

養生的生命政治：由于連莊子研究談起

何乏筆*

一、生命資本

于連 (François Jullien) 對《莊子》的討論，強烈地呈現此書對當代批判思想的意涵：生命的政治經濟學在個人存在上所引起的壓力和恐懼。在此範圍內，生產力、效率和利益的最大化要求，滲透所有一切個人的思維和行為，進而迫使人們對自己的「生命資本」(capital de vie) (20/20)¹ 進行徹底地管理。

于連指出，現今在法國的書店，有關哲學的書籍逐漸被健康或心靈領域的著作所取代（包含「呼吸、能量、房中道術、人蔘、黃豆飲食等」）(21/21)。此現象令他感到驚恐。筆者認為，《養生：遠離幸福》反應著現代性的全球化趨勢、跨文化的動態發展對歐洲哲學的威脅，以及中國現代性的普遍性潛力傳入（歐洲的）現代性的可能。儘管于連習於將中國視為域外，以產生對歐洲方面的解構效果，然從中卻可看到值得注意的哲學移動。《養生》依舊以對比詮釋學為主要的理論基礎，因而對新角度的開展仍有所限制，即便如此，仍可從中知悉于連為何反思此移動的主要理由：

這一次還有其他的動機；或說「養生」這個問題使新的賭注湧現，對此我之
前已有所關注，但現在所展現的新面貌，迫使我更加投入。古典中國的思想
家對養生的著重，無疑地在當代中國的習性中，仍舊作為最顯著、深遠和長
久的線索之一。此面向乃與歐洲某種在增加中的情勢相結合，以某種方式產

* 何乏筆 (Fabian Heubel)，本所副研究員。

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，第二個數字為英文譯本頁碼。

生今日歐洲世界的轉折……(20/20)

昔日為了革命或國家犧牲生命的正當性，如今在「去基督教」的、不再連接幸福的追求與彼岸嚮往的世界中，已然消退。管理個人「生命資本」乃成為集體要求。由於此歷史條件，而使得歐洲文化的去基督教和反形上學的傾向，與中國文化的某些特定面向產生呼應。從歷史角度來看，中國之所以會產生這些面向，恰是因為未曾出現歐洲傳統意義下的形上學²。

養生與政治

在以上陳述之問題脈絡下，于連著眼於養生論與中國能量論（氣論）的關係（他將「氣」譯成「能量」、「呼吸能量」、「生命能量」等）。在面對「今日歐洲世界的轉折」時，他積極地「投入」中國能量論的哲學性爭辯：

我們必須使這種有關呼吸、和諧和「存養」(nourrir) 的思想走出偽知識 (pseudo-savoir)，而將之融入哲學反省的場域，以展現其融貫性。所面臨的危險在於，歐洲思想將與其所建構的理想產生斷層，並偏向在社會上具有危險性的非理性主義。由此人們應該已理解了，本論文以某種隱晦的、不必闡明的方式，也作為政治的論文。(21/21)

此處「政治」意味著什麼？于連僅是批評所謂「下流思維」(sous-pensée) 的意識形態，而閃避明確的解說。然而從他的討論可看出，養生問題不斷地圍繞著生命及其調節的主題，因此筆者預設，養生不僅具有政治意涵，更是涉及今日政治領域的關鍵問題。強調有關生命政治的討論，現代「治理」的首要目標不在於消極的控制（當權者得以操縱生殺大權，威脅他人），而在於個體和集體生命的積極調節 (régulation) 與開發。據此，筆者將對於連的莊子研究，進行生命政治的解讀。

究竟應如何批判對管理個人生命資本的無情要求？如何面對資本主義的生產拜物教占領所有創意活動的趨勢？在此脈絡下，《莊子》的研究觸及當代與古代的特定呼應。《莊子》可作為反對所處時代「策略論述」的重要代表³，以富有想像力

² 有關中國養生論與資本論在當代法語思想中的連接，可參閱何乏筆：〈能量的吸血主義——李歐塔、傅柯、德勒茲與中國房中術〉，《中國文哲研究集刊》第 25 期（2004 年 9 月），頁 259-286。

³ 參閱 Romain Graziani (葛浩南), *Fictions philosophiques du Tchouang-tseu* (Paris: Gallimard, 2006), pp. 284-285。

的方式批評能量論的工具化，因而引起「我們」的注意。他曾經徹底反省過強制性地剝削生命能量所引發的問題，但並不因此而否定所有與修養生工夫相關的自我技術（自我技術是指自我對自我的工作，並涉及能量主體的諸種管理方法）。《莊子》有助於反思被化約為策略的生命能量論，進行從能量論的內在邏輯所出發的「內在批判」(immanente Kritik)。

于連尤其強調，能量論與過程思維的连接，包含維持演變的「能移」態度 (se maintenir évolutif)。由此，策略性地增強自己的生命資本，反落入僵化和停滯的狀態，導致養生目標的消解：對生命的強制性管理有害於生命。在筆者看來，《莊子》的生命政治解讀乃牽涉到美學修養的關鍵問題，即一種如何可能既是美學的，又是批判的修養模式的問題。此處，筆者對法語《莊子》研究的反省，將跨越于連的討論範圍，試圖凸顯以《莊子》為典範的文人美學所蘊含的批判態度。

二、主體的能量經濟學

基於上述的問題脈絡，本文的旨趣在於探索道家養生論對進行資本主義經濟霸權之內在批判的意義。內在批判意味著：不放棄「能量經濟學」(l'économie de l'énergie) 的概念，而在個體生命層面上，對此概念展開另類思維⁴。這又牽涉到，如何可能美學地遠離強制性的創造模式？如何可能遠離越界與創造性的複雜交錯？因為藉由自然和人力資源的動員，資本主義及其破壞性趨勢，貫徹到個體的思想 and 行為。假使對著重創造性的當代經濟而言，藝術家的創造典範比修士的規訓典範更為重要，因此對於藝術主體的批判性反省，在藝術的狹窄領域之外，也具有不可忽視的意義。此反省乃涉及美學的（而非宗教的）及調節的（而非規訓的）工夫實踐，而此工夫乃是構成當代政治經濟學的一部分。

換言之，如同生命資本一詞所示，在面對養生的生命政治時，必須留意政治與經濟的關係，甚至必須深入思考，養生所指的「自我治理」(gouvernement de soi)

⁴ 有關「能量經濟學」的使用可參考傅柯的《知識的意志》：Michel Foucault, *La volonté de savoir, Histoire de la sexualité 1* (Paris: Gallimard, 1976), p. 191；在 Jean François Billeter (畢來德) 的莊子解釋中也出現此說法，參閱 *L'art chinois de l'écriture* (Genève: Skira, 1989), p. 174；英文翻譯： *The Chinese Art of Writing* (Geneva, New York: Skira/Rizzoli, 1990), p. 174。

(126/124) 是否指一種廣泛的經濟活動。于連的討論充滿了如「生命管理」、「生機的經營」(gestion du vital) (126/124)、「管理術」(art du management) (123-124/121-122) 等相關詞彙。而且，生命的管理必定涉及「氣的經營」(gestion du souffle-énergie) (80/78)。因此，如何避免氣的耗損乃是主體的能量經濟所面臨的關鍵問題。

對此問題，可藉由畢來德有關中國美學的討論（以書法為例）來加以說明。儘管畢來德受限於身體現象學的研究進路，但卻能以令人佩服的方式，連接美學與能量變化（氣化），並藉此開闢對中國文人美學的跨文化研究。他主張，文人的創造，無論在何種領域，都是「動員身體本身能量」的結果⁵。畢來德以「活動本身」(activité propre) 描寫書法家透過書寫所進入的活動模式，能量的「全面動員」便在其中發生；但同時，能量在這種「身體活動的最高形式」中並未受到耗損，反而被存養。書法的工夫實踐則終究會引發「活動結構」的徹底轉化。雖然「動員」或「強度化」的用語容易引起誤會，卻可直接觸及能量經濟學的當代性。畢來德所關注的完美活動，一方面作為「身體本身之虛在性的全面開發」⁶；另一方面，又避免能量自我消滅性地耗損和浪費。畢來德討論庖丁解牛的故事，將完美調節的活動，視為一種展現「整個存在的自發性」的創意活動⁷。此一描寫恰巧呼應傅柯(Michel Foucault)的生命政治概念：無論在個體或集體的層面上，生命政治既要調節，又要開發生命資源。只是，現代生命政治在此關係上卻意味著災難性的失敗。到目前為止，創造力的增加伴隨著破壞力的爆發，以至於威脅全人類的生存條件。然而，既能充分動員，又能避免耗損的能量運用，既實現極致養生又極度調節生命能量的能力，豈不具有深切的吸引力？

畢來德區別不同的「活動機制」(régime de l'activité)（如「天」與「人」的活動機制），以切入《莊子》所襯托的「主體性典範」⁸。他將從「低等」到「高

⁵ Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, p. 174 (英譯 174) : "mobilisation des énergies (qi) du corps propre."

⁶ Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, p. 174 (英譯 174) : "une mise en œuvre accomplie des virtualités du corps propre."

⁷ 參閱 Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, pp. 273-274 (英譯 273)。

⁸ 法語 régime 的含義豐富，可分為三個主要意義：一、治理的方式及政治體系，二、秩序、管理組織，三、生活方式中的秩序或規則（尤其與健康有關）。針對「活動機制」在法語莊子研究的使用情形，另可參閱 Romain Graziani, *Fictions philosophiques du Tchouang-tseu*, p. 308。于連在討論庖丁解牛的章節中，也使用「活動機制」一詞(92/91)，另使用「活力機制」(régimes

等」活動模式的過渡，理解為整合自我所有機能、資源和力量的演變過程。「自由遊戲」的高等模式，並非基於從身體到精神的上昇活動，也並非意味著對身體的敵視，而是指內在於身體的細微調節過程。在此，「調節」不能化約為意識的控制。畢來德強調，主體性的居處不在於意識而在於身體，並指出，若要進入莊子的思想，則應當將「身體」視為「我們各種機能、各種資源、各種力量」的總體⁹。他主張，「神」別無他意，只是活動者「完美融貫的活動」¹⁰。以庖丁解牛為例，「神」並非外在於庖丁的威力，也並非一種在他內部運作，但又有別於他的威力，而是一種「協同作用」(synergie)，意指活動朝向高等機制的轉化，或說，活動產生品質上的提升，而獲致神妙的效能¹¹。與此相似，于連將「精神向度」理解為氣的自我調節作用(78/77)。然而，為了遠離二元論的陷阱，畢來德將「神」徹底身體化，將之視為身體的高明運作模式。他試圖藉由區別活動(activité)與行動(action)，說明高等活動的機制：

這的確是中國人的觀點：他們一直將人的活動本身看成優先現象，而將人的外在行動看成次要現象。在他們眼裏，君子能完美地調節自己的活動本身，因此能夠在行為上，依據情境的需要，而獲得最高準確性，以及最大經濟。他的活動並非以行動為目標，但卻使得他的行動極具效能。中國人對無為(non-agir)的喜好，終究關涉極好調節的活動，此活動以自身為目的，以在必要的情況下所要求的實踐性效能為附加。¹²

在筆者看來，畢來德深受身體現象學啟發的觀點是有疑慮的，過於凸顯「身體」的重要性，而輕忽能量（氣）的關鍵意義，在氣論與創造性的關聯上，將造成不必要

de vitalité) (46/44)，但此外他亦提出「應變機制」(régimes de réactivité) (46/45) 之說法，以與畢來德作區別。畢來德出版《駁于連》(*Contre François Jullien*) 一書後，兩人在法國爆發廣受矚目的爭辯，而此爭辯的核心問題，似乎在「活動機制」與「應變機制」兩說法中也表露無遺：畢來德凸顯莊子的批判性，以及相關的主體典範，于連反而強調「天」的機制或「自然過程性的機制」(régime de la processivité naturelle/regime of natural processivity) (53/51) 是非主體的生命層次，甚至認為在《莊子》中，根本不存在主體的問題。

⁹ Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, p. 281 (英譯 281)。

¹⁰ Billeter, *Leçons sur Tchouang-Tseu* (Paris: Allia, 2002), p. 17; 另可參閱 Graziani, *Fictions philosophiques du Tchouang-tseu*, p. 73。

¹¹ Billeter, *Leçons sur Tchouang-Tseu*, pp. 17-18.

¹² Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, p. 269 (英譯 269)。

的限制。在這點上，于連有關靈魂、身體和「呼吸能量」（即氣）的討論，反能更明確地將能量視為中國生命觀的核心，認為氣論同時擺脫唯心論與唯物論的偏執進路。據此，筆者建議應清楚地區分「身體」與「能量」。雖然身體哲學企圖使身體的概念擺脫傳統歐洲哲學的二元架構，但卻仍易於重蹈覆轍，而無法如同中國氣論一般，避開二元論的割裂，將身體與精神納入能量的生命觀。

效能與平淡

雖然畢來德和于連在身體與能量的定位問題上採取不同立場，但兩者均極為著重「效能」(efficacité) 的議題，給予中國思想所隱含的融貫性一種特殊的理論表現，試圖藉由效能的概念掌握其基本脈動¹³。以「神妙效能」描繪高等活動機制，顯然牽涉到能量調節的問題。于連認為，效能作為儒道兩家的共同議題，並在註解《中庸》第三十三章時指出「調節式思想的核心」在於主張「效能越低調就越強大」¹⁴。第三十三章以「淡」闡釋君子之道，聖人之平淡 (faveur du Sage) 及「闇然而日章」的態度乃是無耗損 (non-épuisement)、 「無窮無盡」的條件。因為如此，平淡所指的虛在性 (virtualité) 將因招搖醒目而受到損害；聖人之道的運作是「不可見」、不引人注目的。于連將維持演變的態度視為「精細化—去泥濘」(affinement-désenlisement) 的過程，此過程也與平淡主題密不可分。此處，自我的能量經濟學擺脫能量與強度化的慣性連結。能量論乃是指身體向度與精神向度之間的精微溝通，是指「精微性」的過渡階段 (stade transitoire du subtil) (26/24)。藉此能量概念便能導向平淡美學的領域，並非積極地意指強度，而是消極地意指無窮。

三、游刃有餘或調節生命的自我技術

本節透过于連有關《莊子·養生主》篇的討論，深化上文所觸及的問題。〈養

¹³ 參閱 Billeter, *L'art chinois de l'écriture*, p. 283 (英譯 283) ; Jullien, *La propension des choses, Pour une histoire de l'efficacité en Chine* (Paris: Seuil, 1992), p. 13。

¹⁴ Jullien, *Zhong Yong, La Régulation à usage ordinaire*, Texte traduit, introduit et commenté par François Jullien (Imprimerie nationale, 1993), p. 140: "l'efficacité est d'autant plus grande qu'elle demeure discrète."

生主〉第一段文字如下：

吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。
為善無近名，為惡無近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，
可以盡年。¹⁵

于連的解讀以習常的對比操作，探討生命與知識的區別。他引用亞里斯多德《尼各馬科倫理學》(*Nicomachean Ethics*) 並指出，亞氏「為了思考人的獨特性，分辨知性活動與有機生命」(15/15)。人類的特性在於思想 (*nous*) 和認識 (*logos*) 的活動，以及「理論」的發展。于連認為，希臘哲學脫離「營養與生長的人類功能」；但與之背道，中國思想則選擇截然不同的方向：自覺地背離對於能量和生命力有所損害的認識活動，專注於保存和開展賦予每一個人的生命潛能。

于連強調，〈養生主〉以「緣督以為經」尤其難解釋，但卻是理解全篇的關鍵語句。他認為，並不能簡單地將此句給予一種寓意的解讀，而應順著王夫之的註解，強調與氣化的身體觀和生命觀的關連。其中理解的關鍵在於，「精神」被視為屬於生命的能量：精神並非超越於生命而是內在於生命。精神性不是指能量變化之外的實體，而是能量變化之內的作用。于連經常將「神」譯為「精神向度」(*dimension spirituelle*)，此乃與葛浩南「精神能量」(*énergie spirituelle*) 的譯法相似。精神向度指涉一種變易的模式，指（創造性）工作中所運行的能量調節，達至巧妙和自發的貫通。在此情況下，工作的完成不僅免於消耗能量（耗氣），更具存養的效應，並可導致自由和自足的充實狀態。在這方面，緊接著上述〈養生主〉第一段之後，著名的庖丁解牛故事正可充分展現（此故事乃是于連《養生》第八章的討論焦點）。

如前文所言，〈養生主〉第一段指出，若將自己的生命能量消耗在尋求無窮的「知」上，在養生的道路上只會是徒勞一場，而應以「順中以為常」作為準則（此乃郭象對「緣督以為經」的解釋）。值得注意的是，莊子將養生與能量的身體觀緊密相連。于連則以「集中於有機生命力」來加以描繪，並在說明的過程中，轉述王夫之的相關說明：

奇經八脈，以任督主呼吸之息。身前之中脈曰任，身後之中脈曰督。督者，居靜而不倚於左右，有脈之位而無形質。緣督者，以清微纖妙之氣，尋虛而

¹⁵ [清]郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年），頁115。

行，止於所不可行，而行自順，以適得其中。¹⁶

由此可知，養生的目的不在於生命的控制，而在於生命的「有機調節」(régulation organique)，透過任督二脈而進行的「呼吸的治理」。順著位在脊椎中間，卻無形質的督脈，緣著督脈者是一股「清微纖妙之氣」依循此一經脈的「虛」而運行，並在受阻礙之時順遂調整，使運行自然順暢，以適切地獲得中道。「順中循虛」的說明模式在〈養生主〉篇具有核心意義，與庖丁解牛的重要段落有所呼應：「彼節者有閒，而刀刃者無厚，以無厚入有閒，恢恢乎其於游刃必有餘地矣。」庖丁解剖牛體之時，操作刀的方式，使得刀刃經歷十九年的工作及屠宰數千牛之後，依然保持猶如剛在磨刀石上磨過般的鋒利。

這似乎意味著，若能以庖丁那樣使刀的方式經營自己的生命，則不僅能避免消耗，更能達成充實自足的狀態。這可說是養生的最佳方式，同時保存與調節生命，避免費力地切割，甚至粗暴地砍骨，細薄的刀刃自然而然遊走在牛體的細微空隙之中，避免碰觸筋骨，避開障礙。「順中以為常」在技術操作之間具體化，而此技術能夠以極為神妙的方式，游刃於實在牛體的縫隙，因而達成從「技」入「道」的躍進。「道」在此顯然不是指某種形而上的觀念，而是意味著技／藝與道之間的特殊關係（此關係在東亞「藝道」的傳統中，擁有極為豐富的發展）。此涉及技術上的主宰，能夠以一種直觀的、高效能的方式體認與使用內部結構，其中生命潛能的保存與調節，伴隨著一種美學的成就。庖丁面對自己的「作品」，不僅「躊躇滿志」，同時屠宰的景象如故事一開始所描繪，展現舞蹈和音樂的唯美。對庖丁而言，在牛體上的工作的確涉及身體上的全體投入（「手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣」）。身體的運作與相關的聲音所構成的和諧狀態，具有美學的性質。

在顯著面上的和諧表現，乃呼應著能量流動的經驗（氣化流行），而在此存在的身體向度與精神向度以毫無障礙的方式相互溝通。在這種「能量經驗」中，身體

¹⁶ [清]王夫之：《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1993年），第13冊，頁121；郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，頁117。針對此解釋，王叔岷指出：「此附會督為奇經八脈之一，所謂清微纖妙之氣，為鍊氣之術，可備一解。然決非莊子的本旨也。」王叔岷：《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1994年），頁101。針對王叔岷的說法，周策縱經過仔細地考察後，基本上支持王夫之的觀點，參閱周策縱：〈《莊子·養生主》篇本意復原〉，《中國文哲研究集刊》第2期（1991年9月），頁3-10。

的姿態與動作具有關鍵的角色。不過，為了朝向「高等的活動機制」躍進，並體現生命自由自發的自我調節（亦即一種不再與現實世界的鬥爭中消耗自身的調節），必須擺脫感官知覺，而運用能量知覺。這種能量知覺透過精神向度來運作，而「神」便是指「氣」的清微纖妙演變形式：「臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。」（此處于連將「神」譯為「精神的感知」）(92/90)，庖丁將此能力描寫為長久習練內化於身體的結果：在工作的前三年，他只不過看到牛整體的形狀，在三年之後，開始能夠脫離「全牛」在感官上的印象，再則完全不受限於眼睛而能「以神」和牛交遇。在解牛的過程中，一旦出現困難，則以特別謹慎的態度來面對：目光專注，且緩慢細微地運行，避開困頓（尤其是「大骨」）。以用刀的典範來看，運用自己的生命潛能必須不斷地設法行走在無障礙的道路上。使得生命潛能的非消耗成為可能乃是「能夠透過具體化的形式（此處指牛體）保持運轉和溝通的能力，不再遇到障礙以陷入泥濘（連面對困難之處或筋骨盤錯之處時都是如此）」。為了進入這種能力，不需要「外在」的協助，也不需要任何的啟示，只需要「精細化自身的能力，使之更為靈活與敏銳」(94/92)。

對於連而言，這不僅是莊子所呼籲的思想，也蘊含著中國智慧的「偉大領會」。維持移變的能力，一方面必須透過工具，及在使用工具上的習練（無論是庖丁的屠刀、梓慶的刻刀、書法家的毛筆或畫家的畫筆），另一方面必須精緻化自己的經驗能力，並進入能量知覺（氣感）的運作。保持兩者之間的共鳴與動態關係，是為了能夠在自己的生命中，與「自然、自發的純粹過程之機制」（天）相接合。保持刀刃「無厚」，在有形世界之內悠然運行，才有可能。這同時也需要特殊的經驗能力，藉此，世界的內部結構及其中的細微間隙，才得以顯現：「這種最精細的體會使得自己呼吸能量的經營，無論是在自己形體的厚度中或在自己生命的層面上（在這兩種平面之間不需要選擇，而且前者不是後者的意象），避免生命朝向殆滯或消散，以繼續流通。」(94-95/93) 維持演變的任務，不僅意味著對技術能力的要求，也是對生命過程之內在理則（紋理）的精微知覺。領悟生命的內在結構便是達成「道」之自我調節的條件。然而，此能力的學習相當弔詭，因為是學習「讓本來即會到來之物到來」：亦即學習「在自己身上讓生命力源源不斷地來去進出」(95/93)。

四、內在性與批判

維持演變的生活態度為中國過程思維在個人層面上的表現，此觀點貫穿于連有關中國文人思想和美學的研究，此乃他在中國文化研究方面的首要直覺。若于連一旦將此直覺擴充到政治領域，相關的問題和爭論便從而顯現，因為他一再地將政治上的順從與批判的缺陷相互連接。此面向尤其直接呈現在他對於嵇康的解讀中。于連在《莊子》研究，看到某種對生命能量之策略管理的批判潛力，然而對於繼承老莊思想並成為典型文人的嵇康，卻給予相當負面的評價。

于連在《養生》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、人類與宇宙能量的和諧關連，恰好阻礙道家非策略性的養生理想朝向批判和異議表態的發展。他認為，批判要求的是一種能夠面對權力，甚至站在權力對立面的「立場」；因此，批判的立場必定意味著停頓、凝滯和偏執。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時，竟然僅以召喚和諧的琴音回應：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「進入君王服務或退居人格發展〔或譯人格完成、人格修養〕之間」的選擇，為了使文人成為批判性知識分子，不得不與過程的「功能性」，以及「偉大的自然調節」(la grande Régulation naturelle) 切斷關係，並展開「理想性的局面」(plan de l'idéalité)。然而，面對國家機器，「中國文人」並沒有為自己建構辯護、對抗甚至批判的權利。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)。並且指陳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，而嵇康之死儘管成為文學典故，終究意味毫無抗拒、毫無希望的犧牲。依此于連主張，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）¹⁷。

¹⁷ 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；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將莊子「去勢」。參閱 *Études sur Tchouang-Tseu* (Paris: Allia, 2004), p. 48。

上述的論點顯示，《養生》前後有關道家養生觀的評價明顯不一致：一開始莊子仍作為批判受限於能量經濟學之「人格發展」的人證；但探討嵇康時，中國文人傳統內部的「人格發展」又被認為過於強調過程與和諧，而成為毫無烏托邦價值的生命態度。儘管于連透過《莊子》所描繪的生存美學與某種完美的「生機性機制」(régime vitale) 相連接（因為在其中人能夠以最完善的方式保持「生機演變」的能力），但在其中他總看到「目的性的空缺」(vide de finalité) 或「生存的去目的化」(définalisation de l'existence)。因此，「道」與調節宇宙能量的「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)？面對遠離烏托邦的內在性過程，以及相關的流動生活時，他轉而呼喚歐洲形上學和神學的傳統烏托邦力量。此傾向顯然意味，他無能為力面對內在性思維與批判之關係。然而，此關係豈非現代歐洲哲學在踏入批判時代後，以不同方式所掙扎的關鍵主題？

文人思想與批判理論

在進一步討論于連對嵇康的相關解讀之前，筆者要先闡述自己的分析角度及相關的哲學預設。筆者認為，于連所提及的問題早已是歐洲的問題：在現代內在性哲學的背景下，如何思考批判的可能？阿多諾(Theodor W. Adorno) 在《否定辯證法》最後章節，曾經宣示要與衰落中的形上學團結，因為若缺乏形上學，是不可能批判現有官僚化的世界和絕對化的交易社會所指的封閉內在性。傅柯和德勒茲以「特殊知識分子」為代表的批判模式，卻成功地避開向形上學求救的出路。在傳統形上學與基督教神學的衰退後，內在批判必須構成於歷史的特殊權力關係和力量關係之中。因為如此，透過養生的主題，進入跨文化批判之動態場域的可能便顯現，使得當代思想在中國與在歐洲產生批判性的呼應。

徐復觀在《中國藝術精神》有關莊子的探討詳細論及能量（氣論、氣韻等）、美學和修養工夫的連接，但卻忽略能量論的政治向度。他的討論避開政治與修養的關係。相較於此，于連至少間接地關注此議題的方向是值得肯定¹⁸。另一方面，歐

¹⁸ 透過管子的例子，葛浩南以更直接地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。

洲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：傅柯所謂的生存美學始終無法擺脫越界態度的陷阱。也因為如此，逼顯了平淡美學作為脫困途徑的可能性。這種雙重問題化的進路，對於連而言必定是相當陌生的，因為這意味著中國文人思想的某些方面與歐洲批判理論的內在呼應（就批判理論而言，筆者尤其重視阿多諾和傅柯）。上文指出，于連比較研究的最大弱點在於無法適當地思考中國現代性（包含現代漢語哲學）。此問題相當明顯（畢來德對於連的批評也著重此面向），不過文人思想及文人生活藝術的特定方面，對思索當代的共同跨文化問題是否有意義仍是難以闡明的觀點，因為批判性的跨文化研究目前仍處於摸索階段，無法在于連的對比詮釋學外，提出完整的取代方案。在此處境下，筆者暫且選擇以于連為迂迴的理論途徑，來逐漸開闢哲學的另類可能性。于連的強處展現在對哲學問題的直觀掌握，以及將當代法國思潮引入漢學領域。由於于連的研究橫跨哲學與漢學，較欠缺文獻學方面的研究。若本文的分析涉及文獻學的問題，旨在試圖釐清其所反映的哲學選擇，並展開哲學性的批評。

于連在探討文人間接性之精微運用時，的確觸及關鍵的問題。他指出：「此精微度的代價，尤其是政治的代價為何？」¹⁹ 于連其實以當代角度為參照點，評論文人精微度 (subtilité) 之政治代價，以及精微度與平淡美學的緊密關係。此代價不僅顯示在歷史的無能，無法突破皇權專政的歷史事實，也反映在中國文人將自己現代化為知識分子時，所遇到的困難，或在民主化方面的遲緩態度。此處特別值得注意的是文人與知識分子、美學修養與政治批判的對照，因為阿多諾或傅柯亦受到類似批評：美學在阿多諾哲學的主導地位，要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，可發現在這兩位二十世紀的典範性知識分子身上，美學的敏覺力如何作為文化、社會和政治批判不可或缺的來源。

對阿多諾來說，美學經驗與文化批判顯然不可二分。然而，美學與否定辯證法的關連，雖然構成阿多諾哲學的理論核心，卻未受到足夠的注目。對內在性與批判的關係，此面向特別重要。因為傳統的外在超越性及目的性失去了主導作用。因此，面對現代的美學經驗與一種轉化式辯證法的關係時，批判與異議如何可能的問

¹⁹ 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。

題便浮現。因此，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探討的「維持演變」。關鍵在於，否定辯證法的開放運行依靠著「權衡」的敏覺力。對阿多諾而言，此意味著威權思維和行為的徹底瓦解。在此意義下，筆者以否定辯證法為工夫，即一種作為批判任何威權之可能性條件的工夫²⁰。如此，否定辯證法可視為一種連接修養工夫與批判的模式。

此乃呼應著傅柯將批判理解為界限態度或風骨 (ethos) 的傾向。批判要求自我對自身的工作，而這種工夫與傅柯思索政治緊密相關，因為他藉由治理性切入治理自我與治理他人的關係。阿多諾與傅柯分別批判政治的意識形態及革命的目的論，拒絕任何現成的或僵化的立場，連接批判與敏銳地感應歷史情境的變通態度。傅柯治理性的概念所以產生的理由，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，使得阿多諾和傅柯開始思考修養、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。

虛待與正義

在上文已提及的段落中，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全面才能 (disposition)，其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

²⁰ 哈伯瑪斯曾經批評阿多諾說，《否定辯證法》放棄為了批判的可能作論辯式的奠基 (diskursive Begründung)，因此「批判」如同否定辯證法一般，只不過是一種「修法」或「習練」：“Die Negative Dialektik ist nur mehr als ein Exerzitium, eine Übung, zu verstehen.” 見 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，則可當作批判理論與中國修養哲學之間的橋樑。晚期傅柯的批判概念與此雷同。簡而言之：批判的考古學向度具有認識論的旨趣，批判的系譜學向度具有工夫論的意味。參閱何乏筆：〈跨文化批判與當代漢語哲學：晚期傅柯研究的方法論反思〉，《學術研究》第 280 期（2008 年），頁 5-13。

邊)，進而關閉異議(dissidence)的可能性。(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，由此切入嵇康著作中養生與批判性勇氣的關係。《論語·里仁》篇第十章的完整內容如下：子曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」此句探討君子的理想人格，以及他在面對所有事物時所採行的態度。

有關君子的界定分別為兩個層面。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。此乃意味著「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「能移」，以避免停滯和偏執。問題是，這種對情境的開放性、對任何一邊的拒絕，是否僅是對演變過程的被動應變？就《論語》的整句而言，答案是否定的。為了說明這一點，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為儒、釋、道所共有。在此層面上，三家無根本差別，因而于連的看法是合理的。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。

註解以銳利的語言分辨道家（老子）、佛家（佛陀）與儒家的「聖人之學」，並強調無立場的心或許可應對變化，但卻是「無道」而違背聖人的理想，「老佛所以自謂心無所住，而能應變，而卒得罪於聖人也」²¹。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，求為可知也。」〈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，並非意味著中立的狀態，因為如此便忽視合宜與正義、特殊性與普遍性之間的張力。「義」乃

²¹ 王夫之：《船山全書》，第7冊，頁371。

一方面意指在事物無可預測之變易的面前，維持合適的行為；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，構成相輔相成的雙重修養活動。

第二層面涉及與道家或佛家在道德目標上區別開來的儒式修養模式。于連在《聖人無意》中準確地指出，非此非彼的態度既不是純粹要適應情境（而非指涉無原則的投機式應變），也不是提舉普遍的理想原則，而是涉及兩者的不二分狀態²²。不過，這種不二分在他看來是「非哲學的」，是智慧的特徵。換言之，一旦非此非彼的認識論態度沾染修養論的意味，于連便將之排除在哲學之外，以致忽略當代歐洲哲學家，如阿多諾或傅柯如何擺脫哲學與智慧、認識論與修養論的二分對立。由當代跨文化哲學的角度來看，對比哲學與智慧的策略性操作，于連不僅拒絕正視當代漢語哲學中對認識論與修養論進行和解的嘗試，也將古典中國哲學排除在當代哲學發展之外。

沉悶的和諧？

有關「無適也，無莫也」的討論，初步描繪出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的平衡。此例子也讓人聯想儒家內在超越性之意涵：內在性的思想並非被內在性的現實處境所奴役。嵇康的例子可說明，他的養生觀深受道家影響，也包含許多儒家痕跡，因此並非排斥批判的可能，而使儒、道產生于連所忽略的關係。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」既強硬又片面的判斷。

就于連而言，文人的平淡美學與政治批判毫無連接的可能，但在筆者看來，嵇康的著作所展現的平淡風骨，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，似是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之關係，並意味著跨文化與跨時代的歷史建構（班雅明所謂 *historische Konstellation*）。若根據于連有關嵇康養生論的討論，不可能產生這種呼應關係，因為他總是強調和諧與異議的對立。他對於嵇康養生論感到侷促驚扭，以為嵇康養生論排斥「任何的

²² 參閱 Jullien, *Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie* (Paris: Seuil, 1998), p. 104。

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，對於自律性、自由的政治觀成為可能的烏托邦也形同缺席（相形之下，傅柯反而試圖將政治領域從烏托邦解放出來，提出烏托邦與異托邦之對照）。于連主張，養生觀排拒與「自然」產生不諧和，將自然氣化的內在性絕對化，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(159/157)。在于連看來，嵇康的死亡意味缺乏抵抗，而非代表希望，因為他拒絕透過反駁來「建構自己的立場」(158/156)。並由此推論，嵇康「僅是不經意地體現了非順從主義，及其所包含且應被思索的危險」（此說法意指歷史的訛傳：他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「偉大功能性」，以及相關的意識形態框架，故被此過程所包圍和吸納：因為權力的另一邊不存在，因此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，于連蘊含濃厚價值判斷的說法甚值得商榷。根據研究，《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！』」²³ 有關著名琴曲〈廣陵散〉的考古研究眾說紛紜，但此曲在當時的政治脈絡下，確實具有多層面的批判含義²⁴。反而于連所採的〈太平引〉僅出現在劉孝標註解《世說新語》中²⁵，

²³ 徐震堦：《世說新語校箋》（北京：中華書局，1984年），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」有提出解釋，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，是指看時間的位移），但卻明顯略過引文中所出現的〈廣陵散〉而不提。

²⁴ 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年），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年），頁123-137。

²⁵ 「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。

相當缺乏文獻依據。由此觀之，于連對嵇康之死的解讀極為片面。

于連的解讀透露，他對養生論的哲學的「投入」，此投入是必要的，因為當代資本主義迫使生活的經濟化，使得管理個人生命資本成為逐漸普及化的要求，在身體、能量和精神的層面上，讓個人生命作為既要調節又要增強的工地。不過，相關自我技術停留在自然氣化的內在性中，因為在「生存的去目的化」(161/159)後，除了維持自己生命的活力和應變力，人似乎毫無其他目標。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，「哲學」（即歐洲的、西方的哲學）必須更徹底地反省自己的前提(161-162/159-160)。他以當代藝術為先驅，認為當代藝術顯示，今日如何流通於不同文化之間，根除故傳舊習而重鑄自身。諷刺的是，于連一再主張哲學的根在希臘，經過歐洲文化與其他文化的對比來阻止哲學的根除，顯然妨礙哲學在不同文化之間流通。

他對道家養生論的研究呈現相似的困境，比較框架使得他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和平淡美學，必定要付出順從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)²⁶。一方面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)，另一方面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)。

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化對立，能否正視嵇康養生觀所蘊含的抵抗美學(Ästhetik des Widerstands)²⁷？

²⁶ 「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。

²⁷ 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。在前言中，樂唯表明其解讀在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〉此例所呈現的思想，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；

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，所展現的風格極具挑釁意味。于連的說詞，如養生門徒「無他者與無言」(sans Autre et sans parole) (159/157) 是獨斷且便難以理解的，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〉討論君子公、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」，掩藏自己觀點便指小人之私：「私以不言為名，公以盡言為稱。」²⁸〈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。如此則能跨越外在的禮儀和律法，能「越名教而任自然」。此處，「自然」顯現為嵇康批判勇氣的來源。

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，反而強調嵇康囚獄時撰寫的〈憂憤詩〉，並作為順從態度的終極證據 (158/157)²⁹。如此明顯的偏頗令人質疑：于連為何如此扭曲嵇康的思想？筆者認為，在修養的認識論層面上，于連對無立場及維持變化的理解相當精確，但他卻總是輕忽修養的倫理層面，因而也忽略反順從的堅持與批判性的勇氣在第二層面所扮演的角色。然而，只有在第二層面上才足以體認，養生如何參與

二、〈養生論〉具有政治意義，並蘊含著君主或皇權機制之外的另類可能性 (alternative au régime monarchique ou impérial)，儘管此另類可能性是不現實的，因而具有烏托邦性質。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, 28。「抵抗美學」的說法，也預設著〈養生論〉與權力批判的內在關連，但所採取的說明方式與樂唯的觀點不同。

²⁸ 曾春海在《竹林玄學的典範：嵇康》（臺北：輔仁大學，1994年）詳細討論嵇康著作的社會政治含義。黃潔莉在〈論嵇康的藝術化生命〉一文中，連接嵇康研究與傅柯說真話的觀念，筆者從中深受啟發；此文發表於《藝術評論》第18期（2008年），頁123-166。

²⁹ 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。

自然狀態的培養，進而構成嵇康社會政治批判的標準。

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更顯現具有美學取向。尤其音樂哲學的論點〈聲無哀樂論〉，以及在〈琴賦〉所描寫的美學態度與他的養生觀緊密相關。美學修養的因素納入考量後，才能恰當理解自然調節與和諧之關係。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內在自然與外在自然之和諧關係的美學修養。

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以轉化自身。相關的修養要求與情欲世界拉開距離，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。」³⁰ 此工夫並非意謂禁欲工夫的強制介入。放下私人的欲望，並非是被壓抑（「棄而弗顧，非貪而後抑也」）。如此則可開啟「至物」的微妙世界，即「可以理知，難以目視」³¹ 的世界。由此，所謂至物並非指絕對的形上世界，而是指精微轉化和分化的領域。此領域不受限於感性直覺 (sinnliche Anschauung)，而可體認一種被「躁競之心」所封鎖的超感性直覺 (übersinnliche Anschauung)：「若以大和為至樂，則榮華不足顧也；以恬淡為至味，則酒色不足欽也。」³² 自然乃意指「同乎大順」或「天和」的境界，代表嵇康美學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、獨處習練的場所，以專注於生命的深層轉化。自然乃顯現為自由選擇的途徑，其目標在於「無為自得」、「體氣和平」，由此則擺脫對物體的使用主義或策略性眼光。養生所指的修養模式意味能量主體將交融形體與精神（形神相親），

³⁰ 戴明揚：《嵇康集校註》，頁 156。

³¹ 同前註，頁 155。

³² 同前註，頁 190。

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，修養可觸及嵇康所謂「公」，以開顯具有公共意義的真理。

五、養生作為跨文化問題

在筆者看來，討論莊子養生論的方式，顯示于連的比較思想已開始轉變，而此轉變對中國歷史資源的跨文化研究具有深遠的意義。首先，中國對於于連所謂的「我們」（即我們歐洲人）而言，其實已失去「域外」的角色。經過對傳統形上學長期與尖銳的批判，內在性哲學的發展代表歐洲哲學的歷史性轉折。這在現當代歐洲哲學所發生的變化，可作為跨文化哲學動態的歷史先天 (apriori historique)。「中國」不再僅是促進歐洲哲學自我反省的「理論操作器」(opérateur théorique) (60/58)；反而搖身一變成為參與現代性的「域內」。這意味著，任何理解「我們的現代性」卻不嘗試理解中國必然有所不足。筆者認為，哲學不再以古希臘為本源，而應顛倒過來，由當下處境（而非由古代）回答何謂哲學的問題³³。哲學與現時性的關係才是構成現代哲學的重要線索。此角度對哲學在中國的認知產生徹底的轉變：當代漢語哲學的發展和潛力將成為關注的焦點，並且透過現代問題和現代詞彙，以重新解釋傳統哲學的嘗試，成為重要的研究課題。

其次，研究角度的移動促使中國的文化資源融入當代跨文化哲學的力量場域，進而對哲學在歐洲產生強大衝擊。哲學書籍被有關心靈諮詢和生命管理的流行文類所取代，此現象引起于連的驚恐。同時他意識到，此文類反應時代需求的變化，但歐洲學院哲學卻欠缺回應此一新趨勢的能力。因此，于連試圖藉由養生的討論將這些主題納入哲學領域，並願意承擔相關的「非理性主義」風險。他放下比較研究的冷靜姿態面對新挑戰。這無疑在歐洲的漢學研究中意味著重要的突破。不過，在肯定此突破的同時，筆者對於于連有關莊子養生觀的探討也感到相當失望。《養生》所顯示的重要難題之一在於：面對養生與當今政治經濟學的關係時，于連的討論停

³³ 于連有關古代希臘哲學的觀點停滯於理論與生命之間的對立，而忽視由哈道特 (Pierre Hadot) 和傅柯等學者在希臘哲學研究方面所推動的轉向。由此可知，于連對古希臘哲學的詮釋相當狹窄。藉著當代的問題重新審視古代的「精神習練」或「哲學生命」，將會瓦解他希臘—中國的對比框架。他的觀點使人想起思辨哲學（西方）與人生哲學（東方）的刻板區分，但于連卻慣於將（西方）哲學與「中國思想」（智慧）切割開來。

留在模糊不清的暗示，而未獲充分展開，因此在實現「哲學的跨文化與跨語言的新使命」方面顯然功敗垂成 (79/77)³⁴。

于連有關嵇康的討論（《養生》第十和十二章）連接養生論與內在性哲學（意指沒有超越性、異議性和烏托邦的世界），以顯露生命管理在政治上的代價，于連似乎為當代養生熱提出警惕，此涉及將養生構成跨文化共同問題的可能性，但于連的理論框架以歐洲哲學與中國智慧的對立為核心，故而無法開展相關討論。由此于連錯失《養生》一開始所設定的目標，即將呼吸、和諧和存養的思想納入當代哲學之中。以尷尬的，甚至讓人感到過時的方式，中國再次被排除「在外」。透過黑格爾和韋伯以來，許多對中國所提出的刻板觀點，于連的哲學反省陷入中國與歐洲對立關係的死胡同：即內在性與超越性、智慧與哲學、無主體與主體、非歷史與歷史、和諧與烏托邦、虛待與自律、過程的功能性與理想性、順從與異議等系列對比。藉由這些對比的策略性操作，便排除跨文化動態滲入哲學思想的可能性。歐洲在二十世紀哲學的發展，豈非已顯現由兩者間不可割裂的互動所構成？透過批判的自我反省，當代歐洲思想豈非要擺脫對任何一方的片面固著？儘管傅柯的方法論反思對於于連將中國視為域外產生了若干影響，但他卻避開養生問題與晚期傅柯「自我治理」概念的互相激盪。就此本文暫且從略，僅提出幾點可進一步發展的主題。

一、生命資本與政治經濟學：傅柯有關生命政治和生存美學的研究，對養生的哲學反思應如何推進，可提供深刻的參照點，並有助於確定《莊子》在當代處境的批判意義。《莊子》作為回應策略性量論的重要代表，不僅可連接科學技術時代的異化經驗，更呼應生命治理的經濟主義窄化。在串聯古代文獻與當代問題方面，傅柯已做了許多理論的實驗：他從現代權力技術的分析跳躍到古代的生存美學之前，進行了新自由主義「經濟人」(*homo oeconomicus*)及「生命政治的誕生」的考古學研究，尤其著眼於自由主義的、以生命治理為目標的「治理科技」(*technologie gouvernementale*)。他並非將自由主義視為經濟理論或政治意識型態而已，更強調廣泛的「治理術」(*art de gouverner*)³⁵。傅柯以自由主義為現代政治的關鍵因素之一，並將之視為生命政治的一般框架。特別重要的是，自發性的自我調節（無論是個

³⁴ “vocation nouvelle, transculturelle et translinguistique, de la philosophie.”

³⁵ Foucault, *La naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France (1978-1979)*, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Michel Senellart (Paris: Gallimard, Seuil, 2004), p. 3.

體、市場或國家方面)與自由主義的自律觀和自由觀息息相關。在此脈絡下,新自由主義將人的生命視為「人力資本」或「人力資源」(capital humain)(于連所謂「生命資本」顯然指類似的論述)³⁶。

由生命政治到生存美學的過渡,因治理概念的提出而成為可能,但兩者的關係顯然代表傅柯自己未充分探討的理論空缺。他對生命政治概念的使用一開始指「人口」的調節,後來所發展的自我治理概念則將範圍擴充到個人的生命上。在有關「治理自我與治理他人」的法蘭西學院課程中,傅柯努力尋找思想上的突破,試圖透過「說真話」的主題,進一步探究生存美學的政治意涵,但來不及充分鋪陳相關的可能性(筆者暫且建議以「生命美學」一詞探討此可能性)³⁷。然筆者相信,跨文化研究在此可發揮一些創新的作用。為此,必須深化中國文化的歷史資源與現在問題的關係,以使之獲得與歐洲古代同等的哲學位置。如此可望展開有關自我修養與現代政治經濟的另類視野。

二、生命與抵抗:在《性特質史》第一卷中,傅柯預設自從十九世紀以來,歐洲逐漸形成一種新的權力模式,他將之命名為「生命權力」。生命權力的概念伴隨著以生命為核心的權力技術,但自從十九世紀,尤其一九六〇年代以後,現代生命政治的內在批判成為日益迫切的課題。進一步推衍《性特質史》第一卷的分析方向,傅柯的研究則往分析新自由主義的治理形式發展。然而,傅柯不僅探索新的、以生命為核心的治理科技及其運作方式,他也特別著重相應的新抵抗形式。一九六〇年代的學生運動在這方面具有典範性意義,因為在其中,人們以身體或生命的名義抵抗生命政治的擴展和增強,並追求社會的承認(此抵抗在某些社會運動中如女性運動、和平運動、生態環保等具體化運動)。傅柯特別注意的面向乃是「性特質的裝

³⁶ Foucault, *La naissance de la biopolitique*, pp. 235-239.

³⁷ 參閱 Michel Foucault, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1983*, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros (Paris: Gallimard, Seuil, 2008); Michel Foucault, *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France, 1984*, Édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana par Frédéric Gros (Paris: Gallimard, Seuil, 2009)。原先傅柯對生命政治概念的使用是指「人口」的管理。在筆者看來,後來所發展的自我治理概念,將生命政治的範圍擴充到個人的生命上。生命美學的概念或許有助於擺脫生命政治與生存美學在傅柯文本中被隔絕的傾向。在此脈絡之下,筆者將規訓和生命權力理解為生命政治的不同面向,並將生命美學理解為個體和集體生命的型塑,其乃融貫規訓、生命權力和自我技術三面向。

置」(dispositif de sexualité)，因為在性特質之中，人口的調節與以身體的名義所提出的抵抗，產生複雜的交錯。他關於性解放與生命政治的批判性反省，則進一步引發關於古代生存美學的興趣。傅柯透過生存美學與另類主體典範的構思，來回答生命政治的內在批判如何可能的難題。

此角度可讓道家養生模式的分析更為明確和銳利，也可銜接法語莊子研究有關「生命機制」的著重，以進一步展開莊子研究的跨文化視野。由生命治理的當代問題來看，養生活動的歧異性特別值得注意。簡言之，庖丁所展現的完美活動，在今日指涉著新自由主義的夢想，即達成最高自由與最大效能之和諧，或作為批判生命之資本主義化的重要資源，以「無用」的態度瓦解社會和經濟方面的實用主義。道家生命能量學對思考現代生命政治之所以重要，恰是因為此一歧異性對道家而言為一構成性的弔詭。而且，從道家的歷史演變來看，兩面向都獲得錯綜複雜的發展：「無為」一方面是指高明的治理模式，同時又與「文人」在城市或山林中隱居，並追求自由自在的生活傾向息息相關。

三、無何有之鄉與異托邦：倘若生存美學的主題可視為傅柯尋找「另一種身體和快感的經濟」³⁸的暫且結果，生存美學乃內在地批判生命權力與資本主義化生命管理的交錯。此內在批判由主體的另類經濟學，即一種圍繞著強度和界限態度的能量經濟學出發。傅柯曾經指出：「對尼采、巴塔耶、布郎修而言……經驗意味著嘗試達至盡可能接近不可生活 (invivable) 的某個生命點。所要求的是生命最大的強度，同時是最大的不可能性。」³⁹ 傅柯和于連都相信，批判與英雄式的自我耗費密不可分。傅柯式生存美學總是離不開「越界」的態度。挑釁的犬儒者及其哲學生命便呼應著現代知識分子和藝術家的批判勇氣和革命衝動。相較於此，批判與「平淡」的關係似乎不可能。或說：平淡指向傅柯的「未思」(impensée)、于連的未思、「我們」的未思？

為了理解能量變化（氣化）與平淡態度之關係的批判潛力，必須特別強調，不同於個體能量積累、動員或強度化的面向，因為這些現象與刻意強迫生命 (44/42)

³⁸ Foucault, *La volonté de savoir*, p. 211.

³⁹ Foucault, *Dits et écrits*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jaques Lagrange (Paris: Gallimard, 1994), vol. IV, p. 43 (“Entretien avec Michel Foucault”); 英文翻譯：“Interview with Michel Foucault,” in *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, volume III, Power* (London: Penguin, 2002), p. 241。

的全球趨勢息息相關。莊子在所處的時代以去強度化，以「淡泊、虛無、無為」的理想，回應當時策略論述的方式。在今天，平淡乃是難以體會的另類世界。莊子的回應值得思索，與其說是因為具有「烏托邦價值」，還不如說是因為具有「異托邦價值」(valeur hétérotopique)。

于連認為，莊子在今天（對歐洲人）具有吸引力的秘密，是指向某種「另類視域」(autre horizon) 或另類向度，但同時卻又不是以形上學家的精神，建設「彼岸世界」(autre monde)。莊子寓言中的邊緣和變形人物，的確使精神轉向形體和感性「之外」的世界，但莊子式的超越並非預設任何存有或靈魂穩定模式(64/62)。在筆者看來，于連這方面的說法相當準確。莊子對當代哲學的啟示也正在於此。若以晚期傅柯的角度擴充早期傅柯的「異托邦」概念(hétérotopie，或譯「異質空間」)，莊子的跨文化潛力便湧現。「烏托邦」難以脫離「彼岸世界」的形上理想；「異托邦」反而不依靠絕對超越性的預設，而透過內在於現實世界的「另類世界」(monde autre)，以及相關的另類生命(vie autre)，來「超越」內在性的世界⁴⁰。無何有之鄉，莊子式的異托邦世界，有助於展開既是批判性又是內在性的哲學典範。

⁴⁰ 參閱 Michel Foucault, *Le Courage de la vérité*, pp. 292-294。