臺大文史哲學報　第八十七期
2017年08月　　頁151~178
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.2017.87.05

由列維納斯的回應思維與日本石庭來談論《莊子》「與物化」

宋　灝*

摘　要

本文出發點在歐洲當代思維上的物化、異化問題。為了批判負面的物化論，試圖透過多重跨文化省思，從列維納斯思維、日本庭園美學以及《莊子》的物化論角度來審思當代物化論，並取得啟發。首先討論列氏環繞回應結構與倫理學關懷所推出的「回應—責任」。再來，依據回應他者這一觀點來探討人與物的關係，藉由日本庭園美學來思考物的陌異性，並經由現象學反思彰顯觀看活動所隱藏的回應結構。最終，憑據此理論架構來分析《莊子》論「物化」及「與物化」作為人回應於物的行為模式。最終推出，歐洲的物化論過於狹隘，而且也會誤導思考者，因為它忽略人與物之間固有的一個原本關聯。只要將物化問題歸結至跨文化的思維脈絡，便足以給當代人推展對思考人與物之關係的嶄新的可能性。

關鍵詞：莊子　列維納斯　回應　日本庭園　物化

臺灣大學學術期刊資料庫

105.06.23 收稿，106.01.20 通過刊登。

* 國立中山大學哲學研究所教授。

一、緣起：歐洲哲學論物化

中國古代的物化論以及一般中文語境中的「物化」一詞，與所謂的西方自從黑格爾（Georg Friedrich Wilhelm Hegel）以來以「物化」（Verdinglichung, réification）的名義所思考的現代現象截然不同。歐洲哲學的「物化」首要意義是「將…化為物」、「將…視為並對待為物」，而且通常有負面的意思。針對當代所謂的物質文化，而且特別是針對人被物化甚或也將自身物化這種情形，歐洲哲學界長期以來試圖以「人格」（Person）的名義為人類重新掙回自己的獨特性，亦即「人性」。例如廣義歸屬現象學運動的謝勒（Max Scheler）強調他人有感情，而且也擁有他人獨有的意義脈絡，他人有表情而可以藉由一種親切感或「同感」（Sympathie）被我所體認，故他人與物有所不同。[1]依照法蘭克福學派霍耐特（Axel Honneth）的分析，[2]歐洲哲學上的「物化」問題源自宰制世界中人人將他人或自己都視為並對待為無生命、無意義視域、亦無感情的物品。[3]從這種負面的應用來看，歐洲的物化概念不僅暗藏一種哲學抉擇，而且也呈現某種片面性。在歐洲流行的物化論從一開始將「物」、「物品」所指化約為「死板的物件」、「對象」、「客體」、「商品」等意思，[4]以便與「人」、「人格」、[5]「主體」等概念劃分出一種原本的存有論區別。再來，人際關係應當被理解為平等且活生生、彼此互相尊重「承認」（anerkennen）並「參與分享」（anteilnehmen）的關係。[6]但人與物的關係卻被視為上對下的關係，而且服從人際關係的「物」仍然被歸結至存有論與認知論架構，或者「物」僅只被理解為人所操作的工具、器品、商品。

以上所勾勒的基本見解，即辯證法思考架構之下，人與物這種生活關係的多樣面貌通常被哲學理論所忽略，而近來大概只有媒介理論以及海德格（Martin Heidegger）、梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty）、列維納斯（Emmanuel Levinas）等現象學家才反對此種物化論與社會論常識，推展種種另類的觀察和探索，而且對「人格」、人際關係以及與物化現象密切聯結的倫理學問題，列維納斯尤其導出嶄新的理解。大體來說，列氏仍舊以古典存有論以及近代認知論為探問

1 Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (Bonn: Bouvier, 1973).
2 Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005).
3 Ibid., 15, 22, 42-43.
4 Ibid.
5 Ibid.
6 Ibid., 27, 38, 42-44, 46, 53, 62, 79, 89.

臺灣大學學術期刊資料庫

架構，也繼承整個意識哲學的問題意識，因此在其對倫理學所追求的突破當中，他並非將人與物的關係視為平等或當成主要哲學關懷看待，而且他亦未解除歐洲物化論的片面性。然而，在另一方面，列維納斯是就人際關係在「回應」（réponse）的情境與倫理學上的「責任」（responsabilité）這兩個環節之間揭露了一種非常原本的關聯，而且這種回應式的聯繫其實可以擴充來容納人與物之間的關係，給相關探究導出另類且重要的洞察。有鑒於這種考量，本文將透過一番雙向跨文化探索，藉助列維納斯的回應論重新解讀《莊子》物化論對歐洲的物化問題所提供的啟發甚或突破。

二、列維納斯論物與「回應—責任」

在早期代表論文《總體與無限》中，列維納斯的思想與歐洲哲學物化論的立足點基本上吻合，[7]是以批判態度將「物」（chose）理解為感官知覺的脈絡和對象。從一開始，列氏給「物」貼上存有論身分，將其界定為「存有者」（étant），並主張「物」乃是以物化霸權支配人，逼迫人落入非自由的自我異化。[8]可是，列氏也提示傳統形上學忽略實際存有的物作為物所具有的「他異性」（altérité）和個體性（individualité），形上學致力將萬物皆轉成普遍概念，將物歸結至思想我、主體所展開的「同一者」。[9]由此觀之，「物」對於人基本上標記某種人跨不過的「外在性」（extériorité），[10]萬物代表某種「非透明狀態」（opacité）、「抵抗」（résistance）及「醜惡」（laideur）。[11]然另一方面，萬物有助於奠建人際關係以及「公共體」（communauté），人仰賴「禮物」（don）以「達到」（atteindre）並「承認」（reconnaître）他人。[12]再來，萬物不但是有目的性的工具和器品，萬樣物品也提供某種「獨立性」（indépendance）與某種「享樂」（jouissance），物即是「生活的優雅」（la grâce de la vie）。[13]最終，萬物與他人不同，萬物這種外在性並無「面容」（visage）。[14]反過來，他人的臉面即使作為某種對象物並且在萬物當中顯現出來，但他人的面容與其他可見的物品

7 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* (Leiden: Martinus Nijhoff), 1971.
8 Ibid., 23.
9 Ibid., 34-35, 148.
10 Ibid., 137.
11 Ibid., 71.
12 Ibid., 74.
13 Ibid., 113, 145.
14 Ibid., 149.

臺灣大學學術期刊資料庫

還是截然不同，因為他人面孔是進一步「穿透破除」（percer）自身外貌的。[15]對照面而來之他人的此種觀察在他人身上具體揭露他人外觀之外、之前業已存在的「他者」（l'autre），而且這就是列維納斯美學與倫理學的糾纏點，也是其回應論的出發點。

依據列維納斯，他人作為他者便不可能或不適合成為我的「對象」（objet），他人面孔的顯現不雷同「物」所代表的「現象」（phénomène），[16]他人面孔在我面前顯露之際，它「逃脫任何表象」（il echappe à la représentation），而且它甚至是「現象界的失敗」（la défection même de la phénoménalité）。[17]易言之，相較於主客架構下被我掌握之物，他人對我有著截然不同的「外在性」，以致我無從規定、界定他人。原因在於，他人面孔雖然是在我的世界視域，在我的對象物之間浮現出來，但他人不再可被還原至「物」或「存有者」這種身分，因為與物不同，他人的「眼神」（regard）在看著我，[18]而且此眼神等於是照面而來的一個「絕對為陌異者」（absolument étranger）。[19]自他人面孔中湧現出並來觸及、干擾我的，是一種「探問」（question），他人眼神在要求我給他某種「回應」（réponse）。[20]這表示，超出我的經驗範圍的「死亡」（mort）僅只可能自他人的面孔中照面而來，以至於只有他人的可受傷性以及他人終有一天要死這一事實，才可能將我逼入我對他人不得不負擔起的「責任」（responsabilité）。[21]

他人將我自萬物世界，即存有者的脈絡切割出來，使我過渡至另一種意義下的「存有」（être），而他人在我的當下所發揮之「回應的緊迫」（urgence de la réponse）便如同荊刺一般將我牽引至「責任」。列氏界定為倫理之前的責任這個概念需要依據法文字源學的聯繫理解為「回應—責任」，它指涉一種實現在回應活動當中的責任，而且此種動態式的「回應—責任」也就代表我自身存在的「最終的現實」（réalité dernière）。[22]這樣一來，雖然某種意義下是他人賦予我存在，但這並不表示，「絕對為他異者」（absolument autre）的他人並

15 Ibid., 215.
16 Ibid., 234.
17 Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Leiden: Martinus Nijhoff), 1978, 112.
18 Ibid., 229.
19 Ibid., 235.
20 Ibid., 193.
21 Ibid., 195.
22 Ibid., 194.

臺灣大學學術期刊資料庫

不拘束我的獨立性，[23]正好相反，當他者「呼求」（appeler）我，[24]使我以「回應—責任」的方式承擔我自身存在的時候，他人也就「奠立」（instaurer）我的「自由」（liberté）。[25]照面而來的他人面孔的「表情」（expression）和呼求雖然是「無從避免之事」（l'inéluctable），[26]但他人的他異性並非雷同萬物給我連帶的那種抵抗，他人的呼求並非暴力地限制、剝奪我的自由，相反的，此呼求正好將我引入至向他者敞開的回應處境，進而賦予我存在以自由，也就是經由我與他人這種「關係的斷裂」（discontinuité du rapport）來展開貫穿我一整個存在的一種「倫理關係」（relation éthique）。[27]雖然我不可以拒絕這個「回應—責任」，雖然我不可以自由地抉擇不要承擔我的「回應—責任」，但我的自由還是在於我能自由地選擇我的回應方式。[28]列氏所言的「回應」不是對現象界中萬物的「反應」（réaction），[29]對他人面孔之「倫理湧現」（épiphanie éthique）[30]的個別不同且自由的回應等於是「倫理行為」（acte éthique）[31]。在他人呼求我而將我引入至「回應—責任」之際，他人贈我如同「禮物」一般的存在，[32]他人也就讓我組成我的自我。[33]就此自我而言，對他人的「回應—責任」乃是其「主體性的非場所」（non-lieu de la subjectivité）所落實之處。[34]易言之，在我整個存在被他人所呼求、要求之際，我等於是「被詢問的存有」（être-en-question），而我這個「主體就是人質」（le sujet est otage）。[35]

然而，特別值得斟酌的是列維納斯在此倫理之前的呼應關係中所凸顯的時

23 為了盡量辨別三種意涵稍微不同的範疇，我建議以意思具體的「他人」翻譯法文 autrui，對應德文 der Nächste 或 der Mitmensch，而「他者」則更加著重他人的理論身分，專指法文 l'autre 與德文 *der* Andere。再以抽象概念「他異者」指涉他人、他者甚或物品均所代表的現象。「他異者」對應法文 l'autre (en tant que tel) 或德文 das Andere，而「他異性」對應 altérité 或 Andersheit。最終，「陌異者」與「陌異性」則對應德語現象學專論的 das Fremde 與 Fremdheit。

24 Levinas, *Totalité et infini*, 234.

25 Ibid., 214.

26 Ibid., 219.

27 Ibid., 222.

28 Ibid., 241.

29 Ibid., 234.

30 Ibid., 249.

31 Ibid., 242.

32 Ibid., 229.

33 Ibid., 303.

34 Ibid., 12.

35 Ibid., 142.

臺灣大學學術期刊資料庫

間情形，亦即「落差式的時間性」（temporalité dia-chronique）。[36]「回應—責任」並不表示某人在因果關係下針對某種呼籲來聽從命令而給出回覆、答應。此種回覆或答應所瞄準、牽涉的是屬未來的一種行為。可是，他人的呼求將我關連到某種無法挽回的過去：由於他人對我發出的呼求業已將我引入了我的責任，即便在時間序列上我的回應活動預設被呼求才能發生的行為，但就其倫理學的「質」來說，此回應都會是「遲來」的，它「來得晚」。這表示，回應活動本身不是自發性的活動，當它興起之前，它早已經處在「回應—責任」這種處境之中，內在於尚未發生、即將發生的回應本身中存在著某種「業已經完成」的狀態。

依據列維納斯，「回應—責任」呈現一種弔詭的「逆時顛倒」（bouleversement anachronique），因為對於任何具體的呼喚，我的「回應—責任」乃為「預先而業已發生的」（antérieure），[37]或者說在我接觸到他人之呼求並回應之際，我都已經處在責任之中。於是，「回應—責任」所標記的就是一種介於我和他者之間發揮作用的「歷時狀態」（le diachronique），而且仔細想想，此歷時關係其實等於是一種原本且無從跨越、穿越的「時間—落差」（dia-chronie）。在「當下在場」（présent）的一切與「不可被當下在場化」（non-présentable）的他者，在這兩端之間有一種原本的「間隔」（écart）揭露出來。[38]

基於我和他人之時間這兩個時間脈絡性質上呈現的隔閡，甚至在我立刻回應他者的呼求之際，我還是無法滿足他人，處理、解決他人的要求，我永遠會遲到，因為我的回應活動都遲來於內在於回應本身的那個業已先行生效的、我脫離不掉的「回應—責任」。[39]基於我的時間和他人的時間之間從一開始裂開了一種「時間—落差」，因此我的整個存在從一開始也就是在他人之後的遲來者，我是在他人面前「裸裎露出」（être exposé），而我的基本存在處境就為一種被動狀態所貫穿。[40]由於我與他人的關係當中時間序列發生一種「逆時顛倒」，因此我與他人，我們兩個不屬於同一個時間架構，我們之間並無因果關係一般的、直線的「歷時」關聯，自他人的呼求和我的回應這種「歷時」關係透露出來的，反而是一種時間斷裂，即「時間—落差」。於是，他人抵抗與我共享的「共時性」（contemporanéïté），而經由「時間—落差」之謎團他也就

36 Ibid., 68.
37 Ibid., 16, 131, 139.
38 Ibid., 13, 68.
39 Ibid., 15.
40 Ibid., 18, 63.

臺灣大學學術期刊資料庫

發揮一種原本的「超越」（au-delà）。[41]

總結以上，列維納斯嚴謹批判存有論以及近代意識哲學，亦反駁傳統倫理學。對列氏而言，傳統倫理學都將他人界定為存有者，試圖在他人的存有性質本身上凸顯「人格」，因而必然會錯過他人的他異性。這樣一來，倫理學根本無法為了他人的存在價值論證，並實際奠建倫理學與道德責任。依據列氏，倫理學必定得要根植在一種倫理之前、倫理之外的原本經驗：他人業已向我發出呼求，要求我以我一整個存在回應於他的要求。當我對他人的呼求不得不給出某種回應，這種倫理規範前的「被要求」才是任何倫理學的根源所在。他人作為絕對他異者，而當他藉由其面孔、眼神對我提出要求時，他人也就解除屬我的同一化世界脈絡，而且此情況貫穿我一整個存在，它等於是一種衝擊發生。再者，對我的存在時間以及屬我的世界而言，此發生具有優先性，它是在我接觸到萬物之前業已支配著我，以致我無法躲避他者的要求，我無從避免回應於此要求。我對這種自他方而來的要求不得不作回應，這就等於是說，我從一開始對他者有責任在身。人的基本處境就為他的「回應—責任」所組成。

乍看之下，以上所勾勒的列維納斯思想與歐洲物化問題的關聯在於，列氏推翻了倫理學、認知論將他人僅只視為「他異我」（alter ego）這種斷定，進而徹底排斥將他人「異化」與「物化」這種源自該思考架構的實際結果。絕對為他異者的他人不似一般存有者是一種存有物，所以千萬不可以忽略其固有的人性而將其對待為「物」。列維納斯的批判思考聚焦在於，要證成傳統存有論與形上學如何導致這種歷史詛咒。然而，更深入來看，列維納斯之極端化的他異性思想超出其他當代倫理學立場。列氏所追求之倫理前的責任捨棄了常見的理論策略，因為對列氏而言，「人格」這種範疇仍屬存有論脈絡。一旦他人僅作「人格」，其「他異性」早已經被屬我的存有世界所吞噬，他都已經變成了主體的對象，亦即「對象物」。毫無疑問的，迄今為止在歐洲哲學中，列維納斯圍繞呼求的業已先行發生和回應的不可避免性為主軸所導出的思維，針對物化乃是最深刻徹底的反駁。列氏所鋪陳的回應論架構大概也是唯一讓當代思維真正能夠解構存有論、形上學以及認知論的權勢。

可是，若反過來由一個當代的跨文化思維局面來觀之，列維納斯思想雖然對跨文化思考具珍貴的啟發，但此思想本身還是呈現嚴重的盲點：就列氏所帶出的許多觀察、反思和現象學描寫而言，此思想不但依然深刻根植於一個歐洲式的生活世界，而且它也以某種古典的柏拉圖主義為出發點，又復以猶太教的超越理念為軸心，故此它難免落入當今已不合時宜的歐洲中心主義。跨文化思

臺灣人文學術期刊資料庫

41 Ibid., 23.

維若以物化這個議題為橋梁，嘗試承襲列維納斯的回應論，便可以鬆解列氏由於倫理學關懷所落入的局限，隨而將其最核心的論點向萬物現實擴充。易言之，與其從一開始聚焦在人際關係，倒不如研究物我關係，探問：在人與世界萬物打交道當中，萬物是否類似列維納斯的他者一樣，也帶出某種他異性，發出某種呼求並要求人給出某種回應？

根據中國古代物化論與美學經驗都可以反對歐洲物化論乃及列維納斯的物論，推斷「物」原則上不應當被歸類於「存有者」、「客體」、「對象」等哲學身分，萬物與列氏所專注的他人反而有一種關鍵的共同點：對人而言，物作為物一樣代表華登菲（Bernhard Waldenfels）所揭露出來的某種極端化的「陌異性」（Fremdheit），而且正好是隱藏於物界的陌異者這種現象將世界敞開。於是，只有透過對物品的另類「承認」，經由某種與歐洲所關切的物化危機背道而馳的「與物化」，當代人才可能重新獲得一個實質的世界。然而，只有當人已經鋪陳所有倫理學總預設通往世界、通往共在的他者之道路之後，人方才可能向他人開放，並「歡迎」（accueillir）他人的面孔。[42]恐怕只有當我們重新給自身開啟一個名實相符的世界之後，我們才可能承擔我們的「回應—責任」，實際聆聽他人的呼喚並回應。由此觀之，對物的承認以及人的某種「與物化」儘管可以按照列維納斯的回應思想更深入被理解，但「與物化」這種情境同時卻也應當被視為列維納斯之倫理前的「回應—責任」所預設的先在條件。接著首先就第一個項目延續列維納斯對他人面孔的現象學省思，來闡明人與物打交道此事與回應究竟有何種關係，然後藉此理論基礎，依照《莊子》探索一種回應於萬物的「與物化」作為人的生活理想。

三、日本庭園中的立石：由物觀物

獼猴與寵物通常讓我們感覺自己被這些動物看視、呼喚，我們會強烈感覺到動物的面容彷彿有表情，其眼神如同他人一般有著某種難以閃避的表達性質，動物好像在要求我們得要對其負擔某種責任，得要回應於其整個存在的陌異性。更為悖論的情況則在藝術上透露出來：各種藝術品宛如只是「死板物件」，但實際上各式各樣作品皆以最完整又最深奧的方式展開物作為物固有的表達向度，呈現如人一般的「面貌」，似乎向觀者釋放眼光和呼求。然而，在所有藝術領域，人為園林而且特別是日本庭園組成一種極有藝術性但卻屬日常周遭的裝置，

臺灣大學學術期刊資料庫

42 Levinas, *Totalité et infini*, 194.

也就是將室內居住環境向戶外擴大。[43]尤其是鎌倉時代與室町時代期間發展出來的「石庭」和「枯山水」，就足以支持本文的關懷。這種造庭類型中的樹木和喬木、青苔與黃草、水流和水池、瀑布、巖石、白砂等物品以最神妙的方式將藝術的人為作品與自然物品融成一體，[44]非常精準地顯露並省思物品狀態所包含的陌異性與物的呼求這兩個特徵。故此，茲從現象學的角度觀察日本庭園得出的若干現象為例證，其中特別專注佈置在石庭中的大小巖石，即「立石」（たていし）這個美學因素以及鑒賞石庭立石的實際情況，進而思考物的物品狀態。

簡而言之，庭中以分散或堆疊成「石組」（いしぐみ）的狀態，在青苔或白砂中或豎立或橫臥而突出的立石群彷彿完全沒有經過任何塑形加工，似乎全然如其所是。故此，庭園中的立石很貼近於所謂的「自然物」，也非常適合讓人體驗物品狀態的各種特色，並且思考任何物作為物在其物品性質本身實然所代表的現象。特別是經過長久日曬雨淋之後，這種自然石頭和石群在形狀、色彩、紋理上通常體現千變萬化，顯然缺乏甚或違背任何明確規定的面貌。立石群就等於是列維納斯所批判的「純粹存有者」（pur étant），即毫無生活的單純「對象物」或「客體」。某種意義下，就其遲鈍無自覺的「在己」（An-sich-Sein）這種狀態來說，立石可以代表黑格爾所言「虛空存有」（leeres Sein），也就是尚未經過任何「精神性協調」（geistige Vermittlung）而無任何規定的存有物。於是，立石群也符合阿多諾所提，為思維的極端相反，即「非同一者」、「非概念性者」（das Nichtidentische, Nicht-Begriffliche）這種哲學身分。

然而，出於一般常識以及傳統存有論預料之外的就是，自然石頭這些似乎是遲鈍的物品剛好便足以給庭園的觀者帶來一種非常強烈且深厚的感觸與衝擊，以至於觀者或許感覺自己居然被石頭所凝視。不管觀者參觀哪座庭園以及哪個時代的造庭風格，也不管觀者以美學體驗的方式鑒賞哪種造庭構思和佈置，面對日本石庭中的立石群，人的心底幾乎每次都會湧浮一種不安感，自己多少都會深刻感受這樣的悖論情形：石頭即使為最死板不動的物品，即便在石頭與生

43 小野健吉，《日本庭園——空間の美の歷史》（東京：岩波書店，2009），頁 132-133、151-152; Stephen Mansfield, *Japan's Master Gardens. Lessons in Space and Environment* (Tokyo: Tuttle, 2011), 12; Masao Hayakawa, *The Garden Art of Japan*, transl. by R. L. Gage (New York; Tokyo: Weatherhill; Heibonsha, 1973), 133, 144; Günter Nitschke, *Japanische Gärten. Rechter Winkel und natürliche Form* (Köln: Taschen, 1993), 158.

44 小野健吉，《日本庭園——空間の美の歷史》，頁 131; Nitschke, *Japanische Gärten*, 106; Ulrike Kasper, *Ecrire sur l'eau. L'esthétique de John Cage* (Paris: Hermann, 2005), 101.

臺灣大學學術期刊資料庫

物的活力以及人的人格之間都隔著一種原本的、無從彌補的裂隙，但是石庭中許多立石居然猶如他人的面孔一般，彷彿有表情與眼光，宛如在朝向觀者來瞻望，甚或在靜默地呼喚觀者。這究竟表示什麼呢？

華登菲曾經承襲胡塞爾（Edmund Husserl）、梅洛龐蒂以及列維納斯等哲人的啟發，詳細分析一般觀看現象的內部結構，進而揭示出任何觀看活動奠基於某種胡塞爾命名為「觸發」（Affektion）甚或「觸情」（Anmutung）的被動狀態。[45]借助這個學說也可以充分釐清上述弔詭體驗：面對庭園之景的人所採取的觀看視角並非雷同近代歐洲繪畫憑據幾何學對空間深度所展開的、純屬視覺的單一眼點透視法，也非等同現代攝影所營造的扁平透視法。在庭園這種景觀的內部發揮另類作用的是一種「被生活而帶出來的透視法」（gelebte Perspektive）。[46]此直觀現象表示，觀景活動本身將人首先引入至一個具體的生活處境和時間綿延，也就是使人首先立足於一個自己與萬物和他人共在的周圍情境，才凝視觀照該「視覺對象」。關鍵在於，在這樣的觀看情境發生的是一種視角轉換。猶如他人一般，景中萬物彷彿會朝向觀者照面而來，而且如同日常生活的情況相似，此刻人與物之間似乎會發生一種視線交錯，人與物相互看視，而且某種意義下，此刻人也被物所凝視。

此種視線交錯的道理並不源自某種心理幻覺，亦非源自某種浪漫的神秘主義，原因反而出在於一般觀看情況以及觀物本來固有的結構。一個觀看活動實際上根本不等於是視覺理論一向所假設的單向接收、收納，原本上所謂的觀看本身實該被理解為一種雙向視線糾纏，觀看從一開始涵蓋看與被看這兩個面向。可是觀看作為一種「雙重發生」（Doppelereignis）而隱藏的被動狀態又不指類如兩人互相看視當中發生的那樣一個簡直的視線逆轉、交錯。[47]關鍵反而在於，針對於先行已到來而觸及我的眼光、要求我去看的那件物或那邊的他人，我的觀看是一種遲來的回應，所以我總被某物某人逼使觀之。主動觀看活動中隱藏著一種被動的發生，任何觀看本來是「被物所初始激發」（von den Dingen initiiert）的行為，[48]以至於我的觀看之中業已包含我被使得要看，甚至我被某物如同他人眼神一般地要求非得看它不可。

45 Edmund Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*, ed. Margot Fleischer (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966), 50, 148-149, 170.

46 Bernhard Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010), 142.

47 Ibid., 110.

48 Ibid., 143.

臺灣大學學術期刊資料庫

這樣一來，難道我的視線與我的觀看不就必然會在觀看當中感覺我所觀看的對象其實也正在看著我嗎？德文「面貌」一詞對此原本的糾纏情形仍然保留著一些印跡，甚至中文「面貌」中的「面」亦如此：Anblick既指「面貌」，但又可被理解為An-blick，即「朝著我逆向來看」這種更為具體的詞意。易言之，如同任何「到來」（An-kunft）一般，某個面貌會向觀者釋放一種「到來的眼光」，以激發其回覆著的看視。任何被看視的對象一但有面貌，它正好會向觀者散發眼光，也會「看」觀者。任何視覺對象其實藉由屬它的「面貌」、「面容」的眼光先已經「到來」而引發觀者的關注。依據華登菲，觀看是在他者、他異者與我之間湧現出來的一種「看視發生」（Sehereignis）。[49]

觀看實際上如此其複雜，在我的觀看中業已發揮作用的觸發結構包含一種糾纏關係，而且任何「看視發生」甚至類似列維納斯所釐清的呼求和回應關係一般，它也隱藏一種無從消解的「時間—落差」，使得觀看活動本身都勢必遲來而回應於可見物的呼求。一旦是我被物使得觀之，我的觀看與其所觀之對象物都已經有著糾纏關係，內在於我的觀看活動便畢竟有「參與對象物」這種因素。由此觀之，難道這種「參與」不會被觀者不由自主地就體驗成是「我被物所看」嗎？而且，難道這種人對物所發揮的「參與」不就與霍耐特就人際關係所訴求的「參與分享」和「承認」相似，又與列維納斯論他人面孔業已呼求我乃頗貼近嗎？人與物之間互相參與的關係包含兩個值得再更深入探索的環節，亦即獨特的時間性和物向人所要求的尊重態度。談論焦點若縮得更小，而且只探究藝術上的觀看情況，可以將問題再繼續推進。

在迪迪許貝曼（Georges Didi-Huberman）探索鑒賞極微主義藝術品的情況時，他也是在「視覺」（vision）中凸顯出反向看視觀者的一種「目光」（regard），進而推斷，正在觀看的眼光被某種特殊的時間性所貫穿：有一種「喪失」（perte）和一種哀傷的「記憶」（mémoire）猶如鬼祟一般一直來「糾纏煩擾」（hanter）正在看視的眼光，使得視覺對象物即「可見的」呈現班雅明（Walter Benjamin）所彰顯的「靈光」（Aura），[50]乃「即使切近，却又遠得不可及」。[51]對迪迪許貝曼而言這就表示，視覺中隱藏著一種原本的「反轉性」（convertibilité），於

49 Ibid., 153.

50 Walter Benjamin, “Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit, ” in *Gesammelte Schriften*, ed. R. Tiedemann and H. Schweppenhäuser (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991), I.2, 440, 479: “einmalige Erscheinung einer Ferne, so nah sie sein mag” (某種即使再近不可、但卻為遙遠之景象的獨一無二的顯露).

51 Georges Didi-Huberman, *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde* (Paris: Editions de Minuit, 1992), 103-15.

臺灣人文藝術期刊資料庫

「我們所看見」（ce que nous voyons）之中另有「在看視我們並使我們關切它的某物」（ce qui nous regarde）。[52]基於此種原本的反轉性，觀看的眼光根本不能夠「主動」掌握到視覺對象，也不能夠掌握其全部。同理，石庭中的立石這種「物」乃藉由一種非常「密集」（intense）的狀態落入觀看的糾纏脈絡，它顯然就是一種「不可及」、「不可靠近」（inapprochable）的直觀對象。這種情況不但令觀者感覺自己被物所凝視，而且觀者甚至被物的目光逼入一種對此物的「尊敬」（respect）態度，也就是說觀者被彷彿有眼光而在看的那件物的面貌、面容置在一種自己無從跨過的「距離」（distance）。[53]然而，於觀看當中充盈對象物的這種「記憶」導致正在觀看的觀者感覺自己彷彿一直以來業已在看視此對象物。難道視覺對象給觀者釋放出來的這個「記憶」不就類似列維納斯所揭示出來的「逆時顛倒」，即物我之間湧現的「時間—落差」嗎？

依照華登菲和迪迪許貝曼對觀看情形所導出的見解已可充分體認到日本庭園所促激的那種弔詭的體驗。一旦我實質在看，也就是一旦我讓直觀這種「看視發生」實際發生，石庭中的立石群的面貌與我的眼光發生糾纏與呼應，那些石頭確實早已猶如他人面孔一般在看著我，是石頭本身乃呼求、觸發我的直觀。然而，對本文真正所關懷的課題，亦即物與他人是否有共同點，此觀看論述導出何種啟發呢？如今至少可以肯定的是，物的面貌猶如他人面孔一般，物也是以某種表情、目光來看，來干擾、呼求觀者，使得觀者自己所進行的觀看活動不得不是對該物眼神所要求的一種回應活動。再者，作為遲來回應的觀看既然被所看之物而引發，所以觀者就迫不得已，他必須尊敬、尊重該物。列維納斯引述讓華爾（Jean Wahl）而提及「蓋吉氏戒指神話」，即自己能見但卻不被別人所看見的蓋吉氏（Gyges），以便與此相反地將物當成無面孔亦無眼睛而不能看見的一種「盲目的人」（personnes aveugles）。[54]然而，此說法本身也有盲點，因為某種意義下萬物確實在看視人。同理，在梅洛龐蒂樂觀地將觀看活動稱為「遠距擁有」（avoir à distance）時，[55]他恐怕依然讓意識哲學、主體性哲學的遺產過度誤誘。實際上視覺不等於是主體所進行的一種「擁有」，反而實況與列維納斯區分存有者這種概念和對他人面孔之被要求體驗時所推出的結論相似：某種意義下是人所觀看的對象物在看人，也就是人早已被逼使自己觀看它的對象物所「遠距擁有」。這樣一來，人與物之間的觀看關係也呈現一種「逆時顛倒」，由於這種「時間—落差」，觀者預先業已被所看之對象物引入至回

52 Didi-Huberman, *Ce que nous voyons*, 19.

53 Ibid., 177.

54 Levinas, *Totalité et infini*, 55, note 1.

55 Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'esprit* (Paris: Gallimard, 1964), 27.

臺灣大學學術期刊資料庫

應一般的觀看活動。物本身呈現人所無法還原的陌異性，鋪陳一種人無以跨越的距離，進而要求人以一種近乎倫理之前的「回應—責任」的方式承認、尊重保護它。

將話題再拉回來，日本美學對此哲學問題甚有啟發，因為日本的藝術和美學特別講究的某些環節都涉及人與物之間的關係。大致來說，這個關係呈現一種悖論狀況，因為人或自我與外界之間處處有某種「切」（きれ）發揮作用，而在此「切」將鑒賞者的實際處境與其所關連到的藝術場域之間劃分界限之際，此「切」同時也就將兩者密切聯結起來。此「切」其實既切割又連續，它標記非常原本的美學理念，即「切續」（切れ・続ずき、きれ・つずき）。[56]然除此「切續」之外，直接涉及人與物之間的關係的觀念還有「物真似」、「侘寂」、「幽玄」以及「物哀」。世阿彌元清（ぜあみ　もときよ）的表演藝術理論特別著重「物真似」、「物學」（ものまね），要求表演者以身體姿態學、模擬種種人或物的樣貌為基本演技。[57]能劇的演員應當致力以活生生的身體模擬的方式體現某物品的姿態和表達內涵。此種演技的關鍵並不在於模擬結果真實不真實，表演像不像，重點在表演活動之前：表演者要讓其準備要展示的人物或物品首先感觸自己，他要就物我之間早已存在的呼應聯繫，實行一種「設身處地」，以讓自己的表演活動被對象物那裏所觸發、引導。[58]換言之，「物真似」這種演技標誌人讓物呼求自身，以至於實際表演不再是一種主動的仿效，展演本身反而等於是人對物的一種被動且遲來的模擬式回應。

另外，源自茶道的「侘」和「寂」（わびとさび）這兩個美學觀點落實在茶碗、茶碟等陶器以及竹片和木作的茶道用具上，而且場所，即「草庵」與周圍的「露地」式庭園乃及人進行茶道當中體現的言行，都要反映「侘」和「寂」這種素質。[59]故此，露地裡的立石與青苔等自然物也都會呈現「侘」和「寂」。「侘」和「寂」表示這些物品樣貌體現某些個別不同的特質和痕跡，例如形狀扭曲不均勻，物體上有裂口，表面色彩呈現曲迂的紋理或不均勻地褪色樣貌。這些「鏽味」喚起日常用品的單純情形，[60]使得人在鑑賞與運用當中獲得「自

56 大橋良介，《「切れ」の構造：日本美と現代世界》（東京：中央公論社，1986），頁 9。

57 世阿弥，《風姿花伝》（東京：岩波書店，1958），頁 23-38。

58 Rolf Elberfeld, “Der Körper im japanischen No-Theater,” in *Wissen wir, was ein Körper vermag? Rhizomatische Körper in Religion, Kunst, Philosophie*, ed. Arno Böhler u.a. (Bielefeld: Transcript, 2014), 103-17.

59 久松真一，〈茶の精神〉，《茶道の哲學》（東京：理想社，1973），頁 70-103。

60 Nitschke, *Japanische Gärten*, 160.

臺灣大學藝術期刊資料庫

然」、「素樸」、「簡澹」、「寧靜」、「無常」、「失落」、「寂寞」、「無能」等既微妙又深刻的生活情調與感受。[61]藉由「侘」、「寂」這種美學趣味，敏銳的人會在物件上接觸種種獨一無二的「素樸情境」。具體化為物的素樸多少都會破除該物品的適用構成和形狀，也就是會鬆解其正常的用處。細小物品的素樸會自發擴大，傳染一整個周遭，使得任何其他的人和物都反映此素樸的趣味，隨而將人引入對人生與世界的整體省思。

這樣一來，素樸的物品會經由簡單的應用行為，以一種詩意的方式，在鑑賞、使用的人身上引發類似的純樸態度。可是，假設人是以某種純樸的生活態度回應於物品的「侘」和「寂」，這也就表示，物品作為物品早已經要求這樣的回應，透過特殊物品的「侘」、「寂」，一種違背使用便利與正常美感的抵抗狀態便凝聚在物品上並揭露其陌異性。藉由物品的陌異性，該物始能離棄「為他」的存有狀態而取得「在己存有」，它也就變成它本身如其所是的這件物品，進而呼求鑑賞者和使用者，要求它被如其所是地尊重、承認。恰好在「侘」、「寂」這種美學素質上，人會遭遇到物作為他異者所固有的表達、觸發潛力。總之，物品的「侘」、「寂」逼使人對一整個物界採取尊重保護的態度，也就是人被要求以「回應—責任」的方式面對、對待現實世界。

對人與物之間發生的呼應關係的總括標記乃是繼承並融合中國古代美學觀念「幽微」和「幽雅」的「幽玄」（ゆうげん）。「幽玄」所指的現象將「現實的」與「非現實的」、實在與想像切割並連結起來。[62]此種「幽玄」是一種支配著某個整體景觀的「餘情」[63]或「靈光」，是一種漂泊在物中的、簡淡微妙的氣氛。景物與景物之間流通的「幽玄」會在鑑賞者身上發揮一種整體「觸情」，進而將他引入至一種與該氛圍相似的情調，讓他深刻感覺此景「即使切近，卻又遠得不可及」。易言之，「幽玄」標記萬物對人的遙遠渺迢，但同時「幽玄」也表示人與物之間本來就有的一種親緣關係，使人不得不對物承擔一種原本的「回應—責任」。

最後值得一提的「物哀」（もののあわれ）適合總合以上所勾勒的美學觀點。[64]造庭者佈置於庭園中的樹木、石頭、青苔、砂礫等物品皆以「物哀」這

61 Stephen Mansfield, *Japanese Stone Gardens. Origins – Meaning - Form* (Tokyo: Tuttle, 2009), 47.

62 大橋良介，《「切れ」の構造：日本美と現代世界》，頁 16。

63 久松真一，〈茶の精神〉，《茶道の哲學》，頁 65-66。

64 Peter Pörtner, "*mono* - Über die paradoxe Verträglichkeit der Dinge," in *Komparative Ästhetik. Künste uns ästhetische Erfahrungen zwischen Asien und Europa*, ed. G. Wohlfart R. Elberfeld (Köln: Chora, 2000), 211-26.

臺灣大學藝術期刊資料庫

種氣氛來衝擊、包圍觀者，將其引入至一種對世界深刻感覺悲傷哀憐的態度，以致人將自身向物開放，並施予無限疼惜惦恤。於是，「物哀」不但將觀者與可見的物品透過某種難以規避的親密感情連結起來，同時「物哀」也劃分人與物之間的裂隙。可是，此情況與古典視覺理論頗為不同，物我之間的斷裂並不涉及某種存有論身分的區別，而且此縫隙亦非局限於空間的距離，此現象反而牽涉物我之間的時間性：在這些物品彷彿比任何觀看活動更早業已在遙遠的「彼方」綻出之際，觀者也激烈感覺到自己與物界之間發生一種「逆時顛倒」，物的時間與自己的時間截然不同。基於這種「時間—落差」，觀者永遠無法跨越物我之間的界線而達到物，必須放棄任何這方面的心意。物作為物所具有的陌異性與抵抗狀態導致人只能懷抱著「物哀」的感慨，只能「諦」（あきらめ）即死心而捨下自己所不可及的對象物，以便任讓物界。然而，當觀者處於「物哀」中，在他死心靜默地懷念陌異物品時，此刻他其實最為貼近於物，而面對物他也就承擔起最為親密的「回應—責任」。

觀者面對石庭之物若在物我關係上竟有可能發生某種親密的流通結合，人若經由「物哀」似乎實質可能達成某種「事事無礙」的境界，以便從內在於物作為物之陌異性所劃分出來的切隔暫時跨越至某種「物我相遊」、「與物冥合」，即「物我無礙」的情境，此種緊密的關聯並非全然廢除物我之間的基本差距，反而支配著物我關係之整個「既近又遠」的弔詭性勢必仍然保存於此親近之中。「物哀」即使指的是一種物我親近甚或一種融合，此「物哀」卻仍然歸屬生活時間的發生脈絡，「物哀」所標誌的態度與情境畢竟有賴於「我」所立足的視角，亦有賴於「我」所實行的「回應」。看來這個意義與《莊子・齊物論》言「周與胡蝶，則必有分矣」一句也正相互吻合。[65]或者借用列維納斯的說法，被枯山水庭園中之物帶入「物哀」這種情境的觀者不再是古典「主體」，也就是自己被轉變成為一個回應中的「主體」，以致他自身處於一種「主體性的非場所」，[66]而是自物種湧現出來的「人質」。[67]而且，正因為「物哀」表示一種對根本不可能實現的「物我無礙」的努力與懷念，在親切地疼愛、憐憫物界之際，人同時也才會感傷一種遺憾與無可奈何，人才會感受物我關係所代表的「斷腸」與「悲哀」。

論談至此，若總結以上，日本庭園中特別是立石群所發揮的美學感觸與列維納斯的回應思想實有某種性質上的連結，物我關係和我與他人的關係具有共同結構。不但列維納斯所專注的他人面孔向我散發呼求，要求我回應並對其可

65 清・郭慶藩編，王孝魚點校，《莊子集釋》（北京：中華書局，1961），頁 112。
66 Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* , 12.
67 Ibid., 142.

臺灣大學學術期刊資料庫

受傷、終有一天得死的存在負擔責任，甚至萬物一樣可能帶著一種面貌表情而迎面照來，萬物一樣可能喚起我的關注與關切，使我不得不尊重、承認、哀疼它。人界與物界共有的特徵根植在陌異性現象中，他人與物對我都代表某種不可及之他異者。人與物之間的區別並不在於物僅只為無情的存有者、死板物件或知覺對象，而他人才有情感與表達，有呼求我的面容。這是因為人與他人以及人與物這兩種關係都呈現相似的感應、呼應結構，也都引發可相提類比的「回應—責任」。唯一的差異在於，就人際關係來看，倫理學之前業已發生的這種「回應—責任」會進一步導出詳細的倫理學反省，因此會奠建人與人間的道德觀，但在人與物打交道這方面來說，卻未必如此。人與物之間未必因此就衍生有關人如何對待物的倫理學思維。為了再更深入釐清人與物之間的關係，而且為了對這樣的倫理學至少也推展初步的省思，下一節將探究《莊子》以「虛而待物」、「物化」等名目所標記的生活情境。

四、《莊子》論「與物化」

有關《莊子》中的物化論，前人已經提供一些研究成果來釐清此觀念的多重意涵。萬物不斷地在「化」而成立差異性這種意思。[68]依據學界的共識，基本上「物化」指的或是人與物之間的一種通暢的交流、交換關係，或者意謂著現實本身的流變狀態和世界萬物的多樣面貌。特別是根據楊儒賓，「物化」這種動態性觀念標記古代人對「物」的原本理解，亦即「化」。[69]換言之，一件物根本不局限於個別、單一的品件，它不等於是存有論裡的靜態實物，任何一件物品反而包含所有萬物在內，「物」指向萬物的整體以及萬物之間固有的動態關聯，即一個流變的現實。然而，對於人與物之間的交流這個哲學課題，這種物化觀念究竟表示什麼？人與物的關係真是無礙互換這種變質變形情況？若就這樣的理論脈絡來看，人與物打交道，人化為物究竟如何可能？物理學常識、一般時間觀的先後序列以及因果關係，這樣的理論架構適合詮釋《莊子》的物化論嗎？此種存有論式思考模式足不足？為了深入理解《莊子》的物化論，接下來將採取一種側面的介入點，將列維納斯的回應思維以及上一節觀看、鑑賞物品的實情所釐清而得出的結論作為軸心，同時也將文獻脈絡擴大，進而重新思考廣義下與物化論有關的現象。

臺灣大學學術期刊資料庫

68 賴錫三，〈《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判〉，《臺大中文學報》第 40 期（2013 年 3 月），頁 68-79。

69 楊儒賓，〈遊之主體〉，《中國文哲研究集刊》第 45 期（2014 年 9 月），頁 5、15-21。

《莊子》一書數次提出有關狹義下之「物化」的論述。大致來說，一方面「物化」所指例如〈天道〉的「知天樂者，其生也天行，其死也物化」，[70]也就是人已死之後便重新轉成為物，人化為物，隨物而化。另一方面，〈齊物論〉的「莊周夢為蝴蝶」一段中云「周與胡蝶，則必有分矣。此之謂物化」。[71]依據此文獻，莊周或是莊周，或是蝴蝶，蝴蝶或是蝴蝶，或是莊周，兩者之間即便發生交流甚或交換，但論點卻彷彿排中律一般，一種狀態不能同時佔據兩個不同的位置。此處「物化」顯然表示物與物之間可能發生萬樣變換，但是各物仍有各物的特質，它方才可能化為另一種物，此處「物化」也就標記對於「某某暫且化為某物」、「某某暫且凝聚成為某物」的觀察。

由此觀之，「物化」並非雷同生生不息的流變，並非指一種「事事無礙」的自然境界，正好經由「物化」被肯定、被設置的反而是各種物作為其所是的物。若在以上所勾勒的學界共識來詮釋此經典根據，特別是「必有分」一句，實在令人困惑，就此而言，物化論所在乎的好像不是物與物之間的無滯無礙，不是流變，而是物化論所強調乃是某種立足於某物體、物形之視角性及此視角的必然性。在物與物之間原就有一種呼應、互換關聯為前提之下，此物化論或許恰好企圖進一步地彰顯此種彼此呼應關係並不等於是自由流通，萬物之間的呼應關係反而為一種無從消解的陌異性所支配，而且在呼應關係的中心也透露出一種獨特的時間性，藉由「物化」而相互呼應的萬物正好必須各自落實於某實物上，以便就此處經由一種「時間—落差」回應於彼處之其他物品。

除了通常被關注的上段引述的根據之外，《莊子》一書其實包涵更多重要啟發，讓物化論的基本哲學架構更加明確揭露出來。我要提出的主張大體如此：「物化」這一觀點大概不圍繞物理上的變化為主軸，也不涉及某種因果關係下的、機械性的物質轉換。「物化」所彰顯的反而是，在人與物打交道之際，有一種自由選擇藉此動態關係湧現出來。由於一切萬物透過物化是互相聯結的，所以人才可能投入物界，任隨某物。然而，為了實行這種「任隨」，人必須以某種身體狀態具體回應照面而來感觸自身之物品。物化論揭露的道理是：對人與物的互動，比起物理學的時間觀、因果論以及物質觀念更為優先的理論觀點乃是身體活動和楊儒賓所曾專注的氣化論。然而，物化上發揮作用的「氣化」從一開始不指涉物理上的變質變形，重點反而在感應關係，也就在人與物之間的流動呼應這種回應論架構。由此觀之，另外還是與「物化」相關的故事又可分成兩組，而且此分類法將更大的問題脈絡，亦即氣化主體或者真人工夫論的

臺灣大學學術期刊資料庫

70 清・郭慶藩編，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 462。

71 同上註，頁 112。

整體關懷暫且擱置，以便先集中於本文的問題意識中，也就是環繞個別不同物化現象的結果和執行特徵為主軸：[72]其一、某人在身體勢態上模擬某物的狀態，彷彿就變成該物，化為該物。其二、某人將自身透過身體運動與物界密切聯繫在一起，以便某種程度上任隨該物對其身體運動的引導。

屬於第一組文獻的人物例如〈齊物論〉陳述南郭子綦「似喪其耦」的狀貌，[73]以「槁木」比喻其形體，以「死灰」比喻其內心狀態。[74]即使南郭子綦的真人工夫與真人造詣不局限於單純的身體轉化，但就形式而言，《莊子》陳述他的故事，還是為了彰顯屬於第一類型的物化，因而此段文獻並不足以揭露第二種類型，即「與物化」。南郭子綦能夠極致減損活生生的身體運動，藉由靜止不動的運動勢態彷彿化為靜止物品。這種對物的模擬能力並非局限於一般概念下的裝扮和模仿，它涉及整個身體性。藉此身體模擬，南郭子綦這個人多少能夠實際化為某物。可是，他之所以作人而居然能夠落實於這樣的物品式身體狀態乃是因為他從一開始與萬物打交道，而且從一開始與萬物維持一種密切的呼應關係。南郭子綦之能轉成「槁木」與「死灰」也就表示，他能夠以「槁木」和「死灰」的狀態回應於槁木、死灰等物品。南郭子綦所體現的這種物化能力仰賴其業已與世界萬物在互動，他業已處在與萬物現實有親近呼應的關係中。

另此，〈達生〉篇的捕蟲者能夠轉化自己的身體狀態，遂「處身」於「株拘、槁木」，[75]他也就能夠短暫地化為物，以參入物界而在物界中達到某種行為目的。類似的人物還有好些，例如同篇的「痀僂者承蜩」，[76]他也是透過「處身」即身體勢態的轉變，化成「株拘」、「槁木之枝」等物形，進而投入物界。〈田子方〉中「孔子見老聃」一段老聃宛如枯木，[77]也就是「似非人」、「似遺物離人而立於獨也」。此人之所以能如此變形乃源自他從一開始離棄人作為人固有的諸如心知、口言等行為，他反而「遊心於物之初」，也就是設身於物界的源泉，歸回至天地「交通成和而物生」之處。就《莊子》的整體陳述來說，

72 感謝賴錫三提醒注意物化論的形式觀點與物化論的整體意義之間固有的差異性。然而，由於本文目標在揭露《莊子》論「與物化」這種與物打交道之行為模式的特色，並非在於根據《莊子》一書完整地重構、詮釋某種物化論哲學，因此暫時不詳細討論這個面向，以便聚焦在各種物化方式的形式特色上。

73 〈徐无鬼〉篇有同樣的故事，稱之為南伯子綦。參見清・郭慶藩編，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 848。

74 同上註，頁 43。

75 同上註，頁 640。

76 同上註，頁 639。

77 同上註，頁 711。

臺灣大學學術期刊資料庫

即使老聃的確不僅學會如何將自身身體轉變成枯木一般的物品狀態，而且他作真人的工夫還遠遠地超越孔子，雖然如此，但是光就這段文獻來分析，他的優勢特徵之一確實在於，他隨時能夠透過某種身體模擬實現「人化為物」這樣的成果。〈知北遊〉中當齧缺問道乎被衣之後，齧缺凝聚而宛如成為在睡寐之物，其「形若槁骸，心若死灰」，[78]他也就是廢棄人情而投入物界，而且這樣化為物就是他獨有之「道」。〈庚桑楚〉中南榮趎之所以能如物在冬眠一般長久靜止不動，乃是因為他不在乎「心與形」的差異，隨而能夠捨棄人的感知官能，他彷彿也就將自身縮回到如物品一般的形體狀態。[79]最終，〈達生〉篇還提到有「蹈水之道」的一位善游瀑布的高手，[80]他似乎與水這種流動物體融合為一，使得自身身體變成與液體一般流動而毫無定形那樣的物品。總之，這些人物之「道」正好奠基於捨棄人性而投入物界的技巧，他們人人都能夠轉化成為物品狀態下的存在者，亦即「物化」。這種物化能力都預設個人與物界之間本來業已有著某種密切的互動關聯，因而人可以透過近乎演戲的方式將自身身心都轉成物品狀態，也就是能夠「以物回應物」。

至於物化作為人與物之間的交換模式，又至於此物化之道的細節與形成條件，值得參考的是第二組文獻。當個人將自身向現實敞開而以「應物而不窮」、[81]「應物無方」的方式面對萬物時，[82]他應當仰賴自己的氣，而為了將自己的人生收回至氣的層面，他首先得要停止讓人成為人的感知、心思活動，他必須以「心齋」即「氣虛」的狀態來「待物」。〈人間世〉有這段名語：

> 聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。[83]

依據此引文可以推出兩則關鍵環節：一方面，「心齋」所指的「虛」並非等同於上文所提及第一組文獻中的「死灰」、「槁木」這種似乎是死板的物品狀態，此「虛」既非實質有物體，亦非僵硬不動，此「虛」反而歸結至最有活力、變動最劇的氣，是「氣化」才足以引發的一種無定形之「流虛」。另一方面，個人一旦透過「心齋」將自身收入生命的「氣化」層面而達到「虛」之後，這種

78 同上註，頁 738。

79 同上註，頁 777。

80 同上註，頁 656-657。

81 清・郭慶藩編，王孝魚點校，《莊子集釋・天運》，頁 513。

82 清・郭慶藩編，王孝魚點校，《莊子集釋・知北遊》，頁 741。

83 清・郭慶藩編，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 147。

臺灣大學學術期刊資料庫

狀態正好不將人與萬物現實隔閡起來，不將人拘束在自己的內在境界。相反地，「心齋」和「虛」的最後目的在於要打通與物的交流，要以向萬物豁然開展的「待物」方式取代局限於個人獨我存在的感知、心思活動。易言之，「心齋」標記通往萬物、通往世界之道，而此種面對並擁有世界的狀態也可以被視為某種「物化」。不過，人透過「心齋」所實行的「物化」比上一群人物和故事所彰顯的「化為物」乃更為原本，其哲學意涵也更深厚。這種「物化」落實在通流於身體自我之氣，個人存在經由氣的流動作為管道通往萬物，朝世界敞開。故此，要將此種物化現象回溯至「莊周夢蝶」中物與物之間的自在轉換這種典範實不妥當，闡明這種物化發生來推斷這是個人「任隨物而化」，即個人「與物化」也許比較合理。

一樣屬於「與物化」的例證主要還有三個人物可提，即工倕、輪扁以及庖丁。〈達生〉篇名匠工倕能夠捨棄心思所有有目的之考量，轉變自身身體狀態，隨而「與物化」。在某種意義上，工倕能夠將自己的指頭化為如物一般，也就是使指頭達到與物結合的狀態，藉由此種轉化所導出之新的身體自我來介入物界，參與物之化：

> 工倕旋而蓋規矩，指與物化而不以心稽。[84]

在與木材這種物品打交道之際，工倕放棄其正常的個人自我，讓自身身體性被手指頭與物品之間發生的操作關係重新組成。依據「指與物化」可得知，工倕即時因應於周遭物界而實行工作，但此技能取決於他的身手與物之間有某種動態式的回應關係，而這個回應關係早已發揮作用。工倕「與物化」的身體權能並不表示工倕這個人轉成物品狀態，只有人的手指頭與物之間的交流是有某種工程目的，此處的「與物化」似乎僅指出一種技術方法，但由於此「化」是從物我之間發生的運動中湧浮而出的「化」，可以斷定兩點：一、此處「物化」並不表示個人的某種物化，而指涉一般物界的流動變化作為人生的自然環境。再者，個人參與、投入、鑲嵌物化界的流動狀態，此事之所以成為可能乃取決於人的身體自我是否能夠完全自在地跟隨、任隨物界的物化。

眾所周知，〈天道〉篇以木材製造輪子的輪扁如此說明自己獨有的技能：

> 不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言。[85]

臺灣大學學術期刊資料庫

84 同上註，頁 662。

85 同上註，頁 491。

「得之於手」這種「待物」方式應該可以與工倕言「指與物化」相提並論，兩者同樣地將操作、對待物品的態度和方法歸結至身體自我，讓物我關係落實在身手運動上。不過，輪扁還額外加上關鍵的「應於心」。整體看來，輪扁個人雖然沒有提到物品，但有關人參與萬物之化的發生模式，輪扁的敘述補充了珍貴的說明。由此「應於心」觀之，讓人能夠「與物化」的關鍵因素在於，人雖然首先要放棄感知與心思，但人的心並不可以因此與外界切斷關係而封鎖在自身內，人的心臆還是要對外界懷抱一種回應式的態度。唯獨當人採取一個回應態度，經由自身身手來「得之而應之」，此「得」才會成功地實際有所得，人的身手也才可能實際嵌入於物界。只有當個人業已以回應的方式向物界敞開，並回應於物的觸發，個人方才可能達到「與物化」這種物我互動的情境。

在輪扁把木材拿在手中，在他操作外於自身的物品之際，他同時也就得要對自己正在進行的活動以及此活動所接觸到的物品抱著開放且回應的態度。不過，究竟哪一舉先哪一舉次？「得之於手」和「應於心」是否為同一身體運動的兩個面向？而這兩舉之間原就不該有任何先後次序？或者可否將順序顛倒過來，輪扁這個人從一開始得要對自己所操作的物品給出某種回應，他方才能夠經由身體自我的身手運動深入於物界，也才會自物品順利取得引導，進而在自身手中展開其奇妙的技能？或許輪扁操作物品的身體權能根本不適合被當成他個人主動所發揮的技術，若承襲海德格的理念和啟發，[86]更合理的理解便為：輪扁業已是以回應於物的方式「任隨」萬物、「任讓」萬物（sich einlassen auf …），進而「讓」（lassen）物到來，亦「讓」自身身手獲得、收納物界的激發，也就是「讓」自己「與物化」。由此觀之，「得之」之所以成為可能，乃因為個人業已「待物」，而且此種對物的對待又復奠基於「應物」這種對物之回應上，「與物化」之所以可能，取決於人能否首先實質地朝世界敞開並回應世界。總之，輪扁還是必須首先「應之於心」，始能「得之於手」。

至關重要的問題在於，該如何理解任隨物化之流動發生的「與物化」。「與物化」指的是個人放棄自我而如同因果脈絡下的機械一般盡然融入自然物界，讓物領導自身活動嗎？還是人與物、指頭與木材之間從一開始有一種時空縫隙或落差，而且基於這種落差，工倕的「指與物化」才可能成為一種個人足以鍛鍊成熟的身體權能及對萬物的態度？將工倕的「指與物化」闡釋為「應物」，即「歡迎物的呼求並回應於物」，合不合理？若將這兩個工匠的說法與列維納

臺灣大學學術期刊論文資料庫

86 Martin Heidegger, “Zur Erörterung der Gelassenheit,” in *Aus der Erfahrung des Denkens* [GA 13], 2, ed. M. H. (Frankfurt: Klostermann, 2002), 37-74.

斯思想連結起來，可以推斷：《莊子》所言「與物化」彰顯人與物之間的一種動態式的呼應關係，進而揭露回應式互動的可能性。總之，藉由身體自我、身體運動，個人可以回應於萬物這種「他異者」，透過回應的模式，個人也就可以與本來是陌生的物界現實奠建某種聯繫來投入自然界這個物化整體。

要是這些推論都合理，最終值得探究的問題是有關此種回應式的「與物化」彷彿所包含或所預設之縫隙的性質。在互動當中於物我之間裂開的間隙是否類似列維納斯以「時間—落差」的名義所揭示的基本隔閡？針對此哲學課題，〈養生主〉篇「庖丁解牛」這則故事可以提供一些啟發性。[87]眾所周知，庖丁的屠牛工夫其實不僅等於是卸解牛體的工作，對庖丁本身而言，這個工夫讓他修養其「進乎技之道」。[88]庖丁與站在文惠公身邊旁觀整個經過的作者不同，因為庖丁是由內在的視角對其修道活動提供詳細精準的陳述和分析，尤其揭示出特別值得斟酌的環節，也就是闡釋「間隙」對其工夫所扮演的關鍵角色：

> 彼節者有閒，而刀刃者無厚；以無厚入有閒，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。[89]

庖丁所描述的其實是一種非常難解的悖論式情形。乍看之下，宰解牲口之高手庖丁居然不要具體碰觸牛體，當他與牛這種物體僅只「以神遇」時，[90]他要與對象物保持一種微妙的距離。可是，即使牛體骨節處的確存在著這樣的「間隙」，但屠刀怎麼可能說「無厚」？庖丁實際上又如何可能與自己正在處理的牛體毫無接觸？答案在視角的轉換：庖丁所闡述的不是眼目可睹的屠宰過程，而是其獨有之「道」。不過，此「道」關鍵不在於時空中果真瓦解的牛體，而在庖丁本身身上發生的工夫。庖丁的練工努力似乎與〈知北遊〉篇提的「日損之道」具有某種親緣關係，[91]此修道工夫圍繞「以無厚入有閒」和「必有餘地」這兩個理念為主軸。庖丁所追求之一整個「道」集中在此「餘地」，此修道工夫之所以可能，乃出在物我之間裂開的一種「有閒」，也就是在人與物具體打交道當中被開闢的縫隙。與常識相反地，庖丁並不企圖稠密貼切地扣緊、掌握牛這具物體的解剖學構造，他關切的反而是自己動刀過程當中自己與對象物之間，

87 清・郭慶藩編，王孝魚點校，《莊子集釋》，頁 117-124。

88 同上註，頁 119。

89 同上註。

90 同上註。

91 同上註，頁 731：「為道者日損，損之又損之，以至於无為，无為而无不為也」。

臺灣大學學術期刊資料庫

也就是在刀刃一物與牛體一物之間湧現出來的空隙、斷裂、隔閡。此裂隙即使再細微不可，但也能保證庖丁的勞動有無限的活動自由，此活動可以不斷地利用一種無限的「餘地」。

再來，「有閒」與「餘地」這兩個理念其實將空間與時間融合起來。接上所引，庖丁又提出令人驚訝的、弔詭的一段陳述：

> 雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謋然已解，如土委地。[92]

若由此引文回顧上述「有閒」和「餘地」這種自宰解活動中湧現出來的情況，便可得知，「有閒」和「餘地」所指乃是一種「損之又損之」的無限延續，在進行當中被釋放出來的是一種「無限減損」之「有餘」，使得庖丁身手「行為遲。動刀甚微」，他也就放緩動作，延長時間。換言之，「有閒」、「餘地」這種境界真正所帶出來的是一種內在於動刀活動的「時間—落差」，是牛體未解和已解完畢之間露出來的時間間距。然此時間間距並非局限於單純屬活動經過的時間綿延。類如列維納斯在我與他者之間所揭露的「時間—落差」一般，此時間間距同時也涉及物我之間的這種另類的空隔。理由何在呢？庖丁憑藉「有閒」和「餘地」，花費時間而實行緩慢細微的身手動作。可是，在此宰牛工夫佔有一段時間，等於是一番有目的與方向的主動行為的同時，這番勞動就跨越了人與物之間裂開的縫隙。而且，說來弔詭，恰好是經由牛體逐漸瓦解，亦藉由「以無厚入有閒」這種悖論情況，在某種意義下，此過程或此發生便也就貫穿時間而把人與物逐漸連結起來。

由物我關係來觀之，該「餘地」即使顯然落實在屠刀與物體之間的空間隔閡，但屠牛活動在此關鍵的「餘地」上同時也實行放緩一舉，而且此放緩等於是時間的質上發生的轉換。再來，此活動所經歷的時間綿延以及此時間質的轉變都不僅牽涉庖丁一個人的行動時間，圍繞彷彿開啟「餘地」的放緩為主軸，整個活動的時間轉變成為人與物共有的時間互動時間。然而，正好在「有餘地」這一特徵來看，正好在「行為遲。動刀甚微」之刻，此互動時間也就透露出一種裂縫。作為人之他異者的物品與人兩者便各處於自己的時間綿延當中，兩者各自所屬時間綿延之間發生一種無從彌補的「時間—落差」。理所當然，此「時間—落差」涉及的並不是物理學觀點下人與物這兩件物之間有時間差距這種神秘觀點，這裏「時間—落差」指涉的是內在於屠宰活動本身，內在於此物我互

92 同上註，頁 119。

臺灣大學哲學論評期刊資料庫

動之經過而裂開的落差。這就是庖丁所言「每至於族」和「吾見其難為，怵然為戒」之間，又復在「吾見其難為，怵然為戒」與「視為止，行為遲。動刀甚微」之間，被屠宰工夫本身所開闢的「時間—落差」。

在「每至於族」和「吾見其難為」之間，又復在「怵然為戒」與「行為遲」之間，究竟為何有「時間—落差」，這究竟是何種「時間—落差」？歸根究底，此「時間—落差」源自牛體此物給庖丁所導出的抵抗狀態，它根植於物和人之間的一個本質性的隔閡。此「時間—落差」所標記的是人對物的回應業已為「遲來」的、「被動」的回應。易言之，此「時間—落差」指涉在屠宰勞動這種「回應」當中自物品那裏浮現的「陌異性」。假如「有閒」、「餘地」等觀點既表示物我關係有著一個空間縫隙，但這組觀念卻同時也顯露一種在回應式屠宰活動上出現的「時間—落差」。原因在於，整個屠宰活動本來不是單獨庖丁一個人在進行的主動行為，而是人與物之間落實的一種呼應發生。然而，這個呼應發生不是別的，這就是庖丁「與物化」之道。庖丁從一開始回應於萬物，因此他也自始處於「逆時顛倒」的情境，透過「行為遲。動刀甚微」的放緩一舉，庖丁其實試圖將此原本的「時間—落差」逆轉收回，他致力「逆時」而返回至其自身業已所處之「預先」，以就此處終究「與物化」。

五、總結與瞻望

為了批判並糾正歐洲哲學的「物化」概念，以上是經由列維納斯的回應思想、現象學對「觸發」的探討、日本庭園的美學體驗以及《莊子》的物化論等階段，鋪陳了一條跨文化的思路。這其中列維納斯哲學既是引發對庭園美學與中國古代物化論之更深入的探究，但反過來列氏的思維卻也是自這兩種不屬歐洲哲學脈絡的跨文化思維對象獲得某種挑戰、反駁與彌補。在列維納斯深刻彰顯他人之「絕對他異性、陌異性」的同時，他另一方面如同歐洲的物化論一般，傾向於系統性地忽略物界所代表的這個另類的「絕對他異性、陌異性」。在列維納斯聚焦於人際關係而突顯出一種原本的、前於任何倫理業已生效的「回應—責任」時，他又忽略人對物品亦有類似的「回應—責任」這件事情。故此，以上是藉助列維納斯回應論，省思「由物觀物」這種美學體驗，再來將對《莊子》物化論的分析焦點自「人化為物」移至「人與物化」，順著列氏的思路闡明人與物之間的呼應關聯。如此下來，最終目標在於針對歐洲的負面式物化論要初步推展另一種物化論，而且此物化論是正面地肯定人與物之間發生的交流，亦即人回應於物而「與物化」這種物化模式。

基於此種意義廣泛且正面的物化論，未來可以試圖釐清涵蓋人際關係以及

臺灣大學圖書館期刊資料庫

人與物之關係這兩個脈絡的「回應—責任」的理念，進而展開對物界的一種倫理學省思。這種倫理學會將人與物的美學關係以及中國古代的修養論這兩種因素連結起來，在人對人的倫理學「承認」之核心處發掘出另一種更為原本的「承認」之必要：為了尊重、承認他人，人不但必須首先業已將自身存在向世界現實敞開，而且也必須業已尊重、承認物界這種另類的「他異者」。對萬物世界的肯定乃介於美學和倫理學之間，同時也介於人與物打交道、操作物品的實踐以及人對自身所追求的修養工夫之間。最終，「對萬物的新承認」並非雷同近來興起所謂的「新唯物論」（new materialism）。人若以「回應於物」並「與物化」的模式承認萬物，這樣的生活態度其實足以具體改善歐洲當代文明所落入的狹義下物化之後的危機，它會將當代人重新自全面被宰制的世界，亦即從全面化的作用主義、經濟主義和行政邏輯這種窘境中引回至更完整的、尊重人性的生活世界。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

清‧郭慶藩編，王孝魚點校，《莊子集釋》，北京：中華書局，1961。

二、近人論著

久松真一，《茶道の哲學》，東京：理想社，1973。

大橋良介，《「切れ」の構造：日本美と現代世界》，東京：中央公論社，1986。

小野健吉，《日本庭園——空間の美の歷史》，東京：岩波書店，2009。

世阿弥，《風姿花伝》，東京：岩波書店，1958。

楊儒賓，〈遊之主體〉，《中國文哲研究集刊》第 45 期，2014 年 9 月，頁 1-39。

賴錫三，〈《莊子》的物化差異、身體隱喻與政治批判〉，《臺大中文學報》第 40 期，2013 年 3 月，頁 55-100。

Benjamin, Walter. *Gesammelte Schriften*. Vol. 1. Edited by v. R. Tiedemann and H. Schweppenhäuser. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

Didi-Huberman, Georges. *Ce que nous voyons, ce qui nous regarde*. Paris: Editions de Minuit, 1992.

Elberfeld, Rolf. “Der Körper im japanischen No-Theater.” In *Wissen wir, was ein Körper vermag? Rhizomatische Körper in Religion, Kunst, Philosophie*, edited by Arno Böhler u.a., 103-17. Bielefeld: Transcript, 2014.

Hayakawa, Masao. *The Garden Art of Japan*. Translated by R. L. Gage. New York;Tokyo: Weatherhill; Heibonsha, 1973.

Heidegger, Martin. *Aus der Erfahrung des Denkens* [GA 13]. 2nd revised edition Frankfurt: Klostermann, 2002.

Honneth, Axel. *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2005.

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Edited by Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

Husserl, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926*. Edited by Margot Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

Kasper, Ulrike. *Ecrire sur l’eau. L’esthétique de John Cage*. Paris: Hermann, 2005.

Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini. Essai sur l’extériorité*. Leiden: Martinus Nijhoff, 1971.

---. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Leiden: Martinus Nijhoff, 1978.

臺灣人文學術期刊資料庫

Mansfield, Stephen. *Japanese Stone Gardens. Origins – Meaning - Form*. Tokyo: Tuttle, 2009.

---. *Japan's Master Gardens. Lessons in Space and Environment*. Tokyo: Tuttle, 2011.

Merleau-Ponty, Maurice. *L'Œil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1964.

Nitschke, Günter. *Japanische Gärten. Rechter Winkel und natürliche Form*. Köln: Taschen, 1993.

Pörtner, Peter. "*mono* - Über die paradoxe Verträglichkeit der Dinge." In *Komparative Ästhetik. Künste uns ästhetische Erfahrungen zwischen Asien und Europa,* edited by G. Wohlfart R. Elberfeld, 211-26. Köln: Chora, 2000.

Scheler, Max. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Bouvier, 1973.

Waldenfels, Bernhard. *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010.

臺灣大學學術期刊資料庫

A Discussion of Reification through Participation in the *Zhuang Zi* from the Stance of Responsiveness in Emmanuel Levinas and the Japanese Stone Garden

Mathias Obert *

Abstract

This article takes the contemporary European problematization of reification and alienation as its starting point. In order to deliver a critique of such negative discourses on reification, this article strives, by means of a multiple transcultural investigation, at gaining useful hints from Emmanuel Levinas, aesthetics of the Japanese garden, and documents on totally different modes of reification, as put forward in the *Zhuang Zi*. First, Levinas' intertwining of responsiveness and ethics into a peculiar understanding of responsibility is discussed. Second, this theme of responsiveness is applied to the relation between man and things, so as to clarify the peculiar alienness of things. By the bias of a phenomenological inquiry with respect to the viewing of Japanese gardens as a concrete example, light is shed on the responsive structure inherent in the human gaze on things. Finally, taking advantage of this theoretical framework regarding alienness and responsiveness, a discussion of very different modes of reification in the *Zhuang Zi* is given, so as to show how reification may be understood as a dynamical responsive interrelatedness between man and things. From this perspective, the European reflection on reification reveals to be too limited and altogether misleading, as it happens to neglect an original link, binding man and things together. Thus taking into account non-European and transcultural instances of thought may actually lead to a new understanding of the modern problematics of reification, as it yields inspiring insight in the possible relation between the realm of things and mankind.

Keywords: *Zhuang Zi*, Levinas, responsivity, Japanese garden, reification

臺灣大學學術期刊資料庫

* Professor, Institute of Philosophy, National Sun Yat-sen University.