

難民於庇護國建立家園感 之生活世界的可能性

韓慶勸

國立政治大學哲學系

地址：臺北市文山區指南路二段 64 號國立政治大學哲學系

E-mail： 112154005@nccu.edu.tw

摘要

本研究將針對難民於具陌異感的庇護國重獲家園感的可能性進行分析。本文將分為三部分進行，第一部分將針對難民與庇護國國民兩群體各自所面臨的困境，以胡塞爾(Edmund Husserl)的主體間性(Intersubjectivity)理論與文化世界、家園世界、家園感等概念進行分析，強調陌異性與兩文化世界之隔閡為雙方帶來的問題。第二部分將藉由 Anthony J. Steinbock 對於主體間的陌異性、家園世界與陌異世界之間的研究，強調自我與他人、家園感與陌異感、家園世界與陌異世界之間相輔相成的平等性，作為難民與庇護國國民之間的對話平等性之理據。本文第三部分則將以 Bernhard Waldenfels 所提出的第三者(The Third)理論，為庇護國國民與難民之間展開跨越文化世界之疆域所造成的隔閡的有效對話可能，並且以 Janet Donohoe 對於家園世界與陌異世界之間的轉換可能之分析進行探討，做為難民於陌異世界中重建家園感的可能進路。而本文最後將對於研究結果進行概述性統整，明晰化本研究之具體脈絡，為難民與庇護國國民之間的困境給予一實際解方。

關鍵詞：第三者理論、難民、家園感、陌異世界、家園世界

難民於庇護國建立家園感 之生活世界的可能性

壹、前言

日前升級的烏克蘭－俄羅斯戰爭（簡稱烏俄戰爭），已然造成約 1400 萬人流離失所。以作為戰區的烏克蘭共和國而言，根據聯合國難民署 (UNHCR) 的統計，有大約 590 萬的流離失所者仍留在烏克蘭境內，而約 810 萬的烏克蘭居民已經離開烏克蘭，成為難民¹。根據聯合國難民署於 2022 年的統計，全球流離失所者超越了 1 億，其中有約 3200 萬的難民。聯合國難民署也預告，包含難民在內的流離失所者的總數，可能將於 2023 年增長至 1 億 1700 萬左右，而難民總數則有可能降低至 2900 萬左右²。

作為當今最嚴重的人道主義危機之一，難民問題自第二次世界大戰產生的難民潮而再度被重視，與之有關的人權保障法及相關國際公約亦相應而生。然而於今二十一世紀，難民問題因戰爭、內戰、氣候變遷、經濟問題而加劇，各庇護國之難民政策的不統一，以及難民間資源的爭奪，導致如今難民問題逐日棘手。難民問題作為今歐洲及中亞面臨的最大困境之一；以難民收容量最為龐大的德國為例，其難民政策大多以補助後遣返其母國、建立難民營集中管理，以及以開放出社會住宅給予其居住空間等收容政策為主。然而現今於德國，為數龐大的難民造成的社會安全、物資爭奪與生活空間的縮減等問題，已然壓迫及強佔了庇護國國民的生活世界，促使收留難民之國家的國民對於難民燃起了恐懼、排斥、甚至憤怒等情緒。尤其對於大部分未能成功融入庇護國社會，被收容於難民營中的難民而言，腳下的陌生土地、無歸屬感的生活世界、在難民營中的惡劣環境及庇護國國民的排擠、歧視等等境況已然無法使難民對於新的生活環境產生家園感。然而，當今的難民政策以及作為難民代言人與協助者的聯合國難民署，儘管已經試圖為難民做足了其可能給與的協助，但難民與庇護國國民之間的對立與衝突卻尚未被化解，且時常因資源的爭奪和兩群

¹ 見：https://data.humdata.org/visualization/ukraine-humanitarian-operations/?_gl=1*wuz6tn*_ga*NjkzNzE2ODg3LjE2NzYyMjU5MDY.*_ga_E60ZNX2F68*MTY3NjlyNTkwNS4xLjAuMTY3NjlyNTkwOS41Ni4wLjA.

² 見：<https://reporting.unhcr.org/globalappeal2023>

體間的矛盾而使衝突進一步升級。

因此，本文希望藉由胡塞爾的主體間性理論對於難民與庇護國國民群體、以及兩群體之間的對立原因進行分析，並且進一步綜合 Anthony J. Steinbock 對於無家可歸者的分析、Bernhard Waldenfels 的第三者理論、以及 Janet Donohoe 對陌異世界與家園世界之間的轉換可能，為難民與庇護國國民間所面臨的問題給予建議。

貳、難民與庇護國國民所面臨的問題

難民在原國家所具有的工作、學校、甚至是家庭成員等具有家園感 (Homeliness) 的周遭世界條件都已然在逃難時喪失，而難民營內則缺乏兒童的完整教育系統、低下的衛生條件、不俱全的醫療體系等等。難民在逃亡時並無法攜帶過多資源，因此其生存的必需品主要是仰賴庇護國以及聯合國的資源救濟。然而難民的數量仍在增加，資源欠缺而無法長期維持難民之生存所需，難民營內也因此時常發生資源爭奪。在具威脅性的周遭世界之中生命不受保障的情況下，難民毫無能力對於其周遭世界產生家園感，同時也無法主動的營造一具有家園感的周遭世界。而離鄉背井的逃難者們踏上的異鄉土地：庇護國，其氣候、地景、周遭他人、生活模式等等，對難民而言充斥著陌異感。

一、難民所面臨的困境

就氣候及土地所造成的陌異感而言，Janet Donohoe 於其論文“*The Place of Home*” (2011) 之中，以其親身經歷明確的展現了氣候、天氣、甚至植被生態等看似旁枝末節的周遭世界條件對於身處異地的個體之生活帶來的陌異感。Donohoe 在文中以其搬家經驗為例而指出，儘管移動範圍仍在美國之內，自內布拉斯加州 (Nebraska) 搬遷到喬治亞州 (Georgia)，兩州在文化上、語言上仍相似或相同 (Donohoe, 2011: 36-39) 但對於以內布拉斯加州作為家園的 Donohoe 而言，喬治亞州地區的氣候、地形、土地、環境已經顯著的是十分陌生的。她以於日常生活中照顧花園中的植物為例，相較於植物生長速度較為緩和的內布拉斯加州，喬治亞州的氣候和土壤十分有利於當地的植物生長，使 Donohoe 對於花園照顧活動的態度如其所言：「我不能再將自己視為大自然的支持者和照料者。反之，我實際上正在與大自然交戰。」 (Donohoe, 2011: 37)

自然環境作為周遭世界的要素之一，其稍許變化為 Donohoe 在新家的日常生活帶來了莫大的陌異感。而對於長途遷徙的難民來說，更加劇烈的環境變化也使難民更難以於日常生活的細節之中與腳下的新土地產生聯繫。然而對於試圖融入庇護國社會的難民而言，除了庇護國陌異的地理環境之外，難民周遭的他人也是另一具陌異性 (Alienness) 的周遭世界之內容。庇護國國民們作為來自同一文化世界或同一土地的他人，在語言、傳統價值觀、生活習慣、宗教信仰等諸多文化條件上都可能與難民的家鄉及往日習慣的周遭世界有所差異，致使難民難以具有與庇護國國民進行溝通上的同一基礎。無論此差異顯著與否，無法徹底融入庇護國社會、以及對於具家園感之周遭世界的嚮往都未能為「消弭難民與庇護國國民之間的隔閡」帶來任何助益，也加劇了難民對周遭世界的陌異感和對庇護國國民屬己文化世界的不可達及性。另一方面，對於庇護國國民而言，這種差異性和缺乏溝通橋梁也同樣使他們對難民群體對具有陌異感。

造成難民所處之困境的另一理由，可由 William Conklin 於其論文“Statelessness and Bernhard Waldenfels' Phenomenology of the Alien”(2014)中對於國際人權公約(International Human Rights Discourse)的研究和對其抱持的觀點見得。儘管國際人權公約宣稱其適用於所有人類，然而當對象作為某國家的外來者，例如：包含於外來者範疇的難民的人權保障上，力度卻顯得不如其預期 (Conklin, 2014: 280)。文中 William Conklin 繼承 Bernhard Waldenfels 的第三者理論，並對於國土疆域內外的差距和對於國民而言疆域外的陌異性給予了細緻的分析。Conklin 點出，當個體設想「外來者」(Alien) 的概念時，其背後主要蘊含著地域性條件，以國家疆域層面考量的話，就是「國界內外的差異」。國界於此討論中的重要性在於：國家執政機關的結構與其所頒布的律法與政策是根植於該國家的文化世界的³，而律法、政策的權力界線則是該國家的國境。因此，當國境內出現了律法與政策背後的文化世界無法理解的外來者時，法律儘管擁有對於其進行裁決的權力 (Power)，但文化疆域的界線所導致的對於外來者的誤解，將使裁決失去公正性與中立性 (Conklin, 2014: 282)，或是更精確來說，仍具有「該文化世界中的客觀中立」，但卻非「文化世界間的客觀中立」，國際人權公約的應用困難便由國界與文化疆域產生。國際人權公約的實踐仰賴著以國家為中心導向的政府，然而當實踐者作為與自己的文化世界密切相關的政府時，難民則將在疆域結構 (Territorial structure) 下被視為外來者。而當理解的對象被文化疆域的劃分歸類為外來者時，以屬己文化世界角度詮釋

³ 見: Aldiabat, K./ Alsayheen, E./ Aquino-Russell, C./ Clinton, M./ Russell, R. (2021). The Lived Experience of Syrian Refugees in Canada: A Phenomenological Study.

其他對象的政府、國民，將使外來者在受到該國文化世界影響的政治討論中陷入了無法被理解、被詮釋錯誤等等情況，而在政治討論之話語權上陷入失去平等性的困境。

從胡塞爾對於文化世界與文化間性 (Interculturality) 的結構的分析而言，「文化世界」是與其所生成的土地、地域具有密切的關係的。從文化世界的產生過程來看，所有人都在同一個自然之中的狀態開始，也就是所有單子自我 (Monadic ego) 同處在一普遍的客觀主體間性 (Intersubjectivity) 世界之中，但遍布於具有空間性之自然環境中的人們仍會因為各種因素，例如：地理環境、氣候等等而被分隔開來，形成各個群體。這些生活在群體中的人，在群體生活時與其他個體進行交流、行動等等，便逐漸創造出了一個屬於這個群體的文化世界，而這其中也包含屬於該群體的共同歷史性 (Husserl, 1960: 133)。而對於在文化世界其中出生、成長的個體來說，世界便是以文化世界的方式被先天給予的。例如，在嬰兒時期的個體的初步世界構成中，他第一個接觸到的便是以文化世界的方式顯現的世界，以及與他同樣生活於這個文化世界之中的他人。他便可以藉由這個文化世界疆域和處於此文化世界之中的人來對於他所在的共同體大略進行理解。

然而，文化世界疆域之外缺乏著對於文化成員而言熟悉的諸多概念，更不用說熟悉的語言、習俗或宗教了。因此，當眼前的陌異對象並非來自「自己的文化世界」之知識範圍內，而是來自具有陌異性的文化世界，此對象便無法由自己的文化世界的角度出發而被分析、觀察並認為是可知的 (Waldenfels, 1990 :20)。因此，在文化、語言、宗教上等等的差異，使庇護國國民與作為外來者的難民之間產生了無法構成文化間性的陌異感。

二、庇護國國民面臨的處境

從另一角度來看，難民危機升級所影響的範圍並不僅只有難民群體本身，對於收容難民之庇護國國民而言，難民的大量出現及湧入也正對庇護國民的生存空間產生壓迫，其原所熟悉的、具家園感的生活世界也正因此產生變化。首先，庇護國國民的生活空間是受到擠壓的。儘管這些對於難民的庇護原則背後有著人道主義作為立論與支持，庇護國國民終究無法對於自身與難民之間的主客關係中作為「主」，而對於自身生活空間遭到割捨的境況照單全收。對於庇護國國民而言，難民的存在造成了社會資源及福利的佔用、生活空間被壓縮。而無法融入社會的部分難民也造成了社會安全問題，難民營時常傳出的暴

力事件及不宜人的生活環境等等的資訊逐漸成為了難民的標籤，甚至與難民本身畫上等號。

而對於庇護國國民而言，如同自身對於難民而言一般，難民與庇護國國民二主體之文化間性造成的陌異性是雙向的。而在兩主體間「不具有有效的溝通管道」、「未能意識到相互溝通的必要性」，或「雙方皆未有想要溝通的動機」，以及在對於兩主體而言彼此皆仍具陌異性的情況下，當前並沒有一獲取關於對象之客觀內容的途徑，使得庇護國國民與難民僅能對彼此具純粹主觀的理解，也因此對難民這個佇立於自己家園土地中的陌生他人產生了恐懼、排斥等情感。反之，難民也因此受到庇護國國民的打壓或是排擠。

基於以上難民仍無法真正的脫離難民的身分並得以融入庇護國社會、且對周遭世界產生歸屬感之原因，兩主體之間無法充分對彼此產生理解及對話的困境所造成的張力已然使「難民群體、難民關懷者」以及「排斥難民者」間走向對立，造成了難民與庇護國國民之間的衝突。儘管部分難民仍抱持著回到家鄉的期望，然而其家園的狀況可能並不允許他們在回去後仍回歸原有的正常生活，而也有些難民也希望能夠在庇護國尋得使其具有正常生活的可能性。但是當前兩主體間的衝突與對立，允許雙方在此情況下得以共存共榮、或藉由對話與理解而獲得一解決途徑的可能性並未受到保障。

三、庇護國國民該如何理解難民失去家園的困境？

儘管在庇護國政府的允諾下難民得以短期或長期的在庇護國國境內安頓，庇護國國民未必全然同意難民所佔用的資源，而這也導致難民與庇護國國民之間的衝突，庇護國國民與難民於此問題上的兩群體之主體性 (Subjectivity) 也將因此被顯題化。

難民群體在不具有溝通橋樑、或甚至是共通語言的情況下是難以被庇護國國民理解與同感的。另外，在經濟角度、安全角度和居住空間等其他方面上，難民是在政府的政策下佔用了原屬於國民的部分福利，又同時在諸多方面受到庇護國國民的排斥與不理解。因此對於選擇於庇護國定居並且獲准的難民而言，融入社會仍然不易，難以重獲正常生活。在此情況下的庇護國國民是否真的有可能理解難民所陷入的困境，並對其產同感？

首先，從胡塞爾的理論進行分析，主體的內在結構、群體的內在結構與主體間性是如何發生與構造的？胡塞爾在對於主體間性的相互同感 (Einfühlung)

問題進行分析時指出，各個主體之間的差異所導致的困難，如：被給予的文化、各自的習性、聾、盲等等，皆會造成各自的世界顯現方式有所不同，所構造出來的世界也會有所不同。因此，只有通過一個諸多主體的世界內容中最為根本的一致性的基礎，一個依據我們的經驗生活之中的前後一貫的一致性，找出最普遍的「常態基準」，也就是：「主體內在的邏輯理性，或說普遍的數學觀念」（羅麗君, 2005: 213）。「邏輯理性」這個最為根基的基準，讓單子自我之間得以對彼此產生一個最基礎的連結，藉此取消我「在這裡」以及他人「在那裏」的空間性差異，並確立所有人對於世界的不同認識之間是有著一種具絕對客觀性的認識的(Husserl, 1960: 127-128)

而將對象識別為一個與我一般的單子自我的能力也不僅只有我可以做到，與我的內在基礎結構相同的他人也同樣可以對我進行以上分析，並且也得到相同的結論。這種在單子自我間所結構出來的網路便是在自我之中持續不斷的活生生的生活中，不斷更新、發展、演變的經驗。而單子自我之間持續不斷的相互同感作用的交互網路，便促成了自我的「本己領域」(Sphere of ownness)與被一再的當下化的他我 (Alter-Ego) 的「陌異領域」之間的連結。這個單子自我間的最基本的連結便建構出了包含著所有自我的龐大共同體：主體間性的世界 (Husserl, 1960: 128-131)。

然而主體對於其他單子自我的同感又是如何發生的？胡塞爾繼承萊布尼茲 (Gottfried Wilhelm von Leibniz) 的單子 (Monad) 概念來描述主體的內在結構及特性，但胡塞爾的單子概念與萊布尼茲的單子概念的差異在於，萊布尼茲的單子指的是非物理性的、單純的精神實體，得以反映整個宇宙的各自獨立的封閉系統，並且以圓極 (隱得來希) (Entelecheia) 為其最終目的 (Husserl, 1960: 68)。對胡塞爾而言，單子性的先驗主體 (Transcendental subject) 不僅具有內在的意識生活，每個單子自我的意向也都以充實、圓滿作為其目的，也具有一個完全內在於單子自我之中的經驗世界，以及由自我的經驗內部的信念與返回信念造成的習性為基底產生出人格 (Person) (Husserl, 1960: 67)。但在胡塞爾脈絡下的單子自我是與在空間中屬於我們的軀體 (Body) 緊密關聯的，是一具精神性的活生生身體 (Organism)，也因此得以對外在的自然世界以及處在自然世界中的其他單子造成影響。

在對於單子自我的內在構造進行分析時，為了不受到來自外在世界的影響，胡塞爾以「本己還原」(Reduction to what is included in my ownness) ——一種主題式的懸擱 (Epoché) ——還原了僅屬於自我的本己領域，並且於其中發現了我們的身體。這具身體是只屬於我的、可被我的意識命令支配、精神性

的自我與物理性軀體的合一，我正是在這具身體之中的 (Husserl, 1960: 97) ，而我們對於身體的命令與支配、感覺、等等，便是我的「我能夠」的範圍。我們也藉由我們的身體獲取來自外在世界的體驗，並且藉著這些體驗來逐步建構我們的人格和習性。身體可以說是自我與外在世界之間的橋樑，單子自我正是藉由本己領域中反思出自己是作為具有身體的單子自我，藉由自己的身體性，才能使他人(The other)的軀體呈現在我的經驗之中 (羅麗君, 2005: 231)。

胡塞爾在闡明「意向」之建構過程時指出，主體是經由不同角度的意向之綜合建構出了關於對象的經驗統一體、以及這些意向所各自具有的視域(Horizon)，而這個內在於我們之中的經驗統一體便使「結對聯想」(Pairing) 發生 (Husserl, 1960: 109)。當我們感知到一個對象，必然會有一些來自我們過去經驗的，被預先給予的東西使我們意識到：我們的經驗與對象之間具有直接或間接連結的某些東西，或說某種「相似性」。而從主體間的同感發生結構來看，這些被預先給予的東西便是自己的軀體與眼前的軀體之間的相似性，以及自己的軀體背後所連帶著的一種暗示著該軀體背後也有著精神性的「具和諧感的行為」(Harmonious behavior) (Husserl, 1960: 114)，一種根據「對於自我內在結構之認識」的設想。

當客體以「與單子自我間具有相似性的對象」的方式呈現時，仰賴其相似性的結構可以輕易的使主體對眼前的軀體產生聯想、共現與同感。當自我意識到自己屬己的身體時，這組「我在其中」的軀體特質也會一併的被自我經驗到，如可被我意識操控的活動、具有雙手雙腳的特性、直立的走路方式、體態、說話的聲音、面貌等等特質。而眼前的非我軀體，與我的身體都是以人類的軀體呈現於經驗世界之中，都具物理性、有手有腳、有著與自己雷同但仍有少許差異的人類特徵、具生物特徵而不如器械或物品般僵硬、能說話、能活動、需要吃喝拉撒睡……等等，也正是經驗領域之中的非我軀體與我的身體之間具有相似性，才使自我得以從自己「是個具有自我的身體」的內在結構，以想像的方式設想眼前的軀體其實是個與我一樣具有自我的，活生生的身體。

而這些同時被意識到的對象的性質、因素、相關項……等等，儘管並非是我們當下體驗之中的內容，或說是不顯現的，仍會因「聯想」以及「共現」(Appresentation) 的作用而被當下化。因此當他人的軀體出現在我們眼前，共現的作用將使我們得以對於眼前這具軀體產生理解。依據我們原本具有的、自己與軀體的連結，我們便得以設想在我們眼前的他人的軀體不顯現的、與他人的自我之間的連結 (Husserl, 1960: 108-109)。簡要的說：我能控制的身體之中有著這個自我，那麼我眼前的這具無法被我控制的軀體之中也應當有著一個非我的，具有自己的意識的自我，因此這個在我眼前的軀體實際上代表著的是一個單子的他人。

而當我的世界之中出現了他人的身體，並且這些身體也藉由共現的作用獲得了非我的他人身體意義時，從空間的意義上看，我與他人的身體是同時處在同一個空間之中的，但每個身體所佔據的空間、伴隨著空間不可重疊的特性，也表明了屬於他者的身體與我的身體所佔據的空間的差異。當我由我所在之處作為中心點出發建構出一個空間性的系統，就使我的身體具有了「在這裡」的被給予性，而他人的身體則是以「在那裏」的方式存在 (Husserl, 1960: 117)。而由於自己的身體在一個時間裡僅能佔據某個空間，我和他人針對一個同一對象的感知便有了角度上的差異。

仰賴著以上藉由他人身體而發生之共現，我們認知到了我們的意向對象如同我們一般也是個在軀體背後連結的自我，而也是當我們有此認知，才可以依據我們對於自身的認識，以及由共現而得到的以下設想：正因為眼前的他人正是如同我一般的一個單子的自我，才使我們得以對於他人進行一種高層次的心理活動——「同感」(Empathy) (Husserl, 1960: 120)，也就是將自己所具有的所有性質及結構移轉至他人之中。在同感的作用下，主體便得以得到對於他人的理解：他人與我一般可被視為一個「自我和身體之統一體結構」的現象學脈絡下的單子式自我，但卻有著與我不同的人格、習慣、世界等等，是一個非我的單子自我，或稱作「他我」。

因此也可以說，若要求主體對於眼前的對象發生共現與同感的作用，客體必要是與主體本身具有相似性的，且此特性必要被主體意識到(如注意到非我的軀體時)，主體對於眼前他人的聯想、共現與同感才得以發生。因此若以「如何可能使庇護國國民與難民群體之間彼此進行聯想、共現以及同感」為主要考量，那麼便必要藉由某種方式，例如藉由一種得以使兩主體產生理解並將庇護國國民與難民之間的相似性顯題並呈現予彼此的對話，使兩主體間得以發生同感。也只有在庇護國國民與難民彼此得以產生同感的條件下，才能夠進一步為難民的家園感重建進行設想以及要求。

四、難民在追求的正常生活之內容是甚麼？

但具體而言，為何庇護國國民對於難民的同感難以發生？庇護國國民確實可以藉由對於自己與周遭世界、文化世界之間的關係的認識，對眼前的外來者群體進行聯想與共現：難民也與自己一般成長、存在於一具屬己性的文化世界之中。然而，為甚麼庇護國國民卻未能與難民之間達成共識，以為難民群體回歸正常生活讓出空間？在為難民與庇護國國民間尋求一有效的對話可能前，必

要先行對於難民所追求的「正常生活」、「家園感」的內容以及「主體間性」的結構進行分析。

胡塞爾在對於先驗自我的構造進行剖析時指出，當以延續的形式連結主體對周遭世界的體驗時，便可稱之為該主體的體驗流。而當主體根據自己的體驗流，也就是過去人生中的經驗為眼前的對象產生判斷時，便將成為該個體「人格」(Person) 及「習慣」(Habit)的發展基礎 (Husserl, 1960: 67)。具體來說，當自我對於某個首次接觸到的事物進行了初次的判斷，儘管這個判斷的瞬間稍縱即逝，此判斷的內容仍會作為一個於自我之中的信念 (Conviction)，並具有了在自我之中持存的特性。而無數個連貫的活生生地當下形成了自我構造之中的連貫的體驗流時，具有這些信念的自我也隨時可以返回這個對於此事物的判斷。而主體在反覆的對過去判斷的當下化中，逐漸形成一種判斷的習慣，而諸多的判斷習慣則構成一可被稱為個人意義上的「人格」之物——一具持存性的判斷形式之集合 (Husserl, 1960: 67) ——或說：「作為恆久的自我特性之同一基質的自我」(倪梁康, 2022: 332-333)。

人格由於是由主體連貫的活生生當下形成之體驗流，亦+即對於外在世界體驗的判斷所形成信念之綜合而生，因此各主體的人格也與其周遭世界的經驗密切相關。而周遭世界的改變同樣也使人格在不斷的發展及改變之中。人格的改變，也就可說是當主體放棄了某些信念，或是獲得了新的信念所造成的結果。總體而言，人格的改變可以是受到周遭世界的變化所影響，進而改變主體之被給予體驗下立新的判斷，且秉持新的信念所造成的。

無論周遭世界發生了什麼樣的變動，主體終究有一對於事物之判斷基礎，而這個基礎便來自主體的歷史性 (Historicity) 本身。主體的歷史性中包含了主體所曾接受、於成長中習得、或作為某共同體成員的內容，如：周遭的他人、風俗習慣、文化、氣候、植被生態……等等被給予的條件的綜合統一體。⁴ 主體在世存有的歷史性塑造了個體的生活型態，也形成作為主體對於體驗之判斷的規範性基礎的「家園世界」(Homeworld)。家園世界或家園感作為主體已知及熟悉之事物的總稱，乃主體對於體驗之「正常與否」的評判標準。也因此決定了主體對於事物的判斷，影響了主體所秉持的信念，進而對其所具有的人格、生活習慣造成影響。而基於家園世界對於主體而言具有定義「正常」的規範性力量 (Normative power) (Donohoe, 2011: 30-31)，在自己的家鄉和文化世界中成長的難民的人格、習慣也因此不可避免的與其家園世界和文化世界有所

⁴ 本文中所提及之歷史性以胡塞爾的「第一歷史性」(erste Historizität)為主，即：「作為在世存有的具體人格 (Person)——於其自然生命歷程中所進行的各種存有活動及於其中所發生的所有事實 (Faktum)。」(羅麗君, 2011: 42)

關聯。換句話說，對於難民而言，家園世界的「正常」之中，包含了關涉其文化世界的種種文化活動、農耕習慣、飲食習慣、語言……等等，這些是對於難民而言具有家園感的正常生活內容。

就胡塞爾的單子自我內在結構而言，承上所述，其各自的屬己領域對於非我的自我而言是具不可達及性的，我們無法體會他人的屬己經驗 (Taipale, 2014 :141)。而在屬己領域中，則包含以單子自我之歷史性為基礎所構成的家園感、家園世界、文化世界、生活世界……等等。群體乃由諸多單子自我所組成，而使一群單子自我得以被稱作群體的便是諸多單子自我之間共同歷史性 (Conklin, 2014: 290)，如該群體的文化世界、種族歷史、國家歷史、個體在相互影響下養成的共同生活習慣等等。每個群體之共同歷史性皆有所不同，也因此，組成群體的諸多單子自我之間所共享的共同歷史性對於來自其他群體的單子自我而言是具陌異性的，群體間的主體間性與文化間性便是以此基礎而顯題並產生隔閡，而難民與庇護國國民難以對彼此進行同感的主要原因便可藉以上數個論點綜合出較為明確的指標。

第一、承文化世界和家園世界之結構，難民在離開家園逃難的過程中，其所失去的家園感正是根基於他們過去的生活、文化等等，關涉各個難民個體之歷史性的內容。然而這些具家園感的內容已經因戰火、環境危機、糧食危機等使其離開家園的主要原因所破壞或遺留在原居住地。因此無論難民群體中是否包含著來自不同的文化群體，基於難民群體本身之共同歷史性：「逃難」以及其當前所面臨的境況（包含貧困、不安、恐慌、失去家園等等），難民群體本身即形構出自己獨特的文化內容。這些同時做為難民之困境的歷史性內容，也使難民不得不以較為激烈的手段要求自己、家人、族群的生存與溫飽。然而對於普遍未曾經驗逃難的庇護國國民而言，要設想難民的境況是困難的，僅能以庇護國國民之文化世界內容出發：以一具有疆域性的理解方式試圖對眼前的難民進行詮釋，使難民迫於無奈所做出的行為被詮釋為「極端、危險」的反感的性質，進而使庇護國國民對難民同感的意願更加低落。

第二、由於主體在世界之中的角度，與其他主體有所不同，也就是說其關於生活世界、文化世界、判斷等等亦有所差異，而文化世界作為文化群體在世界之中的角度，其內容便可能並未包含其他文化世界之中的內容，便是兩文化世界之認識疆域上的差異。而認識疆域上的差異便可能使來自相異文化世界的兩主體之間在對話上面臨困難。對於從文化疆域結構的角度去理解難民的庇護國國民而言，難民是以陌異的外來者身分呈現的，其內容並不屬於庇護國國民的文化世界和認識疆域。而由於各個文化世界皆有著屬於該文化的「客觀」

價值 (Husserl, 1960: 133)，因此當主體秉持著「自己文化世界之客觀價值」的角度時，是無法徹底了解來自其他文化世界的外來者的。

若從家園世界與人格之間的關係去探討難民之家園感的結構，再進一步審視庇護國國民與難民之間的問題，則會發現：難民希望重獲的正常生活，其內容便是難民的文化世界中所包含的、其在家鄉時所處的周遭世界內容，如過往的生活習慣、宗教儀式、傳統文化儀式、家鄉菜餚、衣著、他人等等；這些在難民過往生活中被視為正常的內容。然而，對於庇護國國民而言，由於並不符合自己所秉持的「正常價值」，並且在文化世界疆域呈現之劃分模式下，使難民難以脫離「難民、外來者」的身分，而這個身分也進而掩蓋了難民群體、甚至此群體中所包含的諸多文化群體本身的獨特性與差異性。當前亦無一能夠使庇護國國民理解難民群體的共同歷史性和文化世界內容的有效對話管道（對於難民而言亦然），進而無法完全對於對方產生同感。根據以上觀察可知，難民群體與庇護國國民對彼此而言仍是一具有陌異性的「非我自我」，而不是具他者性的且可以產生同感的「他我」(Zippel, 2015: 107)。

承上所述，難民文化世界的正常內容對於庇護國國民而言是具陌異性的，且除了傳統的文化內容之外，難民困苦的生活條件也使之被迫與貧困、暴力、危險、野蠻等負面標籤產生連結，這便造成了庇護國國民對於難民群體同感的困難，或說使其不願意對難民進行同感。儘管在庇護國國民與難民之主體間性結構上，聯想、共現皆得以發生，但各個難民的屬己歷史性、其於難民群體間共享的逃亡、離家失所的共同體驗，以及由此而生的、重新建構一具有家園感的生活世界、重獲正常生活的需求等等，卻是未曾被普遍庇護國國民所經歷的，進而難以同感的。因此也可以說，庇護國國民對於難民的同感是不完全的，他們未能切身體會且把握難民之所以具有窮困、相互爭奪資源的頻發等負面標籤的確切原因。然而當前的對話模式並不足以跨越此障礙，因此，有必要尋求一得以超越群體、文化疆域的理解與對話模式，以使庇護國國民對於「為難民讓出空間重獲家園感」的理由有更明確的把握與認識，以在庇護國國民本身的生存空間和難民的家園世界所需要的空間之間，為彼此讓步達成共識。

參、難民與庇護國國民之主體間性問題

一、難民面臨的平等性問題

庇護國國民的生活空間與文化世界之疆域原是與國家疆域具重合的單一邊境，然而當作為外來者的難民移入時，在國家的領土、工作機會或說居住空間不變的情況下，便發生了本文第一部分所討論的狀況：庇護國國民的文化世界邊界與國界之間產生了差異。也就是說「國境內的居民」已經不僅代表庇護國國民和其文化世界而已。對於庇護國國民而言，具家園感的周遭世界中闖入了具有陌異性的外來者，而難民的陌異性因庇護國國民對於正常的生活、具家園感的生活世界、對於國家的認同等等而被顯題化。

當在人道主義的要求下，一群秉持著不同文化背景、對庇護國國民的角度而言具有陌異感、不可理解的特性，且因貧困、被迫害、於髒亂環境中集中管理……等種種附加原因而被貼上「有害於普通社會」之標籤的難民群體闖入了自己具家園感的生活世界之中時，庇護國國民對於難民的不理解、不願理解，使具難民身分的對象難以被秉持此概念的庇護國社會、或部分政府決策者對其產生同感，進而使有效對話的發生更加困難。另外，不具有公民身分的難民單純因具有被救濟的需求而出現，其與庇護國國民之間的施捨關係、主客關係將使其在政治討論上得不到平等的看待，因此庇護國國民與難民之間產生了不對等的狀態。也就是 Conklin 強調的，政治領域中話語權不具平等地位的問題 (Conklin, 2014: 284)。因此筆者認為，若對話要可以為兩主體的彼此理解帶來助益，其首要條件必須為對話上的平等性。

二、難民與庇護國國民兩主體間對話上的不平等

在將對象理解為一個非我的單子自我後，主體便得以依據自己是處在文化世界之中的，也同樣的將這個他人理解為來自某個文化世界的他人。而若這個他人也如同自己一般是來自同一個文化世界，那麼這個他人便是一個與自己同屬一共同體的「家園同胞」(Homecomrade)，無論我在生活中是否熟識這個人。而反之，若其所處的文化世界與自己有所不同，那麼眼前的他人便將因其所秉持的文化而具有了陌異性 (Conklin, 2014: 284)。

儘管對於一個文化世界中的成員來說，他所處的文化世界中的內容對他

和同在此文化世界之中的其他成員而言是普遍、客觀的，但由於文化世界的「版圖」或說「疆域」也僅限於在它之中的成員，因此各個文化世界之間的價值觀的差異性也導致了文化世界各自所具有的「某個角度的客觀」之間的差異。由此，各個文化世界所具有的客觀性也就不如所有人同時處在的自然世界的客觀性一般是普遍的 (Husserl, 1960: 133)。因此，具陌異性的文化世界內容對於其他文化世界的成員而言，它的可通達性是有條件的。對於個體而言，這個文化世界必須是本源性的，是他於其中成長的，是具有家園感的、是「正常」的，而當主體對文化世界之外的對象，只有當主體獲得一超越自己文化世界的觀點的途徑時 (Yu, 2004: 179-180)，才能對非我的文化世界有更為真確的理解。這也就是說，當難民與庇護國國民的文化世界間並沒有一可以使作為文化世界成員的庇護國國民具有深入的把握和理解的客觀基礎時，會使兩主體間的對話與相互同感產生困難。

「無家可歸者」(Homeless) (遊民) 的境況儘管與難民有些許差異，並沒有來自國界之外的問題，但無家可歸者與有家者之間的生活模式差異已然使有家者對其產生陌異感，也就是說，無家可歸者已然形成了一與有家者具差異性的文化世界。而 Anthony J. Steinbock 於其論文“Homelessness and the Homeless Movement: A Clue to the Problem of Intersubjectivity” (1994) 中對於當代政府針對「無家可歸者」的援助政策進行批判，對於差異的產生、具家園感的正常與具陌異感的反常，並且造成兩群體之隔閡的發生原因進行了分析，並且強調以「平等性」為無家可歸者所面臨的問題提供解方。

Steinbock 認為，無家可歸者的生活模式已然為「做為無家可歸者的個體」形成一慣常的生態，或說可將其視為一種習慣 (Steinbock, 1994: 218)。然而有家者則將家視為正常生活的環繞中心，一切日常生活的活動皆圍繞著家，且這個似乎無意識的觀念來自於有家者對於「家庭生活」(Homelife) 的理解 (Steinbock, 1994: 205)。然而，這種觀念對於無家可歸者而言卻非絕對必要的。無家可歸者的正常生活正如其名，並不以家為中心，其生活也已然脫離了要求具有歸屬地的必要性 (Steinbock, 1994: 218)。基於此觀念的差異，有家者與無家可歸者兩群體的之對立性的即由此而生。

對有家者而言，無家可歸者並不屬於他們認肯且熟悉的家園世界 (Homeworld) 的成員，或說「不擁有家」的條件對他們而言具非常態的陌異性。也因此，由有家者所組成，並且同時也以有家者作為民意之多數的政府會將「無家」的條件視為「不正常」，並試圖以收容所、矯正機關等政策導正無家可歸者因流離失而帶來的騷亂、失業、毒品濫用等問題 (Steinbock, 1994:

206)。而 Steinbock 指出，當今政府在試圖處理或消弭無家可歸者的存在及其衍伸問題時，將「對於有家的需求」強加於無家可歸者之群體上，試圖消弭兩者之間的差別，使無家可歸者符應有家者的「正常」觀念。而當政府試圖將不貧困、不吸毒、無愛滋、非失業、非精神疾病等等對於作為多數者的有家者而言為「正常生活」的標籤加諸於無家可歸者群體，塑造一種假象的、對有家者而言「正常」的無家可歸者形象時，除了為無家可歸者帶來了不必要的不適之外，由上而下的對話模式也無法為有家者呈現已然形成的無家可歸者的文化世界，進而無法使有家者對無家可歸者同感。在未能正視有家者與無家可歸者兩文化世界之文化間性的差異性時，也忽視了無家可歸者與有家者之間的平等性 (Steinbock, 1994: 207)。

Steinbock 強調：家園世界與陌異世界並非先於彼此出現，而是同時出現在主體的視域之中的。在兩世界「閾限相遇」(Liminal Encounter) 時，當陌異世界之「反常」內容出現在主體的周遭世界，主體自己的家園世界作為「正常」的性質才會顯現出來。也可以說，家園世界是與陌異世界相輔相成的 (Steinbock, 1994: 208)。就此觀點而言，有家者之所以視「有家」為正常的、普遍客觀且典型的條件，正是因為無家可歸者的出現。然而也正是因为人們主要以有家或無家的差異來定義自身的正常性與否，並且忽視了家園世界與陌異世界之間相輔相成的關係，才使被劃分的雙方的「語言」產生了差異，而未被平等的看待，以有家者為多數方的社會便僅是以「不正常」來看待帶無家可歸者。

有家者儘管作為具有生活場域與生活資源的「給予」方，仍應當正視無家可歸者所具有之生活習慣，以及無家可歸者做為具有由共同的生活習慣呈現之文化世界的主體性和主體間之平等關係。因此，政府針對無家可歸者的協助手段亦不應以消滅無家可歸者為目的，而是通過具平等性的對話，讓握有空間與資源的有家者，在對話產生的理解中讓出無家可歸者需求的空間，使無家可歸者具能動性與空間自行建立一對其文化世界與生活習慣而言「正常」的生活世界 (Steinbock, 1994: 220-221)。因此，若不正視無家可歸者的生活習慣、主體性與平等性，政府所秉持的主觀角度和因應的照福政策終將是無效的，必要使兩主體間擁有一得以鞏固雙方平等性的對話模式，讓兩主體得以以平等身分與對象進行對話，以避免任何一方落入由「受限於文化疆域而構成的不平等對話」中產生的單方面暴力。

三、平等性的鞏固和有效的對話如何產生？

現將眼光轉回難民群體身上，與其不同的是，無家可歸者並沒有來自國界、文化世界的差異嚴重至不可理解的問題，但其於政治對話上同理於難民，是處於劣勢地位的。無論當前諸庇護國政府或庇護國國民是否對難民採取必要消除難民文化世界之「不正常內容」的態度，若以「使難民主動打造一具有家園感的周遭世界給予一路徑」為目標，那麼便必須要正視且強調庇護國國民與難民兩主體之間對話上的平等性，而儘管彼此具陌異的習慣、行為、文化等等內容，對於庇護國國民和難民而言都是反常且不熟悉的，但這並不使任何一方具有較低下的地位及話語權。也只有當難民具有了 Steinbock 對於無家可歸者與有家者之間在對話上所要求的平等地位，以及讓作為主體的難民群體具有主體間的平等地位，並仰賴有效對話所帶來的能動性和空間，才能夠避免庇護國政府和庇護國國民陷入 Steinbock 所觀察到的政府對於無家可歸者的由上而下的暴力。然而，Steinbock 所要求的主體間平等性應如何在實踐中被鞏固？

繼於本文第一部份的分析，造成難民與庇護國國民之不平等性的兩大主因在於：第一、庇護國國民與難民之間的主客關係，以及基於難民所背負的汙名而導致庇護國國民的同感意願低落。第二、文化疆域所造成的陌異性與不可理解性，如 Conklin 所提醒的，受到文化世界之疆域限制的庇護國政府無法對具陌異性的難民產生充分的理解，進而難以構成有效的對話 (Conklin, 2014: 282)。

而為了產生庇護國國民與難民之間的同感，便必要尋求一得以展現兩相異群體之相似性的對話模式，並藉由對話展現的相似性與差異性進而為庇護國國民呈現一得以對難民產生同感的途徑、以及更加客觀的理解角度。而此新的對話模式亦必要超越彼此文化世界之陌異性所造成之隔閡，也就是藉由一可以讓庇護國國民與難民超越文化疆域限制的對話模式，以迴避疆域系統的限制下外來者話語權的不對等和外來者被錯誤詮釋的可能性。藉由此新的對話模式，庇護國國民和難民兩主體之間的同感作用的發生，以及由對話所給予的一超越文化疆域的視角，才得以使平等性被確保。這種平等性並非要求難民具有與庇護國國民同等的公民權，而是要求單純的將難民群體視為具平等主體性的對話對象。

肆、有效對話的發生以及家園感的重建

一、Bernhard Waldenfels 的第三者理論

就主體間性世界的結構而言，構成主體間性世界的諸多單子自我，乃共同為彼此作為外在世界的共同知覺者 (Co-perceiver) (Taipale, 2014: 146)，這也才使被諸多單子自我共同知覺的自然世界具有了客觀性。由於客觀普遍之自然世界 (Nature) 是由共同存在的單子 (Co-existing monads) 在世界中不同的角度共構而成的，並由單子內在的常態基準來確立其客觀性。各個主體屬己的生活世界也因所在之角度的不同而使關於自然世界的內容有所差異。

而 Waldenfels 意識到，若是一空間或一對話之中，僅有兩相異立場且難以對對方進行同感的主體，而缺乏一處於其他角度的第三方主體來為雙方意見所關涉之物給與一更切近客觀的意見或視野時，兩主體將可能陷入差異性的消除而被迫趨於同一、或走向完全對立 (Waldenfels, 1988: 288)，也就是當今難民於庇護國面臨的問題。Waldenfels 於其論文“Homeworld and Alienworld”(1988) 中，藉新語言的學習過程為例而指出：在主體對陌異對象進行認識時，並非以某種具「統一性」的概念系統對眼前的對象進行分析，而是由「差異性」產生認識。具體來說，主體以作為「正常」之基礎的家園世界，與眼前的陌異對象所呈現出來的性質之間進行對比。而其之間的差異性乃是以「多或少」的方式呈現，而非「有或無」，也就是說，自我與陌異對象之間並非絕對的不同，也不可能絕對相同。

而各個單子的生活世界及文化世界的內容與其他單子的相異之處，便是各自在世界中的不同角度帶來的結果。Waldenfels 也指出，生活世界並不是單一並且涵括所有單子的，也不是可被個別數出的諸多生活世界，各個生活世界之間其結構事實上是相互交疊的 (Waldenfels, 1988: 287-288)。同理，由文化成員的諸多生活世界共同構成的文化世界，與其他文化世界之間也是相互交疊的。而由於文化世界是由文化成員們相互交疊的生活世界構成，並沒有一核心，因此文化世界無法被縮小詮釋為「某個人的文化」，亦無法被擴大為「具普遍性的文化」，並沒有可以完整陳述文化世界內容的核心概念，而是由文化成員共同構造出的網狀結構。

從這層理解上來看，文化世界作為文化群體共有的「在這裡」，或說就是文化群體成員共同秉持的世界觀點，也同樣也是「客觀普遍之自然」的諸多角

度之一。也可以說，陌異他者的生活世界與文化世界，除了與主體的生活世界交疊的部分之外，與主體的生活世界具有差異性的部分之中便包含了主體的生活世界未能涉及的陌異內容：他者「在那裏」的角度所涵蓋的關於自然世界的內容。也就是說，並沒有一種可以概括文化世界內容的「統一的核心概念」，因此對於陌異對象的理解無法藉由一「外來的一統性結構或詮釋方式」來完成，而是必須要由諸多與自己的生活世界之間的差異性來逐步理解。而當對於陌異對象的認識是由混雜的諸多差異性構成時，「以客觀的角度呈現差異性的對話模式」應如何發生？

繼承以上分析，Waldenfels 為相異主體間的對話和理解方式給予的解方便是其「第三者」(The Third)理論。Waldenfels 要求一種超越既有主體間差異之區分方式的，具主體性的第三者在場，Conklin 則將其描述為一種「現象式第三者」(The Phenomenal Third)。而現象式第三者具體而言為何？

如 Waldenfels 所分析，若主體忽略了自己的文化世界僅是客觀的自然世界的其中一個角度，並將自己的視角視為客觀的，並對陌異對象進行理解，將重新落入當今對話模式的困境中。因此，為了將另外兩主體之間的差異以較為客觀且可理解的方式呈現，作為「兩相異主體彼此間產生真確認識的橋梁」的現象式第三者必須秉持著「對另外兩主體而言客觀的觀點」，也就是兩文化世界、生活世界的交疊之處，兩文化世界皆具有、皆可理解的內容，如 Waldenfels 引以為例的「共同的禮節、語法規則、公法等等」。現象式第三者便是以「文化世界交疊之處的內容為立場」或說「以共通的價值觀之名」(In the name of.....)說話或行動 (Waldenfels, 1988: 288-289)。這使現象式第三者的角度對於其他主體而言都是可通達的，也使任何主體都可以採取現象式第三者的視角理解對象。

現象式第三者說話和行動之基礎是根基於包含著所有單子自我的主體間性世界的，諸所有主體的生活世界以及所有文化世界之間共同秉持的統一客觀基礎 (Waldenfels, 1988: 289)。而以此統一客觀為基礎行動與說話的現象式第三者也並非以一假想的客觀觀點在詮釋兩主體，因此也不會使現象式第三者角度的理解淪為一種對於對象的錯誤詮釋。

從 Waldenfels 對於生活世界結構的分析來看，Waldenfels 否定對陌異對象採取一種統一理解模式的有效性。儘管 Waldenfels 並不否認客觀觀點存在：「我遠非拒絕普遍客觀的觀點，沒有這些觀點就沒有秩序可言。」但同時，Waldenfels 也將主體用以理解對象的觀點具體區分為兩種：一、為主體以自己「在這裡的角度觀察客觀的對象」(A point of view of universality)；二、以一「假想的客觀視角分析對象」(A supposed universal point of view) (Waldenfels,

1988: 289)。而 Waldenfels 也指出「假想的客觀視角」——將自己在世界中的主觀角度誤認為客觀角度——在理解陌異文化時造成的問題。

當主體將自己的主觀角度視為客觀時，主體的理解對象——他者——在對話中的角色將成為「個殊化的第三者」(Particularized third)：一被與「普遍法則」比較的次要對象；而第三者則成為了「客觀化的他者」(Generalized other)：對話的主要對象 (Waldenfels, 1988: 289)。但正因為陌異對象的生活世界、文化世界等等的內容之中，有些是根本不在我們的生活世界與文化世界之中的，使我們無法徹底的了解該內容。而當我們無法理解該對象的生活世界與文化世界內容，在這種意義上陌異對象是無法以比較的方式被認識的，或甚至可以說是無從比較的 (Waldenfels, 1988: 289)。

主體對於對象的理解必須來自主體與對象的對話，且也必須在主體與對象各自秉持著自己在世界中的角度的立場，也就是主體以「自己的在這裡的角度觀察客觀的對象」的情況下發生 (Waldenfels, 1988: 289)。因此，主體必須了解到自己的角度僅是客觀自然世界的其中一部分，而他者的角度也是構成了自然世界之客觀性的一部分。使主體對對象產生有效理解的對話模式應當是由「以共通的價值觀之名」說話的現象式第三者為對話中其他兩主體給予可理解的對話基礎，而其他主體再由自己的角度出發與對象進行對話。

基於現象式第三者的立場是中立的、且其理解對雙方而言都是具通達性的，而其角度的理解不傾向任何一方，這也使現象式第三者在場的對話模式本身得以作為不對任何一方有利或不利的認識模式。因此，現象式第三者的角色不可由受到文化疆域的理解限制的執政機關、律法、條文……等等無法保證中立性與客觀性的主體來擔任，而是一獨立於例如：庇護國政府、庇護國國民與難民等主體的、一真正的第三方 (The third party)。此第三方可以是在歷史層面、技藝層面、文化層面或是以上內容皆與其他兩主體重疊的第三方，一「絕對中立、超越文化疆域結構」的「第三主體」 (Conklin, 2014: 280)。

因此也可以說，對於在場的任何主體而言，現象式第三者和他人並非是相反對立、一體兩面的，而是三者間彼此相互交疊的全新角度，可為原二主體敞開超越文化疆域的、不同維度(Dimension)的認識與討論 (Waldenfels, 1988, p.288)，使同場域之兩主體得以對彼此具有更接近客觀的認識。但 Waldenfels 也指出，現象式第三者的角度並非是對另外兩主體套以某種法則以達成溝通，亦並非消弭其差異性，而是藉由諸方各自在世界中的角度對於其他主體的反應產生回應，並由此產生對話。現象式第三者亦並非依循與文化世界密切相關的「法律條文」或「道德規範」為作出決定的依據，更非作為作出決定的評判方

(Conklin, 2014: 289)。也就是說，在不需改變任一主體的個殊性、差異性、語言的情況下，仍能夠兩主體之間的彼此認識給予一全新的途徑，作為迴避主體間之衝突和誤解之切近客觀之對話途徑。

而現象式第三者為何可被視為客觀認識的「橋樑」？現象式第三者同時做為兩主體間對話的旁觀者，對於所有文化世界而言，其絕對客觀的視角對於對象進行的理解皆是具客觀性與可理解性的，也就是說，其立場與角度內容原便是包含在所有文化世界之中的。因此任何主體就算是從自己所處的文化世界角度出發，現象式第三者的角度所給予的認識仍是具可理解性的，不會因文化疆域的限制而無法理解。這進而使現象式第三者得以作為「為主體間產生客觀理解」的管道，並非單方面的將對象的內容轉換為另一文化世界的專屬語言，造成在作為「翻譯官」的角色時曲解對象的危險性。

二、現象式第三者在場的對話結構與其效果

而現象式第三者作為完全獨立於另外兩主體的第三主體，此角色本身也與原在場的其他兩主體間具有主體間性，那麼現象式第三者為何可以迴避主體間的差異性所造成的陌異感和回應 Steinbock 所強調的平等性問題？由於各個主體的角度都是關於自然世界的其中一個角度，主體的「在這裡」與他者的「在那裡」之間沒有優劣的差異。因此對話中的三方各自根據自己的角度與生活世界、文化世界內容所做出的反應與判斷也是平等的，沒有優劣之分。而現象式第三者是兩文化世界的重疊之處為立場的，並不偏向任何一方。當現象式第三者角度的理解呈現予另外兩主體時，不再受到文化疆域限制的對話模式使任何一方都有能力能夠說話與反應，這便使現象式第三者在場的理解與對話能夠保持三對話方在話語權上的平等性，而這也使開啟此對話模式的第三者在對話為另外兩主體所帶來的理解具有真正的中立性。而由於在對話中主體仍各自保留著自己在這裡的角度，因此在現象式第三者在場的對話模式中，主體、他者與第三者不會用一普遍獲共同的尺度相互回應，而是各主體在秉持著自己的在世界中的角度進行對話。各個主體的個殊性和主體之間的差異性便得以在對話中被保留，或以 Waldenfels 的話來說：「保留了他者的他者性」(Waldenfels, 1988: 289)

當現象式第三者「在場」並且讓其他主體以此對話模式作為「對話橋樑」，使主體對陌異對象進行理解時，主體間的認識便不再被文化疆域所造成的隔閡侷限了。而對於在超越了疆域結構的現象式第三者視角而言，原本將主體定義

為「是誰」的條件，例如：「國籍」、「信仰」、「人種」等等的內容不再重要，或說當採取現象式第三者的角度時，其他主體之間的差異性便不再構成理解上的限制。因此對於現象式第三者的角度而言，原本兩出於陌異性而無法產生具有有效性對話的兩主體之主體間性縮小(Shrink)為了超主體性(Transsubjectivity)，而文化間性(Interculturality)的隔閡則也同理縮小為超文化性(Transculturality)(Waldenfels, 1988: 289)。也就是說，當任何人採取現象式第三者的視角：作為其他兩主體的「對話的客觀觀察者」時，他便得以具有一超越原主體角度的超主觀視角，並藉由此視角所給予的客觀內容跨越主體間因主觀視角而無法相互理解的問題，進而使現象式第三者在場的對話內容為主體間敞開了彼此同感的可能性。

而就平等性的問題而言，承 Steinbock 對於無家可歸者的分析之例，作為裁決方的政府是站在作為多數的有家者方，而無家可歸者文化內容所具之陌異性亦使政府、有家者等更不願意對之進行理解，使無家可歸者在對話上未能與多數的有家者與政府享有同等的地位(Steinbock, 1994: 207)。然而如 Waldenfels 所要求，現象式第三者並非作為裁判，而是完全客觀中立的第三方(Conklin, 2014: 289)，而其超主觀視角所給予的客觀理解也超越了文化疆域結構，使對於對象的理解並不再僅是陌異的外來者。同時，現象式第三者的立場乃是原在場兩主體皆可以理解且接受的客觀價值，因此現象式第三者對於所有主體而言是不具陌異性的，進而取消了造成主體間在對話上受到疆域結構限制而產生不平等的可能性。由此，對象來自甚麼文化世界、是否為國民等原疆域系統下的區分方式已經不再是理解的內容，進而使對話間呈現的他者，有由反應的差異所構成的對話者(Conklin, 2014: 289-290)。

具體來說，在以現象式第三者的在場的對話模式作為溝通橋梁時，庇護國國民與難民間所呈現的差異並非來自文化、國家、民族……等等，而是對於同一議題在討論上秉持的不同意見所產生的意見群體。在對話中，在場的主體成為了「回應方」(Respondent)，並且皆以其「對於某件事物給與反應與回饋」而呈現予其他回應方(Conklin, 2014: 290)。而在當諸多回應方對於受討論的議題給予了其回應時，其他回應方便得以對於此回應產生各自的回應。而在對於彼此的回應給與各方的反饋、意見時，以意見群體間的「差異性」為主的討論，也就是得以構成對於諸多回應方之認識的有效的對話便得以發生。在此，將庇護國國民與難民兩主體分別開來的差異性不再是不可跨越的境內與境外身分，而是對於同一事物的不同觀點。

而再次從主體之習慣、家園感、人格的產生過程與結構來看，各群體的集

體回憶，或說其「共通的歷史性」是使某群體對於同一事物具有某同一觀點，或說使不同反應之群體間產生差異的原因 (Conklin, 2014: 290)。例如對難民而言，使他們成為難民並且失去家園世界的共同歷史性，如「離鄉失所」、「逃難」、「戰爭」等歷史性的內容作為其文化世界的一部分，並在對話間以「表述自己的行動與價值觀背後的原因」的方式被呈現。因此藉由現象式的第三者給予的超主體性與超文化性視角，難民與庇護國國民主體在語言、文化、傳統的差異性等等也已然無法作為相互劃分的絕對評判標準。而在討論中，各自因對於某事物的不同經驗與需求、理解而使群體的劃分從「文化世界、人種、國籍的差異」轉向了「意見上的差異」，主體間與群體間的差異也在對話中由對於同一事物之反應之差別而被呈現。因此，當難民群體將對於「家園感」的渴求呈現於庇護國國民眼前，已非為不可理解的疆域外群體，而僅是「具有此可同感之需求的對話對象」。因此，在此對話結構中，難民群體便是由「意見的表達」而呈現出作為某意見群體的共同歷史性，而非難民的身分或國籍。進而，使難民在此對話模式下，便是以「對於正常生活的渴求」而呈現其作為意見群體的個殊性，以庇護國國民能夠理解並為其同感的方式呈現。

Waldenfels 所要求的，超越文化疆域的第三者和圍繞之的對話模式，將不再如傳統的對話模式，受到對於文化疆域之外的不認識與不理解所侷限。這種對話模式保留了各文化世界之間的差異性，不會為了趨於某一觀點、語言、概念、思想而在對話間消除獨特性。而對話者不再僅是文化主體，而是以秉持的意見呈現的意見群體。而在針對不同的第三者所產生的對話間，其藉由對話而群體化的意見群體也不再被文化疆域拘束。因此，「文化主體」僅是在「對話與理解的差異」間被呈現出來的，而非被「習俗傳統」、「宗教」、「人種」、「國籍」……等等的「身分」區分。而對於參與對話的主體而言，對話所給予的理解內容不再只是片面的了解他人的文化內容，而是對於需求、價值、理念的客觀認識，並可在更進一步的討論之中產生理解「為何對方秉持某種思想或具有某種反應」的具體原因。這之間可以包含對話者的習慣、人格、具有家園感的生活世界，當然也包含庇護國國民可以為難民敞開的空間，和難民需要由庇護國國民讓出部分空間的，可以使庇護國國民產生同感的諸多理由，藉由理解與為彼此設想的有效對話中產生雙方皆可認肯的協調結果。

例如：庇護國國民對於家園世界的依賴，以及流離失所的難民對於家園感的渴求，其之間的相似性便得以藉由對話展現，使庇護國國民對於難民產生同感。由此，對於家園感具有需求的難民、以及為了保全自身生存空間的庇護國國民，便得以對於彼此的答覆和反應展開有效的對話。並且消解原造成難民「具危險性」之標籤問題，且將之與「真正造成威脅」的、造成難民困頓的原

因與難民本身的特性進行理解與區分。在對於他人，尤其是來自不同文化世界的他人進行認識時，在 Waldenfels 所建議的第三者之在場的協助下，主體將得以於對話中對眼前的陌異他人進行一更加深入且非單一視角的了解。這將為雙方主體帶來對於彼此的新角度的認識，並讓可以使難民與庇護國國民兩主體產生同感的相似性被呈顯於彼此的視域之中。

第三者在場的對話模式為諸主體賦予的觀點，將消除文化疆域所造成的隔閡，在差異仍然存在，且不對於任何一方強加一「普遍性詮釋」的情況下，能夠使主體間發生更為客觀的相互認識，並在第三者構成的同一溝通橋梁上使有效的對話發生，也得以藉此化解主體之間的矛盾與衝突。Waldenfels 指出，只有在以上條件成立的情況下，原本因文化疆域和國界而受限制的人權才有可能被視為「所有人」都應當具有的權利 (Waldenfels, 1988: 289)。

對於「有效對話的發生」而言，現象式第三者的在場具必要性。然而，當前的境況卻並非如此。就現況而言，在同一國境內，可以以第三者的身分為難民與庇護國國民帶來更加客觀之認識的主體，普遍為聯合國難民署和庇護國政府兩大機構。然而庇護國國民與難民之間的隔閡和誤解依然存在。因此，可以說第三者的職責並未被完全的實踐，或未能符應 Waldenfels 理論中對於第三者的要求，以至於無法為難民和庇護國國民帶來更為有效的對話管道及同感基礎。

三、庇護國政府和聯合國難民署的失職分析

在基於現象式第三者的在場而產生的超越疆域系統之對話中，在場的三個主體才得以以客觀的差異性呈現。然而，若以未能達到 Waldenfels 之第三者理論之要求的第三者為對話橋梁時，將陷入過去對話模式的危機之中。當今已經有著以第三者的身分試圖為庇護國國民和難民之間產生對話可能的機關，然而這種第三者卻並非如 Waldenfels 要求的現象式第三者，筆者將其稱為「傳統第三者」(Traditional third)。傳統第三者與現象式第三者之間最主要的差異便是在於：傳統第三者仍是在文化疆域系統之中。無論傳統第三者是否與任何另一主體來自同一文化世界，傳統第三者的文化世界將給予其一對於陌異文化世界之主體而言有失客觀的理解 (Conklin, 2014: 284)。而若以「文化世界的客觀」視為一普遍的系統，並用以詮釋另一主體，將產生曲解、誤會，並進而產生對立，也無法鞏固主體間對話上的平等性，而這也是 Waldenfels 想避免的狀況 (Waldenfels, 1988: 289)。

在諸多形式的傳統第三者之中，Conklin 特別指出了一種以「司法系統」作為第三者的形式，也就是「法治第三者」(The rule of law third) 的對話模式；此法治第三者也試圖以第三者的角色作為兩陌異主體間之中立裁判。儘管司法系統確實是具有公正中立等性質，這卻忽略了法律本身是受到國家疆域所拘束的特性 (Conklin, 2014: 284)。國家所頒布和執行的法律，以及此套法律所保障的權利之範圍並無法超越國家本身的界線，也就是說，法律的保障內容、規定內容仍是與所處的文化世界緊密相關，儘管公正且中立，但由文化世界而生的法律仍無法跨越文化疆域，司法機構的理解亦仍受到文化世界的限制。因此，當受裁決者為外來者時，在法律原所屬的文化世界中公正中立的判決，在外來者的文化世界之中卻有可能是不公正的。

「法治第三者」本身所具有的疆域限制將使場域中的域內主體——比如政府官方——以具有疆域限制的視角對於外來者進行思考，進而使外來者以不可知、或已被重新詮釋的方式呈現。而除此之外，傳統的第三者作為決策方，外來者做為不可被法律所理解的對象是被排除在判決的審議過程之外的。因此，外來者無法對其做出反應或與之進行對話僅能接受其決定。而當庇護國政府僅能藉由官方的討論來獲取關於外來者的認識 (Conklin, 2014: 289)，限制其認識的文化疆域便也使與外來者的對話淪為單方面的宣告，失去主體間對話的平等性。

同場域中第三方視角的出現確實得以為其他主體帶來對於彼此更客觀的認識，然而承 Conklin 對於外來者難以受到人權公約的保障之理由的觀點，傳統的第三者並無法超越使原同場域中之兩主體具有差異的文化邊界。因此，傳統的第三者，如：世界人權公約的執行者、國家的執政機關、法律機關、社福機構、人權團體……等等，因為國界、執法邊界、文化邊界、等等「疆域」的限制，仍會將並不被此國家、國民認識之疆域所包含的外來者視為陌異且不可理解的，進而將人權公約的保障範圍限制於疆域之內，難以擴及外來的陌異他人。

而如第一節中對於難民的困境分析中所述，在文化疆域結構下，發生有效對話的條件必須仰賴具有共通的語言：庇護國之文化世界的語言。也就是說，外來者必須仰賴著仲裁者的語言，才能夠使仲裁者理解並與之進行對話。然而，文化世界間的差異性將導致其在跨越文化疆域的自我表述與詮釋中失真，這也使「法治第三者」僅能以想像的方式對陌異文化及其成員進行理解。而單方面的揣測無法為彼此的對話帶來對雙方有效的結果。這也將導致難民於庇護國的政治討論中不具平等的發聲權和發聲能力，同時也不具有可以產生有效討論的管道及橋梁。因此外來者終究會被秉持疆域結構的庇護國官方視為不可知

的 (Conklin, 2014: 286)。

正是由於現象式第三者所秉持的兩文化世界共同內容的角度，現象式第三者在場的對話模式才取消了傳統第三者可能偏向非中立的問題。若第三者的立場過度偏向對話中的某一方，例如無法忽視國民民意的庇護國政府，其行動與政策便可能因民意的要求而危及庇護國國民與難民兩意見方之間的平等性，進而可能使難民政策走向單方面的暴力，如過度限制難民的家園感內容與能動空間，或過度剝奪庇護國國民的生存空間和資源。而以文化世界重疊之處為基礎的現象式第三者角度對於另外兩主體而言都是可理解的，因此現象式第三者在對話中的進行的反應與產生的理解，也不會有對任何一方而言不可理解而偏袒任何一方的可能性。因此，超越了疆域劃分的對話模式在跨越了作為庇護國國民對於外來者難民具有進一步認識和理解的障礙之外，同時也取消了 Steinbock 為了迴避由上而下的暴力所要求的，對話上的不平等性。而當相似性藉由現象式第三者在場的對話模式強調，意見群體便得以對彼此產生同感，進而使對話有效。反之，受到疆域結構限制的庇護國政府便不應以代言人的身分為任何群體發聲，也不應試圖以第三者的角度自居。在文化疆域仍存的情況下，庇護國於其文化世界之中對陌異對象產生理解的過程中，由於難民群體無法直接向庇護國國民表述其文化世界與歷史性，代行人所表達的、兩主體所理解的，皆可能扭曲難民與庇護國國民雙方的本意，這將反而使難民與庇護國國民之間的同感與理解更難以發生。

除了傳統第三者之外，另一與難民及庇護國國民密切相關，並也在積極處理難民問題的第三方便是人權組織與聯合國難民署。以「聯合國難民署」(以下簡稱 UNHCR) 為例。UNHCR 成立與行動的宗旨在於救援難民、以及為保護難民的基本權利行動，但就難民的現況而言，筆者認為 UNHCR 在「為難民融入新的國家並且建立家園感的生活世界」的前置作業：「讓難民與庇護國國民相互理解」的工作並不完善，而其未能完善的原因可以由和 Waldenfels 所給予的對話模式之對比中見得。

從 UNHCR 與現象式第三者的之間的比較而言，UNHCR 確實是以庇護國國民與難民都能接受的立場「以基本人權之名」展開救助或協調行動。UNHCR 也確實不被疆域結構限制，因此得以以超越文化世界的第三方觀點為難民與庇護國國民彼此帶來較為客觀的認識。然而 UNHCR 與現象式第三者之間最大的差異，是其所開啟的對話模式。

在 Waldenfels 的第三者理論中，讓主體間或文化間相互理解的「對話的橋梁」是「現象式第三者在場的對話模式」，而非現象式第三者本身。這兩種對

話模式的差異使：主體與他者間的對話是直接發生的，而不是藉由第三者作為中介。然而以 UNHCR 於庇護國施行的教育為例⁵，UNHCR 的教育行動試圖讓庇護國國民從教材或宣導內容學習並從中理解難民。但無論教材內容多麼深入，它依然是讓庇護國國民以 UNHCR 作為對象所進行的對話，而非將難民本身作為庇護國國民的對話對象。對庇護國國民而言，理解與對話的他者變成了 UNHCR 及其口中的難民，而非難民群體本身。教材中的內容也以「難民之文化與歷史等核心概念」的方式呈現，這使庇護國國民成為了「難民與 UNHCR 之對話的觀察者」而非「直接對難民產生反應的回應者」。

在對話中，庇護國國民與難民對話兩主體的對象變成了 UNHCR，而原作爲他者的理解對象卻變成了對話中的第三者。而如 Waldenfels 所言，對於陌異對象的認識是無法藉由比較產生的，而是必須由主體與對象的直接對話產生 (Waldenfels, 1988: 289)。總的來說，儘管 UNHCR 在其本質上有能力作為一現象式第三者，但其試圖讓庇護國國民對難民產生理解的行動方式卻使自己變成了雙方的對話對象，這也使 UNHCR 當前的對話方式無法被視爲現象式第三者在場的對話模式。筆者也因此認爲 UNHCR 的行動方式可能是使庇護國國民與難民之間難以相互理解與同感的原因之一。

總結來說，人權組織和 UNHCR 的行動模式是透過作為難民的代理人爲難民發聲，這使難民群體未能由自己的角度為自己表述，而庇護國國民也無法與難民直接對話，也沒有辦法直接向難民表述自身的觀點 (Conklin, 2014: 288)。難民作為外來者的生活經驗將會被詮釋為一因為疆域結構而產生的，對於庇護國國民而言似乎是具有普遍性呈現方式。但事實上，當以任何一種非難民之文化世界的結構試圖將作為外來者的難民詮釋為某種可知、可理解的對象時，仍然無法讓難民擺脫疆域結構的困境，進而使其無法被真正的被說明。或說，這種對話模式仍然處於疆域結構的暴力之中，進而使原寄望藉由對話而達成的理解無法發生。

四、難民於陌異世界的接受能力與重建家園感的實踐可能

有效對話的主要目的並非僅是讓庇護國國民了解難民的文化內容，更是為了在對於對話對象產生同感時，了解到爲彼此的家園感讓出空間的重要

⁵見 UNHCR Global Appeal 2018-2019：
<https://www.unhcr.org/publications/fundraising/5a0c02ab7/unhcr-global-appeal-2018-2019-building-better-futures.html>

性。然而，筆者為何強調難民家園感的重新獲取之過程中必要具有主動性？為何要求藉由有效的對話來在理解間獲得空間？對於難民而言，在具有平等的對話條件和有效的對話管道後，腳下的陌異土地、周遭的陌異世界真的可以就此藉由自我表述和藉由對話敞開的空間而被塑造為具有家園感的世界嗎？

Janet Donohoe 於其論文 “The Place of Home” (2011) 中，對於陌異世界與家園世界之間的關係與轉換進行分析時，嘗試對於失去具家園感之生活世界的主體是否能在新的周遭世界中重新藉由新的習慣與夠長的居住時間來獲得新的家園感進行分析。Donohoe 於其分析中指出，如移民（或只是在國境內搬家至新環境的人）可以藉由長期於非家園世界中生活，在對於周遭世界所構成的內在經驗中養成一組新的習慣和其所構造出的人格。而當主體在其體驗流中逐漸增加了關於全新周遭世界的經驗，他們便也漸漸學習如何在這全新的土地上生存，如何與全新的他人建立關係，習得全新的語言，習慣全新的地質、地貌、氣候，甚至因應之而造就全新的農耕方式、居家習慣、烹飪手法等等。在新的周遭世界中的長期生活似乎可以為原本具有陌異性的周遭世界內容逐漸顯得慣常，得以產生不同於過去生活的新模式的一種全新的家園感 (Donohoe, 2011: 36)。然而，這種全新周遭世界的家園感是否能夠真正的取代主體過去的家園世界？

Donohoe 認為，家園世界作為對主體而言「正常」的規範性力量，是終究無法被新習慣所取代的，而新獲取的習慣僅能被稱作一種「似家園感」(Homelike)(Donohoe, 2011: 36)。而家園世界與陌異世界之間的相互轉換（也就是當主體習慣了陌異的周遭世界，逐漸將其視為具有家園感的世界後，過去的家園世界反而轉變為陌異世界的過程）是不可能完成的。筆者部分認同 Donohoe 的觀點，但同時也認為 Donohoe 對於重獲家園感的過程描述僅分析了其被動的面向。筆者認為，在 Steinbock 與 Waldenfels 所給予的對話可能性與平等性上，難民是可以藉由現象式第三者在場的對話獲得對於周遭世界進行「重建原初家園感」的空間，然而與庇護國國民不一樣的是，Donohoe 所檢討的大自然作為具陌異性的周遭世界內容卻是個無法產生對話的對象，其於文中所陳述的「與大自然之間的交戰」(Donohoe, 2011: 37)，是以一己之力與不可撼動的大自然之間的對抗，其試圖重獲家園感的需求並未以對話的方式呈現，而是個人與周遭世界的角力結果：一種在服從下藉由新習慣獲得的家園感，一種「被動的家園感獲取」。

在此對於陌異的周遭世界與家園感之間的關係進行分析時，筆者認為必要重新考量生活世界與文化世界的結構與內容。文化世界之中的生活習慣、傳統、

習俗等等，必然有一部分是與文化成員腳下的大地，或更精確來說：此地理區域中的自然環境密切相關的。例如：傳統菜餚中的食材、調味，或是農耕手法、傳統衣著、蓄鬚習慣，在與大自然對抗、臣服、適應之間產生的與地理環境密切相關的文化內容。

文化世界做為個體之生活世界的一部分，其內容儘管確實與不可改變的大自然密切相關，但卻未必完全拘束於該環境中。周遭世界之中無法改變的自然因素確實是不容忽視的，這也是 Donohoe 於其論文中引以為例的親身體驗之困境。與環境密切相關的習慣與傳統並無法與陌異的自然環境徹底兼容，只能採取對抗，在「被大自然允許的情況下」維持住部分的習慣。然而，與自然環境密切相關的家園感內容，仍有部分是可以被保留下來的。也就是說，儘管環境條件發生了變化，族群的歷史性、部分的習俗仍然可以在新的土地和自然環境中被呈現與實踐。設想：若原居住於高海拔地帶的族群因某種原因而被迫遷徙至平地地區，其為了與高山嚴寒對抗的傳統毛皮服飾將可能為他們的平地生活帶來不適，也可能因此在與大自然的抗衡中成為某種累贅。但傳統並非必然完全被捨棄。在為適應新的自然環境而捨棄傳統衣著材料時，服飾的傳統花紋、編織技藝等等仍能被保留並傳承。

而就文化世界與家園感的構成內容，可以整理出要求難民的家園感重建具有主動性的兩大原因。第一，文化世界本身的内容，如文化物本身的文化意義、宗教活動的意義、禮俗等等，僅能為本身生活在此文化世界之中的文化成員展現，對於文化成員而言是具有屬己性的，秉持自己文化世界之角度的外來者並無法完全把握其意義 (Yu, 2004: 179)。因此，將具家園感的文化世界重建工作交予文化成員，使其具有空間與主動性，是完善的重建其家園感的充要條件之一。第二，儘管是來自同一國家或同一文化世界的難民，家園感的内容並不僅止於其所來自的文化世界内容。也就是說，難民族群仍然是由諸多具有差異性的獨特、且對彼此而言也具有他者性的單子式自我所組成。他們有著各自的屬己領域、各自的歷史性、各自的體驗流、各自屬己的家園世界。這種無法單面向的被「對於文化世界的理解」所包含的個體差異性，對其具有家園感的内容是各自獨特的。

在現象式第三者在場的對話模式中，對話間所產生的反應與理解是基礎在各個群體各自之歷史性的，因此群體的劃分不再純粹的因文化世界的差異而顯現，而是各個群體由自己的文化世界與歷史性出發的自我表述。藉由對話間產生的理解、與已被跨越的文化疆域之隔閡，便使庇護國國民得以同感難民是一「寄望重獲家園感的群體」，並以理解此為基礎為難民讓出空間，使難民得以將「傳統文化的共同家園感」與「屬己的家園感」藉由親自實踐帶到新的

土地。

因此在庇護國國民與難民的對話中無法被讓步的部分空間(例如自然環境的因素)，固然可以藉由難民養成的新習慣，來獲取一部分新的家園感。而在對話中為難民們敞開的空間則讓難民得以自主的將對自己而言最原初的、具有家園感的內容引進，於此空間之中實踐，如以自己的語言與文化夥伴溝通、繼承並實踐自己文化世界的傳統、建築、儀式、禮俗、信仰。相較於單純的對於周遭世界的妥協而在新的習慣中獲得家園感，在對話中獲得能動性的難民，可以更進一步的重建具有更原初之家園感的生活模式與周遭世界。

伍、總結

難民當前所面臨的重建家園感的困難主要可以分為文化疆域方面與自然環境方面。在文化疆域與陌異性帶來的同感問題上，文化疆域造成的劃分使有效對話的難以發生，而 Waldenfels 的第三者理論給予了一超越主體間性與文化間性的溝通橋樑，以現象式第三者在場的對話模式，跨越了國界、文化疆域、以及庇護國國民與難民間同感發生之困難的問題、以及庇護國國民與難民之間主客關係的不平等劃分。而當庇護國國民與難民之間在對話上的平等性得以確立，而其對話內容亦不再是庇護國對難民或難民對庇護國的單方面訴求，亦非單方面的暴力，而是在諸方各自表述意見並相互為彼此做出反應，進而產生的有效討論。也只有藉由對話與同感所開放的空間，才能使難民親手重新構造出具有家園感的周遭世界。

而針對不可撼動的自然環境方面所造成的困難，就 Donohoe 所給予的分析而言，難民確實能夠藉由長時間的居住與適應，並且於原本陌生周遭世界的生活中逐漸養成新的生活習慣，被動的獲取一新的家園感。不得否認的是，難民在異鄉土地上重新獲致的家園感，無論是主動或被動獲取的，都僅能被稱作是一種具有家園感的複製品，一種「似家園感」，並無法真正的取代原本的家園世界。但若重新審視難民的需求，其要求的單純是在災禍後重新獲得對他們而言的「正常生活」。而本文亦並非以論難民如何「完全重建原初家園感」為目的，而是要為無論希望於庇護國短居或長居的難民於陌異土地上的這段時間中尋求一得以緩解其流離失所之困境的可能途徑。

當庇護國國民得以對難民產生同感而讓出某部分文化世界原所佔據之空間，即可使獲取由對話產生的空間的難民能夠將自己的文化世界在新的土地上延續。而庇護國國民所讓出之空間，其本質並非單一面向的讓步，而是在諸主體可彼此理解且溝通後所允許的範圍內使諸文化世界各自讓步，達成某程度的兼

容，並且為諸主體共同營造一周遭世界，以及與之並隨的：「複合新舊習慣的家園感」，將建立正常生活的空間和可能性還予難民群體。

參考文獻

- 倪梁康 Ni LiangKang, 2022, 《胡塞爾現象學概念通釋》，初版一刷，臺北：五南。
- 羅麗君 LUO LeeChun, 2011, 〈時間意識和歷史性：胡塞爾現象學中的歷史觀點〉 Time-Consciousness and Historicity: The Idea of History in Husserl's Transcendental Phenomenology, 《國立政治大學哲學學報》 The National Chengchi University Philosophical Journal, 26: 37- 60。
- , 2005, 〈胡塞爾現象學中的單子論：對萊布尼茲之「單子」概念的承接與轉化〉 The monadology in Husserl's phenomenology- Husserl's reception and transformation of Leibniz's concept of "monad", 《揭諦》 Boundless Treasure Academic Journal, 8: 211- 243。
- Aldiabat, K., Alsayheen, E., Aquino-Russell, C., Clinton, M., & Russell, R. 2021. "The Lived Experience of Syrian Refugees in Canada: A Phenomenological Study." *The Qualitative Report* 26(2): 484-506.
- Conklin, William. 2014. "Statelessness and Bernhard Waldenfels' Phenomenology of the Alien." *Journal of the British Society for Phenomenology* 38(3): 280–296.
- Donohoe, Janet. 2011. "The Place of Home." *Environmental Philosophy* 8(1): 25–40.
- Husserl, Edmund. 1960. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. Trans. by D. Cairns. Berlin: Springer Dordrecht.
- Steinbock, Anthony. 1994. "Homelessness and the Homeless Movement: A Clue to the Problem of Intersubjectivity." *Human Studies* 17(2): 203–223.
- Taipale, Joonas. 2014. "Similarity and Asymmetry: Husserl and the Transcendental Foundations of Empathy." *Phänomenologische Forschungen* 14: 141–154.
- Waldenfels, Bernhard., & Steinbock, Anthony. 1990. "Experience of the Alien in Husserl's Phenomenology." *Research in Phenomenology* 20: 19–33.

- Waldenfels, Bernhard. 1998. "Homeworld and Alienworld." *Phenomenology of Interculturality and Life-World*. Ed. by Ernst Wolfgang Orth and Chan-Fai Cheng. 72–88. Baden-Baden: Alber.
- Yu, Chung-Chi. 2004. "Lifeworld, Cultural Difference and the Idea of Grounding." *Space, Time, and Culture*. Ed. by David Carr and Chan-Fai Cheng. 177–187. Berlin: Springer Dordrecht.
- Zippel, Nicola. 2015. "From Strangeness to Otherness." *Archivio Di Filosofia* 83(3): 105–111.

心得

對於未曾耳聞國科會大專生研究計劃，或好奇該計劃為何的同學們：該計畫便是在為期八個月的時間內，與研究興趣相投的指導教授合作下完成一篇約三十頁上下的研究成果。若對某議題感高度興趣，望能在教授指導下深入研究，或對研究本身有興趣，但不確定是否適合自己的同學而言，該執行該計畫是試水溫的大好機會。

而對於已經決定參與國科會計劃或正在執行的同學們而言，以下便是我當時執行計劃時的心得與檢討，望能給予您些許幫助或啟發。

該計畫執行時期的文本閱讀訓練與批判訓練對我而言助益甚大。尤其因於我開始該研究時（大學三年級，且是哲學輔系生）對於哲學知識的匱乏，且哲學論文與報告相關的寫作時也未曾以如此大規模的篇幅和文本量進行研究、整合性思考和寫作，因此在銜接研究所討論課這方面給予了我還算充足的預備訓練。

就寫作方面而言，哲學系的大學生而言多少已經接觸過至多約莫十面的書面報告，然而我認為大專生研究計畫與大學時期的期末報告不具有可比性。對於文本量、理論與文本熟悉度、邏輯連貫性、文章結構、用詞精確度等要求截然不同。如我於本心得開頭所言，作為對於研究活動的首次接觸，是非常好的演練活動，也是在對未來人生進行規劃（是否要投身學術研究）時良好的考量基礎。

就我的行文風格而言，在原便不具什麼文學涵養，又長期受到德、英翻中的哲學原典裡，譯者為傳達其原本意而構築出的怪異句型之影響後，我的文筆老實說真的太不堪入目了。試圖解釋理論時句構艱澀且肥大，連三天後的我自己都有可能讀不懂。當然，在寫作或在試圖將自己的想法勾勒出來時未必有心神同時保證文筆暢達，但也有必要在修稿時盡可能的體諒讀者，堅守住行文與用詞的精確度，盡力別讓指導教授多受罪。

我常用的自我審查辦法是，我會把自己當下的半成品印出來，以身為讀者的角度劃記並修正讀起來不順、前後邏輯可疑或解釋不全的部分。就算「筆者—文本—讀者」間的兩鴻溝可能終究無法消弭，但若同時身為作者與讀者，至少可以盡可能使作為中介的文本處於雙方可理解之共識之中。另外，把半成品影印出來重新審視對我來說也是在我實在寫不出東西來時激發靈感的策略，但

其原因倒是因為對我而言，紙本文本的可理解度遠比電子檔來得高。若未來遭遇寫作瓶頸，也許可以試試這個偏方。

總結而言，我的結案報告在指導教授羅麗君老師的辛勤指導下有幸獲得了審查委員的認可，在此再次誠摯的感謝羅老師。老實說現如今回看我當時的結案報告，誠然渾身不適，具數處論述與推論可疑與不穩固之處。儘管如此，我也決定不對其進行任何修改，原封不動的刊登於本報，讓各位盡可能借鑒該文值得學習與批判之處，望有益處。