

## 越界與平淡

何乏筆\*

### 一、美學修養與倫理學

從歐洲歷史來看，美學與修養之關係的研究，缺乏相應的文化資源。因此，傅柯所謂的生存美學，為了能夠與古代希臘、羅馬的文化產生歷史呼應，必須進行當代與古代之間的系譜學跳躍。同時必須透過對基督宗教式「主體詮釋學」的批評，來突顯自我修養的非宗教模式。生存美學乃從尼采所展開的後基督宗教空間出發，但卻難以體認美學與工夫論的關係所隱含的發展潛力。此乃因為現代美學在走出基督宗教精神世界的過程中，逐漸脫離藝術創作與精神教養之間的關連。

儘管晚期傅柯連接美學與工夫論的方式，已明顯跨出尼采哲學在生活藝術與工夫主義之間所劃出的分割線，但他仍然順隨現代美學的主要動力，以「越界」作為美學與工夫論之間的當代橋樑。他透過波特萊爾式的美學觀，開拓「創意工夫」的可能性，但此進路卻也顯露傅柯晚期哲學在修養論上的思想界限。他以生存美學的名義所開展的新修養模式，似乎被夾在兩種極端選擇之間：一方面坦承回歸古代希臘、羅馬時代的精神修養是不可能的；另一方面又無法將美學修養從越界態度的單向邏輯中解放出來。簡言之，傅柯無法擺脫「越界創造性」(transgressive Kreativität)的強制性。然美學修養如何可能走出越界美學的強制性，同時又能避免重新陷入精神修養的傳統模式？或者說，如何在修養論的美學轉化後，確保修養的倫理學內涵，但同時避免將之奠基在精神的優先性之上？

換言之，舉行自我修治與自我養生之間的平等辯證是美學的工作，同時也作為一種倫理學的反省過程。由此觀之，美學修養的傅柯式版本被網綁在一種矛盾中，

---

\* 何乏筆 (Fabian Heubel)，本所副研究員。

即一方面要以自我創造的名義消解同一性的主體；但另一方面，為了確保生存美學的倫理內涵，也無法全然放棄自我主宰的形上主體。如果生存美學的提出，反應著「道德的缺席」（在此「道德」指規範道德，其乃要求對某種規則系統的順從），則必須說明生存美學與工夫倫理的內在關連。

在傅柯哲學的發展中，從早期的瘋狂史及文學評論到晚期的生存美學，界限經驗扮演著關鍵角色。界限經驗與現代性顯然不可分。此乃意味，界限與美學的關係構成現代創造性的核心動力。界限態度則包含強烈的批判性，因為創造的基本條件之一，即是對當下狀況的批判、攻擊，甚至破壞。創造性所包含的解放作用具有倫理學內涵，但大體上，界限態度對如何進一步反省與批判創造性本身的問題，卻是後繼無力。正因如此，晚期傅柯探索生存美學與倫理學的關係時，最難處理的就是倫理風骨（*ethos*；或譯「倫理」）與倫理學（*ethics*）間的幽微深處。根據〈何謂啟蒙？〉一文，美學與倫理風骨之間的連接點在於「界限態度」的概念上。倘若倫理風骨如同傅柯在〈何謂啟蒙？〉所說，是指「態度」、生活方式或生活風格，則可將倫理風骨理解為生存美學與倫理學之間的中介者。

傅柯賦予倫理風骨的批判性，顯然超出一般所謂的生活藝術或生活風格。儘管他在波特萊爾身上所看到的美學工夫與「流行時尚」密切相關，但也絕非僅限於順從流行趨勢的行為；傅柯強調，波特萊爾式的「浪蕩子主義」對資本主義消費模式的深刻衝擊，包含了一種自由實踐的「倫理風骨」。問題是：這種倫理風骨能否轉化為倫理學？若能夠在美學修養的範圍內找出一種對「越界創造性」的批判資源，進而在美學之內進行從批判性倫理風骨到倫理學的過渡，如此，傅柯難以成就的當代「工夫倫理學」或許將成為可能。

## 二、自由與自我主宰

傅柯在一篇訪談中提及倫理風骨與倫理學的關係，將倫理學說明為「自由的實踐」、「自由的反省實踐」或「自由所採取的反省形式」。有關自由、倫理學與倫理風骨的關係，他指出：

希臘人實際上將他們的自由，以及個體的自由問題化為一種倫理學的問題。但倫理學在希臘人所理解的意義下乃是一種倫理風骨，亦即一種存在的方式、一種自我經營的方式，或說，一種主體的存在模式、一種特定的且是他

者可看得見的行為方式。某一人的倫理風骨便在其穿著、姿態、行走方式，以及在其回應所有事件的寧靜中呈現出來。對希臘人而言，這就是自由的具體形式；他們如此問題化他們的自由。一個具有美的倫理風骨的人，並且可被讚美和表揚為典範的人，就是一個以特定的方式實踐自由的人。我不認為，如果自由要被反省 (*réfléchi*) 為倫理風骨，某種「轉折」 (*conversion*) 是必要的；自由直接的以倫理風骨被問題化。但為了這種自由的實踐在倫理風骨中獲得形式（而此倫理風骨乃是好的、美的、被尊敬、重視、記得的，且可當作典範的），某種自我對自我的工作是必要的。<sup>1</sup>

由此觀之，就「希臘人」而言，「倫理風骨」是指某種存在的模式、實踐的形式或生活的風格，以賦予自由某一種具體的呈現。將自由轉化為倫理風骨的「反省」，就是自我對自我的工作，亦即工夫實踐的過程。傅柯在古希臘時期所突顯的「工夫倫理學」似乎等同於生活的美學形式；不過，必須留意的是，自由的具體形式不等於任意的自由選擇，因為工夫實踐總牽涉到主體與真理的關係。工夫 (*askesis*)、真理 (*aletheia*) 與倫理風骨環環相扣：工夫使真理貫穿整個生活方式<sup>2</sup>。希臘人的自由觀所包含的倫理學問題觸及主體的生活方式與真理（或「真生命」）的關係。

如果「倫理風骨」是指一種要透過工夫實踐而能實現在生活中的真理，即可理解傅柯所謂的 *ethos*，並非受限於特定社群的風俗習慣（這是一般對 *ethos* 的理解），反而有可能與集體習俗產生強烈對峙（蘇格拉底與狄奧根尼所顯現的「顛覆典範」是傅柯在晚期課程所詳細討論的）。真理、工夫與倫理風骨的關係以現有的風俗和習慣為背景，但三者構成關連的主要原因在於：習俗倫理被質疑而成為問題。換言之，傅柯所謂 *ethos* 具有「後習俗」 (*post-konventionell*) 的意涵，因而筆者以「倫理風骨」翻譯之。如此，倫理風骨作為自由的具體形式似乎僅是個人的生活

<sup>1</sup> Michel Foucault, *Dits et écrits, 1954-1988 (DE)*, Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald avec la collaboration de Jaques Lagrange (Paris: Gallimard, 1994), vol. IV(no. 356), p. 714; 英譯：“The Ethics of the Concern of the Self as a Practice of Freedom,” in *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, volume I, Ethics, Subjectivity and Truth* (London: Penguin, 2000), p. 286。

<sup>2</sup> 參閱 Foucault, “Les techniques de soi”, *DE*, IV(no. 363), pp. 799-800; 英文原文：“Technologies of the Self,” in *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, volume I, Ethics, Subjectivity and Truth*, pp. 238-239。

風格，而與現有社群的習俗倫理可能產生衝突：一個懷有「倫理風骨」的人，可能不僅沒有被讚揚或模仿，反而還被貶抑，甚至遭受迫害。這是否意味著，傅柯式的生存美學僅是指毫無倫理學內涵的生活風格，而且繼承了排斥道德規範的「現代浪蕩子主義」（這是哈道特對傅柯的批評）？

筆者認為，倫理風骨與倫理學的關係恐怕比傅柯上述引文所描繪的要更為複雜。倫理風骨一方面可包含德行的典範；但另一方面，倫理風骨的倫理學內涵也可呈現於批判現有社會的勇敢與骨氣。換言之，如果自由作為倫理學的本體論條件，而且倫理學作為自由的反省性形式，這是否意味著，倫理學對社群習俗及其所包含的束縛，必然保持著批判態度？傅柯傾向於將倫理風骨視為一種批判態度，而藉此連接自由與倫理學。然在古代，自我關注的倫理學被視為社會與政治領域中治理良好的基礎。問題是，傅柯的連接方式是否與古代的觀念有所出入？

傅柯在〈何謂啟蒙？〉中所提出的構想，與他對古希臘文化的解釋，具有緊密的呼應關係。他是否因此認為，古希臘的「倫理風骨」可直接在現代脈絡中使用，並可作為「新倫理學」的歷史依據？就此，他在〈自我關注的倫理學作為自由實踐〉的訪談中進一步指出：對希臘人而言，自由涉及「非奴隸」的狀態（在此「奴隸」包含作為自己欲望的奴隸，因而無法達成自我主宰的目的）。在此意義下，奴隸的狀態不是倫理學的。同時，奠基在自我主宰之上的自由，本身具有政治涵義。反觀〈何謂啟蒙？〉所探索的波特萊爾式現代性，可發現波特萊爾所代表的「倫理風骨」及相關的創意工夫，卻遠離社會與政治，而只能在藝術的領域中產生作用<sup>3</sup>。顯然，在批判性倫理風骨的框架中，傅柯似乎忽略了那一使得古代的自我關注具有倫理學內涵的主要面向。他以波特萊爾的例子突顯了創意工夫對美學修養的重要性，但修養的社會與政治意義便受限於對當前現況的批判的範圍，也就是「與當下的反省關係」<sup>4</sup>。

如果對「新倫理學」的尋找，至少在結構上，不得不連接到將倫理學視為生存

<sup>3</sup> Foucault, *DE*, IV(no. 339), p. 571; 英譯：“What is Enlightenment?,” in *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, volume I, Ethics, Subjectivity and Truth*, p. 312; 中譯本繁體版：薛興國譯：〈何謂啟蒙？〉，《聯經思想集刊》（臺北：聯經出版事業公司，1988年）；簡體版：顧家琛譯，杜小真編：《福柯集》（上海：上海遠東出版社，2002年）。

<sup>4</sup> Foucault, *DE*, IV(no. 339), p. 572（英譯，頁313）。

美學的希臘模式<sup>5</sup>，那麼以越界式的界限態度為核心的現代倫理風骨，是否足以構成工夫倫理學的當代可能？換言之，傅柯所面臨的困難在於，如何能夠將古代的自我主宰與當代去主體化之間的張力，轉化為美學修養的倫理學潛力。工夫倫理學的倫理學內涵，不應僅在呼喚自由的批判態度，而要反思現代哲學自從尼采以來在精神與身體之關係上所產生的反轉，並提出精神性與物質性之關係的另類構想。美學修養的概念在本體向上區分精神、能量和形體三層面，乃有助於探討生存美學與倫理學的關係：一方面促使對美學與倫理學之關係的銳利分析，同時也有助於走出傅柯的相關困境。在此背景下，必須更詳盡地討論自我主宰與倫理學的關係。

在傅柯看來，哲學的重大作用之一在於「危險」的警惕：

哲學的批判面（我對批判的瞭解是廣義的）正好要質疑所有的支配現象，無論在何種層面或以何種形式出現（如同政治的、經濟的、性欲的、制度的）。到某種程度，哲學的此一批判作用來自蘇格拉底的格律「你要照料你自己」（*occupe-toi de toi-même*），也就是說「以自我主宰的方式建立你的自由」。<sup>6</sup>

此處，批判哲學與自我修養相連接。同時，自由與自我主宰互相參照。這意味著，一個自由的人需要主宰自身、擺脫奴役狀態的能力。換言之，倫理學的可能依靠著自由的自我關係與奴役狀態之間的差異。自由的自我關係所要求的是：「人們要與自身建立某種支配的主宰關係，此乃可稱為 *arche*，即權力或命令。」<sup>7</sup> 在《快感的使用》中，傅柯更明確地說明此構想的背景。由此可知，自我主宰的問題，在希臘的脈絡下，意指節制與權力的關係，或說修養與權力如何產生正當關係的問題：「他者的支配與自我的支配」、他人的治理與自我的治理具有內部聯繫<sup>8</sup>。確立「對於自己的權威」（*arche sautou*）的能力，避免被任何快感所奴役的，並且「命

<sup>5</sup> Foucault, *DE*, IV(no. 326), p. 385; 英文原文： *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, volume I, Ethics, Subjectivity and Truth*, p. 255; 中譯：德雷福斯、拉比諾著，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）。

<sup>6</sup> Foucault, *DE*, IV(no. 356), p. 729（英譯，頁300-301）。

<sup>7</sup> Foucault, *DE*, IV(no. 356), p. 714（英譯，頁287）。

<sup>8</sup> Michel Foucault, *L'usage des plaisirs, Histoire de la sexualité 2 (UP)* (Paris: Gallimard, 1984), p. 199; 英譯本： *The Use of Pleasure, Volume 2 of The History of Sexuality*, translated from the French by Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1985), p. 180; 中譯本：余碧平譯：《快感的享用》，收入《性經驗史》（上海：上海人民出版社，2000年增訂版）。

令」自己欲望的能力，乃是優先於命令他人的行為：「自我主宰作為領導他人的道德條件。」<sup>9</sup>能夠主宰自己的自我，就能夠將自己建構為「倫理學主體」，而對倫理學主體及其自由的基本界定首先是消極的：不要成為自己欲望的奴隸。

問題是，倘若批判哲學的任務之一，在於「質疑所有支配的現象」，難道使「倫理學主體」成為可能的自我主宰，不需要質疑嗎？換言之，批判性的修養論不得忽視批判哲學的先驗反思，即不得不質問，批判哲學的權力批判在自我層面上如何可能的問題。如果主體自我主宰意味著自我與其自身的反省關係，這種反省性的再反省乃是構思「新倫理學」的必要條件。因此，批判性修養的構想不得不包含對自我主宰的批判在內。然令人驚訝的是，儘管早期與中期傅柯的思想充滿著對自我主宰，以及主體主體的深刻分析和強烈批判，這種反省性在晚期傅柯的著作中卻是被忽略的。或問：「為何在傅柯所描繪的自我關注的倫理學中，自由的概念總是無意識地徘徊在自我主宰與自我創造（及其所包含的去主體化）之間？」換句話說，古代哲學有關自由與倫理風骨的反思，包含了一種基本的要求：如果自我對自我的工作要凝聚倫理學內涵，則必須以自我主宰為目的。由此可知，以越界創造性為核心的「現代倫理風骨」則面臨失去倫理學內涵的危機，因為它涉及瓦解自我主宰的去主體化運動。但是，在傅柯的相關討論中，越界的界限態度如何可能「反省地」限制自己的創造活動，乃是未受到應有重視的問題。傅柯無法將「自我創造」問題化。

在《快感的使用》中的一段精準的文字表示，在古代，自由與倫理風骨的關係是「倫理學的」，因為在其中，自我的主宰導致「自己權力之反省性的自我限制」<sup>10</sup>：

這種自由超過了非奴役的狀態，超過了讓個體獨立於一切內在或外在束縛的解脫。從其整體和肯定的形式來看，它是一種個人在自己施加於他人的權力之中，制約自我的權力。<sup>11</sup>

從〈何謂啟蒙？〉來看，晚期傅柯無法達致的目標在於：構想出一種能解脫外在或內在約束的自由。〈何謂啟蒙？〉一文特別重要，因為它能夠連接「界限經驗」（以及傅柯早期著作中的「去主體化」）與晚期的「自我技術」。值得注意的是，

<sup>9</sup> Foucault, *UP*, p. 190 (英譯, 頁 171-172) ; 另可參閱 *UP*, p. 90 (英譯, 頁 77) 。

<sup>10</sup> Foucault, *UP*, p. 185 (英譯, 頁 167) 。

<sup>11</sup> Foucault, *UP*, p. 93 (英譯, 頁 80) 。

在此文中，並沒有出現自我主宰的說法，儘管其中所描繪的波特萊爾式現代性，顯然觸及「不可避免的工夫主義」，即嚴謹的美學工夫在自我創造的過程中所要求的風格化。傅柯在〈何謂啟蒙？〉中所突顯的生存美學，乃是一種「被理解為權力遊戲之反省性藝術的自由」<sup>12</sup>。在其中，當下的批判分析與「我們自身在我們自律中的無止境創造」<sup>13</sup>，便產生互相推動的作用。工夫與自由、「自我的工夫形塑」與「自由的無定限工作」，只能在浪蕩子式「自我藝術」的領域中進行。就此，社會、政治的當下情境僅是貫穿自己生命的虛擬界限，而界限便是自我在自己生命上工作的材料。由此觀之，對權力的反諷批判（此批判意味著，自由與權力遊戲密不可分）與越界式的生存美學（其目的不是自我主宰，而是經驗的強化），乃共同構成一種反人文的啟蒙觀念。此觀念可視為傅柯式美學修養的核心所在：自我創造的概念以原創性的方式連接自我技術與界限態度。在某些訪談中，有關波特萊爾的模糊參照更具體地觸及「同性戀工夫」的主題。相關的說法顯示，傅柯對自由、權力和美學之關連的興趣，傾向徹底遠離「自我主宰的傳統倫理學」<sup>14</sup>，而將工夫實踐單向地轉移到增加身體強度的活動。此發展的代價顯而易見：生存美學的倫理學內涵便只能是空洞的呼喚，因為生存美學無法構想出「越界創造性」以外的自由。

傅柯雖然經常批評「解放」，但卻難以構想有別於解放的當代自由。在「傳統的」、以自我主宰為核心的自由觀念，與「現代的」、以解放為核心的自由觀念的關係之外，他無法提出另類可能，反而無意識地徘徊在兩者之間。甚至，精神與身體、向上修養與向下修養在晚期著作中，構成兩種分裂的面向。然筆者認為，若要展開美學修養與批判理論之關係的哲學潛力，便要試圖擺脫此一分裂狀態。出路應包含兩項要點：一方面要進行對自我主宰的反省，而使其中的權力關係成為批判對象（亦即對精神性在本體論上的優先地位進行批判）；另一方面則要讓美學的界限經驗走出對越界態度的執迷，使「平淡」成為「越界」的互補面向。如此能否在美學領域之內，構思一種「反省性的自我限制」？而又能否經此為美學修養開闢一種

<sup>12</sup> Foucault, *UP*, p. 277 (英譯，頁 253)。

<sup>13</sup> Foucault, *DE*, IV(no. 356), p. 573 (英譯，頁 314)。

<sup>14</sup> Michel Foucault, *Le souci de soi, Histoire de la sexualité 3 (SS)* (Paris: Gallimard, 1984), p. 84; 英譯本: *The Care of the Self, Volume 3 of The History of Sexuality*, translated from the French by Robert Hurley (New York: Pantheon Books, 1986), p. 67; 中譯本: 余碧平譯: 《性經驗史》。

傅柯式的界限工夫所遺失的倫理學向度？其中關鍵在於，從美學修養所延伸的自我限制不能被理解為道德規範，而必須在美學的內在性中展開。

### 三、界限經驗與去主體化

在美學修養的反思中，波特萊爾與尼采代表著不可迴避的挑戰：兩者以頗有創意的書寫方式，彰顯了越界的英雄性。就基督宗教工夫主義、性欲和越界的關係來說，波特萊爾式的挑釁與震撼，使創意工夫衝撞中產階級的道德機制：身體、感性和激情的探索，便威脅紀律理性的生活經營。基本上，傅柯無意脫離波特萊爾所確立的模式：藝術的創造性與「惡之花」的關連。他的確早已質疑「性解放」與基督宗教的共謀關係<sup>15</sup>，到了晚年更將此質疑深化為對基督宗教式「欲望主體」的批判。但對界限經驗的執迷，卻擺脫不了欲望主體的陰影。在具深刻哲學含義的界限概念中，上述的矛盾狀態便被強烈暴露。

就美學修養而言，越界概念的重要性，便從傅柯試圖讓越界走出「性特質部署」（*dispositif de sexualité*；或譯性特質形勢）的努力開始。對修養論的現代轉化而言，晚期傅柯連接修養與情欲，的確是關鍵性的突破。但影響更深遠的乃是對自我修養與界限經驗的探索。現代歐洲哲學的發展反應著對「人」之創造化過程的掙扎：一方面參與啟蒙運動的世俗化傾向，因而打破基督宗教教條將上帝視為創造者與人視為被創造者的形上學結構；另一方面則要阻擋啟蒙的批判性倫理風骨，將會瓦解政治社會的道德基礎，因而強調，「人」的創造力是有被規範的必要。如果康德在現代哲學中已充分反應這種掙扎，尼采則標榜啟蒙的英雄式真理觀，將對基督宗教的批判推至極度，並激化了一種既是批判的又是創意的現代性倫理風骨 (*kritisches und kreatives Ethos der Moderne*)。儘管尼采式的現代倫理風骨，切斷了啟蒙與人文主義的連線，但其所實現的倫理風骨，在追求真理的勇氣及在對自由的渴望中，仍然保持著啟蒙的倫理學內涵。

〈何謂啟蒙？〉連接啟蒙、批判、哲學倫理風骨與界限態度的方式可當作進一

<sup>15</sup> Foucault, "Preface à la transgression", *DE*, I (no. 13), p. 233; 英譯: "A preface to Transgression," in *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, volume 2, Aesthetics, Method, and Epistemology* (London, Penguin: 2000), p. 69。



步分析此問題的出發點：

這種哲學倫理風骨 (*ethos philosophique*) 可理解為「界限態度」。此態度不是一種排除的行為。人們應當避免域外與域內的選項，而應當要處在邊界上。批判恰好是對界限的分析和反省。但如果康德的問題在於知道、認識將要棄絕對哪一些界限的跨越，那麼，我認為在今天，批判的問題應當轉變為更積極的問題：在被給予我們而看是普遍的、必然的、不可避免的事物中，哪一些部分是特異的、偶然的、專斷強制的？總之，重點在於將以必要限制的形式 (*limitation nécessaire*) 所實施的批判，轉化為以可能跨越的形式 (*forme du franchissement possible*) 所實施的實踐性批判。<sup>16</sup>

在〈何謂啟蒙？〉中，傅柯以極為精準的方式描繪美學修養在「創造性部署」之內之處境：進行自我對自我的美學工作，是頗有吸引力的，因為自己的生命可成為「實驗」的材料。「我們自身的本體論批判」是一種雙重的「批判工作」：一方面是要進行「對被給予我們的界限的歷史分析」；另一方面要「證實此一界限的跨越是可能的」<sup>17</sup>。為此，傅柯連接「批判性倫理風骨」與「哲學生命」。換言之，哲學作為科學與哲學作為修養之間的張力，被傅柯容納到自己哲學工作的核心，使得他的哲學工作能連接嚴格的學術研究與越界的美學實踐。更徹底來說，傅柯在一種美學修養的哲學典範中，舉行 (*austragen*) 修養的修治面與養生面之間的辯證。

換言之，連接考古學與系譜學兩面向，有助於反省修養哲學的當代處境。考古學的面向所要分析的是「在我們的當下」被給予的歷史界限，以突顯這些界限所凝結的普遍性、必然性和約束力，實際上是特異的、偶然的和任意的。對「可能跨越」之界限的系譜學與對歷史界限的考古學，乃產生呼應關係。一旦能夠證實，使得「我們」成為「我們」目前所是的歷史必然性其實是偶然的，另一種存在、行為和思想的可能性便萌生。傅柯所謂「批判工作」的雙重進路一方面意味著「批判理論」的建構，另一方面涉及「批判實踐」的運行；同時，批判的「工作」必定涉及自我對自我的工作，因而蘊涵著自由的可能。

〈何謂啟蒙？〉所描繪的批判概念，以及所包含的考古學與系譜學，顯然是晚期傅柯以回顧的方式給予自己思想發展某種「系統性」的嘗試（另也包含知識、權

<sup>16</sup> Foucault, *DE*, IV(no. 339), pp. 574-575 (英譯, 頁 315)。

<sup>17</sup> Foucault, *DE*, IV(no. 339), p. 577 (英譯, 頁 319)。

力、倫理學三軸線的分別)<sup>18</sup>，以加強哲學理論的融貫性。然值得注意的是，〈何謂啟蒙？〉所探索的「界限態度」和相關的美學經驗，顯然貫穿傅柯思想的整個演變過程，而在一九六〇及一九七〇年代的著作中都經常出現。為了切入此一脈絡，一九七八年的一場訪談便顯得恰如其分，因為傅柯在其中詳細回顧了早期著作的發展脈動，並觸及界限經驗與去主體化間的關連。同時，此訪談的語氣與姿態讓人聯想到《快感的使用》導論中所散發出的氣氛。當他被問及：從權力和知識意志的研究來看，早期著作中有哪些部分顯得過時？傅柯以描述自己思想的「移動」作答覆。他指出，每一本書皆可視為轉化前一本書的思想：

我從未在想同樣的事物，因為對我而言，我的書作為一種經驗，即作為最充實意義下的經驗。經驗乃是一種使自己轉化的事物。……我寫作是為了改變我自己，而且為了想之前沒有想過的事物。在此意義下，我是一位實驗家。<sup>19</sup>

傅柯強調，他並不是一位要建構系統，並將之運用在不同領域的理論家，也不是一位「機構意義」下的哲學家。對他影響最深遠的不是學院的「哲學機器」（如黑格爾主義或現象學），而是實驗性的作家如尼采、巴塔耶 (Bataille) 或布郎修 (Blanchot)，因為他們有助於他超脫大學訓練的局限，轉而投入思想與個人經驗的關係：「對尼采、巴塔耶、布郎修而言……經驗就是嘗試達至儘可能接近不可生活 (invivable) 的某個生命點。所要求的是生命最大的強度，同時也是最大的不可能性。」<sup>20</sup>

在歐洲自古以來，哲學作為一種科學與哲學作為一種生活方式，構成了哲學內部的緊張關係。在現代哲學的脈絡下，康德與尼采或許是最純粹地代表這兩種傾向。但兩人仍然置身於此一張力之中。哲學的獨特力量來自思想系統與生命經驗之間不可消解的矛盾：無法凝聚經驗力量的思想是貧乏的，但無法成為思想的經驗則缺乏反省性，僅停留在前哲學狀態。傅柯的理論發展顯示，他徹底地舉行兩者的否定辯證法。他的著作弔詭地既是人文科學的典範，又一再防止此一典範漸趨僵化，並在學術活動的進行中，打破此一活動的規則。界限經驗的主題在學院與非學院哲學的矛盾中形成：一方面提出現象學經驗概念的批評，另一方面投入經驗強度的追求。

<sup>18</sup> Foucault, *DE*, IV(no. 339), p. 576 (英譯，頁 318)。

<sup>19</sup> Foucault, "Entretien avec Michel Foucault", *DE*, IV(no. 281), pp. 41-42; 英譯："Interview with Michel Foucault," in *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, volume III, Power* (London, Penguin: 2002), pp. 239-240。

<sup>20</sup> Foucault, *DE*, IV(no. 281), p. 43 (英譯，頁 241)。

然而，在此強度的「不可生活」中，界限經驗的真理內涵便呈現：以界限經驗的模式，個人經驗打破「純粹主體性」的框架<sup>21</sup>，而觸及「我們現代性的經驗」<sup>22</sup>。界限經驗與真理進入「困難的關係」，進入「真理與虛構的遊戲」<sup>23</sup>。不過，若要與真理產生關係，經驗不僅是要脫離「純粹的主體性」，更需要徹底地「去主體化」，而這必須擺脫將主體視為經驗基礎的觀點。界限經驗的主體乃導致「無主體經驗」的弔詭尋索。去主體化是指主體將自身消解的經驗，失去同一「自我認同」的過程：

對尼采、巴塔耶、布郎修而言，經驗的作用在於將主體從自身拔除，使主體不再是他自身，或將之推到它的毀滅或解體之上。這是一種去主體化的事業。一種將主體從其自身拔除的界限經驗觀念，這就是尼采、巴塔耶和布郎修的閱讀對我的重要性，而我一直將我的書（無論多麼無聊，多麼博學）視為要將我從我自身拔除的直接經驗，而且使我避免一直作為同樣的人。<sup>24</sup>

投入越界行動而不斷地要跨越理性之界限的哲學家仍是哲學家嗎？理性與瘋狂的關係作為早期傅柯的核心問題：無主體語言的可能性意指「瘋狂哲學家之可能性的問題」<sup>25</sup>。在早期傅柯有關語言問題的討論中，界限和越界已成為分析對象。其中，「界限經驗」是指無主體的語言<sup>26</sup>。

<sup>21</sup> Foucault, *DE*, IV(no. 281), p. 47 (英譯, 頁 245)。

<sup>22</sup> Foucault, *DE*, IV(no. 281), p. 45 (英譯, 頁 244)。

<sup>23</sup> Foucault, *DE*, IV(no. 281), p. 46 (英譯, 頁 244)。

<sup>24</sup> Foucault, *DE*, IV(no. 281), p. 43 (英譯, 頁 241)。

<sup>25</sup> Foucault, *DE*, I(no. 13), pp. 243-244 (英譯, 頁 80)。

<sup>26</sup> 參閱 Foucault, *DE*, I (no. 38), "La pensée du dehors", p. 537; 英譯: "The Thought of the Outside," in *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, volume 2, Aesthetics, Method, and Epistemology*, p. 166。如果透過早期傅柯的「域外」概念 (*dehors*) 來解釋越界，並且將越界與擺脫自我相連接，將會出現一種弔詭的、看似道家式的越界觀：透過「域外經驗」的角度，越界不再僅指一種踰越現有主體，以強度化主體經驗的方式，反而以「去主體化」作為促進創作的「方法」。在此情形下，越界包含一種讓「渾沌與不可思考的域外」發生的自我擺脫。（參閱楊凱麟：〈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〔2004 年春季號〕，頁 33。）越界不再受限於現有處境的強制踰越，反而意味著一種透過越界的發生而產生的創造活動。連接傅柯的生存美學與去主體化，的確有助於釐清晚期傅柯「主體性」概念的雙面意涵（即主體構成與去主體化的無止境過程），但在此一將越界從意志力的刻意追求解開來的嘗試中，越界態度的暴力取向仍然具有主導作用。

當〈何謂啟蒙？〉重新回到界限的問題，界限態度牽涉到現代倫理風骨，亦即美學與倫理學的關係。相關討論雖然基於傅柯以古代倫理學為生存美學的觀點，但「現代性倫理風骨」與古代「自由倫理學」卻產生強烈對比。後者隱藏古代理性哲學家的典範，前者包含理性的激進批判：哲學家被逼到瘋狂的邊界（甚至陷入瘋狂之中）。瘋狂的哲學家是啟蒙的弔詭產物。此處，哲學脫離蘇格拉底式的理性主體，以及建立在自我主宰之上的倫理學。主權主體的缺席迫使哲學重新思索界限與「虛無」的關係。

#### 四、上帝的缺席與虛無概念

擺脫對「越界」的追求是可能的嗎？倘若要敞開「平淡」的當代意義，必須回答此一問題。傅柯顯然不重視此問題，對他而言，「平淡」乃屬於研究範圍以外的「未思」。然筆者對傅柯哲學的內在批判，便要經由越界概念的問題化來擺脫越界，要在越界美學的典範之中，尋找越界的域外。相對於越界，平淡只能以消極的方式呈現。作為美學範疇的「平淡」讓人聯想到「缺席」的狀態。平淡的藝術作品容易被視為「缺陷的作品」，甚至是「作品的缺席」：在應充滿「色彩」之處，只有「無色無味的「無」。換言之，色彩的缺乏容易引起負面，甚至「虛無主義」的印象（在許多西方人眼中，「黑白」的藝術意味著悲觀、憂鬱、壓迫、死亡）。平淡的當代性，以及越界與平淡的美學關係是否在「上帝之死」所遺留的虛處而產生？

傅柯指出：

或許性特質 (sexualité) 在我們文化中的浮現是一種具有多樣意涵的事件：它連接上帝之死，而且連接上帝之死在我們思想的界限上所遺留的本體虛無 (vide ontologique)；它也連接一種仍是隱晦地、尚待探索的思想形式的顯現：其中，對於界限的詢問，取代著對整體性的尋求，或說越界的手勢便替代矛盾的運作。<sup>27</sup>

界限與越界的關係呼應著人與上帝、有限性與無限性、經驗與智性、內在性與超越性的關係。從早期著作《康德人類學導論》開始，傅柯有關界限與越界問題的討論

<sup>27</sup> Foucault, *DE*, I (no. 13), p. 248 (英譯，頁 85)。

離不開康德與尼采之間的張力。在不斷地探索界限如何踰越的問題上，傅柯無疑地偏向尼采的一端，但同時坦承：以界限問題為焦點的哲學典範是康德所建立的。如果界限概念可視為後基督宗教的（而在這意義下也是後形上學的）現代哲學的核心，而越界屬於此一界限哲學的範圍，平淡的可能性便能連接到界限哲學的發展，藉由界限的概念，界定平淡的當代性，展開以平淡為當代哲學問題的思考方向。

康德對於「無限性本體論」(ontologie de l'infini) 的批判，在「我們思想」的邊界上，打開了「本體虛無」。而在尼采的虛無主義理論中，此傾向獲得更極端化的表現。就康德來說，對認識及其界限的討論，觸及人類生存界限的問題。他認為，人應該自我節制在有限性範圍之中，且放棄由有限性跨越到無限性的不正當活動。人類如何可能以自我限制的方式，表達對無限性的尊敬，此乃是貫穿康德認識論的倫理學問題：其中無限性只能以缺席的方式在場。傅柯在有關康德人類學的論文中，強調康德式「界限哲學」與尼采式「越界哲學」之間的內在關聯與發展動脈。他指出，康德的人類學「指向上帝的缺席」，而開展在無限性所遺留的虛無之中<sup>28</sup>。此處，便發生從「人」之界限問題到「超人」之越界態度的過渡：

實際上，上帝之死在雙重屠殺作用的手勢中呈現，一方面終結了絕對性，同時也殺死了人自身。人在其有限性中卻脫離不了無限性，人乃同時是無限性的否定者與宣告者；在人之死當中，上帝之死便完成。能否構想一種對有限性的批判，此批判同時在無限性的關係上，以及在人的關係上將是解放性的，並且能夠明顯有限性不是終結，而是以結束為開始的曲線和時間樞紐？在哲學的場域，Was ist der Mensch? [何謂人?] 的問題軌線，在一種同時拒絕與取消此問題的回答中完成：der Übermensch [超人]。<sup>29</sup>

在「西方哲學」中，康德有關理性及其界限的反思，展開了「界限哲學」，並且探索有限性與無限性、內在性與超越性之關係的新模式。康德自己對此思想方向所隱含的爆炸力有所預知，並試著阻擋相關危險，以使界限哲學朝向「人類學的問題」而發展。他對此問題的回答主張：人類應當承認理性的運用有所限制。相較於康德

<sup>28</sup> Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, in Emmanuel Kant, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, précédé de Michel Foucault, *Introduction à l'Anthropologie* (1961) (Paris: Vrin, 2008), pp. 75-76.

<sup>29</sup> Foucault, *Introduction à l'Anthropologie de Kant*, pp. 78-79.

的道德關懷，尼采式的越界衝動，則突顯界限哲學的爆炸性力量：「上帝之死並非將我們放入一種有限的且肯定的世界中，反而是放入到一種在界限的經驗中消解，以及在踰越此一界限的過渡中生成與毀滅的世界。」<sup>30</sup> 透過上帝之死與界限哲學、界限經驗與越界態度的關聯，哲學與具有美學特質的現代性相遇。其中，經由啟蒙對宗教的批判而形成的「無神創造性」乃是其關鍵動力。

假如現代美學與界限經驗緊密相關，在現代美學的框架中，能否避開將界限經驗化約為越界的片面傾向？面對此問題，康德連接界限的問題與自我限制的倫理學之方式，不足以當作典範，因為他在當時仍然從傳統形上學的角度思考界限的問題，而低估了自己的界限哲學在別人身上蛻變為越界創造性的可能。此傾向在尼采的思想中，獲得激進的表達。倘若要批評現代創造性中的「過渡」，並且擺脫現代生活方式對越界的執著和崇拜，是否只能寄託於形上學甚至宗教的重建，以擊退現代的虛無經驗？然宗教復興的倒退路，不可能是現代哲學的路徑，因為此路是要以啟蒙思想家曾視為問題製造者的宗教來解決啟蒙所造成的問題。現代哲學的發展與啟蒙是不可分的，而至今日，哲學的關鍵任務之一乃在於反省啟蒙及其辯證（或者說反省康德與尼采的張力）。走出「上帝之死」所造成的後遺症是必要的。然而，在界限哲學與越界美學的困境中要找出一條美學出路，是可能的嗎？

在現當代美學的處境，以「平淡」為界限經驗的另類可能幾無。平淡與界限經驗的關係是否能抗衡越界與界限經驗的關係？在現代性的殘酷暴力面前，平淡顯得不合時宜，無能為力。不過，筆者認為，在傅柯有關界限與越界的思考中，從本體虛無到虛無本體論的過渡，將提供思想在幾無中重生的機會。平淡作為當代哲學和當代美學的主題，便從而萌生。

## 五、平淡的當代性

美學修養中的「美學」涉及能量美學的概念。美學乃脫離對感官，尤其是視覺的片面著重，而是指同時向精神性與物質性開放的經驗場域。在能量主體之中，兩面向要產生平等的互動關係。而且，修養乃是一種調節此關係的轉化過程。進一步來說，此修養意味著從自我在本體結構上「去等級化」出發的主體性構成。必須留

<sup>30</sup> Foucault, *DE*, I (no. 13), p. 236 (英譯，頁 72)。

意的是，此處的主體性不等於自我認同。作為無止境過程的主體性，並非以建立穩定的、同一不變的自我認同為目的（同時，也並非追求主體性本來面貌的復歸），反而可理解為一種去主體化與主體化間的動態關係。修養工夫的基本任務在於「舉行」兩面向的辯證，使之相互貫通。修養的目的在於實現此「貫通」，而非在追求更高層、更整體的統一性。這種修養是美學的，因為擺脫宗教或傳統形上學對精神優先性的堅持，對精神性與物質性保持雙重的開放性。同時，美學修養的倫理學內涵，便在舉行兩面向之平等辯證中開顯。一旦精神經驗不再涉及對物質和身體經驗的形上學輕視，美學修養既可積極容納各種精神經驗（包含宗教經驗），又避免重新落入精神修養的傳統模式。

就傅柯所理解的尼采而言，上帝之死意味著形上學的終結，同時，上帝的位置維持虛無空白：人並非要取代上帝的空位。尼采認為，現代虛無主義的來源之一，在於追求以人取代上帝的位置、以人的創造性取代上帝的創造性。如果康德曾經以人類學的探索要面對人類自傲的危險，尼采的回應則強調，上帝之死的同時，「人之死」也隨之發生。這意味著，透過人與上帝的關係來界定人的基督宗教世界觀，乃隨著上帝的消退而被瓦解。尼采因此試圖以「超人」的觀念，同時擺脫上帝與人的雙重缺席<sup>31</sup>。他一方面清楚明白，自己的思想銘刻著上帝的否定，因而難以徹底擺脫虛無主義的陰影；同時，他卻透過對虛無主義的批判，來探究在上帝與人之間關係外的生命模式。與此相似，傅柯有時陷入越界的強制性，但同時弔詭地從中獲得重新思考越界態度的勇氣。

傅柯透過瘋狂的主題揭露虛無的概念。他將瘋狂界定為「作品的缺席」，同時也將一些構成《古典瘋狂史》之背景的當代法國文學著作（亦即在理性與瘋狂之間的界限上工作的文學作品）理解為「缺席的作品」：瘋狂以缺席的形式在作品中在場。一旦瘋狂的界限經驗融入作品之中，瘋狂的無言和寂靜，成為語言的構成部分。但這並非意味著將瘋狂納入到理性範圍的內部。越界反而將理性在理性與瘋狂之間所劃出的界限推至極限，而促使理性在自我失去之中獲得覺醒（不得忘記的是，將理性與瘋狂之間劃出界限的理性，在劃出界限的排除過程中，也構成自身）。傅柯要求，理性（或說「我們思想的界限」）應當面對它曾經以劃清界限的方式所排除的瘋狂。然只有在越界的活動中，界限（理性）與無限性（虛無）的關

<sup>31</sup> 參閱 Foucault, "Qu'est-ce qu'un philosophe ?", *DE*, I (no. 42), p. 553。

係是可以被界定的。早期傅柯或許偏向於崇拜理性的自我失去，或試著在主體之死中自得其樂。不過，從〈何謂啟蒙？〉看，此透過去主體化而達成的覺醒，與某種將啟蒙理解為反省性的界限態度有所呼應：在越界的活動中，一種閃電般的覺醒滲入到可思考之界限外的黑暗。因而，界限的批判性分析（或說「我們自身的批判本體論」）才成為可能。

由界限、越界和啟蒙的關係觀之，早期傅柯以「黑夜中的閃電」為例，說明越界特別有意義。他指出，閃電「賦予其所否定之物一種緊密且黑暗的存在」；同時，閃電劃破的且直立的特異性須歸功於夜晚的黑暗<sup>32</sup>。由此可理解有關越界與界限之關係的綜合說明如下：

越界作為一種涉及界限的手勢；在此，即在這一條細長的線上，越界以閃電般的經過而顯現自身，但或許它整個歷程、甚至它的本源也在此顯現。它整個空間可能只不過是那一條它所穿插的線條。<sup>33</sup>

越界由虛無而來，在虛無之中消失。越界的「存在之自由的充足」(libre plénitude de son être) 歸功於越界之突然且暴力的手勢，它在穿過那一線條（即界限）的片刻中產生（同時此一線條在穿過的發生中消失）。界限只有因為那一「輝煌地穿過與否定之手勢」而存在著；反觀，一種僅是針對幻想中的界限的越界活動便是虛妄的：「界限與越界之存在的緊密性互相歸功於對方。」<sup>34</sup> 這是越界式界限經驗的精確描繪。越界態度的特質在此呈現，即是突然性、爆發力及震撼性。此態度的確構成現當代藝術作品的真理內涵。儘管在主流的刺激文化中以工業化的方式被普及化，越界也意味著藝術創作中的「頓悟經驗」。

筆者將試圖從傅柯有關閃電與黑夜的例子出發，以「微明」（破曉或黃昏）在白日與黑夜之間的流變狀態，說明越界與平淡的區別。倘若閃電需要夜晚的黑暗，方能產生黑白分明的強烈效果，微明則需要白日與黑夜（顯明與隱幽）之間的過渡狀態，方能呈現細微層次的精微效果。閃電是指黑暗與明亮、可見與不可見的強烈對比，而微明則意味著過程和過渡，即不可見過渡到可見的逐漸浮顯，或可見逐漸消隱於不可見之中。界限與越界的關係乃涉及細長的一條線，而此一條線在越界的

<sup>32</sup> 參閱 Foucault, *DE*, I (no. 13), p. 237 (英譯, 頁 74)。

<sup>33</sup> Foucault, *DE*, I (no. 13), p. 236 (英譯, 頁 73)。

<sup>34</sup> Foucault, *DE*, I (no. 13), p. 237 (英譯, 頁 73)。



片刻中顯現。然界限與平淡的關係與此不同：界限並非細長和尖銳，反而是寬廣和模糊。在越界態度中，界限在越界過程中消失，而被另一目前仍無法踰越的新界限所取代。越界態度探索經驗的極限，平淡的態度反而關注經驗在微觀世界中的萌生。假如越界是指經驗強度的爆發，平淡反而牽涉到精微的過程。換言之，平淡並非另一種增加「強度」的詭計，反而意味著「虛無」與「實有」的另類關係模式。

消極地來看，尼采所謂的虛無主義代表傳統歐洲形上哲學的終結。不過，就積極面而言，傳統形上學的不可能性，也促進了新的形上學思想，如阿多諾的微觀形上學 (*mikrologische Metaphysik*)，甚至使得一種既是形而上又是形而下的思想成為可能：筆者暫且稱之為「覺學」。在這種思想中，虛無不再是缺陷<sup>35</sup>。換言之，傅柯將越界與禁止的關連鬆綁，因而改變了界限與越界的關係。如此，界限與無限性的關係發生改變：在上帝缺席之處，引入積極的虛無概念，並藉此進入虛無與實有、張顯與隱幽的平等辯證之中。然在能量（氣化）本體論與界限工夫論的辯證關係下，將越界與平淡的關係納入到美學修養之中，便成為可能。如此可鬆綁界限經驗與越界的單向關連，使界限經驗向平淡的領域敞開。這也意味著鬆綁能量美學與強度的連接，並且在「強度」之外，引入「精微度」作為能量美學的向度。平淡乃可界定為探索精微度的界限經驗。

由此觀之，必須擴展傅柯在〈何謂啟蒙？〉所描繪的界限工夫，並且提問：藉此能否釐清美學修養的倫理學內涵？或說，朝向平淡向度擴展的界限經驗，能否初步地促使工夫倫理學走出晚期傅柯的困境？貫穿此構想的主要預設在於，美學修養的倫理學內涵蘊藏在能量美學的雙重結構之中：亦即在美學朝向越界態度與平淡態度的雙重開放性之中，兩向度的通透關係。然而，上述的雙重結構同時指涉自由的雙重概念：自由一方面，以越界經驗突然且震撼地解放自我主宰所限制的創造力（越界的創造性）；另一方面則是，在平淡經驗中擺脫界限的強制性對短暫刺激的追求，而投入生命的精微運行之中（平淡的創造性）。界限工夫乃是一種特殊的自我工作：行走在生命界限上時，能夠保持越界與平淡的動態平衡。藉由界限經驗與工夫倫理學的關係，修養論的跨文化潛力，乃在徹底不可能的無餘絕境中，透露無限生機。

<sup>35</sup> 參閱 Michel Foucault, *Les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966), p. 353。