

冰冷的激情： 尼采、傅柯與哲學的美學化

何乏筆 博士 Fabian Heubel
(中央研究院中國文哲研究所助研究員)

一、真理與藝術

美學已成為當代哲學的關鍵向度。在此，美學不受限於藝術的理論或具有哲學含意的藝術批評，反而意味哲學本身在科學與藝術之間具有其獨特場域。哲學乃包含對嚴謹學問的堅持，同時也是指對諸種思考及生活方式的創造性實驗。由此觀之，書寫的工作雖然是哲學的構成部分，但並非是唯一目標；哲學同樣可追求將生命形塑為藝術品，並透過此作品的徹底個體化來彰顯其真理內涵。¹的確，當代哲學被理解為科學認識與藝術創作間的張力場域，僅是今日哲學的一種可能性。基於兩種理由，此可能性乃深具吸引力與重要性：首先，能夠串連到哲學的歷史厚度，因為對哲學的歷史回溯顯現兩種哲學模式之間的互動、張力和分歧，即哲學做為科學知識的奠基者與哲學做為生活方式的創造者²；另一方面，哲學因而能夠透過對現有當下的問題化，而不斷地重新界定其當代性。無疑，就相關的哲學發展而言，尼采乃做為最有力的推動者。

尼采所面對的是龐大的形上學系統在現代科學分工化的壓力下而崩潰的強烈衝擊。自從十八世紀以來，此情形使歐洲哲學陷入嚴重的認同危機。對此，哲學主要給出兩種回應：其一是哲學的學院化，即透過認識論、道德理論和美學理論上的專業化，而追求以自然科學（尤其是數學和物理學）為標準的「客觀性」（康德）；其二試圖透過哲學與藝術的連接來面對哲學的危機，放棄對永恆真理之探索，以使哲學與特定的歷史情境產生聯繫，而給出一種基於個體生命經驗的診斷與批判（尼采）。康德以自我限制的方式要拯

救哲學的形上真理，但同時也建立回應時代問題的哲學觀（參閱康德〈答「何謂啟蒙？」之問題〉一文）。相較之下，尼采傾向於更徹底的將當前的問題納入哲學之中，直到使表象、形式、感性官等美學要素成為哲學的核心。但同時他又意識到，在此哲學的激進化過程中，某種具有形上本源的「真理意志」仍然發生作用。他認為，真理的意志或對科學的信仰都基於同樣的「形上學信仰」：

我們今天這些認知者，這些無神者和反形上學者，甚至我們的火也是取之於那千年的古老信仰點燃的火堆，取之於基督信仰，也即是柏拉圖的信仰，信仰神（Gott）是真理而真理是神性的（göttlich）……但是，且慢，如果正好這變得越來越不可信？如果除了錯誤、盲目和謊言，而沒有任何神聖事物？如果神本身證實為我們最長久的謊言？³

對真理意志的激進質疑乃意味著一個問題：真理意志是否一種「敵視生命的破壞原則」或「隱藏的死亡意志」？⁴此處，美學做為一種肯定生命的創造原則便湧現，而尼采將以「表象的崇拜」做為真理意志的對立面：

噢，那些希臘人！他們可善於生活：為了生活得勇敢地停留在表面、皺褶和皮膚之上，崇拜表象，相信形式、音調、言辭、整座表象的奧林匹斯山！這些希臘人的膚淺來自深度！而我們不是也正好要返回於此，我們這些將要登上當今思想那最高險峻之巔的精神勇者，佇立該處，環顧四周，俯視一切？在此，我們不正就是希臘人？形式、音調、言

辭的崇拜者？而因此是藝術家？⁵

在《道德系譜學》中，尼采將此問題脈絡納入到「工夫理念」（asketisches Ideal）的討論。以工夫理念做為對真理之形上信仰的起源。⁶一旦工夫理念的價值被否定，真理的價值便徹底受質疑。在尋找「工夫理念的自然對立物」時，尼采再次觸及藝術的領域：

謊言在藝術中成為神聖的，欺騙意志得到了良心的支持，因此藝術比科學更徹底地反對工夫理念：柏拉圖這位歐洲有史以來的最偉大藝術敵人，憑直覺感受到這一點。柏拉圖反荷馬：這是完整的、真正的對比——一方是極好意的「彼岸者」，生命的偉大污蔑者，另一方是生命的無意識讚頌者，黃金大自然。⁷

真理與表象的對比做為尼采理解工夫與藝術之關係的主要線索。傅柯受尼采問題意識的影響，卻同時給出截然不同的解決方案。尼采的確是以美學的方式擺脫形上學的重要先驅者，其著作清楚地顯現將哲學賦予一種美學的結構所引發的複雜問題。尤其與傅柯相較，可看出尼采如何被極端相斥的力量所撕裂，或被形上學與美學的激進對立所產生的瘋狂漩渦所捲入。經過兩次世界大戰的殘酷災難後，亦即經過個體的寓言式瘋狂到集體瘋狂的擴充後，走出尼采激進漩渦的可能性逐漸成熟。從今天的角度來看，傅柯的解決方式或許已顯得臨時且有待發展，但他卻在三方面開展基於尼采且又別與尼采的線索：後形上學的真理概念、後主權的權力概念，以及後基督教的工夫概念。以此角度閱讀尼采，可有效地防禦被虛無主義與反虛無主義的惡性辯證所感染。

尼采仍是一位形上學家，因為他難以想像流變的真理或真理的歷史。他停留在存在與流變、真理與表象、形上學與藝術的對立狀態中（德勒茲對尼采的解釋單方面強調尼采的潛力而忽略他的局限）。尼采要求的世界觀是「反形上學的」同時又是「藝術的」⁸：藝術使生命成為可能，是朝向生命的最大引誘者、生命最大的鼓動者。藝

術乃是「抵抗所有否定生命之意志的唯一優越力量，是反基督教、反佛教、反虛無的最佳辦法」。⁹在此，哲學的美學化所選擇的路線將透過對形上學的批判，即批判以彼岸敵視此岸的傾向。一旦真理的意志虛無主義地被推到極致，且「真理的神性」本身成為質疑的對象時，尼采所謂虛無主義突變為反虛無主義。真理意志乃不再做為最高標準，而被表象的意志，或者說對流變、生長、構成和創造的意志所取代。就尼采的觀點，無論是真理的意志或表象的意志，兩面向仍保持深刻的連接。他在兩極端之間徘徊，而無法將極端狀態化解為另一種哲學構想。然而，二戰後的法國尼采主義跨出了尼采這方面的界線，跨出了尼采哲學的激進傾向得以被納粹的激進主義所利用的理由。在納粹主義滅亡後，一種受尼采的啟發，但同時深刻轉化之的一種非法西斯的生命美學成為可能。在放棄真理與表象、存在與流變的對立後，美學的哲學在告別永恆真理之追求的同時，並不需要放棄整個真理的概念。換言之，美學的哲學對流變、形式、物質、身體、感和表象的肯定，並非等於尼采所謂表象、幻象和謊言的崇拜。

哲學所指的活動並非以「認識」為主要目的，「思想」反而可被納入到生活方式的創新之中：「生命超過認識對它所界定的限制，但思想超過生命對它所界定的限制」。¹⁰生命力量所逼顯的思想，不能受限於被視為理性的認識，而必然將會突破此一限制：思想因此批判地走出現有的真理體制，而能開闢生命的新可能性。就傅柯而言，哲學與美學的連接顯然聚焦於「越界的美學」；所處的當前體制對生命之可能性的否定和約束乃構成另類思考的動力。思想則要創意地跨越生命的界限而採取一種無止盡的越界態度。將自己生命構成為藝術品乃等於：實踐一種將生活在不斷流變之界限上的創意工夫。但同時，在此尼采式激進主義仍發生作用的「現代性態度」之中，傅柯卻已初步地將提供走出越界美學的單向運作，而將越界的美學納入到寬闊的美學修養之

5 Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, p.352（第二版前言）.

6 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*（《道德系譜學》），KSA 5, p.400 (III 24).

7 Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, p.402-403 (III 25).

8 Friedrich Nietzsche, *Der Wille zur Macht*（《權力意志》），*Versuch einer Umwertung aller Werte*, ausgewählt und geordnet von Peter Gast unter Mitwirkung von Elisabeth Förster-Nietzsche (Stuttgart: Kröner, 1996), p. 682 (No.1048).眾所週知，《權力意志》並非尼采本人所出的著作，而是引起長期爭論的遺稿選集。此書現在極少被學術界引用，而被尼采全集中的遺稿部分取代之。但因為目前遺稿尚未有完整的英文或中文翻譯，筆者在此仍保留《權力意志》作為參考資料。

9 Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, p.577 (No.853).在此可以補充的是，尼采將形上學與藝術對立起來，乃是尼采晚期的傾向；在《悲劇的誕生》（1872）尼采曾經將藝術視為人類真正的形上活動，並運用「藝術家形上學」或「美學形上學」等字眼。

10 Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris: PUF, 2003, p.116.

中，以連接生存美學與工夫實踐。在尼采而言，此關連因為工夫與基督教的混雜而被綑綁。他或許無法連接美學與工夫，但卻已試圖透過對基督教的批判來重新「自然化工夫論」，即以一種朝向強化生命的「工夫論」（Asketik）取代否定生命的禁欲工夫。¹¹換言之，傅柯透過界限態度的概念來連接生存美學與工夫實踐的方式，顯然是順著法國尼采主義的情勢，但同時不應該將「主體化」所蘊涵的工夫論限定在極限工夫的範圍：這的確是傅柯生存美學的核心因素，但並非當代美學修養的唯一可能。¹²

二、哲學工夫與宗教工夫

哲學工夫的美學化將使修養的工夫向度脫離精神昇華的單向要求，開放修養過程中的物質層面，亦即承認物質文化及身體層面作為自我修養不可或缺的部分。就歐洲修養史而言，傅柯將生存美學與工夫實踐相連接，具有革命性的意義。透過傅柯與其先驅者（尤其是尼采和韋伯），有助於充分理解傅柯的新意。在尼采與韋伯的著作中，工夫的概念離不開基督教的脈絡，但兩者同時也開顯工夫論的後基督教發展。在此發展上韋伯將基督工夫（christliche Askese）與資本主義精神相連接，經此則將基督新教理解為現代資本主義精神的重要發展動力。基督工夫被世俗化為「理性的生活經營」，而且生活經營的核心落於特殊的工作倫理之中。藉由工夫、理性化與資本主義的關連，韋伯開拓了工夫論的新視野，因為在他的討論中基督工夫不僅是現代生活方式的關鍵要素，工夫的問題更是指「自我」的現代化。

尼采與基督教的戰鬥是十九世紀歐洲哲學的重大事件，在此沒有詳細說明的必要。但是從尼采一方面將自己風格化為「反基督」，另一方面又在最後的部分信函簽名為「被釘在十字架上者」（Der Gekreuzigte），則可想像尼采與基督教的極度張力。《道德系譜學》有關「工夫理

念」的討論顯然深受批判基督教及基督教禁欲工夫的影響（例如：基督教傳統中的工夫主義被解釋為「工夫教士」之權力意志的策略）。同時尼采展開基督工夫與哲學工夫的對比。此對比在晚期傅柯的思想中獲得進一步的發展：非宗教工夫的突顯便是奠基在哲學工夫與現代美學的交接上。尼采提出哲學工夫與精神性的關連，此乃在傅柯的《主體詮釋學》做為有關古代自我關注之討論的出發點。不過，傅柯在《快感的使用》【《性特質史》(Histoire de la sexualité)第二卷】一書及許多訪談中，將以哲學工夫與生存美學的關係取代之。就尼采而言，工夫與藝術反而大體上保持相互陌生的狀態。只有《查拉圖斯特拉如是說》可理解為連接兩者的初步嘗試。從其中有關身體的強調可看到《快樂的科學》的迴響，但同時此書已是尼采與基督教致命性戰鬥的預兆。此戰鬥乃構成《查拉圖斯特拉如是說》之後續著作的核心問題。基督工夫更加成為了尼采的評判對象，而在此情況下展開一種非宗教的而是美學的現代工夫論不再可能。

修養論的關鍵問題之一在於「自我控制」與「自我擺脫」的關係。晚期傅柯經常且正面地使用「自我主宰」（maîtrise de soi）的說法來探索古代的自我實踐，然「自我主宰」與「自我擺脫」、「主體」與「去主體化」的張力以不同方式貫穿著他的思想。相似的矛盾也顯現在尼采的著作中。由「修養論的反轉」來看，在面對「自我主宰」與「自我擺脫」的關係問題時，尼采和傅柯已走出以理性控制的要求為中心的主體觀。在「向上修養」（嚮往精神和理性來擺脫身體和感性）的脈絡之外，「向下修養」的可能被展開，因而擺脫自我也可包含透過與身體及生命力量相關的美學經驗來衝破理性的強制約束、「同一主體」的自我封閉。藉此另一種「自由」成為可能，而自我解放也可做為具有價值取向及倫理意涵的活動。

在傅柯的觀點下，「工夫」（ascèse）與「生存美學」是可以交接的，因為傅柯能開展出一種

美學修養下的創意工夫。但就尼采而言，此交接難以想像。從哲學切入自我藝術，與從哲學切入工夫實踐是屬於不同的脈絡。此乃於不同的著作中被呈現出來。從《曙光》到《快樂的科學》與從《超善惡》到《道德系譜學》兩寫作階段之間，不難發現具有一種分期的情形，而《查拉圖斯特拉如是說》代表著中間的轉化點。在此書之前，尼采表達有關生活藝術的構想；之後，他的哲學思考更具嚴謹與苦悶的意味，對基督教的批判也更加激烈。以尼采的語言來說，前階段指他任務的「說是部分」，後者指此任務的「說不半段」，或與現有價值的「偉大戰爭」。¹³基督教的批判迫使他更深入地面對基督教的工夫主義。在此過程中他開始分別哲學工夫與基督工夫。此分別在晚期傅柯的著作中更為顯明，故尼采於一八八〇年代的發展特別值得關注，因為藉此可釐清傅柯的突破何在，以及尼采的困惑又在何處。

尼采在一八八六年到一八八八年之間出版了批判基督教最為徹底的著作，尤其是《超善惡》、《道德系譜學》、《偶像的黃昏》及《反基督》四者。就此四本書的發展而言，前二本以較為學術論證的方式探討基督教哲學工夫。於另外二本中，尼采對於基督教作為「生命之敵人」的厭惡，以愈趨激烈的情緒爆發出來。由工夫實踐的角度觀之，最值得注意的是尼采有關哲學工夫與基督工夫之關係的複雜討論。一方面，對於基督教作為生命之敵人的探索深刻地分析如何將壓制甚至毀滅感性成為自我技術頗具普遍性的方法。在《道德系譜學》中，尼采甚至將許多精神病狀與傳統工夫實踐的「嚴苛鍛鍊」相連接。但在另一方面，尼采關於工夫實踐的討論並非受限於基督工夫的批判，反而試著面對哲學與基督工夫的交錯。雖然尼采嚴厲反基督教的否定生命的傾向，但在他眼裡工夫主義另也蘊涵著肯定生命的潛力。在《道德系譜學》中，尼采對哲學與工夫的積極關係提出了讓人驚訝的說明，似乎對以情感之控制為核心的自我觀指出正面的解釋。他對哲學提出界定，認為哲學家的典型由兩特點而

構成：其一是對感性的「過敏」甚至排斥，其二是對工夫理念的偏好。在尼采看來，如果缺乏這兩者，哲學家僅是「所謂的」哲學家。關於哲學與工夫理念的關係尼采則說道：

毋庸爭議，只要地球上有所謂的哲學家，而不論哲學家存在何處（以印度和英國這兩種截然相對的哲學天賦為例），隨處都有哲學家對感性的獨特神經過敏和仇視（……）；與此同時，還存在著哲學家對全部工夫主義理念的獨特偏好和心悅誠服，對此不應做任何隱瞞。如前所述，這兩點是屬於哲學家的典型；如果一個哲學家沒有這兩點，那麼，我們可以肯定地說，他就是一個「所謂的」哲學家。（……）工夫理念指示很多通往**獨立性**的橋樑，所以，哲學家是以滿心的喜悅和莫大的熱情傾向了所有那些勇於作出決斷者的故事——他們有一天拒絕了一切非自由，並且走進某種茫茫荒漠之中：無論他們是否僅是強壯的驢子，即是強壯精神（starker Geist）的對立物。那麼，對一位哲學家來說，工夫的理念意味著什麼呢？我的回答或許早已為人們所猜到：哲學家因為在此看到最高尚和最大膽之精神性的最佳條件而微笑。他並非因此而否定「此在」（Dasein）本身，而是更加肯定**他的**此在，而且**僅僅**是他自己的此在；一直到萌生一種壞願望：讓世界毀滅吧；讓哲學、哲學家、讓我永遠存在吧！（pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!）¹⁴

「荒漠」引起早期基督教苦行僧在沙漠中避開塵世而苦修的想像。然而，尼采自己也在瑞士山上的隱居生活視為他的「荒漠」，而找到他「最高尚和最大膽之精神性的最佳條件」。由此觀之，工夫理念並非等於對生命的否定，反而更是對「自己」生命的肯定。此處尼采對工夫主義提出獨特的解釋，並視之為哲學的生存條件：

我們業已看到，特定的工夫主義（

¹³Nietzsche, *Ecce homo*(《看那這人》), KSA 6, p.350: „Nachdem der jasagende Theil meiner Aufgabe gelöst war, kam die neinsagende, **neinthuende** Hälfte derselben an die Reihe: die Umwerthung der bisherigen Werthe selbst, der grosse Krieg....“.
¹⁴Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, p.350-351 (III 7).

¹¹參閱Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, p.615(No.915).
¹²有關主體性與越界（越界）之關係的討論可參考楊凱麟的深入分析：〈自我的去作品化：主體性與問題化場域的傅柯難題〉，《中山人文學報》，第18期，Spring 2004，尤其是頁31-35。

Ascetismus），一種最堅強而又開朗的自我克制，便屬於最高尚精神性的最佳條件，同時也是它的最自然的結果。因此，如果說哲學家們一直帶有某種偏見去看待工夫的理念，從一開始就是不足為怪的。認真負責的歷史回顧甚至能夠證明工夫理念與哲學之間更加密切和嚴謹的聯繫。人們或許可以說，哲學正是牽著此一理念的襟帶才開始在地球上蹣跚學步的。¹⁵

對哲學家而言，工夫實踐具有開展創造性的意義。哲學工夫與宗教工夫的差別乃在於創造性的肯定上。由尼采的解釋可以理解此關係的歷史脈絡，另一方面又可跨出此脈絡的局限。他說：

哲學精神的出現，總是先喬裝打扮為**以前業已確定的靜思冥想之人**（contemplativer Mensch）的模樣，粉飾為教士、巫師、預言家，或粉飾廣義的宗教人，以成為可能：長期以來，哲學家是把**工夫的理念作為表象形式**、作為生存前提——哲學家為了能夠成為哲學家，而不得不演出工夫的理念；哲學家為了能夠演出這一理念，而不得不信仰工夫主義。哲學家的否定世俗、敵視生命、不相信感官、去感性的獨特遁世態度，一直保持到今天，因而被認為**哲學家的基本風範**。這種態度不過是哲學賴以產生和存在之窘境的结果，因為沒有工夫的外表和偽裝，沒有工夫的自我誤解，哲學在這個地球上就根本不可能長期存在下去。具體來說：**工夫的教士**一直到最近作為陰暗冥晦的毛蟲外殼，而哲學只能在這外殼之下生存和蠕動……。¹⁶

在此，工夫理念對哲學家而言只是一種表象的形式，為了自己存在的可能哲學家必須扮演教士、巫師，或者是預言家之類的角色。工夫主義否定世俗、敵視生命、不相信感官的態度乃成為哲學家的基本姿態。

然而，尼采所謂價值反轉，即以「生命的肯定」取代「生命的否定」的趨勢，便包含了哲學的轉折：哲學要擺脫反生命的工夫理念。哲學家曾經

必須假借工夫理念以確保自身的生存，但現代的哲學家可走出「宗教人」的影子，讓哲學投下「宗教的毛蟲外殼」。尼采討論哲學與工夫主義的關係時面臨一種深刻的矛盾。一方面，肯定地指出，為了達到最高的精神性，工夫主義所指的自我修制做為必要條件。在此尼采為了維持工夫主義與精神性的密切關係，故而將此一精神性理解為「自由精神」的特徵：「激進哲學家」的自由要擺脫職業、婦女、兒童、社會、祖國、信仰等因素。¹⁷但另一方面，尼采顯然將要賦予哲學及哲學家某種深層的轉化，而此一轉化必須將哲學從精神的優先性解放出來，而使哲學充分實現價值反轉的批判作用，使哲學擺脫鄙視「生命」的態度。因此，一旦哲學與美學的關係萌現，宗教工夫便成為必須排除的歷史殘餘。不過，尼采的工夫概念在其反基督教的激情下，無法徹底地擺脫工夫與「宗教人」的關聯，因而無法想像出美學與工夫的連接。

三、戰士的美學

傅柯連接美學與工夫的嘗試乃繼承了尼采對於哲學工夫的探索，並將之納入美學的領域。由傅柯關於波特萊爾（Charles Baudelaire）「玩家长工主義」（l'ascétisme du dandy）的討論觀之，工夫與美學的連接顯然必須走出古代哲學及基督工夫的形上預設，即拒絕給予工夫實踐某種向上修養的取向。工夫的物質化便開展工夫實踐與「向下修養」的獨特交錯。美學的工夫主義則將身體、行為舉止、感覺、情欲視為藝術創造的材質，即是創造「自我」這件藝術品的材質。在此不要誤解了「美學」一詞的意涵。自從波特萊爾〈現代生活的畫家〉出版後，美學的工夫主義意味著某種極為嚴謹的造型過程，其將美學風格的創造與發明奠基在一種特殊的「紀律」之上。由此追求雅緻的美學工夫或許比種種宗教的工夫主義更為專制。¹⁸波特萊爾已將美學與工夫相連接，在尼采的了解中，工夫主義基本上仍是指基督教

傳統下的禁欲活動，與身體化的藝術創作相差甚遠。尼采並沒有明確地進行工夫實踐的美學轉化，但是在其許多文章中則能夠發現相關的發展趨勢：美學修養的工夫實踐已無法接受單向度地向上昇華做為唯一方向，亦無法接受精神優先性做為本體條件。尼采論工夫主義仍然依賴於基督宗教的歷史遺產，但同時《查拉圖斯特拉如是說》所描寫的工夫歷程卻由身體的肯定出發。工夫實踐則不再以身體的克制甚至欲望的滅絕為中心，反而圍繞著「自由」的問題。在此尼采為「創意工夫」的概念進行了準備的工作。

由此觀之，工夫與精神性的連接不僅是延續了古代哲學及基督教的工夫論傳統，更是意指著價值反轉後的工夫理念。尼采以自由的追求而將工夫與精神性相連接的嘗試，只有在擺脫精神優先性之後才成為可能。經過對於基督教及其生命否定的批判後，工夫與精神性才能形成另類的關係。尼采還未清楚地提出美學與工夫的後宗教關係，但其所描繪的哲學工夫的確同時向精神的層面與向身體的層面保持著相同的開放性。工夫實踐則能夠同時投入向上或向下的活動，而這樣的雙重工夫乃已屬於美學修養的操作模式：美學修養的開展對傳統修養論的本體等級進行徹底的批判，但同時卻仍包含著自我修治的要求。如同波特萊爾一般，尼采將「風格化」視為是極為嚴謹的任務：

不可或缺的事。——賦予性格一種「風格」，實在是偉大而稀有的藝術！一習煉這種藝術的人能綜觀自己天性所包含的長處與短處，而將之納入一種藝術的規劃，直到一切都顯現藝術性和理性，甚至連弱點也令人激賞。在這兒增添了一團第二天性，那兒又減少了某些第一天性：——無論那種情形都須長久習練並且日常工作。在這兒無法減少的醜陋被隱匿著，在那兒又被解讀為崇高。許多模糊恍惚，即抗拒被構形之處，被儲存且運用成遠景：——它必須指涉無垠無限者。最後，當這作品完成時，無論在細微處或巨大處皆同

樣顯現具有宰制及培育的強制性品味：這品味是**好是壞**不是很重要，只要是一種品味，這就夠了！在這種強制之下，亦即在自己法則的約束與完美性之下，頑強的、富有宰制慾的氣質將能享受精緻的快樂；他們強大意志的激情看到所有具有風格化的自然、所有被征服且服務於人的自然即會感到輕快，這樣的人儘管建設宮殿或設計花園也會抗拒解放自然。反之，**柔弱而無法自制的性格**即憎恨風格的束縛。¹⁹

若美學修養包含著自我的風格化，包含著將自己構形為藝術品的過程，經由上述引文可理解到的是，賦予自己性格某種風格的美學工夫並不是一種輕鬆的、優美的、浪漫的或溫和的作為，反而意味著「徹底構作」的修治過程，甚至對於「自然」的強制與勝利。美學工夫如同宗教工夫一般，奠基在長期習練與日常工作之上，而只有透過這樣的習練與風格化，某種「品味」方能顯現。必須留意的是，尼采對於美學修養之描寫中所蘊含的自我修治，給予宗教的禁欲工夫中所包含的自我對自我的戰爭一種獨特的轉化。於是，美學修養意指波特萊爾已提及的英雄主義，而將自我的創造視為一種「武術」。就尼采而言，生命的肯定意味著創造性與破壞性的不可分，即創造與破壞做作為生命的一體兩面此一事實。

雖然在此風格化的過程中自我修治的要求不能被放棄，但同時此要求顯然經歷過重要轉化，而不再是指精神與身體間的本體等級。此一轉化使得修養論落入嚴重的倫理困境，因為傳統修養論的倫理意涵是奠基於向上修養所預設的形上基礎。因此，美學修養難以與某種「非道德的審美主義」劃清界線，意即難免陷入善惡之外的美學主張，而將創造性與破壞性的關聯性視為生命美學的組成因素。如果要初步地了解尼采對歐洲法西斯主義者的影響，尤其是對德國軍國主義及納粹主義的吸引力，就必須面對在自我創造的概念中所隱藏的戰鬥態度。除納粹主義對尼采「戰士」理念的運用外，現今的資本主義經濟在這方

15Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, p.356-357 (III 9).

16Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, p.360 (III 10).

17Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Briefe* (《尼采通信全集》), Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: DTV/de Gruyter, 2003, vol.7, p.282.

18參閱何乏筆，〈自我發現與自我創造——論哈道特和傅柯修養論之差異〉，《後學新論：後現代／後結構／後殖民》，黃瑞祺主編，臺北市：左岸文化，2002年，頁75-106。

19Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, pp.530-531 (No.290).

面亦提供了重要的發展基地，透過對「競爭」的鼓吹使得創造與破壞的辯證滲入到日常生活的一舉一動之中。在此情況下，使自我成為創造的對象不僅是指融合藝術與生活的美麗世界，不僅是指每個人將要成為自己「生活的詩人」²⁰之類的美學理想，而同樣地也是意指將自己的生命視為致命的「實驗場域」：

以生命為媒介。— 生命沒有讓我失望，絕沒有！年復一年，我覺得生命愈益真實、愈益神秘、愈益值得貪戀，— 這始於一個偉大的解放者，即是一個想法：生命可以是認識者的實驗，並非義務、禍患和欺騙！— 認識對他人也許意味著別的什麼，比如是歇息的床席，或達到歇息的道路，或娛樂，或消遣，— 在我，認識則是一個既充滿危險又充滿勝利的世界。在這裡，英雄的情感也有其用武之地。「**生命作為認識的媒介**」，— 心裡有了這一原則，人就不僅勇敢，而且也活得開心、笑得開心！而善於笑和生活的人，難道不是首先善於戰鬥並奪取勝利嗎？²¹

自從古希臘哲學以來，工夫與戰鬥的主題便一直連接在一起。自我對自我的工作通常被看成為自我與自我的戰鬥，精神自我與身體自我間的衝突。在基督教脈絡下，此一戰鬥的意涵不再只是指高層與低層力量間的頡頏關係，而進一步地被激進化為自我中神聖與罪惡間的毀滅性決戰。一般對基督教苦行僧的印象與追求欲望的毀滅息息相關。

由尼采的角度來看，自我與自我的戰爭在古代或基督工夫的形式中，含有「虛無主義」的條件，乃奠基在「否定生命」的形上學之上。然而在現代性的情況下，歷來工夫實踐所包含的消極態度便無法繼續維持，因為人類創造性的展開被虛無主義的基本預設所阻礙。啟蒙運動對於宗教的批判在尼采手裡成為充滿怨恨的控訴，而此一批判的作用與開發人類創造性密切相關。批判宗教的重要效應在於美學的興盛：無論是在經濟、科技或社會政治方面，美學開始成為一種權力，

一種爆炸性地威脅著傳統社會位階及權力結構的力量。尼采所謂權力意志則可視之為將美學權力的興盛理論化的一項嘗試。在此過程中，美學的意涵逐漸由狹隘的藝術領域擴充到日常生活之中，因而美學脫離了藝術領域而開拓出廣泛的生命美學。尼采試圖以美學取代形上學的激進涵義，則蘊藏在生命美學的概念之中。值得注意的是，此一美學的概念由批評將鄙視身體與生命的形上學及宗教出發，但相關的價值反轉同時仍要避開唯物主義的陷阱在尼采美學不能化約為精神性或物質性；進一步來說，美學便蘊含著精神性與物質性的關係從古代的「等級／頡頏關係」到「平等／頡頏關係」的轉化。此一轉化是美學的，因為同時對生命的精神層面與對生命的物質向度保持著雙重的開放性和肯認。

美學的核心不再是美感、形式、感官之類，而是生命能量（力量）的流變。就生命美學的發展來說，尼采的例子提供重要的警惕，因為從尼采主義的發展和複雜效應所能了解到的是：美學不再僅只是美麗的裝飾，而成為一種投入當代生活種種戰場的權力。然而，本體論之美學轉化的主要作用在於打破人類創造性的限制，亦即充分開發人類創意的潛能。不過，由尼采的學說來看，開發人類的創造力無法避免地也將會增強人類的破壞力。在生命肯定的主張下，創造與破壞形成必然的辯證。尼采所呼喚的生命美學頗具魅力，但同時也是極為殘酷的。在此情形下，尼采於二十世紀前半葉所產生的影響不再讓人驚訝：暴力的美化、殘酷經驗的英雄化、戰鬥態度的鼓吹為尼采思想內在動力的必要線索。

四、閒士的美學

納粹主義是現代性的組成部分，而尼采所開顯的生命美學代表著徹底反省納粹主義的可能性。雖然關於生命美學的思索，不得不面對尼采與戰士美學的複雜關係，但現代生命美學的開展，並非受限於傳統工夫主義的戰鬥態度，即並

非受限於自我對自我的戰鬥關係。尼采做為一位激進哲學家，深刻洞察到現代性所包含的不同極端勢力，因而對此戰鬥態度也提出了讓人驚訝的批評。在此批評中顯示出美學修養的獨特意涵。尼采透過對基督工夫的反駁，因而告別了某種以消極的規訓工夫為基礎的倫理觀：

我們透過我們的行為來放讓（lassen）。— 自己！」這些道德讓我反感反之，我所欣賞的這些道德是凡能鼓舞我，使我專心致力、心無旁鶩地重複作某件事情，連在睡夢中還夢著它：將它做好，盡量依我獨有的能力將它做好！凡是這樣生活的人，不屬於這個生命的一切會陸續疏離遠退，他毫無怨言地看著今天這個離他而去，明天那個不告而別，猶如輕風拂動樹梢時悄悄飄落的黃葉：或者他根本無暇顧及這一切的離去，因為他的目光緊盯著自己的目的，永遠前瞻，不旁鶩，不後顧，不居下。「我們的行為應該要決定我們放讓什　：我們透過我們的行為來放讓。」我喜歡這樣，這就是**我的**主張。但我並非刻意追求我的貧化，而是不喜歡屬於否定性質的德行，即具否定及自我棄絕之特質的一切德行。²²

尼采探索工夫與哲學的關係時，提及哲學家對於感性的過敏及排斥，但同時對「最高的、最勇敢的精神性」的追求已脫離了工夫主義的自我否定的傾向。在上述引文中，修養的修治面更加鬆動，而被看成是陪伴著修養的養生面。尼采所欣賞的德行乃是肯定生命、培養生命的，而這些德行的實現使得人以自然的方式進行「寡欲」：望以非強制的方式被調節。此處浮現的是一種「肯定的工夫」，而其中另類的創意工夫便萌生。這種工夫雖然不排除「苦行」的自我實踐，但顯然無法被化約為苦行甚至禁欲的活動。工夫離不開日常重複的習練，但尼采現在明確地放棄將自我的「貧化」（Verarmung）看成是修養過程的成就，且不再將自我否定和自我棄絕看成是具有倫理價值的。在此，工夫走出自我控制的強制性、

以主體為城堡的觀念。放下如同疾病的控制欲之後，自己的生命便向偶然性而開放。

自我控制。— 道德教師們總是囑咐人要將自己置於自身的掌握中，因此在他身上引起某種奇特的疾病：所有的衝動與愛好，使他不斷地感到刺激，如同某種發癢。不管是從內部還是從外部，就所有引誘和驅動他的事物，被刺激者一直以為他的自我控制陷入危機：於是，他懷疑自己的本能，不再信任一切的自由飛翔，而改採一種戒備的姿態挺立在那裡，武裝起來與自己相抗，他懷著不信任的敏銳眼光，他指派自己成為自我築壘城堡的永恆守護者。是啊，他可能因此而偉大了，可別人無法忍受他！而他自己也難以忍受自己，如此的貧化即是割斷了靈魂中最美麗的偶然！同時也割斷了所有其他教導的可能！因為，如果人們要從非屬我們自己的事物學習，必須有時能失去自身。²³

一種能夠承認流變與偶然的自我修養是可能的嗎？這種修養意味著將放下主體對同一性的單向追求，以使非同一性的「非屬我們自己的事物」在自我身上發生。主體化與去主體化的雙重運作乃可視為美學修養的核心動力：不受限於自我修制的僵化傾向，但也不等於主體消失在暴力的衝擊或偶然變動之中，反而意味著一種習練，而經此習練的自我也不斷地能夠「回歸」到自己：

孤寂的人
我厭惡順從或領導。
服從？不要！也不要 — 統治！
誰不畏懼自己，
便不能使任何人畏懼：
且使人畏懼者方能領導他人。
我仍然厭惡領導我自己！
而願做林間和海中的獸類，
失去自我一陣，
於悠然渾沌中冥思苦想，
終究從遠方呼喚自己歸家，

20參閱Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, p.538 (No.299)。

21Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, pp.552-553 (No.324)。

22Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, pp.542-543 (No.304)。

23Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, p.543 (No.305)。

引誘自己回到自己。²⁴

這首詩的內涵顯然與讚揚戰士精神的尼采截然不同。在此，尼采已精細地描繪一種去主體化：主體不是自己城堡的頑固守護者，也並非徹底消失。。尼采對自我失去的肯定屬一種批判本質主體的哲學脈絡，但與傅柯在一九六〇年代有關文學分析的文章中的「無主體經驗」有所不同。在尼采的思想中，反中產階級的深層衝動，使他將市民的「工作倫理」與貴族德行對立起來（就貴族而言，工作屬於奴隸的、「引起內疚」的職務）。其中「戰爭與閒情」（bellum et otium）、戰士的美學與閒士的美學是相連接的。

「孤寂的人」一詩顯然將貴族式的閒情推到後貴族的情境，同時對做為匆忙工作之反面的休閒娛樂保持批判態度。工作的匆促性瀰漫著一種奇怪的「無精神性」，而「任何教養或高尚品味」需要閒情、寧靜、緩慢、儀式和迂迴的條件²⁵：人們將無法逼迫真正的教養，反而必須讓它自發。然而，連哲學也逃不掉工作的時間壓力，因而產生不應與「哲學家」渾為一談的「哲學工作者」（如康德或黑格爾）。²⁶尼采指出：

思考已失去其尊嚴的形式，思考做為一種儀式或莊嚴的姿態被人們所嘲笑，且人們已無法忍受老式風度的智者。我們思考太快了，半途上，行走中，在處理各種事務時均可思考，哪怕是思考極嚴肅的事情；我們需要很少的準備，甚至很少的寧靜：在我們的頭腦裡有一部不停運轉的機器，在最不利的情況下亦可運作。²⁷

尼采所謂真正的哲學家同時是戰士與閒遊者。他以「鐵錘」進行哲學，將「認識」視為對價值的干戈創造，同時必須遠離一種無尊嚴的、不願為思想的「自來」提供相當條件的工作方式。

自從《悲劇的誕生》，個體化原則與爆破個體化限制之間的張力貫穿著尼采的著作，由此萌生了主體性與去主體化關係的尼采版本。兩者的辯證便界定「越界」的概念。在自我層面上，越界是理解創造性的關鍵主題：創造性在於界限的

越界。界限是被主體當前狀態所界定，而主體在越界去主體化的過程中便朝向新的主體狀態而演變。主體化乃是擺脫自我的無止盡創造過程，而推動此過程的力量來自「當下」的批判分析與「當下」的突破改革之間的動態關係。傅柯偏向將去主體化納入到越界的動力之中，並將波特萊爾的玩家主義放在越界美學的框架來加以理解。在尼采對貴族文化的懷舊心情，閒士做為戰士的互補對象，因而閒士的孤獨忘我似乎能夠保持某種獨立性。不過，尼采大致上也傾向於將自我擺脫化約為越界動力的組成因素：擺脫自我防衛以使自己的生命更徹底地成為瘋狂甚至致命性實驗的力場。能夠對抗越界美學的「簡淡美學」，對尼采而言僅是以「放讓」或閒情的態度乍現。面對在尼采思想處於邊緣地位的閒士美學，所必須提出的問題是：現代西方的美學是否蘊含著一種另類潛力，即能構思一種由主體性與去主體化的關係所構成的主體化觀念，但同時不要將去主體化的面向化約為創造性的越界？

24Der Einsame.
Verhasst ist mir das
folgen und das
führen. / Gehorchen?
Nein! Und aber
nein—regieren! / Wer
sich nicht schrecklich
ist, / macht Niemand
Schrecken: / Und nur
wer Schrecken
macht, kann Andre
führen. / Verhasst ist
mir's schon selber
mich zu führen! / Ich
liebe es, gleich Wald-
und Meeresthieren, /
Mich für ein gutes
Weilchen zu
verlieren, / In holder
Irrniss grüblerisch zu
hocken, / Von ferne
her mich endlich
heimzulocken, / Mich
selber zu mir selber—
zu verführen. (Nietzsche, *Die
fröhliche
Wissenschaft*, p.360,
„Scherz, List und
Rache.“, No. 33)
25參閱Nietzsche, *Die
fröhliche
Wissenschaft*, p. 556
(No.329)。
26Nietzsche, *Jenseits
von Gut und Böse* (《超善惡》), KSA 5,
p.144 (No.211).
27Nietzsche, *Die
fröhliche
Wissenschaft*, p.378
(No.6).