

承認自然 ——霍耐特承認理論與王夫之氣的思想*

劉滄龍**

(收稿日期：106年1月30日；接受刊登日期：106年5月17日)

提要

本文討論霍耐特交互承認理論中的共感，同時與王夫之氣的思想對話，以便探究「承認自然」的課題。霍耐特的承認理論涉及人與自己、與他人及與自然的承認關係，主張共感的承認優先於認知。他雖然考慮到對於人類以外的世界也懷有一種先在的承認態度，但卻是以間接的方式，某種程度化約到人與人之間的交往關係來談承認自然。我將試圖在霍耐特承認理論的框架下，一方面吸納他論及人的交互共感的理論優點，另一方面則藉由王夫之氣的思想中能夠整合自然與社會關係的洞見，來補充霍耐特理論較為薄弱的環節。同時，也返回到法蘭克福學派第一代理論家班雅明與阿多諾論及的「氣韻」(aura)，由美學的進路來探討在共感的承認關係中人的自我理解為何與自然有關。

關鍵詞：承認、自然、霍耐特、王夫之

* 感謝兩位審查人提供寶貴的修改意見，受益良多，謹此致謝。

** 國立臺灣師範大學國文學系教授。

一、前言

本文的主旨是「霍耐特社會哲學中的承認理論如何納入自然」，為了探究這個可能性，先鋪墊第一代法蘭克福學派關於「氣韻」的討論，再從而銜接王夫之氣的思想以與「氣韻」對話。首先要說明的是，本文所採用的跨文化哲學進路，並非平行地比較霍耐特和王夫之的思想，而是以霍耐特社會哲學中的「交互承認」為探究的起點，進一步討論「承認自然」的可能性。此一可能性，一方面可以透過回溯至班雅明、阿多諾的「氣韻」來展開；另一方面則經由跨文化的對話來實現。

法蘭克福學派對當代社會的批判性診斷是本文的出發點，我們將順著霍耐特「交互承認」理論的自身脈絡展開討論，並且發現西方現代性的診斷中，其中一個關鍵的問題——即人與自然的關係，仍有較難突破的限制，正是在此處我們有意跨出文化界限，立足於現代性診斷此一問題性上，著意提取王船山「二氣交感」的思想中特有的人與自然的回應、交感關係，藉此思路來拓展「交互承認」的理念，從社會向度延伸至自然，為「承認自然」補充一重要的理論環節。

因此，本文無意於外在地嫁接不同文化脈絡的思想，而是謹慎地扣緊「交互承認」的理論思路，並在此一進路中發現，「人的自我理解與社會性的交互承認，是否應該要納入自然」，是「交互承認」的理論已略有觸及但卻無法深究的課題。

探討班雅明與阿多諾的「氣韻」概念與自然的關係，便是讓此一有所觸及卻潛隱的內在線索揭示出來。再者，引入王夫之氣的思想，勢必得冒著去脈絡化的危險。但我們發現，此一介入不只是偶然的，而是在特定的問題性上有跨文化互相轉化的契機。換言之，「二氣交感」此一氣學的思路，一旦置入法蘭克福學派社會哲學的討論框架中，可以展現它豐富的理論潛力，打開「氣韻」本已蘊涵的思想出路，為現代性深陷其中的思想僵局提供了視角調整、思維活化的觸媒。「承認自然」正是因為氣的思想的介入，得以讓「交互承認」將自然系統性地納入其承認結構中，試圖為科技與工具理性對於自然的宰制性權力找到鬆動與瓦解的契機。

本文表面看來有比較哲學的性質，實際上則儘量避免東西方理論的靜態比較，所冀望的是立足於當代的人文危機，找尋一種跨越文化界限的思想動態關係。在不同的文化脈絡誕生的思想，一定有同有異。本文無意求同或見異，而是提出一個當前人類必須共同面對的思想問題，找到合宜探究的切入角度，讓跨文化的對話成為思考的媒介與推進的力量。

二、現代性診斷與工具思維中的物化

在商業進步、科技發展的時代，計算理性全面支配了人類的生活、控制著作為內在自然的身體。於此同時，強大的科技被當成開發自然資源的手段，外在的自然也成了人們宰制、支配的對象。在控制、支配自然的過程中，人類生命已經被自己的技術理性所控制，陷入錯誤的自我理解。從尼采、馬克思到韋伯，一百多年前歐洲思想家所提出的時代診斷不約而同地指向了現代人如何在理性化的過程中，一方面想要透過控制自然來實現自由，另一方面卻反而在自然的控制中逆轉為對人的控制背離了自由。二十世紀之交的文化批判，在法蘭克福學派的開創者霍克海默與阿多諾的社會學研究中被匯聚起來。他們認為，在控制自然的過程中，人類運用工具理性駕馭自然，此一手段後來延伸到了政治與文化的各個層面，最後形成了控制人的方法。人是如何被自己的理性所宰制？人與自己、跟他人以及自然的關係，為何在工具理性發達的現代社會，尤其在資本主義經濟活動所仰賴的策略性思考的運用中一再異化，一步步走向背離自由實現的道路？現代文明的價值何在？現代生活倘若可欲，或意謂著幸福與自由的實現，為何是以野蠻的方式面對自身、他人與自然？

霍耐特（Axel Honneth）認為，在二十世紀初期包括馬克思主義及法蘭克福學派第一代理論家對於現代性診斷的相關思考，在二戰後沈寂了下來，但是如今又再度有了現實感，值得我們回顧與反思。霍耐特在《物化——承認理論研究》（*Verdinglichung. Eine Anerkennungstheoretische Studie*）一書重構了盧卡奇（Georg Lukács）的「物化」（*Verdinglichung*）概念。他指出「物化」是一種僵化了的習慣與視角，使我們對他人及事件失去了想去參與涉入的能力。在這種冷眼旁觀的態度中，主體不僅對社會周遭與自然環境，甚至是對自身的內在世界，都看成某種事物的集結而已。¹

在現代社會生活中，人如何喪失作為人的主體內在感受性質素，成為孤離於世界的單子，旁觀他人甚至冷觀自身？霍耐特認為盧卡奇「物化」的概念，可以很好地說明人在現代社會生活中所受到的制度性扭曲，人於是失去了身為人的主體相當重要的「情感之參與」（*affective Anteilnahme*）、「情感互相感染」（*wechselseitige Affiziertheit*）²的品質，愈來愈極端地把他人當成工具，以悖於人的特質的方式把人當成無生命的客體、商品，最後也在自我關係中出現了「自我物化」（*Selbstverdinglichung*）。

¹ Axel Honneth. *Verdinglichung, Eine Anerkennungstheoretische Studie* (Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2005), p. 62. 引用時參考了羅名珍尚未出版的譯稿《物化——承認理論探析》，但有所修改。

² Axel Honneth. *Verdinglichung*, pp. 57-58.

工具思維所導致的異化，弔詭地讓運用工具的人成為工具的工具，控制自然物的人自己則成為了物。在職場中，追求績效的現代人根據量化的評鑑指標或主動或被迫地讓自己的工作成為可以操控的對象物，雖然提高了工作效能，但也使得自己對工作的理解與感受物化，工作本來可以提供人自我實現的意義受到了極大的折損。在情感關係中，運用網路通訊軟體的情人、家人，不必再面對面感受對方的情緒波動與身體情動，看似即時全面地分享彼此生活與工作資訊，突破時空阻隔，卻不再擁有帶著身體感受的交互理解，溝通表達取得時效性的同時犧牲了來自身體接觸的親密性、情緒感受的整體性。我們愈來愈不用在情感上、身體上彼此涉入，彷彿就能獲得所有應該獲得的資訊，知道彼此的需求，透過網路中的制式表格我們可以求職、交友、尋找伴侶，在網路科技的推波助瀾下，物化自己的感受、以物化的方式理解與想像他人及其生活，似乎成了不可逆轉的趨勢。³

現代社會標榜認真高效的工作，卻壓制了個體及其身體，這點在尼采對現代性的反省中已經有所揭示。尼采表示，高強度、長時間的工作是「最好的警察」，「它給每個人都戴上一副沈重的鐐銬，強力壓制理性、欲念和獨立自主的發展。」⁴工作佔去人幾乎全部的生活，不讓個體性的反思、欲望、感受留有任何餘地，人們於是只能被迫安於短期的工作目標，不再籌謀長遠更不用說偉大的事物與夢想。現代人對尼采來說是自以為已經獲致至福的「最後的人」(die letzten Menschen)，在工作中喪失個體性的人轉換成韋伯的話便是「沒有精神的專業人、沒有心的享樂人」。⁵不論是「精神」、「心」或「身體」，構成人主體性的特性在現代社會生活中都受到制度性的扭曲、打壓、抹除。現代人是如何成為現代人這樣的面貌？要如何回復人理應享有的人的生活品質？

三、「交互承認」中的共感涉入

霍耐特承認理論的提出便是踵繼前哲時代診斷的任務，思考人如何成了無心、無感之人，亦即對自身、他人、自然環境採取一種無動於衷、疏離、旁觀、消極的態度。例如在

³ 在制度化的社會實踐中關於自我物化的趨勢，霍耐特所舉的例子是職場應徵與網路伴侶。見 Axel Honneth, *Verdinglichung*, pp. 101-102.

⁴ 引文出自 KSA 3, 154. KSA 為縮寫，指《尼采全集：15 冊考訂版》(G. Colli/M. Montinari hrsg. *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (München/Berlin/New York: Walter de Gruyter & Co, 1980)) KSA 後的數字分別代表全集卷數及該卷頁碼。

⁵ 關於韋伯對現代性的診斷與尼采思想的聯繫，張旺山有篇文章論及，參見張旺山：〈尼采的時代診斷〉，發表在「尼采視角與當代哲學」學術研討會，清華大學哲學研究所舉辦，2015 年 11 月 28 日。

霍耐特對盧卡奇「物化」概念的探討中，他以尚未扭曲的人類實踐形式為根據，從「交互承認」(wechselseitige Anerkennung)的取徑重新思考「物化」。霍耐特認為：1.「物化」指原初、本質的實踐活動受到扭曲或弱化。2.交互主體的共感參與和主體態度被取代為旁觀、無動於衷的計算理性與主客關係。⁶

主體在「物化」的狀態中，不論是對自然環境、社會共同體的成員，乃至於對自身的人格潛能，都以消極疏離的方式漠然以對。這種徹底錯誤的實踐形式，並非只是認知上偏誤或道德上可鄙，它是一種根本的生活態度或行為方式，使得主體的思想觀點破碎而扭曲。盧卡奇認為，我們並不是在認識上錯置範疇，把人看成了物，也不是在道德上有明確的意圖要去利用他人，而是在資本主義的社會化過程中，我們被吸納進物化的行為體系，工具式的對待他者已經成為了社會事實。⁷對盧卡奇來說，物化現象之所以普遍化、常態化的主要社會原因，是在於商品交易的大幅進展。人不再能夠以不是自利算計的觀點來看待所處情境中的人、事、物：1.面對物，只在意它的利用價值；2.面對他人，只考慮是否有利可圖；3.甚至把自己的生命看成在估算獲利機會時可否增值的資源。⁸資本主義社會物化了人的生活處境，在策略計算行為的高度需求與全面運作中，人被自己當成主體經驗的物或機器。主體最內在的經驗都指向了工具利用的算計，在社會交往中，人像面對無生命的客體一樣，以僵化的自我中心的疏離態度面對他人乃至於自己。彷彿人的內在感受已經全然被剝除，對自己的生命都如此冷淡漠然，遑論要設身處地理解他人及自然世界。

這種無感於心、無動於衷的態度，在盧卡奇看來，是行動主體常年身為商品交易者養成的習慣，於是在完全無涉經濟交易活動的生活中，主體還是淪為沒有感知的無生命之物，「物化演變成了第二自然」。根據盧卡奇的分析，受到交易行動的制約，人的行為方式已經讓他無法不成為一個沒有價值取向的，只會「沈思」(kontemplative)、「旁觀」(beobachtend)，不再積極地介入環境、與人互動，在心理與存在感受上維持著「疏離」(Teilnahmslosigkeit)，也就是一付凡事均事不關己，情感上不受任何事情牽動，欠缺同情共感的意願與能力。⁹

霍耐特認為，在盧卡奇關於物化的討論中其實預設了規範性的準則，即相對於受扭曲

⁶ Axel Honneth. *Verdinglichung*, pp. 26-28.

⁷ Axel Honneth. *Verdinglichung*, pp. 24-25.

⁸ 這樣的社會現象在十九世紀已經勢不可擋，尼采也對此提出了針砭。例如在《曙光》第206節表達人在工作中的被奴役狀態，人成了非人，是「人的不可能性」(eine Menschen-Unmöglichkeit)，以下摘錄該節兩句關鍵的話：「人們給自己制定一個交換價格，使自己不再是人，而是變成了螺絲！」(KSA 3, 183.)「在這樣一種對外在目標的瘋狂追求中，內在價值受到了多大的損失！」(KSA 3, 184.)

⁹ Georg Lukács. *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*, in ders., *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), Werke, Band 2, Frühschriften 11 (Darmstadt: Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1968), pp. 260-270.

的、病態的實踐形式，存在著一種「真正的」(wahre)、「本真的」(eigentliche) 實踐。疏離的、旁觀的行為模式之所以是物化的，是因為它們集結了各種不良的習慣與態度，違背了更原初或較好的實踐形式。那麼什麼是較好的實踐形式呢？霍耐特認為，盧卡奇在他的分析中也留下了許多的提示，亦即當我們不受物化的制約時，主體在實踐上與世界的關係會具有如下的特質：能以一種「參與其中的」、「合作的」方式經歷到外在世界，而且外在世界能被有機地整合成為主體人格的一部分。因此，所謂本真的實踐便是那種「參與的」(anteilnehmend)、「涉入的」(interessiert) 主體態度，然而廣泛的商品交易摧毀了這樣的主體素質，與物化的實踐相對照的，便是主體所懷有的互為主體的態度 (intersubjektive Einstellung)。¹⁰

根據霍耐特對盧卡奇物化理論的重構，共感參與的實踐未必真的完全被資本主義所摧毀，非物化的實踐並沒有徹底消失，只是從意識中被抹除。即使受到商品交易的影響，物化滲入到社會關係當中，人類實踐的根本特質與結構必然總還是留存著。霍耐特認為，人作為行動者，最初是以一種與自身毫無隔閡、關切投入地參與自己與世界的互動。這種聯繫自我與世界的原初形式 (ursprüngliche Form der Weltbezogenheit)，霍耐特即稱之為「承認」(Anerkennung)。不論是從發生起源或就普遍前提來說，在人類社會行為中承認均優先於認知，情感的參與涉入優先於中立地認識他人。這種承認的態度，霍耐特又界定為對他人或事物在我們生命開展過程中所具有意義之「肯認」(Würdigung)。人類與自我及周遭世界的關係，最初都和一種肯認他者的態度密不可分。只有在這個基礎上，才能發展出其他的、情感中立的傾向。¹¹

霍耐特並從兒童發展心理學的相關研究找到佐證，發現承認相較於認知具有優先性，任何將周遭世界客觀化的回應世界方式都建立在存在之共感的基礎上。尤其是在關於兒童自閉症的案例中發現，幼兒必須先在情感上認同重要他者，才能將後者的立場態度採納為一種相應的規範標準。唯有先在的認同，能使幼兒受到在場的具體他人之感染或鼓勵，而對他者在態度立場上的變化發生興趣。研究者發現，自閉症兒童由於缺乏感受及回應照護者情感的能力，致使他們被困於自己觀看世界的方式，而無法認識其他觀看方式。研究顯示，自閉症幼兒之所以「心靈盲目」並非認知障礙所致，而是「情感盲目」使然。¹²不論在哲學觀念與經驗研究上，霍耐特希望充分地論證「承認的情感優先於客觀的認識」，他還附帶地援引了阿多諾相關的看法，此一旁證也涉及了我們在之後的討論中將再度借重的「模擬」觀念。

¹⁰ Axel Honneth. *Verdinglichung*, pp. 26-28.

¹¹ Axel Honneth. *Verdinglichung*, p. 42.

¹² Axel Honneth. *Verdinglichung*, pp. 46-50.

阿多諾主張，幼兒是從所愛之人的觀點出發，才學會客觀地認識外在真實世界。在《最小道德》中，阿多諾表示人有模仿的天性，「人因為模仿他人才真正地成為了人。」模仿行為是「愛的原型」(Urform von Liebe)。¹³阿多諾在人的模仿天性中所見到的「去中心化」，與兒童心理學家的看法一致，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。透過所愛之人的視角，幼兒首次意識到各種所處情境對各人生命之意義有何份量，這說明了世界是通過與重要他者的情感連結向幼兒開啟。阿多諾認為人類是藉由早期模仿所愛之人發展出心智，認知心理學則發現情感上的呼應能力相較於認知對象物的能力具有優位性，這些論點都想指出在時間順序上承認先於認識。¹⁴

四、承認的情感如何及於自然？

從第一代法蘭克福學派霍克海默和阿多諾開始，便探討了人類文明如何運用工具理性控制自然，文明的發展就是逐步受到物化的歷史進程，因此他們認為，每個控制自然的行動就是自我物化的步驟。人類借助工具性思維而學會對付自然，此一原初的歷史衝動慢慢地移植到規訓人的本能，從外部自然的控制轉向內部自然，人的感知能力被弱化，最後在法西斯主義的統治中達到高峰。文明的進展便是由一條通向法西斯主義的崩潰邏輯所支配，最能代表當時批判理論此一悲觀的歷史哲學論調的哲學家便是阿多諾，他懷疑其他馬克思主義理論家進步主義與狹隘的理性主義觀點，並在班雅明的影響下，轉向美學詮釋來處理歷史哲學的問題。¹⁵然而，不論是阿多諾或是班雅明的美學進路，並沒有說服霍耐特，他似乎低估了美學理論中的批判潛力。尤其是在關於人的自我感知以及人與自然的關係上，阿多諾與班雅明的相關思考並未受到霍耐特足夠的重視，然而我們可以順著他零星提到的幾個觀點加以延伸，補充承認理論中較嫌薄弱的自我關係與自然的部分。

霍耐特充分認識到物化他者的知覺方式不僅出現在人的社會世界，也出現在自然環境中，他主張人面對自然時也必須時時懷有共感的態度。但是霍耐特的論證仍只以社會實踐為首出，亦即工具式地利用自然會毀損社會實踐的必要前提，於是他只是為了能不物化他人而曲折地推出不該物化自然。這顯示霍耐特謹慎地停留在社會哲學的領域只關注人實踐

¹³ Theodor W. Adorno. *Minima Moralia. Gesammelte Schriften*, hrsg. Von Rolf Tiedemann, Band 4 (Darmstadt: WBG, 1988), p. 176.

¹⁴ Axel Honneth. *Verdinglichung*, pp. 50-52.

¹⁵ Axel Honneth. *Die Zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze* (Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1990), pp. 40-43.

形式的意義，而未能思及人的社會性實踐活動和自然世界的運行之間可能具有更深層的關聯，而外部自然和內部自然的溝通也將涉及人的自我關係，這正是美學理論可以介入而霍耐特錯失的部分。這些問題將留待「氣韻」與美學主體的部分再做討論，以下先陳述霍耐特援引阿多諾間接地證成不該物化自然的理由。

阿多諾主張，情感上對照護者的認同，開啟了我們在認知上通往客觀世界的途徑。情感認同作為認知的前提，不只意謂著幼兒因此學會分辨我們對物的立場不同於物本身，而且逐漸建立起客觀獨立的外在世界的觀點。更重要的是，曾經深深吸引幼兒的、所愛之人的種種觀點，會從此長留在記憶之中。阿多諾再次用到模仿理論，亦即對具體他人的模仿，會在某種程度上移情於客體。模仿活動會使我們將所愛之人在客體上曾經察覺到的各種意義要素，再次賦予客體，這使得客體的意義遠不止於獨立存在。阿多諾深信，存在著人對於人以外之客體的承認，霍耐特更進一步表示：對他人個體性的承認會要求我們，就客體曾被他人所賦予之各種意義與面向來認識其獨特性。¹⁶

藉由阿多諾的模仿說，為了能承認他人，也應同時肯認他人所賦予客體之各種意義面向。一旦我們對他人承認，便也必須承認他們對各種人以外之對象的主觀想像與感受。透過此一間接曲折的推導，霍耐特得出一種「潛在的對自然的物化」的觀點：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，有著多元的存在意義。¹⁷

霍耐特在上述的推論中，透過間接地從對他人的承認，延伸到承認因他人所及的自然與事物，此一共感的基礎仍來自於人與人之間的情感交涉。人與自然、事物之間仍需以「人」為紐帶方能取得聯繫，人不能直接與無情感關涉之自然、物事交感相涉。換句話說，人只能對人有情感上的涉入關心，對自然則不能。雖然對霍耐特來說，談人的社會實踐，推論到此已經足夠充份，直接或間接不影響論證的強弱。然而，若我們再深入思考能承認的主體自我關係時，不能與自然以直接的方式交感承認的人，是否標誌了某種感受能力的欠缺？這對於人的自我理解是否也會造成某種障礙？人類文明受到物化邏輯的支配無法與自然和解，是否和此一無法與自然連通交感的能力缺損有關？承認的情感無法直接及於自然乃至無生命的物事，是既存的社會事實嗎？還是只是被遮蔽的感知而有待喚醒？

¹⁶ Axel Honneth. *Verdinglichung*, pp. 73-74.

¹⁷ Axel Honneth. *Verdinglichung*, p. 75.

五、與自然共感呼吸

霍耐特對物化自然、承認自然的討論略顯生硬，對比於班雅明、阿多諾論及「氣韻」(aura)、「模擬」(mimesis)¹⁸與自然的關係，¹⁹霍耐特似乎隔了一層意味不足。在班雅明論及「氣韻」時，遠處的山脈、身上的樹影是漫不經心的遊蕩者在恍惚之中感通的「氣韻」、「呼吸」，這彷彿是種少數人才特有的神祕體驗，但班雅明似乎認為，這是一種能向所有人開放的具體經驗。美感經驗造成一種擾動或震驚，切斷了支配現代人慣習的工具思維，讓那既切進又遙不可及的「遠方」，打破主客式的理性框架，覺知的主體在交感互動中與自然感通。意識形態中被物化的自然得以解放開來，本真性的生命氣息流動穿行。於是樹枝不會只是僵硬的可利用物，它投在身上的陰影遙映著遠方巒脈的山色，感官因而也突破了過於主客式的視覺經驗，而以流貫生命身心內外的「呼吸」穿透了遠方和近身的距離，和自然同波脈動。「氣韻」此一美學的隱喻表達，透露出班雅明對人類主體感知內涵的敏銳把握，這種獨特品質的感知經驗在受到工具思維支配的科技世界中逐漸流失，班雅明將主體感知聯繫上時代診斷，為現代性批判開鑿了一條仍然深具吸引力的幽微小徑。

班雅明認為，最完美的複製，也會缺少一樣東西：藝術作品的此處與此刻(das Hier und Jetzt des Kunstwerks)——它那獨一無二駐留的存在之處。²⁰藝術作品的本真性卻被複製科技逼入絕境。在科技複製時代，藝術作品凋萎的正是它的「氣韻」。當代大眾有種熱切的欲望，想要讓事物在空間上並且對人來說「再靠近一點」，這種強烈的欲望就如同要透過複製的攝取來克服事物獨一無二的特性。在圖像以及更多的是在複製的圖像中，近距離地佔有對象的欲望，成為日益升高、不可避免的趨勢。「氣韻」與活生生的傳統（例如宗教儀式或美的世俗崇拜）交織在一起，藝術作品本來與崇拜價值密切相關，後來展覽價值佔有優勢。在肖像照片中對遠方或死去愛人的追憶，成了圖像崇拜價值最後的庇護所。班雅明嘆息地表示，在早期相片人的表情中，「氣韻」散發了最後的氣息。如今「氣韻」與傳統、崇拜價值的聯繫幾已斷絕，但是班雅明仍寄望於美學化的政治實踐，為挽救「現代

¹⁸ 前文霍耐特提到阿多諾有關 mimesis 的討論時，都用了德文字 nachahmen，因此譯為「模仿」，若是班雅明、阿多諾用 mimesis 時本文譯為「模擬」，他們在使用上也未明確區分 mimesis 與 nachahmen 兩者。

¹⁹ 以下關於班雅明與阿多諾論 aura 部分，參見劉滄龍：〈「不齊之齊」與「氣韻」(Aura)——從王船山《莊子解》談莊子齊物思想的美學政治意涵〉，《文與哲》第 28 期（2016 年 6 月），頁 321-346。

²⁰ Benjamin. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), p. 11.

性風暴」²¹保留一線生機。在這點上，阿多諾則與班雅明相分歧，採取悲觀絕望的態度。班雅明的「氣韻」觀念所隱含的自然向度，在阿多諾的分析中鋪展開來：

感受自然中的「氣韻」，就像班雅明在說明這個概念時所要求的，去感受自然的內在性，它是藝術作品之所以為藝術作品的關鍵。然而，它的客觀性卻不是任何的主觀意圖所可到達的。一件藝術作品讓觀者眼界大開，因為它有力地道出客觀性，但它不只是由觀者所投射出的客觀性，而是包含著或鬱悶或平和的表達模式，如果不把自然當成行動的對象，那麼可以在自然中獲得平和。²²

自然中的「氣韻」雖然能斷離由目的理性主導的行動，超越主客關係讓藝術活動中的主體感受自然的內在性並獲致平和，然而能否藉此超越現代性困局？阿多諾一方面認為自然美是「中斷的歷史，是暫停的生成。」²³換句話說「氣韻」所開啟的自然向度具有歷史意義，它打斷了生成，又彷彿完成了歷史。阿多諾似乎要把康德美學中「無目的的目的」連結上關於現代性診斷的歷史哲學來討論。另一方面，阿多諾既受班雅明對現代性風暴所做的描述，又把它推向絕望性的境地：「現代性的真正標記便是不斷地摧毀……因此，現代性成為跟自己對立的神話；現代性神話的永恆性成為短期連續性災難破碎的瞬間；班雅明辯證圖像的概念包含此一元素。」²⁴二戰的經驗的確讓阿多諾看到歐洲地獄般的歷史，人被捲入不斷擴張的控制過程，社會的理性化就是對人體的施暴。文明過程就是工具的理性化過程，優化的社會控制把強制標準化的個人統一了起來。然而不論是班雅明或阿多諾，都至少在藝術的創造性活動中看到了解放的可能性。

霍耐特也有篇文章涉及班雅明如何從美學活動中解開工具理性的束縛，可惜他後來並未把相關討論納入承認理論的建構中，尤其是承認自然這個部分其實從美學角度切入可以

²¹ 班雅明在〈關於歷史的概念〉(“Über den Begriff der Geschichte”)留下了這段著名的描述：「有一幅保羅·克利的畫作《新天使》，描繪一個天使，他似乎正要從凝視的事物上離開，他雙目圓睜，嘴巴張開，翅膀伸展。這一定就是歷史天使的樣子。他的臉朝向過去，那裡有一連串的事件出現在我們面前，他看見一場單一的大災難，持續堆積碎片殘骸，拋到他腳前。天使似乎想要停留，喚醒死者，把碎片修補完整。但是天堂正刮來一場風暴，捉住他的翅膀，風暴如此地強以致無法收攏住翅膀。這場風暴將天使不可抗拒地刮向他所背對著的未來，這些碎片在他面前堆疊到天際，**我們所稱的進步就是這一場風暴。**」Walter Benjamin. “Über den Begriff der Geschichte”, in *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays* (Stuttgart: Reclam, 2010), p. 146.

²² Adorno. *Ästhetische Theorie*, p. 409.

²³ Adorno. *Ästhetische Theorie*, p. 111.

²⁴ 阿多諾認為「現代性並非是一種可以被糾正並歸返到基礎的偏離，基礎不再存在而且不應存在；弔詭地說，這就是現代性的基礎，而且賦予它規範的特性。」兩段引文同一出處。Adorno. *Ästhetische Theorie*, p. 41.

補足較為薄弱的環節。該文指出，早期班雅明便想從宗教與美學的角度把一種非工具性的經驗形式展示出來，他特別稱許布留爾 (Lucien Lévy-Bruhl) 為「自然民族」(Naturvölker) 的一員：「把自己與神聖的動物和植物統一起來。」並且認為「有超凡洞察力的人，會把他感知到的其他人看做是感知到他自己。」雖然班雅明後來放棄了宗教或形上學的進路，但他由美學進路所描述的感知經驗的殊異性則持續到後來。不論是「氣韻」或「漫遊者」(flaneur) 都是解除了目的意識的更為豐富的主體經驗。在日常行為中，我們只是按照工具性的交往行動中所掌握的訊息解釋世界，這些訊息只是向我們顯示了有效行動的可能性。只有有工具性的關注消退後，缺乏目的性控制環境的能力使人能夠把現實體驗為充滿活力的網絡。藝術活動提供了範例，取代日常慣性，我們體驗到自身不再和一個可利用的現實世界對抗，而是趨向於消失在感性想像的波流中，它並不把那種慣常的知性控制強加在身上。²⁵

在科技的複製世界中，彷彿一切都可以用表象的方式再現、複製，於是活生生的生命被窄化為表象性的對象。科技的複製，帶著強烈的功能性、目的性，自動化的科技，讓人對自己與他人生活的理解，在表象中抽象化、零碎化，整全地面對自己、他人與自然環境，在同一性的強制與社會化的控制中幾乎不再可能。用莊子的話來說便是「人而無天」(「天」即「自然」)，人成為沒有生氣的人，縱身投入虛擬的時空連結填補生命的空洞性，卻捲入阿多諾所說「吞噬性的漩渦」，在棄絕自身的表象性、工具性行動中，人喪失了與自然生氣共感相聯的能力因而疲困敗亡。科技的運用是為了操控，以為己用，也就是《莊子·天地》漢陰丈人的寓言中所說的「機械」、「機事」與「機心」，²⁶若文明的發展從一開始就不免受物化邏輯支配，而我們也的確需要科技之助來滿足需要、實現生命權能的強化，如何在同一性的強制與非同一性的解消之間取得辯證的批判關係，是克服現代性困局的關鍵。

莊子有關氣的修養、人與自然的關係以及王船山對相關主題的詮釋，倘若放在現代性批判的課題中加以思考，對讀法蘭克福學派從班雅明、阿多諾到霍耐特對於人的自我理解、交互承認以及尤其是人與自然的關係的反思，都仍有相當的啟發性。

²⁵ Axel Honneth. *Die Zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze* (Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1990), pp. 93-113.

²⁶ 子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰，見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搨搨然用力甚多而見功寡。子貢曰：「有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？」為圃者叩而視之曰：「柰何？」曰：「鑿木為機，後重前輕，挈手若抽，數如泆湯，其名為槩。」為圃者忿然作色而笑曰：「吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心。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。吾非不知，羞而不為也。」清·郭慶藩編輯：《莊子集釋》(臺北：萬卷樓圖書公司，1993年)，頁433-434。

六、氣的思想與「非同一的同一」

若是只從氣化宇宙論或黃老氣學的角度來評價氣的思想，的確很容易走向同一性哲學與政治的危險，如何重構氣的批判性潛能是當代氣學研究仍需努力的方向，本文嘗試結合批判理論對同一性哲學的反省來重構氣的批判思維，尤其借助王船山對莊子的詮釋，以下特別就氣的工夫如何解消同一性強制的部分略做說明。²⁷

什麼是「至人之德」呢？對莊子來說，「至人」未必是超凡入聖之人，很可能便是指人不被社會化生活所扭曲的整全生命狀態，即理想的人的生活方式。莊子對於這種未受扭曲的生活方式——或者同一性強制解消的生活稱之為「冰解凍釋」。人在利害交關、人已相軋的社會衝突與緊張關係中的狀態就如「冰凍」的狀態，亦即生命被僵化束縛在膠著的社會權力關係當中不能自己。人首先必須恢復到正常的生活中「冰解凍釋」，才能進一步達到至人的理想生活，莊子對之的描述如下：「夫至人者，相與交食乎地，而交樂乎天，不以人物利害相撓，不相與為怪，不相與為謀，不相與為事，翛然而往，佗然而來。是謂衛生之經已。」²⁸「不以人物利害相撓」便是放下計算性、功利性的人事對待關係，脫離功效性的交往行動，這是衛生、養生——復全生命的本然之道。能達於此，才能進一步「相與交食乎地，而交樂乎天」，也就是生命通達於自然天地，養生之道要能承認自然，才能在模擬自然、向自然學習的歷程中與天地往來、交互承認。至人便是已經達至不再需要養生，而生命便在與天地交感的狀態中為天地所養，這是天養而非人養。

王船山對莊子這段話的註解表示出一個重要的意思，即養生（即衛生）是不可養、不可衛的。這不是說不必養生，而是指在第一個階段中首先要找到解消同一性強制的「冰解凍釋」之道，這是氣的工夫的第一階段，可以連結前述班雅明與阿多諾關於「氣韻」所論，解開同一性強制的美學化活動。然而，人仍然要過社會生活，理性的同一化作用不僅不必完全盤否定，還需要予以重視承認，只是得在同一化與非同一化之間維持動態的運作調解

²⁷ 誠如審查人指出，「氣論」的涵義在本文中有兩種分別，一是自戰國中晚期以來發展至秦漢逐漸成熟的氣化宇宙論，此一系統預設了實體性的氣的存在，它也是形上的本體。筆者曾將王船山的氣學重構為以實踐工夫為根據的非實體形上學，此一詮釋見於拙著《氣的跨文化思考——王船山氣學與尼采哲學的對話》（臺北：五南圖書出版有限公司，2016年），頁39-60。簡而言之，王船山承續張載為了回應佛老之意，主張「易言往來，不言生滅」，以易道為本來貞定生死之感。因此，與其說陰陽二氣是萬物存在的根源性實體，不如說二氣的循環往來，在儒者眼中所要效法的是天道生生不息之理，以養氣的工夫體證了氣的變化之中的常道。君子過化存神，在氣的聚散中證知不亡的性之本體。因此，以氣為名而論道之本體的氣學，大體上或可為分二種：一為氣化宇宙論的實體形上學，以兩漢學氣論為代表；其二則是以實踐工夫為首出所體證的氣之本體，實踐的氣學雖也涵攝氣的形上學、本體論，但是卻由工夫證會所得，此一路數以張載、王船山為代表。

²⁸ 清·郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁789。

機制，這才有可能進入第二階段，即人既在陰陽之氣的流行中，無所逃於天地之間，如何逍遙而遊、平齊物論，王船山便以「不行之行」、「不齊之齊」²⁹來解釋莊子的「休乎天鈞」。船山說「生非生也，生不容衛者也……此道之所放，順化而放焉者也。」³⁰「天鈞」之「鈞」船山解為「自然不息之運也」，生命的運行如氣之流轉不可暫息，天地自然的造化和人事歷史的運作之間的關係也有此不可經營養衛之祕。美學化的活動即是以否定性的方式解消同一性的強制，莊子稱之為「學者，學其所不能學也。」³¹

王船山表示，在人事間得「不見有人，不見有己，則思慮之營營自息」；在天地間則「放道而行，吾即道也，吾即天也，吾即人也……」³²對船山來說，人與天之間有弔詭的同一與非同一的辯證關係，這是自然與歷史之間的弔詭。阿多諾的否定辯證法以美學的方式來面對此一弔詭，³³可以與王船山從易學兩端而一致的思想開展出的自然與歷史的互動關係相呼應。人的自我關係在結構上包括了理性的同一性與自然的非同一性，霍耐特的承認理論中對於自我承認的部分未觸及自然，是把自我封限在社會性的理解之中，遺忘了人在自然性和社會性之間可以有更豐富的交互關係。氣的思想則特別留意此一人／天、社會／自然的關係，並將之納入人自我理解的關鍵部分。³⁴然而，為了避免過往詮釋單方面地強調天人一氣的同一性傾向，加入班雅明、阿多諾美學討論中對現代性批判的思考，有助於更好地展開氣的批判性的部分，也可能打開一氣化美學政治的面向。

七、「二氣交感」與「交互承認」

美學活動中的「感受」與陰陽二氣的「交感」，均涉及了人的情感、感受。當然，兩者的範疇有別，陰陽二氣不限於跟人有關的美學活動，還超出社會性的活動，自然世界也

²⁹ 王船山在《莊子解·齊物論》篇首解題處說：「物論者，形開而接物以相構者也，弗能齊也。使以道齊之，則又入其中而與相刃。唯任其不齊，而聽其自己。知其所自興，知其所自息；皆假生人之氣相吹而巧為變；則見其不足與辨，而包含於未始有之中，以聽化聲之風濟而反於虛，則無不齊矣。」明·王夫之：《莊子解·齊物論》，《船山全書》第13冊（長沙：岳麓書社，2010年），頁93。關於「不齊之齊」詳細的詮釋見劉滄龍：〈「不齊之齊」與「氣韻」(Aura)——從王船山《莊子解》談莊子齊物思想的美學政治意涵〉，《文與哲》第28期（2016年6月），頁321-346。

³⁰ 明·王夫之：《莊子解·庚桑楚》，《船山全書》第13冊（長沙：岳麓書社，2010年），頁356。

³¹ 清·郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁792。

³² 明·王夫之：《莊子解·庚桑楚》，頁354-355。

³³ 維持此一弔詭性張力的動力機制是以「否定」的方式來成就。「否定」不是消除理性的同一化作用，而是化去目的理性主體單向度的同一性強制，讓「非同一化」的否定性作用成就「同一化」力量。

³⁴ 請參劉滄龍：〈「二氣交感」中的自由〉，《氣的跨文化思考——王船山氣學與尼采哲學的對話》（臺北：五南圖書出版有限公司，2015年），頁79-98。。

在其解釋範圍之中。但我們暫時先把焦點放在人身上，也就是美學的感受性，先談它跟氣的思想可以互通之處，之後要談感受性觸及人與自然通感的部分時，才論及氣的思想為何能就「承認自然」的問題上為「承認理論」拓展其理論的空間。

西方美學從包姆嘉登 (Alexander G. Baumgarten)、康德開始，便已確認美學領域中情感、感受、感性的基礎性地位。例如康德在《判斷力批判》第 20 節所提到的「共感」(Gemeinsinn/sensus communis)，即是以情感為基礎的審美判斷。³⁵人的情意感受不只有主觀性，在藝術活動中也能發現它的普遍性。當代美學關於審美經驗、藝術活動在解釋上的歧異性與複雜性，早已遠遠超出德國古典美學(包姆嘉登、康德)奠基時的基本看法，但是基本上難以否認「美學」與「情感」、「感受」、「感性」的密切關聯。「美學」此一中譯，其實看不出它詞義上跟「感受」的直接關係，但不論英語(aesthetics)、德語(Ästhetik)、法語(esthétique)，其共同的希臘文詞源即是「感受」(aisthêsis)。換言之，將「美學」譯為「感受之學」更能準確傳達其意涵。

在法蘭克福學派最近的美學研究成果中，孟柯(Christoph Menke)便在他的著作中主張，美學本質上探究的是人的感受性力量，也就是某種「幽黯的力量」(dunkle Kraft)，它無法被理性明白地揭示，而是一個無意識的主體轉化過程，它跟人的美學的「自然」(或可譯「自然本性」)(Natur)密切相關。³⁶就此而論，西方美學的基本共識即是，美學是一門感受性的學問，到了當代法蘭克福學派的美學理論當中，不論是第一代(阿多諾、班雅明)或是第三代(霍耐特、孟柯)，也愈來愈發現，美學的主要課題除了「感受性」，還包括「自然性」。事實上，正是在人類的某些活動(例如藝術)中可以發現，敏銳的感受能力，讓人連通向自然，而人的自然性同時是人的自我理解與社會性交往中不可或缺的一環，並具有至關重要但常被忽略的意義。

在這一點上，王夫之對《易》的詮釋很能呼應此一感受性與自然性的重要意涵。他同時也超出了狹義的「美學」，而通向廣義的、同時是更本質的「感受之學」。從「感受之學」此一美學的本質規定來看，王夫之強調陰陽二氣之間的感應、回應，不僅是屬人的「感受之學」，也超出人的社會性存在，而指向「感受之學」的自然性存在，通向天地萬物的交相感應。美學的「感受之學」與氣學的「二氣交感」，兩者在感受性上交會，但美學仍難脫離於人的活動範疇，雖然在孟柯處已注意到無意識的自然本性，但人與自然的關係仍然模糊，而王夫之在他的易學詮釋中則對此有深入的闡發。茲以《易·咸》在《易傳》中的表達與王夫之的詮解來說明二氣交感如何作為「感受之學」，且能貫通人/我、社會/自然。

³⁵ Immanuel Kant. "Kritik der Urteilskraft", in *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe/KGS), Bd. 5, (Berlin: De Gruyter, 1963), p. 237.

³⁶ Christoph Menke. *Kraft. Ein Grundbegriff Ästhetischer Antropologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008), pp. 33-35; 89-92.

《易·咸》以「艮下兌上」來命名艮卦，以「山上有澤」、「男下女」、「柔上剛下」來表述，有交合之意。延伸其意，可解釋為相對的力量，彼此之間卻能相互吸引、共同成就。

《彖傳》將「咸」解釋為「感」，並用「二氣感應以相與」來說明貫通自然現象與人類社會的普遍意涵，此一普遍性也就讓「咸」有了「皆」的意思。王夫之說：「物之相與皆者，必其相感者也。」³⁷他特別留意此一「二氣感應以相與」，解曰：「謂隨感隨應，不必深相感而已應之。」³⁸船山認為「咸」是「無心之感」，有心則為「感」。陰陽二氣無時無地不在交感變化的作用中，這是天地「無心以感而自正」³⁹，聖人亦如此。因此，船山讚嘆「咸」道是神化的極致。因為天地之情無所不觸動、無時不感通，陰陽之氣則屈伸不已、變化無窮。

男女之間，可能以情意、感性的一時偶然感遇，卻成就了終身固結之情、夫婦之義。其間或有相感其淫，或有應之以貞者。聖人善用「咸」道，於偶然的感遇中，成就倫理的義道。於此可見，美感的偶合，可以通向倫理的規範，但看有心無心，貞淫存乎一念。主觀偶然的感性，可以通向客觀必然之理性。人與人的情意互動、倫理交往，都繫於「感受之學」的淺深。除了人的感遇，人與物、物與物之間，也是二氣交感的「感受之學」的論域。船山說：「天地有偶然之施生，聖人有泛應之功化。」⁴⁰「咸」道的普遍性並不止於社會性的交往，而是遍及存在的萬物。天地、聖人以其無心之「咸」，「深求之者固感之以深，淺求之者即感之以淺」⁴¹，無心之咸與有心之感視淺深機緣的不同而交相為用，但「從其所欲，終不踰矩」⁴²。因此，人與物、物與物的關係，並不只是陰陽氣化的交相感應，其中已有存神過化之妙道。美學、倫理、存有三個面向彼此一貫相通，但又層次有別。這是王船山道器不離，即形下之氣論形上之道的理論特色。

把自然結構性地納入承認關係，並不只是要將交互承認擴大到人以外的動物、植物及所有存在物的世界，而是在原則上承認人的自然性既是自我關係與自我實現的規範性基礎，同時批判性地思考理性的同一化作用施加在自然之上造成的物化現象如何尋得解放的力量。除了回到法蘭克福學派第一代的學者班雅明與阿多諾的研究，相關討論若能觸及氣的思想，也有再獲突破的可能。以下簡約勾勒王船山易學中「二氣交感」的思想如何與霍耐特「交互承認」理論呼應的關係。

王船山在他的易學思想中闡揚陰陽二氣之道，其中二氣交感的思維貫通了自然現象與人文社會，陰陽二氣既是互為內在他者的相異個體，又在交感互動中相反相成、互濟共生。

³⁷ 明·王夫之：《周易內傳》，卷3上，《船山全書》第1冊（長沙：岳麓書社，2010年），頁276。

³⁸ 明·王夫之：《周易內傳》，卷3上，頁277。

³⁹ 明·王夫之：《周易內傳》，卷3上，頁277。

⁴⁰ 明·王夫之：《周易內傳》，卷3上，頁277。

⁴¹ 明·王夫之：《周易內傳》，卷3上，頁277。

⁴² 明·王夫之：《周易內傳》，卷3上，頁277。

王船山說：「是故以我為子而乃有父，以我為臣而乃有君，以我為己而乃有人，以我為人而乃有物，則亦以我為人而乃有天地。器道相須而大成焉。未生以前，既死以後，則其未成而已不成者也。故形色與道，互相為體，而未有離矣。是何也？以其成也。故因其已成，觀其大備，斷然近取而見為吾身，豈有妄哉！」⁴³在氣的思維中「我」並非單子式孤立的個體，而是在社會與自然關係中的交感存在，既是社會網絡中的君臣父子，也是天地自然、陰陽氣化之子。未生為人以前與既生而後，都是二氣相續交感的終始循環。肉身性的形色自然生命雖有限制，也同時即是超越性的道體現身之場，道體即在肉身形色之中，雖分而未分。社會不僅僅是角色之間交互承認的關係，在船山看來人倫規範（人道）也同時不離於自然（形色），隱而未見的天道之則，必有待於有形可見的形色之身方能落實，這是即用見體的道體觀。「道」因此既是社會倫理的人道，也是通及於自然的天道。⁴⁴但是天道並非神祕超越的形上實體，而是在我與他人、我與自然交感共生、別異相成的循環之道中、既未成又已成的歷史性中實踐證成的內在超越性。若人我之間的承認關係不只是語言性的溝通互動，更基於情感性的感通傳達、參與投入，那麼人的肉身性存在豈不也連通了個體身體的內部自然與超個體的外部自然，並能在共感的交流中相互承認？

然而以往對氣的思想的詮釋太過強調二氣合一共濟的面向，忽略了互為他者的個體性，導致氣的批判性不顯，流失了二氣交感思維最具特性的面向。王船山說：「道以陰陽為體，陰陽以道為體，交與為體，終无有虛懸孤致之道。」⁴⁵道既是一，但又分化為陰陽二者，它自我同化又自我分化、交相為體。若我們單單把此一思想視為氣化宇宙論的圖式，或許可與黑格爾的精神現象學中的形上學思想相應。然而霍耐特以後形上學的方式來重構

⁴³ 明·王夫之：《周易外傳》，卷3，《船山全書》第1冊（長沙：岳麓書社，2010年），頁905。

⁴⁴ 審查人提醒，父子與君臣之道並非都有自然性的聯繫。筆者同意，父子之道有血緣的自然聯繫，君臣之道則在封建瓦解後脫離了自然性的聯繫，而只有國家共同體中的社會性關係。在王夫之的氣學思想中，雖然原則上認為道體的自然性與政治規範的領域相關，或許也同意倫理領域與政治領域並不完全重疊，但其間的份際如何尚須仔細釐清。在本段引文中船山的思路是強調自然的形氣與超越的道體兩者相即不離，但他在此並未說明父子之道和君臣之道如何進一步簡別，也就是人的自然身分與社會角色並不是連續的、疊合的，而是各有其分殊的規範性。船山在此並未細究，但是否在他處有較清楚的說明，尚須進一步探究才能得知，暫時無法深入，同時感謝審查人的細心指正。

⁴⁵ 明·王夫之：《周易外傳》，卷3，頁903。審查人對此句的解讀為「道以氣為體，氣以道為體」，筆者十分同意，也認同「二氣交感」在此一脈絡中並不明顯相干。因此，得稍加補充，以說明「道氣同體」跟「二氣交感」的內在關聯性。王船山這句話要強調的是形而下的氣與形而上的道，彼此相互為體，一而二，二而一。形上與形下並非截然二分，而是上下貫通，互相成就。此一說法已然打破道為體為本，氣（器）為用為末的傳統道／氣、體／用之別，而更融貫地說明兩者之間的關係。再進一步說，陰陽之氣，其實就是道體本身，除了陰陽，別無道體可說。陰陽二氣即是道體自身，若以張載的方式來表達，即是「兼體」——陰陽二氣與太虛本體相即不離的關係。從形上形下的分別來看，道與氣雖分兩層，但都在陰陽二氣交感的運作行程之中，太虛神體即此二氣流行之道。陰陽二氣網羅聚合成萬物，散則復歸於太虛。沒有二氣的交感化生，就沒有道體的流行。道體的實質內容就是二氣的交感生化，道即氣，或「二氣交感」即道。

黑格爾的交互主體性，我們若帶著此一後形上學式的重構角度來看待王船山氣的思想，一方面能開發出氣的思想的社會性與批判性向度，還冀望如前文所述在承認自然的方面回饋霍耐特的承認理論。

霍耐特在哈伯馬斯（Jürgen Habermas）溝通行動理論的基礎上發展出了以「承認」為核心概念的交互主體理論。然而，不同於哈伯馬斯以康德道德哲學為憑藉，霍耐特回到黑格爾耶拿時期的法權哲學（Rechtsphilosophie），試圖為自我實現與溝通關係找到制度性基礎的社會條件，同時想糾偏溝通理論因為倚重康德程序倫理的形式主義傾向。霍耐特借助黑格爾的實質性社會倫理構想，為自由意志的實現尋求體制化的基礎，然而並不再採納黑格爾的形上學前提，而是以米德（George H. Mead）的社會心理學為經驗性的基礎，把倫理共同體重構為「為承認而鬥爭」（Kampf um Anerkennung）的發展過程。

在費希特的影響下，黑格爾在他的《實在哲學》（*Jenaer Realphilosophie*）中，把精神的特性規定為有能力作為「自我同時又是自我的他者」（an ihm selbst zugleich das Andere seiner selbst）。精神具有自我分化（Selbstdifferenzierung）的特性，亦即有能力使自己成為自己的他者，並從那裡又能返回自身。此一自我分化又復返自身的能力並非一次性的，而是不斷展開的運動歷程，黑格爾據此描述奠基於所有實在形成發展的法則，它是自身的「外化」（Entäußerung）和「復歸」（Rückkehr）的雙向運動。⁴⁶

用氣的語言來表達，黑格爾此一「外化」與「復歸」的雙向運動，即是道體分化為陰陽二氣，再自陰陽二氣復歸為道體之一。關於陰陽二氣，張載稱之為「兩體」。從二氣互為相異之體來看為「兩體」，從道體的自我關係來看，則陰陽兩者在互為他者的別異性中又能感通為一體。在《正蒙·太和》中說：「感而後有通，不有兩則無一。」船山對此注云：「陰陽合於太和，而性情不能不異；惟異生感，故交相訢合於既感之後，而法象以著。藉令本無陰陽兩體虛實清濁之實，則無所容其感通，而謂未感之先初無太和，亦可矣；今既兩體各立，則溯其所從來，太和之有一實，顯矣。非有一，則無兩也。」⁴⁷不論張載或王船山都把陰陽二體與太和道體的分合關係，理解為「感」、「感通」之運動過程的兩端。沒有二氣之別異分化及交感運動，則無太和之一與道體之實。於是，太和道體之實並非氣的實體性形上預設、氣化宇宙論中的存在根源，而是在陰陽之氣的現象分別及其交感運動中顯出的內在超越性，它是透過具有實踐意涵或工夫歷程的「交感」才揭示出來。

⁴⁶ Axel Honneth. *Kampf um Anerkennung. Zur Moralischen Grammatik Sozialer Konflikte. Mit einem Neuen Nachwort* (Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2014), p. 54.

⁴⁷ 明·王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊（長沙：岳麓書社，2010年），頁36。

王船山之所以看重張載的易學與氣學，是因為他能藉由氣的思維超越佛道的宗教解脫觀。氣的交感既有社會倫理的規範性，也通及於自然生命，因而能就死亡的問題站在儒家的實踐立場上作出積極的回應。這是氣學自《易傳》傳統所開啟的通人我、感萬物、貫穿生死幽明之道，張載、王船山在宋明時期則在面對佛老挑戰時更加豐富了其中的義理內涵。如今，我們能否藉由氣學此一溝通社會與自然的二氣交感運動來討論霍耐特的承認理論呢？

霍耐特引《法哲學原理》（*Grundlinien der Philosophie des Rechts*）中黑格爾關於「友誼」和「愛情」的說明，作為自由在社會外在領域中的例證：

在此，人不是單單在自己之中，而是願意讓自己限制在與他人的關係之中，然而卻明白即使在限制中仍能保有自己。在這種確定性中，人不會覺得自己被決定，反而會是因為把他人看成是別人，因而才擁有了自我感受（Selbstgefühl）。⁴⁸（黑格爾，《法哲學原理》第7節）

霍耐特認為，黑格爾在此所使用的表達「在他者中保有自我」（Bei-sich-selbst-Sein im Anderen），包含了「社會自由」的關鍵概念。社會是自由的媒介或實施條件，因此必須將自由建立在社會機制之中，例如「友誼」或「愛情」這類社會機制讓主體置身於交互承認的關係之中，能夠將所遭遇的人看成是在自己之中的他人。⁴⁹

由於霍耐特這本最新力作《自由的權利——民主倫理綱要》（*Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*）重點是如何在法權社會的領域提出「社會自由」的概念，因此承認自然與自我理解的關係並未在以往承認理論的基礎上有任何新的深化。然而，就上述出自黑格爾《法哲學原理》的引文來看，與王船山氣的思想在承認理論的重構框架中應有對讀闡釋的空間。從氣的思維切入，人與自然之間也可能具有一種「在他者中保有自我」的交感運動關係。我們不必把「他者」封限在社會關係中的他人，而可以是

⁴⁸ G. W. F. Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Band 7 (Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1970), p. 57.

⁴⁹ Axel Honneth. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (Suhrkamp: Berlin, 2013), p.85.在這段黑格爾的引文中，自我的確定性來自於在他人中獲得了自我的「感受」（Gefühl）。儒家的「一體之仁」也是強調此一體共在的感受性。在程顥著名的〈識仁〉中，便是以手足麻痺為喻闡釋仁的一體感，但較少言及的是此中個體性的承認。透過身體的自然性質隱喻性地說明社會倫理的關聯在儒家思想中並不少見，而在儒家式的自我理解中，社會倫理與自然向度的聯屬關係，尤其在氣學傳統中特別突出。至於氣的個體性思想則要到明中葉以後才逐漸揭示出來。

人在面向世界與自然環境時，在共感的一體聯繫中既互為別異又交感互濟的自他關係，這是陰陽二氣易道的根本原理，承認理論是否能通達此一步仍有待較仔細的研究來檢證。

其實在《為承認而鬥爭》一書，霍耐特已經在情感性的承認關係中留下許多跟自然聯繫的線索，只是後來未多發揮。例如霍耐特表示，黑格爾第一次使用了「承認」的概念，不僅用它來表達在愛情關係中「未開化的、自然的自我」(ungebildete natürliche Selbst)得到了承認，也用來描繪其他類同的交互關係——即「在他人中的自我認識」(Sich-im-anderen-Erkennens)。黑格爾視愛情為交互承認的關係，「主體的自然個體性」(die natürliche Individualität der Subjekte)在其中得到了首次的確認。如果一個個體不承認他的交互行動的夥伴為一個個體，那麼他也就無法體認到自己也是一個完完全全、不受限制的個體。⁵⁰在這些討論情感性的承認關係的表述中，自然的自我、自然個體性，應該不只是霍耐特被動地承襲了黑格爾的表達方式，他在其他討論阿多諾、梅洛龐蒂與傅柯的文章中也相當重視身體的自然性與社會體制的關係，然而他似乎無意往美學活動中身體自我在既對抗又協作的自由遊戲中所連結上的自然與自由的辯證關係。他是有意如此，以謹守承認理論預定的理論界限？還是也對他自己設定的承認自然的部分尚未著力深入之故？畢竟，對霍耐特來說，在愛情等自然情感中只表現了前契約的承認關係，是低限度的規範共識，步入下個階段的實踐過程以超越自然狀態，乃至進入價值共同體才能實現更高形式的承認關係。⁵¹在這些帶有黑格爾精神發展論調的論述架構中，諸如阿多諾式的否定辯證法、反體系的美學理論，都與霍耐特的思想趨向有相當程度的距離，要吸納相關資源中的美學的主體論談交互承認中的自我與自然的關係並不容易，但卻值得一試。

⁵⁰ Axel Honneth. *Kampf um Anerkennung*, pp. 63-64.

⁵¹ Axel Honneth. *Kampf um Anerkennung*, pp. 68-73.

八、結論：好的「物化」與「承認自然」

相對範疇	好的物化	不好的物化
術語	物化	異化
面對自然的態度	承認自然	支配自然
情感特性	交感	漠然
互動模式	模擬	表相
人的地位 人的活動	能感的主體 交互轉化	主動的行為者 自我中心的據為己有
自然的地位 自然的活動	可感的準主體 呼應共振	被支配的客體 因果關係

透過上揭表格本節將試圖說明，好的「物化」和不好的「物化」如何對應於人類面對自然的不同關係，並藉以展開「承認自然」的初步構想。

好的「物化」願意「承認自然」，不好的「物化」則是「異化」並表現為「支配自然」的態度。現代人無疑主要是用「支配自然」的態度來面對自然，視自然為人類可資利用的資源，人類雖然意識到自己也是自然界中的一員，卻把人看成是宇宙中唯一的主體，自然的地位被降格為受支配的客體，人類在自然界中的活動，只要總體而言對人類有益，即使傷及其他自然存在，也不被認為是不正當的，此一據自然物為己有的人類中心主義，至今未受到真正嚴厲的挑戰。人類對自然漠然、無感，透過表相化的活動，把自然看成由因果法則所支配的對象物，並且運用科技手段極大化人類的利益。

至於「承認自然」則是以物化的態度來面對自然，所謂的物化，其實就是一種謙遜地面對自然與萬物共在的道德情感，也是承認人類與自然萬物應當平等的權利意識。人類必須對自己宰制性的權力保持警覺的態度，肯認自然也可能具有主體性的地位，因此可稱自然為「準主體」。意思是說，我們並不真的完全理解自然，把自然看成可以任意支配的對象，是太輕視自然了，忽略自然萬物可能具有我們尚未理解的內在目的與自身尊嚴。以「承認自然」的態度來面對自然萬物，人類便把本來只存在於人與人之間的交互主體的身份擴大了，讓人類與自然也成為彼此能夠共感的交互主體。尊敬並且承認自然，那麼自然也可以成為人類學習的對象。例如在美學的模擬活動中，人類模擬自然，讓自己成為能與自然共振交感的主體，那麼我們便可能受到自然的啟發，和自然產生互相轉化的可能性。此一謙遜地以自然為師的學習與模擬活動，讓人類得以接受大自然的教化，成為真正的人。因

此，承認自然，是人類自我理解關鍵的一環，缺乏此一承認自然的自我理解，將使人類狂妄自大、扭曲本性而不知災禍將至。

班雅明認為，在科技時代人類不斷增長的技術能力將傷害人類的感受力與想像力，他表示，感受力是一種注意力，尤其是現代社會中科技的可複製性決定性地造成「氣韻」的消逝。科技複製縮減了想像力活動的範圍，他說：「攝影紀錄了我們的形象，卻沒有把凝視還給我們。」⁵²意思是說，本來在人與人之間存在的眼神自然交流，現在被攝影鏡頭阻絕在外，我們只能看到被複製的空洞形象，看不到活生生的眼波流轉。當我們愈來愈習慣以形象的複製來取代專注的凝視與情感的交流，科技的可複製性帶我們遠離了「氣韻」的感通聯繫。班雅明認為，「氣韻」的經驗「建基於把共通於人與人之間的回應能力，轉移到人面對無生命的或自然的存在之間的關係。」⁵³以下是班雅明引用Valéry的話來說明此一藝術性的「氣韻」經驗，為何跟自然密切相關。藝術作品與自然對象都具有某種造成感受的驚異、激發思考，但又讓人不知所措的吸引力：

我們透過這樣的方式來認定它是否為一件藝術作品：它激發出我們未能思考者，它促使我們採取的行為模式卻無法窮究它或棄置它。我們吸入一朵花的氣息，只要我們喜歡它，便會感到芳香；一旦我們的感覺被喚起，我們便不可能使自己從這種香氣中擺脫出來，沒有任何回憶、思想、行為模式能抹除它所造成的效果，或把我們從它的掌握中解放出來。誰若想創作一件藝術作品，那麼他所要追求的便是這種效果。⁵⁴

對班雅明來說，面對藝術作品就如同面對自然，在以上所引述的Valéry這段話中，我們可以看到人類面對藝術與自然的一種獨特的感受與態度：我們受它吸引，但不能理解為何受到吸引；我們的感官被它攫獲，但卻有某種自由之感。藝術性活動的目標，正是要在知性無法探究的理解界限，以感受力與想像力來捕捉人與物之間既相通又別異的存在樣態。因此，美學的活動，其中尤其重要的是人的模擬本能，能引領我們通向人類以外的物種與存在。我們在模擬自然的活動中，發現自己與自然的原始親近關係，但也同時發現自己的殊異之處。但這並不是把自然看成某種外在於人類社會與實踐活動之外的神祕實體，而是在美學活動中，社會化的自然展現對人類社會的批判性關係，而自然化的社會則使人

⁵² Walter Benjamin. "Über einige Motive bei Baudelaire", in *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013), p. 142.

⁵³ Walter Benjamin. "Über einige Motive bei Baudelaire", p. 142.

⁵⁴ Walter Benjamin. "Über einige Motive bei Baudelaire", p. 141.

再度回到自然性存在的身份，獲得自由之感。

西方自從十七世紀以來透過數學與物理學所建立的對物質理解方式，把機械主義的觀點擴展到整個宇宙，物質的感性內容是次要的，物質的差異雖然可以用質與量這兩個概念來表達，但是真正重要的是能夠用數學、幾何學加以分析的量的關係。科學與技術的進步，與精確的觀察、測量，數學的計算、推導密切相關，此一方法所取得的重大成果，讓我們把對自然的真相的理解工作交給了自然科學家，因為他們能夠測量與控制自然。自文藝復興以來，西方人不再像古希臘哲學家一樣沈思自然，而是以實用的態度面對自然。於是，在現代工業和技術的高速發展下，人類使自己成為自然的所有者和主人。人類的幸福與科學的進步被劃上等號。

在德國其實有個自然哲學的思考路線，可以從赫德（Herder）、哥德（Goethe）、謝林（Schelling）延伸到尼采、班雅明與阿多諾，他們共同致力於扭轉把自然看成只是作為人統治對象的普遍看法，此一批判的態度也可以在舍勒（Scheler）、胡塞爾、海德格、霍克海默（Horkheimer）某些關於科學與知識作為控制自然的手段考察中發現。然而，此一自然哲學的思考仍未發揮真正的影響力，或許科學已成了當代主流的形上學，要批判以科學及其技術為主導的對自然的控制，恐怕仍有不易澄清的思考前提與實踐矛盾有待澄清。例如，科學研究與技術發明的重要貢獻和巨大成就絕難否定，然而它們所連帶引發的在實踐上的巨大風險是否也能調控？科學與技術的開發研究一方面獨立於日常生活，被視為價值中立的探究，另一方面又在若干應用技術與意識型態上全面滲透到日常生活領域。科學和日常生活中對自然的不同理解方式之間的分裂如何面對？假定自然的不可理解性，來作為科學認識方法的界線，或美化、神聖化、神祕化自然，視為救贖科學所招致的危機的解方，能否讓人信服？「承認自然」如何與科技發展相調和？「承認自然」倘若的確是人類自我理解的重要一環，關於科技與自然關係的繼續探問仍是當前重要的思想任務。

徵引文獻

古籍

- 明·王夫之：《周易內傳》，《船山全書》第1冊（長沙：岳麓書社，2010年）。【Wang, Fu-zhi. *Zhou Yi Nei Zhuan, Chuan Shan Quan Shu*, vol.1. Changsha: Yue Lu Shu She, 2010】
- 明·王夫之：《周易外傳》，《船山全書》第1冊（長沙：岳麓書社，2010年）。【Wang, Fu-zhi. *Zhou Yi Wai Zhuan, Chuan Shan Quan Shu*, vol.1. Changsha: Yue Lu Shu She, 2010】
- 明·王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》第12冊（長沙：岳麓書社，2010年）。【Wang, Fu-zhi. *Zhang Zi Zheng Meng Zhu, Chuan Shan Quan Shu*, vol.12. Changsha: Yue Lu Shu She, 2010】
- 明·王夫之：《莊子解·庚桑楚》，《船山全書》第13冊（長沙：岳麓書社，2010年）。【Wang, Fu-zhi. *Zhuang Zi Jie Geng Sang Chu, Chuan Shan Quan Shu*, vol.13. Changsha: Yue Lu Shu She, 2010】
- 明·王夫之：《莊子解·齊物論》，《船山全書》第13冊（長沙：岳麓書社，2010年）。【Wang, Fu-zhi. *Zhuang Zi Jie Qi Wu Lun, Chuan Shan Quan Shu*, vol.13. Changsha: Yue Lu Shu She, 2010】
- 清·郭慶藩編輯：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993年）。【Guo, Qing-fan(Editor). *Zhuang Zi Ji Shi*. Taipei: Wanjuanlou Books Company, 1993】

近人論著

- 張旺山：〈尼采的時代診斷〉，「尼采視角與當代哲學」學術研討會，清華大學哲學研究所（2015年11月28日）。【Zhang, Wang-shan. “Ni Cai De Shi Dai Zhen Duan”, Ni Cai Shi Jiao Yu Dang Dai Zhe Xue Symposium, Tsing Hua Da Xue Zhe Xue Yan Jiu Suo. 2015.11.28】
- 劉滄龍：《氣的跨文化思考——王船山氣學與尼采哲學的對話》（臺北：五南圖書出版有限公司，2015年）。【Liu, Tsang-long. *Qi De Kua Wen Hua Si Kao——Wang, Chuan-shan Qi Xue Yu Ni Cai Zhe Xue De Dui Hua*. Taipei: Wu-Nan Book Inc, 2015】
- 劉滄龍：〈「不齊之齊」與「氣韻」(Aura)——從王船山《莊子解》談莊子齊物思想的美學政治意涵〉，《文與哲》第28期（2016年6月），頁321-346。【Liu, Tsang-long. “Bu Qi Zhi Qi Yu Qi Yun(Aura) ——Cong Wang, Chuan-shan Zhuang Zi Jie Tan Zhuang Zi Qi Wu Si Xiang De Mei Xue Zheng Zhi Yi Han”, *Wen Yu Zhe*, vol.28, 2016.6, pp.321-346】

- Axel Honneth. *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (Suhrkamp: Berlin, 2013)
- Axel Honneth. *Die Zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze* (Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1990)
- Axel Honneth. *Die Zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze* (Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1990)
- Axel Honneth. *Kampf um Anerkennung. Zur Moralischen Grammatik Sozialer Konflikte. Mit einem Neuen Nachwort* (Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2014)
- Axel Honneth. *Verdinglichung, Eine Anerkennungstheoretische Studie* (Suhrkamp: Frankfurt am Main, 2005)
- Benjamin. *Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit. Drei Studien zur Kunstsoziologie* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977)
- G. Colli/M. Montinari hrsg. *Friedrich Nietzsche: Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden* (München/Berlin/New York: Walter de Gruyter & Co, 1980)
- G. W. F. Hegel. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in ders., *Werke in zwanzig Bänden*, Band 7 (Suhrkamp: Frankfurt am Main, 1970)
- Georg Lukács. *Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats*, in ders., *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), *Werke*, Band 2, *Frühschriften 11*(Darmstadt: Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1968), pp. 260-270
- Theodor W. Adorno. *Minima Moralia. Gesammelte Schriften*, hrsg. Von Rolf Tiedemann, Band 4 (Darmstadt: WBG, 1988)
- Walter Benjamin. “Über den Begriff der Geschichte”, in *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays* (Stuttgart: Reclam, 2010)
- Walter Benjamin. “Über einige Motive bei Baudelaire”, in *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2013)

Recognition for Nature—— Honneth’s Theory of Recognition and Wang, Fu-zhi’s Thought of Qi

Liu, Tsang-long

(Received January 30, 2017 ; Accepted May 17, 2017)

Abstract

This paper aims to explore the theme of recognition of nature by discussing Axel Honneth’s theory of the reciprocal recognition as well as Wang, Fu-zhi’s thought of Qi. Honneth argues that affective recognition is primary to cognition, which involves one’s self-understanding, reciprocal recognition with other persons and recognition for nature. I attempt to demonstrate that Honneth’s theory of recognition has been to some extent reduced to interaction between human persons and takes into account of nature only through an indirect way. I seek to synthesize the advantages of Honneth’s approach, which focuses on an anthropology of inter-subjectivity, with Wang, Fu-zhi’s thought of Qi, which provides essential insight to enable the integration of nature and society within the theory of recognition. It would be also helpful to trace the first generation of theorists of the Frankfurt School, namely Benjamin and Adorno, combining their aesthetic discussions about aura with thought of Qi, so that we can see how one’s self-understanding should connect with nature in the framework of recognition.

Keywords: Recognition, Nature, Honneth, Wang, Fu-zhi

