

教育研究集刊

第五十輯第三期 2004年9月 頁 61-89

# 論全球化的道德處境與論辯倫理學的先驗回歸

王俊斌

摘要

本研究所欲探討的焦點一方面企圖呈現出經濟、政治、文化之「全球化／反全球化」現象，並討論不同學者因應全球化之倫理議題的解決方案；另外一方面則是藉由 Karl-Otto Apel 論辯倫理學觀點，就其回應全球正義與共同責任問題之理論藍圖進行道德論證的方法論分析。基於上述的問題背景與探究焦點，本研究期待能達成如下的目的：(1)探討全球化現象與其後續造成的道德議題；(2)分析不同實踐哲學立場的轉折，藉以說明先驗語用學之普遍倫理奠基的必要性及其方法論內涵；(3)面對全球化所衍生的道德議題，深究 Apel 先驗奠基所能提供的實踐價值及其理論的內在限制等。

關鍵詞：全球化、論辯倫理、先驗語用學、共同責任

---

王俊斌，國立暨南國際大學師資培育中心助理教授

電子郵件為：[chunping@ncnu.edu.tw](mailto:chunping@ncnu.edu.tw)

投稿日期：2004年5月31日；修正日期：2004年7月16日；採用日期：2004年8月20日

# **The Moral Conditions of Globalization and the Retranscendentalization of Discourse Ethics**

Chun-Ping Wang

## **Abstract**

This article explores the moral issues in the context of globalization from the perspective of Karl-Otto Apel's discourse ethics. After discussing moral issues in the era of globalization, the author examines traditional practical philosophies such as virtue ethics, deontological ethics, and utilitarianism. He emphasizes the theoretical necessity of transcendental pragmatics. Despite the fact that Apel's perspective received critical inquiry, he still defended the validity of transcendental pragmatics. The author concludes that transcendental pragmatics should not be the only solution for moral issues in the era of globalization.

**Keywords:** globalization, discourse ethics, transcendental pragmatics,  
co-responsibility

---

Chun-Ping Wang, Assistant Professor, Center for Teacher Education, National Chi Nan University

E-mail: chunping@ncnu.edu.tw

Manuscript received: May 31, 2004; Modified: July 16, 2004; Accepted: Aug. 20, 2004

## 壹、全球化下的道德處境與實踐哲學的轉折

自從 1999 年 WTO 的西雅圖部長會議以來，美國、日本以及新興工業國家皆陸續呈現出一股「反全球化」(anti-globalization) 的勢力，幾乎每年都會有與「全球化」打對台的示威遊行在同一個場合同時舉行。就如 Kant (1996: 322) 在〈論永久和平〉(Toward Perpetual Peace) 一文中的觀點：「如果人際之間的自然狀態，並不是一開始就能和平共處，其本質反倒是一種對立衝突的狀態」。那麼，爲了消弭「全球化／反全球化」之間的尖銳對立，思索並建構一套新的普遍秩序或規則，自然是全體人類的「共同責任」與刻不容緩的任務<sup>1</sup>。大體言之，以「全球化倫理奠基」來思索人類的發展問題，具有以下幾層的意涵：首先，以政治或經濟全球化現象來看，美伊戰爭是維護世界秩序抑或侵犯他國主權？（隨著伊拉克情勢的發展，所謂「正義與邪惡」的分際似乎被相對化地各自表述）；頻繁的國際交流，在促進區域經濟榮景之際，也造就生態危機、文化殖民、疾病蔓延與「全球資本主義」(global capitalism) 的各種問題。其次，若就網際網路、基因改造食品、基因複製、奈米科技等資訊或科技發展觀之，這些領域也衍生出許多爭議。此刻的情況就如 Heidegger (1977: 13-17) 曾提出的深刻體會：現代科技展現出一種人類對於自然極度苛求的特質，要自然源源不絕地提供本身可以被開採和儲存的能量。難道舊時代的風車磨坊等，不也是在運用大自然的力量嗎？其實，風車的葉片雖然在風中不斷轉動，但葉片始終直接聽任風的吹拂。很重要的是風車並不開

---

<sup>1</sup> 對於建立一套普遍性規範是否具有絕對的必要性？至少就 Bauman (1993: 10-15) 這樣的後現代倫理學者便曾論道：那種再簡單不過的倫理規條 (ethical code) ——即被認定具有普遍且不可撼動的基礎——是從未被發現的，可是我們卻是一再地像傻子般不斷被燙到手指。此刻人們似乎像極了在追求一種自己無法理解的東西：即實際而明確的道德 (non-aporetic and non-ambivalent morality)，或者普遍且具有客觀基礎的倫理等，這根本都是不可能達成。換言之，Bauman 是將道德的本質界定為非理性的且非普遍的，可是在論證上，其主張又與道德的相對化或虛無化有所距離。就本文而言，僅就建構一套普遍倫理規範之必要性加以討論，至於其相反則非本文重點。

發氣流中的能力並加以儲存。相反的，當人渴望能發展可以隨時使用這一股能量，並將之儲存以備不時之需，人和自然就不再是和諧與對稱的狀態。此刻，人類真的可以取得戡天役物的本領來賦予科技無限可能？或者人類又再次無知地想成爲「上帝」？正由於生化與資訊科技的發展，人類可能是從炸藥或原子彈發明以來，再次面臨前所未有之科技與道德的衝突。

另外，若從「文化全球化」或「全球地方化」（*global localization*）的立場來分析，除去有關經濟上的反全球化議題，全球化浪潮中產生之語言、族群與文化認同等不同層面的問題（例如由英美聯軍虐待伊拉克戰俘所引發人權普遍性的爭議、泰國南部的回教武裝暴動、法國政府禁止回教徒在學校戴頭巾所引發的抗議、Kosovo 的種族衝突……等）。面對國際間不同文化間的快速流通，除了上述種族、宗教衝突之外，同時也有文化或認同之「純粹性」概念的變化。就以臺灣爲例，當教育與文化層面強調「本土化」（*indigenization*）或鄉土認同之際，日益增多的外籍新娘與勞工，或者年輕一代的「哈日」或「哈韓」等風潮，不僅只是文化研究（*culture studies*）的重要探究議題，它同時意味著某種後殖民情境下「文化混種融合」（*cultural hybridization*）的實際處境。因此，思忖全球化在政治、經濟乃至於文化上的急遽變遷之際，許多隨之而來的新興道德困境，自然是人們亟待謀求出路的重要議題。

對於人類在全球化下的倫理處境而言，一般對倫理事實進行理論性研究（即採取不同理論取向，如心理學、社會學、政治學、人類學等進行研究），它都可以被視爲是一種倫理學的研究（Bond, 1996: 135）。不過，若僅只就哲學層面言之，傳統的「實踐哲學」（*practical philosophy*）將「道德」區分爲兩種不同取向：一種是以 Kant 爲代表的義務論（*deontic*）倫理學。另一種則爲「德行論」（*aretatic*）或「目的論」（*teleological*）之倫理學，主要是以 Aristotle 爲代表。除上述兩種觀點外，當代西方道德哲學同時存在著與之鼎足而三的倫理學體系——即「效益論」（*utilitarianism*）觀點。若從時間的先後順序來看，德行論的發展較早，也較成熟；效益論與義務論則是 18 世紀啓蒙運動以後的產物。效益論主張一項行動的對錯或是非標準，是以能否創造最大多數人幸福，或者能替最大多數人減少最大痛苦爲尺度（但昭偉，2002）。我們若從另外一種角度來區別這三種立場，Kant

的道德哲學係為「義務論」倫理學，而德行論與效益論皆為「目的論」倫理學。只不過，Aristotle 的德行論是以達成個體之「幸福」（eudaimonia）為目的；而以 J. Bentham、J. S. Mill 等人為代表的效益論則是以行為的最終「結果」（consequence）加以判斷的。平心而論，縱使上述不同實踐哲學典範具有極大影響力，然而隨著 20 世紀以後「語言轉向」（linguistics turn）的發展，這三種主張也面臨亟待修正或轉化的理論困境<sup>2</sup>。若同意「此刻種種的新興倫理議題，是以往倫理學論者很少接觸或者是根本沒有處理過的」（Bauman, 1993: 1），那麼在面對全球化下道德處境時，何種理論架構才是值得參酌的？

面對全球化發展與人類道德或價值日益相對化的困境，強調語言溝通之「論辯倫理學」（discourse ethics）是頗值得參酌的。例如 Karl-Otto Apel 於 1993 年在《宗教》（Journal of Religion）上發表了〈論辯倫理及其對當前共同責任新挑戰的回應〉（Discourse Ethics as a Response to the Novel Challenges of Today's Reality

<sup>2</sup> 就傳統實踐哲學或道德理論各自內在的理論困境而言，德行倫理的主張會遭遇以下幾點責疑：(1)各時代對於美德與惡德的界定存在顯著的差異，同時我們也很難找到所謂「核心」德行；(2)不同的文化或歷史脈絡，對於哪些德性比較重要，也會有不同的見解；(3)德性會隨著時代的變化而隨之改變。另外，Kant 的義務論在論證的一開頭便主張「一個有理性的人，必定會先接受此一律則」。然而，他並不是以實際生活經驗來論證道律則的「普遍基礎」，反而是將之置諸先驗的形上層次。無怪乎批評者多視之為 Kant 「自己說了算」的道德主張（即凡是符合 Kant 看法的才是算是道德的「獨白式」（monologic）觀點），而這正是義務倫理學的主要問題。最後，就效益論來看，它是以「最大多數」共同一致的幸福為著眼。但是它卻是從「計量」的角度，只要某個行為足以讓「較多數人」感到滿意，那就是一個「好」的道德行為。這樣的想法是不是又有些令人擔心呢？你能保證自己永遠是多數人而非隨時可能會被犧牲的少數？誠然，任何一種學說都有其內在的理論困境，然而在面對全球化發展的新道德議題，我們是否能夠找到一種較合宜的理論視角？顯然上述傳統實踐哲學所提供的「實質倫理」立場已無法直接契合多元文化社會的需求。與之相較，溝通行動理論（Theorie Des Kommunikativen Handelns）或論辯倫理學則是採取程序性方式（例如有效性宣稱或理想溝通情境等），企圖在價值多元化甚至相對化的發展氛圍中，提供形成合理共識的論辯機制。據此，本文所指之「實踐哲學的轉折」也即在於反映前述之發展脈絡。

to Coresponsibility)；1997 年在《比例法學》(Ratio Juris)發表之〈善具備了多元性嗎？〉(Plurality of the Good? The Problem of Affirmative Tolerance in a Multicultural Society from an Ethical Point of View)；收錄於 1999 年出版之《倫理學研究》(Questing on Ethics)中的〈多元文化社會中的正義問題〉(The Problem of Justice in a Multicultural Society: The Response of Discourse Ethics)一文；分別於 2000、2001 年在《歐洲社會理論》(European Journal of Social Theory)發表〈全球化與普世倫理的必要〉(Globalization and the Need for Universal Ethics)以及〈當代倫理、國際法與政治—軍事策略之間的關聯性〉(On the Relationship Between Ethics, International Law and Politico-Military Strategy in Our Time)；針對學者就論辯倫理學提出的批判，他也透過參與《道德與生命意義》(Morality and the Meaning of Life)的講座，在 1999 年時進行系列演講(講題為：The Response of Discourse Ethics—to the Moral Challenge of the Human Situation as Such and Especially Today, 該講座後來由比利時的 R. S. Peeters 彙集出版)提出回應。另外，透過在其他刊物或專書上陸續發表的文章，他主張透過理論反思的層次，論證以「全球倫理」(Global Ethics)或「普世倫理」(Universal Ethics)來消解人類文明衝突與價值對立，並且進一步建立人類間「共同責任」。

對於全球化發展過程而言，Apel (2000: 138) 認為可以分為兩個層次來看：第一個層面是直接針對全球化現象的察覺或反應；其次則是採取哲學反省的立場來回應全球化的挑戰，即透過建立人類交流新秩序以奠定道德責任。據此，Apel 主張的哲學立場能夠發揮何種啓示或理論引導的作用？能夠產生正面的積極貢獻嗎？思考全球倫理在理論建構上所會遭遇的根本困境，即在面對現代文明之多元化發展趨勢時，如何找出足以跨越殊異文化隔閡之先驗同一性？如何能奠定一種合理有效之全球化倫理標準？這些問題顯然都是建構普遍規範時亟待解決的。

## 貳、多元與同一：共同責任的先驗回歸

重構全球普遍倫理是否必要？就此問題，顯然，全球化處境在倫理上所造成的兩難是日益清晰可見：若普遍理性可以是價值中立的，而相對的倫理觀卻是某

種個別文化的投射，那麼普遍理性便不足以為相對的倫理觀點提供基礎。顯然，全球理論的必要與否，一開始便存在著歧異的立場。就此，Apel（2000: 140）曾以人權為例，表明架構普遍倫理的必要：

人權概念係與多元文化社會之道德和法律條件有關，因此不同環境也就讓「普遍」人權的實質內涵有著不同立場。但是，縱使不同文化之間，對於彼此獨特之平等權的相互尊重，至少就這一點而言，它就已經跨越了文化的相對性而成為人類社群的共同責任。

論斷普遍倫理之建立有其必要者，縱使其企圖是一致的，其各自主張的普遍化程度和實質價值內容等卻有著顯著差異。因此，投身於全球或普遍倫理奠基工作者，一致地將首要任務置諸喚醒人類對全球化及其相關問題的關注，並且期待其能透過理性反省，負起原應承擔的共同責任。追溯此一以全球倫理作為人類共同責任的思索脈絡，宗教界的投入算是最積極的。例如 H. Küng 在《全球倫理》（Weltethos）中便主張：

全球倫理不是指一種全球意識型態，也不是指超越一切現存宗教的一統教，更非以一種宗教來支配所有宗教。所謂全球倫理意指著一些有約束性的價值觀、無可取消的標準和人格態度的基本共識。沒有此種基本共識，社會必定會受到混亂和獨裁的威脅，而個人也必定絕望。（Küng, 1997）

就德國宗教倫理學家 Küng 與 Karl-Josef Kuschel 以及美國倫理學家 Leonard Swidler 等人來說，全球倫理不但可能，同時它更應該是一種「最高限度」（maximal）或具有豐富文化意涵的倫理訴求。簡言之，即基於人類共同信念、希望、基本尊嚴與自我認同等「世界基本秩序」——例如「愛」、「己所不欲，勿施於人」等道德的「金律」（golden rule）。然而，就非宗教立場之全球化倫理論者而言（如 Stuart Hampshire 與 Micheal Walzer），他們雖然一樣支持全球倫理的訴求，但所能做的僅只為最低層次或最低限度的道德主張而已，亦即它只能是最低限度或「較稀薄的」（thinner）普遍倫理。不論採取何種立場，企圖證成普遍倫理的必要顯然是一致的。

若先就 Küng 的觀點來看，其認為唯有新的全球倫理，才能建立新的全球秩序，而秩序係源自於如下的共同信念：1.全部人都有責任建設一個更好的地球秩序；2.對人權、自由、正義、和平，以及環境保護的投身，是絕對必要的；3.不同的宗教文化傳統，不能妨礙我們共同投身反對各種非人道的行爲，努力建構更富仁愛的世界；4.不管有沒有宗教背景，具備倫理信念的人都可以證實這個全球倫理的原則。針對 Küng 主張的全球倫理計畫，Apel 坦言他原先認為這不但是一種看似虛幻的錯誤主張，同時也與現有倫理傳統的多元性相悖。但是，後來 Apel 也承認這樣的評斷顯然是誤解。究其原因，他後來真正理解 Küng 提出的全球倫理並非是一套凌駕不同文化之上的「超結構」(super-structure)；相反的，其關注的焦點是嘗試建立起所有宗教、文化或文明間必要之共同價值、標準與態度(Apel, 2000: 141)。可是，就全球倫理計畫的實際成效來看，Küng 主張只是重申各宗教、文明或民族已經具有的「共同之處」而已——諸如「己所不欲、勿施於人」、「不可殺人、不可偷竊、不可撒謊、不可姦淫」等。因此，當「宣言」藉由古訓或教義的形式呈現此基本共識，爲了避免淪爲知識菁英的觀點，其更刻意地排除了哲學性的陳述方式。據此，當「全球倫理」企圖貼近實質規範層面，自然會讓「宣言」無法真正「平衡」所有文明與宗教間的「歧見」。

其次，從非宗教式的思維角度，Apel 曾藉由與 M. Walzer 的倫理立場的辯證，指出其先驗奠基論述的優越性。Walzer (1983: 5-6) 認爲人們爲何傾向於接受一種「較稀薄」卻又「普遍」的倫理？其關鍵在於：

無論正義概念的起源為何？無論爭執論點的開端為何？人們關於正義的所思或所言，總不免涉及諸多相似的領域與議題——如政治上的暴虐或是對窮苦大眾的壓迫。他們關於這些議題的陳述，總是反映出其間的某些層面或部分，但是其中某些觀點，或許可以讓人們立即正視原先未加注意的部分，並能進而認真看待。最後歸結之立場正是所謂「最低限度道德」(minimal morality) 的主張。

對於「何謂普遍倫理？」所提出的具體看法，若是依據實際經驗論者以及社群論的各種預設而言，Walzer 的看法應該是正確的。我們必須承認：憑藉不同文

化間所共同分享之最低限度的道德與價值，透過經驗可以盡量嘗試從不同立場來思索普遍倫理的實際內涵。但是，Apel 卻仍不認為這種整體觀點會令人滿意。原因在於 Walzer 的理論預設不但流於單純的經驗性歸納與化約，同時也缺乏深刻的「先驗語用反思」(transcendental pragmatic reflection)，這既非單純的「經驗內省」(empirical-introspective reflection)；更非起源於「思維自我」(intelligible I)的形上學預設。雖然，Walzer 也論及以論辯倫理學作為最低普遍倫理限度的程序性例證，但是 Apel 批評這樣的主張顯然是對論辯倫理學的第一層誤解，例如 Walzer 僅將論辯倫理視為一種民主程序的共享價值，這便形成其根本性誤解。其原因正是實際的「實踐論辯」自然會依據論辯倫理之程序規範或者是「規制性概念」(regulative ideas)來進行，這樣的方式並不會與 Walzer 在面對不同文化互動時所採取之經驗性論點或人類學式的解釋有所相悖。可是彼此的差異反倒是他無法看到論辯倫理學為不同文化與價值間所架起的「互補性」(complementarity)關聯。

分析 Walzer 對於論辯倫理學的第二層誤解，其關鍵即為：雖然嚴格論辯係依循著預設之基礎程序規則來進行，而這些規則就連 Walzer (1983: 12) 自己也不斷提及：「每一個人皆是平等的、皆同樣有自由表達意見的權利、包容與互相尊重」，以及「規範的有效性不但是以西方民主觀念作為基礎，同時構成自由、民主社會豐富意涵下的『正確生活形式』」，但是，僅就「規制性概念」的先驗反思而言，它就不僅只是以西方民主程序作為論辯之文化脈絡而已。質言之，深度意涵的「最低限度倫理」應採取先驗語用的哲學反思，否則這些規範不足以跨越文化相對性的鴻溝。

為了達成倫理之普遍性前提，Apel 採取了「先在條件」(a priori conditions)的論證模式——即從先行假定的邏輯概念或理論預設做出發，進而推演出所謂普遍有效的社會原理或公共規範。有關「先驗條件」模式之分析，除了 Kant 之外，J. Rawls 在《正義論》(A Theory of Justice)中所架構的理論體系，從所謂「原初狀態」(the original position)或者「無知之幕」(the veil of ignorance)等概念都具有清楚的「先驗條件」色彩。Apel 認為全球倫理的先驗基礎，唯有透過一種反思的終極奠基才足以達成。此種立場係為他與 J. Habermas 共同發展的 (Apel,

1998b; Habermas, 1997/2001: 66-77)，這與 Rawls 相似在於：所謂的普遍共識應藉由下列先驗化的有效性宣稱來獲得保證 (Apel, 1994b: 50-51)。但是，彼此的相異之處卻在於以下的關鍵：在《正義論》的開頭它便將焦點置諸不同文化之正義問題的互補性角度，當其正義原則採取了一種自由派哲學基礎之際，它便立即賦予權利優位性，並使之凌駕於不同善 (the good of the different)、諸般文化以及形上學或宗教等規條之上。這樣的做法自然會與普遍有效之道德性相悖離。但是 Rawls 在 1993 年出版的《政治自由主義》(Political Liberalism) 中便修正了自己許多的觀點。其中最重要的，就如 Apel 就曾論及，他放棄價值中立或自由派的哲學觀，這種改變顯然受到社群主義論點的影響——即不論是何種道德哲學立場皆為某種形上學理解。Rawls 將其正義理想的觀點限縮為一種政治或假設命題，嘗試為某種善的觀點尋求最大的共同理解與支持，據此才得以在政治領域中建立「交疊共識」(overlapping consensus) 的基礎 (Apel, 2000: 141-142)。但是面對此種修正，Apel 則認為 Rawls 一旦放棄了《正義論》的哲學基礎，他也一併放棄由 Kant 所建立之普遍性原則的可能性。也就是說，這樣的普遍性原則因為其先在的權威性，進而直接與交疊共識的理念相悖 (王俊斌, 2003: 6-10)。相反的，Apel 則是主張程序性共識原則 (the procedural consensus principle)，一方面企圖超越《正義論》的內在困境；一方面則同時達成 Kant 普遍原則的轉化。因此，Apel 主張先驗語用學程序性規範的安排，據此理性共識或「交疊共識」也才得到保證。

總結上述的分析，依據 Apel 自己的詮釋，先驗語用學中所謂「普遍性論題」顯然可以修正 Küng、Walzer 以及 Rawls 等人理論的不足。因此，他認為「普遍性」必須輔以理性「反思」程序才足以達成。這樣的看法正充份顯現出一種回歸 Kant 先驗傳統的趨勢。Apel 以論辯倫理學立場企圖提出其回應全球正義與共同責任問題的理論藍圖。換言之，他嘗試採取 Kant 義務倫理學的先驗形上學轉向以達成下列目的 (Apel, 1993: 506-507)：首先，論辯倫理學必須提供其普遍有效性的理性基礎。這並不能依傳統由一條件導出另一個條件的方式 (即演繹、歸納或設證 (abduction) 等不同方法)；其次，它不僅要提供全球化正義及團結的基礎，也要為在一個運作中的制度或社會系統脈絡之下，提供超過個人所能理解的共同倫理學基礎；第三，正是共同責任的訴求，自然要在自身行動或抉擇之際，在倫理反

思與策略理性之間建立起平衡關係，進一步在規制性原則的引導下，建立責任共同體的體認。爲了從根本上把握 Apel 之先驗語用學立場，以下即藉由道德哲學方法論角度，對上述論辯倫理學所揭櫫的三層目的進行深入探究。

## 參、普遍倫理的先驗奠基：一種道德哲學方法論的考察

深究 Apel 先驗語用學所賴以建立之方法論根源，他首先是藉由 Kant 「理性事實的重建」(Rekonstruktion des Faktum der Vernunft)，進而通過分析哲學的轉向——即以 Heidegger·L. Wittgenstein 與 C. S. Peirce 之觀點作爲理論奠基的根源。面對道德多元化、相對化發展所造成的衝突與扞格，縱使 Küng、Walzer 與 Rawls 分別提出不同理念，但是 Apel 仍認爲他們仍不足以在道德價值的多元與相對之中達成真正的整全同一。當 Apel 由從早期先驗詮釋學轉入後來先驗語用學，其目的正是期待透過前述之論辯倫理學架構，爲全球化發展的道德困境尋求解決的契機。爲清楚掌握 Apel 論辯倫理學的論述內涵，以下分項詳細說明。

### 一、反思的奠基——Kant 哲學的先驗回歸

根據 Apel 在〈先驗符號學與第一哲學典範〉(Transcendental Semiotics and the Paradigms of First Philosophy) 與〈第一哲學的笛卡爾典範〉(The Cartesian Paradigm of First Philosophy: A Critical Appreciation from the Perspective of Another (the next?) Paradigm) 等文章，他認爲 20 世紀後的哲學不再是一種「存有的形上學」，而且所謂第一哲學也不再是 Kant 「先驗主體」意義下的「意識哲學」。與存有或意識哲學之第一哲學相較，顯然 20 世紀之後的現代哲學已經由所謂的「先驗符號學」(transcendental semiotics) 加以取代(這種轉向自然包含著「先驗詮釋學」(transcendental hermeneutics) 以及「先驗語用學」(transcendental pragmatics) 等不同取向)。其實，所謂第一哲學，或許可以藉由符號三元論架構進一步說明。如圖 1，其中 (I) 指傳統存有論形上學的第一哲學觀點；而 (III) 則指 Kant 之先驗意識哲學；最後，(II) 的符號中介即指 20 世紀以後之語言哲學轉下



者「語用論辯規則」等層次則有待透過「回歸 Kant」來重新發現。

一般對論辯倫理學的理解（諸如理想溝通情境、有效性宣稱），其出發點正是為了避免落入方法論的唯我主義或者是倫理立場上的獨白或獨斷。簡言之，先驗語用學的哲學轉化亦即是對 Kant 哲學的「先驗回歸（retranscendentalized）」：例如 Apel 將 Kant 的「目的王國」（Kingdom of ends）<sup>4</sup>轉化為「理想言說社群」（ideal speech community）（Apel, 1999: 50, 56）；將「定言令式」（Categorical Imperative）轉化為溝通行動的先驗性「規制性概念」（regulative ideas）（Apel, 1998a: 160-167）；或者是將 Kant 的義務論與 H. Jonas 的責任原則（The imperative of responsibility）加以整合為共同主體的「共同責任」訴求等。所謂的「規制性概念」係指參與論辯主體能夠針對那些已被先行假定為論辯的可能性與有效性等條件進行「先驗」反思（Apel, 1994a: 164）。就 Kant 在《道德形上學的基礎》（Grundlegung zur Metaphysik der Sitten）的分析方法而言，一開始他便立即肯定「道德律的絕對必然性和普遍性是既與的事實，而且道德律更必須是先天的（a priori）」。深究「先驗」與「先天」一詞的不同，它不是指純粹的形式，而是指認識形式的有效性。因此，正如 Kant 的解釋：經驗一般可能性條件，同時也是經驗對象的可能性條件。如果把認識的各種條件通通視為對象的話，這就產生了所謂「先驗認識」的問題，為了使「先驗認識」成為可能，自然需要假定一種能將被認知對象以及能知對象加以連結並統一起來先驗主體。質言之，通過主體自我意識，設定了經驗界限，這自然可以不必像傳統形上學只訴諸經驗界限以外的東

---

（determinate judgment）與「反思判斷」（reflective judgment）的區別（王俊斌，2003：123；Caygill, 1995: 155-6, 352-3）。如果說判斷是在特殊者歸屬於普遍底下之機能，如果普遍是既予的，然後判斷的機能再將特殊者歸屬於其下，則此一判斷為決定判斷；相對的如果特殊者是既予的，而適用於它的普遍有效者則是尚待被發現，則此一判斷則是反思判斷。

<sup>4</sup> Kant (1784/1990: 50-52) 認為「目的王國」係指依照實踐原理，一切有理性者（包含自己在內）一方面以自身為目的，另一方面又必然的服從自己所頒布的定律，這樣一切有理性者（包含自己在內）依照這個共同的普遍定律，便形成一個有系統的全體，Kant 將其稱為「目的王國」。

西。對經驗限制是經驗的自我限制，這是完完全全可以在經驗視域內加以完成的（盛曉明，1998：50-51）。除此之外，當 Kant 指出「一項法則若要在道德上有效，亦即能夠作為一項『責任』底根據，就得具有絕對的必然性」，Apel 則是將承擔道德「責任」的形上主體，轉化為能在實際溝通關係中負起「共同責任」之「共同主體」（co-subjects），與之同時，所謂「理想溝通共同體」也才具備實現的可能。

## 二、先驗語用規則與溝通共同體構成

如果「實際上一切關於自身和世界的知識，我們總是早已被自己的語言所包容」（Gadamer, 1976: 29, 1960: 280），那麼就 Apel 而言，他認為 20 世紀後所謂的語言學轉向，正足以指出語言分析或廣義的符號學逐步取代傳統意識哲學並且進成「新第一哲學」事實。析言之，Apel 論斷符號學成為「新第一哲學」，這是因為依循符號互動的社會行為只有在複雜的交互關係中才能得到充份的理解與認識，而且這一點又只有在通過人際間溝通行動的反思性的參與才能被達成。回顧符號學的發展，它首先是由 Peirce 的符號三元論開始，後來的符號學則是被 C. W. Morris 引入現代科學邏輯之中，並且以之作爲「探究邏輯」（Logic of Inquiry）的三種範疇——即句法或句法學（syntax 或 syntactics）、語義學（semantics）以及語用學（pragmatics）（Apel, 1973b: 164, 1973/1980: 80-81）<sup>5</sup>。若將上述三種符號學所涉及的範疇加以剖析，其關聯正是爲凸顯主體（即詮釋者或使用者）對於真實客體的認識，其思考的不再是那種傳統認識論主—客對立的二元論，而是任何主體認識客體都是以符號爲中介（Apel, 1973b: 188, 1973/1980: 101）。符號學的三元關係可以藉用圖 2 來呈現（Apel, 1994a: 238）：

<sup>5</sup> 就此三種符號學所各自具備的內涵，Apel 解釋道（1973b: 178-9, 1980: 93-94）：1. 句法學在於研究符號之間的關係；2. 語義學研究符號與符號所表示的語言外的對象或事態（Sachverhalten / state of affairs）之間的關係；3. 最後，語用學研究符號和符號使用者（人）之間的關係。

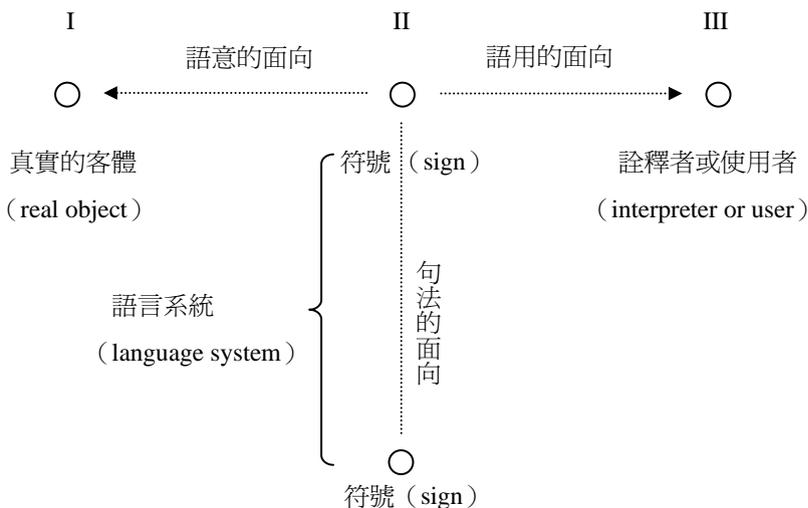


圖 2 符號學所涉及的三個面向

就符號學內含的三個面向而言，在主體認識的過程中，它雖是一個三元的整體，但是 Apel 則又指出其中存在著所謂的語用學轉向的發展趨勢。例如，在《邏輯哲學論》(Tractatus logico-philosophicus) 之中，Wittgenstein 將所有一切歸結為被語言所描述之世界的「邏輯形式」功能所控制，但是在後期的《哲學研究》(Philosophical Investigations) 裡，它們卻被轉變為規制言說主體間得以進行共同之「語言遊戲」的「語用規則」。就此種轉折而言，Apel 則認為既然我們已經否定了《邏輯哲學論》建立語言邏輯的可能性，自然語言功能不再是由世界描述的「先驗邏輯」所統攝，我們寧可將其轉化為一種藉由「語言遊戲」切割而得的無限可能性。所以從語言遊戲立場言之，縱使某一個體並不參與實際溝通行動，人類行為仍然是受到約制的。簡言之，理解和可理解行為僅當假定存在著語言遊戲，亦即存在一種公共「習慣」或社會「制度」的時候，語言遊戲才得以存在 (Apel, 1973a: 371, 1973/1980: 32-33)。

就語言使用所涉及之公共「習慣」或社會「制度」而言，或許可以依循 Wittgenstein 對「私人語言」(private language) 觀念的抨擊來掌握其深意。Apel 認為語言如果是「公共且共同地」被使用，所謂的方法唯我論者便失去了存在的

理由。亦即，當方法論的唯我論爲了同理他人（如果不只是通過作爲思維存在物的類比作爲證明前提的話），所進行同理式之自我理解本身，這仍然需要以語言遊戲的公共規則或者是以與前者交織在一起的「生活形式」來作爲中介（Apel, 1973a: 371, 1973/1980: 33）。質言之，當 Wittgenstein 提出「私人語言」的不可能，所謂公共性與共同性便是意指溝通行動之可理解性前提等語用學規制性概念。若藉由語用學或語言遊戲的立場觀之，Wittgenstein（1972: 633）認爲思維主體並不能像可描述世界中某種事物一般地被察覺：

在世界上哪裡可以發現一個形上學主體？你會說，這種情況極類似眼睛和視覺範圍之間的關係。但確實不會看見眼睛。視域內的所有東西都不足以使你作出推論，認爲它是眼睛看見的。

上述觀點即指出如下的事實：他根本否定了那種既是客觀又主觀，既是經驗又是先驗的可能性，因爲此種可能性與那種記述客觀事實的統一語言（unfied language）計畫是不相稱的。縱使有了晚期思想的轉折，當其在《邏輯哲學論》提出「主體並不屬於世界；我們反倒可以將之視爲它是表現爲世界的界限」（Wittgenstein, 1972: 632），Apel 則認爲將意識問題還原爲語言問題背後所蘊含的重要意義其實已十分清楚地呈現——並非是否定意識、靈魂或人類主體，而是在語用的先驗向度下，將作爲世界界限的形上主體與語言邏輯主體加以等同。也就是說我們雖然必須承認對語用規則的遵循，原則上這是一種公共行爲，但採用某些最終不能作爲現存語言遊戲形式爲基礎的新規則，卻仍是可能的。

若依循前述的分析，我們應該能夠同意 Wittgenstein 認爲人們不可能「私人地遵循一種規則」，也就是說在不涉及任何共同規準下，僅依靠個人對概念的內在回憶來行事，縱使如此，他人也得以理解，顯然一種私有語言是無法成立的。因此，語言的使用必定預設對某種正確規則的遵從，此規則自然也就必須是公共的，更必須在一個預設的共同體之內來完成。對於符號語用意義的正確詮釋，Peirce 開啓了一個新的啓示，他更爲共同體（或社群）提供一種概念之規制性作用，亦即藉公共的有效性，符號意義也能被正確地被詮釋。

根據 Peirce 的立場，他所指的並非是任何一個特定的語言社群，反而是一個

「無限的共同體」(indefinite community)，它涉及對真理的探究，並不是指那種所謂「終極」或對於「真實」(the real)的共同意見(即 Kant 觀點下的真理自身)；相反的，他認為真正或唯一的信念並不存在，我們僅能在探究的過程對信念之「一致的整全性」(Einheit der Konsistenz)的進行把握而已。換言之，Peirce 對於 Kant 先驗邏輯「最高觀點」(the highest point)的轉換，就在於提出了「無限定的探究共同體」最為根本的看法。

Peirce 主張透過假說(abduction inference 即為假設推論或設證)的作用，用以在互為主體的向度上，透過符號詮釋來補充並達成對 Kant 認識批判的符號學改造，他獲致之具體成果包括(Apel, 1994a: 95)：1.Kant 作為客觀認識與自我意識之先驗統一的「最高觀點」，這必須由可能成為真理之一致性的符號解釋的最終統一體這樣的一個假定來取代，這個統一體是由一個探究者與詮釋者之間所組成不確定的共同體中來獲得實現；2.假如我們把認知視為一種以符號為假說的媒介，那麼 Kant 之物自身的說法便充份表現出其自身的矛盾。所以並未像 Kant 那樣區分出不可知的物自身和可知的現象，而是作了一種更根本性的區分，即非特定的可知實在與現實能知事物之間的區分。因此，一個有限的認知主體是無法認識實在的本身的。與 Kant 不同，Peirce 認為知識本身雖然也是可錯的，但是它無須討論不可知的物自身。相反的，由於有了超越個體認識之溝通能力前提，也才有一個作為認識客體之非特定現實性主觀對等物，也就是存在著非特定共同體的無限認識能力。

歸結上述立論之基礎，其一方面從「私人語言」論證中推導而得的先驗語用學的維度，另外又將「無限定探究共同體」轉化「溝通共同體」等，不難看見那種超出個人詮釋共同體之先驗符號學假定，以及就終極意義所涉及經驗證實之探究邏輯假定兩者間相互契合的可能性(Apel, 1973b: 173-174, 1973/1980: 87-88)。質言之，Apel 認為若無法設想一種「私人的語言遊戲觀」，就必須假定主體早已依循「自我納入原則」(Selbsteinholungsprinzip)，將自我投身於一個「溝通共同體」之中。

### 三、執行上自我矛盾的迴避即理想共識的達成

透過論辯倫理的方法論奠基，到底對目前全球化下的道德處境能發揮何種實際的意義？Apel 顯然採取回歸 Kant 先驗化立場，將獨斷的先驗主體轉化為溝通的共同主體，並同時溯源 Wittgenstein 與 Peirce 的語言哲學主張，論述溝通語用規則與溝通共同體的理論奠基。就哲學論辯的根本立場而言，若期望走出相對化的發展困境，重新建構健全之公平、正義的普遍倫理內涵，Apel 認為有兩個根本的規範原則必須先確立：首先，每個個別主體早已先行自我納入於實際之溝通共同體；其次，透過理性論辯的歷程將之提昇到理想溝通共同體的層次。質言之，先前論及之「先驗語用規則與溝通共同體構成」正足以反映出「實際溝通共同體」之存在為一理性事實，那緊接著必須說明的則是「理想溝通共同體何以有體現的可能？」，Apel 認為唯有透過先驗語用學的角度才足以奠基——即一種反思的終極奠基。這樣的立場是他與 Habermas 所共同發展的 (Apel, 1998b; Habermas, 2001: 66-77)。先驗語用學所主張之普遍理性共識應藉由下列規制性概念來獲得保證 (Apel, 1994b: 50-51)：

1. 藉由語言的可表達性宣稱達到互為主體的溝通可能性意義；
2. 對命題的陳述而言，必須達到互為主體的共識真理；
3. 主體意向的語言表達，必須是一種誠實性宣稱（它不能只是一種論辯的保證，它必須是透過行為來實踐）；
4. 以「言說行動」（speech-act）作為帶有指稱命名能力之溝通行動，它必須具備正確性與正當性宣稱。

論辯倫理學為了能達成共識並擺脫道德相對化的危機，其所預設之「有效性宣稱」，自然可以視之為實際溝通共同體向上提昇為理想的溝通共同體的實際論辯過程。特別是就 4. 來看，Apel 援引 J. Austin 與 J. Searle 的言說行動理論，用以區辨出策略性溝通與理性溝通的不同。例如 Austin 指出如下的三種言說行動：言辭行動 (locutionary)，即說某事、表意行動 (illocutionary)，即在說某事時做某事遂意行動 (perlocutionary)，即通過說某事時做某事，進而造成某事。我們可以下例加以理解：言辭行動——比如說「這個藥的效果很好」；表意行動——醫生在給

病人開處方時說：「這個藥的療效很好」（在說這個話時，醫生向病人提供了一個保證）；遂意行動——例如在電視廣告中醫生向病人說：「這個藥的療效很好」（通過這句話所提供的保證，達到推銷藥品的目的）。就論辯倫理學而言，「表意行動」意謂在語境中之主體早已具備「溝通能力」之事實。另外，「表意行動」和「遂意行動」的區別係指真正的溝通行動應該是以理解為目的，而不是企圖達成理解溝通以外的某個目的或策略（這不但悖反了 Kant 定言令式的觀點，同時它也就是所謂的策略性溝通）。就「表意行動」加以進一步分析，顯然就實際的溝通行動之中，若能摒除過程中的自利性動機，那麼原先理性共識之理想性預設便有實現的可能。反之，由於悖反了 Kant 之道德反身性原則，其便落入「執行上的自我矛盾」之困局。

「執行上的自我矛盾」是一種實踐的中斷和自我取消，亦即當個體陳述的觀點與先驗預設相矛盾時，它便會落入執行上的自我矛盾 (Apel, 1994a)：首先，執行上的自我矛盾也就是先驗語用學的自我矛盾，它不同於經驗層次上的語用和形式邏輯上的自我矛盾，經驗語用學上的自我矛盾是指一個人論述和所其指涉的事實之間的不一致，形式邏輯上的矛盾則是命題之間的矛盾律，如 A 與  $\sim A$  (非 A)。相對的，先驗語用學的自我矛盾與經驗上的一致性無關，它指涉的是理性論證中的自我一致性問題。其次，其與形式邏輯之間的差別，即使論證中的自我一致，其也必須要包含著訊息性內容，這些訊息性內容也是哲學所要說明和研究的對象。因此，所謂自我矛盾的陳述即在於一個陳述主體（即「我」）不存在時，這便意味著任何具備訊息內含之邏輯命題是無法被提出的。也就是說，先驗語用學執行上的自我矛盾，其顯現出形式邏輯命題所指涉的客體以及提出並確實履行該命題之主體間的不同。

用比較簡單的方式來解釋，先驗語用學的自我矛盾與形式邏輯之間的區分正代表著哲學反思與數理邏輯合理性之間的不同。從命題的提出到實際行為的真正完成或一致，這彼此之間存在著雙重結構。換言之，對於一個既定命題進行的語用層次的反思，它便可以迴避「說謊者悖論」的困境，因為在「所有人皆說謊」和「我在說謊」之間的陳述性反思之中，此種陳述的悖論性即在於提出陳述的言說者，其同時也否認並自行取消論斷為真的可能。換言之，Apel 認為此一執行上

自我矛盾的規制性概念是一種終極性奠基。透這此一基點，Apel 企圖反映執行上自我矛盾的迴避或消解，那這樣的語用溝通過程便同時也為真正共識提供了必要前提。因此，反省全球化發展及隨之而來的道德問題，Apel 期待依循論辯倫理之先驗奠基，為倫理的「普遍化」重新建構其可能性。

## 肆、先驗語用學作為一種實踐哲學

Apel 認為有關集體行為、其造成之影響以及人類共同責任等，早就不是全新的議題。早在希臘時期，就曾有人就制度性的道德規範提出反省與質疑，並試圖藉由立法或契約論的形式來代替制度化的奠基形式。當代則出現一些為人熟知之社會及政治契約論的論述。在這些理論之中，特別是 T. Hobbes 的古典概念，他不但提出了集體責任（collective responsibility）的概念，而且被視為在某種程度上解決規範的普遍性問題。他在《利維坦》（Leviathan）一書中曾指出：

沒有共同權力的地方，必定沒有法律；沒有法律的地方，就無關何謂不正義之事。自然地，武力與欺詐才是戰爭中的美德。（Hobbes, 1996: 85）

但是，就傳統自由主義的契約論立場而言，若「有權利始有義務」是一個重要的前提，那麼服從法律或規範的義務，自然是為了維護群體的共同權利／力。可想而知，當個別行為者為了公共利益而願意進一步承擔集體責任時，每一個別的承受者必須要冒著如下風險：「他可能被迫投入一個看似與公義無關的競爭（nonsolidarity of competition）；或者必須承受其他行為者的自利性寄生（egoistic parasitism）」（Apel, 1993: 502）。Hobbes 主張藉由社會契約限制每個人自利性的宣稱，通過握有權力者對於法規的制定，限制政治上的私相授受並保障社會契約的維持等方式來解決上述風險。

然而，為了解決社會中不同競爭個體間的衝突、謀求壓制潛在之自利寄生者的手段、或接受共同責任所要負擔的風險等，Hobbes 的契約論又被福利經濟理論（Welfare-economical theory）以策略局戲（strategic game）加以精緻化。不過，Apel 認為若通過一種「理性方法—結果策略」的解決方案，仍不足以處理此刻的

倫理議題。因為從自利的策略觀點來看，個人的理性不是在於維持契約，而是利用他人所訂定契約進行搭霸王車的勾當（free riding；例如不是公會會員卻享受公會爭取的成果），經由寄生的方式來獲致他不應享受的利益。據此，Hobbes 所提供的方式，充其量只是一種與道德無關的解決手段。

同樣的，Kant 曾論及的一種法治國（Rechtsstāt）的概念則又是被大家所熟知的。在法治國的管制下，爲了對付「那群具有智慧的魔鬼」（for a people of devils if only they would be intelligent），法治的概念必須建立，才可以進一步實踐其功能。不過 Apel 卻又認爲，爲縱使在發達的警察國家也不可能實現法治的主張。因爲在依法治理或高度警察權的國家之中，包括政府、警方或者有智慧的大眾，他們都是 Kant 所指稱之自利的「魔鬼」。因此，我們仍然會被帶回 Hobbes 所謂的「自然狀態」（state of Nature）之中，即每人都活在他人虎視眈眈的覬覦之下。正如 Rawls 在其《正義論》論述脈絡中所論及的，在「原初狀態」上對正義的社會秩序提出之理性抉擇之際，它仍必須有正義感作爲公平的依據，否則契約論是不可能維持的。

如果 Rawls 關於國家法律的看法是正確的，那麼 Apel 長期投入有關處理全球生態危機、建構南北半球經貿關係上的正義秩序等問題的討論，這些集體活動所連帶需要負起之共同責任也自然是有其正當性的。因此，Apel 認爲 Rawls 的處理方式遠比 Hobbes 的方式來得好，他特別欣賞正義的兩個原則（尤其是第二個原則還可能用來作爲解決全球經濟上的社會正義問題的良方）。不過，Apel 並不認爲《正義論》能替全球化倫理提供理性或普遍有效性奠基，更遑論是全球化責任倫理學這個層面。就此他提出如下的解釋（Apel, 1993: 504）：其一，Rawls 沒能成功地藉由反思的均衡原則爲正義作爲公平之原則，提供一個理性的普遍基礎；第二，Rawls 的《正義論》仍然與整體 Kant 義務論的傳統相同，亦即在說明正義之社會秩序時，他們皆預設一個「零度點情境」（a point of zero situation）。因之，此種立場不能提供一種如何在當下具體情境中繼續進行的答案。

回顧前述先驗普遍奠基的方法論證成，至少就 Apel 來說，他認爲其主張之論辯倫理學不但是「先驗的」，同時也是「普遍的」。質言之，此種「先驗且普遍的」的論辯規則與程序，將無可置疑地克服《正義論》的理論困境。

當 Apel 認為在全球化下之後習俗 (postconventional) 或者後傳統 (post-traditional) 的道德形式之中，我們不僅要對政府或組織負起相對應的責任外，我們更應負起架構起全球化秩序的責任：例如國際法、國際間的合作甚至包括全球經濟秩序的建立（諸如第一世界的富裕國家與第三世界的極貧窮國家之間公平貿易架構的建立）等。同樣，他也認為所有工業國家及跨國組織也必須在科技、經濟以及政治上所造成的生態危機提出補救 (Apel, 1993: 497-498)。因此，分析他近幾年來的學術發展，依據上述先驗語用學的方法論架構，他特別著手處理倫理學在全球化、經濟、社會正義、貧窮等特定情境下應用的問題 (Apel, 1998b)。此一脈絡除了採取「先驗」立場而與 Habermas 再次就語用學內涵、法律與民主等有所爭論之外；他也與 O. Höffe 針對「政治正義」(Political Justice) 問題有所討論；與社群論者、R. Rorty，以及 Rawls 等人之間在道德理論進行爭辯；針對「經濟倫理」(Ethics of Economy) 的問題，他也與 P. Ulrich 以及 K. Homann 等人一同進行研究；另外，他也與 E. Dussel 和 F. Hinkelammert 等拉丁美洲「解放」(liberation) 哲學學者，針對社會正義與全球化標準等問題有著長期的討論。

若以全球化及其衍生之「經濟倫理」的議題為例，當一般人仍然依循傳統模式來進行有關道德議題的思考時，往往被要求能夠清楚地認識自身行為可能產生的複雜影響，這樣的全球化下的複雜性是日漸擴大的。因此，在面對與道德有關的問題時，縱使如 Kant 般主張：即使是最平凡的人，藉由聽從自己內在的聲音或道德良知上的獨白，他就知道應該做什麼。但是，就目前的狀況而言，全球化的危機卻讓時下「責任倫理」的道德判斷早已不能適用。究其原因，就好比現在一般的決策者（尤其是從政者及管理者，甚至是工程師或醫師），在進行相關決策時皆要不斷地諮詢其他專家（如技術、自然科學家、法律或經濟學家，甚至執行有關政治發展時所需詢問人類學學者等）。當今政策決策者在下決定時，需要透過不同專長提供的立場，進行通盤考量之跨科際整合的溝通決策模式。依據 Apel 的分析，從 1945 年以來就已經有四種完全不同的發展理論存在，這包括了凱因斯主義 (Keynesianism)、新古典主義理論 (Neoclassical theory)、語用的綜合 (pragmatical syncretism) 以及由中南美洲學者或政治人物所倡導的依賴理論 (dependence theory) (Apel, 1993: 499-500)。從這些不同理論典範的進路來看，反省第三世界

的貧困問題以及生態（如焚燒雨林）的災難性發展，他們不但會有不同的主張，而且不同國家對於經濟倫理所假定的責任與相應之義務間，自然也有一定的差異。

許多其他爭議性領域，在決策制定上也存在著相似的情況：如有關基因科技、墮胎、安樂死等問題。由於科學所帶來的實際影響，間接地迫使科學需要為其所造成之倫理問題負起責任。這種價值觀不只是與科學內部方法論上的慎重與忠實有關，同時也與研究主題的價值及意圖有關。除此之外，它更涉及了社會科學新領域的批判重建。顯而易見，此一價值重建的可能性，或者是說與前述討論有關之全球化及其普遍倫理奠基的可能性契機，根據其道德方法論的論證架構，至少 Apel 是寄望於先驗語用學的。縱使個別行為者不再如傳統道德上的要求或賦予自身行動責任，至少必須知道在某種程度上，像是在工業科技的影響下的生態危機、造成南北半球緊張的經濟、政治活動等議題，立基於「共同主體」或「溝通或探究共同體」的思維，人類全體為了永續發展，自然也就無可迴避地必須為集體行為負責。

## 伍、結論：對於先驗奠基的再反思與質疑

面對全球化及隨之而生的道德問題，許多學者對於價值過度多元發展抱持著憂心的態度。坦言之，Apel 雖也懷著一致的態度，只不過在一片反形上學的思潮之中獨樹一幟，他堅持採取先驗奠基的角度來論證道德的普遍性。現在，由他所提供的道德重建架構是否真的能喚醒群體的共同責任？達成理性溝通的共識？就此，至少就某些學者而言（例如同屬法蘭克福學派的 Habermas、多元主義與後現代等），他們仍是十分質疑的。

首先，對於當代的語用學轉向而言，Apel 與 Habermas（甚至也包括 Rorty）同樣致力於謀求整合歐陸與英美哲學的可能途徑。例如，Habermas 也反對所謂後現代的主張，他也同意將語用學視為一種理性論辯的「弱化的形式」（weak form）：

溝通行動的個體必須共同承擔某些違反事實的語用學前提。也就是說，他們必須共同許諾某些理想化——諸如接受同一意義的表達，為言辭提供一種非超驗性的有效性宣稱，自我與他人皆能承擔起任何言辭表達所應負起的相對責任，亦即所謂自主性和真誠性。因此，溝通行動的個體必須被置於一種具有弱先驗必然性（weak transcendental necessity）的「絕對必要」（must）之下，但它並沒有因此一定要接受一種行動規則的規範性之「絕對必要」，不管此一「絕對必要」是否能從義務論的角度還原為道德律則規範的有效性，或從價值論角度還原為一組優勢價值，或從經驗的角度還原為一組技術規則的效用性。一組無可避免的理想化建構了一種達成理解的行動實務之反事實的基礎，其可以透過批判性的實踐檢視已有之結果，並且超越其自身。（Habermas, 1992/1996: 4）

縱使他們早期在理論研究上互為啟發，但後來他們則是發展出迥異的立場：即「先驗」或「普遍」語用學的歧異（Gamwell, 1997: 21-45）。若就所謂的普遍語用學來看，Habermas 所採取的語用學立場，其核心即為：「在哪些條件限制下，言說的行動可以產生『合理的共識』？」，其實這裡的言說規則即是論辯「有效性宣稱」的規制性概念。除此之外，他頂多接受將理想溝通情境形成之共識視為一種「準先驗」（quasi-transcendental）的形式，針對存在於「經驗重建」之社會科學與「先驗哲學」的區分，使得他從未全盤接受 Apel 的「先驗語用學」計畫。然而，就 Kant 先驗哲學的回歸立場言之，Apel 是企圖就論辯必要性預設之反省性測試作為基礎——此即前述所謂反思的奠基。

面對語用學立場的差異，若按照 Kant 對於先驗性的理解，作為一切經驗可能性的東西，其自身不可能作為經驗研究的對象。另外，就 Habermas 「理想溝通共同體」與 Apel 「先驗主體」的區分標準而言，Krings 是把握得十分準確：在分析哲學傳統之外認可非經驗層次的理論方向，便是 Habermas 的「普遍語用學」；而亟於處理有效性奠基和前提等，則是 Apel 的「先驗語用學」。其實，若刻意從諷刺的心態觀之，與其說 Apel 是與反對者之間進行哲學討論，倒不如說是在構做一種理想「宗教共同體」的事業，能夠維繫此一共同體存在的唯一理由，便是他虔

誠的信仰或加入對異端排除的聖戰。換言之，如此嚴格的強制性（儘管是理論上，而非「教規的」）自然會和語用學所開創的自由主義觀念扞格不入。據此，Krings便清楚指出（盛曉明，1998：28-29；Krings & Baumgartner, 1979: 345-411）：Apel對論辯倫理學溝通共同體的構造，幾乎是世俗化教會理論的翻版。也就是說，這種論點是奠基在「宗教信仰制度」（theo-logisch）的基礎之上，依據這樣的理論，不是基督徒的投入形成了教會體制，相反地卻是教會體制控制著基督徒。當Apel把溝通共同體賦予「終極的先驗奠基」之地位，它對於個體的溝通行動也就具備了無條件的優位性。那拒絕接受形塑理想溝通條件的人，便會淪為「宛如異教徒」的窘境，先驗論辯的規制性概念也會變成「教會之外無救贖（extra ecclesiam nulla salus）」的原則。

其次，面對價值或道德相對化所帶來的危機（意指價值體系的崩潰），以「人權」的議題來看，批評者多視之為以西方現代世界之自由主義的核心價值為基礎。任何企圖將人權價值觀國際化、普遍化的訴求，自然也必須面對「人權」觀念無法被「非西方」之東方或伊斯蘭世界完全接受的窘境（從英美聯軍虐待伊拉克戰俘以及回教民兵相對以斬首處決一名美國商人作為報復等行徑，無疑地都讓具有普世價值的「人權」受到斷喪）。因此，若將「人權」寬鬆地界定為以「自由、平等、博愛」等觀念為植根的基礎，顯然這些概念必定是與其民主素養緊密地契合在一起的（Vandenberg, 1990）。但如此仍招致「後自由主義」（post-liberalism）<sup>6</sup>嚴厲地批判。Gray（2000）在《自由主義的兩種面貌》（Two Faces of Liberalism）中，認為傳統自由主義式的寬容，係藉由一種「合理的不同意」之理想，期待能消解各種普遍善訴求之間的對立與衝突；但是，它從未放棄達成人類最高尚生活方式之理想共識。他直言批判傳統自由主義哲學，認為它們仍依循著啓蒙思維之普遍主義立場。就以「人權」為例，他不但批判「人權宣言」許多條目流於陳舊

<sup>6</sup> Gray所謂「後自由主義」（post-liberalism）（Gray, 2000: 139）：他主張藉由「暫訂協議」的觀點，一方面持續為自由主義所強調之和平共存理念廣續努力；另外，它捨棄了構思人類最好、唯一之生活形式與體制之信念，架構多元自由主義的論述基礎。

或不合時宜；同時，他更認為「自由概念本身的不確定性」，造成自由主義論述的普遍化理想無法達成。

與「人權」概念的批評，Apel 顯然是採取了所謂「先驗奠基」的模式來論證普遍倫理的前提，但是論辯的程序性與開放性能夠為多元價值提出保障嗎？在全球化之「文化混種融合」現象加遽之際，單就「可理解性宣稱」背後呈現之文化與語言脈絡的複雜化，就足以讓「相互理解性」存在實際的困難。同時，同樣是就 Hobbes 觀點的解讀，Gray 卻仍認為儘管 Hobbes 本身並不屬於任何形態的多元主義論者，但他的政治概念卻可以多元主義的論述形式來加以轉化：即政治的目的不在於終結戰爭，而是在善惡之中達成一種「暫訂協議」（*modus vivendi*）。因此，所謂「暫訂協議」不但可以一勞永逸，而且它更是一個持續的動態歷程。表面上，這樣的觀點和 Apel 的論辯語用學十分相似，但 Gray 的「暫訂協議」卻是一種「自由論之多元主義」的體現；而 Apel 的先驗哲學反思，似乎在先驗性的普遍性命題中，雖然存在著「論辯歷程與共識的不確定性」之安排，直接證偽了多元並存的可能性。

最後，像 Huntington (1996) 在《文明的衝突與世界秩序的重建》（*The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*）之中提出所謂文明或文化衝突的論點，邏輯上的「絕對且普遍」若無法成立，那麼一種超出時空或文化限制的倫理規範就是難以想像的。換言之，「最大的可能性」或「最低限度倫理」充其量也僅只能是相對化或多元並存的現況。但是，若順著 Apel 的思想來推論，他應會同意如下的觀點：道德多元主義不能完全等同於道德的絕對相對主義。亦即該強調的不是普遍的律則自身，而是人們在面對善惡判斷的多元性之際，能努力指出核心的基本原則並試著取得規範的共識——就是接受論辯的語用規則並期待理想溝通的達成。表面上，或許我們可以接受此種互補性立場：即認定一種既是多元又能超越具體價值觀的普遍主義。這種互補關係的合理詮釋在於：實質的多元性和少數基本原則的普遍性，兩者缺一不可。如果只承認道德多元主義而否認基本價值的普遍性，那就無法與道德相對主義和虛無主義區別開來；如果只承認基本價值的普遍性而否認道德的實質多元，那麼這又與獨斷論和專制無法區別。因此分清不同層次價值觀的差別，把多元化與普遍性有機地結合起來，Apel 的先驗普遍

程序與實質多元的倫理學架構，似乎也能獲致合理性與正當性。

縱使如此，當 Apel 採取近乎 Kant 定言令式的先驗奠基姿態，自然無法讓他與實質多元主義間保持一致。就如莊子在《齊物論》中提及：「自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！」或許實際生活經驗皆在於反映出價值觀或規範的相對性。同樣的，思索全球倫理的普遍性，必定要承受來自相對主義的挑戰。如果說，哲學論述中所謂的「基礎主義」係指一種以預先給定的原則為基礎的一種超越性企圖：避免將純粹的信念或未經檢證的作為，一廂情願地信以為真 (Bernstein, 1983: 8-12; Fish, 1989: 342)。顯然，Apel 論辯倫理學是具有基礎論的色彩。而基礎論所預先給定之原則又往往會被指為一種邏輯上的悖理——此即由 H. Albert 所指出之「反思性」奠基所會遭遇的「三難論式」(Muenchhausen-Trilemma) 的困局或者是思維獨斷化的攻訐——例如後現代反基礎的立場認定「關於事實、真理、正確性、明晰性的問題既無法被提出，也無從回答」(Fish, 1989: 344) 的一種態度。

綜言之，面對上述不同立場的質疑，Apel 卻仍堅持採取以先驗語用學來回應對手的批判。顯而易見，不論他如何極力辯駁，至少從反對的角度言之，先驗奠基其實仍不足以作為道德困境的唯一解決良方。質言之，普遍倫理的先驗奠基，並非為「普遍且必然」的需求，而是 Apel 自己價值或信念的自我預期而已。雖說如此，單就其對「全球化與人類道德處境」的長期關注，思忖「全球化發展下的公平與正義之新興議題」，其熱情與貢獻仍是值得肯定的。

## 參考文獻

- 王俊斌 (2003)。倫理之非理性源頭與後現代的德育意涵——由先驗條件、伊底帕斯情結到愉悅享用的轉折。新竹師院初等教育學報，9，1-22。
- 但昭偉 (2002)。重讀彌爾的效益論。臺北：學富。
- 盛曉明 (1998)。「先驗語用學」與基論辯。自然辯證法通訊，23 (4)，22-29。
- Apel, K.-O. (1973a). *Transformation der Philosophie (Bad I)—Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, [Transformation of Philosophy]. Frankfurt am Main, Germany: Suhrkamp.

- Apel, K.-O. (1973b). *Transformation der Philosophie (Bad 2)—Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* [Transformation of Philosophy]. Frankfurt am Main, Germany: Suhrkamp.
- Apel, K.-O. (1980). *Towards a transformation of philosophy*. (G. Adey & D. Friby, Trans.). London: Routledge. (Original work published 1973)
- Apel, K.-O. (1993). Discourse ethics as a response to the novel challenges of today's reality to coresponsibility. *Journal of Religion*, 73, 496-513.
- Apel, K.-O. (1994a). *Karl-Otto Apel selected essays*-(vol. 1): *towards a transcendental semiotics* (E. Mandietta, Ed.). NJ: Humanities.
- Apel, K.-O. (1994b). Regulative ideas or sense-events? an attempt to determine the Logos of hermeneutics. In T. J. Stapleton (Ed.), *The question of Hermeneutics* (pp. 37-60). Boston: Kluwer Academic.
- Apel, K.-O. (1998a). *From a transcendental-semiotic point of view* (M. Papastephanou, Ed.). Manchester, England: Manchester University Press.
- Apel, K.-O. (1998b, 10月). My intellectual biography in the context of contemporary philosophy. 論文發表於香港中文大學哲學系舉辦之「香港新書亞書院錢穆講座」, 香港。
- Apel, K.-O. (1999). *The response of discourse ethics—to the moral challenge of the human situation as such and especially today*. Leuven, Belgium: Peeters.
- Apel, K.-O. (2000). Globalization and the need for universal ethics. *European journal of Social Theory*, 3(2), 137-155.
- Bauman, Z. (1993). *Postmodern ethics*. Oxford, England: Blackwell.
- Bernstein, R. J. (1983). *Beyond objectivism and relativism*. Oxford, England: Basil Blackwell.
- Bond, E. J. (1996). *Ethics and human well-being*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Caygill, H. (1995). *A Kant Dictionary*. Cambridge, MA: Blackwell.
- Fish, S. (1989). *Doing what comes naturally*. Durham, NC: Duke University Press.
- Gadamer, H.-G. (1960). *Wahrheit und Methode II* [Truth and Method]. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck.
- Gadamer, H.-G. (1976). *Philosophical hermeneutics* (D. E. Linge, Trans.). Berkeley, CA: University of California Press.

- Gamwell, F. (1997). Habermas and Apel on communicative ethics. *Philosophy and Social Criticism*, 23(2), 21-45.
- Gray, J. (2000). *Two faces of liberalism*. New York: New Press.
- Habermas, J. (1996). *Between facts and norms: contributions to a discourse theory of law and democracy* (W. Rehg, Trans.) Cambridge, MA: MIT Press. (Original work published 1992)
- Habermas, J. (2001). *The liberating power of symbols—philosophical essays* (P. Dews, Trans.). Cambridge, MA: MIT Press. (Original work published 1997)
- Heidegger, M. (1977). *The question concerning technology, and other essays* (W. Lovitt, Trans.). New York: Harper & Row
- Hobbes, T. (1996). *Leviathan*. New York: Oxford University Press.
- Huntington, S. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.
- Kant, I. (1990). *Foundations of the metaphysics of morals, An answer to the question: what is enlightenment?* (L. W. Beck, Trans) New York: Macmillan. (Original work published 1784)
- Kant, I. (1996). *Practical philosophy* (M. J. Gregor, Trans.) Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Krings, H., & Baumgartner, H. M. (Eds.). (1979). *Prinzip Freiheit : eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens* [The Principle of Freedom: Argument on Odds and Limits of the Transcendental-Philosophical Thinking]. München, Germany: Verlag Karl Alber.
- Küng, H. (1997). *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft* [A Global Ethic for Global Politics and Economics]. Munich, Germany: Piper.
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. New York: Oxford University Press.
- Vandenberg, D. (1990). *Education as a human right*. New York: Teachers College Press.
- Walzer, M. (1983). *Thick and thin: moral argument at home and abroad*. New York: Basic Books.
- Wittgenstein, L. (1972). *Tractatus Logico—Philosophicus*. London: Routledge.