

# 福柯權力理論中的基督教<sup>1</sup>

## ——兼論對宗教經濟學的思考

邵鐵峰

深圳大學人文學院哲學系副教授

正如卡雷特 (Jeremy R. Carrete) 指出的那樣，福柯 (Michel Foucault) 的作品有其演變過程，其後期的一些概念，如「權力」、「主體」對前期概念進行了再界定，因此，並不存在「單一的福柯」。他將福柯的學術思想分為三個時期：第一，從一九五四至一九六九年，在這一時期，福柯的思想以考古學為主；第二，從一九七〇至一九七五年，在這一時期，其思想以譜系學為主；第三，從一九七六至一九八四年，在這一時期，《性史》 (*Histoire de la sexualité*) 問世，福柯對基督教的懺悔實踐和自我倫理學 (ethics of self) 有直接的討論。<sup>2</sup>在他看來，雖然有直接與潛在之別，但這三個時期均實質性地涉及了宗教問題。但是，當我們將福柯權力理論中的基督教作為研究主題時，便需要先回答彼此相關的兩個問題，第一，福柯研究的主題是權力嗎？第二，基督教對於其權力理論重要嗎？這兩個問題的答案似乎並不必然是肯定的。關於第一個問題，我們可以合理地將「權力」稱為福柯一段時間的研究主題，

1. 本文系廣東省教育廳青年創新人才類項目 (批准號：2014WQNCX078) 與北京大學孫尚揚教授主持的國家社科基金重點項目「二戰以後美國宗教社會學理論的關鍵論題研究」 (批准號：15AZJ001) 的階段性成果。

2. Jeremy R. Carrete, *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality* (London & New York: Routledge, 2000), p. 9.

但福柯也確實說過：「我絲毫不是一個權力理論家。」<sup>3</sup>他也說過，「我研究的總的主題，不是權力，而是主體。」<sup>4</sup>關於第二個問題，總體來看，雖然基督教在福柯的諸多作品中均有所顯現，但似乎確實是在其《性史》之後才更直接、更明顯地進入其視野的，而這一時期，福柯關注的重點已經開始轉向了性倫理學與自我真相之間的紐帶，<sup>5</sup>基督教之於他的意義指向的是自我倫理學，而不是權力。

不過，同樣需要澄清的是，福柯固然表現出以「主體」來統攝其全部研究的意圖，其作品亦或隱或顯地貫穿着這一線索，但是，他也表示，即使是在了解主體的反思與真理話語之間聯繫的範圍內，權力關係也是這其中的決定性要素。<sup>6</sup>更何況對於福柯來說，真言（veridiction）類型、治理術（techniques of governmentality）與自我實踐（practices of self）——它們分別對應着真理（truth）、權力（power）與主體（subject）——本來就是相互交織在一起。<sup>7</sup>進而言之，當我們將焦點置於基督教時，便不難發現，它幾乎跨越了福柯研究過的最重要的兩個主題，即權力技術與自我技術，因此，它與權力之間的聯繫就足以成為一個極具穿透性的問題。本文將結合福柯具體的思想脈絡，來剖析其

---

3. 福柯著，杜小真編選，《福柯集》（上海：上海遠東出版社，2003），頁506。這裏需要強調的一點是，我只是出於方便才使用「權力理論」這樣的說法，這並不是說，我試圖提出：福柯真的想建構一種新的權力「理論」。相反，福柯會抵制這一誘惑，因為他認為，這會把「權力」與本質論（essentialism）聯繫起來而忽視了它在歷史中的演變。他想要考察的不是「權力是甚麼」，而是「權力實際上是如何運作的」。Christian Borch, "Systemic Power: Luhmann, Foucault, and Analytics of Power", *Acta Sociologica* 48 (2005), p. 158。

4. 福柯著，汪民安主編，《福柯讀本》（北京：北京大學出版社，2010），頁281。

5. Jana Sawicki, "Foucault, Queer Theory, and the Discourse of Desire", in Timothy O'Leary & Christopher Falzon (eds.), *Foucault and Philosophy* (Chichester & Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), p. 198.

6. 福柯著，杜小真編選，《福柯集》，頁506。

7. Michel Foucault, *The Courage of Truth* (trans. Graham Burchell; London: Palgrave Macmillan, 2011), pp. 8-9.

權力視角下的基督教是如何得到呈現的。<sup>8</sup>

### 一、靈魂是身體的監獄

柏拉圖式的二元論模式將「身體」視為追求智慧的障礙，靈魂的監獄，認為真正哲學家所探索的問題就是使靈魂擺脫身體。<sup>9</sup>基督教顯然不會接受這種觀點，因為身體也是出自神的創造，所以一定也「自然地」就是好的，將惡歸咎於身體也就必然是一種謬誤，這一點在奧古斯丁的神學中已有了全面深入的討論。但是，靈魂受身體束縛這一意義上的靈肉之爭主題並沒有因為基督教對身體的正面看法而消失，這同樣在奧古斯丁這裏有所體現。據《創世記》的記述，人類的始祖最初在伊甸園中生活的時候是赤身露體的，但並不以此為恥，只是在受了蛇的誘惑，吃了智慧樹上的果子之後才對自己的身體感到羞恥的。奧古斯丁對這一敘事的解釋是，在墮落之前，初人的心靈是平靜的，不受激情擾亂的，羞恥是人墮落後的產物，亦可稱為因罪而遭受的正義的懲罰。而情欲之所以是讓人羞恥的東西，因為靈魂一方面既非自己的主人，也因此不能完全控制情欲，另一方面亦非身體的主人，因此也不能使器官處於意志的控制之下，因為如果按照意志，就根本不存在羞恥了。但是，現在靈魂感到羞恥的是，在自然上本來低於並服從它的身體卻抗拒它的統治。這就是意志與情欲之爭（quarrel between will and lust）。<sup>10</sup>

8. 由於篇幅所限，本文不會過多地在福柯的「權力」概念上耗費精力。對於其「權力」概念的細緻探究，可參考 Mark G. Kelly, *The Political Philosophy of Michel Foucault* (New York: Routledge, 2009), pp. 31-77。

9. 可參柏拉圖著，楊絳譯，《斐多篇》（北京：三聯書店，2011），66a-67b，頁 18-19。

10. Augustine, *The City of God against the Pagans* (ed. & trans. R. W. Dyson; Beijing: China University of Political and Law Press, 2003), pp. 623-625.

身體是靈魂的監獄，或者說，靈魂受到身體的束縛，這種思路在古代哲學中並非罕有之論，亦極具影響力，以至於我們甚至能夠在現代哲學的笛卡爾的「我思」中聽到它的迴響。與此形成鮮明對照的是，福柯在《規訓與懲罰》（*Surveiller et punir*）中即清楚地表達了這樣的看法：靈魂是身體的監獄（the soul is the prison of the body）。在這部作品中，福柯講述的正是現代靈魂與一種新的審判權力之間相互關係的歷史，他將懲罰嚴峻性的減弱這一歷史現象歸結為懲罰運作對象的置換，即從身體變成了靈魂。當然，他所理解的「靈魂」不是基督教神學中的靈魂，而是因為懲罰、監視與強制而產生的靈魂，它不是一種實體，而是權力解剖學的效應，知識的指涉。這種靈魂的功用是指向身體的，福柯通過對關於身體的政治技術學的分析，試圖展示出，禁閉、司法懲罰與規訓機構趨向於構成一個宏大的「監獄連續統一體」，後者推動教養技術擴散到各種最單純的紀律中，使它來控制最輕微、最細小、最不起眼的偏離或反常，正是對規範的偏離或反常作為共相貫通了最輕微的不規矩與最嚴重的犯罪。<sup>11</sup>

將靈魂稱為身體的監獄，這無疑是對柏拉圖的二元圖式的徹底顛倒。海德格爾將尼采的反一形而上學稱為「顛倒的柏拉圖主義」，他認為，作為對形而上學的單純顛倒，尼采對形而上學的反動絕望地陷入形而上學中了，因為尼采的哲學還拘泥於它所反對的東西的本質。<sup>12</sup>在同樣的意義上，我們亦可將福柯的這一思路稱為「顛倒的柏拉圖主義」。如果真如尼采所說，基督教是民眾的柏拉圖主義，那麼，福柯對傳統形而上學的顛覆就完全落實在形而上學

11. 福柯著，劉北成、楊遠嬰譯，《規訓與懲罰》（北京：三聯書店，2012），頁 32-33、341-344。

12. 海德格爾著，孫周興譯，《林中路》（上海：上海譯文，2010），頁 231。

層面了，但是，「靈魂是身體的監獄」之說更具體地觸及了西方政治哲學中的一個重要議題：世俗權力能影響人的靈魂嗎？

對柏拉圖與亞里士多德來說，政治學是一門涉及人的靈魂之本性的學問，要想使公民養成追求德性的習慣就需要法律來踐行其使命。柏拉圖的《高爾吉亞篇》（*Gorgias*）指出，關心靈魂的學科乃是政治學，它可分為立法（legislation）與正義（justice）這兩個部分，關心身體的學科亦可分成體育與醫學這兩個部分（464b-465b）。<sup>13</sup>亞里士多德在《政治學》中指出，城邦不是為了聯合，不是為了抵禦不正義、保持安全而存在，也不是為了交換與互相往來而存在，而是為了關心德性而存在的。否則，法律就無非像智者呂科弗隆（Lycophron）所說的那樣只是一份協議而已。<sup>14</sup>在他看來，道德德性（moral virtue）是作為習慣的結果而產生的（a result of habit），而政治則要為人們制定要做甚麼，不要做甚麼的法律，所以，立法者應通過塑造公民的習慣而使他們成為好人，這是每一個立法者的願望，好政體與壞政體的區別即在於能否達成這一目標。<sup>15</sup>一言以蔽之，柏、亞均認為，正如人不僅僅是為了活着，而是為了活得好一樣，城邦也不僅僅是為了生活而存在，而是為了好的生活而存在。

基督教與古希臘哲學的看法則迥然有異。奧古斯丁將「法」分為互相對立的「永恆與不可變更的法」（eternal and unchangeable law）和「世俗法」（temporal law），前者是

13. Plato, *Gorgias*, 464b-465b, in *Plato Complete Works* (ed. John M. Cooper; Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1997), p. 808.

14. Aristotle, *Politica*, 1280a30-1280b12, in *The Works of Aristotle*, vol. X (trans. Benjamin Jowett, E. S. Foster & Sir Frederic Kenyon; Oxford: Clarendon, 1952).

15. Aristotle, *Ethica Nicomachea*, 1094b5, 1103a16-17, in *The Works of Aristotle*, vol. IX (trans. W. D. Ross, St. George Stock & J. Solomon; Oxford: Clarendon, 1925).

不可變的，後者雖然可能是正義的（因為不正義的法根本就不法），卻在時間中正當地改變。屬世的法律被用來統治和管理地上之城，其功用端賴於人們對懲罰的恐懼，它允許相對較小的惡（lesser wrongdoings）以防止較大的惡。因此，並不能武斷地因其世俗性就徹底否認世俗法的正義性，或者認為它從來不應該被製造出來。<sup>16</sup>但不可否認的是，世俗法不可能深入到人的內心。托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas）則更明確地指出，人法有着不可避免也不可消除的局限，因為人的判斷無法達到隱蔽的內心，所以，人法必須有神法的指導與補充。<sup>17</sup>否定了人法（世俗）自身走向善的可能性，這代表着與古希臘政治哲學的決裂。

我們可將古希臘與基督教政治哲學之間的這一區別簡單地概括為「屬世之法能／不能」的區別，這顯然是權能與界限上的區別，但是，在現代的自由主義哲學中，就不僅僅是「能不能」的問題，也是「應該不應該」的問題了。按照施密特（Carl Schmitt）的看法，自從霍布斯（Thomas Hobbes）的《利維坦》（*Leviathan*）之後，國家在現代自然法中基本上就被締造為一個技術—中立的工具，這種中立性的關鍵在於，國家的這種法律要獨立於任何實質性的、宗教的真理和正義。<sup>18</sup>由此，國家完全成為韋伯（Max Weber）所說的「守夜人」的角色。<sup>19</sup>當然，福柯的權力分析向來就不是宏觀權力學，他不是將權力置於或追溯至一個既定的點，而是將權力視為關係，一種或多或少組織起

---

16. Augustine, *Political Writings* (trans. Michael W. Tkacz & Douglas Kries; eds. Ernest L. Fortin & Douglas Krie; Indianapolis: Hackett, 1994), pp. 213-217.

17. 阿奎那著，馬清槐譯，《阿奎那政治著作選》（北京：商務印書館，2010），頁108、127。

18. 卡爾·施密特著，應星、朱雁冰譯，《霍布斯國家學說中的利維坦》（上海：華東師範大學出版社，2008），頁78-81。

19. 對於中立性的討論可參 Ludvig Beckman, *The Liberal State and the Politics of Virtue* (New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2001), pp. 119-123。

來的、分層的、並列的關係群。<sup>20</sup>權力關係是由一種精細的、有差別的、連續的網路構成的，其中，各種各樣的司法、治安、醫療機構和精神病治療院這些富有效率但是毫無特色的機構密切關聯、共同運作。在這種情況下形成的話語是在一種自稱基於觀察和中立立場的語言中發展的。<sup>21</sup>權力技術不是中立的，而是指向了人的靈魂，進而指向了人的身體。靈魂之所以能夠成為身體的監獄，正是因為權力關係通過對人的靈魂的干涉而作用於人的身體，使之成為更有力也更馴服的工具。福柯對「靈魂是身體的監獄」這一命題的解釋表明：作為具有某種「科學」地位的話語的認識對象的人是由權力關係構造出來的，這也意味着，借助於科學話語而對靈魂與身體進行的政治干預的知識不可能是中立的。也正是出於這個原因，舒德（J. Joyce Schuld）甚至認為，奧古斯丁對帝國榮耀之修辭（rhetoric of imperial glory）的揭露與福柯對科學進步之修辭（rhetoric of scientific progress）的揭露是一樣的，二人都斷定，這種東西遮蔽了自身的政治目的，使建制性權力躲避了批判性審查。<sup>22</sup>

由此，福柯與基督教之間的一個深層聯繫就顯現了出來。奧古斯丁與阿奎那沒有想到的是，若按照福柯的分析，則現代社會中的種種世俗權力機制無非是神法之宗教性功能（即塑造人的靈魂）在塵世的實現，因為關於身體的技術已經在嫺熟地運用着關於靈魂的技術了。權力關係不僅能夠如基督教神法一般深入人的靈魂，能夠干預與構造人的靈魂，而且應該如是而為。福柯在《古典時代瘋狂史》（*Histoire de la folie à l'âge classique*）中即已指出，古典時

20. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977* (ed. Colin Gordon; New York: Pantheon Books, 1980), p. 198.

21. 福柯著，汪民安主編，《福柯讀本》，頁113。

22. J. Joyce Schuld, "Augustine, Foucault, and the Politics of Imperfection", *The Journal of Religion* 80(2000), pp. 15-17.

代的監禁所是治安（police）密度最大的象徵，而治安在此已經被構想為宗教的俗世對等物了，其目的即在於建立理想的城邦，因此，宗教的要求在治安規定中得到了滿足，這些監禁體制證明了秩序和美德可以完美配合。<sup>23</sup>古典時代的收容總署使得行政軟禁變成了道德懲罰的途徑。「古典時期大禁閉中最重要的、具有歷史新事件意義的，便是法律已不再定罪：人被監禁在純道德的城市之中，在其中，原應施行在人心之中的律法，以毫無妥協、毫無寬容的方式被人運用，而其實施則通過最嚴厲的人身束縛。」<sup>24</sup>這不啻是「靈魂是身體的監獄」在歷史中的具體表現。

## 二、基督教懺悔實踐的雙重意義

我們已經證明，權力關係能夠監視、檢查、審視、塑造人的靈魂，並進而支配、控制人的身體，它是基督教神法的宗教性功能在地上的實現，是神法的世俗性的功能替代物。但是，這種解釋要想具有說服力還必須解決如下問題：如果說因為世俗權力具有可塑造人之靈魂的功能而將它與基督教傳統聯結起來，那麼，為甚麼不直接將它與古希臘傳統聯結起來，畢竟基督教實際上的確限制了世俗權力的這種功能，而古希臘卻直接賦予了世俗權力以這種功能？關於這一問題，最有力的回答即在於福柯本人對作為靈魂技術學的精神病醫學的分析，在這種分析中，精神病醫學與基督教的懺悔實踐——而不是古希臘傳統——之間的深層聯繫得到了呈現：福柯將前者視為後者的變形。

對福柯來說，基督教的懺悔實踐與規訓機制，或者說，與規範化權力之間的親和性與差異都同樣值得關注：

23. 福柯著，林志明譯，《古典時代癡狂史》（北京：三聯書店，2005），頁118。

24. 同上，頁115。



它們指向的對象卻是相同的，至少在某種程度上是一樣的：把日常生活納入話語體系，調查充斥着無關緊要的違法行為和騷亂的微小領域。在這一系統裏，懺悔不再扮演基督教曾經給它留出的顯赫角色。為了實現對社會的監察和控制，長久以來所採用的程式被沿襲下來，還有過去僅在局部運用的手段：告發、投訴、調查、報告、密探、審訊。一切以這種方式言說的東西，都經由書寫的方式記錄並積累下來，整理成卷宗和檔案。悔罪時的聲音是單一的，持續片刻之後，不留半點痕跡，在消解自身的同時也消解了罪惡。取而代之的是多重聲音，這些聲音存放在龐大的檔案堆中，並經由時間的推移不斷增長，記錄下世界上所有的苦難。由不幸和違規行為所致的微小困擾，不再通過懺悔中幾乎難以聽見的低聲吐露向上傳至天堂，而是通過書寫的痕跡在塵世間積聚起來。這樣，在權力、話語和日常生活之間，一種完全不同的關係建立起來，形成一種全然不同的控制和闡述日常生活的方式。於是，就日常生活而言，一場全新的演出誕生了。<sup>25</sup>

精神病醫學亦充斥着對「無關緊要的違法行為和騷亂的微小領域」的編碼。在《不正常的人》（*Les Anormaux*）中，福柯指出，精神病鑑定報告中總是存在着一種過渡，一種溢出，鑑定導致從行為過渡到品行，從犯罪過渡到生存方式，使生存方式僅僅作為犯罪而不是別的東西顯現出來。犯罪的欲望總是與主體的缺陷、斷裂、弱點和無能聯繫在一起，因此，在鑑定報告中出現的人已經不再是站在法官和陪審員面前的司法主體，而是一個客體：一種糾正、使再適應、使再被接納、改造的技術和知識的客體。<sup>26</sup>亦即，

25. 福柯著，汪民安主編，《福柯讀本》，頁 109。

26. 福柯著，錢翰譯，《不正常的人》（上海：上海人民出版社，2004），頁 15-21。

精神病醫學指向的不是犯罪的行為，而是犯罪的欲望，是犯罪者的靈魂，這種靈魂不再是懲罰的對象，而是治療的對象。權力關係使得主體客體化，由此，知識（精神病醫學）與權力之間的關聯再次得到了揭示。

不過，精神病醫學與基督教的懺悔實踐之間的聯繫主要是通過「性」的問題建立起來的。福柯所界定的「不正常的人」涵蓋了三種形象，即畸形人、需要改造的人與手淫的兒童，最後一種形象即屬於性的問題。性的問題與精神病醫學的接通是如何發生的？或者說，當不正常成為精神病醫學的合法干預領域時，性如何成為問題？福柯對此的回答是，在一八五〇年左右，不正常成為了精神病醫學控制、分析與干預的領域，這實質上只是被迫的、強制的坦白程式（即懺悔）的一種變形而已。在他看來，懺悔對性的坦白進行了完全的編碼與強制，而所謂的沉默則只是坦白的積極程式的功能之一。<sup>27</sup>之所以說現代懲罰—監禁體系扮演着基督教的神法所扮演的角色，是因為在福柯這裏，精神病醫學即扮演着基督教的懺悔實踐所扮演的角色。也正是在此意義上，我們可將福柯筆下的現代懲罰—監禁體系與精神病醫學均稱為基督教實踐的某種變形：它們披着世俗性的知識外衣，卻具有並擔負着基督教的宗教性功能。

在基督教的懺悔實踐中，身體仍然是審察的對象，<sup>28</sup>但是，這絕非懺悔的唯一意義，相反，福柯對於基督教懺悔實踐的解釋已經超出了「靈魂是身體的監獄」這一問題，而開啟了新的論域，即主體。按照福柯的說法，在從宗教改革運動到天特公會議（Council of Trent）的這一時期中，

---

27. 同上，頁 187-188。

28. 福柯著，杜小真編選，《福柯集》，頁 466。

現代國家開始形成，同時，基督教對個人生活的限制收得更緊。「國家當時正在向自己提出作用於身體的權力技術的問題以及通過何種手段人們可以確實建立作用於身體的權力的問題，與此同時，教會在它那一邊將製造一種管理靈魂的技術，即教士守則，由天特公會議確定的教士守則。」<sup>29</sup>之所以將教士守則稱為管理靈魂的技術，即與基督教的懺悔制度有關，這一點仍可通過性的問題來進行說明。在《性史》第一卷，福柯描述了權力藉以構造主體的戰略，但在第二、三卷，他轉而關注的是，作為多樣權力之產物的主體如何佔有與關注他們自身的：權力因此成為了自我創造（self-creation）能力。<sup>30</sup>實際上，據福柯自述，《性史》最開始的題目是「性與真理」（*Sex and Truth*），後來放棄了，但這仍然是他的關注所在：為了在與性快感的關係中提出真理問題，西方歷史必須發生甚麼？這自《古典時代瘋狂史》以來就一直是他的一個問題。關於瘋狂，他想要找出：瘋狂問題如何能夠根據真理話語（discourses of truth）——在西方，這就意味着科學話語——來運作？這也是他切入性問題的角度。<sup>31</sup>對於性的研究正是對自反性形式，也就是對自我對自我之關係的分析，更確切地說，主體如何依據

29. 福柯著，錢翰譯，《不正常的人》，頁196。

30. Kenneth W. Stikkers, "Persons and Power: Max Scheler and Michel Foucault on the Spiritualization of Power", *The Pluralist* 4 (2009), p. 52. 福柯之所以在性問題上大耗筆墨，除了我們下文將提到的自我技術之外，還與權力技術有關。他認為，從十八世紀起，建立起了兩種相互重疊的權力技術，一種是懲戒的技術，它圍繞着身體，產生個人化的後果，把身體當作力量的焦點來操縱，使其既有用又馴服；另一種則是調節的技術，它不是圍繞着身體，而是作用於生命的技術，針對的對象乃是人口。這兩種技術都是身體的技術，只是在前一種技術中是身體被個人化，在後一種技術中，身體被置入整體的生物學過程中。之所以說性是重要的，是因為一方面，性作為完全身體的行為，揭示了監視形式的個人化懲戒控制，另一方面，則通過生殖效果，性進入生物學過程，這一過程不是與個人的身體有關，而是與構成人口的要素與整體有關。性正好處於身體與人口的十字路口。就此而言，性實際上處於福柯的兩個重要主題——規訓機制與安全配置——的交叉點。參福柯著，錢翰譯，《必須保衛社會》（上海：上海人民出版社，1999），頁234-235，頁236-237。可對見福柯著，杜小真編選，《福柯集》，頁441。

31. Foucault, *Power/Knowledge*, p. 201.

被禁止之物而被迫解讀自己，言說自己的，這是禁欲主義與真相／真理之間關係的問題。<sup>32</sup>易言之，懺悔的另一種意義即在於它是自我之真相的形式。

有意思的是，福柯在對基督教的懺悔實踐的分析中執行了兩種區分，第一種區分是在基督教內部做出的，第二種區分則是在基督教與古希臘－羅馬之間做出的。關於第一種區分，福柯認為，懺悔並不是最初就如此重要。他指出，早期基督教實際上有兩種關於自我之真相的形式，一種是 *exomologesis*，即對悔罪者悔罪狀態的戲劇性表達；另一種則是 *exagoreusis*，即在與他人的強制性的、徹底的服從關係中對思想進行不間斷的分析。前者可稱之為戲劇式的自我表露，後者即直言，也就是口頭表現的自我捨棄，它在基督教的歷史中變得越來越重要。<sup>33</sup>關於第二種區分，福柯指出，在希臘－羅馬的直言 (*free-spokenness*) 程式中，老師是傳達真理話語的人，但在基督教這裏，表達真理的則是被指導者的靈魂，這是一種唯有這種靈魂才能說出以及才能持有的真理。在基督教的精神性 (*spirituality*) 中，必須在真理話語被呈現為他自身的真理話語之對象的正是被指導的主體。<sup>34</sup>說出關於自己的真相成為拯救的一個不可或缺的模式，這一時刻是西方的主體性歷史上，或是主體性與真理之間關係的絕對關鍵的時刻。而這種原則在古希臘、希臘化時代與古羅馬則並不存在。<sup>35</sup>

綜上所述，懺悔之所以重要，在於它具有雙重意義。

---

32. 福柯著，杜小真編選，《福柯集》，頁 496-497；福柯著，汪民安主編，《福柯讀本》，頁 240。

33. 福柯著，汪民安主編，《福柯讀本》，頁 225-228、252，亦可對照福柯著，錢翰譯，《不正常的人》，頁 189-195。

34. Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject* (trans. Graham Burchell; ed. Frederic Gros; New York: Palgrave Macmillan, 2005), pp. 407-409.

35. 同上，頁 364。

首先，福柯視之為性與精神病醫學之接通的背景，並由此彰顯出了它與一種新的知識話語，一種新的規範化權力之間的關聯，這也可謂是「靈魂是身體的監獄」的一種深化與延伸。在他看來，直至十六世紀中葉，教會只是以一種相當冷淡的方式來管理性意識。從天特公會議開始，在教士體制內部出現了一種新的程式，這是一種對日常生活，對自我檢查、懺悔的技術，是對意識的指導，對指導者與被指導者之間關係的管治，正是這種技術被人們用來注入到作為一個整體的社會中。<sup>36</sup>其次，福柯在後期視之為自我之真相的重要形式，並因此與「主體」這一主題之間有着莫大的關聯。懺悔者與神甫、受指引者與精神引導者、病人與精神病醫生、患者與心理分析專家，都被納入了「直言」及「直言者」（*parrhesiast*）的歷史之中。<sup>37</sup>主體由權力塑造，途徑則為：說出關於自己的真相／真理（*truth-telling about oneself*），即直言—懺悔，這表明，在西方的主體形成過程，基督教的懺悔實踐發揮了直接的推動作用。這也是福柯的主體詮釋學（*hermeneutics of the subject*）所論及的重要內容。

### 三、主體詮釋學：權力技術與自我技術

福柯在後期確實將注意力轉向了自我倫理學，但是，這是否意味着權力已經完全淡出了他的視野？並非如此。首先，我們必須承認，福柯的確宣稱過，他不是權力理論家——但是，他同樣宣稱，他拒絕從主體理論開始的想法。<sup>38</sup>在一九八三年，在以〈結構主義與後結構主義〉（*Structuralisme et poststructuralisme*）為名的一篇訪談中，福柯講道：「我

36. Foucault, *Power/Knowledge*, p. 200.

37. Foucault, *The Courage of Truth*, pp. 5-7.

38. 福柯著，汪民安主編，《福柯讀本》，頁 357。

不研究權力理論，我研究的是，在某一時期自我對自我的自反性以及與此相聯系的真理話語的建構方式之歷史。」<sup>39</sup>他試圖凸顯的不是權力，而是「自我」，在此前提下，他甚至將此前頻繁論及的監禁體系、精神病醫學與主體問題勾連起來。在一九八二年，他就指出，所謂經濟學、生物學、精神病學、醫學及刑法學，無外乎是人類以不同方式發展出的關於自身的知識，關鍵在於，我們應將它們作為真理遊戲(game of truth)來分析，它們與不同的技術——包括生產技術、符號系統技術、權力技術與自我技術——結合而成為人類了解自身的工具。<sup>40</sup>

但另一方面，我們也必須注意到，自我技術與權力技術雖然分屬兩種技術，但即便是自我技術本身，權力關係亦顯乎其中——關於這一點，我們在上文實際上已經有所涉及。福柯明確表示，「正是權力形式，使得個體成為主體。『主體』一詞在此有雙重意義：憑藉控制和依賴而屈從於他人；通過良心和自我認知而束縛於他自身的認同。兩個意義都標明權力形式的征服性。」<sup>41</sup>權力技術與自我技術正對應着主體的雙重意義，因此，二者最終都統一於「主體」這一概念之下，且都涉及權力形式的征服性，就此而言，主體詮釋學不僅自我技術包括，亦包括權力技術。在他看來，主體性歷史始於對社會區分的研究，而對社會進行區分，憑藉的是瘋狂、疾病和過失，以及它們對理性而正常的主體的建構所產生的影響。通過對瘋狂、精神病、犯罪的研究，他試圖揭示出，西方人如何藉着把某些他者（如罪犯、瘋子等）排除在外，來間接地建構我們自身的；通過對古希臘—羅馬與基督教的自我倫理學的研究，他試

39. 福柯著，杜小真編選，《福柯集》，頁 506。

40. 福柯著，汪民安主編，《福柯讀本》，頁 240-241。

41. 同上，頁 284。

圖揭示出，西方人如何藉着自古至今的這些自我技術，來直接地建構我們自身的身份的。<sup>42</sup>如果說對於他者（不正常的人）的研究的重心在於權力技術的話，那麼，對於我們自身（正常的人）的研究的重心則在於自我技術，二者均屬於主體詮釋學。

關於主體詮釋學的權力技術層面，福柯在《規訓與懲罰》中已經提出，在規訓程式的核心，檢查顯示了被視為客體對象的人的被征服與被征服者的對象化。其中，檢查首先把個人當作一個可描述、可分析的對象。在他看來，各種紀律的出現標誌着個人化的政治軸心以及個人化程式的歷史性顛倒。在一個規訓制度中，兒童、病人、瘋子與罪犯比成年人、正常人與守法者更個人化。<sup>43</sup>規訓機制有一種使征服與客體化重合的技術，「它本身就帶有新的造成個人化的技術。這種權力-知識造成了人文科學的歷史可能性。」<sup>44</sup>這種個人化（individualisant）的權力體現為個人的客體化，究其實質而言，這種客體化仍然只是主體與真理之間關係的一種形態而已。福柯認為，主體與真理／真相（truth）的關係這問題就是要追問：在何種實踐之上，通過何種話語，我們試圖言說關於主體的真相？因此，言說關於瘋狂之主體或犯罪之主體的真相也無非在追問：在何種話語的基礎之上，言說、勞動與生存着的主體被建構為一種可能的知識客體（a possible object of knowledge）？<sup>45</sup>

主體—真理關係的一種形式是「主體的真相」能夠被述說的真理話語，另一種形式則是主體可能且能夠說出關於自身真相的真理話語，後者可能是誓願、懺悔，或對於

42. 同上，頁 267-268。

43. 福柯著，劉北成、楊遠嬰譯，《規訓與懲罰》，頁 216。

44. 同上，頁 350。

45. Foucault, *The Courage of Truth*, p. 3.

意識的檢查，我們很容易即可在性領域中發現其重要性。<sup>46</sup>對福柯而言，現代人對隱藏的欲望的迷狂在古代並不那麼重要，它是基督教的發明。正是在基督教文化中，性開始與對內在衝動的解碼聯結起來。基督教的基本貢獻不在於它對被禁止的與被允許之行為的編碼，而在於人被設想成這樣一種類型，即他將自身作為一種愛欲的存在（erotic being）。<sup>47</sup>人被追說出關於自己的真相，這最終成為了《性史》的主題，亦可謂是主體詮釋學的自我技術層面。

作為主體—真理關係的一種形式，關於自身的真相卻是被迫說出的，就此而言，正如福柯指出的那樣，主體—真理之關係的問題亦可從對自我及他人的治理（the government of oneself and others）這一角度出發來切入。<sup>48</sup>這表明，權力關係實質上在此並未缺席，其中，基督教的作用再次得到了顯示。根據福柯在《安全、領土與人口》（*Securite, territoire, population*）中的闡釋，以分析性的身份、臣服、主體化為特徵的個體化過程就是由基督教建立起來的。基督教的牧領權力（pastoral power）以兩種方式預演了治理術：一、不是簡單運用拯救、律法和真理的原則，而是在它們之下建立了其他的關係；二、通過對主體的特殊建構，這個主體的功德是以分析的方式確定的，他臣服於服從的連續網路，被人們強迫他以說出真實的方式主體化。<sup>49</sup>

自我技術與治理術密切相關，這進一步表明，自我技術中仍然滲透着權力技術的因素。現代西方世界中潛伏着

---

46. 同上。

47. John Rajchman, *Truth and Eros: Foucault, Lacan, and the Question of Ethics* (London & New York: Routledge, 1991), p. 89.

48. Foucault, *The Courage of Truth*, p. 8.

49. 福柯著，錢翰、陳曉徑譯，《安全、領土與人口》（上海：上海人民出版社，2010），頁 159。



的毀滅性權力可追溯至對於自我、知識與權力的獨特配置，而這種配置即是將早期的基督教實踐與傳統上所理解的政治權力相結合的產物。<sup>50</sup>福柯斷定，對治理概念的反思在理論與實踐上都無法避免通過由自我與自我之間的關係（relationship of self to self）所界定的主體因素，或者說，對治理的分析必然涉及一種由自我與自我之間的關係所界定的主體倫理學。這意味着，在福柯一直以來試圖提出的分析類型中，權力關係、治理術，對自我及他者的治理，自我與自我的關係構成了一條鏈條與線路。正是圍繞着這些概念，福柯才能將政治問題與倫理問題聯繫起來。<sup>51</sup>

如前所述，自我倫理學不僅包括基督教，也包括古希臘—羅馬的倫理學，那麼，同為言說關於自身的真相的倫理學，二者有何區別？我們已經提到，在希臘—羅馬的直言程式中，老師是傳達真理話語的人，但在基督教這裏，表達真理的則是被指導者的靈魂，這是一種唯有這種靈魂才能說出以及才能持有的真理。在基督教的精神性中，必須在真理話語被呈現為他自身的真理話語之對象的正是被指導的主體。福柯在對基督教的牧領權力進行詮釋時，亦從 *apatheia*（無情）概念出發比較了基督教與古希臘—羅馬的倫理學的重大差異。他指出，希臘人所說的 *apatheia* 指的是沒有欲望與激情，亦即，不再有任何被動性，在放棄激情的同時，人們成為自己的主人；在基督教那裏，它卻主要意味着放棄屬於我個人的意願。之所以抨擊肉體的快感，不是因為快感造成了擾亂——這是斯多亞（Stoics）和伊壁鳩魯學派（Epicureans）的主題——而是因為在這種快

---

50. Nancy J. Holland, "Truth as Force: Michel Foucault on Religion, State Power, and the Law", *Journal of Law and Religion* 18 (2002/2003), p. 86.

51. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, p. 252.

感中展開的是一種個人的主動性。<sup>52</sup>基督教的牧領制度吹響了治理術的前奏，*apatheia* 的演變即可謂是在思想上的表現之一。

值得額外指出的是，福柯在論述「自我技術」或「關心你自己」的自我倫理學在基督教中的表現時，多次將尼撒的格列高利（Gregory of Nyssa）作為一個重要的案例來進行分析，<sup>53</sup>而將阿奎那視為「認識你自己」（*gnothi scautou*）與「關心你自己」（*epimeleia heauto*）之間的一個楔子。他認為，從西元五世紀末至十七世紀，基督教當中的主要衝突不是發生在精神性與科學之間，而是精神性與神學之間，而神學的一個典型代表就是阿奎那。<sup>54</sup>福柯的這種分析並非不會引起爭議，至少就基督教思想史而言，阿奎那恰恰在福柯非常重視的性問題上對尼撒的格列高利有所批判。根據福柯，尼撒的格列高利要求人們離棄婚姻，擺脫自己的肉體，這就是他的「關心自己」的開始。<sup>55</sup>阿奎那的自然法理論則指明，人身上有一種根據與其他動物共有的天性而追求某些比較特殊目的的傾向，如性關係。<sup>56</sup>因此，他也反駁了尼撒的格列高利所說的「伊甸園中人口是藉着非性交的方式增多的」這一觀點，而認為，凡對人是自然

52. 福柯著，錢翰、陳曉徑譯，《安全、領土與人口》，頁 154。福柯的這種解讀與奧古斯丁對古希臘—羅馬哲學中的「激情」（*passion*）理論的解讀有所不同，可參邵鐵峰，《奧古斯丁〈上帝之城〉中的恐懼理論：對古希臘—羅馬哲學的解構》（未刊稿）。*apatheia* 在基督教的牧領結構中所表現出來的對自我的否棄以及對上帝的恐懼，依然可歸入「直言」主題中：福柯將直言的正面概念概括為對上帝的信任，並認為這種立場乃是基督教的神秘主義傳統的根源；將直言的負面概念——或者說，反直言的一極——概括為對上帝的恐懼，並認為這種立場乃是基督教的苦行主義傳統的根源。在歷史與體制上，都是直言的負面一極更重要。見 Foucault, *The Courage of Truth*, pp. 333-337。

53. 福柯著，汪民安主編，《福柯讀本》，頁 243。

54. Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, pp. 26-27.

55. 同上，頁 10、492。

56. 阿奎那著，馬清槐譯，《阿奎那政治著作選》，頁 112。值得一提的是，阿奎那所設想的自然法的三條法則在康德的《單純理性限度內的宗教》中幾乎原封不動地得到了照搬，只不過康德歸之於「人的本性中向善的原初稟賦」，可參康德著，李秋零譯，《單純理性限度內的宗教》（北京：中國人民大學出版社，2003），頁 10。

的事物都是既不會由於犯罪而獲得，也不會由於犯罪而喪失的，所以，藉性交而獲得生育在初人墮落之前即已經合乎自然地存在了。<sup>57</sup>如果我們將舍勒（Max Scheler）對基督教的理解與福柯在對基督教的自我技術的分析作一對比，這種爭議性會更明顯地顯現出來。舍勒認為，從基督教道德的根基只可能產生一種禁欲主義，它首先是去解放人的精神位格，其次是去操練生命的功能，使活生生的存在獨立於暫時的外界刺激。而那些基於對身體的憎恨與蔑視的禁欲主義，以及那種試圖使「靈魂」服從於專斷「紀律」（discipline）的禁欲主義均非來自基督教，而是基督教道德與衰敗的古代的怨恨（ressentiment），尤其是與新柏拉圖主義（Neo-Platonism）以及愛色尼派（Essenianism）相結合的產物。由此出發，舍勒雖然承認，基督教歷史上確實存在着對身體，尤其是對性衝動的蔑視，卻依然堅持，基督教理論與實踐的核心與這些現象無關，與靈肉二元論亦毫無關聯。在他看來，只是在現代哲學中才出現了新的態度，即「思維的自我」（thinking ego）如同看一個外在的客體一樣自上而下地看着活生生的身體。<sup>58</sup>如此來看，舍勒定然會認為，福柯對基督教的分析就如尼采對基督教的分析一樣，都找錯了對象。

#### 四、對宗教經濟學的思考：以福柯的權力理論為視角

作為宗教社會學中的「新範式」，宗教經濟學因其強大的解釋效度已經成為國內外學界的一門顯學，<sup>59</sup>其中，最

57. 阿奎那著，段德智譯，《神學大全》第一集第六卷（北京：商務印書館，2013），頁438。

58. Max Scheler, *Ressentiment* (trans. Lewis B. Coser & William W. Holdheim; Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1994), pp. 108-109.

59. 關於宗教經濟學的基本文獻以及國內外對它的質疑與批評，汲詰的〈如何超越經典世俗化理論？——評宗教社會學的三種後世俗化論述〉中有大致的梳理，載《社會學研究》2008年第4期，頁55-75。這裏只補充幾條材料：盧雲峰，〈超越基督宗教社會學——

具影響力，也最爭議的大概算是「理性行為者」的理論起點與「放任將導致宗教興盛」的命題。下文將以福柯的權力理論為視角對這兩個看法進行簡單的分析，並試圖將宗教經濟學整合到福柯的權力理論中，這可謂一種理論與另一種理論相遇時所可能迸發的一點火花。

斯達克 (Rodney Stark) 在《信仰的法則》(*Acts of Faith*) 中明確說道：「我們的出發點是這樣一個設定：人們作宗教選擇跟作其他選擇採取的是同樣的方式，即權衡代價和利益。」<sup>60</sup>因此，宗教行為和人的其他行為一樣都是理性的。雖然斯達克在「理性選擇」之前加上了諸如「在其資訊和理解局限之內」、「在可行選擇的制約下」、「在其喜好和趣味的引導下」等諸多限定，雖然他甚至直言不諱地反對被稱作「理性選擇論者」，<sup>61</sup>但他還是承認，他的理論建構只能以「一個真空中的理性行為者」作為起點。<sup>62</sup>

簡單地說，本文認為，宗教經濟學的強大解釋力恰恰在於它設想的人是「正常的人」，而不是「不正常的人」。更直接地說，面對諸如「你為甚麼會這麼做？」這樣的問題時，正常的人的每一個有意識的行為一定可以被賦予某種有意義的解釋，不管是為了不可見的彼世、上帝，還是為了可見的此世，不管是為了信仰、道德本身，還是為了金錢、權力。如亞里士多德所說，一個人可能不知道他是誰，他在做甚麼，他施作用於甚麼或誰，有時候也會不知

---

兼論宗教市場理論在華人社會的適用性問題》，載《社會學研究》2008年第5期，頁81-97；范麗珠，〈現代宗教是理性選擇的嗎？質疑宗教的理性選擇研究範式〉，載《社會》2008年第6期，頁90-109。對於作為一門學科的經濟學的批判，可參Robert H. Nelson, *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 2002)。由於篇幅所限，本文對宗教經濟學的分析只以斯達克 (Rodney Stark) 和芬克 (Roger Finke) 的《信仰的法則》(楊鳳崗譯，北京：中國人民大學出版社，2003) 為立論基礎。

60. 斯達克、芬克著，楊鳳崗譯，《信仰的法則》，頁103，亦可參頁53、69。

61. 同上，頁46-50。

62. 同上，頁56。

道用甚麼（例如，用甚麼工具）來做，為甚麼而做（例如，他會認為他的行為有益於某個人的安全），以及如何來做（例如，是溫和地，還是激烈地），但是，一個人不可能對所有這些事情都不知道，除非他瘋了。<sup>63</sup>宗教經濟學中的「理性行為者」之行為之所以是可以理解的，正是因為他沒有瘋，也就是說，他是「正常的人」。

如前所述，通過對瘋狂、精神病、犯罪的研究，福柯試圖揭示出，西方人如何藉着把某些他者（如罪犯、瘋子等）排除在外，來間接地建構我們自身的。這表明，所謂的「不正常的人」無外乎權力關係執行的社會區分。為了進一步說明這個問題，我們可將福柯反復提及的一八一〇年刑法典第六十四條作為一個參照。根據這一條規定，只要人在行為的時候處於精神錯亂的狀態下，就既無罪行，亦無犯法，因為瘋癲取消了罪行。福柯舉到了一個例子：在一八一六年的阿爾薩斯爆發了非常嚴重的饑荒，一個窮苦的女人殺死了自己的女兒，把她肢解並煮熟吃掉，但最後卻被判無罪，因為這樣一個事實，即她的櫃子裏還有儲藏的食品。因此，她吃她的女兒這件事情就無法解釋：利益體系無法發揮作用。<sup>64</sup>

在這個案例中，我們可看到：犯罪主體的理性是法律實施的條件。宗教經濟學幾乎可以解釋人的一切行為，但在這個案例上，它也不得不保持沉默：它將無話可說，因為這個女人不是正常的人，亦即，她不是「理性行為者」。此處我們可能立刻會面對的一個質疑是：憑甚麼讓宗教經濟學去解釋這個案例，既然這個人本來就不正常？但這種質疑反而立刻會暴露出一個似乎甚是平常的預設，即正常

---

63. Aristotle, *Ethica Nicomachea*, 111a2-6.

64. 福柯著，錢翰譯，《不正常的人》，頁 123、152。

的人就是「經濟人」。用福柯的話來說：「犯罪的利益是他的可理解性，同時也是他的可懲罰性。犯罪的理性（因此被理解為可辨認的利益機制）被懲罰權力的新經濟學據為己有。」<sup>65</sup>對福柯而言，舊體系沒有對罪犯的本質提出問題，也不存在屬於一種可能知識對象的犯罪機制；新體系則提出了犯罪行為的內在理性與可理解性問題：它與利益機制有關。<sup>66</sup>亦即，在關於懲罰的舊體系向新體系的轉變過程中，一種新的東西浮現了出來，所謂的理性、可理解性、利益機制無非是一種權力關係（規範化權力或規訓機制）的效應與指涉而已。

然後，再來看「放任將導致宗教興盛」這一命題。斯達克通過數據證明，「如果宗教經濟是無管制的和有競爭的，宗教參與總體程度會高。」<sup>67</sup>以福柯的權力理論視之，則這種無管制的和有競爭的宗教經濟無外乎是他筆下的自由主義的遊戲。也就是說，即使是「自由」，亦可且應當納入權力技術的更替和轉換中來理解。在福柯這裏，自由並非別的甚麼東西，而是與安全配置的建立相關的東西，而安全配置能正常運行的必要條件是，人們被給予現代意義上的自由：不是賦予某個人以特權，而是人和東西的移動、遷移、流通的自由，任其自由，放任不管，讓現實自我發展和前進，根據其自身的規律在它自己的道路上前進。<sup>68</sup>宗教經濟學中的放任、競爭即由此被轉化為福柯所謂的安全配置的條件。

宗教經濟學並不諱言「放任將導致宗教興盛」這一命題與亞當·斯密（Adam Smith）之間的淵源——哪怕是提

---

65. 同上，頁 126。

66. 同上，頁 92-96。

67. 斯達克、芬克著，楊鳳崗譯，《信仰的法則》，頁 247。

68. 福柯著，錢翰、陳曉徑譯，《安全、領土與人口》，頁 37-38。

他們出命題在先，後來才發現它與斯密之間的親和性，而福柯對於亞當·斯密的「看不見的手」的說法的解釋亦足以證明宗教經濟學的「自由」精神。他認為，「看不見的手」的根本功能就是取消君主在政治與經濟上的合法性，甚至在整個現代世界中，由治理實踐、社會主義、計畫化、福利經濟所提出的問題均為關於經濟君主的問題，而在十九世紀和二十世紀的自由主義與新自由主義的所有反復與迴圈，亦不過是經濟君主之不可能性的問題而已。<sup>69</sup>既然人口與經濟都服從於自然，這意味着，試圖給人口強加一些命令、指令、禁令就是毫無道理，也毫無利益的事情。因此，國家的角色就與一種新的治理術形式聯繫了起來，而這種治理術的根本原則即是尊重自然程式，由其運作。這種管理的目標不是阻止事物，而是讓必然的和自然的調節自己運作。由此，自由成為了治理術本身的一個不可或缺的因素。<sup>70</sup>

簡而言之，以福柯的權力理論切入，則宗教經濟學中的「理性行為者」對應的是規範化權力的效應，「放任」或「競爭」對應的則是治理術的要素，這樣一來，宗教經濟學的這兩個觀點就被吸納進了福柯的權力理論。

## 五、結語

本文第一部分分析了福柯的「靈魂是身體的監獄」這一論斷對於傳統的靈肉二元論的顛覆，並指出，他所描述的種種權力機制起着基督教神法的宗教性功能。第二部分分析了福柯對於基督教的懺悔實踐的解釋具有雙重意義：它一方面將懺悔視為精神病醫學的前身，從而深化了「靈

---

69. 福柯著，莫偉民、趙偉譯，《生命政治的誕生》（上海：上海人民出版社，2011），頁246-252。

70. 同上，頁313。

魂是身體的監獄」的看法；另一方面又將懺悔視為關於自我之真相的一種形式，從而轉向了「主體」這一主題。不同於《規訓與懲罰》中的思路，現在，直言實踐提供了主體—構成 (subject-formation) 的替代途徑與說出真相 (truth-telling) 替代模式，身體也不再是「知識的身體」 (body of knowledge)，而是「實踐的身體」 (body of practices)。<sup>71</sup> 第三部分則分析了福柯的主體詮釋學，指出它不僅包括「關心自己」的自我技術，亦包括權力技術，而且在主體的形成過程中，基督教的牧領權力起了直接的推動作用。

事實上，雖然與其原意略有不符，但是，用福柯本人曾經使用過的「靈魂技術學」 (technology of the soul) 這一概念來概括其權力理論中關於基督教的論述並非全然不妥。福柯曾將教育專家、心理學家或精神病專家的技術學直截了當地稱為「靈魂技術學」，認為這種技術學無法掩飾支配身體的權力技術學，因為前者是後者的工具。<sup>72</sup> 雖然他並未將這一稱呼延伸性地運用至本文在第二、三部分所論及的懺悔實踐與自我技術，但以「靈魂技術學」來稱呼後二者亦自有其合理性，因為不論是懺悔對意識及身體的連續、不間斷的審查，還是主體為了達至真理而對自身之真相的探究，均與個人的「靈魂」有關。毋庸置疑，倘若將懺悔與自我技術均納入靈魂技術學，這就必然意味着，靈魂技術學絕不僅限於基督教，而是還涵括了古希臘—羅馬的自我倫理學，因為後者不僅也具備「直言」實踐，而且也屬於自我技術。在這種情況下，福柯權力理論中的基督教就只是我們所謂的「靈魂技術學」中的一個構成要件而已，而不是完全等同於後者，但是，由於它確實涵蓋了

---

71. Nancy Luxon, "Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault", *Political Theory* 36 (2008), pp. 378-379.

72. 福柯著，劉北成、楊遠嬰譯，《規訓與懲罰》，頁 32-33。



福柯對於基督教的論述，因此，這並不會為我們使用「靈魂技術學」這一概念造成太大的障礙。

本文以福柯的「靈魂技術學」這一現成的概念來概括他對於基督教的論述，有可能遭受的一種質疑是：將「說真話的勇氣」（courage of truth）的倫理實踐——即說真話的主體自身之真相——納入「靈魂技術學」是否恰當？因為對於福柯而言，蘇格拉底式的「關心你自己」呈現了西方哲學的兩條線索，一條以《阿爾喀比亞德篇》（*Alcibiades*）為起點，它將人必須關心的「自我」等同靈魂，認為通過靈魂與對靈魂的沉思，《阿爾喀比亞德篇》建立了另一個世界（即真實的世界）的原則，並標示着西方形而上學的起源；另一條線索則以《拉凱斯篇》（*Laches*）為起點，它將「關心你自己」導向了如下問題：「關心」到底是甚麼以及「關心自我」的生活到底是甚麼樣的生活。<sup>73</sup>前一條線索涉及的問題可謂是「靈魂」（psyche）與「靈魂的形而上學」（metaphysics of the soul），這顯然可納入「靈魂技術學」；後一條線索涉及的問題則可謂是「生活」（bios）與「生存的風格」（style of existence）。<sup>74</sup>它的出發點是對生命的考驗（test of life），而不是靈魂。<sup>75</sup>就此而言，「靈魂技術學」似乎又無法將「生存的風格」這一問題及其在基督教中的表現涵括其中。但必須注意的是，福柯也強調，靈魂的形而上學與生命美學（aesthetics of life）或生存美學（aesthetics of life）這兩個主題之間絕非不可相容的關係，亦非有着無法克服的矛盾，相反，二者確實總是彼此相關的。<sup>76</sup>更何況，我們前文反復提及的懺悔實踐，或者更具體

73. Foucault, *The Courage of Truth*, p. 246.

74. 同上，頁 160-161。

75. 同上，頁 128。

76. 同上，頁 163-164。

地說，在福柯那裏，基督教中肇始於直言實踐之負面功能的苦行主義通過與世界的關係及服從的原則，建立了一種與自我及權力的新型關係，一種不同的真理體制（regime of truth），它恰恰與靈魂的淨化有關。<sup>77</sup>因此，本文認為，以這一概念來統攝福柯對基督教的教義與實踐的分析，也許仍然是一個值得進一步考察的思路。

**關鍵詞：**福柯 權力 基督教 靈魂技術學 宗教經濟學

作者電郵地址：[yuchan81@outlook.com](mailto:yuchan81@outlook.com)

---

77. 同上，頁 320-321，337-338。

中文書目

- 阿奎那。《阿奎那政治著作選》。馬清槐譯。北京：商務印書館，2010。[Thomas Aquinas. *Political Writings*. Translated by MA Qinghuai. Beijing: The Commercial Press, 2010.]
- 阿奎那。《神學大全》第一集第六卷。段德智譯。北京：商務印書館，2013。[Thomas Aquinas. *Summa Theologica. Vol. 6, Part 1*. Translated by DUAN Dezhi. Beijing: The Commercial Press, 2013.]
- 柏拉圖。《斐多篇》。楊絳譯。北京：三聯書店，2011。[Plato. *Phaedo*. Translated by YANG Jiang. Beijing: SDX Joint Publishing, 2011.]
- 福柯。《安全、領土與人口》。錢翰、陳曉徑譯。上海：上海人民出版社，2010。[Foucault, Michel. *Securite, territoire, population*. Translated by QIAN Han & CHEN Xiaojing. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2010.]
- 福柯。《必須保衛社會》。錢翰譯。上海：上海人民出版社，1999。[Foucault, Michel. *Il faut d'êfendre la société*. Translated by QIAN Han. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 1999.]
- 福柯。《不正常的人》。錢翰譯。上海：上海人民出版社，2004。[Foucault, Michel. *Les Anormaux*. Translated by QIAN Han. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2004.]
- 福柯。《福柯讀本》。汪民安主編。北京：北京大學出版社，2010。[Foucault, Michel. *Fu ke du ben*. Edited by WANG Min'an. Beijing: Peking University Press, 2010.]
- 福柯。《福柯集》。杜小真編選。上海：上海遠東出版社，2003。[Foucault, Michel. *Fu ke ji*. Edited by DU Xiaozhen. Shanghai: Shanghai Far East Publishers, 2003.]
- 福柯。《古典時代瘋狂史》。林志明譯。北京：三聯書店，2005。[Foucault, Michel. *Histoire de la folieal' age classique*. Translated by LIN Zhiming. Beijing: SDX Joint Publishing, 2005.]

- 福柯。《規訓與懲罰》。劉北成、楊遠嬰譯。北京：三聯書店，2012。  
[Foucault, Michel. *Surveiller et punir*. Translated by LIU Beicheng & YANG Yuanying. Beijing: SDX Joint Publishing, 2012.]
- 福柯。《生命政治的誕生》。莫偉民、趙偉譯。上海：上海人民出版社，2011。[Foucault, Michel. *Naissance de la biopolitique*. Translated by MO Weimin & ZHAO Wei. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2011.]
- 海德格爾。《林中路》。孫周興譯。上海：上海譯文出版社，2010。  
[Heidegger, Martin. *Holzwege*. Translated by SUN Zhouxing. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 2010.]
- 康德。《單純理性限度內的宗教》。李秋零譯。北京：中國人民大學出版社，2003。[Kant, Immanuel. *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Translated by LI Qiuling. Beijing: China Renmin University Press, 2003.]
- 施密特。《霍布斯國家學說中的利維坦》。應星、朱雁冰譯。上海：華東師範大學出版社，2008。[Schmitt, Carl. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Translated by YING Xing & ZHU Yanbing. Shanghai: East China Normal University Press, 2008.]
- 斯達克、芬克。《信仰的法則》。楊鳳崗譯。北京：中國人民大學出版社，2003。[Stark, Rodney & Roger Finke. *Act of Faith*. Translated by YANG Fenggang. Beijing: China Renmin University Press, 2003.]

## 外文書目

- Aristotle. *The Works of Aristotle, Vol. IX*. Translated by W. D. Ross, St. George Stock & J. Solomon. Oxford: Clarendon, 1925.
- \_\_\_\_\_. *The Works of Aristotle, Vol. X*. Translated by Benjamin Jowett, E. S. Foster & Sir Frederic Kenyon. Oxford: Clarendon, 1952.
- Augustine. *Political Writings*. Translated by Michael W. Tkacz & Douglas Kries. Edited by Ernest L. Fortin & Douglas Krie. Indianapolis: Hackett, 1994.

- \_\_\_\_\_. *The City of God against the Pagans*. Edited and translated by R. W. Dyson. Beijing: China University of Political and Law Press, 2003.
- Beckman, Ludvig. *The Liberal State and the Politics of Virtue*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 2001.
- Borch, Christian. "Systemic Power: Luhmann, Foucault, and Analytics of Power". *Acta Sociologica* 48 (2005). pp. 155-167.
- Carrete, Jeremy. *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. London & New York: Routledge, 2000.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon Books, 1980.
- \_\_\_\_\_. *The Courage of Truth*. Translated by Graham Burchell. London: Palgrave Macmillan, 2011.
- \_\_\_\_\_. *The Hermeneutics of the Subject*. Translated by Graham Burchell. Edited by Frederic Gros. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
- Holland, Nancy J. "Truth as Force: Michel Foucault on Religion, State Power, and the Law". *Journal of Law and Religion* 18 (2002-2003). pp. 79-97.
- Kelly, Mark G. *The Political Philosophy of Michel Foucault*. New York: Routledge, 2009.
- Luxon, Nancy. "Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault". *Political Theory* 36 (2008). pp. 377-402.
- Plato. *Plato's Complete Works*. Edited by John M. Cooper. Indianapolis & Cambridge: Hackett, 1997.
- Sawicki, Jana. "Foucault, Queer Theory, and the Discourse of Desire". In *Foucault and Philosophy*. Edited by Timothy O'Leary & Christopher Falzon. Chichester & Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010. pp. 185-203.
- Scheler, Max. *Ressentiment*. Translated by Lewis B. Coser &

William W. Holdheim. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1994.

Schuld, J. Joyce. "Augustine, Foucault, and the Politics of Imperfection". *The Journal of Religion* 80 (2000). pp. 1-22.

Stickers, Kenneth W. "Persons and Power: Max Scheler and Michel Foucault on the Spiritualization of Power". *The Pluralist* 4 (2009). pp. 51-59.

# Christianity in Foucault's Theory of Power: A Concurrent Discussion about the Economics of Religion

SHAO Tiefeng

Associate Professor, School of Humanities  
Shenzhen University

## *Abstract*

This article explores the significant role of Christianity in Michel Foucault's theory of power and uses the concept of "technology of the soul" to describe his discussion on Christianity. An Illustration is offered by examining his proposition that the soul is the prison of the body, his interpretation of two meanings in Christian confession and his hermeneutics of the subject. From the perspective of his theory of power, this article also analyzes two important ideas of the economics of religion, namely, the assumption about rational actor and the proposition that unregulated religious economy will lead to religious flourishing.

**Keywords:** Michel Foucault; Power; Christianity;

Technology of the Soul; Economics of Religion