

溝通理性的普遍意義

阮新邦

香港理工大學應用社會科學系

摘要 本文是從後設理論的角度探討哈伯瑪斯的溝通理性的普遍性。哈氏用以證成其理論的普遍性的共識真理論、理想溝通情境、以致“體制-生活世界”分析架構，皆備受廣泛而嚴厲的批評。但另一方面，他以理性論辯為核心所建構的社會分析規範基礎，在一定程度上是較他的同儕更能提供一個有別於實證模式以外的社會研究進路，也頗能展現其理論的普遍意義和社會解釋效能。

在二十世紀九十年代的今天，“相對主義”(relativism)和“文化多元論”(cultural pluralism)可以說是對現代人影響力最大的兩股相輔相成的思潮。相對主義首先流行於價值事務的討論上，而在一定程度上是由五、六十年代的實證主義(positivism)的知識觀所引發。實證論者雖然強調知識的客觀性，但卻認為所有價值問題到最後只是表達個人的主觀抉擇，不能客觀驗證。

二十世紀中葉出現的各種後設倫理學(meta-ethics)學派，大多認為在有關價值和道德事務的哲學層面的討論，是應該局限在對倫理語言或概念的分析上，而不是像傳統道德哲學般處理規範性的(normative)問題，原因是價值判斷沒有客觀基礎。¹ 這一種主張本身便含有濃厚的價值相對主義的色彩，同時也在很大程度上接受了實證主義的知識觀及其非認知性的(non-cognitive)價值觀。

實證論在六十年代末期開始受到嚴厲的批評。到了八十年代初，實證主義在西方的社會理論和哲學領域內已經失去了主導的地位。奎恩(W.V.O. Quine)的科學哲學和語言哲學的觀點，加上由



此而引發孔恩 (Thomas Kuhn) 對科學革命史的討論，發展出一套與實證論不一樣的“後經驗主義科學觀” (post-empiricist conception of science)，指出所有科學知識必然預設了一些理論架構甚而是一些價值取向。²

後經驗主義的主要討論對象是自然科學知識，較少關注社會科學和人文層面的問題。然而，就反對絕對或客觀的知識觀而言，這正好是其強而有力之處。倘若連自然科學知識都不具備客觀和絕對的驗證基礎，那麼，社會科學和價值判斷的領域的客觀基礎便更形薄弱了。這裏隱隱然潛藏着一種相對主義知識觀的種子，也正好在這裏跟歐洲大陸掀起的社會思潮有吻合之處。

當代歐洲大陸的主要社會思想和理論，如法蘭克福學派 (Frankfurt School) 的批判理論 (critical theory)、詮釋學 (hermeneutics)、後結構主義 (post-structuralism)、以致解構理論 (deconstructionism)，都在不同程度上反對實證主義的知識觀，特別是實證社會科學的觀點。當然，這些不同的思潮和學派並非全部接受相對主義的立論。然而，他(她)們大多認為沒有絕對客觀的標準去驗證事實陳述 (factual statement) 和價值判斷 (value judgement)。

這些學術思潮跟二十世紀下半期的各種社會和政治上的運動，甚而是人類日常生活上的理念和意識形態，有着緊密的相互影響的關係。特別是近年來流行的“文化多元論”，似乎更是把學術層面的理念跟社會、政治、以及日常生活層次等事項結連起來。當然，相對主義或文化多元論，跟現代社會的各種思潮的關係十分複雜，不能作簡單的化約。然而，所有這些理論和情景都是在傳遞着一個訊息，這再不是一個有絕對和普遍的準則去評估和指引人類行為的年代。

哈伯瑪斯 (Jürgen Habermas) 的“溝通行動論” (theory of communicative action) 或“溝通理性” (communicative rationality) 正好是在這樣的一個氣候裏提出來。哈氏的理論引起了廣泛的注意和討



論。其中最受爭議的地方是他反當代學術思潮而行，企圖建立一個具有普遍性的規範基礎(normative foundation)來描述、分析和批判現代社會的結構。更有甚者，是哈氏提出的規範基礎，是宣稱具有驗證事實陳述和價值判斷的功能。本文是主要針對有關哈氏理論的普遍性這一個問題而開展。在第一節裏，我們會簡單勾畫哈伯瑪斯學說的重點。第二節檢視溝通理性的普遍性，特別是扣連其對“共識”的看法。第三節是要考察哈伯瑪斯學說裏的社會研究的意義。第四節是探討哈氏學說裏的體制分析跟批判理論在本質上的可能衝突，並由此檢視哈氏的宏觀批判理論的社會解釋效能。最後一節是簡單總結。

一 哈伯瑪斯的批判理論

“溝通理性”是哈伯瑪斯學說的中心概念，也是哈氏用來支持其理論的普遍性的主要論旨。然而，亦正好在這裏引來不同學派的強烈批評。哈氏用以支持和證成其溝通理性的論據十分複雜，牽涉不同學科和層次上的分析。³由縱貫的角度着眼，在很大程度上，他跟隨柏森斯(Talcott Parsons)早期的路向，試圖從西方社會理論的發展上去指出溝通理性或溝通行動論的可能性。其中對他這方面的理論影響特別深的，是韋伯(Max Weber)的西方理性化發展理論，其次是涂爾幹(Emile Durkheim)、米德(George Herbert Mead)、柏森斯、以及馬克斯(Karl Marx)有關個人行動和社會結構的分析。

在橫貫的層面上，哈伯瑪斯引用了“日常語言學派”(ordinary language approach)的分析，建立他的“普遍語用學”(universal pragmatics)，同時也跟隨皮亞杰(Jean Piaget)和高貝(Lawrence Kohlberg)的發展心理學(developmental psychology)的路向，以此來進一步說



明和證成西方理性化的過程，具有一種進化色彩的發展方向。

一個如此廣泛包容的理論自然也是一個備受廣泛和嚴厲批評的理論。本文的討論會集中在有關哈氏理論的普遍性地位及其社會解釋效能的質疑上。但我首先會簡單交待哈伯瑪斯的批判理論的重點，勾畫出下文評論部分的脈絡。

哈伯瑪斯的溝通行動論的中心點，是他認為在人類運用語言溝通的過程裏，是蘊含着一個“理想溝通情境”(ideal speech situation)。他指出人類要正確運用語言以達至溝通的目的，是要遵守一些語用學的(pragmatics)規則。這些規則是制約着語句的使用或任何言辭行為(speech act)。我們是可以從三個“有效宣稱”(validity claim)去了解語言使用的制約。它們分別是：“真理宣稱”(truth validity claim)、“正當宣稱”(rightness validity claim)和“真誠宣稱”(sincerity validity claim)。那是說，在語言使用的時候，說話者希望別人相信其語句是真實地指涉着相應的外在世界的事物；同時，說話者要遵守社會的規範才可正確和恰當地運用語言；最後，說話者希望別人相信他(她)的語句是真誠地表達其內心的想法。這三項宣稱是分別指涉着三個不同的世界：“客觀世界”(objective world)、“社會世界”(social world)、“主觀世界”(subjective world).⁴

哈伯瑪斯認為所有言辭行為，都顯示語言使用者是希冀着一個能滿足此三項有效宣稱的理想溝通情境。這是人類行為的最基本要素，而在此理想情境下的人際交往，是一種真誠而“非扭曲的溝通”(undistorted communication)。當然，哈伯瑪斯是明白到在現實的世界裏，人類往往並不是以達至真誠了解的溝通角度來使用語言，反之，更多時是以欺詐來滿足一己的慾望。然而，他仍然堅持真誠溝通為人類行為的基礎，原因是任何行為要達成其目標，必然先要對方明白此行為的意思。從這一點來看，達至了解是人類行為的首要元素。



哈伯瑪斯的論證是遠比上述的分析複雜，這裏不擬作進一步的解說。但要指出，上述哈氏對語言使用的情況的分析，蘊含着兩個重點。第一個是有關語言作為構成人性的其中一個基本要素。倘若在人類語言的使用裏是蘊含着一個理想的溝通情境，而這又是人性的一部分，那麼，我們似乎有理由以“真誠溝通”作為衡量和理解人類行為和社會結構的一個基準。從這一個基準出發，會顯示出在理想溝通情境之下的人際溝通，並非是依賴外在或內在的制約而進行。那是說當意見相左的時候，有關人士並不以權力或其他制約的手段去迫使對方就範，接受自己的意見，而是根據理想溝通情境內的規則進行討論，以論據來說服對方。換言之，是以“更佳論據的力量”(the force of the better argument)代替權力和扭曲溝通來達成共識。⁵

這裏進一步牽涉第二個重點，是有關溝通理性的普遍地位和意義。當然，如果溝通理性是人性的一部分，那麼，我們是有良好的理由去宣稱其具有普遍性的地位，但問題是如何去證成此乃人性的一部分。再者，就算這是人性的一部分，也不能由此推斷共識必然可以透過真誠溝通而達至。

上文顯示哈氏用來證成“溝通行動論”的普遍性的其中一個主要論據，是從橫貫層面提出的論據。從方法學和後設理論的角度觀之，這是採用了“重構”的(reconstructive)方法來建立論證。⁶所謂“重構”的方法通常是指較不涉及經驗層面的事務和資料，其重點是要把一些早已潛藏在人類行為或語言使用裏的能力和特徵顯露出來。一般來說，人類懂得運用這些能力和特徵，但卻不知其所以然。“重構”的探討方法是要把這些仍未被認知的理論知識(pre-theoretical knowledge)清楚地顯露出來。

然而，上文也指出，哈伯瑪斯也採用了縱貫的角度來描繪和證成他的溝通行動論。換言之，對哈氏而言，溝通理性及其顯現的形式，是有現實的歷史發展根據。哈伯瑪斯認為人類歷史是一



個進化的過程，但他把進化的重點放在人類“理性”演化的層面上。哈氏以韋伯的“世界觀解咒”(disenchantment of worldviews)為解釋的重要基礎。從韋伯的角度看，世界觀解咒是意味着具有神秘色彩的世界觀給認知(cognitive)模式的世界觀代替了。此一轉變同時導致了不同文化領域的區分(differentiation of cultural spheres)。那是說，人類不會再用同一種的標準，例如是神的旨令或者是傳統文化的權威，來解釋外在世界的運作和人類的一切活動。反之，文化領域被區分為科學、道德法律和藝術三個範疇，各有其驗證的標準。⁷這裏顯現出西方理性化過程的重要特徵，啓發了人類理性思考的能力，但同時也導致科技理性對人的控制。韋伯認為這是人類無可避免的處境，也是西方理性化過程的吊詭之處。

韋伯悲觀的論點廣泛地影響着西方的學者，特別是新馬克斯主義者。但對哈伯瑪斯而言，這裏正好是韋伯理論錯誤的地方。哈氏指出，韋伯看不到不同文化領域的區分，並非純然指工具理性的發展，其實同時是表現了人類開始發展出對不同領域事項的不同演繹標準。⁸工具理性是其中的一種，但在科學、道德法律和藝術各領域內，是各自有其自身的理解、演繹和評估的準則。在哈伯瑪斯眼中，此種發展是標誌着溝通理性的出現。⁹人際間的相互溝通及不同意見的調和，也顯示出人類不再以神的誠律或傳統文化的權威來疏解不同意見和紛爭，而是按照着不同領域的演繹標準，透過討論，以“更佳論據的力量”來達至共識，亦由此提升了個人的意識來對抗社會的制約。

這裏顯示出哈伯瑪斯企圖以溝通理性作為解決現代社會困境的基礎。但另一方面，溝通理性促使個人意識的發展亦只能夠在相應的西方理性化的社會脈絡下進行；而科技理性的發展，導致了“金錢”與“權力”成為了社會體制及個人行為的整合準則(integration principle)，加深了現代人存在的疏離感受，也由此引出了



一個社會科學裏備受注意的課題：個人與制度之間的張力。這也正好是現代社會困境的問題所在。哈伯瑪斯嘗試建立一個揉合了個人和制度層面的雙重架構——“體制-生活世界”(system-lifeworld)去處理這些問題。⁹

體制是對應着客觀存在的社會制度及其相關的調節功能，研究者是要以觀察者(observer)的身分去從事理解和分析。生活世界是指涉着建構個人活動層面的要素，研究者以參與者(participant)的身分去理解這些現象。這兩個原本是相輔相成的發展層次最後卻由體制所壟斷，生活世界變成了體制的“殖民地”(colonization of the lifeworld)，¹⁰ 科技理性宰制着人類生活的每一個片段，這是現代社會的主要困境。對哈伯瑪斯而言，彰顯溝通理性以對抗科技理性的壓迫是現代人的救贖的第一步。

二 溝通理性的普遍規範基礎

哈伯瑪斯的溝通行動論可以理解為嘗試提出一個實證主義以外的社會研究進路或典範(paradigm)。溝通行動論跟實證論的主要分別，是前者強調分析或理解社會現象跟批判社會不平等的約制是不可分割的；這也是說在社會研究裏，事實陳述和價值判斷有內在必然的關係。但倘若是這樣，如何分別事實陳述和價值判斷呢？又或者在證成事實陳述的同時會否也是在證成價值判斷呢？這是倫理學和社會科學哲學裏一個備受爭議的課題，但卻並非本文的主旨，這裏只是要由此引出哈伯瑪斯學說裏的一個重要的觀點：對共識達成的看法。

哈伯瑪斯的共識真理論(consensus theory of truth)指出，陳述句子的真假值(truth-value)是取決於參與討論者的“共識”而不是外在的“客觀世界”。¹¹ 他把這種決定真理的準則伸延至價值範疇



的事項。換言之，理想溝通情境裏的真誠而非扭曲溝通所達成的共識並不局限於事實陳述，而是可以應用在有關價值事務的討論裏。這裏顯示出哈伯瑪斯的共識真理論的證立，是可以在一定程度上疏解事實陳述和價值判斷的關係的問題。但當然，問題的重點是在於事實層次的共識，跟價值事務的共識是否有本質上的分別，以及共識如何可以達至。

大概可以從兩個角度去檢視哈氏的真理觀所引起的問題。首先，共識真理論跟其他真理觀一樣，可以在科學哲學的領域內進行討論。其次是在預設了一個廣泛的共識真理觀的基礎上，來檢視哈氏對共識達成的看法，這是說，我們假設在一定程度上後經驗主義的科學觀及其他歐陸學派，大致上接受科學社群裏反覆討論所達成的共識，跟理論的真假值有一定的關係。下文嘗試由第二個角度去探討哈氏的理論的普遍意義。

哈伯瑪斯的溝通行動論的普遍性地位，一方面是建基於其溝通理性的普遍性，但另一方面，是與其共識論有莫大的關係。溝通理性所強調的普遍性是指人在語言使用或溝通上，會無可避免地接受和遵守一些語言規則，這些規則使得人際間的相互了解成為可能。但我們是否可以由此推斷，這樣子的溝通是必然可以達成“共識”呢？這是問題的關鍵，因為共識的必然達至可以保證經驗世界的研究和價值判斷的客觀性。換言之，這亦是證成了哈氏理論的普遍性。但不少論者指出，哈伯瑪斯提不出有力的理據去證成共識必然可以達至這一個觀點。

哈伯瑪斯及其演繹者麥加菲 (Thomas McCarthy) 就這點上提出辯解。他們認為這是哈氏早期著作所引起的誤解。在較近期的著作裏，哈氏明確指出“共識”只是一種理想，而語句的真假值也並非由“共識”來決定；他只是描述人類在溝通過程裏達成共識的條件。因此，對哈伯瑪斯來說，“並非由於討論者的共識決定一個語句是有效的或真的”，而是“討論者達成共識，認為有



理據去支持一個語句是有效的或真的”。由此可以進一步說，一個語句的真假值是取決於參與討論者達成共識，認為他(她)們有理由去指稱此語句為有效的或真的。換言之，哈伯瑪斯只是要勾畫出人類溝通及達成共識的條件，而這些條件是同時顯示出一個語句被稱為有效的或真的之條件。¹²

哈氏此後期對共識達成的論調，雖然可以回應早期被誤解為共識必然可達至的質疑，但仍未能消解共識真理論的困局。我們可以從他強調的三種不同世界的劃分及其相應的有效宣稱來作討論，或許我們可以把討論的重點集中在經驗世界和社會世界的層次。

哈伯瑪斯之所以把經驗世界和社會世界區分開來，其中一個原因是顯示，我們不可以把自然科學裏的研究和證立準則應用在社會世界上。因為有關後者的研究是必然涉及價值層次的事務。但另一方面，哈伯瑪斯認為，雖然這兩種世界的事務有着不同的證立準則，但其研究結果的真假值卻同樣受制或決定於理想溝通情境裏所達至的共識，而此共識正好顯示出社會或道德事務的討論是具有如自然科學研究般的客觀性。然而，倘若從哈氏後期的觀點看，會發現雖然真理宣稱對應着的經驗世界跟正當宣稱對應着的社會世界一樣，其證立的問題在很大程度上由理想溝通情境下的共識來決定，但卻並不必然保證共識可以達至。但更關鍵的問題是，此兩種不同的“世界”及其有關的“宣稱”是否對“共識”有着不一樣的要求呢？

這裏糾纏着幾個問題，也是哈氏溝通行動論裏一直沒有弄清楚的問題。真理宣稱是對應着經驗世界，而正當宣稱是對應着社會世界。我們當然可以用真理宣稱來指涉自然科學的經驗世界的研究，但是否也可以同樣用真理宣稱來指涉社會科學的經驗世界的研究呢？倘若是這樣，那麼正當宣稱所對應着的社會世界是指其經驗事務抑或是道德事務的層面呢？更嚴重的是，在社會世界

的經驗研究裏，事實陳述和價值判斷是不可劃分開來的，這又明顯跟自然科學的經驗世界有着不同的本質。面對着如此複雜的一連串問題，似乎很難純然以理想溝通情境裏的共識，不作區分地來解釋或證成此兩個世界及其相應的宣稱。當然，有人可以這樣說，社會科學的“真理宣稱”跟自然科學的“真理宣稱”是屬於不同的層次，但問題是哈伯瑪斯及其支持者並沒有特別正視此二者的分別。

這是一個重要的問題。倘若“真理宣稱”在自然科學跟在社會科學裏的地位沒有分別，而“真理宣稱”又跟“正當宣稱”在共識的達成上也沒有分別，那麼，我們是否可以由自然科學裏的“真理宣稱”的地位，去理解社會世界或道德事務上的“正當宣稱”的地位呢？

在自然科學的研究裏，雖然程序的討論及其相應的共識是決定語句真假值的重要條件，但卻並非充分條件；參與討論者在一定程度上是要預設跟社會研究不一樣的外在世界的存在，以及科學理論可預測的功能來決定。當然，這裏要小心的是，我們有理由相信，對事實的了解，特別是有關社會世界的事務，就算在理想溝通情境下，共識也並非必然可以達至。正如奎恩的“資料驗證非充分性論題”(the thesis of the underdetermination of theory by data)指出，任何對經驗世界的論斷或演繹都不可能從相關甚至是所有的經驗證據裏獲得絕對的證明。¹³但另一方面，在自然科學的研究裏，假如知曉一切相關的事務，加上預測的準確性，那麼，雖然在理論上不能夠保證共識是必然會出現，但卻有理由相信在實際的情況裏，特別是透過自然科學裏的預測準確性，共識是可以達至的。¹⁴

換言之，這裏出現了一種情況，在理論上是可以證明不同甚而是互相排斥的自然科學理論或研究典範，是可以對同一個現象具有相同的解釋能力，因而任何科學理論都不可能獲得絕對的證



明，也因此在理論上不能保證參與研究或討論的自然科學工作者可以達至共識。但另一方面，自然科學裏的預測準確性卻可以在實用的層次上，顯示出在獲知所有相關的事實後，共識是會出現的。這正好跟理想溝通情境的境況相反。因為，後者是強調雖然在現實上不一定能達至共識，但卻仍然可以在理想上假設其可能性。

上述的分析是否意味着事實層次的事務，跟價值層次的事務是有着不同的共識達至的強弱標準，而前者又可以進一步分為自然世界的事務和社會世界的事務呢？如果是這樣，哈氏的三個世界的劃分及其相關的三種不同有效宣稱之間的比較，便有重新檢討的必要了。

哈伯瑪斯這裏的困難，很大程度上是源於其堅持有普遍而客觀的規範基礎的存在，並以此去理解和分析社會現象。但就算撇開上述的困難不談，把焦點放在此規範基礎的內容上，我們看到的是一些語言使用上的制約或溝通的必要條件。但這些條件是否一如哈伯瑪斯相信般，是可以顯示出人類是希冀着一個以理性為依歸的社會呢？同時由此而進一步在政治、道德及價值事務上達成共識呢？

不少論者指出，人類行為是那麼多樣化，是很難以哈氏的溝通模式行為作基礎去解釋一切其他行為。¹⁵ 一個顯著的例子是真誠溝通以外的策略性行為 (strategic action) 在現實世界的溝通裏更為人所普遍使用，因而策略性行為是否更適宜作為理解其他社會行為的基礎呢？哈伯瑪斯的回應是，就算在扭曲的溝通裏，也要使對方明白其意義才可以達至扭曲或欺詐的目的，因此，在這意義下，就算是策略性行為或扭曲溝通，起碼在這層次裏是預設了“更佳論據的力量”。¹⁶ 哈伯瑪斯由這裏進一步提出他的“履行上的自相矛盾” (performative self-contradiction) 的論據，指出任何討論者都要遵守理想溝通情境內的條件，不然討論便變成不可能。



了。那是說，在進行溝通時，我們一方面履行着這些語言上的規則，但同時卻否定這些規則的必要性，這便犯了“履行上的自相矛盾”的謬誤。¹⁷

這雖然是一個具說服力的論據，但仍未能證成溝通模式行為是其他行為的解釋基礎。論者更進一步指出，就算接受了理想溝通情境裏的語言制約是溝通的必要條件，甚而是人性的一部分，但對哈氏理論的普遍意義的建立幫助不大，因為這些語言使用的制約的內容過於薄弱，只是指涉着一些抽象程序，不能以之批判社會和價值層面的事務。這不是可以簡單回答的問題，特別是其牽涉及一連串具體的現實問題。首先，接受語言使用的規則是否同時蘊含着接受一些相應的道德標準呢？我們有無數歷史或現實上的例子顯示，不少東西方社會的規範，以及解決日常事務和道德上的衝突的方法，並非以哈氏的真誠溝通做準則。反對者認為，理想溝通情境所指謂的溝通和解決問題的方式，並非是所有人都採用的方式，這只是近代西方歷史裏才出現的一種理想，甚至乎只是在現代西方社會裏，一小撮人或知識份子才遵守的一種溝通模式。¹⁸此一薄弱的語言制約是很難跟複雜多端的現實層面的社會、政治、及經濟政策和事務扣上關係的。其實，哈伯瑪斯自己亦明確指出，他的理想溝通情境並非是一個具有實質或具體內容的規範準則，也不能由此去解決具體價值事務上的衝突，他只是以之為一個分析和批判社會現象的演繹架構 (interpretive framework) 罷了。¹⁹

這是問題的關鍵。倘若哈伯瑪斯只是堅持其理想溝通情境或溝通理性只具有程序上的抽象普遍意義，那麼，任何共識的建立似乎都缺乏了具體層次上的約束性，是否只要能滿足溝通的抽象程序，任何內容的共識都可以具有道德意含呢？如果是這樣的話，哈氏的理論跟“抉擇論” (decisionism) 的道德觀有何分別呢？抉擇論同樣強調只需要滿足一些道德感受的形式，任何事物或行為都



可以稱爲“道德的”。²⁰ 這裏的關鍵是如何理解甚麼是“具體內容”。

從道德哲學的角度着眼，哈伯瑪斯的溝通理性強調“程序公正”(procedural justice)。哈氏認爲只有涉及“正當性”的問題才可以作客觀或理性上的處理，這是道德哲學(moral philosophy)的範疇；至於有關“善”(good)與“惡”(bad)的問題主要由不同的文化背境和脈絡決定，是没有客觀理性的解決途徑，是屬於倫理學(ethics)的領域。因而，哈伯瑪斯把道德哲學跟倫理學劃分開來；其學說的討論重點在前者而不是後者。²¹

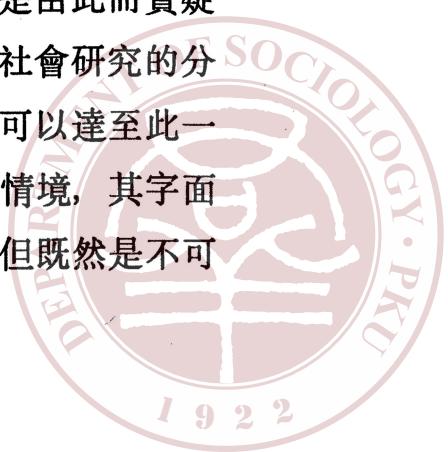
哈氏此種把善惡問題不劃入道德哲學討論的觀點，受到不少其他批判詮釋論者的批評。²² 這些學者指出，“正當”的問題不能脫離“善”的問題而獨立處理。這也正好是上述討論的重點所在。但有一點要留意的，哈伯瑪斯雖然不認爲可以客觀地解決善惡的問題，但其所強調有關“正當性”問題的討論所涉及的客觀理性基礎，已經足以使他的觀點有別於抉擇論者的看法。相對於抉擇論者而言，哈氏的程序公正是有具體的內容；但對其他的一些批判詮釋論者來說，此具體的內容卻仍然只屬於抽象的程序層次。

三 真理預設、理性論辯與社會解釋

上述的討論引出哈伯瑪斯溝通行動論廣受批評的兩點：首先是針對共識真理論或理想溝通情境的薄弱性；然後是由此而質疑其對現實社會現象的解釋能力，並且批評以此作為社會研究的分析架構的意義。姑勿論哈伯瑪斯是否堅持共識必然可以達至此一觀點，但有一點是相當明確的，他提出的理想溝通情境，其字面意義已經顯示出這是一個現實裏不能達至的理想。但既然是不可

見汨為萬內判其否實道認有甚種面斯體他le-

溝似程，擇都



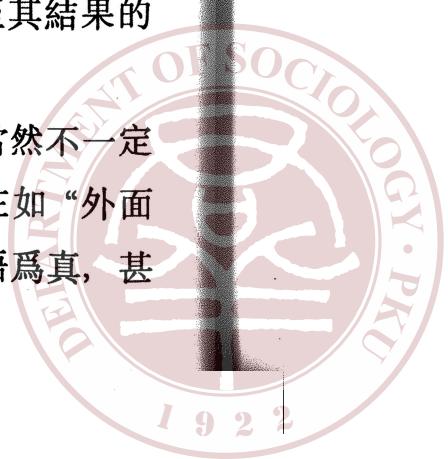
能出現的理想，有何理由堅持以此為社會研究的分析架構呢？

論者指出，這裏是蘊含着一種研究取向和態度，是假設有最後真理的存在，用哈伯瑪斯的字彙，是預設了共識的達至。但這是否研究者在社會研究裏必然要具備的心態呢？研究者其實是可以假設其探索及相關的結果只是衆多演繹的其中一種，提供多一種參考的角度，這是不需要預設最後真理的存在。²³

很明顯，這裏對哈氏的批評是有一定的現實根據。我們不可能找出事物的唯一真理，加上社會現象的複雜性，更使人覺得唯一真理追尋的不可靠，也很容易由此推斷社會研究是不需要預設追求真理的心態，這是問題的關鍵。事實上，在二十世紀末的今天，在社會和人文的研究領域裏，很少人會再認為有唯一真理的存在，但這是否意味着在這些研究裏是不需要預設追求真理的心態呢？哈伯瑪斯對此點的回應是，雖然我們不能證明有絕對或永恒真理的存在，但當有人提出一個斷語(assertion)“外面下着雨”的時候，是必然蘊含着說話者當下間以此斷語為真的，否則便不是一個斷語了。這是一種當下間的承諾(commitment now)，²⁴是指說話者提出斷語的同時，並以此為當下間的真。此一種“當下為真”的心態正好顯示出起碼在當下間，說話者以之為唯一的真理。

然而，反對者仍然會問，社會研究是否真的蘊含着此類斷語式的態度呢？因為從實際的情況來視察，正如上文所述，無論在社會研究的過程中或者是其研究的結果發表的時候，研究員也不一定具有此種心態。他(她)可能只是以其研究為一種演繹，甚至乎其研究最終可以不觸及傳統觀念上真假值的問題。換言之，從具體的事實情況看，研究者是可以在其研究的過程以至其結果的提出都不需要持有“當下為真”的態度。

批評者這裏是把兩種研究心態混淆了。社會研究當然不一定預設了“當下為真”的心態，但大概也沒有人會反對在如“外面下着雨”的斷語裏，說話者在當下間必然會相信其斷語為真，甚



而是一種當下間超越時空的斷語情境。問題是批評者可能認為，我們可否把對簡單斷語的分析應用在複雜的社會研究裏。我們在複雜難決的事務裏可能會自覺保持着一種不同的演繹的態度，特別是我們自覺到面對的問題是如此複雜多變，不能完全掌握所有的相關知識。這是反對者的理據所在。然而，哈伯瑪斯也並非是說在任何研究的過程裏都必然蘊含着此種態度。我們有理由相信在複雜的社會研究裏，研究者很少會對其研究結果持有絕對肯定的態度的。事實上，我們是不會對一些仍未肯定的結果持有“當下為真”的斷語態度。然而，倘若一旦研究者認為已經在相應的事務裏找出了正確的解釋，那麼，他(她)便會以“當下為真”的態度提出其解釋。

換言之，“當下為真”的態度可以理解為斷語的屬性(property)。此種屬性可以應用在簡單的語句如“外面下着雨”或者是複雜的社會解釋上。雖然我們較少對複雜的社會解釋持有確切的肯定態度，然而，這並非表示在社會研究裏，研究者是必然不會對其提出的解釋持肯定的態度的。正如上文指出，只有當研究員肯定其研究的真確性時，在當下間他(她)才會以此為真。這裏同時亦顯示出研究員是具有希冀找出確切解釋的心態。在一定程度上，這是哈伯瑪斯理想溝通情境裏的“理想”的意義所在。

然而，批評者可能會反駁說，就算接受了哈氏的辯解，仍然會出現一個問題。那是涉及溝通理性在社會研究裏的解釋效能。論者指出，特別是從詮釋學的角度着眼，在社會研究或日常生活中，更多的是一種相互間的理解和演繹，而並非像哈伯瑪斯所言般，是處於一種追求真理的論辯形式的狀況。上文對哈氏的辯解也承認在複雜的社會研究裏，研究者是較少會對其社會解釋持肯定的態度。因此，反對者認為，以論辯或質疑理據的角度從事社會研究遠不如用相互理解的演繹的方法更為有效；而後者也不用如前者般預設了可達至共識或真理。²⁵



我們不是要比較哈伯瑪斯的論辯形式和詮釋演繹角度在理解社會現象上的優劣。事實上，哈伯瑪斯的批判理論是蘊含了詮釋演繹的角度，這裏只是要勾畫論辯形式的角度在社會研究裏的解釋效能。

哈伯瑪斯已經清楚指出，在日常生活的溝通裏，一般是不會質疑對方的理據，因為大家都接受了相應事務背後的價值理念或理由。但在溝通有問題時，論辯的對話形式便會出現。因為雙方再沒有共同接受的價值標準，所以要提出理由作進一步的解釋。如果由此反觀社會研究的情況，從現實人類存在的層次看，社會研究的對象大多是有問題的現象，是預設了不一致情況的存在，研究者需要以論辯形式的態度檢視問題所在，這是說要檢視該社會現象背後涉及的理據。這裏是可以用社會行為裏的主觀意義(*subjective meaning*)再作解釋。

韋伯對社會學的定義早已指出，社會研究的其中一個目的是要找出行爲者賦予其行爲背後的主觀意義。²⁶此主觀意義也是構成“社會行為”的必要條件。所謂行爲的主觀意義，在很大程度上蘊含着行爲者是能夠意識到或起碼是部分地意識到的意義。當行爲者賦予其行爲的意義時，也同時是顯示出他(她)是有意識地作出此行爲。換言之，在有需要時，他(她)是可以提出理據去支持其行爲。由此觀之，研究者對此行爲的了解，在很大程度上是對其相關的主觀意義的了解，這亦是對其背後的相關理據的了解。這一連串的了解過程必然涉及研究員對相關的事項和理據的評估，而此顯然是預設了研究者的論辯形式的態度。這裏展現出社會研究，尤其是實徵社會調查(*empirical social research*)的一個良好的切入點：以觀察、分析、及批評行爲者的理據作研究的切入點。



四 宏觀批判社會理論的社會解釋效能

上文指出，哈伯瑪斯的理想溝通情境被批評為過於薄弱，缺乏對社會現象的解釋效能。然而，頗吊詭的是，哈氏的溝通行動論卻在另一個層次上被視為過於龐大，缺失了批判理論應有的批判能力。在這一節裏，我們嘗試從大理論(*grand theory*)的角度來探討這些問題。但我們並非在實質的層次上進行考察，而是順應着上文的脈絡，在後設理論的層面上展開討論。

一些論者在根本層次上質疑大理論對社會現象的批判功能。一個主要的論據是，批判理論的有效性決定於其能否成功啟發某一特定的對象，或對相關的社會制約具有批判的效能。例如批判理論所特別關注的社會現象是婦解運動、綠色運動及各種制度性層面對人的制約等。這裏明顯地具有道德和實踐的意含，並且是從一特定的脈絡和角度開展。換言之，批判理論對社會現象的理解和批判，是應該從生活世界作切入點，不需要一個整全地解釋社會的大理論，更無必要依賴如柏森斯般的體制層面的分析。²⁷

大概可以從兩方面回應這一個問題。第一，這裏觸及批判理論的本質。批判理論是同時具有分析和批判社會現象的兩種功能，即同時包含着事實陳述和價值判斷兩種特徵。因此，也可以說批判理論是包括了傳統社會理論的功能。但亦正好在這裏出現了混淆的地方。批判理論的其中一個中心論點，是認為任何社會理論都具有批判社會的作用，因而也是一種批判理論。當然，我們不會否認不同的社會理論會有不同的主要功能，但這只是程度上的分別，並沒有本質上的差異。但一些論者卻刻意強調批判理論跟一般社會理論的區別，並以此來證成或批評哈氏的批判理論。²⁸但倘若上述的分析是正確的，會出現以下的兩種情況。其一是如果所有社會理論都是批判理論的一種，那麼，如何證成具有價值判斷的事實陳述是個有待解決的問題，而哈氏的體制分析



裏的所謂“觀察者”(observer)的角度如何跟“參與者”(participant)的角度相連起來，是另外一個有待解決的問題。其二是批判理論既然具有陳述事實的作用，那麼，沒有理由不能以大理論的形式出現。當然，這裏是要面對上文指出的事實陳述與價值判斷的關係此問題，也正好由此引出第二方面的回應。

撇開基本後設理論的層次不談，我們可以嘗試從大理論的角度視察哈伯瑪斯學說的現實意義。有關大理論效能的爭議是社會科學界，特別是社會學裏一個備受議論的課題。其中受爭議的一個重要對象是柏森斯的“結構功能論”(structural-functionalism)。柏森斯的宏觀理論在二十世紀五、六十年代的社會科學界受到廣泛的重視，也在一定程度上引發其時的學者對社會科學發展抱有樂觀的態度。但自七十年代開始，結構功能論不斷受到質疑，被指責為過於抽象，缺乏對社會現象和具體個人行為的解釋能力。²⁹然而，不過十年的光景，大理論卻以不同的形式在不同的領域重現，³⁰但亦同時引起新一趟的爭論。這趟涉及的討論層面更為細密和尖銳，其中的討論重點是環繞着哈伯瑪斯的理論而進行。

有關柏森斯大理論效能的爭論，在很大程度上仍然是受制於實證社會科學觀，並沒有對社會科學或社會現象的本質，及其他科學哲學上的問題進入深層次的反思。但新一輪環繞着哈伯瑪斯大理論的討論，一方面是涉及價值判斷和事實陳述之間的張力。另一方面是在更深層次裏質疑任何宏觀理論的普遍性和客觀性。因此，哈氏遇到的問題遠比早期的為複雜和更難解決。一個對哈氏的批評是，他的大理論不單只不能對社會現象提供更確切的了解，同時也阻礙了個人的發展和減弱了對自己的反省及自我批判的能力。這裏不會詳細檢視哈伯瑪斯學說裏的經驗效能，但我們會從一個較廣闊的角度來考察對哈氏的批評。

無庸諱言，哈氏的大理論，特別其有關“體制-生活世界”的雙層分析架構，出現了嚴重問題。他引用柏森斯的結構理論來建



t) 倘式闡有會一貫旨皮 29

立他的“體制分析”(systems analysis)，去解釋客觀世界的功能性行為，這是有其現實上的洞察。但另一方面，他卻未能提出有力的理據，使其體制分析能避開他自己早期對柏森斯結構功能論的批評。³¹

這裏出現的一個重要問題是，客觀描繪社會體制或功能性的行為，跟以主觀介入的行為者身分的生活世界如何可以調和起來。哈伯瑪斯似乎給人的印象是，研究者可以自由來回這兩種“身分”中。這會給人一個感覺，哈氏再陷入實證論的“事實-價值”可截然劃分的謬誤裏。另一方面，哈伯瑪斯雖然肯定在理論及存在的層次上，生活世界比體制佔有優先的位置，但由於他廣泛引用柏森斯的理論，因此，無論在分析的理解層次或現實透視的層次，生活世界的個人似乎也一如柏森斯的理論顯示般，是給體制掩蓋着了。

這是哈伯瑪斯的批判理論的一個難題，也是生活世界理性化發展的兩難之處。其實哈伯瑪斯本人是清楚知曉此發展情況的。一方面是個人的理性認知能力和自主性的增加；另一方面，此種情況導致社會體制日益複雜和擴張。從方法學的角度着眼，生活世界構成的社會結構，以個人的自主性和自覺能力為主。循此路向，我們是以個人參與者的角度去理解社會現象和結構。然而，此等發展所導致的社會結構的複雜情況卻使得在方法學上，不能純然從個人直覺的層面去了解體制層次的現象，而同時是要用系統(體制)的方法，以觀察者的身分去理解和分析這些現象。³²

在存在層次上，體制對個人的制約也日益顯著。理性化的過程原本是以語言及論辯形式，代替了傳統信仰作溝通或調節人際關係。但此一轉變卻反過來加重了人類在日常事務上的負擔，即人類在衆多繁複事務裏要依靠自己的理性思考來作種種決定。這樣也增加了人類溝通上的誤解情況。對應着這樣的發展，金錢和權力慢慢地變成了溝通媒介，一方面是可以調節更複雜的人類互

合了利明 劍



動網絡，但另一方面，人類對自己的很多行為缺乏了整全的理解，因而減輕其對自己行為責任上的承擔意識。此一種以金錢和權力作為人類行為的整合機制的發展，雖然最初是由生活世界理性化所促生或引發，但其後的發展卻獨立於生活世界的理性溝通模式以外。³³ 我們可以說，理性化的過程首先源於生活世界的理性化，由此而導致或促生了體制層面的理性化，最後卻出現了生活世界給體制殖民化的情況。這是哈氏學說或溝通理性的困境，也是現代社會裏人類逃避自由所出現的困境。這裏隱隱然呈現出韋伯指稱的理性發展的吊詭，以溝通理性的形式重現。

五 結語

或許現在我們可以作一些簡單的總結。本文從後設理論和方法學的角度探討哈伯瑪斯溝通理性或溝通行動論的普遍意義。我們突顯出哈氏批判理論裏的一個重點：事實陳述和社會批判的內在必然的關係，及由此而產生的張力。哈伯瑪斯企圖建立的普遍規範基礎更進一步加深了此張力的緊張性。我們看到哈伯瑪斯的共識真理論、理想溝通情境、以至其“體制-生活世界”的雙層分析架構，都在不同的層次展現此張力並企圖把它消解掉；其間亦顯現出哈氏理論的強弱之處。但嚴格來說，哈伯瑪斯仍未能成功化解此一張力。

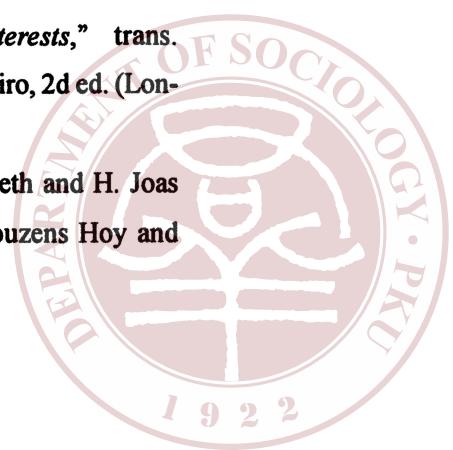
然而，如果我們從另外一個角度看，會發現其溝通理性的意義其實是扣連着西方社會自身的發展脈絡。因而，是能夠以之為一個研究上的參照架構去分析和批評現代西方社會的病態。這是從一個特殊的角度去衡量其理論的效能。至於其普遍意義的觀點，正如第一節的討論指出，是顯現於理想溝通情境的語言使用的制約裏。或許可以這樣說，有關哈氏溝通理性的普遍意義的問



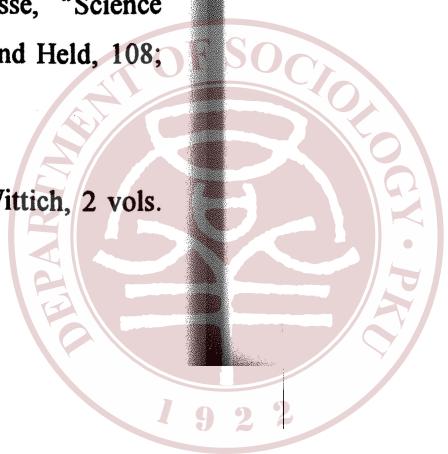
題雖然是由西方學者提出，但其實論辯雙方，無論是中西方的學者，在參與此論辯時已經在一定程度上接受溝通理性蘊含着的價值觀，不然便犯了“履行上的自相矛盾”。事實上，他(她)們可能只是質疑此理論在其他地區的可行性和應用效能。但有趣的是，倘若我們從西方以外其他地區的具體社會及政治發展脈絡來看，可能會更顯現出溝通理性的發展的迫切性。

注釋

- 1 對後設倫理學各派別的詳細討論，參看W. D. Hudson, *Modern Moral Philosophy*, 2d ed. (London: Macmillan, 1984).
- 2 對後經驗主義的自然科學觀的詳細討論，參看James Bohman, *New Philosophy of Science: Problems of Indeterminacy* (Oxford: Polity Press, 1990); and Mary Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* (Sussex: The Harvester Press, 1980).
- 3 哈伯瑪斯的溝通行動論的最新和最詳盡的解釋，可參看Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, trans. Thomas McCarthy, 2 vols. (Boston: Beacon Press, 1984-87).
- 4 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, 38-39, 99-100; and *Communication and the Evolution of Society*, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), 50-59, 66-68.
- 5 同上注。
- 6 Habermas, *Communication and the Evolution of Society*, 8-20.
- 7 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, 195-215.
- 8 同上注。
- 9 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, Part IV.
- 10 同上注，318-328。
- 11 Jürgen Habermas, “A Postscript to *Knowledge and Human Interests*,” trans. Christian Lenhardt, in *Knowledge and Human Interests*, trans. J. Shapiro, 2d ed. (London: Heinemann Press, 1978), 361.
- 12 Jürgen Habermas, “Reply,” in *Communicative Action*, ed. A. Honneth and H. Joas (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1991), 231-232; and David Couzens Hoy and



- Thomas McCarthy, *Critical Theory* (Oxford: Blackwell, 1994), 239.
- 13 W. V. O. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York: Columbia University Press, 1969), chaps. 2-3.
- 14 有關透過預測準確性來證成自然科學研究的客觀性的進一步討論，參看 Mary Hesse, "Theory and Value in the Social Sciences," in *Action and Interpretation*, ed. Christopher Hookway and Philip Pettit (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).
- 15 有關這點的較詳細討論，參看 Jane Braaten, *Habermas's Critical Theory of Society* (Albany, New York: State University of New York Press, 1991), chap. 4; William Outhwaite, *Habermas, A Critical Introduction* (California: Standard University Press, 1994), chap. 3; David M. Rasmussen, *Reading Habermas* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 38-44; and John B. Thompson, *Studies in the Theory of Ideology* (Oxford: Polity Press, 1984), 294-296.
- 16 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, 94-101; and Habermas, "A Reply to My Critics," in *Habermas: Critical Debates*, ed. John B. Thompson and David Held (London: Macmillan, 1982), 236-237.
- 17 對這點的詳細討論，參看 Jürgen Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, trans. Ciaran P. Cronin (Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1993).
- 18 參看 Raymond Geuss, *The Idea of a Critical Theory: Habermas and the Frankfurt School* (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), 66-67.
- 19 Habermas, "A Reply to My Critics," 254-258, 261-262; and *The Theory of Communicative Action*, vol. 1, 404-405.
- 20 這個問題最初由 Hesse 提出來，Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, 229-230.
- 21 Habermas, *Justification and Application*, chap. 1.
- 22 在這問題上，Charles Taylor 的批評尤其深入，參看 "Language and Society," in *Communicative Action*, ed. Honneth and Joas.
- 23 Hoy 就這點提出清晰而具說服力的批評，Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, 254-257.
- 24 這一個論證由 Hesse 提出並且得到哈伯瑪斯的和應，參看 Hesse, "Science and Objectivity," in *Habermas: Critical Debates*, ed. Thompson and Held, 108; Habermas, "A Reply to My Critics," 277.
- 25 參看 Hoy and McCarthy, *Critical Theory*, 259-262.
- 26 Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, 2 vols. (Berkeley: University of California Press, 1978), 4.



- 27 參看 Thomas McCarthy, "Complexity and Democracy, or the Seducements of Systems Theory," *New German Critique*, no. 35 (1985), 27-53; and Dieter Misgeld, "Critical Hermeneutics versus Neoparsonianism," *New German Critique*, no. 35 (1985), 55-82.
- 28 參看 Geuss, *The Idea of a Critical Theory*, 88-95.
- 29 其中對柏森斯學說這點具代表的批評，參看 Dennis H. Wrong, "The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology," *American Sociological Review* 26, no. 2 (1961), 183-193.
- 30 Quentin Skinner, ed., *The Return of Grand Theory in the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).
- 31 參看 McCarthy, "Complexity and Democracy" .
- 32 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2, 301-302.
- 33 同上注， 181-182。



