

東海大學

哲學系研究所碩士畢業論文

指導教授：陳榮波 博士

傅科《主體解釋學》「關心自己」之研究

A Study on “Care of the Self” in Foucault’s *The Hermeneutics of the Subject*.

學號：G98190004

研究生：陳恩迪

中華民國 101 年 5 月 23 日

學位考試委員會審定書

東海大學哲學系碩士班
研究生陳恩迪所提之論文：
傅科《主體解釋學》「關心自己」之研究
經本委員會審查與口試，認為符合碩士學位標準。

學位考試委員會

指導教授 陳榮波 簽章

口試委員 謝神明 簽章

口試委員 梁端祥 簽章

摘要

本篇論文主要針對法國哲學家傅柯之後期口述課堂稿成書——《主體解釋學》的研究。其中，筆者將重點置於此文本中「關心自己」所作的各方面討論。就本論文內容主線發展脈絡即：研究主體而尋找、認識自己；從認識自己中發現了純粹的靈魂的可能；從純粹的靈魂中認識了神；神將祂「關心自己」的技能（skills）教授於人類和人類透過「關心自己」的學會而放諸「關心他人」等等。而這種學會「關心自己」的過程和應用就是本論文寫作的重要核心。

然而，在寫作的開頭即發現一項特別於其他論文中較少遇到的問題。在中文的世界所論及的傅科晚期思想的文獻尚不多見，或許是因為他前期的思想總是令人目眩神迷（尤其是權力的部分），相對而言，後期思想顯得有些許平淡，不太容易引起眾人對此得注意和興趣；或許是因為前、後期思想的巨大差異，使得各方面的探析無法根據他的前期思維進而了解後期的思想。故，本論文與眾研究傅科思想最大的不同點在於內容多取自於原始文本內容（主要透過嘗試翻譯英文內容及參考中文內容所集而成，而在二手資料的運用幾乎是少之又少）和多方面舉例（讀者可透過本論文許許多多例子瞭解傅柯欲傳達的思想，否則單就文本資訊傳達本較艱澀和後天參考資料缺乏實在難以理解「關心自己」的具體內容）。

關鍵字：阿爾西比亞德篇、認識你自己、關心自己、修身實踐、精神訓練、轉向自身、教化、拯救、導師、友誼、主體。

目錄

第一章 緒論-----	1
第一節 《主體解釋學》之意義-----	4
一、研究「主體」的內容-----	4
二、研究「主體」的精神-----	5
第二節 「關心自己」的研究動機-----	7
第三節 研究方法-----	11
一、解釋學方法-----	11
二、文獻參考法-----	12
三、比較法-----	13
第四節 傅科「關心自己」的思想背景-----	14
第五節 傅科「關心自己」的思想淵源-----	17
一、笛卡兒的主體觀-----	17
二、基督教的主體觀-----	18
三、傅科的主體觀-----	19
第二章 傅科「關心自己」的中心思想-----	22
第一節 傅科「關心自己」的思想意涵-----	22
第二節 傅科「關心自己」的思想基礎-----	24
一、《阿爾西比亞德篇》的內容-----	24
第三節 傅科「關心自己」的思想意義-----	28
一、「關心自己」的思想出發點-----	28
二、「關心自己」的思想方法-----	29
三、「關心自己」的思想內容-----	31
四、歸類「關心自己」的理想模式-----	35

第四節 論「不關心自己」的人-----	40
一、負面「不關心自己」的人-----	40
二、正面「不關心自己」的人-----	42
第五節 傅科「關心自己」的目的：主體的拯救-----	45
第三章 傅科「關心自己」的思想特色-----	47
第一節 傅科對「修身實踐」的釋義-----	48
一、「修身實踐」的內容-----	49
二、「修身實踐」的終極目標（即「年老的昇華」）-----	52
第二節 治療家團體-----	56
第三節 「修身實踐」的模式-----	59
一、蘇格拉底「修身實踐」的模式-----	59
二、柏拉圖「修身實踐」的模式-----	60
三、畢達哥拉斯「修身實踐」的模式-----	61
四、希臘化到羅馬時代「修身實踐」的模式-----	62
五、基督教「修身實踐」的模式-----	63
第四節 「修身實踐」中「轉向自身」的闡釋-----	64
一、柏拉圖「轉向自身」的意義-----	64
二、基督教「轉向自身」的意義-----	66
三、希臘化到羅馬時代「轉向自身」的意義-----	68
四、傅科「轉向自身」的意義-----	69
第五節 「精神訓練」對「轉向自身」的重要性-----	73
一、指謂表象的解讀-----	74
二、昇華靈魂的價值-----	74
三、日常看待的還原-----	76

第六節 「修身實踐」的修行——以說真話爲例-----	78
一、聆聽的能力-----	78
二、讀和寫的能力-----	81
三、說的能力-----	83
第六節 傅科「關心自己」的思想特色之小結-----	88
第四章 傅科「關心自己」的實行——與他人之間的關係-----	90
第一節 論「教化」-----	91
一、蘇格拉底死後的教化實行可能性-----	92
二、小結-----	93
第二節 論「拯救」-----	95
一、基督教的「拯救」-----	95
二、「自救」的可能性-----	96
三、小結-----	97
第三節 論「導師」-----	99
一、導師與拯救之間-----	99
二、我與他人相互存有-----	101
三、作爲導師的存有必要性-----	101
四、小結-----	103
第四節 論「友誼」-----	105
一、「友誼」與「功利」之間-----	105
二、「友誼」與「愛情」之間-----	108
三、小結-----	110
第五節 傅科「關心自己」的實踐-----	111
一、從埃皮克泰德的例子出發-----	111
二、思想於時代的「適用性」與「正當性」-----	112
三、「適應」的處置-----	113

第五章 結論-----	114
第一節 傅科《主體解釋學》「關心自己」的時代意義-----	114
一、「關心自己」在過去的時代意義（以基督教到希臘化與羅馬為例）--	114
二、「關心自己」在現代的時代意義-----	116
第二節 傅科對後世的影響-----	119
一、「後現代」的崛起-----	119
二、傅科的出現-----	120
三、傅科的重要影響-----	121
三、傅科留給世人的最終——一種對歷史的態度-----	122
第三節 傅科「關心自己」的應用與價值	
以「聽讀寫說」的「說」（話語）的應用為例-----	124
一、索緒爾的語言概念-----	125
二、傅科的話語概念-----	125
三、話語的應用-----	126
第四節 對於傅科「關心自己」的評述-----	128
一、世人對傅科的評述——生存美學的回應-----	128
二、筆者對傅科的評述——基督教拯救的內容-----	130
第五節 心得、感想與檢討-----	133
附錄 參考書目-----	135

第一章 緒論

1981年1月7日，傅科正式訂定了「主體解釋學」作為接下來在法蘭西學院所開的年度課程，主要針對自我技術來進行調查與研究。傅科主要將理論和實踐同時融入在討論人自身的解釋學。至終此書以課堂名稱和逐字課堂稿出冊。在第一堂課（1982年1月6日）的第一小時中，清楚且明白的使用兩位富有時空代表性的哲學家當作開場，分別是西方古代哲學家蘇格拉底（Socrates）¹和西方近代哲學家笛卡兒（Descartes）²。傅科將兩人對於關心注目的對象不同提出了比較，也就是在課程開始即在兩人解釋時代關心的主題上中再次解釋和剖析。

傅科在課堂上引用了西方古代哲學家蘇格拉底於當時經常對路上遇到的人說的話：

你關心一堆東西、你的財富、你的聲望。而不關心你自己。如果你們中有人懷疑，如果他關心³，那麼不要以為我會放鬆，立即走開；不，我要質問他、考察他，與他徹底爭論一番。無論我碰到的是年輕人還是老年人，外國人還是同胞，我都和他這麼做。特別是與你們，我的同胞們，因為你我血統最近。因為這是神命令我的，請你們聽好了；而且我認為沒有什麼比我執行這一命令的熱誠對城邦更有好處的了。⁴

¹ 「蘇格拉底（Socrates，469-399 B.C.）是雅典人，從他開始的師徒三代，就是加上柏拉圖與亞里斯多德，都在雅典從事哲學探討，自此改寫了哲學史，使雅典成為西方哲學的聖地。主要的思想由早期自然學的問題轉向晚期人類自身的問題。蘇氏終生無著作，但思想卻影響其弟子並流傳至今。」傅佩榮 著，《西方哲學史》（台北，聯經出版社，2011年4月），頁48。

² 「笛卡兒（René Descartes，1596-1650）是法國人，有『近代哲學之父』的美譽，曾學習邏輯、哲學、數學、法律，對數學的清晰性與明確性十分肯定。其作品有《指導理智之規則》、《第一哲學的沉思》（一般稱作「沉思錄」）、《方法導論》與《哲學原理》等書。」傅佩榮 著，《西方哲學史》（台北，聯經出版社，2011年4月），頁183。

³ 他的靈魂、真理和理性——傅科注。

⁴ 柏拉圖 著，《柏拉圖全集》卷I中《蘇格拉底申辯錄》（巴黎，美文出版社，1920年），156-157頁。轉引自 米歇爾·傅科 著《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁8。英譯為「And if anyone argues and claims that he dose care [for his soul, for truth, for reason; M.F.], don't think that I shall let him go and go on my way. No, I shall question him, examine him and argue with him at length... Whoever I may meet, young or old, stranger or fellow citizens, this is how I shall act, and especially with my fellow citizens, since you are my kin. For you should understand that this is what the god demands, and I believe that nothing better has befallen this city than my zeal in executing this command.」

傅科解釋這一「命令」就是諸神同意要蘇格拉底質詢別人（不管是年輕人或是老年人，同胞還是外國人）。要對他們說：「關心你們自己。」這是蘇格拉底在當時的使命。不錯，傅科在第一堂課即將這個論點的核心直接撞擊到聽眾的內心，並且在此段後面提到，雅典人將蘇格拉底處死，無非是為雅典帶來莫大的損失，因為再也沒有人可以提點敦促他們關心自己及其美德。

接著傅科指出，在西方近代哲學之中，笛卡兒將其「關心自己」的內容轉向，並以「認識你自己」來進行取代。更以貶低「關心自己」⁵來抨擊笛卡兒在他所處的年代對於這種思維的不在乎。傅科道：

首先，這一笛卡兒時期在哲學上重新確立了「認識你自己」的地位。其實，世情非常簡單，笛卡兒的方法在《沉思集》⁶中說得非常清楚，把自明性作為根源，作為哲學方法的出發點，自明性就是如其所呈現的，及如其所寫的，給予意識的[...]⁷因此，笛卡兒的方法指的是認識自己，至少是把它作為意識形式。而且，把主體自身存在的自明性作為通向存在的根據，對這一自身的認識（不再是以檢查自明性的方式，而是以我作為主體而存在的不可置疑性的方式）使得「認識你自己」成了通向真理的一條根本途徑。⁸

⁵ 英文翻譯為「...discrediting the principle of care of self ...」

⁶ 此為翻譯上的不同，在台灣通常翻譯作「沉思錄」。但此「沉思錄」又與馬克·奧勒留之「沉思錄」不同，故在文本應用上必須加以注解，否則容易混淆。

⁷ 在此記錄者只聽見了「無論如何努力.....」

⁸ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁15-16。英譯為「First, the Cartesian moment philosophy requalified the *gnêthi seauton* (know yourself). Actually, and here things are very simple, the Cartesian approach, which can be read quite explicitly in the meditations, placed self-evidence (*l'evidence*) at the origin, the point of departure of the philosophical approach-self-evidence as it appears, that is to say as it is given, as it actually given to consciousness without any possible doubt [...]. The Cartesian approach [therefore] refers to knowledge of the self, as a form of consciousness at least. What's more, by putting the self-evidence of the subject's own existence at the very source of access to being, this knowledge of oneself (no longer in the form of the test of self-evidence, but in the form of the impossibility of doubting my existence as subject) made the "know yourself" into a fundamental means of access to truth.」

傅科認為，這種笛卡兒時期的想法跟蘇格拉底的思維產生極大的不同。因為在 17 世紀中，這種方法是出自於一些相當簡單的原則而重新確立了「認識你自己」的歷史地位（如上文所提，簡單的自明性檢證方式）。即是說，若憑藉這種方式可以完全正確的導向自我真實的存在，那麼它也同時大力促成對「關心自己」之意的貶低，貶低它並把它從現代哲學思想的領域上給排除出去，因為要做到蘇格拉底所謂的「關心自己」確實比「認識你自己」還要難得多了。

對於傅科來說，「關心自己」是一種必須被澄清的概念，且存在於我們的生活之中。（傅科不喜歡將人跳脫了時空環境來談，因為我們正是存有在這種狀態底下）其中分成了三個方向論述（他在第一堂課⁹所提到的「關心自己」的純粹框架及簡單預覽）。首先是與人交往，「關心自己」成爲了一種態度，從自身擴大到世界；其次，「關心自己」也是某種注意、看（*régard*）的方式，它將影響到我們作爲「人」的注意力；第三，「關心自己」中的「關心」（*epimeleia*）也同時是種自身訓練的活動，人可以通過它們學會控制自己、改變自己、和淨化自己。以上的三類可以概括了「主體解釋學」的基本概念，雖然看似淺顯易懂，但內容卻蘊含了深層意義。我們將在接下來的篇章一一的闡述跟討論。

⁹ 其時間爲 1982 年 1 月 6 日。

第一節 《主體解釋學》之意義

傅科在晚期專注的是一種「自我的倫理學」，並且使用「解釋學方式」去探討。他與其他哲學家解釋學所不同的地方在於它是從人類作基礎且放諸對待整個世界。它不像後現代其它熱門的解釋學方法將人類解構後重新結構，而是認可人類目前即有的存有價值，只需要再加強後天的某些舉止教化即可，使得人們不需要將自己從細小若蟻的卑微心態看待自身學習。那麼，能發展出如此特殊地後現代倫理觀的文本究竟在討論些什麼？其中最主要的「主體」又是為何？此節即是探討《主體解釋學》中的「主體」與「內容簡述」之意涵（目標）及應當用怎樣的態度看待此文本來作為本論文的研究開首。

一、研究「主體」的內容

傅科晚期在法蘭西學院授課的主要研究內容即是：從探討「主體是什麼」延伸到「主體如何可能」（從「對活人的治理」到「主體解釋學」¹⁰）。然而，在其學生整理的課堂逐字稿中之《主體解釋學》卻徹頭徹尾沒有發現他正面回應「主體」兩字是什麼，導致許多人在閱讀理解上的第一關就出現了疑問，是否傅科並未解決「主體」的問題，還是他將其意義闡明在另一篇幅當中？在此，筆者必須開門見山地對讀者解釋，於《主體解釋學》中所討論的「自己」，這個出現頻率在文本中占有極高的兩字——「自己」，就是傅科所謂的「主體」。人必須透過「認識你自己」，進而學會「關心自己」，而啟發關心的意涵正是所謂的「修身實踐過程」（順序不可倒置）。傅科正是透過講解柏拉圖的《阿爾西比亞德篇》¹¹

（Alcibiades）來闡述其修身倫理學在歷史上各個時期的意義。分別是古希臘時期、希臘化到羅馬時期、基督教時期和笛卡兒時期。而這些時期分別所代表的「主

¹⁰ 此為課堂名稱。

¹¹ 柏拉圖所著之《柏拉圖全集》中的一篇，簡易內容在於「蘇格拉底對一名叫阿爾西比亞德的年輕人之生活型態的關心」，其詳細會在論文中一一呈現。柏拉圖 著，《阿爾西比亞德篇》，載於柏拉圖的《全集》，卷 I（巴黎，美文出版社，1920 年），頁 60-63。米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），頁 45。

體」最終討論結果亦將融合傅科晚年的人生觀，完全表現在《主體解釋學》一書（堂課）之中，然而這也正是傅科所謂「人類最終倫理學」的精華所在。

二、研究「主體」的精神

傅科所認知的倫理學並不關注於超驗主體的問題，而是關注自我或主體之構成的方法和過程，或他所謂的「主體化」過程。這個主體不是既予的、也不是超驗的，而是在這個世界中逐漸成形的，是需要透過學習與教育，包括用他所謂的「修身實踐」以塑造成主體或自我。而且不論古今中外都曾經以淺移默化的形式出現在我們世界之中，傅科就曾說過：

「gnôthi seauton」（認識你自己）相當清晰地出現在某些文本中，出現在「關心自己」的更一般的範圍內，作為一般法則的形式、結果和具體的、特別的應用之一：你必須關心你自己，不要忘了你自己，你必須照顧你自己。¹²

所以要理解傅科《主體解釋學》的「關心自己」並不是一件非常難的事情，因為它就發生在我們日常生活之中且支撐著我們的認知，它以非常一般的方式影響著我們。然而，隨「關心自己」之後的「修身實踐」，傅科認為世界上的各種文明都發展出一些方法或技術來鍛鍊、提升、或者改變自我，以達到某些特殊的目標（例如不朽、成聖、成佛等等），這些概念放到《主體解釋學》來說即是種「修身實踐」的過程。所以，以「關心自己」和「修身實踐」兩個貫穿文本的意涵徹頭徹尾並未離開過我們的生活周遭。而傅科正是希望《主體解釋學》以平易近人、

¹²米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁6。英譯為「The *gnôthi seauton* (“know yourself”) appears, quite clearly and again in number of significant texts, within the more general framework of the *epimelêthênai sautou* (care of oneself) as one of the forms, one of consequences, as a sort of concrete, precise, and particular application of general the rule: You must attend to yourself, you must not forget yourself, you must take care of yourself.」

嚴謹卻無需過度嚴肅的態度看待所講述的內容。

第二節 「關心自己」的研究動機

傅科在法蘭西學院（Académie française）¹³中所談的主體解釋學，主要的文本參考來源就是柏拉圖的《阿爾西比亞德篇》。而《阿爾西比亞德篇》在平時的哲學界中被應用的不算廣泛，甚至很少被提及。但傅科卻逆向操作的選用此篇內文作為「認識你自己」、「關心自己」和「確認主體和他者關係」之間的討論。筆者即使用了兩位哲學家對於《阿爾西比亞德篇》的評述作為支持選用此文本的原因，且不約而同的使用自謂「自私的心」將此篇納入《柏拉圖全集》的首篇。首先是普羅克魯斯（Proclus）¹⁴，他強調《阿爾西比亞德篇》是必須被放在柏拉圖所有著作中的首頁，也就是第一個被討論的對象。其中原因有二：第一，普羅克魯斯認為此篇是柏拉圖哲學中的囊括，內容可說是第一重要且必須被學習哲學的眾人所注視；第二，它是第一次非常重壓地將「gnôthi seauton」¹⁵作為哲學實踐的首要條件，這是前所未有的突破。普羅克魯斯曾說過：

這篇對話¹⁶是整個哲學的原則¹⁷就像是認識我們自己也是如此一樣
¹⁸。這就是為什麼主要的邏輯思考都散布在其中和傳統中，有關我們對
幸福的探討的主要道德思考在其中得到了說明，引導我們去研究自然或
有關神聖存在的真理的主要學說在這裡也得到了大致的揭示，以致於這

¹³ 「法蘭西學術院是法國的一所學術機構，是法蘭西學會（Institut de France）下屬的五個學術院之一，是五個學術院中歷史最悠久、名氣最大的學術權威機構，當選法蘭西學院院士是極高的榮譽。」引自 于奇智 著，《傅科》（台北，東大圖書公司，民 88），頁 34。

¹⁴ 「普羅克魯斯（Proclus，411-485），新柏拉圖學派的一員，與小普魯塔克（350-433）同屬雅典區域範圍。其新柏拉圖學派是古希臘文化末期最重要的哲學流派，並對西方中世紀中的基督教神學產生了重大影響。該流派主要基於柏拉圖的學說，再加上斯多葛學派、亞理士多德的思想融合為一個體系。」米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），頁 199。

¹⁵ 希臘文，「認識你自己」之意。阿波羅神諭殿堂上的金色銘文。色芬諾 著，《回憶錄》，IV，II，頁 24（巴黎，卡爾尼斯—弗拉馬里翁，1966 年），頁 390。米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），頁 22。

¹⁶ 他在說到《阿爾西比亞德篇》時就這樣說—傅科注。

¹⁷ 『arkhê hapasês philosophias』：哲學的開端、原則—傅科注。

¹⁸ 就像是認識我們自己—『gnôthi seauton』—是能夠開始做哲學的條件一樣，《阿爾西比亞德篇》同樣是哲學的原則—傅科注。

篇對話中包含了唯一對整個哲學的一般的和完整的概括，它是通過這首
次的回歸我們自身啟發了我們。¹⁹

普羅克魯斯主要是認為希臘化到羅馬帝國時期的哲學思想（即邏輯、道德、自然研究和神學），這些基本要素散布在《阿爾西比亞德篇》當中，但是這些資訊卻有所隱匿，必須透過某些基礎的方式來認知，進而讓它顯現，而這個方法就是「回到自身」。這種對哲學的概括是因為這第一次回歸自身。也就是因為回到了自己，所以讓我們開始尋找且確立了自己本身的主體地位，並且注意到什麼是屬於自己的意識。這即是普羅克魯斯將《阿爾西比亞德篇》納入柏拉圖的著作中首篇價值的原因。

接下來傅科解釋到奧林匹歐多爾（Olympiodorus）²⁰是如何將柏拉圖的《阿爾西比亞德篇》置入全集中的首篇原因。奧林匹歐多爾將《阿爾西比亞德篇》中所提出的「認識你自己」不僅是當作一切哲學知識的基礎，且進一步將之視為想從事哲學研究的人的行為楷模。奧林匹歐多爾就曾道：

¹⁹ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁185。英譯為「This dialogue [he says, speaking of the *Alcibiades*; M.F.] is the source of all philosophy [*arkhê hapasês philosophias*: the beginning, the source of philosophy; M.F.], as is also precisely the knowledge of ourselves [just as the knowledge of ourselves—the *gnôthi seauton*—is the condition for being able to being philosophy; M.F.]. That is why many logical considerations are scattered within it and passed on by tradition, many moral considerations contributing to our enquiry on eudemonia are clarified in it, many doctrines suited to lead us to the study of nature or even to the truth about the divine beings themselves are briefly set out in it, so that one and the same general and overall sketch of all philosophy may be contained in this dialogue, as in a model, a sketch which is revealed to us thanks precisely to this first review of ourselves.」

²⁰ 「奧林匹歐多爾（Olympiodorus, 495-570），新柏拉圖學派的一員，亦是名天文學家。主持亞歷山大里亞學校，並撰寫許多有關柏拉圖和亞里士多德的評論。」米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁199。

因為這篇對話的目的就是認識自己，根據的不是肉體，不是外部對象——實際上，它的標題是『阿爾西比亞德篇，或論人的本性』²¹——而是靈魂；這個靈魂不是植物性的，不是非理性的，而是理性的；而且，根據這種靈魂，認識自己當然不是指我們以瀉藥的、理論的、神學的通神術方式進行的，而是以政治的方式進行的。²²

他明顯的表態「認識你自己」這個原則中，出現了政治要素（也就是這個原則出現了某些法則，它們必須讓個體可以成為正直的公民，或者成為正當的統治者），這代表「認識你自己」的概念必須是每個人所要擁有的東西，因為我們必定是先行「認識自己」後才能夠進一步「關心自己」，而「關心自己」以後方能達到「政治上的實踐」。這是種層層推進且步步為營的修身過程。奧林匹歐多爾也曾經為「自己」的定位做出了解釋，他指出在柏拉圖的《斐德羅篇》（*Phèdre*）中，如果人們想認識世界所有其他的東西，那麼忽視自己是幾近荒謬的事。簡單來說，因為我們也正是處在這個世界上的一員，別說將自己給忽略是件罪惡，就連把他人沒當作一回事也算。

所以，我們要如何認識由自己出發所認識的世界整體呢？奧林歐多爾解釋，研讀蘇格拉底必須以蘇格拉底的方式討論蘇格拉底。這個概念就是引申出「認識你自己」的概念。那麼今天為了瞭解蘇格拉底和柏拉圖的哲學，我們必須複製蘇格拉底的方法。這麼作的目的並不是告訴我們抄襲別人的思想或者將自己的思想

²¹ 這證明了奧林匹歐多爾的時代，這個顯然不是柏拉圖的標題已經給予了《阿爾西比亞德篇》——傅科注。

²² A.-J.費斯蒂耶爾：「公元 5-6 世紀閱讀柏拉圖對話路的順序」，載《希臘哲學研究》（巴黎，弗罕出版社，1971 年），頁 541。轉引自 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），頁 186。英譯為「Since the aim of this dialogue [the *Alcibiades*; M.F.] is knowing oneself, not in terms of the body, not in terms of external objects—the title is, in fact, *Alcibiades, or On the nature of man* [which proves that this obviously non-Platonic title had already been added to the *alcibiades* in Olympiodorus's time; M.F.]—but in terms of the soul; and not the vegetable, not the irrational soul, but the rational soul; and most certainly not knowing oneself in terms of this soul inasmuch we act in a cathartic, theoretical, theological, or theurgic manner, but inasmuch as we act politically.」

噤口，而是透過學習蘇格拉底修身實踐的工夫，先學習他「認識你自己」、「關心自己」的道理，然後我們才能夠以認識自身的方式在哲學知識方面有所進步。這正是筆者研究此篇文本的重要動機。

第三節 研究方法

就一般而言，研究方法指的是用來處理和蒐集資料的目的手段，以及能夠提供讀者非常明瞭地書寫程序內容。此段落若充分掌握則能將文章撰寫方式先行顯現，並引起讀者閱覽興趣；反之，則會造成讀者對內容感到無所適從，甚至乏味的闔上書本。

一、解釋學方法

在西方世界中的解釋學（Hermeneutics）原為如何解讀聖經等經典文本的學問，自施萊爾馬赫（Schleiermacher）²³創立了解釋學之後，經過狄爾泰（Dilthey）²⁴、海德格（Heidegger）²⁵、伽達瑪（Gadamer）²⁶等人的闡揚發展，解釋學可說是成了一門哲學體系。解釋學對本文是不可或缺的必要精神思所在，從本文（口述文）字裡行間體會其文字背後的意義，而作者本文和讀者（亦可理解為當時現場教學的傳科和台下學生、聽眾）之間的相互關係更構成了解釋學的重要主題。

²³ 「弗里德里希·施萊爾馬赫（又譯士來馬赫，德語：Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher，1768-1834），德國神學家、哲學家。施萊爾馬赫出生在西里西亞的布雷斯勞（今屬波蘭），父親是普魯士軍隊中的歸正會隨軍牧師。他就讀於哈勒大學，尤其對神學和釋經學有興趣。他亦廣泛閱讀哲學著作，尤其是柏拉圖、亞里士多德、斯賓諾莎、康德、費希特、雅可比等等的著作。他在1799年完成《論宗教》。」李耀全 著，《柏拉圖與基督教的世界》（香港，榮主書房，1987年），頁78。

²⁴ 「威廉·狄爾泰（Wilhelm Dilthey，1833-1911），德國哲學家，歷史學家，心理學家，社會學家。他曾研究黑格爾青年時期的手稿，於1906年發表了《黑格爾青年時代的歷史》。最初屬於新康德主義，後轉向生命哲學，致力於所謂「歷史理性的批判」，主張「歷史的相對主義」。著作有《精神科學導言》、《哲學的本質》、《世界觀、哲學和宗教》等等。」潘德榮 著，《詮釋學導論》（台北，五南圖書，1999年8月），頁225。

²⁵ 「馬丁·海德格（Martin Heidegger，1889-1976），德國哲學家，在現象學、存在主義、解構主義、詮釋學、後現代主義、政治理論、心理學及神學有舉足輕重的影響。他的思想深入了各個領域。他對本體論的討論使他儼如存在主義其中一位創立者——縱而他以此在不能被還原為讓·保羅·薩特早期著作中提及的人類的自由主觀內在性。他的構思啟發了很多哲學工作。例如：薩特大量採用他的想法。他的著作被德國、法國、日本等地採用，甚至到了70年代在北美仍然有很多追隨者。主要著作有《存有與時間》。」傅佩榮 著，《西方哲學史》（台北，聯經出版社，2011年4月），頁310-315。

²⁶ 「漢斯-格奧爾格·伽達瑪（德語：Hans-Georg Gadamer，1900-2002），德國哲學家，1960年以出版著作《真理與方法》聞名於世。他對詮釋學作出了巨大貢獻，他的哲學精神和人生實踐統一在這樣一個問題上：對話和理解如果可能是此有（Dasein）的一種存有方式。他的一生都在研究對話和理解，他的教學和著述也都是在與聽眾的對話中展開的。」傅佩榮 著，《西方哲學史》（台北，聯經出版社，2011年4月），頁332。

人們在解釋文本的同時，最理想的狀態當時是能夠將自己的「先入之見」予以排除，以便能夠更加客觀的認識文本內容，達到正確的理解。但人們總會在理解之前，就已經擁有了一個「理解的前視界」，或者可稱之為「前理解領域」。這個領域不是毫無根基的憑空出現，它是代表了我們的傳統，是融合了歷史傳統和我們自己的時代精神之新的傳統，它是歷史傳統的沉澱，在這一點上表明了它與以往歷史的銜接，同時又包含了新的時代精神²⁷。在研究《主體解釋學》其中的思想時，我們必須回到以文本為主的觀念上，奠定論文的基礎，分析思想，講究內省自身，不做過度的臆測。我們必須對傅科晚年的思想有深入的認識，並運用於現實人生，使之更具備時代精神與意義。

然而，在本篇文章進行解釋的過程，必須把握一個重要原則，即部分必須置於整體之中才能被理解，而對部分的理解，又加深對整體的理解，部分與整體在理解中互為前提，相互促進，形成了理解的循環運動²⁸。這項原則成了閱讀整本《主體解釋學》所要抱持的基本態度，在分析探討的過程中，緊緊連繫著文本內容，使之不離主題，獲得更豐富充實的體悟與心得。

二、文獻參考法

在過去，文獻資料參考法屬非反應類研究法之一，指的是從政府文獻或以前的調查中蒐集現成的資訊進行分析，也就是屬於社會研究類型的研究方法。但運用至今，文獻參考法所討論到的文獻資料的來源包羅萬象，可以是政府部門的報告、工商業界的研究、文件記錄資料庫、企業組織資料、圖書館中的書籍、論文與期刊、報章新聞等等。其分析步驟有四，即閱覽與整理（Reading and Organizing）、描述（Description）、分類（Classfying）及詮釋（Interpretation）²⁹。

²⁷ 潘德榮 著，《詮釋學導論》（台北，五南圖書，1999年8月），頁203-204。

²⁸ Gesammelte Schriften 著，《狄爾泰全集》。轉引自 潘德榮，《詮釋學導論》（台北，五南圖書，1999年8月），頁41。

²⁹ 藍恭傑 著，《文獻與媒體的關係》（台北，五南圖書，2001年8月），頁99。

若掌握了以上四點要素，可說是透析了文獻參考法的內涵。但就操作上而言，仍需要透過不斷地寫作運用，才能達到文獻參考法的本意。

當然，哲學領域也可以將之巧妙運用。現代許多研究人員會使用二手書籍資料作為論文撰寫的重要憑據之一。但往往忽略了其原典文本的核心要領，所得知的內容也是囫圇吞棗下的三手、四手產物，並不是原典文本的真正意涵。故，在本篇使用的原典文本《主體解釋學》將成為八成以上的參考重點項目，也希望讀者能夠理解這種寫作方式。

三、比較法

比較法在唐君毅先生的哲學概論中，可以清楚地理解到「一哲學思想之本身之內容或系統，與其他哲學思想之內容或系統之異同。」³⁰也就我們必須將兩種以上的哲學思想，作有計劃地、有目的地敘述，彼此參照、分析出兩者之間究竟有何不同。然而，在兩者互相比較之中，可以歸納出趨勢或原則，接下來就可以提供論文寫作的作者或觀看其論文的讀者正確的運用方式與觀念。

簡單來說，比較法的使用是因為具體的事物（可以是看到地、聽到地和觸碰到地等等）為對象，亦使我們最能不抹殺一具體事物與其他具體事物之一切同異之性質者，達到「和而不同」的概念，將兩者所傳達的觀念皆融洽的放在腦海當中，並且恰當的表達出來。這種比較的方式為比較是兼較同與較異，然一切思想中恆有異，異中又恆有同³¹。在本論文中，我們將會在複數（或者兩者以上）的思想或作法當中，以不偏頗的方式，達到最中立的論點。但，必須先這麼說，傳科似乎沒有將這項權利賦予笛卡兒。

³⁰ 唐君毅 著，《哲學概論（上）》（台北，台灣學生書局，1996年9月），頁201。

³¹ 唐君毅 著，《哲學概論（上）》（台北，台灣學生書局，1996年9月），頁201-202。

第四節 傅科「關心自己」的思想背景

在 19 世紀之後，西方對自我的懷疑出現了嶄新的局面，人們開始對群體而不是個體產生懷疑。進而開始關心個體，開始關心屬於每個個體內的主體。隨著黑格爾（Hegel）³²、尼采（Nietzsche）³³、馬克思（Marx）³⁴和佛洛伊德（Freud）³⁵的出現，西方對動機和自我的分析有了新的內容。個人自愛和自我欺騙的問題將不再被個人化，而是有了來自社會的集體性。也就是反省集體性影響個人化而影響了世代，取代了個人英雄式地影響整個時代。傅科對於「關心自己」課題，正是圍繞在這個主題中，探討人類自身（身為每個人類的個體）主體的價值。

米歇爾·傅科（Michel Foucault），法國哲學家 and 「思想系統的歷史學家」。他對文學評論及其理論、哲學（尤其在法語國家中）、批評理論、歷史學、科學史（尤其醫學史）、批評教育學和知識社會學有很大的影響³⁶。傅科曾經對自己有生之年的學術研究有過一番簡單的解釋。他說：

³² 「黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel，1770-1831），德國哲學家，其思想象徵著 19 世紀德國唯心主義哲學運動的頂峰，對後世哲學流派，如存在主義和馬克思的歷史唯物主義都產生了深遠的影響。出色作品有：《精神現象學》、《哲學全書》、《邏輯學》和《法哲學原理》等等。」傅佩榮 著，《西方哲學史》（台北，聯經出版社，2011 年 4 月），頁 241。

³³ 「尼采（Friedrich Wilhelm Nietzsche，1844-1900），德國哲學家，他的著作對於宗教、道德、現代文化、哲學、以及科學等領域提出了廣泛的批判和討論。他的寫作風格獨特，經常使用格言和悖論的技巧。尼采對於後代哲學的發展影響極大，尤其是在存在主義與後現代主義上。出色作品有：《查拉圖斯特如是說》《善惡的彼岸》《偶像的黃昏》《反基督》等等。」傅佩榮 著，《西方哲學史》（台北，聯經出版社，2011 年 4 月），頁 278。

³⁴ 「馬克思（Karl Heinrich Marx，1818- 1883），早期在中國被譯為麥喀士，馬克思主義創始人。猶太裔德國人，政治家、哲學家、經濟學家、革命理論家，並精通哲學、歷史、政治經濟學、占星學還有數學。出色作品有：《資本論》、《共產黨宣言》等等。」傅佩榮 著，《西方哲學史》（台北，聯經出版社，2011 年 4 月），頁 256。

³⁵ 「佛洛伊德（Sigmund Freud，1856-1939），奧地利精神分析學家，猶太人。精神分析學的創始人，稱為「維也納第一精神分析學派」以別於後來由此演變出的第二及第三學派。出色作品有：《夢的解析》、《精神分析引論》等等。」彼得·克拉瑪（Peter D. Kramer）著，《佛洛伊德 幽微的心靈世界》（台北，左岸文化，2010 年 5 月），頁 25-35。

³⁶ 梅奎爾（J.G. Merquior）著，《傅科》（台北市，桂冠新知叢書出版社），頁 11-18。

研究古代作者的目的，並不緊緊是為了獲取某些關於過去的基礎知識，而是試圖了解「透過思考自己的歷史，人們究竟能在多大程度上讓思考擺脫它暗中思考的事物，並使它得以用非常規的方式思考」。³⁷

簡單來說，傅科號召了人類與過去的一切決裂（其中包含了自我，往事，世界，全部生活），在捨棄虛妄的輿論，邪惡不軌的導師和陳舊的習俗以後獲得新生。

不錯，傅科正是關心從 18 世紀以來，人們成為知識的主體以後所遭受的問題。他對人的定義是從自然（人的身體）、社會（歷史、經濟和政治關係）以及語言（人的母語）來理解這樣一種獨特的存在。值得注意的，傅科和他之前的這些西方社會哲學家（或思想家）所不同的是，他並不曾嘗試找尋任何可能的出路解決問題，而是徹底解構社會對個體的各種宰制過程和手段。如果硬要說「關心自己」的主題是能為社會貢獻一點什麼（雖然仍有人對此保持懷疑），那必定是他想要研究的第三種主體化的模式。對傅科來說，身體的主體性建立是個體唯一掙脫社會宰制或欺騙的可能出路。

人類被轉化成屬於自己能夠控制的自身（也就是主體），共有三種模式。第一是探究的模式，這種模式給予人類科學的地位，一種將人放在純粹理性中思考的方式，確立了人自身的存有。這種模式笛卡兒做到了，但是傅科卻不給予正面的肯定。第二種模式是傅科稱作「區分實踐」（dividing practice），這些區分不是來自他自己，就是來自別人。這種模式已經從純粹的範圍下放到生活之中，一種對訊息或知識上的區別，即「這訊息如果不是我傳達出去的，就一定有個他人傳達出來而讓我知道」。一個自身存有的確認，不是透過許許想像地、純理性地、空談地哲學例子來純粹思考，而是擁有生活例子得以印證。第三種模式是傅科想要研究的，也是本篇論文所談的問題，就是一個人如何把他或他自己轉變成主體

³⁷ 王治河 著，《傅科》（湖南，湖南教育出版社，1999 年 7 月），頁 23。

的方式³⁸。這是一種主動性的獲得，不是透過任何的外在所影響。一種自發性的「關心自己」，接著懂得「修身實踐」，最後達到彼此尊重其各個主體的存有的美好世界。接著，或許有人會發問：「這種自發性的關心自己有可能存在嗎？不需透過其他人的協助嗎？」我必須誠實的回答，這樣的人是有的，這個人就是伊壁鳩盧³⁹。而他的所作所為正是一名啓蒙人類主體性的導師。伊壁鳩盧聲稱，今天他只是喚醒了每個人心中懂得「關心自己」的特性，並不是教導每個人做任何事情。

所以，人懂得「關心自己」是天生存在每個人的主體中，我們要作的正是喚醒它，然後將它落實在生活之中，而身邊若有人不懂「關心自己」的重要性，我們也必須適時地提醒他，而如何正確的運用，就在於掌握了多少「修身實踐」的功力了。

³⁸ Barry Smart 著，《傅科》（台灣，巨流圖書公司，1998年），頁22。

³⁹ 「伊壁鳩盧是神人（theios anêr），其獨特性（沒有任何例外）就在於他是唯一能夠自己走出非智並達到智慧的人。」米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁147。

第五節 傅科「關心自己」的思想淵源

在第三節曾經提過，傅科強調「關心自己」的重要性是爲了要確認「主體」的重要性，而笛卡兒卻是傅科眼中將之運用錯誤的最大詬病者。所以傅科提出「認識你自己」作爲「關心自己」的大前提，藉以批評笛卡兒的「認識論」的主體是自私的維護者。所以，在看似傅科最大的主體認知錯誤的眼中釘——笛卡兒身上，我們不得不花時間先了解笛卡兒的主體，再論到傅科引用基督教和自己的觀點針對笛卡兒所提出來的主體解釋。

一、笛卡兒的主體觀

笛卡兒在傅科筆下的分析是爲「要認識真理，必須不是瘋子」，傅科認爲這是很不恰當的。因爲主體要達到真理必定是在認識之內所被界定，至於其他外在都是有違且背離真理的，這會產生一種危險的認知，即笛卡兒所謂的接近真理是必須透過學習、培養以及透過某種科學的共識，但他沒有注意到這些接近真理條件的內在與外在認識的活動其實根本不涉及主體的存有，他們只跟個體及其具體的生存有關，而不是這一主體的結構。也就是說，通向真理的道路被笛卡兒鋪成只須認識作爲唯一條件，而不管在進行如如何的補償跟完成也只會變成一條在認識中永無止盡的認識之路。傅科也就是爲了澄清這一點，就主體通過他（笛卡兒）到達的真理「向他自身的回歸」而改變自身形象的時刻，而且當今天真理的回歸（改變了自身形象後的回歸），同時間也改變了他的存有方式時，所有這一切都將無法再存有了⁴⁰。舉個例子來說，當我在 20 歲的時候才知道什麼是蘋果，那麼今天在觀察、觸碰和品嚐過蘋果後的我，將會獲得屬於蘋果的知識。而獲得這個知識的我，將會和過去不懂得何謂蘋果的我不同。傅科認爲笛卡兒必須承認這種不同，而不是瑟縮在惡魔的錯誤引領下而甘心當個沒有主體的個體⁴¹。

⁴⁰ 笛卡兒 著，錢志純 編譯，《COGITO ERGO SUM 我思故我在》（台北，志文出版社，1972 年），頁 37-38。

⁴¹ 陳揚 著，《後現代性的文本闡釋：傅科與德里達》（上海，新華書店，2000 年 12 月），頁 133-140。

簡單來說，透過笛卡兒的認識也只會沿著無止盡的進步路程走下去，身為人類的我們將不知道其終點究竟在哪，其在歷史上的好處也只有透過知識的不斷累積才能找到。人類也將無法從過去教訓中得到什麼，或者策勵著未來將得到什麼。又或者，有一天人們爲了尋求真理而感到許許多多痛苦時，需要找到一個真理落實在社會或心理方面的好處。那麼，要是真理真是如此，我們也將完全無法拯救主體。因爲主體在惡魔的迫害下，根本不爲我們自己所認識⁴²。

二、基督教的主體觀

我們必須面對幾個問題，首先是我們必須付出什麼種代價才能達到真理？這種代價如果坐落在主體身上的話，在這之前我們需要做好什麼工夫準備呢？緊接著，我們必須如何來塑造我們自己？最後，爲了能夠達到最終的真理，我們必須要怎樣來改變我們的生活呢？傅科在此將基督教的觀念引入，藉此跟笛卡兒的觀念作比較。

傅科認爲，基督徒要讓自己（主體）達到真理的地位是容易的，因爲在整個基督教的史觀當中被加入了某些新的要素，這些要素是過去所沒有的，也就是指在一篇神所啓示的文本當中，存有著文本與信仰當中的關係，這是基督教的優勢⁴³。然而，基督教神學是一種理性結構的認識方式，它讓主體可以單單作爲一種理性的主體而達到上帝的真理，無需透過什麼精神條件。這就是一種現代的神學觀念，即「因信稱義」⁴⁴的概念。筆者認爲，人是透過閱讀《聖經》和聆聽牧師

⁴² 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁15-16，頁31-34。

⁴³ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁205-206。

⁴⁴ 「因信稱義是德國神學家馬丁·路德（Martin Luther 1483-1546）的神學思想核心。他認爲，基督徒之所以是自由的，是因為他們『因信稱義』，不再受善功律的支配，他們通過自己的信仰而與基督建立了新的個人關係。靈魂的得救不是教會的工作，是上帝把恩賜給了他的信仰者。因此，信徒不必依靠教會極其繁瑣的宗教禮儀，只憑對上帝對的虔誠信仰就可以得到靈魂的拯救。」楊牧谷 謝品然 李清詞 梁家麟 楊慶球 羅秉祥 李耀全 何傑 羅祖澄 著，《壞鬼神學》（香港，明風出版社，2006年8月，四版），頁244-246。

傳道得知神的道理，進而反省思考自身的原罪⁴⁵，在懇求神原諒的同時，將改變後的想法實踐在生活之中而改變自己的生活方式⁴⁶，人就達到了真理。而人也唯有這種辦法可以達到自己的主體，以「基督為榜樣」作為生活準則來存有在這個世界上。但，笛卡兒時期對真理的態度卻不是這樣，他們（包括其信徒）總認為人一睜開雙眼，就不斷的在使用自明的方式（且絕對不放棄）進行自認為健全的推理，而這樣的方式就足以達到真理。因此，主體絕對不需要改變自己。只要主體在認識的層面上獲得通向真理的道路（而這個真理之途是通過主體自身的結構來向他敞開的），這樣就可以了。話真是如此嗎？人真的只需要靠自己不斷地推理和自明就有辦法獲悉真理？我們循著傳科思考模式探勘。很顯然地，他認為單就笛卡兒及基督教而言，仍然不夠。

三、傳科的主體觀

針對笛卡兒的真理透過自身推理的方式闡明，傳科引用了康德（Kant）⁴⁷的想法對此時代構想提出了批評：「我們不能認識的東西具體造成了認識主體的結構，它使得我們不能夠認識它。因此，最終讓主體達到他一時無法達到的某種東西的對主體的某種精神改變的想法是不切實際的和矛盾的。」⁴⁸也就是，如果我們沒有辦法真正的認識所見所聞的世界，那我們也對此教條不認識了。這正是傳

⁴⁵ 「基督教認為人類墮落的相當深，從亞當夏娃被趕出伊甸園開始，即帶著罪孽至今。基督教同時認為，人類無法逕行自救，唯有透過向上帝祈求赦免才有可能得救。」狄克·道諧 著，《誰說上帝公平！》（台北，校園書房出版社，1998年12月），頁102。

⁴⁶ 「你們當以基督耶穌的心為心。他本有 神的形像、不以自己與 神同等為強奪的，反倒虛己、取了奴僕的形像、成為人的樣式，既有人的樣子、就自己卑微、存心順服、以至於死、且死在十字架上。」《聖經》（和合本—神版）（台灣，台灣聖經公會，2004/9），腓二：5-8，新約頁278。

⁴⁷ 「康德（Immanuel Kant 1724-1804）是德國人，一生從未離開過家鄉科尼斯堡（Koenigsberg），在那兒念完大學，取得哲學博士學位之後就在母校教書。所教課程包括：物理、數學、地理、人類學、教育學、礦物學，以及邏輯、形上學、道德哲學等。他的生活極有規律，言行一絲不苟。他與柏拉圖相似之處是：終生未婚，享年八十。代表作有：《純粹理性批判》、《實踐理性批判》、《判斷力批判》等。」傅佩榮 著，《西方哲學史》（台北，聯經出版社，2011年4月），頁222。

⁴⁸ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁205。英譯為「...we cannot know is precisely the structure itself of the knowing subject, which means that we cannot know the subject. Consequently, the idea of a certain spiritual transformation of the subject, which finally gives him access to something to which precisely he does not have access at the moment, is chimerical and paradoxical.」

科對笛卡兒主體對諸世界某種成分上的不負責任所提出的批判，也是傅科肯定人類生存的時間空間所賦予我們的價值。

傅科認為，無可否定笛卡兒提出的「自明性規則」和「我思」的真理界定其實仍代表了時代性的意義。但他認為只發生在認識主體之中的真理通道原則和主體休養的精神必要性（即主體塑造自身）拆開來以前，兩者早就被放入同一個楔子之中了。所以，這種預設是相當自我為中心，因為人類並不唯有這種方式可以定奪主體。

接著，傅科在主體的討論中還談到了 17 世紀笛卡兒的時期與 19 世紀的哲學家（其中有黑格爾、謝林⁴⁹、叔本華⁵⁰、尼采、《危機》時期的胡賽爾⁵¹、海德格）之間的比較，唯有黑格爾以《精神現象學》一書談論精神性的重要性，他以精神結構試圖將認識、認識活動、這一認識活動的條件及其結果與主體存有的改變連接起來；然而，其他 19 世紀哲學家則在此時期都被傅科稱之對於精神性有理由的不關心。傅科說：「我認為，我們可以把整個 19 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，也即從 17 世紀的哲學以來，人們卻是力圖擺脫這些結構。」⁵²上述可以說明，從笛卡兒

⁴⁹ 「謝林（Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, 1775-1854）德國哲學家。一般在哲學史上，謝林是德國唯心主義發展中期的主要人物，處在費希特和黑格爾之間。解讀他的哲學通常不太容易因為它哲學中關於自然的定義總是不確定的。」傅佩榮 著，《西方哲學史》（台北，聯經出版社，2011 年 4 月），頁 238。

⁵⁰ 「叔本華（Arthur Schopenhauer, 1788-1860），德國哲學家。他繼承了康德對於現象和物自體之間的區分。不同於他同代的費希特、謝林、黑格爾等取消物自體的做法，他堅持物自體，並認為它可以通過直觀而被認識，將其確定為意志。叔本華將他著名的極端悲觀主義和此學說聯繫在一起，認為意志的支配最終只能導致虛無和痛苦。」傅佩榮 著，《西方哲學史》（台北，聯經出版社，2011 年 4 月），頁 250。

⁵¹ 「胡塞爾（Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938），著名德國哲學家，人稱為現象學之父。胡塞爾認為羅素與懷德海的分析基礎是邏輯學，他自己則是發展出全新的哲學方法，來探究必然真理的性質，他稱之為『現象學』。」傅佩榮 著，《西方哲學史》（台北，聯經出版社，2011 年 4 月），頁 289。

⁵² 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），頁 33。英譯為「The entire history of nineteenth-century philosophy can, I think, be thought of as a kind of pressure to try to rethink the structures of spirituality within a philosophy that, since Cartesianism, or at any rate since seventeenth-century philosophy, tried to get free from these self-same structures.」

主義（即 17 世紀後），眾哲學家都想擺脫精神性的束縛。然而黑格爾所研究的精神性問題，也是提找了古代精神性的問題討論，並從柏拉圖筆下的蘇格拉底對話之中，重新找到對於關心自身（主體）的關注。而這種重新發現的過程，將是本篇論文得以完整寫作的參考文本。

第二章 傅科「關心自己」的中心思想

西方古彥曾有「人自以為喜歡這些飛翔的麻雀中的某一個：它已經從我們的視野中消失了。」⁵³因此我們要看的事物，不是從他們整體去看，而要看到已經消失的那些事物。就像在空中飛翔的麻雀四散而去，但我們仍將他留在心中當作不時的回憶。我們學習傅科「關心自己」的觀念必須掌握此心態，不再追求飛逝的現存潮流思想，而是回歸到過去，重新審視被我們所遺忘的古代哲學。

第一節 傅科「關心自己」的思想意涵

對於傅科來說，關心自己完全是建立在體驗與經驗的基礎上的最基本的詮釋，所求的是歷史經驗觀察的開放與實在，整體性與目的性（價值性）的體驗，以及理論說明的一致性與緊密性。在前章強調關心自己中的自己是主體內容的依據之下，我們可以在《主體解釋學》中發現許多井然有序的安排。其關心自己主要的活動內容具有十二種屬性，即：關注自己、觀察自己、看看你自己、認識自己、訓練自己、鍛鍊自己、瞭解自己、監督自己、淨化自己、節制自己、控制自己和解放自己。其中又可以將其歸類為三個部份。

1. 「關注自己、觀察自己、看看你自己和認識自己」主要是由「認識」的概念作為出發。筆者認為，在關心自己之前必須要有認識作為基礎，若沒有認識自己，則沒有關心自己的存有。畢竟人若連自己都不認識了，要怎樣學會關心自己，甚至擴展到關心他人和世界呢？故，認識是關心自己的第一要件與步驟，如果少了這個部分，則沒有後面八種內容。此部分可由本論文第一章比較笛卡兒、基督教和傅科的主體觀中獲得。

⁵³米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁317。英譯為「If we take to loving one of those sparrows flying past, it has already vanished from the sight.」

2. 「訓練自己、鍛鍊自己、瞭解自己和監督自己」主要是由「修身實踐」的概念作為出發。筆者認為，在認識自己之後的工作就是積極的切入關心自己之中，而從認識自己引渡到關心自己的內容憑據就是在於修身實踐的概念落實。畢竟人若只有單純的認識自己，雖按照傅科談論為倫理學角度出發，但就旁人而言也只是知識論上的怪異悖論之說罷了。故，修身實踐是關心自己中的第二項步驟，它關係到後四種內容，也就是成全關心自己真正在自身發生的關鍵。此部分可由本論文第三章專門討論修身實踐中獲得。

3. 「淨化自己、節制自己、控制自己和解放自己」主要是「實行主體」的確認。筆者認為，在學會其修身實踐的能力之後，若沒有行在自己身上而逕行改變舊有的不關心自己，那麼關心自己的系列活動也只是將自己鎖在象牙塔內的空哲學罷了。而且，我們必須理解以上四種內容的目標是為牽涉到對待他人與世界的實行是否可能。也就是說，如果自己確認自身的關心能力得以實踐以後，一定得將之分享於他人，而他人也會將之學習到的關心自己能力受惠於我們，如此互相交通的人際關係造就了現代社會教化的潛默意涵。此部分可由本論文的第四章及第五章關心自己與他人的關係和傅科對於社會的影響中獲得。

然而，本論文即是透過以十二種「關心自己」的屬性來加以編成及寫作，故在開始正式下放論文議題之前，必須將其基本內容告知讀者。

第二節 傅科「關心自己」的思想基礎

傅科指出蘇格拉底為何被描寫成一個成功引導其他人關心自己的人，其中有重要的四大要點：首先，勸導別人來關心自己的活動是屬於蘇格拉底的個人活動，他聲稱這是神託付給他的命令、職能和地位（*taxis*），而要他必須這麼做的。其次，這是一種不關心他自己，或者忽視一系列各種有利可圖的行為的活動，因為蘇格拉底不顧及自己的財產，不管自己的公民利益，放棄了所有政治事業，包括了他可能因為名聲而得到的官職。第三，蘇格拉底相對他的同胞有著「提醒者」的地位，但最後受惠於他提醒的雅典卻殺死了他。第四，蘇格拉底就好比是牛虻⁵⁴一樣，將「關心自己」的概念如同這些昆蟲吸附在動物身上，將它灌輸至人的體內，讓它成爲一種行動原則、一種活動原則、一種在生存過程中不斷被擔擾的原則。以上四點正是傅科「關心自己」的重要訓誥憑據之一，因其同時也代表了蘇格拉底的主體觀及時代對主體的對待是多麼的輕視。但是，時代的演進終究會有所發展和演進，故蘇格拉底的教化重要性仍在無形的影響中不斷地發生。在此就從柏拉圖筆下的《阿爾西比亞德篇》開始談起，爾後章節將以此漸漸發展與介紹傅科晚期倫理學的體系。

一、《阿爾西比亞德篇》的內容

在《阿爾西比亞德篇》的文本中，主要由兩名人物貫穿整場，即蘇格拉底與美少年阿爾西比亞德之間的對話。在首篇開頭上，由蘇格拉底上前與阿爾西比亞德進行攀談，蘇格拉底所表現的樣貌與其他因為阿爾西比亞德的美貌而前來的愛慕者不同，蘇格拉底讓對方感受到，他只有今天才決定這麼做的。首先必須強調的，蘇格拉底會這麼做是因為他認爲阿爾西比亞德的腦袋裡是有某種東西，如果今天有人問他選擇今天死去或者繼續過平淡的生活，阿爾西比亞德會毫不猶豫的

⁵⁴ 虻科，頭大呈半球形或略帶三角形，複眼大，口器具刺螫，生活於平地至低、中海拔山區，飛行迅速，雌蟲具強度螫刺能力，尤對牛、馬等動物侵襲吸血，人類偶而也會受其害。在鄉下農家的畜牧場所較多見。

回答寧願今天就死去。

a. 阿爾西亞德的背景

在討論他們開始對話以前，先簡單介紹一下阿爾西亞德的背景。阿爾西亞德的祖先是擁有特權且讓他優勢於其他人，而在城中有著「最富冒險精神」的家族之一的稱號。而他的父親曾是歐帕特里德貴族集團的一員，有著許多有錢有勢的朋友；他的母親則曾是梅奧尼德貴族集團的一員，情況也近乎相同⁵⁵。即使他父母雙亡，他也還有其他人可以做靠山，這個人就是伯里克利（Périclès）。在《阿爾西亞德篇》中，伯里克利是一個想做什麼就做什麼的人，不僅僅在希臘，甚至在附近的城邦也都同樣吃的開。

簡單來說，阿爾西亞德還有大量的財富。且他的英俊則是引來愛慕群眾的主要原因，但他總是拒絕掉所有這類型的慕求（阿爾西亞德自己也很清楚年紀也將過到沒有人會因為愛慕的原因而靠近他）。在他的心目中，很清楚地知道既然留不住年齡的拖磨，那也應該想個方法重新回到大眾的心中，進而統治他們。而傅科在此指出，蘇格拉底就是因為知道他此時心中的願望，所以聽見神所啓發他的聲音而遂然找阿爾西亞德進行談話。而阿爾西亞德此時心中的目標，正是改變身份特權的渴求和治理其他人的優越性。這是一種處於「愛欲」之後的目標，即轉向了城邦與政治。於是，以上種種原因吸引了蘇格拉底的趣旨而進行談話。

⁵⁵ 「阿爾西亞德因其父克利尼亞斯（clinias）而成了「有好爸爸的人」（genos des Eupatrides）之一，這是一個擁有大量財產的貴族家庭，從古代以來就在政治上統治著雅典。克利尼亞斯的妻子（是曾遭放逐的梅伽克勒的女兒）則來自阿爾克梅奧尼德家族，它無疑在古雅典的政治史上起著最關鍵的作用。」米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁45。

b. 蘇格拉底與阿爾西比亞德的對話

在得知原來阿爾西比亞德的目標後，蘇格拉底進一步追問「什麼是統治城邦？」和「所為良好的統治又是什麼？」阿爾西比亞德沉思一會兒後答道：「當城邦的公民和睦相處的時候，城邦就算是被統治好了。」此時有人又向阿爾西比亞德提問「和睦相處是什麼？」及「它在於什麼呢？」阿爾西比亞德無法回答，並為此感到羞赧，他過了一會兒後道：「我自己都不知道自己說了些什麼？真的，也許是我長久以來一直生活在可恥的無知狀態中。」並為此談話感到失望。此時，蘇格拉底回答：「你不要擔憂；發現你處於可恥的無知狀態，發現你甚至不知道自己所說的，如果你到了 50 歲才達到這個境界，那麼你將難以補救，因為你已經難以關心自己了 (epimelêthênai sautou)。」但是今天剛好阿爾西比亞德提早發現，提早治療，所以仍然來得及補救。而這篇簡短的對話正是構築了《主體解釋學》重要依憑。

c. 對於蘇格拉底對話對象的提問

或許有人嘗試著想發問，難道柏拉圖筆下的蘇格拉底只對阿爾西比亞德感到興趣，並單就他提出發問？答案是否定的。蘇格拉底不只有對阿爾西比亞德受到「關心自己」的提點。在《主體解釋學》文本當中，傅科又引了色諾芬 (Eénophon)⁵⁶的著作《回憶錄》底下與蘇格拉底對話的人物——夏爾米德 (Charmide)⁵⁷作比較，不同阿爾西比亞德的樣子，夏爾米德雖然在平時發表意見是有人會注意聆聽的 (因他的意見富有智慧)，但是在議事會總是表現出靦腆的樣子。所以因為它的靦腆，導致一切他所想說的、欲商討的都成為了枉然。蘇格拉底對他說的話，就明顯有了不同，蘇格拉底告訴他應該要「用點你的心思」，多「用點心思在你的身上」(Noûn prosekhei)，就不是阿爾西比亞德的「關心自己」了。所以，這

⁵⁶ 「色諾芬 (希臘文為Ξενοφών，427-355 B.C.) 雅典人。軍事家，文史學家。他以記錄當時的希臘歷史、蘇格拉底語錄而著稱。」李耀全 著，《柏拉圖與基督教的世界》(香港，榮主書房，1987 年)，頁 55。

⁵⁷ 「夏爾米德 (希臘文為Χαρμίδης，生卒不詳) 雅典人。是柏拉圖筆下與蘇格拉底對話的對象，其相貌兼具英俊和流行，但平時卻害羞而甚少發言。」李耀全 著，《柏拉圖與基督教的世界》(香港，榮主書房，1987 年)，頁 48。

正是向單爲阿爾西比亞德解惑的獨有權提出辯白的有效證據。

第三節 傅科「關心自己」的思想意義

傅科認為現代有將「關心自己」這個原則換句話說成某些生活上的慣用語，把它換成較易瞭解的文字。例如：「照料自己」、「反求諸己」、「退回自身」、「在自身中找到快樂」、「指在自身中尋求其他享樂」、「陪伴自身」、「做自身的朋友」、「在自身中就像在堡壘中」、「照顧自己」或「崇拜自己」、「尊重自然」等等。但在看似淺顯易懂的文字中，究竟隱藏了哪些「關心自己」的真義呢？我們將一一的介紹傅科對於「關心自己」的闡述。

一、「關心自己」的思想出發點

蘇格拉底的行徑到柏拉圖時期被傅科放在對於「關心自己」篇幅的首要討論。他從頭到尾幾乎都使用了《阿爾西比亞德篇》作為基本文本，不能忘記這個原則。他同時也重申了一些概念，例如「關心自己」這個原則並不是哲學家對於對路過的一種質詢，不是一種某些智叟給予殷勤年輕人的勸告。而「關心自己」是一種必須的原則是來自於希臘文化的一個古老格言。傅科學了個例子，從前有人問斯巴達人說：「你們有很遼闊的土地，重要的是，為什麼不自己耕作呢？為什麼你們把它們交給希洛人（斯巴達人的奴隸）呢？」有一名斯巴達的人回答道：「這只是為了讓我們能夠關心我們自己。」接著又繼續說：「我們需要關心我們自己，所以我們不必耕種我們的土地時，顯然，這與哲學無關。」對於這群斯巴達人來說，哲學和理智主義等不是非常肯定的價值，而是肯定一種某些特權，政治特權等相關的生存方式⁵⁸。簡單來說，這群斯巴達人透過將自己的土地委託他人來管理，這是為了關心他們自己。這些斯巴達貴族集團就是一種社會、政治以及經濟的特權，因此有人必須代替他們做他們本來應該做的事情。因此傅科解釋，「關心自己」成了相當流行的原則，不過不是哲學原則，而是一種特權相關，在此，與一種政治的、社會的和經濟的特權相關（這是一個在『關心自己』的歷

⁵⁸ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁35。

史上不斷出現的問題)⁵⁹。

接著，不只是斯巴達人將「關心自己」視作高尚的特權以外，從《阿爾西比亞德篇》中，我們可以也可以獲悉這項特權的發展。其一是涉及關心自己的應用領域，即是誰必須要關心自己呢？在此文本當中，很清楚地指示這是雅典年輕且有權力的貴族必須要學習的，而阿爾西比亞德正是其中之一。而阿爾西比亞德這個年輕貴族將來有一天一定得要領導城邦，這種人就一定得要學習關心自己。第二，這個規定與第一規定有相關，即是關心自己有一個目標，一個具體的辯護。要讓行使關心自己後的自己能夠恰當地、合理地和合乎道德的使用其有效的權力。最後第三個限定則是關心自己的主要形式，就是認識自己（即關心自己就是認識自己的主張）。所以，不僅是斯巴達人而已，就連雅典城邦也是人勢的特權站在「關心自己」之前，儼然成爲一項大前提。

二、「關心自己」的思想方法

可以看得出來「關心自己」在這時候並不是每個人都享有的權利，而是少部分的人擁有的特權。或許有人會將之理解爲「當時貴族的統治理由」，無可厚非地，這是個確切的事實，但我們必須試圖從中發現影響未來「關心自己」的思想方法發展。也就是從「關心自己」開始發展的背景開始探悉。其背景有三點：

a. 政治權力的訓練

「政治權力的訓練」(practice of political power)，即一些年輕貴族的小世界，使他們深覺自己和其他同城邦的同胞有所不同，因爲他們從小擁有了些別人所沒有的權力，使得這些年輕人慣性地從年少就有著凌駕於其他人、城邦中的對手和城邦外的對手之上的想法（如同阿爾西比亞德就是抱持著如此想法）。也就是說，

⁵⁹ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁36。

這些出身於不凡的年輕貴族，基於許許多多不同於其他同胞的強大權力，使得威權是否也同時賦予了這些人進行正當統治的能力的問題被浮上了檯面。因此，身分及統治能力之間的關係就受到了討論，即要統治其他人，首先必須先關心自己。

b. 教學法的實行

「教學法」(pedagogy)，傅科舉了三個例子來作為討論第二點的基底，分別是「斯巴達人」、「波斯人」以及「雅典人」，斯巴達人在文本中被視作嚴格的民族，其不斷地嚴格要求個人遵循集體法則被實施的相當徹底，給予了斯巴達人民有著絕對效忠及個人榮耀即全體榮耀的思想貫徹。而波斯人則視作多元性的充分學習，每個年輕的王子或貴族，皆有四個導師陪伴在其左右，分別是教學智慧 (sophia) 的導師、教學法律 (dikaiosunê) 的導師、教學節制 (sôphrosunê) 的導師及教學勇敢 (andreia) 的導師，使得他們從小就被培養成多方面專業的人才。最後，雅典人在傅科的眼中被視作較不好的一方，他認為在雅典教育當中擁有著諸多男人與男童之間的同性的愛戀方式，這男童之愛是不可能足以討論教育的正確性和是否歷史可以以此為榮的。

簡單來說，男童在年輕之時會有許多成年人、男人來追求他們（或主動願意提供知識上的教學），但等到男童漸漸成熟，樣貌失去了美貌做為後盾，他們皆會紛紛走避，而此時轉為成熟的男童就必須拋棄這些追隨者，學習師長並未給予過的新東西，也就是政治訓練。然而，在這種教學法所產生的缺陷（學校的或戀愛的）將使得「關心自己」的這個問題不再是「統治其他人」，而轉向了「被統治」的問題相關了。關於以上兩項問題傅科提出了「關心自己是為了能夠統治；而且關心自己是因為沒有人得到恰當和充分的統治。」⁶⁰作為評論和看法。

⁶⁰ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁48。英譯為「Taking care of oneself in order to be able to govern, and taking care of the self inasmuch as one has not been governed sufficiently and properly.」

c. 對自己一無所知的無知

最後是「對自己一無所知的無知」(Ignorance that is unaware of itself) 即是「關心你自己」的一個律令和規定，就是指向無知。何謂無知？無知就是指對必須了解的事物的無知，又同時指向對自己的無知，即自己也甚至不知道自己不知道這些東西。先前我們曾提到，阿爾西比亞德就是認為治理一個城邦就是讓其保持和睦相處，甚至用這些話回答了蘇格拉底，他自以為這樣就是治理的一個良好作為。但其實，他連什麼是和睦相處的定義都不曉得了，也同時知道了自己在一開始根本就不知道他對此一無所知（他的情緒是極度羞怯的）。

以上三點構成了「阿爾西比亞德篇」中「關心自己」的思想方法。

三、「關心自己」的思想內容

傅科嘗試去抓住一個重點，即在《阿爾西比亞德篇》中蘇格拉底對阿爾西比亞德提出自己要去「關心自己」的時候竟然停了一下，若有所思的再加上了一句話：「自己關心自己，這很好，但是人很可能會自欺。」⁶¹因為人很可能並不清楚當他要關心自己的時候必須要做的到底是什麼，不是要盲目地去遵循「關心我們自己」這一原則，而是要追問：「什麼是關心自己？」(it esti to hautou epimeleisthai)

蘇格拉底舉了一個有趣的例子，他認為每一個人大致上知道要關心自己的鞋子究竟是怎麼一回事，因為大家都知道這是一個鞋匠的技藝之類的物品。同時，大家也都知道自己的腳是怎麼一回事，因為大家都可以透過部分的自己關心（觀察）或者醫學給予的建議來得知。但是，自己去「關心自己」，誰又真的去了解「自己關心自己」呢？傅科認為，這個問題在此文本（即《阿爾西比亞德篇》）

⁶¹ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁55。英譯為「It's all very well to take care of oneself, but there is a grave danger of going wrong.」

應該被分成兩個部份來看⁶²。第一，「根據『必須自己關心自己』這個律令，什麼是必須關心的這個對象，什麼是這個自己呢？」第二，「在『關心自己』中，就有關心。這種關心必須要有什麼方式，它必須包含什麼內容。」因為這兩個目標在蘇格拉底與阿爾西比亞德中可以知道，如果我必須自己關心自己，那麼這就是為了能夠治理其他人和管理城邦。也就是說，關心我自己即是為了讓自己學到治理其他人的技藝（*tekhnê*）。其實這會演變成兩個問題，就是「什麼是必須關心的自己」（關心自己的目的）和「這種關心有什麼內容」（關心自己的目標）。

a. 什麼是「關心自己」的目的？

現在必須馬上處理第一個問題，就是：「什麼是自己本身？」傅科認為應該要從諸神的圭臬開始看起，當然它會涉及到了德爾斐（Delphic）神諭⁶³、阿波羅神殿的女祭司所說的話，皆為「必須認識你自己」（*gnônai heauton*）。這跟之前我們所談到的「認識你自己」（*gnôthi seauton*）有著不太相同的意思，或者可以很簡單的從根本上的使用文字就發現了差異。傅科認為今天如果要討論兩者差異，可以直接從「*heauton*」來討論。它不是指：「你是哪種動物，你的本性是什麼，你是怎麼構成的？」而是在討論一種關係，由「*heauton*」作為反身代名詞指的是什麼？這個既屬主體又屬對象的要素是什麼？傅科解答：「你需要關心你自己：這是指你要關心自己；然後再是你關心的某個東西正是你自己，正是『在關心著』的主體，你自己就是對象。」⁶⁴這種開門見山的說法，可以觀察到傅科想將真義傳達給我們的急促，他在承認了「關心的主體」及「關心的對象」都是

⁶²米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁55。以下兩段引文英譯為「In the imperative “one must take care of the self,” what is this thing, this object, this self to which one must attend?»和「There is the care in “care of the self.” What form should this care take, in what must it consist.」

⁶³「德爾斐神廟的核心，叫做「阿底頓」（*adyton*）。在此，女祭司負責傳達阿波羅的神諭。且從公元前8世紀就成了宗教中心，直到公元4世紀末，它的聽眾擴展到整個羅馬世界。」米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁21。

⁶⁴米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁56-57。英譯為「You have to take care of yourself: It is you who takes care; and then you take care of something which is the same thing as yourself, [the same thing] as the subject who “takes care,” this is your self as object.」

由「關心自己」這個動詞的反身形式所表示的含意的一種方法論的探詢。還同時間加深了對蘇格拉底更深入對阿爾西比亞德付出的關心。

因此，接著下去，那麼「heauton」究竟是什麼？傅科指出，這一定是在柏拉圖的對話中出現上百次的句子：「必須關心他的靈魂」(psukhês epimelêton)，蘇格拉底在柏拉圖的筆下不斷的告訴雅典人或者他遇到的人必須關心他們自己的靈魂 (psukhês)，使他們靈魂變得更好。傅科同時提到《克拉底魯斯篇》(The Cratylus) 中也有提過要相信「關心自己、注意自己的靈魂」(therapeurein heauton kai tèn psukhês) 即可發現「heauton」與「psukhês」之間是符合的。

而《阿爾西比亞德篇》蘇格拉底和阿爾西比亞德之間的談話，我們又可以知道他們從「什麼是我自己？」這個問題引導到「我就是我的靈魂」這個答覆上，其實充分讓我們認清楚何謂「主體」。簡單來說，從一次對話的活動中劃出一條明顯的分界線，把行為主體與構成這整個活動本身讓人實現它的全部要素（詞、聲音等等）清楚的區分出來。總之，這就是讓主體在它的不可還原性中呈現了出來。這些事例都是在他們談話中，簡易地、明確地，讓人可以在一次活動中把主體與他可能在活動中所使用的所有工具、手段、技術區分出來。也就是將人從工具、手段、技術中抽取出來，成為新主體的確立。傅科舉例子來說，當有人使用雙手操控某個東西的時候，那麼這個人在做什麼呢？存有一雙手，然後是使用這雙手的人（存有這個要素，即使用雙手的主體）。一般而言，當身體做了某些事情的時候，就要存有一個使用身體的要素，那麼什麼是這個要素呢？傅科認為這個要素牽涉到身體本身。因為身體本身無法使用自己，所以使用身體來達成使用工具和操作語言的唯一要素就是靈魂，而且也就只能是靈魂。所有這些身體的、工具的、和語言的行為的主體，就是靈魂。

b. 什麼是「關心自己」的目標？

傅科認為柏拉圖和筆下的蘇格拉底必須確定這個「heauton」（及其所指）在「關心自己」這個詞中就是代表了什麼的時候，他其實要指出的，不是靈魂與周遭世界或身體之間的某種工具關係，而是主體對於周遭、它支配的對象，以及與自己有關的他人、自己的身體和自身的特殊的超越立場。然而，當柏拉圖在尋找什麼是關心自己的主體時，他絕對不會將主體視作為實體讓靈魂套入，而是將靈魂和主體劃上完美的等號。

傅科提出「關心自己就是認識自己」，他舉了《阿爾西比亞德篇》作例子。當一隻眼睛可以看到自己的時候，這是處於什麼情況下會發生呢？或者我們需要什麼條件呢？又是如何來看自己的呢？對於想看到自己的那隻眼睛來說，鏡子不是唯一的反射表面。簡單來說，我們人很可能會透過別人的眼睛來看到自己，也可能透過自己的眼睛看到絕對類似於他自己的鏡子反像。因此，當我們可以透過不同的方式看到自己的同時，必須想到眼睛不是在眼中看見自己的，而是眼睛透過視覺的要素而看見自己的。也就是眼睛可以把握自己的視覺行為只能發生在另一個視覺行為當中，即表示出現在另一個人的眼中。那麼這個比較是否可以被應用到靈魂上呢？傅科認為，靈魂是通過關注一個與它本性相同的要素，通過認真的關注而形成靈魂本性的要素本身，就是思想和知識（to phronein, to eidenai）。靈魂是透過關注這些要素（思想和知識）才能看到它自己。不過，在探討了這麼多靈魂上的問題，那麼究竟什麼才是這些重要的要素呢？傅科答道：「這就是神的要素。」因此，靈魂正是通過關注神才能夠把握自身。蘇格拉底曾對阿爾西比亞德說：「必須關注神（ho theos）：它是人事的最好的鏡子，它願意評判靈魂的資質，而且，我們正式通過它才能夠更好地看到和認識到自己。」⁶⁵因為神是比我們的靈魂更加完美地、純潔地和明亮地，所以我們必須把自己放在神的要素

⁶⁵ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁75。英譯為「It is God (ho theos), then, that we must look at: for whoever wishes to judge the quality of the soul, he is the best mirror of human things themselves, we can best see and know ourselves in him.」

中，好讓我們能夠更清晰的看見自己。也就是通過向這種神的認識開放，我們藉以認識自己的這一運動，在我們對自身的重大的擔心之中，將會允許靈魂達到智慧之地。一旦靈魂設法接觸到了神，一旦它把握了神，一旦能夠思考和知識到這個思想與認識的原則本身就是神，那麼它（靈魂）就有了智慧（sôphrosunê）。且由於有了智慧，靈魂這個時候就能夠返回到這個形下的俗世社會。它就會得到分辨善與惡、真與假的能力了。這就是掌握了關心自己以後所賦予我們靈魂上的功能。

四、歸類「關心自己」的理想模式

接下來將舉例說明三個時期「關心自己」的模式，他們分別代表了各個時空的「關心自己」之應用。每一種模式都牽涉了一個時代（時期）的理想性。

a. 柏拉圖「關心自己」的模式

在柏拉圖式的內容之中，關心自己與認識自己之間的關係是以三個要點為中心所建構起來的。首先，如果人必須關心自己，那麼這是因為人都是無知的。又由於人是無知的，所以人不知道自己無知。所以需要透過他人（特別是導師）、特殊的遭遇、特殊的事件和特殊的問題之後而了解自己無知，但前提仍是自己根本就不曉得自己處於無知的狀態之下。這正是《阿爾西比亞德篇》中的內容。相對於有導師輔佐關心自己的對手而言（可以是政治上的、生活上的和智慧上的，等等），阿爾西比亞德都是無知的。但是經過了蘇格拉底的質問，他驚覺地發現自己的徹底無知。他甚至發現連自己都不知道自己的無知。所以站在一個懂得反省的知識青年的情況中，它必須選擇結束這一窘境，也就是必須關心自己。正是無知和發現了自己不知道無知，才有了關心自己確實的律令，也可以視作為最早的判例。

第二點，根據柏拉圖模式，關心自己的律令一旦被人所接受，其關鍵就是要「認識自己」。而認識自己這一律令就佔據了關心自己的整個廣大領土，其中認識自己就是靈魂對自身存有的把握方式，即是靈魂通過用來認識自己的理智之鏡來嚴格審視自己。這種理智之鏡就柏拉圖而言，將它放在理型界的籬笆之內。我們懂得運用理性解決週遭生活的一切問題，都是在乎我們知道回憶的重要性（而「知道」這回事也是同樣被理型界賦予的，但是我們會在不知道自己知道的狀態下被喚醒，這是一種自然而然的內心騷動，且任何人都具備），因而取得回溯理型界的來回票根，使得處在生活世界的我們過地更好。看似貫穿理型界和生活世界的原因即是回憶的工作，那麼究竟回憶在柏拉圖的論述中代表了何種地位？這將是第三點要被討論到的問題。

第三點，回憶就是關心自己與認識自己之間的連接點。而靈魂正是在回憶自己種種當中所發現自己的所在。而且，也正是在回憶起自己的所在時，它又發現了通向自己所見的道路。所以，我們可以說，根據柏拉圖的回憶說，認識自己與認識真理、關心自己和回歸存有是被統一納入這一靈魂運動之中的。這也是柏拉圖所提出對於關心自己與認識自己的觀點。而伊壁鳩盧也在一種特殊的氛圍中理解了關心自己的重要性，他說：「任何人，無論晨夜，在一生中都要關心他自己的靈魂。」⁶⁶所以我們必須時時刻刻的把握關心自己的原則，握緊回憶的準則，不管任何時間和地點都能確實的掌握它。

b. 基督教「關心自己」的模式

認識自己與認識真理之間有著十分複雜的關係。基督徒往往都有一樣的認知，即內心必須受到聖靈的充滿，以至於內心達到淨化。如此我們才能夠解釋《聖經》內的真道，這個事實本身就是要包含認識自己。因為人無法將自己脫離亞當

⁶⁶ 埃皮克泰德 著，《信件與格言》，（梅伽爾出版社，1977年），頁217。轉引自 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁10。英譯為「Every man should take care of his soul day and night and throughout his life.」

夏娃的原罪本身，故必須透過上帝話語的愛，才能夠使我們離開一切的「惡」。然而，上帝的話語都已經記載在《聖經》內容當中。因此，爲了達到淨化心靈和認識自己。人要接受《聖經》的一切教導。也就是說，認識自己、認識真理和關心自己之間有著某種息息相關的關係存有著。

而且，人若想要獲得拯救，那麼他必須接受真理，而真理也同樣的記載在《聖經》和先知⁶⁷的（被上帝）啓示當中。但是，如果你不根據受過聖靈充滿地和純潔心靈地認識方式來關心自己，那麼你就無法認識真理了。反之，唯有當你與《聖經》中的真理和先知被啓示中的真理有了一種根本關係時，自身才有可能對自己有了這種純淨的認識。筆者認爲，這種循環關係構成了基督教中關心自己和認識自己之間關係的關鍵之一。

接著，在基督教中，這種認識自己是透過各種技術而進行的，這些技術的主要作用就是在破除內心的虛幻（受到撒旦所偽裝的假真實），認識到內心形成的欲望（受到撒旦所偽裝的假存有），並且抵制一切可能傷害到人的種種誘惑。其方式就是分析自身內心的各種隱秘活動和過程，把握它們的來源、目標和形式。因此，我們必定要學會解釋自己，自己將自己徹底分析。然而，認識自己在基督教中更多的教化原因並不是高舉回到自身的這一作用，以便通過回憶活動重新發現他能夠想到的真理和他的所是，因爲這就回到了柏拉圖的範圍了。對於基督徒而言，我們必須有點驚扭的說：「回到自身的本質上就是要否棄自己。」或許有人會問：「若否棄了自身，那麼還有自身的本質可供回歸嗎？」在回答這個問題之前，我們必須正視諾斯底派別（Gnosticism）⁶⁸在基督教中的所作所爲。諾斯底

⁶⁷ 「先知在屬靈的工作分配上為『講道』之用，也就是成為上帝的代言人。另外還有『服侍』、『領導』和『受苦』等等之工作，每個工作無非都是成為上帝的器皿，只是內容上的差異而已。」楊牧谷 著，《狂飆後的微聲—靈恩與侍奉》（香港，啓道出版社，1991年3月），頁221-222。

⁶⁸ 「諾斯底主義（或稱靈知派和靈智派）的『諾斯底』這一個詞在希臘文中就是知識，特別指的就是現在的占星術，他的理論是認爲每一個星球都有一個屬靈的統制者，在不同的星球有不同的影響力，並將和地球會分開，諾斯底對人們實際的生活有兩方面的影響，第一身體是超道德的，

派別是群哲學的愛好者，幾乎都是柏拉圖的信眾，透過基督教的聚會中宣揚哲學理念的教會勢力。他們肯定認識存有和認識自身只是同一個東西，而回歸自身和回憶真理也是同一回事。對基督教而言，這些宗教收容者被後來的基督徒稱作「異端」⁶⁹，他們利用了宗教闡述了無關宗教的內容，而且影響眾多，甚至引發了宗教界的紛擾。這並非批評基督教的包容性甚低，而是人和其他人處於同一個時空環境中應該知道自己憑恃著為何而去相自努力，不是背著其他人在暗地中行自己的事情，進而和大家背道而馳。因為每個人都為了屬於自己的理想，在某個時空中盡最大力氣去維護，若有人在此之中進行相反的舉動，都會是令人討厭的。相信有理智或禮制的人都不會在某個宗教場合宣揚不同宗教的理念，但諾斯底就是做了這樣的舉止。回到問題核心，在諾斯底派別所認為的「真理和回憶本一」的觀念中，多少影響到此問題的判準。所以基督教也曾為了堅守「否棄自身歸向上帝」的觀念而將某些已受影響的概念提出更正，例如賦予認識自己不是重新發現主體存有的記憶功能，而是發現內心活動的本性和來源的注釋功能。但，諾斯底派別的影響（就某些方面而言）卻已經深植在部分基督徒的內心，所以主體自己回憶自身存有的模式和主體注解自身的模式將同時支配了基督教，且通過基督教滲透到了整個西方文化世界當中。

c. 希臘化到羅馬時代「關心自己」的模式

這種模式完全不同於柏拉圖模式和與諾斯底派別戰鬥的基督教模式，它存在於希臘化到羅馬時代的前後，也就是公元前後。這是一種由當時民風所促成的特殊模式。它既不把關心自己與認識自己等同起來，也不將關心自己納入認識自

所以放縱情慾是沒有關係的。第二物質的身體是沒有真實價值的，所以人可以自己盡情的放縱也可以剋制己身，而諾斯底他們都比較於偏向於克制己身。」米歇爾·傅科 著，《詞與物》，I，第21號，頁326。轉引自 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁28。

⁶⁹ 「基督教成立初期，使徒亦坦然承認奉行猶太教的『異端』；在第一世紀的基督教發展時期，其教內已出現『各樣的異端』影響其信仰發展。在基督教悠長的發展歷史中，『異端』一詞總是由某一教義論者斥責另一教派者時所使用，語境下存有負面含意。例如，印尼帝汶的假復興。」吳恩溥 著，《辨別聖靈與邪靈》（香港，聖文社，1982年），頁133-134。

己之中。不同前面的，它是要突出和強調關心自己，至少讓它相對於認識自己之中。這點民風所影響關心模式和當時候由希臘化時代轉變成羅馬時代軍事強權有關。

同時與基督教模式不同，這種希臘化模式決不是要注釋自身，也不是否棄自己，而是把自己當作必須達到的目標。在整個希臘化到羅馬時代中，介於柏拉圖主義和基督教之間，形成了一種修身的藝術。他們強調了生活之中修身實踐的重要性高過不斷討論的「自身」。他們將自身看作是重要的，但是僅要認為保存住自己就好，不然過度的關注將會使他們忽視掉生活。也就是落實到社會的社會性概念，將自己與全體看作一整體。將自己委身於全體之中，爲了整體做事，甚至可以犧牲掉自己。在現代台灣社會中，可以看見多數民眾採取此關心方式，所以在蕭條的全球性不景氣當中，仍是有著欣欣向榮的正面價值觀。

「柏拉圖模式」是以回憶爲中心的。「基督教模式」則是爲圍繞著注釋自身和否棄自身爲中心。而「希臘化到羅馬時代模式」是以修身關係的自身目的化爲中心。三種各有特有特色的模式將主導著現今地球上人類的想法。三者互有優缺點，但誰也無法捨棄其中之一來生存，而是在自身中交互著存有這些概念。

第四節 論「不關心自己」的人

「不關心自己」的人在傅科的筆下分為兩種，第一是負面「不關心自己」和正面「不關心自己」的兩種人。以下將分別來探討他們。

一、負面「不關心自己」的人

負面「不關心自己」的人究竟是怎樣和他人、和自己相處⁷⁰。傅科舉了塞涅卡（Seneca）⁷¹說過的話作為論述，塞涅卡認為「不關心自己」是一種總是不停地改變生活，眼看著變老了，也從不去理會的行為。或許有人會發問「這是種自由意志嗎？」答案是否定的，且這種行為是種不自由的意志。它不是一種絕對意志，也不是一種總是有所欲求的意志。因為自由意志是人有所求，而且不受限制於各類事件、表象或愛好影響。自由地欲求，就是一種不受限制的欲求，然而「不關心自己的人」（stultus）則是同時受限制於內在與外在的人。接著，其實恰當的欲求就是絕對地欲求，這是指「不關心自己的人」同時想要得到許多東西，而這些東西各不相同，但並不互相矛盾。也就是說這種人在想要某些什麼東西的時候，又同時會對得不到的東西感到遺憾。譬如今天如果有一個「不關心自己的人」，那他決定從今天起要努力讀書，但是在實行的時候（極可能是在一開始的時候）就會為了沒有跟朋友出遊是一件很令他後悔的事情。最後，一個「不關心自己的人」總是對身邊周遭有所欲求，但反應又是遲鈍（導致無法取得欲求之物），然後他的意願會不斷地更改和切換目標。也就是說自由自在地有所求，絕對地有所求和總是有所求，這些全都取決於「stultitia」⁷²的狀態改變。而這狀態的改變，將會部分和有效地牽制且變換一個人的意志。

⁷⁰ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁143。

⁷¹ 「塞涅卡（Lucius Annaeus Seneca, 4-65 B.C.）是古羅馬政治家、哲學家、悲劇作家、雄辯家、新斯多葛主義的代表。他早年信奉畢達哥拉斯的神秘主義和東方的宗教崇拜，後皈依斯多葛派。他曾任帝國會計官和元老院元老，後又任掌管司法事務的執政官和後來的皇帝尼祿的家庭教師。」傅佩榮 著，《西方哲學史》（台北，聯經出版社，2011年4月），頁83。

⁷² 意指「瘋癲、精神錯亂、言行狂妄、愚蠢、癡呆、糊塗、拙笨、昏愚。」吳金瑞 編，《拉丁漢文辭典》（台北市，光啓出版社，1999年11月），頁1323。

在柏拉圖的筆下，蘇格拉底為什麼在《阿爾西比亞德篇》中執意要阿爾西比亞德學習關心自己呢？又為什麼他必須關心他自己？因為他不知道什麼是爲了城邦的善和公民們的和睦關係在於什麼。另一方面，是爲了能夠治理好城邦，爲了能夠恰當地關心他的雅典同胞們。因此，除了切實的關心其他人以外，還必須先學會關心他自己。阿爾西比亞德曾經答應蘇格拉底說：「當然，我要關心自己。」但是，關心我自己什麼呢？他接下來的回應並不是說「我將會關心我自己」，而是「關心自己是否公正（dikaiosunê）」。對柏拉圖和蘇格拉底而言，這個概念是有著雙重的意義存有，即一個是在靈魂中，另一個則是在城邦之中。當阿爾西比亞德聽從蘇格拉底的教導，信守承諾去關心自己是否公正時，他應該也要去關心自己的靈魂、自己靈魂的內在等級、控制好自己靈魂的秩序和主從關係，進而再去監督城邦，維護它的法律、體制（politeia），恰當地保持公民之間的關係平衡等等。因此，關心自己在這整篇文本當中，對於關心其他人來說，顯然是種手段。阿爾西比亞德似乎忽略了應該先學會關心自己後才能夠關心其他人，但急躁的他仍搞錯了方向，本末倒置了蘇格拉底的原意。

在隨著《阿爾西比亞德篇》的結束當下，也帶給了讀者對於接下來阿爾西比亞德的發展無限的想像空間。但可惜的，在柏拉圖的《會飲篇》中，隨即破了功。他闖入了正在與蘇格拉底爭論的客人當中，樣子顯得有點蒼老，而且還是完全醉了酒。他對蘇格拉底大唱讚歌，說自己多麼迷戀蘇格拉底的教導，感嘆過去並沒有聽過這些教導等等充分的表達，他根本就沒有將以往蘇格拉底對他的勸誡，仍然是故我的狀態之中——沒有關心自己（epimeleisthai emantou），而只是關心雅典人的事務，成了個標準政客。這些舉動顯然是對《阿爾西比亞德篇》的種種討論作了最大的回應。在《阿爾西比亞德篇》中，他開始關心起自己，以便能夠關心公民們，並向蘇格拉底承諾將公正（dikaiosunê）放在他關心目標的中心。但是，最後他或許關心到了公民，暫且不論他是否也用了公正對待他們之外，最明顯的是他並沒有關心自己。因此，對待自己的關心是否公正，就自然不在話下了。

現實中，阿爾西比亞德的悲劇和災難都在《阿爾西比亞德篇》中的承諾和《會飲篇》中的醉態之間得到應證。

二、正面「不關心自己」的人

那什麼又叫正面「不關心自己」的人呢？在傅科的概念之中，人必先學會關心自己後，才能夠正確的實行關心別人。如果有人只是學會了關心自己，那麼他自己也是一種獨善其身的工作，並沒有錯誤。在傅科的關心自己的範疇之中，任何細微的工夫都是從自身向外發展的（導師教導也是由內接受，而向外展開），但若相當地關心自己後卻毫無向外發展亦不會造成負面的影響，因為就基本上的道理而言，他已經確實有關心人了——就是自己。緊接著，有人或許又會發問：「今天是否有個人只需要關心他人，而不需要關心自己呢？」答案也是有的，但是以更特殊的方式存有。在某一種情況之下，他的生活必須是單單爲了其他人，這就是君主。君主這名特殊的政治人物，在羅馬世界的政治領域中是唯一一個必須全心全意的關心其他人的人。他並無帶有任何一點負面價值的意義，一個單純面向大家，關心眾人的君王。傅科就使用了馬克·奧勒留（Marcus Aurelius）⁷³作爲對此解釋的題材。

他從馬克·奧勒留的作品《沉思錄》當中發掘到一些不同於歷史教材中所提到的軍主舉動。在文本中認爲，君主也有一般人的面向，即生活行爲。行爲的一般原則就是從身爲君主的行爲中去除可能與王侯使命的特殊性、某些引發的作用、特權或職責的特殊性有關的一切東西。必須使自己忘掉自己是凱撒，而且只是像個一般人一樣完成自己份內的工作、使命和皇帝的職責。傅科引用了《沉思錄》的片段來說明這項原則：「當心別讓自己凱撒化，別讓自己染上這種精神。

⁷³ 「馬克·奧勒留（Marcus Aurelius，121-180），他是羅馬帝國五賢帝時代最後一個皇帝，於161年至180年在位。他是一個很有智慧的君主，同時也是一個很有成就的思想家，有以希臘文寫成的著作《沉思錄》傳世。」米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁105。

讓你自己保持簡潔、誠懇、純粹、嚴肅和自然的樣子，喜歡公正，在你完成自己的職責中表現出虔誠、仁慈、熱情和堅定。」⁷⁴簡單來說，別讓自己有種高高在上或者養尊處優的感受。對於現代可以說是對應了兩種人：第一是自以為是的人，第二則是太過操勞的人。第一種人總是認為自己是個了不起的上位者，這是對自己定位上的根本誤解，小則讓旁人對他嗤之以鼻，大則動盪國家棟樑。第二種人較第一種人好些，但仍是不良的示範。第二種人總是對自己的努力尚嫌不夠，拼了命也要爲了別人著想，以他人的利益爲自己優先。先暫且第一種人不談，傅科在此談論的可以視作爲第二種人。

在《沉思錄》當中還提到了身爲君主應該有的氣度，除了讓自己能夠有日常生活的胸襟之外，還必須要「注意你的工作，好好專注它，讓你記住必須做一個誠實的人和人性所要求的，爲此不要瞻前顧後。」⁷⁵這其中的要素有三：第一是把注意力放在工作之上。帝國和特權並不是特權。這不是身分的結果，而是一種使命。如同一種工作一般，只是一份工作。第二，必須小心這份工作的特殊內容，因爲在人可能做的工作之中，帝國只可能由一個人管理。最後，對任務的這種審慎必須由人經常提醒自己注意某個東西來加以定向，否則很容易失焦。這種職位上的人必須常常提醒自己必須做一個誠實的人，且注意身旁人性的要求，然後分辨他的好與壞。對於一個君主而言，不要左顧右盼的關心人的行爲、無用的學問、對他無足輕重的世界知識：正是他不必回頭尋找自己行爲的根據。他的行爲的根據就是他的目標而已。那麼他的目標是爲何呢？這就是他自己。正是這種關心自己中，在這種自身對自身的關係（即是自身作用於自身的關係）中，皇帝不僅達成了他自身的善，而且成就了其他人的善。

⁷⁴ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁214。英譯爲「Be careful not to affect the Caesar too much and impregnate yourself too much with this spirit. Keep yourself self simple, honest, pure, serious, natural, the friend of justice, pious, benevolent, affectionate and resolute in the performance of duties.」

⁷⁵ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁215。英譯爲「Keeping your eyes fixed on your task, examine it well and, remembering that you must be an honest man and what nature demands [of man], perform it without a backward glance.」

對諸現代，我們時代再也沒有皇帝的存有，但是就每個人都是獨一無二的個體而言，我們可以把自已看成是自己的皇帝，我們必須常常謹言慎行的實施謙卑的關心，不只是對自己，也要如此對待其他人。

第五節 傅科「關心自己」的目的：主體的拯救

傅科嘗試著為《阿爾西比亞德篇》下個最終結論：

說服了阿爾西比亞德，他必須關心他自己；為阿爾西比亞德界定了他必須關心的對象：靈魂；向阿爾西比亞德說明了他必須怎樣關心他的靈魂：即是把目光轉向神，那裏有智慧的原則。⁷⁶

傅科談到「關心自己」這個看似基督教中金句⁷⁷是怎麼普遍化的，如何成為一條「適用於所有人」的律令。第一個就是「為了關心自己」，這點還必須配合這方面的能力、時間和教養。對於從我們基本文本《阿爾西比亞德篇》中都可以察覺，這些都是精英的行為。它似乎離現代的我們有些距離。接著，當斯多葛學派（the Stoic school）⁷⁸和犬儒學派（Cynicism）對於大家說「關心你自己」的時候，其實也只僅餘指向當時部分擁有特殊長才的人而化為實踐罷了（例如：文化、經濟和社會能力）。第二，在這種普遍化過程當中，還有第二個限定，也就是這種「關心自己」的結果即是讓自己成為不同於大多數的人一般、一個不同於群眾和不同於被生活所融化的人（hoi polloi）⁷⁹之人。但在公元 1-2 世紀的時候，這種「適用於所有人」的律令也將慢慢的轉型為「一個無條件的原則」。那麼何謂「一個無條件的原則」呢⁸⁰？它意味著一種適用於所有人並可以為大家實行的規則，這是與一開始的定義是相同的，但它又多了數種附加事件在其中，是為無需任何先

⁷⁶ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），頁 77。英譯為「To convince Alcibiades that he must take care of himself; to define for him that which he must take care of; to explain to him how he must care for his soul by looking towards the divine in which the source of wisdom is found.」

⁷⁷ 基督教的金句意義類似於文學上的「格言」，通常都是激勵人心的句子。

⁷⁸ 「斯多葛學派由古希臘哲學家芝諾約於西元前 305 年左右創立的哲學流派。這個學派的名字斯多葛（Stoa）這個詞彙來源於 Stoa poikile（屋頂的柱廊）。其學派目標就是符合這個世界的理性，即達到有德性的生活，將克制、知足、平靜（一種對外事物的冷漠）視為美德。」傅佩榮著，《西方哲學史》（台北，聯經出版社，2011 年 4 月），頁 80。

⁷⁹ 意旨被生活融化的人。蘇格拉底指出是「根據倫理規則，意見毫無價值的人」。

⁸⁰ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），頁 136-138。

決的身分條件，也不要考慮任何技術的、職業的或者社會目的的。也就是說，必須關心自己這項概念，不再需要討論到自己的出身地位是必須要從事政治活動去統治其他人了（例如阿爾西比亞德）。

說實在的，雖然「關心自己」成爲了一種開放式的領域，任何人都可以參與其中，但富有遠見的傅科也看見了實行的困難並指出：只有某些人才能進入這種修身實踐的狀態，或者唯有某些人才能讓這一修身實踐達到它的目標，而這個目標就是自身。這是一個擁有主體的自身，不是被任何外物所役。例如，以目前一切經濟取向的現代人而言，除了錢是最重要的，哪有談得上真正追求主體的人呢？

對於傅科而言，真正可以實行「關心自己」這項原則的只有屬於兩種團體的人，即「一個封閉的群體」（一般來說，是宗教運動中的事）和「實踐優雅休閒的群體」（它標誌著經濟與社會的分離）。這兩種團體確實提供了某些手段和方式令人們可以達到修身實踐的完滿的主體地位。其主要的原因在於，宗教團體總是包含了某些文化活動方式（例如亞歷山大里亞的斐洛所描述的治療家團體），反過來，於社會之中選擇通過教育，而和宗教方式不同的團體的要素，比如畢達哥拉斯主義（Pythagoreanism）⁸¹者。爲此傅科作了個小結，他認爲與自身的關心從此刻變成了修身實踐的目標，而這種生活的終極目標又同時是一種罕見的生存方式（仍然是少數才能做得到）。我們只有力圖自己發現自身主體而勇敢面對「關心自己」的面貌，才有可能真正認識且關心自己。

⁸¹ 「畢達哥拉斯學派（Pythagoreanism），可能是由畢達哥拉斯創立的約於西元前 525 年。聲稱現實的最深層是數學的，哲學可以用於靈魂的淨化，靈魂可以昇華至與神合而為一，並且還稱某些符號具有神秘的意義。」傅佩榮 著，《西方哲學史》（台北，聯經出版社，2011 年 4 月），頁 21。

第三章 傅科「關心自己」的思想特色

穆索尼烏斯·魯弗斯 (Musonius Rufus)⁸²曾說過：「德性的習得包含兩個東西。一方面必須有一種理論知識 (epistemê theôrêtikê)，而後它還必須帶有一種實踐知識 (epistemê praktikê)。」⁸³傅科認為實踐知識才是落實「關心自己」的舉動，而我們必須透過訓練才有辦法得到它。同樣的，在犬儒學派的伊索克拉底 (Isocrate) 那裡也提過「哲學修行」(askêsis philosophias) 也必須透過一種實踐的訓練來達到修身的完成，光靠理論空談是沒有辦法理解的⁸⁴。但我們仍不能說學術探討是無用的，畢竟他是實踐之前的必經之路，我們必須擁有一種方法來藉以憑恃。然而人們在公元 1-2 世紀達到了一種自身教化、一種修身踐履，它有著各種巨大的向度，提供了非常豐富的形式。而且，在發生的內容之中並無任何斷裂，因此比起以前的時代而言，可供我們更詳盡地分析，同時也是傅科所認為時間縱向軸的接續性。

傅科首先針對公元 1-2 世紀提了一些有趣的問題。從人們不再根據「認識」(mathêsis) 來構想轉向自身的時候，難道還存有關於自身的認識嗎？還是，從實踐、自身修養的角度來看，我們是否也不再在事物的秩序中尋找自己（這個秩序已經不是真理的秩序，取而代之的是法律、法規和法令的秩序）呢？人們是否也不再根據「修行」(askêsis) 的基本原則、這個修身原則來尋求法律根本的和首要權威呢？

⁸² 「穆索尼烏斯·魯弗斯（其道德教訓為我們所知，因為斯托倍在《詩選》中為我們保存了這些教訓），是一位來自托斯卡納（位於義大利中部—余碧平譯）的羅馬騎士，活躍的犬儒主義者，而從弗拉維王室統治開始起，其教訓就佔了主導地位。特別是他有關具體生活實踐（如怎麼吃、怎麼穿、睡覺等等）的教訓，是很有名的。」米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），頁 105。

⁸³ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），頁 331。英譯為「The acquisition of virtue involves two things. On the one hand there must be theoretical knowledge (epistemê theôrêtikê), and then there must also be epistemê praktikê (practical knowledge).」

⁸⁴ 「對於靈魂來說，他們『埃及祭司們』揭示了哲學實踐的秘密。(philosophias askêsin)。」伊索克拉底 著，《講話》，XI, 22, 卷 I, G. 馬蒂厄和 E. 布萊蒙 譯（巴黎，美文出版社，1923），頁 193。轉引自 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），頁 343。

從希臘化到羅馬時代中所謂的修行（askêsis）的特點，就根本上就不是一種服從法律的結果。無論這個修行可能引發出任何的嚴肅、拒斥、禁止和拘謹的規範等後果，這些都無法被法律所干涉。當然，修行在一開始的源頭設定就不是參照法律權威（或者更多法律相關）所確立起來並發展的技術。不然修行就只是人類賦予人類的一種既定的社會化行動。然而，修行說穿了就是一種真理實踐。它不是讓主體服從於法律的一種方法，而是把主體與真理聯繫起來、再次產生關係的一種方法。舉個例子，在希臘化到羅馬時代的這一自身教化中，當人們提出主體與認識的關係問題時，人們絕對沒有提出主體是否可以將之（被認識方）對象化、人是否可以對待其他主體使用認識世界上事物的方法，而主體實際上是否屬於可以認識的世界上事物的一部份的問題。而以上種種的問題在修行的源頭並沒有被討論，而是當人們主動提出主體與認識世界的關係問題時，他們就會發現對這個世界的認識發生一種特殊變形的必要性，而從這一認識（爲了主體，在主體的體驗中，爲了拯救主體等等）獲得某種精神的形式和價值。

第一節 傅科對「修身實踐」的釋義

傅科指出與修身行爲有關的字詞，其實都是直接或間接的受到醫學辭彙的影響，例如：必須照料自己、治癒自己、給自己動手術和切開自己的膿瘡之類的。但也有不少是來自司法類（a legal kind）的活動，傅科舉例了塞涅卡在第一封信中對魯西里烏斯（Lucilius）所說的，必須「恢復自己的權利」（Vindica te tibi）。這就是說，必須提出這類的司法要求，強調他的權利，即他對自己的權利。塞涅卡認爲他自己正背負著必須去擺脫的債務和義務，或者正受到的奴役限制。所以，必須要截然地解放自己、釋放自己。他們還有一些看似宗教類的關注自己的活動，例如：崇拜自己、尊重自己、對自己有羞恥感等等。以上名詞都是修身行爲的起頭，也就是修身的前置選詞。有了這些詞，爾後有了修身實踐。

一、「修身實踐」的內容

傅科引用了一段伊壁鳩盧《給梅內塞的信》將我們置入了修身實踐的核心中。其書一開頭便道：

年輕時，不要在進行哲學思考上有所遲疑，年老了，也不要對哲學感到厭煩。關心自己的靈魂，決不會太早，也不會太晚。說還沒有或不再有時間做哲學的人，就像說還沒有或不再有時間期待幸福的人一樣。因此，人必須在年輕和年老時進行哲學思考，在第二種情況下（當人年老了——傅科注），是為了通過回憶舊日光而有善的感觸，變得年輕；在第一種情況下（當人年輕時——傅科注），是為了和老年人一樣堅信未來。⁸⁵

傅科認為哲學思考就好比關心自己一樣，在不同的年齡階層有著不一樣的處理方法。在人還年輕的時候，要為生活作準備，武裝自己且讓自己有生存的手段。直到了老年的時候，思考哲學可以讓自己變得年輕，這就是一種讓時間回溯，或者擺脫時間的糾纏，賴以這種回憶活動來追憶時光。以上種種行為都是自己對諸自己的一種行為表示。對於伊壁鳩盧來說，必須終其一生進行哲學思考，必須不停的關心自己。

⁸⁵ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁92。英譯為「We must not hesitate to practice philosophy when we are young or grow weary of it when we are old. It is never too early or too old late for taking care of one's soul. Who says that is not yet time or that there is no longer time to practice philosophy, is like someone who says that it is not yet time or that there is no longer time for happiness. We must therefore practice philosophy when we are young and when we are old, the latter [the old, then: M.F.] to grow young again in contact with good things, through the memory of days gone by, and the former [the young: M.F.] in order to be, however young, as steadfast as an old man in facing the future.」

在阿爾西比亞德篇中，蘇格拉底對阿爾西比亞德因為回答不出何謂治理好城邦而感到失望時提出安慰：「但是，這並不重要，你不要感到慌張，你畢竟還不到 50 歲；你還沒有 50 歲，你還年輕，所以你來日方長。」⁸⁶普羅泰戈拉(Protagoras)⁸⁷替蘇格拉底翻譯了一下：「你無知，但是你還年輕，你還不到 50 歲，因此你有時間去學習，學習怎樣治理城邦，學會戰勝你的對手，學會征服人民，學會行使這種權力必要的修辭術，等等。」⁸⁸雖然普羅泰戈拉有他的解釋價值，但我們仍要看回蘇格拉底怎麼回答，他道：「你無知，但你還年輕，因此，你還有時間，不是去學習，而是去關心你自己。」⁸⁹傅科認為，在「學習」與「關心自己」兩個戒律之間，也就是作為學習的教學法和另一種的教化方式 (paideia)。我們要談的就是這兩者之間所產生的修身 (la culture de soi) 方式。那麼，這種修身方式在傅科看來又與某些古代西方哲學中的精神性產生了關聯。而在蘇格拉底之前就存有著一套修身的技術，它與知識有關，涉及通向真理的特殊知識。接下來就是要討論這些修身技術的時候了。

傅科認為關心自己後的修身實踐是從成年人的活動起(如雅典人的男童從學校離開後轉向成為公民政治中的一環)，修身實踐就被賦予了一種糾正的作用，至少同培養一樣。此種培養的性質就好比畢達哥拉斯派傳統一樣，他們將第一個 20 年中，人是孩子；從 20 歲到 40 歲，人是青少年；從 40 到 60 歲，人是青年；而從 60 歲後，人就正式踏入了老年。這段期間被稱為哲學的培養階期⁹⁰。而傅科

⁸⁶ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》(上海，上海人民出版社，2005 年，二版)，頁 49。英譯為「But this is not serious, do not panic, after all you are not fifty, you are young and so you have time.」

⁸⁷ 「普羅泰戈拉於公元前 5 世紀初出生在阿伯代爾 (Abdere)，是公元前 5 世紀中葉雅典有名的一位智者，他與柏里克利有著牢固的工作關係。柏拉圖在以他的名字命名的著名對話中讓他出場，其中這位智者要求給予他通過收費來教授德性的權利。」米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》(上海，上海人民出版社，2005 年，二版)，頁 64。

⁸⁸ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》(上海，上海人民出版社，2005 年，二版)，頁 49。英譯為「Okay, you are ignorant, but you are young and not fifty, so you have time to learn how to govern the city, to prevail over your adversaries, to convince the people and learn the rhetoric needed to exercise this power, etcetera.」

⁸⁹ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》(上海，上海人民出版社，2005 年，二版)，頁 49。英譯為「You are ignorant; but you are young and so you have time, not to learn, but to take care of yourself.」

⁹⁰ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》(上海，上海人民出版社，2005 年，二版)，頁 97。

所談的修身實踐越來越成爲一種相對於自身、它的文化世界、其他人的生活的批判活動。當然，這不是指修身實踐只有批判的功能。培養要素仍存有，但這種批判實踐有著本質上的關係。從培養的角度上來說，就好比阿爾西比亞德那樣，修身實踐不只是以一種無知爲根基的，它同時是以「不知道自己無知」爲最根本的。傅科指出，我們儘管知道從自己根本上的無知開始努力，但我們仍需要注意修身實踐軸心是爲「訓練知識」(training-knowledge)⁹¹。

傅科舉了個例子，在塞涅卡致魯西里烏斯的第 50 封信中，塞涅卡說：「嗯，不要以爲我們身上的惡來自外面；它不外在於我們 (extrinsecus)，它就在我們之內 (intra nos est)。後來，他又說：『惡就在我們的內臟中』(in visceribus ipsis sedet) [...]」⁹²也就是指，這些惡已經從出生就停留在我們身上，在我們的這種修身實踐中，必須努力把這個內在於我們之中的惡排除掉、控制掉。如果有人在年輕時候，內心仍是稚嫩的時期犯了這種罪惡，這種罪惡尚未深植，那麼自己改正錯誤是很容易的事情。但是，無論如何，不管處於哪個時期，犯了哪種錯誤，都必須改進。當然，就像是一開始心靈上染病就馬上修身，這樣的處理速度總會比醫生處理的速度快上許多（對於心靈匱乏上的診療，只有治療師團體才辦的到）。傅科認爲，在成爲人從沒有成爲的人，這就是這種修身實踐的根本要素之一，是種日新更新的心靈更迭。他還引用了塞涅卡的話：「好的靈魂 (bona mens) 從不會在有缺陷的靈魂 (mala mens) 之前出現。」⁹³這更確認了修身實踐的重要性，或許身爲「人」天生總有惡的成分在裡頭，但是盡早地透過對於認識自己後的啓發

⁹¹ 筆者認爲翻譯成「訓練知識」較「認識知識」正確。

⁹² 「[...]」在手稿上只有：「必須找一位導師。」米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》(上海，上海人民出版社，2005 年，二版)，頁 99。英譯爲「We should not think that the evil that afflicts us comes from outside; it is not external to us (extrinsecus) but within us (intra nos est). Or again, a bit further on: "in visceribus ipsis sedet" (the evil is therefore in our vitals) [...].」

⁹³ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》(上海，上海人民出版社，2005 年，二版)，頁 99。英譯爲「The bona mens (the noble soul) never comes before the mala mens, before, as it were, the soul's imperfection.」

而進行修身，那麼將有辦法學習新的善而替取惡⁹⁴。而塞涅卡也在犬儒學派語彙中發現了一種很重要的說法：「『virtutes discere』(學習德性)就是『vitia dediscere』(忘掉邪惡)。」⁹⁵首先就是要剔除孩提時候的一切污垢，讓教育、養成習慣和自然有著洗心革面的樣子充滿著我們。

修身實踐不只是成年人的要求，更是一種涵蓋一生的要求。傅科更以「生活藝術」來談修身實踐的功效。他認為，與其說是培養，不如說是種批評的功能，它意旨在糾正，而非教導。於是，就有一種醫學性質參與在其中，從教育之中引發了修身實踐的功能。也就是這種持續修身的概念，所以又和老年、生活幾乎是離不開關係的。所以可以這麼說，修身實踐是爲了老年做準備爲目標，而老年就是生存的一個特殊的階段（也可說是最後一個階段）。對傅科而言，它（指老年）是主體實現自身的理想之處，更提出了：「要成爲主體，必須成爲老人。」⁹⁶那麼對於老人的價值又是什麼？

二、「修身實踐」的終極目標（即「年老的昇華」）

傅科嘗試爲「修身實踐」的終極目標，也就是處在老年的「老年人」下個新的重要性及新的價值。在古代的文化中，老年人已經有著眾所皆知的傳統智慧，但是這種價值卻是有限的。老年人雖然靈魂擁有智慧，但是身體卻是貧弱的。老年人有人生的經驗，但也無法回到積極參與在日常生活和政治生活中。老年人可以提供建議，但是身體卻虛弱的需要靠年輕人保護。也就是說，在希臘的傳統上，老人的價值是模糊且難以界定的。當然，老人是備受尊敬的，但是卻不是多數人

⁹⁴ 筆者認爲，傅科不否定人有天生學壞的本性，但可以透過後天善的學習而替換之。此觀念與荀子「性惡說」有著異曲同工之妙，因「性惡說」並非人天生即帶有惡性，而是人天生擁有學壞的惰性，然而傅科所要談的正是以善替惡之意。

⁹⁵ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁100。英譯爲「virtutes discere vitia dediscere est (learning virtue is unlearning vices) .」

⁹⁶ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁137。英譯爲「You have to be old to be a subject.」

們所希望的，一直到今天社會也都可以看到這個怕老的現象，每個人都不想變老。傅科引用了索福克勒斯 (Sophocle) 的名言，這算是一個想要變老的特例吧。他記載於柏拉圖《理想國》的開頭，一群人問他能否再繼續追求女人之下，索福克勒斯為此答道：「閉嘴吧，朋友。我幸好躲開了愛情，好像我從一個瘋狂野蠻的人手中逃脫出來一樣。」⁹⁷他慶幸著自己脫離了性欲。因為他本身就是一個想要變老的人，或者是因為變老而可以享受到擺脫掉性欲而得到快樂的人。然而，關心自己的行為也可以被納入這個例子當中，即關心自己是一種必須終生進行的事件。在成年的時候，關心自己在整個成年的年紀當中把握了全部的向度和後果，人也明白了關心自己最後的終點、最高形式和補償時刻就是在老年。老年人就是代表了一個人一生關心自己的長期修養達到的最高峰時段，擺脫了對於物質欲望和政治欲望，獲得了一切可能獲得的經驗，老年人正式成爲了自己的主宰，而且能夠讓自己完全感覺到滿意。筆者認爲，傅科所提出來對老年人的人生完成度的這點對於不斷追求物質生活的現今社會存有著一定的難度，不僅是年輕人或者老年人，都仍對關心自己和修身方式感到興趣缺缺，所以到了耳順之年⁹⁸都仍對各類欲望（日常生活、政治和情愛，等等）抱持著莫大追求力，並不是到了老年都對新事物擁有趣味在是件不對的事，而是關係到一種取之有量的限制了。

接著，有人或許會問：「在年老之前，我應該做些什麼好讓自己有所準備迎接『年老』的事實呢？」塞涅卡也提出了一種連續運動來說明年輕人到年老時期的心態轉換。他曾說：「做事時好像背後有追兵似的，生活必需要有緊迫感，你一輩子都必須感到背後有人，有敵人在追趕你。」⁹⁹塞涅卡對於老年的理解可以

⁹⁷ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁131。英譯爲「Be quiet friend. I am as delighted to be free from love, as if I had escaped the hands of a wild and fierce beast.」

⁹⁸ 《論語》（台北，國立編譯館，民87），頁205。取自《爲政篇》之「吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲。」

⁹⁹ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁120。英譯爲「Act as if you were pursued, you should live as fast as you can, throughout your life you should feel as if there were enemies at your back, people pursuing you.」

用一句「為變老而活著」(live to be old)來解釋，為了變老而活著，這是因為我們會在老年找到安寧，找到躲避處，找到愉悅。因為身為一個人必須在死去之前完成他的生活。這個說法出自塞涅卡的第 32 封信：「必須在去世前完成自己的生活。」(consummare vitam ante mortem)也就是必須完滿地實現自己 (summa tui satietas)。塞涅卡同時也希望年輕人必須以最快的速度完成他的一生、必須趕在一生的終點之前達到。因為完成一生的這種完滿不是因為生命達到了盡頭，而是因為生命充實了自身。所以要以最快速度度過一生，一鼓作氣的度過一生，甚至使用不同的生存方式將它分成不同的階段（人總在年輕時期受到較多束縛）。以便在老年的階段可以達到理想的境界。他曾認為自己的一生浪費在無用的學習 (vana studia) 之上，之所以如此，一生中有許多年沒有好好利用。等到塞涅卡老了，他只能夠當個勉勵仍未老的年輕人好好把握自己的所要。那麼，如果今天完成了年老前所該完成的事情、充實完自身，剩下來的時間應該做什麼呢？他說：「我要關心的不是離自己很遠的家產，而是鄰近的產業。」¹⁰⁰在此的產業指的就是靈魂，一個離自己最近的自身構成要素之一。塞涅卡在他這個年齡，在時間飛逝當中所必須緊急關心的唯一對象，即他必須修煉的對象，就是他自己。也就是我們不管在年輕或老年的時期都必須將自己看重，成就為了自己也為了他人的修身實踐。最後，在完成以上建設後，究竟老了帶給我們什麼好處呢？

對傅科來說，老人最終可以自身愉悅、自我滿足、把一切快樂與滿足都寓於自身，不從外人那裡得到任何快感、愉悅集滿足，也不想得到他無法銷售的物質快感以及他拒斥的雄心快感。因此，老年人就是自身感到愉悅的人，老年人達到的境界就是一種常期自身修養的結果，如同人重新回到自身一樣，而且與自身保持一種既能控制又滿足的完滿關係。這樣的認為或許與現今存有相當大的區隔，因為現代人強調「活到老，學到老」以致不少人是一種不服老的心態，今日不是

¹⁰⁰ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁 277。英譯為「I (he) must concern myself (himself) not with an estate, a property far from its master : I must take care of the estate close by.」

要求一個上了年紀的老先生（老太太）必須對於自己的老感到嘆息。而是應該每個人都捫心自問，是否是因為自己在年輕人的時期並沒有做到自己應該做的修身習慣，最後到老年紀了才拿出這句話來欺騙自己與身邊的人，那麼該負責的有自己和身邊的人，但筆者認為自己的因素多過於身邊的人。如果人在年輕的時候就自己懂得修身的能力（可以是自己領悟，但也可透過有人教育，如傅科所提之治療家團體），那麼持續修身的經驗下來，老年是可以處在含飴弄孫快樂暢談過往的年紀，就不是在任何地方都給予保持興趣。或者換句話說，其實是對權力的掌握不放。如同「好漢不提當年勇」是現代人常常聽見對於年長者的批評，但筆者認為這是一句再好不過的話了，只是必須透過修改，應作「好漢就是要提當年勇」，我們透過老年人的智慧與經驗，結合了年輕人的身強體魄，必定可創造出更好的社會價值，且是不管在任何方面的。如果老年人在生活上太過於執著，就會產生更多要人活老學老的諺語，或許是現代金錢價值觀所必須培養到連年老也要為這個社會付出些什麼來換得一口飯吃（撇開只是因為生活無聊不談），但筆者認為，在貢獻其勞心力量以外，一種自我價值提升的滿足心更是謂為重要。

第二節 治療家團體

傅科將修身實踐與醫學、精神修行之間作了結合。於是，我們必須處理輔助結合人與心靈的導者，也就是治療家團體的存在。他先談論到了亞歷山大里亞的斐洛（Philo）¹⁰¹在《論思辨生活》中有所謂的治療家團體，他們集體隱居在亞歷山大里亞附近，形成了一個共同體，而斐洛也是其中之一員。他們自稱自己為治療家，因為他們治療靈魂向醫生治療身體一般。他們實踐在於治療

（therapeutikê），而醫生所作的是一種醫療（iatrikê），強調他們在此做了區分。他們認為治療是一種比醫生的醫療更大，更精神化且又更少針對肉體的行為。他們自稱治療家是因為他們認為自己就有如醫生醫治他人身體一般，而他們主要的任務則是治療靈魂，也是因為他們崇拜存有（therapeuoussi to on），而另加添給予他們的權柄，進能行此靈魂醫療的行徑。也正是呵護著別人的存有，關心著別人的靈魂，在這兩方面都能夠兼顧之下的他們，遂而稱自己為治療師的名號。

接著傅科談到，在有幫助下的修身實踐，將可以舉出數個要素。首先，他認為出現了一種觀念，即一個為了修身（為人、為己）而成立聚集的團體，或者像哲學學校，又同時像是一間靈魂診所；人們為了修身而來到自己，或者把朋友送到這裡，等等。人到這裡接受靈魂上的治療，有罪惡和激情的（最主要針對快感、欲望、悲傷、擔心、貪婪、愚蠢、不義和許許多多的情緒）。這群治療家認為，到這裡（治療家處所）來的人都是不應該到這裡來的，而今天會到這裡來就是因為心靈上的需求，而他們負責治療（therapeutêsomenoi）。這群治療師在埃皮克泰德的筆下，曾記錄了句話：「請治癒你們的傷口，不要任性，要心靜。」¹⁰²

¹⁰¹ 「斐洛·尤迪厄斯，亦稱亞歷山大里亞的斐洛（Philo Judeaus 15-40 B.C.），是生於亞歷山大城的猶太哲學家 and 政治家。斐洛第一個嘗試將宗教信仰與哲學理性相結合，故在哲學史和宗教史上有獨特地位，更被視為希臘化時期猶太教哲學的代表人物和基督教神學的先驅。他的哲學對猶太教和及後的基督教發展有極深遠影響。」杜威爾 著，楊德豫 譯，《古希臘哲學》（台北，東大圖書公司，1993），頁 133。

¹⁰² 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁 104。英譯為「Cure your wounds, stop the flow of your humors, and calm your mind.」

更可知他們以天下爲己任而幫助他人的心。雖然有不少人認爲這個團體的存有是有爭議的、需要再審且過於理想化的烏托邦。傅科也針對了這群「治療家」提出存有過的論證¹⁰³。他指出這些人通常都隱居在亞歷山大里亞附近，不是像後來基督教隱士們隱居在沙漠之中，而是在一些小花園裡，其中每個人都擁有自己的起居室或房間，還有一些可供走動的公共場所區域。他們實施了非常明顯的文化和宗教實踐動作，他們每天祈禱兩次，每周聚會一次，大家按照年齡順序排座位且每個人必須採取相關應有的態度。他們強烈要求必須「節制自己」(egkrateia)，他認爲這是其他德性的基礎。並且持續「關心自己的靈魂」(epimeleia tês psukhês)，因爲遵循關心自己的靈魂就會得到洞察秋毫的能力。而洞察秋毫的能力可以使他們沉思神，且能看得很清楚。

但只憑就基督教思想，傅科認爲「良心的檢查」是個修身實踐更好的方法。傅科先拿了塞涅卡說過的話爲例子，他道：「每天晚上，我熄了燈，當我妻子累倒的了，我就反省我自己，想想自己白天裡做了什麼。」¹⁰⁴塞涅卡就好比孔子說的「吾日三省吾身」一樣，每天利用晚上睡前給予自己捫心自問的機會，不放過一分一秒關心自己的機會。當一天疲憊的時候，仍不忘了反省一整天的自己究竟是想什麼、說了什麼和做了什麼，畢竟只有懂得回歸到自身詢問自己的所作所爲，才配得身爲人的自己。那我們可以將良心檢查對諸到他者身上嗎？傅科答案是肯定的，因爲人就是向一位朋友，一位親密的朋友，一位有著深厚感情關係的朋友，作他的良心檢查，這會幫助你的朋友受益良多。如同當某個人的良心導師的話，自己在無形中塑造自己於他者生命中的印象，你的影響或許會多過於他的父母親。而你對諸的那個人也會在你需要的時候給予幫助，不管是身體的，或者是心靈上的都好，這將會擴展屬於自己和他者之間的人際關係。

¹⁰³ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》(上海，上海人民出版社，2005年，二版)，頁125-126。

¹⁰⁴ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》(上海，上海人民出版社，2005年，二版)，頁176。英譯爲「Every evening I extinguish the lamp, and when my wife has become silent, I withdraw into myself and take stock of my day.」

然而，這個世界正是透過這種互相關懷的修身實踐，而促成一種社會關係的發展。這種透過語言和話語給予他者的語言關係，被人使用了「坦率地說」（*parrhêsia*）作為一種遊戲規則，是身為人在良心指導實踐當中應該和他人一起擁有的語言行為原則。然而語言關係的探討，將在本章第六節深入探討。

第三節 「修身實踐」的模式

在本節中，我們必須從不同的角度觀察歷史上不同的哲學家（或哲學派系）對於「修身實踐」的解讀。傅科並不想將讀者的思想僵化，以致循著他的意旨而服從，他反而希望讀者能從歷史種種脈絡中去探討「修身實踐」的不同意義，進而產生不同的想法。而身為拜讀《主體解釋學》的筆者（同時是讀者）而言，彷彿是與傅科親臨接觸，兩者對各方面「修身實踐」的思考模式採取開放性，是一種很愉快的跨時空對話。

一、蘇格拉底「修身實踐」的模式

蘇格拉底認為「修身實踐」首先出現在各種的祭神之前的淨化儀式上。因為人是無法達到諸神，人無法確切明白神諭所包含的意涵等等，所以在接受且了解神想傳達給我們的消息之前，必須要先施行的舉動就是淨化的自己。這是在古希臘、希臘化時代的希臘和整個羅馬世界所取得的公共認同理論，即若我們不施行淨化自身的儀式，將無法得知諸神手上的真理。再者，我們要學習如何控制靈魂（pneuma）和靈感（pneuma）¹⁰⁵，因為他它們容易被外界所接觸和影響，所以我們必須好好的保存它們，避免它們暴露在外界的危險之下，也避免讓某些東西取代我們而得到控制它們的權力。我們必須匯集、收集它們，使它們不間斷的聚集在一起，提供給它們一種生存的方式、一種讓它們可以維持整個一生中持久存有的可靠性，避免它們在死亡臨到之前煙消雲散。屬於這種修身技術就是指「退隱」（anakhôrêsis）的技術。

然而，根據古代的修身技術，退隱是一種脫離「暫時離開」我們生活所處的世界。這種技術傅科提出解釋，他認為這是種斷絕與外在世界的聯繫，不去感覺，不為身邊發生的事所動。行事如沒看見似的，對眼前的事好像沒看見似的；好似，

¹⁰⁵ 傅科認為這是一體之兩面的說法，兩者不應分開。只能在同一時間達成，或者同一時間失敗。

人總是在這裡，別人眼裡是可見的，但人又是不在場的，在別處的。爲什麼這麼作，傅科強調這個例子的含意：「忍耐實踐，它還與聚精會神、向自身的退隱（*anakhôrêsis*）有關，它要求人能夠承受各種艱難困苦的考驗，或者是抵制各種可能出現的誘惑。」¹⁰⁶順帶一提，這個退隱的概念，它使個人退回自身，並因此與外在世界隔絕，羅馬斯多葛學派就有給予這個方面的解釋。特別是馬克·奧勒留那裡，就有一大段的話來討論，其論題就是「退回自身」（*anakhôrêsis eis heauton*）。而此「退回自身」的概念深深影響到了現代生存哲學的萊維納斯（Levinas）¹⁰⁷。

二、柏拉圖「修身實踐」的模式

《斐多篇》是柏拉圖對於修身技術闡釋的重要篇章之一，且有對蘇格拉底承上啓下的作用。傅科認爲有兩個地方可以得知，首先是「盡可能把靈魂與身體分開，讓它習慣於從身體的每一點出發回歸自身。」¹⁰⁸這種說法主要就是必須從身體的各個部位著手，盡可能的讓靈魂聚精會神於自身。第二「一旦掌握了靈魂（哲學是它的條件），哲學就溫和地給出它的理由。」¹⁰⁹主要是在靈魂不朽的當中予以獨處和退隱（*anakhôrêsis*）。柏拉圖還提出了「靈魂的不朽」和「身體的不朽」，這個意義是指身體會抵制這條規範，但靈魂卻依舊不動，可以說是杵樁於自身和自身的軸心，沒有任何的理由可以說服它們離開自身。而且必須說，即

¹⁰⁶ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁51。英譯爲「The practice of endurance, which is linked, moreover, to the concentration of the soul and to withdrawal (*anakhôrêsis*) into oneself, and which enable one either to bear painful and hard ordeals or to resist temptations one may be offered.」

¹⁰⁷ 「萊維納斯（Emmanuel Levinas, 1906-1995），法國籍，生於立陶宛的猶太家庭。自幼接受俄國文化教育，大學期間熟習法國哲學，曾赴德國師從胡塞爾，一九三〇年獲得博士學位，結識馬塞爾、沙特等人。五〇年代探討猶太教經典，長期執教於巴黎大學，與里克爾相善。代表作有《時間與他人》、《從存有到存有者》、《整體與無限》、《倫理與無限》等。」傅佩榮 著，《西方哲學史》（台北，聯經出版社，2011年4月），頁351。

¹⁰⁸ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁67。英譯爲「Separate the soul from the body as much as possible, accustom it to draw back and concentrate on itself by withdrawing from all points of the body.」

¹⁰⁹ 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁67。英譯爲「Once philosophy has taken in hand the souls in this condition, it gently persuade it.」

便這個身體已經腐壞，但靈魂仍然不會離開。

三、畢達哥拉斯「修身實踐」的模式

傅科舉了雅姆布里克（Jamblique）¹¹⁰在談論畢達哥拉斯主義的一些修身舉動，比如在睡夢中作夢是在接觸神的世界，就是一種永恆且超越死亡的世界，由於這也是真實的世界，所以必須在入夢前作好準備。在這些技術當中，有的是聽音樂、聞香水，還得進行良心的考察。再想想今天一整天下來的所作所為，有否犯下錯誤，並透過這些回憶去除錯誤，並且淨化靈魂、找回自我，故人們認為這些觀念實踐都是由畢達哥拉斯所傳下的。畢達哥拉斯學派還同時擁有很多修身的技術，其中還有項人考驗了自己，以便了解自己是否能夠抵制。

傅科引用了普呂塔爾克（Plutarque）¹¹¹的一篇文本為例，在《蘇格拉底的神靈》一書中曾提到他與人講述一些小訓練：一早起床就進行了一連串的身體訓練，然後讓自己增加了食欲。等這樣做了以後，再到豪華的飯桌上面對非常豐盛的飯菜和誘人的食物。接著人就站在它們的前面，看著它們，沉思冥想。最後，呼喚了奴僕，把這些食物通通送給了奴僕，而滿足於吃奴僕才食用的極其節儉的餐點。傅科認為這樣的行為是「苦行」的舉止，藉以磨練自我的心志，是「從苦而為」的修身方式。

¹¹⁰ 「雅姆布里克（約公元 240-325 年）出生於敘利亞夏爾西斯的一個有影響的王侯之家，他曾在小亞細亞教過書（他在敘利亞阿帕梅創辦過一間學校。）他小心地把新柏拉圖主義引向了神通術；他澄清了解讀柏拉圖對話錄的精神順序，後來這成了權威之說。」 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），頁 199。

¹¹¹ 「普呂塔爾克出生於謝羅內（Chéronée）（約公元 46 年）一個富有的和有教養的家庭。他是通過文化旅行來求學的（雅典、埃費斯、斯米爾尼、亞歷山大里亞），獲得大量哲學的、修辭的和科學的知識。他兩次前往羅馬（在書斯巴羅漢多米提安統治時期），作演講，獲巨大成功，並由此成為眾人追逐的良心導師。」 米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），頁 180。

四、希臘化到羅馬時代「修身實踐」的模式

希臘人和羅馬人在主體與實踐的關係方面提出的問題就是要了解人在最大的程度上，究竟可以認識多少真理、說出多少真理的話和實施多少真理要我們必須去做的事情（舉止適當、是其所當而行和是其所願而為等等）。我們現代人將以上理解為「主體在認識領域中的可能的或不可能的對象化」的問題，但是在希臘化到羅馬時代的人們卻把這個例子理解為「把有關世界的認識構成為主體的精神體驗」。而現代的我們認為「主體對法律秩序的服從」，在希臘化到羅馬時代的人們是理解為「通過真理的訓練把主體塑造為其自身的終極目的」。為什麼會有如此差異性產生呢？這是「知識的精神性」的問題，一種現代與古代「真理的實踐與訓練」的不同。簡單來說，在希臘化到羅馬時代的「真理的實踐與訓練」是指通過「修行」來塑造自身。或者，更確切地說，它指的是最終形成某種完滿的、自給自足的，且產生一種自身變形（即人自身獲得幸福）的自身對自身的關係。這是為了達到「真理」的一種「修行」。

當然，這種為了達到最終目標所採取的策略和手段跟基督教的「否棄自身」是不一樣的。相反地，它帶有一種通過修行而獲得某個東西的意義。人必須給予自己某個自己沒有的東西，不是靠眾神（基督教的上帝也包括在內）的力量，而是靠自己修行累積。這種修身的行為不需要否棄我們自身的任何一樣要素。人必須給予自己某個東西不是讓我們逐漸否棄自己，而是讓我們可以保護自身，並且達成自身的完滿。在修行中，就是讓一個人能夠為未來作好準備，而未來總是充滿著各種不可預知的事件，也許我們只是知道一個大概（透過修行），但是，我們仍舊無法知道事件會在什麼時候發生，或者會不會發生。因此，修行就是種「作準備」的動作，以便能夠適應可能發生的一切，而且能夠適應它，適應它發生的時間和情況。

五、基督教「修身實踐」的模式

有關基督教的自身與修身關係之間的問題，傅科提出他特殊見解。同時也為基督教圍繞著啓示、信仰、文本和神恩等問題做出了重新闡述¹¹²。他認為有關於自身與修身關係應該有著兩種要素，即「呼吁的普世性」和「獲救的稀有性」，但也就是這兩種要素貫穿了基督教而被質疑。接著，任何與自身的關係、修身的工夫、通過自身發現自己等等，這些在西方被視為從普世的呼吁（只能為某些人所理解）到拯救的稀有性（最初沒有人被排除在拯救之外）的唯一可能道路。也就是指在這一種普世的原則和稀有的拯救之間的互動，將會出現在基督教中大多數的神學的、精神的、社會的、政治的問題之中。傅科認為這兩點貫穿原則主要在西元 1-2 世紀之間產生巨大影響，而這種概念引發了基督教的修身文化，並且絕對是其中的中心概念¹¹³。

¹¹²米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），頁 129-130。

¹¹³但很奇特的現象也在這個時期發生，即是傅科竟然使用過去的時期（希臘化到羅馬時代）用修正此時期的錯誤，罕見的確認過去事實用以對比新時代的錯誤觀念。在此先不論傅科論述的內容，但此態度卻是筆者所贊同的。因為時代的向性並不能永遠以新代舊，舊時代的真理確實存有，不能被更新後的謬論所替。（詳見第四章 第五節之一到三內容）

第四節 「修身實踐」中「轉向自身」的闡釋

在懂得修身實踐的基本意涵後，我們一定得繼續步步為營的深入，因為這能幫助我們更加了解關心自己的意義後的實踐工夫。傅科認為，修身的基礎必定是先「專注自身」後而能將週遭事物「轉向自身」，我們必須小心翼翼的將身邊對自己來說富有吸引力的、激發熱情的、又不是讓我們自己陷入危機的一切事物轉向自己。且必須從他們那裡先下手，接著轉向自己。在人生的一切圖存的根基中，把注意力、目光、精神和整個生存都轉向自身。把我們從一切我們遠離自己的東西那裡轉向我們自己。費斯蒂耶爾（Festugière）就曾經以「陀螺意象」來形容。如同轉動中的陀螺一般，它受到了外界的衝擊和激發而不停地轉動，通過了自轉而讓周遭的他人看見不同於完全靜止的面貌。而且陀螺在定點轉動的同時，看起來像是靜止的，但實際上確實在轉動。智慧就好比是讓自己不受外界的刺激而發出不由自主的被動性轉動。相反地，人也必須在自身的中心尋找立身之處，人相對於這點卻必須和陀螺一樣。簡單來說，人似乎得作出一種為非物理性常理的舉動，我們不能像陀螺被驅使般的轉動（因為我們必須由自己的理性智慧開啓運動），但卻必須像轉動中的陀螺立定自己的立身之處。這點顯示出它的弔詭性，但卻蘊含著修身是非常困難的艱辛路程的意義。不錯，人必定得面向自身，面向自身的中心，並在自身的中心點中，確立了自己的目標。人在完成的這種運動的同時必須回歸到自身的中心，而人生的最終即在此寂然不動。那麼，究竟什麼是轉向自身的基點意義呢？在歷史上有許多的事鑿顯示出代表不同時空意義的「轉向自身」。

一、柏拉圖「轉向自身」的意義

就傅科所定奪的時間開始，是從柏拉圖那裡，以「epistrophê」的概念出現¹¹⁴。它代表了三種意義：首先，它是種擺脫現象，轉向的要素就是擺脫某物（擺脫現

¹¹⁴米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁223。

象)的方式。如同每日清潔身體的行為一般，必須將身上一日下來的污垢祛除乾淨，不留下任何髒穢在身。儘管這樣的行為每天都在重覆，但是仍然不能因為怠惰而使其暫停¹¹⁵。因為我們都在無形之中將污垢攬於自身，不管是有意或者無心。而付出的代價（卻又甘心樂意）就是以清水不斷地洗淨。對於柏拉圖而言，此舉不再是單就生理層面而言，就心靈上的處理方式更應該如此。其次是承攬蘇格拉底的話，通過發現自己的無知，然後決定關心自己，從而回歸自身。如同人往往在自視甚高的錯誤認知中存活，且用高道德觀對待其他人，以至「寬以律己，嚴以律人」，無形中將雙重標準帶到生活環境。而柏拉圖正是勸勉人應當先發現自己對世界的懵懵懂懂，然後得知實為一無所知的窘態，最終因獲曉自身的有所不足而願意委身於學習，重新認知世界的一切。第三，柏拉圖認為人從這種回歸自身（這使得我們進入了回憶）開始，人能夠回到他的祖國，即本質、真理與存有的祖國。如上述所釋，人因為重新學習受造就的決定，而獲得重新對世界全新關照的判準，而世界亦在無形之中對人予以不同以往的接納¹¹⁶。

這三種意義成為了柏拉圖「epistrophê」的要素。但「epistrophê」仍存有著限制，它受制於此岸世界和彼岸世界之間的根本對立（現象界和理型界）。它受制於有關自由、靈魂脫離肉體這一牢房及墳墓的束縛的論題，因為身為現象界的我們根本無法擺脫理型界早已獲悉的一切（不管是新知識或者新物品的產生）¹¹⁷。最後它受制於認識的特權，認識自己就是認識真實，認識真實就是解放自己。這些要素互相接連起來，形成了「epistrophê」的基本認識形式。

¹¹⁵ 潔淨可以有很多種，如人際層面、衛生層面、心理層面...等。儘管這些目的是重要的，但在此先行擱置，我們要討論的是「重複去做」的舉動。

¹¹⁶ 在環境哲學的努力上可以看見此例的彰顯。人類重新反省自我存於世界的定義而影響對諸環境的付出舉止，而非無所節制的利用環境，最後遭致反噬的命運。

¹¹⁷ 筆者認為儘管我們只能努力在現象界的一切，並不代表必須放棄現象而崇尚理型（但效法其善卻是必要）。因為現象構築了人類生存的環境，而為了人類永續延續及發展，仍然需當然重視。

二、基督教「轉向自身」的意義

基督教的轉向自身使用的字詞為「metanoia」，這與柏拉圖的「epistrophê」相差甚遠¹¹⁸。它包含了三種不同的涵義：第一，「metanoia」指悔罪，也是一種思想和精神的徹底改變，亦是種破壞性的鉅變。在基督教的用法當中屬於負面的意涵。此意涵影響到斯多葛學派的埃皮克泰德，他認為必須將腦中可能出現的錯誤通通趕走，因為人會因為某些既有的錯誤判斷而被迫自責、悔恨¹¹⁹。而且，人可能會因為數次的後悔而產生安定的快感。何解？因為人總是會在犯錯之後不斷地為自己找藉口，到底不是解釋給旁人理解，而是一種對自我錯誤的安慰，時間一久，就會形成某種對於錯誤行為的理所當然化。所以，我們必須避免後悔某些事情，因為必須避免後悔，所以有些行為就不要去做，這些快感必須拒絕等等。

第二，「metanoia」指過渡，這是從一種存有到另一種存有、從黑暗到光明、從死亡到生命、從腐朽到不朽、從魔鬼的統治到上帝的統治的過渡，等等。或許有人會問：「魔鬼究竟什麼時候曾經統治過世界？」先暫且撇開「索多瑪城」與「蛾摩拉城」兩座罪惡之城不談，在聖經中就曾有一魔鬼趁耶穌到荒野禁食祈禱時，領他置高山上俯瞰眾城邦，並對他引誘向魔鬼朝拜，宣示魔鬼力量的強大¹²⁰，所以魔鬼是隨時有力量去統治一個城邦。而我們必須倚靠上帝的力量與之對抗。

第三，「metanoia」指再生，人必須在自己的主體內部中有所斷裂，爾後才有機會發生轉向的事件。轉向了的自身代表否棄了他自身。否棄自身、自身的死亡、在另一個自身中以令一種新形式重生。在聖經中曾經以「在基督裡就成為新造的人」¹²¹來代表對自身的否棄，且在未來日子中以「全然向主」的新生命重

¹¹⁸米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁224、228-229。

¹¹⁹此觀念影響後來笛卡兒對於思緒上的惡魔之見解。

¹²⁰「魔鬼又領他上了高山，霎時間把天下的萬國都指給他看。說，這一切權柄榮華，我都要給你。因為這原是交付我的，我願意給誰就給誰。你若在我面前下拜，這都要歸你。」《聖經》（和合本—神版）（台灣，台灣聖經公會，2004/9），路四：5-7，新約頁82。

¹²¹「若有人在基督裏，他就是新造的人。舊事以過，都變成新的了。」《聖經》（和合本—神版）

新鑄造生活。

傅柯認為在基督教之中，基督教的精神質面主軸就是排斥和摒棄這種回歸自身的論點。基督教的禁慾主義，其根本原則就是否棄自身是人得以達到另一種生活、光明、真理和拯救的關鍵階段。人無法靠自己得到這些美好，唯獨有上帝才能夠幫助。人在祈求上帝給予幫助之前，必須要先否棄自身，否則無法獲得拯救。在基督教的神祕體驗上，貫穿了以自身融入上帝之中的論點，及自身透過與上帝特殊而直接的關係失去了自己的身分、個體性和自身主體性。但筆者在此認為，基督教的意涵是種「與神合一」和「靠主得勝」的思想，雖然表面字詞看似皆由上帝判準為出發點，但實際上人類並沒有失去其自身的主體性。何解？畢竟上帝給予人類充分自由，人憑藉著主體心思意念而行事，在意念的轉瞬之間可以是基督徒樣式的，亦可是自我決定之樣式。全然因為上帝給予人極大的行為自由，所以並沒有束縛在任何「強迫規範」的條列式法規之中，就連在上帝眼中看作是好王的大衛王也曾犯下條列式法規（十誡）的錯誤，但卻沒有受到上帝直接性的摧毀，即奪走生命¹²²。也就是說，人類擁有掌管自己主體性的強大主權，但所行出來之事卻是有所不同，非好即壞。所以人必須憑藉上帝善的意旨行事以確保所作所為可以利益眾人，而非單就自己的錯誤意念所行。所以，基督教並無將主體性從自身取消，而是希望人類能憑藉上帝的善讓世界變得美好，（而因為會讓世界變得美好）進而將善內化成自身主體性的一部份，促成基督教世界的基本教化。

（台灣，台灣聖經公會，2004/9），林後五：17，新約頁 252。

¹²² 在《聖經》歷史中，大衛王就曾與拔示巴同房，謀殺其夫烏利亞。大衛在看到拔示巴裸浴後，遂安排將烏利亞送至前線致死，然後將拔示巴據為己有。雖然大衛王犯了十戒上的姦淫罪，但上帝沒有直接懲罰大衛（將他卸下王位），而是親手將大衛與拔示巴所生的第一子擊死。

三、希臘化到羅馬時代「轉向自身」的意義

討論希臘化到羅馬時代轉向自身的基本意涵之前，我們必須先行理解其時代為否定柏拉圖時期所認為「epistrophê」概念的轉向自身¹²³。他們並不認為回歸是在現象界和理型界之間所產生的作用，而這種回歸的舉動將在世界的內在性中（可解釋成一種存有於現象界中的理型界，也就是將理型界正式下放到人存有的世界當中）進行，但這並不意味著在不取決我們的東西和取決於我們的東西將在不存在的對立。在柏拉圖「epistrophê」的意義之下是種由高往低的施捨，在現象界的一切都是來自理型界的回憶，因此理型界成為了這個世界的擔保，但人的位格卻是永居下層。然而，希臘化到羅馬的這段時間中，將人所生存的世界提升到了能夠成為自己主人的世界，但也同時失去了一種至善保證的理型世界（因為下放後的理型界必和之前不同）。說穿了，柏拉圖「epistrophê」下的人們是擁有被奴役性的安樂，希臘化到羅馬時代的人們是擁有自有主權的危機，各有其優缺點。

接著，希臘化到羅馬時期回應了「epistrophê」並不是擺脫自我身體束縛，而是確立了自身對自身的完整和充分的關係。因此，這種轉向不是一種對自我身體的頓挫之中所領悟，應該是由自身對自身的一致中所發生的。這點可以理解為這段時期人的地位被大大提升，因為人再也不需要去捨棄某些自我缺失，而是將之導正，將它承認為自己人生旅程當中的一件事，以此為借鏡來觀照自己的未來，讓自己過的更好。

最後，在柏拉圖的「epistrophê」之中，認識（即回憶式的認識）構成了轉向的主要原因。然而在希臘化到羅馬時期中，轉向自身成為了一種修身實踐的重要工作，其中包含了訓練、實踐、培養及修行（askêsis），而不是柏拉圖的認

¹²³米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁 223-224。

識。面對這種改變，傅科認為是種正向的轉變，是修身實踐行為的憑據之一。

四、傅科「轉向自身」的意義

在綜合柏拉圖、希臘化到羅馬時期及基督教的轉向自身後，緊接著傅科提出自己的看法。轉向自身勢必牽涉到修身的關係，人必須得保護自己、保衛自己、武裝自己和裝備自己。而這些種種關係可以轉變為有態度關係的形式，即是人必須得尊重自己和推崇自己。最後，它可能帶有身分關係的形式，即人是自己的主人，人擁有了它，人自己理所當然地擁有著它。簡單來說，人在自身之中是可以感受到快樂、愉悅或快感。因此，轉向自身是邁向自身的運動，不讓自身逃過眼睛的注視，一勞永逸地把自身作為目標，並在最終達到自身或者回到自身上。

今天要如何將「把他的目光轉向自身」和「認識自己」之間的關係確定呢？首先要先將自己的目光轉向自身，這必須是目不轉睛的，必須總是注視著自己的，而且清楚得注視自己的前提就必須使我們靠近「認識你自己」這個戒律。要想理解由自己所發出的「反觀自身」的舉動意義，有人就可能發問：「當人接到了必須反觀自身的命令時，他必須把目光從什麼地方移開呢？」這是很重要的觀念，今天當你決定要開始反觀自身以至最後修身實踐的實行之前，我們必須要把自己的目光從任何其他東西上移開（把目光從世上萬物上移開）。

a. 城市的譬喻

那我們該如何把目光從一切的非自身物上移開呢？即擺脫日常的紛擾和讓我們對他人感興趣的好奇心。傅科在此引用了普呂塔爾克的一篇短篇著作《論好奇心》來解釋¹²⁴。文中記載了過去城市的建造是在最糟糕的條件下所盲目而成（藉此將城市隱喻為人的生活），以至於讓城市中生活的人們非常不舒服，因為狂風

¹²⁴米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁232。

會穿城而過，日曬也不盡理想等等。不過，某次的機會來了，人們可以選擇將城市整個搬遷走，或者重新布置安排，整個重新定位它們。人們將房屋原地轉向，換一個方式來將之定位，換了一種方式坐落窗戶和門（藉此將房屋隱喻為人的內心）。文本中還提到了人們將住所移居到山上，或者砌起堅固的牆來抵擋大風對眾人的傷害。接著普呂塔爾克以建議的方式提到，不要讓房屋的窗戶迎著鄰居的房屋而開。或者，如果房屋窗戶正對著鄰居，那麼必須將它小心的關上。因為人總是學習（認識）他人惡習的慾望與快感。就是對平常自己不曾接觸的或陌生的事物產生好奇。但這卻是對他人的缺陷感到興趣，進而樂在其中（不管是隔岸觀火的心態或者是比較之下的優越感）。這種錯誤的舉止就是透過認識他人錯誤而感覺到的。普呂塔爾克希望我們總是不要去看別人那裡發生了什麼事情，而是要努力地關心自己身邊的事。在文末就提到些「不要關心其他事，最好關心自己」的幾項原則：

我們絕不會倒楣的，因為我們不關心別人心裡在想什麼。¹²⁵

不要用人生的一部份去想像別人的所作所為。¹²⁶

如果人不去看鄰人的所說、所為或所思，只是關心自己做了什麼

（*ti autos poiei*），那麼它就清閒了。¹²⁷

普呂塔爾克對好奇心、這種想要了解別人有什麼惡習的慾望的斥責，並不是指在這種好奇心中的人們忽視了去關心自己的什麼事。他對好奇心的反對，也不是一種精神或關注活動（讓人們去發現自身中可能有的惡習）。這不是去發現弱點、缺陷或者過去的錯誤，而是一種告訴自身必須擺脫這種對他人的惡意的、惡毒的

¹²⁵米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁232。英譯為「We are generally never unhappy because we pay no heed to what is going on in another person's soul.」

¹²⁶米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁233-234。英譯為「Don't use up what is left of your life thinking about what the other person is doing.」

¹²⁷米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁234。英譯為「What free time is gained by the person who pays no attention to what his neighbor has said, done, or thought, but only to what he himself is doing (*ti autos poiei*).」

且敵意的眼光，這是爲了能夠讓自己更聚精會神地關注人在達成目的時候所必須遵從之正道。

傅科認爲這種目光從其他人身上轉回來的目標就必須設定爲是自身，人關注的不是作爲認識對象的自身，而是與自身的這個距離（仍有距離，所以必須聚精會神的注視），因爲人是行爲的主體，他擁有著達到自身的必要手段和實行權利，而且達到自身是他善的律令。故他最終必須達到的這個東西，就是自身。但，這種方法應該如何實行到生活之中呢？就好比上述這些觀念之中，存有著有關主體相對於自身運動中的概念一樣。在有關關心自己的概念中，說上來應該不只是關心自身、把目光投向自身或者對自己保持警戒而已。因爲這些都是抽象的概念，即便其中意涵相當深遠，但在實踐上也造成一定程度上的阻礙（看的比說的容易）。所以，傅科提出了關於轉向自身的「技術」的擁有，並以航海術來舉例說明。

b. 航海術的譬喻

航海術的譬喻當中，藏有著相當有意思的要素¹²⁸。首先，從一點到另一點的變動和軌道的觀念。我們必須將自己的思考從點的概念（單向思考）轉變成點對點的概念（雙向思考），接著從點對點的概念中考慮更多的大元素而形成面的概念（經緯度的思考），最後在將細微的小元素涵蓋在其中，爲之增加思考深度的內容性——也就是空間的概念（經緯高度的思考），這是我們必須去學會的哲學能力，就是在準備實行某件事物（有所行動）之前，所要具備的周詳深慮。第二，有關航海術的譬喻意味著這一變動是導向某一目標的。這呼應了第一點所提到一種「靜的思考」的狀態，因爲在行動前的能力、方式和變動因素都有辦法加以掌握的情況之下，將會對「動的實踐」給予相當大的幫助。也就是在一件事情在成型之前所預備的和成型之後所實行的都必須相互配合，盡量達到不會出錯的境

¹²⁸米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁 263-264。

地。

在航海術的觀念之中，一個目標就好比是安全地的港口，它能使人在其中躲避一切災禍，但往往這個港口都是爭先恐後地被大家所爭取（有數量限制的機會）。所以要航向這個美好的地方之前，必定要有一條好船、正確的羅盤、數名好的船員和不會酗酒的船長等等，這缺一不可的要件干係到是否能到達目的地的重要原因。接著，若能夠安全到達港口，也必定會跟其他前來的船員們交談，這是一場成功後的經驗分享。在這裡會紛紛介紹到自己的來源地，他的祖國。在彼此都經歷過危險之後所談論的自己，正是一種回到自身最真實的樣貌，因為唯有勇敢、智慧和極力生存的條件都具備的人才能有資格在此高談闊論，畢竟落水沉海的人在週遭將不會被看見。這就是航海術要談的第三點。緊接著第四點，這段到達港口的航行之中，許多種種不知名的危險將阻撓到船的行徑方向，而經歷過各種危險通向獲救的港口路線包含一種知識、一種技術和一種藝術，以便達至善和它的目標。然而，轉向自身就如同航海術一般，這是一種「駕駛」的概念，而「駕駛」又是一門「技術」，故任何人都有著屬於自己的生存技術。

第五節 「精神訓練」對「轉向自身」的重要性

或許有人不明白在轉向自身如此重要的前提之中，究竟要透過什麼種的努力才能夠達到轉向自身。這個前提是如何能夠被成就的？在徹底轉身面向自身之前，我們還必須先進行某種精神訓練來俯瞰這個世界，這是一種認知和學習（*mathêsis*）的舉動。這讓主體倒退，回到了世界的頂點，由此對世界有了深入的看法，這一方面使它洞察了自然最內在的秘密。

在斯多葛主義者那裡，即擁有了精神相關的訓練。這是一種「穿透表象流」的本領，他們認為思想自發性地出現在精神的時候，又或者一切都落入知覺領域之時，我們必須如同在日常生活和其交往的對象中（如此容易）的方式來把握它。因此，「把握表象流」有意地關注這個自發的和無意的流變，其作用就是規定這種表象的客觀內容。如同埃皮克泰德曾說過的一句話：「不要不加檢查就接受一個表象，但是大家必須對他說：『等一下，讓我看看你是誰，你來自何處。』這就像守夜人說『給我看你的證件』一樣。」¹²⁹這代表了我們對於能夠把握的表象仍得抱持嚴謹的態度審慎它。表象的自由運動和對這種運動的作用：這就是對表象的精神訓練。把握理智的方法則又跟精神方面的訓練截然不同，它必須給予表象之間擁有連續有意的和系統的界定，而且只有當這些表象之間有一種充足的、限定的和必要的聯繫，這樣人就可以邏輯地、毫無疑問的從第一個過渡到第二個的時候（先給予表象連續意義，再讓表象意義彼此聯繫），才將它們納入精神之中¹³⁰。接著我們必須盡快討論「精神訓練」的方法，其方法共分作三種階段。

¹²⁹米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁326。英譯為「We should not accept a representation without examination, but should say to it: 'Wait, let me see who you are and where you are from, just as night watchmen say: 'Show me your papers.'」

¹³⁰米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁308。

一、指謂表象的解讀

第一階段，是對於表象必須清楚的看到它，而且它自己報出名字和它各組成要素的名稱。馬克·奧勒留就曾道「以致於人清楚地看到了它，以至於它所有方面都完全暴露了出來。」¹³¹所以再看清楚這個表象之前，我們並不能對之下任何定論。然而，在這個階段可以細分為三項必須去做的訓練。第一項是對於表象的關注必須清楚到讓對象完全地呈現出來，馬克·奧勒留稱作「blepein」，這即是指要好好地看，好好地沉思，關注，不要讓任何的東西被遺漏掉，包括對象的獨特性（脫離了它的周遭環境，赤裸裸地呈現出來），還有它的全部組成要素。透過一種絕對的關注可以使得自己的專心程度更加提升，這種專心程度的培養即可視作一種精神訓練，然而在這種能力獲得啓發的時候，對於身邊一切的事物都能夠擁有屬於自己的見解。接著第二項是記住名稱的訓練必須與專注的訓練同時進行。這是一種對諸自己「看並命名」的舉動。在日常生活上不只需要強大的專注力去學習對於其他事物的關心，還要配合著理解去分析事物。也就是一件事情不能只是從旁觀看，更需要去了解，甚至背誦。這種記憶法可以任意由自己的意念去調配背誦的步調，畢竟關注之中若失去了此方法，則可能讓自己處於對一切事物「隔岸觀火」的心態，這是不好的。第三項是將這兩項訓練彼此結合並且應用，這可以使得事物的本質完全展現出來。通過了凝視，我們看到事物的本身，緊接著透過命名這些事物，讓我們清楚的知道對象的構成要素。這也是現代人積極培養孩子「觀察力」和「敘述力」的最首源頭。

二、昇華靈魂的價值

第二階段則是力圖去測定一個表象的價值。馬克·奧勒留就曾用一段話來提到這種分析的訓練。他道：

¹³¹米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁309。英譯為「In such a way that you see it distinctly, as it is in essence, naked, whole, and in all its aspects.」

其實在這一點上沒有任何東西能夠讓我們成為偉大靈魂，讓我們能夠用方法和真理來辨別在生活中出現的每個對象，並且總是這樣發現它們，以至於人們同時考慮到每個人認為哪種宇宙是有益的，它相對於整體來說有何價值，相對於各城邦中最著名城邦（其他城邦指是它的屋舍）中的這個公民來說，有何價值。¹³²

人在這種訓練當中，所追求的終極目標就是「讓靈魂變得偉大」。一種靈魂的偉大就在於主體認識到自己獨立於約束自己的觀點和激情的關係上。讓靈魂變得偉大就是讓它（靈魂）擺脫固定和限制它發現自己真正的本性和目的，也就是自己對諸於整個世界的普遍理性的適應度的整個結構和網絡。這種制限會讓靈魂終究無法看透自己，而無法看透自己就是讓自己無法認識自己、關心自己。然而，在讓自己的靈魂偉大之前，我們必須訓練自己的靈魂。我們可以在周圍發生的一切（事物、人物、事件等等）上訓練自己的靈魂，人在這些方面訓練了自己，是爲了界定其中的每一個內容，確定它們影響我們多少，或者我們影響它們多少等等。而人的德性也在於靈魂的訓練當中被提出。德性是不可能被分割的，然其不可分割的原因就在於德性只是靈魂的整體、連貫性和和諧的力量。它是不會被分解和超時間的（瞬間的德性是與永恆同等）。因此，正是在這種不可分割的要素的靈魂連續性當中，在這個讓瞬間等同於永恆的靈魂中，我們可以找到我們的身分。也正是不可透過斷裂的方式訓練我們的靈魂，而是以連續性的方式讓它找到完美的德性。

¹³²米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁310。英譯爲「Nothing, in fact, is so able to enlarge the soul for us as being able to identify methodically and truthfully each of the subjects which appear in life and to see them always in such a way that we consider at the same time in what kind of universe each is useful, and what this use is, what value it possesses with regard to the whole and with regard to man, this citizen of the most eminent city in which other cities are like households.」

三、日常看待的還原

最後第三階段，這是種「描述的還原」，或者稱作「貶低的描述」。這個階段很有趣，也是對諸現代人最適用的精神訓練。這種訓練是盡可能地產生一種表象，其作用是利用這個產生出來的表象來弱化它原本所呈現的樣子。它可以是伴隨著修飾、減低誘惑的影響或降低恐懼的害怕程度¹³³。傅科就嘗試舉了一個例子，當我們看見一個有權有勢和傲慢的人想展示他的權力、想以勢欺人或通過發怒讓我們感到害怕時，我們該怎麼辦呢？想想當他吃飯、睡覺、性交和騎馬時在做什麼。他現在可能總是一副趾高氣昂的樣子。但稍後我們看到這個人又是替哪個主子打下手的，不久之後又會受制於類似的主人。在日常生活中可能常常會遇到這種受悶氣的時候，不只在社會上，即便在學習的道路上也會遇到這樣的角色出現在自己的生命之中。可以避免嗎？多數時候不行。所以若能體會傅科如此的精神訓練，多數時候可能讓自己好過一些，即使對實質上的幫助可能不大，但會先過了自己情緒的這一關。這或許是種無限退後的一種方式，但這退後的方式可以是讓心前進的，直到最終上帝的地方（一個沒有眼淚的地方），在這裡可以是最舒適且安全的。

最後，我們必須以上述三點的精神訓練方法表明我們自身。否則我們只是由彼此不同的、特殊的和隱密的要素所組成，而且這終究是一個虛假的統一體。因為其中失去了靈魂對於自身的影響力，單純由外界所構成的表象不足以象徵一個人，一個我們之中的個體。但在我們人類的群體當中，或許有人認為可以確認我們現在的樣子是一個真實的統一體，我們自以為是的認為可能，並試圖認可我們能夠成為這種主體的身分。但這些想法都只是理性的延伸，因為我們只能夠在這種情況下做為理性的主體，而統御的部分也僅限於主宰世界的理性的一部分罷了。如果我們嚴格的審視自己、透視我們自己，那麼我們只不過是一系列彼此不

¹³³米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁320。

同的要素，如同物質要素、不連續的瞬間等等。但是，如果我們又把自己理解成合理的和理性的原則，那麼就會發現我們只是主宰整個世界的理性的一部分。說起來是有些許可悲，因為人們不懂得使用精神訓練來自我反省且回到自身，往往透過錯誤的自我膨脹表象來包裝自己，以虛偽的面貌對諸其他人，而其他人也因為互相學習和模仿能力而紛紛仿效，使世界最終落入不真實的狀態之中。

第六節 「修身實踐」的修行——以說真話為例

我們必須知道「精神訓練」和「轉向自身」都是爲了「修身實踐」運用的前置動作。所以，當我們有辦法掌握「精神訓練」和「轉向自身」之後，即要立刻將之運用入生活領域，免得淪爲空談。在之前的篇章有提過，對於希臘人和羅馬人來說，這些修行動作的終極目標都是爲了還未發生的事情「作準備」。那麼，這些準備是爲了什麼？簡單來說，修行就是一整套、一系列有規則的、精打細算的步驟，可以讓人形成、確認、定期地重做、一旦有需要就加強準備。然而這項準備可以允許人們說真話（向主體說真話，主體也向人說真話），緊接著讓真理在其中運行和顯現。這些都必須透過生活中的修行，進而培養生活的態度。

那麼在施行說真話之前，我們必須了解到能夠掌握說真話的步驟。其真話的主體化步驟，就像是塞涅卡的文本所談到的知識、哲學家的語言、閱讀、寫作、人們所做的筆記等不斷地表達出來的。其目的就是要把大家所知道的東西化作屬於他自己的（*facere suum*）把人們聽到的話變成他自己的，把人們認爲是真實的話或通過哲學傳統傳達給你的真話變成他自己的。把真理變成他自己的，成爲說真話的主體，傅科認爲這是種哲學修行的核心所在¹³⁴。然而，在說真話之前必須先經過幾項步驟。第一，作爲修行和真相主體化的聆聽；第二，讀和寫；最後才是說。

一、聆聽的能力

聆聽是真話主體化和修行的第一步，因爲聽在根本上即是使用口頭上的傳述就讓人可以收集「邏各斯」，也就是收集所說的真話。但是，聆聽必須得聽的恰當，這會讓一個人相信別人對自己說的真話和別人在邏各斯中所遇到的真理，進而可以互相分享。我們知道聽將是這些步驟的原初出發點，唯有通過它，才能把

¹³⁴米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁347。

恰當聽來的真理深埋在主體之中，開始變成他自己的。但是所有的話都可以被納入真理之中嗎？答案是否定的。因為人無法不去聽在自身週圍發生的事情。人可以有辦法拒絕去看，只要閉上雙眼就行。人可以不去產生觸覺，只要不去觸碰某些東西就行。人可以不去品嚐某些東西，只要他閉上嘴就行。但是，人就是沒有辦法不去聽，因為身體在聽覺方面的被動性比在其他的感覺方面都還更加嚴重。然而，「聽該聽的」就必須演變為一種該去學會的方法，否則將會淪落到聽覺暴力之上。若掌握這種方法，其實聽覺是人能夠學會美德的唯一辦法。

傅科認為，美德不是通過看而學到的。它只有通過聽覺才能學習到，因為美德無法脫離邏各斯，即理性的語言，它是理性合理地連貫表達在聲音中的語言。在基督教的神學當中，邏各斯通常被用來等同於上帝的話語。而上帝的話語就是必須被人類所服從，且人類在服從之中學會了「順服」的美德。但是，為什麼聽有如此重要的地位呢？還有，為什麼我們必須快點得到篩選話語進入耳中的工夫呢？塞涅卡就曾為聽這項工夫提出見解：「耳朵讓自己就這樣被穿過，不讓自己的意志介入，並接受一切可能從邏各斯進入自身中的東西，這是十分有利的。」¹³⁵這是一種急需快點掌握聽的能力的格言，因為這樣才能快點接觸到邏各斯。傅科也引用了埃皮克泰德曾經說過的話來輔助這襲格言，他指出：「人必須藉助話語和教學的手段（*dia logou kai paradoseôs*）趨向完美。」¹³⁶不錯，聽使我們很快的接觸到邏各斯，並讓主體試圖進入到邏各斯裡頭。那領悟其中的方法，就更為重要了。

¹³⁵米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁350。英譯為「After all, it is actually very advantageous that the ear allows itself to be penetrated in this way, without the will intervening, and that it takes in all the *logos* that falls within its range.」

¹³⁶米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁351。英譯為「It is by means of spoken word and instruction (*dia logou kai paradoseôs*) that we should advance to perfection.」

a. 聆聽前的緘默教育

在這邊所要討論的是緘默教育，這是讓自己聽的能力提升到最高之前所要學會的核心重點。普呂塔爾克所認知諸神對人類的教育，必須是盡可能地閉口不言，聆聽真理的過程中是不需要任何的發言。但是，為什麼要在聆聽真理時保持沉默不語呢？傅科提出他的見解，他認為當別人在說話的時候，不要開口。同時，當人們聽到了某些東西，不管是聽了一門課、聽了某人朗誦詩詞格言和聽了某位智者說話的時候，也必須保持這種態度。這時候，我們要關心在緘默的氣氛中起作用的聽力，不要立刻把聽見的東西轉為話語。我們必須先保持它、想像它和理解它，進而整理未來運用出來的思緒。普呂塔爾克曾經嘲笑饒舌（不經思考就脫口而出）的人，他認為在饒舌的人那裡，有一種非常畸形的生理反應，通常這種人的耳與心並沒有直接的交流。也就是一旦他人說出什麼事情讓這種人產生興趣，他就會馬上讓它轉到舌頭上，接著就滑掉了。這種不加思索的饒舌者，在接觸到話語的瞬間就馬上將之傳達，此行為對靈魂本身根本沒有任何實質上的幫助。所以饒舌者總是半瓶子響叮噠。那我們該如何做到讓自己不會成為饒舌者呢？傅科認為，這是一種身體態度的問題。

我們必須持有一種身體態度，這種態度必須是讓人可以聽到最多的內容，在接受話語的過程中不插嘴，也讓身體保持平靜。靈魂可以在不受干擾的狀況下，吸收最多講演者所欲傳達的內容。如果靈魂為了聽清楚別人所傳達的話語，必須要完全純潔和不受干擾，而達到這樣的狀態就是要保持絕對的安靜。我們身體在聆聽的過程中所展現的安靜（並非打瞌睡），正好可以跟專注力成為正比。這種高度專注力和靈魂對於話語的透明無礙將能在真理話語的符號表達中達成一種共鳴。這會讓聽者的情緒跟著說者的語調和內容產生起伏，最後和說者表達的內容產生同步之心。所以，在內心徹底同步說者的內容之前，我們必須保持緘默。如果我們能夠掌握此聆聽方式，那就能夠前進到下一步，「讀和寫」的工夫。

二、讀和寫的能力

塞涅卡曾認為寫作是許多年輕人（甚至成年人）的一大障礙，無庸置疑地，現今社會也是如此。但在談論寫的過程之前，必須要先談到閱讀。因為閱讀會驅使著一個人的想法，進而影響到他的寫作內容和流暢度。有趣的是，現代人對於閱讀也似乎和寫作一樣產生了障礙。傅科認為，在閱讀的領域中必須先閱讀少量的作者和閱讀少量的文本，緊接著選擇其中幾段被公認較重要的和充分的段落，加強深度之。閱讀的動作不是認識作者的作品，其作用也不是深化他的學說，而是造就自己知識的重要性。我們主要透過閱讀來提供一次又一次的沉思機會，讓我們內化和吸收書上的道理。這才是閱讀的主要目的。簡單來說，書上的真理讓我們有機會去記憶它，將他銘刻在我們的腦海裡，並且知道如何去掌握運用。而記憶書本的方式會使得我們自身主體成爲了會思考真理的主體，這種思考真理的主體就能夠進一步成爲一個舉止得體的主體。故閱讀是可以讓主體取得一項「行爲得體」的技能方式之一。

在理解閱讀的主張之後，我們可以嘗試著如何寫作，把聽來的、讀來的真理知識化作文字傳承下去。但閱讀後就只能當名不斷著述自己知識的寫作機器嗎？這是不對的。塞涅卡就曾指出，必須輪流地寫作和閱讀。他提出不要總是寫作，或總是閱讀；如果一條路走到黑，那麼第一件事（寫作）最終會讓人精疲力竭。第二件事（閱讀）則是相反，它會減輕寫作的壓力。因此，必須通過閱讀來爲寫作減壓，反之亦然，這樣，寫出來的文章就把閱讀獲得的東西收集起來。閱讀吸收了各種話語及其要素；必須把它們合成文集。而這個文集（*corpus*）是被寫作構成和確保的¹³⁷。我們必須抓緊閱讀和寫作之間的步調，別讓自己失衡而喪失原本可以達到的教化目標。

¹³⁷米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁374。

再來我們談談寫作的意義內容。埃皮克泰德說過：「日夜控制（*prokheira*）你的思想；寫下它們，閱讀它們。」¹³⁸人可以學會控制自己的思想。然而，爲了控制自己的思想，必須把它寫下來，必須爲了自己閱讀它們。這些思想就是「我們與自己對話或與其他人對話的對象」，這使得我們確保了自身。人在閱讀後寫作，以便自己能夠再讀更多，這樣就可以從別人的嘴裡聽到或從別人那裡讀到的真實話語化爲己有。寫作可以是一種習慣，一種爲其他人服務的回饋舉動。該如何理解呢？寫作是閱讀後的回憶，它們是自己記憶的紀錄者，只是透過人類而被彰顯出來，所以人們可以互相通過閱讀來重新回憶起這些聽過、看過和寫過的事情。這種屬於靈魂的互惠中，人們彼此在對方邁向善和自身的路上互助，顯示出主體與主體之間的交流，這正式寫作的意義重點所在。而這些互助寫作的內容也不斷的在生活中被運用。在與別人互通寫作內容上，我們將之可以視作通信的各種表現。

我們在日常與其他人通信的時候，其實就是一種智力的鍛鍊，它不僅僅對別人說，更是對自己說，而且通過這種通信動作，讓人可以持久地保持自己指導自己的狀態。而別人提供的建議，也是給自己的。例如父母在上班前給還未起床的孩子留紙條，情人之間的私密短訊等等，這些都是很好的舉例。父母不只是在紙條上叮嚀孩子應該洗臉、刷牙和吃早餐而已，更是一種對孩子關心的負責（不然大可趕著出門上班，不留紙條），也是一種對自己內心對沒有陪伴孩子的心靈打擊，這會告訴自己下次要付出多點的時間陪孩子。而情人之間彼此愛的私密短訊，不僅是在剛開始交往的對象而已，更是交往許久的情人之間溝通的另一種方式。人在處於交往的狀態許久的時候，多會因爲相處時間久了而減少激情的快感，剩下來是需要耐心與愛心去維繫感情。在剛開始交往的時候，往往可以大吵一架而將事情說開，進而達到溝通的目的，但是交往許久後的誤解，卻會因爲彼

¹³⁸米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁374。英譯爲「Keep these thoughts ready at hand (*prokheira*) night and day; put them into writing and read them.」

此對感情冷淡而產生比前者更大的衝擊。所以，平常保持和情人之間的短訊問候，都可以使彼此感情經營更加提升。所以，這種種實例當中，我們可以觀察到閱讀、寫作、爲自己筆記（用以回憶）、爲他人筆記（用以溝通和通信）等等，構成了一種關心自己和關心他人非常重要的活動項目。接著，若掌握了讀和寫的方法，我們便可以前進到下一步（同時是主軸），即「說」的工夫。

三、說的能力

說，是每個人在生活上運用最多的舉動，除非你完全地孤獨，一個人在房間裡足不出戶，但我相信這是很違常舉止，也不是大部分人會長處的狀態。說與聆聽、閱讀和寫作存在著相當大的差異，不只是因爲我們在處理它的時候必須很小心，還有在生活使用的比例上占有很大的不同。相信一天總是將別人話當耳邊風或者一天完完全全不讀書和寫作的人，一定是大有人在，特別是讀過大學的人，應該很清楚這點。回到說的文本上，傅科認爲說是主體和主體之間一種最普遍的交流，擁有話語的人與必須接受它們並把它轉化爲生活的必備手段的人之間的交流。所以，爲了使自己與說真話的人交心和避免受到將話語視爲手段的人波及，必須針對說的舉動進行剖析，將它分成「阿諛奉承地說」、「運用修辭術地說」和「坦白地說」三個部分作討論。

a. 阿諛奉承地說

阿諛奉承者（簡稱奉承者）會引入一種令人陌生的話語，透過說話技巧的運用，把話包裝的非常漂亮，讓被奉承者產生一種錯誤的虛假氛圍。這種話語的存有取決於他人，即奉承者自己（奉承話語的本身是被架空的存有，必須有人運用才會存有）。奉承者駕馭了這種說謊話語技術，進一步操控周遭或者他想影響的人。然而，被奉者因爲修身方面的不足，就會被奉承者牽著鼻子走，而奉承者是他人，因此可能會消失，留下來的只剩下阿諛之詞，一種塗滿毒藥的箭和遍地的

陷阱，處處針對著被奉承者而去，而被奉承者卻在包裝後的歡愉氣氛中遲遲不肯覺醒。因此，被奉承者在這種狀態下會依賴著奉承者，而且依賴著奉承者說的假話。然而，奉承者也會依賴著被奉承者，因為奉承者是有目的的必須取得些什麼而駐留。這兩種互相的關係可視作：被奉承者自身的修身關係是一個依賴他人的不充分的關係，且是一個依靠他人謊言的虛假關係；而奉承者自身的修身關係則是一種過度駕馭話語的過分關係，且是將話語離開真理的錯誤關係。雅士培（Jaspers）¹³⁹就曾經以「詭辯者」來叱唾這種人的存有，因為若越來越多人阿諛奉承地說話，話語的真實性就越來越模糊，這是急需避免的窘境¹⁴⁰。

然而，對柏拉圖而言，哲學家與門徒之間的關係並非奉承，就本質而言應該是類似求愛者對男童所說的話¹⁴¹。但柏拉圖又為這種關係補充說明，他認為這種話語的實行不是老哲學家對男童說的情話，而是一種社會政治方面的話語（修辭最早的雛形，已漸漸離開奉承之意）。這種類似奉承話語的支柱並不是性慾望，而是一個人對另一個人的劣勢，故在某些場合必須被運用，即使內心並不是這麼想。舉個例子說明，例如在希臘化到羅馬時代，指導者的地位。在當時，指導者的地位不如年長的智者般，可以在不同的場合對年輕人提出關心自己的功課，反之，他受雇於別人，是別人花錢雇用他來指導某些工作，也就是所為顧問的工作。這樣的人不能隨時隨地的將對錯直接表達出來，因為他必須顧及雇主的情緒，否則將會丟了工作。於是他再說話之中就會加上了修辭，一種並非不懷好意卻又不真實的話語。這種話語跟奉承是不一樣的，也正是話語從奉承中的轉型。

¹³⁹「雅士培（Karl Theodor Jaspers 1883-1969），德國存在主義哲學家、神學家、精神病學家。雅斯貝爾斯主要在探討內在自我的現象學描述，及自我分析及自我考察等問題。他強調每個人存在的獨特和自由性。代表作有：《當代的精神處境》、《存在哲學》、《偉大的哲學家》等等。」傅佩榮 著，《西方哲學史》（台北，聯經出版社，2011年4月），頁307-308。

¹⁴⁰卡爾·雅士培 著，王德峰 譯，《時代的精神狀況》（上海，譯文出版社，1997年），頁157-160。

¹⁴¹米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁395。

b. 運用修辭地說

修辭術應該被界定成爲一種技術，其目的當然不是去確認一種真理。修辭術也是一門說服對象的藝術，它可以說服別人去相信一種東西，一種任何屬性的東西（亞里斯多德的《修辭學》也提到修辭的功能就是找到有說服力的東西）。說穿了，修辭術可以引領人們去接受真實的事物，同時也可以引領人們去接受虛假的事物（卻以爲是真實）。奎因蒂利安（Quintilien）就曾經指出「修辭術是一門技術，並因此而與真理有關，但是它並不因此被說者所知，而是包含在說話者的話中。」¹⁴²修辭術並不是自己指向一個真理，而是作爲修辭術之中的技術和真理出現關係。但修辭術的技術所內涵的真理並不屬於在說話者或說話對象這兩邊，純粹只是一種技術上可達到真理的意義而已。故修辭術其實是一種說謊的藝術，只是和奉承不同的，它可能表達出對的事情，而奉承永遠只能說出錯的事情。舉個例子說明，一個優秀的將領必須讓整個部隊裡的人都能夠服從且配合他，其使用的技巧就是經過修辭後的話語。假設今天面對的敵人擁有強大的武器和絕對優勢的兵力，這名將領必須讓整個作戰團隊感到敵人並不可怕，但又要把別讓過度的自信心導致輕敵。這些話語的拿捏程度，正是可以顯現出修辭術的重要性。

對於修辭術而言，其規則並不是由個人或某個團體來界定的，也不是說者面對聽者的喜怒哀樂而產生的臨時反應來界定。因此，不是個人之間的互動來界定每個時候的修辭術的適應內容。然而修辭術的界定在奎因蒂利安來說，主要是人們當時討論的主題。人討論的主題必須是「如何確認它（主題）的恰當性」。修辭術正是一套人們討論主題時所應用如何來組織言辭，在什麼時候適宜的開場白，怎樣敘述一件事情所發生的內容，如何討論贊成和反對的數據。這些可能引發出爭議的場合，正是需要修辭術來關心，否則將會引發出負面的爭端。在日常生活之中，說話仍是得配合部分的修辭。儘管使用修辭術的話語中失去了真理，

¹⁴²米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁397。英譯爲「Rhetoric is indeed a *tekhnê* and consequently it really does refer to the truth, but the truth as known by the person speaking and not the truth contained in what he says.」

但卻不能抹滅其功能對於社會的影響性，何況每個人在每一天都可能會用到。暫且撇開「完全坦白地說」不談（總不可能身邊皆為知心好友），面對到較陌生的對象或嚴謹的場合，修辭術仍是非常需要去學習和掌握的技術。

c. 坦白地說

在介紹「坦白地說」之中，我們必須先認識它的一個要素。那就是「直率」（*parrhêsia*），一個內容只有說真話的辭彙。沒有真話，就沒有直率，我們可以輕易地如此了解。但這種真話不是刻意挑起爭端、傷害別人自尊或論斷他人等等，這是饒舌人所駕馭的話語，與直率不同。簡單來說，直率完完全全就只有傳達真理。直率以最直接的方式確保了自身，即從說話者到聆聽者的真話傳遞，且聆聽者必須沉浸在其中，說話者能夠使用真話，使真話直接進入到聆聽者的主體之中。直率就是這種傳達工具，以一種真誠的力量展現真話的真理。坦白，就是在以直率為前提之下（主體願意鼓起勇氣面對某些真實的事物），延伸出來的表達方式。

坦白與奉承和修辭術有著怎樣的關係呢？之前提到的修辭術和奉承之間有著接連的演化關係，但坦白就和這兩者完全不同。它是一種為了真理而存有的絕對存有¹⁴³。同時，坦白是打擊奉承，擺脫修辭的存有。奉承是坦白的道德殺手。而修辭術則是坦白的對手或曖昧的夥伴，一個只有技術的夥伴。為什麼既說「坦白與修辭術完全不同」又說「坦白和修辭術存在著純粹技術的夥伴關係」呢？因為坦白確實和修辭術是完全不一樣的說話方法，但它們同時都擁有著正面技術，但它們也只在正面技術層面上有著正面技術層面的關係，僅此而已。奉承這種絕對負面謊話是自由自在且無限制的，不管你的對象是誰（只要你願意施行的對象），都能將奉承的話放到他身上。坦白和修辭術就不同了。他們兩者代表了「絕對的正面技術（坦白）」和「片面的正面技術（修辭術）」，儘管修辭術可能偶爾

¹⁴³他的地位並不是神的地位，而是一種為了達到這種境界所牽涉的真理項目之一

運用到負面的地方，但不可否認的，兩者都和技術的正向層面有關係。而兩者之間的關係也只有正面技術上有著薄薄的一層關係罷了。

傅科引用了伊壁鳩盧學派來作為解釋坦白的作用。在伊壁鳩盧學派之中，導師是一名重要的中心人物¹⁴⁴。他之所以會如此重要是因為這個職位是繼承而來的，最遠可以追溯到伊壁鳩盧。根據伊壁鳩盧所傳下來活生生的例證（以他自己為例），賦予了導師的權威性，他可以盡情且不出錯的說話。又因為導師和學生之間並沒有相互利益的糾葛（這點與現今環境不同），所以導師對學生所說的話也自然都是真話。綜合以上兩點，導師對學生所說的話，皆是坦白的真話，也是導師關心學生的舉動。導師可以說出學生們的想法，說出他們心中所想的，說出他們所犯過的錯誤並指證。這一系列明確地、有條理地和詳述地關心話語，學生們也會以同樣的坦承來面對、回應導師的真言。這種彼此坦白的行為，使得伊壁鳩盧學派內產生一種心靈交通的特殊情感，激發在學派中的學子們不會彼此排斥、拒絕或譴責，唯有彼此互相關懷。而這種彼此坦白的精神正是現代人所缺乏。總覽現今社會，人人都想往上爬，也就人人懷著心機說話，人跟人之間喪失了坦白的可能性。嚴格說起來，沒有一個人能在自己的人生道路上不運用謊言。說起來可悲，卻是事實。

¹⁴⁴米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁404。

第六節 傅科「關心自己」的思想特色之小結

我們必須表明我們自身（我們所看到的我們構成的這個小整體：一種時間中的連續性、一種空間中的連續性）實際上只是由彼此不同地、特殊地和隱密地要素所組成的，而且這終究是一個虛假的統一體。因為其中失去了靈魂對於自身的影響力，單純由外界所構成的表象不足以能夠象徵一個人，一個我們之中的個體。但在我們人類的群體當中，或許有人認為可以確認我們現在的樣子是一個真實的統一體，我們自以為是的認為可能，並試圖認可我們能夠成為這種主體的身分。但這些想法都只是理性的延伸，因為我們只能夠在這種情況下做為理性的主體，而統御的部分也僅限於主宰世界的理性的一部分罷了。如果我們嚴格地審視自己、透視我們自己，那麼我們只不過是一系列彼此不同的要素：物質要素、不連續的瞬間。但是，如果我們又把自己理解成合理的和理性的原則，那麼就會發現我們只是主宰整個世界的理性的一部分。說起來是有些許可悲，因為人們不懂得自我反省且回到自身，往往透過錯誤的自我表述的表象來包裝自己，以虛偽的面貌對諸人們，而其他人也因為互相學習和模仿能力而紛紛仿效，世界最終落入不真實的狀態之中。

然而，在修身實踐當中，只是以「說真話」為例子探討下來，就能夠發現人類在道德層面是不斷的往下降，雖然說生活品質有相對的提升。但別忘了，生活品質的危機也在近代成為了被討論的話題之一。有人說：「人最可貴的就是能夠在歷史的錯誤中學到教訓。」但在傅科討論的歷史脈絡之中，往往發現過去比現在美好。為什麼已經不是在歷史中發現錯誤？而是不斷地發現眼前的錯誤？筆者認為，人總會給自己越來越進步的「自我感覺良好」之說，以至於將過去形容成一套野蠻史，好讓我們對現代的良知或科技有著正向演變的憧憬。這是一種非常錯誤的思考模式。傅科強調要將歷史的橫切面作周全考慮，而現代社會卻將歷史的縱切面「徹底」落實在教育之中，導致現代人只會朗朗上口歷史的轉折點，而

不去在乎之所以會有轉折點的斷裂處。故，現代人若願意將自己委身在歷史的考據研究上，或許會發現到某些單純社會的美麗，而不是單純社會的無知。進而反省現代社會上的自身價值（儘管在經濟取向的社會很難），之後的貢獻或許能為這個已經病得不輕地社會敷上一絲涼膏吧。或許有用，我想、我期待著。

第四章 傅科「關心自己」的實行

——與他人之間的關係

傅科認為，在《阿爾西比亞德篇》中，有三個條件同時規定了關心自己的根據和形式。其一是涉及關心自己的應用領域，即是誰必須要關心自己呢？在此文本當中，很清楚地指示這是雅典年輕且有權力的貴族必須要學習的，而阿爾西比亞德正是其中之一。而阿爾西比亞德這個年輕貴族將來有一天一定得要領導城邦，這種人就一定得要學習關心自己。第二，這個規定與第一規定有相關，即是關心自己有一個目標，一個具體的辯護。要讓行使關心自己後的自己能夠恰當地、合理地 and 合乎道德的使用其有效的權力。最後第三個限定則是關心自己的主要形式，就是認識自己（即關心自己就是認識自己的主張）。但是，這三類的規定，隨著時間的流逝，經過了作為生活藝術的犬儒哲學、伊壁鳩盧主義哲學以及斯多葛主義哲學的影響（到了整個羅馬時期），傅科認為這個《阿爾西比亞德篇》裡面所規定的三個限定已經消失了，緊接著提出三個理由。

首先，關心自己成了一個非常普遍和無條件的原則，一個加強給所有人，且不論任何時間和出身的律令。第二，關心自己也不再以一種特殊的活動（例如統治其他人）作為存有的根據了。因為這種關心自己的體驗也不是化為對於城邦這個特殊對象的關懷，並且使之變成最終的目的。而是自己就是人關心的對象，人必須關心它，更主要的還是人在關心自己所設想的目的。人關心自己，為什麼？不是為了城邦，而是為了自己。傅科強調這個第二個理由為：「這種反身形式構造的不僅是與對象的關係（關心作為對象的自己），還有與目標、目的的關係。可以說，這是與自身關係的一種自身目的化。」¹⁴⁵最後是第三個特徵，就是關心

¹⁴⁵米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁88。英譯為「The reflexive form structures not only the relationship to the object—caring about it self as object—but also the relationship to the objective and end. There is, if you like, a sort of self-finalization of the relationship to the self.」

自己並不限制於認識自己的方式。傅科認為這個是弱化了原本的規定，但是卻又納入了更大的整體之中，將它適用的範圍更加廣泛。故我們必須討論到在完成「關心自己」後的自身應當如何他人相處。

第一節 論「教化」

在柏拉圖筆下的《阿爾西比亞德篇》中，如同第二章所介紹的，阿爾西比亞德在對自己不夠關心之下，他便急公好義地想證明自己的能力，欲將自己所學的付諸於雅典眾人，以致於整個城邦。雖然在文末被蘇格拉底即時的點醒，並且承諾在未來的日子中必定先學會關心自己後才關心眾人。雖然可見阿爾西比亞德的當下決心，但也隨即在《會飲篇》中宣告失敗。在《會飲篇》中，阿爾西比亞德竟然以醉醺醺的方式入鏡，令在場的蘇格拉底大失所望，亦令其他眾人對蘇格拉底的教育揶揄。但是，在此我們必須從蘇格拉底的冀瓦中跳脫出來，重新思考一個問題即：「為何阿爾西比亞德不聽蘇格拉底的勸？又或者時代背景給予一種更新潮的誘因，讓阿爾西比亞德寧可放棄蘇格拉底的話，也要直接投身於眾人之中？」這非常值得我們討論。

傅科即認為，若我們現在身處於蘇格拉底死後至公元 1-2 世紀當中，那麼這種關係已經在很大的程度上被解除了。我們將會以柏拉圖筆下的蘇格拉底的修身技術作為一種「自足」且「早已學會」作為目的，而關心其他人則非終極目的和可以讓人強調關心自己的指引，這也許是修身實踐歷史上和古代文化史上最重要的現象之一。

一、蘇格拉底死後的教化實行可能性

從蘇格拉底仰飲毒酒身亡之後，教育眾人的施行並未因此中斷，反而因此偉大的哲學家逝世後更加發達，這或許是蘇格拉底想都沒想到的地步吧。

其原因可以分成以下數點：首先，人所關心的自己不再是眾多要素之一，又或者它看起來像是眾多要素的其中一環，那麼這樣觀念也是透過某些推理或特殊的認識形式之後的產物。人所關心的這個自己不再是一個連鎖鍊條、也不再是個驛站和不是一個轉向其他事物的要素。自身就是關心自己的確切和唯一的目標。因此，這種活動，這種關心自己的實踐，絕對不能認為純粹是爲了關心其他人所作的準備。這是一種只以自身爲中心的活動，內容只是單獨的自己，而且也只在自身之中，所擴展的目標方向也僅在達到自身圓滿的活動。人是爲了自身而關心自身，不需附著任何添加的價值，而且這種關心只有在關心自己中才能達到對自身的獎懲。可以說是，在被稱之爲關心自己的實踐當中，既有把自身抽象化爲關心的對象，又有自身以自身爲目的的活動，如同傅科大膽假設「人已經死了」。人必定在社會上與他人共處，而消暱自我成見、能以同理心看待群體，這些舉止都能在關心自己後學會，以致下放到世界上的眾人。

一言以蔽之，在柏拉圖的認定當中，關心自己顯然是有對象的，其對象有城邦、他人、政治和公正等等的開放性問題。但是說白了也必須只是個人的自身封閉，自己孤獨修身實踐後的相關運用罷了。而能實施修身實踐後的靈巧運用、對待他者的舉動，傅科將他稱作教化，是一種從自身發出來（而對待他人）的訊號。故人類就是存有在互相教化的世界之中。

二、小結

教化的概念在傅科《主體解釋學》的認定中，仍占有非常大的比例。教化的意義不只是在文學上，又或者在歷史上的不同文獻所被證實，其實在哲學內容也佔有極大的地位。

就傅科而言，教化這一詞的意義是飄忽不定的，如同話語的自由性般。他提出了某些條件下的教化意義¹⁴⁶：第一條件，當有著一套價值時，它們之間極少有並列、屈從和等級的關係。第二條件，這些價值既是普遍的，又是某些人可以企及的。第三條件，要讓人獲得這些價值，必須有某些明確的和規範的行為。而且不僅如此，必須有一些努力和獻身。第四條件，通向這些價值的路徑要根據一些多少有點規範的步驟與技術，它們確立、證實、傳達和教授，而且也與一整套的概念、理論等相關，也即與整個知識領域有關。而以上種種傅科對於教化的肯定，似乎可以發現幾樣正面的事實。

傅科欲祛除知識間彼此相輕的舉動、傳達知識的可及性和教化本身的概念在一定規範內所付出的價值。這些都是現代東方世界教化目的裡面所缺乏的物件，例如「文人相輕」、「秘術不流傳」和「槍桿子出政權」等等。許多東方世界與西方世界的差異性都可在此發現。在此所傳達的並非崇洋媚外的心態，而是東方世界也有屬於東方世界的好，而西方世界亦同。但如何將兩者的優點相互融合，卻是一件最難達到的最終目標。對傅科來說，教化應該被稱為一種價值性的等級組織化，大家都能企及，但是同時又是確立一種選擇和排斥的機制的機會；如果教化被理解為：這種價值得等級組織化要求個人行為規範、富有尊嚴、具有獻身精神，把整個人生推向極端；而且，這種價值領域的組織化和這種通向這些價值的路徑只有通過一些規範和自我反省的技術才能達到，以及一整套構成知識的要素。這種精神迷人的地方在於傅科並沒有把話說得很絕對，在此只有清楚地點明

¹⁴⁶米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁193。

白關於「欲教化人的人」該如何處理達到構築知識前的要領，反而將教化的空間還諸每個人對於這件事情的在乎程度，全權交予個人願意接受的範圍。這正是傅科確保了每個人在世界上的對自身負責的主權，卻又因必須考慮到他人而能有所自律的偉大之處啊。

第二節 論「拯救」

接著傅科運用了基督教中「拯救」的概念來談論有關教化的重要要素之一。拯救不只是單單對諸他人的舉動，還是一種雙向作用的行爲，即拯救自己和拯救他者。

一、基督教的「拯救」

在基督教的概念之中，拯救的觀念被分成數種：第一，對於我們來說，拯救通常是被納入一個二元系統當中。它處於生與死、腐朽與不朽、此岸世界與彼岸世界。拯救是種救渡：它讓人從生到死、從腐朽到不朽、從此岸世界到彼岸世界。或者還可以說，它讓人從惡到善，從不潔的世界到純潔的世界等等。第二，拯救多半擁有戲劇性的事件，這個事件可以處在世界各地的時間線當中，或者又可以存有於上帝和永恆的時間中。然而，拯救在起作用以後又會造成逾越、錯誤、原罪和墮落的先驅引導事項。但，又會在以上種種非善的舉動之中被有所拯救，然後不斷的處在循環的囹圄中。而這些種種的事件都擁有一項共性，即戲劇性的發展¹⁴⁷。最後，在這拯救的複雜事件當中，人成爲了拯救當下的主體，接著必定透過一名「他者」，然後得以拯救。這種在多次的聖經概念當中被顯現了出來。我們可以發現這些施予拯救的主體（有別於被拯救的主體，對於被拯救的主體來說，這些人、神是他者的存有）多半屬於神屬相關的（上帝、天使、先知和士師等等），且不分新舊約都是如此的。如果今天有一名普通人幫助了以色列人而被聖經所記錄下來，那他也必定是受神所感動的驅使而爲。也就是在被施行拯救行爲當下的以色列人，其中帶來協助的幫助者也必定是來自第三方的他者。

¹⁴⁷如《聖經》舊約中《出埃及記》內有關以色列人因在曠野流浪而撇棄耶和華，並且將信仰對象轉至金牛身上。接著在摩西取得十誡下山後發現眾人正對著偶像（金牛）朝拜，憤而將十誡摔在地上。遂後大地隨即裂了兩半，將有純正信仰留在地上，其餘的人都跌進裂縫之中。

在這種狀況下，傅科認為基督教所有的拯救概念幾乎少不了他者的存有，也就是少了自救的可能性，因為拯救的概念是被給予宗教意義的教化行為，而今天若「自救」的概念是被成立的，那麼則可能剝奪了「拯救」原本內含宗教意義的必要性，危及到了希臘化—羅馬時期的宗教立場（內容橫跨了舊約時期及新約時期）。

二、「自救」的可能性

傅科認為，「自救」的概念通常在聖經內被解讀為自負、不自量力且一定會失敗的例子。但自救不應該只有被賦予負面的意涵，而應該也同時擁有正面的意涵。就好比一座城市在自救時一樣，在周圍邊界佈滿了防禦工事、堡壘、要塞等等。而靈魂上的自救也要如此，人也是這樣自救的，我們恰當武裝自己，以便能夠在必要時保護自己。自救的人是處於警惕、抵抗、自治的狀態下，這讓他可以擊退一切的打擊和攻訐。傅科給予自救新的詮釋，他認為「自救」被給予了避免被統治或奴役、避免受到脅迫、確立自己的權利、回自己的自由和尊嚴的意義。「自救」是指保持常態，沒有什麼可以被改變的，不管身邊發生了什麼事情，就像是保存酒一樣，它不會變質。最後，「自救」指的是達到自己一開始沒有的善境，從自己為自己做的好事中獲利。「自救」又同時可以確保自己的幸福、寧靜等等。

在傅科的眼中，自救似乎成爲一件幾近正面且沒有負面意義的詞彙，且它象徵了一種終極的效果，而這就是它的目標和目的。這種效果就在於人通過達到拯救不會遭致不幸和麻煩，不會讓靈魂受到外在事件的干擾。從此，人就自己達到了拯救的目的，人不需要其他什麼東西，除了自己之外，也不需要任何人。不動心（免除麻煩，控制自己不受干擾）和自給自足（這讓人除了自己之外別無他求）這兩個主要論題，是人一生從事拯救活動獲得補償的兩種方式。因此，拯救是主體修身的經常性活動，它會在自身中就會感到滿足。對傅科來說，拯救一言以蔽

之就是小心、持續和完滿的修身方式，它緊扣著自身不放。人是爲了自己、通過自己並以自身爲目的而自救的，不需要透過宗教的方式給予¹⁴⁸。

然而，拯救似乎是離不開與他人的關係之中，且同時是一種自身的修身實踐落實到生活之中的意義。對於柏拉圖而言，人關心自己是因爲最後終究得關心別人。而且，當人救了其他的人，也就代表著同時救了自己。但是傅科認爲現代的關係應該顛倒了過來，人必須要關心自己，因爲人就是自己，而且只是爲了自己。然而，爲了其他人做好事，拯救了其他人，或者這種關心其他人的方式讓他們獲救，或者有助於他們拯救自己等等。以上這些作爲人必須關心自己、意志和用來拯救自己的方式所展開來的行爲，都只是一種人對自己的拯救活動的一種補充。

三、小結

傅科曾經對 1901 年羅舍爾（Roscher W. H. von）發表的《語文學》（即對於德爾斐神諭的解讀）提出相關論證。文中提到：

「mêden agan」（凡事不要太過分）絕對不是表示有關人類形為的倫理與尺度的一般原則。「Mêden agan」（凡事不要太過分）指的是：你這個來請教的人，不要提太多問題，只提有用的問題，你要提的問題都是要必要的。第二勸戒有關各種保證（egguê），指的正是：當你向諸神請教時，不要許願，不要答應你無法償付的事情和承諾。至於「gnôthi seauton」，根據羅舍爾的看法，他指的是：在你向神諭提問時，好好檢查一下你的心中需要和想要提出的問題；因為你必須盡量多地提出你的

¹⁴⁸筆者認爲傅科似乎對《聖經》有所對抗。在《聖經》內文就曾有「不要小看自己年輕」和「努力裝備自己」的片段，也就是人類是有能力在學習之後自救，並非永遠只能待在原地渴望上帝的拯救。因爲人類有辦法學習上帝的樣式，好讓自己行爲趨近於善，然在爾後的日子中，即可因爲「已學會」的辦法解決生活中的難題。並非傅科理解「自救」皆以負面的型態存在於基督教，而他將負面型態轉爲正面是其創舉，這與《聖經》正確之意有著相當大的差距。。

問題，但是不要太多，所以請關注你需要知道的東西。¹⁴⁹

或許傅科曾受羅舍爾的影響，故認為人類總是被動性的得到來自神所給予的一切，而他正想擺脫這些。這種來自神所給予的領受就是一種單向性的拯救，從來沒有人救過神，只有神救過人。如此一來，人似乎委身在這個世界上，並且極度渺小。所以他認為人類必須能夠將自己的位格重新審視，提倡人類天生即可彼此拯救，脫離必須得透過神才得以獲救的宗教概念。但傅科似乎忽略了他所期盼的互相拯救概念的第一因，而拯救的概念也交代不清。筆者認為，在拯救的施行過程中，必定擁有第一施行者，而由他教導眾人這個方式，使得拯救的概念得以為人類所彼此效勞。而這種拯救的概念又可以促成自救的生成，因為我們必定會在過程中學習，（因其有益之處）而將此精神發揮在人類社會之中。所以，並非傅科所認為基督教的自救是負面的意義，因為若自救的意義從一開始就是負面的，那神又為何要我們學習彼此相愛、彼此互助的正面社會意涵呢？倒不如說，宗教概念中的神在起初對人類施行拯救的設定，即是為了人類互相共榮的最首開展吶！

¹⁴⁹米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁5-6。英譯為「According to Roscher, the precept *mêden agan* (“not too much”) certainly does not designate to express a general ethical principle and measure for human conduct. *Mêden agan* (“not too much”) means: You who have come to consult, do not ask too many questions, ask only useful questions and those that are necessary. The second precept concerning the *egguê* (the pledges) would mean precisely this: When you consult the gods, do not make vows and commitments that you will not be able to honor. As for the *gnôthi seauton*, according to Roscher it would mean: When you question the oracle, examine yourself closely and the questions you are going to ask, those you wish to ask, and, since you must restrict yourself to the fewest questions and not ask too many, carefully consider yourself and what you need to know.」

第三節 論「導師」

傅科曾經說了個笑話，有一次埃皮克泰德對前來學修辭學的年輕學生給了次幽默的教訓，這位學修辭學的學生竟然故意濃妝豔抹，頂著燙捲過的俏麗短髮，由此表明修辭教育是一種裝飾、偽裝和誘惑的教育。不是一種關心自己的行為，而是一種取悅他人的表現罷了。如此對師長及課堂的誇張表態，不免引起眾學生的譁然，但埃皮克泰德竟然不慌不忙的回應：「很好，你精心打扮了自己一番，你以為是在關心自己。對吧？」如此簡單的回答引起了原本肅然的狀態轉為會心一笑。這般對話之中隱藏了做為「導師」與「拯救」之間的動態關係，也顯示了導師與拯救之間勢必蘊含某種關係。

一、導師與拯救之間

傅科想提出一個「關心自己」實行的先決問題，即有關他者、他人和與他者關係的問題，而這個問題又會是關於「拯救」方面的問題。他道：

他人和他者在修身實踐中是必不可少的，以便這一實踐界定的方式達到它的對象，並被它的對象所充實，而它的對象就是自身。因為修身實踐要達到作為其目的的這個自身，所以他者就是不可或缺的。¹⁵⁰

也就是今天一個人如果在決定修身實踐的時候，旁邊是必有一人（能夠幫助他的人）出現，而提供這種關切的動作可稱之為「拯救」方式的一種。

¹⁵⁰米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁138。英譯為「In the practice of the self, someone else, the other, is an indispensable condition for the form that defines this practice to effectively attain and be filled by its object, that is to say by the self. The other is indispensable for the practice of the self to arrive at the self at which it aims.」

接下來引用《阿爾西比亞德篇》或蘇格拉底於柏拉圖筆下中所出現的對話為基準點來討論培養年輕人不可或缺的三種控制(同時呈現了三種與他人之間的關係)。而這三種形式的控制分別是「榜樣的控制」、「能力的控制」和「蘇格拉底式的控制」。首先,「榜樣的控制」是一將他者看作行為的榜樣,向著最年輕的人(在此筆者認為傅科是指最需要年紀輕輕且最需要幫助的人)灌輸和提出的榜樣,而且對於他的培養是不可或缺的。這種培養可以透過各種各類的故事和史詩內容來予以學習和認識這些偉大的人物。控制榜樣也可以透過城邦德高望重的老人和身邊的愛人們而得到幫助,這些種種的原因圍繞在年輕人的身邊,為他們樹立了一個行為的榜樣。其次是「能力的控制」,這是指向最年輕的人傳授各種知識、原則、能力及本領,等等。好比眾人問阿爾西比亞德如何治理城邦一樣,其重點並不是在羞辱阿爾西比亞德和令他答不出來的難堪,而是一種發自內心想和阿爾西比亞德談有關治理城邦的問題。從眾人互相切磋討論達到教學相長的地步。最後是第三種控制,是為「蘇格拉底式的控制」(知道無知),承襲第二種控制的例子,蘇格拉底適時的進入(在阿爾西比亞德回答不出的時候),也代表著一種「解答」將帶入阿爾西比亞德的生命一般。而這個解答卻不是給予阿爾西比亞德如何治理城邦的方法,反是一種令阿爾西比亞德學會控制窘迫和發現。它令阿爾西比亞德知道何謂無知,而且更深體會是種徹底的無知(原來自己一開始連不知道也不曉得的意思)。那蘇格拉底要如何讓無知在阿爾西比亞德身上起了正面作用?靠的就是幫助他回憶、學會和熟悉一種本領,或者發覺其欠缺的知識就在回憶當中。因為如果阿爾西比亞德真的不知道自己無知,那麼他也真的不知道自己是有知識的。而今天蘇格拉底就是運用帶領他「喚起」和「學習」進而讓阿爾西比亞德獲得「關心自己」的真知。

二、我與他人互相存有

上段所述這三種控制象徵不只是讓自己學習到榜樣、掌握能力（技術、本領、原則、知識等等）和知道自己的無知，同時間更包含了與他人交流的色彩。簡單來說，如果不學習他人的榜樣，我們將會非常自我為中心或者陷入抓不住自我為何的泥淖；如果不和他人學習掌握能力，那我們將會失去了社會的競爭力和精進能力的機會，因為永遠都是靠自己摸索；最後如果不知道自己的無知，那麼將無法使無知本身擺脫自我。傅科指出，蘇格拉底式的控制之所以有趣就是在於指出無知其實忽視了它有所知的，以及知識在某種程度上是能夠擺脫無知的。而且，進一步地說，蘇格拉底的生平和其詢問的必然性證明了這種活動沒有另一個人是不行的。這更說明了修身實踐的這條路上不能沒有他者的存有。他者不需要是複雜的解釋，只要是與自身以外的人，都可以成為自己學習的方式的存有。

三、作為導師的存有必要性

傅科談到了導師的作用，他認為主體與其說是無知的，不如說是沒有培養好。或者說被壞習慣弄壞了。傅科先談到了西塞羅（Cicéron）在《圖斯庫拉尼爭論》中一篇有關教育的著名文本和塞涅卡致魯西里烏斯的信中，比較對於「家庭意識形態」的批評。首先是《圖斯庫拉尼爭論》中的一段：

一旦我們來到世上，一旦我們得以進入我們的家庭，我們就發現身處一個完全變了形的環境中，它充滿了反常的判斷，因此可以說，我們已經把錯誤連同我們媽媽的奶一起吸入口中。¹⁵¹

¹⁵¹米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁100。英譯為「As soon as we are born and admitted into our families we find ourselves in an entirely distorted milieu in which the perversion of judgment is so complete that we can say we took in error with our nursemaid's milk.」

接著是塞涅卡致魯西里烏斯的信

我深知，你父母對你的希望是與此不同的；而且，我對你的祝願也是不同於你的家庭的；我希望你蔑視的一切，恰恰是你父母想要你盡量多地擁有的。¹⁵²

也就是說，一個人的出生從未有過理性意志與自然的關係，前者規定了道德上正確的行爲和道德上有效的主體的特點。因此，主體必須達到的目的不適用有知取代無知。而是個人必須達到的目的就是他一生中從沒有認識到的主體的位置，這個位置關係到修身實踐的能力。而他也必須用主體的地位來代替非主體，因爲主體的地位是用修身關係來定位。也就是我們需要將自己塑造爲主體，而且其中他者必須介入。而這個「他者的介入」就是西方「導師」定位的重點之一，因爲父母親給予子女的情感可能會是種過度的保護（溺愛），對於人生的焦點往往就會失焦，也就不會有關心自己的舉動發生。傅科強調：「導師就是在把個人改造和培養成主體活動中的一個操作者。他是個人與他的主體塑造之間關係的中介。」

¹⁵³他還同時舉了穆索尼烏斯的殘篇爲例，他指出一旦要學習知識或者技藝

（*tekhnai*）範圍的東西時，我們總是需要訓練一下，即是需要一位導師。在這些領域（知識、科學、記憶，等等），我們雖然沒有染上壞習慣，我們只是不知道而已，所以我們需要被訓練一番，所以我們需要一位導師。而且，一旦改掉了壞習慣，一旦需要改變個人的生活方式（*l'hexis*），一旦必須改掉自己的錯誤，那麼我們更加需要一位導師了。

¹⁵²米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁100。英譯爲「I am well aware that your parents wished you things very different from these; my wishes for you are also quite the opposite of those of your parents; I desire for you a general contempt for everything that your parents wished for you in abundance.」

¹⁵³米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁140。英譯爲「The master is an effective agency (*opérateur*) for producing effects within the individual's reform and in his formation as a subject. He is the mediator in the individual's relationship to his constitution as a subject.」

四、小結

傅科引用了歷史上三個對於哲學家有利於當導師的理由，討論由「stultitia」狀態到「sapientia」（明智地）的過度是如何被完成的。首先舉了伊壁鳩盧，他本人曾說過只有哲學家能夠指導其他人（傅科在此引用的不夠恰當，應該是為伊壁鳩盧學派的人提出）。接著斯多葛學派的穆索尼烏斯說過：「在什麼適合每個人的本性方面，哲學家是所有人的導師。」¹⁵⁴最後是普魯士的迪翁（Dion de Pruse）¹⁵⁵，一個曾經為了奴隸制度而向眾人宣講兩天的哲學家，可以說是過著一種犬儒的生活。他曾說過：「人們是向哲學家們徵詢應該做什麼的建議的，只有在徵詢過哲學家之後，人們才能夠決定是否應該結婚、參加政治生活、建立軍王制或民主制，抑或其他憲政形式。」¹⁵⁶以上兩則就好比哲學家大聲宣布自己是唯一能夠治理人、治理那些統治人並因此而形成一種普遍的治理實踐的人，也就是治理自己（修身）。哲學是人們可能擁有的或者讓他人擁有的一整套原則和實踐，已變恰當地關心自己或者關心他人。或許有人會懷疑，為何哲學家有教人修身實踐、教人關心自己的能耐呢？傅科將此分開來討論，首先是伊壁鳩盧學派，伊壁鳩盧學派除了第一個智者（sophos）伊壁鳩盧以外，其他人都需要一名指導自己的導師。因為伊壁鳩盧是名神人（theios anêr），他是唯一能夠自己走出非智而達到智慧的人。接著，其他擁有導師的被指導之人都要與導師之間維繫著一種強烈的感情關係，即一種友誼關係¹⁵⁷（將在後節討論）。

¹⁵⁴米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁145。英譯為「The philosopher is the *hêgemôn* (guide) for everyone in what concerns the things appropriate to their nature.」

¹⁵⁵「普魯士的迪翁（公元40-120）被人作為『雄辯家』：從這位出身於普魯士最重要家族之一的金口裡，開始了在書斯巴羅王朝時期輝煌的雄辯家的生涯。但在後來多米提安統治羅馬時期時被流放在外。他過著犬儒式的生活，從一個城市遊蕩到另一個城市，大費口舌地勸說當時人向善，這些說教仍被保留至今。」米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁110。

¹⁵⁶米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁145-146。英譯為「Philosophers provide us with advice on what it is appropriate to do; by consulting the philosopher we can determine whether or not we should marry, take part in politics, establish a monarchy or democracy or some other form of constitution.」

¹⁵⁷這種友誼關係必須建立在雙方毫不隱瞞自己的思想和真心話，完完全全的信任對方。對於伊壁鳩盧學派的人而言，他們又可以將學生分成兩類，一類是可以指導的個體，因為他們在別人對他

傅科在談論導師的定位時也提到了塞涅卡，當人陷入了一種思緒不寧且猶豫不決的時候（這種狀態稱作是『stultitia』，這種狀態又包括了動搖不定，對什麼都喜歡的東西），他認為這種狀態不是身體健康就可以獨自走出（*emergere*）的狀態，而是需要人家「拉他一把」（*Oportet aliquis educat*）。導師就是在這種狀況下顯得珍貴，因為他可以改正、校正和改造這個問題，所以我們每個人生活之中都需要數名導師。不管從哪個角度來說，看來傅科對於導師的必要性是給予相當大的肯定，不管是我們從犯錯前以至犯錯之後，我們身旁都需要有位導師來幫我們改正改善生活。埃皮克泰德即認為，能夠和人理智辯論的藝術和教人辨別真假的問題，以致最後能夠拒斥錯誤且代之以真理的，只有哲學家了，而這種人正適合擔任導師。人越是想幫自己找一個人生顧問，人越是需要這種修身實踐中求助於他人，那麼就更需要哲學來從旁輔助。而隨著時代的變遷，哲學家的確切哲學功能也就越加模糊，並不是代表哲學家的幫助性減低，而是指哲學家越來越像是一名生活顧問，可以深入到關心個別生活、家庭行為和政治行為等等。

今天哲學家可以提出各種的建議，是審慎且有的放矢的，而不是如同柏拉圖或亞里斯多德所謂的普遍模式，因為他們總是有指向性的將這些人冠於特定對象才能為之，而不屬於現代哲學家的真正意涵。今日的哲學家是屬於大眾的夥伴，容易親近人且願意幫助人的一群社會工作者。

們的指導中一點都不感覺到困難；而另一類就是本性不好的人，必須盡力的讓他們擺脫掉現狀。但是在教學方面，兩類學生經過哲學的薰陶之後，並沒有特別的分化，在德性與知識方面都是屬於同一個等級。

第四節 論「友誼」

傅科認為友誼出現在哲學範圍上並不算太晚¹⁵⁸。塞涅卡就曾經在《論善行》的敘述中簡單地談到，在友誼中不只是一要提供服務，而且還要提供勞動，想辦法讓自己的朋友喜歡上自己。然而，這也是在西元 1-2 世紀的理論了。然後是伊壁鳩盧，他認為友誼的關係並不一定是一對一的關係，不是兩個人之間的直接交往，而是會有某種以個人為中心的友誼社會結構。這種結構還有不少的考慮在裡頭，其中之一就是地位上的差異。它會透過互相為對方付出的努力而改變，而這種改變就是種勸告的意涵，即是提醒對方的優點及缺點所在。

一、「友誼」與「功利」之間

伊壁鳩盧曾經讚美了友誼的重要性，但隨即又說了友誼源自功利。究竟友誼的始源只存有著功利性的問題，還是另有其他意義在裡頭呢？在梵蒂岡格言¹⁵⁹中第 23 條格言就指出「一切友誼都是合乎希望的；不過，它源自於功利。」¹⁶⁰不錯，友誼是社會化後的每個人都需要的生活必需條件之一，友誼也同時是每個人都希望且嚮往的生活氛圍。或許有人會說道：「我喜歡一個人的生活，孤獨是詮釋我最好的詞語，恰好我也喜歡這兩個字。」這種看似看破紅塵的說法，但卻無法真正的擺脫友誼間的牽絆，因為和尚有著自己的朋友、修士也有著自己的朋友，就連足不出戶的電腦宅也會擁有所謂的網友。畢竟，人總是希望自己有個情緒的出口，一個可以容許你我吐納靈魂委屈的窗口。但伊壁鳩盧憑恃的這句格言後半段卻十分弔詭地提出友誼源自功利，這樣的功利是否就是我們認知中的功利（多半認知為邊沁功利主義中的功利）？在此的功利就是「*ôphelia*」，即表示人

¹⁵⁸米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），頁 147。

¹⁵⁹「『梵蒂岡格言』因為是在梵蒂岡中發現的一個手稿而得名，它收集了 81 條倫理格言。其中『主要的格言』包括了可能是伊壁鳩盧本人編成的關鍵陳述，至少一開始是這樣。」米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），216-217 頁。

¹⁶⁰米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），頁 208。英譯為「Every friendship is desirable in itself; however it beings with usefulness.」

做的事與人這樣做的原因之間，有一種在關係之內的某個東西。正是友誼是有用的。因為它能夠幫助我，譬如我欠了債，我會需要從中得到財務上的資助。伊壁鳩盧所謂的友誼就是從這邊開始的。這就是指，友誼印證在維繫人們的社會交換和服務的體制中。

在梵諦岡格言的第 39 條格言中曾提出「總想得到好處的人和從不把功利與友誼結合在一起的人都不是朋友：因為前者利用好處販賣通過交換得到的東西，後者則去除了對未來的美好希望。」¹⁶¹這正是指，友誼本身是合乎希望的，是可以被期盼的，並不是因為壓抑了功利的心而被人所隱蔽，而是在功利和不同於功利的某種東西之間保持了某種向度上的平衡（朋友關係在之中來來回回，並不是種惡的行爲）。我們總不要以為在友誼上完全把功利關係祛除掉的人是朋友。因為若有人將功利從友誼中完完全全的除掉，那麼這個人就是等同於去除所有對未來的美好希望。或許有人會對此發問「難道友誼僅能在功利中出現？」「難道功利和友誼的合乎希望性之間有著絕對的對立？」「就算是擁有這種對立，那麼只要友誼總是保持著某種有利的關係，它就是合乎我們所希望的？」以伊壁鳩盧的說法解釋，在承認了友誼和功利之間勢必保有關係之後，那麼它所能提供給我們的平衡將是：「為了整個人生的最大幸福，智慧得到的所有的善，其中最大的就是得到了友誼。」¹⁶²這不是咎由自我安慰的想法，也不是伊壁鳩盧企圖為友誼的功利掩飾為何。而是闡述了一個事實，因為朋友之間必定有著互相信賴的基礎。而這個信賴基礎必定是在雙方有所勞力和精力投資下才願意將自己的付出更向前一步，這個更向前一步正是使雙方達到更進一步的認識，層層交疊之下使得彼

¹⁶¹米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），頁 208。英譯為「The friend is neither the one who always seeks what is useful nor the one who never joins usefulness to friendship: for the first makes a trade of the benefit and what is given in return, while the other removes hope for the future.」

¹⁶²米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），頁 208-209。英譯為「Of all the things that wisdom prepares for ensuring lifelong happiness, by far the greatest is the possession of friends.」

此更加了解彼此，並心甘情願的為此循環樂此不疲。簡單來說，不可能有兩個人在初次見面之下就開口向對方以友誼的基礎借錢還債吧。

接著，梵諦岡格言第 34 條又更直接的指出「我們從朋友那裡接受的幫助不要和對這一幫助的主體的信賴一樣多。」¹⁶³這也充分的說明，我們必須要有節制的從朋友那邊得到幫助(或者可以說有利的)，因為若將朋友當作純粹利益的功利品，那麼這也將不會是伊壁鳩盧所表述的友誼。畢竟友誼是適宜合乎希望的，因為它屬於最大的幸福 (makariotês)。那麼最大的幸福是什麼呢？就是我們知道了自己得到 (盡可能) 最大的保護，它防止了所有的邪惡接近我們的身體，但我們卻知道自己是完全獨立的，而非將身體獻給某神鬼人作為代價的。然而，懂得友誼的基本概念後，就是該如何將概念落實到生活之中，成為結交「朋友」的重要依據。

a. 結交朋友對自身的幫助——以「朋友網」為例

關心自己需要有「朋友網」的幫忙，它可以幫助我們更快實行關心自己的動作。傅科學了塞涅卡的姪子塞里努斯 (Serenus)¹⁶⁴為例子。塞里努斯懷著政治抱負來到羅馬，試圖進入當時執政者尼祿 (Néron) 的宮廷中。塞涅卡將自己的於宮廷上的部份差事交給了塞里努斯，使他進入了自己的生活圈內。塞里努斯的大小問題幾乎都會透過詢問塞涅卡而得到了解答。而不僅是宮廷上的事務，也包括了對於哲學道理上的薰陶，使得塞里努斯因塞涅卡而獲得「靈魂上的幫助」。傅科認為，朋友網是存有於兩個極端，一個是較為大眾化的、宗教的、文化的、在理論上屬於比較粗糙的一端；而在另一端上的，則是關心靈魂、自身、修身，它們比較個人化、有教養和互相關聯，在最有利的情況下更為頻繁，而且部分的依

¹⁶³米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》(上海，上海人民出版社，2005 年，二版)，頁 209。

¹⁶⁴「我們認為塞里努斯是塞涅卡的一個親戚 (兩人有著相同的姓)，他的事業也得力於塞涅卡的支持 (作為騎士，他在公元 50 年代提任了巡夜警督)。他於公元 62 年去世，是被一盤蘑菇毒死的，為此，塞涅卡在給魯西里烏斯的第 63 封信中大感悲傷。」米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》(上海，上海人民出版社，2005 年，二版)，頁 108。

賴朋友網。進一步說明，例如伊壁鳩盧派團體，他們不是宗教團體，而是個哲學團體，但是至少在當時希臘在很大程度上的大眾化的社群，有手藝人、小商人和沒有多少財富的農民，他們代表了民主政治的選擇，反對柏拉圖派團體或亞里斯多德派團體的貴族制選擇。這種互相往來的群體形成了一種彼此爲了你我的朋友網，蘊含著一種完全大眾化的理論和哲學思考，是一種重要的理論實踐嘗試。

二、「友誼」與「愛情」之間

那友誼跟愛情之間有沒有特殊的聯繫關係呢（甚至是同性之間的愛戀）？傅科舉了「歐弗拉泰（Euphratês）¹⁶⁵和普林尼（Pline）¹⁶⁶」以及「蘇格拉底和阿爾西比亞德」作比較。他們之間的職業關係分別是「斯多葛學派的哲學家和執行軍事任務的年輕人」以及「屬於雅典人的哲學家和想從事政治的年輕人」。從普林尼的《書信集》中可以發現三件事情：第一，普林尼經常拜訪主動拜訪歐弗泰拉，而且屬於關係密切的朋友。第二，在歐弗泰拉的家中，歐弗泰拉如果不是分享他的生活，至少也被動的繼續與普林尼進行來往，這讓他們彼此分享了某些生活時光和階段。第三，他們之間顯然有種強烈的感情關係，普林尼提及：「我努力讓他喜歡我，雖然他沒有努力這麼做。」但普林尼卻沒有表示他自己正是愛著歐弗拉泰的事實。傅科在此認爲（而且是非常感興趣的），普林尼熱情地接受了歐弗拉泰的教導、典範、例子和忠告。在某種非常接近羅馬人的友誼方式中，也就是互相給予對方某些服務。他非常地肯定，這種友誼已經沒有了任何「愛情」的形式。再爲他們兩個舉些例子來說，歐弗拉泰是個儀表端莊的人，他留著一些鬍鬚，但並沒有要求普林尼的外表就得和他一樣，因爲他並沒有強迫這名小夥子

¹⁶⁵「提爾的歐弗拉泰是公元1世紀斯多葛學派的哲學家，曾師從穆索尼烏斯·魯弗斯。菲洛斯特拉特認爲他是一個極少同情心的人：可疑的共和派、善於奉承的人、精打細算的人。當書斯巴蘿把哲學家從羅馬驅除出去時，他於公元70年代初不得不流亡。阿普勒說他在90歲時自殺，而且事先得到了哈德良皇帝的授意。」米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁179。

¹⁶⁶「普林尼與歐弗拉泰處在同一個時空，普林尼並不是一位哲學家，他的哲學帶有非常模糊的斯多葛主義的色彩，而且他從歐弗拉泰那裡借鑒了不少東西。」米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁167。

變成「職業的哲學家」¹⁶⁷，而他也小心地處理自己的儀態。普林尼也常常在公眾場合讚美歐弗拉泰，他讚揚歐弗拉泰且賦予他一切的優點，將他塑造成一位傑出的人物，忽視其他人對於哲學家的漠視，並持續著這麼做。傅科指出，普林尼通過讓歐弗拉泰的非職業化，令他處事態度不會像是傳統哲學家只會哲學範圍之內的东西；而普林尼則把歐弗拉泰包裝成一位擁有社會化智慧的大人物。傅科否定這種行為是種互相諂媚且利用的動作，而是一種高於當時社會價值的情誼表現，一種在現代都很難被發現的這種超越情愛字眼的情誼。這種關係並不能下放到蘇格拉底和他的學生之間可能有的愛情，因為兩者毫無共同之處。如同柏拉圖筆下的「會飲篇」中，蘇格拉底曾指出，如果必須被關心的是靈魂，那麼這個關心自己就不是關心身體，更不是關心財產，也不是關心愛人，像阿爾西比亞德的愛戀者、追求者所理解的那樣。也就是根據柏拉圖這篇文本，根據蘇格拉底的干預，關心自己完全區別於身體的關心（也就是對飲食法的關心，但對象不是自己，而是他者）、對財產的關心（對他者家政的關心）和對愛情的關心（即對他者性愛的關心）。也就是指，這三個領域（飲食法、家政學、性愛論）又被整合了，但是作為反思的表面，可以說是讓他者自己考驗自己、鍛鍊自己和進行修身實踐的機會，這是屬於蘇格拉底的生存法則，也同時是他的目標。而飲食法、家政學和性愛論就成了關心到他者修身實踐的應用領域。但這類教學卻只在關心阿爾西比亞德中看見三者全部到位（否則其他人總是被蘇格拉底選擇性的教導），這也是成為蘇格拉底對於阿爾西比亞德特別關愛之處引人遐想的關鍵所在。

¹⁶⁷ 「職業哲學家」就傅科解釋是一種鬍子拉渣、衣著邋遢的學者。他們以一種自以為和其他人不同的怪異行徑著稱，好讓眾人發現他們的存在並將目光移到他們身上。梵蒂岡格言第 54 條就曾說：「不要假裝做哲學，而要真正地做哲學；因為我們不必身體健康，而要真正地活著。」米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），頁 113。

三、小結

對筆者來說，我們所持有的友誼並不是從我們朋友的生活中得到一種實際性的幫助，而是在這種交往的過程中，設身處地的享受來自朋友的信任，因為我們互相給予幫助，得到的是兩個人（甚至以上）的快樂生活。就在此時，對友誼的意識、了解我們周圍有朋友，而且這些朋友對於我們對他們的友誼持守著互惠性的態度，這對於正在經歷這段友誼的我們來說，正是構成了幸福的保證之一。即是智慧使得朋友聚集在自己的周圍，因為智慧的目標就是讓自己的靈魂處於最大的幸福狀態之中。因此，我們可以理解伊壁鳩盧的友誼概念，有一種非常徹底的原則，就是指人們在尋找友誼的當下，只是尋找著自己或者自己的幸福而已。友誼只是人們試圖關心自己的舉動之一。

所有真正關心自己的人必定結交朋友，而這些朋友偶爾會進入社會交換和功利的網絡當中，但我們並不能憑恃此項。但不可忽視的，這種功利的行舉將會做為友誼的一種緣由，不應該也不會被抹去。簡單而言，功利與合乎希望性、友誼的互惠性與幸福、寧靜的獨特性之間的複雜關係對於我們來說，得到了確保。而這種伊壁鳩盧式的友誼仍然沒有跨越了關心自己的領域之外，而且它將友誼必不可少的互惠性當作幸福和沒有煩惱的保證之一。在上述談了有關伊壁鳩盧的友誼觀念後，我們不妨思考今日你我的友誼是否和伊壁鳩盧說的一樣，是選擇將功利屏棄、大談人人好的表面「Yes man」當好朋友呢？還是願意赤裸裸的接受伊壁鳩盧功利友誼的「Yes&No man」當好朋友呢？當然，這些全權取決於你自己。

第五節 傅科「關心自己」的實踐

在理解上述所列舉的「教化」、「拯救」、「導師」和「友誼」之意義後，我們可以很清楚的發現，所有的思想內容必須連接在時代背景之中，否則將會產生誤解。傅科認為「整個思想史必須提出的目標、挑戰，就是把握一個內涵確定的文化現象可以在思想史上構成一個涉及現代主體的存在方式的關鍵期的時代」¹⁶⁸也就是支持任何一種欲落實在世界的思想，都必須得透過一種主體對時代負責的內容，如果忽略這點，就等同於將思想架空在自我成見之上，是一種不正確且不負責任的做法，我們必須徹底的避免此狀況發生。筆者在此將使用斯多葛主義內的埃皮克泰德來加以說明。我們可以透過研究埃皮克泰德這名較為特殊的斯多葛學派的哲學家來了解身為哲學家導師對於時代背景需求所做的特殊教學方式。

一、從埃皮克泰德的例子出發

在埃皮克泰德的眾多學生之中有一名叫做 gnôrimoi 的學生，他極度想仿效犬儒生活的學生透過各種哲學極端的方式，穿著哲學家的服裝，從一座城市到另一座城市，遇到人就詢問並且發表看法，而且針對時事發表抨擊，甚至對別人的思路教訓一番，破除了公眾的哲學惰性等等的行為。對於這樣子的行徑，埃皮克泰德是抱持著肯定的態度。令人料想不到嚴謹的他，竟然會對哲學較誇張的表態方式點頭贊同，因為他推崇這名學生的犬儒生活是對社會的一種益處，並無妨害到他人的意思。為什麼此類「若處於現代」會遭受眾人所批評的對象會受到當時偉大的哲學家的肯定呢？埃皮克泰德就曾為此表示：「當人做了壞事時，他犯的是一種理智的錯誤。當人做了壞事時，其實在他那裡是有一次戰鬥(makhê)的。」

¹⁶⁹當一個人犯了類似的錯誤的時候是因為他對某個虛假的東西信以為真，因此一

¹⁶⁸米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁11。英譯為「It seems to me that the stake, the challenge for any history of thought, is precisely that of grasping when a cultural phenomenon of a determinate scale actually constitutes within the history of thought a decisive moment that is still significant for our modern mode of being subject.」

¹⁶⁹米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁149。英譯為

定得讓他明白必須痛苦地拒斥他信以為真的東西。也就是人為何會犯錯，就是因為他其實做了他不願意做的事情，而且他沒有做他願意做的事情。他做了不願意做的事情，就代表了他做了某種有害的事情。而且他沒有做他願意做的事情，就又代表了他沒有做他認為要做的有利的事情。在這場做與不做之中的抉擇，正是一種理智上的戰鬥，只要踏錯一步，就會全盤皆輸，做錯非常多的事情。

二、思想於時代的「適用性」與「正當性」

然而，在如此看似有道理的解釋，又為何不適用於現代呢？筆者認為，這與現代人類過度的強調「理性」、「合作」和「人道」概念離不開關係。在現代的社會之中，尤其是東方思想內容常常富有「以和為貴」的觀念，這種觀念的產生在字面上看來是正面且無誤的，但在實行內容方面卻是缺失甚大，許多真理就此隱蔽。如傅科在其生涯之中，常常參與弱勢團體的抗爭行為¹⁷⁰，但在其晚年卻對此表示後悔。為什麼會有如此大之轉變呢？因為往往在抗爭行為的背後總有複雜的原因，其中之二即是「群眾暴力」和「弱勢暴力」的威壓。不錯，許多社會理念都是隨著時代演進而進化，但是一味強調日新月異的概念且全盤接受的思考方式卻不是如同字面上的理想。在日常生活中就可以見到，很多時候人們寧可選擇新潮的概念，也不要對原本就完善的制度負責，因為「新的總比舊的來的好」的觀念早已深植在人心中。而突破過往盲點也成為以新代舊的合理藉口。然而，所有的舊觀念都是必須被時代的潮流所沖走嗎？傅科在此並未解釋清楚，這也成為了一項「傅科盲點」。在傅科一方面闡述思想應當順著時代背景而考慮而成為「歷史正當性」的話下之中，卻又對自己青壯年時期的抗爭舉止發表悔恨，如此兩極化的反應是否令讀者產生混淆，發問究竟何謂傅科真實本意呢？在產生了問題癥結點的「因」後，筆者提出了「適應」的概念作為「緣」來加以輔助說明。

「When one does wrong, in reality there is a *makhê*: a battle, a conflict in the person who commits the sin.」

¹⁷⁰莫偉民 著，《莫偉民講福柯》（北京，北京大學出版社，2005年），頁初照片選。

三、「適應」的處置

人類是離不開群體而單獨存活，故必須在某些真理接近時，只能委身認同而不能出聲；某些惡行臨到時，只能低頭忍受而不能出聲。筆者認為世道上「認同即便是種沉淪」的意義應當被正視，卻同時在遭受他人攻訐時低聲忍辱。所以說，人應當是活得非常有主見的「問題人物」，還是全盤順著他人意見的「應聲蟲」？又或者存有著第三方的可能？

「適應」在字典上的意義為「對周遭環境的熟悉與認可」。每個人皆是出生在某個「時代」之中，也就是被強迫適應一個時代對自己的影響。而且在每個人的成長背景之中，又會因為某些因素（搬遷、學習、就職等等）換到另一個「環境」，在去除自願或非自願的想法後，都必須面對重新適應的問題。且特別地，所有適應的發展都是由自我開展而到整個世界。所以我們必須正視自己對於周遭適應能力的發展。首先，撇開固有的「必定適應」¹⁷¹不說，在接收到某樣來自外在的訊息，我們就必須積極去思考接受或者不接受。第二，不需委身於世界潮流的影響，將此作為接受與不接受的判斷，這是不必要的。第三，在實行某些思想以後仍然對自身對思想接受度保持開放性，如此一來才能在第一時間內吸收經過判斷後的新知，而非抱持固有的想法。以上三點可以幫助我們在學習或就業的路上更為順遂，畢竟在一味追求潮流的盲目或者墨守陳規的迂腐都是不恰當的。傅科就曾強調適度的「非理性」是可以滋潤生活，而非單就緊緊握住「理性」不放的無趣。同理，在一切排山倒海而來的資訊爆炸年代，我們不能只是當個全盤接受者，因為任何過度且過當的行為或知識都可能出現問題，如果只是被動性的參與在其中，也只是成為符合當下時代的當季品。然而，你我都可能在不適應的狀態被迫成為下一個時代的過季品。那麼，擁有一個好的判斷適應力，就是成為當今世界眾多競爭的依據！

¹⁷¹如父母、兒少時的出生地與居住地、自己原始的姓名、生日及血型...等等。

第五章 結論

在經過四個篇章的論述《主體解釋學》「關心自己」的意涵和實踐行動之後，我們必須清楚的知道一件事，即「傅科『關心自己』的論述只能適用於倫理學，也就是活動在人類日常生活之中」。倘若今天將「關心自己」納入知識論討論，那將會是空乏的紙上談兵，不具任何意義。就傅科晚期解釋，倫理學與知識論對於人類都是相同重要的地位，但對他而言，倫理學重要之程度卻是勝出知識論許多，因為知識論只能存活在自然科學之中，這與人文科學（精神科學）相去甚遠。所以他甘心將「關心自己」放入人文科學的日常生活中討論，也就是把「關心自己」不當知識論來看，果決且獨斷的念頭引導了這堂課程的開始，以致於結束。

第一節 傅科《主體解釋學》「關心自己」的時代意義

自從希臘羅馬時代以來，「關心自己」就成了人類淺移默化的精神意念。所以，關心自己在每個時代意義之中顯得非常重要。在希臘和羅馬文明之中，諸如此類的自我實踐過程與後來作為（宗教、教育、醫學或精神病機制在某種程度上接管它們來說），對傅科而言，關心自己早已超越以上種種，尤其是具有更多的自主性。

總觀而言之，從過去到現今，究竟「關心自己」賦予我們怎樣的 differently 時代意義呢？

一、「關心自己」在過去的時代意義（以基督教到希臘化與羅馬為例）

在希臘羅馬世界，「關心自己」是以一種符合時代的模式被開啓，如同人們將此看待成是個人的自由（某種程度而言是公民自由）。從本論文中，不管是柏拉圖筆下的蘇格拉底、阿爾西比亞德、以及斯多葛學派（埃皮克泰德、馬克·奧勒留）都可以輕易地發現「關心自己」的主題從頭到尾貫穿著道德思考。

但在另一個方面，我們也可以對「關心自己」產生懷疑。這即是為何以此段為題目的原因，因為就時代而言，應該是先行希臘化與羅馬時代爾後有基督教時代，但此題目卻為相反。請予以我下述。傅科認為，我們必須承認在歷史上的某個時段，關心自己很容易被斥責成一種自愛和自私的形式，與關心他們或自我犧牲的要求相互矛盾，而且它形成在希臘化與羅馬時代之前，故希臘化與羅馬時代是此時期的意義修正（從過去而修正未來）。這些關心自己被混淆的日子被傅科全權加在基督教的世界。然而，傅科亦沒有簡單地聲稱基督教必須為此負責。就基督教而言，拯救的內容牽涉了「關心自己」的層面，這是種時代意義賦予的悖論，僅此而已。而改變後的時空將由未來至今所承擔，傅科並未對此提出深入的批判。然而，現代思想仍受基督教影響甚大，並無因希臘化到羅馬時代的正確性而改變。

回到一開始對歷史意義的討論。在希臘人和羅馬人當中，尤其是希臘人，關心自己是正確的行為和適當的自由實踐所要求的，其目的就是在認識自我¹⁷²。這種塑造自己、超越自己，以及對可能會吞噬人們的欲望進行控制¹⁷³。對希臘人而言，個人自由對時代的意義是非同小可的，但此卻又與近代哲學家黑格爾有著不同基調（與宏偉的城市相比，個人自由顯得微不足道）。傅科認為此存在著時代意義不同的問題，不要成為自己的奴隸（與另一個城邦的、你周圍人、你的統治者，以及自己情感的關係），這絕對是當時希臘化到羅馬時期一個重要的基本主題。它維繫著將近八個世紀的古代文明，如此對個人自由的關注是當時候一個本質的且恆久的問題。所以，我們目前對此時期所討論的「關心自己」是一種以自我關注為中心的倫理，它為古代倫理提供了特殊的形式，一種作為自身有意識的自由實踐，倫理學的意義在此以一個基本的命令為中心被發展了起來，這正是關

¹⁷²別於關心自己前的認識你自己，是關心自己領悟後所產生對自己存有確實的認知，即認識自己。

¹⁷³在此傅科所否定的內容建基在關心你自己一開始的意義，如同斯巴達對待奴隸的要求都是在於斯巴達人民會獲得更多時間去學習關心自己。如此將學習時間以奴隸耗時配上是極為不能被苟同的一件事，儘管這卻是關心自己起初血淋淋的意涵。傅科必須將此錯誤「對待他人以利自身」的方式予以移除。

心自己賦予這個時代最大的意義。

二、「關心自己」在現代的時代意義

在過去的希臘人把他們屬於自己及群體的自由當作倫理問題的時代意義被傅科當作「關心自己」議題而提點了出來，所以，我們必須積極地搜尋屬於現代人們所追尋對「關心自己」所賦予專屬這個時代的意義。筆者認為，關心自己處於現代最急迫被眾人所追尋的意義即是「氣質」(êthos)的展現。這是一種透過完成「修身實踐」的過程，而成爲「關心自己」內容的片段摘要。雖說是片段，卻是一個很重要的部分(尤其是對現代而言)。那麼，何謂「氣質」呢？對希臘人來說，他們心中的氣質是一種可以被眾人所理解的倫理舉止，是一種關係到自己存有和行爲(而所行動)的方式。對於主體而言，是一種存有模式，伴隨著一種行動方式，一種處於他人可見的方式。如同傅科在解釋說真話的過程曾道：「聽將是這些步驟的原始時刻，通過它，這個恰當地被聽到和收集的真話可以說深入到主體之中，開始變成他自己的(suus)，並因此成了『êthos』的基礎。」¹⁷⁴不錯，聆聽一系列的真話(裡頭擁有真理)有助於氣質的生成，而且在氣質的生發過程又會有著影響到他人的事情。也就是一個人的氣質會在他的態度、衣著、外表、步態以及他對每件事情的冷靜應對上顯露無遺。我們對不同的場合及說話的對象產生出不同的氣質，因爲這將直接影響當下氛圍圓融或者事態平和的發展。

不管是在家庭、學校或者職場上等等，我們必須清楚掌握自己所散發出來氣質的性質。運用得當，將使得任何情況變得對自己與眾人有利；運用失當，將使得任何情況變得對自己與眾人非常地失利。例如，近來筆者曾見一則新聞報導，泰國女總理在視察水災時，選擇華麗的豹紋套裝、數十萬台幣的精美名牌雨鞋與

¹⁷⁴米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》(上海，上海人民出版社，2005年，二版)，頁347。英譯爲「Listening is the first moment of the process by which the truth which has been heard, listened to, and properly taken in, skins into the subject so to speak, becomes embedded in him and beings to become *suus* (to becomes his own) and thus forms the matrix for *êthos*.」

特殊的城市口音於身，藉以用「高尚」（如同神般）的氣質關心災民，引起眾災民的反彈聲浪。為何會引起反彈呢？因為她失去了符合當下氣質的著裝，如此貧富差距的外表及城鄉身分地位的差異，當然會引起眾人的不悅。筆者認為，一名應用氣質卓越不凡者是非常難得的事情，且應當受到敬仰而被當作楷模，因為他們以特定的方式實踐對於自己的自由，卻又不負面地影響到他人的生活，甚至是正面意涵的聯合帶動。在自由被設想為跟氣質有所關聯的時候，並不需要因此而發生某些變化；可以直接將它理解當作氣質問題¹⁷⁵。然而，為了讓這種自由實踐呈現為一種相當符合時代的氣質，我們必須想辦法使自己的氣質是出色的、美好的、可敬的、值得稱道的、甚至是令人難忘的和典範性的氣質。

伴隨著「關心自己」似乎以一種氣質的本質轉變處在時代的意義當中，我們要更精準的意識到除了失當的氣質以外，還有一種過當的氣質存在。如同上一章「論友誼」的內容即提到的「職業哲學家」以現代詞彙形容就是「做作」。在過去希臘人來說，氣質意味著與他人的關係，如果處置過當將會如同蘇格拉底在《會飲篇》對待阿爾西比亞德一般，轉身背對離去。現代跟過去對於這種過於誇張的氣質都是予以負面且鄙棄評價。舉例說明，在對待一名較為陌生的友人，就需要審慎思考其對話內容及態度。過於平淡會讓人覺得乏味可陳，過度激動關懷則讓人覺得對象的油嘴滑舌與做作令自己感到不適，比起前者的沉默空間來說，後者的舉動更是會令場面顯得尷尬且無所適從。故，人們在現代與他人的交流之間，會因為某些需求而尋找嚮導、顧問、朋友和能夠坦誠相對的人，所以必須珍惜任何場況所面對的氣質應用問題並且把握之。

¹⁷⁵米歇爾·傅科 著，汪民安 主編，《傅科讀本》（北京，北京大學出版社，2010年，初版），頁353-354。

「關心自己」於現代的面相以一種「氣質」的流動處於日常生活之中，雖然意義有著與過去些許的差異，但「關心自己始終存在著與他人關係的內容」是永遠也撇棄不了的真理啊。

第二節 傳科對後世的影響

西方文化的一個鮮明特色就是它永遠處於變化之中，這種有如中國《易經》中的「易」般真理的展現過程，讓筆者對此特別感興趣。近代除了部分西方思想家有著大範圍的影響以外，其他思想工作者也處在此百家爭鳴的時代洪流之中亦有著不容小覷的影響力。然而令筆者驚訝地，在 20 世紀到 21 世紀的短短一百年的歷史轉化中，原本應是「已開發」的哲學理論卻有如雨後春筍般的出現，例如現象學、存在主義、邏輯實證主義、邏輯經驗主義、科學哲學等都相繼登場。如同雅士培就曾說過：「人類一直靠軸心時代所產生的思考和創造的一切而生存，每一次新的飛越都回顧這一時期，並被它重新燃起火焰。」¹⁷⁶證明了哲學思想的力量一次次地帶動時代的演進。而各個民族、各個國家的哲學思想家們就是這樣一代一代相傳地推動著人類歷史文化的發展。

一、「後現代」的崛起

文化思想的變化與時代的變化是對應關係的，儘管要證明其中必定含有關係是極頂困難之事，但相信許多人亦是跟筆者擁有相同認知。然而，是具有創新和進步意義的思維改變了社會的革新和進步，亦或社會的革新和進步帶動了整個思想體系的迭換？但可以肯定的是，在 20 世紀到 21 世紀的這段時空當中，正是以著前所未有的速度向前邁進。從現今日常生活所環繞的物品（高樓大廈、交通工具、娛樂設施和家電用品等等）可見，亦從現今生物技術、數學技術和奈米科技可見，在如此變換快速的一切當中，或許在下一秒宣告人類不需要飛行器也能夠飛翔也不足為奇了。另外，世界的政治（民主政治）經濟（全球性經濟）也從 18 世紀工業革命後有著根本性的不同。然而，人類至今不斷努力奮鬥的過程其實是為社會的現代化的必經之路，那麼是 21 世紀所爆炸性初生的「後現代」問題又當如何面對？

¹⁷⁶莫偉民 著，《莫偉民講福柯》（北京，北京大學出版社，2005 年），序，頁 1。

「現代」之後是否一定伴隨著「後現代」的出現呢？而「後現代」是「現代」的繼續還是一種全新與過往完全不同的嶄新時期呢？從 20 世紀的 70 年代開始，西方哲學家提出了眾多新潮流的思想，例如「結構主義」、「女權主義」、「後殖民主義」等等。這些撩人耳目的新時代思想的派別當中，其實說穿了不過是「現代」與「後現代」的差異。「現代」¹⁷⁷的意涵代表了自 18 世紀以來的啓蒙思想，它就是西方文化傳統的主流；而「後現代」¹⁷⁸就是與前者的反省與反抗，在某種意義上也是對西方傳統主流思想的反判。然而，現代與後現代兩者的交織，成爲了引領西方文化走向的一根主線。在這種意義上來談，「後現代主義」的興起和傳播是 20 世紀晚期邁向 21 世紀西方文化中最重要的事件。

二、傅科的出現

如果說在後現代主義的興起和傳播是 20 世紀晚期西方文化中最引人注目的事件，那麼傅科則是後現代主義最著名、最活躍且最有影響性的人物¹⁷⁹。在作爲法蘭西學院的教授以外，傅科幾乎位於法國學術金字塔的頂端位置。從 60 年代起即是一位法國哲學思想界的核心重要人物。傅科思想怪異，行爲乖張，在學問方面總是特立獨行，不拘一格。他研究的對象除了傳統倫理學與知識論之外，幾乎坐落集中在瘋癲、疾病、犯罪和性等等的俗稱「邊緣領域」。他試圖給人們換上一種全新的眼光去重新看待瘋子、病人、罪犯和性反常者。傅科所談到的是長期被遺忘在邊緣的現況，然而他用來諷刺的對立點就是西方文化的主流。他意圖以照亮邊緣領域的方式，突顯各項世稱怪異的現象，藉以消解西方文化傳統的中心。

¹⁷⁷馮俊 等著，陳喜貴 等譯，《後現代主義哲學演講錄》（北京，商務印書館，2003 年），頁 447-449。

¹⁷⁸馮俊 等著，陳喜貴 等譯，《後現代主義哲學演講錄》（北京，商務印書館，2003 年），頁 6-8。

¹⁷⁹于奇智 著，《傅科》（台北，東大圖書公司，民 88），頁 32-46。

三、傅科的重要影響

筆者在此歸類了四項傅科對世界的重要影響。但必須聲明，並非傅科只有僅此四項影響，而是此四項的影響為世界的思想潮流帶來特別重大的變革。

a. 60 年代

此年代為傅科開始嶄露頭角之時。他在這一時期的思想方法被稱作「知識考古學」。傅科在此階段對西方近代以來幾近統治地位的一切啓蒙思想進行猛烈性的抨擊批判，聲稱消滅了笛卡兒以來無所不能的「主體」。爾後在《主體解釋學》之中也僅僅使用了此概念來做為批評啓蒙時期的錯誤¹⁸⁰。

b. 20 世紀下半葉

傅科以宣布「人類已死¹⁸¹」來表現傳統思想的終結，與 19 世紀尼采已宣布「上帝已死」來傳達傳統思想的終結有著大相逕庭之意。傅科並不想將人類對一切事物的所有權力提升至最高點，他仍有所保留地對精神科學保有興趣，並相信有善的根源。雖然他仍討厭基督教的多數教義，但對其善的根源本質卻持存觀望且不批評的態度，這是與尼采最大的不同點之一。

c. 70 年代

傅科的思想發生了從「知識考古學」轉移到「歷史系譜學」身上。「知識考古學」的對象是主體，而「歷史系譜學」的對象則是權力。用來揭示權力與真理是如何密不可分地結合在一起。這種揭示的舉動讓後世有人稱傅科的哲學為「權力哲學」。論述「權力」的時期亦是傅科學術地位達到最頂端高峰的時段。

¹⁸⁰ 傅科在逝世前，試圖建構出一套別於以往的理論，即是《主體解釋學》的基本出發概念。他唯有篇幅地使用了《知識考古學》內對於笛卡兒的批評而已，其他著作在此課堂稿內幾乎沒有出現（《詞與物》亦有出現在其中，但內容極為少數）。

¹⁸¹ 「人類已死」的概念並非對人的一切知識或生活開始默默不聞，而是有「重新塑造」的概念。其概念可以理解為基督教中保羅所提到「在基督裡就是新造的人」，也就是傅科呼籲人在知識和生活必須重新開始，以一種開闊的心胸接受資訊而願意學習的態度（祛除自視甚高的人類窘境）。

d. 80 年代

隨著傅科思想有別於以往強勢經營的「權力哲學」轉為「自我的倫理學」，他似乎對他一生一直予以批判的啓蒙傳統和理性主義萌發了一種新的思考，即除了對笛卡兒「主體」的批判以外，不再對啓蒙時期的影響持否定的態度了。或許是傅科歷經學者、政治和教育之路交錯過後的返回，承認過於強大概念的駕馭並非適用於所有人，故爾後有人生最精煉的「體悟」——《主體解釋學》一書的誕生。

三、傅科留給世人的最終——一種對歷史的態度

傅科在 1982 年的「法蘭西學院授課綱要」恰恰對應了其一生中對哲學付出的反省，完全是別於以往高談「權力中心」的授課。他以《主體解釋學》為課堂講授內容，並且重視此次人生精華的講述——希冀它成為一本書，一本記錄著偉大哲學家思想內斂轉化的內容。在此書最後由本授課內容的編輯「授課情況報告」篇章就曾指出「我們這裡的努力就在於得出某些從『修身』、『生存技術』、『關心自己』這些概念的系統用法中歸納的理論『後果』。¹⁸²」這幾乎說明了整本書的講述精神，傅科願意委身承擔起一切最終的後果，並始終相信其後果為對眾人有益，如此強大的信念令筆者為之動容。

我們似乎可以想像一個情景，一群法蘭西學院的學生或者校外聽眾正擠在非常狹窄的教室中聽著傅科談論古代哲學的人物，但堅信的參與其中卻不是得著來自古代哲學的介紹，而是藉著古代哲學的人物（如埃皮克泰德、塞涅卡、馬克·奧勒留和伊壁鳩盧等等）討論當前的政治、道德和哲學所為人類帶來的指標。這堂課程有別於單就歷史緯度所探討的事件一般，正如《癲狂史》不同於精神病史，《詞與物》不同於人文科學史，而《規訓與懲罰》不同於坦白制度史。不錯，此

¹⁸²米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005 年，二版），頁 539。英譯為「We will try here to pick out a certain number of theoretical “effect” induced by the systematic use of the notions of “practices of the self,” “techniques of existence,” and “care of the self.”」

堂課程（此文本）的意義就在於用過往的人物以全新的角度論述，究其精神已經不再是過去傅科著作般對歷史的重擊，而是以一種別於以往的論述回歸。這是以不過度批評的平和史觀探究古代哲學人物對世界人事物的態度來經營最後課堂內容。我們從文本內容可以發現，他幾乎沒有談到世上各種智慧的悖論。以伊壁鳩盧而言，傅科並無針對其快感做出批評，也沒有觸及原子的物理。他只專注且詳細地討論主體化的各種結構（如治療家團體的關心自己、良心考驗、接受各種話語、指導者的話等等），因為他重新正視了一切歷史與哲學的橫切面，所有不管是錯誤的、偏頗或狹隘的理論對於當時所處的歷史環境下一定有其意義存在。這項不帶批評的哲學工作幾乎很少在西方哲學內容中被我們所看見，但是傅科在其最後一本著作中以令人欽佩的方式做到了。

第三節 傅科「關心自己」的應用與價值

以「聽讀寫說」的「說」(話語)為例

在知識爆炸且價值觀混亂的現代，如何以哲學思想帶入現代人對於認識自我的可能，一直是筆者努力欲將「哲學涉世且實踐」的主要動力之一。

為何在眾多哲學家中选择傅科為對現代人的思維探說呢？因為「人的問題」永遠是傅科哲學思想的第一問題，當然在某種程度上可以這麼說，所有的傅科所嘗試的分析法則(不管是知識考古學也好，或者是歷史系譜學)都離不開以人為本的最首開展。傅科曾經非常明確地指出，全部的哲學問題都可以歸結在「人是什麼」。且在其《主體解釋學》當中就指出：「我並不想取消或者去除我曾經企圖把有關主體性和真實的關係的這一問題置入其中的歷史向度，而是要讓他以一種更一般的方式表達出來。」¹⁸³傅科以淺顯易懂的方式將他自己對主體置入歷史向度中的事實表以負責，並再次重申他對「擁有主體者」(人)是活在歷史脈絡中的實態給予肯定。而且在句中更強調自己要以「一般的方式表達出來」，如同聖經哥林多前書內使徒保羅對於講道的態度一樣「用眾人聽得懂的語言傳道」。這即是筆者為何選擇傅科作為反省現代人認識自我的問題之主要原因。

然而在《主體解釋學》中欲傳達地有極豐富的內容可以論述，如「治療家的心理治療」、「聽讀寫說的應用」、「教化的沿襲薰染」、「拯救的單向和雙向」、「導師的處世必要性」、「友誼對日常生活的重要」等等。在此先行使用「聽讀寫說」中的「說」為文本實踐應用的範例。

¹⁸³ 米歇爾·傅科，《主體解釋學》(上海，上海人民出版社，2005年，二版)，頁4。英譯為「I do not want in any way to eliminate or nullify the historical dimension in which I tried to situate this problem of subjective/truth relations, I would, however, like to present it in a much more general form.」

一、索緒爾的語言概念

從語源學的角度上來看，「discourse」（話語）來自拉丁文的「discursus」。而「discursus」又是從動詞「discurrere」變化而來的。動詞「discurrere」在拉丁語裡的意思是「到處跑」。一個「話語」就代表了一種「表達」（utterance），或是一種談論（必須是非規定的），這種談論的展開或者是自發的發展是不受任何過於嚴格刻板的意向而阻撓。簡單來說，話語的不同方向性的開展是難以掌握且控制的。在法語環境中，「話語」相當接近於「閒談」、「自由對話」、「即席演講」、「對事實的敘述、陳述」、「誇大其談的演講」、「語言」、「言語」……等。

瑞士結構主義式語言學家索緒爾（Saussure）取其語言之意並認為，語言是由兩種部分所組成：「語言」（Langue）或「言語」（Parole）¹⁸⁴。其中「語言」是人類代代相傳的風俗習慣和延用的語言系統，其中包括了語法、句法和詞彙。此外，「語言」還包括了社會的成文律法、言行規範、尺度標準等等約定俗成內的方面解釋。然而，「言語」則是指特定情況下就個人說話的個別行為，包括說話者可能說的或理解的全部內容。因此，語言學研究的應是語言現象間的關係和其運動的規則，即語言系統。也就是說，個別的语言只有被納入某個語言系統中才有意義和研究價值。

二、傅科的話語概念

然而，傅柯並不認同索緒爾所提出關於「語言」和「言語」的區分，因為他忽略了一個來自第三方的存在，即是語言形成過程中的另外一個重要因素——「話語」的存在¹⁸⁵。傅柯認為，「話語」既不同於語言，也不同於言語。在索緒爾那裡，前者指語言的形式方面，後者則是語言的具體運用。說實在地，傅柯的

¹⁸⁴ 加里·古廷 著（Gary Gutting），辛岩 譯，《French Philosophy in the Twentieth Century／20世紀法國哲學》（南京，江蘇人民出版社，2005年），頁266-273。

¹⁸⁵ 莫偉民 著，《莫偉民講福柯》（北京，北京大學出版社，2005年），頁200-201。

「話語」概念的提出，恰好正是對結構主義的語言學此種語言和言語二分的二元對立的否定。他同時強調，所謂的「話語」並不僅僅是符號語言，而是牽涉到主體間的關係。「話語」之所以沒被完全的限制在語言規則中，是因為它的意義來自自由，因而無法被語法規則所囊括，更無法被語言學的規則窮盡它的來去。雖說「話語」是由符號組成的，但它們所做的要比符號去指稱的事物來的更多。也就是因為這個更多，所以無法將「話語」歸類的在語言和言語之中，而我們所要談的也就是這個更多。

在傅柯的認定中，為何有將「話語」牽涉到本體論中的可能呢？因為傅柯認為，人類所有知識的接受、傳遞和吸收都是來自於「話語」的首先獲得，任何脫離了「話語」的東西都是不存在的，我們與世界的關係就僅在「話語」的關係上。

「話語」也非常識所理解的「中介」，它在本質上被傅科界定為人類的一種重要的活動。歷史文化是由各式各樣的「話語」所構築而成。而「話語」意味著一個社會團體依據某些規則將之傳播於社會之中，以確立其在社會中的地位，也是為其他團體所認識的過程，故「話語」的影響性是超乎我們所想像的。

三、話語的應用

在瞭解傅柯對於「話語」概念的描述後，我們應該如何將之實踐於生活之中呢？現代人如何將話語運用得當，說話說的得體呢？再者，又如何充分的使用話語來潤飾生活，與人使用合適的方法打交道呢？（將理性無情緒的『陳述』先行擱置，以非理性有情緒的『話語』來討論）

「人是群體的動物」這句話從小時候就聽過，畢竟人是離不開人群而單獨存活。即便是現代年輕人所謂的「宅人」文化也是離不開。因為你可能會因為某種超限量合金模型而到日本拍賣網留言預購、你可能在線上遊戲與人殺價購買虛擬

寶物、你也可能在各大 BBS 版上看見某個動漫卡通的原聲帶專輯首發而不得不出門購買。不錯，傅柯強調了「話語」應該落實於生活之中與他人共存，而不只是單純文字敘述上的限制與規則，重申了它在日常之中的重要性。而且，這不只是青春期的年輕人罷了，而是所有人一生的活動！就連老人也不外乎在不斷學習如何用話語安排自身的周遭。這也是傅柯在一生中參與許許抗爭行動的原因，因為他在乎話語對諸他人的重要及力量。

然而，人可以透過話語來關心自己和別人。傅柯在《主體解釋學》中也談到「哲學思考和關心自己的靈魂的活動，其目標就是達到幸福；而且，人必須窮盡一生來關心他的靈魂，不論是年輕時，或者年老時。」¹⁸⁶關心自己是為人生第一重要的事，但我們不能因為利己而忘了他人，因為唯有他人和自己皆受益，在雙贏的狀況下才可被稱為幸福。然而，在關心他人的前提之下，盡可能不要口出惡言，即使有理的勸誡也必須是得理且饒人，如同在《聖經》中提到「但作先知講道的，對人說，只要造就，安慰，勸勉人。」¹⁸⁷且我們要適時地謹慎地重視每次從口說出來的話，因為我們必定要為自己所談到的任何一件事情負責「生死在舌頭的權下，喜愛他的，必喫下他所結的果子。」¹⁸⁸在總覽許許對於「話語」的啼噀，總是希望這些對於自己和他人的關心不只是對於現代人的暫時沉思，更是成為一輩子的記得。

別忘了，話語的功能可以成為一種鼓勵，更可能成為一種傷害。至於你我的最後彼向「為何」，全權取決於你我自己欲成「為何」吶！

¹⁸⁶米歇爾·傅科，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁92。英譯為「You can see that the objective of this activity of practicing philosophy, of taking care of our soul, is to arrive at happiness; and you can see that the activity of taking care of our soul should be practiced at every moment of our life, when we are young and when we are old, however.」

¹⁸⁷《聖經》（和合本－神版）（台灣，台灣聖經公會，2004/9），林前十四：3，新約242頁。

¹⁸⁸《聖經》（和合本－神版）（台灣，台灣聖經公會，2004/9），箴十八：21，舊約783頁。

第四節 對於傅科《主體解釋學》「關心自己」的評述

在本論文中的前四章討論了許多有關修身實踐和生存技術的主體的哲學目標之後，我們可以理解了許多倫理學於傅科之中的理解是別有獨到之處。在這裡，我們可以發現傅科試圖回答當今所謂的「價值危機」。當道德價值失去了它們的光環時，而且傳統的標準也逐步失效了，對於這些老套的思想體系，其實傅科理解的與其他哲學家並無差距多少。不過，他不是守舊的將老掉牙的思想灌輸在聽課的學生身上，而是從他的角度指出了個人主體的道德化會怎樣地影響大眾的規範。傅科給予我們值得思考的問題是：「是否可以在善與惡的永恆價值的道德權威之外，創立一個屬於人的、新的主體道德觀呢？」然而，在如此探討其內容的過程之中，傅科有什麼正確的新概念？亦或出現某些可再議論的概念？

一、世人對傅科的評述——生存美學的回應

在當代哲學家的內容規範之中，人們急於把傅科當作個人主義的頌揚者，又同時對他提出個人主義的各項侷限。人們攻訐的地方在於面對價值崩潰的同時，傅科只是一味的訴諸時代變革所引起。人們懷疑傅科是否將時代的責任推卸給歷史，而人類所作所為在歷史都是可被原諒且正視成無誤，且永遠將權力的施放定奪在一切討論人類史觀的優先條件。甚至對其異議傾向於性向主導的偏差概念。於是傅科在最後一次的法蘭西學院的課堂中，決定對此予以回應。且令大家另眼相看地是他不再帶有多數的批評及單向的授課，而是轉為柔性的訴諸及雙向的討論。

傅科在《主體解釋學》的課堂當中，他將「生存的美學」隱藏在論述的背後，將它當成備用的倫理，他向每個人指出個人通過自身的風格化而得到充分發展的道路，好像思想可以停滯在「美學階段」且可以改變意義逐漸喪失的狀態。他所理解的希臘化到羅馬時代的關心自己的倫理是非常困難的，因為這是一種有關於

內在性的倫理作為出發的實踐哲學。

傅科並不是唯一提出「生存美學」的哲學家，只是他從中發現這個詞的意義被許多人所誤解，尤其是認為他是個個人主義的批評者。傅科認為「生存美學」真正的意涵必須從古代思想中出發，就是把秩序納入自己的生活之中的觀念。但是，這是一種內在秩序，沒有約定俗成的道德價值為支點，更沒有受限於外在社會的規範。他認為的倫理塑造是「讓自己的生存，這一必然要死的質料成為構造維持內在連貫性的秩序之地。但是，這裡必須把握的是工作一詞的手工藝向度，而不是它的『藝術向度』。」¹⁸⁹也就是不應該把人生存在世界上的「親身體驗的辛苦」取走，而將之看成某種「過度藝術的昇華」的表現，因為所有人都必須得經過付出而能取得，儘管是出生於好世家的富二代也必須承擔其名分的重壓。但如此看似痛苦的過程怎又能以美學理解？因為人類在其一生之中，若是委靡的視作「命定」而任由環境與時代宰割，將會失去作為一個人類的美感，猶如機器人般的「存有」在世界之中而非「生存」。人就是因為辛苦地「生存」在世界上，所以更要去尋找這種「生存」的意義，在這之間發現其價值與美好，而這種生存的過程就是一種美學藝術的表現¹⁹⁰。然而，這一「生存美學」絕對需落實在生活的訓練、控制與工作當中，但這種塑造既不屬於民法，也不屬於宗教規範，也不是所有人的責任¹⁹¹，而是生存的個人選擇。所以，如果要落實「生存美學」於生活中，就必須走過認識自己、修身實踐、關心自己、進而關心他人的過程，而這些內容正是貫穿《主體解釋學》的一脈內容。

¹⁸⁹米歇爾·傅科 著，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版），頁531。英譯為「To make of one's existence, of this essentially mortal material, the site for the construction of an order held together by its internal coherence. But we should hold on to the artisanal rather than "artistic" dimension of this word "work."」

¹⁹⁰陳榮波 著，《哲學與藝術美學》（台北，逸龍出版社，民96），頁123。

¹⁹¹在此表示世界上仍然有人渾渾噩噩的過日子，這些人即不需生存美學的指導。

二、筆者對傅科的評述——基督教拯救的內容

傅科對於基督教的嚴苛是《主體解釋學》中罕見的現象，他認為基督教是一種將「拯救」繫在死後得救的宗教，這是筆者想對其提出反述的重點。

傅科在 1984 年接受貝克 (H. Becker)、貝唐克 (R. Fornet-Betancourt)、以及穆勒 (A. Gomez-Muller) 的訪談¹⁹²。內容在於回顧 20 多年來的研究思路，即「權力和知識」與「主體和真理」這兩個部分。而其中「主體和真理」的內容就是依據在《主體解釋學》之中所作的回應。而這次所要討論到的基督教主題，也在這次對話中出現。傅科先行論述了希臘人和羅馬人在一生中就是不斷的關心自己，而期盼的是死後的聲譽可以為自己留下些什麼；反觀基督教，尋求自我的方式雖然可以理解是關心自己，但實際上得救的條件卻是「棄絕自己」。他舉了新斯多葛主義的塞涅卡作為例子，對基督教所關心死亡所得到的拯救的問題提出合理的懷疑。他認為這種對於死亡的渴望只能從塞涅卡的「讓我們快點變老，快點到達終點，我們由此可能回歸自我。」¹⁹³部分獲悉而已，但對照於基督教純粹期待通過死亡獲得拯救似乎來差了一大截。傅科看待這種死亡，甚至以「除了死亡的可能性之外，沒有其他事情可以期待。」¹⁹⁴來對待基督教的拯救功能與功效。

然而，筆者對此非常不能苟同，所以特別舉出基督教教義對照傅科看待基督教的拯救意涵，尤其是針對人死後才能正式得到拯救的錯誤觀念。首先，是基督教的教徒幾乎都知道，沒有得著拯救的人，必須先經過救恩；然而，已經得著救恩的人，就必須接受靈恩。在字詞面上看來，似乎是符合邏輯且合乎常理的宗教美言。但，什麼是救恩呢（在此先跳過靈恩不談，因為這不在我們討論的範圍之

¹⁹²訪談內容發表在 *Concordia: Revista internacional de filosofia* 6 (July-December 1984) 轉引自米歇爾·傅科 著，汪民安 主編，《傅科讀本》（北京，北京大學出版社，2010 年），頁 349。其中關注自己的意思即是關心自己之意，只是翻譯上的不同而已。

¹⁹³米歇爾·傅科 著，汪民安 主編，《傅科讀本》（北京，北京大學出版社，2010 年），頁 356。對照第三章第一節即有對此論述過相關於「追求老年」的意義。

¹⁹⁴米歇爾·傅科 著，汪民安 主編，《傅科讀本》（北京，北京大學出版社，2010 年），頁 356。

中)？救恩跟拯救之間又有什麼關聯呢？簡單來說，救恩這兩個字，是為「白白得救」的意思。在舊約聖經中最先看見的是在創世記四十九章 15 節：「耶和華啊！我向來等候祢的救恩。」接著，還有在不少地方可以得知：

不要懼怕，只管站住，看耶和華今天向你們所施行的救恩.....¹⁹⁵

我們要因你的救恩誇勝.....¹⁹⁶

所以妳們必從救恩的泉源取水.....¹⁹⁷

救恩在聖經內所呈現的內容包括了拯救、救助、救援、救拔、救回和從災難中拯救出來等等的意思，其中的關係皆是由上帝對諸我們（單向性），從來就沒有我們將以上的「救」還乎於上帝（雙向性）。然而，舊約中的「救恩」注重的乃是今生的拯救，肉身的拯救，就如同在患難之中，在爭戰之中，在危險之中將你救出死而入生。

但是到了新約，救恩被賦予了更廣泛的意義¹⁹⁸。他一方面指著靈魂的拯救及肉身的拯救之外，更在時空方面包括了過去的拯救，現在的拯救與未來的拯救。簡單來說，靈的拯救（象徵過去的時空）即是藉著主耶穌十字架的救贖，我們的靈已蒙拯救，重新與上帝和好，進而重生、稱義成聖。且在此蒙恩的人皆是白白得救，一次得救永遠得救¹⁹⁹。而魂的得救（象徵現在的時空）是基於魂的作用是為思想、意志和情感，得救的人每天皆會與自己產生「靈肉之戰」、「善惡之戰」，常常會感受到「立志為善由得我，行出來卻由不得我」，為有靠著耶穌基督的救恩才能處處得勝於自我的惰性，讓上帝領著脫離苦難²⁰⁰。最後是為肉體的得救（象

¹⁹⁵ 《聖經》（和合本－神版）（台灣，台灣聖經公會，2004/9），出十四：13，舊約頁 85。

¹⁹⁶ 《聖經》（和合本－神版）（台灣，台灣聖經公會，2004/9），詩二十：5，舊約頁 671。

¹⁹⁷ 《聖經》（和合本－神版）（台灣，台灣聖經公會，2004/9），賽十二：3，舊約頁 822。

¹⁹⁸ 狄克·道諧，楊台恩 葉孟碩 合譯，《誰說上帝公平！》（台北，校園書房，1988），頁 68-72。

¹⁹⁹ 《聖經》（和合本－神版）（台灣，台灣聖經公會，2004/9），羅五：6-11，新約頁 214。

²⁰⁰ 《聖經》（和合本－神版）（台灣，台灣聖經公會，2004/9），羅七：18-25，新約頁 216-217。

徵未來的時空)，我們的肉體有如帳篷，日趨朽壞，最後是「出於塵土，歸於塵土」（在此並非談及傳道書中的虛空，而是張顯上帝的救恩）但在得救的人，當主耶穌回來時，身體要蒙救贖，成為永不朽壞之身²⁰¹。如同安全無遺的度過約旦河，將我們安全放置於迦南福地中。所以說，我們在這裡談的救恩面的涵蓋甚廣，保羅曾在哥林多前書第十五章 10 節所說：「然而我今日成了何等人，是蒙神的恩才成的。」這「恩」乃是救恩，是上帝白白賞賜給我們的恩，不需等待到死亡，即刻就能奏效。

故，經過最後審判而蒙救贖可以理解為死後的附加價值，也是當一個人為善而受上帝肯定的嘉許，但也僅僅只是上帝白白賜予的「白得」，並非一開始信奉基督教即是以期待死後世界為主；或者行善的一切都只是為了受到上帝的嘉許，因為沒有任何一個人可以測度上帝的意旨（我們只能虛心領受審判罷了）。所以，就傅科以堅定的口吻批判基督教是一個期待死亡的宗教是太過片面且膚淺，畢竟基督教的拯救是可以在當下由上帝對眾人發生效用，絕對不需等待到死亡後的種種。

²⁰¹ 《聖經》（和合本－神版）（台灣，台灣聖經公會，2004/9），腓三：20-21，新約頁 280。

第五節 心得、感想與檢討

傅科《主體解釋學》「關心自己」的研究說穿了即是關於自我決定的主體所進行展開的觀點，形成了自我倫理學思想的基礎。雖然其中的困難點被傅科看作內在於先驗道德框架之中，但以當代如此至多的倫理學家必然會在未來的日子中在此層面加以表述甚至突破，因為它仍充滿許多討論的空間。在傅科某些自我修身技術的反省風格化抵銷了因尋守舊的力量，這種因尋守舊的力量則是通過個體化統治化而實行的。不錯，正如之前的四個篇章即可發現，這是種經過審慎和實驗性的自我再創所建構的觀念，它（關心自己）在當代的倫理學的展現當中目前看來是還有發展的空間。

「關心自己」的實際範圍可以說是非常的廣泛，適用在人類的日常生活之中，且在大小事之中都可以發現其道理的存有。但是，這種透過古代哲學反省式的自我構築觀念顯然是一種倫理和解放的力量所推動，在閱讀過程中似乎可以嗅到其中支撐它的範圍性假設仍然不是非常清楚。這種規範的不確定性可以說在某程度上吸引人產生對美學觀念的信賴，而自我倫理學採取了一種生存美學的形式，在這種生存美學之中，傅科巧妙地將之美化成「生命被轉變為一件符合眾人眼中的藝術品」。簡單來說，它在倫理上仍然是沒有獲得充分展開的。在排除我們可以直接與傅科對話的可能性之外，或許是探究且瞭解他的人仍然是少數，因為「關心自己」的學問缺少了「權力哲學」的衝擊性，取而代之的是一種柔性的教化能力。

緊接著，傅科「關心自己」的倫理學給予讀者太多的想像空間，說白了是給予最終解答的開放自由性，但是在文本遍尋不及正確答案且身旁的研究資料又如此缺乏時，讀者往往會以無解看待此書的概念，又或者認為答案的確實性太過籠統。但別忘了，正如後現代主義的特色般，日常生活帶動到的生存意涵並不僅僅

限於對現存體驗不加批判的頌揚，就是因為它有容乃大的包容性更使得實際內容可以無限擴大和延展。畢竟在現代人的生活之中，誰都不想受到權力式的威壓。因為學習或工作上的繁忙，根本沒有時間也不願意被威權式的教育內容填補進以混亂的腦袋中。而充滿法國自由學習的後現代風範正是遍布在此文本之中，使得大家可以用輕鬆且容易理解的方式閱讀，而且傅科引導式的說古哲學更是讓人容易親近，讓讀者在知識上受益又不覺得壓力滿身。筆者認為，傅科不僅僅是為哲學導師，更像是朋友般地存有於文本之中與我們對話。正是這種對於改變體驗以探索自我與他人的關係的重視²⁰²，將傅科的課堂內容與過去的嚴肅理性區分開來。

在傅科《主體解釋學》中，生存美學以一種道德命令的存有而存有，它是總體論述計畫中的一部份，而這種總體論述計畫正是通過被統治者實行自主行動和自由言論的主體性來反抗過往「真理的支配」。儘管這種道德命令的規範意義在論述上保留極大的討論空間，但正是這種道德命令的力量形成了統治和自我觀念的基礎，而這種統治和自我觀念使一種反霸權的思想得以在我們每個人的心中重新復活。在專注於主體概念對於目前當下世界的不合理壓迫，筆者所欣賞的就是傅科以一種既作為被構造又作為自我決定的自我倫理學之理論。而正是這種「關心自己」後而對待他人的自我決定的因素使得筆者迫切地希望將此「合宜世界的真理」分享給所有閱讀本篇論文的讀者們，因為世界必然會因為傅科的最終理論而變得更美好。

²⁰² 從文本論述態度即可以發現這種對話討論式與讀者的交流，這本身就是一種自我與他人的關係的教導。然而，加上配合文本內所傳達的意義內涵，體驗可更加的深刻。

參考書目

英文書籍類

1. Michel Foucault, Graham Burchell(Trans.)(2004), *The hermeneutics of the subject*, (New York: Picador.)
2. Foucault, M.(1973), *Madness And Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, (New York: Vintage Books.)
3. Foucault, M.(1980), *Power/Knowledge*, (New York: Random House.)
4. Foucault, M., Alan Sheridan. (Translated)(1979), *Discipline & Punish: The Birth of The Prison*, (New York: Random House.)
5. Foucault, M., Robert Hurley. (Translated)(1986), *The Care of the Self. Volume 3 of the History of Sexuality*, (New York: Pantheon Books.)
6. Foucault, M., Robert Hurley. (Translated)(1978), *The History of Sexuality: An Introduction*, (New York: Random House.)
7. Foucault, M., Robert Hurley. (Translated)(1985), *The Use of Pleasure: The History of Sexuality*, (New York: Pantheon Books.)
8. Eribon, Dider , Betsy Wing(Trans.)(1991), *Michel Foucault*, (Cambridge: Harvard UP.)
9. Miller, James(1994), *The Passion of Michel Foucault*, (New York: Anchor Book.)
10. Dreyfus, Hubert L, Paul Rabinow, David Couzens Hoy(Ed.)(1986), *Foucault: A Critical Reader*, (Oxford: Basil Blackwell.)
11. Hindess, Barry(1996), *Discourses of Power: from Hobbes to Foucault*, (London: Blackwell.)
12. Nehamas, A.(1998), *The Art of Living*, (London: University of California Press.)
13. Rockmore, T.(1995), *Heidegger and French philosophy: humanism, antihumanism and being*, (London: Routledge.)

14. Menke, C.(2003), *Two kinds of practice: On the relation between social discipline and the aesthetics of existence*, (UK:Rouledge.)

中文書籍類

1. 米歇爾·傅科，《主體解釋學》（上海，上海人民出版社，2005年，二版）。
2. 米歇爾·傅科，《詞與物》（上海，上海三聯書局，2001年）。
3. 《聖經》（和合本－神版）（台灣，台灣聖經公會，2004年）。
4. 《論語》（台北，國立編譯館，民87）。
5. 笛卡兒 著，錢志純 編譯，《我思故我在》（台北，志文出版社，1972年）。
6. 莫偉民 著，《莫偉民講傅科》（北京，北京大學出版社，2005年）。
7. 王治河 著，《西方思想家研究·傅科》（湖南，湖南出版社，1999年）。
8. 于奇智 著，《傅科》（台北，東大圖書股份有限公司，民88）。
9. 黃瑞祺 主編，《再見傅科 傅科晚期思想新論》（台北，松慧文化，2005年）。
10. 梅奎爾 著，《傅科》（台北，桂冠圖書股份有限公司，1998）。
11. 德雷福斯、拉比諾 著，曾慶豹 校閱，《傅科 超越結構主義與詮釋學》（台北，桂冠圖書股份有限公司，2005二版）。
12. 陳揚 著，《後現代性的文本闡釋：傅科與德里達》（上海，新華書店，2000年12月）。
13. 米歇爾·傅科 著，汪民安 主編，《傅科讀本》（北京，北京大學出版社，2010年，初版）。
14. 陸揚 著，《後現代性的文本闡釋:傅科與德里達》（上海，上海三聯書店，2000年）。
15. 貝瑞·斯馬特 著，《傅科》（台灣，巨流圖書公司，1998年）。
16. 加里·古廷 著，《20世紀法國哲學》（南京，江蘇人民出版社，2005年）。
17. 文森特·德貢布 著，《當代法國哲學》（北京，新星出版社，2007）。

- 18.唐君毅 著，《哲學概論（上）》（台北，台灣學生書局，1996年9月）。
- 19.傅佩榮 著，《西方哲學史》（台北，聯經出版社，2011年4月）。
- 20.劉大杰 著，《中國文學發展史(上)》（台北，華正書局有限公司，民95年8月）。
- 21.杜威爾 著，楊德豫 譯，《古希臘哲學》（台北，東大圖書公司，1993年）。
- 22.馮俊 等著，陳喜貴 等譯，《後現代主義哲學演講錄》（北京，商務印書館，2003年）。
- 23.卡爾·雅士培 著，王德峰 譯，《時代的精神狀況》（上海，譯文出版社，1997年）。
- 24.陳榮波 著，《哲學與藝術美學》（台北，逸龍出版社，民96）。
- 25.謝仲明 著，《儒學與現代世界》（台北，台灣學生書局，1986）。
- 26.彼得·克拉瑪 著，《佛洛伊德 幽微的心靈世界》（台北，左岸文化，2010年5月）。
- 27.潘德榮 著，《詮釋學導論》（台北，五南圖書，1999年8月）。
- 28.藍恭傑 著，《文獻與媒體的關係》（台北，五南圖書，2001年8月）。
- 29.高金田 著，《否定中的肯定》（台北市，永望文化事業有限公司，民79）。
- 30.梁瑞祥 著，《思考的軌跡》（台北，中華徵信出版社，1998）。
- 31.狄克·道諧 著，《誰說上帝公平！》（台北，校園書房出版社，1998年12月）。
- 32.李耀全 著，《柏拉圖與基督教的世界》（香港，榮主書房，1987年）。
- 33.楊牧谷 著，《狂飆後的微聲—靈恩與侍奉》（香港，啓道出版社，1991年3月）。
- 34.吳恩溥 著，《辨別聖靈與邪靈》（香港，聖文社，1982年）。
- 35.楊牧谷 謝品然 李清詞 梁家麟 楊慶球 羅秉祥 李耀全 何傑 羅祖澄 著，《壞鬼神學》（香港，明風出版社，2006年8月，四版）。
- 36.艾金遜 著，《基督教應用倫理學》（台北，天道出版社，2004）。

工具類

- 1.吳金瑞 編，《拉丁漢文辭典》（台北市，光啓出版社，1999 年 11 月）。

論文類

- 1.黃俊儒 著，《傅科主體觀對課程理論之啓示》（國立臺北師範學院課程與教學研究所，碩士論文，92 年畢）
- 2.楊卓恒 著，《傅科論瘋狂及其與神聖的關係》（中原大學宗教研究所，碩士論文，95 年畢）
- 3.龔義昭 著，《否定之路-尼采、馬庫色、阿多諾到傅科：關於一種等待美學的創作倫理與自我技術》（國立臺南藝術大學藝術創作理論研究所，博士論文，98 年畢）
- 4.勇嘉明 著，《以傅科生存美學省思藝術與人文學習領域內涵與實施之研究》（慈濟大學教育研究所，碩士論文，99 年畢）
- 5.劉錦庭 著，《傅科《瘋癲與文明》的「非理性」思想之研究》（東海大學哲學研究所，碩士論文，99 年畢）

英文期刊類

1. Andrew Hock Soon Ng, *Adorno, Foucault, and Said: Toward a Multicultural Gothic Aesthetics*, (Concentric: Literary and Cultural Studies, No.33)PP.177-198.
2. Shu-Chuan Chou, *Death of the Revolting Man? On the Significance of Foucault's Last Works in His Study of Subjectivity*, (New York: Cultural life, No.14)PP.131-138.
3. Reynolds, Joan M, "*Pragmatic Humanism*" in *Foucault's Later Work*, (Canadian Journal of Political Science, No.37)PP.951-977.
4. Frank, W. Arthur, Therese Jones, *Biotechs and the Later Foucault*, (Journal of Medical Humanities, No.24)PP.179-186.

5. Berard, T. J., Michel Foucault, *The History of Sexuality, and the Reformulation of Social Theory*, (Journal for the Theory of Social Behaviour, No.29),PP.203-227.

中文期刊類

- 1.林淑芬 著，〈傅科論權力與主體〉，《人文及社會科學集刊》，第 16 卷 1 期（2004/3/1），頁 117-150。
- 2.林志明 著，〈反抗權力：傅科早期課程中的主體問題〉，《哲學與文化》，第 34 卷 7 期（2007/7/1），頁 127-144。
- 3.許宏儒 著，〈自身、他者與教育：傅科的「關懷自身」概念與他者之間的關係〉，《台東大學教育學報》，第 18 卷 2 期（2007/12/1），頁 105-129。
- 4.陳榮波 著，〈傅科的醫學倫理思想〉，《東海大學文學院學報》，第 52 卷 抽印本（民國 100 年 7 月）。
- 5.何乏筆 著，〈傅科的主體概念及其跨文化意涵〉，《中國文哲研究通訊》，第 20 卷 4 期（2010/12/1），頁 1-2。