

論規範遵循之可期待性的理性基礎 ——試從對話倫理學的應用問題 論道德、法權與政治責任 的規範效力差異與互補*

林遠澤

國立政治大學哲學系副教授

在實踐哲學的研究中，倫理學、法學與政治學似乎已經逐漸發展成互不相干的學科。但在日常的生活實踐中，我們卻又發現，如果不能清楚地理解介於道德、法律與政治責任的規範要求之間的關係，那麼我們將無法正確地回答：「我們應當怎樣做才對？」這個實踐哲學最根本的問題。本文將透過阿佩爾與哈伯瑪斯的對話倫理學，說明他們如何在「規範應用的情境合適性」與「規範遵循的可期待性」的應用問題討論中，提出以政治策略責任與民主治國理念，來為道德的可應用性奠定基礎，並從而能為介於道德、法律與政治責任之間的規範效力差異與互補，提出融貫一體的實踐理性建築學架構。

關鍵字：對話倫理學、應用討論、法治國、合適性、可期待性、責任倫理學

* 本文係本人國科會專題研究計劃 (NSC 93-2411-H-343-003 及 NSC 99-2410-H-008-007) 之部分研究成果，作者特此感謝國科會的研究經費補助。本文的匿名評審人所提供的批評與建議，對我都極富教益，在此一併申謝。

收稿日期：100 年 8 月 30 日；接受刊登日期：101 年 4 月 24 日

壹、前言

在實踐哲學的領域內，介於道德義務、法律權利與政治責任之間的規範效力關係，一直是亟待釐清的問題。因為這不僅涉及到倫理學、法學與政治學這三個不斷分化開來的學科之間的領域獨立性與理論合法性，更涉及到「我們應該怎樣做才是對的？」這個實踐哲學最根本的問題。我們其實並不容易說明，如果倫理學、法學與政治學最終都立基於人類的實踐理性，那麼為何當我們想在具體情境中做出正確的行為決定時，遵守道德義務、服從法律規範或承擔政治責任的理性要求，卻經常出現顧此失彼、甚至相互矛盾的情形。若無法掌握道德、法權與政治責任的分際，只站在片面的立場去否定其他規範的有效性，那麼我們就只能偏執於道德理想主義者、法實證論者或權力政治家的立場。這種對人之實踐身分的窄化，與無法做出正確的行為決定之實踐困境，不僅反應出倫理學、法學與政治學這三門學科之間的規範效力差異與功能互補沒有得到良好的解釋，它也與中國哲人強調內聖外王，或西方哲人致力於使普遍主義道德與理性自然法相結合，以駕馭政治權力之施行的實踐理念背道而馳。在此，除非我們能在一個共同的實踐理性架構內，就適用層次的不同，而為道德、法權與政治責任的規範效力差異與互補做出明確的定位，否則就無法真正地說明，我們如何能在實踐問題的解決中，做出正確、合適且可施行的決定。

透過一個融貫的實踐理性架構，來容納道德、法權與政治責任之規範效力差異與作用互補的關係，其實一直是哲學家殫精竭慮所要解決的問題。早在古代希臘的柏拉圖與亞里斯多德，即想透過正義的理念，使個人追求幸福的德性完滿，與承擔國家公民義務的法律，在個人靈魂與城邦階級區分的和諧關係中，得到整體主義的解釋。在德國古典哲學家，康德在《道德形上學》中，試圖透過理性自我立法的理念，將實現道德自律的定言令式轉化成建構共同意志的法權原則，以闡釋具道德內涵的自然法，同時即是立法保障個人自由之基本權利的民主基礎。康德因而把《德行學》(*Tugendlehre*)與區分成「私法」與「公法」的《法學》(*Rechtslehre*)，都納入到實踐理性的自由

法則之中，以說明道德、法權與國家政治，具有內在本質的一致性。而黑格爾在《法哲學》一書中，更是透過對「抽象法」、「道德性」(Moralität)與以國家作為最高發展的「倫理性」(Sittlichkeit)之間的區分，為自由的歷史實現，提供由道德、法權與國家政治所組成的客觀精神結構。這些構想在當代的「對話理論」(Diskurstheorie)中，又再次達到理論的高峰。阿佩爾(Karl-Otto Apel)與哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)首先在「對話倫理學」(Diskursethik)的奠基討論中，貫徹以語言哲學為典範的溝通理性模式，為程序主義的道德普遍主義奠定基礎。並進而從對話倫理學的「應用問題」(Anwendungsproblem)，發展出強調公民參與之民主法治國的對話理論，與著重在生活世界中實現道德理念的政治責任倫理學。哈伯瑪斯的《實然性與有效性—論法權與民主法治國的對話理論》，與阿佩爾的《對話與責任—論過渡到後習俗道德之問題》，即是他們正面處理道德、法權與政治責任之分際的代表作。

為了說明對話倫理學如何在應用問題的討論中，透過規範遵循之可期待性的理性基礎，確立了介於道德、法權與政治責任之間的規範效力差異與實踐作用的互補性，我將先借助實踐推理的三段論模式，來說明一般而言的倫理學應用問題究竟應是什麼？以解釋為何對話倫理學會認為倫理學的應用問題在於實踐理性的情境詮釋與動機推動(貳)。在透過Klaus Günther以規範應用之情境「合適性」(Angemessenheit)的討論，說明對話倫理學如何回應實踐理性之情境詮釋的任務要求後(參)，我將接著探討對話倫理學家如何經由對規範遵循之「可期待性」(Zumutbarkeit)的理性基礎這個問題的不同解讀，而逐漸發展出以政治家的責任倫理或強調公民參與的民主法治國理念，來闡明在對話倫理學的應用問題討論中，為何有必要輔以法律強制與政治責任，以為道德實踐的可能性提供補充性的條件。在此我將先討論阿佩爾所提出的「道德策略的責任倫理學」，以先能在奠基與應用領域的結構性差異中，把道德的「正當有效性」與「遵守有效性」這兩個概念區別開來；接著我將說明哈伯瑪斯如何透過批判阿佩爾的責任理論，構想將道德的程序主義移入到民主法治國的立法制度設計中，以說明他如何在當代自然法與實證法的對立外，重新將道德義務與政治權力，在強調對話討論的法哲學中結合起來(肆)。透過上述對於阿佩爾的「先驗語用學」學派，與哈伯瑪斯的「普遍語用學」

學派所進行的觀點分疏，本文最後將在結論中，為道德、法權與政治責任提供一個既具規範效力差異，但在作用上又能互相補充的實踐理性建築學圖式。

貳、何謂倫理學的應用問題

當我們說某人具有道德實踐的能力，或者說，他能將道德規範的義務性要求，應用於日常實踐的行為指導中，那麼這至少應當包括說：他在個人行動的自由抉擇中，能夠依據道德原則，判斷在他所處的情境中，應當如何做才是正確的。他並必須據此作為自己行動的方向指引，致力於在現實的情境中加以貫徹實行。這個簡單的描述，其實包含了相當複雜的實踐理性運作過程。完整的倫理學理論即應兼顧上述道德實踐過程的各個側面，說明實踐理性如何能夠融貫一體地運作。底下我們可以先援引柏拉圖《對話錄》的〈克里托篇〉(Crito)，以蘇格拉底向學生論證他為何不應逃獄的道德判斷為例，將能為行為實踐提供方向指引的具體道德判斷，重構成關於行為之道德正確性判斷或能理性地自我決定的實踐推理過程。為了闡釋上的方便，我們可以先將蘇格拉底的道德論證形式，暫時用一個實踐推理的三段論式（如圖 1）來加以表達：

圖 1：道德實踐推理的三段論演繹模式

三段論式	蘇格拉底的道德論證	實踐理性的運作過程	倫理學的重構
大前提	所有人都應該信守承諾	道德規範的正當性證成	實踐理性的規範奠基問題
小前提	逃獄即是破壞遵守國家法律的承諾	規範應用的情境解釋	實踐理性的情境詮釋問題
結論	逃獄的行為是錯的，我不應該逃獄！	做出具體的道德判斷，並為行動實行提供方向指引	實踐理性的動機推動問題

在〈克里托篇〉中，蘇格拉底主張，行為的建議如果要能成為合乎道德的行動，那麼就需透過理性的思考討論，以能根據最好的理由或最佳的論證來決定自己的行為。為了拒絕學生安排他逃獄的建議，他不僅對出面勸說的

克里托說：「我決不從任何朋友那裏隨便接受建議，除非經過思考表明它是理性提供的最佳辦法，這並非我的新想法，而是我的一貫作法」（Plato, 1967: 46B）。他在〈克里托篇〉中，並進一步為自己不逃獄的行為決定，提出了論證。他的論證可以簡述如下：[大前提] 我們大家都應當遵從信守承諾的義務（Plato, 1967: 49E）；[小前提] 逃獄即是不信守我們作為公民必須遵從國家法律的承諾（Plato, 1967: 50A-52E）；[結論] 所以，逃獄的行為是錯的，我不應該逃獄！（Plato, 1967: 53A-54E）在這個實踐推理的三段論式中，結論即是蘇格拉底在他所處的情境中，所做出的具體道德判斷。

蘇格拉底的實踐推理如果是正確的，那麼他就必須能滿足以下三項要求：(1)他必須能在大前提中訴諸具普遍有效性的道德原則（或基本規範），作為對每個人（包括他自己）的行為都具有義務約束力的正當性來源（大家都應信守承諾）。此外，(2)他必須能夠在小前提中進行情境的解釋，以說明他的行為處境即是在大前提中道德普遍規範所約束的個例（逃獄這件行為，即是破壞作為公民應遵守國家法律的承諾）。最後在結論中，(3)他必須一方面根據道德規範的普遍有效性，做出在其所處的情境中，行為對錯的具體道德判斷（逃獄的行為是錯的）。並能夠將他承認基本規範具有普遍有效的義務約束力，轉移成他自己在具體情境中也應遵守這個規範的理由，而產生出他必須實踐這個規範的理性動機（所以我不應該逃獄）。如此一來，蘇格拉底才真正能夠不隨便聽從任意的行為建議，而僅依理性討論的最佳論證，來使他的行動方向指引完全依據實踐判斷的理性決定，而不受限於個人的偏好或社會習俗的實然效力。而一旦實踐理性在道德實踐的行動決定中，即必須能完成上述三個任務，那麼我們的倫理學理論也就必須針對「實踐理性的規範奠基」、「實踐理性的情境詮釋」與「實踐理性的動機推動」等三方面的問題，對實踐理性之融貫一體的運作過程，提出完整的理論重構。

實踐理性要完成上述三個任務，其對道德實踐能力的要求是相當高的。首先在「實踐理性的規範奠基」問題中，我們必須假定我們都是理性的存有者，以能在理想化的預設中，假定如果大家都遵守這個規範時，那麼它所產生出來的後果與附帶效應，是否能為所有利害關係人都無強迫地接受。因為一個被建議採行的行為規範，惟當它能通過所有人同意的可普遍化檢驗，它

才是對所有人都具有規範效力的道德義務。在理性倫理學의 各種版本中（例如康德的目的是王國），之所以都必須從理性存有者的道德觀點出發，以在實踐討論的理想化情境中進行規範的奠基。這顯然是因為，如果不先抽離個人與情境的差異性，那麼出於每個人的價值偏好或其生活歷史的脈絡差異性，將會使得我們根本就無法思考有哪一些規範，能對所有人都具有普遍的有效性。規範奠基的可能性必須預設理想化的情境，以能在方法論的構想上，先懸置那些在生活世界中早已經對個人的行為模式造成影響的偏好或習俗的實然有效性，以使出於道德決定的行為（或即道德的自律）成為可能。規範倫理學以往大都著重在說明實踐理性之規範奠基的工作，且由於每一個三段論的大前提，都可以訴諸更高的前提作為基礎，因而以往道德哲學的努力大都在於找到人之為人的最基本道德觀點（如康德義務論所訴諸的「人格尊嚴」，或效益論所訴求的「人類全體之福祉」），以將之形構成最基本的道德原則（如康德的「定言令式」，或效益論的「效益原則」）。並進一步透過這個原則作為檢驗的標準，而不斷地就情境的適用範圍，分殊化成更具體的規範或規則，以能為各種典型情境的行為方式，奠定其具義務約束力的正當性基礎。

緊接在規範奠基之後的實踐理性任務，即是必須進行情境詮釋的工作，以中介普遍規範與特殊情境之間的實踐領域落差。上述在規範奠基中，被證成具有正當性效力的規範，它的義務約束力事實上僅及於它所界定的典型情境。道德規範之所以與典型的情境有關，係因規範的命題內容所具有的普遍性，只能由諸多個別情境所共同具有的相關特徵來界定。一旦規範具有普遍有效性，那麼這即涵蘊著說，它是一種「跨越 [個例差別] 的 [共同] 規則」（*übergreifende Regel*）。我們因而可以說，每一種規範都是針對某一類行為的要求。它相對於「個別狀況」（*Einzelfall*）而言，總還是抽象而非具體的。但由於我們的行動決定必須落實在具體而特殊的行動情境中，因而我們所在的情境是否即是我們在規範奠基中已經承認具普遍有效性的義務約束力範圍，這即需要進行情境詮釋的工作。在實踐理性的情境詮釋中，我們所關心的因而並不是規範的普遍有效性，而是規則詮釋的正確性問題。規則詮釋的正確性在於它必須能達成中介普遍與特殊的工作，這在過去倫理學的討論中經常被視為是兩種不同的工作。一種是「判斷力」（*Urteilkraft*）的要求，它從事

於規則的涵攝。亦即，它要求根據規範或規則來解釋我們所處的情境是否可以被納入到它所約束的範圍內。換言之，這即是對規則進行個例性闡釋的工作；另一種是「實踐智」(Phronesis)的工作，這種觀點認為規範的普遍有效性要求，對於具體的行動決定並無直接的相關性。因為，一方面具體情境與典型情境不同；另一方面，一旦普遍的規範是抽離於特殊個人所在的具體情境才能被普遍接受的，那麼他就同時失去他能在具體情境中被加以遵守的效力。實踐智的情境詮釋工作因而主張，規範若要對具體情境的行動決定有作用，那麼它就不能只是理性存有者在理想情境中的要求，而是必須依據社群共同體的風俗倫常，以透過確定個人在此社群中應扮演何種角色的自我認同，而得以在確知「我是誰」的角色定位中，具體地知道自己應當做些什麼。

至於實踐理性的第三個任務，則是以道德推理的正確結論作為行為決定的主要理由，以理性地推動我們去貫徹道德的實踐。當我們能透過小前提的情境詮釋工作，成功地把我當前所面臨的具體情境，涵攝在大前提之規範普遍有效性的義務約束範圍之內，那麼我們就可以做出單稱的道德判斷（此即所謂的具體義務判斷）。但是當我們說一個行為是正確的、或對的，那麼我們絕非只是要知道判斷的對錯而已，而是想透過實踐推理以形成正確的道德判斷後，隨即依據這個道德洞識，來禁止或允許執行我們的行為。由此可見，作為實踐推理之最終前提的道德原則，它本身其實必須具有兩種基本性格，即它必須同時作為在結論中做出「道德判斷」的「檢驗原則」與「道德行動」的「指引原則」(Orientierungsprinzip)。或者說，它必須既是行為之道德性的判準，又是行動實踐的方向指引。以蘇格拉底的論證來說，他在結論中不僅做出逃獄是不對的行為道德判斷，他更因而決定不接受逃獄的安排，而從容地飲鴆赴義。

據此而言，道德的具體實踐或倫理學的規範應用問題，主要是與實踐理性在小前提中的「情境詮釋」，與在結論中的「動機推動」問題有關。先就情境詮釋的工作而言，在以往的倫理學討論中，主要將這個問題界定為判斷力或實踐智的問題。但嚴格說來，這兩種理性能力並非是直接與道德實踐有關的能力。因為它們若非只是一種能進行規則涵攝之個例闡釋的判斷能力，就是對習俗規範所適用的情境特殊性加以認知的實踐聰明。然而在道德行動的

實踐要求中，我們必須透過小前提的情境詮釋工作，中介規範的普遍性與情境的特殊性，以將在大前提中普遍有效的規範義務約束力轉移到結論，而使我們最後能以具體的義務判斷作為行為的方向指引，而推動完成道德實踐的貫徹實行。在這個規範有效性的轉移過程中，如果我們將具體情境理解成，它只是大前提之基本規範所應用的典型情境中的個例，而忽略基本規範的典型情境與特殊的具體情境之間的關係，既非只是普遍概念及其所涵攝的個例之間的集合包含關係，也非只是詮釋學之規則正確運用的問題，而是對某些特定價值的選擇性關注或對特定身份認同的問題。那麼在道德的判斷與實踐中，我們就還是不能擺脫規範應用的獨斷性、偏好性，與被生活脈絡限制的相對性等問題。

進而言之，上述介於大前提與小前提之間的實踐推理，其實存在著中詞不一致的邏輯誤推。「情境」其實是開放性的概念，它有無限多的詮釋可能性。「情境」這個概念，在自身中包含了「事實的構成」與「意義的整體關聯」這兩部分。當我們指出我們處於某特定的情境時，這其實已經是從原本無限複雜的生活脈絡中割離出一個片段，以進行特定視角的解釋。然而，對於任一實踐情境的解釋，都預設了我們是在某種價值觀或人生觀的意義整體關聯性中，對於某些規範要求的特別關注。例如逃獄這個問題，它可以放在不遵守國家法律是否會形成對信守承諾這個基本價值的傷害。但同樣地，它也可以放在家庭責任的脈絡中來看待。就後者的脈絡而言，蘇格拉底如果不逃獄，那麼就會像克里托所說的，他會忽略他也應當有照顧家人的責任。可見，當蘇格拉底在小前提中做出情境詮釋，指出逃獄是我們每一個人都應信守承諾這個規範的應用案例時，這毋寧是說，蘇格拉底在希臘城邦道德的薰陶下，已經優先認同他作為公民的身分，因而傾向於把他的行為考慮放在社會正義的脈絡下來衡量。否則如同當時克里托的建議，他也可以就其它（例如家庭責任）的脈絡來看待他的處境，而不必因為他的行為會破壞法律就決定不逃獄。

可見，從三段論的大前提與小前提的關係來看，如果我們已經接受大前提的規範有效性，那麼對於這個規範所適用的情境，我們所能的事就只是進行規則的個例闡釋工作而已。然而，個例闡釋的情境詮釋工作，不論在判斷

力或實踐智的名目下，都與能做出道德相干的決定之實踐理性的應用問題沒有直接的關係。除非我們能意識到，介於典型情境與具體情境之間的差異，不僅是普遍與特殊之間的概念包含關係，而是情境之開放詮釋的可能性，使得它究竟應當在大前提中援用那一個規範，來作為詮釋他所在情境之基礎，也變成是他自己在做道德決定時所必須優先回答的問題。這樣一來，以情境詮釋作為倫理學之應用問題所在的意義，才真正會被凸顯出來。若無法在具體情境中處理規範的適用問題，那麼在原則上每一個情境都可能因為不同的脈絡考量，而可以適用不同、甚至互相矛盾的規範，來作為支持我們做出具體道德判斷的大前提。然而這正是在道德的真實實踐中，我們經常都會面臨到義務衝突的道德兩難問題。在義務衝突中，每一個規範都具有在道德奠基討論中的正當性與有效性，但在特定的情境詮釋中，實踐理性對於應援用那一個規範作為實踐推理的大前提，才是恰當合適的，若無法做出進一步的原則性決定，那麼我們就會無法應用規範來指引我們的行動。由此可見，倫理學的第一個應用問題（或即實踐理性的情境詮釋首先必須解決的問題），即是規範之情境應用的合適性，而非只是判斷力或實踐智的問題。

除了介於大前提與小前提的典型情境與具體情境之間的中詞不一致之外，透過小前提的中介，將在大前提中的規範有效性，轉移成我們在結論中能依據正確的道德判斷，而將道德實踐貫徹到底的行動理由與動機，這種作為「自律倫理學」或「知即德」之主知主義倫理學基礎的「實踐理性之動機推動」問題，其實也存在不易發覺的用詞歧義之謬誤。在大前提中我們承認經過可普遍化證成的規範，對於每一個人都具有無條件限制的義務約束力。因而只要透過小前提，解釋我們目前所在的情境，即是這個規範的適用個例，那麼我們就應該遵循這個規範的要求，以它作為行為的方向指引。但在這個三段論推理中，大前提中的「我」與在小前提中的「我」並不一致。在大前提中的「我」，是在理想化的情境中所假定的理性存有者，而在小前提與結論中的「我」，卻是生活在現實世界中有限的、有歷史脈絡限制性的「我」。這兩個「我」在物理上是同一個主體，但在實踐上卻是分屬兩個不同的世界。在此，若我想將在大前提中對於行為方式的普遍有效性，直接視為我在結論中應當遵守的行動方向指引，那麼我就得預先假設：每位在現實生活中具脈

絡限制性的有限自我，其行為方式都得像是在假想的理想化情境中那樣，都是自律地普遍遵守道德法則而行動；或者我必須假定，我現在所處的世界已經像是一個理想化的世界那樣，以致於我在現實的生活情境中，也可以如同一個理性存有者那樣地行動。然而除非我們先能提供生活世界的合理化基礎，或能確定在道德奠基中的理想化預設，在我們的現實生活世界中的確已經存在了，否則這兩種假設就顯然都是不實際的。在此顯示出，倫理學的第二個應用問題即在於，如何為實踐理性的動機推動建立生活世界的合理化基礎，以使規範的普遍遵守具有理性的可期待性。

透過對於蘇格拉底在〈克里托篇〉中所做的道德實踐推理的邏輯分析，我們已經指出，普遍主義原則倫理學在道德實踐的認知主義觀點中，將會面臨的論證困難。在倫理學的應用問題中，我們質疑蘇格拉底的道德實踐推理，將典型情境與具體情境之間的關係，錯誤地理解成邏輯概念的包含關係，而忽略了規範應用之情境合適性的問題。以及他誤將個人作為理性存有的理想化身份，與作為特定社群之成員的身份混同在一起，而使得他忽略了人在行動中必須先決定：我究竟應從理想化的情境或現實的生活情境來看待我自己存在的身份。然而這個決定本身，即已涉及人之為人究竟應是什麼的認同問題，因而它本身其實就是道德實踐的難題。這個難題不僅是蘇格拉底的難題，它也是康德強調正義優先於善之形式主義自律倫理學的難題。亞里斯多德出於德行倫理學對於蘇格拉底—柏拉圖所展開的古代批判，與黑格爾基於實質倫理性對於康德的抽象道德性所提出的近代質疑，其實都如出一轍。而由阿佩爾與哈伯瑪斯所開創的當代對話倫理學，其在規範奠基的理想化預設中所產生的抽象性，一樣會面臨到亞里斯多德—黑格爾主義者批判他們的理論將落入實踐空洞與道德烏托邦的質疑。哈伯瑪斯與阿佩爾即因而透過明確地提出對話倫理學的應用問題，來自我檢討他們所構想的對話倫理學作為後康德的普遍主義倫理學，是否能避免這些質疑。

阿佩爾與哈伯瑪斯後來都承認，以往對話倫理學只限於奠基討論的不足，而主張需要針對應用問題來擴充對話倫理學的處理領域。這正如哈伯瑪斯所說的：

每一種普遍主義的道德，爲了獲得能認知〔道德正確性〕的好處，必須先付出喪失具體倫理性的代價。它因而必須予以補償，才能使它在實踐上有作用。普遍主義的道德對於去脈絡化的問題，提出無特定動機的回答，它若要產生作用，則有兩個後果問題必須先被解決：行動脈絡的抽離性，以及理性推動的洞識與經驗態度之間的切割，必須被重新考慮進來。在此我們即可以採取黑格爾批判康德的思路，質問在什麼條件下，生活形式才可以促進實踐，並從而使得參與者能夠做出依原則引導的道德判斷，並按道德洞識而行動。(Habermas, 1991b: 40)

道德判斷是對去脈絡化的問題提出無特定動機的回答，它因而產生實踐上的匱乏，而要求能夠被彌補。對於(a)將普遍原則應用於既與的情境之認知問題，以及(b)將道德證成的程序定著於人格系統的動機問題，如果僅把它們交給個別主體去解決，這樣就太過於苛求了。生活世界的合理化，其實正可以依據它能提供個人解決這些問題的程度，來加以衡量。(Habermas, 1991b: 42)

哈伯瑪斯在此說明了，在上述大前提之理想化的典型情境中，義務所具有的普遍有效性，一旦從生活實踐的具體情境來加以審視，即可發現它本身帶有「行動脈絡的抽離性」。在大前提中，我們承認規範具有應被普遍遵守的有效性，這是因爲在理想化的奠基情境中，我們已經先懸置了在生活世界中習俗倫常的實然有效性。在此，由於我們已經將理性推動的洞識與經驗的態度切割開來，那麼原來基於習俗慣性所具有的行動動機就不復存在了。哈伯瑪斯因而認爲所有普遍主義的道德，在其道德奠基的理想化情境中，所採取的都是一種「對去脈絡化的問題，提出無特定動機的回答」，這種道德性若要能具有實踐的效力，以使我们能夠「做出依原則引導的道德判斷，並按道德洞識而行動」，那麼我們就需補充兩個實踐理性的工作，亦即必須在道德奠基的實踐能力之外，補充(a)能將普遍原則應用於既與情境的認知能力問題，以及(b)能將道德證成的程序定著於人格系統的動機推動問題。這顯示哈伯瑪斯也看出，我們上述在小前提中必須借助實踐理性的情境詮釋，去

找出合適規範的認知能力問題，並非只是借助判斷力或實踐智慧進行規則的個例闡釋工作而已；以及在結論中，我們若能接受在大前提中作為理性存有者的身分所承認的規範效力，那麼我們就得透過教育學習的過程，使我們能從有主觀偏好的有限主體轉化成追求可普遍化規範的理性存有者，並具備知而能行的道德實踐能力。或者說，如果要求我們每一個人都能像蘇格拉底一樣，僅依據在自己人格結構中的自我一致性，就能做出「知即德」的道德行為是一種太過理想的苛求，那麼我們起碼也應透過生活世界的合理化建構，來為規範遵循的可期待性建立理性的基礎。

過去的倫理學理論（特別是原則倫理學）經常有意忽略在上述三段論推理中存在的邏輯誤推問題。這顯然與強調道德自律的義務論倫理學，基本上堅持規範的正當性即應具有可應用性，以致於經常有意忽略（或要求必須無視於）現實個人的脈絡限制性，而把理性存有者的假設性態度視為是可能的現實有關。在此如果有規範不能應用的問題，那麼這只是道德意志軟弱，因而需要進行道德人格教養的問題。此外，由於在義務論的觀點中，經常強調規範的普遍性即是指它具有無條件限制的情境可應用性，因而主張倫理學的應用工作最多只需進行情境的個例闡釋。但這卻忽略了所謂規範的普遍性，只是指在相同的情況中應做相同處理的普遍性。這其實是指道德平等對待的理念，而非指我們能擁有一些在所有的情境中都應當能被應用的超級規範。一旦義務論倫理學忽略理性存有者與現實個人的差異、忽略典型情境與具體情境的差異，或忽略了規範奠基之理想化情境與規範應用的現實情境之間的差異，那麼普遍主義的義務論倫理學，要不是必須轉向主張，人應作為道德理想主義者，去追求成聖成賢的理想；否則就是將道德實踐轉向追求非現實的彼岸理想世界，而在道德嚴格主義的要求下懲忿窒欲、禁欲苦行；甚至更可能會產生黑格爾所嚴厲批判的道德恐怖統治。然而只要我們不忽略規範奠基與規範應用的層次差異，不主張規範的正當性即直接包含其可應用性，那麼道德嚴格主義或道德恐怖主義這些負面的效應，就並非是普遍主義倫理學所必然涵蘊的結果。相反的，透過我們以下進一步的論證，即可展示道德普遍主義所必然涵蘊的，其實應是民主法治國的公共參與，以及必須為政治決定承擔共同責任的實踐要求。

參、規範應用的情境合適性

對話倫理學也是一種普遍主義的理性倫理學，他們提出應用問題的討論，等於是對普遍主義倫理學的有效性進行批判與反省。哈伯瑪斯在 1982 年提出〈什麼使得生活世界合理化？〉這篇論文來探討：「當道德判斷主體隨著他的抽象觀點，而使他抽離於生活世界的確定性脈絡之外，則道德如何能被實踐？」(Habermas, 1991b: 36) 而阿佩爾則在 1984 年發表〈道德規範之哲學的最後奠基是否能應用於真實的實踐？〉一文，以處理他所說的：「緊接在規範倫理學的最終奠基的必要性與可能性的問題之後，應即是共識溝通的倫理學的基本規範，對於真實的生活實踐的可應用性問題」(Apel, 1984: 611)。爲了說明規範倫理學的可應用性問題，以使康德式的形式主義倫理學能經得起黑格爾式的實質倫理性的批判，哈伯瑪斯與阿佩爾並在 1985 年共同具名，邀集學者在法蘭克福針對「道德性與倫理性」這個議題，舉辦了一場重要的會議。當時阿佩爾發表：〈後康德的道德觀點能再度在實質倫理性中被揚棄嗎？論介於烏托邦與回退之間的歷史相關的應用問題〉(Apel, 1986)，而哈伯瑪斯當時發表的論文題目則是：〈黑格爾對康德的批判也同樣能適用於對話倫理學嗎？〉(Habermas, 1991a) 這些論文記錄了他們最先對於對話倫理學的應用問題所做的思考。

爲了充分證成正義優先於善的觀點，對話倫理學是以討論規則的形式來理解道德原則。因爲道德問題若是出於價值歧見或利益衝突，那麼那些在實踐討論中能夠使參與者形成理性共識的討論規則，即可說是我們在規範奠基中所應遵守的最基本道德原則。對話倫理學的最終奠基，即是試圖從我們每一個人在共識溝通中都需遵守的語用預設，來爲對話倫理學的道德基本原則奠基。¹ 在實踐討論中，當我們遵守共識形成所必要的前提，那麼任何一個規範的建議，只要他能經過對話討論而被所有利害關係人無強迫地接受，那麼這個具體規範就具有道德的正當性或義務約束的有效性。阿佩爾因而稱對話

1 關於對話倫理學的奠基問題，詳見林遠澤（2003）的專文討論。

倫理學的規範奠基是一種「兩階段的倫理學」(Zweistufige Ethik)(Apel, 1984: 612)，亦即需先證成基本規範的效力，再透過在實踐討論中遵守這些基本規範的程序性要求，以使能被討論參與者所共同同意的具體規範，具有道德的正當性基礎。同樣的，Habermas (1991c: 138) 也主張，應在「規範的有效性」(Gültigkeit von Normen) 與「單稱判斷的正確性」(Richtigkeit singularer Urteile) 之間做出區分，以能在規範的應用中，重新考慮在具體情境中的認知問題，以說明具體道德判斷的正確性基礎。

阿佩爾與哈伯瑪斯雖然都意識到，對話倫理學過去只討論規範的正當性奠基，而忽略在生活實踐中能為我們的行動提供方向指引的，並非具普遍有效性的基本規範，而是適用於情境之具體規範或單稱的規範命題。但他們一開始都沒能提出明確的理論，來解決規範之情境應用的正確性問題。直到哈伯瑪斯的學生 Klaus Günther，才從法理學的理論資源中找到解決的辦法。規範的應用問題不在倫理學而是在法學中首先被討論，這並非偶然。規範的應用問題過去在倫理學理論中經常被忽略，這是因為倫理學的基本工作，首先必須不斷上溯規範最終的根源，以能為所有由它推演出來的具體規範之義務約束力，奠定道德正當性的基礎。相反的，法學卻更重視規範的應用，並且相當早就發展出法律詮釋學的理論。在罪刑法定主義的基本原則下，法官的工作並不在於質疑或批判立法的正當性，而是在既有的法律下進行規範的詮釋，以達到適用法律以完成審判的工作。迫切的法庭審判之實務需求，使得法律的規範理論自然而然地集中在適用法條以進行情境詮釋的應用問題上。

法官的審判實踐作為規範的應用，在於他必須嚴格審視介於犯罪的事證與法條的構成要件之間是否存在著一致性，以使他恰當地應用法條，做出正確的判決。這與前述三段論式的推理過程相同：法律條文是大前提，犯罪事實是根據法律的構成要件所做的情境詮釋，而結論就是做出正確的判決。但 Günther 指出，法律推理的三段論模式存在著實踐決定（判決）的盲點。因為如果不能確定，我們在一特定的情境中用來起訴或審判的法條是適當的，那麼這就無法避免會產生法官審判的任意性與個例判決之暴力性的質疑。Günther 不滿於法律推理的三段論模式，他說：「在判決的奠基中，重要的並不是邏輯正確的演繹，而在於如何能得當地發現與案例解決相關的前提」

(Günther, 1992: 37)。他並進一步指出，若要能為單稱的規範命題奠基，則至少必須滿足以下五個條件：(1)進行情境描述，(2)提出規範，(3)從規範與情境描述一起得出單稱判斷，(4)進行規範的詮釋，以致於在情境的描述與規範的命題成份之間具有意義的相等性，以及(5)這個規範詮釋能被證成。Günther (1992: 48) 認為惟有我們能做到這五個步驟，才算是正確地應用了規範。在此，條件(1)至(3)即是我們在上述三段論式中，所描述的具體道德判斷的三個步驟。但 Günther 補充了第 4 與第 5 個步驟，因為他認為(1)情境的描述（小前提）與我們(2)在規範奠基中所依據的規範（大前提）都只是情境的一個側面而已。我們即使能借助規範的詮釋，使情境描述與規範的命題內容取得意義的一致性(4)，但這個規範的詮釋相對於整個情境所在的整體脈絡來說，畢竟還是具有選擇性的。這也就是說，如果沒有任何一個規範可以合適地兼顧到情境的所有特徵，那麼規範（或法條）之選擇性適用的任意性就是無可避免的。在行動的證成中，我們因而必須顧及其它的情境特徵，以能援引恰當的規範來作為我們行動的指引(5)，而這即是倫理學（以及法學）的應用討論所必須解決的問題。

Günther 的考慮的確是對的，因為我們可以設想，任何規範應用所在的具體情境，事實上都包含了與各種規範相關之無限多的情境特徵。也就是說，在一個具體的情境中，我們經常可以根據不同的規範理解，而把這個具體的情境詮釋成該規範所可以應用的範圍；然而一旦根據其它的規範理解，我們也可以把這個情境詮釋成其它規範所能應用的範圍，在此即產生所謂的義務衝突問題。依規則義務論之修正理論的理解（例如 W. D. Ross 的行動義務論），我們或許可以把那些依判斷力或實踐智之詮釋正確性所確立的可應用性規範，當成是我們在原則上應當遵循的「初確義務」(prima facie duty)，而不把它們直接當成是我們在實際上應當遵循的「真實義務」。但這樣做其實只是把解決義務衝突的問題後退了一步，因為在決定以何種初確義務作為真實義務時，我們仍需對哪一個初確義務才是對情境解釋最具有合適性做出判斷。

就對話倫理學的應用討論理論來看，所謂的「義務衝突」其實只是規範應用之情境合適性的詮釋學問題。因為嚴格說來，主張義務會有衝突，這是在理性上自我矛盾的。因為義務如果是指具正當性的規範，那麼它就是理性

所能同意的行動原則。所有的義務都是我們應當遵守的規範，因而除非實踐理性是自我矛盾的，否則經由它同意的義務不應出現互相衝突、或互相否定的情形。我們所謂的義務衝突，因而只是指：由於一個情境可以依各自的規範理解，而被視為是各該規範可以應用的個例，以致於同一個情境（因其包含有眾多的情境特徵）同時可能適用許多不同的規範解釋，以致於會產生應用上的衝突。就此而言，要解決義務衝突的問題，就並非必然需要建立一個客觀的價值體系，而是得提出能決定規範應用之情境合適性的標準。以能確定在情境解釋的開放可能性中，哪一個規範對於該情境的解釋才是最合適的。Günther 因而嘗試進一步為對話倫理學，建構關於規範之情境合適性的應用討論理論。

Günther (1992: 38) 指出應用討論的理論核心在於：「找出使應用討論的參與者能夠理解共同情境解釋的程序」。共同的情境解釋之所以必要，是因為透過它我們才能解決前述因為不同的情境理解，而造成我們因引用同具正當性的不同規範，而在同一個情境中產生義務實踐之間的衝突。為了說明應用討論的程序，Günther 主張應先將「規範的有效性」(Normgeltung) 與規範的「情境合適性」(Situationsangemessenheit) 這兩個性質不同的問題區別開來。在前者，我們應追問的是：為了證成一行動所提出的理由，是否是在道德上令人信服的理由；然而後者所需回答的問題卻是：在一個情境中能證成一具體行動之理由的性質是什麼。(Günther, 1992: 44) 回答前者並不同時回答了後者，但要回答後者卻需先預設前者的回答。在具體的行動情境中，我們必須用單稱的規範命題來表達我們的道德判斷。以往的倫理學分析（如同我們上述借助三段論的實踐推理所說明的判斷力作用），大都認為我們只要能在「行動的事態描述」與「規範的語意內涵」之間建立意義的相等性，就已經算是依據具有正當性的道德規範，而為具體行動的正確行為方式做出證成，並從而可宣稱「你這樣做是對的、或錯的」之類的論斷。

但 Günther 對此提出質疑，他認為在這種實踐推理的分析中，事態的描述與在證成中所依據的規範都只是情境的一個側面而已。我們以規範作為情境的解釋原則，以使事態的描述能與規範的命題內容取得意義的一致性。但問題是，這個規範的詮釋相對於整個情境來說仍是有選擇性的。一旦沒有任

何一個規範可以合適地兼顧情境的所有特徵，那麼情境詮釋的選擇性任意，在具體的行動判斷中就是無法避免的。Günther (1992: 49) 因而認為我們必須把「事態描述」(Sachverhaltsbeschreibung) 與「情境詮釋」(Situationsdeutung) 區分開來。事態描述可以是真實但卻不完整的，事態描述是由真的句子所組成的，而在情境詮釋中則得說明哪一些真的事態描述是「有意義相干的」(signifikant)。一個情境詮釋如果是完整的，那麼它就必須包含所有「有意義相干的」真實事態描述。對於 Günther 而言，這只有在實踐討論中進行應用討論才可能。因為惟當每位討論參與者，能就其規範建議與具體情境的應用合適性提出討論，那麼我們才能在共識建構的普遍化過程中，透過每一個人的情境詮釋，而使得所有與規範應用具意義相干性的真實事態描述，被儘可能地呈現出來。

在先前的對話倫理學中，實踐討論的過程必須預設在一定的理想性程序規範下，以對規範正確性的宣稱進行討論兌現的證成過程。現在，我們在正當性之外，要求能考慮規範應用的情境合適性，以解決義務衝突並確立個別行動的道德正確性。那麼在實踐討論中所要兌現的情境合適性規範，即應具有能兌現情境詮釋的「完整性」(Vollständigkeit) 與規範解釋的「融貫性」(Kohärenz) 宣稱的有效性要求。因為在一方面，只有情境詮釋的完整性宣稱，才能保證其它可能適用的規範，在單稱令式(個別道德判斷)的證成中也會被顧及到；另一方面，惟有所有具意義相干性的規範，都能得到融貫的詮釋，那麼我們才能夠避免義務衝突或行動抉擇的兩難，以透過清楚地知道在何種情況下應如何做，而得以在生活中統整我們自己的行動。Günther (1988: 50) 因而將他原先在《合適感—論在道德與法律中的應用討論》一書中，所提出的合適性原則：「一規範能被每一討論參與者承認是有效的，即指，在所有規範能被應用的情境中，遵守它被認為是合適的」，更精確地表達成：

一個單稱的令式能視為有效地證成，惟當每一個參與者基於他的情境詮釋所能訴求的理由，經由融貫的解釋而能證成它是每一位利害關係人所能接受的。(Günther, 1992: 57)

Günther 並因而說，他的合適性原則所主張的只是一種弱義的可普遍化原則，亦即在對話倫理學中能普遍化的，不是能應用於所有情境的超級規範，而是能考慮到特定應用情境之所有特徵的合適性規範。

此後哈伯瑪斯即依據 Günther 的應用理論，將可普遍化原則(U)在他的對話倫理學的論證邏輯中所扮演的角色，調整為它只是為普遍的行為期待或行動方式（亦即規範）奠基。可普遍化原則(U)是在奠基討論中使用的，我們透過它檢驗普遍命令的有效性。但對話倫理學應進一步在規範的有效性與單稱判斷的正確性之間做區分。單稱判斷是基於有效的規範，展示某種特定的行動作為命令，然而這嚴格地說，並不是單一的奠基行動，而是要求要有相續的兩個論證步驟，亦即：必須先按所有可能的利害關係人的理性同意，而使一規範具正當有效性；然後再按所有可能的情境，使一先前被同意的規範能被應用。在應用討論中，合適性原則取代了可普遍化原則在奠基討論中的地位，而我們也惟有能同時掌握這兩個原則，才能窮盡公平的理念。哈伯瑪斯因而接受 Günther 主張規範應用之合適性討論，是在兌現情境描述之完整性與融貫性之有效性宣稱的說法。(Habermas, 1991c: 138)

肆、規範遵循之可期待性的理性基礎

前述 Günther 透過規範之情境合適性的應用討論，將可普遍化的要求擴大到，在具體情境中必須對所有具意義相干性的情境特徵，進行完整而融貫的解釋，以解決在奠基討論中以典型情境為基礎的正當性規範，如何能在具體情境中具有可應用性的問題。這個觀點雖為阿佩爾所接受，但阿佩爾認為規範合適性的應用討論，在原則上仍不涉及到與歷史情境相關的應用問題，而只涉及到情境分殊化的具體規範之奠基。阿佩爾從他一開始提出對話倫理學的構想時，即意識到倫理學的應用問題，如果不只是技術—策略性的理論應用問題，而是相對於行為的正當性與方向性的問題，那麼基本的道德原則（可普遍化原則）除了在奠基討論中作為規範有效性的正當性判準之外，也應當在現實的世界中作為具方向指引性的行動原則。然而如同我們在上述實踐推理的三段論式中指出，針對在結論中必須以正確的道德判斷，來為行動

之真實實踐提出方向指引的「實踐理性之動機推動」問題，其實仍然存在著介於理想情境與現實情境的結構性差異，以及人作為理性存有者或作為有限的具體個人之認同差異的問題。對於阿佩爾而言，這即是對話倫理學在規範應用的合適性討論之外，必須進一步為規範應用之可能性條件奠定基礎，這個更為根本的問題。

在實踐的理性動機推動中，我們必須先行預設在大前提的規範奠基中，我與其它人在理想化的奠基情境中，都能以理性存有者或溝通參與者的身分進行互動，並願意遵守共識討論的結果。然而，一旦我們也必須承認，在小前提的真實情境中，我作為一位具體的存在者，我的生存有賴於我與我的社群之生活系統的自我維持有關，因而每一個人在真實的行動中，都難免會考慮採取策略性的行動以維持生活系統的運作，或優先考慮他對其它具有特殊關係之親近他人所負有的特殊責任。那麼除非我們能在理想的奠基情境與現實的行動情境之間，與自我認同為理性存有者抑或有限的具體個人之間的差異，找到中介或同一性的基礎，否則我們就很難說明，我們如何能將在理想奠基中所承認的義務約束力，轉移成在具體情境中作出行動的理性動機。換言之，如果介於大前提與結論之間的義務約束力轉移問題，無法在倫理學的理论架構中得到說明，那麼一種強調義務論的倫理學就仍然是抽象而空洞的理論。或者說，我們仍將只停留在道德判斷之知而不行的實踐困境中。

哈伯瑪斯後來也同意阿佩爾這個批評，他坦承：「應用討論與奠基討論都仍是純粹認知的工作。它對於道德判斷與道德動機的脫鉤還是沒有補償的作用」（Habermas, 1991d: 114）。然而道德判斷的正當性要求，作為懸置習俗慣性之實然有效性的道德自律，若不能對其喪失的動機推動力量，在對話倫理學的理论中找出補償的機制，那麼對話倫理學就難逃抽象而無用的批評。但與當代對啓蒙的道德哲學展開批判的新亞里斯多德主義者不同的是，阿佩爾與哈伯瑪斯並沒有因為存在實踐理性的動機缺乏問題，就轉而求助社群的實然倫理性作為行動實踐的基礎，而是嘗試超越以往倫理學侷限於主體主義的實踐理性構想，以能在語言互動的溝通理性模式中，找到能使規範的普遍遵守具有可期待性的理性基礎。溝通理性強調透過討論的共同同意來證成規範的正當性基礎，但規範的應用問題若非只考慮道德奠基的問題，而是涉及

到規範人我互動的外在行爲方式，那麼這就顯示，對話倫理學的應用問題與以往研究人我互動之外在行爲規範的法哲學問題，有著密切的關係。探討真正當性的規範如何具有被普遍遵守的可期待性，也使得道德、法權與政治責任的規範效力差異與內在關聯性問題，得以被專題化地凸顯出來。

爲了澄清道德、法權與政治責任之間的關係，阿佩爾在 1992 年寫了〈在法律與政治之前的對話倫理學—論介於道德、法權與政治之間的理性差異本身是否能經由對話倫理學而被規範—理性地證成？〉這一篇論文。相對於阿佩爾批判對話倫理學忽略歷史相關之應用問題，並嘗試改造韋伯的政治責任倫理學來處理規範遵循之可期待性的理性基礎，哈伯瑪斯則一方面同意說：「當我們無法期待道德的洞識能夠具有在實踐上有作用的義務約束力，則該規範的遵守只有當它具有法律拘束力的基礎時，才是在責任倫理上可期待的」（Habermas, 1992a: 567）。哈伯瑪斯在此雖然也強調法律對於穩定道德期待的補充性功能，但在另一方面，他除了在 1986 年的 Tanner 講座發表〈法律與道德〉的演說，以說明他對「法律、政治與道德之交疊」（Habermas, 1992a: 580-591）的不同看法之外，更在 1992 年完成以法哲學取代對話倫理學之應用問題討論的主要著作：《事實性與有效性—論法權與民主法治國的對話理論》，以說明對話倫理學的應用問題並不能僅訴諸責任政治家的個人決斷，而是需要一個符合民主法治國理念的體制，來提供使規範的普遍遵守具有可期待性之生活世界的合理化基礎。此時他們顯然都已經意識到，一旦涉及規範的應用問題，那麼介於道德、法權與政治責任之間，就存在著密不可分的關係。他們兩人（Apel, 1998; Habermas, 2009）並都把架構這三者之間的關係，稱之爲「對話分殊化的建築學」（Architektonik der Diskursdifferenzierung）問題，而試圖重新以溝通理論來整合倫理學、法學與政治學之間的關係。我底下因而將先把討論的重心，放在闡釋阿佩爾與哈伯瑪斯爲何分別主張應透過政治責任理論或民主法治國理論，來說明規範應用之可期待性的理性基礎。

一、阿佩爾論規範遵循之可期待性的政治責任策略基礎

前面我們已經指出，阿佩爾認爲倫理學的道德原則不能只作爲規範正當性的檢驗原則，它同時也應是行動實踐的方向指引原則。阿佩爾因而首先將

哈伯瑪斯在規範奠基中用來作為檢驗規範是否具正當有效性的「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, 1983: 103)

改寫成在康德定言令式中所表達出來的行動原則 (U^h) 形式。亦即：「對話倫理學的行動原則」(U^h) 應以如下的公式加以表達：

僅依據這樣的格律而行，亦即基於你對利害關係人（或其代理人，甚或必要的時候，透過相應的思想實驗）的真實理解，能夠假定這一格律的普遍遵守，對於每位利害關係人的利益滿足，其可預見的後果與附帶作用，在真實的討論中能被所有利害關係人無強迫地接受。(Apel, 1988: 123)

對阿佩爾而言，透過將作為規範之正當有效性判準的可普遍化原則 (U)，改寫成作為方向指引的行動原則 (U^h)，即可凸顯出道德實踐或規範應用所在的真實生活領域，與在規範奠基中透過理性存有者的道德觀點所預設的理想化情境之間的差異。阿佩爾認為，在哈伯瑪斯的可普遍化原則 (U) 中，雖然因其考慮到「普遍遵守規範的後果與附帶作用」，而已經能將滿足（或不傷害）利害關係人之利益需求的責任問題考慮進去，但他仍批評在這個意義下的可普遍化原則 (U)，仍只是責任倫理學的理想性原則，而沒有考慮到這個原則在歷史相關上的應用，因而它本身仍然只是一種存心倫理學。

Apel (1988: 128) 指出，我們之所以不能透過直接將 U 原則改寫成 U^h 原則，就認為這樣即足以說明道德原則的行動指引性與規範的可應用性，這是因為如果我們認為在道德行動中，每一個人都能意願依據對話倫理學的行動原則 (U^h) 而行，那麼這就必須先不言自明地預設，我們彷彿已經生活在一個理想的溝通社群中，並且假定在這個理想的溝通社群中：(1)所有能被實然

遵守的規範都能按 U 的程序原則而被奠基；(2)所有人都願意普遍地遵守透過 U 原則而奠基的規範，或者(3)在歷史中可以有一個理想性的重新開始等等。但其實這些預設，最多只能作為在倫理學規範奠基中的方法論預設。超出方法論的預設，而去假定理想化的奠基情境（或作為構成這些理想的言談情境的對話規則）的現實存在，將是不切實際的道德烏托邦。

阿佩爾在此的意思當然並不是說，只要我們在經驗的層次上，面臨到實現道德規範的內、外在困難，就可以不遵守道德義務而屈從現實。而是指在理性反思的先驗層次中，我們就已經預先理解，規範奠基的理想化情境預設，原本就是一種違反事實的假設。具正當性的規範，其義務約束力的普遍有效性，嚴格說來並非是無條件限制的，因為它顯然惟有限制在自身的理想化預設與典型情境的範圍內，才具有普遍的有效性。一旦反思到規範奠基與規範應用領域的結構差異性，我們就必須承認，那些在理想化情境中能被奠基的正當性規範，並不表示它直接就具有在現實情境中的可應用性，因為它的可接受性顯然是在理想化的預設情境中才能成立。換言之，一旦考量到，具正當性的規範惟有在現實情境中能被大家接受才具有可應用性，那麼規範奠基所預設的理想化條件並非真實存在於現實的生活世界中，這個「理性的事實」本身，即已對道德規範能被普遍遵守的可期待性，形成限制性的條件。

(一) 對話倫理學的責任倫理學建構

透過規範奠基與規範應用領域的結構性區分，使得阿佩爾意識到，在對話倫理學的奠基問題之外，進一步提出對話倫理學的應用問題，其實就等同於韋伯（Max Weber）透過責任倫理學批判康德的存心倫理學。韋伯之所以批判康德，並不是因為他反對康德的自律倫理學或原則倫理學的道德觀點，而是在於他同樣發現到，規範奠基領域與規範應用領域存在著上述的結構性差異。在〈政治作為志業〉一文中，韋伯就曾特別指出，我們每一個人在現實的道德實踐中所處的具體情境是：(1)除了道德價值之外，還有許多其它的價值存在，而價值的選擇是多元的，非理性可證成的；(2)在現實中的行為者，只是具有「平均缺陷的一般人」（Weber, 1958: 540）；(3)由於具體情境的特殊性，對於負責任的行動者而言，他必須正視「我在此，我別無選擇」（Weber,

1958: 547) 的當下決定，而無法僅依不變的原則而行。可見，受限於個人在生活世界中必須考慮自我維持生存之限制，我們其實很難期待大多數的人都能普遍地遵循道德義務而行。我們必須承認，人在既與的現實情境中，都難免會尋求能符合後果責任的成功實踐。由於正視道德價值在真實世界中的可實現性問題，韋伯因而主張，在必要的時候我們應容許採取在道德上有疑慮的手段，以作為實現道德價值的策略性行為。(Weber, 1958: 540-541) 韋伯不僅視此為政治家的政治責任問題，他更認為，由於我們每一個人現實的生活世界中，都難免必須面對價值實現的情境抉擇問題，因而這種主要表現在政治實踐領域中的現實行動問題，其實也是倫理學的一種普遍型態，而這即是他所謂的責任倫理學問題。

韋伯以現實政治的責任倫理，批判將規範的正當性直接等同於具情境可應用性的存心倫理學觀點。阿佩爾受此啟發而意識到在對話倫理學中，介於規範奠基的理想化情境（大前提）與規範應用的具體情境（小前提）之間，的確不僅存在著在應用的合適性討論中的典型情境與具體情境之間的差異，更存在著規範奠基與規範應用之行動領域的結構性差異。在道德奠基的理想化情境中，我們必須預設每一個人作為溝通參與者，都先天地遵守平等、開放與無宰制的對話規則，以透過理性討論的共識，來為道德判斷之普遍有效性奠基。然而在小前提中，我們對於個人處境的詮釋，卻是必須正視在生活世界中的歷史性脈絡。我們的具體存在既受限於自我維持的系統，因而在其間的利益衝突，即不可能只由實踐對話所主導，而是會被互動的策略性形式所主導。阿佩爾因而認為，即使在後習俗道德原則的意義下，理性的新開始可以奠定在人內在的道德存心，但由於風險責任的原則，最後還是會迫使身處於自我維持之生活系統中的行動主體，在做具體的行動決定時，會從現存的歷史情境限制性出發，去評估具體行動將會產生的結果與附帶作用。由此可見，除非能將歷史相關的後果責任問題也加以考慮，否則對話倫理學即使以行動原則(U^h)的程式作為行為的指引，也還不足以真正顧及普遍遵守行動規範之可預見的結果與附帶作用。(Apel, 1988: 128-129) 阿佩爾的學生 Niquet (1996: 46) 即更進一步補充說：凡能通過 U 原則或 U^h 原則檢驗的規範，其實只具有「普遍的有效性」，而不具有「遵守的有效性」(Befolgungsgültig-

keit)。因而不僅是 Habermas-Günther 所提出的「規範應用之合適性」，而是那些能兌現「規範之遵守有效性」所必須預設的條件，才更是對話倫理學的應用問題應加以研究的對象。

由於規範奠基的理想化情境與規範應用的現實生活情境之間的差異性，是在先驗反思層次中的原則性、結構性差異，² 因而必須承認他人會採取策略性的行動，即並非從人的意志軟弱或總是傾向私欲作主的人性論或心理學的經驗觀察而來的論斷。而是在理性意志的實踐結構中，我們原即必須同時面對理想化情境與現實情境之實踐領域落差的問題。阿佩爾因而批評哈伯瑪斯與 Günther 的解決方案都是：「抽離了規範建構與規範應用關係的歷史性，更確切地說，他們沒有認識到在行動規範化的整個問題中，從習俗的道德過渡到後習俗原則主義道德所呈現的差異，而把倫理原則的後習俗應用問題，只當成是習俗規範之審慎應用的問題」(Apel, 1988: 132-133)。一旦我們不能忽略在歷史真實的生活脈絡中，無法預期每個人都能以溝通參與者的身分普遍地遵守共識的結論，而是必須承認，每個人在自我維持的系統強制中，都難免會採取策略性的行動。那麼在對話倫理學論規範應用的理論領域中，就必須進一步探討後習俗責任倫理學的問題。阿佩爾因而宣稱，應將對話倫理學區分成討論規範奠基的 A 部分，與討論規範應用的 B 部分。對話倫理學的 B 部分，應就在生活世界中行為者難免會採取策略性行為的現實情境，考慮我們在這樣的情境中如何能依道德原則來為行動實踐提供方向指引。他並稱此對話倫理學的责任倫理學 B 部分為：「以策略補充的溝通倫理學作為未來相關的責任倫理學」(Apel, 1984: 626)，或說它所討論的對象應是：「後習俗的對話倫理學之應用可期待性的原則道德問題」(Apel, 1988: 124)。

(二) 責任倫理學的軌範性道德策略原則

阿佩爾希望能為對話倫理學補充 B 部分的责任倫理學討論，以一方面說明能使正當性的規範具有可應用性的必要條件何在；另一方面，則試圖為規範遵循的可期待性建立基礎。而這等於是在現實生活的行動領域內，追問道

2 此點特別透過 Dietrich Böhler (1992: 202-203) 的說明，而得到澄清。

德原則如何具有行動指引功能，或實踐理性如何能產生動機推動作用的可能性條件。乍聽之下這似乎是指阿佩爾主張，由於在現實世界中，我們無法指望別人會遵守共識溝通的結果，所以我們就可以不負遵守溝通共識的責任。或者好像說，阿佩爾主張如果防人之心不可無，或當目的可以使手段神聖化，那麼採取在道德上不允許的行為，反而才是我們應盡的義務。但是難道道德允許我們，只因意識到生活世界的現實性，就有充分的理由可以放棄義務論倫理學的規範普遍性要求？阿佩爾使用責任倫理學的道德策略這個概念，的確有許多表達不恰當的地方，因而引發不少的批評。但阿佩爾使用「道德策略」的說法，其實一方面是因為他反對哈伯瑪斯主張對話倫理學僅是基於「理解取向的溝通行動」而說的。他不同意哈伯瑪斯將「理解取向的溝通行動」與「成功取向的策略行動」這兩種理性的模式截然二分。因為如果考慮到他人在具體情境中對有關係的特殊他人負有個別責任的話，那麼在規範的應用中我們就不能否定他人有採取策略性行動的可能性與正當性。另一方面，阿佩爾在道德實踐中強調策略性的說法，則是順著前述韋伯責任倫理學的用法而說的。因為我們一旦意識到，義務的無條件限制性必須基於規範奠基的理想化條件預設而成立，那麼具正當性的規範在現實的實踐中就必然具有條件限制性。就此而言，相對於義務的無條件限制性而言，任何在現實上能被應用的規範，即無法避免具有策略性的性質，否則它就難以具有在現實生活中被普遍遵循的可期待性。

阿佩爾雖然接受韋伯針對康德的存心倫理學所提出的責任倫理學批判，但他並不因此就接受韋伯在其責任倫理學中的價值目的論與道德決斷主義。他澄清說，他在對話倫理學的 B 部分中，為溝通倫理學的基本規範補充道德策略的目的論行動導向，並非是一種已經預先選定了某種善或價值的目的論倫理學。在他的對話倫理學 B 部分中，能使溝通倫理學的最後奠基論證完整起來的道德策略，並不需預設對善生活或幸福之內涵的知識，而是只以溝通條件的長期實現為目標。(Apel, 1984: 633; 1988: 147) 換言之，阿佩爾認為，如果我們允許行為者在現實的生活情境中，可以採行具策略性的目的論行為導向，那麼允許這樣做的道德正當性條件即在於，它必須以溝通倫理學之理想化的規範條件能被現實地建立起來，作為行動最終的目的。惟當以建立道

德原則的實踐或規範的可應用性條件作為軌範性的理念，那麼我們才能暫時懸置正當規範的義務約束力，而在現實情境中允許我們自己採行責任倫理學之長期的道德策略。否則像是韋伯所謂的責任倫理的道德策略考慮，就有落入目的論倫理學或現實政治之權謀運用的疑慮。一旦道德策略是以道德原則能被普遍遵守之理想化條件的現實建立，作為其行為指引的軌範性原則，那麼責任倫理學的考慮才能維持作為一種普遍主義的理性倫理學性格，而成為對話倫理學理論建築中的一部分。

在阿佩爾的對話倫理學版本中，應用問題的核心因而在於，能為規範的可應用性建立實現條件的軌範性道德策略原則：(1)其明確的原則內容究竟為何？(2)它們最終如何具有產生動機推動的作用。針對這兩個問題，阿佩爾都主張必須透過先驗語用學的「徹底反思」來加以解決。³ 阿佩爾一方面指出，只要我們徹底反思在最終奠基的論證中，我們事實上早已經知道規範奠基之理想性預期的違反事實性，以及因而必須正視現實性與理想性之間的緊張關係，那麼我們就得同時承認我們有義務，去有助於共識溝通之理想性條件的實現。因為我們一旦在反思中必須承認，在現實的生活世界中，那些透過共識的溝通即能使正當規範具有遵守有效性的理想性條件，並非是早已經現實存在的，那麼能使正當規範具有實踐可期待性（或情境可應用性）的條件即在於，我們必須先為產生目前還不存在的共識溝通行動的條件而服務。而這包含著說，一旦策略性的行動能有助於溝通條件的建立，那麼在責任倫理的觀點上，它就仍是道德上許可的。就此而言，即使個人（特別是政治家）所做的策略性考量，無法與有自我利害關切的人達成共識，但他仍可與無限制的溝通社群的理性成員形成共識。在此以理想的共識作為軌範性的原則，即涵蘊著在理想化條件不存在的現實生活世界中的道德行動決定，都必然高瞻遠矚地具有計之長遠的策略性質。

3 阿佩爾主張透過「徹底反思」，以從語用學的先驗溝通預設引申出：語用規則具有必然需被遵守的無條件性，即同時證明它們本身就是具有義務約束性的行為基本規範，因為道德義務無非即指一種必須被無條件遵守的規範。這種觀點最早由阿佩爾的弟子 Wolfgang Kuhlmann（1985）提出，阿佩爾在 1986 年的論文中加以深化，並在日後稱此「徹底反思」為規範奠基的「反躬自省原則」（Selbsteinholungsprinzip）。

透過規範奠基與規範應用的行動領域差異，與徹底反思之語用學反躬自省原則的自我一致性，Apel (1973: 431; 1988: 141) 即從我們在日常對話中都必須預設「實在的溝通社群」與「理想的溝通社群」的存在，以及此二者之間存在著既統一又有差異的辯證性結構，而進一步推導出責任倫理學的雙重軌範性原則應即是：(1)在所有的行動中，人類的存活作為實在的溝通社群必須被確立，(2)要在實在的溝通社群中發展理想的溝通社群。這顯示，對於阿佩爾來說，對話倫理學的道德基本原則，不能只有純粹對話的可普遍化原則(U)與或理想主義的行動原則(U^h)，而是還要有「道德策略的補充原則」(moralisch-strategisches Ergänzungsprinzip, E) 作為責任倫理學的奠基。(Apel, 1988: 142) 在對話倫理學 B 部分中，作為道德策略的補充原則(E)，其能為行為者在現實的生活情境中提供方向指引，即因透過理想與現實之緊張關係所產生的長期道德策略原則，要求能提供：(1)在促成共識溝通之理想條件的實現之意義下，應有一實踐—政治之目標設定的軌範性規範；(2)對原則(1)所有已經存在的實現條件，在自然或歷史—社會實在性的層次上，應有一加以保全的軌範性規範。(Apel, 1984: 612)

而以軌範性原則的令式形式來表達在規範應用領域中的基本道德原則，其作為補充的道德長期策略原則即可說成是：

- (1)始終致力於，有助於共識溝通關係的長期實現，以使得理想的溝通社群更接近於來臨。
- (2)始終關切於，保存已經存在之理想溝通社群的可能實現之條件（如真實的人類溝通群體的生物性存在，以及第一點之文化預設的存在）。(Apel, 1984: 633)

阿佩爾有時也稱上述第一原則為「革新原則」(Veränderungsprinzip)，稱第二原則為「保全原則」(Erhaltungsprinzip)。(Apel, 1988: 149) 由此可見，阿佩爾所謂責任倫理學的軌範性道德策略原則，並非指我們可以單為達成自我維持的利益，而私下使用的實用聰明，或在現實政治中為達成某些價值目標就可以採取權謀的手段。而是指在現實的生活情境中，由於具正當性的道德規

範並不能直接等同於具可應用性的規範，因而爲了使規範的普遍遵循能具有理性的可期待性，那麼我們即必須在責任倫理學的軌範性策略原則的指引下，爲道德的可實現性建立條件。而且也惟有在這個前提下，我們才能允許在現實的生活情境中，採行不能完全符合義務論倫理學要求的策略一目的性行爲，以使道德的實踐終將成爲可能。

與阿佩爾提出上述責任倫理學構想同時，哈伯瑪斯也開始意識到對話倫理學的確會因道德奠基之認知主義的動機缺乏，而產生規範之不具可應用性的實踐難題。他在當時即主張，爲因應規範遵循的不可期待性，倫理學應轉向與法學結合。以能透過法律的行動強制性，爲規範的普遍遵循建立可期待性。這種論點乍見之下，似乎只是在重蹈法實證主義的窠臼，亦即想以法律宣告背後的政治權力，作爲規範能被普遍遵守的強制性基礎。阿佩爾因而反過來批評，在哈伯瑪斯的溝通行動理論中，「理解取向的溝通行動」既然只能建立在無宰制之最佳論證的理性說服之上，那麼法律的外在強制性即不可能在對話倫理學的架構中，得到道德正當性的奠基。(Apel, 1992: 41-57) 相反的，在他的責任倫理學構想中，由於他能說明在現實的生活情境中，具道德正當性的規範在其應用中，能被允許做出策略性的考慮，因而在他的對話倫理學之責任倫理學 B 部分中，考慮透過法律的強制以策略性地使規範能得到普遍地遵守，即具有道德正當性的基礎。

阿佩爾據此修正他的對話倫理學架構，主張應在對話倫理學之正當性奠基 (A 部分) 與責任倫理學 (B 部分) 之間，再加入法律規範的強制作爲 B 部分的第一要素。以使對話倫理學的 B 部分，能作爲「法律的強制權限與政治暴力之證成的基礎」(Apel, 1992: 57)。這一方面是因爲，透過責任倫理學可以將法律強制視爲實現道德的策略性補充原則，而賦予法律具有道德正當性的基礎。另一面也可以回應哈伯瑪斯批判他的責任倫理學，最終只能訴諸政治家個人的策略性考量。因爲在法律強制的道德證成中，涉及的並不是每個人爲了自我維生的需求，以致於必須承擔以暴力對抗暴力的責任，而是涉及公開的、由國家壟斷的暴力強制之正當性。國家的暴力壟斷在於使個別的公民能無風險地行道德，法律強制的目的亦意在爲個人卸除在道德上必須負責任地應用暴力的負擔。(Apel, 1992: 58) 阿佩爾因而認爲，對於彼此負責

任的理想溝通社群中的成員而言，法治國的政治權力與實證法的交互建構，事實上已經為我們在現實的生活情境中，必須負責任地採取以策略對抗策略的行動，提供了能夠進行共識建構的道德基礎。(Apel, 1992: 46)

Apel (1992: 60-61) 最後並將他對道德、法律與政治責任之間的建築學關係所做的思考，歸結成以下三點結論：(1)透過對話倫理學的责任倫理學 B 部分，法律與政治可以被包含在道德的應用領域之內。在此，對話倫理學的 A 部分，作為理想性的普遍主義原則的共識設準，完全沒有失去它的效力，而只是被補充或因而取得能被應用的資格；(2)道德、法律與政治之間的建築學差異仍能被維持；(3)在三者之建築學差異化的意義上，對話倫理學可以區分成三個部分，亦即：A 部分處理道德一規範問題之理想性程序原則的奠基；B1 部分處理法治國的強制命令與基於強制的法律規範之有效性的道德證成；B2 部分處理狹義的道德（在 A 部分的意義上）與廣義的策略行動（我們可稱之為責任政治）之間的責任倫理學中介。而這即是阿佩爾透過道德、法律與政治責任之應用領域分化與規範效力差異，為對話倫理學最早搭建起來的建築學架構。

二、哈伯瑪斯論規範遵循之可期待性的民主法治國基礎

哈伯瑪斯的哲學思想發展，一直是透過與阿佩爾爭論而激盪出來的。在對話倫理學的構想中，哈伯瑪斯一方面反對阿佩爾透過先驗反思就將建構溝通共識的語用規則，視為是道德的基本規範；另一方面，他也反對在規範應用的問題上，只透過先驗反思的自我一致性，就確立以理想化條件的長遠實現，作為行動之道德策略的軌範性原則。⁴就哈伯瑪斯而言，阿佩爾從對話倫理學的應用問題所進一步發展出來的責任倫理學 B 部分，不僅違反了對話倫理學必須以對話溝通，作為兌現道德正確性宣稱之惟一機制的根本立場；更是走了回頭路，主張可以懸置規範正當性的義務性要求，而把道德的決定又依主體主義的獨白模式（甚至個人主義的決斷論模式），交給能夠高瞻遠

4 關於阿佩爾與哈伯瑪斯對於對話倫理學的一系列爭論，Marcel Niquet 曾分成三個階段（1973-1983, 1991-1996, 1998~）來詳加討論。請參見：Niquet, 2002: 42-116。

矚（但卻不能為其選擇做出理性奠基的）責任政治家，去進行目的論的價值決定。⁵對於哈伯瑪斯而言，道德策略若是不能透過公開討論而決定，那麼那些為生活世界的人際互動所制定的行為規範，就沒有經過所有利害關係人的共同同意。就此而言，阿佩爾所謂的政治責任倫理學的長期道德策略，其實並無法客觀地證成本身的規範正當性。

阿佩爾試圖透過責任倫理學的道德策略考量，以將規範奠基的理想化情境預設，與規範應用的現實生活情境結合在一起。這個任務對於哈伯瑪斯而言，毋寧應依理性自然法的傳統來理解。亦即，他主張我們必須能以公民的身分，理性公開地參與法律的制定，以使我們私人自主的行動空間，能在基本權利的保障與遵守共同同意之法律規範的前提下，得到承認與受到保護。在民主法治國的制度構想中，我們一方面容許個人有追求私人自主之利益滿足的策略性行動空間，另一方面則賦予他作為國家公民，能以公開參與政治立法的公共自主性，體現他們得以節制國家統治權力的人民主權。哈伯瑪斯由此發現，他原先思考對話倫理學的理想化奠基與情境應用之間的緊張關係，實屬法哲學的基本問題。但這不是因為法律具有組織共同生活的工具性作用，或因它能透過政治權力的宣告而具有外在的強制力。而在於法治的實然有效性，若能透過民主的立法程序而得到正當性的證成，那麼它們就與道德自律的自我立法一樣，都是經由溝通討論的共識建構，而以理性公開的公共自主性，建立尊重私人自主的主觀行動空間。Habermas (1992a: 599) 因而即在「若無民主之實現，即無自主之法治」(Kein autonomes Recht ohne verwirklichte Demokratie) 的基本觀點下，試圖透過法律同時具有的「實然性」與「有效性」，來解決道德哲學本身無法解決規範奠基與規範應用的落差問題。此後他即從對話倫理學的應用問題，進一步轉向法學與政治哲學的討論，以至於最終寫成他的法哲學主要著作：《實然性與有效性—論法權與民主法治國的對話理論》。

哈伯瑪斯在《實然性與有效性》這本法哲學著作中，雖然已經刻意抹去

5 對於阿佩爾的責任倫理學構想，是否已經違背對話倫理學的基本立場，對此 Gerhard Schönrich 曾經做過深入的探討。其所持的批判觀點，可以參見：Schönrich, 1994: 84-112。

他的法政哲學係從對話倫理學的應用問題討論發展出來的理論痕跡，以使他的法哲學成為獨立的著作。但若不從他必須回應阿佩爾對他的對話倫理學之認知主義的批判，而試圖透過法律來中介道德義務與政治責任的關係，以解決規範奠基與規範應用之實踐領域的結構性差異。我們就很難理解：為何他的法哲學著作會以《實然性與有效性》為名；或者，為何他的法哲學著作會以「意義與真理」這種語言哲學的討論開始；為何他對法權概念的重構，會建立在以道德作為認知系統，而以法律作為行動系統的區分之上；以及他為何試圖把強調人權的政治自由主義與強調人民主權的共和主義，理解成國家公民之私人自主與公共自主的法權兩面性，以透過重新調整二者在法哲學中的公法與私法之間的理論關係，提出他的程序法典範與審議式民主的政治哲學構想。詳細分析哈伯瑪斯法哲學的理論體系，並非本文的工作。我底下將僅限於說明哈伯瑪斯如何批判阿佩爾政治責任倫理學的基本構想，然後再分析他如何由此發展出他獨特的民主法治國理念，而得以將道德、法權與施行政治權力的責任要求，結合成一個能相互支持的建築學構架。

(一) 語用規則的規範性與溝通的合理性

哈伯瑪斯對於阿佩爾的批判首先在於，他認為必須先明確區分出，在對話反思中所重構出來的語用規則之規範性，究竟只是作為建構溝通合理性（或即知道應如何參與討論實踐）的「先天」知識，或它同時也是作為具義務約束性的道德基本規範。透過語言溝通以進行人際互動的協調，這是人之為人的基本「資能」(Kompetenz)。語用學的哲學研究進路，即在於透過「對話反思」(阿佩爾)或「溝通資能的重構」(哈伯瑪斯)，來理解人類在語言溝通中，究竟如何透過意義理解的一致同意，達成能以言行事的行動協調。人際之間的互動協調，如果不需透過利益交換或暴力脅迫，而僅憑在語言溝通中的意義理解即可達成，那麼使溝通行動成為可能的語用預設或對話規則，即可代表人際間最基本的理性互動模式。透過反思在日常生活實踐中的溝通行動，並重構出那些我們在溝通行動中，必然已經正在遵守中的語用規則，即可進一步將這些原即隱含在人類溝通資能中先天規則能力，明確地以程序性原則的形態表達出來，而為倫理學、社會學與法政哲學的基本原則奠定先

驗的理性規範基礎。

倫理學的道德義務，必須立基於個人行為格律的可普遍化；社會學的社會行動理論，必須建立在對他人行動之意義理解的可能性之上；而法哲學的民主立法，也必須預設公民的共同同意。道德、法律與政治雖屬不同層面的人際互動，但只要在其中的人際互動必需是理性的，那麼它們就得依照溝通討論的形式進行。因為惟有透過溝通討論的互動形式，我們才能自覺地回復到人作為溝通參與者的身分，而僅依意義理解的一致同意，為道德義務、法律規範與政治責任的實踐判斷，奠定正當且可接受的理性同意基礎。哈伯瑪斯思想成熟時期所從事的哲學工作，無非在於透過語用學的分析，找到規範我們溝通對話的語用規則，再以這種能彰顯出人際互動之溝通理性模式的「對話理論」(Diskurstheorie)，作為重構倫理學、社會學與法哲學的理論工具，而陸續發展出他的「溝通行動理論」、「對話倫理學」與「法權與民主法治國的對話理論」。

哈伯瑪斯在他的「普遍語用學」構想中，雖然一開始也同意阿佩爾「先驗語用學」的看法，主張我們惟有透過對「溝通資能」的反思重構，才能找出我們在溝通過程中，早已經預設我們正在遵守中的先驗語用規則。他與阿佩爾最後也都同意 Robert Alexy 的對話分析，⁶認為在溝通討論中，討論參與者若是不遵守像是對等、開放與無宰制性這些語用規則，那麼要不是討論的實踐不能運作，否則就是我們的溝通行動將退化成策略性行為的遮掩形式。所有溝通參與者在討論中，都「必須遵守」這些語用規則的規範性要求，以使語言的溝通能發揮行動協調的作用。但問題是，對哈伯瑪斯而言，這種語用學的「規範性」，並不是我們在原則上可以接受或拒絕的義務性要求，而是指我們每一個人在語言溝通的資能中，都早已經知道應當如何加以使用的規則性知識。語用預設只是用來建構討論實踐所需的合理性條件，它們不具行動義務的特性，而只具「先驗的必要性」(transzendentalen Nötigung)。在此，我們稱語用規則是先驗的預設，是指討論實踐的參與者，只要願意參與討論

6 Alexy 對於「對話規則」(Diskursregeln)的相關分析，被哈伯瑪斯引用的情形，請參見：林遠澤(2003: 419-422)。

的實踐，他們就「無可迴避地」必須在溝通預設中，預先採取由遵守這些規則所形成的理想化言談情境。而不是如同阿佩爾主張，只因這些預設的必要性，是在對話的反思中無法有意義地加以反駁的，因而它們就是我們必須無條件加以遵守的道德基本規範。

在面對實際問題的溝通討論中，必須預設理想言談情境的存在，這是因為我們惟有依據那些能建構出理想言談情境的語用預設，例如充分公開、參與者都具有平等的權利，與態度的表達沒有強迫性等條件，作為建構具體共識的理想化程序性條件，那麼在討論中，討論參與者都僅依據最好的理由之理性論證力量，建構出大家都願意共同遵守的規範，這才是理性可預期的。哈伯瑪斯因而一再強調，虛擬的理解實踐之違抗事實的理想化作用，只是借助語用規則的規範性，形成一種溝通合理性的要求，以在日常生活中，提供我們用來懸置習俗的實然有效性，而重新進行社會合理化的批判學習過程。我們在語言行動中所隱含（或明確表達出來）的正確性或真理性等有效性宣稱，其可兌現性預設了它應當經得起所有人的批判與檢驗。溝通討論的過程因而內在地具有一種超越歷史—社會脈絡的理性批判潛能。⁷就此而言，正當性奠基的理想化預設，只是「內在的超越」(Transzendenz von innen) (Habermas, 1992b: 30)，它的軌範性只具有內在於世界中的超越性，而非意指真有一個存在於現實世界之外的理想烏托邦。共識討論的理想化預設，具有溝通合理化的理性規範潛能，但這種理性的潛能惟有在討論實踐的進行過程中，才能被實現出來。在真實的實踐討論中，共識的形成必須一方面能滿足有效性宣稱之批判的可兌現性，但在另一方面它也必須能被現實的討論參與者無強迫地接受。可見，在規範奠基的討論中，我們必須同時預設理想化情境與現實情境，但這並非如同阿佩爾所言，真得存在兩種具有結構性差異的不同存有論領域，而是在真實討論的共識建構中，任何具正當性的規範，都必然同時具有「有效性」與「實然性」的一體兩面。

一旦在理想言談情境的預設中，透過遵守語用規則所形構的溝通合理

7 關於哈伯瑪斯的真理概念，如何能具有規範性或超越脈絡性的理性批判潛能，請參見林遠澤 (2005b) 的說明。

性，只是用來為規範的正當性，建立合理可接受的程序性條件。那麼我們就不能像阿佩爾一樣，停留在傳統形上學之兩重世界觀的想像中，而誤將奠基討論的理想化預設，執實為一種與「實在的溝通社群」相對立而存在的「理想溝通社群」。哈伯瑪斯對於阿佩爾以非常強的義務論觀點，來解釋語用預設的規範性內涵，並主張可以從對話內涵的反思確定，引申出它們具有作為道德基本規範的義務約束力，甚至想由此得出上述責任原則的動機推動基礎，都表示無法接受。透過對阿佩爾對話倫理學之先驗語用學版本的批判，哈伯瑪斯雖然早已主張，要建立規範應用之可期待性的理性基礎，即必須從道德過渡到法律的領域。但直到發表〈法律與道德〉的演講之後，他才開始清楚地理解到，對話倫理學的應用問題之所以需要法學的補充，並不像傳統法哲學的看法一樣，主張要不是應將法律視為是道德之有缺陷的補充形式（自然法傳統），否則就是視法律的實然有效性可以完全獨立於道德的正當性之外（實證法傳統）。而是法治國的民主立法與意志自律的道德立法一樣，都同源於在人類語言溝通資能中追求共識同意的理性潛能。⁸ 據此，哈伯瑪斯即將人類基於溝通資能，追求以共識同意作為協調人際互動之理性的根本原則，稱為對話原則（D）：

行動規範是有效的，惟當它能取得參與理性討論之所有可能的利害關係人的同意。（Habermas, 1992b: 138）

從普遍語用學的觀點來看，道德與法律因而都是同源於「對話原則」所表達的溝通合理性。只不過這兩者仍有差異存在：道德是應用在個人意志之內在動機結構中的自我立法，而法律則是應用於使人際間恣意（Willkür）的外在行為能夠彼此相容的自我立法。「內在於個人」與「彼此外在之間」的區分，窮盡了人類全部可能的行為領域。道德與法律的同源異用，在此因而可以構成彼此互補，而非互斥或相互取代的關係。為此之故，哈伯瑪斯除

8 關於哈伯瑪斯從他發表〈法律與道德〉的演講，到寫成《實然性與有效性》這本專書的過程中，如何將他對於道德與法律之關係的看法，從「從屬性互補」轉變成「同源性互補」的關係，此點請參見林遠澤（2010）的專文闡釋。

了已經在「對話倫理學」的構想中，透過對話原則(D)為道德建立要求正義對待的「可普遍化原則」(U)，現在更依據對話原則，將公民參與法治國之政治立法的「正當性立法程序」，以「民主原則」的形式表達成：

法的律則，惟當在由法律建制的討論性立法過程中，能取得所有法律同人的同意，才能宣稱具有正當的有效性。(Habermas, 1992b: 141)

透過道德與法律的同源互補關係，哈伯瑪斯乃得以從阿佩爾的韋伯詮釋，再度回到康德的道德普遍主義。其實當康德要處理出於恣意之外在行為的人際規範關係時，也是先轉向法哲學的討論，以試圖說明：法律規範正是一方面基於共同同意，而具有保障個人自由的道德正當性基礎；另一方面，透過具合法性的法律強制，也可以使規範能被普遍遵循的可期待性，具有對行動動機產生影響的作用。康德因而並不像韋伯所批判的，只持存心倫理學的觀點。康德(Kant, 1963: 337)也理解法政哲學所討論的實踐領域，主要應處理出於個人恣意之外在行動所產生的人際衝突問題。在這個領域中，個人的自由要成為可能，即需透過外在的強制而使每一個人的自由，都能透過遵守普遍的法律而彼此相容。康德同樣容許在現實的實踐情境中，可以透過法律的強制以使規範的普遍遵循具有可期待性。且惟當如此，尊重個人人格尊嚴的道德要求，在現實上才是可被落實的。對於對話倫理學的可應用性問題，哈伯瑪斯因而不像阿佩爾求助於韋伯的政治責任倫理學，而是回到康德的《法學的形上學基礎》。以試圖透過對話理論，將康德在法哲學中有關私法與公法的區分，重構成一套以「基本權利體系」與「法治國原則」為基礎的「法權與民主法治國的對話理論」。

(二) 在民主法治國中道德、法權與政治責任的同源性互補

阿佩爾透過應用問題的討論，為對話倫理學建立了一個涵蓋法律與政治在其責任倫理學B部分中的建築學架構。但在他的架構中，法律與政治的規範效力顯然是低於道德義務所具有的普遍有效性。因為它們一方面必須訴諸額外的強制約束力，另一方面則需取決於行為者為完成其個人主觀認定的目

的所做的策略性考量。在這個架構中，法律將因缺乏共識同意的正當性，而有被降格成主權者之統治工具的疑慮。而道德在這個架構中，也將因它僅具責任策略的性格，而造成道德自律的義務性要求，將被懸置成僅是對軌範性理念的長期趨近，而無法當下發揮對錯判斷與行動指引的作用。阿佩爾透過責任倫理學的建構，將對話倫理學擴大到現實生活情境的應用領域中，雖然並不算成功，但他批判哈伯瑪斯訴諸法律，以為道德補充規範遵循之可期待性的作法，一方面只會更凸顯出普遍主義倫理學的道德認知主義，是一種在實踐上軟弱無力的抽象道德性觀點，而恐將造成對話倫理學的瓦解。另一方面，若語用預設只是建構溝通合理性的理想化條件，那麼在「理解取向的溝通行動」中，我們若僅以最好論證的理性說服，作為惟一正當的行為強制基礎，那麼法律借助國家政治權力所實施的外在強制，就根本無法得到理性的證成。哈伯瑪斯的理論因而也一度陷入兩難的困境：要不是他的溝通行動理論要求無宰制的社會整合理念是錯的，否則就得承認，他的溝通行動理論只是一種理想的烏托邦，以致於在其中，法治的強制最終並不具有必要性。

透過阿佩爾的批判，哈伯瑪斯承認他過去在奠基討論中，的確未能為規範之普遍遵循的可期待性建立理性的基礎。但透過阿佩爾強調責任向度在道德實踐中的重要性，也促成哈伯瑪斯進一步發現到，他原先借助「可普遍化原則」(U)所表達的道德觀點，其實已經不是康德嚴格主義意義下的義務論倫理學，而是同時包含有後果責任的目的論觀點。在可普遍化原則(U)的內容中，規範的可同意性很顯然一方面是建立在所有人不被強迫的可接受性上；另一方面則是建立在所有人共同利益的滿足之上。這表示對話倫理學的可普遍化原則本身，表達出兩種基本的道德觀點，亦即，具正當性的規範應滿足：(1)平等地尊重每一個人之人格尊嚴的正義要求，與(2)承認彼此的基本利益必須能被滿足之社群共同生活的團結要求。然而正如阿佩爾所指出的，規範應用的領域並非在於規範奠基所預設的理想化情境中，而是每一個人面對維持自我生存的系統，都難免會做出對自身有利的策略性行為考量。一旦在道德的奠基討論中所做出的道德判斷，因其對現實的個人不具遵守的可期待性，以致於正確的道德判斷並不能直接對行動實踐產生動機推動的力量，那麼這些規範在現實的生活中就將不具有可應用性。

阿佩爾要求透過反躬自省的自我一致性，以將我們透過回復到原初溝通參與者身分所承認的基本規範效力，直接轉移到現實情境，以使我們能將奠基的理想情境之歷史實現，視為是軌範性策略原則的動機來源。對此，哈伯瑪斯雖然不同意語用規範對於討論之外的現實行動，具有阿佩爾所指稱的義務約束力，但他其實並不反對，如果要為規範遵循的可期待性奠基，那麼我們就得嘗試在我們內在的人格結構中，建構能依道德程序主義進行與他人互動的理性行為模式。只不過哈伯瑪斯並不因而就主張，道德實踐或正當規範之可應用性的問題，最終只是個人道德教養的問題，或是必須寄望責任政治家為我們做出高瞻遠矚的價值決斷，而是必須將主張「正義優先於善」的道德形式主義，轉化成民主法治國之政治立法程序的客觀建制。這個觀點的轉折關鍵在於，哈伯瑪斯受到米德（George H. Mead）社會心理學的影響，主張個人自我同一性的人格構成，惟有在社會化的學習過程中才能達成。道德實踐的動機推動基礎，若即在於我們必須將正當性奠基的程序性條件（亦即必須遵守公開、平等與無宰制地對待他人的規範），內化成能做出行動決定的人格結構，那麼這就得同時進行社會生活的合理化建制。以能透過平等對待、互惠合作的社會化生活，教養出具有正義與團結之道德觀點的個人人格。要求自我教養成為具意志自律能力的道德人格，同時隱含我們要求應有社會秩序的合理化安排。建構法律與政治制度的必要性，因而並非只是道德不能實行之下的策略性要求，而是與道德自律同時發展的公共理性之自我立法的要求。

我們已經提及，自律道德與理性自然法的不同只在於，道德處理的是理性存有者的規範正當性奠基，它要求人與人之間的互動應能合乎正義與團結的觀點。但就現實的生活而言，法律與政治所需解決的問題，卻不只是正義與團結的要求，而是「爭議裁決」（Streitschlichtung）與為「集體目標之合作達成」進行「集體的意志建構」（Kollektive Willensbildung）之現實問題。（Habermas, 1992b: 173）在現實的生活情境中，道德的作用立刻就面臨它的限制性。在共同生活的爭議裁決與集體目標的達成上，我們一旦要根據道德的可普遍化原則進行判斷，那麼我們對於一個規範能否在無強迫的可同意性之下滿足所有人的利益，就會因後果與附帶作用的難以計算、缺乏動機推動

與無團體組織能加以執行等問題，而面臨到「認知的不決定性」(kognitive Unbestimmtheit)、「動機的不確定性」(motivationale Ungewißheit)與「義務賦予的無可歸責性」(Unzurechenbarkeit von Verpflichtungen)等道德實踐的困境。(Habermas, 1992b: 148-149) 面對道德在現實生活情境中的應用困難，法哲學即思考透過立法程序，運用由政治統治權力所建構的司法與行政部門，將共同生活的爭議裁決與集體目標達成，交由法律共同體的所有成員進行民主的共識討論，以避免這些問題造成對於個人道德的苛求。道德實踐需要政治責任的補充，因而並非在於需寄望高瞻遠矚的政治家，而在於如何能使司法與行政之政治統治的權力運作，能透過依法審判與依法行政的要求，而受到表現在立法過程中的人民主權之節制。

哈伯瑪斯透過對阿佩爾政治責任倫理學的批判，嘗試在對話倫理學的應用問題中，透過法哲學重構規範遵循的可期待性基礎。這個問題反過來看，即等同於，我們如何能依道德普遍主義的要求，就規範的正當性必須立基於共識的可同意性，建構出一個合乎理性溝通程序的立法制度。從法律作為道德之穩定行為期待的角度出發，也使哈伯瑪斯對法哲學有了全新的視野。他不僅因而看出過去理性自然法理念的缺點，也意識到重建道德、法律與政治關係的必要性。從普遍語用學的重構來看，哈伯瑪斯發現道德與法律只是溝通理性之「個體發生」(Ontogenese)與「種系發生」(Phylogenese)之同源發展的過程。以西方的歷史發展作為結構發生學之文化進化的事實檢驗基礎，使得哈伯瑪斯理解到，道德自律與理性自然法的思想，其實都是同時從傳統習俗的反思批判中產生出來的。與道德自律的覺醒同時，理性自然法係以契約論的理論形態，出現在西方現代社會的法治建構中。契約論同樣要求，應將法律強制或政治統治的正當性，建立在公民的共同同意之上。哈伯瑪斯因而說：「[契約論的]程序性的基本思考透露出，現代自然法的理性在本質上仍是實踐理性，亦即是自律道德的理性」(Habermas, 1992a: 589)。只不過契約論在洛克與盧梭的哲學構想中，卻被分化成政治自由主義與共和主義的形態。政治自由主義強調個人主觀權利的保障是對的，因為個人主觀行動自由的彼此相容，是道德自律在現實中不可或缺的條件。但政治自由主義卻忽略了法律與道德的內在關聯性，而僅將法律強制的正當性建立在個人利益的滿

足上。相對的，共和主義強調人民主權原則的優先性也是對的，因為政治的正當性應建立在我們能以公民的身份參與共同生活的決定，但共和主義卻忽略政治生活與道德普遍主義的內在關聯性，以為社群共同體的公意即已代表了公民共同同意的人民主權。近代法哲學的契約論，因而仍有待對話理論加以重建。(Habermas, 1992b: 112-134)

根據對話理論的觀點，道德原則與民主原則都同源於人類在溝通資能中追求共識同意的溝通理性潛能。道德原則表達我們私人自主性的立法要求，而民主原則表達我們公共自主性的政治立法要求。道德與法治的確各有不同的應用領域，道德應用於理性存有者的正義對待，它因而是一種道德判斷的認知系統，而法治則是應用於現實的共同生活的行動系統。兩者的共同交集在於法律：法律與道德有重疊之處，因為它們都強調對人的基本權利的平等尊重；法律與政治也有重疊之處，因為它們都必須處理共同生活的爭議裁決與集體目標的達成。這兩者的領域差異化，並非理想與現實之存在領域的分化，而只是在對話討論中，問題領域的分殊化。他們共同由法律加以中介，以致於法律必須一方面具有道德正當性的要求，另一方面則必須與政治權力相結合，以對現實生活的爭議裁決與集體生活目標的目的性一策略性達成，具有工具性的系統運作功能。當代哲學的正義理論與法律社會學的功能主義，大都只片面地看待法律應中介道德與政治的某一方面，而無法融貫一體地在實踐理性建築學的架構中加以理解。但哈伯瑪斯卻能透過對阿佩爾責任倫理學的批判，在規範遵循之可期待性的理性基礎上，依道德、法律與政治責任具同源互補關係的建築學藍圖，為法哲學建立起一座巍峨的新大廈。

伍、結語

本文一開始以蘇格拉底為例，透過分析在實踐推理之三段論式中的實踐理性運作過程，指出倫理學的應用問題應在於實踐理性的「情境詮釋」與「動機推動」上。以進而說明，對話倫理學並不將這兩個問題只理解成判斷力（或實踐智慧）所進行的規則應用之個例闡釋，或只是對抗意志軟弱的道德訓練問題，而是正視在規範奠基與規範應用之間，存在著介於典型情境與具體情

境，或理想化的情境與生活世界的真實情境之間的領域落差。並從而指出對話倫理學的應用問題應解決：(1)規範應用的情境合適性，與(2)規範之普遍遵守的可期待性之理性基礎的問題。針對這兩個問題，阿佩爾提出「規範奠基的兩階段倫理學」與「道德策略的責任倫理學」，而哈伯瑪斯則借用 Günther 的「合適性討論」與他自己的「法權與民主法治國的對話理論」來加以說明。阿佩爾強調我們在實踐中必須如同政治家，為採取道德策略負有責任倫理，這顯示阿佩爾比較關切的是：如何中介吾人作為理性存有者與現實個人之間的認同差異，以使正當性的規範透過政治責任的中介，而能為規範遵循之可期待性奠定基礎。哈伯瑪斯透過民主法治國的奠基，則顯示他更關注於，如何透過生活世界的合理化，使理性溝通所需的理想性條件能最大可能地實現在我們的法政制度中。以達成使規範的正當性要求，能以保障與實現權利系統的形式，在國家的政治權力運作中得到客觀的實現。

透過上述對於對話倫理學之應用問題的討論，我們其實也已經將介於道德義務、法律權利與政治責任之間的規範效力差異與作用互補的關係，粗略地以一種建築學的架構展現出來。現在則更可以清楚地圖示如下。在圖 2 中，我們把對話倫理學的奠基討論(A1)，與由 Günther 所提出的合適性討論(A2)，列在規範奠基領域的兩個階段之中。以說明奠基討論的目的在於建立基本規範的正當性基礎，而合適性討論的目的則在於建立單稱道德判斷（或具體規範）的正確性。然而正如阿佩爾提出批判，而哈伯瑪斯後來也同意的看法，Günther 的合適性理論，只處理具體規範之正確且合適的應用問題，但卻未能考慮到規範應用在現實世界能被普遍遵守的可期待性問題，因而它仍屬於阿佩爾所謂的對話倫理學 A 部分。阿佩爾明確地把規範奠基與規範應用的結構差異性凸顯出來：在規範奠基的領域中，我們假定每個人都能採取去脈絡化與無特定動機的假設性態度，但在規範應用的領域中，我們卻需承認具體的個人所採取的是能建構自我認同的實質價值整合的負責任態度。在處理規範遵循之可期待性的對話倫理學 B 部分中，哈伯瑪斯認為惟有借助民主法治國的理念才能說明，我們如何能結合在對話倫理學 A 部分中的道德正當性要求，與在 B 部分中能為規範之普遍遵循提供可期待性的實然有效性要求。但阿佩爾認為民主法治仍只是生活世界中的系統強制，這是社會控制而非倫理

圖 2：道德、法權與政治責任在實踐理性建築學中的規範效力差異與互補關係

問題向度	層次差異	應用領域	討論型式	基本預設	規範的有效性宣稱	判斷所根據的原則	規範種類
規範的奠基	A1	基本規範	理想化的討論	預設規範之普遍遵守的理想可能性	義務的正當性	可普遍化原則	道德義務
	A2	具體規範			情境的合適性	合適性原則	
規範的應用	B1	現實生活情境	實際的討論	正視規範之普遍遵守的現實不可期待性	遵循的可期待性	民主原則	法律權利
	B2	應用條件的歷史創造			未來的可負責性	責任原則	政治責任

學的問題，因而他認為惟有將在對話倫理學 A 部分中的理想化預設，視做是建立規範之可應用性條件的軌範性理念，才能使它作為在歷史情境中的對話倫理學 B 部分，而為規範應用提供具體的行為指引原則。我們因而可以把哈伯瑪斯根據民主法治國理念，提出能穩定行為期待的法權領域，列在規範應用領域的 B1 階段，而將阿佩爾提出的道德策略責任，列在規範應用領域的 B2 階段。⁹

若借助上述的建築學圖示，來思考—「我們應該怎樣做才是對的？」—這個實踐哲學最根本的問題，那麼我們就得先依所處情境的不同層次，對我

9 在哈伯瑪斯的有力批判下，阿佩爾大約在 2000 年以後，就比較少主張責任倫理作為「長期道德策略」的向度，而轉向他原來就強調的「共同責任」(Mitverantwortung) 向度。共同責任向度是針對當代科技產生不可預測的附帶效應，它所影響的是未來世代與自然的永續存在。這種生態危機的責任問題，超出哈伯瑪斯的可普遍化原則或民主原則所能考慮的範圍。因為道德的可普遍化，預設後果的可接受性，而民主討論則必須預設公民的參與。但當代科技所產生的行動後果，卻是不可預期的，而其利害關係人在目前也都還不存在。可見，阿佩爾的責任倫理學在法律與政治領域的應用，相較於哈伯瑪斯的民主法治國理論，雖然是比較不成功的，但他的共同責任理論對於因應生態危機的行動決定，仍具有重要的意義。本文因而在此結論中，仍將阿佩爾的責任倫理學定位在 B2 的位置，以凸顯他的責任倫理觀點在當前的生態政治領域中，仍有其地位。關於阿佩爾論共同責任的說法，請參見：Apel, 2000；以及林遠澤，2005a: 330-335。

們自己做出的規範建議，分別就道德、法律與政治責任的規範效力差異，進行以下的實踐判斷：在道德基本規範的層次上(A1)，依「可普遍化原則」(U)檢驗我們的「正當性宣稱」，能否在理想化的討論中，透過所有利害關係人的同意而得到兌現；在道德具體規範的層次上(A2)，依「合適性原則」檢驗我們的「合適性宣稱」，能否在實踐問題的討論中，透過所有利害關係人對於情境詮釋的共同接受而得到兌現；在正視現實的生活情境中(B1)，依「民主原則」檢驗我們的「遵守可期待性宣稱」，能否在法律建制的立法討論中，透過所有法律同人的同意而得到兌現；或在必須為道德應用的條件進行歷史創造的情境中(B2)，依「責任原則」(E)去檢驗我們的「未來可負責性宣稱」，能否在包含未來世代在內的溝通社群中，透過所有可能存在的人的同意而得到兌現。接著，再就這些理想上或現實上能得到證成之正確而可行的規範，依它在整個實踐理性建築學中的位置，思考它應如何透過對自身規範有效性的自我限制，而與其它類型的規範進行相互補充，而做出融貫一體的實踐判斷。例如，如果我們認為道德的正當性義務是我們應當遵守而實行的，那麼我們就得透過情境合適性、或遵守的可期待性等有效性宣稱的進一步考察，來為行為實踐做出合適而可應用的最後決定。同樣的，如果我們認為法律的強制或生活組織的支配安排是我們要強制彼此去做的有效性規範，那麼我們就得透過道德正當性與合適性等有效性宣稱的進一步考察，來決定我們這樣做是否是正當可接受的。

由此可見，在圖2中，A1、A2所在的道德領域，與B1、B2所在的法政領域之間的關係，並不是從屬性的關係，而是相互補充的關係。從A1到B2代表規範應具可應用性的落實過程，亦即這代表我們的實踐理性能力應從理想走向現實，或從正當性走向可應用性。但由於在A1與A2的層次中，被視為具有普遍有效性的正當性規範，若無B1與B2的補充，則它們就無法直接具有可應用性。因而，道德的正當性要求，若要從A部分的理想世界落實到B部分的現實世界，那麼我們就得同時透過生活世界的合理化建制，才能為道德正當性補充可應用性的現實條件。而從B2到A1的反溯，則代表對具可應用性之規範，必須進行正當性證成的過程。這種對正當性的反溯證成，代表即使處在道德實踐有困難的現實生活情境中，我們的實踐理性仍應

具有以道德正當性的實現作為行動指引的能力。換言之，在 B1 與 B2 的層次中，透過法律強制與政治責任的策略考慮，而具有遵循之可期待性的規範，同樣需要有 A1 與 A2 層次的正當性奠基作為補充。這表示，法律與政治權力對於個人自由的強制性，或對共同生活的組織性安排，惟當它是為每個人最終都能以正義與團結的互動方式相互對待，建立現實的可能性基礎，那麼它們才是在政治上、法律上、甚或道德上正當的。

參考資料

A. 中文部分

林遠澤

- 2003 〈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〉，《人文及社會科學集刊》15(3): 401-429。
- 2005a 〈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》5: 297-343。
- 2005b 〈真理何為？從哈伯瑪斯真理共識理論的實用轉向論真理的規範性涵義〉，《歐美研究》35(2): 363-404。
- 2010 〈論哈伯瑪斯溝通理性建築學的法權定位〉，見黃瑞祺（編），《溝通、批判和實踐——哈伯瑪斯八十論集》，頁 83-124。台北：允晨。

B. 外文部分

Apel, Karl-Otto

- 1973 “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik,” S. 358-435 in Ders., *Transformation der Philosophie*, Bd. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- 1984 “Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?” S. 606-634 in K.-O. Apel, D. Böhler, & K. Rebel (Hg.), *Funkkolleg—Praktische Philosophie/Ethik. Studentexte*, Bd. 2. Weinheim und Basel: Beltz Verlag.
- 1986 “Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz,” *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40(1): 3-31.
- 1988 “Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit aufgehoben werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression,” S. 103-153 in Ders., *Diskurs und Verantwortung—Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

- 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?” S. 29–61 in K.-O. Apel & M. Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- 1998 “Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskurs—differenzierung in Habermas’ Faktizität und Geltung. Dritter, transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken,” S. 727–837 in Ders., *Auseinandersetzungen—In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- 2000 “First Things First—Der Begriff primordialer Mit-Verantwortung: Zur Begründung einer planetaren Makroethik,” S. 21–50 in M. Kettner (Hg.), *Angewandte Ethik als Politikum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Böhler, Dietrich
- 1992 “Diskursethik und Menschenwürdegrundsatz zwischen Idealisierung und Erfolgsverantwortung,” S. 201–231 in K.-O. Apel & M. Kettner (Hg.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Günther, Klaus
- 1988 *Der Sinn für Angemessenheit: Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- 1992 “Universalistische Normbegründung und Normanwendung in Recht und Moral,” *Archiv für Recht—und Sozialphilosophie*, Beiheft 45: 36–76.
- Habermas, Jürgen
- 1983 “Diskursethik—Notizen zu einem Begründungsprogramm,” S. 53–126 in Ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- 1991a “Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?” S. 9–30 in Ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- 1991b “Was macht eine Lebensform rational?” S. 31–48 in Ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- 1991c “Erläuterungen zur Diskursethik,” S. 119–226 in Ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- 1991d “Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft,” S. 100–118 in Ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- 1992a “Recht und Moral,” S. 541–599 in Ders., *Faktizität und Geltung—Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- 1992b *Faktizität und Geltung—Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- 2009 “Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung—Kleine Replik auf eine große

Auseinandersetzung,” S. 435–459 in Ders., *Philosophische Texte*, Bd. 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Kant, Immanuel

1963 *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, Bd. 4. S. 305–499 in Wilhelm Weischedel (Hg.), *Immanuel Kant—Werke in Sechs Bänden*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Kuhlmann, Wolfgang

1985 *Reflexive Letztbegründung*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber.

Niquet, Marcel

1996 “Verantwortung und Moralstrategie: Überlegungen zu einem Typus praktisch-moralischer Vernunft,” S. 42–57 in K.-O. Apel & M. Kettner (Hg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

2002 *Moralität und Befolgungsgültigkeit—Prolegomena zu einer realistischen Diskurstheorie der Moral*. Würzburg: Verlag Königshausen & Neumann.

Palto

1967 “Crito,” Vol. 1, pp. 367–384 in B. Jowett (trans.), *The Dialogues of Plato*. Oxford: Oxford University Press.

Schönrich, Gerhard

1994 *Bei Gelegenheit Diskurs: Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Weber, Max

1958 “Politik als Beruf,” S. 493–548 in Ders., *Gesammelte Politische Schriften*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

On the Warranted Expectation of Norm Following Outlining an Architectural Integration of Moral, Legal and Political Responsibility from the Perspective of Application Discourse in Discourse Ethics

Yuan-tse Lin

Associate Professor

Department of Philosophy, National Chengchi University

ABSTRACT

Ethics, jurisprudence and politics may seem disconnected from each other in the study of contemporary practical philosophy, but when we want to correctly answer the question “What is right?”, then some kind of structural understanding about the interrelations between moral, legal and political responsibility is still very necessary for us. In this paper, an architectural outline of these interrelations will be described through the detailed study of Karl-Otto Apel’s ethics of political strategic responsibility and Jürgen Habermas’s discourse theory of law and Democracy which are used for justification of warranted expectation of norm following in their discussion of application problems in discourse ethics.

Key Words: discourse ethics, application discourse, rule of law, appropriateness, warranted expectation, ethics of responsibility