

論哈伯瑪斯對私人自主和公共自主關係
的重構

On Habermas's Reconstruction of the Relationship
Between Private Autonomy and Public Autonomy

薛彥桂

XUE YAN-GUI

輔仁大學哲學博士

Ph.D., Fu Jen Catholic University

摘要：在本文中，筆者首先鋪陳自主性問題在近代哲學史中的展現；其次，筆者將探究，哈伯瑪斯(Jürgen Habermas, born 1929)如何理解私人自主(private autonomy)與公共自主(public autonomy)的關係，在哈伯瑪斯看來，二者不僅是同源的，而且是同等重要，且互為前提的，只有在二者的循環關係中，個人的自主性才能得到實現；最後，筆者將透過霍耐特(Axel Honneth, born 1949)等學者的批判，來反思哈伯瑪斯對兩種自主形式關係重構的合理性。

關鍵詞：哈伯瑪斯、私人自主、公共自主、民主、法律

Abstract: In this article, the author lays out the development of the issue of autonomy in the history of modern philosophy. Secondly, the author explores how Jürgen Habermas understood private autonomy and public autonomy relationship. For Habermas, private autonomy and public autonomy are not only co-original but equalweight, and presuppose each other. Individual autonomy can only be realized in the circular relationship between the two forms of autonomy. Finally, the author will reflect on the rationality of Habermas' reconstruction of the relationship between the two forms of autonomy through the criticism of Axel Honneth and other scholars.

Keywords: Habermas, private autonomy, public autonomy, democracy, law

壹、緒論

私人自主與公共自主的同源性是哈伯瑪斯法哲學的核心原則之一，這種理論意圖克服傳統政治理論中的長期對立。哈伯瑪斯在《事實與規範之間：關於法律和民主的論評理論》中指出：

迄今為止，還沒有人能夠在基本概念層面上調和私人 and 公共自主，其表現就是在司法領域的個人權利和公法的關係不清晰，以及人權和主權在社會契約理論中的競爭關係未得到解決。¹

在哈伯瑪斯看來，不管是政治理論中人權與主權的衝突，還是司法中私法與公法之間的關係的模糊，都根源於在概念層次上私人自主與公共自主的張力沒有得到合理的詮釋與化解。傳統上，一般將自主性問題理解為個體層面的問題，自主性問題所面對的是：去理解什麼是個體真正想要的，以及與個體相關的社會壓力、政治結構、意識形態等因素是如何威脅或扭曲個體的。但這種對自主性的理解，被哈伯瑪斯認為是主體性哲學的路線，如果從互為主體性的視角來看，自主性問題就必須從私人自主與公共自主的關係入手，才能真正得到的理清。

本文希望首先鋪陳自主性問題在近代哲學史中的展現，其中私人自主和公共自主作為兩種對立的理解模式；其次，筆者將探究哈伯瑪斯為何能將私人自主與公共自主看成是同源且互為前提的；最後，筆者將透過霍耐特等學者的批判，來反思哈伯瑪斯對兩種自主形式關係的理解的可能存在困難。

貳、自主性問題的歷史回顧

一、自主性問題的意義與分化

¹ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, p.84.

霍耐特在《自由的法權》曾提出：「在現代社會占主導地位，而又相互競爭統治權的廣泛流行的倫理價值之中，只有一種真正做到了對現代制度性秩序的長期影響：自由，即個人的自主」。²個人自主的思想之所以能有這麼強的影響力，就在於相比與其他的主流價值，它能在自我與社會的兩個秩序之間建立一種聯繫，而其他的倫理價值或者僅僅局限於其中一方，又或者把個人與社會秩序分離開來。從歷史上來看，自主性的思想起源於 16、17 世紀時期，當時的宗教戰爭，歐洲長期的戰亂，以及宗教派系之間的鬥爭，削弱了宗教在道德和政治理論的權威地位。這種動亂使得哲學家們開始思考如何在神學的體系之外，確立國家和道德的意義，這種思考獲得了兩方面的成果，一方面，霍布斯（Thomas Hobbes, 1558-1679）、洛克（John Locke, 1632-1704）、盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1772-1778）等人所開創的社會契約論，這種思想表達了脫離君權神授的範疇之外如何來理解國家本身的意義，即國家權利的正當性來源於公民政治自主的活動；另一方面，康德的道德哲學則對道德進行了革命性的思考，康德表明是我們自己為道德立法，也就是說只是由於我們自己意志的立法行為，我們才受到道德的約束，個人行為必須是自主的才具有道德意義。³所以，從歷史上看自主性問題一開始就分為兩個層面，即個人自主和政治自主的層面，但是，也正如哈伯瑪斯所說，個人自主與公共自主之間存在著隱藏的競爭關係。⁴國家和個人在歐洲中世紀宗教範疇內的統一，到了現代又重新分裂成為一個問題。二者之間的關係，正如洛維特（Karl Löwith, 1897-1973）在《從黑格爾到尼采：19 世紀思想革命》⁵中

² Honneth, Axel: *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, translated by Joseph Ganahl, Cambridge: Polity Press, p.15.

³ Schneewind, Jerome B: *The Invention of Autonomy: a History of Modern Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp.3-9.

⁴ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, p.94.

⁵ 哈伯瑪斯對於私人自主和公共自主的問題的最初理解很可能就來自於這本書，哈伯瑪斯在其自傳性的著作 *Philosophy Introductions : Five Approaches to Communicative Reason* 的第五部分開頭就提及

提出的，自盧梭以來，私人自主與公共自主關係問題，其中個人，一方面是作為私人個體(private individual)，另一方面是作為國家的公民(citizen of state)，「已經是所有現代國家、社會理論的基本問題」。⁶這個問題可以從個人和國家兩方面進行理解，一方面他意味著，個人的善，必須同時也可以指導正當社會的秩序和制度；另一方他也意味著，一個良好的社會，必須能夠保障和幫助社會的所有成員去實現其自主性。而解決這個問題的第一步，首先就在於確定：什麼是個人的自主？

二、霍布斯一行為的自主

自主性 (autonomy) 這個詞來源於，古希臘詞 αὐτός(self) 和 νόμος(rule or law)，這個詞首先被應用於古希臘的城邦，當一個城邦的市民自己訂立了自己的法律，而不是臣服於其他征服者的統治之下時，這個城邦就是自主的。⁷當這個詞用於個人時，其大意为：不屈從他者，按自己的意志行動。按自己的意志行動，基本可以有兩方面的解釋，一個外在的、行為的；一個是內在的、意志的。外在的解釋中，自主的個人意味著，我的外在行為沒有收到任何的限制，內在的解釋意味著，個人可以真正的實現自己的意志。

關於自主的外在含義，可清楚的見於，霍布斯的《利維坦》的經典段落中，他指出：「自由確切的說，意味著沒有抵抗，這裡的抵抗指的是外在運動的障礙」。⁸按照這樣的定義的，自由人則意味著「在他力量和智慧所能及的範圍內，可以不受阻礙的做他想做的事情」。⁹所

Löwith 的這本書對他的青年時期的影響，而按照書中緒論作者 Jean Marc 和 Durand Gasselin 的解釋，這本書對於塑造哈伯瑪斯對於哲學史的理解起到了關鍵作用，這本書對哈伯瑪斯的影響甚至可以追溯到哈伯瑪斯的博士論文。詳見：Habermas, Jürgen: *Philosophical Introductions: Five Approaches to Communicative Reason*, Translated by Ciaran Cronin, Cambridge: Polity Press, 2018, p.5, p.148.

⁶ Löwith, Karl: *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought*, New York: Columbia University Press, 1991, p.235.

⁷ Dworkin, Gerald: *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp.12-13.

⁸ Hobbes, Thomas: *Leviathan*, New York: Oxford University Press, 1998, p.139.

⁹ Hobbes, Thomas: *Leviathan*, New York: Oxford University Press, 1998,

以，在霍布斯看來，自由僅僅關乎外在運動的限制，而不關乎人實現自由的能力，在這裡是一種純粹的消極自由。霍布斯舉例說明，我們甚至可以將自由這個詞應用於道路這樣的事物上，我們說這條道路是自由的，但這並不意味著道路擁有自由的能力，或者一種內在特性，僅僅是說，我們在這條道路上行走可以不受阻礙。¹⁰所以，因恐懼、懦弱這樣的內在障礙，而無法實現其事，在霍布斯看來並非是不自由的，倒不如說是其能力不足，但能力不足並不等於不自由，正如一個失去雙腿的人，失去了行走的能力，但並不意味著失去了自由。

霍布斯這裡將自由，個人的自主，理解為任性的做自己想做的事而不受到阻礙。這種任性的自由要求，之所以在現代社會依然有其強大的生命力，誠如，霍耐特所說，它觸及到了現代個人主義一種深度的直覺，即個人有權要求一種符合自己個性的特殊性，這種權利意味著，主體能夠僅僅按照自己的願望和意圖行事，而不要受到任何其他更高層次的監督、指導。¹¹另一方面，我們也會認為任性的自由必須受到一定的限制，這種限制可以來自於倫理、宗教、法律等等，總之，個人任性的行動必須符合一定的價值，否則這種任性的自由是沒有意義的。但是，在自由主義者看來，我們要確定個人的慾望、願望是否有價值，這終歸還是只能回到個人經驗層面，對於這個觀點，彌爾(John Stuart Mill, 1806-1873)在《效益主義》中清楚指出：

一個對象是可見的，其唯一可以被用來作為證據的是人在事實上看到了它。一個聲音是可以聽見的，其唯一證據是人們聽到了它：因此對於我們的經驗的其他來源而言，也是如此。同樣地，我認為可以用來表明某種東西是可欲的(desirable)唯一證據，就是人們事實上欲求它。¹²

p.139.

¹⁰ Hobbes, Thomas: *Leviathan*, New York: Oxford University Press, 1998, p.140.

¹¹ Honneth, Axel: *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, translated by Joseph Ganahl, Cambridge: Polity Press, 2014, p.23.

¹² Mill, John Stuart: *Utilitarianism*, From a 1879 edition, Auckland: The Floating Press, 2009, p.64.

在彌爾看來一個東西是否是可慾的，一個行為是否是值得做的，只有在個人的經驗層面上才能得到證實。只有主體自己才知道什麼對於他來說是最好的，所以社會不應該強加一種價值，來指導個人什麼是可慾的，什麼是不可慾的，而是應該努力確保個人可以不受阻礙的按自己的意志行事。每個人都按自己的任性行事，那必然就帶來很高的相互衝突的風險，社會要保障個人實現其自主，就必須劃定出一個自由的領域，在這個領域中，主體可以以自我為中心，自由的追求自己的目的，而免去任何責任。

在這樣的社會中，所要解決的一個核心問題就在於，如何確定這個自由活動領域的範圍。在霍布斯看來，這是通過一個從每個人的自我利益出發，所建立的社會契約來實現的。個人為了避免自然狀態中的戰爭關係，放棄一定的個人自由，而去獲得社會生活中新的有限的自由。從霍布斯的理論中我們大致可以得到關於個人自主和公共自主關係的第一種理解模式¹³：個人自主：個人的外在行動沒有受到抵抗；國家的目的，在於保障個人有一個自由的領域，在其中可以自由的追逐自己的目的。

在自主性理解的第一種模式中，有兩個值得懷疑的地方，首先在於，在這種理解中，主體被理解為一種原子式的生物，只想著不受限制的按自己的愛好而行事，除此之外沒有什麼是其感興趣的。這種理解的問題在於，人似乎被拉低到了動物的層面，如果這種自由就是人的最高價值，這難以給與人一種尊嚴。於此相關的還有更重要的一點，個人如何僅僅從自身的利益、愛好出發是否有可能成功的建立這樣一種社會契約關係呢？哈伯瑪斯就曾霍布斯的策略提出過懷疑，哈伯瑪斯指出，一種社會契約的形成，必然需要一種社會性的互為主體的視角，也就是說，個人提出的觀點，必然需要也同時從他人的視角出發，才有可能獲得他人的認可，但霍布斯堅持個人僅僅需要從自身利益的視角出發，這將導致視角的重合無法實現，社會契約所需要的共識也

¹³ 關注自主性模式的分析，參考了霍耐特在《自由的法權》中關於消極自由、反思自由和社會自由的區分，詳見：Honneth, Axel: *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, translated by Joseph Ganahl, Cambridge: Polity Press, 2014, pp.13-68.

無法達到。¹⁴為了獲得一種社會共識，必須依賴於人的一種理性的反思能力，只有從這種能力出發，一種社會契約才有可能被塑造，僅僅將人理解為只追求自己利益的原子式的生物，是無法解釋社會秩序的產生的。

三、康德——理性的自我立法

按照霍布斯的眼光，個人的自主就在於，個人不受抵抗的按照自己的愛好、慾望行動。自主性問題只關乎於行動，而不是內在意志，所謂意志的自由也僅僅是人按自己意志行動的自由。但是，如果我們對個人的慾望、願望做更深層的探析，就會看到不同的方面。學者德沃金（Gerald Dworkin, born 1937）就將，人的慾望分為兩個層次，即一階的直接慾望和二階的經過反思的慾望，他認為真正的自主在於一階和二階慾望的一致。¹⁵舉例來說，我有抽煙的慾望，在這個層次上，自主意味著我的抽煙行動不受任何干擾；但是同時，我還可以有二階慾望，即通過反思我認識到抽煙的危害，我也有戒煙或者拒絕抽煙的慾望，所以一階和二階慾望是存在相互衝突的可能性。德沃金批評到，把自主性僅僅理解為，不受抵抗的按照自己的慾望（desire）、願望（wish）行事，這就忽視了人類具有一種批判性的特征，他能夠對於自己一階慾望、願望、意象（intention）進行反思以調整其態度。¹⁶也就是說，一種在外部世界實施的行動，不能僅僅因為其沒有受到任何的外在抵抗就認為是自由的，只有當行動的主體通過反思確定這是它自己的意志的時候，這種行動才是自由的。

康德這正是在這種意義上提出了他的道德自主的思想，康德認為，所謂「欲求能力」（the capacity for desiring），指的是行動根據在自身，而不在對象之中，是一種作為或不作為的能力，如果這種欲求能力與

¹⁴ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, pp.91-92 .

¹⁵ Dworkin, Gerald: *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p.15.

¹⁶ Dworkin, Gerald: *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p.15.

一種行為能力的意識相結合，那它就稱為「意念/任性」(Willkür)。¹⁷這樣一種意念又可分為兩種，一是，為感性衝動、刺激所決定的，康德稱之為動物性意念；另一種它雖然也為感性衝動所觸動，但卻不為其所決定，其決定在於自身的純粹理性，這種意念稱之為自由的意念。這種自由的意念，就是「意志」(Wille)。康德說：「意念的自由是它不依賴於感性衝動的決定；這是自由的消極概念。其積極概念則是：純粹理性本身就是能夠實踐的」。¹⁸康德認為將自由規定為任性的自由，也就是將人和動物拉到統一層次，人類的自由必須能展示作為人類的特殊性，也即一種理性的能力，人類的自由是一種理性的自由。所以，「意志（自由的意念）就是欲求能力……就它能規定任性而言，它就是實踐理性本身」。¹⁹也就是說自由被康德看做等同於純粹理性的實踐，也即是：理性行為的能力。

一個理性的行為，也就意味這個行為必須是可理解的，一個事物要是可理解的就必須符合某一普遍的規則。正如一個蘋果落地的現象要是可理解的，就必須依賴於萬用引力法則這樣的普遍性法則。所以一個理性的行為也就意味著：按照被視為普遍法則的格律行動。²⁰一種任性的抉擇的能力，並無法被確立為一種理智存有者的自由。因為這樣一種自由是無法理解的，一種事物要能被理解，必然要有普遍必然的解釋原則作為其根據。正如因果的現象要被理解，就要依賴於因果的範疇。但是現象是無法使得任何超感性的對象可理解，也即任性自由的現象是無法作為自由這個對象的解釋根據，所以這種自由只能被解釋一種無根據的、無法理解的自由。康德認為這樣一種無法理解的自由，根本不能證明人類的自由能力，倒不如說人類的無能。所以「唯有關聯於理性內在立法的自由才是一種能力；偏離於這種立法的

¹⁷ Kant, Immanuel: *The Metaphysics of Morals*, translated by Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p.42.

¹⁸ Kant, Immanuel: *The Metaphysics of Morals*, translated by Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p.42.

¹⁹ Kant, Immanuel: *The Metaphysics of Morals*, translated by Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p.42.

²⁰ Kant, Immanuel: *Critique of Practical Reason*, translated by Werner S. Pluhar, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002, p.45.

可能性只是一種無能」。²¹所以自由也即道德自主，就是理性的自我立法，也即是說一個行為必須是經過理性反思的真正的意志的結果才是自由的行為。

道德自主解決僅僅是個人內在意識的衝突，另一方面自主還必須實現與更高的社會層面，也就是說必須去解決人與人之間的意識衝突問題。康德認為當我們處理道德的內在關係是要符合可普遍化原則，而處理外在關係時候就必須符合普遍法權原則：

任何行為若能根據一項普遍的法則而與每個人的自由共存，或是依該行為之格律，任何人的選擇自由能根據一項普遍法則而與每個人共存，這個行為便是正確的(right)。²²

要使得這種相容的自由能夠實現，必須通過一項原初契約(original contract)：

它（原初契約）的確只是純理性的一項純理念，但它卻有著無容置疑的（實踐的）實在性，亦即，它能夠束縛每一個立法者，以致他的立法就正有如是從全體人民的聯合意志裏面產生出來的，並把每一個願意成為公民的臣民都看作仿佛已然同意了這樣一種意志那樣。²³

作為社會體制唯一基礎的「原始契約」的建立需要全體人民的普遍同意，所以這樣一種契約就不能是任何經驗性契約，因為任何經驗都存在著偶然性，無法達到普遍必然性的要求，所以我們不能認為人類在某個時間點上曾經簽訂過這樣一種契約而後繼承下來。這種契約完全是理念性的，但卻有著絕對是束縛力。這項契約之所以具有普遍的約束力，在於這些契約的建立不是來源於任何經驗的意識，而是來

²¹ Kant, Immanuel: *The Metaphysics of Morals*, translated by Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p.52.

²² Kant, Immanuel: *The Metaphysics of Morals*, translated by Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p.56.

²³ Kant, Immanuel: On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice, translated by Mary J. Gregor, in: Immanuel Kant, *Practical philosophy*, Translated and Edited By Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp.296-297.

自於純粹實踐理性推動的，純粹實踐理性借由一項命令責成我們去追求這種狀態。而正是因為純粹實踐理性的普遍性，一項聯合所有人意志的契約才是可能的。唯有根據這個理念，一個正當的國家才能被設想。根據這項契約，國家中的所有人都放棄外在任性的、無法律的自由，而以一個公民的身份重新接受這份自由。

當我們基於純粹實踐理性去建立這樣的民主共和國時，這樣一個王國就是一個「不同的理性存在通過共同的法律而建立的系統聯合體」，²⁴在其中所有私人的內容和個人的差異被抽象，公民能夠思考系統聯合體的所有目的作為一個整體，「所有的理性存在物既作為整體的目的，也作為他們各自的目的，每個各自確定其自身」。²⁵作為目的王國的公民，從不將自己和其他人僅僅作為工具，而是將，所有的人同時作為目的本身。目的王國的法律是自由的法律，它既是因為公民可以自由地制定自己的法律，而且因為這些法律的內容法律要求我們尊重每個公民自由運用自己的理性。

在這裡我們從康德這裡得到關於自主性問題的第二種理解：個人自主，意味著理性的自我立法。雖然康德將自主性與理性的反思能力相關聯，但在康德這裡個人的自主性還是僅僅處於形式上的先驗領域，他沒有看到人們在現實生活中是如何去實現自由的，個人的自主只有落實於社會生活之中才是實現的，人與人之間相容的和諧關係，也只有通過現實的社會機制才能建構，而不能依賴於抽象的純粹實踐理性去建構這種關係。

四、黑格爾——倫理實體中的自我實現

康德將個人的自主理解為理性的自我立法，但在黑格爾看來，康德理性依然是個人的理性，如果理性不能獲得更高的意義，這種理性的自主依然是空洞的。

²⁴ Kant, Immanuel: *Groundwork Of The Metaphysics Of Morals*, translated and edited By Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p.41.

²⁵ Kant, Immanuel: *Groundwork Of The Metaphysics Of Morals*, translated and edited By Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, p.41.

黑格爾批判康德的絕對的自主是以絕對的空洞為代價，自主性在康德那裡僅僅獲得了一個純粹形式的標準，即可普遍化的原則，但是這個原則無法規定任何現實的東西。黑格爾指出：

固守這種純粹的道德觀點而不過度到倫理學的概念，會將這種收穫貶低為空洞的形式主義，將道德科學貶低成為義務而義務的空談[……]從義務的無矛盾、形式上的自我一致的規定出發，這無異於抽象的無規定性，是不可能過渡到特殊的義務規定的。²⁶

個人的自主只有落實於社會生活之中才是現實的。但現實中的個人大多按著自己的利益行事，人與人之間的衝突似乎不可避免，社會生活中的自主又如何可能呢？

黑格爾認為如果這樣做看問題就只是看到社會生活中人們的目的相互衝突的一面，而沒有看到互惠的一面。黑格爾在《法哲學原理》中通過愛情和經濟生活的例子，向我們展示了這種互惠關係。黑格爾認為所謂愛情，就是「意識到我與他人的統一，使我們不再為自己而孤立起來，相反地，我只有拋棄我的獨立存在，並且知道自己是同他人以及他人同自己的統一，才能獲得自我意識」。²⁷在愛情關係中，我在他人身上獲得了一種肯認，他人也在我身上得到這樣的肯認，這樣慾望就從單純的享用關係中解放出來，成為一種客觀的精神-愛情。黑格爾在這種關係中看到一種特殊的互動結構，在這裡結構中，個人目的的實現與他人目的的實現是一種互為前提的關係。兩個主體都只有在這種互惠關係中實現性愛自由的可能性。

同樣的在市民社會也存在著這樣的互惠關係，在市民社會中：

每個人都已自身為目的，其他一切在他看來都是虛無。但是，如果不同別人發生關係，就不能實現他的目的。因此，他人就成為個人達到目的的手段。通過與他者的關聯，個人的目的取

²⁶ Hegel, Friedrich: *Elements Of The Philosophy Of Right*, Translated By H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p.214.

²⁷ Hegel, Friedrich: *Elements of The Philosophy of Right*, Translated By H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p.199.

得了普遍性的形式，在滿足他人的同時也滿足自己。²⁸

在市場經濟領域中每個人的生產並不是為了滿足自己的需要，而為了滿足交換的需要。個體只有通過這種相互依賴的交換活動每個人才能得到實現他們的目的，經濟市場為自由開放了一種新的可能性。

但是，不管是在家庭中，還是在市民社會中，都還是人類實現自由的特殊環節，而需要實現真正的自由，就需要一種更高的目的，這種目的是社會中所有人共同的目的，要想實現這個目的是以所有人的互惠活動為條件的，這個最高的目的即是國家。黑格爾指出：「國家這個實在的聯合體是絕對的、不可變動的目的自身，在其中，自由達到了它的最高目的，正如在最終目的對個人具有最高權利一樣，成為國家的成員就是個人的最高義務」。²⁹黑格爾認為個人的目的，只有在國家形式中才是現實的，國家也被其稱之為倫理精神（ethical spirit）、倫理整體（ethical whole）。黑格爾想表達的是這樣一種思想，一個人的生活中，最重要不是他做為個人生活的所做、所為和所思所想，而在於他對共同體的公共生活的參與，當一個人以倫理生活作為其生活最重要的目的和規則時，他就是最自由和最幸福的。古希臘人曾經享受過這樣的生活，對於古希臘人來說倫理規範並不是任何外在性的東西，而是作為「第二人性」（second nature）而存在。在這樣的生活中，人們不會感到社會規範是任何強制性的東西，反之，個人是通過倫理生活和規範來理解自身的身份，所以國家是個人的「實體」和「本質」。

霍布斯將個人的自主理解為，任性的實現自己的目的而不受抵抗，但是黑格爾指出，個人的目的必須是建立於倫理生活之中才是現實的，因為個人必須通過倫理生活才能建構其自身。當人們不再承認共同體的生活與規範時，其目光轉向其自身，把自身看做是最重要的個體目的時候，就是一個倫理共同體走向終結的時候。人與人之間目的衝突，並不在於人的利益傾向，或是非理性，更深層次上來說，在於倫理生活的消解，這種衝突是無法通過簡單的社會契約來協調的，

²⁸ Hegel, Friedrich: *Elements of The Philosophy of Right*, Translated By H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p.220.

²⁹ Hegel, Friedrich: *Elements of The Philosophy of Right*, Translated By H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, p.275.

或者說社會契約如果不奠基於倫理生活，這種社會契約就是空洞的。所以，總的來說，黑格爾認為，不管是個人目的實現，還是社會規範的構造，必須依賴於共同的倫理生活，任何脫離了共同生活的個人目的和社會規範都是不真實的。

但是，在現代社會我們如何可能去重建古希臘式的倫理共同體呢？黑格爾在這一點上轉向了一種存有學的論述，國家被其認為表現了事物的存有論結構，國家之所以至關重要，是因為它是恢復與這種存有論結構的本質聯繫必不可少的環節之一。如果說在黑格爾的國家理論中，黑格爾強調共同的倫理生活對於個人目的和構建社會規範的意義是其合理內核，那麼，另一方面，誠如學者泰勒（Charles Taylor born 1931）所說，這種關於國家的本體論論述，即人是宇宙精神的工具，則是最難以讓人接受和可質疑的地方。³⁰後來的學者如霍耐特和哈伯瑪斯在詮釋發展黑格爾的學說時，都放棄了黑格爾的存有學論述，而是強調共同體成員互動的意義，社會成員之間不是通過一個超越的存有論結構來塑造共同的精神，而是通過溝通學習的過程。³¹

從前面論述中我們可以了解到自主性問題困難所在，一方面，我們認為個人的自由必須得到保障，人們有權要求僅僅按照自己的意圖形式；另一方面為了使得每個人的自由能夠相容，避免一種衝突，我們又必須依照公共法規來行動。在黑格爾看來，要想使得公共法規對於個人來說不再是強制的事物，個人就必須將目光轉向公共生活，最重要不是他做為個人生活的所做、所為和所思所想，而在於他對共同體的公共生活的參與，當一個人以倫理生活作為其生活最重要的目的和規則時，他就能「從心所欲而不逾矩」。但是在現代社會顯然難以重

³⁰ Taylor, Charles: *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, p.387.

³¹ Habermas, Jürgen: *Philosophical Discourse Of Modernity: Twelve Lectures*, translated by Frederick Lawrence, Cambridge: The MIT Press, 1987, pp.51-74. 以及 Honneth, Axel: *The Struggle For Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Translated by Joel Anderson, Cambridge: The MIT Press, 2005, pp.31-63. Habermas 與 Honneth 都認為黑格爾的哲學中存在著一條互為主體的路線，但是「黑格爾為他轉向意識哲學的目的，犧牲了互為主體的理論」。

建古希臘式的倫理共同體，所以個人自由與公共法規之間的就變為一種討價還價式的權衡。當我們遵循自由主義的傳統，強調個人自由的意義時，我們就放鬆公共法規對個人的約束，但這也提高了生活衝突的可能性；當我們遵循共和主義的傳統，強調公共生活的意義時，又可能對個人的自由生活造成過度的限制，使得為了保障自由而確立的法律本身，反而成了自由的最大限制。哈伯瑪斯認為這一系列的矛盾，都在於私人自主與公共自主的關係沒有在理論層面被釐清，而他則可以從溝通理論的視角重構私人自主與公共自主的關係。

參、私人自主與公共自主的同源關係

在《在事實與規範之間》中，哈伯瑪斯開始系統的處理自主性問題，並在書中第三章的第一節中以〈私人自主與公共自主、人權和人民主權〉作為其標題。哈伯瑪斯對這個問題的處理可以分為兩個方面，一方面是藉助於米德（George Herbert Mead, 1863-1931）的理論，從社會學角度證明私人自主和公共自主的同源性關係；另一方面，也是核心內容，在於從法哲學的角度重構二種自主形式的關係。下面我將嘗試梳理哈伯瑪斯對自主性問題的處理。

一、私人自主和公共自主同源性的社會學證明

在《事實與規範之間》中哈伯瑪斯指出：「從社會學的角度上看，這二者（道德與法律）是從整體性社會精神氣質（societal ethos）中分化出來的，在其中傳統的法和世俗倫理依然相互交織在一起」。³²在《事實與規範之間》中哈伯瑪斯並沒有詳細論證這個觀點社會學的依據。而在其另一本著作《後形上學思想》中，哈伯瑪斯藉助於 Mead 的社會學分析，從語用學的視角來說明道德和倫理作為自我實現和自我決定的兩個方面是同源發展起來的。

首先，通過對米德的社會學分析，使得哈伯瑪斯認識到社會個體

³² Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, p.107.

化的過程分為兩個不同的方面，即自我決定的道德方面和自我實現的文化、倫理方面。這兩個方面在古老傳統中是通過特定集體的生活方式和制度融合在一起的，但是，在社會分化和多元角色的期待的壓力之下，傳統的認同形式分裂了，於是，道德和倫理，彼此分離開來。這迫使個體一方面承擔著他自己的道德抉擇，另一方面承擔著根據倫理來規劃自己的生活。

哈伯瑪斯認為，如果我們能從米德的理論更進一步，從溝通理論的角度來看，倫理和道德作為分離兩個方面，又能獲得共同的理解。從互為主體的視角來看，道德主體，「不論是作為自主的存在，還是作為個體存在，實踐的自我關係都不能通過直接的自我聯繫的反思，而只能通過其他人的觀點來自我確證。」³³同時，後傳統的自我認同不再依賴於「社會類型」，他表現為對於獨特性的無限要求。在哈伯瑪斯看來，作為道德自主的主體不再能像康德哲學中那樣僅僅通過個人的實踐理性，以獨白的方式進行確認，這種確認必須依賴於與他人獲得共同的理解，但這並不意味著我們的道德理解需要依賴於一種社會文化，或者他人的理解，而是這種理解為必然保留著我的完全的獨特性。所以，「這種情況下，我所依賴的不是他人對我判斷和行動的認同，而是他們對我獨特性和不可替代性的肯認。」³⁴

可是這要如何可能呢？這似乎要求「他人都僅僅作為我的表象」，他人的理解必然完全的以我為準，這樣才能使得我的道德理解在保留我的獨特性的同時，又能通過他人相互確證。哈伯瑪斯說這樣就必然要求一種理想性的環節，即要求一種無限的溝通共同體，在這個共同體中每個人的個性都得到了保障，同時每個人都能接受其他人的觀點，並且可以相互承認，這種理想的生活方式使得個體能夠共同體化。在哈伯瑪斯看來，這種理想的環節，並不僅僅是一個烏托邦，或是康德目的王國，從語用學的觀點來看，這個環節是一種反事實的語用學預設，他是在現實的溝通中發生作用的。從溝通理論的角度來看，

³³ Habermas, Jürgen: *Postmetaphysical thinking : philosophical essays*, translated by William Mark. Cambridge: Polity Press, 1992, p186.

³⁴ Habermas, Jürgen: *Postmetaphysical thinking : philosophical essays*, translated by William Mark. Cambridge: Polity Press, 1992, p186.

道德自主的自我，只有通過他者，通過反事實的語用學預設，才能迂迴回到自己。也即是，只有當實踐的自我關係中，自我從他者的視角出發回到自身，他才能夠對自己做出確證。在哈伯瑪斯看來，這樣的與他人的視角融合，相互確證的過程也就是倫理的自我實現的過程，因為在後俗成的社會，人們擺脫了傳統意識形態和等級制度的束縛，人們必須通過自己去創造社會整合的生活方式，而「自我規範出了一個互動語境，使受到破壞的傳統能夠在更高的層次上得到重構」。³⁵

所以，倫理學的自我實現概念與道德理論的自我決定的概念的理解必然是相似的，「不斷進步的個體化是同時用獨特的認同分化和個人自主的增加來衡量的」。³⁶道德的自我決定和倫理生活中的自我實現過程，都是溝通互動過程中現實的，二者只是溝通理性在「個體發生」和「種係發生」的同源發展過程。³⁷所以，從社會學角度上說不管是私人自主（自我決定）還是公共自主（塑造共同規範），都是溝通理性在不同層面的運用過程，私人自主與公共自主是同源的。

二、私人自主和公共自主關係在法哲學層面的建構

1、以法律作為溝通的語言。

在哈伯瑪斯看來，在現代社會中，我們不再依賴於社會倫理來規範我們共同的生活，調節和規範我們共同生活的首要規範是法律。這主要是由於現代社會是一個功能分化的社會，基於「複雜社會的功能」需求，人們只需遵守法律而行動，這就降低了整個社會的複雜性，是現代社會得以運轉的必須條件。傳統倫理生活中塑造共同規範的功能，在現代社會就轉移到了法律之上。現代法律本身即規定了我們自由行動的範圍，也是我們塑造共同生活的方式。

³⁵ Habermas, Jürgen: *Postmetaphysical thinking : philosophical essays*, translated by William Mark. Cambridge: Polity Press, 1992, p.187.

³⁶ Habermas, Jürgen: *Postmetaphysical thinking : philosophical essays*, translated by William Mark, Cambridge: Polity Press, 1992, p.224.

³⁷ 林遠澤：〈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、法權與政治責任之規範效力差異與互補〉，《人文及社會科學集刊》，第二十四卷第三期（101/9）：285-330。

2、法律之中的事實性與有效性之間的張力

對於現代的法律，哈伯瑪斯認為可以有兩種理解視角，即規範的視角和功能的視角。從社會學的外部視角來看，法律是一種組織工具，它獨立於任何道德關涉，政府通過法律實踐行政力量來推動核心的集體目標的實現，如經濟效率和政治秩序。另一方面從規範的視角來看，行動者是為了合作與團結目的，自願的依照法律規範協調其相互衝突的行動。在這種雙重的視角中「法律不僅要滿足複雜社會的功能需求，它也必须同时满足社会整合的脆弱条件——沟通行动主体实现相互理解，也即通过有效主张的可接受性」。³⁸也即法律要同时具备事实和規範的有效性。

哈伯瑪斯批判傳統法哲學大都忽略了法律的事實性和有效性的雙重特徵。他首先將矛頭指向了法實證主義（legal positivism），在極端的法實證主義的理解中，為法律提供一個純粹的功能性或事實性的解釋，人們遵守法律，不是因為它是道德上正確的，或者人們感到有義務去遵守法律，僅僅是因為它是法律。人們出於恐懼（害怕懲罰），或者認識到這樣做有助於維持高效穩定的系統，而遵守法律。在哈伯瑪斯看來，法實證主義的解釋，或許可以說明部分人為什麼遵守法律，但是他無法解釋絕大多數人為什麼這麼做。一項法律要想保持被人們長久穩定遵守，人們必須具備一種「對於法律的尊重」，必須認為自身有義務去遵守法律。在大多數情況下，我們不是因為害怕懲罰而遵守法律，而是認識到法律本身是值得遵守的，我們有義務去遵守法律。也即法律需要一種正當性，其主張的必須是法律承受者自願可接受性的。

如果法實證主義無法解釋法律正當性的來源，那麼我們是否應該轉向接受自然法學派（school of nature law）的觀點？自然法學派主張，有一種實質的法價值存在，該價值獨立於實證法之外，並以此價值作為法律正當性的標準。哈伯瑪斯將這個問題關聯到德國法學界，對於

³⁸ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, p.83.

主觀法權（subjective right）的討論。

主觀法權其指向的是人的行動的自由，這種權利劃定了一個範圍，在其中人可以自由的活動。對主觀法權具體含義，薩維尼（Friedrich Carl von Savigny, 1779-1861）認為主觀法權是人天生具有的權利，人生而就具有意志自由和個人獨立的權利，法律所確保的就是個人所關的權能。這樣的主觀法權被認為是本身就是正當的，他從不可侵犯性出發確保人有一個獨立支配的領域。換句話說，主觀法權被認為是保護個人之行動空間的消極權利，它確立這這樣的法律要求，即未經他人許可，不得干涉他人的自由、生命和財產。

到 19 世紀後期，法律學界認為僅僅從私人自主性出發，去確定法律自身的合法性是缺乏說服力的，法律界開始更多關注於康德的道德理論，從道德自主性的角度為主觀法權做辯護，哈伯瑪斯認為事實上在 19 世紀後期，整個主觀法權的法律理論事實上完全是以康德的道德哲學作為其核心的。但是當康德哲學受到越來越多的批評，而在法律、道德、政治理論失去原本那種說服力的時候，人們越來越意識到需要為權利尋找一種新的基礎。

後來的實證主義開始是從國家和法律的角度來理解這種權利，溫沙伊特(Bernhard Windscheid, 1817-1892)認為主觀法權是法律所賦予的一種意志權力，而耶林(Rudolf Von Ihering, 1818-1892)認為權利的實質是功能而不是意志，法律賦予個人的一種法律權利，就目的而言它是滿足個人利益的手段。將法律與利益結合起來就為主觀法權擴展到整個法律領域提供了可能，因為在複雜的現代社會，僅僅將法律建立在道德的基礎上，顯然難以滿足法律在廣泛領域的需求。凱爾森(Hans Kelsen, 1881-1973)將主觀法權確定為由法律所保護的個人利益和意志自由，在這裡應然性的行動自由不再是義務論意義上的，而是指政治立法者通過把實定的法律同懲罰性的規範相關聯而賦予的有效性，正是國家的強制制裁力使得立法者的意志獲得了「國家意志」的地位。在凱爾森的法學中，主觀法權已經和道德內容相分離，權利被認為是從自主的法律系統中產生。哈伯瑪斯指出從薩維尼到凱爾森主觀法權的正當性基礎發生了重大變化，從早期的理論認為主觀法權的正當性來源於個人的道德自主，而後來蛻變為基於實在法賦予的，這種實在

法的正當性又來源於國家意志，而無須具有道德基礎。

最後到了盧曼(Niklas Luhmann, 1927-1998)的系統理論中，這種自然主義的轉向進一步把人驅逐到了環境中去，作為權利主體的人已經完全消失在各個分化的系統之中，法律的正當性來源於法律系統自身，主觀法律已經完全和道德與價值脫鉤。把道德人和自然人從法律系統中分離出去，為法哲學開闢了通往純粹功能主義的主觀法權觀的道路。

通過哈伯瑪斯對德國法學界對於主觀法權理解的演變梳理，我們可以理解哈伯瑪斯所要指出的自然法學派的缺陷，即自然法學派認為法律的正當性來源於一種實質的價值（這價值基於道德權威或更高的權威），但是這種更高的價值是獨立於民主的立法過程的，同時又無法在法律理論內部加以論證。自然法理論與實際的立法過程是有相互衝突的一面，即在現代複雜社會，任何國家的法律都無法僅僅從道德權威來論證其所有法律的正當性，自然法的解釋範圍無法覆蓋所有的法律內容。也就說自然法學派的觀點是無法與法律系統本身完全相容的。實證法學派作為自然法學派的反動，本意在於為法律提供一種新的解釋，但是又無法說明的實證法律的正當性從何而來。

3、法律的正當性標準——論評原則

如果自然法學派的人權原則（法律的有效性基於於人的先驗權利），或實證法學派的主權原則（法律的有效性基於立法者的意志），都無法清晰的解釋法律的正當性來源，那麼我們該如何確立法律的正當性基礎呢？在哈伯瑪斯看來，人權原則與主權原則已經窮盡了規範基礎可能性，「扎根於傳統宗教和形上學的規範性內容，在經過後世俗的論證過濾之後，就是凝結在這兩個理念之中」。³⁹重要的是我們要如何調和這兩個原則，使得「正當性來源於合法性」這樣的現象能夠得到說明。

在這個問題的處理上，哈伯瑪斯從康德的法哲學中獲得啟發。在康德法哲學中，將自由確立為人類唯一的內在法權，當這樣的內在法

³⁹ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, p.99.

權應用於外在關係時候，我們就得到普遍的法權原則。⁴⁰根據這個原則內在的法權分化為一個權利系統，在這個系統中，不僅是個人的自由，而且也要求是每個公民與他們相容的平等自由。這種法權的實證形式即是公共的法規，要想使得法規符合普遍法權原則，唯有通過人民集體的意志，因為在康德看來，唯有自己才永遠不會對自己不義。這樣在康德法哲學中，平等自由的人權就與人民主權的原則相互交織在一起，個人的人權只有通過公民的政治自主才能獲得實證的形式。哈伯瑪斯在康德法哲學中看到了一種在實證法範圍內對於正當性問題的回答：「把立法者意志同民主程序的條件結合起來，在這些條件之下符合這個程序的結果本身就表達了參與者共同的意志或理性的共識。」⁴¹也即是說當一個法律的立法者，在一定的程序的限定之下，能夠表達公民共同意志之時，這個法律就是正當的。

哈伯瑪斯指出，雖然康德通過法權原則將人權原則與主權原則調和起來，但是康德無法清晰說明的是：這種共同意志的塑造到底要如何可能？在康德的法哲學中，個人是透過純粹實踐理性，這種實踐理性能貫穿所有人的個人意志，使得自主和聯合的公民的公共意志成為可能。康德在這裡的困難在於，個人必須完全基於自己的道德理性做出決定和判斷，不然他就不是道德自主的，同時這種判斷又必須與所有人的判斷相容，在面對複雜的法律問題時，這明顯對個人分析能力提出了過於苛刻的要求。哈伯瑪斯指出，康德的概念：

缺少了一種觀點和意志塑造論評過程的正當性力量，在其中指向相互理解的語言的使用的以言行事 (illocutionary) 的約束力，被用來將理性和意志結合在一起，並導向令人信服的立場，所

⁴⁰ 該原則已在前文提及，不再重複，即：任何行為若能根據一項普遍的法則而與每個人的自由共存，或是依該行為之格律，任何人的選擇自由能根據一項普遍法則而與每個人共存，這個行為便是正確的 (right)。

⁴¹ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, pp.93-94.

有人都能夠無強制的同意。⁴²

哈伯瑪斯指出公民自我立法的含義只有在論評理論中才能得到澄清。只有借助於語用學的視角才能清晰詮釋塑造共同意志的可能性。私人自主和公共自主的同源性是可以藉助於一條論評原則加以解釋的，即：「一個規範是有效的，意味著，所有可能受影響的人，作為理性論評的參與者都能予以同意」。⁴³

在這裡我們可以簡單梳理一下從康德的普遍法權原則到哈伯瑪斯的論評原則的轉變。在康德那裡，普遍的法權原則，規定了人與人之間互動的最基本原則，即：每個人的自由必須與他人自由相容。要想使得這種相容的自由得以可能，就必須確立公共的法規，而要使得這些法規對個人來說不是強制的，而是自主的，這些法規必須是所有人的共同立法。這樣，私人自主（道德自主）就必須依賴於公共自主才能以實證的方式確立，私人自主與公共自主就通過法權原則獲得關聯。但是，康德普遍法權原則，至多僅僅是提供了一種形式性的檢驗標準，即每個人的自由都必須得到尊重，我們可以依照此原則檢驗一些規範的有效性。但是對於如何塑造這樣一種無強制的規範，普遍的法權原則並無法告訴我們。康德所提出的通過純粹實踐理性貫穿所有人的道德自主的設想，也被哈伯瑪斯認為是沒有說服力的。所以如果要清晰的說明私人自主與公共自主的內在關係，就必然還需要能夠說明，規範證成的步驟與程序的原則，這個原則就是論評原則。⁴⁴基於論評原則，我們能夠知道一個正當性的規範的證成程序在於——理性論評的過程，而證成標準在於——理性的共識。在論評過程中，我們受語言的以言行事的力量的推動，通過論辯中的反駁與證成，走向一種共識的

⁴² Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, p.103.

⁴³ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, p.107.

⁴⁴ 周明泉 (2020)。〈哈伯瑪斯〉，《華文哲學百科》(2020 版本)，王一奇(編)。URL=http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=哈伯瑪斯。

立場。

4、私人自主與公共自主在權利系統中的相互交織

在前面的內容中，我們說明了哈伯瑪斯是如何通過對米德的社會學和康德法哲學在語用學視角下的重新詮釋，來證明私人自主和公共自主同源、平等的內在關係。接著哈伯瑪斯將這種理解應用於權利系統，對權利系統進行重構，同時這種權利系統的重構本身，也進一步顯示了私人自主和公共自主之間同源且互為前提的內在聯繫。

哈伯瑪斯和康德一樣，將權利理解為一種系統，也就是說這些權利之間是相互關係，缺一不可的，每一項權利也只有在權利系統中才有其意義。⁴⁵那些這些權利都包括什麼呢？在哈伯瑪斯看來這裏無需引入任何的實質價值，因為這些權利是公民若要通過實證法正當地調節他們共同的生活，就必須相互承認的，所以僅僅通過論評原則與法律形式的結合，我們就能推導出基本權利系統的內容。哈伯瑪斯說關鍵的想法是：

民主原則是論評原則和法律形式相互交疊的結果。這種相互交疊，我把它理解為權利的邏輯起源，對這種起源我們可以作一步步的重構。這種重構的開端是將論評原則運用於一般意義上行動自由的權利——這種權利對於法律形式來說是具有構成性意義的。⁴⁶

這種權利的演繹是一個層層遞進的過程，首先是從現代法律的功能和論評原則出發，對基本權利的哲學演繹，其次是從憲法權利實現的角度，對政治權利出現的詮釋；而後，是從法律的具體實施過程角度，提出社會權利的保障。這五項基本權利為：

⁴⁵ 在康德看來，一項權利中可能預設了其他權利，如一項自由的權利就預設了反抗的權利，如果沒有這項反抗的權利，自由權就是沒有意義的，所以權利必須從權利系統角度去理解。對康德權利系統的詳細解釋可見於：Ripstein, Arthur: *Kant and the Law of War*, Oxford University Press, 2021pp.77-81.

⁴⁶ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, p.121.

1、產生於對「最大可能的平等的個人自由的權利」的政治自主方式詮釋的基本權利。

2、產生於對「法律之下自由聯合的共同體中成員的地位」的政治自主方式詮釋的基本權利。

3、直接產生於權利的可實施性和對「個人法律保護」的政治自主的詮釋的基本權利。

4、擁有平等機會去參與觀點和意志的塑造過程的基本權利，這個過程中公民實踐他們的政治自主，同時制定出正當的法律。

5、獲得在現有環境下公民要獲得平等的機會去使用他們在 1-4 中所列舉的公民權利所必需的、在社會、技術、生態上的保障的生活條件的基本權利。⁴⁷

法律形式和論評原則的結合將立即產生第一個，也是最基本的主觀權利類別，也就是「平等自由的權利」。而第二項權利來源於這樣一個事實，即根據民主原則，自由的權利是必須被法律共同體的成員所接受的權利，所以自由權就必然包含著一種「共同體成員地位的權利」，同時這種權利也包含著個人通過移民改變公民身份的權利。第三項權利來源這樣的事實，即正當的權利必然是通過法律程序進行執行和主張的，所以必然要求一種「受法律保護的權利」。

僅僅通過概念分析，我們就獲得了，這前三項基本的主觀法權，但是哈伯瑪斯指出，這三項權利還是抽象的，僅僅是未填值的（unsaturated）。為了獲得實質性的有規定性的權利法規，立法成員需要應用這些符碼進行自己的政治審議過程。在這裡出現了法律形式和論評原則的第二次結合，在第一次結合中推導出了三項抽象的法律權利的類別，在第二次結合中，他被用來推導出正當的、有約束力的、事實上有效的權利，這樣的權利只能來自民主立法的結果。雖然抽象的主觀法權可以從法律形式和論證原則的概念中推導出來，但是具體的、有規定性法律形式必須是通過民主的形式確定的。這就涉及第四項權利，即「政治參與的權利」。哈伯瑪斯指出第四項政治參與的權利，

⁴⁷ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, pp.122-123.

既是以前三項基本的主觀法權為目的和基礎，同時它本身也是三項主觀法權的基礎，因為不管是抽象權利的解釋，還是權利本身的有效實現，都依賴於政治參與的權利。

最後哈伯瑪斯指出，前面四項具體權利的實現，必然要求個人生存的一定社會條件，所以前四項權利必然蘊含著「提供受到社會、技術、生態保障的基本權利」。但是，哈伯瑪斯指出在這個權利系統中，前四項權利是被「絕對論證的」公民權利範疇，而第五項權利只是被「相對論證的」權利範疇。⁴⁸這裡的差別在於前四項的權利的論證是一種概念推演的過程，是一種先驗證明的過程，而第五項權利的論證，涉及到是工具性的證明，所以只能獲得一種相對的論證。

我們可以看到哈伯瑪斯這裏的五項基本權利是層層相關，互為前提的。哈伯瑪斯說：「這些權利的邏輯發生，形成了一個循環的過程，其中法律符碼、法律形式和產生正當法律的機制，也就是民主原則，被同源的建構起來」。⁴⁹

通過前面對五項基本權利的建構，我們可以重新梳理私人自主與公共自主的關係。私人自主之所以需要公共自主，在於對私人自主的法律調節要是正當的，就必須來源於公共的論評過程；而公共自主之所以需要私人自主，在於現代生活中公共自主的實現依賴於法律的形式，而法律形式本身就預設了對平等個人自由的保障。所以公共自主與私人自主是互為前提，同源的關係。

通過哈伯瑪斯對於權利系統的重構，我們可以了解到，如果我們想通過正當的法律來調節我們共同的生活，不僅需要保障平等、自由的人權，也需要保障公民政治自主的權利，哈伯瑪斯通過法律將道德和民主政治連接起來。雖然政治哲學大都重視道德、法律與政治之間的關係，但是只有哈伯瑪斯在溝通理論的基礎上，透過私人自主與公共自主的同源互補關係的詮釋，一以貫之的將「道德、法律與政治責

⁴⁸ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, p.123.

⁴⁹ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, pp.121-122.

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」。⁵⁰

肆、個人權利的優先性與社會條件的意義

哈伯瑪斯認為私人自主和公共自主可以同源的實現於其法律系統之中，公民一方面作為法律的承受者，個人的自由受到法律的保障，另一方面，又作為法律的創製者，通過法律的公共論評過程確立共同的法律規範。所以，對於實現個人自主性，哈伯瑪斯強調的是保障一個法律的程序性條件，這種條件既能保證公民自由、平等、理性的去創製自己法律規範，又由於其形式性，而不強加任何實質性的先在價值於個人。哈伯瑪斯通過將論評原則應用於法律理論領域之中，重構了私人自主與公共自主的關係，將私人自主與公共自主理解為同源、平等且互為前提的關係。對於哈伯瑪斯的這種觀點，也有不少學者提出了自己批評，下面筆者將從兩個方面來討論，哈伯瑪斯對私人自主與公共自主關係重構可能存在的困難。

一、私人自主和公共自主真的在哈伯瑪斯的理論中是同等重要的嗎？

哈伯瑪斯在《事實與規範之間》中宣稱不管是自由主義還是共和主義的理論傳統都是偏重與私人自主或者公共自主的一方，無法解決二者的對立，只有在其本人的政治理論中，私人自主和公共自主的平等關係才能得到清晰的詮釋，從而化解二者之間的張力。在 1995 年哈伯瑪斯與羅爾斯的論戰中，羅爾斯就對哈伯瑪斯的這種觀點提出質疑，羅爾斯指出雖然哈伯瑪斯宣稱在其理論中兩種形式的自主被賦予了平等的地位，但同時又提出「兩種自主的內在關係，依賴於『實踐政治自主的模式』的規範性內容」，⁵¹所以在羅爾斯看來，在哈伯瑪斯那裏

⁵⁰ 林遠澤：〈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、法權與政治責任之規範效力差異與互補〉，《人文及社會科學集刊》，第二十四卷第三期（101/9）：285-330。

⁵¹ Rawls, John: *political liberalism*, New York: Columbia University Press, 1996, p.419.

政治自主事實上被賦予了首要和基礎的地位。而後的拉莫爾（Charles Larmore, born 1950）在對二者的論戰進行評述時，又針對哈伯瑪斯理論中私人自主與公共自主關係的不平等進行了詳細的分析，但在拉莫爾看來在哈伯瑪斯的理論中是個人權利（私人自主）處於一種優先的地位。⁵²

拉莫爾指出哈伯瑪斯之所以能夠宣稱兩種自主形式是同源和平等的關係，其核心就在於 D（論評）原則，正如哈伯瑪斯自己所說「道德自主和公民自主是同源的，是可以通過論評原則加以解釋的」⁵³。D 原則被認為是公民實現公共自主所依賴的基本原則，除了 D 原則之外公民無須預設任何道德原則限制其公共實踐，「先於公民自決實踐之前的，僅僅是論評原則」。⁵⁴拉莫爾第一個問題是，既然 D 原則是先於人們的任何政治實踐，那麼為什麼 D 原則不構成對政治自主的限制呢？哈伯瑪斯給出的解釋是「（D 原則）儘管有規範性的內容（雖然不是道德的），但它所處的抽象層面對於道德和法律仍然是中立的」。⁵⁵拉莫爾繼續追問一個更加根本的問題，即「我們為什麼要相信，正如這個原則所要求的，行動規範必須與所有人合理的接受相綁定？原則 D 本身的權威從何而來？」⁵⁶拉莫爾(Lamore)認為哈伯瑪斯從未合適的回答這個問題。雖然哈伯瑪斯有時也會說，這樣一個生活是後形上學時代我們為了調節共同的生活所不可避免的，「審議（deliberation）和論證（justification）的實踐[...]這樣一種解決問題的方式沒有什麼可替代的模式。就論辯（argumentation）實踐的普遍性和不可替代性而言，我

⁵² Larmore, Charles: "The moral basis of political liberalism", *The journal of philosophy* 96.12 (1999): 599-625.

⁵³ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, p.107.

⁵⁴ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, pp.127-128.

⁵⁵ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, p.107.

⁵⁶ Larmore, Charles: "The moral basis of political liberalism", *The journal of philosophy* 96.12 (1999): 599-625.

們很難對論評原則的中立性提出質疑」。⁵⁷但拉莫爾卻認為，雖然我們或許可以認同溝通是我們解決公共問題的唯一有效途徑，但是這並不意味著，在溝通中我們必須依照著哈伯瑪斯的 D 原則，我們完全可以想像在某個社會群體中是依照「最多數人的最大幸福」這樣的原則來調節他們的生活。⁵⁸拉莫爾認為，在政治生活中我們是無法尋找到 D 原則的基礎的，「如果我們相信我們的政治生活必須通過某些像 D 原則這樣的原則來組織，僅僅是因為我們接受了平等尊重的道德原則」。⁵⁹也就是說，與哈伯瑪斯所設想的不同，D 原則包含著一種實質性的道德內容，哈伯瑪斯「沒有注意到自己對於民主自治所承諾的道德基礎，他忽略了他所預設的，僅僅是暗含的，個人權利的先在權威」。⁶⁰

對於哈伯瑪斯的 D 原則是否蘊含著實質的道德內容這樣的問題，已有眾多的學者都進行過討論，在其與阿佩爾(Karl-Otto Apel, 1922-2017)的論戰中，阿佩爾就指出，哈伯瑪斯在 1992 年之前對論評原則的解釋都是道德性的，而到了 1992 年的《事實與規範之間》中卻突然改變了立場，轉而強調論評原則的形式性、程序性。⁶¹這似乎說明就連哈伯瑪斯自己對於論評原則是否包含著道德內涵也存在著一定的搖擺。在筆者看來哈伯瑪斯不如就大大方方的承認論評原則中包含著道德內涵（也即承認個人權利的優先性），這種內涵正如一些學者所詮釋的或是「平等的尊重」，⁶²又或是「平等的自由」。⁶³將論評原則理解為道德性

⁵⁷ Habermas, Jürgen: *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greiff, translated by Ciaran Cronin, Cambridge: The MIT Press, 1998, p.43.

⁵⁸ Larmore, Charles: "The moral basis of political liberalism", *The journal of philosophy* 96.12 (1999): 599-625.

⁵⁹ Larmore, Charles: "The moral basis of political liberalism", *The journal of philosophy* 96.12 (1999): 599-625.

⁶⁰ Larmore, Charles: "The moral basis of political liberalism", *The journal of philosophy* 96.12 (1999): 599-625.

⁶¹ 林立：《哈伯瑪斯的法律哲學》，臺北：新學林，2016，頁 177。

⁶² Larmore, Charles: "The moral basis of political liberalism", *The journal of philosophy* 96.12 (1999): 599-625.

⁶³ Rummens, Stefan: "Debate: The co-originality of private and public autonomy in deliberative democracy", *Journal of Political Philosophy* 14.4 (2006): 469-481.

的，也並不會像哈伯瑪斯所擔心的那樣：一種實質性的道德原則論將對人們的政治生活形成限制。至少筆者難以看出，「平等的尊重」、「平等的自由」，這樣的道德原則會對我們的公共自主的實踐形成什麼樣的限制，或者說如果有人不願意接受這樣的道德原則，又如何能夠真正的進入一種政治活動，來調節共同的生活呢？至少在現代民主生活中我們難以想像這種可能性。

二、法律程序條件與社會條件何者為重？

傳統的觀點中，私人自主允許我們自由的追逐自己選擇的生活，公共自主給與我們一種手段能夠塑造共同的法律規範，依照這樣的規範我們能夠在一個政治共同體中共同生活。在現代社會中，我們主要是依賴法律來調節我們的生活，法律一方面，確立了一個自由的空間，在此領域中個人可以自由的追逐自己的生活；另一方面現代法律又要求具有一種民主的特徵，法律必須要能體現公民的意志。所以在哈伯瑪斯看來，私人自主和公共自主是公民作為法的承受者和法的創製者所承擔的兩種自由模式。如果我們能夠調和公民作為法的承受者和法律創製者這兩面，使得所有受法律約束公民作為真正的立法者，也就能夠說明私人自主和公共自主是同源且平等的。要使得這種公民的立法得以可能，最重要的是保障一種程序性的法律條件，使得公民可以自由、平等的展開溝通，塑造共同法律規範。

但是，哈伯瑪斯對自主性的這種理解，在霍耐特看來，依然是從傳統的消極自由與積極自由的對立出發，沒有看到自由更加豐富的社會層面內容。霍耐特在其著作《自由的法權》中就直白的表示了對哈伯瑪斯觀點的反對，霍耐特指出：

一旦我們把各種完全不同的自由存在的條件引入到重構過程中去，將會看到，法權的範疇早就不足以把握自由的社會形式和特殊基礎。許多存在於現存結構中，特別是社會自由領域中，都更多的與實踐、習慣和社會角色相聯繫，而較少與司法相關聯。⁶⁴

⁶⁴ Honneth, Axel: *Freedom's Right: The Social Foundations of*

霍耐特借鑒於黑格爾的對倫理的三個環節（即家庭、市民社會、國家）的區分，指出人與人之間一種平等的互相肯認關係的建立，存在著個人關係、市場經濟關係、政治法律關係三個層面，而哈伯瑪斯僅僅局限於其中的政治法律關係，這就忽略了其中的個人關係與市場經濟關係的巨大作用。雖然哈伯瑪斯強調「法律語言[...]可以起全社會範圍內系統與生活世界溝通循環轉換器的功能」，⁶⁵也就是說法律是連接了社會生活的的方方面面，但是霍耐特表示，從歷史上看：

個人關係和市場經濟交流的機制，都服從於各自獨特的社會自由形式的相關規則，在歷史的進程中，這兩個領域都沒有因為政治法律的干預而改變這些機制的條件。⁶⁶

霍耐特也承認法律在現代生活中比起其他方面，確實處於較為特殊的地位，但是我們社會生活中所擁有的大部分自由，不僅僅是因為國家保障了我們的權利，它更是來自於生活實踐所編織的巨大網絡。從歷史角度上看，一個自由平等社會的建立，其歷史進程的動力在第一層面並不在法律，而是為這些進步所進行的社會鬥爭及其所造成的影響，法律不過為這些鬥爭的結果追加正當性。如果僅僅從法律關係中把握個人自由的條件，就會忽略社會生活中的其他條件。

另一方面，一個民主國家的制度的實現除了政治法律領域的制度與原則之外，也需要立基於社會生活領域所建構的一種平等的基礎。社會其他領域的自由的實現，也構成了法律自由實現的條件。霍耐特指出的：

只有在民主決策領域周邊的個人關係和經濟領域構建了各自的機制社會自由原則並實現了它，才會在一定程度上提高每個社

Democratic Life, translated by Joseph Ganahl, Cambridge: Polity Press, 2014, p.66.

⁶⁵ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, p.81.

⁶⁶ Honneth, Axel: *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, translated by Joseph Ganahl, Cambridge: Polity Press, 2014, p.329.

會成員以同等權利關係進入到民主決策中去的機會。⁶⁷

在古希臘的雅典，人們已經認識到了經濟條件與民主參與的密切關係，城邦中的國民必須具備一定社會、經濟條件才被認為是真正的公民，而經濟不獨立的人，被認為是不自由的，他必然依賴於他人。現代民主社會雖然不以經濟階層來作為政治參與的條件，但是依然可以看到經濟條件與民主參與的密切關係。學者默克爾(Wolfgang Merkel)在其論文“Is capitalism compatible with democracy”中，引用2013年的研究數據，曾指出當美国家庭年收入在10萬美元以上時，80%的公民表示願意投票，而家庭收入在15000美元以下時，僅有33%的公民願意投票。⁶⁸可以看到個人的政治參與的意願是與是在很大程度上受到經濟條件的影響，從這個角度上看，保障公民普遍的公共參與，所需要的就不僅僅是程序性的法律條件，也應該包括更加豐富的社會經濟條件。

霍耐特對指出社會條件或社會權利對於人們實現自由的意義當然有其合理性，但是這樣的批評是否能應用於哈伯瑪斯呢？粗看之下，霍耐特的批判似乎是打在了稻草人之上，說哈伯瑪斯只注重自由的程序性的法律條件，而不注重社會條件，似乎與哈伯瑪斯本人的論述並不符。哈伯瑪斯明確的指出的五項基本權利之中，第五項就是「必須保障公民在社會、生態、技術上的生活條件」。但也有學者指出，這五項基本權利在哈伯瑪斯的理論地位是不平等的，經典的自由權利和政治權利在哈伯瑪斯的權利系統被認為是無條件的人權，其獲得了絕對的證明，而社會權利則不具有這樣的地位，其證明的基礎，僅僅在於它是保障自由權利和政治權利所必須的物質基礎，社會權利所獲得的是以**功能性的**、相對的證明。⁶⁹這意味著社會權利只有在服務於經典自由權利和政治權利才是有意義的，邏輯上處於從屬的地位。霍耐特所要強調的是這些在哈伯瑪斯看來是次要的社會條件，反而是建立一種

⁶⁷ Honneth, Axel: *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, translated by Joseph Ganahl, Cambridge: Polity Press, 2014, p.330.

⁶⁸ Merkel, Wolfgang, “Is capitalism compatible with democracy”, *Zeitschrift für vergleichende Politikwissenschaft* 8.2 (2014): 109-128.

⁶⁹ Ingram, David: *Habermas: Introduction And Analysis*, London: Cornell University Press, 2011, pp.184-185.

包容、平等的肯認關係的重要的社會基礎，這也是民主審議過程得以展開的基礎。只有在社會領域通過廣泛的社會運動建構足夠的社會自由平等條件之後，只有人們能將這些社會進步內化到思想和實踐中，一種民主審議、理性的論評過程才有獲得真正共識的可能性。如果缺少了這樣的社會條件，即是法律能夠保障一種形式上自由與平等，但是內在的偏見與歧視依然無法消除，這將使得理性的論評過程難以實現。所以雖然政治法律條件在實現個人自主（自由）具有著重要的地位，但是，

民主程序本身受到某種規範的壓力，它只有在鼓勵和強化其他兩個行動領域爭取自由的努力的情況下，才能實現自己的要求。在個人關係和市場上實現的社會自由越多，人們的參與就越平等、自由和自信。⁷⁰

其次，霍耐特對哈伯瑪斯的批判策略是通過細緻的歷史分析來對抗哈伯瑪斯的理論建構，這種策略的有效性也值得反思。按照霍耐特的看法，從歷史上看那些自由平等的權利，都是在廣泛的社會運動正確到足夠的社會平等條件之後，這些權利才以法律的形式確定，法定權利不過是社會中已經建構的平等關係的制度化。但是這種以歷史為基礎的批判，容易受到一種反駁，即歷史上之所以必須通過廣泛的社會運動才能建立起平等、自由的社會關係，恰恰是因為缺少了一個根本性的民主制度。按照哈伯瑪斯的觀點如果我們能夠確立一定的政治法律制度，使得公民能夠自由、平等、理性的去表達意見、展開論辯，就有可能僅僅通過「更好的論據」的強制力量，塑造共同的意志與意見。⁷¹所以霍耐特與哈伯瑪斯在這裡的分歧在於，哈伯瑪斯認為在民主社會中，我們可以僅僅通過這種在論評中展現出來的「更好的論據」的力量去塑造共同的法律規範，所以自由的基礎就在於這種「溝通的

⁷⁰ Honneth, Axel: *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, translated by Joseph Ganahl, Cambridge: Polity Press, 2014, p.332.

⁷¹ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, p.103.

力量」，我們所要做的是保障程序性的法律、政治條件使得平等、自由的溝通能夠順利開展，但在霍耐特看來，自由的基礎在於更加廣泛的社會文化條件之中，只有在社會文化滿足了平等的肯認關係之後，才有可能在法律層面上確立平等關係，甚至有時這種事後的法律規定是可有可無。

筆者看來，雖然現代社會確實如哈伯瑪斯所說是一個多元化的複雜社會，不管是倫理文化、還是經濟地位（按照馬克思主義觀點，經濟階級將決定著個人的意義形態），對個人的思想、意識的影響確實在減弱，但是這是否意味著我們有可能擺脫這些社會條件，僅僅依賴於語言中以言行事的約束力塑造共識呢？哈伯瑪斯想通過語言中的溝通力量，打破傳統倫理文化、經濟地位所形成的隔閡，使得人們能夠走向一種理性共識的思想固然很偉大，但現實的情況恐怕沒有這麼理想化，每個國家不同的民主制度與法律規範一定程度上也說明了這點。就連哈伯瑪斯本人在《事實與規範實踐》第三章的結尾也留下了一個伏筆，他說「一方面，立法的正當性負擔從公民資格轉移到了論評性意見形成和意志塑造過程的法律制度上的程序。另一方面，溝通自由的法律化，也意味著法律必須從不受其任意支配的正當性源泉中吸取養料」。⁷²

另一方面，從現實角度來看，如果我們要像哈伯瑪斯所說的那樣通過「溝通的力量」來塑造我們共同的生活，那就必須基於一種根本性的民主制度的確立，能夠保障論評的形式和程序條件，而現實的情況是民主制度的塑造並非一時一日之功，它多多少少是在社會條件中自然生長起來的，「沒有習慣於自由民眾的主動性，自由的民主制度就會分崩離析」。⁷³所以，從現實的角度來說，要塑造我們共同的、自由、平等的生活，除了「溝通的力量」不可或缺之外，也需要其他領域的

⁷² Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, p.131.

⁷³ Habermas, Jürgen: *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996, p.130.

力量。霍耐特的觀點，可能對於那些未發達國家尤有重要意義，在這些國家由於文化傳統（性別、地域、種族的歧視）和經濟關係（貧富分化）所造成的社會不平等，如果僅僅寄希望於通過一種民主的審議程序來一攬子的解決所有這些問題，無異於塑造了一個「空中樓閣」。哈伯瑪斯的民主理論更像是一種理想的建構，這種建構對於那些地基更加結實的地區（如歐洲）或許是一個處理社會問題的良方，但對於那些地基尚未夯實的地區，以史為鑒，從文化和經濟關係入手，來塑造共同的生活，也不失為一個明智的方案。

參考書目

- Dworkin, Gerald. *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Hegel, Friedrich. *Elements Of The Philosophy Of Right*, Translated By H. B. Nisbet, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Habermas, Jürgen. *Philosophical Discourse Of Modernity: Twelve Lectures*, translated by Frederick Lawrence, Cambridge: The MIT Press, 1987.
- *Between Facts and Norms: Contributions to Discourse Theory of Law and Democracy*, translated by Willam Rehg, Cambridge: The MIT Press, 1996.
- *Philosophical Introductions: Five Approaches to Communicative Reason*, Translated by Ciaran Cronin, Cambridge: Polity Press, 2018 .
- Honneth, Axel. *Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life*, translated by Joseph Ganahl, Cambridge: Polity Press, 2014.
- *The Struggle For Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Translated by Joel Anderson, Cambridge: The MIT Press, 2005.
- Ingram, David. *Habermas: Introduction And Analysis*, London: Cornell University Press, 2011.

- Kant, Immanuel. *The Metaphysics of Morals*, translated by Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- On the common saying: That may be correct in theory, but it is of no use in practice, translated by Mary J. Gregor, in: Immanuel Kant, *Practical philosophy*, Translated And Edited By Mary J. Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- *Groundwork Of The Metaphysics Of Morals*, Translated And Edited By Mary Gregor, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- *Critique of Practical Reason*, Translated by Werner S. Pluhar, Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002.
- Löwith, Karl. *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth Century Thought*, New York: Columbia University Press, 1991.
- Larmore, Charles. "The moral basis of political liberalism", *The journal of philosophy* 96.12 (1999): 599-625.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism*, From a 1879 edition, Auckland: The Floating Press, 2009.
- Merkel, Wolfgang. "Is capitalism compatible with democracy", *Zeitschrift für vergleichende Politikwissenschaft* 8.2 (2014): 109-128.
- Ripstein, Arthur. *Kant and the Law of War*, Oxford University Press, 2021.
- Rummens, Stefan. "Debate: The co-originality of private and public autonomy in deliberative democracy", *Journal of Political Philosophy* 14.4 (2006): 469-481.
- Taylor, Charles. *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- 林 立：《哈伯瑪斯的法律哲學》，臺北：新學林，2016。
- 林遠澤：〈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、法權與政治責任之規範效力差異與互補〉，《人文及社會科學集刊》，第二十四卷第三期（101/9）：285-330。
- 周明泉（2020）。〈哈伯瑪斯〉，《華文哲學百科》（2020 版本），王一奇（編）。URL=http://mephilosophy.ccu.edu.tw/entry.php?entry_name=哈伯瑪斯。