

意義理解與行動的規範性

試論對話倫理學的基本理念、形成與限度

林遠澤

南華大學哲學系助理教授

對話倫理學代表一種哲學語言學轉向後的普遍主義倫理學。透過先驗的意義批判，對話倫理學把在意義理解的語言行動中必須遵循規則的規範性，理解成一種規範人際互動關係的理想化結構。這些做為伴隨吾人在生活世界的溝通行動中必須遵守的語用學預設，具有判斷行動規範之正當性或有效性的最後審理機構之地位。這個觀點使得對話倫理學能在語言哲學的基礎上，重新證立德德規範的普遍理性基礎。

對話倫理學透過對於語言行動理論的先驗語用學解讀，一方面能抗衡當代的相對主義意識，確立德德規範的客觀有效性要求；另一方面使得道德判斷不能侷限在獨白的內心領域，而是必須在實踐討論的共識形成中進行。對話倫理學的構想能否成立，端視它是否能在意義理解與行動的規範性之間，建立一種內在的關聯性。本文將透過重構阿培爾與哈伯瑪斯的理論發展來回答這個問題，以同時展示出對話倫理學的基本理念、形成與限度。

關鍵詞：對話倫理學、語用學、規範奠基

對話倫理學¹ 可以標舉為哲學語言學轉向後的普遍主義倫理學。它具有兩方面的理論意義：它一方面抗衡在當代哲學中經由語言分析的約定主義與詮釋學的歷史性所帶來的相對主義意識，以證成客觀的道德判斷的可能性；另一方面，它也借助語言溝通的媒介，把托庇於獨我論的內心領域與道德神學等形上學領域中的倫理學，置諸在不可迴避的人際互動的當前世界之中。

1 「對話倫理學」是對“Diskursethik”這個德文哲學用語的翻釋。Diskurs 在字源上出於拉丁文的“discurrere”，字面上的意義是「來來回回地跑」，引申為在一來一往中進行的交談討論。Diskurs 因而基本上有交談、談論、討論等意思（Böhler/Gronke, 1994: 764）。在德文中它與 Dialog（對話）、Argumentation（討論）、Reden（言談）、Diskussion（討論）、Gespräch（交談）、Unterhaltung（談話）等用語接近。因而有人譯為「交談倫理學」，「言談倫理學」，「商談倫理學」，「協商倫理學」等等。在這些譯法中，「交談倫理學」或「言談倫理學」的翻譯太鬆泛。因為 Diskursethik 所要強調的對話是一種論證性的討論。阿培爾曾對他接受 Diskursethik 這個稱呼的理由提出說明（他自己原本用「溝通的倫理學」（Kommunikationsethik）或「理想的溝通社群的倫理學」（Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft）來稱呼），他說：「一方面這個稱呼指示出以一種特殊的溝通形式，即——論證性的討論（argumentativer Diskurs）——做為具體的規範奠基的媒體，另一方面，它也指示出並非任意一種生活世界中的溝通形式，而是論證性的討論才包含有倫理學原則的理性的先天性理據」（Apel, 1990: 10）。哈伯瑪斯則表示他自己並不想用 Diskursethik 這個詞，但既已約定俗成也只好接受。他自己採用的稱呼是「道德的對話理論」（Diskurstheorie der Moral, Habermas, 1991: 7），但這仍是強調 Diskurs 做為一種「論證理論」（Argumentationstheorie）意義。就此而言，在 Diskursethik 中的 Diskurs 翻譯成「交談」或「言談」就太鬆泛了，它不能表達「論證性」的意義。在嚴格的意義上，Diskursethik 因而應翻譯成「討論倫理學」或「討論的倫理學」。但這個翻譯仍然不恰當，因為，一方面根據中文組字的習慣，在「討論倫理學」這個譯法中「討論」容易在行文中被視為是動詞；而在另一方面，「討論的倫理學」卻會被誤解成只是用來規範討論進行的特殊倫理學，這都容易造成對於 Diskursethik 的誤解。相反地，在目前中文的日常用語中，當我們要說一個討論性的言談時，我們已習用語如「（針對某問題）雙方將展開對話...」等等的用法，然而這正是 Diskursethik 所要強調的論證討論的溝通或語言使用的情境。所以雖然在單詞中，本文仍將保留用「討論」來翻譯 Diskurs，而以「對話」來翻譯 Dialog，但對於字組 Diskursethik 或 Diskurstheorie 則選擇翻譯成「對話倫理學」或「對話理論」。事實上，許多德國學者也經常直接用「對話倫理學」（Dialogsethik）來稱呼阿培爾與哈伯瑪斯的 Diskursethik。至於「商談倫理學」或「協商倫理學」則是錯誤的譯法。因為對話倫理學所說的共識形成，根本就不是一種利益協商的談判妥協過程，而是透過論證討論的過程才能理性地促成。所以哈伯瑪斯說：「在特定的情況之下，不能普遍化的規範也能被產生出共識，但這種情形是關係到在個別利益之間的妥協（Kompromiß）而不是在討論中引以為目標的共識，妥協是聰明的行動或行為方式的結果，但卻不是共識的結果」（Habermas, 1972: 173）。妥協性的商談與討論性的共識是不同的兩回事，因而不能以「商談倫理學」翻譯“Diskursethik”。

對話倫理學從溝通討論的語用學預設中，展示出使道德爭議的實踐討論能夠達成一致同意的可能性條件。這使得義務論倫理學的可普遍化原則，只能在跨主體的實踐討論中進行；並使得在各種型態的契約論中，對於規範正當性的證成所必須假設的原初狀態，直接在我們一旦參與討論就必得承認的語用學理想化條件中得到說明。對話倫理學在後設倫理學的論爭中打破認知主義與非認知主義的僵局，而在規範倫理學上結合義務論與功利主義原則。它的理論企圖闊大是無可疑義的，但它面臨的卻也是在當代幾乎不可能完成的任務。因為它要在價值多元的現代世界中，找到證成規範之普遍有效性的基礎；² 然而，這種奠基的構想又不能訴諸任何基於形上學或特定文化傳統的基礎主義模式。³

對話倫理學借助隱涵在語言哲學中的洞見，來突破實踐理性在當代所面臨的這種困局。它把在意義理解的規則遵循中所含有的語用學規範性，透過先驗哲學的「意義批判」(Sinnkritik)，理解成一個始終伴隨在溝通行動中的人際互動的理想性結構，以做為檢驗行動規範之普遍有效性的最後理據。對話倫理學的理論關鍵因而在於：它是否或如何能夠在意義理解與行動的規範性之間建立一種內在的關聯性，以使得在意義理解的溝通行動中必須遵守的、先決的跨主體性規範結構，能被理解為在生活實踐中用來協調行動衝突與規範人際互動之應然關係的理性基礎。本文雖然也以意義理解與行動的規範性之間的關聯性為主題，但卻不打算先考查對話倫理學的語用學基礎是否正確，也將不正面地在語言哲學中論述意義與規範性的關係。而是在意義理

2 如威爾默 (Wellmer, 1986: 7) 所言，支持價值相對主義的道德懷疑論與支持規範普遍主義的革命的人文主義，同樣都是啟蒙之子。這兩方面的立場現在由後現代主義與對話倫理學分別扮演，對話倫理學的理論動機之一因而即是在反對後現代主義對於價值多元論所持的相對主義立場。Vgl. Honneth 1994, S. 195-220.

3 「反基礎主義」(Anti-fundamentalismus) 做為尼采宣稱虛無主義即將到來的預言之實現，在當代哲學以各種不同的型態得到表達。對話倫理學的語用學奠基構想在德國首先即遭到波柏爾 (K. Popper) 學派的批判理性主義者的異議。這個理論在德國的代表人物 H. Albert 批評哲學奠基的基礎主義思想模式是不可能成立的。因為這會有「無限後退」(infiniter Regreß)、「邏輯循環」(logischer Zirkel) 與獨斷地「中斷程序」(Abbruch des Verfahrens) 的三難困局 (Albert, 1975: 13)。阿培爾與哈伯瑪斯的哲學奠基工作，因而都可以視為是一種脫離演繹論證模式的非基礎主義式的奠基。此種可能性參見本文第一節最後簡短的分析。

解具有規範性的前提上，說明為何從這種語用學預設的先驗重構中，可以隱涵建立一種普遍主義倫理學的可能性。因為只要本文能說明對話倫理學的奠基構想如何能被證成，那麼意義理解與行動的規範性之間的關聯性，就能在倫理學的義務性（無條件限制的有效性）這個最強的有效性聲稱的保證之下，得到有力的論證基礎。

本文討論的重點，將集中在對話倫理學的基本理念、形成與限度等三個問題之上。首先，我將闡釋對話倫理學的基本理念；其次，我將回顧對話倫理學在它的理論創建者阿培爾（Karl-Otto Apel）與哈伯瑪斯（Jürgen Habermas）那裏開始發展形成的過程。最後，透過以上的分析，我將檢討對話倫理學的構想在它當前的理論型態中的效力與限度，以從倫理學的側面來說明意義理解與行動的規範性之間的關係。⁴

一、對話倫理學的基本理念

對話倫理學以倫理學的要務在於對道德判斷的有效性邏輯進行重構。它要闡明我們用來進行道德判斷的基本原則，並進一步追問這個道德原則的客觀有效性基礎何在。在這個意義上，對話倫理學追隨康德的認知主義者的原則倫理學構想。⁵但在兩個方向上，對話倫理學改造了康德的形式主義倫理學的性質。它在道德原則的重構中，把康德「定言令式」（Kategorischer Imperativ）的「可普遍化原則」，解讀成在「實踐討論」（Praktischer Diskurs）中的「共識形成」（Konsensbildung）的過程。亦即，它主張格律是否能夠普遍化的檢驗過程，不應在個人內在的思想實驗中進行；而是必須真實

4 意義與規範性的關係在 Kripke 的維根斯坦詮譯後，引起廣泛的討論。但在德國學界把意義與規範性的問題放在社會科學之理論基礎的討論中，則在更早就透過 P. Winch 的著作（*The Idea of a social Science*, 1958）產生了影響。這使得阿培爾在一開始構思先驗語用學的問題時，即同時關注到當代語言哲學與社會科學、倫理學之間的內在關聯性（Apel, 1973: 250f.）。本文因而不打算系統地在語言哲學的論述中處理意義與規範性的關係，而只把這個問題放在對話倫理學如何從先驗語用學發展出來的過程，來觀察它們的內在關聯性如何能被理論地闡明。

5 Vgl. Habermas 1986, S.11. Apel 1986a, S.3.

地在實踐討論中，透過討論參與者（做為利害關係人（Betroffenen）的身分）的一致同意，才能確保該規範具有普遍的有效性或正當性。否則格律的可普遍化過程就不能真正地包含有歧見或衝突解決的過程，而只是由個人在對他人價值取向的約定俗成、或獨斷的想像中，不自我矛盾地設想一個規範的可被接受性。⁶ 道德判斷的歧見與規範的衝突若有必要在實踐的討論中得到理性的解決，那麼我們只要分析那些使實踐討論的共識形成得以達成的語用學條件或規則，就可以得到最基本的程序性規範。它做為使共識形成成為可能的形式性條件，即是使客觀有效的道德判斷成為可能的可普遍化原則。再進一步，只要這個可普遍化原則是基於溝通的普遍預設而成立的，那麼對話倫理學在道德義務性的奠基方面，就可以脫離康德在道德原則的先驗推證中所遭遇到的論證自由的形上學實在性的難題，而直接在使意義理解成為可能的討論預設中，找到證成規範之正當性的理性基礎（Apel, 1984a: 127-130）。這個觀點使康德以實踐理性為原則的能力，且其義務性的先天根據只能是理性的，而不能訴諸其它心理學或實踐人類學的倫理學奠基理念（Kant, 1968: 389）得到明確的說明。

對話倫理學的基本原則（diskursethischer Grundsatz = D）或理念，因而可以表達成：「一個規範，只有當它能取得所有實踐討論的參與者（做為利害關係人）的同意，才能宣稱是有效的」（Habermas, 1983a: 103）。在這裏，規範的「有效性」（Gültigkeit）被奠基於它在實踐討論中對於所有參與者的「值得同意性」（Zustimmungswürdigkeit）之上。整個對話倫理學的理論架構即必須為這個基本理念做出說明。這個理念本身包含了兩個問題：一是，規範的奠基為何一定要在實踐討論中進行。二是，規範的有效性為何與共識的值得同意性等價。第一個問題牽涉到對話倫理學の後設倫理學構想，即為何對話倫理學必須採取一種「道德的對話理論」（Diskurstheorie der Moral）的型態。對於這個問題的說明，使對話倫理學能對康德定言令式的可普遍化原則做出一種規範討論進行的程序性解讀，並闡明這個原則做為一種公平原則的內在含義。第二個問題涉及的是對話倫理學自身的證成問題，即

6 Vgl. Apel 1984a, S.120f.; Habermas 1983a, S. 77.

對話倫理學應說明為何它要以先驗或普遍的語用學 (Transzendental/Universal-pragmatik) 做為道德理論的基礎，從而把規範有效性的問題等同於在實踐討論中的共識形成的值得同意性。透過對於這個問題的說明，對話倫理學可以展示它自己做為一種後形上學的普遍主義，事實上容納了價值的多元主義，從而把康德的義務論從它受限於存心倫理學的型態中解放出來，而用責任倫理學的觀點加以擴大，⁷ 以保有功利主義原則對於決定規範的具體內容的積極作用 (Apel, 1984b: 624f)。

對話倫理學的這個理論構想有它在道德直觀上的基礎。因為前面這兩個問題涉及的正是“道德規範必須是普遍的、客觀有效的”這個最基本的道德直觀的兩個側面。亦即，它一方面表達了道德規範的客觀性代表的是：它的規範效力應是能被大家承認而必須加以遵守的。另一方面，道德規範的普遍性要求也代表它不應該只對特殊的階級、限定的地域或文化脈絡中的人有效，而應是對人類在平等的地位上都共同有效的。可普遍化原則因而不能只是在數量上的普遍化，即透過它的判斷所得到的正當性規範，不應只是對於特定社群中的成員有效（特定社群的成員無論在數量上多大，都只是有限的）；而是必須被地位平等的每一個人所能認可的。道德規範的絕對普遍性或客觀有效性，因而並不是指它的內容是不可變易的，而是指它對於每一個人在同樣的情況下都必須公平對待的正義理念。在規範命題的應然性中，因而存在著一種緊張的關係：規範的正當性不僅在原則上必須有理據地能被利害切身的行動者真實地承認；另外，它的義務性又必須具有「對抗現實」

7 雖然對話倫理學與康德倫理學的差異，可以在責任倫理學與存心倫理學的差異中來比較。但是對話倫理學對於格律普遍化的責任觀點的擴大，並非沒有理論上的困難。例如 Schönrich (1993: 16) 就批評說，如果道德判斷必須涉及後果考量的話，則這不僅牽涉到經驗的偶然性，更會使「可普遍化」原則變成要求對於世界的狀態能完全加以預測的「情境總體化」原則。如此我們將會因為受限於知識的有限性，而有無法做任何道德判斷的困難。Schönrich 的這個批評基本上是把責任倫理學的道德觀點理解成是情境倫理學的問題，即個人如何能在具體的處境中做決定的問題。但是對話倫理學關注的卻是道德正當性的奠基問題，它因而包含一個實踐討論的過程做為諮詢決定的機制，而非苛求個人能對情境有總體的知識。在對話倫理學中包含的責任倫理學觀點始終沒有得到澄清，因而有許多的誤解產生。參見註 20 的進一步說明。

(kontrafaktisch) 的效力。即它必須理想地假定，它能被地位平等的每一個人所承認。真實的「可承認性」(Anerkennungsfähigkeit) 與能對抗現實的「理想化」(Idealisierung) 都是規範的客觀普遍性所包含的涵義。對話倫理學因而不只是形上學地設想有一個「目的王國」，或假定有一個隔離在「無知之幕」之後的假設性的「原初狀態」，以模擬在定言令式的可普遍化原則或在公平原則的反思平衡中所包含的人人地位平等的理想化狀態；它的理論構想反而在於，儘可能地在現實的基礎上（真實執行的實踐討論中），展示每一個人做為利害關係人最能代表它自己的價值觀點或利益滿足的可能性，即奠基在他們對於論證性討論的對話原則的遵守之上。在此，公開而無宰制的討論做為使共識得以形成的理想化條件，即是我們用來證成規範之道德正當性的可普遍化原則的先驗基礎。

對話倫理學把價值的設定與善的解釋交由討論參與者共同決定，因而它本身不涉及實質的價值理論，而只專注於形式性的道德論證理論。它把自己的基本理念用兩個步驟加以證成：它首先構作一個使實踐討論的一致同意能夠達成的原則，然後再證成這個原則不是基於心理學或人類學的經驗性條件，而是建立在語用學的先驗預設之上。這樣，只要參與者在實踐討論中遵守使討論的一致同意能夠達成的理想化規則，那麼透過每一個討論參與者充分地表達他自己的價值觀點或利害關係，一個大家都可以接受的、可普遍化的正當性規範，即可以透過共識的建立而形成。再進一步，只要能證明實踐討論的可普遍化原則是基於溝通的普遍預設而成立的話，那麼我們的規範證成就具有一個非脈絡限制的普遍性含義，因為它將不是受限於特定社群的行動規則，而是一旦參與討論，我們就已經在以理解為導向的溝通行動中，必然地為意義理解的有效性形構出來的理想化條件。對話倫理學的奠基計劃的根本構想，因而可以把本節一開始提出的兩個問題再合起來表達成：「如果做為討論規則的可普遍化原則是被一般而言的討論預設所涵蘊的話」(Habermas, 1983a: 97)，或者說：「如果可普遍化原則的命題內容可以從語用學的預設中推論出來的話」(Habermas, 1983a: 92-93)，那麼對話倫理學對於道德奠基的基本理念就能真正地實現。

對話倫理學之所以能代表語言學轉向後的普遍主義倫理學，就在於它把

意義理解具有規範性的語言哲學觀點充分地發揮。對於詮釋學或語用學而言，不論它是在維根斯坦的語言遊戲理論或奧斯汀 (J. L. Austin) 與塞爾 (J. Searle) 的語言行動理論，甚或在海德格的存在分析中，都把意義的理解放在一個人際互動或共在的生活世界的脈絡之中。據此，意義理解的基礎即在於對於生活世界的實踐規則的遵守。對話倫理學在先驗語用學的基礎上，闡明使有效的意義理解成為可能所必須預設的語用學條件，即是我們在溝通討論中應該遵守的人際互動的基本規範。如此一來，只要意義的可理解性或語言的可溝通性是存在的，那麼使意義理解或溝通有效的語用學預設或條件，做為最基本的人際互動關係的建立，即是我們判斷其它由此衍生出來的人際關係的規範正當性的理性判準。因為其它具體的規範都只能在實踐討論中經由討論規則的規範以達成共識，才能證成它的正當性。因而，一旦最基本的道德原則可由最基本的對話原則所涵蘊的話，那麼對話倫理學就可以主張規範的有效性即等同於共識的值得同意性。在此，對話倫理學對於規範正當性或道德判斷的正當性的奠基並不需要任何形上學的預設或假定的原初狀態；而是在語言行動必然得遵循的語用學規則上，建立行動規範性的最後理據。語用學預設的理想化作用，只能在當下的真實溝通中才能形構。這些在溝通行動中預設的規則，可以透過反思的重構加以闡明。對話倫理學的規範奠基因而並非建立在基於演繹論證的基礎主義模式之上。在反思的重構中，理論性的闡明即使始終有錯誤的可能性，但這並不妨礙我們在溝通中必然遵循了一些人際互動的基本規範的事實。⁸ 在這個意義上，先驗語用學對於語用學規則的反思性重構，同時即回答了對話倫理學為它的道德原則奠定最終的理性基礎之所在。這種在真實的對話中進行的反思性奠基，使得理論重構的「可錯誤性」(Fallibilität) 與道德義務性必須具有「最終奠基」(Letztbegrün-

8 對話倫理學認為，在溝通行動中必然需預設對於語用學規則的遵守的這個事實，足以用來重新詮釋康德關於「理性的事實」(Faktum der Vernunft) 與費希特關於「本原行動」(Tathandlung) 做為一種自我最源初的實踐行動的觀點。Vgl. Apel 1973, Bd.2, S.418f. u. Øfsti 1988, S.119.

dung) 的要求，不會產生彼此之間的矛盾。⁹

二、對話倫理學的形成

對話倫理學的基本理念是否可以實現，繫於我們是否能建立一個足以支持它的理論架構。反過來看，如果現有的理論建構仍不足以實現對話倫理學的理念，那麼這也不代表我們就必須放棄對話倫理學，而是可以用它的理念做為基準來衡量當前理論的限度。對話倫理學的基本理念因而可以與對話倫理學現有的理論發展分別來看。更何況當前對話倫理學的構想並不只有一種版本，它的理論仍在發展之中。以下我將從對話倫理學的形成過程，來說明實現對話倫理學理念的可能方案。我的闡述是有過濾性的。我對於阿培爾的理論建構的說明(2.1)，將只限於他早期如何從先驗語用學的構想推論出一種可以轉化康德倫理學的普遍主義倫理學，而不涉及他日後對於「對話的責任倫理學」的構想。¹⁰ 對於哈伯瑪斯的對話倫理學建構(2.2)，我將只限於說明他如何從後設倫理學的語句分析與從「論證理論」(Argumentationstheorie)的「討論的邏輯」(Logik des Diskurses)等兩個方面，系統地建構了包含

9 阿培爾的先驗語用學與哈伯瑪斯的普遍語用學都試圖提出一種非基礎主義的哲學奠基構想，以使「可錯誤論」的批判意識與哲學的「普遍性要求」相容。但阿培爾的最終奠基的訴求太強了，因為既然要在一種非演繹論證的模式之下為哲學的普遍性要求奠定基礎，那麼就不需要再採用「最終奠基」這種在演繹邏輯中設定最高前提的字眼，否則徒增誤解（參見 Böhler (2001: 54) 對於這個立場的修正）。哈伯瑪斯反對阿培爾最後奠基的立場，而採用一種假設性重構的哲學立場，但這種立場又太弱了。因為就像他必須在重構性科學的理念中放棄先驗語用學預設的義務性一樣，如此則哲學的奠基最後還是只能訴諸於前理解的歷史性或實質的倫理性。這樣仍不能免除 Albert 的三難論證的批評。問題因而不在於我們得在「最後奠基」與「假設性重構」之間做選擇，而是必須闡明對於語用學預設的規範性如何能有一種「義務性承認」的肯定問題。或者說，哲學的最後奠基事實上是必須對其本身的規範涵蘊做出說明的問題。這個問題的提法與其理論的時代相關性，可以參見：林遠澤，《包容性的共識或排他性的團結？——站在哲學語用學轉向後的十字路上》一文的初步說明。

10 參見阿培爾在《對話與責任——過渡到後約定俗成的道德的問題》之後的倫理學論文 (Vgl. Apel 1988, 1993a, 1993b, 2000, 2001)。以及，林遠澤，《責任倫理學的責任問題》一文第 3.2 節的簡介。

在對話倫理學中的後設倫理學基礎。並說明他對對話倫理學本身的理論有效性的奠基構想，以回答我在前面一開始就提出的兩個問題。而不涉及哈伯瑪斯在應用問題的合適性討論與法哲學方面的觀點改變。¹¹ 以把問題集中在意義理解與行動規範性的關係之上。

2.1 阿培爾的先驗語用學的意義批判論證

如前所述，對話倫理學的基礎繫於如何把在意義理解的溝通過程中所需預設的語用學條件，理解成具有道德實踐意義的基本規範。這種觀點看起來並非是理所當然的，因為我們常說「說是一回事，而做是另一回事」。理解與行動之間存在著差異。¹² 更何況，即使如語言行動理論把意義理解視為是一

11 哈伯瑪斯把倫理學限於規範之正當性的討論，遭到威爾默非常有力的批評。威爾默認為在實踐討論中所涉及的規範正當性的問題只是倫理學的應用問題，這個問題牽涉到的主要是情境解釋的問題，即在什麼情境下應用規範才合適的問題，而不是奠基的問題（Wellmer, 1983: 48f.）。他因而批判了對話倫理學把道德規範與法的規範混淆了（Wellmer, 1983: 114f.）。哈伯瑪斯的學生 K. Günther 面對這個批評，而把「合適性討論」（Angemessenheitsargumentation）的問題帶入對話倫理學的理论建構中，而形成對話倫理學的「奠基」與「應用」如何相互關聯的體系學問題（Günther, 1988）。哈伯瑪斯採用 Günther 的解釋，而在他的法哲學著作——《事實性與有效性》中重構他的對話理論，以做為倫理學與法學的共同基礎（Habermas, 1992: 135-165）。而與阿培爾對於對話倫理學的奠基之 A 部分，與牽涉到歷史應用的責任倫理學之 B 部分的體系區分，產生了嚴重的理論分歧（阿培爾對此的批評參見氏著 1998）。這個非常有意義的討論，深入到倫理學的應用問題以及道德與法的共同規範性基礎與其應用領域分化的問題。但這已經不是本文所能討論的範圍了。

12 對話倫理學試圖從意義理解的語用學條件去說明行動的規範正當性的基礎，這並不是要主張一種蘇格拉底式的「知識即道德」的主知主義立場。對話倫理學把「奠基」（Begründung）問題與「動機」（Motivation）問題的區分，當成是「實踐理性」（praktische Vernunft）與「目的理性」（Zweckrationalität）之區分的基礎。實踐理性的問題是「為什麼」（Warum?）的問題，它要回答的是一個道德規範的義務性或道德性的理性根據何在的問題。目的理性回答的則是「為了什麼」（Wozu?）的問題，它要回答的問題是，我們是為了爭取、或追求什麼目標，而去實踐道德的（Vgl. Böhler, 2001: 18）。前一個問題涉及到的是「奠基問題」的回答，而第二個問題涉及對「動機問題」的回答。對話倫理學的認知主義立場只處理第一個問題，而不處理第二個問題（因為實踐的討論對於對話倫理學來說，就已經是一種共同意志的建構過程了）。對話倫理學與蘇格拉底的主知主義不同之處因而在於，它不忽略在道德問題上有實踐道德的動機問題，也就是承認人有自由意志，他可以明知故犯，或因意志軟弱知而不能行。因而不是對道德原則有知識就有道德（Apel, 1986a: Amn. 4）。但對

種遵循規則的行為，那麼這也只是具有習俗約定效力的規範，它並不直接具有道德的內含。對話倫理學的第一個理論關卡因而在於：它如何從語言哲學的洞見中引申出它在倫理學上的規範涵蘊。突破這個問題的關鍵，在於阿培爾所提出的先驗語用學構想。他透過先驗哲學的意義批判論證，使得語言行動理論得以被理解成是實踐理性在意義理解的溝通行動中的自我啓蒙。

阿培爾在建構他的「溝通的倫理學」時，面對的是核子戰爭與生態危機的時代。他認為當代科技所產生的責任問題急需倫理學加以解決，但是科學價值中立的理性模式卻也使得倫理學的規範奠基工作不可能 (Apel, 1973: Bd.2, 359f. ; 1988: 42ff)。因為在當代哲學中，跨主體的有效性基本上被理解成事實的客觀性。結果在應然與實然的區分之下，規範只能被理解成一種主觀的情感或最終的價值決定。這種理論的處境使得我們無法在實踐理性的基礎上回應當前倫理學問題的挑戰。阿培爾支持實然與應然問題的區分，但並不放棄為道德建立一個普遍有效的理性基礎的努力。他嘗試以論證科學自身即預設了倫理學的方式，來解決價值中立的科學理性對於規範奠基所造成的困難 (Apel, 1973: Bd.2, 395f)。阿培爾的嘗試並不是主張道德的考慮可以干預科學的客觀研究；而是說，科學研究的客觀性與價值中立的要求，其實是一種方法論上的規範性預設。這種預設的可能性基礎，首先是建立在生活世界的詮釋學的共通性之上的。科學研究社群如果無法對於世界或事物的解釋，取得一種共通的、客觀的詮釋學基礎（例如數量化的世界解釋），那麼科學研究的活動就不可能進行，因為他們甚至將沒有一個可以做為科學研究之共同對象的「客觀世界」可言。然而對於世界之意義詮釋的共通性的達成，卻必須進一步假設，科學社群的成員能一致遵循使共識得以形成的討論規則

話倫理學強調在倫理學中奠基的問題具有優先性，奠基問題才是實踐理性的主要問題。因為，如果我們不能判斷什麼是具有正當性的道德規範，那麼我們就不知道我們要遵守什麼道德法則，從而也沒有違反道德法則的問題（如果沒有「明知」就無所謂「故犯」可言）。傳統上，倫理學對於奠基的問題或道德正當性的基礎問題並不重視，而只強調如何行道德的問題。這經常是因為在傳統中，道德規範的正當性不須太多質疑，問題只在於人不去遵守而已。在當代我們已經沒有一個具有共同價值的生活世界，一個包容多元價值，只遵守理性本身制定的普遍規範做為行動正當性基礎的倫理學，才是對話倫理學要建立的。

才有可能。由此可見，在科學邏輯的規範性、意義理解在詮釋學上的共通性、以及倫理學的行動應然性之間，事實上存在著緊密的內在關聯性。

稍後，阿培爾並用「語言行動理論」(Sprechakttheorie) 來解釋這個做為科學的客觀性基礎的「“意義理解”的詮釋學共通性」與「倫理學的“行動規範性”」之間的關聯性。在語言行動理論中，奧斯汀認為他對踐履性(performativ) 語言行動的分析創造了一個哲學的革命。因為透過對於語言踐履行為的分析，使得哲學不再像過去一樣，只專注於語言在描述世界時的記述性(constative) 用法，而是將各種命題內含的意義在生活世界的語言使用中加以理解。¹³ 哈伯瑪斯接著嘗試把語言行動理論的理論成果，用一個形式完整的語言結構來加以概括。即以「踐履行為+命題內容」這個公式加以表達的「言談的雙重結構」(Doppelstruktur der Rede) (Habermas, 1976: 404)。以這種形式完整的語言結構做為分析的對象，則哲學就不能只限於以觀察的態度，單獨地面對在命題內容中所表達出來的「客觀」世界，而是必須透過語言的溝通使用，去理解在語言踐履行為中彼我互動的有意義的生活世界。就此而言，實在的科學社群的經驗研究即可說是只專注於事物的命題內容部分；然而其科學實踐的意義或其可能性，則必須繫屬於語言踐履行為的語用學部分。這種闡釋的可能性使得阿培爾能夠更進一步用語言行動來理解科學的規範性必須預設倫理學的意義，並使得倫理學的規範證成的問題，不必限定在像科學社群這種理性的社群的假定之中，而可以在各種可能的溝通互動中，說明他們都預設使有效的意義理解成為可能的語用學規則的規範性。

阿培爾因而把規範奠基的問題放在「語言行動理論的語用學預設是否具有道德的規範性？」這個問題的脈絡上來理解。對阿培爾來說，語言行動理論事實上已經打開了規範奠基的道路 (Apel, 1976: 328)，因為語言行動理論所處理的是「以言行事」(illokutionär) 的語言行動，它除了意義理解的目的之外，不再預設其它外在的目的 (Apel, 1984a: 34)。在這個意義上，在溝

13 Vgl. Austin 1979, S. 27.與他的語言行動理論相比較，Austin 並稱過去的哲學家都犯了「描述〔主義者〕的謬誤推論」。

通中對於語用學規則的遵循是無條件限制的。在阿培爾看來，語言行動理論對於規則遵循的解釋，之所以仍然限制在一種約定俗成的建構性規則之中 (Seale, 1969: 59)，係因語言行動理論還只是專注於分析溝通的語意學成功的條件，因而滿足於語意在生活世界中的約定主義 (Apel, 1976: 394f)。阿培爾主張語用學規則的遵守是先天性的，因為他認為塞爾在其《語言行動理論》一書中，對於語言的「可表達性原則」(Das Prinzip der Ausdrückbarkeit) 與「以言行事行動的結構」(Die Struktur illokutionärer Akte) 之分析中 (Searle, 1971: 34f, 84f)，其實已經表達出一種不只是對於透過約定俗成而形成的、個別的自然語言能成功地加以理解的條件，而是對語言之一般的意義理解的有效性條件的重構 (Apel, 1976: 356)。這種對於有效的意義理解的可能性條件的重構，具有康德所從事的理性批判的意義。只不過這個工作在語言哲學中，不再只是對於經驗之可能性條件的重構，而是對於意義理解之有效性條件的重構。這種在語言哲學中的先驗論證，因而可以稱之為「先驗的意義批判之論證」(Apel, 1973: Bd.2, 415)。

透過這種意義批判的論證使得阿培爾得以提出一種「先驗—詮釋學」的語言概念 (Apel, 1973: Bd.2, 348)。這種語言所重構的是我們在溝通中普遍遵循規則的能力。在這個意義上，意義理解的語言行動本身即代表一種溝通的理性，它並且可以說是「理論理性」與「實踐理性」的共同根源。因為如果意義的理解即是對於人際互動的行動規範的遵循的話，那麼在意義理解的行動中的溝通理性，就同時是無條件地遵守理性原則的實踐理性 (Apel, 1988: 382)。在此，使理解可能的「意義條件」(Sinnbedingungen) 與行動所應遵守的「基本規範」(Grundnormen) 都同樣是那些可以透過先驗語用學加以重構的語用學預設。這些預設做為在任何意義理解的溝通中都必須被遵守的規則，是我們除非陷於無意義否則就無法反駁的。阿培爾後來稱這種有效性邏輯的意義批判論證為語用學的「語言踐履行為的不矛盾律」(Das Prinzip vom zu vermeidenden performativen Selbstwiderspruch)。透過它足以說明，我們在溝通中所必須預設的論證討論的情境是「不可背離的」(unhintergebar) (Apel, 1986b: 114)。

在語用學的先驗預設中的基本規範，做為一種規導意義理解達成共識的

「軌範性原則」，等同於是一種後設的、程序性的規範。它使討論參與者在預設對它的遵守之下，對於有爭議的規範能在實踐討論中達成一致的同意，從而使具體規範的道德正當性能得到的證成。阿培爾因而稱他的對話倫理學為「共識的規範奠基的兩層次倫理學」(Die zweistufige Ethik der konsensualen Normenbegründung) (Apel, 1984: 613)。亦即，他把我們在意義理解的溝通中，必然得承認我們已經在遵守中的語用學預設，理解成規範人際互動的一種先天的理想化結構(阿培爾稱之為「理想的溝通社群」的預設)。在這個先天的溝通結構中，我們所遵守的語用學規則即是最基本的規範或「後設的規範」，它做為我們在現實的溝通中所必須預設的結構，是意義理解的有效性的可能性條件。在這個意義上，我們惟有在真實的實踐討論中，遵循這些後設規範做為討論進行的「程序規範」，溝通才能是有意義的。有意義的溝通最後保證了使規範的歧見或利益的衝突能透過討論而取得普遍有效的正當性的理性基礎。

2.2 哈伯瑪斯對於對話倫理學的普遍語用學重構

阿培爾這個兩層次倫理學的構想，仍然存在著一些內在的困難。他必須進一步說明，在實踐討論中遵守什麼樣的討論規則才能達成討論的一致同意。因為展示出語用學的預設做為我們必須遵守的基本規範的先天結構，並未同時論證這在現實的實踐討論中是如何可能的。二是，為何我們有參與實踐討論並遵循其對話原則的義務？因為即使我們承認，我們在意義的理解中必然遵守了一些語用學的預設，但是我們卻可以拒絕溝通或退出討論，語用學條件的遵守因而似乎是以我們參與討論的意願為前提。在此，不僅參與討論的意願不是先驗語用學的預設可以事先決定的，更何況行動牽涉的是意志決定的問題，而不只是理解與否的問題。¹⁴ 面對阿培爾的理論困難，哈伯瑪斯一方面把對話倫理學進一步理解成「道德的對話理論」，以重構一個可以使討論的一致同意成為可能的對話邏輯，用來解決阿培爾的第一個困難。另一

14 哈伯瑪斯對於這個問題質疑的是義務效力的轉移問題，而不是如前面在註 12 中，質疑對話倫理學有主知主義的嫌疑。Vgl. Habermas 1983a, S.96.

方面，再對阿培爾強義的先驗語用學奠基採用一個普遍語用學的弱義奠基，以解決第二個困難。這個對於阿培爾原初構想的回應，同時回答了內在於對話倫理學的基本理念中的兩個問題，因而涉及到整個對話倫理學的奠基構想。¹⁵

2.2.1 對話倫理學の後設倫理學基礎

哈伯瑪斯同意阿培爾對於規範奠基採取共識討論的觀點。但他對於道德理論應採用對話理論形態的理由，重新做了後設倫理學的分析。¹⁶ 哈伯瑪斯認為後設倫理學的認知主義與非認知主義都有一個共同的錯誤，即他們都把規範性命題是否「有真假可言」(Wahrheitsfähigkeit)的問題，與檢證描述性命題的真假值問題相提並論。結果把「價值述詞」(Wertprädikaten)的語言位階與「事物屬性的述詞」(Eigenschaftsprädikaten)的位階等同。認知主義在這種假定之下，要不是像摩爾(G. E. Moore)那樣，必須在直覺主義的觀點上構想我們有一種類比於感官知覺的特殊能力，以能對非自然性質的價值述詞有一種直覺掌握的能力；要不就是像自然主義者一樣，設想價值述詞最終都可以化約成事物屬性的性質。非認知主義只是這個立場的另外一面，因為他們雖然都否定價值的述詞是一種事物的性質，但事實上都還是承

15 哈伯瑪斯的普遍語用學構想因而可以用他以下這一段話來說明：「〔倫理學的對話理論〕代表一普遍主義的主張，這雖然是相當強的主張，但它對於這個主張卻只佔有一個比較起來是弱義的地位。這個奠基由兩個步驟構成：首先要引進一個在實踐討論中做為討論規則之可普遍化原則，其次則是讓這個規則在連繫於其規範的有效性聲稱之意義闡釋時，使它能被奠基在討論之一般的語用學預設的內容之上。按照羅爾斯的反思平衡的榜樣——可普遍化原則可以被理解成對於日常直觀的重構。道德的行動衝突的公平判斷即立基於此種日常的直觀。借助第二個步驟，我們依於對一般的、必要的討論預設之先驗——語用學的證明之支持，就可以闡釋可普遍化原則(U)具有超越特定文化觀點〔的限制〕之有效性。但這個論證不能被賦予有在康德的理性批判之意義上的先驗推證的先天性意義；它所能奠基的狀況只是，除了“我們的”討論方式之外，我們並沒有其它可知的選替」(Habermas, 1983b: 127)。

16 Vgl. Habermas 1983a, S.60-67. 哈伯瑪斯在《對話倫理學——一個奠基計劃的註記》中，另外還透過 Strawson 對於道德現象的分析(該文第一小節)，以及對於在溝通行動中陳述的有效性聲稱與規範性的有效聲稱的差別(該文第二小節)，來說明對話倫理學要採用道德的對話理論的理由，但我認為在後設倫理學上的說明是比較明確的。

認如果規範性的命題有真假可言的話，那麼只能在描述性命題的意義下討論。因而要不是像情緒主義者一樣，主張規範性的陳述句是一種單數第一人稱的情緒性或主觀態度的表達；否則就是要像黑爾 (R. M. Hare) 的規約主義一樣，借助描述性命題的語意普遍化觀點，來說明道德判斷所隱含的普遍性意義。

哈伯瑪斯認為認知主義與非認知主義在語言分析的觀點上都是錯誤的。因為他們都忽略了，像「善的」或「對的」這一類的價值述詞，並不能與像「黃色的」或「白色的」這一類的事物性質的述詞相提並論，而是應與邏輯位階更高的述詞，像是「真的」這一類的述詞處在同一個層次上。因為一個規範性命題，像是說：「在某些情況下應該說謊」這個主張，我們可以把它改寫成「在某些情況下說謊，是對的」。在此，這個句子可以與「這個桌子是黃色的，是真的」相比較。在此，「是對的」是與「是真的」在同一個層次上，而不是與「黃色的」在同一個層次上。如果我們把「這個桌子是黃色的」用語句 P 來代替，而把「在某些情境下應該說謊」用語句 H 來代替，則描述性的陳述句與規範性的陳述句的後設語言形式，應該是：

“P”，是真的(情況就是這樣的) (Es ist wahr (der Fall), daß “P”)。

“H”，是對的(應做的) (Es ist richtig (geboten), daß “H”)。

這兩個後設語言的公式把先前在描述性命題 (P) 與規範性命題 (H) 中，所隱含的有效性聲稱表達出來。在這個意義上，規範命題的有真假可言，就不是把價值述詞與事物性質的述詞做比較，而是要把「正確性的聲稱」(Es ist richtig) 與「真理性的聲稱」(Es ist wahr) 相比較。在此我們的工作在於解釋“P”與“H”各自是如何被奠基的，以及我們如何能為了支持或反對 P 與 H 的有效性，而提出好理由。而不是透過對於述詞是否歸屬於一個主詞(主體)進行分析。行動的正確性聲稱(對或善)因而不是一項性質，而是是否有理據支持的問題。在這個意義上，直覺主義或自然主義的認知主義或情緒主義與規約主義的非認知主義都是一種錯誤的觀點。

哈伯瑪斯透過這個批判，表達了對話倫理學的基本理念。亦即「道德判

斷的正確性或規範的正當性之證成，惟有透過在實踐討論中參與者的一致同意才可能」的後設倫理學的理由。因為，一旦道德語句的規範性內含只有在理據的討論中才能被解釋，那麼倫理學的基本問題即是「論證理論」或「討論的邏輯」的問題。在討論中，一個論據能稱得上是好的理由，則它必須有令討論參與者接受的說服力。在此對話倫理學必須像康德那樣，首先為道德判斷提出一個可普遍化的原則。以說明對話參與者如何能透過這個可普遍化原則做為討論的規則，而使彼此能對論據的說服力有達成一致同意的可能性。對此，哈伯瑪斯引用了圖閔 (St. Toulmin) 的論證理論，以提出一條做為論證規則 (Argumentationsregel) 的最基本的道德判斷原則。¹⁷

哈伯瑪斯把做為論證規則的道德原則與歸納法的原則相類比。因為，歸納法做為「中介原則」(Brückenprinzip)，使我們能夠對於從有限的單稱述句(資料)過渡到普遍述句(假設)之間的邏輯不連續性做出證成。同樣地，如果我們在實踐討論中，要對理據的說服力或可接受性達成一致同意的話，那麼我們就需要一個普遍化原則做為中介原則，以為從描述性的明證過渡到普遍規範之間的邏輯不連續性做出證成。哈伯瑪斯用以下的例子來說明 (Habermas, 1972: 165)。例如我們對某甲說：「你應該還給某乙五十元」。在這個規範的述句中，我們提出的事實是，某乙上星期向某甲借了五十元，並聲明一個星期後歸還。在此，如果要支持我們的道德判斷的話，我們可以提出一個前提說，因為借錢就必須歸還。在此我們以「借錢必須歸還」這個普遍規範來保證或支持我們對於乙的行為的判斷。但要說服乙接受這個規範的正當性，則我們最後必須說明為何這個規範應該被大家接受(因而乙也必須接受)。在此我們即得進一步對於接受或不接受這個規範的後果提出一系列的說明。例如我們可以說，惟有借貸才可以使資源的彈性應用成為可能的

17 Vgl. Habermas 1972, S.162-167. 哈伯瑪斯在《真理理論》(1972)一文中，就已經先提出這個論證理論，來做為他的「正確性的共識理論」的基礎。但對話倫理學為何要採取這種論證理論的型態，哈伯瑪斯卻沒有說明。哈伯瑪斯在《對話倫理學——一個奠基計劃的註記》中，補充了這個說明。但卻又沒有把這個論證理論的內容重新提出來解釋，而直接就在《註記》一文中，提出一個做為中介原則的可普遍化原則以做為討論的規則。我在這裏試圖重組他的論證次序，以使整個論證的理路能比較清楚的展示出來。

瑪斯後來把它表達成道德判斷的可普遍化原則 (U)，亦即：「當一個爭議中的規範的共同遵守對於每個人的利益之滿足，其可預見會產生的後果或附帶作用，能被所有人無強迫地接受的話，則這個規範是有效的」(Habermas, 1983a: 103)。

2.2.2 普遍語用學的規範奠基架構

哈伯瑪斯從論證理論構想出來的可普遍化原則，從內容上看來似乎是一種功利主義原則。¹⁹ 因為它關注的是行為後果對於利益滿足的可接受性。除非這個原則可以進一步從先驗的語用學預設中引申出來，而有先天普遍的根據，否則它的客觀有效性就只能與功利主義一樣，必須訴諸於人類學或心理學的經驗條件，而無法避免遭到道德懷疑主義者視這個理論為一種「種族中心主義」的批判 (Habermas, 1983a: 89)。反過來說，如果U原則能在語用學的預設中奠基的話，那麼功利主義的洞見就能被包含在義務論的普遍主義中。²⁰ 哈伯瑪斯選擇了後者的可能性，以回應前者的批判。哈伯瑪斯在此借助了阿培爾的先驗論證。但與阿培爾不同的是，哈伯瑪斯不認為在意義理解的溝通預設中的規範性具有道德義務性的涵義。他認為對話倫理學既然主張規範的有效性必須在實踐的討論中經由參與者的同意而證成，那麼我們就不能在先驗的語用學預設中，把未經討論參與者同意的規範偷渡進去。否則實踐討論的程序規範做為一種後設的規範，就變成了未經實踐討論的檢驗就必

19 參見 Wimmer (1980: 22-30) 的批評。

20 哈伯瑪斯把功利主義的考量包含在可普遍化的原則中，這等於是把目的論的原則包含在義務論的原則中。這個作法要能成功，就必須突破在近代的道德哲學中，對於義務論與目的論的道德原則的嚴格區分。而義務論與目的論之區分的突破，事實上是建立在責任倫理學的道德觀點之上的。因為責任倫理學的道德觀點即是要把行動後果的可接受性、或規範的可實現性等要素，在道德判斷中加以考慮。對話倫理學的奠基最後因而即是責任倫理學的建立。哈伯瑪斯對於隱涵在他的U原則中的責任倫理學觀點，並未充分的證成。以至於在對話倫理學與規則的功利主義之間無法做出明確的區分。U原則的內容從何而構成？對話倫理學的責任倫理學觀點如何與存心倫理學、規則功利主義區別開來？以及如何從對話倫理學的觀點，突破近代道德哲學的限制，以建立責任倫理學的可能性？對於這些難題的理論回應，可以參見：Lin, 2003 最新近的處理。特別是在第二章中對於責任倫理學的道德觀點所做的判位學研究。

然有效的「超級規範」(Habermas, 1991: 187)。哈伯瑪斯因而相對於阿培爾的最終奠基，採取一種弱義的奠基構想。以把意義理解的規範性理解成一種在討論中必然得預設的一種理想化情境 (Habermas, 1983a: 106; 1991: 132-133)。

哈伯瑪斯的普遍語用學的弱義奠基策略，首先是把先驗語用學的「先天性」弱化成「無可選替性」(Alternativenlosigkeit)²¹。所謂在先驗哲學中的先天性，只是指我們到目前為止不能想像有其替代物的最普遍的條件。討論的先天預設因而只是指我們一旦進入討論之中，就無可迴避地、必然得預設地最普遍的「討論規則」(Diskursregeln)。對這些規則的分析我們可以儘量以涉及層面最廣泛的討論規則來進行假設性的重構 (Habermas, 1983a: 94)。這些規則做為我們參與討論的必要預設具有普遍性的意義，因為它所涉及的不只是特定社群的交往規則，而是討論之一般的必要規則。在此，普遍語用學的分析只要能說明，這些每個人在參與討論中所必定會預設的普遍的語用規則，同時即涵蘊了在實踐討論中的可普遍化原則 (U) 的內容的話，那麼對話倫理學做為一種普遍主義的原則倫理學的奠基構想就可以完成了。

對於討論規則的分析，哈伯瑪斯借助了阿雷西 (R. Alexy) 的分析 (Habermas, 1983a: 98-102)。阿雷西在對話理論中把討論的邏輯層次做了詳細的區分，並把過程性的討論規則視為是最普遍的規則，這些規則至少包括：

- (1) 每一個具有語言與行動能力的人，都可以參加討論。
- (2) a. 每一個人都能對每一種主張進行質疑。
b. 每一個人都可以在討論中提出任一種主張。
c. 每一個人都可以表達它自己的態度、願望與需求。
- (3) 沒有任何一個言說者在完成(1)與(2)所賦予他的權利時，可以被在討論之內或之外的宰制性的強迫所阻礙。

21 Vgl. Habermas 1983a, S. 105. 哈伯瑪斯在這裏預設的是 Strawson 對於康德先驗論證之地位的批判。Vgl. Habermas 1976, S. 379-385.

在此，(1)是討論過程的「公開性」(Öffentlichkeit) 規則，(2)是討論參與者的「平等性」(Gleichberechtigung) 規則。(3)是討論情境的「無強迫性」(Zwanglosigkeit) 規則。由這些規則所形構的「理想的言談情境」(ideale Sprechsituation)，是我們在參與討論時必然已經預設的。如果我們指證出這些討論規則不只是習俗的約定，而是無可迴避的預設；那麼我們可以應用阿培爾的「語言踐履行為的不矛盾律」來指認出，一旦我對我在參加討論時必然已經預設的規則加以反駁時，我所說的話的內容就與我自己在語言行動中已經在實行的踐履行為的內含相矛盾。我們在語用學中重構我們參與討論所必須預設的討論規則，遵守這些規則做為參與討論的理想化預設，事實上即表達了每一個能勝任參與討論的言談者彼此平等的條件。這些語用學的規則是我們一旦參與討論就必然採取的理想化條件，而它的內容在討論規則的重構（例如在 1-3）中，表達的正是前面 U 原則所表達的命題內容。在這個意義上，普遍語用學對於討論規則的假設性重構，即論證了做為論證規則而起作用的普遍化原則是被討論的預設所涵蘊的。哈伯瑪斯因而把這個論證的過程表達成：「每一個參與討論言談之普遍與必然的溝通預設的人，以及每一個知道什麼叫做證成一個行動規範的人，都必定隱含地預設了可普遍化原則的有效性」(Habermas, 1983a: 97)。這個奠基構想因而是經由以下四個步驟而成立的 (Habermas, 1983a: 106-107)：

- (1) 陳述出一做為論證規則而作用的可普遍化原則；
- (2) 指認出討論之一般的、無可摒除的、具有規範內含的語用學預設；
- (3) 對於這些規範內含之闡釋性的展示，例如依討論規則的形式加以展示出來；
- (4) 證明相對於規範證成的理念時，(3)與(1)之間的關係是實質涵蘊 (materiale Implikation) 的關係。

這四個步驟即是我重建哈伯瑪斯的對話倫理學的理论形成過程所依據的內在理路。在此，(1)即是他借助圖閔的論證理論所提出的可普遍化原則；(2)即是他透過阿培爾的語言踐履行為的不矛盾律，對於溝通預設的先驗語用學重

構；(3)即是他取材自阿雷西對於討論規則的分析；最後的涵蘊關係的闡釋(4)，則是哈伯瑪斯自己對於對話倫理學的普遍語用學的弱義奠基構想。

三、當前對話倫理學的理论限度

哈伯瑪斯在他的普遍語用學的規範奠基構想中，一方面透過在論證理論中奠基討論的共識形成(B)可以為規範建議(W)之有理據性提出支持的方式，來重新解讀康德在定言令式中的格律可普遍化原則。從而使道德判斷的可普遍化原則定位在非獨白性的實踐討論的過程中(Habermas, 1983a: 78)；另一方面，他也把隱含在可普遍化原則中的公平原則，透過重構在討論中必然得預設的語用學規則表達出來，以說明羅爾斯(J. Rawls)對於形構公平原則所需假定的原初狀態，原本即存在於溝通討論當下即需預設的語用學理想化條件之中(Habermas, 1991: 125-131)。但哈伯瑪斯的弱義奠基最後仍無法完整地實現對話倫理學的基本理念。以下三個主要的問題是他的論證未能說明的。

第一，哈伯瑪斯在論證理論的意義上把對話倫理學理解成「道德的對話理論」，這只闡釋了對話倫理學的形式主義的一個側面。論證理論的論證規則可以為規範正當性或道德判斷的正確性提出一個明確的判準，但問題是：道德的基本原則卻不只是行為正確性的判準而已。例如在「不應該說謊」這一類的規範語句中，我們表達的不只是“說謊是對或錯的”而已。更重要的是，我們主張說謊是被禁止而不能做的。在這裏「應該」所表達的另一個重要意義，即在於它要求它在行動上被行為者遵守。在這個意義上，在討論中所證成的「規範正當性」仍不等於「道德的應然性」。²²可普遍化原則如果不能先證明它具有道德的應然性，則它被應用來判斷規範的正當性還是沒有必然性。在此，道德懷疑論者仍可以拒絕溝通的方式來否定這種在意義理解中的語用學預設的規範性效力。

第二，哈伯瑪斯以在公平觀點中的功利主義原則來表達可普遍化原則

22 這個問題參見威爾默(Wellmer, 1986: 59f.)的批評。

(U)，並且認為這個原則的命題內容可以從語用學預設的實質涵蘊中引申出來。但這個企圖是失敗的。²³ 因為從討論規則所分析出來的對話原則 (D)，事實上只包含了無強迫性是可接受的這個重言反覆的分析性命題。但可普遍化原則 (U) 中所包含的卻是一個綜和的命題，因為它要求我們對於規範遵循的考慮，額外地包含利益滿足的後果與附帶效應的可接受性。這個後果責任的觀點並不包含在對話原則之無強迫的可接受性這個分析性的前提中。在此，道德懷疑主義者仍可以說，對話倫理學是把某個社會（西歐知識份子）的道德想法不證自明地借著對話規則的重構，視為可普遍化原則中的基本內含，從而在文化相對主義的觀點上批評這個種族中心主義的倫理學論證。

第三，更困難的是，在對話理論中對話參與者是在一種預期性的理想狀態中參與實踐的討論，在這種去除行動負擔的理想情境中，我們根據 U 的公式，假定在對於規範的普遍遵守之下，考慮這個規範的遵守對於利害關係人的利益滿足的後果或附帶效應是否能夠被無強迫地接受。但問題是，真實的行為後果卻不能在一種理想化的狀態中得到說明，假定規範將能被普遍遵守這個前提也不是一開始就有保證。²⁴ 在道德討論中我們雖然能以道德的觀點參與一個無行動負擔、無策略性考慮的討論，但是與規範遵守的後果相關的責任問題，卻總是涉及到一個正當的規範對於討論參與者在實踐上加以遵守是否具「可期望性」(Zumutbarkeit) 的問題，或這個規範在具體的歷史情境中是否有「可應用性」(Anwendbarkeit) 的問題。²⁵ 在此，道德的懷疑主義者因而還是可以質疑說，一個在理想情境中的規範奠基對於道德問題的實際解決並沒有用處。

23 Ott (1996) 與 Rehg (1991) 都認為哈伯瑪斯對於這個涵蘊關係的解釋是失敗的。他們試圖以增加額外的前提來解決這個問題，這個補充後來也被哈伯瑪斯接受。但在我看來，這種補救的觀點已經違背了哈伯瑪斯在此要做一種先驗論證的觀點。因為這些補充的前提並不能包含在語用學的預設中。

24 參見 Niquet (1996) 的批評。

25 參見阿培爾 (Apel, 1986b: 141-153) 的批評。但阿培爾在這個批評中，以責任問題的考量是一種針對個人在自我維持的功能系統中是否能被期望遵守道德原則的問題，這個觀點的表達會造成誤導。他後來 (Apel, 2000) 在語用學的預設中，分析出共同責任的概念做為責任問題的解釋，則是正確的修正。

面對這些質疑，哈伯瑪斯最後退回到黑格爾的實質倫理性的立場。²⁶ 他在溝通行動理論中，以生活世界的合理化與實踐需求的必要性，做為使懷疑論者無可懷疑的基礎。但這種以倫理性為道德性奠基的觀點是一個循環論證。因為我們要證明的是規範的正當性或道德判斷的正確性的理性基礎，對於這個問題如果我們又回到對於生活世界的合理性的直接肯定，那麼我們並沒有真正地回答問題。²⁷ 哈伯瑪斯最初的奠基構想因而是失敗的。哈伯瑪斯的理論有不足之處，但這不表示我們就必須放棄對話倫理學的基本理念。一個從意義理解的語用學預設來說明行動規範性的論證形式，並不一定要限制在一種論證理論或討論的邏輯的形態中說明。就像在分析哲學中，我們可以放棄一個人工語言的構想，但卻不需要放棄在日常語言的分析中進行語言的意義批判一樣。對話倫理學在新近的發展中，已經試圖從對話反思的理性的自我一致性出發，來解釋溝通的意義條件所具有的義務性涵義；²⁸ 並從溝通的意義條件中分析出共同責任這個基本規範，做為說明可普遍化原則的目的論性質；²⁹ 對於規範之普遍遵守的可期望性或可應用性，也已經在「遵守的有效性」(Befolgungsgültigkeit) 這個概念的討論中，進行了原則倫理學的應用問題的重新探討。³⁰ 這些不同的進路指示出對話倫理學可以在「責任倫理學」(Verantwortungsethik) 的觀點上加以重構的方向，也使得意義理解與行動的規範性之間的關係，可以進一步在責任歸咎的溝通論爭中說明。³¹ 對話倫理學的規範奠基工作因而還是一個開放問題，它仍有許多討論的餘地。在此我只能指出它當前的限度，以及它可以更進一步發展的方向而已。

26 哈伯瑪斯的奠基計劃的第三部分的最後一節 (Habermas, 1983a: 108-119)，即是試圖以黑格爾的倫理性來揚棄康德的道德性，但這其實是他的普遍語用學的形式主義的論證不足以重構先驗論證的可能性的一種補救而已。

27 針對哈伯瑪斯以倫理性揚棄道德性的作法，阿培爾寫了《後康德的道德性觀點還能再被實質的倫理性揚棄嗎？介於烏托邦與回退之間的對話倫理學的歷史相關的應用問題》(1986b) 一文，指出哈伯瑪斯的論證陷於烏托邦與回退之間的兩難。

28 Vgl. Böhler, 2001.

29 Vgl. Apel 1986a, S. 6.; 1986b, S.116, 146f.; 1992, S.34f.; 2000, S.27f.

30 Vgl. Niquet 1996, S.47f.; 2002, S. 117ff.

31 參見：林遠澤《責任倫理學的責任問題》第一部分「責任概念的結構分析」中的初步嘗試。

參考書目

Albert, Hans

1975 *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen: J.C. Mohr Verlag.

Apel, Karl-Otto

1973 “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik,” in Ders., *Transformation der Philosophie*. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. S. 358-435.

1976 “Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen,” in Ders., *Auseinandersetzungen—In Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1998, S. 281-412.

1984a “Die Situation des Menschen als Herausforderung an die praktische Vernunft,” in K.-O. Apel, D. Böhler, K. Rebel (hg.), *Funkkolleg—Praktische Philosophie/ Ethik*. Studentexte. 3 Bde. Weinheim und Basel: Beltz Verlag, Bd. 1, S. 13-41.

1984b “Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?” in K.-O. Apel, D. Böhler, K. Rebel (hg.), *Funkkolleg—Praktische Philosophie/Ethik*. Studentexte. 3 Bde. Weinheim und Basel: Beltz Verlag, Bd. 2, S. 606-634.

1986a “Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz,” *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 40(1): 3-31.

1986b “Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit aufgehoben werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression,” in Ders., *Diskurs und Verantwortung—Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1988, S. 103-153.

1990 “Diskursethik als Verantwortungsethik—eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants,” in: R. Fornet-Betancourt (hg.), *Ethik und Befreiung*. Aachen: Verlag der Augustinus-Buchhandlung, S. 10-40.

1992 “Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?” in K.-O. Apel, M. Kettner (hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 29-61.

1993a “Diskursethik als Ethik der Mit-Verantwortung für kollektive Aktivitäten,” in M. Grossheim und H.-J. Waschkes (hg.), *Rehabilitierung des Subjektiven: Festschrift für Hermann Schmitz*. Bonn, 1993, S. 191-207.

- 1993b "Das Problem einer universalistischen Makroethik der Verantwortung," *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 41(2): 201-215.
- 1998 "Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas' Faktizität und Geltung. Dritter, transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken," in Ders., *Auseinandersetzungen—In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 727-837.
- 2000 "First Things First—Der Begriff primordialer Mit-Verantwortung: Zur Begründung einer planetaren Makroethik," in M. Kettner (hg.), *Angewandte Ethik als Politikum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 21-50.
- 2001 "Diskursethik als Ethik der Mit-Verantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft," in K.-O. Apel, H. Burckhart (hg.), *Prinzip Mitverantwortung—Grundlage für Ethik und Pädagogik*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, S. 69-96.
- Austin, John L.
1979 *Zur Theorie der Sprechakte (How to do with Words)*. Stuttgart: Reclam.
- Böhler, Dietrich
2001 "Warum moralisch sein? Die Verbindlichkeit der dialogbezogenen Selbst- und Mit-Verantwortung," in K.-O. Apel, H. Burckhart (hg.), *Prinzip Mitverantwortung—Grundlage für Ethik und Pädagogik*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, S.15-68.
- Böhler, Dietrich/ Gronke, Horst
1994 "Diskurs," in Gert Ueding (hg.), *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd.2, S.764-819.
- Gunter, Klaus
1988 *Der Sinn für Angemessenheit: Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, Jürgen
1972 "Wahrheitstheorie," in Ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984, S. 127-186.
1976 "Was heißt Universalpragmatik?" in Ders., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1984, S. 353-440.
1983a "Diskursethik—Notizen zu einem Begründungsprogramm," in Ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 52-126.
1983b "Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln," in Ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 127-206.
1986 "Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?" in Ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag,

- 1991, S. 9-30.
- 1992 *Faktizität und Geltung—Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Honneth, Axel
- 1994 “Das Andere der Gerechtigkeit—Habermas und die ethische Herausforderung der Postmoderne,” in *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42(2): 195-220.
- Kant, Immanuel
- 1968 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, Bd. 4, Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Lin, Yuan-tse
- 2003 *Wie ist Verantwortungsethik möglich? Zur transzendentalpragmatischen Begründung der Diskursethik im technologischen Zeitalter*. Dissertation, Freie Universität Berlin (unveröffentlicht).
- Niquet, Marcel
- 1996 “Verantwortung und Moralstrategie: Überlegungen zu einem Typus praktisch-moralischer Vernunft,” in K.-O. Apel, M. Kettner (hg), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, S. 42-57.
- 2002 *Moralität und Befolgungsgültigkeit—Prolegomena zu einer realistischen Diskurstheorie der Moral*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.
- øfsti, Audun
- 1988 “Das ‘Ich denke’ und Kants transzendente Deduktion im Lichte der sprachphilosophischen (pragmatischen) Wende. Versuch einer Ergänzung der Strawsonschen Kant-Interpretation,” in Ders., *Abwandlungen—Essays zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann, 1994, S. 79-138.
- Ott, Konrad
- 1996 “Wie begründet man ein Diskursprinzip der Moral? Ein neuer Versuch zu ‘U’ und ‘D’,” in Ders., *Vom Begründen zum Handeln—Aufsätze zur angewandten Ethik*. Tübingen: Attempto Verlag.
- Rehg, William
- 1991 “Discourse and the Moral Point of View : Deriving a Dialogical Principle of Universalization,” *Inquiry* 34, S. 27-48.
- Schönrich, Gerhard
- 1994 *Bei Gelegenheit Diskurs: von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Searle, John R.
- 1971 *Sprechakte—Ein sprachphilosophischer Essay*. Frankfurt am Min: Suhrkamp Verlag.
- Toulmin, Stephen Edelston
- 1958 *The Use of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wellmer, Albrecht

1986 *Ethik und Dialog—Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Wimmer, Reiner

1980 *Universalisierung in der Ethik—Analyse, Kritik und Rekonstruktion ethischer Rationalitätsansprüche*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

林遠澤

2002 〈包容性的共識或排他性的團結？——站在哲學的語用學轉向後的十字路上〉，《當代雜誌》183: 76-93.

——〈責任倫理學的责任問題——科技時代的應用倫理學基礎研究〉，《台灣哲學研究》，出版中。

Communication and Normativity: On the Fundamental Idea, the Possibilities and the Limits of Discourse Ethics

Lin, Yuan-tse

Assistant Professor

Department of Philosophy, Nanhua University

ABSTRACT

The fundamental idea of discourse ethics is to reconceive the basis of ethical universalism after the pragmatic turn in philosophy. For it, all communicative action pragmatically entails adherence to an idealized structure. This entailment makes for moral obligations and is discovered by means of a transcendental analysis of the normativity of rule-following behavior as it is found in speech acts.

The moral obligations implied are to the building of practical consensus on moral matters. This is a break with Kant's "monological" form of ethical universalism. The universality of moral obligations holds back the contemporary threat of moral relativism. The success of discourse ethics depends on whether communication is inherently normative. I portray Apel's and Habermas' answers to this problem and look into further possibilities.

Key Words: discourse ethics, pragmatics, moral justification