

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

價值多元主義、相對主義與虛無主義之分析

計畫類別：個別型計畫

計畫編號：NSC91-2414-H-002-023-

執行期間：91年08月01日至92年07月31日

執行單位：國立臺灣大學政治學系暨研究所

計畫主持人：江宜樺

報告類型：精簡報告

處理方式：本計畫可公開查詢

中 華 民 國 92 年 10 月 30 日

價值多元主義、相對主義與虛無主義之分析*

中文摘要

一般認為公共領域的形成，有賴公共知識分子協力支持。但是現代公共領域的特色是以價值多元主義為基礎，在一個多元的公共領域中，抱持不同價值信仰與意識形態的公共知識分子能否進行理性溝通，以促成一個具有意義的公共空間，卻是值得深思探討的問題。本文首先以漢娜·鄂蘭與哈伯瑪斯的理論為根據，分析現代公共領域的特性，以及理性溝通在公共領域中的作用。接著，我們將以伯林與葛雷的論述為例，說明價值多元主義這個因素對理性溝通所構成的挑戰。一方面，我們假定公共領域必須預設某些前提或結構性規範，才能使公共空間成為公共空間；但是另一方面，我們也注意到價值多元主義的衝擊使得公共空間的「公共性」必然呈現極度分歧、持續變動的面貌。在結論中，筆者將嘗試說明公共領域必須具備哪些條件，才能成為所有公共型知識分子相互溝通、相互較勁的場域。

Abstract

The formation of a public sphere needs the coordinated support of public intellectuals. Yet in the modern society, public sphere is characterized by value pluralism. How to create a public sphere among intellectuals who are committed to different values or ideologies would then constitute a challenge for political theory. The article examines the possibility of rational communication in a pluralistic public sphere by addressing the theories of Arendt, Habermas, Berlin, and Gray. In the conclusion, I suggest that the public sphere will emerge only if four conditions are realized: a common concern for the world, a willingness to understand other people, a commitment to interact by speech-act, and the promise to accept the better argument.

* 本研究報告以「公共領域中理性溝通的可能性」發表於華東師範大學中國現代思想文化研究所舉辦的「公共知識分子與現代中國」國際學術研討會，並已收入許紀霖主編，《公共性與公共知識分子》（南京：江蘇人民出版社，2003）。

價值多元主義、相對主義與虛無主義之分析

江宜樺

台灣大學政治系教授

一、前言

近二十年來，「公共領域」問題獲得知識分子的高度重視。許多關心中國未來發展的人，都想瞭解現代西方國家生氣蓬勃的公民社會是如何產生，以及中國如何才能建立一個同樣生機盎然的公民社會。大家關注的焦點包括：形成公民社會的歷史條件、現代公民社會的類型、維繫公民社會成長的條件、以及公民社會的積極功能等等。這些關於公民社會具體問題的討論，當然有助於我們思考抽象性的公共領域問題。但是公民社會畢竟不完全等同於公共領域，而知識分子所關心的公共領域也有許多理論與實踐上的課題值得進一步探討。

公共領域值得探討的課題之一是「理性溝通的可能性」。簡單地說，我們經常假定公共領域是一個由自由平等公民互動所構成的空間，而他們主要的互動方式則是理性討論與溝通。雖然意見的不同也會使他們產生爭辯或對抗，但爭辯對抗仍然不脫理性的訴求。可是從理論上講，現代公共領域的特色是以價值多元主義為基礎，在一個多元價值的公共領域中，抱持不同價值信仰與意識形態的人能否進行理性溝通，卻不無疑問。更重要的是，就我們的實際經驗來看，社會中不同價值信仰的人往往堅持己見、不屑與相反意見者進行溝通。他們實際上還會以極不寬容、極不友善的態度攻擊對手、誣蔑對方，使任何理性討論的空間都壓縮殆盡。近幾年來在中國大陸所謂「自由主義與新左派的論戰」、以及台灣社會的「統獨論戰」，都有許多超乎理性溝通範圍的現象出現，像是人身攻擊或挾怨報復。這些現象似乎可以說明公共領域中的理性溝通，並不是輕易就能達成的事情。

正因為不管在理論上或實踐上，公共領域能夠體現理性溝通的可能性存在許多疑問，所以我們才有必要深入反省這個問題。具體地講，我們必須釐清幾個問

題：(一) 理性溝通與公共領域是否有必然關聯？公共領域在本質上是否為一個支撐理性互動或預設理性行為的領域？(二) 如果前一個問題的答案是肯定的，為什麼公共領域的互動者經常出現不理性或拒絕溝通的情形？為什麼即使進行理性溝通，人們也不必然獲得共識？(三) 我們究竟應該如何看待公共領域中意見紛歧的現象？如果分歧的意見始終無法整合或達成共識，那麼公共領域所以存在、所以稱為「公共」的基礎是什麼？

在下文的討論中，筆者首先以漢娜 鄂蘭(Hannah Arendt)與哈伯瑪斯(Jürgen Habermas)的理論為根據，分析現代公共領域的特性、以及理性溝通在其中所扮演的角色。接著，我們將以伯林(Isaiah Berlin) 葛雷(John Gray)的論述為例，說明價值多元主義這個因素對理性溝通所構成的挑戰。值得我們注意的是，在英國多元主義思想家的著作裡，價值多元主義並不否定客觀主義與價值的普遍性；但是在中文的語境中，價值多元主義幾乎必然與主觀主義、相對主義劃上等號。這個差別使我們瞭解理性溝通的真正挑戰是來自激進的多元主義思想，而不是溫和的多元主義。本文在結論中將嘗試說明公共領域必須具備哪些條件，才能成為所有公共型知識分子相互溝通、相互較勁的場域。

二、公共領域的特性

當代西方關於「公共領域」(public sphere)或「公共空間」(public space)的討論，以漢娜 鄂蘭與哈伯瑪斯為最重要的理論泉源，而兩者之間又有一定的關聯性。¹ 本節先以鄂蘭的論述為根據，說明公共領域具有那些特性，下一節再以哈伯瑪斯的「理想言說情境」(ideal speech situation)為本，剖析公共領域的理性溝通具備什麼「對話倫理」。

鄂蘭的公共領域概念經常被人稱為「古典型的公共領域」，這是因為她援引的理論資源來自古希臘的政治經驗。鄂蘭說：「公共」(the public)乃是與「私人」

¹ Seyla Benhabib 認為西方的公共領域可以分成三種基本類型：「競技式的公共空間」(agonistic model)、「法律式的公共空間」(legalistic model)、「對談式的公共空間」(discursive model)，三者分別以鄂蘭、阿克曼(Bruce Ackerman)與哈伯瑪斯為代表。但是如同下文所示，筆者認為鄂蘭的理論並不只強調競技的層面，事實上也有溝通合作與對談。參見 Seyla Benhabib, "Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition, and Jürgen Habermas," in Craig Calhoun ed., *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge: MIT Press, 1992), pp. 73-98.

(the private) 相互對立的一組概念，而最早的「公共／私人」二元對立體現在古希臘的城邦生活。古希臘人視城邦 (*polis*) 為自由公民活動的領域，而家庭 (*household*) 則是一個以自然血緣關係為基礎的領域，這兩種生活秩序之間存在著某些顯著的差異。首先，「所謂政治的 就是說生活在城邦之中 乃是表示任何事情都應該透過言語與說服來決定，而不是用武力及暴力決定」，用暴力或強制力解決問題是「前於政治」(prepolitical) 的處理方式，只該存在於外邦蠻族，不是希臘文明所認可的生活方式。相反地，家庭領域的主要特徵就是其中成員乃因需要相結合，在這裡生活的需求籠罩一切。主人為了馴服奴隸以供驅策，必須憑藉暴力進行統御，這是使自己不受困於謀生活動的惟一途徑。因此，公共領域(城邦政治生活)的基本原則是自由，而私人領域則由需求所支配。²

其次，鄂蘭發現城邦之中人們彼此平等，而家庭則是極不平等的領域，這也構成兩者的一大區別。其實這個對比是順著前一對比而來的，因為「自由」乃表示既不受生活的需求支配或他人支配，同時也不去支配他人。這只有在城邦中以公民身分相對待才有可能實現；反之，在家庭中自由並不存在，因為主人必須統治他的奴隸。雖然主人就是依賴奴隸制度的不平等才得以進入城邦的公共生活，與他人平等交往、體現自由，但他在家庭中是不自由的。³

正因為城邦是自由公民平等互動所構成的生活秩序，所以它是一種典型的「公共領域」。但是鄂蘭對「公共領域」的瞭解不僅止於「成員具有平等身分」，還有其他更重要的特質。其中與本文主題關係最密切的特質有二：(1)「公共領域是行動者透過言行展現自我、與他人協力行動的領域」；(2)「公共領域是一個以意見取代真理、從意見中掌握真理的領域」。我們分別就這兩個特性稍加說明。

在鄂蘭的理論裡，公共領域並不是一個固定不變、觸手可及的實體，而是一個由人們的言行互動所構成的場域。它並不存在於廣場、舞台、議事廳或街頭，而是體現在人們聚集的場合。當人們擺脫家務之私和一己生活方面的關懷，開始與其他人就彼此共同關切的事情有所交流，公共領域自然由此而生。反之，當人們不再關切共同世界的事務，轉而專注於生活勞務或埋首一己興趣所在(如繪畫、閱讀或投資理財)，則公共領域立即消失。因此，公共領域是一個由人們透

² Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), pp. 26-31.

³ *Ibid.*, pp. 32-33.

過言語及行動 (speech and act, or speech-act) 展現自我，並進行協力活動 (act in concert) 的領域。

鄂蘭認為，透過言談與行動，人們可以把自己的人格特質完全展露出來。一方面，言行會使一個人的特性以他自己不完全意識得到、或控制得住的方式流露給他人。另一方面，它也可以幫助一個人有意識地去與人溝通，使人與人之間的互動共同構成一個公共空間，實現「政治」這個概念最原始同時也最可貴的涵義。就「顯示一己特性」來講，言行所顯示的「我」並不是「我是什麼」(what I am)，而是「我是誰」(who I am)。在行為者的一言一行之中，他會流露出自己獨有的特質，包括他的才能、稟賦、素養、缺陷、以及所有他刻意表現或隱瞞的東西。別人對此可以看得清清楚楚，唯獨他本人無法知道自己展現出來的是「誰」。雖然如此，他還是要鼓起勇氣，冒險去展現自己是誰。⁴

就「平等與人溝通」這一點來講，言行的運用預設了行為者有意願把他人當成平等的客體。否則獨夫式的暴力就足以伸張他的意志了。鄂蘭認為政治生活的可貴，正在於行為者彼此願意給對方說話、表示的權利或地位。政治人進行對談溝通，不只因為大家相信政治的場域是一個充滿意見的世界，不能任意以真理為名阻遏意見的表達；而且也因為表述意見本身就是一種政治性的行為，不論意見的內容如何，表述溝通會使得公眾領域維持不墜。如果人們不再意識到言談的這層深意，轉而深居簡出，不問世事，那麼公共領域與政治生活就會銷聲匿跡。

有不少研究鄂蘭思想的學者喜歡強調鄂蘭的行動理論存在兩種相互矛盾的模式，其一是「爭勝的模式」(agonistic mode)，其二是「協調的行動」(cooperative mode)。他們認為《人之處境》(*The Human Condition*) 一書中鄂蘭所推崇的是希臘英雄競技爭勝式的行動，這種行動會製造公民之間的嫉妒與嫌隙，使共同合作不可能。反之，在《論革命》(*On Revolution*) 中，鄂蘭推崇的似乎是另外一種完全不同性質的行動，強調美國開國諸賢彼此戮力合作，共同完成偉大政治功業。⁵ 其實他們誤解了鄂蘭的原意，因為鄂蘭從來不鼓吹「為了顯示一己特性或

⁴ Ibid., pp. 179-180.

⁵ 參見 Peter Fuss, "Hannah Arendt's Conception of Political Community," in Melvyn A. Hill ed., *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* (New York: St. Martin's Press, 1979), pp. 172-173. Bhikhu Parekh, *Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy* (London: Macmillan, 1981), p. 177.

才華、故意與他人對抗」的獨我主義式行動。在《人之處境》中，她明白地說：「言談與行動的顯示性特質，只有在人們彼此共同相處、而不是刻意袒護或刻意對抗之時，才會完全展露」。⁶ 因此，鄂蘭的公共領域所鼓勵的行動雖然是一種「顯示個人特質」的行動，卻絕對不是拒絕溝通、拒絕合作的行動。

其次，我們剛才說到鄂蘭的公共領域也是一個「以意見取代真理、從意見中掌握真理」的領域。這個問題比較複雜，但是對我們瞭解公共領域的理性程度關係重大。基本上，鄂蘭相當反對柏拉圖的政治哲學，認為後者企圖以哲學家所掌握的真理作為施政的藍圖，強加真理於意見之上。但是鄂蘭認為哲學與政治是兩個性質迥異的範疇，哲學活動以追求真理為最高鵠的，其進行方式可以採取柏拉圖所重視的辯証法（dialectic）；而政治活動則是一個紛雜意見並陳的活動，其中沒有絕對的是非對錯，只能以說服（persuasion）爭取眾人支持，以達成行動的共識。哲學家若以絕對真理強加於政治意見之上，只會造成一齣混淆界域、範疇倒錯的悲劇。鄂蘭說：「當哲學家把他的真理（他對永恆的沈思）提交給城邦，這個真理馬上就變成眾多意見之中的一種意見。它不再具有什麼特殊性，因為沒有任何可見的標誌足以分辨真理與意見」。⁷

在公共領域中，每一個人所表達的意見都只是一種看法。沒有任何意見具有優先性，足以被當成顛撲不破的真理。從一個角度來講，這似乎告訴我們公共領域之中只有意見、沒有真理。但是，從另一個角度來看，也可以說每一個意見都包含了若干真理的性質。鄂蘭在這裡運用了海德格（Heidegger）「真理即顯現」的洞識，並把它與意見結合起來。她說：「意見（*doxa*）以世界如何向我呈現的方式掌握這個世界，因此，它並非主觀的幻想及隨心所欲，亦非某種絕對而放諸四海皆準的東西。這種想法的假設是世界會根據每個人所處的位置，而向每個人展現不同的面貌。世界的『同一性』（the sameness）它的『共同處』（commonness）或它的『客觀性』（objectivity）在於下述事實：儘管人們彼此有別、立場迥異、甚至意見不同，但是向我們展現的是同一個世界——『你與我畢竟都是人』」。⁸ 換句話說，我們共同居住於一個世界之上，我們各自以一己所觀察到的方式理解這

⁶ *The Human Condition*, p. 180.

⁷ Hannah Arendt, "Philosophy and Politics," *Social Research* 57: 1 (Spring, 1990), pp. 78.

⁸ *Ibid.*, p. 80.

個世界（及其事務），並表達為不同的意見。但是每一個意見既非絕對真理，也都分別顯示了若干真理。意見因此不是純然與真理對立的東西，而是可以傳達部分真理的東西。公共領域由意見所構成，這些意見必須交流溝通，如此我們才能對共同所處的世界有比較完整的瞭解，也才能在各種意見之中欣賞到每個人的特殊性。鄂蘭透過這個方式，把公共領域、言行顯現、理性溝通、以及世界的同一性結合起來，這是她的理論的特殊貢獻。

三、 理性溝通的預設與理想

鄂蘭雖然替公共領域的特性做了一番令人印象深刻的描述，但是公共領域與理性溝通的關係仍然不十分明確。鄂蘭一方面認為公共領域是由言說（speech）或言行（speech-act）所構成，而言說當然與理性有密切關係；但是另一方面她也拒絕讓哲學家的絕對真理取代意見，成為公共事務的判準。因此，公共領域究竟可以容許或預設多少理性，仍然有待深入探究。在這個問題上，哈伯瑪斯所主張的「對話倫理」適足以提供進一步思考的起點。

哈伯瑪斯事實上深受鄂蘭政治思想的影響。譬如說，哈伯瑪斯早期的作品《公共領域的結構轉型》基本上繼承了鄂蘭對古希臘時代公私領域區分的研究，以及她對近代「社會」領域興起的瞭解，但是他也跳出了鄂蘭的思想史架構，而試圖給予資產階級的公共領域一個歷史社會學式的分析。⁹ 又譬如說，在哈伯瑪斯評論鄂蘭「權力」概念的文章中，他一方面推崇鄂蘭開展了一種以溝通為取向的權力概念（communications concept of power），比韋伯（M. Weber）和帕森思（T. Parsons）的定義可取；另一方面也批評鄂蘭的權力觀念只關注於政治權力產生的問題，而忽略權力的行使、爭奪與保持，從而窄化了權力的內涵。¹⁰ 哈伯瑪斯本人倒是由於鄂蘭「溝通權力」概念的啟示，而逐漸發展出一套關於「對話倫理」（discourse ethics）與溝通理性（communicative rationality）的理論。

在哈伯瑪斯的理論裡，資產階級的公共領域如果要蛻變成一個具有正當性的

⁹ 詳見 Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trans. by Thomas Burger (Cambridge: MIT Press, 1989).

¹⁰ Jürgen Habermas, "Hannah Arendt's Communications Concept of Power," *Social Research* 44:1 (Spring, 1977), pp.3-24.

公共領域，就必須依據對話倫理的要求，盡量滿足「理想言說情境」(ideal speech situation) 的各項條件。所謂「對話倫理」，關係的是我們作為自由平等的公民，在日常生活的實踐互動中，應該根據怎麼樣的預設來進行論辯，以獲得眾人皆可接受的決議或共識。在哈伯瑪斯的對話倫理中，有兩個原則居於關鍵地位，一個稱為 U 原則，一個稱為 D 原則：

U 原則（普遍化原則，principle of universalization） 為了滿足每個人的利益而共同遵守的某項規範，其引起的後果與副作用，可以被所有受到該項規範影響的人所接受。

D 原則（對話倫理原則，principle of discourse ethics） 只有全部參與實際對話並受其影響的人都認可的規範，才可以宣稱為有效的規範。¹¹

哈伯瑪斯的 U 原則是康德「普遍化原則」的改良。他認為康德的普遍化原則太偏重主體的意志性，帶有獨白式的論證色彩，應該改成強調「互為主體性」（intersubjectivity）的論證方式，以「大家都可以接受」作為檢驗某項道德規範有效與否的標準。經過這個修正，「普遍效力」的成分依然存在，但是道德行為的判準不再是「我是否能如此如此意志」，而是「我們是否都能如此如此接受」。¹² 至於 D 原則，我們更可以看出這是哈伯瑪斯對話倫理的核心，它所凸顯的意義是：每一個人的觀點、利害都應該在討論審議過程中獲得平等的尊重，如果一項決策排除了某個人或某一群人的有效參與，那麼這項決策對那個人或那群人就沒有拘束的正當性。

值得我們注意的是，哈伯瑪斯在建構這套對話倫理時，完全沒有引入任何實質性的道德標準，譬如上帝的誡命、自然法、人權原則等等。相反地，他認為對話倫理所採用的是一種「超越 實用」論證（transcendental-pragmatic argument）。言其「超越」，因為對話以徹底普遍化的方式進行，不可能再被轉化為具體的、特定的功能要項。言其「實用」，則因為對話過程中不預設任何實質性的形上規範原則，而要求所有規範宣稱都放到審議過程之中來檢驗。¹³ 哈伯

¹¹ Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholsen (Cambridge: MIT Press, 1993), pp. 65-66.

¹² 另外，哈伯瑪斯也強調這麼修正之後，人們的需要與利益都可以成為道德判斷過程的要素，不會因「純粹動機」的要求而被漠視。Ibid., pp. 66-68.

¹³ Ibid., pp. 82-98.

瑪斯相信從溝通對話的過程中，我們自然可以抽繹出某些非實質性的原則。這些純程序性、非實質性的論證規範是我們追求道德共識的起點，而其具體分析則見於他對「理想言說情境」的解釋。

哈伯瑪斯認為共識的達成，必須假設參與對話的人都是具備理性能力，足以判斷真實性、正當性與真誠性的人。除此之外，哈伯瑪斯還假定我們可以進入一種理想的言說情境，其中包含若干原則。第一、任何具有言說及行動能力的人都可自由參加此一對話。第二、所有人都有平等的權利提出任何他想討論的問題，對別人的論點加以質疑，並表達自己的欲望與需求。第三、每一個人都必須真誠表達自己的主張，既不刻意欺騙別人，也不受外在的權力或意識形態所影響。第四、對話的進行只在意誰能提出「較好的論證」(better argument)，我們應該理性地接受這些具有說服力的論證，而不是任何別的外在考慮。哈伯瑪斯知道這些條件十分理想，甚至可以說是「不太可能的條件」(improbable conditions)。不過他認為任何實際進行的對話，都必然（或必須）預設某種類似理想言說情境的條件，否則人們根本不可能展開對話。因此，這些條件雖然理想，卻不空泛。它們是我們追求道德共識或甚至真理的必要條件，也是整個溝通理性所據以建立的基礎。¹⁴

哈伯瑪斯的「對話倫理」與「理想言說情境」讓我們瞭解公共領域中的互動溝通，有可能預設多高的條件與理想。如果這些條件都能滿足，那麼公共領域中的理性溝通幾乎不會有任何障礙，而所有爭議也必然可以找到共識加以解決。但是，我們當然知道現實情況遠非如此。現實中的爭議（無論是道德爭議或政治爭議），往往是在爭辯各方都極不理性、極不尊重對方的情況下進行。那麼，理性溝通究竟有多大效用呢？以西方國家所關心的墮胎問題為例，哈伯瑪斯一方面承認這是個複雜而棘手的問題，但是另一方面又相信最終而言必定有一個正確答案。他說：「只要我們所爭論的問題真的是一個嚴格意義下的道德問題，我們就必須假定（最終而言）它一定可以在良好理性的基礎上，被清楚地決定出來。」¹⁵ 哈伯瑪斯對理性言說能力的信心顯然遠遠超過鄂蘭，但是公共領域有沒有辦法預設

¹⁴ Ibid., pp. 88. 另見 Habermas, *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, trans. by Ciaran Cronin (Cambridge: MIT Press, 1993), pp. 56-58.

¹⁵ Habermas, *Justification and Application*, p. 59.

這麼強的理性基礎呢？以下我們從多元主義者的角度來反省這個問題，就會知道事情並不如此簡單。

四、價值多元主義對理性溝通的挑戰

哈伯瑪斯認為只要參與公共對話的人都具備一定的理性能力與真誠性，那麼在理想對話情境中，他們就有可能達成共識。但是我們在現實中所看到的情形，卻不禁令人懷疑哈伯瑪斯的想法是否過於樂觀。舉例而言，墮胎與反墮胎、環保與經濟開發、加入 WTO 或反對 WTO、研究複製人與反對基因科技、廢除死刑與反對廢除死刑、開放外籍移民或限制移民等等，這些公共領域裡常見的政策辯論，並沒有因為長期討論而獲得共識。而在學術界裡，自由主義與社群主義、保守主義與後現代主義、亞里斯多德的信徒與尼采的追隨者之間，同樣也看不出理性溝通發揮了多大的效果。這種價值分歧、立場衝突的情況在哈伯瑪斯的理論裡不容易找到解釋，但是在多元主義哲學的關照下，卻根本就是人類生活的常態。不同於哈伯瑪斯，多元主義者認為：即使參與公共領域對話的人都具備理性能力、都對自己的立場真誠負責、也都認真地想要追求共識，到頭來他們仍然會發現共識無法產生。而共識無法產生的原因，則是因為人類的價值、信仰、立場在本質上屬於多元狀態，彼此之間無法通約共量。

所謂多元主義哲學，我們指的是伯林（Isaiah Berlin）、雷茲（Joseph Raz）、格雷（John Gray）等英國政治思想家所陸續提出、連成一氣的哲學理論。伯林算是二十世紀多元主義思想最重要的源頭，早在《自由四論》（*Four Essays on Liberty*）之中，他就告訴我們「一元論」（monism）是一種錯誤而且危險的思考，因為人類的價值理想事實上不只一個，而這些價值理想之間，未必能用同樣的標準加以比較，甚至還會互相衝突對抗。¹⁶ 伯林的洞見來自他對馬基維利（Machiavelli）、維柯（Vico）與赫德（Herder）等思想家的研究，據他的說法，馬基維利最早看出了「基督教的道德」與「世俗的道德」分屬兩種不同的生活秩序，兩者各有理據，但無法並容。維柯與赫德則是點出了不同的民族、不同的文化各自有其價值，我們必須從其價值觀點觀察，才能真正瞭解其規範體系或美學

¹⁶ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 169-172.

標準。伯林歸納他們的論點，進一步由「文化多元主義」發展出「價值多元主義」的立場。他說：「我們必須瞭解生命事實上可以承載多元紛雜的價值，這些價值同樣真實、同樣絕對、同樣客觀，因此無法以某種永恆不變的等級體系加以排序、或根據某種絕對標準加以評判。這些價值之間，有的會與其他價值互不相容，因為它們或者由不同社會、在不同時代所追求；或者在同一個社會中，由不同群體所追求。它們可能是整個階級、教會、或種族所追求的理想；也可能在同一個階級（教會、種族）之中，為不同的個體所信仰。」¹⁷

伯林的多元主義後來在英國逐漸成為一種顯學，雷茲、格雷等人就是在他的基礎之上，進一步發揚了價值系統無法通約共量（incommensurability）的理論。格雷說，價值多元主義包含三個命題：（一）人類的生命形態多元繁複，各種生命形態的價值彼此無法化約；（二）生命價值與生命價值之間經常無法和諧並存，存在著緊張對立的關係；（三）在諸多價值之間，我們無法找到共同最高的善或某種排序的方法，使價值衝突得以合理解決。¹⁸ 上述的第三點就是多元主義者強調的「不可通約共量性」，對於這個特點，克勞德（George Crowder）有十分詳細的分析。他說：「不可通約共量」可以指涉三種情況：「無法比較」（incomparable）、「無法衡量」（immeasurable）、「無法排序」（unrankable）。激進的價值多元主義可能會主張價值與價值之間「根本無法比較」，就像候鳥與放射線兩種東西無法進行比較。而溫和的價值多元主義則會主張價值之間可以比較，只是無法排序而已。克勞德自己認為「無法通約共量」的意思應該介於兩者之間，意即「可以比較」，但是「無法排序」，也「無法找到共同衡量的標準」。¹⁹

克勞德的區分讓我們意識到價值多元主義還有強弱之分。在激進的價值多元主義之中，所有的價值都可以看成是主觀的價值，並且不可能存在任何普遍性的規範。但是有趣的是，從伯林到格雷到克勞德，這些英國多元主義者都不是真正激進的價值多元主義，而是溫和的價值多元主義。所謂溫和的價值多元主義，是說他們雖然認為價值多元並存，彼此衝突矛盾而無法通約共量，但是每個價值（或

¹⁷ Isaiah Berlin, *The Crooked Timber of Humanity* (New York: Vintage Books, 1992), pp. 7-14, 79-80.

¹⁸ John Gray, "Where Pluralists and Liberals Part Company," in Maria Baghramian and Attracta Ingram eds., *Pluralism: the Philosophy and Politics of Diversity* (London: Routledge, 2000), pp. 87-88. See also John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture in the Close of the Modern Age* (London: Routledge, 1995).

¹⁹ George Crowder, *Liberalism and Value Pluralism* (London: Continuum, 2002), pp. 2-3, 49-54.

價值系統)卻都是客觀有效的,而且某些價值應該具有普遍性。伯林就說過:「客觀性的價值確實存在。所謂客觀性價值,是指人們以之為目的、為了它的緣故而追求的價值」。²⁰ 主觀主義的價值學說認為價值源自個別主體的內在感受或判斷,因此如果我覺得毆打父母是錯的,那麼它就是錯的;但是如果我覺得這沒什麼了不起,那麼它就不是錯的。溫和的多元主義者雖然認為價值(或價值系統)是多元的,但是這個價值並不是來自個別主體主觀上的認定,而是具有客觀存在的基礎。所謂客觀存在的基礎,是指它們「確實對人生幸福或人的滋養繁榮有利,而不管個別主體或文化怎麼想」。正因為如此,所以價值也可以具有普遍性也就是說,「無論在任何時地,它們對全人類都是有價值的」。²¹

這種溫和多元主義的論證,我們可能會覺得很奇怪。因為在中文的語境裡,我們一般認為凡是持多元主義的價值觀,就應該也是個價值主觀主義者以及價值相對主義者。反之,價值一元論則似乎應該與價值客觀主義以及價值普遍主義相關。但是,伯林等人的論證卻顯示了「多元主義 客觀主義 普遍主義」這樣一種聯結,同時對「一元論 主觀主義 相對主義」大加撻伐。在西方思想史的脈絡裡,價值相對主義彷彿是個極不名譽、無法自圓其說的主張,而普遍主義則理所當然要成為價值學說的基礎。但是,一旦認定某些價值(譬如正義、自由、平等、博愛)具有客觀性與普遍性,價值的多元性又要如何解釋呢?在溫和多元主義的理論裡,普遍性、客觀性以及多元性的根據都來自於「你我皆為人類」這個事實。伯林說:「各種價值儘管互不相容,但是它們的種類不可能無窮無盡。因為人性雖然歧異多變,卻必須保有某些種屬上的特性(generic character),否則就不再稱為人性」。也正是基於這個信念,伯林才敢篤定地宣稱「世界上縱使沒有普遍價值,至少也有某些最起碼的規範。缺少這些規範,人類社會幾乎無法生存」。他心目中這些最起碼的規範包括禁止奴隸制度、禁止宗教儀式上的殺人行為、禁止納粹主義的惡行、禁止濫殺無辜、禁止教唆兒童背離父母等等。²²

然而,「你我皆為人類」這個事實究竟能不能推出伯林所力圖捍衛的普遍價

²⁰ Berlin, *The Crooked Timber*, p. 11.

²¹ Crowder, *Liberalism and Value Pluralism*, pp. 45-46.

²² Berlin, *The Crooked Timber*, pp. 14, 18, 80.

值呢？另外，如果這些「起碼的規範」真的放諸四海皆準，那麼價值多元主義（以及文化相對主義）的主張難道不會大打折扣，甚至無法成立了嗎？事實上，比較激進的多元主義者（或伯林等人眼中的「價值相對論者」）正是否定任何普遍價值的存在。他們說，無論從社會人類學的研究或歷史學的分析來看，人類的價值系統確實多元分歧，幾乎找不到具有實質意義的共同規範。基督徒相信人生而平等；而印度教徒認為人天生等級不同。中國人教導小孩要孝順父母，「父母在、不遠遊」；美國人信奉個人主義，子女成年之後難得與父母聚在一起。伊斯蘭社會視一夫多妻制為常態，清教徒的國家則抗議這種制度違反男女平等。最後，即使在個體的層次上，「你喜歡舉重，我喜歡彈琴；你認為誠信很重要，我認為無毒不丈夫；你捍衛私有財產權，我主張土地公有制」，這些價值可能找到客觀、普遍的標準嗎？

其實，當格雷逐步發展伯林的多元主義理論時，他就已經意識到多元主義不一定會支撐自由主義的價值，譬如個人自由、寬容、有限政府等等。格雷認為人類價值既屬多元，則解決衝突之道絕不能訴諸任何先驗、絕對、永恆的判準，而只能以「暫定協議」（*modus vivendi*）的方式求得妥協。暫訂協議固然包括某些「普遍最低道德要求」（*universal minimum morality*），但是「在暫定協議的廣大範圍裡，有許多方案並不體現自由主義所預設的自由權利。事實上，自由體制所蘊含的種種優缺點並不具有理性上的獨特性或優越性。如果假定自由體制在理想上必然是對應多元現象所衍生的問題的最佳方案，則不僅無法證明，也是一點都不合理」。總而言之，格雷認為多元主義所可能包容的價值及制度選擇極為繁多，自由主義只是其中一種可能，但絕對不是唯一可能。如果一個非自由主義的國家能夠保障老百姓安居樂業，但不信奉政教分離原則，它可能比一個堅持政教分離、但民不聊生的自由主義國家更可取。因此，如果多元主義的命題成立，那麼自由主義的主張就不可能為真。當自由主義堅持它是全世界最好最理想的政體時，格雷寧可選擇多元主義，而與自由主義分手。²³

但是在我們看來，格雷的多元主義仍然不夠激進。首先，他與伯林一樣相信有些價值是客觀且普遍的。其次，他的「暫定協議」仍然預設了某些「普遍性的

²³ Gray, "Where Pluralists and Liberals Part Company," pp. 86-87, 91, 93, 101. 對於 Gray 觀點的反駁，可參見 Crowder, *Liberalism and Value Pluralism*, pp. 11-12.

最低道德要求」，譬如和平共存、唾棄暴力。事實上，公共領域之中如果還預設大家都能接受這些價值，那麼理性溝通就可以進行。但是真正激進的多元主義並不承認任何普遍價值的存在，他們正如伯林所說，是德意志浪漫主義的信徒、尼采非理性主義的追隨者，也就是徹底的相對主義者。²⁴ 在一個兼含主觀主義 / 客觀主義、相對主義 / 普遍主義信仰者的公共領域裡，理性（無論如何界定）並不能自動成為人們互動的共同基礎，而理性溝通因此也有嚴重的限制。其結果或者是無法達成共識，或者是根本沒有言行互動發生。那麼，這樣的局面還能不能稱為一個公共領域裡？

五、結語

讓我們再度回到漢娜·鄂蘭的理論，看看公共領域最起碼的要求是什麼。激進多元主義者認為人類社會在某個意義下完全無法進行溝通，我想這點他們是正確的。一個搜刮無度的官僚、一個避世苦修的僧侶、一個唯利是圖的老闆、一個無惡不作的暴徒、一個凍餒將亡的流浪漢、一個滿腔改革熱忱的學者、一個懷疑權威的無政府主義者，這些人即使共同生活在一個社會中，請問如何以理性溝通產生互動？但是，也許我們可以換個角度思考，不去管是不是「所有人」都「平等地參與」到公共對話，而是反過來問：假如這種社會中真的要出現一個公共領域，那麼公共領域最起碼的要求是什麼？

首先，公共領域當然必須有所「共」，否則它就無須稱為「公共」領域。但是公共領域成員能夠有所共的東西是什麼呢？有人認為共同的歷史、文化、習俗、價值是使大家真正聯繫起來的基礎，但是也有人完全反對以這類實質性的內容作為共同生活的條件，因為這類東西已日趨分歧，根本不可能復合為一。在這個問題上，鄂蘭提出的答案十分有趣。她說我們共同之處在於「分享一個世界」。當一群人針對同一件事情開始發言討論、或是關心同一個現象的發展，我們就創造了一個公共空間。這個公共空間基本上是无形的，但是它卻是使你我他產生關聯的媒介。換句話說，只要我們不是對別人關心的事漠不關心、只要我們不是雞同鴨講，那麼公共領域就會在相關的人群之中浮現。但是，我們關心同一件事或

²⁴ Berlin, *The Crooked Timber*, pp. 77-78.

同一個「世界」，並不代表我們對這件事或這個世界要有相同的判斷。因此，多元主義的基本命題（「價值體系無法通約共量」），與「共同分享一個世界」並沒有矛盾。

其次，公共領域形成之後，我們必須假設每一個相關成員都有興趣去瞭解別人的意圖、想法或主張。如果許多成員都只管表達自己對某件事的看法，卻從來不屑去瞭解別人的看法，那麼公共領域仍然是空洞的，或欠缺一種起碼的相互性（reciprocity）。這種想要瞭解別人的心態與詮釋學所強調的善意溝通不盡相同。因為後者要求每一個參與者都必須秉持善意（good will）——或者想要幫助對方完成論辯推理、或者想要造成「視域融合」（fusion of horizons）的效果。但是此處所講的「瞭解」基本上只是一種好奇，以及為了下一步行動所不得不先滿足的要求。我們甚至可以說，即使一個人的意圖是為了打擊對方，他也必須先瞭解對方究竟是什麼或代表什麼。我們可以想像，這種「瞭解的欲望」在倫理上是中性的，但是它仍然可以產生「相互性」的效果。

第三，公共領域必須預設我們願意以言語、而不是以暴力來進行互動。所謂言語，當然是廣義的言語——包括說話、文字、手勢、表情、聲音、眼神、舉止、裝扮、道具、作品等等具有溝通作用的象徵符號，而不侷限於文字與語言。而所謂暴力，指的是所有物理性的脅迫或傷害力量，包括暗殺、作戰等等。事實上，言語與暴力之間有時很難區分，譬如「充滿威脅的語言」、「未署名的炸彈郵件」等等。但是，鄂蘭講得好：暴力是「前於政治」的活動。如果人與人之間的溝通必須用暴力來進行（這仍然是一種可以表達己方意旨的「溝通」行為），那麼此種關係很難稱為「公共領域」，反而比較接近某種「戰爭狀態」。就此而言，格雷堅持「暫定協議」必須以「和平共存」為前提，並不是沒有道理。

第四，當公共領域的成員分別表達了他們的意見與立場，如何「決定」那個說詞比較可取，就必須看誰提出了「較佳的論證」（better argument）。不過，較佳論證並不一定要像哈伯瑪斯所說那樣，純然以「理性」為衡量標準，而是包括一切理性、非理性的論證。我們都知道，有時某些簡單的陳述或沈默的抗議，比起雄辯滔滔的說辭更能打動人心、發揮說服力。抑有進者，此處的「較佳論證」並不假定我們要追求具有普遍性規範效力的共識，或試圖建立一種自由主義式的普遍性價值體系。所謂「較佳」或「較差」完全交由對話發生所在的相關人群來

判定，只要參與對話者都認可某個論證，那個論證對他們而言就是有效的。至於這個論證是否對世界上其他地方的人群有效，則暫時存而不論。因此，類似格雷的「暫定協議」，較佳論證所接受的也是一種極「在地化」(local)的判準。

因此，筆者認為公共領域的產生需要四個條件：存在共同關心的議題、願意瞭解他人的想法、以語言進行互動、接受較佳論證的效力。如果這四個條件存在，公共領域的成員就可以進行有意義的溝通。這種溝通或許不像哈伯瑪斯等人所期待的那樣，是「理想言說情境」下的「理性溝通」；但是它基本上還是理性的。它的有限理性雖然在理論上不特別吸引人，但是在實踐上卻可以適用於更多的對談情境。我們知道這種理性溝通未必能夠產生共識，不過「沒有共識」正是人類多元性所預示的可能結果之一。在「時有共識、時無共識」的生命狀態裡，我們或許更能體會人類的潛能與限制。