

平淡的勇氣：嵇康與文人美學的批判性

何乏筆

中央研究院中國文哲研究所副研究員

內容摘要：當然，平淡與自然相關。但平淡與批判呢？兩者的關係似乎涉及思想的不可能性。本文藉由批評法國哲學家、漢學家于連（François Jullien）對嵇康的詮釋，初步闡明「自然平淡」的批判性。平淡的批判潛力在當代批判思想所面臨的特定問題脈絡之下顯現：「內在性思維」如何可能產生批判？對於連而言，中國文人思想和美學將內在性絕對化，因而被「天人合一」的順應主義所捆綁，並推論文人的和諧觀缺乏批判性，也「毫無烏托邦價值」。問題是，現當代歐洲思想不是早已面對絕對超越性的瓦解嗎？不是在反省絕對內在性的不足嗎？不是被如何從內在性中展開當代處境之批判的問題所困擾嗎？本文嘗試藉由平淡與批判的關係，進入跨文化動態的探索。

關鍵詞：平淡、批判、內在性、嵇康、于連

壹、于連論嵇康

于連（François Jullien）認為，「維持演變」（se maintenir évolutif）的順應態度是中國**過程思維**在個人層面上的表現。此觀點貫穿他有關中國文人思想和美學的研究，也作為他在中國文化研究方面的首要直覺。然而，此直覺反應在中國文人缺乏批判性的判斷上，因而逼顯他對整體「中國思想」的詮釋有所偏激。此面向尤其呈現在他對於嵇康的解讀中。

于連在《養生》¹最後一章對養生觀的批判潛力提出質疑：將生命視為過程，而且強調生命、人類和宇宙能量的和諧關連，恰好阻礙了道家非策略性的養生理想

¹ François Jullien, *Nourrir sa vie, à l'écart du bonheur*（養生：遠離幸福）（Paris: Seuil, 2005）。英文翻譯 *Vital Nourishment: Departing from Happiness*, trans. Arthur Goldhammer (New York: Zone Books, 2007)。本文引文後括弧中第一個數字為法文本頁碼，第二個數字為英文翻譯本頁碼。

（以《莊子》為例）朝向表達批判和異議的發展。他認為，批判要求的是能夠面對權力，甚至站在權力對立面的「立場」。如此，批判的立場必定意味著停頓、凝滯和偏執，並違背維持演變的基本態度。

然于連深感驚訝，嵇康論養生，卻被處死。嵇康在面對權力任意橫行暴力，竟僅以召喚和諧的琴音回應之：嵇康拒絕思考「衝突」。于連進一步推論，「中國文人」二千多年歷史脫離不了「進入服務君王或退入人格發展〔或譯人格完成、人格修養〕之間」的選擇，而且沒有為自己建構辯護、對抗，甚至批判的權利。為了使文人成為批判性知識份子，必須展開「理想性的平面」（*plan de l'idéalité*），並擺脫過程思維，以及順應能量轉化的「偉大自然調節」（*la grande Régulation naturelle*）。于連以為，服務朝廷與隱居竹林之間的變換，此一貫穿文人傳統的模式，說到底僅是「幻想」，「毫無烏托邦價值的逃避」（158/156）。倘若蘇格拉底之死樹立歐洲知識分子的批判性典範，以體現「另一種價值秩序」的理想，嵇康之死僅成為文學典故，意味毫無抗拒、毫無希望的犧牲。於是于連主張，中國文人「被囚禁在永恆過程的寧靜之中」（這也是《養生》最後章節的標題）。²

《養生》前後有關道家養生觀的評價明顯不一致：一開始于連透過《莊子》批評以管理生命資本為核心的「人格發展」；但探討嵇康時，則認為中國的修養傳統中的「人格發展」毫無批判意義，困陷過程思維及和諧觀的服從與被動態度。儘管于連連接《莊子》所描繪的生存美學與某種完美的「生機性機制」（*régime vitale*）（因為在其中人能夠以最完善的方式保持「生機演變」的能力），卻在其中總看到「目的性的空缺」（*vide de finalité*）或「生存的去目的化」（*définalisation de l'existence*）。因此，「道」的觀念，以及調節宇宙能量的「龐大中國傳統」受限於個人生命及其管理的內在性關注（161/159）。據此，于連追問：若缺乏目的性的支持，建立「人道理想」如何可能？（113/111）面對這種毫無烏托邦價值的「內在性思想」（*pensée de l'immanence*），他反而呼喚歐洲思想中的理想與烏托邦。問題是，內在性思想是否與批判性必然相互違背？在踏入批判時代後，兩者的關係豈非成為現當代歐洲哲學無法解決的思想困境？

² 畢來德有相似的觀點，指出「中國的沈默」（*le mutisme de la Chine*）：與中國傳統之批判關係的缺席導致毫無能力批判當代的後果；參閱 Jean François Billeter, *La Chine trois fois muette* (Paris: Allia, 2006), p.81。另一方面，畢來德強調莊子「對權力的激進批判」，但認為郭象以來的註釋傳統「去勢」了莊子。參閱 *Études sur Tchouang-Tseu* (Paris: Allia, 2004), p.48。

貳、文人思想與批判理論

在進一步討論于連對嵇康的看法之前，筆者要先簡單描繪自己的問題意識。筆者認為，于連所提及的問題早已是歐洲的問題。自從十八世紀以來「內在性」與批判的關係成爲了歐洲哲學的核心問題。關鍵在於，一旦放棄以傳統形上學或基督宗教神學爲基礎的絕對超越性，批判如何可能？或說，內在性的思想與現有世界如何拉開批判性的距離？尤其從馬克思以來，歐洲的批判理論一再面臨此問題。例如，阿多諾 (Theodor W. Adorno) 在《否定辯證法》最後一章 (關於形上學的沉思)，圍繞著內在性與超越性的關係，並設想非傳統形上學的可能，避免「囚禁於內在性」 (Gefangenschaft in der Immanenz)，以擺脫官僚化的世界和絕對化的交易社會所造成的「封閉內在性關連」 (geschlossener Immanenzzusammenhang)。筆者建議根據阿多諾自己的相關描寫，以「微觀形上學」 (mikrologische Metaphysik) 闡明此方案，亦認為阿多諾與當代新儒家所謂「內在超越性」 (immanente Transzendenz) 之間存在著共同的哲學關注。

就當代法國的批判思想而言，情況也相似。例如，傅柯有關「異托邦」 (hétérotopie)、³「歷史先驗」 (a priori historique)、³「特殊知識份子」、³「權力的形勢」 (dispositif de pouvoir) 或有關啓蒙的思考，都涉及批判與內在性的關係問題。阿多諾仍然使用內在性與超越性的語彙，但傅柯以「越界」或「跨越」取代之，因此更接近于連所謂絕對化的內在性。另一方面，當代新儒家有關文人美學的討論，顯然觸及中國藝術中的內在超越性，但忽略藝術的批判性。例如，徐復觀在《中國藝術精神》有關《莊子》及中國畫論的探討，詳細論及能量 (氣論、氣韻等)、美學和修養工夫，但漠視氣論的政治意義，因而避開治理技術與藝術修養的關係。相較於此，于連對此議題的重視值得肯定。³從尼采以來，歐洲的內在性思想連接權力與力量的方式，經常使得能量論述朝向強度化、動員和越界的方向發展。例如，傅柯所謂生存美學始終擺脫不了越界、界限態度與批判糾纏在一起的理論陷阱。也因為如此，筆者開始思考越界與平淡的關係，透過平淡與批判的串連，尋找脫困途徑。

上述雙重問題化的進路，對於于連而言很陌生，因為牽涉到中國文人思想與歐洲

³ 透過管子的例子，葛浩南以更直接方式來描繪相關的主題。參閱 Romain Graziani, "Énergie vitale, puissance spirituelle et pouvoir politique: Genèse de la souveraineté dans le discours philosophique en Chine ancienne," in *Du pouvoir, Cahiers du Centre Marcel Granet*, vol. 1 (Paris: PUF, 2003), pp.25-48。

批判理論發生互相轉化的可能性，對當代跨文化思想具有別開生面的意義。此處，從「間文化的」（interkulturell）對比關係過渡到「跨文化的」（transkulturell）動態關係的必要相當顯明。不過，目前還難以說明中國文人思想及相關的生活經驗，如何可能參與當代共同跨文化問題的探索，因為**批判性的跨文化研究**仍處於起步階段。在于連的**對比詮釋學**策略之外，只能提出嘗試性的思想片段。於此情況下，筆者暫且選擇**迂迴于連**的理論途徑，試著開闢批判哲學的另類可能。

于連善於哲學問題的直觀掌握，進而靈活地在漢學領域引介當代法國。他探討間接性和精微度（subtilité）在文人思想和藝術中的意涵，確實觸及關鍵的問題：「此精微度的代價，尤其是政治代價為何？」⁴于連其實以當代角度為參照點，評論所謂精微度之政治代價，以及精微度與平淡的緊密關係。他認為，此代價不僅顯示在無法突破皇權專政的歷史事實之上，也反映在中國文人將自己轉化為現代知識份子的過程中，或在民主化所遇到的困難。特別值得注意的是文人與知識份子、美學修養與政治批判的對照，因為對阿多諾和傅柯的批評也涉及在結構上相似的對照：某些學者認為，美學在阿多諾哲學的主導地位，必須為他在政治激進方面的不足承擔責任；傅柯的生存美學被理解為背叛權力批判。如此，修養與批判、美學與政治似乎必然處在對立狀態。然而，在這兩位廿世紀典範性知識份子身上，可發現「美學」的批判力。就當代文化、社會、政治和經濟的內在批判而言，藝術經驗乃是不可或缺的來源。

對阿多諾來說，藝術經驗與當代處境的批判都被容納到否定辯證法的概念。從內在性產生批判如何可能的問題，此面向特別重要，顯現傳統的外在超越性及目的性已失去了主導作用。因此，面對現代的美學經驗與「轉化辯證法」（transformative Dialektik）的關係，批判與異議如何可能的問題便浮現。在正一反一合的辯證結構中，否定辯證法質疑黑格爾對統和、總體、同一性和精神的偏執。辯證法由此所獲得的開放性，使人想起于連在中國文人思想脈絡下一再提及的「維持演變」。關鍵在於，否定辯證法的開放運行，依靠無止盡的反省和拿捏。對阿多諾而言，此乃意味威權思維和行為的徹底瓦解。所以筆者以否定辯證法為工

⁴ Jullien, *Le Détour et l'Accès* (Paris: Grasset, 1995), p.110; 英文翻譯: *Detour and access: strategies of meaning in China and Greece*, trans. Sophie Hawkes (New York: Zone Books, 2000), p.117.

夫，亦即批判任何威權之可能性條件的工夫。⁵如此，否定辯證法可視為連接修養工夫與批判理論的模式。

此模式呼應著傅柯將批判理解為界限態度 (attitude limite) 或風骨 (ethos) 的傾向，並使批判涉及自我對自身的工作或工夫。因為以治理性 (治理自我與治理他人) 的概念為理論背景，這種工夫與晚期傅柯思索政治的方式緊密相關。阿多諾與傅柯分別批評政治的意識形態和革命的目的論，拒絕任何現成的或僵化的立場，強調批判必須敏銳地感應當下的歷史情境。傅柯治理性的概念之所以產生，豈非因為在權力系譜學框架內，思索「權力的另一面」如何可能的困境？放棄外在超越性後，批判如何可能的問題，使得阿多諾和傅柯重新思考主體性與自然、美學與政治的關係。由此角度，筆者將審視于連對嵇康的解讀。

參、虛待與正義

于連批評嵇康及「中國文人」如下：

因為他拒絕思考衝突，所以被衝突所奴役。他將「虛待性」 (disponibilité) 的理想思考為人格的勢態 (disposition)，其乃對這一個或另一個可能性同樣開放，而因他先天地不避開任何的可能性，並使自己的行為完全按照情境的需求而「演變」，他終究無法建立任何能面對權力的立場——這種「立場」意味著停滯，以及阻礙和偏執。因為他恰巧拒絕站在任何的一邊，如同孔子所倡導的「無適也，無莫也」，故他將禁止自己構成另一邊 (即權力的另一邊)，進而關閉異議 (dissidence) 的可能。(156-157/154-155)

為了思索上述引文的論點，本節先討論「無適也，無莫也」的意義，而由此切入養生與批判的關係。

《論語·里仁》篇第十章的完整內容如下：「子曰：『君子之於天下也，無適

⁵ 哈伯瑪斯曾經批評阿多諾說，《否定辯證法》放棄了「批判的論辯式奠基」 (diskursive Begründung)，因此「批判」如同否定辯證法一般，只不過是一種「修法」或「練習」：「Die Negative Dialektik ist nur mehr als ein Exerzitiium, eine Übung, zu verstehen.» Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987), vol.I, p.515. 筆者認為，因為否定辯證法同時作為認識論的方法與哲學修養的法門，則可當做批判理論與中國修養哲學之間的橋樑。

也，無莫也，義之與比。』」此句探討君子的理想人格，以及他的作事態度。有關君子的界定分別兩個層面。在第一層面呈現于連經常所探討的**非此非彼**態度：在君子與任何事物的關係中，沒有任何事物可獲得無條件的同意或拒絕。這意味著「無可無不可」的狀態。在此層面上，君子的確「對這個或另一個可能性同樣開放」，並試圖依據情境的需求而維持演變，以避免停滯和偏執。問題是，對情境的開放性、避免對任何一邊的拒絕，是否僅是對演變過程的被動應變？就「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」整句而言，答案是否定的。爲了說明這一點，必須考慮到于連未引用的章句部分。朱熹及王夫之的相關註解顯示，虛待的非此非彼態度被視爲儒釋道所共有。在此層面上，三家無根本差別，因而于連的看法顯得合理。但就第二層面而言，他對「中國文人」的界定過於簡單甚至扭曲，忽略儒釋道之間的差別和複雜關係。

站在儒家立場上的註解以銳利的語言分辨道家（老子）、佛家（佛陀）與儒家「聖人之學」，並強調無立場的心或許可應對變化，但卻違背聖人的理想，因而是「無道」的：「老佛所以自謂心無所住，而能應變，而卒得罪於聖人也」⁶。聖人之學則在「無可無不可之間，有義存焉」。從《論語·里仁》篇及相應的說法可明白，「義」除了合宜情境之外，另有正義之意。正義感在嚴格的自我期許中呈現。〈里仁〉篇第八章表示問道之決心：「朝聞道，夕死可矣。」；〈里仁〉篇第九章強調，「士」不得害怕貧窮：「子曰：『士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也』」；〈里仁〉篇第十四章要求君子「不患無位，患所以立。不患莫己知，求爲可知也。」；〈里仁〉篇第十六章凸顯義利之辨云「君子喻於義，小人喻於利」；〈述而〉篇第十五章又云「不義而富且貴，於我如浮雲」。

就筆者看來，王夫之〈里仁〉篇第十章的註解如同儒家式否定辯證法的例子。首先，在認識論保持對各種可能性的開放，以及投入權衡的敏銳過程，並非意味著「中立」狀態，因爲如此便忽視合宜與正義、特殊性與普遍性之間的張力。「義」乃一方面意指在事物無可預測之變易的面前，維持合適的行爲；另一方面則指向「一定不易之矩則」，而此矩則在王夫之所使用的宋明儒學辭彙中，由衡量的「心」所使用。心乃衡量何時必須作出肯定或否定的抉擇：君子窮盡萬物的變化，以讓「一心之權衡」作決定。在認識論層面上的非此非彼態度與倫理層面上的敏銳權衡構成修養工夫的雙重進路。

第二層面涉及儒家修養模式的特殊堅持。于連在《聖人無意》中準確地指出，

⁶ 王夫之：《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1993，冊7，頁371。

非此非彼的態度既不是純粹要順應情境（因而不是指涉無原則的投機式應變），也不是提舉一成不變的普遍原則，而是涉及兩者的不二分狀態。⁷不過，這種不二分在他看來是「非哲學的」，而屬智慧的特徵。換言之，于連對中國思想和美學的解讀總是凸顯非此非彼的順應態度，而漠視逆向而為的部分。如此，中國思想中的「哲學」面、批判面和理想面被排除在他對比詮釋學的認識框架之外。這不僅窒礙當代歐洲思想與當代漢語思想產生跨文化動態關係的可能，另也將古典中國哲學排除於當代哲學發展。

肆、沉悶的和諧？

有關「無適也，無莫也」的討論，初步描繪了應變態度與君子之道的複雜關係，指出君子被要求在情境的變化與矩則的不變之間維持動態平衡。此例子也讓人聯想儒家內在超越性的重要意涵：內在性的思想並非被內在性的封閉傾向所奴役。嵇康的例子可說明，他的思想深受道家影響，但也包含許多儒家痕跡，使得儒道發生富有批判涵意的關係。而且，此關係對釐清養生觀的政治向度極為重要。于連對此面向的忽略導致對「中國文人」強硬又片面的判斷。

就于連而言，文人的平淡美學與政治批判毫無連接的可能。然在筆者看來，嵇康的著作所展現的平淡風骨 (Ethos der Fadheit)，足以支持他批判性的言論和行為。嵇康串聯美學修養與言論勇氣，儼然呼應晚期傅柯法蘭西學院課程中的關鍵主題，即生存美學與說真話的關係。兩者之間乃形成跨文化與跨時代的歷史組構 (班雅明所謂 *historische Konstellation*)。然于連總是強調和諧與異議的對立，文人思想與批判理論是不可能形成這種關係。

于連對嵇康養生觀感到侷促警扭，以為嵇康養生論排斥「任何的干擾、任何的質疑、任何的不安」，並「不給予任何敲鎖 (effraction) 的機會，直到窒息 (不准予尖叫、大笑、激情、興奮)」。(155/153) 嵇康〈養生論〉描述，善於養生者「忘歡而後樂足」。于連認為，此觀點不僅使「任何對幸福的追求」消彌殆盡，也使得讓自律自由的政治觀成為可能的烏托邦有所缺席 (于連多處標榜烏托邦，傅柯反而試圖將政治領域從烏托邦解放出來，區別烏托邦與異托邦)。他主張，養生觀排除與「自然」發生不和諧關係的可能，將自然氣化的內在性邏輯絕對化，注重以調氣為核心的修養過程。其中個人生命雖然介入，但「一切人格和個性」卻被掏空

⁷ 參閱 Jullien, *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie* (Paris: Seuil, 1998), p.104.

(159/157)。在于連看來，嵇康被處死的情形缺乏抵抗，不具希望，因為他拒絕透過反駁來「建構自己的立場」。(158/156)他由此推論，嵇康「僅是不經意地體現了非順應主義(non-conformisme)，及其所包含且應被思索的危險」(此說法意指歷史的訛傳：被處死的導火線在於私人恩怨)。(158/156)嵇康無法打破自然過程的內在性，以及整個氣化宇宙論的意識形態框架，故被此自然的內在性所包圍和吸納：因為不分自然轉化的運行與人間的治理技術、自然的力量關係與人間的權力關係，超越權力的另一邊不存在，因此不得不以權力作為最後判準。于連進一步指出，嵇康在被處死之前，「最後一次彈奏〈太平引〉。實際上，除了再次呼喚和諧，他還能有何出路？」(159/157)

筆者認為，于連的說法包含濃厚的價值評判，甚值得商榷。《世說新語》云：「嵇中散臨刑東市，神氣不變。索琴彈之，奏廣陵散。曲終曰：『袁孝尼嘗請學此散，吾靳固不與，廣陵散於今絕矣！』」⁸有關著名琴曲〈廣陵散〉的考古研究眾說紛紜，但〈廣陵散〉在當時的政治脈絡下確實具有多層面的批判含義。⁹反而于連所採的〈太平引〉僅出現在劉孝標註解《世說新語》，相當缺乏文獻依據。¹⁰由此可知，于連對嵇康之死的解讀極為片面。

為什麼？對此筆者只能提出初步的回答，認為于連對中國思想的解讀反應歐洲內部的問題，將歐洲內部的哲學困境投射到歐洲與中國的對比上，並藉此將問題的焦點從歐洲思想轉移到中國思想。換言之，內在性之絕對化的問題原先是歐洲及其內部的發展邏輯所造成的。在啟蒙和世俗化的過程中，一切神聖的超越性、形而上的價值、普遍的規範、非感性的理想或遙遠的烏托邦都被解構，使得現代批判的拓展瓦解自己的可能性條件。尤其面對全球資本主義滲透至生活的所有一切之際，如何使得批判資本主義以突破其「封閉的內在性關連」知識分子啞口無言：資本主義

⁸ 《世說新語校箋》，北京：中華書局，1984，頁 194-195。《晉書》的記載相似：「康將刑東市，太學生三千人請以為師，弗許。康顧視日影，索琴彈之，曰：『昔袁孝尼嘗從吾學廣陵散，吾每靳固之，廣陵散於今絕矣！』」于連對「顧視日影」提出解釋，說嵇康回頭看自己的影子是否不見，以證明養生術已擺脫物質性(于連在此恐怕有所誤解，「顧視日影」從字面的解釋而言，是回頭看日照的影子，以觀察時間的位移)，但卻明顯略過引文中所出現的〈廣陵散〉。

⁹ 參閱戴明揚：〈廣陵散考〉，收錄於《嵇康集校註》，北京：人民出版社，1962，尤其頁 449；王德瑱：《中國樂曲考古學理論與實踐》，貴陽：貴州人民出版社，1998，頁 123-137。

¹⁰ 「於是錄康閉獄，臨死，而兄弟親族咸而共別，問其兄曰：『向以琴來不邪？』兄曰：『以來。』康取調之，為太平引，曲成，歎曰：『太平引於今絕也！』」《世說新語校箋》，頁 195。

促使生活的經濟化，使得管理個人生命資本成為逐漸普及化的要求，讓個人生命能量作為既要調節又要增強的工地。就個人領域而言，除了管理與累積生命資本之外，所有其他的可能都被邊緣化：自我管理的技術停留在內在性的力量關係之中，因而使得當代資本主義強加到我們身上的生命狀態「毫無烏托邦價值」。在「生存的去目的化」（161/159）後，除了維持和增加自己的生命資本（包含活力的存養和應變的能力），人似乎毫無其他目標。在此背景下可瞭解于連為何「投入」養生論的研究：養生論將生命視為必須管理和增加的資源，此與「去基督宗教化」的「今日的歐洲世界」發生值得深思的呼應關係。（20/20）

在自我管理的生存**智慧與宗教性**的回歸之間，于連尋找**哲學**的當今任務：經過其他文明的文化抉擇，讓「哲學」（即歐洲的、西方的哲學）徹底地反省自己的前提。（161-162/159-160）他以當代藝術交通於文化之間的能力為，根除故傳舊習而重鑄自身的典範。諷刺的是，于連一再主張哲學的根在希臘，並強調歐洲文化與其他文化的對比，因而妨礙哲學在不同文化之間流通。他對養生的研究反應此一困境。僵化的比較框架便封鎖養生主題的跨文化潛力，使討論聚焦於兩種對立的態度：一方面，**生命的存養**（中國），以及相關的**能量經濟學**（包含平淡美學），必定要付出順應主義和失去自律的代價；另一方面，**生命的耗費**（歐洲）使得生命在激情的震撼和敲鎖之中，英雄式地超脫自身（23/22）。¹¹前者是要擺脫氣化流通的停滯與阻礙，「讓生命恢復它的可活性」（rendre la vie à sa viabilité）（161/159），後者是要在充分活著的強度中耗費自己，進行存在的英雄式建構（131/129）。問題是，順應主義與英雄主義的對比能觸及「我們的未思」嗎？或是以強化雙方面的刻板和盲目為下場？中國的內在性思想不包含任何能呼應當代問題的批判潛力嗎？西方的超越性思想在當代世界的批判方面不是早已失能了嗎？

晚期傅柯的生存美學似乎在兩者之間徘徊，既探討自我修養以尋求後虛無主義的可活性，復又使生命一再逼近極限。而嵇康呢？他既提倡養生，又將生命推到不可生活的點上，既要「以大和為至樂」、「以恬淡為至味」，又主張「公以盡言為稱」，因而與當權者發生致命的衝突。若擺脫精微度與震撼、平淡與越界之間的僵

¹¹ 「敲鎖」（破門而入）的概念在于連有關裸體在歐洲及中國的比較研究中扮演關鍵角色；他並非由「昇華」的主題切進藝術中的裸體，而透過「敲鎖」的威力在觀賞者所產生的侵略效果來界定之；這種敲鎖威力在中國文人美學中的缺席乃作為探討裸體在中國之不可能性的出發點。參閱 François Jullien, *De l'essence ou du nu* (Paris: Seuil, 2000), p.7。

化對立，能否正視嵇康養生觀所蘊含的**抵抗美學**（*Ästhetik des Widerstands*）？¹²

伍、平淡與言說的勇氣

嵇康的形象並不缺乏越界或震撼的面向。竹林七賢好友山濤欲迫使他從政為官，他因而與之絕交，所展現的風骨極具挑釁意味。于連的說詞，如養生門徒「無他者與無言」（*sans Autre et sans parole*）（159/157）難以理解，因為依據〈與山巨源絕交書〉的內容不僅顯現高度重視友誼的生存美學，同時也毫無保留地批判社會和政治現況。〈釋私論〉更理論性地破除于連討論嵇康的觀點，即文人著重「言曲而中」的間接表達。〈釋私論〉討論公、私的關係，強調「盡言」、「值言」、「顯情無措」或「值心而言」的君子乃代表「公」，而以掩藏自己觀點為小人之私：「私以不言為名，公以盡言為稱」。〈釋私論〉所云「夫稱君子者，心無措乎是非，而行不違乎道者也」與《論語·里仁》篇第十章的雙重結構有所相似：避免僵化立場，並培養「虛心無措」的態度被看成「君子之篤行」的條件。如此則能跨出外在的禮儀和律法，能「越名教而任自然」。此處，「自然」顯現為嵇康具批判之勇氣的來源。

上述的初步描繪已闡明，為何嵇康的社會政治思想值得深入討論。于連完全忽視〈釋私論〉及其他相關的文獻，反而強調稽康囚獄時撰寫的〈憂憤詩〉，並以此為順應態度的終極證據（158/157）。¹³如此明顯的偏頗令人質疑：于連為何扭曲嵇康的思想？筆者認為，在修養的認識論向度上，于連對無立場及維持演變的理解相當精確，但他卻總是輕忽修養的規範向度，因而也忽略對非順應的堅持與批判性的

¹² 樂唯（Jean Levi）在 2004 年（即在于連出版《養生》一書之前）出版了嵇康〈養生論〉（包含〈黃門郎向子期難養生論〉及〈答難養生論〉）的法文翻譯。前言表明，從兩方面反駁于連對文人思想的詮釋模式。樂唯認為：一、〈養生論〉所呈現的思想，並非以「暗示」（*insinuation*）或「興起」（*incitation*）表達，而是透過對立的學說，進行推理的論辯；二、〈養生論〉具有政治意義，並蘊涵著君主或皇權機制之外的另類可能性（*une alternative au régime monarchique ou impérial*），儘管此另類可能性是不現實的，而具有烏托邦性質。導論則進一步強調，〈養生論〉包含權力與社會組織的批判。參閱 Jean Levi, *Éloge de l'anarchie par deux excentriques chinois, Polémiques du troisième siècle traduites et présentés par Jean Levi* (Paris: Éditions de l'encyclopédie des nuisances, 2004), p.9, p.28。「抵抗美學」的說法，也預設著養生論與權力批判的內在關聯，但所採取的說明方式與樂唯的觀點有所不同。

¹³ 參閱高羅佩（Robert van Gulik）對此解釋的質疑：*Hsi K'ang and his Poetical Essay on the Lute* (Tokyo: Sophia University, 1941), p.23。

勇氣在第二向度所扮演的關鍵角色。然而，只有在第二向度上才足以體認，養生經由自然關係的培養，即培養人與自己的自然性質 (Naturhaftigkeit) 的關係，以及與外部自然的關係，進而構成社會政治批判的標準。¹⁴

如同庖丁解牛的寓言所示，「自然」對嵇康而言，並不是養生技術的對立面，而是經由修養工夫才能達成的境界。倘若《莊子》所描寫的修養活動，如同徐復觀在《中國藝術精神》所強調的，蘊含著影響深遠的「藝術精神」，嵇康所探討的工夫實踐深具「美學」意涵：甚至超出「美學」的範圍而涉及「覺學」(Aistethik) 的概念。¹⁵尤其〈聲無哀樂論〉的音樂觀，以及在〈琴賦〉所描寫的生命狀態與他的養生觀緊密相連。美學修養的因素納入考量後，才能恰當地理解自然調節與和諧的關係。嵇康之例正有助於設想，以「導養神氣」為主軸，並包含鮮明自然美學色彩的修養觀，如何可能作為批判與抵抗的來源。如同《莊子》一般，嵇康並非僅以無拘無束的自然生活否定文明的規訓特質。抵抗權力技術及其規訓暴力的能力恰好涉及一種著重自然人性與外在自然之通透關係的修養工夫。

嵇康的〈琴賦〉呼喚「至人」的理想，經由琴音的無限變化，讓自己的生命參與自然氣化。相關的修養要求與情欲世界拉開距離，以進入嵇康在〈養生論〉末段所描寫的情境：「善養生者……清虛靜泰，少私寡欲。知名位之傷德，故忽而不營，非欲而彊禁也」。¹⁶此工夫並非意味禁欲的強制介入。放下私人的欲望，不等於壓抑（「棄而弗顧，非貪而後抑也」）。如此「至物」的微妙世界，即「可以理知，難以目視」¹⁷的世界便開啓。所謂至物並非指絕對的形上世界，而涉及精微轉化和分化的領域。此領域不受限於**感性直覺** (sinnliche Anschauung)，而可體任被

¹⁴ 在內在性如何可能產生批判的問題脈絡下，「自然」在法蘭克福學派批判理論，尤其在阿多諾和馬庫色的著作中，成為核心的主題：霍克海默和阿多諾的《啓蒙的辯證》在〈奧德修斯，或神話與啓蒙〉部分討論主體性與自然的關係，並提出「體思主體中的自然 (Eingedenken der Natur im Subjekt)」；阿多諾在反省康德道德哲學的過程中，一再思考自然、理性和超自然的關係問題（參閱 Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975, p.285）；在《道德哲學的問題》中，他總結對康德的批評如下：「我說，能超越自然的，就是體任自身的自然。」(Das, was Natur transzendiert, sage ich, ist die ihrer selbst innegewordene Natur.) (Adorno, *Probleme der Moralphilosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996, p.155) 馬庫色 (Herbert Marcuse) 在 *Eros and Civilization, An Essay on Liberation*, "Nature and Revolution" (in *Counterrevolution and Revolt*) 等著作對自然與批判的關係有詳細討論。批判理論的相關反思乃是筆者討論嵇康的重要參照。

¹⁵ 參閱 Fabian Heubel, "Aistethik oder Transformative Philosophie und Kultur der Fadheit", in *Polylog, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, no.22 (2009), pp.35-53.

¹⁶ 戴明揚：《嵇康集校註》，頁 156。

¹⁷ 戴明揚：《嵇康集校註》，頁 155。

「躁競之心」所封鎖的**超感性直覺**（*übersinnliche Anschauung*）：「若以大和爲至樂，則榮華不足顧也；以恬淡爲至味，則酒色不足欽也。」¹⁸自然乃意指「同乎大順」或「天和」的境界，代表嵇康的生命所嚮往的內在超越性。

對嵇康而言，在山與水之中居留彈琴，不僅意味著隱退或迴避，「自然」更是凝聚能量、獨處修習、專注生命深層轉化的場所。自然乃顯現爲自由選擇的途徑，其目標在於「無爲自得」、「體氣和平」，以擺脫對物體的策略性操縱。養生所指的修養模式乃意味氣化主體（或說能量主體）將交融形體與精神（形神相親），以達成自足的和諧狀態：既能進入現實的世間，又能退出現實而居於世外。藉此，修養才能觸及嵇康所謂「公」：具有公共意義的批判性言說和行爲。

參考文獻

- Adorno, Theodor W. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
- Adorno, Theodor W. *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996.
- Billeter, Jean François. *Études sur Tchouang-Tseu*. Paris: Allia, 2004.
- Billeter, Jean François. *La Chine trois fois muette*. Paris: Allia, 2006.
- Graziani, Romain. “Énergie vitale, puissance spirituelle et pouvoir politique: Genèse de la souveraineté dans le discours philosophique en Chine ancienne,” in *Du pouvoir, Cahiers du Centre Marcel Granet*, vol. 1. Paris: PUF, 2003.
- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1987.
- Heubel, Fabian. “Aisthethik oder Transformative Philosophie und Kultur der Fadheit”, in *Polylog, Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, no.22 (2009), pp.35-53.
- Jullien, François. *De l'essence ou du nu*. Paris: Seuil, 2000.
- Jullien, François. *Detour and access: strategies of meaning in China and Greece*, trans. Sophie Hawkes. New York: Zone Books, 2000.
- Jullien, François. *Le Détour et l'Accès*. Paris: Grasset, 1995.
- Jullien, François. *Nourrir sa vie, à l'écart du bonheur*. Paris: Seuil, 2005.
- Jullien, François. *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie*. Paris: Seuil, 1998.

¹⁸ 戴明揚：《嵇康集校註》，頁190。

何乏筆 (Fabian Heubel) :
平淡的勇氣：嵇康與文人美學的批判性

Jullien, François. *Vital Nourishment: Departing from Happiness*, trans. Arthur Goldhammer. New York: Zone Books, 2007.

Levi, Jean. *Éloge de l'anarchie par deux excentriques chinois, Polémiques du troisième siècle traduites et présentés par Jean Levi*. Paris: Éditions de l'encyclopédie des nuisances, 2004.

van Gulik, Robert. *Hsi K'ang and his Poetical Essay on the Lute*. Tokyo: Sophia University, 1941.

王夫之：《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1993。

王德填：《中國樂曲考古學理論與實踐》，貴陽：貴州人民出版社，1998。

戴明揚：《嵇康集校註》，北京：人民出版社，1962。

劉義慶撰、徐震堦著：《世說新語校箋》，北京：中華書局，1984。

初稿收件：2010年07月07日

審查通過：2010年08月16日

責任編輯：張雅嵐

作者簡介：

何乏筆：

德國達姆施塔特科技大學哲學博士

中央研究院中國文哲研究所副研究員

通訊處：11529 台北市南港區研究院路二段 128 號

中央研究院中國文哲研究所

E-mail：heubel@gate.sinica.edu.tw

The Courage of Blandness: Xi Kang and Critique in Chinese Literati Aesthetics

Fabian Heubel

Associate Research Fellow, Institute of Chinese Literature and Philosophy,
Academia Sinica

Abstract: In Chinese aesthetics “blandness” is related to nature and the natural spontaneousness of artistic activity. But can blandness be related to critique? This seems to be an impossibility of thought. This essay, nevertheless, tries to reveal the critical significance of “natural blandness” by undertaking a close reading of the interpretation which French philosopher and sinologist François Jullien provides of Xi Kang’s (223-262) thought and aesthetics in his book *Vital Nourishment*. I suppose that the critical significance of blandness emerges from specific problems which contemporary critical thought faces when trying to deal with the possibility of critique within the realm of a philosophy of immanence. For Jullien, thought and aesthetics of the Chinese literati is characterized by an absolutization of immanence, leading to an overall conformism connected to the idea of a harmony between men and heaven. Jullien concludes that the idea of harmony developed by Chinese literati is fundamentally uncritical and thus lacks any “utopian value”. But is the dissolution of absolute transcendence not a crucial issue of modern and contemporary European thought? What about the discussions on the insufficiency of absolute immanence? And is not the relation between immanence and critique at the center of reflections on the possibility of critical theory today? This essay tries to enter the transcultural dynamics of immanence as a contemporary problem through relating blandness and critique.

Key Terms: Blandness, Critique, Immanence, Xi Kang, François Jullien