

「價值多元」理想下「共通預設」之必要：

以《淮南子·齊俗》人之「性」為例

卜俊樵

國立臺灣大學哲學系

地址：臺北市中正區思源街 18 號

E-mail: r10124001@ntu.edu.tw

摘要

鄧育仁於《公民哲學》中，講述「公民文化」能夠為多元紛爭時代面對「深度歧見」問題時提供解方，同時對德沃金「價值一體」提出了兩項批判，論證應以「價值多元」代替「價值一體」。然而，若「價值一體」已經可以回應多元問題，且「價值一體」存在回應鄧育仁批判的可能性，就將削弱主張「價值一體」過渡至「價值多元」的必要。

本文將說明「價值一體」可以如何回應批判，並進一步提出若批判不成立，可能使批判成立的三種狀況。對於「價值一體」過渡至「價值多元」的主張遭到削弱時，本文認為公民哲學應提出「共通預設」，作為公民哲學「價值多元」之理論補強。對於「共通預設」可能遭受對反於多元性與心智多樣性之批判，本文從《淮南子》〈齊俗〉篇之「性」出發。以「根本之性」作為「共通預設」案例，揭示「共通預設」不必然對反於多元性，在肯認公民哲學願景前提下，深化當代多元問題討論。

關鍵詞：公民哲學、淮南子、深度歧見、多元性、性、〈齊俗〉

「價值多元」理想下「共通預設」之必要： 以《淮南子·齊俗》人之「性」為例

壹、前言：從「價值一體」過渡至「價值多元」

公民哲學（civil philosophy）講述了在多元時代裡，如何回應不同價值觀紛爭的時代問題。¹ 鄧育仁也是在這個視角中，認為公民哲學能夠界定第一哲學的內涵與立論方向，第一哲學在此並非指涉最根本哲學的意義，而是針對時代議題的要求進行回覆（鄧育仁 2016：138）。多元的價值觀已是現今民主社會的事實，不論在生活還是哲學論辯中，時常會聽見眾多與自身不同的意見。然而，共同生活在同一個場域中，決策與共識是必須面對的重要課題。筆者對於民主與多元在當代社會中常面臨的價值之爭，以及僅以理論競爭難以解決的「深度歧見問題」頗有感觸。所謂深度歧見問題，指涉對問題、證據或理由共同認定的基礎不復存在時，他者根本不認為，你認為重要的問題是個問題，這種歧見發生在基本觀點的衝突中，在說服對方時只看到對方的無知或視而不見（鄧育仁 2022：112）。本文基本上是在肯認「深度歧見」與「多元價值觀」存在的前提下，贊同公民哲學所處理的問題意識之重要性，並對《公民哲學》的理論與做法進行反思。為幫助聚焦討論，先簡單說明《公民哲學》的論述脈絡。鄧育仁面對深度歧見問題時提出的解方為培養「公民文化」，並吸納德沃金（Dworkin）理論優勢，肯認其「價值一體（unity of value）」² 原則上可以克

¹ 關於公民哲學的意涵，鄧育仁認為：「公民哲學指的是：由認同公民自由平等的地位出發，以善用公共論述資源的方式，設定問題、溝通講理、嘗試發掘他者優點，以及願意與不同傳承深度對話的哲學探索。」鄧育仁，《公民儒學》，2015，頁6。而公民哲學側重面向在於：「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。」參見鄧育仁，〈公民哲學的理念：從政治自由主義到公民儒學〉，《政治與社會哲學評論》，2016，頁138。在近年專書中，鄧育仁也補充：「公民哲學的起點是自由平等的公民地位。因此，當公民之間因彼此所秉持且都稱得上合理良善的價值起衝突時，沒有任何一方可以堅稱自己的價值觀點是衡量他者的唯一標準。」參見鄧育仁，《公民哲學》，2022，頁3。

² 鄧育仁所述之「價值一體（unity of value）」於德沃金《刺蝟的正義》中文譯本中譯為「價值統一」。本文統一採用「價值一體」的譯法，一方面是本文出發點是對《公民哲學》內容的回覆，另一方面是怕「價值統一」的譯法讓人誤以為只允許一種價值觀的存在。從關於為何需要「價值一體」的理由，德沃金認為：「這就意味著要為某些特定的政治價值觀比如平等或自由辯護，必須援用其本身之外的價值：用自由論證自由觀，只能是一種無力的循環論證。因此，政治概

服多元問題。³ 但由於深度歧見不可避免，鄧育仁提出「深度歧見」會導致「價值一體」的預設失去在不同群體中的約束力，以及以己方價值觀點要求他者的批判，⁴ 從而提出以相互承認融貫方式的「價值多元 (value pluralism)」來替代「價值一體」。筆者認為德沃金的價值一體首先能夠處理《公民哲學》所列出的「權衡問題 (在問題的重要性、證據判讀上權衡有別，但哪些算問題、可被當成證據還是意見雷同)」，這點是在《公民哲學》預設下也會同意。德沃金已經以「正義」價值為例，說明人們共享某些價值概念的範例 (Paradigms)，雖然對這些概念的特徵及其解釋存在分歧，但基本上仍肯認這些概念的價值，也共享一些範例能用以展開這些概念。⁵ 而「價值多元」除了為了避免「價值一體」，在不同群體間失去約束力的問題之外，鄧育仁認為「價值一體」也需擔憂「總會出現因價值的一體的理念，而破壞多元和開明自由精神的決策時刻。」⁶ 此兩大批判是「價值一體」過渡到「價值多元」的理由。而《公民哲學》也並非要從根本上推翻「價值一體」，⁷ 只是認為「價值多元」同樣可以展開「價值融貫」的說明，⁸ 大抵上也肯定德沃金對於看見對於價值是「詮釋性概念」的

念必須被彼此統一。如果不能表明其中任何一個觀念如何與其他有吸引力的觀念相吻合並融為一體，我們就無法為我們的觀念辯護。這一事實為價值統一性提供了重要的佐證。」羅納德·德沃金著，周望、徐宗立譯，《刺蝟的正義》，2016，頁6。

³ 「當價值一體全幅朗現時，價值將在構思、講理與詮釋的實踐中，以一種唯一獨特交織相連且自成領域的方式，融洽在一起。我們現在面臨的多元問題，追根究底來說，是我們尚未能成功地在構思、講理與詮釋的實踐中，讓價值一體全幅朗現。因此，原則上多元問題是可以被克服、解決或消除的。」鄧育仁，《公民哲學》，2022，頁235。

⁴ 「而且深度歧見的多元問題是我們必無可避的問題。……價值一體的預設，其實已經失去在它在我群和他群之間應有的規約與約束效力。……最壞的情況是我群用己方的價值觀點去界定彼此的利益，並以己方價值觀點和界定利益的方式去要求他者；最好的情況是在因情勢而不得妥協的條件下，相互承認、彼此尊重，進行互惠合作、公平合理的協商。」鄧育仁，《公民哲學》，2022，頁248。

⁵ 「正義的概念和其他道德概念就是這樣運作的。我們一致認為——基本上一致——這些都是有價值的，但對這些價值的精確特徵意見不一。」「對某個沒有任何罪行的人定罪並施以懲罰是不公正的。我們充分同意，這些范式允許我們每個人都能提出一種正義理論或觀念，證明我們在這些范式中做出的判斷是正當的，而這種理論或觀念其他人也會將其當成是關於正義概念的理論或觀念。」羅納德·德沃金著，周望、徐宗立譯，《刺蝟的正義》，2016，頁177、178。

⁶ 《公民哲學》大致上認為德沃金「價值一體」，隱約預設政治共同體內部要求公權力「建立起價值共同體」為準則。所以多元紛爭與開明自由的政治共同體只會是過渡期的產物，當有深度歧見或兩難衝突出現時，會以這個最終目標為方向捨棄過渡期產物，會出現破壞多元和開明自由精神的決策時刻。參考自鄧育仁，《公民哲學》，2022，頁250-251。

⁷ 「本文無意駁斥價值一體的觀點，而是要經由批判性的論述，取消，或至少是削弱，其預設地位，並同時萃取其詮釋論述的菁華。」鄧育仁，《公民哲學》，2022，頁162。

⁸ 「也就是每位公民都應該正視價值融貫與價值真實性的展現方式是多元的。……換個方式說，本文接受德沃金『價值融貫』的詮釋性說明，不過，在公民視角的讓位選擇中，以『價值多元』取代『價值一體』在價值融貫詮釋性說明中的地位。」鄧育仁，《公民哲學》，2022，頁162。鄧育仁對「價值融貫」的理解在於說明每個價值概念如「自由」、「平等」都是有待詮釋的概念，

看法。如：「自由」與「平等」等價值概念不同於桌子、眼鏡等具體可被發現的物品，「價值是在我們的構思、詮釋、講理、取捨與實踐中展現出來的。」（鄧育仁 2022：183）並不單獨去設想與詮釋一個價值概念。簡言之，「價值多元」與「價值一體」兩者都是面對多元問題，將價值以詮釋性展開的選項。⁹ 而《公民哲學》基於「價值一體」可能面臨前述的兩個問題，以及公民哲學「沒有一方的價值觀點是衡量他者的唯一標準」（鄧育仁 2022：3、119、249）、「建構反思性空間，使不同價值觀點衝突時都能立足」（鄧育仁 2022：11、251、278）的願景考量，選擇「價值多元」是可以理解的。然而，深度歧見問題並非只要讓想法不同的人互不干涉、眾生喧嘩即可，因為「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。」（鄧育仁 2022：120）。相較於德沃金「價值一體」所建構的「政治共同體」，在「價值多元」少了「公權力約束下明定的理想方案」（鄧育仁 2022：254），以及缺少在公權力行使中，透過共同決定所具有的約束力與凝聚力。¹⁰ 在現實中，如何達到尊重每一位公民自由平等地位的制度性承諾，將是一個難題。按照《公民哲學》的說法，即是「養成眾人都願意正視深度歧見的社會氛圍」（鄧育仁 2022：251），但如何在「深度歧見問題」處理不易，人人容易落入「直覺先行，理由後援」而不自知的狀況下（鄧育仁 2022：113-114），養成這種社會氛圍；在「沒有一方價值觀點是衡量他者的唯一標準」，與「不同價值觀點衝突又都能立足」的理想下，做到「不落入相對主義，有善與惡、正直與犯罪、合理不合理的分別」（鄧育仁 2022：3），《公民哲學》並未指出一條明確的道路。雖然面臨上述可能問題，《公民哲學》在當代面對多元問題時，描述的心智多樣性（cognitive diversity）、故事地位（承認他人擁有一段故事情節，而非他人的附屬）、不以駁倒對方為目的的處理問題方式仍然十分重要。那麼，是否能夠透過增加其他預設，一定程度上替公民哲學回覆上述問題？退一步而言，德沃

價值概念之間彼此關聯，可以泯洽融貫在一起。然而價值雖有融貫的可能，但實際上眾人觀點往往還是相悖。這可能也何德沃金進一步說明「價值一體」的理由，價值雖然可以彼此融貫，但最終會有一種最好的融貫方式，這個最好的融貫方式的預設就稱為「價值一體」。關於「價值融貫」的相關說明，可參考鄧育仁，《公民哲學》，2022，頁157-159、162、186、248、252。一名匿名審查人提及，對德沃金「價值一體」的解釋可能不夠完整，德沃金主張道德價值問題有「對的答案」或「正解」（right answer），亦主張道德的客觀性，故筆者在此補充。且德沃金說：「我認為存在價值的客觀真理（objective truths about value）。我相信有些制度就是（really）不公平的，有些行為就是（really）錯誤的，不管有多少人不同意認為」。參見羅納德·德沃金著，周望、徐宗立譯，《刺蝟的正義》，2016，頁7。

⁹ 鄧育仁認為雖然不能夠完全推翻價值一體的觀點，但能透過削弱它的預設地位，使它頂多成為論述的預設選項之一，而不是最合理或必要的預設。鄧育仁，《公民哲學》，2022，頁247-248。

¹⁰ 《公民哲學》提及公權力中的共同決定確實具有約束力與凝聚力。參考自鄧育仁，《公民哲學》，2022，頁248、251、252。

金是否會接受對「價值一體」的兩項批判？對於「價值一體」的批判若要成立，是否需要某些前提？因為若能夠回應「價值一體」的批判，似乎就減弱了過渡至「價值多元」的必要性。更重要的是，就算「價值一體」能夠對批判進行回應，是否能在不違反公民哲學觀點及願景的狀況下，增加理論預設為「價值多元」的必要性進行補強？本文將深化上述討論，提出「共通預設」作為「價值多元」的理論補強，並從《淮南子》的思想切入（關於《淮南子》與公民哲學對話的合理性請見後文），以〈齊俗〉對於「性」的探討為例，說明「共通預設」並不違反「價值多元」。

貳、對「價值一體」批判的回應

鄧育仁對於「價值一體」的兩個批判如前文所述分別是：

1. 「價值一體」最壞的情況可能喪失在不同群體的約束效力，以及以己方價值觀點要求他者（鄧育仁 2022：248）。
2. 總會出現因「價值一體」的理念而破壞多元和開明自由精神的決策時刻（鄧育仁 2022：250-251）。

上述兩個觀點是鄧育仁設想，持續使用「價值一體」模型可能會導致的狀況。¹¹但「價值一體」並非必然導致逆反於「價值多元」願景的結果。針對第

¹¹ 此兩種批判背後，鄧育仁認為有三個削弱價值一體預設地位的理由，否則「價值一體」完全是可以全心擁抱支持的理論預設，以下為筆者大略摘要內容：一、多元社會時不時會湧現深度歧見。二、人的認知模式、直覺、情感都是多樣的，也會導致深度歧見。三、當「連動視野」取代「二分格局」，價值一體就不是明顯可取得預設（鄧育仁 2022：247）。前兩者均是針對深度歧見作為會發生的事實而論，本文已在文章後續中回應。而第三個理由涉及鄧育仁對「應然」與「實然」的討論，一位匿名審查人認為若少了此討論脈絡對反思《公民哲學》內容有失公允，筆者參考其意見也認為有必要補充說明，在此感謝匿名審查人的提醒。基本上德沃金的「價值一體」，是在區分「應然」與「實然」的討論脈絡，而鄧育仁認為「應然」與「實然」彼此交錯關聯，提出「做」與「看」連動視野下的因果網路。在二分「應然」、「實然」的脈絡下，認為概念可以在詮釋上融貫呈現出的「價值一體」，若在「應然」與「實然」並非截然二非，就會削弱「價值一體」的可能性。礙於篇幅限制，筆者較難在本文呈現鄧育仁完整論述，關於「應然」與「實然」的討論，可見《公民哲學》第四章及第五章（對應從德沃金「價值一體」轉向的脈絡，可參考鄧育仁 2022：241-248）。然而，且不論我們是否能為德沃金回應「應然」與「實然」二分的批判，或是「做」與「看」連動視野的理論預設，可能會面臨的挑戰與理論負擔：如《公民哲學》中因果推理例子，是簡單切分的因果情境，鄧育仁也認為若要考虑案例中的變化，實際上必須考慮更複雜的因果結構（鄧育仁 2022：220）、我們要如何且是否能輕易找到可以介入的節點，以及如何清晰的切出節點（此點影響是否免於「決定」與「機率」的兩難，參見鄧育仁 2022：229）、每個因果環節實際上仍無法迴避機率問題（鄧育仁 2022：227）、公民哲學的策略：「牴觸連動觀點的形上觀點需要改變，但本身並不奠基與展

一點批判的最好與最壞情況，以及「價值一體」可能導致的結果從鄧育仁認為：

秉持價值一體的預設，最壞的情況是我群用己方的價值觀點去要求他者；最好的情況是在因情勢而不得妥協的條件下，相互承認、彼此尊重，進行互惠合作、公平合理的協商。在這最壞與最好的對比裡，後者，其實已經走上價值多元的情境思考了。（鄧育仁 2022：248）

我們現在面臨的多元問題，追根究底來說，是我們尚未能成功地在構思、講理與詮釋的實踐中，讓價值一體全幅朗現。因此，原則上多元問題是可以被克服、解決或消除的。（鄧育仁 2022：235）

換言之，第一點批判擔憂「深度歧見」發生時，為了「價值一體」的目標，有可能導致某群體以己方價值觀去要求他群的狀況。換句話說，此批判是擔憂若把「價值一體」設想成一個目標，可能在達成目標前強權方會為了達成「價值一體」，而用自己的價值觀點或詮釋宰制對方：「在這種情況裡，硬是設法消弭衝突終究會成為強者權勢或屏蔽異意的做法。」（鄧育仁 2022：251）然而，「價值一體」的目標實際上是就是要讓不同的價值都能在網絡中最佳呈現，所以前述宰制他者價值的批判狀況（我群價值要求他者），反而是違背「價值一體」的目標的。而「價值多元」雖然不認為只有唯一最佳的「價值融貫（也就是「價值一體」）」，但其追求目標是讓眾人在「價值融貫」的過程當中，彼此尊重、相互承認且都能立足的社會氛圍（也就是「公民文化」）。我們可以發現，其實「價值多元」目標的追求，完全不能保證不會發生自身對「價值多元」所批判的，「我群價值觀壓制他者」不會發生（因為養成那種社會氛圍是目標，而現況是「深度歧見」）。換言之，「價值一體」與「價值多元」的目標實際上可能達成類似的結果（相互尊重的多元狀況，也就是達成價值一體），然而前述對「價值一體」的批判，卻是預設一個達成目標之前會導致違背初衷的可能世界，原則上我們同樣能設想為了追求「價值多元」理想，發生強勢方以自身

開形上學基礎」是否可被挑戰（鄧育仁 2022：236），以及帶入「做」與「看」連動視野下，「價值多元」在需要決策的公共場域，是否比「價值一體」有更多實現的可能性等等。其實本文並非主張要求退回「價值一體」，而是如鄧育仁所說，存在不只以一個將價值以詮釋性展開的理論（未來勢必也還會有更多理論），彼此可能都能夠解決多元問題（鄧育仁 2022：247-248）。那麼在彼此理論各有優劣，而「價值多元」可能面對如相對主義及其他挑戰時，後文所述的「共通預設」可以作為理論補強幫助「價值多元」展現自身理論優勢。換言之，就算我們站在比鄧育仁更極端的立場，認為「價值一體」相較「價值多元」的優點均被推翻，「價值一體」是應當淘汰的缺陷理論，仍然可以建議「價值多元」展開自身「共通預設」，筆者認為這對公民哲學與「價值多元」都是有益無害的。

價值宰制他者（甚至打著「要平等！」的名號）的情境。此批判不如說是在現實制度層面的擔憂，但針對真實情境會如何發展、該如何做，「價值多元」立場實際上也必須坦承：「具體情勢裡要怎做，真的無法事先想定」（鄧育仁 2022：253）。況且在推行「價值一體」的理想，理論上並不否定現實中能以「願意聆聽、學習尊重彼此」的方式展開，並不對反「價值一體」最開始期許，以一個最好的融貫方式為最終目標。因此上述對「價值一體」的兩個批判，並不是針對「價值一體」的理想狀況，而是針對「價值融貫」當中可能發生，某個違背公民哲學理想情境的批評。¹² 我們可以延續德沃金觀點，設想這些批判都只是「價值一體」尚未完全朗現的狀況而已。當「價值一體」成功朗現，找到如何將價值以最合適的方式詮釋出來時，多元問題將不存在。所以德沃金若主張「價值一體」尚未全幅朗現，就足以回覆上述兩個批判。然而，是否可以進一步延伸這兩個批判之中的敘事情況，嘗試使此二批判成立？或是提出某些「價值一體」無法回應但違背公民哲學願景的問題，使「價值多元」取代「價值一體」的優先性提升？本文設想了三種可能的狀況，首先是何種情況會導致批判一所述的「喪失在我群與他群約束效力」切入。

狀況一：「價值一體」要闡述諸多價值以最佳的方式詮釋成一個融貫的體系，但是它怎麼知道我屬於的群體是否具有特定價值概念？

譬如我群就是沒有「正義」概念的範例，那在不共享該概念範例的他群而言，「價值一體」似乎就沒有意義了不是嗎？這是否就會導致兩項批判中所說的「喪失在不同群體的約束效力」？然而，對於他群不享有某概念之範例問題，其實德沃金在對於相對主義的回覆當中已有處理（德沃金 2016：187-189）。就算一個共同體沒有一價值概念，只要實際上從事該概念的實踐，他群還是可以對該共同體的行為進行評價。

那麼能否設想一個在實踐價值概念時，與我們差異極大的群體？有沒有一個群體認為「處罰無辜者」是「正義」的範例呢（德沃金 2016：177-178）？德沃金提醒我們要設想的是，如果在實踐中差異這麼巨大，如何確定在你的種族或語言脈絡中的「正義」可以正確翻譯出他群中的「正義」概念？譬如翻譯時，沒有選擇一個合適的詞來指稱這個行為（他群中其實有另一詞彙更接近我群的概念）。假若真的有好的理由，說明他群的概念就是我群的概念，我群還是可以嘗試指出對「正義」理解的不正確，「價值一體」並不會喪失約束效力。

¹² 原先此段本文以「抽獎」類比「價值一體」與「價值多元」可能達成的情境，一位匿名審查人認為價值的「詮釋」（interpretation）並不像是「抽獎」，筆者反思後也認為是一個不當類比，反而無法幫助論文所要傳達的意思，因此改為不使用類比直接陳述內容，在此致謝。

若「喪失在我群與他群約束效力」指涉的是狀況二：「價值一體」已經陳述了一個最佳價值網絡，然而這個價值網絡陳述的實踐的案例，根本不符合我群對諸多價值的陳述，譬如我群就是認為濫殺無辜是「正義」價值的案例，其他價值陳述也是天差地別，我群憑什麼認為「價值一體」的詮釋網絡對我群而言真的是最佳的？

面對狀況二，先姑且不論對德沃金而言，存不存在完全不共享任何案例的可能，以及該狀況對德沃金而言成立與否（「價值一體」理論上已經是諸多價值詮釋後的最佳途徑了），公民哲學本身也不會同意這種情況，《公民哲學》已經開宗明義說明公民哲學並非要主張相對主義，也有善與惡、正直與犯錯以及合理與不合理的分別（鄧育仁 2022：3）。

所以批判一若要成立，只有在狀況三之中有可能：假設建構「價值一體」其實本身也蘊含某種基礎價值觀預設，有某個價值實際上統攝「價值一體」，或作為優先價值與前提。這個優先價值的預設會導致價值融貫的過程不是往最佳「價值一體」融貫，而只是符應於某個意志認為一價值更優先，往該價值方向融貫。

狀況三其實也是使批判二得以成立的徑路，因為建構「價值一體」本身不必然會違反多元，不如說原則上可以克服多元問題。所以「價值一體」的展開需帶有某個會破壞多元和開明自由精神的決策時刻的預設，否則「價值一體」只是要求將諸多價值最佳的融貫在一起，那建立出的「價值共同體」也可以是「多元紛爭和開明自由的政治共同體」¹³。

那麼，是否能找到德沃金背後蘊含的基礎預設嗎？因為德沃金確實預設了某種普遍的人性尊嚴作為原則，分別是「自尊原則（self-respect）」¹⁴與「本真性原則（authenticity）」¹⁵，這兩者都指涉「好好生活（living well）」的基本要

¹³ 如德沃金所說：「道德王國是一個論證領域，而非無理性的原始事實領域。那麼，如下的觀點就並非難以置信——恰恰相反——即認為道德王國沒有衝突，只有相互支撐。或者可以得出相同的結論說，任何我們發現的難以處理的衝突並非價值衝突的表現，而是更基本的價值統一的表現，這些衝突是價值統一的實質結果。」此敘述也是筆者認為德沃金可能未必認為會遭遇批判二所說的，「價值一體」必然導致多元紛爭與開明自由的政治共同體只是過渡產物，因為乍看之下存在不可能和解的衝突其實可以統一在一起，或者說公民哲學所說的多元紛爭與開明自由的政治共同體有可能已經包含在「價值一體」當中了。參考自羅納德·德沃金著，周望、徐宗立譯，《刺蝟的正義》，2016，頁11。

¹⁴ 自尊原則：「每個人都應該認真對待他自己的生計：他應該承認，他的生計應該是一次成功的表現（performance）而不是一次機會的浪費，這是非常重要的。」羅納德·德沃金著，周望、徐宗立譯，《刺蝟的正義》，2016，頁224。

¹⁵ 本真性原則：「每一個人都有一種特殊的個人責任，確定在他自己的生計中什麼算是成功的；他

求。我們都必須承認「不關心自己如何活著」是一種錯誤，因為「作為具有自我意識的生物存在，我們有生活要過，根據這一明顯的事實，我們有責任好好生活」(德沃金 2016: 216)。假若德沃金實際上透過尊嚴二原則為核心展開「價值一體」網絡，是否可以說「價值一體」基於兩項原則，來界定何謂正確的解釋與詮釋性推論方式？而這正是使對「價值一體」的兩項批判成立的理由？這是一個可探討的方向，然而假若這些基礎原則的設立會導致批判，公民哲學可能也預設了「自由平等的基準、關懷弱勢、減少苦難、聆聽他者、各退一步」(鄧育仁 2022: 11)、「認同公民自由平等的公民地位」(鄧育仁 2015: 6)，又或者是所謂「常道」(鄧育仁 2022: 11)等原則以及價值底蘊。根據目前陳述的三種狀況，前兩種狀況並不能使批判成立，而第三種狀況假若成立，則公民哲學可能面對自我指涉問題。況且就算批判德沃金確實以尊嚴二原則展開「價值一體」，也並不意味會導致前述的兩個批判。綜合上述，兩個對於「價值一體」在理論上的批判未必成立。

雖然「價值一體」的理論批判未必成立，然而現實之中在公共決策時，對於在「價值一體」完成前(甚至永遠難以達成)，某些群體的價值可能會不被注意，或是在融貫過程中，主流價值實際上仍具有某種程度優勢的擔憂，同樣是值得思考「價值多元」是否應替代「價值一體」的理由。那麼如何回應上述擔憂？在上述批判可能不成立時，有什麼更好的理由使「價值多元」替代「價值一體」？在批判不成立的狀況下，公民哲學或許需要提出自身的「共通預設」，說明自身作為將價值以詮釋性展開的理論選項時，相較「價值一體」在解決多元問題上更具何種優勢。所謂「共通預設」可以指涉兩個層次，其一指涉基於人所共有，或被共同接受(或理解、容許)的推論理由，所展開的理論假設(如：某種特質、樣態、關係、信念、觀念、價值、權利、共識)。第二個層次稱為「共同目標」，涉及複數理論比較時，若雙方有相同的理論目標(或立場、肯認)，則藉由觀察兩理論各自為相同目標(譬如為解決一議題)，所提出的「共通預設(或是讀者抓出其中預設)」在達成該目標上具有何者優勢與劣勢。¹⁶ 如

有一種通過他自己認同的前後一貫的敘述或風格創造這種生活的個人責任。」羅納德·德沃金著，周望、徐宗立譯，《刺蝟的正義》，2016，頁224。

¹⁶ 一位匿名審查人提醒「共通預設」是對一價值立場的共同肯認、還是一概念的不同詮釋讀者不容易掌握其意涵，筆者在此區分層次作為補充說明。而另一位匿名審查人則認為「共通預設」好像說不同群體找到共通特質，價值衝突就可以化解，這就像說價值衝突的人，都有眼睛、嘴巴，所以並不違反「價值多元」。此說法是對「共通預設」的誤解(當然，這也是基於本文講述的不夠清晰)，因為「共通預設」本質上不是一個為了解決多元價值觀衝突的「理論」，但它「可以是」讓我們得以比較都以解決多元價值觀衝突為目標的理論之中，何者在達成目標更具優勢的「理論預設」。舉例來說，假設今天筆者要提出一套解決「多元價值觀衝突」的理論，或許會選擇以「故事地位」作為「共通預設」展開理論(如：雖然價值觀不同，但我們雙方都會接受自身獨特的故事

羅爾斯（John Rawls）圍繞「公共理性（public reason）」概念展開的論述，就是採取公民都能合理接受的公共理由討論公共議題，對於進入「無知之幕」的公民代表也有理性的諸要求。當然，面對多元事實，羅爾斯後期改變其公共理性觀，不完全排除全面性學說的考量（comprehensive doctrines），¹⁷ 不過全面性學說對羅爾斯而言仍然有幾項條件需要遵守。而德沃金展開「價值一體」，背後的尊嚴二原則與對「好好生活」的要求，同樣也可以是「共通預設」的立論基礎。可能會有讀者認為，「共通預設」的觀點與傳統自由主義的人性論點相似，均是亞里斯多德式的提出人的基本需求和能力的解釋，再提出一套幫助獲得人類獲得幸福的主張與條件。然而「共通預設」，並不一定要如羅爾斯那樣以理性主導，又或是認為其理論預設一定要是政治性的觀念。¹⁸ 或許「共通預設」的觀點，與任何一個全面性學說一樣，無法獲得所有公民的支持，然而「共通預設」的提出，是對於「價值一體」批判未必成立時，補強「價值多元」替換「價值一體」理由的理論。因此完全可以採取原先價值融貫的立場，目的是為了在「價值一體」與「價值多元」，同樣做為預設選項時，使「價值多元」有機會成為更合理或優先的預設。《公民哲學》或許基於擔心阻礙到多元觀點的陳述，因此較少進行某種價值預設，但這點也是「共通預設」之所以對「價值多元」重要的理由。因為鄧育仁與德沃金都否認自身主張相對主義（鄧育仁 2022：3），¹⁹ 但德沃金在其「價值一體」的預設下已有對相對主義批判進行回覆，然而當「價值多元」既主張沒有價值觀點是衡量他者為一標準、價值衝突都能成立時，就很容易落入相對主義的批判。所以以某種「共通預設」展開論述，一方面可能可以免於相對主義的批判（有一最底層的預設），另一方面也可以透過「共通預設」來做為「價值多元」背後的理論補強，說明其應代替其他理論的優勢。況且透過「價值融貫」或直接以「多元性」展開某種「共通預設」，也不必然違反多元觀點（當然首先已經排除，某些公民哲學否定的非人

事應被尊重，也能理解被當成附屬品的不適感受，因此可以從感受層面尋找修正、對話、同理、限制彼此價值的觀的可能），而這相較於以「眼睛、嘴巴」作為「共通預設」展開的理論（大概也很難想如何以「眼睛、嘴巴」展開具有解決價值衝突說服力的理論），顯然更具說服力也更能打動人。所以能否解決「價值衝突」、是否違反「價值多元」（或違反與否是否重要），根據不同的「共通預設」與「共同目標」，以及與是否合宜的展開理論有關。

¹⁷ 關於「全面性學說」以及羅爾斯公共理性的主張、轉變與遭受的挑戰，可參考吳澤政，〈論羅爾斯的公共理性觀〉，《國立臺灣大學哲學論評》，2008。

¹⁸ 關於羅爾斯的主張從早期屬於一種「全面性學說」轉變為後期「政治性學說」的差異，可參考林火旺，〈公共理性的功能及其限制觀〉，《政治與社會哲學論評》，2004，頁 51-54。

¹⁹ 德沃金：「我無意主張任何相對主義（relativism）。我不是說，一個道德觀點只對那些認為其正確的人是正確的。」參考自羅納德·德沃金著，周望、徐宗立譯，《刺蝟的正義》，2016，頁 135。

道、暴力行為與觀點)。「共通預設」也是前述要使批判成立的狀況三之延伸，如：公民哲學的「共通預設」可以說明，相較於德沃金「價值一體(或其他的)」理論架構的「共通預設」，「價值多元」不會導致公共決策時，主流價值具有優勢、邊緣群體價值被忽視的問題，而這是其他理論之「共通預設」無法做到的。如此一來雖然「價值一體」與「價值多元」，在發展完全時都可以解決多元問題，但為「價值多元」提供更多好理由來代替「價值一體」。²⁰ 況且公民哲學實際上已經有「自由平等、關懷弱勢、減少苦難、聆聽他者、各退一步」、「認同自由平等的公民地位」等可能作為基本原則或立場的預設，²¹ 以及其餘十分打動人心的初衷與關懷。或許考慮將這些原則展開，找到背後的「共通預設」將其展開，就能進一步在某些價值或意見衝突的公共論述當中，以公民哲學如何按照「共通預設」的理論假設處理問題等說明，讓公民哲學在實踐上更具具體方向。筆者認為鄧育仁所述的公民哲學優勢在於柔情的關懷，公民哲學不用改變理論的核心內容就已經有很多很好的現成素材。譬如鄧育仁講述支持與反對同性婚姻的案例就非常打動筆者，他認為雙方衝突的核心來自於兩種家庭價值理想的制度之爭(鄧育仁 2022: 277)，傳統異性婚姻的價值觀中，背後可能是一種對生命延續故事的想像，讓人在面對生死情節時得以洗滌、濃縮情節中的情感，成就人生意義的感悟(鄧育仁 2022: 274-275)。如果人都有不同的情節故事，也都不想被當成配角，那麼似乎也有機會展開以「故事地位」為「共通預設」的理論論述。正如鄧育仁批評德沃金過度依賴智性的詮釋與推理(鄧育仁 2022: 270)，筆者認為以故事的感性手法切入，是一種降低彼此理解門檻的起點。

根據前述，「共通預設」並不必然會導致對反於多元性，或心智多樣性。然而在現實公共決策或政治場域時，「共通預設」是否仍讓人擔憂象徵著某種

²⁰ 鄧育仁針對「理性」與「合理」進行分別，本文此處所說的好的理由不必然只是「理性」的，也包含顧及他者觀點的「合理」，並不否認智性之外的論述可以成為好的理由。參考自鄧育仁，《公民哲學》，2022，頁111。

²¹ 一位匿名審查人認為此處提及的原則或立場，是鄧育仁面對深度歧見採取「重設框架」的實踐起點，並不是有這些就能化解衝突，重設框架是一動態實踐與思考方式，不宜歸為靜態的「共通預設」。而另一位審查人則對「重設框架」是否接近本文所說「共通預設」的精神提出提問。筆者認為「共通預設」能否對應實踐當中的變化(若此為審查人所說之「動態」)，關鍵在於提出何種「共通預設」，及如何以此種「共通預設」展開理論論述。因此「共通預設」可能會是「靜態的」也可能是「動態的」。況且若出現新的「共同目標」，也可以因應此目標提出「共通預設」。基於前述，「共通預設」往往會在有不同聲音、意見的狀況，成為為了找到相互理解、比較、對話的「共同目標」之基礎。基於此點，確實與鄧育仁「重設框架」所述為了「探究溝通爭端背後預設的價值，節制自身框架去套住對方觀點，打開突破口讓彼此思考，在觀點深刻處尋找調節的契機」的精神(鄧育仁 2022: 2-4、21-22)，存在相似之處。筆者認為，「共通預設」有助於在「重設框架」之後展開理論。

統一性標準？它會不會成為壓迫特定群體或少數的工具（譬如以公共理性為「共通預設」展開的政治決策模型，是否表示某些理性之外的立論觀點將成為弱勢）？針對此擔憂，「共通預設」可以是一種人之特質或社會結構下人的樣態，甚至可以預設人之某種「多元性」，或公共論述上的「多元性」就是「共通預設」。重點在於，當以該「共通預設」展開時，勢必要面臨在公共決策或政治場域時，是否比其他理論更有效且合理的達到目標（如果從「價值融貫」觀點出發，可能就指涉是否能與其他有吸引力的觀念融貫在一起）。從零開始建構一套理論體系並非本文所旨，而是提供一種可能的做法與理論補強。針對「共通預設」是否會違反多元性的隱憂，將以〈齊俗〉中所見的人之「性」張力為例，說明「共通預設」與多元並不必然對反。

叁、〈齊俗〉人之「性」之「共通預設」

選擇以《淮南子》做為範例展開，一部分原因在於其思想針對當時的政治情勢，漢代之前的中央集權，到了淮南王開始思考地方邊緣的權力與多元，如何中央與地方共生共存等思考。《淮南子》各篇章作者可能不一，而〈齊俗〉正是牽涉地方與多元性的篇章。雖然〈齊俗〉看似主張人性多樣性的觀點，卻仍然可以發現其中不否定人性存在共通性，這種看似矛盾的狀況，是本文的著眼點。接下來，將以此為例說明「共通預設」，不表示否定多元的價值觀或是對反於「價值多元」的陳述。而公民哲學應也不會反對與〈齊俗〉對話的可能性，或是其他典籍、哲學傳承作為論述資源的可能性，否則將與公民哲學的理念背道而馳（允許與不同傳承深度對話的哲學探索）。這種不認為特定路徑或從某個素材的開放態度，也能從鄧育仁在閱讀自身書稿時的手態看出：

只要是良好的、值得淬煉與融會的觀念和理念，都不必太在意它們源自哪裡，……還是東方的、古典的、儒學的菁華與新意。重點是，它們能不能通過考驗而成為人類文明傳承的菁華與新意。（鄧育仁 2015：8）

鄧育仁以儒學出發淬鍊融匯文本，以儒學站到公共論述位置，就是一個很好的將先人智慧納入論述資源的例子。但鄧育仁也十分警惕自身，明白指出每個人可以有各自的喜好與傳承，儒學只是公民論述上的其中一種論述資源：

在面對多元的問題時，儒學公民不能把儒學的底蘊與傳承，直接當作是所有公民都會接受的論述資源。在公民論述的位置上，各自的

底蘊與傳承，對他者而言，有時只是必須容忍的負擔或包容的對象。

（鄧育仁 2015：7）

當然，在此並非要忽略將儒學放到公民論述的脈絡與合理性，僅是澄清不論儒學還是《淮南子》，都不是唯一能與公民哲學對話的古文精義。回到為何以〈齊俗〉說明「共通預設」不違反多元的可能性，一方面是基於前文所提的時代背景的可對話性，如徐復觀認為〈齊俗〉承認地方之俗的價值平等，而無須由朝廷禮制加以統一（徐復觀 2001：112）。另一方面，〈齊俗〉除了基於時間性，來反思禮制可能只是特定的時代價值，²² 來闡述禮俗與風俗的多元平等、多元共在之外，〈齊俗〉也凸顯人在性情能力上的多樣性。如「形殊性詭」描述了人從形貌乃至其性都有所差異的多樣性，而公民哲學恰好也將心智多樣性視為一個事實展開「價值多元」論述。然而，〈齊俗〉存在一弔詭的狀況，一方面講述人性的多元，但「人性欲平」又好像說明人有渴望平靜的共通性，這兩者乍看之下存在的張力。陳靜同樣發掘其中關於「性」問題的相關張力：

在《淮南子》看來，真正的人性「質真而素樸，閑靜而不躁」，不具有聲色之欲，淫佚之心、巧詐之智、憂樂之情等等，是一種無知無識無情無欲的靜漠狀態，……再加上「俗」的浸染，「物」的牽引，人性已經「朴散而為器，……德遷而為偽」，變得雜荒失真而為偽了。（陳靜 2004：260）

確實，如果知、欲、情就是人的能力，就是人與外物發生聯繫的方式，人又如何可能像《淮南子》希望的那樣，回到純樸真性的狀態呢？（陳靜 2004：270）

陳靜綜觀《淮南子》對「性」的張力提出疑惑。而考慮到《淮南子》各篇作者可能不同，而筆者能力有限，目前聚焦於〈齊俗〉中對「性」之描寫的張力。單就〈齊俗〉作為一個講求地方與中央關係的篇章而言，對「俗」的觀點相對正面。接下來的討論也都將聚焦於，如何〈齊俗〉如何消解「性」之張力（多元性與共通性並存），以〈齊俗〉人之「性」如何作為共通性預設，來說明對「共通預設」為何不必然扼殺多元性。

首先〈齊俗〉提及風俗與禮俗的外在性，應該是被普遍肯認的，如其中提到不同地方與不同時間點的風俗法令的多樣性：

謂禮義者，五帝三王之法籍、風俗，一世之跡也。（《淮南子·齊

²² 如林明照認為：「《淮南子》對於儀表、法、度，卻著眼於因隨時間趨前與遞嬗下的情境變化，而加強其變動性，削弱其恆常性特質。」參見林明照，〈論《淮南子》的因循之道〉，《思與言》，2018，頁 211。

俗訓》)

是故世異則事變，時移則俗易。（《淮南子·齊俗訓》）

衣服禮俗者，非人之性也，所受於外也。（《淮南子·齊俗訓》）

是故不法其已成之法，而法其所以為法；所以為法者，與化推移者也。（《淮南子·齊俗訓》）

可以看出，〈齊俗〉認為風俗律法也都是會改變的，並不認為要死守於既有風俗或法律型態，這兩者都是不斷轉動的。雖然這些風俗習慣並不是人之「性」，卻會對「性」產生影響。如〈齊俗〉：「人之性無邪，久湛於俗則易。易而忘本，合於若性。」長時間浸於俗之中會讓人忘「本」，而趨於其他的「性」，也就說明人性本來是有屬於其「本」之「性」的。從該段落看來，人之性就是「無邪」並且是「欲平」的。在「形殊性詭」前一段落提及「猿狖之所樂也，人上之而慄」，也說明人與不同鳥獸的形體天性不同，所以會對不同的地方有不同的喜好，要讓他們各自安居於合適的環境，才能夠發揮各自的能力。如〈齊俗〉：「使各便其性，安其居，處其宜，為其能。」所以是否可以將「形殊性詭」在此段理解為指涉不同物種，因此並不會與人存在「無邪」之本性並「欲平」衝突呢？然而「強脊者使之負土，眇者使之準，傴者使之塗，各有所宜，而人性齊矣」，已經展現人各自處於適宜，人性就能有所齊了，可見該張力不在於物種之間的差異。〈齊俗〉也有描述人與人之間存在不同之「性」，而他們各自都有其所適合的場域。那麼人性是異是同的張力應該如何解決？要將強脊者、眇者和傴者視為「久湛於俗則易」而「忘本」導致的結果？但現實中卻往往能看見，人一出生就具有的不同之處，強脊者、眇者和傴者也可能天生如此，難道這些「性」並非與生俱來嗎？〈齊俗〉難道說明人除了有「無邪」之「性」，和「欲平」的特徵之外，還存在如強脊者、眇者和傴者等可能具備的多樣化之「性」？又或者說強脊者、眇者和傴者都僅是外在表現的特徵，而與「性」無關？假若與性無關，又為何會有「各有所宜，而人性齊矣」一說？

面對上述難解張力，首先應避免的是以統攝一切的「道」來消解張力。觀察〈齊俗〉之中提及「道」之文脈，所闡述的內容多半著重於闡釋聖人面對風俗改變、不同時代或諸多個體差異時，要如何接納多元和不同歧見來運轉國家。〈齊俗〉比起超越或形上的描述，更多以務實角度談論「道」，²³ 並不預設一

²³ 陳麗桂也認為〈齊俗〉的思想要論是充滿實用性的，所推導出的是非常實用的價值論。參見陳麗桂，《新編淮南子》，2002，頁6、12。

個超越視角之「道」俯瞰一切來消彌差異。對於人之「性」的張力，本文提出透過兩種不同層面之「性」來消解。假設〈齊俗〉在談論「性」時，分別有「社會之性」與「根本之性」等不同層次的差異，而這也是「性」如何作為「共通預設」的關鍵。所謂「根本之性」指涉人所共享的普遍特質，而「社會之性」則指涉人作為一個社會參與者時，能否發揮於適合於該時代、地點與所處社會需要其發揮的長處與價值。如「形殊性詭」之相關段落，均是從不同的功能性或其能產生的效用而論。換言之，「性」之殊異於〈齊俗〉，在於人之「社會之性」的殊異。「各有所宜，而人性齊矣」一段之強脊者、眇者和偃者，正是作為一個社會參與者時其特質時得到發揮。如處在一個農耕村落，符應於該村落所需要的某些特質，就會被放大與注重。當然，若風俗習慣以及與之相關的狀態發展至極端，過度追求某風俗特性衍生出的欲望，而忘記人性本來是「平、無邪」，可能也會危害到自身。如〈齊俗〉：「久湛于俗則易，易而忘本，合於若性。」、「人性欲平，嗜欲害之。」、「治欲者不以欲，以性。」等等。而「聖人」也具有其「社會之性」，聖人能夠體「道」之人，〈齊俗〉描述之「道」有較強實際應用層面意涵，「聖人」之「社會之性」，就在於能以其遠見，合適的讓人民發揮其「社會之性」。因此〈齊俗〉說：「聖人之見終始微言。」聖人能夠從微小的事情看到發展的結果，其與常人的差異在於「社會之性」的不同，正如強脊者擅長背土，而聖人擅長觀察事情變化發展，理解人性與物性之特質，指引他人的「社會之性」，²⁴ 預見事態並使事物妥善應用。〈齊俗〉中「聖人」二字共出現十五次，敘事與描寫很多與其「社會之性」的發揮相關（礙於篇幅，僅擷取部分段落）：

〈齊俗〉有關聖人之段落	聖人之「社會之性」的發揮
皆生非其類，唯聖人知其化。夫胡人見麇，不知其可以為布也。……故不通於物者，難與言化。	看似不同類的生物，聖人可以知道他們的變化。如段有麇（粗麻）可以製成布的敘述，聖人能看出其功用。
是以士無遺行，農無廢功，工無苦事，商無折貨，各安其性，不得相干。……異形殊類，易事而	此段先提及士農工商各自的差異，但彼此各安於其「社會之性」，互不干擾。不同的形體與異類不該與其合適之事相悖，應

²⁴ 林明照也提出類似觀點：「君王一人，如何能普遍、客觀地認識實情，此關係統治的具體成效。《淮南子》提出的原則即是『因物以識物，因人以知人。』」參見林明照，〈論《淮南子》的因循之道〉，《思與言》，2018，頁206。

<p>悖，失處而賤，得勢而貴。聖人總而用之，其數一也。</p>	<p>按照其長處而用，而聖人正是能總括這些差異，將其運用。</p>
<p>此相為論，譬猶冰炭鈎繩也，何時而合！若以聖人為之中，則兼覆而並之，未有可是非者也。</p>	<p>相互對立的這些觀點，聖人可以中和其觀點，兼有並行而沒有是非分別。與前述「人性齊矣」是類似的敘述，此段也有「故以道論者，總而齊之」的說法，或許同樣指涉聖人能看出各自差異者適其所居之處，所以相對立觀點在不同場合皆有其可發揮之處。</p>

與「社會之性」相比，「根本之性」體現為「無邪」與「欲平」：「人之性無邪，久湛於俗則易，易而忘本，合於若性。」、「人性欲平，嗜欲害之。惟聖人能遺物而反己。」透過「根本之性」與「社會之性」兩層次的區分，一者指涉人之本然傾向，而另一者指涉人之社會樣態，來使消解人之「性」的張力。也因兩層次的「性」之差異，使帶入「共通預設」的理論模型成為可能，因為統治者的理想之治，在於使「形殊性詭」之人的多元能力及樣態，能展現於社會、風俗或政治結構。然而，若以自身「社會之性」強壓宰制他人、貶低他者，恐怕也永遠無法免除是非紛爭，因此無法以特定「社會之性」為恆常典範。在需要理論規範時，時代卻不斷轉變，風俗差異變化極大，難以恆定一不變動的社會規範或法則。

因此〈齊俗〉需要某些根源之事物作為「共通預設」理論基礎，在「性」往極端之「欲」發展時守住底線。落實在人身上，此「共通預設」就是「根本之性」的本然傾向。透過人「根本之性」的「欲平」、「無邪」特徵，此種較不強的預設，能保持人性發展出多元樣態的可能性。不過在人沒有意識到風俗與價值並非恆久，過度任由自身在樣態極端發展時，要求人返回於「性（根本之性）」，如：「治欲者不以欲，以性」。「縱欲而失性」時，不該以自身樣態要求別人，忽視他者與自身的不同。以「根本之性」為「共通預設」，使君主與國家在面對時代與個體差異時，能夠總括多元差異。若以淮南子「根本之性」為「共通預設」，展開解決「共同目標（譬如：解決多元價值衝突）」的理論，則可能會是一種邀請雙方反思，「不同族群特徵有何價值」均非先天或本質上決定的理論，強脊者、眇者等人雖具有不同先天特徵，但其價值觀的養成與受到的評價，也是根據所處家不同庭、場域、時間流變、社會風俗而定（都

是強脊者，也可能在不同時代而有不同的評價、養成不同的價值觀），不要忘記「久湛於俗則易」，且風俗與價值觀終將是「一世之跡」，我們原先都是「欲平、無邪」。而雙方在現實中還處在消解多元價值衝突之前的階段，如何決定一公共決策（雖然這已超出「解決多元衝突」的共通目標），〈齊俗〉則認為可以仰賴「聖人」進行合理的制度分配（此想法代換成現代，可能就是建立一合宜分配的系統）。當然，這都僅以傳統文獻初步建構的樸素想法，他者也可以提出其他由〈齊俗〉（或其餘文本）而來的「共通預設」，用以解決某「共同目標」。本文僅是要表達，雖然「共通預設」乍看講述統一性標準，但並不禁止各事各物發展其「性（社會之性）」。

當然，上述詮釋仍有諸多地方需要補足（特別是若要開展成一套公共論述資源）。然而透過〈齊俗〉之例，顯示「共通預設」未必必然違反公民哲學對多元性的期許（而是根據何種「共通目標」，以何種「共通預設」而有所不同），²⁵而主張「價值多元」同樣可以建構自身之「共通預設」。

肆、結語

公民哲學在當代多元事實下關心深度歧見問題，不以駁倒對方為目的的解決問題方式、對社會邊緣的關懷及故事地位的初衷，都讓人十分感同身受。而《公民哲學》吸納德沃金論述優點，但基於對德沃金「價值一體」的兩項批判，提出以「價值多元」替代「價值一體」。然而在批判不成立，且公民哲學可能面對「相對主義」的挑戰，與人人陷入「直覺先行，理由後援」在「公民文化」尚未養成的狀況下，替換「價值一體」的必要性將削弱。然而在「價值一體」完成之前，現實中邊緣群體之價值是否能合理被融貫同樣值得關注。因此本文提出「共通預設」作為公民哲學的理論補強，並針對可能遭遇的「對反

²⁵ 一位匿名審查人認為《淮南子》的共通人性會作為「共通預設」會抵觸「多元價值」，因為霍布斯、基督教對人性的理解都跟《淮南子》不一樣，以「素樸、欲平、無邪」當作「共通預設」忽略了人性觀存在多元理解的事實。然而聲稱任何一種人性觀，實際上與會不會違反「多元價值」並不直接相關，這就像是我們各自都可以聲稱「香蕉」或「蘋果」才是最營養的水果，只有當我們今天共同都認為「改善A病患身體狀況」是一目標時，我們才能建構自身水果理論產生交集，比較「香蕉」和「蘋果」的營養，在「改善A病患身體狀況」上有何成效。換言之，只有當某人基於霍布斯或基督教的人性觀，與《淮南子》人性觀有一「共通目標」時，他們的「共通預設」就有觀察彼此優劣勢的機會。甚至若霍布斯或基督教的人性觀，在解決該「共通目標」顯然比《淮南子》人性觀有更多優勢，也一點不影響本文主張「共通預設」不違反「多元價值」，以及不能以《淮南子》人性觀提出「共通預設」的可能性。關鍵在於提出立論者如何根據其「共通預設」，及要解決何種「共通目標」。筆者感謝匿名審查人的回饋，才能針對本文講述不清之處進行補充。

於多元性」之批判進行回覆，從〈齊俗〉之人之「性」的張力出發，以「根本之性」作為「共通預設」消解張力的同時，也說明「共通預設」不對反於多元性之可能。透過〈齊俗〉之例，期盼能為不同文本成為公共論述資源的，達到拋磚引玉的效果。

參考文獻

- 何寧，2021，《淮南子集釋》，一版九刷，北京：中華。
- 吳澤攻，2008，〈羅爾斯的公共理性觀〉，《國立臺灣大學哲學論評》第三十六期：193-236。
- 林火旺，2004，〈公共理性的功能及其限制〉，《政治與社會哲學評論》第八期：47-77。
- 林明照，2018，〈論《淮南子》的因循之道〉，《思與言》第一期：191-221。
- 徐復觀，2001，《兩漢思想史》第二卷，上海：東華師範大學。
- 郭慶藩，2018，《莊子集釋》，臺北：商周。
- 陳靜，2004，《自由與秩序的困惑——《淮南子》研究》，昆明：雲南大學。
- 陳麗桂，2002，《新編淮南子》，臺北：編譯館。
- 鄧育仁，2015，《公民儒學》，臺北：臺大出版中心。
- ，2016，〈公民哲學的理念：從政治自由主義到公民哲學〉，《政治與社會哲學評論》第五十九期：93-151。
- ，2022《公民哲學》，臺北：臺大出版中心。
- 羅納德·德沃金，2016，《刺蝟的正義》，周望，徐宗立譯，北京：中國政法大學。