

以韓非思想反思審議式 民主的困境與可能*

林育瑾**

收稿日期：2015 年 11 月 18 日

接受日期：2016 年 2 月 5 日

* DOI:10.6164/JNDS.15-2.3。

** 國立臺灣大學國家發展研究所博士生，E-mail: d98341001@ntu.edu.tw。

摘 要

咸認為審議式民主擴大人們參與公共事務的途徑亦彌補代議政治之不足。惟論者皆假設參與審議者是理性包容和尊重他人立場者，卻鮮少提及人性追求私利的實際面及審議如何因應私利可能的以私害公等破壞或利用審議式民主之舉。韓非則直接切入私利並提出相應之論解決以私害公的弊病。本文乃以韓非政治思想中人性逐利之論探討審議式民主之理想化假設，並引韓非思想反思審議式民主，期望為審議式民主排除困境，並為其實踐提出可能。

關鍵詞：利益、人性、審議、嚴刑峻罰、權威

壹、引言

審議式民主（deliberative democracy）爲人所熱議。論者多將審議式民主的前提與目標設定爲理性共識（rational consensus）或公共理性（public reason），同時認爲審議參與者皆能以尊重彼此差異、放下己身立場的理想狀態進行辯論並達成理性共識。然而，利益相符或同性質的利益無需也不會在審議過程中辯論以取得共識，會需要藉由審議辯論以達成決議，必是參與者間出現利益衝突才需要透過審議過程予以解決。本文並非否定自律的價值，而是認爲假設審議參與者會自發地放下己身立場並以上述理想狀態來解決利益衝突實過於理想，對人性自私自利的現實避而不談，亦爲審議式民主在實踐上之困境。畢竟，審議的目的不在審議本身而在審議最後所期望達成的公平正義與利益均衡，因此要實踐審議式民主便需面對導致審議式民主無法達成公平正義與利益均衡的癥結。本文認爲最關鍵者即人性自私自利的問題，只有切實的面對人們自私自利之病症，才能對症下藥地去思考如何達成審議式民主所期望達成的目標。探討審議式民主的西方思想理論，無論是支持或批判可謂不勝枚舉，惟其所持之觀點皆以西方民主思潮爲切入點，對如何因應人性自私自利的弊端和如何解決因利益衍生的糾紛則鮮有著墨。審議式民主同代議民主般在東亞文明圈蔚爲風潮，本文乃嘗試以中國政治思想析論審議式民主，讓東西方思潮共同促成審議式民主的更加周延。本文認爲，主張人性會自主的克私爲公之假設是審議式民主最需補強之處，故而選擇中國政治思想中析論利益最透徹的法家韓非，以韓非思想因應人性逐利的主張爲基礎立論，補審議式民主之不足，非欲以韓非思想替代審議式民主，而在期望以東亞文明的觀點提供審議式民主排除困境和得以實踐的可能。

貳、審議式民主及其假設

一、理想化的理性共識

以自利為取向的多元論(pluralism)以及公共選擇論(public choice theory)可謂 20 世紀西方自由民主社會中公共治理的主流思想(許立一, 2011: 40)。審議式民主則可謂實踐此自利治理的代表性立論。Gutmann 和 Thompson 認為審議式民主的核心觀念是「當公民或是他們的代表對他者的意見在道德上不同時, 他們應持續地理性討論, 以達到雙方皆可接受的決定。因此, 審議式民主提倡理性討論及相互尊重, 即使最後的結果並未達到共識」(Gutmann and Thompson, 1996: 95; 彭如婉, 2005: 69-70), 亦認為審議式民主為各種形式的決策提供了實踐上的機會, 包括團體間的協商和層峰的祕密運作, 只要這些決策於運作時能證成在某些要點上符合審議程序。Gutmann 和 Thompson 進一步表示, 審議式民主首要也是最重要的特性, 便是「理性提供」(reason-giving)的要求(Gutmann and Thompson, 2004: 3)。James Bohman 認為審議式民主無論呈現何種形式, 都指向「公共理性」, 而公共理性的意涵乃「每個人可以接受」(everyone could accept)或至少「不為合理地拒絕」(not reasonably reject)(Bohman, 1998: 401-402)。Tamara Witschge 則認為民主的審議需具備理想的程序(ideal procedure), 意指受決策影響的個人須有平等參與審議的機會, 並以平等的方式參與決策制定與議程決定, 且能自由及公開的交換資訊與意見, 以對他人意見能有足夠的理解(Witschge, 2004: 116)。Joshua Cohen 認為審議式民主不僅提倡理性討論公共事務的政治文化, 更將理性討論的理想制度化, 且認為公民必須是自由、平等、講理且同意多數決的(彭如婉, 2005: 71)。彭如婉討論 Habermas 對審議之主張時指出: 「民主的程序乃制度化的論述與協商的過程, 藉由各種形式的溝通使

依循程序所達成的結果都是合理的」(彭如婉, 2005: 72), 亦以江宜樺(2001: 249)、Cohen、Elseter 等學者之述指出:「審議式民主的學者們幾乎都主張某種形式的公共審議、要求政府必須設置特定審議機構, 並假設人人均自由平等, 並在公開、理性、追求共善、保障個人言論自由的理念下, 讓所有成員都能充分表達意見來溝通和說服彼此, 成為大家能共同接受的共識或決議」(彭如婉, 2005: 74)。Mendelberg 和 Oleske 則列出公共審議必須具備八個結構性要件: (1) 公然與公開的會議; (2) 公民集體的表現與決定, 而非僅是以個人為考量; (3) 所有公民皆有平等的參與機會; (4) 決定是來自於辯論、而非強制權力; (5) 公民具有充分且正確的資訊; (6) 所有的選擇皆須受到尊重; (7) 審議是一個藉由其他制度, 不間斷進行的過程; (8) 辯論是基於公眾全體的原則與對公共利益的訴求、而非自利的獨占 (Mendelberg and Oleske, 2000)。

故審議式民主之概念乃延伸自參與式民主 (participatory democracy), 更可被視為是自由主義和民主的實踐, 認為透過適當的審議程序和同意形式的達成, 便能兼得理性的滿足 (自由權利的防衛) 與民主正當性 (人民主權) (Habermas, 1998)。劉正山認為 Habermas 之述顯示出審議式民主主張政治與憲法的目標在於提供審議的環境與條件, 且除了提供審議的環境與條件之外, 對 Benjamin Barber 和 Habermas 來說, 審議式民主是三個民主類別¹裡的「中道」, 在中道民主型態中的人民將會既願意參與, 也能保有形塑共識所需要的理性和包容。是以, 審議式民主的內涵包括了參與和審議, 它除了鼓勵參與之外還要鼓勵民眾透過真誠和理性審辯的過程來達到對公共福祉分

¹ 此三個民主類別之一即所述之審議式民主, 另二者為: 自由主義民主 (liberalism), 認為政治是不同利益的衝突; 共和主義民主 (republicanism), 認為政治的目的在於透過正式的結構和法律來型塑社會共識 (劉正山, 2009: 112)。

配的共識。同時，審議式民主亦主張每位公民都有平等參與審議的機會且能公開的主張和追求自身利益（劉正山，2009：112-113）。陳朝政和曾志隆引 Chantal Mouffe 之述認為，審議式民主意指民主政體的政治決定應由自由且平等的公民藉由審議的過程來完成（陳朝政、曾志隆，2012：85）。又羅晉強調審議式民主擴大促進公眾參與和提倡決策過程與政策的規劃與選擇的特色，而這樣的特色應朝向允許公民得以慎重的考慮議題、權衡選擇與表達其對政策偏好之判斷（羅晉，2004：106）。審議式民主亦被認為是一項政治性探詢（political inquiry）² 或「探詢公民」（civic discovery）的過程（林子倫、陳亮宇，2009：19-20），除了強調公民對公共事務的參與外，也強調參與者皆能追求可代表公共利益集合的整體狀態，並設身處地思索彼此意見，以期能在達成理性共識的情況下制定與推動公共政策。

二、利益衝突如何達成理性共識

「人類社會是由追求利益所塑造而成的」，這項主張古今中外皆然。韓非曰：「利之所在民歸之」《韓非子·外儲說左上》、又曰：「好利惡害，夫人之所有也…喜利畏罪，人莫不然」《韓非子·難二》。西方，Bernard Mandeville 認為社會的繁榮進步皆是順應人的利己本性所促成，其表示：「我們稱為現世之罪惡的東西，無論是道德上的罪惡或大自然中的罪惡，才是使人類成為社會性生靈的根本原則，…一旦惡德不復存在，社會即使不即刻瓦解，亦會殘敗不堪」。Mandeville 認為公共利益的達成是因為眾多的個人追求其私人利益的集合，他說：「人的一切欲望越是被擴大，人們就越必須組成大型的、數量繁多的社會」

² Centre for Deliberative Democracy & Global Governance (2012). What is deliberative democracy? <https://deldem.weblogs.anu.edu.au/2012/02/15/what-is-deliberative-democracy/>. This entry was posted in Deliberative Democracy Definition and tagged Deliberative democracy.

(Mandeville, 1970:349-370)。利益，無論是公利（public interest）與私利（private interest）、公利與公利、私利與私利³…利益之間的衝突與調和，一直是人類發展中極為重要的爭辯議題，人類間的互動就是建立在利益往來和利益調和之上，所相異的僅在於私利之間、公利之間或公私利之間孰多孰寡而已。故而古今中外對「以私害公」、「以公害私」或「以私害私」的行為都不予苟同，法律的存在很大一部份便在防範或制裁任何人或群體侵害公利以遂行私利，也在避免任何人或群體利用公利侵害私利，同樣的也因應私利之間的相互侵害。古今中外，幾乎各種思想理論以及透過這些思想理論所設計出來的制度都在解決利益問題，從君權至上、契約論到各種投票制度等，追根究底都在解決利益分配的問題，而利益分配的源頭就是人人都在逐利，所以才要利益分配。易言之，只要人類持續群居狀態，人們逐利和競利就無法避免，畢竟利益攸關個人或群體的生命、財產和尊嚴，因此有史以來人們就不斷在建構不同的理論或設計和修改不同的制度，來因應千百年來相同的逐利問題。審議式民主的出現，乃在將人們追求自身利益的本性，建立出一個正式的平台與場域，所側重者即如同古希臘城邦政治生活中有效參與公共事務過程之型態來擴充人們的公共生活，因此審議式民主為人們所熱議，認為透過審議的過程可以達成理性共識，以更好的解決人們利益衝突的問題。但審議式民主並沒有告訴我們在審議過程中，人們的價值與利害衝突要如何解決？其理想化的假設要如何保證？對此，審議式民主並無明確立論，而多以期待或假設審議參與者會以理性、尊重彼此差異、放下己身立場…等理想狀態來推動審議。然而，人類歷史上，利益衝突顛覆理性共識之實例不勝枚舉。故利益衝突與解決似乎成為審議式民主不得不面對的議題。

³ 個人 A 相較於個人 B 之利謂之個 A 之私利；公眾之利相較於個 A 或個人 B 之利謂之公利；公 A 之利相較於公眾 B 之利則為公眾 A 之私利。

Lincoln Dahlberg 因此提出一個思考點，當諸如反公眾概念（counter-publics concept）帶著激進或不著邊際的言論於公共領域出現時，則公共領域就不能僅視為單一的審議空間，而為一多元複雜的領域，則因審議而聚集呈現出的「公共領域」，是否只是為了特定議題而聚集的「公共」，而非真正的人民大眾之公共（Mandeville, 2007: 48, 60）？Gutmann 和 Thompson 雖不斷強調，公民及其代表在經濟和道德上的分歧上合作並找到共同點，有助於促進相互尊重的價值，並認為此乃審議式民主理論的核心，但也指出這項合作與尋求共善（common good）的前提是政策沒有產生分歧（Gutmann and Thompson, 2004: 7），仍無法擺脫政策核心利益的對立帶來的衝突。

參、審議式民主的困境

一、自私自利的人性

利益，往往牽涉到生存問題，韓非曰：「安利者就之，危害者去之，此人情也」《韓非子·姦劫弑臣》。是以，要人類放棄利益而改採理性溝通、相互妥協與理解的理想狀態是要求人們背離人情而難以落實，故人類面對利益問題便只有在程度上進行管制或約束。韓非的導師荀子認為禮的產生就是為了克制欲望導致的亂，其言：「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴」《荀子·性惡》，又曰：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求」《荀子·禮論》。若將上述荀子所言之「禮義」替換為「審議式民主」的概念，則「人們惡其亂也，制審議以分之…」是可成立無疑，然即使如此，人性對利

益認知上的迥異，仍會出現諸多審議難以因應的困境。因為人性自私自利，我們就很難斷定參與審議的成員在審議過程中的主張是真正爲了公平正義或公共利益而提出，還是假公平正義或公共利益之名，行偷渡私人利益之實。尤其，韓非認爲人們遇事時皆以「計算之心」計算利弊得失，一但利大於害便會選擇做與不做。韓非直言：「夫姦必知則備，必誅則止；不知則肆，不誅則行。夫陳輕貨於幽隱，雖曾、史可疑也；懸百金於市，雖大盜不取也。不知則曾、史可疑於幽隱，必知則大盜不取懸金於市」《韓非子·六反》，亦表示：「人竊金不止。夫罪莫重辜磔於市，猶不止者，不必得也」《韓非子·內儲說上》，再曰：「醫善吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，利所加也。故與人成輿則欲人之富貴，匠人成棺則欲人之夭死也，非與人仁而匠人賊也，人不貴則輿不售，人不死則棺不買，情非憎人也，利在人之死也」《韓非子·備內》、又曰：「臣盡死力以與君市，君垂爵祿以與臣市。君臣之際，非父子之親也，計數之所以也」《韓非子·難一》。是以，懷著上述各自盤算的審議參與者，其冠冕堂皇、正義凜然的參與審議，卻可能是將私人利益偽裝成公共利益或裹上一層公平正義的包裝以謀私利或侵害他人，這樣的行爲可能在審議過程中被通過而不被發現，則整個審議的過程和決議的正當性便堪慮。

再者，擁有共同特質或共同利益的群體，也會因為個別利益的落差，使群體彼此懷疑或分裂。韓非舉父母與子女間因奉養問題而決裂爲例，曰：「人爲嬰兒也，父母養之簡，子長而怨。子盛壯成人，其供養薄，父母怒而誚之。子、父，至親也，而或譙、或怨者，皆挾相爲而不周於爲己也」《韓非子·外儲說左上》。甚至父母對於嬰兒，即便俱出己身之懷妊，但基於「慮其後便、計之長利」之故，竟然「產男相賀，產女殺之」《韓非子·六反》。韓非之例頗令人難堪，因為即便是親情也不敵利益，如此則難以確保審議參與者在審議過程中，個人或群體本身對利益的認知是否一致，亦極有可能在審議過程中，出現

利益分裂、前後不一或參與者內鬨等現象。此外，審議式民主也難以解決「情感」影響利益判斷的問題。韓非舉夫妻之間因為妻子猜忌丈夫富裕了便要納妾而不願丈夫太富為例，曰：「衛人有夫妻禱者，而祝曰：使我無故，得百束布。其夫曰：何少也？對曰：益是，子將以買妾」《韓非子·內儲說下》；或因美色問題而使夫妻情感疏離，曰：「丈夫年五十好色未解，婦人年三十美色衰矣。以衰美之婦人事好色之丈夫，則身死見疏賤…」《韓非子·備內》。又兄弟鬩牆時有所聞，故韓非認為：「以妻之近與子之親而猶不可信，則其餘無可信者矣」《韓非子·備內》。易言之，對於審議所欲達成的公共利益，參與者便有可能因為情感的悅與不悅而肯定或否定該利益，例如原本應該「對事不對人」的審議過程卻因為情感的喜惡而變成「對人不對事」，則理性溝通湮沒在意氣之爭裏，公共利益更會因為私人情感的衝突或偏袒而蒙受損害。更甚者，除了自私自利、相互算計外，人們對利益的判斷或需求會隨著時空不同而改變，韓非舉例：「夫山居谷汲者，腰臘相遺以水；澤居苦水者，買傭決竇。故饑歲之春，幼弟不饑；穰歲之秋，疏客必食；非疏骨肉愛過客也，多少之實異也。是以古之易財，非仁也，財多也；今之爭奪，非鄙也，財寡也」《韓非子·五蠹》。水患之地，水是「害」；乾旱之處，水是「利」。如此，水到底是利還是害？近年，澳洲便有兩起同樣苦於水資源如何處理而舉行審議的案例，林子倫與陳亮宇指出，舉行在昆士蘭東南方的小城鎮 Toowoomba 的審議會，地方政府雖舉行開放性對話，但審議在官僚與知識菁英權力宰制下導致參與不平等的結構性問題而失敗；舉行在新南威爾斯的 Illawarra 地區，則是政府、學者專家和民眾間呈現持續的三角互動，最終設置了淨水廠解決了淨水與環保的問題。林子倫與陳亮宇乃藉澳洲此二例認為「採行審議式政策分析的個案」比起「未採行審議式政策分析的個案」有較令人滿意的結果（林子倫、陳亮宇，2009：30-32）。惟，此二例雖然皆舉行了審議，卻一成一敗，則成敗的關鍵便不在是否舉行

審議而在私利私欲的收放（權力宰制與三角共識）。此外，更屬切身利益的爭議一對富人課重稅，到底是「財富均分」還是「劫富濟貧」？又財富均分和劫富濟貧到底符不符合公平正義？又落實死刑，到底是「伸張正義」還是「侵害人權」？倘若將死刑視為伸張正義，那到底是「一槍斃命」的死刑，正義便足以伸張？還是「千刀萬剮」的死刑，正義才能伸張？不同的受害者或家屬就各有其堅持。

從二千多年前韓非對人性自利的論述及當代澳洲飲用水審議案例⁴ 反思審議式民主，我們可以確認的是，人類要透過理性溝通來達到彼此讓利或包容不同利益，確實只能在利益的程度上周旋，一旦利益牽涉到核心價值，如信仰、人生觀、生命與尊嚴等，此時的溝通就很難純粹以理性來操作。況且，利益何時是利益、何時不是利益，也難有一個公允的判斷標準，如同韓非所述之「遺水苦水」和「饑食疏食」之例，不同的時空環境下，個人對利益的判斷就會出現差異，今日的利益未必明日還是利益、今日不是利益明日可能就是利益，由此則本次或前次的審議決議何者可茲信賴？審議參與者甚至是有利害關係之民眾便易生困惑。又人類囿於情感的驅使，就難以免除為支持而支持、為反對而反對的理盲濫情之舉。至於假公濟私、以私害公、以公害私、以私害私…等現象，更難以單憑審議便得以克服。一旦審議的是國家重大建設或外交政策，本次決議推翻上次決議，所將耗去的成本與傷害往往難以估計與承擔。則審議會達成的共識與結論和審議過程中耗去的有形無形成本，又該如何衡量與取捨？恐將引起另一番爭議。

二、複雜的政府、人民與利益

談民主，往往思維會落在「人民向政府爭取權利」之上，易言之，

⁴ 澳洲此二則飲用水之審議案例，請參閱林子倫、陳亮宇（2009）。〈重返民主的政策科學——柏審議式政策分析概念意涵與途徑之探討〉，《臺灣民主季刊》6(4): 30-32。

政府與人民被認為是兩個對立的個體，而政府屬於「加害者」或「壓抑者」的角色，人民則處於「被害者」或「被壓抑者」的處境。因此審議式民主認為它們擴大了人民參與公共事務的途徑，並且在政府政策的決定過程中納入了更多的利益團體，故可避免政府主導人民利益。又許多公共論壇多在政府主導下進行（劉正山，2009：110），由此，則審議式民主可視為政府與人民之間在利益上的抗衡。然而，時代演變至今，現今的政府與人民不再是二分概念，即政府為一個單一 A、人民為一個單一 B。政府和人民間的利益往來更不能單純視為 A 與 B 的互動。就人民而言，人民 B 相當多元、迥異與紛雜，根據不同的質性、利益而有 B1、B2、B3...Bn 之別，如支持 K 黨和支持 D 黨的不同選民、保障黑人權利和白人至上的相異團體、支持死刑與主張廢死的社團、台灣獨立與兩岸統一…。每一種 B 都代表著一種意見主張和利益，並且每一種 B 又可再因程度而細分，則所謂的人民實際上包含著各種利益而相當複雜，因此絕不能將各種性質的 B 一概視為一個整體 B，而操「人民」一詞以概全；政府 A，也並非一個相對於人民 B 的單元，政府 A 是各類人民團體 B1、B2、B3...Bn 的延伸。中央政府的組成亦然，而世界上各型聯合內閣更是此種現象的例證。在政權定期選舉下，不同性質的 B 輪替成為政府 A，而主要著力點便在於實踐其自身的利益或主張，伴隨的則是真正政府所應為之事。審議的對象往往就是政府政策，期望透過大眾參與來影響政府政策決定過程。政府政策便直接與間接的影響人民利益。

此處便帶出一個問題，何謂「全民利益」？此問題乍看之下很有正當性也很好解釋，但深究之，連人民自己也難以解釋清楚，即如同韓非所言遺水苦水、饑食疏食之況。在各種利益糾葛下，同樣的依法判決，就有不同的人民對其提出「司法正義」跟「司法不公」的主張，官員在行政上滿足或未滿足某些人的利益，則「圖利」或「瀆職」的批判就很容易讓官員遭到指責甚至是身陷囹圄。這些僵局要如何透過

審議來解決？是以，審議式民主依賴其所假設的理性溝通、包容妥協和彼此尊重等理想做為溝通的前提而著重於理性共識的可能，卻從而忽略人類從茹毛飲血到綾羅綢緞，再到網絡科技飛騰的進步文明都擺脫不掉的問題——爭權奪利！易言之，審議的本質是利益，審議會議也就是利益競賽的場域，審議過程乃期望政策能盡可能滿足各方利益，理想化的目標有二：其一、理性共識、包容妥協和尊重他人利益和立場；其二、透過理性、尊重他人立場的審議參與者，以理想化的互動方式進行理性溝通與包容妥協，以期達成理想狀態的各方都能接受的最好的決議——全民利益。審議式民主將逐利問題置諸於理想化的假設，認為利益不同的人民會不斷地理性討論，直到達成一個各方都能接受的審議決定。然而，即便是政府也是持不同利益的人民團體透過競選而組成，並且不同利益團體或政黨所主政的政府對於同一種利益或同一種審議決議就未必會採取一致的立場。因此政府的公信力、審議會議本身的召開、參與成員的邀集、議程的設定、決議的商定、爭議的仲裁…都會因為人民利益的複雜與糾葛而使得整個審議過程在理性、開放、尊重的華麗外表下流於各自表述、各自盤算的窘況，更遑論審議的決議是否能被徹底執行？又徹底執行審議決議的措施是否符合民主，且是在真正尊重人民意願下徹底執行？皆有待商榷。再者，審議決議是否放諸四海而皆準？倘中央政府與地方政府或不同的地方政府因意識形態或利益相異而擱置、否定或抵抗審議決議，則審議便易遭架空而淪為一只空殼供一組組人馬登場秀演作戲而已矣。

三、對審議式民主的質疑

審議式民主是否能真正實踐民主的理想或至少補民主之缺失，仍須回歸審議式民主的限制，本文提出幾個思考方向：

其一、技術問題。如：(1) 哪些議題應納入審議議程或排除？這將主導審議的進行方向與決議。(2) 公民要如何參與？成本昂貴、地理阻

礙和資訊傳遞困難等因素將限制參與者之參與能力和意願。又受限於上述限制之公民，要如何彌補其損失？(3)在擴大民主和權益之保障下，不願、無暇或無能參與審議的公民要如何使其意見在審議中呈現？(4)審議會或論壇在哪裡舉行及由誰主持？中央政府、地方政府還是民間團體？(5)要如何避免弊端？例如倘透過網路技術解決地理與花費等問題，但駭客、寫手、分身⁵...等技術弊端要如何排除？

其二、正當性問題。(1)由誰來發起審議才具正當性？B1 或 B2 的人民團體發起的審議要如何不被 B3、B4 或 Bn 的人民團體反對？欲爭取政權的 B5 團體也有可能因意識形態或利益的考量而不配合或反對由 B6 團體主政的政府發起的審議。(2)多少公民參與才有「量」的正當性？這也是 Rousseau 全意志 (general will) 的困境，亦即，要參與到多少人才稱得上全意志？則審議要有多少參與者才謂人數足矣？(3)哪些身分的公民參與，審議才有「質」的正當性？在審議專業議題上，「當然參與者」是否要被保障？進一步說，要保障哪些專業參與者？例如，房市未來是看漲還是走跌，都更專家就有意見相左之論；國家經濟路線採 Hayek 還是 Keynes 之論才能向上發展？經濟學者便僵持不下；又專家與學者群裡，誰要納入誰要排除？恐怕也很難面面俱到。(4)審議決議由誰來拍板定案？(5)反對和抵抗審議決議該不該受罰？

其三、「理性共識」如何保證？Mouffe 批判審議式民主的一項理由即認為「政治」絕非自由主義者所追求的理性與共識，而是主導權的爭奪。更認為追求理性共識的審議式民主完全不理解「政治」的本質 (Mouffe, 1996a: 24, 1993: 140, 轉引自陳朝政、曾志隆，2012)。Gutmann 和 Thompson 認為：「當民主公民們對公共政策有著道德上的歧見時，他們該怎麼辦呢？他們應該彼此相互議論，或能夠尋求道德

⁵ 「分身」係網路辭彙，意即一個人擁有許多網路帳號，並透過所持有之網路帳號針對網路上某項議題分別提出言論或主張，營造出該主張是獲得多數人支持的假象。

共識，若不能則保持互相尊重」(Gutmann and Thompson, 1996: 346；陳朝政、曾志隆，2012：108)。陳朝政與曾志隆由此認為審議式民主並未強調理性共識，所以沒有壓抑多元不同意見的問題，亦舉林國明等人所言之「公民共識會議雖然名為『共識』會議，並不代表公民小組在會議中必須就每個問題達成共識，我們知道公民共識會議處理的是具有爭議性的議題，而過份的追求共識，反而掩蓋了問題的爭議性。因此，若經充分討論後仍無法達成共識，可將各方意見與理由記錄下來…」(林國明等，2005：42)，以此認為審議式民主並未強求理性共識(陳朝政、曾志隆，2012：108)。然而，倘若審議式民主不強調理性共識，則一旦共識出現歧異或利益衝突無法弭平，此時的包容、妥協與思考他人立場之理想不也需要理性思考才能存在？只是，審議式民主中的包容、妥協與思考他人立場之理想又如何化解歧異和利益衝突呢？尤其當這些利益衝突觸及信仰、文化和生存等核心價值時該如何因應呢？審議式民主論者雖致力於讓公民對公共事務的參與提升到可操作的層次，如 James Fishkin 引雅典「公民陪審團」(citizen's juries)的制度發展出「審議式民意調查」(deliberative opinion polls)之設計，企圖解決在大規模國家中兼顧民主與審議的兩難，以落實審議式民主之理念(Fishkin, 1991: 25；彭如婉，2005：75)、羅晉主張透過科技與資訊的方式解決地理和成本上的限制(羅晉，2004)。但 Fishkin 之設計主要在透過民意調查納入更多或更周延的民意，羅晉以科技解決若干審議式民主之技術問題，兩者皆不脫「人皆會理性」之假設。劉正山整理出目前歐美文獻對審議式民主之質疑，歸納為四點：

第一項質疑：審議民主是否真能取代代議民主？意即審議民主和代議民主之內涵如何界定？並且學者在討論審議民主的實踐時亦出現分歧的觀點，其一認為審議民主應該在審議的過程中達到對不同意見和立場兼容並包、面面俱到的理想，才能提昇政策品質。其二則認為應強調透過公民教育才能實踐審議民主，並與他人透過公民社會德

行，如溝通、傾聽、容忍、講理等共同創造「公共領域」的理想（Fishkin, 2009: 113-114）。

第二項質疑：誰來審議或誰來參與審議？審議民主的理想是把所有人帶進公共審議的場域，但在現實中無可避免會出現某些人或團體發言的力道或價值多於另一些人的情形，也會有選擇沉默的參與者。因此，種種人爲的安排也不容易排除影響力較大的參與者對審議過程的影響（Fishkin, 2009: 114）。

第三項質疑：審議什麼？被審議的議題是否要受限？有論者主張審議的標的應該是法律和政策；但也有論者主張，審議民主可以不預設審議的主題，所以從審議的規則、規範性與道德性的議題，乃至什麼是公共財（common goods）都可以拿出來審議（Fishkin, 2009: 114）。這意味著一切的價值、道德、規範、法制…都可以成爲被審議的議題，則哪些議題可以成爲議題就很難達成共識。

第四項質疑：審議的場域（arena）到底有多大？審議的場域是否要普及化？有學者主張將審議民主聚焦在政黨、國會、法院裡審議，因爲這些場合的審議行爲具有實質影響政策制定的效果。但 Habermas 主張把審議的範圍推得更大，審議的場域愈廣愈好，最好包括了人民生活的所有場域，像是工作場所、家庭等（Fishkin, 2009: 114-115）。

由是，誠如彭如婉所述，不同學者對審議民主的論點並不一致。Jon Elster 便認爲審議民主論者共同的交集，僅在於「審議」和「民主」而已（彭婉如，2005：69）。然而，從彭如婉整理出諸多學者對審議民主的基本假設，⁶ 皆未見如韓非般直接對赤裸的人性提出因應之道，而多將審議式民主之前提和假設，設定在理想化的理性容包容與無私。將上述對審議式民主的反思推至現代社會實況，尤其是台灣，皆

⁶ 請參閱彭如婉（2005）。《論「公民科」的學科理論基礎：重返政治》。台北：政治大學政治學系，博士論文。

可舉出諸多實例印證之。如果政府政策可以被反對黨以「抵抗權」抗衡之，則審議式民主的過程和決議又如何保證能被實踐而不遭抵制？交通建設與環境保護、經濟發展與農田永續、死刑存廢、兩岸經貿開放或限制，甚至更敏感的統獨路線，這些直指核心的關鍵議題又如何透過審議予以解決？又審議會倘在最終以公民投票的方式解決，無論是 plebiscite 或 referendum，豈無制度上疊床架屋之虞？再者，官商間的利益牽扯、政客間的利益分贓，從中央到地方無所不在的關說、假公濟私…等人心自私自利的劣行，在在都迫使著審議式民主的意義僅存在於不斷著墨於包容、理性和尊重的理想，而難以突破之。因此本文以為，直截地面對人性的自私自利、審視民主解構權威和寬鬆管制之不可挑戰之框架，以反思對審議參與者過於理想化的假設，實可作為有效實踐審議式民主的思考途徑。本文絕非否定理性共識、包容妥協、道德自律和尊重他人立場之價值，而是希望更建設性且進一步的探討實踐審議民主的可能，和避免審議的理性假設遭致利用，故而直接談及審議式民主困境之癥結。換句話說，如果不將人性自私自利的鎖鏈從審議民主身上除去，則理性共識、包容妥協和尊重他人立場之理想又如何能獲得解放和實踐？

肆、審議式民主的可能

一、放棄對審議參與者的幻想

在自由主義的推波助瀾下，利益競逐可謂蓬勃發展，自由民主發展至今，其最大的爭點不再是人民有沒有權利的問題，而是權利與權利衝突的問題，例如狗仔以「大眾有知的權利」為由偷拍名人隱私提供給大眾，但名人有維護隱私的權利，兩者間便激發許多衝突；又或者是 A 人民的利益和 B 人民的利益相衝突的問題；又或者是 A 團體

主政的 A 政府其施政路線與在野的 B、C、D…團體相衝突的問題…。當每個人都主張自己的利益和權利，衝突必然層出不窮，即如墨子所述之「一人一義，二人二義，十人十義。其人茲眾，其所謂義者亦茲眾。是以人是其義，以非人之義，故交相非也」《墨子·尚同》。墨子之述除了突顯出審議式民主容易陷入審議參與者一人一把號各吹各的調的窘況外，亦能反應出審議式民主的一個困境，即每個人都可以針對議題發表言論無誤，但發表言論很容易，發表出有建設性或專業性的言論就未必人人皆可為之，例如稅制、醫療、核能、科技，或單純一項經貿政策是否有益於全民？本身不具專業知識的審議參與者就很有可能無法切中要點地析論審議議題而淪為空談妄語，遑論在細微末節處爭的不可開交。更有可能因為意識形態而主導了審議的過程和審議參與者的判斷，則審議參與者甚至更廣大的人民在面對專業和複雜的議題時便難以判斷孰是孰非，或何者才是真正符合全民利益？甚至人民有時候根本不清楚何謂全民利益、何謂公共利益？最終只好將議論的責任與權力交給代議士代為執行，如此則審議式民主相較於現代議政治豈不成了疊床架屋的主張？人們更會因為自私自利的本性，使得整個審議式民主難以避免地成為一個空有理想的平台，在平台上演著的卻是假公濟私、各懷鬼胎、各自盤算和朝三暮四等逐利的鬧劇，而原本理性溝通、彼此尊重讓利等理想狀態將無法招架人們複雜利益的滲透與破壞。

儒家，孔孟亦明瞭人們逐利的本性，但在處理利益問題的方式上主張道德約束而迥異於法家，如孔子曰：「君子喻於義，小人喻於利。」《論語·里仁》、孟子言：「王何必曰利？亦有仁義而已矣」《孟子·梁惠王上》。孔孟在面對國家與社會因為人們爭權奪利的紛擾，採取的方式乃期望人們做自我內心上的道德制裁，以孝悌倫理強化羞恥心將個人與家庭、家族和宗族連成一氣、休戚與共，使人們一切行為有親情上之顧慮而愛惜自身羽毛，不敢作亂。但韓非認為孔孟的方式太緩慢，

曰：「以寬緩之政治急世之民，猶無轡策而御悍馬，此不知之患也」《韓非子·五蠹》。韓非更進一步說明何以寬緩、理想型的方式無法控制自私自利破壞公共利益，其言：「明主之治國也眾其守、而重其罪，使民以法禁而不以廉止。母之愛子也倍父，父令之行於子者十母；吏之於民無愛，令之行於民也萬父。母積愛而令窮，吏用威嚴而民聽從，嚴愛之策亦可決矣。且父母之所以求於子也，動作則欲其安利也，行身則欲其遠罪也；君上之於民也，有難則用其死，安平則盡其力。親以厚愛關子於安利而不聽，君以無愛利求民之死力而令行。明主知之，故不養恩愛之心而增威嚴之勢。故母厚愛處，子多敗，推愛也；父薄愛教笞，子多善，用嚴也」《韓非子·六反》。由此，便可反思審議式民主強調理性溝通的假設是否有韓非所述之「以仁義愛惠治國猶無轡策而御悍馬」之虞？西方，Joseph A. Schumpeter 也認為共善的觀念是虛幻的，讓全民同意或透過理性討論所同意的共同幸福並不存在，因為人民有相異的需求和價值，因此相異的個人與團體對共善的內容與意義也會有相異的理解。並且即使有共同目的，在實現的方式上也會出現歧異」。此外，Schumpeter 亦如韓非遺水苦水、饑食疏食之例的指出，即使有共善的存在，人們面對每項問題也未必會持相同之論（Schumpeter, 1976: 250-253）。Habermas 認為審議必然保證有理性的結果，因為參與者皆理解到理想對話（ideal discourse）的條件乃審議愈公平公正則程序就愈開放且愈少的參與者會被裹脅，參與者亦同時準備好被更佳的論述引導，最終，近乎最符合全體的利益會被各方接受。但 Mouffe 則認為 Habermas 及其論者輕忽了實踐與經驗上的限制，Mouffe 指出，「我們永遠不可能完全撇開我們所擁有的特定利益來遷就普遍理性」，並認為此即 Habermas 的理想語境被評為「管控的想像」（regulative idea）之因（Mouffe, 2000: 88），此舉如同韓非「非假於忠信無以不禁」《韓非子·南面》之述，透露出對忠信等仁義道德被利用的憂慮。澳洲昆士蘭 Toowoomba 的審議案例亦反駁了 Habermas 理想

化的假設。

是以，本文認為，莫再幻想審議參與者皆能理性溝通、尊重彼此立場和相互讓利，亦皆為公平正義、不假公濟私和口蜜腹劍，且是真心想為了公共利益而審議的高道德者。畢竟，審議式民主乃一理念、審議是一項操作，其中真正實際且具體的即「審議參與者」和「審議的議題」，也就是「人」和「利益」。既然為人，必有七情六欲、喜怒哀樂、趨利避害和自私自利的本性，更有對專業議題的無知和受到意識形態及情感控制的弱項；碰到利益，又是由自私自利和趨利避害的人來審議，審議必然難以理性、公正和相互包容。倘因不願面對自私自利的人性而將審議式民主裹上一層理想化的外衣，再不斷討論這層外衣的必要與美好，或不斷假設透過理想化的外衣就能讓審議參與者理性、公平的實踐審議式民主，都將使審議式民主猶如空中樓閣般不切實際，而審議式民主依然受到人性自私自利的束縛而無法落實。此等困境倘避而不談或持續美化之，都只會讓審議式民主的理想離我們越來越遠。也只有正視人類自私自利的本性、放棄審議參與者會自發地理性和包容的假設，才能讓審議式民主的價值獲得實踐的可能。

二、抑制私利才能維護公利

韓非曰：「安利者就之，危害者去之，此人情也」《韓非子·姦劫弑臣》。可見人們不僅自私自利、相互算計，且對是非對錯的判斷往往根據自己的利害而定，因此即使心裡面很清楚知道某一種選擇對國家和公眾是好的，但還是會選擇對自己有利或比較無害的選項。此處便帶出一個問題，即韓非重功利無庸置疑，但既然重視功利為何要反對人民追求利益？原因在於，韓非強調的是長遠的、整體的利，而非短近的、個別的利。韓非認為，人雖然自私自利且有計算之心，卻都是短視近利且無法分辨出什麼是真正的利、什麼是真正的害，因此就必須先讓人民清楚的分辨利與害，分辨出真正的利與害才能忍受獲得大

利之前的小害，或放棄會導致大害的小利。利與害沒有絕對。其言：「故法之爲道，前苦而長利；仁之爲道，偷樂而後窮。聖人權其輕重，出其大利，故用法之相忍，而棄仁人之相憐也」《韓非子·六反》。由是，韓非乃區分出長利、大利的概念，與之相對者即短利、小利，衍生者即長害、大害和短害、小害。韓非重視的利是長利、大利，避免的害是長害、大害，捨棄的是短利、小利。一旦清楚地分辨出真正的利與害便能做出取捨，而能忍受大利前的小害，和放棄導致大害的小利。韓非以「治病」爲例，認爲人性的自私自利就是混亂的病症，而治病就必須對症下藥，然而對症下藥所開出的療程和藥物會痛會苦，但爲了存活就必須這麼做，其言：「夫彈痤者痛，飲藥者苦，爲苦憊之故不彈痤飲藥，則身不活，病不已矣」《韓非子·六反》。故「存活」屬「長利、大利」；「彈痤之痛和飲藥之苦」屬「短害、小害」；「不彈痤飲藥以避苦憊」屬「短利、小利」。因此，爲了「存活」就必須放棄「不彈痤飲藥以避苦憊」並承受「彈痤之痛和飲藥之苦」。這道理如同父母對子女的養育般，某些父母容易軟化於子女想吃美食的要求，便不斷讓子女吃下許多高糖高油的食物，最後導致子女過度肥胖，甚至引發糖尿病、高血壓等疾病；某些父母較嚴厲，禁止子女攝取高糖高油的食物，子女雖然得承受口腹之慾無法滿足的難受，卻能換來長遠的身體健康。在韓非眼裡，人民只看到眼前的利益、忽視未來的傷害，就如同子女只知道高油高糖的食物美味，但不知道這對往後身體健康是損害。而仁慈的君王治理人民，就好比仁慈的父母讓子女盡情的吃美食，最終只會讓人民和子女走向衰敗。這也是韓非何以言：「夫彈痤者痛，飲藥者苦，爲苦憊之故，不彈痤、飲藥，則身不活、病不已矣」之故。

從韓非之述可見，人類對公共事務和是非對錯的判斷往往根據自己的利害而定，因此即使心裡面很清楚知道某一種選擇對國家和公眾是好的，但還是會選擇對自己有利或比較無害的選項。例如，民心想要國家能擴大建設與加強福利，但自私自利的本性卻會反對政府加

稅；想要國家軍容壯盛耀武國際，卻不要服兵役；想要垃圾獲得妥善的處理，卻不要掩埋場或焚化爐蓋在自家旁…這種「別在我家後院」(not in my back yard)的心態只會造成政治和社會領域的紛擾。易言之，如果審議式民主如 Glaucon 所言，是人們「爲惡獲利而不受罰」和「吃了虧卻無法報復」的折衷，那要如何保證在這個折衷過程中，人們一定會遵守公平正義的規範而不會藉由審議式民主來爲惡獲利和報復吃虧？更何況，並非所有的群眾或審議參與者對每一項議題都瞭若指掌、知悉問題之脈絡以及確知什麼是最好的答案，而能在審議過程中作出妥適的析論。再進一步將情感、意識形態、切身利益，如死刑存廢、統獨、稅收等爭議納入，莫說全民，連審議參與者都未必能夠明確給出結論告訴人民何者是正確的路線？故審議式民主窒礙難行之因除了過於理想化的幻想外，就是沒有具體的約束力量或機制來排除審議參與者自私自利的行爲。Mouffe 即言：「如果缺乏試圖定義共善以及確定共同體認同的多元競爭力量，人民的政治接合將永遠無法發生。我們將會處於一個利益集結的場域，或是一個排除所有決斷的審議過程中」(Mouffe, 2000: 56-57；陳朝政、曾志隆，2012)。

是以，只有鼓起勇氣放棄對審議參與者的幻想、大方承認人們在面對利害關係時會放棄理性共識和包容妥協的可能會遠大於堅持之，更遑論皆會設身處地思考他人立場。如此，我們才能坦然面對深植於人性自私自利之險惡與權謀，並思考解決之道，方能突破審議式民主最窒礙難行之困境。故審議式民主所要達成之目標，除了擴大人民參與公共事務的途徑外，更重要的是維護公共利益，甚至進一步擴大到保障人權。然而人性的自私自利卻阻礙此目標的達成，因此韓非要維護公利必先遏止私利的主張便得以用來反思審議式民主。易言之，要盡可能地排除審議式民主中所有自私自利的可能，同時放棄部份的權利或權力（即私利），或承受某種程度上的不自由，而這一切只有一個目的，即維護公共利益和保障人權，倘不爲維護公共利益和保障人權，

則放棄權利或權力和承受不自由，就非但沒有必要更要加以抵制。但，倘無法承受抑制私利的不便，或是貪圖放任私利的便利，而使審議過程充斥私利，便容易損害公共利益和人權。當審議參與者對韓非思想中「為長利忍小害、避大害棄短利」之主張皆有清楚的認知，才有可能出現「共善」，而使審議式民主的實踐出現曙光。

三、嚴刑峻法才能遏止自私自利

「人生而自由，卻無處不在枷鎖之中」(*L'homme est né libre, et partout il est dans les fers*)，Rousseau 這句名言意味著人們從任何有形無形的枷鎖中解放以獲取自由，而任何權威、傳統、價值或一元皆可能被視為枷鎖而必須從人的身上除去。多年來，由此產生的民主價值在各種文獻中被討論的淋漓盡致，相關研究可謂汗牛充棟，而民主所帶來的正面效益更為人所熟知。然而，民主政治演變至今，自由解放本身卻也相對地帶給人們許多懸而未決的弊端。18 世紀，Madame Roland 被斷首前慨呼「自由自由，多少罪惡假汝之名而行」(*Ô Liberté, que de crimes on commet en ton nom*)，回視今朝依然令人深思。上述或可稱為民主政治之弊端，而審議式民主便是解決此弊端之方式，故為解決問題的途徑而非問題本身。對此，江宜樺認為「審議式民主論者認為現存代議式民主只注重投票以及派系利益的交換，日益遠離民主政治鼓勵人們參與以改善政治生活的理想，因此主張重新設想民主審議過程，假定人人擁有基本的自由與平等，在公開、理性、追求共善的精神下，讓所有成員都能充分表達意見，彼此溝通說服，最後由較佳論證脫穎而出，成為眾人可以接受的共識或決議。而這樣的假設更不預設任何先驗實質規範，但要求人人儘量超越一己私利，從公共利益或至少試著從他人的角度反省問題，並準備修正自己原先不夠成熟的見解」(江宜樺，2001：249)。曾國祥亦表示，「審議式民主的倡議者，認為落實審議式民主理想最核心的做法，就是提供環境來讓公民接觸

到多元的資訊，使其兼聽則明；並且讓公民能夠真誠而理性地審辯議題。這個論述成了推動公共論壇背後最重要的理論依據」（曾國祥，2007）。然而，審議式民主論者假定人人超越一己私利和讓公民能夠真誠理性地審辯要如何達成呢？先驗實質規範更牽涉到諸如信仰等難有妥協空間的價值，又人人擁有基本自由與平等在古今中外從來沒有真正出現過，即使是民主國家，官二代、富二代所擁有的政治、經濟與社會影響力就遠大於平凡和窮苦出身的每一代，縱使審議規則公平，但所持的「籌碼」就有落差，即使都能充分表述，卻難保審議不被利益所誘導、權力所壓制、關係所左右。

再者，談抑制自私自利的人性容易，但端賴放棄幻想便期望有效抑制無疑是緣木求魚。古今中外，人類爲了利益衝突而彼此鬥爭和殺戮從未止歇，墨子便慨歎，這種人各爲利的情況會導致「是以內者父子、兄弟作怨惡，離散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害。至有餘力，不能以相勞。腐餘財，不以相分。隱匿良道，不以相教。天下之亂，若禽獸然」《墨子·尚同》。又觀諸今日社會，民主常被曲解或誤用而被無限上綱到破壞秩序與綱常，許多青少年更把民主一詞冠上「只要我喜歡有什麼不可以」的大纛，因而不聽管教、橫行霸道，無論父母師長如何勸告都改變不了他們的惡行，非要等到司法人員或警察以法律或武力制止才能迫使他們改變惡行。這種現象在韓非的時代一樣存在，故韓非強調疼愛無用，唯有威勢才能讓人民不作亂，韓非即言：「今有不才之子，父母怒之弗爲改，鄉人譙之弗爲動，師長教之弗爲變。夫以父母之愛，鄉人之行，師長之智，三美加焉，而終不動其脛毛，不改；州部之吏，操官兵，推公法而求索姦人，然後恐懼，變其節，易其行矣。故父母之愛不足以教子，必待州部之嚴刑者，民固驕於愛，聽於威矣」《韓非子·五蠹》。因此，要有效威嚇，便須依賴嚴刑峻罰，韓非曰：「夫嚴刑者，民之所畏也；重罰者，民之所惡也。故聖人陳其所畏以禁其邪，設其所惡以防其姦。是以國安而

暴亂不起。吾以是明仁義愛惠之不足用，而嚴刑重罰之可以治國也」《韓非子·姦劫弑臣》。雖然薩孟武認為韓非「仁義惠愛無用」的主張屬偏激之言（2000：127），但本文認為韓非並非否定仁義惠愛之價值與本質，而是認為當面對自私自利的人性時，端賴仁義惠愛解決是磨磚成鏡之舉。又薩孟武認為韓非強調的是統治者對人民（被統治者）的態度（2000：128），但既然是面對人民就必須面對人民複雜多變以及難以妥協的各種利益，國家要正向發展就必須遏止自私自利的劣行，故韓非曰：「…當今之時，能去私曲就公法者，民安而國治；能去私行行公法者，則兵強而敵弱」、「國無常強，無常弱。奉法者強則國強，奉法者弱則國弱」《韓非子·有度》，亦表示：「明法者強，慢法者弱」《韓非子·飾邪》、「治強生於法，弱亂生於阿」《韓非子·外儲說右下》。

由此可得韓非嚴刑峻法之思想脈絡，人性自私自利，自私自利的人性會造成社會紛亂，亦使得理性共識和公共利益無法達成，是以，要避免紛亂、要達成理性共識和公共利益就必須抑制自私自利，要抑制自私自利就要立法，韓非即強調：「夫立法令者以廢私，法令行而私道廢矣。私者所以亂法者也…所以治者法，所以亂者私；法立，則莫得為私矣」《韓非子·詭使》。但更重要的是，為了廢私，則所立之法便必須嚴厲，因為嚴厲的法才能維護公共利益。韓非舉例認為，法如果定的不嚴，人民就很容易觸犯。以死刑為例，懲罰犯罪最重的刑罰即死刑，雖然處死了一個人，卻能讓全體人民畏懼而不敢做壞事，國家便會安定，此安定即大利。對人民而言，犯罪或可得小利，但很有可能鋌鐺入獄甚至被處死，此即大害。韓非即言：「…重一姦之罪而止境內之邪，此所以為治也」《韓非子·六反》。重刑如同龐大的山岳，沒有人被山岳絆倒過，但輕刑就如同小土堆，因為輕視小土堆而被絆倒的人不計其數，「不躓於山，而躓於垤…山者大、故人順之，垤微小、故人易之也」《韓非子·六反》。韓非認為如果國家將法訂得很輕微，

讓人民因輕視刑罰而輕易犯法，等於是國家故意設陷阱讓人民掉進去，這根本是在傷害人民，「今輕刑罰，民必易之。…犯而誅之，是爲民設陷也。是故輕罪者，民之埵也。是以輕罪之爲民道也，非亂國也則設民陷也，此則可謂傷民矣」《韓非子·六反》！

至此，便衍生出一項爭點，即審議式民主的過程和決議要如何被保障？擴大參與、理性共識、包容妥協…這些理想無庸置疑，然而當這些理想成爲鏡花水月或被竊用來包裝矇騙時，又有什麼樣的機制可以約束？除了不斷陳述「人們應該在審議時維持理性、應該要包容妥協…」等道德呼籲外，又有哪些機制可以保證審議式民主不會成爲自私自利的人性較勁的場域和秀場？Fishkin 便認爲審議民主雖可透過審議民調讓公民充分參與審議過程而更明瞭對公共議題的需求，但也指出即使公民參與了審議場域也不保證審議結論必然有道德或政治上的正確性，故審議過程中必須加上非暴力限制（Fishkin, 1991: 89-93）。是以，本文認爲，要保障審議式民主的公正，就必須如韓非制定嚴法般將審議式民主的前提、程序和決議等相關規範制定得非常嚴厲，並且對任何企圖利用審議式民主以假公濟私或破壞審議式民主規範和決議者施以嚴厲的制裁，例如類似褫奪公權般除去其參與審議的權利，並追究其導致的相關法律責任。畢竟，審議式民主的召開、討論和決議，所關聯的不僅僅是議題相關者的權益，更攸關整個國家與社會的走向，茲事體大，不得輕忽。況且，審議式民主所代表的更是當前人類社會首屈一指的神聖價值—民主的進一步發展，是幾世紀以來人民以血汗從暴君暴政中解放，並將人權的保障回歸人民自決，因此切莫因爲人民的自私自利而讓民主的價值毀棄在人民自己手裡。倘若依舊沉溺在諸如「弱法」、「不能約束」、「放任」…等民主的迷思裡，而對人們自私自利的劣性避而不談或僅賦予道德呼籲和理想化的幻想，則審議式民主和以其名召開的公共論壇，無非是爲人民鬥爭逐利的較勁增闢另一個舞台，對實際民生的發展與進步、人權的保障，卻未必能

有尺寸之功，而誠如韓非所嘆之「以寬緩之政，治急世之民，猶無轡策而御驛馬，此不知之患」。換句話說，當人們清楚知道任何企圖利用或破壞審議式民主的行為，將會受到嚴厲的制裁，則審議的推動便會如韓非所言：「重一姦之罪而止境內之邪，此所以為治也」。韓非曰：「夫火形嚴，故人鮮灼；水形懦，故人多溺」《韓非子·內儲說上》，因此擁有如烈焰般之重法，才能更有效的讓人民尊重審議式民主、尊重他人立場，更對那些因政治、經濟和社會影響力強勢而在審議中具高度影響力者，產生約束甚至是嚇阻力量，讓審議更大幅度的在公平正義的環境裡推動。

四、高度權力才能克私為公

此時面臨另一項爭點，誰具有召開審議之正當性？並且，誰又是審議會議拍板定案的仲裁者？尤其審議式民主強調擴大公共參與，讓盡可能更多的人參與討論，然而人民的意見不會一致，因此討論到最終決議之時，決策的產出也不得不回到表決一途，但這又與既有的投票制度無異而形同疊床架屋。Giovanni Sartori 便認為，直接民主需要龐大的社會、經濟和政治資源來進行大規模的決策程序，不僅將造成社會過度政治化，且因參與人數越多，個人參與的影響力便降低，反而淪為一形式上、無效的參與。亦即，公民人數越多，公民對政府決策的直接參與就越少，也就越需要把權力委託給他人（林猛〔譯〕，1999：126）。此時，審議式民主將面臨與代議式民主一樣的困境——自私自利的選民和民代。再者，審議的討論案也有可能因高度專業或技術性而非一般人能輕易理解，更遑論審議參與者極有可能的以私害公、以公害私、以私害私和假公濟私等劣行複雜了人們對審議的判斷。當為數眾多的外行人參與討論內行事，所導致的結果必然降低決策品質，更有劣幣逐良幣之憾。是以，無論誰來召開審議，皆需賦予其仲裁與決策之權力，使之具有高度權威，才能有效將他們與各方利益盡

可能的切割，以裨積極地遏止自私自利或至少消極地避免被利益影響或綁架。並且，與任何人和團體相同，一旦主導者竊用審議會議假公濟私、以私害公、以公害私或以私害私，便須施以嚴厲的處罰。

討論於此，或許會對本文產生一項疑慮，即，被批評為殘害人權的韓非思想如何能引來補審議式民主之不足呢？的確，要將中國韓非思想與西方民主思想相提並論，勢必得先處理一個問題，即「保障人權」。然而，韓非集權及嚴刑峻法的思想被批評為襄助暴君、不注重仁義道德和迫害人權，亦為統治者縱其私利私欲、戕害人民的工具（黃公偉，1971；錢穆，1975；蔣名源，2006；張庭，2007）。並且，從自由主義或多元主義的角度檢視韓非，則韓非思想「不民主」，而不民主往往就和獨裁和侵害人權劃上等號。倘如此，則侵害人權的韓非思想如何能引以為反思審議式民主的依據呢？本文以為，韓非並非如批評者所言「僅知有君而不知有民」或「專為統治者謀福利」，更無壓迫人權之主張。相對的，韓非之主張皆在保護人民。咸認為，法家尊君，非尊其人而尊其所處之權位（蕭公權，1993：231），或認為法家是極端的勢治派，極力主張專制行為而為法治之反面（張純、王曉波，1994：114），或認為法家言論偏激，因刑賞而反對仁義惠愛（薩孟武，2000：127）。是以，韓非多被認為其透過集權之「勢」以遂行專制獨裁。然而，韓非雖主張集中勢位，如舉慎子之言曰：「賢人而詘於不肖者，則權輕位卑也；不肖而能服於賢者，則權重位尊也。堯為匹夫不能治三人，而桀為天子能亂天下，吾以此知勢位之足恃，而賢智之不足慕也」《韓非子·難勢》，又曰：「夫有材而無勢，雖賢不能制不肖。故立尺材於高山之上，則臨千仞之谿，材非長也，位高也。桀為天子，能制天下，非賢也，勢重也；堯為匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。千鈞得船則浮，鎔銖失船則沈，非千鈞輕鎔銖重也，有勢之與無勢也。故短之臨高也以位，不肖之制賢也以勢」《韓非子·功名》，可確定韓非重視權位無誤，但卻非為了獨裁專制。韓非論權位不離堯舜、桀紂

與治亂，可見其肯定行仁政之堯舜，但更擔憂行暴政之桀紂，故認為堯舜之所以能行仁政、桀紂之所以能行暴政，主因便在擁有權位。因此，韓非將「勢」之權位和「法」之規範扣在一起，認為這是治亂之基礎，勢和法乃相輔相成，一旦互無依存就生紊亂，故以「抱法處勢則治，背法去勢則亂」《韓非子·難勢》告誡君王不得背法而專制。韓非不時以堯舜桀紂為比喻，其析論集權之勢之君，論的皆是「明君」，且提醒君王「君明而嚴則群臣忠，君懦而闇則群臣詐，知微之謂明，無赦之謂嚴」《韓非子·難四》，以期「明君無為於上，群臣竦懼乎下」《韓非子·主道》。此與法家先驅管仲「明主在上位，有必治之勢，則群臣不敢為非…」《管子·明法解》之說相符，更顯示韓非論權位集中之勢乃以明君為前提，其權位集中之勢所欲達成的也是明君，並非透過權位集中以成就暴君。再者，韓非論勢亦有道家順天應人之思想本質，與暴君暴政逆天道而行截然不同，如「非天時雖十堯不能冬生一穗，逆人心雖賁、育不能盡人力。故得天時則不務而自生，得人心則不趣而自勸，因技能則不急而自疾，得勢位則不進而名成。若水之流，若船之浮，守自然之道，行毋窮之令，故曰明主」《韓非子·功名》。此外，韓非直言：「人主肆意陳欲曰亂、輕下曰暴」《韓非子·八說》，〈亡徵〉一篇更清楚看到韓非以諸多覆亡之說和國破身死之禍，警惕與要求君王克制私欲，茲舉〈亡徵〉數例如下：

好宮室臺榭陂池，事車服器玩好，罷露百姓，煎靡貨財者，可亡也；饕貪而無饜，近利而好得者，可亡也；很剛而不和，懷諫而好勝，不顧社稷而輕為自信者，可亡也；挫辱大臣而狎其身，刑戮小民而逆其使，懷怒思恥而專習則賊生，賊生者，可亡也；簡侮大臣，無禮父兄，勞苦百姓，殺戮不辜者，可亡也；好以智矯法，時以行集公，法禁變易，號令數下者，可亡也；父兄大臣祿秩過功，章服侵等，宮室供養太多，而人主弗禁，則臣心無窮，臣心無窮者，可亡也…不顧社稷之利，而聽主母之令，女子用國，刑餘用事者，可亡也…。

韓非於〈亡徵〉中禁止君王「罷露百姓」、「挫辱大臣」、「無禮父兄」、「勞苦百姓」、「殺戮不辜」…等，皆透露出限制君王行虐民暴民之舉和對人民及人權之保障；其限制君王好「宮室臺榭陂池」、「事車服器玩好」、「祿秩過功」、「章服侵等」、「宮室供養太多」、「不顧社稷之利」…等，皆在限制君王不得縱欲濫權。《韓非子》一書其餘篇章亦多有「爲民」、「限君」之說，則韓非思想可謂皆在保護人民，而非單爲君王之利益而持論。易言之，韓非之公共利益與君王之利益如唇齒般相依恃，君王最大利益之反面即民亂生怨和亡國身死，則君王要避免民亂生怨和亡國身死之大害就必須禁〈亡徵〉所列之慾、避〈八說〉所憂之亂，及行〈定法〉所舉之「法」與「術」。然韓非雖言法與術皆爲「帝王之具」《韓非子·定法》，但韓非法與術之定義乃：「術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課群臣之能者；法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也」《韓非子·定法》。故法與術的目的乃在「罰姦」（罰加乎姦令）、「適賞」（賞存乎慎法）、「任實授官」（因任而授官）、「擇實殺生」（循名而責實，操殺生之柄）和「課責」（課群臣之能），而非君王可以恣意妄爲、縱欲濫權。韓非透過嚴刑峻罰遏止自私自利的人性所導致之對公共利益之侵害，雖被認爲其公共利益乃君王之利益，然即使公共利益便是君王之利益，但君王縱其私利侵害了公共利益將導致民怨生亂和亡國身死，反而爲自身帶來大害。故君王便須克私爲公（棄小利）及透過嚴刑峻法遏止自私自利（承小害），以圖存國安身之公共利益，即大利。又綜覽整部《韓非子》，皆未見韓非要求奴役人民或要求君王縱欲暴亂等主張。韓非於〈亡徵〉之述，更將所有古今中外統治者放縱私利所呈現出的淫奢暴虐全部限制。韓非進一步表示：「是故明王不舉不參之事，不食非常之食，遠聽而近視以審內外之失，省同異之言以知朋黨之分，偶參伍之驗以責陳言之實，執後以應前，按法以治眾，眾端以參觀，士無幸賞，無踰行，殺必當，罪不赦，則姦邪無所容其私。徭役多則民苦，民苦

則權勢起，權勢起則復除重，復除重則貴人富，苦民以富貴人起勢，以藉人臣，非天下長利也。故曰徭役少則民安，民安則下無重權，下無重權則權勢滅，權勢滅則德在上矣」《韓非子·備內》。是以，實難以將韓非同暴君專政、為特定階級圖利、奴役人民、自私自利…等同論之。

再者，韓非雖強調集權並強調統治者掌握制法之權來避免國家之害與為國盡心竭力，卻從未主張統治者可以嚴刑峻法來謀私利。甚至韓非對法的主張與維護多透過抑制統治者的私利來達成，例如「法，所以禁過外私也…法不阿貴，繩不撓曲…故矯上之失，詰下之邪，治亂決繆，絀羨齊非，一民之軌，莫如法」《韓非子·有度》。並且，倘韓非真如批評者所言為統治階級謀利益，又豈會主張擁有現代法治觀念的「罪刑法定主義」？韓非主張：「使人無離法之罪，魚無失水之禍」，更進一步強調：「遇於法則行，不遇法則止」《韓非子·大體》。易言之，韓非雖然將公共利益凌駕在私人利益之上，但並非「以公害私」，相對的，韓非是透過對公共利益的全力維護來保障私人利益，實非為人所批評的侵害人民的權益。韓非明確地分析私利私欲會殘害人民、侵害公共利益、進而使國家崩毀，故強調集權來維護公共利益，目的在保護人民。是以，嚴刑峻法和賦予審議召開者高度權威的之目的乃在確保審議之公平公正，以期在維護公共利益的同時亦保障私利的發展，並使人們更加珍惜與重視審議的可貴和意義，而不會和不敢將審議當成懦水般輕狎。唯此，方能使審議獲得真正的實踐。

五、嚴刑峻罰意在維護公平正義

本文於此必須再次強調一項極為重要的前提，即以嚴刑峻罰來規範審議式民主和審議參與者的用意並非為了任何特權、特定利益或任何不公義所設。韓非主張之「嚴刑重罰者，民之所惡也，而國之所以治也…輕刑罰者，民之所喜，而國之所以危也」《韓非子·姦劫弑臣》，

雖旨在析論順求生望存之民心和反自私自利之民情，但韓非特別強調「夫重刑者，非爲罪人也」《韓非子·六反》，相當清楚地表示，重刑的目的不是要處罰人民，而是抓住人民趨利避害、貪生怕死的心理，使人民懼怕重刑而不敢犯法，其主要目的在「平不夷、矯不直」《韓非子·外儲說右下》，亦即捍衛公平正義而非縱容或維護特權。是以，人民不敢犯法就沒有人會被判刑，乃別於孔孟「刑期無刑」的「以刑去刑」。因爲重刑而使得犯罪消除，韓非便問：難道犯罪沒了會傷害人民嗎？「上設重刑者而姦盡止，姦盡止則此奚傷於民也」《韓非子·六反》？爲審議式民主設定嚴刑峻罰使自私自利之劣行盡止，自私自利之劣行盡止，又豈會破壞審議式民主呢？

審議式民主期望的理性共識，是建立在審議參與者本身的理性溝通、相互尊重和讓利的基礎上。John Rawls 之正義原則亦在其所提出的人們回到原初立場 (original position) 的無知之幕 (veil of ignorance) 情境下做出最公平正義的共識，但原初立場和無知之幕之假設要如何達到？恐仍在雲霧繚繞裡。但 Rawls 談權威的道德 (the morality of authority) 之述，則與韓非強勢但公平正義的嚴刑峻罰對人民的保護有相似之內涵，而可供審議式民主理論思考。Rawls 認爲子女開始意識到父母無條件之愛到了一定程度時，便對父母及周圍環境產生信任感，乃由此開始運用並檢驗其日益成熟的能力，故而逐漸獲得各種技能並產生勝任感，勝任感進一步肯定其自尊。但 Rawls 亦指出，一旦子女的欲望超過父母允許的準則，則父母的準則便會被子女認爲是各種約束，子女便可能因此而反抗父母 (John Rawls, 2003: 426-430)。在審議的環境裏，嚴刑峻法如同 Rawls 所言之父母之愛，此愛讓審議參與者擁有一個可茲信賴的環境以發展各種審議能力、形成各種共識和政策並達成尊榮與成就。但從另一個角度視之，則審議式民主理想化的假設也猶如父母之愛，仍有不敵子女欲望擴充而遭反抗之虞，即如韓非所言之父母之愛不足持國，而需要透過嚴刑峻罰以克制。是以，

端賴理想化的假設而沒有具體的實踐方式或僅流於呼籲，無疑帶有幻想之疑義，故不如將人們都會放下己身利益和思考他人利益並理性溝通的幻想自審議式民主身上除去，正視人性私利私欲侵害公共利益之病症，而以思想直指人性自私自利之韓非主張中維護公平正義之嚴刑峻罰為藥方對症下藥，賦予審議式民主一個公正的場域，讓蓄意利用或違背審議式民主之人懼於嚴刑峻罰之制裁而不敢作亂，以期致力於公共利益或至少不侵害公共利益，即如韓非所言：「夫嚴刑者，民之所畏也；重罰者，民之所惡也。故聖人陳其所畏以禁其邪，設其所惡以防其姦。是以國安而暴亂不起」《韓非子·姦劫弑臣》，則嚴刑峻罰對審議民主之意義，乃在於「陳其所畏以禁其邪，設其所惡以防其姦。是以審議安而暴亂不起，吾以是明假設理性包容之不足用，而嚴刑重罰之可以治審議也」。故嚴刑峻罰落實在審議式民主乃在「禁邪」、「防姦」和「止亂」…等遏止不理性、蓄意圖謀和以私害公之舉，其意乃在維護公平正義。

韓非清楚地掌握人的心理，除了強調「上下貴賤，相畏以法」《韓非子·八經》以杜絕政治、經濟與社會影響力強勢者對一般人民的壓抑外，亦主張透過集權和嚴刑峻法來遏止自私自利，使「強不得侵弱，眾不能暴寡」《韓非子·守道》。此思想概念落實在審議式民主，便在於令政治、經濟與社會影響力強勢者在面對審議的嚴刑峻法時也必須服從，因為一旦破壞審議的規範而遭到制裁，其損失的利益更大，韓非即言：「所謂重刑者，姦之所利者細，而上之所加焉者大也；民不以小利蒙大罪，故姦必止者也。所謂輕刑者，姦之所利者大，上之所加焉者小也；民慕其利而傲其罪，故姦不止也」《韓非子·六反》。在計算之心的驅使下，人人將遵守審議規則以謀取自身利益。韓非明確區分出公利與私利的分際，在公利與私利產生衝突時，將公利凌駕在私利之上，所採取的方式便是本質為公平正義的集權、強制與嚴刑峻法。但韓非並非不重視私人利益，他不重視甚至要排除的是破壞公共利益

的私利而非私利本身；讓私人利益承受小害的目的是爲了避免爾後的大害；重視公共利益的目的是爲了保護私人利益的存續與發展之大利。因此，要真正讓審議參與者能夠在審議中擁有基本的自由與平等，以及公開、理性和追求共善，並且讓所有成員都能充分表達意見，彼此溝通說服，就必須確保審議這個平台的公正性，而不得不賦予高度權威來盡可能地排除任何自私自利對審議的負面影響。

伍、結論

韓非思想對審議式民主的貢獻之一，在於其公平正義的嚴刑峻法讓審議式民主最薄弱的理想化假設獲得理論上的解決。如 Moffue 雖然批判 Habermas 和 Rawls 等人的公共理性是不理解政治的本質，故提出爭勝式民主（agonistic democracy）試圖取代審議式民主以矯代議民主之弊，但陳朝政與曾志隆認爲 Moffue 並沒有爲諸如民主政治的膚淺化、金權化與衝突化等現象提出更好的解決方案，只提出在民主認同下將敵人化爲對手，將鬥爭化爲競爭，但所應認同的民主又應有何種規範，Moffue 並未明說（陳朝政、曾志隆，2012：81-84、91-92、115）。本文則認爲，韓非公平正義的嚴刑峻罰便可回應陳朝政與曾志隆對 Moffue 之慮，亦讓審議式民主不僅止於舉辦各式公共論壇或審議會等技術層面上的落實，更在操作的過程中維護民主價值的本質與內涵。審議式民主在理論上最爲薄弱之處，即人們在面對不同意見時「皆會」或「應該要」理性包容、相互理解、放下成見並思考他人利益等過於理想化的假設。這些理想化的假設讓審議式民主在前提上便有不切實際之虞，其過度理想化的假設及對理想化假設的執著實爲審議式民主之危機。昔日，民主政治的出現乃在抵抗放縱私利私欲的暴君，今日，民主政治面對的是人民與人民之間私利私欲的衝突。審議式民主之立意，雖期盼讓人們擁有更多對公共政策的話語權，透過擴大公

共參與讓更廣大與多元的意見納入審議過程中，使政策的制定更周延，但更多元的民意被納入審議過程，則相應而來的困境不僅在於民意的更加複雜，更在於這些複雜多元的民意往往伴隨著水火不容的價值與利益。是以，要如何讓這些民意和利益能自主的放下成見，願意思考他人立場與利益、傾聽包容與理性溝通？本文認為無法「等待」或「端賴」審議參與者會自主的放棄己身利益的無私為公，而是直接提供審議參與者一個公正的程序，讓審議的過程符合公平與正義。其方式不是理想化的假設或呼籲，而是具體的嚴刑峻法。透過嚴刑峻法的嚇阻與制裁，讓審議參與者不因政治、經濟與社會影響力的落差而有審議權益上的差別，更讓意圖利用或破壞審議民主者卻步或受制。然而，本文亦強調，取代了理想化假設的嚴刑峻法，其目的絕非限制審議參與者之言行，而是改由韓非政治思想中以維護公平正義、保護人民和致力公共利益為本質的嚴刑峻法取代審議式民主論中理想化的假設，方使涵納眾多私利的審議式民主不被眾多的私利所危害。

其次，韓非政治思想之於審議式民主之另一貢獻，乃其思想特質亦為當代政治學理論提供了研究上的價值。東西方思想的匯萃是否能為人類的發展激盪出正向的前景，是國內外諸多學者致力之處。東西方思想理論的相互理解與補強，亦為政治思想研究者悉心之期望。尤其，韓非思想中的各項主張，如利與害、嚴刑峻法，和管理官員與民眾之論，其動機與目的皆非支持獨裁專制或特權，而是保障人民。其思想主張不斷地要求統治者以「明君」自處，且無時不以「覆亡」來告誡統治者，更可看出韓非本意乃限制暴君縱欲濫權及要求君王克私為公、納賢排姦和保護人民，絕非只知有君不知有民之思想主張。韓非致力於公共利益不被私利侵害，但要實踐這目標就勢必得有一維護公平正義之統治者，即法，將公平正義的理念徹底執行才能立即改革且收立即之效。將此概念落實到審議式民主，則從最高階的主政者到最基層的人民無不受到嚴刑峻法的規範，在強而有力的約束與保障

下，人們才能無畏的理性溝通，真正去思考公共利益。本文亦延伸出其它可茲探討的議題，如誰來執法？如何維持嚴刑峻法的公正性不被私利所把持？自由民主與嚴刑峻法是互補還是互斥？皆可再延伸討論。惟，以維護公平正義的嚴刑峻法提供審議式民主一個公平正義的審議程序與環境，讓公平正義的審議式民主得以落實公平正義的政策，以促進人類發展的公平與正義。韓非政治思想實有其可茲探討之價值。

參考文獻

一、中文部分

- 江宜樺（2001）。《自由民主的理路》。台北：聯經。
- 李少軍等（譯），Rawls, John（原著）（2003），《正義論》。台北：桂冠。
- 李廣柏（2001）。《新譯明夷待訪錄》。台北：三民，初版。（多）
- 林子倫、陳亮宇（2009）。〈重返民主的政策科學－柏審議式政策分析概念意涵與途徑之探討〉，《臺灣民主季刊》，6(4): 1-47。
- 林 猛等（譯），Dahl, Robert A.（原著）（1999）。《論民主》。台北：聯經。
- 林國明等（2005）。《審議民主公民會議操作手冊》。台北：行政院青年輔導委員會。
- 許立一（2011）。〈從形式參與邁向實質參與的公共治理：哲學與理論的分析〉，《行政暨政策學報》，52: 39-86。
- 張 庭（2007）。《先秦法家法治思想與社會主義法治國家建設》。山東：山東大學法學院，碩士論文。
- 張純、王曉波（1994）。《韓非思想的歷史研究》。台北：聯經，初版。
- 黃公偉（1971）。《中國哲學史》。台北：帕米爾書店，初版。
- 彭如婉（2005）。《論「公民科」的學科理論基礎：重返政治》。台北：政治大學政治學系，博士論文。
- 曾國祥（2007）。〈審議民主的道德限制－柏林論政治自由與政治判斷〉，《臺灣民主季刊》，4(4): 71-108。
- 劉正山（2009）。〈當前審議式民主的困境及可能的出路〉，《中國行政評論》，17(2): 109-132。

陳朝政、曾志隆（2012）。〈論穆芙對審議式民主的批判〉，《東吳政治學報》，30(1): 81-134。

蕭公權（1993）。《中國政治思想史》。臺北：中國文化大學。

錢 穆（1975）。《中國學術通義》。臺北：台灣學生，初版。

蔣名源（2006）。《先秦儒、道、法治國倫理思想及其現代啓示》。重慶：重慶師範大學，碩士論文。

薩孟武（2000）。《中國政治思想史》。臺北：三民，初版。

羅 晉（2004）。〈網際審議式民主之實現與現實：以我國地方政府網際公共論壇為例〉，《行政暨政策學報》，39: 105-142。

二、英文部分

Amy Gutmann & Dennis Thompson (1996). *Democracy and Disagreement*. Princeton University Press.

Amy Gutmann & Dennis Thompson (2004). *Why Deliberative Democracy?* New Jersey: Princeton University Press.

Bohman, James (1998). "Survey Article: The Coming of Age of Deliberative Democracy" *Journal of Political Philosophy* 6(4): 400-425.

Fishkin, James (1991). *Democracy and Deliberation: New Directions for Democratic Reform*. Yale University Press, New Heaven and London.

Habermas, Jurgen (1998). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: The MIT Press.

Joseph A. Schumpeter (1976). *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper press.

Lincoln Dahlberg (2007). "The Internet, deliberative democracy, and

- power: Radicalizing the public sphere”. *International Journal of Media and Cultural Politics* 3(1): 47-64.
- Mouffe, Chantal (2000). *The Democratic Paradox*. London and New York: Verso.
- Mandeville, Bernard (1970). *The Fable of the Bees*. Harmondsworth: Penguin press.
- Mendelberg, Tali and Oleske, John (2000). “Race and Public Deliberation” *Political Communication* 17(2): 169-191.
- Witschge, Tamara (2004). “Online Deliberation: Possibilities of the Internet for Deliberative Democracy” Paper presented at *Prospects for Electronic Democracy Community Connections* (Sept. 20-22): Carnegie Mellon University, Pittsburgh, Pennsylvania.

Reflections on Deliberative Democracy's Dilemmas and Possibilities from the Perspective of Han Fei's Thought

*Lin, Yu-Ching**

Abstract

Deliberative democracy argues that expanding citizens' participation in public affairs can compensate for the limitations of representative democracy. However, almost all of the arguments for deliberative democracy assume that participants are rational, tolerant and respect others' interests. These arguments rarely take into account the self-interested side of human nature or address how deliberative democracy can resolve the problems of self-interested participation which harms the public interest. Han Fei directly points out the selfishness of human nature and suggests solutions to the problem of self-interested behavior causing harm to the public interest. This article applies Han Fei's thought regarding human self-interest to examine the idealized assumptions of deliberative democracy. The study hopes to contribute to a reexamination of deliberative democracy that could help to resolve its inherent dilemmas and enhance the possibility for its realization in practice.

Keywords: Interest, Human Nature, Deliberation, Severe Laws and Punishments, Authority

*PhD student, Graduate Institute of National Development, National Taiwan University.
E-mail: d98341001@ntu.edu.tw