

修養與批判：傅柯《主體詮釋學》初探

何乏筆*

一、修養與學術之間

學術化的哲學應如何面對「實踐」的問題，意味著難以解決的弔詭：哲學家不斷地以理論的方式探討實踐，但無法自己實踐。針對理論與實踐的關係，康德曾經強調實踐的優先性，但他的實踐哲學是指道德理論而已。必須留意的是，理論與實踐的關係，在歐洲哲學的歷史中經過了許多重大的轉變，而將哲學徹底理論化，乃是這些轉變的結果。由歐洲哲學的歷史演變來看，哲學不應該化約為以思想與辯論為核心的「思辯哲學」。到了一九六〇年代，新馬克思主義重新探索理論與實踐的關係，而將實踐不再視為以階級鬥爭為核心的「革命實踐」，更是把實踐擴展到諸種政治行動及日常行為。透過對馬克思主義的反省，傅柯給予實踐的概念一種看似細微但實際上具有深遠意涵的轉化，亦即將注意力從廣泛的實踐 (*pratique*) 轉到日常而具體的「諸種實踐」。「自我的諸種實踐」(*pratiques de soi*) 乃成為核心概念之一。因此，一種長期被學院哲學所遺忘的哲學向度逐漸重新顯露。哲學與實踐的關係不再僅是指實踐的理論，哲學的實踐便呼籲「哲學工夫」(*ascèse philosophique*)。歐洲的修養哲學乃以別開生面的方式重現。

就跨文化研究而言，此發展含有深刻的意義。透過歐洲哲學的另類系譜，可發現修養哲學作為歐洲哲學的重要軸線，亦可發現歐洲哲學（無論是古代的或現代的）可以「講工夫」¹。其實，傅柯的研究僅是改寫歐洲哲學史的一環，但在筆者

* 何乏筆，本所助研究員。

¹ 參閱牟宗三以下的說法：「現代人根本不講工夫，但宋明儒學問，講本體必講工夫，本體、工夫一定兩面講。這在西方哲學中就差了。西方哲學只是當哲學看，重視理論的分解，而不重視工夫。工夫就是所謂的『實踐』。因此，他們在這裏不談實踐。但在這個地方，東方的學問就

看來，他的分析是問題性最透徹、視野最寬廣、理論架構最精明的，而將哲學工夫的主題納入到當代哲學的場域之中。由傅柯的歷史分析可進一步推論，歐洲古代哲學大體上是由修養與認識兩向度所構成，甚至是一種將認識活動歸屬於修養過程的修養哲學。其中修養優先於認識，但同時認識向度扮演關鍵角色。由此可知為何古希臘哲學在現代哲學史的脈絡下經常被視為認識哲學的來源，甚至被化約為認識哲學。無論在古希臘或在羅馬時代，哲學工夫的內容幾乎離不開「思想」和「語言」。在此，認識當然不僅是指理論思維，而涉及多種與思想和語言相關的自我技術，如對話、聆聽、書寫（日記、筆記、書信）、閱讀、良心省察等。

關於修養哲學與認識哲學之關係的反省，迫使人們擺脫某些有關歐洲哲學的刻板觀點，而重視兩種哲學向度的組合潛力。透過傅柯晚期思想，則不僅能夠釐清修養論在當代哲學脈絡下的許多意向，另也須注重「修養」與「思辯」之間的矛盾和衝突。傅柯透過自我認識與自我關注、精神知識與認識知識的對比來重新提出「何謂哲學」的問題。晚期傅柯的研究則有助於深入反省哲學修養與學術研究間的特殊關係。無論是針對哲學的修養向度或學術向度，此處境充滿挑戰及不確定性，但同時也隱含當代哲學發展的契機。由歐洲哲學史的多樣性來看，哲學具有充分條件來面對修養活動與學術研究之間的複雜關係。因此，未來哲學的重要任務之一在於扮演修養與科學間的仲介者。哲學有條件投入此一潛力無窮的領域，因為它的歷史內涵超過哲學理論；哲學不僅是諸種「思想體系」的歷史，另外也包含許多修養模式。由此觀之，哲學是一種徘徊在修養與學術之間的生命狀態。

對跨文化哲學的發展而言，這樣的哲學觀具有積極作用。尤其在中國及東亞，

不同了。我們為什麼講心體、性體、道體這些東西呢？這些都是理論呀！我們之所以如此講，是因為我們有工夫，而在工夫中了解了這些道理。所以，講道體就函著工夫，講工夫就印證道體，這兩面一定是相應的。不光儒家如此，道家和佛家都是如此。西方人講道德哲學，很少人講工夫。譬如康德的『實踐理性批判』……中的『方法論』其實就是講工夫。他講得很簡單，但也很中肯。」參見牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁394-395。牟宗三的說法值得玩味，因為康德道德哲學所謂方法論，就是指古代哲學工夫在康德理論體系中的遺產。由康德《道德底形上學》關於「倫理的方法論」的相關說明來看，倫理的方法論基於某種「工夫修養」(asketische Kultivierung)，而康德在此明確提到斯多噶學派相關的主張。由此可知，牟宗三顯然以康德的道德哲學為判斷西方哲學講工夫的標準，但卻不清楚康德所謂「工夫」所指的極為複雜和長遠的哲學背景。另可參考本專輯的相關討論：林傑杰〈牟宗三哲學中的理論與實踐——由「本體工夫」轉向「理論實踐」之可能〉。

西方哲學以其理論的形態已長久被吸收，但因為此理論取向，哲學對調解現代科學與傳統修養的強烈需求便難以發揮作用。透過歐洲哲學的另類系譜學，而重新界定哲學的範圍之後，哲學或許較能回應被全球時代所促使的共同問題、回應「我們」跨文化的「當下」。以哲學作為一種「行動」的觀念，傅柯發明了獨特的「哲學風格」²。此風格基於理論與實踐、深刻分析與自我轉化、過去與當下的無法終結的辯證，因而與一般的學院哲學產生難以跨越的鴻溝。在此哲學中，實踐作為理論不可或缺的動力；同時，理論的反省性陪伴著實踐，並可迫使實踐的重新調整。哲學乃意味著主觀經驗與客觀認識的獨特關係，而兩者並非因為主體的客觀化而觸及真理。哲學與真理的關係反而要透過一種主體化的過程，其中自我不斷地進行在其自身上的工作，並培養自己的「經驗能力」。此處修養與批判相遇，而學術哲學可成為新哲學修養的反省方式。「實驗」的觀念乃連接作為學術的哲學與作為修養的哲學，但與其他科學活動不同，實驗的對象不僅是外在的「事物」，更是自己的生命。在此，實驗不僅指向認識的嚴謹方法（傅柯一輩子善於反省自己的方法，且創造新方法），除此之外也是指現代藝術所開拓的美學實驗（傅柯在有關文學的著作中特別關注此一主題）。作為一種另類哲人，傅柯將在認識哲學與修養哲學間產生另類的連接，因為此連接並非在傳統智慧的追求下而發生，反而是在某種奇特的「生存美學」的領域中形成。哲學家不願受限於「學術工作者」的角色，但同時也拒絕傳統賢哲的權力操作（傅柯在許多地方明確表示他無意扮演「預言家」或「大師」的角色）。因此，生存美學或許作為界定哲學家的當代處境的恰當詞彙。這種哲學家的「自我書寫」，傳達在自己生命界限之上的工夫實踐，也因此發揮某種啟蒙作用。換言之，哲學無法提供思想或行為的明確指導，只能對個人的批判性修養產生參考價值與啟發作用。

二、哲學與精神性

在《主體詮釋學》³的第一章中，傅柯從「自我認識」(connaissance de soi) 與

² 參閱 François Ewald, "La philosophie comme acte," *le magazine littéraire* 435 (Octobre 2004): 30-34。

³ Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-1982)*, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Frédéric Gros (Paris: Gallimard/Seuil,

「自我關注」(souci de soi) 兩概念的對比切入古希臘哲學的探討⁴。他批評的刻板觀點是：因為自我認識的重要性而將希臘哲學化約為理論形態的哲學。對比的目的是在於展開西方哲學的另類系譜學。傅柯指出，從西元前第五世紀到西元第五世紀這一千年間，亦即從古典希臘哲學到早期基督宗教，「自我關注」曾當作哲學的主要向度。由此出發，他透過哲學與精神性的關係來切入真理的問題：

我們將「哲學」稱為一種思想形式，其探問的對象就是允許主體進入真理的那一物，也就是試圖界定主體進入真理之條件與限制的思想形式。那麼，如果我們如此稱呼「哲學」，我想我們將能夠稱「精神性」為一種研究、實踐或經驗，而經此方式，主體為了進入真理而在其自身上執行必要轉化。因此，我們將「精神性」稱為諸種研究、實踐或經驗的綜合體，包含諸種淨化、工夫、棄絕、眼光的反觀、存在方式的改變等，而對主體及主體的存在本身（並非對認識）而言，這些方式便是為進入真理而必須付出的代價。⁵

作為一種「思想形式」的「哲學」所面對的是主體「進入真理」的問題，且確定主

2001) (以下簡稱 *HS*)。英譯本：Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, trans. Graham Burchell (New York: Palgrave Macmillan, 2005) (以下簡稱英譯)。中譯本：米歇爾·福柯著，余碧平譯：《主體解釋學》(法蘭西學院演講系列，1981-1982) (上海：上海人民出版社，2005年) (以下簡稱中譯)。本文中所有引自《主體詮釋學》的段落，均參考中文譯本，然而部分筆者依據法文原文而有所更動，特此說明。另外，hermeneutics 作為一個哲學專有名詞，在中國大陸及臺灣有「解釋學」及「詮釋學」兩種譯法，本文採用臺灣現行較常用的譯法，譯為「主體詮釋學」。值得注意的是，傅柯法蘭西學院的演講系列作為其思想的實驗室，因此，其中許多概念並非十分成熟；閱讀傅柯課程的過程中，必須特別留意課程的特質及概念的流動性。在今年三月至六月於國立中山大學哲學所舉辦了四場《主體詮釋學》研讀會，筆者特別感謝楊凱麟及龔卓軍兩位教授，在研讀會的過程中作深入討論，從中本文獲得許多靈感及問題意識的深化。

⁴ 「自我認識」是指德爾斐神諭所謂 *gnôthi seauton* (認識你自己) 的簡稱；「自我關注」乃是指希臘文的 *epimeleia heautou*。傅柯將後者譯成 *souci de soi* 引起了法國學者的質疑，認為 *soin* 及 *soin de soi-même* 為更恰當的翻譯，因為 *epimeleia* 含有醫療意味，而 *epimeleia heautou* 接近「治療你自己」之意。*Souci* 的含義則與德文翻譯（同時也是海德格哲學中的重要概念）*Sorge* 相似，兩者都含有憂慮與關心兩義；「關注」乃連接關心與注意以傳達此雙重意義。可參閱柏拉圖《阿西比亞德》法文譯本在導論中所提供的詳細說明：Platon, *Alcibiade*, traduction par Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau, introduction, notes, bibliographie et index par Jean-François Pradeau (Paris: Flammarion, 2000)。

⁵ Foucault, *HS*, pp. 16-17. (英譯，頁 15；中譯，頁 16-17)

體進入真理的條件及界限。在此定義下，「精神性」(spiritualité) 具有特殊的作用，即是指主體為了進入真理而必要行使的自我轉化。主體在其自身上所引起的轉化則被視為進入真理的條件。對一般西方哲學史而言，這是極具挑戰性的說法。在此，精神知識與科學知識便產生強烈對比。換言之，將「自我對自我的工作」視為進入真理的條件意味著修養主體與認識主體的區別。

為了初步說明修養主體的內涵，傅柯將精神性分成三個層面。第一個層面可稱為主體的本體狀態：

精神性主張真理從來不是理所當然地被給予主體。精神性主張主體作為主體並沒有權利、也沒有能力進入真理。它主張真理並非以某種簡單的認識行動被給予主體，而此認識行動有其基礎及正當性，因為主體就是主體，而且具有某種主體的結構。它主張主體必須自我改變、自我轉化、自我易位，而到某種程度變得與其自身不同，以擁有進入真理的權利。為了真理被給予主體，主體必須付出代價，而此代價意味著主體存在本身的賭注。主體以其現存狀態沒有進入真理的能力。我想，這就是定義精神性最簡單、最基本的公式。⁶

值得注意的是，精神性在傅柯的著作中極少以正面概念出現。傅柯在《規訓與懲罰》中甚至直接批判從柏拉圖出發的、以精神性為主軸的哲學傳統，而將靈魂視為身體的監獄。在《性史》第二、三卷中，「精神性」在「基督宗教的精神性」（基督靈修）一詞中出現，而經常作為批評的對象。不過，《主體詮釋學》的課程卻透過「自我關注」的觀念來強調哲學與精神修養的關係。在上述引文中，「精神性」是指真理與主體的特殊關係，即是主體要進入真理而必須進行的自我轉化。精神性則隱含在修養的本體向度上的基本預設：主體必須經過一種「向上」的、精神化的自我轉化，才能通達真理。精神性的第二層面是指主體化的操作方式，亦即修養的工夫向度：只有透過工夫實踐的人，才可成為能體現真理的主體。傅柯連接主體、工夫與真理的嘗試具有深遠的意涵：在認識真理或客觀真理作為真理的唯一標準的今天，試圖經過對科學知識的反省，來重建修養真理的可能。精神性一詞的第三層面乃是修養的目的向度，即主體進入真理之後所能達成的理想境界（如精神的寧靜）。

⁶ Foucault, *HS*, p. 17. (英譯，頁 15；中譯，頁 16-17)

傅柯將自我關注與自我認識理解為古典希臘哲學的兩種向度。更進一步來說，在此脈絡下，自我關注原則上包含自我認識在內。由此可明瞭《主體詮釋學》對於哲學與精神性之關係的解釋。就古代希臘哲學而言，自我關注與精神性是不可分的：

大致說來：在整個人們稱之為古代的時期中，儘管方式各不相同，但「如何進入真理」的哲學問題與精神性實踐（為進入真理而在主體存在上所進行的必要轉化），這兩個問題，這兩個論題從未分開過。顯然，對於畢達哥拉斯學派來說，它們是不可分割的。對於蘇格拉底和柏拉圖也是如此：*epimeleia heautou*（自我關注）具體指的是精神性的全部條件，一整套的自我轉化，而這些轉化是為能夠進入真理的必要條件。因此，在整個古代（在畢達哥拉斯學派、柏拉圖、斯多噶學派、犬儒學派、伊壁鳩魯學派、新柏拉圖主義者等之中），哲學論題（如何進入真理？）與精神性問題（哪些是主體為了進入真理而必須行使的轉化？）這兩個問題從未分開過。⁷

由此觀之，精神性是古希臘修養觀的核心內容。而透過精神性，「自我認識」則能成為「自我關注」的部分。換言之，自我關注與自我認識的關係構成古代哲學的特殊形態，而對自我關注來說，精神性便是主要的內容。因此，哲學與精神性的接合便構成古代歐洲哲學的精神修養模式。此一模式特別重視認識的追求，但認識在此並非奠基在「實證」甚至「辯證」的要求之上，反而意味著一種建立在人與靈魂（神性）關係上的「悟證」。這種認識的可能性，亦即道德主體在精神昇華過程中的形成，便奠基在身體與靈魂的本體等級之上。其中靈魂被視為真我、被視為人的本質，亦被視為將要治理身體的人類單位，同時也是自我關注的唯一對象⁸。傅柯強調，羅馬哲學的自我關注比柏拉圖更是向身體開放的，但必須留意的是，柏拉圖以某種對歐洲哲學富有典範意義的方式，將自我修養的任務集中在一種特殊的認識目的之中。因此，精神修養的模式被化約為將自我知識化、理性化的過程。

在《阿西比亞德》中，有一段將使自我認識和某種以精神轉化為內容的自我關

⁷ Foucault, *HS*, p. 18. (英譯, 頁 16-17; 中譯, 頁 18)

⁸ 參閱 Platon, *Alcibiades I*, 128b-132d in *Plato*, in twelve volumes, vol. XII, with an English translation by W.R.M. Lamb (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1986), 及 Foucault, *HS*, pp. 51-58 (英譯, 頁 52-58; 中譯, 頁 55-63)。

注產生最密切的關係，並觸及靈魂自我的認識。值得注意的是，在此柏拉圖便建立一種「視覺」的典範⁹，其中關於眼睛與鏡子的隱喻已將認識歸屬於一種視覺的邏輯。然而，在後來的哲學發展中，此視覺的邏輯成為了以視覺為核心的實證觀念的重要基礎¹⁰。當然，導引傅柯關於自我關注與自我認識在《阿西比亞德》中的興趣，離不開歐洲哲學在現代脈絡下的特殊發展，並且與傅柯對於歐洲修養史的系譜學角度密切相關。由傅柯關於柏拉圖《阿西比亞德》的討論觀之，自我關注的主要任務在於自我認識，在於認識自我之中最優越的要素，即是靈魂。雖然在《阿西比亞德》中，自我關注的活動究竟以治理他人為目的，因而與政治領域密切相關，但《阿西比亞德》的核心問題在於「自我」的意義上。在討論《阿西比亞德》時，傅柯便突顯自我關注與自我認識的關係所隱藏的弔詭，亦即柏拉圖一旦打開自我關注的發展空間後，並且將自我定義為靈魂，自我關注的整個空間立刻被自我認識的原則所充滿。傅柯將此情況稱為「*gnôthi seauton* 強力占領了自我關注所開展的空間」¹¹。

面對柏拉圖關於自我關注與自我認識之關係的特殊處理，傅柯試圖給予兩者一種同等的地位，使兩者理解為不斷地以不同的動態方式交錯的向度：

在此，*gnôthi seauton* 與 *epimeleia heautou*（自我認識與自我關注）之間有著一種動態的交織，一種相互召喚。我認為，這種交織，這種相互召喚是柏拉圖的特點。它一再出現在整個希臘、希臘化和羅馬的思想史上，當然，其中兩者的平衡有所不同、關係有所不同、對兩者的強調也時而不同，而且兩者之間的分布在我們所遇到的不同思想中亦有所不同。但是，我認為這種交織是非常重要的，其中，我們不應該為了照顧某一者而忽視另一者。¹²

歐洲哲學的發展動力由兩種相互交織的向度所構成，但由歐洲哲學的現代發展來看，認識的向度卻成為了哲學的主要內容，甚至是唯一內容。哲學不再由兩向度的複雜關係所構成，反而被化約為一種認識和思辯的活動。傅柯認為此發展與柏拉圖的某些基本選擇及柏拉圖主義的「雙重遊戲」息息相關：

⁹ 參閱 Platon, *Alcibiade*, traduction par Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau, p. 77。

¹⁰ 參閱 Platon, *Alcibiades I*, 133a-133c。

¹¹ Foucault, *HS*, p. 67. (英譯，頁 68；中譯，頁 73)

¹² Foucault, *HS*, pp. 67-68. (英譯，頁 69；中譯，頁 74)

您們同時也會發現，柏拉圖主義如何能夠一直當作某種我們可稱之為「理性」的發展氣候 (climat)。而且，因為把精神性與理性對立起來（如同兩者屬於同一層級）是無意義的，所以我要說的是，柏拉圖主義提供了持續的氣候，其中發展出一種認識的運動，即不帶精神性條件的純粹認識運動，因為柏拉圖主義的特色在於表明，一切自我對自我的工作、一切人為了進入真理而要行使的對自身的照料，就在於認識自己，亦即認識真理。而且在此意義上，自我認識和真理的認識（認識行動，認識的途徑與方法）可以說是吸納了精神性的各種要求。我認為，柏拉圖主義後來在古代文化和歐洲文化歷史中操作了此一雙重遊戲：既要不斷地重新提出進入真理所必須的各種精神性條件，又要把精神性吸納到這獨一無二的認識運動之中，即自我、神性和本質的認識中。¹³

由上述引文可進一步了解哲學與精神性的複雜關係。精神性一方面是自我關注的內涵，但精神性所蘊含的工夫實踐主要的是指「自我認識的活動」，亦即自我中神性部分的認識。因此，精神性的觀念將是自我關注化約為自我認識的主要路徑。到了現代的情境，仍有修養內含的認識活動便向純粹的認識活動發展，而徹底擺脫精神性所指的哲學修養。

德勒茲在《傅柯》中強調：古希臘代表著一種「皺摺作用」，即自我關係中的一種反省性的出現¹⁴。主體的出現乃等於某種反省性的出現，而此反省性在原始的、「前哲學的」自我技術中（如淨化儀式、呼吸的技術、忍耐的實踐等）仍未充分地開展¹⁵。值得注意的是，歐洲的修養觀從此「前哲學」的階段直接踏入「柏拉圖主義的弔詭」(paradoxe du Platonisme)。此弔詭能夠初步地說明精神修養在歐洲的特殊發展。此弔詭的一部分乃是，開展能夠徹底擺脫「精神性」的理性，但另一方面柏拉圖主義對基督宗教的工夫傳統也產生了深遠的影響，而開啟了各種精神性運動。因此，柏拉圖一方面開展了認識的發展脈絡，亦即以理性為中心的思考模式，但另一方面也為精神修養做了奠基工作，於是作為古代哲學與基督宗教間

¹³ Foucault, *HS*, p. 76. (英譯，頁 77-78；中譯，頁 82-83)

¹⁴ 參閱 Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Les Éditions de Minuit, 1986), pp. 107-110。另可參閱何乏筆：〈能量的吸血主義——李歐塔、傅柯、德勒茲與中國房中術〉，《中國文哲研究集刊》第 25 期（2004 年 9 月），頁 259-286。

¹⁵ Foucault, *HS*, pp. 46-47. (英譯 46-47，頁；中譯，頁 50-51)

的橋樑。從自我關注切入歐洲哲學史的書寫方式，似乎不斷圍繞著、甚至陷入歐洲傳統不可避免的矛盾，就是哲學與宗教的矛盾。傅柯一直要跳開基督宗教此一兩千多年的發展線索，直接從當代的問題意識跳回古希臘的時代。但是，兩者之間的基督宗教涉及極為複雜的歷史發展。在柏拉圖主義中，許多預兆已顯示基督宗教的萌生。將靈魂看成自我的本質已意味著歐洲形上學的基本建構，而基督宗教運用了古代形上學來充實自己的「精神性」。

簡言之，問題不在於哲學與精神性之間的張力，而在於哲學的內部張力，在於哲學的修養向度與哲學的認識向度間的張力。到後來精神性脫離了哲學而成為宗教，因此精神性與哲學產生了對立。就古希臘而言，問題不在於哲學與精神性的緊張關係，而在於哲學內部兩種線索之間的張力，也就是精神性與認識的張力。然而，到了早期基督宗教，甚至在羅馬時代已可發現，哲學與精神性的分離逐漸形成，哲學與宗教開始對立起來：哲學代表理性的思考模式，而宗教便負責精神性的領域。在十七世紀之前，哲學在基督宗教脈絡下主要只是為神學而服務（例如士林哲學），並當作理性化基督宗教信仰的幫手。到了十七世紀哲學脫離宗教，但同時蛻變為現代理性思考的訓練場所。

假設真理的歷史在歐洲被修養真理與認識真理兩體制所構成，為何前者在現代脈絡之下受到如此徹底的排除？為何現代哲學的真理觀可漠視歐洲古代哲學的修養基礎？由《主體詮釋學》可歸納三點回答：

其一是針對道德歷史的弔詭。在今天看來，自我關注一詞容易引起誤解，而被貼上「道德浪蕩子主義」的標籤¹⁶。但就古代歐洲哲學而言，自我關注的原則及其所包含的工夫實踐，是指許多道德規則的發展。在此，對自我的重視與某種道德嚴格主義的發展並非構成矛盾關係；只有在基督宗教中，一種建立在「棄絕自我的義務」之上的「非自私道德」便形成。由此角度回頭來理解古代的自我關注理念，則容易忽略其中主體與工夫之關係的關鍵作用。

其二是指「柏拉圖主義的弔詭」。傅柯透過對柏拉圖《阿西比亞德》的討論，來突顯古希臘對於自我關注的重視。《阿西比亞德》雖然強調自我關注的原則，但同時偏向於將自我關注化約為認識活動。在自我關注的歷史中，柏拉圖及新柏拉圖主義主張自我關注要以自我認識的努力找尋靈魂最完美的狀態。在此，自我認識雖

¹⁶ Foucault, *HS*, p. 14. (英譯，頁 12；中譯，頁 14)

然含有明顯的精神意義，因為是指靈魂自我的認識，但柏拉圖關於自我關注的化約解釋，便為了自我認識的現代解釋（如「我思故我在」）建立了哲學基礎。柏拉圖主義的弔詭乃在於將自我關注化約為某種具有精神意涵的自我認識，但藉此傾向，柏拉圖主義便為了一種徹底去除精神性的自我認識而進行奠基工作。柏拉圖主義則一方面作為西方文化許多精神運動的起源，另一方面卻準備了一種排除精神性的理性概念。換言之，柏拉圖先確立歐洲修養論的邏各斯中心取向，之後則導致精神性與理性、精神修養與科學知識間的張力。

其三是直接針對古代哲學與現代哲學的延續性問題，而傅柯以亞里斯多德與笛卡兒的關係來加以說明。他指出，由現代哲學的標準來看，亞里斯多德是古代「唯一」的哲學家¹⁷，因為對他而言，精神性的問題是最不重要的。如果柏拉圖的修養論對現代的認識論具有間接的催化作用，亞里斯多德則對現代意義下的認識哲學有直接的貢獻：此處作為古代哲學的「例外」——亞里斯多德，與現代哲學的典型——笛卡兒有所呼應。

三、笛卡兒時刻：真理與工夫的斷層

就歐洲修養史而言，十七、十八世紀代表著劇烈的斷層。當時基督宗教的真理與現代科學的真理乃產生嚴重衝突，同時哲學重新由宗教領域解放出來。不過，哲學一旦從宗教的扭曲走出去，立刻踏入科學的陷阱。十七、十八世紀的哲學試圖將自身按照自然科學及數學的典範而徹底科學化。不過，到了十九世紀康德要科學地建立形上學的美夢顯然破滅了。在德國哲學中尤其是觀念論，透過對康德的反省及批判，回到自古以來構成哲學的核心問題，而將自我關注與自我認識的關係轉化成精神性與科學的矛盾。傅柯雖然一生對十七、十八世紀的理性觀念提出深刻分析，但卻在討論「笛卡兒時刻」之時，強調現代知識所引起的斷層是必然的。

何謂「笛卡兒時刻」？傅柯關於主體與真理的討論，直接從古代的「精神性」跳到現代的「認識知識」。他說：

那麼，現在如果我們跳過幾個世紀，可以說我們踏入了現代（我要說的是，真理的歷史踏入它的現代時期），而在此時此刻我們便承認那個讓人得以進

¹⁷ Foucault, *HS*, pp. 18-19. (英譯，頁 17；中譯，頁 18)

入真理之物，或者說使主體能夠進入真理的條件，就是認識而且僅僅是認識。我認為在此我所謂的「笛卡兒時刻」有其一席之地及意義，但我當然不是說此因素主要是指笛卡兒本人，也不是說笛卡兒正是其發明者或首倡者。我認為，真理的歷史之現代時期，是從認識本身（而且僅是認識）被視為允許進入真理之物而開始的。¹⁸

「真理的歷史」為傅柯核心觀念之一。由傳統形上哲學來看，此說法顯然是弔詭的，因為真理被視為是永恆的，不可能有歷史的。傅柯從自我關注與自我認識的差別出發，而將西方哲學劃分為兩條主線，或兩種「真理體制」的關係：一種是透過修養工夫而達成的真理，一種是透過認識方法而達成的真理；前者牽涉到經過反省的自我轉化而形成的「主體」，後者牽涉到一種「普遍主體」的確立。傅柯認為，在西洋文化中自從古典希臘一直到十六世紀，「進入真理」與「工夫主義」有所連接。柏拉圖《阿西比亞德》將自我認識視為自我關注的部分，乃建立了西洋文化兩千多年在主體與真理方面的基本模式。此一模式的基本原則在於：沒有工夫，就無法進入真理。對「笛卡兒時刻」所逼顯的轉變，傅柯另有說明如下：

我認為，笛卡兒打斷了這一傳統，他說：「要進入真理，只要我是任何能看到明證之事的主體就夠了。」在對自我的關係與對他人和世界的關係的交會處，明證代替了工夫。對自我的關係再也不需要實行工夫才能與真理發生聯繫。只要對自我的關係能給我揭示我所見事物之明顯真理，以便我能明確地掌握那一真理，這就夠了。因此，我可以是不道德的，但仍能知道真理。我認為這一觀點多少是明確地被所有以前的文化所反對的。在笛卡兒之前，人們不可能是非純潔的、非道德的但卻又同時能知道真理。但在笛卡兒，直接的明證性就夠了。在笛卡兒之後，我們便有了一種「非工夫」的認識主體。這一變化使得現代科學的制度化成為可能。¹⁹

由上述引文觀之，笛卡兒所引起的轉變在於嚴格分開「認識主體」與「道德主體」（在此道德主體是指「工夫道德」的主體）。換言之，笛卡兒將現代科學的方法基

¹⁸ Foucault, *HS*, p. 19. (英譯本，頁 17；中譯，頁 18)

¹⁹ Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), p. 252. 中譯本：錢俊譯：《傅柯：超越結構主義與詮釋學》（臺北：桂冠圖書公司，1992 年），頁 324。

礎建立在認識主體與修養主體的分裂之上。傅柯在此開展了主體與客體之對立的另類歷史，而將之了解為與兩種真理體制的分界密切相關。這兩種真理體制所指的真理並不是同樣的真理，因此，傅柯所謂真理的歷史在這一點上具有明確的分期作用。不過，這樣的區分顯然只能給予初步的分析方向，有助於確定分析角度。由此出發，傅柯並沒有忽略兩種真理體制內部的複雜性。就修養真理而言，他特別注意古代希臘、羅馬哲學與基督宗教間的差別，尤其是「哲學工夫」與「基督工夫」的異質性²⁰。另外，傅柯特別重視認識真理的建立所引起的問題，尤其是認識主體與道德主體的關係問題。因此，笛卡兒與康德及康德後學的關係，成為一個研究焦點。傅柯關於笛卡兒和康德的關係特別感興趣，因為康德一方面代表著笛卡兒所建構的主體結構的深化，但同時透過對認識主體與道德主體之關係問題的探索，來重新開顯修養真理在現代脈絡下的可能性。此一可能性在康德後的德國思想以極為不同的方式顯現²¹。針對笛卡兒與康德的關係，傅柯在《主體詮釋學》指出：

我的想法是，如果拿笛卡兒作為標誌（當然，這是一系列複雜變遷的結果），就出現了現有主體能夠進入真理的時刻。非常清楚的是，科學實踐的模式在此產生巨大作用：睜開雙眼，直接地，而且健全地使用理性，就足以讓人能獲取真理了。因此，主體是不必轉化自身的。主體只要如其所是，以能夠（在認識中）進入被主體自身的結構所開展的真理，就可以了。我認為在笛卡兒和康德那裏，有一個補充的發展，這就是說：我們不能認識的那一物確切造成了認識主體的結構，它使得我們不能認識它。因此，主體的某種精神轉化的觀念是不切實際的和吊詭的，因為這種轉化終究使主體能夠進入它此時確切無法進入的那一物。因此，笛卡兒和康德所做的就是消除我們稱之為進入真理的精神性條件；在我看來，笛卡兒和康德是兩個主要時刻。²²

這一段強調笛卡兒與康德在認識問題上的連貫性。在認識真理的脈絡下，進入真理具有某些條件，一方面是內在的條件，另一方面是外在的條件。內在條件乃是指認

²⁰ 此問題的處理超過本文的討論範圍。傅柯相關說明可參閱 Foucault, *HS*, pp. 315-317（英譯，頁 331-333；中譯，頁 345-347）。

²¹ 就康德哲學與自我修養的關係，可參閱伯梅 (Gernot Böhme)，何乏筆譯：〈規訓化、文明化、道德化——後康德的自我修養〉，《國立政治大學哲學學報》第 13 期（2005 年 1 月），頁 41-60。

²² Foucault, *HS*, p. 183.（英譯，頁 190；中譯，頁 205）

識活動本身，以及認識活動為了進入真理而必須遵守的「規則」²³。外在的條件牽涉到文化的或道德的條件。文化的條件包含教育的必要及科學共識的接受；道德的條件包含基本的工作倫理，即是學術規範的接受，避免以欺騙的方式達到研究成果等。傅柯特別強調，這些認識條件無論是內在的或是外在的，都無關乎主體的存在本身。換句話說，認識真理並非一種能夠「救贖」主體的真理。由此出發，傅柯總結兩種真理體制的差別如下：

如果我們把精神性界定為實踐形式，它認定要是主體如其所是，主體是不能獲得真理的，但要是真理如其所是，真理就能夠轉換和拯救主體；那麼我們就可以說，當我們認定要是主體如其所是，它就可以獲得真理，但要是真理如其所是，真理無法拯救主體時，主體與真理關係的現代時期就開始了。²⁴

在此，精神性（亦即真理與工夫的必要關係）與現代性產生強烈對比，而修養真理的可能性，在現代的科學知識中被徹底地排除在外。不過，傅柯晚期思想（而且不僅是晚期思想）不斷地將這種真理與主體的關係加以問題化。

面對兩種真理體制的關係問題時，應如何理解傅柯自己的立場？在筆者看來，問題不在於二選一的必要，而在於了解兩體制的必然矛盾。傅柯的研究其實同時歸屬於兩者。一方面，認識的線索（從古代的自我認識到笛卡兒和康德）以傅柯的「論述分析」及科學史研究為深厚背景；另一方面，自我修養的線索是晚期傅柯十分投入的領域。為了說明對自我關注、自我轉化、哲學工夫等主題的研究興趣，他將自己的研究動力歸屬於另一種現代哲學的發展脈絡：從黑格爾、謝林和叔本華到尼采、胡塞爾和海德格²⁵。但傅柯並非如同法國學者哈道特 (Pierre Hadot) 一般，呼籲古代歐洲哲學對當代生活的使用價值，反而將自身掉入兩種真理體制的矛盾之中，試圖從中得到另類哲學的可能。哈道特希望歐洲古代哲學對當代哲學、甚至整個當代生活方式能夠產生直接的作用；傅柯反而主張，哲學工夫的新探索得以面對現代哲學及科學所建立的真理體制。因此，將自身投入兩種真理體制的強烈矛盾之中，真誠地面對此一矛盾所指的哲學困境，這乃是傅柯哲學魄力的重要來源。他透過對笛卡兒以降的理性概念之批判，而進入修養哲學自十九世紀以來的復興運動，

²³ Foucault, *HS*, p. 19. (英譯，頁 18；中譯，頁 18-19)

²⁴ Foucault, *HS*, p. 20. (英譯，頁 19；中譯，頁 20)

²⁵ Foucault, *HS*, p. 29. (英譯，頁 28；中譯，頁 32)

亦即進入現代歐陸哲學兩個強大且矛盾的哲學線索所交織構成的力量場域。由此可以理解法國哲學與德國哲學的關係對傅柯的重要性。在德國哲學中，唯心論和唯物論兩陣營均是經歷了對康德的吸收及批判，來重新反思哲學與精神修養的關係²⁶。在十九世紀叔本華則代表著傳統精神修養模式重建工程的高峰，而從尼采開始，哲學與精神的關係便發生徹底的反轉。換言之，在現代的後笛卡兒條件下，修養哲學開始放棄精神性的優越地位，而使修養向物質性開放。如果馬克思是黑格爾思想的顛倒，尼采便代表叔本華思想的對反。這類的辯證轉化是德國十九世紀哲學最具戲劇性的特色。傅柯乃徘徊在兩端之間，有時偏向「物理式的唯物論者」（《規訓與懲罰》），有時偏向「精神的思想家」（《主體詮釋學》）。此複雜背景亦可視為能夠給予精神修養一種批判轉化的重要條件。

四、另類啟蒙

由傅柯關於「笛卡兒時刻」的討論來看，十六、十七世紀就歐洲修養史而言，代表著一種斷層。問題在於，此一斷層蘊藏著歐洲修養史的終結，或革新的開始？傅柯晚期研究的努力的確在於突顯革新的必要性，但同時他無意掩蓋或逃避現代知識的強力作用。現代性不等於「笛卡兒時刻」所代表的現代理念。歐洲哲學，尤其是德國十九世紀哲學，對認識知識及現代科學的興盛，曾經提出了深刻反思。從歐洲二十世紀前半部的殘酷歷史來看，理性化的現代性與反啟蒙的現代性同樣地屬於一種現代性，構成現代性的深層歧義。

在《主體詮釋學》中，傅柯提及歌德《浮士德》的例子，藉此呈現十九世紀如何面對現代性的內在分裂。《浮士德》代表兩種真理體制的張力，更是代表對「精神性知識」的鄉愁。在有關《浮士德》的討論中，古代與現代、柏拉圖的《阿西比亞德》與歌德的《浮士德》間的系譜學呼應便特別突顯：兩文本在精神性與認識知識的張力關係上產生響應。在柏拉圖，認識知識已含有科學或「學院」的傾向（在柏拉圖的「學院」中，「自然科學」作為哲學研究的一部分），不過，在同時柏拉圖意義下的自我認識仍然是指精神的知識，甚至精神上的覺悟。傅柯對精神知識與

²⁶ 在當代儒學中，牟宗三代表著一種類似的思想路線：透過對康德的吸收及批判，來重構儒家的精神修養。

認識知識的區分，便突顯柏拉圖認識概念的內在張力。與此相比，指向精神修養的自我關注在《浮士德》中被化約為模糊的巫術實踐，而「巫術」(magic)的觀念成為「精神性」之沒落的代表。在《浮士德》中，工夫實踐的探索已被更為原則性的問題所取代，亦即任何與自我修養相關的知識形式的正當性問題。在《浮士德》開篇的獨白中，兩種知識體制便產生強烈對立：一方面是書呆子的枯燥科學，另一方面是賢哲的活生生知識。就此傅柯指出：

至於歌德的浮士德，他又一次成了消失的精神性知識世界的英雄。但是，請讀一讀歌德《浮士德》的開篇，浮士德第一部分一開始的著名獨白，您就會發現精神知識最基本的要素，以及代表這種知識的某些形象，如直達世界的巔峰，把握它的所有要素，逐個摸了個透，抓住了它的奧秘，一直深入到它各個要素中，而且同時既能轉換主體，又能給他幸福。……我認為這是對隨著啟蒙(Aufklärung)的出現而消失的精神性知識的最後輓歌，是對認識知識的誕生的悲傷致意。²⁷

浮士德的態度當然不是歌德探究精神性與啟蒙間關係的結論。此關係的確作為他一輩子努力的核心之一，而為了尋找出路，歌德嘗試開拓一種能夠接合科學操作與美學敏感的經驗概念。歌德所提出的、試圖調解修養與科學的解決方案在文學、哲學和藝術外的影響力相當有限；浮士德的角色及其所包含的激進辯證，反而成為了現代人在科學與精神性、理性與神話之間遊移的象徵。

傅柯拒絕了「啟蒙的勒索」，拒絕接受將批評科學與理性看成站在非理性的立場上。在此背景下，他透過歐洲修養系譜學來連接啟蒙與修養。就筆者而言，作為法國當代思潮重要代表的傅柯，便重新提出精神性與啟蒙的關係問題、且試圖連接修養與批判並非偶然。他所描繪的歐洲哲學史以自我關注與自我認識的關係為主線，而討論哲學兩向度之關係的歷史發展時，他僅是突顯幾個要點，並從柏拉圖跳到笛卡兒，而從笛卡兒跳到十九、二十世紀的德國哲學。在此，法國式的理性主義與德國後康德的觀念論便產生獨特張力。必須留意的是，德國觀念論多少都隱藏著對精神知識的鄉愁，以及對啟蒙時期的不滿，甚至背叛；一直到海德格，德國思想家對連接科學與民主的「啟蒙」抱持著徹底的質疑。傅柯雖然自己承認深受海德格影響，但他探索精神性與啟蒙的關係並非屬於《浮士德》的模式，而更是蘊含著另

²⁷ Foucault, *HS*, pp. 296-297. (英譯，頁 310-311；中譯，頁 324-325)

三位德國思想家的啟發：馬克思、尼采、佛洛伊德。三者對抗德國的反啟蒙思潮，但同時也無法化約為理性主義者。因此，擺脫德國哲學家對於精神性的鄉愁後，三者最有條件扮演二戰前的德國思想與法國「68 思想」間的橋樑。

在精神性與啟蒙的碰撞上，法蘭克福學派的重要代表學者，如班雅明或阿多諾與法國當代思潮最為接近。從今天的角度回頭來看歐陸當代哲學自從一九四五年的發展，則易發現只有法蘭克福學派的第一代學者有能力充分面對精神性與啟蒙的關係問題。之後，連法蘭克福學派的批判理論亦受限於德國歷史的恐怖經驗及其所強加的思想禁忌。弔詭的是，在二戰後法國哲學逐漸蘊釀了面對此一問題的能量，能夠吸納德國哲學內在張力，但同時化解其原始爆力。傅柯承認德國哲學對他思考精神性問題的重要啟發而指出：

在所有這些哲學中，某種精神性結構試圖把認識、認識行動、這一認識行動的條件及其結果與主體存在的轉化聯繫起來。總之，〔黑格爾的〕《精神現象學》除此之外，別無他意。我認為，我們可以把整個十九世紀的哲學史理解為一種壓力，它促使人們重新在哲學內部思考精神性的結構，而從笛卡兒主義以來，也即是從十七世紀的哲學以來，人們卻是力圖擺脫這些結構。²⁸

傅柯將自己了解為此一線索的繼承者，同情對於十七、十八世紀理性觀念的批評，而不願接受哲學研究單向度地靠攏自然科學及數學認識的典範。但同時，傅柯卻超出十九世紀的哲學與科學之爭，不再僅是要重建精神修養與哲學的關係，反而透過尼采的衝擊，而將自我修養從精神的優越性解放出來，並且使哲學工夫向美學開放。革新哲學的修養向度因而踏入啟蒙及其批判、現代理性及其批判的張力場域。嘗試將自我修養重新納入哲學是否等於以反啟蒙的方式連接前現代與後現代？就此疑惑，傅柯在〈何謂啟蒙？〉一文中給予複雜的回應。一方面，對啟蒙的堅持意味著，哲學修養不可能回到前啟蒙的狀態。因此，修養在今天無法直接地運用修養的諸種歷史模式（無論是古代歐洲的、基督宗教的或非歐洲的修養模式），而必須使這些模式面對「笛卡兒時刻」所引起的反省性（傅柯以馬克思主義及精神分析為兩種非宗教的例子，其中自我轉化與進入真理的關係問題重新被提出，但對這兩者重新處理此關係的方式及其後果卻抱著嚴重疑惑）。另一方面，傅柯拒絕接受一種過於狹窄的啟蒙概念，即無法接受將啟蒙理解為理性主義與人道主義的結合。傅柯則

²⁸ Foucault, *HS*, pp. 29-30. (英譯，頁 28；中譯，頁 32-33)

提出另類的啟蒙觀，而經此能夠開顯批判修養的發展空間。

為了更深入地探索晚期傅柯修養論的潛力，必須先回到古希臘哲學，以及自我關注與自我認識的關係。說明《主體詮釋學》課程的宗旨時，傅柯指出：

Gnôthi seauton 這個原則在希臘思想中不是自主的。而且我認為，如果不考慮到自我認識與自我關注在古代思想中的這種持久關係，那麼人們是無法理解自我認識這個原則的意義和歷史的。自我關注也不只是一種認識。如果自我關注像我今天要向您們說明的那樣，即使是在最辛苦的工夫中、最接近習練之處還是與認識問題有關，但它基本上並不是一種認識行動和實踐而已。它是一種複雜實踐，且引發了各種截然不同的反省性形式。……這也就是說，在其中所運用的認識形式並不相同。這也就是說，屬於某種自我關注的反省性形式所構成的主體本身將會改變。為此，不必去構造一部 *gnôthi seauton* 的連續歷史，讓它或隱或顯地以一種普遍的主體理論為前提，但是，我認為必須從各種反省性形式的分析學開始，因為它們是構成主體本身的反省性形式。因此，我們要從各種反省性形式的分析學著手，從作為這些反省性形式的支柱的諸種實踐的歷史入手，以給予「認識你自己」這一舊的傳統原則它的意義（它可變的意義、它歷史的意義、它絕非普遍的意義）。²⁹

由上述的引文來看，另類修養的構想可由以下三點出發：其一，無法維持一種普遍主體（超驗主體）的預設，主體性本身反而具有歷史性，而指諸種自我技術或主體化之方式的歷史。其二，自我關注與自我認識的關係可理解為某種自我關注的類型與某種屬於此一類型的反省性形式的關係。換言之，在古希臘哲學的脈絡下，自我認識是指自我修養內部的反省性，而順著自我修養類型的轉變，此反省性的形式亦將隨之改變。傅柯認為，撰寫自我實踐的歷史應從這些反省性形式的分析出發。由歐洲哲學的歷史演變觀之，此出發點是必要的，因為在笛卡兒後，反省性的因素逐漸由修養領域獨立出來，並朝向科學方法而發展。笛卡兒式的「沉思」則代表著從富有修養意涵的沉思觀念到科學方法的過渡。其三，如果從反省性的形式切入自我修養諸種類型的歷史，不得忽略的問題在於：當代的修養類型所需要的反省性形式究竟是哪一種形式？

將傅柯所謂「啟蒙」指的「界限態度」片面地解譯為對「踰越」的崇拜，或許

²⁹ Foucault, *HS*, pp. 443-444. (英譯, 頁 461-462; 中譯, 頁 480-481)

過於匆促。傅柯所描寫的「現代性態度」也可理解為主體化的要素，因而主體化的過程便由修養與批判的關係所構成。自我修養需要真理，或者說，需要被看成真理的事物，以啟動修養的本體向度、工夫向度與目的向度的動態關係。相對論的修養是不可能的。一旦連接傅柯〈何謂啟蒙？〉與《主體詮釋學》，貫穿自我關注與自我認識之關係的內在矛盾便顯現，而此一矛盾同時構成「哲學修養」的獨特性，亦即一種拒絕信仰及絕對真理的修養方式。這種修養迫使自我將自身投入真理的歷史之中。在此情況下，自我認識乃是指對某些真理要求的批判意識。換言之，主體化意味著能夠反省自身所要達成之真理的歷史性。因此，傅柯在〈何謂啟蒙？〉一文中給予啟蒙一種新的界定，即「關於當下的批判追問」³⁰。如果與此相關的倫理態度能夠被納入到當代修養觀念之中，修養的理論與實踐則必須面對與「當下」的關係，亦即建構自我修養在「今日」的「歷史本體論」。由此觀之，當下的特殊因素將會改變「自律主體的自我建構」³¹的條件。自我對自我的工作一改變，此哲學工夫的目的也將改變；在傅柯來講，目的乃是給予自由的「不耐」一種形式，給予超出歷史界限的可能一種印證³²。

就筆者而言，傅柯連接修養與啟蒙最重要的啟示在於修養之本體層面的歷史化。換言之，一種「歷史的本體論」將取代被視為超越時空的形上本體論。因此，「不斷地批判我們自身」的態度便要不斷地重新界定修養過程的出發點，也因此使修養的三層面（精神—能量—身體）不斷地構成新關係。傅柯一旦嘗試重新調整此三層面的關係，美學開始扮演重要角色：在波特萊爾和浪蕩子美學的例子中，美學工夫的範圍擴展到身體、行為、感受、激情等因素，而將這些因素視為形成「自我」這件藝術品的構成部分。自我修養因此走出傳統精神修養的界限，透過啟蒙對宗教的批判，而展開貫串精神層面與身體層面的美學修養，並以另類的啟蒙觀給予此一修養模式一種「美學的」反省性。

³⁰ Foucault, "Qu'est-ce que les Lumières?," *Dits et écrits*, IV (Paris: Gallimard, 1994), p. 577. (以下簡稱 DE)

³¹ Foucault, *DE* IV, p. 571.

³² Foucault, *DE* IV, p. 577.

評 論

龔卓軍*

乏筆的報告，既是在演繹修養與批判的歷史，本身也是一種哲學批判工夫的演繹。今天這樣的場合讓我想到過去兩年的暑假，我們一次在溪頭、一次在霧社都舉辦了這樣的討論，通常報告人的時間都夠長，足以進行充分的報告與討論，我認為這是很好的討論形式。

我們首先必須肯定這篇文章呼應了傅柯在《主體詮釋學》對主體性與真理問題的歷史系譜分析，並特別針對「哲學工夫」的歷史與「啟蒙問題」，提出了「修養與批判」的辯證，同時，我們也看出作者從當下哲學處境重讀歐洲哲學史的大膽嘗試。傅柯在第一講中即申明，《主體詮釋學》的思想系譜工作，就是把握「思想史上構成一個涉及現代主體的存在方式的關鍵時期。」³³ 傅柯提出的問題化場域是「自我關注」與「自我認識」張力間的主體系譜，這篇文章則特別藉此提出重新思考「哲學工夫」的必要。首先，這篇文章指出當代哲學場景下，「修養哲學」與「認識哲學」之間的緊張關係，強調傅柯突顯了古代歐洲哲學中修養哲學的優位，並指向今日與未來哲學工夫進行思考風格「實驗」的理由：實踐某種與現存當下之界限批判不可須臾分離的自我書寫及生存美學。何文的第二節，展開了「哲學與精神性」的辯證。在這個傅柯當年講演中曾稱之為「研究軸線」³⁴ 的議題下，何文從「自我關注」與「自我認識」的歷史糾葛，回指出「修養哲學」與「認識哲學」的歷史淵源，導引出今日哲學強調「認識真理」、貶抑「修養真理」的關鍵歷史時刻。第三節的「笛卡兒時刻：真理與工夫的斷層」指向了當下哲學工夫的困難處境，來自於笛卡兒和康德之致力「消除我們稱之為進入真理的精神性條件」³⁵，從

* 龔卓軍，國立中山大學哲學研究所助理教授。

³³ Foucault, *HS*, p. 11. (英譯，頁 9；中譯，頁 11)

³⁴ Foucault, *HS*, p. 184. (英譯，頁 192；中譯，頁 206)

³⁵ Foucault, *HS*, p. 183. (英譯，頁 190；中譯，頁 205)

而使主體性與真理的關係在神學與經驗科學對自我的否絕下，轉向一種「重建有關自身的倫理學和美學」³⁶的艱苦努力中，如果我沒有誤讀的話，何文強調了傅柯似乎徘徊在馬克思與尼采之間，「有時偏向『物理式的唯物論者』，有時偏向『精神的思想家』」。我認為這是這篇文章重要的詮釋基點之一。最後一節，作者提出傅柯強調的「另類啟蒙」來面對現代性的內在分裂——精神知識與認識知識的分裂、修養哲學與認識哲學的分裂，由於本文肯定了「哲學修養不可能回到前啟蒙的狀態」，即使是拒絕信仰、拒絕絕對真理的修養方式，亦不得不將自身投入真理的歷史之中，就此而言，何文認為，傅柯連接修養與啟蒙最重要的啟示在於「修養之本體層面的歷史化」。於是，哲學工夫的本體、工夫與目的三個向度，存在修養的精神、能量與身體三個層面，才有可能交織在以哲學工夫為基礎的自我存在處境之「美學反省性」修養中，換言之，哲學工夫的當代面貌在此有了另一種可能。

接下來，我想特別針對希臘化哲學在《主體詮釋學》中的哲學工夫角色問題，來對這篇文章作三個部分的回應、補充與反思。的確，如同何文的論述區分，在《主體詮釋學》中，傅柯常常不分希臘、希臘化羅馬時期的界限，統稱以「古代哲學」，而與現代對立起來，譬如他說：「我們現代人理解為『主體在認識領域裏的可能的或不可能的對象化』的問題，希臘、希臘化羅馬時期的古代人則理解為『把有關世界的知識構成為主體的精神體驗』。」³⁷但至少在二月十日和二月十七日兩個講次中，傅柯明顯區分了柏拉圖、希臘化（犬儒斯多葛）與基督宗教自我關注中哲學工夫的不同內涵。從自我關注這個議題出發，傅柯在二月十日的演講中區分了：柏拉圖式的「自我認識」(epistrophè)、犬儒斯多葛式的「自我返觀」(conversion à soi) 與基督宗教僧侶精神的「自我檢查與否棄」(metanoia) 三個環節；對於工夫實踐或特別是哲學工夫，他則在二月十七日區分了柏拉圖式的「回憶模式」、希臘化的「工夫上的自我目的化模式」與基督宗教的「自我注釋與自我否棄模式」三個環節。在上面兩個區分中，傅柯特別強調了希臘化哲學的哲學工夫與自我關注之間的關聯。最後，在三月二十四日的講稿中，傅柯進一步指出柏拉圖主義的反思方式是「回憶」(mémoire)、往後斯多葛學派和奧古斯丁發展的反思方式是「沈思」(méditation)，最後十六世紀和十七世紀透過笛卡兒則發展出「方法」(méthode) 式的反思。就此而

³⁶ Foucault, *HS*, p. 241. (英譯，頁 251；中譯，頁 266)

³⁷ Foucault, *HS*, p. 304. (英譯，頁 319；中譯，頁 333-334)

言，我的第一個問題是，乏筆的文章是否在行文上有點傾向辯證式地討論「修養與工夫」之間的關係，讓古代哲學、基督宗教哲學、現代哲學隱然形成了三個辯證性的歐洲真理歷史環節，但其內部的複雜性，譬如希臘化哲學工夫的角色與潛在意涵，是否並非是透過二元辯證與揚棄的過程向下轉回精神性的物質條件或身體感性條件所可以恰當闡釋的？當然，「辯證」思維是我對何文思考風格上的詮釋，不知道這樣的詮釋是否過度？

第二個問題，我想延續上述關於希臘化哲學工夫在《主體詮釋學》中特殊角色，進一步思考乏筆所提出來的自我存在處境之「美學反省性」修養問題。我想，若回到「自我關注」與「自我修養」的角度，傅柯提到的希臘化羅馬時代哲學工夫那種哲學作為生活的特質——如日常準備競技所做的「自我裝備」(paraskeuê) 工作與「說真話的主體化」(parrhêsia) (三月三日的講演)，以及晚期斯多葛、伊比鳩魯與犬儒學派轉向自身、「工夫上的自我目的化模式」，似乎與當代哲學中透過「美學反省性」(如尼采、波特萊爾)而嘗試重新從「自我」的物質或身體條件來連接主體性與真理的作法，在哲學工夫上有更深的關聯。尤其是從希臘化哲學工夫的「自我返觀」所包含的自我倫理學、認識論及其政治上的批判潛力來看³⁸，這種生存美學式的反省性與批判性，是否是何文在論述時，在柏拉圖模式、基督宗教模式與現代模式的辯證綜合(或分裂)之外，更值得深入探索的哲學工夫？當然，這個問題的隱含要求，可能已超出何文所能負荷的篇幅，但無論如何，我們可以從何文開闢出的「修養與批判」之間的複雜關係，讀出了另一種啟蒙的可能。

雖然提出了上面兩個問題，但不能掩蓋何文所謂的「另類啟蒙」在「真理與工夫：傅柯研究與當代儒學之碰撞」這個議題脈絡下的深意。我認為乏筆的文章最有意思的地方，或許正是他在我所謂「修養與批判」的辯證思維中，保留了一個論理上的空缺，換言之，他似乎還在猶豫該如何面對的希臘化哲學工夫在《主體詮釋學》中的特殊角色。這個空缺，明顯是一個認識主體、倫理主體、政治主體與生存美學主體交錯的空缺地，一個真理發生「主體化」運動的轉換場所。傅柯說：「這個中間模式，這個希臘化模式，是以修養關係的自我目的化和自我返觀(轉回自身)為中心的，它同時也是形成一種道德的地方……」³⁹關於這樣一個主體空缺卻

³⁸ Foucault, *HS*, pp. 242-243. (英譯，頁 252-253；中譯，頁 267-268)

³⁹ Foucault, *HS*, p. 247. (英譯，頁 258；中譯，頁 272)

亟欲返抵的道德形成或道德正在形成之處，傅柯曾透過分析塞內加的文本，具體描述其間所涉的自我認識／倫理／政治／生存美學問題叢結：「是否人還要做大量的努力，是否人離目標還遠著呢，是否人能夠或不能在行為中表現認識到的真理原則。我到了何種程度上才是真理的倫理主體呢？要到什麼程度上，我才是某個能等同於行為主體和真理主體的人呢？還有，到了何種程度上，我認識的真理，我證實我有所認識的真理……實際上是行為的方式、行為的法則、我每天和一生的行為守則呢？我在這種塑造中達到了何種境界？我向你們說過，這種塑造在這思想方式中是工夫的關鍵。」⁴⁰ 就此而言，希臘化的哲學工夫不只是一種修養的訓練，它還是把認識主體塑造為正確行為之主體的方式，進一步說，由於同時要顧及塑造真知與正確行為的主體，人就處於一個以這種「自我關注」為相關生存參照的世界中，同時被身體感知、被承認有他人與自然、被當作生存考驗的世界⁴¹。有趣的是，希臘化哲學工夫在進行「自我返觀」、「轉向自我關注」時，並沒有貶低對於認識這個世界、認識這個自然之道的重要性，我想，這裏的「真理與哲學工夫」隱然有個呼應著儒學「本體與修養工夫」的思路，也就是自我「心性」之復歸與世界「天道」之參贊、或者是人間秩序與自然秩序之間在真理之主體化過程中的連續性問題。

傅柯在二月十七日與二月二十四日講稿中，比較了斯多葛學派先後兩位哲學家塞內加 (Lucius Seneca) 與奧勒留 (Marcus Aurelius) 在「自我返觀」的哲學工夫下，兩種認識世界的精神化模式。前者是不斷後退、拉高，極大地拓展主體與自身間的距離，以主體達致世界的頂點，參贊到神的理性活動中，讓有德性的靈魂與整個宇宙交流，並沉思宇宙所有事件、活動、過程的內在結構，認出世界的理性與我們的理性有共同的本性，這是一個從形上之理的本體位置，總體地返觀人間秩序與世界秩序，從而為自我的精神知識或心性找到定位。後者是從高處向低處，不斷深入表象之流、深入事物的細節中，立足於人的當下存在之處，看出事物的斷裂、多樣、易分解，外在世界因而沒有必然秩序、不是直接來自於神、並非出自神對我的恩寵與慈愛，因此我可以加以輕視，這時，自我終於可返觀一個不變、不會分解的永恆神性要素，那就是我的德性，我施於這世界、表現於我同胞關係的德性。雖然我擁有實踐德性的自由與理性，但它只是整個世界理性的一部分，所以，世界的理就在

⁴⁰ Foucault, *HS*, pp. 463-464. (英譯，頁 484；中譯，頁 502-503)

⁴¹ Foucault, *HS*, p. 465. (英譯，頁 485；中譯，頁 504)

自我透過澄明心性把握自己實際細節處境時，展現在我能夠蔑視外在世界回返良知的心性作用中。我不知道類似這樣的工夫差異，是否可與理學工夫論上的相關議題互相參照或碰撞？換句話說，斯多葛學派兩位哲學家的「自我返觀」哲學工夫，是否預設了形上主體的「本體」作為自我復歸之「哲學工夫」的可能條件？

反過來說，就乏筆所亟欲論述的傅柯而言，其面對此形上主體或現代超驗主體的方式，是否在於通過系譜學方法將形上主體徹底歷史化，從而展開了乏筆所謂的「歷史本體論」之哲學視野？更讓人不禁深思的是，乏筆這篇文章的猶豫之處，是否恰巧在於：依據傅柯在《主體詮釋學》中討論希臘化哲學工夫的分析來看，傅柯似乎既吸收了希臘化哲學工夫對自我所處之歷史當下的極度重視與真理沈思，而非以神學或系統化的經驗科學真理架構來取消「自我」在世界與自然秩序本體中的位置，同時又以同樣的系譜學方法取消了本體作為絕對真理的封閉論述，把希臘化哲學工夫形上主體的「本體」問題置入了變動不居的真理論述之歷史「本體」中？何文所謂「另類啟蒙」之深意是否與此相關？這是我認為乏筆文章值得深思追索之懸缺所在。

討 論

楊凱麟（中山大學哲學研究所助理教授）：「哲學是橫跨修養與學術之間的生命狀態」，這是乏筆論文很重要的論點，這裏涉及他長期關注的「跨文化研究」或甚至「漢語哲學」極重要的一個面向。當然，這個面向同時是理論（學術）也是實踐（修養）的。傅柯在這篇論文中成為被乏筆「跨文化研究」凝視的對象，無疑地也必然成為某種橫跨「修養與學術」的哲學；換言之，透過這樣的論點且陳述在這樣的面向上，傅柯（及其哲學）已被賦予某種新意，傅柯不再是之前我們所認識的法國哲學家傅柯，而較是某種「漢語哲學家」傅柯，或漢語哲學家筆下的傅柯。這裏無疑地具有某種「虛構」(fiction)的意圖，然而，傅柯本人除了虛構也未曾寫出別的東西（這是傅柯自己的話）。由是，在這篇論文中其實至少可以讀出二重意義：首先，是文章表面上形構的、介於「學術的哲學」與「修養的哲學」之間激起的衝突與緊張，而乏筆指出這是特屬於傅柯（或至少是晚期傅柯思想）的關係形式。其次，是傅柯得以被虛構的言說平面，傅柯在此成為乏筆實踐其「漢語哲學」工程的重要「概念性人物」。而似乎正是在這兩種層面的交疊與參照下，我們不難

清楚地看到乏筆個人的手勢與論述風格。當然，關於「虛構」與「啟蒙」，希望在未來的討論或會議中能有更進一步的釐清與闡明。

何乏筆（本所助研究員）：謝謝凱麟的回應。你所牽涉到的問題很複雜，我在這裏只能用簡單的方式來回答。首先，我不是很清楚你所謂「虛構」的意思。你用這概念的方式聽起來非常「後現代」，許多學者對後現代思潮的刻板印象在於，後現代代表著一種將所有真理看成是「虛構」的相對主義。我想這應該不是你的意思，但「虛構」的說法容易產生這樣的誤解。在研究傅柯的這幾年來，我從來沒有把他看成相對主義者，也從來不覺得他是隨意地解釋任何文本。正好相反，我越來越佩服他如此能夠連接嚴謹的研究態度與充滿創意的論點。如果你所謂的「虛構」可以包含這個意思，我會同意我所做的是「虛構傅柯」的工作。

我想，從這樣的角度，我們可以回到我論文所處理的真理與主體的關係問題，以及主體與工夫的连接。卓軍已提及，我的論文好像用「辯證」的方式來討論傅柯。這意味著一個弔詭，因為整個後結構主義從德勒茲的《尼采與哲學》以來，標榜自己是反對辯證法的。從德勒茲所構造的黑格爾與尼采的對比來說，辯證法是過時的，但如果我思考裏面有某種辯證因素，它當然不是基於黑格爾式的辯證法，而是基於班雅明與阿多諾轉化下的辯證思想。我閱讀傅柯之前深受兩者的影響，因此一直覺得法國「六八思想家」對辯證法的批評，是針對某種黑格爾式「正一反一合」的辯證模式，更是針對成為政治口號的歷史唯物主義。但是，我想阿多諾與傅柯討論真理與主體的關係上，具有一些共同之處，而我們可以透過阿多諾關於主體與真理的辯證分析來了解從阿多諾到傅柯的過渡。阿多諾的《否定辯證法》中有一個說法，就是為了達成客觀認識，我們不是要更少的主體，而是要更多的主體。這句話在一九六〇年代，當然是針對當時的實證主義，而阿多諾用這樣的說法來強調主觀經驗與真理的內在關係。在此，哲學的真理或許接近阿多諾在其《美學理論》中所討論的藝術品的「真理內涵」。阿多諾所瞄準的哲學真理與藝術品所呈現的真理便極為相似。在這裏，或許跟凱麟所謂「虛構」的說法可以產生一些呼應。如果我們把阿多諾討論真理與主體的方式，納入到傅柯關於真理與工夫的討論中，就更能夠了解到真理在此不是一種能夠任意發明的事物。工夫反而意味著某種情境的創造，而在此情境中，真理是可以發生的，也就是構造某些讓真理發生的條件。但在此情況下，真理基本上是一種「匿名的力量」。說出真理、呈現真理並非個人的成就，而只是真理透過某種「主體性」而暴露。真理作為一種力量，一種遠超出個人

意志的權力，使個人的自我意識甚至自我行銷顯得相當淺薄或可笑。

我們討論傅柯的主體觀時，容易陷入傅柯對主體的批判，即是傅柯宣布「主體之死」等等，與他晚期所提出的主體化觀念之間的矛盾。我在論文中提到，傅柯所謂的主體化吸納了他對於主體的批判。但或許我們可以用比較強烈的辯證方式來理解主體的死亡與新主體觀念的關係，也就是試圖從「擺脫主體」與「構成主體」，從「去主體」與「主體」間的張力來界定傅柯有關主體與真理的長期思考，因而避免將弱化早期主體批判的強度。從尼采以來，將真理看成是危險的觀念似乎成為陳腔濫調，但傅柯一直到最後的法蘭西學院課程都遵守這一觀念，而反反覆覆地提及「說真話」的危險性。在此，我們不僅是要聯想言論自由的政治風險，也要聯想真理的意志對主體能夠產生的自我破壞。願意為了進入真理而投入哲學工夫的現代主體，好像在這過程中不只沒有找到救贖，反而面臨自我消滅的生命危急：主體無法承擔真理的力量，反而被真理的力量摧毀。

傅柯將「當下」、啟蒙、批判與界限態度相連接，就是指向真理的這種嚴肅性。但真理的嚴肅，好像與其他的概念，如同「真理遊戲」或「虛構」互相矛盾。致命的嚴肅突然像是一種美學的玩弄。不過，在我看來，這種對真理遊戲之類的說法的了解，是一種扭曲的認知。如果傅柯展開了由美學工夫（而不是精神工夫或宗教工夫）切入，而重新思考自我修養的可能性，我們不要忘記的是，在傅柯所謂「生存美學」之中，自己的生命就是這一遊戲的投注。或以《主體詮釋學》的語言來說，涉入這種真理遊戲的條件，在於自我願意在自身上產生徹底的轉化。針對波特萊爾的例子，傅柯乃強調，美學的工夫或許比許多宗教的工夫更為可怕、更為「專制」。我們可以把波特萊爾了解為某種現代態度的模式，而在其中，自己的生命成為美學實驗或美學創造的對象。我們不要忘記，這樣的模式在十九世紀或許是極少數的藝術及哲學前衛人物所開創的，但到了一九七〇、八〇年代所形成的創意資本主義，這樣的模式具有普及化的傾向。為了區分美學經濟下的消費態度和時髦追求，與波特萊爾模式所指的真理內涵，傅柯便強調波特萊爾式的「浪蕩子主義」並非等於陷入當下流行的迷思，反而意味著投入當下而同時與這一當下產生批判距離的張力。或許，試圖提出當下的批判、試圖呈現我們所處的當下的真理是有某些條件的，如果我們在參與當下的遊戲中缺乏熱忱、樂趣、幸福、快感的因素，我們根本沒有預備進入真理的基本條件，也沒有與當下產生批判距離的能力。

苑舉正（臺灣大學哲學系副教授）：我最近有一種感覺，沿著法蘭西學院從巴

舍拉 (Bachelard)、康居翰 (Canguilhem) 到傅柯，他們在真理觀上有一種「反笛卡兒」的味道。這是否意味著笛卡兒／康德與尼采／海德格的對立？

何乏筆：法國的科學史對傅柯的學術發展的確產生了關鍵性作用。從這個角度來深化他在《主體詮釋學》有關笛卡兒的討論，會是相當有意思的補充。在傅柯看來，尼采與海德格不僅是超驗主體和現代科學的批評者，也引起了精神知識方面的新突破。在這方面顯然與笛卡兒和康德產生對立。但值得注意的是，笛卡兒與康德的哲學線索不是傅柯完全排除的，他承認這個線索的重要性和正面意義。所以，我認為傅柯對笛卡兒保持雙重的態度，不能完全歸類為反笛卡兒的思潮，但也要了解他對笛卡兒的批判。

林志明（臺北師範學院藝術與藝術教育學系副教授）：我有三點意見。基本上我們談的是《主體詮釋學》，是傅柯的課程後來整理出來的筆記，也不是他本人整理的，因為在他的遺囑中手稿不得使用，所以這個文本的位置、定位的問題並沒有作一個很好的討論。也就是說，為什麼它可以直接被用在關於傅柯後期思想的討論，它占有一個什麼樣獨特的位置？既然作為一個課程，它整體發展的程序有必要作一個討論。第二個是剛剛提到系譜學的方法。為什麼在這邊採取系譜學，而系譜學方法究竟在這邊呈現出什麼樣的作用？然後是有關於笛卡兒的部分，笛卡兒從《沉思錄》到《方法論》，或是在《沉思錄》到《方法論》之間，其實有工夫到認知的問題，是不是傅柯這邊也作了一些討論？因為笛卡兒其實也是有主體的轉換、去掉偏見的主體的過程，只是他把它限縮了，但這樣的工夫還是有的，不知道這方面傅柯有沒有更精細的討論？

何乏筆：《主體詮釋學》當然是屬於法蘭西學院的系列課程，我想這方面你自己已經作了相當詳細的討論，所以一些基本的討論不需要再重複。課程的狀況確實非常特別，與其他的出版著作具有明顯的差別。我所注意到的是，傅柯在課程中不斷地改變分析架構及所運用的概念，好像每次都有清楚的構想，但構想每次會有些不一樣。我們討論課程時應該特別留意它的實驗性，因為這個實驗性如此明顯，課程的吸引力特別大，但不要把它視為已經凝聚成書的成熟思想。

第二個是系譜學的問題。我覺得系譜學在傅柯思想中有兩個層次，一方面是分析或歷史批判的層次，他對古希臘、羅馬及基督宗教的資料作了詳細的分析，這是第一步。但是系譜學從尼采《道德系譜學》以來不可能停留在歷史的回溯中，而要透過歷史資料來突顯當代的問題性，從當代的問題意識切入歷史的考察。這是系譜

學一個最基本的脈絡，我想在文章中我也初步嘗試把當代的問題性突顯出來。為什麼系譜學可以啟發？因為他有一個當代的問題意識。

笛卡兒的問題很有意思，因為我們在傅柯的討論中可以發現兩極化的趨勢，就是他會把現代知識或科學知識與精神知識之間產生強烈的對比。當然這也是方法上的操作。笛卡兒著名的一本書也叫《沉思錄》(*Les méditations*)，而至少從尼采以來有學者強調學術研究的工夫含義；因此無論是在科學發展方面或在資本主義的發展方面，工夫主義是一種不可或缺的因素。

林志明：我有一個建議，也許 *verité* 在這裏不要翻譯成「真理」，翻譯成「真相」就好。因為 *verité* 在法文的用法中也可以是「自我的真相」、「我的實相是什麼」的意思。這要回到脈絡去看，他就在這裏出入，他們的行文常常在「普遍的真理概念」與「某個東西的真相」之間有語意上的遊移和出入，不一定是哪個用法。也許可以作這樣的釐清，這句話就不會有這麼大的作用。

何乏筆：但是傅柯就是希望有很大的作用。「自我真相」也是會產生誤解，而意味著「真我的想像」或「真我的理念」，但是這正好是傅柯要避免的。

林志明：翻譯的確很不容易，但我想還是應該要把多重的面向交待出來。

何乏筆：最後，我要試圖對卓軍所作的深刻分析做初步的回答。卓軍把他的討論核心放在我文章的一個「空缺」之上，也就是傅柯所謂「希臘化模式」之上，而這一模式是古典希臘的柏拉圖模式與基督宗教模式之間的「中間的模式」。他的討論非常有意思，但我認為，在卓軍過度「辯證化」我的論文結構以後，他關於為什麼我的論文會出現這樣的「空缺」，他產生了一些不必要的誤解。卓軍認為，我把古代哲學、基督宗教與現代哲學三者視為自我修養的辯證式歷史中的三個環節，亦即認為我將使這三者產生一種「正一反一合」的辯證歷程，將現代的哲學工夫視為「揚棄」前兩者。卓軍似乎認為，我因為這種僵化的辯證結構而忽略了傅柯所謂的「希臘化模式」。我想強調的是，我要建構的歐洲修養史，在歷史發展的層面上並沒有這樣的辯證預設。雖然我的重要概念軸線，如同「精神—力量—身體」三層面，或「本體—工夫—目的」三向度具有某種辯證意涵，但顯然已經脫離了「正一反一合」這種黑格爾式的辯證模式，而吸收了阿多諾「否定辯證法」的精神。在某些方面，否定辯證法與傅柯的系譜學可發生深層的呼應關係。換句話說，黑格爾式或馬克思式的歷史進步論，在阿多諾式的辯證思維中已被放棄。因而，辯證的觀念與系譜學的觀念，同樣能夠從歷史的連續與歷史的斷層之間的複雜關係，探索歷史

的材料。

因此，我比較忽略了希臘化、羅馬時代的原因在於，所謂「希臘化模式」所隱含的複雜問題，尤其是斯多噶學派與基督宗教的複雜關係，必須成為更詳細討論的對象。我的論文為了突顯古代哲學與現代哲學在自我關注、自我認識上的基本差異與困境，而忽略了希臘化、羅馬及基督宗教的因素（按：原來在「真理與工夫」研討會上所發表的論文仍然包含了這部分，但在論文的修改過程中，越來越認為這部分必須分開討論）。我暫時區別古代哲學與現代哲學的關係，以及希臘化、羅馬與基督宗教的關係，或許還有更深層的原因。這個原因就在於這兩者的密切關係之上，或者說，在於希臘化、羅馬哲學在基督宗教的發展中所扮演的角色。所謂的「中間模式」，尤其是卓軍所提到的「自我反觀」的觀念，成為了某種「形成道德的地方」，亦即希臘化模式的嚴格主義，但同時也為了基督模式的、以「自我詮釋和自我否棄」為中心的自我技術，做了鋪路的工作。問題就在於，第三種模式是否真的能夠提供連接古代與現代的最佳辦法。如果回到哈道特對於傅柯解釋斯多噶學派的批評，我們會發現他批評的要點牽涉到卓軍所提到的「工夫上的自我目的化」。換句話說，哈道特認為傅柯在討論古代哲學，尤其是斯多噶學派的時候，故意淡化斯多噶學派修養論的兩要素：第一個是回歸真我的觀念及其所包含的形上主體；第二個是理性化的宇宙觀。在哈道特看來，這兩個因素與傅柯的美學傾向便產生嚴重衝突，所以傅柯為了突顯古代哲學工夫的美學趨向，而不得不淡化這個面向。當然，如同卓軍所提及的，這一面向正好是斯多噶學派與儒學能夠產生深入對話的重要基礎。所謂「自我反觀」或「自我回歸」與儒學中的「復性」觀念雷同。雖然希臘化、羅馬的模式比柏拉圖的模式更強調身體的重要性，但我們不要忘記的是，兩者大體上仍屬於「精神修養」的範圍，並無法對美學修養的開展和精神模式的擺脫，提供直接的幫助。總之，我一方面認為對希臘化模式與基督模式的關係必須進行專門的討論；另一方面認為希臘化、羅馬的哲學工夫並沒有像卓軍所呼籲的那樣，能夠與啟蒙後的自我修養產生系譜學關係。但或許這樣的判斷過於匆促，卓軍的回應的確打開了重新探索希臘化模式與傅柯的〈何謂啟蒙？〉非常有趣的連結方式。