

從同婚爭議論公共理性的完備性^{*}

吳澤玫

國立臺灣大學哲學系

E-mail: tsemeiwu@ntu.edu.tw

摘要

羅爾斯主張公共理性是完備的，即根據共享的政治價值和推論方式做判斷，將可對具爭議的重要制度和法律得出合理答案。本文的目的是要從同性婚姻合法化的爭議，檢視公共理性的完備性意涵。筆者將指出，各種政治正義觀可能得出不同的政治價值合理排序，且公共理性觀無法解決「何謂婚姻？」這個背景問題的歧見，因此完備性不能理解為對爭議議題「達成共識」。在「達成可合理接受的制度方案」的意義下，公共理性的完備性則可成立。為此，必須在公共理性的基礎上補充民主多數決和立法的道德妥協。

關鍵詞：公共理性、完備性、同性婚姻、羅爾斯、道德妥協

© 中央研究院歐美研究所

投稿日期：108.9.6；接受刊登日期：109.4.29；最後修訂日期：109.3.24

責任校對：蔡旻芳、林碧美、陳昱之

^{*} 本文之初稿和修正稿曾於 2017 年 11 月 19 日「臺灣哲學學會 2017 年學術研討會：科技、倫理與現代社會」、2018 年 8 月 15 日“The XXIV World Congress of Philosophy: Learning to be Human”，以及 2019 年 4 月 25 日「臺大文史哲政跨領域工作坊：政治哲學」中發表。感謝吳豐維先生、與會學者和本文兩位匿名審查人提供的意見，讓筆者能更妥善探討相關論點。

壹、前言

同性婚姻 (same-sex marriage) 合法化涉及是否應該允許相同生理性別的兩個人締結法律意義下的婚姻，這個問題在各國都備受爭議。在臺灣，爭取合法化的歷程最早從祈家威於 1986 年向立法院提出同性婚姻立法的請願開始，經民間團體倡議，2006 年首次有立委提出同性婚姻法草案，2016 年立法院「司法及法制委員會」初審通過不同版本修正草案。2017 年 5 月 24 日，司法院大法官會議做出「釋字第 748 號解釋」，宣告民法婚姻章的相關規定違憲。不過，此釋憲案沒有限定要以何種法律形式（修改民法相關章節或另立專章、制訂專法）來達成婚姻自由的平等保障，將該權責歸屬立法形成範圍，要求有關機關在兩年內完成立法。於是，有不同團體發起公民投票，2018 年 11 月 24 日的公投結果確定以專法形式立法。行政院於 2019 年 2 月 21 日公布司法院釋字第 748 號解釋施行法草案，送立法院審議。5 月 17 日，立法院院會三讀通過司法院釋字第 748 號解釋施行法。經總統公布後於 2019 年 5 月 24 日實施，臺灣正式邁入同性婚姻合法化的國家之列。然而，爭論沒有因此落幕，支持和反對者持續倡議，爭取修改或廢除這個專法。

除了同性婚姻合法化，自由民主社會裡還有許多跟法律制度有關的爭議，例如死刑存廢、墮胎和安樂死的合法化、通姦除罪化等，也都引發激烈辯論。這類制度爭議對當代社會構成嚴峻的挑戰，若要妥善處理爭議，不能僅依賴法律層面的大法官解釋或立法，還必須尋求適當的方法來調解歧見，減少對立和衝突。對此，羅爾斯 (John Rawls) 提出「公共理性」(public reason) 的概念，就是要為多元社會的政治歧見提供調解方法。在《政治自由主義》(*Political Liberalism*) 裡，他主張公共理性要求公職人員和公民在討論重要制度時，應該提出「公共的理由」，來為自己支持的立場提供證成。這

樣的理由僅涉及所有人都能合理接受的政治價值、經驗證據和推理方式，排除來自全面性學說 (comprehensive doctrines)——即涉及人類整體生活的價值，以及個人性格、家庭與結社關係等理想的宗教、道德或哲學學說 (Rawls, 1993: 13)——的觀點。在《政治自由主義》1996 年的〈平裝版導論〉裡，羅爾斯修正了排除全面性學說的限制，提出「公共理性的寬廣觀點」(wide view of public reason) (1996: lii)。在〈再論公共理性概念〉(The Idea of Public Reason Revisited) 裡，可以看到修正後觀點的完整面貌 (Rawls, 1999)。

從公共理性的概念到後來的寬廣觀點，羅爾斯始終沒有放棄公共理性的一個重要特徵：「完備性」(completeness)。這是說，透過符合公共理性的推理，僅根據共享的政治價值來評估制度方案，將可對爭議制度得出合理答案。對於完備性的意涵，許多學者 (特別是批評者) 將之理解為在歧見之中「達成共識」，這意味著公共理性可以讓公民對基本政治問題得出「唯一合理的答案」(uniquely reasonable answer) (Quinn, 1995: 44)。批評者指出，公共理性無法促成共識的浮現。¹ 筆者同意公共理性不能確保共識，但我們可以從「達成可合理接受的制度方案」來理解完備性，如此將可支持公共理性具完備性。

¹ 把完備性的意涵理解為達成共識的學者包括：霍頓 (John Horton)、馬爾奈菲 (Peter de Marneffe)、雷迪 (David Reidy)、昆恩 (Philip L. Quinn) 等。他們對公共理性完備性的批評背後有一個共通預設：羅爾斯宣稱的完備性指的是，公共理性可以讓公民對爭議制度得出相同的確定答案。反對這種理解的學者包括：威廉斯 (Andrew Williams)、舒瓦茲曼 (Micah Schwartzman)、況達 (Jonathan Quong) 等。他們認為公共理性的重點不是要確保共識，當出現符合公共理性的不同合理答案時，可透過某些程序性措施或決策機制，決定要採取哪種制度方案。參見 de Marneffe (1994: 234-235, 245-246), Horton (2003: 16-18), Quinn (1995: 42-44), Quong (2018), Reidy (2000: 63-71), Schwartzman (2004: 209-214), Williams (2000: 209-211)。本文將在第參節評估相關論點。

本文的目的是要從同性婚姻合法化的爭議（以下簡稱「同婚爭議」）來檢視公共理性的完備性意涵。筆者將指出，完備性不能理解為對爭議議題「達成共識」，在「達成可合理接受的制度方案」的意義下則能成立。必須澄清的是，本文的重點不在評估同婚爭議裡各方論點之優劣，也無意為「支持或反對同婚的立場何者比較合理」做出定論，而是要用這個制度爭論來分析公共理性的完備性之意涵。此外，基於論證聚焦的考量，本文不考慮婚姻的去建制（dis-establishment of marriage）或完全廢除婚姻這兩種選項。第貳節先分析同婚議題為什麼屬於公共理性的規範範圍，以及公共理性對討論此議題設下的限制。第參節探討公共理性在同婚爭議裡的可能應用，檢視完備性的第一種意涵：對爭議議題達成共識。筆者將從支持和反對同婚的論點裡，抽取出符合公共理性概念的三種政治價值，而後分析指出，合理的政治價值排序是多元而非單一的。此外，同婚爭議牽涉到婚姻本質的爭論，而公共理性觀無法解決這個背景問題的歧見。基於這兩個原因，人們即使以符合公共理性的方式來討論，仍可能得不出單一結論。因此，如果以「對爭議議題達成共識」來理解完備性的意義，則公共理性難以達成完備性。第肆節探討完備性的另一種意涵：對爭議議題達成可合理接受的制度方案。本文將指出，在公共理性的基礎上補充兩種二階機制——民主多數決和立法的道德妥協（moral compromise），可實現「達成可合理接受的制度方案」這種意義下的完備性。本文將說明這兩種機制，而後輔以臺灣同婚立法的實例，說明在爭議制度的立法過程裡，道德妥協為什麼是必要且可欲的。加入民主多數決和立法的道德妥協將有助於得出具道德正當性（moral legitimacy）且可合理接受的制度決議，因而得以確立公共理性具完備性。

貳、公共理性與同性婚姻

羅爾斯的政治哲學屬於自由主義。儘管各種自由主義學說有不同的實質主張，但它們的一個共同特徵是區分公私領域：正義原則和規範適用公共領域；私人領域裡的個人行為及欲追求的目標只要不違反正義原則，那麼個人便享有充分的自由，不受政府或法律的干涉。面對同性婚姻的爭議，可能產生的疑惑是：婚姻涉及個人親密關係和家庭，似乎屬於私人領域，那麼同婚議題的討論適用公共理性的概念嗎？對此，筆者認為答案是肯定的。底下首先說明羅爾斯如何看待家庭跟社會基本結構 (basic structure of society) 及國家利益之間的關連，分析其合理性，接著指出同婚議題為什麼適用公共理性的概念，以及公共理性的限制在同婚爭議裡的應用。

一、作為社會基本結構的家庭

在《正義論》(*A Theory of Justice*) 裡，羅爾斯主張正義原則適用於社會基本結構，該結構指的是「主要社會制度分配基本權利和義務的方式，以及決定由社會合作產生的利益之劃分方式」(Rawls, 1971: 7)，由這些制度結合成的體系就是社會基本結構。主要社會制度包括憲法及涉及權利義務和社會利益分配的措施，在說明這類措施時，羅爾斯列舉的例子包括保障思想和良心自由的法律、市場經濟制度、私有財產制。值得注意的是，他也納入受法律認可的「一夫一妻的家庭」(monogamous family) (7) 或「家庭的特性」(nature of the family) (1993: 258)。²

² 羅爾斯在《正義論》和《政治自由主義》中採不同用語來描述涉及家庭的制度，孟茲妲蒂 (Véronique Munoz-Dardé) (1998: 337-338) 認為，這樣的改變顯示羅爾斯意識到不應該假設特殊的家庭形式，所以改用「家庭的特性」這種比較中性的措辭。

對羅爾斯而言，跟家庭有關的法律制度屬於社會基本結構，並不意味著正義原則將直接適用在家庭的內部生活。這是說，正義原則沒有告訴人們要跟配偶建立何種親密關係，或要以什麼方式來撫養小孩。但正義原則會對家人對待彼此的行為賦予某些限制：任何違反基本權利、自由和平等機會的行為即使發生在家庭場域裡，仍不被允許。例如，不能禁止政治立場跟自己不同的家人去投票，家暴或虐兒的行為也會受到處罰。這是因為，公共和私人的領域區分不是建立在空間 (space) 或場所的概念，無論在哪個空間，規範平等基本自由和機會的原則都成立 (Rawls, 1999: 597-599)。筆者認為這樣的觀點有其合理性，因為儘管在家庭裡，個人是以私人的身分 (做為父親、母親或兄弟姊妹) 互動，但他們同時也具備公民 (或未來公民) 的身分，享有相同的權利和自由。就公民身分不會因為進入家庭就消失而言，家人對待彼此的行為必須受到法律或制度的規範。³ 因此，涉及基本權利和機會的行為應納入社會正義規範的對象。

³ 孟茲坦蒂把這個問題稱為「家庭裡的正義」(justice in the family)。除了涉及基本權利的正義原則應用，她也把正義的關注視角擴及家庭裡的性別分工。傳統家庭觀念把操持家務、照顧年長者和小孩的工作賦予女性，且沒有給予報酬或應有的尊重。這不但是不公平的分工，且往往使得女性無法享有進入職場或爭取較佳職位的公平機會 (Munoz-Dardé, 1998: 335, 345)。此外，楊 (Iris Marion Young) (1990: 107-110) 則把問題的根源指向政治哲學 (特別是自由主義式的) 理論對公私領域的區分。她認為把家庭歸屬於不受正義原則規範的私領域，將鞏固甚至加遽對女性的壓迫。因為公私領域的區分建立在「理性與欲望」、「普遍與特殊」的二分基礎，把跟欲望或身體需求有關的訴求歸屬於私領域，相關議題被排除在公共討論的議程之外，將使得女性難以掙脫要求貞潔、守護家庭的傳統家庭觀念。就此而言，儘管過去有許多哲學家把家庭歸屬於不受社會制度規範的私領域，但如果要改善政治哲學理論較忽略性別平等和家庭裡隱含的無形壓迫，那麼把規範家庭的制度納入社會基本結構是理論和實踐上較為可欲的。

羅爾斯在列舉社會基本結構的制度實例時，針對的是「家庭形式」的法律規範，這跟本文觸及的同婚議題有關。許多國家現行的婚姻法僅允許一夫一妻（異性單偶制）這種家庭形式，是否應該允許兩夫或兩妻的同性單偶制，也屬於社會正義的問題。這是因為，婚姻法涉及某些權利與義務的分配：締結法律上的婚姻關係將賦予配偶得以享有財產、賦稅、醫療決策等權利，以及照顧、撫養、不得重婚或發生婚外關係等義務，這些都屬於分配正義的問題。因此，法律應該認可何種形式的家庭？基於什麼理由認可？必須提出道德上正當的理由來證成。

對此，羅爾斯主要是從家庭跟國家的「正當利益」(legitimate interest) 之間的關係來立論，該利益指的是培養擁有正義感和政治德行的未來公民。他主張家庭在確保擁有適當數量的適任公民方面，扮演不可或缺的角色，所以家庭是一個社會及其文化能跨世代地良序生產和再生 (orderly production and reproduction) 的基礎。法律和公共政策應該支持並規範長期存續的社會所需要的各種制度，包括家庭、撫養和教育小孩的措施，以及跟公共健康有關的一般制度 (Rawls, 1999: 587, 595-596)。社會良序再生涉及人口，這跟家庭包含的生殖行為有關。在教養方面，羅爾斯沒有主張教養小孩的所有面向都受社會制度的規範，只針對公民能力與德行的教養。筆者認為這樣的主張是合理的，因為家庭有沒有適當發揮生殖與教育未來公民的功能，跟社會能否良好存續有著密切關連，所以相關事務應納入社會正義的規範範圍。

二、同婚爭議適用公共理性

根據以上所述，可以瞭解到為什麼應該把跟權利義務分配和可允許家庭形式有關的婚姻法納入社會基本結構，受社會正義的規

範。不過，在羅爾斯的理論架構裡，並非所有法律都適用公共理性的概念。因此，接下來須探討的問題是：制訂或修改婚姻法的公共討論是否適用公共理性？底下先從公共理性的適用主題和對象來分析，指出婚姻法的討論適用公共理性。其次簡單說明公共理性的內容後，將進一步探討公共理性如何規範同婚爭議的討論。

(一) 公共理性的適用主題和對象

公共理性的概念僅適用羅爾斯所謂的「憲法根本要素」(constitutional essentials) 和基本正義事務，他把這類問題稱為「基本政治問題」。首先，憲法根本要素包括兩類判斷：(1) 說明政府一般結構和政治程序的基本原則，例如對行政、立法和司法權力的規範。(2) 平等的基本權利和自由，例如參與政治的權利、良心和思想自由的保障等。如果以羅爾斯的正義原則來說，這些權利和自由受「平等自由原則」的規範。其次，基本正義事務則涉及對社會地位和經濟利益分配的規範。例如，對「機會的公平平等原則」和「差異原則」⁴ 的支持和反對理由的討論，屬於基本正義事務，必須藉由符合公共理性要求的方式做判斷 (Rawls, 1993: 214, 227-229; 1999: 574)。

從公共理性的適用主題來看同婚爭議，因為同性婚姻的法律涉及婚姻自由，可歸屬憲法根本要素的第二類判斷。各國憲法是否明確列舉婚姻自由雖有不同規定，但法學界一般認為該自由屬於受憲法保障的基本權利。以我國為例，婚姻自由可歸為憲法第 22 條所稱的「人民之其他自由及權利」，只要不妨害社會秩序和公共利益，

⁴ 「機會的公平平等原則」要求各種社會地位和職位必須在機會的公平平等條件下，對所有人開放。「差異原則」要求社會和經濟利益的不平等分配必須對最不利的社會成員最有利。參見 Rawls (1993: 6)。

將受到憲法的平等保障。⁵ 此外，同性婚姻也屬於基本正義事務。因為法律認可的婚姻賦予許多社會和經濟利益，例如共有財產、賦稅減免、財產繼承、勞保和壽險受益人、醫療代理權和探視權等。由於同婚合法化的問題屬於憲法根本要素和基本正義事務，所以適用公共理性。

在適用對象方面，公共理性主要針對公共政治論壇 (public political forum) 裡的三類公職人員：法官（特別是最高法院的大法官）、政府官員（特別是行政首長和立法者）、公職候選人及其競選總幹事。當他們進行案例判決、政策談話、公開演講或發表政黨政綱、政治聲明時，必須遵守公共理性的規範。至於公民，在採代議制的民主國家裡，公民實現公共理性理想的主要場域在於依公共理性的精神來選擇立法者，拒絕違反公共理性的政府官員和公職候選人 (Rawls, 1999: 575, 577)。此外，公民也有機會在公共論壇裡為自己支持的制度方案做辯護。由於此時是以「公共的」身分發言，所以必須遵守公共理性的規範。

從公共理性的適用對象來看同婚爭議，當大法官在審查釋憲案和撰寫理由書，立法代表在審查婚姻法時的發言和投票，以及政府官員和公職候選人針對同婚合法化發表公開談話時，都必須遵守公共理性的規範。公民在公共論壇裡的發言和公投時的投票，也必須符合公共理性的要求。

(二) 公共理性的內容和限制

公共理性的內容包含一些共享的政治價值，這些價值是由政治正義觀 (political conception of justice) 所提供。這類正義觀基本上

⁵ 陳宗憶 (2018) 認為，從大法官歷年針對憲法第 22 條的多個釋憲案裁決可推導出，婚姻自由 (包括同性婚姻) 屬於憲法第 22 條未列舉的基本權利。

是自由主義式的 (liberal)，具體規定某些基本權利、自由和機會，對之賦予特殊的優先性，還肯定各種確保公民有效運用自由的適當全方位手段 (all-purpose means) 之措施 (Rawls, 1993: 223)。羅爾斯承認，為公共理性提供內容的政治正義觀不只一個，當代社會裡存在許多合理的正義觀，形成一個「合理政治觀的家族」(family of reasonable political conceptions)。他的「作為公平的正義」(justice as fairness) 僅是其中一種正義觀 (1999: 581-582)。每個政治正義觀都包含兩類政治價值，這些價值進而構成「公共理性的限制」。

第一類政治價值是各政治正義觀的正義原則所表達出的「政治正義的價值」，包括平等的自由、機會的平等性、社會平等和經濟相互性、共同價值 (common good)、更完全的統合、國家安寧、共同防禦、一般福祉、家庭確保社會及其文化良序生產與再生的價值等 (Rawls, 1993: 139, 224; 1999: 584, 601)。就此而言，公共理性要求在討論基本政治問題時，提出的理由只能包含共享的政治價值，不能訴諸全面性學說的特殊價值。當不同政治價值產生衝突時，則依據自己支持的政治正義觀做價值排序。

第二類政治價值是討論基本政治問題的探索指導方針 (guidelines of inquiry) 所表達出的「公共理性的價值」，包括適當使用判斷、推論和證據的基本概念，遵守一般知識的判準和程序、接受科學方法和結論所展現出的合理性與公正心態的政治德行，以及尊重規範政治討論的規則。在促進公共討論的德行方面，羅爾斯特別強調尊重「公民性的義務」(duty of civility)。這是一種道德義務，而非法律義務，指的是對於基本政治問題，公民能向彼此解釋，自己支持的原則和政策如何能獲得政治價值的支持，並且願意聆聽他人的觀點，以公平心態來合理調解彼此的觀點 (Rawls, 1993: 139, 217, 224)。公共理性要求在做推論和引用證據時，「只訴諸現今為人們

接受的一般信念和奠基於常識的推理形式，以及不具爭議的科學方法和結論」(224)。此外，在討論過程裡應履行公民性的義務，以相互尊重的態度聆聽與發言。

對羅爾斯來說，公共理性的限制重點在於允許提出的理由種類：在討論基本政治問題時，只能訴諸共享的政治價值、推論形式和一般信念，不能運用源自全面性宗教、道德或哲學學說的特殊信念和價值觀。他後來放寬公共理性的限制，允許全面性學說的非公共理由在符合但書 (the proviso) 的情況下，可以進入基本政治問題的討論。但書的要求是：「在適當的時候可以提出恰當的政治理由——不僅僅是由全面性學說給出的理由——其可充分支持被引入的全面性學說要支持的任何事物」(Rawls, 1999: 591)。這是說，來自全面性學說的理由背後必須有足以支持其成立的政治價值。就此而言，公共理性不再排除所有非公共理由。

根據公共理性的限制，在公共論壇討論同婚議題時，不能引述宗教經典或教義來證成自己的立場。例如，假設有基督徒依據《聖經》〈利未記〉的告誡「人若與男人苟合，像與女人一樣，他們二人行了可憎的事，總要把他們治死，罪要歸到他們身上」(利 20: 13)，作為反對同性性行為，於是拒絕同婚合法化的理由。因為在這段話裡沒有呈現推論，也沒有提出可支持結論的政治價值，所以這個理由將被公共理性排除。特定宗教的觀點只能說服持相同信仰者，無法成為「公共的」理由。

羅爾斯主張最高法院是公共理性的範例，在所有適用對象中，公共理性對大法官的要求最嚴格。由於最高法院是對最高位階的法律（憲法）做出最高司法解釋的機構，所以大法官必須嚴格遵守公共理性的限制。例如，在「釋字第 748 號解釋」的理由書裡，可以看到符合公共理性的論述。在闡明結婚自由應受憲法保障時寫道：

「適婚人民而無配偶者，本有結婚自由，包含『是否結婚』暨『與何人結婚』之自由（本院釋字第 362 號解釋參照）。該項自主決定攸關人格健全發展與人性尊嚴之維護，為重要之基本權（a fundamental right），應受憲法第 22 條之保障」（司法院大法官，2017：第 13 段）。在這裡，大法官訴諸維護「人格健全發展」和「人性尊嚴」的價值，來支持婚姻自由應受憲法保障。這兩種價值涉及一般福祉和平等，是共享的政治價值。此外，在理由書的附註裡引述世界精神醫學會、美國心理學會等國內外專業機構的觀點，來說明性傾向的多元成因以及同性性傾向並非疾病（2017：註 1、註 3）。這類證據屬於經科學方法驗證得出的結論，符合公共理性的限制。

三、法律的正當性與公民的適當政治關係

對公共理性的常見批評是，它排除不符合但書的全面性學說觀點，這樣的限制並不合理。許多人相信，宗教、哲學和道德的全面性學說呈現出「真理」，以之決定法律制度才能帶領社會走向真善美的境界。那麼要如何證成公共理性的限制呢？對此，羅爾斯提出兩種證成：自由主義的正當性原則（liberal principle of legitimacy）、相互性（reciprocity）的理想政治關係。

首先，社會裡存在多樣的全面性學說，每個學說有著不同、甚至相互衝突的主張，沒有任何學說是所有公民都接受的。而法律或社會制度是政治權力的強制性運用，會對所有人產生約束，所以必須符合自由主義的正當性原則。該原則指出：「唯有當政治權力的行使符合憲法，而憲法的根本要素是根據可合理期待所有公民依他們可接受為合理的且理性的原則和理想都能認可的時候，我們對政治權力的行使才是適當的且因此是可證成的」（Rawls, 1993: 217）。我們可以如此理解這個原則的合理性：民主政治的核心意涵是人民

統治，所以法律行使政治權力的正當性必須奠基於公民的共同認可。這裡談的認可指的是「應然層面」能合理接受，而不是「事實層面」能獲得所有人同意。根據公共理性的理想，重要的不是某個信念或價值是否為「真」，而是它是不是所有公民都能合理接受的。因此，公共理由必須依據共享的政治價值，不能訴諸全面性學說的特殊價值。

其次，公共理性的概念嘗試表達理想的政治關係。這樣的關係不只存在於政治權力的執行者（例如，法官和公職人員）與受該權力影響的公民之間，更指向公民彼此之間的適當政治關係。羅爾斯主張，用來支持公共理性要求的規範性基礎在於「相互性」。各種法律和社會制度形同公民之間的合作條件，而相互性的判準要求：「當這些條件被當成最合理的公平合作條件而被提出時，提出這些條件的人必然也認為它對其他人至少也是合理而能夠接受的」（Rawls, 1999: 578）。於是，基於公平條件來合作的要求，反映出公共理性的限制是合理的。羅爾斯把滿足相互性判準的政治關係描繪成公民友誼（civic friendship），願意履行公民性義務有助於形塑這種關係（579）。這樣的理想可以說明人們為什麼在討論基本政治問題時，願意擱置來自全面性學說的考量：合理的公民承認每個人都是自由且平等的，而基本政治問題涉及的法律和政策將對所有人的生活前景產生重大影響，所以應該根據其他人也能接受的政治價值來做決議。

在臺灣爭論同婚合法化的過程裡，我們看到有許多宗教信仰者儘管基於宗教教義而反對同性婚姻，但是在公共論壇發言時，他們沒有訴諸宗教觀點，而是提出非宗教的理由（例如，開放同性婚姻可能使得少子化趨勢惡化、同性雙親的家庭對小孩造成負面影響），為反對立場做辯護。我們可以推測，這些人在教會裡會依據宗教教

義來談論同婚議題，但他們知道，若要向其他人做證成，必須提出所有人都能合理接受的理由。

綜合以上所述，我們可以瞭解到，根據公共理性觀，在公共論壇討論涉及憲法根本要素和基本正義事務的議題時，為了得出具正當性的法律、建立理想政治關係，公職人員和公民應訴諸政治價值來提出證成。對羅爾斯來說，儘管多元社會裡的人們抱持不同的全面性學說，這些學說有著衝突且無法調和的多樣觀點，但他相信公民仍可共享公共的理由 (Rawls, 1999: 612)，這樣的理由是由各種政治正義觀提供的政治價值。於是，公共理性的限制可發揮「異」(不同的全面性學說主張與價值觀) 中求「同」(相同的政治價值) 之效果。⁶

參、不具共識意義下的完備性

羅爾斯主張公共理性是適當完備的 (suitably complete) (Rawls, 1993: 241)。具體而言，這樣的完備性來自「政治正義觀的完備性」，意即各種政治正義觀根據其正義原則和探索基本政治問題的指導方針，「由該 [正義] 觀念闡明的各種 [政治] 價值能得到適當地平衡或結合，或者以其他方式做統整，以致於僅根據這些價值，就可以對所有或幾乎所有涉及憲法根本要素和基本正義的問題，給出一個合理的公共答案」(225，粗體為本文作者所加)。就公共理性能給出「一個」公共答案來說，完備性可理解為「達成政治共識」。這

⁶ 況達把羅爾斯的公共理性觀稱為「弱共識的模式」(weak consensus model)，它僅要求公民提出公共的或共享的理由——政治價值，但不同人可以持「不同的」公共理由來為某個制度方案做辯護。參見 Quong (2011: 264)。

意味著：只要運用公共理性做推論，不同政治正義觀會得出相同的確定答案。

若要探討對完備性意涵的這種理解是否成立，必須分析基本政治問題涉及的政治價值及其權衡。對此，羅爾斯曾以墮胎爭議為例，說明如何運用公共理性做判斷。他指出在這個議題裡至少有三種相關的政治價值，包括：對人類生命的應有尊重、政治社會長期的良序再生、女性做為平等公民的平等性。對於這三種價值的排序，羅爾斯表示：「在懷孕[前三個月]的這個初期階段，女性平等的政治價值是凌越性的，並且這個權利被要求賦予它實質內容和力量」(Rawls, 1993: 243, n. 32)。由於女性平等的價值最重要，所以運用公共理性將可得出「支持女性在懷孕初期有墮胎權利」的判斷。筆者認為，這樣的價值排序符合羅爾斯「作為公平的正義」之基本主張：要求平等權利的第一正義原則優先於涉及社會和經濟利益的第二正義原則，所以在三種政治價值裡，他的政治正義觀會把平等排在首要位置。

然而，由羅爾斯的上述主張，不能支持以「對爭議議題達成共識」這種意義來理解公共理性的完備性。因為「作為公平的正義」僅是合理政治觀家族裡的其中一種正義觀，無論墮胎或同婚爭議，不同的政治正義觀可能做出不同、但都符合公共理性的價值排序，於是得出不同結論。此外，如果要對同婚合法化取得共識，還必須化解有關婚姻的本質之歧見，但論證這個背景問題將牽涉到被公共理性排除的全面性學說觀點，僅憑藉政治價值難以得出共識。底下分別討論這兩方面的問題，指出為什麼不能把公共理性的完備性理解為對爭議議題達成共識。⁷

⁷ 對於公共理性為什麼不具共識意義下的完備性所提出的兩個理由，筆者參考了雷迪的觀點。他指出有兩類基本政治議題，就算透過符合公共理性的討論，仍無法得到單一

一、無法確保相同的政治價值排序

如果要把羅爾斯的公共理性觀運用在同婚議題，那麼必須先找出跟這個制度爭議有關的政治價值。根據支持和反對同性婚姻的相關論點，筆者認為同婚爭議至少涉及三種政治價值，包括：同性戀者做為平等公民的平等性（以下簡稱「同性戀者的平等」）、政治社會長期的良序再生（以下簡稱「社會良序再生」）、關懷的關係（*caring relationships*）。⁸ 以下分別說明這些價值之意涵。

（一）同婚議題的政治價值

1. 同性戀者的平等

支持同性婚姻的論證最常訴諸的是要求平等對待的自由主義式正義原則（Brake, 2016）。平等對待指的是「給相同的人相同的待遇，給不同的人不同待遇」，如果沒有跟道德相關的差異，社會制度應給予所有人相同的基本權利和自由。惠靈頓（Adrian Alex Welington）（1995: 13）指出，就婚姻作為承諾親密與連結的自願關係而言，同性戀者無異於異性戀者。國家拒絕給予同性伴侶結婚的權利，違反了形式平等。韋奇伍德（Ralph Wedgwood）（1999: 240）則指出，結婚的權利是透過法律制度賦予，正義、自由的社會不必然要給予人們這種權利。然而，假設社會建立了婚姻制度，給予某些

結論。一類是涉及衝突政治價值排序的議題，例如積極賦權行動（affirmative action）、人類複製、安樂死合法化等。另一類則涉及某些背景問題，如果沒有回答該問題，就無法解決爭議。例如，墮胎和涉及私人財產權的動物議題，勢必得探討胎兒和動物的道德地位，但公共理性無法解決這些背景問題的爭議。參見 Reidy（2000: 64-65, 68-70）。筆者認為同婚議題同時涉及這兩個面向，所以公共理性難以促成共識。

⁸ 必須澄清的是，這三種價值並沒有窮盡跟同婚議題相關的所有政治價值。在有限的篇幅裡無法針對諸多價值做充分討論，所以筆者選擇不同政治正義觀比較有交集的三種政治價值。

人結婚的權利卻拒絕給予同性戀者，那麼便跟平等的價值相衝突。納思邦 (Martha Nussbaum) (2010: 154) 和桑斯坦 (Cass Sunstein) (2014: 98-99) 也提出類似論點，他們把結婚的權利跟投票的權利做類比：對於這兩種權利，國家沒有義務一定要建立相關制度。然一旦建立投票和婚姻制度，就必須平等賦予所有人都能享有這兩種權利。由於「性傾向」無關道德，不能作為給予差別待遇的合理理由。基於同性戀者和異性戀者都是平等公民的考量，應該賦予同性伴侶結婚的權利。

反對同婚者也肯定「同性戀者的平等」這個政治價值，但他們認為拒絕同性婚姻沒有違反該價值，因為同性戀者也享有跟異性結婚的相同權利。加拉格爾 (Maggie Gallagher) 指出，現行的婚姻制度沒有性傾向的檢驗，也不要求個人必須跟在性方面最吸引自己的人結婚，許多同性戀者確實選擇跟異性結婚，且「這些結合有些還很成功」(2004: 270)。對此，利斯特 (Andrew Lister) (2013: 137) 以思想實驗來回應：設想相反的情況，假設結婚權利被設定為僅限同性，而後告訴異性戀者，他們享有跟同性戀者一樣的「跟相同性別者結婚的權利」，那麼堅定捍衛異性婚姻的人肯定會認為自己遭受不公平對待。一旦角色互換，就會得出違反平等對待的結論，這顯示加拉格爾的主張並不合理。除非能提出跟道德相關的依據來證成，性傾向是合理的差別待遇判準，否則婚姻法應賦予同性戀者跟相同性別者結婚的權利。

婚姻權利的平等對待不只是讓同性戀者可以結婚，也應該讓他們享有如同異性婚姻一樣，由法律制度賦予的相關民事權利和經濟性利益（例如賦稅優惠）。此外，同性戀者應該平等享有由婚姻帶來的個人和社會層面的非經濟性利益。在個人層面，婚姻為同性伴侶提供了各種有形和無形的利益：結婚讓人更快樂、更健康。並且，

婚姻的法律認可有助於維繫親密且穩定的長期關係 (Lister, 2013: 137)。沙利文 (Andrew Sullivan) (1989) 指出，同婚合法化還可以為年輕的同性戀者提供角色典範，且有助於修補他們跟父母的隔閡。如果看不到理想關係的有形目標，比較容易陷入短期關係和不安全感。相反地，當看到許多同性伴侶能維持長久穩定的婚姻時，將能增加維繫自身關係的信心。在社會層面的利益方面，利斯特指出，從消極面而言，同婚合法化有助於改變過去對同性性行為、同性戀者的污名化和歧視；從積極面而言還能促進對同性性傾向及關係的充分接納 (Lister, 2013: 137-138)。納思邦把社會認可結婚者做出的承諾並賦予尊嚴，稱為婚姻在表達面向 (expressive aspect) 的意義 (Nussbaum, 2010: 129)。在許多同婚合法化的國家都觀察到這種社會性的表達意義：同婚制度實施一段時間以後，當人們更深入認識到同性戀者的婚姻和家庭生活跟異性戀者並無不同，會更願意接納同性戀者。在民事權利、經濟和非經濟性利益，以及社會性的表達意義之平等對待，展現出對同性戀者的平等公民地位之認可。

2. 社會良序再生

適用墮胎議題的政治價值——政治社會長期的良序再生——也適用同婚議題。這個價值考慮到家庭發揮的社會功能。前文曾提及，羅爾斯認為國家對家庭有正當利益，法律和公共政策應該支持並規範家庭制度、撫養和教育小孩的措施。儘管家庭跟社會良序再生有關，但羅爾斯並不認為「組成家庭的當事人生理性別 (sex)」可直接推論應該拒絕同性婚姻。他說：

對於家庭生活的特殊形式，或生理性別之間的關係方面，政府顯然沒有利益，除非該形式或這些關係在某種方式下影響了社會長期的良序再生。於是，在政府於家庭之中的正當利益裡訴諸一夫一妻制本身，或反對同性婚姻，將反映出宗教的或全面

性的道德學說。因此，這顯然是不適當地說明該利益。(Rawls, 1999: 587)

對羅爾斯而言，國家對家庭的正當利益在於撫養和教育小孩，讓他們獲得公民的適當能力和德行。如果家庭能有效達成這個任務，那麼合理的政治正義觀不要求任何特殊的家庭形式（一夫一妻、異性戀的形式）(1999: 596, n. 60)。

不過，羅爾斯沒有排除「社會良序再生」這個政治價值有可能推出拒絕同婚的結論。他指出，假設有合理的證據顯示「同性婚姻破壞了對小孩的撫養和教育」，那麼對這個政治價值的說明將可通過公共理性的檢視 (Rawls, 1999: 587)。換言之，如果由同性伴侶組成的家庭將傷害孩童福祉，則可作為反對同婚的公共理由。在同婚爭議裡，支持和反對者都有提出跟「孩童福祉」有關的論點，反對者還加上「生殖」的論點來證成其立場。加拉格爾說：「婚姻的概念是這樣的：小孩需要一個媽媽和一個爸爸，社會需要新生兒，而成人有責任要形塑他們的性行為，好給予他們的孩子得以成長的穩定家庭」(Gallagher, 2004: 266)。這段話反映出對反對同婚者來說，「社會良序再生」包含兩個核心概念：社會需要新生兒涉及「生殖」，小孩需要父母則涉及「孩童福祉」。於是，我們可以從這兩方面來說明「社會良序再生」這個政治價值跟同婚議題的關連。

首先考慮生殖。傑爾吉斯 (Sherif Girgis)、安德森 (Ryan T. Anderson) 和喬治 (Robert P. George) 主張婚姻跟生殖有著必然的關連。同婚支持者把婚姻視為愛和親密關係的表達，無法解釋婚姻和友誼有什麼差別。因為朋友也可以擁有愛和親密關係，如此便難以瞭解國家為什麼在立法上只關切婚姻，而不制訂保障友誼的法律。這顯示出婚姻的獨特之處（因而不同於友誼），在於它是有關性的 (sexual) 關係 (Girgis, Anderson, & George, 2012: 15-17)。同婚反對者認為，國家

之所以要針對婚姻立法，是為了鼓勵生育。如今許多國家（包括臺灣）都面臨少子化問題。新生兒減少所造成的社會危機不只是人口數，更伴隨社會高齡化的照護、退休金提撥支付的財政問題，唯一一男一女的結合才能誕生新生命。由於生理性別相同者沒有自然生育的可能，所以一旦讓同婚合法化，將使得少子化問題變得更嚴重。

不過，實證研究得出的經驗證據並不支持上述論點。張宜君針對未經民事結合法案，直接通過同性婚姻法的三個國家（南非、阿根廷、美國），分析它們在同婚合法化以後的總出生率，結果顯示總生育率沒有統計上顯著的變化。此外，跨國長期資料庫（包含 137 個國家，從 1980 年至 2013 年期間）的統計數據也顯示，賦予同性共組家庭合法地位的國家的總生育率沒有下降。而通過同性婚姻法的國家的總生育率還略微提升（張宜君，2017: 78-79, 81-83）。這種研究方式符合公共理性對採用經驗證據的規則要求，所以底下對「社會良序再生」的討論不考慮同婚合法化對「生殖」面向的影響。

其次考慮孩童福祉。布芮克 (Elizabeth Brake) (2010: 316) 指出，婚姻法的設計假定了促進孩童福祉的意涵。以我國民法為例，〈親屬編〉針對收養、監護等相關規定，皆以子女最佳利益作為判斷標準。許多同性伴侶有小孩（可能是其中一方跟異性生的小孩，或透過領養、精卵捐贈和生殖醫療科技的協助），所以同性婚姻是否應該合法化也把孩童福祉納入考量。對此，同婚的支持者和反對者提出不同主張。

反對者認為同性婚姻將傷害孩童的福祉。傑爾吉斯、安德森和喬治引述社會科學的研究結果指出，對小孩最有利的家庭形式是在低衝突婚姻裡兩個親生父母 (biological parents) 組成的完整家庭。相較於在單親、未婚媽媽、繼父母或同居關係的家庭，完整家庭裡長大的小孩在教育成就、情緒健康、家庭和性的發展等指標方面都

有最佳表現，在孩童與成人期的攻擊行為、違法和監禁的比率也比較低。他們認為能解釋這個現象的一個重要原因是，男性和女性通常有不同長處，小孩透過不同方式從父母身上獲益。此外，一男一女的婚姻觀重視婚姻和養育子女的連結，這能提供壓力和誘因，讓丈夫留在妻子小孩身邊或男女先結婚再生小孩，這關係到孩童能否在良好環境裡成長。一旦同性結合關係被認可為婚姻，將減弱這樣的壓力和誘因，破壞婚姻的穩定性而傷害到小孩 (Girgis et al., 2012: 8, 42-43, 58-59)。加拉格爾也持類似論點，她認為所有小孩都需要有愛子女且許下承諾的媽媽和爸爸，不應該為了同性戀者想成家的欲望，而毀棄對小孩最有利的家庭形式 (Gallagher, 2004: 269)。

然而，同婚支持者給出不同的經驗證據。亞當斯 (Jimi Adams) 和賴特 (Ryan Light) 檢視近三十年來跟同性雙親相關的一萬九千份研究文獻，發現 2000 年以後的研究顯示：由同性雙親養育的小孩無論在心理、行為或教育成就方面，跟異性雙親養育的小孩沒有差異 (Adams & Light, 2015)。莫西度 (Stephen Macedo) (2015: 68) 則指出，拒絕讓同性戀者結婚不會阻止他們有小孩，比較可能發生的結果是貶低這些小孩的人生前景。⁹ 相反地，如果進入婚姻能讓雙親建立長期穩定的關係，對於在同性家庭裡成長的小孩比較好 (Lister, 2013: 137)。

本文無法進一步探討上述社會科學研究在取樣和統計分析方面的信效度問題，¹⁰ 這裡提及這些觀點要指出的重點是，同婚的支

⁹ 莫西度還引述沙立頓 (William Saletan) 的觀點指出，同性伴侶相較於異性伴侶的優點之一是其性行為不會導致不在計畫中的懷孕。他們的家庭必然是經計畫的，而經計畫的家庭通常對小孩比較好。參見 Macedo (2015: 68), Saletan (2012)。

¹⁰ 關於同性雙親家庭與孩童福祉問題的不同研究結果，以及相關研究在取樣、比較對象、研究方法和分析等方面引發的爭論，參見黃于玲 (2018: 359-366)。

持和反對者都同意「社會良序再生」是跟同婚議題相關的政治價值，而雙方針對該價值涉及的「孩童福祉」所提出的經驗證據也符合公共理性的限制。但不同研究結果使得他們對「同婚合法化是否會對孩童福祉產生負面影響」，做出不同的判斷。

3. 關懷的關係

布芮克主張，「成人之間的關懷關係」是婚姻法涉及的重要政治價值，正義的社會應支持這種價值的實現。所謂「關懷」(care)，包括身體和情感方面的照顧，以及關心的態度；而「關係」則意味著當事人有持續的直接互動且共享一段歷史。無論支持還是反對同性婚姻者都會認可「關懷的關係」這種政治價值。因為個人若要獲得正常的身心發展，則物質和情感上的關懷都不可或缺。更重要的是，若要充分發展並追求自己的價值觀和人生計畫，也必須擁有良好的關懷關係。人是在跟親密的人的談話和相處裡，形成自身的價值觀，且關懷的關係為個人實現長期目標提供了重要心理支持 (Brake, 2010: 307, 328-329)。我們可以說，由於關懷的關係無須預設任何全面性學說的觀點，且對個人的福祉非常重要，是所有人都需要且重視的。因此，它是符合公共理性的政治價值。

基於關懷關係的重要性，布芮克主張國家應提供確立關懷關係的法律架構，意即制訂能協助維繫這種關係的法令和措施。她把這類社會條件稱為「關懷關係的社會基礎」，主張它應被納入「社會基本價值物」(social primary goods) 的清單。在羅爾斯的理論裡，社會基本價值物指的是所有理性的人都想得到，且受社會主要制度影響的價值物，包括基本權利和自由、自由選擇職業的機會、職位帶來的權力和特權、所得與財富、自尊的社會基礎 (Rawls, 1971: 62, 1993: 181)。擁有這些價值物，個人才能發展和運用道德能力，並有

效追求欲實現的確定價值觀。因此，社會制度應確保所有公民都能享有各種社會基本價值物。對布芮克而言，由於關懷關係的社會基礎對個人維繫關懷關係、實現價值觀發揮極大的影響，所以必須把它納入社會基本價值物。¹¹ 而婚姻制度提供的各種地位指定和權利，就屬於支持關懷關係存續的社會條件。例如，當配偶生病時的照顧假、赴國外擔任公職或軍人的配偶能得到移民協助、醫院或監獄的探視等權利，能讓配偶維繫頻繁的接觸和共享經驗，於是對其關懷關係提供了支持 (Brake, 2010: 330-332)。根據多數國家現有的法律架構，這些權利必須透過婚姻制度來取得，若要維繫同性伴侶之間的關懷關係，需要婚姻法的保障。

(二) 多元的政治價值合理排序

根據以上所述，同性婚姻是否應該合法化，至少涉及同性戀者的平等、社會良序再生和關懷的關係這三種政治價值。基於簡化論證的考量，假設不同政治正義觀都肯定這三種政治價值。問題是，個別價值可能導向相異的結論，正義觀此時必須排序這些價值，才能對爭議議題得出判斷。然而，不同的政治正義觀可能有不同但同樣合理的排序，於是得出不同判斷。針對羅爾斯關於墮胎議題的討論的常見批評是，他沒有證成女性平等這個政治價值為什麼必然優先 (de Marneffe, 1994: 234-235; George, 1997: 2487-2488; Quinn

¹¹ 布芮克主張，「關懷關係的社會基礎」將支持她所謂的「最小婚姻」(minimal marriage)。根據這種具國家最少限制的婚姻法架構，個人可以跟超過一人有法律上的婚姻關係，也可以自己決定當事人的生理性別和人數、涉入的關係種類，以及要跟彼此交換哪些權利和責任。參見 Brake (2010: 303)。由於最小婚姻觀不允許限制配偶的性別，所以布芮克的論點適用於本文探討的同婚爭議。基於論證聚焦的考量，在此不探討最小婚姻觀的合理性。

1995: 42-44)。同樣地，筆者認為在同婚議題裡，我們也難以證成三種政治價值何者具「絕對的」優先性。

在排序三種價值時，羅爾斯的「作為公平的正義」和自由主義式的政治正義觀可能視「同性戀者的平等」具優先性，因為這類正義觀的一個重要特徵就是賦予基本權利和自由特殊的優先性，所以會把平等的婚姻自由列為優先考量。重視「關懷」的女性主義政治正義觀則可能把「關懷的關係」視為最重要的政治價值。當然，這不表示這些正義觀完全不考慮「社會良序再生」的價值。持這類正義觀的人們可能依據前述提及的，社會科學研究顯示同性雙親不會對孩童福祉造成負面影響的經驗證據，認為在思考同婚議題時，「社會良序再生」並非關鍵的政治價值。無論採取這兩類政治正義觀的哪種排序，將會得出「應該讓同性婚姻合法化」的結論。

不過，我們也不能排除有其他政治正義觀可能會把「社會良序再生」視為最重要的政治價值。因為誠如前述指出的，也有社會科學研究支持一夫一妻的家庭最能維護孩童福祉。如果缺乏具適當能力和德行的未來公民，社會就無法良好存續，那麼談平等或關懷關係的價值並無實質意義。¹² 在公共理性的寬廣觀點裡，羅爾斯承認天主教以政治價值方式表達共同價值和團結的觀點，是可允許的公共理性形式 (Rawls, 1999: 582-583)。天主教針對同性婚姻發表的聲明裡，從孩童和家庭的福祉、社會的共同價值來為一男一女終生結合的婚姻辯護 (National Conference of Catholic Bishops, 2004: 53)，這跟「社會良序再生」有關。前文曾指出，在同婚爭議裡，「社會良序再生」包含跟生殖有關的人口考量以及孩童福祉的考量，而人口考量無法獲得經驗證據的支持。如果要符合公共理性的限制，天

¹² 感謝匿名審查人指出這個論點，讓本文能對政治價值排序問題做更充分的考量。

主教徒會從同性家庭對孩童福祉的影響來立論。貝克威思指出，根據天主教的觀點，在父母的照顧和教育下，小孩才能得到良好發展。於是，以平等尊嚴和尊重來對待所有孩童，意味著不應該拒絕讓小孩擁有一父一母 (Beckwith, 2013: 499-500)。若此，則天主教式的政治正義觀可基於孩童福祉，支持「社會良序再生」是最重要的政治價值，於是得出「不應該讓同性婚姻合法化」的結論。

綜合以上所述，我們可以說，由於羅爾斯承認「可允許的公共理性形式總是有好幾種」(Rawls, 1999: 583)，合理的政治觀家族包含多種政治正義觀，它們可能對政治價值做出不同排序。但任何一方都沒辦法證明對方的價值排序不合理，或證明自己的排序是唯一或最合理的。¹³ 這顯示出即使遵守公共理性的限制來討論同婚議題，仍可能得出多種價值排序，於是無法確保政治共識。¹⁴ 因此，

¹³ 舒瓦茲曼把這種情況稱為「非決定性」(inconclusiveness)，指的是儘管個別公民能提出公共理由，對政治價值的合理排序得出確定的結論，但不同公民有不同的價值排序，可證成不同結論，而公共理性無法讓人們一致同意哪種排序最合理，所以是不完備的。參見 Schwartzman (2004: 194)。

¹⁴ 本文對政治價值的多元合理排序所做的分析，可能遭遇以下質疑：儘管不同政治正義觀會對同性戀者的平等、社會良序再生、關懷的關係這三種價值做出不同排序，因而對同婚議題得出不同答案，但有可能找到其他政治價值，且各種正義觀將對這些價值做出相同排序，因而得出共識。對此，筆者認為我們的確無法排除達成共識的這種可能性。然而，基於兩個理由，「透過公共理性的運用來排序相關政治價值，無法確保共識」這個論點仍能成立。首先，儘管「不同正義觀會對其他政治價值做出相同排序」是理論上可能的，但是在當代多元社會裡，對爭議制度的討論實際上沒有出現這種情況。除了同婚合法化，世界各國對墮胎、安樂死、死刑制度的爭論裡，都觀察到不同政治價值排序的現象。就「趨異」(而非「趨同」)是近代公共討論的主要趨勢而言，難以期待在實作上會出現「不同正義觀對其他政治價值做出相同排序」的情況。其次，本文指出的三種價值是支持和反對同婚者實際上會訴諸的政治價值，假設筆者對不同政治正義觀所做的價值排序分析可以成立，那麼至少指出了運用公共理性無法得出共識，於是不能把完備性理解為「對爭議議題達成共識」的一種可能。感謝匿名審查人提出這項質疑，讓筆者能更深入思考政治價值排序的論點。

如果把公共理性的完備性理解為「對爭議議題達成共識」，那麼「公共理性具完備性」無法成立。

二、無法化解背景問題的深層歧見

公共理性難以促成共識的另一個原因是，它排除的那些不符合但書的全面性宗教、道德與哲學主張，往往是產生歧見的根源。例如，墮胎爭議必須回答「胎兒是不是擁有道德地位的人 (person)？」這個背景問題，否則便無從判斷「對人類生命的應有尊重」和「女性做為平等公民的平等性」哪個政治價值應該優先 (de Marneffe, 1994: 235; Finnis, 2000: 87-88)。但要討論這個問題，勢必會涉及全面性學說對於「人」的定義。沈岱爾 (Michael J. Sandel) (2009: 251) 指出，公共理性不允許訴諸全面性學說的觀點，等於已對這個問題做出預設：天主教教義認為「從受精那一刻就是人」的觀點是錯的。如果不允許提出相關的全面性學說主張，試圖對「胎兒是不是人」的問題取得共識，就很難真正化解墮胎議題的歧見。

同婚議題涉及的背景問題是婚姻的本質——何謂婚姻？(What is marriage?)。這裡談的是作為「法律制度」的婚姻定義，而該定義將關連到婚姻制度的「目的」(telos/purpose)。沈岱爾指出，要解決同婚爭議，不能迴避婚姻制度的目的問題。根據亞里斯多德 (Aristotle) 的理論，社會制度是否符合正義，取決於能否實現其設定目的。於是，同婚議題基本上爭辯的是：同性結合能否實現婚姻制度的目的？如果答案是肯定的，那麼同性結合就應得由國家批准的婚姻所賦予的推崇和認可，反之則不應賦予同性戀者結婚的權利 (Sandel, 2009: 253-254)。對於婚姻的定義和婚姻制度的目的，支持和反對同婚者持不同觀點。

(一) 婚姻制度是為了保障愛與承諾的關係

同婚支持者把婚姻定義為兩個人表達對彼此的愛與承諾，而國家設立婚姻制度的目的就是為了保障這樣的關係。例如，韋奇伍德認為婚姻制度的本質特徵包含三個要素：法律的婚姻地位（涉及決定誰有和沒有結婚資格的法律）、相互的法律責任（涉及由法律給予配偶的相互權利義務）、婚姻的核心社會意義。這樣的社會意義指的是人們對婚姻的共同認識和假設，包含對已婚伴侶通常有的關係的某種共享期待，其內容儘管可能隨著時代有所改變，但基本的核心——性的親密、家庭的和經濟的合作，以及對維繫這個關係的自願相互承諾——則不會改變。而「一男一女的結合」並非婚姻的本質要素 (Wedgwood, 1999: 229-232)。惠靈頓則從婚姻的功能來說明婚姻制度的目的。婚姻的功能包括擁有財產、探訪親屬、從事性行為、分擔家務、撫養和照顧彼此，這些功能都不限特定性別，構成承諾親密和連結的自願關係 (Wellington, 1995: 10-11)。在「釋字第748 號解釋」裡，大法官也採類似觀點。他們將婚姻定義為「二人為經營共同生活之目的，成立具有親密性及排他性之永久結合關係」(司法院大法官，2017: 第 13 段)。之所以必須制訂相關法律，是為了保障同性戀者得以建立這樣的關係。

如果把婚姻定義為愛與承諾的表達，成立具親密性和排他性的結合關係，而婚姻制度的目的是要保障這種關係，那麼因為同性跟異性伴侶都可以建立這種關係，必須得到相同的對待，所以應賦予同性戀者結婚的權利。

(二) 婚姻制度是為了促進孩童生育

同婚反對者對婚姻的定義是「配偶在身體和心靈的全面性結合 (comprehensive union)」(Girgis et al., 2012: 3)，而婚姻制度的最重

要目的是鼓勵生殖和養育小孩。柯志明批評我國大法官對婚姻的定義限縮了婚姻的目的，把婚姻跟生育、撫養、監護子女而成立家庭切割開來（柯志明，2017）。支持同婚者僅強調婚姻的主觀意義（即體現當事人的感受和意願），卻忽略了客觀價值，例如「生育兒女、形成家庭、構成社會、建立倫常秩序、培養美德、傳承並發展文化等」（2016: 106）。婚姻之所以值得國家給予制度性的保障，正是因為它具有這些客觀價值。只有男女兩性的婚姻能夠自然地達成這些價值（81, 105-106）。

把生殖和養育子女視為客觀價值沒有問題，但筆者不同意只有異性婚姻才能實現「形成家庭」、「構成社會」的價值。前述已指出，也有實證研究支持同性伴侶組成的家庭無異於異性伴侶的家庭，它們都可以成為建立良好家庭和社會生活的基礎。此外，認為同性婚姻缺乏「建立倫常秩序」、「傳承並發展文化」的客觀價值，這樣的觀點似乎已預設異性婚姻的傳統值得維繫，且只有這種婚姻形式符合道德。然而，這種奠基於傳統的理由無法成立。傑爾吉斯、安德森和喬治反對同婚，但他們認為訴諸傳統不是好理由，因為從婚姻過去總是異性之間的，不能推論它應該如此（Girgis et al., 2012: 11）。換言之，從「實然」的傳統無法證成它是道德上的「應然」。況且，有些婚姻傳統涉及不正義的對待。桑斯坦以美國在 1961 年以前禁止跨種族通婚為例指出，當時婚姻被認為兩個同種族的人之間的法律關係，但禁止白人跟黑人結婚違反正義（Sunstein, 2014: 109-110）。由此可見，就算多數社會採一夫一妻的婚姻傳統，不表示長久以來的做法一定符合倫常秩序。至於異性婚姻才能實現「培養美德」這個觀點，柯志明（2016: 68）提到的美德包括：「彼此信任、尊重、忠誠、團結，使家人知道感謝、謙卑、順服、秩序，使家人願意寬恕、接納、包容，使家人能負責、忍耐、節制、勇敢」，

除了夫妻以外的家庭成員之間不可有性愛關係，願意遵守性禁忌。這些都是珍貴的德行，但沒有良好證據顯示同性婚姻無法培養這些德行。

如果上述分析能夠成立，那麼「生育子女」是婚姻能實現的客觀價值較無疑義。其實，反對同婚者對婚姻本質的觀點，經常是從這項價值中的「自然生殖」面向來立論，由此證成婚姻制度為什麼必須僅限異性。傑爾吉斯、安德森和喬治主張，婚姻本質上包含身體和心靈的全面性結合，在這種意義下結合的性讓兩個人身體的不同部分合而為一，使得新生命誕生 (Girgis et al., 2012: 3, 18)。柯志明也強調，「兩男或兩女不可能有『二人成為一體』的真正合一」(2016: 106)。而「婚姻本性上意向於 (intend to) 會因生育而形成家庭」(90-91)，這樣的本質意向性 (essential intentionality) 使得婚姻必須嚴格限制在兩個成年男女之間 (91)。只有一男一女的身體結合才能自然生殖，這使得國家應支持異性婚姻。同性伴侶的結合無法實現這個價值，所以不應得到結婚的權利。傑爾吉斯、安德森和喬治指出，一旦釐清了「什麼是婚姻」，就會知道在實現婚姻制度的目的方面，同性戀者不同於異性戀者。因為同性結合不能形成「婚姻」，所以不會得出「異性婚姻制度違反平等」的結論 (Girgis et al., 2012: 80-81)。若此，則拒絕同婚合法化沒有違反「同性戀者的平等」這項政治價值。

反對者還以婚姻本質的觀點來回應「雙重標準」的批評。傑爾吉斯、安德森和喬治指出，不孕的男女仍能形成真正的婚姻 (心靈和身體的全面性結合)，他們是在程度 (degree) 而不是類型 (type) 上不同於能生育的男女結合。因為他們的性交類型仍是器官的身體結合形式——芬尼斯 (John Finnis) (1997: 128) 稱為「生殖種類的」(reproductive kind) 性行為——只是沒有導致懷孕的結果。不孕也不

妨礙他們建立具排他性和永久性的關係。由於不孕男女能實現真實婚姻的特徵，所以他們的結合仍能形成婚姻。相反地，兩男或兩女之間缺乏器官的身體結合能力，不能是傾向生殖的全面性結合 (Girgis et al., 2012: 73-76)。

(三) 背景問題的歧見難以迴避全面性學說主張

根據以上所述，我們可以瞭解到，同婚支持者主張婚姻的本質是兩個人對愛與承諾的表達。筆者認為，愛與承諾如同關懷的關係，是所有人都需要且珍視的，這是客觀價值，並非僅是主觀感受或意願。對支持者來說，國家制訂婚姻制度之目的，是要保障這樣的客觀價值。另一方面，同婚反對者主張婚姻的本質是兩個人身體和心靈的全面性結合。在心靈結合這部分無異於支持者的觀點，雙方對婚姻本質的最大歧見在於是否必須包含可繁衍後代的「生殖種類的」性器官結合。對反對者來說，生殖和養育子女是婚姻的本質，國家制訂婚姻制度之目的，是要保障這種客觀價值。

對婚姻本質的不同主張呈現出不同的定義及婚姻制度的目的。如果無法對婚姻的本質問題取得一致的看法，就很難化解同婚議題的歧見。然而，要回答這個背景問題，將涉及全面性學說的主張和價值觀。布芮克指出，不同的全面性學說對什麼是良好關係持不同觀念，把婚姻制度的目的瞭解成是為了支持單偶的（無論同性或異性）、持久且排他的愛的關係，其實已預設了特定的全面性價值觀 (Brake, 2010: 320)。

我們還可以在前述不同的婚姻定義裡，看到全面性學說觀點的預設。首先，針對同婚支持者對婚姻的定義，儘管愛與承諾是重要的客觀價值，但婚姻還包含其他同樣重要的客觀價值（例如生育子女），為什麼只以愛與承諾作為婚姻的本質要素？此外，如果婚姻中

的性行為僅是親密關係的展現，那麼我們可以追問：為什麼理想的親密關係只在於表達愛與承諾，不包含性行為帶來的繁衍後代之價值？對於這兩個問題，很難僅從政治價值或公共理由來回答。同婚支持者對婚姻的定義背後似乎預設了跟「人」和「整體人生」有關的哲學或形上學的全面性學說觀點。

其次，針對同婚反對者對婚姻的定義，其以「不孕男女的性交類型仍是器官的身體結合形式，只是沒有導致懷孕的結果」來回應雙重標準的批評。筆者認為，反對者強調的重點已不在於性行為事實上能不能繁衍後代，而是男女性器官的結合。因為不孕男女和同性伴侶的性行為都無法自然懷孕。若此，則可追問：為什麼婚姻本質所涉及的性行為一定要是男女性器官的結合？此外，如果反對者依然強調繁衍後代，那麼同性戀者並非沒有生殖能力，他（她）們跟不孕夫妻一樣，也可以透過精卵捐贈或生殖醫療技術來繁衍後代。那麼我們可以追問：為什麼婚姻本質所涉及的繁衍後代一定要排除「同性之間」非自然的生殖方式？對於這兩個問題，反對者也很難提出公共理由來回答。他們對婚姻的定義背後似乎預設了跟「性行為」有關的宗教或哲學的全面性學說觀點。

假設上述分析可以成立，那麼要回答婚姻本質的問題，將涉及全面性學說的信念和特殊價值。但公共理性概念排除所有無法獲得政治價值支持、不符合但書的全面性學說觀點，所以在討論婚姻的本質時，不允許提出這類非公共理由。在只依據政治價值，不能觸及全面性學說主張的情況下，便難以化解歧見。¹⁵ 我們可以說，由

¹⁵ 舒瓦茲曼把這種情況稱為「不確定性」(indeterminacy)，指的是公共理性無法提供充分的理由，讓個別公民在爭議議題的不同立場之間得出確定的結論。因為背景問題的歧見必須從全面性學說的觀點來討論，而公共理性排除這類觀點，所以難以讓人得出確定結論。「不確定性」不同於註 13 談到的「非決定性」。非決定性指的是公共理

於公共理性包含的政治價值過於單薄，無法讓人們對同婚議題涉及的背景問題達成一致看法，於是難以形成共識。因此，如果把公共理性的完備性理解為「對爭議議題達成共識」，那麼「公共理性具完備性」無法成立。

綜合以上所述，在同婚爭議裡，由於公共理性允許多種政治價值的合理排序，且難以化解背景問題的歧見，所以無法確保共識。從羅爾斯後期的觀點，也不支持以「對爭議議題達成共識」來理解公共理性的完備性。因為他明確表示，我們無法期待透過符合公共理性的討論必然能得出觀點的全體一致 (unanimity)，合理的政治正義觀並不總是導致相同的結論，甚至持相同正義觀的公民也不會都同意特定議題 (Rawls, 1999: 605-606)。就羅爾斯仍然沒有放棄公共理性具完備性而言，我們可推論他主張的並非共識意義下的完備性。

肆、達成可合理接受制度方案意義下之完備性

儘管同婚爭議可能陷入缺乏共識的政治僵局，仍必須做出制度決議，否則就等於贊成維持現有的一夫一妻制。就此而言，一旦面臨僵局就放棄公共理性，改採全面性學說的理由既不可行，也不可欲。這是因為，當我們承認政治價值是多元的，甚至是不可共量的 (incommensurable)，那麼這同樣適用於全面性學說倡議的價值 (Williams, 2000: 211)。於是，訴諸全面性學說的觀點或價值不但無助於凝聚共識，反而可能加深歧見，所以在實踐層面並不可行。此

性能讓個別公民對爭議議題的政治價值排序得出確定結論，但有多個結論，無法依據公共理由來證成自己的排序最合理；不確定性則指公民無法依據公共理由來得出確定結論。關於不確定性的討論，參見 Schwartzman (2004: 196, 205)。

外，公民抱持不同的全面性學說，訴諸特定的非公共理由做決議將使得最後制訂出的法律失去道德正當性，而且會破壞公民之間的政治關係，所以在規範層面也不可欲。

面對政治價值的合理排序以及對背景問題的主張都呈現合理多元的觀點時，筆者認為，相較於訴諸全面性學說，公共理性的概念能以具道德正當性的方式在歧見之中找尋共同根據，所以適當的解決辦法是保留公共理性的限制，當無法得出共識時再輔以其他機制做決議。這樣的機制是什麼？以下先討論羅爾斯如何以奠基於公共理性的民主多數決來打破政治僵局，進而指出應該在「達成可合理接受的制度方案」這個意義下，來瞭解他主張的「完備性」。其次，筆者根據古德曼 (Amy Gutmann) 和湯普森 (Dennis Thompson) 的觀點，探討立法的道德妥協如何有助於達成可合理接受的制度方案 (Gutmann & Thompson, 2014)。

一、民主多數決

當基本政治問題的討論陷入僵局時，羅爾斯主張公民必須依照其認為最合理的政治正義觀，「把票投給他們真誠地認為是最合理的政治價值排序」(Rawls, 1999: 605)。就此而言，用來打破僵局的民主多數決不同於現行的公民投票，它依然奠基於公共理性的理想。¹⁶ 羅爾斯指出，在代議民主制的社會裡，法律和政策是透過行政機構或立法代表來制定，「只要所有政府官員在其他合理公民的支持下，真誠地根據公共理性的概念投票，那麼投票的結果就被看作是正當的」(606)。根據投票結果來制訂的政策對所有公民皆具規範效力。

¹⁶ 台灣在 2018 年 11 月舉行的公投並非奠基於公共理性的民主多數決。因為有些人是在不瞭解跟同婚有關的公投提案細節的情況下投票，也有人是依據自己的宗教或全面性道德觀。因此，根據羅爾斯的觀點，由公投得出的決議不具道德正當性。

對羅爾斯而言，訴諸民主多數決是二階的決策機制。這是說，對於涉及憲法根本要素和基本正義事務的議題，公民或立法代表必須先按照公共理性和但書的規定做審議。假設討論過後無法取得共識，才依據公共理性的精神來投票。我們可以類比最高法院審理釋憲案的程序，來瞭解羅爾斯的構想。前文曾提到，他主張公共理性對大法官的要求最嚴格，但也表示：「公共理性的概念並不意味著大法官對憲法的理解細節方面，……他們能夠同意彼此」(Rawls, 1993: 237)。透過符合公共理性的討論後，承審的大法官將以投票方式做出最終裁決。同樣地，當公民或其代表經過符合公共理性的討論後無法取得共識，便依據自己認為最合理的政治正義觀提供的政治價值排序來投票，據以做出制度決議。由於民主多數決是公民都能認可的決策機制，且投票仍奠基於公共理性，所以最後得出的決議不但具備正當性，且是公民可合理接受的。

針對羅爾斯以民主多數決來補充公共理性的主張，筆者認為，就他並未放棄公共理性的完備性，但明確承認公共理性無法保證共識，必須加入民主多數決而言，我們必須改變對「完備性」的意義之理解：它指的不是其可達成對爭議制度的「共識」，而是達成「具正當性且可合理接受的制度方案」。在後一種意義下，公共理性具完備性。

除了民主多數決，還有沒有其他可用來打破僵局的適當機制？筆者認為，在立法過程裡訴諸奠基於公共理性的「道德妥協」，是規範意義上可欲的二階機制。

二、立法的道德妥協

「妥協」往往被視為政治人物或政黨的負面特質，主要原因在於立法過程的妥協常是基於現有政治權力和私利，經討價還價所達

成的「暫訂協議」(*modus vivendi*)。這是說，立法者為了促進自身或所屬政黨的最大利益（包括選舉利益），憑藉政黨在立法機構中的席次和影響力，來跟其他立法者或政黨協商。這樣的協議經常不能兼顧社會利益和少數族群的權益，而且一旦政黨席次大幅更動，取得較多席次的政黨很可能會推翻先前的決議。因此，暫訂協議式的妥協相當不穩定。古德曼和湯普森倡議的妥協不是暫訂協議，筆者稱之為「道德妥協」。

（一）什麼是道德妥協？

對古德曼和湯普森而言，妥協指的是為了改善現狀，包含各方的「相互犧牲」和「意志對立」(*willful opposition*) 之協議。首先，相互犧牲指的是各方都放棄或消滅某些重要原則，這些原則涉及自身深刻持守的核心道德價值。就此而言，立法中的道德妥協不同於各方經協商後能找出共識或「雙贏」的整合解決方案。如果沒有任何一方需要犧牲，就不需要妥協。其次，各方對爭議制度持對立立場，所以需要做何種犧牲至少部分取決於其他方的意志，而要做出讓步是自己在意志上難以接受的 (Gutmann & Thompson, 2014: 10, 14)。這樣的妥協觀預設較理想的立法環境，在其中，爭論各方之間的歧見主要不是政治利益的衝突，而是道德或政治原則的差異。

道德妥協之所以不是暫訂協議的重要特徵，是它並非缺乏原則的討價還價，或基於政治權力而被迫得出的協議。立法者必須抱持兩種心態：第一種是「基於原則的明智」(*principled prudence*)，指的是各方認知到未能妥協等於給道德上有問題的現狀特權，所以願意適度調整自身持守的原則。就基於原則的明智能對現狀做出改善來說，它具有道德的構成要素。相反的態度是固守原則，完全不願讓步。基於原則的明智不鼓勵立法者為了達成協議就完全拋棄道德

原則，但必須認知到任何原則的實現都不是全有全無的，應慎重評估當時的情境，適當平衡相關原則的實現程度 (Gutmann & Thompson, 2014: 16-17, 77-78, 100-103)。特別是在兩黨政治裡，當雙方基於不同道德原則而對爭議制度採對立立場，卻都堅持「原則不容妥協」，那麼最終只能憑藉哪個政黨有較多席次或能跟其他小黨結盟，強行通過法案。但這只能達成暫訂協議，未來也很難跟另一政黨在其他法案中合作。

立法者必須抱持的第二種態度是「相互尊重」，指的是各方願意把對手看成有價值的，在立法過程裡展現具建設性且以良好信念互動的意願，盡可能尋求縮小歧見，跟各方共同合作。由於意志對立不可避免，所以相互尊重的態度非常重要，其能促進各方的彼此瞭解，願意嘗試調解歧見。這樣的相互尊重有著跟羅爾斯的公共理性觀相同的基礎：相互性原則 (principle of reciprocity)。它不僅尋求化解歧見，更要跟仍可能有的歧見共存。相反的態度則是為了擊敗對手，質疑其動機只是為了私利，互不信任，或是當對手展現以良好信念協商的意願時，卻待之以羞辱或貶低的手段。此外，利用另一方的弱點、操弄民意或威脅進行政治報復，很可能引發懷疑、破壞合作。這將擴大彼此的意志對立，使得妥協變得更困難 (Gutmann & Thompson, 2014: 34-35, 110-112)。

舒瓦茲曼 (Micah Schwartzman) 把這種經協商得出的，基於原則的妥協稱為道德調解 (moral accommodation)。他指出一種可能的作法是：假設雙方對於應採取政策方案一或方案二的歧見難以取得共識，那麼他們可以擬出彼此雖然都不認為是最理想，但可接受的方案三。在多元社會裡，尋求彼此能合理同意的次佳解決辦法，表達出願意依照相互尊重的條件，跟其他人共同生活 (Schwartzman, 2004: 210-211)。

(二) 妥協的必要性和可欲性

道德妥協對良好的民主治理相當重要。古德曼和湯普森指出，在政策立法的情境中，往往很難得出共識或雙贏的解決辦法。如果各方希望能在現狀之上有所進展，就必須做某些讓步。若不願意做一定程度的妥協，需付出的代價就是不可能改變現狀 (Gutmann & Thompson, 2014: 16)。如果現狀極不正義，甚至是對少數族群的殘忍對待，那麼不妥協的代價就相當高。因此，立法過程的道德妥協是必要的。例如，在臺灣，當公投結果已限定採專法形式來立法，此時如果支持同婚的立法委員不願讓步，堅持「專法就是歧視」，那麼就很難改變僅限一男一女的婚姻制度。

道德妥協的第一種價值就在於它使得現狀能獲得改善，這也是為什麼各方願意做出相互犧牲的最重要原因。第二種價值則是妥協有助於形塑相互尊重的政治實作，這對強健的民主政治非常重要。於是，當立法者在考量特定法案條文是否應該妥協，以及要做何種妥協時，他必須先問：這個提案（或其他可行選項）是否代表著對現狀的改善？假設相較於維持現有法律，改變能在某個程度促進自己的道德原則，那麼就有好理由接受該提案。這是同意特定妥協方案的最基本條件。但要注意，這裡說的改善並非促進個人或特定團體的利益，而是實現較大的社會正義、提升福祉或其他社會價值。而後，立法者必須以建設性的態度和良好信念跟持不同立場者互動 (Gutmann & Thompson, 2014: 30-35, 53)。我們可以說，由於道德妥協是基於自身持守的道德原則，且目標是要實現共享的政治價值，所以這種妥協觀有著公共理性的構成要素。此外，立法者展現出對持不同立場者的尊重，能建立比較理想的政治關係，是以這種妥協觀也能實現公共理性要求的公民性義務。因此如同羅爾斯補充的民主多數決一樣，立法的道德妥協這種二階機制相容於公共理性觀。

當然，並非所有改善現狀的特定方案都值得接受。古德曼和湯普森從彌爾 (John Stuart Mill) 的著作，以及他擔任國會議員時的言行裡，抽取出結果主義式的考量，作為判斷是否要接受妥協方案之指引：

當一個妥協滿足以下考量，就是道德上可辯護的：當時機尚未成熟到可實現你自己這方偏好的措施，你的對手的立場包含某些有價值的事物，該協議將不會使得已做出的進步倒退，以及它將有助於未來的合作。他 [彌爾] 增加了一個高貴但重要的進階條件：該妥協應該「體現 (embody) 或認知到 (recognize)」你嘗試要實現的原則，即使它沒有完全實現該原則。(Gutmann & Thompson, 2014: 107)

此外，立法者也應該評估現狀和妥協方案何者更良好地實現其他非結果主義的價值，例如人權和尊嚴。當各種考量因素產生衝突時，必須權衡它們的價值，做出敏感於脈絡、經全盤考量後的判斷 (Gutmann & Thompson, 2014: 108-109)。由於道德妥協並非毫無底線的退讓，就其得以讓現有法律朝更理想的方向發展而言，它是道德上可欲的。

在臺灣制訂同婚專法的立法過程裡，除了行政院擬訂的草案，還有兩個民間團體提出的草案，即公投第 12 案施行法草案和司法院釋字第 748 號解釋暨公投第 12 案施行法草案，經立法院決議逕付二讀。當我們問：這三個草案是否代表著對現狀的改善？答案是肯定的。但它們的內容是否都是值得接受的妥協方案呢？筆者認為，有些條文較明顯不能成為道德妥協的對象。例如，司法院釋字第 748 號解釋暨公投第 12 案施行法草案的第 8 條規定：

非出於為經營共同生活之目的，或非以成立具有親密性及排他性之永久結合關係之意思，而締結第二條關係者，其關係不成

立。但不得以其關係不成立對抗善意第三人。就前項情事，當事人之三親等內血親、檢察官、社會福利主管機關得訴請確認其關係不成立。(立法院，2019)

對支持同婚的立委來說，這項規定之所以不值得妥協，是因為它一旦完成立法，不但將使得社會如今對同性戀者比較友善的處境倒退，且對同性結合關係的特殊質疑也貶低了同性戀者的尊嚴。試想，異性婚姻沒有這樣的檢驗，為什麼唯獨針對同性伴侶設下此項規定？這似乎預設同性伴侶比較可能假結婚，但異性伴侶不會。在沒有經驗證據或公共理由可提供支持的情況下，這項預設是從法律制度層面羞辱同性戀者的尊嚴，只會增加而不會減少對他們的污名化。基於這項預設而賦予第三方可訴請確認結合關係不成立，也缺乏道德正當性。因此，這樣的差別待遇不應成為妥協的對象。¹⁷

¹⁷ 公投第 12 案施行法草案採「同性家屬關係」，司法院釋字第 748 號解釋暨公投第 12 案施行法草案則採「同性結合」的名稱來取代「同性婚姻」，是不是值得接受的妥協？這個問題較為複雜，基於論文篇幅的考量，在此僅做簡單討論。對古德曼和湯普森來說，特定方案應不應該妥協以及要在自己支持的道德原則方面做多少讓步，沒有普遍適用且絕對無例外的判準，必須依立法特殊情境的相關因素做判斷。但誠如布芮克指出的，命名很重要：拒絕把同性戀者的結合稱為「婚姻」，通常就是試圖拒絕賦予充分的正當性。相反地，擴展「婚姻」的運用則可矯正過去對同性戀者的歧視。就此而言，相較於「同性結合」，則「同性家屬關係」過於貶低同性戀者的結合關係，是較不值得接受的妥協。此外，根據這兩項草案的內容，它們並非在相關法律權益方面完全等同異性婚姻的「民事結合」(civil union) 制度。就算賦予同性配偶相同的法律權益，也必須考量命名的差異可能帶來的社會性象徵。「民事結合」和「同性婚姻」的主要差別在於桑斯坦和納思邦談到的婚姻的表達面向。民事結合給予相同的有形法律權益，不包含由婚姻制度賦予的表達正當性 (expressive legitimacy)，於是缺乏社會賦予的認可和尊嚴。就此而言，宣稱「民事結合」是「分離但平等」(separate-but-equal)，仍有合理的爭論空間。最後還應該考量台灣在立法當時，社會仍存在對同性戀者的污名化和歧視，且這種氛圍在公投過後特別嚴重。基於上述理由，筆者認為以同性結合或家屬關係來命名，對同婚支持方來說，是在「平等對待原則」上的過度犧牲，不是值得接受的妥協方案。相關論點參見 Brake (2010: 323), Nussbaum (2010: 131-132), Sunstein (2014: 107-108)。

儘管道德妥協在民主政治裡是必要且可欲的，但為什麼在實際立法過程裡的妥協卻顯得如此困難？古德曼和湯普森指出，阻礙妥協的最重要因素是競選 (campaigning)：這是一種競爭性的零和政治活動。在選舉過程裡，表現出堅持原則、質疑對手態度的候選人往往能獲得選民支持。於是，擊敗對手的欲望伴隨著競選帶來的媒體和金錢的扭曲影響，使得妥協要求的相互尊重變得更困難 (Gutmann & Thompson, 2014: 2-3)。臺灣的同婚立法過程印證了古德曼和湯普森的看法：由於 2018 年底的公投結果顯示多數選民不支持同婚，顧慮即將到來的總統和立委大選，許多立委在政黨協商過程裡不是不願表態，就是堅持原先立場，不願對草案內容做任何讓步。

綜合以上所述，民主多數決和立法的道德妥協觀都奠基於公共理性，以之作為二階機制可合理地對所有人做證成。於是，當運用符合公共理性的討論無法取得共識時，運用這兩種機制所得出的決議（無論是什麼），都將是可合理接受的制度方案。因此，由羅爾斯的公共理性寬廣觀點，再輔以兩種二階機制，將可確立公共理性具備「對爭議議題達成可合理接受的制度方案」這種意義下的完備性。除了同婚爭議，當代社會難以取得共識的死刑存廢、安樂死合法化等爭議，也可以運用公共理性和兩種二階機制來做制度決議。

必須澄清的是，這裡說的「可合理接受」，指的是從人做為「公民」的觀點來看可以接受的制度決議。不可否認地，如果是從自己抱持的全面性學說觀點，那麼經民主多數決或道德妥協所得出的決議，很可能是個人不願接受的。¹⁸ 然而，從公民的觀點，人們瞭解

¹⁸ 傅理曼 (Samuel Freeman) 把「公共理性能否為適用議題提出政治上的解決辦法？」和「人們依據自身的合理全面性學說是否能接受公共理性給出的解決辦法？」這兩個問題區分開來。他認為羅爾斯主要關心的是良序的憲政民主政體如何能是道德上正當且實作上可能的。羅爾斯沒有嘗試宣稱，也不需要宣稱所有人都能在其全面性學說

到，彼此抱持的不同全面性學說對婚姻的本質持不同主張，而婚姻制度適用於所有公民，若要求法律必須依據自己的全面性學說觀點來制訂，將是不合理地對待其他不接受該學說的人。如果要建立公民之間良好的政治關係，為最後的制度決議賦予道德正當性，那麼討論階段提出的理由，以及二階機制都必須能對他人做證成。

此外還必須注意，無論公共理性的寬廣觀點還是兩種二階機制，都屬於規範性的道德理想，預設良好的公民素養和政治制度條件。真實社會並非如此理想的環境，這可能引發對公共理性和兩種機制的疑慮。但誠如布芮克所說，即使生活在非理想的社會環境，不表示應該完全拒絕理想的理論。反而，我們可以把這樣的規範理論當成指引，評估在現行條件下，朝理想的哪個階段努力才能實現正義 (Brake, 2010: 333)。筆者認為，透過適當的制度修訂和更完善的公民教育，我們能趨近理想政治關係和正當法律的目標。

伍、結論

大法官做出釋字第 748 號解釋，為同性伴侶的婚姻自由做出憲法層級的定調，行政院和立法院也趕在兩年時限屆滿前完成立法，但同性婚姻的爭議仍未休止。支持同婚者並不滿意司法院釋字第 748 號解釋施行法，因為法案的名稱和內容沒有使用「同性婚姻」一詞，且在外籍同性伴侶、收養子女等方面未能提供跟異性伴侶相同的權利。另一方面，反對同婚者也不接受這個專法，因為法案內

的基礎上，同意根據公共理性得出的所有政治決定。在許多制度爭議裡，即使經過符合公共理性的討論與決策，仍會有全面性學說的支持者不接受最終決議，但這不會破壞該決議的道德正當性。參見 Freeman (2007: 242-243, 248-249)。

容使用「結婚登記」一詞，形同婚姻，他們也反對允許收養同性伴侶的親生子女。

在自由民主社會裡，公民對婚姻制度抱持分歧的觀點，是正常現象。如果公共理性能消除歧見，促成共識，那麼將得以完全化解爭議。然而，根據本文的分析，在同婚合法化的爭議裡，多個合理的政治正義觀對相關政治價值可能做出不同但合理的排序。並且，僅憑藉政治價值無法對這個制度爭議涉及的背景問題——何謂婚姻？——得出相同結論。羅爾斯的公共理性觀並非消除歧見的萬靈丹，不能確保政治共識。因此，如果從「對爭議議題達成共識」來理解「完備性」，那麼他主張的「公共理性具完備性」便難以成立。

當透過符合公共理性的討論得不出共識時，我們不應該就此拋棄公共理性的理想，改而訴諸全面性學說的觀點。因為這只會增加而不會減少歧見，且將破壞國家與公民之間，以及公民彼此之間的理想政治關係。公共理性觀的重點不在於宣稱它能對爭議得出「唯一合理的答案」，而是要求適用所有人的制度決議必須出自共享的政治價值。在這種精神下，本文指出我們可以從「對爭議議題達成可合理接受的制度方案」，來理解完備性的意涵。在公共理性的基礎上補充民主多數決和立法的道德妥協這兩種公民都能認可的二階機制，將有助於得出具道德正當性且能合理接受的制度決議。特別是道德妥協的心態和實踐，不但對民主政治是必要且可欲的，也是真實社會有可能趨近的理想目標。加入這些二階機制的公共理性觀儘管難以在達成共識的意義下「解決」爭議，但它從規範性理想的層面為當代社會處理同性婚姻，以及其他制度爭議，提供了可欲且可行的方向。

參考文獻

- 司法院大法官 (2017)。〈釋字第 748 號【同性二人婚姻自由案】〉。
取自 <http://cons.judicial.gov.tw/jcc/zh-tw/jep03/show?expno=748>
(Constitutional Court of the Judicial Yuan. [2017]. *Interpretation No. 748 "same-sex marriage case."*)
- 立法院 (2019)。〈司法院釋字第七四八號解釋暨公投第十二案施行法草案〉。取自 https://lis.ly.gov.tw/lygazettec/mtdoc?DN090712:LCEWA01_090712_10437 (Legislative Yuan. [2019]. *The draft law of enforcement act of the J. Y. interpretation No. 748 and 12th case of referendum.*)
- 柯志明 (2016)。《無所謂「同性婚姻」：婚姻的本性與價值》。新北市：橄欖。(Ka, C. M. [2016]. *There is no such thing as "same-sex marriage": The nature and values of marriage.* New Taipei City: Olive Press.)
- 柯志明 (2017)。〈用心譚言：讀司法院大法官釋字第 748 號解釋文〉。
取自 <http://taiwan-christians.blogspot.tw/2017/05/748.html#more>
(Ka, C. M. [2017]. *Sincere advice: Read the J. Y. interpretation No. 748.*)
- 陳宗憶 (2018)。〈憲法第 22 條之詮釋——以司法院釋字第 748 號解釋為例〉，《法令月刊》，69, 4: 84-98。(Chen, T. I. [2018]. *Explanation of article 22 of the constitution-the J. Y. interpretation No. 748 as an example. The Law Monthly*, 69, 4: 84-98.)
- 黃于玲 (2018)。〈同志親職與子女福祉：社會科學知識的挑戰〉，陳美華、王秀雲、黃于玲 (編)，《欲望性公民：同性親密公民權讀本》，頁 357-380。高雄：巨流。(Huang, Y. L. [2018]. *Same-sex parents and the well-being of children: The challenge of social science knowledge.* In M. H. Chen, H. Y. Wang, & Y. L. Huang [Eds.], *Desired citizens: Readings for same-sex intimate citizenship* [pp. 357-380]. Kaohsiung: Chuliu.)
- 張宜君 (2017)。〈同婚之後會怎樣？：國際統計數據分析〉，戴伯芬 (編)，《性別作為動詞：巷仔口社會學 2》，頁 77-84。新北市：大家出版。(Chang, Y. C. [2017]. *What happens after same-sex marriage?: Analysis of international statistics.* In P. F. Tai (Ed.),

- Gender as a verb: Sociology at the street corner 2* [pp. 77-84]. New Taipei City: Common Master Press.)
- Adams, J., & Light, R. (2015). Scientific consensus, the law, and same sex parenting outcomes. *Social Science Research*, 53: 300-310. <https://doi.org/10.1016/j.ssresearch.2015.06.008>
- Beckwith, F. J. (2013). Justificatory liberalism and same-sex marriage. *Ratio Juris*, 26, 4: 487-509. <https://doi.org/10.1111/raju.12023>
- Brake, E. (2010). Minimal marriage: What political liberalism implies for marriage law. *Ethics*, 120, 2: 302-337. <https://doi.org/10.1086/651429>
- Brake, E. (2016). Marriage and domestic partnership. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/marriage>
- de Marneffe, P. (1994). Rawls's idea of public reason. *Pacific Philosophical Quarterly*, 75, 3/4: 232-250. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0114.1994.tb00129.x>
- Finnis, J. (1997). The good of marriage and the morality of sexual relations: Some philosophical and historical observations. *The American Journal of Jurisprudence*, 42, 1: 97-134. <https://doi.org/10.1093/ajj/42.1.97>
- Finnis, J. (2000). Abortion, natural law, and public reason. In R. P. George & C. Wolfe (Eds.), *Natural law and public reason* (pp. 75-105). Washington, DC: Georgetown University Press.
- Freeman, S. (2007). *Justice and the social contract: Essays on Rawlsian political philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Gallagher, M. (2004). What marriage is for: Children need mothers and fathers. In A. Sullivan (Ed. & Intro.), *Same-sex marriage: Pro and con: A reader* (pp. 263-272). New York: Vintage Books.
- George, R. P. (1997). Public reason and political conflict: Abortion and homosexuality. *The Yale Law Journal*, 106, 8: 2475-2504. <https://doi.org/10.2307/797225>
- Girgis, S., Anderson, R. T., & George, R. P. (2012). *What is marriage?: Man and woman: A defense*. New York: Encounter Books.

- Gutmann, A., & Thompson, D. (2014). *The spirit of compromise: Why governing demands it and campaigning undermines it*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Horton, J. (2003). Rawls, public reason and the limits of liberal justification. *Contemporary Political Theory*, 2: 5-23. <https://doi.org/10.1057/palgrave.cpt.9300070>
- Lister, A. (2013). *Public reason and political community*. London: Bloomsbury Academic.
- Macedo, S. (2015). *Just married: Same-sex couples, monogamy & the future of marriage*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Munoz-Dardé, V. (1998). Rawls, justice in the family and justice of the family. *Philosophical Quarterly*, 48, 192: 335-352. <https://doi.org/10.1111/1467-9213.00104>
- National Conference of Catholic Bishops. (2004). National conference of Catholic bishops "Statement on same-sex marriage." In A. Sullivan (Ed. & Intro.), *Same-sex marriage: Pro and con: A reader* (pp. 52-53). New York: Vintage Books.
- Nussbaum, M. C. (2010). *From disgust to humanity: Sexual orientation and constitutional law*. New York: Oxford University Press.
- Quinn, P. L. (1995). Political liberalism and their exclusions of the religious. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, 69, 2: 35-56. <https://doi.org/10.2307/3130495>
- Quong, J. (2011). *Liberalism without perfection*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Quong, J. (2018). Public reason. In E. N. Zalta (Ed.), *The stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved from <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/public-reason/>
- Rawls, J. (1971). *A theory of justice*. Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1996). Introduction to the paperback edition. In J. Rawls, *Political liberalism* (pp. xxxvii-lxii). New York: Columbia University Press.

- Rawls, J. (1999). The idea of public reason revisited. In S. Freeman (Ed.), *John Rawls: Collected papers* (pp. 573-615). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Reidy, D. A. (2000). Rawls's wide view of public reason: Not wide enough. *Res Publica*, 6, 1: 49-72. <https://doi.org/10.1023/A:1009628330727>
- Saletan, W. (2012, June 11). Back in the gay: Does a new study indict gay parenthood or make a case for gay marriage?. *Slate*. Retrieved from <https://slate.com/technology/2012/06/new-family-structures-study-is-gay-parenthood-bad-or-is-gay-marriage-good.html>
- Sandel, M. J. (2009). *Justice: What's the right thing to do?*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Schwartzman, M. (2004). The completeness of public reason. *Politics, Philosophy & Economics*, 3, 2: 191-220. <https://doi.org/10.1177/1470594X04042963>
- Sullivan, A. (1989, August 28). Here comes the groom: A (conservative) case for gay marriage. *The New Republic*. Retrieved from <https://newrepublic.com/article/79054/here-comes-the-groom>
- Sunstein, C. R. (2014). *Conspiracy theories and other dangerous ideas*. New York: Simon & Schuster.
- Wedgwood, R. (1999). The fundamental argument for same-sex marriage. *Journal of Political Philosophy*, 7, 3: 225-242. <https://doi.org/10.1111/1467-9760.00075>
- Williams, A. (2000). The alleged incompleteness of public reason. *Res Publica*, 6, 2: 199-211. <https://doi.org/10.1023/A:1009672525054>
- Wellington, A. A. (1995). Why liberals should support same sex marriage. *Journal of Social Philosophy*, 26, 3: 5-32. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9833.1995.tb00081.x>
- Young, I. M. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

On the Completeness of Public Reason in the Same-Sex Marriage Debate

Tse-Mei Wu

Department of Philosophy, National Taiwan University
E-mail: tsemeiwu@ntu.edu.tw

Abstract

Rawls claimed that public reason is complete; that is, it allows citizens to formulate a reasonable answer to controversial institutions and laws through judgments that appeal to shared political values and reasoning methods. The aim of this paper is to examine the meaning of the completeness of public reason by discussing the dispute over the legalization of same-sex marriage. I will point out that various political conceptions of justice may lead to different, reasonable, orderings of political values. Moreover, the conception of public reason cannot resolve the background question, “What is marriage?” Therefore, the meaning of the completeness of public reason cannot be understood as “achieving consensus” on controversial issues. Public reason is complete in the sense of “achieving an institutional solution that can be reasonably accepted.” To this end, it is necessary to supplement the democratic majority and legislative moral compromise based on ideals of public reason.

Keywords: public reason, completeness, same-sex marriage, John Rawls, moral compromise