

# 多元論的問題

我不只涉及本世紀上半葉十分明顯的所謂「政治多元論」，也不只涉及當代社會學討論的「多元論社會」的理念，我也不是要討論這一用語已具有的「本體論的多元論」。但我的問題與所有這些問題都是相關的，我對此問題的論述是想給社會學和本體論提供一個批評性的支持；但它試圖涉及一個更基本的問題，這問題就在於，「多元論」一詞作為一個活的象徵（在其視野中，既有人本性又有世界的本性）來使用時，其基礎是什麼？

## 從實踐到理論的不可化約性

我們在此面對的是一個生存論的問題，生存論問題既產生於實踐的挑戰，又僅僅只能在實踐中找到「理論的」解決方案。當前的多元論問題，是出於一種真正使人感到迷惑和混亂的經驗，而不只是理論的問題。在這一點上，並無非常特別之處，因為絕大多數真正的問題，都是來自種種必須面對的、令人心迷意亂的處境。這種類型的生存論問題的獨特性，就在於它們觸及原則上不可化約的終

極事物，因而要求轉向實踐。

要解決多元論問題，並沒有任何純粹理論性的解決方案能夠勝任；這幾乎是題中之義。如果某個問題只有一個理論性的答案，那麼，它就不是一個多元論的問題。所以，我們不應該只因為自己現在處於學術環境中，就期望一個理論性的解決方案。我們應避免優越性的情結，應如避免行動的人統治一切般，要避免知識分子統治一切。理論和實踐兩者，是既一致又相互從屬的。

我將上述理論和實踐的關係稱為一種存在律的 (ontonomic) 關係，無論如何，解決方案也屬於實踐（儘管我們當然也可以思考解決的方案及其意義）。如果情況如此，那麼，理論與實踐之間的關係就不是辯證的關係，因為這種關係只能給「邏各斯」(lógos) [12] 增加負擔，它等於是另一種意識型態：「我們知道得更多，並且我們現在已有了自己的解決方案；先前所有的塔都有問題，但我們現在要告訴你建造真正的、持久之塔的秘密。『我們』——馬克思主義者、文明人、技術統治論者、藝術家、科學家、理性主義者、基督徒……」哦，不！

在我還在預備基礎時，請讓我指出，「多元論」一詞的意義將有所變換。一查詞典，我們就知道它或是一個社會學概念，或是一個哲學概念。如果是前者，我們得知多元論涉及種種政治理論，這些理論關心如何建構諸多人類社團（尤其國家和其他人類社群）之間的相互關係。如果是後者，我們發現多元論不同於一元論和二元論，並發現多元論可以是原子主義多元論、絕對多元論、本質多元論等等，這取決於你指的是伯特蘭·羅素 (Bertrand Russell) [13] 和他的邏輯原子論 (Logical atomism)，以及威廉·詹姆士 (William James) [14]、吉伯特·賴爾 (Gilbert Ryle) [15] 或是其他。

總之，我們可以抽象地說，多元論已在傳統上被看作是一個形而上學的概念，它提出某些關於「實在」的問題。如今，此詞的意

義正從社會學和形而上學的領域轉向生存論的領域，這有助於我們發現其根源。多元論在當今是人類的一個生存問題，它對於我們在眾多選擇中如何生活，提出了許多尖銳的問題。多元論不再僅僅是陳舊教科書上關於「一和多」(One-and-Many)的問題；它在互不相容的諸多世界觀和哲學的相遇中，已成了一個具體的、每天都會遇到的兩難。如今我們所面對的多元論，它已成了全球人類共存的實際問題。

當然，現在的大誘惑是(也一直是)創造一個超級體系：「我是寬容的人，已為每一個人、所有不同的體系找到位置。顯然地，你們將必須待在我已安排給你們的地方，我——吠檀多(Vedānta) [16] 教派偉大的解脫靈魂——知道我超乎一切差別，而且我已為穆斯林、基督徒、猶太教徒，乃至每個人，都預備了一個位置……。當然，假如他們在我為他們安排的地方活動、就座，那麼，他們便會感到幸福、滿意，因為我——科學和理性的開明之人——有個包羅萬象的、優越的看法，它讓我全然寬容，並使世上的其他人在他們所處的小地方保持滿足。我——哲學家、基督徒、國王……」

夠了！這肯定不是多元論的態度，這些無疑地都是諷刺。一個真正的解脫靈魂，例如室利·拉馬克里希那(Srī Ramakrishna) [17]，說的可是全然不同的事物。

多元論問題也非由眾多不可化約的實體所引起的窘境，例如，只要我們能容忍眾多的宗教、世界市場或藝術學派，而繼續我行我素——如同往常做事般，只尊重他人不礙我事的一些怪念頭，這與宗教的、經濟的或藝術的多元論幾乎無關。

又如眾多具有絕對主權的國家承諾不干預鄰邦的事務，因為她們都含蓄地承認至多存在著國際的問題，而超國家的問題是不存在的，例如人權、普遍的社會問題或全球關切等問題，這也與多元論

幾乎無關。

在實踐迫使我們於他人確實在場時採取某種立場，在實踐使得相互介入不可能避免時，以及在衝突無法通過某一方的勝利來解決時，多元論的問題便出現了。多元論便是在衝突赫然聳現、不可迴避時出現。

多元論的問題僅當我們感到不同世界觀的不相容性（並受到影響），以及同時為我們實際共存的實踐所迫而尋出路時產生。這問題在當今變得格外尖銳，那是因為當代的實踐把我們拋進彼此的懷抱，我們的生活不再可能在地理上各據一個空間而相互隔離，不再可能將自己封閉在小小的、整潔的隔間和部門裡，不再可能將自己隔離在經濟區中、文化圈裡、種族區域內等等。或許技術的最大的（儘管是間接的）成就是已將人和人、民族和民族連結在一起。如今孤立不再可能，而多元論的問題也已成了頭等大事。

### 問題的重要性

多元論的問題在某種意義上是「他者」（the Other）的問題。當我們絕不可能在理性上或理智上容忍他者時，我們怎麼能寬容甚至理解他者？這世界或許不在於希臘人所謂的「命運」（moira）或印度人所謂的「業報」（karma）之懷裡，或者亞伯拉罕傳統的人所謂的「天命」之手中。這世界如今看來像是在我們的手中，而且較之以往，情況似乎更糟，因為以前我們至少可以詛咒命運，譴責預定，或者如約伯一般就自己的行為是否正直與上帝爭辯。對於我們的不幸，我們除了指責自己，就沒有其他人可指責了。人身上有什麼事物變得比任何傳統的神離人類更加遙遠、更深不可測？我們如何對待不相容的體系？我們如何處理人的終極問題？我們如何正確地處

理「他者」的問題？

值得注意的是，實際上每個所謂的文明都是以某些「邊緣」人為代價而上升到優勢的地位。這些邊緣人是土著居民、異族、南非黑人、無信仰者、異教徒、窮人、文盲、蠻夷、黑人、第三世界……，一言以蔽之，即是蠻人。

我在此只感到語詞的巨大力量，你們要知道，至少所有定居聖巴巴拉的人都知道「barbara」的意思。「barbara」是個梵文單詞，來自一個印歐詞根，之後進入希臘文「barbaros」，又進入拉丁文，再進入英文「Barbarians」，意即「蠻人」。伊本·赫勒敦（Ibn Khaldun）<sup>[18]</sup>提到凱斯·b. 賽飛（Qays b. Sayfi），賽飛是與摩西同時代、南阿拉伯半島傳奇故事中的一位國王，他聽到柏柏爾人（the Berbers）莫名其妙的話「barbarah」之後，便將此名給了他們。「barbara」是一個擬聲詞，意思是一種「……ba, ba」；意即「結巴……」，因為你是個外人、非雅利安人，是個黑人，長著卷髮（該詞的第二個意思），並以一種我聽不懂的方式說話。例如，你們或許可能感到我說話帶著某種口音，卻沒有認識到你們說話也帶著某種口音。在此，我們知道「聖巴巴拉」即是「蠻人的聖化」。

你們今天在此接受我語言「不規範的」（barbarous）演講，這一具體的事實或許可以幫助我們理解這一象徵。就讓這成為一個關鍵性時刻，我們在此時刻開始發現蠻人不僅必須得到寬容，而且應受到祝福且被封為「聖」——聖化。我們或許現在開始發現蠻人的問題可以不再以他們的犧牲為代價，而得到解決或暫時的解決，期待「有一天他們會變成羅馬公民（cives romani），變得文明；有一天他們也會成為基督徒；有一天我們會讓他們組建『發達國家』；有一天奴隸們會得到解放，會允許有自由和民主的所有玩意兒；有一天所有勞工、苦力會來和我們同住巴別大塔，這座我們同時在迫使他

們為我們建造的塔。……」

蠻人又會如何呢？他對這一切會說什麼？甚至巴比倫人也有一個單詞「barbaru」，也意指「外人」、「陌生人」、「聖巴巴拉」……。這裡有一個重要的象徵意義，而且蠻人此時此刻可以來到我們這裡，宣稱封蠻人（barbaros）為「聖」，我發現這不是沒有深刻意義的。讓我擅自插入一句：「我認為這是多元論時代宗教研究的核心問題。」

他者作為「他者」的問題是，如果我們堅持把「人」僅僅化約為美國人、俄國人、基督徒、黑人或男人，或「他者」只發生在異性戀者、健康人、「正常」人或所謂的文明人身上，我們如何能自稱處理了人的終極問題？毫無疑問地，答案是否定的。我要說的是，多元論社會的真正基礎不是實用主義、常識或寬容，也不只是較小的「惡」，確切地說，多元論植根於事物的最深層本性。

這裡會遇到一個重要的反對意見，當我說為多元論辯護不是在實用主義層次（出於忍受「他者」這一純粹的必要性），而是源於「人」和「實在」的本性時，我是在保證多元論的理論基礎，這因而與我最初的說法——由實踐提出的多元論問題，不可能由任何理論來解決——是自相矛盾的。

有兩點看法可以消除這一反對意見。首先要提醒的是，我開始談論多元論的神話並不是要通過消除這一神話，而是通過闡明多元論在最為嚴格的意義上確實是一個神話——一個永遠無法逃避的視域，我們在其中安置事物以便認識它們，但又始終沒有將這視域轉化成對象。這神話不可化約成「邏各斯」（儘管它們同源），因而也不可化約成理論。

第二點看法僅僅提醒我們，沒有任何地方有說到「人」和「實在」的本性對理論是完全透明的。換言之，「人」與人類學同義，

或「實在」與哲學同義，即便作為意識的對象，也是不能成立的。所以，在肯定「人」和「實在」的本性是多元時，我認為沒有任何一種人類學（或諸人類學）、哲學（或諸哲學）已能窮盡「人」和「實在」，甚至在理論上也無法窮盡。理論不能為實踐提供最後的辯護，其問題就在於：「理論本身是建立在什麼基礎之上？」同樣地，實踐也不能為理論提供終極基礎，其問題則在於：「實踐本身是基於什麼而證明是合理的？」

讓我對此加以澄清，同時表露我最珍惜的一個形而上學洞見：自前蘇格拉底哲學家以來，西方文明絕大部分終極的形而上學假設是，確信思想和「存在」的內在是一致的。它們最終可能相同或不同，但它們在「理論上」彼此一致。而我的論點是：倘若我們想包容人類全部的經驗，或人類的全部事實的話，這一令人振奮的直覺，並不能普遍為人所擁有，因而不是可以普遍化的。例如佛教界就未作出這樣的假設。

## 問題的發端

作為一個插話，請允許我在此小標題下作幾點評論：

### [ 對齊一性而言，多元論是無意義的 ]

起初（除了一些例外，通常是在神話中），共同體（家庭、部落、民族、群體、教會等等）是先於個體的，個體進入或生於一個他未曾施加影響的社群。這時加入儀式（起名、割禮、洗禮、婚約、誓言等等）而有其位置，但在此之前，任何事物都毫無例外地無有差別，例如「所有的青年男子都是叔叔」；「所有的中國人看起來都很相像」。

這裡有一種無差別的意識——所有的他人都被扔進一個大口袋裡，都屬於「第三世界」。（事實上，所謂「第三世界」的人除了某種 GNP〔國民生產總額〕之外，還有什麼共同的地方？）他者作為「他者」的問題並不存在，如果他真存在的話，那麼他是「非人」，是不被算入的，是受忽視的。我們生活在一個無差別的世界，而無論這世界是多大或多小。部落就是世界。

### [ 對差別性而言，多元論等於多元性 ]

在某一時候，個體開始注意到他的群體不是唯一這樣存在於世的群體（還有其他的家庭、部落、國家、教會、宗教）。他開始意識到多樣性，這可稱為對多元性的實際認識。這是「量」的天下，許多民族都在建造巴別塔。

在多元性中，多樣性的相不相容問題並未產生。它是一個事實，它沒有造成無法容忍的磨擦，因為界線明確且被嚴守著，一個民族僅僅是另一個民族，一個群體僅僅是另一個群體，一個個體僅僅是另一個個體，等等。「多樣性」被認為是理所當然的，而且沒有統一性的問題。（伯特蘭·羅素就是一個例子，他為「絕對的多元論」辯護，最初他稱「絕對多元論」為「邏輯原子論」。）

### [ 對多類性而言，多元論即多型態性 ]

在另一階段，個體開始意識到他有一個特定的屬於他自己群體的視角。他認識到他的解釋儘管顯然對自己是最佳的，但並非唯一可能的。同一群體的其他人也持有不同的意見，並且這些觀念以不同的形式（政黨、宗教教派、不同部門、角色和職責）集中體現在這個特定的共同體中。人開始意識到多類性，我們可稱之為對多型態性的意識。這是「質」的天下，不同民族以不同技能開始建造巴別塔。



在多型態性中，多類性的相不相容問題並未產生，因為群體的統一性已經是一個公認的事實——有國家，在其中有政黨和各種不同的行政部門；有教會，在其中有各種不同的工作、活動和使命。統一性被視為是理所當然的，多類性並未被視為對它的挑戰。這時，我們都生活在單個神話中，但倘若它們試圖成為普遍的，試圖從某個這樣統一的視域向外推，這就會成為諸哲學和世界觀的錯誤假設。（中世紀之後的基督教可能是一個典型，或者過程神學〔Process Theology〕[19]也是如此，它們想從一個視角出發而成為普遍的，但這個視角只有在該體系內看來才是普遍的。）

### [ 對差異性而言，多元論指不可達到的和諧 ]

在個體和社會發展的另一階段，人開始意識到差異性，倘若推到極限，差異性就會打破統一性。人開始意識到既需要差異性又需要統一性，但這兩種需要之間的和諧突然間成了問題，它們似乎是不相容的。「德國高於一切」（Deutschland über alles）和美國是「世界上最強大的國家」最終不能共存；基督教作為「絕對的宗教」和印度教作為「永恆的法」是不相容的。基於本質和生存之間的真實差異的哲學，多元論作為人類自由的基礎，以及作為區分創造主與創造物之間的基礎，不可能與一種司各脫主義（Scotism）[20] 立場相協調。一個托瑪斯主義者既不會贊成一個司各脫主義者，也不能真正理解後者如何能避免泛神論並自稱是基督徒；顯然地，反之亦然。又如聖保羅認為，結婚的人不可能非常專心地完全獻身於上帝。

換言之，只要德國和美國是彼此無關的國家，基督教和印度教是不相關的宗教，湯瑪斯主義和司各脫主義是自主的哲學，只要世間問題都與上帝的問題分離，就沒有任何問題了。當互動變得不可避免，並且我們發現對德國和美國只有一個世界，對印度教和基督教只有一個真理，對湯瑪斯主義和司各脫主義只有一個教會，對結

婚者和獨身者只有一種完美時，問題就出現了。巴別塔的建造者們不能各自為自己造一個塔，他們不僅必須就方法（工具）進行交流，而且必須分享目標（唯一的塔）。孤立不再可能，而統一並不令人信服，因為它會摧毀某一方。

【注釋】(1)為原注；[1]為譯注

[12] 邏各斯 (lógos)：古希臘哲學、西方哲學與基督教神學的重要概念。希臘文的原義是「話語」(word)，但它包含許多層面的意義。一方面代表語言、演說、交談、原則等意涵；另一方面則代表理性、思考、關係、因果等等。在哲學中，它表示支配世界萬物的規律性或原理；在基督教神學中，則是耶穌基督的代名詞，因為他是上帝的旨意或話語，也是萬物之規律的源頭。

[13] 伯特蘭·羅素 (Bertrand Russell, 1872-1970)：是廿世紀最有影響力的哲學家、數學家 and 邏輯學家之一，致力於哲學的大眾化、普及化，一九五〇年獲得諾貝爾文學獎。羅素主張邏輯原子論，要求將邏輯上原始命題的原始事實作為基本元素，由此構造出整個世界。著有《幸福之路》(The Conquest of Happiness)、《西方哲學史》(A History of Western Philosophy)、《數學原理》(The Principles of Mathematics)等書。

[14] 威廉·詹姆斯 (William James, 1842-1910)：美國哲學家與心理學家，是美國最早的實驗心理學家之一。一八八五年創立「美國心靈學研究會」，被尊為「美國心理學之父」，終其一生都在探討超個人的心理現象與超心理學，強調人有巨大的潛能尚待開發。他曾參與靜坐活動，也作過靈媒的實證研究。著有《心理學原理》(The Principles of Psychology)、《人的不朽》(Human Immortality)、《宗教經驗的類型》(The Varieties of Religious Experience)等書。

[15] 吉伯特·賴爾 (Gilbert Ryle, 1900-1976)：英國哲學家，日常語言哲學牛津學派的創始人之一。賴爾認為日常語言中有許多語句由於其文法形式而引起語言混亂，哲學的任務就在於從語言形式中找出錯誤論題和荒謬理論的根源，從而排除哲學命題中的語言混亂。他的著作涉及哲學方法論、哲學邏輯、精神哲學、語言哲學以及哲學史等領域。著有《心的概念》(The Concept of Mind)、《柏拉圖的進展》(Plato's Progress)、《論思想》(On Thinking)等書。

[16] 「吠檀多」(vedānta)由「吠陀」(Veda)和「終極」(anta)兩個詞彙組成，意為「吠陀的終極」，即是指對《吠陀》最高、最終的闡釋，其解脫論即是親證梵而達到梵我合一。吠檀多派相傳最初始創人是跋陀羅衍那 (Bādarāyaṇa, 西元一世紀左右)，此派被視為是正統的婆羅門教六個宗派之一。主要經典有《吠檀多經》(Vedānta-sūtra)、《奧義書》、《薄伽梵歌》。

[17] 室利·拉馬克里希那 (Sri Ramakrishna, 1836-1886)：十九世紀印度著名的神秘學家，是近代印度最偉大的瑜伽士。他透過修行經歷了印度教經典所寫的難以置信的神秘狀態，也在基督教和穆斯林裡實踐了通往神的道路。最後，他宣稱了一個偉大的真理：「有多少宗教，就有多少通往神的道路。」神無所不在。拉馬克里希那終其一生未曾著作，後由門徒、友人將其言行編集成《拉馬克里希那語錄》。其著名的弟子辨喜 (Vivekānanda) 創設「拉馬克里希那教團」(Ramakrishna mission)，以宣揚其教理。

此刻，可供選擇的方案似乎是，如果不是對它所包含的一切絕望，就是對它所要求的一切抱有希望。本世紀的下半葉既可稱為「絕望的時代」，又可稱為「希望的時代」，時間已經不夠用了，它如果不是必須從頭開始（儀式和死亡），就是即將破滅（末世論和革命）。「應該是到達極限了。」

[18] 伊本·赫勒敦 (Ibn Khaldun, 1332-1406)：中世紀阿拉伯歷史哲學家、歷史學家、社會學家。他肯定世界的中心是「人」，歷史的對象應是人類社會及其物質、精神文化生活。他以圍繞宇宙的起源、造物主、理念、先知、天啟、主宰的全能、人的自由意志等神學和思辨範疇之內的問題，來建立自己的思想體系。他的學說為近世歐洲的哲學家、歷史學家和社會學家所重視，認為他是歷史哲學的早期奠基人之一。著有《歷史導論》(The Prolegomena) 等書。

意志，人最大的幸福就在於用自己的意志來愛上帝和人，而不是像托馬斯·阿奎那 (St. Thomas Aquinas, 約 1225-1274 年) 所說的以理智去認識上帝。

[19] 過程神學 (Process Theology)：廣義地說，凡強調事件、變化及相關性為基本範疇，超越實體及存有的神學看法，都可稱為「過程神學」。狹義地說，「過程神學」是指一九三〇年代以降，在芝加哥神學院所發展而以馬修斯 (S. Mathews, 1863-1941) 為首，經哈特桑 (Ch. Hartshorne, 1897-2000) 等人修改的社會歷史進路的神學運動。此神學理論是針對主流教會中較為靜止的傳統神學而發展的，它所理解的天主和一切現實都是在一個恆久的變化「過程」中，並向前運動，沒有任何事物是固定不變或永恆的。

[20] 司各脫主義 (Scotism)：中世紀基督教神學家鄧斯·司各脫 (Duns Scotus, 約 1265-1308 年) 的神學學說，與托瑪斯主義 (Thomism) 相對。司各脫主張哲學不從屬於神學，他認為哲學的對象是上帝創造的宇宙萬物，而神學的對象則是上帝本身。研究哲學要依靠理性，研究神學則靠教會權威，而理性無法解釋信仰問題。他強調意志比理性更為重要，上帝本身就是