

主体性、主体间性及道德实践中的言与行

——哈贝马斯的论辩伦理与儒家道德学说之比较

唐士其

【摘要】哈贝马斯认为,在后形而上学时代,重建公共道德、达致社会团结的唯一途径是建立在交往行为基础之上的、主体间的、以共识为目标的道德论辩。这一构想因其空想性、其对语言性论辩过程的过分倚重以及对道德原则主体性的忽视而受到各方的批评与质疑。与之相比较,中国传统的儒家思想在承认道德主体间性的同时,肯定并强调道德的主体性,既注重道德问题的论辩性,更注重其实践性,从而为克服哈贝马斯所面临的困难提供了一条富有启发意义的出路。

【关键词】主体性 主体间性 论辩 道德实践

【中图分类号】B82-02 【文献标识码】A 【文章编号】1007-1539(2008)06-0036-06

一、主体间性与普遍道德

哈贝马斯交往行为理论最根本的关注,是如何在理性基础之上建立一套具有普遍意义的道德原则,以此为一个后形而上学的、世俗化的、多元化的世界提供社会团结的纽带。正如他自己所说,这套道德原则将提供某些条件,以在金钱、权力与社会团结之间维持一种能够为人们所接受的、日常实践中的平衡^[1]。

哈贝马斯认为,后形而上学时代的基本特征是社会价值领域无可挽回地在两个层面上出现了前所未有的分化。由于再也不存在某种单一的宗教或者形而上学世界观的统领,一方面不同个体形成了彼此相异、甚至相互冲突的价值判断;另一方面不同价值判断之间的内在和谐也呈瓦解之势,并导致了科学、伦理与审美领域内部合理性原则的“独立”^[2]。这种现象作为西方现代化进程的一个必然结果,曾被马克思·韦伯称为“诸神的斗争”^[3]。

与韦伯不同,哈贝马斯对后形而上学时代的来临以及随之而来的价值多元化更多持积极肯定的立场。他把审美合理性、道德合理性和科学合理性的相互独立视为人类理性在现代社会取得的一大进步以及生活世界合理化的一项重要成就。但是,与其他现代主义者不同,他在接受甚至欢迎现代化

带来的上述变化的同时,并不愿意接受由此导致的个人的原子化——即人们不再分享任何道德共识,并且因为缺乏起码的共同价值背景而在现实世界的各个领域相互冲突。哈贝马斯指出,现代国家普遍面临着政治的公共性大大削弱,社会目标趋于瓦解,公民团结面临威胁,政府面对大量不可避免的有公共性的问题明显无能为力,这一切,都是因为价值问题上的个体化以及价值规范的碎片化所导致的严重后果。

在哈贝马斯看来,要恢复人们对公共生活的关注与参与,并在此基础上重建社会团结,唯一的出路是在整个社会范围内重建道德共识。他相信,这不仅必要,而且也完全可能。哈贝马斯对后形而上学时代的一个基本判断是,虽然价值多元化不可避免,但这并不意味着在每一个独立的价值领域内部也丧失了统一的合理性标准。换言之,在事实领域、审美领域以及价值领域内部,仍然有可能找到某些人们共同认可的规范。他认为,否认这一点是韦伯在对现代社会的理解上最大的失误之一,也是现代社会的自我理解中最成问题的部分之一。

基本上,哈贝马斯同意把康德的绝对命令作为现代道德原则的基础,它要求每一个人“只能依据你同时确信能够成为普遍法则的道德律令行动”^[4]。与此同时,他又坚持必须把康德的道德原则

从主体哲学的框架之内解放出来。因为根据这种道德哲学,人们只要主观上确信某种道德律令能够在没有逻辑矛盾的情况下被普遍接受,就可认定这一原则的有效性,但这不过是道德主体自身的逻辑推演,是“一种孤独的灵魂在检验他们的行动原则”^[5]。哈贝马斯因而也称之为“独白式的”道德哲学。他认为,由此产生的道德原则由于事实上并没有获得其他主体的认同,因而既没有真正“普遍化”,也不可能保证得到其他主体的遵循。它甚至有可能导致统治与强制的关系,同时使主体间道德取向的相互冲突难以避免,而道德上的相对主义甚至虚无主义也将随之而来。

因此,新的道德哲学必须是主体间性的。哈贝马斯认为,这种新道德体系的社会基础并不需要在现代社会的固有结构之外寻求。因为一方面,人类行为的基本形态之一即交往行为为主体性的沟通提供了前提;另一方面,现代性的合理化逻辑又为交往基础上理性共识的达成创造了条件。他强调,道德相对主义不过是现代合理性非均衡发展、工具合理性极度扩张所致,在此过程中,合理性的一个重要方面,即交往合理性受到了明显压制。一旦交往合理性被解放出来,就有可能通过主体间的交往行为达成某些社会共识,为社会团结提供规范性的基础^[6]。这一立场使哈贝马斯和保守主义者与后现代主义者区别开来,也使他被人称为“二十世纪最后一位伟大的理性主义者”^[7]。

主体间性的道德原则要求可能受其约束的社会成员在公开讨论的基础上达致认同。为此,哈贝马斯提出了一套相当复杂的理论体系,即所谓的论辩伦理。论辩伦理的核心是普遍化原则,它要求“一项规范,如果它在得到普遍遵循的时候,为每一个个体的利益及其价值取向方面带来的可预见的正反两个方面的效果都能够被所有相关者共同接受,才是有效的”^[8]。另外一项原则被称为“论辩原则”,它可以被视为普遍化原则在具体道德论辩过程中的运用,其内容是:“任何有效的规范都必须得到所有相关者的同意,如果他们能够参与一种实践论辩的话”^{[5](121)}。

为保证这两项原则在论辩实践中发挥作用,哈贝马斯指出,参与者除必须具备所谓的“交往能力”,即具备选择陈述性语句表达本人意向以及实

施言语行为的能力之外,还应该遵守一系列附加性的原则。第一是普遍性原则,要求没有任何相关者被排除在论辩过程之外;第二是反思性原则,要求参与者能够质疑和放弃其原有偏好;第三是自主性原则,要求所有参与者都拥有平等的机会提出其观点或者反驳其他人的观点;第四是“理想的角色担当”的原则,要求“任何人都能够采取其他所有人的立场,并据此把自己投射到其他所有人对自我与对世界的理解之中”^[9];第五是权力中立化原则,要求现实世界中交往参与者之间任何的不平等都不能被带进论辩过程中,只有“更好的论据”的力量能够影响参与者的思想;第六是透明性原则,要求所有参与者都公开表明其观点与意图,同时在论辩过程中禁止任何策略性行为^①,以保证所有人都既不欺骗别人,也不自欺;第七是开放性原则,要求论辩在时间和空间上都是开放的,即任何过去达成的共识在原则上都可以被质疑或者修正,而任何潜在的参与者也都能够被纳入正在进行的论辩过程。

哈贝马斯认为,如果上述要求得到满足,那么“从原则上说,必然能够达成一种理性基础上的共识”。因此他也把这种论辩环境称为“理想的对话场景”,并且表示:“在论争过程中,成功指向的竞争者的行动被纳入交往性行动,同时,以达致理解为目标的行为以另一种方式得以继续。在论争中,支持者和反对者以论据竞争,其目的是说服对方……这样一种启发式对谈的角色结构使争论以合作探寻真理的形式得以进行……论辩中,更好的论据的力量完全是非暴力的。”^{[5](105-106)}

20世纪80年代中期以后,哈贝马斯花费了大量精力研究所谓的“普遍语用学”(后来改称“形式语用学”),试图澄清以达致共识为目标的交往行为得以实现的“普遍性条件”,同时为交往行为理论提供进一步严格的逻辑证明。从其基本思路来说,哈贝马斯把交往行为的可能性建立在人类语言本身的内在逻辑基础上,因为他相信交往行为的本质在于通过交往主体之间的对话、商谈、论证与说服达成相互理解和一致,而这一点正是人类语言的本质和“终极”目标。或者说,交往行为乃是人类语言行为中最基础的部分,而且它已经内在地包含在人类对语言的使用中,其他语言行为则附着在这种行为模式之上^[10]。这样,交往原则也就被还原为语言本

① 策略性行为指行为主体通过选择或使用恰当手段操纵别人,以达致预定目标的行为。

身的原则。哈贝马斯后期思想中对语言学的明显倚重被人们称为他的“语言学转向”,同时也使他的交往行为理论带上了某种“语言学本体论”的色彩。

二、道德原则的主体间性与主体性

对交往行为理论与论辩伦理,人们的评价各有不同。支持者认为,论辩伦理要求人们倾听他者的声音,既反对把自身的价值标准强加于人,也反对因价值多元性而产生的悲观主义、相对主义或者虚无主义。同时,哈贝马斯对“理想的对话场景”以及形式语用学的重构也有助于人们对现实生活中交往结构的变形或者扭曲采取反思性的、批判性的态度,并鼓励他们为实现相互理解创造必要的条件。最重要的是,在一个被价值多元化分裂的世界中,论辩伦理使越来越多的人认识到,语言性交往对不同价值主体的相互沟通与理解以及不同文化的和平共存的确具有不可替代的意义。

但与此同时,论辩伦理也面临一些内在的困难。第一个困难就是它在真实的道德论辩过程中践行的可能性。众多批评者指出,在相对复杂的道德情景中,仅仅通过非强制性的语言论争,要形成道德共识基本上是一件不可能的事情,因为在缺乏制度性框架的情况下,哈贝马斯提出的语用学要求根本不可能完全得到满足。这些语用学要求,仅仅构成通过论辩达成共识的必要条件,但远非充分条件。即使在“理想的对话情景”之下,论辩的持续性也是一个实践中不容回避的问题。哈贝马斯强调,以达成共识为目标的论辩过程在时间上是开放的,以保证某项原则能够最终得到所有参与者的同意。但是,要求共同体必须等待最后一位成员的认可才能宣布某一规范的有效性这一点,不仅在道德上受到质疑,而且还面临着其他两个方面的困境。首先,当针对某一道德原则的论辩仍然持续进行时,共同体任何有关该原则的价值判断都必须被悬置起来,在此情况下,人们在相关问题上势必只能根据自己的判断行事或者无所判断。考虑到人类的实际处境,这样一种寻求共识的努力最终只能导致共同体道德原则的崩溃。同样可以想象,如果人类的各项道德规范都必须经过论辩伦理的严格检验,那么整个道德体系都可能面临被降低到最低水平的风

险^[1]。其次,即使道德论辩的参与者都愿意等待共识的达成,但社会本身却仍将由于各种内部与外部的影响而保持自身的变化,这种变化使人们意欲中的共识即使不是不可能,也会非常困难,道德论辩与道德决断之间便产生了难以调和的矛盾。正如钱伯斯所言:“从本质上说,论辩是开放的,而决断则是封闭的。一种现实的慎议民主^①模式必须承认,大范围的民主体制,必须对不受限制的对话过程加以限制。”^[12]

第二个困难涉及道德原则的社会规范功能。哈贝马斯强调道德原则通过协调个人行为达致社会团结的重要意义,但他却在很大程度上忽视了这类原则能够发挥作用所必需的社会机制,即内部和外部的强制而非人们的意愿和共识。一般而言,道德原则具有两个方面的功能。一方面是外在的,调节社会成员之间的相互关系;另一方面是内在的,对社会成员进行自我约束与自我提升。显而易见,普遍化原则并不能适用于内在的道德原则,因为这类要求仅适用于它的信奉者,并不需要得到共同体所有成员的一致同意。就此而言,康德的绝对命令比哈贝马斯的普遍化原则更具有效性,而后者对康德道德哲学主体性的拒斥,恰恰在很大程度上取消了人类道德原则中作为内在规范的那一部分内容。

就是把论辩伦理运用到那些规范人们之间相互关系的外在道德原则上也会产生问题。表面上看,由于这一类原则影响的是全体社会成员的行为,因而它们似乎必须得到所有相关者的同意。但是,深入的考察表明,真正的道德原则并不需要甚至也不应该得到社会成员的普遍认同。在一个共同体内部,道德原则反映的是道德上的多数对少数人非道德行为的强制。比如,“不许欺骗”这一原则之所以能够发挥道德上的约束作用,其原因恰恰在于如果没有某种道德性的惩罚,就总会有一些社会成员选择以欺骗的方式对待其他社会成员;反过来,如果人们都按照哈贝马斯的要求,在不受内部与外部强制的条件下同意这项原则,同时语言的施为性功能(言其所思,践其所言)又能够真正发挥作用,那么所有人都会成为诚信君子,社会也就没有必要通过努力使诚实的生活方式道德化。这意味着,某一规范之所以成为道德性的,其必要条件就是它并

^① 这里所谓的“慎议民主”即“deliberative democracy”,中文有各种翻译,多数称为协商民主,但似乎未能充分体现出这一概念所强调的参与者通过充分、广泛的讨论达成共识这一核心内容,而且容易与中文已有的政治协商制度混同,故改现译。

不能得到所有社会成员的自觉认同;而一旦人们对其内容达成共识,它也就完成了自身的道德功能。

因此,人类的实际状况决定,普遍一致只能是道德约束的结果,而不能是形成道德规范的前提。由于道德实践体现的始终是社会的一部分对另一部分在心理上的强制,或者社会成员加于其自身的规范性约束,所以主体性仍然是任何道德规范得以存在并发挥作用不可或缺的基本前提。尽管道德原则内在地包含了主体间性的维度,但却不可能完全被还原为主体间性的论辩共识。

三、儒家的道德思想——道德实践中的言与行

可以说,哈贝马斯交往行为理论对主体性的拒斥极大地限制了道德原则实际的社会效力,虽然他对主体间性的强调的确有助于人们在多元主义时代对道德问题进行一种更全面深入的理解。那么,他所面临的困难是否如他的某些反对者认为的那样,证明在后形而上学时代,已经不可能形成一套普遍有效的道德体系?

答案基本上是否定的,因为儒家学说为人类的道德实践提供了一种不同的模式^①。严格地说,儒家的道德理论并不建立在主体与客体、现象与本质严格区分的基础上,也正因此,它能够避免现代主义者(自然包括哈贝马斯)与后现代主义者所面临的主体性哲学的困境。如果采用西方哲学术语的话,也可以把儒家思想称为一种超主体性(trans-subjective)或者共主体性(sym-subjective)的哲学。

儒家道德理论的基本原则是“仁”。仁的概念异常丰富,但从根本上说,可以把它的内涵划分为两个大的范畴。首先是一种类似于康德绝对命令的程序性原则,即“忠恕之道”(《论语·里仁》),从孔子思想的内在逻辑来看,可以认为忠即“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》),恕则强调“己所不欲,勿施于人”(《论语·颜渊》);其次是一套实质性的道德实践原则,概括起来就是一句话:仁者“爱人”(《论语·颜渊》)。

“仁”的概念结构使儒家思想成为一种普遍化道德的典范。忠恕之道以价值追求上的自他同一性以及由此而来的道德原则的普遍性作为基本出发

点,实现了主体性与主体间性的统一。但与此同时,儒家思想又超越了康德的道德学说,因为它在强调程序性的同时,又包含了丰富的实质性内容,对以“仁”为中心的道德体系进行了既抽象又具体的概括^②。儒家道德思想中程序性与实质性的两个部分相互支撑,共同形成一个完整的理论体系。之所以能够如此,其根本原因就在于它的核心即忠恕之道并不仅仅来自逻辑上的推演,同时也来自对人类道德直觉的反思,来自那些人性深处使任何人能够据以区别于其他物种的作为“人”的要素。“仁”要求每一个人爱人如己,而当他这么做的时候,他也就把自己提升到了“人”的水平上。

在对人性的体认方面,孟子的思想发挥了深远影响。孟子的人性论包括两个层面。第一是自然层面,即人自然拥有的人性特质。在孟子看来,“仁”是所有人共同拥有的人性的基本要素,它可以通过每个人对自他关系中一些直觉性反应的反思被非常容易地发现。第二个层面是反思性的,是人对自己人性自觉认识的结果,也是人主动地把自己区别于其他动物的结果。在孟子的著作中,“禽兽”(豺狼)是一个出现频率比较高的词。他常常以反衬的方法,使人们意识到人必须不同于并且超越这些低等动物。孟子的基本立场是,虽然人具有天性向善的一面,即所谓人皆有“四端”(即恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心),但仅此远不足以使人在道德上卓然独立。因此,修身就成为人的道德提升不可或缺的一环,也成为君子与小人之别的关键:“人之所以异于禽兽者几希,庶民去之,君子存之”(《孟子·离娄下》)。

可见,儒家传统与西方道德哲学最大的区别就在于,虽然它从不反对道德上的直觉主义,但与此同时,它更看重人对其自身特性的自觉界定,即人在道德问题上的主体性反思。因此,它就不像近现代西方道德理论那样,由于对道德自觉的排斥或者陷入非道德的功利主义,或者陷入过于空洞的程序主义(包括哈贝马斯与罗尔斯的理论在内)。在儒家思想看来,人类道德的进步,无非是人类自我认识发展的结果,并非与生俱来,而是人自身创造出来的。

孔孟提出的道德反思包括两个方面。首先是通

① 儒家思想包括了诸多各不相同的道德学说,本文主要讨论的是孔子和孟子的道德理论。

② 在《论语》中,孔子有66次对“仁”的含义进行解释,每一次的内容都各不相同。

过反思自我理解他人,目的是发现人类共通的情感与欲望,所谓“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼”(《孟子·梁惠王上》)。其次是通过对他人的体认以自我反省,目的是为人们认识和克服自身的道德缺陷提供参照,为自我完善提供榜样。因此,对他人的认识就并非从旁观者立场出发的超然观察,而是自他之间积极的相互作用,是一种类似于哈贝马斯的“理想的角色担当”式的道德互动。孔子反复强调,人们必须通过与他人的交流验证自己所持有的观念。“三人行,必有我师焉。择其善者而从之,其不善者而改之”(《论语·述而》);“君子食无求饱,居无求安,敏于事而慎于言,就有道而正焉,可谓好学也已”(《论语·学而》)。这种主体间的相互作用,既是一种道德实践的过程,同时也是一种道德教化与自我修养的过程。

道德教育与自我修养在儒家道德实践中占据中心位置,它建立在对人的一种理想性划分——君子与小人——基础之上。这种划分并不来自人们在地位、禀性、经济状态或者其他自然与社会方面的差异,而是取决于其道德水准;前者是后天难于改变的,后者则完全可以通过个人努力予以提高。与教育相比,儒家尤其强调人的自我修养,因为后者被认为是教育能够发挥作用的前提。儒家认为,自我修养的最终目标是对作为人类道德蓝本的宇宙秩序的体认。个人通过自我修养追求道德上的卓越与崇高,依据的是他自己选定的标准,是养“浩然之气”(《孟子·公孙丑上》);它并不需要得到普通人或者“小人”伦理规范的认可,也无须以他人的在场为前提,故“君子慎其独也”(《礼记·中庸》)。这么做的时候,即使得不到普通人的理解,也不必气馁,更无须怨尤。正如孔子所言:“人不知而不愠,不亦君子乎?”(《论语·学而》)。

可以发现,与哈贝马斯的论辩伦理相比,儒家的道德思想在以下三个方面尤其具有突出的优越性。

首先,儒家把道德实践理解为一种教育与示范而非单纯地寻求共识的程序性过程,尽管它并不排斥把道德共识的形成作为某种终极目标。在哈贝马斯看来,道德论辩本身在道德上是中立的,因为所

有参与者在此过程中都必须搁置他们各自的道德判断与生活经验,并且根据论辩的进程对自身立场进行相应的调整,同时争论中的道德原则因为尚未获得参与者一致认同,也不能发挥实际的社会规范作用。相反,儒家的道德实践并不禁止每个社会成员拥有他们自己的道德准则,并以此规范自己的生活,只要这些准则符合“仁”的要求,而且彼此不冲突。在这一过程中,任何道德原则都可以接受批判,并且接受可能的修正,正如哈贝马斯的论辩伦理所提倡的那样。区别在于,在其他不能提出充分的理由予以否定的情况下,每一个人都被允许保留他自己的价值标准。这样一种开放性,使那些真正信守其道德信念的人能够像孔孟所做的那样,通过自己的言行影响他人,而道德践行的过程也就成为一种教育、启蒙和转化的过程。这正是“君子和而不同”(《论语·子路》)的意义所在,即既不我行我素,也不消极避世。

其次,儒家更多地把道德实践理解为一种行动而非单纯的语言过程。英国政治哲学家阿克肖特认为,人类经验中有相当多的部分是不能用逻辑化的语言或者简单的公式予以表达的,认识不到这一点,是西方近代理性主义的一大失误^[13]。哈贝马斯恰恰过分强调了语言和逻辑在道德论辩以及个人的社会化与个体化过程中所发挥的作用,同时在很大程度上忽视了人类交往过程中非语言的一面。这一点,使他受到了来自多方面的批评。有人因此不无讽刺地指出:“哈贝马斯设想的人没有肢体也没有感情,他们的‘人格结构’就表现在认知、语言和互动之中。”^[14]

与哈贝马斯的论辩伦理相反,儒家始终强调“行”相对于“言”的重要性,因为在后者的精神世界里,真正起作用的是高层次的道德行为而非“更好的论据”的力量。道德教育既体现为语言性的论说与劝喻,也体现为教育者本人的垂范,即所谓的“言传身教”,而很多时候,孔孟把后者置于更重要的地位,因为他们深知语言所固有的局限性^①。尤其重要的是,儒家注重对人与自然无言之德的体认^②:“天何言哉?四时行焉,百物生焉,天何言哉?”(《论语·阳货》)对道德实践中“行”的因素的强调,有助

① 孔孟在某些情况下甚至对言语性的论辩持否定态度,所以说“巧言令色,鲜矣仁”(《论语·学而》),又说“君子……敏于事而慎于言”(同上),“君子欲讷于言而敏于行”(《论语·里仁》),“予欲无言”(《论语·阳货》)。

② 这一点可能是中国文化的一个共同特色。所以说“道可道,非常道”(《道德经·第一章》),君子“行不言之教”(《道德经·第二章》)。

于克服哈贝马斯所面临的施为性矛盾,即在道德论辩中人们不能言其所思、践其所言的情况

最后,儒家思想强调道德实践即道德教育与自我修养中每一位社会成员平等的道德潜力,相信“人皆可以为尧舜”(《孟子·告子下》)。但与此同时,儒家又不像哈贝马斯那样,信奉道德上的平均主义。它承认人们在道德成就方面的差异,并以此作为整个社会道德进步的前提,因而鼓励每一个人尽其所能,以实现自身在道德上的完善。孔孟一再强调,道德教育与自我修养是一个无止境的过程,所谓“天行健,君子以自强不息”(《易经·乾》)。这种道德观念成功地把主体性与主体间性、普遍化与个体化以及平等与多样性融为一体。它激励着一代又一代的中国士人一方面不断提升自己的道德修养,另一方面贡献社会、启蒙大众。

在一个平等主义的时代,如何在保障和推动人人平等的权利与机会甚至某些方面的社会成就的同时,使人与人之间实际存在的差异有利于社会的整体和谐与发展,这是社会科学各领域的学者们共同关注的一个重大问题。可以肯定的是,尽管我们承认每一个个体平等的人格与尊严,但对人们生活与选择中的道德成就采取平均主义的态度却是有害无益的。一些西方思想家,如施特劳斯与丹尼尔·贝尔等反复强调必须承认人与人之间在道德状况方面的差异,保证品行出众的精英人物在公共生活中获得重要地位^[15]。虽然他们的主张在极端的平等主义者听来也许刺耳,但这恰恰是一个良好的社会必须满足的基本条件。

总的来说,儒家思想在强调道德实践的主体性的同时,又内在包含了道德原则本身的主体间性特征;既强调道德问题上语言性交往的必要,又充分意识到语言本身的局限性,从而更为注重道德实践的重要性,以及道德示范的教化意义;既承认每一位社会成员平等的道德潜力,又充分鼓励人们在道德上独立自强、卓尔不凡。这些特质,为深受相对主义影响的现代社会在道德上的重建提供了一种不同的可能。

(作者:唐士其 北京大学国际关系学院教授、法学博士,北京 100871)

参考文献

- [1] Jürgen Habermas, *A Berlin Republic: Writings on Germany*, Cambridge: Polity Press, 1997, p. 92.
- [2] Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Vol. I, Reason and the Rationality of Society, trans. by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984, pp. 157ff.
- [3] [德] 马克斯·韦伯. 学术与政治 [M]. 冯克利, 译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1998: 45.
- [4] Immanuel Kant, *Ethical Philosophy: Grounding for the Metaphysics of Morals*, trans. James W. Ellington, Indianapolis and Cambridge: Hackett, 1994, pp. 421, 429.
- [5] Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, Trans. C. Lenhardt and S. W. Nicholsen with an Introduction by Thomas McCarthy, Cambridge, MA: The MIT Press, 1995, p. 203.
- [6] Jürgen Habermas, *Die Postnationale Konstellation: Politische Essays*, Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1998, p. 231.
- [7] Thomas McCarthy, “Translator’s Introduction”, in Habermas, *The Theory of Communicative Action*, Volume One Reason and the Rationalization of Society, trans. Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, 1984, p. viii.
- [8] Jürgen Habermas, “A Genealogical Analysis of the Cognitive Content of Morality”, in *The Inclusion of the Other*, C. Cronin and P. Degreiff (eds.), Cambridge MA: MIT Press, 1998, p. 42.
- [9] Jürgen Habermas, “Reconciliation through the Public use of Reason: Remarks on John Rawls’s Political Liberalism”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 92, No. 3, March, 1995, pp. 117-118.
- [10] [德] 哈贝马斯. 交往行为理论(第一卷) [M]. 曹卫东, 译. 上海: 世纪出版集团、上海人民出版社, 2004: 275.
- [11] Cf., Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog: Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986, p. 63.
- [12] Simone Chambers, “Discourse and Democratic Practices”, in Stephen K. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, p. 255.
- [13] Michael Oakshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Indianapolis: Liberty Fund, 1991, pp. 14-15.
- [14] Agnes Heller, “Habermas and Marxism”, in John B. Thompson and David Held (eds.), *Habermas: Critical Debates*, London: Macmillan, 1982, p. 22.
- [15] Daniel Bell, *The Coming of the Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York: Basic Books, 1999, p. 74.