

# 自由民主社會中的容忍問題

許 漢

中正大學哲學系助理教授

開放的自由民主社會有一項顯明的特徵：社會中存在著許多不同的、甚至相互衝突的哲學思想、道德信念、以及宗教教義。這樣一個多元且時常有思想及信念上深刻不相容的情形發生的社會，如何能夠實踐正義，而又能維持穩定的秩序和社會的團結？自由而多元的社會能夠維持社會秩序而不至於分崩離析的基礎是什麼？一般都認為，容忍的價值（或德性）是自由主義用來解決這難題的重要辦法之一。然而，容忍的理論及實踐卻觸及相當困難的問題；自由社會如何在容忍多元和維持合理且穩定的社會秩序這兩者之間尋求一個均衡的解決？本文嘗試由較一般性的層次檢討容忍的概念以及容忍作為一項價值的意義，之後討論並批評羅爾斯在政治自由主義中所提的看法。

**關鍵詞：**容忍，自主性，政治自由主義，共識

開放的自由民主社會有一項顯明的特徵：社會中存在著許多不同的、甚至相互衝突的哲學思想、道德信念、以及宗教教義。這樣一個多元且時常在思想及信念上不相容以及嚴重分裂的社會，如何能夠實踐正義，而又能維持穩定的秩序和社會的團結？簡單的說，自由而多元的社會能夠維持社會秩序而不至於分崩離析的基礎是什麼？一般都認為，容忍的價值（或德性）是自由主義用來解決這難題的重要辦法之一。<sup>1</sup> 然而，容忍的理論及實踐卻觸及

---

收稿日期：89年7月3日；接受刊登日期：90年7月31日

1 不過，就自由主義的觀點說，容忍卻不只對於自由民主社會是一項價值，相當諷刺的，非自由民主的社會更需要去實現容忍。本文不處理非自由民主社會中的容忍的問題。就容忍作為一項美德來看，其實非自由民主社會更需要建立容忍之德。這兩種社會的容忍觀應有頗大的

相當困難的問題；一如威廉斯 (Bernard Williams) 所說的，「容忍之必要就只是為 [容忍] 那無法容忍的，而這是容忍的基本難題。」(Williams, 1996: 18) 這個以及其他的難題對於想要證立容忍之價值的自由主義者來說，更是充滿弔詭。

羅爾斯 (John Rawls) 在《政治自由主義》(*Political Liberalism*)<sup>2</sup> 一書以及相關的一些著作中所關切的，就是試圖要解答這個長久以來一直困擾著許多自由主義者的問題。我們可以這麼說，自由主義者在面對以及處理這個問題時所會陷入的困境是：一方面，自由主義者接受一項事實：自由主義只是自由社會裡眾多相互不同且競爭的理論或主張之一種；就此而論，自由主義者要以自由主義的主張作為社會正義及秩序之原則，不正是否定了自由社會的多元特性嗎？不接受自由主義之價值及主張的人會認為，這樣的作法是以自由主義為尊，是對他們的壓迫。可是，就另一方面來看，共同生活在一個自由而民主的社會中的人，儘管有相互歧異甚至衝突的信念，如果不共同接受一套的社會正義原則，就不能真正實踐社會正義及正當地維持社會秩序。如此看來，自由社會既要維持正義而穩定的秩序 (定於一元)，又要尊重差異和多元，這在相當程度上存在著理論和實踐上的緊張。這樣的雙重的緊張讓自由主義者不得不嚴肅地去面對一個重要的問題：自由社會如何在容忍多元和維持合理且穩定的社會秩序這兩者之間尋求一個平衡？<sup>3</sup> 這是羅爾斯在《政治自由主義》一書中所要處理的問題。在這篇論文，我主要不是在處理羅爾斯的整個理論和所有相關的問題，所關心和要探究的問題是：容忍如

---

差異，非自由民主社會中的容忍 (如果可能的話) 預設了一個共同接受的善的觀念，或者用羅爾斯的話說，非自由民主的社會以某一個全面性的學說為其主導，但，依照羅爾斯的說法，自由民主社會並不必然有這樣的預設。

2 本書在文中簡稱為 PL，後接引文之頁碼。

3 價值的多元性與秩序的一元之間是否必然有緊張關係？兩者可能因為「所屬領域」的不同而沒有這樣的緊張：價值的選擇是私領域而秩序的規範是公領域。這樣當然是個理想的狀況。在《正義理論》中，羅爾斯的良序社會是這樣的。不過，在《政治自由主義》中，羅爾斯認為這兩者的衝突是相當重大的，需要對於良序社會再做說明，也就是，如何調解一元與多元的緊張性。感謝一位匿名評審者的提醒。

何能夠是自由民主社會中的一項價值（或美德）？<sup>4</sup> 這篇論文的主張是，容忍並不是一項獨立的價值或原則，只能經由適切的制度性安排來實現並且是依附在自由民主社會的基本價值之下。本文將論證這個看法。雖然羅爾斯的理論也持類似的主張，但，他的說法頗有可議之處。以下，在第一節，我將先對容忍的概念做較為一般性的說明和界定，以釐清容忍的意義；第二節，批評傳統自由主義者以容忍為私德或是公德的理論，並說明容忍在何意義下是一項原則或價值；第三節，討論羅爾斯對容忍的說法及所面臨的難題；第四節，對羅爾斯之容忍理論的批評。

## 1

個人或團體對於不同或差異會採取的態度，有時是容忍的，有時則否。就所呈現出之事態的層面看，容忍是個人或團體任由不同甚至相衝突的主張（這當然也包括抱持著那些不同主張的人或群體）共容並存。所以會有這樣的態度，可能是因為對於他人的主張根本無所謂、或懶得去理會、或是因為現實上各種勢力間的均衡不得不容忍異己。也有可能是因為知識論的理由：我們根本沒有理由去堅持任何主張是真的（Williams, 1996: 18）。還有可能的原因是，在統治者以強制力規範下的容忍；這情形可能發生在專制獨裁體制的國家裡，也可能出現在一個幅員廣大的帝國或聯邦或邦聯體制的國家，它們或因為內外的壓力而不得不維持著容忍多元的外貌，或因領土內包含複雜的種族及文化上差異甚遠的次級社會，統治上維持著容忍多元文化的政策。<sup>5</sup>

---

4 Williams 對於能否立基於原則來論證自由主義的容忍價值抱持著懷疑的態度（Williams, 1996: 23），自由主義企圖以原則來論證容忍之價值是（或幾乎是）不可能的。他認為，容忍之實現的最大希望在於「現代性」（modernity）以及現代性的最主要的產品——國際商業社會（p. 26）。他的想法是，這種全球性的現代化所帶來俗化及宗教的懷疑主義，成就了容忍的實踐。羅爾斯所企圖的正是 Williams 所懷疑的。

5 Will Kymlicka 在“Two Models of Pluralism and Tolerance,”一文當中，論及奧圖曼帝國（Ottoman Empire, c. 1300-1923）所實行的一種宗教自治社群的制度（the Millet system），在帝國的轄區內，基督教社群、猶太教社群、以及回教社群各自對其宗教事務擁有相當高的自主權，各宗教社群的領袖（或領導階層）而且負有維持社群內部秩序的責任。這樣的容忍的實踐是相當不同於自由民主社會中的容忍，不是立基於個人的權利，而是

這些基於不同緣由的容忍態度和實踐的確會使社會呈現某種程度的多元，但我們所要探求的有關容忍的問題，並不祇是停留在表層的觀察和說明威廉斯所謂的容忍之實踐的因果關係而已。我們更加關切的是，在這些容忍的實踐之外，是否仍可以合理的說明容忍的價值？

如前所述，容忍作為一項價值涉及到概念上及實踐上的困難及困境，因此，在談容忍的價值之前，我們要先確定容忍（作為個人所採取的一種態度或一個群體的政策或規範）所具有的基本特性。前面所提到的容忍的實踐將心理上的無所謂、因知識論的懷疑而來的無判斷、以及因政治力而來的共存都當成是容忍；但是，當我們要思考容忍之價值的問題時，這麼廣義地描述容忍的實踐其實是有所誤導的，而且也沒有把握到我們直覺上對於容忍的想法。<sup>6</sup> 當更進一步思考容忍的問題，我們可以說，所容忍的雖是有所差異的東西，但是，差異不一定需要被容忍，因為不同的主張可以是我們所贊同或喜歡的。我們不需去容忍所贊同或喜歡的對象。<sup>7</sup> 容忍的對象應該是我們所認為是錯的、我們所反對的、或我們所不喜歡的；也就是說，容忍的人必是對於所容忍的東西採取某種否定的態度。不是我們所否定的東西，我們當然就沒有必要去容忍。我們可以這麼說，我們容忍某一個東西（T）（T 可以是個主張或行為）<sup>8</sup>，那我們必定是對 T 採取某種的否定態度，也就是，不贊同或

---

Kymlicka 所說的「團體的權利」(group rights)。而且，是在帝國強力的控制下所維持的容忍的實踐。不過，Kymlicka 以團體權利來理解這段歷史是否適當，是個問題，不過，我們不必進一步探究。

6 John Horton 在 "Toleration as a Virtue" (p. 35) 也提及純粹描述性意義的容忍並非適切的，不過 Horton 並沒有進一步闡明其緣故。在這篇論文裡，我仍要進一步來界定容忍的意義，來作為討論容忍之價值的基礎。

7 Michael Walzer 在 *On Tolerance* (pp. 10-11) 提到容忍的幾種態度，其中的一種是 "expresses openness to others" 或甚至是 "enthusiastic endorsement of difference." 基本上，我相信「開放而沒成見的態度」或「熱心支持差異之存在」這樣的態度能夠是可欲的，而且日常生活中我們也有時會將容忍與態度開放或甚至追求差異相等同，但，我不認為以這樣的態度來理解容忍是有正面意義的，稍後將說明這點。有時我們也說，會因為對某行為或政策或主張有了某種的理解之後，而對之採取容忍的態度，但，理解並不蘊含同意或反對。理解而採認可或贊成，則無容忍的問題。只有在理解之後仍反對，這才有容忍的議題會產生。

8 "T" 應該也可指涉人（個人及團體），容忍的對象中，人當然是至關緊要的。不過，我想我們在這個階段應當將焦點聚在對於行為和主張的容忍上，而不特別著墨於對於人的容忍這議

不喜歡 T。這裡有兩點需說明：(一)不是所有我們所不贊同的或不喜歡的東西都是需容忍的，例如，我不喜歡別人隨意取用我的財物，我不必也不會被要求去容忍這樣的行為；容忍是有其限度的。(二)我們不贊同或不喜歡 T 可以是有理由或沒有理由，而就算是有理由，這理由也不一定要是能被證立的。這兩點之間似乎存在著某種的緊張性：容忍是有限度的，但又幾乎要容忍任何事（因為否定 T 不需依據特定的理由）。這個緊張其實也成為容忍在概念和實踐上的困難。要解決這樣的雙重困難，我們需要明確地說明容忍何以是以及在哪種意義下是一項價值，而在提出這樣的說明之前指明這兩點，用意是在於盡量地擴大容忍的對象但又能使容忍的範圍不至於沒有限定。我想這樣可以約略捕捉到我們直覺上對於容忍的想法：我們相信容忍是有限度的，卻又難以切確地說明白容忍的範圍。而這正是我這一篇論文希望能說明的。要說明這點，我們要進一步去理解容忍的意義。

前面說過，容忍 T 是要讓 T 共容並存，可是，何謂「讓 T 共容並存」？最寬鬆的理解是，一個人或團體 (S) 容忍 T，S 就不應去消滅 T。可是這太寬鬆了，以致於不能適當界定容忍的意思；因為，S 在不消滅 T 的前提下，可以各種方式來鎮壓 T。例如，以前國民黨一黨專政時期，其他舊有的政治主張（政黨）沒有被消滅可是也不能發展，而新的政治主張不能提出、新政黨也不能成立（這樣做隨時會被逮捕定罪的）。那時的國民黨政府的確是讓一些不同政黨共容並存；不過，我們一般不會說，那時的國民黨政府是容忍的。其中主要的原因是，國民黨政府對於持不同政治主張及其他意見的提出設下了種種限制。所以，我們似乎可以對容忍下一個初步的界定（表述）：

---

題上，主要的原因是，我們通常會要求不容忍的理由，我們認為可接受的不容忍，是因為這人說了什麼或做了什麼，我們通常不認可只是因為人的緣故而來的不容忍。當然，有時人與人之間因個性不合而需要彼此容忍，不過，似乎個性不合的兩人也會相處融洽。「個性不合」似乎是不喜歡或反對對方的所作所為的說辭，而不必然是原因。以人為容忍之對象上有更深一層之意義，這關涉到「自主性」權利的議題，將在稍後討論。此外，容忍相關的問題在很多的社會裡也相關到對於少數民族（或其他民族或族群）的容忍，這涉及較為複雜的問題，諸如多元文化主義，對此，我不能直接來處理。不過，就容忍的對象來說，T 和人經常是相伴隨的。種族歧視的對象是人，但其理由是某一種族所具有的特性（生物的或文化的）。因此，雖然容忍是主張或行為 (T)，但，T 並非與人可絕對的分隔開來。

(F1) S 容忍 T, 那意味著(1) S 否定 T, 而且(2) S 必不可用限制性的行為來對待 T。<sup>9</sup>

所謂的限制性行為，概略的說，就是會使 T 之發展受到限制的行為。不過，這樣的理解似乎又太嚴格了，沒有人或團體能夠這樣來對待 T（以及主張 T 的人），而且也不願意依照 F1 來做。首先，S 不能夠實踐 F1，因為 S 的存在（就 S 反對 T 而言），就是對於 T 之發展的限制；而 S 的很多作為在不同的意義下都可以構成對於 T 的限制（例如，S 因為持著以及宣揚相反於 T 的意見就構成對於 T 的限制），但卻不一定可以被說是不容忍的。倫理學上有一項通則：若一項規範（R）要求 S 去做他所不能做到的事，那麼 R 在實踐上是沒有意義的，正如要求人不依靠外力而飛上青天是沒有意義的一般。其次，依照 F1，S 會被要求廣泛的自我限制以避免對 T 構成限制，但 S 自我廣泛設限的結果很可能使得 S 處於相當不利的情境，這並不合理。<sup>10</sup> 如此看來，F1 似乎陷入了兩個難題中。

對於 F1 所引發的問題，我們可以做一個區分來謀求解決之道：限制可以是消極的或積極的。S 的存在、S 的主張、以及 S 一些不直接針對 T 的行為，對於 T 來說，是消極性的限制；而 S 的行為的意圖或實踐，如果是要使 T 的發展受限制而終於消失，那麼，S 的行為，對於 T 來說，就是積極的限制。S 對於 T 所構成的消極性的限制多少是不可能或很難以被排除的，因為 S 容忍 T 就蘊含了 S 對於 T 的否定。因此，較為合理的理解是將（F1）

9 Horton 認為，限制性不只在於行為，而且也及於「評斷」（judgment），他說：「容忍的人不對他人做太過的評斷（The tolerant person is not too judgmental towards others.）」（Horton, 1996: 38）。這有些道理，不過，這也可以廣義的理解為一種的行為。而且，對他人做太過的評斷似乎不是不容忍，而是苛刻。

10 這所以是不合理的，因為 S 是否定 T 的。S 雖然容忍，但 S 不應因此而受到處罰，也就是，因為 S 廣泛自我設限而使得他所否定的 T 佔了上風。這裡並沒有對「合理」下任何的界定，而只是訴諸我們直覺上相當有彈性的理解。我們究竟要以 rationality 或 reasonableness 來理解合理（或者對這兩者做概念上的區隔），是個複雜且爭議性頗大的議題。羅爾斯主張 rationality 和 reasonableness 是有區別的，有人同意這項說法，但也有另一些人認為這區別沒有重大的哲學意涵。稍後在這篇論文中，我會提及羅爾斯的說法，但無意也不可能提出較為周詳的討論或決定。

中的「限制性行為」瞭解成積極性的，因此，我們可對於 *F1* 稍做修改，而能對容忍的意義做更為明確的表述如下 (*F2*)：

(*F2*) S 容忍 T，那意味著(1)S 否定 T，而且(2)S 必不用積極的限制性的行為來對待 T，致使 T 的發展受限制或終於消失。

這個積極性限制之概念中至為關鍵的一點是，S 之行為的意圖或實踐就是要使 T 的發展受限制或終於消失。「發展受限制」的意義大約如前面所舉國民黨政府的例子來理解，至於此處所謂「T 消失」的意思則是指，T 因被禁止或壓制而不為人所公開宣揚或信奉。更不容忍的人或社會甚至連不公開的討論、閱讀或實踐 T 都要禁止，這類似於所謂的「白色恐怖」或思想箝制。S 所採取的行為帶有這樣的意圖（使 T 發展受限制甚至於消失），S 當然不是對 T 寬容的；不過，S 有時可能沒有這樣的意圖但其行為確有這樣的效果，那 S 是否可同樣說是不寬容的？我們可以用弱勢（或少數）族群的處境來理解這情形。社會經由公共的教育體系以及其他種種制度或儀式所實踐（或選定）的思考觀點及價值觀，經常是由佔優勢的族群來決定——其實通常是優勢族群的思考觀點或價值觀（或對於優勢族群較有利的思考觀點或價值觀）。就算優勢族群沒有滅絕弱勢族群之文化的意圖，但所實踐或選定的價值和思考常是社會裡公共領域或私領域中競爭的主流標準，弱勢者不依據這標準將難以在競爭中生存，更別論出人頭地。如此，弱勢者面臨了兩難的困境：若繼續抱持傳統將很可能被淘汰而使得傳統滅絕，但若要在競爭中生存或勝出，則要放棄傳統並接受主流價值和思考模式，這也將使得傳統走向滅絕之路。在這樣的情形中，S（優勢族群）並不一定有意圖使 T（弱勢族群的文化傳統）滅絕，但 S 的作為的確有這樣的效果。S 是不是不寬容的？這個例子牽涉到複雜的文化多元主義的概念與議題，這裡不能多論。容忍與多元主義雖不必是等同的，但一如威廉斯所說的，多元主義可以看成是將容忍制度化的機制 (Williams, 1996: 22)。這樣來看待文化多元主義與容忍的關係是有相當的意義。根據 *F2*，多元文化的社會並不蘊含容忍的實踐。依據 *F2*，優勢文化與弱勢文化的關係是被理解為權力性的，多元文化需要同時有某種節制

優勢文化之權勢的使用，才真正的實踐容忍。雖然，我們不必要也不應主張，社會中的優勢文化必有意圖使用其權勢來壓制弱勢文化，不過，我們可以這麼說，一個容忍的社會在其制度的設計上會盡量考慮到「意圖外的效果」，也就是，S（社會）雖沒有意圖使弱勢文化滅絕，但其制度安排應避免產生類似的效果。

F2 看起來頗能掌握到我們直覺上對於容忍的理解，尤其是政治上及宗教上的寬容，這其實在價值多元的社會中也頗適切，主要是因為這些領域上所出現的寬容議題，時常涉及到權勢或權力的正當使用之限制的議題。就此來看，有人或許會說，在一些較不明顯關涉到權力關係的事務上，F2 的適用性是有問題的。例如，學術理論間的競爭時常引發相當激烈的論辯，競爭的結果可能使失利的一方的發展受到阻礙，甚至可能因此在學術界中消失。這樣的情形其實頗為司空見慣，而我們一般也不認為這樣的學術競爭會牽涉到容忍的問題。<sup>11</sup> 不過，思想學術的探究及競爭雖不直接涉及容忍的問題，但思想和學術（或理論）的競爭所預設的思想及言論自由是否被侵犯的問題，則和容忍的問題又密切相關。依據彌爾（J. S. Mill）在《論自由》（*On Liberty*）中的論述，思想言論自由所以會被侵犯的主要是來自權力的使用：社會權力或政治權力的強制性是對思想言論自由的限制（Mill, 1978: chapters 1 & 2）。依彌爾的想法，個人之自由等權利的範圍的大小，正和社會政治權力可正當使用的範圍成反比。個人所享有的權利愈多，社會政治權力的正當使用範圍就縮小。容忍作為社會的實踐，在很重要的面向上，涉及到權力之正當使用限度，也就是說，容忍的人或社會必不使用政治力（包含法律）及社會力（如輿論）來積極的限制他個人或主流社群所否定的價值觀或思考方式。而這正是我們在思考容忍的議題時一個重要的面向。其實，就 F2 來看，因為容忍涉及積極性的限制行動或政策，這意味著，容忍的人或團體（S）可以使

---

11 我們必須承認，這裡很難劃下絕對的區隔標準，主要的原因是在於，容忍包含了主觀的否定態度，因此，同樣的東西對於 A 來說是要容忍的，但是對於 B 來說就可能不會有容忍的問題。我們認為無關乎容忍的一些東西，如學術理論間的差異，對於不同的人來說可能是不能容忍的。不能容忍的卻被要求去容忍，這正是所謂的「容忍的弔詭」（the paradox of toleration）。



用，但卻沒有使用，權力來限制或消滅所否定的東西（T）。由這點看，擁有權力者才需要容忍，無權勢者根本談不上容忍。握有權勢者應否以其權勢來積極的限制所否定的東西，這其實正是容忍問題的關鍵之一；若是談論無權勢者或弱勢者應該要容忍有權勢者的作為或政策，實在是荒謬的，是概念上嚴重誤導的。依此看來，*F2* 仍不全然適切而需修改如下：

(*F3*) S 容忍 T，那意味著(1) S 否定 T，(2) S 相對於主張 T 的個人或團體來說是有權勢的，而且(3) S 不以其權勢去用積極的限制性的行為來對待 T，致使 T 的發展受限制或終至於消失。

*F3* 是更適切的表述了我們直覺上對於容忍的理解，而且也顧及前面討論過的主流與弱勢價值間的問題。以 *F3* 來理解容忍的好處是，使我們在談論容忍的價值或美德之時，能較準確的針對容忍的議題，而不至於將一些不相干議題或錯誤的概念都牽扯進來。

## 2

確定了以 *F3* 來作為我們對於容忍的理解，我們就可以進而來確定容忍之德或容忍的價值的意義。自由主義者一般將行為之領域區分為公、私兩個領域。<sup>12</sup> 依據這樣的區分，容忍可以當成是私德 (a personal or private

12 反對自由主義的人不一定接受這個區分，例如接受亞里斯多德之倫理—政治思想的人可能會認為，個人應遵守的倫理規範或德行是要放在更廣泛的政治理論中來理解。在此，我無法討論這個議題。其次，自由主義者之間對於這個區分的判準並沒有統一的說法，彌爾以是否涉及他人之利益為區隔之判準：私領域的行為是「只關涉到自己」(self-regarding)的行為，而屬於公領域的行為則是「關涉到他人」(other-regarding)的行為 (*On Liberty*, chapter 4)。而羅爾斯則提出不同的區隔判準，他將公領域進一步限定在「社會的基本結構」(the basic structure of society) (Rawls, *A Theory of Justice*, chapter 1) 之「政治的領域」(the domain of the political) (Rawls, PL 13-14 and “The Domain of the Political and Overlapping Consensus”)。依據羅爾斯的區分，彌爾所謂的「關涉到他人」的行為或制度就有些不屬於公領域。在此，我們無須論斷究竟是彌爾或羅爾斯的說法較為合理，我們僅假定自由主義者這一項區分。

virtue) 或公德 (a public virtue)。<sup>13</sup> 我以為,傳統自由主義對容忍的看法,不論將容忍當成私德或公德,都有相當的困難;其次,我在這一節中也將試圖說明,容忍,在基本的意義上說,不是私德,不是且不應該是用以要求個人的獨立德目或價值。容忍(依照 F3 的理解)的實現是依賴於適當的制度以及自由民主體制的基本價值。

先論容忍作為私德的困難。如果我們將容忍看成是私德,那我們就是要求 S (個人或團體) 應該去包容(甚至尊重) S 認為是錯的或惡的或不喜歡的。但這樣一來會生發概念上的緊張:我們一般都認為,一個合理而有所堅持的個人或團體應該要堅持並為他或這團體所相信的去宣傳或辯護;可是,容忍(F3)之德卻要求這個個人或團體不要去做任何會使所否定的主張消失的事情,因為這正是容忍的意思。我們應該不難想像例子來瞭解容忍作為私德所蘊含的緊張性,例如,要求信仰基督教的人去容忍異教徒。宗教上的寬容有其特別的意義,這是西方思想家起初探究容忍的課題。如果一個人相信他所信奉的是唯一的真理,那麼,要求這個人去容忍他認為是錯的、邪惡的,不是沒什麼道理?每一個社會都教育其人民去追求真善美,摒棄錯誤的、邪惡的、以及醜陋的東西。如果以容忍作為私德,那就同時要教育人去容忍被認為錯誤的、邪惡的、以及醜陋的東西,這不只是概念上的矛盾,更會在實踐上帶來混亂。以容忍為私德還會涉及另一個頗為嚴重的問題:人格同一性(personal identity)的問題。有宗教信仰的人,他的信仰(以及相關之價值觀、世界觀、以及人生觀)和他的人格特質是緊扣在一起的,也就是,信仰是他所以是這樣的一個人的構成要素。要他放棄信仰(容忍異教徒)就等於是要求他變成另外一個人一般。羅爾斯也提到《聖經》裡掃羅(Saul)因改宗變成了保羅(Paul)的故事(PL 31)。<sup>14</sup> 宗教容忍若果當成是要求個人的德

13 Judith Shklar 認為,要有意義地去探究容忍之意思及價值的問題,應該做一個區分:一是將容忍視為「個人寬容行為的要求」,另一則視「容忍為政治上的實踐」,(見 David Heyd, *Toleration: An Illusive Virtue*, Preface)。Schklar 所提的這個區別,因為沒有進一步的說明,難以真正確定其意義,不一定與我這裡所說的相容。

14 羅爾斯認為「人格同一性」可以區分為「政治的(公共的或制度性的)」和「非政治的」(PL 30-31),政治的人格(或身份)和個人因全面性學說上的選擇或改宗所帶來的變化而有所

目，那麼，這會對許多信仰者的人格造成絕大的衝擊：或是要他變成另外的人，或者要求他要有多重的人格，<sup>15</sup> 這樣的改變是很重大的，這當然會而且應使我們去懷疑，以容忍為私德這種說法的適當性。

要解決上述的困難，自由主義者可以主張，容忍作為私德所要求於個人的，主要並不是要個人直接去相信容忍的價值，而是自主性（autonomy）的價值。<sup>16</sup> 以自主性為我們共同接受並分享的價值，如此，可以自主性之價值來支撐容忍的價值。也就是說，接受自主性之價值的人，必要<sup>17</sup> 容忍甚至於尊重別人的信念、別人所選擇的生活形態（包括伴隨之價值或思考模式），不論如何厭惡或不贊同這個信念或這種生活形態。以自主性來作為容忍的基礎是極有意義的，因為個人或團體可以公開反對、批評所否定的東西，但這樣的行為卻又不是不容忍的，只要不去侵犯到他人的自主性。何謂侵犯到他人的自主性？如果 A 侵犯 B 的自主性，那麼 A 是以強力（包括暴力脅迫或任何制度性的力量）來強制 B 去做特定的（且為 B 所不願做的）事或使 B 的選擇受限制。此處，自主性必要被當成道德上不可被侵犯的<sup>18</sup>（也就是，侵犯自主

---

不同。羅爾斯的想法是，一個基督徒不會因為改信其他宗教或變成了無神論者，就失去原來所有的政治上的人格——自由平等的公民身份。政治人格是獨立於個人的道德人格。

15 Ingrid Creppell 在“Locke on Toleration”一文中主張，洛克所論之容忍的價值必須「內化」(internalized)，個人在建構 Creppell 所謂的「多樣人格」(the multiple or plural self) 時內化容忍的價值。Creppell 對於洛克之容忍觀的詮釋與一般的理解有相當的不同，我無法進一步討論及評斷。不過，Creppell 這個詮釋，如果正確的話，正好給了我此處的論證一個支撐的證據。

16 Williams, op. cit., p. 23。Autonomy (自主性) 這個概念是相當難給予一個一般性的界定。一方面，這個概念因自由主義者所經常使用而使得其意義變的相當的雜多，而另一方面，這個概念因為康德在其道德哲學中所扮演的重要角色而具有特殊的意義。在本文中，我並不企圖對「自主性」的概念提出任何一般性的界定，而只訴諸讀者的理解。每個人的理解可能差異甚大，但，字面的意義以及我在文中的一些說明應足以讓使讀者理解並思考本文的討論。

17 這當然不是無條件或無所限制的，我在第 1 節中已指出，容忍是有限度的。

18 有些權利並不是不可侵犯的，例如，參加百公尺賽跑的選手都有得金牌的權利，第一個抵達終點的人得到金牌，其他人得金牌的權利就被侵犯了。這種的權利不同於自主權，得金牌的權利一般稱之為「特許權利」(a privilege right)，而自主權則稱之為「嚴格權利」。A 擁有得金牌的權利並不蘊含其他人有義務要促成 A 這項權利內容的實現，但 A 所擁有

性是道德上錯的)。自由主義一般是將自主性當成一項基本的權利。所以，當某個人 (A) 侵犯到另一個人 (B) 的自主性，A 是侵犯到 B 的權利。不過，如此一來，以自主性之價值為容忍之德的基礎，雖然可以解決上述的緊張性，容忍作為私德的概念已不再有重大的或獨立的意義。容忍不是對於個人之品格或行為的要求的主要德目，容忍只是尊重自主性之價值的後果。我們可以這麼說，容忍的人必是尊重他人之自主性，而不尊重他人之自主性不會是容忍的人。以自主性的概念來證立容忍，則自由主義者所標榜的「容忍」，就個人的層面說，其實不是 *F3* 意義下的容忍而是自主性的價值。依據這個想法，容忍作為私德並沒有獨立的意義。自由民主社會裡對於多元價值的肯定，與其說是伴隨容忍而來的，不如說是對於自主性之尊重的後果。因此，將容忍當成私德並不是妥當的，就算自主性論證能克服前述的一些難題，但這個補救的辦法卻使得容忍不再有重大的意義，我們或許不必極端的主張，自由主義者應取消容忍之德的說法而只談自主性的價值；不過，依據這裡的討論，容忍其實不能為個人提供行為上的適切的指導。容忍之德只是尊重他人自主性的另一種說法。<sup>19</sup>

或許有人會以為，依照 *F3* 來理解容忍似乎只能把握到容忍問題的部分，因為，*F3* 是以權力關係來定容忍的範圍；但是，我們一般對於容忍的理解也涵蓋了沒有那種權力關係的行為或政策，也就是，平等者之間的容忍。這種平等者間的容忍帶有一定意義的「相互性」，平等者間的容忍因而有一種對稱性。*F3* 所界定的容忍則沒有這樣的相互性及對稱性。看起來，*F3* 似乎仍不適切。不過，深究之下，我們會發現，容忍其實並不存在於這種相互性或對稱性的關係中。因為，彼此相互不處在 *F3* 所說的那種權力關係中，這事實使得容忍成了「沒什麼好說的」事。讓我們想想在冷戰時期的美國和蘇聯兩超級強權，若有人說美蘇彼此容忍對方的武力擴張，我們會覺得這個說法相當不適當，因為，美蘇各自都不會容忍對方的行徑，只不過各自都束手無

---

的自主權則蘊含其他人有義務不侵犯 A 的自主性。進一步的討論可參考 Judith Thomson, *The Realm of Rights*, chapters 1, 2, and 3.

19 T. M. Scanlon 在 “The Difficulty of Tolerance” (p. 235) 主張容忍是針對人，也就是尊重他人的權利（表達的權利），這與我所說的尊重自主性頗為相合。

策。因此，將「S 對於 T 毫無能力來阻止或改變」這件事說成「S 容忍 T」是相當混淆且誤導的。所以，「平等者之間的容忍」的說法並不正確，就算不是錯誤的，這說法也沒有多大意義。至於所謂「相互尊重」式的「容忍」，則更離容忍的概念的意義更遠：既已相互尊重，則不再有容忍的問題。

是否應將容忍當成公德？視容忍為公德的意義是，將之視為規範公共領域之事務的價值或原則，是我們在安排及規範公共事務實應追求且（在考慮了其他因素）不可違逆的價值。如此，容忍就如自由、平等一般是政治價值，是自由民主社會所努力去實現並且不得違背的基本政治價值。容忍作為一項公德，在較為基礎的意義下來說，它所規範的對象基本上是羅爾斯所謂的社會基本結構，尤其是政治的領域中的主要制度，這包括政府的制度、法律、不成文的政治實踐、教育體制、輿論等。以容忍為一種的公德或政治價值，這意味著，憲法以及相關的法律及規範應對不同的思想主張或信念要容忍，也就是說，憲法以及相關的法律及規範必須依據並落實 *F3*。這樣的想法在彌爾《論自由》<sup>20</sup>一書中可以找到古典的自由主義的論述。不過，這樣的主張還是有其困難。主要是因為，以容忍為政治價值的說法是建立在兩個預設上：個體的自主性的預設，<sup>21</sup> 以及政治體制能夠達到價值中立的預設。要去證立容忍是自由民主社會主要的政治價值，這兩項預設都有其問題。首先，自主性，即使是在自由社會中，也並不是一項普遍接受的價值。自由主義者當然要堅持這項價值，可是，許多的宗教和道德學派並不贊同。如此，預設了個體自主性的容忍，被視為規範公共領域的德目其實是只是表面性的；更深一

20 Mill, *op. cit.*, chapters 2 and 3。彌爾也論及社會力如輿論與傳統習俗的不寬容。容忍作為一項公德是否需涵蓋且規範彌爾所說的社會面，這是頗有爭議的。羅爾斯不這麼認為，而社群主義者也反對。稍後，我將討論這個議題。

21 這可參考 Mill, *op. cit.*, chapter 3。另外，康德所說的自律（autonomy）也是理解個體自主性的一個角度，不過，我不擬進一步界定個體自主性這概念的確切意義。此外，Kymlicka 也主張自主性是容忍成立的理據（Kymlicka 1996）。羅爾斯的政治自由主義並不認為，自由民主社會中的容忍價值可以這樣來證立。稍後，我將回來討論這個問題。不過，Moshe Halbertal 主張，自主性論證不是唯一的，另外的選擇是「傷害論證」（the harm argument）：容忍是為避免對個人的自由造成傷害。（Halbertal 1996: 111）Halbertal 這個說法，我認為，並沒有獨立的意義，畢竟，這個彌爾式的傷害論證其實就密切關連到（或預設了）自主性之價值。

層來看，容忍同時要肯定個體自主性之價值又要被當作是公德或政治價值，這在概念上是自相矛盾的。因為尊重容忍的制度體制其實排除其他與個體自主性不相容的價值（或以自主性之價值為尊而壓制其他不相容之價值）。既然預設了個人自主性之價值，<sup>22</sup> 那麼，我們馬上就可以看出，以容忍為基本之政治價值的政治體系（自由民主的體制）事實上並不是價值中立的。

從以上的分析和討論看，傳統自由主義者試圖證立容忍是一項獨立的德行或價值的想法幾乎是不可能成功的。<sup>23</sup> 如此，自由民主社會中存在有容忍的實踐似乎只是因為對於不同的主張並不在乎（無所謂）、或懶得去理會、或是因為現實上各種勢力間的均衡不得不容忍異己。或者是因為接受知識論上的懷疑論而造成的。如果容忍只是因為心理的、現實的、或知識論之懷疑論的因素所造成的容忍的實踐，這對於自由主義者來說顯然是個必須擺脫的困境。<sup>24</sup> 容忍之價值不能建立，則自由民主社會存在的多元性（多元化）的事實將是個不穩定的因素（借用羅爾斯的話說，容忍將不能夠依照正當的理由來實踐），而自由主義者也就無法說明他們向來所標榜的多元主義如何是能夠支持穩定的且合乎正義的社會秩序。在第 3 節中，我將說明羅爾斯化解這個困境的方式。羅爾斯基本上並非企圖證明容忍原則的獨立性，依我看來，羅爾斯的作法是採取一種較為可行的方式，也就是，說明容忍如何能夠是一項依附在自由民主社會的基本價值下（政治的正義原則）的一項價值。這個作法有其可取之處，不過，在第 4 節中，我將指出羅爾斯理論的內在困難，並且指出可能的救濟方式。

---

22 雖然 Kymlicka 在“Two Models of Pluralism and Tolerance”中指出，個體自主性不是奠基容忍的唯一模型，(Kymlicka 1996) 奧圖曼帝國所實行的 Millet system 也實踐了另一種的容忍，這種容忍實踐是立基於「團體權利」(group rights)。不過，Kymlicka 本人仍主張，個體自主性為容忍提供了較佳的辯護理據。

23 石元康也論及羅爾斯之容忍理論的難題。雖然，石元康對問題的診斷大致與這裡的說法相似：要基督教徒接受容忍的原則是矛盾的。但，他並沒有論及容忍的制度性意義。(石元康 1995: 174-175)

24 另一條證立容忍之路是採用彌爾式的「效益主義」(utilitarianism) 的論證，不過，這條路並非當代自由主義者如羅爾斯等所認可的，故不討論。

### 3

雖然，包含多元思想與價值信念的自由民主社會有其內在的緊張及不穩定的因素，但這並不必然使社會瀕於混亂的無秩序狀態；不過，這樣的秩序性卻不一定是立基於正當的理由。羅爾斯認為，社會秩序可因社會上各種力量或利益間的折衝妥協而維持一種平衡的狀態。但這種因社會力量間彼此之勢均力敵所達到的「均勢」，並不是自由社會追求穩定性的正當理由，羅爾斯稱這種因均勢而來的秩序為「妥協」(modus vivendi) (PL xxxix, xli-xliii, 146)。羅爾斯所企求的不是這樣的秩序，而是依照社會正義原則之規範所建立起來的穩定的、多元價值和信念能並存的社會秩序。羅爾斯認為，他的政治自由主義所提出的「政治正義觀」(a political conception of justice) 的想法能夠為自由民主的社會如何建立這樣的社會秩序，提供合理的說明。羅爾斯之理論能否成功的關鍵之一是在於說明，為何自由主義的政治正義觀是合理的，其原則不但應該，而且能，被社會中雜多但合理的全面性的學說(reasonable comprehensive doctrines) 所接受。如此，依於這樣一種合理的正義觀所建立起來的社會秩序，羅爾斯認為，就不是所謂的妥協狀態，而是能維持正義與多元之價值的良序社會。然而，羅爾斯的自由主義真的是一套能與許多不同的哲學、道德及宗教之主張相容，而且能被不同的全面性的學說所接受的、最為合理的政治理論？羅爾斯在《政治自由主義》中所試圖去說明的正是這點。在這一節中，我試圖說明羅爾斯的政治自由主義如何說明容忍的公共價值，以及容忍所肯定的多元性如何與秩序所要求的一元性相調和。

羅爾斯在 1971 年出版了二十世紀自由主義最重要的著作《正義理論》(*A Theory of Justice*)，在這本書中，他試圖建構一套公平正義(justice as fairness) 的理論。二十二年之後，他又出版《政治自由主義》。他自認這兩著作之間沒有重大的實質上的差異 (PL 7, n6)。<sup>25</sup> 然而，我們不禁要問：如

---

25 事實上，羅爾斯在較早的一篇文章中，承認自己思想中的變化：「當然，在某一些點上，我的看法已改變了，而且，無疑地，在其他的一些點上我的看法也有所改變，但我卻沒有意識到。」

果二十多年間他的想法無重大的改變和差異，他為何要將自由主義的主張再以超過四百多頁的篇幅來重述一遍？他到底在憂心什麼？別人都誤解了他的意思？還是他認為自由主義正處在某種的困境中？就某個角度說，這些好像都是羅爾斯處理的問題。<sup>26</sup> 不過，不論如何理解羅爾斯思想的發展，我們可以由另一個角度看。在《正義理論》，羅爾斯是以理想的良序社會（a well-ordered society）為模型來思考和提出正義理論。不過，在《正義理論》，羅爾斯對於良序社會中所存在的價值多元或道德多元性這個事實，並沒有足夠的注意，沒有適當的注意到「自由主義的正義原則如何能在這樣的多元社會中實現，並且維持著穩定的秩序？」這樣的問題，<sup>27</sup> 這是一個適切的政治理論應該要顧及並適當處理的。<sup>28</sup>

在《政治自由主義》，羅爾斯似乎偏重於現實面的因素對於政治理論的塑造。一個有相當發展的自由民主的社會，依羅爾斯的看法，一般來說會呈現五樁一般性的事實：〔1〕合理的多元性（PL 36），〔2〕社會中全面性思想或信仰之定於一元是因政治力的鎮壓其他主張所造成的（PL 37），〔3〕憲政體制的公共證立（public justification）之基礎是在多數公民的支持（PL 38），〔4〕有足以支持一個政治正義觀的政治文化（PL 38 note 41），以及〔5〕判斷之負擔（burdens of judgment）（PL 58）。<sup>29</sup> 這些一般性的事實正是他所要顧及

---

26 羅爾斯的思想是否有重大的轉變的問題近來有甚多的討論，Chandran Kukathas 和 Philip Pettit 的討論頗為簡潔扼要，可參考。石元康在在〈交疊共識與民主社會中政治哲學的工作：洛爾斯理論的最近發展〉中主張，羅爾斯的想法已由普遍主義改變為特殊主義，不再企圖證立一套一般性的且普遍適用的正義理論，而強調他的正義理論只適用於民主立憲社會。不過，戴華在〈羅爾斯論政治層面上的個人與社群〉中主張，政治自由主義訴諸自由民主社會的政治文化並不蘊含道德相對主義，因為這樣的政治文化中所實踐的「自由主義的理念是表達出客觀成立的真理」（頁 245）。

27 羅爾斯甚至說，《政治自由主義》的主要目標之一就是重新陳述《正義理論》所提出的「良序社會」，使得合理多元性這事實是良序社會的構成要素（PL xliii）。

28 Chandran Kukathas 和 Philip Pettit (ibid., pp.142-150) 認為，羅爾斯這個現實性的考慮表現在他以新的方式來理解穩定性的問題，這是所謂「可行性」(feasibility) 的問題。

29 羅爾斯在另外較早的文章裡使用的是『理性的負擔』一詞，而非『判斷的負擔』。(Rawls 1993) 所謂判斷的負擔是指，簡言之，理性的人在下判斷之時不免會碰到幾項限制，這使得理性的人對於同一對象的判斷會有差異，以致於我們不能或不太可能獲得對於真理的



的現實性。羅爾斯好像認為這五項自由民主社會的特質與自由民主的體制的實踐有著緊密的關聯性，故以「事實」稱之。<sup>30</sup> 五項命題的意義，單就其表層來看，我們不難察覺其中〔2〕、〔3〕和〔4〕這幾項事實與自由民主的憲政體制的實踐有緊密的關連。在此我無法細談這每一項事實。不過，〔1〕和〔5〕這兩項事實畢竟不太具有直覺的明顯性，也與本文的議題有較直接的關連，我將在不同的脈絡中，對這兩項適時稍做解釋和討論。

要理解羅爾斯的政治正義的理論，最好的方式是先將之和他所謂的「全面性的學說」的說法來對照。簡單地說，一個全面性的學說是對人之生活和行為的各個面向提出指導、規範或看法（PL 13）。許多的道德和宗教的學說、教義都是全面性的，如彌爾基於效益論的自由主義、康德的自由主義哲學、基督教、佛教等。這些全面性學說不但會對政治制度有其特殊的主張與說法，並且對人生的其他面向也有所規範，它們也都有獨特的世界觀價值觀、甚至獨特的形上學及知識論。對照之下，一個政治正義觀則不是要應用到或規範人生的許多或所有的面向，也不對宗教、倫理、或哲學上實質的議題有特定的主張。羅爾斯以「獨立」（freestanding）（PL 12）來界定政治正義理論的特性，也就是，可以不訴諸任何全面性的理論來重新陳述自由主義的正義原

---

共識。這不免讓人覺得羅爾斯有知識懷疑論的色彩，不過，羅爾斯本人說他並沒有這樣的意思（PL 62-63）。此外，我這裡所歸納出的五項事實與羅爾斯在這篇文章理的說法略有出入，不過，兩者約略相同。

- 30 是否是因這樣的理由羅爾斯將這些稱之為事實？一位匿名審查人有不同的意見。由於我們之間的爭論並不影響到論文的整個論證，所以我在這個註釋中，針對他（她）的意見提出一些說明。這些被稱之為民主社會的事實，我的瞭解與判斷是，他們是與民主憲政的實踐相關連在一起（例如在“The Idea of Public Reason Revisited”中他說道：this is because a basic feature of democracy is the fact of reasonable pluralism-the fact that a plurality of conflicting reasonable comprehensive doctrines, religious, philosophical, and moral, is the normal result of its culture of free institutions. p. 131.），我認為這是羅爾斯在 *Political Liberalism*（第1、2、3講），“The Idea of Public Reason Revisited”和“The Domain of the Political”等所試圖說明的。當然，我不否認羅爾斯提出這些「事實」與他的「政治自由主義」的理論有密切的相關性（與一位審查人所說的，羅爾斯是要避開全面性學說之爭論，是有密切的關連），但我的判斷是，這些事實是羅爾斯提出政治的正義觀的環境條件。這些事實同時也使得羅爾斯重新去思考他在《正義理論》的說法（在《正義理論》中所提的正義環境並沒有將這些「事實」納入）。

則，但這樣的獨立性卻不是與所有的全面性學說截然無所關連。羅爾斯認為，他的政治的正義觀就如同一個模組化的裝置 (module)，可與諸多合理的全面性理論相容且被它們所接受 (PL 12)。其次，政治正義理論的對象 (或應用的範圍) 是侷限在「政治的領域」。這政治領域是社會之基本結構的一部份，主要是以憲法為中心的政治制度。依據這樣的理解，自由主義的正義理論也就不處理政治領域以外的議題。生活在自由民主社會中人所需面對的種種問題，只有屬於政治領域的這一部份是與自由主義的主張有關連。依據羅爾斯的想法，其中最為核心的就是，自由民主社會裡的人，不論他們所相信的合理的全面性理論為何，都要接受自由和平等是政治的基本價值。至於個人選擇何種宗教的、道德的或哲學上的全面性學說，依羅爾斯之見，這不是自由民主之社會所關心或應該關心的 (不過，「合理的」全面性學說之間的衝突卻是政治自由主義所關心，也是民主憲政社會能合理去化解的) (Rawls, 1999: 177)。這些政治領域之外的議題，自由社會裡的人要如何來處理和決定，則是要看這個社會的背景文化 (PL 14)。同樣是自由民主的社會，因為背景文化的差異，對於同樣的問題會有不同的處理及解決方式，例如，美國、日本、和西歐各國都是自由民主的社會，但各自對於高等教育的規劃相當的不同。

雖然政治自由主義區隔了政治與非政治的領域，也希望藉此來說明自由主義之正義理論的適切應用範圍。這樣的想法目的是試圖說明多元性 (容忍之實踐) 的適當領域——非政治的領域，同時也說明了自由主義的正義理論：正義是規範自由民主社會的首要德性是在於規範政治領域的一些價值及原則。這樣的區隔似乎就對多元性與一元性之間的緊張性有了調和的起步。不過，不同的全面性的理論還是會對於政治安排、制度提出不同甚至不相容的看法和規範。不論自由主義者如何強調價值之多元性，社會建立合理之秩序所必要的基本的政治制度不能是多元的、只能是一套有統一性的體系；因為，秩序的建立蘊含了一致性之規範的有效實踐。如果這些雜多甚至相衝突的全面性學說對於社會秩序的基本原則沒有共同的想法，那麼，社會生活秩序的建構和維持將面臨著理論和實踐上的困難。這不只是因為不同的人所相信的全面性學說可能會提供他們相衝突的政治觀，甚至是相衝突的政治行動原則。雖然，全面性的自由主義理論也有處理這個問題的方式，例如彌爾的

自由理論和康德的政理論，<sup>31</sup> 但羅爾斯認為，以往的自由主義所提供的解決並不令人滿意，因為，這些自由主義理論是全面性的（PL xxxix），而且，並沒有將多元性納為考慮的面向。這個多少說明了羅爾斯為何要尋求交集共識的緣故。此外，羅爾斯特別強調多元性事實的一個重要的面向，那就是，這樣的多元性可以是合理的，羅爾斯稱之為「合理多元性的事實」（PL 36-37）。羅爾斯區分合理多元性的事實和多元性的事實。這個區分旨在顯明多元化是可以有不同的特性。這樣的區分，我認為是羅爾斯解決容忍之困境的一項重要的步驟——為容忍的範圍定下界限。不過，我認為，這也是羅爾斯之政治自由主義的難題之一。

何謂合理多元化（性）的事實？一項全面性的學說可以是合理的或不合理。若雜多甚而相衝突的全面性學說都是合理的，那麼這樣的多元性就是合理的。如果多元的全面性學說中有不合理的，那麼這個多元性就有了不穩定或甚至不是合理的。這個合理（reasonableness）在羅爾斯的政治自由主義中扮演重要的角色，稍後將討論。多元性經常被自由主義者視為是善的，是一項價值，這是一般所謂的價值多元主義。多元主義這觀念雖然廣為人所接受，可是要說明多元主義（多元性的價值）的理據並不是件容易的事。甚至多元主義這概念就是需要釐清的。首先，就個人的層面來說，多元性可以是指同一領域中的多樣，例如，料理食物的多樣性（中國烹調、日本料理、法式西餐等）。但這個概念也用於不同領域的組合，會做日本料理的人同時物理學家，也喜歡爬山、愛聽重金屬搖滾樂等。這兩層意思的多元幾乎是我們存在的樣態：我們有多樣性的喜好，而我們也經常擁有許多不同的技術（會做菜、又會修理家裡的電燈、又是教書的、又是社團的幹部等）。這樣的多元不會出現問題，或至少不是我們這裡所關心的問題。我們這裡所關切的多元是指全面性學說的多元。全面性學的多元性說是自由民主社會的一樁事實，而且，我們一般也要求自由民主社會是應該尊重多元的。但，這樣的多元性是否能

---

31 I. Kant, "An Answer to the Question: 'What is Enlightenment?'" 以及 "On the Common Saying: 'This May be True in Theory, but it does not Apply in Practice.'"

成為一個要求個人的價值，也就是，要求個人接納多元的且相衝突的<sup>32</sup> 全面性學說？如果多元主義是如此要求個人，那這根本上就是不通的。一個合理且有一致性的人只能是康德主義者，或效益主義者，不能兩者皆是；一個合理且有一致性的人只能是基督徒，或回教徒，或無神論……等。一個合理的人不可能是信奉多元卻相互衝突的價值。這樣的人或將會是偽善者、或者精神分裂或多重人格。如果多元性的事實是奠基容忍的美德，那麼，既然多元主義不適用於個人，容忍也不應該是屬於個人的美德。一個基督徒不應認為佛教教義是可相容的。容忍是對於所不相信（否定）的事所採取的特殊態度。基督徒應該要勸人改宗皈依基督，正如相信演化論的努力（且應該努力去）說服別人。相信孔子教化的人不但應該要身體力行孔子的教誨，而且要宣揚孔子的思想。這樣的人是合理的，是有原則的人。合理的人不擁抱多元價值或不同主張，<sup>33</sup> 尤其是相衝突的價值或想法。合理而有所堅持的人是要為其信念去辯護，去說明與之不相容的主張如何是錯的。可是，我們大抵接受多元主義是一項價值，是值得追求的，這裡產生一個難題：我們沒有理由要求一個合理而有原則的人去接受他所相信的為錯的或不對的主張。可是，我們又認為多元主義是值得追求的。這是否是矛盾的呢？如果不是，這中間的困難能化解嗎？要如何化解？依據我們在第 1 和第 2 節中的討論，我們可以說，多元性不是對個人的要求——不應要求個人去抱持多種彼此間會衝突的全面性學說。思想和價值的多元性是就社會層面來說的，而非個人。

思想及價值多元性的事實是否可以證立容忍？依休謨 (David Hume) 對於事實到規範之推論的懷疑 (Hume, 1978: 469-470)，這樣的推論（由多元性到容忍的價值）並非直接而顯明的。即使我們接受羅爾斯所說的合理的多元性的事實，容忍也不會因此得到證立的理據。容忍是一個價值或規範的意義是，正如自由、平等是自由民主社會的價值一般，是對於社會制度之要求，

---

32 這裡需要加進去「相衝突的」（或被認為是相衝突的），因為，前面我們已討論過，容忍蘊含了對於所否定的東西的一種態度或行動。我們當然可以接受多種相容的（或被認為是相容的）全面性學說，但，這不會有容忍的問題。

33 這不表示合理的人不應同時是佛教徒又是個效益主義者又是視覺搖滾的愛好者。

而非個人的德目。<sup>34</sup> 作為制度性的價值，容忍不只是規範政治領域中的制度，仍會對於個人的行為有所規範，如此，容忍的內涵似乎是與其他的規範（或原則）相疊或者是多餘的。為什麼呢？在自由民主的社會裡，憲法所保障的言論自由和相關的權利，以及配套的諸多法律規範，就已經（至少在概念上）保障了容忍的規範：政府及任何人不得以違憲或違法的方式來對待立場相左、主張不同的他人或團體。這個規範的實踐，相當程度上成就了自由民主社會的多元化及容忍。依此看來，我們要問的是：我們雖然在全面性的學說上採取不同甚至相衝突的立場，我們能否就社會之基本架構（尤其是政治之基本架構）之規範尋得一套違合理的而我們所共同接受的正義原則？如果不同的全面性學說能接受自由主義的正義原則，而容忍狀態是因此而成就的，那麼，這樣的容忍就是由共識或羅爾斯所說的「交集的共識」所支持（PL 133-172）。決定和證立自由主義之正義原則問題，依羅爾斯的說法，是《正義理論》所處理和回答。在《政治自由主義》中，他所關心的是，依照他的正義原則來規範的社會秩序，在面對合理多元性的事實時，如何會是穩定的？不過，做了這樣的分別並不等於解決了問題，因為，《正義理論》所提出的正義原則是依據全面性的自由主義理論來證立的，這樣的事實在理論上就為《政治自由主義》所企圖說明的，帶來先天的限制和困境，這是我們先前討論過的容忍在概念上和實踐上的困境。

羅爾斯也意識到這樣的一個難題。不過，他仍然認為這個難題是可以克服的。他試圖經由兩項區分來說明這個困難的解決方式。第一個區分就是將自由主義區分為全面性的和政治的，第二個分別是在於證立和接受的不同。自由主義所提出的正義原則雖然要以一種的全面性理論來證立，但是卻可以表述為政治性的。政治自由主義就是在說明正義原則如何可以合理的表述為政治的，而且，更為重要的是，(1)去說明自由主義的正義原則與合理但多元的全面性學說是相容的，以及，(2)接受自由主義的政治正義觀不是證立它，

---

34 不過，自由和平等也是個人所享有的權利，容忍作為一項價值不具有這項特性。第2節論證了容忍需立基於自主性，如果我們認為自主性的政治意義和自由平等是相伴隨的，那麼，我們或許可由自由平等權來延伸我們對容忍的理解。但，不論如何，容忍不是權利。

卻是合理的。這兩個想法如果行得通，那麼，非自由主義者就能有正當的理由來接受羅爾斯所提出的正義原則，而因此所建立的社會秩序將是合乎正義而且是穩定的。看起來似乎頗有道理，但，羅爾斯仍然需要說明兩點：政治正義原則與非自由主義的全面性學說相容究竟是什麼意思？非自由主義的全面性學說接受但卻不證立政治正義原則究竟是什麼意思？

先論(1)。羅爾斯認為自由與平等是自由民主社會的兩項基本的政治價值。在自由主義的傳統中，自由是以柏林 (Isaiah Berlin) 所謂的「消極自由」(negative freedom) 來理解 (Berlin, 1969)。不過，羅爾斯對於自由提出進一步的界定。首先，一個自由的人是有能力去選擇、追求以及改變自己對於善的看法，羅爾斯稱此為道德能力 (PL 30-31)。<sup>35</sup> 雖然用這個道德能力來指述自由的重要面向，看起來是頗具有直覺的說服力。但是，這仍會讓人認為羅爾斯的自由觀是立基在某種全面性的道德理論。其他不同的全面性的道德、宗教或哲學理論並不一定不接受這樣的說法。

面對這樣的挑戰，羅爾斯欲以自由主義的正義觀來作為建構容忍多元思想及信念的社會正義的想法，似乎碰到了一個根本的難題。這個難題若未能獲得理論上的解決，羅爾斯所追求的共識就不可能，而只有暫時性的妥協。暫時性的妥協是社會上多項力量和利益維持一種均勢的狀態。這樣的均勢可能是理性的 (rational)，但不一定是合理的 (reasonable)。在羅爾斯的理論中，理性和合理這兩個概念的區別，扮演著重要的地位。理性的概念是目的論式的；也就是，理性表現在以最有效的方式來達到所追求的目的。除此之外，理性也在尋求目的間相容性。這樣的理性觀，基本上，不對理性持有道德規範的意義。理性的人不一定會對於道德規範有所感受和堅持 (PL 50-52)。此外，羅爾斯認為，純粹理性的人無法去承認別人所提的要求具有獨立

---

35 羅爾斯認為自由而平等的人還有一項基本的道德能力：正義感 (PL 19)，也就是理解、應用、和依照正義的原則而行為的能力。除此之外，羅爾斯也論及於政治自由的另兩個特性 (PL 32-35)：自由民主社會的公民是自由的，他們視自身是「有效要求的自我認可的根源」(self-authenticating source of valid claims)，也就是，他們有名份 (entitled to) 對於制度提出要求以促進它們自身的善的看法；其次，他們被認為是自由的，因為它們被認為能為其所追求之目的負起責任。

有效性 (PL 52)。合理則不同於理性。羅爾斯認為從政治正義觀的角度來說，合理的概念主要有兩層意義：(一)合理的人願意提出並遵守公平的合作條件。(二)合理的人願意去承認判斷的負擔以及接受這些負擔所帶來的後果 (PL 49, n54)。<sup>36</sup>

自由、平等、選擇善之觀念的道德能力、以及合理和理性，這些都是對於人的特性的界定，這是有關「人之為人」(personhood)的理論，必然蘊含了道德的及哲學的全面性理論？<sup>37</sup> 羅爾斯的批評者，尤其是社群主義者，大抵認為是。沈岱爾 (Sandel) 就認為羅爾斯對於人的說法其實蘊含了康德式的義務論 (deontology) 以及一種的「抽離主義」(abstractionism)。(Sandel 1982: 15-63；錢永祥 1995) 對於沈岱爾的批評，羅爾斯並不接受，他認為這是誤解 (PL 27 及 n29)。羅爾斯認為，這些特性是我們在政治生活中所具備的，且必須被肯定的。因此，重要的是，我們如何找到一個適切的正義理論

---

36 雖然，理性的人具有形成善之觀念的能力，但僅是善的觀念並不能讓人建立規範社會秩序的正義原則。羅爾斯認為，自霍布斯 (Thomas Hobbes) 以降，西方思想中一直有一個傳統，想要以理性來引導出道德規範。他並不認為這是一條走得通的路 (PL 51-54)。主要的原因是，不具任何道德意義的工具理性不足以支持這樣的道德推論。這或許可視為是休謨懷疑論的另一種說法。羅爾斯對於合理的兩項特徵，第一項又可稱為正義感 (sense of justice)，這個在建立正義原則的契約理論中扮演著關鍵性的角色。第二項的特徵則是合理多元之社會秩序得以建立的根源。不過，在此羅爾斯對於理性與合理的區分又有不同的使用：「合理」一詞不只用來界定人的道德能力，也用來作為辨別他所謂的「合理的全面學說」，以及前面提及的「合理的多元性的事實」。一個合理的全面學說有三個特徵。(一)它使用理論理性，也就是，以一致及一貫的方式來處理人生活中主要的宗教、哲學和道德的面向中的議題。(二)它也使用實踐理性，亦即建構一套獨立融貫的價值體系，並對價值間之優先性有所定位。(三)它不必然是固定不變的，它通常是屬於或承自一個思想及學說的傳統，而且不易有激烈之變化，而是穩定的發展 (PL 59)。而所謂的合理的多元性則是指構成這個多元性之事實的各個全面性學說都是合理的。社會中或許會有不合理的整全性學說，這不是容忍的對象。這是自由民主社會所實踐的容忍的限度。對於容忍限度之外的要如何來對待？用法律來規範和限制是典型的方式。在此，我們不特別來處理這個問題，要緊的是，在合理多元性的事實的前提下，如何建構一個合理的社會秩序？

37 羅爾斯認為他的「原初位置」(the original position)是以一種程序的方式來詮釋康德的「自律」和「無條件令式」(the categorical imperative) 兩個概念，所以，依據所選則的正義原則而行為的人就具現了自由平等及理性的本性。(Rawls 1971: 256) 不過，羅爾斯認為這是自由主義的全面性理論，在《政治自由主義》中，他認為這樣的說法需重新來陳述，使之成為政治性的概念。(Rawls 1996)

來界定和說明這些我們所接受的自由、平等、和「合理性」(reason)。<sup>38</sup> 不過，這些特質的界定很容易就讓人以為這預設了某種有關「人格」(或身份)的特殊的全全面性理論。為避免可能的誤解，羅爾斯認為「人格」(或身份)可以區分為「政治的(公共的或制度性的)」和「非政治的」(PL 30-31)。政治的人格(或身份)和個人因全面性學說上的選擇或改宗所帶來的變化而有所不同。羅爾斯的想法是，一個基督徒不會因為改信其他宗教或變成了無神論者，就失去原來所有的政治上的人格——自由平等的公民身份。政治人格是獨立於個人以全面性學說所建構的人格。自由民主社會的基本政治架構必然要將所有公民看成是自由且平等的，這是基本的政治價值。自由主義的正義理論就在於說明，自由主義的正義原則為何最能夠保障公民自由平等的身份，同時也肯認了公民的合理性能力。依據羅爾斯的政治自由主義，自由平等及合理性是政治性的，是社會的基本政治結構所賦予每一個(合理性的)公民的，不會因為公民所持有的或不持有任何合理的的全面性學說而有差別待遇。羅爾斯認為，這是生活在自由民主社會的人(合理的公民)在思考社會正義或政治性議題的前提。如果不承認這個前提，那麼，所討論的就是另外的議題。<sup>39</sup>

我們處在自由民主社會必須以某種的身份來處理政治領域中的事務，而自由、平等、及合理性就提供了所需要的身份。我們擁有這個政治的身份，依羅爾斯的說法，並不關涉到或決定我們對於人生之價值或理想人格的追求，例如，同樣是自由、平等、且合理性的人，可以是基督徒或佛教徒或無神論者等。我們的政治身份所肯定的自由、平等及合理性的價值，對於生活在自由民主社會中的我們，有基本的重要性，因為這些價值同時也規範了我們社會生活的基本架構(PL 139)。羅爾斯的自由主義的正義觀與多元的全面性學說相容的方式，不只是區隔政治與非政治的領域，同時也以自由、平等、

38 前面區分「理性」(rational, rationality)與「合理」(reasonable, reasonableness)，但並未談及「合理性」(reason)。在此，「合理性」一詞是較為鬆散，可指兩者之一或泛指兩者。另外，羅爾斯使用‘public reason’，由於此處的‘reason’並非 rationality 之意，故以「合理性」來指‘reason’。

39 在“The Law of Peoples”羅爾斯討論非自由民主社會的政治性議題，以及跨社會間的正義問題。



及合理性為前提性的政治價值。

這個政治與非政治的區隔也被羅爾斯應用在容忍的議題。他區分兩種容忍的觀念 (Rawls, 1999c: 150-152 and 176-177)，一種是「純粹政治的」容忍觀念，也就是，依據合理的政治正義觀所建立的權利與義務所表達的容忍，另一種是非純粹政治的容忍觀念，是在全面性的學說之內所支持的容忍觀念。羅爾斯相信不論是宗教的或世俗的全面性學說，只要是合理的，都會支持公共正義原則所支撐的民主憲政體制，就算這樣的體制對他們學說自身的發展並不有利，因為唯有如此，其成員才能繼續享有平等與自由 (Rawls, 1999c: 151)。羅爾斯說，宗教的全面性學說內的容忍是要體認到，上帝對我們的自由所設的限度 (Rawls, 1999c: 151)。就這一點來說，羅爾斯的兩種容忍的觀念是在指明，容忍可以由兩個不同的方式來說明理由。羅爾斯這個純粹政治的容忍和非純粹政治的容忍的區別，同樣都是在說明對於不同或甚至所反對的全面性學說有容忍的理由，理由雖然不同，但都用來說明容忍作為自由民主社會之制度性的原則或價值。雖然羅爾斯藉由提出這兩個觀念來陳述容忍的理由，卻沒有對容忍做出明確的界定，但是羅爾斯的容忍觀念是與 *F3* 相一致的。<sup>40</sup> (Rawls 1996: 59) 而且，容忍是經由政治的正義觀來表達，羅爾斯這個想法等於是支持我在第 2 節的討論：容忍是自由民主社會的一項原則或價值，但本身並不是獨立的，而是依附在自由平等的價值之下。

其次，論(2)。自由民主的社會顯然是不能以任何單一的全面性的學說的價值觀作為規範社會秩序的原則，可是，可欲的社會秩序的建立與其穩定性的維持必須奠立在單一的正義原則（以及具有一致性的政治正當性的安排）上。這個多元和（社會秩序所依的）一元間緊張所可能形成的困境，羅爾斯認為，能夠以政治自由主義所提出的「交集共識」的觀念來合理的解決 (PL

---

40 羅爾斯談論到自由社會對非自由社會的容忍：Here, to tolerate means not only to refrain from exercising political sanctions—military, economic, or diplomatic—to make a people change its way. To tolerate also means to recognize these nonliberal societies as equal participating members in good standing of the Society of Peoples, with certain rights and obligations . . . 將這個說法類比的用在民主社會中，容忍就是不使用權勢去有意的壓制所不同意的，這與我在前面所提的 *F3* 是相當一致的。

134) 。而這個共識之所在正是羅爾斯所主張的政治正義觀。共識的意義在於，合理的全面性學說雖然有相異（甚至相衝突）的價值觀，但各自都可依其立場來接受以政治方式來重新陳述的自由主義的正義原則。這如何可能呢？社群主義者，民族主義者，激進的自由主義者（Libertarianism），基督教徒，回教徒等不是不接受羅爾斯的自由主義嗎？如此的話，以公共正義原則為前提的自由主義式的容忍不就是不可能的？事實上這正是我們前面第一節討論容忍時所提出的難題。面對這樣的質疑，羅爾斯必須要說明他的政治自由主義如何會被合理的全面性學說所接受。

這裡的問題並不是政治正義的原則如何可能被不同的全面性學說所證立，這在概念上是行不通的。政治正義的原則在哲學上只能被某些自由主義所證立。這裡的問題是，合理的全面性學說有沒有正當的理由來接受政治正義的原則？也就是說，不接受自由主義為正確理論的合理的全面性學說，在不受政治力所壓迫之下，是否仍有理由會接受以政治方式表述的自由主義的正義原則？要回答這問題，我們要先解決另一個問題：有理由接受和證立一個主張之間究竟如何不同？頗為不幸的，羅爾斯似乎沒有提出正面的回答。<sup>41</sup> 雖然如此，我認為，羅爾斯可能提出的回答應該會與我在此所要說明

---

41 羅爾斯對於證立的界定似乎不只一個，在《正義理論》中，他在不同的地方談到「原初位置」的證立功能，也談到「反思均衡」的證立，在此我無法深入討論，可參考 Norman Daniels 的“Reflective Equilibrium and Justice as Political”，“Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics” 以及 Ronald Dworkin 的“The Original Position” 等的討論。在此，我想先指出羅爾斯所提出的一項較為一般性的界定，他說，Justification is argument addressed to those who disagree with us, or to ourselves when we are of two minds. It presumes a clash of views between persons or within one person, and seeks to convince others, or ourselves, of the reasonableness of the principles upon which our claims and judgments are found. Being designed to reconcile by reason, justification proceeds from what all parties to the discussion hold in common.（「證立乃是論證，是說給抱持著相左之意見的人聽的，或是當我們猶疑不決之時我們給自己的論述。證立假定了人與人之間或我們自身內在意見的衝突，而尋求去說服他人或我們自身關於我們的要求和判斷所立基其上之原則的合理。證立是要用理性來調解，是要由參與討論的各方所共同接受的來開始。」）（Rawls 1971: 580）。這個說法是比我所說的「證立」要寬廣，可以包括「有理由接受」。但是，這個廣義的證立不是羅爾斯在《政治自由主義》所談的證立。（Rawls 1996, 12-13）稍後我將進一步檢討這個概念。

的相距不遠。證立一個（有關正義原則的）主張就是要由一個道德觀點來說明這個主張如何是真的或正確的。而有理由接受這樣的主張則不要求這理由是相同於同一個道德觀點來的理據，也不要求要相信這主張是真的或正確的，例如，可以利益或偏好為理由來接受這項主張。因此，證立自由主義的正義原則必定是基於一個特定的道德理論，也就是，立基於或涉及一個特定的全面性的理論；但有理由去接受自由主義的正義原則就不必然涉及這樣的全面性的學說。<sup>42</sup> 其實，羅爾斯這裡所謂的公共接受是帶有相當濃厚的工具性思考，也就是，要求不同的全面性學說要為了社會的穩定性或其他價值（如成員能繼續保有平等的公民權）而接受羅爾斯的正義原則。<sup>43</sup>

在大略分辨了證立與有理由接受兩者之間的差異之後，需要進一步說明合理的非自由主義者有什麼理由接受自由主義的正義原則。首先，我們需瞭解到羅爾斯理論的適用範圍。他的政治自由主義基本上是一個相當有限的理論，其適用範圍只限定在自由民主憲政體制社會中的政治領域。所以，他的理論也就假定了自由民主體制的基本政治價值，而這最主要的就是前述的自由與平等。自由與平等可以有政治以外的意義，最基本的當然是道德的意義。不過，羅爾斯的政治自由主義是將這兩者當作全然是政治的。其意義就是，自由和平等是界定公民之政治關係的基本價值，公民之政治上的權利與負擔是要以這兩價值為基準。因此，這兩項價值對於自由民主社會中的公民而言是非常重要的，不是輕易可以被廢棄取代的（PL 139）。其次，公民在找尋、評估接受正義原則之理由時，他們是使用理性的。這就是羅爾斯所謂的公共合理性或合理性的公共使用。在此所說的合理性不是指（工具）理性（rationality），而是合理。合理性的公共使用有所要處理的主題，羅爾斯認為這主題就是憲法之基本要素的問題以及社會正義的問題（PL 137-138）。

---

42 或許有人會說，羅爾斯在《政治自由主義》中已放棄了在《正義理論》中的證立觀，例如 Jean Hampton 認為羅爾斯採用了新的證立觀——政治的證立觀（political justification）（Hampton 1989: 792-799）。對於這樣的說法的回應是，(1)羅爾斯究竟有無放棄《正義理論》的證立觀，是個爭議頗大的詮釋上的問題，(2)就算可以說他是放棄，羅爾斯的作法也不見得是正確的，Hampton 就有這樣的批評。

43 Hampton (ibid..) 也提及羅爾斯政治自由主義的霍布斯色彩。

把政治之基本價值與公共合理性的觀念和先前我們討論過的合理 (reasonableness) 的概念合起來，我們發現羅爾斯似乎認為容忍問題的解決繫於以下問題的解決：接受自由及平等為基本政治價值且願意用理性來思考基本的憲政和正義問題的公民，他們是否會接受自由主義的正義原則？也就是，社會中所有（或大部分）的合理的公民都接受這正義原則並作為表述容忍原則的依據？在《正義理論》羅爾斯似乎頗有信心地認為他們會接受，<sup>44</sup> 但在《政治自由主義》中，他認為這不是那麼直截了當。正義原則的公共接受需要經過兩階段的過程 (PL 158-168)。第一個階段是要凝聚一個憲法共識 (a constitutional consensus)。憲法共識是要大家接受一部憲法，其中主要是規定諸項選舉的程序來調和政治對抗 (PL 158)。這部憲法當然需要合乎某些政治正義的原則，不過，這些原則是基於政治上由自與由平等這兩項價值來的，所以，這些原則並沒有關涉到任何深層的哲學或道德哲學的主張。同時，在此階段，這些原則也不涉及政府以外的事物，諸如分配正義等的議題，所以是相當狹隘的。簡單的說，這個階段的憲法共識的主要內容就是政治權力事務中之程序正義。另外一項重要的因素就是公共合理性的運作 (PL 162)。在此，羅爾斯認為，這些要素的存在是憲法共識得以建立的必要條件，而促使這個共識建立的先行原因則為妥協 (PL 163)。妥協雖然並非理想，但妥協使得制度性的秩序得以建立和維持。如果這部憲法及相關法律的施行在相當程度是正義的，社會中逐漸會形成信賴和信心。這是朝向交集共識的重要步驟。一旦憲法共識建立，社會需要一個政治正義的觀念來指導和規範其他更多的政治問題，例如，憲法的解釋（某依法規或命令是違憲或合憲）和修訂。這樣一個政治正義的觀念當然比先前的憲政妥協涉及更深層的且較廣泛的哲學或道德價值的決定。我們由此大約可想見為何羅爾斯會以為，這個政治的正義觀會是交集共識（如果達得到的話）的聚焦點。羅爾斯這裡是相當現實主義的，不論是否是正當的或合理的，起始的憲政妥協是必要的，因為這使得正義有實踐的現實條件，幸運的話，這也可能建立公民對政治制度的信賴和

---

44 他覺得總是可以哲學反省方式來說服人們去接受他的原初位置和正義原則。(Rawls 1971: 21)

信心，憲法共識得而建立。在憲法的共識上，公民，不論所抱持的全面性學說為何，就有可能依據合理性的討論來尋得理由去接受自由民主之憲法所賴以建立的自由主義的正義觀。由於這個交集共識的內容是規範政治領域的基本原則（正義原則）並不預設特定的全面性學說，羅爾斯相信，所有合理的全全面性學說也因此不會受到政治力的壓制，也沒有特別的全全面性學說會被政治力所優待。如此所建立的制度也就實現了容忍，而這樣的容忍不僅不是妥協，而更是基於正義原則的實踐而來的。容忍原則雖然是要確保非政治領域中的多元性，但容忍原則卻是立基於規範政治領域的正義原則。就此而言，容忍作為規範政治領域中之公共事務的原則（或德行）並不是純然價值中立的，它其實預設了自由、平等、及合理性等自由主義者所標榜的政治價值。如果我們同意羅爾斯的說法，接受這些基本的政治價值是不預設任何特定的合理的全全面性學說，那麼，這些合理的全全面性學說（雖然不一定能證立它們）卻是有理由接受它們。

## 4

羅爾斯的理論究竟是否解決了自由民主社會裡容忍的問題？也就是，多元性與一元秩序間的合理平衡的問題？<sup>45</sup> 這中間的關鍵問題是，政治自由主義真的是與其他的全全面性學說相容且可被它們接受？也就是，羅爾斯提出的證立與有理由接受的分辦是否站得住腳？基本上，我覺得這項分辦並不是那麼的清楚，也不是那麼有說服力。

羅爾斯對於證立的看法主要是陳述在《正義理論》中，《政治自由主義》裡並沒有清楚的說明，羅爾斯似乎認為，政治正義的原則已經不需要再被證立，所需要的是說明政治正義原則如何會被合理的全全面性的學說或信念所接

---

45 這問題也可另外來看。如果我們接受威廉斯所說的，容忍就是只是為了容忍那不可容忍的，那麼，羅爾斯這個理論的有效性就頗值得懷疑，因為，他的容忍理論只說明了可被容忍的，也就是，那些合理的全全面性的學說。另一方面，如果我們認為，容忍是有限度的，也就是說，容忍並不是去容忍所有的主張或信念，那羅爾斯的理論就顯得較有可信性，他的政治自由主義說明了容忍之限度。

受。簡單的說，一項正義原則是否得到證立要看這原則是否為「反思均衡」(reflective equilibrium)的結果(Rawls, 1971: 17-22)。反思均衡的要求是在求我們在自由主義理論所建構出的正義原則和我們所有的、先於理論的「思慮過的正義判斷」(considered judgments of justice)間的均衡的狀態(兩者相互比較後都不需要改變的狀態)。羅爾斯認為，生活於自由民主的社會裡的我們都會抱持著一些堅信不移的價值判斷，例如，我們會認為奴隸制度是不合公義的、種族歧視是不對的，等等。我們要根據這些堅信不移的信念來檢查自由主義所提出的正義原則，如果我們發覺所提出的正義原則與我們的信念相衝突，那我們就需要做一些調整。有時候我們需要修正我們的信念。但有時候卻是另一端需要修正，不過，這時我們不是直接去修正自由主義所建構出來的正義原則，而是去修改產生(或建構出)這些原則的方式。我們來回地檢查這兩端直到我們得到一個均衡的狀態，也就是，兩者沒有不相容的穩定狀態。這時，所得到的正義原則就得到了證立。就羅爾斯這樣的說法來看，證立也包含(要求)了某種的接受，也就是說，被證立的原則是會被接受的原則。問題是，這個證立理論中，究竟是哪些人接受羅爾斯的正義原則？我們可以說，接受羅爾斯之正義原則的人就是那些抱持著與自由主義之正義原則能相容之信念的人。如果一個人堅持一些自由主義所不認可的信念(例如，政教合一)，那他就很可能(既使經過反省)不接受羅爾斯的正義原則。在《正義理論》中，羅爾斯以為，自由主義者應想辦法說服這樣的人來相信自由主義。到了《政治自由主義》，羅爾斯認為，這個人的想法也可以是合理的。這時，自由主義者的目標只是希望這個人能是合理的，至少接受(不一定要相信)自由主義的主張。

如果上面一段的陳述大體上是忠於羅爾斯，我們似乎不易去釐清羅爾斯所說的「證立」與「有理由接受」之間的區別。在《正義理論》，羅爾斯說：「證立乃是論證，是說給抱持著相左之意見的人聽的，或是當我們猶疑不決之時我們給自己的論述。證立假定了人與人之間或我們自身內在意見的衝突，而尋求去說服他人或我們自身關於我們的要求和判斷所立基其上之原則的合理。證立是要用理性來調解，是要由參與討論的各方所共同接受的來開始。」(Rawls, 1971: 580) 羅爾斯這個對於證立概念的一般性描述，其實也可用來

界定「有理由接受」，至少看不出羅爾斯的「證立」必然涉及任何全面性的學說。

不過，證立畢竟是一個具有道德意義的概念，羅爾斯的反思均衡所以能證立自由主義的正義理論，主要是因為反思均衡的程序必然包含了「原初位置」(the original position) 的設計。<sup>46</sup> 原出位置的道德意義除了是在排出道德上武斷及不相干的因素之外，其實也是呈現一個道德觀點，公平 (fairness) 的觀點。<sup>47</sup> (Rawls 1971: 19-20) 以反思均衡來證立正義原則，羅爾斯接受了這個道德觀點所關連到的道德理論。因此，去證立自由主義的正義原則，這意味著是接受了某一個特別的道德理論。(Rawls 1971: 15; PL 23) 若不接受必要的道德理論，我們就不能證立這原則。所以，羅爾斯的正義原則需要特別的道德理論來證立。假使我們可以說，不是基於這個道德理論所提供的理由就接受羅爾斯的正義觀，並不是合理的人所應該做的 (也就是說，不是因為道德上正確的理由 (right reasons) 就接受，是不合理的)，那麼，非自由主義者接受羅爾斯的正義觀就不是合理的。就這一點看來，羅爾斯對於合理多元性之事實和交集共識的說法，讓我們不得不覺得羅爾斯的政治自由主義其實仍帶有相當濃厚的工具理性式的妥協色彩。為何如此說呢？因為羅爾斯的政治自由主義並不要求所有的人都要以道德上正確的理由去接受自由主義的正義原則，而只是要求那些不相信自由主義的人找到一個理由去接受他的正義觀就可以了。這有些類似於說，「我知道為什麼我的說法是正確的，可是，我不要求你們要相信我的說法背後所依據的道理，也不要求你們相信我說的是正確的，你們只需要認為有理由接受我所說的就足夠了」。這樣的說法如果多少是正確的描述了羅爾斯的態度，那麼，他的政治自由主義的確是帶有相當成分的與現實妥協的色彩，似乎缺少了哲學家應有的智性上的

---

46 有些人以為反思均衡是在正義原則及思慮過的正義判斷之間作調整，這是錯誤的。所可能要調整的，除了思慮過的判斷之外，另外是產生正義原則的程序，而不直接修改原則。因為，原則是由原出位置選擇出來的。原則若有問題，那必是選擇的程序出了問題。單只是修改原則並不能根本地解決問題。

47 這當然是就羅爾斯的立場來說的 (PL 48-54)。霍布斯以及霍布斯主義者可能不同意這樣的想法。

堅持。這樣看來，我不得不說，羅爾斯想要證立容忍之價值的企圖是不太成功的。畢竟，依照羅爾斯的說法，容忍不論是交集共識產生的原則還是妥協，其本質並沒有絕大的差異。我覺得羅爾斯之政治自由主義最大的問題是，他以現實面向的考慮來說明交集共識之建立，因為他是由妥協所建立的憲法秩序來說明憲法共識的建立，由此進而說明交集共識的建立。這不禁讓人認為，羅爾斯企圖以交集共識來擺脫以妥協來建立容忍之價值的目的是並不成功，基本上只是換湯不換藥的作法。要改正這個缺失，我覺得可行之路是再回到他在《正義理論》中所提出的「原初位置」的觀念，由原初位置的設計來思考和討論容忍之價值的建立。由於原初位置的設計就是在找尋一個合理的道德觀點，來思考我們社會生活中之基本的政治問題。由原初位置所得到的正義原則來說明容忍原則的理據，那麼，羅爾斯就能避免我上面的批評。至於這要如何來說明則不是本文能詳細處理，我將在結尾稍微提及一個思考的方向。<sup>48</sup>

金力克 (Will Kymlicka) 也認為，羅爾斯的政治自由主義不是成功的 (Kymlicka, 1996)。他的理由有二：容忍原則的證立理據應該是自主性的價值；其次，羅爾斯的政治自由主義混淆了證立與「強迫接受」(imposing) (Kymlicka, 1996) 間的差異。金力克認為，訴諸自主性的概念方能為自由主義的容忍提供最佳的辯護，因為只有自主性的價值才能真正為自由、平等基本政治權利來辯護。雖然，羅爾斯強調自主性可以只限定在政治的領域中，這個說法卻不為金力克所接受，他不認為，在非政治領域中不接受自主性的人怎可能在政治領域中接受自主性的價值！在金力克看來，自由主義是全面性的理論，這只能以特定的一般價值來證立，但證立並不等於強迫接受。金力克認為，羅爾斯之政治自由主義裡論的最大敗筆之一就是忽略了這個區分。金力克認為，自由主義者要先證立所主張的正義原則，之後，再來談這

---

48 由於原初位置的概念是羅爾斯正義理論的中心設計，關涉到道德方法學理論之證立以及理論之接受等相當複雜的問題。雖然這些問題也與此處所論的議題有一定的關係，實應稍做說明。不過，因為簡短的說明極易引發更多的問題和誤解，加上篇幅的限制，我略過不討論。這對於本文的論證應無實質性的影響。感謝一位匿名審查人的意見。我已經在另一篇論文中專門處理這方面的問題。



個原則如何去廣泛地強要所有的公民接受。這個想法有其道理，畢竟，社會正義原則是規範性的，一旦被證立為合理的，那麼，不接受的人會被強迫去接受。「強迫接受」並不必然是以武力或暴力來赤裸裸強迫公民接受，如果這樣來強迫接受，那這個社會已經不再是正當的。金力克以為，通常認為合理的方式是經由不斷的溝通和協調來取得共識，也就是，以合理及合法的方式來實踐自由主義的正義原則。其實，金力克這個區分與羅爾斯所提出的證立與接受之間的區別，頗有雷同之處。就此觀之，金力克對於政治自由主義的批評並不正確。而且，金力克這個區分也同樣陷入他自己對羅爾斯之批評的難題：強要非自由主義者接受自由主義的正義觀，如何會是合理的？<sup>49</sup> 不過，金力克卻也看出，區別了證立與強迫接受的差異，要將自由主義強加在非自由主義者身上，就需要許多的妥協，這或許是政治自由主義者無可避免的。

雖然如此，羅爾斯以政治自由主義的觀點來論述容忍仍然是較為合理的作法。前面提及，羅爾斯應使用原初位置的理論來說明容忍的價值，雖然批評者指出這個理論是價值上有所負載的 (value-laden)，但這不一定是個問題，畢竟，休謨已指出應然與實然間之斷裂，不可能由純然價值中立的前提來建構規範性的理論或討論規範性的議題。羅爾斯將自由、平等、和合理性當成是原初位置這個理論所預設的價值，這個作法並非致命的 (因為價值預設是所有價值理論所共通的)，因為容忍的問題原本就是個規範性的議題，需要由一些規範性的前提。可能出問題的地方是這些價值是否是適切的。非自由主義者或許會反對這些價值，但是它們需要進一步釐清反對的性質：是

---

49 當然自由主義者可以回答：不接受相互性原則如何會是合理的公民？但這樣的反問卻會使得整個論述陷入某種的「丐題」(begging the question)。不論如何，羅爾斯認為，政治正義觀是關連到「相互性原則」(the principle of reciprocity)，這個相互性原則是公民間之政治關係的原則，是經由公共的正義原則或政治的正義觀來表現的 (PL 17)。就這一點來看，相互性原則可能關係到容忍是經由制度，也就是，經由民主憲政體制中對於公民之權利與義務之規定是滿足相互性原則而使得容忍得到實現。我們可以說，這同時也規定了容忍的基礎和限度。這個就是羅爾斯所說的「純粹政治意義的容忍」。對於非自由主義者來說，羅爾斯整個論述仍是要求他們要接受自由主義的正義原則，這一直是個彼此爭論問題。感謝一位匿名審查人提醒關於相互性原則的問題。

全盤的反對，還是有限的反對。持有限反對意見的人所以反對，是因為它們認為羅爾斯的這些價值預設了某種不能接受的全面性的理論，例如，抽離的個人主義或某種人格的形上理論，但不必然反對這些價值的政治意義。全盤性的反對則完全不接受這些價值，不論這些是以何種意義來理解。在自由民主的社會中，這兩種意見很可能都存在，如果羅爾斯（或其思想之研究者）可以適切的說明自由、平等、和合理性這些價值只有政治意義，那麼，持有限的反對意見的人有可能依照原初位置的理論來思索和解決容忍的問題（如果他們基本上是接受自由民主的政治體制的話），自由民主的社會是會容忍而且也應該容忍這樣的反對者，因為這樣的容忍是自由民主社會之正義原則所要求的。至於，對自由、平等、和合理性這些價值持全盤性反對意見的人，則可能更是自由民主社會需要容忍的，不過，此時的容忍則是特殊的情況，是基於特別的考量，這大約很難有一定的原則來說明。畢竟，自由民主社會的秩序建構與維持需要預設這些基本的政治價值。因此，原初位置理論所預設的自由、平等、和合理性這些政治價值，在自由民主社會裡，並沒有太大的問題或爭議。依這樣的想法，容忍之價值的證立其實不需特別訴諸妥協性的交集共識，原初位置的理論就能為容忍的價質尋得合理（有理據）的說明。<sup>50</sup>

---

50 作者要感謝兩位匿名審查人的評論，此外，本文之寫作也受益於國科會贊助（研究計畫 NSC88 24-11-H-194-026）。

## 參考資料

石元康

- 1995 〈交疊共識與民主社會中政治哲學的工作：洛爾斯理論最近的發展〉收於作者之《當代自由主義理論》，台北：聯經出版公司，頁 135-176。

戴華

- 1995 〈羅爾斯論政治層面上的個人與社群〉收在陳秀容及江宜樞主編之《政治社群》，台北：中央研究院中山人文社會科學研究所，頁 233-248。

錢永祥

- 1995 〈社群關係與自我之構成：對沈岱爾社群主義論證之檢討〉收於陳秀容及江宜樞主編《政治社群》，台北：中央研究院中山人文社會科學研究所頁 297-314。

Berlin, Isaiah

- 1969 "Two Concepts of Liberty," in *Four Essays on Liberty*, Oxford: Oxford University Press, pp. 118-172.

Cohen, Joshua

- 1993 "Moral Pluralism and Political Concensus," in David Copp, Jean Hampton, and John E. Roemer (eds.), *The Idea of Democracy*, pp. 290-291.

Creppell, Ingrid

- 1996 "Locke on Toleration," *Political Theory* vol. 24, 5 (May 1996): 200-40.

Halbental, Moshe

- 1996 "Autonomy, Toleration, and Group Rights: A Response to Will Kymlicka," in David Heyd, *Toleration: An Illusive Virtue*, pp. 106-113.

Hampton, Jean

- 1989 "Should Political Philosophy Be Done without Metaphysics?" *Ethics* 99 (July 1989): 791-814.

Harel, Alon

- 1996 "The Boundaries of Justifiable Toleration: A Liberal Perspective," in David Heyd, *Toleration: An Illusive Virtue*, pp. 114-126.

Heyd, David

- 1996 *Toleration: An Illusive Virtue*, Princeton: Princeton University Press.

Horton, John

- 1996 "Toleration as a Virtue," in David Heyd, *Toleration: An Illusive Virtue*, pp. 28-43.

Hume, David

- 1978 *A Treatise of Human Nature*, edited by L. A. Selby-Bigge, 2nd edition. Oxford: Clarendon Press.

Kant, I.

- 1991 *Kant's Political Writings*, 2nd edition, tr. H. B. Nisbet and ed. Hans Reiss, Cambridge: Cambridge University Press.

Kymlicka, Will

- 1996 "Two Models of Pluralism and Tolerance," in David Heyd, *Toleration: An*

*Illusive Virtue*, pp. 81-105.

Mill, John Stuart

1978 *On Liberty*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Rawls, John

1971 *A Theory of Justice*, Massachusetts: Harvard University Press.

1993 "The Domain of the Political and the Overlapping Consensus," in David Copp, Jean Hampton, and John E. Roemer (eds.), *The Idea of Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 245-269.

1996 *Political Liberalism*, paperback edition, New York: Columbia University Press.

1999a *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, Massachusetts: Harvard University Press.

1999b "The Law of Peoples," in *The Law of Peoples*, Massachusetts: Harvard University Press, pp. 1-128.

1999c "The Idea of Public Reason Revisited," in *The Law of Peoples*, pp. 129-180.

Sandel, Michael

1982 *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sconlon, T. M.

1996 "The Difficulty of Tolerance," in David Heyd (ed.), *Toleration*, pp. 226-239.

Thomson, Judith Jarvis

1990 *The Realm of Rights*, Massachusetts: Harvard University Press.

Walzer, Michael

1997 *On Tolerance*, New Haven: Yale University Press.

Williams, Bernard

1996 "Toleration: An Impossible Virtue?" in David Heyd, *Toleration: An Illusive Virtue*, pp. 18-27.

# Toleration in a Liberal Democratic Society

Hahn Hsu

Department of Philosophy,  
National Chung-cheng University

## ABSTRACT

It is a salient feature of a liberal democratic society that there will exist diverse, and at times conflicting, philosophical, moral, and religious doctrines. How can such a society, one that is so profoundly divided, be just and maintain a stable social order and social unity at the same time? It is commonly perceived that the value of toleration is an important virtue for a liberal democratic society in this regard. However, there are complicated and difficult questions and problems, both at a conceptual and practical level, with the very notion of toleration. The core question is how can a liberal democratic society reach an equilibrium solution, in their attempt to resolve the conflict between pluralism and social unity? This paper starts out with a general discussion of the concept of toleration and the meanings of its value, followed with a focused discussion on Rawls's recent proposal in his ("article/paper/work" on?) political liberalism, and ends with some critical reflections on Rawls's theory.

**Key Words:** Toleration, autonomy, political liberalism, consensus