

書評

Simone Chambers, *Reasonable Democracy: Jürgen Habermas and the Politics of Discourse* (Ithaca: Cornell University Press, 1996), 250 頁。

尹德成

香港理工大學應用社會科學系博士研究生

近年來，無論在本地或國際的政治場合，“對話”都是經常被提及的詞語，仿佛形成一股潮流。對話被廣泛地認為是最佳、最文明、非暴力的解決政治爭議的手段。這是真的嗎？為何對話可以作為解決紛爭的手段？為何我們不採取其他更有利、更有效的方法？對話其實是甚麼意思？這些是章柏絲(Simone Chambers)的《合理的民主》要回答的問題。對話是商談倫理學(discourse ethics)和論辯民主(discursive or deliberative democracy)的核心概念。商談倫理學認為我們可以透過對話去檢視道德原則的有效性(validity)，從而疏解一些道德上的衝突；而論辯民主則要探討公民之間如何透過公開的辯論或對話達致共識(consensus)，使法律、政策，以至政治制度獲得認授性(legitimacy)。因此，《合理的民主》既為商談倫理學辯解，亦為論辯民主的實行提出論據。本文將從論辯民主這個角度去評介這本書。

章柏絲從道德、認授性和政治穩定性三方面論證以對話作為解決政治爭議的手段的好處。從道德方面看，對話之所以可取是因為我們認為它是公平的。她比較了羅爾斯(John Rawls)、史簡倫(Thomas Scanlon)和哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)的理論，認為後者最能說明這點。



當我們把對話這概念應用到道德或政治領域時，它並不是指我們日常的談話，而是專指一個由一組規則規範着的考量程序(a deliberative procedure)。並不是所有事情都可以透過這個程序去考量的，我們只會透過它去評價或選擇我們的道德原則、法律、政策和政治制度。這是上述三人的其中一個共通點，所以章柏絲統稱他們的理論為程序主義(proceduralism)。按她的看法，程序主義雖然也以達致共識或協議(agreement)為其目的，但它與傳統的契約論不同之處，在於它的共識或協議的約束力並不是建基於參與者的承諾(promise)之上，而是源於他們在考量過程中所提出的理據(reason)。

哈伯瑪斯的考量程序叫“實踐商談”(practical discourse)。簡單來說，當我所依據的道德原則的有效性受到別人質疑的時候，我會和對方進行討論，提出理據去說服對方接受這原則的有效性；反之，對方亦會以理據來說服我承認這原則為無效。這樣一個特別為行為原則的有效性而展開的討論過程就是實踐商談。哈伯瑪斯分析了我們日常運用語言進行溝通的情況，把背後的預設整理成為實踐商談的規則。他稱這項整理工作為“重構”(reconstruction)。實踐商談有三組規則：一，對話雙方要運用相同的語言和遵守同樣的邏輯規則；二，對話雙方必須是真誠的，只能提出與辯護自己所相信為真或對的事或原則；三，只能以理據去說服對方，其他的手段，例如武力、強制、權力、金錢、不平等的地位等都必須排除。章柏絲認為實踐商談反映了康德的“自由而平等的人”的理念(the ideal of free and equal person)，因為實踐商談並沒有對參與對話的人加諸任何限制。這有兩個意思：一是指所有有能力說話和提問的人都不應被排除在實踐商談之外；二是指哈伯瑪斯沒有如羅爾斯般，限制考量過程的議題(agenda)和當中可以運用哪些知識和理據。¹ 她指出，只有當我們能夠自行決定考量的議題，可以運用任何自己相信的知識作為理據，包括



自己的需要 (needs)、旨趣 (interests)、善的構想 (conceptions of the good)，以及其他道德及宗教信念，我們才稱得上是自由的人 (free person)。由於沒有知識上的限制，特別是關於自己身分 (identity) 的知識，在實踐商談中的人是真實的、完整的人 (real, full person)。

在實踐商談的過程當中，能夠說服我們，令我們改變立場的，是雙方所提出的理據。這預設了所有人有同樣的理性思維能力，對事物有自己的見解。在這個意義下，人是被視為平等的。向別人提出理據，讓別人提出反駁，本身就是一種尊重 (respect) 別人、視別人跟自己一樣是自主 (autonomous)、理性的人的行為。章柏絲認為這體現了康德關於人的尊嚴 (human dignity) 的理念——我們應該視其他人為目的而不是手段。用哈伯瑪斯的說法就是以別人為溝通行動 (communicative action) 而不是策略行動 (strategic action) 的對象。

人應該被視為平等，得到同等的尊重，並不表示人與人之間毫無差異。相反，正是這些差異使我們成為不同的、獨特的人。不過，章柏絲認為人與人之間的差異並不妨礙我們對道德或政治問題的考量，亦不會妨礙我們達成共識。因為一個對話程序是一個漫長的過程，它不一定在短時間內幫助我們達致共識。它亦不一定以共識作為它的終結，即使我們只能夠達到“理性的分歧” (rational disagreement)，很多紛爭都已經可以解決。關鍵在於我們能否從一個“無私的觀點” (an impartial point of view) 去考量別人的理據。

無論哈伯瑪斯、羅爾斯，抑或史簡倫，他們所重構或建構²的考量程序其實是一個無私的觀點，讓我們從這個觀點去考量道德和政治問題。這個無私的觀點其實源於我們的道德直覺 (moral intuitions)。這即是說，他們都是希望把我們在日常生活中，關於無私 (impartiality) 的一些未經反省的、甚至不自知的看法抽取出來，構成一個考量程序。章柏絲指出，這其實是一個詮釋的過



程。因此，她稱三人的程序主義為“詮釋義務論”(interpretive deontology)，以別於康德的“義務論”。³ 然而，三人對無私的詮釋並不相同。羅爾斯是透過撇除人的差異來建構他的無私的觀點，而哈伯瑪斯和史簡倫則相反。章柏絲反對羅爾斯的想法，認為無私並不能透過撇除人的差異而達成。實踐商談要求我們在考量道德及政治問題時，要充分考慮別人與自己的理據，判斷別人的理據是否合理。要判斷別人的理據是否合理，必須把這些理據和提出者的處境聯繫起來，而了解別人的處境又必須了解別人的需要和旨趣。換言之，無私的觀點只能透過了解人的差異而建立。

實踐商談的規則不單反映了我們關於自由、平等和無私的想法。它更加要求我們視所有人為自由而平等的，享有同樣的尊嚴，要求我們以無私的態度去考量道德問題。這些要求反映了道德考量的程序或無私的觀點並不是價值中立的，它有特定的規範內容(normative content)。章柏絲認為這是程序主義和其他理論不同的地方，例如效益主義(utilitarianism)。由於實踐商談是經由重構我們日常的說話背後的預設而得來的，所以它的規範內容並不是新鮮事物，而是我們一直以來習用而不知的道德直覺。對話體現了我們關於平等、無私和互相尊重的道德直覺和要求，因而是公平的。

哈伯瑪斯的理論除了在道德方面比其他理論更能說明對話的優越性之外，在政治方面，特別是關於認授性和穩定性兩方面，亦能夠提供更好的解釋。

章柏絲指出，作為民主社會的公民，我們都相信政治制度的認授性來自公民——被管制者的同意(consent)。不過，她認為一些流行的民主理論並不足以說明這一個道德直覺。她稱這些理論為“市場式民主”(market models of democracy)。市場式民主視民主程序等同一個市場，是不同需要和旨趣互相競爭的場所。這些



理論只着眼於如何協調、組合這些需要和旨趣，並不關心我們的需要和旨趣如何產生。論辯民主則不同，它重視的是我們的需要和旨趣的產生過程 (generation or formation)，因為需要和旨趣被視為可以改變、鍛造的 (malleable)。我們不單可以有不同的個人或組別的旨趣 (individual or group interests)，更可以有一些共同的或一般的旨趣 (common or general interests)。章柏絲認為，這些共同的旨趣是不同的旨趣之間的一些共享的 (share) 或交疊的 (overlapping) 東西，亦即哈伯瑪斯所講的“可一般化的旨趣” (generalizable interests)。對論辯民主而言，一個政治制度或一條法律的認授性不單來自公民的同意，更重要的是形成這個同意的考量過程和其背後的理據。在考量過程中，公民提出不同的理據去支持或反對該制度或法律；所有公民應該“被理據說服” (convinced by reason) 去相信該制度或法律是乎合社會的共同旨趣的。章柏絲指出商談倫理學可以幫助說明兩點。一，我們可以透過實踐商談同時從個人局限的 (partial) 和無私的觀點去考量問題，從而發現、形成和改變我們的共同旨趣。二，實踐商談作為一個公平的程序，協助和保障我們可以自由地、平等地運用理性去尋求共同的而不是私人的旨趣。透過這樣的一個對話過程而達致的共識，因而是有關制度或法律的認授性的有力根據。換言之，商談倫理學說明了認授性和理性的關係。

章柏絲認為論辯民主除了是一個提供認授性的過程，它更加是一個教育的過程。我們越能夠以對話的方式去解決問題，我們就越懂得以無私的態度去檢視個人和別人的觀點，越懂得尊重別人。無形中，論辯民主反覆地灌輸了無私和尊重這兩項德性 (virtues)。反過來，亦是這兩項德性使民主得以實行。另一方面，論辯民主強調我們的需要、旨趣和其他信念、道德直覺是可以改變的，而商談倫理學亦說明了它們的產生過程。如果我們的政治取向、原則是源自我們的需要和道德直覺，這些需要和道德直覺



一旦起了變化，社會的政治共識也可能因而動搖，最終可能影響一個政治制度的穩定。只有不斷的應用、檢視和修改，我們的信念和道德直覺才得以延續、複製，以至改善，然後形成傳統。章柏絲於是提出一個想法，就是我們可以理性地引導這個複製的過程，我們可以“反省地”(reflectively)複製那些我們認為有良好理據(good reasons)去相信的共同價值。這個反省性的複製過程並不是指一種理性的規劃(rationalized planning)，她認為這是不可能的。她所指的，是我們可以透過無數次的對話，共同去檢視、修改我們的道德直覺，使它們成為我們理性的信念。論辯民主正是這樣的一個過程。

整體而言，《合理的民主》是一本很出色的作品。尤其是關於論辯民主的道德理據方面的討論，章柏絲確能清晰而簡潔地把哈伯瑪斯、羅爾斯和史簡倫三人的理論的異同、對康德道德哲學的傳承關係勾勒出來，釐清了哈伯瑪斯龐大而複雜的理論中的一些論點，為我們進一步了解和討論論辯民主提供一個豐富的理論背景。然而，從章節上的安排可以看出，章柏絲的注意力主要集中在道德哲學方面。相較之下，她對認授性和政治穩定性的觀點就顯得簡略得多。下面，我想就認授性和政治穩定性兩方面提出一些疑問。

首先，章柏絲認為法律的認授性是建基於一個考量過程(process)。這個過程固然受一定的程序(procedure)或規則(rules)的制約，但她所說的程序其實只是一組形式化的(formal)規則，即實踐商談的規則，而不是一些具體的制度(institution)，例如我們常說的“立法程序”。她重視的其實是在具體的政治制度之外進行的討論，她稱之為“非正式商談”(informal discourse)，因為她認為這些制度本身還需要借助實踐商談才可以獲得認授性。不過，她這個說法並不盡然。我認為具體的制度對確立法律的認授性還是有一定的作用的，不單因為它有助縮短非正式的商談，更因為



它有別於非正式的商談。就以章柏絲所舉的加拿大魁北克省的語文政策為例，可以說，從一九七七年到現在為止，當地的法語和英語社群的辯論一直都未能達成任何共識。然而，二十年來，當地基於語文政策而制定的法律是否完全沒有認授性呢？顯然不能這樣說。那麼這些法律的認授性是來自兩個社群的理據嗎？如是，那是來自衝突的理據的哪一方？似乎我們總不能說，儘管沒有共識，儘管各執一詞，但只要曾經有過對話，那些法律就是有認授性的。顯然，法律或制度的認授性除了建基於我們的考量過程之外，還需要經過一個立法程序。⁴當然，一個立法程序本身亦應該容許所有公民有機會透過對話去考量相關法律，否則這程序本身將不能符合實踐商談的要求而失去其認授性。然而，這個程序是有別於非正式商談的。何以這個程序既能體現實踐商談又有別於實踐商談呢？這問題涉及論辯民主的制度層面。章柏絲在這方面的討論顯然並不足夠。

章柏絲不重視論辯民主的制度問題可能源自她對實踐商談的性質的理解。她把理想的實踐商談和現實的實踐商談對立起來。她認為理想的實踐商談是不可能“實現”(implement)或“制度化”(institutionalize)的，只能作為一個批判標準(a critical yardstick)，而現實的實踐商談只能靠近(approximate)這個理想的標準。不過，實踐商談是否真的不可能實現呢？要回答這個問題，我們必須先看看怎樣才算是“實現”實踐商談。上文曾提及實踐商談有三組規則，而實踐商談的目的是達成共識。如果實現實踐商談表示除了要符合三組規則之外，還一定要得到共識的話，這的而且確是很困難，甚至是不可能，因為實踐商談所希望達成的共識是要為“所有受影響的人”所接受的。問題是“所有受影響的人”應包括那些人。如果被討論是一道德原則，最嚴格的要求是在所有時空出現的人，即包括了過去、現在和將來的人，而最起碼的要求是現在受這原則影響的人。如果被討論的是某一法律或制



度，“所有受影響的人”最少應該包括社會中的所有現在的公民。但是即使我們以最起碼的要求去考慮，我們都會發覺，要所有這些人一起討論(即使可以透過不同途徑)已經是很困難，何況要他們達成共識？⁵ 然而，要實現實踐商談是否等同一定要得到共識呢？如果實現實踐商談只是表示要大家遵守它的規則，即是說要遵守一些公平的對話條件，這其實是很可能達到的。於是，我們是否應該反問，達致共識是否介定理想的(不是現實的)實踐商談的必要條件？

最後，我想談談反省地或選擇性地去複製政治和道德信念的問題。固然哈伯瑪斯的理論可以幫助我們了解我們的信念和價值觀的產生或改變的過程。我亦同意我們越能在實際的政治及道德的討論中運用、檢視和修改我們的信念和價值觀，它們就越能夠穩定地延續下去。不過，可以透過不斷的運用而使這些價值和信念被複製是一回事，是否可以選擇性地複製它們又是另一回事。雖然章柏絲明確地指出，她所說的不是一種理性規劃式的控制，但她的想法依然流露出一種理性的樂觀主義。說到底，究竟選擇性地去複製一些我們認為有良好理由去相信和推廣的政治和道德信念是否可能呢？反過來說，我們每一次運用、檢視或修正某一信念就是一次新的詮釋過程。換言之，我們有可能製造了不同的，甚或是矛盾的詮釋。這樣不單不一定能維持共識，甚至可能削弱原來的共識。再進一步講，文化複製的過程除了會複製我們認為是好的信念，亦同時會複製一些我們認為是壞的信念。這說明為何在現實世界中，一些壞的、醜惡的信念，例如納粹主義、種族主義會反覆出現。章柏絲當然知道這些可能性，事實上她亦力圖疏解這些問題。不過，問題是如果文化複製是有那麼多的變數，那麼的難以駕御，她提出的反省性的、選擇性地複製的想法就似乎太樂觀了。畢竟她關於這個問題的討論是太簡短了。如果她把她認為可以選擇性地複製的信念的範圍收窄，她的想法可能



較有說服力。我的意思是，我們越能透過對話去運用、檢視和修改我們的信念，在延續和改善這些信念之同時，我們亦延續和鞏固了對話本身所預設的規範原則，即平等、互相尊重和無私。而在這個意義下，我們“選擇地”複製了這些原則。我想這是一個可接受的說法。

注釋

- 1 章柏絲認為羅爾斯的原初境況(original position)和及後的公共理性(public reason)都作出這類限制，因而未能充分反映人的自由。
- 2 重構(reconstruct)和建構(construct)可以說代表了哈伯瑪斯和羅爾斯不同的理論進路。雖然羅爾斯並沒有如哈伯瑪斯般把他的理論背後的哲學觀點拿出來逐一分析，但我認為兩者之間的分歧並不如字面所見的大。我相信這是章柏絲強調二人(再加上史簡倫)都是從我們日常的道德直覺出發的原因。
- 3 章柏絲跟隨哈伯瑪斯，形容三人的理論為“後形上”(postmetaphysical)，正是因為他們都以詮釋我們日常的道德直覺作為義務論的基礎，希望改造康德的道德哲學以適應現代人的觀念。
- 4 參見 Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1996), 29-30.
- 5 參見 Thomas McCarthy, “Legitimacy and Diversity: Dialectical Reflections on Analytical Distinctions,” *Praxissoziologie* 6 (1994): 208-209.

