

多元主義與民主*

許國賢**

摘要

多元主義係一種關於如何理解諸種價值和善的存在樣式與相互關係的認知態度，而其對立面則為一元論。一元論認為任何真正的問題必定存在著一個唯一正確的答案，而且這些正確的答案皆可調和在一個協同一致的體系之中。多元主義則主張群體生活裡的重要問題未必只有一個可供參考的答案，而且各種善和價值往往是不可共量的、相互衝突的，因此，一切美好事物、一切可欲的價值並無法被整合在一個協同一致的體系之中。本文的重點在於分析多元主義的重要代表人以賽亞·伯林的核心論點，以及他為了追溯多元主義的思想源頭而對馬基維利、維柯、赫德所進行的思想史考察。此外，本文也將探討多元主義對於當代的政治理論和民主過程所能給予的啓示。

關鍵詞：多元主義、一元論、民主

* 感謝國科會補助本研究（NSC 97-2410-H-305-046），亦感謝兩位匿名審查人之卓見使作者在論證的改進及強化上獲益良多。

** 國立臺北大學公共行政暨政策學系教授，電子郵件：gossens@mail.ntpu.edu.tw。

壹、前言

多元主義（pluralism）或價值多元主義（value pluralism）是對於啓蒙運動的再省思的產物。啓蒙運動的重要貢獻之一固然在於對理性所揭示的可能性的凸顯，但啓蒙運動的極端發展則導致過度誇大了理性的作用，從而出現了諸種自信滿滿的社會藍圖，大有歷史之謎已然破解在望且人類的圓滿終局已指日可待之勢。然而，歷史的實際發展卻一再傷挫這樣的自信。面對實際發展與原有想望之間的巨大落差，有些人仍不改其志，仍自信能洞悉真正的問題的唯一正確的答案，另一些人則警覺到是否必須徹底檢省我們思考群體生活的態度與預設。而多元主義即是後一種回應方式的一個表現面。多元主義當然承認理性之彌足珍貴，但並不贊同將自然科學所倚賴的尋求解答的模式不假思索地移植至人文學門，亦不認為人類群體生活中的重要問題都僅僅只有唯一一個正確的答案。相反地，多元主義認識到差異性一直是人類群體生活中的難以化約的要素，這種差異不僅反映在各個民族的生活方式中，也反映在對於各種可貴的善或終極價值的追求之中。更重要的是，這些可貴的善或終極價值並不存在著一體適用的共通的測量尺度，而是相互異質的、不可共量的。換言之，在人類群體生活裡，當涉及價值的配置與取捨時，唯一的且放諸四海皆準的完美答案並不存在。

多元主義不像自由主義、社會主義或女性主義那樣有著明確的涉及規範內容的實質主張，無論那涉及的是反對專斷的權力、要求更實質的經濟平等或對於父權制的全面戰鬥，多元主義主要是一種關於如何理解諸種價值和善的存在樣式與相互關係的認知態度。以歌唱比賽為例，歌唱比賽和棒球比賽或百米賽跑有一明顯之不同，此即棒球比賽和百米賽跑皆有明確的規則或標準來判定勝負或名次。在百米賽跑中，在無犯規情事的前提下，即可依選手通過終點線的先後順序來逐一判定明確的名次，而任何專注且視力良好的觀眾亦得以對名次有清楚的理解（當然，最終的正式名次須以賽會的官方成績為準），而裁判或技術委員的角色只

在於依照公告周知的規則來確保比賽的順利進行，或針對賽事中的各種疑義進行裁定。棒球比賽之情況亦大致如此，亦即只要依照棒球規則進行各局之攻守交替直至賽完規定之局數，其勝負即可明確研判。但歌唱比賽的情況則頗有不同。歌唱比賽雖有音準、音色、旋律性、詮釋能力、台風等諸多評分標準，不過，不同的評審在運用這些標準時往往面臨了難以全然一致的問題，這也使得歌唱比賽的名次大抵也只能僅供參考。甚至極可能同樣的比賽過程，若由不同的評審團成員來評分，則最終的名次亦會有所變動。或許有人會認為只要我們持續努力，在最終一定可以發展出一套客觀且一致的評分標準，屆時歌唱比賽就能夠和百米賽跑一樣，有著精確而客觀的比賽結果。然而，這不會是多元主義者的想法。多元主義者會傾向於認為，歌聲的美或音樂的美並不是只有唯一一種評價及理解方式。進而言之，試圖去找出唯一一種權威性的評價方式，乃是專斷的及危險的。而且，這種做法明顯不符合他們面對諸種價值和善的存在樣式與相互關係所抱持的認知態度。而在政治面向上，多元主義所彰顯的這種態度可謂別具深意。

本文將分析多元主義在二十世紀的重要代表人伯林（Isaiah Berlin）對於多元主義的性質和其早期發展脈絡的解讀，並評估伯林在這方面的貢獻。做為政治理論家的伯林和做為思想史家（或觀念史家）的伯林這兩個角色，可以說突出地匯聚在多元主義這個主題上。再者，本文亦將在伯林所奠立的基礎上，進一步探討多元主義的核心信念對於現今的民主過程和政治理論所可能具有的啟發性。

貳、伯林論多元主義

在整個二十世紀，最熱情地為多元主義做辯護乃是伯林，這樣的說法應不致引起太大的異議。在一般的理解裡，伯林的理論事業的主要標誌乃是區分消極自由和積極自由的不同，並在此一基礎上，苦心孤詣地論證如果我們要追求自由，就應以消極自由為目標，倘若以積極自由為目標，即極可能陷入難以自拔的悲慘局面。無疑地，這當然是伯林最廣

爲人知的核心論點。而伯林的另一項不容輕忽的標誌性論點，則是對於多元主義的闡發。

做爲一位卓出的觀念史家，伯林是從西方思想歷史嬗變的宏觀架構來析論多元主義思潮的興起及意義。在伯林看來，從柏拉圖一直到現今，西方政治思想的主流傳統係奠基在三項命題或假設上，此即：（一）任何真正的問題都只有唯一一個正確的答案，其他不同的答案都是錯的，再者，如果不存在著唯一正確的答案，則該問題就不是一個真正的問題；（二）找出正確答案的方法是必然存在的，無論人們截至目前對此方法是否已有了完善的掌握，都改變不了此一方法必然存在的事實；（三）所有這些真正的問題的正確的答案，彼此必定是相容的、相協調的，而絲毫不會相互扞格矛盾，因爲任何的正確的答案都是真理的體現，而一項真理不可能和另一項真理相矛盾，相反地，所有的真理在最終會形成一個統一的、和諧的整體，而這正是使人類得以邁向完美生活所需要的知識基礎（Berlin, 1990: 24-25）¹。這三項命題或假設就是撐起西方主流政治思想的三個支點，也是影響西方世界兩千餘年的對於追求終極幸福有著不懈的渴盼的「永恆哲學」（*philosophia perennis*）的根本內容（Berlin, 2000: 6）。而在啓蒙時代，法國百科全書派的理論家們以及他們在歐洲其他國度的精神盟友，在數學和自然科學的重大進展的鼓舞下，進而認爲自然科學所能爲者，人文學門亦足以爲之，只要仰賴理性以及仿效自然科學的科學方法，即可發現人類群體生活裡的基本規律或法則，即可針對一切真正的問題找到正確的答案。因此，啓蒙時代的思想導師們樂觀地認爲，「所有時代的所有的人的終極目標，實際上都是全然相同的」（Berlin, 1979: 3），這種非歷史的觀點和對於科學的信心及渴盼遂一起響徹雲霄。

在伯林看來，以上述三項命題爲核心並在啓蒙時代達到高潮的西方主流政治思想的基本信念，在本質上乃是一種令人憂心的一元論（*monism*）。這種一元論認爲，人類所能創造的一切的美好事物、一切

¹ 伯林在諸多論文中亦曾多次以大致相同的方式闡釋西方政治思想的主流傳統所奠基的三項命題或假設，如（Berlin, 1979: 80-81）、（Berlin, 1996: 170-171）、（Berlin, 2000: 5-7），足見伯林對他的這項歷史概括的強固信念。

可貴的價值，在最終必定是相互調和的、相互協同一致的，故而解決一切問題以及調和一切價值的人間天堂是可能的，「對於一切人類禍患的一勞永逸式的最終解決是可能的」（Berlin, 2009: 712）。用啓蒙時代的重要代表人之一孔多塞（Marquis de Condorcet）的話來說，「我在本書（作者案：即《人類精神進步史表綱要》）中所闡明的並且還要繼續予以揭示的所有這些觀察，難道不是表明了做爲人類的構成的必然結果的人類的道德完善，正如同人類的其他能力一樣，是能夠被無限地予以完整化的，而且自然不正是以一條不可拆解的鎖鏈，將真理、幸福和德性都連結在一起的嗎？」（Condorcet, 1979: 193）然而，伯林卻認爲，一切美好事物、一切可貴的價值在最終必定是相互協同一致的看法，既不符合人類情境的實情，同時也極爲危險。相反地，伯林主張：「如果如同我所認爲的，人的目的是多元的，而且從原則上來說它們並不是可以彼此全然相容的，那麼，衝突和悲劇的可能性就絕不可能從人類生活中被完全消除，無論是個人生活或社會生活。因此，在各種絕對的要求之間進行選擇的必然性，乃是人類情境的一種無可避免的特徵」（Berlin, 2002: 214）。例如在許多情況下，自由和平等的要求會相互矛盾，正義與和平也可能相扞格，市場的自由競爭亦會和基本生活條件的普遍保障相衝突。也就是說，伯林所理解的世界圖像是：人類情境同時存在著許多不同的終極價值，這些終極價值對不同的人來說都是可欲的，而且也具有足以說服別人的客觀的正當性，再者，這些終極價值往往是不可共量的、無法用單一標準來度量其優劣或確定其位階的、無法被整合成一個相一致的價值體系的，而是會相互衝突並構成矛盾的。既然並不存在著唯一一種正確的或值得追求的好的生活或終極價值，而是同時存在著許多種不同的可能性，一個社會或國家就不應該強制所有的人服從單一一種終極價值，而是應該儘可能地去包容各種可能相互矛盾的終極價值，並且讓人們在諸種終極價值間去進行必有各自之得失的取捨和配置。這就是伯林所宣揚的多元主義。在伯林看來，「多元主義是更人性的，因爲它並未（像體系建構者那樣）以某種遙遠的、自相矛盾的理想的名義，剝奪了具有難以預測的自我轉化能力的人類在他們的生活裡所認爲的不可或缺的東西」（Berlin, 2002: 216-217）。相反地，要去尋求一種能夠包

含其他價值的單一的終極價值，要去尋求一種終極的烏托邦，乃是最危險的舉動，同時也是對於個人自由（消極自由）的最大威脅。因為人類社會裡的許多終極價值原本就是相互矛盾的、不可調解的，如果要強行予以調解，只會弄巧成拙，並且讓野心家找到以虛幻的理想來遂行專制的機會²。

由此可知，伯林的多元主義立場是和他的消極自由的主張緊密相繫的。更進一步來說，多元主義的假設可謂是其消極自由的主張的論證基礎，因為如果價值是多樣的而非單一的，如果各種終極價值是相互矛盾的，而且也不存在著唯一的最終答案或最終的調解的可能性，那麼，保留個人的選擇空間就至為重要，缺乏了受到保障的選擇的空間和可能性，則各種終極價值就無法得到其所需要的發展和體現，更遑論彼此的相互競爭了。因此，保障個人自由也意味著在沒有唯一答案的背景下，容許人們去開展他們所期望的生活圖像，去落實他們所信服的終極價值。反之，不容許人們去探索及落實他們所信服的終極價值，就意味著遂行管制及阻撓的人已經知道最終答案之所在，這正是一元論所隱含的危險。此外，必須指出的是，對伯林而言，多元主義並非相對主義（relativism）。「無論是何種形式的相對主義，都主張客觀價值（objective values）是不存在的」（Berlin, 1990: 81），但伯林的多元主義並不否定客觀價值的存在，事實上，只要是能夠被合理證成的終極價值都是一種客觀價值，例如自由、平等、正義、安全、秩序、歸屬感等等都是無可否認的客觀價值。伯林強調的是不同的客觀價值的不可共量、不可通約以及在許多情況下的無法相互調和（Berlin, 1990: 87），這種觀點和相對主義的差異是極其明顯的。要之，伯林的多元主義既代表了一種關於群體生活的世界觀，也反映了他對於西方主流政治思想的憂慮。對他來說，已經到了對一元論的漫長的歷史宰制劃上句點的時刻了，再者，承認價值多元主義的事實，才能使我們避免再製造導源於烏托邦幻

² 伯林曾謂，對於那些著迷於在地球上實現能夠整合一切終極價值的烏托邦的狂熱份子來說，哲學可謂是最可靠的武器和預防藥，「因為哲學的全部歷史即是對於存在著永恆不變的問題（permanent questions）和最終解答（final solutions）這樣的假設的一項警告」（Berlin, 1996: 75）。

夢的駭人悲劇，從而務實地面對群體生活裡的諸種難題。

伯林是一個擅長在長波段歷史幅距中，以清晰的理路宏觀地梳理思想嬗變的主軸線的理論家。除了解讀一元論的長期影響，他也致力於考察多元主義（或者說反一元論）思想的最初的胎動。他試圖指出，儘管馬基維利（Niccolò Machiavelli）、維柯（Giambattista Vico）、赫德（Johann Gottfried Herder）等人未必有著明確的對於多元主義的自覺意識，但他們的理論立場或多或少已然隱含了多元主義的元素，故而乃是一元論宰制下的異數。整體而言，伯林在這方面的相關研究充分顯示了他絕不僅僅只是一個思想史家，而是一個有著獨特的政治哲學觀點和洞見的思想史的藝術家。如果說對於特定思想的非預期的後果的解讀，以及對於其中的隱而不彰的元素的揭露，乃是圓熟智性的表現，則伯林無疑是箇中翹楚。這使他得以從容悠遊於思想的歷史世界，並在不同的維度中看出有意義的連繫。

不同於不少論者之從「教導邪惡之人」或「政治技匠」等陳舊窠臼來析論馬基維利，伯林認為，如果仔細加以推敲，則馬基維利的政治理論可以說隱含了極深沉的意涵，而且充滿了原創性。當不少論者仍從羅素（Bertrand Russell）所謂的「幫派份子手冊」這樣的文本內容綱要的角度解讀《君王論》一書，伯林則更注重文本中所潛藏的隱晦但又起著主導作用的基本預設，這樣的基本預設所得以容許的詮釋和引申，未必為文本作者所明確知悉，而這正是伯林所樂於深入挖掘的課題。或許，馬基維利真正意識到的是對於古羅馬共和時代的政治情操的復興，在他看來，不是基督教道德，而是這些強調活力、勇氣、強悍堅毅、百折不撓、追求公共成就的情操，以及必要的陰狠狡詐的手段（在這方面，公元二世紀末葉登基的塞韋羅皇帝即是他所誇讚的典範），才能有助於使國家成為一個強大的、令人尊敬的國家。而伯林對於文本背後的基本預設的挖掘則使他認為，「馬基維利所做的並不是對於道德特有的價值與政治特有的價值之間的區分，他的成就並不在於將政治從倫理和宗教中解放出來，…他所達成的要比這還更為深刻，此即對於兩種不可調和的生活理想的區分，從而也是對於兩種（不可調和的）道德的區分」（Berlin, 1979: 45）。

因此，在伯林看來，馬基維利的原創性在於：他標舉出了兩個相互衝突但卻又都具有終極重要性的倫理規範，一個涉及個人生活，另一個則涉及政治生活（馬基維利對於追求如何使國家強大的政治人物的諸種告誡，即屬此類）。也就是說，個人生活的領域存在著一種具有終極重要性的倫理規範，而政治生活的領域又存在著另一種同樣具有終極重要性的倫理規範，這兩種倫理規範或終極價值是相互衝突的、無法調解的。而不同的終極價值的無可避免的衝突，以及人類無法透過理性得出唯一的答案或一勞永逸的調解之道，恰恰正是人類情境的本質。從這個角度來看，伯林認為馬基維利乃是多元主義觀念的早期奠基者之一。在〈馬基維利的原創性〉一文裡，伯林這麼寫道：「馬基維利的主要成就是…他揭露了一個無解的困境。…這源自於馬基維利在事實上承認了同等終極的目的、同等神聖的目的，都可能相互矛盾，整個價值的體系可能產生內部衝突，同時也不存在著理性的仲裁的可能性，而且這種衝突並不是由於不正常狀態或意外所造成的例外狀況才會發生，而是…正常的人類情境的一部分」（Berlin, 1979: 74-75）。換言之，雖然馬基維利並沒有清楚明白地闡述多元主義的基本立場，但在伯林看來，馬基維利的理論在事實上已經初步地呈現出多元主義理念的雛形。這樣的解讀當然無法從此就使馬基維利徹底擺脫「幫派份子手冊」之作者的惡名，但即使此一惡名還會繼續存在，至少也使馬基維利有機會在罪惡的野地裡綻放希望之花³。

馬基維利在論及以殘暴邪惡的手段獲取統治地位的注意事項時，曾歸結道：「暴力應一勞永逸地一次幹完，如此人們才易於忘記其滋味，從而減少積怨；而好處則必須慢慢施給，這樣人們才能夠細細品嚐其況味」（Machiavelli, 1981: 66）。這一類的耍狠用術的教戰守則在《君王論》一書中可謂俯拾皆是，而這當然不會是伯林所贊同的權力倫理，但他的洞

³ 應該說二十世紀最成功的兩次拯救馬基維利的行動，一為伯林的上述行動，另一則為史基納（Quentin Skinner）扣緊馬基維利的另一重要著作《李維史論》，而展開的視馬基維利為近代共和主義重要代表人的精闢解讀，見（Skinner, 1978: ch. 9）。此外，波比歐（Norberto Bobbio）之從「政治的非道德性」（amorality of politics）解讀馬基維利，亦即對馬基維利而言，政治係一有其自身之法則且有其獨立於道德之外的評價準則的活動體系（Bobbio, 2000: 59），亦近於伯林之解讀。

察力穿透了耍狠用術這個外顯的表層，並在其整體論述背景的深處找到了一個嶄新的理解維度。

或許我們必須說，伯林的〈馬基維利的原創性〉這篇文章大概是對於馬基維利的原創性所做的最具原創性的詮釋。在其中伯林道出了其他論者甚至馬基維利自己看不到的新意義，而且是關乎群體生活的適當視角的新意義⁴。顯而易見，正是因為伯林心中有著多元主義和一元論這幅對比的圖像，才使他得以發人之所不能發。

而受到伯林看重的多元主義觀念在近代的另一位思想源頭則是維柯。在伯林看來，「維柯是文化以及可被稱作是文化多元主義的這兩個現代概念的真正創始人」(Berlin, 1990: 59)。維柯的重要性在於洞察了歷史不是直線式的進步，相反地，不同的文化、不同的歷史時代的獨特性，每一個歷史時代裡的獨特文化都對於生活在其中者產生了真實的意義，因此，我們不能用一種放諸四海皆準的單一標準去衡量不同的文化及不同的時代，而是應該學習去領會不同文化與不同時代的差異性。

一個不能忽視的歷史背景是，在理性、科學、進步的呼聲響徹歐洲大地的啓蒙時代，如何將人文學門予以自然科學化（例如孔多塞即努力要去建構一門精確的社會數學），一直是當時的時尚。但維柯則另有見地。在他看來，人類只能對人類所製作的東西有通透的理解，而對於不是由人類所製作的東西則不可能有通透的理解，不可能對其有確切不移的掌握。自然和宇宙就不是人類所製作的東西，而是上帝的造物，故而只有上帝才能對其有完整的理解，相反地，人類對自然和宇宙不可能擁有確切不移的真見（*il vero; the true*）。因此，以其科學性自詡的天文學和物理學也掙脫不了它們本質上的侷限，更何況天文學和物理學還僅僅只是以整個宇宙中的極有限的現象做為它們觀察研究的對象呢！此外，數學無疑是人類的發明和造物，只要服膺其演繹法則確實能獲得其內在體系裡的真見，但問題就在於數學並沒有描述及反映自然過程，而是像西洋棋一樣乃是一種有其嚴格內部規則的遊戲。在質疑了自然科學的優

⁴ 伯林曾謂，馬基維利可謂是「在無意中成為反一元論的先驅之一（one of the unintended fathers of anti-monism）」(Berlin and Jahanbegloo, 1991: 44)。必須指出，伯林正是使此一「無意」成為可理解的線索的解讀人。

越性之後，維柯的下一個重要步伐則在於強調歷史乃是人類自己的創造，因此，人類能夠對歷史有通透的理解。維柯如此寫道：「文明社會的世界確實是由人類所創造的，因此，它的原則在我們自己的人類心靈的各種變化中即可找到。任何人只要省思這事，就不得不對哲學家們之全心致力於研究自然世界感到驚訝，自然世界係上帝所造，唯祂方能周知，而且也不能不對哲學家們竟然忽略了對於民族世界或文明世界的研究而感到驚訝，既然這是人類所創造的，人們是能夠加以了解的」（Vico, 1976: 96）。而維柯自許的任務，就是要來為他所認識到的歷史和文化研究（即他所謂的「新科學」）奠立根基。伯林因而這麼讚譽這位生前大致籍籍無名的那不勒斯人，「維柯是第一個自省了並且拒絕了將歷史（和人生）的方法向自然科學的方法看齊的思想家」（Berlin, 1976: 89）。

伯林強調，「維柯的最深遠的信念是，只要是人之所為，定能被其他人所理解」（Berlin, 1990: 61）。儘管身處不同時空背景的人各自塑造了不同的生活世界，但由於同樣都是人，即存在著感悟的可能性。因此，維柯堅信透過豐富的想像力（*fantasia*），清除我們自身的時代定見，設身處地揣摩古人之所為所行、所思所想，則我們亦可進入（*enter into*）古人的世界，並重建其生活情境，這乃是人文學門明顯不同於自然科學的獨特之處。而此一過程雖是艱阻重重，但只要有心，終能有成。相形之下，啓蒙時代的思想代言人伏爾泰（*Voltaire*）認為，歷史研究的主要任務在於，善用與生俱來的理性，記錄最輝煌開明時代的人類精神的成就（例如西方史上的亞歷山大時代、奧古斯都時代、文藝復興時期的佛羅倫斯、法國路易十四時代），在於明瞭這些時代與黑暗落後的時代的差異和對比，俾做為人類不斷邁向進步的借鑑及指南。至於某王子是於何年何月繼承了王位，或者連西塞羅的女僕都能比我們知之更詳一些不重要的細節，頂多只能做為茶餘飯後的談資，而不應該是歷史研究的主要關切。伯林指出，即使伏爾泰在開拓社會經濟史、在譴責歐洲中心論等方面有他不容抹煞的貢獻，但他的進步史觀和啓蒙時代的共通的思想傾向則是，一方面「拒絕承認…不同的時代與地域的價值的多樣性和相對性」，另一方面則「根據絕對且永恆的價值對全部人類經驗進行分類」（Berlin, 1979: 92）。這種對於「無論何時、無論何地、無不適用」

(*quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*) 的絕對標準的強調 (Berlin, 1990: 81), 乃是啓蒙時代對於在西方影響深遠的一元論的再次凸顯。而這正是成熟階段的維柯以實際行動加以反對的。

對維柯來說, 根據一項放諸四海皆準的絕對標準在地球上建立完美烏托邦的想望, 乃是違反歷史的實際可能性的, 而且也建築在錯誤的歷史理解上, 再者, 也沒有必要對不同的文化階段及其作品進行比較, 尤其是以一種唯一而絕對的尺度來加以比較及評斷高下。不同的時代背景各自造就了其獨特的藝術作品, 例如荷馬的史詩正是那個殘酷、狂妄、貪婪、不仁慈、不平等的時代 (即英雄時代) 的產物, 而某些崇高的藝術只能產自於較殘酷、較野蠻的土壤, 荷馬的燃燒的想像力再加上英雄時代的特有氛圍 (以及詩性語句在其文化中的特殊地位), 才造就了在不同的時代背景下已不可能再出現的那些史詩, 「因此, 爾後出現的哲學、詩學及文學批評, 都再也無法創造出一個足以仰望荷馬項背的詩人」 (Vico, 1976: 327)。這並不是說爾後的詩人的才具都無法和荷馬相匹配, 而是說當容許想像力自由迸發的詩性的語句已不再是時代的主要語言時, 就不可能奢望荷馬式詩人的出現。維柯的荷馬研究 (即《新科學》第三卷) 以及他對歷史研究的新視角, 被伯林認為已經顯示了他洞察到了伯林所理解的一元論和多元主義之間的衝突 (Berlin, 1979: 128-129)。

以年代來說, 伯林所要追溯的多元主義的第三位理論先驅則是赫德。做為德國浪漫主義的早期代表人, 赫德當然也背負著那個時代的德國人面對其西方鄰國所產生的相對落後感, 但他不像爾後的費希特 (Johann Gottlieb Fichte) 那樣, 讓這種落後感迅猛地朝極端的方向發展。赫德的核心信念是, 每一個時代、每一個社會都有它自己的文化視野, 每一個民族都有其獨特的傳統、性格和面貌, 每一個民族都有她自己的不同於其他民族的道德引力的中心, 都有她自己的民族精神, 此一民族精神形塑了一個民族的視界, 並範限了其視界的具體表現形式 (Berlin, 1990: 37-38; Berlin, 2006: 224)。既然每一種文化都有她自身的屬性, 因此只能從這種文化的內部來解, 故而以一種文化的標準來評判另一種文化, 乃是犯了想像力和理解的錯誤, 赫德寫道: 「將埃及人的一

項特定的德性從其土地、時代和人類精神的童年期抽離出來，並以別的時代的標準來度量，乃是愚蠢之舉。就如事實所顯示的，希臘人往往極度誤解了埃及人，而東方人亦厭惡埃及人，故而我認為我們的首要之務應該是只能從埃及人自己的位置來看待他，否則，尤其是從歐洲人的角度，我們將看到的是被扭曲成醜陋的鬼怪樣的埃及人的臉」(Herder, 2004: 14)。同樣地，使德國人之所以成為德國人的，是他獨特的而且有其歷史淵源的飲食、穿著、居住、詠詩、敬神崇拜、裁決正義、組織政治生活的方式等等所造就，將一個德國人流放至外國，他將很容易陷入別人不知道他想要表達什麼的孤獨處境，而一個人只有生活在能夠理解他的人之間，他才會快樂，才能自在地行動 (Berlin, 1990: 38-39)。因此，對赫德而言，學習品味不同的時代和文化一方面是一種人文雅趣，「每一個時代都有它的調性、它的色彩，而適當地予以描繪並與其他時代相勘照，則能給予一種獨特的樂趣。例如對我而言，所謂的中世紀之所以值得注意，並不只是在於他們的神話故事，或統治他們的善良信仰及迷信，還在於當時通行於歐洲的思考方式所代表的整體方向」(Herder, 2004: 120)。另一方面則是尊重多元差異的體現，無論如何，不懂得尊敬文化及歷史的差異，就易於敵視非我族類，從而使不同文化的和平共存成為不可能。「某些對歷史無知而只知道他們自己的時代的人，認為當下的品味即是唯一的品味，因此其他不同於此者也必然是無法想像的」(Herder, 2004: 102)。的確，當不同於自己的價值和觀點被認為是難以想像時，掌握較強大的權力的民族就很難不受到帝國主義的誘惑了。

在伯林看來，赫德是一個文化民族主義者和文化多元主義者。他堅信每一種文化都有其無限的價值，都對在其育養下成長的人具有至關重大的意義，每一種文化就如同上帝眼中的每一個靈魂一樣，因此，去貶低、征服或消滅別的文化乃是最粗暴的罪行。總之，「這是一種新的學說。赫德看待文化差異、文化精萃和歷史發展這個理念的方式，都截然不同於伏爾泰。…對赫德而言，沒有任何一個民族或文化是較其他的民族或文化更為優越的，他們只是各不相同；由於他們各不相同，他們才追求著不同的目標；他們的獨特性格和價值即寓於其中。不同的價值、性格的品質是無法通約的；在赫德看來，一個預設了唯一量尺的價值次

序，顯然是對於人之所以成爲人這件事茫然無知」(Berlin, 1990: 39)⁵。當然，赫德對民族的極度看重有其歷史背景的成因，但他並未將此種看重導向偏激的極端，他代表了一種來自於弱者（以當時德意志民族的處境言）的呼喚，其中除了有對自己的民族的殷切惕勉，還有著一種面向天地的豁達情懷，伯林因而這麼形容赫德的視野，「世界是一座各種花草植物在其中生長的大花園，各自以自己的方式生長，各自都擁有自己的要求、權利、過去和未來。…不存在著適用於一切文化的普遍真確的答案」(Berlin, 2000: 9)。而這正是對於一元論的專斷性的拒斥。

伯林對於馬基維利、維柯和赫德的詮釋，無疑是帶著濃烈的感情的，而這種濃烈感情的深處則是對於一元論的質疑和憂慮。「多元主義的敵人是一元論，一元論是這樣一種古老的信念，即各種真理可獲致一致的和諧，而只要是真確的道理在最終必能融入此一一致的和諧之中。這項信念的後果是…那些懂得（真理）的人就應該號令那些不懂的人」(Berlin, 2000: 14)。固然一元論代表著對於諸種價值、諸種善的可調和性的樂觀研判，但伯林顯然認爲，缺乏理據的或不符事實的樂觀，其政治後果往往是致命的。如果歷史已一再表明各種不同的終極價值會相互衝突，而且學理上的衡估也顯示了此一結果，那麼，解除一元論的魔咒即爲刻不容緩之要務。一元論將使百花齊放變得不可能，同時又極易於發展成各式各樣的偏激且不寬容的專斷體制，伯林慨嘆自法國大革命以降的歷次烏托邦式的政治冒進行動，都看得到一元論的影子，「一切的極端主義的根源都是一元論」(Berlin, 2000: 14)。伯林不相信人類可以在俗世構築完美無瑕的烏托邦，這類的烏托邦正是一元論的魔魅之所寄，他寧可在不完美中保留人們的自由選擇權，「某些至善是無法一起並存的，這是一項概念上的事實，我們注定必須選擇，而每一次的選擇都可能伴隨著無可挽回的損失」(Berlin, 1990: 13)。如前所述，伯林的多元主義論述乃是其消極自由主張的背景圖像，有了受到保障的自由，才能進行有意義的選擇，雖然每一次的選擇經常意味著魚與熊掌的不可兼得（更多地顧及終極價值甲，即可能不得不在一定程度上割捨終極價值乙

⁵ 關於赫德對於近代歐洲的自我民族中心主義的省思與批評，可參看（郭博文，2000：177-187）。

或丙)，但這種機會成本乃是不完美的人類情境的必然的代價。伯林深深感受到一元論思維在二十世紀的人類生活所造成的負面影響，因此，要盡他所能來對抗此一思維。他之努力爬梳馬基維利、維柯、赫德思想裡的反一元論意涵，既是要來凸顯在這條道路上他並不孤單，亦在於謙虛地表明，他並不是有著這種覺醒的第一人，他只是試圖闡明及發揚一元論之外的另一個非主流的傳統，一個被忽略的但卻具有更積極的啟發性的傳統。

最後，我們必須指出的是，做為一位自由主義式的多元主義者或多元主義式的自由主義者，伯林最常受到的批評是：如果多元價值及其可能的矛盾是人類情境的實況，那麼，自由也僅僅只是諸多價值當中的其中一種，故而我們憑什麼將其置放在最優先的地位呢？亦即，多元主義在邏輯上已經排除了自由的優先地位（Ignatieff, 1998: 285-286; Gray, 2000: 31-32, 94-95; Crowder, 1994: 303-305）。面對這樣的批評，我們認為就伯林的整體立場來說，至少容許了兩種可能的回答。第一，當幾種價值相互衝突而必須有所抉擇時，在多數情況下他最終會選擇（消極）自由。這麼做並不意味著自由在本質上必然高於其他的價值，而只是反映了他個人的價值取捨，同時也是他做為一位自由主義者的價值取捨，這就如同一個平等主義者在面臨類似的情境時會更多地選擇平等一樣。此一回答方式表明了多元主義並不排除在諸多價值中去選擇自由。再者，如果說只有承認自由在位階上高於其他一切價值（而且無論在任何時地皆是如此），才能算是一個自由主義者，這只會是一種極其狹義的對自由主義的界定方式。我們認為，伯林不會是這種意義下的自由主義者⁶。無論如何，真正的多元主義者會承認，「在某種情境下較具份量的某項價值，在其他情境下或許就不是那麼有份量」（Berlin and Williams, 1994: 307）。而真正深受多元主義薰陶的自由主義者，也不會違反這樣的立場，但這並不能妨礙他們在多數情況下去偏愛及選擇自由。第二，（消極）自由這項價值具有一種性質，此即它是使人得以針對其他價值進行選擇並加以實現的前提，這項特性即使不是一種優先性，至少也是一種獨特性，換句話說，自由就像是一個舞

⁶ 因此，伯林才會說：「你可以是一個不是一個多元主義者的自由主義者」（Berlin and Polannowska-Sygułska, 2006: 213）。當然，伯林拒絕成為這樣的自由主義者。

台，它讓要在舞台上演的諸種戲碼成爲可能。因此，多元主義依舊給予了自由以獨特地位，即使不是某些自由主義者所期盼的那種地位。要言之，上述的批評並沒有駁倒伯林的立場，而是提供了機會讓人們進一步思索自由主義的確切內涵，以及讓人們得以更好地理解伯林的原創性⁷。應該說伯林的重要意義之一就是，他提示了從多元主義的角度來省思自由主義在面對自由時的可能的態度，這樣的省思無論在理論上或實踐上皆至爲重要。

參、多元主義的民主意涵

如果伯林對於多元主義的描繪是可被接受的（亦即，各種終極價值可能相互衝突矛盾，而無法被調解在一個和諧的體系中，而且這乃是正常的人類情境的實際狀態），那麼，我們在面對當代民主體制下的政治生活時，就有了一個更宏觀的參考架構。透過這樣的參考架構，我們將更能夠對民主過程所滋生的若干難題，進行更具啓發性的探討及謀求因應之道。

首先，我們不難看出，在理想的狀態下，民主政治所許諾的就是讓不同的價值透過和平的說服的競爭，來爭取實現的機會。諸如各種對生態環境保育的訴求、對老人和弱勢者的福利的重視、對企業經營活動的自由的保障、要求管制住宅區的商業行爲及噪音、爭取爲少數民族保留教育機會的升學加分優待及保障名額等等這一類的積極協助行動（affirmative action）、主張售屋應以屋內實際坪數爲計價基準的公平交易的訴求、要求禁止職場性別不平等的一切歧視待遇、爭取重型機車的正當路權、要求國家停止強制徵召成年男子服兵役的和平主義訴求、勞

⁷ 伯林在一次訪談中曾指出，「多元主義和自由主義係互不相同且互不重疊的概念。有些自由主義理論就不是多元主義式的。而我既相信自由主義，也相信多元主義，但這兩者在邏輯上並無關聯」（Berlin and Jahanbegloo, 1991: 44）。我們以爲，伯林的上述答覆所欲強調的是，多元主義和自由主義是針對不同的問題與情境的設問，亦即，它們並不是關於同一個問題的不同的提問。不過，這並不妨礙多元主義式的自由主義的存在的可能性。

方之要求更合理的勞動條件的保障等等，既是不同的人對於其福祉與利益的爭取，同時也各自代表了體現某種價值的渴盼。而民主政治較諸於其他政治體制（即使是最開明的君主專制），其最明顯的特點就是人民可以主動而正當地表達、宣揚、促進及追求他們認為被漠視的價值。在一定程度上，現今民主體制底下的政黨政治無非是以權力等利益為誘餌，而期望各政黨在追求權力及其各自的利益的過程中，亦能直接或間接地促進不同的社會成員所渴望的某些價值。再者，為數眾多的不是由政黨所主導或掌控的政治參與及社會參與活動，更往往是以實現特定的價值為其直接目標。因此，一個較為健康的民主過程，乃是一個各種價值相互競爭俾爭取更大的獲得實現的機會的過程。而在競爭過程中，特別受到認可及鼓勵的是和平手段，公民的違抗（civil disobedience）等對抗性手段亦屬正當，而暴力手段則被制裁及譴責。

按照多元主義，某些不同的價值在特定階段及時空背景下或可相輔相成，但價值彼此之間的衝突則更是常態，而且諸種不同的價值在最終無法被調解在一個和諧的體系之中。以資本主義底下的勞資雙方為例，不難理解資方始終關注的是他所生產及提供的商品，能不斷為他創造高額的利潤，從而不斷擴大他的資本規模。顯而易見，在市場經濟的格局底下，如果能受到特許制度或保護政策的庇護，則絕大多數的資方應不會拒絕成為這種特殊待遇下的獲益者，否則的話，他們最渴盼的價值應該就是經濟自由，亦即容許他們得以全力進行利潤之創造（或者說進行資本的累積與再生產）的自由。但是，如果競爭的強弱形勢極其明顯，則岌岌可危的弱勢資本可能就會轉而訴諸交易正義（commutative justice），並要求公權力干預那些可能形成獨占或寡占優勢的強勢資本，俾保住他們（亦即弱勢資本）的生機⁸。而經濟自由和交易正義在許多

⁸ 如某位論者所指出的，這一類的交易正義的訴求乃是要以一種假設性的完全競爭底下的市場價格來節制實際上的非競爭式的市場價格，亦即被獨占或寡占所扭曲的市場價格，因為完全競爭狀態下的市場價格被認為才是「正常的」市場價格。但無論如何，這類爭論所指涉的公道的價格（just price）都全然依附在市場標準或市場機制之上，而不再具有任何市場考量之外的倫理內容（Macpherson, 1985: 19）。而即使是在市場法則底下，為什麼由完全競爭出發在最終所導致的非完全競爭就是對於經濟自由的一種妨礙，事實上仍尚未被有效論證。

情況下可謂是難以全然相容共存的價值，相反地，其彼此之間的齟齬常是無可避免。以上所論僅係資方內部的可能矛盾，而在資方與勞方之間，其所珍視的價值的相互衝突則尤為明顯。資本主義底下的勞方無疑是人數最為龐大的一群人，整體而言，勞方或勞動者最為關注的價值可謂是安全（security）、福利（welfare）、公平（fairness）。就公平來說，勞方一般所期望的主要是狹義的公平，亦即希望他們的辛勤勞動能得到資方的公道對待，而不致有同工不同酬或專注敬業卻未能如實反映在考績及升遷上的遺憾情事。這種狹義的公平的訴求大致還能夠和資方所期望的經濟自由相調和，因為讓表現較好的員工得到必要的激勵，對於資方之提升企業之生產力和效率是有正面助益的，從而也能使其在行使經濟自由的過程中表現出較大的競爭力。至於安全和福利這兩項價值的情況，則大為不同。資本主義體制下的勞方絕大多數都是必須仰賴出售其勞動力俾換取工資維生者，此一主要的經常性收入倘若長期斷絕，即屬使其生計無以為繼之嚴重事件。進而言之，資本主義所造成的巨大轉變之一，就是人對於人的依賴的普遍化，這種依賴雖然有其相互依賴的層面，但更多地則是勞方對於資方的被宰制式的依賴（dominated dependence），其結果是勞方的生計必然地操控在資方手中，尤其在勞力供給過剩時，更特是明顯。故而勞方之對安全和福利有著深切之寄盼，亦即希望其工作與生計有一穩定之保障，實乃多數人已然與土地脫勾（並由對土地的依賴轉化為對他人的依賴）的現代社會裡的不難理解的實況。然而，即使不必將資方一律設想成唯利是圖或曰利而不曰義之輩，但對資方來說，他在從事競爭的過程中，絕不可能將勞方的安全需求當作首要考量。相反地，他是一個必須和其他競爭者激烈搏戰的戰士，他的勝利只能以他的利潤成長和規模擴張來彰顯，而在他的求勝奮鬥中，其經濟自由所合法容許的一切求勝手段或避敗手段必然皆在運用之列，而這其中當然也包括可能使勞方的安全保障蕩然無存的手段。尤其是那些成本的細微波動即對其造成明顯影響的勞力密集且生產低附加價值商品的產業，資方為了競爭而使勞方頓失憑依的情況，更是屢見不鮮。要言之，資本主義體制底下的資方和勞方各自所珍視及渴盼的價值，經常是相互衝突對峙的，這顯示了多元主義對群體生活面貌的觀察

確有其獨到之見。

再以死刑之存廢的爭議為例。主張廢除死刑者所最著重之價值，無疑地乃是生命。在他們看來，將惡性程度極其重大的殺人犯處以死刑，無論如何改變不了受害者已經遭受不可挽回之嚴重傷害的事實，因此，社會若是採取以牙還牙式的報復式懲罰，一方面只是徒然增加另一些生命的損失，另一方面則失去了使惡性程度極其重大的罪犯有深切懺悔及被教化從而改過自新的機會。甚至有些主張廢除死刑者更強調，司法的處罰沒有資格遂行生命之剝奪，死刑制度所反映的只是一種復仇和報復的暴力式情緒，而這種情緒並不值得鼓勵。在司法處罰的問題上的改善論的代表人緬寧傑（Karl Menninger）則更主張，在司法處罰的問題上應以治療的態度（*therapeutic attitude*）取代懲罰的態度（*punitive attitude*），例如醫生和護士在面對病患時可能有諸多令人不悅的經驗，如病人可能對著醫生的臉咳嗽、在診療室地毯上嘔吐，甚至在病情嚴重時可能對醫生和護士尖叫、咒罵或反抗，但這些行為並未被處罰。醫生和護士沒有時間和心思去考慮如何對這些惹麻煩的病人施加不必要的苦痛，相反地，「醫生和護士的職責是照顧病人，試圖使他們康復，並防止他們傷害他們自己和別人。這需要的是愛而不是恨。這就是治療的態度的最深層的意義」（Menninger, 1993: 622）。而強調從愛出發的治療的態度，當然不能贊同死刑制度的存在，因為處死了罪犯，就不可能有對其進行治療的可能性了。姑且不論這種以醫生和病人的關係來類比罪犯所面臨的情境是否恰當，這至少明白顯示了主張廢除死刑者對於生命這項價值的堅持。

至於堅持維持死刑制度者，例如本務論的主要代表人康德（Immanuel Kant），則認為要彰顯人做為一個具有自主性的行為主體的方式，就是一個人必須對他自己的行為負責。而一個人如果做出了違法亂紀、傷害他人之正當權利的行為，其負責方式就是接受司法的處罰。康德強調，「司法的處罰絕不能僅僅被當作是促進罪犯本身或公民社會的某種善的一種手段，司法的處罰在一切情況下必須只能因為一個人犯了某一項罪行而加諸在他身上，因為一個人絕不能被做為僅僅是達成別人的某種目的的一種手段」（Kant, 1965: 100）。亦即，司法的處罰在本質上

是非功利性的，它是傷害他人之正當權利的行為的必然的對應項，而那些最極端的、惡性程度至為重大的傷害行為，則只能以死刑為其必然的對應項。在康德看來，「即使一個公民社會經由共同的同意而要自行解散，…監獄裡的最後一名殺人犯也必須先被執行死刑，俾使每一個人的行為都得到應有的報應，以及使人們不致因為未能堅持執行這項處罰而被殺人罪所糾纏；如果他們沒有這麼做，他們就會被視為是此一對於法律正義的公開違反的共謀」(Kant, 1965: 102)。再者，假設最高法院宣佈，受刑人得以自由選擇死刑或終身勞役，則有榮譽感的人會選擇死刑，而惡棍則會選擇終身勞役，「這是個人性格的本性所決定的，因為前一種人認為有比他的生命本身更值得重視的東西，此即他的榮譽，而後一種人則認為即使是屈辱地活著也比死還更好」(Kant, 1965: 103)。某些反對死刑制度的人認為，執行死刑是極其可怖的，其可怖程度可謂如同酷刑 (torture) 一般，尤其在於其中所包含的「強烈的痛苦以及一個人全然屈服於他人的權力之下的慘狀」(Reiman, 1995: 298-299)，這種可怖場景是講究人道的文明社會所應摒棄的。面對死刑所隱含的殘酷性，主張必須維持死刑制度的約翰·彌爾 (John Stuart Mill) 的看法則大相逕庭。倘若廢除了死刑，則取而代之的方案就是終身監禁或終身勞役，然而，「在嚴酷性這個問題上，這兩種情況在實際上要如何被比較：一種是將一個人交派給迅速死亡的短痛 (the short pang of a rapid death)，另一種則是將一個人監禁在一座活的墳墓之中，在那裡以最嚴厲且最單調的勞刑來苟延其可能仍然相當漫長的生命，並且也沒有任何慰藉和獎勵，一切令人愉悅的景色與聲音都被排除，一切現世的希望都被切除，僅有的只是對其身體限制的稍稍解除，或者伙食的些微改善而已？」(Mill, 1988: 268) 約翰·彌爾的意思是，對當事人而言，死刑的嚴酷程度事實上還明顯不及雖生猶死的終身監禁或終身勞役。而對思考邏輯截然不同於功利主義的康德來說，執行死刑的過程中所包含的苦痛和殘酷以及其可能的社會影響，並非我們所應關注的重點，相反地，司法的正義以及其中所強調的一個人對自己曾經有過的行為的坦然負責，才是我們應該重視的價值。因此，在死刑制度之存廢的爭論上，我們再度看到了兩種崇高的終極價值 (生命與司法的正義) 的衝突，而且是顧此即失彼的衝

突⁹。此外，即使不是針對同一議題或事件，我們仍不難發覺社會生活裡的諸種可欲的價值，也一直處於動態的競逐與衝突之中。

因此，多元主義的社會圖像告訴我們，除了好與壞之間的選擇，人類還經常面臨好與好之間的選擇，而這些不同的人所關注及渴盼的好，極可能是無法獲得最終調解的。面對這樣的現實，我們在思考群體生活的相關問題時，能夠獲得什麼樣的啓示呢？以下我們將從對於民主決策的性質的再理解、讓步的藝術與寬容的必要性、政治理論的自我節制等三方面，來逐一進行討論。

第一，對於民主決策的性質的再理解。既然一切的好事未必能和諧共存，既然諸種各有理據的終極價值可能會相互衝突，那麼，我們就應該了解，民主過程的各項決策，都不是代表了終極真理的決策。相反地，即使是立意再完善、考量再周延的公共決策，都只能是某種或若干種價值的體現，而與此同時也是其他的某種或若干種價值的被擱置或被抑制。例如爲了保障本國人的工作權而去嚴格管制外國籍看護的核准總量，因而使得家中確有無獨立生活能力的老人而不得不雇用全職看護的家庭，大大增加了經濟負擔（因爲以現今的行情來說，雇用本國籍全職看護的每月費用約爲外國籍全職看護的三倍之譜）。本國人的工作權的保障當然是一項重要的價值，但亟需全職看護之家庭的經濟包袱的緩解，直接關係到其生計及生活品質，故而亦是不容忽視的價值¹⁰。因此，在一個成熟的民主社會裡，公共決策的間暫性或非永恆性是必須被確認的，而此種間暫性或非永恆性既是各種價值的競逐在不同的時空背景下的階段性結果，同時也反映了不存在著代表終極真理的公共決策的事

⁹ 大致言之，關於死刑之存廢的問題，報應論（retribution）堅持必須維持死刑制度，因爲這是嚴重侵犯他人之生命尊嚴者對其惡行的唯一的負責方式。改善論（reform）則主張廢除死刑制度，因爲我們無法對一個被執行死刑的人遂行改善之作用。禁制論（deterrence）則以結果來衡量，倘若死刑制度的存在更能產生嚇阻禁制效果，更能減少殺人案件，則即應維持死刑制度。但如果沒有死刑制度反而更能有效減少殺人犯罪案件，則即應廢除死刑制度。

¹⁰ 顯而易見，死刑存廢之問題與外國籍看護問題存在著一基本差異，此即外國籍看護問題可透過相關配額的伸縮彈性而得到一定的調解和折衷，而死刑存廢之問題則屬非黑即白的零和局面。從多元主義的立場言，若要調解死刑存廢問題的各方的不同立場，或許初步可行的折衷之道是徹底檢討唯一死刑這一類的刑罰方式，並審慎地考慮減少判處極刑的項目，亦即更嚴格地界定何謂罪大惡極、罪無可赦的犯罪。

實。這樣的立場並不是虛無主義或相對主義，因為此一立場並未否認客觀價值的存在，而恰恰正是承認了諸種難以調解的客觀價值的存在。再者，承認公共決策的間暫性或非永恆性，也意味著任何以詆毀對立立場為手段的政治競爭都是不可取的、欠缺積極意義的，因為與己方對立的立場經常也代表了另一些可以被證成的價值，或者也代表了對於同一種價值抱持著不同於己方的理解。故而承認對立立場的正當性，從而使競爭的手段更為文明化，亦是價值多元主義的事實所昭示的方向。

更進一步來說，某些自由主義者標榜國家的中立性（state neutrality）或中立性國家（neutral state），乃是自由主義之有別於其他的政治意識形態的重要元素，亦即認為服膺自由主義的政府應該在諸種不同的價值、善或對於好的生活的理解之中保持中立。然而，倘若承認了多元主義對於群體生活的描繪，則國家的中立性固然陳義甚高，但根本就是一項站不住腳的原則，「關於在諸種相對立的善的觀念之間的中立性的理想，本身就是不一貫的」（Gray, 1995: 136）。因為幾乎政府的任何政策作為都一定涉及特定的善或價值（無論是以免試的學區制高中入學取代國中基測，或更嚴苛的菸害防治法的實施，或都市計畫的變更），任何的政策作為都涉及某些善或價值的體現，而同時也是對於其他的善或價值的擱置或抑制。因此，除非是一個全然不作為的政府，否則就不可能守住國家的中立性，但這樣的政府就沒有存在的必要了。應該說只有在僅僅只涉及形式程序時，國家的中立性一詞才可能有其意義，這指的是一個政府能完全以不偏不倚的立場執行政治體制的各項法定程序，就如同棒球比賽的裁判依據棒球規則來判決出局或安全上壘、界內球或界外球。而一旦涉及實質內容，則國家的中立性一詞在意義上就不得不徹底瓦解了。但問題就在於，不涉及實質內容的政府，至多只能是一種理論的存在，而絲毫不具有現實的可能性。

再者，國家的中立性的辯護者固然曾進一步區分了結果的中立性（consequential neutrality）和證成的中立性（justificatory neutrality）¹¹，前者指的是政府的行動不應對相關的各造產生有所偏頗的影響和後果，

¹¹ 對於國家的中立性的此項區分可參看（Kymlicka, 1989: 883-884），但該作者並非國家中立性的辯論者，而是該項爭論的有代表性的參與討論者。

後者則指的是政府的行動及政策不應奠基於偏袒某一造的理由之上或偏袒某一種對於好的生活的理解之上，並強調他們所辯護的乃是證成的中立性，而非結果的中立性，因為政府的行動在實際上原本就會對不同的人民群體產生不同的影響。但我們以為，即使是將防線退守至證成的中立性，仍然是難以被有效防衛的，因為在許多情況下政府的作為都有明確的針對性，因而在考量之際就是有所偏袒的（即使是善意的偏袒）。例如對失業者、對少數族群電視台、對殘障人士、對財政情況極其艱困的地方政府的諸種優惠及補助，都明顯是對特定的人民群體有所偏袒的。此外，更為嚴苛的菸害防治法以及各種形式的奢侈稅，亦或多或少反映了對於某種生活習性和生活方式的不讚許或壓制。換言之，國家的中立性的倡導者可謂選擇了一種難以被有效捍衛的立場，但他們期盼不同的價值之得到保全的用心則不容輕忽。因此，我們必須指出，即使國家的中立性在多元價值並存的社會是無法被充分貫徹的，但是，對於不同的價值的應有的尊重（尤其是在一個多元文化並存的國家）可謂是現代政府的要務。而多元主義的重要啓示之一，就是提醒了這種尊重的必要性。

第二，讓步的藝術與寬容的必要性。多元主義所提示的群體生活圖像是一幅多元價值並存並且相互競爭及衝突的圖像，在這樣的背景下，不同的價值的倡導者彼此之間的相互讓步在實踐上就十分重要了。如上文所述，多元主義的基本認識之一就是，沒有任何一種方案能單方面地代表所有的善，再者，所有的善也不可能被和諧地整合在單一方案之中。因此，相互競逐的各個團體也不可能單方面地代表所有的善及價值，而如果競逐的團體各自所堅持的價值是難以相互調解的，在此情況下，一味地要將自己這一方的價值主張推展到極端，只會導致贏者通吃的局面，甚至更可能只會使競逐的各方都僵滯不前、一無所獲。密勒（David Miller）即曾指出，如果主張非戰的和平主義者要求銷毀所有的武器並且毫不讓步，則勢必難以獲得持不同意見者的贊同，但如果這些和平主義者知所讓步，先將其目標調整為能夠以更合理的理由說服更多人的銷毀核武器這樣的主張，則就較能獲得認同，「確然，不去做出某種這一類的讓步就是荒謬的。因為在政治論辯中沒有一個團體能永遠獲

勝，故而除非它願意爲了尋求協議而節制自己的要求，並訴諸在政治社群中可被普遍接受的理由，否則，它就無法期望其他團體的相應回報」（Miller, 1995: 445）。

在運動競技比賽中（例如棒球比賽），讓步是絕對不必要的，故而能多搶進分數，多向前推進一個壘包，則斷無放棄之理，因爲在最後一局裁判宣判最後一個出局者之前，比賽都還在繼續進行中，一切都仍有變數存在，前幾局的領先並不能確保最後的勝利。然而，一個政治社會裡的追求各自的價值之實現的競爭，在性質上及可能的後續影響上都明顯不同於運動競技比賽。承認了群體生活裡的讓步的藝術的重要性，才較不會使價值競爭演變成零和賽局，一般而言零和賽局只會升高衝突的強度，並造成政治不穩定。固然在談判或協商策略中堅持己方的底線是必須的，但若全然不肯妥協讓步，則多半只會陷入僵局。然而，我們主要關注的並不是談判的策略技巧，而是群體生活裡的多元價值的實況所隱含的合理的競爭之道。如果我們沒有能力找到代表最終真理的答案（無論那關乎的是基因複製和活體實驗的限度、市場法則的適用限度，或墮胎之應否被合法化），那麼，較合理的選擇或許就是承認任何能夠公開陳述其言之成理的論據的候選的答案，都有其值得聆聽及值得尊重之處，並且在這樣的認知下，相互檢證不同意見及價值立場之確可成立之處，從而移長補缺，俾增益整體考量的周延性。無疑地，由多數的同意取代強力來做爲集體決策的依據，固然已是群體生活之極大的進步，但如果要更誠摯地面對多元價值並存的事實，就不能僅僅只是沉緬於自己這一方的論述中，而是必須進一步從不同意見的論述中發掘另一些真理片段（fragment of truth）。如約翰·彌爾所強調的，如果任何一方都只能代表某些真理片段，而沒有任何一方可以獨占全部的真理，那麼，「令人畏怕的惡並不是各個部分真理之間的猛烈衝突，而是對於半部真理的寂靜的鎮壓。只要人們被迫去傾聽雙方的意見就總是有希望。而一旦人們只傾聽一方之意見，錯誤就會固化成偏見」（Mill, 1974: 115）。

與上述的讓步的藝術密不可分的，則是寬容的德性。亦即，即使我們對於特定的價值立場有著道德上的嫌惡或有著可證成的不贊同的理由，但仍然承認該價值立場之存在資格及發言權。應該說多元主義的立

場本身就隱含了寬容的要求，不能寬容就無法有意義地擁抱多元主義，否則就會淪為一種沒有行動力的多元主義，也就是裂解在各自的版圖中的價值對峙。伯林剴切地指出，「如果我們承認就如同有多種文化類型一樣，完善社會的類型也是多樣的，每一種都有其理想的德性配置的形態，那麼，一個唯一的完善社會的可能性這樣的想法，在邏輯上就是不一致的」(Berlin, 1990: 40)。當我們無法確認我們的理想的社會圖像就是唯一的可能性時，我們和任何人一樣就都必須接受與容忍其他的不同的社會圖像的存在。進一步來說，「雖然價值多元主義未必就伴隨著一種包容的政治 (politics of inclusion)，但它肯定為會這種政治提供一種看來合理的基礎」(Galston, 2002: 91)。的確，相較於封閉且充滿排他性的一元論，多元主義確實更能夠容許不同的社會圖像的相互修正與競爭。從極權統治和威權統治永遠必須面對來自於政治社會內部的抗拒，我們就不難看出，在現代世界裡，根據一元論所構築的不寬容的體制是難以長久維繫的。

第三，政治理論的自我節制。政治理論的魅力之一，或許在於它可謂是以群體生活的可能性為其表現素材的藝術創作。由於它的本質是一種創作或創造（雖然只是理論層次的創作或創造），因此，那些被浪漫主義所歌詠的創造力所吸引，但基於種種原因而未能進行藝術和文藝創作的人，有些遂在政治理論的領域尋得安身立命之所在。當我們這麼說時，我們絕無意貶抑以政治理論為志業者，無論如何，參與政治理論事業的先決條件至少包括了對於改善群體生活的理論熱情和論證能力，而這些無疑都是彌足珍貴的品質。

無疑地，政治理論的鋪陳者當然都必須竭盡所能地為其理論進行論證及辯護，否則，就無以說服他人以及使人信服。蓋政治理論仍是一種講究結果的事業，仍有其致用之目標，其期盼之結果自是其所揭櫫的理想得以為世人所用。政治理論的演變史所積累的，既是關於政治的可能性的思考在不同時代的辛勤勞作的總結，亦是不同的價值排序與配置之構想藍圖的繁複陳列。這其中有理性在激情的懸岩上的切切苦索，亦有夢想在現實的泥岸上的踽踽迴進。這其中有個體對群體的吶喊，亦有精神在結構制約與限定下的彷徨。要之，政治理論係是為俗世的安頓而展

開的思想探險，其所涉及者乃政治社會該如何安排之技藝，其所擘畫之諸種藍圖雖只行於紙上，但其後果或能扶民濟世，亦可毀人滅族。而多元主義在這一方面給予我們的啓示是，任何的政治理論都只能自視爲係一種關於群體生活的建議，而且亦僅是諸多的這一類的建議的其中之一，而不能自視爲是唯一正確者。因此，一切自認爲已然發現了只要人們透過反思的均衡都必然會接受的規範社會結構的基本原則的政治理論，無論其論證是如何之縝密，在態度上都是不夠謙虛的。換言之，政治理論的鋪陳者之竭力使其論證更能使人信服，固爲其負責及自信之展現，但若進而自認已證明了價值排序與配置的唯一合理的可能性（即使以自我保護的委婉方式爲之），即屬不值得稱道的過當之舉。我們並不贊同某些後現代主義者對於大敘述（grand narrative）的存在價值的質疑，相反地，大敘述亦是關於人類群體生活的一種可供參考的說法或故事，只是任何的大敘述（包括大敘述式的政治理論在內）尤其不應以代表了群體存在的唯一真理自居，因爲愈是不知謙遜的大敘述，就愈會使不能對其進行有距離的省思的人犯下難以彌補的錯誤。這種政治理論在認知上的自我節制，是一切以政治理論爲志業者必須自我警惕的。

進而言之，政治理論的必須自我節制，事實上也是政治的必須自我節制的一個表現面。如蓋爾史東（William Galstone）所指出的：「政治並不是人類生活的全部，如果多元主義是正確的，則包括民主在內的政治上的善（political goods）都不可能是永遠高於一切的」（Galston, 2002: 82）。沒有任何一種價值能夠永遠高於一切，在不同的情境下，價值的排序和配置就會有所不同，而且有些領域是政治不應也不宜遂行侵入干預的，例如哪些藝術創作和科學研究是值得做的，或者應該以什麼樣的方法和準則進行藝術創作和科學研究。早在十九世紀初，貢斯坦（Benjamin Constant）就正確地指出，「雅典的貝殼流放制度係建立在一項假設上，此即社會對其成員擁有完全的權威」（Constant, 1988: 321）。這樣的假設事實上正是古代的時代精神的反映。而貢斯坦強調，這種假設乃是和現代世界格格不入的。對現代世界來說，「一切的政治放逐都是政治濫用」（Constant, 1988: 322），任何人都沒有資格對一個公民下這種逐客令。貢斯坦繼續這麼寫道：「任何人都無權強迫公民離開他的國家，

強迫所有權人離開他的財產，強迫商人離開他的生意，強迫丈夫離開他的妻子，強迫父親離開他的子女，強迫作家離開他的專注的沉思，強迫老人離開他已然習慣的生活方式」(Constant, 1988: 322)。也就是說，現代人根本不容許社會權威對他的個人生活進行漫無邊際的管制，這乃是現代的時代精神的基本特徵。無疑地，這亦是我們所繼受的時代精神。

如果包括民主過程在內的政治上的價值並非永遠高於一切，而是在許多情況下都必須面臨限制（如眾所知，不受限制的多數決將危及一切非主流的價值及生活方式），那麼，我們就不可能寄望政治來解決一切問題，更不可能寄望政治理論來排解一切矛盾¹²。不惟如是，自知其限制並能自我節制，乃是以政治理論為志業者的必要的德性。因此，政治理論可謂是一種在承認了自身之侷限的前提下的關於群體生活之可能性的想像式創作。缺乏了這種對於自身之侷限的理解，政治理論就很可能陷入危難之中。

肆、結語

承認了多元主義的社會圖像，並不意味著群體生活的內在矛盾即可基本得到解決，相反地，這只表明了我們願意更不迴避地以及更誠摯地面對群體生活的內在矛盾。多元主義常面臨的指責是它乃是一種相對主義（亦即否認客觀價值之存在），但如本文所指出的，多元主義並不否認客觀價值的存在，它更多地是要來凸顯諸種客觀價值無法被調和在一個整合的、互不矛盾的體系之內，而承認諸種客觀價值的存在恰恰正是其基本前提。如同伯林所強調的，多元主義所欲對抗的乃是認為必然存在著價值的排序和配置的最終解答的一元論。多元主義則提醒我們，未來的選項永遠是開放的，這同時也意味著群體生活裡的價值競爭將一直持

¹² 雖然未必是從多元主義的立場出發，但賈柯布森（Norman Jacobson）的下列提醒是值得注意的，此即在近現代政治理論已然揭示了政治結合的諸種奧秘，但群體生活卻仍面臨各種殘酷景觀的現今，「政治理論家的唯一的可能性就是，全心全意地致力於創發（inventing）一組對於政治行動的限制這項計畫」（Jacobson, 1978: 160）。

續著，而每一代人都不應過於急切地要來為爾後世代的人制定恆久不渝的規範，每一代人更多地應該關注的是，在前行世代遺留下來的教訓的啓迪底下，展開對於自己這一代的問題的觀察和思考。這樣，政治理論的歷史長河將匯聚每一個世代的希望與恐懼、理解與疑惑、激情與覺悟，並伴隨著形勢不斷變化的價值競爭，一起流向沒有人知道終點的遠方。我們不想過多地批評自柏拉圖《理想國》以降的源遠流長的一元論式的政治理論，我們情願將它們視為是不同的時代的關於群體生活的可能性的說法和故事，各種各樣的不圓全的說法和故事，無論它們的作者是以何等自信在推動其理論構築，它們都只是屹立在政治理論歷史長河上的不可能圓全的風景。除了對它們的存在心存感恩，我們也必須勇敢地辨識其中的陷阱和暗流，並以之做為對於我們的提醒和誠告。

必須指出，多元主義並沒有提供我們面對民主政治的內在問題時的解決工具，它給予的乃是關於民主過程的更清晰的認知圖像。此一圖像雖然沒有鉅細靡遺的精確標示，但卻能提醒我們以更切近政治社會的實際狀態的方式面對民主過程中的價值競爭。以伯林所揭櫫的多元主義社會圖像來說，任何一個真正的問題並不是只存在著一個唯一正確的答案（當然，是否必須是一定存在著唯一正確的答案的問題才稱得上是真正的問題，這也是伯林所質疑的），更遑論對於所有的真正的問題的這些唯一正確的答案必然可以調和在一個和諧的真理體系之中這樣的論點了。相反地，人類情境的實況是，同時存在著許多不同的而且各自皆有其客觀性的終極價值，而這些終極價值往往是不可共量的，亦無法被整合在一個全然協和一致的價值體系之內，而是會相互衝突並構成矛盾的。這樣的圖像使我們認識到民主過程更多地是對於無法獲得最終調解的矛盾的涵納，而越是能夠展現更大的涵納能力的民主過程，就越能夠一直保有醞釀出更具啓發性的群體關係的可能性。雖然涵納性更強的民主過程未必就更為平和穩定，但至少能夠讓競爭中的多元價值有更好的機會在人們眼前驗證及檢省它自身。這一類的被更寬大地容許的展示和檢驗，才更能使價值競爭以及其所寓含的群體規範的競爭，窮盡其應有的力道。

多元主義並沒有要求我們放棄對於政治的可能性的期待，也沒有要求我們放棄使相剋的價值在一定程度上獲得某種調解的期盼，它提醒我們的是，自以為洞悉了最終之謎的極端主義是極大的危險，自以為已然掌握了徹底解決一切人類禍患之奧秘的學說和行動，無論其動機是如何誠懇高蹈，都充滿了魔魅般的險譎與沉重。在群體生活的領域，每一種改善方案的提出者和辯護者當然必須竭力論證其主張之可欲性及可行性，但任何改善方案都不能妄自尊大以致視其他競爭方案如無物。如果民主過程要能夠更好地確保價值競爭的活力，則這樣的自我節制即是必要的。這或許是多元主義所給予的最可貴的提醒。

參考文獻

一、中文部分

郭博文，2000，〈赫德的社會哲學〉，郭博文（著），《社會哲學的興起》，台北：允晨文化公司，頁 147-194。

二、西文部分

- Berlin, Isaiah. 1976. *Vico and Herder*. London: Hogarth Press.
- Berlin, Isaiah. 1979. *Against the Current*. Oxford: Clarendon Press.
- Berlin, Isaiah. 1990. *The Crooked Timber of Humanity*. New York: Vintage Books.
- Berlin, Isaiah. 1996. *The Sense of Reality*. London: Pimlico.
- Berlin, Isaiah. 2000. *The Power of Ideas*. Princeton: Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah. 2002. *Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- Berlin, Isaiah. 2006. *Political Ideas in the Romantic Age*. Princeton: Princeton University Press.
- Berlin, Isaiah. 2009. *Enlightening: Letters 1946-1960*. London: Chatto & Windus.
- Berlin, Isaiah and Ramin Jahanbegloo. 1991. *Reflections of a Historian of Ideas: Conversations with Isaiah Berlin*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Berlin, Isaiah and Bernard Williams. 1994. "Pluralism and Liberalism: A Reply." *Political Studies*, 42 (2): 306-309.
- Berlin, Isaiah and Polannowska-Sygulska. 2006. *Unfinished Dialogue*. Amherst: Prometheus Books.
- Bobbio, Norberto. 2000. *In Praise of Meekness*. Cambridge: Polity Press.
- Condorcet, Marquis. 1979. *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*. Westport: Hyperion Press.
- Constant, Benjamin. 1988. *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Crowder, George. 1994. "Pluralism and Liberalism." *Political Studies*, 42 (2): 293-305.
- Galston, William. 2002. *Liberal Pluralism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gray, John. 1995. *Enlightenment's Wake*. London: Routledge.
- Gray, John. 2000. *Two Faces of Liberalism*. Cambridge: Polity Press.
- Herder, Johann Gottfried. 2004. *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*. Indianapolis: Hackett Press.
- Ignatieff, Michael. 1998. *Isaiah Berlin: A Life*. London: Vintage.
- Jacobson, Norman. 1978. *Pride and Solace: The Functions and Limits of Political Theory*. New York: Methuen.

- Kant, Immanuel. 1965. *The Metaphysical Elements of Justice*. New York: Macmillan.
- Kymlicka, Will. 1989. "Liberal Individualism and Liberal Neutrality." *Ethics*, 99 (4): 883-905.
- Machiavelli, Niccolo. 1981. *The Prince*. Harmondsworth: Penguin.
- Macpherson, Crawford Brough. 1985. *The Rise and Fall of Economic Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Menninger, Karl. 1993. "[From] *The Crime of Punishment*." In Patricia Smith (ed.), *The Nature and Process of Law*. New York: Oxford University Press, 622-628.
- Mill, John Stuart. 1974. *On Liberty*. Harmondsworth: Penguin.
- Mill, John Stuart. 1988. "Capital Punishment." In Robson, J. and B. Kinzer (eds.), *Collected Works of John Stuart Mill*. Toronto: University of Toronto Press, Vol. 28, 266-272.
- Miller, David. 1995. "Citizenship and Pluralism." *Political Studies*, 43 (3): 432-450.
- Reiman, Jeffrey. 1995. "Justice, Civilization, and the Death Penalty." In A. J. Simons et. al. (eds.), *Punishment*. Princeton: Princeton University Press, 274-307.
- Skinner, Quentin. 1978. *The Foundations of Modern Political Thought: Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Vico, Giambattista. 1976. *The New Science of Giambattista Vico*. Ithaca: Cornell University Press.

Pluralism and Democracy

Kuo-Hsien Hsu*

Abstract

As an antithesis of monism, pluralism insists that there are more than one answer to any genuine question and also contends that all the goods and objective values in human life cannot be harmonized into a unified and consistent system. On the contrary, the desirable goods are usually in conflict and are therefore incommensurable. This article investigates Isaiah Berlin's enduring contributions to pluralist reasoning both as a political theorist and as a historian of ideas, and then analyses what pluralism can tell for political theory and modern democracy.

Key Words: pluralism, monism, democracy

* Professor, Department of Public Administration and Policy, National Taipei University.

