

國立政治大學社會學系研究所碩士論文

指導老師：黃厚銘 博士

佛教中觀應成派對 Axel Honneth 批判理論
之反思

The Reflection on Axel Honneth's Critical Theory
through Prāsaṅgika-Mādhyamika Buddhism

研究生：吳秉儒

中華民國 九十九 年 七 月

謝誌

這篇論文的完成，要感謝許多人的幫助。首先要感謝我的指導老師，黃厚銘老師。在整個碩士班的學習過程中，不論在念書的方法和態度上，主要都受到老師的啟發和指導。你是一個願意花時間仔細聆聽學生的看法，並且認真地予以回應的老師。我很高興能夠參加老師帶領的「Harold Garfinkel 與俗民方法學」讀書會，在這個過程中，老師花了非常多的時間和精力，在文本上進行細緻的討論，你總是鼓勵我們多參與討論，多聆聽其他人的意見，並且針對他人的意見進行回應。對我來說，你是一位真正把自己所講的道理以身作則地實踐出來的學者，你就是這樣一位身教與言教並行的老師。認真地對待研究題材、認真地對待學生、認真地對待正在和你交換意見的人，如果我真的有從你身上學習到那麼一點的話，這些可說是我在這段日子以來，獲得到最好的禮物了。在閱讀的方法上，我要感謝台大社會學系的賴曉黎老師的教導，在上過老師一年的課程之後，不論是在閱讀還是在寫作上，都獲益良多。

在此要謝謝口試委員們的指導。這篇文章的成形，主要受到了周平老師和林鎮國老師的啟發，你們給予的鼓勵，在我寫作論文的過程中，有著舉足輕重的影響力，非常謝謝你們。同時也要謝謝黃世明老師對於論文的建議和提醒。

「Harold Garfinkel 與俗民方法學」讀書會可說是我碩士生活的學習重心，除了黃老師的帶領之外，我還要謝謝在參與其中的學長們。在我的表達和理解能力都還不足的情況下，信洋、家榮、育成和意仁學長，都很有耐心地聽完我的想法，適時地幫我釐清並且不吝與我討論。其中，特別要感謝熱心的信洋學長，在英語閱讀和翻譯等方面，花費了許多時間，給了我非常細心的指導；意仁學長也多次和我討論論文的研究題材，他閱讀了我許多不成氣候的初稿，給予建議，此外，也和我分享了許多學習的心得和經驗，所以，我特別想和你們說聲謝謝。除此之外，我也想藉此機會感謝昇祐學長在我學習過程中的幫助和提點。

在研究所的同學方面，除了和我共同學習、分享這幾年碩士生活的夥伴們，特別要感謝淑倫的支持和幫忙，尤其是在寫作後期，耐心而完整地閱讀完我的著作，給予實用的建議和修正。此外，雖然在不同學校，但卻熱心幫助我的朋友們：順楠、蕙如、宜汝、雅婷、沛捷：謝謝你們幫忙我蒐集相關的資料、借還圖書，以及曾經包容我粗心所犯下的錯誤。特別要謝謝人皇，不論在借閱資料，或者是互相分享讀書心得的方面，我都受惠良多。

本篇論文在佛教方面使用的是藏傳佛教格魯派的文獻。然而選擇這個方向當成研究主題，卻是在完成第一階段的口試之後才決定的。在這段有限的時間當中，幸好遇到了許多親自見面或間接受益的貴人，才得以有現在這篇論文的出現。教導我藏文的黃奕彥老師，您不僅在語言方面給予了我啟蒙和鼓勵，同時也在佛教的義理上，非常有耐心地聆聽和修正我的看法。在論文進度急迫的日子中，每星期的藏文課之後，幾乎都讓老師留下來超過一個小時以上。在此

要特別謝謝老師，總是以和善且嚴謹的態度來為我解惑。另外，我學習格魯派教義的資源，幾乎完全來自於雪歌仁波切所指導的佛學中心網頁的上課資料(錄音檔、文字檔等等)，包括了阿底峽佛學會、四諦講修佛學會、以及在美國的道次地佛學會等。我很感佩仁波切、諸位格西、翻譯老師以及在佛學會幫忙的師兄姐們，如果沒有你們的努力和奉獻，我就無法學習這樣難得的教理。特別讚嘆你們對佛法的熱誠以及貢獻，同時致上我的謝意。

最後，要感謝我的家人：謝謝我的祖父母和外祖父母，你們對於我所選擇的目標，給予了充分的諒解。最重要的是我的父母親和姊姊。雖然我不是很擅長表達自己的情感，但希望你們知道，你們對於我的支持，不論何時何地，都是陪伴我繼續前進資糧。謝謝你們。

這篇文章的主題是「離苦得樂」，而呈現在此的作品可說是我這段日子以來對於這個議題思考的成果。我相信這是一個值得投入更多力氣與時間的主題，我期許自己未來也能夠繼續朝著這個方向前進。在此，我想對所有曾經帶領我走在這條路上的人們、正在朝向這個目標努力的人們，致上我深深的謝意：謝謝你們走在我的前面，讓我看到對於苦難的關懷、對於幸福的嚮往，是多麼動人的力量，讓我看到這一切都有可能，讓我了解這一切都很值得。



中文摘要

本篇論文主要是以藏傳佛教的格魯派所詮釋的中觀應成派思想，來反思 Axel Honneth 批判理論。雖然兩者都共同關懷如何解決現實的痛苦，都努力提出一個能夠具體解決當前人類不滿的實踐方案，但由於兩者所辨認的痛苦成因有所差異，因此提出了不同的解決之道。本篇論文站在中觀應成派「二諦」的角度，認為 Honneth 所提出的批判理論並沒有正確地辨認出痛苦的根源「自性執」，而僅僅提出了「世俗諦」層次的解決方案，因而無法真正地對症下藥，從根源之處解決痛苦。

本篇論文企圖論證以下兩個命題：第一，我們必須正確地掌握「作為痛苦的根源的自性執」，如果不透過這個步驟，就沒有辦法根本地解決痛苦。進一步我們應該要了解，Honneth 批判理論本身也是自性空的，否則一個企圖解決痛苦的理論資源，本身反而就是增加痛苦根源的一部份。第二，由於「黑格爾左翼的批判理論」所提倡的「具體地提出具有交互主體性的解決痛苦的實踐方案」這個訴求是作為中觀應成派與批判理論的共同關懷，因此，我也企圖說明從「二諦」的觀點出發，並不會與這個基本關懷相衝突，如此一來，就能夠說明以中觀應成派的二諦作為分析基礎，是具有社會實踐的潛力的。

為了論證這兩個命題，本文的章節安排如下。首先，**第一章**作為導論，說明全篇文章的論證架構。**第二章**則說明 Honneth 所定位的批判理論，即「黑格爾左翼」及其重要的概念「內在超越」的意涵。這樣的方法論特別強調了「對當前的痛苦提出具體的實踐性解決方案」的訴求。在**第三章**中，我把焦點放在 Honneth 所提出的「為承認而鬥爭」的批判理論模型，主要的目的是概要出承認理論的根本命題。在**第四章**中，我會討論中觀應成派的幾個主要概念，即「所破」和「二諦」，希望透過這三個概念能夠概要出格魯派思想的核心，並以此為基礎來形成反省 Honneth 批判理論的基礎架構。**第五章**則具體地說明「Honneth 承認理論各個概念的空性」。我將從中觀應成派的思想中，提取較為相關的討論來進行說明，包括了「『人』無自性」、「『行動與行動者』無自性」、「『貪欲與貪者』無自性」以及「『苦』無自性」等等討論，這些都是對應於 Honneth 承認理論的核心概念而來。**第六章**為結論，以前五章的討論為基礎，重新說明上述的兩個命題。

關鍵字：格魯派、中觀應成派、二諦、Axel Honneth、法蘭克福學派批判理論

英文摘要

In this thesis, I want to reflect Axel Honneth's critical theory through Tibetan Buddhism dGe Lugs pa, founded by Tsongkhapa in the fourteen century, who followed and expounded the thought of *prāsaṅgika-mādhyamika*. Both Honneth and dGe Lugs pa are focusing how to comfort people's suffering realistically and practically. However, by means of the thought of dGe Lugs pa, especially the view of two-truths, we could point out that Honneth's approach would fail to solve the problem causing people's suffering completely, because he did not recognize the real cause of the suffering. In the view of dGe Lugs pa, our suffering is resulted from the innate ignorance in our consciousness which grasps everything as existing truly and inherently.

I want to prove two propositions in this thesis: in the first place, I argue that we can't really comfort our suffering completely unless we recognize the true cause of the suffering, the ignorance of seeing things inherently existing, and transform it rightly by means of understand that everything is empty of inherent existence without exception. I will reflect Honneth's critical theory and find that all essential concepts of his theory of recognition are empty of inherent existence. Secondly, I argue that if we rightly understand dGe Lugs pa's thought, we would not abandon the goal of practically resolving the problems causing people's suffering, which is the common interest of Axel Honneth and dGe Lugs pa.

In order to prove these two propositions, I arrange the thesis into six chapters. The first chapter is the introduction to the thesis's main arguments. The following two chapters focus on Honneth's critical theory: in chapter two I will illustrate the so called "left-Hegelianism", by this concept Honneth emphasis the critical theory which is directed to diagnosis the social pathology, and accordingly transform it practically through social praxis; the third chapter will elaborate the model of "struggle for recognition", which is founded by Honneth to revive the left-Hegelianism critical theory at the present time. In chapter four I will illustrate some essential concepts of dGe Lugs pa, including the concept of *svabhāva*, two-truths and *bodhicitta*. Through these illustrations I want to found the tool for pointing out the misrecognition of the cause of suffering in Honneth's critical theory, and explain the dGe Lugs pa's alternative solution to the problem causing people's suffering. In fifth chapter, some reasoning using for proving the emptiness of inherent existence will be expounded, the concepts which we want to show empty of inherent existence are: "I", persons, actor, act, suffering, the person who suffers, desirous one and the desire. These concepts are those essential for Honneth's critical theory. By means of understanding the emptiness of these concepts, we will

understand those concepts Honneth used for constructing his theory are empty of inherent existence. In chapter six, the conclusion of this thesis, I will use the resources illustrated in above five chapters to restate the two propositions arguing in the introduction.

keywords: dGe Lugs pa, prāsaṅika-mādhyamika, two-truths, Axel Honneth, The Frankfurt School of Critical Theory



目錄

第一章、導言	9
1.1.問題意識：對於「批判理論」的反省	9
1.2.Axel Honneth 的批判理論不足之處，以及中觀應成派提出的修正方案	10
1.3.章節安排	15
第二章、Honneth 對「批判理論」的定位	17
2.1.「診斷社會病態」作為批判理論的目標	17
2.2.黑格爾左翼的「內在超越」：具有「解放旨趣」的「理性行動」	21
第三章、Honneth 的承認理論	41
3.1.「承認」的意義	41
3.2.「積極的自我關係」、「道德傷害」與「完整性」(integrity)	47
3.3.「三種積極的自我關係」及其相應的承認形式	53
3.4.論「美好生活的形式概念」	61
3.5.小結	66
第四章、中觀應成派的核心思想	68
4.1.導言	68
4.2.中觀應成派的特點	72
4.3.中觀應成派的「所破」：「自性」	77
4.4.中觀應成派的「二諦」	98
4.5.本章結論	122
第五章、中觀應成派破除自性的正理	123
5.1.第五章導言	123
5.2.破除補特伽羅及其他相關概念之「自性」存在的正理	124

5.3. 結論.....	164
第六章、結論	166
6.1. Honneth 的困境與中觀應成派的解決.....	166
6.2. 中觀應成派作為一種社會批判的可能性	173
參考資料	183

圖目錄

圖一、中觀應成派與 Honneth 解決痛苦方案比較.....	14
圖二、「美好生活的形式概念」示意圖.....	63
圖三、「自性執」、「非理作意」與「貪嗔等煩惱」之示意圖.....	94
圖四、《中論》第八品論證示意圖.....	136
圖五、《中論》第六品論證示意圖.....	148
圖六、《中論》第十二品論證示意圖.....	157
圖七、「自生」作為「他生」之前提示意圖.....	161
圖八、中觀應成派與 Honneth 對於承認及其動力之理解比較圖.....	170

表目錄

表一、中觀應成派的「二諦」及其相應的認知.....	75
表二、四部宗義對「諦實存在」與「自性存在」的承許與否.....	77
表三、「二我」、「二無我」和「二我執」之整理.....	87
表四、「觀察勝義理智」與「名言識」所相應的「對象」與可以承許的命題.....	89
表五、「體性—反體」之舉例說明.....	100
表六、「世俗諦」、「世俗存在」與「唯世俗」三個概念中的「世俗」意涵.....	106
表七、「二諦」之「存在方式」與「欺誑與否」比較.....	112
表八、出離心與大悲心的所緣與行相.....	119
表九、《中論》第八品破除作者、作業有自性所運用的方式.....	135

第一章、導言

1.1.問題意識：對於「批判理論」的反省

林鎮國教授曾經以積極的態度回答了「佛教哲學在現代情境中是否能夠作為批判性實踐的思想資源？」這個問題，他認為「佛教應該，也能夠，作為一種批判哲學」(林鎮國 1999: 21)。本篇文章也以這個問題意識為核心。然而佛教該如何成為「現代情境中的批判性實踐的思想資源」呢？或是說，佛教如何對於「批判性實踐」有所幫助呢？

要回答這個問題，可以由兩個方面著手。第一，可以直接針對「批判性的實踐」提供建議，換句話說，就是透過佛教的思想，來針對當前的問題提供「批判性實踐的方案」。第二，則是退一步反省已經提出的批判理論。從第一個面向來看，由日本佛教學者袴谷憲昭和松本史朗，於上個世紀末所倡導的「批判佛教」，也清楚地展現了佛教對於當前社會不公義所能夠提供的批判性反思。袴谷憲昭對於「批判」和「佛教」之間的關聯，提出非常強烈的宣稱：「釋迦牟尼佛是印度的第一位批判主義者，如果我是對的，也可以依此說『佛教就是批判，惟有批判才是佛教』」(Hubbard and Swanson 2004: 64)。他之所以如此激烈地強調佛法的批判性格，是為了批判充斥著「場所佛教」的日本學術界。之所以要批判「場所佛教」，是因為這種思想產生了實際的負面影響。場所哲學「以一種清淨無染的存在作為眾生或宇宙的本性，其結果更接近於二元論而不是一元論...該理論把妄染視為與清淨如來藏完全無關的」(Hubbard and Swanson 2004:103)。所謂的「一元論」，指的是偏執於「清境」的意義。然而，佛法之所以要強調「清境」，是因為當前的狀況充滿著「染污」。「清境」當然是要努力將「染污」清除之後才有的結果。但是，如果過分地強調「清淨」的面向，只會讓人忽略「當前的困境」，又怎麼能看到「轉染成淨」的一種「鬥爭過程」呢？除此之外，甚至還會有「錯誤地將『染污』當成『清境』」的誤解發生。換言之，如果我們「肯定一切存在有一個不變的自我或基礎」而這個基礎是「清境」的，那麼就會傾向「拒絕道德和拒斥宗教實踐」(Hubbard and Swanson 2004: 103)。

反之，所有「批判」都是從「關注於現存的痛苦」開始的：「這裡真正關切的是那些還在痛苦中等待教化的無明眾生。如果我們說一切眾生本性清淨，原本覺悟，那麼為什麼還需要將它們從痛苦之中拔除出來呢」(Hubbard and Swanson 2004: 103)。「批判佛教」對於諸種日本當代社會不公義的批判，雖然較為著重「意識形態批判」的層次¹，但其根本的批判對象仍舊是這些意識形態所助長的那些壓迫行為：如果佛法一開始就為了解脫痛苦而出現，現在反而成為使人受苦的幫兇，這情何以堪呢？批判佛教「是要把佛教帶到現代世界，因為只有在這當下，佛教的理論與社會政治實踐問題才能夠被正確地檢測」(林鎮國 1999: 268)。

¹ 可參考 Hubbard and Swanson (2004)文集的第三部分，特別是收錄其中的袴谷憲昭的〈論社會歧視的意識形態背景〉一文。

此外，上個世紀末所興起的「左翼佛教」(socially engaged Buddhism)²也可算是一個重要的典型，他們不僅提出了實踐「方案」，而且還「實踐」了這些方案。除了上述兩者之外，以佛教的思想為基礎，針對當前的特殊處境提出建言的努力，也已經有豐碩的成果³。

確實，任何的社會批判，當然要緊緊地扣住當前的現實狀況，如果佛教也要為此盡一份心力，這也是必要的條件。然而，以現實的不公義、痛苦的情況為目標，並不必然能夠恰當地「解決痛苦」。因此，本篇論文所採取的進路，**並不是**直接以佛教作為思想資源對當前的社會條件進行反省，而是退後一步，對於「對於當前情境進行批判的方案」進行反省⁴。換言之，是站在佛教的立場出發，對於「批判理論」進行反省，以確保這些批判方案能夠有效地解決痛苦。然而，「佛教」和「批判理論」這兩個概念所涵蓋的範圍十分廣大，因此，本論文僅僅選擇了「格魯派」(དགེ་ལྷན་པ་)所詮釋的「中觀應成派」(prāsaṅgika-mādhyamika)與 Axel Honneth 的批判理論來進行研究。

1.2. Axel Honneth 的批判理論不足之處，以及中觀應成派提出的修正方案

之所以要反省，顯然是因為當前的方案有所不足。然而要說明其「不足」，就需要一個「判別標準」。這個判別標準可以稱為一種「共同的目標」或是「共享議題」(Hattam 2004)。之所以可以用「共同的目標」作為判別是否有所缺點的標準，主要就是以「是否能夠恰當地達成這個目標」來判斷的。因此，在說明佛教能夠對批判理論進行何種幫助之前，我們得先了解他們的「共享議題」為何。

1.2.1. 從「解決痛苦」這個共享議題，來看「反省」的必要性

針對「佛教能夠為批判理論提供何種幫助」來進行研究者，也不乏其人。Erich Fromm 身為法蘭克福學派的一員，便是一位企圖綜合二者思想的重要先驅 (Fromm 1998; 2001)⁵。此外，Robert Hattam(2004)以及 Kevin Brien(1996; 2002; 2004)等人也都特別以此為主題進行了系統的研究。儘管他們採取了佛教不同的資源

²關於“engaged buddhism”一詞，有不同的中譯，包括入世佛教、左翼佛教等等。對於中譯的討論可參考，劉宇光(2006)。關於入世佛教的相關討論，還可以參考 Eppsteiner (ed.) (1988)。

³ 參考(Hattman 2004)第四章。另外，Ken Jones 就曾經指出立基於佛法的政治和經濟方針(轉引自 Jones, 1988)；Buddhadasa Bhikkhu 於《法的社會主義》中，根據佛法的戒律來闡揚一個好的政治運作體系的根本原則(Buddhadasa, 1996)；Schumacher 特別提出了「佛教經濟學」，說明了佛法對於經濟議題的啟發(Schumacher, 2000)。而身為印度當代的政治領袖，Babasaheb Ambedkar 在以佛教為基礎進行的社會改革中，也有著顯著的影響力(Jondhale and Beltz, 2004)。David Loy 的 *Awakening Struggle* 以及 Ken Jones 的 *The New Social fact of Buddhism*，也可以視為為了以佛法來對當前社會危機作出回應和解決之道，這都符合上述「批判」的意涵。而 Robert Thurman 作為第一位於藏傳佛教剃度的僧侶，在《內在革命》一書也隨處可見佛教入世的關懷，本書的結語「內在革命與開悟政治的運作公理」和其附錄「基於開悟原則的實際政綱及其概念」有更為具體的討論(Thurman 1999)。

⁴ 若以更廣泛的角度來看，從佛教的中觀思想來對社會學的「實體論」(substantialism)進行反省者，可參考(周平 2004, 2005, 2009; 陳俊宏 1997)。

⁵ Fromm 並沒有專門說明佛教與馬克思之間的關係，這兩者基本上都是以「人本主義的精神分析」(humanist psychoanalysis)為中介而連結在一起的(Fromm 1971; 1998; 2001)。

(Fromm 以禪宗為主，Hattam 則以格魯派的思想為主)，然而他們都勾勒出了佛教之所以能夠為批判理論進行幫助的條件：這兩個思想，都把「解決現實的痛苦」當成主要的任務(Fromm 2001 ; Brien 2004: 36; Hattam: 2004: 7)。換言之，就是在這個「同樣的目標」之下，佛教能夠進一步為批判理論提供助益。可見，從一個廣泛的角度來說，將「解決痛苦」當成佛教與批判理論的共享議題，是可行的方案。然而，對於 Honneth 來說，「解決痛苦」是否也是它的核心宗旨呢？

身為現任法蘭克福社會學研究所的所長，Honneth 一直都以復興法蘭克福批判理論為己任。Honneth 繼承 Horkheimer 於 1933 年設定下來的目標，在其奠基之作 *The Critique of Power* 中，他主要反省、重構 Horkheimer、Adorno 和 Habermas 這三位法蘭克福學派的主要學者的思想，再加入法國學者 Michel Foucault 的權力理論(Honneth 1993b)，並在批判其前輩們思想的缺點之後，引入「耶拿時期黑格爾的思想」和「米德的社會心理學」，發展出自己的「為承認而鬥爭」的批判模型(Honneth 1995a)。

對於批判理論來說，「理論」的目的，是為了要「理性地改變現狀」。因此，從一開始，批判理論便將當前的狀況視為「非理想的狀態」：「批判理論追求的目標—社會的合理狀態，是由現存的苦難強加給它的」，而批判理論就成為一個「設計一種解決苦難辦法的理論。」(Horkheimer 1989: 240)。繼承這樣的想法，Honneth 認為，批判理論的核心起點就是「社會負面性的狀態(a state of social negativity)，這是社會研究所的成員們企圖去影響和改變的對象」(Honneth 2004b)。

Honneth 認為，批判理論既然將當前的社會狀況視為「負面的」，那麼就必然有一種判別「負面—正面」的標準。Honneth 從臨床醫學的概念中借用了「病理學」來稱呼批判理論，重點也就在強調出，如同臨床醫學有著對於「健康—病態」的判別標準一般，批判理論必然也有著這種判別「理想—非理想」的標準。除此之外，借用了「病態」的概念想要強調的，是「痛苦的感受」，換言之，Honneth 認為當前的社會條件之所以要被批判，就是因為會導致人們的「痛苦」(1995a; 1992; 1999a)。

繼承著馬克思主義的基本預設，Honneth 也認為法蘭克福學派的基本訴求是一種與現實接軌的理性。因此他認為，儘管法蘭克福學派的批判理論有非常豐富而多元的內涵，我們還是能夠從「構造出一個富有實踐意涵的理論」這個主題中，找到共通的特色：「在一種能對社會產生影響力的合理性(socially effective rationality)概念底下，**批判理論堅持著理論和歷史之間的關聯性**。也就是說，過去的歷史應該從一種實作的角度，理解為一種發展過程，在這過程中，被資本主義病態地扭曲的狀態，只有透過在所有相關的事物當中，啟動一種啟蒙的過程，才能夠克服。**批判理論之所以能夠在各式各樣的面貌當中取得一致性，靠的就是這種將理論和歷史交織在一起的模式**」(Honneth 2004b，粗斜體為筆者強調)。總之，Honneth 所關注的焦點，確實就是「實踐性地解決當前所發生的痛苦」。

若要說「實踐性地解決痛苦」是佛教的根本目標，也完全是不為過的。「四勝諦」是所有佛教系統所公認的架構，其中所分成的四個環節—苦、集(苦的成因)、滅(滅苦的結果)、道(滅苦的方法)—完全都以「苦」來一以貫之。有趣的是，在當前企圖將佛教的思想資源融入西方傳統的努力(Epstein 2007: 24)，或是以佛教為基礎對於社會現狀提出建言的努力中，四聖諦的架構都清晰可見(Loy 2003:18)。我們恰好可以從四聖諦來了解到佛教的根本關懷和 Honneth 所繼承的批判理論是並行不悖的：佛教的根本關懷，就在於明確指出「痛苦確實存在」(苦諦)、「痛苦的成因」(集諦)、「痛苦是可以解決的」(滅諦)以及「解決痛苦的具體方法」(道諦)這四個面向。如同 David Loy 所言，這種明顯的「治療取向」(therapeutic approach)，也常常使得人們將佛陀稱之為「大醫王」(great physician)⁶。Honneth 運用「病理學」(pathology)來形容批判理論，而佛陀有著「擅長解決痛苦者」的稱號，在這個面向上，我們又再次看到了兩者的共同之處。

除此之外，在 Honneth 的批判理論中所強調的解決方案，充分顯現出了「交互主體性」的意涵，換句話說，站在他所提出的「承認理論」的立場，自己的痛苦和快樂，完全與他人的痛苦和快樂是緊密結合在一起的。由於他所辨認的「痛苦成因」和中觀應成派有所差異，因此這裡的「自我與他人緊密結合」的意涵當然也與中觀應成派不同。然而若先不論兩者的差異，這種「在考慮解決痛苦的議題時，以『自他關係』作為的思考框架」的特色，不僅僅是 Honneth 批判理論的核心議題，其實也是作為「大乘佛教」的中觀應成派的根本主張。因此，我們可以從兩個方面看出中觀應成派與 Honneth 批判理論的共同性：**第一**，他們都共同強調「實踐地解決痛苦」，**第二**，他們都認為在解決痛苦的這個任務上，「自己—他人」的關係是關鍵的元素。

釐清了這個「共享議題」之後，就可以開始討論「反省」的必要性。如同四聖諦所言，解決痛苦本來就包括了「辨認痛苦的成因」，以及「相應地提出解決方法」等意涵，因此，既然 Honneth 也將批判理論視為一種「解決痛苦」的方案，那麼「正確地辨別痛苦的來源」當然也是必要的環節了。Honneth 確實沒有迴避這樣的問題，它確實提出了他所認為的「痛苦成因」，也相應地提出了解決的具體實踐方案。然而，這並不代表我們能夠真正地解決痛苦，因為，如果沒有辦法在正確地指認出造成痛苦的真正原因，那麼他所提出來的方案，自然也沒有辦法真正地解決痛苦了。在更深層地辨認「痛苦的成因」，以期提出有效的解決之道，就是本篇文章的主旨了。

關於「是否正確辨別痛苦成因」的這個議題，Hattam 曾明確地指出批判理論的困境，他認為，「批判理論」真正的問題是錯誤地理解了「痛苦的成因」：

⁶ 這樣的象徵在經典上隨處可見，例如「是諸眾生具煩惱病。非餘良醫及勝妙藥若塗若傳能令貪瞋癡等熱惱靜息。唯除如來無上勝妙大法醫王。及證法身菩薩摩訶薩。以大願力自嚴持身。為良藥已。乃能除滅一切眾生貪瞋癡等諸熱惱病《大寶積經》卷 48〈9 毘利耶波羅蜜多品〉(CBETA, T11, no. 310, p. 280, c16-21)。

明白來說，批判理論透過對於受損的生活(異化、精神折磨、空虛的自我等)的診斷而理解的焦慮，總是和社會組織有關。佛教並不會否認焦慮本身具有社會建構的性質，然而卻認為應該要區分(焦慮的)來源和條件。「社會」並不是我們痛苦的來源，社會只是作為痛苦顯現的條件⁷。(Hattam 2004: 248)

區分出「痛苦表現的環境」以及「痛苦的成因」是非常關鍵的。Hattam 在這本書中也是根據格魯派的觀點，將痛苦的根源設定為「自性執」(Hattam 2004: 257)。「自性執」是一種將事物理解為「有自性」的錯誤認知，他並不會平白無故地出現，而總是以「某種特定的事物」為對象來加以執著為「有自性」。換言之，在人們的日常生活中的所有事物，都可以是「自性執」的「對象」，因此，「自性執」確實也不能夠離開這些「對象」而存在，所以「佛教將這些外在事物視為痛苦的支持條件，而不是痛苦的成因」(Hattam 2004: 257)。本篇文章的主旨就是：**Honneth 也同樣和這些批判理論一般，並沒有正確地辨認出「痛苦的真正成因」**。由此出發，本篇文章打算從中觀應成派的「二諦」為分析基礎，來說明 Honneth 批判理論的不足。以下，我打算先概要地說明中觀應成派如何提出解決的方案(1.2.2.)，然後再以這個方案重新檢視 Honneth 的批判理論(1.2.3.)。

1.2.2. 中觀應成派的方案：瞭解「世俗諦的空性」，成立「無自性的世俗諦」

從中觀應成派的角度來說，一切的認知對象都具有兩種不同的性質，即所謂的「世俗諦」與「勝義諦」，一般來說，我們將二種統稱為「二諦」。換言之，在任何一個認知對象上，我們都可以去理解他們的「世俗諦」與「勝義諦」這兩種性質。在此提到的「勝義諦」，就是一般常聽到的「空性」，而「世俗諦」指的則是「空性以外的一切性質」。從中觀應成派的角度來說，「空性」指的是「無自性」，也就是「因為必須依靠各種因緣條件才能存在(緣起)，所以事物沒有自己能夠獨立存在的力量(無自性)」⁸的這個性質。以一支鉛筆為例，我們可以去理解這支鉛筆上的「勝義諦」，也就是去理解「這支鉛筆是沒有自性的」，另外，我們也可以去理解這支鉛筆上的「世俗諦」，也就是這支鉛筆上「除了『沒有自性』之外的其他性質」，例如「筆頭是尖的」、「寫出來的字是黑色的」或是「長 12.3 公分」等等。

另外，我們還必須清楚地區分「無自性」和「不存在」兩者之間的差別：事物確實「沒有自性」，但這並不代表他們「不存在」。舉例來說，桌上的這支筆並不會在我們了解到「它沒有自性」時就消失不見，而當我們不這樣理解時又突然出現。事物確實是以「無自性的方式」、以「緣起的方式」存在著，反過來說，

⁷ 其實 Brien 就是將「痛苦的來源」分成「馬克思主義所強調的外部因素」以及「佛教所強調的內在因素」(Brien 2004: 37)，可見它確實認為馬克思主義也辨認出了痛苦的真正成因。這種想法是與 Hattam 的方案不同的。而本文的立場是與 Hattam 相同。

⁸ 從這樣的表達可以看出，「緣起」和「空性」並不是同義詞。然而要了解「空性」不能夠離開「緣起」，反之亦然。這個部分在正文會有所說明。

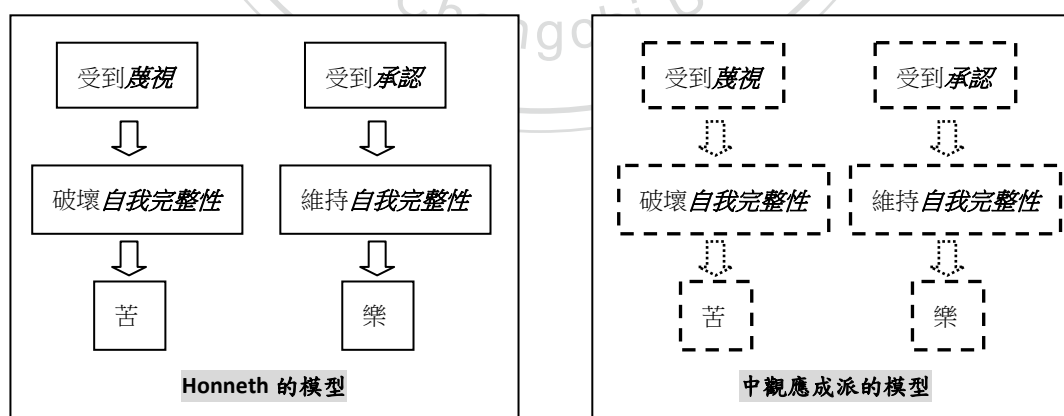
所謂的「有自性的事物」、「不依賴其他條件就能獨立存在的事物」才真的是「不存在的」、是怎麼樣找都不可能找到的。因此，對於中觀應成派來說，真正的關鍵之處就在於了解到，所謂的「空性」僅僅只是「事物的空性」，僅僅只是事物上面的性質，而不是在事物之外，另外再找到了一個「空性」。可見，離開了「事物」就不可能有「事物的空性」存在。這點可以說是格魯派所詮釋的中觀應成派非常獨特的見解，用他們的話來說，就是：**離開了「世俗諦」，也不會有「勝義諦」可言。**

雖然勝義諦與世俗諦是如此緊密地結合在一起，但「事物是如此地存在」並不代表「我們便如此這般地了解它」。因此，雖然事物確實是沒有自性，但這並不代表我們都已經理解到「事物無自性」這件事情。相反，從中觀應成派的角度來說，我們總是將是物理解為「有自性」，而這種「將『本無自性的事物』理解為『有自性』」的這種「誤解」，就是所謂的「自性執」。而**中觀應成派認為，這種「自性執」就是一切痛苦的根源。**既然「自性執」是痛苦的根源，那麼要解決痛苦，就非得從「斷除自性執」下手不可。

綜觀 Honneth 的批判理論，雖然不斷地論及「痛苦經驗」，但卻沒有提到「自性執」的這個部分。可見，他並沒有了解到「自性執」才是作為痛苦的原因。「自性執」指的是「將事物誤認為有自性」，因此，顯然 Honneth 並沒有理解事物中的「空性」這個性質。換言之，就是沒有理解「勝義諦」。因此，從「二諦」的角度出發來說明 Honneth 批判理論在的不足時，就可以非常概要地說：**Honneth 缺乏了「勝義諦」、「空性」的討論。**果真如此，那麼 Honneth 提出來的解決方案，實際上也就落在了 Hattam 所謂的「痛苦的條件」的範圍中，而沒有辨認到真正的「痛苦成因」，更不說是去解決它了。

1.2.3. 中觀應成派對 Honneth 批判理論的修正方案

我打算透過比較下面圖來說明中觀應成派提出的修正方案。



圖一、中觀應成派與 Honneth 解決痛苦方案比較

在上圖中，我用「實線」代表著「有自性」，而「虛線」則代表著「無自性」。如此一來，我們就會發現兩者的差異僅僅是：在中觀應成派的圖中，「實線」改為了「虛線」；換言之，兩者之間最為關鍵的差別是有沒有加入「空性」這個元素。不論 Honneth 如何在他的理論中設定「苦—樂」的標準，他都是以「有自性」的方式去理解的，同樣，對他來說，「受到蔑視」，「獲得承認」以及「自我完整性」等等，也都是「有自性的蔑視」、「有自性的承認」、「有自性的自我完整性」。對於中觀應成派來說，既然「自性執」是痛苦的真正來源，那麼只要有著「自性執」，就不可能是真正的快樂，因為在其中必然還有著會引發未來痛苦的元素。因此，在 Honneth 的模型中所理解的「樂」，從中觀應成派的角度來看也不能說是真正的樂，而應該稱之為「壞苦」(vipriṇāma duḥkhatā)。

從中觀應成派的角度來看 Honneth 的批判理論，真正的關鍵並不是要去形成另外一種苦樂的理論來取而代之(例如，「異化—非異化」)，而是要直接說明其理論概念的「自性」，進一步加以破斥。因為，對於中觀應成派來說，不管我們在世俗諦中怎麼安立起「苦樂」的理論，只要沒有破除自性執，痛苦的根源也就完全沒有解決，就算在這種層次所獲得的快樂，也還是應該理解為「壞苦」。從另外一個角度來說，中觀應成派並沒有完全否認「相互承認」與「苦樂」，而是進一步去成立「無自性的相互承認」、「無自性的自我」以及「無自性的苦樂」，這個部分，就是所謂的「如幻的世俗諦」。

另外，本篇論文想要進一步宣稱的是：以格魯派所詮釋的中觀應成派所設定的「二諦」這種分析框架出發，是不會與 Honneth 所強調的「黑格爾左翼的內在超越」的基本要求相衝突的。然而，我也僅僅只能在理論的層次說明「二諦」並不會破壞「內在超越」這種「強調具體實踐」的批判理論的訴求，但至於具體來說，應該要提出哪些方案，或 Honneth 所提出的方案本身是否有改進的空間，則沒有辦法在這篇文章處理。

總之，本篇論文企圖論證以下兩個命題：

第一，我們必須要正確地掌握「作為痛苦的根源的自性執」，如果不透過這個步驟，就沒有辦法根本地解決痛苦。進一步我們應該要了解，Honneth 批判理論本身也是自性空的，否則一個企圖解決痛苦的理論資源，反而就助紂為孽了。

第二，由於「黑格爾左翼的批判理論」所提倡的「具體地提出具有交互主體性的解決痛苦的實踐方案」這個訴求是作為中觀應成派與批判理論的共同關懷，因此，我也必須說明從「二諦」的觀點出發，並不會與這個基本關懷相衝突，如此一來，就能夠說明以中觀應成派的二諦作為分析基礎，是具有社會實踐的潛力的。

1.3. 章節安排

為了論證這兩個命題，之後的章節安排如下。首先，我在第二章中會說明 Honneth 所定位的批判理論，即「黑格爾左翼」及其重要的概念「內在超越」的

意涵。這樣的方法論特別強調了「對當前的痛苦提出具體的實踐性解決方案」的訴求，我認為不論 Honneth 提出的方案是否有問題，這樣的訴求對於任何想要具體地解決痛苦的思想，都可作為自己反省的依據。在**第三章**中，我就針對 Honneth 所提出的承認理論來說明，主要的目的是概要出承認理論的根本命題。在**第四章**中，我會討論中觀應成派的幾個主要概念，包括「所破」、「二諦」和「菩提心」等等，透過這些概念來概要地掌握格魯派思想的核心。**第五章**就要具體地說明「Honneth 承認理論各個概念的空性」。我將從中觀應成派的思想中，提取較為相關的討論來進行說明，包括了「『人』無自性」、「『行動與行動者』無自性」、「『貪欲與貪者』無自性」以及「『苦』無自性」等等討論，這些都是對應於 Honneth 承認理論的核心概念而來。**第六章**為結論，以前五章的討論為基礎，重新說明上述的兩個命題。



第二章、Honneth 對「批判理論」的定位

2.1. 「診斷社會病態」作為批判理論的目標

2.1.1. 定位於「社會哲學」中的批判理論

2.1.1.1. 依賴著「道德標準」的「社會診斷」

我們首先從 Honneth 如何將「批判理論」定位於整個思想史當中談起。批判理論的發展非常多元，涉及到諸如社會學、精神分析、哲學、政治學等等領域，批判理論如何將自己定位於這麼多複雜的學科關係中呢？Honneth 的方式，是先從許多過去的重要思想中，釐清出一條名為「社會哲學」(social philosophy)的道路，進一步再將批判理論坐落於其中。Honneth 將 Jean-Jacques Rousseau 視為「社會哲學的創始者」，這「並不是因為他的診斷內容，而是因為提出問題的方式以及回答這些問題的方法論形式。」(1996: 375, 粗斜體為筆者強調)可見，Honneth 稱之為「社會哲學」者，是一種特殊的問題意識，以及相應地回答這個問題的方法。

關於這個主題，他主要是在一篇名為 Pathologies of the social: the past and present of social philosophy 的文章中處理。之所以為這篇文章如此命名，是要強調「社會哲學」與「社會病態」之間的關係：「如同我為這篇文章所下的篇名，社會哲學的必要任務，就是去發掘和討論那些能被視為每況愈下、扭曲或甚至是社會病態的社會發展過程。」(1996: 370)。因此概要來說，所謂的社會哲學，指的就是「對社會病態的診斷」。Honneth 進一步說到：

由於社會哲學的首要工作是去診斷社會的發展過程，且將之視為阻礙社會成員們實現「美好生活」的可能性，因此，它是循著倫理準則(ethical criteria)所組織起來的。如此一來，我們就能將社會哲學理解成一種反思的實例，在這之中，我們得以討論衡量成功的社會生活形式的準則(1996: 370)。

在這段引文中，我們可以注意幾個重要的概念，包括了「~~診斷~~社會的發展過程」、「阻礙/實現美好生活的可能性」、「倫理準則」以及「成功之社會生活形式的衡量標準」。只要我們進一步釐清這些概念的意涵及相互之間的關係，就能夠更清楚 Honneth 所謂的「社會哲學」的問題意識了。

2.1.1.2. 「診斷」、「病理學」與「診斷標準」

我們首先來討論「診斷」(diagnosis)。這個概念的擁法非常廣泛⁹，不過，Honneth 在說明「社會哲學」的內涵實，主要是將「診斷」與「病態/病理學」(pathology)這個概念放在一起說明。同時他也明確說到，這兩個概念都是從「醫

⁹ 諸如邏輯學或是電腦運算也時常會使用這個概念。

學」的領域所借用過來的。從字源學來看，**diagnosis** 是來自於希臘文的兩個字所組成：其字首 **dia-** 意指「分開、分別」(**apart-split**)，而其字根 **gnosi** 則是「了解、認知」(**to learn, knowledge**)的意思¹⁰。因此，這個字的原意就是「分別地了解」的意思。由於原意並沒有指涉到了解的對象，所以，**diagnosis** 本來是可以用在許多領域的。從臨床醫學的角度來看，所謂的「診斷」，最基本的理解就是「精確地理解和判斷那些會傷害人類器官的疾病」(1996: 387)。從臨床的角度來說，「健康」通常被認為「身體能夠運作的機能」，並且以此為標準來判定「不正常的現象」(**abnormal appearance**)。

接著是「病態/病理學」(**pathology**)。若從字源學來看，**pathology** 由兩個部分所組成：詞根 **patho-** 以及字尾 **-ology**。其詞根 **patho-** 原本的意思有兩種，包括了「感受」(**feeling**)和「痛苦」(**suffering**)，不過也有兩種結合起來的用法，即「對他人的痛苦感到同情或可憐」的意思¹¹；而字尾 **-ology** 則為「學問、知識」的意思，通常意為「...學」。然而當這兩者結合成 **pathology** 之後，就專門指「研究病態的學問」¹²；而如果是在這個意義底下的話，**Honneth** 認為 **pathology** 和 **diagnosis** 可以互補著使用。不過，**pathology** 這個字本身後來也轉為直接指稱「病態」本身，而不一定專門指「研究病態的學問」(1996: 387)¹³。如果是「病態」的意義，則這個概念的定義就是「能夠在診斷的過程中，嚴謹地發現或確認的器官失常」(1996: 387)。

讓我們再統整一下幾個重要的元素。首先，「診斷」必須包括「判斷健康/病態」的「診斷標準」，而這個判斷標準在臨床醫學的根據，是「人體器官功能的失常」；而「病理學」是「診斷」的同義詞。第二，「病態」是人們透過「診斷」的過程，根據「診斷標準」所判定和確認的「器官失常狀態」。然而，當我們要延伸這兩個概念到其他領域的時候，我們主要替換掉的是「人體器官」，而其餘的元素都要保留下來。**Honneth** 認為，我們至少還可以將這組概念延用至「心理」和「社會」這兩個層次。然而，這卻意謂著我們必須為兩個領域找到相應的「診斷標準」。**Honneth** 認為，從臨床醫學到心理學，然後再進入到社會診斷，其診斷的困難程度越來越高；也就是說，當我們將「病態」這個概念用於心理領域(**psychic life**)的時候，會更加困難，因為人們很難在「適當的心理健康概念」這個議題上取得普遍共識。但當我們進一步延伸到「社會領域」時，才是最困難的挑戰：

為了要透過診斷的醫學模型來說明社會病態，我們就必須要獲得一個適用於社會生活的規範模型。然而，由於提供診斷的參

¹⁰ 參考 OED, **diagnosis** 詞條

¹¹ 參考 OED, **pathology** 詞條

¹² 「病理學」也不一定都用於「人類」的領域，因為諸如植物或動物的研究領域，也都會在同一個意義底下使用這個詞彙，只不過研究對象不同而已。

¹³ 而這也就是為什麼在上面我會以兩種意思翻譯出來的原因。不過未來在翻譯或推論的時候，我會直接視情況而決定其意義和翻譯的方式，而不再多作說明。

照點不再僅僅局限於個人，因此，將病態與診斷這兩個概念，(從醫學領域)延伸到社會現象的領域時就顯得更加困難(1996: 387)。

困難歸困難，這並不代表我們應該就此放棄。相反，Honneth 整個研究，基本上就可以視為企圖在當前的社會條件下去建立起「社會病態診斷」。Honneth 認為，法蘭克福的批判理論家們都有一個共同的特色，就是他們對於社會現狀，都採取了「負面」的理解，他稱之為「社會理論的否定主義」(social-theoretical negativism)。亦即，當前的社會是「負面的」，是需要「被否定的」。既然如此，所有的法蘭克福成員們¹⁴，在心目中都已經形塑了一個判定「病態—非病態」(pathological / non-pathological)的標準(2003b: 338)。可見，他之所以強調「社會哲學」，是因為「批判理論」的核心關懷，正是從「診斷社會病態」發展起來的。

至此，我們首先得出了一個「社會哲學」的根本任務，即靠著一個「批判的準則」來對社會進行診斷。不過，既然判定一個社會「病態/非病態」之標準是「診斷社會病態」不可或缺的預設，那麼緊接著要問的就是：這個標準是什麼？

2.1.2. 批判所依據的標準

2.1.2.1. 「自我實現的條件」作為最抽象的「批判標準」

「社會哲學」既然要進行診斷，那麼就必須有診斷的標準，而他確實也在各個不同的「社會哲學」中，找到了各式各樣的標準¹⁵。但緊接著出現的問題就是：這些標準的差異實在太大了，甚至還有一些標準是相互衝突的！這樣一來，我們該怎麼樣取捨，才能夠找到一個「足夠抽象到能夠不排除任何一種方案」的「共通性」(communality)呢？Honneth 的建議是：

¹⁴ Honneth 列舉的是：Horkheimer 於《批判理論》中提到的「非理性組織」(irrational organization)、Adorno 的「高度發展世界」(administered world)、Marcuse 的「單向的社會」(one-dimensional society)和「任壓性的容忍」(repressive tolerance)以及 Habermas 的「社會生活世界的殖民化」(the colonization of the social life-world)。參閱(Honneth 1999: 338-339)關於「法蘭克福社會學研究所」的成員，Honneth 又進一步區分成「軸心成員」與「邊緣成員」，前者即包括了這裡談到的 Horkheimer、Adorno、Marcuse、Lowenthal 和 Pollock 等人，而後者則包括了 Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Walter Benjamin 以及 Erich Fromm。不過，然而，這樣的區分並不是要宣稱這兩「群」人內部有著共同的性質，因為就算是所謂的「軸心成員」，實際上對於批判理論的設定也有著顯著的差異；這樣的歧異性在「邊緣成員」中更顯著了。(Honneth 1995b: 76)然而 Honneth 對於這些前輩們的看重程度卻時有所區別：它主要所討論到的，都是 Horkheimer、Adorno 以及 Marcuse 這三位，而又以前兩位為批判的主軸。Habermas 沒有被他分類的原因是，Honneth 稱後者為第二代的法蘭克福學派，而上述分類的對象僅侷限在他所謂的第一代(1993a)。

¹⁵ Honneth 洋洋灑灑地列舉了非常多過去的社會哲學家為了批判需要而提出的「病態概念」，包括了：bifurcation, reification, alienation, nihilism, loss of community, demystification, depersonalization, commercialization...等等。其中，Honneth 還細緻地區分出了兩個不同的階段，即「社會學出現」之前與之後。可參考這篇文章的第一部分和第二部分。(Honneth 1996: 370-385)

如果我們所採取的參照點不是「如何達到理想狀態」(“how” of any ideal state)而是「這些理想狀態所為何事」(“for what” it aims)的話，我們就可以看到這樣的共通性。(1996: 388)

由於不同的社會批判所興起的時空背景都有各自有其特殊之處，因此，在不同狀況底下提出的「要如何達到理想狀態」的方案，當然會差別很大；可是，這並不代表他們的最終目標是不同的。所以 Honneth 緊接著說：

毫無例外，這些不同的負面概念都間接地指向了那些應該清楚指認的社會條件，因為這些社會條件提供了人們一個更充分、更好的生活，也就是一個成功的生活。這樣一來，我們就可以從自我實現的可能性條件中抽出社會規範性的倫理代表(ethical representation)，藉由此標準，我們便能夠評判社會病態(1996: 388)。

如果我們仔細看看這段文字，我們就不難發現 Honneth 將「成功的生活」與「自我實現」兩個概念結合在一起。因此，我們所關注的焦點就是「能夠提供人們一個成功生活的社會條件」以及「自我實現的可能性條件」。兩者看似不同，卻其實是一樣的。這可以從 Honneth 對於「自我實現」的定義來理解。他為「自我實現」所下的定義是「無強制地實現個人自己選擇的生活目標的過程」(1995a: 174; 2004b: 338-339)。而能夠實現自己所選擇的生活，當然就是「成功的生活」了。

因此，當 Honneth 將批判理論的規範標準設定為「美好生活的社會條件」時，就意味著：「自我實現受到阻礙」或「個人無法在無強制地狀況之下實現自己所選擇的生活目標」的狀況，就是批判理論的「批判對象」¹⁶。換言之，對於 Honneth 來說，儘管社會哲學有著各種不同的樣貌，但他們都有著共同的核心：社會哲學以「能夠促進自我實現的社會條件」為基礎來辨別「社會病態」。(1996: 390)

2.1.2.2. 「疾病」的隱喻之意涵：「痛苦」與「回復健康的動力」

Honneth之所以要借用臨床醫學的「病理學」、「診斷」等等概念，還有一個目的，即為了凸顯「疾病所導致的痛苦」。他多次強調了將「社會哲學」比為「病理診斷」的重要性看出(1995a; 1992; 1999a)。他認為：

如同有機體傳染病在肉體再生產過程中扮演了否定性的角色，對於人類心理完整性的蔑視，也有相同的作用。社會蔑視或社會差

¹⁶ 我們隨後就會了解到，這裡所謂的「美好生活的條件」或「自我實現的條件」，站在 Honneth 承認理論的立場來說，就是「交互主體之間的相互承認」。參考 3.4. 論「美好生活的形式概念」一節。

辱的經驗危及人的存在的同一性，正如傳染病危及肉體生命一樣。
(1995a: 135；粗斜體為筆者強調)

所謂的「否定角色」(negative role)，很明顯的當然是指「疾病所帶來的痛苦感受」。顯然對於 Honneth 來說，這樣的「痛苦經驗」是很重要的，因為它能夠「在某種程度上使主體意識到它們所處之狀況」(1995a: 135)，也就是意識到她們生病了。進一步，如同「生病」的症狀帶來了顯著的痛苦經驗時，我們會尋求醫療協助一樣，「受到精神疾病所折磨的人，也同樣會想要從這個痛苦中解脫出來」(2004b: 355)。因此，Honneth 宣稱：

伴隨著蔑視經驗而產生的負面情感反應，能夠精確地顯示為承認而鬥爭藉以紮根的情感動機基礎。(2004b: 355)

換言之，之所以要「鬥爭」，恰好就是為了去「促進所謂的心理健康或人類的完整性」(1992: 192)。可見，所謂的「診斷標準」必須要具備著一個特色，那就是指認出了人們的「痛苦經驗」。

如前所言，Honneth 為「健康 / 病態」所設定下來的標準，實際上就是「自我實現的社會條件」，Honneth 認為，「自我實現的社會條件」其實就是「相互承認」；換言之「是 / 否獲得承認」所導致的「承認經驗 / 蔑視經驗」，就作為「心理健康 / 病態」的描述了。而扣緊這段落的討論，我們也可以發現，Honneth 確實認為「蔑視」是具有「痛苦」的性質，而這就是「為承認而鬥爭」的意義。所以「痛苦經驗」與「恢復健康的動力」之間是必然的關係。而對於 Honneth 來說，上述的這些命題也都可以在法蘭克福學派諸前輩們的作品中發現(2004b: 354)。

2.2.黑格爾左翼的「內在超越」：具有「解放旨趣」的「理性行動」

2.2.1.黑格爾左翼的核心宗旨「內在超越」

2.2.1.1.具有實踐意圖的理論

但若要鋪陳 Honneth 理論所依賴的思想背景，光是說明「社會哲學」的特色，還是不夠的。被 Honneth 歸類於「社會哲學」的思想家，從十七世紀的盧梭開始，到十九世紀的 Hegel、Nietzsche、Marx，二十世紀初的 Georg Lukács 及其領導的布拉格學派、法蘭克福學派、以及後半葉的 Anorld Gelhen、Hannah Arendt、Habermas、Jean Paul Sartre 等人。但是，當 Honneth 強調「批判理論」時，一直都強調隸屬於「社會哲學」中的一個次團體，即「黑格爾左翼」(left-Hegelianism)¹⁷，

¹⁷他通常指的是從 Marx 歷經 Lukács 一路到法蘭克福學派的發展；但有的時候他強調的是「黑格爾左翼的方法論」，而如果是這樣，被納入黑格爾左翼者，就不只是上述這個為人所熟悉的「西方 Marx 主義」的思想軸現，還包括了諸如法國的 Cornelius Castoriadis 以及德國的左翼學者 Ernst Bloch(2003b)。

因此，為了要更具體地理解 Honneth 的問題意識到底是如何形成的，我們還得進一步討論這個部分。

當 Honneth 論及「黑格爾左翼」這個概念，引用了 Karl Löwith 的《從黑格爾到尼采》一書的第二章來作為「黑格爾左翼」的理解(2004b: 359)。讓我們先來看看這裡頭有什麼重要的資源能夠讓我們更加理解 Honneth 使用這個概念時的內容。

「黑格爾左翼」與另外一個耳熟能詳的「青年 Hegel 學派」¹⁸時常交互著使用。當然，如同「右翼—左翼」的二元區分一般，「青年黑格爾學派」也與「老年黑格爾學派」相對應，而其中所包含的人物和思想，則可視為是重疊的。Löwith 認為，「青年 Hegel 學派」這一概念最初只是用來形容 Hegel 的學生，換言之，指的是「繼承 Hegel 的思想的年輕一代」(Löwith 2006: 85)。然而，如果採取這種用法的話，那麼後來所謂的「青年黑格爾學派」與「老年黑格爾學派」都可以涵蓋在內，因為，他們都可以算是「繼承 Hegel 的思想」，只不過，對待他們老師的態度，或是說重視他們老師思想的面向是不同的。所以，我們不能用這種「字面的意義」來理解「青年」，而應該以他的「寓意」，因為只有這樣我們才能夠將之與「黑格爾左翼」連結在一起。

Löwith 認為，「青年 Hegel 學派在『黑格爾左翼』的意義上，指的是那些與 Hegel 的關係採取革命態度的傾覆黨派。」(同上)然而，這與「青年」這個詞彙的意義有什麼關係呢？Hegel 本人確實也曾經對於「青年」與「老年」做過了說明和評價，他認為：

老年人，在 Hegel 的道德體系中也就是真正有資格從事統治的人，因為他們的精神不再思維個別的東西，而僅僅思維「普遍的東西」。他們作為對不同基層真正的「淡漠」而效力於整體的維持...專注於普遍者和過去，他們對普遍者的知識就是得益於過去(Löwith 2006: 86)。

反之，對於青年人的態度是：

年輕人是一種沉溺於個別事物的、喜好未來的、想改變世界的實存，他與現存的東西無法相容，設計出種種綱領、提出種種要求...他們離開了普遍的東西和過去，以便預知未來，否定現存的東西(Löwith 2006: 86)。

可見，「青年」與「老年」最為關鍵的差別，就在於對現存體系的關係：前者想要改變體系，後者則企圖維持體系；前者只對「過去」有興趣，後者則著眼於「未來」。然而，我們還應該注意到的一點是，對於 Hegel 來說，真正「適合從事政

¹⁸ 可參考 David McLellen 1987

治」的，其實是「老年」，而不是「青年」。Hegel 一直以來，都認為只有老年人，才具有「睿智」的象徵：如同貓頭鷹一般，只有在傍晚才會起飛。

對於「青年黑格爾學派」來說，「青年」與「老年」的區別，並沒有與 Hegel 本人相差太遠，然而，對於這兩者「誰才適合從事政治」，卻有著根本的差異。「青年 Hegel 學派」認為，當前的政治體系，還有改進的空間，真正要從事的當然是改革，怎麼會是維持呢？所以，「青年 Hegel 學派分裂了 Hegel 的整個帝國，摧毀了體系，並藉此使它發揮了**歷史作用**」(Löwith 2006: 85，粗斜體為筆者強調)。

概言之，黑格爾左翼的特色，就在於強調「改變現狀」，因此，如果它們有提出任何「理論」，那也不是為了要以另外一個思想體系取代 Hegel 的體系，而是要與「實踐」結合，要「發揮歷史作用」。換言之，他們要去建立起一個「具有實踐意圖的理論」。因此，如果我們從「社會哲學」的領域中得出了「**批判必然預設著『診斷標準』**」這個條件的話，那麼現在加上了「黑格爾左翼」，我們就可以獲得一個新的元素，即「**具有反思現實與指導實踐之理論**」。

「理論與實踐之間的聯繫」顯然已經是一個 Marx 主義的老問題了。從 Marx 自己宣稱「改變世界」優先於「解釋世界」起，其追隨者—包括 Karl Korsch、Anthony Gramsci¹⁹和 Lukács—沒有一位不強調「理論與實踐連結」。如果將討論的範圍限縮到法蘭克福學派內部來看，從 Horkheimer(1982)和 Marcuse(1988)等人綱領性的文章面時開始，「批判理論」也把自己設定成是「歷史進程的反思環節」，換言之，除了具有「反思」的這種理論能力之外，批判理論本身還必須理解它自身「形成以及應用的脈絡」，這意謂著，除了抽象的分析解釋能力之外，它必須將自己的「目標」和「研究對象」，都放置在「社會現實」當中。這種「理論與實踐」的結合對於 Honneth 來說非常重要，而他將這種設定社會理論的方式，稱之為「Marx 主義的哲學遺產」(1995b, ch1 and ch2; 1996; 2003b; 2004b)。

2.2.1.2. 「前理論」(Vorwissenschaftliche)²⁰與「理論」

Honneth 多次論及批判理論所依賴的社會現實基礎時，都用「前理論」這個形容詞(2009a: 43; 1996: 386; 2004; 1993b; 1999a; 1995b)。他想要強調的是：「痛苦」(包括「痛苦的感受」與「痛苦的成因」)是在「理論之前」的。我們也可以這樣理解批判理論：批判理論並沒有將所有的人類社會面向都當成他的研究目標，相反，他首要關注的議題，是那些「痛苦經驗」。

¹⁹ 主要可參考 Gramsci 的《實踐哲學》、《獄中札記》；Korsch 的《Marx 主義與哲學》；Lukaci 的《歷史與階級意識》。

²⁰ 大部分我只會附英文，但此處附上德文，理由是：這是重要的概念，但英譯並沒有統一。有譯為 pre-scientific(1993b: xiv; 1995b)或 pre-theoretical(1999a)。但我之所以選擇後者，主要是因為在行文中一直都以「理論」來稱呼「批判理論」，這並不代表這種批判理論就不是所謂的「科學」。不過我們應該理解，德文中的「科學」，指的只是廣泛意義底下，有系統的知識建構而已，而非當前某種特定學科之中的「科學」。

「前理論實踐」²¹，意謂著「實踐先於理論」。當我們談到「A 先於 B」的時候，可以有兩種想法，第一是「比較重要」第二是「先於...而存在」。但不論如何，至少要能夠先確認「A 和 B 是不同的」。因此，我們至少可以理解，Honneth 確實有意將是將「理論」與「前理論實踐」區分開來。那麼，強調「理論有別於前理論實踐」的「意圖」。到底是什麼呢？這並不意謂著它們兩者之間有一道不可跨越的鴻溝，相反，Honneth 的重點是要強調：批判理論必須將自己的批判觀點與理論之外的領域—前理論實踐，即包括了道德經驗以及理性行動二者—緊密地連結合在一起。反過來說：「批判理論」沒有辦法單單靠理論自身的力量來證成它的「批判標準」。

然而，我們還是可以進一步宣稱，所謂的「先於」的意思，應該要理解為「先於...而存在」，而不是「比較重要」。之所以要強調「痛苦經驗先於理論而存在」，是為了要避免「批判理論成為產生痛苦的原因」這個荒謬的結果。然而這裡所說的「避免」，並不是要宣揚一種「完全不會有任何副作用的批判理論」，也就是說，把批判理論當成一種「一勞永逸的特效藥」，當他完成之後，只消注射一次，就藥到病除了。我們之所以要強調「批判理論要以既存的痛苦為其目標」主要是要避免兩件事情：**第一**，由於批判理論的正當性必須奠基在現存的痛苦經驗當中，因此，我們能夠「僅僅為了證明批判理論還有存在的價值，就在現實中創造出痛苦的經驗」，也就是說，醫生不能夠為了自己的生意，在創造解藥的同時，也散播病毒，增加解藥的需求量。這也就是為什麼我們會在一開始就特別宣稱，「批判理論」的「批判」是具有「自身迫切性的」：醫生正在醫治的是「自己的病」、「自己的痛苦」，他不可能為了要達成「解除痛苦」的這個目的，反而讓「原本沒有疾病的自己」刻意染上疾病，然後再去「解決這個自己刻意促成的疾病」吧？上述狀況聽起來非常可笑，但實際上就算不是「刻意」，我們也必須透過這樣的提醒，來使得批判理論家特別敏感於「批判理論實踐之後的後果」，這是**第二個目的**。

總之，「痛苦經驗先於理論」應該要有兩個意涵：第一，「痛苦經驗外在於批判理論」；第二，「痛苦經驗先於批判理論存在」。我們透過第一點，來避免批判理論所宣稱的「規範」脫離經驗事實；我們透過第二點，來加強「批判理論」對於自身效果的反省和覺察，也就是他必須了解到自己是為了解決已然存在的痛苦而存在，而必須謹慎自己繼續產生新的痛苦，或成為其批判對象的幫兇。

2.2.1.3. 「內在超越」的兩個主要面向：「解放旨趣」與「理性行動」

當 Honneth 在論及「黑格爾左翼傳統」的時候，他都提及了「內在超越」這個概念(1999a; 2003b)。當談到「黑格爾左翼傳統的批判理論」留給現在的我們什麼有啟發的遺產時，Honneth 認為就是：「對社會進行批判分析時，必須要能夠緊密地與一個內在世界的超越實例所結合在一起」(2003b: 238)。更詳細的說法是：

²¹ 我這裡使用意義比較廣泛的「實踐」，因為這包含了「道德經驗」與「行動」這兩個面向。

從馬克思到盧卡奇等黑格爾的左翼門徒都認為以下命題是無法辯駁的：唯有當一個社會理論能夠在社會現實中挖掘出他自身批判觀點的元素 (the element of its own critical viewpoint)，才能夠設身處地地參與批判。以此之故，這些理論家們持續呼籲一種能夠讓內在的、世俗的超越得以可能的社會診斷(1999a: 322)。

這裡我們可以讀出兩個面向，第一，「社會現實」作為批判理論的「批判觀點之元素」的來源，第二，批判理論真正的目的是要做到「內在超越」。然而這兩個面向有什麼關聯呢？我們可以這樣說，第一個特色「將批判立場的元素奠基在社會現實當中」，就是作為第二個「內在超越」的先決條件。所謂的「超越」，指的是超越當前既定的社會結構，而這個結構之所以應該/可能被超越，是因為它阻礙了「健康的社會發展」；而所謂的「內在」，是用來形容「超越」，是為了強調這種社會結構必然是發生在「當前的社會現實當中」，而不是發生在任何「幻想中的彼岸」。因此，「內在」一詞，指的就是「社會現實」。

當論及批判理論所應關注的焦點時，Honneth 並非總是使用「內在超越」有這個概念。有時候他會使用諸如「能夠影響歷史的**道德**」(historically effective morality)、「具有經驗影響力的**道德**」(empirically effective forms of morality)、「座落於歷史之中的**道德**」(historically situated morality)和「對當前社會具有影響力的**規範衝突**」(the norm conflicts which are influential in contemporary society)等概念(1982b)；而有的時候他則使用「具有歷史影響力的**理性**」(a historically effective reason)、「座落於歷史進程當中的**理性**」(rationality that is supposed to be anchored in the historical process itself)或「對社會具有影響力的**理性**」(socially effective rationality)(2004b)。

從這麼多的形容詞看來，我們或多或少可以抓到 Honneth 想要表達的意思。首先，這些概念的共同性，幾乎都是「對...有影響的」(effective)這個形容詞，而從 Honneth 使用的副詞來看，我們可以看出，這種「影響」所作用的對象是「歷史」、「當前社會」。為什麼 Honneth 又使用了「經驗的」這個形容詞呢？我認為他想要表達的，其實是指「在社會**現實**中的」的意涵，因此，就可以理解為「經驗上找到的」。

進一步來看，那麼能夠發動上述這些影響力的主角是誰呢？Honneth 有時使用的是「道德」(morality)，有時使用的是「理性」(reason, rationality)。我認為應該同時將這兩個面向納入考量。就 Honneth 使用的脈絡來看，所謂的「道德」，有的時候指的是「判別病態/健康的**規範標準**」，有的時候則強調「道德經驗」，也就是「道德期待受到阻礙時主體所產生的痛苦經驗」。不過在使用後者時，必然預設了前者，因此，我們選取後者來理解，這樣比較完整。而當 Honneth 在討論到「道德經驗」時，他又將其與「解放旨趣」連結在一塊²²。

²² 參考 2.2.1.2. 「道德經驗」作為「解放旨趣」一節

另外，「理性」這個概念是比較複雜的。*有的時候*，Honneth 使用「理性」來特別指涉包括哈伯瑪斯在內的早期法蘭克福學派主要成員們的「理論預設」(1995b; 1999a)，在這個預設底下，「理性」一詞的用法比較狹隘，主要指涉的是「理性的認知面向」，特別強調「與自然互動時的理性」，也就是所謂的「工具理性」(Horkheimer, Adorno)、或「工具行動」(Habermas)；對於這些批判理論家來說，這樣的「理性」其實是應該受到批判的，因為這是一種單面向的發展，是理性的畸形成長。當使用這個用法時，Honneth 所採取的立場是比較否定的，他認為，由於這些前輩們過分專注於「人與自然發生關係時的理性」，因此都過於窄化了「當代資本主義社會的病態成因」，所以，舉例來說，它們根本就沒有辦法解釋像涂爾幹所描述的「失序」的問題，當然也就更不用談怎麼去解決了(1995b; 1999a)。*不過*，絕大多數的時候，Honneth 使用「理性」一詞，都涉及到他所說的「黑格爾左翼的方法論」。在這個使用的脈絡底下，Honneth 非常看重「理性概念」，而此時這個概念所強調的，是「理性的實踐」，是一種「社會實踐」的過程²³；也只有採取第二種理解的時候，才與「內在超越」有關係。另外，當 Honneth 在使用「理性」的時候，我們也必須要強調他確實具有「行動」的意味在。這就是為什麼 Honneth 會主張 Habermas 的特色就在於強調了「行動」的意義：

他將來自於批判理論傳統的「理性概念」，引入了社會行動的理論脈絡：在批判的意義底下(這與法蘭克福批判理論的傳統相一致)，「理性」這個概念得以被詮釋為社會行動過程的客觀形式(1995b: 101)²⁴。

這樣一來，我們就可以說，Honneth 認為批判理論的任務是協助社會完成「內在超越」，而這個任務是由一種「具有解放旨趣的理性實踐行動」所完成的。所以，當我們在談到「內在超越」的時候，就必然應該理解到其中的*兩個面向*，即「理性的行動」與「作為解放旨趣的道德經驗」。整體來說，這些都是屬於批判理論所依賴的「前理論領域」，因此 Honneth 認為，批判理論就是代表著「內在超越」之「具有道德意識的理性」的「反思形式」(Honneth 2004b: 337)。不論如何，當 Honneth 在規劃如何按部就班地復興批判理論時，它確實一直圍繞著上述這個概念。

以下，我們就要進一步來理解 Honneth 是如何設定這個「具有解放旨趣的理性行動」。我們首先應該分別理解「解放旨趣」(2.2.1.3.1.)與「理性行動」(2.2.1.3.2.)這兩個概念的意義。進一步我們就要理解「理性行動」和「解放」之間的關係。

²³ 參考 2.3.Honneth 的「理性概念」一節

²⁴ 另外，可參考 Honneth 2003b: 246-247

2.2.1.3.1. 「道德經驗」作為「解放旨趣」

「解放旨趣」確實是「解放實踐」的必要條件，前者作為後者的「動機」。這一點對於黑格爾左翼來說是非常關鍵的：

「解放旨趣」這個概念可能是一個最接近黑格爾左翼想法的概念了。它與一種看似有些眼高手低(over-ambitious)的想法連結在一塊兒，這個想法認為，對於那些雖然是自己所創造但卻隱晦不顯的宰制和物化，人們總是有著根深蒂固的反擊傾向，同時以自我反省式的努力，去建立一個沒有宰制的關係(2003b: 240)。

換言之，這個「反擊傾向」(responsive interest)總是必需要存在才行。Honneth 說明「反擊的動力」的最好比喻，就是「病態」的例子了。如同前面所述，「疾病」所導致的不僅僅是「痛苦」，還包括「從痛苦中解放出來的希求」²⁵。所以，這不是一般的「興趣」，而是一種特殊的興趣，一種僅僅想要朝向解決痛苦的興趣。Honneth 認為，Horkheimer 在提出原始的方案之時，心中本來就有這樣的盤算：

追隨著馬克思主義的傳統，Horkheimer 在擬定他的計畫時，心理就如此認定：由於工人階級在生產過程中所處的位置，他們必然體驗著資本主義所帶來的不公義。他認為，這些道德經驗，這些對於不公義的感受，僅僅只需要在一個較為反思性的層次，透過理論系統地表達出來，就可以讓批判在現實中找到立足點。(1999a: 326)

我們可以清楚地看到，Honneth 將「不公義的體驗」、「道德經驗」等等概念，與「解放旨趣」的意涵給連結了起來。因為這正是 Honneth 認為批判理論可以恰當地作為前理論基礎的對象。它們兩者之所以可以放在一起，原因就在於它們都具有一種「痛苦的性質」，一種「能夠激發人們想要改變現狀的性質」。

Honneth 在許多地方都說明過，「道德經驗」指的是「對於承認期待的破壞」，因此顯然他認為「承認理論」的模型能夠非常好地解釋這種道德經驗。但是，從上面的引文中我們就可以看出，就算是在 Horkheimer 那邊，就算在「承認理論」的這個概念工具還沒有發展起來前，「道德經驗」就已經與「解放旨趣」連結了起來；他在其他地方確實也曾經在不涉及「承認概念」的脈絡，使用了「道德」這個概念來討論解放旨趣(1982b)。不過，我無法確定這個連結是不是應該推廣到「所有黑格爾左翼的成員」，因此，我在此處採取的立場是，將這個連結視為

²⁵可參考：2.1.1.2. 「疾病」的隱喻之意涵：「痛苦」與「回復健康的動力」，以及 2.2.2.3.1. 「理性的缺失」作為「痛苦經驗的成因」、2.2.1.3.2. 「恢復理性」作為解決痛苦經驗的實踐方案等小結。

Honneth 的主要命題，而不加以延伸到其他批判理論家身上。事實上，Honneth 確實費了一些功夫去挖掘 Marx 本人的思想中的「道德衝突」的面向，藉以強調「衝突」的交互主體性面向，而非僅僅只是「人—自然(物)」的關係(1982a; 1991)。

如果我們將 Honneth 對於「承認理論」納入理解，以下這段文字就說明了「道德經驗」與「解放旨趣」之間的關係：

只有當我們能夠令人信服地證明，在要求認同的需求中，人們持續地在特定的時間中超越既定的行動模式，我們才能夠假設一種支撐持續不斷的衝突意願之動機來源，並以此假設為基礎繼續前進。上述這種解釋是非常迫切的，因為，打從一開始，批判理論便普遍地充斥著一種想法，認為在晚期資本主義的社會發展階段中，主體已經完全喪失了朝向改革或反抗的動機來源(1995b: xxiv)。

這段引文中的「認同需求」，基本上就是扣緊了「承認理論」的預設而來的，換言之，我們可以把牠理解成「蔑視經驗」也就是「道德經驗」。但在此我們更應該了解的是，Honneth 並不是因為某種學術上的興趣才將「道德經驗」與「解放旨趣」連結在一起的。他真正關注的，是「反抗的意願」，這是一種「持續的、總是存在且能夠被辨別出來的解放旨趣」；所以我們應該反過來說：Honneth 之所以選擇了青年 Hegel 的「為承認而鬥爭」，並不是因為「他只念了 Hegel」，而是因為早在兩百多年前，這位德國的哲學家就已經看到了「根植於人性之中的解放動力」。因此，他關注於「承認理論」，並不是想與當前的流行的「社群主義」、「承認政治」或是「多元文化」等概念相呼應，而是因為「為承認而鬥爭」的模型，既可以在概念的清晰度和辨認能力上提供批判理論以一種恰當的理論工具，又可以在除去德國唯心論的形上學前提後，得到各種經驗研究的支持。所以 Honneth 才會特別強調，「就我而言，『承認理論的轉向』是企圖去回答一個固有的理論困境，而不是對當今社會發展趨勢的回應」(2003b: 126)。所謂的「理論困境」，指的當然就是「黑格爾左翼的批判理論的復興大業」，由於 Honneth 堅稱他能夠在當前的社會現實中，透過「承認理論」來挖掘出「具有解放旨趣的理性行動」，這才是他賦予承認理論的地位。

2.2.1.3.2. 作為「合作性的自我實現」的「理性行動」

在前面我們曾經提過，「影響歷史的理性」(a historically effective reason)是 Honneth 非常強調的概念，並且瞭解強調了其「能夠實際地影響人類歷史發展」、「具備道德經驗的行動」這些特色²⁶。「能夠影響歷史的理性」，並不是說「理性」與「歷史發展」是分離的兩者，而是要把「理性」限定為「坐落於歷史進程

²⁶ 參考 2.2.2. 「內在超越」的兩個主要面向：「解放旨趣」與「理性行動」一節。

之中的」(2004b: 337)。因此，批判理論所訴諸的這種「理性」，是發生在「具體的社會現實」當中，而不是某種想像出來的概念而已。有了這樣的設定，批判理論才有可能把這種「具有歷史影響力的理性」當成「內在超越」的適當基礎，所以他說，「某種社會關係扭曲了歷史的發展進程，而我們唯有透過實踐才能加以修正。」(2004b: 338)他認為，就算批判理論家們提出了許許多多不同的方案，但用這種方式來理解的「理性」，可以是為貫穿於這些形形色色的理論的核心軸線。(2004b: 337)

然而 Honneth 認為，對於法蘭克福學派的批判理論家們來說，我們還必須在這種「理性實踐」之上，加上「整體」(universal)這一個限定詞，而形成「理性整體」(the rational universal)這個概念。他曾經特別在勾勒其復興批判理論的方案時強調此概念，可見其重要性(2004b)。以下我們就來看看他使用這個概念想要強調的意義是什麼。

2.2.1.3.2.1. 「自我實現的目標」與「成功的生活」

Honneth 最為關心的一個核心概念，就是「自我實現」。他甚至將他自己的整個批判理論的基礎，都設定在「理解『自我實踐』的條件為何」這樣一種問題意識之上²⁷。而他也是在「自我實現」的脈絡下來理解「理性整體」的。Honneth 強調了「自我實現的目標」這個概念。這意味著，任何的「自我實現」都必然含著「到底要實現些什麼」這樣的「目標」。對於 Honneth 來說，這種目標應該是「自我所希求的、所期待的」。所以他說：

社會的成員們總會同意，只有當他們所有人都以某些原則或習俗來指導自己的生活，且他們將這些原則或習俗視為自我實現的理性目標時，才有可能共同過著一種成功且不受扭曲的生活。(2004b: 340)

這裡提及「習俗」(institutions)或「原則」(principles)，並且將之設定為「自我實現的目標」，而人們的生活則是以這樣的目標作為指導時，才能夠稱得上「成功」。原則上這樣的理解是非常合理的，Honneth 時常將「成功的生活」與「好的生活」(good life)連在一起使用，表達一種「令人們滿意的生活」。這段中要表達的就是：人們之所以會對於他們的生活感到滿意，是因為他們生活所朝向的目標，正好就是「他們所認為能夠自我實現的目標」。簡單來說：他們過著自己想要過的生活。反過來說，如果沒有辦法達成這個理想，人們就是過著一種「違背自己所希求的生活」，這當然會導致「痛苦」或「不滿」：「任何偏離上述這種理想的狀態，都必然導致社會病態，亦即在這種狀態中，我們能夠觀察到人們由於喪失了普遍、共有的目標而感到痛苦。」(2004b: 340)而 Honneth 認為，這種「導

²⁷ 參考 2.1.1.1. 「自我實現的條件」作為最抽象的標準設定一節。

致人們痛苦的社會病態」，就是批判理論之規範標準在社會現實中的基礎(2004: 341)。

2.2.1.3.2.2. 依賴「共享價值」的「自我實現的目標」

「自我實現」當然有其「目標」，這是容易理解的。但是，Honneth所要強調的，則是一種「普遍的、共有的目標」(universal, communal ends)。「普遍的」、「共有的」這樣的形容詞，顯然是想要區別於「個人的」設定，這也就是為什麼Honneth會認為「整體」(universal)正好是批判理論用來區別「自由主義傳統的個體化預設」(the individualistic premises of the liberal tradition)了。所謂的「共有的、普遍的」，指的是一種「共享的價值」：

在批判理論中使用的所有理性實踐的概念，都意味著這樣一種特殊的行動，這種行動要能夠執行，是必須依賴比自由主義更高層次的交互主體性的共識...**合作性的自我實現**這個概念所想要表達的意思是，只要人們沒有承認一種在他們個人旨趣背後的共同的價值判斷基礎，他們就不可能達成一種成功的社會生活(2004b: 343)。

只要我們能夠掌握「『人類自我實現所必須的目標』必然是一種『與他人共享的、交互主體間性的價值』」這個命題，我們就不難理解，為什麼Honneth會將「自我實踐」描述為「合作性的自我實踐」(cooperative self-actualization)了：

與Hegel站在同一陣線，批判理論的代表人物都相信，只有在個人自我實現之目標之中，透過大家共同接受的原則或目標，將自我的實現與社會裡所有其他成員的自我實現交織在一起時，個人才有可能成功地完成自我實現(2004b: 342)。

所以，Honneth所謂的「個人的自我實現」，事實上就是以一種「與『他人的自我實現』交織在一起」的方式來完成的。我們很驚訝的發現，Honneth所提出來的「為承認而鬥爭」的模型，就非常好地解釋了這個面向：某人若要充分地完成自我實踐，他就必然必須依賴著他人的承認；同樣，若他想從他人那獲得承認，則必須先給予他人相對等的承認，因為這也是對方所希求的。換言之，這裡所提出來的「交織」，具體來說就是「相互承認」。由於「承認」必須要是一種「主動給予承認者之特質以一種積極的價值」，因此，給予承認者必然能夠從對方(獲得承認者)那看到一種「自己所珍重的特質」。另外，從「獲得承認者」的角度來說，它所得到的「他人給予自己『某種特質』的積極承認」之中，「自己的某種特質」也必須有著「自己所給與價值」，這樣一來，自我實現的目標，也就

是自己這種特質的價值，也同時會成為他人的價值，這就很恰當地解釋了「共享的價值判斷基礎」在「為承認而鬥爭」的模型中所出現和扮演的角色了²⁸。

2.2.1.3.2.3. 「理性整體」作為「合作性自我實現」的條件

然而，這與所謂的「理性整體」(rational universal)的關連是什麼呢？Honneth 認為，

在所有批判理論的方案中都持續有著一種相同的Hegel式的概念，
即：若是想要讓社會中的自我實現能夠完整實現，總是需要一
種理性整體。(2004b: 341)

由此可見，Honneth 認為「理性整體」是作為「人們完成在社會中自我實現」的「條件」的。也就是說，人們的自我實現必須以某種方式依賴著「理性整體」。是什麼樣的方式呢？Honneth 認為，「理性整體這個概念蘊含著某種**共享之善**(common good)的想法，如果社會中的成員們想要以合作的方式讓自己的自由與其他人相連結的話，就必須要**理性地同意這個共同之善**。」(2004b: 342；粗斜體為筆者強調)換言之，我們應該要將「理性整體」分成「整體」與「理性」這兩個面向：「整體」就如同上面所言，所涉及到的是一種「共享價值」、「共同之善」，然而這樣的價值觀，是人們所「理性地同意的」。我們應該在更具體的脈絡之中理解 Honneth 所謂的「理性地同意某種價值」這個動作，然而這就會涉及到諸如「積極的自我關係」的概念。因此詳細的論述就留在之後討論，但在此我想要強調一點，即這種「理性地同意」，是包含人們「主動且反思性地期許自己」的這種過程²⁹。但不論如何，這種「共享價值」必然是一種「參與其中的人們」所主動賦予其價值、是人們自己想要達成的目標。總之，當我們論及 Honneth 所謂的「理性」的時候，指的都是「依賴於理性整體的合作性的自我實踐」的概念。

²⁸ Honneth 在《為承認而鬥爭》中以「共享價值視域」稱之。在此以「A 希望自己的特質 q 獲得 B 的承認」來說明。首先從 A 的面向來說，作為一個「欲求承認者」，他並不是希望別人「承認他的全部」，相反，具體來說，每一次的「為承認而鬥爭」，都是爭取一個特定的目標。在這個例子中，這個爭取的目標就是「B 對於 A 的特質 q 的承認」。然而，這樣一種特定的目標，也就是這個「特質 q」，並不是任何一種特質都可以承擔，而是必須要「A 自己所重視的」，換言之，在「A 自己的價值系統」(稱為 Va)中，「特質 q」是被判定為「有價值的」。而從 B 的面向來說，作為一個「給予承認者」，它必須要能夠在「給予承認之物」之中看到「自己所重視的特質」，換言之，從 B 的「價值系統」(稱為 Vb)來說，這個「特質 q」也被判定為「有價值」，也就是說，B 能夠瞭解「A 的性質 q」是「對於他(B)的生活來說有意義和有價值」的(1995a: 127)。這樣一來，我們就可以看到，「特質 q」實際上是能夠受到 Vb 和 Va 共同承認的。因此，從 A 的角度來說，他會瞭解到特質 q 是「自己所喜歡、所想要實現的，同時也是其他人所喜歡，所希望他實現的」。

²⁹對於 Honneth 來說涉及到了複雜的心理運作，也就是「自我如何反思性地期許自己」，如何將「自己」當成「反思的對象」。這也就是「自我意識」的形成機制。他認為 Hegel 和米德都對這個機制進行了說明。

2.2.1.3.3. 「理性的缺失」作為「痛苦經驗的成因」

Honneth認為，「社會理論式的否定主義」(social-theoretical negativism)是批判理論的共同前提，亦即，法蘭克福批判理論家們都認為，當前的社會是需要「負面的」，或者，是需要「被否定的」。既然如此，所有的法蘭克福成員們³⁰，在心目中都已經形塑了一個判定「病態—非病態」(pathological / non-pathological)的標準(1999b: 338)。Honneth從黑格爾左翼的出發點，說明了「理性整體」就是作為「導致痛苦」的成因；

所有的法蘭克福批判理論家都假定，我們可以在**社會理性的缺失**中，找到**社會負面狀態的成因**(2004b: 339；粗斜體為筆者強調)。

也就是說，批判理論家們都宣稱「社會理性的喪失就是導致資本主義社會病態的原因。」(2004b: 340)所以Honneth緊接著說到：

社會理性的條件和病態關係之間有著內在的連繫，這也就能夠解釋為什麼他們(按：指法蘭克福學派的成員)會對**理性現實化的歷史進程**如此感到興趣了(同上；粗斜體為筆者強調)。

首先，我們已經從前面的討論明白，所謂的「理性」指的是「合作性的自我實現」。而現在我們將「理性」進一步與「社會病態」進行整合，換言之，Honneth想說的就是：「**合作性的、交互主體性的自我實現**」如果受到了阻礙，就是所謂的「**社會病態**」。Honneth總結了這個結論：

我們可以把那些偏離了**理性整體的社會現實化**所達到之理想的狀態，稱之為社會病態，這是因為，隨著這些偏離狀態所出現的結果，就是人們沒有辦法達成**交互主體性的自我實現**(2004b: 341，粗斜體筆者強調)。

然而，這個命題還是少了一個關鍵的環節。我們在之前說明「內在超越」的時候就強調過，Honneth所宣稱的內在超越的依據，是前理論的「與道德痛苦經驗的理性行動」。這樣一對照起來，缺少的環節就非常明顯了，那就是「道德經驗」。為了補足這點，Honneth認為我們還必須加入另外一個討論，也就是「理性」與「痛苦經驗」之間的連結。儘管Honneth也從杜威的心理學得到理論的支持(Honneth 1992; 1995a)，但我認為我們應該清楚地辨別美國實用主義的心理學與精神分析對Honneth來說不同的重要程度。對他來說，早期的批判理論家們，

³⁰ Honneth 列舉的是：Horkheimer 於《批判理論》中提到的「非理性組織」(irrational organization)、Adorno 的「高度發展世界」(administered world)、Marcuse 的「單向的社會」(one-dimensional society)和「任壓性的容忍」(repressive tolerance)以及 Habermas 的「社會生活世界的殖民化」(the colonization of the social life-world)(Honneth 1999: 338-339)。

主要是從「精神分析」得到了這個命題的經驗證據，而儘管轉向了「客體關係理論」，但他自己確實也是依賴精神分析來做為他批判理論的根基，而不是實用主義的心理學。以此之故，我們應該進一步來理解如何從「精神分析」來討論「理性—痛苦」的關係，以此作為「理論—實踐」以及「痛苦—解放實踐」這兩者的中介環節。

Honneth從精神分析的面向上，說明「**扭曲的理性**」導致了「痛苦」，即「**病態的理性**」是「**痛苦的原因**」這個命題。Honneth認為，佛洛伊德的精神分析的首要貢獻，就是將「殘缺的理性」(defective rationality) 和「個體的痛苦」(individual suffering)連結了起來。而批判理論正是將這種連結當成他們的方法論模型。那麼，在佛洛伊德的想法中，這兩者的結何是怎麼樣的關係呢？佛洛伊德認為，任何精神的疾病都可以理解成「理性的自我(ego)能力受到了阻礙」。換言之，我們也可以將「痛苦」理解為「再也無法忍受『自我之能力的喪失』的感覺」(the feeling of not being able to endure the “loss of ego capacities”)³¹；換言之，「自我(ego)之能力的喪失」就是導致「痛苦」的原因。我們可以用Honneth自己的一段話總結「理性—痛苦經驗」之間的關係：

從Horkheimer到Habermas，批判理論都以下述想法作為指導綱領：社會理性的病態所產生的阻礙，會以**理性能力喪失的痛苦經驗**呈現出來。最後，上述這個想法成為一種有力而清楚的人類學命題：人類絕對不可能無動於衷地讓他們的理性能力受到限制(2004b: 354-355，粗斜體為筆者強調)。

儘管如此，我們還是應該注意，雖然「理性—痛苦」之間的關係，在佛洛伊德的精神分析中確實地被建立了起來，且批判理論也都沿用了這樣的想法，但這**並不代表**Honneth所使用的「理性」與佛洛伊德的原本使用的意涵是相同的；事實上，Honneth也在多處批判了正統佛洛伊德的概念，並讚揚及大量參考了後佛洛伊德的「客體關係精神分析」(1995a; 1999b; 2006)。Honneth所使用的理性概念基本上指的都是「合作性的自我實現」，因此，此種「理性」絕對不能等同於佛洛伊德的「自我」(ego)。所以Honneth總結到：

當人們喪失了理性整體(rational universal)時，**依賴相互合作來完成的自我實現**也變得越來越難成功...因為人們的**自我實現**預設了合作性的理性行動，所以，當合作性的理性行動受到了扭曲時，他們必然會感受到心理上的痛苦(2004b:355，粗斜體為筆者強調)。

³¹ Honneth 自行強調「自我能力的喪失」。

2.2.1.3.2. 「充分發展的理性」作為解決痛苦經驗的實踐方案

以下我們要進入第二個命題，即『**理性**』與『**解放痛苦的實踐**』之間的關係。Honneth再次說明佛洛伊德給與批判理論的啟發：「受到精神疾病所折磨的人，也同樣會想要從這個痛苦中解脫出來」(2004b: 355)。然而，我們要用什麼方法才能夠解決痛苦呢？答案是：解鈴還須繫鈴人，「正好就是那些受到病態阻礙而無法充分發揮其功能的理性能力」(exactly the same rational powers whose function the pathology impedes)，能夠使我們從痛苦中解脫出來。

這樣，我們就可以看出「理性概念」、「痛苦經驗」與「解決痛苦的方法」這三者之間的關係了：以「理性能力」為基準，若是「阻礙了理性能力」，則會導致痛苦，因此，若能夠「重新回復『受阻礙的理性能力』」，則能夠解決痛苦。然而，至此的討論，是否有助於我們解決「批判理論」與「實踐」之間的關係呢？在討論精神分析這個段落的一開頭，我們提到了「理論—實踐」之間的關係，就不能忽略「理論家—理論受眾」之間的關係，後者更強調「人」的面向。如果我們有了上述這個理性概念與痛苦及解決痛苦方法之間關係的討論之後，就可以重新來看待這個問題。Honneth認為：

批判理論假定，不論社會成員所承受的痛苦是來自於主觀還是客觀的因素，這種痛苦經驗都必然會導致想要從社會的惡行中解放出來的願望，對於批判理論家來說，這個想要解放的願望應該來自於受到痛苦所折磨的人們自身。進一步來說，如果一個人想要痊癒，他就會想要去應付所有阻礙，重新回復那些受到個人或社會病態所扭曲的理性能力。所有主要的批判理論家們都一致認為，在他們的聽眾中，本身就有一種對於理性解釋或詮釋的內在興趣(the latent interest in rational explanation or interpretation)，因為只有重新拾回完整無缺的理性，才能夠滿足從痛苦中解放的欲望(2004b: 355-356，粗斜體為筆者強調)。

我們從這段文字中應該可以讀出以下幾個重點：第一，「社會成員共同的痛苦」會激發「想要從社會的惡行中解放出來的願望」；第二，理論家認為，「想要從社會惡行中解放出來的願望」是要由「受難者」自行負責的；第三，既然「理性的病態」是造成痛苦的原因，那麼「使病態的理性回復原狀」就是解決痛苦的方法；第四，既然人們有著「想要解脫痛苦的興趣」，而「解脫痛苦」的方法又是「使理性從病態中復原過來」，那麼人們也應該會有著「重新復原那些被病態化的理性力量興趣」。前三點我們都已經做過討論，下面就特別針對第四點說明。

2.2.1.3.3. 「為痛苦經驗負責的理性」作為理論與實踐的結合的媒介

在上述這段引文的最後，Honneth 強調了「批判理論的聽眾本身就具有一種對於理性解釋的內在興趣」。我們首先來看什麼叫做「對『理性的解釋』的興趣」

(a rational in rational explanation)。我的想法是，這並不意謂著群眾們喜歡「抽象的理論思考」。儘管在上面的討論中已經說明，「理性」對於 Honneth 來說有至少兩種不同層次的作用，但在此討論「理性—解決痛苦」的這個議題時，他指的都是「受到阻礙的理性能力」，而不是「理論思考」或「概念工具」的意義。因此，「理性的」(rationall)這個形容詞，應該不是用來形容「解釋的方式」，而是用來描述「解釋的內容」，換言之，是在說：**群眾應該會對於批判理論家「解釋『理性能力』的理論」有興趣**；理由是：批判理論恰好就是在描述**受難者自身的能力**，而這也是能夠**從痛苦中解脫出來的方法**。因此，這是一個可行的方案，並不是一個遙遠的方法；這也不是一個無關痛癢的議題，他正是我們非得面對不可的事情。換言之，聽眾對於批判理論的興趣，在於批判理論真的找出一個有機會解決它們的問題的方法。所以 Honneth 認為，批判理論與他們的聽眾之間所共享的，並非同的政治目標，而是一個「能夠讓現在的病態有機會透過理性洞見而改變的『潛在的共同理性』(potentially common reasons)。」(2004b: 356)

2.2.1.3.4. 小結

最後我們透過以下八個命題來整理上述的討論：

- (1)「自我實現」是人們生活不可或缺的欲望
- (2)「理性整體」是人們「自我實現」的必要條件。
- (3)「理性」受到阻礙，或稱為「理性的病態」、「有缺陷的理性」，則會導致「自我實現受阻」。
- (4)「理性的病態」是導致人們感受到「痛苦」的原因。
- (5)既然「理性的病態」是造成痛苦的原因，那麼「使病態的理性回復原狀」就是解決痛苦的方法；
- (6)「社會成員共同的痛苦」會激發人們「想要從痛苦解放出來的願望」；
- (7)受難者有著「重新復原那些被病態化的理性力量**興趣**」。(5)和(6)
- (8)「批判理論」=「解釋**重新回復那些被病態化的理性力量**的理論」
- (9)既然人們有著「想要解脫痛苦的**興趣**」，而「解脫痛苦」的方法又是「使理性從病態中復原過來」，那麼人們也應該會有著「重新復原那些被病態化的理性力量**興趣**」。(7)和(8)

整體來說，上述所討論的重點，就是「具有解放旨趣的合作性的理性自我實現」這個概念。而對於 Honneth 來說，除非我們能夠在社會現實中辨認出這種理性行動，否則黑格爾左翼所宣稱的「內在超越」就不可能成功。他所謂我們設定下來的「為承認而鬥爭」，基本上就是為了滿足這個條件而來的。關於這點，我們會在下第三章討論他的承認理論時看出。

2.2.2. 「哲學人類學」的層次

Honneth 對哲學人類學的重視，可以說是從早期的研究一直到成熟時期共同的關懷。早在 1980 年，Honneth 就與 Hans Joas³²共同撰寫了一本名為 *Social action and human nature* 的書籍(Honneth and Joas 1988)，就在這本書中，他清楚描繪出了「哲學人類學」(philosophical anthropology)的重要性。而在多處文獻中，他也或隱或顯地提及這個議題(1993a; 1996; 2002a; 2003b; 2004b)，同時，Honneth 批判理論中的「哲學人類學」特色，也受到了學者們的注意(Deranty 2004,2005; Heidegren 2002; Zur 2000)。可見，這確實是他批判理論的一個核心議題。以下我們就要說明他所說的「哲學人類學」指的是什麼，以及他為什麼要如此強調這種取向。

2.2.2.1. 「可變性的不變前提」

首先我們要先將人類學的研究對象定義下來。Honneth 對此給出的定義是：

我們千萬不要將人類學理解為一種關於持續存在於歷史過程當中，人類文化的不變元素，也不應該將之理解為一種人類本性的非異化本質，對於人類學的正确理解應該是：研究**人類可變性的不變前提**(*the unchanging preconditions of human changeableness*)的工作(1988: 7)。

從這邊我們已經可以看出，Honneth 所想要研究的是一種「人類發展所不可或缺的**前提**」。這和之後他所提出的作為「人類自我實現的交互主體性**前提**」的「美好生活的形式概念」就完全搭配了起來。

2.2.2.2. 「哲學人類學」的層次，對「批判理論」的重要性

Honneth 並不是毫不考慮就魯莽地採用哲學人類學的取向。從前面討論我們之道，他自己也清楚地了解這種研究取向可能遭遇到的批評。然而，我們接

³² 這本書是 Honneth 與 Joas 共同執筆，而且在書中並沒有特別著名分工的情況。在為英文譯本所撰寫的序言中提到：「從本書德文版的出版年 1980 之後，我們各自發展了自己的想法，而在英文譯本的修正版本中，我們融入了部分後來所發展起來的的想法於其中」。如果我們把 Honneth 的作品之出版年考慮進來，從 1980 到 1988 的修正版本中，至少包含了 Honneth 的 *Critique of power* 一書，然而，如果我們更寬泛一點來看，《為承認而鬥爭》的德文版原文於 1992 出版，而 Honneth 是於 1990 年就職法蘭克福大學教授，其就職演說(Honneth 1990[1992])中就已經包含了前書的主要論證。換言之，我認為在 1988 的這本書中所包含進來的思想，已經不能夠和 Honneth 成熟時期的論證有清楚的區別。另外一種解釋本書與後來思想之差別的方式，是 Hans Joas 的共同執筆。但不論如何，我並不打算也沒有能力區別到底哪些命題是出自於誰的理論，而他們之間是否會產生衝突。我反倒傾向將本書化約成 Honneth 的作品，但在其中我也會點出哪些主題在後來 Honneth 的理論中已經全然消失，而哪些則是貫穿著這二十年來他思想的主軸。在盡我所能地不扭曲 Honneth 的核心思想之下而又要清楚地描繪出它的核心命題，我相信這樣的化約，是利多於弊的。

下來的疑問就是：既然他也認真地考慮了這些挑戰，並且也認為其中某些觀點是值得予以採用的(例如系譜學)，這就讓我們更加好奇，到底是什麼樣的理由，支持著他還願意堅持這個的立場？我認為最恰當的理解方式，就是回到「內在超越」這個 Honneth 自始至終一直謹記於心的核心議題。在一次訪談中，Honneth 明白地表達出他的想法：

如果你想要以一個**更強、更廣**的基礎來對我們當前的社會進行規範性的批判，那麼回到哲學人類學就是一個必要的步驟(1993a: 38，粗斜體為筆者強調)。

可見，「哲學人類學」的目的，就是要為批判理論打下更強、更廣的基礎。這個基礎，顯然就是「解放旨趣」以及相應的「影響著歷史的理性」。

當以「哲學人類學」的層次取向來討論「內在超越」的時候，Honneth 主要是將焦點置於「超越」這個面向上，進一步加強了「內在」與「超越」之間的聯繫。「超越」指的是「超越既定的社會秩序」，這是批判理論一直以來的立場：也就是之前所論證過的「社會理論式的否定主義」(social-theoretical negativism)，把當前的社會狀況是唯「負面的」因而應該要予以「否定、超越」。換言之，批判理論一直相信，當前的社會還有著改善的空間。然而，僅僅只是「對現狀的不滿」並不能算是黑格爾左翼的特色，因為，我們當然也可以說任何形式的社會批判方案當然都對於社會的現狀或多或少地感到不滿：

在此，僅僅在社會現實中挖掘出批判理論內在正當性所依賴的經驗參照點，這樣還是不夠的。如果我們的任務就是只是如此，那麼只要在當前的情況中找到尚未被滿足的需求，並且將這些需求當成證據，來支持批判還是有其必要性。(2003b: 243)

Honneth 認為，從批判理論的傳統出發，我們必須對這種「不滿於現狀、期待於未來」的人類欲望，採取更高的、更強的立場：

但是，對於我們共享的傳統來說，真正的挑戰在於，我們要有能力去說明：上述這種經驗參照點，這種尚未被滿足的需求，並不是來自於偶發的衝突情況，而是普遍地表達出**尚未被滿足的人性需求**(*the unmet demands of humanity*)。(2003b: 244，粗斜體為筆者強調)

透過上面的這兩段對比，我們已經清楚地了解了 Honneth 想要做的事情。他完全不滿足於「僅僅透過**當前的**不滿情緒」來前理論地證成「批判理論的規範基礎」，因為這對於他來說，太過於「偶然了」(contingent)。事實上，他認為包含 Fraser、

Butler 等人在內，以及諸如其他的「新社會運動」的社會批判方案，都有這樣的毛病(2003b: 114-134; 2002a: 503)。這些社會運動方案當然也不打算落入一種不願受迫害者的立場的「武斷」批判，但他們卻把自己的批判立場完全依賴在「當前的不滿情緒」，以致於不能夠將這些不滿情緒提升到一種普遍的人類需求，為批判理論奠定下更穩固的基礎³³。這樣一來，我們就瞭解到了 Honneth 對於「內在超越」是有著很不同的期待：

當我們談到具有宗教起源的「社會內在的超越性」這個概念時，我們所討論的，就不僅僅只是那些未被滿足的需求，也不僅僅只是將超越理解成在**特定的時代**中所找到的社會理想和目標。相反，「社會內在的超越性」意味著一種在**每一個新的社會現實中都會一再出現**的規範潛力，因為它總是和人類旨趣的結構緊密地結合在一起。(2003b: 244，粗斜體為筆者強調)

在「偶然的發展中」找到「必然的邏輯」，這顯然是繼承了黑格爾的歷史觀點。當 Honneth 把哲學人類學設定為「以一種『單一的』問題意識連貫起來」的『多元』理論」時，我們幾乎很快地就聯想到了黑格爾晚年是如何嘲笑那些將哲學史當成「諸多歷史上曾經存在著的**意見**」來蒐集的學者(黑格爾，哲學史導論)。然而，Honneth 不論是在理論或實踐的面向上，都更加傾向於「青年黑格爾」而非「**在傍晚才起飛的睿智貓頭鷹**」。因此，雖然 Honneth 也企圖以一種「一元論」(monism)的方式企圖綜合雜多的思想和經驗(2003b: 247)，但我們可以發現，與黑格爾的目標是「絕對精神」的自我發展完全不同，Honneth 著眼於「人類的痛苦經驗」，這就使得他得以經黑格爾這種充滿雄心壯志的方法，用來協助黑格爾左翼的批判立場了。

但我們要問的是，當 Honneth 說透過哲學人類學的設定，能夠讓我們以一種「更強的基礎」來對當前的社會進行規範批判，他所謂的「更強的基礎」指的是什麼呢？如果我們將 Honneth 一直念茲在茲的「證成批判理論的規範基礎」的這項任務的話，「更強」就可以理解成「**更有信心地證成批判理論的規範**」。換言之，如果我們能夠將「批判規範的前理論基礎」提升到「哲學人類學」的層次，也就是能夠設定在「人類可變性中的不變前提」的層次，那麼這樣的證成就真的非常有力。然而，「批判規範的前理論基礎」，指的是什麼呢？那就是「解放的旨趣」以及相應的「實踐理性」。換言之，我們得將這兩者都提升到「不變的前提」這個層次上。

如前面所說，「實踐的理性」當然是一種「影響著歷史的理性」，因此，我們必須在人類歷史發展中辨認出這樣的理性，而不是空想出一個不存在的理性，

³³ 關於「不偶然」(contingent)與「不武斷」(arbitrary)的特色，可以參考 Kompridis(2004)對 Honneth 批判理論方案的分析。

同時，這種理性行動又必須有著「解放的旨趣」，也就是能夠說明，「超越當前的社會秩序」也是人類社會行動的一個環節。基於這兩個面向，Honneth 說：

所謂的「超越」必須要緊密地和某種實踐或經驗的形式相結合，而這種實踐或經驗的形式，一方面是社會再生產所不可或缺的，另一方面，靠著它的規範剩餘(normative surplus)，這種實踐或經驗的形式朝著超越當前既定的社會組織。(2003b: 244)

換言之，

那些原則上保障了現存秩序得以被超越的可能性的實例，也應該必須同時能夠歷史地解釋社會組織的規範變遷和進步是如何發生的。(2003b: 246)

我們要尋找得這種「具備解放旨趣的理性」，是必須要「內在」於社會現實當中的，同時，又必須要具有「超越」的性質。這樣一來，「內在」與「超越」這兩者，對於 Honneth 來說其實是一體的兩面：

「超越」本來就應該是「內在」的一個性質，也正因為如此，社會關係的現是**總是**具備了超越當前現狀的面向(2003b: 244，粗斜體為筆者強調)。

「超越」的關鍵元素必然是「解放的旨趣」，這種旨趣意謂著一種「主觀力量」通常 Honneth 稱之為「道德經驗」、「痛苦經驗」。不論如何，這種力量會推動人們努力去改變當前的「負面狀況」。因此，我們也不難理解為什麼 Honneth 這麼強調「道德心理學」，因為透過後者，能夠「為批判找到一個準先驗的正當性(a quasi-transcendental justification)」(2003b: 245)。Honneth 使用了「準先驗」來描述這種正當性，原因就在於區別出那種僅僅認為在社會中所發現的「道德經驗」是「偶然」的想法。所以，Honneth 並不是認為這些人所辨認到的這些「道德經驗」並不是「痛苦經驗」，不能夠為批判理論在前理論的領域中找到證成的根據，關鍵之處在於 Honneth 面對這種經驗時的**特殊取向**：

我認為那些充斥著羞恥與蔑視的領域，**一定要**以社會存有論或是社會人類學的說服力來對之進行評斷。(2003b:245，粗斜體為筆者強調)

「哲學人類學」是一種「研究的態度」、「取向」，他賦予了某種研究對象以一種「可變性中的不變前提」這樣一種性質。而對於 Honneth 來說，如果黑格爾左

翼的批判理論要能夠找到一個穩固的立基點，就必須要把「具有解放旨趣的理性實踐」給提升到「哲學人類學」的層次。然而，「解放旨趣」指的就是「痛苦經驗」，而 Honneth 這樣的宣稱，無異於是說「在人類的社會中，痛苦將永恆地存在，而人們必須持續地為解決痛苦而鬥爭、努力」。

在論證「解放旨趣」具有「哲學人類學」的性質時，Honneth 大量依賴著精神分析的客體關係理論。他在撰寫《為承認而鬥爭》的時候，就曾經特別引述了 Winnicott 的話，認為爭取承認的欲望，是一種「不會徹底完成的任務」(1995a: 104)。在此之後，他對於「客體關係的精神分析」的依賴更是明顯地提高(2004b: 503)。這個「明顯地提高」，具體來說就是提升到「哲學人類學的層次」。也就是說，Honneth 開始認為，從「客體關係的精神分析」中，我們可以恰當地找到「恆常不變的為承認而鬥爭」(the permanence of the struggle for recognition)。但只要我們瞭解到 Honneth 之所以關心「人類學」，實際上是為了要使黑格爾左翼的「內在超越」在當前仍舊得以可能，那麼我們就可以理解這種人類學為「超越的人類學」(anthropology of transcendence)。因此，他真正關心的，是如何將「鬥爭的動力」提升成一種「必然性」。因此在相應的段落中，Honneth 不斷強調「客體關係理論」中所提及的，人類在「獨立—共生」之間擺盪的需求，是「一次又一次地」(again and again)³⁴、「持續一輩子的影響」(lifelong influences)、是一種「根深蒂固的需求」(a deep seated need)³⁵。

換言之，「爭取承認的動力」是不會隨著目前獲得承認而就完全停止的，人們會不斷地想要獲取「新的」承認，又或者會在原有的承認受到破壞時，進行鬥爭。

³⁴ 他甚至在同一段落就使用了兩次「一次又一次地」(2004b: 504)。

³⁵ 在其他地方 Honneth 也提及了精神分析的重要性。例如：「第二個理論資源必須要被引入，以便能夠更詳細地說明：在何種程度上，人們對於承認的需求根植於每一個主體當中，這種需求作為一種『能夠持續地被激發的持久的動力』(an enduring motive which is continually capable of being activated)。只有當上述這個動力能夠被有效地證明了，我們才能夠確實地找到「支撐著持續想要抗爭意願的動機趨力」(a motivational impetus which underpins an enduring readiness for conflict)(1995b: xxiv)。而他的結論是，我們能夠訴諸客體關係的精神分析找到這樣的理論資源(1995b: xxv)。

第三章、Honneth 的承認理論

在這個章節中，我們要討論 Honneth 的承認理論。我主要整理成四小節來鋪陳：「承認」的意義(3.1.)、「積極的自我關係」、「道德傷害」與「完整性」(3.2.)、「三種積極的自我關係」及其相應的承認形式(3.3.)、以及「美好生活的形式概念」(3.4.)。

3.1. 「承認」的意義

「承認」是取自德文的“*Anerkennung*”(動詞為 *anerkennen*)以及英文的“*recognition*”。然而，「承認」一詞「在英文或是德文中，不論是在日常用語或是哲學討論，都是含糊不清的」(Ikaheimo 2002)。因此作為本篇論文之核心的概念，首先就應該理解這個概念³⁶。

Honneth 確實也瞭解到這個概念的歧異性，因此他認為，對「承認」這個概念作出較為精確的定義是有必要的。他提出了三個當前的討論會面臨的概念混淆的情況：首先，不同的語言對於「承認」這個概念的使用，本來就有所差異：在英語和法語的使用中，主要是強調「辨認」的這種「認識意義」，然而在德文中，則主要強調了承認的「規範面向」；第二，「承認」在上述三種語言中，都還有一種「同意」(*acknowledge*)的意義，這樣一來，這種行動只具有「自我指涉」(*self-reference*)的意義，而不涉及到主體之間的關係；第三，在分析哲學中，維根斯坦式的解釋中，也討論到了「承認」，而他們的意義主要是「對其他人之行動的回應」(Honneth 2007a: 329)。概念的歧異性凸顯出了釐清意義的重要性。以下的討論，我們就來看看 Honneth 是如何理解這個概念的³⁷。

3.1.1. 對於「對他人來說具有規範意義的性質」予以積極評價的「表達行動」

Honneth 首先強調：

承認應該被理解為一種肯定人類個體或團體的積極性質(2002a: 505; 2007b: 329)。

³⁶ 對「承認」這個概念進行較為豐富而系統性的考察，可參考 Paul Ricoeur 《The Course of Recognition》，Alexander Garcia Duttmann 《Between Cultures: tensions in the struggle for recognition》這些著作凸顯了這個概念有著豐富的歷史和不同脈絡底下的涵義。也正因為如此我們才應該更加明確地說明當我們使用「承認」這個詞彙時，所要指涉的意涵為何。

³⁷ Honneth 曾經為了回應兩位學者對於「承認」一詞的內涵的質疑，因而整理出了承認的四個必要元素(2002a)。這四個命題雖然是從與 Heikki Ikaheimo 和 Arto Laitinen 這兩位學者的討論中概要出來的(Ikaheimo 2002; Laitinen 2002)，不過，Honneth 也同意將此四者當成此概念的核心元素，「在盡可能要求清楚的前提下，這四個預設是我目前所採取的出發點」(2002a: 506)。他對於此四種承認元素的重視，也可以從他利用上述這篇文章的成果，進一步去回應另外一些挑戰得以看出(2007b)；除此之外，Honneth 也曾在其他文章中專門說明這個概念的特色(2001b)。

「承認」作為「肯定個人或團體的積極性質」(affirming the positive qualities of human individuals or groups)。這點簡單來說就是要強調「承認」應該要使用「德語」界的用法。由此出發，我們還要進一步說明「承認」的兩個性質。**第一**，這裡所謂的「個體或團體的積極性質」，還必須加上「對方自己也如此認同此價值」；換言之，任何的「承認」都必須要涉及到「受承認者的『積極的自我關係』」。**第二**，「承認」必須是一種「表達行動」，我們必須要明確地讓對方知道我們給予他們的承認，否則根本不能算是「承認」。讓我們先來討論第一個性質。

Honneth說到：

要把承認理解為一種行動，即：一個承認的行動絕對不可能僅僅只是文字或符號表達，因為只有透過相呼應的行為(corresponding behavior)，對於被承認者來說具有規範意義的可信度(the credibility)才能夠被建立起來。這就是為什麼我們應該要把承認理解為一種「態度」(attitude)(2002a: 505-506; 2007b: 329)。

此處有兩個重點。**首先**，要注意在這句話中的「可信度」指的是「被承認者」所具有的性質，也就是說，是「被承認者是可以被他人信賴的」。不過，「A的信賴度」必須要依賴「A之外的他人」才有意義，因為所謂的「A的信賴度」，指的是「A可以被『其他人』相信的程度」，換言之，本來就是要考慮到A和他人的互動，只不過這裡的互動關係叫作「(被)信賴」。因此，「信賴度」這個概念要理解為「**他人對A的信賴程度**」。**第二**，要注意到的是「對被承認者來說具有規範性的重要性」(so normatively significant for the recognized subject)這個謂語。加上了這個限定之後，上述的「信賴度」對於「被承認者」來說是具有「規範性意義」的。也就是說，從「被承認者」來說，他確實要求如此，他想要如此；總之，被承認者想要獲得這個「信賴度」，具體來說，就是「**被承認者想要受到他人的信賴**」。這個準則是很重要的，因為在這裡我們要排除出任何不具有「這種規範性質」的「純粹的語言或符號表示」(mere words or symbolic expressions)。Honneth之所以強調「純粹」(mere)，是為了要排除那些「不具有『建立被承認者所欲求的信賴度』的語言」。因為，如果只是表達了這種意義底下的「純粹語言」，也還是不能說這種行為是一種「承認」的行為。

Honneth在另一篇討論到這四個相同特色的文章時(2007b)，特別對於這個句子中的「態度」一詞進行了說明。他說，「我們應該稱承認為一種『立場』(stance/ *Haltung*)」，也就是說，應該把承認視為「一種以具體行動所實現出來的態度」(an attitude realized in concrete action)(2007b: 329)。Honneth此處討論時，確實已經說明了承認是一種「行動」(action)、「行為」(behaviour)、「行為方式」(mode of action)，使用這些用語，指的就「透過具體行動來表現態度」。因此，「公開表達」便是「承認行動」的重要元素。換言之，僅僅只是「在心裡頭暗暗

地承認而不表現出來」這還不算是「承認」；真正的承認，就必須要**讓對方知道**，更進一步來說，還要視情況**讓其他在場/或不在場的人知道**(2001b:114-115)。

我們目前已經了解「承認」具有以下幾點特色：第一，它必然是一種「表達行動」；第二，這種表達行動的對象為「受承認者」以及「其他在場的他人」；第三，這種表達行動所表達的內涵，是「對於受承認者之特質的積極評價」；第四，「受承認者」也會對於「受到『承認者』予以積極評價知自己身上特質」有著「積極評價」。

3.1.2. 「肯定他人」意味著「給予他人控制我的道德權力」

3.1.2.1. 「肯定他人」意味著「限制自愛」

Honneth認為，承認作為一種「表達行動」，除了表達出「對他人身上性質的積極肯定」之外，實際上還會「表現出一種限制著我的『自愛』之價值」(120)。也就是說，當我表達出對於對方特性的積極評價的同時，也就意味著「對於自己的某種限制」。Honneth將這個概念分成「表現出的價值」與「會限制我的自愛」這兩個部分來做說明。承認行動是一種「表達行動」這點在之前已經明確地討論過了。因此，我們應該把重點放在「到底表達了什麼」。

首先來理解「自愛」(self-love)。「自愛」指的是「主體自我中心的傾向」(egocentric inclination in the subject)，換言之，是「主體為了自己而作的舉動」，他行動的動機是「為了自己」，而不是為了他人。而所謂的「限制自愛」，指的就是：「壓抑」主體之自我中心的傾向，也就是當主體「想要為自己做些什麼」的時候，由於某些因素使得他「不這麼做」。但是，這些「因素」是什麼呢？Honneth以Kant討論的「尊重」(respect)為例說明：

這並不意味著某人自己給自己施加限制，反而應該是說，尊重這個行動有著一種主動的力量，必然地會使人們自我中心傾向受到壓抑。當我們表達對他人的尊重時，我們也同時具有一種朝此「受到尊重之價值」的動機，並且放棄了那些僅僅由自我中心之欲望所導致的行動(2001b: 121)。

雖然Honneth引用了Kant的討論，但他並不認為僅有「尊重」這個特別的承認類型才有的特色，而是所有的承認行動都有這樣的性質。因此，如果我們首先將「承認行動」理解為一種「表現行動」，那麼現在就可以將其「表達的內容」分成兩個部分：首先，是對於他人性質的「積極肯定」，第二，這種肯定，其實還包括了「限制自愛」的這個性質。

3.1.2.2. 「承認者」的「限制自愛」意味著「受承認者」的「控制權力」

上面的討論，都是從「給予承認者」的角度出發的：**承認者**給予對方特質以積極性質、**承認者**限制了自己的「自愛」(以自己為目的的行動)，最後，**承認者**

「公開地」表達出「價質賦予」和「限制自愛」。當然，這樣的討論都一直侷限在「承認者」這一端，而比較沒有說明「被承認者」。以下，我們就從「被承認者」的角度，來說明我們此處新引進的「承認者對於自身的限制」這個承認行動的特點。

「承認者」在「表達」承認的時候，除了「賦予價值」之外，還包括了「表達自己的動機」，或是說「表達自己為了給予對方承認而『限制了自我中心的傾向』」。然而，從「被承認者」的角度出發，當他了解到「承認者」的這個動機的時候，對他來說有什麼意義呢？Honneth 認為：

當一個人給予他人承認時，在他身上就發生了一種去中心化，這是因為，他賦予了他人一種價值，而對方可以依據價值，來合法地要求他限制自己的自愛。因此，「確證」或「肯定」就意味著**接受肯定的一方**擁有控制他人的道德權力，其控制的範圍，則相應於**被控制者**瞭解到自己有義務去行使或放棄某些特定類行的行動(2001b: 122，粗斜體為筆者強調)。

「肯確」(confirmation)、「肯定」(affirmation)以及「符合社會有效性」(according social validity)等等詞彙，都是 Honneth 在討論「承認『受承認者』身上之特質」的時候時常使用的概念。現在 Honneth 透過「『承認者』為了承認『被承認者』而自願地限制自愛傾向」以及「『被承認者』擁有控制『承認者』的道德權力」這兩個命題，讓我們進一步地瞭解了上述這些概念背後所蘊含的更加深刻的道德動力的機制：

當然，我們不應該忽略所謂的「自己有義務」就是意味著一種自願的動機(voluntary motivation)：當我們承認某人，並且給予對方一種控制我們的道德權力時，我們同時也已經表明自己願意在未來根據他的價值來和他相處(2001b: 124)。

所謂的「追求承認」，應該要被理解為「欲求『他人對我們的**欲求**』」，也就是說，確實地了解到「對方**渴望著**我們的某些性質」。換言之，我們要能夠確定，對方行動的**動機**，不再僅僅只是「為了他自己本身」，我們希望知道的是：對方將「我們」視為行動的出發點，換言之：我們成為了他人欲求的對象。但是，我們要怎麼樣才能確認這點呢？答案是：只要他人能夠證明，他為了承認我們、為了賦予我們以一種積極的價值，他限制了自己；換言之，他不再以「滿足自己的欲望」為動機，他以我們為動機來發動他的行動。當我瞭解到了這點之後，實際上我也了解到「我對他的影響力」，然而真正重要的是，我知道「我對他的影響力，是出自於他自願的，是他願意讓我這樣做的！」總之，他人的意願、他人的欲求、他人的主動參與，一直都是「為承認而鬥爭」的特色所在。也就是說，

在任何的承認行動中，承認者都像被承認者表達出：「我願意以一種具有道德意義的方式來與你相處」(emotional readiness to engage morally with the addressee)。

總之，我們可以用 Honneth 自己對於「承認行動」的定義，概要上述的討論：

在對**他人的價值**做出回應時，我們會對自己進行去**中心化**，而承認的行動，就**表現出了**這種對自己的去中心化。透過相應的手勢和臉部表情，我們將以下的狀況**公開地表現**出來：依據其他人身上的某種價值，我們讓他們擁有一種**控制我們的道德權力**，而這樣的權力會**限制**我們做出**自發性的衝動和傾向的行為**。(2001b: 125-126)。

以上，就完成了「承認」概念中，前兩個元素的討論。接著進行最後兩點。

3.1.3. 必須將「予以承認」當成行動的「首要目的」，不行是「附帶作用」

第三個重點強調了「承認的特殊性」。然而它的「特殊性」必須要透過「行動的首要意圖」(the primary intention)來決定。Honneth認為：

承認的行動代表著社會世界中的一個獨特現象，它不能被理解為朝向其他目的之行動的副作用，而應該要能夠表達出一個獨立的意圖；換言之，不論是手勢、說話、或者是透過制度性的方式，除非當這些表達和方式的首要目的是對其他人或其他團體採取積極的態度，否則這些行動就不是這裡所謂的「承認」(2002a: 506; 2007b: 330)。

這實際上要說明的是，不是所有「具有『對他人之性質予以積極承認』的行動」都是我們這裡所討論的「承認」。因為有些行動確實包括了「承認某人的積極能力」，但這並不代表就是我們所謂的「承認」；我們必須要將「承認某人的積極能力」當成是我們行動的「首要意圖」的時候，才能夠稱這樣的行動為「承認行動」。

Honneth透過「下棋」這個例子來說明：當我們邀請一個人和我們一同下棋的時候，這個舉動實際上也包括了「我認為你有下棋的能力」這個意義在，因此，我確實「承認了對方具有『下棋』的能力」。然而，這並不代表我的這個「邀請」就足以被稱為承認理論所謂的「承認」。原因是，我的「首要意圖」根本就不是要去承認他的這個能力，這個承認只能說是「附帶的前提」，因此「對他來說」並沒有什麼特殊意義。他或許想要的也是想和我爭個勝負或是下棋打發時間，並不覺得這個邀請是一個「賦予積極意涵的行為」。

然而，我們也可以設想同樣一個邀請下棋的狀況，如果我們將發出邀請的人換成「當今的世界棋王」。我想，不論任何人被當前的世界棋王邀請作為對手，都會或多或少地感到「榮耀」，而有了這種「榮耀的感覺」，「棋王的邀請」才滿足了「承認」的條件。但這還不意謂著棋王的邀請就「已經是」承認了，因為，這還必須要棋王本身有這個意圖，也就是說，如果棋王也僅僅只是想要打發時間而隨意提出的邀請，也還不構成這裡所謂的「承認」。因此，我們必須要確認：**(1)**棋王邀請我們下棋的目的是什麼，如果說棋王確實是因為我們的下棋水準很高，而希望和我們切磋琢磨，同時，**(2)**我們也希望自己的下棋水準受到他人的肯定，那麼這樣提出來的邀請，必然可以稱之為承認了。這兩個條件，也就是**3.1.1.**所討論到的「他人相應的行動」和「對於自己的規範性意義」這兩個承認行動的性質。

3.1.4.承認的內容具有「多元性」與「可變性」

最後Honneth認為：

「承認」是一個擁有三種子概念的概念群。在愛(love)、法律尊重(legal respect)與重視(esteem)等等「態度」中，我們可以看到一種同樣基本的態度(但強調不同的面向)，而我們可以將這種態度概念化為「承認」(2002a: 506; 2007b: 330)。

第四個重點是，「承認」是一個「集合概念」，換言之，在其中我們還可以區分出許多子概念。這就包括了諸如「愛」、「法律」和「休戚與共」等等不同的子範疇。

進一步來說，就算是區分「愛」、「法律」和「休戚與共」等三個範疇，但這三個範疇的內容也具有著「規範發展性」(normative development)。也就是說，這三個承認形式中，承認的內容是會隨著歷史發展而有所變化的。Honneth多次明確地強調了這個特色，可見其重要性(1995a; 2003b)。如果我們將這個特色與他對於「證成批判規範」這個議題的討論結合在一起，也會發現一致性。在討論到「證成批判規範的方式」的時候，Honneth非常強調了奠基於「具體的社會脈絡」以及「覺察規範在實踐上的意義轉變」這兩個特色。這些討論都嚴厲地批判著一種「超越歷史脈絡、永恆不變的價值」。Honneth認為，「承認模型」確實可以作為「批判的規範準則」，這是因為在「為承認而鬥爭」的模型中，我們可以重構出一種「病態—健康」的標準。而這些標準，當然就是「受到承認—受到蔑視」這組區分來說明。然而，就之前的討論來說，「批判的標準」不可能是永恆不變的，那麼回到此處的討論，我們也應該瞭解「承認—蔑視」的內容，也不應該是永恆不變的：一百年前人們所重視的價值，和當前一定有所不同；而就算是在是在同一個時間點下，也還有三種不同形式的承認。

3.1.5. 對此概念的歸納整理

綜合來說，我們目前已經了解「承認」具有以下幾點特色。**第一**，「承認」必然是一種「表達行動」。這種表達行動的對象為「受承認者」以及「其他在場的他人」；這意味著必須要注意到表達承認所需要的中介。**第二**，承認作為一種表達行動，其「表達的內容」有二，包括了「受承認者的性質具有積極價質」，**第二**，「承認者的態度」。從「表達內容」的第一個面向來說，這種表達行動所表達的內涵，是「對於受承認者之特質的積極評價」。從「表達內容」的第二個面向來說，是「為了對方身上的價值之故，我限制了『對於自己的重視』」，換言之，「我是自願地積極承認你的價值，因為這種價值賦予的動機，不是出於『對我自己』，而是出於『你的性質』」。從「受承認者」來說，他就瞭解到了「自己能夠在某種程度上『影響承認者』」。所以，承認作為一種「表達行動」，除了「賦予價質」之外，還包括了「表達『承認者』的意圖」。**第三**，「承認行動」必須要將「賦予他人積極的評價」這件事情當成「首要目的」，而不能作為「附帶結果」。**第四**，「受承認者」也會對於「『承認者』予以積極評價之自己身上之特質」有著「積極評價」。**第五**，「承認者」所賦予「受承認者」以積極價質的「受承認者的性質」，並不是單一而永恆不變的。Honneth 就強調至少有三種性質是我們應該予以所有人承認的。

3.2. 「積極的自我關係」、「道德傷害」與「完整性」(integrity)

在上一節中我們說明了「承認行動」的主要意涵。現在，我們要討論另外一組重要概念，即「積極的自我關係」(positive self-relation)、「道德傷害」(moral injuries)以及「個人完整性」(person integrity)。其實，上面所討論到的「承認」和「積極的自我概念」並不是完全抽離開來的。這三個概念之所以要放在一起談，就是因為他們從定義上就非常緊密的結合在一起。以下我們先討論「自我關係」與「道德傷害」，進一步在說明「個人完整性」與「積極的自我關係」這兩者。

當談到「自我關係」的時候，Honneth提到：

當一個生命能夠以一種主動關心自身的福祉的方式，反身地與自己的生活相連結時，我們才會稱他們是「會受到道德傷害的」(morally vulnerable)。因為，如果不參照個人對自己生活品質的標準的話，我們根本就無法去解釋，到底是什麼樣的「個人要素」受到了傷害或侵犯時，我們會稱其為「道德傷害」(moral injuries)，而不僅僅只是單純的受傷、運氣不佳或受到限制(1997: 23)。

Honneth隨後便將在這段文字中所提到的「當一個生命能夠以一種主動關心自身的福祉的方式，反身地與自己的生活相連結」，稱之為「實踐的自我關係」(practical self-relation)。從他的描述中我們可以理解到，人們有能力去「反身地

與自我連結」，而這種連結，本身是帶有著「對於自己福祉的關心」。但我們得進一步來理解這裡所謂的「與自己連結」的意思。首先，是「誰」反身地與自己連結呢？其實是「自己」，因此，如果要談論到「自我關係」，首先碰到的議題就是：人們如何與自己相連結？Honneth認為，不論從Hegel或是Mead的思想中，基本上都以「自我意識」這個概念來處理這個議題。所謂的「自我意識」，指的就是「把自己當成『認知對象』來理解」，也就是說，「自己」不再僅僅只是「認知的客體」，而變成了「認知客體」。但是，這個過程的形成機制是什麼呢？這是以下我們第一個要處理的問題。然而，如同我們在上面討論「承認」時所說明的，「認知」與「價值賦予」不應該被區分開來理解。因此，緊接在「自我意識」的問題之後，Honneth便進一步指出了這種「自我意識」不僅僅只是「認識論」的範圍，還包括了人們「主動關心自身的福祉」的元素，也就是說，這種「自我認識」、這個「被認識到的自我」，不僅僅只是諸如「我看到眼前的一朵花」、「我聽到了那邊有人在講話」這些「被動的知覺」，還包括了人們「主動的期待」；換言之，這裡所謂的「自我關係」，是一種「人們對於自我的期待」，換言之，這不僅只是「認知」還包括了「道德期待」。這就是這段的兩個重點。Honneth分別以「認識的自我關係」(epistemic self-relation)與「實踐的自我關係」(practical self-relation)來區分「自我關係」的這兩個面向(1995a: 75)。以下分別說明之。

3.2.1. 「實踐的自我關係」：「對於自我的期待」與「道德傷害」

如同前面所討論的一樣，「認知」與「道德的價值判斷」並不是一開始就切分開來的。因此，所謂的「站在第二人稱的視角來理解自己」，也沒有辦法避開「道德」的涵義。換言之，互動夥伴對於我們採取的態度，打從一開始就不應該被理解為是「中立的認知」而已，相反，人們在互動的過程中，各式各樣的「道德期待」就已經包括在其中。

納入了「道德期待」之後，我們就可以將上述的「認識的自我關係」推進到「實踐的自我關係」，而只有到後面這一步，才真正與Honneth想提出的「承認理論」有關係。「實踐的自我關係」既然做為「自我關係」，那就表示確實是一種「對於自己的理解」。然而這種「理解」，如前所述，一定是一種「具有道德期待、價值判斷的認知」。在一開頭的時候我們講到，「實踐的自我關係」的定義是「*一個生命能夠以一種主動關心自身的福祉的方式，反身地與自己的生活相連結*」。

如果以上述的討論為基礎重新理解這裡所謂的「反身地與自己相連結」的話，我們就會知道，這種「反身的自我連結」，是離不開「他人」的，因為這種「反身地連結到的自我」，實際上的意義就是「他人眼中的自我」；我們確實就是依靠他人對我們的反應來理解自我的，除此之外，我們沒辦法把自我當成對象來理解。然而，這裡還強調了「自身的福祉」，因此，我們不應該把這上述的討論視為「被動地接受他人對自我的理解」就當成所謂的「實踐的自我關係」。我們對於自己的期待，不能夠單單地理解為「他人對自己的期待」，相反，我們確實

「主動地」關心自身的福祉，我們確實有「我想要這樣做」、「這是我要追求的目標」等等的想法；如果沒有這種「主動的關心」，主動地期待自我應該要如何，我們根本就不會有蔑視的感覺，因為所謂的蔑視，就必然是「與自我期待相違、沒有能夠滿足自我所期待的結果而導致的失落感」，而如果沒有任何「主動的期待」參與在「自我認識」當中，而僅僅只是「被動地接受」他人對於我們的期待，那就不會有所謂的「期待落空」了。

我對自己的積極評價，確實是依賴著他人對我的積極評價。但是，這並不代表當別人不對我進行積極評價的時候，我也會毫無反抗地就修正了我自己對於自己的期待。確實，我們不可能對「憑空地」對自己產生「帶有期待的認知」，因為這是依賴著互動夥伴對我們的反應而來的。但是，當我有了對於自我的道德期待之後，我相應地會回過頭來要求他人給予我對自己的期待。這個環節非常重要，因為這就讓我們將「道德傷害」與「實踐的自我關係」聯結起來。

3.2.2. 「積極的自我關係」與「道德傷害」

所謂的「受到傷害」，顯然指的是一種變化，也就是從某一個狀態改變到另外一個狀態，換言之，一定有某部分的元素改變了；因此，如果我們要了解「A 受到了傷害」，基本上我們就得先瞭解「形成A的哪些元素是會改變的」。Honneth認為，我們必須先理解「自我關係」所依賴的「條件」(會改變的自我關係的元素)，並且說明「人們對於這些條件的依賴」之後(這些條件是形成自我關係的元素)，我們才能夠進一步理解「傷害」。所謂的「自我關係」，基本上就如同上面所論述的，就是「自我意識」以及進一步發展起來的「積極的自我期待」。而這兩者的「條件」，當然就是「他人對於我們的道德認知」。所以Honneth認為：

人類主體之所以會在與他人的互動中受到傷害，是由於以下事實，即：他們只能靠著其他主體對於他們的同意或肯定性的回應，才能夠建立和維持一種積極的自我關係。如果沒有參照這些交互主體性的前提，我們完全沒有辦法解釋，為什麼當一個人自我了解的某個特定面向受到某些行動、表達或是環境所破壞時，他就會覺得受到傷害(1997:23)。

在這段文字中，Honneth明確地建立起了以下的命題：「他人的肯定性回應」是「積極的自我關係」的必要條件。也就是說，「我對我自己的期許」，再也不僅僅只是「我自己說好就好」的情況了，不僅僅是「我覺得自己要這樣才好」，我還希望別人也能夠如此認同「我對自己的期待」。一般來說，當Honneth沒有特別強調「積極的」或「不僅僅只是認知的」，而且還是「實踐的自我關係」時，光是談到「自我關係」時，也就包含了這種「積極」的意義在內，這就是為什麼會他說：

我藉由「自我關係」這個概念想表達的是，當自己享有的權力和能力時，人們對於自己的意識或對於自己的感覺(1997: 25)。

總之，他人對於我來說的意義，也因此有兩個面向：第一，當我要認識自己的時候，他人的反應就扮演著不可或缺的角色；第二，當我要對「所認識的自己」進行「評價」時(當然，大部分我們都是希望「自己是好的、有價值的」)，「他人的反應」也是關鍵的必要條件。反過來說，當他人沒有給予我們承認時，就會破壞了我們的「自我期待」，也就是「積極的自我關係」。

另外，Honneth 特別強調出了「道德傷害」對於個人來說的影響：

道德傷害的經驗必然伴隨著某種心理震驚，也就是受傷害主體的期待受到了挫敗，然而這些期待的實現卻是主體自身認同的條件之一。由於這種道德傷害會摧毀個人行動能力的根本條件，因此，每一個道德傷害都意味著一種危害個人的行動(1997: 23-24)。

Honneth 認為，人們「實踐的自我關係」，也就是對於「自身的道德期待」，或是說「期待他人的給予我們的積極承認」，實際上是「自我認同的條件」。也就是說，「實踐的自我關係」如果受到破壞，也會直接地影響到「自我認同」。在這個段落中，Honneth 顯然是將「自我認同」與「個人的行動能力」連結在一起。我認為，「自我認同」與上述的「自我意識」之間似乎沒有根本的差異，基本上，指的都是「人們對自己的理解」。而當 Honneth 在此則進一步認為「人們的行動」必須依賴著「積極的自我關係」。到底在什麼樣的程度上，「積極的自我關係」會左右著人們的行動呢？Honneth 參考了精神分析的客體關係理論，以及其他的歷史研究資料指出，當人們的積極的自我期待受到損害時，會程度不一地影響到他們的行動能力：他們或許沒有辦法有信心地將自己的欲望當成有價值的實現的目標，又或許沒有辦法有效地向他人宣稱自己的需求，或者他們自己所選擇的生活形式，沒有辦法得到他人積極的肯定。因此，他們會無法忍受這樣的狀況出現，因而後投入回覆這些「交互主體性條件」的努力，也就是去「爭取他人的承認」，以重新復原「積極的自我關係」。

可見，「積極的自我關係」對於「行動能力」的影響，並非完全是前後的因果關係：並不是擁有了積極的自我關係之後，人們才能夠開始行動，也不是在行動之後，積極的自我關係才作為某個最終的結果出現。「積極的自我關係」是人們去實現「他們心目中的理想生活」的必要條件。因此，在此處我們應當把「行動能力」，理解為「自我實現的能力」。那麼這兩者的關係為何呢？Honneth 認為：

自我實現被理解為無強制地實現個人自己所選擇的生活目標的過程。關於這一過程，「無強制」和「自由」不能被簡單地理解為不存在外在力量和影響，他還必須具有這樣的意涵，即：沒有內在阻礙、沒有心理抑制、沒有恐懼。這第二種意義上的自由，在肯定的意義上來說，必須被理解為一種反身內指的信任形式，它使得個體能夠有信心去表達需求和展現自己的能力。而這些安全感，這些無憂無慮的自我關聯的方式，構成了那些只有透過承認經驗才能獲得的**積極的自我關係**之諸種特徵(1995a: 174)。

這段話非常關鍵。他強調了自我實現的前提，包括了一種心理上的「安全感」，它使得人們能夠「安心地、有自信地」去完成他們的「自我實現」。而對於 Honneth 來說，這些安全感指的基本上就是「積極的自我關係」。

到此為止我們理解了「他人的承認」是人們形成「實踐的自我關係」不可或缺的條件，因此，當前者消失或是沒有達到應有的程度時，人們就會由於「實踐的自我關係」受到破壞，而感受到「道德傷害」。但從積極面來說，我們就可以進一步理解「完整性」(integrity)的意義了。

3.2.3. 「積極的自我關係」(positive self-relation)與「完整性」(integrity)

另一個相關的概念，是「完整性」(integrity)。這個概念是 Honneth 用來統稱「積極的自我關係」，而後者則奠定了批判理論的「規範基礎」，並且也和「美好生活的形式概念」這個「批判標準」有著密切關係。甚至，他在就職法蘭克福大學教授的就職演說中，也以此概念為題。因此，用這個概念進行上述討論的一個小結，是很合適的。在論及這個概念時，Honneth 說到：

當主體能夠透過了解到「他們實踐的自我意圖的全部領域都能夠在社會中獲得支持」時，而獲得安全感，我們就稱主體的這個狀態為「完整性」(2001a: 50)。

這裡所談到的「實踐的自我意圖」，指的是「自己所想要達成的意圖」，換言之，也就是自己對於「自己應該是什麼」的期待。只要人們能夠從其他主體獲得這種期待的「積極肯定」，那麼就可以形成一種「安全感」，而這種安全感，才是上面所討論到的「積極的自我關係」。這裡要強調的重點是，積極的自我關係必須有兩個必要的條件：第一，是「自己對於自己的期待」，第二則是他人對於這個期待的積極肯定。雖然是這樣表達，但這兩者之間的並不能夠嚴格地區分初先後關係，這個議題在上面已經討論過了。

換言之，「完整性」指的就是這種「主體從承認關係中所獲得的安全感」。也就是說，當我們提到「人的完整性」時，指的就是「獲得積極自我關係的人」。

處於這樣的狀態時，人們才算是獲得了「自我實現的前提」。以此之故，Honneth 才會說：

交互主體性的承認關係之共同存在，就形成了人類完整性的必要前提(1992: 192)。

另外，

人的完整性之存在，是歸因於我們一直在努力辨別的認可和承認模式(1995a:131)。

而在另外一處具體地連結上了上述三種承認關係：

「愛」、「法律」以及「休戚與共」這三種承認形式，提供了人際互動的形式條件，在這些條件中，人類能夠確保他們的完整性(2001a: 50)。

可見，「完整性」就是依賴「相互承認的交互主體性關係」而形成的。然而，我們之所以要強調「完整性」，其實是為了要對照「蔑視經驗」。要把這兩者對照來看，是為了要去完整地說明在問題意識中就提到的「健康—病態」的批判模型：

社會蔑視與羞辱的經驗，傷害了人類的認同，這樣的狀況類似於，生病的痛苦傷害了人們在生理方面的福祉一般。如果這樣的連結有道理的話，這就意味著我們對於不同蔑視形式所做的研究，也應該要能夠讓我們了解到那些能夠促進所謂心理「健康」或人類完整性的要素(1992: 192)。

這樣一來，透過承認理論的轉譯，從臨床醫學所借用過來的這組概念中，「健康」這一端就對應著「完整性」，也就是「處於積極的自我關係的人們」，另一端「病態」，則意味著「積極的自我關係遭到破壞」的狀態，也就是「蔑視經驗」。有了這樣的理解，圍繞著「積極的自我關係」所建構起來的批判模型，也就比較清楚地浮現出來了。

3.3. 「三種積極的自我關係」及其相應的承認形式

3.3.1. 「愛的承認」(love)與「自信」

3.3.1.1. 定義

「自信」的定義是：主體能夠將自己看作「一個『自己的需求和欲望對於他人來說有著特殊價值』的人」。而當雙方都能夠採取這種方式承認另一方時，我們就稱這樣的承認關係為「愛」。而從「愛」之中，人們得以獲得「實踐自己欲望」的「自信」(1997: 29-30;1992: 194; 1995a: xiv-xv)。

3.3.1.2. 說明

3.3.1.2.1. Winnicott 的客體關係理論

Honneth 對於「愛」與「自信」的討論，主要是依據二十世紀上半葉，於精神分析的領域中所發展起來的「客體關係理論」(object-relation theory)。其實，「客體關係理論」是一個包含非常廣泛的概念，包含了不只一種流派，而隸屬於客體關係論的主要奠基者，也不只一位。所以，Honneth 所使用的客體關係理論的精神分析，嚴格來說指的是由 Donald Winnicott 這位英國分析師所提供的思想資源。Winnicott 是一位兒童精神分析師，他大部分的分析對象，是母親與孩童。然而，他將研究的焦點從古典精神分析所強調的「個人驅力」(libido)及其滿足和壓抑的機制，轉向了「母親與孩童之間的互動」以及二者如何相互依賴地建立起「既獨立又持續互相關懷」的關係。Honneth 重視的，就是這個轉向。

在討論「愛的承認」與「自信」的時候，Honneth 主要關注的焦點是：孩童如何依賴著母親所給予的關懷，逐漸發展起「獨立存在」的力量。換言之，他認為孩童完全是依賴著「由母親的關懷所發展起來的信心」為基礎，才有辦法以自主的方式生活。

Winnicott 認為，嬰孩從「依賴」到「獨立」，實際上是經歷了一連串複雜的過程。在這過程當中，「母職」扮演了重要的角色：他必須要在適當的時機，給予孩童成長適當的資源，該放手的時候要懂得放手。Winnicott 將這個「給予孩童承認的重要他者」命名為「好的母職」(good mother)，孩童在發展過程中一定要成功地獲得這種「好的對象」，才能夠以一種最根本的獨立方式繼續發展他的生活。

Honneth 所謂的「自信」，指的是一種「安全感」，這種安全感的來源，並不同於「在飢餓中獲得飲食」或「在寒冷中獲得溫暖」這類「滿足感」。這些「欲望的滿足」僅僅只是「物」獲取的，然而，從母親的關懷中所獲得的安全感，則不是一個「物」，而是一個和自己一樣，有著自我意識的「主體」。「主體—物」以及「主體—人」這兩組關係的差別，對於承認理論來說是非常關鍵的。要建立起後者的關係，還必須要先「承認對方為一個予自己相同的主體」這個條件才行。Winnicott 認為，孩童成長的過程中，就必須學習從「將母親是為一個能夠百分之百滿足自己欲望的『物』」的階段，進入到「承認母親作為一個『主體』」的

階段³⁸。在第一個階段中，母親會完全「滿足孩童的需求」為行動準則，因此，孩童會認為外在的對象能夠完全滿足自己的欲望，此時稱之為「絕對依賴」的階段；然而，隨著母親開始改變這樣的關係，孩童也開始慢慢地瞭解到母親是作為一個獨立的主體而存在。

然而，關鍵之處就在於，這個「被承認為主體的母親」，還是會持續給予孩童所需要的關懷。因此，所謂的「自信」，指的就是孩童瞭解到「雖然對方是一個獨立的主體，但仍舊會滿足我的欲望」之後，而形成的一種「安全感」。

Honneth 對此總結到：

安全感本身是一種成熟信念的外向表現，即他相信，他者會持久地滿足他的需要，因為自己對他者來說是有獨特價值的。在這個意義上，「獨立存在」的能力是個體自我關係形式的實際表達，這種自我關係類似於 Erikson 所說的「信心」(trust)：兒童在逐漸確信了從母親所給予的愛的過程中，也得以對自己產生信心，這使他們能無憂無慮地「獨立存在」(1995a: 104)。

總之，Honneth 借用 Erikson 的詞彙「自信」來命名這個「獨立存在的自我關係」，獨立存在的能力之所以重要，是因為我們「可以輕鬆地發覺『自己的生活』...對自己的內在衝動做出反應，並以一種開放的創造卻不需擔心被拋棄的方式，來**追求和實現**這些內在衝動」(1995a: 104)。然後，他在其他處則使用「表達這些欲望」說明「自信」給予人們的安全感：「自信」指的是一種能力，是一種我們可以「在不需要害怕被拋棄的前提下，**表達**欲望和需求的基本能力」(1995b:xiii; 1992:193; 1997: 25-26)。在反面討論「自信」受到損害的狀況時，則與「**自主地控制自己的身體**的能力」相聯繫(1992:190; 1995a:132-133)。不論是「追求欲望的實現」、「表達欲望」或是「自主地控制身體」，我們都可以理解成，人們知道「與自己身體和情感相關聯的需求」是「可以去滿足的」，是「值得去滿足的」，或用承認理論最常使用的詞彙來說，就是「有價值的」。

Winnicott 認為這種「自信」並不僅僅只是對孩童重要而已，相反，人的一生都需要持續為這種安全感而努力(Honneth 1995a: 109-110)。Honneth 沿用了這樣的預設，也將「承認的需求」提升到了哲學人類學的層次，認為這是人類不可或缺的条件(1995b: xxiv ; 2004b: 503)。「愛」的承認並不非僅僅只侷限於孩童與母親之間的關係，而是可以擴展至朋友以及愛情的關係。這些關係之所以都能

³⁸ 「物—主體」的區分，實際上是以 Hegel 主奴辯證為基礎的理解，Winnicott 本身沒有參考 Hegel 的作品，自然也沒有以這樣的概念來建構他的理論。不過，Jessica Benjamin 則明確地將 Winnicott 的客體關係理論與 Hegel 的主奴辯證結合在一起(Benjamin 1988; 1996)。可參考 O'Neill 的導言(O'Neill 1996)以及 Yar 的研究(Yar 2001)。這本選集可說是目前此一主題的重要選集，包括了 Alexandre Kojève、Jean Hyppolite 以及 Jean Paul Sartre 等主要以 Hegel 主奴辯證為基礎闡發承認理論的重要文獻都收錄於本書之中。

夠扮演「愛的承認」的角色，就在於他們提供了一種「與獨立的他者相結合的經驗」：

在友誼中，它可能是共同經驗一種無意識的對話或者一種絕對無強制的共存時刻。在愛欲關係中，它是兩性之間的和諧，兩情之間的相悅，個人認識到自己同他者毫無差別地協調一致(1995a: 105)。

然而，「愛」的承認關係「必須與具體他人的身體存在相聯繫，同時，這些具體出現的人們相互地表達出特殊重視的情感」(1995a: 95)。所以，能夠成為「愛」的互動對象，必然為數不多。這就是 Honneth 特別強調了愛的關係有著「道德的特殊主義」(moral particularism)的特色的原因(1992: 193-194)。

3.3.1.2.2. 「獨立的個體」與「融合一體」之間的持續轉換

另外，我們還必須強調「自信」的建立並非一了百了的事情，人們必須不斷地在「獨立」與「融合」之間確立起這樣的安全感。「獨立」與「融合」的關係是持續互動著的，因為所謂的「自信」，是必須依賴於「認為就算與對方分離，仍舊可以持續獲得對方的關懷」這個信念。我們之所以不需要對方時時刻刻都表達出對我們的關懷，那是因為我們已經擁有了上述信念，能夠「獨立」活動。所以，就算獲得了「獨立」，也並非完全沒有需要與他人融合的欲望，相反，而是我們能夠採取另外一種形式來疏導這種欲望：我們從與母親成功的互動之中獲得了自信，之後又形塑「過度對象」來中介內在與外部、獨立與融合之間的衝突。

「獨立」和「融合」是相輔相成的：在「絕對依賴得共生關係」中，根本不可能產生「融合」的問題，因為「融合」必然立基於兩個「獨立個體」的互動；然而個體如果沒有依賴「融合」(即相互依賴)的話，也不可能「獨立存在」。參考 Jessica Benjamin 的研究，Honneth 強調「獨立」與「融合」不能夠完全被取代，兩者必須處於一種持續互動的狀態；一個「徹底獨立」或是「徹底依賴」的人，都會處於病態的狀況。「一個互動夥伴在共生狀態中的依賴性，最後恰好是另一個互動夥伴所固執的具有進攻意味的全能幻想。」這樣偏執於一邊的狀態，被 Honneth 稱之為「承認平衡中的單面向結構」(a structural one-sidedness in the balance of recognition)。

3.3.2. 「法律的承認」(legal recognition)與「自重」

3.3.2.1. 定義

「自重」(self-respect)的定義是：主體能夠將自己視為「一個『享有如同其他所有人類一般的道德權利和義務，能夠對其所遵從的法律規範有著自主的決定權』

的人」；而當主體之間都能以這樣的方式承認對方時，就稱之為「法律承認」(legal recognition)的承認形式(1997: 29-30;1992: 194; 1995a: xiv-xv)。

3.3.2.2. 說明

在這項承認關係中，主體相互承認對方為一個「具有負起道德責任之能力」(moral accountability)的人。因此，如果想要理解「法律承認」以及其相應所形成的「自尊」，那麼我們就必須要進一步理解這個概念。

在還沒進入到「道德責任」這個概念的內涵前，我們首先要了解法律承認中的「普遍主義」(universalism)這個特色。Honneth從Hegel的思想中所獲得的啟發而提出了這個特色，他說到：

法律體系可以被理解為全體社會成員普遍利益的表達，按照它的內在要求，不允許有任何的例外或特權(1995a: 109)。

換言之，在法律承認中，被承認者所受到的承認，是與其他所有受到法律承認的人都一模一樣的性質。換言之，只要被納入法律承認的範圍之中，所受到的承認是毫無差別的。然而，這還沒有能夠說明這種「毫無差別的承認」之「內容」是什麼？以下，我們就要進入這部分的討論。

Honneth在描述人們從「法律承認」這個互動形式中所得到的「承認內容」時，曾經用了許多不同的詞彙，包括了「道德義務和權利」(moral duties and rights)、「能負起道德責任的能力」、「參與制度性秩序的平等權利」(equal right to participate in institutional order)等等。這些描述都蘊含著這種承認形式所承認的積極性質的內涵。在論及到其中的內容時，Honneth說到：

如果法律秩序可以被承認為有效，或進一步說，只有在原則上能夠得到其所囊括的全部個體的自由認可，法律秩序才能依靠個體遵守法律的自覺意志而存在，那麼我們就一定可以假設，這些法律主體至少都能夠對道德議題進行合理的、自主的判斷(1995a: 114)。

在這之中我們可以看到幾個重點。首先，法律規範之所以是「有效」，之所以得以「讓人們服從」，關鍵的重點就在於「能夠獲得所有遵守法律者的自由認可」。在這之中，我們看到了上面談到的「普遍主義」性質，進一步則加上「自覺意識」這個概念。簡單來說，這指的是人們對於它所要服從的道德規範有著自覺的關係：他知道他要服從這些規範，而他之所以要服從，是因為這些規範是由他「自主的認可」的。這就是為什麼Honneth在這邊強調了「對於道德議題進行自主的判斷」，因為，如果這種「認可」並不是「自主的」，也就是說，人們並不是「自願地接受這樣的規範」，那麼這樣的規範就不具備「有效性」。

不過，除了「自主性」之外，Honneth在此還加入了「合理的」這個限定詞。這是因為，上述這種「自由地認可其所遵守的法律規範」，是括及「每一個受到法律影響的主體」，因此，這並不是「每一個人單獨地面對法律規範」，而是「所有人面對法律規範」。換言之，每一個人自由認可的規範，不僅僅只涉及到他自己要遵守，也會影響到所有在這個規範影響之下的人。因此，我們就必須將這種「自覺的規範」理解為一種「合理的共識」：

在這個意義上，因為合法性依賴於權利平等的個體理性的共識，
每一個基於現代法律的共同體賴以建立的假設前提，是共同體成員具有道德上的責任能力(the moral accountability)(1995a: 114)。

由於每一個人都可以享有賦予法律有效性的**權利**，但行使這個權利的同時，卻也包括了「服從其所制定的規範」這項**義務**。其實，從「自主地制定自己所服從的規範」這個行動來說，「制定規範的權利」與「服從規範的義務」本來就是一體兩面，不可分開，而這點可以說是Honneth在論及法律承認的時候，非常關鍵的一環。

由於上面的討論很可能會讓我們以為，我們討論的議題是「人—法律」的關係而忽略了實際上的重點還是在於「人—人」的關係，因此，讓我們扣回「相互承認」的結構模型來理解。Honneth認為從Hegel和Mead的思想中，我可以理解到法律承認的特色是：

僅當我們反過來認識到，自己必須對他者承擔規範義務時，才能
把自己理解為權利的承擔者(1995a: 108)。

這裡很明顯將「他者」帶入了討論。我們所服從的規範，是「對於他人來說具有道德意義的規範」，也就是說，是別人所期待我們如此行事。然而在此，別人對於我們的「規範期待」，實際上是「我們自己所主動參與制定的」，換言之，我和他人共同制定了一個規範之後，大家相互期待對方要照著這個規則來相互對待。

這樣的討論讓我們引入了另外一個概念，也就是「公共意志的形成」(public will-formation)。這基本上指的就是「法律所涵蓋的所有主體所共同自主地制定的規範」。「公共」一詞，指的是「讓所有人都能夠知道」，換言之，在行使法律的權利時，並不是自己在書桌前想想就好的，這種權利應該要「能夠使他們投身於可以受到互動夥伴所承認的行動。」也就是說，每當我行使法律權利，也就是行使「自主地制定我要服從的規範」時，其他的社會成員都會相應地給予我承認。

這裡所謂的「承認我的法律權利」，並不意味著「任何我所提出來的規範都會被其他人所接受」，而僅僅只是說明，他們承認我具有「負起道德責任的能力」，

也就是說，他們承認我是一個對於道德議題能夠提出自主判斷，且當規範形成之後，能夠予以遵守的個體。

3.3.3. 「休戚與共的承認」(solidarity)與「自尊」

3.3.3.1. 定義

「自尊」(self-esteem)的定義是：主體能夠將自己視為「一個『自己之與眾不同的(specific)、具有個人傳記性(biographic)的能力或特色，或自我實現的方式，對於一個具體的社群來說有著構成性價值』的人」；而當主體之間都能以這樣的方式承認對方時，就稱之為「休戚與共」(solidarity)的承認形式 (1997: 30; 1992: 195)。

3.3.3.2. 說明

3.3.3.2.1. 強調「個人的特殊性」

相較於法律承認的形式會將每一個人都視為「平等的法人」，將每一個人的權利都「普遍化」，「休戚與共」(solidarity)這個承認形式則把承認對象視為一個「特殊的個體」來承認(1995a: xvii)。然而，我們在之前已經了解到，「承認」作為一種「表現行動」，必須要對「承認對象」表現出一種「積極的主要態度」，也就是說，當我以「休戚與共」的方式與他人相互承認時，我們互相都在對方身上看到了「對於我來說，有所價值的特色」。換言之，若要成立「某人的特殊性對於他人來說是具有價值的」，那麼則必須要進一步預設一個「相互承認的雙方都共同享有的價值系統」：

在社會層次上，這一中介任務是由一種永遠開放和普遍滲透的、在象徵意義上清楚表達的**方向性架構**來完成的。在這一方向性架構中，陳述了那些整體上構成了一個社會在文化上自我理解的價值與目標(1995a: 122)。

Honneth 使用了「取向架構」(a framework of orientation)這個概念來指稱這種「價值視域」，他認為，這是人們採取「休戚與共」這種形式來相互承認時，所不可或缺的中介。這樣的「價值視域」有幾個特色。首先，這種視域是「開放」和「滲透的」，這意味著其中的價值標準，以及被納入評價的對象範圍，並不是永遠不變的，「如果社會重視是由一個社會主流的倫理目標構想所支配，那麼，它所能採取的形式與法律承認形式一樣，就具有歷史可變性。」。另外，這樣的價值是透過「象徵符號」來運作的，而可以被視為社會對於「價值和目標」的「自我理解」。也就是說，在這樣的視域中，我們得以瞭解在一個社會中，社會成員是怎麼看待「價值的高低」。但是，「高低」的判別標準是什麼呢？Honneth 說到：

這麼一個方向性架構可以作為認可特殊人格特徵的參照系統，因為它們的社會價值，是由他們對於社會目標的實現所做的貢獻的大小來衡量的(1995a: 121)。

可見，一個「有價值的」行動，基本上就是「對於社會所共許的目標有所貢獻」。然而，這種「社會成員所共許的目標」為何，如同上述所言，並沒有一個固定不變的標準。然而，人們是透過怎麼樣的方式來改變這些標準的呢？這就涉及到了人們在「價值視域」中的「二次詮釋實踐」，以及透過這種實踐，將「價值視域」當作「爭取承認的鬥爭場域」。

3.3.3.2.2.作為「鬥爭場域」的價值視域

Honneth 認為，上述這樣討論「價值視域」，在實際的運作中，還必須依賴人們的詮釋：

現代社會抽象的引導觀念，幾乎沒有辦法提供作為衡量個人特色和能力的社會價值的普遍有效的參照系統。因此，在這些引導觀念被運用於承認的領域時，就必須先透過補充性的文化詮釋將之具體化(1995a: 126)。

Honneth 稱這種文化詮釋為「二次的解釋實踐」(secondary interpretive practice)，並且認為，要將這些價值標準運用於「給予對方社會重視」(social esteem)時，就必須要先透過這種「解釋實踐」。

有了「解釋實踐」這個環節，我們就不難了解Honneth是如何將「價值視域」當作「爭取承認的場域」了。由於「價值視域」並非永恆不變，而其運轉的機制又依賴著涉足其中的人們的「詮釋」，因此，到底哪些行為、哪些自我實現的方式是「有價值的」，而所謂的「社會所共許的目標」又應該設定在哪，這些也都會隨著想要獲得承認的人們所進行的「二次詮釋」來進行決定。

但是，由於這些解釋的內容反過來又依賴著，以一種顯示著他們特殊價值的方式、成功地對自己的成就和生活形式**作出公開解釋的社會群體**，上述二次的解釋實踐，就只能理解為一種**持續的文化衝突**了(1995a: 126-127，粗斜體為筆者強調)。

因此，在「休戚與共」的承認形式當中，我們也看的到其中的「鬥爭」之處：人們必須要透過爭取在「共享的價值視域」中，詮釋自己的生活形式、特色或能力等等的重要性，使得他人進一步承認他們的價值，承認他們作為一個「特殊的個人」，把他們的特色，視為是「對於自己來說有所價值的特色」。因此Honneth總結到：

只有進一步把**交互主體性之共有的價值視域**，假設為必要條件，才能恰如其分地理解這種承認模型。因為，只有自我和他者共有一種價值和目標取向，彼此顯示出他們的品質對他者生活的意義和貢獻，他們才做為個體化的他人相互重視(1995a: 128)。

3.3.3.2.3. 「休戚與共」(solidarity)的意義

有了上面的討論，我們就更能明白Honneth所謂的「休戚與共」了。他認為：

「休戚與共」可以被理解為一種因主體彼此**對等重視**而相互同情不同生活方式的互動關係...在這個意義上說，彼此對等重視，就意味著根據價值相互評價，這就使他者的能力和特性也對共同的實踐有所意義(1995a: 127；粗斜體為筆者強調)。

也就是說，我對於其他人的生活方式，其他人所選擇的自我實現的方式，能夠予以「同情」。此處的「同情」，不僅僅只是「被動地允許你**可以如此**」，因為這並不符合「承認」的意義。相反，我們必須要在這種「瞭解你的所作所為」之上，進一步「賦予其積極的價值」，然而這種「價值」，是「對於我來說的價值」，因此，這種承認行動的特色，就會讓「受承認者」感受到自己的自我實現，對於他人來說，是真正具有價值，是真正受到他人所「重視」的。

另一方面，Honneth也強調了「對等地」這個副詞的重要性。他說：

「對等」只能意味著每一主體免於被集體損害，因此，他們被賦予了機會，使他們能經驗到自己對於社會來說是有價值的存在，根據其成就和能力，他們得到了社會承認(1995a: 129-130)。

這意味著，我們並不是把「他人的特色」看成是「與自己的特色」具有相同價值：在「休戚與共」的形式當中，沒有所謂的「相同的價值」，因為每個人的特色都不同，因此，每個人對於社會共獻、對於他人來說的價值當然也不可能相同。在這種承認關係中，我們了解到對方的特色對於整個社會目標，或是對於其他人來說的價值為何。我們透過這樣的價值系統來給予他人的特色、能力、自我實現的方式重視。我們讓對方知道，他們的所作所為，是以一種獨特的方式，來對於社會有所貢獻。

3.3.4. 小結：「自我實現」的「交互主體性前提」

上面討論完了「承認」、「積極的自我關係」等概念之後，我想以「自我實現的交互主體性前提」作為這個段落的小結。對於Honneth來說，能夠涵蓋諸種批判理論之規範標準者，莫過於「自我實現」這個概念了(1996)。換言之，不論

最終的理想為何，真正能夠作為批判依據的，就是人們對於自己生活的期待，換言之，就是「人們自己想要過著什麼生活」。Honneth 使用「自我實現」這個概念，主要指涉的就是「能夠去發展和追求自己所認為有價值之生活的真正且有效的能力」(2005b; 1995a; 2004b)。

Honneth 除了在論及「法律承認」中討論「自主的個人」的情況之外，用到「自主性」時，主要都是和「自我實現」混合著使用的。(2004b; 2005b)在某種意義底下，「自己規定自己所遵循的律則」(autonomy 的原義)與「自己過著自己想要的生活」(自我實現的定義)，確實有著相類似之處。總之，Honneth 就是如此使用了。但重點是，Honneth 所討論的自我實現或是自主性，是以「承認理論」為基礎的，他稱之為「以承認理論解釋的自主性」(a recognitional account of autonomy) (2005b: 130)。這樣的自我實現有什麼樣的特殊之處呢？Honneth 認為：

這種自主性概念有著許許多多的名稱，諸如：關係的、社會的、交互主體性的、坐落於情境中的，或是承認的。但不論如何，我們都可以用以下的宣稱來概要之：自主性是一種能力，這種能力僅僅只存在於**支持著自主性的社會關係脈絡**之中，且與所謂的**自主性的內在感受**連結在一起(2005b: 129，粗斜體為筆者強調)。

從這段文字中我們就清楚地看出兩個特色：「支持自我實現的社會關係」以及「自主性的內在感受」。不消進一步地說明，這兩個概念基本上指的就是上述三種「相互承認的關係」以及由此關係所形成的「積極的自我關係」。在《為承認而鬥爭》一書的結論中，Honneth 也特別強調出了兩種自由的概念：一種是去除外在限制，一種是去除心理的內在壓力。當 Honneth 不斷地強調「實踐的自我關係」時，他所想要討論的範圍就是第二種自由概念(1995a: 174)。

這樣一來，我們就可以完整地將「相互承認」、「積極的自我關係」、「蔑視經驗」、「自我實現」等等概念串連起來：

在「相互承認」的互動之中，人們得以藉著瞭解「他人對自己的特色的積極評價」，來形成「積極的自我關係」，一種「沒有內在心理壓力」的「安全感」，以此為基礎，進一步去完成「自我實現」。而如果「相互承認」的過程中遭受了阻礙，便會破壞「積極的自我關係」，因而形成「蔑視經驗」，人們在這種經驗會感受到痛苦，進而會「為承認而鬥爭」。

3.4.論「美好生活的形式概念」

Honneth 多次於綱要性的文章中強調，他的批判理論是奠基在一種「美好生活的概念」之上(1993a: 37; 1995a: 173; 1996: 388-389; 2002b: 266; 2004a; 2004b: 338)。因此，這必然是瞭解 Honneth 批判理論的一個關鍵環節。以下這節就專

門說明這個概念。我們之所以要在討論完承認理論的基本概念之後再另外特別「美好生活的形式概念」，並不是因為這個概念與承認理論毫無關係。Honneth 恰好是用「美好生活的形式概念」這個概念來包含上述討論的承認理論知各個元素。因此，以下就用這個概念對整個承認理論進行總結。

3.4.1. 「美好生活之形式概念」的意義及其重要性

在《為承認而鬥爭》一書中專門討論這個概念的章節中，Honneth 定義了「美好生活的形式概念」：

「倫理」³⁹概念必須涵蓋作為個人自我實現之必要前提的所有交互主體性條件(1995a: 173)。

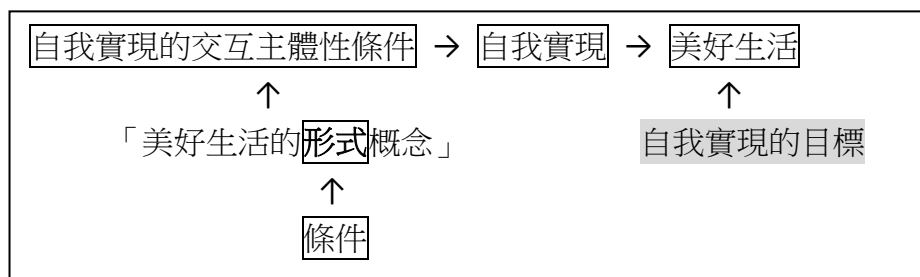
所謂的「美好生活」，指的是人們自己所期盼的生活，換言之，就是他們「實現自己選擇的生活目標」或稱「自我實現」(self-realization)(1995a: 173)。然而，要做到「自我實現」，並不是沒有「條件」的，而指出這種「『美好生活』所必須依賴的『自我實現的交互主體性條件』」，就是美好生活的「形式概念」。換言之，「形式」意謂著「條件」，而「美好生活的形式概念」就意謂著某種概念，它能夠指出「美好生活所需的『條件』」(Zurn 2000: 118)。

然而，這些「自我實現」所依賴的「交互主體性的條件」指的是什麼呢？我們可以從上一節的討論中瞭解到，這些條件指的就是「三種基本的承認形式」，而這三種承認形式之所以關鍵，就在於人們如果要去追求他們自己所希望的生活方式，就必須依靠著某種安全感，某種「積極的自我關係」，而後者只能夠透過相應的承認形式才能形成。因此，如果說「美好生活的形式概念」指的就是「自我實現的交互主體性條件」，那麼，Gwynn Markle 在一篇訪談 Honneth 的文章中所進行的概要就非常合理了：

Honneth 宣稱，作為具有規範性的社會理論核心之「倫理生活的形式概念」，應該包含三種承認方式，這些承認形式是作為任何自主性的施為者(autonomous agent)所必須具備的前提，這三種交互主體性的關係分別為：情感的承認、法律承認和休戚與共(或，對於個人成就的承認)(Honneth, A., & Markle, G. 2004a: 383)。

我們可以用圖表是上述幾個概念之間的關係：

³⁹ 這個段落中，「美好生活的形式概念」與「倫理」是交互並用的。(1995a:173-175)



圖二、「美好生活的形式概念」示意圖

另外，從**批判理論**的角度來說，Honneth 主要關心的主題就在於「批判的標準」如何設定，並且如何證成他的合法性。我們在第二章中花了非常多的篇幅來談論這個問題。事實上，在那個部分也已經略為提到「自我實現的交互主體性條件」，就是作為判別社會「病態—健康」的主要依據。而現在我們就可以正式地說，批判的標準，就可以命名為「美好生活的形式概念」(1996: 389; 2002b; 2004b)。

總之，不論從承認理論的角度來說，還是從批判理論的面向來看，「美好生活的形式概念」，都是非常重要的。

3.4.2. 「形式的」美好生活的概念

3.4.2.1. 真正的問題意識：介於「抽象」與「具體」之間的方法論

上面我們瞭解到了「美好生活的形式概念」指的就是「自我實現的前提」。現在，我們要進一步說明，Honneth之所以要強調這只是「前提」的原因。為了要清楚他的用心，我們得從一個更廣泛的脈絡談起，那就是當前討論「倫理」時，所會遇到的兩個主要敵對的陣營。

Honneth 從一個比較普遍的角度，歸納了康德式的道德觀點會遭受到的批評：首先，批評者會認為康德的道德理論忽略了人們實際上的行動，是混合著「個人的意圖、情感，和人際之間的羈絆」這個事實；第二，康德的理論會容易將人們日常生活的行動，理解成是由「具有一致性的道德原則」所構成的，然而，實際上的狀況則是「各種不同道德觀點之間充滿著衝突的綜合」。第三點個缺點，則是強調了人際之間的親密關係，由於康德的道德觀會要求人們採取一種「道德中立」(morally impartial)的角度來對待這些親密的連帶關係，而這幾乎是沒有辦法做到的事情(1999c)。整體來說，康德的傳統所受到的批判主要是：

它不能把作為單一整體的道德目標(the purpose of morality as a whole)定位在人類主體的具體目的當中...道德原則的有效性，取決於隨著歷史不斷變化的美好的生活觀念(1995a: 172)。

而這樣的美好的生活目標，這種「人類的自我實現」，必然是與人們的「希求」所連結在一起的，而後者則涉及到「複雜的人類行動的動機結構」，並不是用一種「普遍性的證成程序」就可以完整地涵蓋的(1999c)。

Honneth 有的時候將這類批判康德傳統的陣營稱為「社群主義」，有的時候則稱之為「亞里斯多德的傳統」，但不論如何，他們所宣稱的重點都是相同的，即「對於美好的觀念」才是「倫理規範」的最終證成的依據，而這種觀念則是會隨著時空變遷而有所不同的，不可能有一種「普遍有效的規範」。然而，對康德陣營進行嚴厲批判的敵方，還是有值得商榷的面向。首先，「在形上學的目的論消失之後，對於客觀地值得追求之目標的普遍宣稱是否還合時宜，就成了問題」(Honneth 1999c)。然而，更重要的問題是，在追求這些「自我實現的目標」時，我們是否也應該負起一些對於他人的責任和義務呢？Honneth 認為這也是一味地訴諸「美好的概念」的這種傳統可能會忽略的問題。

Honneth 認為，非得要在這兩個傳統中選邊站，是完全沒有意義的。相反，我們得找方式將這兩個陣營的優點同時納入考慮，所以他說：

就我們把它發展成一個規範概念而言，承認理論正好居於康德傳統的道德理論和社群主義倫理學的中間。與前者一致的地方，在於關注**最普遍的規範**，而這規範被認為是**特殊可能性的條件**；與後者一致的地方，則是那種以**人的自我實現**為目的的取向(1995a: 173，粗斜體為筆者強調)。

因此，綜合「抽象的普遍」與「具體的特殊」兩者，Honneth 提出的方案，就可以概要為：人類自我實現的普遍條件。這樣的方案，必須要有辦法避開兩個陣營自身所遭受的批判：

一方面，我們所尋求的描述必定要足夠形式化或抽象化，以致不能質疑它僅僅只提供了美好生活的某種具體解釋；另一方面，他們也有足夠的實在內容，比康德對個體自主性的理論更有助於發現自我實現的條件(1995a: 173)。

因此，我們所提出來的方案，是所有特殊價值發展的「必要前提」，也就是說，不論我們想要追求什麼樣的目標，以什麼樣的方式來完成自我實現，這些前提「都是相同的」。在這點上，就是所謂「最普遍的規範」。然而，這些規範並不是「過於抽象的原則」，而是具有「足夠的實在內容」，是貼近於現實的，是不會過度忽略人類具體行動的方方面面的方案。從上面的這兩個陣營出發，我們就可以瞭解為什麼Honneth要立基於「自我實現」而特別強調的「美好生活的概念」，是一種「**形式的概念**」了。

3.4.2.2.從「目標」變成「不可或缺的必要條件」

Zurn 在一篇專門論及 Honneth 的「倫理生活的形式概念」的文章中，就作出了以下區分：

Honneth 在發展這個形式概念的時候，區別了：(1)任何承認的社會形式的具體事例，以及，(2)任何承認的社會組織形式都具有的結構性普遍特徵，而這些普遍特徵，正是作為非病態自我認同的前提。(Zurn 2000: 118)

Zurn 將 Honneth 的這個區分，命名為「形式—內容」的區分(a form / content distinction)。從這樣的區分中我們可以理解：「承認結構」並不僅僅只侷限於「愛、法律與團結」這三種承認形式，然而，這三種承認形式的重要性在於，他們作為個人認同的前提。確實，Honneth 並不是隨意地加上「形式的」這個限定的，而他的理由是：

我們之所以稱這個倫理概念為**形式的**，是為了指出，真正要強調其規範性的，並不是人們自我實現的目標，而僅僅只是人們自我實現的社會前提(2004b: 389)。

其實，任何討論「自我實現」的道德理論，都不可能離開「倫理概念」或是「美好的概念」來談的，也就是說，自我實現當然指的就是人們去實現他們所「想要追求的、對他們來說是好的」的目標。然而，Honneth在此要強調的是，我們不打算去討論「人們自我實現的目標」為何，而是退後一步，去考察：如果人們真的要進行自我實現，追求自己所想要的目標，那麼，這種行動的「社會條件」到底是什麼？這樣，我們就會發現，Honneth所設定下來的「美好生活的形式概念」，實際上只會是「自我實現的**前提**」，而不是「自我實現的**目標**」。之所以會如此，也是為了避免亞理斯多德的傳統所面臨的挑戰：

那種大膽地以為能夠明確地確定對於所有人來說都有共同價值的目標的想法，我們應該要予以放棄，因此，所謂的道德，最多就只能夠是一種前提，一種當個人去追求美好事物時所不能或缺的前提(1999c；或 Honneth 1996: 388-389)。

然而，雖然說這種「前提」是「普遍的」，但實際上也是相對於「多元價值底下的自我實現目標」來說的。Honneth並不認為他所提出的「美好生活的形式

概念」是不會隨著時空交替而有所改變的。從這裡出發，我們也可以說這種「普遍的前提」其實也是「特殊的具體」，還是不夠「抽象」。當然，對於Honneth來說，太過抽象的「形式」都很有可能忽略了具體的多樣面貌。然而，這並不代表他並不認為我們沒有辦法再從「美好生活的形式概念」(儘管已經是「形式的」了)之中，更進一步提煉出一個更「普遍」的人類互動模型。這個議題，就是下一節的主題。

3.5. 小結

以上，我們討論了 Honneth 的承認理論，我們說明了其基本的概念、命題，以及問題意識。然而，Honneth 之所以要如此大費周章地形塑這個承認理論，主要就是為了要復興「黑格爾左翼的批判理論」。現在，我們已經到了 Honneth 所提出的整套方案的尾聲了，在這個段落中，我們應該要說明 Honneth 自己所提出的方案，是否符合他自己定下的方法論。以這個討論作為以上部分的小結，是很合適的。

在第二章中我們談到，「內在超越」這個概念，可以視為 Honneth 概要整個「黑格爾左翼批判理論」的核心概念，其中又包含了幾個重要的面向。**首先**，批判理論必然蘊含著「批判的標準」，換言之，他作為「社會病理學」，必須要有能夠區別「病態—健康」的標準。**第二**，批判理論作為「理論工具」，必須要能夠在社會現實當中，辨認出「具有解放旨趣的合作性理性實踐」。以下我們就針對這兩個面向，來看看上述的承認理論是否有辦法滿足要求。

關於「批判的標準」這個議題，Honneth 花了非常多的篇幅來陳述。總之，如同前面討論所言，最後得出來的結論就是「美好生活的形式概念」。我認為，如果我們能夠從「人類自我實現的必要條件」這個定義來看，就不難理解為什麼 Honneth 會認為這得以作為批判的標準了。首先，批判的標準在於「健康—病態」，而當 Honneth 論及這個「病態的隱喻」時，如出一轍地都是在說明「蔑視經驗」應該被我們理解為「痛苦」的實證(1995a; 1992; 1999a)。相應地，伴隨著不同的蔑視經驗，Honneth 也積極地建立起三種不同的「積極的自我關係」，這使得「健康—病態」這個標準的兩端，都得到了說明。

從「為承認而鬥爭」這個概念中，我們就很清楚地看到了「解放旨趣」與「合作性的理性實踐」這兩個面向了。具體來說，Honneth 使用了「完整性—道德傷害」這組概念來說明「解放旨趣」；而透過將「自我完整性」和「積極的自我關係」等等概念與「承認行動」結合在一起，使其成為「具有解放旨趣的理性行動」。爭取他人對自己的承認，形成積極的自我關係，進一步去實現自我所希求的目標，這些承認理論的基本元素，都說明了 Honneth 如何結合承認理論與「解放旨趣」的訴求。這樣一來，黑格爾左翼所強調的「內在超越」的兩個元素，就都符合了。然而，如同前面所言，黑格爾左翼所要求的解放旨趣，必須要與具體的、有社會影響力、有歷史影響力的實踐行動結合在一起，同時，這樣的行動又必須是「合作性的」。這兩個要求，同時在「相互承認」這個實踐行動中滿足了。

Honneth 的承認理論，確實提供了「解決痛苦的實際方案」。當然，這並不意味著能夠在各個不同的情境中確實地標誌出應該操作的具體步驟，然而，至少明確地指出了痛苦的形成機制，因而也就說明了人們進行「解放行動」時的行動邏輯。在這個面向上，「為承認而鬥爭」的模型，確實有著具體的實踐意義在內。



第四章、中觀應成派的核心思想

4.1. 導言

「格魯派所詮釋的中觀應成派」是本文所賴以和 Honneth 批判理論進行對話的根據，以下分成兩章說明。第四章主要會討論「中觀應成派」的重要概念，包括了「自性」、「二諦」和「菩提心」等等概念；而第五章則會討論具體破除「補特伽羅我執」的方案。在正式進入第五章之前，我們應當先行了解「格魯派所詮釋的中觀應成派」的基本背景，相關的特色以及研究對象的取捨標準。主要就分成「中觀應成派」與「格魯派」這兩個子題來說明。

4.1.1. 「中觀應成派」

4.1.1.1. 「四部宗義」與「中觀應成」

所謂的「中觀應成派」，指的是佛教中的一種思想體系。為什麼這麼多佛教的派別中，我們特別要選擇「中觀應成派」呢？為了說明這個主題，就必須要先討論所謂的「四部宗義」⁴⁰。一般來說，西藏佛教會將整個佛教思想有系統地區分為四種派別，稱之為「四部宗義」。四部宗義，指的是四種闡述佛教的系統，包括了「毘婆沙宗」(vaibhāṣika)、「經部宗」(sautrāntika)、「唯識宗」(chittamātra)與「中觀宗」(mādhyamika)。其中，前二者被稱為小乘佛教(hīnayāna)，而後二者被稱為大乘佛教(mahāyāna)。每一個宗派當中，都還有細緻的分類方式。不僅如此，光是對於「為了解脫痛苦而應該破除的對象」、「應該如何破除」、「能夠成就的果位為何」等等在佛教關鍵的義理，不同宗義的設定也都有所差異⁴¹。儘管我們沒有辦法詳細的說明各個宗派之間的差別，但我們一定要理解的是：對於格魯派來說，只有隸屬於「中觀宗」的「中觀應成派」，才是最究竟的見解⁴²。所謂的「最究竟」又被稱為「了義」(ངེས་དོན་, nītārtha)，指的是「謂由此義不能更於餘引轉，故名為了義或義定了，此義即是真實性義，過此已去不可引轉，所抉擇事到究竟故」(《菩提道次第廣論》⁴³；又可參見 Napper 2003: 29-30)，換言之，當我們「中觀宗所闡釋的道理」是「了義的」、「最究竟」的時候，我們指的就是在此理之外，再也沒有其他更深刻的理論了。

⁴⁰所謂的「宗義」，是翻譯梵文的 *siddhānta*，藏文為 *གཞུང་མཐུན་*，而英譯基本上皆翻為 *tenet*。這個字的梵文，主要是從動詞詞根 *siddha* 來的，本義有「成就」的意思，之後加上 *-anta* 使其成為一分詞，轉為名詞使用。所謂的成就，實際上並不一定代表「最高的成就」、所得出來的「結論」(established conclusion)，所以指的反而是「成就的極限」。換言之，一個宗派的「宗義」，指的就是「成就的極限，就是藉著經教和理論巧為宣講而成立自宗的主張。因為(自宗所成立的)此一主張，(自宗)不能再往前跨越，所以就是(宗派成就的)極限。」(《寶鬘》: 32)

⁴¹ 可以參見不同的宗義書。若從二手資料來看，Hopkins 教授所整理的整理是目前能夠搜集到的資料中，最為細緻的討論(Hopkins: 1996a)。

⁴² 格魯派非常強調區分宗義之間差別的討論。在格魯派的訓練當中，每一位學僧都必須要學「四部宗義」這門課程。(釋法尊 2002: 307-325)

⁴³ 以下簡稱《廣論》

從以上的討論我們可以知道，從格魯派的系統來看，中觀應成派可說是佛教所有的宗義中最究竟的階段，這就是為什麼我們要特別強調「中觀應成派」的理由。

4.1.1.2. 「中觀應成派」的淵源

上述我們已經了解到，「中觀宗」是四部宗義的其中之一。而在「中觀」這個名稱下，我們又進一步區分出了「中觀應成派」(prāsaṅgika-mādhyamika)和「中觀自續派」(svātantrika-mādhyamika)。不論是中觀應成派或中觀自續派，都以龍樹菩薩(Nāgārjuna, 西元二世紀左右)與聖提婆菩薩(āryadeva, 西元三世紀左右)的著作為共同的依據。因此，我們不能夠說龍樹菩薩或是提婆菩薩為中觀應成派或中觀自續派；因此，根據 Hopkins 教授，一般都稱此二者為「根本中觀師」(model madhyāmika)(Hopkins 1996: 432)。

在龍樹菩薩和提婆菩薩之後，中觀思想的傳承在西元五百到六百紀元間，發生了一個很重要的辯論。辯論雙方的主角分別是月稱論師(Chandrakīrti, 600-650)和清辨論師(Bhāvavivka, 500-578)。這場辯論的起源，是因為清辨論師對於在他之前的一位中觀思想家佛護論師(Buddhapālita, 470-550)所撰寫的《佛護註》提出了質疑：他認為佛護論師在說明龍樹菩薩的思想時，總是以「應成論式」為主，但清辨論師認為這樣是不夠的，如果要說服別人同意中觀宗的見解，就非得使用「自續論式」不可。

所謂的「自續論式」和「應成論式」，原本是指兩種不同的「辯論方式」，兩種不同「說服他人的方式」。所以表面上看起來，清辨論師對於佛護論師的差異，似乎只是選擇了不同的「辯論方式」。直到後來月稱菩薩加入了論戰，讓我們了解到，清辨論師和佛護論師之間的差異，其實是「對於中觀思想的理解」的差異，而不僅僅只是「選擇辯論方式」不同而已。真正的關鍵點，就在於清辨論師認為「一切的事物是以有自性的方式存在」，但月稱菩薩則認為這其實還是具有一種「自性執」，是一種錯誤的執著，是一切痛苦的根源。

可見，「應成派」與「自續派」兩者之間的差異，實際上要到月稱菩薩之後才浮出檯面。因此，一般來說，月稱菩薩是大家公認的「中觀應成派」的奠基者。然而，由於月稱菩薩認為自己的看法也是與佛護論師相同的，因此，就格魯派來說，在提到中觀應成派的祖師時，佛護論師也是非常重要的。

儘管涉及到「應成派—自續派」分野的主要人物—佛護、清辨和月稱等論師—都是印度的祖師，但事實上，「中觀應成派」和「中觀自續派」的稱呼，一直要到佛教大量翻譯至西藏後，才開始為特定的哲學立場冠上「中觀應成」或「中觀自續」這樣的名稱⁴⁴，這一點其實西藏的祖師們也都非常清楚(Hopkins 1989: 12；御牧克已 1991；Newland 1992: 90)。這樣一來，如果我們要強調「中觀應成

⁴⁴ 據御牧克已的研究指出，最早使用「自續派」、「應成派」來分類中觀思想的人，是佛教後弘時期的巴黎尼馬扎(པ་ཇོ་མ་གྲུག་པོ་1055~)相關的討論。西藏許多月稱論師的著作，都是由此譯師從梵譯藏的(1991: 268)。

派」的話，自然主要也必須根據西藏佛教的研究。但馬上就會碰到一個問題：西藏這麼多的宗派，我們可以不加區分地使用嗎？還是其實它們之間有顯著的差異，應該要特別限定研究的範圍呢？答案顯然是後者，而我在以下的篇幅，就要簡短地說明選擇格魯派的理由。

4.1.2. 何謂「格魯派」

4.1.2.1. 「格魯派」(དགེ་ལུགས་པ་)

在上面我們已經大致了解到必須在諸多佛教宗義中特別強調「中觀應成派」的理由。然而，本論文在佛法中所論及的對象為「格魯派所詮釋的中觀應成派」，可見，我們還必須說明「格魯派」的特色才行。所以，以下就特別說明這個主題

「格魯派」的創始者為宗喀巴(ཙང་ལ་པ་)尊者，「宗喀」(ཙང་ལ་)是地名，相當於今天青海省西寧的西南處，而在地名之後加上པ་這個詞綴，就具有「指人的意思」。因此，單純就這個「宗喀巴」這個名稱來說，指的是「宗喀地區的人」。之所以會有這樣的名號，是因為宗喀巴尊者的出生地就是在「宗喀」。其原名為洛桑扎巴(བལ་བཟང་གཤམ་པ་)，意為「善慧」⁴⁵。

在西藏佛教的後弘時期⁴⁶，修行者非常輕視戒律，「學顯教的，則專務大乘無羈之行。樂密法的，由以躡等為能事。淨戒律儀，僧伽羯摩，全無見聞。」(釋法尊 1987: 18；另可參考，白曉麟 1987；拉馬 1987；釋觀空 1987)。事實上，宗喀巴尊者並不是第一位將嚴守戒律作為當時改革西藏佛教的首要任務者。事實上，這可以上溯至赫赫有名的阿底峽尊者(Atisa Dipankara Shrijnana 980-1054)。阿底峽尊者所開創的宗派，稱為「迦當派」(བཀའ་གནས་པ་)。阿底峽尊者所教授的「三士道次第」，也直接影響到了宗喀巴尊者的《廣論》與《略論》。宗喀巴尊者在《廣論》中就特別指出，他的這部著作，就是用來註釋阿底峽尊者的思想(《廣論》:8)。因此，由宗喀巴尊者奠定下基礎的「格魯派」，又有被稱為「新迦當派」的說法(釋法尊 1987；釋觀空 1987)。而宗喀巴尊者在倡導嚴守戒律的這個特色上，也與阿底峽尊者如出一轍。「格魯派」又被稱為「黃教」，是因為他們的正式服裝中，包括了「黃帽」。之所以用「黃帽」作為本派的正式服裝，原因就在於「持律」⁴⁷(釋觀空 1987: 162)。可見，「倫理戒律」確實是格魯派的特色之一。在這點上，也直接反應在宗喀巴尊者對於佛教的思想中，特別是在「二諦」的建立之上。除此之外，由宗喀巴尊者所奠定下來的思想系統，是非常注重「修行的次第」，也就是說，要得到離苦得樂得這個結果，是必須要有一套

⁴⁵ 關於宗喀巴尊者的介紹，可參考：周加巷(1981)；土觀洛桑卻吉尼瑪 (2000)；王堯, & 字天挺. (1995)。

⁴⁶ 藏傳佛教的發展分為「前弘期」與「後弘期」。區分的重點在於藏王郎達瑪(AD 838-842)的全面滅佛。

⁴⁷ 「格魯」這個字中，「格」(དགེ་)的原意就是「善行」(《漢藏大辭典》:451)、而「魯」(ལུགས་)的意思就是「規矩」(《漢藏大辭典》:2784)。因此，「格魯」這個名稱，本義就是「良善的規矩」。

嚴謹的順序。上述所強調的「戒律」就是很重要的基礎之一，另外還有一個重要的條件，就是「透過道理來分析」的這個特色。宗喀巴尊者認為，我們之所以會產生痛苦，是因為對於現實有著錯誤的認知，然而，如果我們沒有辦法清楚地辨認出到底「錯在哪裡」，那麼我們也不可能對症下藥。因此，宗喀巴尊者非常強調運用「推理」來清楚地說明「哪些想法是錯誤的」，這樣不僅能把要修正的對象凸顯出來，也能夠保護那些「並非錯誤的認知」不被破壞。因此，關於「二諦」、「所破」(錯誤而需要修正的對象)以及「破除錯誤認知的推理」等等，分別會在第四章和第五章說明。

4.1.2.2. 強調「格魯派之詮釋」的理由，簡述研究對象

上述我們討論了宗喀巴尊者的特色，可以作為我特別要強調「格魯派」的原因之一。另外，劉宇光教授曾經指出，「全體藏傳佛教的每一派都自稱以應成中觀為了義見。但事實上對中觀的理解與詮釋，各派之間的差異甚烈，尤其表現在格魯派與余派(包括寧瑪、薩迦、迦舉、覺囊等派)之間。」(劉宇光 2002)土觀三世在其《講述一切宗派源流及教義善說晶鏡史》中，也特別在名為「本派的殊勝處」的章節中，說明了格魯派與其他西藏宗派之間的差別。不僅如此，美裔藏傳佛教學者 Elizabeth Napper 曾經在他的博士論文中特別破斥了不同詮釋龍樹思想的當代學者，說明了這些學者的詮釋方式恰好就落入了宗喀巴尊者所不同意的內容(Napper 2003: ch5, ch6, ch7)。我們當然不可能在這邊詳細說明宗喀巴尊者和他們之間的差異，但從這樣的討論可以看出，格魯派的詮釋不論是在宗喀巴尊者當時或是在當代的佛學研究中，都有其特殊性。這也是我想強調「格魯派詮釋的中觀應成」的另外一個原因。

由於上述的理由，因此我才希望強調本篇文章所使用的「中觀應成派」，嚴格說來應該是「以格魯派來詮釋的中觀應成派」，之後行文時使用的「中觀應成派」這個概念，不論有沒有再特別強調，指的都是「格魯派所詮釋的中觀應成派」。由於我們把焦點限制在格魯派的思想當中，因此我們主要會參考的典籍，也同樣受到了限制。宗喀巴尊者被視為格魯派的創始者，沒有一位格魯派的詮釋者不依指宗大師的根本立場來作闡釋的。因此，宗喀巴尊者的典籍也是我們主要依據的對象。

除了宗喀巴尊者的作品之外，我們還會參考後續格魯派許多重要的「宗義」(གྲུབ་མཐུན་)著作。所謂的「宗義」，是一種有系統地介紹佛教不同派別的著書體例。透過「宗義」的方式來系統地統整佛教內部的思想，並不是格魯派的特色。早在印度的祖師們，包括了中觀自續派的開派祖師清辯論師的《思擇燄》(*Tarkajvala, Blaze of Reasoning*)，在其之前，就有許多著名的宗義書著作⁴⁸，而這些著作與格魯派的宗義書之間又不完全相同(克御牧己 1991: 266; Hopkins 1996b: 172-174)。所以我認為將「宗義」的研究範圍限定在格魯派還是有必要的。

⁴⁸ 御牧克己曾對於這些著作的詳細列表(御牧克己 1991)；又可參見 Hopkins 的說明(Hopkins 1996b)。

本研究會涉及到的宗義書，包括了貢卻亟美旺波(དགོན་མཚོ་གཤེན་འཕེན་དབང་པོ་ 1728-1791)的《宗義寶鬘》(Sopa and Hopkins 1976; 貢卻亟美旺波 2009)、章嘉仁波切(ཇམ་གུ་རྒྱལ་བའི་དོ་རྩེ་ 1717-1786)《章嘉宗義》的〈中觀應成派章〉(Hopkins 1995; 章嘉·若白多杰 2004)、至尊法幢吉祥賢(ཇི་བཙུན་ཚོས་ཀྱི་རྒྱལ་མཚན་ 1469-1546)的《宗義建立》(法幢吉祥賢 2005)、土觀·洛桑卻吉尼瑪(ལུ་བཀའ་བའོ་བཟང་ཚོས་ཀྱི་ཉི་མ་ 1737-1801)的《土觀宗派源流：講述一切宗派源流和教義善說晶鏡史》(土觀洛桑卻吉尼瑪 2000)，以及一世嘉木樣(འཇམ་མཉམས་བཟང་པོ་ 1648-1721)的《宗義書》的〈中觀應成派章〉(Hopkins: 1996;)⁴⁹；毫無例外，礙於筆者的能力，除了確認不同概念的翻譯會引入藏文或梵文之外，全部的宗義書僅能參考英譯與中譯本來作為研究對象。

同樣，我們所參考的當代學者的作品中，也依照同樣的方式進行選裁：我主要選擇那些以格魯派為基礎的當代研究，包括了 Geshe Jinpa⁵⁰, Sonam Thakchoe, Jeffrey Hopkins、Guy Newland 以及 Napper 等人的研究成果。其中，Hopkins, Newland 和 Napper 等人，有時又被歸於為「維吉尼亞學派」(School of Virginia)之中，根據劉宇光的說法，此學派的特色為「側重藏傳格魯派佛學，強調佛學是活系統，因而需與藏族學僧緊密合作，在依賴藏文(及口語)多於梵文的前提下從事義理研究」⁵¹(劉宇光 2002: 70；又可參見劉宇光 2005c: 13-14; Hackett 2001)。在以下兩章中，我們的研究方針是：完全不作任何的批判性工作，僅僅說明格魯派的思想，但除了正面說明之外，也會佐以他們所批評的對象。

4.1.3. 小結

我認為，以上的三個特色，可以讓格魯派所詮釋的中觀應成派，有足夠的能力和強調實踐的批判理論進行對話。因為，只要我們能夠保住世俗諦的有效性，說明他們運作的範圍，那麼，一切的實踐也都不會為被中觀應成派的理解，也都可以在這種方式之下沒有阻礙地運作。甚至我們可以進一步說，在「無自性」的前提下，更能夠幫助「世俗諦」的諸多具體的實踐行動。這也是本文選擇以「格魯派所詮釋的中觀應成派」作為對話資源的主要原因之一。

4.2. 中觀應成派的特點

第四章主要是說明中觀應成派的兩個核心概念：「自性」、「二諦」。在分別說明這些概念之前，我想先對中觀應成派的特色做個簡短的說明。既然是討論「特色」，必然就是「有別於他者的性質」，因此，我打算從中觀應成派與其

⁴⁹ 本書的〈中觀自續派〉與〈中觀應成派〉兩章，也有任傑居士的譯本。但筆者沒有查到此譯本的出版資訊。可於「佛學數位圖書館與博物館」網站下載：

http://ccbs.ntu.edu.tw/BDLM/sutra/sutra_tibet_01_C.jsp。

⁵⁰ Jinpa 格西是早期第十四世達賴喇嘛主要的英文譯者，同時也為之進行了許多口譯。

⁵¹ Hopkins 教授確實也明確地在「古典印度文獻」與「倚重高度發展的、仍然活著的藏傳佛教概念系統」之間，選擇了後者(1988: 112)。

他宗義的差別出發⁵²。法尊法師⁵³在說明中觀應成派與下部宗義之間的差別時，曾經開示：

總地來說，凡許「諸法自相」為勝義有的，被稱為「實事師」。婆沙師、經部師、唯識師皆屬此攝。不許「諸法自相」勝義有而許為名言中有的，則為中觀宗的自續派。其於名言中也不許諸法有自相的，則唯有佛護和月稱二師，又名為中觀宗「應成派」。此中實事師與中觀宗的區別界限，是在於許或不許諸法自相為勝義有；中觀宗自續派與應成派的區別界限，則在於名言中許或不許諸法有自相(釋法尊 2002: 161)。

從這段引文中我們可以看出，若要討論中觀應成派的特色，可以從「中觀—非中觀」以及「中觀應成—中觀自續」這兩個面向來說明。

4.2.1. 「中觀」與「非中觀」

從「中觀」的角度來說，是為了要區別「非中觀」的其它佛教支派與外道，關鍵的差別就在於「中觀」堅持「無實有」，而其他宗派則或多或少都承認「實有」，所以，「中觀」學派又以「說無實有(事)師」為名，與其他「說實有(事)師」相互區隔。根據貢卻亟美旺波的《宗義寶鬘》⁵⁴，「中觀宗」⁵⁵的定義是：

主張『(就勝義而言)沒有絲毫真實存在的法』的宣說佛教宗義者，
就是中觀宗的定義⁵⁶(《寶鬘》:95)。

首先，當我們提到「...宗」(梵文結尾 *ka*)的時候，指的就是「宣說某種宗義的人」。這就是為什麼在這個定義中會有「宣說宗義者」這樣的詞彙。但真正關

⁵² 以下的討論比較精簡。關於各部宗義的詳細討論、比較，可參考 Hopkins 教授的整理(Hopkins 1996a)。各宗的所破、所斷等列表，也可參考：廖本聖 2005。另外關於中觀應成派的特色，可參考法尊法師的幾篇短文(釋法尊: 2002)。

⁵³ 法尊法師為我國早期主要的藏譯師。宗喀巴尊者除了《正理海》之外的著作，除了《菩提道次第略論》為補譯大勇法師的益本之外，其餘包括《入中論善顯密義疏》、《菩提道次第廣論》、《辨了不了義善說藏論》等等重要的著作，都由法尊法師一手包辦從藏譯漢。

⁵⁴ 以下，我們主要參考共卻吉美旺波所著的《宗義寶鬘》(後簡稱《寶鬘》)，但會列入至尊法幢吉祥賢所著的《宗義建立》(後簡稱《建立》)中的定義於相連的註釋中，以茲參考。這兩本著作都是格魯派三大寺中僧院的教科書：《寶鬘》為哲蚌寺所使用，而《建立》則為色拉伽僧院(Byes grva tshang)和甘丹北頂僧院(Byang rtse grva tshang)所使用。(廖本聖 2005: 20-21)

⁵⁵ 至尊法幢吉祥賢的定義為：「即使在名言中，也不承認『實有事物』之說大乘宗義的補特伽羅」，就是「說無體性宗」的定義。(《建立》:107)

⁵⁶ "A Madhamika is a person propounding Buddhist tenet who assert that there are no truly existent phenomena, not even particles." (123)從英文譯本來看，中譯本中的「就勝義而言」這幾個字並沒有譯出。法幢吉祥賢的定義是：「即使在名言中，也不承認『實有事物』之說大乘宗義的補特伽羅」，就是「說無體性宗」的定義。(《建立》:43)照這樣來看，《寶鬘》的中譯不應加譯「就勝義而言」這幾個字，因為，只要是「中觀宗」，不論是在「勝義諦」還是在「世俗諦」都不會同意「諦實存在」。所以《建立》才加上了「即使在」這個副詞，因為這樣也就包括了「勝義諦」和「世俗諦」這兩個領域。

鍵之處在於，「沒有絲毫真實存在的法」⁵⁷這幾個字。我們必須強調「沒有真實存在的法」以及「絲毫」這兩個部分。對於中觀宗來說，一切的法雖然「看似真實」，但實際上如果我們透過「抉擇『此法是否真實存在』的勝義理智」來分析的話，就根本沒有辦法找到任何真實的法。而這裡所謂的「法」，是很嚴格的全稱命題，指的是「一切法」，而由於「法」與「存在之物」同義，因此又可以說「一切存在事物，都不如同它們顯現般地真實存在，都是以不諦實存在、無自性的方式存在」。

所謂的「諦實存在」這個概念，我們會在論及「勝義諦」的章節專門說明⁵⁸。對於中觀宗來說，所謂的「諦實存在」與「勝義存在」是同樣一個意思。勝義存在，指的是「用『觀察勝義的理智』去尋找，結果被找到了」的意義。不論是中觀應成派還是中觀自續派，他們都同意：不論事物看起來多麼地真實，當我們使用「觀察勝義的理智」去尋找時，完全沒有辦法找到任何一法。所謂的「勝義觀察理智」，指的是觀察事物的某種特定方式。之所以強調是「特定」的方式，是因為這種觀察事物的方法、角度，僅僅指去分析「事物是否諦實存在」。關於這些分析的方式，在後文會詳細說明。但現在我們至少可以瞭解「中觀宗」的兩個特色：**(1)他們擁有這種「分析事物是否諦實存在」的觀察方法；(2)他們非常嚴格地宣稱：不可能有任何一法，在這樣的分析方式下能夠被找到。**這些都是說實事師們(包括小乘的二宗以及大乘的唯識宗)都完全沒有的特色⁵⁹。

4.2.2. 「中觀應成派」與「中觀自續派」的差異

關於這兩派的差別，實際上是一個非常困難的主題。宗喀巴尊者的《廣論》與《入中論善顯密義疏》等重要詮釋空性義理的經典中，便花了非常大的篇幅特別論證這個主題，賈曹杰(ཇུལ་ཚབ་ཇེ་1364-1432)尊者甚至將之列入了「中觀八大難處」之一。此外，在當代的佛學研究中，針對這個主題也已經有了很豐富的成果(Dreyfus and McClintock eds. 2003; Hopkins 1996a: 441-499)。本段落不打算完整地回顧這些研究成果，而僅僅只是凸顯出中觀應成派「在名言中亦無自相」這個特殊的命題。讓我們直接從中觀應成派與中觀自續派的定義看起。貢卻亟美汪波為中觀應成派下的定義為：

⁵⁷照中譯本的作者的註釋，這句話從藏文的原文直譯，བདེན་གྲུབ་གྱི་ཚོམ་རྒྱལ་ཚམ་ཡང་མེད་པ་應該是「真實存在的事物連微塵也沒有」。這樣來看，英文翻譯要更為貼切一些。

⁵⁸ 參考 4.4.3.2.2. 「勝義存在」一節。

⁵⁹ 要注意的是，這並不表示「說實事師」完全不認為有「虛假」的事物存在，因為他們也同意有著「世俗諦」與「勝義諦」的區別，前者是虛假的，後者是真實的。另外，他們也確實將「辨認出虛假與真實」以及「修正『把虛假當成真實』的認知」當成修行的主要任務。因此，「有沒有虛假、真實之分」並不是「中觀宗」與「說實事師」們的真正差別。他們的差別在於對於「真實」的程度：中觀宗認為「完全沒有」真實的法，而「說實事師」則認為，不論如何總是有「那麼一些」真實的法存在著。既然「說實事師」們認為「總是有」真實存在的法，他們當然也不會去分析「真實的法是否存在」，他們對於「真實—虛假」的話分，並不是「事物是否真實存在」，而是去設立出一系列關於「真實的定義」，只要符合就屬於真實，不符合就屬於虛假。在這點上，才是他們與「中觀宗」最根本的差異。

主張「即使在名言中，諸法也不以自相而存在」的「說無體性宗」，就是應成派的定義⁶⁰(《寶鬘》:95)。

他為中觀自續派所下的定義為：

主張「就名言的範圍而言，諸法皆以自相而存在」的「說無體性宗」，就是自續派的定義⁶¹(《寶鬘》:92)。

我們可以看到，在這個定義中，他們二者的共同特色就在於「說無體性」，這是因為他們都屬於「中觀宗」。他們主要的差別在於「在名言中，諸法是 / 否以自相的方式存在」。我們首先來了解「名言」、「自相」這兩個概念的意義。

所謂的「名言的範圍」指的是「世俗諦」的意思。在上面我們說過，「觀察事物是否諦實存在的方法」(或稱為「觀察勝義的理智」)是「中觀宗」的特色，而透過這種方法所得到的「結果」、「道理」就是所謂的「勝義諦」。相反，任何不屬於這種「觀察勝義的理智」的看待事物的方式，就被稱為「名言量」，其定義就是「非觀察勝義的認知」，而其所瞭解到的就是「世俗諦」。我們可以整理為下表：

表一、中觀應成派的「二諦」及其相應的認知

(中觀宗所同意的)認知	(中觀宗所同意的)認知的對象
「非觀察勝義的認知」；「名言量」	世俗諦
「觀察勝義的認知」	勝義諦

不論是中觀應成師或是中觀自續師，對於「勝義諦」的描述都是相同的，簡單來說，他們都認為「在勝義中，一切法皆非諦實存在」。換言之，二者都同意：透過「觀察勝義的理智」來尋找一切法的話，是找不到「任何一法」，所以「事物都非諦實存在」。真正的差別在於兩派對「世俗諦」的理解。對於中觀自續師來說，雖然一切法「在勝義中不存在」，但是在「世俗中卻有自性」；然而對於應成師來說，一切法「在勝義諦與世俗諦中都沒有自性」。

所謂的「自性」，指的是「自己那方」，因此，「有自性的事物」，指的就是「事物有著自己能夠成立起來的力量」。以「桌上的一杯水」為例，當我們在思考「這杯水的存在」的時候，如果我們心裡頭想著，「這杯水之所以存在，或多或少都有著它自己的力量」的話，那麼我們就認為「這杯水是有自性的」；相反，雖然我們看到了桌上的這杯水，但我們心裡頭卻想著「這杯水之所以存在，

⁶⁰ "a proponent of no entityness who does not assert that phenomena exist by way of their own nature even conventionally." (Sopa and Hopkins 1976: 131)另外，至尊法幢吉祥賢的定義為：僅承認他人共許的「應成論式」，並主張「即使在世俗當中，也無實有事物」者(《建立》:118)。

⁶¹ 至尊法幢吉祥賢的定義為：主張有「自續因」，然而即使在名言中也不承認「實有事物」的中觀宗與「說『有自性』的中觀宗」同義(《建立》:107-108)。

完全是依靠其他因緣而有，*它自己*完全沒有獨立存在的能力」的話，我們就認為「這杯水沒有自性」。

我們可以先來看看「中觀自續派」認為事物在世俗諦的存在方式。他們認為，事物在「世俗諦」上的存在方式為：

透過「無缺陷的覺知」中顯現之力而安立的情況下，對境以自己不共的存在方式成立起來(廖本聖: 16)。

可見，中觀自續派認為，事物的存在必須要有兩個必要的條件，缺一不可：(1)在「無缺陷的覺知」中顯現，以及(2)對境以自己不共的方式成立。舉例來說，當中觀自續派看到眼前的一杯水時，就會認為：這杯水在我的心識當中顯現了出來，我認知到了這杯水(條件 1)；但我之所以能夠認知到這杯水，必然是從「對境」(「這杯水」)那邊有著某種力量，才讓我能夠有這樣的認知(條件 2)。

雖然應成派對於「無缺陷的覺知」也不同意，但二者真正的差異卻在於條件(2)。中觀應成派認為，事物之所以存在，一絲毫都沒有「自己」的力量。換言之，完全沒有所謂的「事物以自己不共的方式成立」這件事情。當我們看到眼前的「這杯水」時，中觀應成師會認為，我們之所以會認為「這是一杯水」，也完全是由我們自己的「認知」所安立過去的，「對境」(認知對象)那邊根本完全沒有絲毫自己的能力能夠成立起「我是一杯水」這樣的性質。

如果應成派不同意自續派對於世俗諦的存在方式，那麼它們的看法為何呢？標準的答案是，「一切事物唯名言增上安立而存在」。在這個定義中，我們要特別強調「唯」這個字。貢卻亟美汪波在說明中觀應成派的思想時就提到：

中觀應成派主張：凡事物存在，皆不以自相⁶²而存在。因為他們認為，任何事物，其存在唯以概念施設為度；句中的「唯」字，就是要排除「以自相而存在」的成分(《寶鬘》:102)。

因此，中觀自續師與中觀應成師最大的差別，就在於是否同意這個「唯」。這樣的差別其實非常微細，關鍵之處就在於：當我們認知到了「某個事物」的時候，「這個事物」到底有沒有自己成立起來的能力？中觀自續派認為，不論如何，事物「總是有那麼一點成立起來的力量」，否則，我們為什麼能夠認知到它呢？然而，這裡所謂的「事物自己有成立起來的力量」，哪怕是只有「一絲毫」，這也都是所謂的「事物有自性」。換言之，中觀應成派是完全不同意這種的想法。中觀應成派認為，「認知某個事物」，並不代表事物有自己成立起來的能力，我們不需要預設「事物自相成立」這個條件，就能夠「認知事物」；「事物自相成立」並不是「認知事物」的必要條件。

⁶² 中觀應成派認為「自相」(svalakṣaṇa)與「自性」為同義詞。

4.2.3. 小結

讓我們將上面兩個小結的討論做一個綜合的說明。「中觀宗」與「說實事師」的差異在於：前者會去分析「事物到底是不是諦實存在」，而後者則不會做這樣的分析。因為，對於「說實事師」來說，儘管各宗對於「真實存在」的定義有所不同，但只要是「存在」的事物，當然都是「諦實存在」的，可是對於「中觀師」來說，任何存在的事物，只要我們進一步去分析，我們就會發現「事物並不諦實存在」。可見，相較於「說實事師」，中觀師的特色在於宣稱「事物非諦實存在」。

所有的「中觀師」都會同意上面這個命題。然而，在這個共同的基礎上，我們又可以進一步區分出「中觀應成派」與「中觀自續派」。兩者都同意，如果我們去觀察事物「是否諦實存在」的話，一定會發現「事物非諦實存在」，也就是**根本找不到**任何諦實存在的事物。不過，就算「事物並不諦實存在」，但當「事物顯現於我們心中」時，它到底有沒有「自己成立起來的力量」這個問題，兩者卻有不同的見解：自續派認為，當我們認知到某個對象，也就是這個對象顯現於我們心識中時，它就是有著自己成立起來的力量；然而中觀應成派認為，就算我們認知到了對象，也不代表對象就能夠有自己成立起來的力量，一切都是由我們認知安立過去，才會成立「某種特定的對象」的。上述的討論，可以整理如下：

表二、四部宗義對「諦實存在」與「自性存在」的承許與否

		諦實存在	自性存在	
小乘	毗婆沙宗	承認	承認	
	經部宗	承認	承認	
大乘	唯識宗	承認	承認	
	中觀宗	自續派	不承認	承認
		應成派	不承認諦實存在	不承認自相存在

以上，我們簡要地說明完了中觀應成派與其他宗義之間的差異。以下，我們所討論的焦點，就會完全放在「中觀應成派」自己的內涵。我打算用介紹兩個主要的概念，也就是「作為『所破』的『自性』」(4.3.)以及「二諦」(4.4.)。這兩個部分可以說是中觀應成派思想的主軸，同時也是我們用來反省 Honneth 批判理論的主要框架。因此非常重要。

4.3. 中觀應成派的「所破」：「自性」

本章將討論中觀應成派的「所破」。所謂的「所破」，指的是「受到破除者」。關於這個概念，宗喀巴尊者說到：

此說邪執為所破事及彼所執實有自性亦為所破，故有二種，然正所破僅為後者，以破顛倒心須先破彼所執境故。如緣起因破人法上所有自性，故此所破須所知中無，有則不能破故。雖如是無，然能發生增益執有，故定須破（《廣論》：487）。

宗喀巴尊者區分了廣義和狹義的「所破」。從廣義來說，「執著有自性的『顛倒識』」（邪執）以及「被顛倒識所執著的『對境』」（彼所執實有自性）兩者都可以算是「所破」。不過，當我們談到「所破」的時候，我們主要講的是後者，也就是「被我們所執著的自性」，而不是「執著自性的認知」。

兩者最大的差異是：「自性」是不存在的，但「執著『自性是存在的』的認知」卻是存在的。這是因為，事物的存在方式就是「無自性」，因為事物總是依賴各式各樣的因緣條件才得以存在，換言之，只要是存在的事物，就一定是「無自性」的。既然如此，就根本不會有什麼「以自性的方式存在、不依賴其他條件而存在」的事物。然而，這並不代表我們就了解了「事物無自性」的道理，事實上，我們總是以為事物是「有自性」的。可見，「認為事物是有自性的」這種認知，確實是存在的，因為我們確實是這樣去思考、去理解對象的。

接著，宗喀巴尊者又提到：

破除之理，亦非如以錘擊瓶，是於無，令起知無定解，若定解其，即能遮遣執有亂識。如是以理成立，亦非如種發芽先無新生，是於如是法起決定智，知其如是（《廣論》：487-488）。

可見，所謂的「『理所破』並不存在」的意思，指的是「它本來就不存在」，所以，文中才說「所破須所知⁶³中無，有則不能破」。換言之，並不是因為我們的努力，才讓「自性」不存在的；「自性」本來就不存在，我們僅僅只是去「瞭解」這一點而已。所以宗喀巴尊者使用了一個巧妙的比喻，即「以錘擊瓶」來修正我們對「破理所破」的看法：我們在破除「理所破」時，僅僅只是去「瞭解『原本不存在的事物』確實是『不存在的』」這樣而已，而不是像「以錘擊瓶」那邊，把原本存在的「瓶」打碎，讓它「不存在」。同樣，在我們瞭解「原本不存在的事物是不存在的」，達成這個定解的時候，也不是「如種生芽」一般，「原本沒有後來有」。因為「不存在的事物不存在」這件事情，是「本來就有」的，而不是「本來沒有後來有」。

總結來說，對於「理所破」來說，可以從正反兩方面來討論：從反面來看，「事物的自性」本來就「不存在」，因此「破理所破」僅僅只是去「瞭解本來不存在的事物不存在」，而不是讓其「本有後無」，如錘擊瓶；從正面來看，「事物沒有自性」本來就「存在」，因此「破理所破」所成立的，僅僅只是「瞭解事物本來存在的樣貌」，而不是讓其「本無後有」，如種生芽。

⁶³ 就中觀應成派的角度來說，「所知」（認知對象）與「存在」是同義詞。

對於中觀應成派來說，「所破」是「自性」(svabhāva)。以下，我打算分成四個部分來說明這個概念。首先，由於中觀應成派的「自性」並不僅僅只有「所破」，「自性」的意涵，因此，我們得先釐清「自性」的不同意義，以及這些意義之間的關係(4.3.1.)。有了這兩個基礎之後，我們就進一步說明「中觀應成派的自性」(4.3.2.)。第三，我們要畫清「所破的範圍」，以免落得「濫破」的結果(4.3.3.)。最後，我們理解「二無我」(理所破)與「二我執」(道所破)的設定方式，如此才能夠更具體地了解如何「解決痛苦」(4.3.4.)。

4.3.1. 「自性」的三種意涵

「自性」對於中觀應成派來說是非常關鍵的概念，我們先從這個概念的定義、分類來談起。之所以必須專門討論這個概念的意涵，原因有兩個：第一，「自性」是我們在討論中觀應成派的時候時常使用的概念，以其**重要性**故必須先作概念的分析；第二，由於「自性」一詞的用法多元，如果不能先善加分別，那麼可能會導致使用和理解上的混淆，以其具有**歧異性**故必須作概念分析。

對於「自性」一詞的區分，不同學者區分了不同的意涵(Sprung 1973; Sopa and Hopkins 1976; Ames 1982; Hopkins 1996a: 391-392; Jinpa 2002: 93-104; Westerhoff 2009)。不過，我們以下主要先參考 Sopa and Hopkins 的講法，並根據格魯派的解釋(Jinpa 2002)說明：

自性有三種用法：(1)名言存在之事物的性質，例如熱是火的性質；(2)事物的真實性質或最終性質，也就是空性或無諦實存在；(3)諦實存在或獨立存在。所有的中觀宗都同意第一種和第二種意義是存在的，而反對第三種意義(Sopa and Hopkins 1976: 122)。

以下我們就分別來說明這三個意義。

4.3.1.1. 第一個定義：事物的「性質」

在第一個定義中，指的是「法的世俗存在的性質」，例如，「熱」是「火」的性質，我們就說「熱」是「火的自性」。在這個定義中，應該要特別注意「世俗存在的性質」(conventionally existent nature)這個概念。首先理解「存在」(existence, sat)。依照格魯派的想法，「存在」至少有六個同義詞⁶⁴，包括了「施設基」(established base, vastu)、「所知」(object of knowledge, jneya)、「法」(phenomenon, dhama)、「所量」(object of comprehension)、「對境」(object, vishaya)、「一切相智所量」(object of comprehension by an omniscient

⁶⁴ 這些「同義」的理解，基本上都是立基於「經部宗」對於「對境」的設定。中觀應成派也同樣以這樣的基礎出發。不過，在討論這些概念的時候，經部宗完全認為這些是「勝義諦」；然而中觀應成派確認認為這些也是「世俗存在」，是「世俗諦」，不是「勝義諦」。參考《寶鬘》p.66；《建立》69-70。

consciousness) (Hopkins 1988: 113; 又可參考 Hopkins 1996a: 214-215 以及 Napper 2003: 50)。

其中，我們可以注意到第三個定義，即「法：執持自己的性相者」(something holding its own entity)。「性相」(entity)通常指的是「某物的定義」或是「某物之所以成為某物的**特色**」，它是一個「**特殊的性質**」，因為我們必須透過它來將「此物」和「非此物」區分開來。但是我們同時必須知道，上述這些「存在」的意涵，都必須理解為「世俗存在」(conventionally existence)，也就是說，它們不可能是「勝義存在」。「勝義存在」，意味著在「勝義觀察理智」，或「觀察『某特定物之最終的存在性質』的理智」，或「觀察『某物之自性』的理智」的觀察之下，還能夠被這樣的理智「找得到」。但所有的存在之物，都沒有辦法透過「觀察勝義的理智」所找到。所以，所有的事物都不是以「勝義存在」的方式存在著。然而他們並不是「不存在」，只不過是以「世俗存在」的方式存在。在這邊，我們講「世俗存在」，主要是在指那些透過「**沒有**觀察存在之物之『最終存在方式』的認知」而認知到的對象；這樣的對象非常廣泛，而且如果嚴格說來，是無窮盡的，因為只要是「非勝義觀察理智的對象」，我們就可以說它們是「世俗存在」。所以，眼睛所看到的顏色、耳朵所聽到的聲音，腦袋中所想的概念、影像，甚至是我們作夢時所浮現出來的畫面等等，都是「世俗存在」的實例。而在此的重點是：任何世俗存在的事物，都有「屬於這個事物的特色」，而在這麼面向上，我們也稱這種特色為 svabhāva。

4.3.1.2. 第二個定義：事物的究竟本質，「空性」

第二個定義是「事物(法)的真實本質、究竟本質」(法性，dharmadhātu)。透過這個定義，我們要強調的是「法的最終存在的方式」，而所謂的「法」，指的是「一切存在的事物」，其定義就是上述所謂的「任持自性」(有著自己的特質)。然而，什麼才是「法的究竟存在的方式」(the final mode of existence)呢？依照中觀應成派的講法，就是「法的『無自性』」；換言之，任一法的存在方式，就是以「沒有自性」的方式存在著。「沒有自性」不代表「不存在」，因為「沒有自性」本身就是一種「存在方式」，所以我們雖然會用「無自性」這個概念，但實際上是在描述「存在方式」，而不是要說他不存在。

舉例來說，當我要去理解眼前的「手機」時，我就會開始去找「這個手機」到底指的是什麼？然後我會慢慢地發現，所謂的「手機」是我給予某些「特定事物」的一個「名稱」。這些「特定事物」，就是眼前這個我可以摸的到、可以看的到，可以使用的一些器具。這樣一來，我就會瞭解到所謂的「手機」實際上必不是「自己本來就是手機」的，換言之，「『手機』本身並不是靠著自己的力量獨立存在的」，因為它有賴於他的其他支分。

但現在問題來了。我們可以反問到：「好，沒錯！『手機』確實是依賴『支分』，但這些『支分』明明就在那邊，有他自己的性質，為什麼說沒有？」所以，我們現在必須來仔細看看，這些「支分」是不是也有「自性」呢？為了做到這點，

我們又必須再觀察一遍，但這次就不再是以「手機」來觀察了，因為我們已經了解「手機的空性」了。現在，我們來觀察其中一個分支，「耳機」。同樣地，我們也會發現，所謂的「耳機」，也不過就是「圓柱狀的耳筒(headset)」、「連結電線與耳筒的硬硬的塑膠管」以及「塑膠電線」。這樣我們又會發現，「耳機」其實也不是以自性存在的方式存在，所以我們也可以得出結論，「耳機是無自性的」。如果我們還不滿意，那麼我們就必須繼續找下去，去找耳機之外的其他分支，例如「螢幕」、「按鍵」或「這個方型的器材」。但不論如何，我們最終都會找到「無自性」。然後再繼續尋找下去，我們就會發現，一切的法，除了依賴它們的支分而成立之外，這些「支分」的存在狀況，其實也依賴著我們的「命名」呢！最後，我們就可以成立一個結論：這一切的法，一切我們可以認知到，存在的法，其最終的存在方式，都是「無自性」的。

我們或許會覺得這樣的分析是很無趣，甚至會覺得，「這是誰都知道的道理，有什麼了不起呢？」但是，如果我們把它用來分析**我們很執著的對象**，我們**很喜歡的對象**，或我們**很討厭的對象**時，我們就不會有這種「無聊」的感覺了。因為那時候我們會發現一件事情：在我們腦袋中，確實都是把這些對象想成「有自性」的，然而仔細分析起來，卻又完全沒有！這就是所謂的「顯現」與「真實存在的狀況」不同的意義。這裡所謂的「真實存在」，並不是一個遠在天邊的分析對象，因為它就是我們認知當中會浮現出來的認知對象。我們真正要做的，是在它浮現出來的時候將之辨認清楚。我們要分析的對象，也僅僅只能是我們心識當中的這種「顯現出來的『有自性』的事物」。透過「分析」，我們就能夠瞭解事物的「無自性」性質，還是能夠瞭解「事物的本性」。而「無自性」(空性)，就是 svabhāva 的第二個定義。

4.3.1.3. 第三個定義：「所破」

那什麼才是我們要破除的對象呢？僅僅只有第三個意義才是。我們可以回顧一下在 Sopa and Hopkins 的這本書中，他們列舉出「自性」的這三種意義的上下脈絡是什麼，會更加清楚。這段討論，是出現在「中觀派章」的一開頭，在說明「中觀」的定義時所說明的。之所以要討論這個概念，是因為這完全涉及到了「中觀」的定義，即「說無體性宗」。所謂的「無體性」(no entityness, niḥsvabhāvata)，講的就是「沒有自性」，而這就是上述所討論的第二個定義。如果我們直接用字面上的意思表達，就會成為：**事物的「自性」就是「沒有自性」**。這聽起來像是自語相違的謬誤，不過經過了上面的討論，我們應該就能夠清楚，如果我們將「自性」理解為「事物的真實存在狀態」的話，那麼「事物的自性」當然就是「無自性」了。

不過，現在我們進入到了三種定義中的最後一種，其定義為：**諦實存在或獨立存在(true or independent existence)**，對於中觀應成派來說，就稱為「自性存在」(svabhāvasiddhi)。這就是 svabhāva 這個概念的第三種意義。也僅僅**只有這一種**，是中觀傾全力排除的對象。換言之，如同 Hopkins 教授所言：

因為從應成派的角度來說，空性(即「無自性」)是所有現象的本質(svabhāva)，所以我們不應該去破除自性的所有意義。當自性意味著「自性存在」時，才是我們否認的對象，如果當自性指的是「最終的本質」或僅僅只是「性質」(例如火和燃燒是火的性質)的話，就不應該否認(Hopkins 1996a: 391-392)。

關於這個概念的定義，就是我們接下來要花比較多篇幅來說明的部分。我們要先知道，只有「中觀」才會破除「自性存在」，因為其他下部宗義，實際上都同意「只要是存在的，就是自性存在」。然而，由於中觀宗自己內部也區分成「自續」與「應成」兩大陣營，因此，我們下面就必須要針對這些議題進行區分，才能夠更確切地理解「中觀應成派」的「所破」。中觀應成派的殊勝之處，就在於它比其他宗義要更加廣泛地破斥實有⁶⁵，同時又能夠保持二諦之間的融貫。

最後我們要注意一點，那就是當我們使用第二種意義的 svabhāva 的時候，必須要釐清「空性」與「自性」之間的關係。當 svabhāva 作為「自性」來使用的時候，是「直接與『空性』相違」的，換句話說，這兩者是完全互斥的，他們**不可能同時存在**！之所以要清楚地區分這點，是為了要避免一個非常極端的情況：當我們使用了「空性」來破斥一切法的「自性有」(第三種意義的 svabhāva)，說明一切法的「本性」(第二種意義的 svabhāva)是「無自性」之後，就直接得出了「喔！原來空性是自性存在的！」這個結論。如果有了這個結論，那無疑地就是認為「第二種用法」和「第三種用法」是**可以同時存在**的了；然而事實上這只是因為它們同時使用了「外貌相同」的概念所導致的混淆，如果從它們各自的定義就很明白了：「空性」指的是「無自性」，那好就是直接針對「自性」的反面而說的！在之後我們為了討論方便，絕大多數的時候都是使用 svabhāva 的第三種意涵，而第一種意涵則會使用「世俗地存在」，第二種意涵則會直接使用它的本意「空性」來指稱。

4.3.2. 作為中觀應成派之「所破」的「自性」

4.3.2.1. 定義

以下就開始討論**作為「所破」的「自性」**。中觀應成派的「所破自性」指的到底是什麼呢？宗喀巴尊者說到：

一切唯由名言增上安立為有，若執非如有，即是執實有，勝義有，真有，自性有，自相有，自體有之俱生執。此執所執之境，即是假設實有之量(《入中論善顯密義疏》：145)。

⁶⁵ 到底有多麼廣泛呢？在宗喀巴尊者曾經提到的脈絡下，至少有六種，包括「實有」、「勝義有」，「真有」、「自性有」、「自相有」、「自體有」(《入中論善顯密義疏》145；Jinpa: 60)。而 Hopkins 教授甚至列出了高達十六種破斥的同義詞。(Hopkins 1996a: 36)

宗喀巴尊者在此非常明確地說明，一切事物都僅僅只是「唯名言增上安立而有」的，而反過來說，「非『唯名言安立而有』」就是稱為「自性有」。因此我們也可以說，如果從「所破」的面向來定義「自性」的話，其意義就是「非唯名言增上安立而有」，等同於「自性有」。宗喀巴尊者特別提到，這種「所執之境」，也就是「有自性的事物」，只是「假設」的，換句話說，是根本不存在的。

在之前我們提到過，這個定義是中觀應成派最為獨特的見解，不僅僅是與「說實事師」有所不同，也與同樣屬於「中觀」體系的「中觀自續派」不同⁶⁶。在此的「名言安立」指的是：在「施設基」上安立「施設法」。所謂的「施設基」，指的是命名某物的基礎，而所謂的「施設法」，指的就是「名稱」本身。因此，「唯名言安立而有」指的就是說，任何的「事物」其實都必須依靠我們心識的命名才有的，因此，根本沒有自己成立起來的能力。

就上一節所舉的例子「手機」來說，我們稱之為「手機」者，實際上並不是「手機本身」，因為「手機」本身實際上僅僅只是我們給予「某些事物」(例如：耳機、方型的塑膠、電線等等)的一個「名稱」而已。而這個我們是以這些「耳機、方型的塑膠、電線」等等作為基礎來命名的，所以就稱這些東西為所謂的「施設基」，因為它們是「施設法」(名稱)的「基礎」；而「手機」就是「施設法」，是以上述這些「施設基」為基礎所安立起來的「名稱」。

因此，當我們說「『手機』唯名言安立而有」的時候，我們指的就是：如果我們仔細去尋找，我們根本不可能找到所謂的「手機」，我們所能找到的僅僅就是「手機的施設基」，也就是這些「電線」、「塑膠殼」和「耳機」等等零件。所以，所謂的「事物唯名言安立而有」，也不是說事物是不存在的，而是說事物的存在，也必須靠著我們依賴於「施設基」來予以「命名」。如果我們了解到「手機唯名言安立而有」的話，我們就了解到了「手機無自性」、了解到了「手機的空性」。

反過來說，如果我們認為「『手機』非唯名言安立而有」，也就是認為「手機是有自性的」、是不需要依靠我們以『施設基—施設法』的方式來安立而存在的話，就稱之為「自性存在的手機」。然而，如果「手機」真的就是自性存在的話，那麼我們應該可以「找的到」，也就是說，我們一定可以在「施設基」之外找到另外一個本身就是「手機」的東西。但根本就不會有這種東西，我透過上面的例子我們已經了解到，再怎麼找，都只會找到「命名的基礎」而已，至於名稱，因為純粹是由我們所命名的，怎麼可能出現在對象上呢？

我們還要注意的是，不僅僅是在某一個**特定的例子**當中的「施設法」是「唯名言安立而有的」，而是一切法(包括「施設基」)都是唯名言安立而有。因為，如果我們照相同的方式去分析「施設基」的話，也會發現「無自性」這個特色。舉例來說，雖然在安立「手機」的時候，「耳機」扮演的角色是「施設基」，但我們也可以回過頭來分析「耳機」是否「唯名言安立」，這個時候，「耳機」就

⁶⁶ 參考 4.2.1. 中觀應成派的特點一節。

變成「施設法」了，進一步再分析，我們就會發現它也有各種組成的部分，因此，「耳機」也僅僅只是「唯名言安立而有」。所以，我們要說「一切法都唯名言安立而有」，而不僅僅只是說「**施設法**唯名言安立而有」，因為後者沒有包含「施設基」。

有些人會照著「唯名言安立而有」望文生義，誤以為中觀應成派要說得是「只要我們隨思想著某個東西，這個東西就會存在」。但這其實是完全忽略了如果我們要去安立「施設法」也必須依靠「施設基」才能做得到。換言之，我們確實是看到了、指出了某些東西(電線、塑膠殼等等)之後(施設基)，才安立出「手機」(施設法)的，並不是隨意地亂想、幻想。當然，中觀應成派也並不是完全否認有這種「不需要依靠施設基就隨意進行幻想」的可能，但是，這並不是煩惱的根源，當然也就不會是中觀應成派主要去破除的對象了。

「唯名言安立而有」也不代表不存在，但是，是怎麼存在的呢？宗喀巴尊者說到，

除名言中唯由名言增上安立，都無所有。故唯是假名。若善了知以上諸義，則能善解一切諸法皆是依緣安立。依緣假設，依緣而生。皆無自性，皆無不由他名增上安立之自在體。隨立何法，皆是不尋彼假義而安立者(《入中論善顯密義疏》：143)。

這句話中的「依緣安立」、「依緣假設」、「依緣而生」之中的「緣」，都要理解為中觀應成派所強調的「名言安立」，而「依緣」指的就是「依靠名言安立」。由於事物是依靠名言安立而有的，當然就不會有自性了。所以，不論我們怎麼去費盡心思地去尋找，都不可能會找到「不由他名增上安立之自在體」。因此，當我們安立任何一法的時候，我們都是先暫時「不尋彼假義而安立」。關於上面的這些要點，章嘉仁波切綜合地說明到：

在「人」與「法」之上，有一個什麼樣的「我」需要被破除呢？月稱菩薩的《四百論疏》記載：所謂的我，是指不需要觀待其他事物，能夠獨立自性地存在。而無我，就是指一切法的無實有自性...在沒有尋思分別的意識作用之下，認為「法」或「人」，有一個自性固有的實體的話，此即「俱生我執」的思想。其所執著的理念，就是我們在這裡要破除的那個「我」。(《章嘉宗義》：6)

在這之中比較特殊的，是提出「我」(བདག)這個概念。在中觀應成派的角度中，「我」可以當成「自性」的同義詞，因此有的時候我們也會看到以「我執」(བདག་འཛིན་པ་, ātma-grāha)代替「自性執」的寫法。其實，雖然在中文的翻譯中，「我」一般指的是「自己」，這個「自己」是所謂的「第一人稱的『我』」。如果是在這個層次來說，「第一人稱的『我』」其實是屬於「捕特茄羅」之中。在一般的

用法中，བདག本來就是第一人稱的指代詞⁶⁷，而在小乘宗義中的「實質有的我」(རྒྱལ་ལོ་བྱི་བདག)中，確實也是用བདག來指「補特迦羅」。不過，當我們到了中觀應成派的宗義時，就不能如此理解，中觀應成派特別在「補特迦羅我執」中將「薩迦耶見」取出用來作為「執取『自己』為自性有」的概念。總之，當我們使用「我執」一詞時，是嚴格地指中觀應成派的「自性執」，而「補特迦羅我執」則是其中的一個子範疇，而若要指稱「執著『自己』有自性」的顛倒識的話，則使用「薩迦耶見」⁶⁸這個概念。

最後值得一提的，是宗喀巴尊者認為，「其餘貪等煩惱皆從實執愚痴發起」，也就是說，上述這種由中觀應成派所辨認出的「自性執」，是一切痛苦的根源。所以，既然「一切煩惱要依愚痴乃轉，不離愚痴而轉」，那麼如果我們能夠「破除愚痴即能破除一切煩惱」了(《入中論善顯密義疏》:186-187)。我們可以將上述的討論概要為以下幾點：

- (1)對於中觀應成派來說，「所破」指的是「自性」；
- (2)「自性」的定義是「非唯名言增上安立而有」；「無自性」的定義是「唯名言增上安立而有」；
- (3)事物是以「無自性」的方式存在的，如果仔細尋找，根本沒有辦法找到「有自性的事物」；
- (4)當我們在安立「事物」的時候，我們就不是去「分析它的無自性」，這兩者必須要區別開來；否則一切的事物無法安立；
- (5)「自性」又可用「我」來表達，因此「執著事物有自性」就稱為「我執」，而事物無自性又可稱為「無我」。
- (6)「自性執」是一切煩惱的根源，因此斷除自性執則可滅除一切煩惱。

⁶⁷ 《藏漢大辭典》:1355。

⁶⁸ 在薩迦耶見中，又區分為「執『我』的薩迦耶見」與「執『我所』的薩迦耶見」，「我」指的是自己，而「我所」指的是「我的」這個意思，因此「執『我』的薩迦耶見」意思就是「將『我』當成自性有的顛倒識」，而「執『我所』的薩迦耶見」指的就是「將『我的』當成自性有的顛倒識」。兩者發起的先後順序為「我→我所」。宗喀巴尊者特別強調我們應該要區分出「執『我所』的薩迦耶見」與「法我執」兩者的差別。舉「執著『我的鉛筆』為自性有」的這種「自性執」為例子，其中確實包括了「法我執」與「執『我所』的薩迦耶見」。在「我的筆」這個想法中，應該要明確區分出「我的」和「筆」這兩個部分，不可以混為一談。將「我的」執為「自性有」者，是「執『我所』的薩迦耶見」，而將「彼」執為「自性有」者，才是「法我執」。如果我們不能夠區分這兩者的差別，那麼「我所薩迦耶見」就和「法我執」完全沒有差別了。在下部宗義中，認為「我」雖然是假有的，但在五蘊之中確實可以找得到用來代替「我」的事物，例如，經部行中觀自續派(以清辯論師為首)就會認為是「第六意識」。然而，對於中觀應成派來說，所謂的「我」或「我所」都純粹僅僅只是「想像出來的概念」，除此之外根本不是五蘊的其中之一。所以我們會用「唯我」、「唯補特迦羅」中的「唯」來特別強調兩者的差別。這樣的差別基本上就是「是否承認自性有」的差別：中觀應成派完全不承許一切事物是「有自己存在的能力，有自性存在的能力」，一切都僅僅只是「唯名言安立過去的」，換言之，絕對不可能在「施設基」上找得到「施設法」。回到「在『五蘊』上名言安立施設『我』」的例子來看，如果我們能夠在「五蘊」上找得到「我」，那麼就等於是說在「施設基」上找到「施設法」了。這種想法是錯誤的，就是中觀應成派特別強調的「執著事物有自性的顛倒識」。這就是為什麼一定要區分出「我、我所」和「我所之法」兩者的差別了。

4.3.2.2. 「二無我」與「二我執」的區分方式

在上面我們討論了「我執」與「無我」，進一步我們要來看看兩種不同的「我」以及相應的兩種「我執」。宗喀巴尊者在《廣論》、《略論》以及《入中論善顯密義疏》中都特別提過，除此之外，在本篇論文所主要依據的格魯派的宗義書（《章嘉宗義》、《寶鬘》以及《建立》等），也都明確地討論到這些區分的方式，可見其重要性。宗喀巴尊者說到：

如是當知諸法體性若不依名言分別，非由分別增上安立，說彼體性即**所破之我**。此我於補特伽羅上非有，即補特伽羅無我，於眼耳等法上非有，即法無我。由此可知若執彼體於補特伽羅及法上有者，即二種我執（《入中論善顯密義疏》：135）。

對於中觀應成派來說，「自性」的定義只有一種，那就是「非唯名言安立而有」，執著「事物非唯名言安立而有」的這種錯誤想法，就被稱為「我執」，此處的「我」，同義於「自性」。但是，進一步來說，我們又可以將上述所謂的「事物」區分為兩種，即「補特伽羅」（ལྷན་ཟུག་, pudgala）與「補特伽羅以外的一切現象」。所謂的「補特伽羅」定義非常的廣泛，基本上我們將之理解為「有情者」，就是有感受、會思考的生命。因此，「補特伽羅」這個概念除了「人」之外，諸如動物、昆蟲等等，也都算在其中⁶⁹。這樣一來，我們就可以將「我執」區分為「執著『補特伽羅』有自性的錯誤認知」以及「執著『補特伽羅以外的一切現象』有自性的錯誤認知」這兩類了，前者被稱為「補特伽羅我執」，後者則稱為「法我執」。我們可以注意到，「補特伽羅」與「補特伽羅以外的一切法」的這種分類，其實是「窮盡」的，也就是說，任何的存在，要不就可以歸類於「補特伽羅」，要不就可以歸類於「非補特伽羅」（補特伽羅以外），因此，我們也可以說「二我執」就包含了所有的「自性執」在內。

綜合來說，區分「二我執」的方式，是從「把什麼執著為有自性」，也就是從「執著的對象」來區分的，因為，雖然「執著的內容」都一樣是「有自性」，但我們卻可以針對不同的對象：如果認為「補特伽羅」有自性，那麼就稱為「補特伽羅我執」，如果認為「法」，就稱為「法我執」。同樣，雖然一切的事物「皆無自性」，但我們可以將他們區分為「補特伽羅」與「法」兩種，因此就設立了「補特伽羅無我」與「法無我」這「二無我」。

上述關於「二我」、「二無我」與「二我執」之討論可以如下表：

⁶⁹ 這點其實和當前對於「生物」的定義不太相同。在佛教中，並沒有將「植物」視為有生命者。

表三、「二我」、「二無我」和「二我執」之整理

		認知對象 or 認知	存在與否	定義
二我執	補特伽羅我執	認知	存在	錯誤的認知，會將「無自性的補特伽羅」誤認為「有自性的補特伽羅」
	法我執	認知	存在	錯誤的認知，會將「無自性的法」誤認為「有自性的法」
二無我	補特伽羅無我	認知對象	存在	無自性的補特伽羅
	法無我	認知對象	存在	無自性的法
二我	自性有的補特伽羅	認知對象	不存在	自性存在的補特伽羅，是「補特伽羅我執」所了解的對象。
	自性有的法	認知對象	不存在	自性存在的法，是「法我執」所了解的對象。

以上，我們討論完了中觀應成派所認定的「所破」。然而，雖然對於「所破」有了瞭解，但為了要避免落入「濫破」(破太過)的情況，我們必須要緊接著說明「所破的範圍」，這就是下一節的主題。

4.3.3. 辨別所破的範圍

「斷除『自性執』」而在心中生起「瞭解『無自性』的認知」，可以說是一條將中觀應成派的根本使命貫穿起來的主軸。在這個過程中，都以分析「無自性」為主。我們都知道「破」這個字，常常出現在大乘空宗的文獻當中，可是，如果沒有恰當好處地理解「破的範圍」，則會發生「破太過」與「破不及」兩種情形：如果「破不及」則沒有辦法破除最細微的執著，然而如果「破太過」、「濫破無度」，反而會使得我們去損害到「世俗諦」的建立，甚至破壞了一切倫理、戒律的有效性(Napper 2003: ch7)。Newland 曾經舉了一個巧妙的比喻：破除自性就好像外科手術一樣，如果切的不夠深，應該切除的部分沒有辦法完全切除，因而之後就會繼續傷害我們的身體；然而如果切得太深，雖然移除了不好的部分，但也已經傷害到了原本應該保護的部分(Newland 1999: 75)。所以宗喀巴尊者說到：

於決擇諸法無實中，若不善解何為實有及如何執實有，則於真實義見，定有錯失。入行論雲：「未知所觀事，必不取彼無。」此說心中若未善現起所破事之總相，則必不善緣取彼所破事之無。

以是心中若未如實現起所無之實有行相，及由何事空之所破行相，則必不能定解無實與空性也(《入中論善顯密義疏》:135)。

然而，宗喀巴尊者花了非常大的篇幅來說明「濫破」的過失⁷⁰，我們沒有辦法一一討論。下面就僅僅只透過「正理所破的界限」(4.3.3.1.)以及「自性出現之處」(4.3.3.2.)這兩個主題來說明。

4.3.3.1. 區分「被正理所破」與「沒被正理所找到」的差別

在中觀應成派的整個分析中，「觀察勝義的理智」這個概念可說是不斷地出現。它的基本定義，指的就是「觀察『事物真實存在的方式』的分析方式」，然而就「中觀宗」來說，事物的真實存在方式，就是「非諦實存在」，而專門就「中觀應成派」來說，事物真實存在的方式，就是「無自性」。由於「無自性」所意涵包含了「非諦實存在」，但後者卻不包括前者⁷¹，所以我們都以「無自性」來統稱。

接著我們要說明所謂的「不堪正理觀察」這個概念。宗喀巴尊者說到：

堪不堪忍正理觀察之義，謂以觀察真實之理，有得無得(《廣論》:490)。

因此，所謂的「堪忍正理觀察」指的就是「以『觀察真實的理智』來尋找，**找得到**」，反之，「不堪忍正理觀察」即「以『觀察真實的理智』來尋找，**找不到**」。當我們了解「『自性成立的事物』**不堪忍**『觀察勝義的理智』的觀察」，即「用『觀察勝義的理智』去尋找，**找不到**『自性成立的事物』」時，我們進一步會說「『自性成立的事物』**不存在**」。可見，「找不到(不堪忍)」與「不存在」這兩者之間是有關係的。宗喀巴尊者認為，了解這兩者之間的關係，恰好就是「分辨所破範圍」的關鍵之處。以下我們就要來討論這個議題。

我們首先來理解，在什麼樣的狀況下，當我們「找不到某件東西時」，我們會說他「不存在」。宗喀巴尊者在說明這個命題時，首先點出了一個重要的前提，即「不同的『認知』所相應的『認知對象』是不同的」。宗喀巴尊者舉了一個例子：「眼睛」雖然看(找)不到「聲音」，但我們能夠因此說「聲音不存在」嗎？當然不行。不過，如果「眼睛」在這個螢幕上看不到「紅色」，那麼我們當然可以說「螢幕上沒有(不存在)紅色」了。因此，如果要以「找不到」來成立「不存

⁷⁰這兩個主題主要是出自於《廣論》中，在討論「遮破他派未明所破而妄破除」的這個綱要之中。宗喀巴尊者認為，「妄破除」可以分成「遮破太過」與「遮破太狹」兩種，因此在這個大綱之下，又分成兩個小節。其中，在「遮破太過」的內容中，宗喀巴尊者又分成四點來說明，包括了「觀察堪不堪忍正理思擇而為破除然不能破」、「觀察由量成不成立而為破除然不能破」、「觀察是否四句所生而為破除然不能破」以及「觀察有事無事等四句而為破除然不能破」。而此處我們所選取的，就是「觀察堪不堪忍正理思擇而為破除然不能破」以及「觀察有事無事等四句而為破除然不能破」這兩部分來說明。

⁷¹換言之，「非諦實存在」的事物也可以是「有自性的」，這就是中觀自續派的看法。

在」，我們還必須加上「所尋找的對象確實是這個認知**能夠找得到的**」這個前提。換言之，如果有一個對象是某個認知真的**有能力找得到**，但最後還是**沒找到**，我們才可以這個對象是**不存在**。

顯然，我們非常強調的就是這個「有能力找到」。換言之，我們必須非常清楚各種「認知所能夠找到什麼」。現在讓我們回到「觀察勝義的理智」來。上面說到，「觀察勝義的理智」所能夠尋找的對象，僅僅只有「事物的真實存在」而已。因此，除了「真實存在的事物」之外，「觀察勝義的理智」就完全沒有能力置喙。宗喀巴尊者說到：

若以彼理觀察尋求，無有少分生等可得，名**不忍觀察**，非唯彼理所未能得，便名**彼破**。若是有法須由彼成，彼所未成乃名彼破。色等生滅是由「名言識」所成立，色等雖有，非由「理智」所成，故彼未得如何名破(《廣論》:490；粗斜體為筆者強調)。

現在我們清楚地區分出了「(觀察勝義的)理智」以及「名言識」這兩種「認知」，以及相應於兩者的「認知對象」，即「自性的事物」和「事物」。宗喀巴尊者明確地說到，如果「觀察勝義的理智」找不到「有自性的杯子」(引文中為「色」，為說明方便改用「杯子」為例)，僅僅只能夠成立「杯子不以自性的方式存在」或「杯子是沒有自性的」這樣的結論，但這並不代表我們可以說「杯子不存在」。因為，「杯子」本身並不是「觀察勝義的理智」能夠找得到的，「自性存在的杯子」才是觀察勝義理智的對象，而不是「杯子」。那麼，「杯子」如果要存在的話，是用什麼來認識的呢？答案是「名言識」，也就是「非觀察勝義的理智」。宗喀巴尊者在這邊說「名言識」可以成立「杯子」，只是在強調「觀察勝義的理智」沒有辦法成立「杯子」而已，並不是說「所有的名言識」都可以成立「杯子是存在的」。因為，所謂的「名言識」的範圍太廣泛了，凡「不是觀察事物到底有沒有自性」的認知，都可以算是「名言識」，因此，「眼睛」和「耳朵」都在此範圍之內。然而，「杯子」的存在其實是要靠「眼睛」來成立的，用「耳朵」也沒有辦法。

我們可以用下列的表格統整上述討論：

表四、「觀察勝義理智」與「名言識」所相應的「對象」與可以承許的命題

	觀察勝義的理智	名言識
對象	「自性存在的事物」	除「自性存在的事物」之外的一切現象
找不到 時可以成立的命題	「有自性的事物」不存在	在不確定「事物是否自性存在」的前提下，「事物不存在」。
找得到 時可以成立的命題	「有自性的事物」存在	在不確定「事物是否自性存在」的前提下，「事物存在著」。

4.3.3.2. 「所破」僅止於「分別識之增益」

我們也必須要知道「所破」到底會出現在哪裡。「所破」指的是「自性存在的事物」，由於事物真正存在的方式是「無自性」的，因此，如果我們仔細地緊緊貼著事物去尋找，當然不可能會找得到「自性」。但這並不代表我們完全沒有認知到自性：因為在我們的心識中，確實會認為「事物是有自性的」。但問題是，「自性」到底會出現在哪裡呢？關於這兩個區分，宗喀巴尊者說到：

故根識等無分別識，一切行相終非正理之所能破，故正理所破之心，唯屬分別意識。後以二種我執或於我執所計之境，增益差別諸分別心，非謂一切分別(《廣論》:492-493)。

宗喀巴尊者清楚地說明，「自性」僅僅只是「分別意識」所「增益」的。所謂的「增益」，指的是「多加上去」，也就是說，「原本沒有，而由我們的心識額外地增加上去」。「分別識」確實有這樣的能力，因為，它可以在「聽到聲音」之後，進一步在這個聲音上加上「這是鋼琴的聲音」、「那是流水的聲音」。可是，所謂的「流水」、「鋼琴」等等，我們光是在「聲音」之中根本找不到的，這是我們所做出的區分。不過，這些分別並不會造成我們的痛苦，僅僅只有一種分別，才會使我們產生痛苦，那就是在眼睛所看到的、耳朵所聽到的等等認知上，加上「自性」這個性質的分別心。我們特別就把這種分別心稱為「自性執」。所以宗喀巴尊者到：

四百論云：「縛為分別見，彼是此所破。」其分別者，非說一切分別，是說增益諸法自性之分別。釋論云：「分別者，謂增益非真自性之義。」又許彼是染汙無明(《廣論》:492)。

可見，我們一直在說的「破除自性」，並不是去破除「眼睛所看到的顏色」或「耳朵所聽到的聲音」，這些「根識」是「無分別識」的範圍，並不屬於「分別識」，當然也沒辦法在這些領域中找到「自性」。因此，當我們在辨認自性的時候，我們一定是往「分別識」的範圍中去尋找。

4.3.4. 「自性執」的運作方式及斷除方式

4.3.4.1. 作為「分別的顛倒知」的「自性執」

為了進一步了解上述的討論，我們得稍微了解「自性執」所屬的心識類型。照著中觀應成派的理解，「自性執」是一種「顛倒的分別知」，這個概念基本上是由「顛倒知」(ལྟོག་ཤིང་ལྟོག་པོ་)與「分別知」(རྟོག་པོ་)兩個次概念所組成。「分別知」的定義是：

「容許混合執取聲總及義總二者」的「酖著的明知」(Napper 1986:267; 又可參考 Gyatso 1997:23)。

所謂的「聲總與義總」，指的是「心中所浮現出來的意象」，這主要是用來區分「直接由對境所呈現的意象」。舉例來說，當我們用眼睛看到眼前的正在燃燒著的蠟燭，我們會看到飄搖不定的火焰和紅色的燭身，同時也可以看到它們的形狀等等，這些都是直接由「認知對象」所呈現過來的。如果此時我們將眼睛閉上，開始想像剛剛所看到的燃燒的蠟燭，我們還是可以在心中「浮現」出「燃燒著的蠟燭」，但這個時候，當然就不是透過眼睛所直接看到的了。後面的這種認知方式，就稱為「分別知」，而這種「在心中所浮現出來的『燃燒著的蠟燭』的意象」，就稱為「義總」(དོན་སྣོད་)。

「義總」的運作方式，是「排除『不是 A 的部分』」來認識 A。就上述的例子來看，當我們閉上眼睛之後，在心裡面想著「燃燒著的蠟燭」時，我們是怎麼浮現出這個意象的呢？其實，我們是「僅僅只讓『燃燒著的蠟燭』的意象浮現在我們的腦海中」，換言之，這個時候的認知，是「排除了『非燃燒著的蠟燭』」才能夠讓心中「**只呈現**『燃燒著的蠟燭』」。由於「分別知」具有這種「透過『排除』的方式」來認知事物的特色，所以他又被稱為「遮遣趨入知」(ཞེས་འདུག་གྱེས་པ་)，也就是用「遮遣」(排除)的方式來認知事物。

定義中還提到了「聲總」(སྒྲ་སྣོད་)，這指的是「概念的名稱」。區分「聲總」和「義總」，是為了要說明「分別知」的運作狀況。「分別知」在運作的時候，主要就是以「總」(སྣོད་)的方式來認識對象。「總」指的是一種「成為各自支分或內容的統一、歸屬的事物」⁷²，也就是能夠將各式各樣不同的事物歸納到一個「集合」當中。但這種「歸納」並不一定需要名稱，因為，當我們能夠「在眾多的對象當中，僅僅選擇『燃燒著的蠟燭』」來作為「腦海中浮現出來的景象」，我們實際上已經進行了篩選。這樣的篩選，其實已經依靠著各式各樣的「分類、集合」才做得到。例如，我們已經特別選擇了「火焰」、「和這個火焰連結在一起的紅色柱狀物」等等，光是這些「火焰」、「紅色」以及「柱狀物」就是「集合」了。

換句話說，「聲總」指的是某種「名稱」，而「義總」指的是「內容」。兩者並不一定需要結合在一起：我們可以和一個從來不知道「粽子」的外國人說出「粽子」這個「名稱」，這時候，這個外國人就僅僅只瞭解了「聲總」，而不知道「義總」；不過，這個外國人也可能自己旅行到台灣，並且吃到了粽子，但他並不知道這個糯米做的三角狀的食物的名稱，但它確實吃到了「一個糯米做的三角狀的食物」，這樣他就僅僅只知道「義總」，不知道「聲總」；如果之後他問了朋友，知道這種「糯米做的三角狀的食物」原來稱為「粽子」，那麼這時候他就既知道「聲總」也知道「義總」了。

「自性執」其實就屬於「分別知」，因為它認識事物的方式，都是透過「義總」來進行的。只不過，「自性執」這種「分別知」所認知到的「義總」非常特

⁷² 《藏漢大辭典》:1675

別，叫做「自性存在的事物」。舉上述的例子來說，當我閉上眼將想著「燃燒著的蠟燭」的時候，因為我的心中還有著「自性執」的這類型的心識在運作，所以實際上這個「義總」其實會是「**自性存在的**燃燒著的蠟燭」。區分「自性存在」以及「燃燒著的蠟燭」這兩個部分是非常重要的，因為，「『燃燒著的蠟燭』的義總」並不是我們要破除的部分，我們要破除的是「自性存在」這一塊而已。宗喀巴尊者特別將這兩個部分稱為「行相境」與「所緣境」(《入中論善顯密義疏》:146)，「行相境」指的就是「自性存在」這一塊，而「所緣境」指的就是「燃燒著的蠟燭」這個部分。從這個區分我們也可以知道，「自性存在」的義總沒有辦法獨立存在，其實它也必須依靠著「某種東西」才能夠成立，換言之，我們不會單獨破除「自性存在」，而是在某個對象上面，去破除「這個對象是自性存在的」這種想法。

接著，我們要說明的是「顛倒知」。「顛倒知」的定義是：

「對於自己的『趨入境』產生錯亂」的「明知」(Napper 1986:109; Gtatsso 1997: 79)。

所謂的「趨入境」指的是「主要所要了解的對象」(Napper 1986: 25)。而所謂的「錯亂」，指的就是「錯誤地認識」。簡單來說，如果「對象」本身是 A，而我們把它理解為 B，那麼就「錯亂」了。那麼在「分別知」中，怎麼樣才算是「顛倒」呢？也就是說，什麼叫做「在『分別知』中，錯誤地理解『主要所要去了解的對象』呢？」舉蠟燭的例子來說，實際上蠟燭已經在燃燒了，但因為光線的關係，而讓我以為「蠟燭還沒有燃燒」，並且離開這間房間去尋找打火機，這個時候，我的心理面會浮現出「剛剛在桌上的蠟燭還沒有燃燒」的「意象」，因此我們確實是使用了「分別知」的運作方式，但是，這種了解是完全錯誤的：因為桌上的蠟燭明明就燃燒了！如果這個時候有位朋友叫住我們，說到「蠟燭已經點燃了，是你看錯了」，而我回房裡一看，果然是剛剛自己看錯了，並且回過頭去準備把電燈關掉，這時候我在心裡浮現出了「已經燃燒著的蠟燭」的意象，這時候就稱為「正確地透過分別知來認知對象」，也就是「不顛倒的分別知」。

4.3.4.2. 「自性執」與「貪、嗔」等煩惱之關係

在 Honneth 的批判理論中，「解放旨趣」是一個很重要的概念。「解放旨趣」的重點，是「解放的動力」，也就是推動人們採取實際解放實踐的「動機」。這樣的解放動力，若放在「為承認而鬥爭」的模型之下，就可以理解為「爭取承認的動力」。換言之，我們「想要」獲得承認，而如果沒有獲得承認，伴隨而來的就是諸多令人不愉快甚至感到痛苦的經驗。在佛教的思想體系中，也給予了這些經驗以重要的地位，概要來說，可以稱為「貪」(འདོད་ཆགས་, rāga)與「嗔」(ཞེ་ལྷང་, krodha)。所謂的「貪」，「何等為貪。謂三界愛為體。生眾苦為業」⁷³，也就是

⁷³ 《大乘阿毘達磨集論》卷 1〈1 三法品〉(CBETA, T31, no. 1605, p. 664, b24)

「從內外各種染汙的事物之自身性質中，將其視為可愛的，並且如此去追求它」(Hopkins 1996: 255-256)。之所以將這些事物稱為「染汙的」，主要是從「受到自性執所影響，而被當成『自性存在的』」這個面向來說的。換言之，就是把「有自性的事物」當成「可愛的」，並且進一步「追求」。從這樣的定義可以看出，其實佛教所使用「貪」和「嗔」的定義時，還是比較廣泛的大範疇，我們可以把「『想要獲得承認』的貪」視為一種「特殊的子範疇」。

所謂的「嗔」，「何等為嗔。謂於有情、苦及苦具，心恚為體。不安隱住惡行所依為業。」⁷⁴，換句話說，就是「去傷害有情、傷害自己的痛苦，以及傷害作為痛苦的原因的事物」(Hopkins 1996: 256)。在這樣的定義下，我們可以發現「嗔」的特點是「傷害」(harm)，然而在上述定義中，把傷害的對象區分為三種，包括「其他有情」、「痛苦本身」以及「痛苦的來源」。然而我們要知道，這裡所謂的「痛苦的來源」，並不是中觀應成派所謂的「自性執」，而是指在世俗諦中，我們所歸因的「來源」，好比「讓我們感到刺痛的『針』」。雖然對象不同，但我們想要傷害它們的原因只有一個，那就是「讓自己好過些」。拔除了刺，我們就不在感到刺痛，這也算是「嗔」的一種。同樣的道理，當有人一直欺負我們，為了避免這樣的狀況繼續發生，我們很可能以「攻擊、消滅這個人」為方式來反擊。這些都可以算是對於「苦具、苦的原因」的攻擊。然而，有的時候並不會直接以原因為導向，而直接以「痛苦」本身作為攻擊的對象，希望「消滅痛苦」。最後，我們很可能會因為生氣的關係而傷害其他有情。不論對象為何，只要是「嗔」，都有一個共同點，那就是會進行「傷害、消滅、破壞」的動作，而其原因只有一個，那就是「讓自己好過些，減少自己的痛苦」。其中很重要的關鍵點就在於「苦」。這點可以直接對應到「解放旨趣」。解放旨趣真正的重點，除了心理層次的「動機」之外，對於黑格爾左翼來說，主要強調的就是在這種動機必然會引發「具體的解決痛苦的實踐行動」。換言之，我們真的會做出某些行動，目的是為了要「離開痛苦的狀態」。在承認理論中，是否有相對應的「傷害行動」呢？其實是有的。雖然我們不可能直接在「嚴格的意義」底下去消滅那些「蔑視我的人」，然而，我們確實必須做些什麼來讓他們「改變態度」，從「蔑視我們」改變為「承認我們」。在這個意義底下，我們也可以說是「消滅、阻止了『對於我們的蔑視』」。除此之外，在這之中必然有一種「不滿的情緒」存在，當這種不滿的情緒很大的時候，我們就會稱之為「憤怒」，但有的時候我們確實可以在某種程度上將之壓抑下來，不使用那麼激烈的方式來表達。但不論如何，在「為承認而鬥爭」的模型中，「解放旨趣」指的就是「將當前的社會狀況視為『負面狀態』」，也就是「令人不滿意，因而要予以改變的狀態」。

對於佛教來說，「貪」和「嗔」的機制可以詮釋為「對於某種事物的追求、排斥」，因此不論如何，都以「某種事物」為前提。然而，這裡的某種事物，一定是以「諦實存在、自性存在」為先決條件的。因為，如果我們一開始就已經了解到任何事物都僅僅只是「如幻的存在」，都不是「諦實的存在」的話，我們就

⁷⁴ 《大乘阿毘達磨集論》卷 1〈1 三法品〉(CBETA, T31, no. 1605, p. 664, b24-26)

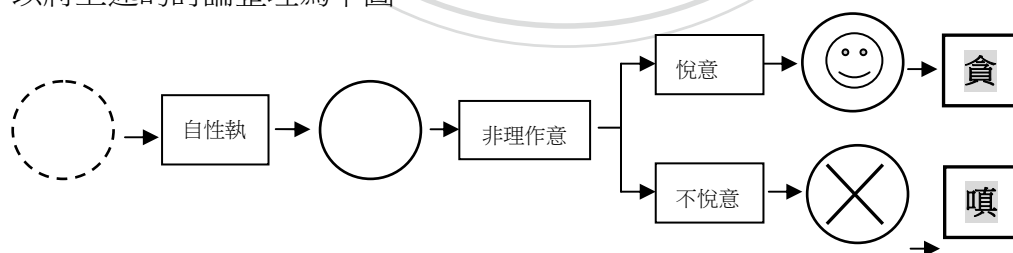
完全不會有「想要去掌握它、去獲取它」這樣的想法出現。由於 Honneth 完全沒有看到這個「前提」，所以當然也就不可能了解到我們是有機會能夠從「『苦—樂』輪迴」當中解脫出來的。換言之，就格魯派來說，「貪等煩惱皆從實執愚痴發起」(《入中論善顯密義疏》:186)。以下，讓我們從宗喀巴尊者的解釋中，比較具體地了解這個機制。

宗喀巴尊者在說明這個道理的時候，主要引用了月稱菩薩對提婆菩薩之《四百論》(catuḥśataka)所作的註解《四百論釋》(bodhisattvayogācāracaṭuḥśatakaṭīkā)的內容。首先，宗喀巴尊者認為月稱菩薩先將「癡」這個概念定義為「自性質的同義詞」，換言之，三毒中的「癡」指的就是中觀應成派的「自性執、實有執」。第二，則說明「貪等」(指的就是「貪」、「嗔」以及其他列屬於「煩惱」這個範疇之下的其他心理機制⁷⁵)是「與痴相應乃轉，離痴則不轉」，因此，可以清楚地看到「貪、嗔」以及其他的「煩惱」，如果沒有了「自性執」，就根本沒有辦法運作，可見，「自性執」可以說是「貪等煩惱」的「必要條件」。

然而，要形成貪、嗔等心理作用，還不僅僅只有自性執就可以。宗喀巴尊者緊接著說到：

於境增益悅意不悅意之差別者，是生貪瞋之因「非理作意」，非說貪瞋之行相…要依增益「有自性」之「悅不悅意相」乃有貪瞋轉故…要於二種非理作意所引境上，起希欲行相及厭背行相者，乃是貪瞋。(《入中論善顯密義疏》:186)。

要形成「貪」或「嗔」之前，還必須要透過「非理作意」在「有自性的對象」之上加上「悅意」或「不悅意」兩種不同的性質，這就是文中所謂的「有自性之悅不悅意相」的意思。有了這樣的對象之後，在我們得心中如果生起「我想獲得(希欲)『有自性的悅意之相』」的這種意圖的話，就被稱為「貪」，而如果生起「我想避開(厭背)『有自性的不悅意之相』」的想法的話，就被稱為「嗔」。我們可以將上述的討論整理為下圖：



圖三、「自性執」、「非理作意」與「貪嗔等煩惱」之示意圖

⁷⁵ 以格魯派為基礎所詮釋的佛教心理機制的體系中，「主要煩惱」共有六種，除此之外又在特別標出了「次要煩惱」共二十種(Hopkins 1996: 255-266; Napper 1986: 35-39, 143-145; Gyatso 1997: 189-234)。

可見，要形成「貪」或「癡」之前，首先要經過兩個步驟，第一是「自性執」，第二是「非理作意」。其實，在佛教當中有許多的觀想方式，例如把自己的身體觀想為「腐爛」或「白骨」等等，這些主要都只是在「非理作意」得這個層次調整我們的想法：把原本「悅意」的程度降低，從上述的機制來看，這樣做確實也會影響到我們對自己身體的「貪著」。然而，光是靠這樣的調整方式還是不夠的，因為不論我們怎麼調整，都還是沒有根本地解除第一階段的「自性執」。

其實上述的架構還是建立在「二諦」的基礎上的，如同之前的使用一般，我們同樣用「虛線」代表「無自性的事物」、「世俗存在的事物」，而用「實線」代表「自性存在的事物」。事實上，在現實當中存在的僅僅只有「虛線」，換言之，從「實有執」之後所表示出的「實線」者，都僅僅只是以「自性執」這種「顛倒的分別識」為基礎所發展出來的「想像中的事物」，這是不符合事實的，因此在現實當中，根本不可能找得到。

我們之所以要強調這個模型，主要是為了和 Honneth 進行對照：Honneth 的討論範圍顯然只停留在「非理作意」的層次，換言之，他所提出的承認理論，確實辨認出了「承認」是我們所「悅意」的對象，而「蔑視」則是我們所「不悅意」的對象，然而，他卻沒有發現，不論是「非理作意」還是以此為基礎而形成的「貪」和「癡」等等情緒動機，都還必須要依靠著一個更為根本的條件，也就是「自性執」。中觀應成派並沒有否認在「非理作意」的層次上能夠影響「貪」與「嗔」等等感受，而僅僅只是要強調：如果不在「自性執」的層次上處理，貪、嗔永遠不可能有解決的一天。

4.3.4.3 透過「無我見」斷除「自性執」

「自性執」的狀況就是「錯誤而分別地理解對象」，它的運作方式，就好像「蠟燭『已經燃燒』但我們卻**錯誤地理解**為『沒有燃燒』」一樣，「事物『本無自性』但我們卻**錯誤地理解**為『有自性』」。同理，當我們要把「自性執」這種錯誤的想法給修正過來時，也是如同上述的例子一樣：就像我們回頭過來確認了「蠟燭確實在燃燒」因而修正了「蠟燭沒有燃燒」的錯誤想法一般，我們也必須要用某種方式，來讓我們理解到「事物本無自性」來修正「事物有自性」的想法。因此宗喀巴尊者非常強調「無我見」，即「了解『事物無自性』的認知」的重要性，所以他說：「欲斷除『我執』，當求『無我見』」⁷⁶。「無我見」是「斷我執」的必要條件，也就是說：凡沒有通達「無我見」者，必不可能「斷我執」⁷⁷。

宗喀巴尊者對於這個命題是非常重視的。在《略論》中，他不斷地引入了屬於中觀應成派的代表人物來為證據，包括了龍樹菩薩、提婆菩薩、月稱菩薩以及寂天菩薩等等，最後總結到：

⁷⁶ 此是《略論》的其中一個科判。(《略論》:252)

⁷⁷ 然而，前者卻不是後者的「充要條件」，因為要「斷」我執，必須要靠著「止觀雙運」所生起的「現證空性的智慧」，然而，所謂的「瞭解無我的道理」(無我見)，則包括「瞭解空性的比量」在其中，但後者還沒有能力「斷除我執」。

總之，註釋甚深經義之諸大論師，凡抉擇真實義時，必以無量教理而觀察者，因是了知，未見邪執所執之我，空無所有，則不能知無我空性。故於此義當求定解，最為切要(《略論》:246；粗斜體為筆者強調)。

然而，為什麼僅僅只有「無我見」能夠有助於斷除「我執」呢？首先我們要知道「明」與「無明」是正相違的關係。關於這點，宗喀巴尊者說到：

言無明者，謂明之違品，其明亦非任何一事，乃能知無我真理之慧也。此明之違品，亦非僅無彼慧或離慧之餘法，乃慧之正相違者，此即增益有我之心，復有增益人我與法我之二，故人我執與法我執，皆是無明(《略論》:246)。

在這個段落中，宗喀巴尊者強調了兩個重點：第一，「明」與「無明」是「違品」的關係，也就是說，兩者「不可能同時存在」。第二，所謂的「明」，指的是「瞭解二無我的道理」，也就是「瞭解『中觀應成派無自性』的認知」，在這認知當中，**不可能會出現**「所破之我」，也就是「自性」。所以，如果要「斷除我執」，就是「不要去執著『自性』」，要做到這點，首先就要在認知當中去除「自性存在」的這個幻覺，要說明「自性存在」是一種幻覺，我們就必須要去證明「它不可能存在」，而如果能夠瞭解到「自性不存在」，那麼就是瞭解了「無我」，這種瞭解，就被稱為「無我見」。可見，只要以「無我見」為基礎，慢慢地就能夠將「我執」修正過來。章嘉仁波切認為：

諸法的真實自性，只有在徹底摒棄了，我執所具有的原始感受之後，方能了悟通達。想通過心識活動不參與到「人我」與「法我」之上。或，通過阻止心識，外流於其他外境對象之上，來達到證悟空性的境界是不可能的(《章嘉宗義》:20)。

因此，我們可以瞭解到，「空性」必然要靠著「瞭解無自性」來完成。換言之，光是「不想著『我有自性』」根本與「瞭解『補特伽羅自性空』」毫無相關，章嘉仁波切說到：「否則，一個人在睡夢過程，或在昏迷狀態中，也可以證悟空性」(《章嘉宗義》:20)。關於這點，宗喀巴尊者也特別強調：

心於境轉，總有三相：一執彼所緣為實有。二執為無實。三都無彼二差別相。如未執無實時，非即執為實有。故未緣二我時，亦不定緣二無我。有無量心住彼第三類中。是故要於自身認識二種我執，次於自所誤執之事，抉擇非如執有。若不爾者，唯於門外

破立，全不得要領，如賊逃林中，於林外追尋也(《入中論善顯密義疏》:147)。

可見，要「斷除我執」，必然就要生起「無我見」，我們一定要在這二者之中選擇一邊，因為，不論我們有沒有加以反省，在我們的認知中，要不就認為「事物是有自性的」，要不就認為「事物是無自性的」。如果我們僅僅只去注意另外第三種「都無彼二差別相」的其餘的認知，也絲毫沒有辦法動搖到「自性執」。所以宗喀巴尊者在《略論》中才會特別強調，「欲斷除我執，必需求得無我見」。總之，我們真正要去修正的就是「自性執」這個「有分別的顛倒知」而已。要修正它，就必須使它「不存在」，因此，就是要用一個「與俱生無明正相違」的認知去取代它，而這就是所謂的「明」，就是所謂的「無我見」。

但是，「斷除我執」也**僅僅只是**修正「我執」而已，這並不代表其他一切的「分別知」和「無分別知」都會同時被取代。因為「無我見」僅僅只是和「自性執」相違，而並沒有和**其他的認知**相違；換言之，「無自性」僅僅只會排除「自性」而已，因此能夠和事物的其他性質(例如「紅色」、「方形」)共同存在。所以在上文中，宗喀巴尊者還使用了「無邊」來形容這種不屬於「我執」或「無我見」的「第三類的認知」，可見，重點就在說明真正要破除的以及取而代之的認知，僅僅只是諸多「無邊」認知的一種而已。

4.3.5. 小結

以上，我們完成了對「作為『所破』的『自性』」這個概念的討論。在這個部分中，我們說明了中觀應成派「破斥的對象」到底為何。不僅如此，我們也特別強調所破的範圍，並且透過「自性執」的運作方式，來說明斷除「自性執」的方法。然而，我們的任務還沒有結束。因為，我們現在雖然確實討論到了中觀應成派最為核心的概念「無自性」，也就是赫赫有名的「空性」，但這還僅僅屬於「二諦」的其中一部分：「勝義諦」。所以，若要完整地了解中觀應成派的思想，就必須要把上述所討論「所破自性」，放到一個更大的系統中了解，而這個系統就是「二諦」。事實上，若要從中觀應成派的思想資源來對 Honneth 的批判理論進行反省，僅僅只是說明「空性」也是完全不夠的。由於 Honneth 的批判理論中完全缺少了對於「自性」的討論，因此我們當然必須特別說明這個中觀應成派的特色。然而如同導論所言，我們是站在「二諦」的立場來說明 Honneth 批判理論的不足之處的，而不僅只於「無自性」。因此，為了要建立起一個更為完整的對於 Honneth 批判理論的反省框架，還是必須提升到「二諦」的層次才行。這就是以下 4.4.節的主要內容。

4.4. 中觀應成派的「二諦」

4.4.1. 「二諦」的區分基礎

4.4.1.1. 「二諦」是在「所知」上區分

所謂的「二諦」，指的是「世俗諦」與「勝義諦」這兩個概念的總稱。在討論這兩個概念的意義之前，我們要先來了解「區分二諦的基礎」為何？也就是說，我們到底是在「哪裡」區分「二諦」的？瞭解這點是非常重要的，因為這將會為我們瞭解「二諦之間的關係」以及「空性理智與倫理的相容」等等議題有著關鍵的影響(Newland 1992: 38)。一世嘉木漾就曾經強調，「如果沒有先瞭解二諦區分的基礎為何，就去思考二諦的意義，那這就等同於攀爬一棵沒有根基的樹一樣」(轉引自 Newland 1992: 38)。從這個比喻中我們可以知道，在瞭解「二諦」之前，之所以要了解「二諦的區分基礎」，是因為在這個瞭解的過程中，後者足以稱之為前者的基礎。我們以下就來看看站在格魯派的立場，「二諦的區分基礎」到底是什麼？宗喀巴尊者認為：

分為二諦之事...以所知為所分之事也。(《略論》:273；粗斜體為筆者強調；又可參考《入中論善顯密義疏》:174)

可見，當我們說到「二諦」的時候，實際上我們指的就是「所知」，一般來說，這是站在格魯派立場來詮釋二諦者所共許的(Thakchoe: 7; Newland 1992:39-40)。所謂的「所知」，指的就是「被認知到的對象」，因此，「『所知』作為區分二諦的基礎」的意思，就是說當我們要研究二諦的時候，就必然要先找到一個「認知對象」，然後在這個認知對象上面去了解二諦的意義。換言之，在「認知對象」以外，絕對沒有辦法討論二諦的。

然而，對於中觀應成派來說，「能知」(認知)和「所知」(認知對象)兩者是不能區分開來理解的。也就是說，所有的「所知」必然是被某種「認知」所認識到的對象。如果沒有被某種認知所認識到，那麼我們怎麼可以稱這個事物為「被認知到的對象」(所知)呢？因此，當格魯派將「區分二諦的基礎」設定為「所知」的時候，實際上也蘊含著在討論二諦時，不能夠離開「能知」來討論。

進一步我們還要了解到，「能知—所知」這一組概念是具有對應性的。也就是說，某一種**特定的**認知，必然有其相對應的**特定的**認知對象。例如，「看到瓶子的眼睛」是「能知」，而他的「所知」就是「瓶子」。重點在於：「看到瓶子的眼睛」這個特定的能知，可以看到「鉛筆」。因為，「鉛筆」並不是被「看到瓶子的眼睛」所認知到的，而是被「看到鉛筆的眼睛」所認知到的。

有了上述的理解，我們回過頭來看看「二諦」。既然「二諦」是「所知」，那麼就如同「鉛筆」(所知)有其相對應的特定的認知「看到鉛筆的眼睛」一般，「勝義諦」和「世俗諦」作為「所知」，當然也都有其相對應的「能知」。那麼是那兩種「認知」分別來認識「世俗諦」和「勝義諦」呢？答案是「觀察『勝義』的認知」以及「觀察『名言』的認知」。所謂的「名言」，指的是「**非**觀察勝義

之認知」的「所量」，也就是說，只要我們的心識並不是處於「觀察事物的究竟存在樣貌」的話，那麼所認知到的就是「世俗諦」。從「『所知』作為二諦區分的依據」這個命題出發，我們可暫時得到關於二諦的定義。關於「世俗諦」，貢卻亟美汪波認為：

以「觀擇名言之量」所量得(認知到)的任何事物⁷⁸，這是世俗諦的定義⁷⁹。(《寶鬘》:102)

關於「勝義諦」，貢卻亟美汪波認為：

以「觀擇究竟之量」所量得(認知到)的任何事物⁸⁰，這就是勝義諦的定義⁸¹。(《寶鬘》:103)

總之，「勝義諦」指的就是「觀察事物是否諦實存在的認知」所瞭解的對象，而「世俗諦」指的就是「除了『觀察事物是否諦實存在的認知』以外所有認知」所瞭解的對象。

雖然我們還沒有了解到「勝義諦」和「世俗諦」的意義，然而我們要先有一個基本的了解，那就是「勝義諦」和「世俗諦」指的都是「認知對象」，同時，他們是透過「不同」的「認知」來了解的。不過，雖然是「不同的認知所了解到的不同的對象」，但這並不是說「二諦」就像「鉛筆」與「杯子」是兩個完全分開來的事物。因此，以下我們要進入的重點，就是了解「二諦之間的關係」。

4.4.1.2 體性一、反體異

格魯派在說明「二諦的關係」時，最常使用的概念就是「體性一、反體異」了。宗喀巴尊者在論述「二諦為體性一」這個命題的時候，引用了龍樹菩薩的《菩提心釋論》(bodhicittavivarāṇa)：

⁷⁸ 在原定義中，還加上了「而此『觀擇名言之量』(是因為)對應於其所量得之事物而成為『觀擇名言之量』」這一句話。在至尊法幢吉祥賢的定義中也看的到。然而，之所以要加入這句話，主要是因為納入了「佛」這樣特殊的補特伽羅。因為，對佛來說，「勝義諦」與「世俗諦」是同時瞭解的，因此，如果光是從「心識」這方面，沒有辦法區分「觀擇勝義之量」和「觀擇名言之量」的差別。我們之所以會說「這是佛的名言量」，純粹是從「對境」上來區分的(廖本聖: 120-121)。關於「佛的認知」的例外，可以參考 Newland 1992: 191-216； Thakchoe 2007: 144-158。但重點在於，對於格魯派來說，就算成佛了，在認知之中也還是有著二諦，並不會因此只剩下勝義諦，或什麼都沒有。

⁷⁹ 至尊法幢吉祥賢的定義是：在『抉擇名言之量』，相對於〔世俗諦〕本身而言，已成為『抉擇名言之量』的情況下，『抉擇名言之量』所得之義本身，就是「世俗諦」的定義。

⁸⁰ 在原定義中，還加上了「而此『觀擇究竟之量』，(是因為)觀待其所量得的任何事物，而成為『觀擇究竟之量』」這一句話。此處刪除的理由，參考上一個註釋。

⁸¹ 至尊法幢吉祥賢的定義是：「在『抉擇究竟之量』，相對於〔勝義諦〕本身而言，已成為『抉擇究竟之量』的情況下，『抉擇究竟之量』所得之義本身，就是「勝義諦」的定義。

「異於世俗諦，真諦不可得，說俗諦即空，唯空即世俗。離一餘亦無，如所作無常。」初四句義，為非離世俗別有異體之真諦，及諸世俗法諦實空故。諦實空性亦即於世俗識上而安立故。(《入中論善顯密義疏》:175)

二諦體性一定是「同一」的，這與「二諦安立的方式」有很大的關係。在這段引文中，我們要強調的是「非離世俗別有異體之真諦」。宗喀巴尊者是用「就是在世俗諦上安立勝義諦」來強調兩者的「體性一」。這點對於瞭解「空性」來說，是非常重要的。「空性」只是簡稱，它既然作為「性質」，那麼就必然是「某物的性質」，因此，要更完整的說，要稱為「某物的空性」。既然是某物身上的性質，自然不會離開「某物」而有，這就是「二諦體性一」的意義了：**空性就是世俗諦上的性質，沒有離開世俗諦還有空性的道理。**

宗喀巴尊者認為，二諦當然是相異的，但是，其相異的方式是什麼呢？這就涉及到了「反體異」的概念。他說到：

既分二諦，則應有異，其異相云何。許是一體，待**所遮**為異，都不相違。(《略論》；粗斜體為筆者強調)

所謂的「反體」，指的是「遮反『其所不是』所得者」(廖本聖: 22-23; Newland: 67)。舉例來說，「瓶的反體」就是「遮除『非瓶』之後所得者」，也就是「不是『非瓶』的部分」。引文中的「所遮」，指的就是「非瓶」，而「待所遮為異」，指的就是「兩者所遮除的部分是不同的」。具體來說，所謂的「**體性一**、**反體異**的關係」就是說，我們是用**不同的認知方式**來認知**同一個對象**。關鍵的重點是，當我們說體性的時候，指的是「認知對象」，只要認知對象是同一個，我們就說是「體性一」；當我們說「反體」的時候，指的是「區分的結果」，只要區分的結果不同，我們就說「反體異」。我們可以將「體性一異」與「反體一異」之間的組合，舉例說明如下表：

表五、「體性—反體」之舉例說明

		反體	
		一	異
體性	一	單指「小明」這一個人。(體性一、反體異)	在「小明」(體性一)上， 區分出 「學生」和「兒子」兩種身分(反體異)。(「二諦」就是在這個關係當中)
	異	在「小明」與「老王」上(體性異)， 區分出 「兩者都是人」(反體一)。	「小明」與「老王」二人(體性異)； 區分出 「小明是兒子」、「老王是父親」(反體異)。

進一步我們要知道，能夠以「反體」這種方式來理解對象的，只有「分別識」做的到。換言之，前五根識(眼、耳、鼻、舌、身)根本沒有這個能力。因此，所謂的「二諦」，就必須要觀待於「分別知」才能夠加以區分。這就是「待所遮為異」的另外一個重點：因為「所遮」是「分別識」運作的過程，因此既然要依賴「所遮」，當然就等同於要依賴「認知」了。但我們要知道，「待所遮為異」，也是要依靠在「某一法」之上說的，所以，不論「遮除了什麼」，「遮除之後成立了什麼」，都還是事物的「體性」。換言之，雖然我們可以用不同的認知來瞭解「對境的不同面向」，但是都還是「同一個對象的不同面向」。

「體性一、反體異」這一組概念同時並列，對於了解格魯派的二諦來說是非常重要的。首先，從「體性一」中，我們可以了解到「空性必須依靠著世俗諦出現，不可能單獨出現」這個命題，而從「反體異」中我們則可以明白，「空性」(勝義諦)和「世俗諦」是兩種不同的性質，不應該將兩者混淆在一起。清楚區分兩者的差別，有一個主要目的，就是要去強調「空性」的重要性。對於同一個對象來說，我們可以透過不同的認知來了解它不同的性質，例如，用眼睛來看顏色，用手來了解它的硬度等等。然而，在這些各式各樣的性質中，有一項是非常特殊的，那就是「空性」。因為對於格魯派來說，除了透過「了解空性」達到「斷除自性執」的這個目標之外，完全沒有任何方式能夠解決痛苦。這就是為什麼要特別將「無自性」這個性質(空性)，區別出同一體性上的其他性質(世俗諦)。

4.4.1.3. 「空性」與「世俗諦」為「性質」與「性質擁有者」的關係

我們在之前曾經提過，當 svabhāva 作為「事物的最終性質」的時候，它就意謂著「空性」。也就是說，空性的定義，基本上就是「一切事物最終且真實的性質」。龍樹菩薩在《菩提心釋論》中就這樣說明二諦：

如同蔗甘味，亦如火性熾，
如是一切法，應許自性空⁸²(轉引自 Newland 1992: 73；又可參考 Nāgārjuna 1997)。

如同「甜味」是「甘蔗」的性質、「熾熱」是「火焰」的性質一般，「空性」是「事物的性質」。然而，什麼叫做「一物上的性質」呢？舉例來說，我們會說「紅色」(redness)是「紅色的瓶子」的性質，但我們並不會說「紅色」就是「紅色的瓶子」。因此，「空性」為事物的性質，我們也不會說「空性」就是事物本身。空性並不是事物的本身，而是「事物究竟的存在狀態」。因此，他當然是「事物」的性質了。只不過，這個性質很特殊，叫做「事物的自性為空」，或是說「事物沒有自性」。「自性」，指的是「事物能夠以不依賴其他條件的方式，以自己的

⁸² Newland 的譯文為：Just as sweetness is the nature of sugar, And hotness the nature of fire; So assert that the nature, Of all things is emptiness。Lindter 的譯文為：as sweetness is the nature of sugar and hotness that of fire, so we maintain the nature of all things to be sunyata. (Nāgārjuna. 1997: 53)。

方式獨立存在」。因此，「沒有自性」要瞭解為「事物依賴因緣而有」。而當我們說「空性」是「事物的性質」時，指的就是「沒有自性」與「依賴因緣而有」本來就是「事物的性質」。

然而，當我們說「紅色」是「紅色的瓶子」的性質時，我們沒有辦法說「紅色」是**所有事物**的性質。但是，「空性」卻是「所有事物的性質」。因此，作為「事物的性質」，「空性」與其他性質相較起來，特殊之處就在於「它是一切事物的性質」。當我們說「『空性』是『某物』的性質」時，**「某物」指的就是「世俗諦」**，因此，如果說我們「瞭解**某物的空性**」的時候，我們指的就是「瞭解**世俗諦沒有自性**」。這個命題非常關鍵！因為只有這樣理解，我們才能夠正確地掌握格魯派所認為的空性與世俗諦之間的關係：**「空性」是所有「世俗諦」的性質**。

如果將二諦以這種方式連結在一起，我們就可以得到一個結論：**所有的「世俗諦」都是「自性空」，所有「世俗諦」都「沒有自性」**。同時，我們也清楚地了解到：**絕對沒有一種離開「世俗諦」的「空性」**，任何想要離開世俗諦還存在一個勝義諦的理解，一定是錯誤的。這點是格魯派非常重要的特色，這是一種「把空性緊扣進與日常『世間世俗』的關係中來作理解。因而，宗喀巴所賦予給『世間世俗』的意義甚至比一般非哲學的俗眾來得遠為崇高。」(Williams 1983: 130) 同樣，既然「世俗諦」是「所知」，瞭解「世俗諦為空」，當然也是「所知」，因此，**「空性」必然是「所知」**，因此，「了解空性」絕對不是「什麼都不了解」，而應該是「正確地了解」。

另外，強調「空性」是「世俗諦」的性質，也可以表達另外一個重要的議題：**「世俗諦」並不會因為「世俗諦沒有自性」而變成「不存在」**。相反，「沒有自性地存在」，就是事物存在的方式。因此 Williams 說到，「所以，儘管在慎思抉擇下，『我』無法成立；但仍然能顯示該托體(substratum)還是有某些既定(given)的存在樣態」(Williams 1983: 130)。Williams 所謂的「既定存在的樣態」，並不是說這種存在就是「有自性的」，而是指我們之前討論到的「施設基」，我們是依靠著「施設基」來命名「施設法」的，因此「施設基」當然是存在的。

最後，格魯派所理解的空性，最特殊的一點就是：**「空性」是「可數名詞」、是複數的**，而不應該是「大寫的、絕對的」名詞(Newland 1992: 94)。這是因為：「世俗諦」是可數的，而緊密結合於世俗諦的「空性」，其數量就恰好是前者的數量；有多少「世俗諦」，就有多少「空性」。因此，「格魯派的空性不是抽象及空洞的事物，而是指：被考察事物之自相有、真實成就、獨立自存的「自性」的不存在。**若徹底地講，如果沒有對象，那就沒有諸空性 (emptinesses)**。故此，宗喀巴依據文殊師利對他個人的教授而作“革新”，告訴我們理應去接受事物依緣而生，如鏡影般的、無自性的存在樣態」(Williams 1983: 130；粗斜體為筆者強調)。其次，由於二諦的這種關係，我們也可以再次瞭解，為什麼尚未斷盡所知障的行者，都必須要「順序地」瞭解二諦了：我們總是要先認知到**一個**「世俗諦」，然後才去瞭解到「**這個**世俗諦沒有自性」。以上各個命題可說是格魯派的特色，非常重要。

4.4.2. 「二諦」的定義

4.4.2.1. 「世俗諦」(ཀླན་ཚོལ་བདེན་པ་ samvṛti-satya)

在上面我們已經了解到，「世俗諦」是「對境」，而其相應的「認知」則是「觀擇名言之量」，也就是除了「觀擇勝義之量」以外的其他認知。因此，我們就可以將「世俗諦」定義為：「以觀擇名言之量所認知的任何事物」。有了這個基礎，現在我們要盡一步來理解「世俗諦」的意義。

4.4.2.1.1. 「世俗」的意義：「障蔽真實」

「世俗」是翻譯梵文的 samvṛti，這個字有三種意思：

世俗有障真實、互相依、世間名言三義。(《略論》:275)

samvṛti 這個字在梵文中本來就有兩種意思，一種可以指「一般的、日常的、共識的」，另外也有「掩蓋、遮蔽」的意涵⁸³。在藏文中，ཀླན་ཚོལ་ 主要就是「世俗、假有、覆障真實的一切事物」⁸⁴。所以基本上，當我們使用「世俗」這個字的時候，主要都是採取「遮蔽真實」的這個意涵。因此，以下我們就僅僅說明「障真實」的部分⁸⁵。

宗喀巴尊者在說明世俗諦「障真實」的意涵時，主要是依止月稱菩薩的《入中論》。月稱菩薩為了說明世俗諦及其相關概念的時候，在《入中論》中說到：

癡障性故名世俗，假法由彼現為諦；
能仁說明世俗諦，所有假法唯世俗。

宗喀巴尊者解釋到：

由於無明愚痴，令諸眾生不見諸法實性，於無自性之諸法，增益為有自性。遂於見真實性障蔽為體，是名世俗。此所說之世俗，是名世俗諦為於何世俗(心態)前安立為諦之世俗，非明總世俗也。
(《入中論善顯密義疏》:182)

首先在月稱菩薩的偈頌中，我可以了解到，「世俗諦」這個概念應該要區分成兩個部分來看，即「世俗」及「諦」。月稱菩薩說得很清楚，「世俗」的意思就是指「癡障性」。「癡障性」又可分成兩個部分來看，即「癡」和「障性」，也就是「具有『障蔽性質』的『愚癡』」。「愚痴」是「無明」的同義詞，指的是「對於現實的錯誤的認知」。然而，並不是所有的「無明」都是此處所討論的「世

⁸³ 《梵和大辭典》:1370

⁸⁴ 《漢藏大辭典》:23

⁸⁵ 關於其他兩個意思，可以參考宗喀巴尊者於《正理海》的說明。二手介紹則可參考 Napper 2003: 76-82、Thakchoe 45-77)以及，劉宇光 2005a。

俗」，而僅僅是那些會「令諸眾生不見諸法實性，於無自性之諸法，增益為有自性」的「無明」。換言之，「世俗諦」這個概念中的「世俗」這兩個字，指的就是「自性執」、「實有執」等中觀應成派所辨認的煩惱的根源，由於這種「自性執」的力量，我們會把「本來無自性的法」(假法)誤認為「有自性的諦實存在的法」(諦)。而其他諸如「錯把一個月亮看成兩個」的這種「無明」，則不屬於這邊此處「世俗」的內涵。

此外，我們還要注意到宗喀巴尊者特別區分了「無明」與「總世俗」這兩個面向。在此，「總世俗」與「無明」一樣指的都是「心識」的範圍，只不過，前者指的是「所有名言識」，而後者僅僅只是單指「無明」這個特別的心識而已。「總世俗」之所以要稱為「世俗」，是為了區別「觀察勝義的理智」，因此，指的就是「世俗諦」的定義中「抉擇名言之量」(名言量)的這個概念，這個概念的範圍是非常廣泛的，因為除了「觀察事物是否諦實存在的分析」之外，其餘一切的認知都屬於「名言量」。然而，在還沒有斷盡「我執」的眾生的心識中，當他們在使用「名言量」來瞭解「除了空性以外的法」的時候，一定就會參雜著「實有執」。因此，這裡的關鍵之處就在於了解到，「無明」僅僅只是「瞭解世俗諦的認知」當中的「其中一種」而已，除此之外，還有無量無邊的「名言量」在運作。然而，之所以在說明「世俗諦」時特別強調出「無明」，是因為「除實執外，於餘心前無可立為實有(諦)者故。」(《略論》:275)

總而言之，當我們說到「世俗諦」的概念的時候，指的就是：**受到「實有執」的力量影響，「原本沒有自性的事物」會顯現為「有自性的事物」，這個「有自性的事物」指的就是「世俗諦」。**

4.4.2.1.2. 「世俗地存在」、「世俗中有」

上面我們討論了「世俗諦」的意義，緊接著我們要說明「世俗中有」這個概念。這兩個概念中都有「世俗」，然而意義卻不相同。因此，宗喀巴尊者特別提醒應該要區分出「世俗諦」與「世俗有」這兩個概念中「世俗」的差別：

由「世俗諦」待何世俗為諦實之「世俗」，與安立瓶等為「世俗有」之「世俗」，名相同故，誤為一義者頗多，當善分別。
(《入中論善顯密義疏》:183-184)

如前所言，「世俗諦」中的「世俗」指的是「無明」，那麼在「世俗中有」的「世俗」指的是什麼呢？觀空法師解釋到：

安立色心等法為「世俗中有」的「世俗」不是指染汙無明，而是指「世俗心」，即緣青色等的心，簡非「真實義智」。「名言中有」的「名言」即指「名言量」或「名言識」和「名言心」，亦即簡別不是「勝義智」。(釋觀空 2000: 561)

可見，「世俗中有」其實也是在描述「對境」而不是「有境」，因為這個概念是在描述「色心等法」。當然，既然有「對境」那麼就一定有相應的「有境」。如同在「世俗諦」的討論一般，「世俗中有」這個概念中，也是以「世俗」這兩個字來描述「有境」。不過，此處的「世俗」，就不是指「無明」，而是指「除了『觀察勝義的理智』之外的一切認知」，我們稱之為「名言識、名言心」。

在這裡，所謂的「名言中存在」(exist in conventional terms)並不完全和「以名言量安立」同義。因為，對於宗喀巴尊者來說，要「安立世俗諦」並不是僅僅只靠著「觀察勝義的理智」之外的「名言量」就可以的。實際上還必須包含「瞭解勝義的理智」在內，才能夠合理地成立「名言中存在」。在下一節討論完勝義諦之後，會再回過頭來討論這個主題⁸⁶。不過此處我們要了解的是：**對於中觀應成派來說，所謂的「存在」必然是「世俗中存在」，換言之，就是透過「名言量」所認知到的對象。**

4.4.2.1.3. 「唯世俗」

在上面所引的月稱菩薩的偈頌中的最後提到「所有假法唯世俗」，現在，我們要特別來說明「唯世俗」這個概念。宗喀巴尊者註釋到：

由於三種人前不現為諦實，而是分別假造虛偽諸法，由於彼世俗前不諦實故，名唯世俗。(《入中論善顯密義疏》：182)

此文中所說的「三種人」，指的是「聲聞阿羅漢」、「獨覺阿羅漢」與「大乘三淨地以上的菩薩」，這三種補特伽羅的共同特色就在於，他們都已經「完全斷除自性執」，也就是說，在它們的心中，完全不會把「無自性的法」錯誤地執著為「自性存在的法」。接著，在文句中可以看出，所謂的「唯世俗」實際上是在討論「對境」，這從偈頌中將「假法」與「唯世俗」二者並列就可以得知。之所以要強調「唯世俗」這種對境，是為了要與「世俗諦」這種對境進行對照。這兩者都是「世俗法」，然而，卻由不同的補特伽羅來予以認知：一為「斷除我執的聖者」，另為「未斷除我執的補特伽羅」。從根本上來說，所有的世俗法都是「假法」，都是「沒有自性」。這種「沒有自性的假法」，在「未斷除我執的補特伽羅」的認知中，會「現為諦實、有自性」，這個時候「本無自性卻現為有自性的世俗法」，就稱為「世俗諦」。然而，在「斷除我執的聖者」的認知中，「本無自性的法」也不會顯現為有自性，這時候，我們就稱之為「唯世俗」。

概要之，強調「唯世俗」這個概念主要是用來說明，**斷除煩惱障之後，我們也僅僅只是斷除了「我執」，因此「世俗諦法」仍就得以靠著其他的「名言量」來成立；因此，瞭解「空性」並不會破壞「世俗諦法」，而僅僅只會破壞「我執」而已。**以下列表統整「世俗」在不同概念中所指涉的意義：

⁸⁶ 4.4.4.2. 正確安立世俗諦的三種標準

表六、「世俗諦」、「世俗存在」與「唯世俗」三個概念中的「世俗」意涵

	「世俗」的意義	整個詞的意義
世俗諦	俱生無明、實有執、 將法或補特伽羅執為實有的顛倒識	在「無明」中，「世俗諦」會 「現為實有」且「執其為實 有」。
世俗存在	名言量，簡別「觀察勝義理智」	在「名言識」中，「世俗法」 是存在的。
唯世俗	虛妄、如幻、緣起性；簡別「實有」	在斷除煩惱障的聖者的心識 中，世俗諦「現為實有」但「不 執其為實有」。

4.4.2.2. 「勝義諦」

以下，我們將討論「勝義諦」這個概念，為了更加清楚他的意涵不至於混淆，我們要納入另外一個相近的概念，即「勝義存在」來進行比較說明。

4.4.2.2.1. 「勝義諦」(དོན་དམ་བདེན་པ་, paramārthasatya)

4.4.2.2.1.1. 詞源解釋

從梵文來看 paramārthasatya 原本就由三個部分所組成：parama-這個字首，指的是「最高」、「極」、「最上」之意⁸⁷。這個形容詞本身就是最高級的形式⁸⁸。第二個部分是 artha，這個字本身的意義非常豐富，在佛教經典中也是非常重要的詞彙⁸⁹。而於此處主要是「對象、對境」⁹⁰ (object)的意思。第三個部分則是 satya，這個字如同之前討論世俗諦的時候一樣，指的是「真實」的意思。

「勝義諦」可以分成這三個部分，是從字面上來分析的。關於這點，不同的派別並不會有太大的差異。然而，中觀應成派是如何解釋的呢？若要更進一步地理解勝義諦，那麼必須從「勝義」這個概念出發，而這又應該分成兩部分來說明，Newland 整理到：

- (1)以勝義的方式存在(paramārthah) (或不以勝義的方式存在)指的是什麼意思？(2)勝義諦(paramārthasatya)指的又是什麼意思？宗喀巴尊者認為，就是因為沒有辦法區別此二者的差異，Ngok

⁸⁷ 《梵和大辭典》：737

⁸⁸ 從原本的意義來說，parama 這個字並不僅僅只用來修飾「好的面向」，因為，它也可以用來形容「苦」(duhka)來形成 paramaduhkhita 義為「極苦」，或搭配「憂惱」(durmana)來形成 paramadurmanas，意思是「極大的憂惱」。

⁸⁹ 《梵和大辭典》：129

⁹⁰ 一般當我們說「六根對六塵」時，此處的「塵」就是 artha。另外，artha 這個字也有「意義」的意思，觀空法師的上述譯文也是如此翻譯。在中觀應成派中所謂的「了義」與「不了義」也是一組很重要的區分，前者指的是「空性」，而後者指的是空性之外的一切世俗法；其中的「義」，就是翻譯 artha (Nappe 2003:30)。

Lo-den-shay rap 才會認定：由於所知並不是勝義存在，因此勝義諦並不是所知。(Newland 1992: 89)

關於「勝義諦只能是所知」這個命題，我們在之前的段落已經討論過了，在此就不再延伸討論。然而從這段話中我們應該要注意的是，區別「勝義諦」和「勝義存在」是非常關鍵的。以下，我們就分別介紹這兩個概念，之後在綜合整理兩者的差異，如此就可以算是比較完整地理解「勝義諦」的意義了。

4.4.2.2.1.2. 「勝義諦」的定義

在說明「勝義諦」的時候，宗喀巴尊者引用月稱菩薩《顯句論》的內容：

由是彼義(境)(artha)，亦是最勝(parama)，故名勝義，彼復諦實(satya)，名勝義諦。⁹¹(《正理海》:487，譯文參考，釋觀空: 570)

另外，宗喀巴尊者在《略論》中談到勝義諦時，也引述了月稱菩薩的《入中論》及其《入中論自釋》：

勝義諦相，如《入中論》說：是見真所知義智之所得。《釋論》云：「勝義，謂現見真義勝智所得之體性。此是一體，然非自性有。」此說是能量真實義之無漏智所得，非自性有。言所得者，義謂由彼智如是成立。世俗亦然。(《略論》:276)

Newland整理了嘉木樣大師與其他格魯派的學者的看法：

「空性」之所以被稱為「勝義諦」的原因有三：(1)因為它是勝義觀察理智所找到的對境，所以稱之為「義」(object, artha)；(2)因為他是事物真正的存在方式，所以稱之為「勝」；(3)而之所以稱它為「諦」，因為其顯現方式和存在方式相一致。(Newland 1992: 93)

可見，對於格魯派所詮釋的中觀應成派來說，「勝義諦」是「空性」的同義詞，其基本定義就是：「勝義觀察理智所認識的對象」。在這之中，我們要強調四個重點。**首先**，「勝義諦」是「認識對象」，而不是「認知」。換言之，「觀察勝義的理智」確實有著它的「認識對象」，因此，它並不是什麼都不理解，它所理解到的恰恰就是「找不到自性存在的事物」這件事情。**第二**，雖然指稱的是「認知的對象」，但這並不代表能夠離開「認知」來討論。也就是說，如果不依靠「觀

⁹¹ 《正理海》英譯：Since it is a fact (don) and it is supreme (dam pa) as well, it is ultimate (don dam). And since it is true, it is the ultimate truth.

察勝義的理智」，我們也沒有辦法從對境中區分出「勝義諦」來，這點我們在討論「體性一、反體異」的概念時有做過說明。「必須依靠相應的認知來成立」的這個特色，對於宗喀巴尊者來說，也是通用於「世俗諦」的。**第三**，雖然是「所得之境」，但也不能理解為「諦實有、自性有」，而要理解為「非有自性」。**第四**，之所以「諦」，主要是因為其「顯現狀態與存在狀態相一致」的這個性質，而這個性質又被稱為「不欺誑」。這點與世俗諦是完全相反的，因為所有的世俗諦都具有「欺誑」，也就是「顯現狀態(有自性)與存在狀態(無自性)不一致」。

對於中觀應成派來說，不論是「勝」、「義」或是「諦」，這三者都是用來描述「空性」的，換言之，「空性」具有「最高」、「對境」以及「不欺誑」等三個性質(Hopkins 1988: 128)。要注意的是，所謂的「空性」是「對境的性質」，因此，這三個性質指的都是「對境」。之所以要強調這點，是因為有其他的佛教宗義中，有把「勝」解釋為「觀察勝義的理智」，也就是放在「有境」、「認知」來說的(Hopkins 1988:128; Newland: 1992:92-93)。但這對於格魯派所詮釋的中觀應成派來說，不論是「勝」、「義」還是「諦」，全部都是用來說明「認知對象」而不是「認知」。

4.4.2.2.2. 「勝義存在」(དོན་དམ་བཅ་ལུ་བ་, paramārtha-siddha)

「勝義存在」有兩種意涵。Newland 整理到：

勝義存在有兩種意思：(1)對於觀察勝義的分別理智來說是存在的；(2)以*不需要透過無害的覺知安立而客觀存在的方式*存在著。(Newland 1992: 91)

第一種解釋，是中觀應成派所同意的。在這種解釋中，所謂的「勝義存在」，指的就是在「觀察勝義的理智」的尋找下，能夠被找到者。當然，對於「中觀師」來說，這種理智*根本不可能找到*任何事物，因此，*沒有任何事物是勝義存在！*

不過，第二種解釋則要仔細區別。因為這個定義實際上是「中觀自續派」的定義。宗喀巴尊者認為，中觀自續派以「不需要透過無害的覺知安立而客觀存在」這段話來說明「勝義存在」，其實是*間接地*同意「事物在名言中有自性」的，因為在這個定義中，中觀自續派沒有*直接排除*「有自性」：

此派(按：自續派)中雖無非由內心顯現增上安立之體性，然(與)許有*非唯假名由彼曾上安立之體性*，亦不相違。(《入中論善顯密義疏》：141)

中觀自續派同意，如果我們不透過「觀察勝義的理智」來加以分析，而是以「名言量」來認知的話，那麼，在「認識對象」*那邊*，確實還是存在著「非唯假名由比增上安立」的性質，這就被稱為「自性有」。這就是為什麼我們會稱中觀自續

派是承認「名言中自性」的原因了。但這樣的觀點是中觀應成派所極力反駁的。中觀應成派一直強調的「非唯名言安立而有」的意思指的就是：就算是名言的範圍，也不同意「事物有自性」。因此，就中觀應成派來看，第二個定義應該要修正為：「非唯名言安立而存在」，就是「勝義存在」的定義⁹²。在這個定義中，完全排除了「對境有自相成立」的這種可能。

了解這點是非常重要的。因為當要判別「對一錯」、「正一倒」的時候，我們或多或少都會認為「總應該有個標準來判斷」。中觀應成派並不否認應該要有「標準」才能判斷「正一倒」、「對一錯」，然而，他們不能同意這樣的標準是「有自性」的。換言之，如果我們認為「正確與否」的標準是「有自性的」，是「非唯名言安立而有」的話，那麼就是中觀應成派所謂的「自性執」。中觀應成派認為，要做出「你答對這個問題了」、「這是鉛筆、不是橡皮擦」等等的判斷，當然會有所謂的「對於這個問題之正確回答的定義」、「鉛筆的定義」以及「橡皮擦的定義」等等，也就是我們對於這些概念的理解。當然要有這些理解、定義，我們才能加以判斷。真正的關鍵並不是說沒有這些定義，而是要強調：就算「有」，也都是「唯名言安立而有」，都是依靠「我們的認知」在各種「施設基」上加以命名「施設法」之後才有的。如果我們忽略了這點，而錯誤地以為這些概念的「定義」、「意義」是「它們自己本身就有」的話，那麼就是所謂的「自性執」。

總結以上的討論，我們可以將中觀應成派所定義的「勝義存在」歸結為以下二者：**第一**，能夠被「觀察勝義的理智」所找到的；**第二**，「非唯名言安立而存在」。

4.4.2.2.3. 「空性」是「勝義諦」、不是「勝義存在」、是「世俗存在」

以上，我們區分了「勝義諦」與「勝義存在」這兩個概念。現在，我們要將之前所討論到的「世俗存在」與「世俗諦」放在一起討論。首先，「勝義諦」絕對不會是「世俗諦」，這兩者是不同的認知所瞭解到的對境。這在之前討論「二諦的關係」有所說明。

再者，就中觀應成派的立場來看，任何「存在的法」都是「世俗存在」，絕對不是「勝義存在」。因為，就「觀察勝義的理智」而言，它所找到的對境，就僅僅只是「某法的空性」，也就是「某法並不諦實存在」。換言之，所有現象真正的存在方式，就是「沒有自性地存在著」。這一點，也完全適用於勝義諦本身，宗喀巴尊者在《略論》中就援引月稱菩薩的著作說明：

《六十正理論釋》說：勝義諦亦唯由世間名言增上而立。（《略論》：279）

⁹² 在這個定義中，其實還少了「無害的覺知」這個概念。中觀應成派認為討論到「勝義存在」的時候不需要加入「無害的覺知」這點，也是中觀自續派的另外一項明顯的差異（《入中論善顯密義疏》：177-179）。然而此處還是將重點放在「是否同意名言中有自性」的這個差異即可。

我們或許會有一個疑問，既然「空性」也是「唯名言安立的」、也是「世俗存在的」，那為什麼還要稱其為「勝義諦」呢？在《略論》、《入中論善顯密義疏》以及《正理海》等著作中論及「二諦」的段落，宗喀巴尊者都討論到了這個議題，可見其重要性。在回答到這個問題時，他引了龍樹菩薩的著作來說明：

《六十正理論釋》云：「豈涅槃亦是世俗諦耶？答曰：如是。」
又云：「故涅槃亦唯於世俗諦假立。」此義是說，安立涅槃勝義諦為有者，亦唯就世俗諦**名言識**前而立。非說此宗許涅槃為**世俗諦**。（《略論》：280-281；粗斜體為筆者強調）

所謂的「涅槃」，指的是「盡斷實有執的心識」，由於這樣的補特伽羅將不會繼續產生輪迴的果報，因此稱為「涅槃」。可見，關鍵的重點就是「實有執」。在此的引文中，主要討論的命題是「勝義諦亦為世俗諦」。如果不加說明，光是一文解義的話，就會得出自相矛盾的結論，因為，「勝義諦」與「世俗諦」的區分是一種「二元窮盡」的區分，換言之，這兩種區分完全不會有交集，不可能有一法，同時是「世俗諦」又是「勝義諦」的。宗喀巴尊者對這段文字做出的說明，關鍵之處就在於區分「世俗諦」與「世俗存在」的差異：文中的「唯就世俗諦名言識前而立」，指的就是「世俗存在」，而文中的「由俱生無明之力，於名言識前現為諦實者」，指的就是「世俗諦」，即「受到無明所影響，而現為諦實」的意思。「涅槃」作為「徹底地了解空性」的結果，當然不會是「世俗諦」，這點從「二諦互斥」的觀點來看很容易了解。但為什麼我們會說「涅槃」是「世俗存在」呢？這是因為，當我們要宣稱「『徹底了解空性』就是『涅槃』」這個命題的時候，其實我們也已經使用了「施設基—施設法」的運作方式，換言之，我們已經對某種狀況進行了「命名」。換言之，當我們說「涅槃是存在的」的時候，這就已經是一種「命名」，因此我們才說「涅槃也是『唯名言安立而有』」的，是「世俗存在」的。

格西Jinpa透過區分「勝義」的兩種層次，來說明這個命題。Jinpa認為，「勝義」的一種用法，是和「諦實的存在狀態」(substantially real mode of being)，這是與「勝義存在」同義(Jinpa 2002: 46)。第二種意義，則是與「世俗諦」的「世俗」並列(Juxtaposed)而使用。我們是在哪一種意義底下並置的呢？是在「勝義諦**不欺誑**」而「世俗諦**欺誑**」來並置的。換言之，在這個意義底下的「勝義」，就是為了對比(as opposed to)「世俗」而出現的(Jinpa 2002: 46)；是為了強調，在同一件事物之上，不僅僅有著「欺誑的世俗」，其實還有一個「不欺誑的勝義」是可以被我們發現的。

Jinpa這樣的區分是很重要的。因為，就第一種用法來看，我們要說：「沒有任何事物是以『諦實存在的方式』存在的」。這裡使用的是一個非常嚴格的全稱命題「任何」，因此，就算是所謂的「空性」當然是「存在的」，但也絕對不可

能是以「諦實存在的方式」來存在；換言之，就算連「空性」也不是「諦實存在」的。在第二種看法來說，「勝義」意謂著「不欺誑」，因此，在某物上有一種性質是不欺誑的，那就是它的「空性」，這點當然是存在的；所以就第二種看法來說，「空性」是存在的⁹³。所以，再讓我們重申一次格魯派的立場：**沒有任何事物能夠「諦實地存在」，但卻實有事物是「諦實的」**⁹⁴(Jinpa: 48；亦可參考Newland 1992: 87)。

「不欺誑」並沒有和「世俗存在」相違背，然而「勝義存在」卻是與「世俗存在」相違背。因此，我們可以說「勝義諦是不欺誑的世俗存在」，然而既然是世俗存在，就不可能是勝義存在了。

關於「勝義諦也是世俗存在」或說「勝義諦也是自性空、唯名言安立」這個概念，就是佛教另外一個很重要的觀念「空空」(sūnyatāsūnyatā)。所謂的「空空」，指的是「空性的空性」，也就是說「空性也是自性空的、也是沒有自性的」。這點其實非常重要。不論是龍樹菩薩⁹⁵還是宗喀巴尊者都特別提醒過。因為在中觀應成派中，總是三句不離「空性」，因此，當我們一直把「空性」掛在嘴邊，反而會忘記它本身也是自性空的。其實，「空性」指的就純粹只是「某物沒有自性」而已，換言之，空性一定要搭配著一個世俗諦一起出現，絕對不可能有一個獨立於世俗諦的空性存在。我們只要謹記這一點，就可以避免「把空性當成實有」的錯誤認知。

4.4.3.3. 對於二諦的小結

現在對「二諦」的討論進行小結。若將二諦綜合來看的話，最重要的是要清楚兩組概念的差異：第一組概念是「勝義存在—世俗存在」，第二組概念是「欺誑—不欺誑」。

首先，「勝義存在—世俗存在」這組概念，主要是在討論「存在的狀態」，更精確地來說，是討論「事物最終的存在狀態」。什麼叫做事物最終的存在狀態呢？那就是「事物到底是不是『真的』存在著」，這就是所謂的「諦實存在」。對於中觀應成派來說，所謂的「諦實存在的事物」完全是我們自己的想像，現實中根本就不存在這樣的事物的。換言之，就算我們再怎麼樣努力地去尋找這種

⁹³ Jinpa 認為，有許多英譯本將「勝義諦」的「勝義」翻為 absolute，這種譯法是有問題的。原因是，absolute 僅僅只說明了上述區分的一種用法，而事實上，這種用法在宗喀巴或是格魯派的立場上，反是應該要被徹底地否定掉的部分呢！因此，較為適當的翻譯，應該是 ultimate。這種譯法實際上也受到了本篇論文所參考的文獻所採納，包括了 Hopkins、Napper、Newland 以及 Thakchoe 等人，一致都使用 ultimate truths 來做為「勝義諦」的英譯。

⁹⁴ Nothing exists 'ultimate' (དོན་དམ་པར་) although something can be said to be 'ultimate' (དོན་དམ་པར་). 在此我們要注意的是這兩個謂語的形式。兩者的差別僅僅只是有沒有加上「རྟེན་མེད་」這個「義格助詞」。「義格助詞」在藏文中的用法非常廣泛，在此主要是強調「在...的狀況之下」。如果沒有加上此助詞的情況，就僅僅只是指「真實的」這個意思。對於中觀應成派來說，「沒有任何一法是真實存在」的這個事實，就是「真實的」。換言之，「不真實的存在」才是「真實的」。

⁹⁵ 龍樹菩薩在中論中就提到「不能正觀空，鈍根則自害，如不善呪術，不善捉毒蛇」《中論》卷 4〈24 觀四諦品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 33, a8-9)。而宗喀巴尊者也說「勝義諦體者...非自性有」(《入中論善顯密義疏》:173)。

事物，也不可能會找到的。然而，「非諦實存在」並不代表「不存在」，而是指「世俗存在」，也就是說，如果我們先不去分析「這個茶杯是否諦實存在」的話，我們透過「摸到茶杯的溫度」、「看到它的形狀」、「喝到它所裝的水」等等，還是可以安立起「這是一個茶杯」的。

第二組概念「欺誑—不欺誑」是一組「窮盡」的分類方式，也就是說，事物要不就是「欺誑的」，要不就是「不欺誑的」，不會有其他第三種可能。所謂的「不欺誑」，指的是「『存在狀態』與『顯現狀態』相一致」，所謂的「顯現狀態」指的是「我們所認知到的對象」。一般來說，所謂的「誤把繩子當成蛇」其實也可以列入「欺誑」的範圍，因為「繩子」當然不會有「蛇的性質」（例如可能會咬人、會自己跑走、冰冰涼涼的...等等），但是我們卻把它認為「有這些性質」，換言之，我們所「認知到的對象」其實是「不符合它的存在狀況」。不過，在二諦中的這種「顯現與實際狀況的不一致」是比較特別的，那就是「本來沒有自性，但卻被我們誤認為有自性」。換言之，是專門特指「有自性—無自性」的這組差別。

在「勝義諦」與「世俗諦」這兩個概念中都出現了「諦」這個字，然而意義卻不同，我們也可以透過上述這兩組概念來加以說明。在「世俗諦」中，「諦」指的是「諦實存在」、「自性存在」，換言之，是「自性執」所**錯誤地**了解的對象。之所以說是錯誤，就在於「事物本『無自性』卻錯認成『有自性』」。所以，在「世俗諦」這個概念中的「諦」，正式突顯出了其「欺誑」的性質：「諦實存在」並不符合事實，因此是「欺誑的」。反過來說，在「勝義諦」中的「諦」，字面上指的是「真實、不欺誑」，這是因為「勝義諦」是「無自性」、「非諦實存在」，而這個性質確實是事物本來的樣貌，是符合現實狀況的。總之，**「世俗諦」中的「諦」，直接的意思是「諦實存在」，而間接表達出了「欺誑」的意思；「勝義諦」中的「諦」，直接的意思是「真實而不欺誑」，間接則表達出了「非諦實存在、無自性」的意思。**

如果要理解「存在方式」與「不欺誑—欺誑」（存在狀況與顯現狀況一致/不一致）這兩組概念與「二諦」之關係，可以整理成以下的表格：

表七、「二諦」之「存在方式」與「欺誑與否」比較

		存在方式		是否欺誑	
		勝義存在	世俗存在	不欺誑(諦實)	欺誑
二諦	勝義諦	X	O(「空空」)	O	X
	世俗諦	X	O	X	O

4.4.4.在「無自性」的前提下安立「世俗諦」

4.4.4.1.「如幻」的世俗諦

宗喀巴尊者在《菩提道次第略論》以及《菩提道次第廣論》之中，都有特別獨立章節來說明「補特伽羅如幻」的意義。我們以下就以這兩個文獻來作說明⁹⁶。首先我們要來看看宗喀巴尊者說明「如幻」意義的這個科判，在整體的討論中座落在哪一個位置。不論是在《廣論》還是在《略論》，宗喀巴尊者都是在討論完「補特伽羅無自性」之後，特別另外立了一個項目來說明「明補特伽羅如幻」的意義。換言之，這是在破除了補特伽羅的「自性」之後才討論的。特別在「破」之後討論如何「立」，這是宗喀巴尊者的中觀應成派的特殊之處⁹⁷。這其實也呼應了宗喀巴尊者對於「世俗諦」與「勝義諦」予以同等重視的想法。在瞭解完「如幻」的意義之後，不但能夠避免落入「常邊」，不去執著一切法為有自性，也能夠不落「斷邊」，幫助持有中觀應成派思想的人，在「無自性」的前提之下還能安立一切的世俗諦。這點對於中觀應成派來說是非常關鍵的，而我也想要進一步宣稱：中觀應成派僅僅只是去破斥 Honneth 批判理論中的「自性執」，並沒有將他所強調的「規範倫理」也一起否定掉。如果中觀思想連「批判的規範基礎」都設立不起來，那麼它又如何安立一切的「戒律」以及世俗的倫理呢？如果沒有辦法安立，很難不落入「寂靜主義」這種被許多人所批判的佛教的性格。對於一個強調積極入世的大乘佛教來說，「安立如幻的世俗諦」就變得非常關鍵了。

宗喀巴尊者認為，「如幻」⁹⁸要有兩個要素，缺一不可。他說到：

此中要具二義，謂要顯現及如現而空。非如兔角與石女兒全無所現。若現而不空，亦不能見為現相如幻也。（《略論》；粗斜體為筆者強調）

要成立「現相如幻」，必須要有「顯現」以及「如現而空」這兩個要素。宗喀巴尊者在《廣論》和《略論》中，都舉了同樣一個「幻現之象馬」的例子來說明。不過為了方便起見，讓我們以「電影」來做例子。當我們看電影的時候，會看到一幕幕的景象，假設今天我們看到了「兩個人走在馬路上」的這一幕。我們會說「這兩個人共同走在路上」這樣的話，或許還會和旁邊的有人交頭接耳地討論，「右邊那個人如何如何」等等。但不論怎麼樣，他們終究都是「螢幕所投影

⁹⁶ 在《略論》中宗喀巴尊者又在此一科判之下分成兩個子題，其中第一個子題中又細分為二。相較於《略論》比較明確的分疏，《廣論》談到次一科判時，內容都沒有再進行子題的畫分。因此，我這部分的討論的子題的分類方式，主要就是依據《略論》而來。除非是兩者都有所差異之處，否則都以《略論》為主要引用的來源，但相同之處會標上《廣論》出處，以供參考。

⁹⁷ 這點也可以在《入中論善顯密義疏》中看到。在此論中，宗喀巴尊者破斥完「他生」這個一切的自性執著最困難的部份之後，特別就進行「二諦總建立」的說明。這當然是完全依指月稱論師著作《入中論》時的順序。因此也不能完全說是宗喀巴尊者的創見。

⁹⁸ 在《廣論》和《略論》中，宗喀巴尊者都提到了兩種「如幻」的意義：「勝義如幻」和「顯相如幻」。而他在二處所明卻說明當我們討論「如幻」的時候，指的都是第二種意義。因此以下就不多做區別。

出來的影像」，而不是「真的人」。但是，我們在融入劇情、在感受電影給予我們的震撼因而哭泣、害怕或歡笑的時候，我們並不會想著「這根本就只是螢幕投影的畫面，只是在『光線、形狀和聲音的刺激』之上安立的想法而已」。我們並不是這樣去看電影的。我們看到的，是「如同活生生的人一般的『人的影像』」。我們確實把他們當成「真的人」來看待。當然，在散場後，我們不會一直如此「當真」，我們或許還會批判性地說到：「這部電影真是充滿著意識形態...」等等的評論。然而，我們應該要清楚地區分出這兩種層次：一個是「看電影」，一個是「看『電影』」，在前一個層次中，我們僅僅是瞭解「電影的『內容』」，後一個層次，我們瞭解到「『這些內容』是『電影』，不是真的」。

那麼，從這個例子中，我們要怎麼樣理解「顯現」與「如現而空」呢？讓我們想想，當我們要生起「這個是電影，不是真的」的這個想法時，我們還必須要先去「看電影」，換言之，我們當然不會對著牆壁說「這是電影，不是真的」更不可能對著真正的人說：「你只是電影的影像，不是真的」。所以，所謂的「顯現」，**首先**必須就是「要顯現在我們的心識當中」才行。**第二**，我們還要瞭解「這個顯現在心識當中的影像」，其實只是「電影」，而不是「真的」。

以上面這個例子，我們要進一步理解「顯現」與「如現而空」。可以注意到的是，在例子中，我們特別強調了「電影—真實狀況」的這個區別，因此，在瞭解空性的時候也要找到相應的區別，即「有自性—沒有自性」。換言之，在例子中，我們所要瞭解的是「雖然顯現為『真的人』但實際上『僅是電影，非真的人』」，而在討論二諦的時候，我們要瞭解的就變成：「雖然顯現為『有自性』，但實際上『僅是顯現，不是真的自性』」。我們也常常稱這兩種如幻的條件為「顯空二俱」。總之，了解「如幻」的重點是：**必須要在一個「已經顯現在我們心中、被我們所認知到的對象」之上，去了解「這個對象沒有自性」的道理。**

在引文中，宗喀巴尊者還說明了另外兩種狀況：第一，「非如兔角與石女兒全無所現」，第二則是「若現而不空」。在第一種狀況之下，我們缺少的是「顯現」這個條件。對於中觀應成派來，「存在的事物」、「境」與「所知」三者是同義詞(《寶鬘》：102)。而此處所謂的「顯現」指的就是「所知」。如果這個條件缺乏，那麼就等於是「不存在」了。宗喀巴尊者就舉了「兔角」和「石女之兒」作為例子：兔子頭上不會長角，而「不能生育的女子」是不可能會有「小孩」的。這兩者都是「不存在」的。換言之，如果我們說「兔角如幻」或「石女兒如幻」，就是錯誤的理解了如幻。第二點則是「若現而不空」，也就是說，雖然是顯現了，但是我們沒辦法理解「所顯現的事物沒有自性」，這樣也不能算是「世俗諦如幻」，反而就應該要說「世俗諦真實地存在」了。

4.4.4.2. 正確安立世俗諦的三種標準

在上一節中，我們談完了「如幻」的意義，透過這個概念，我們便能夠很恰當地將「二諦」進行綜合，瞭解他們的關係，以及二者相輔相成的可能性。現在我們應該已經可以很清楚地區分出「世俗有」、「自性有」、「自性無」、「勝

義有」的差別了：一切法都是「世俗有」、「自性無」，都**不是**「自性有」、「勝義有」。然而，然而，之前再討論到「世俗存在」、「世俗有」的段落中⁹⁹，我們並沒有完整地說明，因為，所謂的「世俗有」，並不僅僅只是「名言量安立」這麼單純而已，還必須要包括「自性空」的理解。換言之，必須要將二諦綜合起來才能夠說明中觀應成派的「世俗有」。到了這個步驟，我們應該已經具備了足夠的知識，來說明之前尚未討論完的部分。

關於「世俗有」的說明，宗喀巴尊者提出了三個條件：

此於名言許有許無，為從何門而安立耶？謂若有一於名言識是所共許，如所許義，餘名言量無能違害，及能如理觀察真實或有無自性，以此正理亦無違害，則於名言許彼為有，與此相違，即許為無。(《廣論》:471；粗斜體為筆者強調)

引文中可以清楚地看到這三個條件分別為：「名言識所共許」、「於名言量無能違害」以及「不與觀察勝義的理智違害」。以下我們分別來說明這三個條件。

4.4.4.2.1. 條件一：名言安立

第一個條件是「於名言識所共許」。首先來了解這句話中的「名言識」的意涵。宗喀巴尊者的解釋：

其名言識，謂任於何法，唯如所顯隨順而轉，不更觀察其所現義，為唯於心如是現耶？抑為彼義實如是耶？名不思擇真實義識，非是一切全無觀察。此唯如世間共許或如名言識顯現而轉，非觀真理為何而隨轉故，亦名世許。(《廣論》:471)

在這段解釋中要注意兩個部分。首先是「名言識」的定義。「名言識」指的是「為如所顯隨順而轉」，也就是說，只要是顯現在心中的，就算是名言識所認知的對象了。其中要特別注意「唯如所顯」中的「唯」，因為這個字是特別用來排除「觀擇勝義的理智」，因此，所謂的「名言識」，就如之前所討論的一般，理解為「排除『觀察勝義的理智』的其他一切認知」即可。所以宗喀巴尊者才說，「名言識」的特色在於「不更觀察其所現義是否為真實」，因為，只要稍有任何對於「是否諦實存在」的觀察，都要直接歸屬於「勝義觀察」，就不能再說是「名言識」了。

上述強調了「名言識」的第一個意義，也就是「隨其所現而轉，不觀察勝義」的特色。然而依據這個性質，宗喀巴尊者進一步強調出，名言識「非是一切全無觀察」。有些人認為，「觀察」就等同於「觀察勝義」，但宗喀巴尊者認為，「觀察勝義」僅僅只是「觀察」中的一種而已：觀察勝義的理智，僅僅只是分別心當中的一種，除此之外還有其他各式各樣的「分別」在運作著。所以，第一個條件

⁹⁹ 4.4.2.1.2. 「世俗地存在」、「世俗中有」

之所以說是「名言識所共許」(「世許」)，主要是強調「非觀真理為何」的這個特色。

4.4.4.2.2.條件二：不與世間名言量相違

第二個條件是「如所許義，餘名言量無能違害」。其中的「如所許義」，是承接第一個條件而來的。也就是說，在「名言量所共許」的這個條件之上，再加上「不與世間名言量相違」。何「餘名言量所相違」呢？宗喀巴尊者說明到：

餘名言量所違害者，譬如於繩妄執為蛇及陽燄妄執為水，雖是未觀實理識所執取，然彼所取義，由名言量而能違害，故於名言亦無彼等。(《廣論》:471-472)

顯然，這是要排除「陽焰水」等等認知對象，因為，這種對境不需要透過「觀察勝義的理智」，僅僅只要在「名言量」的層次，就能夠說明它是虛假的，是「不存在的」、「無的」。雖然「世俗諦」對於「勝義諦」來說都是「倒」的，但是，如果將討論限制在「世俗諦」中，還是可以區分「正世俗」和「倒世俗」。也就是說，就算在沒有分析「事物是否諦實存在」的情況下，有些「認知」還是會被「名言量」判定為假，最常舉的例子就是「陽焰水」，因為在大太陽底下，遠處的地面所浮現出來看似水池的景象，其實只是幻覺，要了解「陽焰水是幻覺，而不是真實的水」這件事情，並不需要使用到「觀察『事物是否諦實存在』的推理」。

宗喀巴尊者在這理所強調的第二個條件，指的就是「正世俗」。換言之，中觀應成派要安立世俗諦的時候，也必須參考「名言量」所安立的標準。最後，我們要注意的是，所謂的「由其他名言量來成立『無』」的「無」，雖然理解為「不存在」，但實際上是「以某種標準來說的不存在」。以之前的例子來看，我們並不是要堅持「沒有電影中的人的影像」，而是要去說明「電影中的人並不是真正的人，他只是影像」。

當然，還是要清楚，這僅僅只是「觀待世間」才區分正倒的，因為對於勝義諦來說，不論正世俗還是倒世俗，其實都是「倒的世俗諦」，因為它們都會錯把「無自性的事物」誤認為「有自性」。所以，這就涉及到了正確安立世俗諦的第三個條件，也就是必須要加入勝義觀察的部分。

4.4.4.2.3.條件三：不與「勝義觀察理智」相違

第三個條件是「能如理觀察真實或有無自性，以此正理亦無違害」。在上面兩個條件完成之後，我們所成立的是「正世俗」。不過，光是這點對於中觀應成派來說還是不夠的。因為我們之前提到過，要瞭解「世俗諦法」具有「世俗諦」的性質，也就是「世俗諦法為虛妄」，必須要依賴「瞭解勝義的理智」。因此第三個條件也是正確安立世俗諦的必要條件。

宗喀巴尊者對這個條件的解釋是：

如理觀察有無自性之正理無違害者，謂於名言所立諸義，雖名言量之所成立，然正觀察有無自性正理之識，於一切種定須無害。若由彼理之所成立，是由自性成立為有，則違名言之義。(《廣論》:472)

所以，對於中觀應成派來說的「正世俗」，還不能夠違背「觀察勝義的理智」。不過，所謂的「觀察勝義的理智」，也僅僅就是觀察「有無自性」而已，因此，說穿了我們僅僅只是排除了「世俗諦所成立的法，以自性的方式存在」這個命題而已。反過來說，如果我們認為，「世俗諦的法是自性存在的」，那麼就不能稱之為「名言之義」(中觀應成派的解釋)了。

4.5. 「菩提心」與「大悲心」與「空性正見」

雖然前面幾章的討論看似不同，但基本上還是都圍繞著「空性」這個議題。對於格魯派來說，空性確實是佛教的關鍵基礎，但卻還不是全部。了解「空性」、「所破自性」以及「二諦」等等，可以說是一種「方法」，然而，任何的「方法」都有其目的，那麼了解這些道理的目的是什麼呢？答案是「希望能夠在自利以及利他這兩方面完全圓滿」，也就是說，希望能夠解決自己的痛苦並且解決其他人的痛苦。從這點出發，我們就要進一步說明「大悲心」和「菩提心」這兩個概念。月稱菩薩在《入中論》中就提到，「大悲心與無二慧，菩提心是佛子因」，宗喀巴尊者特別從這個偈頌中，將「大悲心」、「無二慧」(瞭解空性的智慧)以及「菩提心」歸納為「菩薩之三種正因」(《入中論善顯密義疏》:46)。一般來說，「菩薩」用來指稱「大乘行者」，並和「小乘」做區別開來，而中觀應成派既然是以「大乘佛教」自居，則依止其道理來實踐者，必然會以「菩薩」作為努力的目標。既然如此，除了「空性正見」之外，「菩提心」與「大悲心」也有著不可或缺的重要性。

之所以要特別強調這幾個概念，除了更加完整地介紹格魯派對中觀應成派的詮釋之外，也有助於我們反省 Honneth 批判理論。在之前我們已經說明過，對於 Honneth 來說，「解放旨趣」是批判理論不可或缺的一個「前理論基礎」。換言之，如果黑格爾左翼的批判理論要在當前還有實際的效果，就必須要有能力在社會現實中，辨認出「能夠推動社會改革的動機來源」，這樣的動機來源，就來自於「痛苦的經驗」以及「想要離開痛苦的願望」。而由於 Honneth 認為「受到他人蔑視」是造成我們痛苦的來源，因此「爭取他人的承認」當然就是這種「痛苦經驗」、這種「解放旨趣」所激發出來的「行動」了。

從中觀應成派的角度來看，「爭取他人的行動」並不是「解決痛苦」的根本工作，因為，「他人的蔑視」並不是真正的痛苦根源，「自性執」才是。這並不意味著中觀應成派會完全忽略「一個受到他人蔑視者確實會有痛苦的感受」，而硬是把它說成「沒有痛苦」。中觀應成派確實知道這個人是非常痛苦的。然而，

我們所提出的建議卻和 Honneth 並不相同。要徹底解決痛苦，並不是去爭取他人的承認，而是消除自己對於事物錯誤的認知，消除「自性執」。

然而，Honneth 的批判理論雖然沒有正確地辨別出痛苦的根本原因，但他還是指出了「激發實踐行動的動機」。由於中觀應成派不認為「爭取他人的承認」能夠達成「解決痛苦」這個目標，因此，也不會同意用「爭取他人承認」來作為「實踐行動的動機」來源。既然如此，難道中觀應成派的這種「二諦」觀點，難道就與社會行動完全違背嗎？當然不是。為了要說明「改革實踐的動機」，「大悲心」和「菩提心」等等概念，就變得非常關鍵。我們已經用了至少三個章節的篇幅來說明中觀應成派的「空性見」，現在，就讓我們來了解另外兩個「成為菩薩的必要條件」吧。

4.5.1. 「出離心」作為「大悲心」的前提

宗喀巴尊者在著名的《三主要道》¹⁰⁰中，就說明到整個佛法都可以用「出離心」、「菩提心」與「空正見」這三個方面給貫穿起來。如果和上面所討論到的「菩薩的三個必要條件」來看，三主要道中多點出了「出離心」。然而，這並不代表月稱菩薩的《入中論》並不重視「出離心」，就宗喀巴尊者的解釋來看，這顯然是因為月稱菩薩早就將「出離心」當成是「大悲心」的前提了。所謂的「出離心」，指的是「不欲自己受苦而希求離苦」的心願。然而，對於佛教來說，所謂的「出離」，不僅僅是出離「痛苦」，而是出離「輪迴」。「輪迴」意指「在六道中不斷地不由自主地輪轉」。「六道」指的是六種不同的生命形態，其中又可分為「善趣」(བདེ་འདྲི)和「惡趣」(འདྲི་འདྲི)。「善趣」的「善」(བདེ)本身就有「快樂」的意思，因此，所謂的「善趣」，強調的就是在這類型的生命形態中，「快樂」為其特色。既然如此，為什麼「善趣」也是屬於我們所要「出離」的對象呢？原因是，因為此中的「快樂」，僅僅只是「滿足慾望」，但卻沒有「解決痛苦」。他們之所以快樂，是因為「欲望得到了滿足」，但是這樣的滿足也是有條件、也是無常的，因此，當它們享受之後，也不能避免地要輪迴到其他的生命形態，當然也包括了「惡趣」。

這就是為什麼佛教會將我們所認為的「樂」視為「壞苦」了，因為這並沒有真正地解決痛苦，而只不過是暫時避免痛苦的情況發生而已。因此，這裡所謂的「出離」，是指真正地「解決痛苦」，而不是「以樂代苦」而已。「出離心」和「大悲心」有同有異：相同之處，就在於「不欲痛苦，希求解脫」，而差別主要是在「對象」的不同，出離心關注的是「自己」，而「大悲心」關注的則是「一切受苦者」。因此，所謂的大悲心指的是「見有情受諸苦惱，為欲救一切苦有情」(《入中論善顯密義疏》:48)。我們可以整理如下表：

¹⁰⁰ 目前《三主要道》主要有五種譯本。以下所引用的是祈竹仁寶哲所著《甘露心華：三主要道釋》。

表八、出離心與大悲心的所緣與行相

	所緣	行相(定義)
出離心	自己	不欲自己於「苦—樂」輪迴中受苦
大悲心	其他眾生	不欲其他眾生於「苦—樂」輪迴中受苦

那麼，為什麼我們會說「出離心」是「大悲心」的前提呢？宗喀巴尊者如此解釋到：

此復應知初發業者，若未思自我流轉生死而令心厭離。則於思惟他有情時，不忍其受苦之心，必不能生。故當如四百論釋所說，先於自身思惟已，次緣他有情而修(《入中論善顯密義疏》:51)。

也就是說，如果我們沒有打從心底了解到自己是多麼地想要「從痛苦中解脫出來」的話，我們根本就沒有辦法把這樣的想法運用到思考他人的處境當中。在這裡我們可以區分出兩種情況：第一，受到痛苦時，人們都會不由自主地想要「離開痛苦」；第二，了解到「痛苦帶來的不快樂，因而想要徹底地解決痛苦」。仔細來看，這兩種情況其實是不同的。第一種狀況，僅僅只是當痛苦發生的時候才想要解決，除此之外，例如當享受到快樂的時候，就完全不會把「解決痛苦」當成一個重要的目標來努力。只有進入到第二種層次，也就是確實了解到「痛苦的不好感受」，同時也把「解決痛苦」當成重要的議題來看待，要滿足這兩個條件的時候，我們才能夠算是生起了「出離心」。所以宗喀巴尊者在《三主要道》中，提到「生起出離心的標準」便說到：

修已於輪迴盛事，不生剎那之希望，
晝夜唯求解脫心，起時是出離心生。

換言之，也就是了解到「就算處於『樂』的狀態，也仍然沒有離開『苦樂輪迴』」這個道理，有能力能夠了解「樂」當中的「壞苦」的性質時，這才算是生起了「出離心」。

當然，照宗喀巴尊者的偈頌來看，生起出離心的標準非常嚴格，必須要能夠做到「晝夜」都如此地希望著。我們或許會覺得這樣做幾乎不太可能，白天清醒的時候還能夠提醒自己，為什麼到晚上睡覺的時候也能夠保持這樣的願望呢？但這僅僅只是說明了要生起真正合乎標準的出離心的困難度，但並不是不可能。試想，當我們非常想要做一件事情、非常想念一個人的時候，不也是會「朝思暮想」、「夢裡尋他千百度」嗎？宗喀巴尊者在這邊提醒我們，至少應該要做到這樣的地步才算是生起了合格的出離心。

4.5.2. 「大悲心」作為「菩提心」的前提

從「出離心」到「大悲心」，也就是從「主要關心自己解脫痛苦」到「主要關心他人解決痛苦」的轉變，就可以說是「大乘」與「小乘」的差別了。從中觀應成派的角度來說，小乘行者在證得最高果位的時候(聲聞阿羅漢、緣覺阿羅漢)，一樣也是透過「徹底地了解空性而解脫煩惱障」來達到的(《寶鬘》、《建立》)。換言之，「空性正見」在**實踐上**並不是區分大乘小乘的根本。真正的根本，是在於「大悲心」的發起，以及由此大悲心為前導，所做出的一切善行，在這個面向上，才可以看出小乘和大乘的根本差異。雖然「大悲心」作為「菩提心」的前提，但兩者還釋不同的，根本差別在於「是否」了解到「若要真正利益一切眾生，唯**成佛**之外無其他方法」這個道理。因此，從生起「大悲心」到發出「菩提心」，可以說是一個過程：

謂具大悲心者，見有情受諸苦惱，為欲救一切苦有情故。便緣所為事而發心曰：「我當度此一切有情出生死苦，令成佛道」。又見要自成佛道，乃能滿彼願。故復緣菩提而發心言：「我為利益諸有情故，願當證得無上菩提」(《入中論善顯密義疏》:48)。

我們也可以說，「大悲心」與「菩提心」的「所緣」(所關注的焦點)是不一樣的。在「大悲心」中，我們把焦點放在「一切眾生出生死苦」，然而在「菩提心」的階段，我們進一步思維，要怎麼樣才能做到這點，然後就會升起「除非我能夠有佛的慈悲和智慧，否則根本沒辦法做到這個願望」，因此就把焦點放到了「願證得無上菩提」。文中的「無上菩提」，指的就是「佛的果位」，可以算是同義詞。因此，我們可以發現在「菩提心」的階段，實際上是奠基於「大悲心」而發起的，只是在這個階段當中，已經具體地了解到了應該要努力的方向，了解到了要完成大悲心的目標，必須要具體實踐的方式。

可見，從「出離心」、「大悲心」一路到「菩提心」，是一個漸進的過程，也就是說，後者比前者多，後者包含了前者。因此，絕對不可能有「沒有生起『出離心』，就生起『大悲心』」的可能性，也不可能「沒有具足『出離心』和『大悲心』，就生起了『菩提心』」的情況。

那麼，這和「空性正見」有什麼關係呢？宗喀巴尊者緊接著說到：

又見不修「無二慧所攝施等諸行」，則彼誓願終不能成辦。乃進修智慧等行。是故大悲心為一切佛法種子(《入中論善顯密義疏》:48)。

既然要成佛，就必須要有具體的方法。在此宗喀巴尊者就以「無二慧所攝施等諸行」來概要這些方法。在這裡要另外提及「六波羅蜜多」這個概念。所謂的「波羅蜜多」，是梵文 pāramita 的音譯，藏文 བཤེས་པ་ལྷན་ཅིག་ལ་ 是直接取其意義翻出，即

「抵達彼岸(者)」。基本上，「波羅蜜多」要理解為「方法」，也就是得以到達彼岸的方式。由於「波羅蜜多」是屬於「大乘」的教義，因此這裡的「彼岸」並不僅僅只是「解脫痛苦」，而是指「成佛」。這樣一來，「波羅蜜多」就可以理解為「成佛的方法」。一般來說，最常聽見的「六波羅蜜」，也就是「六種得以成佛的方法」。為什麼我們在談到「無二慧所攝施等諸行」時要引入「六波羅蜜多」這個概念呢？原因是，所謂的「施等諸行」，指的是「六波羅蜜多」中的前五種波羅蜜多，即「布施」、「持戒」、「忍辱」、「精進」和「禪定」。這五種波羅蜜多之外，再加上「般若」，就成了「六波羅蜜多」。而月稱菩薩在《入中論》中就是以六波羅蜜多來安排整部論的行文順序，可見其重要性。

六波羅蜜之間的關係是非常密切的，事實上也有「一波羅蜜攝所有波羅蜜」的說法(釋依日 1991)。但宗喀巴尊者此處是以「般若波羅蜜」與「施等前五項波羅蜜」這兩者的關係加以討論。「般若」指的是「了解空性的智慧」，因此要理解為之前一直討論到的「觀察勝義的理智」。「般若之智」之所以與其他五種波羅蜜有著根本的差別，就在於它屬於「勝義諦」的層次，而其他的範圍則屬於「世俗諦」。我們從之前的討論也已經得知，所謂的「勝義諦」並不是離開「世俗諦」來討論，而是僅僅去了解「世俗諦沒有自性、世俗諦為空性」的這個道理而已。因此，此處我們也應該要做此理解：「施等」前五種波羅蜜屬於「世俗諦」，而「般若波羅蜜」屬於「勝義諦」，但般若波羅蜜的存在，實際上也是必須依靠著「前五波羅蜜」的。這就是為什麼宗喀巴尊者使用的是「無二慧所攝之諸行」了。重點並不是要說明只有「般若波羅蜜」最重要，而是要強調必須要透過「般若波羅蜜」來了解「前五種波羅蜜沒有自性」。

換句話說，我們可以區分出「**有空性**所攝持的前五波羅蜜」與「**沒有空性**所攝持的前五波羅蜜」這兩種情況。這兩者的差別是非常根本而關鍵的，因為，如果沒有般若波羅蜜的這個條件，就算努力地去實踐前五波羅蜜，也根本「不可能成佛」。月稱菩薩在《入中論》中就清楚地說到：

如有目者能引導，無量盲人到止境，
如是智慧能攝取，無眼功德趣勝果。

宗喀巴尊者的說明是：

如一有目士夫，能引一切盲人到達欲往之處。如是於修道時，亦由般若波羅蜜多，能不顛倒明見正道非正道故。便能攝取如無眼之布施等功德，趣向聖位佛果(《入中論善顯密義疏》:125)。

以上，我們就瞭解了所謂的「菩薩的三種正因」，這樣一來，我們就算比較完整地說明了格魯派所詮釋的中觀應成派的見解。雖然我們花了非常大的力氣和篇幅給「空性」相關的概念，但不論如何，我們必須要將其與「出離心」、「大悲

心」與「菩提心」這三個概念結合在一起，才可說是真正了解了作為大乘佛教的中觀應成派的思想。

4.5.本章結論

這章主要概述了中觀應成派的核心思想。我們可以從「破」和「立」這兩個面向來綜合這章的內容。所謂的「破」，指的是破除我們的錯誤認知，也就是把本來「沒有自性」的事物錯認為「有自性」。然而，在格魯派的傳統中，特別重視透過「了解勝義諦」而破除自性之後，如何「安立」世俗諦的議題。因此，如果單單只關注於勝義諦還是不夠的，我們必須要進一步了解「以無自性的方式存在的世俗諦」，也就是「如幻的世俗諦」之後，才能夠算是完整地了解了格魯派所詮釋的中觀應成派的「二諦」。換言之，雖然中觀思想非常強調「空性」，但是一定要將「空性」完整地理解為「世俗諦無自性」才行，而不能誤認為有一種與「世俗諦」無觀的「空性」。上述的「二諦」可說是作為「解決痛苦的方法」，而在最後我們透過「菩提心」和「大悲心」等概念，則強調了中觀應成派的「解決痛苦的動機」：我們不僅僅要解決自己的痛苦，還要解決其他人的痛苦。

有了這樣的基礎，就建立起了對 Honneth 批判理論進行反省的基本框架。在二諦中，「勝義諦」的意思僅僅只有「空性」，所以，在空性之外的性質，全部通通被歸類於「世俗諦」。換言之，Honneth 的批判理論確實也是屬於世俗諦的範圍。因此，既然「空性」指的就是「世俗諦無自性」，那麼我們的任務就不是在 Honneth 的批判理論之外，*另外*建立起一個「空性」，相反，主要的目的只是要去說明「承認的空性」，也就是去了解「承認是沒有自性的」這個命題。當然，對於中觀應成派來說，並非只有「承認」是沒有自性的，而是「所有的事物」都是沒有自性的。雖然我們在本篇論文中僅僅只了解了「承認無自性」，但並不代表對於中觀應成派的解決痛苦的方案沒有幫助。在之前有提到過¹⁰¹，「自性執」所執取的對象雖然可以不同，但錯誤認知的內容都是相同的，也就是「有自性」。例如，可以把「給予承認的人」當成有自性的，也可以把「讚美我們的手勢」當成有自性的，但真正的問題並不是在「給予承認的人」或是「讚美我們的手勢」，而是在於「自性」。所以，透過了解承認理論各個概念的空性，我們實際上要針對的，就是痛苦的來源「自性執」。因此，從這個面向來看，光是了解「承認無自性」，也已經開始進行中觀應成派所提出的「解決痛苦」的方案了。有了這些理解之後，我們緊接著就要進入第五章，來仔細地說明「承認無自性」。

¹⁰¹ 參考 4.3.2.2. 「二無我」與「二我執」的區分方式一節。

第五章、中觀應成派破除自性的正理

5.1. 第五章導言

在上一章中，我們介紹了中觀應成派的核心概念。在這一章中，我打算專門論證，Honneth 承認理論中的主要概念是「無自性」的。我們在前面已經了解到，承認理論最重要的幾個面向，都環繞在「主體間的相互承認」。其中，主要包括了「自我完整性」以及「形成自我完整性的承認關係」這兩個部分。「承認」是一系列動作的總稱，這些動作的要素包括了：

- (1)一定是「人」和「人」之間的互動。
- (2)這個「人」有「想要獲得他人承認的欲望」要實現。
- (3)「獲得他人的承認」是形成「積極的自我關係」的必要條件，後者則構成「自我完整性」
- (4)「不能建立積極的自我關係」，就會產生「痛苦的蔑視經驗」。

本篇論文最主要的觀點，就是要透過中觀應成派的理解，來說明 Honneth 承認理論中的各個主要概念是「無自性」的(5.2.)。如果要說明這些關鍵的概念、命題是無自性的，那麼我們能夠從中觀應成派的思想中找到哪些相關的資源呢？龍樹菩薩在撰寫《中論》各品的時候有一個特色，那就是他在各品的結尾處，幾乎都會說明各品所討論的「破除自性的正理」，能夠推廣到其他哪些範圍來使用¹⁰²。換言之，我們可以將這些「正理」當成一種「可以廣泛套用的公式」來使用。因此，這本身也意味著這些「破除自性的公式」，是可以拿來分析承認理論的概念。然而，為了更加貼近討論的脈絡起見，我還是緊扣著上述的各個命題，尋找較近似的分析方式來說明。

我們在龍樹菩薩《中論》中就發現了很多與上述承認理論的主要命題關聯性極高的討論：關於命題(1)，主要討論的是「人」，而我選擇的研究對象是月稱菩薩在《入中論》中所提出的七種說明「人是無自性的」推理；命題(2)所討論的是「有欲望的人」，因此選擇的是《中論》中的〈觀染染者品〉；命題(3)之中討論的「承認者」與「受承認者」，則可以涵蓋在「作業」(承認)與「作業之人」(給承認者)的討論之中，因此，選擇的是《中論》中的〈觀作作者品〉；最後，命題(4)所討論的是「痛苦經驗」，因此我選擇了〈觀苦品第十二〉。

接著說明研究對象的範圍。在論及《中論》時，所引用的版本為鳩摩羅什大師的譯本，而沒有採取其他的中譯。關於注疏方面，主要的論證系統都是參照宗喀巴尊者所註的《中觀根本慧論頌疏—正理海》，然此注疏沒有中譯本，因此完全參考 Ngawang Samten 格西和 Jay Garfield 所翻譯的英譯本(Khapa 2006)。除

¹⁰² 除了第一品和第二品之外，其他的二十五品有進行這種「類推」的說明。

此之外，僧成大師¹⁰³也曾經參照《正理海》進行了各品推論的摘要，寫成《中觀根本慧論文句釋寶鬘論》，此論有中譯本，我也會以這本書作為主要的參考資料。

《中論》的各品，完全都是由偈頌所組成，龍樹菩薩並沒有直接為本論做出逐頌的講解。而宗喀巴尊者的《正理海》則是跟著龍樹菩薩的偈頌，逐頌進行解說。僧成大師的《文句寶鬘論》既然是對《正理海》進行摘要，因此整體解說的順序也和正理海或中論是相同的。透過宗喀巴尊者的詮釋，我們也可以清楚地看到龍樹菩薩在論證各品時採取的系統性策略，為了從整體的層次掌握各品的全貌，我會以樹枝狀圖來概要各品的結構。然而本章的重點，主要是清楚列舉出各種「破除自性的正理」的內容，並且進一步來分析承認理論的各個核心概念，為了不落入太細緻的討論，我們將不採取「逐頌解釋」的方式。

5.2.破除補特伽羅及其他相關概念之「自性」存在的正理

5.2.1.破除「補特伽羅」自性有

在討論到「破除『自性有的補特伽羅』之正理」時，格魯派最主要依據的是月稱論師在《入中論》中所使用的「七項正理」。事實上，這個正理是在龍樹菩薩於《中論》中討論的「五項正理」之上，另外加上兩項而成的。章嘉仁波切特別提及龍樹菩薩在《中論》中所論及「五項正理」的出處，即第二十二品以及第十品¹⁰⁴。月稱菩薩在《入中論》中另外再加上兩項正理而成為有名的「破補特伽羅自性有的七項正理」：

如車不許異支分，亦非不異非有支，
不依支分非支依，非唯積聚複非形。

宗喀巴尊者於《入中論善顯密義疏》對此頌的概要為：

如(1)不許車異自支分。亦(2)非是一全不相異。又(3)非自性有彼支分。(4)自性不依支分，(5)支分亦不依車。亦(6)非唯支積聚。複(7)非支分形狀。我與五蘊當知亦爾。(《入中論善顯密義疏》:352)

總合來說，這七項正理分別是：

¹⁰³ 僧成大師(1391-1474)，為達賴喇嘛第一世，除賈操傑尊者與克主傑尊者外，格魯派最重要的傳承之一。可參考法尊法師撰寫的簡介(釋法尊 2002: 417-420)。

¹⁰⁴ 實際上就是以下二偈。「可燃即非然，離可燃無燃，燃無有可燃，燃中無可燃，可燃中無燃」《中論》卷2〈10 觀燃可燃品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 15, c8-10)。「非陰不離陰，此彼不相在，如來不有陰，何處有如來。」《中論》卷4〈22 觀如來品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 29, c10-11)

1. 「補特伽羅」與「五蘊」的關係，不是「同一的」
2. 「補特伽羅」與「五蘊」的關係，不是「相異的」
3. 「補特伽羅」與「五蘊」的關係，不是「前者依靠後者」
4. 「補特伽羅」與「五蘊」的關係，不是「後者依靠前者」
5. 「補特伽羅」與「五蘊」的關係，不是「前者擁有後者」
6. 「五蘊的整體形狀」不是「補特伽羅」
7. 「五蘊的個別聚積」不是「補特伽羅」

所謂的「五蘊」，指的是「色、受、想、行、識」這五種元素。所謂的「色」指的是「具有質礙者」，也就是在一定時間內占據一定的空間的事物，一般來說，就可以理解為「物質」。相對於色的就是「識」，指的是「心識」、「認知」，因此說到底，「五蘊」指的其實就是「認知」與「非認知的事物」。其中的「受」（感受）、「想」（分別）與「行」等等，其實本來也都是「識」的其中一部分，只是因為強調的關係而特別提出來而已。換言之，所謂的「五蘊」，就可以理解為「物質與心理機制」的綜合。

首先我們要知道，我們之所以可以說「這是一個人」，總必須是指著「某個東西」來說的。舉例來說，在我們的面前，有一個「頭」、「雙手雙腳」、「頭上有眼經、耳朵、鼻子」等等的物體出現時，我們才會指著他說「這是一個人」；換言之，我們是指著「某些東西」將之命名為「人」。這就是我們之所以可以說「這是一個人」的基本條件。這和我們之前討論到的「施設基—施設法」的道理是完全相同的¹⁰⁵：我們是在「五蘊」之上命名出「人」的，因此，「人」是「施設法」，而「五蘊」是「施設基」。

對於中觀應成派來說，任何的「施設法」都僅僅只是「唯名言安立而有」的，換言之，如果不依靠上述命名的過程，也就是不依靠「指著『施設基』後，將之命名為『施設法』」這個過程的話，根本就沒有所謂的「施設法」。然而，了解「施設法—施設基」的道理並不能夠完全說明「了解無我」的全部過程。宗喀巴尊者在《略論》中提到，要瞭解「補特伽羅無我」必須要有四個條件，以下我們就來說明這些條件。這四個條件，不僅僅適用於了解「補特伽羅無我」的道理，而是廣泛運用到所有以「破除自性」為目標的正理。

5.2.1.1. 破除補特伽羅自性有的「四綱要」

首先是「瞭解所破」，我們要清楚破除的對象，也就是去了解「自性存在的補特伽羅」為何物。所謂的「自性存在」，指的就是「*非*唯名言安立而有」，因此，「自性存在的補特伽羅」指的就是「補特伽羅不需要依靠名言安立，能夠以自性的方式存在」。如果是「自性存在」而「不需要靠名言安立即存在」的話，

¹⁰⁵ 可參考 4.3.2. 作為中觀應成派之「所破」的「自性」一節。

那麼不論如何，我們最終一定可以找得到一個東西，並且毫無疑問地說：「它本身就是補特伽羅，就算我們不命名，它也是補特伽羅」。

既然如此，我們就可以開始尋找到底有沒有這樣的「自性存在的補特伽羅」。當然，我們可以無限制地一直尋找下去。但是從中觀應成派的角度來看，這不是一種好的方式。因為，就算我們「找不到」，也可能僅僅只是「目前沒找到」而已，如果這樣，我們心裡面還是會想：「『自性存在的補特伽羅』並不是沒辦法找到，只不過是目前還沒找到而已」。果真如此，我們還是沒有證明「自性存在的補特伽羅是『不存在的』」。但照宗喀巴尊者的說法，只要沒有辦法證明這點，就完全動不了「補特伽羅我執」一根寒毛。

所以，中觀應成派的方式是：「列舉所有的可能性」。換言之，如果我們已經可以同意「列舉出來的狀況包含了所有可能性」，並且最後也發現，在這些「所有可能性中」，完全找不到「自性存在的補特伽羅」，那麼，我們當然就可以有信心地說，「有自性的補特伽羅」是不存在的。因此，關鍵就在於找到這個「包含一切可能性的列舉方式」。其實，要符合這種特色的列舉方式並不難找，基本上只需要符合「正相違」就可以了。所謂的正相違，指的是「A和~A」的這種狀況。任何存在的事物，又不就是A，要不就是~A，並不會有第三種可能性產生。因為，在A之外的所有可能性，例如B、F或S等等，都包括在「~A」的這個範疇之下。因此，實際上是有很多種這樣的分類的¹⁰⁶。那麼，我們應該要找哪一種方式比較好呢？宗喀巴尊者說到：

當觀補特伽羅若有自性，則與諸蘊或是「一性」，或是「異性」，離彼更無第三可得。如瓶與柱，若決斷其為多，則遮其為一。如但曰瓶，若決斷其為一，則遮其為多。更無非一非多之第三聚可言。故當了知，離一異性，亦定無第三品也。（《略論》：257）

這就是第二個條件，也就是「補特伽羅與蘊的關係非一即異」。這段話有兩個重點，第一是「如果補特伽羅有自性的話，他與五蘊的關係必為『一』或『異』其中一者」，第二是「『一與異』此種分類是『窮盡』的」。後者為前者的基礎，因此我們先討論後者。

宗喀巴尊者認為這組區分確實是「窮盡」的，這是因為，當我們在瞭解特定的對象時，這個對象要不就是由「許多東西」所組成，要不就是由「一個東西」所組成。**只要在這個分類方式底下**，「一與異」就窮盡了所有的性質。之所以要強調「只要在這個分類方式底下」，是因為，雖然在我們的「認知對象」還有很多其他的性質，例如顏色，就像「紅色的瓶」或「紅色的瓶與白色的柱」，但是，相對於「紅色的瓶」（一個）來說，「紅色的瓶與白色的瓶」（兩個）就是「多」，

¹⁰⁶ 舉例來說，「二諦」就是這樣的分類。之後我們在論及其他正理的時候，這個策略也會時常出現。

而「紅色的瓶」就屬於「一」，並不會因為它是什麼顏色而有所改變。所以，我們當然可以用「不同的分類方式」來理解對境，但當我們說「窮盡」的時候，指的就是在某個特定的分類方式之下來討論。

所謂的「一與異」指的是「在我們心中浮現出來的認知對象」。現在既然我們要用「一、異」來討論「自性有的補特伽羅」，也是同樣的道理。換言之，如果「自性有的補特伽羅」是存在的，那麼他顯現給我們的樣子，就應該是「一」或「異」。但是，我們在上面已經了解到，「補特伽羅」必然是在「五蘊」之上安立起來的，所以，我們的觀察就變成「自性成立的補特伽羅，與五蘊是『同一』的關係」或是「自性成立的補特伽羅，與五蘊是『相異』的關係」。除此之外，補特伽羅也不會有其他的出現方式了。

既然「補特伽羅」與「五蘊」的關係，能夠用「一」和「異」兩種方式來全部涵蓋，那麼，只要我們能夠說明，「自性成立的補特伽羅」，既不是「與五蘊同一」也不是「與五蘊相異」的話，那麼我們就可以成立出「自性成立的補特伽羅是不存在的」這個結論了。而如果得出了這個結論，我們就可以算是生起了「瞭解『補特伽羅自性空』的比量」。而宗喀巴尊者將「瞭解『二者為一』不可能」與「瞭解『二者為異』不可能」分別列入第三和第四個綱要。

綜合以上的討論來說，要瞭解「補特伽羅自性空」，成立「補特伽羅無我」，我們必須要有四個條件：**第一**，瞭解「自性成立的補特伽羅」的意義；**第二**，瞭解「自性成立的補特伽羅」與「五蘊」之間的關係，要不就是「一」，要不就是「異」，不會有第三種可能；**第三**，瞭解「自性成立的補特伽羅」不可能與「五蘊」是同一的關係；**第四**，瞭解補特伽羅不可能與五蘊是相異的關係。這就是宗喀巴尊者在《略論》說明補特伽羅無我的時候，所提示的四綱要。

這四個條件實際上是通用於各種正理的。換言之，除了此節所論及的「破除補特伽羅自性有」的正理需要滿足這四個條件之外，本章所提及的其他三個正理，也都要符合。由於重複性質較高，在之後的討論我們就不逐一重複。此處就先說明運用到其他正理需要注意的地方即可。在**第一點**中，我們主要關心的是「破除的對象」為何。在之前討論到「所破」的時候，我們曾經論及中觀應成派對於「二我」的定義方式：重點並不是在「執取 A」，而是在「把 A 錯認為有自性」¹⁰⁷。因此，雖然此處一直以「補特伽羅有自性」為討論的主角，在之後我們只需要把「補特伽羅」替換為各個正理之中所要破除的對象即可，例如，當我們要破除「痛苦」的時候，我們只需要把此處的「補特伽羅」替換為「痛苦」，就可以把第一個條件運用來了解「痛苦無自性」之上。在**第二點**中，關鍵之處在於「窮盡」的分類。此處我們是以「一、異」來做討論，之後則會引入其他不同的「窮盡分類」。這部分的重點就在於避免「漏網之魚」的情況產生，換言之，我們要得到的結論是「自性的事物不可能存在」，而不能僅僅只是「自性的事物尚未被找到」。第三和第四個條件，實際上是跟著第二個條件而來的。由於此處所討論的是「補特伽羅與五蘊同一」或「補特伽羅與五蘊相異」這兩種窮舉的狀況，因

¹⁰⁷ 參考 4.3.2.2. 「二無我」與「二我執」的區分方式一節。

此才分別用第兩點來說明。如果窮盡的分類不僅僅只是「一、異」這種二分法的話，則就不一定只有「兩點」。但關鍵的重點是，當我們透過第二點來窮舉出「所有可能性」之後，一定要「分別針對各個可能性」來說明「不存在有自性的事物」。

5.2.1.2. 破除「補特伽羅自性有」的正理

現在我們要做的，就是去說明以下兩個命題：第一，「『補特伽羅』不可能與『五蘊』自性為一」(5.2.1.2.1.1.)，以及「『補特伽羅』不可能與『五蘊』自性為異」(5.2.1.2.1.2.)。不過，我們之前講過，格魯派所依止的正理，稱為「七項正理」，那麼為什麼這裡才討論這七種之中的前兩種呢？原因是，實際上，這七種也都是以「一、異」為出發點擴展出來的。第三和第四，討論的是「相互依靠」，也就是將「補特伽羅」和「五蘊」兩者分別當成「能依」和「所依」。然而，要區分「能依」和「所依」，基本上就是列於「補特伽羅相異」的關係之中。第五項，討論的是「補特伽羅」擁有「五蘊」，換句話說，就是將「補特伽羅」當成「能擁有者」，「五蘊」當成「被擁有者」。如同第三和第四項的討論，既然能夠區分「能一所」，就必然是「相異」。最後，第六項和第七項，則列於「同一」關係的討論。

所以，以下我們的說明，主要就先放在「一」和「異」這兩方面。目的是要去成立出，「『自性成立的補特伽羅』與『五蘊』的關係為『一』」與「『自性成立的補特伽羅』與『五蘊』的關係為『異』」的話，各自會有什麼**錯誤的結果**。這樣一來，我們就可以說明「自性成立的補特伽羅」不存在了。

5.2.1.2.1. 補特伽羅與五蘊「非一非異」的理由

5.2.1.2.1.1. 補特伽羅與五蘊「非一」的理由

宗喀巴尊者在《廣論》、《略論》與《入中論善顯密義疏》中的相關段落，使用的正理並不全然相同¹⁰⁸。以下我們主要依照《廣論》的內容進行討論。關於「補特伽羅與五蘊不能為一」這個命題，宗喀巴尊者在《廣論》中說到：

若性一者，(1)如「支」眾多「車」當亦多，(2)如「車」是一「支」亦當一，(3)作者作業皆當成一，有此等過。(《廣論》:532)

如果「補特伽羅」與「五蘊」之間的關係是「一」，也就是說，兩者實際上是同義詞的話，那麼，兩者所包含的意義，應該是一模一樣的。但如果我們非要堅持這點，就會導致以下三種問題。

第一，如果「補特伽羅」與「五蘊」之間的關係是「自性一」的話，那麼就像「零件」有許多「不同的」類型一樣，「我」也應該是「多數」的才對。但我

¹⁰⁸ 關於更詳細的討論，可以參考 Jinpa 2002: 70-104 以及 Hopkins 1996a: 175-196，以及《章嘉宗義》中的相關段落(章嘉: 35-53; Hopkins 1995)。Hopkins 1996a 是目前筆者所見，最為詳細說明中觀應成派所使用的諸多正理的討論。非常值得參考。

們不會同意這樣的說法。確實，「車子的零件」諸如「引擎」、「油箱」、「輪胎」等等，當然都是不同的零件，車子也確實是由不同的零件所組成的，但當我們在這些零件中命名了「車子」之後，我們說的就是「一台車子」，而不是「好多台車子」。如果這樣還可以稱為好多台車子的話，那麼就應該有好多人可以同時開車；又這樣所安立起來的不同車子，應該也可以一台往東，一台往西。但這怎麼可能？「諸多零件」所組合起來的，就只是「一台車子」而已。同樣的道理，「補特伽羅」和「五蘊」也不能夠是「自性同一的」，因為雖然我們可以在「不同的器官」上安立起「我」，但這個「我」當然是「同一的我」，而不是「好多我」。

我們或許會說，我們對於「自我」的理解，也不完全都是「同一」的，因為我們也同意，自己有的時候會扮演「孩子」的角色，有的時候可以扮演「乘客」的角色。然而，這裡並不是在討論這個問題。我們的提問方式應該是，「孩子」這個「施設法」，與其所賴以形成的「施設基」(例如，「與父親和母親正在互動」)是否為同一；同樣，我們也應該分析「乘客」這個「施設法」與其「施設基」(例如，「正在投幣、正坐在公車的坐位上」)是否為同一。

第二，如果我們將「車」與「零件」當成是「自性同一」，還會犯上「車子是同一的，則零件也會是同一的」這個過失。這基本上是與第一個錯誤有很密切的關係，只不過現在我們把討論的主角從「車」換到「零件」上來。如果我們認為「車」和「零件」是自性的同一，那麼前者有的特色在後者也應該要有。換言之，既然車子是「一台」，那麼零件也應該是「一個」才對。這當然完全不對。以一台休旅車來說，光是「輪胎」就應該要有四個，更何況還不包括其他像「車門」、「方向盤」、「車窗」等等的其他零件。

同樣，「補特伽羅」與「五蘊」當然也不能夠是同一的。因為如果是這樣，我們就應該認為「五蘊」是「一蘊」才對，我們就應該說所有的器官都只是「一個」而不是「好多器官」才對，這樣我們也應該要同意「眼睛就是鼻子，兩者沒有區分」這個命題才對。但我們怎麼可能接受這樣的結論呢？不可能的。因此，就這個道理上，我們也可以支持「補特伽羅與五蘊之間，並不是同一的關係」這個命題。

第三，「作者作業皆當成一」。之所以會有這個理由產生，是因為我們一般會把「車」當成「能作」，而把「零件」當成「所作」。例如我們會說，「這台車子開了太久了，已經完全沒油了」。如果「車子」與「零件」同一，那麼屬於「零件」之一的「汽油」，就應該要與「車子」同一了。但這樣一來，當我們說這句話的時候，就會變成：如同「汽油」用盡完全不見了一般，「車子」也完全消失了。但這樣當然是不對的。同樣的道理，我們一般也會把「補特伽羅」當「能作者」，而把「五蘊」當成「所作」。例如我們會說：「我」要去吃東西，這樣肚子就不會「餓」了。在這個例子中，「我」是能動者，是要做出行動，要準備去「吃東西」的人，而「現在正餓著的肚子」(色蘊)以及「餓著的感受」(受蘊)，則是「所作業」，等到我吃完東西之後，就「使得」肚子不餓了。一般來說，我

們安立「補特伽羅」與「五蘊」的時候，就具有「能作者—所作業」的關係，而這兩者不應該是「同一」的。如果「二者同一」的話，就不能這樣安立「作者—作業」了，換言之，我們根本就不能說「我餓了」這個表達，因為如果「補特伽羅」與「五蘊」是同一的話，那麼就意味著「我」和「餓」的意思是一模一樣的，這樣一來，「我餓了」就應該也可以只說「我了」就好了。但實際上我們根本不是以「補特伽羅與五蘊同一」的方式來理解「我餓了」這句話。

5.2.1.2.1.1. 補特伽羅與五蘊「非異」的理由

為什麼「補特伽羅」不能與五蘊「自性地相異」呢？宗喀巴尊者說到：

(車)與自支體性非異，(1)異如瓶衣各別可得，不可得故。(2)

亦當無有施設因故。(《廣論》:532)

首先，如果「車子」與「車子的零件」是「自性相異」的，那麼就應該像「瓶」與「衣」一樣，我們應該在「車子的零件」之外，另外能夠找到一個「與零件完全不同的車子」才對。但實際上根本就不可能，因為所謂的「車子」，也不過就是我們先指著這些零件之後，才安立的名字而已。這樣的道理放在「補特伽羅」與「五蘊」的狀況來理解也是相同的。如果「補特伽羅」與「五蘊」是相異的，並且，這樣的「補特伽羅」是自性成立的話，那麼就應該要能夠在「五蘊」之外找得到「補特伽羅」才對。但這是絕對不可能的，如果我們仔細去找，根本就找不到「作為施設法的補特伽羅」，我們僅僅只能找到「五蘊」而已¹⁰⁹。

第二，是「無有施設因」的過失。此處的「施設因」，要理解為「施設基」。為什麼二者相異的話，會沒有「施設因」呢？原因是，如果二者相異的話，他們的關係根本就不會是「施設法—施設基」的關係。「瓶」與「衣」是相異的，但兩者各自有其自己的「施設基」：舉例來說，瓶的施設基是「陶瓷做的球狀的容器」，而「衣」的施設基則應該是「由棉布所組成的柔軟物」。因此，如果「車子」與「車子的支分」是相異的話，那麼後者就不應該做為前者的「施設基」，這樣一來，「車子」是怎麼被安立起來的呢？同樣，如果「補特伽羅」與「五蘊」是相異的，那我們怎麼可以在「五蘊」上安立「補特伽羅」呢？但如果我們不在五蘊上安立補特伽羅，而是在其他地方，例如「桌上的電線」，安立起「補特伽羅」，這怎麼能夠被接受呢？因此，「補特伽羅」絕對不可能以自性的方式和「五蘊」相異。

¹⁰⁹當然，透過這樣的方式找到五蘊，並不代表「五蘊就是自性成立」，因為，我們在此僅僅只是去尋找「補特伽羅有沒有自性」而已，而不是去找「五蘊有沒有自性」，這兩種「尋找方式」是完全不同的，而我們一次只能進行一種而已。因此，如果當我們轉變分析對象，去尋找「五蘊」是否有自性時，也不會找得到的。但關於這點，就不是分析「補特伽羅無我」的過程，而是「法無我」的過程。然而，雖然說是分析「法無我」，但也還是可以使用「離一異」的正理。在這部分的討論中，我們一直舉的「車子—車子的零件」的比喻，實際上也就是在分析「法」了。

5.2.1.2.2.其餘五項正理

上述討論完了最根本「一、異」兩種關係之後，以下要討論其餘五種正理，這樣我們就算把「七項正理」比較完整地說明完畢。**第三和第四種**關係，主要是分析「能依所依」宗喀巴尊者談到：

能依所依二品：(車)自非支依，如酪在盤，(車)亦非依支，如天授在帳。(《廣論》:532)

宗喀巴尊者分別討論「零件依賴車子」與「車子依賴零件」這兩種狀況，並分別舉出例子說明。首先，「車子」並不是「零件」的依賴之處。宗喀巴尊者認為，如果所謂的「零件依賴車子」，就應該好像「乳酪裝在盤子上」的情況一樣，但是，這兩種狀況顯然是完全不同的：盤子就算沒有裝著乳酪，也還是存在的；但如果沒有了「零件」，「車子」在哪兒呢？另一種狀況是「車子依賴零件」，宗喀巴尊者認為這就應該要像是「某人在帳篷中」(「天授」是人的名子)的情況一樣。如果「車子」依賴著「零件」，實際上指的是「車子被零件所包在裡頭」一般，但這樣一來，就好像我們打開帳篷應該找得到在裡頭的人一樣，我們把零件拆開來，應該也找得到「車子」才對。但實際上找得到嗎？根本就找不到，零件拆開來，就是一堆零散的零件，也還是不見車子。

接著，**第五種**關係是「擁有者—被擁有者」¹¹⁰。宗喀巴尊者說到：

又(車)具「支」者亦不應理，若車具「支」，應如天授具足牛等，異體可取。如是「車」與「自支」各異，亦應可取，然不可取，故無具義。(《廣論》:532)

如果我們要說「車子」和「零件」的關係是「擁有者—所有物」的關係的話，那麼我們應該能夠分別找到「擁有者」和「擁有物」才對。就好像我們說「小明擁有一隻筆」時，我們也能夠分別指認出「小明」和「這支筆」。然而，就像上面討論的一樣，在「零件」之外，根本就不會找得到一個叫做「車子」的東西。所以，如果說「自性存在的車子」與「自性存在的零件」是「擁有者—所有物」的關係，也是不合理的。同樣的道理，「我」和「五蘊」之間的關係，也不能夠是「我擁有著五蘊」，因為，在五蘊之外，沒有辦法找到另一個單獨的「我」。

第六項正理，是破除「五蘊聚合」為「我」。若以例子來說明，則是「零件的聚合」與「車子」同一。在《廣論》中討論這個段落時說明了兩個理由。其中一個是以「道理」來破除，另一個是以「佛教的教義」來破除。現在我們僅僅說明第一種。

¹¹⁰在上面我們分析「能依所依」的時候，曾經將「車」與「零件」(有支)相互顛倒而形成兩種情況分別論證。但在「擁有」的關係時，就僅僅只說明「車擁有零件」，而並不另外討論「有支擁有零件」。這或許是因為，就算是不瞭解中觀思想的人，也不會堅持「零件可以擁有車子」這樣的想法。

其中惟以「支聚」為車不應道理…違正理，謂輪等支分離散布，完聚一處應有車，以為支聚即是車故。（《廣論》：532）

章嘉仁波切在解釋這個正理時說到：

如果車子(零件積聚)的總形是「車子」的話，那麼把車輪、車燈等「零件」一一卸下來之後，全部堆積在一起，也應該成為一輛車子了。（《章嘉宗義》：39）

簡單來說，如果單單以為「零件的聚合」就算是「車子」，這樣也不對。因為，如果「只是零件的聚合」，那麼把它們拆解之後，像小山丘那樣堆積在一起，也是「積聚」，那這樣算不算是「車子」呢？那時候我們只會叫它們「零件堆」，根本不可能稱之為「車子」的。

同理，我們也不應該認為「五蘊的聚集」就等同於「人」。其實，在第一項正理中，我們就破除了「諸蘊」不是「補特伽羅」，二者絕對不可能「自性地同一」。既然「諸蘊」與「補特伽羅」不會自性地同一，那麼「諸蘊的聚合」又怎麼會與「補特伽羅」自性同一呢？由於當我們思考「聚合」的時候，就是以「諸多不同的元素集合在一起」的想法來思考，因此，宗喀巴尊者才使用「拆解之後再堆基於同一處」這種方式來讓我們理解「車子不可能自性地與『零件的聚積』同一」。但基本上，這也已經包含在「二者自性同一」的範圍之中了。

最後第七項正理所要破除的，是認為「五蘊聚合的形狀」為「補特伽羅」的這種想法。從「車」與「零件」的例子來看，第七項的正理是要去破除「組裝成車子之後的『零件形狀』」是「車子」，章嘉仁波切認為，我們可以思考一下，「組裝之前零件的形狀」與「組裝之後零件的形狀」這兩者，到底是「形狀相同」還是「形狀相異」。其實，「相同—相異」這組區分也是「窮盡」的，因此，如果兩種情況之下，「零件聚積的形狀」都不能夠自性地等同於「車子」，那麼「車子」就不可能以自性存在的方式，等同於「零件聚積的形狀」了。我們先分析「相異」的狀況。章嘉仁波切認為，「如果車輪、車軸等零件，在組裝之後，失去組裝之前的形狀，而有另外一種形狀的話，我們應該能夠察覺到這樣的差異」（《章嘉宗義》：40）。然而，「車軸」的形狀，怎麼會因為組裝之後就不同了？他僅僅是安置到了不同的位置，但形狀並不會改變。因此，「組合前和組合後的形狀相異」的這種情況，是不存在的。接著我們分析「零件的形狀在組合前與組合後相同」的情況。如果二者是形狀相同，為什麼我們不說「組裝前的形狀」也是「車子」呢？在組裝之前，我們也可以將諸多零件給堆積起來，他們的形狀沒有改變，但我們並不會稱這樣的「零件的形狀」是車子。既然兩者的形狀沒有改變，而我們又稱「零件的形狀為車子」，但為什麼一下是車子，一下又說不是了呢？所以，「零件的形狀」也不應該是「車子」。

5.2.1.3. 破除「他人有自性」以及「自我有自性」

以上，我們討論了「補特伽羅無自性」的「七項正理」。重點在於成立「補特伽羅無自性」，然而，並不能說「補特伽羅不存在」。補特伽羅是以「唯名言安立」的方式存在著。我們之所以要討論這個部分，主要也是要和 Honneth 的承認理論進行對話。在 Honneth 的承認理論中，最為關鍵的概念就是「人」了。當然，對他來說，他將討論的重點放在「有著『追求他人對自己承認之欲望』的人」，但不論他把重點強調在哪裡，他對於人的預設有什麼樣的特色，總也是預設了「人」。中觀應成派的特色，並不是去「更換」不同的人的內容，也不是用另外一種名稱來取代「人」作為討論的對象(雖然我們一直使用「補特伽羅」這個佛教的專有名詞)。我們真正關心的，是「人到底有沒有自性」的問題，不論內容是什麼，也不論使用「人」、「補特伽羅」或是其他的名稱都沒有差別。

在 Honneth 的承認理論中，除了「承認者」、「被承認者」以外，還有另外一個重要的概念，就是「積極的自我關係」。所謂的「積極的自我關係」，指的是「對於自己的積極評價」，而形成的方式，則是透過「他人給予我們的承認」。可見，「自我」也是 Honneth 非常重要的概念。然而，上面我們都以「補特伽羅」為分析的對象，並沒有分析到「自我」。不過，對於中觀應成派來說，「自我」實際上可以包括在「補特伽羅」這個範疇底下。因為，所謂的「自我」，當然也是屬於「有情的眾生」的其中一個，只不過這是一種「特別的補特伽羅」，因為這是我們最為重視的「自我」。由於特別將「自我」從諸多的「補特伽羅」之中區別出來，因此相對於「補特伽羅我執」而言，中觀應成派也特別給另外用「薩迦耶見」(satkāyadr̥ṣṭi)來指稱「執著『自我』是有自性的有分別的顛倒知」。這樣一來，要破除「我」的方式，實際上也是和「補特伽羅」是一樣的。因此，透過以上所討論的「七項正理」，我們可以成立出「『補特伽羅』無自性」以及「『我』無自性」這兩個命題。

上述討論完了「人無自性」和「自我無自性」之後，接下來我們要說明「行動」(作業)和「行動者」(作者)也是無自性的。

5.2.2.破除「作」與「作者」有自性

5.2.2.1.導言

關於「行動、行動者無自性」的討論，主要是依照《中論》的第八品為基礎，梵文的品名為 karmakāra-ka-parīkṣā。parīkṣā 就是「觀察、審視」的意思，而這品的主旨，就是去分析 karmakāra-ka。karmakāra-ka 是複合字，可以拆解為 karma-kāra-ka。karma 指的是「作業」，kāra-ka 指的是「作業的成因」，由於「作業」在佛教中通常指涉「補特伽羅」之作為，所以「補特伽羅之作為的成因」當然就是「能造作者」了。因此，本品漢譯為「觀作作者」，指的就是觀「作業」和「造作此業之作者」。藏譯的英文就翻譯成 action 和 actor，意思是一模一樣的。宗喀巴尊者認為，此品最重要的目標，就是要去瞭解：「此中說明作及作者等法，若非唯由分別心之所安立，而如實執所執是有自性者，則作者及作都不能安立。當知此二，唯是互相觀待而有。」

在承認理論中，最關鍵的莫過於「給予承認」與「接受承認」這兩件事情了，然而，「承認」的最大特點就在於他以「主體—主體」的關係取代了「主體—客體」之間的關係，因此，「承認」必然就是「人的承認」，強調「人與人之間的關係」，因此相應地，也就會有「給予承認的人」與「接受承認的人」，當然，以消極面來說，就是「蔑視他人者」與「受到蔑視者」了。但對於 Honneth 來說，「承認」必然是一種「行動」，因此「承認者」當然也就是一個「行動者」了。也就是將之理解為「行動」與「行動者」之故，我們可以透過「作業」與「作者」皆空無自性來了解「承認」與「承認者」的空性。

雖然，Honneth 之所以要強調「承認」是一種「行動」，主要是想批評兩個根本的對手：第一，站在黑格爾左翼的立場，強調「行動」是為了要符合「內在超越」的要求，而所謂的「內在」，則被他定位為「影響歷史的實踐」，用來和純粹的「思辨」、「理論」畫清界線，是一種「具有實踐導向的理論」。第二，如果放在「承認理論」之中，而不要放到這個廣泛的方法論層面的話，他之所以要強調「行動」，是為了要強調承認的「表達」面向，因為承認不能僅僅只是一種「認知」，他還必須要是一種「價值賦予」，然而對於 Honneth 來說，「賦予價值」必須要確實地落實到「賦予對象」之上，也就是確實讓對方「瞭解到這樣的價值」（隨不同的狀況有不同的中介方式），這就必須涉及到「表達行動」。就算有 Honneth 的承認理論有其特殊的思想脈絡，也不代表《中論》此品不適用於分析 Honneth 的「承認行動」，原因是，本品的適用範圍非常廣泛，只要我們能夠在有為法上辨認出「作者」及「此作者所作之業」這兩者，就可以適用本品的分析邏輯。而我們也已經了解，不論 Honneth 強調的是「影響歷史的理性」、「人類社會的再生產所不可或缺的元素」，又或者是「表達行為」，也都還是可以很好地理解成「『實現理性』的人」（作者）以及「理性實現」（作業），或「『表達承認』的人」（作者）以及「表達承認」（作業）。更何況，龍樹菩薩在本品最末強調，此品的分析只是舉例，因此還可以運用到「受、受者」，因此，就算要用來分析「『受到蔑視』的人」（受者）以及「受到蔑視」（受），都是可行的。

5.2.2.2. 論證整理

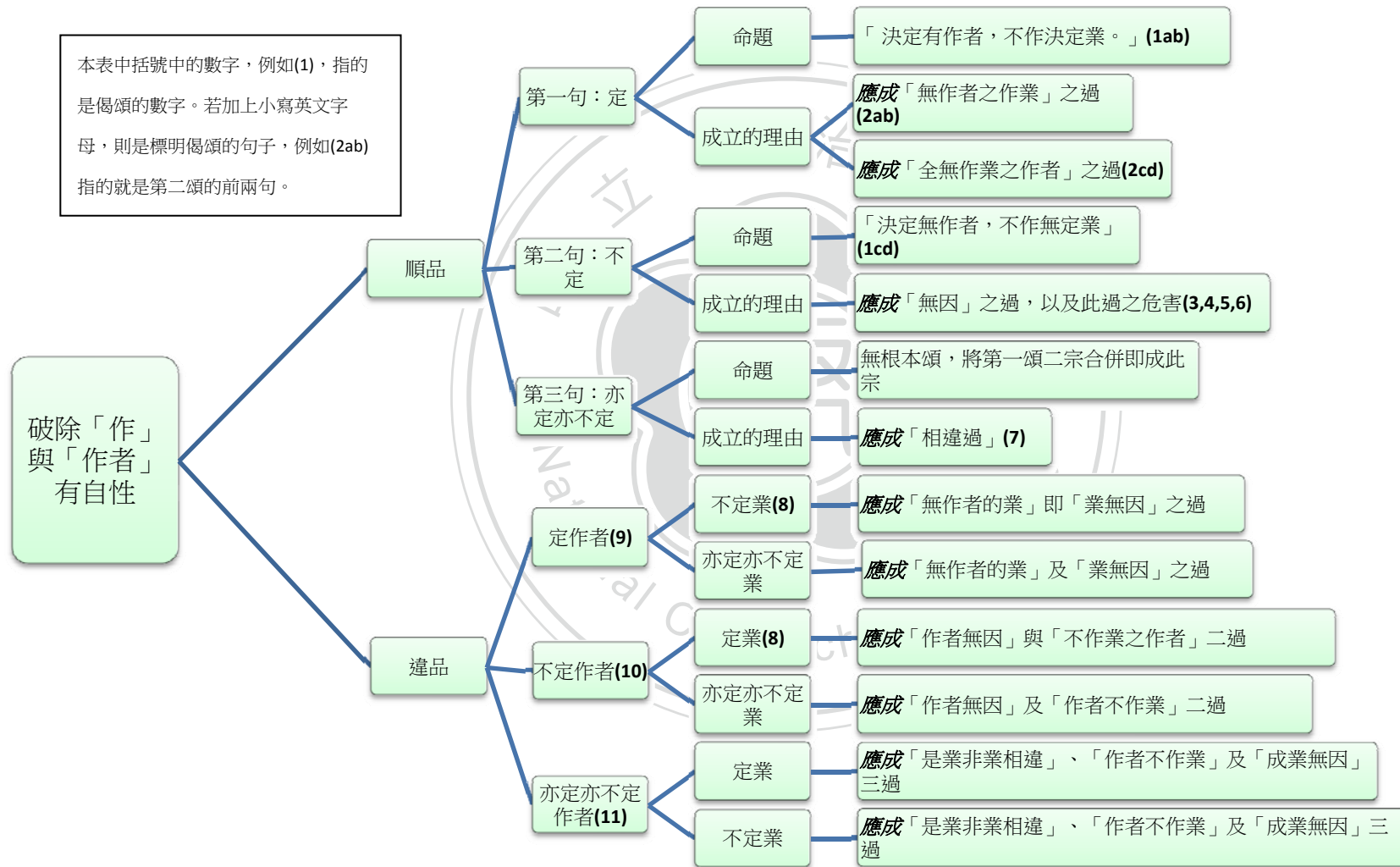
我們可以將整品的論證整理如下頁表格。從下頁表格中我們可以注意到，在最後一欄中，只要有出「應成」這兩個字的，就是龍樹菩薩所提出的「理由」(能立因)。他要成立的是中觀應成派的「自宗」，也就是「自性不成立」。之所以用「應成...之過」來當成「理由」，是因為龍樹菩薩所採取的論證方式是「應成論式」。也就是從他方的立場出發，而得出這種「具有過失的結論」，這樣對方就不得不放棄他原本的立場。另外，從表中我們也可以清楚地看到整個論證的安排。全品可以先概要地分為兩大部分，也就是「違品」與「順品」。所謂的「違」與「順」，都是指兩個單位之間的關係，由於這品所討論的是「作」與「作者」，因此這兩種情況，指的就是「『作』與『作者』相違」以及「『作』與『作者』相順」。但這分別代表什麼意思呢？由於對方主張「自性成立的作者」與「自性成立的作業」，因此龍樹菩薩從這邊出發，以「有一無」這組二元對立的區分來作為分析的準則，因此就得出「自性成立的有」(定)與其反面「自性成立的無」(不定)。可見，在此，龍樹菩薩如同在破除「補特伽羅自性有」的時候一般，此處也使用了一種「窮盡」的分類方式：「定 / 不定」。

有了這個理解，我們再來看看「相順」和「相違」的意思。「相順」，指的是「定一定」、「不定—不定」與「定與不定一定與不定」。也就是說，從「定」、「不定」、「亦定亦不定」這三個性質出發，只要「作者」與「作」擁有的是相同的性質，那麼「作與作者的關係」就被稱為「相順」。所以，我們可以在表中看到，相順品分成三點來討論，即「**定**作者—**定**作業」、「**不定**作者—**不定**作業」以及「**亦定亦不定**作者—**亦定亦不定**作業」。同理，「相違」指的是「作者」與「作業」所擁有的性質「不同」。由於總共有三種性質可以選擇，所以「不同」的組合會各有兩種。「定作者」會搭配「不定作業」和「亦定亦不定作業」，「不定作者」會搭配「定作業」和「亦定亦不定作業」，而「亦定亦不定作者」會搭配「定作業」與「不定作業」。然而，龍樹菩薩雖然列出了所有的排列組合，但他破斥的方法其實是相同的，也就是說，當他在破斥「定作者」的時候，不論是出現在「相順」還是出現在「相違」，所使用的推論都是相同的。因此，我們就不一一照著各種排列組合逐個討論，而直接針對各個概念來進行分析。我們可以把龍樹菩薩針對各個概念得無自性所使用到的正理列表整理如下：

表九、《中論》第八品破除作者、作業有自性所運用的方式

出現的概念	破除的方式
「定作者」	應成「無作者的業」
「定作業」	應成「無作業的作者」
「不定作者」	應成「作者無因」
「不定作業」	應成「業無因」
「亦定亦不定作者」	應成「相違」
「亦定亦不定作業」	應成「相違」

圖四、《中論》第八品論證示意圖



在還沒有進入破除各個概念的討論前，我們先來看看龍樹菩薩所贊同的「作者」和「作業」。他說到：

因業有作者，因作者有業。
成業亦如是，更無有餘事¹¹¹。

宗喀巴尊者對於這一頌所下的大綱名稱是「在名言中安立業與作者之理」。我們也可以理解成「如何安立世俗諦」的道理。龍樹菩薩在這個偈頌中強調，作者和作業的安立，僅僅只能夠靠著相互觀待才安立起來，除此之外，沒有其他的方式。換言之，「不僅僅是作者要靠作業，作業也必須靠作者才能夠存在」（《正理海》：231）。在上一章中論及世俗諦的安立時，我們強調「如幻的世俗諦」。實際上，我們也要用這種方式來理解這個偈頌，然而，這個偈頌可說是「正面地表達」中觀師的安立方式，而之前的十一個偈頌則可視為「負面地表達」中觀師的見解，這兩者是如硬幣的兩面一般，不可分開的。這是因為，「中觀師一邊同意著事物以相互觀待的方式存在，同時否定他們的自性存在」（《正理海》：231）。宗喀巴尊者總結到：

作及作者等法，若非唯由分別心之所安立，而如實執所執是有自性者，則作者及作都不能安立。當知此二，唯是相互觀待而有。
（《正理海》：234）

整品的論證基本上都是依照「作者與作業相互依賴而有」的這個命題來破除各項自性有的概念的，因此先來說明這個概念。首先讓我們來思考一下何謂「作者」。所謂的「作者」，必然是「做了某件事情」（作業）的人，換句話說，我們是因為這個人做了「事情 A」，才稱之為「做了 A 的作者」。因此，根本不可能有一種「獨立於作業而存在的作者」。雖然我們有時僅僅只會說「作者」，但實際上這只是一種「簡稱」而已，完整的理解應該是「做了『某件事情』的作者」。同樣的道理，「作業」（被完成的事情）也僅僅只是一種「簡稱」，完整的理解應該是「由某個作者所造作的業（事情）」。

我們確實就是按照這個方式來使用「作者」和「作業」的。所以，「作者」和「作業」都僅僅只是「相互觀待」而安立起來的，並不是「有自性」的。但問題是，在某些特殊的情況下，我們確實會相信作者和作業是有自性的，例如當我們遇到很喜歡某人或是很討厭某件事情的時候。因此，這品主要就是要破除這些認為「作者有自性」、「作業有自性」的想法。以下我們就分別來看看，如果我們認為這些概念是有自性的話，會發生什麼樣不能接受的結論，因而應該要放棄「有自性」的想法。

¹¹¹ 《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉（CBETA, T30, no. 1564, p. 13, a17-18）

5.2.2.2.1. 「作者」不能有自性，否則會有「無作者之業」的過失

首先，來討論「作者有自性」的情況。所謂的「作者有自性」，指的就是「作者**非**唯名言安立而有」，換言之，就是「作者自己有能夠獨立存在的能力」。如果是這樣，會發生什麼狀況呢？龍樹菩薩說，果真如此，就會發生「無作者之業」的過失。「無作者之業」，指的是「不需要任何作者，自己就能夠存在的事情(業)」，但這是完全不可能的。但是，為什麼「作者有自性」的話，就會有這個結果呢？

如果作者是「有自性」的，那麼他必然「不需要依靠其他事物，自己就能成立」，換言之，「作者」可以「不需要依靠作業」就能夠成立起來。但是，這樣一來，「作業」也就會和「作者」變成毫無關係了，所以，這樣的「作業」就變成了「無作者之業」。舉例來說，「我」現在正在「寫 A」這個字母，因此，可以說「『我』是寫 A 的人」而「『寫 A』是被我做出來的事情」。但現在，由於「自性執」的關係，讓我覺得「寫 A 的『我』，不需要依靠『寫 A』就可以存在」。如果這樣的想法真的是對的，那麼我們就應該能夠在現實中找到一個「離開『寫 A 這個動作』，還能夠獨立存在的『寫 A 的我』」。但這是不可能的。要注意的是，我們並不是說當我們「不寫 A」的時候，就找不到一個「我」了，因為，當我們不寫字的時候，還可以做很多其他的事情。然而重點就在於：當我們不寫 A 的時候，就不能說自己是「寫 A 的人」，除非我們開始「寫 A」，我們才能找到這個「寫 A 的人」，除此之外根本不行。同樣的道理，當我們不「寫 A」，而是在「跑步」的時候，我們當然可以說有一個「正在跑步的人」，但這個人就應該是「跑步的人」而不是「寫 A 的人」，在這個時候，我們不可能找得到一個「寫 A 的人」的。同樣的道理，如果我們堅持「寫 A」這件事情可以獨立於「寫 A 的人」而存在，那麼我們也應該要能夠找到這樣一個「獨立存在的『寫 A 的動作』」。然而，「寫 A」這個動作如果不是某人做出來的，難道會憑空出現嗎？這是不可能的：鉛筆不可能無緣無故地飛起來寫字。在現實中根本不可能找得到這樣一種「不需要『寫 A 的人』就可以存在的『寫 A 的動作』」。

如果我們要堅持就是有著「離開作者的行動」，會有什麼樣的結果發生呢？答案就是「無作者之業」。也就是說，會發生一種「不需要任何『寫 A 的人』，就可以出現『寫 A』這件事情」。但怎麼會有一個作業，可以沒有作者還能夠存在呢？這是絕對不可能的。由上述的例子來看，不論寫出 A 的人到底是不是我，終究一定是有某個人寫出來的，「A 這個字」並不會平白無故地就出現在白紙上。所以，如果我們非得要堅持「作者有自性」，也就必須要同意「作者與作業可以相互獨立而存在」，這樣一來，我們就得接受「沒有作業的作者」這個結論了。但最後這個結論所描述的狀況，如同上述所言，在現實中根本是**找不到的**。

5.2.2.2.2. 「作業」不能有自性，否則會有「無作業的作者」的過失

緊接著上面的討論，我們反過來分析「作業有自性」的情況。如果「作業」可以「自性成立」，那麼就意味著「完全不需要依賴任何其他事物」，因此，當然也不須要依賴「作者」。換言之，「作者」就和「作業」毫不相干了，而我們

就稱這樣的作者為「無作業的作者」。用上面寫字的例子來說，就是：根本沒有「寫 A」（無作業）但還可以是一個「寫 A 的人」。如同上述所言，這樣的人在現實中是根本**不可能找到的**。因為，如果他「沒有寫 A」，那麼就應該是一個「『沒有寫 A』的人」，怎麼會是「寫 A 的人」呢？不論他之後是否會寫，也不論他是否曾經寫過，只要他現在沒有寫，他就是一個「『沒有寫 A』的人」而不是「『寫 A』的人」。換言之，我們再怎麼找，都只會找到「沒有寫 A 的人」而不會找到「寫 A 的人」。

然而，如果我們堅持「作業」可以和「作者」相獨立而存在，那麼我們就必須同意在「寫 A」這個動作之外還能夠找到一個「寫 A 的人」。但這是不可能的：在寫 A 的動作之外，我們雖然可以做各式各樣其他的行動，但絕對就不是「寫 A」這個動作，換言之，真正存在的只有「『沒有寫 A』的人」。

總之，關鍵的重點就在於：「無作業的作者」是不存在的，而「無作者的作業」也是不存在的。但一般來說，我們並不會一直堅持「無作業的作者」「無作者的作業」，這兩種情況都是因為我們從「自性成立的作者」和「自性成立的作業」出發才會得出的結論。

5.2.2.2.3. 「作者」、「作業」不能「定無」，否則會有「無因」的過失

在討論到「定無」的時候，不論是去說明「作者定無」的過失，還是「作業定無」的過失，龍樹菩薩所使用的正理是一樣的，那就是「無因」。所謂的「A 無因」指的是「A 不能成為因」，換言之，就是「A 沒有產生任何結果的能力」，也就是「A 沒有任何影響力」。因此，「作者無因」指的是「作者不能產生任何結果」、「沒有任何影響力的作者」，而「作業無因」指的是「作業不能產生任何結果，沒有任何影響力」。

但是，為什麼「不定作者」會變成「不能產生任何結果的作者」呢？所謂的「不定作者」是指「尚未完成事情 A 的人」，在這個時候，我們不能說他已經做完了 A。事實上，它到底做了什麼，也都還不能確定！因此，這種狀況是不能說有什麼影響力的，因為他「所影響事情」，他「做了什麼事情」，還沒有完成。這樣一來，「不定作者」不可能有任何能力去成立任何事情，除非等到他完成了某件事情 A，我們才能說他產生了某些影響，完成了 A，是「做了 A 的作者」。同理，「不定作業」之所以會導致「不能產生任何結果的作業」，是因為這種作業根本就不存在。我們不能夠說「我們被一把『還沒生起的火』給燙傷了」，因為，如果火還沒有升起，根本就沒有「燙傷人」的能力。同理，我們也不能指著一個五歲的小孩說「他是八十歲的人」，因為他根本還沒「活到八十歲」（作業），儘管他有可能。

如果我們硬是要堅持「作者無因」、「作業無因」的話，那麼最後導致的結果，就是「諸可有所作，皆空無有果」¹¹²。這是因為，從「作者」的角度來說，根本沒有任何能夠產生影響力的作者，也就是說，我們不論做什麼都不會有任何

¹¹² 《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉（CBETA, T30, no. 1564, p. 12, c8-9）

影響，那麼我們還需要為了生活、為了追求什麼目標而努力嗎？那麼一切諸如做生意、耕田、念書等等，也都會變得毫無意義，不會有任何的結果產生了。從「作業」的角度來說，任何的作業也都沒有絲毫的影響力，那麼「好的成績」、「生意失敗」、「豐收」等等，就完全不可能存在了。但現實中，這些都是我們想要的或者是不想要的事情，當然都是存在的，怎麼可以說沒有呢？可見，龍樹菩薩確實得出了一個「我們不能接受的結果」，因此迫使我們放棄了「不應該成立的前提」，也就是「作者定無、作業定無」。

5.2.2.2.4. 「作者」、「作業」不能「亦定亦不定」，否則會有「相違」的過失

以上，我們就討論完了「定有」、「定無」這兩個面向。最後要說明「亦定亦不定」，也就是兩者同時發生的情況。龍樹菩薩對於這個命題花了最少的篇幅來說明，因為這個狀況從字面上來看就已經是「相矛盾」(相違)了，所以他說：「作者定不定，不能作二業，有無相違故，一處則無二」¹¹³。

5.2.2.3. 破除「承認者」、「被承認者」、「承認動作」與「受到承認」等有自性

龍樹菩薩透過了一種「窮盡」的區分方式，來列舉出所有自性存在的「作者」或「作業」可能發生的情況。接著，他一一破除了各種情況的可能性。這樣一來，我們就可以清楚地得出中觀應成派的結論：「作者」與「作業」都是「唯名言安立而有」的，不可能是「有自性的」。

我們之所以要挑選龍樹菩薩論證「作者無自性」和「作業無自性」的這品，是因為所謂的「承認」實際上也可以分成「承認的行動」(作業)與「做出承認行動的人」(作者)這兩個部分。換言之，我們只需要將分析中的「作業」替換成「承認這個行動」，並將「作者」替換成「做出承認行動的人」的話，就可以清楚地分析出這些概念，實際上都是「無自性的」。這是因為，如果我們認為「承認行動有自性」以及「承認者有自性」的話，那麼我們應該要能夠找得到這樣的行動者和行動，然而我們實際上找不到。除此之外，我們也在上面的推論中看到，如果堅持「承認者」和「承認行動」有自性的話，還會導出一些不符合事實的結論。

5.2.2.3.1. 「承認者」不能有自性，否則會有「『沒有人做出的承認』也存在」的過失

首先，在 5.2.2.3.1. 中，我們討論了以下命題：如果「作者」有自性，就會導致「無作者之業」的過失。如果放到承認理論的脈絡下來看的話，就會得出以下命題：**如果「給予承認的人」有自性，「給予承認」這件事情將會「沒有人做出來」**。這個結果是完全不能接受的，「給予承認」這件事情當然是「某人所做出來的」，怎麼可以存在一種「沒有人給予承認之下，還有承認」的情況呢？但現在我們要來了解一下為什麼會有這種明顯與事實不符的結果產生。

¹¹³ 《中論》卷 2〈8 觀作作者品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 12, c20-21)

讓我們想像一下一位理解為正在比著大拇指，稱讚我們在剛剛在會議上的報告有條不紊。我們聽了之後非常開心，心裡面就想著「這個人正在稱讚我呢！」這樣想的同時，其實我們也把「稱讚我的這個人」(作者)與「稱讚我這件事」(作業)給區分了開來，並且認為這兩者都是非常「真實地存在著」、「獨立於我的命名之外而存在著」的。但真的是如此嗎？如果這兩者都是「獨立且自性地存在」的話，那麼就應該要能夠「分別」找得到這兩者。我們認為「稱讚我的人」是獨立於「稱讚我」這件事情而存在的，也就是說，由眼前的「翹起大拇指」、「開心的笑容」等等所構成的「稱讚我」的「這件事情」，基本上就和「稱讚我」的「這個人」是完全不同的。然而，「翹起大拇指的動作」、「開心的笑容」等等，怎麼可能獨立於「眼前的這個人」而存在呢？我就只能在「稱讚我的人」身上找到這些動作，找到「稱讚我」這件事情，除此之外(例如他身後的窗簾、陽光等等)是絕對找不到的。如果還找得到，那麼我們也一定還找得到「另外一個承認者」，否則「這個承認的動作」不就沒有「作者」而憑空出現了嗎？這不僅僅在邏輯上說不通(「沒有作者的作業」)，在現實中也根本不存在這種「無作者之作業」的。

5.2.2.3.2. 「承認行動」不能有自性，否則會導致「承認者沒有做出承認」的矛盾

同樣的道理，讓我們來分析「承認我」這件事情(作業)。如果「承認我」這個動作本身是有自性的，那麼它就會獨立於「承認我的人」而存在。果真如此，那麼這個「承認我的人」不就等於沒有做出動作來嗎？但這樣等於是說「雖然這個人根本『沒有稱讚我』，但他還是『稱讚我的人』」，這樣的講法根本是完全不成立的。

總之，「承認我的『人』」和「承認我這個『動作』」是相互依賴而安立的，也就是說一個「承認我的動作」必然是由一個「人」做出來的，而「承認我的人」也必須要做出「承認我的動作」才能如此稱呼。因此，如果「承認我的人」獨立於「承認我的動作」的話，那麼「承認我的動作」就變成「沒有人做出的『承認動作』」，而「承認我的人」就會變成「沒有做出『承認』的『承認者』」了。這兩種情況都是「不存在的」。

5.2.2.3.3. 「承認者」、「承認行動」不能「定無」，否則會有「無因」的過失

所謂的「定無」指的是「動作還沒有形成」的狀況，「作者定無」指的是「還沒做出某個動作的人」，而「作業定無」指的是「還沒有被做出來的動作」。如果某人還沒有做出「承認的舉動」，他就不是一個「承認者」，這點是很明白的。同理，「還沒有被做出來的承認」當然是不會存在的。當然，沒有給予我「承認」的人，當然就不是「承認我的人」，日常生活中，我們也不會把每一個人都當成「正在給予我承認的人」。然而，在某些特定情況之下，我們還是會有「還沒給予承認者也是『承認者』」這種想法。舉例來說，當我很在意某個人，非常希望獲得他給予我的承認時，就算在他還沒有給予我承認之前，我的腦袋中(即「第六

意識中的分別識」)就已經開始浮現出「他是給予我承認的人」。但事實上並沒有，我們根本找不到這個人，就算他之後*可能會*給予我們承認，但「這個行動」*現在也還沒有出現*，他現在就還不是「承認我的人」。

然而，上述的狀況還沒有結束，承認行動總是包含著「給予承認者—被承認者」這兩個面向，在上述的狀況中，還包括了「獲得承認的『我』」。這個時候我們確實會認為有這樣一個「獲得承認的我」存在，但事實上並沒有，因為，這只是我們「想要」而已，對方根本就還沒有做出「承認我」的動作，對方根本就還不是一個「承認我」的人，那麼，「我」又怎麼可能是一個「被承認的人」呢？這些狀況都是環環相扣的，當我們認定了其中之一是有自性的時候，其實連帶著也都把其他的部分都認為是有自性的了。

現在讓我們想想，如果堅持「定無作者」(『還沒做出事情的作者』是自性存在的)確實是「自性存在」的話，會發生什麼樣的問題呢？答案是「作者無因」。「還沒做出事情的作者」嚴格來說並不是「不存在」，因為我們確實可以在腦海中想出這樣的景象來，然而，這種存在也僅僅只是我們「想像出來」的。我們當然可以想像一個人坐在我們旁邊，但這樣一個「想像出來的人」難道真的會做出什麼實際具有影響力的事情嗎？當然不可能。然而，如果我們認為「還沒有做出『承認我的行動』的『承認我的人』」是自性存在的，那麼無異於宣稱「在腦海中想像出來的人」是可以有實際的影響力的。這當然也是不符合事實的。真正的承認者，是真的做出了「承認我們」這件事情的人，他所做的事情，它所給予我們的承認，都是有實際的效果的。但如果我們堅持認為「定無作者」也能夠有自性的存在，那麼這樣的作者不就沒辦法產生任何的影響力了嗎？如果我們堅持一個「沒有影響力的作者」也能夠被稱為「作者」，那麼不就等於「沒有付錢的人」實際上也可以有「付錢」的影響力？反過來說，「給予承認的人」雖然明明已經給了出了承認，但卻「沒有承認的效果」。之所以會發生這種非常荒謬的結果，完全都是因為我們堅持「定無作者也可以自性存在」這個命題。同理，如果我們堅持「定無作業也可以自性存在」的話，上述的狀況也同樣會出現。

此外，「承認者」、「承認」不能「亦定亦不定」，否則會有「相違」的過失，這點是比較好理解的，我們就不特別說明。

5.2.2.4.本品第八頌到第十一頌，藏中譯差異比較

5.2.2.4.1.第八頌到第十一頌概要

龍樹菩薩在本品中破斥「自性」的方式，主要是分成「相順品」和「相違品」這兩大類來討論。從第一頌到第七頌，我們討論完了「相順品」。緊接著，我們會在第八頌到第十一頌，說明「相違品」。觀於「相違」的定義，在之前已經說明過，此處不再贅述。但在進入討論前，我們還是先概要一下這四句的結構安排。首先，這四偈又可以再細分為兩個部分，第八偈屬於「破——作者作——違品」的範圍，而第九偈到第十一偈等三偈，則屬於「破違品各有二種作用」。我們會發現，在討論「相違品」的時候，龍樹菩薩就沒有再提出任何新的正理來說明了，

他破除的方式，是將相違品中所出現的狀況，一一歸納回「相順品」中的情形，因此只需要使用之前所討論過的正理即可。

值得我們要注意的是，在中譯本中，本品只有十二偈，而藏譯和梵本則都有十三偈。關鍵的差別是：相應於藏本第九頌到第十一頌這個部分，中譯本僅僅只翻出了兩個偈頌。由於偈頌翻譯的方式完全不同，因此以下我們就分成兩個部分解釋：我會先跟著宗喀巴尊者的《正理海》來說明，之後會另外討論漢傳佛教的三論宗如何解釋僅翻出二句的中譯本。

5.2.2.4.2. 藏譯三頌

藏譯第九頌

That which **is** an agent with activity
Dose not perform that which **is not**
Or that which **is and is not** an action.
We have already presented the arguments.

宗喀巴尊者在科判中對第九、第十和第十一頌的描述是：「破違品各有二種作用」。所謂的「各二種作用」，指的是「作者與作業的兩種搭配」。這是排列組合的結果：由於作者與作業都有「定」、「不定」和「亦定亦不定」這三種，而只要「作者」決定其中某「一種」性質，則與其「相違」的就只會有另外「兩種」：「**定**作者—**不定**業、**亦定亦不定**業」、「**不定**作者—**定**業、**亦定亦不定**業」以及「**亦定亦不定**作者—**定**業、**不定**業」；上述這三組搭配，就分別在第九頌、第十頌和第十一頌說明。

在第九頌中，主要是說明兩種情況：「『定作者』做『不定業』」和「『定作者』做『亦定亦不定業』」。僧成大師說明到：

定是作者不做定非業和業非業，否則，當成**無作者的業及業無因**過，如云「是業與非業」其因如上所說(僧成 2000: 345)。

這部分的討論幾乎和第八頌的方式是一模一樣的。只要是討論到「定作者」，則必然會犯下「無作者的業」這個毛病，而「不定業」則相應的是「業無因」的錯誤命題。另外，引文中的「其因如上說」的「因」，指的是「『是業與非業』之所以是錯誤的理由」，而這個理由則是在第七偈中，以「定與不定相違故」說明。

藏譯第十頌

That which **is not** an agent with activity
Dose not perform that which **is** an action
Or that which **is and is not**.

We have already presented the arguments.

僧成大師對這部分的摘要是：「**定非作者**不能作**定是業**及**業非業**，否則，當成**作者無因**及**作者不作業**之過。如云『是業與非業』**其因**如上所說」(2000: 345)而從上述的表格我們可以知道，「定非作者」搭配的是「作者無因」，「定業」搭配的是「作者不作業」，而「亦定亦不定業」搭配的是「相違」。

藏譯第十一頌

That which **is and is not** an agent

Dose not perform

That which **is** and **is not** an action.

This also should be understand form what has been presented earlier.

僧成大師對這段的摘要是：「**亦是作者亦非作者**，不**作業**及**非業**，否則，成為『是業與非業』、『作者不作業』以及『亦成業無因』等過。」查閱上表，就可以很清楚相互之間的搭配：「亦定亦不定作者」會有「相違」之過，「定業」會有「作者不作業」之過，而「不定業」則有「業無因」的過失。相關討論參照之前即可。

5.2.2.4.3.從中譯注解看第九頌與第十頌的理解

中譯第九頌

作者不作定，亦不作不定，
及定不定業，其過如先說¹¹⁴。

中譯第十頌

作者定不定，亦定亦不定，
不能作於業，其過如先說¹¹⁵。

從藏文的角度來看，從第九頌到第十一頌，都是在說明「作者」無法作與其「相違」的「業」，換言之，都是從「作者」出發。然而，如果我們回頭理解以青木論師的注解為主的版本，其實也還是可以用另外一種方式，**有系統地**說明這兩句話所要代表的涵義。所謂的有系統，實際上就是符合整品的論述邏輯。在說明第九頌的時候，青目論師得註解說到：

定業已破。不定業亦破。定不定業亦破。今欲一時總破。故說是偈。
是故作者不能作三種業¹¹⁶。

¹¹⁴ 《中論》卷2〈8 觀作作者品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 13, a4-5)

¹¹⁵ 《中論》卷2〈8 觀作作者品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 13, a9-10)

很明顯，這句話要說的，是從「業」的角度來說的；換言之，這第九偈是要總明：只要是以「自性存在」的角度出發，不論我們是「定業」、「不定業」還是「定不定業」，都完全沒有辦法被做出來！而在說明到第十偈的時候，青目論師註解到：

今三種作者。亦不能作業。作者定不定。亦定亦不定。不能作於業
117。

可見，第十偈是反過來站在「作者」的角度出發，說明：只要是以「自性存在」的方式，不論是「定業」、「不定業」還是「定不定業」，都是沒有辦法作業的作者。換言之，就是根本不存在這樣的作者。所以，其實從鳩摩羅什的和譯本以及青木論師的註解，第九偈和第十偈本身也可以很完整地理解為「總破三種業與三種作者」。

其實，吉藏大師在說明這兩句時，也確實是將兩句合為一個單位來解釋的。他認為：

作者不作定下。第四一三門。上來是離破今是合破。兩偈為二。初偈明一人不能作三業。次偈明三人不能作一業。一人不作三業者。三種中隨舉一人。或有人或無人。或半有半無人。有人不作三業者。人是有。業既無不可作。業已有不須作。半有同有半無同無。次偈三人不能作一業者。三人中隨一人也。¹¹⁸。

所謂的「作者不作定下」，亦指「在『作者不作定』這句話『以下』」的意思，而「作者不作定」就是鳩摩羅什法師譯本的第九偈首句，因此這段落就是在討論第九偈以下。吉藏大師將這兩偈歸納為「第四一三門」，指的是說，用「一三門」這種方式來破除作與作者自性而有的執見。之所以是「第四」，是因為它將之前的八偈另外分為三種不同的方式。這兩偈合併起來，作為「合破」。不過，兩偈各有自己的特色：「初偈(按：第九偈)明一人不能作三業。次偈(按：第十偈)明三人不能作一業」，可見，第九偈是討論「三種業」，第十偈是討論「三種人」。

不論從青目論師的註解或者是從吉藏大師的注疏來看，就算漢譯只有兩個偈頌，也還是能夠很有系統地以「合破」的意義在本品中扮演恰當的角色。當然，這與宗喀巴尊者所下的科判「破一一違品各有作用」就沒辦法搭配了。

¹¹⁶ 《中論》卷2〈8 觀作作者品〉 (CBETA, T30, no. 1564, p. 13, a6-8)

¹¹⁷ 《中論》卷2〈8 觀作作者品〉 (CBETA, T30, no. 1564, p. 13, a8-11)

¹¹⁸ 《中觀論疏》卷6〈8 作者品〉 (CBETA, T42, no. 1824, p. 91, a28-b8)

5.2.3.破除「貪」與「貪者」自性有

5.2.3.1. 導言

在中譯本中，這品的品名譯為「觀染染者品」。其中的「染」rāga，指的就是佛教中赫赫有名的「三毒」—貪嗔癡—之中的「貪」。中譯本中，青目論師的注解，可以幫助我們理解中譯中的「染」其實與梵文中的「貪」並沒有太大的衝突：

經說貪欲瞋恚愚癡。是世間根本。貪欲有種種名。初名愛、次名著、次名染、次名婬欲、次名貪欲。¹¹⁹

可見，青目論師也是將此品所討論的「染」視為是「貪欲」的別名，且將「貪」歸於「貪嗔癡三毒」之中。另外，「染者」翻譯自梵文的 rakta，是 rāj 這個動詞的過去被動分詞形式。rāj 這個動詞本來的意思就是「貪」、「使貪」、「欲」、「使升起欲望」等等意思¹²⁰。使用過去被動分詞所想要表達的意思，指的就是「受到吸引而產生貪欲的人」。因此，青目論師在上述引文之後緊接著就說明到：「有如是等名字此是結使。依止眾生眾生名染者」¹²¹，而英譯本《正理海》中，也將其翻譯為「有欲望者」(desirous one)。以下討論為了較符合原義起見，一律都使用「貪」與「貪者」。

「貪」一直以來都是佛教中的重要概念，原因是，這是三毒之一，是痛苦的來源之一。不論是大乘或小乘佛教，都同樣將此視為脫離輪迴必然要斷除的對象。而佛陀確實也如此開示過，「大王！如是，如是！愚癡眾生眼見色已，心生愛樂，復起貪著，為彼所牽，造貪業行，身業三種，語業四種，意業三種。」¹²²由此可知，「貪」確實有著具體的作用，它能夠牽引我們造做種種行為，因此，「貪」是存在的。「貪是存在的」這個命題本身，並不是中觀應成派所反對的；相反，這是我們應該要正視的問題，我們應該要好好地認識貪、認識貪的作用範圍、它的機制，以及對治的方法。之所以有這品出現，是因為我們會誤以為「貪是自性存在的」，這才是真正的討論核心。所以在青目論師的注解中，一開始也道出了此主旨：「經雖說有三毒名字。求實不可得」¹²³。

我們之所以要挑選這一品來詳細研究，主要還是得扣緊與 Honneth 對話的這個根本目的。在 Honneth 對於承認理論的預設中，有一項便是「爭取他人的承認的欲望」，這個動力對於 Honneth 來說非常關鍵，而他也從許多經驗研究中，特別是從客體關係的精神分析的研究成果來尋求支持。人們會「想要」獲得對方的承認，而所謂的「貪」，指的也就是心理的這種「想要」的運作機制。因此我們

¹¹⁹ 《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 8, a15-17)

¹²⁰ 參見《梵和大辭典》: 1107

¹²¹ 《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 8, a17-18)

¹²² 《父子合集經》卷 16〈26 六界差別品〉(CBETA, T11, no. 320, p. 966, a10-12)；宗喀巴尊者於《正理海》中的此段引述的是《父子相會經》的經文，但我於漢譯本中沒有找到完全相同的段落，因而引用此段比較類似的經文。

¹²³ 《中論》卷 1〈6 觀染染者品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 8, a20-22)

也可以把「想要獲得他人的承認的**欲望**」這件事情，理解為「**貪求**他人的承認」。由於這點對於 Honenth 的承認理論來說是必要的條件，因此，才特別挑選了《中論》的這品來進行討論。

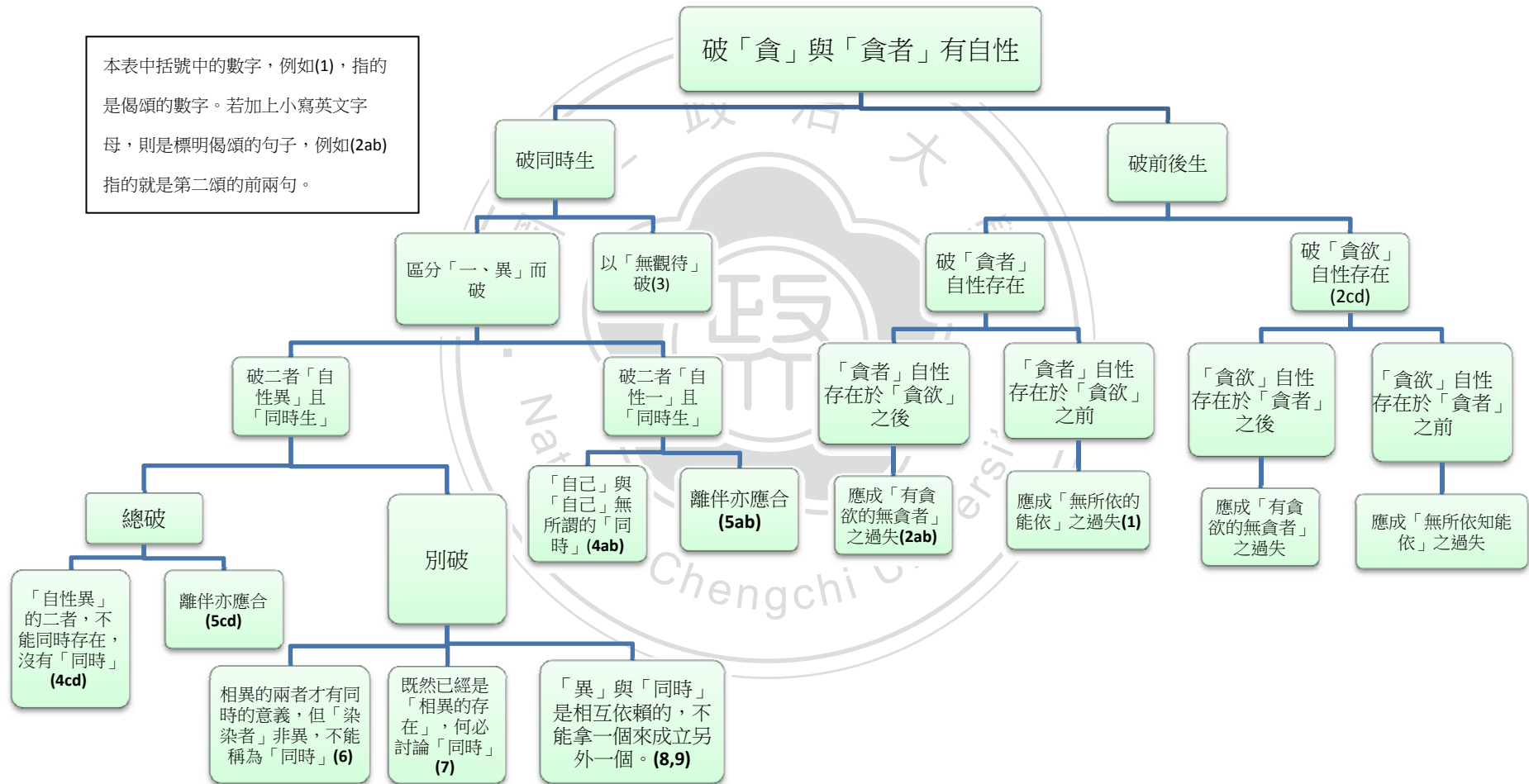
5.2.3.2. 科判與全文論證整理

本品的原本共有十個偈頌，主要的論證集中在前九個偈頌中，第十個偈頌是龍樹菩薩用來說明，本品所闡述的推論除了「貪、貪者」之外，還可以延伸到其它的現象進行分析，宗喀巴尊者就特別舉了「瞋恨、瞋恨者」為例子來說明(《正理海》:173)。以下我們所討論的範圍，主要是集中在前面九個偈頌的內容。但如同前面說明「作作者」的方式一樣，此處並不採取逐頌討論的方式來說明，而是將整品所使用的破除方法進行歸納整理。照著《正理海》的解釋，前九頌的推論可以整合如下頁之表。

從這個表可以看出，本品在破除自性的範圍中，可以分為「破前後生」和「破同時生」這兩個部分。龍樹菩薩採用這種方式，也是一種「窮盡的」區分方式，因為兩個事物要不就是「異時」而生，要不就是「同時」而生，所謂的「異時」而生，就是在「不同時間點」產生，因此就是「前後」的關係。然而，從「前後」來看的話，又可以分為「A 在前 B 在後」或「A 在後 B 在前」這兩種情況，放在本品中，就如同僧成大師所言：「若貪有自性不越二種軌則而有，即先有貪者後有貪，或後有貪者先有貪」(僧成: 332)。

在本品中，龍樹菩薩先討論「前後」的兩種情況，然後再討論「同時」。關於「前後」的討論是在第一偈和第二偈兩個頌文，而破除「同時」的論證則占了七個頌文，涵蓋了第三偈到第九偈的範圍。

圖五、《中論》第六品論證示意圖



5.2.3.2.1.破「前後」生

我們首先來看「貪欲」和「貪欲者」是「前後」而生的狀況。排列組合之後會有以下四種情況：

- (a)「貪欲」在「貪者」還沒存在前，就已經自性地存在著；
- (b)「貪者」在「貪欲」還沒存在前，就已經自性地存在著；
- (c)「貪欲」在「貪者」已經存在後才存在；
- (d)「貪者」在「貪欲」已經存在後才存在。

我們會發現，這四種狀況照實際上來說其實只有兩種，那就是「貪者在前—貪欲在後」或是「貪欲在前—貪者在後」。也就是說，(a)和(d)可以視為同一種狀況，而(b)和(c)可以視為同一種狀況。因此我們僅僅只需要討論以下兩種情況即可

¹²⁴：

- (a)「貪者」在「貪欲」之前自性存在；
- (b)「貪欲」在「貪者」之前自性存在。

龍樹菩薩認為命題(a)是不合理的。理由是，如果「貪者」獨立存自於「貪欲」之前的話，這個「貪者」應該是完全獨立於「貪欲」的。其實光是這樣的表達，就已經非常奇怪了，因為這無異於說：一個被稱為「貪者」的人，其實完全沒有「貪欲」。但既然他沒有「貪欲」，為什麼我們要稱他為貪者呢？我們應該稱其為「無貪者」才對。所以，「貪者」不可以獨立存在、自性存在於「貪欲」之前。

龍樹菩薩認為命題(b)是不合理的。理由是，如果「貪欲」獨自存在於「貪者」之前的話，那麼就會發生「沒有『所依』的『能依』」。所謂的「能依」，指的是「依靠者」，而「所依」指的則是「被依靠處」。一般來說，「能依」和「所依」是不可以相互分離還能夠存在的，例如，「放在桌上的杯子」(能依)是依靠著「桌子」(所依)才能夠好好地安放著，如果沒有了「所依」(桌子)，那麼「能依」(放在桌上的杯子)怎麼可能存在呢？同理，「貪欲」是「貪者」身上的性質，可見，「貪欲」是要依靠在「貪者」身上來安立的，前者是「能依」，後者是「所依」。但如果今天「貪欲」在「貪者」存在之前就獨立存在起來了，那麼這不就意味著「不需要依靠著『貪者』的『貪欲』」嗎？但這也是不可能的，因為「能依」當然是必須要依靠著「所依」才能存在的。我們可以想想現實的狀況：我們必然是看到一個「貪心的人」才會說「在他身上有著『貪欲』」，因此，我們是指著「這個人」才安立「貪欲」的。絕對不會指著一個空曠之處就說「那裡有個貪欲」。因此，「貪欲」不應該在「貪者」之前就自性成立。

¹²⁴ 宗喀巴尊者在《正理海》中確實是認為應該分成四個命題來分別說明。之所以如此，是因為要分別破除「自性存在的貪者」和「自性存在的貪欲」，因此才詳細地分成四個命題來討論。但由於基本上破除的理由都是相同的，所以我才予以簡化。

龍樹菩薩使用了兩個偈頌的篇幅之後，馬上就轉向「同時」的情況來討論了。宗喀巴尊者認為這是因為：

如果二者是自性存在的，他們要不就是屬於「前後」的範疇，要不就屬於「同時」的範疇。當我們對這些範疇進行破斥時，破斥「前後」是比較容易的，因為這在世俗中也不存在；然而，由於「同時」這個範疇在世俗中是存在的，因此如果不進行延伸的討論¹²⁵，則無法破除。（《正理海》：169）

以下我們就來看看「同時」的情況。

5.2.3.2.2. 區分「一異」來破「同時」

上述說明了在「前後」的情況下不可能有「自性存在的貪者」與「自性存在的貪欲」。以下，我們要說明：在「同時」的狀況中，也不會存在這兩者。從 26 頁的表中我們可以看到，龍樹菩薩破除「同時」的方式可以概分為兩種，宗喀巴尊者稱「無觀待」（無依賴）與「觀待一異而破」。前者其實只花了一個偈頌，後者則使用了六個偈頌。以下我們主要討論第二種方式。在進入之前，先略為說明第一個破除的理由。

在「無觀待」的主題中所說明的是，如果要堅持「二者同時發生」的話，實際上應該要能夠確實找到兩個不同的東西才對。然而，這對於「貪者」和「貪欲」來說是不可能的。因為它們兩者是「相互依賴」才能夠安立起來的，根本不是本來就存在著不同的兩個東西，像是兩支筆一樣。既然如此，我們就不能夠說這兩者是「同時出現」的。

另外一種破除「貪欲」與「貪者」自性地同時而生的方式，是先將他們的關係區分為「同一」和「相異」這兩種情況，然後分別說明在這兩種情況下，「貪欲」和「貪者」都不可能「自性地同時存在」。現在我們先來看看「同時」的意義，再接著分別說明「同一，則不能同時」以及「相異，則不能同時」這兩個命題。

在英譯本中，譯者特別強調了這品所謂的「同時」（ལྟན་ཅིག），不能夠僅僅理解為「時間的同時」，而必須要「更強地理解為『時間—空間』的同時」（《正理海》：169）。換句話說，「兩個事物『同時』存在」的意思，指的是這兩個事物共同存在於「一個特定的時間和空間」之中。我們可以從 ལྟན་ཅིག 這個字的用法看出來：在《漢藏大辭典》¹²⁶中說明這個詞彙時所用的例子是「冷熱二者不能同時存在」（ཚ་གང་གཞིས་ལྟན་ཅིག་ཏུ་མི་གནས།）與「烏鴉和斑鳩不會同巢」（བྱ་རྩོག་དང་ལྷག་པ་ལྟན་ཅིག་ཏུ་མི་གནས་པ།），可見，當我們說「不同時」的時候，指的是在同一個時空之下「相互

¹²⁵ 原文為 without supplying a modifying term。英譯者提供了另外一種「藏文字面的解釋」：to apply an attribute。所以我就翻譯成「延伸的討論」。

¹²⁶ 《藏漢》3097

排斥」的兩種事物。因此，這裡的重點並不是在說「『粉筆』和『橡皮擦』可以同時存在於一個桌面上」這樣的情況，因為嚴格說來，這樣的情況只討論了「時間的同時」而沒有將「空間」也納入討論。這裡要強調的是，當「鉛筆」在某一個時間點出現在一個特定的空間時，「橡皮擦」就絕對不可能同時出現在這個特定的空間當中。

為什麼我們要特別強調「時空」而不能僅僅只是說「空間」呢？這是特別要和「前後」的狀況加以區別才要如此強調的。其實，當我們在討論「前後」的時候，本來就是不僅有「時間」，還包括了「空間」這個要素。然而我們可能會想，這樣一來，不同的時間和空間，不就沒有被納入此處的討論了嗎？這樣這種區分方式也不能算是「窮盡」。但其實不然。仔細來看的話，我們可以發現「時間」和「空間」可以有四種不同的組合：

- (a)同一個空間，相同時間，例如：「小明所在的時空」
- (b)同一個空間，不同時間：「昨天坐在這張椅子上的小明」和「今天坐在這張椅子上的小美」
- (c)同一個時間，不同空間，例如：在同一間教室中，「現在站在前門的小明」和「現在站在後門的小美」
- (d)不同空間，不同時間，例如：「昨天在美國的小明」和「今天在台灣的小美」

表面上看來，本品所討論的範圍，只有在(a)和(b)兩個情況，但實際上，(c)和(d)也都可以用這品所討論的推論來加以分析，因為基本上，(c)和(d)的情況，都可以納入(b)來討論。為什麼呢？雖然看似不同，但(b)、(c)和(d)這三種情況都有個共同點，就是「體性異」；而(a)的情況則是「體性一」。我們會發現，只有在(a)的情況中，我們只舉出了「小明」一個人，而在其他三種情況中，都包括了「小明、小美」兩個人。

換言之，當龍樹菩薩用來說明(b)的情況的正理，也完全適用於(c)和(d)。舉例來說，就(c)的情況來看，如果「貪欲」和「貪者」是「同一個時間、不同空間」的話，那麼就好像「貪者出現在教室的前門」，而「貪欲出現在教室的後門」一樣，果真如此，同樣也會發生「沒有貪欲的貪者」和「沒有貪者的貪欲」。同樣的道理也完全適用於(d)的情況。

接著我們要來說明「一」和「異」的兩種情況。這裡的「一」和「異」算是簡稱，實際上只的是「體性一」和「體性異」。關於兩個概念，我們在之前有略作說明¹²⁷。換言之，接下來的重點就是要去說明：「自性成立的體性一，不能同時生」以及「自性成立的體性異，不能同時生」這兩個命題。

¹²⁷ 參考 4.4.1.2 體性一、反體異一節。

5.2.3.2.2.1.二者「自性一」又「同時生」，不合理

如果二者是「同一」的話，會有什麼錯誤發生呢？龍樹菩薩提出了兩點。**第一個理由**是「若二者同一，則『同時』無意義」，如果二者是「同一」的話，那麼實際上其實只會有「一個東西」，若真是如此，何必要討論「同時」呢？因為，當我們要安立「同時」的時候，其實本來就已經預設了「二者以上」的數量，這樣「同時」才會有意義。我們並不會說出「自己與自己同時出現在教室當中」這樣的句子，雖然也可以理解這句話想要表達的意思，但我們很快地就會指出，在這句話中，「**與自己同時**」這五個字是完全多餘的，**是沒有意義的**。

第二，如果二者是同一，然後還可以「同時發生」，那麼就好像是「離伴亦應合」，宗喀巴尊者和僧成大師舉例說明：「若謂雖只一個，亦是同時俱有，則無伴的一頭黃牛亦應成同時俱有」(僧成: 333；《正理海》170)。也就是說，一隻沒有伴侶單獨而行的黃牛，我們怎麼可以說「他和誰同時如何…」，我們只會說「這隻單獨的黃牛…」才對。其實這兩個理由的核心宗旨是相同的：如果我們要宣稱「同時」，必然要指認出「二者(或以上)」的數量，然而既然是「同一」的情況，就排除了「二者(或以上)」的可能性了。所以，「同時而生」的情況下，「貪欲」和「貪者」如果是「自性地同一」，就絕對不可能「同時而生」。

5.2.3.2.2.2.二者「自性異」又「同時生」，不合理

「異」在討論的是所謂的「體性異」，這指的是「兩個不同的事物」(different essence)，例如「橡皮擦」和「粉筆」。而我們前面說過，這裡所謂的「同時」指的是「同一個時間、同一個空間」，因此，這裡的重點並不是在說「『粉筆』和『橡皮擦』可以同時存在於一個桌面上」這樣的情況，因為嚴格說來，這樣的情況只討論了「時間的同時」而沒有將「空間」也納入討論。這裡要強調的是，當「鉛筆」在某一個時間點出現在一個特定的空間時，「橡皮擦」就絕對不可能同時出現在這個特定的空間當中。宗喀巴尊者在說明這個命題時，提到了佛護論師的解釋。他認為，佛護論師是透過「『同時』和『相異』是對立的」這個命題，來說明「相異則不能同時」：

如果事物是自性地相異，那麼它們就與另外一方毫無關係，然而
如果它們是同時成立的，就不會是毫無關係的(《正理海》: 170)。

由於我們自己錯誤的想法，一開始就把兩件事情理解為「自性相異」，因此，它們當然就是「具有自性的不同體性的事物」，既然是兩個不同的事物，則它們當然就不可能出現在「同一個時空」當中了，例如有鉛筆所占據的時空中，就只有鉛筆可以存在，而不會有橡皮擦的存在。這就是所謂的「『自性相異』則不能『同

時』的意義。當然，在現實狀況之中，「貪者」和「貪欲」並不是這樣的情況，上述的錯誤結論，純粹是因為加入了「自性執」的緣故¹²⁸。

讓我們為上述的討論做個總結。我們為什麼要討論「同時」呢？這是因為龍樹菩薩一開始就將「貪者—貪欲」兩者的存在關係用「前後—同時」這組窮盡的方式來加以區分。在同時的狀況之下，又再透過「體性一、體性異」兩種狀況來加以說明。我們要知道，之所以會發生不能接受的情況，完全是由於「自性」這個概念的影響。換言之，純粹地說「貪者和貪欲是同時存在的」這樣的命題，其實並沒有什麼錯誤。因為，我們確實可以透過「分別識」來區分出「貪者」和「貪欲」，但是，重點在於我們一定要知道「這樣的區分是『為名言安立而有』」的，絕對不是「不需要依靠我們的區分，而諦實地存在著『貪者』」以及「不需要依靠我們的區分，而諦實地存在的『貪欲』」。除非當我們用這樣的想法來理解「貪者」和「貪欲」，才會發生上面的問題。

5.2.3.3. 破除「想要獲得承認的『欲望』」與「具有此欲望的人」有自性

在「承認理論」中，「想要獲得他人承認的欲望」以及「有著『想要獲得他人承認之欲望』的人」是非常關鍵的兩個概念。Honneth 甚至將「黑格爾左翼」所賴以為基礎的「解放旨趣」就設定於這種「爭取承認的欲望」，其重要性可見一斑。但是，從中觀應成派的角度來看，「想要獲得承認的欲望」以及「有此欲望的人」實際上都是「無自性」的，都是必須「唯名言安立」才能存在的。在破除「貪」與「貪者」是自性成立的時候，龍樹菩薩是使用「時間軸」的方式來討論：兩者要不是「同時生」要不就是「前後生」，但這兩種情況都找不到「自性成立的貪」與「自性成立的貪者」。

5.2.3.3.1. 「希求承認的欲望」與「有此欲望的人」不可能有自性的「前後」而生

「慾望」和「有欲望的人」是不可能前後而有的。如果「欲望」在「有欲望的人」之前，就會發生「缺少『所依』的『能依』」，就好像「沒有桌子」但還是有「放在桌上的筆」一樣，是不可能的。如果「欲望」在「有欲望的人」之後，則會發生「有欲望的人卻沒有欲望」這種自相矛盾的情形，但這也是不可能的。

放在承認理論的脈絡中，假設今天我想要獲得一位朋友的承認，那麼當我說「我是一個『想要獲得朋友承認』的人」的時候，一定是一起伴隨著「想要獲得承認」的這個欲望來命名的。但有的時候我們可能會這樣想：不，「想要獲得朋友承認」的這個「我」，就算在「想要獲得朋友承認」的這個「欲望」生起之前，也是獨立存在的。換言之，**我們心理面就將「我」從「想要獲得朋友承認的『我』」給獨立出來了**。我們要特別強調這個「獨立出來」的過程，因為，單純

¹²⁸龍樹菩薩在說明完上述的推論之後，又花了四個偈頌(6,7,8,9)來提出另外三個反駁「二者自性相異且同時生」的理由，包括了：(1)「相異」才能討論「同時」，但「貪、貪者」並非相異；(2)如果要堅持二者「相異」，何必再討論「同時」；(3)「相異」與「同時」必須相互依賴，不能夠拿一個成立另外一個。這三個理由所依據的核心宗旨，實際上也與上面的相同，所以就不再另外討論。

地命名「想要獲得朋友承認的我」並沒有什麼問題，當我們有了這個欲望的時候，就可以這樣說。然而，這個「我」必然一定要和「想要承認的欲望」放在一起，除此之外，根本沒有辦法能夠找到獨立於「欲望」之外的「我」存在。所以，真正的問題並不是去安立「有欲望的人」以及「欲望」，真正的問題是以為這兩者可以「有自性而獨立地存在」。

在「想要獲得他人承認」的這個想法還沒出現前，我們不可以說自己是「想要獲得他人承認的人」。否則，這就好像是說，我現在剛吃飽，但我卻說「我很餓」一樣奇怪。同樣，「想要獲得他人承認的欲望」也不會獨立於「想要獲得他人承認的我」之外而存在，否則，我們應該要能夠找得到這種「欲望」，這種「不需要依靠人而獨立存在」（不需要依靠「所依」而存在的「能依」）的欲望。但根本就找不到。

5.2.3.3.2. 區分「一異」來破「同時」

在「同時」發生的情況下，「想要獲得承認的欲望」和「想要獲得承認的人」也是不可能「自性存在」的。龍樹菩薩透過「一」和「異」的兩種情況來說明。首先，如果我們堅持「想要獲得他人承認的『欲望』」和「想要獲得他人承認的『我』」是有自性的話，那麼這兩者的關係就只會有兩種：要不就是「同一」，要不就是「相異」。

龍樹菩薩提出來的理由是，「同時」這個概念本來就預設了「相異」，所以根本就不適用於「同一」，因此，如果堅持「欲望」和「有欲望的人」是同一的話，就不需要說他們是「同時」的了。

如果我們進一步說「想要獲得承認欲望」和「想要獲得承認的人」是「自性相異」的話，會發生什麼樣的毛病呢？首先，「欲望」和「擁有欲望的人」本來就不是自性相異的，因為如果自性相異的話，應該要能夠在「擁有欲望的人」之外找到「欲望」，或是在「欲望」之外還另外找到一個「擁有欲望的人」，但這是不可能的。那麼，如果我們就非常堅持二者是「自性相異」的話，會發生什麼情況呢？照宗喀巴尊者的說法，「自性相異」意味著他們二者的「相異」的這種關係是完全不需要依靠任何條件都可以存在的，換句話說是永遠相異。永遠相異的狀況，就是「不可能同時存在」。那麼這就意味著「想要獲得他人承認的『人』」與「想要獲得他人承認」這個欲望，是不能同時存在的。但這也不可能，如果它們不是同時存在，就會變成先後存在，但先後存在的狀況，在上面已經破除了！

總之，如果我們要堅持「貪者自性存在」與「貪欲自性存在」的話，那麼他們出現的方式只會有兩種：要不就是「一前一後」，要不就是「同時出現」。但我們透過上面的討論得知，在這兩種情況下，都找不到「自性存在的想要獲得承認的欲望」和「自性存在的想要獲得承認的人」。而既然「前後」和「同時」已經窮盡了出現的所有方式，那麼我們就可以說：「自性存在的想要獲得承認的欲望」和「自性存在的想要獲得承認的人」是不存在的。

5.2.4.破除「苦」與「受苦者」自性有

5.2.4.1. 導言

「苦」，梵文 *duḥkha*。這個概念在佛法中具有很關鍵的意義：四聖諦的第一諦為「苦諦」(*duḥkhasatya*)，四法印中的第二法印「一切行皆苦」，四念處中的第二念處為「觀受是苦」，「十二因緣」中就有七支被賦予「苦」的意義。四聖諦、四法印和十二因緣，都是佛法的根本教理，其中都將「苦」納入研究的對象，可見其重要性。「苦」是痛苦的感受、經驗，龍樹菩薩在《大智度論》中說到：「苦受，一切眾生所不欲」¹²⁹，因此，一切「眾生所不想要的經驗」就可以稱為「苦」。隨著不同的程度、不同的種類、對象、性質等等，佛法區分了非常多種類的苦¹³⁰。

對於我們來說，「痛苦」是很實際的感受，然而，站在大乘空宗的立場，儘管非常實際且深刻，我們仍然不能夠將「痛苦的經驗」視為「自性實有」，更不能因此將「痛苦的人」視為自性實有。在本品中，主要破除的對象是「苦是自性存在」這個命題。因此，站在大乘空宗的角度，如果我們能夠說明「痛苦是自性成立的」這個命題是不合道理的，是會發生過失的，那麼就不能用這個命題來支持「承載痛苦的補特伽羅是自性成立的」了。因此，這品不僅僅破除「苦的自性成立」，同時還能夠破除「補特伽羅自性成立」。

對於 Honneth 來說，「痛苦」也具有關鍵的意義：痛苦的經驗不只作為人們「鬥爭」的心理動機，同時也作為「病理學二元模型」的其中一端。所以，對於大乘空宗和 Honneth 批判理論的對話來說，觀察「痛苦」是非常重要的。雖然這品主要是討論「痛苦」，然而龍樹菩薩在本品的結尾中特別提到，本品所使用的論證可以推廣到其他的現象上面來分析。「痛苦」實際上是屬於「五蘊」中的「感受」，因此，其他的「感受」當然也就可以以這品所說明的推論方式，來說明無自性了。換言之，不僅僅是「受到蔑視」的感受，還包括了「受到承認」所形成的「積極的自我關係」(例如「自信心」的感受)等等，也可以透過這樣的道理來成立「無自性」。

5.2.4.2. 論證

龍樹菩薩在本品的第一頌中，就概要了全品的結構。他說到：

自作及他作，共作無因作，
如是說諸苦，於果則不然¹³¹。

這個偈頌是整品的關鍵。宗喀巴尊者稱之為「立自宗」，也就是「建立中觀宗自己的看法」¹³²。這句話的意思是，如果把「苦」當成「結果」來看的話，那就必

¹²⁹ 《大智度論》卷 19〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 199, c9)

¹³⁰ 包括了「二苦」、「三苦」、「五苦」、「八苦」、「十一苦」和「十八苦」等等。可參閱佛光大辭典的相關整理。

¹³¹ 《中論》卷 2〈12 觀苦品〉(CBETA, T30, no. 1564, p. 16, b22-23)

然有著「原因」。然而，如果我們以「自性成立」的方式來思考，那麼不管說「苦是由『自己』產生的」、「苦是由『他者』所產生的」、「苦是由『自己和他者共同』所產生的」，或「苦是『沒有原因』而生」這四種命題，就都不合理了。

在討論「補特伽羅無我」的七項論證時，我們曾經說明過，中觀應成派在破除「自性」的時候，會以「窮舉」的策略來進行。七項論證所使用的是「一、異」的這組根本區分，而在此處，我們遇到了中觀應成派另外一個著名的分類方式，即「四邊生」¹³³。「四邊生」中的「四邊」，指的是「四種可能性」，而這種可能性是「『生』的可能性」¹³⁴。由於這四種可能性是「窮盡」的，所以「四邊生」這三個字整體來說的意義，就是「『生』的**所有**可能性」。但為什麼說這種分類方式是窮盡的呢？因為這是以「有因—無因」這兩種正相違的狀況為基礎進行區分的。而在「有因」之中，又再區分為以下情況，即：「因和果是**體性同一**」（自生）、「因和果為**體性相異**」（他生），或是「因果**既一又異**」（共生）等。如果我們將「共生」與「自、他」分成兩組的話，就會發現這其實也是一種窮盡的分法，因為要不就是「自他**分別而生**」，要不就是「自他**共同而生**」。總之，由於「四邊生」窮盡了一切可能性，因此，如果我們能夠成立「『有自性的苦』不會從四邊生中的任何一種情況產生」，那麼我們就可以得出「自性成立的苦並不存在」這個結論了。

雖然最終要破除這四種「自性而生」的原因，以此破除「作為結果的苦」是有自性的，但龍樹菩薩把主要的論證都花在「自生」和「他生」的破除之上(占了本品五分之四的篇幅)。這個原因在於：由於「共生」是由「自生」和「他生」共同組成，因此若破除了後兩者，則「共生」所賴以形成的兩個成分也都不能成立了，既然如此，我們也就沒有理由去堅持「共生」了。而至於「無因生」的破除也沒有花太多的篇幅，這可以從兩個方面來看：首先從辯論的角度，因為除了「順世派」(cārvāka)主張「無因」之外(《土觀》:6-7；《寶鬘》:40)，包括了其他外道和佛教都不同意，因此也不是一個「主要」破斥的對象；第二，「無因生」是連世間人都很容易透過經驗而理解到他的錯誤，換言之，通常我們也不會宣稱事物是「無緣無故」就出現的。因此「無因生」並不難加以破斥。

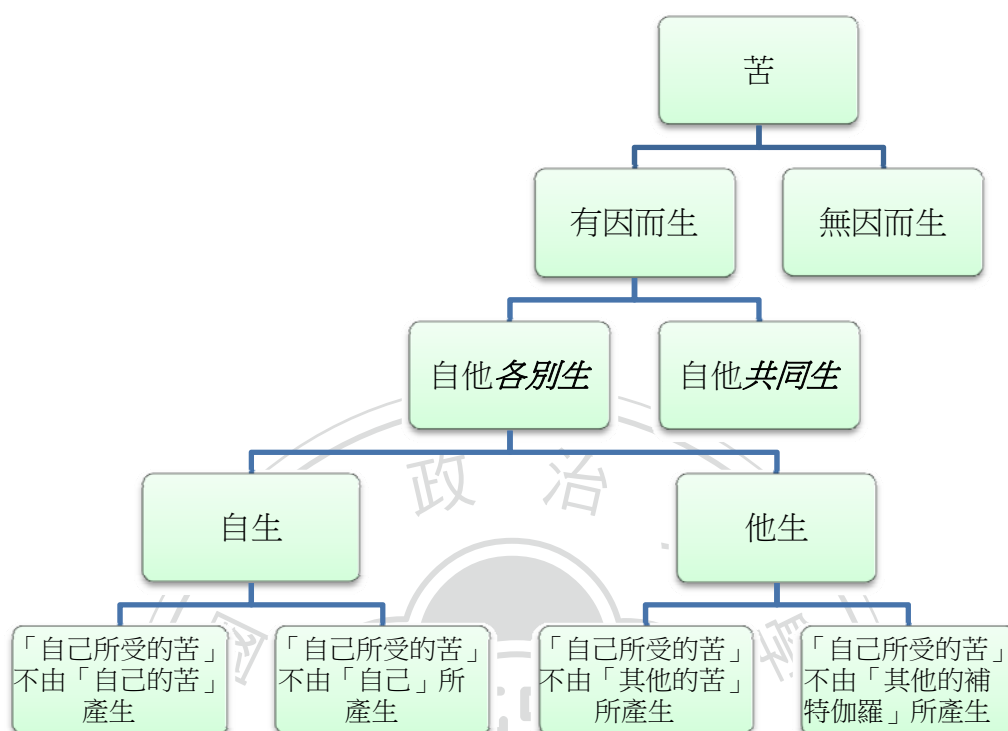
在破斥「自生」和「他生」的時候，又在這兩個部份之下再細分兩者：「苦」和「補特伽羅」。換句話說，在破除「自作」的時候，我們要分成兩個部分，即

¹³²裡面也可以再細分為兩個部分：前面兩句獨立起來看，是「他宗」的看法，也就是從他宗(也包括佛教的某些派別)的角度來看，「苦」這個結果，若要探討其原因，雖然各宗所持之主張並不相同，但概要來說都可以包括在「自作、他作、共作、無因作」這四種之內；後面兩句則可視為「自宗」對前兩句「他宗」之看法的駁斥。

¹³³這個推論方式又被稱為「金剛厲正理」，根據章嘉仁波切三世的說法，之所以有這樣的稱號，是因為它能「摧滅邪見的金剛細剎」(《章嘉宗義》:27; Hopkins 1996a:133)，可說是中觀思想中非常重要的推論方式，不論是月稱論師在《入中論》、宗喀巴尊者於《廣論》、《略論》以及章嘉三世仁波切的《宗義廣釋》，都以這個正理為主來破除「法我執」。所以，章嘉三世仁波切認為：「透過破除四邊之生，便能夠破除諸法有自性的思想。」(《章嘉宗義》:33)

¹³⁴「四邊生」並不是窮盡「一切法」，而僅僅只能夠窮盡「有為法」而已。所謂的「有為法」，指的是會「剎那剎那生滅」的法，而「無為法」則沒有這個性質。所謂的「無為法」等同於「分別心」所認知到的對象，而「有為法」則是「無分別心」所認知到的對象。

「苦是由『補特伽羅』所『自作』的」和「苦是由『苦』所『自作』的」；而在破除「他生」的時候，我們要破除「苦是由『補特伽羅』所『自作』的」和「苦是由『苦』所『自作』的」。若列表呈現則如下：



圖六、《中論》第十二品論證示意圖

5.2.4.2.1. 「自己所受的苦」不由「自己的苦」產生

我們首先要注意的是，這裡在破除的是「事物自性地由自己而產生」。換句話說，指的就是「單純靠著自己，完全不需要依賴其他事物」就能夠產生「自己」的意思。宗喀巴尊者在解釋這個偈頌的時候認為，要破除「自性的自生」有兩個理由：第一，如果事物「已經存在了，就沒有自己生出自己的必要了」，另外，「如果它不還不存在，它也不可能生出自己來」（《正理海》：281-282）。這樣的討論實際上是將「自性而生」的狀況用一種「已經存在—尚未存在」的二分法給區分開來，從「已經存在」的狀況會得出「『生』沒有必要」的結論，而從「不存在」的情況則會得出「『生』不可能」。但既然是「自生」當然就要有「生」，因此絕對不可以發生「沒有必要」和「不可能」的情況。

要理解第一個理由，我們首先要理解「生」是什麼意思。所謂的「生」，不僅僅代表著「存在」，而是意謂著「從無到有」的狀態。如果不是後者，我們是不會說「生」的。換言之，「被生出來的狀況」應該是要「和之前不同的」、「新的」才可以。如果已經存在了一個東西，例如說桌上「已經有了」杯子，那麼我們當然就不會用「產生」來描述這個杯子的狀態。相反，就是因為現在「還沒有」杯子，我們才會說：讓我們來「製作」（產生）一個杯子吧。

當我們要安立「A 生出 B」時，一定要存在著「能生者 A」以及「被生者 B」。一般來說，我們會稱「能生者」為「因」，而稱「被生者」為「果」。而在「自生」的情況中，發生的情況應該是「A 生出 A 自己」，因此，所謂的「能生者 A」和「被生者 B」顯然是「同一」的。但這樣一來，等於是說「生產出了一個已經存在的事物」。如同上面的說明一般，既然已經存在了，當然就不可能再被生產出來了，一個存在的東西，只會被生產出一次來，只有一次「從無到有」的機會。如果還要再進行另外一次的生產，就必然是另外一件事物了。因此，說「A 生產 A」是不對的，因為 A 既然是「能生產者」，就是已經存在的事物，但既然已經存在了，就不可以再作為「被生產者」，因為對於生產者來說，被生產者是不能夠已經存在的。

我們要注意的是，這並不是說「被生產者」是永遠不能夠存在的。我們要強調的是，「生產」是一種「從無到有」，「從舊到新」的「替換狀態」，同樣一個事物，只能同時擺在這個替換狀態之兩邊的其中一邊。也就是說，他不能同時扮演「無」和「有」的角色。

第二個情況是要討論「還不存在的物」。在「自生」的情況當中，因為「『自己』生出『自己』」，所以「能生者」和「所生者」是完全相同的。然而現在我們所討論的情況是「尚未存在」，因此，「能生者」在這個情況下是「不存在」的。然而，這就意味著「能生者雖然不存在，但還是能夠做出『產生』的事情來」的這個結果。但這怎麼可能呢？一個還不存在的物，又怎麼可能有任何的影響力呢？我們難道會被「還沒燃燒起來的火焰」給「燙傷」嗎？當然不會的。因此，只要是能夠做出「產生」這樣動作的「能生者」，當然就是「已經存在」的人事物。這就是為什麼宗喀巴尊者會說「如果它不還不存在，它也不可能生出自己來」。

5.2.4.2.2. 「自己所受的苦」不由「自己這個人」所產生

龍樹菩薩在提到部分的討論時說到：「若人自作苦，離苦何有人，而謂於彼人，而能自作苦」¹³⁵。意思是說，如果我們要說「正在受苦的自己這個人」產生了「自己的苦」的話，那麼我們應該要有辦法先分別找到「自己這個人」和「自己的苦」這兩者，就好像我們說「種子」生「苗芽」的情況一樣，「苗芽」和「種子」確實是兩個不同的東西，出現在不同的時空當中。但是，「正在受苦的人」怎麼能夠和「正在受的苦」分開來呢？事實上，當我們要安立「苦」的時候，必然是在某人身上安立的，而當我們要說「這是個正在受苦的人」的時候，我們也必然是在他有了「苦的感受」的時候，才說這是「受苦的人」。換言之，在現實的狀況中，我們根本不可能找到一個「離開痛苦但卻還是一個痛苦的人」，這樣一來，怎麼可以說「受苦的人自己」產生了「自己受的苦」呢？因此宗喀巴尊者說：

¹³⁵ 《中論》卷 2〈12 觀苦品〉 (CBETA, T30, no. 1564, p. 16, c16-17)

如果我們依著某個痛苦來安立一個受苦者，而我們又說這個「依此苦而安立的人」產生了這個「它所賴以形成的苦」，那麼，離開了這個被創造出來的苦之外，還有誰可以作為這個產生痛苦的人呢？因為，我們必須要能夠區分「這是痛苦」以及「這是痛苦的造作者」。然而，這是不可能的！（《正理海》：283）

5.2.4.2.3. 「自己所受的苦」不由「其他苦」所產生。

讓我們用「結果 A」和「成因 B」來說明。如果要堅持「與『結果 A』自性相異的『成因 B』」還可以做為「A」的成因的話，那麼也是很奇怪的。因為，所謂的「自性相異」，指的就是「兩者在與另外一方毫無關係的情況下能夠成立」，因此，既然 B 已經和 A 是自性相異的，那麼 A 就與 B 是完全沒有關係的。然而，在這種條件下，我們還要說「B 作為 A 的成因」，這無異於宣稱「A 完全不需要與 B 相關就能存在，而且 B 還可以作為 A 的成因」。但這樣是不合理的。舉例來說，「一朵花」的存在，是「種子」、「泥土」、「水分」和「陽光」等等條件聚集在一起才能夠產生的，因此，這些「種子」、「泥土」、「水分」和「陽光」當然與「這朵花」有關係。反過來說，例如「火焰」、「鋼筋」等等才是與這朵花的存在「不相關」的事物。如果我們現在要說「結果」和「成因」是「自性相異的」，那麼這就意味著「結果」與「成因」是毫不相關的。然而我們怎麼會將兩個毫無關係的事物當成「結果」與「成因」呢？這不僅僅是沒有辦法說明「結果如何產生」，還會變成「連不相關的事物都可以作為成因」的狀況。舉例來說，那些原本是「花」賴以而生的「條件」（諸如「水」、「陽光」等等），現在都變的與「花」毫無關係了，而那些原本是「花」完全不需要依賴的「火焰」，反而也可以變成了「花的成因」了。但這樣是完全不對的。

5.2.4.2.4. 「自己所受的苦」不由「其他人」所產生

其實一般來說，我們常常會覺得「自己所受的苦」確實是由「其他人」所產生的。這看起來似乎很有道理。龍樹菩薩認為，就算平常我們可以說「你欺騙了我，讓我感到非常痛苦」這樣的話，但仔細去尋找，也沒有辦法找到「有自性的、造成我的痛苦的『你』」、「有自性的、被你弄得痛苦的『我』」。以下我們就分別從「受苦的人」和「造作苦者」這兩方來討論的。

我們首先來討論「受苦的人」的方面。龍樹菩薩說到：

若苦他人作，而與此人者，
若當離於苦，何有此人受¹³⁶。

在討論到「補特伽羅」與「五蘊」的時候，我們必須要謹記兩者的關係：**「補特伽羅」必須要依於五蘊安立；離開五蘊，不可能有補特伽羅。**換言之，如果我

¹³⁶ 《中論》卷 2〈12 觀苦品〉（CBETA, T30, no. 1564, p. 16, c22-23）

們要安立「補特伽羅」，就必須先指認出某個特定的「五蘊」來。現在我們把五蘊的範圍縮小一些，僅僅只談論其中一蘊，即「苦蘊」。我們在「苦蘊」上也可以假名安立「補特伽羅」，那麼就可以說，「這是受苦的補特伽羅」、「這是造作痛苦的補特伽羅」。現在的關鍵就是，**在一個苦蘊之上，只能命名一個補特伽羅**。

但是，如果要說「A 補特伽羅」把「痛苦」給了「B 補特伽羅」，而使得「A 補特伽羅成為**造作痛苦者**」而「B 補特伽羅成為**接受痛苦者**」的話，我們就應該要有「兩個痛苦」來分別成立「A，造作痛苦者」與「B，接受痛苦者」。然而，當我們說「我的苦是你給我的！」這句話的時候，我們並不是這個意思，我們的意思是「我正在受苦，這個苦是你造成的，而你並沒有在受這個苦」。

接著，讓我們來看看「造作他人之苦的人」這個面向。龍樹菩薩說到：

苦若彼人作，持與此人者，
離苦何有人，而能授於此¹³⁷。

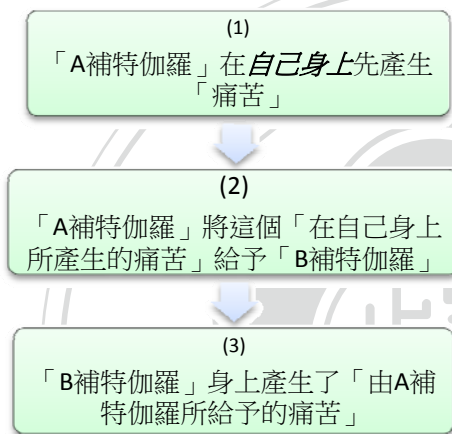
上面主要是從「接受苦的『**自補特伽羅**』」的角度來說，而現在主要是從「產生苦且給予苦的『**他補特伽羅**』」的角度來說，但論證方式基本上是相同的。如果我們覺得自己的痛苦是別人所造成的，因此我們就會說「他是造做苦給我的人」。我們心裡面可以這樣想，口中可以這樣說，但真正的重點是：我們在現實中找不到「諦實存在的這個人」。為什麼說找不到呢？如果我們要說「那個人產生了我的痛苦」，那麼我們應該可以在「那個人」的身上找到「我的痛苦」才對。但事實上根本不可能，「我的痛苦」除了發生在我的身上之外，不會出現在其他地方的。這並不是說我們沒辦法把「辱罵我的小明」理解為「造成我痛苦的人」，從世俗諦的角度來看，是可以這樣說的。所謂的「找不到」，指的是「透過勝義觀察的理智」，沒有辦法找到「自性存在的罵我的小明、自性存在的造成我痛苦的人」。

讓我們總結一下上面兩部分的討論。當我們說「A 補特伽羅產生了痛苦並且給予了 B 補特伽羅痛這個痛苦」這個命題時，我們實際上是**同時**把「A 補特伽羅」當成「造作痛苦者」，把「B 補特伽羅」當成「接受痛苦者」，但這兩者都必須要依於「苦」來安立。如果今天「苦」只有一個，那麼我們一次只能安立一方：如果要安立「A 補特伽羅」為「造作痛苦者」，那麼我們就**不能同時**安立「B 補特伽羅」為「受苦者」，這點是由「若當離於苦，何有此人受」所說明；反之，如果我們要安立「B 補特伽羅」為「受苦者」，那麼我們就**不能同時**安立「A 補特伽羅」為「造作痛苦者」，這點則是由「離苦何有人，而能授於此」這句來說明。宗喀巴尊者總結到：

¹³⁷ 《中論》卷 2〈12 觀苦品〉 (CBETA, T30, no. 1564, p. 16, c26-27)

如果受苦者與給予痛苦者是自性存在的，那麼我們就應該發現，補特伽羅是可以獨立存在於他自己的痛苦之外的，然而，這種情況根本就**找不到**。（《正理海》：284）

另外，龍樹菩薩認為，當我們說「自己所受的苦是由他人產生的」這個命題的時候，表面上看起來好像是討論「苦由他生」，但實際上我們已經預設了「他人自己能夠產生痛苦」，換言之，我們也預設了「苦由自作」，因為對於「給予我痛苦的這個人」來說，這個「給出來的苦」確實是他自己做出來的。換言之，「『自補特伽羅』作苦」其實是「『他補特伽羅』作苦」的必要條件，換句話說，所謂的「『他補特伽羅』產生痛苦並給予『自補特伽羅』」的這個情況，實際上來說，「他補特伽羅」也要先「產生痛苦」然後才能給予他人，圖示如下：



圖七、「自生」作為「他生」之前提示意圖

龍樹菩薩的意思是，當我們說「自己的痛苦是由他補特伽羅所給予」的時候，我們實際上已經到了步驟 3 了。但是，要能夠到達這個步驟，必須以前面兩個步驟為基礎。而龍樹菩薩要指出的就是：光是步驟 1，就已經有問題了，哪還需要到步驟 3 呢？可見，整個論證的關鍵，就在於將討論的命題還原到「『補特伽羅』自作苦」而已。然而「自己產生自己的苦」這個命題，在之前就已經說明過不合理了。。

5.2.4.2.5. 破除「共生」和「無因生」

在破除「共生」和「無因生」這兩種狀況時，龍樹菩薩僅僅只用了一個偈頌，篇幅之所以這麼少，主要的原因就如同前面所言，除了「順世派」之外，幾乎沒有人主張「無因生」的，就算一般的日常用語中，我們也不會說事情是沒有原因發生的。關於「自他共作」的破除，宗喀巴尊者舉了兩個生動的例子來說明：

雖然我們沒有辦法僅僅靠著**單獨一個車輪**來安立車子，但是，我們卻可以在各個部分零件所組成的**整體**之上，去安立車子。

如果我們現在所討論的情況(按：指自他共作)如同這個例子，那麼就是合理的。但事情反而像是：如果二個人各自都沒有殺人，那麼我們就不能說他們兩者共同殺了人。(《正理海》：285)

宗喀巴尊者認為，之所以會有「自他共作」的想法出現，是採取了第一個例子，也就是說：雖然「單獨各別的部分」來說沒有辦法產生痛苦，但個別的部分「結合在一起」就可以了。其中，單獨各別的部分，指的就是「自」與「他」二者，而「合在一起」指的就是「自他共作」。但宗喀巴尊者說，我們現在的狀況並不是如此。自生已經被破除了，他生也不可能，既然兩者都沒辦法產生痛苦，怎麼會合在一起就能產生呢？

但是，在現實當中我們確實可以發現有些事物的存在是靠著各個部分「合在一起」所產生的，而這就應該符合「共生」的意義才對，難道這也不對嗎？因此我們必須要了解，此處的重點，並不是說在世俗諦的層次，我們不能夠安立「共生」，例如，當一群人共同蓋好了一個房子，我們當然也會說這個「房子」是透過許多人、事、物而共同匯聚而成的。中觀應成派也不會否認這樣的想法。這裡要反對的，是「自性的共生」，也就是說，各個元素都是「有自性的」，在這樣的前提下所「共同形成」的「有自性的結果」。因此，從上面的例子來看，如果我們認為「透過許多條件『合作而成』的房子有自性」的話，才要透過「觀察勝義的理智」來加以分析。因為「各個元素」本身都已經沒有自性了，又為什麼能夠「共同形成」有自性的結果呢？因此，重點必須要擺在破除自性的這個任務上，只要不從「自性」的角度出發，一般而言的「合作、共同形成」等等，都是沒有問題的¹³⁸。

5.2.4.3. 破除「蔑視經驗」與「感受到蔑視經驗的『人』」有自性

以下我們就來透過上面的推論來分析承認理論中的「蔑視經驗」與「受到蔑視經驗的人」。從「四邊生」的正理來看，完整的分析要包括「自生、他生、共生、無因生」這四個面向，然而如前所述，「共生」和「無因生」的破除比較容易。因此，以下的討論就純粹集中在「自生」與「他生」這兩個面向上。

5.2.4.3.1. 「蔑視的感受」由「蔑視的感受『本身』」所產生

簡單來說這是「自生」的討論。也就是「自己由自己所產生」。這個想法是完全不對的，因為如果我們說「此刻的蔑視感受」是由「此刻的蔑視感受」而生，但從頭到尾都只有「一個蔑視感受」，怎麼會有「A由B生」的意義呢？另外，宗喀巴尊者的解釋是，「此刻的蔑視經驗」必須要依靠著「上一刻的蔑視經驗」而產生，但這兩刻的蔑視經驗是不同的，是兩個不同時段點的感受，不能說是

¹³⁸ 關於安立世俗諦的條件，除了「無自性」之外，可參考 4.4.4.2. 正確安立世俗諦的三種標準一節的說明。

相同的。換言之，就算都是「我的蔑視經驗」，但也是兩個不同的「我的經驗」。不可以因為我們把他都命名為「我的經驗」，就通通混淆成「相同的一個」了。

5.2.4.3.2. 「蔑視的感受」由「經歷著蔑視感受的『人』」產生

這種想法我們也常常會有。例如，當我們知道一位好朋友喜歡吹牛，而我們也常常告訴他不要這樣。有一天他因為牛皮吹破了而受到許多人的輕視，大家都覺得他不值得信任(蔑視)，而這位朋友就因而感到非常難過(蔑視經驗)。這時候我們就會和他說：我早就和你說不要吹牛了，就是因為「你自己」喜歡吹牛，所以現在才會受到大家的輕視，「心裡覺得難過」。這樣說起來，似乎就是「自作自受」，換言之，「自己的感受」是由「自己產生的」。這樣聽起來非常有道理，而且還有幾分道德勸說的意味在。其實，「自作自受」這樣的講法本身沒有問題，但如果認為「自己的感受」和「自己這個人」都是*自性存在*的話，就不對了。「這位『感受到蔑視』的朋友」與「他正在經驗著的蔑視」是不能夠區分開來了，這點的論證完全和「五蘊與補特伽羅非異」的說明是完全相同的：絕對不可能在「蔑視經驗」之外找到一個獨立存在的「受到蔑視的人」。

5.2.4.3.3. 「蔑視的感受」由「他人身上的『蔑視感受』」產生

如果是說「自己身上的蔑視感受」是由「他人身上的蔑視感受」所生起的話，我們就必須同意這兩者是相異的。然而如果是相異的，那麼為什麼與我的痛苦毫無關係的另外一個東西，可以影響我呢？這是沒有道理的，因為我們既然宣稱了這二者是自性地相異，就不應該說「獨立於我存在的他人的感受」可以對「我的感受」有任何的影響。如果我們要堅持「就算獨立於『我的痛苦』，但還是可以升起『我的痛苦』」的話，那麼任何獨立於「我的痛苦」之外的事物(例如桌上的茶杯)，也應該可以有「讓我感到蔑視」的能力了。但這當然不可能。「我的痛苦」確實是由「許多條件」匯聚起來而產生的，但「我的痛苦」和這些「條件」之間的關係，絕對不能說是「自性相異」的。

其實放在承認理論的脈絡底下，「我的蔑視感受」基本上與「他人的蔑視感受」並不是因果關係。因此我們並不需要特別強調這個論證。然而，這也不代表我們平常不會有「你的痛苦造成了我的痛苦」的這種想法。例如，我們也會說「打在兒身痛在娘心」，或是看到了一個好朋友因為感情的關係痛不欲生，我們心理面也會感到不捨。這時候我們心理或多或少也都會覺得「『自己的感受』是由『他人的感受』所造成的」。龍樹菩薩認為，僅僅只是說「看到你痛苦，我也不好受」這句話並沒有問題，因為我確實是因為看到了你正在受苦，而心裡面也有著不舒服的感覺。但問題是，「你的痛苦」和「我的痛苦」之間，是「自性相異的因果關係」嗎？絕對不可能。真正要破除的點只有這種「你的痛苦」與「我的痛苦」是自性地相異，並且前者造成了後者。

5.2.4.3.4. 「蔑視的感受」由「他人」產生

在整個承認理論中，這個命題其實是最容易被接受的命題：我之所以會有「蔑視的感受」，就是因為「他人」沒有給予我相應的承認。從這樣的表達來看，好像「蔑視經驗」真的是由「他人」產生的。其實，如果單單說「因為你忽略了我，而讓我感到難過」這句話，中觀應成派能夠接受的命題。真正的問題是，我們會認為「我的難過、被蔑視的這些痛苦感受」是**有自性地**由「**有自性的你**」造成的。

龍樹菩薩的論證是：如果「我的痛苦」真的是有自性地由「你」所產生然後再給予的，那麼到底這個過程中的「苦」到底有幾個？當然只有一個，說穿了就是「我正在感受得這個痛苦」。如果是這樣，那麼離開了這個「我正在感受的痛苦」之外，怎麼還能找到一個「產生了我正在感受的痛苦的人」呢？這個命題其實也完全和「補特伽羅不能自性地與五蘊相異」或是「作者不能與作業有自性的相異」的論證是相同的。「產生了我的痛苦」的這個「動作」，是不可能和「產生了我的痛苦的『人』」相分離的。

另外，如果說是「你先產生了『蔑視經驗』，然後再把這個『蔑視經驗』給我」的話，這樣也不對。因為，所謂的「你先產了『蔑視經驗』」這件事情，其實就意味著「『蔑視經驗』是由你『自己』生起」了，這樣就變成了「苦自性地由自生」的情況，但這個情況也是不存在的。

5.3. 結論

在上面的章節中，我們從《中論》中選取了四品來進行討論，主要是為了相應於 Honneth 承認理論中的各個命題。在這些命題當中，最為根本的莫過於「補特伽羅自性有」的這種想法，透過「七項正理」的幫助，我們已經清楚地了解到，「補特伽羅」其實是「無自性」的。了解這個道理有助於了解「承認理論」中主要的概念都是「無自性」的，因為，在承認理論的各個主要命題當中，完全沒有離開「人」來討論。進一步，為了更詳細地說明各個命題的無自性，我另外又選取了其他三品來做說明。有了這些基礎，我們就可以了解到，承認理論各個主要概念都是「無自性」的了。

我們之所以要細緻而明確地了解「承認理論的諸概念是無自性的」，是為了要避免「批判理論成為痛苦成因的幫兇」，也就是說，如果我們沒有辦法先了解「承認理論的無自性」，則我們一面在使用承認理論的時候，反而就是在加強自己的痛苦根源，為之後的痛苦繼續種下種子。

然而，這其實只是整個「反省」的其中一個環節。如同導言所說，除了以「二諦」為分析框架指出「自性執為痛苦根源」，並且以此為基礎來反省 Honneth 的批判理論之外，我們還必須有能力進一步宣稱：中觀應成派並不會因為「斷除自性執」的批判，而一並將原本他自己與 Honneth 批判理論所共同關懷的議題「具體地、交互主體性地提出解決痛苦的實踐方案」這個根本目標也一併否定掉了。

以下我們在結論的部分，就透過中觀應成派的角度，來重新理解 Honneth 所奠定下的「黑格爾左翼的批判理論」的各個元素。



第六章、結論

在導言中我曾經提到本篇論文主要論證的兩個命題，包括了：

第一，我們必須要正確地掌握「作為痛苦的根源的自性執」，如果不透過這個步驟，就沒有辦法根本地解決痛苦。進一步我們應該要了解，Honneth 批判理論本身也是自性空的，否則一個企圖解決痛苦的理論資源，反而就沒有辦法達成原本的目的了。

第二，透過「格魯派所詮釋的中觀應成派」所奠定下來的「二諦」觀點，並不會與黑格爾左翼的社會批判理論的基本訴求「內在超越」相衝突。因此，格魯派所詮釋的中觀應成見解，是具有社會行動的潛力。

關於 Honneth 承認理論各個命題的「空性」，我們已經在上一章中詳細地說明過。以下，我打算以站在中觀應成派的立場，特別是以「二諦」為分析框架，分成兩個部分來進行全文的結論。第一，透過中觀應成派的想法，重新整理 Honneth 所遇到的困境，並說明中觀應成派所提出的修正方案(6.1.)，這主要是回應第一個命題。然而，Honneth 對於批判理論所設定下來的一些根本要求，包括了「解放動力」、「合作性的行動」等等，是否也會因為這樣的修正而遭到了否定呢？為了回答這個問題，第二部分則想要以中觀應成派的方式來重新詮釋「黑格爾左翼的內在超越」，以此說明「內在超越」的目標並不會因為中觀應成派強調空性而喪失，相反，二者是並行不悖的(6.2.)，而這主要就是要回答第二個命題。

6.1.Honneth 的困境與中觀應成派的解決

6.1.1.Honneth 所設立出來的標準屬於「世俗諦」的層次

本篇論文主要是以「對於 Honneth 批判理論的反省」為主軸，來說明佛教的中觀應成派對於當前批判理論的助益。批判理論與中觀應成派的核心宗旨是相同的，那就是「解決痛苦」。然而，既然要解決痛苦，就不得不準確地把握住「痛苦的成因」。對於 Honneth 來說，「自我實現」是人們不可或缺的欲望，因此，自我實現受阻就是導致痛苦的原因。在討論到這個議題的時候，Honneth 退後了一步，他並沒有直接討論「自我實現的目標」應該是什麼，他認為應該要由人們自己來決定「自我實現的目標」。因此，真正的關鍵就是去「保障人們能夠決定自我實現之目標」。進一步 Honneth 指出，人們的自我實現依賴著某些特定的條件，因此，所謂的「保障自我實現」具體來說就是「保障使人們得以自我實現的『條件』」，他命名為「美好生活的形式概念」。這些「條件」，簡單來說就是三種相互承認的關係，透過這些關係，人們能夠形成三種相應的「積極的自我關係」，這三種自我關係構成了他所謂的「自我完整性」，這是一切自我實現的

「必要條件」。所以，一個好的社會，就是能夠讓人們確實地擁有這些「積極的自我關係」。問題是，這些自我關係是怎麼形成的呢？到此，我們就清楚 Honneth 認為一個好的社會應該要保障的到底是什麼了：在一個好的社會中，人們必須要能夠以特定的方式相互承認，藉此來形成「作為自我實現之必要條件的『積極的自我關係』」。反過來說，如果在一個社會當中，人們的互動沒有辦法滿足這樣的條件，就會導致「無法形成積極的自我關係」，換言之，就沒有辦法維持「自我完整性」，Honneth 稱這樣的狀況為「蔑視」，處於這種狀況的人們，會感到「痛苦」，並進一步會去爭取他人的承認，以重新回復「自我完整性」。

然而，從中觀應成派的角度，就算是獲得了承認，也不能稱之為「解決痛苦」。因為雖然「蔑視經驗」是一種痛苦難忍的感受，但並不代表是痛苦的「成因」，不讓蔑視產生，而用「承認」與以代替，並沒有「解決痛苦的成因」。對於中觀應成派來說，「痛苦的成因」是「自性執」，因此，所謂的「解決痛苦」，並不是去「避免痛苦發生」，而是「從根源處讓它再也無法發生」。換言之，並不是去「以承認代替蔑視」，而是直接解決「之所以會讓蔑視成為痛苦」的原因。否則，我們也沒有徹底地解決痛苦。

從「二諦」的角度來看，「他人」、「自己」、「承認」以及「痛苦」等等，實際上都屬於「世俗諦」的範疇。世俗諦指的就是「在不考慮『事物是否有自性、諦實地存在』的前提下，所認知到的事物」。我們為什麼稱 Honneth 所提出來的這些想法都是「世俗諦」呢？因為他並沒有進一步去反省，這些所謂的「他者」、「自己」、「承認行動」或是「痛苦」等等，是不是「真實地存在、有自性地存在」。因此，我們是在不去分析這些事物是否諦實存在的前提下，去安立「這是他人」、「這就是我」、「他在給我承認」、「我很痛苦」等等的。當然進一步來說，關於「這些概念的適用性有多廣泛」、「Honneth 的想法是否還有值得商榷之處」，或是「他是否有能力回應他所受到的質疑」...等等問題，從中觀應成派的「二諦」概念來看，也都是屬於「世俗諦」的討論。

「世俗諦」所認知到的事物是非常廣泛的，舉凡眼睛看到的、耳朵聽到的、身體碰到的，或是心裡面所思考的種種想法、概念，都包含在這些範圍當中。從格魯派的角度來看，這些經驗到的現象，根本就不是我們所要破除的對象。原因是，這些都是實實在在我們會接觸到、經驗到的事物，這些都是確確實實地「存在的」。對於格魯派來說，真正要破除的是「有自性的事物」，而這個則是「不存在的」。我們在之前有特別提到過，所謂的「破除自性」，指的並不是「從有到無」，而是去證明「有自性的東西本來就不存在」這件事情。因此，當我們聽到了別人的稱讚，看到了別人對我們表示歡迎的微笑時，這些都不是我們要去「破除的」，因為它們都存在，我們如何證明它們不存在呢？

中觀應成派要提醒我們的，僅僅只是「這些世俗諦，都是沒有自性的」。換言之，除非當我們在心裡面生起了「這個給我承認的人是自性成立的」或「被承認的我是自性成立的」等等時，才必須要再一次地透過「勝義觀察理智」來進行

分析。然而，我們在之前討論「世俗諦」這個概念的時候曾經強調過，「世俗」二字在這個概念中專門特指「自性執」。因此，對於中觀應成派來說，所有的「世俗諦」其實都必然是參雜著「自性存在」的成分的。換言之，不論我們認識到什麼對象，第一個反應就是把它當成「有自性的」。這就是為什麼我們必須不斷強調「瞭解世俗諦的空性」的重要性了。

6.1.2. 「自性執」才是痛苦的根源，而唯有了解「勝義諦」才能夠加以超越

之所以說 Honneth 的批判理論是屬於「世俗諦」，主要是因為 Honneth 並不是以「無自性」為前提來發展這些概念的，而我們已經知道¹³⁹，在我們的心識中，對於事物的認知，要不就是「有自性」，要不就是無自性，在這個分類之下，我們總是站著其中一個立場。既然 Honneth 不以「無自性」為出發點，那麼自然就是以為「一切事物是有自性的」了。我們在之前討論二諦的關係就曾經指出，世俗諦與勝義諦關鍵的差別就在於：前者是「欺誑的」，而後者則是「諦實的」。換句話說，當我們透過各種概念和理論去理解了 Honneth 的批判理論，或是以 Honneth 的這套理解工具來分析現狀時，我們所認知到的對象，其實是「存在狀況與顯現狀況不一致」的。為什麼呢？因為「我們會把『無自性的承認』理解為『有自性的承認』」。

其實，如果沒有透過中觀應成派的分析，我們確實也就像 Honneth 所描述的，會為了爭取他人對於我們的承認、為了形成積極的自我關係而進行「鬥爭」。然而，當我們這樣想的同時，我們在心裡面正是想著「**真的有東西**可以透過鬥爭來得到」或是「如果不鬥爭的話，我就**真的要**失去這些東西了」的想法，當然，我們也會認為「真的有某個東西是『他人的承認』」以及「**真的**有著『被承認的我』」等等想法。換言之，我們心裡總是會認為「有那麼一些東西**真的存在著**」，既然如此，當然也就會認為「這些**真實的東西**也有可能失去」了。這些「真實的東西」，就是中觀應成派所謂的「諦實存在、自性存在」。然而，這種「諦實存在、有自性的東西」真的就「如我們所想像的」那般「真實」、真得就如同我們想像的那樣「不僅僅只是依靠我們的分別、安立，自己有獨立存在的性質」嗎？中觀應成派的答覆是：不，如果透過「觀察勝義的理智」來分析，根本完全找不到我們所說的這些東西。

然而，這種「找不到」和「痛苦」有什麼關係呢？答案就是：我們就是因為非常堅信著「**最終一定可以找得到**某些東西」，若用中觀應成派的講法，就是「事物是諦實存在的」，才會導致痛苦的。因此，所謂的「感到滿足」指的是「得到了諦實存在的東西」，而在失去這樣的東西時則會「感到痛苦」。但就是這個「諦實存在」是中觀應成派所不同意的。

我們仔細想想，當我們看了一場電影之後，或許會因為男女主角的分離而感到難過，然而散場之後，當朋友安慰我們說：「別難過，這只是一場電影，你看，你的男(女)朋友不還好好地在那兒嗎？」的時候，我們的心情就會很快地平

¹³⁹ 參考 4.3.4.3. 透過「無我見」斷除「自性執」一節。

復下來。之所以會有這樣的差異，顯然是因為我們誤把電影當成真實的了。在中觀應成派的體系當中，最喜歡舉的例子莫過於「蛇繩之喻」了(《章嘉宗義》: 8-9)。我們會因為在昏暗的燈光之下把一團圍繞著的粗繩錯看成「蛇」，因而感到非常害怕。然而走近一看，才發現原來是一條「繩子」，這時候心裡那種害怕的感覺也就消失了。換言之，我們心中的感受，不論是開心、害怕、痛苦、失望等等，都是以「有什麼東西真實地存在」的這種想法為前提的。

然而，上述的比喻還不能算是直接說明到了中觀應成派所謂的「自性執作為痛苦成因」的這個命題。因為，如果在現實當中我們**真的**和自己的男女朋友分手了，或走近一看，**真的**發現是一條大蛇的時候，我們還是會感到痛苦或害怕的。而中觀應成派對於我們的提醒就是：如同我們能夠區別「電影中的人的影像」並不是「真的人」一樣，我們也應該進一步了解「活生生的人」也不是「有自性地存在的」。這兩者的差別在於：前者強調「因為了解到『這不是真的』，所以不用害怕(傷心)」，然而**還是有些事情是真的**，而如果「真的」發生了，當然會感到難過；後者強調「**沒有任何事情是『有自性的』、『諦實存在的』**(因為透過觀察勝義的理智找不到)，所以針對這種『不真實的事物』是不需要害怕和擔心的」。

然而，「不諦實存在」並不代表「不存在」。因此，用「觀察勝義的理智」對於承認理論進行反省，並不是要說明承認理論是完全錯誤的。如果我們仔細想想，「蔑視所導致的痛苦經驗」確實也實際發生在我們的日常生活當中，或許就算沒有 Honneth 所宣稱的那種「能夠解釋所有道德經驗」的程度(2003b: 246)，但要實際的例子倒也隨手可得。因此，這麼做的目的，僅僅只是要強調：如果沒有辨別到「自性執」作為根本的痛苦成因，那麼任何以「實際地解決痛苦」為目標的理論方案，都將無法真正而徹底地達成這項任務。因為它們或多或少都認為有那麼一些真實存在的東西、自性存在的東西是可以獲得、可以失去的，只要有這樣的想法，不論如何都沒有辦法徹底地解決痛苦，而只像 Honneth 所提出的方案一般，在「獲得—失去」、「快樂—痛苦」中來回搖擺。以下我們就來看看 Honneth 的這個問題，進一步以「輪迴—涅槃」這組概念來區分 Honneth 與中觀應成派之間的差別。

6.1.3. 「承認—蔑視」是一種「輪迴」；中觀應成派則強調如何「解脫輪迴」

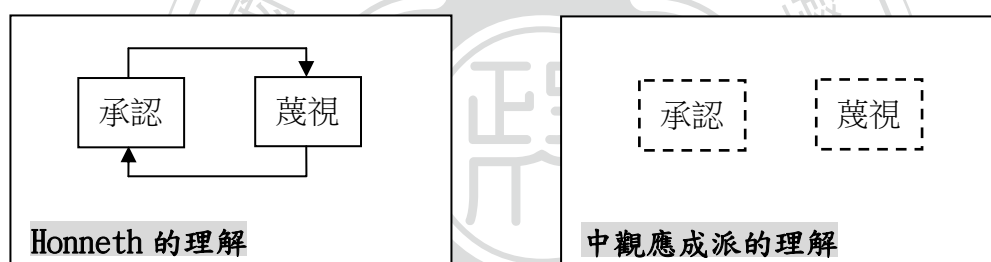
從中觀應成派的角度出發，Honneth 的批判理論值得令人擔心的地方在於：他企圖將前理論領域中的「痛苦經驗」提升到「哲學人類學」這樣一種「不可改變的前提」的層次¹⁴⁰，這反而使得我們將「要解決的問題」變成了「終究無法解決」或「只能暫時避免」了。這不僅僅**降低了**批判的力道，甚至根本就**阻礙了**批判的原本目的：「解決痛苦」。

Honneth 對於「承認所造成的滿足」與「蔑視所造成的痛苦」都是「暫時的」這樣的理解，從中觀應成派的角度來看，反而會說是「正確的」。因為對於中觀

¹⁴⁰ 2.2.3. 「哲學人類學」的層次

應成派來說，之所以會產生痛苦，真正的原因根本就不在於「受到承認與否」，而是「是否有自性執」。因此，「受到承認」當然不會解決痛苦，他只不過暫時用一種「相對於蔑視來說較不痛苦的方式」(從「相對於蔑視」的角度來看，尚可稱為「快樂」)來取代之。而事實上 Honneth 自己也了解到，不論是「蔑視」還是「承認」其實都是有各種條件所匯聚才能形成的，因此，當這些條件改變時，就可能改變「承認」或「蔑視」的狀態。

雖然中觀應成派同意「蔑視與承認都是暫時且會變異的」，然而，它們不認為這就是最後我們要達到的目的地，這並不是「一切可變性的不變前提」，換言之，我們並不一定非得要在「承認—蔑視」之間做出二選一的抉擇。站在中觀應成派的立場，我們之所以還有其他的可能性，就在於把關注的焦點轉到了「自性執」這個面向上。中觀應成派認為，雖然相對於「蔑視經驗」來說「獲得承認」(或說是形成「積極的自我關係」)可以稱為一種「健康」的狀態，但實際上，不論是「蔑視」還是「獲得承認」，都有一個相同的性質，那就是「有自性」。這樣一來，我們關注的焦點就應該從「以『承認』取代『蔑視』」轉為「消除『有自性的蔑視』與『有自性的承認』」。以下我們來對照這一組圖來說明。



圖八、中觀應成派與 Honneth 對於承認及其動力之理解比較圖

在這個圖片中，我們要區別出兩個差異。首先，當然是「實線」和「虛線」的差別。如同導論所言，「實線」指的就是「自性執」，而「虛線」指的則是「無我見」，這兩者的差異，可以說是整個第五章所企圖去證成的。

另外一個差異，是原本在 Honneth 的模型中有的「箭頭」，到了中觀應成派的理解時被取消掉了。箭頭所要表達的，就是「承認與蔑視相互交替的狀況」。這樣一種狀況，可以說是一種「心理的狀態」，也就是說，人們在受到蔑視時，會有一種「朝向承認的動力」；而就算已經達到了某種程度的「承認」時，也不代表這樣的「動力」會因而完全消失；Honneth 企圖將這種「改變的動力」提升到「哲學人類學」的層次，目的就是要說明「為成而鬥爭」得這種「具有解放旨趣的社會行動」是人們「可變性的不變前提」。關於這個「永遠沒有辦法徹底獲得的滿足」，Honneth 使用了 Winnicott 的話，將之描述為「永遠無法徹底完成的任務」(1995a: 104)。所以，「黑色的箭頭」可以說是一條沒有停止也沒有開頭的循環。

然而，為什麼在中觀應成派的體系中，這個箭頭被取消了呢？我們在之前有討論過¹⁴¹，對於「不想要的東西」所產生的「憤怒」和對於「想要的東西」所產生的「貪欲」，就其根本其實是「自性執」。因此，如果透過中觀應成派的理解，這種「非得爭取承認不可」的「欲望」，以及「非得離開蔑視不可」的「憤怒」，實際上並不是不可以改變的「不變前提」。為什麼呢？原因是，「承認」和「蔑視」在 Honneth 的模型中之所以會產生出上述這條「循環的箭頭」，主要是因為它們都受到了「欲望」的趨使：「想要爭取承認的欲望」，相應諦，也當然會有「對於蔑視而產生的不悅感」。但這件事情對於中觀應成派來說，實際上是「自性執」的結果。

如同在 Honneth 的模型中清楚地看到，「承認」並沒有直接解決「蔑視」的，而是用另外一種狀態來取代蔑視。這種欲望反而可以說是帶來下一次痛苦的條件。所以，龍樹菩薩才會說，「凡夫人顛倒因緣，為欲所逼，以五欲為樂」¹⁴²。所謂的「欲望」，實際上是一種「逼迫我們不得不...」的力量，因此，從「欲望」的這種逼迫性質來看，我們也不難瞭解為什麼「爭取承認」會變成一種「必然的循環」了。也就是這種循環，使得我們就算處於「承認」的狀態底下，也不能說是真正地解決痛苦，而只是抱著一顆不知什麼時候會引爆的炸彈生活著。

所以，從中觀應成派的角度來看，Honneth 的這種「不斷出現的為承認而鬥爭的欲望」其實是正確的。因為任何處於「欲望」的行動，都必然會有著「欲望滿足—欲望不滿足」的這兩個端點，而所謂的「逼迫」，指的就是我們「必須」在這兩個性質中二選一的情況。

然而，解決痛苦的任務是否應該就此打住，中觀應成派與 Honneth 之間就出現了根本的差異。中觀應成派確實認為「欲望」是具有「逼迫性」的，換言之，「痛苦」在這種循環中根本就沒有解決的一天。但中觀應成派並不滿意這樣的結論。所以，他們繼續尋找「欲望」的來源，如此一來就找到了「自性執」¹⁴³。換言之，上述的「箭頭」之所以會產生，完全就是因為「實線」(自性執)的緣故，這就是為什麼在中觀應成派的模型中沒有箭頭的原因了：在中觀應成派的模型中，產生「具有逼迫性的欲望」(箭頭)的成因(自性執)已經消失了。David Loy 說得很好：「真正的幸福不可能透過滿足慾望來獲得，因為，我們的渴望是沒有終點的。幸福僅僅只能透過轉變欲望本身來達到」(Loy: 28)。「轉換」欲望，並不是消極地將他視為萬惡不赦的根源而避之唯恐不及¹⁴⁴。相反，站在中觀應成派的角度，我們要做的，是去正視「欲望」和「嗔恨」等等感受的「形成機制」，了解它們與自性執的關係，進一步從消除其根源。

上述的比較，恰好可以用來說明佛教中最著名的「輪迴」(saṃsāra)與「涅槃」(nirvāṇa)這兩個概念。所謂的「輪迴」，指的就是「不由自主地在六道中循環再

¹⁴¹ 參考 4.3.4.2. 「自性執」與「貪、嗔」等煩惱之關係一節。

¹⁴² 《大智度論》卷 23〈1 序品〉(CBETA, T25, no. 1509, p. 230, b16-17)

¹⁴³ 關於「自性執」做為「貪愛」的起源，可參考佛教對於「十二因緣」的解說(Hopkins 1996a: 275-283)。

¹⁴⁴ 關於消極地迴避欲望的做法之批評，可以參考 Mark Epstein 的精闢見解(Epstein 2007)。

生」。「六道」指的是六種不同型態的生命，「人類」就是其中一類。在其中又可以分成「善趣」和「惡趣」兩種，「善趣」可以享受各式各樣的快樂，而「惡趣」則會受到許多痛苦。然而，雖然惡趣是大家都不希望投生的，但對於佛教來說，「善趣」也不應該是我們希冀的目標。佛陀認為：「上至非想處，下至轉輪王，七寶鎮隨身，千子常圍遶，如其壽命盡，須臾不暫停，還漂死海中，隨緣受眾苦」¹⁴⁵。所謂的「非想處」(naivasamjñānāsamjñāyatanam)和「轉輪王」(cakravartiraja)，在佛教中都是屬於「善趣」，他們「有眾多的財寶、家眷」，總之，享受了許多的快樂。但是，佛陀提醒我們，就算這些人有著這麼多的享受，但它們沒有從輪迴中離開，因此他們也會有投生到「惡趣」的可能。

雖然在 Honneth 的模型中並沒有「六道」，然而卻可以清楚地看到這個模型和「六道輪迴」的根本的共同之處：身處於其中的人們，都必須要在「痛苦—快樂」這兩個端點中「來回循環」。從這點來看，我們甚至可以說 Honneth 的理解，恰好就是一種「輪迴」。然而，對於佛教來說，最終的目的就是要「解脫輪迴」，而我們會稱解脫輪迴的這種狀態為「涅槃」。這樣一來，我們就可以看出中觀應成派和 Honneth 之間的根本差異了：真正的解決痛苦應該是「涅槃」而非「輪迴」，在後者中，我們不由自主地必須要一再經歷著痛苦，但在後者中，卻不需要受到欲望的逼迫而在「苦—樂」之間循環不已。

但我們也要注意的，從上面的圖片我們可以看到，真正的涅槃，並沒有脫離「承認」和「蔑視」，而是直接在承認與蔑視之上，徹底地了解它們本身的空性，並且斷除我們對於他們的「錯誤理解」、「自性執」。這就是格魯派所一直強調的「沒有離開世俗諦的空性」。

6.1.4.痛苦是要「被解決的」，不是用來「證成批判」的

Honneth 將「痛苦」提升到「哲學人類學」的層次，又會涉及到了另外一個問題：「批判」必須依靠「痛苦」來證成自己。確實，有痛苦的地方就應該要進行批判，在這種情況下，批判當然有正當性。然而，這不意味著我們可以為了證成「批判的必要性」，而誤以為「痛苦總是會發生，是不可能完全解決的」。在 Honneth 的身上我們可以看到，他親自點出了承認理論的這種「在痛苦與快樂的循環中擺盪的**限制**」，然而卻將之視為「得以用來證成批判理論的**利器**」。換言之，當被問到「痛苦是不是有辦法徹底地被解決」時，Honneth 的立場是：不行，而且也不應該解決，如果痛苦真的被徹底解決了，那麼批判理論又該如何自處呢？

對於中觀應成派來說，這樣的想法反而是把「批判」本身當成了「有自性的」了。因此我們也可以看出，如果有「自性執」的話，不僅僅沒有辦法解決痛苦，反而甚至會誤以為「痛苦是沒有辦法徹底解決的」，這樣一來，原本應該幫助人們解決痛苦的「批判理論」，反而因為為了證成「自己」的合法性，而阻礙了痛苦的解決。

¹⁴⁵ 《佛說無常經》卷 1 (CBETA, T17, no. 801, p. 745, c1-4)

在佛教當中對於這個問題的解答，最有名的莫過於「筏喻」了。一個人為了要渡河而自己造了一艘木筏，順利度過河後，這個人就想到：「這個木筏對我來說實在太有用了，我應該要把他留在身邊才對。」因此，這個人就真的把木筏給背在肩上，繼續前進。我們從旁觀者的角度來看，這個故事的主人翁是本末倒置了，他甚至會因為為了背著這個木筏，而耽誤了行程。佛陀開示這個比喻的目的，是為了要告訴我們，就算是佛陀所說的教理，也應該要視為「木筏」：在渡河的時候要好好善用，到達彼岸的時候，就應該要毫不猶豫地捨棄。所以他說：

我為汝等長夜說筏喻法。欲令棄捨。不欲令受。若汝等知我長夜說筏喻法者¹⁴⁶。

在這段引言的上下文中，佛陀多次強調了「欲令棄捨，不欲令受」這幾個字眼。可見從一開始，佛陀就沒有打算要「證成佛教的正當性」，佛教的正當性，在痛苦還在時，當然會由於他「企圖解決痛苦」的這個目的而不證自明。然而，佛陀看到了人們可能會因為種種緣故(例如，崇拜佛陀本人)而過分地執著他所說的話，將這些教理當成「自性存在」的，因此，才特別強調了這個比喻。

所謂的「棄捨」、「不受」，絕對不是說完全不重視、徹底捨棄「如筏一般的道理」，而是要我們了解到，任何有用的道理都應該要如筏一般：當用則用，當捨則捨。對於中觀應成派來說，要捨棄的當然就是「自性執」，如果放在「批判理論」本身來說，就是「執著『批判理論是有自性』的分別的顛倒知」。換言之，就算對於批判理論本身，也不應該執著為有自性。

以上 6.1 的討論連同第五章，我們主要的焦點都放在 Honneth 批判理論的不足，以及中觀應成派所提出的修正，關於這個部分，主要就是本篇論文所主張的第一個命題。以下，我們就要進行第二個命題的總結。

6.2. 中觀應成派作為一種社會批判的可能性

Honneth 在討論「內在超越」的時候，強調了兩個重點：**第一**，批判理論必須能夠在社會現實中辨認出「超越的動機」或稱為「解放旨趣」，**第二**，「超越」必須具有「內在性」，也就是我們要達到的目標，就是從改變現狀做起，而不是訴諸一個「與現狀無關的彼岸」；**第三**，Honneth 所設定下來的「內在超越」若要完成，就必須是一種「合作性的實踐行動」，換言之，「超越」從來都不是以「個人超越」為足，而是以「自己與他人的關係」進行考量的方案；**最後**，批判必然依靠著一種能夠區別「病態—健康」的「病理學診斷標準」。我認為，這四個特色實際上也是格魯派所詮釋的中觀應成派同意的。然而，佛教雖然也認為上述這種「具有解放旨趣的合作性實踐行動」是解決痛苦的必要條件，但由於中

¹⁴⁶ 《中阿含經》卷 54〈2 小品〉(CBETA, T01, no. 26, p. 764, c12-14)

觀應成派確有與 Honneth 不同的看法。以下，我們就從「實踐動機」(6.2.1.)和「實踐方案」(6.2.2.)這兩個面向，來比較兩者的異同。

6.2.1. 實踐行動的「動機」：從「自己的痛苦」到「他人的痛苦」

「內在超越」最為關鍵的環節之一就屬「超越的動力」，即 Honneth 所謂的「解放旨趣」。從這種「激發改革實踐的動機」來看，中觀應成派與 Honneth 批判理論就有著根本的差異。對於中觀應成派來說，並不會因為「解決了痛苦」而喪失了「解放旨趣」、失去了「解決痛苦的動力」。因為，對於一個中觀應成派來說，解決痛苦的動力並不是「憤怒」、「受到蔑視」、「受到壓迫」等等，而是我們在第四章結尾之處特別討論的，一種不忍看到其他人受苦，因而想要追求徹底解決痛苦方案的「菩提心」¹⁴⁷。我認為，透過「菩提心」這個概念，我們就能夠很好地以另外一種方式，來理解「推動改革實踐的動力來源」。

中觀應成派不會同意「承認」的動機應該要設定於「重新獲得自我完整性」或是「痛苦的蔑視經驗」。相反，這些痛苦的經驗和追求的欲望，反而是透過了解空性而能夠與以減少甚至是消除。因此，之所要相互承認，並不是因為「避免自己的痛苦」，而是為了「避免別人的痛苦」¹⁴⁸。我們或許會認為，在 Honneth 的承認理論中，這麼強調「交互主體性」，這麼強調「自我實踐必須要與他人共同完成」(合作性的自我實踐)等等，在相互承認的過程中，實際上也把他人的福祉或痛苦也納入了考慮。然而如果我們仔細比對，我們還是會發現，Honneth 所提出的方案，是「以『自己』為主，以『他人』為輔」，之所以要承認他人，是因為自己的「自我完整性」必須要依靠「相互承認」才能夠形成，而後者卻必須要「雙方合作」才得以完成。然而，就中觀應成派的看法，由於「自己的痛苦」本來就不是靠著「爭取他人的承認」就可以徹底解決，因此，「解決自己的痛苦」不可能成為「承認他人」的理由。但這並不代表我們完全不需要承認他人，甚至捨棄掉一切世間倫理，然而真正推動我們如此行動的理由，如果部是「解決自己的痛苦」，那麼是什麼呢？答案就是「避免他人的痛苦」，因此就可以描述為「以『他人』為主，以『自己』為輔」。其實如果要嚴格地說來，真正的「大悲心」的定義完全沒有提到「自己」，因此從中觀應成派的角度，最極端的目標應該是「完全以『避免他人的痛苦』為行動的目標」。

6.2.2. 實踐方案：從「世俗諦」的「暫時以樂代痛苦」到「二諦」的「徹底解決痛苦」

中觀應成派與 Honneth 在「動機」方面的差別，以如上所述。以下，我們就把焦點放在「實踐方案」的層面。在這之中，我們又可以區分成「共同」和「差異」兩個部分。兩者所提出的方案中，「共同」之處有三：**第一**，他們都強調超

¹⁴⁷ 參考 4.5.「菩提心」與「大悲心」與「空性正見」一節。

¹⁴⁸ 這當然並不是說，當我們承認其他人、給予其他人積極得鼓勵時，自己並不會獲得「回饋」。真正的重點是，我們不應該把這樣的「回饋」(從他人的承認中獲得自我完整性)當成主要的目標。

越行動的「內在性」，也就是任何解決痛苦的方案，絕對不能期待一個和現實無關的虛無飄渺的幻想，而必須從現實的狀況積極地著手改變。**第二**，兩者都認為解決痛苦的實踐方案必須放在「自我—他人」的關係之中來討論。**第三**，如同 Honneth 認為批判必須依賴著一種能夠區分「病態—健康」的「診斷標準」一般，中觀應成派也有著自己批判的準則。然而，由於中觀應成派是站在「二諦」的基礎，而 Honneth 則如前所述，完全缺乏「勝義諦」的討論，僅僅停留在「世俗諦」的層面，因此兩者就有了關鍵性的區分。以下，我們就分別針對這幾個議題討論。

6.2.2.1. 中觀應成派也同意「超越的內在」：沒有離開「世俗諦」的「空性」

在第五章的討論中，我們花了很多地篇幅在說明 Honneth 承認理論中的核心概念的無自性。之所以如此，是站在二諦的立場，來說明「世俗諦為空」的這個命題。從中觀應成派的角度來看，除非我們了解到「世俗諦為空/空性」這個道理，並且進一步消除我們內心的「自性執」，才能夠真正地解決痛苦。

除了「作為自性執的痛苦根源」之外，從這樣的討論方式中，我們還可以發現，在破斥的過程當中，討論的核心議題一直都是「承認理論」，我們並沒有離開「承認理論」來討論「空性」，我們努力說明的僅僅只是「承認理論自性空」的道理而已；在這之外，也沒有更多深奧的道理可言了。換言之，如果沒有了「承認理論」，就不會有「承認理論的空性」；沒有了「一切法」，也就不會有任何「空性」值得討論了。這種將「勝義諦」(空性)與「世俗諦」緊緊扣連在一起的討論，正是宗喀巴尊者思想的特色，當然也是所有格魯派所堅持的立場。

站在這個立場，我們可以進一步說：要解脫痛苦，並不是希求一個「和當前毫無關係的彼岸」，對於中觀應成派來說，這樣的彼岸根本是不存在的。在佛教中，「涅槃」可謂是離苦得樂最終的目標了。但龍樹菩薩在《中論》裡還特別在第二十五品中特別討論「涅槃無自性」的道理，最後也成立出「涅槃與世間，無有少分別，世間與涅槃，亦無少分別」¹⁴⁹的結論。可見，根本就沒有一個離開世俗諦的勝義諦可言。

要解決痛苦，就是在「當下的現況」之中來解決，就是靠我們對於「二諦」正確的了解來解決的。就是因為根本就不可能離開「世俗諦」來討論「空性」，因此，對於格魯派來說，空性有多麼重要，世俗諦就有多麼重要。這樣的想法，事實上也與禪宗祖師六祖慧能所說的「佛法在世間，不離世間覺，離世覓菩提，恰如求兔角」¹⁵⁰有異曲同工之妙。這種對於「二諦」的設定，是非常關鍵的基礎，除非以這種理解為核心，否則很難建立起「空性」和「社會批判」之間的關係。因為，如果「空性」是一種「與世俗諦沒有關聯的事物」，就會導致以下的想法：既然要解決痛苦必須要了解「空性」，而「空性」又與「世俗諦」毫不相關，要

¹⁴⁹ 《中論》卷 4〈25 觀涅槃品〉 (CBETA, T30, no. 1564, p. 36, a4-5)

¹⁵⁰ 《六祖大師法寶壇經》卷 1 (CBETA, T48, no. 2008, p. 351, c9-10)

解決痛苦根本就不用顧慮世俗諦；這樣的立場推到極端，就會變成：要解決痛苦，反而是要否定「世俗諦」的。

這種「會破壞世俗諦的空性」，恰好就是宗喀巴尊者傾全力所破斥的「斷滅空」，他甚至將這樣的理解視為「障礙解脫的邪見」。我們在之前的討論已經明確地說明到，宗喀巴尊者是多麼強調要清楚地辨認出「所破的範圍」，目的就是在防止這種錯誤的結論。如果我們沒有辦法建立起正確的「二諦」觀點，而落入了上面這樣的「斷見」的話，以往佛教所受到的批判，諸如不顧世事的「寂靜主義」(quietism)(Hattam 2004: 158)、「對外教極其冷酷」、「把出家當成一種得到拯救的保障，大談在家居士無法獲得解脫」(宋澤萊 2004: 4-5)等等，也確實有其道理。這樣，就真的如 Eppsteinern 所言：「無我(selflessness)只是一種委婉地表達的自私(selfishness)，而離欲也只是冷漠的藉口」(Eppsteinern 1988: ix)。如同傅偉勳所言：

站在「生死即涅槃」的般若空觀以及誓願不成佛的大乘菩薩道立場，則應積極地倡導，勝義諦必須落實於世俗諦…否則整個佛教倫理就很容易流於空泛而不著實，更有逃避現實的危險。因此，大乘佛法在現代社會以及後現代社會中，必須隨著社會與時代的變遷，繼續不斷地自我轉折，自我充實，否則(大乘)佛教倫理的現代化重建課題始終無法適予解決。(傅偉勳 1999: 306-307)

而格魯派所詮釋的中觀應成派的「二諦」是否能夠有如此的潛能呢？答案是肯定的，因為，只要我們能夠清楚地辨別出「所破的範圍」而不落入「濫破」的錯誤見解，我們就不會得出「破除自性之後，也一併破除了一切行動的動力」。因為，「自性執」僅僅只不過是「一種」很特別的分別知而已，這是在各式各樣的認知當中的其中一種而已。我們特別強調要把「所破的範圍」限制在這「一種」認知當中，就是為了要維護其他認知、行動的有效性。因此，我們可以有信心地說：*中觀應成派在破除了自性、斷除了自性執之後，並沒有破壞了其他的認知、行動以及行動的動力。*

6.2.2.2. 「他人」所扮演的角色：從避開痛苦「方法」到解決痛苦的「目的」

對於 Honneth 來說，「內在超越」的另外一個核心元素，就是「交互主體性的實踐行動」，這個概念說明了一個理想的、「健康的」人類行動，絕對不會是以「原子式的個體」為前提，相反，應該是「交互主體性的自我實現」。這意味著，個人的健康發展，是和其他人「息息相關」的。息息相關，意味著相互依賴，互為條件。這一點，Honneth 已經從「自我完整性必須依賴他人的承認」這個命題，給予了充分的說明。Honneth 所提出來的這個立場，有著非常積極的意涵：人們要解決痛苦，絕對是「交互主體性地、共同合作地」來完成的，而不是純粹關注個人自己就可以辦的到。

我們或許會認為，中觀應成派所提出的解決痛苦的方法，非常強調是「轉化認知」的這個面向，而如果是轉化「自己的認知」，這樣的實踐行動當然主要是以影響自己為主，和他人並沒有直接的關係。在某個面向上來說，這個想法其實並沒有錯，因為對於觀應成派來說，不論再怎麼樣革命，只要沒有去「革『自性執』的命」，就不可能解決痛苦，所以 Thurman 才稱佛教是一種「內在革命」(Thurman 1999)。然而，如果我們把上面的「菩提心」納入考慮的話，我們就會發現中觀應成派的想法中，不僅僅只是要：**解決自己的痛苦**，還包括了**幫助別人解決痛苦**。因此，「內在革命」並不代表沒有「外在行動」的必要，相反，內在革命的目的，就是為了要去「外在行動」，要去幫助其他正在受苦的人¹⁵¹。由於格魯派所詮釋的「二諦」，並不是去追求一種離開世俗諦的空性，而是在世俗諦上，直接理解空性，所以，就算進行助人的行動，也不會與「解決自性執」有所違背，因為，我們也必須同時了解「利他」這件事情本身，也是「沒有自性」。這樣一來，Honneth 所強調的「內在超越」之中必須包含「合作性、交互主體性」的這個面向，自然也與這種以「菩提心」和「二諦」為基礎的觀點不相衝突了。

強調「他人(甚至是一切眾生)的離苦得樂」當然是中觀應成派的「菩提心」的特色，但是，難道 Honneth 的方案之中就沒有這樣的元素嗎？我們或許會認為，在 Honneth 的承認理論中，這麼強調「交互主體性」，這麼強調「自我實踐必須要與他人共同完成」(合作性的自我實踐)等等，在相互承認的過程中，實際上也把「他人的福祉」或痛苦也納入了考慮。然而，如果我們仔細比對，我們還是會發現，Honneth 所提出的方案，是「以『自己』為主，以『他人』為輔」，之所以要承認**他人**，是因為**自己的**「自我完整性」必須要依靠「相互承認」才能夠形成，而後者卻必須要「雙方合作」才得以完成。然而，就中觀應成派的看法，因為我們的動力從「避免自己的痛苦」轉移到「避免他人的痛苦」，因此就可以描述為「以『他人』為主，以『自己』為輔」。其實如果要嚴格地說來，真正的「大悲心」的定義完全沒有提到「自己」，因此從中觀應成派的角度，最極端的目標應該是「完全以『避免他人的痛苦』為行動的目標」。因此我們可以說，「自他關係」確實是兩者的共同點，而兩者的差別在於：對於 Honneth 的方案來說，之所以要承認他人，是為了獲得他人的承認，最終的目的還是在為了自己的自我完整性，這是把「他人」是做避免痛苦的手段；然而對於中觀應成派來說，自己的痛苦並無法透過他人的承認來以消除，而是透過「了解空性」，因此，對於中觀應成派來說，純粹僅僅只是要去幫助他人解決痛苦，因此，「他人」完全是我們「實踐地解決痛苦」的目的，而並不是拿來幫助我們解決痛苦的方式。

6.2.2.3. 兩者都同意「病理學的診斷標準」為批判的依據

從「社會哲學」的立場出發，批判必須要依靠著「判別『健康—病態』的區分標準」。此外，這個批判的「標準」之中的「病態」，還必須預設著「痛苦」，

¹⁵¹ Jones 就將佛教區分為「智慧的內在面向」(wisdom inner aspect)和「慈悲的外在面向」(compassionate outer aspect)這兩個互相關聯的環節。可參考他所製作的圖表(2003: 174)。

因此，我們又可以把「健康—病態」的區分標準，理解為「痛苦的成因」，也就是「有了痛苦的成因(病態)—解除痛苦的成因(健康)」，這就是為什麼 Honneth 會以「病理學」稱呼「社會哲學」，而由於他提倡的「黑格爾左翼批判理論」也是屬於社會哲學的一支，他自然也認為批判理論應當要有著「病理學的診斷標準」。

所謂的「病理學的診斷標準」，指的是「透過『診斷標準』來與作為批判、修正之依據的批判理論模型」。在這點上面，中觀應成派是完全同意的。在格魯派的詮釋中，明確地了解「所破」，正就顯示出了這部分的意涵：「所破」就是「應該要破除的對象」，之所以應該要破除，就是因為這是「痛苦的根源」，而由於我們將「病態」與「痛苦」放在一起討論，因此，又可以將「所破」也理解為「病態的來源」。因此，從這個面向上來看，至少可以從兩個面向上來理解格魯派所詮釋的中觀應成派和 Honneth 批判理論之間共同點：首先，兩者都認為「解決痛苦」必須要先釐清「區分『病態—健康』的標準」，第二，兩者都認為釐清這個標準是解決痛苦的核心任務之一。

中觀應成派在批判他宗的時候，當然有自己清楚的立場，有著「診斷標準」。宗喀巴尊者特別強調過，那些認為中觀應成派只懂得破斥他宗而完全沒有自己的立場的人，完全落入了一種錯誤的見解(《入中論善顯密義疏》:177；又可參考 Hopkins 1996: 16)。我們在中觀應成派的思想中可以看到，他們確實有著區分「健康—病態」的標準，而且，如果我們從宗喀巴尊者對於「二諦」以及「作為所破的『自性』」的議題來看的話，還可以進一步地說：格魯派的思想體系是**非常地重視**如何清楚地區分「健康—病態」。換言之，中觀應成派當然也同意「現實的狀況充滿著痛苦」，也同意「要解決痛苦必須要進行批判」，進一步當然也同意「要批判就必須要區別『什麼是健康、什麼是病態』」。從這些立場來看，Honneth 與中觀應成派是站在同一陣線的。

然而如前所說，中觀應成派並不認為「蔑視」是真正的「痛苦成因」，那麼以應成派的觀點，會如何看待 Honneth 所提出的這組區呢？又，它們自己的批判標準為何呢？以下我們同樣以從二諦的立場出發，從「世俗諦」與「勝義諦」來了解中觀應成派如何提出「健康—病態」的區分，同時也可以了解 Honneth 的批判理論在中觀應成派中所扮演的角色為何。

6.2.2.4. 「世俗諦」與「二諦」的病理學標準

世俗諦主要是透過「排除勝義諦」來定位的，因此，除了「勝義諦」的討論之外，其餘的一切都算是「世俗諦」。我們這邊在談論的「病理學的診斷標準」，也可以用這樣的方法來加以區分。換言之，我們可以從「世俗諦」的角度來談論「健康—病態」，也可以從「勝義諦」的角度出發，來討論「健康—病態」，或是說「痛苦—快樂」的區分。從世俗諦的角度來看，「痛苦—快樂」也有許多的成因和標準，從定義上來說，基本上只要不從「世俗諦為空—世俗諦有**自性**」的角度出發來建立的「標準」，都是屬於世俗諦的標準。因此，Honneth 所設定下

來的「承認—蔑視」，以及佛教所倡導的諸多「戒律」，都可以算是世俗諦的範圍。

「戒律」本來就是傳統佛教思想中的核心元素。對於「戒律」的倡導作為佛教根本的修行準則，可說是宗喀巴尊者在西藏所致力進行的宗教改革的重要目標¹⁵²。不僅如此，「戒律」對於實際上斷除煩惱的根源「了解空性」來說，也扮演著關鍵的角色。從傳統的佛教來說，戒律中「禁止」的意味非常明顯¹⁵³，這點從「五戒」都以「不…」為形式看出¹⁵⁴。如果我們從 Honneth 所提出病理學模型「**避免蔑視—爭取承認**」來看，佛教的戒律和 Honneth 所提出的方案確實具有相同的形式：兩者都清楚地區分了「健康—病態」的行為準則。

除了從「倫理規範」的角度來理解格魯派所詮釋的中觀應成派的「二諦」觀點，也同樣重視世俗諦層次的倫理規範之外，我們也可以發現，在當代發展起來的、對於具體的社會實踐採取積極態度的「左翼佛教」來說，在實踐這種以「二諦」為基礎的解脫方案時，實際上也不應該離開現實社會中的各種制度而進行 (劉宇光 2006; Thurman 1999; Jones 1988, 2003: 173-184)，而這些「制度」當然都是屬於「世俗諦」的層面的。在這個立場上，致力於強調佛教現代化的傅偉勳教授就曾經殷切地說到：

真正的佛法必須在從事於世法的改善轉化的奮鬥過程當中彰顯出來這是根據二諦中道產生的關涉佛教倫理本身應有的實踐態度 (傅偉勳 1999: 322)。

因此，如果從中觀應成派對於 Honneth 所提出的承認理論進行重新詮釋，則我們會說：「相互承認」實際上確實也是安立世俗諦中倫理規範重要面向，這點站在佛教的立場也完全不會否認。事實上，我們還可以看到兩者之間的一些相似之處。例如，當他論及「愛的承認」的時候，關注的焦點就是「與他人肉體相關之欲望」，換言之，就是尊重對方對於自己肉體的掌握、以此為基礎來發展他對於自我實現的方式。在佛教中，最為根本的戒律非「五戒」莫屬，而「五戒」的第一條，就是「不殺生」。以此擴展出來的「菩薩戒」，特別還將「不殺生」的範圍，從「人」擴展為「一切有情眾生」。可見，不要傷害別人的身體，或更積極來說，保護別人的身體不受傷害，就可以說是佛教對於其信徒最為根本的要求了。再拿「法律承認」來看。Honneth 特別將這個承認的內容理解為「對於公共規範之決議的參與權利」，也就是說，人們有能力去決定「他所必須遵守的

¹⁵² 可參考 4.1.2.1. 「格魯派」(དགེ་ལུགས་པ་)一節。

¹⁵³ 傅偉勳先生曾經特別強調了「戒」與「律」兩者的差別：前者強調「自律」，後者強調「他律」(傅偉勳 1999: 308)。然而傅偉勳先生的意思這並不是要我們在這兩者之間二選一，而是為了凸顯出大乘佛教的特色才強調這個區分：「大乘菩薩戒強調戒重於律，充分彰顯佛教倫理的自律精神，有助於道德主體性的挺立，而此挺立的宗教源頭，不外是大乘菩薩誓度一切眾生的大慈悲心」(傅偉勳 1999:311)。可見，此處的重點是在強調「慈悲作為動機」的重要性，並不是在否定「倫理規範」的實踐意義。

¹⁵⁴ 「五戒」即：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。

規範」。在這個面向上，Honneth 顯然採取了廣義的「民主」作為出發點。雖然我們沒有辦法在佛教的經典中找到「民主」的討論，然而這個議題是如此地重要，以至於作為當前格魯派主要領袖的達賴喇嘛，也呼籲「西藏自治」，並且強調了「人權」和「民主」等等的重要性¹⁵⁵。相關的問題當然還有很多值得深入討論的空間，然而我想強調的是：如果佛教要對於當前的具體問題提出建議的話，並不是標新立異地創立出一套其他人完全無法理解、無法接受的價值觀，以封閉的方式來身處於當前的社會中。相反，法律、人權、平等、甚至是自我實現(自治)、等等議題，對於二十一世紀的佛教來說，都還是應該積極處理的問題。達賴喇嘛尊者的聲明，就正好是一個實際的例子¹⁵⁶。

具體地針對社會現實的問題提出解決方案並不是本篇論文的主旨。上述的舉例，僅僅只是要說明，中觀應成派的見解，並不會與世間的倫理有所矛盾。其實，從格魯派的創始者宗喀巴尊者開始，世間倫理的規範一直都是格魯派所非常重視的一個環節。因此，若要以格魯派的立場出發，對於「世間倫理」的態度，與其保守地說「不違背」，或許更應該要採取積極維護的立場。

可見，在「世俗諦」上所建立起來的「健康—病態」準則，中觀應成派是不會否定 Honneth 的立場的。然而，從「勝義諦」的角度做出的「病理學標準」，則是 Honneth 所完全沒有的。對於格魯派來說，所謂的「勝義諦」的病理學標準就是「自性—無自性」。而關於「自性」的定義，它的範圍，該如何破除等等議題，我們在第四章都已經較為詳細地討論過了。在這邊我想強調的一點是：就算中觀應成派設定出了這個「區分標準」，但還是特別強調這個標準的「無自性」。因為「自性執」作為痛苦的根源，當然是要破除的，而我們的方法，就是特別從「自性執」轉向「無我見」。然而，如果我們就因此認為「空性、無自性」本身是「有自性的」，那麼就是最大的錯誤了。這就是為什麼我們特別要強調「『空性』實際上也是世俗存在，也沒有自性」的原因了¹⁵⁷。

對於中觀應成派來說，「區分『健康—病態』」這件事情，並不是應該要破除的，相反，我們可以從之前的討論中看出，他們不斷在進行區分：不論是「勝義諦—世俗諦」、「無我見—自性執」，或甚至是到了在說明各種「破除自性的正理」時，也一直用到諸如「一、異」、「四邊生」、「前後—同時」等等各式各樣的「區分」。對它們來說，這樣的區分是「有用的、有幫助的」，因為它能夠讓我們「破除自性執」。既然這樣，又為什麼要反對呢？這些「有用的區分」、「有用的世俗諦」，反而應該要好好地理解，並加以廣泛地使用才對。換句話說，純粹作為「區分」之產物的「二元」並不會因為我們破斥了「自性」而無法成立，

¹⁵⁵ 他說到「基本人權和民主自由在西藏必須要受到尊重。西藏人必須可以再度體驗文化、智識、經濟和精神的自由發展以及行使基本民主自由的權利。」參考網頁：<http://www.dalailamaworld.com/topic.php?t=81>。

¹⁵⁶ 關於佛教倫理與人權的討論，可以參考(Keown, Prebish, and Husted 1998)。關於佛教思想與當代主要倫理之間的相互討論，也已經有很豐富的成果(Keown 2000; Goodman 2009)。Journal of Buddhist Ethics 也是一個很好的網路期刊。

¹⁵⁷ 參考 4.4.2.2.3. 「空性」是「勝義諦」、不是「勝義存在」、是「世俗存在」一節。

因為，我們僅僅只是從「自性的對立二元」到「無自性地安立二元」。我們並沒有要取消「一元」、「二元」、「三元」甚至「多元」，因為這些都不是「痛苦的成因」。真正要處理的問題，是「自性」所造成的困境、所帶來的痛苦。換言之，中觀應成派的重點，絕對不是用「勝義諦」取代「世俗諦」，而是同樣地建立起世間的倫理規範，只不過是進一步去了解這些規範都是「唯名言安立而有」、「世俗存在、非勝義存在」，也就是「如幻的世俗諦」。

6.2.2.5. 「世俗諦」與「二諦」方案的根本差別：「暫時避免痛苦」和「徹底解決痛苦」

兩者關鍵的差別，在於「僅能避免痛苦」和「既能避免痛苦，又能解決痛苦」這組差別。由於「世俗諦」的方案並不是完全沒有任何效果，相反，我們從「苦→樂→苦...」這種稱之為「輪迴」的模式中可以看到，就算純粹僅有世俗諦的解決方案，也還是能夠有「暫時緩解」的效果。對於中觀應成派來說，*世俗諦的方案所具有的「暫時避免痛苦」也非常的重要*¹⁵⁸。然而，真正的關鍵差別在於中觀應成派提出了「解決痛苦」的方案。換言之，不僅僅要做到「避免痛苦的出現」，還要進一步根除痛苦的根源。因此，中觀應成派所要做的工作有兩個層面：同樣要提出世俗諦的具體處理方案，在這個面向上，我們的目的在於「暫時地避免痛苦發生」；第二，以世俗諦的方案為基礎，進一步要「了解空性」，同時也要了解到，世俗諦層次之具體方案本身，也是無自性。這兩個步驟並不衝突，但如果沒有進入到「了解空性」的步驟，就沒有辦法徹底解決痛苦。

然而，如同前面所言，世俗諦的具體方案到底應該如何進行，應該要如何設定，這就完全超出了「觀察勝義理智」的範圍。換言之，我們到底要提出哪些「世俗諦」層面的實踐方案，才能夠讓正在受苦的人們「暫時緩解痛苦」，是必須要多了解一切在世間法才有辦法對症下藥。換言之，如果中觀應成派重視著人們當前的苦難，必然也要先多方地了解當前的「世俗諦」為何。否則，不僅僅沒有辦法做到「暫時避免痛苦」的方案，更由於不了解這些世俗諦，也沒有辦法說明這些「世俗諦的空性」，反而很可能把「空性」的範圍與「世俗諦」區分開來，這樣一來，就喪失了「格魯派所詮釋的中觀應成派」的核心宗旨了。

本篇文章所提出的討論，只能說對於林鎮國老師的「佛教是否能夠作為一個批判理論」這個提問，進行一個較為抽象的討論。我的想法是，佛教確實能夠作為一個批判理論，因為，從格魯派所詮釋的中觀應成派的「二諦」和「菩提心」

¹⁵⁸ 從修行實踐的角度來看，持守「戒律」本身，一般都被當成是引發「禪定」的前提，而若要斷除自性執，則必須在「了解空性」之外，還必須具備某些特定的「禪定」狀態才行。換言之，「戒律」對於斷除「自性執」這個根本目的來說，也是非常關鍵的必要條件。不過本篇文章並沒有在這個面向多做討論，因為主要是想強調「空性」是不會與「世間倫理」相違背，因此中觀應成派的「二諦」並不會取消一切在世間倫理的建立。然這個「由戒發定，由定生慧」的道理，被稱為「三無漏學」，可說是佛教中在修行層面的重要元素，因此特別在此提出。

為基礎，我們不僅能夠在不違背 Honneth 所提出的「黑格爾左翼的批判理論」的「內在超越」的基本命題上，更深入地解決了「真正的痛苦成因—自性執」。本篇文章認為，如果能夠以「二諦」的觀點為基礎，應該可以替針對不同的具體現狀來提出具體的解決方案，提供一個就能夠確保能夠解決痛苦根源的理論基礎。然而，這樣的討論之所以是「抽象的」，就在於沒有針對當前的現實社會狀況提出具體的解決方案。事實上，我在文章的一開頭就說明過，如果中觀應成派的思想，要能夠真正地成批判理論，也必須要包含「提出具體解決方案」的這個面向。只不過，本篇論文採取的方法，是站在「對現有的批判理論進行反省」的方式切入的。如同文獻回顧所提到的一般，已經有許多站在佛教的立場對當前社會問題提出具體建議的成果了，這當然是值得持續發展的重要工作，我希望這篇文章所提出來的反省，能夠在一個較為後設的立場，為之後企圖綜合佛教和社會實踐的方案提供一些思想上的資源。



參考資料

1.佛教經論

龍樹菩薩 (2000),

龍樹六論：正理聚及其注釋, 北京, 民族出版社.

月稱菩薩 (1975),

入中論 (1 Edition), 台北, 新文豐.

三枝充德 (1985),

中論偈頌總覽, 東京, 第三文明社

土觀洛桑卻吉尼瑪 (2000),

土觀宗派源流：講述一切宗派源流和教義善說晶鏡史, 北京: 民族出版社.

宗喀巴尊者 (1991),

入中論善顯密義疏, 台北市, 法爾.

宗喀巴尊者. (2005).

菩提道次第廣論, 台北: 方廣文化.

貢却亟美汪波 (2009),

宗義寶鬘 (2 Edition), 台北, 法爾.

章嘉·若白多杰 (2004),

章嘉國師論中觀, 蘭州, 甘肅民族出版社. (章嘉三世的《宗義建立明釋》之〈中觀應成派章〉的中譯本)

法幢吉祥賢 (2005),

'宗義建立', *正觀*, 32.

僧成. (2000).

"中觀根本慧論文句釋寶鬘論", *龍樹六論：正理聚及其注釋*. 北京: 民族出版社.

Nāgārjuna. (1997).

Master of wisdom : writings of the Buddhist Master Nāgārjuna, C. Lindtner, translator, Berkeley, Calif.: Dharma Publications.

Nāgārjuna(2007).

Nāgārjuna's Precious garland : Buddhist advice for living and liberation, J. Hopkins, translator, Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications.(《寶行王正論》的英譯本和譯著)

Khapa, T. (2006),

Ocean of Reasoning: a great commentary on Nagarjuna's Mulamadhyamakakarika, New York, Oxford university press. (宗喀巴尊者，〈中觀根本般若論頌疏：正理海〉英譯本)

Sopa, G.L. and Hopkins, J. (1976),

Practice and Theory of Tibetan Buddhism, New York, Grove Press.(《宗義寶鬘》之英譯本)

Hopkins, J. (1995).

Emptiness Yoga: the Tibetan middle way, Ithaca, New York: Snow Lion Publications. (章嘉若悲多傑之〈《宗義建立明釋》之中觀應成派〉英譯及註釋)

Hopkins, J. (1996),

Meditation on emptiness, Boston, Mass, Wisdom Publications. (一世嘉木樣《大宗義》之〈中觀應成派章〉譯註)

2.Axel Honneth 之作品

Honneth, A. (1982a).

“Work and Instrumental Action.” **New German Critique**, 26.

Honneth, A. (1982b).

“Moral Consciousness and Class Domination: some problems in the analysis of hidden morality”. **Praxis International** 2(1).

Honneth, A. and Joas, H. (1988),

Social Action and Human Nature, Cambridge, University Press

- Honneth, A. (1990).
“Atomism and Ethical Life: on Hegel's critique of the French Revolution.”
Philosophy and Social Criticism, 14(3/4).
- Honneth, A. (1991).
“Domination and Moral Struggle: The Philosophy Heritage of Marxism Reviewed.” ***Graduate Faculty Philosophy Journal***, 14(1).
- Honneth, A. (1992).
“Integrity and Disrespect: Principles of a Conception of Morality Based on the Theory of Recognition.” ***Political Theory***, 20(2).
- Honneth, A.(1993a)
“Critical Theory in Germany Today: an interview with Axel Honneth”, ***Radical Philosophy***, vol.65.
- Honneth, A. (1993b)
The critique of power : reflective stages in a critical social theory. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Honneth, A. (1995a)
The struggle for recognition : the moral grammar of social conflicts (J. Anderson, Trans.). Cambridge, Mass. : Polity Press.
- Honneth, A. (1995b),
The fragmented world of the social : essays in social and political philosophy. Albany, N.Y., State University of New York Press.
- Honneth, A. (1996).
“Pathologies of the Social: the past and present of social philosophy.” In D. Rasmussen (Ed.), ***The handbook of critical theory***. Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers.
- Honneth, A. (1997).
“Recognition and Moral Obligation.” ***Social Research***, 64(1).
- Honneth, A. (1999a).

"The social dynamics of disrespect: situating critical theory today". In P. Dews (Ed.), **Habermas: a critical reader**. Malden, Mass. : Blackwell.

Honneth, A. (1999b),

'Postmodern Identity and Object-Relations Theory: On the Seeming Obsolescence of Psychoanalysis', **Philosophical Explorations**, 2, 3.

Honneth, Axel. (1999c).

"Mutual Recognition as a Key for a Universal Ethics." in **International Conference on Universal Ethics and Asian Value**. Seoul, Korea.

Honneth, A. (2001a).

"Recognition or Redistribution?: Changing Perspectives on the moral order of society." **Theory Culture Society**.18(2/3)

Honneth, A., & Margalit, A. (2001b).

"Invisibility: on the epistemology of recognition." **Proceedings of the Aristotelian Society**, 75.

Honneth, A. (2002a),

'Grounding Recognition: A rejoinder to Critical Questions', **Inquiry**, 45.

Honneth, A., Petersen, A. and Willig, R. (2002b),

'An Interview with Axel Honneth: The Role of Sociology in the Theory of Recognition', **European Journal of Social Theory**, 5.

Honneth, A. and Fraser, N. (2003b),

Redistribution or recognition? : a political-philosophical exchange, New York Verso.

Honneth, A., & Markle, G. (2004a).

"From Struggles for Recognition to a Plural Concept of Justice: An Interview with Axel Honneth." **Acta Sociologica**, 47(4).

Honneth, A. (2004b).

"A social pathology of reason: on the intellectual legacy of critical theory." In F. Rush (Ed.), **The Cambridge Companion to Critical Theory**. New York Cambridge University Press.

Honneth, A., & Anderson, J. (2005b).
“Autonomy, Vulnerability, Recognition, and Justice”. In J. Philip, J. Christman
& J. A. Christman (Eds.), *Autonomy and the Challenges to Liberalism: New
Essays* Cambridge University Press.

Honneth, A. (2006). “The Work of Negativity: a psychoanalytical revision of the
theory of recognition”. *Critical Horizons*, 7(1).

Honneth, A. (2007a),
'Recognition as Ideology', in Brink, B.v.d. and Owen, D. (eds.), *Recognition
and power : Axel Honneth and the tradition of critical social theory*. New
York Cambridge University Press.

Honneth, A. (2007b).
“rejoinder”. In B. v. d. Brink & D. Owen (Eds.), *Recognition and power : Axel
Honneth and the tradition of critical social theory* New York Cambridge
University Press.

Honneth, A. (2008).
Reification : a new look at an old idea. Oxford University Press.

Honneth, A. (2009a).
“Reconstructive Social Criticism with a Genealogical Proviso: On the Idea of
“Critique” in the Frankfurt School”. In *Pathologies of Reason: On the Legacy
of Critical Theory*. New York: Columbia University Press

3.其他

王堯, & 字天挺. (1995).
宗喀巴評傳. 南京: 南京大學出版社.

白曉麟 (1987),
'佛教在西藏的演變', *西藏佛教論集* 台北: 文殊出版社.

王鳳才(2008)
蔑視與反抗—霍耐特承認理論與法蘭克福學派批判理論的「政治倫理轉向」, 重慶出版社

拉馬. (1987).

"早期的西藏佛教" *西藏佛教論集*. 台北: 文殊出版社.

周平. (2004).

"諸法皆空：質性研究與知識想像", 林本炫、何明修, (ed.), *質性研究方法及其超越*. 嘉義大林: 南華大學教育社會學研究所.

周平. (2005).

"以中觀的觀點空去社會學理論中的二元論與實體論", 黃瑞祺、羅曉南, (ed.), *人文社會科學的邏輯*. 台北: 松慧文化.

周平. (2009).

"社會畢竟空何處惹塵埃?", in 鄒川雄、蘇峰山, (ed.), *社會科學本土化之反思與前瞻：慶祝葉啟政教授榮退論文集*. 嘉義大林: 南華大學教育社會學研究所.

周加巷 (1981),

宗喀巴傳, 青海, 新華出版.

格梅茲. (1993).

'談戒與持戒,' *中華佛學研究所*, 6.

陳俊宏. (1997).

社會學實體論問題：龍樹中觀哲學的啟發, 國立台灣大學碩士論文, 台北.

御牧克己 (1991),

'西藏宗義文獻(學說綱要書)的問題', *西藏的佛教* 台北: 法爾出版社.

劉宇光. (2002).

'經院哲學：以中觀「四句」為線索,' *哲學門*, 3(2).

劉宇光. (2005a).

"譯詞說明", *藏傳佛教中觀哲學*. 北京: 中國人民大學出版社.

劉宇光. (2005b).

"附錄 1: 當代西方的藏傳佛教哲學研究 1980-2005", *藏傳佛教中觀哲學*. 北京: 中國人民大學出版社.

劉宇光. (2005c).

"譯者導言", *藏傳佛教中觀哲學*. 北京: 中國人民大學出版社.

劉宇光 (2006),

'左翼佛教 (Engaged Buddhism): 激進佛學、世俗公民社會與現代佛教的政治反省', *世界宗教學刊*, 7, 42.

傅偉勳. (1995).

佛教思想的現代探索, 台北: 東大.

傅偉勳. (1999).

從創造的詮釋學到大乘佛學, 台北: 東大圖書.

釋法尊. (1987).

西藏與西藏佛教. 台北: 天華.

釋法尊 (2002),

法尊法師論文集 (2 Edition), 台北縣, 大千.

釋觀空. (1987).

"西藏格魯派概觀", *西藏佛教論集*. 台北: 文殊出版社.

釋觀空 (2000),

'中觀宗二諦略義', *龍樹六論: 正理聚及其註釋*, 北京, 民族出版社.

林鎮國 (1999),

空性與現代性: 從京都學派、新儒家到多音的佛教詮釋學. 台北, 立緒文化.

廖本聖 (2005),

'至尊法幢吉祥賢著《宗義建立》之譯著研究', *正觀*, 32.

Buddhadasa, B. (1996),

法的社會主義, 嘉義, 香光書鄉.

- Epstein, M. (2007).
那一夜，佛洛伊德遇見佛陀，聊欲望, 梁永安, translator, 台北: 橡實文化.
- Fromm, E. (1971),
心理分析與宗教, 台北, 有志圖書.
- Fromm, E. (1998),
'精神分析與禪宗', *禪宗與精神分析*, 貴州, 貴州人民出版社.
- Gumnior, H., & Ringguth, R. (1992)
霍克海默. 北京: 中國社會科學出版社發行.
- Horkheimer, M. (1989),
批判理論, 台北, 結構群.
- Löwith, K. (2006).
從黑格爾到尼采：19 世纪思维中的革命性决裂, 北京: 新知三聯.
- McLellan, D. (1987).
青年黑格爾學派與馬克思. 台北縣: 谷風.
- Hubbard, J. and P. Swanson, Eds. (2004).
修剪菩提樹：「批判佛教」的風暴. 上海, 上海古籍出版社.
- Schumacher, E.F. (2000),
小即是美：一本把人當回事的經濟學著作, 台北, 立緒文化.
- Thurman, R. (1999).
內在革命：生命,自由,與真正幸福的追求, 台北: 遠流.
- Allen, J. (1998).
The situated critic or the loyal critic? Rorty and Walzer on social criticism
Philosophy & Social Criticism, 24(6).
- Benjamin, J. (1988).
The bonds of love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problems of Domination. Pantheon Books.

- Benjamin, J. (1996).
"Master and slave: the bond of love", in J. O'Neill, (ed.), *Hegel's dialectic of desire and recognition : texts and commentary*. Albany: State University of New York.
- Bottomore, T. (1983).
A Dictionary of Marxist thought . City: Blackwell Reference: Oxford.
- Bottomore, T. (1984)
The Frankfurt School. London ; New York Tavistock.
- Brien, K. (1996),
'Marx and the Spiritual Dimension', *Topoi*, 15.
- Brien, K. (2002).
"Logos and Mythos: Humanistic-Marxism and Buddhism." *Dialogue and Universalism*, 3.
- Brien, K. (2004),
'Buddhism and Marxism: Ironic Affinities', *Dialogue and Universalism*, 1, 2.
- Broido, M. (1988),
'verdical and delusive cognition: Tsong-Kha-Pa on the two satyas', *Journal of Indian Philosophy* 16.
- Bunnin, N., & Yu, J. (2004).
The Blackwell dictionary of Western philosophy, Malden, MA: blackwell publishing.
- Butler, J. (1987).
Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France, New York: Columbia University Press.
- Deranty, J.-P. (2004).
"Injustice, Violence and Social Struggle. The Critical Potential of Axel Honneth's Theory of Recognition. ." *Critical Horizons* 5(1).

- Deranty, Jean-Philippe (2005),
'The Loss of Nature in Axel Honneth's Social Philosophy', *Critical Horizons*, 6
(1).
- Dreyfus, G.B.J. and McClintock, S.L. (eds.) (2003),
*The Svatantrika-Prasangika distinction : what difference does a difference
make?*, Wisdom Publications, Somerville, Mass.
- Eppsteiner, F. (ed.) (1988),
The Path of Compassion: writings on socially engaged Buddhism, Parallax
Press, Berkeley, California.
- Fromm, E. (2001),
Beyond the Chains of Illusion: my encounter with Marx and Freud, New York,
Continuum International publishing Group.
- Goodman, C. (2009).
*Consequences of compassion : an interpretation and defense of Buddhist
ethics* . Oxford Oxford University Press.
- Gyatso, G. K. (1997).
*Understanding the Mind: an explanation of the nature and functions of the
mind*. London: Tharpa Publications.
- Gyatso, T. (1998),
'Hope for the Future', in Eppsteiner, F. (ed.), *The Path of Compassion:
writings on socially engaged Buddhism*, Berkeley, CA, Parallax Press.
- Hackett, P. (2001).
"Drawing the Steel Bow: a bibliographic appreciation of the literary legacy of
Paul Jeffrey Hopkins and His program at the University of Virginia", in G.
Newland, (ed.), *Changing Minds: contributions to the study of Buddhism and
Tibet in honor of Jeffrey Hopkins*. Ithaca, NY: Snow Lion Publications.
- Hattam, R. (2004),
*Towards a Buddhist Critical Social Theory: Towards a Buddhist Critical Social
Theory*, Post Pressed.

- Heidegren, C.-G. r. (2002).
"Anthropology, Social Theory, and Politics: Axel Honneth's Theory of Recognition." *Inquiry*, 45.
- Horkheimer, M. (1982).
"traditional and critical theory" *Critical theory : selected essays*. New York: Continuum International Publishing Group
- Hopkins, Jeffrey (1988),
'Ultimate Reality in Tibetan Buddhism', *Buddhist-Christian Studies*, 8.
- Hopkins, J. (1989).
"A Tibetan delineation of different views of Emptiness in the Indian Middle Way School: Dzong-ka-ba's two interpretations of the Locus Classicus in Chandrakirti's Clear Words showing Bhavaviveka's assertion of commonly appearing subjects and inherent existence." *Tibet Journal*, 14(1).
- Hopkins, J. (1996a),
Meditation on emptiness, Boston, Mass, Wisdom Publications.
- Hopkins, J. (1996b).
"The Tibetan Genre of doxography: structuring a worldview", in J. I. Cabezón and R. R. Jackson, (eds.), *Tibetan Literature: studies in genre*. Ithaca, New York: Snow Lion Publications.
- Hopkins, J. (2007),
Nāgārjuna's Precious garland : Buddhist advice for living and liberation (2 Edition), Ithaca, N.Y., Snow Lion Publications.
- Ikaheimo, H. (2002).
On the Genus and Species of Recognition. *Inquiry*, 45.
- Inwood, M. (1992).
A Hegel dictionary. Cambridge, Mass: Blackwell Publishers.
- Laitinen, A. (2002).
Interpersonal Recognition: A Response to Value or a Precondition of Personhood? *Inquiry*, 45.

Jinpa, T. (2002).

Self, reality and reason in Tibetan philosophy : Tsongkhapa's quest for the Middle. Way New York: RoutledgeCurzon.

Jones, K. (1988),

'Buddhism and Social Action: an exploration', in Eppsteiner, F. (ed.), ***The Path of Compassion: writings on socially engaged Buddhism***, Berkeley, California, Parallax Press.

Jones, K. (2003),

The New Social Face of Buddhism: a call to action, Boston, Wisdom Publications.

Kalyvas, A. (1999)

"Critical Theory at the Crossroads: Comments on Axel Honneth's Theory of Recognition." ***European Journal of Social Theory*** 2(1)

Keown, D. V. (2000).

Contemporary Buddhist ethics. City: Curzon Press: Richmond, Surrey, England.

Keown, D. V., Prebish, C. S., and Husted, W. R. (1998).

Buddhism and human rights. City: Curzon Press: Richmond, Surrey, England.

Kompridis, N. (2004),

'From Reason to Self-Realisation? Axel Honneth and the 'Ethical Turn' in Critical Theory ', ***Critical Horizons***, 5, 1.

Loy, D. (2003).

The great awakening: a Buddhist social theory, Boston: Wisdom Publications.

Marcuse, H. (1988),

'Philosophy and critical theory ', ***Negations : essays in critical theory***, London, Free Association Books.

Napper, E. (1986).

Mind in Tibetan Buddhism. New York: Sonw Lion.

Napper, E. (2003).

Dependent-Arising and Emptiness: A Tibetan Buddhist Interpretation of Madhyamika Philosophy Emphasizing the Compatibility of Emptiness and Conventional Phenomena. MA. USA: Wisdom Publications.

Newland, G. (1992),

The two truths in the Mādhyamika philosophy of the Ge-luk-ba order of Tibetan Buddhism, Ithaca, New York, Snow Lion Publications.

Newland, G. (1999).

Appearance and Reality: the two truths in the four Buddhist tenet systems. Ithaca, New York: Snow Lion Publications.

O'Neill, J. (1996).

Hegel's dialectic of desire and recognition : texts and commentary, Albany: State University of New York.

Sprung, M. (ed.) (1973),

The problem of two truths in Buddhism and Vedanta, D. Reidel Publishing Comoany, Dordrecht.

Thakchoe, S. (2007),

The Two Truths Debate: Tsongkhapa and Gorampa on the Middle Way, Boston, Wisdom Publications.

Thurman, R. (1988),

'Nagarjuna's Guidelines for Buddhist Social Activism', in Eppsteiner, F. (ed.), ***The Path of Compassion: writings on socially engaged Buddhism***, Berkeley, California, Parallax Press.

Westerhoff, J. (2009),

Nāgārjuna's Madhyamaka: a philosophical introduction. New York, Oxford University Press

Williams, P. (1983).

"A note on some aspects of Mi bskyod rdo rje's critique of dGelugs pa Madhyamika." *Journal of Indian Philosophy*, 11.

Williams, P. (1989).

"Introduction: some random reflections on the study of Tibetan Madhyamika." *Tibet Journal*, 14(1).

Yar, M. (2001).

"Recognition and the Politics of Human(e) Desire." *Theory, Culture & Society*, 18.

Zurn, Christopher. (2000).

"Anthropology and normativity: a critique of Axel Honneth's 'formal concept of ethical life'." *Philosophy Social Criticism* 26.

4.工具書

荻原雲來. (1979).

梵和大辭典, 台北: 新文豐.

張怡蓀. (1992).

藏漢大辭典, 台北: 新文豐.

The Oxford English dictionary online, Oxford ; New York: Oxford University Press. (簡稱 OED)