

規訓與懺悔：福柯與奧古斯丁的對話¹

芮欣

山東大學（威海）文化傳播學院副教授

〈對活人的治理〉（*On the Government of Living*）是福柯（Michel Foucault）一九八〇年於法蘭西學院進行的同名講座的總結。在這篇短文的起始部分，福柯直言：他想要通過對自我省察與懺悔問題的研究來探討西方基督教文化中對人的治理模式是怎樣形成的？²隨後，福柯一九八二年以《主體詮釋學》（*The Hermeneutics of Subject*）為題繼續他在法蘭西學院的演講，³並於同年在美國佛蒙特大學（University of Vermont）研討班的講座上發表了有關「自我技術」（*Technologies of the Self*）⁴的研究。在這些討論中，福柯對古希臘羅馬與基督教時期人如何進行自我改變做了比較式的考察，揭示出一個求真的主體是如何被建構起來的，並繼續分析了懺悔與自我治癒的關係。

但值得注意的是，對於那位寫作《懺悔錄》（*Confessions*）、一直以來被視為自傳式懺悔典範的早期拉丁教父奧古斯丁

1. 本文獲得「山東大學（威海）青年學者未來計畫（2016年）」資助（項目編號：2016WHWLJH02）。
2. 參見 Michel Foucault, "On the Government of the Living", in *Ethics: Subjectivity and Truth* (The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984, Volume I; ed. Paul Rabinow; trans. Robert Hurley et al; New York: The New Press, 1997), p. 81。米歇爾·福柯著，〈對活人的治理〉，載汪民安主編，《福柯讀本》（北京：北京大學出版社，2010），頁 225。文中所引福柯文章的資料，部分已有的中文翻譯可見汪民安主編的《福柯讀本》，而本文的引述以英文版本為主，以《福柯讀本》為參考，特此說明。
3. 米歇爾·福柯著，余碧平譯，《主體詮釋學：法蘭西學院演講系列（1981-1982）》（上海：上海人民出版社，2010），「一九八二年三月三日第二小時」，頁 275-287。
4. Michel Foucault, "Technologies of the Self", in *Ethics: Subjectivity and Truth*, pp. 223-251.

(Augustine of Hippo)，福柯卻鮮有提及。不僅如此，福柯本人也並沒有將太多的研究熱忱投入到神學中，他對於基督教文化與性問題進行討論的文章被收錄在《肉身的懺悔》(*Confessions of the Flesh*)中，在其去世之前幾近完成，這也是他計畫寫作的《性史》(*The History of Sexuality*)第四卷的內容，但福柯卻不願將它們公開出版。

然而，克瑞特(Jeremy Carrette)於二〇〇〇年寫作了《福柯與宗教：精神的肉身性與政治的精神性》(*Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*)，⁵對福柯進行了頗具挑戰性的解讀，呈現出福柯文本中以往被學界忽視的宗教維度。二〇〇五年，論文集《福柯與神學：宗教經驗的政治學》(*Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*)問世，十幾位當代歐美學人分別從福柯與中古時期的教會、福柯與政治學和神學、福柯與神學知識、福柯與神學和性學四個主題入手討論福柯思想對於當代神學研究的重要意義。其中，一篇由喬伊絲·舒德(J. Joyce Schuld)撰寫的文章〈奧古斯丁、福柯與不完美的政治學〉(*Augustine, Foucault and the Politics of Imperfection*)將這兩位相隔十五個世紀、思想與價值體系都不盡相同的神學家與哲學家並置在一起進行考察，指出他們都敏銳地洞察到個體生命不可避免地悲劇性，這即是權力的制度化結構使每個主體在道德上遭遇到的困境，⁶而這篇文章更是可以視為舒德本人在二〇〇三年已經出版的《福柯與奧古斯丁：對於權力與愛的重新思考》(*Foucault and Augustine: Reconsidering Power and*

5. Jeremy A. Carrette, *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality* (London & New York: Routledge, 2000)。這本專著詳細分析了福柯怎樣通過考察基督教文化對身體與性的規訓來探討主體與真理的關係，揭示出懺悔技術的政治性與自我政治的精神性，進而展現福柯工作對於神學提出的挑戰與意義。

6. J. Joyce Schuld, "Augustine, Foucault and the Politics of Imperfection", In James Bernauer & Jeremy Carrette (eds.), *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience* (London: Ashgate, 2004), pp. 57-74.

Love)⁷的縮寫本。二〇〇九年，柯洛伊·泰勒（Chloë Taylor）寫作了《從奧古斯丁到福柯的懺悔文化：「懺悔動物」的譜系學》（*The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A Genealogy of the "Confessing Animal"*），⁸詳細勾勒了西方社會中「懺悔」的歷史傳統及其現代發展，並且明確指出這本書的第一章即是考察那個雖然沒有被福柯提及與討論，但卻與「懺悔」相關的重要文本——奧古斯丁的《懺悔錄》。而早在一九八二年出版的《越軌行為與宗教中的懺悔研究》（*Confession Studies in Deviance and Religion*）⁹中，奧古斯丁與福柯關於懺悔的討論均成為這本書考察的主要內容，其作者也由此對懺悔與主體壓制、悔罪、責任之間的關係展開具體分析。

綜上所述，我們可以發現，奧古斯丁以自身的懺悔展現出的「治療行動」（act of therapy）¹⁰與福柯對於基督教懺悔文化的剖析，無疑共同構成了一種知識考古意義上的關於自我建構、自我管理、自我治癒的譜系學研究的重要組成部分，儘管兩者存在着根本性差異，但懺悔的歷史是長期形成並且充滿變化的，而且正如福柯自身所言，譜系學總是要「發現在事物形成的歷史過程中，它的起源並非具有神聖不可侵犯的同一性，相反，這當中總是存在着衝突、異質成分」。¹¹因而，在筆者看來，福柯與奧古斯丁對於懺悔的理解正可以形成互為批判與補充的關係。一方面，福柯的研究使以往曾僅存於基督教會中的牧人權力（pastoral power）在現代社會找到了更加世俗的表現形式（福利與安全機

7. J. Joyce Schuld, *Foucault and Augustine: Reconsidering Power and Love* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2003).

8. Chloë Taylor, *The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A Genealogy of the "Confessing Animal"* (London & New York: Routledge, 2000).

9. Mike Hepworth & Bryan S. Tuiner, *Confession Studies in Deviance and Religion* (London, Boston, Melbourne & Henley: Routledge & Kegan Paul, 1982).

10. Peter Brown, *Augustine of Hippo: A Biography* (Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2000), p. 158.

11. Michel Foucault, "Nietzsche, Genealogy, History", in Paul Rabinow (ed.), *The Foucault Reader* (New York: Pantheon, 1984), p. 79.

構)，而現代主體則可以通過看顧自我的技術獲得原來教會許諾給人的拯救（生命權力）；另一方面，奧古斯丁以自身的生命體驗講述了如何在尋找一個外在的、絕對的、超越性他者的過程中找到了內在的他者——真實的自我，而這是一個還未受到現代權力規訓的靈魂，它不斷地向上攀升，努力將自我向他者無限敞開，尋求超越主體的局限。

因而，福柯與奧古斯丁的歷史對話構成了後現代神學討論中的一個典型案例：當神學的知識受到質疑、現代文化的症候又不斷湧現時，如何在後現代狀況中將信仰的話語還原為有效的行動，這或許是圍繞懺悔而展開的關於自我關照與權力規訓之間關係的討論可能帶給我們的有效啟示。

一、真理遊戲中的自我治理

福柯在談到西方基督教文化對人的治理模式時，引入了他對懺悔的描述。對福柯而言，從寬泛的意義上來看，所謂「治理」（government）即是「指導人行為的技術和程式」，那麼基督教對人治理的模式，除了要求「被指導的人有遵守、服從的行為」，還需要有「真理行為」（act of truth），而按照福柯引述的德維歐（Tomaso de Vio）的說法，這是一種「苦修的聖禮」（the sacrament of penance）人對自身的罪行進行懺悔：「講出他自身、他的過錯、他的欲望以及他靈魂的狀況」。¹²不僅如此，正如福柯在《性史導論》（*History of Sexuality: An Introduction*）中的評價：「至少從中世紀開始，西方社會已經將懺悔建立為一種藉以產生真理的主要儀式：一二一五年的拉特蘭公會（the Lateran Council）將悔罪的聖事法典化，而隨着懺悔技術的發展……懺悔在文明與宗教的權

12. Foucault, "On the Government of the Living", p. 81。福柯這裏對懺悔的描述，正如舒德的評價：福柯文化批評與研究的特點在於，他對於任何一個研究對象都只是提供一種限定性的社會性描述而非獨立自足的系統性理論，參見Schuld, "Augustine, Foucault and the Politics of Imperfection", p. 59。

力秩序中發揮着主要作用。……真理的懺悔 (truthful confession) 被權力鑄刻在主體化進程的中心。」¹³但如果我們仔細考察福柯對懺悔的分析，將會不難發現，儀式化的懺悔主要源於早期基督教懺悔行為涉及的兩種不同類型的「展演」(exomologēsis)¹⁴之一「罪的展演」：懺悔者認識到自己是一個罪人，並且公開展示他們的罪行，由此進入一種「苦修的狀態」。¹⁵與之相對應的則是「信仰行為的展演」，它「既要揭示真理，也要揭示主體對這一真理的堅守」。¹⁶毫無疑問，福柯對於基督教的信仰問題並沒有太大的興趣，故而，他關於懺悔的討論始終集中於「罪的懺悔」。而在從「罪的展演」到「罪的懺悔」的發展過程中，言語表現 (verbalization) 是至關重要的因素，它是思想的試金石、貨幣，¹⁷而在西元四世紀修道制度中出現的「坦承」(exagoreusis) 技術正使懺悔／自白 (confession) 獲得了這種闡釋學的功能。於是，我們看到這樣的懺悔行為：首先，基督教的信徒作為一名懺悔者要與比他年長的導師保持一種絕對遵從的關係，而這必然意味着他放棄自身一切主動的權力，以謙卑的自我形式與他者交往；第二，在懺悔過程中，懺悔者不僅要回憶自己過去的所作所為，還要究其原委，這即是以一種自我省察的態度對行為產生的思想動因進行一番清理；最後也是最重要的一點，對罪的懺悔不能只在懺悔主體的內部世界進行，還要通過言辭將其隱藏的「意識的『秘密』」

13. Michel Foucault, *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction* (trans. Robert Hurley; New York: Pantheon Books, 1978), pp. 58-59.

14. 柯洛伊·泰勒用“publishing oneself”與“permanent verbalization”來對譯翻譯福柯所說的“exomologēsis”與“exagoreusis”，本文以此為據並結合福柯的論述，將其漢譯為「展演」與「坦承」。參見 Taylor, *The Culture of Confession from Augustine to Foucault*, pp. 17-18。

15. 「懺悔者通過禁欲、苦行、生活方式、衣着、明顯的悔罪態度來展示他的過錯。簡而言之，這是一個完整的戲劇性表現，在這裏，言辭的表達並不重要，也缺少對於具體錯誤的陳述分析。」(Foucault, “On the Government of the Living”, p. 82.)

16. 同上，頁 81-82。

17. 福柯引述凱西安論述人如何照看自己時的第三個比喻：錢幣兌換者的比喻，參見 Foucault, “Technologies of the Self”, pp. 247-248。

(the “arcana” of consciousness)¹⁸講述出來，而這種外在化的方式無疑使懺悔者面臨着羞恥機制的倫理考驗，進而達成良知的淨化。由此我們可以發現，在基督教的修道制度中，對人的治理恰恰是通過一個主體對罪的懺悔將自我完全交付出去的方式來完成，正如福柯所言，這「並非是為了建立個體對自我的絕對主權，相反，它期望的是謙卑與克己，與自我相分離，建構一種解構自我形式的自我關係」¹⁹。

這裏需要引起我們注意的是，福柯關於基督教懺悔的分析主要是依靠對凱西安 (John Cassian, 360-435) 寫作的《會談錄》(Conferences) 與《隱修規章》(Institutes of Cenobites) 進行研讀來完成的。而在一九八二年〈為貞潔而戰〉(The Battle for Chastity) 這篇文章中，福柯再次詳細分析了這兩部作品的主旨，並指出他在這裏所做的工作可以與其自身的其他研究形成共鳴。²⁰在福柯看來，凱西安將色欲 (fornication) 之罪分為三大類，並把為貞潔之戰 (a fight against the spirit of fornication) 列入對抗八大罪惡之戰的第二位，顯然頗具深意。²¹根據凱西安的論述，驕傲與虛榮、懶惰與倦怠、貪婪與憤怒、貪食與色欲構成了兩兩相對的八種罪。其中，貪食與色欲是人本性中天然而固有的弱

18. Foucault, “On the Government of the Living”, p. 84.

19. 同上。

20. 參見 Michel Foucault, “The Battle for Chastity”, in *Ethics: Subjectivity and Truth*, p. 186。

21. 本文將 “fornication” 一詞譯為「色欲」，具體原因如下：首先，“fornication” 本有「通姦、淫亂」之意，但通過考察福柯此篇文章的英文譯本，該詞經常以 “the spirit of fornication” 的短語形式出現，可見其更多強調的是精神上的姦淫之念；其次，福柯在文中提及凱西安《會談錄》第四篇「論靈肉之欲」(On the Lusts of the Flesh and of the Spirit)，分別對應肉體與精神上的貪欲，而凱西安本人在為八大罪進行兩兩配對劃分時，將 “greed” 與 “fornication” 並置在一起，前者為「貪食」，意表對食物的貪欲，因而後者可對應為「色欲」，指對性的貪欲，而中文語境中更有「食色性也」的說法；再者，福柯在分析凱西安的論述時指出，凱西安為貞潔而戰的主要目標並不涉及性行為，因為對此基督教法典已有明確的懲罰規定，而人們對這種顯白具體的行為也更容易加以譴責，故而，「邪淫之念」才是此戰着力對抗的罪惡，由此來擺脫身體欲望對人的控制，福柯甚至在總結貞潔之戰的六個步驟之後明確使用拉丁文 “concupiscence” 指出凱西安貞潔之戰的目標。綜上，「色欲」可體現由身體欲望到精神欲望的發展過程，反向視之，精神上的色欲會導致肉體上的姦淫行為。

點，故而難以消除。不僅如此，它們還構成了其他罪惡產生的根源。因為，由身體產生的貪食之欲會引發精神上的色欲與實際的姦淫行為，這又會招致對於錢財的貪欲，進而引起人與人的敵對、爭吵與憤怒。正是在此意義上，凱西安強調，苦修的基礎是齋戒，唯有如此才可以征服貪食、壓制色欲。然而，儘管凱西安意識到色欲同貪食一樣，深深地扎根於身體當中，並且指出色欲最基本的表現即是肉體的姦淫之罪，但他最關心的還是意志疏忽造成的「不潔」（*immunditia*）與隱藏在靈魂黑暗角落裏的「力比多」（*libido*），而這也正是凱西安所說的另兩類色欲之罪。²²因而，貞潔之戰的目標並非指向具體的性行為或性關係，而是脫離、戒除 *concupiscence*（色欲）。這是一場永無休止的靈魂鬥爭之戰，需要夜以繼日地警惕隨時可能發生的墮落，最終使人的身心一同進入一種無暇（*nonpullution*）狀態，這無疑是「聖潔的標誌」，是「最高的貞潔」，但「唯有神奇的力量才能賦予我們這種自由，靈性的恩典」，因而，對於那可望而不可及的賜福，「我們」能做的只有運用自身的「辨別力」（*discrimination*）去區分哪些思想會帶來誘惑與危險，這是發生在精神活動中的自我剖析／自我技術（*self-analysis / techniques de soi-même*），而「在懺悔的義務中」，它將被運用於「我們與他者的關係」。²³

福柯曾在〈性科學〉（*Scientia Sexualis*）一文中明確指出，「從基督教的苦修至今日，性一直是懺悔的一個特殊主題」。²⁴而通過對照福柯關於凱西安貞潔之戰的論述，我們可以發現：在懺悔中，對於性這個人自身最隱蔽秘密的講述「無關乎對於行為進行允許與禁止的道德規範，而是一整套分析與診斷思想的技藝，包括思想的起源、它的品質、它的危險、它潛在的誘惑、隱藏在它偽裝的表像之下的所有黑暗的力量」，這正是一種尋找並言說

22. 參見 Foucault, "The Battle for Chastity", pp. 188, 191。

23. 詳見同上，頁 193-194。強調為本文作者所加。

24. Foucault, *The History of Sexuality, Volume I*, p. 61.

自我真相的「主體化」(subjectivation)過程。²⁵因而，福柯試圖想要說明的「不是性怎樣受到抑制，而是在我們的社會中將性和主體聯繫起來的那個漫長的歷史是如何開始的」²⁶。在此過程中，主體與真理之間建立起一種新型的關係，這即是在自我審視的命令要求下，不斷地質疑自身，揭露導致肉身墮落、隱藏在靈魂深處的色欲，也正因為如此，〈為貞潔而戰〉一文成為《肉身的懺悔》重要的組成部分。

行文至此，我們需要說明為貞潔之戰之所以要對抗色欲的另外一個重要原因，這關係到基督教懺悔中自我的轉變。福柯在分析了凱西安列舉的各類罪惡之間的因果關聯後，特別指出色欲與驕傲和虛榮、尤其是與驕傲之間存在着非常奇怪的關係，而按照凱西安本人的看法，正是因為成功戰勝了其他罪惡，人才產生了「世俗的驕傲」與「精神的驕傲」，前者是在他人面前誇耀自己的齋戒、貞潔、清貧，後者認為自身的這些改進是源於自我的能力，因而，色欲是諸種罪惡中最可恥者，是上帝對於那些自以為是之人的懲罰與誘惑，當他們因為自己的純潔而沾沾自喜時，這個脆弱的肉身恰恰正在經受色欲的困擾，於是，靈魂之戰又重新開始，並且永無休止地進行下去。²⁷根據凱西安的論述，²⁸想要在此戰中獲勝，唯有依靠神恩的幫助，人放下自身的驕傲，開始將自我對象化、客體化，反復地省察，同時將這過程事無巨細的講述給他人、服從他人，完全地棄絕自我。因為，如果沒有一個伙伴在場（或者虛擬的在場），懺悔就無法進行，這個伙伴不僅僅是懺悔者的對談人和傾聽者，還是對其進行評價、判斷、懲罰、寬恕、安慰、使其與自身和解的權威，進而幫助一個主體獲得內在的修正與改變，免除他的罪責，拯救他、淨化他。而正如福柯

25. Foucault, "The Battle for Chastity", p. 195.

26. Michel Foucault, "Subjectivity and Truth", in *Ethics: Subjectivity and Truth*, p. 89.

27. 詳見 Foucault, "The Battle for Chastity", pp. 186-187.

28. 參見 Foucault, *The History of Sexuality, Volume I*, pp. 61-62。

指出的那樣，這在場的他者是「修院院長、兄長、精神之父……是上帝的肖像」，²⁹他暴露出懺悔者的思想是源於上帝還是撒旦。於是，在這樣的懺悔中，有關性、主體、真理、乃至權力的關係被建立起來。

那麼，這裏需要繼續追問的是，基督教文化以罪的懺悔（特別是對色欲的懺悔）為中心的對人的治理模式是怎樣形成的？即修道制度中的自我技術是怎樣形成的？³⁰正如福柯自身所言，他一直希望對主體創造出的關於自身的理解形式（understanding form）進行研究，³¹尤其如基督教這般：「主體如何依據被禁忌之物，被迫解讀自己？這實際上是一個禁欲主義與真相之間的關係問題」，³²或者更具體地說，「為何在基督教文化中，性成為檢測我們主體性的地震儀」？³³

為了回答這個問題，福柯從十六世紀日內瓦主教聖德賽爾（St. Francis de Sales）講述的一個有關大象貞潔的故事談起。³⁴這位主教以大象的例子來教導已婚的夫婦，動物尚且如此，人更不應該沉湎於肉欲與感官的享樂。隨即，福柯指出，現今我們大多數人都會認為，像這樣一夫一妻式的、注重彼此之間的忠誠關係、以生育為主要目的、得體的性行為主要源自基督教的教導。但在具體研究的過程中，福柯卻驚訝地發現，在希臘與拉丁世界的文學中、在西元一世紀前後的異教哲學家那裏都記錄並宣導了與基督教相類似的性倫理。不僅如此，除了如大象這般貞潔的性行為，在那個時代，還有其他類型的性行為存在，但前者很快佔據主導地位，影響着人們對性的理解。因而，「我們必需承認，

29. Michel Foucault, "Christianity and Confession", in *The Politics of Truth* (Los Angeles: Semiotext (e), 1997), p. 224.

30. 前部分內容主要講述基督教修道制度中的自我技術具體是怎樣的。

31. 參見 Michel Foucault, "Sexuality and Solitude", in *Ethics: Subjectivity and Truth*, p. 177。

32. Foucault, "Technologies of the Self", p. 224.

33. Foucault, "Sexuality and Solitude", p. 179.

34. 這個故事詳見同上。

基督教並不是這種性行為規範的發明者，基督教只是接受並強化了它，使它與以往相比產生更大、更廣泛的影響……早期的基督教引發了重要的變革……至少……基督教提出了一種新的經驗自我的方式：性主體（a sexual being）」。³⁵

為了對此進行更加詳細的說明，福柯對比了西元三世紀的異教哲學家阿特米多魯斯（Artemidorus）與西元四世紀拉丁教父奧古斯丁對於性的看法。前者寫作了一本有關夢的解析的書籍，對許多性夢的預言意義進行了分析。而尤為值得人們注意的是，阿特米多魯斯並沒有太多討論性行為本身的性質，而是更喜歡在「經濟與社會關係中、在政治活動與日常生活的成功與挫折中」對性夢做解釋，「例如，在阿特米多魯看來，在夢中，你是與一個女孩還是一個男孩發生性關係，這並不重要，問題的關鍵在於與你發生性關係的這個對象是富有還是貧窮，是年輕還是年老，是奴隸還是自由人，是已婚還是未婚」。³⁶對此，福柯評論稱，阿特米多魯斯無疑在一種社會關係中討論性關係。與之相對應，福柯分析了奧古斯丁在《上帝之城》（*The City of God*）與《駁朱利安》（*Contra Julian*）中表露出的有關性的態度。福柯指出，奧古斯丁的看法與他之前的一些異教學者有類似之處，認為人在性行為中無法控制自我的身體與情感，所有感官都處於享樂中，以致無法進行審慎地思考；³⁷但另一方面，奧古斯丁給予性一種可怕的描述：由於身體抽搐而產生的痙攣，人陷入完全失控的狀態。那麼，究竟甚麼原因導致了性從快感變為痙攣？在奧古斯丁看來，這都源自亞當的墮落。原本在伊甸園中，亞當的身體、靈魂、意志是完美地契合關係，他操控自己身體各個部分如臂使指，而以生育為目的的性活動更是像人以手播種一般輕柔平緩，

35. 同上，頁180。

36. 同上。

37. 福柯指出，奧古斯丁幾乎複寫了西塞羅（Cicero）《霍騰西烏斯》（*Hortensius*）中的段落。參見 Foucault, "Sexuality and Solitude", p. 181。

但是，當亞當違背了上帝旨意，原初的罪產生了，這即是妄圖擺脫上帝的意志獲得自己的意志，於是，上帝為了懲罰亞當的反叛，使其身體脫離意志的命令，而性器官是最先「不服從」的部分。對此，奧古斯丁甚至給出這樣的闡釋：亞當之所以用一片無花果葉遮擋自己的下體，並不只是因為裸露而感到羞恥，而是因為它失去控制，性欲是人驕傲的後果、是對人自大的懲罰、是人反叛的象徵。³⁸因而，福柯總結稱，雖然阿特米多魯斯與奧古斯丁都從男性的角度討論性，但前者涉及與他者的關係，後者則專注自己與自己的關係。不僅如此，性的匿名衝動被奧古斯丁稱之為「力比多」（libido），它是人的意志脫離上帝控制的結果，於是，由此產生的反抗力比多的靈魂之戰不再是柏拉圖式的逐步攀升與回憶的過程，而是自我朝向內部的省察，「這個任務不僅僅關涉權力的問題，更是對真理與幻象進行診斷。它需要一種永恆的自我詮釋學」。³⁹

綜上所述，我們得以了解，基督教為何並且怎樣通過罪之懺悔建立起對人的治理模式以及它的基本樣貌。不僅如此，福柯還為我們呈現了這套自我技術在現代精神病學中的極致發展：法國精神病學家勒雷（François Leuret）在一八四〇年出版的一本診療書中講述了他如何在浴室中讓 A 先生承認「我瘋了」並進而達到治療的目的。⁴⁰在福柯看來，使一個精神病患者認識到已經瘋了是傳統治療中一種極為常見的方式，在十七與十八世紀這被稱之為「真理的治療」，但是在這個故事中，醫生勒雷真正關心的並不是幫助 A 先生看清自身想法的虛假性，而是不斷地要求 A 先生作出一個確認性的陳述「我瘋了」，因為勒雷認為，只有當一個病人確認他瘋了這一事實並且說出他瘋了的時候，才意味着「瘋」之病症的治癒。這無疑是一種「反轉式的言語述行」（the reverse of

38. 詳見同上，頁 181-182。

39. 同上，頁 182。強調為本文作者所加。

40. 詳見同上，頁 175-176。

the performative speech act)：言說主體的肯定恰恰破除了已經確認無疑的事實存在，由此建構起來的真理話語與主體觀念是如此的奇怪，但卻被廣泛實施。⁴¹這個例證中當然包含着現代的規訓力量，但更隱藏着基督教罪之懺悔的邏輯只有對罪的公開承認才能從罪中擺脫出來，而「言說的困難正是暴露了一個人所言內容之不潔與謬誤」。⁴²正是在這個意義上，福柯稱「西方人業已成為一種懺悔的動物」，⁴³因為西方現代主體哲學將真正的自我視為一個理性的、有意義的主體 (the meaningful subject) 來認知，並且這樣的主體遵從着道德的禁忌。然而，對於堅持以譜系學的方式努力在歷史與文化的構成中探尋「自我如何建立」的福柯來說，基於基督教的罪之懺悔而形成的自我技術不過是一種「真理遊戲中的自我治理」，因為「在每一種文化中，自我技術都暗含着一整套真理的義務：發現真理、被真理指導、講述真理」。⁴⁴

二、信仰表白中的自我認識

在〈基督教與懺悔〉(Christianity and Confession) 這篇演講中，福柯解釋了他之所以對自我省察與懺悔感興趣，主要原因在於它們為現代自我譜系學的考察提供了很好的佐證。⁴⁵而福柯多年來沉醉於此問題的研究，目的是想擺脫西方傳統的主體哲學，為人們展現「自我」生成的歷史及自我的解釋學是怎樣形成的？⁴⁶通過對晚期古希臘與羅馬哲學進行研究，福柯發現了許多關於自我

41. 參見同上，頁 176。

42. 這是柯洛伊·泰勒在論述福柯所說的「言語表述」(即「坦承」[exagoreusis]) 在罪之懺悔中的重要作用時所做的概括，參見 Taylor, *The Culture of Confession from Augustine to Foucault*, p. 23。

43. Foucault, *The History of Sexuality, Volume I*, p. 59.

44. Foucault, "Sexuality and Solitude", pp. 177-178.

45. 參見 Foucault, "Christianity and Confession", p. 169。

46. 福柯強調，「通過一種主體的譜系學，我竭力從主體哲學中擺脫出來，研究主體在歷史中的建構，而正是這個歷史把我們帶向了現代主體」。(Michel Foucault, "Subjectivity and Truth", in *The Politics of Truth*, pp. 149-150. 此文與注 26 所引之 "Subjectivity and Truth" 雖然名稱相同，但內容不同，收入在不同的書中。故以後引用皆會同列書名，以資識別。)

省察與懺悔的討論與實踐。⁴⁷例如：在柏拉圖的《申辯篇》(*Apology*)中，蘇格拉底就以導師的形象出現，教育年輕人要「關注自己／照看自己」(*epimeleia heautou*)，由此，這也成為生活在希臘城邦裏的人們樂於追求與遵守的行為藝術，到了羅馬帝政時代，它甚至成為人們在理性上達成共識的哲學真理。在斯多亞學派 (Stoics) 那裏，馬克·奧勒留 (Marcu Aurelius) 曾在寫給他所摯愛的老師弗龍托 (Fronto) 的信中，詳細回憶了自己一天中的言行，以此來省察自身。塞涅卡 (Seneca) 則在《論憤怒》(*De Ira*) 中表示，「有甚麼事情能比省察我的日常更美好呢？在回顧了我的所行之後入睡是多麼香甜啊！……我對自身進行管理，每一天我都將為自己做見證……」。⁴⁸不僅如此，《論心靈的安寧》(*De Tranquillitate Animi*) 記述了塞涅卡的朋友塞拉努斯 (Serenus) 向塞涅卡表達的困惑，「我並未感覺自己徹底患病，但也沒有感到自己是完全健康的」，那狀態就像是「在一艘翻滾的小船中搖晃不安」，因而他請塞涅卡給出建議、指導行為，以獲得平靜。⁴⁹由此，經過福柯的梳理，我們可以看到，古希臘羅馬時期的自我省察與懺悔重在行為而非思想，即便如斯多亞學派中的智者以隱居鄉村的方式來達至一種回歸自我的精神退隱 (*anachoresis*)，那也不是回到自身內部去發現過錯，而是為了「修行生活」(*askesis*)，以期「將真理轉化為一種永久性的行動準則」，福柯將其稱為「真理的主體化」(*the subjectivization of the truth*)。⁵⁰而這也正表明：在古典時期，那些熱衷於關注自己、對自身的行為與思想進行記錄與闡釋的人們，其目的是想成為一個自治的主體，有效地管理

47. 接下來關於此問題的具體例子可參見 Foucault, "Technologies of the Self", pp. 226-234.

48. Foucault, "Subjectivity and Truth", in *The Politics of Truth*, p. 158.

49. 塞拉努斯並沒有向塞涅卡懺悔他的過錯、隱秘的思想、令人感到恥辱的欲望，他講述的內容包含如何獲得財富、參與城邦事務、獲得公眾認可，而這三個領域是當時每一個自由人都可從事的活動，它們也是當時主要的哲學流派都會熱衷考察的常見的道德問題。詳見 Foucault, "Subjectivity and Truth", in *The Politics of Truth*, pp. 161-162.

50. Foucault, "Technologies of the Self", pp. 238-239.

自身的行為以符合良善的生活這一真正的倫理準則。這樣的真理關乎自我改變與自我控制，而非對自身秘密真相的揭示與講述。因而，福柯提醒我們，不能將晚期古希臘與羅馬哲學中的自我省察與懺悔視為基督教懺悔的原型，它更不是現代自我解釋學的早期形式，而事實上，正是後來的基督教孕育了西方現代主體的產生。但是，當福柯言明「基督教就是一種懺悔」⁵¹並且對其進行考察時，奧古斯丁的《懺悔錄》卻在這裏缺席，個中原委值得我們深入探討。

福柯對於基督教懺悔的討論除了散在於〈對活人的治理〉、〈自我技術〉、〈自我書寫〉(Self Writing)、〈主體性與真理〉(Subjectivity and Truth) 等文章中，集中的研究可見於《肉身的懺悔》與〈基督教與懺悔〉(Christianity and Confession) 這兩個文本，但因為前者幾乎被福柯銷毀，我們無法判斷裏面是否有明確提到奧古斯丁懺悔的地方，而後者只有一處引用了奧古斯丁的言說，卻也沒有論及他的懺悔。對此，柯洛伊·泰勒曾解釋說：福柯的每項研究都注重對研究對象進行一種溯源式的檔案學考察，故而他並不太過依賴眾所周知的哲學與歷史文本，更不用說基於這些資料形成的文學作品。⁵²不僅如此，在談到西方主體建構的問題時，另一部著名的自傳盧梭(Jean-Jacques Rousseau)的《懺悔錄》同樣也沒有進入福柯的討論。⁵³但是，更重要的原因，我們還需從福柯本人的言說中尋找線索。⁵⁴在福柯看來，基督教是一種非常特別的宗教，踐行這一信仰的人被賦予兩套真理的義務：一是將由一系列主張構成的教義奉為真理、堅信某些文本是真理的永恆來源、在真理的問題上接受某些權威的決定（至少天主教是如此），並且對於這些內容，每一個基督徒不僅要相信，還有責

51. Foucault, "Christianity and Confession", p. 170.

52. 參見 Taylor, *The Culture of Confession from Augustine to Foucault*, p. 27.

53. 盧梭的《懺悔錄》名為「懺悔」，實為對罪的辯解，以此回應對其產生質疑與攻擊的對手。故而，它並未在福柯關注的問題域之內。

54. 以下提到的福柯對於基督教的評論，參見 Foucault, "Christianity and Confession", pp. 171-172.

任表明這種相信；二是身處基督教中的任何人都有義務去認識自己，了解發生在自我身上的一切，犯了哪些過錯，受到甚麼樣的誘惑，並且還要把這些講述給別人，進而對自身進行省察。不僅如此，這兩套真理的義務還是緊密聯繫在一起的，也即是說，如果一個人想要探尋「我是誰」，必需在信仰的光照下才有可能達成，反之，對於那些靈魂沒有淨化的人們，是無論如何也無法接近信仰的真理。在這裏，福柯提到了奧古斯丁的主張以茲證明：「認清自己以接近真光」（*qui facit veritatem venit ad lucem*），但很快，福柯就表明，他想集中討論的是第二套真理系統。由此我們可以發現，福柯似乎並不想觸及奧古斯丁的懺悔，因為在那裏靈魂呈現出「進入然後向上」（*in-then-up*）⁵⁵的結構，最終是對「上帝即是真理」⁵⁶的宣信；不僅如此，在福柯看來，「在基督教中，特別是路德之後，在新教那裏，靈魂的秘密、信仰、自我與文本的奧秘並非被完全同樣的光所啟示」，⁵⁷這顯然是發生在基督教歷史內部的複雜爭論，而其背後的根源才是福柯更加感興趣的問題：主體性真理。

然而，耐人尋味的是，從上面奧古斯丁的話中我們卻也可以讀出古希臘哲學的味道，更準確地說，這當中有着濃重的柏拉圖學說與新柏拉圖主義的底色。福柯曾在〈自我技術〉一文中提到，當今的人們常常將德爾斐神廟的銘言（*Delphic maxim*）「認識你自己」（*gnothi sauton*）視為古代哲學最重要的道德原則，而它的努力宣導者即是寫作《申辯篇》的柏拉圖，儘管他塑造的導師形象蘇格拉底對年輕人的教導影響了古代人對於「關注自己／照看自己」的踐行（伊壁鳩魯學派[Epicurean]、犬儒派[Cynicism]、

55. Phillip Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self: the Legacy of a Christian Platonist* (Oxford University Press, 2000), p. 38.

56. 奧古斯丁著，周士良譯，《懺悔錄》（北京：商務印書館，1997），頁206。另正文中對《懺悔錄》的引用，除特殊說明以注腳標識出處，一般引文均在其後直接注明《懺悔錄》的具體章節。

57. Foucault, "Christianity and Confession", p. 172.

斯多亞學派都是如此)，可柏拉圖本人卻更加強調「一個人必須發現內在在於自身的真理」，而他的第一篇對話錄《亞西比德》（*Alcibiades*）之所以在西元三至四世紀的新柏拉圖主義者中間產生重要影響，主要原因在於這個文本揭示出「你要為你的靈魂操心——這是照看你自己的首要活動」。⁵⁸的確，對柏拉圖而言，只有靈魂的攀升才能使人達致至高的善，因而，人對自己靈魂的了解將決定他的行為是否正義，也唯有如此，亞西比德才能成為一名優秀的政治家。那麼，「為靈魂操心」到底是甚麼涵義？福柯指出，根據柏拉圖的論述，靈魂是無法認識自己的，「除非它能在一種相似的元素，一面鏡子中看到自身。因而，它必須默想（contemplation）這種神聖的元素」⁵⁹。由此，我們可以發現，為靈魂操心即是靈魂的默想，它是柏拉圖所看重的對自我的省察與認識。而當笛卡爾（René Descartes）的《第一哲學沉思集》（*Meditation on First Philosophy*）和《論靈魂的激情》（*Passions of the Soul*）面世，再到胡塞爾（Edmund Husserl）的《笛卡爾式的沉思》（*Cartesian Meditations*），這樣一種西方的主體哲學傳統被建立起來，它正是福柯所要檢視的對象，但奧古斯丁在朝向上帝進行懺悔的過程中，對真實自我的開掘卻處於這一傳統形成的初始階段。在《懺悔錄》第九章第一節，奧古斯丁追問自己：「我是誰？我是怎樣一個人？甚麼壞事我沒有做過？即使不做，至少說過；即使不說，至少想過」，在這裏，對自我的認識與「我」的思想和欲望密切相關，因而，最重要的是省察靈魂。

值得我們注意的是，雖然福柯在他所有關於基督教懺悔的討論中並未提及奧古斯丁的懺悔，但卻在一篇訪談中講到奧古斯丁在回憶自己十八歲那年與一位知己的關係時，⁶⁰想要了解對於那

58. Foucault, "Technologies of the Self", p. 238, 230.

59. 同上，頁 231。

60. 參見 Michel Foucault, "On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress", in *Ethics: Subjectivity and Truth*, p. 264。

位朋友他究竟產生了怎樣的欲望，他的死亡曾讓奧古斯丁叩問自己：「我的靈魂，你為何如此悲哀？」（《懺悔錄》4:4）。而與之相對照的是，當一個哲學家愛上一名男童時，希臘人關注的是他們是否有身體的接觸，以此來判斷哲學家的行為是否正當。由此，我們可以看到，奧古斯丁比那些希臘人更加注重柏拉圖所強調的對於人自身靈魂與思想的認識。不僅如此，奧古斯丁「從心坎裏的最深處嚮往真理」（《懺悔錄》3:6），儘管他在懺悔的過程中將這真理命名為超越的上帝，但他得以認識真理的方式卻有着柏拉圖「回憶說」⁶¹的色彩：「哪裏我找到了真理，便找到了真理之源、我的天主；哪一天我認識了真理，便沒有忘掉真理。從你認識我時，你就常駐在我的記憶之中，我在記憶中想起你，在你懷中歡欣鼓舞，找到了你。」（《懺悔錄》10:24）因而，對於奧古斯丁來說，雖然他懺悔最終的目標是尋找並朝向那個神聖之光，但首先的任務是開啟自身內部的靈魂之眼。

「內布利提烏斯（Nebridius of Carthage）這位奧古斯丁親密的摯友高興地發現，奧古斯丁的文字中充滿了柏拉圖與普羅提諾的身影，就像他的文字中滿是基督一樣」，⁶²這句評論一語道出了這位被讚譽為拉丁三博士之一的希波主教對於異教思想的接受程度。⁶³而就「靈魂」這個主題而言，相較於柏拉圖，奧古斯

61. 在《斐多篇》（*Phaedo*）中，柏拉圖借蘇格拉底與西米亞斯（*Simmias*）的對話表明：身體為我們獲得對真理的關照造成了阻礙，因而我們必需擺脫肉體，由靈魂本身來對事物本身進行沉思，並且只有純潔的人才能得到真理。而靈魂的沉思就是自我反省的時刻，是人對自我的關心，在這一過程中，靈魂得以擺脫自身的禁錮對肉體的屈從，「穿越多樣性而進入純粹、永久、不朽、不變的領域」，這也即柏拉圖所宣導的哲學學習，它通過「回憶」的方式去認識人「在出生那一刻遺失了的知識」。詳見柏拉圖著，王曉朝譯，《斐多篇》，載《柏拉圖全集》卷一（北京：人民出版社，2003），頁64-103。而彼得·布朗（*Peter Brown*）則指出，「柏拉圖主義者的上帝是一個未知的上帝」（*Brown, Augustine of Hippo*, p. 159）。

62. Robert Crouse, "Pauca Mutatis Verbis: St. Augustine's Platonism", in Robert Dodaro & George Lawless (eds.), *Augustine and His Critics* (London & New York: Routledge, 2000), p. 37.

63. 有關奧古斯丁與柏拉圖思想、新柏拉圖主義之間的關係迄今為止仍然是奧古斯丁研究的一個重要內容，有如阿爾法里克（*Prosper Alfaric*）提出的驚人論斷，年輕的奧古斯丁最初皈依的是新柏拉圖主義而非基督教；另有一些學者認為奧古斯丁式的柏拉圖主義是根據基督教教義轉變了的新柏拉圖主義神學，是將柏拉圖主義的基督教化；里斯特（*John*

丁更直接地得益於普羅提諾 (Plotinus) 的貢獻，⁶⁴而正是在對這第一位新柏拉圖主義者的閱讀中，奧古斯丁對其進行了一種嶄新的基督教式闡釋。

菲力浦·凱瑞 (Phillip Cary) 曾對「內在自我」 (inner self) 這一觀念與經驗的產生進行了考察，在他看來，在奧古斯丁之前，許多不同的古代哲學與宗教如柏拉圖學派、亞里士多德學派、諾斯替教派、摩尼教、西塞羅、斯多亞學派都已對靈魂的本質進行了探尋，認為靈魂產生於神聖的智慧與恩典，因而「認識你自己」這一神諭無疑暗含着一種許諾：「神聖的知識就是自我認知的果實」，「內在性」 (inwardness) 則意味着「窺見靈魂與它神聖來源的內在關係」。⁶⁵對此，福柯也有類似的反向說明，這句影響古代社會的銘言是在提醒人們「不要以為你自己是神」。⁶⁶而通過對奧古斯丁本人的論述及後世研究者的考察，我們可以看到，早期的奧古斯丁在學習《聖經》的同時，還認真閱讀了普羅提諾的文本，這位可能是奧古斯丁唯一深入了解的古典哲學家甚至出現在《懺悔錄》第七章的敘述中，⁶⁷在那裏，奧古

Rist) 甚至稱奧古斯丁並不是簡單地將柏拉圖主義與新柏拉圖主義作為一種思想工具來使用，而是對這些「古典思想進行施洗」。儘管相關的爭論還在繼續並沒有定論，但兩者之間無法割裂的關係是學界的共識。這一方面的全面概述可參見 Crouse, "Pauca Mutatis Verbis", pp. 37-50。另有著名的奧古斯丁研究者史托克 (Brian Stock) 分析《懺悔錄》的專著，更能清晰展現柏拉圖思想與新柏拉圖主義對於奧古斯丁的影響：Brian Stock, *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation* (London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996)。

64. 菲力浦·凱瑞總結稱，奧古斯丁缺乏對希臘文閱讀的能力，他是通過古羅馬西塞羅與瓦羅 (Varro) 的文本對古典哲學進行了解的，因而，奧古斯丁除了借助西塞羅的翻譯和《哲學家論述集》 (Doxographies) 的片段了解到《蒂邁歐篇》的部分內容，再就是從西塞羅《圖斯庫勒論辯集》 (Tusculan Disputations) 中關於「靈魂永恆性」的討論獲得了《斐多篇》、《美諾篇》、《斐德羅篇》的一些知識。Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, p. 33。另彼得·布朗表明，新柏拉圖主義為奧古斯丁提供了一種靈魂動力學的原理論，而「懺悔錄實則標誌着奧古斯丁吸收《九章集》 (Enneads) 的全盛時期」 (Brown, *Augustine of Hippo*, p. 161)。

65. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, p. 10.

66. Foucault, "Technologies of the Self", p. 226.

67. 「你使一個滿肚子傲氣的人把一些由希臘文譯成拉丁文的柏拉圖派的著作介紹給我。我在這些著作中讀到了以下這些話，雖則文字不同，而意義無別……」 (7:9)。奧古斯丁著，周士良譯，《懺悔錄》，頁 123-125。

斯丁以《約翰福音》開篇的表達重述普羅提諾的靈魂觀，乃至於有研究者將這樣的閱讀稱之為奧古斯丁「智性的轉變」。⁶⁸

的確，起初，普羅提諾有關靈魂的討論對奧古斯丁產生了很大的影響，甚至有學者經考證表明，《懺悔錄》第七章⁶⁹本身就有文字映射普羅提諾在談到對「美」之關照時所強調的靈魂的任務：進入內在的聖所（靈魂）去尋找奧德賽式的故土（神聖且永恆的事物），而非沉迷於那喀索斯的自我影像。不僅如此，在這尋找的旅程中，我們並不需要徒步而行，而是一種完全不同的觀看，它只屬於心智而非身體；除此之外，普羅提諾在〈論靈魂的永恆〉（*On the Immortality of Soul*）一文中講道：「由於心靈（mind）本身是永恆的，因而它不要去看感官上的、塵世的事物，而是要去理解永恆的事物」，這意味着心靈成為一個被光所充滿、尤其是被「善的真理」之光點亮的「智性世界」，這很大程度上影響了奧古斯丁在討論靈魂認識真理的過程中對於「恩典」的強調。⁷⁰

儘管對於普羅提諾的思想奧古斯丁很是推崇，但很快，按照他自己的說法，「你（上帝）指示我反求諸己，……由於『你已成為我的助力』。我進入心靈後，我用我靈魂的眼睛雖則還是很模糊瞻望在我靈魂的眼睛之上的、在我思想之上的永定之光。……這光在我之上，因為它創造了我，我在其下，因為它是它創造的。」（《懺悔錄》7:10）⁷¹因而，我們可以了解，在寫作《懺悔錄》的時候，奧古斯丁已經開始根據基督教的教義來調整他對柏拉圖學說以及新柏拉圖主義思想的理解，而其中最重要

68. Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, p. 33.

69. 「我的靈魂重又成為我自己撰塑的而為你所唾棄的偶像的廟宇。但你在我不知不覺之中，撫摩我的頭腦，合上我的眼睛，不然我的視覺投入虛幻，我便有些昏沉，我的狂熱已使我委頓了；及至蘇醒後，便看見了無限量量的天主，迥異於過去的所見，這已不是由於肉體的視力」（7:14）。奧古斯丁著，周士良譯，《懺悔錄》，頁129。

70. 此段落中提到的普羅提諾的觀點，參見 Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, p. 37。

71. 菲力浦·凱瑞認為，奧古斯丁提到的「天主的指示」為：天主以普羅提諾為代表的柏拉圖主義對「我」進行勸誡，使「我」看到異教思想中為我所能用者，但也看到其缺乏的資源，參見 Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, p. 36。

的變化就在於：對於奧古斯丁來說，靈魂是受造物，它並非完全神聖與永恆，因而在時間中容易發生變化，也容易受到罪的沾染。這樣一來，他就無法像普羅提諾所說的那樣在自身靈魂的內部找到絕對的善，靈魂之眼本身尚還處於模糊中，「自我」成為一個謎題與深淵。不僅如此，每個個體的靈魂都是與眾不同的私人化領域，它們無法彼此認識，而這樣的分離正是墮落的結果。因而，奧古斯丁主張讓洞察人心底蘊的天主真光照亮靈魂的黑暗，「請你不斷增加你的恩典，使我的靈魂擺脫情欲的沾染」（《懺悔錄》10:30）。這正如漢比（Michael Hanby）的分析，在奧古斯丁那裏，內在性（interiority）的建立無法在一個主體內部完成，更多的是在自我與上帝的親密關係中，因為自我本身在某種意義上來講是完全外在的。⁷²至此，我們得以了解，福柯在訪談中提到的那個困擾奧古斯丁的問題，為何不像古希臘羅馬哲學家那樣重在了解「我是否產生有罪的行為」，甚至不止於反省「我是誰，我是同性戀嗎」，而是「我是否有罪，為何會有這樣的欲望產生」。

在奧古斯丁的懺悔中，他講述自己生命以往的種種，但這看似自我省察的過程卻沒有獲得斯多亞式的平靜，更無法使罪消失，反而顯露出靈魂的不安與焦慮。但這樣一種主體的存在恰恰吸引了後世的海德格爾，他努力剝去奧古斯丁思想的新柏拉圖主義外衣，想要還原一個真實的基督徒形象，讓人們看到一個充滿鬥爭的靈魂之域。⁷³然而，無論如何，在海德格爾的眼中，奧古斯丁雖然不是自我遮蔽、佯裝安寧的自我，但其內部拉扯的分裂結構卻應是一個主體真實的生命狀態。也正是在此「自我揭示（自我開顯）」的意義上，我們可以看到，即便像彼得·布朗（Peter Brown）這樣奧古斯丁的研究專家，仍然更樂於將奧古斯丁的《懺

72. Michael Hanby, *Augustine and Modernity* (London & New York: Routledge, 2003), p. 9.

73. 詳見 Martin Heidegger, *The Phenomenology of Religious Life* (trans. Marthias Fritsch & Jennifer Anna Gosetti-Ferencei; Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995), pp. 151-158。

悔錄》視為現代自傳的原型，因為在他看來，奧古斯丁所經歷的那些攪擾、誘惑與掙扎正是現代人在進行懺悔時常常會講到的與自我相關的事情，布朗甚至將這一過程稱之為「治療」，乃至於他忽視了《懺悔錄》後四章中奧古斯丁對於神學問題的沉思，認為它們的插入使得這個自傳體文本的敘述結構不再充足。⁷⁴與之持類似看法的還有漢普爾（Patricia Hampl），她甚至將奧古斯丁的懺悔與一些早期的聖徒傳一同視為古代社會中「認識自己」的不同表現形式，對此，伯葛蘭（Erik Berggren）反駁認為，我們必需注意到奧古斯丁自傳式的懺悔都發生在他對自身信仰的宣告、對上帝的讚美和祈禱中，它與在《懺悔錄》這個文本中出現的對於其他人信仰生命的講述（包括奧古斯丁母親在內）、有關神學問題的論證、《聖經》的解釋等等，同為奧古斯丁宣講信仰的眾多方式之一。⁷⁵而奧唐納（James J. O' Donnell）則主張，奧古斯丁對於《懺悔錄》的書寫是一個自我建構的過程，他對於自身生命的講述與他剛剛被任命為主教應當承擔起的職責密不可分，由此來「創造一種新型的主教、一種新型的教會」。⁷⁶故而，我們在《懺悔錄》中看到不僅是奧古斯丁對過去的悔罪（1-9章）、此時時刻的懺悔（第10章），更有將來的展現（11-13章），那是他以注釋《創世記》開始的「新生命」，返回創世伊始那個絕對完滿的時刻。

「我們的心若不安息在你的懷裏，便不會安寧」（《懺悔錄》1:1），這是奧古斯丁在認識自我這個難題之域時對上帝所做的表白（confession），而正是由於信仰的光照，奧古斯丁才有可能洞

74. 參見 Brown, *Augustine of Hippo*, p. 171。

75. 轉引自 Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, p. 41。

76. James J. O' Donnell, "Augustine's Unconfessions", in John D. Caputo & Michael J. Scanlon (eds.), *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 2005), p. 219.

悉自我的真相⁷⁷與永恆的真理。因而，柯洛伊·泰勒評論稱，《懺悔錄》更像是早期基督教殉道士的書寫，它更多關注的是皈依的神話而非普通的生命講述；伯納斯科尼（Robert Bernasconi）則提醒人們注意，在中世紀早期，懺悔者被問到的第一個問題不是關於他的罪，而是關於他的信仰。⁷⁸這也是為何在奧古斯丁看來「洗禮」與「恩典」至關重要，這使得一個負有原罪之人在絕對他者之愛的關照下獲得自我轉變與更新的可能。因而，在這裏，我們或許可以反向地解釋奧古斯丁的懺悔在福柯討論中的缺席：奧古斯丁的懺悔既非柏拉圖式的自我認識，也非斯多亞式的自我治理，更不完全等同中世紀修道生活中的罪之懺悔，因為，奧古斯丁在懺悔時所面對的那個「他者」（Other）——靈魂的導師（上帝）賦予他更多的並非是規訓力量而是愛的力量。⁷⁹而這裏尤為值得提及的是，當教宗制的創始人大國瑞（St. Gregory the Great）為西方隱修制之父聖本尼狄克（St. Benedict of Nursia）作傳時，記載了發生在這位元修道院院長身上最為重要的奇蹟，以此表明他應該擁有的那比「靈魂導師的權威」更加重要的「愛人的能力」。⁸⁰於是，我們看到，奧古斯丁的懺悔作為一種在愛的信仰表白中的自我認識實踐，正可以與福柯所考察的影響現代主體建立的中世紀隱修制度中的懺悔形成一種對照。

77. 「我所知的，是由於你的照耀，所不知道的，則我的黑暗在你面前尚未轉為中午，仍是無從明澈」（10:5）。奧古斯丁著，周士良譯，《懺悔錄》，頁189。

78. 參見 Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self*, p. 44。

79. 《懺悔錄》中所記述的另一位「他者」（other）母親莫妮卡更是以愛的力量促使奧古斯丁有了信仰的皈依。

80. 國瑞一世在《聖本尼迪克傳》中借助本尼迪克與妹妹好思嘉（Scolastica）的故事來表明，靈魂導師的權威並不總屬於聖徒，上帝有時會讓他失去這種靈力，以使其認識自己，保持謙卑。在本尼狄克與妹妹見面的時候，他為遵守修道院的規定，堅持在晚上要回去，而妹妹希望哥哥可以留下來。此時電閃雷鳴，大雨傾盆，哥哥無法出門。這時，上帝顯然選擇了後者賦予神蹟。國瑞指出，唯有這一次，上帝站在本尼狄克的對立面。他解讀到：「因為正如約翰所言：『神就是愛』。這是一個非常公正的裁決，愛得更深的人具有更強的力量。」詳見包傳怡，《探求神蹟背後的真實——解讀教宗格里高利一世的〈聖本尼迪克傳〉》，《國外文學》2013年第1期，頁133-142。

三、「真理之夜」：不知道「我們是誰」

在一九六二年出版的《精神疾病與心理學》（*Mental Illness and Psychology*）的第二部分，福柯指出：十八世紀時，西方人在非理性的經驗中遭遇到了他的真理之夜，而這個絕對的挑戰卻成為接近人自然真相的一種模式，至今仍在影響着我們，它一方面通過外在的驅逐與懲罰將非理性的經驗客體化，另一方面則通過內在的道德規約使人進行自我省察，現代心理學的全部知識結構都源於此，於是，「心理學」只是附着在倫理世界上的一層薄薄的外衣，在那個世界中，現代人尋找他的真理但卻丟失了它。⁸¹從這段話中，我們得以了解，在福柯看來，心理學關心的主要內容是人與自身的關係，但由於這門科學的建立是依靠理性與非理性的道德劃分，依靠「一種至高無上的理性所支配的行動把（我們）自己的鄰人禁閉起來」，反而無法講述人的真相，並且它本身已然成為「另一種形式的瘋癲」。⁸²於是，恰恰是瘋癲暴露了心理學賴以建構的真理「理性強行使非理性不再成為瘋癲、犯罪或疾病的真理」，這是使「瘋癲的真理」歸於沉默的真理，是一種壓制性的真理，是對「真理」的遮蔽，而瘋人卻講述我們的真相，這是理性沒有勇氣接受、也不願聽到的真相，但「人卻不得不面對它，就像人必需直面他的死亡一樣」。⁸³

《精神疾病與心理學》在一九五四年曾有一個原初版本《精神疾病與人格》（*Maladie Mentale et Personnalité*），⁸⁴那是福柯早年熱衷心理學和精神病分析學的研究成果，它成為一九六一年出版的《瘋癲與文明》（*Madness and Civilization*）的序曲，而上

81. 詳見 Michel Foucault, "Madness and Culture", in *Mental Illness and Psychology* (trans. Alan Sheridan; Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1987), p. 74.

82. 米歇爾·福柯著，劉北城、楊遠嬰譯，《瘋癲與文明》（北京：三聯書店，2003），〈前言〉，頁1。

83. Foucault, "Madness and Culture", p. 82.

84. Michel Foucault, *Maladie Mentale et Personnalité* (Paris: Presses Universitaires de France, 1954)。這本著作未被翻譯為英文。參見 Foucault, *Mental Illness and Psychology*, p. xi, n. 2。

文中提到的一九六二年問世的修訂版中第二部分「瘋癲與文化」更是對《瘋癲與文明》的集中概括，之後，經過《臨床醫學的誕生》（*The Birth of the Clinic*）、《事物的秩序》（*The Order of Things*）、⁸⁵《知識考古學》（*The Archaeology of Knowledge*）等論著，直至一九七五年《規訓與懲罰》（*Discipline and Punish*）的出版，學界公認的福柯前期對於知識與權力之關係的研究全部完成。的確，經由這一系列的考察，福柯揭示出一種文明話語的誕生與規訓的勝利，⁸⁶而那正是「理性的獨語」⁸⁷被建立起來的時刻，此後，以往瘋癲體驗的歷史必然「陷入既得以成立又遭受譴責的悲劇範疇」：⁸⁸一方面，非理性成為「不被承認的自由」、⁸⁹「黑暗的自由」，⁹⁰但它卻可言說出人的真理，因而受到理性的權力宰制；另一方面，理性始終經受着非理性的攪擾，無法完成自身統一建構。

福柯在對自己的工作進行總體性評價時說：「我研究的總題目不是權力而是主體」。⁹¹不僅如此，他在寫作〈自我技術〉一文時也曾指出，「或許過去我太過強調統治和權力的技術，但現在我越來越對自我與他人之間的相互作用……對自我的技術感興

85. 福柯原書的法文版其標題名字面譯成英文為 *Words and Things*，但為避免與其他兩本名為 *Words and Things* 的論著產生混淆，出版商同意福柯選用另外的名稱《事物的秩序》（*The Order of Things*），而這個名字也是福柯最初的偏愛。Michel Foucault, "Publisher's Note", in *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, London & New York: Routledge, 2002。而中文譯本《詞與物》（莫偉民譯，上海：上海三聯書店，2001）則譯自法文版。

86. 福柯指出，精神疾病之所以因其自身的本性被邊緣化，成為與文化相對立的狀態，是因為它的行為方式無法被整合進文化中。參見 Foucault, "Madness and Culture", p. 82。

87. Jean-François Lyotard, *The Differend: Phrases in Dispute* (trans. G. Van Den Abbeele; Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1988), p. xi.

88. 米歇爾·福柯著，劉北城、楊遠嬰譯，《瘋癲與文明》，〈前言〉，頁 5。

89. 同上，頁 260。

90. John D. Caputo, "On Not Knowing Who We Are: Madness, Hermeneutics and the Night of Truth", in Bernauer & Carrette (eds.), *Michel Foucault and Theology*, p. 121.

91. Michel Foucault, "The Subject and Power", in *Power* (trans. Robert Hurley et al; New York: The New Press, 2001), p. 327.

趣」。⁹²因而，後來的研究者通常都以此為據將福柯的思想劃分為前期（以《瘋癲與文明》、《規訓與懲罰》為代表）與後期（《性史》及其他討論「自我」、「主體」的文章）。⁹³但與此同時，福柯卻也清楚地表明，「正是權力形式使個體成為主體」。⁹⁴

的確如此，福柯有關主體的討論始終都在權力的背景之下，而它的展開即是從考察十七與十八世紀教會中的「懺悔」實踐及其歷史開始。於是，我們看到，福柯對人的關注，從探尋被壓制的「瘋癲的真理」轉向那被迫公開講述的最內在的「性之秘密」，而與之相對應的是兩種權力機制：「壓制性的權力與生產性的權力」。⁹⁵但這並不意味着福柯的思想前後存在着矛盾與斷裂，恰恰相反，正如卡普托（John D. Caputo）的評價，後者是以另一種方式對前者的繼續，原本被理性所佔據的非理性再一次淪為沉默，只不過這回依靠的不是制度化的壓制，而是更加有效地、甚至愉快地講述。⁹⁶

的確，在福柯看來，生產性的權力「引發快感、形成知識、製造話語」，構成了「一種生產性的網路運行在整個社會機體中」，⁹⁷而它則脫胎於基督教體製造就的古老的權力技術「牧人的權力」（pastoral power）：⁹⁸牧師通過使一個個體懺悔內心深處的秘密，為其靈魂指引方向，並由此生產真理、生產主體——好的基督徒，而在現代社會中，這種牧人對個人的治理技術在各個領域內繁殖，形成政治權力、司法權力、醫學權力、精神病學權力、僱主權力、教育權力、家庭權力等等，遍佈社會的細微之處。

92. Foucault, "Technologies of the Self", p. 225.

93. 例如 Ivan Strenski, "Religion, Power and Final Foucault", *Journal of the American Academy of Religion* 2(1998), p. 345.

94. Foucault, "The Subject and Power", p. 331.

95. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings (1972-1977)* (trans. Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham & Kate Soper; New York: Pantheon, 1980), p. 119.

96. 參見 Caputo, "On Not Knowing Who We Are", pp. 124-125.

97. Foucault, *Power/Knowledge*, p. 119.

98. Foucault, "The Subject and Power", p. 332.

儘管如此，福柯並未像薩特那樣，將權力視為邪惡的，也未像人們通常理解的那樣，將權力簡單地描述為宰制狀態，在他看來，「權力本身並不存在」，也即是說，「只是當權力被一些人施行在另一些人身上，當它被付諸行動時，權力才存在」，這是權力關係的生成，而它發生效力的前提則是「自由的主體」。⁹⁹也正是在這個意義上，福柯解釋稱：「如果說權力關係存在於各個社會領域，那這是因為自由的無處不在」。¹⁰⁰當然，福柯並沒有因此而否認宰制的存在，權力關係在很多情況下的確會以永遠不對稱的方式被固定下來，但由於主體是自由的，因而他可以施行鬥爭的策略，這就是不屈從、不妥協的自由，拒絕既有的身份，進而產生一個新的自我。

於是，我們看到，晚期的福柯已經不再執着於探討「我們是誰」（identity）、揭示人的「悲劇化的非理性」身份，而是熱衷發現「差異」（difference），這是抵制成為「我們之所是」的能力，「拒絕任何的真理人文主義……（因為）我們永遠不知道自己是谁」，總是有「另一個」的可能。¹⁰¹而正因為如此，福柯在討論基督教的「懺悔」之外，為我們呈現了另一種自我治理的模式——斯多亞的自我書寫藝術，它包括個人筆記（*hupomnēmata*）與通信：前者通過對日常所聞、所讀、所思進行記錄，「構成人們對片段性邏各斯（logos）的回憶」，¹⁰²進行實現自我塑造；後者則以書信的方式將自我展現給不在場的朋友、導師，前者為自我的凝視，後者是將自己向他人的凝視敞開。而這裏尤為引人注意的是，與基督教的「懺悔」相比，雖然斯多亞式的自我書寫也是私人化的、包含自我的沉思與他人的傾聽，但它卻並不以探尋

99. 同上，頁 336、340、342。

100. Michel Foucault, "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom", in *Ethics: Subjectivity and Truth*, p. 292.

101. 參見福柯自己的講述及卡普托的評論：Foucault, "The Subject and Power", p. 332 ;Caputo, "On Not Knowing Who We Are", p. 131。

102. Michel Foucault, "Self Writing", in *Ethics: Subjectivity and Truth*, p. 211.

良知的秘密為目的，在這過程中少了內心的焦慮與掙扎，更多的是自我享受與受益。不僅如此，他者的作用也並非權威式的治療、審判與拯救，而是勸勉、安慰與建議。因而，福柯認為，斯多亞的自我治理指向的是生存的美學而非純潔，¹⁰³而在與他人的關係中，「自我關注具有倫理上的優先性」，因為，只有當人更好地管理自己，避免成為自身欲望的奴隸時，才能合理地使用權力，而由於權力的產生依於複雜且變動的權力關係，「那施加在自己身上的權力因此也規定着施加到他人身上的權力」。¹⁰⁴

綜上所述，通過考察福柯對於懺悔及其相關問題研究，我們可以發現，福柯意在以譜系學的方式揭示現代西方主體／真理、知識／權力的建立，因而，他在一種生產性權力的機制內解釋基督教的懺悔文化，這即是在一個他者面前的棄絕自我。在福柯看來，這種要求的產生正在於將自我視為各種道德錯誤的來源，這是人驕傲、無法自治的結果，甚至為了得到上帝的救贖，棄絕自我本身就是一種「如此誇張的自愛形式」，乃至存在忽視他人權利的危險；不僅如此，這種「對所有塵世依戀的放棄」會使人將所有的目光都集中在「死後得救」，因而除了死亡似乎沒有任何事情值得期待，這不僅讓人在此世中失去了有效的行動，更是放棄了希望，乃至於成為沒有自由的「我」，而這正是造成中世紀「黑暗」的重要原因之一。¹⁰⁵的確，「將『懺悔』制度化、合法化、方法化，無疑是一種宗教性的墮落」，¹⁰⁶卡普托以此更加清晰地闡明福柯為何對基督教的懺悔進行批判式的分析。於是，我們可以看到，在一種規範化、正常化的權力／知識話語中，懺悔者被視為一個罪人，但這罪不可被簡化為某種反常的錯誤行徑，恰恰相反，罪正像瘋癲體驗一樣，是人難以擺脫的存在狀態，是

103. Foucault, "On the Genealogy of Ethics", p. 274.

104. Foucault, "The Ethics of the Concern for Self as a Practice of Freedom", pp. 287, 288.

105. 同上，頁 288-289。

106. Caputo, "On Not Knowing Who We Are", p. 134.

隱藏在人心靈深處的斷裂，因而，罪並非懺悔技術查找、審訊的客觀對象。但是，當瘋癲被放入理性與真理的話語中被定義為一種心理、精神的反常時，罪也隨之進入以正義與善為名的解放鬥爭中成為被懲罰乃至消滅的目標。結果，任何有關罪的話語都造成了對自由的謀殺，而我們每個人都有可能成為殺人者。

在福柯的思想脈絡中，奧古斯丁的懺悔的確沒有得到他太多的關注，但這並不是一個奇怪的現象，因為在這位拉丁教父寫作《懺悔錄》的時代，基督教的懺悔儀式還未被現代的科學話語所捕獲，而且考慮到奧古斯丁作為希波主教的身份，他的懺悔甚至並非一般儀式化的悔罪，更多地是意在為他自己的宗教生命做見證。正如奧古斯丁自身所言，他之所以要將以往的過錯、墮落、迷茫、痛苦公開講述出來，不僅僅是因為他所面對的天主，更重要的是為了讓讀者和「我」一起反思那深淵，從那裏「我們」向「你」呼號，而「如果一個人真心懺悔，遵照信仰而生活，那末還有誰比這人更接近你的雙耳呢？」（《懺悔錄》2:3）他將聽到「你」對他的靈魂說：「我是你的救援」，不僅如此，倘若「我向你承認我的過惡後，『你不是就赦免我心的悖謬嗎？』」（《懺悔錄》1:5）。而假使我們將奧古斯丁在此所關注的問題與福柯的討論相對照，將會不難發現兩者思想中的歷史迴響：後者堅持在現代社會無所不在的權力關係中探討人的自由，前者則在基督教世界中教導人們去思考罪性與「自由意志」和得救的關係。奧古斯丁所說的「深淵」就是原罪造成的人與自身的斷裂、自由的喪失，因而，他才要在懺悔中不斷地去追問「我是誰？」不僅如此，即便在朝向上帝進行祈禱時，他仍叩問自己「我愛上帝到底愛甚麼」，由此來提醒自己自身欲望的危險，告誡人們不要執著於自我的真理而忘了「深淵」（真理之夜）的啟示。但所有這一切若想得到有效的解決，則需要「真心」懺悔——傾聽他者的聲音，這是「懺悔的真理」，它具有治療的力量。於是，我們看到，奧

古斯丁在他的懺悔中呈現了福柯討論中所沒有的恩典與寬恕的維度，這既是上帝對人之愛的彰顯，更是我們對鄰人之愛的責任。

格林布萊特 (Stephen Greenblatt) 在《文藝復興的自我塑形》 (*Renaissance Self-fashioning*) 指出，古代世界中的大部分精英都自覺地將自我塑形視為一個可以掌控的、藝術化的過程，但基督教卻對人的這種能力保持懷疑，正如奧古斯丁中所言：「嘗試 (try to) 建造你自己，就是建造毀滅。」¹⁰⁷對此，柯洛伊·泰勒評論稱，格林布萊特的看法與福柯有相似之處，但他本人更感興趣的是奧古斯丁的表達，在泰勒看來，「嘗試」不同於「能夠」 (can)，這個語詞蘊含的模糊態度指向了奧古斯丁《懺悔錄》中透露出的某種不確定：他是否有能力通過這樣的書寫向世人塑造一個全新的自我，是否能對過去犯下的錯事負責，是否有能力進行悔改，他知道自己是誰嗎？能夠了解自身與上帝的關係嗎？而這些無疑都與奧古斯丁對於罪與自由意志的看法相關。¹⁰⁸按照邦納 (Gerald Bonner) 的分析，早期的奧古斯丁因為要對抗摩尼教的決定論而為人的自由選擇辯護，晚期的奧古斯丁則駁斥佩拉糾 (Pelagius) 對自由意志的肯定，因為這無疑否定了上帝的全能與恩典的必要。¹⁰⁹的確如此，奧古斯丁在《論自由意志》 (*On Free Will*)¹¹⁰中曾明白地指出，「人不可能無自由意志而正當地生活，這是上帝之所以賜予它的充分理由」，而「任何人若藉自由意志犯罪便遭神聖懲罰，這一事實表明自由意志之賜予人，是為了讓人能正當地生活」 (2:1)。由此，我們可以看到，自由意志是上帝給人的禮物，人可以憑此選擇從善，但若憑此做惡，則是人對自由意志

107. 參見 Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-fashioning from More to Shakespeare* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1980), p. 2.

108. Taylor, *The Culture of Confession from Augustine to Foucault*, p. 31.

109. 詳見 Gerald Bonner, *Freedom and Necessity: St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2007), pp. 2-3。

110. 奧古斯丁著，成官泯譯，《論自由意志：奧古斯丁對話錄二篇》（上海：上海人民出版社，2010）。正文中所引該書中文字的出處，以具體章節標出。

的濫用，罪責不在上帝，「因為靈魂所得的一切好饋贈都是從他來的」（2:2）。不僅如此，對奧古斯丁來說，儘管上帝預知人必然犯罪，但人仍可以自由地選擇謙卑的認罪，讓上帝來「醫治我的靈魂」，但他也可以繼續「將身體與靈魂委於偶然」，這無疑是「最愚蠢瘋狂的錯誤」（3:2）。但在《懺悔錄》中，奧古斯丁一開篇就反復地強調人的罪性和自身的軟弱：「我的靈魂……它已經毀敗，請你加以修葺」（1:5），這是由於「我在胚胎中就有了罪」（1:7），它是亞當這位人類的始祖為我們造就的命運，因而，「即便是出世一天的嬰兒亦然如此」（1:7）。如果說在墮落之後所有人都成為罪人，那他還可以為自身的行為負責嗎？還有悔改的能力嗎？還有自由嗎？「我的上帝，何時何地你的僕人曾是無罪的？現在我撇開這時期吧，既然我已記不起一些蹤跡，則我和它還有甚麼關係」（1:7），從這裏我們可以了解，對於正在懺悔過往的奧古斯丁而言，自由僅存在於伊甸園中，在那之後的人們無疑成為罪的受害者，以致他只能按照人墮落後的本性來行事。於是，奧古斯丁認為，他是在不可自控地情況下受到各種各樣的誘惑，犯下那麼多錯事，而這似乎是在為自己因為沒有選擇的自由而辯解，但他隨後卻說，「我沉湎於怎樣的罪業之中！我背棄了你」（3:3），這好像又在表明是奧古斯丁自己選擇了沉淪。與此同時，他總是在不斷地追問上帝，「主，你是種種觀得明白，但默而不言」（1:18），「為我，你當時在哪裏？在多少麼遙遠的地方」（3:6），以至於使「我在垢污的深坑中、在錯誤的黑暗中打滾，大約有九年之久！」（3:11）由此看來，在《懺悔錄》的討論中，人的罪與自由之所以有着這樣含混不清的關係，正在於缺乏善之後的人無法自由地行使自己的自由意志，但這並不意味着自由的完全喪失，我們可以放下驕傲，發出呼求，讓上帝「使我的眼睛轉向你」，因為「你是我的希望」（4:8）。最終，恩典與寬恕成為至關重要的因素，而這來源於愛的力量。

在《懺悔錄》中，奧古斯丁一直都在懺悔過往、讚美上帝、發出祈禱的過程中尋找真正的自我，但直至他講述自己皈依後正在懺悔的當下，仍然困惑「我對我自己不是還捉摸不定嗎？」（10:37）但也正因為如此，在接下來的篇章中，他轉向了對《創世記》的注釋，展現了一個「新」的開始，以實際行動為仍陷於原罪中的自我尋找自由的可能。

四、結語

舒德 (J. Joyce Schuld) 在她的專著中曾引述了一段關於福柯的沒有出版的資料，它源自福柯生命中最後一年的一次訪談，在那裏，福柯努力澄清人們對他可能產生的誤解。¹¹¹在福柯看來，儘管自己的所有研究對一切既定的規則、知識、話語、甚至真理提出懷疑、造成瓦解，但這並不意味着他就是一個悲觀主義者，恰恰相反，福柯為自己辯駁：「如果你是一個懷疑主義者，這是因為，毫無疑問，你懷有某種希望」，不過，問題的關鍵是要了解「你懷有何種希望」，因為「希望」想要躲避的不僅僅是「悲觀的迴圈」而是「政治的迴圈」。對此，其中一位訪談者美國當代社會學家貝拉 (Robert Bellah) 提出，福柯的說法聽起來很像是一名基督徒，「是的，我有着非常深厚的天主教背景，對此我並不感到難為情」，福柯這樣回答他，但與此同時，令福柯感到不解的是為何對於希望的這種描述在貝拉看來是基督教式的。貝拉解釋稱，「因為您沒有將希望絕對化，沒有想要控制歷史，創造人間天堂，您知道任何的改進都是相對的」，「那樣就是基督徒式的希望嗎？」福柯略帶驚訝地問到，「是的」，貝拉回答說，「悲觀但並不喪失希望」。正如舒德對這段對話的評價，貝拉對福柯的看法不免有些誇大其詞，但不可否認的是，福柯通過對基督教懺悔技術進行考察，為我們展現了現代生產性權力機制的生

111. 關於這次訪談的詳細內容，可見 Schuld, *Foucault and Augustine*, p. 1。

成，並且堅定地指出，儘管權力關係及其規訓的力量在社會機體中無所不在，但自我仍擁有自由，它構成了戰略性的反抗點，隨時有可能對權力關係造成顛覆與更新，因而，任何權力話語都是一種「不完美的政治學」。¹¹²

毫無疑問，福柯是一位徹底的人文主義者，因而他始終強調人對自身的關照與治理，這是對人自由的尊重，但同時他也毫不掩飾地指出這種自由絕對的相對性及相互制約的關係，於是，人文主義在它的極致之處暴露出它根深蒂固的「人文性」。也正是在此意義上，福柯的研究使我們看到了神學所失去的、被現代文化征服與侵佔的思想資源，啟發我們在當下的社會狀況中進一步思考，如何讓信仰的希望變為真正有效的行動。而儘管奧古斯丁的懺悔沒有被納入福柯的討論中，但這位身處歷史另一端的神學家卻以自己鮮活的宗教性生命經驗為我們展現了懺悔所蘊含的另一個維度，它不再局限於福柯所關注的迫於權威的自我反省、甚至悔罪，而是無償的恩典——寬恕。卡普托把它稱之為懺悔「非凡的治療姿態」（the great healing gesture），因為唯有「寬恕可以撼動社會之網的癥結，解開權力關係的紐帶，尤其是在復仇的欲望將它們拉得越來越緊、難以治療、無法令人忍受的時候；寬恕使未來成為可能，使我們不再將過去視為一種宿命；而當復仇的欲望將我們牢牢地拴在重複過去的無盡迴圈中時，寬恕可以造就嶄新的主體……寬恕為他人而感到自責，寬恕質問我們當中誰有資格扔出第一塊石頭，讓我們充滿愛意地注視着他人……寬恕伸出同情之手，而當你去寬恕他人時，即是表明我們同為罪人，我們都是身處黑夜中的兄弟姐妹」。¹¹³因而，在懺悔這個主題上，福柯與奧古斯丁可以在不同的思想脈絡中形成歷史的對話，讓我

112. Schulz, "Augustine, Foucault and the Politics of Imperfection", p. 57.

113. Caputo, "On Not Knowing Who We Are", p. 135.

們在正義與愛的雙重維度下去思考現代社會的症候，並積極地付諸行動。

關鍵字：福柯 奧古斯丁 規訓 懺悔 自我

作者電郵地址：ruixin03@163.com

中文書目

- 包倩怡。〈探求神蹟背後的真實——解讀教宗格里高利一世的《聖本尼迪克傳》〉。《國外文學》2013年第1期。頁133-142。[BAO Qianyi. Seek for the Truth behind Miracles: Reading The Biography of St. Benedict by Pope Gregory I. *Foreign Literature*, 1(2013). pp. 133-142.]
- 奧古斯丁。《懺悔錄》。周士良譯。北京：商務印書館，1997。[Augustine. *Confessions*. Translated by ZHOU Shiliang. Beijing: The Commercial Press, 1997.]
- 。《論自由意志：奧古斯丁對話錄二篇》。成官泯譯。上海：上海人民出版社，2010。[Augustine. *On the Free Choice of Will: Two Dialogues of Augustine*. Translated by CHENG Guanmin. Shanghai: Shanghai People Press, 2010.]
- 柏拉圖。〈斐多篇〉。載《柏拉圖全集》第一卷。王曉朝譯。北京：人民出版社，2003。[Plato. "Phaedo". In *Plato Complete Works*. Translated by WANG Xiaochao. Beijing: People Press, 2003.]
- 米歇爾·福柯。《瘋癲與文明》。劉北城、楊遠嬰譯。北京：三聯書店，2003。[Michel Foucault. *Mental Illness and Psychology*. Translated by LIU Beicheng & YANG Yuanying. Beijing: Joint Publishing, 2003.]
- 。余碧平譯。《主體解釋學：法蘭西學院演講系列（1981-1982）》。上海：上海人民出版社，2010。[Michel Foucault. *The Hermeneutic of the Subject*. Translated by SHE Biping. Shanghai: Shanghai People Press, 2010.]
- 。汪民安主編。《福柯讀本》。北京：北京大學出版社，2010。[Michel Foucault. *Foucault Reader*. Edited and Translated by WANG Min'an. Beijing: Beijing University Press, 2010.]

外文書目

- Bonner, Gerald. *Freedom and Necessity: St. Augustine's Teaching on Divine Power and Human Freedom*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2007.
- Brown, Peter. *Augustine of Hippo: A Biography*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2000.

- Caputo, John D. "On Not Knowing Who We Are: Madness, Hermeneutics and the Night of Truth". In *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*. Edited by James Bernauer & Jeremy Carrette. London: Ashgate, 2004. pp. 117-142.
- Carrette, Jeremy A. *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. London & New York: Routledge, 2000.
- Cary, Phillip. *Augustine's Invention of the Inner Self: the Legacy of a Christian Platonist*. Oxford University Press, 2000.
- Crouse, Robert. "Paucis Mutatis Verbis: St. Augustine's Platonism". In *Augustine and His Critics*. Edited by Robert Dodaro & George Lawless. London & New York: Routledge, 2000.
- Foucault, Michel. *The History of Sexuality Volume I: An Introduction*. Translated by Robert Hurley. New York: Pantheon Books, 1978.
- _____. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings (1972-1977)*. Translated by Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham & Kate Soper. New York: Pantheon, 1980.
- _____. *The Foucault Reader*. Edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon, 1984.
- _____. *Mental Illness and Psychology*. Translated by Alan Sheridan. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 1987.
- _____. *Ethics: Subjectivity and Truth*. The Essential Works of Michel Foucault, 1954-1984, Volume I. Edited by Paul Rabinow. Translated by Robert Hurley et al. New York: The New Press, 1997.
- _____. *The Politics of Truth*. Los Angeles: Semiotext (e), 1997.
- _____. *Power*. Translated by Robert Hurley et al. New York: The New Press, 2001.
- _____. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. London & New York: Routledge, 2002
- Greenblatt, Stephen. *Renaissance Self-fashioning from More to Shakespeare*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1980.
- Hanby, Michael. *Augustine and Modernity*. London & New York: Routledge, 2003.

- Heidegger, Martin. *The Phenomenology of Religious Life*. Translated by Marthias Fritsch & Jennifer Anna Gosetti-Ferencei. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1995.
- Hepworth, Mike & Bryan S. Tuiner. *Confession Studies in Deviance and Religion*. London, Boston, Melbourne & Henley: Routledge & Kegan Paul, 1982.
- Liotard, Jean-François. *The Differend: Phrases in Dispute*. Translated by G. Van Den Abbeele. Minneapolis: University of Minneapolis Press, 1988.
- O'Donnell, James J. "Augustine's Unconfessions" in *Augustine and Postmodernism: Confessions and Circumfession*. Edited by John D. Caputo & Michael J. Scanlon. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2005.
- Schuld, J. Joyce. *Foucault and Augustine: Reconsidering Power and Love*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2003.
- _____. "Augustine, Foucault and the Politics of Imperfection". In *Michel Foucault and Theology*. pp. 57-74.
- Stock, Brian. *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*. London: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.
- Strenski, Ivan. "Religion, Power and Final Foucault". *Journal of the American Academy of Religion* 66 (1998). pp.345-367.
- Taylor, Chloë. *The Culture of Confession from Augustine to Foucault: A Genealogy of the "Confessing Animal"*. London & New York: Routledge, 2000.

Discipline and Confession: The Historical Dialogue between Michel Foucault and Augustine of Hippo

RUI Xin

Associate Professor

School of Culture and Communication

Shandong University, Weihai

Abstract

Confessions by Augustine of Hippo is usually comprehended as the precedent of the western autobiographic literature, in which Augustine narrated the becoming of the true self by confessions and then encountered with God in his heart. Therefore, confession is undoubtedly regarded as one of the most theological phenomena. Moreover, through the fashioning of modern intellectual discourse, confession has become one of the main technologies that rightly fabricated the subjectivity truth in western society. In this sense, Michel Foucault explored seriously the relationship between confession and modern subjectivity, in order to reveal the operation of power-discipline-discourse embedded in a complex web of micro-relations and criticized the anonymous social evil, from which the echo of Augustine's discussion about inherited guilt was heard in the postmodern context. Indeed, we certainly cannot ignore the

different comprehensive structures which Foucault and Augustine belong to, but it does not mean that the cross-historical dialogue between them is impossible. And if this kind of dialogue is brought and explored into the perspective of the postmodern theology, we may find its particular value and significance: the Augustinian theology provides the precious thought resource for the postmodern scholars when they attempt to seek for the way and method to cure the symptoms of modern thought; on the other hand, Foucault applied the deconstructive method to reveal the construction of the subjectivity and the production of the power discourse, which contributed for the theologian to the rethinking of onto-theo-logical Constitution of Metaphysics. Moreover, the historical dialogue between Foucault and Augustine will commonly present the double dimension of confession: taking care of self and forgiving the other.

Keywords: Michel Foucault; Augustine; Discipline;
Confession; Self