

《莊子》與霍耐特的跨文化對話 ——承認自然與承認人文的平等辯證

賴錫三*

(收稿日期：106年1月12日；接受刊登日期：106年4月7日)

提要

本文旨在將《莊子》的自然與物化兩個重要觀念，放在跨文化對話脈絡下，嘗試賦予《莊子》自然觀的古典新義。此文延展過去與法國莊子學的對話，進一步將跨文化的實驗性對話，擴展到與德國法蘭克福學派霍耐特之《物化》新作。嘗試透過與霍耐特承認理論的初步交涉，重新思考《莊子》的物化觀與自然觀，可能對霍耐特物化之異化觀以及間接承認自然的批判與超越。本文總結出《莊子》的兩個重要結論：一者，承認自然與承認人文的平等辯證。二者，物化存有論的原初意義可以提供拯治資本主義的物化觀以參考。

關鍵詞：莊子、霍耐特、自然、物化、跨文化

* 國立中山大學中國文學系特聘教授。

一、前言：《莊子》與霍耐特的兩種不同「物化」脈絡

「物化」，乃《莊子》核心概念。其中既涉及解構形上之道而走向「即物而道」的物論，也涉及一多相即、氣化流行的物化存有論。《莊子》物化觀，最引人注目的關鍵文獻，如〈齊物論〉莊周夢蝶「栩然不分」與「必有分矣」之弔詭，而總結語句於：「此之謂物化」。¹做為〈齊物論〉總結命題，它暗示了物與物之間的齊與不齊，一與不一，無分與有分的弔詭共在。《莊子》的物化觀，一方面解構了對道的形上、外部之超越性理解，以便進行具體之道的物化轉向，此可證諸〈知北遊〉的道無逃物：「所謂道，惡乎在？莊子曰：無所不在……在螻蟻……在稊稗……在瓦甃……在屎溺……无乎逃物。至道若是，大言亦然。」²從另一方面講，由物化論道、即物而道的《莊子》式物論，真人所謂「遊心於物之初」的物之原初狀態，則又是「未始有封」的氣化之物，而非純然形下的死寂之物。因此所謂物化之物，乃屬氣化流變的力量共振，既在自己（氣之凝聚）又不在自己（氣之清通），進而共成一個千差萬別（物狀有別）又存有連續（氣化共振）的物化世界觀：「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰通天下一氣耳。」³不只人的死生聚散之連環一條，可透過氣化來描述，自然萬物現象也同樣可透過氣化來描述。此即《莊子》「氣化即物化」之形氣轉化世界觀：「萬物化作，萌區有狀，盛衰之殺，變化之流也。」⁴〈齊物論〉言：「道行之而成」，道只是不斷動態化的歷程之道，而「道行」的氣化運動就具體化為千差萬別的物化歷程（故道行＝氣化＝物化）。因此《莊子》有時又以「萬化」來統稱呼萬物（即物而道的萬物＝一氣所化之萬化）⁵。

《莊子》這種天下一氣、萬物化作的流變世界觀，並不特別將人類從萬化物類中區隔出來，反而將人視為萬物流變、眾聲喧嘩的多聲部合唱團員：

物固有所然，物固有所可。无物不然，无物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢
恢憊怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物无成與毀，復通為一。惟

¹ 戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：〈齊物論〉，《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985年），頁112。

² 戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：〈知北遊〉，《莊子集釋》，頁749-750。

³ 戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：〈知北遊〉，《莊子集釋》，頁733。

⁴ 戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：〈天道〉，《莊子集釋》，頁469。

⁵ 〈大宗師〉：「若人之形者，萬化而未始有極也……又況萬物之所係，而一化之所待乎！」戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁244。

達者知通為一。⁶

種有幾？得水則為鼈，得水土之際則為鼃蟻之衣，生於陵屯則為陵鳥，陵鳥得鬱棲則為鳥足，鳥足之根為蟻螯，其葉為胡蝶。胡蝶胥也化而為蟲，生於竈下，其狀若脫，其名為鴝掇，鴝掇千日為鳥，其名為乾餘骨。乾餘骨之沫為斯彌，斯彌為食醢。頤輅生乎食醢，黃軫生乎九猷，瞽苈生乎腐蠹。羊奚比乎不筭，久竹生青寧；青寧生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。⁷

《莊子》這種物化流變世界觀，筆者過去曾多次探討，或將其描述為道家式的物化存有論，或將其描述為物化存有美學。⁸筆者過往將《莊子》即物而道的物化論與存有論結合申論，其中一項主要原因實和海德格（Martin Heidegger）進行跨文化對話密切相關。因為海德格的存有論思維頗受老莊影響，⁹他的「即存有物而論存有」的基本存有論方向，也同樣具有解構希臘以來的形上學思考，批判本體與現象斷裂為二的西方超絕形上學，以重新回返自然大地的物化世界。他晚期關鍵概念Ereignis的自然湧現說，¹⁰晚期很值得注意的〈物〉（Ding）論傾向，正好也提出了與道家極為相契的「即物而道」之「物之物化」、「世界之世界化」的遊戲世界觀：

世界化的世界的映射遊戲，作為圓環之環化，迫使統一的四方進入本己的順從之中，進入它們的本質的圓環之中。從圓環之環化的映射遊戲而來，物之物化得以發生。

⁶ 戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 69-70。

⁷ 戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：〈至樂〉，《莊子集釋》，頁 624-625。

⁸ 賴錫三：〈論先秦道家的自然觀：重建老、莊為一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》第 16 期（2010 年 6 月），頁 1-44。

⁹ 據學者考察研究，海德格和道家的思想交涉，斑斑可考，參見參見張祥龍：〈海德格爾與「道」及東方思想〉，《海德格爾思想與中國天道》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1996 年），頁 439-456；熊偉：〈道家與海德格爾〉，《自由的真諦——熊偉文選》（北京：中央編譯出版社，1997 年），頁 140-143。蕭師毅：〈海德格與我們《道德經》的翻譯〉，G. Parkes (Editor). *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), pp. 93-104；奧特·波格勒（Otto Pöggeler）：〈東西方對話：海德格與老子〉、格瑞漢·帕克斯（Graham Parkes）：〈黑森林上空升起的太陽：海德格與日本的關聯〉，收入梅依（Reinhard May）編，張志強譯：《海德格爾與東亞思想》（北京：中國社會科學出版社，2003 年），頁 119-185、頁 186-238；孫周興：〈老子對海德格的特殊影響〉，《哲學與文化》第 20 卷 12 期（1993 年 12 月），頁 1163-1167。

¹⁰ 「Ereignis」可以說是海德格晚期思想最核心的觀念，孫周興譯為「大道」、「本有」，張祥龍譯為「緣構發生」，王慶節譯為「自起」、「自在起來」，關子尹譯為「本然」。值得注意的是，這些譯名大都和道家哲學密切相關。筆者目前採取陳榮灼「自然」一譯名，他也是在海德格與道家比較研究後所提出。參見陳榮灼：〈道家之「自然」與海德格之「Ereignis」〉，《清華學報》第 34 卷 12 期（2004 年 12 月），頁 245-269。

物居留四重整體。物物化世界。每一個物都居留四重整體，使之入於世界之純一性的某個向來逗留之物中。如果我們讓物化中的物從世界化的世界而來成其本質，那麼，我們便思及物之為物了。如此這般思念之際，我們一任自身為物的世界化本質所關涉了。如此思來，我們就為物之為物所召喚了。¹¹

正如王慶節所指出：「存在物無非就是讓存在『在起來』的『地方』！物讓存在『在起來』的過程，又被海德格稱為『物物化』（Das Ding dingt）。」王慶節的觀點，主要是根據海德格晚期重要著作〈Ding〉一文，亦即透過天地人神聚集於物之物化來分析，並將海氏四方域和道家的自然物論統貫來談。¹²另外王慶節和孫周興皆將Ding譯為「物」，並將Das Ding dingt譯為「物物化」，從他們的譯法可見出濃厚的道家色彩，尤其《莊子》味道。

筆者過去也曾較為仔細申論：老莊的道之氣化宇宙論的物化世界，和海德格的「存有之存有物化」的物化世界，兩者在「即氣化即物化」與「即存有即物化」的對話可能性。¹³本文則要將《莊子》與海德格共享的自然存有論式物化觀，進一步延伸到霍耐特（Axel Honneth）從社會存有論角度的另類物化觀，以進行跨語境的意義展延。支持筆者進行這項實驗性碰撞的跨文化交織理由，主要在於霍耐特《物化》¹⁴一書兩個最核心概念，物化（Reification）與承認（Recognition），在筆者看來，都具有既吸收又回應海德格的用意與效果。其中他認為可以對治物化之弊的承認之藥，其社會存有論式的論證過程，多處可見他吸收了海德格的存有論資源。相當不同的是，霍耐特的「物化」概念則直接取自盧卡奇（György Lukács）延續馬克思（Karl Marx）對資本主義的批判脈絡，結果便產生了兩種脈絡不同的「物化」觀。老莊和海德格的存有論式物化觀都超出了人類中心主義，直接涉及到自然美學與物我無礙的自然存有論；而霍耐特的物化觀則直接放在社會存有論的異化角度來批判人際的物化，但卻又在承認的延伸脈絡下間接旁及對自然的承認。兩者在自然

¹¹ 海德格：〈物〉，孫周興編：《海德格爾選集（下）》（上海：上海三聯書店，1996年），頁1181-1182。

¹² 王慶節：〈道之為物：海德格的「四方域」物論與老子的自然物論〉，收在劉國英、張燦輝編：《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》（臺北：邊城出版，2005年），頁273。

¹³ 參見拙文〈後牟宗三時代對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，《當代新道家——多音複調視域融合》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年），頁1-105。另外關於《莊子》的氣化遊戲與海德格、芬克（Eugen Fink）的世界遊戲之相契性，鍾振宇曾有分析。參見鍾振宇：〈莊子與當代批判——工作、技術、壓力、遊戲〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第10卷1期（2013年6月），頁159。關於海德格（經芬克詮釋後）的世界現象學與氣化現象學的相干性內涵，可參見鍾振宇的系列論文。

¹⁴ Axel Honneth, *Reification: A New Look at an Old Idea* (Oxford: Oxford University Press, 2008)。本文之引用文獻出處之頁碼，採英文本。中文譯文參考援引羅名珍博士所提供之譯稿《物化》，將於2017華東師範大學出版。

與社會的不同範疇之物化脈絡下，莊子對物化多所肯定（物之靈光對人的開顯），霍耐特則對物化多所批判（人被物欲所異化）。儘管如此，霍耐特卻在論證「承認」比社會理性溝通更具原初基礎時，觸及到海德格式的存有論思維，並由此間接旁及了「間接承認自然」的可能性。於是促使本文著手思考霍耐特與莊子的跨文化遭遇，「間接承認自然」與「直接承認自然」這兩種物化觀，在人文與自然之間的交錯對話。

誠如霍耐特指出物化在一九二〇、三〇年代，是一個社會文化批判的核心概念與議題，它主要意指社會關係和主體經驗逐漸被功利性、工具化、計算性思維給統治的一種文化病癥。這種異化癥狀，盧卡奇正式以物化概念加以描繪後，原來迷惘不明的文化危機，進一步獲得概念性診斷。¹⁵二戰之後，由於納粹的種族屠殺與國家暴力等重大歷史傷痕，促使新興的反省課題轉向民主與正義的政治範疇，遂使物化的社會診斷、文化批判的熱潮暫告消退。但霍耐特認為，物化這一課題從未消失，它在民主與正義的熱烈討論浪潮下，依然持續著它對社會文化與主體內部的滲透與支配。如今回神，更驚覺當今社會依舊深陷濃厚的物化氛圍中，被普遍籠罩的支配性甚至更加細密精微。因此霍耐特重新收拾起盧卡奇對物化的批判志業，一方面既要繼承並超越盧卡奇，另一方面也要重新正視物化帶來的普遍性文化危機。

讀者或許會問，既然是兩種範疇不直接相及的物化觀，如何可能進行實驗性的跨文化對話？筆者在進行討論之前，先暫時回應如下：可能產生對話接枝的生長點就在於霍耐特意識到，他的承認觀若要超越哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）社會關係的溝通觀，¹⁶既要吸收海德格來深化理性溝通的存有論基礎，也要意識到承認可以不限定在人際之間，還應該思考如何將承認間接延伸到人與自然的關係。如此一來，霍耐特的承認理論，便造就了一條直接順通社會存有論，間接旁通自然存有論的特殊調合論。正是因為這種「以人文統自然」的綜合統貫模型，使得霍耐特的承認論與物化論，有可能以其特殊理路和筆者過去關懷的道家式物化存有論（自然）與原初倫理觀（人文）之交織，產生跨文化語境的互文對話。本文初步嘗試鋪陳這條跨文化交織的相互轉化道路。但在細部進入兩者的跨文化對話前，有必要先對霍耐特《物化》的完整想法，進行一項客觀理解的分析工作。

¹⁵ Axel Honneth, *Reification: A New Look at an Old Idea*, p.17.

¹⁶ 何芝筆（Fabian Heubel）：〈曲通三統？關於現代政治的規範性吊詭〉，《文與哲》第28期（2016年6月），頁233-268。

二、霍耐特對盧卡奇物化觀的重訪與重探

觀察當今社會策略計算行為的高度需求，處處彌漫物化現象，都促使霍耐特重新回到盧卡奇的物化概念，認為此概念的現象學式描述仍然精準有效，只是缺乏社會學式的範疇分析。霍耐特希望在盧卡奇傾向（社會）存有論的描述基礎上，進一步加入更具體的社會學分析。於是在方法上觸及了存有論描述與社會學分析的差異與整合。盧卡奇並未直接從倫理學規範原則來批判物化，而是從生活世界對根本事實的承認與洞察，亦即從「人類存有根本之理性基礎」，來批判已然異化的實踐方式與處世態度。對霍耐特來說，盧卡奇用來評判物化偏離人類正確實踐態度，訴諸的是比知識論論證更為深層的社會存有論之詮釋，評斷計算性實踐雖看似合理化，卻導致更為基礎的社會存有狀態被遺忘：

當盧卡奇在著作第一頁承續馬克思指出，物化是指「兩個人之間的關係具有物之性格」，他對物化概念採取的是一種存有論化了的日常定義。在這最基本的形式裡，物化顯然涉及一認知的過程，在過程中，某種不具有物之性格者，如關乎人者，被視為物。¹⁷

盧卡奇的物化概念深受馬克思對資本主義的異化分析所影響，並進一步對商品交易過程所發生的三個異化環節：物我關係、社會關係、自我關係，皆以物化稱之。人不僅物化了物，物化了他人，弔詭地，也物化了自己。正是這三重內外交織的異化交纏，讓盧卡奇洞悉到物化病毒早已不只流行在商品交易範疇，也不只侵入認識論的態度內裡，這種工具理性的合理化過程，甚至已透入日常生活一切處，刻骨銘心地肉身化為主體內部的構成，成為人類的第二自然。霍耐特深刻地指出，盧卡奇對物化的分析，已經從資本主義的社會經濟之客觀分析，進一步轉入主體的存有論分析。將他人「化為物」的關鍵，更在於主體對自身存有的遺忘，導致漸漸養成疏離、旁觀、無動於衷的「去情感化」之主體態度。不再感同身受地被物化了的主體，建構出天羅地網一般的物化社會與物化世界。當物化他者成為主體內部的第二自然，就意味主體狀態並非僅屬認知上的偏差，更是滲透主體內部而成為習焉不察的沉痾。這種主體物化或被物化了的主體之運作模式，再加上物化他人、物化自然，三位一體地層層交織、彼此加乘，鋪天蓋地編織出物體系。霍耐特指出，盧卡奇針對物化態度的情感旁觀、冷陌疏離的主體習癖之批判，預設了在被扭曲、病態化的主體實踐形式之外，實存在一種更為原初、本真的主體實踐形式。由此可知，這不僅是社會文

¹⁷ Axel Honneth. *Reification: A New Look at an Old Idea*, p.21.

化現象的批判分析，更觸及社會關係的存有論基礎之復健療癒。亦即在人使用物化態度讓一切成為對象化狀態之前，人和自己、和他人（甚至和自然）的原初關係，其實是深處：共在共感、關心投入、相即相入的參與關係。這種「共感且參與」的實踐方式，才是人原初的存有處境，而物化正是指這種原初實踐狀態的遺忘：

盧卡奇在文中多處留下提示，說明當人不受物化之制約影響時，我們在實踐上與世界的關係應有怎樣的特質：一個實踐的主體應該能以一種「參與其中的」、「合作的」方式經歷到外在世界，後者能被「有機地整合為」主體人格的一部分。一個主動參與的主體，將能夠經驗到對象「質的獨特性」……我將討論一個問題：若我們認為，有一種原初的實踐，在其中，人們對於自我以及對他者皆有一種共感且參與的關係，而物化概念所指的事態，乃是這種真正實踐的弱化與扭曲。我們要問的是，以這一取徑重新思考物化概念，是否有意義？¹⁸

接續盧卡奇並重新思考物化概念，是否可有舊瓶新酒、後出轉精的意義？霍耐特認為答案是肯定的，物化概念對當今社會依然有重要意義。但霍耐特卻也批判盧卡奇因為挾纏觀念論的同一性哲學傾向，因此必須另外補上社會學分析才能完備。修正了盧卡奇對物化的概括式全面批判，霍耐特強調在當代社會某些特定領域的物化態度之正當性需求的前提下，重新對物化態度進行存有論式的挖掘與溝通，並嘗試透過海德格和杜威(John Dewey)來深化盧卡奇的觀點，於是霍耐特步步走出了他的承認理論之道路。

三、物化的批判與承認的遺忘——霍耐特與海德格存有論的對話

批判冷然旁觀的物化態度，共感參與才是盧卡奇認為的真正實踐方式。霍耐特發現盧卡奇強調的原初性主體參與模式，其實和海德格、杜威的觀點有共通性，並認為透過和他們的詮釋對話，可轉化盧卡奇的觀念論傾向，也就是將過份強調主體轉動世界，調整為主客二分前的特殊互動形式。所謂特殊互動形式，以海德格的概念來說即是：人將世界給對象化為外在客體之前，人就先以「在世存有」的「掛念」方式，進行著對世界的理解與實踐之「共感參與」。而這種關連於世界的掛念實踐，就在主體不斷參與世界的意義化過程中，生活世界也必然不斷對主體敞開。正是在主體滲透與世界敞開的相互回應中，構成了

¹⁸ Axel Honneth. *Reification: A New Look at an Old Idea*, pp.26-27.

掛念實踐的存有論結構，大不同於主客二元對立的知識論結構：

對盧卡奇而言，同樣重要的是要證明，現代哲學之所以總是陷入不可解消的二律背反，正是因為現代的哲學自身就根植於一種物化式的生活文化，故其總是受限於主客對立的範式。盧卡奇的企圖，即，批判現代哲學之固守於主客二元對立，也同為海德格哲學的出發點：《存有與時間》之作者同樣認為，相信人能夠全然中立地認識外在現實，乃是造成存有遮蔽的眾魁禍首，它阻礙我們適當地回答關於人類自身存在結構的問題。¹⁹

對於海德格，主客二元分立的知識論結構，乃源自西方哲學起源的希臘形上學式思考，而科技的對象化思維就是源於「遺忘存有」的西方形上學思考所進一步的完成。霍耐特注意到，相較於海德格的存有論現象學分析，盧卡奇對物化的分析雖已深入主體性哲學的探討，但盧卡奇對物化主體的批判還是緊扣資本主義的社會生活形式，因此盧卡奇的觀察只能放在資本主義社會的未來發展脈絡來印證。反而海德格才真正能將被物化的主體認知傾向，溯源到西方古早的形上學思考模式，又能將其提升到人與世界的基本存有論結構來分析。海德格對對象化思維（物化）的批判反思，比盧卡奇還要幽微深刻，主要在於物化的難題並不會因為超克資本主義社會的生活形式，就可以得到完全克服。從海德格的存有論分析顯示，物化的主體狀態（亦即「遺忘存有狀態」），淵源早在資本主義社會之前的古希臘形上學思維，那種將「存有給予存有著化」（亦即「將存有對象化」）的形上學思維，本來也就可視為一種對「存有」的物化方式，只是它遺忘了這種焦點化的限定作用所帶來的遮蔽。也因為這種朝向對象化的單向開顯，結果一步步朝向物化的極端化發展，而科技帶動下的資本主義社會生活方式，正是「唯物化」的單向度開顯的自我完成與外在表現。海德格的形上學批判與存有論分析，可深化盧卡奇對物化批判的哲學深度，並促使物化課題超出資本主義的社會批判脈絡，成為更根源而普遍的存有治療課題。然而對霍耐特而言，海德格這種存有論現象學式的哲學角度，也有它明顯限制，尤其忽略存有批判和社會批判之間的連結性，容易使存有論分析流於純粹哲學之抽象，不容易對社會異化的病癥進行具體分析與實踐轉化。因此，霍耐特一方面嘗試吸收海德格的存有論來深化物化的哲學分析，另一方面則嘗試將存有分析與社會批判結合起來，從社會存有論角度，企圖更完整來對物化現象進行批判診療。

不管霍耐特如何透過社會學來補充海德格，《物化》一書的觀點依然深受海德格啟發，

¹⁹ Axel Honneth. *Reification: A New Look at an Old Idea*, pp.29-30.

藉此逐步走向他的承認道路。例如透過海德格和盧卡奇的對話詮釋，霍耐特認為盧卡奇也必須承認：就算眼前仍充斥著資本主義的物化生活方式，但人們共感參與的原初性經驗與能力並未完全失去，甚至不必期待完全克服資本主義後才能回歸共感參與的實踐生活。因為正如海德格對存有遺忘的分析所示，對象化思維也是一種對存有意義的理解方式，它只是陷溺在主客的認識論模式，而遺忘了更原初的存有經驗，但這並非意指「在世存有」的原初性關係，完全消失不見。事實上人的在世存有經驗，仍然做為存有論基礎而支撐著人們的物化生活。換言之，遺忘不等於「消亡」，遺忘意味著可再度「喚醒」。同樣地，在主客分離、手前存有（presence-at-hand）的物化模式之中，掛念式的「共感參與」也並非完全消失，它們只是被物化實踐的詮釋架構給遮蔽了。假使可以重新批判這些物化實踐模式、省察詮釋架構背後的意識型態，那麼我們便可能在資本主義的物化生活中，一方面承認物化在某些範疇的需要性，另一方面又不被物化給全面支配而與之保持自由關係。適度運用物化而又不被物化控制的吊詭思維方式，類似海德格面對科技的觀點：一方面必須承認科技也是人類對存有意義的解蔽方式，另一方面又必須批判科技來恢復「泰然任之」（Gelassenheit）的原初實踐方式，以便能和科技重新產生批判性的自由關係。²⁰

因為海德格存有論思維方式的啟發，使得霍耐特能從遺忘的角度來重新描述物化。同時也使得物化的主體習性可以在當下被批判覺察，甚至進而能夠重新思考：參與之共感與物化之旁觀這兩種實踐方式的非二元性關係：

一種具有其他形式的、非物化式的實踐，在現今物化的條件下並沒有完全地被消除，而只是從意識中被抹去。也就是說，盧卡奇應該也會同意海德格，認為物化了的社會關係呈現的其實只是錯誤的詮釋架構或一種存有的遮蔽，遮蔽的背後潛藏著人真正的存在方式的事實性……即便受到商品交易的影響、即便物化滲入社會關係中，此種人類實踐的根本特質必定仍或多或少地存留了下來。若非如此，盧卡奇就根本不能宣稱，要突破物化了的社會關係，而使人類實踐原有的共感參與的本質重現，我們需要的只是現下即刻覺醒（而非預想或追憶）。就此而言，可以說兩個思想家都同意，即便在目前錯誤的、存有盲目的境況中，人類生活形式的根本結構必然總還是一直存在著的，而其特質就是「掛念」以及「存在之關注」……那在此前提下，盧卡奇就必須預設，物化並不徹底慣性內化了的錯誤實踐方式，相對於從未徹底消失的「正確」的實踐而言，物化應該是一種錯誤的詮釋習慣。²¹

²⁰ 海德格：〈泰然任之〉：「對於物的泰然任之與對於神秘的虛懷敞開是共屬一體的。它們允諾給我們以一種可能性，讓我們以一種完全不同的方式逗留於世界上。」《海德格爾選集（下）》，頁 1240。

²¹ Axel Honneth, *Reification: A New Look at an Old Idea*, pp.31-33.

由於霍耐特將海德格存有論的原初性思維給帶入，使得物化的主體性哲學內涵得到了更深刻的描述。雖然資本主義的物化生活大大強化了主體以物化慣性來詮釋生活世界，但這種異化的主體慣性與詮釋架構的產生，早已寄生在其來有自的表象性、對象化的形上學思考中。正如海德格所洞察，主客二分的知識論對象化思維和掛念參與的存有論之意義開顯，存有論才是知識論的基礎，而就算認知態度暫時遺忘了存有基礎而自我突顯，在生存有的「共感參與」之原初經驗，也只是隱沒並非消除殆盡。就像海德格分析 Dasein 的本真 (authentic) 與非本真 (inauthentic) 的關係，就存有論的結構來說，本真性的在生存有必定是較為基礎性的，但在人云亦云的日常人我 (Das man) 之陷落狀態，本真性就被非本真性給隱蔽了。要回歸本真，反而得透過轉化非本真，以覺醒本真之當下現成。

本真與非本真並不是二元論關係，反倒像是存有狀態的深淺關係。即共感參與處於存有的深層狀態，物化旁觀處於存有的淺層狀態，因此要復甦本真狀態不必外求，²²重點只在於覺醒並穿透物化習性所加諸的詮釋架構。因為這種物化的詮釋架構，在養成甚深慣習下成為了近乎 (第二) 自然，結果才造成思維的同一性與意識型態化，導致本真性的存有開顯極容易被遺忘。但是，就算對象化思維的焦點意識一直在發動支配作用，那做為存有論基礎的共感參與之背景意識，卻依然一直在默默流動、潛伏著，只是人們在物化生活中日用不知、習焉不察，沒有被提升為自覺狀態而已。因此霍耐特才會用近乎海德格口吻強調：「此一先行的特質必定仍以某種直覺之知的形式、或是作為某種殘留在行為中的根本要素而存在著，且隨時能藉助批判性的分析重新喚回意識之中。」²³可見要打破物化的迷思與神話，並非一定得完全取消對象化思維，也並非得完全排除資本主義的物化生活，而是要能不斷批判物化的詮釋習慣，並處處覺察它如何進行特有的開顯與遮蔽作用，以便在當下前現保持覺醒，方能將被遺忘、被邊緣化的殘聲遺響，給喚回覺察狀態。適度承認對象化作用功能、不必完全取消物化生活，而是藉由不斷對意識型態批判的高度反身覺察，重新促使承認與物化的「兩行」平衡運動，顯然需要一種高度的哲學工夫與覺察修養。而霍耐特所描述的物化批判與承認覺醒，已然吸取了海德格式對非本真與本真的存有論關係之詮釋模型。

²² 黃文宏指出：「海德格也同時肯定，此在的本真性與非本真性之間是可以相互轉換的。海德格說：『本真的自身存在並不是建立在與人我脫離的主體的一種例外的情況，而是作為一種本質的實存論範疇的人我的一種實存的變樣。』、『本真的自身存在自我限定為一個人我的實存的樣態。』……換言之，本真性與非本真性是此在的兩個可以相互過渡、轉換的實存樣態。」〈從西田哲學來看前期海德格「實存論的獨我論」〉，《國立政治大學哲學學報》第 31 期 (2014 年 1 月)，頁 50。

²³ Axel Honneth, *Reification: A New Look at an Old Idea*, p.33.

四、霍耐特承認理論對哈伯瑪斯溝通理性與海德格本真掛念的雙超克

霍耐特將社會學具體分析與存有論溯源相結合，逐漸走向深化版的社會存有論而有承認理論提出，兩個關鍵點特別值得關注，這兩點都和存有論立場與社會學立場的辯證對話有關。而霍耐特最後對承認理論之定位，正好具有調和或折衷意味。一方面他向存有論的前主客位置做了相當程度的移動，另一方面仍然堅守以人的互相主體性做為優位的社會學立場。霍耐特區分出海德格、盧卡奇的共感參與，與社會學溝通理論的參與者觀點。「參與者觀點」雖然也是為了解釋社會人際的觀點互換與溝通對話，因此設想人的溝通理性具有採納他者觀點的能力，以便進行彼此理性互解活動。這種哈伯瑪斯式溝通理論的參與者觀點，表面看和存有論式的共感參與有相似處，但霍耐特進一步區分兩者的根本性差異。此一差異性洞見，顯然和霍耐特對存有論的吸收有關，儘管他並非照單全收。就外延上來說，共感參與的存有論有效範圍，並不僅限於人與人相偶之間的人倫社會交互關係，它還能及人、及物地擴展到外在環境，顯示出它具有超越人類中心主義的原初倫理內涵，它不同於參與者觀點僅將範圍設定在人際之間：

某種聯結了海德格與盧卡奇對主客範式之批判的直覺，是否能夠合適且完整地轉譯成下列論題：即，相對於純然的觀察者的角度，參與者的角度在人類的的生活實踐中始終具有優位性。此一假設馬上就會引起質疑，因為海德格與盧卡奇在界定各自的實踐概念時，都認為實踐既包含人與他人的互動，也涵蓋其他一切外在環境；根據兩人的想法，主體不僅僅只在人際關係中對其他主體有著「掛念」或「共感」，而是原則上會對所有與實踐相關連的對象皆抱持此態度。²⁴

霍耐特並沒有完全納受這種存有論式的廣泛倫理關懷。他仍然將承認理論的共感參與，先限定在人際之間來觀察與論證，至於人和其它動植物、甚至自然環境的「共感參與」，對於霍耐特來說，它們只能被間接性承認，無法在人與其它生命（包括自然環境）之間，直接建立起共感參與的承認關係。可見霍耐特仍然堅持人的社會性倫理存在的優位性，反而對於超越人際倫理中心的存有論立場，多所保留。儘管如此，我們依然在另一個面向，看到霍耐特利用存有論的內容來加深社會溝通理論的深度，讓他的承論理論從社會學觀點

²⁴ Axel Honneth. *Reification: A New Look at an Old Idea*, p.34.

轉化為更深刻版的社會存有論。他清楚意識到，參與者觀點的理性意向性，並未能觸及到共感參與那種帶有更深層的情感性、肯定性內涵。而正是情感性的認同先存在，意向性溝通才能具有存有論基礎的前主客氛圍：

不論「掛念」或「共感」，雖然兩者都包含對他者觀點的採納，但它們還另外多了情感涉入，或者說「肯定的態度」這個要素，這是在關於「理解他人行動之理由」的想法中（**筆者注：亦即「參與者觀點」**）所沒有的。在此我們可以見到一道非常細微、但有決定性意義的界線，它將盧卡奇與海德格的直覺和我們今日主要稱之為「溝通的」或「意向的」態度區隔開來：後面這兩個概念強調，人類通常是藉由互相將自己置於對方處境來進行溝通，盧卡奇與海德格則想要指出，這種互為主體的態度，預先還包含著肯定的支持和個人存在上的投入這些構成要素，這些要素在今日界定主體理性動機時並未被充分地表達出來（**筆者注：這裏顯示霍耐特對哈伯瑪斯的溝通理論之存有論調整與深化**）。……盧卡奇與海德格所主張的是，人類與自我以及與周遭世界的關係，不但就其起源，且就其本質而言，最初都和一種肯認他者的態度不可分，唯有在這個基礎上，才能發展出其他的、情感中立的傾向。²⁵

霍耐特的立場，顯然已從法蘭克福學派的理性溝通，轉而回溯溝通的存有論基礎，嘗試挖掘理性對話的意向性基底，肯定情感性的敞開與肯認，來做為互為主體、語言交換的前存在、共基底，否則對話交往的倫理親密性將難以深入。可見情感中立的理性意向性溝通，需要奠基在人與他人、人與周遭世界，已經先行發生了情感興發與投入默契，否則再怎麼想要以「參與者觀點」來揣度他者觀點，終究不易產生彼此通達的真正溝通。因此能否深入存有論底層的情感流動，通常也就成了是否真能溝通的優先前提。就是對這種前主客的存有論基礎保持敞開態度，使得霍耐特超越了哈伯瑪斯的溝通理論，並使深化版的社會存之轉化成為可能。霍耐特一方面吸收海德格的「掛念」，另一方面還是堅持使用黑格爾的「承認」概念來取代之，大抵上顯示出他企圖將社會倫理關係和存有論兩相結合。一方面用海德格的存有論思維來深化社會關係的交互主體性，另一方面也為了避開海德格的本真式思維可能淪於倫理學上（另類的）獨我論嫌疑，²⁶因此還要以黑格爾超克康德自律道德而涉及倫理關係的承認概念來調整掛念。可見，這仍然屬於一種社會存有論的用心。

而霍耐特在確立「承認」理論的基石過程中，除了吸收海德格來深化盧卡奇之外，也

²⁵ Axel Honneth, *Reification: A New Look at an Old Idea*, p.35.

²⁶ 黃文宏曾透過西田幾多郎的絕對無的「絕對自我否定的自覺」，而將海德格本真性存在所隱含的「實存論的獨我性」給揭露出來。〈從西田哲學來看前期海德格「實存論的獨我論」〉，頁 52。

加入了杜威對語言和認識論的反省角度，來進一步旁證：既與情境與人的認知在原初經驗中的不可分離性，由此見出，主詞和謂詞原本就交互補充地共構了人們原初性的實質經驗。²⁷對霍耐特來說，盧卡奇、海德格、杜威三者，都已深入到比主客二分更為原初的經驗自身，而這種主客互滲的原初現象一旦遭受遺忘，將產生對人與世界、人與社會的實踐異化，導向了以物化為基調的交流傷害。原本主客之間一直在發生的原初交流脈絡，因而被主體的客觀化壁壘給暫時阻塞，正因如此，同情共感的交流才被弱化而難以覺察。因此霍耐特希望重新正視、肯認、找回上述三哲人，已然揭露的承認感受：

人並不是在對自己的掛念中展開世界，在不同處境中，我們掛念的是自己能否與外在世界保持無礙的交流。我將會把這種聯繫自我與世界的原初形式，稱之為「承認」……就此而言，「承認」概念在最根本的層面上，不僅跟杜威「實踐之投入」、也跟海德格的「掛念」及盧卡奇的「同情共感」有著同樣的思路：即，人類對周遭世界所抱持的存在之關注具有一種先在性，並在我們對萬物自身意義與價值之經驗中得到滋養。所謂承認的態度，就是肯認其他人或事物在我們生命開展過程中所具有之意義。²⁸

霍耐特對海德格式的存有論之接受，仍然有其自覺的底限在，他並不真能接受海德格那種超人類中心的原初倫理學。霍耐特仍然只能從社會的人倫關係來推擴他的承認範圍，因此對於人和世界、自然萬物的承認倫理關係，他只願間接承認而無法當下承擔。他能直接承認與承擔的，主要還是在於人與人之間的原初承認關係，至於人類與自然萬物的承認關係，則只能間接而迂迴地被旁涉肯認。可見他仍然在人文情境與自然情境之間，劃出一條難以突破的承認溝壑。這也是本文並不同意，並且嘗試以《莊子》來深化且突破霍耐特的跨文化對話之用意。

五、霍耐特與阿多諾：兒童的模擬他人與神話的模擬自然

霍耐特對於承認優先於認知的論證，除了從盧卡奇、海德格、杜威，這類偏向哲理論證以外，他還提出兩項輔證：一者主要將皮亞傑（Jean Piaget）的兒童心理與米德（George

²⁷ 關於霍耐特對杜威的援引與分析，參見 Axel Honneth. *Reification: A New Look at an Old Idea*, pp.36-38.

²⁸ Axel Honneth. *Reification: A New Look at an Old Idea*, pp.37-38.

Herbert Mead) 社會化發展結合角度, 從起源發生的觀點來強化承認的先存性。二者從斯坦利·卡維爾 (Stanley Cavell) 認知範疇的語言反省角度, 對懷疑論的批判反省而來確認承認的先存性。前項屬於時間性先後的發生學論據, 後項屬於認知結構的系統性論證。經由前後兩者的輔證加乘, 霍耐特認為哲學理論式的存有論洞見, 就更加具備經驗性與認知性。²⁹霍耐特透過兒童發展與語言認知來輔證承認理論, 在內容上雖沒有增添我們對承認的理解, 它大抵上重複了海德格、杜威的觀點。然而霍耐特帶入上述兩種佐證分析時, 我們仍可注意其中重複的差異意義, 尤其對於本文想要將其帶入與《莊子》進行跨文化對話, 其間可能產生橋樑架接的對話效果。首先, 霍耐特從兒童研究中注意到有兩種現象, 都是以輔證人與人之間的情感認同先於客觀認識活動。一是從孩童如何順利發展出第二人觀點的角度, 二是從孩童不能順利發展出第二人觀點的自閉症角度。剛好這一正一反的互補視角, 完全可以佐證情感認同在孩童的心理發展過程中, 處於發生學的初始或優先狀態。霍耐特認為過去在研究兒童的符號化認知、社會化角色認同的過程中, 太過偏重認知主義的觀察與解釋, 淺面地以為孩童在採納他者觀點的學習過程中, 純粹只是一種符號認知能力的轉化習得。然而霍耐特卻認為這種認知主義觀點過於抽象, 尤其忽略了重要且優先的情感認同這一關鍵環節。

例如當嬰兒在學會離開自我中心, 轉而能從照護者角度 (即第二人觀點) 去看待周遭環境時, 並非單單只發生符號性思考的認知能力之轉變, 反而這種認知能力必定是在一個實存的前提脈絡中, 它才可能產生或聚焦出來。這個實存脈絡就是, 孩童必須和重要的他者之間, 先行產生密切的情感認同, 然後孩童才能夠藉以情意認同為基礎, 逐漸從重要他者的眼神、音調等等感受氛圍中, 進一步地生產出符號化認知。霍耐特認為社會心理學家米德等學者, 過去在觀察孩童的符號性思考以及遊戲的社會化角色扮演時, 都忽略了一個先在前提: 只有在孩童與照顧者之間先有了情感連結, 以及孩子與孩子間先有了情意鼓動, 才能進一步從中產生出暫時轉移自我中心的換位觀察與思考能力。³⁰而霍耐特認為托瑪塞羅 (Michael Tomasello) 與霍布森 (Peter Hobson) 對孩童的自閉症研究, 就完全可以證成這種「情感先在」的承認觀點。因為根據較新的自閉症研究顯示, 孩童無法離開自我世界而發展出與他者溝通能力主要並非先天上的認知缺陷或語言障礙, 他們所以陷入心靈盲目其實是因為先出現了情感盲目, 如此造成一個自我閉鎖、孤獨、疏離的獨我狀態, 才難以和他人進一步發生互為主體性的溝通活動。

霍耐特從這項兒童心理發展、認知轉化、認知障礙的論證, 連結到阿多諾有關「模擬」(mimics) 所愛之人對心智發展的意義上。身為法蘭克福學派的第一代創始者, 阿多諾早

²⁹ Axel Honneth. *Reification: A New Look at an Old Idea*, pp.50-51.

³⁰ Axel Honneth. *Reification: A New Look at an Old Idea*, p.42.

已洞察到早在理性認知興起之前，人其實是先透過模擬活動才能一方面超出自我中心化，另一方面轉而對他人敞開出認同能力。而這種「模擬」活動，是前意識的、身體性的，更是情感性的「愛的原型」。霍耐特引述阿多諾模擬與愛的原型，來呼應情感承認的優位性，或許也具有適度回歸阿多諾以調整哈伯瑪斯溝通理論過度偏向理性的用意。在筆者看來，透過阿多諾所發現的身體模擬觀點，並對這項前認知的身體敞開與情感向度的投入，可調整法蘭克福學派後來大規模朝向理性溝通的偏取，以便持續開發法蘭克福學派開山祖師對同情共感、愛之原型的洞見與潛力：

在《最小道德》與《否定辯證》兩著作中我們可以發現，與霍布森和托瑪塞羅相近，阿多諾一再指出，人類是藉早期模仿所愛之人發展心智。《最小道德》裡一段著名的箴言說到：「人之成為人」，即做為理性生物，是「因為他模仿其他人」；而此種模仿，阿多諾接著說，是「愛的原型」。阿多諾在模仿他人現象中所見到的「去中心化」，和另外兩個作者對幼兒智力學習過程之開端的看法一致。阿多諾認為，是存在上、情感上對他者的共感，使得幼兒得以經驗到他人看待世界的觀點是重要且有意義的。要能夠設身處地從第二人的觀點出發，需要預先已存在著某種形式的承認；此種承認無法藉由認知或悟性概念充分說明，因為它包含了自然而然的開放性、全心投入或愛。³¹

霍耐特提醒我們，兒童心理發展所支持的承認先在性，僅能解釋時序優先性，所以和海德格從存有論角度強調掛念的普遍優位性，在理論效力上有所不同，但仍可成為一項重要佐證。筆者同意這是一項佐證，並且認為它雖看似只有兒童心理發展過程上的時序優先性，其實卻也可能通向基礎存有論式的普遍優位性。在筆者看來，人類的情感參與和承認向度，並不會隨著孩童發展出符號認識能力，從此就消失殆盡或全被取代。筆者認為這種先在性仍然暗藏作用在成人的生活世界中，只是成人在發揮符號化客觀認知作用的當下，極容易掉入日用而不知、習焉而不察的遺忘狀態。但孩童先前那種柔軟敞開的情感參與能力，並未在成人化過程中徹底消逝，它只是處於被遺忘而潛伏在背景意識下。例如就孩童的遊戲現象而言，米德著重的是孩童如何從中習得他人和自我的角色互動關係，以形成社會人格的（social ego）角色扮演，可見米德傾向從社會角色的理解與溝通來觀察孩童的遊戲與競賽。³²但正如霍耐特先前已透過承認理論指出，採納他者觀點的角色扮演理論，忽略了一項更為基礎性的情意感染與激勵動能。而深受海德格存有論影響的伽達默爾，正是

³¹ Axel Honneth. *Reification: A New Look at an Old Idea*, pp.44-45.

³² 米德著，趙月瑟譯：《心靈、自我與社會》（上海：上海譯文出版社，1997年），頁135-145。

轉從存有基礎與情感融入的動力角度，洞察孩童深入遊戲化狀態的前提是：愈能去除自我而融入遊戲整體中，就愈能在遊戲的創造動力中，獲得非目的性的自由回饋。對伽達默爾而言，孩童在遊戲中也是處於被遊戲狀態。因為先能對遊戲活動的力量本身產生一種情感性的參與，才致使孩童全力投入各種角色扮演的遊戲中，以達成「真正的主體不是我，而是遊戲本身」的前主客狀態。

米德有關兒童遊戲的社會角色扮演之說，仍然過於偏向符號認知角度去做觀察，忽略了伽達默爾這種孩童投入遊戲的情感認同之存有論洞察。而且從伽達默爾看來，孩童進入「遊戲即被遊戲」而轉化存在的認同能力，其實在成人身人並未真的消逝殆盡。例如當成人進入被藝術轉化的存在狀態時，那種契乎無目的性的遊戲能力，就會再度被召喚出來。³³而成人這種投入藝術實踐從而與恍惚力量來回運動的狀態，就被孟柯（Christoph Menke）稱為：在力量與官能的頡抗之間，學習「能於不能」的工夫。成人的藝術遊戲能力或藝術習練工夫，正是要將官能的認知與主宰習性，重新連結到曾被遺忘而潛伏在生命底層的情感動能或恍惚力量。³⁴成人的「能（有為）」通常表現在客觀化的認知權能，而如何轉化認知權能以便重新承認恍惚力量的不可控制性、非目的性（無為），正是成人在藝術美學的遊戲實踐之大功課（能於不能）。而孟柯指出的這種成人藝術現象的即遊戲即工夫，大抵可看成孩童遊戲能力的再度承認與召喚。

這種以情感參與認同做為實踐動能的發現，不僅在個體成人化的兒童發展階段成為一項顯題，它在人類集體走向人文理性化前的原始文化之巫術神話階段，也具有非常類似的演變現象。學者的研究指出，人類文明發展的原始神話巫術階段，其身心意識狀態可類比個人階段的童年狀態。³⁵從布留爾（Lucien Lévy-Bruhl）對原始思維和卡西勒（Ernst Cassirer）對神話思維的研究來看，原始思維、神話思維就是典型的情感思維（布留爾又稱原邏輯或互滲律，卡西勒則稱為變形神話思維或情感認同的一體化思維）。而這種情感思維正是透過對各種自然情境的模擬認同（如各種圖騰的模擬巫術），來產生各種實踐動能。可以說，原始人最著重的正是主客分離前的情感認同。³⁶將霍耐特從成人心智發展前的兒童階段之情感認同，和布留爾、卡西勒從人類文明化發展初階的原始思維之情感認同，兩者給類比起來。筆者的用意主要有兩點：一則它們都可以從發生學的序列來佐證：情感性的認同參

³³ 遊戲與存有的開顯關係，參見伽達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法》（臺北：時報文化出版企業公司，1993年），頁151。

³⁴ Christoph Menke. *Kraft: Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008) 英譯本：Christoph Menke; Gerrit Jackson (Translation). *Force: A Fundamental Concept of Aesthetic* (New York: Fordham University Press, 2013), p.70.

³⁵ 研究原始思維的布留爾即指出：「與我們社會的兒童和成年人的思維比較，野蠻人的智力更像兒童的智力。」列維-布留爾著，丁由譯：《原始思維》（北京：商務印書館，1981年），頁25。

³⁶ 列維-布留爾：《原始思維》，頁26；卡西勒著，甘陽譯：《人論》（臺北：桂冠，1990年），頁114-117。

與比客觀化的符號認知更為原初，而且時間上的優先性未必不能相通於思維結構的存有基礎性。亦即客觀化的符號表象其實是在情感的集體表現之存有基礎上逐漸演化出來，並且容易在後來的符號化抽象演變過程，以個人言即告別童年，以人類言即告別神話，遺忘了冰山底下根柢相連的情感認同基礎。二則霍耐特雖然已將情感參與和阿多諾的身體模擬給關連起來，但他並未積極開發阿多諾身體模擬背後的自然美學資源。而自然美學的最初活水源頭，在筆者看來，正源自於神話的情感思維與身體模擬。³⁷

而筆者認為假使霍耐特能更加積極地正視與開發：阿多諾在《啟蒙的辯證》中對神話與自然，以及《美學理論》中對身體模擬與自然美學，這些後來在法蘭克福學派朝向理性溝通發展被淡化的資產，那麼他或許將可再進一步將情感認同優先性的承認理論，從人與人的倫理關係，推擴到人與自然、人與萬物的原初倫理關係。《啟蒙的辯證：哲學的片簡》在阿多諾和霍克海默的辯證解讀下，奧德修斯所體現的思維特質與實踐作為完全表現出理性化的計算與狡獪，他斷裂於神話思維而另類開啟了理性啟蒙新思維，既象徵自我對自然的超克，也代表父性思維對母性思維的超克，於是人類理性主體告別了對自然家園的原始承認，轉而以理性建造的社會家園為承認依歸，於是逐漸走向啟蒙的自我神話化之暴力與弔詭。³⁸有趣的是，我們假使調轉啟蒙的同一性思維之優位觀點，改從神話與啟蒙的否定辯證角度來觀察，那麼阿多諾的身體模擬和自然美學，應該可解讀為「承認自然」的遺響與呼喚，在這裏我們便有了機會接上《莊子》思維。

六、《莊子》魚樂之辯中的承認理論之分析：承認優位與承認自然

上一節透過兒童心理發展來佐證承認先於認知，但霍耐特似乎並不認為這種時間優先性具有認知結構上的普遍有效性，因此嘗試再以卡維爾對懷疑主義的批判反省與語言反省，進一步印證承認的優先性。從筆者看來，他這項對懷疑主義的批判反省正可以為《莊

³⁷ 阿多諾的身體模擬和自然美學，不管是溯源自《啟蒙的辯證》，亦或者追溯到它和本雅明的靈光（Aura 或譯為「氣韻」），皆可以發現它們和神話世界的相干性。參見賴錫三：〈《莊子》的自然美學、氣化體驗、原初倫理：與本雅明、伯梅的跨文化對話〉，《文與哲》第 26 期（2015 年 6 月），頁 85-146；〈《莊子》「天人不相勝」的自然觀——神話與啟蒙之間的跨文化對話〉，《清華學報》第 46 卷 3 期（2016 年 9 月），頁 405-456。

³⁸ 阿多諾精采的核心分析，尤其集中在奧德修斯如何逃逸出賽倫女妖（象徵自然母懷）的誘惑，以便從中確立自我同一性的父性思維、社會角色。參見阿多諾、霍克海默合著，林宏濤譯：〈蒙啟的概念〉，《啟蒙的辯證：哲學的片簡》（臺北：商周出版社，2009 年），頁 52、頁 58、頁 59。

子》魚樂之辯的爭議提供一種理解角度，以突顯莊周的承認優先與惠施的認知優先之對比差異。霍耐特所引述的卡維爾觀點，主要是對懷疑論所提出的一項基本疑問給予釐清與辯駁。懷疑論提出的基本命題在於，認識論的客觀有效性必須先行論證「人（是否）擁有通往他人內心的途徑」，否則將無法確認我們對他人的理解，和他人內部自身的認知、感受，能否符應為同一回事。而卡維爾認為這項懷疑論式的知識檢證，根本就誤導了我們恰當理解人與人之間的溝通現象。假使接受懷疑論所預設的認識論前提，反而會掉入陷阱而終究無法反駁懷疑論的結論，亦即我們對於他人內心感受的認識和我們由第一人觀點出發所得之知，絕無法具有同質的確定性。

卡維爾不認為懷疑論上述預設，具有認識論上的嚴格普效性，卻反而讓自身陷入了遠離實存狀態的抽象弊病。這種預設陷入了自我遮蔽，遺忘了人們在抽離出孤立主體並進行客體對象化認識之前，任何認知活動都帶有主體感受性的厚度內容，甚至包括自我理解也不可能是純粹客觀的理解，亦即我對自身也無法指涉出一個確定的同一性本質。如此一來，如何可能要求他人對我的理解要達到一項純粹客觀的同質確定性？懷疑論以不切實際的抽象預設做為理解與溝通的檢證標準，正是一項本末倒置的錯誤設定。倘若以此自我設限為據，質疑人們原初性遭遇的承認與敞開，反而錯估並妨礙了人際之間的承認事實。生活世界中，人與他人所呈現的互動關係和日常語言，出發點和首出性與其說是認知性的命題表達，遠不如後期維根斯坦（Ludwig Wittgenstein）所洞察的來的近乎實情，即藉由引發他人對自己心靈狀態的關注而表達。換言之，語言表達具有情意性、存在性的召喚作用，既流露出自己的感受性，也呼喚並期待他人共同進入這種狀態，從而產生承認與共鳴的切近性。這種語言的溝通作用強烈帶有同情參與，並邀請回應的互相轉化作用：

卡維爾承繼維根斯坦說明的是，在對他人心靈狀態的任何可能認知之前，必然已存在著一種態度，在此態度中，主體感覺自己存在上參與著他人的內心世界，只要有此種「牽引觸動」，主體與他者之間便建立起某種形式的聯繫，那麼當他人表達出內心感受時，我就能從而覺知其表達的真正內容——它是在向我提出要求，要求我作出適當地反應。對卡維爾而言，承認或英文說to acknowledge，乃是採取一種態度，此態度使我們能將第二人的行為表達理解為預期著某種反應的訴求。倘若此一訴求沒有得到任何、甚至負面的回應，這就表示他者的感受表達並未被適當地理解。就此意義而言，卡維爾緊密地將「理解他者對感受之陳述」和「採取承認態度」此一非認知前提相連結。誰若無法採取此種態度，那麼他終將無法維持社會關係。³⁹

³⁹ Axel Honneth. *Reification: A New Look at an Old Idea*, p.49.

卡維爾一方面肯認日常生活的承認態度之現象學還原事實，另一方面也釐清日常語言的感受性優位於認知性的同情共感之用語特性，亦即上述所謂感受性語言的召喚作用與轉化功能。因此卡維爾如此強調：「在這裡我只能說，何以『我知道你的痛』並不表達某種確定性，是因為這句話乃是對揭露之舉的回應，它所表達的是一種同情共感（Sympathy）。」⁴⁰卡維爾對日常生活中的感受性之承認，與日常語言中的召喚回應性之洞察，促使筆者可將討論連結到惠、莊的魚樂之辯來觀察《莊子》的承認觀：

莊子與惠子遊於濠梁之上。

莊子曰：「儵魚出遊從容，是魚之樂也。」

惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」

莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」

惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣！」

莊子曰：「請循其本。子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我。我知之濠上也。」⁴¹

從卡維爾對懷疑論的檢討角度來觀察這段對話，首先要指出的是：惠施正是將莊子「儵魚出遊從容，是魚之樂也。」這種屬於感受性與召喚性的日常用語，轉變為抽象性的一項認知命題，因此才會興起類似懷疑論的認知檢驗之質問：「你又不是魚，你怎麼知道魚快樂？」亦即惠施更深層的質問在於：做為宣稱擁有認識能力的主體（莊周），當你宣示「我知道魚快樂」這項認知判斷時，你如何能夠證明「你的認識判斷符應了魚樂與否的內在存在狀態」。換言之，惠施對莊周提出的挑戰，很類似懷疑論提出的有待檢證之懷疑態度：「人（是否）擁有通往他人（它物）內心的途徑」。而且從莊周和惠施順之而來的討論來看，倘若將感受性的日常語言轉換成抽象性的認知命題，進而掉入懷疑論的論辯邏輯迴圈，那麼結果就只會得到或終結在惠施的答案：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣！」亦即不僅莊子與魚之間，甚至在惠施與莊子之間，我們都無法找到直接通往他人內心（或它物世界）的一條確切性、同質性的符應通道。如此一來，惠施得到的終結且唯一的答案是：不僅莊子與魚（子與魚）彼此不能相知，惠施與莊子（我與子）彼此也不能相知。原因很簡單，因為「我非子」、「子非魚」，而我們都只能從自己出發（我）去認識對方，但這樣的認知卻永遠無法得到同一性的客觀確認。惠施極端式的「互不相知」

⁴⁰ Axel Honneth, *Reification: A New Look at an Old Idea*, p.49.

⁴¹ 戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：〈秋水〉，《莊子集釋》，頁 606-607。

之「全矣」結論，幾乎完全呼應了懷疑論的口吻：我們對於他人內心感受的認識和我們由第一人觀點出發所得之知，絕無法具有同質的確定性。

上述卡維爾對懷疑論檢證預設的反省，已指出這種主／客能否符應的預設，只會導致主／客之間因無法得到絕對客觀的同一性符應，終而導致認知與溝通的終結惡果。就像惠施自信地以為，莊子也完全跳不出他所設下的邏輯迴圈與認知命運。但是莊子的哲學洞見與人生慧識，使他很快就看出惠施的認知性、抽象性盲點，並跳出惠施設下的預設與答案相互咬合的認識論圈套。莊子回歸人與人、人與其它生命，早在抽象出主客二元分離的認知模式之前，原本就在「天地與我並生，萬物與我為一」的生活世界中相互理解與溝通。這樣的「在世存有」的原初存在情境，正是莊子提醒惠施不要擱淺在抽象羅網的符號思辨中，卻反而遺忘了承認先在的共感之「本」。所謂「請循其本」，就是邀請惠施去感受、去聆聽莊子一開頭的語言表達氛圍：「儵魚出遊從容，是魚之樂也。」而這一類的語言表達，主要不是認知性的客觀命題，而是感受性而近乎詩性咏嘆，並期待或邀請惠施可以感同身受地領略這種天地並生、魚我無礙的存在承認感。莊子的這種用語方式，顯然傾向於物我之間的情意感受，並邀請惠施（人我之間）共同參與這項存在性轉化。而莊子這種優先於抽象認知的用語方式，其前提必建立在同情共感的承認優位性之默認上。由於惠施掉入遺忘承認的認知巢穴，並一再積累符號性認知的習癖，才會再三錯過莊子的語言召喚，一再將感受互動的承認契機，給對象化為抽象論辯。

惠施或許掉入遺忘承認的甚深遮蔽，但正如霍耐特曾經指出的，遺忘並不代表永久失去，它可能只是被抑制或者被稀釋而已，事實上，人們仍然日用而不知地與這種狀態相遇。若以這個角度來觀察，莊子所謂的「請循其本」，除了邀請惠施同來參與魚我無礙、分享物我共感這一原初倫理的存有之本（亦即天地並生，萬物為一），這個本也可能還涉及了語言之本。如何說？因為莊子還提醒了惠施，在他們掉入抽象論辯之前，其實存在著一項容易被忽略的基礎事實。亦即惠施其實也已經先直覺地（日常性地）理解了莊子一開頭在濠上所謂的魚樂之詠，否則惠施根本也就無從興起這場每況愈下的抽象辯難。或者說莊子要惠施反身覺察，當感受性的語言還未被轉化為抽象式的語言論辯之前，前理解早已默默進行的發生端倪或氛圍：「子曰『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我。」在莊子看來，惠施雖然後來強行將這種先行的相互「理解」，完全轉化為抽象式的認知論辯，但那個先行的相互理解其實早已發生（既已知吾知），並潛存在這個論辯的開端（本），只是惠施日用而不知地輕輕放過了。但在莊子看來，我們在傾聽他人話語的最原初性開端，其實便已體現出相互理解的敞開與承認之事實。而莊子「請循其本」的用意，便在於邀請惠施回到（請循）生活世界與日常用語之根本（本）——那無處不在的承認優先性之「存有之本」，正是「我知之濠上」的言外之意。

敏感的讀者或許會有質疑，我上述討論的魚樂之辯所涉及的承認範圍並不限於人與人之間的同情共感，它還延伸到人與自然萬物（如魚）的感受與回應。然而霍耐特所引介的卡維爾之承認觀點，似乎只設限在人與人之間的承認優位性，還未觸及人與人類以外的生命世界是否也具有承認優先性這一體認。正是在這一最關鍵點上，霍耐特提醒我們注意卡維爾和海德格的重要區分：「卡維爾與海德格、杜威及盧卡奇相反，他以『承認』所稱的態度似乎僅適用於人與人之間的溝通。若有任何理論認為，我們對於人類以外的世界也懷有一種先在的承認態度，卡維爾應會對之感到陌生。」⁴²海德格和卡維爾正是兩種不同範圍或不同深度的承認理論，而筆者認為正是在這一關鍵點上，《莊子》的立場傾向於海德格「超人類中心主義」的承認立場。有趣的是，海德格也曾經引用「魚樂之辯」的例子來例證，人能夠設身處地為他人、甚至感同身受於動植等存在。⁴³值得進一步討論的是，霍耐特雖然已具有調合海德格和卡維爾的折衷傾向，卻仍然不能全然免於人類中心主義的限制。此正是筆者認為《莊子》可以挑戰、打開、轉化霍耐特的承認理論之所在。

對《莊子》不陌生的學者會知道「萬物化作，萌區有狀，盛衰生殺，變化之流也」（〈天道〉）、「萬物皆種也，以不同形相禪。」（〈寓言〉）、「萬物一齊，孰短孰長？」（〈秋水〉），等等變化世界觀、齊物平等觀，都和變形神話思維有著密切關係。雖然《莊子》對原始巫術、神話思維仍然有其強烈批判，但在某些核心主題則與神話具有繼承連續性，例如〈齊物論〉：「天地與我並生，而萬物與我為一」的原初倫理關懷，就和神話的一體情感思維具有血脈相連性。據此，《莊子》和神話思維在情感承認的前提上，如何打破人類中心主義的倫理觀，以跨向物我相友這種更深廣的承認理論，以對照出霍耐特承認理論的限制，正是本文認為《莊子》可能突破和轉化霍耐特的契機之一。

七、霍耐特和《莊子》的對話：承認與認知的兩端一致與平等辯證

對於將承認（共感參與）與認知（客觀認知）給予二元極端對立的弊端，筆者認為霍耐特對盧卡奇的批判有其必要，但對於他只能透過迂迴而間接的論證方式來觸及人和自然的關係，則認為一樣有待檢討。就前者而言，筆者認為霍耐特做出一項重要的批判與釐清，

⁴² Axel Honneth, *Reification: A New Look at an Old Idea*, p.51.

⁴³ 張祥龍編譯：〈海德格爾與「道」及東方思想〉，《海德格爾思想與中國天道》，頁458。鍾振宇：〈德國哲學界之新道家詮釋——海德格爾與沃爾法特〉，《中央大學人文學報》第34期（2008年4月），頁36。

亦即承認與認知屬於存有論式的基礎與焦點關係，而非絕對的二元對立。因此認知的極端化發展雖可能造成承認的遺忘，但並不否定承認仍然作為認知基礎而可再被喚回，也不否定客觀化認知對社會化發展的意義，而無需將它直接等同於物化：

假若盧卡奇的說法是對的，假若物化真等同於思想的客觀化，那麼任何需要客觀化知識的社會歷程都成了物化開展的過程……顯然，此種太過概括的假設必然有誤，但其錯誤主要在於，我們從不認為先行的承認關係乃是思想客觀化的對立者，而是視前者為後者的先決條件。如海德格在《存有與時間》中指出，自然科學對世界的認識乃是可能且合法的，並且是掛念之「承襲」與延續；杜威也同樣相信，一切將對象客觀化的思考方式都是藉著將原先經驗中立化而得……與之相較，盧卡奇視承認與認知彼此間之關係為緊張對立、甚至彼此互斥，則缺乏說服力。對事物或對人的客觀化認識，乃是先在之承認的可能產物，而非其對立面。盧卡奇在概念策略上將客觀化等同於物化，這導致了一種對社會發展十分可議的想像……倘若任何社會發展，只因其需要我們採取客觀化的態度，就成為物化，那麼人的社會性至今必然早已瓦解殆盡。⁴⁴

顯然人類文明在社會化的複雜演進過程，同時也是對象化客觀思維的增長過程。倘若直接將「物化等同於思想的客觀化」，在霍耐特看來，這無疑間接否定了客觀性增長在社會發展過程中的重要性。如此一來，對物化的批判以及承認的回歸，將導致對人類客觀化智性能力的否定，從而掉入反社會、反人文的惡果。霍耐特認為對「承認優位性」的強調，絕不等同於反對或取消客觀化認知，反而有必要以非二元性方式來思考「承認」與「認知」的關係。就像海德格雖然深刻批判科技的表象性、對象化之客觀活動，但依然認為科技是一種對存有的揭蔽方式，海德格只是指出科技的「主客符應真理觀」極容易遺忘了更基礎性的「前主客開顯真理觀」，而海德格批判科技是為了挖掘對象化思維的存有論基礎，促使人們不被科技的對象化思維給反控，以便重新恢復人們利用科技又能保有自由。正如霍耐特指出的，對象化的客觀思維乃是從掛念、承認這種更基礎的活水源頭之生活世界，承襲、延續、並進而進行中立化的運用結果，它一則並非憑空出現，再則也並非完全割離於承認。兩者比較傾向於海德格的 *ontological*（存有論層次的）和 *ontic*（對象物層次的）關係，前者為後者的存有論基礎，後者為前者的焦點化運用。正是因為受到海德格式的存有論思維影響，使得霍耐特可以超越盧卡奇將客觀化等同於物化的簡化危機，並轉而思考

⁴⁴ Axel Honneth. *Reification: A New Look at an Old Idea*, pp.54-55.

承認與認知「互相依存」的通達關係，而非「彼此排斥」的對立關係：

我們能夠區分出兩個端點，並以此取代盧卡奇使兩者互相對立的作法……我們所區別的是，「承認態度」與「客觀化態度」間的關係是否透明可見，抑或模糊不清；兩種態度是否可以相互轉化，抑或互不相通。在第一種狀態中，認識活動以及採取距離之觀察活動皆會意識到其自身存在有賴於先行之承認。相反地，在第二種狀態中，認識或觀察活動則截斷了自身的依賴性，以為自己全然獨立於所有非認知的前提要件。此種對承認的遺忘，我們從一個較高的層面來延續盧卡奇的初衷，稱之為物化。它所指的是一種過程，過程中我們遺忘了，我們對他人的知識以及認識能力曾經如何受惠於先在的承認與共感。⁴⁵

霍耐特的立場很清楚，只有上述第二種情況才適用盧卡奇批判的物化範圍。也因為盧卡奇擴張了物化的批判範圍，也簡化了物化和客觀化、客觀化和承認的關係，才使得第二種狀態和第一種狀態沒有被釐清開來。霍耐特要拯救上述第一種客觀化認知狀態，因為這種狀態雖然仍屬對象化的主客思維，但它能自覺自身乃是承認狀態的一種運用延伸，並未真正遺忘自身的存有基礎。正是在這種延伸卻未遺忘的自覺狀態下，霍耐特認為此時的承認態度與客觀化態度，兩者的關係乃是：透明可見且能相互轉化。也由於這種看似兩端（承認與認知之間的張力），卻又彼此連繫（承認與認知之間的共在）的「弔詭（非二元性）」關係，才造就了上述第一種：客觀化而不遺忘承認、客觀化而不物化的通達狀態。而第二種狀態則是，在客觀化的延伸過程中失去自覺而掉入了承認的遺忘，結果便在承認與認知的頡抗張力中極端化，讓原本「兩端又一致」的弔詭關係，偏面地傾倒於認知向度這一端。若以阿多諾的概念來說，只有在客觀化認知態度走向了同一性思維的自我神話化，才真正造成了物化危機。因為它已經使得承認與認知之間的非二元性、可通達性關係，掉入了互不相通的晦暗狀態。亦或者說，承認與認知之間的來回運動之「否定辯證」關係，現在因為認知這一極的同一性擴張，造就了承認的暫時遺忘與物化的片面彰顯。

如此一來，物化或不物化的關鍵，也就轉向了遺忘或不遺忘。倘若能不遺忘承認，那麼客觀化的認知活動就不必然掉入物化的極端化巢臼，還可以活用客觀化認知的知性功能。套用海德格的話說，承認態度和客觀化態度，在第一種狀態中依然具有自由關係。只有在第二種狀態中，客觀化態度才極端化地宰制了人們的思維。存有遺忘與存有召喚這種存有論式觀點的帶入，給了霍耐特超克盧卡奇的一條存有道路：它一方面可以更精確地將

⁴⁵ Axel Honneth. *Reification: A New Look at an Old Idea*, p.56.

物化界定為承認的遺忘，另一方面也在承認的覺察下肯定對象化認知功能。如此便可以既恢復承認在人我關係中的優位性，也可肯定認知在社會分殊化發展的功能。甚至霍耐特還認為，就算是上述第二種遺忘承認的客觀化極端狀態，它也仍然並未完全絕緣於承認，只是注意力過於集中在客觀化的焦點狀態，導致同情共感的承認狀態幾乎被遺忘在背景中，從而產生了嚴重的自閉傾向。⁴⁶但是隱沒成背景並不等於完全消失，它只是有待注意力的重新調整以便轉化出：「焦點與背景的一體共在」、「認知與承認的互通連繫」之覺察狀態。總言之，遺忘不等於消失，所以再怎麼遺忘都有可能重新喚回的契機，並將注意力重新從焦點調整為與背景共在的轉換可能：「『遺忘』在此並不具有『完全廢去所學』」這樣強烈的意義。承認之事實不可能就這樣從意識中蕩然消失，此處所涉及的現象，必是一種『注意力的弱化』，它指的是承認之事實漸漸褪入背景而從我們的視野中淡出。」⁴⁷

同時保持承認與認知的頡抗與互通，這一點極為重要。而承認與認知兩者具有「非二元性」的思維辯證關係，一樣可在《莊子》看到。以惠、莊的魚樂之辯為例，莊子提醒惠施的重點在於，不管人和人或人和自然萬物之間，雖不可遺忘共感參與的承認優先性，但卻也不必因此走向反對客觀化認知的極端化，唯有當惠施掉入深層的承認遺忘，並擱淺在符號認知、抽象推論的同一性思維而自我神話化時，莊子才批判這種極端化的「成心之知」。據筆者過去研究顯示，惠施之「知」明顯傾向於對象化思維，並且有從對象化思維延伸到效用思維的極端化傾向。相較而言，莊子則明顯傾向人我之間的參與、物我之間的共感，亦即傾向於承認的優位性。但這並不意指《莊子》將共感承認（非分別）與客觀認知（分別）視為二元對立，更不可將《莊子》簡化為完全反對客觀認知。《莊子》批判的只是成心或有蓬之心，因為心知的故我封閉、固塞不通，將導致「物我疏離」與「物化宰制」。對於物我疏離的旁觀冷陌，我們約略從樂之辯可以看出惠施的自閉現象，他無感於好友莊子的善意邀請，也無感於湖畔遊魚的自然氛圍，他一心只聚焦在符號論辯的客觀認知上，遺忘處身情境的召喚邀請與承認氛圍。惠施這種偏執於對象化思維的甚深習性，也很容易走向對萬物的宰制傾向，例如〈逍遙遊〉有關惠莊的有用無用之辯，就一再顯出惠施掉入了物化自然的宰制暴力：

惠子謂莊子曰：「魏王貽我大瓠之種，我樹之成而實五石，以盛水漿，其堅不能自舉也。剖之以為瓢，則瓠落無所容。非不喙然大也，吾為其無用而掇之。」莊子曰：「夫子固拙於用大矣。宋人有善為不龜手之藥者，世世以泝澠統為事。……客得之，以說吳王。越有難，吳王使之將，冬與越人水戰，大敗越人，裂地而封之。能不龜

⁴⁶ Axel Honneth. *Reification: A New Look at an Old Idea*, p.58.

⁴⁷ Axel Honneth. *Reification: A New Look at an Old Idea*, p.59.

手，一也；或以封，或不免於汙澁統，則所用之異也。今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠落無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不辟高下；中於機辟，死於罔罟。今夫蘧牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」⁴⁸

這兩段文獻，都顯示惠施除了將自然給予認知的對象化思維，進一步將自然給予資源化的效用性思維。惠施的心眼只有「合不合乎效用尺度」，他總是拿著一把冷然旁觀的規矩繩墨，而合乎規矩繩墨者便能成為匠石斤斧下的材貨，一旦不合乎這把客觀效用的量尺，此物便全然無用而可被暴力毀棄。惠施的客觀化思維朝向「有用性」發展，若以霍耐特的非二元性辯證思維來看，它也未必直接就等同於盧卡奇所謂物化之弊病，問題關鍵還是在於，惠施的對象化和效用性思維是否掉入了甚深的承認遺忘？然而從莊子看來，惠施確實掉入了客觀化認知的同一性思維(有蓬之心)，因此一直錯過客觀認知在進行注意力焦點化之前，人與大瓠、大樹原初共處的生活世界。而就在這一非對象化、非實用性的原初生活遭遇中，人與自然萬物的關係乃被莊子揭露為相遊無礙(物我無害)的情意世界。據此可見，莊子所描繪的遊戲性、詩意性世界，正是建立在承認「天地與我並生，而萬物與我為一」的優先性。而當這種物我相遊、情意共感的承認優先性，被甚深的客觀認知和用物思維給代換並遺忘，此時人類就從情意共感的承認世界暫時退出，從此就像狸狌等掠食者一般，眼中唯有自然資源有待榨取。莊子以狸狌暗喻惠施深陷自己編織的符號羅網、效用邏輯中，無疑批判了惠施因為遺忘承認而有走向物化的自閉危機，並且除了直接物化了自然、也可能間接物化了人我。⁴⁹

相對惠施的有蓬之心、成心之知，莊子則不斷提醒人們要能虛室其心、解心釋神。莊子這種工夫修養可以視為回歸承認的優先性之召喚，但卻不宜將其視為取消一切客觀化認知，而極端沉溺在非分別的情意共感之唯一承認世界。基本上，虛心修養所帶來的「以無

⁴⁸ 戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁36-40。

⁴⁹ 在莊子看來，惠施之「知盛」，明顯有物化自然的傾向；除此之外，筆者認為從《莊子》一書所描述的惠施因知盛好辯，結果掉入「自是非他」的相刃相靡之「失養」人生看來，惠施過度偏於客觀化認知功能的執著，應該也有導致與他人同情共感的承認能力之遺忘嫌疑。換言之，惠施之偏取知盛，讓他較難以在人與人之間進行原始倫理性的承認交往。從惠施的例子看來，對自然直接物化的認知，極可能同時造成對自我的自閉以及對他人的物化。

知知」或者「以其心得其常心」，都具有「知」與「無知」共在，「心」與「常心」互通，這兩種思維同時保留的弔詭關係。惠施偏向於成心之知、一端知見的焦點化注意力，而莊子則首先將焦點意識往承認狀態挪動，其次則要同時保持這種承認與認知、非分別與分別、背景與焦點的張力共在之覺察狀態。對於這種承認與認知「既保有張力又彼此共通」的弔詭處境，〈逍遙遊〉的莊周夢蝶之寓，便傳達了這種「非分別的分別」（一而二），或「分別的非分別」（二而一）之否定辯證與無住邏輯：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化。⁵⁰

莊周夢蝶的「不知周」、「不知蝶」狀態，正是透過詩性隱喻的方式，來描述莊周和胡蝶之間的同情共感之「承認」經驗。此種透過夢跨越主客的流動交融意象，描述人類能夠跨越理性分類意識的生命界限，因為在《莊子》「通天地一氣」的氣化世界觀，以及「遊乎一氣」的氣化經驗下，周與蝶的本源生命皆立基於連綿共振的氣化流行。而這種吐出一切又襲捲一切的氣化力量，讓所有物類生命（人只是眾物類之一類）保有連類感通的存有連續性，此如〈知北遊〉所謂：「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰『通天下氣耳』。」⁵¹「通天下氣」，正是莊周與胡蝶能夠在遇合無礙的存有論基礎，因為在這氣化流行的自然天地裏，物類的分際是可以復通轉化的，此如〈齊物論〉所謂「恢恠譎怪，道通為一」。但值得注意的是，《莊子》在胡蝶夢的寓言中，並不僅僅只有強調物我之間的跨域相通之存有連續性，它同時也指出了相對於「夢」的「（俄然）覺」之狀態，而這一文脈下的「覺（知）」，則又意指「周是周」、「蝶是蝶」的「必有分」狀態。可見，《莊子》明白指出人們在日常意識狀態，物我之間的對象化認知也自然需要的。正是這兩種狀態——「夢與覺」、「通與分」（存有的連續又斷裂，物我相通又分隔）的共同存在與弔詭張力，才真正構成了完整理解《莊子》的「此之謂物化」。

從《莊子》與霍耐特的跨文化對話來考察「物化」，我們可以發現底下幾項有理趣的同異：首先物化在《莊子》具有正面意義，它積極地突出了萬物的存有連續性（通）與存有斷裂性（不通）之共在張力，「物」雖可「化」而交遇於一氣共振之「感通」，但「物」與「物」仍可保有它各自的獨特殊異性而有「分別」。正是「非分別的感通之存有承認之優位」與「分別的差異之可客觀化認知」兩者之間的弔詭張力，可能構成了《莊子》物化

⁵⁰ 戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁112。

⁵¹ 戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：〈知北遊〉，《莊子集釋》，頁733。

概念之潛力。反觀霍耐特的物化只有消極意義，它基本上是因循馬克思和盧卡奇的資本主義批判脈絡概念，因此不具備「存有物之存有」的存有論意義，亦或「物之靈光」的自然美學意義，因此它主要停留在對物質化、物慾化的批判向度，無法積極打開「即物而道」的敞開轉化之虛靈向度，以便進一步肯認《莊子》所謂：「與物為春」、「與物相友」的轉化互通之承認經驗。嚴格講來，霍耐特的物化概念之內涵，比較接近《莊子》「為物所役」之意，例如被資本商品、文化工業之物體系給役使。然而對於《莊子》，「為物所役」或「與物相刃相靡」，其實和人的承認能力之遺忘或主體的自我異化，更密切相關。只有當人的主體能從「自我觀之」虛化為「以道觀之」和「以物觀物」，人才能在恢復在天地中之正位，才能恢復其與萬物的感通承認關係，以朗現「天地並生，萬物為一」的原初倫理情境。「以物觀物」對照於「以我觀物」，《莊子》的「以物觀物」解放了吾人對萬物的宰制強控，它是主體在泰然任之的轉化中，進入與物相遊、乘物遊心的親密情狀。用霍耐特的概念說，《莊子》的「與物相友為春」正是「直接承認自然」狀態的隱喻，而「自我觀之」才可能犯了「承認遺忘」，而掉入物我相礙又相害的異化端倪。

對於《莊子》，莊周夢蝶中的夢與覺，其內涵大體對應於神與知。前者（「夢」、「神」）相應於霍耐特的同情共感之承認狀態，後者（「覺」、「知」）相應於霍耐特的客觀認知之焦點狀態。對於《莊子》和霍耐特，承認狀態和焦點狀態，確實具有弔詭的張力性，因為知的焦點化作用正好對應於神的感應化作用之暫時隱沒。同樣地，神顯的復歸作用正好也對應於知性作用的暫時隱沒。此如〈養生主〉的「官知止而神欲行」。打個譬喻說，「神行」和「官知」之間就像蹺蹺板「兩端而一致」的詭譎狀態：一端浮出突顯的同時，通常也正是另一端的潛伏隱沒，但兩者從未分離地保持著頡抗張力。此一形象描述說明了，神行之感通承認與官知之對象認知，並非二元對立的兩種事物，反而是雖頡抗卻不相離的「兩端而一致」。也就是這種共在（兩端而一致）卻頡抗（一隱一顯之張力）的弔詭結構，才真正促使我們可以主張：知性的客觀化作用不必直接等同於「物化」。因為此時的承認作用雖暫時隱沒，但只要我們不掉入全然遺忘的極端化狀態，我們就依然可以在知性作用的當下，隨時保有召喚承認的正覺能力。也只有在焦點化的習癖甚深並且遺忘了承認，才造成霍耐特所謂的物化。筆者認為《莊子》可以同意霍耐特：客觀化認知不必直接等同物化，而覺察承認的客觀化認知也可以和承認弔詭共在。類似的模型，《莊子》的夢／覺、神／知、通／分，也是處於一隱一顯的兩端一致之弔詭共在。只有當人們的「知」被「成心」所推動而成為了「一偏一曲」之「固知」時，「知」才墮化為「自我觀之」並極端化地遺忘了「神」。不過嚴格說來，「固知之蔽」再怎樣遺忘「神之感通」，終究不會是絕對的二元對立，終究還是可以被召喚回來。總結來說，《莊子》一方面認為神與知並非二元對立，但不否認其間的頡抗性，甚至認為只有戒慎精微地意識到兩者的動態張力，才不會掉入以

一端統合另一端的同一性暴力。換言之，不管是承認的同一性或認知的同一性，都是《莊子》所要避免的，從而保有差異化運動的兩行能耐。

八、直接承認自然的可能性：重返阿多諾的啟蒙辯證與自然美學

霍耐特清楚意識到，雖然同樣強調「承認優先於認知」，但海德格（包括盧卡奇和杜威）和卡維爾（包括托瑪塞羅、霍布森）還是有其重要差異。海德格類型的承認範圍，並不限於人際社會關係的承認，還包括了人與自然萬物的承認關係。海德格契近於老莊的承認類型，除了強調承認關係優位於對象化認知，主張可以超越人類中心、人際模式，讓承認關係普及於一切存在界，包含人和自然萬物皆可直接而平等地呈現承認關係。然而卡維爾類型的承認則只聚焦在人與人的關係，他的「承認優先認知」僅限於人類社群的倫理優位來立論，至於人與自然萬物的倫理關係則不在卡維爾的處理範圍。卡維爾的承認理論最多只能回歸人際間的原初關係，完全不及於人與自然的原初關係。若說海德格「掛念」的先在性涉及了「在世存有」的敞開性，那麼卡維爾的「在世性」仍然限定在「人際性」，只對人際相偶關係來敞開；而海德格的「在世性」，則十方打開為容納一切存在向度（天地人神物）的「世界性」，亦即其敞開性還關涉到人與自然萬物的原始倫理性。以《莊子》的概念來說，在世的承認不只涉及「人間世」的在世存有，人和自然萬物也都共同棲居於天地間的在世存有。《莊子》的人際從來不能脫離於「天人之際」或者「天地物我之際」，一旦人類文明所建構的社會倫理關係，完全脫開了「天人之際」與「物我關係」，純粹就社會角色的符號關係來群分類聚，這不僅是對天人關係、物我關係的自然承認之遺忘，它連帶地必將影響、甚至埋下導致人際承認關係的遺忘端緒。從《莊子》「天地並生，萬物為一」的泛愛萬物、大地倫理來評判，卡維爾的承認理論屬於「存人忘天」的類型，完全不能將承認關係放在「天人之際」來辯證思考。卡維爾的承認理論明顯劃定天／人界限，其親密性的承認關係只能表現在「人」際界，人與其它廣大的物類生命則不在人際世界的關懷之中：

在這裏我想處理一個我至今小心地推遲的問題：即，我們至今用來證明承認優位的論述，是否能讓我們在「人與自然環境」以及「人與自我」的關係中，得出同樣的結論？我在先前兩章所提到的三個哲學家（筆者注：即盧卡奇、海德格和杜威），

都同樣認為，就人與自然的關係而言，我們也能主張共感、掛念或承認之優位：就如同我們在對他人採取中立的認識態度前，必然先在情感上被對方感染打動，在我們客觀地面對物理環境前，它必然也已經先向我們展現其質的意義。不同於這種全面性的主張，我在第三章作為獨立佐證而援引的幾個理論，都將討論範圍限於人際世界：不論是托瑪塞羅、霍布森或是卡維爾，對他們而言，情感認同或承認優位都僅關乎人，而無關人以外的生物、植物甚至是無生命物。然而，我所試圖承接盧卡奇而重新提出的物化概念，則認為物化他者的知覺方式不只會出現於社會世界中，而也會出現在自然環境裏。當我們全然以中立的態度、照著外在的衡量標準看待日常生活中的物時，我們同樣也是以一種不恰當的方式對待它們。我們不難看到，這一直覺想法使我們面臨一個問題，這和我至今為止討論「承認」時，過於狹義的有效性基礎有關：若我們至今所指出的都只是，人在面對其他人時，必然保有著承認態度，我該如何據此證成關於「物化自然」之想法？⁵²

霍耐特一方面意識到卡維爾這種承認類型的限制性，另一方面卻也無法完全接受海德格式存有論對承認理論的普遍性、直接性之肯定，於是產生出一種迂迴而間接的調和模式。霍耐特為解釋或解決物化現象不僅於社會人際關係，還包括了人對自然界的物化，乃不得不更周延地擴充「承認優位性」的解釋範圍，只是他所提出的調合模型頗為曲折。基本上霍耐特仍然只允許「承認優位性」直接作用在人際社會，最後才以間接方式將自然世界接納進來。他以間接推擴方式，將人際承認由人及物地類推旁涉到自然世界。顯然霍耐特的社會存有論立場仍然堅持以社會人際為中心，只是為了不使承認理論完全被限定在人間界，因此才以「愛屋及烏」的迂迴方式，將承認他人的同情共感關係，旁敲側及地間接承認他人和自然萬物的多元意義關係：

只有當盧卡奇在人與自然的關係上，仍能證明承認對於認知具有概念上的優位性，他最後才能宣稱，工具式地利用自然會毀損社會實踐的必要前提。然而，我看不出來，我們怎樣在今日還能為此提出佐證；即便是在海德格與杜威的哲學，我也找不到支撐點來提出此種強論題，認為客觀地看待自然會損及「掛念」或實質經驗之優位。盧卡奇用來證明外在自然也有可能被物化的直接取徑，顯然不再可用。雖然我們都欣見倫理上人能以互動的、承認的方式與動物、植物甚至無生命之物相處，但此一規範性之願望偏好無法提供任何論據，證明此種相處方式之不容取代。反之，

⁵² Axel Honneth. *Reification: A New Look at an Old Idea*, pp.60-61.

在我看來比較可行的是，繞道而行，憑藉主體間的承認優位來延續盧卡奇的直覺想法。⁵³

霍耐特這種「由人而物」、「以人統天」、「由人際推自然」的旁及或類推，從《莊子》看來，雖已試圖彌補「存人忘天」的封閉性，但卻仍然未脫「自我觀之」、「以人統天」的人類中心主義之病。霍耐特「由人統天」的及物模式，真能穩立人與自然的原初倫理關係嗎？不會明顯有人類中心主義的限制嗎？由筆者過去對《莊子》「天人不相克」與阿多諾「否定辯證法」的對話所示，筆者認為《莊子》「天人不相克」的往來辯證可以轉化：「以天克人」和「以人克天」的片面性。一旦片面地傾向於「以天統人」（導致人的隱沒），或「以人統天」（導致天的遺忘），都將掉入各自不同類型的「同一性思維」之異化危機。⁵⁴因此筆者對霍耐特「由人而物」的間接推擴方式有所保留，因為這種方式似乎擺脫不了啟蒙主體那種「以人統天」、「以人克天」的單向度思維，它仍然為「直接物化自然」留下了極大的合理化空間，並由此種下了「間接物化他人」的嫌隙。

霍耐特一再以盧卡奇做為批判繼承以便重新出發的檢討對象，例如在有關人與自然是否可以保有「承認優先性」的課題上，他仍然以盧卡奇做為批判與再出發的墊腳石。霍耐特既憂心也不贊同盧卡奇將承認與客觀化認知給予二元對立，他擔心這將使物化概念過於泛濫，造成客觀化認知功能受到過度衝擊。霍耐特希望思考承認與認知的非二元性關係，以促使兩者可以轉化與補充（可通），而非對立與相隔（不通）。霍耐特所以小心翼翼、徘徊猶豫，正因為他認為：盧卡奇將承認關係直接允許給自然界，才導致他過於簡單地認定工具性利用自然，便已經是對自然的物化了。霍耐特並不認同盧卡奇將客觀化認知直接等同於物化自然，這是因為霍耐特要讓客觀化認識自然與運用自然，保持它應有的社會功能和啟蒙地位。所以他要避開盧卡奇那種承認自然與物化自然的二元論危機，從而與直接承認自然拉開適度距離，繞道而行地改採間接方式來旁及自然。如此才迂迴提出藉由人際間的承認關係，來旁敲側及人與自然的間接「非物化」關係，以便為人保留物的多元意義空間。

霍耐特對盧卡奇上述的批判是否客觀公允，本文無能妄加評斷。但是霍耐特藉批判盧卡奇而突顯出自我立場：他不僅不認為應將自然客觀化認知等同於物化，也不認同該承認人和自然能直接具有承認優先於認知的存有論關係。對於霍耐特來說，承認優先於認知僅能直接適用於社會存有論，他雖然也欣見我們能將人際間的承認優位性，推擴到動植物生

⁵³ Axel Honneth, *Reification: A New Look at an Old Idea*, pp.61-62.

⁵⁴ 參見賴錫三：〈《莊子》「天人不相勝」的自然觀——神話與啟蒙之間的跨文化對話〉，《清華學報》第46卷3期（2016年9月），頁405-456。

命甚至其它物類（即整體自然界），但它僅能屬於由人及物的間接推擴之關係。霍耐特堅定認為，我們無法在人與自然萬物間發現直接而原初的倫理關係，因此也就無法在人與萬物間找到直接承認而來的倫理規範性。於是霍耐特認定盧卡奇那種人與自然的承認過於直覺而缺乏論據，於是堅持回到社會存有論的承認立場，並透過阿多諾對他人的模擬這一概念，來說明人如何能以間接推擴方式，來迂迴保障人與自然的非物化關係：

阿多諾深信，存在著人對於人以外之客體的承認，只是對他而言，對客體的承認僅有轉借之義……若我們循著阿多諾的思路，就有可能證成相關想法，而無需再臆想一種人與自然的互動之道且以此為論述憑據。如前所說，物化他人，指的是遺忘或否認承認先在這一事實；藉阿多諾我們則能補充說，對他人的先在承認同時也包含著尊重他人所賦予客體之各種意義面向。若此說為真，若我們對其他人的承認意味著，我們同時也必須承認他們對各種人以外之對象的主觀想像與感受，那麼我們就可以談一種潛在的對自然的物化：物化自然指的是，我們在認識對象物的過程中不再注意到該物所另外具有的、源自具體他人觀點之種種意義面向。與物化他人一樣，物化自然也是一種認知上「特殊的盲目」——我們僅以客觀指認之方式看待動物、植物或無生命之物事，未能記起，它們對周遭之人以及對我們自己而言，有著多元的存在性意義。⁵⁵

阿多諾的身體模擬一觀念，是否僅限於人際間的移情認同，因此人們僅能間接透過人際移情的經驗，再將其轉借到自然客體上，如此才暫時賦予了自然萬物「盈溢」出純粹認知以外的非對象意義。筆者對此頗有保留，亦即霍耐特似乎刻意淡化阿多諾身體模擬背後的本雅明氣韻思維（或神話痕跡），以至於遺忘或半遺忘了身體模擬背後的「自然美學」之體驗。⁵⁶倘若阿多諾的模擬概念並不只限於人類中心與人際關係的感同身受之體驗，而是源自於本雅明靈光氣韻的自然美學體驗，那麼人和自然萬物的感同身受之承認優位性，就不必被限定在只能透過人際間的移情經驗來想像人與萬物的間接承認關係。反而可能打破人類中心的移情經驗，進而思考人和自然的認同經驗之當下直接性。正如《啟蒙的辯證》解讀《奧德賽》中的奧德修斯之返鄉旅程，象徵人類從原始神話思維邁向人文理性的啟蒙過程。在阿多諾與霍克海默的神話／啟蒙辯證眼光下，奧德修斯的返鄉路途之作為，完全表現出理性的客觀化認知之符號能力，一步步克服自然諸神對人的迷惑，從而打破自然神

⁵⁵ Axel Honneth. *Reification: A New Look at an Old Idea*, pp.62-63.

⁵⁶ 阿多諾否定辯證法也具有「承認自然」的特徵，對此可以參考何乏筆：〈身體與山水——探索「自然」的當代性〉，《藝術觀點 ACT》第45期（2011年1月），頁57-63。

話而開啟理性啟蒙的事蹟。換言之，奧德修斯重新以理性之神統理了自然之神，告別了自然家園而抵達人文家園。奧德修斯理性式的計算作為使其步步抗拒自然女神的召喚，象徵著「認知主體」對於「自然承認」的征服與遺忘，也代表著父性般的啟蒙思維對母性般的神話思維之超克。於是人類主體逐漸告別了自然母體，人類與萬物不再共同棲居於自然樂園，人類以其理性符號建造了以社會承認為首出的人間家園，從此遺忘了「絕地天通」之前，人和自然萬物可以朝夕有語的親密關係。

《啟蒙的辯證》一書對神話與啟蒙的辯證探討中，完全可看出阿多諾對啟蒙思維的「自我神話化」之深刻批判。類比來看，啟蒙的理性思維就表現在客觀化認知，而阿多諾批判啟蒙自我神話化的同一性暴力，就表現在啟蒙思維全幅滲透到：自然的物化、文化的工業化、種族的排他化等等。啟蒙的自我神話其實也就導致了承認的徹底遺忘，而承認的遺忘也就導致了啟蒙的徹底支配。但是令人驚異的是，《啟蒙的辯證》的〈蒙啟的概念〉，卻是要將啟蒙的端緒溯源到荷馬史詩有關奧德修斯的種種理性化事件，尤其啟蒙作為幾乎都集中對自然（母神）的除魅，亦即將神話世界中人與自然的母子臍帶關係給切斷，以轉化出啟蒙之子將自然對象化的新支配模式。《啟蒙的辯證》為我們顯示出：人類在理性化的單向進步發展過程中，如何克服自然和人既親密又支配的倫理關係，從而邁向了人切斷與自然的原始倫理臍帶，甚至從「自然之子」轉化為「自然之主」的控制角色。而控制的手段正彰顯出理性人在自然萬物中的超越性，從此人不再承認自然之子的原始身份，人從此客觀化了自然並成為了自然之主。

在筆者看來，阿多諾顯然不否認在啟蒙自我神話化之前，人類在原始神話年代之存有狀態，人和自然萬物具有原初性的倫理承認關係。雖然在原始神話年代，這種原始倫理關係經常表現出人對諸神威力的敬畏和人對萬物有靈的信服，亦即帶有濃厚的「自然支配人文」的「以天統人」色彩。但原始神話所顯示的人和自然萬物的神祕、神聖關係，確實是一種倫理親密性的承認關係。⁵⁷然而人類的啟蒙作為和發展，就在於將「以天統人」、「自然御人」的神話模式，完全顛倒為「以人統天」、「人御自然」的啟蒙模式。而其單方向、片面性的啟蒙自我神話化的發展結果，便是承認的徹底遺忘而表現出科技對自然的全面控制。本文絕非主張，阿多諾對啟蒙神話化的批判，用意在於導回神話世界那種人與自然的親密一體性。本文的重點只在於強調，從阿多諾對神話世界的描述來看，他會承認人類原本具有與自然親密共在的承認能力，或者說，人與自然具有直接的倫理承認經驗，至少它曾經是活生生的當下經驗。甚至對筆者而言，人類與自然的親密倫理性也不僅只於歷史的過去，對身處啟蒙時代的人類而言，這種與自然共在的原始倫理性，只是暫時被遺忘在心

⁵⁷ 卡西勒：《人論》，頁 123-124、頁 134-135、頁 139。

靈存有的底層，其古老性並非只能遙指歷史過去，也是有待召喚的心靈潛存之根源。但是霍耐特只願意將「承認」深化到「社會存有論」範圍，至於打破人類中心、社會範疇的「自然存有論」，對於霍耐特而言，最多只能是從「社會存有論」迂迴延伸出去的間接意義：

使用「物化」概念的兩種方式乃是不對稱的，其不對稱性在於，承認是我們認識他人的必要前提，但並非認識自然的必要前提：我們可以懷著一種物化的態度面對客觀世界，而無損於我們以智力把握客觀世界的可能性。與此相反，若遺忘了先在的承認，我們則根本無法認識到他人是「具有人格特質者」。因此，不論是無生命之物還是人以外的其他生物，物化既與自然並不會毀損社會生活世界再生產的必要先決條件。相反地，若我們對其他人採取物化態度則會導致此結果。為了使我們不必完全捨棄「物化自然」之想法，我建議將人類互動之承認前提要件延伸至人如何對待自然世界這一層面：若我們面對自然時，僅剩下將之客體化的心態，雖不毀損我們認知自然的實踐前提，但是就一種間接意義而言，這卻破壞了我們與其他人相處互動的非認知條件。⁵⁸

從霍耐特上述這段話，可明顯看出人類中心、社會中心的預設。霍耐特認為，將自然客體化的認知方式並不涉及直接傷害自然的倫理課題，亦或者不直接涉及毀損人們對自然的實踐，這是因為他無法設想人和自然萬物的直接承認與原初倫理。霍耐特唯一能設想的是，由於可能破壞人與人之間的非認知條件（如親密關係），才由此間接促使他思考或推擴他人心中的「物」之非認知意義。但弔詭的是，霍耐特卻從未深思：我們若真的在乎他人而及於他人心中之親密物，或者他人若真的在乎我以及在我心中之親密物，那個曾經是他人（或者是我）與物在未被間接推擴之前的原始親密性，到底如何發生？又或者說，如果我們自身從未直接發生與自然萬物的親密關係，又如何感同身受而及於他人與物之親密性，並從而「模擬」承認之。霍耐特所謂與自然萬物的間接的承認性，嚴格來說，最後仍然不得不嚴肅思考人與自然萬物的直接承認性。倘若這種與自然萬物的承認關係，不曾被人類原初地經驗到，那麼霍耐特所謂因直接承認他人再間接推擴而去承認他人的親物經驗，終將落入緣木求魚一般，空洞而不可得。即這樣的間接而抽象之承認，總是難以落實為感同身受的承認實義。

而從《莊子》看來，霍耐特企圖由人際的直接承認來調合人對物的間接承認，企圖由社會存有論來統合自然存有論，雖然他想為自然萬物保留「非物化」的一絲空隙，但也由

⁵⁸ Axel Honneth. *Reification: A New Look at an Old Idea*, p.64.

於採取「以人統天」的單向綜合傾向，終究難以讓人和自然的原初倫理、直接親密性，獲得實質承認。更嚴肅的挑戰是，霍耐特透過間接承認來取代人對於自然的直接承認，其結果雖保障了人對自然萬物的客觀化認知功能，但也可能因合理化了自然的客觀化，從而可能麻痺了人對自然的物化暴力之敏感度，這尤其反映在當今科技對環境倫理、動物倫理的相對冷感。再則從《莊子》來看，人對自然的親密倫理之間接化、次級化，也極為可能反過來侵襲自我關係與人際關係，亦即將自然視為工具與資源的物化態度，也可能延伸而擴及對自身和人際的物化態度。例如當今到處可見，自然資源的物化立場，已經隨處擴張為人力資源的物化立場。人對自然的物化支配，稍一不慎也可能同時造成人對自身、對他人的物化。

九、《莊子》對「以人統天」和「以天統人」的雙重批判

《莊子》轉化了自我觀之的人類中心主義視角，既不突顯一偏之知的啟蒙主體，更不堅執效用框架的宰物姿態。反而透過以物觀物的尊重與傾聽，處處顯現與物相遊的承認態度。自然萬物在《莊子》筆下，是另類的氣韻生動、物化大美，做為萬物之一的真人，總能融入其間、樂在其中，在物我齊平中親近自然，共在共榮。這是典型的承認優位於認知，更甚於霍耐特的是，《莊子》批判性承繼了神話世界觀的生命一體信念，直接肯認了人和自然萬物的原初承認經驗。只是人們在後來的符號化發展下，亦即「成心／固知／定言」的交纏作用，遺忘了「天地與我並生，萬物與我為一」的原初承認，掉入了自我觀之、自我知之的自我神話化。所以《莊子》的許多對話，例如齧缺和王倪、惠施和莊子的對話，一者都具有認知和承認的對照性，二者都具有批判認知以疏通承認的轉化用意：

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之！」「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之！」「然則物无知邪？」曰：「吾惡乎知之！」……自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！⁵⁹

王倪的「吾惡乎知之」，並非缺乏知識或完全否定客觀化思維，而是深刻反省人類「有蓬之心」、「固化之知」的同一性思維，可能對萬物「名以定形」的符號分類之宰制暴力，所以才將認知主體的「自我觀之」，轉化成「以道觀之」的虛心、去知、無言狀態，以便

⁵⁹ 戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁91-93。

讓萬物在其自己而差異化地顯示生命自身。顯然，這涉及認知重新讓位給承認優先的覺行修養。正如南郭子綦歷經「喪我」的認知轉化後，才得以聆聽「吹萬不同，而使其自己也，咸其自取」的「天籟」差異之大美（《莊子》式的物化之美）⁶⁰。而主體的固蔽之解放（解心釋神），才能重新恢復物我「分而無分」的連通（虛而待物）與敞開（聽之以氣）。經由〈人間世〉的心齋修養，顏回的知性主體就從「實自回也」的自我中心，轉化為「未始有回也」的暫時忘我、喪我狀態。其中轉化的關鍵，便從「无聽之以耳」（官止）、「无聽之以心」（知止），最後上達為整體情境氣氛的回應（神行），此即有名的「解心釋神」後的「聽之以氣」狀態：「氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」⁶¹

神行或聽氣，毋需神秘化去理解。它們主要意指恢復人和天地萬物的「神以通之」、「遊乎一氣」之原初倫理親密性，亦即世界最原初性的萬化共在之承認狀態：「夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！是萬物之化也。」⁶²而「虛」便是掃除主體的封閉臃擠而虛懷納物（虛室生白），如此人便能再度復甦與一切存在（包含物我神鬼等一切可能），棲居共遊的原始倫理性。人一旦能虛薄自我之膨脹、清掃心知之固執，才能參贊萬物之變化常新（萬物之化也）。而這種「與物相遊」的聽氣、萬化狀態，〈大宗師〉便稱之為「遊乎天地之一氣」、「離形去知，同於大通」⁶³。真人這種與物為春的身心情狀，⁶⁴正是自我的十字打開，從此「乘物遊心」地與萬物情意相感互通。所以《莊子》描述的真人特性，其中一項關鍵描述便是物我通達的承認情狀：「若然者，其心志，其容寂，其顛顛；淒然似秋，煖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極」、「精神四達並流，无所不極，上際於天，下蟠於地，化育萬物，不可為象，其名為同帝。」⁶⁵

真人就是能在當下環境中，回應自然萬物而與它們互相承認。不管是春夏秋冬的環境氛圍，還是身邊切近的物我遭遇，真人總能與它們感「通」、合「宜」地連綿共振。真人的精神氣化身心總能四達並流地與天地萬物互化共育，承認「獻身於世界」而守護萬物的共榮共在，共同活在「萬物化育」的有情天地裏。因此我們看到《莊子》對「與物相遊」的逍遙美學之描述，總會或隱或顯地涉及與自然萬物的親密倫理，尤其散發出物我相親的無害氛圍：

⁶⁰ 戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：〈齊物論〉，《莊子集釋》，頁 50。

⁶¹ 戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：〈人間世〉，《莊子集釋》，頁 147。

⁶² 戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：〈人間世〉，《莊子集釋》，頁 150。

⁶³ 戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：〈大宗師〉，《莊子集釋》，頁 268、頁 284。

⁶⁴ 筆者曾有幾篇文章討論真人的「氣化身體」，參見《〈莊子〉身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換》，《清華學報》第 42 卷 1 期（2012 年 3 月），頁 1-43；〈《莊子》精、氣、神的工夫和境界——身體的精神化與形上化之實現〉，收入《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：清華大學出版社，2008 年），頁 119-166。

⁶⁵ 戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：〈大宗師〉、〈刻意〉，《莊子集釋》，頁 230-231、頁 544。

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，眾所同去也。」

莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敖者；東西跳梁，不辟高下；中於機辟，死於罔罟。今夫蘘牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！」⁶⁶

莊子不同意惠施那種認知的普遍優位性，他批判惠施毫無覺察地一味採取規矩繩墨的認知框架和實用標準來裁量自然、宰用萬物。但莊子也並非要極端化排除人的客觀化認知能力，而是要再三提醒惠施那種啟蒙獨大心態的自我偏蔽。當人志得意滿而一味將萬物當成自然資源時，稍不覺察，人同時也可能將自身的承認優位讓渡給認知優位，從此自我異化成為了掠奪機器（狸狌）。於是人和萬物的原初承認關係，便從物我相遊的逍遙關係，轉變成獵人與獵物的獵取關係。甚至獵人也成為他人眼中的獵物，獵人之間集體共創了人力資源的物化生產鏈。人與人彼此利用對方的有用性，一起編織在相互工具化的用具網罟中。人與人、人與物之間的相刃相靡之利害關係，遺忘了莊子「非利用性」的原初承認關係。在莊子看來，惠施的「知盛」明顯有物化自然的傾向；除此之外，筆者認為從《莊子》一書所描述的惠施因知盛好辯，結果掉入「自是非他」的相刃相靡之「失養」看來，惠施過度偏於客觀化認知功能的執著，應該也有導致與他人同情共感的承認能力之遺忘嫌疑。換言之，惠施偏取知盛的態度掉入了霍耐特（或卡維爾）所謂知識論模式在日常生活世界之誤導，讓他難以在人與人之間進行原始倫理性的承認交往。然《莊子》有進於霍耐特的是，從其對惠施的反省來看，《莊子》會認為對自然直接物化的單向認知，極可能同時造成對自我、對他人的承認遺忘。對於人使用技術從而進行對物的效用操控，也可能反作用地導致承認遺忘與自我物化。

從《莊子》〈天地〉篇漢陰丈人的反省案例來解讀，⁶⁷《莊子》雖然未必全然否定「技術」之操用（棹），但對於技術以效率為唯一準繩（有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多），其可能對人類主體狀態的習染與反控，深有警覺（有機械者必有機事，有機事者必有機心）。《莊子》一方面透過漢陰丈人對技術的保持距離，反映出我們必須對技術的實效性和宰控性有所警覺，甚至加以適度的批判治療，以恢復物我之道的承認優先性（機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也）。換言

⁶⁶ 戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：〈逍遙遊〉，《莊子集釋》，頁40。

⁶⁷ 戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：〈天地〉，《莊子集釋》，頁433-438。

之，當主體的虛心敞開被機械的機心給佔滿支配時，原本敞開於萬物的虛室生白之容納與承認能力，便有被遺忘之嫌。亦即技術的認知態度與操作習慣，反作用地影響了主體的承認狀態（神生不定），並導致物我承認關係的失落（道之所不載）。

值得關注的，《莊子》也透過孔子對漢陰丈人傾向：「直接將客觀化認知等同於物化」而走向完全反技術的另一極端，給出了「識其一，不知其二；治其內，而不治其外」的批判，由此反映出《莊子》兼治內與外、平衡一與二的圓通立場。所謂「知其二」的內涵，乃是針對漢陰丈人「只知其一」的批判而來。因為「只知其一」代表了漢陰丈人已從原先強調承認優位性與反對技術同一性，片面而極端地掉入了完全反對技術的渾沌同一性與承認唯一性。漢陰丈人擔憂外在技術對主體的機心干擾，一再退回內在的渾沌修為，結果造成了客觀化認知與技術使用的全然排斥。類比來說，漢陰丈人為了擔心或對治惠施一類的啟蒙主體之極端偏執，竟然擺盪回完全去主體化的渾沌狀態之另一個極端。從而產生了要以渾沌的同一性神話取代啟蒙的同一性思維之沉溺。然而不管是惠施的啟蒙主體或者漢陰丈人的渾沌去主體，兩者一樣「只識其一」，只是前者掉入了認知唯一性之極端，後者掉入了承認唯一性之另一極端。因此《莊子》才會透過「知其二」來對治「只知其一」，進行「此亦一是非，彼亦一是非」的批判，並從而走向承認與認知的「兩行」之來回運動。

「知其二」可以說是對技術同時保有「使用」與「批判」的自由周轉關係。因為一味肯定「槩」之機械的效用與便利，可能掉入「只知其一」的技術同一性思維，但一味否定「槩」之機械而全然摒棄，也可能掉入另一種「只知其一」的渾沌同一性思維。換言之，單向的全然肯定技術（而遺忘渾沌），與單向的全然否定技術（而直接將客觀認知等同物化），皆不可能與技術產生自由的關係；兩者反而都容易陷入「各得一偏以自好」的同者思維，結果都只能在「同一視角」下，或是片面地看見技術效用的「解蔽」（如惠施），或片面地看到技術的「遮蔽」（如漢陰丈人）。而「知其二」的兩行（不住一端者），猶如〈齊物論〉不掉入「此亦一是非，彼亦一是非。是亦一無窮，非亦一無窮」的對立循環，而是能同時反思「解蔽」與「遮蔽」的共在性，才不會被單一視角給定型化為「同一思維」，從而停滯了兩行雙向運動所不斷帶出的差異化思維。

在〈天地〉篇中，《莊子》雖透過孔子之口而傳達出，不需要像漢陰丈人那樣採取「只識其一」的全然抗拒機械技術，但也應該注意漢陰丈人代表著對全然擁抱技術同一性的「批判者」角色。或許可以這麼說，漢陰丈人這一寓言人物突顯出：道家對先秦相信技術進步與技術效益等樂觀主義者，其背後的「主體性同一化思維」給予了深刻的批判省察。正如漢陰丈人所言，他並非孤陋寡聞而不知當時機械技術的進步狀況——「後重前輕，挈水若抽，數如洸湯」的效率之高，他是做了批判思考後的自覺決擇，所謂「非不知也」而是「羞不為也」。這個「羞」，代表了漢陰丈人對操控機械而反被機械操控的「主體墮化」，有著

高度的敏感與堅持。對漢陰丈人來說，操控機械與身體力行，「之間」涉及到兩種主體狀態的微妙轉化，稍一不察，原以為操控機械的農者（有機械者），其實反而可能在過份依賴機械的同時（必有機事），主體思維完全被「技術思維」給同一化（必有機心）。亦即當機械的效率化佔據了農者的勞動世界時（機心存於胸中），那麼農人和自然、大地、植物、勞作的原初意義關係很容易被異化（純白不備）。可見技術的同一性思維所帶來的，並不只是生產工具的進步改變而已，它也可能帶來深層的主體變化，此即漢陰丈人所擔憂的「神不生」、「道不載」。「神」與「道」未必涉及任何神秘虛玄之境，對漢陰丈人而言，「神生」、「道載」的主要意義，主要指向未被技術思維給同化之前，農者和自然大地那種「泰然任之」的原初倫理關係。「神生而定」是農者身心整全的主體狀態，而「道載」則是農者與大地的共在共生之依存關係。然而當農人憑藉機械技術的高效率而放大人類主體對自然萬物的宰控權能時，人之主體和大地萬物也可能被技術給同化為工具理性與資源價值，結果人成為了計算式思維下的「利用人」，萬物成為了對象化思維下的「有用物」，一切俱在效益利用的同一性思維下，結晶成一張無所不在的「資源圖像」。做為人力資源的人和做為能源資源的自然萬物，同樣都化質歸量地成為了有用性。這個有用性的同一量化之暴力，正是《莊子》企圖透過漢陰丈人來批判技術思維的同一性暴力所在。漢陰丈人對技術的過於排斥，或許有掉入「識其一，不識其二」的片面反技術傾向，但《莊子》透過「識其二」之圓轉自由立場，其前提仍然必需要先對技術效用的同一暴力與強權思維給予深刻的主體性批判。唯有對技術思維的遮蔽給予批判揭露，人們才能在運用技術的同時，保有「用」與「無用」之間的自由彈性。而這樣的彈性來自同時對「技術之用」的同一性，以及「渾沌無用」的同一性，採取了否定辯證的運動關係，由此展開了人們與技術的「非同一性」之自由可能。

十、結論：《莊子》對霍耐特的挑戰——承認自然與承認人文的平等辯證

不同於霍耐特的「間接承認自然」之迂迴與限制，本文雖突顯《莊子》「直接承認自然」的原始倫理性格，但筆者也要進一步強調《莊子》式的承認自然與原初倫理，雖和神話式的直接承認自然（泛靈論世界觀）具有承續關係，但兩者仍有重要斷裂與差異不可不辨。尤其《莊子》式的直接承認自然，不管就承認與認知的弔詭性、還是自然與人文的交互性，其內容都遠比神話思維來的豐富而辯證。再以上述漢陰丈人案例來說，漢陰丈人的

渾沌式修為（識其一，不知其二），便近似於神話那種遠人文、親自然的一端之極，亦即掉入「以天統人」、「以自然支配人文」的「自然崇拜」。神話類型的直接承認自然實為被自然諸神所籠罩，而未能在人的主體與自然整體之間，拉開一種「無分而分」的「不一」張力。也因為人的主體性奮鬥未被積極肯認，因此人的「客觀性認知」便難以突出而被賦予積極意義。漢陰丈人（神話思維）這種「住渾沌」的天人關係，明顯偏向於以天統人的「天人合一」，使得人的主體性不斷被渾沌的大寫存有給吞噬淹沒，如此將掉入自然崇拜的神秘主義深淵，甚至生產以神聖合理化暴力的禁忌弔詭。用《荀子》的話說，神話式的直接承認自然具有「蔽於天而不知人」的偏蔽。它只能肯認自然（天）的優先性甚至唯一性，人的主體性之客觀性認知和對象化作用，則被直接簡化為背離純天之機心異化。漢陰丈人的渾沌修為之自然承認，確實逃不出類似於霍耐特對盧卡奇的批判洞察：倘若直接將客觀化認知等同於物化，將導致人文的社會規範、技術效用的合理性，都難以穩立。同樣地，漢陰丈人和神話思維，都一樣難逃去人文、反社會之譏。

《莊子》式的承認自然並非退回神話式的承認自然，《莊子》一書也到處充斥著批判巫術神話的反思性格。同樣的，《莊子》雖然對於惠施依仗「知盛」的啟蒙主體之偏執也多所批判，但透過批判惠施認知主體的自我固化，只是為了再度開啟知性的同一性思維之封閉，絕非完全否定啟蒙認知的必要與功能。事實上，我們也很容易在《莊子》書中（尤其〈齊物論〉），看到啟蒙認知之思辯能耐，因此《荀子》「蔽於天而不知人」的評判對象並不準確，它只能及於「只知其一而不知其二」的漢陰丈人（退返渾沌的神話人），而絕不真能及於「知其一又知其二」的莊周本尊。《莊子》既批判「神話人思維」，又批判「啟蒙人思維」，並試圖在「天人不相克」的兩行運動中，既雙向批判神話和啟蒙之短，又雙向吸收神話和啟蒙之長，以便尋找自然與人文的交互補充、神話和啟蒙的平等辯證。

《莊子》式的直承自然，並非「只識其一」的「住渾沌」，而是同時「識其二」的「無分而分」之「不住渾沌」。換言之，「真人」的主體性並未被渾沌的大寫存有給吞噬，真人依然要在天人不二的相互承認關係中，奮鬥出主體的份位與份際。《莊子》不住渾沌的承認自然之模式，不同於漢陰丈人（神話式）的天人合一之「自然支配」，而是不以一端克服另一端以便能在承認與認知之間，帶出雙向運動的「天人不相克」模式。「天人不相克」的承認模式，意指人和天、自然和人文處於「分而無分」、「無分而分」的兩行狀態。它不再是自然支配一切的自然崇拜，因為自然崇拜落入「存天忘人」而被自然控制，因此這種原始倫理同時充滿著自然諸神的禁忌、恐懼甚至暴力。「天人不相克」除了直接承認與自然的「一」，同時也強調人與自然間的「不一」或者「分別」。只是這種「不一」必需和「一」同時發生，分別必需和無分別共同運動。如此才能：一方面同時肯定承認優位和認知功用，另一方面在肯認客觀化認知的同時不掉入承認的遺忘。《莊子》式的承認自然並未取消人

的主體性，反而主張唯有在天人之間保持「一而不一，不一而一」的往來張力，才能讓承認與認知保持不以一端統攝另一端的片面偏執。或許《莊子》這種「天人不相克」的弔詭模式，提供了一種我們可以轉化霍耐特偏向以人文統合自然的啟蒙模式，也突破了原始神話以自然統合人文的渾沌模式，並讓我們得以思考自然承認與人際承認之間的平等辯證之可能。總結來說，《莊子》式的直接承認自然，其直接性並非單向度的合一，而是具有複雜內涵的「一而不一，不一而一」的弔詭性。但這種「天人不相克」的模式並不妨礙我們依然可以直接肯定人和自然的親密倫理性，只是這種親密性既不湮沒人的主體性，也不完全取消自然的陌異性。甚至正因為人的主體性之挺立，人才能自覺地在天地之中立人極（人文建制和社會規範），也因為這種「既親密又陌生」的承認自然，讓道家永遠對自然的玄深奧祕保有一份謙卑敬畏。前者讓《莊子》可以通向更新規範、活化人文的人際倫理之路，後者讓《莊子》通向天地流行、物化自在的自然倫理。而這種人際倫理與自然倫理的既頡抗又交通的兩行關係，便是筆者將《莊子》定位為可以挑戰並轉化霍耐特啟蒙辯證模式，而更相契於阿多諾否定辯證模式的跨文化接枝之思想實驗。

徵引文獻

古籍

戰國·莊周著，清·郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1985年）。【Guo, Qing-fan (Editor). *Zhuangzi Jishi*. Taipei: Huazheng Book Co., 1985】

近人論著

Axel Honneth. *Reification: A New Look at an Old Idea* (Oxford: Oxford University Press, 2008)。

Christoph Menke. *Kraft: Ein Grundbegriff ästhetischer Anthropologie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2008) 英譯本：Christoph Menke; Gerrit Jackson (Translation). *Force: A Fundamental Concept of Aesthetic* (New York: Fordham University Press, 2013)。譯文引翟燦、何乏筆、劉滄龍合譯本，《力量做為美學人類學的一個基本概念》（上海：華東師範大學出版社，預計2017年出版）。

王慶節：〈道之為物：海德格的「四方域」物論與老子的自然物論〉，收在劉國英、張燦輝編：《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》（臺北：邊城出版，2005年），頁261-313。【Wang, Qing-jie. “Dao Zhi Wei Wu : Heidegger de Sifangyu Wulun yu Laozi de Ziran Wulun” , in Liu, Guo-ying & Zhang, Can-hui (Editor). *Journal of Phenomenology and the Human Sciences No.2*. Taipei: Azoth Books Co., 2005, pp. 261-313】

卡西勒（Ernst Cassirer），甘陽譯：《人論》（臺北：桂冠，1990年）。【Ernst Cassirer ; Gan, Yang (Translation). *An essay on man : an introduction to a philosophy of human culture*. Taipei: Lauréat Publications, 1990】

列維-布留爾（Lucien Lévy-Bruhl），丁由譯：《原始思維》（北京：商務印書館，1981年）。【Lucien Lévy-Bruhl; Ding, You (Translation). *Primitive Mentality*. Beijing: The Commercial Press, 1981】

米德（George Herbert Mead），趙月瑟譯：《心靈、自我與社會》（上海：上海譯文出版社，1997年）。【George Herbert Mead; Zhao, Yue-se (Translation). *Mind, Self and Society: From the standpoint of a social behaviorist*. Shanghai: Shanghai Translation Publishing House, 1997】

伽達默爾（Hans-Georg Gadamer），洪漢鼎譯：《真理與方法》（臺北：時報文化出版企業公司，1993年）。【Hans-Georg Gadamer; Hong, Han-ding (Translation). *Truth and Method*. Taipei: China Times Publishing Co., 1993】

- 何乏筆 (Fabian Heubel) : 〈身體與山水——探索「自然」的當代性〉,《藝術觀點 ACT》第 45 期 (2011 年 1 月), 頁 57-63。【Fabian Heubel. “Shenti yu Shanshui: Tansuo Ziran de Dangdaixing”, *Art Critique of Taiwan*, vol.45, 2011.01, pp.57-63】
- 何乏筆 (Fabian Heubel) : 〈曲通三統? 關於現代政治的規範性弔詭〉,《文與哲》第 28 期 (2016 年 6 月), 頁 233-268。【Fabian Heubel. “Twisted Communication of the Three Traditions? On the Normative Paradox of Modern Politics”, *Literature & Philosophy*, vol.28, 2016.06, pp.233-268】
- 阿多諾 (Theodor W. Adorno)、霍克海默 (Max Horkheimer), 林宏濤譯:《啟蒙的辯證: 哲學的片簡》(臺北: 商周出版社, 2009 年)。【Theodor W. Adorno & Max Horkheimer; Lin, Hong-tao (Translation). *Dialectic of Enlightenment*. Taipei: Business Weekly Publications, 2009】
- 孫周興:〈老子對海德格的特殊影響〉,《哲學與文化》第 20 卷 12 期 (1993 年 12 月), 頁 1163-1167。【Sun, Zhou-xing. “Laozi dui Heidegger de Teshu Yingxiang”, *Monthly Review of Philosophy and Culture*, vol.20:12, 1993.12, pp. 1163-1167】
- 格瑞漢·帕克斯 (Graham Parkes) : 〈黑森林上空升起的太陽: 海德格與日本的關聯〉, 收入梅依 (Reinhard May) 編, 張志強譯:《海德格爾與東亞思想》(北京: 中國社會科學出版社, 2003 年), 頁 119-185。【Graham Parkes (Editor). *Heidegger and Asian Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987, pp. 119-185】
- 海德格 (Martin Heidegger) : 〈物〉, 收入孫周興編:《海德格爾選集 (下)》(上海: 上海三聯書店, 1996 年), 頁 1165-1187。【Martin Heidegger ; Sun, Zhou-xing (Editor & Translation). “Das Ding”, in *Heidegger Xuanji*. Shanghai: Shanghai Joint Publishing, 1996, pp. 1230-1241】
- 海德格 (Martin Heidegger) : 〈泰然任之〉, 收入孫周興編:《海德格爾選集 (下)》(上海: 上海三聯書店, 1996 年), 頁 1230-1241。【Martin Heidegger; Sun, Zhou-xing (Editor & Translation). “Gelassenheit”, in *Heidegger Xuanji*. Shanghai: Shanghai Joint Publishing, 1996, pp. 1230-1241】
- 張祥龍:〈海德格爾與「道」及東方思想〉,《海德格爾思想與中國天道》(北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 1996 年), 頁 439-456。【Zhang, Xiang-long. *Heidegger Sixiang yu Zhongguo Tiandao*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 1996, pp. 439-456】
- 陳榮灼:〈道家之「自然」與海德格之「Ereignis」〉,《清華學報》第 34 卷 12 期 (2004 年 12 月), 頁 245-269。【Chan, Wing-cheuk. “The Taoist Tzu-jan and Heideggerian Er-eignis”, *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, vol.34:12, 2004.12, pp. 245-269】
- 黃文宏:〈從西田哲學來看前期海德格「實存論的獨我論」〉,《國立政治大學哲學學報》第 31 期 (2014 年 1 月), 頁 31-65。【Huang, Wen-hong. “On the “Existential Solipsism” in Early Heidegger: In View of Nishida's Philosophy”, *The National Chengchi University Philosophical Journal*, vol.31, 2014.01, pp. 31-65】

- 奧特·波格勒 (Otto Pöggeler)：〈東西方對話：海德格與老子〉，收入梅依 (Reinhard May) 編，張志強譯：《海德格爾與東亞思想》(北京：中國社會科學出版社，2003 年)，頁 186-238。【Reinhard May (Editor); Zhang, Zhi-qiang (Translation). *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian Influences on his Work*. Beijing: China Social Science Press, 2003】
- 熊偉：〈道家與海德格爾〉，《自由的真諦——熊偉文選》(北京：中央編譯出版社，1997 年)，頁 140-143。【Xiong, Wei. “Daojia yu Heidegger”, in *Ziyou de Zhendi: Xiongwei Wenxuan*. Beijing: Central Compilation & Translation Press, 1997, pp. 140-143】
- 蕭師毅：〈海德格與我們《道德經》的翻譯〉，in G. Parkes (Editor). *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1987), pp. 93-104。【Xiao, Shi-yi. “Heidegger and our translation of Daodejing”, in G. Parkes (Editor). *Heidegger and Asian Thought* (Honolulu: University of Hawaii Press 1987). pp.93-104】
- 賴錫三：〈《莊子》精、氣、神的工夫和境界——身體的精神化與形上化之實現〉，《莊子靈光的當代詮釋》(新竹：清華大學出版社，2008 年)，頁 119-166。【Lai, Hsi-san. “Practical Methods and Mystical Experience of Ching, Ch'i and Shen in Chuang Tze: The Achievement of a Spiritual and Metaphysical Body”, in *Zhuangzi Lingguang de Dangdai Quanshi (Contemporary Interpretation of Chuang Tze's Aura)*. Hsinchu: National Tsing Hua University Press, 2008, pp. 119-166】
- 賴錫三：〈論先秦道家的自然觀：重建老、莊為一門具體、活力、差異的物化美學〉，《文與哲》第 16 期 (2010 年 6 月)，頁 1-44。【Lai, Hsi-san. “Discourse on Taoism's Nature of the Pre-Ching Dynasty: Reconstruction a Concrete, Active, Differential Aesthetics to the Laozi and Chuang-Tze”, *Literature & Philosophy*, vol.16, 2010.06, pp. 1-44】
- 賴錫三：〈後牟宗三時代對《老子》形上學詮釋的評論與重塑——朝向存有論、美學、神話學、冥契主義的四重道路〉，《當代新道家——多音複調視域融合》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2011 年)，頁 1-105。【Lai, Hsi-san. “Reinterpretations of Laozi's Metaphysics by Contemporary Scholars: Ontology, Aesthetics, Mythology, and Mysticism”, in *Dangdai Xindaojia: Duoyin Fudiao yu Shiyu Ronghe (Contemporary Taoism)*. Taipei: National Taiwan University Press, 2011, pp. 1-105】
- 賴錫三：〈《莊子》身體觀的三維辯證：符號解構、技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》第 42 卷 1 期 (2012 年 3 月)，頁 1-43。【Lai, Hsi-san. “A Three-Dimensional Dialectic of Views of the Body in Zhuangzi: Symbol Deconstruction, Blending Techniques, and Exchange of Qi Transformation”, *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, vol.42:1, 2012.03, pp. 1-43】DOI: 10.6503/THJCS.2012.42(1). 01
- 賴錫三：〈《莊子》的自然美學、氣化體驗、原初倫理：與本雅明、伯梅的跨文化對話〉，《文與哲》第 26 期 (2015 年 6 月)，頁 85-146。【Lai, Hsi-san. “Zhuangzi's Natural Aesthetics, Experience

of Qi, Originative Ethics: Transcultural Dialogue with Benjamin and Bohme”, *Literature & Philosophy*, vol.26, 2015.06, pp. 85-146】

賴錫三：〈《莊子》「天人不相勝」的自然觀——神話與啟蒙之間的跨文化對話〉，《清華學報》第46卷3期（2016年9月），頁405-456。【Lai, Hsi-san. “The View of Nature in the “Tianren bu xiangsheng” Section of the Zhuangzi: The Transcultural Dialogue of Myth and Enlightenment”, *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, vol.46:3, 2016.09, pp. 405-456】DOI: 10. 6503/THJCS. 2016.46(3). 01

鍾振宇：〈德國哲學界之新道家詮釋——海德格與沃爾法特〉，《中央大學人文學報》34期（2008年4月），頁33-61。【Chung, Chen-yu. “The New Interpretation of Daoism in German Philosophy--Heidegger and Wohlfart”, *Journal of Humanities East/West*, vol.34, 2008.04, pp. 33-61】

鍾振宇：〈莊子與當代批判——工作、技術、壓力、遊戲〉，《臺灣東亞文明研究學刊》10卷1期（2013年6月），頁143-182。【Chung, Chen-yu. “Zhuangzi and the Critics of Contemporary Era--Work, Technics, Pressure and Play”, *Taiwan Journal of East Asian Studies*, vol.10:1, 2013.06, pp. 143-182】DOI: 10.6163/tjeas. 2013.10(1) 143

Transcultural Dialogue between Zhuangzi and Honneth ——The New Model of Equal Dialectic between Admit Nature and Admit Culture

Lai, Hsi-san

(Received January 12, 2017 ; Accepted April 7, 2017)

Abstract

This article wants to explore two basic concepts of the Zhuangzi, one is thingingness and the other is nature, according to the method of trans-cultural dialogue. I always look forward to disclose the new contemporary meaning of the ancient classical texts. Here, I expand the trans-cultural dialogue from the French scholar (like Jena François Billeter who is researching Zhuangzi) to the Germany scholar (like Axel Honneth who belong to the critic theory and published a book about Reification recently). Through the trans-cultural interpretation between Zhuangzi and Honneth, I will reconstruct the contemporary meaning about the thingingness and nature. To sum up, I obtain two important conclusions:

1. We must consider the new model of equal dialectic between admit nature and admit culture.
2. Thingingness has its ontological dimension from the original meaning, and it can provide therapeutic function to the reification in the capitalism.

Keywords: Zhuangzi, Axel Honneth, nature, thingingness, transculture

