

能量的吸血主義—— 李歐塔、傅柯、德勒茲與中國房中術

何乏筆

中央研究院中國文哲研究所助研究員

一、性的吸血主義

對當代歐陸哲學產生影響的漢學著作極少。值得注意的例外為荷蘭漢學家、作家及外交官高羅佩 (Robert van Gulik) 在一九六一年出版的 *Sexual Life in Ancient China* (《中國古代房內考》)¹。在此之前，高羅佩已非正式地出版了 *Erotic Colour Prints of the Ming Period* (《秘戲圖考》)²。這兩本書緣起於作者在擔任荷蘭駐日本大使期間，偶然在一家京都的古董店發現了一套春宮版畫集的印版。為了出版這套版畫，他開始研究相關的文字資料。出版《秘戲圖考》的同時，高羅佩兼寫了一篇導論，討論中國歷史中從漢到明代的「性生活」，並翻譯許多相關文獻。

《秘戲圖考》中有一段文字特別引起爭議，高羅佩在其中先是討論「道家哲學

本文為九十二年度國科會計畫〈生命政治與生命美學——再反省傅柯之「生命技藝」〉(計畫編號：NSC 92-2411-H-001-068) 之部分研究成果。

¹ Robert van Gulik, *Sexual Life in Ancient China: A Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from Ca. 1500 B.C. Till 1644 A.D.* (1961; Leiden and Boston: Brill, 2003); 中譯本參李零、郭曉惠等譯：《中國古代房內考：中國古代的性與社會》(臺北：桂冠圖書公司，1991年)。本文關於引文中譯部分，皆重新參考原文著作，因此譯文與註中所列之中譯本內容不盡相同，特此說明，不另加註。

² Robert van Gulik, *Erotic Colour Prints of the Ming Period: With an Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ch'ing Dynasty, B.C. 206-A.D. 1644* (Leiden: Brill, 2004 [Tokyo, 1951]); 中譯本參楊權譯：《秘戲圖考——附論漢代至清代的中國性生活》(廣州：廣東人民出版社，1992年)。這本書當時並未正式授權付梓，高羅佩是將他的手稿複印五十份，分別寄送給世界各地的大學圖書館、博物館及研究機構。

家」(Taoist philosophers) 關於房中術的觀念，之後轉為關注「道家煉丹士」的角色，從而提出「性吸血主義」的說法：

雖然房中術的目的是在於進行性行為及繁衍後代的過程中，增益男女雙方的健康，但道家哲學家們迅即轉而只強調增強男人生命力量的面向，而將女人的健康完全棄之不顧，同時也忽視了兩性結合的更根本意義：獲得子嗣。道家的煉丹士將房中術視為延年益壽的修煉之一，最終的目標是達到長生不老。這種單面向的觀點在容成大師的談論中可見一斑：他是如此善於採陰之術，利用與他發生性關係的女人來使自己永保活力。由此可見，無論在道家的巫術中，或是在求取長生不老藥的過程中，房中術所佔的重要地位。

這些煉丹士將女人視為「敵人」，因為與女人交媾使男人射精，從而奪取了珍貴的陽氣，這樣的觀念肇始於女人被貶低為純然只是陰氣的供給來源。煉丹士所闡述的房中術是一種殘忍的性吸血主義，他們不僅僅相信透過吸取其性伴侶的大量陰氣，可以延年益壽、返老還童；更篤信「原初的女氣」，即所謂「元牝」，乃是不朽靈藥的根源。他們將這種神秘的實體描述為濃縮而安定的陰氣精華，可以從陰道的分泌物（尤其是年輕的處女）中萃出。這種實體可以透過施行特殊的性技巧被活化釋放，或者利用人為的方法由女人處取得。據信這些煉丹士所從事的眾多令人作噁的殘酷實驗，經常導致不幸的犧牲和死亡。³

由此看來，當時高羅佩認為：道家房中術中的「吸取女人陰氣」是一種殘忍的「性吸血主義」(sexual vampirism)⁴。寫《秘戲圖考》時，道家的「魔術」使高羅佩感到震撼，不過，他在之後所出版的《中國古代房內考》中修正了自己的判斷。英國學者李約瑟(Joseph Needham) 在英國劍橋大學的圖書館看到高羅佩的《秘戲圖考》，而認為高羅佩對於道家的了解並不正確。高羅佩說：

李約瑟在他所任教的大學圖書館中查閱了我的書，他並不同意我對於道家的性修煉如此不友善的評論。我必須坦承，乍見那些道家的實踐(practice) 著實令我震驚，而我的反應就是將之標舉為「性吸血主義」。縱使在研究這

³ Van Gulik, *Erotic Colour Prints of the Ming Period*, p. 11. (中譯本，頁17-18) 高羅佩所謂的“Taoism”，包含今日學術用語中的「道家」與「道教」兩個面向，並未明確地作出區分。因此，本文仍依照高羅佩的說法，一律以「道家」稱之。

⁴ 中譯本用的譯法是「性榨取」，但因為vampirism就是指vampire（吸血鬼），本文直接將之譯成「吸血主義」。

些主題時，像我這樣一個門外漢，本來就很難總是保有超然持中的態度；但是將道家思想視為對古代中國婦女的地位和遭遇有著負面影響的說法，仍是過度的武斷了。李約瑟在給我的信中指出，與我的說法相反，從總體上來說，道家在兩性關係的發展和提高婦女地位是有益的。⁵

高羅佩接受李約瑟的批評，指出自己對道家房中術的理解有所偏差，而謙虛地說這是因為他並非「專家」之故。李約瑟強調道家對中國女人的社會地位具有正面意義，不應該如此降低道家的影響和地位，而高羅佩在此則承認用「性吸血主義」一詞並不恰當。雖然如此，高羅佩在《中國古代房內考》中並沒有完全放棄「性吸血主義」一詞，而稱之為「古老道家修煉的一種變態」⁶。值得注意的是，法國哲學家李歐塔 (Jean-François Lyotard) 對此「變態」特別感興趣，甚至以其作為討論中國房中術的出發點。李歐塔的詮釋或許為一種「過度詮釋」，但本文透過此一詮釋，試圖將性吸血主義一詞納入當代哲學的問題場域之中。顯然，道家房中術的吸血主義傾向在高羅佩身上引發了強烈的震撼。而道家能量論（氣論）在房中術的運用所觸發的、深具倫理意味的疑惑，則引起關於能量論與倫理學之關係的反省。此處，中國房中術成為哲學問題。

本文透過李歐塔關於中國房中術的詮釋，再深入此問題場域；接著討論傅柯 (Michel Foucault) 的《知識的意志》和《快感的享用》，以及德勒茲 (Gilles Deleuze) 的《傅柯》如何由東西方差異切入力量與自我之關係，並且闡明「能量吸血主義」在當代哲學脈絡之下的特殊含義。由於文章範圍有限，難以對李歐塔的論點所引起的種種疑惑進行較為全面的分析，由於僅從《力比多經濟學》(*Économie*

⁵ Van Gulik, *Sexual Life in Ancient China*, p. xxxiii. (中譯本，頁3-4)

⁶ Van Gulik, *Sexual Life in Ancient China*, p. 317. (中譯本，頁330) 在此，筆者要補充的是：李約瑟關於中國房中術的觀點，是否比高羅佩在《秘戲圖考》所提出的說法更為「正確」，顯然還有討論的餘地。Paul R. Goldin 在《中國古代房內考》的新版〈導言〉中比較李約瑟與高羅佩的觀點，認為高羅佩早期的說法更為持中。他說：“But with hindsight, we can see today that Van Gulik’s earlier thoughts on the matter were more judicious, and it is a pity that he allowed himself to be hectored.” Van Gulik, *Sexual Life in Ancient China*, p. xxii. 在一篇對高羅佩的女性主義反思中，Charlotte Furth 對道家房中術的某些面向指出負面的評論：“Yet the classical bedchamber manuals teaching Daoist secrets of longevity portray an aristocratic and lavishly polygamous society where very young women were exploited as sexual handmaidens—the stereotype of a royal harem.” Charlotte Furth, “Rethinking Van Gulik: Sexuality and Reproduction in Traditional Chinese Medicine,” in Christina K. Gilmartin et al., eds., *Engendering China: Women, Culture, and the State* (Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1994), pp. 145-146。

libidinale) 關於中國房中術的討論切入李歐塔的哲學，因此也較難顧及其思想之整體脈絡。此書為李歐塔較早期的著作，而關於中國房中術的章節顯然為此書較邊緣之部分，並且書中的許多論調，尤其是某種「力量的形上學」，在他後來的著作中亦被放棄⁷。不過，無論是李歐塔、傅柯或是德勒茲，如果從其較邊緣的觀點切入哲學作品，確實更能夠凸顯其哲學思想的侷限所在。

本文第二節以李歐塔所指出的能量論，及其與道家氣論所呼應之處作為討論焦點。至於高羅佩及李歐塔對於道家的了解是否正確的疑惑，不是本文所要處理的問題。本文要透過中國房中術相關的爭論，來彰顯某種哲學的「問題性」。在此，筆者僅要指出，高羅佩及李歐塔所謂的「道家」(Taoism) 為廣義的道家，尤其在房中術所涉及的氣論及其以「陽氣」為優先的思維模式之中，道教的影響顯而易見。

作為李歐塔主要依據的隋朝《醫心方》中的〈房內記〉的性質，高羅佩作了說明如下：

在《醫心方》所蒐集的引文中，有少數孤立的片斷與婚內性關係無關。它們顯然出自一部道家內丹派的房中書。在這部書中，性行為主要被看作是延年益壽的一種手段。這些材料把性結合說成是「戰鬥」，這一觀點在西方文獻中也廣為人知。而中國人特有的觀點是，「勝利」屬於在性交中順利獲得對方精氣以補自己陽氣的一方。⁸

「性的吸血主義」一詞的提出特別凸顯房中術的權力面和策略面，並衝擊「陰陽和合」之類的天真相像。此說法似乎違背道家的陰柔思維和無為觀念；不過，一旦面對道家、黃老思想及法家的複雜關係，即是面對無為概念與政治謀略的交錯之際，對道家過於美化的信念便難以為繼。李歐塔在《力比多經濟學》中特別強調，對於道家房中術的探索，正是要批評某些「西方人」對道家的幻想。李歐塔確實選擇了較極端的文字資料作為理論進路，但他也抓住了中國房中術及其修養論所包含的能量論問題。

⁷ 可參閱 Peter Dews, *Logics of Disintegration, Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (London and New York: Verso, 1987), p. 138。

⁸ Van Gulik, *Sexual Life in Ancient China*, p. 157. (中譯本，頁165)

二、能量利益的最大化

李歐塔進一步發展高羅佩所放棄的或無法深入思索的面向。《力比多經濟學》一書引用高羅佩《中國古代房內考》所翻譯的一段話，摘自中國的《醫心方》：

夫陰陽之道，精液為珍，即能愛之，性命可保。凡施寫之後，當取女氣以自補，復建九者內息九也，厭一者以左手煞陰下，還精復液也。取氣者九淺一深也，以口當敵口，氣呼以口吸……如此三反復淺之，九淺一深。九九八十一，陽數滿矣。⁹

李歐塔對中國房中術的詮釋由這一段出發。在引用這一段文字之前，李歐塔極明顯地表露其詮釋目的：

在此，必須消除某些學說，無論它們對我們西方的鄉愁多麼親切，甚至對於「道」，以及它可敬的陰柔學說不給予任何信賴。視它仍站在虛無主義的一邊，而加以摒棄，無論它在力比多的事物 (*matière libidinale*) 上顯示多少驕人的精緻。¹⁰

李歐塔批評高羅佩在《中國古代房內考》中所提出的「美化」詮釋，而採取《力比多經濟學》中所開展的「佛洛伊德—馬克思主義」架構來加以討論，使佛洛伊德的精神分析與馬克思的資本論互相碰撞，即是結合「力比多」(*libido*) 的能量論與馬克思的經濟學來探討「中國古典的性愛論」(*l'érotique chinoise classique*)，並且直接將談論中國房中術的章節稱為〈資本〉(“*Le Capital*”)。

李歐塔有一番特別的說法，認為在中國房中術中，「精液」所代表的陽氣好比是一種「資本」，即是「精液」等於某種生命資本。如果使此一資本不斷地增加，則能達成「能量利益最大化」(*maximisation du profit énergétique*) 的目標¹¹。當然，在資本主義運作模式中，「資本利益的最大化」為經濟活動最基本的動力。李歐塔以「能量利益的最大化」討論中國房中術，也進一步說明「能量的最大化」如何可能的獨特背景：如果男人要取氣，需要先讓女人的陰氣亢奮 (*l'exaltation*)，要先「最大化」女人的歡樂 (*maximiser sa jouissance*)。李歐塔強調，男人雖然要讓

⁹ Jean-François Lyotard, *Économie libidinale* (Paris: Éditions de Minuit, 1974), p. 242; 英譯本: *Libidinal Economy*, trans. Iain Hamilton Grant (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1993), pp. 201-202; Van Gulik, *Sexual Life in Ancient China*, p. 137 (中譯本, 頁157); Van Gulik, *Erotic Colour Prints of the Ming Period*, p. 44.

¹⁰ Lyotard, *Économie libidinale*, p. 241. (英譯本, 頁201)

¹¹ Lyotard, *Économie libidinale*, p. 249. (英譯本, 頁208)

自己能量的利益最大化，但為此則必需先讓女人的快感最大化。由此出發，他乃進一步說明：

在此（指《醫心方》），看待女人身體的有用部位，並非僅只以她繁衍後代的生產力……而是以她所含有的「陰」之強大勢力 (*puissance*)。根據《醫心方》，此力量的跡象在女人的五種徵兆、五種欲望、十種姿態及九種精神中可以看到。就醫學作用而言，所有道家的及其他的文獻……都肯定地說：強化女人的快感就能夠加強男人的能量，即是「陽」。¹²

李歐塔在此特別強調：只有在強化女人快感的條件之下，男人的陽氣才能加強，才能形成一種「能量的剩餘價值」(*surplus d'énergie*) 或「能量的資本化」(*capitalisation des énergies*)。陰氣與陽氣間的力量關係顯然被視為一種權力關係，性愛藝術則是一種武器，也包含各種策略，以打敗被看成「敵人」般的對手¹³。

李歐塔進而推論，對於實行房中術的男人而言，主體的問題是不存在的。在此技術的運用中（譬如在心理方面要導引能量的流程，在身體方面要按某個穴位來避免射精等等），主體的問題不存在，因為性關係屬於一種「匿名」(*anonymat*)的狀態：一個男人或許與一千個女人進行性交，但女人對他是匿名的，她只扮演「能量提供者」的角色。因此，「此男人完全不在乎與他上床的女人」¹⁴。然而，李歐塔也提出男女的角色是可以變換的：在「養陽之道」外還有「養陰之道」，因此房中術的問題不是「女性主義」的問題¹⁵。不過，在大多數文獻中，取氣和「吸血」的人就是男人。毫無疑問地，李歐塔關於房中術的討論涉及某種道德關注，亦即中西文化的價值等級。討論中國的房中術與古希臘文化的關係時，此一因素便顯而易見：

希臘人對於妻兒從未有這樣的觀點，而對於衝動的經濟學家 (*l'économiste*

¹² Lyotard, *Économie libidinale*, p. 244. (英譯本, 頁203-204)

¹³ Lyotard, *Économie libidinale*, p. 244. (英譯本, 頁204) 就此可參閱《醫心方》的說法：「素女曰：『御敵家當視敵如瓦石，自視如金玉，若其精動，當疾去其鄉。御女當如朽索御奔馬，如臨深坑下有刃，恐墮其中。』」Van Gulik, *Sexual Life in Ancient China*, p. 157 (中譯本, 頁166)；Van Gulik, *Erotic Colour Prints of the Ming Period*, p. 21。

¹⁴ Lyotard, *Économie libidinale*, p. 246. (英譯本, 頁205)

¹⁵ 李歐塔引用一段來自《玉房秘訣》的文字：「若知養陰之道，使二氣和合，則化為男子。若不為男子，轉成津液，流入百脈，以陽養陰，百病消除，顏色光澤肌好，延年不老，常如少童。審得其道，常與男子交，可以絕穀，五日而不知飢也。」參閱Van Gulik, *Sexual Life in Ancient China*, pp. 158-159 (中譯本, 頁166)；Van Gulik, *Erotic Colour Prints of the Ming Period*, p. 26。

pulsionnel) 而言，這正是公民共同體與「東方式專制」社會徹底被區分的癥結所在。這個中國的精液是什麼？一種儲存的對象嗎？更是一種資本化的對象。這種對精液的儲存，是在享樂中隨時要進行的，儲存的手法是以左手指壓住輸精管。但除了這種手法之外，中國的性愛 (*l'érotique chinoise*) 還包含許多其他的要求：要盡可能地從性伴侶那邊吸取力量；將這些全新的能量輸入身體，而此將會是能產的身體。因此，這不只是儲存，即是終止釋放及消耗，而是追求力量的增強……。¹⁶

如果道家的性吸血主義在高羅佩身上引動了某種道德情感，李歐塔上述引文也表達了相似的效果。能量論在性活動之中的徹底實現，使兩者產生批判的念頭。李歐塔一旦觸及到能量論與倫理學的關係問題時，便將問題帶到東西方差異及政治領域之上，而指出古希臘「公民的共同體」與東方專制社會的強烈對比。下一節對傅柯的討論，將要就此突發的聯想進行較為系統的分析。

三、生命的技藝

李歐塔對於中國房中術的探索或許極為片面，但《力比多經濟學》顯然不是一份性學的研究，而是進行一場哲學的實驗。在本節中，筆者試圖將李歐塔的震撼效果轉化為分析的洞察力，而透過傅柯的文本來深化對能量吸血主義的討論。目的在於進一步說明「性」與「能量」的關聯所引發的倫理問題。因此，本節討論傅柯《知識的意志》一書之時，也並非由「性愛藝術」與「性科學」的區分切入，而是由傅柯所謂「生命政治」談起。

在此之前，則必須簡單地回顧《知識的意志》的某些主要觀點。此書最著名的論點為「壓抑假設」的批判。重估六〇年代以來的性解放論述之時，傅柯認為，從基督宗教一直到現代，性 (*sex*) 並非只是被壓抑的對象。正好相反，性的論述不僅越來越氾濫，此擴充更是歐洲歷史中極為重要的發展趨勢：即是由生命的否定及尼采所謂「虛無主義」，發展到生命的肯定。傅柯特別強調，在這樣的發展脈絡下，對於性的了解已徹底轉變，性已經不是一種要壓制的領域，反而越來越

¹⁶ Lyotard, *Économie libidinale*, pp. 250-251. (英譯本，頁209) 在李歐塔 (及傅柯和德勒茲) 的文本中，「力量」(*force*) 與「能量」(*énergie*) 幾乎是同義詞，筆者雖然感到區分的必要，但在本文中暫時採用法文的習慣用法；在後結構的力量哲學中，兩者另與「權力」(*pouvoir*) 及「勢力」(*puissance*) 相近而形成種種理論組合。

代表著生命力量的強化與增加的要求。由本文的討論來看，此一論點與中國房中術的能量管理學可產生呼應。換句話說，由李歐塔、傅柯和德勒茲所提供的思考角度，中國房中術的探索便與當代哲學的問題意識有所交錯。

就傅柯來說，性解放的觀點具有相當弔詭的歷史，因為對性欲的肯定奠基在基督宗教的性論述之上。基督宗教的欲望棄絕論與性解放之間的過渡乃是傅柯所謂的性科學。性科學使性欲成為研究對象，但性欲成為科學論述之前，基督宗教「告解的技術」¹⁷以各種方式使人表達欲望，形成欲望與真理間的系統化連結。在基督宗教的脈絡下，傅柯所謂「欲望的詮釋學」因而產生。告解 (confession) 的技術及告白 (*aveu*) 的過程使基督徒逐漸「辨認」自己的欲望，而使種種性欲成為語言。因此，傅柯在討論基督宗教時並非著眼於它的壓抑面，反而在基督宗教中已看到性欲多重化的趨勢。性科學則使隱藏在個人深處的欲望變成語言的過程，便走出罪惡的地獄，世俗化後成為心理分析的醫療方法。

傅柯對於「壓抑假設」的批判已成為對於《知識的意志》的討論焦點。不過，尤其在此書的最後章節〈死亡的法權和管理生命的權力〉中，傅柯開展另一種問題場域，逐漸脫離狹隘的性問題，而進入生命政治的探索。在這一章節中，傅柯與尼采顯然產生極為密切的對話：生命的政治便是反省權力的意志。對本文的討論脈絡來說，傅柯有關權力在西方歷史中之轉變的討論，具有重要的提示。傅柯在〈死亡的法權和管理生命的權力〉此一章節中指出：「西方世界從古典時代起經歷了一次權力機制的深刻變化。」¹⁸此一權力機制的深刻變化則意味著：權力現在要「生產各種力量、促使它們增大、理順它們的秩序，而不是要阻礙它們、征服它們或者摧毀它們」¹⁹。換句話說，在傅柯所謂「古典時代」，即是作為法國文化黃金時代的十八世紀，權力從單純的支配作用逐漸轉化成積極的力量，變為「一種積極地管理、擡高、增加、具體控制和整體調節生命的權力」²⁰。此發展導致權力與力量結合的可能。權力及力量概念當然是尼采權力意志的理論及焦點之一，同時也是後結構尼采主義的核心所在。由此出發，傅柯則強調生命的管

¹⁷ Michel Foucault, *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité 1)* (Paris: Gallimard, 1976), p. 78; 英譯本: *The History of Sexuality, Volume 1, An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1985), p. 58; 中譯本參余碧平譯: 《認知的意志》, 收入《性經驗史》(增訂版)(上海:上海人民出版社, 2002年), 頁43。

¹⁸ Foucault, *La volonté de savoir*, p. 179. (英譯本, 頁136; 中譯本, 頁101)

¹⁹ Foucault, *La volonté de savoir*, p. 179. (英譯本, 頁136; 中譯本, 頁101)

²⁰ Foucault, *La volonté de savoir*, p. 180. (英譯本, 頁136; 中譯本, 頁101)

理變成權力運作的主要目標。生命的管理建立在對生命的肯定之上，奠基於將生命看成能夠被管理的種種力量的組合。在權力越來越以管理生命為任務的情況下，生死關係跟著徹底轉變。為了說明此一轉變，傅柯以死刑問題為例，而對於死刑在歐洲逐漸消失的趨勢提出驚人的詮釋。他說：

既然權力的作用就是管理生命，那麼導致死刑愈來愈難以執行的原因不是人道主義情感的產生，而是權力存在的理由及其運作的邏輯。如果權力的主要作用是確保、維護、強化、增加生命和理順生命的秩序，那麼它怎麼能夠行使它的最高特權來推行死刑呢？對於這樣一種權力而言，死刑是界限、醜聞和矛盾。²¹

生命管理此一觀念的出現，或許包含某些較為特殊的、與歐洲脈絡相關的因素。不過，由本文的問題意識來看，生命的管理，亦即權力技術與生命能量的交錯，充滿跨文化哲學的研究潛力，而可作為一種貫穿東西方歷史的問題性。就了解此一交錯的歷史背景，《知識的意志》一書相當有助益，因為它初步地說明了在那一種確切的歷史情境中，「生命」和「力量」成為歐陸思想的問題。對歐洲的力量論與中國的氣論之呼應而言，清理種種歷史條件可算是相關哲學反思的必要工作。

在下一引文中傅柯乃總結生命政治在西方世界的產生：

西方人慢慢地明白了生物在一個生命世界中的含義，以及擁有一個身體、生存的各種條件、生命的各種可能性、個人的和集體的的健康、大家可以調節的各種力量 and 一個它們在其間可以被最佳配置的空間的含義。毫無疑問，在歷史上，生物因素首次反映在政治之中，生存事實不再是這個日漸出現在死亡混亂及其致命性中的不可企及的基礎。它在某種程度上進入了知識控制和權力干涉的領域。²²

顯然，中國的房中術很早已發現生命可作為知識控制與權力干涉的領域。傅柯在《快感的享用》和《關注自我》（《性史》第三卷）二書中關於生命技藝及自我修養的討論，則可算是他所謂生命政治與中國的養生學之間的橋梁。傅柯自己如何了解生命政治與自我修養間的關係，也是本節要討論的問題。此討論一方面要凸顯傅柯如何將權力與生命力量的關係問題深入到自我技術的研究之中；另一方面也要凸顯出傅柯一旦涉及古希臘與中國的比較時，便受限於某些「西方主義」

²¹ Foucault, *La volonté de savoir*, p. 181. (英譯本，頁138；中譯本，頁102)

²² Foucault, *La volonté de savoir*, p. 187. (英譯本，頁142-143；中譯本，頁106)

的刻板觀念。

就傅柯「性愛藝術」的說法來看，傅柯與翟福斯 (Hubert Dreyfus) 和拉比諾 (Paul Rabinow) 的著名訪談錄〈關於倫理的系譜學〉能提供初步的認知。在對談中，傅柯強調現代的、以「欲望」為中心的性觀念，與古代歐洲的、以生命技術為中心的性觀念是相當不同的。另外，傅柯也談到中國「性愛藝術」與古希臘的「生命技藝」(*technē tou biou*) 之間的差別，相似的比較再度出現於《快感的享用》中。傅柯如何說明中國的「性愛藝術」與古希臘的「性活動」(*aphrodisia*) 之間的差別呢？在對談中，傅柯區分四種性行為的公式 (*formula*)，即古希臘的、中國的、基督宗教的及現代的公式。每一公式都由三種面向，即行為、快感、欲望而構成。他認為，古希臘的公式將重點放在「行為」之上，而「快感」與「欲望」作為次等因素；就中國的公式而言，則是以「快感」為中心，「欲望」為次要，而「行為」為需要節制的對象。傅柯說：

如果我們將性行為理解具有三個極點，即行為、快感和欲望，我們就會得出希臘「公式」，它在其第一階段和第二階段都是一樣的。在這一希臘公式中，被強調的是「行為」，以快感和欲望作為輔助項目：行為—快感—（欲望）。我把欲望放在括號裏面，因為我認為在斯多亞倫理中，欲望開始被省去，開始受到譴責。中國「公式」則會是快感—欲望—（行為）。行為被擱置一邊，因為你得制約行為，以便得到最大限度和最為長久的快感。基督宗教「公式」特別重視欲望，並試圖取締之。行為得成為某種中立的東西，你之所以行為只是為了生孩子，或完成你的婚姻責任。而快感在理論和實踐上都受到拒斥：（欲望）—行為—（快感）。欲望在實踐上被拒斥——你減掉你的欲望——但在理論上則很重要。這兒我要說，現代「公式」強調的是欲望，它在理論上得到強調，也在實踐上得到許可，因為你得自由放任自己的欲望。行為並不怎麼重要，而至於快感——誰也不知道它是怎麼回事。²³

²³ Michel Foucault, *Dits et écrits: 1954-1988* (édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jacques Lagrange) (Paris: Éditions Gallimard, 1994), pp. 399-400; 英文原文: Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault, Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), p. 243; 中譯本參錢俊譯:《傅柯——超越結構主義與詮釋學》(臺北:桂冠圖書公司, 1992年), 頁312。本文第三及第四節對於傅柯的探索基於筆者其他著作中的討論, 可參閱 Fabian Heubel, *Das Dispositiv der Kreativität* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft,

「限制行爲，以便得到最大限度和最爲長久的快感」一語是指中國房中術中的「止精法」，以及其他「限制」性行爲的詳細規則。基督宗教的公式以「欲望」爲中心，但同時試圖消滅欲望。在此公式中，「行爲」乃是中性的，因爲性行爲只爲生殖目的服務，而「快感」的面向在時間上和理論上都被排除在外。現代的公式也以「欲望」爲中心，但與基督宗教的公式正好相反：其目的不在於滅絕欲望，而在於解放欲望。在現代的模式中，「行爲」(act) 相當重要，至於「快感」(愉悅)，傅柯則認爲沒有人知道那是什麼。

性行爲的三種面向（行爲、快感、欲望）正是傅柯在《快感的享用》中進一步分析古希臘性觀念與中國房中術之差異的重要理論背景。「行爲」與「快感」之間差別何在？就傅柯而言，古希臘所重視的「行爲」便針對性活動中的數量、節奏、時刻以及情境；以「快感」爲中心的中國「性愛藝術」反而追求「快感」的大化、強化及在時間上的延長，但行爲是必須加以節制的。

在《快感的享用》中，傅柯更詳細說明此一分析結構，而比較古希臘、基督宗教及古代中國文化中面對性行爲的方式。他指出，對於「行爲」而言，古希臘人與古代中國人有相當類似的理解。性行爲都被視爲超出人的意志控制之外的暴力。對「人」而言（尤其對男人而言），性行爲代表著力量的消耗，同時也是指死亡及生產。性行爲是指力量的爆發，並意味著能量的虛弱化，甚至也代表著無子孫而死亡的可能性。傅柯認爲，暴力、消耗、死亡三者，不管在古希臘或古中國，都造成了人對於性行爲有所憂慮的原因。雖然面對十分類似的問題，回應這些問題之時，古希臘、古中國及基督宗教便採取不同的方式。如果說，在「基督宗教的肉體教條」中，性行爲及「克制不住的欲望力量」被視爲罪惡的顯現，且爲原罪的主要污點，古希臘文獻則代表著另一種態度。在希臘：

性行爲令人擔憂的原因不在於它屬於惡的一部分，而在於它困擾與威脅到個人與自身的關係，及他形成爲道德主體的可能：如果它不是恰當地被節制和安排，它將帶有非所願的力量之爆發，能量的弱化，且導致人在沒有留下任何尊貴的後代之情況下而死去。²⁴

2002)；何乏筆：〈從性史到修養史——論傅柯《性史》第二卷中的四元架構〉、〈自我發現與自我創造——論哈道特和傅柯修養論之差異〉，收入黃瑞祺主編：《後學新論：後現代／後結構／後殖民》（臺北：左岸文化，2002年），頁47-73、頁75-106。

²⁴ Michel Foucault, *L'usage des plaisirs (Histoire de la sexualité 2)* (Paris: Gallimard, 1984), p. 154; 英譯本：*The Use of Pleasure, Volume 2 of The History of Sexuality*, trans. Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1985), pp. 136-137; 中譯本參余碧平譯：《快感的享用》，收入

關於中國房中術的討論則集中在以下的引文之中：

高羅佩蒐集到的有關中國古代文化的文獻，似乎表明了這一主題的存在：對克制不住的、代價高昂的性行為的恐懼、對它有害於身體與健康的後果的擔心、男女關係將以爭鬥的形式呈現、對通過有調節的性活動獲得優秀子孫的關注。但是，中國古代的「房事」論著對這一擔憂的回答方式是與古希臘截然不同的。對性行為的暴力的擔心，及對失去自身精液的恐懼，引起一些有意地保留精液的方法；而對另一性別被視為接觸其所特有之生命原理的方式，而且在吸收此生命之時，把它內化以從中受益。因此，安排得當的性活動不僅排除了一切危險，而且可以獲得增強生命力和恢復青春的效果。此處，加工 (*élaboration*) 與練習 (*exercice*) 針對的是性行為本身、它的展開過程、維持它的各種力量的遊戲，以及與之相關的快感。取消或無限延遲性行為的終點，會讓它在快感方面達到最高的程度，而在生命方面達到最具強度的效果。這包含各種特別突出的倫理目標在內的「性愛藝術」，試圖盡可能地強化一種有所主控的、反省的、多樣化的和延續不斷的性活動的積極效果，其中時間，即完成性行為、使身體衰老與帶來死亡的時間被消除了。²⁵

無論在古希臘、古中國或基督宗教，性行為都代表著危機。但三者對此危機的反應則有明顯的差異。由上述兩段引文來看，古希臘與古中國對性行為的態度雖然有差異，但同時也具有共同之處。這些共同之處，就傅柯的討論來說，可以從兩者與「基督宗教肉體教條」的差別來了解。明顯地，傅柯討論古希臘與古中國的例子時，都運力量或能量的語言。能量論的角度便彰顯古希臘和古中國兩者與基督宗教的基本不同。此不同則表現在對生命的了解、對生命的態度之上。簡而言之，能量論代表著一種奠基在對生命的肯定之上的哲學論述。這種哲學論述不會將性活動或欲望所指的力量看成罪惡，反而將此力量視為「力量遊戲」之內部因素。雖然欲望的力量在古希臘、古中國及基督宗教的脈絡之下都是要被節制的對象，但古希臘、古中國避免將欲望的力量惡魔化，反而將此力量視為在生命的過程中必須被運用、轉化的生命資源。除此之外，就性行為而言，古希臘的力量論與古中國的力量論還有另一種共同點，即是連接力量的運用與倫理的可能。描寫古希臘的情況時，傅柯將此議題表達地十分清楚。他指出，性行為所代表的威

《性經驗史》(增訂版)，頁234。

²⁵ Foucault, *L'usage des plaisirs*, pp. 154-155. (英譯本，頁137；中譯本，頁234-235)

脅，是威脅到自我關係的可能。換句話說，如果人無法適當地管理力量的爆發性，以及性活動所代表的能量消耗，倫理主體便不可能產生。對古中國的例子來說，傅柯同樣地強調，在性愛藝術中力量之運用涉及一種特別突出的倫理目標。不過，在兩種能量管理的方式間開始出現某種細微的裂縫：面對中國性愛藝術之時，傅柯一貫避免使用「道德主體的形成」或「倫理主體的形構」之類的說法，這並非偶然。

在討論古希臘與古中國看待性行為的不同態度之前，筆者先要再進一步說明倫理學與力量論的關係所蘊涵的哲學問題。倫理學與力量論的交錯涉及某種「能量倫理學」的可能，或涉及「生命倫理學」的可能，或涉及「批判的生機主義」的可能。就後形上學的、拒絕將倫理學建立在某種超越性之上的思想而言，不得不嘗試將倫理學的可能放在能量流動、能量關係的脈絡來思考。將倫理學的可能性放在毫無超越意涵的能量論之中，倫理問題便提供古希臘哲學與中國哲學之間的呼應機制，提供一種跳出基督宗教傳統的互動平面。值得注意的是，傅柯在面對能量倫理學的問題時，顯然落入無法解決的困境。這樣的困境在傅柯著作中並沒有被自覺地表達，只有在某些獨特的情境中呈現出來。筆者認為，其中最重要的例子乃是古希臘與古中國在性行為上的差異。

倫理學與能量論（力量論）的緊張關係所顯現出的哲學問題，同時指示著傅柯哲學本身的內在矛盾，也就是一種具有倫理意涵的自我主控，與具有能量論意涵的自我解放之間的矛盾。這兩條線索在傅柯的著述中都可分別找到極為明確的論點，卻未見其對兩者之關係作徹底地反思。換言之，如果倫理學的可能性奠基在某種自我主控之上，如果倫理主體的可能奠基在力量的管理之上，傅柯晚期思想必需肯定對自我主控的要求。但另一方面，傅柯哲學同時也經常要求打破及踰越自我控制所指涉的自我界線。這種要求在描寫中國性愛藝術這一段落之中表現地極為明確：傅柯提到，古中國的性愛藝術試圖盡可能地強化一種控制的、反省的、多樣化的、延續不斷的性活動所產生的積極效果。「強化」或「強度」之類的語言顯然涉及「存在美學」與「力量論」在傅柯晚期思想中的核心地位，也就是涉及到自我能量的強化，自我能量透過種種自我技術（包含性生活在內）的強化作用。傅柯所標榜的「踰越態度」也意味著盡可能打破抑制能量流動強度的種種障礙，也就是打破以自我的理性控制阻礙身體能量流動的模式。

由此可知，傅柯關於古中國性愛藝術的描寫，便代表他自己關於自我與力量論的關係的一種重要取向。不過，由《快感的享用》中關於古希臘與古中國在性

行為的處理上的差別來看，自我能量的強化、能量流動的解放並沒有獲得倫理學的肯定。從倫理學的角度切入，傅柯是在力量的基礎之上，要求透過某種自我主控的技術來管理力量的運作。這樣的討論模式相當弔詭，因為能量的倫理學由能量／力量論的優先性出發，拒絕將倫理的可能奠基在力量關係之外的超越性，但同時便要求「力量的自我治理」。而且由傅柯的討論來看，力量的自我治理是古中國力量論無法產生的境界。中國的性愛藝術雖然包含某些倫理的目標（傅柯並沒有說明清楚性愛藝術的倫理目標為何），但它顯然無法進入傅柯晚期思想最核心的觀點，也就是倫理主體的領域。關於古希臘處理倫理學與力量論的關係的模式，傅柯則說明如下：

在希臘人那裏，這些擔憂的主題（暴力、消耗與死亡）是以一種反省的形式出現的，它的目的不是性行為的規則化，也不是建立一種性愛藝術，而是建立一種生命（生活）的技術 (*technique de vie*)。這種技術不要求人們消除性行為的自然本性，也不想增加它們的快感效果，而是試圖盡量按照自然的要求安排性活動。這種技術所要加工的，不是性愛藝術所關注的性行為的展開過程，也不是基督宗教所看重的性行為的體制正當性的條件，而是自我與「作為整體的」(*prise en bloc*) 性活動的關係，以及恰當地支配、限制與安排性活動的能力。在這一技藝 (*technē*) 中，重要的是使自己成為支配自己行為的主體主人 (*sujet maître*) 的可能性，也就是說，使自己像醫生治療病人、舵手行船於礁石之間或政治家領導城邦一樣，成為靈活地、審慎地引導自我的人，能夠恰當地把握分寸和時機的人。²⁶

這一段凸顯出古希臘性行為的倫理意涵。在古希臘「生命的技術」與中國的「性愛藝術」之間具有倫理的位階。此位階類似於李歐塔「公民共同體」與「專制社會」之間的分辨。對傅柯而言，在希臘性行為的管理只提及某些十分廣泛的大方向給人遵守，即是某些「策略性原則」，而避免對於生活「細節」的過度管制。生命的技術將性活動的「整體」加以約束，因此，古希臘的「生命技藝」才有「主體的倫理形構」(*la formation éthique du sujet*) 的意義。傅柯說：

這一主體必須有能力主控自身爆發出來的各種力量，且有能力保存自由地運用他的能量，使得自己的生命成為一件在自己短暫一生之後仍然繼續存在的作品。快感的肉身養生法及其交付的節制是一整個自我藝術的部分。²⁷

²⁶ Foucault, *L'usage des plaisirs*, pp. 155-156. (英譯本, 頁138-139; 中譯本, 頁235-236)

²⁷ Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 156. (英譯本, 頁139; 中譯本, 頁236)

何謂倫理主體的形構？何謂自我藝術？由上述引文觀之，倫理主體的形構奠基於主控力量的能力之上。而且，自由地運用自己的能量，變成將自己生命形塑成藝術品的基本條件。在這一點上，主體的倫理形構與自我作為藝術品便有呼應之處，亦即倫理與美學之呼應。不過，上述引文從自我主控的要求切入自我藝術的主體似乎將美學放在倫理領域之中、放在自我治理的要求之下。一旦將此處的自我藝術說與其他的著作相比，倫理與美學之間的衝突便清楚浮現。如果說，自我治理與治理他人涉及廣泛的倫理學問題，一旦放棄自我治理所包含的自我主控，倫理主體則不可能形成。

換言之，在傅柯論自我藝術或生活藝術的某些文獻中，生活藝術便包含對自我治理的徹底批判，而指涉倫理的自我治理與美學的無政府主義間的強烈對比。在這樣的脈絡之下，生活藝術便促進欲望和激情的無政府主義，徹底地擺脫主體的認同（同一性）。筆者在此要舉的例子是傅柯與導演 Werner Schroeter 之間的對談。在此對談中，傅柯談到創造性與自我認同的關係，而對生活藝術提出說明如下：

在每一時刻之中嘗試賦予它一種顏色、一種形式、一種強度，而同時從來不說明它是什麼。這就是生活藝術。生活藝術就是殺死心理學，就是與自己及他人一起創造個體性、存有者、關係、特性而不要賦予它任何名稱。如果在自己的生命中無法這樣做，這生命就不值得活著。我不分別將自己的存在做成藝術品的人，與那些在自己的存在中做出藝術品的人。某種存在有可能成爲一種完美的、崇高的作品，這是希臘人曾經知道的，不過，尤其從文藝復興以來，我們完全忘記這件事。²⁸

由這一段看來，生活的藝術意味著徹底地擺脫自我的認同，而且將自我喪失於激情的力量流動之中。自我藝術乃涉及一種極爲複雜的辯證，即是自我主控與自我解放的辯證。此一傅柯「主體」概念無法化解的矛盾，則表現在自我主控與自我解放、主控的倫理與強度的美學間的張力。由德勒茲的一段描寫來看，此張力在傅柯言行中有所呼應：

他有著一種被控制的、被支配的極端暴力，而使之變爲勇氣。在某些示威中他因暴力而顫抖。他看到不可原諒的事物。這也許是他和惹內 (Jean

²⁸ Michel Foucault, "Conversation avec Werner Schroeter," *Dits et écrits: 1954-1988*, p. 308, 英譯: "Passion According to Werner Schroeter," in John Johnston, trans., Sylvère Lotringer, ed., *Foucault Live (Interviews, 1961-84)* (New York: Semiotext[e], 1989), p. 317。

Genet) 的一個共同點。他是一個激情的人，他賦予「激情」(passion) 一詞極其明確的含義。²⁹

「暴力的主控」可算是調節倫理學與力量論的「倫理主體」所指的最高境界嗎？傅柯和惹內因而被視為現代式的「聖人」嗎？由前文所引用的幾段文字來看，傅柯沒有分清楚「道德主體」和「倫理主體」，但由德勒茲的解釋觀之，傅柯所謂「主體化」意味著「道德的拒絕」與「倫理的發現」；主體化則同時是倫理的，又是美學的，而不涉及任何「道德法規」³⁰。

不過，此一區分似乎掩蓋主體化的內在矛盾，即倫理與美學間的矛盾。傅柯所面臨的困境乃是：一旦談到倫理的層面，則牽涉到「自我主控」(*maîtrise de soi*) 的必要，也就是理性與能量之間的等級；一旦讓能量的面向打破自我主控的要求，而朝向快感的強化，也就是向自我創造的踰越態度而發展，則倫理的意涵變得極為薄弱。倫理在美學與力量的交錯之中便喪失自我治理的基礎，而成為美學的「倫理態度」(*ethos*)。如何面對兩種傾向的矛盾？傅柯沒有提出解決之路，僅使問題爆發出來。在「生命技術」與「性愛藝術」的差別上，傅柯間接地承認生命美學的倫理缺陷：力量論與美學的融合不足以促成倫理主體的誕生。能量美學使自我與自身的關係停留在「力量關係」的領域之中，而且能量的強化與形式化（即使能量成為「作品」）通常意味著要刻意打破自我主控所包含的「認同」取向。

就性愛藝術與生命技術／生活藝術的差異而言，古希臘「工夫論」(*ascétique*)³¹ 意味著一種反省的態度。此反省的態度意味著：對於權威的知識及政治的權力要培養懷疑甚至批判的能力。因此，古希臘的工夫要放在一種批判的自我修養之脈絡加以了解。就傅柯而言，在中國房中術所指的能量管理之中，反省性較為缺

²⁹ Gilles Deleuze, *Pourparlers, 1972-1990* (Paris: Éditions de Minuit, 1990), p. 140; 英譯本: *Negotiations, 1972-1990*, trans. Martin Joughin (New York: Columbia University Press, 1995), p. 103; 中譯本參劉漢全譯: 《哲學與權力的談判——德勒茲訪談錄》(北京: 商務印書館, 2000年), 頁117。

³⁰ Deleuze, *Pourparlers*, pp. 155-156. (英譯本, 頁115; 中譯本, 頁130) 當然, 此區分在《快感的享用》中也有依據, 因為傅柯所謂「道德」含有廣義和狹義兩面向, 即「行為的法規」與「主體化的形式」; 但有時傅柯將分別「法規的歷史」(*histoire des codes*) 與「倫理及工夫論的歷史」(*histoire de léthique et de l'ascétique*), 因而分別基督宗教的法規道德與古代的工夫倫理 (Foucault, *L'usage des plaisirs*, pp. 36-37)。德勒茲則使傅柯的模糊成為清楚的對立。

³¹ Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 90. (英譯本, 頁77; 中譯本, 頁181)

乏，至少難以達成「自我及其身體的反省實踐」。

說明自我的反省實踐，傅柯指出，古希臘的「養生學」(*diététique*)，並非要求一個「自由人」盲目地服從他人的知識。授與他人的知識反而必須具有某種說服力的形式，而這種知識方能成為自我關係中的一環。傅柯說：

柏拉圖在《法律篇》中區分了兩種醫生：一種是適合給奴隸們看病的醫生（他們本身通常也是奴隸），他們只限於開處方，不做任何說明；另一種是自由人出身的醫生，他們只給自由人看病；他們不滿足於開處方，他們還與病人交談，從病人及其朋友那裏了解情況；他們開導、鼓勵病人，用各種方法來說服他，一旦他被說服了，就能夠讓他過應然的生活。除了各種治療的手段外，自由人還應該從高明的醫生那裏接受對他的整個存在的一種合理機制。³²

就自由人或自由民(*l'homme libre*)而言，只遵守規定是毫無尊嚴的。就這樣的人來說，被他人治理之時，某些「策略性原則」完全足夠去引發他自我治理的能力，且使他經營自己的生命。治理他人則要避免規定他人生活的細節。自由人所追求的是「自由的風格化」，他需要自由抉擇和負責的空間，才有可能形成「倫理主體」。反省的自由空間便是形成倫理主體，且進入「主體化」過程的必要條件。古希臘的自我修養稱得上自我藝術或生命技藝，因為它僅是給予人在生命管理上的大方向，並非干涉行為的細節。

由傅柯觀之，此一自由模式與基督宗教的禁欲工夫及中國的性愛藝術有所不同，因為後兩者較偏向一種「專制」的模式。在希臘的模式中，性行為所指的欲望衝動以「整體」的方式被制約，因而主體能自律地主控其生命的力量遊戲。但在基督宗教和中國房中術中，這種倫理主體的形構被阻礙；對於「行為」自由空間的侵入便阻止主體化的發生。在基督宗教的脈絡下，傅柯稱之為「行為的法規化」以盡可能滅絕欲望的流動本身；中國的性愛藝術則制約行為，而在行為的展開過程上加工，以強化性行為的積極效果。以李歐塔的語言來說，性行為的管理在此便以「能量的最大化」為目的。換言之，基督宗教的工夫主義及中國的房中術兩者無法導向「欲望力量」的自由運用，反而偏向自我能量的徹底消滅或徹底剝削。

傅柯對於中國房中術的討論，一方面包含中西文化的價值等級，也就是對古希臘「自由人」之倫理意涵的極力肯定。但另一方面，中國房中術所代表的能量

³² Foucault, *L'usage des plaisirs*, pp. 121-122. (英譯本，頁107；中譯本，頁210-211)

論，也是傅柯所謂「自我創造」的重要取向。主體化在倫理學與力量論（力量論）兩面向間擺蕩，所呈現出的張力與其說是西方文化與中國文化之間的差異問題，不如說是透過東西方差異來暴露傅柯晚期思想本身的一種內部困境。下一節即試圖透過德勒茲對傅柯既細膩又頗有創意的解釋，以進一步說明「主體化」此一概念的內在張力，且凸顯德勒茲如同傅柯般在涉及東西方文化差異時，便彰顯力量論的倫理問題。

四、力量的皺摺

後結構主義哲學中的力量論有兩個主要來源：一是佛洛伊德心理分析中的「力比多」（原欲）說，一是尼采生命哲學中的力量／權力說。就李歐塔、傅柯和德勒茲三者而言，受尼采力量論的影響最深，而且窮畢生之力於開展某種唯力量哲學的乃是德勒茲。從其早期有關尼采的專書開始，德勒茲力量理論的傾向已極為明確³³。德勒茲討論傅柯時，則特別凸顯傅柯思想中的力量因素。因為如此，若要再強化力量論與倫理學關係方面的問題意識，德勒茲確能提供一種尖銳的分析角度。本節的討論焦點將是傅柯與古希臘的關係，以及希臘（西方）與東方的對比。

在《傅柯》一書〈皺摺或思想之域內（主體化）〉的章節中，德勒茲以其獨特的哲學術語對於傅柯與「希臘人」的交接說明如下：

希臘人的新意藉由一種雙重「脫離作用」展現於後：當「允許治理自我的諸練習」同時鬆脫於作為力量關係之權力與作為疊層化形式及德行「法規」之知識時，由是，一方面某種「自我關係」開始由與他人關係中分化出來；另一方面，某種「自我形成」則開始由作為知識法則的道德「法規」中分化出來。必須將這個分化或脫離作用理解成自我關係取得了獨立性，這就如域外關係之摺皺與彎曲是為了作出一片襯裏使自我關係得以出現，並建構一個根據特定面向凹陷與發展的域內：*enkrateia*，即自制的自我關係，「是在施諸於他人的權力之中施諸權力於我自身」（如果無法治理自我，如何可能治理他人），以至於自我關係成為相對於政治、家庭、辯術或

³³ Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1962); Gilles Deleuze, *Nietzsche, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1965).

遊戲與美德本身等建構性權力之「內在調節法則」。這便是希臘版鉤破或襯裏：亦即進行一種皺摺作用或反省的脫離作用。³⁴

「自我治理」涉及一種自我關係 (*rapport à soi*)。這種自我關係能夠超出一方面是權力，另一方面是知識這兩領域，而展開第三領域，即主體的領域，或更準確地來說：「主體化」的領域。自我關係能否獨立於權力及知識，為傅柯自從一九七六年以降（即《知識的意志》出版後）逐漸開拓的問題場域。傅柯在《快感的享用》中關於希臘文「控制」(*enkrateia*) 的討論，則直接進入權力與自我的關係問題。將自我主控看成「是在施諸他人的權力之中施諸權力於我自身」為德勒茲和傅柯釐清自我與權力之關係的關鍵說詞³⁵。就德勒茲而言，傅柯對權力的定義為：「權力是一種力量關係，或者確切地說，所有力量關係都是『權力關係』。」³⁶在此繼承尼采「權力」(*Macht*) 觀之雙重意義的了解下，「自我關係」便包含「反省」力量關係所涉及的權力，即是皺摺力量。至少，傅柯對希臘人的了解乃是如此：

至少這是關於希臘人新意的傅柯版本。而且，此版本在其細節與表面的謙遜中似乎對我們具有極大重要性。希臘人所曾從事的，……是摺疊域外在實際練習之中 (*ployer le dehors, dans des exercices pratiques*)。希臘人是第一個襯裏。力量屬於域外，因為它基本上是與其他諸力量的關係：力量本身與影響其他力量（自發性）即被其他力量影響（感受性）的權力不可分離。然而，由此導出的是力量與其自我之關係，亦即一種對自我產生影響權力或自我對自我的影響。³⁷

這種獨特的「力量關係」意味著什麼？值得注意的是，自皺摺力量而開出自我關係並非普遍的可能性。德勒茲反而認為，反省的力量關係只有在歐洲、只有在古希臘的情境之中產生。就此，德勒茲進一步說明他的主張：

根據希臘圖式，只有自由人才能支配他人（「自由分子」，與他們間的「頑頑關係」(*rappports agonistiques*)，這就是圖式的特點)。然而，如果他們不自我支配，如何能支配他人？在對他人的支配中，必須夾帶對自我的支配：

³⁴ Gilles Deleuze, *Foucault* (Paris: Éditions de Minuit, 1986), p. 107; 英譯本: *Foucault*, trans. and ed. Seán Hand; foreword by Paul Bové (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988), p. 100; 中譯本參楊凱麟譯: 《德勒茲論傅柯》(臺北: 麥田出版, 2000年), 頁177-178。

³⁵ Foucault, *L'usage des plaisirs*, p. 93. (英譯本, 頁80; 中譯本, 頁183)

³⁶ Deleuze, *Foucault*, p. 77. (英譯本, 頁70; 中譯本, 頁139)

³⁷ Deleuze, *Foucault*, pp. 107-108. (英譯本, 頁100-101; 中譯本, 頁178)

在與他人的關係中，必須夾帶與自我的關係。……這就是希臘人所作的：他們摺皺力量，卻不致使力量不再作為力量。他們將力量連繫到自我，他們絕不是對內部性、個體性或主體性的無知，相反的，他們發明了主體，但只是作為一種衍生物、一種「主體化」(subjectivation) 之產品。他們發現了「美學存在」，亦即觀裏，自我關係或自由人的隨意規則。……一種自權力與知識中衍生但卻不取決於它們的主體性面向，這就是傅柯的基本觀念。³⁸

希臘的圖示呈現出一種特有的權力結構或特有的權力關係模式，在這樣的圖示下，只有自由人能夠正當地治理自由人。自由人間的「頤頡關係」乃是一種在特殊歷史脈絡之下所產生的權力關係；此權力關係便包含脫離權力關係的因素，包含力量關係的反省性：自由人對他人的治理，必須蘊涵自我對自身的治理。

值得注意的是，力量的皺摺、權力關係的反省作用，在德勒茲的描寫中，並非基於任何力量關係之外的超越性。希臘人皺摺力量，但同時力量並非由此而失去作為力量的特質。倫理主體的形構、主體化的可能，僅是在力量與他自身發生關係的領域之中而產生。因此，希臘人所發明的主體是力量的延伸物，是一種力量的主體。而且，由德勒茲對於傅柯所謂存在美學的了解來看，能夠融合倫理與力量的自我同時也能活出一種美學的存在。因此，德勒茲強調說：傅柯所謂「主體化」，是倫理的、同時也是美學的。不過，自我關係在古希臘情境的產生，涉及自我與性的特殊聯繫。傅柯能夠從《知識的意志》中的生命政治連接到倫理主體的問題，乃是奠基在性行為對希臘人如何成為倫理問題的情況之上。就性關係作為某種力量關係而言，一方面涉及男女的性關係，亦即力量的感受因素（女人的因素）與力量的主動或自發因素（男人的因素）的交錯。另一方面，就自由人由頤頡關係衍生而成的可能而言，自由男人之間的性愛更具有哲學意涵，因為在男人的同性性愛之中，成年男人透過其自我治理而使男童學習「治理性」(*gouvernementalité*) 的道理，扮演主動的角色及對抗他人的權力。德勒茲則指出：

希臘人不只發明自我關係，他們還將其連接、復合及細分到性特質中。簡言之，這是希臘時代所完善建立，且介於自我關係與性特質間的一場交會。³⁹

由上述引文來看，古希臘所發明的自由人及其所涵容的力量皺摺，藉著與某種極

³⁸ Deleuze, *Foucault*, pp. 108-109. (英譯本，頁101；中譯本，頁178-179)

³⁹ Deleuze, *Foucault*, p. 110. (英譯本，頁102；中譯本，頁181)

為特殊的性愛文化的交會而成為可能。自由人的歷史條件之一，乃在於同性戀文化在古希臘所產生的哲學反思。如上所述，自我關係的發明涉及一種力量的主體概念，因此與歐洲哲學史的其他主體觀必須做清楚的分辨。

德勒茲強調，《快感的享用》並非透過古希臘來回歸某種本質的主體觀。這是德勒茲一貫的說法。在對於傅柯的訪談錄中他強調：若傅柯有所謂主體可言，此主體乃是一種「無同一性的主體」(*sujet sans identité*)⁴⁰，而主體化所形成的「域內」(*dedans*) 僅是域外(*dehors*) 的皺摺而已。主體化不是指一般「主體性」所指的古老「內部性」(*intérieurité*)⁴¹。

主體化的概念意味著對本質主體的強烈批判。理論上，德勒茲應該會避免以某些西方漢學家的古老主體觀來評判東方的自我觀；不過，在他有關「東方」的簡短說詞中，仍然重複著「東方缺乏主體性」的陳詞濫調：

域外皺摺的出現似乎特屬於西方形構，東方似乎並未出現這種現象，域外之線在此仍停留於窒息空無中的浮動狀態：工夫因而是一種滅絕的文化，或者一種在空無呼吸的努力，而毫無主體性的特殊生產。⁴²

在自我觀的層面上，西方能夠產生域外力量的皺摺。自我與自我的關係則進一步產生自由人與自由人之間的關係，再進一步產生民主政治的可能性。當然，德勒茲在此並非使用民主一詞，但他所指的應不遠於李歐塔在《力比多經濟學》中所提及的「公民共同體」，因為「自由人」就是指自由的「公民」。李歐塔將公民的共同體與東方的專制對立起來，而類似的對比在德勒茲的文本中也重新出現。不過，德勒茲的討論有助於再度清理後結構主義對「東方」的認識框架。在德勒茲的用語中，「工夫」(*ascèse*) 是一種跨文化的現象，東方有東方的工夫，西方也有西方的工夫，但兩者涉及長期歷史發展所造成的差異：域外皺摺只出現在西方，而在東方，「域外之線仍停留於窒息空無中的浮動狀態」。在德勒茲的看法中，「東方的工夫」是指一種無法產生主體的「滅絕文化」。

眾所周知，尼采的「老師」叔本華 (Arthur Schopenhauer) 被十九世紀歐洲人想像中的佛教所影響。尼采則跟著對叔本華唯意志論及其「悲觀主義」的批評，而將佛教如同基督宗教一般歸類為「虛無主義」。尼采批評叔本華為「歐洲的佛教徒」，將佛教的歐洲化或歐洲的佛教化視為危險，而要走出以叔本華為代表的「歐

⁴⁰ Deleuze, *Pourparlers*, p. 156. (英譯本，頁115；中譯本，頁130)

⁴¹ Deleuze, *Foucault*, p. 104. (英譯本，頁97；中譯本，頁174)

⁴² Deleuze, *Foucault*, pp. 113-114. (英譯本，頁106；中譯本，頁186)

洲佛教」。由叔本華「生命的否定」與尼采「生命的肯定」的對比來了解德勒茲的滅絕說，或許可算是值得進一步研究的提示。然而，除了比較特殊的哲學脈絡外，強調東方的工夫缺乏主體性，這與西方學者從十八世紀以來重複不斷的刻板觀念是一致的。德勒茲甚至認為傅柯關於中國房中術的觀點是過於肯定的，具有再商榷的必要：

傅柯從不自認為有足夠能力處理東方形構。他曾驚鴻一瞥地提及中國人的「性愛藝術」，一次是為了區別於我們的「性科學」（《知識的意志》），另一次則為了區別於希臘人的美學存在（《快感的享用》）。問題可能在於：在東方的技術中是否存在大寫自我(*Soi*)或主體化？⁴³

顯然，提出此問題意味著負面的評價。如果說，東方的修養技術中毫無自我或主體化可言，傅柯修養論不可能含有任何跨文化研究的啟發，西方與東方的工夫也不可能分享某些跨文化的問題。反正，兩者分屬於兩種截然不同的歷史形構。此處，德勒茲的批判思想突然暴露極為保守的面貌，展現對歐洲中心主義的堅持。如前文所述，關鍵在古希臘所產生的自由人上。就此，德勒茲再度強調：

力量的彎曲的條件似乎與自由人的頹頹關係伴隨出現；換言之，其伴隨希臘人出現。在這裏，力量在其與其他力量的關係之中，便在其自我之上產生皺摺。⁴⁴

德勒茲則總結傅柯關於「希臘人」的說明如下：

傅柯說：希臘人……摺皺力量，他們發現力量如同某種可以被摺皺之物，而且這只能透過策略為之，因為他們發明一種存在於自由人競爭中之力量關係（在治理自己的條件下治理他人……）。但人作為諸力量中之力量，無法不摺皺組成他的力量而不致使域外自我摺皺且在人之中凹陷一個大寫自我。⁴⁵

筆者認為，傅柯和德勒茲關於古希臘自我觀的思索，以非常抽象的語言觸及法國的尼采主義必須面對的問題：唯力量論的問題化意味著批判的力量論如何可能的反思。換言之，尼采生命哲學所謂「權力的意志」具有能量吸血主義的傾向：不顧任何倫理後果而追求生命力的最大化。在納粹災難的發生與德國式滅絕文化的爆發後，「力量的皺摺」等於是對尼采力量論的深刻反省與轉化。不過，

⁴³ Deleuze, *Foucault*, p. 114. (英譯本，頁148；中譯本，頁186)

⁴⁴ Deleuze, *Foucault*, p. 114. (英譯本，頁106；中譯本，頁186)

⁴⁵ Deleuze, *Foucault*, p. 121. (英譯本，頁113-114；中譯本，頁195-196)

此反省與轉化顯然有限。在李歐塔、傅柯和德勒茲所開展的力量論中，東方或中國所扮演的角色侷限於力量論的非倫理傾向：無論是李歐塔論道家的能量主義，或德勒茲提及東方工夫的滅絕文化，「東方」似乎都代表力量論的虛無取向。在此構圖中，東方的力量論便無法產生倫理的反省作用，也就沒有產生「自由人」的可能，而一直停留在力量關係的專制狀態之內。

五、自由人或吸血鬼

行文至此，筆者將要總結關於傅柯和德勒茲的討論，並再深入思索倫理學與力量論的問題場域。本文已鋪展李歐塔、傅柯、德勒茲關於中國房中術及東方的幾個論點，但由此而得出的仍是某些刻板對比，如同西方代表著「自由民主」，而中國代表著「極權專制」之類。這樣的對比，自從十八世紀歐洲啟蒙以來便作為歐洲學者對中國的基本論調。一直到現在，這樣的對比不僅主導著「西方人」對於中西差異的想像，對「東方人」而言亦然。由本文的角度觀之，突破這樣的刻板思維有可能從「性愛」的問題出發，而提出對於中國房中術的另類詮釋，即探討其中倫理學與能量論的關係，且展開古希臘生命技藝與中國性愛藝術在工夫倫理上的呼應空間。不過，本文的目的不在於分析中國房中術本身，而是要透過西方學者對於中國房中術的詮釋，以彰顯一種哲學的問題性。因此，本文透過性吸血主義的提出及能量吸血主義此一概念的開展，而進入當代修養論在倫理與能量的關係上所面臨的困境。

由傅柯和德勒茲對於中國性愛藝術及東方的觀點可以體會到，自我修養與性的關係問題涉及「自由人」在西方的系譜學。傅柯對於性特質的討論，透過「性史」的書寫而觸及西方自我意識的敏感地帶。本文首先試圖將傅柯和德勒茲關於中國及東方的論點，視為對西方近代史中自由民主與極權專制間激烈衝突的反應，而觀察這一內部衝突是否被往外投射而變為內外差異；再者，則試圖將內外差異的主張轉化為跨文化問題。

由法國尼采主義的問題來看，傅柯和德勒茲在探索力量皺褶的可能時，同時在面對力量論本身所包含的極權危機。兩者因為反省尼采的力量論，在不斷地面臨各種極權主義的時代中，被迫重新去思考自由人此一概念的哲學意涵。而且，兩者關於生命政治的洞察力，使他們透徹意識到自由與極權的共謀關係，並為法蘭克福學派的霍克海默 (Max Horkheimer) 所曾經提出的論點賦予某種新意，即

是：要談論法西斯主義之時，也不得不談論資本主義。傅柯透過對歐洲性史的研究，逐漸開啓了自我修養的當代反思，而在其中觸及了自我修養與生命政治的複雜關係。

就傅柯和德勒茲而言，自由人的可能牽涉到幾個層面，即所謂「三藝」(*trois arts*)⁴⁶：其一為自我的領導，其二為家事的管理，其三為城邦的治理。三者之間具有某種延續性、類似性，而更重要的是，一種時間上的次序性。在這三種層面之上權力與知識互相交錯，而三者的關係導致個人生命的歷程。不過，這三種層面的分別並不是自由人的足夠條件。自由人的可能奠基在對自我的領導之上。此一層面由「權力—知識」兩者脫離出來，而脫離出來之後力量關係的皺摺才有可能。在傅柯和德勒茲的討論中，力量關係在自我層面上的皺摺及自我治理的形成，與性的問題息息相關。此一觀點的確是傅柯和德勒茲論自由人最為特殊的地方。德勒茲說：「希臘人皺摺力量，因為他們發明一種存在於自由人競爭中之力量關係」，也就是將治理自己視為治理他人的基本條件。值得注意的是，此處所謂自由人的競爭、或自由人間的韻頡關係並不會自然而然地形成「具有倫理反省的自由人」。這意味著一種倫理的自我關係，在古希臘的脈絡之下，便在自由人之間的性關係之中彰顯出來。換言之，異性關係（男女關係），即廣泛的家事管理領域（即希臘人所謂的「經濟」），與自由人的形成毫無相干。力量的皺摺並不是在屬於男人的、自發式力量，與屬於女人的、感受式力量間的關係中產生。由傅柯和德勒茲的觀點來看，力量的皺摺在古希臘乃發生在自由男人的同性性愛關係之中。此觀點看似荒唐，但就傅柯和德勒茲來說，自由民主在自我層面上的基本條件在於：希臘人哲學地問題化自由男人間的性愛關係。就此，傅柯《快感的享用》已有詳細探索，在此僅約略地重述困境為何。

因為自由男人的性愛關係，經常是未成年的男童與已成年的男人的關係，此關係便牽涉倫理問題。如上所述，自由人的韻頡關係（競爭關係）本身無法跳脫力量關係（以及權力關係）的陷阱。自由人的教養如何脫離韻頡關係而形構成倫理主體？未成年的男童與成年男人的性愛關係，等於兩位自由出身的男人之間的支配關係，因為在此關係之中，男童扮演被動、感受力量的角色，成年男人扮演主動、自發力量的角色。在此情形下，古希臘的哲人開始反省性愛關係與自由人的問題：都同樣出身自由民的男人間的關係若成為支配關係，是否失去它的正當

⁴⁶ Deleuze, *Foucault*, p. 107. (英譯本，頁100；中譯本，頁177)

性？換言之，兩位自由人不是陷入一種類似於男人與女人的關係模式嗎？此一正當性問題的解決之路在於力量關係的皺摺。希臘哲人強調，男童與成年男人的性愛關係的正當性要奠基在自我治理的傳達之上：成年男人在與男童的關係之中施行某種自我主控，而在此自我主控之內給予男童練習自我治理的機會。亦即，在自我主控的實踐之中，給予他者自由發展且成為自由人的餘地⁴⁷。

由此看來，達到批判的尼采主義，即達到某種能量倫理學的基本構圖，對傅柯和德勒茲而言，涉及對於古希臘文化的獨特詮釋。自由人的形成、倫理主體的可能，便奠基在希臘人對於性愛關係的深刻反省之上。只有經過此一獨特的詮釋，自我主控與自我解放兩者間的辯證方能徹底舉行，並構成具有倫理意涵的能量論。同時，這種能量倫理學的提出蘊涵著模型的意義，即提供一種奠基於能量論，同時也徹底批判能量論之極權危機的理論範例。或許，自由人的系譜學在傅柯和德勒茲的描繪上看來荒唐，但此一荒唐也不過是反應著皺摺力量的難度，以及調解倫理學與力量論的困境。

如何治理人的爆發力、如何治理人的創造性，這就是倫理學與力量論的關係所面對的難題。資本主義的宣傳者不是不斷地標榜自由人間的競爭、自由人的頤頤關係嗎？但顯而易見地，能量的「資本家」，亦即不斷地在自己和他人的生命上進行投資工作，以達成能量資本的累積和最大化的「我們」，不斷地在與自我的關係上、在與他人的關係上陷入能量的吸血主義。作為生命吸血鬼的「我們」，在施諸剝削於他人之中施諸剝削於「我們」自身。傅柯和德勒茲詮釋古希臘的怪異至少提醒「我們」：「皺摺」此強大的歷史力量而成為「自由人」是極為困難的任務。

能量的吸血鬼為現代自我的夢想和惡夢。波特萊爾 (Charles Baudelaire) 一首詩中的兩段，極端地把能量自我的吊詭暴露出來：

我是傷口和刀子！
我是耳光和臉頰！
我是四肢和車輪刑架，
是受害者和劊子手！

我是我內心的吸血鬼，

⁴⁷ 參閱 Foucault, *L'usage des plaisirs*, pp. 276-277. (英譯本，頁252；中譯本，頁333-334)

——最最遭遺棄的一位
被判處永恆笑刑中，
而臉上發不出微笑！⁴⁸

現在，高羅佩對於中國房中術的詮釋所引發的哲思，已破除東方主義的想像空間：能量的吸血主義一詞便觸及現代性所引起的期望和恐慌，觸及「我們」的期望和恐慌。

⁴⁸ Charles Baudelaire, “L’Héautontimorouménos,” in *Les Fleurs du mal, oeuvres complètes* (texte établi, présenté et annoté par Claude Pichois) (Paris: Gallimard, 1990), pp. 78-79; 中譯本參莫渝譯：《惡之華選析》（臺北：桂冠圖書公司，2001年），上冊，頁153。

能量的吸血主義——

李歐塔、傅柯、德勒茲與中國房中術

何乏筆

對當代歐陸哲學產生影響的漢學著作極少。值得注意的例外為荷蘭漢學家、作家及外交官高羅佩(Robert van Gulik)的*Sexual Life in Ancient China* (《中國古代房內考》)。高羅佩關於中國房中術的研究將某些道家性修煉的方法稱之為「性的吸血主義」。此觀點曾特別引起爭論。道家房中術的吸血主義傾向在高羅佩身上引發了強烈的震撼。道家能量論在房中術的運用所觸發的、深具倫理意味的疑惑，則引起關於能量論與倫理學之關係的反省。此處，中國房中術成為哲學問題。本文由性吸血主義的觀念出發，透過李歐塔(Jean-François Lyotard)對此觀念極為獨特的詮釋，再深入此問題場域。接著討論傅柯(Michel Foucault)和德勒茲(Gilles Deleuze)如何由東西方差異切入能量與自我之關係，並且闡明「能量吸血主義」在當代哲學中的特殊含義。

關鍵詞：性的吸血主義 後結構主義 中國房中術 自我修養 傅柯

Energetic Vampirism—Lyotard, Foucault, Deleuze and the Chinese Art of the Bedchamber

Fabian HEUBEL

It is very rare that sinological research influences contemporary European philosophy. *Sexual Life in Ancient China* by Robert van Gulik is a remarkable exception. During his research in the Chinese *ars erotica* he coined the term “sexual vampirism” to describe certain practices within Taoist sexual cultivation. Thereby he incited a still ongoing scholarly debate. Van Gulik was shocked by what he perceived as a vampirist tendency within Taoist erotics. His serious doubts about some sexual applications of Taoist energetics obviously have ethical implications, which provoke reflections upon the relation between ethics and energetics within the field of self-cultivation. At this point the Chinese art of the bedchamber becomes a philosophical problem.

This paper begins from the idea of sexual vampirism and goes through its astonishing interpretation by French philosopher Jean-François Lyotard, to a discussion of how Michel Foucault and Gilles Deleuze use the supposed difference between East and West to open up enlightening meditations on the relation between *energie* (force) and the self, thereby revealing the significance of a certain “energetic vampirism” for contemporary philosophy.

Keywords: sexual vampirism Post-Structuralism Chinese *ars erotica*
self-cultivation Michel Foucault