

國立臺灣大學社會科學院政治學系
碩士論文



Department of Political Science
College of Social Sciences
National Taiwan University
Master Thesis

包容作為制度：瓦瑟如何實踐寬容

Toleration as Institution:
Walzer's Contribution to Tolerance

劉子觀
Tzu-Kuan Liu

指導教授：陳思賢博士
Advisor: Sy-Shyan Chen, Ph.D.

中華民國 109 年 7 月
July, 2020



謝辭



從十八歲開始，我的志業一直是政治哲學。雖然付出的努力還遠遠不夠，不過這一直是我的夢想。上大學後先選修了政治系的「現代政治思想」，負責授課的就是思賢老師。現在回想起來，如果一開始遇到的老師不是思賢老師，不確定夢想還會不會延續那麼久。「現代政治思想」、「西洋政治哲學」、「當代政治思想專題」、大專生專題計畫、碩士論文、無數次的談話……非常幸運可以一直受到思賢老師的啟發。能夠讓老師指導這篇碩士論文，我感到由衷榮幸。

謝謝福建老師和貞德老師擔任口試委員的細心檢閱，為這份論文提供了許多重要的修改方向。也謝謝系辦行政人員的各項辛勞。特別謝謝辰元學姐與小官學姐三年中大小事的協助。

三年雖然不短，卻覺得時間飛逝。感謝碩士班時期各位老師：儀芬老師、高彥老師、俊宏老師、鳳玉老師、嘉銘老師，以及哲學系的學庸老師。碩士班的學習方式有別於大學，能夠以不同方式再次感受老師們的學術涵養、學養深度，感謝以外更多的是幸福。

研究生的日子從客觀來說應該是輕鬆快樂的，不過從主觀角度而言，周旋於工作、求學、志業的我們，卻又常常感到焦慮不安。感謝這段時期身邊的朋友，就算只是一起閒話家常、出門玩耍，也是莫大的慰藉：忻倫、怡彰、庭璋、亮瑜、小哈、啟勳、宇婷、又嘉、子慧、昀伶、菀絨、惟容、明宗、以德……

留到最後感謝的是家人。謝謝爸爸媽媽對我一以貫之的支持，謝謝你們讓我來到這個有趣的世界。我過得非常開心。謝謝子衡子新和我一起成長、陪伴人生的各種時刻。人們常說學術很孤單，不過有你們的存在，我一直都不怎麼感到寂寞。常常覺得我們一家很奇妙，不過我非常喜歡。

這份論文忠實呈現了目前自己的能力。論文中的各種問題當然都還得歸咎於我。謝謝政治思想、政治哲學的無數先驅共同創造了這片波瀾壯闊的學術海洋。我還渴求著洄潛。

子觀

二〇二〇年七月



摘要



瓦瑟 (Michael Walzer) 作為重要的當代政治哲學家，其《論包容》 (*On Toleration*) 獲得之關注卻不多。原因可能在於隱晦的書寫方式，以及容易引起誤會的五種包容體制。本文旨在提供《論包容》 (*On Toleration*) 一條新的詮釋路徑，並稱之為「包容作為制度」。瓦瑟區分出態度之寬容 (tolerance) 以及行為之包容 (toleration)，強調政治體層次之包容，以制度應對了寬容難以實踐之特性。這一點有別於過往學者多半關注個人層次之寬容。《論包容》另一個精彩之處在於「後現代包容」：當代生活中認同標籤多元化，人們需要更積極的寬容態度。文中嘗試結合「包容作為制度」以及「後現代包容」，推衍出「包容式處理」，探索如何以制度培養寬容態度。後半段則以瓦瑟包容論述來探討臺灣之包容現況，以及反思婚姻平權議題。

關鍵字：瓦瑟 (Michael Walzer)、《論包容》、包容、寬容



ABSTRACT

Toleration as Institution: Walzer's Contribution to Tolerance

by
Tzu-Kuan Liu

July 2020



ADVISOR: SY-SHYAN CHEN, Ph.D.

DEPARTMENT: POLITICAL SCIENCE

DEGREE: MASTER OF ARTS

KEY WORD: Michael Walzer, *On Toleration*, toleration, tolerance

This thesis provides a new interpretation of Walzer's *On Toleration*. Scholars usually focus on Walzer's "five regimes of toleration". However, this tendency may undervalue Walzer's work. When it comes to tolerance, the problem of practice is often highlighted. In this thesis' view, Walzer actually solves this problem. Practice is emphasized by distinguishing between toleration (the practice) and tolerance (the attitude). Institution ensures the practice of toleration, which means that Walzer's toleration is more about political body than single person. Second half of this thesis reflects on Taiwan's toleration and issue of marriage equality by applying Walzer's toleration discourse.



目錄



第一章 緒論：以瓦瑟的包容論述處理寬容的實踐難題	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 問題意識.....	3
第二章 當代寬容研究發展脈絡與相關問題之發展歷史	5
第一節 寬容和自由主義	5
第二節 寬容的實踐難題	7
第三節 瓦瑟《論包容》的理論特色、對其之批判與忽視.....	9
第三章 瓦瑟的包容論述.....	11
第一節 包容作為制度：證成及實踐方式	12
第二節 包容作為制度：具體建議	16
第三節 後現代包容到包容式處理	20
第四章 從瓦瑟包容論述看臺灣案例	27
第一節 臺灣公民宗教中的包容	28
第二節 臺灣婚姻平權議題的包容式處理	32
結論	39
參考文獻.....	41



第一章 緒論：以瓦瑟的包容論述處理 寬容的實踐難題



本研究旨在提供瓦瑟（Michael Walzer）《論包容》（On Toleration）一條新的詮釋路徑，進而處理寬容的實踐問題，並進一步嘗試以瓦瑟包容論述來處理現實案例。第一節中，筆者首先說明自己的生活經驗如何作為研究開端的動機，第二節介紹問題意識。

第一節 研究動機

2018年年底，臺灣舉行了九合一選舉以及十項公投。十項中有五項和婚姻平權、性別教育有關。這使婚姻平權的討論熱度高漲。在爭論火熱之時，筆者發現筆者的同溫層有一個奇妙現象：支持多元，但表現並不寬容。

筆者的同溫層朋友多半認同婚姻平權、支持多元，希望社會更開放、更能接納不同的人。不過，他們對婚姻平權的反方非常感冒，甚至會發文抨擊，認為這些人無法理喻、不能溝通、不尊重人權等等。甚至有朋友跟筆者說過：「我並不想去理解那群人為什麼會這麼想。」作為自己同溫層的一員，筆者自己感性上也喜歡朋友們的說法。不過作為政治學、政治思想的學習者，又覺得有些不安。經過反思，這個不安的感覺可能來自於兩方面。

其一是「多元」和「寬容」的關聯與衝突。在筆者看來，「多元」和「寬容」兩者一體兩面。一個社會如果不夠寬容，也不可能多元，或者只能達成有限制的多元。可是從自己或者同溫層的案例來看，支持多元的人並不一定明白寬容的重要，或者，支持多元者可能瞭解寬容的重要，但不一定能親身實踐。如果我們追求一個多元燦爛的社會，那我們得研究寬容如何可能。

其二是「寬容」作為和解方案的可能性。就算不推崇多元價值，人們也常以寬容作為一個暫時的和解方案。政治學的培育讓筆者理解：世界中生活的方式多采多姿，許多人雖然過著不同的生活，但都是值得過的生活。不同的價值觀雖然想法殊異，但可能都是正確的。雖然看法和筆者的同溫層不同，但婚姻平權的反方絕不是壞人：他們參與公共生活、關心下一代的未來，基於自身的道德感大聲呼籲。婚姻平權的論戰其實是一場好人與好人的競爭。這場好人與好人的競爭至

今還未和解。如果想要使這場論戰和解，「寬容」應該是一個相較容易的方案。可是從前述的例子來看，這個相較容易的答案依然很難實踐。

上述的生命經驗讓筆者開始好奇「寬容」這個議題，特別是它要如何實踐。透過研讀相關資料，最後慢慢梳理出這份論文的問題意識。



第二節 問題意識



經過了一些研讀，筆者了解上述現象來自於寬容本身的吊詭。威廉斯（Bernard Williams）形容寬容是一個「必要」但「看似不可能」的價值（1999）：我們需要去寬容時，只有在這件事情很難被寬容之時。也就是說，面對不熟悉的事物時，如果我們並不排斥這件事物，其實不太需要寬容。當我們說我們要寬容某個事物時，就代表那個事物令我們非常不愉快。寬容看似接受，但其前提是厭惡。因此，寬容的知行不合一：知道寬容重要，但很難去做到，其實是很理所當然的。

雖然寬容的難以實踐情有可原，然而在現實和理論中，寬容卻又非常重要。現實方面的理由如前面的研究動機所述。理論方面，一九八〇年代興起的當代寬容研究，其實針對自由主義的缺陷而來。自由主義常強調中立政府、政教分離、價值多元等等，卻經常實質地忽視差異。許多政治學者從理論上反思自由主義，肯認政治、差異政治、當代寬容研究也因此而生。可以說，處理寬容的理論問題，其實也就處理了自由主義的多元問題。

綜上所述，寬容有其現實和理論的重要性，但就其本質來說，卻又難以實踐。如此扞格，筆者認為可以透過瓦瑟（Michael Walzer）的包容論述來處理。瓦瑟是當代重要的政治思想家，在寬容議題上寫過《論包容》（*On Toleration*）一書。《論包容》中，瓦瑟區分出態度的寬容（tolerance）和行為的包容（toleration），且著重於行為的包容，並以歷史實例與實際案例來進行論述。這樣的論述方式，不但在當代寬容研究獨樹一幟，在筆者看來，也正是解決寬容實踐問題的合適取徑，以實踐經驗去解決實踐問題。

不過，瓦瑟並沒有提出一個明確的包容理論，《論包容》的行文方式，是歷史描述、事件分析多過理論鋪陳。甚至可以說，瓦瑟的這本書因此有些曖昧不明。或許也是因為如此，相較於他的其他著作，《論包容》獲得學界關注較少。不過，筆者以為《論包容》有其言外之義，需要跟其它寬容研究比較來了解。因此，本研究旨在提供《論包容》一條新的詮釋路徑，進而處理當代的寬容實踐問題。甚至進一步嘗試以瓦瑟包容論述來處理臺灣的現實案例。



第二章 當代寬容研究發展脈絡與相關 問題之發展歷史



本章將從三個角度來回顧寬容的先行研究。首先，一九八〇年代興起的寬容研究，可說是處理自由主義尚未解決的問題。當代寬容研究、肯認政治、差異政治，可說是以不同視角來補強、批判自由主義。其次，有不少學者在討論寬容時，都會先分析寬容為何難以實踐，才去討論真正的問題意識。也有學者以專文處理這個問題。可以說，進行寬容研究時，「寬容的實踐難題」是不可忽略的部分。最後，筆者聚焦於《論包容》所獲得之評價，解釋為什麼本研究有別於這些先行研究，進而嘗試提供一個新的詮釋。

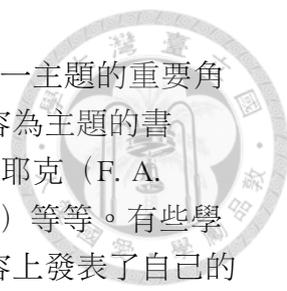
第一節 寬容和自由主義

在一九八〇到九〇年代，「不同族群的共存」成為歐美政治思想界一時的研究熱門。「不同族群的共存」就其強調的面向又可以分成三類研究，分別是：肯認政治、差異政治，與寬容研究。

肯認政治（politics of recognition）主張認同（identity）的肯認也是重要的人類價值，進而分析不同族群如何被政治體肯認，肯認又需要哪些實質作為。差異政治（politics of difference）認為只有肯認不足以解決族群問題，要處理政治體中的社經階級才能真正落實正義。寬容研究則探討不同族群如何共存；又探討政治體本身、主流族群如何與少數族群相互寬容。由於這三者都處理社會中不同群體的共存，所以會針對同樣議題產出各自視角的論述。

這些研究之所以興起，都和自由主義離不開關係。它們或多或少都以自由主義的多元為前提，進而反思、批判多元在自由主義中的可能性。吳豐維（2019）分析這些研究有兩個共同批判。第一是自由主義雖然強調尊重與平等，卻實質地無視差異。第二則是自由主義看似不偏私與中立，卻正當化了霸權文化、文化帝國主義，及其中的威權階層關係。¹

¹ 雖然本研究將「對自由主義的反思」列為當代寬容研究的前提，不過，筆者無意在此討論這個前提是否正確無誤。吳豐維（2019）就認為自由主義並非無視差異。筆者也在此感謝張福建老師於研究計畫口試的相關提問。



在這股熱潮中，曼德斯（Susan Mendus）扮演了「寬容」此一主題的重要角色。除了自身大量的寬容研究外，曼德斯更主編了好幾本以寬容為主題的書（1987、1988、1999），並邀請了不少重要學者參與，例如：海耶克（F. A. Hayek）、波普爾（Karl Popper）、麥金泰爾（Alasdair MacIntyre）等等。有些學者平時較關注肯認政治與差異政治，不過也透過這些機會在寬容上發表了自己的看法。這使得寬容研究的成果更加豐碩。

曼德斯自己的成名作 *Toleration and the Limits of Liberalism*（1989）以洛克的《論寬容書簡》和彌爾的《論自由》探討寬容的重要性和證成，進而反思：如果國家只是純然中立、供人選擇的超級市場，那寬容在其中就不太可能。得用更主動的態度來看待國家，寬容比較有可能落實。

不過，周家瑜（2019）指出：曼德斯討論洛克的方式，屬於「世俗詮釋」。這種世俗詮釋可能忽略了洛克理論的神學面向，使得我們難以一窺洛克寬容理論全貌。事實上，「寬容」此一主題除了當代自由主義的視角，還有另一個研究視角便是從「宗教寬容」著手。陳思賢的〈選擇信仰的空間〉（1997）討論洛克的寬容如何面對奧古斯丁的「異端導正」。可說是這兩種視角的交界。

除了曼德斯自己的著作，John Horton和曼德斯主編的論文集 *Toleration, Identity and Difference* 更劍指羅爾斯的《政治自由主義》。Horton和曼德斯認為，羅爾斯在《政治自由主義》提供的解決方案，其實針對著現代民主社會的寬容問題。（1999：2）整篇論文集可說是以寬容為主軸，來檢視《政治自由主義》的理論。再次顯示了當代寬容研究和自由主義的密不可分。

沈明聰（2017）探討柏林（Isaiah Berlin）的懷疑主義、自由主義、多元主義與寬容如何交織。柏林和瓦瑟都是思想體系龐大的政治哲學家。本文中，筆者雖然聚焦於瓦瑟的包容論述，不過瓦瑟的正義觀和包容論述如何交會，應該也是相當值得探討之題目。從初步的文獻回顧來看，筆者認為兩者應該相當密切。

從上述的例子可以知道，當代的寬容研究、肯認政治、差異政治，雖然有著不同視角，但其實都圍繞著自由主義進行討論。瓦瑟本人其實也是很好的例子。瓦瑟常被標籤為社群主義者，而社群主義也是批判著自由主義。由此可見，《論包容》乍看是孤立的著作，其實和其他瓦瑟的著作仍在同一主軸中，都關切著多元族群的議題。

第二節 寬容的實踐難題



當代寬容研究還有一個顯著的特色，那就是寬容的實踐難題。學者們通過不同的角度來分析：寬容為什麼難以實踐？除了概念本身值得分析以外。筆者認為這更凸顯了實踐寬容的重要性：如果實踐寬容無足輕重，自然不會有那麼多學者關注其難以實踐的特色。

威廉斯（Bernard Williams）直言寬容的困難在於：其看來必要卻又不可能（necessary and impossible）。（1999：65）寬容是一個看似正面的態度，但又沒有那麼正面，因為寬容的前提是厭惡。當人們說「寬容」某事物時，就代表他們對某事物其實存有一定程度上的排斥。

Iain Hampsher-Monk（1999）則用另一個角度來看待寬容的實踐難題。他認為寬容的實踐難題，有些類似康德的道德概念。康德強調純粹道德意志本身就是目的，不能有其他外在目的。羅爾斯的政治自由主義，強調不偏好特定的道德信條；可是同時又強調寬容。也就是說，人們得在不預設道德前提下去寬容。這使得實踐特別困難。

許漢的〈自由民主社會中的容忍問題〉（2001）和〈容忍之困難與可能的解決之道〉（2009）兩篇文章相輔相成。前者主要分析容忍的問題、困難，而後者嘗試以道德心理學的路徑處理。後者的文章旨趣和本研究相近，都嘗試處理寬容的實踐難題。不過許漢以道德心理學的路徑，而筆者嘗試以瓦瑟的包容論述，也就是以政治體的制度為主來處理。

不過嚴格來說，上述都是狹義的寬容。也有學者提倡較正面態度之寬容。陳思賢（2003）認為可以透過憲法教育來落實多元寬容：「欣賞歧異之美感」。瓦瑟則採取了折衷作法，《論包容》將寬容態度分為五種，從最負面的「為了和平而屈從地接受差異」，到最正面的「積極支持差異」。陳思賢文章提到的寬容就屬於這種最正面的態度。

如果我們將視角拉遠、以道德心理學來思考寬容，也能發現寬容難以實踐的原因。Jonathan Haidt以「象與騎象人」來描繪人們的道德心理（2015）。我們的道德直覺是「大象」，而理性是「騎象人」。事實上，我們大部分的道德心理活動都是大象在行動。理性所佔的成分極少。騎象人看似駕馭大象，其實對大象沒有什麼控制力。也就是說，當人們以理性去要求自己寬容時，是非常困難的。能夠寬容的人，本身就擁有樂於寬容的道德直覺，而不是他們特別能以理性控制。



以上簡要回顧了「寬容的實踐難題」。除了回顧過去研究共同特色以外，對本研究更重要的是，筆者認為這是理解《論包容》寫作意圖的關鍵。在《論包容》序言中，瓦瑟提到「toleration」側重行為，而「tolerance」側重態度。書名既然叫 *On Toleration*，可見得瓦瑟的關注在於「寬容」的行為面。而且，《論包容》也跳脫了單純的概念分析，而是直接以歷史案例來討論如何實踐寬容。這正是瓦瑟的突破所在。

第三節 瓦瑟《論包容》的理論特色、對其 之批判與忽視



《論包容》於1997年問世後，獲得了數篇書評。Elshtain（1998）平鋪直述地介紹書中內容。Baird（1999）特別聚焦包容體制以及數個特定議題（政治與宗教、包容不寬容者、美國多元主義）。Eisenberg（1998）比較了《論包容》和Ian Shapiro的 *Democracy's Place*，認為瓦瑟迴避了某些難題。Kessler（1999）則較為正面地說瓦瑟並非提供斷言，而是激發反思。Tinder（1998）算其中細膩者，除了介紹以外，他也試圖緩解可能的批評（或者已經得到的批評）。此外，大多數書評都提到了瓦瑟取徑於歷史而非單純的哲學論證。

有趣的是，不同的評論者對瓦瑟的主張究竟是什麼都有待商榷。Elshtain形容瓦瑟所討論的包容是美德。（1998：562）Eisenberg則認為瓦瑟的包容有不同的形式，但都不是美德。（1998：203）。Kessler則把焦點放在最後一章與結語，認為回應美國當代問題才是瓦瑟真正的要旨（1999：691）。Tinder還提出了一個獨特見解：五種寬容態度隱約對應著五種包容體制。（1998：580）從這一點來看，《論包容》確實是一個具有詮釋空間的文本。

整體而言，學界對《論包容》的討論度並不高。其批判多半針對「包容體制及複雜案例」。有些學者批評瓦瑟的歷史理解有誤，許多跨國帝國（甚至是瓦瑟自己提出的例子，如羅馬帝國）並不是一個包容的國家，其實內部存在許多不包容的政策。（許漢，2009）也有學者批評瓦瑟描述某些國家並不準確。更有論者認為瓦瑟過於推崇美國經驗，也就是過於強調移民社會這種包容體制。

（Legutko，1999）

除了為數不多的批評外，另一個對《論包容》的不理解體現於忽視。《論包容》雖然獲得了不少的被引用數，但幾乎都是簡略提到而缺乏實質的學術討論。《論包容》最常被引用的部分是對包容體制的分類，許多相關領域的學者會用來描述一些現象，但沒有深究為什麼瓦瑟如此書寫。公民宗教和後現代寬容的部分更是少有學者討論。不過筆者認為，「包容體制的五種分類」並非《論包容》的論述重點，瓦瑟包容論述的精要反而是「包容作為制度」。公民宗教和後現代包容也是理解瓦瑟包容論述的重要切入點。前者關係著包容的界線為何，也關係著瓦瑟的義戰理論。後者則是瓦瑟針對未來世界（也就是當代）的洞見。

本研究中，筆者將不會正面回應《論包容》的各項批評，而是透過後續的討論來間接回應這些批評。《論包容》的批評與忽視其來有自，其本身也絕不是一本完美的著作。瓦瑟來回於歷史案例與理論性之間，希望避開理論的過於抽象，

但又難離歷史的既定。不過如果放在當代寬容研究的脈絡下，瓦瑟的這本小書將更能顯出其殊異之處。筆者認為仍十分有可觀之處。在先行研究的基礎上，筆者嘗試提供《論包容》新詮釋，並展開瓦瑟的包容論述。



第三章 瓦瑟的包容論述



本章依照節次分為三個部分，分別是：「包容作為制度：證成及實踐方式」、「包容作為制度：具體建議」、「後現代包容到包容式處理」。

上一章的最後部分，我們可以看到學界對《論包容》的想法。筆者以為，《論包容》以及其所呈現的瓦瑟包容論述，事實上為當代寬容研究作出了不少突破。只是由於其論述特色，顯得有些曖曖內含光。瓦瑟包容論述的貢獻、其與眾不同之處，筆者稱之為「包容作為制度」。第一節中，筆者將說明「包容作為制度」這個描述方式為何能幫助我們了解《論包容》的論述核心。

描繪瓦瑟的貢獻、論述特色後，第二節則將焦點稍微轉移，檢視其具體的施行建議。除了大方向的原則，《論包容》也描繪了不同場域中，不同包容體制的實踐。本研究既然關注包容的落實，自然十分重視這些實施建議。除此之外，雖然是具體的實施建議，不過經過歸納後，仍可見理論性於其中，這有助我們更加掌握瓦瑟的包容論述。

《論包容》初版於1997年，瓦瑟在那時候提到了「後現代包容」的構想。這個構想基於瓦瑟對未來生活的想像。如今已是二十餘年過去，瓦瑟對「後現代」的遠眺，已然成為當代生活日常。第三節除了說明「後現代包容」這個構想以外，更希望往前推進一步。既然「後現代包容」的條件已經出現，筆者嘗試也將此構想落實成更具體的建議：「包容式處理」。

第一節 包容作為制度：證成及實踐方式



瓦瑟區分出「行為的包容」和「態度的寬容」。首先，筆者將從書名以及五種寬容態度，來解釋為什麼《論包容》的重點是實踐和制度。實踐和制度又如何密切相關。其次，過去學者總是著眼於《論包容》的五種包容體制。筆者認為，瓦瑟的用意並不止於分門別類。他更大的企圖是以制度面向來回應當代寬容研究。

壹、「包容」(toleration) 和「寬容」(tolerance)

「toleration」跟「tolerance」的區分，學界並沒有統一答案，也不是所有學者都會特意區分兩者。至於瓦瑟針對兩者的區分，對於了解《論包容》則非常關鍵。《論包容》的序言中，瓦瑟區分出寬容和包容：「事實上，寬容

(tolerance) (在此指態度) 有著許多不同形式，而包容 (toleration) (在此指行為) 亦可有不同方式的安排與措施」(2008：) (“In fact, tolerance (the attitude) takes many different forms, and toleration (the practice) can be arranged in different ways.”) ²

瓦瑟區分出「態度的寬容」和「行為的包容」。而且，書名為《論包容》(*On Toleration*)，顯而易見地，瓦瑟的這本著作關注包容的行為、實踐。³他也開門見山的說：「我的主題是包容，或者更確切地說，是不同團體的人們之間的和平共存。」(2008：2) 從書名我們可以知道，《論包容》著重於行為。不過，瓦瑟也剖析了態度面向的寬容。前面提到寬容是有些弔詭的：既接受，又排斥。不過嚴格來說，這是狹義的寬容。瓦瑟將寬容分為五種。我們可以將這五種視為最消極到最積極。

瓦瑟區分的五種寬容態度，首先是「為了和平而屈從地接受差異」，人們受不了自相殘殺，因此不得不地寬容。其次是「消極地、放鬆地、無害地漠不關心」，覺得世界上本來就是百百種人。再來是「道德上的克制」，雖然不認同他人的選擇，但又認同他人有選擇的權利，因此克制地不加以干涉。第四是「對他者表現出開放或好奇」。最後是「積極支持差異」。前四者比較符合「既接受，又排斥」的狹義寬容，但第五種表現出的，則是自由主義者最推崇的態度，落屬於廣義的寬容。

² 《論包容》中文版的譯者蘇文賢將「tolerance」、「toleration」分別譯為「寬容」、「包容」。為了方便日後研究者的對照，筆者在本研究沿用這套翻譯。

³ 不過除了書名以外，瓦瑟在書中經常會以抽換詞面的方式來使用「寬容」和「包容」。本研究也採取這個作法，當筆者使用「寬容」時多半指涉態度，使用「包容」時多半指涉行為。

第一種和第二種寬容態度，或許有些人不認為是真正的寬容。因為前者只是受限於現實因素而不得不然，如果條件允許，隨時可能實不寬容之舉。後者則像是只關心自己，並沒有將他人考量進去，才有了表面的寬容。值得注意的是，瓦瑟認為制度只要能實現包容，就算底下的人們抱持著這兩種態度，依然有其效果。所以，瓦瑟剖析了五種寬容態度，不過如此的剖析，其實依然呼應實踐的重要。

此外，瓦瑟強調：落實包容並不一定要伴隨著正面的寬容態度。也可以說，在一定程度上，瓦瑟並不要求人們心甘情願地包容。既然人們無法自動自發地包容，如此的包容必然藉由某種程度的公權力來實施。綜上可見，在《論包容》的論述中，實踐和制度密切相關。換一個角度來說，許多學者關注的寬容態度屬於個人層面。瓦瑟所聚焦的包容則屬於政治體層面。

貳、「五種」包容制度到複雜案例：數字並非重點

一般認為，瓦瑟將包容體制分為五種。這種看法有其根據，因為《論包容》第二章的標題名稱確實就是〈五種包容體制〉（five regimes of toleration）。不過深入檢視《論包容》後，會發現仍有討論空間。在此，筆者絕非主張瓦瑟沒有區分出了五種包容體制。筆者想要強調的是，跟五種包容體制相較，我們更應該關注為什麼瓦瑟如此區分、區分的用意又何在。

《論包容》第二章討論完五種包容體制後，在第三章〈複雜案例〉中，瓦瑟用幾個案例來說明：某些國家的包容體制無法以單一的包容特徵來說明，而是兼具複數的特徵。瓦瑟舉出的例子有：法國、以色列、加拿大，以及歐洲共同體。

每個案例都是獨一無二的，這是每個親身經歷的人所熟知的事實。但是我現在想看看三個較特殊的國家，因為他們很明顯地不符合我在第二章中所提到的五種包容體制類別。這三個國家在社會上或制度上都是混雜著兩種或三種體制，因此也需要同時實施不同類別的包容體制，⁴這樣的情形反映出「真實生活」中的複雜性，而我所提出的不同包容類型，正是從中擷取而出的。（2008：43）

從此可見，在瓦瑟的分類中，有些國家可以兼具兩到三種的包容類型。如果我們將焦點放在「五種」而非「制度」，就會傾向將不同國家分進這五種包容體制。不過，這種作法恐非瓦瑟原意。此外，瓦瑟的五種包容體制並非窮盡性，仍有國家尚未被劃分進去。瓦瑟也深知「所有案例都是獨一無二的」。《論包容》並非採用量化研究的專書，還有許多國家、組織並沒有被瓦瑟討論到。如果納進

⁴ 此句原文為「...thus require the simultaneous exercise of different kinds of toleration....」或許把此處譯文的「包容體制」改成「包容」，會更容易理解。

更多沒有討論到的國家，應該會有更多國家兼具多重包容體制。因此，我們可以把五種包容體制理解為「五種包容特色」，這有助於掌握瓦瑟的要點。

除了複雜案例兼具不同特色外，五種包容體制中還有體制已經缺乏現實案例。「跨國的帝國」這種體制，瓦瑟說：「時至今日，這一切均已消逝（蘇聯是最後一個跨國的大帝國）……」（2008：20）。至於另一種體制「國際社會」，僅有一個案例，而且所有國家都或多或少地參與其中。可見瓦瑟的「五種體制」並非區分現存國家、組織，而是概念式的描述政治體如何實踐包容。

在第三章〈複雜案例〉中，瓦瑟還討論了歐盟的前身——歐洲共同體。

我把歐洲共同體當成是許多民族國家聯盟的例子，這個聯盟並非是個帝國或是結盟國家，而是與這兩者都不相同，且在世界上可算是個新的體制。……（2008：57）

或許因為當時歐洲共同體的規章不明確，瓦瑟因此不將其算是一個成立的案例。否則，歐洲共同體很有可能被列為「第六種」包容體制。不過這也再次顯示，包容體制的數量並非重點。隨時可能因為新案例的出現而有新的可能性。「五種包容體制」只是瓦瑟以制度面切入寬容議題的暫時成果。我們關注瓦瑟論述的重點，應該在於他以制度面切入寬容議題，以及如此的處理方式如何解決寬容的實踐難題。

參、包容的有用

有不少學者討論以美德的角度來討論寬容。可是，瓦瑟並不是採取如此路徑。相對於「寬容（包容）作為美德」，瓦瑟則認為：「對於包容的辯護不必然等同於對差異的辯護。對於包容的辯護可以是、也經常是一種單純出自於必要性的論證而已。」（2008：viii）一般所謂的「美德」多半牽涉選擇性，人們必須能夠選擇才有美德可言。如果是被迫行善、或者被迫行惡，人們的讚賞或譴責也會減輕力度。既然出自於必要性，也就是說，瓦瑟所討論的包容並不是美德。保守一點地說，至少在某些情況不是美德，僅僅是出於必要性、基於實用性而已。⁵可以說，瓦瑟強調的包容，是有用的包容。而且，這種包容多半以政治體為出發點，有別於美德常以個人為出發點。

瓦瑟將焦點轉向能夠實施包容的制度。能夠實施包容的制度，瓦瑟都視為「無差別美德的制度化形式」（the institutionalized forms of an undifferentiated

⁵ 瓦瑟雖然說：「不管對差異的態度是屈從的接受、漠不關心、忍讓的接納、好奇，或是熱切支持，只要是能夠與他者和平共存的人，我都會說他們具有寬容的美德」（2008：13）不過和過往的學者對比，會發現瓦瑟所描述的「寬容的美德」對許多學者來說，不能算是美德。

virtue) (2008: 14) (1997: 12)。⁶只要制度能落實包容，不論其人民的態度落在光譜哪邊，都有其意義。不同體制是為了因應不同的情境而生，沒有分數差異可言。(2008: 4)《論包容》藉由歷史上的實際制度來說明包容。依照瓦瑟自己的說法，他避免以程序主義的方式來書寫包容，而是盡量從歷史中取材來書寫包容，避開過於抽象、過度理想的哲學論證。(2008: 1-2)

當瓦瑟以歷史來說明包容，其實也藉由這些案例來論證包容的重要性。包容的重要性，就顯現在過往政治體的實現。如果包容沒有其價值、用途，就不會被那麼多政治體實行。在《論包容》中，瓦瑟並沒有正面去論述包容為何重要，甚至在某些情況下，包容並非必須。唯一能夠論證包容重要性的，就是瓦瑟對歷史上實際情境的豐富描述。

肆、包容作為制度

綜上所述，《論包容》(*On Toleration*) 這個書名代表瓦瑟注重行為而非態度。行為，在瓦瑟的論述中，正是透過制度落實。從上述內容看來，瓦瑟的包容體制並非只限五種。與其強調瓦瑟區分出了「五種」包容體制，我們更應該強調瓦瑟是以「制度」來說明包容。換句話來說，相較於個人層次的寬容態度，瓦瑟關注的焦點更在政治體層次的包容實踐。而且，瓦瑟並不是隨便找一個角度來切入寬容議題。《論包容》的研究角度有其學思基底、哲學關注。

因此，筆者以為，如果要一言以蔽之地描述瓦瑟的包容論述，「包容作為制度」會是較為恰當的形容。瓦瑟關注包容的實踐面向，他也對如何實踐有許多具體描寫。下一節，筆者將會說明「包容作為制度」的實質建議。

⁶ 當初撰寫時筆者疏忽了這個詞彙的豐富含義。非常感謝論文口試時楊貞德老師的相關提問，以及陳思賢老師對「undifferentiated virtue」用法示例的補充。「undifferentiated」一詞在《論包容》僅出現這一次。就字典定義來說，「undifferentiated」指的是「沒有被細分的」(not divided or able to be divided into different elements, types, etc.) (Merriam-Webster網站)。筆者嘗試以其他學者的用法進行說明，《The Moral Psychology of Terrorism: Implications for Security》用這個詞來描述恐怖份子的心理狀態：恐怖份子是自認有美德的，雖然這種美德未必是真正的美德，亞里斯多德或許視其為美德的錯誤理解。作者用這個詞彙來避開恐怖份子的道德爭議，單純來描述他們的道德心理狀態。(Roshandel、Lean, 2013: 154) 回到《論包容》來說，在提到「undifferentiated virtue」的前兩個段落，瓦瑟首先說明不論個人的寬容態度位於光譜何處，他都視為具有寬容的美德 (possess the virtue of tolerance) (2008: 13) (1997: 12)。其次，瓦瑟又說明只要包容體制可以落實包容都是成功的，不論態度正面與否。(2008: 13-14) (1997: 12) 筆者前面提及這些狀態有些不被學者當成美德，結合其他學者的用法來看，可以說，瓦瑟在此使用美德一詞，但他並沒有細分這些美德是否為真正的美德。雖然他使用美德一詞，不過他也了解這種美德和許多學者試圖論證的寬容美德有所出入。「無差別美德的制度化形式」(the institutionalized forms of an undifferentiated virtue) 在此想要強調在制度的運行下，個人確實會有所謂的「美德」存在，不過此類美德未必是傳統意義的美德。

第二節 包容作為制度：具體建議



前一節解釋了《論包容》合適的可能閱讀方式。筆者以「包容作為制度」來形容瓦瑟在《論包容》的論述。這一節則說明「包容作為制度」對於寬容這個議題，有如何的實質內容，也可說是瓦瑟針對寬容所給予的實質建議。

壹、因人時地而決定包容體制

制度的產生包含人為因素，也包含本身條件的限制。不過瓦瑟的「包容作為制度」卻鮮少談及單純的人為作用，幾乎都是因時地而制宜。以《論包容》第二章來說，五種包容體制都和其產生背景密切相關。在瓦瑟的論述下，這些包容體制都顯得自然而然出現。有什麼樣的背景條件，就產生什麼樣的包容體制。這五種包容體制分別是：跨國的帝國（Multinational Empires）、國際社會（International Society）、結盟國家（Consociations）、民族國家（Nation-States），以及移民社會（Immigrant Societies）。

跨國的帝國之特色在於：不同的社群透過地理限制達成「分而治之」，只要社群承認帝國的權威，帝國就能夠包容多元的社群。⁷不同社群只有在首都才會有較多交流。除此之外，各個社群就在各自的區域上生活。如今，這種跨國的帝國已不復存在，而「跨國的帝國」作為一種包容體制，也因為社群之間的地理界線消逝而難以實施。

國際社會是一種較脆弱的體制，缺乏明確的仲裁者。乍聽之下可能覺得困惑，因為國際社會不像聯合國，並不是一個具體的組織、體制。瓦瑟有對此說明。

……事實上，國際社會並非是無政府狀態，而是一種較脆弱的體制，而且雖然國際社會中有些成員無法接納異己，我們仍然可以把國際社會設為一種包容的體制。所有獲得國家地位的團體，以及他們所允許的常規（當然是在某些限制範圍內，我待會將談到這些限制），都受到國際社會的包容。……（2008：21）

不同國家在其中相互實質包容。如果有國家違反國際社會的限制（有令人無法容忍的行為），國際社會的成員可以對其進行經濟制裁。在某些條件下，例

⁷ 羅馬帝國就是其中代表。當代討論包容時，多半以自由民主為預設條件。不過從跨國的帝國來看，瓦瑟似乎提醒我們，包容並非自由民主政體的專利。

如：「造成人類良知受到震撼」，也可以實施合理的人道干預（2008：23）。⁸雖然合理的人道干預是可能的，但沒有國家有義務去執行。也可以說，瓦瑟認為國際社會雖然缺乏單一的制裁者，但仍有隱微秩序存在。

「結盟國家」介於跨國帝國和民族國家。由兩三個相近的社群結盟，彼此去訂定共存的原則。相較跨國帝國，結盟國家並沒有一個中央的管理者來主導，社群之間平等地去溝通。相較民族國家，結盟國家又有更多的主權者。結盟國家繼承了跨國帝國的原則（分而治之），但又沒有合併成一個國家。

「民族國家」的特色在於：有一個團體主導國家的公共生活。歷史教育的特質、曆法節慶、語言文化……各個方面都可以看到主流團體的影響。民族國家的包容以個人呈現。當面對少數團體的成員時，先把他們視為國家公民，再來考慮他們少數族群的特色。

「移民社會」的代表例子就是美國。原則上，國家鼓勵政治認同而不是民族認同。相較民族國家以個人為單位包容，移民社會比較能以團體為單位包容。甚至會出現一種雙重認同的現象：政治認同和團體認同的共存。舉例來說，「非裔美國人」（African-American）、「義裔美國人」（Italian American）……這類詞彙其實就顯示著這種雙重認同。

五種包容體制都是因時地而制宜。不同社群受地理區隔且可擁有共同權威時，適用跨國的帝國型包容體制。兩、三個社群可擁有共同權威時，適用結盟國家型包容體制。國家有單一主流團體時，適用民族國家型包容體制。國家擁有多元社群時，適用移民社會型包容體制。國家眾多且沒有明確仲裁者時，可謂國際社會型包容體制。

貳、包容的界線：公民宗教

既然不同國家適合的包容方式也有所不同，在瓦瑟的包容論述中，什麼能夠包容、什麼不該包容，也就是包容的界線又為何呢？這取決該政治體的價值為何。以《論包容》的用詞來說，就是公民宗教。公民宗教，指的是國家本身的價值觀與美德。（2008：90）這個詞是瓦瑟從盧梭借來的。我們可以把瓦瑟所謂的「公民宗教」理解為「國家精神」、「立憲精神」、「國家價值」等等。

……此種「宗教」是無法從國家中分割的，它是國家最根本的信條，對國家的再製與長期的穩定具有舉足輕重的地位。公民宗教包含一組完整的政治原理、歷史故事、楷模人

⁸關於瓦瑟對義戰的看法，請見陳宜中（2013），特別是第十章和第十一章。陳宜中提到瓦瑟認為「正義內在於文化」（2013：222）。從這個觀點來看，瓦瑟的包容論述和正義觀可能相當接近。

物、慶祝場合，以及紀念儀式。國家透過這些事物把自己本身的形象銘刻在其成員心中，特別是最年輕或是最新加入的成員。……（2008：90）

不同類型的包容體制，會傾向不同的公民宗教。也可以反過來說，政治體的核心價值決定了不同的包容體制。跨國的帝國強調皇帝的形象和臣民忠誠。只要承認帝國之權威，就可以擁有生存空間。民族國家的公民宗教經常結合主流民族的歷史詮釋。非主流民族在私領域才較能表現自身文化。移民社會由於其多元的社群，得盡量避免民族色彩而強調公民身份。相較於民族國家，公領域呈現更多元色彩。不同的政治體可以有不同的包容界線。

另外，當人們討論寬容的界線時，有一個問題經常被提及：如何去對待抱持著不寬容態度的團體。羅爾斯的答案是：「對於不寬容者當然不宜加以寬容，而且不寬容者也沒有抱怨的權利。」（張福建，1994：264）瓦瑟給出了和羅爾斯截然不同的答案。瓦瑟認為在日常生活中，大部分需要被寬容者都具有不寬容態度。如果我們不去寬容具有不寬容態度的團體，那也沒什麼人好寬容了。只需要避免這些團體影響了包容的公民宗教即可。

參、實際議題：不同包容體制採取不同措施

前面提到，包容體制是因人時地而制宜。不同的包容體制針對不同的議題也會有不同處理方式。《論包容》的第四章中，瓦瑟便從七個大議題來探討體制和議題的互動，這些議題分別是：權力、階級、性別、宗教、教育、公民宗教、對持不寬容態度的團體進行包容。

針對不同的議題，不同的包容體制有不一樣考量。事實上，這些議題也經常被當代寬容研究所討論。所以，瓦瑟除了說明他的構想以外，其實也簡要回應不同學者關於這些議題的看法。舉例來說，有些學者認為能夠去包容者必然具有權力。（他們的想法是，如果沒有能力影響被包容者，根本沒有包容可言。只是單純的心理忍受而已。）也有學者認為包容應該是相互尊重的態度。瓦瑟則是認為，兩者都不完全正確，得視具體情境而決定。在國際社會中，權力關係不明確容易造成紛爭，可是在移民社會中，權力關係不明反而使得社會持續發展。相互尊重的態度雖然吸引人，可是在歷史中，這種態度未必能夠達成持久的穩定包容。（2008：61-62）

經由這些議題的討論，我們也可以發現，跨國的帝國、民族國家、移民社會這三個包容體制在文本中分享了較多的篇幅。三者不但案例較多，而且在許多例子中，三者呈現立場較具差異。許多例子中，跨國的帝國都將價值議題留給不同社群，因此最為包容。民族國家則最重視主流社群，主流社群不論在教育、公民

宗教都佔一席之地。包容程度也顯得較小。移民社會則介於兩者之間，不到跨國的帝國那樣包容，但也比民族國家接納少數社群。

此外，包容程度越高不見得更好。瓦瑟的《論包容》其中一個特色在於，瓦瑟並沒有正面去論證包容的好處、必要性。前面我們提過，瓦瑟唯一能夠替包容論證的部分在於過往的歷史經驗。在實際議題的討論中，讀者會發現，有時候不包容的作為反而更符合我們今日的價值觀。大英帝國，有很長一段時間都默許印度地區的寡婦殉節（在丈夫的葬禮中，寡婦跳入火葬的火堆中自焚）。當代的許多人應該都會支持禁止寡婦殉節。不過，當時的大英帝國基於尊重當地習俗、包容的立場，並沒有立即改風易俗，可見得帝國的包容力度之大。（2008：72）。實際議題中所探討的案例，不少會令人重新思考包容的價值。一樣的，瓦瑟並沒有給出一個簡單的答案。具有複雜脈絡的實際例子，總是特別困難，卻也特別值得我們深思。

第三節 後現代包容到包容式處理



瓦瑟所描述的「後現代包容」，當時用來描述充滿差異的移民社會，或者有移民壓力的民族國家。不過隨著全球化盛行，這種「後現代包容」出現的情景，已經是大多數國家的日常。結合前一節的「包容作為制度」以及本節的「後現代包容」，筆者探討「包容作為制度」如何落實於後現代生活，最後展開的成果為「包容式處理」。

壹、後現代包容

現代的民主政治（特別是移民社會）為了處理差異，瓦瑟分析，經常出現一種模式。這種模式，瓦瑟稱其為「現代計畫」。現代計畫蘊含了兩種形式的包容：「個人同化」以及「團體承認」。第一種形式淡化社群色彩，國家強調人民個人的公民身份。第二種形式則強化社群色彩，強調特定社群的價值，給予其特別的管道、空間。在某個程度上，兩種形式互相衝突，不過有時候這兩種形式卻又可以一起實行。端看具體情境適合哪一種方式。

不過到了後現代生活。隨著社群式微，現代計畫的團體承認形式或許不如過去管用。人們也越來越容易接觸到各種差異，過去相較單一的認同開始多樣化。瓦瑟如此描述：

……在移民社會中（而且在那些現在有移民壓力的民族國家裡），人們開始體驗一種我們也許可以視為沒有清楚界線、而且也沒有穩定單一身份認同的生活。可以說，在某種程度上差異已經散佈各處，所以在任何時間、任何地點都可以遇見差異。個人可以從社群的糾結中脫離，不必然得同化於一個共同的身份認同。……（2008：104）

當身份認同開始模糊，「我們」和「他們」的界線不再明確，彷彿自我裡存在著他者。（2008：106）（1997：89）前面我們提到過，瓦瑟認為制度只要能落實包容，不論其成員態度積極或消極，都有其意義。不過，瓦瑟認為「後現代包容」可能需要較為積極的態度，也就是好奇心或者熱烈支持。（2008：110）因為在後現代包容中，社群需要更積極的支持，否則會更加式微。

瓦瑟當時以移民社會為例，來描繪後現代包容可能的模樣。不過在當時，即使是作為移民社會範例的美國，都還在現代與後現代的交界。個人的身份認同多樣化，但「我們」和「他們」的界線還在。時至今日，社群議題仍然在許多國家、地區具有重要意義。然而，全球化、資訊革命、交通創新帶來的影響也不可小

觀，世界各地的人更頻繁交流。瓦瑟當時描述的社會現象，已經不限於少數國家。只要是參與全球化的多數國家，都能感受到無處不在的差異。



貳、包容式處理

瓦瑟雖然眺望到了當代生活，並提出了後現代包容的雛形。不過，瓦瑟並沒有針對後現代包容給予明確處方。因此，筆者試圖基於瓦瑟包容論述，針對後現代包容、當代生活，提出新的措施。瓦瑟的包容論述（也就是「包容作為制度」）的實行要點為：著重於體制、制度，不論其成員態度在光譜何處，只要能實質包容就有其意義。至於後現代包容，其中社群的力量衰弱，所以需要加上一些更為積極的態度。

結合兩者後，筆者演繹出的實行要點如下：當社會中不同社群對特定制度、政策有不同理由時；在不違反其公民宗教的立場下，政府應該秉持包容立場，並且盡可能涵括不同種理由，實施一套可以照顧絕大部分社群的措施。接著將說明這個要點的各個部分。

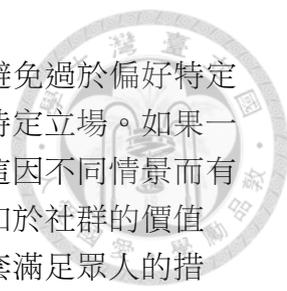
一、「當社會中不同社群對特定制度、政策有不同理由時」

不同社群間歧異的爆發、衝突，經常出現於新制度、新政策的產生，抑或是舊制度、舊政策的改革。這時候是歧異的凸顯時刻，也是考量運用包容式處理的條件句。不過我們要注意的是，不同於「包容作為制度」指的是抽象制度面，在此的「制度」指的是實際情境中的特定制度。

「有不同理由時」意涵著包容式處理的範圍有限。如果社群的差異過大、要求的方向具有衝突，政府或許就沒辦法透過包容式處理來解決衝突。以死刑存廢為例，如果支持死刑者抱持的信念是「殺人者應以人命抵償」，那正反方之間恐怕就很難找到共識。不過，如果正方的理由是「殺人者永遠可能再犯」，只要求殺人者不再回歸社會就好。實質的無期徒刑就是可能達成的包容結果。

二、「在不違反其公民宗教的立場下，政府應該秉持包容立場」

前面提及過，「包容作為制度」的包容界線取決於該政治體的公民宗教。公民宗教本身也不是一成不變，而是跟著時代潮流變遷。筆者認為，如此情況在後現代包容依然成立。不過，在後現代包容中，政治體的公民宗教受到的衝擊，相較過去也嚴峻許多。



「政府應該秉持著包容立場」強調不應該選邊站，政府應避免過於偏好特定社群。這不意味著政府的立場客觀、也不代表政府沒有抱持著特定立場。如果一個政府、或者一個政治體決定實施包容，先不論其理由為何（這因不同情景而有不同答案），那包容立場就是它們的特定立場。政府也不是無知於社群的價值觀，反而，政府必須了解各個群體的價值觀，才有可能落實一套滿足眾人的措施。

三、「涵括不同種理由，實施一套可以照顧絕大部分社群的措施」

當滿足上述條件時，政府施政時就盡量涵括所有社群的想法。這不意味著不同的理由之間可以互相融貫。僅代表這些不同的理由沒有執行上的嚴重衝突。當政府公布新措施時，政府的理由可以採用複數理由，而且不偏好哪一種理由。

第四章將會以臺灣的婚姻平權進行進一步說明。這邊先舉一個虛構的例子。如果一個政治體X，其中有兩個主要社群A和B。這兩個社群針對特定政策的理由分別是a和b。如果a和b都不違反政治體X的公民宗教，政治體X也有意實施包容。政治體在施政時可以說：新的政策有a和b兩種理由，雖然兩個理由不完全相容，不過可以一起實際實施。政治體本身並不採取特定立場，僅是條列出不同理由並嘗試涵括。

敏銳的讀者們可能會發現，包容式處理可適用的範圍並不大。確實，筆者並無意（也無法）提出一個處理差異的萬靈藥。不過在某些特定狀況，實施如此的包容式處理，不但可以處理現實上的問題，也可能促進包容的正面態度。這也正是瓦瑟的後現代包容所強調的。

參、包容式處理的好處

解釋完包容式處理的適用條件、如何應用之後，接著將嘗試說明使用包容式處理的理由。在當代生活中，透過某些制度的決議，政府經常有意無意地擔任價值觀的裁判。我們也容易將改弦易轍後的政策作為某個陣營的勝利。既使該政策的確立可能只是票數的些微之差，卻顯得像是社會的全盤改變。包容式處理雖是基於瓦瑟的包容作為制度、後現代包容而來，筆者認為，卻也可以翻轉政府作為價值仲裁者的觀念。把社群之間的價值觀衝突拉回其他場域處理。

一、政府難以擔任良好的仲裁者

首先，倫理議題和經濟政策、公共衛生等領域不同，倫理議題總是充滿著不同的答案。許多倫理價值的取向，就算是倫理學家之間也不會有一致的答案。死



刑、動物福利、婚姻意義……這麼多的議題之所以在政治哲學界、倫理學界仍可以激烈討論，就是因為沒有標準答案。不同學者給出的不同見解都有其根據。專業學科中都未必有正確答案，那就更不能期待政府給出一個令人滿意的解答。政治人物自身專業各異，為了應對政治裡不同的問題，可能多半還是得依賴各方面的專家。其他領域或許還可能找到確定的良好做法。可是，論及倫理價值領域，專家們難有共同解答。根據其所仰賴的專家，政治人物、政府部門就可能因此採用了片面的答案。

其次，政黨輪替是民主鞏固的一大指標。也就是說，民主國家的執政黨總是來來去去。不同的政黨代表著不同的價值觀。如果執政黨總是依照自己的價值觀決定人們應該如何生活，那我們可能會生活得十分混亂。舉例來說，如果一個國家的兩個政黨對墮胎有不同態度，一個黨執政就開放，等到另一個黨執政時就禁止。這種不穩定情況會使得人民難以應對。這時候，不如在合理條件下將選擇權回歸個人，創造社群對話、說服的場域。

另外，當代民主中，政府的基礎來自多數選民的支持。這使得一些政策自然而然得去迎合多數。就算一個國家在某個議題上可以維持長期的多數（例如百分之七十五），如此多數也可能忽略掉許多人（百分之二十五）的福祉。我們也很難找出一個絕對的比例、數字為完美的門檻。以臺灣來說，一個議題就算有百分之九十的人同意，卻也有兩百多萬人反對。就算擁有壓倒性的支持率，也不代表兩百多萬人的意見就該被廢棄。

綜上所述，雖然政府經常擔任無形的價值裁判，不過政府其實有許多的特點使其不適任。包容作為制度中，制度面自然不可能缺少政府參與。只是在特定議題上，政府應該避開價值衝突的浪尖，避免讓政策決議成為意見菁英、輿論多數的戰場。

二、經由時間考驗才能評判道德生活

在生活意義方面，既然政府並非良好的仲裁者，那良好的仲裁者又是否存在呢？從彌爾的《論自由》來看，每個人都是自己最終、最合適的仲裁者。只有自己能夠決定自己要過怎樣的生活。從個人角度來說，每個人都是自己最終生活意義的仲裁者。

至於不同社群的不同價值觀之間，筆者認為，可能只有透過時間、透過人們的生活實踐才能夠評判。人類歷史淵遠流長，出現過的價值觀、風俗習慣、宗教信仰不盡其數。特定時間節點的價值觀，可能都是不同時間節點的奇風異俗。有些事情曾經被允許，例如蓄奴、殉葬、一夫多妻，在我們看來卻已經有些過時、



甚至嚴重違反人權。有些事情曾經被禁止，現在卻已經相當自然，例如飲酒（美國的禁酒時期）、女性受教權等等。

有些人把過去到現代的轉變都稱為「進步」，但筆者傾向不這麼稱呼。各式各樣的價值觀、地方風俗、信仰禁忌都有其時空脈絡。當代「進步」的行為可能僅是符合當代的背景脈絡。在《論包容》中，瓦瑟似乎也避免談論明確的道德判準。就算是陰蒂割除的案例，瓦瑟也繞了很大一圈，以法國的包容界線來反對這類行為。（2008：74-75）這並非瓦瑟長久的行文風格。在許多文章中，瓦瑟都敢直言他的立場。或許，這是因為包容這個議題的特殊性。既然討論包容，總是特別謹慎對待不同社群的想法，也更傾向以長久發展來看待道德的變動。

三、發酵觀念、孵化包容

雖然不同的價值觀可能各有脈絡，未必有絕對的對錯可言，不過筆者並非反對價值觀之間的辯論。相反地，每個個人考量過不同的價值觀，才可能真正選擇出自己相信的生活方式。更何況，後現代包容的價值觀繽紛，生活在其中的個人總是接觸著不同的想法。正是透過價值觀的衝擊、辯論、討論、說服，才知道自己的生活方式究竟為何。只是在包容式處理中，不同社群應該在政府政策以外的場域進行價值觀討論、說服。

包容式處理基於「後現代包容」以及「包容作為制度」而來。相較於「包容作為制度」，「後現代包容」希望眾人可以多一些正面的包容態度。制度方面，包容式處理希望政策涵括不同社群，也就是說，有各式各樣的生活方式在政治體中。這種繽紛的狀態究竟如何成就寬容態度，而不是激化衝突呢？我們可以從兩個方面來探討這個問題。

首先，在實施包容式處理時，政治體得讓不同社群知道：之所以採取包容式處理，是出於包容的理由，而不是出於價值觀轉移。以下一章會提到的婚姻平權為例，當政治體以包容式處理來通過同性婚姻，政治體並非在「自然生育是婚姻的重要元素」或者「婚姻就是愛的結合」之間選邊站，而是避免判斷對錯而留給人們決定。當大家了解政策的改變不是表面上的理由時，正反雙方的衝突就可以不那麼劇烈，而是把說服的精力留給社會實踐。支持同婚方、反對同婚方依然可以在其他場域進行勸說，只是不再能透過法律來強行禁止。

其次，從市面上一些書籍的觀點來看，生活中的親自接觸很可能有助於不同觀點的互相包容。《為什麼我們製造出玻璃心世代》探討美國高等教育近來的亂象：對立劇增、暴力衝突不斷、獵巫現象等等。（Greg Kukianoff、Jonathan Haidt, 2020）兩位作者從認知心理學、社會心理學的角度來提供處方。那時的美國校園經常出現「鬧場否決」：針對不同立場的演講，不只是進行抗議，而是更

激烈地使演講無法舉行。有些鬧場否決的參與者其實抱持著「善意」，認為這些演講可能會傷害某些同學的情感、或者散播不好的知識。可是，兩位作者完全反對這樣的行為，認為這樣不但傷害言論自由，而且也破壞了聽者的權利。

（2020：374）兩位作者更從心理學的角度出發，認為少許的不適應反而使心靈成長（2020：50-51）。當我們把場境從大學的講堂拉到社會實踐，其實也有類似的效果。人們可能一開始會感冒於部分行為，卻可能在未來免疫、習以為常。或者是透過時間積累，給於更理性的評價。

莎莉·康恩（Sally Kohn）是美國CNN的政治評論員，他寫的《逆轉恨意》探討不同社群的恨意如何可能化解。（2019）小從網路上的尖酸批評、美國的黨派對立，大到以色列和巴基斯坦，他好奇不同的議題中人們如何去化解恨意。可以說，康恩所探討的正是某種程度的寬容態度。書的最後他有了這樣的感想：「恨的相反也不是某種冷靜中立派的籠統中間地帶。你還是可以保有自己強烈的信念，同時強烈反對其他人的信念。但面對與你意見不同的人，依舊以禮相待，尊重對方。最終來說，恨的相反是強而有力的美好現實——我們人類全都是在根本上相連與平等。恨的相反是連結。」為了要能夠合理地恨他人，人們經常將他人非人化。當我們一對一、面對面地接觸時，才會發現彼此都是活生生的人。

最近臺灣也有可供佐證的實例，臺灣通過實質的同性婚姻後，彩虹平權大平台（原為婚姻平權大平台）提供了一份社會態度民調。其中有一項數字能夠呼應包容式處理，那就是有百分之九十二的受訪者認為「同婚通過後，對個人沒有影響」。就算考慮到彩虹平權大平台的立場而打個折扣，這個數字仍是相當可觀。雖然當初可能視之為猛獸，但真正落實以後卻沒有什麼體感。包容式處理所期待的，正是在社會能夠包容的範圍內，透過時間去發酵一個行為的長久道德評估。在這樣的過程中，除了包容被具體落實，一定程度的寬容態度也在逐漸展開。



第四章 從瓦瑟包容論述看臺灣案例



前一章中，首先呈現了瓦瑟主要的包容論述，筆者稱之為「包容作為制度」。其次是瓦瑟如何眺望當代生活，也就是「後現代包容」。最後，筆者嘗試延續「包容作為制度」，基於當代的後現代包容，提出「包容式處理」的想法。

接續著前一章的成果，本章試圖運用「包容作為制度」、「包容式處理」於臺灣的實際案例。第一節主要運用「包容作為制度」中的「公民宗教」來分析臺灣的包容現況。前面提過，瓦瑟並不主張所有政治體都需要包容，也不強調包容有什麼無可取代的價值。瓦瑟的處理方式，是分析已經採用包容的案例，也就是分析那些公民宗教強調包容的政治體。所以，本研究採取的方式，並非探討臺灣是否需要包容，而是分析臺灣公民宗教中內含的包容元素。筆者用來分析臺灣公民宗教的兩個關鍵詞組為「自由、民主、多元」以及「移民社會」。筆者認為這兩組詞組為臺灣公民宗教的重要部分，而且，這兩組詞組都內涵「包容」元素。因此，臺灣公民宗教的包容元素可能從此而來。

如果能夠接受臺灣的公民宗教內含包容元素，或者說，在臺灣討論包容這個議題可能是有意義的。第二節中，我們接續以包容角度來回顧婚姻平權議題，並嘗試以包容式處理重新審視這個議題。婚姻平權的政策爭議目前算告一段落。雖然價值觀衝突的雙方可能另闢戰場（例如心跳法案），不過婚姻平權可能暫時沒有新的政策衝突。既然政治決定已經形成（而且看來暫時不會改變），筆者並不打算建議政策推行方向。更重要的是，筆者希望透過回顧婚姻平權議題，來說明包容式處理如何使用、包容式處理的好處，以及檢視前述所說的「政府無意間擔任價值裁判」一事。

第一節 臺灣公民宗教中的包容



如果我們把漢人族群只當成單一族群，從人口結構來看，漢人族群佔百分九十七的臺灣似乎是個單純的民族國家。⁹不過，身在臺灣的我們似乎常聽到「臺灣有四大族群」、「臺灣是個移民社會」之類的說法。和美國的多元族群不同，臺灣的族群差異較難從日常生活直接碰觸。此外，臺灣人也自豪於「臺灣是個自由民主國家」以及臺灣的「自由、民主、多元」。自由民主在當代經常是伴隨而至的，不過「自由民主」和「多元」的關聯可能還需要簡單的分析。本節首先分析臺灣為什麼強調自由民主，並引介彌爾的《論自由》，來分析「自由、民主」和「多元」的關係。其次運用社會學中「族群想像」的概念來說明臺灣社會的「族群想像」如何和政治現實互動，造就了「移民社會」的說法，並形成了今日的臺灣公民宗教。

壹、「自由、民主、多元」

中華民國政府遷臺以後，有滿長一段時間，中華民國政府還是以「中國」的格局在經營這個大島。很長一段時間裡，政府主導的公民宗教論述其實是「自由中國」、「反對不自由的共產中國」等等。國際情勢逐漸變化以後，反攻大陸越來越遙不可及，才開始了「中華民國臺灣化」的過程（若林正文，2014）。隨著中國崛起、臺灣國際地位被打壓、臺灣民主化以後，臺灣的公民宗教也隨之起了變化。「臺灣人」、「中國人」、「既是臺灣人又是中國人」都有各自擁護者，找不到一個大家都接受的民族認同。自由、民主，人權成為臺灣的最大公約數，逐漸成為新的公民宗教。在自由、民主、人權的認同下，包容也成為內建價值。基於不同的理由，這套論述語句也被非常多政治人物使用，呈現方式也是五花八門。

自由、民主、多元、包容，是台灣人堅信的價值。（蔡英文，2020.4.9，蔡英文臉書貼文）

臺北的獨特之處，在於把民主、自由、多元、開放這些近代西方價值，融入傳統的華人社會。（柯文哲，2018.4.29，柯文哲臉書貼文）

民主政治可以包容歧見，促進對話，化解紛爭，帶來社會穩定。就此而言，中華民國提供了最好的範例。（馬英九，2014.10.10，國慶演說）

⁹ 以我國總統府網站中的國情簡介為例：「臺灣住民以漢人為最大族群，約占總人口97%，其他2%為16族的臺灣原住民，另外1%包括來自中國大陸的少數民族、大陸港澳配偶及外籍配偶。」（<https://www.ey.gov.tw/state/ADBB3558D57E105B>）



政治人物的修辭反映了某種普遍看法。我們要注意的是，「自由」、「民主」、「多元」、「包容」其實是四個獨立的概念，分別有各自的豐富意涵。由於當代許多國家兼有「自由」和「民主」，我們比較熟悉兩者的關聯。至於「自由」、「多元」如何關聯的證成，則在彌爾（John Stuart Mill）1859年所出版的《論自由》可見一斑。《論自由》的第四章討論個人和社會的界線何在：「凡是生活中大體關係個人利害的事情，就該屬於個性¹⁰；而凡是主要關係社會利害的事情，就該屬於社會。」（2018：104）（To individuality should belong the part of life in which it is chiefly the individual that is interested; to society, the part which chiefly interests society.）（1956：91）在此的「關係社會利害」屬於較為嚴格的利害關係，得有具體的利益損害。如果是較為浮泛的影響，就不屬於社會層面。這個定義影響廣泛，現在不少人直覺上都會同意這樣的公私之別。

彌爾設定的閱讀對象是彼時的英國人。為了說服他的讀者們，彌爾引用了許多不同文化的例子，來設想社會可能的壓迫。其中一個例子是，伊斯蘭教禁食豬肉。彌爾讓讀者們設想：如果伊斯蘭教掌權，明令禁止所有人食用豬肉，就會形成一種壓迫。既使某個習慣被社會大多數所接受，但也不該為其立法。彌爾說：「對於個人品味以及僅僅關係個人一己之事，公眾根本不該干涉」（2018：114-115）如果有人背離了這種習慣，「則他遭受的最大麻煩，必須限於眾人的譏評以及隨之而來的不便為止。」（2018：107）

除了以不同文化來說明，彌爾還為當時的摩門教發聲。那時候摩門教還因為一夫多妻制受到非議。¹¹彌爾自己也不贊成一夫多妻制，可是認為人們對摩門教徒過於侵犯：

他們既未侵犯其他民族，又完全允許不滿他們生活方式的那些人自由離開，可人們還是不容他們在自身想要的法度下安生樂業，除了暴政原則以外，實難看出還有什麼原則能支持如此做法。（2018：122）

雖然《論自由》的主旨不在於辯護多元主義，彌爾引用上述例子也不是說明多元的好處，而是闡明社會與個人的界線，說明多數暴力的恐怖。可是，我們已經可以隱約看見「自由」和「多元」的關係。

¹⁰ 此處參照孟凡禮（2018）的翻譯。郭志嵩（2004）則將此句的「individuality」和「individual」都翻成「個人」。《論自由》第三章「Of Individuality, as One of the Elements of Well-Being」，兩位譯者皆翻成「個性（自由）」。孟凡禮可能是為了維持翻譯的一致性而做出此譯。單就此句來說，以「個人」應該會比較方便理解。

¹¹ 《論包容》也討論過這個例子（2008：72-73）

貳、「移民社會」

除了自由民主的影響，另一個臺灣的包容關鍵詞是「移民社會」。我們要注意的是，臺灣常使用的「移民社會」一詞，跟瓦瑟描述美國這個國家（特別是以包容體制的角度）的移民社會，不能直接畫上等號。臺灣脈絡下的「移民社會」詞彙，其實是一種政治修辭，目的在於促進族群的和諧。筆者會藉由社會學的「族群想像」概念，說明臺灣「四大族群」語彙的出現，進而解釋臺灣「移民社會」一詞如何興起。

王甫昌使用「族群想像」來回顧臺灣「四大族群」說法的出現。「族群想像」簡單來說是指：族群作為一種團體認同、區分他者的方式，其實不完全是客觀的；其包含著主觀的建構成分；並常伴隨著團結弱勢的用意。（2003：6-7）。我們容易認為，臺灣的族群對立從中華民國政府接收臺灣、或者二二八事件就已經開始。事實上，在二二八事件時，本省菁英並不是針對外省人而來，而是強調行政長官公署的缺失。二二八事件確實為日後的族群意識埋下伏筆，不過族群對立的想像仍因戒嚴、動員戡亂時期的時代背景而無法散播。要到1970年代的「美麗島事件」、1980年代的政治環境轉變，「政治上受到打壓的本省人 / 政治上壓迫者的外省人」的族群想像才逐漸確立。（王甫昌，2003：67-93）我們可以看到，這套族群想像其實和現實政治密切相關。

這種族群想像有其時代背景，也確實有利於政治平權。可是這種族群衝突的族群想像也使得臺灣社會緊張、不信任感升高。政黨之間也開始尋找和解方案。民進黨開始提出了「臺灣有四大族群」的說法。這種修辭的用意，其實在於化解升高的族群衝突。（王甫昌，2003：159-161）至於「臺灣是一個移民社會」的說法，可能是2004年才逐漸廣為流傳。（曾嫵芬，2008：527）這種說法經常強調臺灣四百年的歷史就是一部移民史，因此臺灣人是習慣於差異、能夠接受多元，具有寬容心態的。這種新的歷史想像其實也是服務於新的族群想像、甚至是新的民族想像。

「建構不是任意扭曲或捏造，而是提出一套完整的族群論述。」（王甫昌，2003：168）也可以說，族群想像、民族想像還是得基於歷史事實與文化素材。「四大族群」、「移民社會」的說法能夠深入臺灣人心，代表它們確實有一定的基底。它們也成為臺灣公民宗教的一大元素，讓「包容」的重要性被眾人接受。不過從歷史發展來看，我們要注意，「移民社會」並非客觀地描述臺灣民眾善於包容，而是具有用意地提醒我們要包容。



參、族群穩定後：繼續向前或者穩定？

從上述我們可以了解，「移民社會」的出現和政治現實極有關係，用意在於促進現有的族群和解。這些族群以人數來看，主要還都可以歸納於漢族群。臺灣的族群衝突或許有一些文化因素，不過最重要的還是政治權力分配問題。今日，臺灣的族群衝突較為緩和，「移民社會」照理來說已經完成它的目的。不過這個說法卻外延到了其他議題上，那就是新住民和全球化。

近年來，「新住民」逐漸成為所謂的第五大族群。根據內政部移民署的統計，截至二〇一七年十二月，在臺的婚姻移民將近五十三萬人。透過「移民社會」的說法，我們認為除了同化適應以外，去廣納新移民也是重要的課題。國小的母語課中，新住民的母語也成為新選項。不過值得注意的是，大陸地區移民佔了六成的比例，而且婚姻移民以女性為多數。由於文化相近和性別權力關係不對等，這或許使得一般人所感受到的文化衝擊較不強烈。

至於全球化的影響，筆者想以兩個面向來說明。這兩個面向都可以被瓦瑟的「後現代包容」所涵括，不過近年來，學者逐漸意識到這兩個面向的區別。第一個面向主要針對全球化浪潮帶來的明顯影響，諸如國際社會互動更加密切、全球工作流動、旅遊帶來的文化接觸等等。「移民社會」這種說法帶來的期望也較為明確，鼓勵臺灣人民更加友善、更加開闊、更加去接納不同文化。第二個面向則是Norris和Inglehart（2019）所提出的「文化反沖」（Cultural backlash）。在這個面向中，由於全球化帶來價值觀衝擊，使得不少人感到焦慮。他們認為自己珍視的價值被棄置、否定。這使得許多和價值觀相關的議題衝突在世界各地出現。有些人會把這些焦慮者所支持的價值形容為「傳統」，而他們對立的價值稱為「進步」。在此筆者盡量不做這樣的區分，畢竟從瓦瑟的包容論述來看，並沒有明確的道德判準。不同的價值觀只是對應著不同時代。「移民社會」內含的包容精神能為第一個面向帶來正面影響，或許也可以在第二個面向緩解價值觀的衝突。

下一節將以「包容式處理」來回顧臺灣婚姻平權議題。在全球化的「文化反沖」中，婚姻平權經常成為價值觀的衝突戰場。雖然臺灣的婚姻平權議題不完全屬於「文化反沖」的範疇，不過透過「包容式處理」的結果或許也能適用於其他地方。

第二節 臺灣婚姻平權議題的包容式處理



在瓦瑟的包容論述中，包容並不是絕對需要的。歷史案例也不缺乏包容和人權間的緊張關係。前一節從「自由、民主、多元」和「移民社會」兩組詞語分析臺灣公民宗教中的包容元素可能從何而來。也就是說，臺灣在一定程度上已經支持包容。這一節中，筆者將透過包容式處理反思臺灣的婚姻平權議題，並希望反思的成果有助於臺灣的包容精神。

壹、背景介紹

婚姻平權 (marriage equality)，多半用來指涉同性之間能否合法結婚的議題。在許多時候，婚姻平權跟同性婚姻 (same-sex marriage) 意涵相通。要注意的是，以用語來說，「婚姻平權」一詞隱含了支持同性婚姻的意思。因為對同性婚姻的支持者來說，現行的婚姻制度並不平等。與之相對的，同性婚姻的反對者比較傾向使用「同性婚姻」。本研究會視語境脈絡使用「婚姻平權」、「同性婚姻」兩個詞彙，並以「支持方」表示支持同性婚姻者，以「反對方」表示反對同性婚姻者。

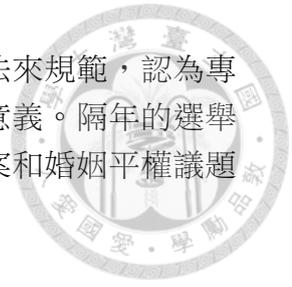
臺灣的婚姻平權議題歷時頗長，也有許多相關的優秀學術作品。早在1986年，祁家威便向立法院提出請願，希望使同性婚姻合法化。2006年，立法委員蕭美琴提出「同性婚姻法」草案，但未獲多數立委支持。2013年，俗稱「多元成家三案」的婚姻平權草案、伴侶制度草案、家屬制度草案進入立法院審查。本研究打算專注討論近年來相關的三個事件，分別是：「大法官釋字第748號」、「公民投票第10、11、12、14、15案」，以及「司法院釋字第七四八號解釋施行法」。

一、司法院釋字第748號解釋

2013年祈家威到戶政事務所登記結婚遭到拒絕，訴願遭駁後上訴至行政法院。2014年敗訴後繼續上訴，2014年9月遭到最高行政法院駁回，於2015年8月提出釋憲聲請。對於相關議題，臺北市民政局也於該年7月聲請大法官解釋。2017年2月20日，大法官會議正式受理此次解釋案。

2017年5月24日，司法院公布釋字第748號解釋，宣布現行的婚姻規定和憲法第7條、第22條有違，應於兩年內完成修法、立法。由於釋字第748號解釋要求兩年內完成修法、制法，這使得立法院、執政黨立即有時間壓力。這時候，實質的同性婚姻確定會於兩年內出現，不過具體的形式未定，民法、專法都是可能的選

項。支持方和反對方都開始了各自的動員。支持方希望能以民法來規範，認為專法是一種歧視。反對方則希望能以專法，避免破壞現行婚姻之意義。隔年的選舉年，我們便看到十項公投案一起實行的盛況，十案中可說有五案和婚姻平權議題相關。



二、公民投票第10、11、12、14、15案

此次公民投票於2018年11月24日舉行，以下為此次公投之題目。

第10案：「你是否同意民法婚姻規定應限定在一男一女的結合？」

第11案：「你是否同意在國民教育階段內（國中及國小），教育部及各級學校不應對學生實施性別平等教育法施行細則所定之同志教育？」

第12案：「你是否同意以民法婚姻規定以外之其他形式來保障同性別二人經營永久共同生活的權益？」

第14案：「您是否同意，以民法婚姻章保障同性別二人建立婚姻關係？」

第15案：「您是否同意，以「性別平等教育法」明定在國民教育各階段內實施性別平等教育，且內容應涵蓋情感教育、性教育、同志教育等課程？」

第10案、第11案、第12案由反對方提出。第14案、第15案由支持方提出。特別的是，第10案、第12案、第14案一定程度上都在公投同一個議題，也就是以民法或者以專法來實施同性婚姻。在公投之前，如此奇特的現象也引發不少討論。也有人擔憂如果出來的結果相互違背，政府應該如何去實施。不過，公投結果可謂支持方的慘敗。反對方提出的第10案、第11案、第12案通過，支持方提出的第14案、第15案否決。此次公民投票後，已經確立臺灣的同性婚姻不會以民法的方式落實，不過專法的名稱為何、一些具體細項如何規定等等，仍受到各方關注。

三、司法院釋字第七四八號解釋施行法

2019年5月17日，《司法院釋字第七四八號解釋施行法》¹²在立法院三讀通過。此次修法的名稱較為少見，有些人認為是為了避免社會對於婚姻定義的紛爭。雖然不以修訂民法來規定，不過在許多條文上準用民法。此法之通過也為臺灣的婚姻平權議題暫時定音。

¹² 本研究中的「七四八」或「748」皆尊重出處寫法。例如：司法院的「釋字第748號解釋」，立法院的《司法院釋字第七四八號解釋施行法》，吳陳鑽大法官的「釋字第七四八號解釋不同意見書」



貳、事件反思

一、政府難以擔任良好的仲裁者

前一章較抽象地提及「政府難以擔任良好的仲裁者」一事，這反映在臺灣的婚姻平權議題的許多面向。政府經常受限於民意而難以作為。這個民意不見得是多數，只要具有一定的民意基礎，尋求民意的政治人物都難以視而不見。2015年時，蔡英文曾說：「在愛之前，大家都是平等的。我是蔡英文，我支持婚姻平權。讓每個人，都可以自由去愛、追求幸福。」（2015.10.31，蔡英文臉書貼文）。可是，於2016年當選以後，既使掌握行政權和立法院多數，蔡英文並沒有直接完成選前的宣言。可以想見此議題帶來如何之壓力。

有些人或許期待司法院（特別是大法官們）作一個有別於行政權、立法權的良好裁判。事實上，大法官們對於這樣的角色也是戒慎惶恐。吳陳鑽大法官的釋字第七四八號解釋不同意見書便認為婚姻制度「是否變更，涉及整個社會及文化價值觀之變動，並非一味地仿效他國之作法即可，而應由代表全國民意之中央立法機關經由立法程序之間接民主程序或由全國民眾透過公民投票創制立法原則之直接民主程序決定之。」（2017：5）對大法官來說，釋字第748號解釋絕對是個困難做成的解釋，面對「抗多數困境」的難題。

二、公共政策之辯論激化價值觀衝突

許多公共政策都和倫理價值有關，這使得一些公共政策不可能避免價值觀的辯論。我們也期待這些辯論讓彼此的觀念趨近、達成共識。吳陳鑽大法官認為直接為同性婚姻作出解釋，阻礙了人民溝通的機會：「無疑阻礙人民就此深具社會與文化意涵議題透過民主程序審議及辯論之機會，且降低持不同意見者繼續對話與彼此進一步了解及包容之可能性，至為遺憾。」

然而，受限於現實因素，有時候這些辯論並非溝通、甚至不是說服，只是催出大眾的票數。舉這次公投案為例，公投五個題目的成本不可謂不多。公投當日還因為項目太多，使得一些地區到深夜才完成開票。甚至因為這次事件，也促成公投法重新修訂。¹³雖然說人們定義這次公投的方向有所不同，不過鮮少人認為

¹³ 立法院於2019年的6月修正《公民投票法》，明定公投日為八月的第四個星期六，每奇數年舉辦一次，與選舉年錯開。

公投促進了人們的溝通。甚至連基本的資訊交換，都不見得有起到良好作用。¹⁴以至於公投之後，政府機關對公投結果也難以回應，更遑論落實。¹⁵

其實這樣的結果並不令人驚奇，早有學者認為傳統的民主方式難以落實溝通，因此才有「審議式民主」的提倡。2005年，范雲等人便舉辦過審議民主的公民論壇，題目關於兩岸關係。和婚姻平權議題相似的地方在於，對臺灣人來說兩岸關係也是價值觀相左、情緒衝突的議題。那次公民論壇的結果是正面的，雖然沒有具體的結論，但至少促進了雙方的理解和尊重。（范雲，2012：248-249）從那次的公民論壇中，我們可以知道，促成理解、尊重是可行的，不過得建立於良好的事前準備以及彼此的時間投入。¹⁶

三、完美的共識有時候並不需要

在臺灣婚姻平權議題中，雖然有許多值得我們反思的部分，有一些甚至凸顯出制度的不完善。可是，有兩點和本研究的包容相互呼應。首先，釋字第748號解釋避免直接為婚姻定義。此次議題的主要爭點在於「婚姻」的定義，不過大法官們並沒有給直接答案。黃虹霞大法官的部分不同意見書寫道：「……依我的認知本件解釋未為婚姻下新定義……」不只是沒有新定義，大法官也沒有明說舊的定義是什麼。這樣的模糊空間讓釋字第748號解釋得以出現，不過也為後續的公投種下前因。畢竟人們還是渴求於確定自己的答案無誤。其次，《司法院釋字第748號解釋施行法》，就其名稱和內容來看，也延續釋字第748號解釋的模糊性。「準用民法」雖然不討好反對方，不過也讓支持方覺得公投後較好的選項之一。

大部分人應該都不會反對婚姻平權議題的爭點為婚姻的定義。有趣的是，經過了一次釋憲、五個公投案、一次釋憲的執行法，我們並沒有解決這個爭點。人

¹⁴ 在公投公報中，關於第11案（也就是「你是否同意在國民教育階段內，教育部及各級學校不應對學生實施性別平等教育法施行細則所定之同志教育？」一案），行政機關對於此案的意見寫到：「本案公民投票案理由書所稱『吹捧同志形象為時髦風尚的政策立場』等，顯係對教育部實施之同志教育有所誤解。」、「本案公民投票案理由書稱『同志教育極易將原本經過諮商輔導以後會進入兩性自然互動的學生，導引至同性結合的關係，影響兒少身心發展甚鉅』，除係出於對同志教育目的之誤解外，亦隱涵對同性性傾向者之歧視及刻板印象。」

¹⁵ 接上註，教育部回應公投結果的回覆為「教育部將配合行政院後續規劃期程，依法進行後續處置作為，於符合『憲法』平等權保障及『性別平等教育法』立法精神之原則下，檢視相關規定及內容，進行必要處置。『性別平等教育法』於2004年6月23日公布施行，明文規定：『立法目的係為促進性別地位之實質平等，消除性別歧視，維護人格尊嚴，厚植並建立性別平等之教育資源與環境。』國民教育階段仍應依據『性別平等教育法』推動性別平等教育，期待以教育方式教導學生了解並尊重不同的性別特質、性別認同與性傾向的學生，減少誤解及偏見，進而避免發生校園性霸凌事件。教育部表示，感謝社會各界對本部推動性別平等教育的關心，未來教育部仍將依據『性別平等教育法』持續落實性別平等教育之推動，並會持續聆聽社會各界的聲音，促進更多的溝通對話，共同打造消除歧視、尊重多元、性別平等的友善校園及文化。」不論公投結果通過或不通過，這個答覆似乎都適用。從結果來看，政府讓一個自己認為理由不充分的公投成案。結果投完票以後又選擇消極回應。長久下來，或許會讓人民對於直接民主失去信心。

¹⁶ 該次論壇共有三天，分成兩天一夜以及相隔七天沈澱的再一次聚會。論壇內容包含紀錄片欣賞、小組討論、專家諮詢、全體會議等等。從539位報名者選出60名，共有55名全程參與。



們似乎也沒有因為此次事件變得更加尊重彼此，如同筆者在研究動機提到的。可是法律修訂了，社會變化了一些。雖然沒有找到共識，新的公共政策依然實現了。

此次議題中，筆者認為正是模糊性創造了修法的空間。然而，模糊性也設定了各方答案都有機會，這使得雙方都急切地主張自己立場。筆者認為，模糊性也是包容式處理的重要元素，不過在包容式處理中，模糊性將答案留給遙遠的未來。或者說，模糊性就是現在的確切答案。

參、以包容式處理探尋婚姻平權議題

前一章提到，包容式處理的要點在於：當社會中不同社群對特定制度、政策有不同理由時；在不違反其公民宗教的立場下，政府應該秉持包容立場，並且盡可能涵括不同種理由，實施一套可以照顧絕大部分社群的措施。筆者前面提到，一個政治體是否有意採取包容，取決於該政治體的公民宗教。前一節呈現了臺灣公民宗教中的可能包容元素，再來我們則是檢視不同社群的不同理由。

從2018年的公投結果來看，反對方的三個提案得票率從六成一到七成二，支持方的兩個提案得票率分別是三成二和三成四。從內政部的統計來看，臺灣有宗教信仰的人數不超過兩百萬，不到全部人數的十分之一。¹⁷雖然以一般印象來說，反對方的活躍成員是以宗教人士為主，不過數據顯示，在公投中投給反對方的人，絕大部分並非特定宗教的擁護者。也就是說，公投中的反對者可能很多出自於傳統價值的理由，或者只是想維持現狀。這也顯示於反對方嘗試說服大眾的理由，舉例來說，下一代幸福聯盟的網站，寫出了六個反對同性婚姻的理由¹⁸，都跟特定宗教無關。

除了維持現狀的主張（傳統婚姻就是一男一女結合的制度）以外，另一個理由有一點微妙的不同，那就是能否自然生育子女。這一點特別顯示於大法官們的解釋理由文以及不同意見書。釋字第748號解釋主張婚姻章並未規定生育能力，認為因此不得以生育能力作為差別待遇之理由。（2017：8）黃虹霞大法官的部分不同意見書支持「相同性別之二人有權自主決定永久結合關係，相互扶持，應以法律對此種結合給予適當保護」（2017：4）可是，黃虹霞大法官認為自然生育子女

¹⁷ 內政部關於基督教、天主教的人數只統計到2013年（65萬），且1997年到2013年的數字變化並不大。2018年的寺廟信徒數（包括佛教道教）為95萬人。資料來源：全國宗教資訊網 <https://religion.moi.gov.tw/>

¹⁸ 1、同性婚姻入法將消耗國家龐大資源，影響政府拼經濟。2、同性婚姻在多國點燃社會戰爭，臺灣倉促推動勢必引起社會爭議與內耗。3、歐洲人權法院未作出定論，台灣不應成為華人地區第一隻白老鼠。4、同性婚姻不具自然生育的可能性，不利於台灣的家庭延續與人口發展。5、愛滋病最大宗是男男性行為，已成青少年十大死因。6、同性婚姻不符合未成年子女的最佳利益。資料來源：下一代幸福聯盟網站，〈反對同性婚姻入法6項理由〉，<https://taiwanfamily.com/related-posts/artice02>

可作為差別待遇之理由。(2017:8) 還提供了內政部的人口統計作為附件。
(2017:13)

總合以上來說，婚姻平權議題中，人們關心的問題有：「婚姻是什麼」、「婚姻現在包含什麼元素」、「婚姻未來應該是什麼」等等。有些反對方認為「婚姻是一男一女結合的制度，需要包含自然生育元素」。有些支持方認為「婚姻應不限於異性結合，也不需要包含自然生育元素」。包容式處理並不裁定哪一邊的主張正確，而是研究制度如何涵括大多數人。從這個角度來看，現行的法律（《司法院釋字第七四八號解釋施行法》）已經處理得相當好。如果能夠更早實施，應該就有更多人受到制度保障。另外，關於制度的理由，包容式處理會明言不同社群的不同立場，並且說明政府包容的立場。讓理由的說服回歸社會實踐。

假設在社會實踐中，我們發現同性間的婚姻和過去一男一女的婚姻不同，也不見得會是壞的結果。在法國，越來越多異性伴侶選擇民事伴侶契約。在英國，也有異性伴侶為了要選擇民事結合而上訴。(Standage, 2020) 這也顯示了，道德說服的成果最後還是落實於生活實踐裡。



結論



本研究採取了循序漸進的論述方式。第一章作為緒論，介紹研究動機以及問題意識。第二章回顧當代寬容研究的學術成果。以第二章成果為基底，第三章前半介紹並凸顯瓦瑟包容論述的獨特貢獻。過去學術社群對瓦瑟《論包容》的關注較少，筆者冀望藉此可以直接回饋於政治思想的學術社群。以研究發展的可能性來說，論文後半可以結合瓦瑟其他的著作，然而進行比較權衡，更深入地探討瓦瑟思想。不過，本研究採取了其他可能性，也就是探討政治思想和現實碰觸的火花。因為既然受到現實而產生研究動機，也希望研究動機直接回到現實議題上。假使未來有幸，筆者也希望回頭探討瓦瑟的其他作品。

結合「包容作為制度」以及「後現代包容」，第三章後半推展出「包容式處理」。第四章以臺灣為例，先透過公民宗教的角度來探討臺灣包容的可能性。再來則是以包容為出發點、以包容式處理的角度來反思婚姻平權議題。可說是前一部分的應用。此部分的應用也是階段式。有些讀者可能接受臺灣的公民宗教有包容元素，但不滿意以包容來處理婚姻平權議題。有些讀者可能接受以包容來處理婚姻平權議題，但不滿意處理時的某些步驟。這部分的内容並不是瓦瑟的看法，也不是具體的政策建議，而是透過瓦瑟思想而來的應用，以及對國內暫時落幕議題的反思。這些可能都只是瑣碎的學術成果，或者說本身的學術興味，不過筆者期待各方反饋讓未來的研究可以更加扎實。

當代寬容研究中，研究者本來便傾向不輕易給予道德評價。瓦瑟透過歷史實例來書寫包容，更加深了這種傾向。畢竟現實環境時常比理論更加複雜。透過這樣的角度來看待事情，反而可能讓原本清晰的事物變得模糊。不過這份研究便是珍惜這樣的模糊，更進一步嘗試抓住這樣的模糊，作為暫時的存在面向永恆的答案。



參考文獻



壹、中文部分

- 王甫昌，2003，《當代台灣社會的族群想像》，台北市：群學。
- 朱怡康譯，2020，《為什麼我們製造出玻璃心世代？：本世紀最大規模心理危機，看美國高等教育的「安全文化」如何讓下一代變得脆弱、反智、反民主》，臺北市：麥田出版。譯自：Greg Lukianoff and Jonathan Haidt. *The coddling of the American Mind: how good intentions and bad ideas are setting up a generation for failure.*
- 沈明聰，2017，〈懷疑主義與寬容：論以撒·柏林（Isaiah Berlin）的自由主義與多元主義〉，《政治與社會哲學評論》，62：1-68。
- 孟凡禮譯，2018，《論自由》，臺北市：五南，譯自：John Stuart Mill. *On Liberty.*
- 林凱雄等譯，2020，《經濟學人107個全球搜密：看網路約會、開車靠右和YouTube審查如何影響生活與消費》，商周出版。譯自Tom Standage. *Uncommon Knowledge: Extraordinary Things That Few People Know (Economist Explains).* Economist Books. 2019.
- 姚怡平譯，2015，《好人總是自以為是：政治與宗教如何將我們四分五裂》，臺北市：網路與書出版：大塊文化發行。譯自：Jonathan Haidt. *The righteous mind: why good people are divided by politics and religion.*
- 范雲，2012，〈「台灣共識」如何可能？——一個來自公民社會的觀點〉，《文明的呼喚》，233-251，新北市：左岸文化出版。
- 吳陳鏗，2017，《釋字第七四八號解釋不同意見書》，<https://cons.judicial.gov.tw/jcc/zh-tw/jep03/show?expno=748>，2019/6/1。
- 吳豐維，2019，〈自由主義觀點下的肯認政治〉，《哲學論集》，50：1-20。
- 周家瑜，2019，〈洛克論宗教寬容：神學與世俗面向的辯證〉，《政治哲學論叢》，79：41-68。
- 若林正丈，2014，《戰後臺灣政治史——中華民國臺灣化的歷程》，臺北市：臺大出版中心出版。

彩虹平權大平台，2020，〈20200515_同婚一週年，大家接受同志了嗎？〉，彩虹平權大平台網站，<https://equallove.tw/articles/2496>，2020/6/1。

張福建，1994，〈寬容的意義及其限度〉，張福建、蘇文流編，《民主理論：古典與現代》，249-275，台北：中研院社科所。

張福建，1997，〈多元主義與合理的政治秩序：羅爾斯政治自由主義評釋〉，《政治科學論叢》，8：111-132

許漢，2009，〈容忍之困難與可能的解決之道〉，《政治與社會哲學評論》，28：1-48。

郭志嵩譯，2004，《論自由》，臺北市：臉譜出版：城邦文化發行。譯自John Stuart Mill. *On Liberty*.

曾嬾芬，2008，〈移住 / 居台灣——移民社會學〉，《群學爭鳴：台灣社會學發展史，1945-2005》，523-551。

黃虹霞，2017，《釋字第 748 號解釋部分不同意見書》，<https://cons.judicial.gov.tw/jcc/zh-tw/jep03/show?expno=748>，2019/6/1。

陳宜中，2013，《當代正義論辯》。聯經出版。

陳思賢，1997，〈選擇信仰的空間〉，《政治科學論叢》，8：147-164。

陳思賢，2003，〈多元、寬容與道德學習：憲法與群育教育的美學關聯〉，《政治與社會哲學評論》，5：1-34。

蘇文賢譯，2008，《論包容》，台北：學富文化。譯自Michael Walzer. *On Toleration*. New Haven, CT: Yale University Press. 1997.

戴至中譯，2019，《逆轉恨意——洞察仇恨的源頭，讓善意與惡念開始對話》，臺北市：時報文化。譯自：Sally Kohn. *The opposite of hate: a field guide to repairing our humanity*.

貳、西文部分



- Baird, Robert. 1999. "On Toleration by Michael Walzer" *Journal of Church and State* 41(1): 142-144.
- Eisenberg, Avigail. 1998. "On Toleration by Michael Walzer; Democracy's Place by Ian Shapiro" *Canadian Journal of Political Science* 31(1): 203-205.
- Elshtain, Jean Bethke. 1998. "On Toleration by Michael Walzer" *The Journal of Politics* 60(2): 562-563.
- Hampsher-Monk, Iain. 1999. "Toleration, the Moral Will and the Justification of Liberalism" In *Toleration, Identity and Difference*. ed. John Horton and Susan Mendus. Macmillan Press Ltd.
- Horton, John and Susen Mendus ed. 1999. *Toleration, Identity and Difference*. Macmillan Press Ltd.
- Kessler, Michael. 1999. "On Toleration by Michael Walzer" *The Journal of Religion* 79(4): 691-692.
- Legutko, Ryszard. 1999. "Toleration and multiculturalism." *Critical Review: A Journal of Politics and Society*. 13(1-2): 115-127.
- Mendus, Susan and David Edwards ed. 1987. *On Toleration*. New York: Oxford University Press.
- Mendus, Susan. 1988. *Justifying toleration: conceptual and historical perspectives*. Cambridge University Press.
- Mendus, Susan. 1989. *Toleration and the limits of liberalism*. Basingstoke, Hampshire: Macmillan.
- Mendus, Susan ed. 1999. *The Politics of Toleration*. Edinburgh University Press.
- Mill, John Stuart. 1956. *On Liberty*. MacMillan.
- Norris, Pippa and Ronald Inglehart. 2019. *Cultural backlash : Trump, Brexit, and the rise of authoritarian populism*. Cambridge University Press.
- Roshandel, Jalil and Nathan Lean ed. 2013. *The Moral Psychology of Terrorism: Implications for Security*. Cambridge Scholars Publishing.

- 
- Taylor, Charles. 1994. "The Politics of Recognition." In *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. ed. Amy Gutmann. New Jersey: Princeton University Press.
- Tinder, Glenn. 1998. "Peaceful Coexistence" *The Review of Politics*. 60(3): 579-582.
- Walzer, Michael. 1994b. "Comment" In *Multiculturalism: examining the politics of recognition*. ed. Amy Gutmann. New Jersey: Princeton University Press.
- Walzer, Michael. 1997. *On Toleration*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Williams, Bernard. 1999. "Tolerating the intolerable" In *The Politics of Toleration*. ed. Susan Mendus. Edinburgh University Press.