

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

責任意識與道德發展的邏輯 - 論對話倫理學對於道德發展 最高序階的重構及其在教育哲學上的涵義

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC94-2411-H-343-005-

執行期間：94年08月01日至95年07月31日

執行單位：南華大學哲學系

計畫主持人：林遠澤

計畫參與人員：古芳瑜、丁本安

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 95 年 10 月 30 日

(一) 中英文摘要

摘要

道德教育或道德人格的實踐轉化問題，一直是倫理學（甚至整個哲學）最內在關切的核心議題。然而，當前做為道德教育之基礎的道德發展心理學及其預設的道德哲學的討論，卻因為Kohlberg 與Gilligan 分別基於「正義倫理」與「關懷倫理」發展出不同的道德發展邏輯，而遇到了理論上的新挑戰。德國哲學家Apel 與Habermas 在他們的對話倫理學中，回應了道德發展心理學理論的新挑戰。他們超越性別意識差異的解讀，把問題提升到如何證成在成規後期中，道德發展的最高序階除了自律的要求外，仍應涵具責任的意識。他們嘗試把Kohlberg 對於正義倫理的側重，理解成使理性存有者能夠在有關實踐問題的奠基討論中，證成任一規範能具有普遍效力的必要前提；而把Gilligan 關懷人際關係的維持與建立，理解成做為一個現實的有限存有者，在把有正當性的規範應用於實際的生活世界時，必須負起實現善的策略性道德責任之問題。這兩者並非對立，而是證成一個既有正當性又有可應用性的道德規範之互相不可缺少的必要條件。具有這種道德判斷的能力，才達到道德發展的最高序階。本計劃將討論透過對話倫理學重構道德發展邏輯的理論可能性，與其在教育哲學上的涵義。

關鍵詞：道德發展、道德教育、對話倫理學、關懷倫理學、哈伯瑪斯、

阿佩爾

ABSTRACT

The important basis of moral education is the study to psychology of moral development. One ethical justification about of the validity of moral stages is at same time the important task of moral philosophy. But since Kohlberg's new investigation and Gilligan's feminist critique we have found a special difficulty about the reconstruction of logic of moral development, because it seems impossible to combine the "ethics of justice" and "ethics of care" in the same stage of moral development. Beyond argument within the limitation of consciousness of sexual difference Apel and Habermas try to explain, with theirs discourse ethics, why the highest stage of moral development can consciousness of Responsibility include. The end of this project is therefore to make the educational implications of this reconstruction clear.

Keywords: moral development, moral education, discourse ethics, ethics of care, Kohlberg, Habermas, Apel

(二) 報告內容

責任意識與道德發展的邏輯

論對話倫理學對於道德發展最高序階的重構及其在教育哲學上的涵義

前言

當代道德發展理論致力於刻劃道德人格向上提昇的根源與契機，以在對道德發展最高序階的理想性企望中，將社會化的自我認同之建構，理解成道德意識發展的學習成長過程。經驗的發展心理學研究與道德理想人格在道德發展理論中的結合，使得道德理想能透過有次第先後的道德教育過程而具體地實現；而這同時也反過來為建構一般意義的道德教育理論的可行性，奠定了它們在倫理學上的正當性基礎。以發展心理學研究為基礎的道德教育構想不可分離於對理想人格的理解，而倫理學的理想道德人格之觀點亦不能脫離人類的本性而被構想。道德發展的心理學研究因而必須與道德理想人格的倫理學建構互相支持，互相印證。以使人類教養的途程既是在現實上可能的，又是在理想上應為的。

從蘇格拉底到羅爾斯的正義論傳統中，主流的道德教育論述都著重在強調培養排除感性干擾，單從理性推理進行道德判斷的自律能力。在為道德義務的正當性進行奠基的論述中，做為道德判斷的主體是無視其現實之個別差異性的一般理性存者。亦即，理想的道德人格即是指能獨立自主、且能公正而無偏私地、單單透過道德原則的判斷而理性地決定其應然遵循的道德行為。將西方這種正義論的主流論述，透過道德發展心理學的經驗研究，加以系統地表達的理論顛峰，無疑是柯爾伯格(Lawrence Kohlberg)的道德化的認知發展理論。¹ 西方正義理念的論述幾乎已經發展成詮釋理想道德人格的惟一標準。我們的道德詮釋深受其影響，而毫不自覺其侷限性。但女性主義倫理學家卻一開始就先揭發正義論述的片面性。女性主義倫理學基於人與人之間的關懷關係的存有論優先性，質疑正義論論述是基於孤立而分離的人格而成立的，這是由偏好對抗與競爭的男性意識所主導的道德關係。對女性主義倫理學家而言，所有的道德應然，若不先存在有人與人在存在遭遇中的情感性回應，則依原則而行的道德並不必然具道德的意義。

當然，完整的道德人格不應有性別之分，但若一開始就沒有性別之分的道德意識的討論，將卻會使任何一方所構想的完整人格都是性別偏見下的道德。在歷經二十多年來的道德發展的性別差異討論之後，完整的道德人格的理論才愈見迫切。柯爾伯格的正義倫理與吉莉根的關懷倫理，都試圖去結合關懷與正義，以說明培養完

¹ 對於柯爾伯格的道德發展理論及其三層次六序階之說的簡要介紹，請參見：林遠澤，2005c。

整道德人格的教育理想之可能性基礎。然而困難正在於，結合關懷的正義勢必須突破義務論倫理學的框架，而結合正義的關懷則需突破個人情境脈絡的侷限性，完整的道德人格必須既具關懷之情，又能做正義判斷；他必須能在理性普遍性的世界與具體實踐情境的特殊性之間做衡量，也必須在正當性的義務奠基與對人的真實關切的責任承擔之間做取捨。為教養完整人格的教育學奠定基礎的道德發展心理學的研究，必須超越做為經驗心理學研究對象的「人」必是具有性別差異存在的片面性限制，這使得他更需要一個描述理想道德人格的後設倫理學理論，以做為道德發展之心理學經驗研究的先驗理論預設。但一種能結合正義與關懷之完整人格的後設倫理學理論，卻似乎還未真正存在過。果真如此，則教育哲學的理論挑戰，似乎是直到現在才剛要開始而已。

在當代西方哲學中，承接柯爾伯格的正義倫理與吉莉根的關懷倫理，試圖在反思重構道德發展之最高序階的討論中，重新做出結合正義與關懷的考量，這是德國對話倫理學家哈伯瑪斯與阿佩爾所承擔起來的理論任務。哈伯瑪斯與柯爾伯格一致，視關懷倫理的批判為義務論倫理學之責任倫理學擴大的問題：哈伯瑪斯透過共識理論改造康德的定言令式，使討論參與者在格律普遍化的討論過程中，包含韋伯對於後果責任的關注。亦即透過討論參與者做為利害關係人的身分，在規範普遍化的建構中，經由公開參與的共識建構，以包含對所有人利益滿足的具體關懷；阿佩爾則站在吉莉根這一邊，他不認為關懷只是正義在利益滿足方面的擴大，而是兩者共同構成實踐理性之立體結構的兩層次差別。對於阿佩爾而言：正義的要求是為普遍有效的規範奠定義務正當性之基礎的理想性要求，而關懷則是每具體的個人在其現實生活世界中，依其脈絡性所要求承擔的特殊責任。理想性的奠基與現實的責任是兩個不同層次的問題，兩者必須互補，而不能相互化約。阿佩爾因而透過懸置正當性的直接規範效力，而間接地透過在現實的生活世界中將正當性的規範轉化成建構其自身可實現的軌約性理性，以使正義的理念能透過具體的關懷，而落實在具體責任的承擔與善的歷史實現中。

哈伯瑪斯與阿佩爾的努力，都可以視為是對康德義務論存心倫理學的責任倫理學突破。他們結合女性主義關懷倫理學的洞見，使義務論倫理學能包含韋伯責任倫理學的要求。哈伯瑪斯與阿佩爾的理論努力是巨大而富啟發性的，他們為結合正義與關懷的完整人格的道德發展理論，提出了以對話倫理學為基礎的責任倫理學奠基。本報告因而要就責任意識與道德發展的邏輯，來說明對話倫理學如何重構道德發展的最高序階，以及其在教育哲學上的意義。

壹、道德發展理論的男女之別與統整最高序階的倫理學難題

柯爾伯格稱他自己創建的道德發展理論為「道德化的認知發展理論」(The cognitive-developmental theory of moralization)，這表示他嘗試以皮亞傑(Jean Piaget)

的認知發展理論為基礎，以研究人類道德判斷能力的發展過程。人存處於世，其周遭世界既是物理性的自然世界，也同時是社會性的人文世界。人在自然世界中透過認知活動，與在物理世界的事物進行主客關係的互動；而在人文世界中則透過社會化的「角色認取」(role taking)過程，進行人際之間的交互主體性互動。由於他人先是對我存在為一個客體，因而人我互動之認知能力的發展，必須先預設物我之間的認知能力的發展。所以柯爾柏格也主張皮亞傑對於認知能力的研究，是研究人類道德互動關係的必要但非充分條件。認知能力不是道德判斷能力的充分條件，這是因為雖然人類對世界由具體感覺而提昇至抽象運思的過程，標示了認知主體透過思想法則將他與客體世界之間的操作關係內在化，但物理的對象世界嚴格而言與人之間並無互動的關係；然而，在人文的世界中，他人做為認知的對象，卻不能任憑我們對他們進行靜態的認知操作，而必須能掌握到嚴格意義的人我互動的關係。

人格的發展因而是在社會化過程中，透過角色認取以建構自我認同的過程。「我」的「自我同一性」(Self-Identity，自我認同)做為建構人格的實質內容，是建立在自我相對他人所具有的獨特性，這種獨特性表現在自我的行動必須能對自己或他人具有可期待的內在一致性。自我因而是在社會化的角色認取過程中建立起來的：我們透過他人（首先是有身體性的我，然後是父母兄弟，再其次是同儕團體、社群，與其它一般地位的他人）的認同，在由近而遠的社會世界中，不斷認取我們在所處的社會領域所規範的角色行為，以在人我互動的關係中，透過他人對我的承認，而反身地確立自身的自我認同。角色認取的社會化過程，因而不僅是在社會世界中認知他人存在、並建立互動能力的基礎，也是人格發展的基礎。因為透過社會化的角色認取過程建立自我認同，這無異是自我的普遍化過程，或人我跨主體普遍性之建構的過程。換言之，如果一個人要從生物學的「我」，過渡到具人類普遍性的「我」，或要培養一個自然人成為有人格的人，則培養在社會化過程中建構自我認同的角色認取能力，即是不可或缺的教育學前提。

建構自我認同的角色認取能力預設人我之間的相互承認。人格的完整獨立亦即人我之間平等承認。因為我們惟有預設他人的獨立性，才能在設身處地的過程中，從他人的觀點判斷自己的行為是否可以被做為他人的自我所接受。換言之，任何社會互動都必須預設一個交互主體性的過程，人我互動必須經歷超出自我中心而在他人的立場上設想我自己的行為能否為他人接受，或透過思考我對待他人的行為是否會造成他人對我做出某種回應，而決定我應該如何對待他人，以使他人能如我所欲的方式那樣對待或回應我。²人際互動因而不是簡單的主客關係，而是複雜的交互主體性關係。

透過角色認取活動所進行的社會化自我認同的建構，即是發展具普遍性的人格的過程，因而這也是說明道德意識發展的理論依據。因為人類的道德意識的發展，必須先預設一個人能脫離自我中心，並能在設身處地的道德觀點中，設想一種大家都接受的行為方式做為吾人所應共同遵守的規範。因此之故，柯爾柏格即依據建

² 柯爾柏格的道德發展理論因而是預設了 George Herbert Mead 的符號互動主義。

構自我認同的社會化角色認取過程，把道德發展分成三個層次六個序階的發展。亦即先是在進入社會之前的前習俗層次，在這個層次中自我是從完全的自我中心(1)走向超出自我中心的開始(2)，他所面對的他人也是一開始與他接觸的社會最關係密切的父母與兄弟；其次是習俗層次，在此他進入具歷史脈絡性的社群(3)或國家(4)，而學習與同儕或其它公民建構一般意義的社會關係；最後，他認同他自己是一個與其他人一樣都是自主而平等的理性存有者(5,6)，而進入所謂後習俗層次的發展階段中。

對於一個完全無法承認他人的自我中心主義者，他人只能做為限制自我的負面力量而出現，而當每一個人都能彼此承認，那麼自我與他人就都是自由而獨立的。上述六個序階正好反應了從不對等到對等的人際關係的發展。對於完全以自我利益為核心的人，他人做為自我的限制性代表著絕對的權威，因為我既完成以自我為中心而不承認他人，那麼我就無法在角色認取中設想他人會承認我。人我的互動關係在此只能存在獎懲的強迫關係。然而如果我們能承認他人，那麼我們就能設想別人也可以承認我，那麼在此人際互動的關係就是自律與平等的道德關係。對於柯爾柏格而言，道德意識的發展因而可以看成是如何在自我與他人的利害衝突中，透過彼此承認的角色認取過程，尋求解決問題的能力。愈能就一般他人的立場來思考衝突的解決，道德意識就愈提高。因為這樣他愈能找到可以為所有人能夠共同承認的行為規範，而化解可能的衝突。愈能就一般他人的觀點來思考問題，代表一個人愈能脫離個人的特殊性，而使他所設想的人際互動的行為規範愈具普遍性。在道德哲學中，康德倫理學的可普遍化原則，或在政治哲學中羅爾斯正義論的無知之幕，即代表對於這種道德發展理論的最高序階的說明。

依柯爾柏格的道德發展理論來看，道德意識的發展過程即是對於平等對待的正義原則的掌握；而道德人格的理論就是不斷能發展為彼此視對方為一般的他人，以能尊重彼此的獨立與自主性的過程。自律與正義做為道德發展的最高階段，恰恰標示出這個階段正是經由脫離自然的人際關係而達到的。以道德發展的最高階段是獨立而自主的人格，這是以人一開始就是自我中心的獨立個體之論述而成立的。但我們從一開始就是完全孤離而獨立的嗎？我們最初與他人的關係(父母與子女的關係)就是自我中心與外在權威的對抗關係嗎？母子之間的親情關係不是最原始的人類情感嗎？我們需要把人際之間的關係藉由把人對外界事物的認知模式，應用在認知他人的解釋模式之上嗎？柯爾柏格的道德化的認知發展理論，最大的問題因而不在於他的理論是否有實證數據的經驗支持，而在於在他的理論背後，有許多正義論述的意識形態是根本未經批判的。

最早指出柯爾柏格道德發展理論背後的正義論述之意識形態的限制，是他自己的助教，即後來提出以關懷倫理為道德發展理論之論述基礎的吉莉根(Carl Gilligan)。在表面上，吉莉根與柯爾柏格的爭論似乎是對道德發展理論的調查數據與訪談的研究方法論設計的爭論：吉莉根認為柯爾柏格的訪談取樣都以男孩為主，以及他在訪談的研究方法上，主要是設計針對假設性的兩難困境，以使受訪者能試

圖進行客觀的判斷來做為取樣的依據。這種研究的方法論設計，已經預設是針對在心理發展上傾向於獨立自主的男性。他透過訪談所收據的道德意識的數據，基本上也僅針對習於應用正義原則進行判斷的道德能力的發展。吉莉根則是透過 Chodorow 的研究，指出女性與男性在自我意識的建構上，隨其與父母的不同關係而產生不同(Gilligan, 1982:7f.)，並在訪談的方法上改採對女性有切身感受的問題（墮胎問題）進行研究。以支持在正義倫理之外，另一種基於關懷倫理的女性聲音。

相對男性在兒童時傾向於分離與獨立的自我意識的發展，女性在兒童時期則更多因為與母親的親密關係，而具有重視依附與關係的自我意識。而從對於自己切身問題的解決出發，女性受訪者也比較著重於充分地理解情境的細節，以進行脈絡性的歸納思考，而非借助規則演繹的判斷模式來客觀地解決問題。在她的研究中顯示，女性建構社會化自我認同的角色認取過程，並不是透過理解彼此的平等關係而進行，而是經由對個別他人的具體感受之同情性的回應來進行。就此而言，道德問題的產生與解決的認定，並不是就自我與他人的權利與義務關係的對等，亦即不是在每一個人都是彼此獨立的「一般他人」的預設下，客觀地設想什麼樣的規範對於這樣的一般他人都是能被接受的。而是在對具體他人的需求的同情回應中，進行我與他人的「動機置換」與「參與投入」。以建立或維持人際之間的關係。

吉莉根以關懷倫理做為道德發展的論述基礎，這雖然在表面上是基於對女性的自我意識與女性在對切身情境的問題解決上所證實的，以致於關懷倫理學經常被等同於女性主義的倫理學。但關懷倫理嚴格來說卻不只是一種女性的倫理。正如吉莉根所說的：強調女性聲音的差異，並不是要比較男女的優劣、或男女之別是生物學或社會構成的本質差異問題。而是要探討在女性的聲音中，關於我們對於實在與真理的知覺的不同理解方式。吉莉根主張：人類生活與道德的問題都是人類關係的問題，因為人類原即是關聯在一起的。男性追求的是分離與製造人之間的界限，而女性則致力於關係的維持。人類關係的問題即是關懷倫理的問題，因為道德討論並不是客觀性或超然的問題，而是負責任地參與關懷。在此我們必須要有勇氣與情感的回應。在過去，追求分離、獨立與自律的價值被視為是理所當然的，我們若要挑戰這些概念，就如同我們要挑戰自由。但吉莉根說她在此質疑的並不是自由的概念，而是質疑以分離的關係做為人類存在的事實這種觀點。(Gilligan, 1982: xiii)

根據吉莉根的觀點，諾丁斯也認為關懷倫理與女性主義的關係只是一個經驗性的問題，亦即雖然在我們的社會中女性的道德意識傾向於關懷，但這兩者並非具有本質的聯繫。關懷的關係對諾丁斯而言，必須更根本地奠定在人類存在事實的存有論基礎之上。所以她說：

關係將被視為是存有論的基礎，而關懷的關係則將被視為是倫理學的基礎。就我們的目的來說，「關係」可被想成是「一組有秩序的配對」(a set of ordered pairs)。它是由一些描述〔配對的〕成員之間的感動（或主體體驗）的規則所生成的[……]我們以關係為存有論的基礎，這純粹只是意指我們承認人們的相遭遇與有感動地互相回應是人類存在的基本事實。」(Noddings, 1984:3-4)

諾丁斯在此定義關係是一種有秩序的配對，亦即指關係始終是存在於兩個以上能夠相互回應的關係者之間的關係。在存在的相互遭遇中，對偶的雙方若能有感動地互相回應，即形成一特殊的關懷關係。這種人類此在相遭遇的共在性關係，做為最基本的人類存在的事實，是討論道德關懷關係的存有論基礎。在存有論層次的關懷是在人類彼此相互感動回應中的存在事實，這是一種「自然關懷」(natural caring)。諾丁斯認為這種「自然關懷」，類似於 Hume 所言的「自然情感」，是推動人類採取道德行動的根源。(Noddings, 1984:79f.)一旦我們受回想自然關懷的愉悅所推動，而想在人類的關係中維持這種自然關懷的繼續存在，那麼要求採取「倫理關懷」(ethical caring)的道德行動就產生了。就此而言，Noddings 才說：「關係是存有論的基礎，而關懷的關係則是倫理學的基礎」。諾丁斯在此把人與人之間的關懷關係視為是人類存在之基本事實的存有論關係，這使得關懷的意識並不只是女性的心理學人格特質而已。這種做為人存在之基本事實而具存有論涵義的關懷關係，比人為要求的正義更具有根源性。它因而可以進一步從心理學的人格發展理論，深化成超越以自律與正義為核心之義務論倫理學的關懷倫理學。

女性主義的有力批判迫使柯爾柏格必須對他自己的理論進行修正。柯爾柏格雖然言之有據地透過實驗調查指出，吉莉根論斷道德發展有男女之別的實驗數據並不可靠，因為一旦加入教育程度或所面對的道德兩難的情境特徵不同，則男女之別的數據差異就會消除。(Kohlberg, 1984:346ff.)但在另一方面，柯爾柏格卻也承認，他過去以關於正義的道德判斷能力的發展來涵括做為整個道德發展的研究基礎，顯然是一偏之見。因為我們的道德判斷的確除了正義的規範判斷之外，還包括對於一個人如何能過得上善的生活的德性判斷。(Kohlberg, 1984:4)因而他有必要將女性主義的關懷倫理納入他的道德發展理論中，並嘗試使道德發展最高序階中的「自律」與「正義」能與「關懷」與「責任」結合在一起。為此之故，柯爾柏格嘗試在道德發展的縱向層面，把道德的義務意識與宗教的終極關懷結合在一起，而在道德發展最高序階橫向層面，進行義務論倫理學之責任倫理學擴大的思考。

在柯爾柏格看來，在道德發展的縱向層次上，正義與自律的道德意識需要結合關懷的道德意識，這是因為義務意識需要最終的奠基。道德自律雖是一個自足的領域，它不需要訴諸其它的價值而是本身就是道德的最高價值。但正如康德也能承認的，自律的善意志做為最高善，雖是定義行為之道德性的最高條件，但卻非充分的條件。做為圓滿的善之最高善的涵義，則除了配得幸福的德性之外，也希望能包含有善生活的幸福。這表示道德的善在自律之外仍需最終的奠基。我們即使始終遵循道德義務的要求，但在人生中卻仍難免會有「遭憂受苦、不正義與死亡」的打擊，這時我們會面臨「我為何要行道德？」之虛無主義的絕望危機的質疑，在此若需給予道德義務最終的理性基礎，那麼我們即需超越我們在義務意識中所劃分的實然與應然的區別，並在自我認同的整合中，擴大我們與無限者之間的認同。做為生命終極關懷的宗教超越意識，因而是我們道德義務所必須包含的一部分。而在另一方面，

柯爾柏格此時也在哈伯瑪斯的影響下，思考義務倫理學的责任倫理學擴大的問題。³

貳、責任倫理學奠基的兩種模式

結合正義與關懷的道德意識之所以應是一種責任倫理學的责任意識，這是因為：著重正義要求的倫理學基本上是一種義務論的倫理學，他們重視行為意圖的正當性；而著重關懷的倫理學則是一種後果論的倫理學，因為關懷的付出當然必須是為了他人的福祉而著想，因而她（他）必須含有對行動後果之善的關注。在傳統規範倫理學中，不僅正義與善有別，義務論與後果論更被看成是不相容的理論。然而责任意識的特性，正是它要求不僅行為意圖要具有道德正當性，行為後果也應能對他人產生正面的善。這種責任倫理學因而即是韋伯對於康德存心倫理學的義務論在關注後果责任方面的進一步發展。康德並非不重視德福的一致，只是他認為這個問題不能在現實世界的層次中得到解決，而只能訴諸宗教性的超越意識，以在靈魂不朽的來世中，追求由全知全善的上帝所保證的德福一致之圓善達成的可能性。這種問題意識，大抵也是前述柯爾柏格在女性主義關懷倫理學的批判下，將關懷的要求理解成超義務的道德，而尋求在生命的終極關懷中，去結合正義與關懷的一種可能的思路。但這個解決卻已經超出倫理學的範圍而進到宗教的領域。柯爾柏格的第二解決進路乃是在道德發展的最高序階中，包含對後果责任的考慮，這個觀點即比較接近強調理性除魅化的韋伯的要求。但問題是在現實的領域中，同時兼顧正義與關懷是如何可能的，柯爾柏格並無法提出明確的理論說明。試圖為此提供解答的當代哲學家即是哈伯瑪斯與阿佩爾兩人。⁴

哈伯瑪斯很早就對柯爾柏格的道德發展理論感到興趣，他在 1974 年所寫的論文〈道德發展與自我同一性〉即指出，柯爾柏格的道德發展理論只限於正義與自律的第六序階是不足的，因為他認為康德的倫理學仍只是獨白地應用道德的可普遍化原則，而還不能在對話的共識建構中，將可普遍化原則當成是一討論的程序性原則。因而他主張應有一「普遍的語言倫理學」(universale Sprachethik)做為超越康德的「形式主義的義務倫理學」(formalistische Pflichtethik, Habermas, 1976:87)的道德發展的第七序階。哈伯瑪斯後來在 1984 年所做的演講：〈正義與團結：論序階六〉中放棄了“第七序階”的說法，因為他後來認為原則期的道德序階不能理解成像是一到四的自然序階，後習俗層次的原則道德是對道德判斷的理性反思與奠基的活動。柯爾柏格困擾於這個序階無法做經驗的心理學驗證，但對於哈伯瑪斯而言，這正是因為在這個序階，訪談者與受訪談者事實上是處在同等地位的溝通夥伴，他們只能透過彼此的對話重構我們的道德直觀，因而這只有透過哲學批判才成為可能，而無法用實驗觀察的方式來確定這些序階的心理學存在。(Habermas, 1991:49ff.)

³ 參見：Kohlberg, 1984:234, Table 3.1; 1986.208ff.

⁴ 參見：林遠澤，2005b 對於對話倫學的應用討論的說明。

哈伯瑪斯在〈正義與團結〉中，雖然不用第七序階來稱道德發展的最高序階，但是他卻認為在他的對話倫理學的反思建構中，普遍主義的原則倫理學是能包含吉莉根對於關懷責任的重視，而比康德與羅爾斯的自律－正義倫理學有著更高的道德意識發展。哈伯瑪斯把康德的格律可普遍化原則，重新詮釋成使溝通共識能夠達成的討論原則；換言之，在他原來主張的「普遍的語言倫理學」（即後來通稱的「對話倫理學(Diskursethik)」）中，一個有效的規範，意指它的共同遵守所產生的後果與附帶效應，能為所有做為利害關係人的討論參與者所能無強迫地接受。⁵在這裏哈伯瑪斯認為在他的對話倫理學中，規範的可普遍有效性在公開的溝通討論中，要能取得大家無強迫地同意，原即包含它能合理地而充分地考慮到所有利害關係人的利益滿足問題。就此而言，哈伯瑪斯認為正義與關懷原即是一體之兩面，平等尊重每一個人必含有重視每一個人的利益滿足，這是不可分割的兩個方面。

哈伯瑪斯在達到依對話倫理學結合正義與團結的構想之前，也沒有迴避吉莉根對普遍主義倫理學的挑戰，他在 1983 的長篇論文〈道德意識與溝通理性〉中，即嘗試為柯爾柏格回應吉莉根的批評，他說：

Gilligan 與 Murphy 主張在後約定俗成的發展中，有一條從柯爾伯格的第五/六序階（形式性的後約定俗成序階：PCF），發展到他們稱為「脈絡相對主義」之序階（脈絡性的後約定俗成序階：PCC）的道路。由康德所塑造的，絕對化的正義道德之規範正確性，這種嚴格的義務論觀點執著於抽象性，而在衝突與經驗中道德逐漸成熟的成年人，則在脈絡相對主義這個階段中學習如何能夠克服這種抽象性。這種相對主義的責任倫理學不把自己放在做假設性衡量的兩難困境中，而是把自己放在需要真實做衡量的兩難困境中；他必須顧及生活情境的複雜性；並且必須把正義的觀點與依靠他照顧的人的關切與責任，連繫起來考慮；這因而要求能超越抽象的自律概念，以得到包含更廣泛的成熟人格構想：「平等與相互性的邏輯概念雖然能夠支持原則道德與普遍的權利和尊重，但是道德的衝突與選擇的經驗，指向的卻似乎是對於後果的特殊義務與責任。後果只能在一個牽涉更廣的脈絡性指涉架構中，才能被預期或被理解。在我們看來，這兩種觀點的平衡因而是理解成人道德發展的關鍵。就我們的觀點來說，在此需要重構出一種能涵蓋並取代柯爾伯格的最高序階的道德思想」。從而責任倫理學家的立場，才能與價值相對主義者（在四又二分之一的過渡階段中）的立場，有所區隔；兩者都是相對主義，但是只有脈絡的相對主義才能支持並同時超克倫理學的形式主義。

從對話倫理學的觀點來看，事情就有點不一樣了。Gilligan 與 Murphy 所處理的，其實是成功地過渡到原則指導的道德的後果問題。(Habermas, 1983:188)

行動後果是真實世界的問題，如果倫理學不能只停留在僅重視道德奠基的理想領域中，而是必須正視規範在現實情境中的應用問題，那麼正確的道德判斷即必須包含對情境內容的特殊性有充分的理解，與對規範的普遍遵守的「可期待性」(Zumutbarkeit)能做現實的考慮。這因而使得哈伯瑪斯轉向處理對話倫理學的應用討

⁵ 對於哈伯瑪斯對話倫理學的理论建構,參見林遠澤:2003:404ff.。

論問題與法學的問題，因為他正是說：

道德問題的提出絕非只是爲了它自己的緣故；道德問題的出現所連帶的興趣，是爲了能獲得行動的指引。因而對於去脈絡化的問題之無特定動機的回答，必須再回歸到實踐中。道德性爲了認知的優點之故，付出損失具體倫理性的代價。現在道德性必須彌補這種損失，以便能在實踐上有效地起作用。對於去脈絡化的問題之無特定動機地回答，如果要能在實踐上有作用，那麼有兩個後續的問題必須被解決：行動脈絡的抽離、理性推動的明理(Einsicht)與經驗態度之間的分離，這些作法必須消除。認知主義的道德需使行動者面對情境特殊的應用問題，與道德認識(Einsicht)如何能具有動機加以推動的落實問題。惟當我們能爲道德判斷額外加入詮釋學的努力與權威的內化，這兩個問題才能被解決。(Habermas, 1983:190-191)

針對哈伯瑪斯的解決方案，阿佩爾認爲哈伯瑪斯只從責任倫理學對於義務論存心倫理學在後果考慮上的擴大，來結合正義與關懷是不夠的。阿佩爾早在 1973 年寫的論文〈溝通社群的先天性與倫理學的基礎〉中，就已經意識到他的溝通倫理學是一種兩層次的責任倫理學。⁶阿佩爾認爲道德的奠基與應用是分別落在兩個不同領域的問題：規範的正當性奠基必須預設一個理想的溝通社群，以使做爲我們溝通討論的共識結果之規範能被證成具有普遍有效的正當性；但是具有正當性的規範並不能直接就是具可應用性的規範，因爲我們做爲在實在社群中的每一個人都有自身的脈絡限制性，因而就我們做爲理性的存有者在理想的溝通社群中所能同意的規範，其普遍性在實踐應用的情境中則必須是有條件限制的。我們在應用的情境中，可以依個人對其他人特殊的關懷責任，而懸置規範義務的普遍有效性。但這不是表示我們可以否定義務的普遍效力，而是應真正在道德策略的特殊考量中，使原先在理想情境中共同同意的普遍規範，能真正落實到現實的生活世界中。爲此之故，懸置規範的絕對有效性是以其爲實現其自身的軌約性理念。亦即，我們在現實的生活中的具體責任，即在於爲理想的道德規範能落實，歷史地創造其實現的條件。如此，道德的可普遍化原則即是道德行爲的軌約原則與善的歷史建構原則。阿佩爾的對話倫理學的主要著作《對話與責任》(1988)，其副標題稱爲「過渡到後習俗道德的問題」，即非常鮮明地表示，他試圖在後習俗層次的道德發展的最高序階中結合正義倫理與關懷倫理的努力。而這是在規範奠基與應用的兩個不同存有論領域中做立體雙層次的結合(阿佩爾稱之爲對話倫理學的建築學問題)，而不只是同一層面的假設性設想的擴大而已。

⁶ 請參考林遠澤，2005a:327f。

(三) 參考文獻

- 林遠澤, 2003, 〈意義理解與行動的規範性－試論對話倫理學的基本理念、形成與限度〉,《人文及社會科學集刊》, 中研院社科所, 第 15 卷第 3 期, 頁 401-429。
- 林遠澤, 2005(a), 〈責任倫理學的责任問題－科技時代的應用倫理學基礎研究〉,《台灣哲學研究》, 第五期, 頁 297-343。
- 林遠澤, 2005(b), 〈試論倫理學的應用問題結構〉,《輔仁大學第三屆哲學理論與實踐學術研討會》: 輔仁大學哲學系。
- 林遠澤, 2005(c), 〈生命的終極關懷能否超越正義的觀點? 試論宗教與形上學思考在生命倫理學爭議中的實踐意義〉,《政治與社會哲學評論》, 第 15 期, 頁 131-174。
- 林遠澤, 2006(a), 〈知言與知人: 論儒家行動詮釋學的倫理學涵義〉,《理解、詮釋與儒家傳統》國際研討會: 中研院中國文哲研究所。
- 林遠澤, 2006(b), 〈儒家的實踐擴充論與生命倫理學的包含問題〉,《應用倫理研究通訊》, 第 38 期, 頁 22-31。
- 林遠澤, 2006(c), 〈從醫學技術主義回歸人道關懷如何可能? 試論醫療人文化的關懷倫理學基礎〉,《健康照護之生命倫理國際研討會》, 中央大學哲學研究所、台北醫學大學、生命倫理學會。
- Apel, Karl-Otto. 1973. *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*. In Ders.: *Transformation der Philosophie*. 2 Bde. Frankfurt am Main, 1973, S.358-435.
- Apel, Karl-Otto. 1988. *Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins*. In: Ders. *Diskurs und Verantwortung - Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt am Main.
- Gilligan, Carol. 1982. *In A Different Voice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Habermas, J. 1983. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. In Ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main.
- Habermas, J. 1988. *Gerechtigkeit und Solidarität. Zur Diskussion über „Stufe 6“*, In Ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main.
- Habermas, J. 1976. *Moralentwicklung und Ich-Identität*. In Ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main.
- Herr, Ranjoo Seodu. 2003. *Is Confucianism Compatible with Care Ethics? A Critique*. *Philosophy East & West*, 53(2003)4: 471-489.
- Kohlberg, L. 1981. *The Philosophy of moral development: moral stages and the idea of justice*. San Francisco: Harper & Row, 1981. 單文經(譯),《道德發展的哲學》,台北:黎明出版社,1986年。
- Kohlberg, L. 1984. *The psychology of moral development: The Nature and Validity of Moral*

- Stages. New York : Harper & Row, 1984. 郭本禹等 (譯), 《道德發展心理學: 道德階段的本質與確證》, 上海: 華東師範大學出版社, 2004 年。
- Kohlberg, L., Boyd, D. R. und Levine. 1986. Die Wiederkehr der Sechsten Stufe: Gerechtigkeit, Wohlwollen und der Standpunkt der Moral. In, W. Edelstein und G. Nunner-Winkler(Hg.), Zur Besimmung der Moral. Frankfurt am Main. S.205-240.
- Lai Tao, Julia Po-wah. 2000. Two perspectives of Care: Confucian Ren and Feminist Care. *Journal of Chinese Philosophy*, 27(2000)2: 215-240.
- Li, Chenyang. 1994. *The Confucian concept of Jen and the feminist ethics of care : A Comparative study. Hypatia*, 9(1994)1: 70-89.
- Li, Chenyang.2002. Revisting Confucian Jen Ethics and Feminist Care Ethics: A Reply to Daniel and Lijun Yuan. *Hypatia*, 17(2002)1: 130-140.
- Noddings, Nel. 1984. *Caring: A Feminine Approach To Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.
- Nunner-Winkler, Gertrud. 1986. Ein Plädoyer für einen eingeschränkten Universalismus. In W. Edelstein und G. Nunner-Winkler(Hg.), Zur Besimmung der Moral. Frankfurt am Main. S.126-144.
- Puka, Bill. 1986. Vom Nutzen und Nachteil der Stufe 6. In W. Edelstein und G. Nunner-Winkler(Hg.), Zur Besimmung der Moral. Frankfurt am Main. S.241-290.
- Roetz, Heiner. 1992. *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*. Frankfurt am Main.
- Star, Daniel. 2002. “Do confucians really care? A defense of the distinctiveness of care ethics”, *Hypatia*; 17(2002)1: 77-106.
- Tronto, John C. 1993. *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. New York: Routledge.
- Yuan, Lijun. 2002. “Ethics of care and concept of Jen: A reply to Chenyang Li”, *Hypatia*; 17(2002)1: 107-129.

(四) 計劃成果自評

本計劃的研究成果與原計劃預期要達到的目標大致上都能符合。在研究期間，關於 Kohlberg 的道德發展理論已經應用於生命教育上的探討，並在計劃執行期間的 2005 年 12 月發表了：〈生命的終極關懷能否超越正義的觀點？試論宗教與形上學思考在生命倫理學爭議中的實踐意義〉，《政治與社會哲學評論》，第 15 期，頁 131-174，(TSSCI)，一文。在關於女性主義關懷倫理學方面，我也用之於討論醫學人文教育的基礎，而在 2006 年 8 月發表了：〈從醫學技術主義回歸人道關懷如何可能？試論醫療人文文化的關懷倫理學基礎〉，「健康照護之生命倫理國際研討會」，中央大學哲學研究所、台北醫學大學，一文。對於對話倫理學對於道德發展最高序階的重構，我也結合了儒家對於教育理想人格的討論，而寫成了：〈論儒家人格倫理學與道德發展理論的責任倫理學奠基〉一文，即將於 2006 年 11 月於台大哲學系所主辦的「東、西方哲學之概念互動國際學術研討會」中發表。

除我個人的研究外，本計劃的執行亦帶動了碩士生的研究興趣，計劃期間共指導五位研究生完成相關議題的碩士論文，這也可以代表相關本計劃的研究成果，其中包括：

陳燕禎，〈論關懷取向的護理倫理〉，南華大學哲學系碩士班。

林麗娟，〈論道德相對主義危機與原則倫理學的可能性-從郭爾保與哈伯瑪斯道德發展理論探討青少年道德教育的哲學基礎〉，南華大學哲學系碩士班。

丁彩玉，〈自殺的倫理省思與生命意義的終極關懷〉，南華大學哲學系碩士班。

張敏娟，〈哈伯瑪斯對話倫理學與高達美倫理學之概念比較〉，南華大學生死學碩士班。

古芳瑜，〈德性是否可教？論 Kohlberg 對於蘇格拉底提問的回答〉，南華大學哲學系碩士班。