

通向多元論的進路

在此，我必須談談什麼是「多元論」。我將通過哲學進路、現象學進路和人類學進路等三條不同的道路來探討。

哲學進路

從哲學的觀點來看，「一」和「多」之間的衝突，在西方至少是自柏拉圖開始，東方至少是自《奧義書》（*Upaniṣads*）就已開始，這問題便一直為人們所關注，它也許是人類頭腦中的核心問題。在此，我不介紹哲學上的整個歷程，而將限於描述（可以這麼說）藝術中的一種展現，專注於「元歷史」（Metahistory）[21]的勾畫，它們將努力指明某些方式，而人類曾以這些方式來處理自己的終極歧異性的問題。

一元論、二元論和非二元論的問題可以表述如下：

（一）一元論：「一」或「多」，並且最終的勝者是「一」；

- (二) 二元論：「一」與「多」，並且最終的贏者是「多」；
- (三) 非二元論：既非「一」又非「多」，並且具有張力的極性得到保持。

由於簡潔之故，以一些漫畫手法來表達是難免的，但我確信你們會以策略思想來理解。這個三重劃分是跨文化的，並且必須放在多元論問題的背景下來理解。我們說，西方既不是二元論的，東方也不是非二元論或一元論的，而除了我所描述的之外，這三個概念也並非沒有更豐富的意思。

[一元論]

「實在」是一，「存在」是單一的，多元性是次要的、暫時的或甚至是表面的，但這一多元性出現了，並因此需要得到解釋。這一種方式受制於弱肉強食法則，學術界可能稱之為「歷史規律」，科學中稱之為「自然法則」，哲學上稱「權力法則」。一元論此時可能是潛在的或不明確的，它不一定會馬上露出真面目。誰的爪子利、理智強或武器厲害，誰就能贏。當然，除非獵食者和被獵食者作同等擴增，且保持平衡，這就是所謂的「自然法則」。文化的秘密就在於它能延緩對抗，通過最強大者的勝利，最終得以「解決」衝突。我們必須容忍「他者」，直至我們能夠征服、皈化他，使他信服，或把他作為較弱的一方而向他灌輸。

耐心也被稱為「謹慎」和「寬容」，與「策略」、「使徒職責」、「皈化」、「勝利」等等全都是此處的關鍵詞。一個帝國、一位上帝、一種文明、一個黨派、一個教會、一種技術等，都是這第一種態度的眾多一般性表達，而一元論是它最後的表達。

「一神論」與「有神論」不同，它可以成為另一個關鍵詞；「殖民主義」和「帝國主義」則是有爭議的描述；而末世論可能是抑制

衝突的最精緻方式，其方法即是把問題的解決拖延到末世。

線性時間觀對較強者是美好的，他可以懷著對最後勝利的盼望和等待。對較弱的一方而言，如果時間是線性的，那麼，就會沒有任何指望；如果時間是循環的，那麼，每一刻都獨立於它最後的結果，並且人無須假定交響樂真正的美只在終曲。無怪乎一元論的宣傳，已發現它更容易控制對歷史的單向運行漠不關心的民族。歷史的末世論是放在一個水平的未來裡的東西，而神學上的末世論把它放在一個垂直的超越上。

在一元論的世界觀裡，並沒有多元論的合法位置。為了避免更大的「惡」，它最多被人帶著仁慈和耐心（有時卻沒有）而容忍著。多元性總是臨時性的。

我並不是說一元論提供了一個糟糕的解決方案。倘若得到合適的理解，很可能是這樣：它保持了極性，可以在人和「存在」處於流變激盪狀態之時，幫助我們為終極的統一而鬥爭，並暫時忍受多元性。人於是有了了一個目標，同時意識到他已墮落的或暫時的狀況，所以，就如《福音書》上所說的，耐心已成為核心的美德，我們憑著這美德而保有生命。

[二元論]

第二種處理終極歧異性問題的方法是真正辯證的方法，在某種意義上，多元論在這裡是被馴服的。「一」和「多」之間的張力通過所謂「頭腦的法則」得到解決，頭腦在「此」與「彼」之間尋求一種平衡，並最終尋求一種綜合。不同的意見、世界觀和態度都容許有一種「自由的」、辯證的互動；人充滿信心地允許不同因素能自由地相互影響，而且相信衝突會得到疏導，並最終獲得解決。「共存」是基本原則，它使辯證的交流能夠在所有層次上發生。從理論

上說，假如願意下降到辯證領域並代表它自己在那裡鬥爭的話，任何意見都可以表達。如果被打敗了，它將失去生存權。

「民主」和「自由」在這裡是關鍵詞；資料（票數、積分、美元等等）被視為是決定性的，是辯證過程的結果，通過這一過程可獲得這些數據。但情況並不像「一人一票」那般簡單，因為你贏得的責任、票數愈多，你愈聰明，你賺到的錢就愈多。因此，權力和影響力依據才能而「公正」地分配。「自由主義」、「自由企業制」、「相互影響」、「宣傳」等是這同一態度的其他表達方式，而二元論是它最後的表達方式。

但真正的二元論意味著雙方都接受辯證的遊戲，只有在「一」和「多」多少是在勢均力敵的範圍內時，它才會有效（例如當你同時接受託利黨和勞工黨、美國和蘇聯時，二元論才會有效）。

倘若人們確信對方的目的是要徹底摧毀其反對者，那麼，南非的白人為什麼應承認圓桌會議，或者美國政府為什麼應允許共生解放軍（Symbionese Liberation Army）存在？這裡便潛伏著一元論。我們允許共存，只要他人不對我們的生存提出異議。有些人真誠地妥協了，倘若他們能夠如此的話（例如，民主式的反對就屬於這一方式），那是因為他們不願消除你；而其他人並非真誠地妥協，因為他們認識到自己不能消除你。於是，下一步要做的是什麼？那就是「粉碎那些令人厭惡的勢力」嗎？（入侵南非或蘇聯？或者他們應先進攻，因為他們明白對手的意圖？）

我也不是說二元論是一個糟糕的或錯誤的選擇，在有些場合它或許是僅有的「現實」選擇。人類的實際處境或許沒有為任何其他生存方式留出餘地；它或許信任「人」這種屬神動物自發的直覺，這人肯定賦有希臘人所稱的「zoé」（精神性的、無限的生命），而且也賦有他們所稱的「bíos」（動物性的、有限的生命，或甚至可說「活生生的」

生命)。無論如何，多元論的問題不能通過詛咒他人為惡棍且標榜自己為英雄，而獲得解決。

[非二元論]

還有第三種方法，我們的時代已愈來愈意識到這種方法，儘管它從一開始就已與其他方法一起存在。

第一種方法（一元論）試圖通過促進最強一方的勝利來解決最終的衝突，儘管它所使用的語詞不僅有力量，而且有「真理」、「上帝」、「法則」和「秩序」等，並且確實成功地約束了特定現狀的破壞性力量。

第二種方法（二元論）試圖通過在不同立場間達成暫時的、動態的平衡，來解決不相容性，只要我們相信同一個神話，它是肯定有效的。

第三種方法（非二元論）對力量的權利和張力的智慧都很敏感，但它嘗試一種根本不同於上述兩種解決方案的態度，前述第一種方法是對最強大者有利的大一統的解決方案，第二種方法是二元論的解決方案，這種方案如果不是僵化成一種不穩定的、極有爭議的平衡，就是會陷入一種妥協，在其中，少數派只能獲得一個安慰獎。非二元論即是以下這種態度的表達方式，多元論在此表現為一種導致積極地接受歧異性的意識——這種接受既不強行地將不同態度放入一個人為的統一體之中，也不以簡單化的操縱而使其疏離。力量在此並無最後的決定權，多數裁定的原則也非決定性的因素。

如我們所見，每當我們不能把他人從一個統一體（它多少包含了我們雙方，儘管我們不能贊成或甚至不能理解另一方）中開除出去，多元論問題就出現了。我們既不能摒棄統一性，也不能打破統一性，因為

它在我們之上。例如，我們為高於我們意志的力量所迫，不能離開國家，或放棄語言，或撇下這星球，也不能贊成或理解歧異性。「我們」不能容忍折磨、資本主義制度或獨裁。正如詩人曾說到「愛」：沒有你我不能活，但也並不是有了你，我就能活。

從另一角度看，每當我們面對不能解決的終極價值的衝突（一方面，我們不能放棄自己個人良知的要求；另一方面，也不能放棄我們個人意識的要求）時，多元論的問題就產生了。對亞伯拉罕來說，把自己兒子獻祭的問題，不是一個多元論問題，因為上帝既是他良知的絕對之主，又是他意識的絕對之主，在此沒有終極的衝突。然而，對《薄伽梵歌》中的阿周那（Arjuna）^[22]來說，他的問題便是一個多元論的問題。阿周那在他的良知和意識之間左右為難，他的良知告訴他要忠於自己種姓的神聖職責，而他的意識則告訴自己從事戰爭不會解決任何問題。

多元論問題是極限情況下的難題，是在終極立場上的難題——是上帝或人，是良知或意識，是家庭或國家，是教會或世界，是忠於自己或忠於社會。每當我感到自己有不可剝奪的權利，而且維護這種權利對我已成為一種最高的職責時，多元論的問題就產生了。多元論產生於對我們而言沒有商量餘地的地方，別的問題都在於接受、妥協，以及精明或「本領」的問題，但多元論本身是不可操縱的。

每當人已喪失純真卻又拼命努力去獲得新的純真時，多元論就會開始在世界上自然發展。如果哲學和宗教忽視這一問題，我們就完全可以理解——每當它們試圖給我們一個用於在這世界定方向的羅盤時，它們為何幾乎沒有任何可信性。人的真實生活，正如年輕的那啟凱也多（Naciketas）在《羯陀奧義書》（*Kathaka Upaniṣad*）中所大聲說出的，就是不斷地面對死亡：「存在還是毀滅。」^[23]

對這第三種態度的最後描述，我也要如同在對前兩種態度的描

述中所強調過的，指出這一基本的選擇可能既是有效的，讓我們克服張力而不摧毀肯定性的價值，又可能是一種抑止性的態度，使我們在面對衝突性處境時軟弱無能。

我對這三種態度的哲學論述有些過於濃縮，應再加上某種補充說明：每當人不能以真理取得成功時，他常常試圖通過引入一個道德因素，並將「善」絕對化，以期解決這一兩難，例如「對方是壞人，因為他要殺我」，或「我們開發地球，是因為我們需要更多的紙張或石油」等等。只要「我們」——基督徒、白人、男人、印度的印度教徒、巴基斯坦的穆斯林、西方人、富人、有教養的人、技術統治論者、工會主義者、人類（與地球相對）——處於頂峰，我們就會找到能緩和情況，還有使事情合人心意，以及安排事情的方法，以使他人在其從屬位置上多少感到快樂。但當他人開始反擊時，我們就被迫妥協，然後，只有休戰，直到我們有更好的武器，還是……？

現象學進路

當我們全然不知自己得說什麼或做什麼時，多元論問題就到了關鍵的時刻，讓我通過嘗試某種簡化了的現象學來進一步深入。

每當處理歧異性的其他每種方法都失敗時，現象學的方法可能會說多元論表現為一個問題。我選了三類失敗，後面將向你們快速地一一介紹。我不為悲觀主義的人性觀辯護，這種人性觀認為人應成為什麼，似乎有一個柏拉圖式的範式；但我也不能沉迷在樂觀主義的評價之中，好像我們只應看到文明的未來，而害怕追究過去的錯誤。一種現實主義的態度不應因過去的失敗而洩氣，但也不能忽視它們。

任何一個作家都已經是一個享有特權的人，任何傾聽和閱讀人類狀況而能反思的人，都已經從大眾中脫穎而出。失敗者不發表演講，也不聽演講，他們也沒有大量時間反思。甚至當他們沒有直接受迫害、折磨或挨餓時，他們也生活於始終存在的、會喪失不穩定平衡的危險中，失去這種平衡可能就會讓他們受制於人的麻木不仁。

當我們說「人」時，我們遺忘了世世代代無數的農奴了嗎？遺忘了在他們自己國家毫無地位可言的賤民了嗎？遺忘了那些受國內外封建主剝削的人了嗎？遺忘了服務於他們甚至不理解之事業的苦役者、士兵和工人了嗎？遺忘了大量被取代、被剝奪的和挨餓的人類同胞了嗎？如果他們甚至表達不了自己想要什麼或需要什麼，誰能夠成為他們的代言人？被壓抑的大多數人甚至沒有一點聲音，而且如果我們給他們一個發言權，以便讓他們用我們的語言說話，那麼，我們會很容易讓他們確信自己是可鄙的、無知的、落魄的人，且活該遭受其命運。無怪乎他們的領袖不是（言說的）先知或（執行的）祭司，而是殺人、報復、怨吼、摧毀的英雄。但也有突出的例外，如為了賤民利益的安貝卡（Ambedkar）博士 [24]、為了黑人利益的小馬丁·路德·金（Martin Luther King, Jr.）[25] 以及其他不那麼知名的一些人。我們正是應該在這一背景下反思多元論的意義，其他的都是「起教化作用的」宣傳品。

〔「歷史—政治」的失敗〕

每當問題不能以民主的手段解決時，多元論的問題就產生了，因為對於那些對我們而言至關重要的價值，我們不能遵循多數裁定的原則。那樣做意味著自殺，而且連自殺也不可能成為一種選擇。你只能就手段進行投票，卻絕不能就最終的目的進行投票。你能寬容那些不寬容者嗎？如果你不能，那麼你也像他一樣成為不寬容者了。力量的平衡是唯一的解決方案嗎？

我們無須詳究所有文明的政治失敗，歷史不應該是（但實際上是）接連不斷的且常常同時發生的戰爭的集合，每次戰爭似乎多少都證明相關的各方是正當的，儘管事後連勝利者也常常不知道這獎賞是否值得，或者甚至不知道這勝利是否確實是勝利。弱肉強食法則、辯證法、一元論和二元論，沒有什麼偉大的業績可以自誇。在人類的這一轉捩點，我們不應該多關心一下嗎？多元論的問題可能就有如在鱗池塘裡找白蓮花，或在糞堆裡找百合花，但多元論可能會像一朵花般從勝利者和被擊敗者的廢墟中挺出來——唉！甚至比蓮花和百合花還脆弱。

數千年的鎮壓、統治、強權政策（不僅僅是政治上的），所有這些基於一元論或二元論的方式，只是引發更多的非正義、剝削和飢餓。從全球範圍來看，這套方式已經無效，它可能於你、我有效，但這沒有把烏克蘭人、猶太人、蓋丘亞人（Quechua）[26]、黑人等包括在內。而事實上積極的轉變，有許多要歸功於蘇格拉底、佛陀、耶穌、甘地等人，而不是亞歷山大、阿克巴（Akbar）[27]、拿破崙、邱吉爾，更遑論邪惡之徒了。

維護和平不是個新問題，受威脅以及處於受攻擊和遭毀滅的危險之中，這樣的綜合症幾乎是各民族歷史中持久不變的一個因素。暴力對暴力，軍隊對軍隊，「防衛」因擔心可能的「進攻」而得到辯護。如今，蘇俄人對「第一世界」來說是什麼？越南人對柬埔寨人來說是什麼？中國人對越南人來說是什麼？美國人對蘇俄人來說是什麼？摩爾人（Moors）[28]、（十字軍東征時的）穆斯林（薩拉森人〔Saracens〕）、土耳其人——長達三個世紀——對西方人來說是什麼？

歐洲自十二世紀開始就生活在對伊斯蘭的持久恐懼之中，印度次大陸的部分地區也是如此。歐洲的回應是十字軍東征，但在第一次東征經驗後，十字軍東征已不再可能，大多數貴族和民眾對一些

教皇和王儲可憐的呼喚並未作出回應。一四五三年，康斯坦丁堡陷落，歐洲進入「發作」階段。一四九二年，斐迪南二世（Fernando II el Católico）[29] 征服格拉納達（Grenada），東征暫停，但並未召開議會，也沒有重大的政治事件提醒人們注意「基督教世界」的內在危險。直到一五七一年，胡安·德·奧斯特里爾（Juan de Austria）[30] 才贏得勒潘托（Lepanto）的勝利。這是可以理解的，這勝利成了整個教會同慶的節日，但甚至在勒潘托勝利之後，也未驅走危險。

然而，我的看法是有一小撮人轉向另一方向。拉蒙·勒爾（Ramon Llull）[31]、庫薩的尼古拉（Nicholas Cusanus）[32]、皮科·德拉·米蘭朵拉（Pico della Mirandola）[33]、伊拉斯謨（Erasmus）[34]、路易士·維弗斯（Luis Vives）[35]，以及東西方的其他許多人，他們不相信暴力和戰爭，並提出真正的普世主義——對話、勸說、理解。他們不受歡迎，被人看作是理想主義者且常常不得受苦，但他們提供了一個新的選擇。我們或許應開始認識到，和平態度所冒的風險，比信任一個起制止和威脅作用的對抗性力量所冒的風險還要小得多。

【「哲學—辯證法」的失敗】

每當問題不能辯證地解決（因為它對辯證法的基礎提出了疑問）時，多元論的問題就產生了。事實上，人天生如此，以至於他在人類的許多生存領域，即便在辯證法上「陷入困境」——被證明是矛盾的，缺乏理智證據或邏輯上行不通的，他也不會停止相信、盼望和愛他所認定如此的事物。即使其論點已被公認的辯證方法和每一種可能的理性推理所證明或反駁，許多人仍然不會停止相信（或不信）上帝或世間的實在性。例如，說占星學是非理性的，占星學毫不在乎，而占星學愛好者仍然樂此不疲。換言之，人的確信、信念、盼望和愛有其根源，它們違抗理性的力量並顯然強於它、高於它。而且事實是：我也許確信，但那種確信可能並沒有力量或威力。

自笛卡兒以降的歐洲思想或龍樹菩薩之後的佛學發展情況，證明「哲學—辯證法」的失敗。這些努力背後的基本原因是清楚的：「鑑於最傑出人物在生死大問題上看法紛紜不一的恥辱，讓我們僅僅基於理性或基於超越辯證法的辯證努力，建立一個無謬誤的體系。」經歷若干世紀的哲學化工作，我們看到的是種種相互排斥的思想體系的新擴展，無論它們給自己冠以何種名字，以及似乎作出任何的限制。巴別塔還沒有被建造，還沒有什麼「永恆哲學」（*philosophia perennis*）^[36]到達第二層。理性或甚至一種「無偏見的」哲學都未能成功地建構起一個世界觀、一座巴別塔，讓人們至少在理論上可以正義、和平地居住其中。

〔「宗教—文化」的失敗〕

每當衝突不能以暴力或力量解決（因為不能讓自己屈服於壓力，即便受到死亡的威脅）時，多元論的問題就產生了。羅馬帝國不得不向基督徒讓步，蘇聯不得不默認持不同政見者的出現，還有庫德人、亞美尼亞人、耆那教徒的歷史以及其他許多例子，都提供了有效的例證。人身上有某種東西，它是既非強力，也非暴力，又非統治所能成功控制，或使其化約為統一的東西。任何宗教的歷史更多的是異端的冒險，而非其正統思想的發展。

我們不可以讓自己沉溺於委婉的說法——古代有許多帝國曾經想要征服整個世界；基督教和伊斯蘭教（兩個突出卻並非獨一無二的例子）曾經渴望不僅成為第一號宗教，而且成為理念上唯一的宗教；科學文明和人文主義文化，如今也有相似的宣稱。我們在自己的普遍性之夢中，似乎並未察覺到，我們在羅馬教廷內外的天主教徒身上看出是烏托邦（如果不是荒謬的話）的事物。儘管許多人贊同人造不了巴別塔，但他們仍然繼續相信自己至少有種種計畫。「如果人人都是善良的基督徒該有多好！如果每個人都天天修習超然冥想該有多

好！如果人人都聽從科學的吩咐該有多好！……如果人人都像我這樣思考和做事該有多好！」

這就是在至少歷經六千年的人類文明之後，我們為何還必須反問自己這一基本問題的原因：「人身上有什麼東西，使得不可將他化約成統一的東西，但又不能放棄這樣的要求？」（倘若這不是宗教問題，我就不知道「宗教研究」意味著什麼。）建築巴別塔完全失敗之後，除了泛經濟體制和單一的技術大機器之外，我們就不能為世界預見別的某種可能性了嗎？「你也一樣？」（Tu quoqué）

人類學進路

[三個人類學階段]

面對這樣具體的和生存論的問題時，現代人再次追問這一關於他自身的問題，這問題或許開始封上更大的、由第一個西方人（一個非洲人）奧古斯丁（Aurelius Augustine）^[37]所開啟的圈子：「我懷疑我自己」（*Quaestio mihi factus sum*）。與格已逐漸成了獨立離格，「對我自己來說，我『是』（*am*）什麼？」變成了「對我來說，人『是』（*is*）什麼？」——如我所知，我可能更知道它，並且最終掌握著它。我認為，在諸世界文明的總語境中，當人要反省自身時，可以邁出第三步。

（一）「人是什麼？」

「人是什麼？」這是西方人表述這一人類學問題的方式。「人」是一個研究對象，甚至是內省的對象，而且關於「人」的科學就是整合了所有具體學科的結果，每個學科探討人類的某一方面。我們稱之為「整合的人類學」，甚至當今神學家在談到「神學人類學」時，

也向它表示敬意。那個我們稱為「人」的能思惟、言說、建造……的存在物是什麼？

（二）「我是誰？」

正如南印度的當代阿如那查拉（Arunāchala）聖人室利·拉馬納馬哈希（Sri Ramanamaharshi）^[38]提醒我們的：「我是誰？」這是以典型的印度方式表述同樣的問題。在此，「人」是省察的主體，他試圖吃那塊蛋糕，哪怕不能拿到它。人試圖處在他的「我一意識」之源頭，並愈來愈深地推進它，直至把這個「我」從每個偶然層剝離出來。我們稱之為「智慧」，其目的是從那超宇宙的直覺，重建整個知識結構。

這兩種非凡的、睿智的方法，依然是人類自我理解的兩個基本支柱，我不想將它們過於簡單化。但在我們這個諸文化相遇和交相互作用的時代，第三種同樣基本的方法就如同前兩種方法，尚待同樣徹底地探索。

（三）「你是誰？」

第三個問題是：「你是誰？」我將努力闡明這是什麼意思，因為（自印歐語言喪失雙數以來）這個句子是含混的。

它不是「人是什麼？」（客觀化，即便我們稱之為「主體」），也不是「我是什麼？」（主觀化，即便我們是在阿特曼〔Ātman，自我〕中發現它），而是「你是什麼？」這是一個根本不同的問題，因為它不僅沒有「你」就不能回答，而且要求「你」成為一個共同的發問者（Mitfragenden）——這個「你」是俾格米人（Pygmies）^[39]、穆斯林、婦女、共產主義者、基督徒、美國民主黨人士、妻子、工人、窮人……，如果我要以一種比物化的「是」（is）更全面的方式認識「人」是什麼，那麼，我必須傾聽我自己，我必須也詢問你：「我是什麼？」

「它（他或她）是什麼？」但這樣的問題是完全不夠的。我得問：「你是什麼？」看著你的眼睛，將此表達得更恰當些：「你是誰？」如果我們之中沒有一個人能獲得所有的人類經驗，誰能夠說「人」是什麼呢？

關於「人」的問題，是屬於人的，即便我努力代表一個巨大的人類群體說話，這問題也不唯獨屬於我。我們若不是要嚴肅地對待多元論，就是多元論要成為我們哲學上帝國主義的另一個標籤。如果我們嚴肅地對待多元論，就不能迴避任何人的「你」。

我在此得出的結論是簡單而明瞭的：人不只是也不主要是一個研究的對象，他自身就是一個研究的主體。但這一研究主體不僅是我的「私我」（ego），而且也是「你」。簡而言之，人的自我理解屬於人的「存在」。更加平實地說，自我理解是任何理解的一部分，但這自我不只是我的「私我」或我們。

若無一種新的人類學、一種跨文化的宗教人類學，諸文化或宗教的「相遇」不可能真正地發生，如果你願意說的話，也就如我們在聖巴巴拉這裡的一些人目前正在探索的。

我們現在有點虎頭蛇尾了，因為我在此顯然不可能描述對「我」、「你」、「他／她／它」、「我們」、「你們」、「他們」的整個意識過程——這對至少能認清此難題的一種人類學而言，是奠定基礎的合適方式。

使用希臘人的範疇（這些範疇已形成了大部分客觀的人類學視界）以及《奧義書》的範疇（這些範疇已成了人的絕大多數主觀經驗的基礎），我們現在應鑄造第三類基本的象徵，以整合人看待自己的這三種視角——作為「我」、作為「你」和作為「它」。而我卻僅僅概述一些洞見，這些洞見也許可以充當走向跨文化的宗教人類學的踏腳石。

在概述中，我把西方的一般範疇用作出發點，而不予以進一步的闡述。

[克服三重化約論]

為了闡明我的觀點，我要談及似乎困擾現代人觀念的三重化約論。

(一) 理性不是「邏各斯」的全部

我在此所涉及的是著名的「理性動物」(animal rationale)一詞，這是對亞里斯多德關於「人」的定義相當壓縮的翻譯。亞里斯多德把「人」定義為「zōon lōgon êchon」，即人是「邏各斯」用以傳達自身的有生命的存在物或動物：「人在眾動物中是唯一賦有『邏各斯』的。」推理理性僅僅是「邏各斯」的一個方面，這近乎是它的一個技能。「邏各斯」是某種可理解性(依柏拉圖的定義，「邏各斯」是智性〔noûs〕的活動〔enérgeia〕)，但它並非主要是理性。

毋寧說，它是語詞、言語(verbum)，是動詞；但出自「存在」的言語(verbum entis)遠勝於僅僅出自理性的言語(verbum mentis)：它是「存在」的啟示、象徵——「邏各斯」是意識的四要素之一，另外三個是史詩(épos)、神話(mythós)和讚頌(aínos)。我要重申：理性屬於「邏各斯」，但不等同於「邏各斯」。「邏各斯」也是聲音；它是內容和含意；它是精神的，也是物質的。在如此說的同時，我是在與以色列的達巴(dabār)[40]、印度的聖言(vāc)、基督教的「邏各斯」聯誼。但在此我僅僅概述難題，並僅限於肯定理性並未窮盡「邏各斯」，因而「無理性」和「非理性」這樣的術語，並不與「無邏輯」和「非邏輯」同義。

我們可以用另一個視角，以更加生存論的方式來表述這一點。簡而言之，就是個體不是人的全部。關於這一點我現在不想闡述。

(二) 「邏各斯」不是個人的全部

這是第二個化約論，還有神話、身體、感情和世界等部分。但在此，我應防止一種可能的誤解：當我說「邏各斯」不是整個的人時，我是以「邏各斯」說這句話的；正是「邏各斯」允許我這樣說。這意味著所有超越「邏各斯」的努力，都把「邏各斯」作為同行者。這告訴我們什麼？它告訴我們，理性雖然滲透整個「邏各斯」，卻不是整個「邏各斯」；同樣地，「邏各斯」雖然滲透整個的人，卻不是整個人。

它告訴我們，人之「實在」的構成要素，不像宏觀的自然物體（是 Körper〔物質的體〕而非 Leib〔有生命的體〕）的各個組成部分。其關係不是空間性的（彷彿我們在這裡有一點東西，在那裡又有一點東西。所以，我們就是由所有這些放在一起的東西所組成的），而是有一種相互的作用和相互的滲透。

所以，我沒有任何東西能與「邏各斯」相分離，而「邏各斯」本身能讓我意識到並非每個東西都是「邏各斯」。為了成為我們所「是」的東西，我們不得不失去純真，雖然我們已無法恢復這純真，但我們或許可以獲得（或征服，或也許僅僅只是接受或接收）一種新的純真。正是在這裡，跨文化研究是不可或缺的，它們向我們表明其他的可理解性形式、理解視角和意識型態等等，它們不可能被化約成一個共同形式的種種形式。

讓我舉個例子，我膽敢反對胡塞爾（Husserl）^[41]的著名斷言，他似乎堅持認為意識總是對某物的意識，而這看來確實是西方人所習慣的理解方式。

但如許多東方傳統所肯定的，還有一種純意識，這種意識並非對某物的意識。當然，獲得這一純意識的方法不是通過尋找某個對

象，甚至不是通過尋找意識，而是通過作為一個主體而變得自我透明。這裡，除非你成為一個聖人，否則你不可能成為一個聖人。對純意識的探求不像對知識的探求，它完全是另一種類型的探求。它或許可稱為「神秘意識」，但我在此僅僅指出邁向一種新人類學的踏腳石。

用於意識的「純」一詞不可避免的含混性常常導致這樣一個信念：「純意識」是如此「純」的一種意識，以至於只有少數薩滿、神秘主義者和出神者才能達到，忘卻了「純」的（不含雜質的、完全的）意識，是擁有「對某物的意識」的基礎。「純意識」無疑不是「對純意識的意識」，正如《道德經》、《由誰奧義書》（*Kena Upaniṣad*）、《薄伽梵歌》和《福音書》再三向我們重申的一般。

對此的另一種表達方式是，肯定個人不是人類的全部。在此也不作具體闡述。

（三）人不是「存在」的全部

我們當然應該很清楚，沒有任何事物是與人無關的，所存在的一切都與人同在，神、物質都不能與人分離。正如托瑪斯·貝里（Thomas Berry）^[42]提醒我們的，引儒家經典《中庸》上的話來說，即人是整個「實在」的心，是天地間的第三者。^[43]

意識可能是遍透一切的，我們確實無法否定意識與「存在」是作同等擴張的。沒有任何事物超出意識之外，因為超出者已屬於意識。而把這一斷言解釋為有「虛無」超越於意識之外，這是一個明顯的悖論。然而，意識本身向人證實他在世界中並不孤單，甚至不是世界的中心，而僅僅是一極的。

我們也可以用另一種方式來表達——人類不是「實在」的全部。

所有這些不是題外話，而是對多元論之基礎高度濃縮的闡述。缺乏這些和類似的考慮，多元論就會被化約成我們更加全面和寬容的世界觀。該詞的許多用法暗指一種「多元化的社會」，在其中允許你表現得古裡古怪（在他人看來），因為無人介意，無人干預，我們在自己小小的單元裡個個都高高興興，這可以是許多事物，但不是多元論。多元論的問題既非僅僅是一個實踐的問題（一種權宜之計，因為我們不知道如何對待他人，並因此不得不容忍他的愚蠢），也非單純或完全是「人」的問題（因為我們都是有限的存在物，因而不得不忍受不完美）。

我認為，多元論的產生，是因為「實在」的本性就是多元論的。關於三位一體和不二論教義以之為基礎的神話以及許多其他神話，可能代表了這一洞見。或者回到我們最初關於巴別塔的猶太比喻，人夢想一種大一統的和極權主義的實在觀，而上主把它攪亂了。

[多元的人]

我認為「人」自身就是一個多元的存在物，他不可化約成完全的統一體，也不能說「人」的任何事物都具有一種我們能把握的一致性。說人性是「一」，或說真理是「一」，甚至說上帝是「一」，這在哲學上是曖昧不清的。

這些陳述如果不是指一種非數量的、超然的「一」，我們可由此完全擁有同一性原則，那麼，它就是指一種範疇性的，因而是純形式的陳述。或者說，如果充滿著「我」的特定內容，它就是完全錯誤的；它如果不是同義反復，就是沒有合適內容的空洞陳述。

如果為它注入意義，我們就得問：「『一』是什麼？」如果說「一」是沒有其他的人、真理、上帝，如果繼續用我們的「三重」例子：我們這麼說指的是什麼意思？如果其他的人、真理或上帝就是指人、真理或上帝，那麼，我們就是對同一性原則作了必要的同

義反復：人是人，真理是真理，上帝是上帝。

但如果這意指除了我們認為存在的人、真理或上帝（即符合我們關於人、真理或上帝之觀念的事物），而沒有其他的人、其他的真理或其他的上帝，那麼，這些實體就會變得依賴於我們的概念：「除了我們認為存在的人、真理或上帝，沒有其他的人、真理或上帝存在！」我們建立起一個封閉的系統，並要求他人成為我們俱樂部的成員，倘若他們要與我們討論的話！

在此，我贊成本傑明·尼爾森（Benjamin Nelson）今天下午列舉的諸原則。我們可以將人類不同文明的交響曲引入一個和諧的管樂器，不是通過砍掉所有的差異，並強加某種先驗的可理解性圖式（無論它有多完美），而是通過讓所有這些不同的文明說著它們自己的語言，或跳它們的舞，或唱它們的歌，努力理解所有這些文明企圖說出的

【注釋】(1) 為原注；[1] 為譯注

[21] 元歷史（Metahistory）：由當代美國著名歷史哲學家海登·懷特（Hayden White, 1928-）所提出。廣義上是指歷史哲學，尤指「思辨的歷史哲學」。其方法論原則是力圖建立一套闡釋的原則框架，以說明歷史發展的進程和規律。因此，在「元歷史」的理論詮釋下，歷史不再是非連續的、偶然事件的展開，而是按一種闡釋理論連續的、必然的發展演進。懷特主張要先將對歷史的理解看作一種語言結構，通過這種語言結構才能把握歷史的真實價值。

[22] 《薄迦梵歌》是摘自史詩《摩訶婆羅多》中的一部，內容是神主毘濕奴（Vishnu）轉世的克里希那（Krishna）為阿周那（Arjuna）所作的傳授。在《摩訶婆羅多》中，高盧伐家族（Kauravas）是盤達伐家族（Pandavas）的對敵。阿周那是盤達伐族人，因為得到克里希那之助，打敗了高盧伐族人。

[23] 那啟凱也多（Naciketas）之父將其施與死神，那啟凱也多自思：「生人乃爾死，（死落）又重生，宛如田間黍。」（參見徐梵澄譯，《五十奧義書》，頁

351）

[24] 博希姆勞·安貝卡（Bhimrao Ramji Ambedkar, 1893-1956）：印度憲法之父，印度近代重振佛教的領袖。他在印度獨立和解放事業方面具有極大的貢獻，負責起草印度憲法，被尊稱為「爸爸先生」（Babasaheb）。但由於他是賤民種姓，不為印度精英階層所接受，最終他宣布轉信奉佛教，並建立第一所專供賤民學習的學校。

[25] 小馬丁·路德·金（Martin Luther King, Jr., 1929-1968）：美國民權運動中最重要的領袖人物，為了所有人的公平權利，他以非暴力抗議來對抗不公平的待遇而成名。一九六三年發表「我有一個夢想」，是他最有影響力且最為人知的一場演講，迫使美國國會在一九六四年通過《民權法案》，宣布「種族隔離」和「種族歧視」政策為非法政策。一九六四年獲諾貝爾和平獎。

[26] 蓋丘亞人（Quechua）：南美洲安第斯高原各國的印第安人。

內容。這不僅僅是讓「惡」能更少一些，或對我們的存在之限制的讓步。

多元論是植根於「實在」之多元論本性的迫切需要，抱持多元論的人使得所有絕對主義、迷狂，以及把一切都化約為人為的統一體的化約論，都變成錯誤。這個「一」只能是非二元的，沒有第二個人、真理或上帝；但我們並沒有窮盡人、真理、上帝是什麼。沒有第二個人、上帝、真理，但人不是一元論的人，上帝不是一神論的上帝，真理不是完全統一的真理。將我們的意識或理解封進或鎖進一種可理解性的推理理性，這顯然是一個謬誤。「實在」的這三個維度——神、人和宇宙（或我、你和它）之間存在著一種「互滲互存」（perichōrēsis）的關係。

[27] 阿克巴 (Akbar, 1542-1605)：印度莫臥兒帝國 (Mughal Empire) 皇帝 (1556-1605)，在位期間加強中央集權，實行各種改革，擴大帝國疆域。

[28] 摩爾人 (Moors)：非洲西北部阿拉伯人與柏柏爾人 (the Berbers) 的混合後代，西元八世紀成為伊斯蘭教徒，進入並統治西班牙。

[29] 斐迪南二世 (Fernando II el Católico, 1452-1516)：西班牙專制制度的創始人，藉由與卡斯蒂利亞 (Castilla) 女王伊莎貝拉一世 (Isabel I la Católica) 的婚姻，成為統一的西班牙的第一個國王。一四八〇年，斐迪南二世建立審判異端的宗教裁判所，成為持續幾個世紀宗教迫害的開端。一四九二年，他征服了伊比利半島 (Iberian Peninsula) 上的最後一個伊斯蘭教國家格拉納達 (Grenada)。同年，頒布驅逐猶太居民的命令，歧視猶太教信徒和伊斯蘭教信徒 (摩爾人)，對後來西班牙的經濟文化發展造成極大的損害。

[30] 胡安·德·奧斯特里爾 (Juan de Austria, 1547-

1578)：神聖羅馬帝國皇帝查理五世 (Karl V) 的私生子，西班牙國王腓力二世 (Felipe II) 的異母兄弟。一五七一年，他出任西班牙軍隊的指揮官，領導神聖同盟的海軍對鄂圖曼帝國作戰，在希臘勒潘托 (Lepanto) 近海展開海戰。鄂圖曼海軍戰敗，從此失去在地中海的海上霸權。這場戰役也是歷史上最後一場以划槳戰艦為主的大型海戰。

[31] 拉蒙·勒爾 (Ramon Llull, 1232-1315)：加泰羅尼亞作家、邏輯學家、方濟各會士和神秘主義神學家。他一生遊歷北非和小亞細亞，在穆斯林中傳播基督教。他主張尋求人之間的宗教和諧並不是通過十字軍和宗教裁判所，而是通過彼此尊重和共同探求，尤其是通過對話。著有《異教徒和三個智者》(Book of the Gentile and the Three Wise Men)、《默觀書》(Book of Contemplation)、《科學之樹》(Arbor scientiae) 等書。

[32] 庫薩的尼古拉 (Nicholas Cusanus, 1401-1464)：生於德意志城市庫薩，是歐洲文藝復興時期最重要的哲學

家之一，也是德國最早的人文主義者。尼古拉從人文主義精神出發，以上帝、宇宙、人為三大主題，建立了西方近代第一個有泛神論傾向的、相對完整的哲學體系。尼古拉認為上帝是絕對的極大，宇宙是相對的極大，宇宙中的事物與宇宙整體是矛盾的，也是統一的，即極大與極小是統一的，「一」與「多」是統一的。這種觀點直接影響了以後辯證法思想的發展，是德國古典唯心主義辯證法的前驅。他有許多宗教和哲學的著作，其中最著名的是《有知識的無知》（*De docta ignorantia*）。

- [33] 皮科·德拉·米蘭多拉（Pico della Mirandola, 1463-1494）：義大利文藝復興時期哲學家、人道主義者，其著作《論人的尊嚴》（*Oratio de hominis dignitate*）被稱為「文藝復興時代的宣言」。在該書中，皮科力圖在一種新柏拉圖的話語框架裡，來闡釋人類對知識的追求。此外，他還因大膽地提出反駁宗教、哲學、自然哲學和奇幻術的九百個論題而聲名大噪。
- [34] 德西德里烏斯·伊拉斯謨（Desiderius Erasmus, 1466-1536）：中世紀尼德蘭（今荷蘭和比利時）著名的人文主義思想家和神學家。他是一個用「純正」拉丁語寫作的古典學者，儘管他終生都是天主教徒，但他尖銳地批評了當時他認為驕奢過度的羅馬教會，甚至拒絕接受後者授予的紅衣主教地位。著有《愚人頌》（*Moriae Encomium*）、《基督教騎士手冊》（*Handbook of a Christian Knight*）等書。
- [35] 路易士·維弗斯（Luis Vives, 1492-1540）：歐洲文藝復興時期西班牙人文主義者、教育理論家。維弗斯最具獨創性的貢獻，是他運用心理學的方法來理解教育問題。他認為教育和生活是一體的，知識和德行是教育的目的，一切學問都是為了公眾的幸福。熱愛上帝是生活的最高目的，所以教育的目的和宗教的目的是一致的。著有《智慧入門》（*Introduzione alla sapienza*）、《論教育》（*De Tredendis Disciplinis*）等書。
- [36] 「永恆哲學」（*philosophia perennis*）一詞是由十七世紀哲學家萊布尼茲（G. W. Leibniz, 1646-1716）所創。此派哲學淵源於柏拉圖、亞里斯多德和中世哲學家聖托馬斯·阿奎那的思想。主張永恆哲學者認為基本的真理、實在、知識和價值，是永遠不會改變的。個體的經驗就如個別的花朵，會在盛開之後逐漸凋謝，然而花朵所具備的共同形式則永恆不變。人類的認知活動，就在發現及探尋此等萬物所具有各種共同形

式。

- [37] 奧古斯丁（Aurelius Augustine, 354-430）：生於北非塔加斯特城（Thagaste）。他的主要貢獻是關於基督教的哲學論證，他借用新柏拉圖主義的思想，以便服務於神學教義，為人認識上帝權威的絕對奠定了基礎。著有《懺悔錄》（*Confessiones*），是一本以禱告自傳手法所寫的悔改故事。《上帝之城》（*The City of God*）主要是論述神聖的照管及人類的歷史。《論三位一體》（*On the Trinity*）主要是介紹心理學模式的三位一體論。
- [38] 室利·拉馬納馬哈希（Sri Ramanamaharshi, 1879-1950）：廿世紀初未經修練而自然開悟的印度聖哲，與拉馬克里希那、甘地、奧羅賓多（Sri Aurobindo）並列為印度四大聖者。他最直接、最全面的教法即是保持靜默的狀態。為契入內在的真我，他提出兩種主要的修持方法，一是「參究自我」，先自問「我是誰」，讓心智回歸其源頭；二是徹底「歸伏於神」，讓自我沒入其源頭。阿如那查拉（Arunāchala）是南印度的聖山，拉馬納成年後的人生都在此山中度過。
- [39] 俾格米人（Pygmies）：屬一種矮小人種，身高不滿五英尺，分布在中非、東亞、大洋洲和太平洋各島嶼。
- [40] 達巴（*dābar*）意指「上主的話」。
- [41] 胡塞爾（Husserl, 1859-1938）：德國哲學家，現象學創始人。著有《算術哲學》（*Philosophy of Arithmetic*）、《邏輯研究》（*Logical Investigations*）、《純粹現象學通論》（*General Introduction to a Pure Phenomenology*）等書。
- [42] 托馬斯·貝里（Thomas Berry, 1914-2009）：當代西方著名的生態思想家、文化歷史學家，被譽為「生態紀之父」。「生態紀」（*Ecozoic*）是貝里創造的英語新名詞，是指地球的古生代、中生代和新生代之後的時代紀元，是「人類以共同受益的方式存在於地球上的一個時期」。貝里「生態紀」思想試圖尋找人類生命的根源，以及人類存在的宇宙價值。著有《地球之夢》（*The Dream of the Earth*）、《宇宙的故事》（*The Universe Story*）、《偉大的事業》（*The Great Work*）等書。
- [43] 參見《中庸》第二十二章：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」