

公民哲學的理念：從政治自由主義到公民儒學*

鄧育仁

中央研究院歐美研究所

An Idea of Civic Philosophy: From Political Liberalism to Civic Confucianism

by

Norman Y. Teng

Institute of European and American Studies, Academia Sinica

nteng@gate.sinica.edu.tw

· 本文初稿曾經以「從政治觀點到公民哲學」為題，在「2015 認知與社會：當代歐美社會重要哲學議題」（台北：中央研究院，2015 年 11 月 19-20 日）研討會發表，感謝王華、李明輝、林遠澤教授，以及到場研究生的批判與討論；部分發表於「2015 年台灣哲學學會年會」（台北：台灣大學，2015 年 11 月 7-8 日）特約演講「哲學與社會的新思路」，感謝李賢中教授主持現場，以及王華、吳秀瑾、吳瑞媛、陳瑞麟、劉希文、蔡錦昌教授的批判與建議；部分則以「多元情勢中的哲學視野」為題，在「清華哲學所專題演講系列」（新竹：清華大學，2016 年 3 月 9 日）提出，感謝李丁讚、吳俊業、張旺山、陳斐婷、黃文宏、趙之振、鄭喜恆教授，以及到場研究生，於會中或會後的批判與討論。本文經修訂，以科技部人文行遠專書寫作計畫申請書附件，獲三份匿名審查意見，再經修訂投稿本刊，獲兩份匿名審查意見後，完成最後修訂，謹向審查人致謝。感謝黃頌竹修訂格式，陳奕融和林怡姣校對全文並彙整註釋與參考文獻。

收稿日期：2016 年 8 月 15 日；通過日期：2016 年 12 月 10 日

摘 要

本文檢討羅爾斯原初位置的想法，提出何以該想法需要調整，並說明如何由儒學觀點，改良羅爾斯正義即公平的原則。在難以調和的價值衝突與深度歧見的問題上，羅爾斯的看法，雖精義迭出，但仍有其限制。確切來說，循羅爾斯的政治觀點，我們看不到，因此也無從去處理，總隱含在現代民主過程中自毀的力量。我嘗試把儒學作為一種公民哲學來發展，從而梳理出一種合宜的、能克服羅爾斯觀點限制的公民哲學的理念。

關鍵詞：民主、多元、理由、儒學、羅爾斯

一、導言：從古典的智慧出發

在戰國初年，在約束思想的政教條件鬆動的局勢裡，當時天下知名人物墨子曾說，擾亂人間秩序一個重要源頭是「一人一義，十人十義，百人百義」（墨子·尚同中）¹ 那種每個人都秉持各自價值觀點和是非標準的情況。在那種亂局裡，禮失去節制人行為的力量，因為在彼此眼中不義的人，何必以禮待之；而賞罰也不再有一貫的效力，因為遭當局懲處的人，有人當他是英雄，被當局獎賞的人，有時被當成走狗。價值觀點和是非標準才是調節人的行為的根本所在。² 根本亂了，禮的實質內涵、賞罰的制度效力，以及人與人之間的情義相挺，不復存在，有的只是「交相非」及其帶來的後果，而更壞的情況則是「皆以水火毒藥相虧害」及至「若禽獸然」（墨子·尚同上）。³ 墨子提出「壹同天下之義」（墨子·尚同上）⁴ 的方案以治理亂局。我們沒有充分的史料根據來判定墨子「壹同天下之義」確切的原意及細節，不過可以確定的是，在長遠的歷史歲月裡，包括墨子的時代，以及「罷黜百家，獨尊儒術」的漢家天下在內，⁵ 建立共同的價值觀及是非標準以解決爭端，很早就成為主流的政策方向。

從墨子「一人一義，十人十義，百人百義」及「壹同天下之義」說起，是要凸顯從古以來，一直到民主制度被廣泛接受之前，多元觀點與亂局的連結就是這樣被認定，而且解除亂局的主流方案是建立共同的價值觀及是非標準。皇權時代曾經以儒家經典為共同的價值觀點和是非標準，以之拔擢政治人才，並作為律令制訂與司法裁判的根本依據。平民百姓想要擁有政治權力，以及隨之而來的社會

¹ 〈尚同〉上、中、下三篇敘述有細微差異：〈尚同上〉作「一人則一義，二人則二義，十人則十義」；〈尚同下〉作「一人一義，十人十義，百人百義，千人千義」。本文引用的古籍原典皆以通行之書名、篇章稱呼，至於所引版本之書目資料，則皆詳見於參考文獻。

² 〈尚同下〉生動地寫出這問題：「若苟義不同者有黨，上以若人為善，將賞之，百姓不刑，將毀之。若人唯使得上之賞，而辟百姓之毀，是以為善者未必可使勸也。上以若人為暴，將罰之，百姓姓付，將舉之，若人唯使得上之罰，而懷百姓之譽，是以為暴者未必可使沮也。故計上之賞譽不足以勸善，計其毀罰不足以沮暴。此何故以然？則義不同也。」

³ 〈尚同〉中、下篇的情境刻畫亦與上篇稍有出入：〈尚同中〉說「內之父子兄弟作怨讎，皆有離散之心，不能相和合，至乎舍餘力不以相勞，隱匿良道不以相教，腐臭餘財不以相分，天下之亂也，至如禽獸然，無君臣上下長幼之節，父子兄弟之禮，是以天下亂焉。」〈尚同下〉說「此皆是其義而非人之義，是以厚者有鬪而薄者有爭。」

⁴ 〈尚同中〉寫作「一同天下之義」；〈尚同下〉作「同一天下之義」或簡稱「尚同一義」。

⁵ 董仲舒上漢武帝的「天人三策」言：「《春秋》大一統者，天地之常經，古今之通誼也。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，上亡以持一統，法制數變，下不知所守。臣愚以為諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民知所從矣。」（漢書·董仲舒傳）班固贊武帝曰：「罷黜百家，表彰六經」（漢書·武帝紀）。「罷黜百家，獨尊儒術」一語則是源出於新文化運動時，易白沙發表於《新青年》的文章（1916a，頁2）；感謝林怡妉提供此項源出之註解說明。

地位和財富，熟讀儒家經典是必要的途徑。這是皇家網羅天下人才的方式，也是當時解除多元亂局的不二法門。值得注意的是，皇權時代制定的共同標準通常會容許異類觀點的存在（例如皇家認可的官方儒學之外的民間儒學、煉丹修身的道教傳承，以及叢林世外的佛教教義），只要它們不觸及、不干預政治的領域。一旦這類傳承或教義因各種緣由而擾亂或危及官方的統治，它們會被定位成邪教、邪說或偽學，而信奉邪教、秉持邪說、推動偽學的團體，會遭到嚴打迫害。這種專制手段，知道共同標準的重要性，通曉留給異類觀點餘地的必要性，而原則上以政治考量為嚴打異己的起點與界限。⁶

從本文的主題來說，以上兩段的敘述表明兩個重點：第一，多元觀點與亂局的連結，是古今共有的問題；第二，面對多元的情勢，政治領域的界限很重要，必須有著特別的考量，皇權時代如此，民主時代也是如此，不過其中所蘊涵的基本理念有著很大的差別。以下我從現代民主制度的脈絡先談第一點（第二節）；隨後藉由羅爾斯（John Rawls）的正義論，檢視第二點（第三節）；在通過對於羅爾斯政治觀點的定位與評估後，以提出哲學革新方案的姿態，分三步驟，展開儒學作為一種公民哲學的觀點（第四、五、六節）；最後則由一種宏觀的歷史視野，簡要的筆觸，勾勒何以多元的問題是我們時代的核心問題，而公民哲學界定了政治哲學作為第一哲學的基本內涵與立論方向（第七節）。

在此值得事先表明三點。第一，本文關懷的重點，在於講理的政治與公共文化，而在理念、原則與觀點的層次脈絡進行論述，並未進入具體制度的討論。具體制度的問題，當然重要，不過不在本文主題範圍內。第二，「公民」在本文的用法裡指現代民主憲政中的公民。本文沒有事先給予定義，而是從現代民主憲政國家的公民身分，以及羅爾斯「自由平等、互惠合作、公平合理」的公民應有的地位與素養出發，在民主政治、市場經濟、多元社會的脈絡中，進行討論。第三，由羅爾斯正義論與政治自由主義作為初步架構，探索儒學如何參與民主論述，是一種儒學走進現代的論述方式。這種作法有時難免令人覺得儒學只是被「鑲嵌其中」。不過本文邀請讀者從「走入其中」的角度來閱讀，這種讀法更能順利地讀出儒學如何「走出」一條可行的道路，即本文隨後提出的「儒學作為一種公民哲

⁶ 歷史上相關的例證不勝枚舉。以下略舉三例：一、東漢末年張角率領的黃巾賊為曹操所破後，曹操對道教就採取限制策略。《後漢書·方術列傳》說：「甘始、元放、延年，皆為操所錄，問其術而行之。」曹植《辯道論》對此事的說明為：「世有方士，吾王悉所招致〔……〕誠恐此人之徒，接姦詭以欺眾，行妖惡以惑民，故聚而禁之也。」二、宋寧宗慶元二年（1196年），朱熹道學被正式定為偽學而遭禁。余英時認為，我們觀看慶元黨禁的角度，應該要從道學士人集團在權力世界中與官僚集團之間的關係來看（2003，第7-11章）。三、清初到乾隆時期大規模的禁燬書籍工作，以修《四庫全書》為高峰；請參閱王汎森對此所歸納的五種「具有敏感性」而遭政治壓迫的特色（2014，頁607）。

學」的立論方式。

二、多元的問題

良好的民主制度總是走向開放多元的制度。雖然本文從問題情境談多元，但多元其實有很值得珍惜的面向。人世間本來就是一種米養百種人。多元觀點多元價值的情境，讓各種天賦才華教養不同的人，不必被迫在狹窄的門道裡擠兌競爭，可以各有擅長的領域，以及彼此欣賞、借鏡、互補或發揮綜效的餘地與合作空間。另外值得特別點明的是，民主多元在開放社會公共領域裡的情勢衝突，常是良善價值之間的衝突。本文以下的論述，把重點放在公共領域裡，具體情勢中，合理觀點下，良善價值之間的衝突。至於善惡衝突，以及明顯不願講道理的衝突情況，則姑且擱置一邊。這不是說善惡及不願講道理的衝突不重要，只是不是本文的主題。

我們可以把問題的焦點再做更進一步的界定。對哲學而言，多元的問題是古今共有的問題這事實，反而凸顯出了哲學大用的地方，因為哲學研究的特色就在於多元觀點中講道理，更細緻地說，是在多元競爭的情勢裡，論述、詰問、批判、駁斥，且同時深耕傳承、精煉觀點，而推陳出新，包括提出新的問題，打造新的立論方向與方式。以下的討論就是從講道理的角度來界定多元的問題。在此要先表明的是，這裡所謂的「講道理」，或者用更簡短的語詞來說，「講理」，不是指「誰的權勢大，或誰的官位大，就誰說了算」的那種道理，而是以現代民主國家公民自由平等的地位為出發點，在彼此講理中，就理而不是權勢與官位的要求，來權衡評估，看誰的話有根據、有條理，而且公允合理。這裡要看的不是誰說了算，而是誰的話有道理，或比較之下更有道理。

就理的要求來說，有兩個不同但相互扣連的重要維度需要先澄清。我們可以從「理性」和「合理」這兩個語詞在平常語境裡的使用方式，做初步的區分。例如，當有人說「他的作法很理性，但對許多人來說很不合理。」這說法意味著：「他的作法很有效，能達到想定的目標，但是對許多人卻有失公允，或者，沒有顧及別人的想法、權益，以及感覺和感受。」⁷本文把「理性」界定在有效達成目標，以及作法與目標合在一起看時，對自己、家人或所屬的團體而言，值不值得，或如何與時俱進而調整作法與目標的思考、評估與作為；把「合理」界定在顧及他者的觀點、觀感和影響，而願意共同協商公允辦理的思考、評估與作為。

⁷ 參閱 Sibley (1953)。

以下所談講理的角度和問題，如果沒有特別表明，都涉及理性和合理的維度。⁸

從講理的角度入手，多元的問題可分三種情況來描述。第一，有時彼此之間的歧見，是因為對於問題的重要性，權衡有別，或在證據判讀上，各自側重不同，或對於理由之間的相互關聯性及對結論支持的強弱程度，有著不同的斟酌與見解。這類歧見，有時不見得靠溝通講理就可以化解，畢竟人生歷練千差萬別，因側重不同、權衡有別而意見相左，不令人意外。不過關於哪些算問題、哪些不算，哪些證據和理由的確可以被當作證據和理由，彼此還是意見雷同的。換句話說，這類歧見所涉及的觀點競爭，仍在共同認定的問題、證據和理由的基礎上，講道理，提意見。

多元問題裡更深一層的歧見則發生在當問題、證據或理由共同認定的基礎不復存在時。在這第二種情況裡，有些你認為重要的問題別人不覺得有何問題，有些你認為重要的理由別人卻無法把它當作理由來斟酌，有些你認為無可置疑的證據卻在別人眼中毫無證據效力，反之亦然。這種深深的歧見通常發生在基本觀點衝突的問題情境裡。大家都知道有問題，但彼此看問題的角度及設定問題的方式十分不同，以致所看到的問題、可以有的證據和理由，以及解決問題的方向乃至具體方案，落差巨大。有時彼此甚至不知道已經落入這種情況，而在努力說服別人當中只「看到」對方的無知，或視而不見、聽而不聞的顛預態度。

在前述第一種情況裡，大家都還在共同的基礎上講理，只是側重不同。在第二種情況裡，問題何在、什麼算理由證據什麼不算，則歧異甚大。以下會提到，對於第二種情況，找到適當的切入點而彼此接軌，以調節觀點並深度對話的必要性。如果你已經在哲學領域歷練許久，對第一種和第二種情況不會感到陌生。第三種情況則與前兩種不太一樣，它是參酌一套道德心理學特定的經驗研究成果而提出的。大略而言，在現階段的道德基礎理論（moral foundations theory）的發展裡，有一套已經通過許多經驗檢證的說法。以海特（Jonathan Haidt）提出的道德基礎理論為本來說（Haidt, 2012），人對於道德情境的直覺與認知，基本上由六項基礎組成（Haidt, 2012: 216, 252）：關懷與傷害（care and harm）、自由與壓迫（liberty and oppression）、公平與作弊（fairness and cheating）、忠誠與背叛（loyalty and betrayal）、權威與顛覆（authority and subversion）、聖潔與墮落（sanctity and degradation）。這六項基礎，宛如由「扣其兩端」而定位的維度，相互交匯成六維展開的價值空間，構成你我在具體情境裡直接感知道德事實的基本模式。或換個角度說，道德總以這六個基礎維度為框架而展露它在具體情境中

⁸ 參閱 Rawls (2005: 50-54)。

對你的要求。在這六維感知模式下，很少有例外地，道德判斷大抵都是「直覺確立方向、理由隨後支援」。用個比喻來說（Haidt, 2012: 18），直覺宛如大象，理由好比小孩，小孩坐在大象上，當大象開始向左轉時，小孩就指揮大象：「向左轉。」當大象開始向右轉時，小孩就指揮大象：「向右轉。」這相當於說，你在具體情境中所作的道德判斷，很少有例外地，都不是以理由為根據做出判斷，而是先有了判斷，再找理由支持。假設大象小孩所比喻者確實成立，那麼以講理為核心的哲學論述，對實情世務中價值的取捨與方向的確立，就不是那麼重要或相干了。不僅如此，根據道德基礎理論，每個人由於天賦、教養與歷練的差異，道德感知模式所側重的維度，也因此各有差異。例如有人側重自由與公平，有人著重關懷，有人則偏向忠誠、權威與聖潔。不同的維度側重，使不同的人，在直覺先行中做出不同的道德判斷與價值取捨。這種判斷與取捨，就宛如大象般確立了方向，而理由隨後支援。講理可以帶來更細緻的分辨，更深刻的省思，但對於已經確立的方向，卻難以施上力道。姑且不去考慮道德感知模式究竟有哪些維度，或多少維度，只要在功能上（1）道德感知模式是多維的，（2）在維度側重上人與人之間有著相當的差異，而且（3）「直覺確立方向、理由隨後支援」的看法適用於描述大多數人會有的情況，那麼，在道德及價值領域裡，我們就不得不落入講理難以施上力道的多元歧見的情勢。

本文預設前述（1）、（2）、（3）三點都成立，並稱前述第一種情況為「權衡有別的多元問題」，簡稱「權衡問題」；稱第二種情況為「深度歧見的多元問題」，簡稱「深度問題」；稱第三種情況為「維度側重不同的多元問題」，簡稱「維度問題」。雖然以下用「彼此」這類意味著兩造之間的歧見來談多元的問題，但這只是為求敘述簡明，其中的論點也適用於多方捲入的多元情勢。

在權衡問題上，彼此在問題、理由、證據上所看到的，還頗為接近，只是在輕重衡量及相關性的評估上有著差距。有差距，乃人間常態。差距越小，意見一致的可能性越大。差距越大，意見會越分歧。有時候在關鍵地方有了微小的距離，會在意見上造成分歧很大的後果。不過，在這林林總總意見一致與分歧中，彼此仍能在互相理解對方觀點的情況裡爭辯。在理解彼此觀點中而意見分歧，有時是有益的，因為彼此可以從不同的觀點，檢視輕重的衡量及相關性的評估，而不致過度偏頗。因此，在處理權衡問題上，重點不必非得在意見一致，而可在互相理解中，檢討斟酌彼此的差異；如果需要做出共同的決定，重點也不在消弭歧見，而在於如何善用彼此的觀點，以及合宜的審議與決策程序。

在深度問題上，要相互理解是非常艱難的事。彼此常在誤解對方但不自知的情況下，權衡、詮釋、批判、講理。歷史上，有些重要的哲學家，在哲學基本問

題的討論上誤解別人觀點。不過我們仍然樂於閱讀他們。這倒不是因為誤解是哲學圈內有意思的八卦，而是因為他們從誤解中走出了哲學新視野。然而，在哲學的歷史長河裡，從誤解中走出哲學新視野的例子，畢竟仍屬少數，而且誤解而不自知會有嚴重的負面後果。例如一種可能的情况是，從講理的態度中，發現對方連最起碼的道理都不懂，故改以教育的態度對待之，但被教育的人可是會不愉快、不樂意的，還很可能有被冒犯的感覺。另一種可能情况是，發現對方連最起碼的道理都聽不進去，故不把對方當作值得講理的對象，以不必理會的態度待之，或在不得不理會時，只從如何操弄的角度來對待。當彼此從不必理會、不值得講理，以及操弄的角度相對待時，也就是兩千多年前墨子所講的「一人一義，十人十義，百人百義」那種亂象的開始，所差別的只是在時代差異下具體作亂方式不同。再者，即使彼此明白在深度問題上相互理解是件艱難的事，並願意克服困難，也嘗試去溝通，去理解，然而每個人的時間畢竟有限，特別是必須在一定時限內做出決議的公共議題上，當溝通屢屢觸礁，而講理一再講不通時，訴諸權謀，操縱別人，以取得多數支持，似乎就成為不得不去做的方式了。然而，權謀操縱，總會削弱使彼此願意共商議題的信賴關係。或換個比較抽象的角度說，訴諸權謀操縱，會逐步侵蝕很值得珍惜、使共商議題成為可能的社會公共性維度。對於深度問題，相互理解本身就是有待處理的艱難問題，因此我們不能按處理權衡問題的方式，直接把「願意由相互理解對方觀點來處理歧見」當作解決方案的選項。深度問題仍有待處理，它是多元困境的核心源頭。

只要有過與人辯論的經驗，大概就曾遭遇權衡問題。如果你有幸活在民主多元開放的社會裡，曾經參與公共事務並為之付出心血，那麼你免不了會有一番深度問題的歷練。對於研究哲學的人來說，雖然在公共事務上，權衡問題有待細心耐心的梳理與溝通，不過在思辨上，此並非難題。至於深度問題，無論在公共事務或思辨上，都十分艱難。哲學史上重要的新發展，都是在一種深度問題中有了重大突破，有了新且值得開拓深究的設定問題方式，以及由此展開的新視野與立論方向。不過，新並沒有完全取代舊，只是改變了多元情勢的總體面貌。概括來說，權衡與深度問題都是由人的經驗、歷練，以及對於歷史發展的反思與描述而提出並確認的。維度問題則不同，它是由參酌一套說明道德判斷與價值取舍的模式而提出的。這種維度多元、側重有別、直覺先行而理由隨後支援的模式，提供一種理解並說明權衡及深度問題何以發生的視角。也許，有些細節它仍無法說明，或有些論述需要修改，不過到目前為止，這套說明模式仍禁得起各種經驗證據的考驗。在哲學探索裡，所參酌的模式，不必等到它完全正確時才可用，只要它所提供的視角能讓我們立下可取的切入點，以探索新取景、新視野，或在重新

設定問題中嘗試新的立論方向與觀點調整，那麼它就是夠好而可被參酌的模式了。而且如果做得好，通過這種方式獲得的哲學洞見，有時能反過來改善或深化所參酌的模式，也可能在探索的過程中，摧毀原先所參酌的模式。值得在此清楚表示的是，在哲學探索裡，有兩種粗暴有害而且都是本文反對的參酌經驗科學的方式。第一種是把所參酌的理論、模式或方法，直接當作無可置疑的、最好的，或者不用再檢驗、改善、批判或駁斥的預設。第二種是先設定好哲學的條條框框，把所需要參酌的經驗科學的研究成果，想辦法放到事先設定好的框框內。這兩種方式都不是本文採取的方式。

維度多元的模式，提供我們一種看待並理解權衡及深度問題的方式。如果在六維模式裡，彼此側重的方式差距不大，那麼，可以預期地，在具體問題具體解決中，大抵不會出現深度問題，頂多只在權衡問題裡折衝。如果側重方式差距大，甚至有些維度對有些人幾乎毫無作用，但對另一群人非常重要，那麼，在具體問題具體解決中，深度問題是無以避免的。例如，按海特的研究成果來說，大抵而言，美國民主黨員側重關懷、自由、公平等維度，而在權威與聖潔的維度上，比重則微乎其微。共和黨員則六維皆重。⁹ 可以預期地，兩黨黨員會看到不一樣的問題，而哪些稱得上證據，哪些算得上理由，哪些方案可以被當成解決方案來考量，會有重大歧異。事實上，從大勢上來說，這也正是兩黨的現況。不僅如此，兩黨對於關懷、自由、公平的理解及論述，除了用字相同外，實質內涵可說是南轅北轍，¹⁰ 而後果是：彼此沒有聽懂對方的話而不自知；至於對那些懂得這種情勢的政客而言，這正好是操弄輿論與選情的良機。

本文認為，如果「維度多元、側重有別」以及「直覺先行、理由後援」的看法都成立，那麼，對於強調理由及論述的哲學傳承而言，會是後果嚴重。這可分兩個層次來說。第一，如果你自認為，在具體情境中，自己的道德判斷及價值取捨，都是根據理由做出來的，那麼你犯了自欺而不自知的毛病。如果你認為人都應該講理，要在具體情境裡，都用道理來確立自己的判斷取捨，那麼你將自欺欺人。第二，在深度歧見的爭議裡，如果你認為靠講理，就能改變對手已經確立的道德立場以及價值取捨的方向，那麼你大抵就看不到對方秉持的價值，無法瞭解到怎麼會有願意講理的人，堅貞守住在你看來明顯錯誤的道德立場。如果強調理由的哲學傳承認可上述兩層「都」和「就能」的論點，那麼自欺欺人，以及看不

⁹ 未必是民主黨側重關懷、自由與公平的維度而共和黨六維皆重，而是兩黨六維皆重，但側重或調節方式不同，請參閱 Johnson (2014: ch. 2, n.10)。或者，差異點不在共和黨六維皆重，而在於共和黨強烈的部落性格，請參閱 Greene (2013: 336-346)。

¹⁰ 參閱 Lakoff (2002; 2009; 2014)。

到、聽不明他人道德與價值取捨的方向，會是無法擺脫的定局。¹¹

時下許多重視理由的哲學論述，¹² 會從「不論你我如何感知或如何看待，成立的理由就是理由」的角度，駁回來自維度問題的批判。據此角度，如果你沒有看到它的理由地位，沒有或不願受成立的理由所約束，或者即使看到也不把它當理由來斟酌，那是你的問題。用個傳統的哲學術語來說，理由有著客觀性，它不會因為你我的感知不同，或所謂的維度側重不同，而變成不是理由。如果當事人有理由做某事，他就有理由做某事，即使他自己不知道理由何在。如果在眾多理由之中，他最有理由做該事，那麼他就應該去做，即使他自己還不知道。這類對於理由的哲學說明，強調理由的客觀性及規範性。至於一般人如何權衡斟酌，如何判斷取捨，那是心理學家要去研究解開的問題，與理由在哲學探究中展現出來的客觀性及規範性無干。假設一般人實際的感知及推理過程，深受「維度多元、側重有別、直覺先行、理由後援」的模式所約束，那麼那是大家要設法克服的問題，而不是在不自欺、不欺人中要接受的結果。

上述的回答，意味著哲學不用去面對維度問題，以及維度模式解釋下的深度問題。本文對於上述強調理由客觀性及規範性的哲學說明，是保持值得參酌以從中汲取優點的態度。這類的論述傳承，歷史悠遠，內部其實也爭論不休，而且對於理由、客觀性及規範性的看法，同樣呈現出多元競爭的態勢。換個角度說，這類對於客觀性與規範性的諸多論述，也早就捲入多元的情勢裡。本文選擇：以務實歷練的態度，處身多元情勢內，調節多元的問題，並暫且不去奢望將來或許會有的、得以立足情勢外而解開多元問題的方案。以下提出的哲學方案，也是多元觀點中的一環，一種位在多元觀點中調節多元情勢的方案。

也許在很遙遠的未來裡，人類真真確確掌握了一種立足多元情勢外，一統或化解多元的宏觀視野，那時深度問題不再是問題。不過，即使如此，我們仍應承擔起屬於我們時代情勢設限下的深度問題。以此，本文接受（1）在可預見的將來，深度歧見的多元情勢，仍舊制約着人類文明的發展；（2）即使在最佳的情況裡，沒有人可以合理地宣稱他絕對掌握了客觀的理由，而以之作為衡量其他人的理由是否為真或成立的唯一標準；（3）人實際的感知及推理過程，深受「維度多元、側重有別、直覺先行、理由後援」的模式所約束。請注意，在此，（3）是一種通過多種經驗證據檢驗而可用來說明（1）的模式。有了（3）這種說明模式，我們對於（1）能有更準確的把握，或至少不會說得過頭以致偏頗失真。不過仍

¹¹ 從生物演化來看自欺欺人作為人類的基本能力，請參閱 Trivers(2011)、Varki and Brower(2013)；從哲學角度深入分析的研究，請參閱 Mele (2001)。

¹² 例如 Parfit (2011)、Scanlon (1998; 2014)。

需要提醒的是，(1) 的成立不必依賴 (3)。另外，如前所述，許多秉持理由首出（而非後援）的哲學見解的人，願意接受 (1) 和 (2)，但不見得會接受 (3)，特別是「直覺先行、理由後援」的部分。¹³

三、政治觀點

也許有人會主張，既然深度問題如此艱難，何不隨順時代情勢，不必想方設法去克服，只要讓想法、觀點不同的人，可以各有偏好，互不干涉，畢竟，眾聲喧嘩本來就是民主常態。然而，事情並非能夠如此簡單就化解。眾聲喧嘩的底層，總有著觀念的角力以及利益的衝突。當深度問題捲入公共議題、公共政策、政治制度，以及權利與權力的爭論時，其中涉及到公共性的決議、要求與承諾，都不是可以用「各有偏好，互不干涉」一語帶過，因為我們終究必須面對一個基本的政治事實：公共事務與政治要求，最終總有著以武力為後盾的強制手段與後手。

過去國家曾經是權力角逐、權謀縱橫的場域，也是國際競合中強者爭霸的工具。在那種時代情勢裡，強制手段與後手的運用，滲透到政治影響力所及的每一個角落。民主憲政時代則要求以武力為後盾的設置與運用，必須有其正當性，而這種正當性的要求，總要以自由平等、互惠合作、公平合理的理念為本。接著就讓我們來看看立憲民主國家，可如何從重視理由、願意講理的脈絡，進一步確立彼此應有的政治地位，以及基本的公平互惠的原則與制度。

以下的行文，由貼近本文主題的角度，在有所取捨中，闡述羅爾斯對於政治觀點及其說理方式的界定與說明，以及在這種政治觀點下應有的制度規範、方向與原則 (Rawls, 2005)。其中所談論的制度，限於立憲民主國家的制度；所關懷的重點，在於深度歧見的多元情勢裡如何確立講理的方針；所要探索並解開的主題，在於發掘哲學如何得以妥善調節深度問題的思路；所用到的例子，則以現階段對於儒學與自由主義的研究成果為本；而所希望做到的，是從政治觀點及其講理方式的解說出發，提出一種由公民視角以善用公共論述資源的哲學思路。由於所借用的論述與例子牽涉廣泛，即使已經有所取捨，仍必須在很大的幅度上化繁為簡。至於是不是過度簡化，或的確做到在合宜的簡化中，清楚展現主題論述與問題思路，則留給讀者評斷。文中有時用「說理」，有時用「講理」，在本文的用法裡，這兩個語詞的意涵是互通的，差別只在前者側重如何調節自己的觀點，後

¹³ 由結合效益主義的基本論點與道德心理學的研究成果以解除「直覺先行、理由後援」的嘗試，請參閱 Greene (2013)。以言論交鋒方式展示海特等人的觀點及相關辯駁，請參閱 Haidt and Bjorklund (2008)。

者側重跟別人講道理。如何調節自己的觀點，以及講道理給別人聽，都在「說理」、「講理」的意涵裡。

前文提到，在良好的民主制度裡，多元的競爭，通常是良善價值之間的競爭。從重視理由、願意講理的脈絡重新檢視，這種競爭可改寫成：在良好的民主制度裡，多元的競爭通常是合理見解之間的競爭。合理的見解總會顧及他人的意見與意願，並在公平互惠的角度上，權衡制度建立與公共決策的後果。換言之，假如你提出「權益歸自己，責任由他人負擔」的見解，那麼你的見解不合理，因為明顯違悖公平互惠的精神。假如你秉持「不管別人有沒有聽懂，不管他人意願如何，反正就是要按照你的意思辦理」，那麼你的方案不合理，因為忽略他人的意見與意願。「每位公民都應理性地衡量自己的權益，並在顧及他人的意見與意願中，由公平互惠合作的角度，權衡並分擔制度與政策的利弊得失」，界定了政治觀點說理方式的初步要求。

然而在深度歧見的多元情勢裡，如何理解他人的意見與意願，而得以在公平互惠合作的角度上，顧及他人的意見與意願以權衡後果，是難以從自己的觀點出發而掌握的。但是有誰能做到不從自己觀點出發而理解他人的意見與意願呢？羅爾斯的看法，當然不是不從自己的觀點出發，不過我們需要從民主政治的傳承裡，汲取資源，提煉菁華，以調節出合適的觀點。在多元情勢裡，發言位置是很重要的，這有深度分歧的緣故，更因為每一個社會畢竟只能涵容雖多元但有限的價值傳承。羅爾斯是美國學界重要的學者，他所側重的，自然會是以美國為核心所展示的歐美民主制度與文化的傳承。在台灣閱讀羅爾斯，不可不知普世價值之下，仍有傳承側重的差異。羅爾斯的論述所側重的，可以用以下約束憲政民主、市場經濟與多元社會的初步原則來概括說明：¹⁴

自由平等的原則：自由平等是民主的首要價值，必須以清單方式，條列充分且彼此相當的基本自由與權利，在憲政層次給予保障。

機會公平的原則：人人都應享有公平的教育與工作機會。

經濟調節的原則：調節經濟資源的制度，必須能讓每位公民擁有足夠的經濟條件，例如足夠的財富與收入，以實質享有基本的自由與權利。

¹⁴ 此處我是用自己的話重述羅爾斯正義論所要談論的重點主題。以下是羅爾斯提出的正義原則，其中所列的第一原則是一種自由平等的原則，第二原則的前半段關乎公平的機會，後半段則是羅爾斯著名的、用以規範經濟制度的差異原則：第一原則，每位成員在制度上都應享有充分、合適且彼此相當的基本自由與權利；第二原則，社經條件是依工作職位而定，而且每一項職位與工作機會都必須實質公平地開放給每位社會成員；社經條件不均的分布，必須以對落在受益最少的位置的成員們有著最大的利益為原則。請參見 Rawls (2005: 5-6, 291)。

有些國家在憲法裡羅列民權清單，但有憲法而無憲政，以致公民的基本自由與權利，仍無從保障。憲政的實行，主要表現在行政、立法、司法三權分立，中央與地方分權，定期選舉，並以釋憲方式，防制政府透過立法與公共政策的手段，侵犯人民的基本自由與權利。機會公平和經濟調節的原則，則給予公民足夠的社經資源與地位，以實質地享有基本的自由與權利。至於你要如何善用實質的憲政保障下的基本自由與權利，投入何種事業、加入哪些同好團體、追求怎樣人生、實現哪樣價值、護持什麼宗教教義，則是你個人的選擇。

羅爾斯主張，在立憲民主國家裡，凡牽涉憲政要素及基本正義的議題，最後都應當由政治觀點說理方式的初步要求，以及自由平等、機會公平和經濟調節的原則，聯合來考量。換個角度說，在深度歧見的多元情勢裡，政治觀點說理的初步要求，以及自由平等、機會公平和經濟調節的原則，界定了一種各方傳承皆可用來調節彼此說理方式的公共的立足點。羅爾斯稱這種立足點為「政治觀點」。誠然，在具體問題具體討論中，公平互惠的合作理念，以及自由平等、機會公平、經濟調節的原則，會在多元情勢中展現各種分歧的詮釋與適用方式。不過由於彼此的說理和提案，最終必須從政治觀點的角度澄清、確認並衡量，因此即使分歧，即使走上政治觀點的調節途徑各自不同，彼此仍能在共通的立足點上，權衡彼此的理由及具體的解決方案。而且就算在具體的政策取捨上無法調和歧見，彼此仍可以在政治觀點的權衡研判中，啟動適當的民主程序，投票表決。用前一節多元問題的分類來說：羅爾斯的方案，等於是在憲政及實質享有基本自由與權利的相關議題上，邀請大家立足政治觀點，調節各自的論述與見解，把深度問題，轉化成權衡問題。

在此值得提醒讀者，深度問題涉及彼此難以把對方提出的理由當作理由來斟酌，而在權衡問題上，彼此都能把對方的理由當作理由來斟酌，但輕重衡量不同。至於其他不需要通過政治觀點來調節的價值歧見，即使深度分歧，則可讓各方自由發展，要聯合的可聯合，要互不干涉的可互不干涉，不必想方設法把大家匯集到共通的立足點上，更不可憑藉武力後盾，強勢介入統合。這方案意味著：深度歧見的各方人馬，立足於政治觀點，調節彼此的論述與見解，在確知彼此在憲政及實質享有基本自由與權利相關議題上的看法後，則可不必要求再去瞭解對方看法背後的價值觀點和理念傳承。以下將說明，羅爾斯的方案如何錯失了深度問題裡所隱含的民主政治自毀根基的力量。要調降這種自毀力量的威脅，我們必須跨出政治觀點的限制。

四、公民哲學初議

台灣是新興的民主國家，沒有像羅爾斯所浸潤的那種深厚的民主傳承。而且由於文化差異，直接援用的拿來主義，會導致只得其形而無其實的後果。如何從全球視野的角度，學習、檢視、接收民主傳承中優良的制度、理念、原則與論述，並在實踐中反省如何由傳統接軌民主，特別是如汲取傳統菁華，以融入現代民主生活脈絡，是我們必須面對的深度問題。由於這種從專制走向民主而引起的傳統與現代的問題，以及隨後將提出的相關連的民主自毀根基的問題，我們不能只由歐美民主傳承範圍內所調解出來的政治觀點，來處理台灣民主進程所牽連捲入的問題。以下的論述，以儒學為例，從儒學對於「思」與「位」的反省出發，提出一種站到公民論述的位置，而善用公共論述資源以調節深度歧見的哲學方案。文分三步驟依序說明。第一步驟藉由「不與民爭利」的儒學傳承，說明儒學如何立足政治觀點，以調節見解，而參預對於經濟調節原則的辯論。第二步驟說明我們何以必須跨出政治觀點，而站到公民論述的位置，在善用公共的論述資源中，從事一種跨越深度歧見的深度對話。第三步驟則以儒學「思不出其位」的理念傳承，反省儒學作為一種公民哲學的重要性與必要性。第一步驟在本節說明，第二、第三步驟則分別在下二節說明。

對於經濟制度的議題，羅爾斯把論述重點放在效益主義（utilitarianism）和他著名的差異原則（the principle of difference）的比較上，這和效益主義在英美世界有著巨大的話語權、影響力及長遠的論述傳承有關（Rawls, 1999: vi-vii; 2001: 95-97）。過去，效益主義者常被質疑，他們秉持的原則，至少在理論推衍上，會導致容許當局透過制度或政策手段，侵犯個別公民的基本自由與權利。不過羅爾斯認為，即使在假定自由平等及機會公平原則都受到應有維護的情況下，效益主義者「最大多數人最大幸福」或「最大人均幸福」的原則，仍都難以避免地會容許用「犧牲少數人權益」以達成政策目標的手段，因此最後總會與公平互惠的理念相左，而在政策或制度上坐視人落到貧窮線下，以致無法實質享有憲法保障下的基本自由與權利。效益主義者可以如此反駁：遇到兩害取其輕的兩難困境時，當政者沒有權利回避承擔「犧牲少數以取其輕」的決策責任。對這種反駁，羅爾斯可再加以回覆：取捨之道，不是讓少數人承擔兩難困境的惡果，而是從公平互惠的合作觀點，在制度上建立起大家如何共同分擔取捨的後果。

羅爾斯曾詳細地論證何以從目前既有的規範制度的原則來比較，差異原則是在公平互惠觀點下，最合理的規範經濟制度的原則（Rawls, 1999: 102-139; 2001: 94-134）。以下，我們略過細節，僅就要點和關鍵的地方，略敘何謂「差異原則」，並說明如何設下一種簡明、清晰、可操作、能落實公平互惠觀點而羅爾斯稱之為「原初位置」（the original position）的思想實驗，由此勾勒如何由原初位置確立

「差異原則乃最合理之原則」的推導方式。

首先，羅爾斯邀請你我把講理中「合理」與「理性」的維度區分開，本文稱此為「二維區分的邀請」。其次，在羅爾斯思想實驗的設計情境裡，每位公民都有代表他的協商者，參與共同制訂規範政社經制度的原則的會議。每位代表都有優秀的理性能力，都全心全意為他所代表的人爭取最大的權益。每位代表也都擁有關於政社經領域的知識，也對人類心理與行為有著相當的理解。如果有需要，他們可以從會議所提供的充分完善的資料，加強自己對於政社經領域，以及對人類心理與行為的知識與瞭解。為求行文方便，本文稱在原初位置裡，對協商代表理性能力與工作目標的要求為「代表的理性條件」。

第三，這些理性的代表們，不知道他們分別代表哪些人，也無從去瞭解被代表的人實際的性情、性別、偏好、收入、財富、職業、階級、信仰、教育程度、人生理想、意識形態、政黨取向、所在的社會情境及歷史情勢等等的具體情況。羅爾斯稱這種對於理性代表們的認知及訊息限制為「無知之幕」(the veil of ignorance)。在無知之幕的條件下，即使每位代表都試圖在協商中，為自己所代表的人取得最好的比較優勢，他所能理性盤算的重點會是：在通盤考量下，怎樣的制度會導致怎樣的政社經權益與條件的分佈情況。

第四，在原初位置中的協商，是一種為選取規範政社經基本制度的最終原則的協商。通過這種協商而選定的最終原則，不可以在無知之幕層層揭開後，發現自己所代表的人落到很不利的地位時而反悔，也不可以再援用其他原則，推翻已經選定的最終原則。本文稱這種協商為「最終定性的協商」。

第五，原初位置羅列幾項具有通則形式的原則，代表們要從這些有限選項裡商定其中一項或一組原則，作為規範政社經基本制度的最終原則。羅爾斯在他的論述裡列出的選項主要包括效益主義的原則、契約論傳承裡可淬煉出來的原則，以及完美主義的原則。基本上這些原則選項不是憑空設想來的，而是從民主政治實踐過程裡重要的理念及論述傳承中篩選或精煉而來。本文稱這種要求為「有所傳承有限選項的要求」。

代表的理性條件，使得原初位置裡的協商情境，成為一種理性選擇的競爭情境。無知之幕的條件，把原初位置裡理性選擇的競爭情境，轉化成必須顧及所有成員而通盤考量的選擇情境。由於這也是一種最終定性的協商，代表們必須慎重考慮，所選定的最終原則會給予他們各自所代表的人帶來怎樣的後果。更由於原則所規範的是政社經的基本制度，後果將會對局中人能擁有什麼地位、贏得何種機會、養成怎樣的品格與視野，以及活出哪樣人生，有著全面、廣泛且深遠的影響，代表們不得不在理性斟酌中，特別重視他們各自所代表的人會落入怎樣最壞

的可能情況，特別是無可逆轉、無從發展的惡劣情況，而採取公平合理、寧可各讓一步也不要落入最壞可能情況的選擇策略。有所傳承有限選項的要求，使原初位置的設想，得以接壤實踐層次的歷練、反思、批判與傳承，而非一廂情願憑空想像，同時也使原初位置的協商情境，在有限選項理性選擇中，確立具體的選擇方向。

有了明確的選擇策略，有了具體的選擇方向，加上代表的理性條件，以及無知之幕的條件限制，可以預期地，當你我進入原初位置，設想自己扮演理性代表的角色，在走過前述五項步驟後，都會選擇自由平等及機會公平的原則，以規範實際上你我都身處其中的基本制度，因為任何失去公平機會與自由平等地位的人，除了人生歷練與能有的願景會深深受到限制外，他立身社會所憑據的最起碼的尊嚴，亦會遭到嚴酷的制度性的打擊與侵蝕。如果這裡有爭議，所爭論的大抵會是如何進一步詮釋自由平等、機會公平的意涵，以及如何在制度層面落實。至於經濟制度方面，所捲入的更大爭議，則不限於詮釋與落實的問題。在預設自由平等及機會公平原則都已經協商擇定，效益主義的原則（最大多數人最大幸福或最大人均幸福的原則）仍可以是不錯的規範經濟制度的原則。換個方式說，在自由平等及機會公平原則的約束下，效益主義的原則成為一種有條件、不會只重視成果效益而侵犯個別公民基本自由與權利的原則。不過，效益主義的原則仍會容許貧富差距擴大，而貧富差距到相當程度時，會侵蝕自由平等原則得以落實的社經條件。差異原則是羅爾斯所提出以取代效益主義原則的選項。差異原則要求我們所建立起的經濟制度，要能在維護公共資產與發揮市場效能的同時，也必須能有效調節財富與收入的差距；如果從各項制度選項的比較中發現，在維護公共資產與發揮市場效能的同時，其中一個制度對身在社會中最少利益位置的人們有著最大的益處，那就要採行該制度。比起效益主義的原則，差異原則不會坐視貧富差距持續擴大，因為差異原則會要求我們在維護公共資產與市場效能的同時，進行經濟制度的改革，以使得革新後制度運行下經濟利益的分佈，對社會底層最有益。因此，比起效益主義原則而言，自由平等、機會公平與差異原則，才會是原初位置理性代表的選擇。當你我藉由原初位置的思想實驗，設想自己扮演理性代表的角色，通過前述的步驟及比較，應會選擇自由平等、機會公平與差異原則，以規範我們實際的政社經制度，而落實這種原則規範的社會，會是同步落實理性、合理與公平要求的社會。

不過差異原則也有其可慮之處。它是一種要求藉由制度建置，調高社會底層收入與財富的水平，而把財富差距調控在有限範圍內的原則。如果我們能在維護公共資產與發揮市場效能的基礎上，設下一種能支持公民實質享有自由平等地位

的經濟條件的底線，任何落到底線以下的人，都受到社會扶助及翻身機會制度的保障，而不致一路跌落、困窮到底，那麼，或許也就不需要差異原則額外來規範我們的經濟制度了。讓我們稱這種經濟條件底線的要求為「底線原則」。從底線原則的角度來看，在實務上，差異原則為了調控財富的差距，總必須提高富人或社會中上層的稅負，以取得財源來調高社會「底層」的收入與財富。然而，那些所謂的「底層」，有時只是擁有較少的收入與財富，即使因時運不濟，一時落到經濟條件的底線下，他們還有社會扶助及翻身機會制度的憑仗，也不致因貧困到底，無從翻身，而走向毀滅或劫富濟己的暴力途徑。如果是為了落實自由平等、機會公平及底線原則而採取累進稅法，讓富人多繳一些稅，仍可以是大家合理分擔支出的作法。在這種情況裡，富人不能因為多繳稅，就認為自己站在比別人更高尚的道德位置，因為比起別人來說，他有著更多有形無形的資產，受到原則規範下政社經制度的保護與維持。然而，在合理稅負之外，政府為落實差異原則，再強制向富人或社會中上層增稅，而將所取得的財源，轉移給所謂的「底層」人士，無論轉移方式為何，都會是一種不當侵犯人自主支配財產權的作法。再者，從歷史經驗檢視，財產權總是抗衡政府擅行政治迫害的第一道防線，它應該被列入基本自由與權利的環節，在憲政層次給予保障。因此，對富人及中上階層額外增稅，等於侵犯了他們應受憲政層次保障下的基本自由與權利。

由差異原則檢視，以上的批判，忽略了一項至關重要的社會情勢：當財富差距擴大到相當程度時，會侵蝕實質落實自由平等原則的社經條件。而且更嚴重的情況是：財富差距持續擴大，會造成政經影響力連動加乘的情勢，以致人與人或階級與階級之間政經地位的落差，益形加劇，而摧毀落實自由平等原則的社經條件。這種政經連動的後果，相當於從根本去毀掉民主憲政的制度。在兩原則的批判與反駁之間，我們看到一種似乎難以化解的兩難困局：從底線原則檢視，差異原則總有著侵犯個別公民基本自由與權利的嫌疑；從差異原則檢視，底線原則總有著容許財富差距持續擴大的情勢，以致坐視自由平等原則得以落實的社經條件，遭到侵蝕或摧毀。

羅爾斯側重差異原則與效益主義之間的比較，但從儒學觀點審視，底線原則與差異原則之間引起的兩難困局，是更合適的切入點。¹⁵儒學有一個歷史悠久傳承不絕的理念：食祿者不與民爭利。¹⁶扼要來說，食祿者是官方；官員為人民服務辦事，拿俸祿維持生計；俸祿來自人民繳納的稅賦；官方不得再以政治權力，介入商業營運，與民爭利。由現代民主的脈絡來改寫，不與民爭利的理念，可以

¹⁵ 相關討論請參閱鄧育仁（2015，第6章）。

¹⁶ 請參閱陳煥章（2010，頁344-349）。

重新敘述如下：政商之間必須要有適當的區隔，沒有人可以利用政治權力，牟取不當的經濟利益，也沒有人可以利用財富與經濟優勢，不當影響政治進程，而獲得更大的政經實力。由儒學傳承出發來看，官商聯合牟取暴利，是一種沒有創造新財富卻從市場撈取巨大份額，使愈來愈多人落到貧窮線下，而貧富差距持續擴大的罪魁禍首。如果已經有了底線原則，只要再加上政商合宜區隔的原則，那麼，雖然仍容許相當的財富差距（例如，因創造新財富而帶來的財富增長，不必都要扣連到社會底層利益增長的要求），但是我們就有足以遏止財富差距過度擴大，又擺脫「侵犯個別公民基本自由與權利」質疑的原則方案。在底線及政商合宜區隔原則充分落實下，如果有人累積比其他人更多的財富，那麼我們要做的不是透過政治手段，例如再次增稅以縮減財富差距，而是讓民間有機會發展出良好健全的公益團體與社會經濟的網絡，以及公有地與公共資源共同治理的模式。如果這裡要動用政治工具，那麼動用的範圍應當限於營造讓民間有這種機會的環境與制度條件，而改革的重點，總應當在於如何建置並維護能讓公民實質享有自由平等地位的社經條件。過度依賴政治力量未必能有效解決眼中認定的問題，反而會是製造其他不公問題的源頭。循此，儒者進入原初位置，通過其中的設想與要求，得到的理性、公平、合理的方案是：自由平等與機會公平的原則、底線與政商合宜區隔的原則，以及讓民間網絡與在地智慧發揮力量的環境與制度條件的要求。

從設計的觀點來看原初位置，如果我們把儒學方案列為理性代表考慮的原則選項之一，那麼我們同時也就把「政商合宜區隔是能消弭貧富差距持續擴大的制度手段」當作可以放到理性代表手中斟酌的經驗通則。值得注意的是，這項經驗通則，在有著長遠官本位文化傳承的華人社會裡，特別醒目。從傳統跨到現代所涉及的，是多方面多維度的複雜網絡，涵蓋社會、經濟、政治、法律、文化、教育等等的理念、制度與實踐的問題。如果從理念論述上抓起一個最具關鍵性的理路來說，是如何從官本位的複雜網絡走向自由多元的公民社會：不要再以誰的官位大，誰有大官可依傍，作為衡量人的成就、價值，以及值不值得交往的標準；不能再讓政治權力得以理所當然地介入干預其他領域的發展；而且制度上不再容許政治迫害；最後，要創造並維護彼此尊重各自人生選擇的政治制度與社會條件。政商合宜區隔的原則反映了官本位從經濟領域退出的要求。

儒學方案的提出，提醒了大家具有合理地位的經濟調節的原則，例如效益主義的原則、差異原則、底線與政商合宜區隔的原則，除了側重有別外，可能因不同的文化傳承，而有哪個原則選項才是最合理的選擇差異。請注意，在羅爾斯原初位置設計裡，原本沒有儒學方案的原則選項及其相關的經驗通則的考量，微調過後的新原初位置，有此原則選項及其相關的經驗通則的考量。在此，儒學方案

示範了一種從傳統走向現代的論述方式：從傳統理念提煉出合宜的原則選項，及其同步牽連涉入的經驗通則，而在微幅調整原初位置設計的方式中，介入當代重要的對於如何規範經濟基本制度的議題辯論。不過如果我們只停留在政治觀點的界限裡，儒學方案所示範的論述方式，仍無從面對民主自毀根基的問題，而這種自毀的問題，對於要從傳統走向現代、從專制走上民主的儒學傳承來說，是特別嚴峻的。

五、公民哲學再議

前面曾提到，在遭遇深度問題的情況裡，彼此對於問題的看法、哪些可當作理由來斟酌、哪些算得上證據，落差巨大。在民主多元的社會裡，這種落差，平時隱而不見，但在衝突擴大時，會隨之擴大，有時還會成為衝突激化的引爆點。而且，這類衝突，有時附隨政治權勢的分分合合，有時跟利益糾結在一起，不過，以下的討論，把重點放在講理和政策取捨上。

在權衡問題上，具體問題如何具體解決，總有著輕重衡量、何者優先的歧見。如前所述，這種歧見未必不好，有時反而是節制過度偏失的良方，而如果在時限內調節得好，更能有拾遺補缺的效果。然而在深度問題上最困難的起點在於：彼此對具體問題的看法落差巨大；有些你認為是重要的理由，對方卻難以把你提出的「理由」當作理由來斟酌；有些你認為關鍵的事實證據，對方卻連「事實」都看不到。當陷入這種問題情境，講理是難以講得通的，而且有時彼此都難以置信對方會真心真意說出他們的見解、意願和理由。因此，特別是必須在時限內做出政治決策時，只好把溝通講理擺一邊，訴諸權謀操縱以形成多數優勢，這是那些即使願意講理、聽取對方意見並考慮對方意願的人，最後不得不採取的作法。更可怕的是，這種手法，一旦上手，就會把彼此捲入其中，而在相互牽制牽引的過程裡，成為誰也難以擺脫的政治格局。假如民主政治只是誰能掌握多數選票，以取得執政權力，或憑藉多數優勢以立法修法並推動政策的政治過程，那麼深度問題只是反映了民主政治以權謀操縱、多數優勢而決勝負的政治情勢罷了，特別是在彼此難以互相瞭解，而又必須做出影響眾人的政策決定與立法選擇時。但我們想要的民主政治，是能確保自由平等地位，且能讓人在公平互惠的社會合作中，彼此尊重並講道理的制度。那種只以權謀操縱、多數優勢而決勝負的政治過程，在最好的情況裡是權力相當、誰也吃不下誰且多少仍受道理約束的恐怖平衡，最壞的情況則是平衡被打破，整體情勢朝少數人爭奪政經軍優勢以壟斷政治權力的方向發展，期間即使仍保留定期選舉的「民主」過程，但那會是只有門面沒有實

質的「民主」過程。這種鬥爭情勢，等於是民主政治走上有名無實、全面崩解的局勢。¹⁷

或許有人認為我們可以直接從消除深度問題入手，從源頭遏止民主政治走向自毀的道路。自毀源於多元，所以我們只要強力約束這個導致自毀的源頭，例如，凡政治議題，都必須由可共通的價值觀點，來衡量具體的政策與立法方案。問題是：這種可共通的約束要求，若真要在具體問題具體解決中落實，則總必須用到箝制言論、控制思想、嚴打異己等等違犯民主的手段。在此值得強調：在實踐上，憲政民主是我們目前能設想得到並能確實擁有的最好的政治制度；良好的民主政治的過程，總會自自然然走上多元觀點的情勢；因此，若要遏止多元，就會破壞民主。配合上一段來閱讀，我們看到：即使在運作良好的時候，民主政治總有著落入自毀根基的可能勢頭。這種可能，不是在理論上、邏輯上、觀念上談談的可能，而是實實在在與民主制度捆綁在一起的情勢因素——在具體問題具體解決中，總會因多元情勢，而在相互牽制牽引中，捲入一種會毀壞民主根基的政治過程裡，或者為遏止多元，而用上違犯民主的手段。本文稱這種與民主制度捆綁在一起的情勢因素為「民主政治自毀根基的力量」，而把相應的問題簡稱為「民主自毀的問題」。

前面曾提到，羅爾斯的方案，只要求深度歧見的各方人馬立足於政治觀點，調節彼此的論述與見解，在確知彼此在憲政及實質享有基本自由與權利相關議題上的看法後，則可不必要求再去瞭解對方看法背後的價值觀點和理念傳承。「可不必要求」不表示「不可以」的禁止意味，但也表明在政治觀點下，可不必要求設法嘗試去瞭解彼此之間背後差異很大的價值觀點和理念傳承。然而當我們認真面對民主自毀的問題，特別是才從專制轉成民主且傳統理念仍未能與現代民主制度和洽融貫時，深度問題更是會在傳統與現代的裂痕中，把好不容易建立起來的民主制度推向自毀的道路。如果你贊成羅爾斯「可不必要求」的觀點，那麼你低估了民主自毀的問題。更進一步來講：羅爾斯的政治觀點，其實是一種把深度歧見問題轉化為權衡有別問題的論述策略與要求，而正由於這種論述策略與要求，使得他的政治觀點無法偵測到民主自毀的力量。

本文認為，只要我們接受民主政治的制度，民主自毀的問題就無從徹底解決。我們實際能做的是在多元情勢內調節深度問題，而調節的方式總必須從認可彼此自由平等的公民地位出發。在自由平等的基礎上，沒有任何人的觀點可以在深度歧見中凌駕其他人的觀點，也沒有任何人的見解可以為了解決深度問題而被踩在

¹⁷ 對於如何界定民主，請參閱 Dahl (2015: ch. 4)、Young (2000: ch. 1)。

眾人的腳底下。在這種多元情勢與自由平等的要求下，站到公民論述的位置，展開一種善用公共論述資源，調節彼此觀點，深入探索並開拓不同傳承在調節中引發的新思考與新議題，以及在探索與開拓中，理解歧見，掌握關鍵，而橋接出一種能在相互瞭解中對話並合理協商的議論空間，是緩解民主自毀問題的良方。本文稱這種工作為「深度對話」的工作。雖然深度對話不是每位公民都能做到的事，但是我們的社會裡必須有一群人，特別是哲學工作者，去做好深度對話的工作，並把成果回饋到公共的論述資源，讓每位公民可資利用。在這意義上，這些資源也是一種公共文化的資源，而這種深度對話，及其公共論述資源建置與回饋的哲學工作，即本文所稱的「公民哲學」。以下用例子簡要說明從儒學踏向公民哲學深度對話的理路。例子說明力求簡潔，希望能做到明示方向，而不在詳盡的分析與證成。本文預期，在深度歧見的多元問題上，如果能逐步建立起一群群的案例與通則，會比起普遍原則的提出，更能展示深度對話細緻的理路與要求。

羅爾斯在他的《正義論》(*A Theory of Justice*)裡，以自由主義傳承裡的自主(*autonomy*)理念，論述何以符合正義原則的良序社會，會是維護每一位社會成員自主地位的社會，而且也會是讓每位擁有自主地位的社會成員願意認可並支持的社會。這種意願，是一種在公平互惠的條件要求下，即使要付出代價，也仍會秉持的意願，而且即使退一步重新反思，也會有充分的理由支持這種意願。在自由主義的傳承裡，「自主」是個多層次且多方爭議的概念，不過它的意涵大抵落在如下的範圍裡：自主是自己的人生由自己來規劃，不是由別人來規定；自主是沒有人，包括自己在內，可以把自己只當工具來利用；自主是除了自己身為人能合理認可且背書的規範外，沒有其他規範可以強加在自己身上。《正義論》中的一項論述主題，就在於說明依據怎樣的原則，才能在制度上公平且充分地落實每一個人在社會中的自主地位。

羅爾斯後來發覺，《正義論》中的論述方式，預設了特定的理念傳承，但是良好的民主社會總會走上觀點多元發展的情勢，因此只以自由主義傳承裡的自主理念進行論述，等於不願面對或沒有看到民主多元的自然情勢。很清楚，由於民主多元，所以不是所有成員都會願意接受自主的理念。羅爾斯在他《正義論》之後的《政治自由主義》(*Political Liberalism*)裡，強調從政治觀點規約自主的意涵。在政治觀點下，自主地位成為一種要求實質享有基本自由與權利的公民地位。換個角度說，政治觀點以公民地位界定自主地位。在這界定下，自主地位不專屬於自由主義的要求，而是只要擁有公民身分的人，都有權要求的政治地位。在政治觀點下，由公民地位界定自主地位，並不表示自由主義者必須放棄所傳承的自主理念。

以儒學傳承來說，擁有公民身分的儒者，未必要接受自由主義傳承裡的自主理念，因此也未必需要通過政治觀點的調節及公民地位的重新界定，來要求所謂的自主地位。儒學公民可以直接依其公民身分，要求實質享有基本自由與權利的公民地位。換個角度說，儒學公民不必通過自主理念去要求公民地位，而且可以通過儒學傳承來調節並給予公民地位更豐富的內涵。再進一步說，儒學公民可以從儒學以故事講道理的傳承，以及儒學所強調的「終身行之」的承諾，提出儒學公民故事地位的要求：每一個人都有新啟一段故事情節，以及賦予或調節行動意涵的地位；沒有人是其他人的附屬，或只是別人生活故事裡的道具，而尊重一個人最起碼的要求是承認他新啟情節、調節意涵的故事地位。由故事地位出發，「關懷弱勢、減少苦難、重視公益與公議」則是儒學公民調節故事情節的終身承諾（鄧育仁，2015，頁 42-52）。以對比的方式來展示，我們可以如此說：如果說自由主義者以自主理念要求民主自由而走上公民地位，那麼儒學公民則是直接從公民身分出發，並以故事地位調節儒學傳承而走進現代民主制度。

從故事地位出發來進行深度對話，有一個關鍵性的差異。羅爾斯原初位置的思想實驗，隱含著西方哲學傳承裡一種「由工具理性定位理性選擇」的思考傾向。由工具理性定位出發，不表示理性就是工具理性，而是要瞭解理性的選擇，工具理性是一個清晰明確的起點：一種選擇最少代價、達到最大效果的手段思考。原初位置中的理性代表，擁有清晰明確的工具理性。至於顧及別人意願和意見的合理要求，則在原初位置的設想中，被轉化為選擇情境的背景條件。在制度確立後，這種工具理性定位的取向，則表現在只要建置起來的制度條件合理，你要採取什麼行動，端視哪項行動方案付出的代價最少、得到的效果最大。這種思考傾向，把行動扣連到手段，因此人理所當然具有工具價值，因為行動是達到目標的手段，而行動是由人來執行。至於人除了具有工具價值外，還有什麼值得珍惜、肯定的，則仍有待商榷。在這種目的與手段以及「最少代價、最大效果」工具理性的定位上，人似乎最後總必須獨自面對世界，而問自己在人世間是為什麼目的而生，自己是為實現什麼目的而有價值，或者給予自己人生一個目的，擬定人生計畫，以使自己的行動有價值。由此回頭過來看羅爾斯原初位置的設計，當你進入原初位置，設想自己是其中一位理性代表，在目的與手段的思考中，在最少代價最大效果的推理、演繹與斟酌裡，你，或更準確地說，設想自己走進原初位置而扮演理性代表的你，其實一直在獨自思考，沒有也沒必要和其他的理性代表對話協商。

故事地位的要求，則從人與人相接待的生活脈絡出發，調節故事情節的意涵與發展。這種故事思考的取向，一開始就把當事人放到情節故事的人際脈絡中，來看待每一個人新啟故事情節及調節行動意涵的位置。當事人一開始就必須能體

察彼此新啟情節與調節意涵的態度和取向，而在相互捲入的動態過程裡，確立或爭議行動的意涵及其中所蘊涵的價值取捨。在這種動態過程裡，當事人彼此都是意涵調節與價值取捨的源頭，也被調節出來的意涵與價值取捨所約束。用個例子來說：設想你沿著一條大圳散步，一路閒散流覽沿途風光，突然，在轉彎處，你看到一名牙牙學語的幼兒，搖搖擺擺地即將跌落大圳裡。心頭一緊，你立即大步衝過去，一把將他攬住。從故事思考的角度看，你從散步到突然衝過去，是生活脈絡中故事情節的轉折，是從一種情境主題（散步），轉入另一種情境主題（救人）。這種轉折與轉入，是你由原來的情境啟動新的故事情節而完成。這場新啟情節的動作，是隨情境自然而發，而不是在權衡利弊得失、目的手段或心情喜好後，才展開的動作。從儒學的角度看，這種隨情境自然而發的動作，體現了「惻隱之心人皆有之」的價值取向（孟子·公孫丑上；告子上）。至於幼兒方面，他正處於搖搖欲墜、失去長大成人機會的情勢中。你的救援，把他從一切即將結束的情勢拉回來，而仍懵懵懂懂中的他，與你有段人生故事的交會。或許，在這突如其來的交會裡，他放聲大哭。哭，是他現在能做到的調節情節、賦予意涵的方式，而新的未來就在哭泣調節聲中展開。不過在當下，攬住與放聲哭泣的動作，約束了你倆如何接著走出一段共同故事情節的方向。

相對於上述這種具體的相互捲入的動態過程，作為手段的行動，則是一種相當抽象的事件，是從故事情節中，截取一段段可以用「目的與手段」思考框下來並首尾連屬在一起的事件。有了這道抽象認知中截取的動作，才能「看到」行動是達成目標的手段，而行動者具有工具價值。如果上述例子裡，把孩子救回來是你設下的目的，那麼，大步衝過去及一把攬住的動作，就是一套行動，就是達成救人目標的手段，而現場中的你，也就具備為完成此項目的而有的工具價值。從儒學傳承檢視，假如你當下起意，把目的與手段的模式，套用到本應隨情境自然而發的情節轉折，那麼你已經是想太多，而且這種「想太多」恐怕有害於道德情感的涵養。不過，這不妨礙我們在事前推衍或事後反省中，善用目的與手段的思考。

由故事地位出發檢視，人本來就不會只是工具，這不需要特別的論述與商榷，而目的與手段都是在故事情節中展露它們的初始含意與架構。再者，如果你認為你的人生意義必須有個人生計畫才能確立，那麼你已經陷入一種作繭自縛的抽象思考。你需要的不是更多的抽象思考來證明自己不會只有工具價值，或自己的人生不會沒有意義，而是回歸本有的故事地位，重新體會其中自發的以及人與人之間相互捲入的故事情節與意涵。

不過如果你接受羅爾斯思想實驗的邀請，進入原初位置，你必須明白自覺地

做出「目的與手段」抽象截取的動作，才能作好理性代表的設想，才能展開原初位置中應有的推理、演繹與斟酌。故事思考是在生活脈絡裡發生，而其中展現的情節意涵與價值取捨，會直接回饋來調節你我所在的生活脈絡。然而我們仍需要一種與所在的生活脈絡有著適當距離的立足點。這種距離是抽象的、反思的、批判的，而非具體空間方位的距離，是當你對自己的行動或捲入的情節故事有所提問、質疑或猶豫時，即會產生的一種自己與自己，以及自己與身在其中的生活脈絡的距離。羅爾斯的工作重點之一，就是把這種距離、立足點與發言位置，拓展成層次分明、思序井然，並足以依憑來展開社會正義視野的原初位置。

要妥善運用原初位置，必須妥善掌握原初位置的抽象性格。當你設想自己是原初位置中的理性代表，並展開應有的推理、演繹與斟酌時，你是在一種抽象的位置展開抽象的認知推演，但請注意，這不等於你在實際生活脈絡裡會有或應有的認知推演。如果你慣用故事思考，如果你「忘了」中間應有的抽象認知的截取動作，如果你在設想中，沒有從生活脈絡中的故事地位，跨到理性代表的抽象位置，那麼你會讀不到羅爾斯論述的精義，而且很可能嚴重誤解他的意思，例如，把理性代表應有的推理、演繹與斟酌，誤認為實際生活裡人應有的作為，而錯誤地批判羅爾斯沒有看到人的真實情境、情感、人際紐帶，及其因生物身分而有的韌性、歡樂、苦難，以及終將離開人世的結局，或者，誤把抽象的原初位置當作真實的情境脈絡來處理，而沒有看到在羅爾斯的整體論述裡，民主作為一種具體的制度與傳承的重要性。另外，即使你妥善掌握原初位置的抽象性格，即使你嚴謹地執行抽象位置中的推理、演繹與斟酌，但如果你沒有走出原初位置的設定，或佇足於抽象定位的論述，而「忘了」回到具體生活脈絡中彼此相互捲入的情節故事、意涵調節與價值取捨，那麼你會只停留在獨白或學術專業論述的階段，或在目的與手段的思考模式中，抽象地嘗試證明「沒有人可以把自己只當作手段來利用」的自主理念，而失去由公民論述的位置出發，探索自主與故事地位可以交匯出來的哲學新視野，以及展開不同傳承深度對話並拓展公共論述資源的實踐機會。

如前所述，在調降民主自毀的情勢上，這是一種哲學學者擁有的能為社會做出重要貢獻的機會。在民主多元的情勢裡，在多元情勢內調節多元問題的情況中，我們不希冀公民哲學的理念會成為所有人異口同聲的共識，但如果有優秀的哲學工作者投入公民哲學的研究，有更多的深度對話的案例展示，有更多人欣賞、支持或參與公民哲學的發展，我們就越有希望在多元的情勢裡，形成對深度問題有著深刻瞭解並願意深度對話的公共文化，而把民主自毀的力量調降到或維持在低度程度的界限裡。

六、公民哲學三議

前一節簡要說明了儒學公民如何妥善瞭解羅爾斯原初位置的設計，並如何由這種瞭解，邀請接受羅爾斯論述內容及方略的人回到生活脈絡，站到公民論述的位置，以展開深度對話。本節則回到儒學傳承，探討如何從儒學「思不出其位」的義理傳承，邀請儒者以其公民身分，站到公民論述的位置，一起探索在民主多元時代裡當如何展開、該如何設限的公民哲學的新思路與新視野。

對許多秉持儒學理念的學者來說，在公共事務與教育事業上，本來就應該直接從儒學優良的傳統來論述並推動。畢竟，對他們而言，儒學裡有著最深刻的人生智慧，傳承著人間最美好良善的價值。我們都希望公共事務的擬定、規劃與推動，要體現人生智慧以及人間最美好良善的價值。我們也都希望自己的子子孫孫、未來的公民，都受到最好的教育。因此，無可置疑地，儒學自然是最好選擇。對有些儒者而言，把儒學當作一種公民哲學，而在公共事務與教育事業的論述與推動上，自我設限，很難理解，或不可思議，最壞的可能情況則是：質疑這種作法背叛儒門最基本的義理。本文把這種難以理解或質疑的情況，用「為何要設限」的問題來總括，而由儒學「思不出其位」的義理傳承出發來回答。

在公共論述上，要自己把自己深深信仰的理念與傳承設下限制，不是容易做到的事。當情不自禁要把自己最好的理念價值告訴別人時，或試圖說服別人接受時，值得在那當下提醒自己，別人也有他們的理念與傳承，而深度問題、維度問題與民主自毀的問題，是彼此都需要妥善面對與處理的。擁有公民身分，是彼此共通的地方，而彼此都應當好好珍惜，畢竟，在現今這個時代裡，沒有了公民身分，大抵就會成為難民。這個身分，帶給當事人一種要求自由平等、實質享有基本自由與權利的政治地位，而政治總必須與特定的價值觀點與理念傳承，有著恰當的區隔與界限。過去，牟宗三從「道德理性不能不自其作用表現之形態中自我坎陷，讓開一步」，而成就一種「對等平列」的政治格局，以及「力求清楚確定與合理公道」的政治論述(2003, 頁 65)。¹⁸ 徐復觀則以學術與政治之間的界限，提醒有志之士，對於任何好的學術思想，「萬不可以絕對是真、是善等為理由，要徑直強制在政治上實現」(2009, 頁 60)。¹⁹ 這都是從儒學出發，對政治權力

¹⁸ 在此值得一提的是，錢永祥(2014, 第 11 章)由假定、預設的論述角度，解讀並評述新儒家政治道德的論述。這樣的假定與預設的解讀可再商榷，不過它展示了儒學在捲入當代論述的場域時，所必須面對的多元價值發展的問題。對於牟宗三「道德理性自我坎陷」的全面辯護，請參閱李明輝(1994)。由政治哲學發展牟宗三「自我坎陷」觀點的論述，請參閱 Angle(2012)。

¹⁹ 對於徐復觀學術與政治之間關係的見解，以及新儒家內部相關的爭議，請參閱李淑珍(2013, 頁 277-298)。

和道德理念（或學術思想）之間分際「為何要設限」的恰當回答。在此，我們可以再進一步，把焦點放到公民地位上，來回答公民論述「為何要設限」的問題。

首先必須表明的是，上述「為何要設限」的問題，是一種在政治讓開一步中公民文化養成的問題。其次，「思不出其位」是長久以來儒學作為一種文化傳承中的重要理念，它規約著儒者自我期許與約束自己的方針，也因著儒者對於「思」與「位」的反省，而有著豐富深刻的發展。以下所談的，只是其中一條發展理路，而且是本著儒學如何站到公民論述的位置，展開深度對話、參與公民文化而梳理出來的路數。對研究思想史的學者來說，這種梳理方式無法展現「思不出其位」真實完整的面貌，不過對想要創用儒學資源的公民來說，重點則在於是否用得恰到好處，或拓展出一種值得開發深究的新視野。

讓我們先由梅貽琦在他〈大學一解〉這篇文章裡，談論大學「自由探討之風氣」的一段文字說起：

宋儒安定胡先生有曰：「良言思不出其位，正以戒在位者也。若夫學者，則無所不思，無所不言，以其無責可以行其志也。若云思不出其位，是自棄於淺陋之學也。」此語最當。所謂無所不思，無所不言，以今語釋義，即學術自由（academic freedom）而已矣。（梅貽琦，1941，頁11）

在北宋初年，胡瑗對於《周易》艮卦大象傳「思不出其位」的解說，雖仍接續過去「正以戒在位者」的講法，不過更著重在：學者的身分不同於在位者，而身為學者當「無所不思，無所不言」（宋元學案·安定學案·語錄）。在民國時期，梅貽琦則進一步把學者「無所不思，無所不言」轉化成學術自由的意涵。以下，依序循（1）原本「正以戒在位者」的理念、（2）胡瑗「若夫學者，則無所不思，無所不言」的見解，以及（3）梅貽琦對於「學術自由」的想像為定位，來看看如何轉折出儒學在公民論述上宜自我設限的「思」與「位」的思考。

我們可以先從《周易》和《論語》中「思不出其位」的語境談起。《周易》艮卦象辭以兩座山重疊或前後相連（兼山）的意象，而說「兼山，艮，君子以思不出其位」。「兼山」意味著險阻重重應當止步的意思；君子應當領會兼山的意象，思慮所及不要超出自己的職權本分。王弼《周易注》以「各止其所，不侵官也」點明這句話的要旨；在此，「止」指的是艮卦象辭「時止則止，時行則行，動靜不失其時」的「適於其時」的止。在《論語·憲問》裡，「思不出其位」出現在「子曰：不在其位，不謀其政」之後所接續的曾子話語：「曾子曰：君子思不出其位」。按十三經注疏本《論語正義》，此二句同在一章，而邢昺的解說是：「此

章戒人之僭濫侵官也。言若己不在此位，則不得謀議此位之政事也。曾子遂曰：君子思謀，當不出己位。言思慮所及，不越其職。」朱熹編《四書章句集注》時則把《論語》「子曰：不在其位，不謀其政」和「曾子曰：君子思不出其位」分為二章，並註明前者已經出現在《論語·泰伯》，注依程頤：「不在其位，則不任其事也，若君大夫問而告者則有矣」。²⁰ 對於後者，則直接註明源自艮卦象辭，而注依范祖禹：「物各止其所，而天下之理得矣。故君子所思不出其位，而君臣、上下、大小，皆得其職也」。

以《周易注》、《論語正義》和《論語集注》為準來定位，我們大抵能確定，在「思不出其位」中，「思」指的包括思慮、謀劃和議論，「位」主要指政治上的職位或權位，但也包括倫常關係中的位置。值得先澄清的是，位總是在與其他位相互關連中而成立的。假如你把位孤立起來看，而把「思不出其位」解讀成「要求君子把心思都放在自己所在的位置上，而位置之外的事都不必考慮」，那麼你嚴重誤解「思」與「位」的意思，也嚴重扭曲「思不出其位」的要求。要善盡自己所在之位的責任，是得要有個宏觀的視野和見解，而且對上下層級，以及前後左右延伸開的網絡關係，有著貼切的掌握和清楚的瞭解。「不出其位」的要求，在於不僭越、不侵奪。而即使僭越、侵奪之心只停留於萌芽狀態，那已經是「思出其位」了。換個角度說，「思不出其位」是告誡：為人君者的權責在於提拔人才，把人放到合適的位置，課以權責，以推動政務，切不可胡亂起意插手底下官員的工作；為人臣者的權責在於推動政務，改善制度法令與公共設施，為百姓謀福利，不要動了僭越、侵奪的心思，更不可興起與百姓爭利的念頭。《禮記·中庸》談到：「君子素其位而行，不願乎其外。」鄭玄在《禮記注》中如此解說：「不願乎其外，謂思不出其位也。」再者，《禮記·表記》中記載：「子曰：下之事上也，雖有庇民之大德，不敢有君民之心，仁之厚也。」鄭玄注曰：「庇，覆也。無君民之心，是思不出其位。」鄭玄這兩則以「思不出其位」分別解說「不願乎其外」和「無君民之心」的方式，佐證了以上確立的「思不出其位」的核心意涵。

前面提到朱熹引用程頤「若君大夫問而告者則有矣」的話，來談雖然不在其位，但在合適的時機與情境裡，仍應當對不在自己權責範圍內的政務或事務，表達自己的見解。畢竟，對於儒者而言，即使在位，仍應維持「學習」的學者身分，而學者，用胡瑗的話來說，「則無所不思，無所不言」。如果只是把「思不出其位」當藉口，不願意深入去思考，或懶於嘗試從宏觀的視野去觀察，去探問，而只固守自己一方例行常規的範圍辦事，那是一種自棄的淺陋行為。一般而言，權責愈

²⁰ 朱熹集注的原文中只提到「程子曰」，沒有說明是出自程顥還是程頤。若根據大概信良的考證，這句話是來自於程頤《論語精義》（1976，頁129）；感謝林怡姩提供此項註解說明。

大，對自己的言行則要有更大更細緻的要求與節制，特別是要注意在公共場合的發言裡，自己的言論有沒有造成不當插手他人權責範圍的後果，更不要說起心動念去干涉不該干涉的地方，或謀取不該謀取的權力了。對於沒有任何權位的學者而言，則沒有這層權位不當影響的顧慮，沒有在政治上思與言必須自我設限的規範性要求。梅貽琦把這種「無所不思，無所不言」政治上不自我設限的思言格局，借用過來描述大學應有的自由探討的風氣，並以之定位「學術自由」該有的風貌。這是一種從現代學術定位與大學制度出發，試圖在創用傳統理念之中，調節出具歷史深度與古典內涵並能同步回應新時代新要求的道路。

從「正以戒在位者」到「若夫學者，則無所不思，無所不言」再到「學術自由」，都是在「思不出其位」的理念傳承中，對於位的重新反省與設定，而調節思的取向以及對思的要求。這種重新設定與調節的手法，落在起而行的實踐脈絡，而且是在談話、對話、注疏、書信的語境裡，依情境、情勢、提問或關懷的重點，提出簡明清晰、讓人可以一目瞭然地看出重新設定與調節的關鍵之處。循著這種重新設定與調節的精神，本文提出站到公民論述位置的邀約，敦請儒者正視民主多元的時代情勢，秉持公民地位應有的自由平等的要求，由公民之「位」，調節「思」在政治與公共議題上應有的取向與自我設限的要求。要知道，公民地位是一種政治地位，用古代的話語來說，公民也是「在位者」，享有不具有公民身分的人所沒有的政治權利，因此也必須有一種不僭越、不侵奪，而在起心動念上謹守自由平等、彼此尊重、互惠合作、公平合理的要求，特別是在深度歧見的多元脈絡裡，應願意參與深度對話，不可處處要求或嘗試說服別人接受自己的觀點，更不可意圖透過政治手段，以義務教育、人倫常道或建立共識為名，強制他者接受儒學的教化與傳承。畢竟，如前所述，在深度歧見的情境裡，相互瞭解是一大難題。如果在這種情境裡，你仍只在意說服別人接受你認為最美好的價值理念與傳承，那麼，你要不是沒看到深度歧見的難題，不然就是忽略了，彼此尊重的要求之一，是己方總至少表示出願意重視並去瞭解彼方所珍惜、所信奉、所真心秉持的價值理念。如果借用牟宗三的話來說，這是道德理性「自我坎陷，讓開一步」而在公民之「位」上的具體表現。

重新設定與調節，是儒學傳承裡小至因應具體情境，大至回應時代情勢要求的基本手法。這種手法本就在於理解歧見，掌握關鍵，而在重新設定中，讓局中人能夠見微知著，站到合宜的位置，調節好相應的思考取向，並同步看清應該走出的方向與行事的步調。重新設定與調節在儒者手中展現出儒學的風格，但它不

必是專屬於儒學的，而是任何公民都可以善用或借用的手法。²¹

七、結語：我們的第一哲學

本文從講理的脈絡，把多元的問題，區分出權衡有別、深度歧見和維度側重不同等三種形態，而把深度歧見的問題，定位為民主時代的核心問題，或換個角度說，深度歧見是我們時代的核心的哲學問題。在此，我邀請大家從歷史縱深長遠的眼光，檢視我們時代的核心問題。為了凸顯這個核心問題的時代意涵，容我用非常簡化的方式，概括兩千多年來東西方文明的發展。以下，除了本節第四段羅列的五點是實質的結論外，其餘皆是從特定的宏觀視野，定位本文論述有何意義的說帖與嘗試。

古典希臘時期是西方文明從神話走向理性論述的關鍵時代。諸神退位，神話不再主導公共領域(特別是政治領域)的決策，以及各種公權力影響所及的場域，取而代之的是重視邏輯的理性論述，而哲學是這種新興的理性論述的核心。這種新興的論述傳承，以求真為己任。真理是人人應當接受的。因此，這種論述傳承要求普遍性。歷經兩千多年，從萌芽，到前仆後繼，到此起彼伏，以至當今之世眾聲喧嘩的民主多元時代，我們從理論匱乏的年代，到如今只要你想得到，就幾乎可以找到各色各樣互相衝突的理論觀點來參考。當你深究哲學問題，發掘出一種深刻的哲學觀點，並為這觀點寫下嚴謹清晰的論述，那麼，深度歧見的問題會告訴你，無論你發掘出來的觀點有多深刻，不管你寫下的論述有多嚴謹清晰，當你抬頭看看人世間，你可以馬上得到一個結論：不是人人都會贊同你的觀點，而別人也有他們有別於你或與你觀點衝突的深刻觀點。如果你接受「維度多元，側重有別，直覺先行，理由後援」的道德感知模式，這模式解釋了為何普遍性的夢想依舊無從實現。

春秋戰國時期是從巫的傳統走向秉持常道而行、而立言的關鍵時代。以古典儒學的傳承脈絡來說，常道是「公天下」的要求，是「關懷弱勢，減少苦難，先富後教」的政策理念，是「嚴以律己，寬以待人」的行為準則，是「君君，臣臣，父父，子子」的人倫理序與政治規範。在這些要求、理念、準則、理序和規範裡，有著一種恆常普遍的道理涵融其中，要明白體會這種道理，不是靠巫的祭祀與神明的降臨，而是要在閱讀經典、親近師友，以及在平常生活交遊行事裡的修德過程中體會。到了 19 世紀中葉起，這個常道，在中國面臨隨著西風東漸而來的侵

²¹ 儒學作為一種公民哲學的立論方式，請參閱鄧育仁（2015，第 7 章）。

略與壓迫，以及各種主義引入後，從筆墨之爭到殘酷的主義戰爭，算是瓦解崩潰或有待重建了。台灣歷經考驗，有幸走上民主道路，但也同時捲入深度歧見的多元情勢裡，而所謂的常道，特別是「君君，臣臣，父父，子子」的人倫理序與政治規範，早已鬆動，或不再具有主導公共領域的地位。²²

從神話到理性的論述，從巫到常道的傳承，一種恆常普遍且求真的精神與要求，界定了過去兩千多年來的主流方向。到了 21 世紀，深度歧見的多元情勢，界定了我們今日的核心問題。面對這種情勢與問題，本文提出幾項論點：

1. 以務實歷練的態度，處身多元情勢內，調節多元的問題。
2. 羅爾斯的政治觀點，重視政治界限的重要性，而其立論要點，在於把深度問題轉化成權衡問題。儒學能以底線及政商區隔的原則，以及讓民間網絡與在地智慧發揮力量的環境與制度條件的要求，參與在這種政治觀點與問題轉化下關於社會正義的辯論。
3. 正是由於這種政治觀點與問題轉化，導致羅爾斯的論述無法偵測到，也因此無從妥善處理，民主自毀的問題。對才從專制走向民主的台灣來說，民主自毀的問題，更為嚴峻。我們需要一種從傳統走向現代的論述。以自由平等的公民地位為基準，而把儒學當作一種公民哲學來發展的思路，是一個值得嘗試的方向。
4. 用對比的方式來說，在羅爾斯的論述裡，自由主義者以自主理念要求民主自由而走上公民地位，儒學公民則是直接從公民身分出發，並以故事地位調節儒學傳承而走進現代民主制度。在此，公民地位是儒學與羅爾斯政治自由主義深度對話的接榫點。
5. 公民地位是一種政治地位。由「思不出其位」及「自我坎陷，讓開一步」的儒學傳承檢視，在民主時代擁有公民身分的儒者，是應當正視多元的問題，並在合宜的自我設限中，妥善因應深度歧見的困局。

從歷史縱深的宏觀格局檢視，我們可以如此來定位因應民主時代多元困局的公民哲學。過去，在西方哲學裡，形上學是第一哲學；到了近代，知識論是第一哲學；在 20 世紀的英美分析哲學裡，語言哲學是第一哲學。本文要表明的是，到了多元困局已經朗現的民主時代，政治哲學是第一哲學，而公民哲學界定了第一哲學的基本內涵與立論方向。第一哲學不必是最根本、最基礎的哲學，而是一種在回應時代問題與要求中，重要的哲學問題都必須通過其考驗才得以深耕且深

²² 以上兩段涉及軸心時代的敘述，特別是春秋戰國時期從巫的傳統走向秉持常道以修德、立功、立言的發展說明，請參閱余英時（2014）。

入探索的關卡。

最後，容我用一種簡扼的對比，談談公民哲學在民主社會裡的角色功能。如果說公民報導（**citizens report**）側重對公共事務的即時報導，以及簡明、犀利與到位的公共評論，而公共哲學（**public philosophy**）側重對時局時勢重要的議題與事件，提出深入淺出的哲學分析與評論，那麼公民哲學（**civic philosophy**）則側重在調節深度歧見的問題，以及在合宜條件的設限下，重新設定並反思基本與重要的哲學議題。在妥善發展下，公民報導、公共哲學與公民哲學，能聯合為民主多元開放的社會，涵養出有助於公議與公德健康成長的文化沃土。

參考文獻

古籍引用版本

王弼注，孔穎達疏

2000 《周易正義》，盧光明、李申整理，收錄於李學勤主編，《十三經注疏第一冊》。北京：北京大學出版社。

Wang, Bi jhu, Ying-Da Kong shu

2000 *jhou yi jheng yi*, sorted by Guang-Ming Lu and Shen Li, in Syue-Cin Li ed., *shih san jing jhu shu vol. 1*. Beijing: Peking University Press.

鄭玄注，孔穎達疏

2000 《禮記正義》，龔抗雲整理，收錄於李學勤主編，《十三經注疏第十二～十五冊》。北京：北京大學出版社。

Jheng, Syuan jhu, Ying-Da Kong shu

2000 *li ji jheng yi*, sorted by Kang-Yun Gong, in Syue-Cin Li ed., *shih san jing jhu shu vol. 12-15*. Beijing: Peiking University Press.

何晏注，邢昺疏

2000 《論語注疏》，朱漢民整理，收錄於李學勤主編，《十三經注疏第二十三冊》。北京：北京大學出版社。

He, Yan jhu, Bing Sing shu

2000 *lun yu jhu shu*, sorted by Han-Min Jhu, in Syue-Cin Li ed., *shih san jing jhu shu vol. 23*. Beijing: Peking University Press.

朱熹

1983 《四書章句集注》。北京：中華書局。

Jhu, Si

1983 *shih shu jhang jyu ji jhu*. Beijing: Zhonghua Book Company.

班固

2008 《漢書補注》，王先謙補注，上海師範大學古籍整理研究所整理。上海：上海古籍出版社。

Ban, Gu

2008 *han shu bu jhu*, bu jhu by Sian-Cian Wang, sorted by Institute of Guji Jhengli, Shanghai Normal University. Shanghai: Shanghai Ancient Books

Publishing House.

范曄

2013 《新譯後漢書》，魏連科等注譯。台北：三民。

Fan, Ye

2013 *sin yi hou han shu*, trans. by Lian-Ke Wei et al. Taipei: San Min Book Company.

吳毓江

1993 《墨子校注》，孫啟治點校。北京：中華書局。

Wu, Yu-Jiang

1993 *muo zih jiao jhuh*, rev. by Ci-Jih Sun. Beijing: Zhonghua Book Company.

黃宗羲

2005 《宋元學案》，收錄於沈善宏、吳光主編，《黃宗羲全集 第三冊》。杭州：浙江古籍出版社。

Huang, Zong-Si

2005 *song yaun syue an*, in Shan-Hong Shen and Guang Wu eds., *huang zong si cyuan ji vol. 3*. Hangzhou: Zhejiang Ancient Books Publishing House.

曹植

2003 《新譯曹子建集》，曹海東注譯。台北：三民。

Cao, Jih

2003 *sin yi cao zih jian ji*, trans. by Hai-Dong Cao. Taipei: San Min Book Company.

中文部分

大槻信良

1976 《朱子四書集註典據考》。台北：台灣學生。

Ootsuki, Nobuyoshi

1976 *jhu zih sih shu ji jhu dian jyu kao*. Taipei: Taiwan Student Book.

王汎森

2014 《權力的毛細管作用：清代的思想、學術與心態》。台北：聯經。

Wang, Fan-Sen

2014 *The Capillary Effects of Power: Intellectual, Mentality and Scholarship in the Ch'ing Period*. Taipei: Linking Publishing Company.

牟宗三

2003 《政道與治道》。台北：聯經。

Mou, Zong-San

2003 *zheng dao yu jhih dao*. Taipei: Linking Publishing Company.

余英時

2003 《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》。台北：允晨文化。

2014 《論天人之際：中國古代思想起源試探》。台北：聯經。

Yu, Ying-Shih

2003 *jhu si de li shih shih jie song dai shih da fu zheng jhih wun hua de yan jiou*. Taipei: Asian Culture.

2014 *lun tian ren jhih ji zhong guo gu dai shi siang ci yuan shih tan*. Taipei: Linking Publishing Company.

李明輝

1994 《當代儒學之自我轉化》。台北：中研院文哲所。

Li, Ming-Huei

1994 *dang dai ru syue jhih zih wo jhuan hua*. Taipei: Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.

李淑珍

2013 《安身立命：現代華人公私領域的探索與重建》。台北：聯經。

Li, Su-San

2013 *an shen li ming sian dai hua ren gong shi ling yu de tan suo yu chong jian*. Taipei: Linking Publishing Company.

易白沙

1916a 〈孔子平議（上）〉，《新青年》，1卷6號，頁1-6。

1916b 〈孔子平議（下）〉，《新青年》，2卷1號，頁1-6。

Yi, Bai-Sha

1916a “kong zhi ping yi shang,” *La Junesse* 1(6): 1-6.

1916b “kong zhi ping yi sia,” *La Junesse* 2(1): 1-6.

徐復觀

2009 《學術與政治之間》。上海：華東師範大學出版社。

Xu, Fu-Guan

2009 *syue shu yu zheng jhih jhih jian*. Shanghai: East China Normal University Press.

梅貽琦

1941 〈大學一解〉，《清華學報》，13 卷 1 期，頁 i-xii。

Mei, Yi-Ci

1941 “da syue yi jie,” *Tsing Hua Journal of Chinese Studies* 13(1): i-xii.

陳煥章

2010 《孔門理財學》，韓華譯。北京：中華書局。

Chen, Huan-Chang

2010 *The Economic Principles of Confucius and His School*, trans. by Hua Han. Beijing: Zhonghua Book Company.

鄧育仁

2015 《公民儒學》。台北：臺大出版中心。

Teng, Norman Y.

2015 *Civic Confucianism*. Taipei: National Taiwan University Press.

錢永祥

2014 《動情的理性：政治哲學作為道德實踐》。台北：聯經。

Chien, Sechin Yeong-Shyang

2014 *dong cing de li sing jheng jhih jhe syue zuo wei dao de shih jian*. Taipei: Linking Publishing Company.

外文部分

Angle, Stephen C.

2012 *Contemporary Confucian Political Philosophy*. Cambridge: Polity Press.

Dahl, Robert A.

2015 *On Democracy*. (with a new preface and two new chapters by Ian Shapiro) New Haven: Yale University Press.

Greene, Joshua

2013 *Moral Tribes: Emotion, Reason, and the Gap between Us and Them*. New York: The Penguin Press.

Haidt, Jonathan

2012 *The Righteous Mind: Why Good People are Divide by Politics and Religion*. New York: Pantheon Books.

Haidt, Jonathan and Fredrik Bjorklund

2008 “Social Intuitionists Answer Six Questions about Moral Psychology,” in

Walter Sinnott-Armstrong ed., *Moral Psychology, volume 2: The Cognitive Science of Morality: Intuition and Diversity*. Cambridge: The MIT Press, pp. 181-217.

Johnson, Mark

2014 *Morality for Humans: Ethical Understanding from the Perspective of Cognitive Science*. Chicago: University of Chicago Press.

Lakoff, George

2002 *Moral Politics: How Liberals and Conservatives Think*. Chicago: University of Chicago Press.

2009 *The Political Mind: A Cognitive Scientist's Guide to Your Brain and Its Politics*. New York: Penguin Books.

2014 *The All New Don't Think of an Elephant! Know Your Values and Frame the Debate*. White River Junction: Chelsea Green Publishing.

Mele, Alfred R.

2001 *Self-Deception Unmasked*. Princeton: Princeton University Press.

Parfit, Derek

2011 *On What Matters, volume 1, 2*. New York: Oxford University Press.

Rawls, John

1999 *A Theory of Justice*. (revised ed.) Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

2001 *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. by Erin Kelly. Cambridge: Harvard University Press.

2005 *Political Liberalism*. (expanded ed.) New York: Columbia University Press.

Scanlon, Thomas

1998 *What We Owe to Each Other*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.

2014 *Being Realistic about Reasons*. Oxford: Oxford University Press.

Sibley, W. M.

1953 "The Rational versus the Reasonable," *Philosophical Review* 62(4): 554-560.

Trivers, Robert

2011 *The Folly of Fools: The Logic of Deceit and Self-Deception in Human*

Life. New York: Basic Books.

Varki, Ajit and Danny Brower

2013 *Denial: Self-Deception, False Beliefs, and the Origins of the Human Mind*. New York: Hachette Book Group.

Young, Iris Marion

2000 *Inclusion and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.

Abstract

This paper examines Rawls's idea of the original position, argues for a fine-tuning of that idea, and proposes a Confucian revision of the principles of justice as fairness. My argument also reveals a limitation of Rawls's approach to intractable value conflict and deep disagreement – namely, that it fails to detect, and thus pays no attention to, the fact that there are always self-defeating forces implicit in modern democratic processes. I argue for an idea of civic philosophy, and develop a Confucian version of civic philosophy, to overcome that limitation.

Keywords: Confucianism, democracy, pluralism, reason, Rawls

Long Summary

The framework that guides the present research comprises the following statements: (1) that constitutional democracy, so far as we know it from human civilization, is the best form of government; (2) that value pluralism is a characteristic of the public culture of a free and democratic society; (3) that an in-depth philosophical discourse based on, and motivated from, Taiwan's democracy will have a positive impact on the movement of rethinking and rebuilding what is fundamentally valuable and worth embracing in, and for, the Chinese-speaking world; and (4) that it is important to see how a sense of democratic civic culture can be cultivated and developed in the traditional soil. In addition to (1)-(4), I choose Rawls's political liberalism as a reference point for rethinking traditional Confucian ideas, and avail myself of the findings from cognitive science and moral psychology to develop a discourse strategy suitable for the present study. It is worth noting, moreover, that, as the discourse unfolds, the reference point will eventually be displaced by an idea of civic philosophy.

Taiwan is a young democracy, and has begun to face problems of value conflict and socially divisive political disagreement. One conspicuous problem is that people who uphold different values are losing patience over how to reason with one another about public and political issues. There are several reasons that lead to this problematic situation. One of the reasons, I think, is philosophical. At the risk of oversimplification, it may briefly be characterized as follows. When people frame the contested issues differently, especially when their viewpoints are radically different from one another, one party's reason may not count as a reason at all from another party's point of view, and the barriers to mutual understanding seem insurmountable. If one party cherishes traditional Confucian values and the other espouses liberal ideals, it is no surprise that they come to frame issues and reason about them differently. Of course, the actual contestations are a lot more complex, and involve social, political, and economic interests. This paper focuses on the reason aspect of the problematic situation, and makes an attempt to develop a Confucian version of civic philosophy. Its main task is to show that we can delineate a perspective of civic discourse,

reframe philosophical issues from that perspective, and articulate a new way of doing philosophy that hopefully holds promise for ameliorating the lack of mutual understanding in a pluralistic and value conflict democratic society.

More specifically, in this paper I examine Rawls's idea of the original position, argue for a fine-tuning of that idea, and propose a Confucian revision of the principles of justice as fairness. I endorse Rawls's first principle of justice, and accept the principle of fair equality of opportunity, but argue for the replacement of the difference principle with a sufficiency requirement and a separation between political and economic powers. Let us call the sufficiency requirement and the separation of political and economic powers the "SS principle." Assuming that the first principle of justice and the principle of fair equality of opportunity are in place, the SS principle is designed to ensure the development of broad strategies and institutional settings for establishing and sustaining the socioeconomic conditions that empower local networks and make civic engagement and the exercise of basic liberties and rights affordable for all.

My argument also reveals a limitation of Rawls's approach to intractable value conflict and deep political disagreement – namely, that it fails to detect, and thus pays no attention to, the fact that there are always self-defeating forces implicit in modern democratic processes. I argue for an idea of civic philosophy, and develop a Confucian version of civic philosophy, to overcome that limitation. Although the idea resists easy summary, it is worth highlighting a major point here. The basic dilemma of a democracy facing intractable value conflicts and deep political disagreements is that people who hold different views may eventually give up reasoning with one another, and engage in manipulative strategies of winning elections or getting political power. As citizens of a constitutional democracy, we owe each other justifying reasons for political actions. A democratic process that defies the honest practice of giving and asking for reasons will degenerate into power struggles. However, in the case of deep political disagreement, it is the very practice of giving and asking for reasons that is in danger. A Rawlsian may propose that we use public reason to solve or dissolve the dilemma. However, instead of solving or dissolving the dilemma, the Rawlsian proposal draws attention away from the serious problems that are likely to arise from the dilemma. The Confucian version of civic philosophy

developed in this paper suggests that we directly confront the dilemma. It acknowledges that the dilemma is here to stay, but proposes a dialogical way of fine-tuning and living with it. The dialogical confrontation is set for initiating a philosophical exploration into the horizon of the pluralistic age.

We are living in an age of value-conflict pluralism, and are beginning to see that our capacity for mutual understanding and being reasonable to each other seems to be reaching its limit. Philosophical studies are particularly challenging in this age of pluralism, in that no matter how deep your philosophical insights are, and no matter how rigorous your arguments come to be, it is to be anticipated that somewhere someone will hold a philosophical position diametrically opposed to yours, and his/her position, too, is motivated by, and based on, deep philosophical insights with rigorous supportive arguments. I take the dialogical confrontation of Confucianism and Rawls's political liberalism as an illustrative example of reframing philosophical issues and argumentation in a way that may make us ready for mutually understanding each other and, at the same time, recognizing that the opposite stance can be insightful and well supported. One may still aspire to come up with a robust, comprehensive, and true theory to edge out other philosophical positions. Indeed, that has been a human hope for more than two millennia. The idea of civic philosophy as illustrated in this paper suggests that, given today's epistemic and political situation, we may as well initiate a different approach and engage dialogically on the pluralistic horizon.