

《歐美研究》第三十二第三期 (民國九十一年九月), 437-467

© 中央研究院歐美研究所

從性史到修養史 論傅柯《性史》第二卷中的四元架構

何乏筆

中央研究院中國文哲研究所
E-Mail: heubel@gate.sinica.edu.tw

摘要

傅柯《性史》第二卷所關注的問題其實不是「性」而是「自我技藝」或廣義的「修養論」。為了研究歐洲修養論的發展，傅柯提出一種四元架構，即四個所謂「主體化的模式」：「本體論」、「義務論」、「工夫論」和「目的論」。本文分析《性史》第二卷中的四元架構，介紹傅柯修養論的理論結構，並指明相關的問題。此外，《性史》第二卷涉及中西文化比較「跨文化修養史」如何可能的問題。關於中國傳統儒釋道修養論的研究，經常運用「本體」、「工夫」、「境界」三概念，顯然與《性史》第二卷中的四元架構具有相應之處。本文的目標不在於整理複述傅柯的論點，而在於開顯傅柯著作中所潛藏的另類意涵。因此，本文突顯出《性史》第二卷較邊緣的說法，以開展出傅柯研究的另一種遠景。

關鍵詞：傅柯、性史、修養史、本體論、工夫論

投稿日期：民國九十年八月二十七日；接受刊登日期：民國九十一年七月十七日。

責任校對：林毓玲、范馨文

一九八三年美國學者德雷福斯 (Hubert Dreyfus) 和拉比諾 (Paul Rabinow) 與傅柯 (Michel Foucault) 進行專訪。一開始的提問說道：「《性史》第一冊發表於一九七六年，自此以後便一直沒有續冊出版。你還是認為理解性欲 (sexuality) 對理解我們是誰是至關重要的嗎？」傅柯回答說：「我必須承認，我更關注有關自我的技藝等諸為此類的問題，而對性則不甚感興趣——性，膩味。」¹ 研究古希臘羅馬哲學家及醫學家關於「性」的討論時，傅柯發覺到：論「性」其實不必由性壓抑／性解放的角度來看，而是可以將其理解為「自我修養」(culture de soi) 的要素之一。由此看來，傅柯晚年思想最關注的問題不是「性」的問題，而是所謂「自我技藝」(techniques de soi) 的問題或廣義的「修養論」。² 傅柯說：

我認為對古代性行為的質疑的研究，可以作為這一『自我技藝』的通史的一章——甚至於是前幾章之一。³

¹ Dreyfus & Rabinow (1983: 229) 【中譯本：293】。

² 除了「自我技藝」與「自我修養」外，傅柯也經常使用其他語詞來討論修養問題，如：「存在美學」(esthétique de l'existence)、「存在藝術」(l'art d'existence)、「生活技藝」(techne tou biou)、「自我科技」(technologie de soi)、「自我藝術」(art de soi)、「自我關注」(souci de soi)、「自我實踐」(pratiques de soi)、「自我關係」(rapport à soi)、「自我工夫」(exercice de soi)、「自我的治理」(gouvernement de soi)。

³ Michel Foucault, *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité 2* (Paris: Gallimard, 1984), 17 【中譯 126，英譯 11】；*L'usage des plaisirs*(快感的享用)以下簡稱 UP；中譯本：《性經驗史》(米歇爾·福柯著，余碧平譯，上海：上海人民出版社，2000)；英譯本：《The use of pleasure, volume 2 of the history of sexuality, translated from the French by Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1985)》。為了讀者的方便，本文除法文原文頁碼外，另又列出中譯本及英譯本之頁碼。因為本文所採用之中譯本多有出入(其他的中譯本也是如此，然此譯本之優點在於其提供了《性史》第三卷的翻譯，且譯者亦多少參考對照過法文原文)，所以本文所有《性史》第二卷的引文都是筆者以原文為根據的新翻譯。不可否認的是，傅柯中文翻譯的工程到目前為止還停留在初步階段。本文對一些核心概念的翻譯仍是參考現有的譯本。這並非意味筆者不看重翻譯，僅是表示筆者暫時接受已有的翻譯，並認為更好的翻譯只能透過學

本文避免從「性」甚或從傅柯個人的性行為切入對《性史》的研究，而將分析傅柯為了描繪歐洲修養史所提出的概念架構。⁴ 傅柯所謂「自我技藝的通史」，基本上侷限於歐洲的範圍（儘管傅柯對禪宗有某種接觸，而《性史》也約略談到中國房中術）。在研究歐洲修養論的漫長歷史資料的同時，傅柯進行嚴謹的概念工作，而運用「系譜學」的方法，即是某種具有批判意涵的史學方法。所謂「欲望之人的系譜學」(la généalogie de l'homme de désir)⁵ 及所謂「倫理的系譜學」(la généalogie de l'éthique) (Dreyfus & Rabinow, 1983: 229; Foucault, 1994c: 383) 所蘊含的批判意識貫串著整個《性史》第二卷。

《性史》第二卷所勾勒出的歐洲修養史之理論主幹乃是所謂「倫理的系譜學」。在此「倫理學」是指道德的一種，與普遍道德作為對比。傅柯認為，古希臘的道德觀是以「工夫」(askesis /exercice) 為核心。這種「倫理取向的道德」不同於基督教的以「神聖規律」為核心的，或以康德式的「理性法則」為核心的「法規取向的道德」。⁶ 由此看來，倫理學是指某種工夫道德；而康德式的、追求普遍道德的學說則不屬於倫理學，或者說，其中所含「倫理學」的成份相當弱。為了進一步研究工夫道德及相關的自我觀，傅柯在《性史》第二卷的第一章裏提出一種四元的分析架構，即四個所謂「主體化的模式」(modes de subjectivation)：其一為「本體論」(ontologie)、其二為「義務論」(déontologie)、其三為「工夫論」(ascétique)、其四為「目的論」(téléologie)。⁷ 傅柯在《性史》第二

術界的深入討論而逐漸確立。

⁴ 選擇此一研究進路，也是為跳脫常見對晚年傅柯所有的刻板認識（以 James Miller, *The passion of Michel Foucault* 這本暢銷書為代表）。

⁵ UP 18【中譯 126，英譯 12】。

⁶ 參閱 UP 37【中譯 141，英譯 30】。

⁷ UP 45【中譯 145，英譯 37】；另外可參閱 UP 33-35【中譯 137-139，英譯 26-28】。

卷第一章的前言中提出此四元架構，因此第一章將分成四節：「性活動」(aphrodisia)一節中探討「本體論」、「享用」(chrēsis)一節中探討「義務論」、「控制」(enkrateia)一節探討「工夫論」、「自由與真理」(liberté et vérité)一節探討「目的論」。本文凸顯出「本體論」、「義務論」、「工夫論」、「目的論」的說法。除了理論原因外，也為了翻譯的方便及論文的可讀性。傅柯較常用的說法(substance éthique, mode d'assujettissement, élaboration éthique, téléologie)很難找到通順的翻譯。無論使用「四元架構」或(如同德勒茲)「四種皺摺」(quatre plissements)的說法，四種概念的組合的確構成《性史》第二卷以及晚期傅柯所謂「倫理的系譜學」之理論基礎。⁸

因為《性史》的筆鋒相當簡約且充滿了難以解清的隱喻，所以本文將參考傅柯其他著作及訪談來加以說明。透過對《性史》二卷中的四元架構的討論，本文試圖呈現出《性史》所蘊含的修養論及「修養史」。

壹、本體論

任何修養工夫似乎都包括某種價值等級，此一等級乃確定修養過程的方向、運轉方法和目標。例如健康／生病、強壯／虛弱、雅／俗、純／濁、邪／正，或野蠻／文明、身體／心靈、感性／理性等區分。透過「倫理的系譜學」，傅柯將歐洲的倫理發展分為三大階段：古代希臘羅馬、基督教及現代。三者代表人「自我關係」中的倫理實體，或者說引導行為的價值等級經過徹底轉變。就傅柯而

⁸ 值得注意的是，此四元架構隱含著亞里斯多德形上學中最早提出的四因說：形式因(causa formalis)、動力因(causa efficiens)、質料因(causa materialis)、目的因(causa finalis)。德勒茲(Gilles Deleuze)討論傅柯的四元架構時，也牽涉到亞里斯多德式的範疇。可參閱 Deleuze (1986: 112)；德勒茲著(2000: 183)。

言，古代(大約西元前第六世紀至西元二、三世紀)倫理學的實體在於所謂的 *aphrodisia* (性活動)，⁹ 基督教倫理學(大約西元第四至十八世紀)的實體在於「肉欲」(*chair*)，而現代(十八世紀以降)倫理學的實體在於「性欲」。第二轉變，即：自肉欲的否定至性欲的肯定(所謂「性解放」)是《性史》第一卷所探討的問題。藉此而闡明第一轉變，即：自性活動至肉欲的轉變，乃是《性史》第二、第三卷的主要目的。¹⁰ 不同修養模式出自於不同的人性論，傅柯所謂「倫理實體」乃是指人性問題。「性活動」、「肉欲」和「性欲」三者蘊含著三種構想及面對人性中最「危險」、最有挑戰性的向度。三者都基於某種理性與感性、心靈與身體之間的等級，而且此落差也是修養過程之動力。

由於傅柯早已強烈批判過理性的優先性，而強調理性與權力應是緊密相連。因此令人驚訝的是，在討論古希臘修養論中的「自我主控」觀念時，傅柯對此架構並未提出任何的質疑。為了說明傅柯所譯「本體論」的獨特性及問題，則必須回頭來看《性史》二卷之前的理論發展。粗略地來講，在一九七五年所出版的《規訓與懲罰》中，傅柯把「心靈」看成是「權力對身體施行操控的一環。心靈，乃是政治解剖的工具與效果；心靈，是肉體的監獄」(Foucault, 1975: 34)。此處，「心靈的科技」(*la technologie de l'âme*)屬於所謂「權力的微觀物理學」或「身體的微觀政治」。由此看來，傅柯主張「心靈」在自我中僅是權力的延伸，而且主控身體的自發性及原動力的負面作用。這樣的觀點大體上還站在解放論述的立場上，而試圖挖

⁹ 傅柯在《性史》第二卷中有時抱持希臘文的 *aphrodisia*，但另外也通常以「*activité sexuelle*」取代之；由此傅柯特別強調「性欲」(*sexualité*)和「性活動」(*aphrodisia*)之差異。本文將以「性活動」翻譯 *aphrodisia*。

¹⁰ 傅柯過世之前基本上已完成了專門討論早期基督教的第四卷，但因為傅柯在遺囑中似乎禁止任何去世後的出版，因而從未出版。

掘「理性」、「心靈」、「良心」的強制性。在一九七六年所出版的《性史》第一卷中，傅柯一方面延續之前著作對現代權力的分析，但另一方面對解放論述及所謂「壓抑假設」(l'hypothèse répressive)，尤其是對心理分析及佛洛伊德式的馬克斯主義 (Reich, Marcuse, Lacan) 提出批判。¹¹ 然而，在《性史》第二卷關於「性活動」的章節中，幾乎已看不出解放論述的痕跡。《規訓與懲罰》將權力與自由對立如同心靈與身體，所以身體以突破心靈的主宰，來呈現其自由。偏向唯物主義的身體解放論的語詞在《性史》第一卷中被傅柯批判，而在《性史》第二卷卻不再出現。在權力與自由的關係變得更複雜之時，傅柯特別注意自由在「權力關係」之中如何可能的問題。由「戰略關係」(rapports 或 relations stratégiques)、「戰略遊戲」(jeux stratégiques)，或「韻頑關係」(rapports agonistiques) 等概念出發，傅柯對權力議題重新作一番探索。在這樣的脈絡之下，傅柯便討論古典希臘思想中「性活動」的意涵。

傅柯認為「性活動」涉及到古代思想中的重要主題，即是「力量」的主題，而到了基督教「肉欲」觀念興起時，此主題被「罪惡」(原罪)的主題取代。傅柯指出：

在基督教關於肉欲的教義中，快感的過度力量來自於有史以來即烙印在人本性上的墮落(原罪)及缺陷。對於古典希臘的思想來說，此力量自然有可能過度，因而道德的問題在於知道如何面對此力量、如何主控及恰當地節制它。因為性活動是處在一種被自然所安排、然卻易被濫用的力量的遊戲之下，所以它乃接近於飲食及由飲食所引出的一些道德問題。¹²

¹¹ 在此對傅柯思想分期的問題無法進行更詳細的討論。關於由《規訓與懲罰》到《性史》第一卷的發展可參閱傅柯和雷威 (Bernard-Henri Lévy) 的對談：Non au sexe roi (1977)，收入 Foucault (1994b: 256-269，尤其是 264-265)。

¹² UP 60-61【中譯 157，英譯 50】。

由此看來，古代哲學中的「人性」被視為不同力量的組合，而這些力量乃進行某種被自然所安排的「力量的遊戲」。此一「遊戲」的主要參與者一方面是快感和欲望，另一方面是理性(logos 在古希臘哲學中通常作為心靈之高層要素)。在此力量的遊戲中，與「性活動」相關的快感被承認為一種自然和必然的欲望。但因為此力量具有超過其應當限度的動力，因此理性的力量應該恰當地節制它。過度與節制的關係乃涉及到古希臘自我修養的核心問題，即是一個人是否為欲望的奴隸或欲望的主人。傅柯說，對希臘人而言，「自由」意味著某種「非奴役狀態」(non-esclavage) (Foucault, 1994c: 714)，而就自我與自身的關係來說，此自由的構想意味著人與自身該建立某種主宰的關係。因此，「性活動」或修養的「本體」在古希臘與某種工夫論連接，而工夫的目的便是一種完美的自我主控 (*maîtrise parfaite de soi-même*) (Foucault, 1994c: 390)。

探討古希臘「性活動」時，傅柯指出：

一般認為性快感並非惡的化身，但在本體上或性質上確實為低級。〔 〕但是另一方面，這種有條件、從屬的且低級的快感是非常活潑的。〔 〕正是快感的這種自然活力，與它施加給欲望的魅力一道，才使性活動超出由自然所規定的限度。也正是因為這種活力，才使人們推翻等級，把欲望及其滿足放在首位，並給欲望以戰勝心靈的絕對權力。¹³

如果性解放論述有本體論層面的話，則在於挑戰此傳統的等級。然而在傅柯對以性解放為核心的自由觀提出批判之前，他對此古老的等級採取了極端的態度，即是追求等級的推翻而逃脫心靈的監獄。法國後結構主義學者在六十年代推翻理性與欲望的等級，而強調某種具同一性的主體並非自由。因此，失去強制性的自我認同被讚美

¹³ UP 58-60【中譯 155-156，英譯 48-49】。

為真正的自由。由此看來，以「主體的回歸」(return of the subject) 為傅柯晚年思想轉向的主要意涵的觀點在《性史》第二卷可找到證據。傅柯反駁性解放說之後是否回到建立在理性與欲望、心靈與肉體的本體等級之上的傳統自我觀？

探討「性活動」時，傅柯不僅涉及到古代歐洲修養論中「人性」不同力量之間的價值次序，也涉及到另一種「本體論」的等級，就是主動性與被動性區分所蘊含的社會差異。在古希臘社會中男人(更確切地說，成年而自由的男人)扮演主動的角色，而其「性活動」的對象，如：婦女、男童、奴隸，乃扮演被動者的角色。總而言之：「對一個男人來說，過度與被動是 aphrodisia(性活動)實踐中不道德的兩種主要形式。」¹⁴ 值得注意的是，古希臘思想針對過度與被動兩問題，一方面強調理性的優先性，而另一方面則堅持男性的優先性。傅柯把這兩種具有連貫性的主題分開來談，因此對古希臘排除女人的陽剛社會¹⁵ 及對當時「同性戀」不對等的、不可逆反的結構提出清楚的批判，但似乎完全接受「理性」(心靈)與「性活動」之間的本體論等級。從傅柯的後結構背景來看，此傾向實令人感到驚異。

在《性史》第二卷中，傅柯討論古希臘本體論而描繪以「性活動」和「理性」(logos)之間的等級為核心的本體結構。從一般對後結構主義思潮的理解來看，其中對理性、主體以及自我同一性的批判確實為主要關懷之一。後結構主義經常被批評含有某種非理性傾向，因為試圖推翻歐洲自古希臘以來理性中心的思維模式，而把欲

¹⁴ UP 57【中譯 154，英譯 47】。

¹⁵ UP 56、242【中譯 154、300，英譯 47、220】；Foucault (1994c: 386)，中譯收入 Dreyfus & Rabinow (1983: 297)。關於女性主義者對傅柯《性史》的討論可參閱 Lin Foxhall, Pandora unbound: A feminist critique of Foucault's history of sexuality 及 Amy Richlin, Foucault's history of sexuality: A useful theory for woman? 兩篇文章收錄於 Larmour, Miller, & Platter (1988)，以及 Detel (1998: 282-335)。

望、身體、情感等從理性的專制中解放出來。在自我觀方面，後結構主義主張主體的崩潰，而支持「多元自我」(multiple self)的升起。由此看來，後結構主義參與歐洲思想自十九世紀以來的重要趨勢，即是人性本體結構的「去等級化」，以及反本體論(本質論)思潮。

從「系譜學」的方法來看，對「本源」的探尋為傅柯不斷地批判的哲學目的。¹⁶ 然而，《性史》第二卷中批判基督教和自我分析的自我觀，以及任何發現「真我」的修養論，而且提出以「自我創造」為核心的「存在美學」，顯然也呈現出反對「本原探索」的主張。《性史》第二卷第一章第一節中「性活動」與「性欲」的對比蘊含著對「本原探索」的批判，因為「性欲」和「主體」皆為本質主義的概念。「性活動」不是指某種「缺乏和欲望的本體論」(ontologie du manque et du désir)，而是指某種「力量的本體論」(ontologie de force)。¹⁷ 同樣的，一般「主體」的概念是建立在某種「真我」的前提上，而「主體化」便是指一種力量的主體、一種「沒有同一性的主體」(un sujet sans identité)、一種「強度的場域」(un champ d'intensité)。¹⁸ 由此看來，傅柯在「性活動」一節談到「力量的本體論」不僅是對古希臘哲學的客觀描述，而更涉及到後結構主義的核心問題，即是某種「力量」(force)或「能量」(energie)的本體論如何可能。¹⁹

如上所述，在古希臘哲學中「力量的本體論」也作為道德修養

¹⁶ 傅柯在討論尼采 (Friedrich Nietzsche) 《道德的系譜學》時，反對任何「本源的探尋」(recherche de l'origine)；可參閱 Nietzsche, *la généalogie, l'histoire*(1971)一文，收入 Foucault (1994a: 136-156)。

¹⁷ 參閱 UP 53【中譯 150，英譯 43】。

¹⁸ 可參閱德勒茲 *Un portrait de Foucault* 一文，收入 Deleuze (1990: 136-157)；關於傅柯晚年的主體觀，可參閱 *Conversation avec Werner Schroeter*，收錄於 Foucault (1994c: 251-260)。

¹⁹ 除了傅柯和德勒茲外，利奧塔爾 (Jean-François Lyotard) 也是從「欲望」的問題切入「力量的本體論」。可參閱 Lyotard (1974)。

的基礎，而蘊含著「力量遊戲」中不同力量之間的價值等級。就是說，性活動雖然被肯定為自然力量（而不是罪惡的「肉欲」），但因為這種力量經常具有過度的傾向，²⁰ 所以必須接受理性（或心靈高層面）的限制。藉著不同力量的等級化，古希臘哲學能夠調解力量的本體論與限制性活動的道德修養。力量的本體論與道德哲學的關係的確為晚年傅柯思想的重要問題之一，但在廿世紀歐陸哲學對理性優先性的批判之後，古希臘的解決辦法能再次被接受嗎？在《性史》第二卷「性活動」一節中，傅柯並不回答此問題。如果說，傅柯在這一節中（如同哈道特一般）（Hadot, 1995）接受蘇格拉底式的本體論等級（Billouet, 1999: 199），則與傅柯其他著作及晚年許多訪談中的說法產生強烈矛盾；反過來說，若傅柯完全不接受蘇格拉底式的等級，那他又為何花費了幾年的時間，試圖透過對古希臘哲學的反思來提出康德式「普遍道德」之外的、以修養論為核心的「工夫道德」？本節的目的在於呈現出傅柯《性史》第二卷中關於「本體論」的探討所蘊含的問題性及雙重性。以下三節關於「義務論」、「工夫論」及「目的論」的探討，將從不同的角度分析同樣的、傅柯晚年思想所面對的困境。

貳、義務論

傅柯說：

關於「性活動」的道德反思比較不會傾向於建立一種系統的規則從而確定性行為的標準形式，以劃出各種禁忌的界限，並把種種實踐歸入界線的這方或那方，而寧願製作一種「享用」的條件及方式：即是希臘人所謂 *chrēsis aphrodision* 或享

²⁰ UP 62【中譯 159，英譯 51】。

用快感的風格。²¹

傅柯所謂「義務論」將進一步探討兩種道德類型的差異。在《性史》第二卷的導論分別「法規取向的道德」及「倫理取向的道德」，而在以上所引用的文字中，「法規」(code)與「風格」(style)的對比乃表達此貫串整個《性史》第二章的理論差異。從以「存在美學」為核心的修養論來看的話，傅柯毫無疑問地贊成作為一種「風格」或「藝術」²²的「快感的享用」。然而，傅柯分別快感享用裏的三種「策略」的關注：即是需求的策略、時刻的策略和地位的策略。²³在此無法對「快感的享用」三種策略的內容作更詳細的討論(這方面《性史》第二章提供更豐富的資料)，而要說明的是「享用快感之藝術」的理論意涵。在「基督教道德」(morale chrétienne)與「古代道德」(morale ancienne)的對比之下，²⁴傅柯顯然試圖透過古希臘的道德哲學，而描繪以基督教為基礎的普遍道德以外的道德觀。這種道德也依靠「某些大的共同法則」(在古希臘時即是城邦、宗教、自然)或某些「一般原則」。但這些法則或原則非如同基督教式的「普遍法則」(loi universelle)一般，用同樣的方式來約束所有的個人。²⁵古代的道德反而具有藝術性格，因為僅是「遠遠地劃出一個範圍很大的圓圈」，而讓個人在此範圍內按照個人的需求、處境及地位，而且藉由各種「技藝」及種種工夫實踐來調整個人的行為。²⁶因為這種道德所蘊含的普遍性對行為的特殊脈絡更敏感，傅柯將其稱之為「轉調的普遍性」(universalité modulée)。²⁷如果參考傅柯其

²¹ UP 63【中譯 159，英譯 53】。

²² UP 68、70【中譯 163、165，英譯 57、59】。

²³ UP 64【中譯 160，英譯 54】。

²⁴ UP 70【中譯 165，英譯 60】。

²⁵ UP 72【中譯 167，英譯 62】。

²⁶ UP 73【中譯 167，英譯 62】。

²⁷ UP 70【中譯 165，英譯 60】。

他資料的話，《性史》第二卷中兩種道德的對比所意味的當代意涵更為清楚。

傅柯說：「對希臘人，倫理實體是性活動；屈從模式是一種政治美學的選擇。」(Foucault, 1994c: 398, 621; Dreyfus & Rabinow, 1983: 310)在同樣的對話錄中他更詳細地指出：

自我關係的第二個方面我把它稱作屈從模式 (mode d'assujettissement)，即誘發或促使人們認識到其道德義務的方式。例如，在文本中暴露出來的是不是神聖法則？它是不是自然法則？是不是宇宙秩序？在任何情況下對每一個生物是否都一樣？它是不是一條理性的法則？它是否企圖為你賦予最美好的形式？²⁸

從這一段話可知「義務論」所指涉的問題範圍。傅柯以上所提出的四個問題顯然蘊含著某種歐洲道德哲學發展的歷史脈絡。「神聖法則」乃是指基督教，「自然法則」和「宇宙秩序」是指斯多葛學派，「理性法則」是指康德倫理學，而最後的問題便是指古希臘「存在美學」。然而，在義務論方面，傅柯分別古希臘的美學道德及普遍道德的不同呈現(即：斯多葛派、基督教、康德)。

傅柯對古希臘修養論的研究，以及所謂「倫理的系譜學」與某種道德危機相關連，而此危機牽涉到普遍道德崩潰的問題。傅柯說：

從古代到基督教，道德從一種本質上對個人倫理學的追求轉變為對規則體系的服從。如果說我對古代感興趣，基於成串的理由而總結，是因為一種以服從法規規則(un code de règles)的道德理念已經瀕臨消失，乃至已經消失。而呼應於這種道德的空缺，乃是或者應該是對存在美學的追尋。(Foucault, 1994c: 731-732)

²⁸ Foucault (1994c: 395); Dreyfus & Rabinow (1983: 306); *UP* 63-64【中譯 159，英譯 53】。

主導傅柯關於古代道德的興趣，即是「法規取向的道德」的消失(或基督教道德的消失)使人重新注意「倫理取向的道德」的可能性。換句話說，寫成倫理的系譜學時，傅柯特別強調「法規道德」(普遍道德)和「倫理學」(工夫道德)的對比，或者說，從普遍規範所出發的、與從具體工夫所出發的兩種道德之差異。然而，在普遍道德將會或已經沒落的前提下，傅柯才能夠說明當代與古代已產生深刻對應，因為兩個時代都面對工夫道德如何成立的問題。因此傅柯指出，從研究古代世界可能得到的啟迪在於看透當代的問題，而並非此問題的解決辦法本身：古代並非黃金時代 (Foucault, 1994c: 386; Dreyfus & Rabinow, 1983: 296)。以古代與基督教的區分，傅柯試圖闡明另一種道德的可能性。

工夫道德的、亦即「倫理」的系譜學背後蘊含著對工夫道德衰落的解釋。為了強調古代與基督教時期之間的斷層，傅柯較忽略希臘和羅馬在工夫道德方面的差異，就是美學取向的工夫論和宇宙論取向的工夫論之差異。換言之，傅柯注意古代種種學派在本體論上的共同性，而後反思在義務論方面之不同。在傅柯看來，所謂「存在美學」(即偏向美學的工夫道德)，在古希臘時期最為突出，而到了羅馬時期(尤其是在斯多葛學派中)，美學的要素逐漸被一種含有宇宙論成分的普遍理性取代。哈道特(Pierre Hadot)在批評傅柯《性史》第三卷關於斯多葛派的討論時，特別指出傅柯修養論過度強調美學因素而忽略斯多葛學派修養論中普遍理性的概念，因而扭曲了古代的道德哲學(Hadot, 1989: 267)。不過，哈道特也承認，現代人很難接受修養工夫和某種宇宙論或自然哲學的聯繫(即理性的普遍性(universalité)與宇宙(univers/cosmos)、道德與自然的連貫性)。在這點上斯多葛派的道德哲學與康德(Immanuel Kant)的道德哲學恰好對立。因此哈道特指出，在當代的生活情境之下，欲實踐古代的人，也可能將工夫與相關的論述(尤其是宇宙論)分開，

因為自古以來不同學派以不同的理論辯護了相當類似的工夫實踐 (Hadot, 1989: 268)。哈道特強調，工夫的體驗畢竟不能化約於理論化及體系化的努力範圍之中，而認為工夫與理論的關係皆為偶然。作為對《性史》中的修養論的批判，這並非具有說服力的見解。當然，康德在《實踐理性批判》及《道德形上學》中也涉及到古代工夫論，而且讚美斯多葛派的道德哲學。然而工夫論在康德的道德理論中顯然是次要的，其核心乃是道德法則的普遍性該如何建立的問題。因此，康德的道德理論也反應著工夫論在歐洲道德哲學史中的衰落。然而，在自然法則與道德法則對立的理論架構之下，對古代工夫論的讚美便是偶然的喜好、無結果的感傷。從哈道特對傅柯的批評中可知，古代的義務論除了自我、社會、政治的三大領域外，也包含被傅柯所忽略的、宇宙或自然的領域，而涉及到修養和自然的關係。²⁹

哈道特對工夫道德在歐洲的發展歷程的分析不夠明確，因此針對古代修養論的當代復興時，難免墮入無力的懷古心態。傅柯不然：藉由工夫道德（以存在美學為核心）與普遍道德（以普遍法則為核心）兩者的區分，他使古希臘和當代產生直接對應。同時，關於工夫道德的衰落及普遍道德的升起也提供明確的分析架構，而將普遍法則的發展分成三大階段：其一為斯多葛派的「自然法則」，其二為基督教的「神聖法則」，其三為康德式的「理性法則」。義務論從生存美學至理性法則的轉變時，工夫的重要性逐漸減少。但到了今天此現象反而成為普遍道德的缺陷，因為抽象的道德規律與實踐的日常變化難以聯繫。在批評普遍道德已成為陳腔濫調的同時，傅柯認為再度創造工夫道德的歷史時機已然來臨。在這樣的情況之

²⁹ 德國哲學家施密德 (Wilhelm Schmid) 試著把傅柯新修養論體系化而寫了《生活藝術之哲學》一書；其中也涉及到宇宙、自然的問題而將構想某種「生態的生活藝術」。參閱 Schmid (1998: 226, 399-455)。

下，研究古希臘的「存在美學」便具有參考價值。根據以上對「義務論」的探討，可將此概念放在八十年代歐美社會哲學及道德哲學的脈絡來進一步理解。在此無法深入討論此複雜的主題，只能對「義務論」所蘊含的問題作番總結。

《性史》第二卷對古希臘修養論的探討非常簡略，而且充滿了隱喻。傅柯思想從《性史》第一卷出版(1976)到《性史》第二、三卷出版(1984)的發展與轉變，早已成為傅柯研究的焦點。從傅柯在法蘭西學院的系列演講看來，由權力問題至自我修養問題的轉向並非突然之舉。連貫兩者的乃是關於所謂「治理性」(gouvernementalité)，以及「治理的藝術」(l'art de gouvernement)、「自我的治理」(gouvernement de soi)的探討。傅柯一九七八年於法蘭西學院首次提及「治理性」的概念及所謂「治理性的歷史」(histoire de la gouvernementalité)，而討論國家、主權、治理之藝術等主題。³⁰由傅柯演講主題的轉變來看，「治理」(統治)問題的連續性殊為明顯：此一主題從主權及生命政治、歷經「主體性」再轉到「自我與他人的治理」。³¹《性史》第二卷也提到許多次「治理的藝術」及「自我的治理」。³²

³⁰ 參閱 Foucault (1994b: 635-657 [La "gouvernementalité"]); 英譯收入 Burchell, Gordon, & Miller (1991)。另可參閱 Rose (1999)，以及 Lemke (1997)。從耶希邦 (Didier Eribon) 的敘述可知，傅柯的母親常對其訓勉道：「重要的是我對自身的治理。」(L'important est de se gouverner soi-même.)，參閱 Eribon(1991: 21)。

³¹ 系列演講的主題為：Sécurité, Territoire et Population (1977-1978); Naissance de la biopolitique (1978-1979); Du gouvernement des vivants (1979-1980); Subjectivité et Vérité (1980-1981); L'Herméneutique du sujet (1981-1982, 已出版); Le gouvernement de soi et des autres (1982-1983); Le gouvernement de soi et des autres: le courage de la vérité (1983-1984)。傅柯於法蘭西學院的系列演講全部出版後，了解權力問題與主體(自我修養)問題兩主題的連貫性將會比較容易。於此從略。

³² UP 95、183【中譯 183、254，英譯 82 (gouvernement de soi 翻譯為 self-rule)、165】。

值得注意的是，「治理的藝術」一詞意味著某種「政治」和「美學」的關係。說明古希臘修養論中的義務論時，傅柯以「政治美學的選擇」(choix politico-esthétique) 說明其意涵 (Foucault, 1994c: 398; Dreyfus & Rabinow, 1983: 310)。傅柯討論「治理性」的同年(1978)也探討自由主義自十八世紀到二次大戰後德國、法國、美國的新自由主義的發展。³³ 由此看來，「存在美學」並非意味著籠統的、浪漫的生活藝術，而是指一種獨特的、試圖融合政治學、美學與倫理學的自由主義。因此，「存在美學」可算是傅柯對社群主義(或新亞理斯多德主義)和自由主義論戰的回應。傅柯批評以康德式的普遍道德為核心的自由主義，但並非主張社群對於個人的優先性或是痛惜傳統價值的衰落，而構想以新修養論為核心的自由觀及政治思想。問題在於，傅柯所謂「倫理主體」(sujet éthique)³⁴ 能否取代「法律／權利主體」(sujet de droit) 而成為當代政治思想的核心概念？易言之，「倫理主體」的概念能否挑戰現代政治思想對主體的定位？《性史》第二卷在其他章節中也涉及到此深遠的問題，而傅柯在訪談中亦承認其尚且無法對此作出回答 (Foucault, 1994c: 722)。無論如何，可以確定的乃是「工夫論」在傅柯對道德普遍主義的批判中的重要性。

參、工夫論

Ascétique, ascèse 或 ascétisme (英語 ascetics/asceticism) 在日常的語意下與基督教(尤其是天主教苦行或禁欲教條)連結在一起。因此傅柯使用此一詞語時，特別加以說明。他說：

³³ 可參閱 Colin Gordon, *Governmental rationality: an introduction*, 收入 Burchell, Gordon, Miller (1991: 14-46)。

³⁴ *UP 73* 【中譯 167, 英譯 62】。

作為對快感的棄絕，工夫論的名聲不好。但工夫是另一件事：就是自我在自我上面所做的工作以轉化自身或以呈現出某種幸而無法達到的自我。³⁵

傅柯將「苦行」理解為「工夫形式」(forme d'ascèse)的一種，而將古希臘的「工夫形式」視為某種「生命的(或生活的)技藝」(techné tou biou)、「自我藝術」(l'art de soi)、³⁶「自我的科技」(technologie de soi)。³⁷ 傅柯利用希臘文 techné 的雙重意涵(即藝術和技術)，而擴大工夫論的範圍，使之牽涉到包括生活藝術(存在美學)，甚至生命科技在內。因此，傅柯時常將藝術(art)、技術(technique)和科技(technologie)當作同義詞來使用。

就傅柯而言，「工夫」意味著特殊的工作努力，即：「在自我上面工作的原則」(le principe d'un travail sur soi)。³⁸ 無論是古希臘羅馬的、基督教的，還是現代(以波特萊爾為典範)³⁹ 的工夫論，傅柯都將之歸屬為自我轉化的工作。如果把工夫理解為某種自我轉化的工作，現今一般的活動，如健身、運動、減肥、整容，甚至社會運動的參與也可算修養工夫嗎？某種學習的努力在什麼情況之下成為修養工夫呢？修養工夫與生活藝術的差異為何？在傅柯著作中恐怕找不到這些問題的明確答案。不過，從傅柯對古希臘羅馬工夫論和基督教工夫論的分辨，以及「哲學工夫」(ascèse philosophique)

³⁵ Foucault (1994c: 165). 希臘文 askesis 的本義為「練習」(exercice)(包括心靈上的修持與軀體的鍛鍊在內)，因此將 ascétisme 譯成「工夫論」、ascèse 譯成「工夫」。在中國傳統儒釋道各自的語言體系中，修養工夫可分成修身、修行及修煉三種。當然，「工夫論」翻譯的究竟意涵必須從跨文化修養史的考量來理解。於此便略而不談。

³⁶ UP 90【中譯 182，英譯 77】。

³⁷ UP 17【中譯 125，英譯 11】。

³⁸ UP 74【中譯 168，英譯 62】。

³⁹ 就傅柯關於波特萊爾式的新工夫論可參閱 Foucault (1994c: 562-578 [Qu'est-ce que les Lumières ?])，尤其是 570-571。

和「基督教工夫」(ascèse chrétienne)的對比可看出較確切的判斷方式(Foucault, 2001: 315, 465)。

《性史》第二卷關於工夫論的文字，將說明本體論的構想如何影響到工夫的操作。此討論由古代道德與基督教道德的對比出發。就傅柯而言，「基督教肉欲倫理學」(l'éthique chrétienne de la chair)是一種特殊的自我關係，而與此相關的工夫實踐包含自我辨認(辨認欲念的陰險及最隱密的運動)、言語表達、告解(懺悔)、自責、對誘惑的鬥爭、自我的棄絕、心靈鬥爭等。⁴⁰ 在本體論方面「肉欲」的觀念蘊含著肉體與心靈的絕對二分，工夫論則反映著此前提而偏向苦行及禁欲。古代「性活動的倫理學」(l'éthique des *aphrodisia*)也將自我與自我的關係視為肉體與心靈(或心靈低層與高層部分)的、具有等級的關係。但傅柯強調，兩者的關係毋寧是一種「頡頏關係」⁴¹而不是一種滅絕關係。換言之，在蘇格拉底式的工夫論中，德性的狀態的確基於某種自我主控(maîtrise de soi)，⁴² 但此主控只意味著欲望的主宰(domination)而非欲望的壓抑(suppression)。⁴³

自我對自我的主宰這種自我關係，傅柯也把它稱之為「自我藝術」，而「自我藝術」與基督教的「自我辨認」(déchiffrement de soi)則形成對比。值得注意的是，自我藝術在古希臘的情況之下卻是一種軍事藝術。自我與自我的「頡頏關係」意味著自我與自我不斷地戰鬥、比賽、鬥爭，而是指一種「戰鬥關係」(relation de combat)：

要進行的戰鬥、要贏的勝利以及人們要冒險經受的失敗，都

⁴⁰ UP 74【中譯 118，英譯 63】。

⁴¹ UP 77【中譯 170，英譯 65】。

⁴² UP 75-76【中譯 169-170，英譯 64-65】。

⁴³ UP 81【中譯 175，英譯 69】。

是發生在我與自我之間的一系列程序和事件。⁴⁴

以自我與自我的戰鬥關係為核心的修養論，在本體論上必須說明，自我中應該戰鬥的部分和應該被擊敗的部分間的區別。亦即是說，本體論對低層自我與高層自我之間的「等級關係」(rapport hiérarchique)⁴⁵ 必須作番辯護，並說明工夫實踐的動機及原因。為了分別判斷工夫的不同境界及程度，則必須涉及到修養過程的目的，且說明作為判準的「勝利」狀態。傅柯說：

這種勝利有時以消滅或驅除欲望為其特徵。但更經常被認定為設立自我對自我主宰的一種堅固而穩定的狀態；在此狀態中，欲望與快感的活力並未消失，不過有節制的主體能幾近完全地主控它，以致從不被它的爆發力所左右。關於蘇格拉底(Socrates)能夠抵制阿西彼德斯(Alkibiades)的誘惑的著名考驗，並不能表明他已「淨化」對男孩的所有欲望，只表明他隨時隨地都有抵制的能力。這樣的考驗將會遭到基督教的譴責，因為它證實了欲望仍然存在，而這對基督教徒來說是不道德的。⁴⁶

傅柯強調古代自我修養的目的在於某種自我對自我實現的主控(不是屬於基督教的自我淨化)，而此「主控」代表最高的「自由」以及最深的「真理」。就古代歐洲修養史而言，蘇格拉底的确是其最重要的典範，而由阿西彼德斯關於蘇格拉底的言論，可知蘇格拉底在生活的各種情況之下如何實現自我主控的原理。⁴⁷ 但關於蘇格

⁴⁴ UP 79【中譯 172，英譯 67】。傅柯在此不僅是敘述古典希臘的自我觀，由德勒茲關於傅柯的一段話可知，在傅柯身上也可以發現某種尚武態度，某種「妥善主控的極度暴力」(extrême violence maîtriser)。Deleuze (1990: 140)。

⁴⁵ UP 79【中譯 173，英譯 67】。

⁴⁶ UP 81【中譯 174，英譯 69】；另可參閱 UP 265【中譯 317-318，英譯 241】。

⁴⁷ 可參見柏拉圖(Plato)的《饗宴篇》(Symposium)，215a-222b。

拉底經過怎樣的工夫來達到此目的，古典希臘的文獻並不提供詳細的資料；相較之下，羅馬時期的資料便顯豐富得多。羅馬時期工夫論的不同方法（如鍛鍊、沉思、思想考驗、良心檢查、對表象的主控）成為教育的素材和所謂「心靈指導」的基本內容（《性史》第三卷探討古羅馬時期的自我修養）。然本文之寫作並非為了介紹歐洲修養傳統中具體工夫的操作技術，因而於此從略。

值得注意的是，《性史》第二卷關於「控制」的一節中，對蘇格拉底式的、讚揚自我對自我的主控的「理性人」未提出任何批評。⁴⁸但從其他資料來看，傅柯新修養論的典範寧為波特萊爾而非蘇格拉底。換言之，作為歐洲哲學工夫典範的蘇格拉底雖是吸引晚年的傅柯，但他另也讚美波特萊爾（Charles Baudelaire）、以「自我創造」為核心的美學工夫。因此，傅柯的修養論便徘徊擺盪於蘇格拉底的古代與波特萊爾的現代之間。⁴⁹傅柯以系譜學的方法嘗試產生蘇格拉底式工夫論與波特萊爾式工夫論之間的互動。此互動在概念上的媒介乃是希臘文「技藝」（*techne*）及「藝術」，但以「存在美學」來概括兩者實為勉強。由「何謂啟蒙」一文看來，傅柯偏向一種後宗教的、美學化的現代工夫論（包含現代美學對感官、身體、情感的肯定）。因此，探討工夫論在當代生活的意義時，傅柯乃關切「浪蕩子的工夫論」（*ascétisme du dandy*）（Foucault, 1994c: 571）或某種「同性戀工夫」（*ascèse homosexuelle*）（Foucault, 1994c: 165）的可能性。在此傅柯斷然拒絕回歸古希臘文化脈絡之下的修養論，而透過各種現代的啟蒙運動、解放運動及社會運動來發明新的修養工夫，並創造新的生活方式。

韋伯（Max Weber）在其宗教社會學中討論基督新教的「入世工夫」（*innerweltliche Askese*）與資本主義精神發展的關係，而傅柯也

⁴⁸ 關於這種由理性批判出發的批評可參閱 Böhme (1988: 100)。

⁴⁹ 關於傅柯對蘇格拉底的想法可參閱 Nehamas (1998)。

提及其自身研究和韋伯具有相應之處 (Foucault, 1994c: 709)。兩者都將「工夫」與「工作」及工作倫理連接起來。但韋伯工夫論仍然離不開基督教排除欲望和快感的禁欲工夫。然而，傅柯展開了一種後性解放的工夫論，而確實為具有長久歷史的修養論作了一番別開生面的研究。

如果將傅柯關於工夫論的探討理解為批判和轉化韋伯的、連接資本主義發展與修養史的問題性，那麼《性史》第二卷隱藏在許多隱喻之中的當代意涵則更為明顯。換句話說，如果把《性史》第二卷視為八十年代所出現的「資本主義的新精神」(Boltanski & Chiapello, 1999) 在哲學上的重要呈現，傅柯修養論所面臨的矛盾和困境將更清楚。另外，《性史》第二卷之所以為一種當代問題性的系譜學，而是透過過去來構成「當代時」(*histoire du présent*) 的著作也將一目了然。

肆、目的論

傅柯以「自我主控」說明古代修養的目的，這讓人認為古代人除了某種「自制」外便無其他修養目標。但從《性史》第二卷討論目的論一節的來看，「治理自己的欲望和快感」涉及到「自由與真理」的問題。藉著「主控工夫」(*l'exercice de la maîtrise*) 而達到「節制」(希臘文 *sophrosyne*，法文 *tempérance*) 的狀態及過「節制的生活」，便包含理性的生活和自由的生活。⁵⁰

傅柯認為，本體論的問題在古希臘羅馬時期是指「性活動」，而在基督教是指「肉欲」。換句話說，傅柯在本體論分辨不同修養體系對「人」等級結構(*structure hiérarchique de l'être humain*)⁵¹ 的

⁵⁰ UP 91、103【中譯 182、193，英譯 78、89】；另可參閱 Foucault (1994c: 398)。

⁵¹ UP 102【中譯 192，英譯 88-89】。

設想。「性活動」和「肉欲」代表兩種不同的方式來構思理性對於欲望的優先性。傅柯解釋古希臘哲學中「節制」觀念時指出：

節制意味著理性 (logos) 在「人」中被置於主權地位，並且能夠征服欲望，調整行為。在無節制的人身上，欲望的動力篡奪高位而行使專制，而在有節制的人 (sophron) 身上，理性按照「人」的結構發揮指揮和規定作用；蘇格拉底說：「因為理性是明智的、又肩負著監察整個心靈的職責，難道理性不應該指揮嗎？」由此，他定義有節制的人是這樣一種人，在他身上，心靈的各個部分的關係都是友好而協調的，而且指揮的那部分與服從的那部分一致承認要讓理性指揮，並不應爭奪理性的權威。⁵²

由此看來，修養的目的在於實現本體論所構想的可能性。或者說，修養論中的本體論構想「人」不同能力的結構，而目的論則牽涉到人格的理想境界，此境界與「真理」相關，因為成為節制的人也是一種認知的過程，而蘊含傅柯所謂的「對真理的關係」(rapport au vrai)。說明「對真理的關係」時，傅柯再一次將古希臘的修養模式與基督教的修養模式對立起來：

顯然，要是以「人」等級結構的形式、以審慎的實踐或心靈對自身本質的確認的形式出現，那麼，對真理的關係就會構成節制的一個基本成分。它對節制地享用快感，主宰其暴烈性是很必要的。但必須注意的是，此對真理的關係從來不是一種自我對自我的辨認，或對欲望的某種詮釋學。⁵³

「自我對自我的辨認」(déchiffrement de soi par soi) 及「欲望的詮釋學」(herméneutique du désir) 在《性史》第二卷中都是指「基

⁵² UP 100【中譯 190-191，英譯 86-87】。

⁵³ UP 102【中譯 192，英譯 88-89】。

「基督教的心靈性」(spiritualité chrétienne)，且作為「存在美學」的對比。⁵⁴ 進一步說明基督教的宗教修養與古希臘美學的修養之間的差異，傅柯則強調兩對真理的關係有所不同。由以上的引文來看，修養論中的「真理」意味著本體論與目的論的關係。然而，不同工夫實踐包含不同「對真理的關係」的形式。基督教修養的本體為「肉欲」，而目的為某種「純淨」的境界，而「對真理的關係」便採取「欲望的詮釋學」的形式來推動從肉欲到純淨的歷程。「詮釋學」一詞，就傅柯而言，在基督教的工夫論中，人與真理的關係偏向某種認識的活動。在古希臘哲學工夫中，人與真理的關係便是使個人成為有節制的主體，並且過節制生活的結構性條件。⁵⁵ 古希臘修養論的本體為「性活動」，而目的為「自我主控」(節制、主宰)；「對真理的關係」則是指調解性活動與心靈的技藝。

這就是說，在自我修養的過程中，人首先必須接受某種本體結構的存在；因此，「知汝自身」所指的「自知」意味著對自我真狀的知覺以實現德性和主控欲望。⁵⁶ 這就是古代修養體系中主體與真理之間的特殊關係，而基督教修養體系中對人本體結構的認知有所不同，因此其中主體與真理的關係也不同(修養的目的不是欲望與快感的主控，而是透過自我辨認及欲望的詮釋來保存及恢復本原的純真)。⁵⁷

《性史》中的「性史」作為較廣泛「修養史」的部分，而「修養史」本身則需放在更為廣泛的研究脈絡來看，即是所謂「真理史」

⁵⁴ UP103【中譯 193，英譯 89(英譯本中 spiritualité chrétienne 並未譯出)】。

⁵⁵ UP 103【中譯 193，英譯 89】。

⁵⁶ 傅柯顯然避免「人性」或「本性」(nature humaine)的詞彙，而寧可使用「人的等級結構」(structure hiérarchique de l'être humain)；此讓人聯想起其對任何「人類學的普遍概念」(universaux anthropologiques)的質疑。可參閱 Foucault (1994c: 634)。

⁵⁷ UP 91【中譯 183，英譯 78】。

(histoire de la vérité)。⁵⁸ 傅柯強調自己思想發展「三條軸線」(知識、權力、主體)之間的連貫性時說到：

我的問題自始至今是主體與真理的關係問題：即主體如何進入某種特定的真理遊戲。⁵⁹

所謂「真理遊戲」非指相對論的主張；傅柯反對真理的先天和超歷史的性格，但不是懷疑某種真理在某種時代具有難以違背的有效性，並且當作各種實踐和行為的必要條件。就修養史而言，「真理遊戲」意味著，在不同修養體系中「人」本體結構所設想的真理乃決定此體系內部的經驗範圍。換句話說，如果某種修養論沒有設立真理的意願，其主體的構成便不可能。以傅柯的用語來說，真理可稱之為「可能經驗的歷史先天」(l'*apriori* historique d'une expérience possible)。⁶⁰ 本體結構的建立與修養目的的構想後，分辨和判斷修養過程的不同階段及境界才有可能。因此，對修養史的研究必須釐清不同修養體系如何處理真理和主體的關係。真理與主體的關係也涉及到不同修養觀如何認定某種能夠實現真理的修養典範(如哲人、賢人、聖人、聖徒等)。

探討節制與真理的關係後，說明「真理」與「自由」的關係便更為容易。如同以上所述，一個無節制的人無法把理性置於主權的地位，便無法體會真理，因此欲望在其身上佔居高位，而進行專制。因此，就古希臘哲學家而言，理性化的生活狀態同時也被視為自由狀態。無節制便是不自由，即是等於「自我對自我的奴役」(l'esclavage

⁵⁸ UP 14【中譯 123，英譯 8】。

⁵⁹ Foucault (1994c: 717)；關於「真理遊戲」一詞可參閱此一訪談中第 725 頁之說明。

⁶⁰ Foucault (1994c: 632)；「歷史的先天」(a priori historique)此對康德哲學而言非常弔詭的概念已是傅柯《詞與物》(*Les mots et les choses*)【英文版書名 *The order of things* 譯為《事物的秩序》】此早期著作中的核心概念之一。

de soi par soi)。⁶¹ 自由狀態作為奴役狀態的對比，傅柯補充道：

這種自由不只是一種非奴役的狀態，不只是一種讓個體獨立於一切內在的或外在的束縛的擺脫；從其整體和肯定的形式看來，它是在施加於他人的權力中施加於我自身的權力。⁶²

追求個人自由的自我修養如何與社會的，以及政治的自由聯繫呢？傅柯有說明如下：

領導他人的人必須有能力對自身施行完全的權威。〔 〕為了不至於過度和產生暴力，也為了避免產生(對他人)的專治權威和(自己的欲望)對心靈的專治，施行政治權力則需要對自我的權力，以作為政治權力內在調整的原則。節制作為對自我施行主權的面向〔 〕是准許一個人對他人施行主控的一種德性。最尊貴的人是自身的國王。⁶³

傅柯連接「我」、「家」、⁶⁴「國」(古希臘修養論所涉及的三大領域)的核心觀念就是「治理」，而「自我的治理」⁶⁵則是任何「治理」的基礎。將自由理解為「在施加於他人的權力中施加於我自身的權力」⁶⁶意即是，一個人如果無法治理自我，也無法治理他人。換句話說，一個透過自我修養而能夠治理自我的、自由的人也不會想奴役他人，反而「知道在施加於自我的主控中如何為他人的

⁶¹ UP 92【中譯 184，英譯 79】。

⁶² UP 93【中譯 184，英譯 80】。

⁶³ UP 94【中譯 185，英譯 80-81】。

⁶⁴ 關於男人對於女人的「治理」可參閱 UP 96-97【中譯 187-188，英譯 83-84】及《性史》第三卷的第三章。

⁶⁵ UP 95【中譯 186，英譯 82】。

⁶⁶ “un pouvoir qu'on exerce sur soi-même dans le pouvoir qu'on exerce sur les autres.” 德勒茲探討傅柯晚年思想時，特別注意這句話，尤其自其中的“dans”(在之中)出發而用其「域內」(le dedans)和「域外」(le dehors)的概念來加以解釋。參閱 Deleuze (1986: 107)【中譯 178】。

自由留有餘地」。⁶⁷ 這句話蘊含著美學修養(存在美學)中的道德，即針對某種以「法則」(法律/loi)或「法規」(code)為核心的普遍道德，而提出另一種道德普遍性之可能性；在《性史》第三卷中傅柯稱之為「存在美學之無法則的普遍性」(l'universalité sans loi d'une esthétique de l'existence)。⁶⁸

傅柯讚美古希臘道德修養蘊含「某種作為權力遊戲的自由的反省藝術」。⁶⁹ 同時，他並沒有忽略古希臘時期實行「自由的風格化」(stylisation de la liberté)，以及傾向生活藝術的自我修養乃是少數男性市民(排除奴隸和婦女在外)。總體來說，《性史》第二卷關於古代與當代修養論之間的差異及矛盾並未提供足夠的說明，而時常在隱喻之中喚起古代生活態度的當代意義。相關的問題甚多，然因本文目的僅在於透過對《性史》第二卷中的四元架構來介紹傅柯修養論的理論結構，並指明相關的某些問題，故在此不作深入探討。

伍、結語

本文分析傅柯《性史》第二卷中的四元架構及相關的修養論，可總結如下：「本體論」是指如何構思自我對自我的關係(自我的雙重化)，即兩種自我之間的關係；此構思乃決定工夫操作的模式及自我轉化過程的方向。「義務論」是指自我修養與社會、政治、宇宙的關係，並提供某種秩序的道德合法化。「目的論」則是指自我對自我以及對他者下工夫時，期望達到如何的狀態。換句話說，通常本體論設想現實自我與理想自我之間的等級結構，義務論要闡明

⁶⁷ UP 276【中譯 324，英譯 252】：“savoir comment on peut faire place à la liberté de l'autre dans la maîtrise qu'on exerce sur soi-même”。

⁶⁸ Foucault (1984c: 215)【中譯 492，英譯 185】。

⁶⁹ “l'art réfléchi d'une liberté perçue comme jeu de pouvoir.” UP 277【中譯 326，英譯 253】。

自我與他者關係中的道德標準，目的論負責說明不同境界的高低落差，而工夫論便是要將此目的實現於日常生活之中。

傅柯把歐洲修養史分成三階段：古代（希臘羅馬）、基督教以及現代，而運用此一分析架構來比較三種修養模式的特殊性，以及三者間之歷史關係。《性史》第二卷的焦點在於古代和基督教修養觀的對比，而此討論包含有許多關於現代修養論的隱喻。關於古代和基督教修養論之間的差異，傅柯則提出幾個要點：

其一，古代本體結構以「性活動」與「理性」之間的等級為核心。欲望和快感乃被承認為人性自然而不可忽略的力量，與理性的力量進行自我內部的鬥爭。及至基督教時期，本體結構則是以罪惡的「肉欲」與絕對超越的「上帝」之間的落差而構成的。

其二，古代的（至少古希臘的）義務論可歸結成為一種存在美學；其所蘊含的「工夫道德」與基督教中所發展出的、要求服從某種法規的「普遍道德」具有原則上的不同。

其三，在工夫論方面，古代偏向以主控欲望和快感為主的自我風格化或自我創造；基督教反而追求欲望的滅絕，而重視欲望的詮釋學，以及自我淨化的宗教工夫。

其四，古代自我修養的目的在於一種完美的自我主控；其所蘊含的理想人格是一種能夠實現自由而明瞭真理的有節制的人，而以蘇格拉底作為此理想人格的典範。而基督教的聖者乃追求自我的棄絕，因為對欲望的執著便是違背上帝的意願。

若欲理解現代修養模式的話，則必須離開《性史》的理論範圍而深入傅柯晚年的訪談。就傅柯而言，現代修養論中，古代的線索與基督教的線索是並存且相互抗衡的。前者可稱之為「美學修養」，

以波特萊爾的「自我創造」為代表；後者則可稱之為「心靈修養」，以佛洛伊德式的「自我發現」為代表（傅柯認為心理分析繼承基督教自我辨認的傳統）。基督教及心理分析為《性史》三卷共同的批判對象。但傅柯晚年思想中，古代修養論與現代修養論的關係其實含糊不清。因此很難判斷傅柯究竟是偏向以蘇格拉底或是以波特萊爾為典範的工夫論。如果說，兩者之間的張力和矛盾為《性史》第二卷所呈現的、而且無法解決的問題性，傅柯研究自我修養的內在動力則變得更加清楚。進一步言之，本文透過對《性史》第二卷的分析，而呈現出關於修養工夫及生活美學的研究不得不面對的問題。

參考文獻

- 德勒茲著 (2000)。《德勒茲論傅柯》(楊凱麟譯)。台北：麥田。
- Billouet, P. (1999). *Foucault*. Paris: Les Belles Lettres.
- Böhme, G. (1988). *Der Typ Sokrates*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Boltanski, L. & Chiapello, E. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Burchell, G., Gordon, C., Miller, P. (Eds.). (1991). *The Foucault-effect: studies in governmentality*. Chicago: Chicago University Press.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Deleuze, G. (1990). *Pourparlers*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Detel, W. (1998). *Macht, Moral, Wissen: Foucault und die klassische Antike*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dreyfus, H. L. & Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault, Beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: Univ. of Chicago Press. 中譯本：德雷福斯 / 拉比諾著，錢俊譯 (1992)。《傅柯超越結構主義與詮釋學》。台北：桂冠。
- Eribon, D. (1991). *Michel Foucault*. Paris: Flammarion.
- Foucault, M. (1994a). *Dits et écrits II*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). *Dits et écrits III*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994c). *Dits et écrits IV*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et punir, Naissance de la prison*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1984a). *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité 2*. Paris: Gallimard. 英譯本：Foucault, M. (1985). *The use of pleasure, volume 2 of the History of sexuality* (R. Hurley, Trans.). New York: Pantheon Books. 中譯本：米歇爾 福柯著，余碧平譯(2000)。《性經驗史》。上海：上海人民出版社。
- Foucault, M. (1984b). *Le souci de soi, Histoire de la sexualité 3*. Paris: Gallimard. 英譯本：Foucault, M. (1986). *The care of the self, volume 3 of the history of sexuality* (R. Hurley, Trans.). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (2001). *L'Herméneutique du sujet, Cours au Collège de France(1981-1982)*. Paris: Gallimard/Seuil.

- Foxhall, L. (1988). Pandora unbound: A feminist critique of Foucault's history of sexuality. In D. H. J. Larmour, P. A. Miller, & C. Platter (Eds.), *Rethinking sexuality, Foucault and classical antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- Hadot, P. (1989). Réflexions sur la notion de "culture de soi". In *Michel Foucault philosophe, Rencontre Internationale, Paris 9, 10, 11 Janvier 1988*. Paris: Éditions du Seuil.
- Hadot, P. (1995). *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. Paris: Gallimard.
- Larmour, D. H. J., Miller, P. A., & Platter, C. (Eds.). (1988). *Rethinking sexuality, Foucault and classical antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- Lemke, T. (1997). *Eine Kritik der politischen Vernunft, Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität*. Berlin/Hamburg: Argument-Verlag.
- Lyotard, F. (1974). *Économie libidinale*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Nehamas, A. (1998). *The art of living, socratic reflections from Plato to Foucault*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Richlin, A. (1988). Foucault's history of sexuality: A useful theory for woman? In D. H. J. Larmour, P. A. Miller, & C. Platter (Eds.), *Rethinking sexuality, Foucault and classical antiquity*. Princeton: Princeton University Press.
- Rose, N. (1999). *Powers of freedom, reframing political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schmid, W. (1998). *Philosophie der Lebenskunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

From the History of Sexuality to the History of Self-cultivation - On the Theoretical Structure of Foucault's *The Use of Pleasure*

Fabian Heubel

Abstract

This paper clarifies the philosophical implications of Michel Foucault's discussion of ancient self-cultivation and the so-called techniques of the self. In *The Use of Pleasure* (volume two of *The History of Sexuality*), Foucault consciously breaks with the modernist opposition between sexual repression and sexual liberation. His study of "sexuality" in ancient Greek philosophical and medical literature situates sexual activity within a larger field, the culture of self. Concerned with the move from the problematic of sexuality to the problematic of self-cultivation, this paper explores how Foucault uses a conceptual framework articulating ontology, deontology, ascetics and teleology - the four key notions which he calls "modes of subjectivation" - to outline a history of European self-cultivation.

Although Foucault introduces the idea of a "general history of the techniques of the self," his study fails to realize the promise of generality, as European examples dominate the discussion. In spite of this limitation, Foucault's text offers important clues for a transcultural reading. This paper tries to use these clues both to interrogate the limits of the Foucauldian theoretical framework and to go with Foucault beyond Foucault towards elements of a truly *general* (and hence, transcultural) history of self-cultivation.

Key Words: Foucault, history of sexuality, history of self-cultivation, ontology, asceticism