

公民哲學與深度歧見跨文化座談會

從臺灣「同性婚姻」爭議談起

講者：鄧育仁

與談人：萬毓澤、楊婉儀、洪世謙

賴錫三、游淙祺、莫加南

日期：二〇二一年三月

地點：國立中山大學文學院

【賴錫三案】二〇二一年三月，中山大學文學院邀請鄧育仁研究員，就其即將出版的《公民哲學》專書，進行座談與對話。此次座談扣緊鄧育仁「公民哲學」和「深度歧見」兩核心概念進行深入討論，並以其專書所討論的臺灣同婚爭議，做為「深度歧見」的對話案例。同時邀請文學院哲學所洪世謙、楊婉儀兩教授，中山社學所萬毓澤教授，以及我個人，來做為此一座談的討論回應人。此活動屬中山文學院推動「跨文化」美學與「跨文化」思想的學術探索與系列對話之一。我們希望將相關深入對談之文字記錄，陸續整理出來，將來預計編輯幾部《西灣跨文化對談：臺灣向世界》的文集。

游淙祺

真的非常榮幸，能夠邀請中央研究院歐美所所長鄧育仁老師來跟我們分享公民哲學。這也是鄧老師最近幾年推行的哲學運動，鼓勵哲學家不要閉鎖在自己的狹小空間裡面，要走向社會、走向大眾。正好可以開始做哲學思考，反省一下我們的習慣，想想我們心目中理想的、好的規範應該怎麼重新建立，歡迎鄧老師。

鄧育仁

很感謝邀請我來座談。「公民哲學與深度歧見：從臺灣『同性婚姻』爭議談起」。「同性婚姻」在臺灣已經爭議了好多年，有一些具體的措施出來，不過，這個爭議其實還在。除了它的重要性之外，我也用這個議題來檢驗我們做哲學研究的人怎麼思考。我會跟各位談談這個議題的理論與背景，還有相關的方法論，以及從事哲學研究背後的態度和思考。從這裡開始談起，談到一定程度的時候，借鑒美國的討論來作為參照，再切到我們的議題。

首先，「公民哲學」是最近幾年來我想倡議做哲學的方式，或至少說是其中的一種方式，是針對「深度歧見」而來的思考（等一下我會跟各位報告，什麼是「深度歧見」）。錫三曾建議我要好好閱讀《莊子》，果然，〈齊物論〉裡面就談了很多「深度歧見」的問題。不過，今天大概不會有多少時間去談我的《莊子》讀後報告，但是會跟各位談怎麼從「深度歧見」看待同性婚姻的爭論。

我先用「多元價值」與「命運共同體」來做這個定位。發現，回想過去在臺灣生活多年，常聽到一種政治想像：「臺灣是價值多元的社會」，這是很重要的政治想像，臺灣社會有各種價值觀點在競爭。多元有它的好處，但一個很基本的人間制度是：沒有一個東西只有好，沒有壞。多元價值有它很好的面向，但有時也會引起衝突（等一下我會跟各位講，這是由「深度歧見」而來的衝突）。第二，我在臺灣生活著，常常聽到以「命運共同體」來作為臺灣社會的政治想像。「公民哲學」就是企圖把這兩個概念結合在一起，也會做一些哲學性的反省，從哲學的角度來反省在臺灣的政治情況下，所謂的多元價值，或者命運共同體，是怎麼一回事。此外，也不能僅限於臺灣，要從全球的局勢來想問題，從全球視野的角度來看臺灣。

目前對臺灣的命運而言，最重要的是美中關係。二〇二〇年的美國總統大選，可能是指標性的轉捩點。選擇這個圖像切入是因為：美國跟中國之間很明顯有價值衝突，它不只是制度的衝突、經貿的衝突、利益的衝突等等。其背後還有價值觀的衝突，這當中，大抵還是在下西洋棋，按照美國的遊戲規則在進行。是以美國為主導的、國際既有的現行規範來進行，而不是用中國共產黨，或者中華人民共和國他們想要推展的方式來進行。這是目前的局勢，臺灣夾在中間，該怎麼辦？我大概是用這樣來定位、來思考問題。我認為，我們不要太從民族主義(nationalism)，或者過度強調愛國主義的那種立場下手，而是從公民的角度出發。從公民的角度出發，一開始就會碰到「多元價值」，並且把「命運共同體」納進來思考。結合「多元價值」與「命運共同體」，以公民的視角來展開跟約束，將臺灣的政治想像落實為具體的理念及論述。

什麼是我所謂的「多元價值」或「價值多元」？在任何有衝突的議題裡面，你主張什麼、有怎樣深刻的洞見、背後有怎樣的論述連結或者理論支撐，只要抬起頭來，都可以預期你的對手也有他的主張。他的主張與你的主張，是相衝突的。他也有一套論點可供論述，背後也有理論來支持。這種衝突，我簡化為「深度歧見的衝突」。我想突顯這樣的衝突，不只是深度歧見的理由衝突，對當代在做哲學論述的人來講，也是一種理論的困境。每一個人不管他的價值觀點如何與我們不同，都可以在歷史上或當代找到一套理論來支持他的觀點。但如果活在兩千年前，你提出一套理論，應該是理論匱乏的年代。能夠提出一套理論，就對學術非常有貢獻。但是在當代呢？問題不是沒有答案，而是有太多答案。而每個答案背後，都可以找到理論來支持它們。我稱之為「深度歧見」，在學術上變成「理論的困境」。在思考理論困境的時候，有一些實踐智慧可以拿進來用，將這些實踐智慧，與民主和其他價值放在一起考察論述，可以做出進一步反省。

剛剛提到「多元價值」與「命運共同體」結合起來，然後以「公民的視角」來展開論述，我把這樣的哲學思考稱作「公民哲學」。因為我發現「公民哲學」這個用語，目前沒有人使用，在跟幾個朋友討論之後，就決定使用「公民哲學」來指稱這樣的論述。第二個，「公民哲學」也不是憑空想像出來的，它批判性地承接自德沃金(Ronald Dworkin)關於「政治共同體」的論述，而

在公民這個部分，則是批判性地承接羅爾斯(John Rawls)的一些觀點。今天我只做這個簡單的交代。

從哲學史的角度怎麼定位「公民哲學」？以西方哲學來講，在古典時期，神話開始從公共論壇中退位，人們開始追求神性般的智慧。那時候的第一哲學是形上學，也是最基礎的哲學。在古典時期，你在生物上是人，但未必擁有人的身分，你的首選也不是自稱為「人」，而是自稱為 Spartans。一直到了啟蒙時代，人們才開始意識到：每一個人都應該擁有人的身分。這時哲學的工作就變成了拓展人性的智慧，知識論成為了第一哲學。若要進行好的哲學論述，就要通過知識理論的考驗或檢驗，才能夠深入地去探討問題。到了廿一世紀，不必奮鬥、不必努力，大概就能擁有公民的身分。若沒有一個國家的公民身分，現下就成了難民。原則上，人人皆擁有公民身分，但這也是一個價值觀點多元紛爭的時代，你會接觸我剛才提到的「深度歧見」或「理論困境」。這個時候，我希望打造一種從公民視角出發的在地實踐，來追求公民智慧的哲學。

以上，就是針對「公民哲學」這個概念，先做簡單的理論背景交代，還有它在哲學史上的定位。我想特別強調，在臺灣做哲學，以臺灣作為哲學思考的起點，我就會想從全球的視野、美中衝突的視角下來連結相關問題。另外，就臺灣本土而言，我特別注重所謂的「善善衝突」。什麼是「善善衝突」呢？我感覺在多元價值裡頭，這些價值基本上是良善的，有它們值得珍惜的地方。可是，即使是這些良善的價值有它們的長處、有它們的優點、有值得珍惜的觀點，在具體情境中仍會引起衝突，這種情形就叫做「善善衝突」。從比較樂觀的角度來講，臺灣相對來說是一個高度發展的國家。如果要做惡，不會明目張膽地去做惡，或者公開說我就是在做惡。現在，沒有人敢這樣做，沒有人會在公開場合、明目張膽地去做壞事。在制度上，我們也會要求尊重每一個人。即便如此，在現實生活中，我們會遭遇到的衝突還是很多。兩千多年來的人類文明裡，「衝突」一直不斷地發生，而在這裡頭很多都屬於「善善衝突」。對我來說，如果你想像不到，或者感受不到，在具體情境中良善的價值有時候會帶來真實的衝突，那麼你就難以感受「深度歧見」令人可敬可畏的地方。

藉著這個問題，我希望讓大家看到，在「善善衝突」裡，有著讓人可敬可畏的地方。有時候，因為想不到或看不到，我們常常錯誤地把「善善衝突」當作「善惡衝突」。在我看來，發生在臺灣社會裡頭的衝突，甚至那些出現在公開場合上的劇烈衝突，原本都只是「善善衝突」，但是有人會把它當作「善惡衝突」來處理，這樣一來，衝突往往愈演愈烈，兩邊沒有什麼道理好講，最終就是要把對方擊潰。如果我們不要把「善善衝突」當作「善惡衝突」看待，又要怎麼應對呢？底下，我就用「同婚」議題來說明。

同婚議題，不會只是同志的問題，也不會是兩個人的問題。更根源的來說，它是關於「理想家庭」的想像衝突，關於「我們想要怎樣的家庭」、「理想的家庭是什麼」的衝突。然後，它不只是對於家庭理想的想像，其實它會成為一種國家大事，是一種家國的想像。在這裡，就可以引入雷科夫(George Lakoff)對美國政治文化的分析做說明。^[1]

我們引入美國的爭議來做定位。雷科夫是一位政治語言學家，分析美國的政治元素，特別是民主黨跟共和黨的競爭。二〇二〇年美國的總統大選中，共和黨跟民主黨的衝突很激烈。雷科夫早年就是對這個衝突做分析與討論，不管他的細節分析對不對或有待斟酌，大方向上，是值得參考的。

比如說，他問了一個問題：「你的小孩子在半夜哭泣的時候，你會不會把他抱起來、哄一哄？」你對這個問題的回答：你回答「是」或者「不是」，就多少能夠偵測出你的政治態度。按照雷科夫的研究，你若回答會把他抱起來，你會比較支持民主黨。你若回答不會把他抱起來，你大概比較支持共和黨。因為這兩種不同的選擇，背後分別聯繫著兩種對家庭與國家應該是什麼樣子的不同想法。

舉例來說，為什麼共和黨總在談家庭價值？雷科夫發現，民主黨都在談政策，比如說，他到這個選區，就告訴這些選民，我的政策是對你有利的。共和黨來的時候，就告訴你關於家庭價值，也宣傳家庭價值。為什麼共和黨比較能夠受到選民的歡迎，特別是在大選區，或者總統大選的時候？因為利益在小選區裡頭，才講的通。碰到總統大選的時候，或者在大選區裡，不能講政策、講利益，而是要訴求家庭價值。家國的連繫，家國的想像在這裡展現出來了。

再比如說，為什麼共和黨堅持死刑不能廢除，而且每個人都應該擁有槍械的權利？而在墮胎議題上，共和黨也主張生命的重要性。尤其，你發現其中的矛盾：在第一個議題上，共和黨說，死刑不能廢除，民眾必須擁有致命性槍械的權利，但是在另一個議題上，共和黨卻說，生命很重要，不能墮胎。雷科夫一開始也覺得：共和黨簡直腦筋不清楚，把整個攪在一起了。可是，在他問了幾個問題之後，他就發現兩邊其實是兩套不同的家庭想像，或者說兩種相互競爭的家庭價值與教養模式。在這裡，我把它翻譯成「嚴父模式」與「親情模式」。共和黨是比較採取嚴父模式，而民主黨是比較採取親情模式。嚴父，不是東方制度下的嚴父，而是企業形象的嚴父、企業家形象的嚴父。美國的嚴父與臺灣的嚴父，兩邊的意思不太一樣。再來就是民主黨是親情模式，比較重視關懷。但這個親情模式，也不要想像成臺灣的親情。這個模式，包括了溝通，跟小孩子講道理，不要老是替他做決定，而是要一起做決定。所以，臺灣的親情跟美國的親情，也不太一樣。這兩套模式，對政府的想像是不一樣的。一個是重視權威與紀律，另一個是重視關懷與溝通。一個是重視在市場上創造財富：你若不能在市場上創造財富的話，你大概是品德不太好，才會這個樣子。另一個則認為，市場要使每個人都過更好的生活，所以要從系統性的角度來處理。在國際上，嚴父模式會去打擊惡棍，親情模式則訴求要盡量溝通協商。我大抵用這個定位來跟各位解釋，在美國社會裡面的同婚議題，既是家庭理想的議題，也是家國想像的問題。而家國想像其實就是一個政治的問題。我們再來看臺灣的情況。

在談論臺灣的情況之前，我想先做一個參照，我特別把美國或者西方天主教裡面，在談結婚時的狀況，提出來看。結婚的時候，他們會有一個盟約：「我某某某願意按照教會的規定，接受你做為我合法的丈夫、合法的妻子。從今以後，無論……」念到這裡，我每一次就覺得很感動！「無論是好是壞，是富貴是貧賤，是健康是疾病，是成功是失敗，同樣誓死與你同甘共苦，親手共建美好的家庭，一直到你離開」。這是一個承諾，而且是在上帝面前做下的承諾。按照這樣的精神來看，這是一種契約，在西方，婚約是這樣起來的。

但臺灣的婚姻，傳統以來不是這樣的。臺灣社會，在婚姻這個課題上，基本上不是這樣開始思考的。而我把這個拿出來，是因為我們大法官釋憲的時候是採取美國大法官釋憲的方式，來做同婚的大法官主要意見書。臺灣在處理同婚議題的時候，一開始是參照了美國式的家國想像。在同婚的衝突裡，隱含一種對家庭理想、家國想像的深度歧見。我希望在這裡，能夠把這個「深度歧見」的地方給整個展現出來。

大法官釋字第748號：民法有違憲法第廿二條的自由權、第七條的平權規定。這裡提到的「自由權」與「平等權」，其實也是美國大法官釋憲的時候，對同婚議題裁示背後的主要法理基礎。我們的大法官，直接援用了相同的文字表達：「婚姻是以經營共同生活為目的，具有親密性和排他性的永久結合關係」。這段文字，原本是要在上帝的面前、在神的面前，許下的永久結合關係，所以具有親密性和排他性。再來看另一段文字：「婚姻自由是為了保障人民發展人格與實現人性尊嚴，而選擇配偶之自由乃婚姻自由之核心。所以，同性伴侶結婚的權利受憲法第廿二條的自由權保障」。不管你是異性或者同性，都不會受影響，按照平等權的要求，等而等之，同性婚姻當然要被允許。如果民法上還是要排斥同性婚姻、不讓同性結婚，就是違憲的，侵犯到自由權與平等權。

以上，我做這個定位，就是看能否把這個爭議以及它背後重要的意義弄得更清楚。二〇一八年地方首長選舉，大家也知道這個時候有公投。國民黨的部分，除了新北市候選人沒有表態支持或反對，其他人通通表態支持用專法來保障同性伴侶及愛家護家的訴求。按照這種說法，反對同性婚姻的人，他們其實也提出了愛家護家的訴求。同性伴侶要在一起，用專法可以叫做「伴侶法」，但不要來侵犯到我們在民法下所規定的「婚姻」。原則上，國民黨是支持這一邊的。若從反同的角度來看，國民黨會比較像是共和黨。而民進黨的全部候選人皆表態支持同性婚姻，這樣來看，民進黨比較像是民主黨這一邊。當然這只是一個類比，但就反同與支持同性婚姻來看，是有相似性在的。臺灣同婚的議題一開始就有家國想像的因素展現，只是還沒有像美國民主黨跟共和黨，有兩套完全不一樣的路子在競爭，而且引起非常激烈的衝突。在臺灣，還沒有到那麼激烈。

如果進一步分析，大法官的釋憲或者支持同婚這一邊比較從條件的思考來進行：我滿足這個條件，當然能夠結婚，為甚麼反對。等則等之，平等權要求，不能歧視。這是條件性的思考。相對地，我發現，在臺灣反對同婚的人，比較是愛家護家的那一邊，他們是一種原型的思考。所謂原型的思考，意思是說，有些鳥是鳥，但不太像鳥，比如說，公雞不太像鳥，但在認知裡頭，牠仍然被放進鳥的範疇。主張立專法的人，他們大概是這樣思考的，在他們的想像中，婚姻有一種原型，而且還是典型的、美好的婚姻與家庭。有一些是非典型的，比如說，兩個人結婚，沒有小孩。沒有小孩，就是一種缺憾，就像公雞是鳥，但又不像鳥。有些婚姻是婚姻，但又不像婚姻。所以，大法官釋憲裡面說，同性結婚沒有小孩，就像異性結婚裡面，有些人也沒有小孩。這樣的理由，對主張專法的人來說，不是很好的道理。在這背後反映的是一種原型的思考。

以前在大學教書，講到原型思考，舉過一個例子：知更鳥得到一種鳥類的疾病，那鴨子會不會得到這種疾病？大部分的人都說「會」。但如果反過來問，鴨子會得到一種鳥類的疾病，那知更鳥會不會得到？這時候，回答「不會」的人反而比較多。鴨子是鳥，但不太像鳥，所以牠不能做代表。鴨子得到的疾病，是鴨子的疾病，不是鳥類的疾病。知更鳥是典型的鳥，牠得到的病，當然是鳥的病，而鴨子當然也會得到這樣的疾病。這就是一種原型的思考。若跟隨原型的思考，很可能就會出現，一些非常政治不正確的想法：「某些種類的人是人，但不太像人……」這時候，歧視開始出來了。

「原型思考」推到極致，有這種缺點。但其實「條件思考」推到極致，也有它的缺點。我想指出的是，在「同婚」衝突裡頭，有兩種不一樣的思考型態。

用這一段話來做總結。我請一位助理，來共同做「同婚」的議題。他幫我整理出，在「同婚」衝突裡，兩邊的不同主張。支持同性婚姻的人，是基於平權的要求，可以叫做「平權的主張」。那反對同婚的，他們的訴求是愛家、護家，可以叫做「家庭的主張」。支持同性婚姻的人，主張平等、反對歧視，用條件性的方式來理解，就是「你們可以這樣，我們也可以這樣」。而另一邊，反對同婚的人，是用故事性的方式來理解婚姻和家庭，他們會說，你要邁入所謂的家庭，就是要有這樣的價值、理想和緊密親子關係。

護家要求的這一邊，是非常重視原型的故事性思考。有一本書，是楊渡寫的《水田裡的媽媽》。他在寫他家族的故事，從他爸爸、媽媽到他，還有小孩的出生。這段話是他小孩出生那一天所寫的：「我曾許過自己要流浪，到世界的盡頭。我曾希望擺脫這小小的人際，去見天地的開闊。而現在我明白了，即使再怎麼想擺脫疆土的糾纏、父母的羈絆、家庭的束縛。你看這個孩子，剛剛出生的孩子，宣告我的生命，無論怎麼想遠離，終究是這一命運之線、血緣之脈的連繫，而我是其中的一個，勇敢承續，再也無法脫離」。這種血脈相承的親情關係（親子之間的關係），代表了護家這種原型的故事性思考。

支持同婚是平等的要求，反對同婚的是護家、愛家。我認為衝突點不是字面上的意思，同婚者常常說：「反同者歧視我們」，但反同者說：「我沒有歧視你們，你們要伴侶，我可以給你們專法、可以給你們伴侶法，反而是你們逆向地歧視我們，說我們歧視你們」。其實，雙方都反對歧視、反對平等、支持平等。所以，雙方之爭不在於平等的權利、愛護家庭的爭議，而在於兩種家庭理想之下制度的爭議。也就是，我剛才所提到的，一個是條件思考，另一個是原型的故事性思考。一個是以「伴侶關係」為主導，也就是我們大法官釋憲所採取的觀點。另外一個是以「親子關係」為主導，這個是少數大法官的少數意見書所採取的觀點。跟隨條件思考，同性婚姻的底線要求是：你可以這樣，我也可以這樣。不然，你就是歧視我。而如果跟隨原型思考，就會說，我們對於親子關係或者血脈相連的這種親情要珍惜，它就落實在民法規章的制度裡面。總的來說，這其實是兩套不同家庭理想的競爭。而大法官的釋憲，最後是採取了以伴侶關係為主導的家庭想像，然後把它落實為制度，那這其實是跟契約的想法是相關的。

希望大家各退一步，來重新框設我們所討論的問題，讓彼此看得更清楚。雙方衝突的核心，其實不在於平權，也不在於大法官的釋憲，而在於家庭理想的制度之爭。到底要採用哪個制度，這不是哲學工作者來替大家說哪一個才是正確的。但是，至少哲學工作者要做一件事，把難以把握但同時清清楚楚覺得對方就是不對的感覺給講出來，比如說，我遇到反對同婚的人說：「我的財產欲予誰人？」其實，在他的親子傳承裡，不只是物質的財產，還有其它的，比如親情感的傳承。只是他們無法用自己的話語，清楚

地把這種遭受衝突的感受給講出來。我的工作，就是把反同婚者清清楚楚覺得對方不對的那種強烈感覺，用條理清晰的方式，把它呈現出來。然後，也要告訴那個支持同婚的人，對方反對你，不是要歧視你，也不是反對平等，因為他們也認為歧視是不對的，他們也是支持平等的。這樣子，使得雙方都能夠從公民的角度，站在反思性的空間，來看彼此的爭議。這就是「公民哲學」要做的其中一件重要的事情。

那接下來要怎麼做呢？至少哲學工作者，或者哲學思考要進行到一定的程度，然後大家一起來共商，我們要建立怎麼樣的制度，才能夠讓這兩種價值觀點（以「親子關係」為主導的家庭理想，或者以「伴侶關係」為主導的家庭理想）都能夠在臺灣的公民共同體裡面，可以有它們的存在，而且可以展現它們的價值內涵。目前我們的制度，還不能承載這些東西，兩方還在爭執。至少哲學工作者，一定要做到這一點。至於接下來，如果再下太多的指導棋，就是過頭了。這是我想要發展的「公民哲學」，那錫三則想要發展「公民道家」，想要引入各種資源和論述。好的，謝謝大家！

游淙祺

謝謝你精彩的演講。

賴錫三

接下來，請萬老師。

萬毓澤

非常榮幸有這個機會能夠受邀，來跟大家一起討論鄧老師的這本新書。雖然他不是談這本書本身，而是用其中的一些章節，以同性婚姻的議題為例來說明他的想法，但是已經可以看出他整體的哲學關懷。為什麼我覺得特別高興能夠受邀？主要是兩個原因：

第一個，這本書其實花了很多篇幅談一個我很在意或者很感興趣的問題，就是認知框架的問題。我對這個問題的興趣，可以追溯到二、三十年前，當時我在台大外文系念書的時候，曾在旁聽的課程中接觸到喬治·雷科夫的學說。那時候，就開始對隱喻(metaphor)的問題很感興趣，從此一直延伸到我現在的研究主題之一：當代社會科學兩種主導性的隱喻，一個是戰爭

隱喻，另一個是市場隱喻。雷科夫的那本書《我們賴以生存的隱喻》(*Metaphors We Live By*)，我還放在離我最近的書架上。所以，鄧老師的書處理了很多相關的問題，讓我感到親近。這是第一個感到高興的原因。

第二個原因是，鄧老師的核心哲學關懷是要打造一個公民共同體，並試圖用公民哲學的方式來實踐。可以看到公民哲學背後有很強烈的實踐性格。正因為它有很強烈的實踐性格，在這個意義上，我認為它非常值得也應該要跟國內外從事審議民主研究與實作的人對話。

我今天的講題叫〈呼籲系統轉向：我讀《公民哲學》〉(*A Call for a “Systemic Turn”: Comments on Civic Philosophy*)。「系統轉向」來自於審議民主理論晚近的發展。我認為晚近審議民主的發展，剛好也可以回應《公民哲學》裡面的一些問題。

我先引用幾段話，^[2]是讓我讀了非常有感的文字。首先這一段討論了「故事地位」跟「故事思考」，它說：「實踐智慧的起點是故事思考。我們在實踐上、思考上必須要求人人都享有如下的故事地位」(v)。重點在「尊重一個人最起碼的要求是承認他開啟新的情節、調節意涵的故事地位」(v)。我認為這是公民哲學非常重要的規範基礎，就要承認人人平等地開啟故事，訴說自己的故事、訴說自己生命經驗的地位。

我再引用一段話。鄧老師接下來談到如何從故事地位過渡到公民地位。書中說：「共同體……是融會感性、智性、實踐理性，以及因果網絡路徑依賴拓展開來中，人與人交會綰合在一起的行動故事與歷史。公民共同體不是智性建構的產物，而是在正視深度歧見中，從故事地位走向公民地位，在民主憲政與自由平等的基準上，秉持關懷弱勢、減少苦難的政策原則，包括底線及政商合宜區隔的原則，以及重視在地智慧、聆聽他者心聲、善解歧見、善用衝突、願意各退一步的行動原則，調節我們既有共同體裡無從迴避的紛爭中所成就的命運共同體。只要多數公民理解並願意正視深度歧見，我們就有完善公民共同體的起點」(207)。

以上兩段話跟我在政治或社會上的核心關懷非常相關。我做一個簡單的摘要：《公民哲學》強調「實踐智慧的起點是故事思考」、「理解並願意正視深度歧見」、「重視在地智慧、聆聽他者心聲」、「從故事地位走向公民地位」，

乃至「關懷弱勢、減少苦難、重視公益與公議」(101)。我感到很好奇，這不恰恰都是審議民主(deliberative democracy)長期以來的核心關懷嗎？但我感到疑惑的是，這本書幾乎完全不處理審議民主的理論與實作，審議民主似乎不在這本書的視野當中。

以下，我認為至少有五個理由，讓這本書應該跟審議民主對話。我指的對話，不是在文獻回顧的意義上對話，不是說沒有處理到某份文獻，因此在學術上有缺陷，而是兩者在背後的那個規範性的政治倫理學，其實具有高度的共通性。

第一個是，《公民哲學》的核心論點（如「看到深度歧見的問題，理解背後的道理，以及其中的調節與緩和之道」）與審議民主理論有高度的親近性。一句話總結審議民主理論的核心論點：透過說理與聆聽，找出相互理解與尊重、轉化彼此的偏好、形塑「共識」或「共事」的可能性。我認為兩者有非常高度的親近性。

第二個是，審議民主理論四十年來面臨的挑戰，《公民哲學》也一樣必須面對。因為背後它們想要推動的所謂「公民共同體」，其實高度類似。所以，在這個意義上而言，我認為應該要處理審議民主的問題。當然，反過來說，我認為臺灣的審議民主理論研究者或推動者也應該要仔細閱讀鄧老師的這本書，因為臺灣的審議民主推動者比較不習慣進行細膩的哲學思考。很多人都把焦點擺在實作，就是設想一個制度，並推動落實那個制度，但很少去做細膩的概念思辨。我覺得其實雙方可以互補。

過去的審議民主理論經常遇到一個挑戰，可能來自於「差異民主」、「基進民主」(radical democracy)或者尚塔爾·墨菲(Chantal Mouffe)最近講的「左翼民粹」(left-wing populism)——她高舉這個旗幟，說：「我們不要共識，我為什麼要與你有共識，我要的是『左翼民粹』」。比如說，對墨菲而言，他認為政治的本質就是「把敵人(enemy)轉化為對手(adversary)」，而民主的任務就是「把敵對關係轉化為較量關係」(Chantal Mouffe 語)，而不是要去弭平歧見。從墨菲的角度來看，這本書或者審議民主可能都太過天真了，因為他們都忽略了，真正的政治性(the political)是社會中無法被完全根除的差異、衝突與權力關係。在這個問題上，審議民主已經被批評三十年了，《公

民哲學》這本書也會遭到類似的挑戰。所以，在這個意義上面，兩者是值得對話的。

第三個是，審議民主發展到今天約四十年，已經發展出很多細膩的哲學論證。比如說，我這個學期與李宛儒老師合開一門審議民主的課，我們就帶學生讀了一本 *Mapping and Measuring Deliberation: Towards a New Deliberative Quality*，裡面有許多細緻的哲學論證，有對許多概念進行區辨與深化。我認為這也滿值得公民哲學參考，去深化自己的某些論點。晚近一個很重要的發展是，審議民主理論家會去非常仔細地區辨審議在不同的脈絡下，到底發揮什麼樣不同的作用？當它發揮不同的作用時，跟整個民主體制，又可以產生怎麼樣的扣連關係？

第四個是，九〇年代以後，審議民主有所謂的「制度轉向」跟「經驗轉向」。在制度上，有愈來愈多的學者投入制度的打造；「經驗轉向」指的則是我們去觀察這些制度的創新跟設計，在經驗上做個總結。不管在全球的其它國家或臺灣，我們都累積了非常寶貴的經驗。臺灣已經推動了快要二十年的公民會議。而近五年，在各個縣市、各個政府單位，都在推動參與式預算等等，其實在理論或經驗上都可以刺激進一步的思考。公民哲學如果要扎根在臺灣的土壤裡面，就不應該忽略臺灣累積的經驗。第五個是，審議民主晚近發展出一套「系統轉向」。

以下我舉幾個例子，來論證為什麼審議民主的研究發現與公民哲學是高度相關的。第一個例子是，我們在國內外看到很多文獻，都告訴我們審議這套東西其實很適合高度分裂、充滿歧見的社會。因為過去有一種說法，說審議只適合於差異不大的社會，大家才能坐下來好好談。但經驗研究發現高度分裂的兩極化社會其實反倒適合使用審議，從南非、土耳其、波士尼亞、比利時到北愛爾蘭都是如此。研究發現，結構嚴謹的微型公眾，比如說公民會議或工作坊，透過一定程序去規範的審議架構，其實在特定條件下能夠促成團體與團體的相互尊重，甚至是和解。它有經驗證據，不只是哲學家的理想或空想。

這類微型公眾不一定要強求「共識」，它最大的貢獻在於能夠對各方的衝突找出彼此能接受的「暫訂協議」(working agreement)。所以，不見得是「共

識」(consensus)。我可能還是不贊成你背後那一套的原型思考模式，但在當下，我願意接受某些東西。在一個高度分裂、有歧見的社會，有「暫訂協議」是非常重要的事。審議民主理論已經討論到這個問題了。

第二個例子：審議民主理論經常在處理「極化」(polarization)的現象。如果一個社會在重大議題上呈現兩極化的對立，就像我們在美國、臺灣都發現類似的狀況。極化的現象通常出現在高度同質的團體內部，也就是同溫層內會不斷地強化自己原來的意見或偏見。透過嚴謹程序的審議，我們有機會讓同溫層接觸到異溫層，有機會聽到異溫層的其他公民訴說自己的生命經驗。所以，不是只有你有生命經驗，其他人也有。這種透過說故事(narrative)的方式，其實經常運用在這種高度極化的審議，且被證明是高度有效的。故事思考不是只有反同方才有，支持同婚的一方也可講出各式各樣的動人故事，包括我以前在台大的老師畢安生的故事。重點是能否創造出一個制度性的管道，讓不同的故事有機會彼此聆聽。

此外，我覺得可以給大家思考的一個問題就是：「極化」是否一定是不好的？我認為不見得，因為要看脈絡。「極化」在某些狀況下，可能是受壓迫者試圖凝聚集體的共識跟發聲的方式。所以，對外人來說，你可能很極化、很極端。可是，對受壓迫者來講，那可能是他們唯一的發聲可能性。我不覺得只要是「極化」就一定是錯誤的或者必須要緩解的，還是要扣連到整個脈絡底下，它以什麼樣的形式表現出來。

第三個例子：我覺得可以跟公民哲學對話的部分，審議民主理論很強調：審議並不只是一種「討論」(discussion)。審議遠遠不只是討論，重要的是參與討論的人要採取「審議立場」(deliberative stance)。重點是，要保持心態的開放，要相互的聆聽。所以，我認為所謂的「審議的核心」(deliberative core)大概有兩個面向：一個是說理(reason-giving)，你要能夠針對你自己的立場提出理由。這個理由不見得是學術性的理由，也可以是故事性的理由。第二個是要聆聽(listening)。這些「核心」的原則要如何發揮最大的效益？我認為需要藉助精心設計與導引的審議模式。這個就是過去審議民主所謂的「制度轉向」很重要的貢獻，因為它創造出“civic publics”，讓這種情境有可能出現。所以，我覺得這方面其實有非常多的理論跟實踐上的經驗，公民哲學如果不處理，會錯失掉一些進一步深化論證的可能性。

雖然「系統轉向」的問題沒機會多講。《公民哲學》裏寫得非常好。鄧老師說：「本文樂觀地相信，只要雙方願意正視，衝突就可緩和，就有希望彼此能在相當程度上瞭解對方的想法、感覺及其真心所珍惜與期待的，並在折衝的過程中從故事地位走向公民地位，建立起彼此包容或容忍的制度性方案」(215)。我非常贊成，而且我認為長年在推動審議民主的人，其實就是在追求這樣的理想價值。我們也許不是想要建立某個「共識」(consensus)，但我們想要建立某種的「後設共識」(meta-consensus)，也就是說：我們知道我們沒有共識，但我們在知道當下沒有共識的情境下，仍願意彼此尊重，並找出一個當下可以一起行動的方案。這就是「後設共識」的價值所在，也是我認為審議民主發展三、四十年來很重要的暫時結論

賴錫三

很高興鄧老師今天來到中山大學。這一年來，我和林明照透過臺大哲學系和政大的華人文化主體研究中心，舉辦了多次的讀書會來回應鄧老師即將出版的《公民哲學》這本新書。也準備六月份在臺大籌辦一個「公民道家與深度歧見」工作坊，發表論文並集結專書，一方面發展公民道家的當代可能性，另一方面以古典思想回應「深度歧見」。今天，除了哲學所的楊婉儀所長、洪世謙教授之外，也邀請了社會所萬毓澤教授，希望不同領域的學者們來共同對話，互相激盪。

今天的第一部分，是幾位老師個別對鄧老師的文章或拋出的議題，先進行回應。而第二個部分，我們將進入交叉對話。我先把個人的回應、基本的想法，先報告給大家。首先我透過桑塔格(Susan Sontag)《疾病的隱喻》來做為回應的開端，我對鄧老師《公民哲學》這本書的核心概念「深度歧見」，首先從疾病的隱喻角度提出我的觀察。我嘗試用病毒與治療的隱喻，將鄧老師對多元民主所產生的深度歧見之診斷，重新描述如下：從威權到民主，雖然走出威權時代「不必溝通」的寡頭狀態（因為彼時是由上而下、思想一元的一統狀態），走向民主時代而打開了眾聲喧嘩的多元活力，整個思想的解放，如剛剛鄧老師談到的「不是沒有理論，而是太多理論」，在看似前景一片大好的民主時代，《公民哲學》這本書診斷出一種我把它叫做「民主的新型病毒」。這種病毒具有瓦解民主本身的一種深層危機，他進一步把這種新型病毒描述為「深度歧見」。弔詭在於，才告別了「不必溝通」的威權

舊病毒，民主時代才起步向前沒多久，卻又演化出了讓人舉步維艱的民主新病毒。而鄧老師認為這是民主時代目前最困難的核心問題。

他呼籲正面承認深度歧見。那什麼叫「正面承認」？從他這本書的討論裡面，他認為很多人所說的歧見、面對深度歧見，其實並沒有真正徹底碰到深度歧見的問題，低估了深度歧見的深度與難度。正面承認深度歧見，不是低估輕忽，甚至視而不見。其次，他主張「調解」問題，而不是「解決」問題。在我看來，這裡有個深刻的洞察或者嚴肅的主張，也就是我們沒辦法「終極解決」深度歧見，因為一旦終極解決深度歧見，同時也就殺死了民主自體。這裡再度有種弔詭存在，殺死深度歧見幾乎等於殺死民主自體。所以，從《疾病的隱喻》來觀察，他的「調解」說法，反而帶有與病毒和平共生的另類思維，甚至藉由「深度歧見」的病毒，而演化出更好的溝通與調解的修養能力。深度歧見雖然可能帶來民主自毀的病毒危機，但同時它也可能促生出更具柔軟與包容力的公民共同體之抗體。我認為從《疾病的隱喻》來看這本書，正是想要催生出「共生」與「調節」的柔性抗體。

剛才談到雷科夫的「心智多樣性」的觀點。在我的觀察，它涉及了方法論的轉向。雷科夫提出了「新啟蒙」的概念，對於於「啟蒙」時代相信有「普遍理性」、「共通理性」可以終極解決歧見問題，再怎麼深度的歧見總還是可以透過所謂理性（更理性、真理性），來達成共識而解決問題。他反省了羅爾斯(John Rawls)的「理性優先」（雖然有所限制，理性仍然作為優先原則），雷科夫轉而強調「心智多樣性」跟「多元平等性」。這裡有個理性解放的哲學轉向。而鄧老師剛才也談了第一哲學，從古典時期的形上學到啟蒙時代的知識論，再到公民時代的政治哲學，的更替演變歷程。我認為這裡有個西方哲學長期以來，那種尋找根本、建立基礎的「奠基性思維」，不管是形上學的奠基，還是知識論的奠基。而「心智多樣性」則轉向一種「水平性思維」，「水平性思維」也可以說是「後形上學的思維」，它強調的是心智多樣性跟維度多面性。這不只是說，每一個人在這個水平世界的公民時代裡屬於多元的個體存在，而且每一個人身上，包括你我自身的心智狀態也是多樣性的，而不是同一性狀態。因此，我們不必以理性優先，或者以某種思維方式做為解決問題的絕對優先性原則或者奠基性原則。關連到這一點，我認為很有意思的是，鄧老師特別喜歡提出「故事情境」、「故事連

動」，也就是故事對形塑一個人的認同、形塑一個人的觀點，背後深藏著曲折折的情感性基礎。這也是為什麼他要把「故事地位」提舉出來。剛剛，萬毓澤也提到這一點，他是從審議式民主的角度說，「聆聽故事」對審議式民主也很重要，有其地位。

我再提供給大家一個角度來做觀察，也就是有關「在地實踐智慧」的參與。鄧老師的前一本書是處理《公民儒學》，而這本書叫做《公民哲學》。這兩本書，鄧老師都一再強調「在地實踐智慧」的參與。萬老師剛剛也提到審議民主在臺灣這些年來所累積的在地實踐經驗與智慧，不該被鄧老師這本書給跳過。他們所提及的在地實踐智慧或經驗，沒有完全重疊。鄧老師強調在地實踐智慧的參與時，請注意，他非常著重古典傳統智慧，在經過時間的歷練跟淘洗之後，依然在我們的生活世界，可以成為參與當前公民時代的資源，甚至思想接枝。不管過去的《公民儒學》，或者現在的《公民哲學》，他不斷運用到傳統的古典智慧，例如儒家、道家、莊子，及其它思想資源。從他的思考脈絡裡，他認為西方的現代性危機，包括民主衰弱的危機，都不能只依賴西方的理論資源，而是包括臺灣所遺留的漢學傳承智慧，依然可以在價值重估的選擇性繼承之下，成為在地實踐智慧而成為參與時代挑戰的回應方案。

就在這一點上面，「深度歧見」不只是現代公民社會的時代現象。從〈齊物論〉的角度來說，「歧見」乃至「深度歧見」，涉及到了「儒墨是非」的問題。對《莊子》來說，「歧見」根本是交互主體性的必然存在現象。我們根本無所逃於歧見的生活事實，而且也沒有一勞永逸解決深度歧見的終極方案。可是，也絕不表示我們只能停在相對主義而束手無策。在〈齊物論〉裡面，也談到如何避免「是其所非而非其所是」這種「自師成心」的無窮爭端，例如談到「以明」、「環中」、「兩行」，種種涉及自我反省與轉化修養的概念或隱喻，讓我們在面對深度歧見時，不停留在相對主義的理論競爭，而是將歧見的差異演化成共生的雙贏哲學。我暫時沒辦法深談《莊子》和深度歧見的對話潛力，我已經寫了文章在「公民道家與深度歧見」的第二次讀書會中發表，比較完整地進行了實驗性的對話嘗試。

今年六月林明照和我，即將跟臺大哲學系舉辦公民哲學的工作坊。除了道家哲學的專家之外，也找了不同領域的學者。一方面，要把傳統的實踐智

慧放在當代脈絡裡面來。另一方面，也希望順著鄧老師所搭建的平台，繼續擴深、擴展。我個人對儒學有更多的批判性反省，而我個人認為在鄧老師所選用的在地實踐智慧的古典資源中，《莊子》的〈齊物論〉、〈人間世〉和〈天下〉篇，對他的「深度歧見」說法，能夠給出的呼應乃至深化，可能遠比他目前所運用的儒學資源，還要更深刻也更相契。

最後回到同婚議題。鄧老師以臺灣同婚爭議來作為深度歧見，如何面對、如何調解的試金石，我覺得非常有意義。他以臺灣近年來同婚議題的深度歧見為例，強調他的公民哲學想要提出的邀請，他常常使用「邀請」這個字，不是理論的辯論，而是邀請對方，讓雙方都正視這種不同故事起點導致的深度歧見與價值觀點的衝突。鄧老師樂觀地相信，只要雙方都願意正視，衝突就可緩和，就有希望彼此能相當程度瞭解雙方的想法、感覺，並在折衝過程中，從故事地位走向公民地位。共同建立起彼此包容或容忍的制度性方案。對於書中一些想法和細節，萬老師剛剛從審議式民主的脈絡做了一些回應，認為鄧老師的這本書比較沒有從制度性的方式去思考，我想鄧老師待會兒會回應。我們大約從鄧老師的上述表述中，可以看到他所謂深度歧見的調節，相當程度體現了〈齊物論〉的「和之以是非」。但這個「和」，並不是說歧見被彌平或消失了，也不是妥協的「和」。他的調節之「和」，是想讓極端的善惡鬥爭，也就是那種認為對方全錯，甚至以對方為惡的戲劇性鬥爭，被轉化為「故事不同」、「視域不同」、「心智不同」的「兩行」對話。換言之，歧見還是存在，可是歧見是為了讓彼此雙方，都在看到自己的同時，保有看見別人的能力。或者說，意識到，自己也是處於「有所見也有所不見」的「一偏」狀態，反而可能打開一個對話跟轉化的空隙，一個兩行對話與共生共存的「虛心空間」。公民哲學建立在「故事地位」的多元差異與不可化約性，「故事地位」是「公民地位」的核心的基礎。可是也不能停留在「故事地位」，一旦停留在「故事地位」，就會有相對主義的陷阱。所以也要走出自己的「故事地位」，保持傾聽對方的「兩行」能力，這樣才更有機會彼此位移、彼此擴大，讓「故事地位」和「公民地位」，交織在一起。

鄧老師嘗試分析臺灣同婚爭議的支持方和反對方，他把雙方立場視為善與善，而非善與惡的衝突。兩者是觀點位置的不同，並分屬不同的家國想像，

如何不以真理跟正義自居，而是「退後一步」地去設想，對方也可能有它的合理性脈絡。「伴侶關係」是怎麼建構，除了「條件性思考」，它怎麼建構它的故事敘述。「親子關係」，除了「原型式思考」，也有它的動人故事。而這兩種不同的「關係」敘述與建構，背後也各自反映了出不同的理想類型。面對差異巨大並帶有兩相沖突的認知模式，雙方如何重新設想，並調解出比自己原先設想還更具包容與彈性的更新方案。這是鄧老師的邀請與期待，他不是要提供一個終極的解決，而是邀請兩邊都「退後一步」，以打開傾聽對方的空間，並期待由此「後退」反而帶來迂迴「向前」的弔詭潛力。在我的觀察裡面，「退後一步」，類似《莊子》所講的「虛心」對照於「成心」。也就是不把我的觀點絕對化，而是把我的觀點暫時懸擱起來。「退後一步」的這種懸擱態度與能力，並不只是理性的自我反省而已，同時也具有感同身受對方觀點的柔軟性和情感性。這種態度，不以醫生自居，不以真理自居，不以單向教導和片面批判來鄙視對方。而這種柔性力量，可能更具有轉化力量。

最後，我要結論在回應萬毓澤所提出的制度性問題。正視深度歧見，納入故事脈絡，是希望共享的「間隙」或「餘地」能被打開。可是要打開具有同情共感的虛心態度或傾聽能力，我認為還是得要具備主體性修養。沒有主體性的修養，沒有「自我虛化」的修養能力，觀點的位移，如何可能。故事的分享，談何容易？歧見的寬容空間在哪裡？《公民哲學》的所謂「哲學」，在我的讀法裡，是不能不納入一個主體「修養」的維度。如何讓「真理自居」的固執心態被鬆軟，以打開深度歧見的裂隙，讓不同意見找到相互轉化的餘地。不是說制度不重要，我相信萬老師所參與的審議式民主，已經累積很多值得參考的制度性成果。可是單單依靠「制度性設計」（比如哈伯瑪斯所謂理想溝通情境的設立），想要獲得深度歧見的解決，我認為困難度很高。制度的設計和落實，有它迫切性和必要性，但我認為一定要再帶入「公民修養」這個自我轉化的向度。逆轉我對他人片面而單向的批判，讓自己的公民身分成為「複數而柔軟」的調解通道。

楊婉儀

這議題，其實我應該算是外行。因此，我就僅從我自己的研究跟相關的想法提出幾個問題。第一個，剛剛鄧老師提到支持同婚跟反對同婚的兩個點：

一個從伴侶關係為主導，另外一個是以親子關係為主導。可是，我覺得，對我來說，這兩個歸納出來的結論似乎還不是最終極的點。如果是真正以親子關係為主導的話，那事實上不要說同婚的、就算不是同婚的，很多結婚的人都不生小孩。所以，在一個意義上，我覺得以親子關係為主導去展開對於同婚的反對，事實上這只是一個藉口而已。那它背後所涉及的問題我覺得是一種恐懼。包含了一個人對他所不熟悉的、不安的或未知的恐懼，或許這其實才是重點。也就是說，恐懼不只存在於今天的同婚議題上，綜觀歷史，只要有新的事物、新的制度出現，總是會有一批人恐懼於這個新事物的發生和可能性，以致於他們會去反對、抵抗、抵擋它。所以，如果允許我從這個點來開展整個問題的可能性，接下來值得注意的問題將關乎剛剛鄧老師提到兩個善之間的相互對立。我覺得，只有當每一個人都是「理想化的公民」時，我們才可能從兩個善相互對立的向度去談，也就是說：我承認你是善，而我也是善。因為我們已經彼此接受對方是合理的，故而同意我們只是意見不一樣。而如果我們的社會能夠走到這個地步，也才能夠實現剛剛審議民主講的，雖然我不同意你，但我會接受你、尊重你，並因而不再有相互對立的衝突問題。可是，從我個人有限的理解，我覺得大部分的人都沒有走到所謂「理想化的公民」這個地步。這也許關乎某種思考模態：如果我不只覺得我是對的，而且我還必須跟你強調我是對的時候，往往我已經首先假想對方是錯的或惡的。因為我必須改變你，所以我要把我想講的講給你聽，透過我陳述的各種道理和理論來改變你，因為我覺得你是錯的。所以，這裡有一個根本的問題，就是善惡二元的問題。善惡二元的問題及其衝突與對立，其實不來自於我們理性地區分清楚什麼是善、什麼是惡，正好是我們在情感的恐懼當中走不到理性的層次。當我們為了保護自己而以自身為中心的時候，在我們這種極化狀態、自我防衛當中，對方被預想成惡的。因而，他走不到剛剛所說的這種善與善的衝突關係。所以，我覺得善惡二元的問題根本上來自於恐懼、來自於我們對於新事物的不能接受。而這會成為在同婚議題上或其他不同的議題上，我們根本無法聽別人的任何語言的關鍵原因。

如果從這個點，我們再進一步去談所謂「共同體」的意涵。將發現，如果整個群體已經進入我剛剛所說的狀態時，當人們發出共同的聲音、共同的

聚合在一起，為了捍衛自己的觀點和立場而構成所謂「共同體」時，不難發現這個時候的主張是不容挑戰的。而所謂「共同」的意思將被詮釋為，你的意見必須跟我一樣，也就是「同溫層」的意涵。所以，我們今天說：「同溫層要走出來」，它不是這麼容易。當我們假想每一個人都是理性的公民時，我們可以有一套理論說法。可是，當「我們假想每一個人都是理性的公民，所以我們有一套理論說法」的時候，事實上或者實際上卻不是這樣子。正因為事實不是這樣子，才会有重新來談這個議題的需要。所以，我覺得「共同體」的意涵，是需要被反省的。就如同在剛才的脈絡當中所出現的「共同體」，正是排他的。

所以，是不是有可能在這個點上重新談共同體？至少我們承認我的共同體跟你的共同體是不一樣的。在這兩個共同體的差異之間，是否首先有可能從一種情緒互動的意義上展開彼此的關係，然後才進入所謂的「聆聽」。然後，在這個意涵上面，當互動成立的時候，進一步地把所謂的「善惡二元」這個思考重新地解開。意思就是，至少讓彼此接受，我的想法，我不能放棄。但是，我也同意、我也明白、我也理解在你的立場你也是如此思考的。也許只有做到這一點，才有所謂的「善與善之間的兩重對立與可能性」。如果我們今天要談「公民共同體」、談「公民哲學」，我們好像需要一些前在的基礎，先落回到更現實的狀態，就是：並不是每一個人首先都是理性的。在這個情緒層次的交互溝通，還有對於不同的意見和新的事物出現的恐懼之療癒的可能性，對我來說，是更基礎的重點所在。因為在我有限的經驗當中所理解到的是，對很多人來說，他的反對其實不是真正的反對，相反地只要他安心了，他甚至不會反對你。從此向度而言，也許有些人的反對，只是因為他不安而已。而那個不容忽視的不安的力量，往往是非常強大而且暴力的。謝謝。

洪世謙

很開心可以拜讀鄧老師這本新的著作，雖然還在寫作當中。但是鄧老師所關心的，其實跟我非常、非常相近，包括「公民」、「共同體」等概念。我將從以下幾點回應鄧老師。當然，今天談的是同婚。

第一是「公民身分」的問題，這是研究公民哲學或共同體都必須碰觸的問題。鄧老師剛才說到，好像人人都有公民身分，如果沒有公民身分會很慘，他可能是難民。其實在鄧老師的研究裡一定很清楚，這些都是被賦予的身分，他們是作為消極的公民身分。然而，當我們要談公民哲學時，有沒有可能其實更應該談積極的公民身分，尤其談公民哲學時，其實需要更多的實踐與行動。如果談積極的公民身分，相較於以往消極被賦予身分的公民，那我現在要談的是另外一個：有沒有一種公民其實是「生成一公民」(devenir-citoyen)或「未完成公民身分」(une citoyenneté imparfaite)？即他是透過行動，因此成為公民，而不是因為被賦予身分，所以他是公民。正如巴魯赫·史賓諾沙(Baruch de Spinoza)在《神學政治論》裡面的名言：「沒有人是生而做為公民，而是成為公民」(On ne naît pas citoyen, on le devient.)要這樣說的原因是，如果是一位被賦予身分的公民，他可能是從個體出發的公民，即他不是活在與他人共在，具有社會關係、社會連結的公民。我想談的是，如果有一種實踐的公民，他必然會連帶著他者而出現。藉著艾蒂安·巴里巴爾(Étienne Balibar)的說法，稱之為「跨個體公民」(transindividual citizenship)或所謂「共公民」(co-citoyenneté)。簡言之，任何一個身份都是跨個體的，身份同時涉及個體和集體，而從不會是二者之一。如同盧梭在《愛彌兒》中的名言：「我們最甜美的存在是關係的和集體的，我們真實的自我，並不全然在我們之中」(Notre plus douce existence est relative et collective, et notre vrai moi n'est pas tout entier en nous)。之所以要強調，思考公民問題必須放在跨個體的脈絡下，是因為我們每一個人之所以能得到個體權利的保障，不光是靠我們個人爭取來的，因為很顯然國家還是會侵害公民的權利。公民的權利之所以可以獲得保障，是因為他和其他人息息相關，方使每個個體獲得所謂「公民權利」的保障。所以，公民權利的保障不是由個體而來，而是因為我們和其他人聯合並共同爭取、維護的。

這便涉及了「誰是他者」的問題？並間接影響了如何平等地保障每個人的基本權利。例如，我們現在在談移工、偷渡者、非法居留、無國籍、甚至難民。看起來，他們至少在國籍上被認定不是公民，而事實上他們卻和我們活在同一個社群或同一個共同體之中。某個意義上，如果我們要實現「未

完成公民」或者「公民主體」(citizen subject)這個理念，他們的行動或他們與我們的共同行動，才讓我們的權利能獲得更好的保障。最好的例子是，本勞與外勞的薪資是否應該脫鉤的問題？如果我們今天不捍衛外勞的薪資，讓他們的薪資與本勞同樣的話，事實上本勞的勞動權或薪資一樣會受到影響，因為雇主在成本的考量下，會僱用更廉價的勞動力，且不思改善勞動環境與條件。那對本勞來說，除了一再被壓低工資，甚至面臨失業的風險外，本勞的勞動環境亦處於高風險之中。換句話說，本勞的勞動權保障，是因為我們共同捍衛那些不被視為公民的「他們」，即移工、甚或是失聯移工。所以，我想與鄧老師分享的第一點是，也許「公民」的概念可以更民主化、基進化(radicalize)。公民身分不是被劃定、被指派，公民身分必須是透過民主及參與，才使參與者賦予了自身具有公民身分。即公民身份不是靜態的資格，而是主動的、展開的，在行動中才落實其身份。也因此我們可以將公民身份視為爭議/民主的場域，即其成員並不限於既定成員，而其展開的場域也不僅在既有制度，而是各種異者以及各種議題交會之處。

談行動或實踐的公民身分，是希望回應鄧老師的第二個觀點，即「善善衝突」的問題。剛剛婉儀其實也說了很多。如果只是把對方預想成「善善衝突」，是否還能談論惡的問題？因為在哲學中，不可能不討論惡是什麼？如果我們都覺得是「善善衝突」，那惡的問題能不能討論？這是一個，但這不是我要談的重點，因為剛剛婉儀其實也說滿多。我想接續著第一點談到的，將公民身份視為爭議/民主的場域，之所以不要害怕衝突，之所以需要衝突，包括我們在實踐的過程中所引發的衝突。衝突，並不是為了單純反對或推翻某些事情，衝突作為某種介入或轉化(transforme)，才有可能打破或挪移某些空間。換句話說，它不是為了要說明自己的正確，而是它透過介入而產生某種間隙，進而展開對話或至少保留某些改變的可能空間。這個，錫三也有說，介入產生某種間隙，這種間隙有可能模糊(ambiguity)或挪移鄧老師說的原型思考。以同婚的例子來說，性別平權運動作為一種介入行動，是因為要模糊某些原型思考，例如，對於家庭的原型思考、對於愛情的原型思考、對於性別的原型思考、對於婚姻的原型思考。這種模糊邊界界線，進而出現的對話空間，才讓我們可以更進一步徹底思考，到底什麼是婚姻、什麼是愛情、什麼是性別等等。如果沒有這種介入，我們便僅能在既定的

原型思考中判定善惡是非，無法敞開新的可能性或者另一種傳科意義下的認識論。換句話說，不是要反對以往的人怎麼認定家庭、愛情、婚姻、性別等，並非要一次性地全盤推翻或否定。而是如果沒有介入所產生的間隙，我們無從更細緻地、更情感地、更多元地討論其他可能性。也因此公民作為「衝突的場域」，才實現了我們前述的積極、主動、展開的公民身分，也就是公民身分的民主化或基進化。

此外，之所以要介入、產生空間的另外一個原因，是因為我想再說明一件事，即一個社會可以同時有好多套制度並存，而不只是某一種必然樣態。譬如說，剛才講的是主張要修改民法的人。但性別平權運動中，還有另外一群最後不得已，接受訂定專法的人。他們的主張是，這個社會以往的婚姻或民法制度，都是在一夫一妻或雙性戀的框架下，並將此視為合法的婚姻制度。但如果在既有的民法之外，同時出現一套同婚專法，這同婚專法同時保障了鄧老師書上所寫，包括財產、醫療、撫養等權利。換言之，若同婚專法能夠既保障一些基本權利，又可以保障婚姻關係，它便說明了這個社會可以同時有兩套不同的婚姻制度並行，而且不同的人在這裡面都可獲得他想要的。之所以要談衝突，是因為由它所產生的間隙，讓本來的原型思考可以被挪移，可以產生對話空間，或讓這個世界本來以為只有單一價值，有另外一個價值系統同時並行的可能性。正如鄧老師引述雷科夫所言：「在原型思考裡，類別未必有明確的界線，而且有時界線是可爭議、可商榷、可拓展的」(216)。綜言之，比較傳科式的說法，每一套知識都有其構成的內部秩序，這種知識型圖示(epistemological)決定了知識形式、方法框架和真理判準。於是我們的工作應該是去考察這些知識分類的標準、規則以及內部構成的結構，並且挖掘在同時期不同的知識型，以重新界定知識和真理的界閾(threshold)。

其次，關於衝突，也許不必然要擔心。鄧老師強調「善善衝突」，這其實是一個理論上的困擾（前面提過，我們是否可能陷入無法談論「惡」的困擾）。因為即便是「善惡衝突」，也不盡然是壞事。衝突所產生的空間，反而讓我們能更細緻、更徹底、更多可能性的討論。尤其是，毓澤也提到的審議式民主，他剛好用到墨菲。審議式民主最常被質疑之處，在於太過強調共識，反而忽略在共識之外，永遠不被聽到聲音的人。如何看待這些無法為自己

發聲或總是被視為「雜音」的人？這是第三個我想要回應鄧老師的觀點，即關於制度，我非常同意，無論如何，我們都需要制度。這制度可能比較像毓澤剛才所說的「暫訂協議」。顯然地，當我們產生共識的同時，意味著有些人被排除在此共識之外。所以，該思考的不單單是已經被畫入我們或者共同體的這些人，而是在制度設計的同時，那些被排除的人怎麼辦？那些人其實也是跟我們活在一起的人。因此我想指出的第三個概念「翻／譯」，意味著翻轉、翻動以及中介，也可以是「翻議」。透過「翻／譯」所造成的改變而形成了一條「介線」(borderland)，即一條介入、中介和介紹(introduce)的線。之所以需要這樣的「介線」，除了有積極的介入、中介、介紹的意義外，更重要的是在模糊一切界線的同時，從來都不是不要界線，不要界線除了讓事情變得虛無而無從討論、無從判斷對錯外，還包括無界線會讓有權力的人更加地擴張界線，而排除更多的「他者」。無界線非但無法解決被排除者的問題，反而讓被排除者的問題無從討論甚或是視而不見。而透過「翻／譯」所撐開的空間，實則是「邊線」或「邊緣」(margin)一個模糊的、未定的空間，因此我稱其為「介線」。我們可以玩一下文字遊戲／歧義，當我們試圖“tracing a border”時，“tracing”除了繪製，亦是追蹤，當然也意味著界線只是一套痕跡，它處於一種隨時變動之中而無從論及固定本質。因此，「介線」是空間概念、是變動的，而非作為固定邊界，其目的在於讓主體知道，有一個他者、差異存在。介線的意義在於，既可以看到他者，也可以重新理解主體位置。只有透過這種「翻／譯」、「介線」，我們才有可能「翻議」，也就是在形成共識、制定制度的同時，不斷地重新協議並且看見他者、差異的可能性，讓制度保持著開放性。

對我來說，一個制度總是暫時性的協議，並因此保持著開放性與張力。一個比較好的制度，就像多孔縫的石頭。其意味著，群體之中一定會有不同的意見來回穿梭，但是不同意見的人，總能在此制度中找到其安居、生存之處所。多孔縫石頭因其孔縫而能流通，而不是固化地排除了不適合生存之人。因此，不管是制度或共同體（我習慣翻譯為「共通體」），它應是包含著交流、互動、對話、協議、衝突等因素，透過「翻／譯」，我們達成暫時協議，而不是共識。所以，不盡然只能以共識作為設計制度的方式，多

孔縫的制度亦是設計制度時可思考的方向。愈是無法形成共識，反而越可能深刻地討論。共識一旦出現，就同時出現排除。

我就以「公民身分民主化」、公民身分作為「衝突的場域」以及「翻譯的介線」三個論點，回應鄧老師的「公民身分」、「善善衝突」和「制度設計」，也與鄧老師分享。

賴錫三

游院長請我代為主持，今天第二部分的交叉對話。我先邀請鄧老師，就他記憶所及的部分先做回應。再請幾位回應人，做下一波的交叉對話。

鄧育仁

我倒著回應好了。第一位就是從洪世謙老師所提到的。我剛才有稍微問一下，他的這幾點是在批評我，還是跟我講同樣的意見？因為我愈聽愈覺得，他好像在跟我講同樣的意見，只是從不同的角度發展同樣的觀點。比如說，他好像覺得不要追求共識。而我所謂的「深度歧見」就是無法建立共識的地方。一旦要建立共識，就是有權力的人一定要用到強制手段或者收買的手段，又或者其它非武力的方式。剛剛我說，把建立共識擺在第一位，恐怕是欺負弱勢的絕招，而且是義正嚴辭、光明正大的絕招。要建立共識，共識就是我的意見。我澄清一下，共識不是第一個要被建立的，特別是面對深度歧見的時候。第一個要被建立的是傾心聆聽，如果把說服當作面對深度歧見的第一步的話，要人家來聽你講話，通常是已經比較有權力了。要說服別人的時候，才會把建立共識擺在第一步。

第二個，被排除的人，怎麼辦？深度歧見就是要重視這樣的人，或者換句話來講，我一直認為傳統以來用「理性」與「非理性」的這種框架來思考問題不是很恰當。所以，我開始用「心智多樣性」來思考、來面對深度歧見的問題。所謂的「心智多樣性」，我常常用比喻的方式來講，人的心智不會只有理性與非理性。人的心智，若用色彩來比喻，不是只有黑白，還有黑白之間的色調。不只是色調的不一樣，還有紅、橙、藍、綠、靛、紫等各種多樣的繽紛色彩。我會覺得，不應該用「理性與非理性」（或理性與情緒）的對立來面對深度歧見的問題。更好的是，用「心智多樣性」的角度

來看裡面的差異性。在公民的共同體裡面，所展現出來的就是這樣的多樣性，還有它的動態變化。

在《公民哲學》的論述裡面是否害怕衝突。不是要怕衝突，而是要善用衝突。這是明白寫在上面的，要善用衝突。真正怕的是錯誤地把「善善衝突」當作「善惡衝突」來處理。我們要分析思考，把同婚爭議其實是「善善衝突」的情況給分析出來。不要把雙方的衝突當作「善惡衝突」。當然有一些細節沒有談進來，有些是在同志和異性之間的，還有一些是剛才所謂的「邊緣人物」。比如說，我的助理幫我找到東海大學趙彥寧老師的「老 T 的故事」。那個老 T 遭遇更慘，她是更早的同志。美軍時期，她在做陪酒的工作，不過，她卻是個很有陽剛色彩的女子，她有很多老婆，突然這句話講出來，不要被斷章取義：她在不同階段、有不同的同性朋友、同性親密的朋友。她有她們家的關係網絡。這個老 T，現在生活情形如何？各位可以去看趙彥寧老師三篇關於老 T 的故事。老 T 是一群人，讓我印象深刻的是，其中一個老 T 最後發現她得到癌症，然後她跟她的老婆或者是同志的朋友講，她想要回到原生家庭送終。最後，她還是回到原生家庭去了。這中間已經不是「反同」與「支持同志」之間的衝突而已，有比這更複雜一點的生命故事在裡面。可是，這種生命故事在媒體上、在反同與護家之間的衝突裡、在同意與不同意同性婚姻的意見裡，我們是看不到的。這是回應洪世謙老師的話。理論的困境的確是一個困境。困境的問題，不在於說這只是一個深度歧見。我認為，這個困境，在深度歧見裡面，會連結到情緒或情感的問題。用一個詞語來說明它，叫做「深度故事」。這個「深度故事」是一個美國的社會學家霍希爾德(Arlie Russell Hochschild)提出來的，她去訪談茶黨的聚集地的那些人，寫出他們的深度故事。^[3] 剛剛我們講到，要去了解對方或理解對方。而在深度歧見裡面，你去理解對方的時候，知道對方跟你不一樣，有時候帶來的是恐懼，甚至是威脅。對方的存在，就是對我的威脅。所以，才会有「世界不再恐同日」這種要求出現。那也是我們在面對「深度歧見」的時候，不是在理性地分析對方、理性地理解對方。不能用「理性與非理性」、「理性與情緒」的對立來看這個問題，而是要用「心智多樣性」的角度來理解對方的價值取捨，認識他的長處、他的優點、他值得尊敬的地方在哪裡？而不是理性上的支持或不支持。特別是說，如

果我們用傳統的「理性與非理性」、「理性與情緒」的對立來分析這個話題的話，結果可能會得出剛才的想法：對方的存在就是我的威脅。用這種冷靜的態度去分析對方想要什麼、他的價值觀點是什麼。分析出來後，意識到另外一批人跟我們不一樣，那就把他們當成分界。分界的下一步是什麼？把他們除掉。除不掉，就把他們圍堵，圍堵不掉怎麼辦？所以，我想說的是，情緒很重要。我們不只要有深度故事，深度故事就是要讓我們感受他們所感受到的東西、感受他們認為重要的東西。這裡要靠一種深度故事來幫忙。這就是為什麼我在分析衝突的時候，會以楊渡的文學作品為考慮，因為我找不到像那個美國社會學家的分析。我必須以楊渡的作品來反映護家盟所護的是什麼，他們所護的，就是傳承的親情，以親子關係為主導的親情。

洪老師提到公民身分，他提出「共公民」的這個問題。我在書裏面，大概區分公民身分與公民地位。「公民身分」是實際上他有這個身分，比如說，他有中國的公民身分或者他有菲律賓的公民身分等等。「公民地位」是從規範性來講，從民主憲政來談公民地位，就是自由平等、互惠合作、公平合理。這三個規範性概念怎麼把「多元價值」跟「命運共同體」凝聚成「公民共同體」，而不會只是被賦予的、消極的公民身分。從這個角度來說，當然就會涉及洪老師剛才提到的，外勞跟本勞，特別是外勞的問題。在我寫《公民哲學》這本書的時候，還沒有處理到這個議題。不過，我可以先口頭上回答。至少在處理美國政治文化的那個章節，有部分處理到民粹的問題。比如說，川普總統不會講「移工」，他會選擇講「非法移民」。而在臺灣，我們會說「無照勞」或「無照移工」，不會把他們稱作「非法移民」。在這裡，公民共同體或公民哲學會怎麼處理，我還沒有深入地分析，但我會承認這是一個重要的問題。「公民共同體」不會排除掉無照移工，也不會無視無照移工，或只是把他們當作非法移民。

回答楊老師所提到的恐懼。的確，我相信有很多是恐懼的問題，所以才會有「世界不再恐同日」這樣的設定。首先當然是「不要怕」！然後，如果說強調對與錯、要去說服對方、要去改變對方，我相信這是在面對「深度歧見」的時候，很不好的起點。起點還是要聆聽，那聆聽的話，就會牽涉到等一下要談的，也就是萬老師講的審議民主。聆聽，有時候有聽沒有懂，

而且是誤解，這很常見的。是聽了，但是也把對方誤解了。在日常生活中，有些人就是不太會講理由，但他們很有人生的歷練。他們不是學院或者制式教育訓練出來的，我們這些教授、這些研究員講得頭頭是道。但他們不會這樣講道理，他們會一直覺得，你所講的話不太對，那很直接的判斷。在這個情況之下，我會說，公民哲學或哲學的論述，又或者哲學家，能夠做到的事是很有限的，無法化解他們的恐懼。但是，我們能夠做到的是說，從「心智多樣性」的角度進入，去聆聽、去分析、去揣度，然後把雙邊的論述和感受給展開來。畢竟，在公共領域、在社會運動的現場，正反兩邊的論述常常都是被高度簡化的，但仔細去觀察的話，我們會發現其實兩邊內部都還有不一樣的聲音、不一樣的意見。當然，如果是要推行一個社會運動，論述一定要高度簡化。

在高度簡化之下，一邊要平權：你們歧視我，我要平等，我們要保障自由權跟平等權。另一邊則喊說：我要護家、我要愛家。其實話說回來，護家、愛家是很能打動基層民眾的。大家都可以看到，過去的經驗是，大法官釋憲選擇站在自由權與平等權那一邊，他們對於家庭與婚姻的想像，直接參考了美國社會。如果我這個分析沒錯的話，兩造的撞擊點不在於「平等權」跟「護家」，因為同志也能護家，只是他的家跟你的家的想像不一樣。只是在社會運動的現場，雙方不得不簡化，然後展現為社會力量的衝突，其實真正的問題不在於平等權跟愛家護家，而是在於對兩種家庭的理想想像。而在這個底下，反同護家的人說：「我給你們伴侶法或專法」。那同志們不接受，他們是說：「這是另一種歧視」。立一個專法規範同志是另一種歧視。但我覺得，其實同志也可以去爭取說，我來訂立一個伴侶法或專法，但不限於同志，異性戀也可以進來。因為現在民法婚姻章裡面，對性別還是很不平等的，對女性歧視的那種法規，還是很多的。你要爭取伴侶法，我們就制定一個超越性別的、真正平等的伴侶法出來，異性戀要進來也可以，其他性別光譜要進來也可以。性別，不只有兩性、同志，我們可以要求一種高度的性別法。

回應萬毓澤老師。明白這個之後，怎麼接到審議民主呢？剛剛萬老師講了很多點，審議民主有很多優點、有很多適用的地方。但我認為在深度歧見裡面，它若沒有恰當地前置作業的話，直接進入審議民主，不是強者主宰

著審議過程，就是造成更激烈的衝突。這樣一來，你想要暫訂協定不僅達不到，還會爆發更激烈的衝突。我的想像是，若沒有做很好的前置作業，就直接把支持同婚的人和另一群支持護家的人，把他們放在一起協商審議，一定會出很大的問題。當然，審議式民主一定會有前置作業，審議的過程也不是我剛才描述的那樣簡單。

公民哲學或哲學能做什麼？哲學家所能做的，很有限。在前置作業裡面，如果我的分析是正確的話，其實彼此的價值衝突點不在於平權、也不在於護家。兩邊都護家，兩邊也都要求平等、不可歧視對方。那衝突點在哪裡？公民哲學就是把雙方的觀點展現出來。而對於雙邊觀點的發掘，不是直接藉由討論就可以找出來的。我找了一個助理幫我做研究，他是參與同婚運動的、支持同婚的那一邊，一個年輕、剛剛畢業的學生。一開始，他也很反對我的講法，那時候觀點還沒有形成，但慢慢地他先把「平權」跟「護家」這兩種主張提出來。然後，我們進一步地分析，才得到這個結論。如果我的想法是正確的，這裡頭有一個前置作業，就是把「價值衝突點在哪裡」給找出來。這需要做研究，而且是長期的研究，然後才可以搭配審議式民主的相關做法，開始進入審議或協商。所以，公民哲學並沒有要反對審議民主，就像萬毓澤教授你也沒有要反對公民哲學。

第二個，就是公民哲學所做的事有限。但它在這個階段針對的是「深度歧見」。有些我會把它推到「公共哲學」，我把「公民哲學」跟「公共哲學」分開，因為「公民哲學」是我發明的一個詞，我必須把它界定為「深度歧見」。意思是說，它所關心的是「深度歧見」，特別是放在價值的衝突點。衝突點在哪裡？這是公民哲學需要花時間去做的工作。這個工作如果可以進入審議民主，那會是它的前置階段。

最後，回到公民道家，回應賴錫三老師。我覺得病毒說很有趣，與病毒共存這個講法，真的很有趣。一開始，我沒有想到從這個角度來看，可能未來我們要想想繼續怎麼發展。我來講兩點，剛才賴老師也提到，從制度性的角度來談審議民主恐怕是不夠的，而且中國哲學裡面一直強調修養論，這是很重要的。所以，要有一種公民修養的論述。如果從你的角度來看，「公民哲學」除了「公民共同體」之外，公民修養的論述還沒展開。我期待看到這一點，看看我們能不能互補或者互相合作。從修養論來看，特別

是從公民道家的修養論，來看看公民修養要怎麼論述。那當然，我不認為制度能夠解決問題，從來就不認為。

如果大家能夠知道有「深度歧見」這件事情，而且願意面對它或者願意正視它，這樣就很不錯了。如果社會能夠多一點莊子，或者我的說法是有很多的小莊子，那麼一個社會即使有「深度歧見」，通常還會停留在「善善衝突」或善用衝突的「善善衝突」，而不會誤把「善善衝突」變成「善惡衝突」。我認為美國現在有一點把「善善衝突」當作「善惡衝突」來處理。有不少地方，是這個樣子。但是，希望臺灣不要走到這一步。不過，現在是愈來愈激烈了。我對公民修養有高度的期待，還不曉得那些小莊子在哪裡，希望看到有小莊子出來。

第二點，你最後談到「複數而柔軟的調解通道」。「複數」，我想就是多樣性。「柔軟」的話，我打一個問號。我認為有些地方必須強硬，這我們彼此再看看。因為什麼時候該柔軟、什麼時候該強硬，這個要看情境來判斷，不在原則上決定誰是對的、誰是錯的。「複數而柔軟」，但有時候必須強硬。「調解通道」，我個人特別喜歡這個「通」，就是「通道」。剛才，洪老師也提到「通」。我特別注意到「通」，還有一次賴老師跟我提到的耳、目、鼻、口不「通」。就是你的耳、目、鼻、口不「通」的話，就會出問題。你的耳、目、鼻、口「通」的話，就不一樣。即使有問題，問題也會小很多，大概是這個樣子。

賴錫三

這是用了身體的隱喻。《莊子》〈天下〉反諷先秦諸子「各是其所非而非其所是」的「自是非他」現象，就好像耳目口鼻，各有所用，卻不能相通的「一偏」「一曲」之蔽。但如果我們必然要共存共生於天下，若大家只是各自堅持自己的所見所明，卻不能相互傾聽與溝通，結果不是導致「天下大亂」（無法溝通），就是引向「一統天下」的獨斷（不必溝通）。這個比喻告訴我們，耳、目、口、鼻的差異與歧見，原來是不可也不必消彌的。但是「各偏執一曲，而不能相通」的結果，就會讓不同觀點脈絡的歧見，惡化為難以並存的深度歧見。而調節這種深度歧見，則是要回到官能之間雖各有所長，但也必須在共同體之中，擁有自我設限與回應他人的雙重修養。

鄧育仁

我大概總體回答，洪老師的「惡的問題」。我在寫這本書《公民哲學》的時候，沒有處理惡的問題，先暫時擱置。我之所以暫時擱置，第一個，我認為臺灣的民主有各種問題，但臺灣的民主其實是相當不錯的。我認為我們的多元價值的衝突都還在「善善衝突」的階段，有些好像快要變成「善惡衝突」。但我會覺得還在「善善衝突」的階段。所以，我集中精神討論，無論反思上，還是論析上，來處理「善善衝突」的議題。所以在這裡，我不去處理善惡的問題。

賴錫三

我先邀請萬老師，然後幾位朋友可以針對鄧老師回應再交叉對話。

萬毓澤

我覺得我可以從婉儀老師講的善惡相互對立的這個問題出發。我們都希望臺灣重大的深度歧見是善善之間的交鋒。那為什麼可能會滑落到善惡之間的二元？我覺得跟媒介的改變也有關係。現在年輕人習慣使用網路來接收資訊。在演算法的制約底下，你可能容易一直看到跟自己意見相同的意見，這是有物質基礎的。我不太樂觀地認為，在目前媒介發展的態勢底下，很多重大的議題未來都會朝向善惡二元論的方向發展。就在這個意義上，審議民主有它值得借鑒的地方。因為審議民主特別強調的是面對面互動，強調人跟人之間同情互感的能力。網路上很難有這種東西。各位在座很多年輕的學生，是不是看到不高興的事情，就急著謾罵了？大家都這個樣子，我使用網路也常常這樣子，你會有一個被拉入深淵的感覺。

除了媒介的問題外，某些重大的道德爭議可能涉及鄧老師剛才提到的：社運團體在呈現問題的時候，被迫要用比較簡化的方式去呈現。這也是完全可以理解的，因為社會運動需要構框(framing)、需要把話講清楚淺白，所以會犧牲複雜度。但是，社會運動有個好處，就是它可以撐出言論的空間或撐出政策討論的空間。所以，我們不能不需要它。但是，除了這個以外，審議民主可以介入的地方是，它能夠創造一些場合，讓相互聆聽有可能成真。我認為這很重要，因為我們不能只是道德呼籲：「你要相互聆聽、你要聆聽他人」。但是，沒有機會啊！活在網路上的人，沒有機會聆聽他人，怎

麼辦？我覺得應該從學校做起、從學校平常的教育（公民課也好，或者是系務上的討論、所務上的討論），就開始帶入更多平常的面對面互動。在這個學習的過程中，你有機會去聽到跟你意見不一樣的人。審議民主只是用更嚴謹的方式去操作這個東西。那在鄧老師講的比較嚴謹的前置作業之下，讓多元觀點可以呈現出來。我們的操作可能不只是讓人坐下來聊一聊而已，而是在某種程序底下的發言。而且我們可能不只是發言，還可以搭配看紀錄片。很反同的那些人看了紀錄片，可能會打動他：原來支持同婚的人並不是惡魔，是跟我一樣，有血、有肉、有感情的人。所以，要創造一些場合，讓人有機會接觸到這個東西。這就是我講的，公民哲學應該跟審議民主可以對接的地方。我再講得更具體一點，比如說，受過公民哲學的人可以怎麼做？我想到幾個方法。比如說，未來有更多人加入鄧老師的行列，受過公民哲學的訓練，能夠用很清晰的方式把深度歧見給釐清、把背後的邏輯思考給呈現出來。如果我們現在有一群這樣子的人，我們可以擺在哪邊呢？比如說，大家常聽到「公民會議」，如果要辦公民會議，這種人就可以進入公民會議的執行委員會，他可能很知道背後問題的癥結點在哪裡。執委會接下來可以做各種會議的安排，包括會議手冊的撰寫、專家的邀請等。甚至這樣的人也可以進入專家的行列，來跟大家分享：「你們彼此認為彼此是敵人，也許不是那麼簡單。我從公民哲學的角度來分析給大家聽」。這樣子的人，還可以成為分組討論的審議員，他可以擔任桌長，也可以擔任大場的主持人。所以，有很多機會可以落實在制度的運作上面去，是有施力點的。我完全沒有要批評公民哲學的這個意思，它有很強的實踐力道，若能跟我們已經在推行的事務結合起來，它的力道會更強。

賴錫三

萬老師強調他跟鄧老師有一個共識，那就是審議式民主在進行的時候，一定要有好的前置作業。問題是，什麼叫做「好的前置作業」？我相信，審議式民主可能累積了不少具參考性的經驗，但是對我來說，這可能更像是終生的功課，而不只技術能事而已，以為我們只要做了某些前置作業，一群立場不同的人坐下來，就可以達到好的溝通效果。我對於這種更傾向技術性的程序操作，不敢這麼樂觀。我認為一個人如果沒有終生培養，而且從日常生活的歷緣對境，就養成與歧見共生的主體自覺，那麼任何的前置

作業都可能因為低估自我慣性的成心成見，而難以發揮成效。事實上，我們每天都生活在歧見之中，而且經常把歧見處理成深度歧見，包括感情與婚姻。如果我們連最切身的親密關係，都無法鍛練出與歧見共生，乃至將歧見轉化為豐富人生的功課，那麼我會懷疑我們可能在涉及利益的情況下，能与他人面對歧見而共生共榮。換言之，歧見是交互主體性必然要遭遇的日常事件，我們每天可能都在面臨這種存在難題，但是這些難題也同時在培養我們面對自我與他人的調節能力。所以「前置作業」，對我來說會是終生性的，而且必需在日常性生活不斷模擬與學習的功課。這也是我認為在落實制度性實驗之前，能不能順暢的關鍵之一。我覺得主體修養與制度建立，分則兩傷，合則兩利，兩者沒有絕對衝突，當然兩者之間的關係辯證等細節，還需要有許多討論和溝通。

再回到同婚的議題上，在鄧老師的分析裡，他用了「原型思維」這個概念來描述「反同」的基本思維方式。可是這種「原型思維」的描述方式，是否也有可能造成「反同」觀點的被標籤化？鄧老師在書裡，已經儘可能對雙方立場給予脈絡性理解，尤其對「反同方」做了相當同情的敘事與分析。但是「原型思維」這個概念，對我個人，多少類似形上學的思維方式，並暗示「反同方」永遠堅持一個不可改變的理型。如此一來，「原型思維」就好像跳不出意識型態的框架了。就某些反同立場的朋友來觀察，許多人可能有這種準形上學的意識框架，例如深信《聖經》〈創世紀〉對於亞當、夏娃的人類理型描述，也可能來自《易經》「一陰一陽之謂道」的宇宙論原理，這些宗教話語、宇宙原理被視為人間世界的原型基礎，當然也就為婚姻與家庭秩序，奠定了經天緯地一般的倫理價值。這種經常被用來支持傳統婚姻結構的神聖性論述，雖然我不完全反對使用所謂「原型思維」來加以描述與反省，但是我擔心它也可能會簡化「反同方」的差異性。當然我個人要先表明，我並不屬於立場主義式的「反同方」或「同方」，對我而言，任何鮮明的立場主義，都可能把歧見處理成深度歧見。而深度歧見的「成心自師」心態，是更具破壞性的，弔詭的是，它可能來自「反同方」，也可能來自「同方」。我是說，「反同方」可不可以這麼簡單用「原型思維」把它定下來？反過來說，支持同性婚姻的某些朋友們，難道都沒有某種程度的原型思維？他們只有純粹的條件性思維嗎？如果條件性思維裡面也包含有

豐富的故事性，我們去分析這些故事敘述時，可不可能也可以挖掘出某些原型思維的成份？我覺得，這個也必須進行雙邊檢證、雙向反省。

楊婉儀

其實我剛才提的那些問題，來自於一些親近的朋友與他們父親的對話。他們父親所說的就跟鄧老師所講的一樣：「你如果不結婚，我就沒有孫子了，我的財產怎麼辦？」接著當他告訴他父親：「我會生小孩，你不用擔心，我會找一個代理孕母生小孩」。他父親當下就愣住了，他以為他已經理性的回覆了父親，父親應該可以同意。他父親當場還是說：「不行，還是不行」。他就問他父親：「不行的原因是什麼？」，但他父親卻說不出來。這樣的經驗不只一個人有。所以，就好像剛剛鄧老師也提到的：如果我們去跟一般人談這些問題，他們也許會覺得：「你們大學教授講的一些道理，我們聽不懂」。所以，為什麼我一直談人與人關係裡面的療癒問題。我覺得或許對大多數人來說，他們連自己怕什麼都不知道。他們並不如我們所想的，有能力去組織、歸納他們自己恐懼的東西是什麼。他們只是很單純地害怕跟別人不一樣，然後被別人笑。甚至連別人是誰，他們都沒有辦法想像。到底是誰、誰會笑你，他們也說不出來。因而，如果我們今天是從「理想化公民」的向度談問題，將無可避免地跟一般人的想法出現落差。這也是為什麼我會說，也許公民哲學的實踐還需要有前置的療癒過程。也就是，剛剛世謙講的，很多人跟別人在一起，但其實是躲在一種自己的感受當中與別人相處的。所以，他害怕，因為所有人對他來說都是輿論的壓力，因而他必須跟別人一樣。從這個點來看，我的關懷還是會落在怎麼樣療癒人內部的不安和恐懼，並以此為更核心的關鍵點。

鄧育仁

怎麼樣進行？

楊婉儀

我不會再講出另一套道理。我所關心的或許是，透過我的經驗分享讓人放下心防，讓他慢慢明白其實別人跟他所想的不見得是一樣的。比如對於總是覺得別人笑他的人，嘗試讓他知道所謂的別人可能只是他自己的想像不見得真的存在，這是我的做法。藉著將他人的故事分享給他，讓他發現其

實他身上的問題在別人那裡也有。慢慢地、一步一步地解開他心裡面對某一事件的不安。也許他的反對並不是真的，而只是恐懼。若以我們今天談的同志議題為例，也許他不是反對同志議題，癥結只在於內心很怕家裡有一個人跟別人不一樣。至少我這裡有這樣的例子，我遇過這樣的人，我見過這樣的事，而且不下少數。所以，我才會以這個觀點去重新看待這個問題。否則，就好像您剛剛體認到的：「你就是大學教授，不要來跟我說這些道理，沒有用的」。如果我們今天希望的是能夠真正地進入到、深入到某一個人，也就是一般人的狀態當中的時候，我覺得似乎沒有辦法完全避免這樣的問題。至少我們必須預知這樣的可能性，然後讓它成為擾動公民哲學的一個可能，而不是讓公民哲學成為封合的一套理論。也就是說，讓理論能夠適度地被擾動，適度地保持它跟它所無法解決之問題的關係，以此種方式保有它的彈性。否則，它又會成為另一套價值，而別人也只會把它看成另一套價值。如此它也就變成多種理論當中的其中一套而已，並因而失去它扎根在地，成為人與人之間產生穿透性聯繫的可能性。

洪世謙

謝謝鄧老師的回應，我也釐清一下。對於鄧老師的觀點，我的重點並不在同意或反對，而是如果我們都共同關注公民哲學，我試圖找尋不同面向來談論這個問題，或者這也和我的訓練有關，即傳科對知識型的態度。剛剛提到善惡的問題，就我的角度來說。第一，鄧老師說現在臺灣的善惡問題，比較多在於臺灣與中國的關係。但我要問善惡問題，是因為我認為在臺灣的善惡問題，更迫切地可能在轉型正義的問題上。轉型正義對某些人來說，是政治追殺；但對某些人來說，轉型正義其實是因為我們可以瞭解自己的歷史，以便我們這整個政治共通體可以往未來走。所以，「善惡」的問題可以理解為更根本的哲學問題，也就是在當前強調「多（元）」的境況下，我們是否還能討論「真理」、「普遍性」？還是我們要相信多元選項下，一切都該視為「善」？這問題讓我們陷入了一種兩難，即如果所有事情都只能單一決定或者二元決定，多元就沒有出現的可能性，那怎麼辦？然而，只強調多元，卻又可能讓我們陷入無從討論的虛無。換言之，我們面臨了單一價值可能的「胡作非為」以及多元價值可能的「無所作為」。所以，單一與多元之間，真的只能一分為二或者二而一嗎？譬如剛剛毓澤提到的迷因。

民粹的原因之一，在於訊息必須大量、快速地散佈。所以，資訊必須大量簡化，人們才容易接收，因而它一定會形成二元對立。所以我想問，我們能否提出一種思考，即「一」是否其實包括多元，或者「普遍多元」的概念。亦即「一」與「多」、「普遍」與「多元」不是二分的兩極，而是它們彼此含攝、生成。如果我們只談「一」，「一」很可能成為極權，「一」是我們必須避免的。然而，如果我們只談「多」，「多」本身也是問題，它虛無因此無從討論，亦可能導致極權。因此，之所以要談善惡的問題，其實是想更徹底的問，在「一與多」的問題中，我們怎麼去思考這個「一與多」？如何保持某種多元，但它不會被理解成什麼都是「善」，導致什麼都沒辦法談。我們又如何避免只能往某種單一價值決定？這是我現在之所以追問善惡的問題以及我們怎麼談惡的原因。這是第一個補充。

第二個補充是談聆聽他者。可分成兩個部分來談。第一，到底什麼是他者？剛才毓澤也提得很好，如果我們只是從某種主體擴張的方式或者從認識論的方式談論他者，我們就會覺得他者是一個很明確的可辨識對象。然而我們卻忘了，他者也許就在我們日常生活裡。譬如說，反同的人，可能是你我早上起來，街頭巷口遇到的早餐店老闆。他其實不是惡魔形象，但是為什麼我們會有時候把他視為無法溝通的他者？所以，我要講的是，他者也許無法從某種特定的單一形像思考，他者不是一個先在的既定形像，而是因為我們碰觸、遭逢了，因此理解我們跟他是有差異的，所以他者才在我們之中。譬如說，我跟鄧老師其實都認為我們同樣在思考公民權、共同體的問題。但沒想到我們在對談裡，才發現我們其實是有差異的。可是，這個差異並不是因此造成對立，反而這個差異顯現我們彼此有共振但也有微偏。所以，他者其實一直是同一之中存在差異，而差異中又有同。所以，這個他者不是一個特定的對象。

第二：如果他者不是一個特定的對象，我們下一步的問題是，怎麼樣才算是聆聽他者？前一次發言時提過，他者總是與我們共在，因此所謂的聆聽他者，其實是指與我們共振的對象。所以我們之所以要聆聽他者，就像朱迪斯·巴特勒(Judith Butler)說，聆聽他者，不是我在聆聽別人，而是我正在感受我自己可能曾經受過的傷或曾經遺落過的事物。以致於當我們每一個人都知道我們之所以聆聽他者，並不是我們正在幫助別人或者讓某些受

傷的人平復，不是。而是反過頭來，使我們自己本身都可以因為聆聽而重新獲得修復。所以，聆聽不是一種對象式的聆聽，而是因為我們知道我們跟他者常常是共振的關係。

賴錫三

請鄧老師簡短地回應。

鄧育仁

我想從「聆聽」倒回去好了。我畢竟還是做英美哲學訓練出來的。我大概會以歷史來討論這件事情，就是說在政治上聆聽他者的聲音。他者在動態過程中是怎麼出現？應該要懂他人，你不是為了自己去聆聽他人。在政治上的這些弱者，就是需要去聆聽。那聆聽的方式有很多種，不一定是聽他講話，像我剛才提到的社會學家霍希爾德，她就到了那個地區，跟他們一起生活。當然，有一個人帶著她進去，而那個人就是當地人。然後，跟他們坐在一起，融入他們的生活圈。慢慢地在一些場合聊天，不只是聆聽話語，而是聆聽他們的心聲。至於最後怎麼做，再說。她寫了一整套書，為他們寫深度故事。我覺得聆聽，就是像這個樣子去聆聽：「我們這些傾向於民主黨比較左派的人，去聆聽那些極右派的人的故事」。當然，這裡可能還有一個問題，就是說「我到底有沒有弄懂？有沒有弄錯？」但重點還是說，她親身去到了一個弱勢的地方，並且生活在那裡。一般面對弱勢族群，通常我們只是在制度上想說，要怎麼保障他們的尊嚴，在制度上要呈現出他們其實是受到尊重的，而不是真的去接觸他們。在這裡的話，兩種做法的重點不太一樣。另外，我不反對，有時候聆聽他者，就是聆聽自己。這也是一個重要的指標。

再來是說「轉型正義」，我注意過「轉型正義」有一段時間，但沒有展開我個人的論述或分析。但是，我還是要講、高度簡化來講，轉型正義他們的價值觀點、真實的價值在哪裡？如果已經搞成善惡對立，將轉型正義當作是手段，我就會認為它是過頭了。我覺得，惡的問題往往出現在手段上，尤其是不擇手段。

再來就是說「公民哲學又是一套理論」，其實，我正是要避免這個東西、避免去建立一個理論。在面對深度歧見與理論困境的時候，永遠提醒自己：

我不是在做一套參與進去的理論，而是要在一種看到差異性、看到多樣性，然後在動態變化中，我們可以怎樣更深刻地重新框設、找出彼此的優點跟爭執的要件在哪裡。希望能對衝突的雙方，都提出值得進一步思考的想法。

最後，回到那個媒體的問題。我對現代的假新聞(Fake news)滿樂觀的。因為我花過一些時間去研究假新聞，只是沒有特別去寫這個論述。如果我們追蹤十九世紀到廿世紀，在美國剛開始有報紙的時候。那時候也是亂七八糟，紐約的報紙，有一大堆在亂講話，而且是很沒品地在講。然後，慢慢地開始有規範出來了，包含客觀性的要件，要求報紙要怎麼處理等等。我們現在處在新媒體的階段，碰到這些假新聞，再想想美國當年的情況，就不會太訝異了。所以，我也比較樂觀，大家都是聰明人，面對新媒體，慢慢地會有一些新的規範出現。

賴錫三

是否有在場的朋友想要提問或回應？

莫加南

非常感謝鄧老師很精采的報告，我覺得這個公民哲學的論述非常有意思。我是莫加南，中文系的助理教授。因為我研究中國廿世紀的人權歷史。所以，我的出發點有一點不一樣。你的公民哲學的論述，有沒有對資本主義，有一個分析或者有一個批判？因為製造或創造最深度的歧見的是我們今日的體制，而不是我們的公民身份。誰有權力參加討論？誰的聲音會被聽到？誰可以發表意見？你有中華民國的身分證，你也不一定有權力發言。我們遇到的困難，常常是你有錢、有權、有關係，你才是真正的公民。所以，在你的公民哲學裡頭，有沒有對經濟體制的思考？社會文化當中的許多問題，背後都跟經濟有關係，所以，我會覺得：公民哲學是不是也要對這個文化背後經濟條件進行分析？簡單地講，公民哲學是一個唯心論？還是一個唯物論？

李志桓

我想要突出一個鄧老師所使用的概念，就是「故事地位」。我一直覺得鄧老師，你可以講的，或者想要講的，應該是從故事地位走向公民哲學。為什麼要突出故事地位？其實就是碰觸到今天一直談的那個「差異」的問題。

故事地位，就是每個人都有長大的故事。那你想要處理的問題「溝通中的衝突」，其實就是我們在面對彼此的成長故事的時候，太快地想要把它化約成平權的問題，或者太快地想要把它簡化成共識的問題。我一直認為，你可以突出故事地位，強調差異。謝謝。

鄧育仁

從莫老師剛剛提到的經濟體制的思考與批判回答，這是一個很大的工程。我大概在這本書的第二章初步處理了對資本主義的批判。就是說，如果把資本主義跟市場經濟做適當的區隔，在現行的市場經濟底下，我們還可以怎樣做社會經濟合作。這個還在研發階段，是好幾個大學聯合在做的，由科技部推動。目前我有參與，我在那邊當司長的時候，規畫過這個大計畫。

分兩個層次來說。第一個，未來我想要論述中國，特別是中國的資本主義問題。至於，在臺灣的話，資本主義對臺灣而言，最大的特色是：它用一套強調經濟效益的方式，把所有的人同步變成公民跟消費者或勞務的提供者。我們基本上是領薪階級，領薪階級的人基本上は無產階級，你是靠勞動來領薪水的。基本上，只有掌握生產工具的大老闆，才是資本家。從十九世紀開始，帶來好處的資本主義，都是同步在做這件事：把鄉民趕到城市，變成消費者、變成勞動者。然後，也把他們變成公民。這個過程非常慘烈，但是，也有它美好的地方，比如說，我們享有愈來愈多的權利，享有一些民主憲政保障的公民義務。當然，在這裡我是高度簡化地講，這其實是一個大時代的轉換過程。一定有利也有弊。有機會，我們再朝這個方向去談，那重要的是說，面對中國的時候，資本主義的批判是跑不掉的。我大概很簡短地回答這樣。

第二個，突顯故事地位來看差異性。我不會特別從故事地位來強調差異性。我反而是要提醒說，要尊重每一個人的故事地位。當然我也不會主張共同性，因為我要走到衝突的地方去。我的論述不要強調這一點，但如果要往差異性去發展，我相信也是可以的。只是這本書，沒有在這邊充分地展開。

賴錫三

好，我做一個總結。在我的觀察裡，鄧老師是很另類的分析哲學家，跟我印象中那種理性、精確、銳利、咄咄逼人，擅長處理細節，卻也容易見樹

不見林的分析哲學家，不太相同。鄧老師對我來說，真得滿柔軟的，我們在他的書中經常可以看到感性的字眼，突然之間會介入一段故事。而在那一段故事敘述裡，可以看到他想要設身處地，感同身受地進入到不同人的存在處境，比如他所描述的茶黨故事、他今天提到老 T 的故事。對我來說，這已經是在對歧見進行一種思想的調節實驗了。

現在的學術，發展的很專業。我們不太可能要求一個人將一本書寫的完美無缺，也不可能要求一個學者討論到所有的事。社會是分工的，像萬老師對審議民主做了許多理論和實務的探索與付出。這些不同界面的持續探索與對話，也是我們必須面對的歧見，乃至轉化歧見而發現共鳴。大家可能都在尋找能夠對話或者合作的邊界交際處，這些「際而不際」的邊界，確實一直在互動中發生變化。今天的對話絕不會只是「各說各話」的雜音而已，我相信許多語境已經進入「兩行」的交織變化的新脈絡中了。如果說，公民地位是比較偏向「一」，故事地位是比較偏向「多」，我們要共同生活在這片土地上，就必須進行「一」與「多」的交織辯證。做為特殊的個人，每一個人的故事都是獨一無二的，具有不可被同一化的殊異性。但同時我們也是共同體中的公民，我們應該深切意識到，個我的故事和他人的故事之間，具有相互改寫、相互補充的豐富性。因此，我們也必須傾聽他人的故事心聲，乃至把他人的故事和自己的故事，編織成「你中有我，我中有你」的命運共同體故事。

有關善惡的問題，我們在台大的幾次讀書會，也一直碰到類似的問題。我覺得鄧老師的回答，現在還不令人滿意，我個人仍然有許多質疑，也許就期待他的下一本書來為我們提供更精采的見解吧。對於那這一次對話，大家一定還有許多言不盡意的地方，希望將來整理成文字稿的過程，大家可以再稍做補充。感謝大家的參與，也再次感謝鄧老師。

註 釋

1. 底下，對雷科夫的引述，可以參考鄧育仁即將出版的新書《公民哲學》第一章「新啟蒙」。
2. 底下所標注的頁碼，為《公民哲學》書稿底本之頁碼。
3. 參見霍希爾德，許雅淑、李宗義（譯）：《家鄉裡的異鄉人：美國右派的憤怒與哀愁》（臺北：群學，2020）。