

國立政治大學法律學系研究所
碩士學位論文

Axel Honneth 的承認理論
與現代法秩序之關係

指導教授：陳起行 博士

研究生：陳柏宏

中華民國 101 年 7 月

摘要

本文研究的主要目的在於透過對於 Axel Honneth 所建立起的承認理論的探討，就原住民文化下的規範與現代憲政主義下的法秩序共存來思考新的理解方式。礙於篇幅的問題，本文研究的目標將著重在於對 Honneth 建構其理論的過程及思想上的指引作出比較深入的探討與研究，至於將其理論進一步應用於對於社會總總因為多元文化理念不同而所產生的規範上爭議之問題，則有待日後進一步的研讀。

Honneth 在學派上被分類為法蘭克福學派第三代，同時也是著名學者 Habermas 的弟子之一，因此我們也可以在他的承認理論上看到 Habermas 和批判理論的影子。目前研究領域是社會學與哲學，而其所主要學說便是本文要研究的對象——承認理論。在其承認理論當中，接續著當年 Hegel 於 Jena 發展未竟完全的承認概念的理念發展。其問題意識乃在於對近代政治哲學原子式的構成，或者也可以說是法律上形式的共同統合體，對於規範上的議題呈現出由康德為其代表的「普遍性道德」所產生的形式法律，支配著人民實際上的種種相互關聯行為。但如果隱藏在人民身上的實際存有實踐倫理知識和現行形式法律無法一致，將會產生規範價值實質分裂之問題。同時，一方面基於保護人民讓其得以自由經營其生活的種種法律上所規定之權利，於此時可能反而會演變成對於人民實踐規範空間形成壓縮，造就人民更深層的不自由感覺。因此，Honneth 遵循著 Hegel 對於近代政治哲學內涵上的缺失之批判，進一步去發展出當人民對於自身及自身延伸出去的行為、規範或倫理價值無法得到認同時，將會使得未獲完全認同的個體本身存在一種道德上的潛在要求，透過對於既存已獲得承認的倫理關係的破壞，讓其對於自身能獲得更進一步的認同，以期重返共同中自己的自由真實生活主體性。

另一方面，Honneth 在透過 Aristotélēs、Niccolò Machiavelli、Thomas Hobbes、Friedrich Hölderlin 以及 Fichtel 的思想模式重新架構出 Hegel 本身的承認概念之後，感於其有效性乃建立在形上學的先驗有效性。對於尋求能夠實際對社會批判理論產生經驗上的影響將會被受到質疑。因此，Honneth 透過美國社會心理學家 George Herbert Mead 的心理學相關理論，賦予其所架構出的承認理論模式實質經驗上的有效性，獲得三種實質經驗上有效成立的承認模式。希望藉由承認行為運作的過程當中，解決現代性在政治哲學上乃是一個實質上分裂但卻形式上統合卻不平等的社會結構所產生的種種多元文化如何共融的問題。

關鍵字：圍繞承認的鬥爭模式 (Model of a struggle for recognition)、相互主體性 (Intersubjectivity)、倫理 (Ethics)、存有論 (Ontology)、實踐理性 (Practical reason)、社會衝突 (Social conflicts)。



目次

第一章 前言	1
第一節 問題意識.....	1
第二節 研究方法.....	10
第三節 論文架構.....	12
第二章 承認理論的初步模式——Hegel 原始承認概念之回顧.....	14
第一節 從古典政治哲學到現代政治哲學——人類相互抗爭模型的提出.....	14
第二節 Hegel 相互主體性理論之取徑.....	19
1. 原子式理論下之政治哲學內涵之轉換——相互主體性意識的引入.....	19
2. Fichte 的承認理論與 Hobbes 抗爭模式之結合.....	23
第三節 承認理論系統之建立.....	26
1. 承認行動過程建立之兩種自然倫理之類型.....	26
2. 倫理關係與犯罪及承認思想脈絡上的轉變.....	29
第三章 體系的轉化——社會承認關係之構造.....	37
第一節 Hegel 的原始概念再回顧及 Honneth 發現之問題.....	37
第二節 承認概念的社會化步驟——Mead 的社會心理學之經驗上轉換.....	41
第四章 相互主觀間的承認模型與否定態樣之蔑視.....	54
第一節 三種型態承認形式的必要性及相對否定概念之提出... ..	54
第二節 承認關係的三種形式.....	56
1. 「原始關係」——情感上的支持.....	56
2. 「法的關係」——認知上的尊重.....	60
3. 價值共同體——社會的價值評斷.....	63
第三節 個人同一性和尊重的欠缺.....	66
第五章 結論.....	69
參考文獻.....	71

第一章 前言

第一節 問題意識

2005年9月，在泰利颱風過境之後，在新竹縣尖石鄉區間的司馬庫斯部落裡，看到因為颱風而倒下的木材而阻斷其部落之聯外道路，便在經由部落會議後，決定先行清理樹木，並進而該批樹木搬回部落中作為部落景觀再造之用。但警察以其違反森林法為由，將該三名部落青年以竊取國木為由移送法辦，而這成為原民團體近年最為關心的司法案件之一，通稱司馬庫斯風倒櫟木事件。

回溯歷史到日據時代，莫那魯道為了避免日本皇民教育侵蝕掉原有賽德克族的既有文化、傳統、風俗、習慣以及規範倫理，同時又因為日本統治階級長期對於賽德克族的暴虐統治，因此率領族人反抗日本人的統治，成為歷史上著名的霧社事件。

兩件事相同點並不僅在於當事人一方皆有原住民族。因為只要去細細閱讀其中的事件脈絡，不難發現原住民族在兩個事件當中為何都採取了抗爭的態度。在霧社事件是為了解反抗日本政府之下所構築的體制，以及為了解將原住民收編進入可用資源的皇民化思想；另一時代的司馬庫斯風倒櫟木事件¹，則是基於現代憲政秩序之下保障多元文化的原則，對於自身文化的傳承所發起的法律上體制的抗爭。

也就是說，兩者的抗爭，不管是在法律體制上的爭取也好（司馬庫斯風倒櫟

¹ 更詳細的法律學說上相關論述，請參閱王皇玉，〈原住民犯罪與不法意識之研究〉，收錄於《刑罰與社會規訓》，台北：元照，2009。王皇玉除了在刑法釋義學上探討原住民相關犯罪意識問題以外，進一步以文化和歷史的因素來探討為何實際生活當中，原住民對於現行部分法律體制遵守意識薄弱之原因。

木事件)，抑或是對不被主權者體制所認同而產生的暴力抗爭（霧社事件），於兩起事件當中，重要的相同點在於：他們所想要的僅僅是維繫住存在心中所認可的文化及倫理，並且維護在其所誕生的文化之中所開展出來的生活。

就現代法律的精神而言，我們都基本地瞭解到憲法保障了人民在不違反特定要件之下，可在法律保障之下來自由地開展、經營自己所想要的生活。另一方面，憲法增修條文第十條第十一、十二項²，考量到台灣歷史上原住民族處於弱勢的困境及歷來主權者長期對其文化的貶抑，特別明文規定了對其文化的保障。雖說，憲法往往只是大方向性的宣示，其落實仰賴於立法者透過立法程序來加以實現。但至少我們看出了立法者有意去保障原住民可以回歸其文化來發展所想要的生活。

另一方面也是從法律上的思考，亦即，法律畢竟是人類基於實際生活經驗當中互動之下所產生的約束性規範，一旦將法律抽離既存的社會結構，往往會使得法律適用上產生一定程度的問題。單就以前述兩個事件為例，事實上都是原住民本身文化及其內在價值與統治主體所欲執行的法律體制與思想價值產生落差。又，兩個政治主體所欲實現的法律體制和其中思想，其實也都是從西方國家繼受³而來。脫離了存在於西方社會的思想結構輾轉渡海來到台灣島上，該法律體制及其內部所含有的西方的內在規範價值思想，本身絕對與原住民中所存價值秩序有一定程度之差異。若一意孤行地要求原住民族對其遵守，那麼，產生抗爭其實

² 中華民國憲法增修條文第十條第十一項：「國家肯定多元文化，並積極維護發展原住民族語言及文化。」第十二項：「國家應依民族意願，保障原住民族之地位及政治參與，並對其教育文化、交通水利、衛生醫療、經濟土地及社會福利事業予以保障扶助並促其發展，其辦法另以法律定之。對於澎湖、金門及馬祖地區人民亦同。」

³ 吊詭的是，不管是日據時代或現行的法律制度，不管從形式或實質內涵來說，其實都是來自西方社會在近代或現代一連串歷史及社會活動下的精神思想產物。作為統治主體而言，當時的日本政府或現在的政府處於主權者地位的事實是毋庸置疑的。但奇妙的點在於，這套用來形成秩序的法律體制，非當時的日本政府或現在政府文化下所誕生之精神事物。作為這樣一套制度的「主體」，某種意義上來說，其實是有反客為主的情形存在。更進一步之討論可見江玉林〈法主體性之建構與自由理念〉，收錄於《法理學論叢－紀念楊日然教授》，台北：月旦，1997。

是可以預見的。

在這邊所謂「法律畢竟是人類基於實際生活經驗當中互動之下所產生的約束規範，一旦將法律抽離既存的社會結構，往往會使得法律適用上產生一定程度問題」的想法，乃是受到法律詮釋學，或更精確地說是哲學家 Gadamer 的哲學詮釋學所影響⁴。在這邊乃指：當人們彼此之間互動時產生了必須由既存規範來解決爭議的時候，進行法律詮釋活動時，在透過理解過程當中，才能達到主觀意識的共融及一致，來促成對於問題解決方案的結果產生。而其理解活動，也同時必須回歸當事人所處在的歷史真實情境與社會關係脈絡之中已存在的實踐知識，來成立彼此的同意⁵。

如同 Gadamer 在其「真理與方法」一書中所提到的：「但是哲學詮釋學她的要求延伸得更廣。她要求得到普遍性。她提出此要求的理由時，理解 (Verstehen) 和互相瞭解 (Verständigung) 原本都不是指稱一種經方法訓練的處理文本態度，而是人類生活的履行形式，這就最終的表述而言就是一個交談的共同體。沒有任何的世界經驗，是被排除在這個交談共同體之外的。現代科學的專精化及其愈來愈窄的專業知識不能，物質化的勞力及其各種組織形式不能，就連維持著社會現狀的政治統治及行政管理機構，也不能處置在這個實踐理性 (與不理性) 的普全媒介體之外⁶」。

亦即，我們彼此之間透過語言交換來形成主觀意識對話的媒介，在個體彼此間語言不斷地交換循環之下，則個體之間可以得到共同理解。而這個共同理解乃是我們就某個事物已經達成合致的實在知識，但此一實在知識已經變成客觀上且

⁴ 顏厥安，〈法與道德〉，收錄於《法與實踐理性》，台北：允晨，2003，頁 50-53，

⁵ 張鼎國，〈理解，詮釋與對話：從哲學詮釋學的實踐觀點論多元主義〉，收錄於《多元主義》，台北：中央研究院中山人文社會科學研究所，頁 311。

⁶ 同前揭書，頁 312。

普遍的存有。同時，此一存有乃是依附於我們所存在的社會結構，影響著參與到這個社會的每一個個體。

這邊引出關於哲學詮釋學上的理論，主要是有幾個原因。其一，從法律詮釋學上來看，乃是想強調當我們在進行法律上的論證或所謂的法學言說行動時，其免不了都必須透過所依存的社會結構之中所存在的實在知識來進行論證。雖然我國法律制度受到德國法律體制相當大的影響，在條文上乃是普遍並抽象的概念加以規定，讓法官依實際情形來予以適合落實其中所謀求的精神。如同顏厥安所說，任何法律上所創設出來的概念，立法者透過抽象文字除了是來確立及確定之外，更進一步的作用在於範圍確定之後於此範圍之中的揭幕與開展。而適用法律之行動者則是往來這兩者（確定、確立跟揭幕、開展）之間尋求法律概念的適合解釋⁷。也就是說，在法律或制度開展之時其所進行的詮釋，事實上會跟個體所內在的社會結構產生聯繫的關係，兩者之間是透過語言在進行對話或互動。

其二，當我們瞭解到法律論證行動當中與個體內在的社會結構價值產生互動時，就不得不再去注意法律的另一個面向，也就是法律的實際效力。如同之前所提到過的，法律作為一種規範，除了是行為所依循的標準以外，其背後所蘊藏的國家強制力的體現，更是它作為一種規範相較於其他種類之規範，更為突出的特徵⁸。在法律由法官或行政機關等等進行解釋適用之後，其所帶來的結果往往不僅是語言上的宣示，而是會帶著權力面向的行為，對於當事人間產生爭議時產生一定實際上的作用力，來改變爭議實際上存在的狀態。所以，進行法律論證的過程當中，除了是個人和法律語言之間進行交談以外，毋寧是說個體是透過這樣一個論證的過程當中，得到自身行為的認同和正當性，同時也可以獲得國家強制力

⁷ 同註 4，頁 195。

⁸ 其實可以直接說法律就是唯一帶有實際強制作用，來改變爭議存在狀態的唯一一種規範。

上實質之保障而加以實踐⁹。

如果說，我們現行的法律制度和憲法上關於人民各項自由的基本權利之保障，乃是帶有自由主義的特色所發展出來的法律秩序，應該不太有人會去懷疑這點。而自由主義政治哲學的特色，就在於保障個體性的基礎上，去謀求如何達成一個統一的秩序。進而就在這樣政治思想指引之下，我們透過了形式法律的制度，來保障了個體的自由性。但是，經由形式法律所誕生的終局法律效力，在國家強制力要求之下，可以改變爭議之狀態，但卻無法改變受到影響個體當中所具有的倫理價值。

簡而言之，形式法律所給定的普遍性效力看似會帶來爭議的解決，但終究是形式秩序的再構成，對於個體的所具有實質倫理而言，他們之間仍然是處於一個對立的狀態，造成衝突的問題依舊存在而非真正解決¹⁰。也就是說，僅在理性的法律體制或法律論證之上，是無法處理各種文化脈絡所具有的各個規範價值體系，得以在普遍性法律之下達到真正共同理解或者對立之解消的實質要求。

在這樣一個現代社會之中所構築的形式法律制度¹¹，亦無法免於現代社會所出現的分裂危機範圍之外。那麼對此一問題，我們就必須回到對於現代社會裡所

⁹ 但事實上往往卻是在個體無法透過法律制度得到實踐的空間時，才會意識到法律的強制力作用。同時也常常在形式法律遭遇實質正義問題時，出現無法得到妥善結果案例的一面。

¹⁰ 此一想法來自於 Hegel 對於法律制度的理解，請參閱顏厥安，〈否定性與絕對倫理——由黑格爾之自然法論文談現代社會之危機〉，收錄於《幕垂鴉翔——法理學與政治思想論文集》，台北：元照，2005，頁 23。不過要特別注意的是，在 Hegel 的體系當中，按照嚴厥安所說，Hegel 關於法的領域在「自然法論文」與「法哲學綱要」兩本著作當中，概念範圍上有些不同。在「自然法論文」當中所指的乃是實證律法，並特別限縮於財產法的概念之下；而在「法哲學綱要」之中，其指涉範圍較為廣泛，乃是指倫理整體之全部領域。亦請參閱顏厥安，〈否定性與絕對倫理——由黑格爾之自然法論文談現代社會之危機〉，收錄於《幕垂鴉翔——法理學與政治思想論文集》，台北：元照，2005，頁 22。

¹¹ 這邊所謂現代社會乃指立基於啓蒙運動之哲學思想上所建構的社會，同註 10，頁 31。而實際情況中，現行法律制度其背後的思想精神大抵乃根源於此。因此，當現行法律制度出現問題時，試著從所謂西方現代性社會下的缺失去探尋並思考，可能是修正上的一個突破點。

出現危機之批判當中，找尋解決問題之路徑¹²。尋著對現代社會所進行批判的脈絡，我們可以發現 Hegel 已經相當廣泛且深入地去探討現代性社會當中，理性主義所帶來的各種問題及缺失，並提出了一些修正的方法。

而在 Hegel 的對於現代性社會的批判脈絡之下，關於實質倫理對立之問題無法透過形式法律加以真正地解決。特別是呈現在強者對弱者的宰制作用上，所顯示出來的對於不平等所引發出的各種問題。更清楚地來說，便是某個主體意識到處於被壓抑或處於不平等的情境當中，除了去追求從現實狀況的實際解放之外，毋寧說他更迫切的要求在於本身主體性的確認，來奠定自身主體性實質之地位，來開展實質所欲之生活。在謀求實質倫理的融合上，套句 Hegel 的話來說，便是尋求那唯一的絕對倫理。其所嘗試的乃是利用悲劇的型式，來說明絕對倫理的性質。在這個以悲劇來闡述倫理的過程當中，扮演重要核心的是「向命運抗爭來爭取承認」的理論建構¹³。在這個問題點上，Hegel 透過悲劇的形式，指出處於悲劇當中的人物在命運支配之下會進行所謂「爭取承認之抗爭」，來重新謀求主體性的再次建立。亦即，悲劇的重要之處在於個人憑己之力，爭取自我主體性的被承認。使得兩個相爭互不相容的原則得以解消彼此對立的情形，進一步和解而來形成統一性¹⁴。而顏厥安認為這可能是現代社會當中可以去超克相對倫理／私民社會的外在侷限性，得以去建立真正自由／絕對倫理的途徑¹⁵。其所爭取的，並非是制度上的爭取，而是更為深切的「真實生活主體」之承認，非空洞形式的道德／法律主體¹⁶。

另一方面，顏厥安亦指出：「法律制度之開展作為詮釋性之實踐，並不以理

¹² 在這邊首先介紹的雖然是 Hegel 對於現代社會危機的批判，但 Hegel 的理論事實上只是本篇論文的重點之一。或許該說 Hegel 的思想在我主要所想要討論的 Honneth 理論當中，是扮演著一個起點與模型的作用。因而，更為詳細的討論將會在後面持續進行。

¹³ 同註 10，頁 26。

¹⁴ 同註 10，頁 27。

¹⁵ 同註 10，頁 37。

¹⁶ 同註 10，頁 37-38。

想言說情境之理論論證為窮盡。法律制度作為一種法權實現的場域，更表現為一種爭取承認之抗爭。在抗爭介面的緊張中，社會力的結構對立才會凝聚出新的法權論述。對此等爭取承認抗爭之法權論述的理論建構，顯然不可能立基於言說理論的基礎，而必須以某種法之意識型態批判為核心。¹⁷」

這其實就是在說明，形式法律對實質倫理衝突的問題，無法提供完善的解決之道。特別是在形式法律的支配之下，除了個體無法去實踐實質倫理以外，在形式法律所建構出來的強制力要求之下，可能進一步地被迫放棄所具有的實質倫理，屈服於空洞主體所建立出來的形式法律所構築的相對倫理。對此，可能已無法要求在體制上去進行恢復主體性的要求，如同顏厥安所說，勢必須藉由某種法之意識型態批判為核心，來進行對現行法律制度的批判，讓具有實質倫理的個體們去衝擊相對倫理形式上的要求，去爭取主體地位的重構及實質倫理的實踐空間。

綜上所述，我們可以理解到真實生活中的個體，都是在特定文化脈絡下誕生，接受所在之地的文化或倫理規範的薰陶所完成的真實存在之主體。而這些個體身上多半已經帶有實質存有的倫理觀念，並且依附著這些存有的實踐知識生活著。但是以國家為名的主權者為了確立「權威性」及國內的秩序之確立，透過代議制度下所謂代表民意的立法者，制定出普遍而抽象的法律，這樣所構築出來的一套法律秩序，必須讓每個於此國的國民能在此一建立起來的秩序當中，建立自己的生活。也就是說，法律的目的原本在於特定形式法律的確立來構築出一套秩序，讓每個個體能夠在這秩序下遵循著保障基本權利的各個條文，去發展自我的生活。但是，這樣一套法律秩序，或者說是形式普遍抽象的法律卻和人民本身當中所存有的一套實質倫理規範產生衝突時，原本保障人民個體各種自由的法秩序，在「強制力」的特殊特徵之下，吞噬著真實具體生命的存有經驗，反而形成

¹⁷ 同註 4，頁 195-196。

形式倫理反噬實質倫理的吊詭情境。

而我們也瞭解到此一現象實乃源自啓蒙時代以來所建構出的哲學思想下，所謂現代性社會的弊病。針對現代性社會分裂的情境，或者說形式倫理征服了實質倫理，使得原本啓蒙獲得的主體性反而因此丟失，Hegel 對此提出一套特殊建構出來的理論模型，也就是藉由悲劇的結構形式，來說明爲了不臣服於形式倫理而喪失主體性或身上的所帶有的實質倫理性，他們會採取一種爭取承認的抗爭行爲，來重新獲取自身主體地位的被承認，達到相互理解並認同的地步，進一步來到統合的境界。

也因此，在講求所謂保障多元文化的思想當中，現今的法律制度是不是有辦法讓這些各自存有脈絡的族群們能在一套講求普遍適用下的法律制度之中獲得真正的發展，就以原住民的例子來看，我想應該還是很不充分的。原因就在於實際生活當中對於原住民生活的真實，作爲原住民以外的他者，我們並不熟悉，也因此會充滿誤解及之後所可能帶來的歧視行爲。若依循 Hegel 的「爭取承認之抗爭」的脈絡，來提出對這套現行法律制度的批判，並指出其中的缺失或者找尋另外的出路，或許是個方向。因此，本文在研究方向上想要探討的，便是德國哲學家 Axel Honneth 根據 Hegel 的「爭取承認之抗爭」的概念模型爲基礎，轉化並建構而出關於承認概念的社會批判理論。

在 Honneth 的承認理論模型當中，他認爲兩個主體之間在接觸之後，會對彼此進行一種規範上的評價。藉由這樣的行爲，來認同彼此之間所達成倫理上規範，以達成共同和諧生活的目的。也就是說，藉由語言來詮釋彼此行爲所代表的意義，詢問對方對於自己及自己所表達出來的存在可以認可到什麼樣的程度，同時，對方也是在進行同樣的動作。藉由彼此的交往動作，形成對自我及規範上的承認意思，來取得行爲上的正當性及實質上有效性。而在承認的相反之側，便是

對於他人之行為不予認可甚至達到貶抑的態度，被 Honneth 稱爲是「社會關係」的病理狀態。而這種被稱爲「蔑視」的態度，將會引起被蔑視者一連串道德上的動機，對於去完成自我的被承認開始一連串的抗爭，去力求他人對於自我存有的形態之承認¹⁸，從而來達到解消對立之目的，同時也可以讓處於弱勢的團體或個人獲得真實之尊重，重新取得其在社會生活的真實主體性。

基於在這樣的想法脈絡之下，試圖釐清 Honneth 的「爭取承認的抗爭」之概念以及立基於此的社會批判理論模型是否能幫助於我們在現行法律制度之下，對於各種存有的文化脈絡下的規範倫理，如何能去找尋一個共同的立足之點而存於一個整體的社會之中，將是本文的主要重點所在。



¹⁸ 不過其實重點在於個體的主體性被承認，主體性被互相承認，主體才會有進一步相互行為並成立共同理解的可能性。另一方面，Honneth 並不認爲其理論算是規屬在多元文化理論當中的一支，而毋寧說他所建構出來的承認理論想強調的乃是關於像勞動階級這類遭遇到不利境況的社會集團，對這些團體的解放與被承認，才有助於他們能以主體的身分，真實地在社會上生活著。因此，根本的重點其實跟 Hegel 的出發點是一樣的，在於真實主體的被承認。參閱アクセル・ホネット (Axel Honneth)，《承認をめぐる闘争——社会的コンフリクトの道徳的文法》，山本 啓／直江清隆 訳，法政大学出版社，2003 年。在該書給予日文版翻譯的序文當中有提到這點。

第二節 研究方法

本文的所想要討論的主軸將以 Axel Honneth 的「承認理論」為中心。由於我不懂德文，所以將透過 Honneth 已被翻譯成日文版本的各著作來探討其理論之內涵。特別是以《承認をめぐる闘争——社会的コンフリクトの道徳的文法》(圍繞承認之抗爭——社會上衝突之道德規則)這本書為主要探討之對象。而之所以以這本書為主要討論和研究對象，乃因這本書是他對於「承認」這個概念，構築出完整的理論及內涵的初步嘗試。而其之後的幾本著作，多半則是追尋著這本書所建構而成的理論再加以修正或從其他理論的觀點進一步地去發展、完整自己的「承認理論」。因此，本文的內容將以本書為核心來作承認理論內涵的開展與探討。另一方面，則是透過他接下來的幾本著作，例如《正義の他者——実践哲学論集》(正義的他者——實踐哲學論文集)、《自由であることの苦しみ——ヘーゲル「法哲学」の再生》(自由的痛苦——Hegel 法哲學的回顧)¹⁹，就其有所關聯性的地方，也會納入本文的範圍來一一閱讀並探討。

另一方面，在 Honneth 的承認理論當中，Hegel 和美國社會心理學家 Mead (George Herbert Mead) 的思想是最重要的兩個角色。在其承認理論當中，Honneth 建立起理論的方式乃是先以 Hegel 在耶拿時期的初期思想作為理論基礎的模型。並且，為了將 Hegel 原始理論的有效性從形上學移轉到實際經驗上，乃是透過 Mead 所建立起來的心理學理論把 Hegel 的理論作進一步的轉化，以便能讓他的承認理論取得實質經驗上的有效性，並進一步使其成為一套對社會有效批判的理論思想。也因此，除了 Honneth 的著作以外，也將會透過其所引用上述兩位學者的相關理論部分進行探討，並對照到 Honneth 所建立起來的理論架構上，

¹⁹ 這邊省略了 Honneth 的第一本著作《権力の批判——批判的社会理論の新たな地平》。在這本著作當中，Honneth 所嘗試的乃是將 Foucault 的理論整合到批判理論的論述脈絡上，特別是他的指導教授 Habermas 的溝通行動理論。事實上，在這本著作當中，他便試著提出以 Hegel 的承認概念來當作新的社會批判理論的基準。但由於無法取得相關譯本，所以並沒有列在上面。

以期能更深入瞭解 Honneth 的承認理論真正脈絡及其目標。

而國內探討 Honneth 的文章，就目前我所搜尋到的部分並非充分。基本上，由於 Honneth 本身的著書在國內並無翻譯出版，僅有中國的簡體字版算是少見的 Honneth 的中文翻譯著作。也因此相較之下，關於 Honneth 的理論的二手探討文章上來講，並不是很多。

所以總結來說，本文在內容上會將重點擺在幾本 Honneth 的日文翻譯著作上，同時也因為本文目的乃是試著去好好探討 Honneth 的承認理論，方法上就比較會形成較單方面地以其著作為主，並且再加入其所取材思索的材料，例如 Hegel、Mead 等人的相關著作。

而這邊要特別說明的是，內容將主軸是放在對於理論的探討與解讀，並整理出其理論的思想架構。至於透過這套理論來對於目前台灣的實際問題分析並提出一套說明，將留待日後有機會時，尋求進一步發展的空間。

第三節 論文架構

本文目的在於對 Honneth 的承認理論做比較深入的研討，其中將以《承認をめぐる闘争——社会的コンフリクトの道徳的文法》（圍繞承認之抗爭——社會上衝突之道德規則）為主軸加以研讀並討論。

第一章的部分在於藉由問題意識的提出，藉由一連串理論上的延申，來說明為何選擇 Honneth 的承認理論來做為本次研究主題。另一方面，也將在第一章的部分理簡述論文的綱要及走向。

第二章部分則正式進入對於 Honneth 的理論探討。藉由他對於 Hegel 於 Jena 時期對於承認理論建構的爬梳上，找出 Hegel 想要回應的當代所處歷史背景所面臨的種種社會問題。並同時去探討影響 Hegel 發展其承認概念的諸位學者，例如 Aristotélēs、Niccolò Machiavelli、Thomas Hobbes、Friedrich Hölderlin 以及 Fichtel等人之理論，釐清當時 Hegel 已經完成的架構及內在思想。接著探討 Honneth 在 Hegel 的承認理論當中，看到 Hegel 所完成的初步模式，並進一步將之完整地呈現，轉為 Honneth 所想要呈現的模式及內在為何如此的想法。

第三章部分則是以心理學家 Mead²⁰的社會心理學針對 Hegel 所提出的承認概念進行修改。之所以要進行修改，乃肇因於 Hegel 的承認概念有效性是建立的形而上學的假設之上。而 Honneth 所欲進行的乃是將 Hegel 的承認概念與具有規範內容的社會理論作出聯繫，無法避免的是在經驗上必須要有的有效性，如果僅僅依 Hegel 的概念脈絡往下發展，並無法脫離形而上的有效性，在經驗上並不是個有力的論據。而 Honneth 認為若要將 Hegel 的概念進行轉變，將會碰到一個問題。也就是 Hegel 認為自我實踐的形成仰賴於主體間的相互承認。但是，他將主

²⁰ 全名為 George Herbert Mead，美國著名心理學家，被認為是社會心理學的創始者之一。Mead 認為自我發展是社會經驗累積而成，強調環境對人類行為的影響，提出「社會自我」理論。

體間的相互承認僅僅看作是單一心智的構成過程，而沒將兩者間的行為看成是經驗上的互動。而本章將會處理這個議題，亦即承認本身的意涵與形式經過修改之後如何能取得經驗上之有效性。

第四章乃是承接上一章，在藉由 Mead 的社會心理學知識做自然主義上的轉換之後，其本身是取得經驗上有效性了。但同時回顧 Hegel 和 Mead 的理論，同時發現他們似乎有將承認關係之形式嘗試做出一些區分。但在各自理論當中是隱晦不明的。因此，在這一章將要討論的是對於承認關係做出形式上的區分，為何 Honneth 會覺得該去進行，理由為何。另一方面，他在說明完為何要進行經形式上的分類之後，其承認關係形式及內涵的經驗上有效性也必須一併說明，所以在這邊也會對 Honneth 透過經驗科學的解釋之方法來加以討論。並且來看看其所區分的三種形式及內涵為何。而在這章最後要論述的是，關於三種承認關係的形式，對應這三者形式各自都會有一種尊重的欠缺，也就是關於承認的蔑視經驗。同時到此，Honneth 關於承認的想法便完成一個初步的理論基礎。

第五章則將整個全文作個回顧並指出它與現代法秩序的關係為何，並作個結論。

第二章 承認理論的初步模式——Hegel 原始承認概念之回顧

第一節 從古典政治哲學到現代政治哲學——人類相互抗爭模型的提出

在前面的論述當中，我們得知了 Honneth 承認理論思想的源流是來自於 Hegel 所創造出來的承認概念。而在當時的背景之下，Hegel 所提出的原始概念是什麼呢？而其代表意義以及透過承認的概念，Hegel 真正想討論的又是什麼呢？

還原到當時時代的背景，Hegel 想批判的乃是現代政治哲學把國家行為當成僅僅是目的合理性上的貫徹，而否定了 Aristotélēs 所奠定的古典政治學的內涵。而現代政治哲學當中最重要的角色之一，便是在《Leviathan》一書當中建構其政治哲學理論的 Hobbes (Thomas Hobbes)。因此在這邊先簡要地討論一下 Aristotélēs 和 Hobbes 兩者政治哲學中的差異，以及 Hegel 又注意到了什麼樣的問題，才會讓他試著提出承認理論來進行對現代政治哲學的批判。

在 Aristotélēs 的想法當中，他提到人本身就是構成共同體的存在，同時也是一種帶有社會性質（也可以說政治性）的動物。也就是說，人作為帶有這類性質的存有，本身就會去尋求個體間共同的良善生活秩序，並在這個共同體當中去生活著，這樣才會具有所謂人的性質。亦即，人之所以為人，必須是他能在城邦（亦即政治共同體）這邊生活著，才可以稱為人。同時，他也提到城邦作為一種政治共同體，已是最完美的存在²¹。個體彼此之間對於所謂良善生活秩序的尋求的時候，便是把共同體的實踐往城邦的境界邁進，換句話說，個體之間在尋求完美良善生活秩序的實踐時，他們是透過理性的能力去發掘蘊藏在於自然當中的完美秩

²¹ 同註 4，頁 246—252。

序，也就是自然法。而透過自然法的指導之下形成具體特定之內容時，它就成了我們所能遵循的具體實存律法。而透過這樣一套反復循環的過程中，完美的共同體秩序便會完整地為人所發現，也就是所謂的城邦。

如果說哲學追求的是本質與真理，那麼，政治哲學的目的或許就可以說是在尋找共同體的本質為何。Aristotélēs 認為完美的城邦是存在著，透過我們對於共同體不斷地實踐變動過程當中，便可以找出到達完美形式及實質內涵的城邦，人們仰賴於自己的社會本質，在城邦當中才有辦法完成自己身為人的意義。而轉換成 Hegel 理論中的語言，便是指尋求那唯一的絕對倫理，人們才能達到所謂自由地存在的境界。

不過另外有一派學者，例如 Machiavelli (Niccolò Machiavelli) 便認為人類僅僅是自私自利、以自我需求為主要滿足的動物²²，從這個時點開始，關於政治哲學便轉向和古典政治哲學發展途徑完全相反的路線之上。繼之在後面出現的 Hobbes 更是透過觀察到當時歷史上所謂「國家」形成的過程（特別是指西方國家的一連串形成之過程），來完整地建構出一套關於主權者如何去取得統治正當性的現代政治哲學之基礎。

Hobbes 在《Leviathan》當中指出，人類本身出來以來並不帶有任何目的性，而是像原子般地與世界的萬物產生沒有目的的並單單只有機械式因果的互動。若人類像 Hobbes 所說的本身並非如 Aristotélēs 所謂那樣的動物，那麼人類是基於什麼樣的理由來組成所謂的國家呢？Hobbes 認為，人類本身雖然是具有理性之動物，但人類亦會去尋求所謂快樂的感覺，來滿足自身的各種慾望及需求。而在追求利益來滿足自身的過程當中，在利益的爭取上必定會和另外一名個體產生衝突。而在一個毫無規範的情境當中，若在衝突面上需要一個答案來達成

²² 同註 18，頁 9—10。

解決的話，自然而然就只有透過戰爭的結果來定出勝負，問題的解決終點取決於由誰獲得勝利。但是這類被 Hobbes 稱為「萬人對萬人的戰爭」的原始狀態，使得人們在爭取利益上反而陷入一種對於死亡的恐懼情境，因為每個個體不可能一直是獲勝的，即便今天勝利了，哪天也有可能被擊敗因而失去一切甚至於自身之性命²³。

於是，在這種原始狀態中，每個人對於權利都是完整的，因為他可以透過不斷地勝利去獲取一切；同時在這個意義下，每個人也是平等的，因為獲取勝利不問資格，只問你有無辦法勝利²⁴。而問題點就在於個體無完勝可能性，而自身不斷地處於這種戰爭狀態中便會產生一種不知何為終日的對於死亡之恐懼。除了國家的建立，壟斷所有暴力的根源，並透過政治實踐上政府與法律秩序之建立，才有辦法脫離這種狀態，免於死亡之恐懼²⁵。因此，出於一種對於安定秩序的需要，所以人們同意將權力交付予一名主權者，也就是「Leviathan」。在主權者的國家之下，主權者透過每個同意和他訂下契約的個體所交付出去的權力，得到它透過法律創設秩序的正當性；另一方面，在有人想破壞此一秩序時，它亦透過這套法律秩序所獲得的事實上強制力來懲罰這些意欲破壞秩序之個體（另一個層面來說也是幫助主權者完成其政治實踐的實力）²⁶。

在 Hobbes 的理論之下，政治實踐已非是古典政治哲學那般是帶有追求良善秩序的目的，政治上的共同體單純只是因為人們對於本身生理上的需求及死亡的恐懼所結合而成的共同體。在這個脈絡之下，原本用來探究良善秩序概念的理性（實質理性）就被窄化成為如何思考以法律規範來達成安定秩序的工具理性²⁷。從而，古典政治哲學上帶領人民邁向良善秩序概念的政府的思想結構，在進近代

²³ 同註 4，頁 256—258。

²⁴ 同註 4，頁 258。

²⁵ 同註 18，頁 11—12。

²⁶ 同註 4，頁 260。

²⁷ 同註 4，頁 259。

政治哲學上逐漸轉變成爲一個主權者如何去取得統治上的正當性，再藉由主權者對於暴力的獨占與法律秩序的創設，讓臣民可以不用在死亡的恐懼下生活。

Honneth 對於政治哲學爲何如此發展的關鍵點，在於當時中世紀後期期社會結構的急速轉型，特別是呈現在政治方面的君王收回統治權力，取代了基督世界所建構的秩序。另一方面則是因爲經濟上的長足發展，而理性被放置於用來思考如何追求更大利益的生產方式上，取代了古典政治哲學中理性扮演著探求良善秩序的思考性功能，換句話說便是用於實質理性思考的空間轉換成爲追求宰制能力的工具理性之追求²⁸。理性窄化之後，自然無力回應價值的問題，價值因此失序並且瓦解。在這兩層面的影響之下，傳統的道德框架自然是無法去負荷如此巨大社會結構上轉變所帶來的各種問題，因此，古典政治哲學的思想內涵在此便失去了它的立足之處。

所以，不管是古典政治哲學亦或是統治歐洲已久的教會，事實上已經無法立足在這個點上去重構新的政治制度。相應而起的，如同顏厥安所說，政治問題漸漸轉變成爲「誰有權決定」的問題，甚至已經可以說變成關於政治鬥爭的議題²⁹。至於鬥爭的目的，便在於如何透過各種手段去取得政治上統治之正當性，理性再次被窄化成爲帶有目的性的工具理性，亦即透過和實力之聯結（例如軍隊或者經濟上之財富）所創設出來的法律制度，在鬥爭的過程當中提供有力之後盾，進一步去擴張自身的權力或者可以說是政治上的影響力，成了當時君王、貴族、或者是諸侯間的重要議題。

雖然 Machiavelli 和 Hobbes 的政治哲學理論建構當中都揚棄了古典政治哲學思想的內涵，並且採取了以抗爭模式來爭取權力或者可以說統治正當性的內涵，

²⁸ 同註 18，頁 9。

²⁹ 同註 4，頁 259—260。

並藉由這樣的內涵來完成結束衝突的政治實踐之過程。而這是被 Hegel 所反對的。因為在 Hegel 的想法當中，這樣所誕生的國家僅僅只是關心私經濟生活滿足，脫離了古典政治哲學當中所想要追求的良好秩序，法也被簡化成爲用於維持經濟社會運轉的實證法律制度，但卻無法來到他所想要的真正倫理王國的程度。也因此，他採納個體之間互相抗爭的模式，但動機並非如 Machiavelli 和 Hobbes 思想中是爲了自保所產生，乃是基於爲了追求承認，這類帶有道德上的動機的一個想法，因此引發個體尋求承認的抗爭行爲。在抗爭行爲過程當中，所成立的相互主體性才有辦法真正地去解決價值分裂的問題，而不僅僅是藉由權威和法律制度的創設，所完成的形式上統一的情境，而實質倫理上衝突的問題仍生根於互爲否定的個體當中沒有真切地被解消完成。接下來，我們就可以進一步去看看，Hegel 是如何利用 Machiavelli 和 Hobbes 的抗爭模型，來建立自己的承認概念。



第二節 Hegel 相互主體性理論之取徑

1. 原子式理論下之政治哲學內涵之轉換——相互主體性意識的引入

在前面一節，我們瞭解到 Hegel 欲對近代政治哲學進行批判，並進行新的政治哲學內涵之建構。而他在耶拿時期就已經建立起一個基本的架構，採取了近代政治哲學當中人類鬥爭的模式，但排除了基於消弭永無止境戰爭理由，而是回歸到古典政治哲學之上，認為人類在自然狀態當中便存有自然倫理的狀態。或許更應該說人一誕生便處於某種倫理形式當中，而在自然倫理當中，人類在衝突過程中，藉由不斷地否定和承認的過程當中，獲致一種相互主觀上所建立起來的共識，在共識不斷地擴大過程中，便會逐漸擴張成爲一種具有社會型態的倫理關係³⁰。

在這邊，Hegel 基於長期以來對形式倫理的觀察，特別是以 Kant 的道德形上學以及實踐理性批判當中，個體無限性而擴充出來的道德普遍性，與實質倫理之間事實上並非一致，而造成人類之間與實際生活經驗中所獲致之實質倫理的分裂³¹。若基於這類原子論下所開展的近代政治哲學，不啻是一種形式上的統合政治共同體。人類基於壓抑自己無法正視之本能，區服於形式的道德教條並進而形成實質分裂但形式上統一之共同體³²。

而在 Hegel 的想法當中，如果不能去面對這類另一方面的人性能量，僅僅只是以一種實踐理性的形式倫理觀來壓抑這類能量對於共同體秩序的破壞性，是無法真正解決問題³³。同時，在基於實踐理性的要求下所建立的法律制度，雖然形

³⁰ 同註 18，頁 19—20。

³¹ 參閱蔡美麗，《黑格爾》，台北：左岸文化，2003，頁 92—93。

³² 同註 18，頁 14—15。

³³ 同註 31，頁 90。

式上將所有個體包納進入一個倫理體系之內，對於個體之間的對立也未來到解決之境界，對於追求實質上的總體倫理性以及透過實踐實質倫理而能和諧共存的個體間所建立起來的政治共同體的 Hegel 而言，自然是無法去滿足其所想要達到的倫理王國之型式。

縱上所述，我們可以瞭解到 Hegel 所欲建立的總體性倫理關係之社會，大概會有幾個特點。第一，這類社會與近代政治哲學最大相異點在於並非把公共領域當成是個體自由在互相限制之下所得出之結果，或許更應該說在基於普遍性倫理上亦能使個體獨特性完整發展，才是真正的得到自由之境界。第二，Hegel 認為社會共同體內部已存在的溝通形式當中所被使用之風俗習慣，可以看成是統合普遍性自由和個體性自由間的媒介。而將所有個體包括起來的，並非只是原子論下的孤立主體的道德上信念，而是基於相互主體性建立過程中所成立的具體內涵，同時也為普遍性自由提供了基礎。第三，不同於 Aristotélēs 和 Plato，Hegel 將市民社會納入絕對倫理的體系當中，並認為透過這個中介結構，可以轉化成為真切的倫理王國。或許該說，市民社會的出現，透過民法上的法律制度可以形成一個消極的倫理總體性的組織，儘管它是以一個否定形式出現，但可以藉由這個階段往實質的倫理總體性邁進。而市民社會結構的加入，也使得 Hegel 的思想在這邊就脫離了傳統的古代國家學說³⁴。

因此，為了克服這類原子論下所造成的「總合起來的多數者」這樣抽象模型式的人類共同體，亦即，人類共同體單單只是一個個孤立起來而沒有實質倫理關係上聯繫的形式上倫理統一模式。Hegel 透過上述的框架，要解決的第一個問題就在於如何處理近代政治哲學上所帶有的原子論弊病，並如何可以達成實質倫理總體性的政治共同體。Hegel 在上述基礎之上，給予政治哲學上一個新的基礎，便是以整合入主體相互之間的社會關聯性之範疇，來轉換原子論的根本概念。在

³⁴ 同註 18，頁 15—17。

這邊，Hegel 引用了 Aristotélēs 的一段名言來作註解：「民族優先於個體。這乃是指個體絕對不是可以孤立並自立的存在，他必須是和全體統一中的一部分。」而這也說明了，一個個體事實上出生即在一個倫理實體及其內含的框架當中，而不是由個體去聯繫完成共同體。在這邊，Hegel 乃是承襲 Aristotélēs 所遺留的理論傳統，亦即個體與共同體之間必定有著一定程度的聯繫，人之所以會形成共同體乃因本身即為政治之動物³⁵。

其二，在人與共同體的聯繫成立之後，Hegel 要處理的問題便是要進行說明具有初步型態的共同體，亦即如何從所謂的「自然倫理」的狀態往具有一定程度社會組織形態的轉變。在 Hegel 對於各種自然法理論的批判，我們可以看到這些自然法理論當中占據理論地位的乃是成為起源的社會契約之構成要素，也就是關於所謂實踐理性的文明化作用種種假設。而這些假設應該去說明是藉由如何去克服人之本性，從而才有辦法形成集體生活的秩序關係。但以 Hegel 的想法而言，在人類所有社會過程當中，主觀之間義務的現實生活中之存在乃自然地成為基本前提要件，而不必訴求外在假設。也因此，他必須說明的是共同體的形成過程非像是機械論地演變之過程，而是把社會共同體的初始狀態從形式上整合關係轉換成為是一個在實質倫理關係上整合並擴展的過程³⁶。

為了如何去進行實質上的整合關係，Hegel 回到 Aristotélēs 的存有論，也就是此一發展過程必須採取目的論的發展形態，經過這樣的型態才有辦法使其實體展現出來。同時，Hegel 也強調目的論過程中消極的衝突性質來說明社會倫理關係乃是經過不斷地否定的過程，來去除掉片面與特殊的個性。這也是 Hegel 所說因為差異存在使得新的倫理關係超越了原有的自然倫理關係。在衝突發生之際，平衡雖然遭到破壞但同時也是重構倫理關係的開始。這也就是說，在自然倫理當

³⁵ 同註 18，頁 17—18。

³⁶ 同註 18，頁 18—19。

中未曾顯示出來的道德潛能，在相遇時若進一步產生倫理上之爭議，透過衝突的模式，在此一過程當中再次取得平衡並進而普遍化³⁷。

因此，繼第一節所論述的 Hegel 對於現代政治哲學所進行的批判，導致了他想去重新定義共同體構成並非像原子論所陳述的那樣，僅僅只是爲了消弭永無止境的私利爭鬥的關係而成立的形式上統合之共同體。因此，Hegel 提出了藉由相互主體之間共同意識建立的方式，來取代現代政治哲學所論述的方式。但在 Jena 時期的前幾年，他雖然有意透過相互主體性的建立來重構社會倫理之關係，同時也使用了 Aristotélēs 目的論當中的消極衝突過程，來說明相互主體間若發生了關於倫理議題上的爭議，如何去進行彼此間道德潛能再次普遍化的過程。不過，卻無法有效地建立起一個模式來好好地呈現此一過程。而關於這些議題，要在他嘗試去重新解釋 Fichte 的承認理論和 Hobbes 的鬥爭概念之後，他才能進一步去處理相互主體相是透過怎麼樣的方式來達成³⁸。而在相互主體性逐步建立之後，才有辦法順利去重構新的社會倫理關係，並使新成立的社會倫理關係能帶有普遍有效性的特徵。而接下來，便是談論 Hegel 如何透過 Fichte 所建構的承認理論去說明此一發展過程。

³⁷ 同註 18，頁 19。

³⁸ 同註 18，頁 20。

2. Fichte 的承認理論與 Hobbes 抗爭模式之結合

在前面一節的討論當中，我們瞭解到 Hegel 對政治哲學的內涵引入相互主體性的概念來加以討論，並藉由這樣的方式讓近代以來所發展完成的政治哲學的內涵的原子式論述加以轉換，以便說明政治共同體的形成非是形式上的統合狀態，而是建立在相互主觀共同成立的倫理關係上。但對於相互主體性的建立是在如何的一種發展過程，Hegel 乃是透過重新去理解 Fichte 的承認理論與 Hobbes 的鬥爭模式，發展出藉由承認的互動實踐模式，得以重構出新的社會倫理關係，並使個體的獨特性與普遍性的倫理能夠和諧的併存。

雖然在當時 Hegel 對於 Kant 和 Fichte 的形式主義一直都持著批判的角度，但在相互主體性關係的建立之上，他卻是透過重新解釋 Fichte 的承認理論，來加以描述倫理關係的內在形成結構。而在 Fichte 《Grundlage des Naturrechts》（自然法的基礎）當中，把承認的概念當成是構成合法關係之基礎的諸個體之間互動下的結果。也就是相互地要求自由之行動，同時也根據把自己行為領域限定在對相對人有利的情況下，在這互動過程的結果當中，便得到了在合法關係中到達客觀之妥當性的共同意識便會在主體間來形成³⁹。簡單地來說，個體間互動下所得到的承認之概念，乃是合法關係的基礎。而此一承認，不單單只是客觀上主體去共同成立的，它更包括了主體間對此一客觀知識的認同之境界。而此到達這樣的境界，才能獲致真正的合法性基礎⁴⁰。

同時，Hegel 遵循著 Aristotélēs 的看法，把個體間溝通當成中介過程的種種生活型態將之論述成爲人類間的倫理關係，並把此一倫理關係當成爲相互承認之（相互間）主體性所呈現的表象及內容。對於 Hegel 來說，所謂的社會倫理關係

³⁹ 參閱瀨戶一夫，《無根拠への挑戦——フィヒテの自我哲学》，勁草書房，2001年，頁232—237。

⁴⁰ 同註18，頁21。

便意謂著是基於相互之間的互補之合意，乃經過相互對立的主體必然共同性承認之運動而被保證的實踐上相互主體性的型態。這也就是說，社會倫理關係的實質層面表現在個體間在進行一連串承認運動之後所建立的相互主體性上。同時，Hegel 在承認的過程當中發現到個體除了是在對另外一個個體進行承認與和解以外，也會對自身擴展進一步的認識，從而再度因為自身的進展與另外的其他之主體產生對立。而這種對立會化成為一種道德上的潛能，再次透過衝突的型式，離開現有的倫理關係，再次透過對於承認的需求去進行承認運動，來達成倫理關係的再構成⁴¹。

事實上，從這邊我們可以發現對於 Hegel 來說，他將 Fichte 的承認理論運用於描述社會倫理關係建立時，主體間如何去進行種種生活型態的共識形成過程。而在這種相互作用當中，除了會達成某種相互主體間可以建立的共識以外，它同時也是讓個體有進一步去拓展認識自我之可能。從而主體又再度變換，他又必須讓自身獲得新的意識被認同，而這種意識則會成為主體的道德潛能，並破壞掉原有的社會倫理關係，並呈現出一種衝突。那麼我們可以瞭解到 Hegel 和 Aristotélēs 不同的是，這種潛能不是在於人的本性之上，而毋寧是說他是在往再度的可能形成的承認運動中成為一種原因⁴²。

同時，如果說社會倫理關係是以這樣的方式來呈現的話，那麼衝突的產生便不再像是 Hobbes 所言，僅僅只是對於生存尋求保障過程中所引發，而是因為自身的特殊性必須能夠獲得再次的承認，而才使得舊有的社會倫理關係在相互的意識上不再是那麼地完整，而必須透過再次的承認運動去完整共同意識的建立，來建立起對於社會倫理關係實踐之保證⁴³。

⁴¹ 同註 18，頁 21—23。

⁴² 同註 18，頁 22—23。

⁴³ 同註 18，頁 22—23。

我們在這邊看到了 Hegel 試著重新解釋 Fichte 和 Hobbes 各自的理論，來發展出自己的承認理論。不過這此一概念仍是指相互間主體性如何去成立的過程之概念，而尚未發展成爲一套理論體系。而他亦把這個基礎概念以「自然倫理」來表示。而個體間如何透過這樣的基本概念如何能去完成一個到達社會或國家的實踐模式，則將在下一節進行討論。



第三節 承認理論系統之建立

1. 承認行動過程建立之兩種自然倫理之類型

Hegel 將 Hobbes 和 Fichte 各自的理論重新解釋及結合之後，獲得了相互主體性的如何去構築的基本理論，也是 Hegel 關於承認的基礎理論型式。但是，在這邊的承認理論下所構築之倫理關係，在 Hegel 想法裡被定義成爲自然倫理的基本形式。而在如何往社會甚至於倫理王國，亦即絕對倫理的實現，Hegel 認爲，在自然倫理狀態下的各個最初之原始關係在遭遇破壞之後，社會需要整合的狀態才開始浮現。同時，自然倫理到絕對倫理是一個不斷地變動地過程，而在這個過程之中，承認關係因爲個體更新自我認識的範圍之後，便會與原承認關係下所建構的倫理關係產生差異，差異的產生會使得個體進行主體的再被承認，而這也是衝突的可能之因。在衝突發生時，倫理爭議產生，而這些相互抗爭的型態，在 Hegel 的理念當中被定義爲犯罪，同時它也是整合過程當中的中間狀態⁴⁴。

在 Hegel 最初的想法裡，原始社會倫理關係的形成過程乃是主體從自然決定關係當中解放的一連串過程。個體性會在相互承認過程中的兩個階段開始進行一個擴張的過程。其中一個階段乃是在「人類普遍的相互作用與良好人格」的親子關係當中，相互主體會藉由相親相愛的過程，產生彼此信賴的感情。而在這邊構成承認的要素乃是實踐情感，並在實踐情感的行爲過程當中獲得彼此的承認⁴⁵。

⁴⁴ 同註 18，頁 23。在這邊，我們可以大略地瞭解 Hegel 在整合 Hobbes 政治哲學中的鬥爭模式與 Fichte 的相互主觀性取得的法律關係的理論。便可以知道 Hegel 初始想法便在於個人對於承認行爲過程當中，在獲取承認程度上如果沒有獲得滿足，個體便會以此爲動機去進行爭取承認的行爲。而牽涉到個體間的互動過程中，它是以一個彼此間差異導致衝突的產生，來進行承認擴張過程，同時，它便會在這一連串爲了爭取承認的抗爭行爲當中，在彼此之間形成相互主觀的可能性。這基本上可以算是 Hegel 「爭取承認的抗爭模型」的原始構想。而透過實際上的實踐行爲，在不斷地衝突過程當中，將會使得原始倫理關係邁向一個比較成熟的階段。而這樣一個反覆辯證及否定的過程當中，才會使得個體所凝聚而成的共同體具有實質上的意涵。參閱アケセル・ホネット (Axel Honneth), 《正義の他者——実践哲学論集》，加藤泰史／日暮雅夫 他訳，法政大学出版社，2005 年，頁 192—195。

⁴⁵ 同註 18，頁 23—24。

另一方面，在 Hegel 的想法當中，在這一個過程當中雖然藉由這樣一連串的感情上實踐關係的構成，會形成彼此的承認要素，但在這個階段當中，子女亦會因自幾意識世界的擴張，培養出「內在否定性」和獨立意識。而結果將是揚棄掉感情一體的狀態⁴⁶。另一方面，Hegel 仍然是從之前所定義的自然倫理概念，指出通過民法上契約的關係來達成的承認關係。在個體藉由這個方式邁向新的社會關係時，他同時也是在進入一個權利普遍化的過程⁴⁷。亦即在這個承認關係當中，主體之前在家庭當中所建立起來的和世界產生聯繫的實踐關係被改造成為仰賴於契約保障的普遍性權利上的要求。從這一刻起，主體作為合法要求的承受者並互相承認。在物品的交換過程當中，主體作為個人產生聯繫，同時在這層關係意義上他們被賦予對一切提議的交換表示肯定或否定的形式上權利⁴⁸。

在 Hegel 的想法當中，事實上個體在這邊根據法律條文所獲致的承認乃是一種消極性的自由，是一種用定義方式來明確自我對立面的自由。同時在 Hegel 的理念當中，這層倫理關係仍然屬於相對上的倫理關係而非絕對倫理。而只有在絕對倫理關係當中，個體才會從這類支配的社會狀態當中被解放出來。這是因為在一種由承認的權利形式所規定的社會制度中，主體只是透過消極面的自由，也就是說，是以否定社會給予的能力為基礎才互相聯繫並包容。在這個階段當中，個體雖然已經突破家庭介面的關係，得以直接和社會產生聯繫。但是在這個階段所得到的承認乃是一種形式化的承認關係⁴⁹。主體是在一個想像上的基礎被形成，同時透過理性的計算可以化約出那些形式的制度，將這些分裂的個體統一在一個經濟交換的共同體（或者可以說是市場）。而立基於形式上承認關係將會形成某

⁴⁶ 同註 18，頁 24。在 Hegel 的想法中，家庭是最為自然且直接上的共同體。起源於婚姻上的關係，並以此為基準來發展的血緣上的家庭關係，在後代誕生之後便是取得承認關係的開始。而在雙親與子女的情感交流上，以一個共同體而言雖然情感上是統一的，但在子女成長過程中於個體的成長，將使得子女漸漸會脫離這個情感上合一的共同體，而時間點就在情感合一狀態分裂，進入 Hegel 所謂市民社會之時期。參閱同註 31，頁 127。

⁴⁷ 參閱ヘーゲル (Hegel)，《法の哲学》，藤野 涉／赤沢 正敏 訳，中央公論新社，2001 年，頁 139—141。

⁴⁸ 參閱註 18，頁 24。

⁴⁹ 參閱註 18，頁 24—25。

種法律關係或制度及權利，調整社會的所有交易活動。而在這個意義上，立基於承認行為所建立起來的共同體，雖然已經打破原有家庭形式；而承認的內涵上也進一步由感情的要素轉變成為權利或法律的關係，同時進一步把幾乎所有所謂「全部」分裂的個體統合起來。然而事實上，這些個體也是基於某種形式上的法律或者普遍性權利關係所建立起來，但在實質的內在價值實踐知識上，他們可以說是未在於一個共同的角度上，就一個共同實體而言，對於 Hegel 來說，他們仍受限於未定且不確定的法律關係當中，根據實質經驗上來談，他們是處於分裂且尚未獲得完全自由的局面。

然而，Honneth 在這一點上 Hegel 並未清楚談論到基礎倫理關係要如何往絕對倫理關係邁進。而 Hegel 亦沒有運用他的相互抗爭模式來從理論上說明承認行動在這兩個階段的過渡，他反而是在不同的相互抗爭的單一階段上研究。並且指出這些鬥爭的集體效果是不斷以新的衝突破壞掉已經確立的相互承認過程。在這邊 Hegel 顯得更有興趣的乃是在社會生活的內在鬥爭過程中，其著重的要點在於把此一破壞承認關係的行為解釋成為犯罪的行為。同時把犯罪解釋定位為乃是一種個體未獲完全承認引而引起的抗爭行為⁵⁰，但由於不見容於原有承認關係當中。所以被社會定義成為犯罪。下面 Honneth 將會指出 Hegel 是以什麼樣的方式去進行這方面理論的建構。

⁵⁰ 參閱註 18，頁 25—26。

2. 倫理關係與犯罪及承認思想脈絡上的轉變

在前面我們看到了 Hegel 利用 Hobbes 和 Fichtel 兩人理論所建立的初步承認行為模式，而藉由這一連串的行爲模式，誕生了 Hegel 理論當中倫理所具有的兩種初步模式。而在 Hegel 的想法當中，藉由承認行爲所構築出來的這兩類的倫理只是一種自然倫理，對於該如何向其理論當中的絕對倫理的境界邁進，事實上在 Hegel 的初期想法當中，亦是透過承認的形式加以聯繫。但 Honneth 指出不同於自然倫理形成之過程的是 Hegel 並非是以正面的方式來呈現這個過程，相反地，他主張的乃是一種對於現有自然倫理關係的破壞之否定性行爲，也就是 Hegel 所指稱的犯罪行爲。藉由這個犯罪行爲，顯示了當下已成立的自然倫理對於犯罪者所欲求的承認程度並不完全，同時也顯現了既有倫理關係的可能不足之處。而在已經破壞的承認關係之下，勢必在這個衝突過程中當事人必須再去進行反覆承認的過程中，在這過程中去發展出新的倫理關係亦能肯定對原有犯罪者的所要求的承認程度，並使得個體特殊性亦能在普遍性倫理關係上獲得肯認。而在這樣的破壞反覆過程中，將會使得現有自然倫理關係走向更爲成熟的地步，並且有可能往絕對倫理邁進⁵¹。

在 Hegel 的想法當中，自然倫理在向絕對倫理發展的過程中，是在一連串否定意義上的辯證過程中，逐漸透過人類的實踐行爲所構築出來的倫理關係。我們都知道，Hegel 要求的不是像 Hobbes 理論下那樣分裂個體在形式意義上的統合共同體，而是整體倫理上可以去肯定個體獨特的倫理並使得其可以發展的絕對性倫理實體。同時，這樣一個倫理實體也是建立在一個立於社會基礎，相互主體彼此承認的關係之下。然而，初步承認行爲所建立的倫理關係仍然是片面的（例如像家庭上的結合與發展）；要不就是在承認的意涵之中，它是建立在一個消極的

⁵¹ 同註 18，頁 31—32。

權利關係上⁵²，藉由形式法律來達成一個形式上統合的共同體要求。不過在這個意義上，特別是 Hegel 的《倫理的體系》（System der Sittlichkeit）一書當中，他提到這樣的承認關係所建立的倫理關係，個體雖然是具有自由權利的個體，但是這種權利形式是以一種消極的面向，將所有個體統一在一個形式意義上的共同體之內。也就是說，個體所欲實現的權利它並不是如其宣稱那麼地絕對與普遍。在實現過程上將會受限於來自法律拘束的強制力面向。同時，權利的內容形成過程中，由於它是基於一種想像主體上的理性原則，從而推演出來的普遍型抽象原則，而非由人們實際之間去演化出來的實質倫理，在做為主體的角色上，其實他是處於一個被架空的地位⁵³。也因此，在 Hegel 想法當中，一旦主體落入對自身在權利行使上的挫敗時，可能會演變成個體在這個過程中體認到此一行為對其本身承認程度之不足，所以他必定會以一個破壞的行為打破既定的承認模式所建立的倫理關係，要求既有的倫理關係對其本身的完整性更為全面的肯定⁵⁴。而事實上，在這層面的犯罪意義上，我可以理解到形式上的整合關係所帶來承認不確定性，使得個體無法去確定實際行為該如何進行。而當他在行使過程當中若是遭到一個否定的態度，那麼，他亦會對現有的承認關係所表現的承認程度並未達到自己要求，並認為其更進一步形成對自我完整性的破壞。所以，他也會進行對現存承認行為下的倫理關係進行破壞，同時這也顯現了現有倫理關係的未竟完全之處。

Honneth 在這邊談到 Hegel 雖然並未明確地表達出在其理論中，犯罪行為的真正動機為何，但根據 Honneth 的推測，Hegel 想把犯罪的動機乃是取決於犯罪行為者本身在現存相互承認行為所成立的倫理關係當中，並沒有獲得讓他滿意的被承認程度，從而賦予了犯罪行為者對於現存倫理關係破壞的動機，來爭取更進

⁵² 參閱アクセル・ホネット（Axel Honneth），《自由であることの苦しみ——ヘーゲル「法哲学」の再生》，島崎 隆／明石 英人／大河内 泰樹／徳地 真弥訳，未来社，2009，頁 45—49。

⁵³ 同註 18，頁 26。

⁵⁴ 同註 18，頁 27。

一步承認這樣道德上的動機⁵⁵。而 Honneth 認為 Hegel 在討論犯罪時暗示了要將犯罪的動機導向了對於現有承認關係於犯罪者身上程度不夠之事實，乃在於 Hegel 描述犯罪情境時，Hegel 進一步強調了在犯罪行為顯示出來的相互主體衝突之中，犯罪者不僅僅只是違反法律這樣一個表面的形態改變，而毋寧是被害人在實際作為一個人的意義上，實乃個人的完整性遭到犯罪者的破壞⁵⁶。

也因此，Honneth 認為雖然 Hegel 在討論犯罪的過程當中，並未明確表示犯罪的動機要追溯到個人完整性於現有倫理關係未將之納入考量，而去獲得該有的承認之程度，同時，衝突也不僅僅是法律上所呈現的權利行使之衝突，它是因為對於被害人對於人格完整性遭到破壞所進行保護行為而引發之衝突。在這邊，我們就可以知道，不管是犯罪者或被害人事實上與其說他們是在權利行使上衝突，更為真實的意味在於他們各自對承認關係予以肯定或否定的完整性，聯繫到了他人對於自我的肯定上。而獲致承認關係的肯定，才有辦法去達到自我和所有的統一⁵⁷。而 Hegel 則把這類自我之肯定以「名譽」來稱呼之。也因此，在追求對於名譽的肯定當中，衝突必定會發生，而這些如 Hegel 所說，是在法律所支持的權利領域以外，我們所看不到的實際行為⁵⁸，然而，這些行為及其背後真實的意涵，才對我們實際生活上會發生真實的影響，而且較法律意涵上這一連串過程它較法律更能貼近我們的實際生活⁵⁹

⁵⁵ 要特別言明的是，在 Hegel 對於犯罪限縮於在對第二階段承認關係的破壞，也就是對法律形式的否定行為。參閱同註 18，頁 28。

⁵⁶ Hegel 在這邊是以竊盜作為案例來進行說明。在竊盜的犯罪行為過程中，表面上我們是看到了被害人在物的所有權與使用收益等等法律上所規定的權利遭到破壞。而在實際意義上，我們無法去真正看出權利被破壞了與否，只有被害人在主張權利的維護時，衝突使得法律上所獲致的承認關係遭到了破壞這一點才突顯出來。另一方面，被害人與其說他是在主張權利，不如說他在主張原有權利的獨占關係的再次被承認，因為他在法律上獲致的承認關係遭到了犯罪者的破壞，所以他必須對於個人原本生活的完整性再次獲得確認，而進行了爭取承認上的抗爭行為。而相對於犯罪人來說，事實上其想要表達的個人完整性本來就不存在於原有承認關係中。所以 Hegel 也是從承認關係的角度下去論犯罪者其實是在爭取他所主張的完整性獲取承認。參閱同註 18，頁 28—29。

⁵⁷ 亦即 Hegel 所強調的特殊的自我得到普遍的承認，兩者可以共存的程度，才是真正的自由。

⁵⁸ 同註 18，頁 31。

⁵⁹ 在這邊主要是在表達出在第二階段，也就是以法律權利關係來呈現倫理關係，其特質和其所主張的個體性自由在這邊意義上，個體性的自由雖然表面上可以由自我決定，但實際上它非是一

Honneth 認為 Hegel 關於承認與犯罪概念的相互結合及一連串的衝突行為過程中往絕對倫理的邁進的整體架構，雖然就目前來看其所論述的部分尚未清楚，單基本上已經有了一個初階的輪廓。在 Hegel 對於犯罪討論的過程當中，雖然犯罪所引發的衝突過程及彼此的否定行為，卻不僅僅帶有單純否定意味的行為而已，而是在種種的衝突當中給予了諸個體洞察的能力，在這過程當中能使自然倫理的階段往絕對倫理的境界邁進⁶⁰。而這乃意味著衝突的過程當中，事實上個體的行為不只是排除作用的行為，相對地其相互否定行為過程當中亦會帶來更進一步的對於彼此和自身的認識，甚至去察覺到共同存在的基礎。在這邊看來，Hegel 將社會上的衝突當成是一種帶有實踐和道德上潛在意涵的學習能力之手段。在衝突過程中，相互主觀性就帶有兩種層面的意義。一個是這些犯罪行為變成是讓自己更加認識自己無法讓步的同一性有著更進一步認識的媒介，而這也是 Hegel 藉由人格往完全人個變化的過程，想將之呈現在語言上的一種可以識別的事⁶¹。如同在《倫理的體系》所論述的那樣，人格的意涵是在承認關係的第二階段的法律權利關係上所取得的。但是完全的人格則是更進一步包括到了自己特殊性已經藉由相互主觀之間的承認而所獲得的個體⁶²。而另一方面，主體獲取更大自主性的

種絕對自由。亦即權利或法律承認關係的取得與認可，會在某種契機或偶然的情況下所取得，但也因為某種契機或偶然甚至於來自「有權決定之人」的單方決定，就被否定掉這一切。從 Hegel 所主張的絕對自由來看，此乃依據一種受限性的自由而成立的倫理關係。參閱同註 31，頁 61、119—122。而另一方面，在法律層面意義上，和實際犯罪行為所引發的衝突，這一系列過程中，雖然整體看來是一個事件，但在 Hegel 的想法當中，在對犯罪者所進行的處罰，也就是法律抽象化的概念的推導與法官判決與權利上的剝奪乃是一種形式上的宣告，但這也使得犯罪是在形式上透過權力關係來予以實現衝突關係的解除。這也導致了所謂刑罰法律和犯罪者活生生的行為是分裂的，同時透過法律與權力關係的宣告，犯罪者始終是與法律非處於同一層次上，同時亦無助於達成真正的和解。參閱同註 10，頁 14—15。又，Hegel 認為透過以 Kant 實踐理性而成立的普遍性道德，實乃一種反思自我的理性及從心靈當中所發現的道德性自我。但從這種自我理性所形成的道德模式將之推導至普遍性，其跟猶太人所制定而成的分裂性質的道德教條實無二致。而由實踐理性推導而出的普遍性道德，甚至根據此一精神而誕生的現代法律制度及內涵，其實往往會造成如本文前言所提到的更不自由情況，反而出現形式上的倫理關係去吞噬掉實質倫理關係的情形。請參閱 Jürgen Habermas, 《The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures》, translated by Frederick Lawrence, Mit Pr, 1990, pp25—27。

⁶⁰ 同註 18，頁 31。

⁶¹ 同註 18，頁 31—32。

⁶² 同註 18，頁 32。

方法則是必須去擴大自己和他人是相互依存的事實的認識。也就是說，Hegel 認為在衝突過程中，原本爲了「名譽」也就是自我同一性的認同所發動的抗爭其實是自我爲中心的，但衝突過程中必定牽涉到與他人關係的發展。因此，在衝突關係中，他們逐漸演變成爲非爲自己的對立而是作爲社會共同體的一份子來相互抗爭⁶³。

Honneth 便認為在這邊我們就可以理解到 Hegel 想要嘗試說明自然倫理是如何往絕對倫理邁進的方式乃是透過上述兩個層面意涵的衝突過程，對於現有自然倫理關係的破壞，但在其中可以去發現諸個體對於共同體可以存在的基礎。而個體爲了能獲取更大的自由，他更必須讓自我的特殊性去得到認同，才能使自己的特殊性在得到認同之後亦可以在相互之間新成立的倫理關係存在著⁶⁴。而在這樣的倫理關係下，個人其實是在一種相互已經依存或聯繫的關係上達成倫理關係，所以個體可以在共同體下也能自由地保有自我特殊性。

但在接下來的討論，Hegel 僅僅只是把應藉由承認關係來引導完成社會相互關係形成的第三階段僅僅以暗示的前提來予以呈現。而 Honneth 指出 Hegel 在討論完有關犯罪的部分之後，原本可能依循著 Schelling 的「直觀概念⁶⁵」來延續著第三階段承認關係如何發展的討論。然而，Hegel 卻在《倫理的體系》中斷了此一討論，而單單只是把絕對倫理當成其追求的政治關係的最終組織要素，並沒再進一步的探究。特別是 Honneth 針對 Hegel 《倫理的體系》當中，倫理關係的整

⁶³ 同註 18，頁 32。

⁶⁴ 同註 18，頁 32。

⁶⁵ 同註 18，頁 33。這邊的承認模式是以「相互直觀」的概念來發展，乃指個體會把在其他全部的個體中把自己當成自己來看待。同時也是 Hegel 想要把單純認知上的承認擴展到感情程度上的承認模式。而 Honneth 則是認爲這邊承認關係所規屬的範疇代表著的是統合。另外，Honneth 則是提到相互直觀的概念中的直觀一詞，乃是 Schelling 在用於解決 Kant 反思立場所帶來的問題，亦即主客分裂因而非一致的問題，所提出的理性直觀理論。簡單地來說就是理智是一種同時創造自己對象的知識活動，而在創造過程當中直觀的對象乃是透過理智並且顯見在我們的理智當中，這就是理性的直觀。請參閱鄧安慶著，《謝林》，台北：東大圖書股份有限公司，1995，頁 102—107。及マルティン・ハイデガー（Martin Heidegger），《シェリング講義》，木田 元／迫田 健一訳，新書館，1999，頁 98—108。

體特徵是什麼，仍是處於一個相較未明的狀態，同時，Hegel 亦未清楚去言明人類的倫理關係的歷史為何是以承認關係來進行理論上建構。而 Honneth 這是因為 Hegel 未能好好遵循 Aristotélēs 的思想上的脈絡，根據種種的相互主體性之上的承認關係，便能完整地呈現整個倫理關係是如何能在承認關係上建構而成，以及它經由各種相互主體性下的承認關係的各種明確形式⁶⁶。而 Honneth 認為不單單只是去考慮承認的內容是什麼，一併去考慮它形成的方式的話，那麼我可以漸漸地瞭到會有三種可以區別開來的承認形式。

而這三種承認關係的態樣，分別是（1）在人類在家庭內基於感情上承認關係，作為具體的欲求而存在著。（2）在法的認知上這樣的形式承認關係，則是以抽象的法律人格化的特徵存在著。（3）最後則是在基於理智上的直觀所獲得的承認關係上，以一種具體的普遍性也就是作為無法取代特殊的存在的被承認之人⁶⁷。也因此，雖然 Hegel 在《倫理的體系》我們可以看出他的想法已經有上述 Honneth 所呈現出來的兩個態樣，以及根據 Schelling 的直觀理論所欲建立起的第三種態樣，便可以清楚地呈現承認關係的三種明確形式，以及它是以什麼樣的方式來進行倫理關係的建立。

而另外一個問題，Honneth 指出在 Hegel 的理論當中，對於犯罪的論述，使犯罪的想法不再定於單純的否定意味上，更帶有一種積極的，所呈現出來對於承認程度要求提高的道德上之動機。但是，亦有許多理論認為 Hegel 理論中的犯罪想法，無法說明犯罪中是否會一直帶有這樣積極的面向存在⁶⁸。也就使得 Hegel 想要以犯罪的積極面上使得帶有追求承認的道德性動機，而使得倫理關係能進一步普遍化的想法也遭受到質疑。也因此，Hegel 開始對於基於承認行為所進行的倫理關係之建立的說明，開始漸漸地離開 Aristotélēs 的本體論思想脈絡，而開始

⁶⁶ 同註 18，頁 33。

⁶⁷ 同註 18，頁 33—34。

⁶⁸ 同註 18，頁 35。

以一種意識哲學的路徑上，去尋求倫理關係進一步普遍化形成的過程。而 Honneth 提到，特別是在 Hegel 的《精神哲學》（Geschichte der Philosophie）當中，不再把「自然」一詞當作包括所有存在的事物⁶⁹。亦即，原本實際上可以看見的現實生活中的事物和人類思想上所存在的事物，所就是 Hegel 後面用以取代的「精神」或「意識」的範疇給分別開來。也因此，主導承認關係的想法脈絡上也逐漸從《倫理的體系》Aristotélēs 自然意義脈絡上的轉變成為向意識哲學上意味的靠攏。而這也導致了 Hegel 對於共同體的看法從原先的基本的自然倫理關係乃是立基於社會基礎上，經由相互間的衝突關係來完成最終的發展，轉變成為由意識經過一連串中介過程，意識本身逐漸去達成「個別性和普遍性的合一」。經由對於這樣方式的意識上的理解，意識也將自身理解成為全體的一部分⁷⁰。也就是說，承認的意義不再是像之前那樣在社會互動之中，因為衝突所引發的的道德上動機，同時也使得倫理關係不再是這個脈絡上誕生，而轉變成為經由意識在不斷中介過程中去達成統合的程度。而 Honneth 則認為 Hegel 在思想上的轉變，特別是呈現在對於在 Jena 時期 Aristotélēs 的思想脈絡上的脫離，使得它的承認轉變成為單純作為社會普遍化的機能，只停留在形成共同體的媒介，而失去了呈現在相互主體性上的社會對立關係的意涵。同時，他的倫理政治理論也從原本帶有社會歷史的特徵，失卻了社會關係方向性的討論，最終便成了個體如何去構成社會的過程⁷¹。

而 Honneth 認為 Hegel 在意識哲學脈絡的採用，雖然讓他可以去分析出承認意識形成的過程及形式，得到了各種可以去區分的概念。但是這樣一來 Honneth 認為便只停留在個體精神的統合過程，而之前在政治哲學上所作過的努力卻已在離開相互主體所帶有的社會性質⁷²，從而去建構完善的倫理關係的思想脈絡上的

⁶⁹ 同註 18，頁 36。

⁷⁰ 同註 18，頁 37。

⁷¹ 同註 18，頁 39—40。

⁷² 亦即透過這樣的相互主體間因衝突所形成的溝通過程當中，基於這樣的社會互動模式，去達成規範上的共同性及倫理關係的建立。參閱同註 18，頁，38—39。

消失是件令人遺憾的事⁷³。也因此，儘管爲了承認而抗爭的模式雖然有了比較清晰的輪廓，卻失去了在社會整體上的意涵，而在這之後 Hegel 亦沒有在政治哲學上繼續同樣的嘗試。

總結來說，我們在這邊瞭解到 Hegel 原本藉由犯罪所帶有的積極面向，使得個體在各種社會的倫理關係上得以在經由不斷的衝突過程當中，以一種帶有道德上動機的承認之要求，對於現有倫理規範進行重構的要求。而 Honneth 亦認爲，若 Hegel 能持續跟隨 Aristotélēs 在目的論上的思想脈絡，也是可以得到區分承認的各種形式及方法。然而，Hegel 在思想脈絡上仍舊回到了德國傳統觀念論上的路徑，向意識哲學上的思想的轉折，從而讓他原本具有社會意涵的相互主體的社會倫理關係的互動模式，也變成了討論在其思想中「個體精神」如何經由一連串的活動，在一個統合的共同體獲得最終的實現⁷⁴。這也就是說承認在其思想脈上演變成爲單一精神如何到達普遍化的內化要素。最終也失去了它在歷史及社會上的積極形成意涵。

⁷³ 同註 18，頁 40。

⁷⁴ 參閱 Charles Taylor，《黑格爾與現代社會》，徐文瑞譯，台北：聯經出版事業公司，1990，頁 135—145。

第三章 體系的轉化——社會承認關係之構造

第一節 Hegel 的原始概念再回顧及 Honneth 發現之問題

在前面一章，我們大概地瞭解到 Hegel 對於其承認概念整個架構的過程，而 Honneth 則指出 Hegel 原本有機會遵守著 Aristotélēs 的思想脈絡，在承認關係的進行的一連串過程中，是立基於社會互動之下建立出的倫理關係之意涵。然而，Hegel 將承認概念的脈絡導回意識哲學的路途之上，喪失了原有的社會互動及歷史上具體形成之意涵。同時，我們也可以看出往意識哲學的轉向之上，Hegel 轉而要求的是一種「精神」或「意識」的普遍化過程，在此一過程當中承認將只扮演著一種單純媒介的角色，也失去了原有相互主體間藉由承認的過程當中，可以去意識到一條共同存在也能各別肯定其特殊性的基礎，進而在學習的過程中形成尊重個體特殊性及可以普遍存在的倫理關係。而最終，Hegel 對於共同體形成核心概念就以其理論中，個體精神如何去完成與絕對精神一致的普遍化過程，也就是 Hegel 所謂的「國家」。

Honneth 亦指出 Hegel 在完成整體理論之前，如果以相互主觀性的想法重新詮釋 Hobbes 的自然狀態的想法⁷⁵，將社會衝突引導為社會上的個體過程中，在主體交錯之後所展開的進一步認識過程中，感於對承認要求的不滿足，使得個體對於既存的倫理關係下所完成的規範進行破壞，以讓其他個體瞭解到其他的存有，使得衝突的過程起因非像 Hobbes 所言那般是爲了個體自保所引發的戰鬥。才有改革目前的共同體統合只是單純法律形式上之統合，但內部卻充滿了矛盾與對立且互不相讓。

⁷⁵ 同註 18，頁 90。

然而 Hegel 向意識哲學的轉向，使得其整體理論，亦即關於承認的諸概念及共同體如何去達成實質統合的問題，仍舊停留在於觀念論的根基上⁷⁶，關於此點，Honneth 認為 Hegel 的理論來到現在的話，由於其理論是基於形上學的基礎所完成。而將形成過程與理論是否能有效地成立，交給了個體的理性，輔助個體的意識及精神去完成整個過程。但也因為這樣脈絡之下，根據意識哲學而建立的承認理論，亦面臨到其有效性繫於理性所提供的形上學背景，而 Honneth 認為這對我們目前的實際社會經驗，將會受到有效性的極大考驗⁷⁷。而事實上 Honneth 指出這這個層面 Hegel 思想在現在之困境，就連結上之前 Honneth 一再強調的 Hegel 的思想脈絡轉向，也就是從強調社會歷史脈絡的實際社會上的個體互動當中，如果從中演變之過程好好地建立起有關承認行為過程中，在社會上個體如何在這過程中發現當中的相互主觀的存在。不管承認與否，他們存在於同一社會的事實面上，就可以很輕易地在經驗上為人們所發覺。因此，我們也可以發覺 Honneth 為什麼會去一直強調 Hegel 在這點上的轉變，主要是他認為在社會上相互主體進行承認的互動時，不管雙方是處在一個完成倫理關係重建或已經完成建立的基準點上，或者說他們仍因未充分之承認還處於一個對立面，在衝突經驗上所帶來的諸面向，才顯示了我們在實際經驗上可以去挖掘出得以承認個體特殊性的普遍性倫理關係，才能有實質統合意義上的共同體，同時我們也能在社會歷史發展過程中，察覺出它是經驗上持續不斷地有效地進行中的一個過程。

因此，我們不難理解到 Honneth 接下來所要進行的工作，也就是說當他如果要堅持以 Hegel 關於承認的抗爭模式來進行具有規範性意涵的社會關係理論，並且試著讓他是一可以有效成立的實質統合共同體過程的話，他必然要對 Hegel 的意識哲學的想法做出改變，試著在經驗上去闡明關於承認理論的各種想法如何有效成立，並試著作出該有的變動。

⁷⁶ 同註 18，頁 90—93。

⁷⁷ 同註 18，頁 91—92。

在這邊，Honneth 針對 Hegel 在意識哲學上所成立的背景，試著提出對其承認理論的看法及到了現在可能會生的問題進行討論及回答的指引。首先，他質疑的便是帶有實踐意義的自我形成過程中，將會聯結上主體間所進行的相互承認的這樣一個前提。因為在 Hegel 的想法當中，在這樣相互關係所進行的承認，除了是對自我實現是一個重要面向以外，最重要的另外一點就是這個過程亦會清楚顯示出其倫理理論之中社會對象領域的構造之特質。不過，這點因為在其思想受到意識哲學的限制上，並未將相互主觀這個要件當成是具有社會意義的世界內部之經驗，而將其當成了活躍於個體精神當中的互動關係。對於 Honneth 來說，他意會到這點在經驗上無法說服人們其成立的有效性。因此，他覺得有必要去提出經驗上的取徑方式，也就是藉由社會心理學的構成方式去再構成 Hegel 的理論模式⁷⁸。

另外，Honneth 也指出若要以相互主體性理論的前提當作出發點的話，那麼，就必須去注意到依據各種不同相互主體間的關係，會有三種不同的承認形成及其內含的承認要素。而區分出三種形式之要求，乃在於 Hegel 認為分出三個範疇將有助於其關於倫理關係理論的建構及其發展的漸進之過程。不過，Honneth 認為這點的確是重要的，但也跟上面的問題發生點一樣。Hegel 去區分這三種承認形式所架構出的倫理關係時，是透過精神普遍化過程，回歸於個體的獨自精神活動所據以形成之關係。在這點上，Honneth 說要對 Hegel 的承認模式進行重構的話，亦免不了必須透過關於承認形式之經驗而得以確定出的現象學是有其必要的。另一方面，對應三種承認的有效之形式，是否在另一方面也會成立未獲有效承認被 Honneth 稱為「蔑視」的否定之經驗形態，Honneth 亦會對其進行理論上的建構⁷⁹。

總之，我們接下來將一一討論 Honneth 針對 Hegel 所提出之承認概念的模式所提出的問題，將會藉由美國社會心理學家 Mead 所提出關於社會心理學的種種

⁷⁸ 同註 18，頁 92—93。

⁷⁹ 同註 18，頁 92—94。

理論，去呈現出個體實踐生活之中，在不同階段時會顯現出什麼態樣的承認行為，以及各自代表意涵及模式為何。在 Honneth 透過 Mead 的社會心理學轉化之下，Hegel 關於承認的各種概念及理論，是否能有效地轉為經驗上為人們所接受之行為模式。



第二節 承認概念的社會化步驟——Mead 的社會心理學之經驗上轉換

在前面我們瞭解到 Honneth 對於 Hegel 的承認概念乃是依據形而上學的背景建立而成，指出若要在 Hegel 所提出的承認之概念繼續往下延伸並探究出一個可以將圍繞承認之抗爭的整組概念及意涵形成一套理論，用以將我們的社會歷史上實是以這樣一個方式不斷地持續倫理關係重構的過程，在這個層面意義上，Honneth 認為就必須藉由其他理論的轉化，使這套理論能實際上取得經驗有效之模式。而在 Honneth 的討論當中，他所選擇的便是美國心理學家 Mead（George Herbert Mead）的社會心理學之學說來展開他對 Hegel 所提出的模式來進行自然主義上的轉換⁸⁰。

而 Mead 在其《心靈、自我與社會》（Mind, Self, and Society⁸¹）一書當中提到他所側重的部分在於觀察在社會脈絡下的個體，在其互動當中彼此之間是以什麼樣的方式來進行彼此如何去看待及相互之間規範如何形成的過程⁸²。特別是他認為要在社會脈絡之下去看待彼此之間如何對同一事物產生相同之反應，如此一來這個事物才會對個體產生具體之意義。也因此，他認為所謂的意義不能在存在於獨自的自我的不斷地反思所汲取而出，而必須在互動過程中對於外界之刺激才會使得個體產生對於自我的意識，同時針對刺激反饋出回應之後，經過這一系列之過程，才能使自我更為清晰，也創造出與他人尋求共同經驗的反應之可能⁸³。

⁸⁰ 同註 18，頁 95。

⁸¹ 不過此書內容大都是他的上課講義，去世之後由別人整理出來成一冊。

⁸² 請參閱 George Herbert Mead，《心靈、自我與社會》（Mind, Self, and Society），胡榮、王小章譯，台北：桂冠圖書股份有限公司，1995，頁 28。

⁸³ 同前揭註，頁 55—57、71—74、83、87—91。這其實是在自我意識循環過程中，一連串思考活動的過程。也就是說，產生聯繫之後，相互關係誕生之後，會有特定信號產生，提示了某種結果。因應相對主體所形成之結果，亦即特定信號產生之後，會開始做出調整刺激的行為。簡言之，相互關係持續進行之後。伴隨著姿勢發揮某種結果，引起他人反應。而這些反應成了它們自身調整的刺激，直至最後的社會行動本身能夠實現。而在這之前，關於特定信號的想法乃是其本身就具有其背後隱藏的某種意思，而在其他個體也產生這樣想法時，一個有意義的符號就產生了。語言就是一個在共同存有的脈絡上具有意義的符號。

從上述大概地陳述 Mead 在其理論上的思想脈絡，我們可以發現 Honneth 想要藉由他的理論來進行對 Hegel 的模式轉型，其原因可以看得很清楚。主因便在於他們都想強調個體在具體的社會脈絡之下，藉由互動去找尋出共同存在的路線及方法。

回到 Mead 身上，在其社會心理學的理論脈絡上主張著一個帶有相互主間真正共同成立的意義，乃在於個體互動過程中，當一個個體受到外界來的刺激時發現與他在這互動過程中產生聯繫的另外一個個體亦發生同樣反應時，那麼，才會產生相互主體之間可以建立起來的知識⁸⁴。藉由這個在社會上所觀察到的個體互動之現象，對於 Mead 來說存在於自我心中的理解能力（對於他人行為之反應）便會和對於新的人類溝通型態之發生的進化論般的前提聯結上⁸⁵。因此我們可以看出，Mead 強調的不單單是行為在個體心靈如何去形成意義的過程，它更必須在有一個對象存在時與他產生互動，並在彼此行為溝通過程中，個體和他人是處於同一個介面來進行討論，從而去形成彼此的行為真實意涵。

而 Honneth 認為 Mead 在個體交往的脈絡上，可以察覺出關於自我的意識形成和關於意義的意識，後者等於是為前者開闢出一條可以遵循的道路。而在互動的過程中，當對方察覺到自己行為也有同樣反應時，那麼從這邊我們等於是處在一個去中心化的視點：從該反應獲得自己行為在他人上之意義和到達自我的同一性⁸⁶。同時，Mead 亦指出自我的本質乃是一種認知，也就是如前所述的兩種關於自我的意識，不單單只是思維本身，更包括了如何去進行思維以及內化在心靈當中不斷進行的相互相作用，從而我們在經驗上可以觀察出自我起源和其基礎都是

⁸⁴ 這邊是在說明知識的有效成立時，乃在於透過行為觀察對方反應，來回之中藉以理解各自行為所代表之意涵。也就是說當我們反應出某個行為之後，在觀察對方反應過程，才能理解到自身行為對於另一個個體具有什麼樣的意義，也才能去建立彼此間關於某事物知識的有效性。請參閱同註 82，頁 90。

⁸⁵ 同註 18，頁 98。

⁸⁶ 同註 18，頁 99。

立足個體所存在的社會基礎之上⁸⁷。而在自我之中，又包含著兩種不同面向，一個是對個體在某種經驗下的社會情境作出反應的決定，被稱為主我。另一方面，則是客觀上在主我決定反應之後顯現在外為人所把握的面向，被稱為客我⁸⁸。按照 Mead 的說法，兩者雖然是一個區分的概念，但也會互相聯繫著，而主我會引起客我同時也對其作出反應⁸⁹。而 Honneth 便藉著 Mead 的這組概念，延續著 Mead 的討論，也就是自我、客我、主我的三組概念之關係，指出主我如前所述是在個體內部形成決定的一個過程，但它絕對不是單純意識上的對象，而是個體內部的不斷地對話過程，在反應決定之後呈現在社會交往過程中意識到自己，實際活動的自我之同一性便會是在這持續反應過程中的客我其中之一⁹⁰。

因此，Honneth 認為 Mead 在這脈絡之下已隱約暗示出在主體往來的過程的中所顯示的諸般與客我之關係，顯示出他已朝著某種關於人類同一性的發展之研究。Honneth 便發現在這一點上 Mead 的研究雖說仍在心理學層面，卻也給了完成圍繞自我意識的相互主體理論性的構想。這也給了 Honneth 對於 Hegel 的理論如何完成經驗上的轉型起了一頭，乃是強調從符號化的第二人稱的視點觀察到對自己行為的反應為何，在這之中他才能去意會到自我的意識，也才能從這一個過程中來影響自己並進一步做出改變。同時，Mead 研究的立足點在於經驗科學上的觀察，同時也逆轉自我和社會的世界之關係並認為相較於自我意識的發展，意識到他者更具有有一種優位性⁹¹。

我們回顧 Hegel 一開始在原本的為了承認而抗爭模式當中，所考慮的原本也是一種抱有對於人類實踐自我關係的相互主體性的條件。相對於此，在認識的層面上自我關係的發展就構成為了使實踐自我同一性形成的基礎，雖然就那時不是

⁸⁷ 同註 82，頁 170—171。

⁸⁸ 同註 82，頁 171。

⁸⁹ 同註 82，頁 175。

⁹⁰ 同註 18，頁 100。

⁹¹ 同註 18，頁 100。

非常完整的前提，但這一條件卻是必要的⁹²。也因此，在 Mead 學說上我們看到了他也是以人類實踐層面的自我關係的方向來進行研究⁹³，我們才可以藉由他的想法來使 Hegel 的承認模式回歸到原始的想法。如果將承認理論置於這個脈絡之下，那麼，它就可以呈現為一個人類之間具體實踐經驗，除此之外，這樣一個反覆往來的複雜過程當中，個體意會到兩種自我呈現（在客我的呈現和自身對自我的意會）產生某種程度的差異，從第二人稱的視點來看才發現自我的存在。同時，在複數個相異的客我當中，從中或許可以找出和自我（和客我）同一性取得聯繫性的可能性⁹⁴。而當然的，如果說要尋求實踐上的倫理關係確切形成並完成統合的話，如同 Honneth 所說它是必定此一基礎上實現。

在主體與實踐同一性聯繫起來之後，我們可以發現某種共同體成立的基礎，這是上面所提到的部分。接著，Honneth 指出因為 Mead 進一步將對於相互關係的觀察上採納了道德上規範觀點，他其實已經開創了社會心理學新的階段。而隨著在此一視點開展，Honneth 認為原本在相互關係當中，客我就從單純的為人所認知的自我層面，逐漸會轉變成為對於他者對於自我層面某種規範性的期待⁹⁵。而這也使得原來呈現的自我再接受到之後，主我開始便會進行道德上的意識批判過程，同時，它也就顯示了某種社會化進展的過程。也因此，客我所顯示的社會反應當然就從原本單純的知識形式擴展成為了帶有規範關聯性的意義。然後，主體間的道德義務的需求就此產生，同時，它也與自我的實踐關係結合起來並有了互動的開始⁹⁶。

⁹² 同註 18，頁 101。

⁹³ 同註 18，頁 101。

⁹⁴ 事實上，在相互作用當中我們得以看到的就是客我，這也是為什麼 Mead 強調對於他者認識的優先性。而在個體互動之後的聯繫過程中，我們才能從別人的反應看到從主我裡反應出來的決定自我是以什麼樣子的模式來呈現。所以，才會去認為這是一段不斷地反覆、交雜、差異或同化的過程。一旦主我可以去接受客我的存在，那麼在相互主觀上就會呈現獲取承認的自我同一性，由於這是在實踐中所誕生的，當然在彼此之間它就與普遍性統合了。

⁹⁵ 這邊 Honneth 是以 Mead 所指的例子來說明。Mead 談到在最初產生的道德的判斷便是發生在於親子間的關係上，孩子們在行為過程將會透過父母對其的反應，來在心裡面進行好壞的判斷，從而在這其中再次對父母的反應去進行要怎麼反饋行為的決定。請參閱同註 18，頁 102。

⁹⁶ 同註 18，頁 102。同時，我們可以認知到這所主張的道德關係本質不同於 Kant 的義務倫理學

就在互動關係的脈絡具有了某種道德上規範要求的意義，這其實就體現了社會最為基本之一的意涵。而在 Mead 的想法當中，在相互關係當中出現道德上的規範要求之後，道德關係便會在互動關係愈來愈複雜變化的情況之下，會呈現出進一步繁衍並不斷地擴張的有機質活動現象⁹⁷。就在一連串分化的過程當中，個體會以對自我與客我間不斷地相互來往中，與他人所期盼的型態融合，這也就是 Mead 所稱的實踐自我形象當中加入了社會規範的「普遍化過程」，這也是 Mead 爲了用來說明如何去完成一個人類間的同一年性所作的出發點⁹⁸。而這也被 Honneth 當成是 Mead 思想當中所提取出來的社會化實踐過程的比較小型的型式。

就在被整合進入一個社會意涵以後，個體便不再是純粹一個個體，他必然以一位共同體中的成員身分來定位。Honneth 便說在這個情形之下，如果個體接受了普遍化他者的社會規範，而獲得了爲社會所接受並作爲他們其中一員的身分時，就獲得了作爲一個共同社會成員的同一年性，在這個時候在相互主觀的關係上，使用承認的概念便具有了它的意義。因爲在這個場合，藉由你接受了相互行爲夥伴間的規範，你等於就是在這層面上爲夥伴們所承認。同時，他就是帶有在共同體內能保存自我的同一年性，並且只要獲得他者承認，他就等於在共同體中以保存自我的同一年性而被承認⁹⁹。

在這一脈絡下，其實已經接近 Hegel 的想法。從客我當中學習對於自我的要求，往來之間若已經達成同一年性，那麼也就意味著在這個時候自我也獲得了共同

上所主張的自律型道德關係請參閱同 44 註，頁 264—268。。也就是說，它當然涉及了意識或者說透過實踐理性的思考，但是 Mead 的想法其實更爲直接具體化了在某種時空下我們該有的具體道德上實踐關係，同時，這層關係若已經獲取了自我的採納，它就會呈現出自我同一年性的關係，也就不會產生類似於 Kant 主張下所遺留的弊病。

⁹⁷ 同註 82，頁 232—236。

⁹⁸ 同註 18，頁 103。而 Mead 是透過兒童在加入遊戲時，同時也會在自我當中去學習遊戲規範。而參與遊戲意味著你參與到了某種共同體之內，同樣地你就有了必須去遵守的義務及相應的遊戲規範，才能使實體是一共同體的「遊戲」順利地進行下去。而就在遊戲過程中，同時也就是在學習遊戲規範中，兒童自然而然地會走向一個已成長的自我實踐狀態。

⁹⁹ 同註 18，頁 105。

體成員的理解與承認¹⁰⁰，而這就會是絕對而不再是相對的¹⁰¹。而 Honneth 則在這邊提到了 Mead 的一段話：「在想要於共同體之中保有自己的財產時，他是該共同體的成員是極為重要的一件事。要說為什麼的話，這乃是因為藉由接受他者的態度，對於自己之權利是受到保障的情況。……這乃意味著確立他所想要的立場以及給予了身為共同體成員的尊嚴¹⁰²。」這是在點明 Mead 並非在偶然情況之下使用「尊嚴」兩個字。因為它意謂著承認的經驗乃是相應著可以確信自我同一性的社會價值之下的自我實踐關係的形式，而此一體系上的主張就蘊藏在尊嚴的意思當中。從而我們可以看出 Mead 使用了尊嚴一詞，除了上述的意涵之外，就在藉由這樣的意涵呈現出它積極意義的一面。換句話說，Honneth 在這邊想要強調的是在承認過程中我們獲取的一種完整自我的認同，而此一承認關係又是藉由實踐的形式在相互關係中所達成。對於自我來說，特殊的自我已經獲得一種積極上的認同了，而在實踐意義上它也獲得了其他共同成員的認同¹⁰³。所以，在這一點上，我們就理解了為什麼 Honneth 把 Mead 對於同一性形成的再構成，當成爲青年 Hegel 承認理論社會心理學上精緻形式。

在 Mead 對於社會化的所闡述的過程當中，我們看到了他也是運用著關於承認的概念，在個體意識的層面上來助其加入社會的規範網絡之中，藉由不斷地透過對客我的觀察回到自身內反覆思考後，再透過主我的能量來形成決定，如果一個良好的反應過程當中，我們當然可以看見一個與共同體可以和諧共存的個體誕生。但就如我們一般實際生活經驗當中，我們也可以輕易觀察到個體在社會化當中未達到共同體的普遍性要求時，其對義務與倫理間的破壞性行爲，Mead 又是怎麼樣去看待著個問題呢？

¹⁰⁰ 同註 18，頁 105。

¹⁰¹ 同註 52，頁 39—40。這其實就先前所提到的，立基於相互承認的脈絡的倫理關係之下，其個體自我便是以種絕對的型態來產生，而個體自我實現及其特殊性已經包涵在此一倫理關係當中，那才是絕對並且真正自由的型態。

¹⁰² 同註 18，頁 106。

¹⁰³ 同註 18，頁 106。

在這邊，Mead 再次是回到了主我這個概念之上，由於主我是屬於個體心靈內部一個無法去真實把握之原動力，它只負責一個單純無意識的決定。同時，在這邊 Mead 區分出兩種自我，分別是自己認識的主我和實踐同一性主我，但兩者都是一樣的，它只單純負責在面對外來反應必須作出反應時的動力，所以我們無法直接去把握，頂多在客我的呈現時，才看見它的諸般面貌¹⁰⁴。因此，在這個實踐同一性的過程當中，若產生了對於規範呈現否定甚至是進一步去破壞的現象時，Honneth 就目前所論述到 Mead 相關理論部分，我們僅只能將其當成是個體在實踐意義上的自發性，對於既存規範的偏離行為¹⁰⁵。但是，就只有這樣的論述仍然不夠，而 Mead 自己也提到了這點，所以他透過了 William James¹⁰⁶ 學說當中的能量，而這種能量會對於個體當中的同一性提供許多方向的可能性。也因此，雖然之前提到在我們在道德結構上的把普遍化他者當成視點來予以內化對於客我的期待。但主我的這種多方向性能量是無法去把握的，另外它本身亦具有多面向的可能性，如果在同一性形成過程當中，無法取得主我認可，這樣一來便會導致對於要求規範期待的客我與自我產生不一致的情況。而這樣的情形一旦發生，它就顯示了衝突可能的到來，若從正面來看，這類衝突如同之前所論述的相當類似，它將會是個體與社會相互之間在道德結構上再次發展的契機。這也就是說客我作為對於自我規範性的期待與主我與對於客我要求的規範期待，兩者或許都必須進行修正。Mead 將此衝突亦納入為實踐關係自我的一環，同時此一衝突便會呈現相互之間為了求取新的承認形式而進行抗爭的行為¹⁰⁷。

因此，我們也可以明顯看出 Mead 在社會發展的形成過程上，將個體不斷地

¹⁰⁴ 同註 18，頁 107—109。

¹⁰⁵ 同註 18，頁 108—109。雖然在這邊我們看到了 Honneth 指出這一點，但事實上在這邊可以隱約發現到如同之前在討論 Hegel 時，他想把引起偏離的行為導向取決於個體在實踐性的自我同一性並不獲得充足的承認程度。而這也是所強調的重點，特別是在於他把個體置於相互關係上，若在實際生活當中必定會產生一定程度的關係。而他把自我實現獲得完整承認視為一個倫理關係構成之重點，對於 Honneth 來說，這才是在普遍性達成真正的個體自由，以及真正地從限制中解放出來。見同註 52，頁 90—93。

¹⁰⁶ 美國心理學家與哲學家，思想代表是實用主義。

¹⁰⁷ 同註 18，頁 109—110。

進入社會被社會化以及在社會化過程當中，主我卻沒受到承認時必然會成爲反抗的動力，來對於客我的規範期待性進行要求再次承認的形式發展。對於社會的要求，它僅能以這樣的方式不斷地去訴求，而在相互影響的社會過程當中，他們才能再次達成一致。如同 Mead 所說的一樣：「這才是社會進一步發展的方式。而那正是來自於人類徹底思考事物時的相互影響關係。因為我們可以不斷地在某個層面上讓社會系統改變及思考，所以我們可以在知識層面上完成它。」¹⁰⁸

承接 Mead 這樣的想法，關於承認理論我們雖然可以看出 Mead 在這邊仍未像 Hegel 那般區分出幾種形式及各自的內涵。甚至，不同於 Hegel 的是，他亦未提到像 Hegel 第一階段家庭關係當中的承認關係及內涵。這邊 Mead 所呈現的論述，更爲接近的是 Hegel 的第二階段關於法律權利承認關係下的社會倫理關係。我們更可以說它其實在思想脈絡上是接近的，但不同的在於本質上，Mead 乃是透過心理學，主張實踐上的同一性經驗，來使社會發展的化成爲一個不斷地進行之過程。因此，最重要的是 Mead 爲 Hegel 的爲了承認而抗爭的社會發展形式，提供了社會心理學上的說明及論證過程。如同 Honneth 所說的，主體在社會變化之後，他同時能去獲得來自社會更大層面的自由領域之保證，也因爲如此，它也顯示了人格自律性擴張方向，帶有這樣規範理念上歷史的一連串過程¹⁰⁹。而在其所提及，像這樣所謂集團的，在先成立的發展模式壓力之下，才產生了以個體性解放的傾向作爲結果所帶來的文明化過程¹¹⁰。Mead 是這麼說的：「原始人類社會和已文化的社會不一樣中的其中之一，和文明社會相比，原始社會裡，關於思考或活動，每個個體的同一性乃是在自己所屬的特殊社會集團，於已發展的組織之社會活動中的一般模式裡被廣泛地規定著。換句話說的話，在原始的人類社會當中和已文明化的社會相較之下，對於個體性也就是屬於每個個體的同一性獨特一面、唯一的事物或者創造性的思考或行動所給予的空間只能是微小的。實際上，

¹⁰⁸ 同註 18，頁 111—112。

¹⁰⁹ 同註 18，頁 112。

¹¹⁰ 同註 82，頁 303—304、306—307。

從原始社會往文明化社會的進化乃是基於個體的同性或個體行動的社會解放之進行，這樣的解放過程才誕生，亦是根據成為可能的社會過程之變化或精緻化所帶來之發展¹¹¹。」

Honneth 認為 Mead 和 Hegel 在這邊都顯現了惟有法律制度對於自由空間的放大，去解放個體身上所具有的未獲承認之侷限性空間，使得歷史的發展乃是顯示了一連串不斷地為了爭取承認的需求所進行抗爭的發展過程¹¹²。但 Mead 和 Hegel 不同之處乃在於，Mead 所陳述的發展過程，正好可以帶來對於承認運動之根據清楚地說明。因為主體的在主我的不斷地衝動之下，他必然在這個時候去進普遍化他者對其之認可，達成認可之後它們才正式地被解放出來而能無拘無束的發展。這也就意味著因為主體在主我壓力下，被迫去切斷被普遍化他者所實現規範之不斷的拘束，也就是他是在這樣心理的強制之下盡力去擴大法律上的承認關係。謀求這樣的共同體之充實的努力之結合，其所帶來的社會實踐就可以被稱為是 Mead 社會心理學中的「圍繞承認之抗爭。」¹¹³

Honneth 藉由 Mead 對於 Hegel 原始概念及模式在自然主義上的轉換到這邊差不多算是告一段落。而在這邊，Honneth 所處理的問題乃在於使 Hegel 的理論可以轉換成經驗上有效的模式，但是這邊懸而未決的另外一個問題便是 Honneth 認為在承認理論當中，根據相互主觀關係上的不同，應該會相映出三種不同的承認形式及其所訴求的承認內涵。早先我們看到 Honneth 對 Hegel 原始模式釐清的種類有三種，分別是：家庭中親子間的情感關係、市民社會中的法律權利上的承認關係，以及最終的倫理形式，也就是說基於團結意識所形成超越市民社會的國家型態。相較於 Hegel 比較清楚的形式，在 Mead 的脈絡之下，對於承認以何種形式及內容來呈現，在這邊比較起來的確是不那麼地清晰。而 Honneth 則指出，

¹¹¹ 同註 18，頁 112—113。

¹¹² 同註 18，頁 113。

¹¹³ 同註 18，頁 113。

在這一點上，仍舊是必要去釐清這三種形式，此乃因為惟有透過這樣形式的分類，才能具體呈現出社會發展在承認模式上是以什麼樣的形式來逐漸完成。同時，在這邊 Honneth 也還有一個問題，也就是如之前所言他該如何去證明經驗上它的確是以這樣的承認形式及其內容來建立。而延續著 Honneth 利用 Mead 的理論對於承認理論自然主義上的轉換，在基礎的模式弄清之後，Mead 對於其承認的想法是不是也有分析其在特定情形下所該具有的形式及內容呢？雖然說是不明顯的，但從其理論當中我們還是可以發現出一些端倪。

在前面所論述的部分，我們知道 Mead 跟 Hegel 一樣，都有著在基於法律關係之上的承認之關係，然而，在本我的要求上它所聯繫的在於根據自我實現的衝動，形成一種可以與共同體中的他人形成區別，當然最重要的，他也必須去獲得共同體的承認¹¹⁴。而 Honneth 認為這類本我衝動對於承認的要求，就已經不同於法律權利義務關係上的承認要求，在法律關係下的承認，其內涵在於被看作是由規範由規定的權利和義務的承擔者¹¹⁵。但是，在這種自我區別特殊性的本我要求，乃在於凸顯出他在共同體當中是獨一無二、無法取代，並且亦為共同體所需要並予以肯認，因此，在承認要求的確認方法跟內涵就完全不一樣¹¹⁶。

Honneth 認為如果 Mead 如果要以這種想法來成立新的倫理形式跟內涵的話，那麼重點就變成客我所顯現的自我特殊能力可以被承認¹¹⁷，同時要以什麼形

¹¹⁴ 同註 18，頁 115—116。

¹¹⁵ 同註 18，頁 116。

¹¹⁶ 為什麼 Mead 會有要在法律的承認關係之下，再發展出一個新的對共同體內部關係之構想。這就在於在法律關係下，作為一個社會共同體自我，乃是在權利義務的要求下進行承認，那麼，事實上它就接近一種幾乎相同的人格產生，為了個體能在一個共同體下和諧生活之必要。但在這之外，Mead 認為個別人格應該還要一種「我自所以為我」的特殊性，這是身為人或者是在「個體」意義上最為珍貴之成份。所以，基於此他必然會想要一個新的自我與共同體間的關係，才能使個體在共同體當中既是特別的，卻也能為他人所欣賞並認同的存在。所以，在基於法律關係要求的主我與客我關係一致上之外，能有一種新的自我與共同體間的關係，同時也是最為理想的個體與共同體間的關係。請參閱同註 82，303—307。

¹¹⁷ 更為具體的說，乃是指反射出主我要求的特殊性面向的客我，這個能力是否特殊且若要獲得承認它必然是得經過共同成員的評價。但這個該被評價的客我存在如何發展就成了問題所在之一。

式來表示這個倫理概念。Mead 先是提到作為這種自我要求，那麼或許會呈現出一種自我中心主義的優越性。他說到：「如果真的有一種優越性的話，那就是基於特定的功能之實踐的優越性。一個人是好的外科醫生，或好的律師，接著能感覺到這樣生活中所的優越性是值得誇耀的。試著在自己的共同體中這樣做的話，沒有去炫耀自我的優越性而讓人覺得自滿這樣的利我主義的要素就消失了¹¹⁸。」我們就瞭解到，如果要使自我對於自我實現的衝動之滿足，仰賴於某種特殊性所呈現的優越感，但 Mead 認為這會帶來某種程度的自我中心，這樣就無法符合客我同一實踐性的要求。所以，他試著將這種優越性與共同體中的實踐連結起來，那麼，我們可以知道的便是當個體基於對自我實現性來區分與他人的衝動要求時，又要避免實踐層面上為了追求自我實現導致客我實踐同一性難以成立，所以 Mead 將這個優越性的實踐將之導向對共同體有其助益的實踐，這樣一來它在客我層面實踐同一性將會大幅度弱化原來所帶有的自我中心主義之色彩，也能讓自我得到特殊性受到肯定的要求。

不過 Honneth 亦指出，雖然透過自我實現的方式和對於社會有用的勞動之經驗相聯結，大大降低了集團價值對於自我實現的的拘束，只要他們理解到在功能發揮的實踐上能夠達成自我實現，也就是完成特殊性所帶來的區分，另一方面因為是對於共同體有所幫助應該也能完成他者對於這個客我的肯定¹¹⁹。但是這個想法本身即便實現了，它仍然無法從中可以推論出來自共同社會倫理上的目標之獨立性。Honneth 在這邊所指的乃是因為就「好的生活」這個共通的概念，一開始就可以決定勞動機能的價值。另一方面，即便你透過這些過程，對於相互主觀間所具有價值從而到社會的一定的生活形式所賦予的個體之特性，對於這樣的倫理每次都會再特定下來，因此，就無法功能的分工考量為一個可以經過內在規則

¹¹⁸ 同註 18，頁 118。

¹¹⁹ 同註 18，頁 118—119。

兒衡量出個體對於共同體自我貢獻的價值中立系統¹²⁰。這也就是說透過一個更為普遍的概念，同時這個概念在道德意義上已經常為人所接受，那麼在共同善的概念之下，能在自己所屬共同體規定的權利框架之下力求自我的生活方式，同時也能對在客我層面上獲取承認其所具有的特殊性¹²¹。

不過，Honneth 指出為什麼 Mead 是想透過這樣的方式去建立不同法律承認關係的最終形式的承認關係及方式。早先我們知道 Hegel 追求的方式的結合了第一階段感情上的承認和第二階段的法律承認關係所形成的第三階段，Honneth 所推測出的關於「團結」的承認形式及意涵¹²²。透過感情的聯繫，才使得第二階段的法律承認關係下所完成的形式共同體進一步有了實質上的統合可能性，進而完成倫理關係的最後階段。但是，Hegel 所提出的形式倫關係並無法完善地解釋為何個體要去感覺到連帶及尊重的感情，進而形成實質上的統合承認關係¹²³。就此，Mead 在實質統合所達致的共同體脈絡之下，為了想找出實質經驗上可以去提供一個有力的說明，才採取了這個說法。

但不管 Hegel 或者是 Mead 在於承認理論上一樣無法在最終倫理關係形態上去完成關於承認形式及意涵在動機及經驗上如何去產生及發展。即便，我們大概知道了形式我們可以以「團結」一詞來訴求，然而動機從何而來，為什麼我們得在實質經驗當中去獲取團結的承認經驗，並進一步形成實質意涵的共同體？同時，這個問題間接地和我們之前所提到的問題不謀而合，也就是關於承認的形式及訴求的各個階段的釐清，以求在承認的最終階段中我們可以去完成一個一體化的倫理關係之社會，同時也不會讓個體失去所具有的獨特性，達到真實自由的社會。因此，接下來將是 Honneth 會試著去說明如何在經驗上去獲取動機，讓我們

¹²⁰ 同註 18，頁 120。

¹²¹ 同註 18，頁 120。

¹²² 同註 18，頁 121—122。

¹²³ 同註 18，頁 122。

必須仰賴於承認關係去完成實質意涵的共同體。

總結來說，我們在 Mead 的理論脈絡下，可以得到轉換 Hegel 理論的實質理論內涵，證明承認的經驗形式。在兩相結合之後，對於 Hegel 和 Mead 關於各種階段的承認形式之混淆與最終的型態仍舊無法去提供一個有效的建立模式。不過，可以肯定的是對 Hegel 關於承認原始概念，也就是人的實踐同一性的形成是以相互主觀上承認的經驗作為前提的綱要的保留。以及 Mead 思想的結合獲致了實踐上的同一性乃是建立在主客我一致之上。同時，在這個程當中不僅僅只有認知的意識上的實踐同一性成立，它更包括一種帶有規範認知意義上的承認，而據此建立在主體間的共同義務權利關係。另一方面，社會的歷史發展正式透過個體主我的衝動不斷地要求對於自由限制的解除，衝擊了既存已成立之規範，透過不斷地對於主我衝動要求承認所引起的抗爭，連帶也使得社會制度或文化往新的境界邁進，同時新建立的倫理關係和自我實踐同一性可以併存，意味著透過對於自由的限制的解除，將使得個體更為自由，亦可以在新的倫理關係中保存特殊之自我¹²⁴。

在完成這個工作之後，Honneth 將會去分析 Hegel 和 Mead 未完成的各階段的承認關係及其方式為何，並才能進一步去論證規範社會的歷史是以一個這樣唯物的思想發展過程來進行著。在下一章，接著要討論的便是 Honneth 如何去討論三種不同階段的承認關係及其方式¹²⁵。

¹²⁴ 同註 18，頁 124—125。

¹²⁵ 同註 18，頁 125。

第四章 相互主觀間的承認模型與否定態樣之蔑視

第一節 三種型態承認形式的必要性及相對應之否定概念

在第三章我們討論到 Honneth 是如何透過 Mead 的理論來對 Hegel 的原始的承認概念及模式進行自然主義上的轉換。在這樣的轉向之下，我們瞭解到社會規範的結構發展仰賴承認關係不斷地發展，同時亦能達成自我的實踐關係及其同一性，讓社會實質的倫理關係能夠漸趨一致，進而完成一個實質意義上整合的共同體。而在承認關係進行過程當中，我們更發現了自我對於既有倫理關係對自我的承認程度未達所想要的程度時，將會激發並給予個體一個道德的動機，進行對於承認程度能夠要求進一步的擴張來達成自由突破發展所帶來更為完整的自我實現性。同時，對於社會而言這樣的抗爭模式就不同於 Hobbes 所解釋的那般，僅僅是個體為了自保而所發起的萬人對萬人的抗爭。另一方面，這類抗爭模式更代表了讓社會的制度及文化上能夠重新建立起新的承認形式，它不僅讓規範更具有普遍性，同時也讓個體保有了更多自我實現的可能性¹²⁶。

為了尋求 Hegel 的原始模式能夠化為一種可以用來解釋當今社會歷史發展的過程模式及道德結構的形成，Honneth 透過了 Mead 的想法給予了經驗上的解釋效力。在業已完成承認基礎概念上，Honneth 注意到兩位理論家儘管未曾在討論到有關承認概念時清楚地辨識出不同階段的承認形式，但在其兩位的理論當中卻可以隱隱約約看出這些訊息。而 Honneth 認為若要將為了爭取承認而抗爭發展成為一套用來解釋社會道德結構發展的有效理論之前，他仍必須究明關於承認的三種形式這種區分如何證立。另一方面，這樣的區分方式關於社會的生活關係構造上在什麼程度上來使其分屬之，關於此點引證的方法將會離開目前所討論到的文

¹²⁶ 同註 18，頁 124—125。

本，必須是可以藉由和經驗上的研究成果大概一致所見之內容來加以完成¹²⁷。另一方面，在經驗上所獲取的承認事實並藉以成立的成立關係，除了前面所述具有三項形式是前面兩位理論家未加以討論清楚以外，Honneth 指出對於這類已完成之承認關係相對提出一種否定的態度，被 Honneth 稱為「蔑視」的態度，乃是一種對於否定承認關係，並給予了一種缺乏尊重的社會上經驗，關於「蔑視」的概念兩位理論家既未發現，同時也忽略它存在的重要性，因此將在後面一並討論之。

回到區分三種承認形式的討論之上。之前所言乃是 Honneth 對於在經驗上如何去證立三種形式將要依據的方法，問題是，為什麼 Honneth 要去證立這三種承認形式的經驗上有效性呢？原因在於這樣的區分式不約而同地可以在 Hegel 和 Mead 所發展出來的理論上探索得到，他也在其他學者身上在論及有關社會的相關討論當中也都出現了類似的分類方式¹²⁸，並指出雖然沒有明確證據但是依據這三種形式來區分生活領域具有相當程度的可信度。而更為重要的是，雖然 Hegel 和 Mead 所區分的形式不全然相同，但兩者共為一致的想法呈現在都把不同的相互關係回溯到不同的相互承認之模型，並且對應各自模型在道德發展上存在各自相異的動機和個體自我關係的也各有不同之處。所以，為了瞭解承認關係是社會規範發展的經過，就有必要對其各種形式及方式進行瞭解，才能從中找尋出可以證立社會道德結構的發展是依循著圍繞承認而抗爭這一模型進行著¹²⁹。

¹²⁷ 同註 18，頁 125。簡言之，就是從實際經驗當中直接找尋可以證明這三種形式的證據。而在其中 Honneth 更是進一步言明這種方式乃是透過科學經驗上的實驗來說明為何三種承認模式分屬三種情況，以及在經驗上我們是可以去確認出有這三種形式。

¹²⁸ 同註 18，頁 127。這邊 Honneth 所舉例的社會哲學家及其相關理論有 Max Scheler 乃是區分了「生命共同體」、「社會」、和基於團結完成的「人格共同體」這三種「社會同一的本質型態」的區分。另外還有 Helmuth Plessner 根據 Max Scheler 的社會存在論（或稱社會本體論）所成立的型態，關於相互主觀間的信賴程度而區分了「原始的統合」、「社會的交往」、「適當的共同體」。

¹²⁹ 同註 18，頁 127—128。

第二節 承認關係的三種形式

1. 「原始關係」——情感上的支持

首先要討論的承認形式便是身為一個人最為原始形式的承認關係，Honneth 所指的乃是基於感情聯繫上發展成為強烈的情感上依戀，也就是所謂的「愛」。當然，若提到這個字很多人可能會去直接聯想到一種關於兩性之間的愛戀般的感情，同時關於愛的想像上也會讓人覺得一種接近於情緒上的用語。不過，在這 Honneth 予以澄清的是，首先愛並非單純只是一般我們所稱兩性之間的戀愛關係，而是給予一個更為廣泛的範圍，只要感情上的聯繫的強度足夠，例如朋友間的友誼或者父母子女間的關係。而在 Hegel 這邊，在他的原初的承認關係也是建立在家庭當中所產生的情感上聯繫，並有著向對象要求情感回饋的需求，作為這種需求的存在便成立基礎的承認形式。因此，在依存對象的強調之下，在這基礎上的承認關係就必然要與他者間的聯繫甚至進一步存在於對象當中，這也就是 Hegel 想法中所呈現的「於他者之中自我之存在」。Honneth 指出在這點上便是轉往科學經驗研究連結的關鍵點¹³⁰。

原因在於精神分析的理論中，隨著對於早期兒童互動分析上的轉向，觀察出對於他者人格感情上的連結關係是否運作順利，乃是依存於共存的自我犧牲和個體自我主張間所呈現的張力關係之保存。¹³¹因此，在精神分析的轉向上，它變成是以感情連結的兩個個體間相處的狀況，以及從中衍生的感情上的依存和自我的獨立性彼此之間是否可以維持一個良好的共存關係。如果運作並不順利，也就是當個體間的感情連結和自我獨立性要求沒能處於一個平和狀態的話，將會導致精神層面所帶來的病理現象。在這個意義上，我們就發覺了它和原始關係的承認形式上有了非常密切的關係。原始關係乃是出自一種感情上的承認關係，同時

¹³⁰ 同註 18，頁 128—129。

¹³¹ 同註 18，頁 129。

承認過程中也會出現自我獨特的要求，因此在感情基礎的承認關係上，如果運作良好必定也是以一種個體自我性的肯定與情感上的依存能夠和諧共存的狀態來實現。也因此，Honneth 才在這邊主張客觀關係理論的研究傳統在理解上，愛呈現為一種相互行為的承認關係，可以去形成一個特別的相互承認之模型¹³²。

也因此，藉由客觀理論關係的理解，有助於我們在愛的承認關係上去建構出它的一個基本想法：於愛之中感情上連結的成功乃是依存於在幼兒期所獲得的共存和自我獨立性的平衡能力這樣特殊的方法，同時，在這意義上我們可以把愛當成承認特別的形式來予以證立¹³³。

而在這邊 Honneth 乃是藉由英國精神分析家 Winnicott¹³⁴的理論來當他的完整模式建立之起點。Winnicott 最為由人所知的研究領域在於藉由觀察親子的互動，得到了一種關於親子如何是在一個過程當中先共有，然後分別獲取個體性之後產生分離的需要，同時在分離過程當對於原有共有狀態的失落所產生的攻擊個體性動作，在這樣衝突的互動過程中，使得嬰兒逐漸建立一種社會化的獨立基礎，同時也能和母親之間建立愛的依存關係，並且透過衝突的學習取得獨立自我與感情上的依存如何去尋得一種平衡的機制。

細分這個過程的話，Winnicott 指出在一開始母親懷孕的時候，對孩子的愛讓她將孩子視為自己的一部分。即便在孩子剛誕生的時候，由於對於週遭環境依存

¹³² 同註 18，頁 129—131。更為具體地來說，便是跟傳統的精神研究方式不同。Honneth 指出特別是和 Freud 那種傳統的精神研究方式，將心理的狀態之研究侷限在於自我衝動這類心理的自我獨立式發展。但是，客觀關係理論則是不同，乃是回到社會互動的脈絡之上，強調互動行為對於個體心理也會造成相當大的影響。特別是他們在認定精神疾病的產生是在於個體和他人之間因為互動關係產生錯亂，使得感情上的依存關係和自我獨立性之間產生衝突，才發展成為精神疾病的狀態。

¹³³ 同註 18，頁 131。

¹³⁴ 原為小兒科醫師，接觸精神分析之後持續鑽研兒童心理學。在幼兒期，兒童與母親間的互動上研究最為著名。透過母子間關係的互動研究，發展出「過渡性客體」、「真我\假我」、等概念語彙。

性極大的，不能算是一個可以自我獨立的個體。在這階段上，就實際層面的觀察，他們就現實上來說的確是兩個個體，但卻可以看出他們身為一個單一個體的情感上表現，而這個時期就被 Winnicott 稱為共生時期。¹³⁵

在共生時期過後，當來到母親一瞭解可以暫時離開孩子的時期時，隨著注意力的移轉，母親逐漸拾回之前暫時消失的自我獨立性。從而，在這個經驗時期，他無法像之前那樣和母親緊密地生活著，依賴程度從絕對轉變成為一種相對來說不那麼密切著狀態。在這個時期，當母親無法及時去意會或滿足到孩子的依賴時，更劇烈的變動便開始產生了。孩子逐漸會有一種失落感，並從中領悟到某種寂寞孤獨的感受性，這時孩子也漸漸可能去意識到自己作為一個獨立個體的存在，建立起某種自我獨立性¹³⁶。然而孩子對母親依賴性還是很大的，當對母親的失落感來到一種極限時，孩子開始會把母親視為一個獨立性存在施以帶有目的性的攻擊行為。在這個過程當中，Honneth 所說孩子等於是第一次將母親視為具有固有權利的存在，也就是將她當成一個獨立的個體來看待¹³⁷。

也因此，從一開始以來一直共存的兩個個體開始由單一個體的状态，各自往各自所持有的獨立性去發展。如果，按照 Winnicott 和 Hegel 兩者理論的觀察來看，我們可以將愛的承認關係視為感情上的依存認同以外，和之前一樣的，當自我獨立性和感情依存之間不能去取得一個良好平衡時，例如說孩子想要對母親要求更多的關懷或者是母親想要積極地去教育小孩，都是對彼此的獨立性去產生破壞。因此，立基於原有感情依存關係的愛的承認關係上，他們會進入為了爭取共多自我獨立性的承認而進行抗爭。同時，這個承認行為進行的過程就變成一種帶有積極的發展潛能空間和學習意義¹³⁸，去迫使他們彼此都作出修正，讓原本被破壞的

¹³⁵ 同註 18，頁 132—133。

¹³⁶ 同註 18，頁 134—135。

¹³⁷ 同註 18，頁 136。

¹³⁸ 在這邊，所謂的學習過程乃是指稱 Winnicott 在對母親與孩子的互動過程中，兩者如何透過一

承認關係再次取得，我們便可以觀察到一種自我獨立性與感情依存取得平衡的和諧共存狀態，這樣的新的基於愛的承認關係就更為符合彼此的需求¹³⁹。



連串的互動過程，不斷地去意識及接受自己為獨立的個體及兩者間的感情聯繫。在這個過程中，Winnicott 認為小孩會藉由周遭環境所呈現的現象及身邊的物品來進行所謂確認的動作。而這些現象跟物品被 Winnicott 分別稱為「過渡現象」與「過渡客體」，來幫助小孩建立在其心中獨特的「個人模式」。藉由個人模式的形成，實際上小孩是完成一個個人知識的形成過程。然而這些事物，也就是過渡現象和過渡客體，意義仍然是由小孩所賦予，雖然這些都是小孩展開生活體驗的基礎，但就實際層面來說他們也是小所創造出來的幻覺。在一開始的完全依賴關係當中，小孩是可以從這些幻覺感受到他們與母親是合一的。但是，當母親無法持續完全依賴關係的狀態而轉而相對依賴的過程，會造成小孩的心中幻覺的毀滅，轉變成為對於現實的接受。當然，按照 Winnicott 的想法，如果小孩與母親兩方在這個時期能夠好好轉換幻覺成為現實時，對於兩方來說不僅是順利完成個體的獨立性重建，兩方的獨立性也能和感情上的依賴形成良好的平衡或者說互動關係，那麼就是一個成功的成長模式。請參閱 Donald W. Winnicott,《遊戲與現實》(Playing and Reality), 朱恩伶譯, 台北: 心靈工坊文化事業股份有限公司, 2009, 頁 34—37、39、45—50。

¹³⁹ 同註 18, 頁 136—140、143。按照 Honneth 的說法，他最後是回到 Hegel 所謂在「他者身上的自我」，描述的是在這種承認關係下所達到的和諧境界。這是指當一個人在愛的關係當中建立起獨立性，事實上在與交往的對象時也能感受到一種共融的感情。但是這種感情並不會對其已成立的獨立性有任何的威脅，雙方是合諧的共存者。而 Honneth 更是說這種狀態，不只是一種在相互主觀性上，它更像是一種帶有獨立性的經驗和融合狀態的經驗間不斷地調和並形成平衡的溝通關係。

2. 「法的關係」——認知上的尊重

關於這層的承認關係上，就之前所論述的部分事實上也一直重覆出現。在 Hegel 的理論當中，是出現在市民社會的相關討論上，藉由抽象的普遍性權利與法律制度，將人納入一個體系當中，彼此的承認關係也就是透過實證法的制定來予以呈現。Honneth 提到在 Hegel 的《哲學全書》(Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften) 當中，他是這麼說的：「於國家之中，……人作為理性的存在，作為自由的存在，作為一個人被承認及對待。接著，隨著克服自己意識的自然性，普遍的事物，原始自我和否定自我中所存在的意思，遵照法律從而對於他者是作為普遍地妥當存在的所有作為，作為把他者當成自身那樣看待的意思，也就是作為自由、作為一個人來承認。¹⁴⁰」Honneth 指出藉由這段話我們可以清楚地看出 Hegel 想藉由法的承認形式把近代的法的關係這樣特殊的制度以這樣的形式來實現，這是因為原則上來看，只有這樣的要求，才能及於作為平等且自由的存在的所有人類¹⁴¹。

相較於 Hegel，Mead 亦提出所謂「普遍化他者」的承認方式，來建立起社會的規範性，同時，權利和義務也會在這個狀態下形成實踐上的同一。不過，Honneth 認為 Mead 的普遍化他者中的承認結構，只呈現了作為一個共同體成員他承擔了權利及義務的規範。但是，關於權利和這些權利如何在社會的論證方式卻未言明。因為對於個體而言，權利普遍化使得個體進入社會帶有權利這點是可以明白的，但是，卻往往只要在權威的制裁關係顯現上，它才顯示出被承認的一面。因此，我們雖然可以理解到若作為法律關係的內在結構，形式就變成對於權利的確認，但這一事實並未明顯地呈現出來¹⁴²。反而是 Hegel 的市民社會當中對於法律

¹⁴⁰ 同註 18，頁 145。

¹⁴¹ 同註 18，頁 146。

¹⁴² 同註 18，頁 146—147。

結構以一個普遍性道德概念前提的呈現，它讓人瞭解進入社會當中我已具有那些抽象的權利，因此，法律承認的形式才會比較明確一點。

不過在進入現代法律制度之前，對於傳統法律制度，會因為個體於社會上身分等級的不同，進而去影響個體所具有的權利種類。同時在這個意義上，個人在法律上的承認關係就不再那麼的普遍性，反而是以身分階級來呈現彼此間的承認形式¹⁴³。也因此，只有在傳統法律因為身分等差所呈現的權利不同之問題，在歷史進程當中，以權利普遍化的方式逐漸從身分地位中解放出來以後，才能進一步將法律關係正式呈現為社會當中的承認形式¹⁴⁴。同時，在權利普遍化的過程當中，Thomas Humphrey Marshall 亦發現了在此一過程中使得更多的個體得以納入這個承認關係來被肯認，某種意義上在個體的身分上也是去取得了一個普遍化，或者該說平等化的現象¹⁴⁵。

如果說，對於要求權利普遍化有個內在要求的話，如同在前面愛的承認關係當中，其自我實踐性的內在要求乃是出於一種自我學習的獨立性成立對於自我的信賴之要求，同樣地，在權利普遍化的內在要求上它是以「尊嚴」這個詞來呈現。因為這邊的尊嚴代表了要求一種權利來經營發展生活的自我實踐性，也因此，若不將權利普遍化讓每個人都是具有權利的個體，在社會當中他等於沒有權利去進行自我實現的可能性，也就意味著沒有機會發展尊嚴¹⁴⁶。

¹⁴³ 同註 18，頁 146—147。也就是說每個人在作為一個法律的人格上，其權利反而是以身分的形式進行承認，而不是透過法律建立所賦予的有效性來承認。

¹⁴⁴ 而在歷史進程當中，Honneth 指出藉由 Thomas Humphrey Marshall 的理論當中，我們可以發現解放的歷程乃是十八世紀的自由權（人身自由及財產權）、十九世紀的參政權、以及二十世紀的向國家請求積極作為的社會福利權力。而在這個歷史當中，我們看到的是類似 Mead 在談論到規範社會的進步模式，在不斷地事物刺激之下，使得自我意識到不平等的現象，進一步化成為主我的衝動要求去尋找客我的改變。而這邊，事實上也呈現了原來的建立在身分階級上的法律關係，身分階級才是內在的承認因素。從而，對於法律承認要求的擴大乃是尋求法律承認關係對於個體必須一視同仁，讓權利的形式以一種普遍的形式來呈現。在這邊自我要求的實踐同一性上，他要求的是一種尊重，因為權利形式的要求上並不等，讓他們在法律承認形式感到挫敗，進而才去引發他們為了爭取更多承認的自由空間所引發的抗爭。請參閱同註 18，頁 153—158。

¹⁴⁵ 同註 18，頁 158—159。

¹⁴⁶ 同註 18，頁 161。

在這邊我們可以瞭解到在法律承認關係上，其實有一個歷史上經驗過程讓我們去觀察。同時，在這個歷史發展上我們在現代法律制度形成過程中，我們去除立基於身分來取得權利的法律承認形式，以普遍性的權利(身分上的)來取代之。同時，也就是在法律承認關係上，我們取得的權利具有另外一種普遍性，也就是在這個共同體中大家都肯認了你的權利的普遍性，同時這個普遍性也肯定了你可以據此來實現自我，以完成對於尊嚴的主我衝動之要求¹⁴⁷。



¹⁴⁷ 同註 18，頁 161—163。但是 Honneth 指出關於尊嚴的自我實踐之肯定(回應主我衝動之要求)仍然是一個推論，缺乏經驗的充分支持。因為他認為尊嚴的現實存在只能透過比較得來。這是因為它往往是透過一種被否定，從而主體感覺到苦惱也只能感到被否定的感覺，而無具體觀察出它的真實現象。

3. 價值共同體——社會的價值評斷

第三個承認的形式，乃是來到最後一個型態也就是涉及實質統合的共同體，其內在的承認結構為何。Hegel 和 Mead 曾經對此一形式該以什麼樣的內容來呈現，都做了一番論述。在 Hegel 身上，我們看到的是所謂的絕對倫理之精神，強調一種絕對主體與共同體其他人達成倫理關係上的實質一致。然而，關於這個承認形式的內涵，Hegel 將之放置在個體精神的融合發展過程上，失去了原始建立在社會脈絡及個體間互動的味道。另一方面，Mead 是從社會心理學去建制這個形式，透過自我勞動功能的實現，以一種對共同體有益並且呈現出自我特殊性的面向來完成自我實踐層面的統一性。然而，Honneth 指出他的功能性分工卻會陷入於相互評價的麻煩，無法作為一個中立價值判斷的系統來完成他的承認關係。

Honneth 進一步指出，結合兩者理論來看，可以得到一個結論便是只有將相互主體間共有的價值視域存在設定為必要前提，才能完善地掌握這種模型。因為，自我和他我，各自的生活對於每個他者具有什麼樣的意義，對於在相互之間呈現了什麼樣的價值或目標，只有在共同去保有這樣的方向條件之下，作為個體化的人格才能去進行相互間的評價¹⁴⁸。

而在構築新的第三個承認形式及方式之前，Honneth 回到了在法律形式承認關係的討論脈絡上。之前我們提到，傳統社會是以一個身分差異來進行規範的社會，某種意義上也是一種第三個承認關係之形式。原因在於他們往往是在特定文化下所誕生之共同體，藉由身分階級的方式來分配好人民既定的位置。因此，當他們要顯現自我特殊性及這層面的自我實踐同一性的話，便是透過對於榮譽的爭取來完成自我之實現。具體來說，這個共同體的的確確是一個實質意涵上的共同體。同時，在這個倫理實體當中，它便具有完整的第三種承認形式跟內涵¹⁴⁹。但

¹⁴⁸ 同註 18，頁 163。

¹⁴⁹ 同註 18，165—166。雖然在這邊所舉的例不太妥當，但似乎可以解釋一下 Honneth 對傳統社

是，隨著對於權利普遍性要求，傳統因身分而有差異的特徵消去了，取而代之的法律承認關係在普遍性上的取代。同時 Honneth 亦指出從傳統社會到現代法律社會這樣的轉變，以及在廣泛的範圍上逾越了認識的基礎，亦即，只要倫理義務被組織成爲內部決斷過程之結果，關於社會價值體系的特徵的日常理解上就必須變更。價值秩序奪去了具有先驗性質的明證性之基礎，這一個價值體系就不再能被看做是一個客觀的根據體系，再也無法爲階層對個人行爲的特殊期待提供一種關於社會名譽標準的明確知識。和正當性的形而上學一樣，價值社會出現失落：它喪失了客觀性的特徵，也失去了作爲充分地在行動上規範著社會名聲之等級而能確定之能力¹⁵⁰。

在這樣的解離之下原有的第三種承認關係形式跟內涵暫時消失了，然而，作爲取代第三種承認關係之形式的法律承認關係卻也無法再次完成價值分裂後的價值世界。也因此，社會的價值評價就呈現爲種種個人自我實現之方式¹⁵¹，而失去了社會名譽的傳統意涵，一種我們原本賴以成立肯定的承認關係之內涵。

面對到第三種承認形式的失落，同時在 Hegel 及 Mead 各自理論本身亦無法解決這些問題，Honneth 思索著開闢新的承認形式的可能性。因此，在這邊他指出了先前所提到的「團結」之概念。這是因爲在團結的關係當中，主體是處於一個相互對稱的立場來進行互相評價，對於相異的生活方式也能在相互之間具有共同感覺的相互行爲之關係。根據這個提案，到目前爲止我們也可以清楚明白到對

會時期的倫理實體的現象。我想最爲明顯的兩個例子，一個是東方特別是中國的傳統社會型態下的倫理關係；另一個便是基督教世界下的倫理關係。面對到價值仍未形成開放型態的社會，一個權威思想者的誕生加上權力的集中，其實便很容易產生這類形式跟實質上都可以算是統合的共同體。以中國傳統社會來當做例子，便是建立在自古以來的倫常關係之上的實質共同體。當然，關於承認的概念是否可以適用其實有疑問，因爲這類文化統合所導致的倫理實質統合狀態，乃是因爲有著極爲強大的灌輸機制（套句 Foucault 的話來說便是一種規訓的機制），使得它原本就是一內化的存有根植在人的心中，不需要再去尋找認同的機制，因爲價值是一元化的。也因此，這邊的承認的特徵就會變成爭取榮譽來作更爲完美的自我實踐統一性的要求。

¹⁵⁰ 同註 18，頁 168。

¹⁵¹ 同註 18，頁 169。

於政治的壓抑在共同抵抗經驗當中所產生的集團關係也被運作著。根據掌握著所有實踐目標的一致，這樣就產生了一個相互主觀間的視域，並且個人把他者能力和性質所具有的意義藉由同樣的方式來進行承認，並成立在這個相互主觀間的視域當中。又，戰爭或許可以對於這種超越社會境界的團結參與進行說明。憑藉著在戰爭中共同有著過重的負擔或不自由之經驗，突然新的價值體系會產生，使得主體得以互相重視之前被社會所忽略的成就與能力¹⁵²。而在實踐過程當中，個體會經驗到來自他者的認同，這也增加了自我的信心，換句日常的話來說便是一種「自我信賴」或「自我尊重」的概念之範疇¹⁵³。

而到目前為止，Honneth 對於承認關係的三種形式及內涵已經完成一個基本的理論模式。而接著，他將要論及到整個承認理論最後的一個層面問題。也就是進行承認的反向行為，拒絕承認所帶來蔑視經驗。

¹⁵² 同註 18，頁 172—173。

¹⁵³ 同註 18，頁 173。

第三節 個人同一性和尊重的欠缺

在討論整個 Honneth 對於承認理論的基本架構之後，最後一個要討論的便是由他所提到不同於 Hegel 和 Mead 都沒去注意到的一點，也就是對於個人自我同一性，在相互行為當中尊重欠缺的情形。而相較於在交往當中我們所看到欠缺尊重的行為那樣具體可見，Honneth 認為還有一種牽涉到更深一層的破壞，也就是對於自我人格的同一性被破壞。而這個自我同一性乃是一種建立在相互主觀之間，一種共同成立的個體對於自我之瞭解，倘若對其施以缺乏尊重的行為，除了我們對於行為本身的排斥性，它等於也是把個體好不容易建立起來的自我認同給破壞掉，相較於生理上的破壞它所凸顯的是一種心理狀態的破壞。而這種被破壞的心理狀態本身對於所保持的自我肯定的信心一旦失卻，恐怕會造成遠比肉體受害的傷害產生，特別是針對失去行為的信心而言，它可能使個體被帶向全體崩潰的邊緣。

因此，Honneth 認為有必要去探究這一層的破壞關係。如果真如他所言，尊重欠缺的行為如果等同於承認的保留或剝奪，那麼，在於肯定的三種承認關係形式當中，也必定會否定的現象領域當中存在著對應的三組欠缺模式。¹⁵⁴另一方面，Honneth 在論述完三種形式的尊重欠缺之模式的話，那麼，他要試著去嘗試回答的就是這種尊重欠缺的經驗為什麼會根植於人類主體的感情體驗當中，同時給予了成為契機的社會的抵抗、衝突或者更應該說是「圍繞承認之抗爭」的一種動機¹⁵⁵。

首先便是最可以直接觀察到的暴力行為這類欠缺尊重的行為。強暴行為的過程中往往涉及了對於個體自由、身體、財產甚至於生命上的威脅。而除了肉體上

¹⁵⁴ 同註 18，頁 177。

¹⁵⁵ 同註 18，頁 178。

的痛苦以外，它通常也伴隨著一定程度心理層面的摧殘，以至於讓其感受無助之感，或者去破壞掉對於交往關係正常期待的信賴感。也因此，Honneth 認為這種心理上的迫害也會去影響到受傷害個體和其他主體間的交往行爲，因此，他除了是一個破壞行爲以外，對於建立的承認關係來說它更是一個象徵剝奪掉承認的行爲¹⁵⁶。

而相較於第一種的破壞行爲，Honneth 指出對應另外兩種形式的承認關係本身是根植於歷史發展的途徑之中。例如第二種承認形式當中，我們對於某個主體剝奪掉其所能行使的權利，那麼連帶的，他在法律關係的承認形上作為一主體的意義就會受到貶損。同時，在這之上更進一步的自我實現可能性也被捨棄掉了。雖然外觀上可能只是一個純粹無法行使權利的狀態，但我們可以推測得到的是這種經驗上的破壞，在自我實踐同一性上也遭受破壞呈現出一種不完整的狀態，等於失去一個作為主體被承認所得到的尊重之意義¹⁵⁷。另一方面，如前所提，這種破壞內涵也會隨歷史的變遷而轉變。從而在權利剝奪的經驗上，不只是根據已普遍化之程度所衡量的部分，也是屬於由制度所保障的權利實質之範圍的所衡量的部分¹⁵⁸。

最後一種承認關係形式的破壞，Honneth 指出它將會呈現出於個體或集體生活方式的貶抑。在這個意義上，個體的所獲得的名譽、地位等乃是指他的自我實現之方式被肯定之價值。如果在這邊遭到破壞，那麼，就等於是把這種社會價值上貶低，也就是把個體生活的形式和信仰當成價值低下之物或缺陷之物予以貶抑。因此，這會導致個體在原本共同體當獲得的肯定意義失去了在自我同一性上自我敬重之意涵。由於它是和文化貶低形式發生關聯，所以這種經驗也是處於一

¹⁵⁶ 同註 18，頁 177—178。。。

¹⁵⁷ 同註 18，頁 179。

¹⁵⁸ 同註 18，頁 180。

個歷史的發展過程當中¹⁵⁹。

而 Honneth 接著把被貶抑的經驗和 John Dewey¹⁶⁰的實用主義心理學聯繫起來，藉由觀察人們在遭受這類不受尊重的行為之後，會形成種種的感情上的情緒波動，成爲了我們所可以觀察到的事實。同時，這種因爲被貶低而引起的羞辱感覺返回自身亦會引起自身感情衝突，從而引發在道德上要求一個再次獲取承認的動作。所以，Honneth 認爲隨著個人的承認要求被貶低所產生的情感反應，就會帶來一種可能性，也就是那種不公平的情緒在自我身上展現出來，來成爲他政治上抵抗之動機。¹⁶¹

不過，雖然這有可能會是一個引發政治上抗爭的動機，但是，Honneth 也說這些不公平只是可能而非必然地會在自我中顯示。而這就顯示了這樣道德實踐之基礎於社會現實當中是脆弱的。另外從經驗上來看，被貶抑的客體情感中的認識潛能是否能成爲一種信念，就必須先取決於被貶抑主體的政治文化環境的構成：一種社會運動只有在具備了表達手段時，蔑視的經驗才能成爲政治抵抗行爲的動機¹⁶²。

Honneth 對其承認理論的架構初步已經完成一個模式了。因此，接下來將會談談這套理論與現代社會的法秩序間會有著什麼樣的聯繫，以及它對於我們目前憲法如何去落實對於多元文化的保障能夠提供什麼樣的借鏡。

¹⁵⁹ 同註 18，頁 180—181。

¹⁶⁰ 美國著名實用主義者。

¹⁶¹ 同註 18，頁 186。

¹⁶² 阿克塞爾·霍耐特（Axel Honneth），《为承认而斗争》，胡继华译，上海：上海人民出版社，2005年，頁 147。

第五章 結論

井上達夫在《他者への自由》一書當中，關於自由主義所建立的政治哲學當中所產生的弊病展開一系列的討論。其中他提到正義的基礎在生活形式的多元分裂之下，不只該從自己視點，更應從他者的視點來採納，藉由這樣的方式來正當化正義的基礎。也就是說，公共正當化上的要求，應該貫徹對於由自由所誕生的權力之意志¹⁶³。

其實是在強調關於正義的議題之上，特別是法律在這其中所扮演的一個居中協調社會關係的再修復時，要去注意到不該去形成一方對於一方的宰制，採取的方式是一個類似於去中心化的方法。而就本文所討論的 Honneth 而言，他所採取的是回歸到相互主體間，讓相互主體藉由一連串的互動過當中產生一個規範上的普遍性，同時在自我特殊亦可以包括在這個普遍性的規範中得到良好發展。

據此，我們反過頭來省思現代性思想所建構的法律制度及其思想，有時在關於法律的行為進行中，例如法律的制定或者司法者對於法律的論證過程這樣的實踐過程中陷於一種對於理性的迷思，而造成反被理性所拘束形成對於人民不利的種種法律之結果。像是司馬庫斯風倒櫟木事件，就是一個過度拘泥於法律條文上的論理解釋，卻忘卻了憲法條文所要求的尊重多元文化的內在精神。因此，我們可以發覺到當基於現代性思想發展過程中，自由主義扮演了極為重要的角色。但是在其形式主義的影響之下，往往使得法律造成原本價值多元分立的情形更為難以去形成共容之狀態。

¹⁶³ 請參閱井上達夫，《他者への自由—公共性の哲学としてのリベラリズム》，創文社，1999年，頁212。

在 Honneth 身上，我們看到了他想要將其承認理論中的爭取承認之抗爭概念，將其視為以一個具有道德上動機的原始動力讓個體去意識到既有社會對其處境不公平之處，進而引發個體想去尋求自由更為廣泛的承認關係之擴張。透過唯物論的想法，將社會的發展繫於一連串為了爭取承認而不斷地發動抗爭的發展過程，才有助於真實的分裂處境及實質對立的問題獲得有效的解決途徑。

也就是透過不斷的衝突過程中，去發現我們未曾發現但卻可以共存的境界，同時亦不會讓特殊性消失於普遍性當中，當然這事實上還是一個比較基進的想法。但是，就目前多元文化與憲法間乃至於整個法律體制，事實上充滿的內在緊張關係，或許透過衝突的產生，才是迫使讓我們真正去意識到他者的存在，才能有讓我們有真正接受他者的第一步。

最後，則以一段結語作為最後的結束：「我們每個人都必須走出自己的界限，才能真正進入到語言寬廣開啟的意義範圍裡去。這個包圍著我們的範圍則在進行對話交談中無限擴大，因為我們理解詮釋的同時，也就是在與異己者對談，聽取他者的聲音而有機會走出自己原有的封閉圈子，走出界限外。¹⁶⁴」

¹⁶⁴ 請參閱張鼎國，《詮釋與實踐》，汪文聖／洪世謙編，台北：政大出版社，2011，頁 143。

參考文獻

中文

顏厥安，《幕垂鴉翎——法理學與政治思想論文集》，台北：元照出版有限公司，2005年。

顏厥安，《規範、論證與行動——法認識論論文集》，台北：元照出版有限公司，2004年。

顏厥安，《法與實踐理性》，台北：允晨文化，1998。

王皇玉，《刑罰與社會規訓——台灣刑事制裁新舊思維的衝突與轉變》，台北：元照出版有限公司，2009年。

江玉林〈法主體性之建構與自由理念〉，收錄於《法理學論叢——紀念楊日然教授》，台北：月旦，1997。

阿克塞尔·霍耐特（Axel Honneth），《为承认而斗争》，胡继华译，上海：上海人民出版社，2005年。

張鼎國，〈理解，詮釋與對話：從哲學詮釋學的實踐觀點論多元主義〉，收錄於《多元主義》，台北：中央研究院中山人文社會科學研究所，1998。

張鼎國，《詮釋與實踐》，汪文聖／洪世謙編，台北：政大出版社，2011。

蔡美麗，《黑格爾》，台北：左岸文化，2003。

鄧安慶，《謝林》，台北：東大圖書股份有限公司，1995。

Charles Taylor，《黑格爾與現代社會》，徐文瑞譯，台北：聯經出版事業公司，1990。

George Herbert Mead，《心靈、自我與社會》（Mind, Self, and Society），胡榮、王小章譯，台北：桂冠圖書股份有限公司，1995，頁28。

Donald W. Winnicott，《遊戲與現實》（Playing and Reality），朱恩伶譯，台北：心靈工坊文化事業股份有限公司，2009。

英文

Jürgen Habermas，《The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures》，Mit Pr，1990.4.1。

日文

アクセル・ホネット（Axel Honneth），《承認をめぐる闘争——社会的コンフリクトの道徳的文法》，山本 啓／直江清隆 訳，法政大学出版社，2003年。

アクセル・ホネット（Axel Honneth），《正義の他者——実践哲学論集》，加藤泰史／日暮雅夫 他訳，法政大学出版社，2005年。

アクセル・ホネット（Axel Honneth），島崎 隆／明石 英人／大河内 泰樹
／徳地 真弥訳，《自由であることの苦しみ——ヘーゲル「法哲学」の再生》，
未来社，2009。

瀬戸一夫，《無根拠への挑戦——フィヒテの自我哲学》，勁草書房，2001年
ヘーゲル（Hegel），《法の哲学》，藤野 渉／赤沢 正敏 訳，中央公論新社，
2001年

井上達夫，《他者への自由—公共性の哲学としてのリベラリズム》，創文社，
1999年。

マルティン・ハイデガー（Martin Heidegger），《シェリング講義》，木田 元
／迫田 健一訳，新書館，1999。

