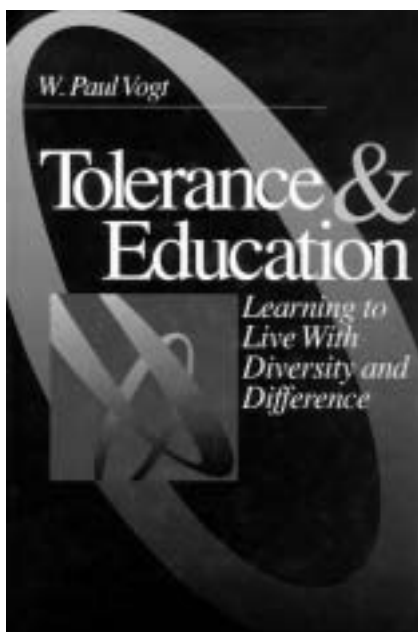


# 寬容、權利和法制

• 徐 賁

從寬容與權利和法制的關係來看，寬容不是一個抽象的道德原則，它是在歷史過程中逐漸發展出來的一種公共性的美德，歷史上有過的寬容觀與當今自由民主社會中的寬容雖有聯繫，但並不是同一回事。隨着權利和法制觀念在民主進程中的完善，寬容本身也會有進一步的發展。



W. Paul Vogt, *Tolerance & Education: Learning to Live with Diversity and Difference* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1997).

伏格特 (W. Paul Vogt) 在《寬容和教育》(*Tolerance and Education: Learning to Live with Diversity and Difference*) 一書中這樣問道：甚麼是寬容？寬容可教麼？第一個問題是關鍵，因為如果我們不知道甚麼是寬容，那麼我們怎麼知道它是否

可教呢？我們甚至怎麼知道該教的又是甚麼呢？要說明寬容是甚麼並不容易，因為從不同的目的，我們可以對寬容作出不同的說明。這個目的可以是尋求人與人之間相互平安共處或相互理解，可以是籲求政府營造寬鬆社會環境或者減少對私人事務的干涉，也可以是從公民教育着眼來澄清個人權利、義務與法制的關係。伏格特在說明何為寬容時，着重的是最後這一種目的。從寬容與權利和法制的關係來看，寬容不是一個抽象的道德原則，它是在歷史過程中逐漸發展出來的一種公共性的美德，歷史上有過的寬容觀與當今自由民主社會中的寬容雖有聯繫，但並不是同一回事。同樣，隨着權利和法制觀念在民主進程中的完善，寬容本身也會有進一步的發展。伏格特對寬容的說明正是放在這樣一個歷史視野中進行的<sup>①</sup>。

## 一 寬容與邪惡

寬容問題的討論最早出現在十三世紀意大利神學家阿奎那

(Thomas Aquinas)的《神學概論》(*Summa Theologiae*)中。早期對寬容的思考所關注的，是如何維護基督教信仰及如何對待異教邪說。阿奎那提出，真正的基督徒並不只是順從信仰，而更是以推動基督教信仰為己任。這裏有一個寬容或不寬容異教信仰的問題。阿奎那認為，只要有助於推動基督教信仰，寬容或不寬容(迫害)都可以用作策略手段。基督徒可以根據具體情況來決定嚴懲罪惡或者暫時寬容罪惡。寬容是策略，而非美德，暫時寬容罪惡是為了將來最終消滅罪惡<sup>②</sup>。

到了十六世紀，寬容逐漸由策略轉化為美德。這個變化是在基督教內部爭論關於如何對待異教的過程中發生的。爭論的雙方雖然在需要克制異教徒這一點上相當一致，但在是否應迫害或者寬容異教徒的問題上存在着分歧。在如何對待異教徒時，不僅涉及何為「有效」手段，而且還涉及何為「正當」手段。這就使得爭論從中世紀式策略手段思考轉化為啟蒙時代的人文價值思考。雖然爭論的焦點似乎依然集中在如何克制異教徒的問題上，但手段問題卻已經涉及了正義和憐憫的關懷。例如，諸如火刑一類迫害異教徒的酷刑是否正當的壓制手段？比起酷刑，放逐是否更符合基督教精神？為挽救迷失的靈魂，宣導勸諭是否比警誡懲罰更為有效？正是由於寬容問題包含了正義和憐憫的關懷，它開始具備了現代的道德內涵。現代社會學和政治學者關於寬容問題的爭論往往涉及這樣一個問題：為了澄清該寬容和不該寬容的思想行為的曖昧不清，增強判斷的

理性、說服力、正義性或可操作性，寬容應當確立哪些群體價值原則？這裏有一個關於寬容的價值內容問題。寬容的價值內容並非是單一的，而寬容所包含的不同價值內容更可能是不一致的。這就造成了寬容的內在矛盾性。

寬容的矛盾性在十七世紀思想家洛克(John Locke)的《關於寬容的一封信》(*A Letter on Toleration*)中充分表現出來。洛克一方面指出寬容是有限度的，超過了某個限度，寬容即為不明智和非正義行為。他認為，基督教寬容的對象不應包括天主教和無神論者，因為天主教徒是為外國君主服務的，而無神論者則因其誓言不可信賴而不可能成為基督教徒誠信群體的成員。另一方面，洛克又把寬容當作一種己所不欲勿施於人的普遍道德原則<sup>③</sup>：

無論是個人、教會或者甚至共同體，都無權侵犯公民權利，都不允許以宗教之名剝奪彼此的世間財產。

他認為，在宗教上不寬容他人者亦不配受到他人的寬容對待。己所不欲勿施於人的思想在洛克那個時代並未引起注意，但在今天，它成為洛克寬容思想最受重視的部分。洛克寬容觀的矛盾性對現代社會仍有意義，現代人在意識形態寬容問題上往往表現出相似的矛盾性。例如，冷戰期間，西方社會在是否讓共產黨人有公開說話權利的問題上舉棋不定；而今天，在是否讓新納粹或其他種族主義者享有言論自由的問題上也是一樣。

十六世紀，寬容由策略轉化為美德。基督教內部在是否應迫害或者寬容異教徒的問題上存在分歧。爭論從中世紀式策略手段思考轉化為啟蒙時代的人文價值思考，涉及了正義和憐憫的關懷。例如火刑是否是正當的壓制手段？放逐是否比酷刑更符合基督教精神？由於寬容問題包含了正義和憐憫的關懷，它開始具備了現代的道德內涵。

十八世紀以後，政治學家開始批判寬容。米拉波說：「寬容這個字本身就是暴虐的，因為那些實行寬容的權威也可以不實行寬容。」潘恩說：「寬容是偽裝的不寬容。不寬容自以為有剝奪他人良心自由的權利，寬容自以為有對他人施捨良心自由的權利。一個是以火和柴武裝起來的教皇，另一個是出售和頒發免罪券的教皇。」

洛克思考寬容是從群體共善和自由意志的關係着眼的，這也對現代社會具有意義。在洛克的時代，人的靈魂解救是「好生活」的基本含義，這就好比許多現代人把身體健康視為「好生活」的基本含義。但是，靈魂解救是一種群體共善性的「好生活」，它要求每個人與他人共同實現這一目標；而身體健康則是一種個人性的「好生活」，它只要求每個人管好自己的事。在洛克的時代，生活秩序要求每個人充分關心他人的靈魂解救。因此，干預他人的宗教信仰，確保其向正確方向發展便成為每個成員對群體應負的責任。這和文化大革命期間，每個人有責任關注別人的思想正確差不多。

洛克主張寬容，因為他相信靈魂解救必須由個人自己去追求。國家的強迫和行政官吏的干預都只會阻礙這種個人的追求，對靈魂的解救有害無益。洛克沒想到，二百年以後，一些現代社會的思想正確或意識形態統治會從反面來印證他強調個人自由意志的合理性。例如，在文革時期的中國，監督別人的思想，幫助別人正確思想，是每個人的責任，結果弄得人人強行表態，強行覺悟，不覺悟定受懲罰。對個人思想強行干預的結果不僅是當時許多中國人以假積極和偽裝積極來鑽營取巧或謀求自保，而且在文革結束後仍長期無法改變中國社會的假面虛偽文化。不寬容不僅未能使人們的精神純潔起來，反而致命地摧殘了追求精神純潔所必不可少的自由理性。洛克從人的自由理性來看待寬容，這也正是後來十九世紀

思想家彌爾 (John Stuart Mill) 在《論自由》(On Liberty) 中提倡的那種以人的獨立主體為核心的寬容<sup>④</sup>。

在十七、十八世紀的歷史條件下，寬容是一個宗教問題，也是一個政治問題。寬容關係到提倡寬容者的人身安危，這就是為甚麼倡導寬容的著作往往要麼匿名發表(如洛克)，要麼借托筆名(如伏爾泰 [Voltaire]) 或者在作者死後方能面世(如博丹 [Jean Bodin])。那個時候，儘管在寬容問題上出現了一些開明的意見，但反對寬容的保守意見仍佔上風。反對者把寬容看成是軟弱的表現，是一種「默許，因無法阻止而忍受或遷就」<sup>⑤</sup>。十八世紀以後，寬容不僅受到保守思想的攻擊，而且還受到激進思想的挑戰。一些政治學家，尤其是與法國和美國革命有關係的政治學家開始批判寬容。米拉波 (Honoré de Mirabeau) 就說過<sup>⑥</sup>：

在我看來，在某種方面，寬容這個字本身就是暴虐的，因為那些實行寬容的權威也可以不實行寬容。

潘恩 (Thomas Paine) 說得更徹底<sup>⑦</sup>：

寬容不是不寬容的反面，而是偽裝的不寬容。寬容和不寬容都是專制。不寬容自以為有剝奪他人良心自由的權利，寬容自以為有對他人施捨良心自由的權利。一個是以火和柴武裝起來的教皇，另一個是出售和頒發免罪券的教皇。

寬容受到保守和激進兩個方面的夾擊，這種情況一直延續至今。

一方面是各種專制政治權力、原教旨宗教、民族主義和種族主義公開主張壓制和不寬容，另一方面則是左派從「陰謀論」的角度來批判和揭露寬容的偽善和為現有權力服務的意圖。後一種對寬容的批判清楚地表現在60年代西方左派代表作之一的《純粹寬容批判》(A Critique of Pure Tolerance)一書中。西方左派從批判自由民主社會秩序的偽善性出發，將寬容視為穩定資產階級秩序的統治伎倆和「掩飾可怕政治現實的偽善面具」<sup>⑧</sup>。左派還特別指出寬容的冷漠效應：革命群眾講寬容，那就必然會容忍現有的權力結構，必然在現實面前表現為「思想懦怯」。他們強調，在權力統治方面，寬容甚至是一種直接的「壓迫」力量，「純粹」寬容做出不偏不倚的樣子，「實際上是在保護現存的統治體制」<sup>⑨</sup>。

這種左派批評雖然有它的道理，但局限性也是相當明顯的。它是一種理想型的批判，它從某種烏托邦式的未來理想社會(社會主義、共產主義)來得出對自由民主和寬容的純負面評價。自由、民主和寬容固然不完善，或者甚至確實是在為現有的權力秩序充當門面，但試想，如果就此取消自由、民主和寬容，處於弱勢的群體和個人所受到的實際保護將會有所增加還是有所減少？自由民主所提倡的公民權利和寬容價值觀是社會弱者保護自己的武器，社會弱者是不是應當因為這些武器不夠完美而在沒有其他武器的情況下，將之完全放棄？如果說自由民主社會中的自由、民主和寬容都不過是統治者的陰謀手

段，那麼民主社會和專制暴虐社會之間的區別又是甚麼？消除這些差別對專制社會中的弱者爭取自己的權利究竟是有益還是有弊？

## 二 寬容與權利

早在十八世紀，激進民主思想家米拉波和潘恩就曾指出，寬容是不可靠的，寬容由權力所賜予，獨掌權力者可以寬容，也可以不寬容。在米拉波和潘恩看來，自由權利太基本、太重要，不能由少數人隨意操控，想要收回即可收回。米拉波和潘恩都強調，自由權利是公民應當無條件擁有的，不是某種權宜之計。寬容所施予的並不是真正的自由，寬容充其量不過是有缺陷的自由，並非真正的自由，「因寬容所享受的豁免只不過是某種可以收回的讓步，而不是有保障的權利」<sup>⑩</sup>。潘恩用「良心自由」說來說明寬容和權利之間的差別，強調真正的公民自由應當把施予的寬容轉變為法律保護的權利。

但是，權利是不是就此應當或者可能代替寬容呢？實際情況並非如此簡單。寬容在當今社會和政治理論中仍具有價值，而這種價值恰體現在它與權利不能完全相互代替的關係上。從十六世紀到十九世紀，宗教寬容觀念的演變與權利觀念並沒有特別的聯繫。寬容所涉及的主要問題是，在實行壓制之前，對於異端究竟要給以多大程度的容忍。在十六世紀，對這個問題的回答是，愈少愈好。到了十九世紀，對這個問題的回答是，愈多愈好。

寬容受到保守和激進兩個方面的夾擊，一方面是各種專制政治權力公開主張壓制和不寬容，另一方面則是左派從「陰謀論」的角度來批判和揭露寬容的偽善和為現有權力服務的意圖。如果說自由民主社會中的自由、民主和寬容都不過是統治者的陰謀手段，那麼民主社會和專制暴虐社會之間的區別又是甚麼？

在受法律保障的公民自由範圍內，保障有高低程度之別，寬容是低程度的保障，權利則是高程度的保障。有些事情幾乎無須法律保護，僅屬「寬容」而已。還有的事情則非受法律保護不可，必須是不可剝奪的「權利」。不應寬容之事未必就是應當禁絕之事，只有屬於權利範圍之內的事才必須受法律保護。可以寬容的事是「做得不錯」的事，而與權利有關的事則是「做得應當」的事。嚴格地說，寬容和權利的這些差別只是程度的差別，這兩者間的界限並不總是很清楚。寬容和權利本為互補性觀念，缺少了一方，另一方則難以得到充分說明。

寬容是一種「消極自由」，而權利則是一種「積極自由」。美國憲法的《權利法案》可以說是消極自由的代表，它強調的是國家對公民的不干涉（寬容），因為公民有不受國家侵害的權利。法國人權和民權宣言則更強調積極自由，尤其是公民參與政府的權利。

寬容和權利體現不同程度的強調。權利的強調程度超過寬容。但是，有時寬容卻似乎比權利更能說明保障權利的真正意義。權利往往被設想為一種佔有形式，一種人們「擁有」的東西。權利與權利擁有者的身份（「我是誰」）有關，也就是說，因為是某人，才「擁有」某權利。例如，某人是美國人，因此擁有佩槍的權利；但他若是另一國公民，則未必有同樣的權利。因此，權利也是同等身份的人之間的平等標誌。擴大某一權利的範圍，也就是把愈來愈多的人包括在某個平等身份範圍之內。例如，投票的權利起先是男性公民的權利，在這一範圍內，男性公民是平等的，而女性公民則被排除在外。當女性公民也獲得投票權利的時候，她們獲得了與男性公民平等的身份。在西方，從十七世紀開始，權利的變化基本上都是以確定「我是誰」的平等身份為基礎的。權利被設定為一種與人

格和尊嚴有關的東西。因此，對於權利擁有者而言，權利一定是好的，不可能有「壞的權利」。

與權利相比，有關寬容的強調就要平和得多。寬容常常被看成是為某種普遍目的而作的局部犧牲，或者是某種珍貴事物（如權利）的一部分。因此，寬容是一種「消極自由」（避免做某事的自由），而權利則是一種「積極自由」（做某事的自由）<sup>①</sup>。美國憲法的《權利法案》可以說是消極自由的代表，它強調的是國家對公民的不干涉（寬容），因為公民有不受國家侵害的權利。《權利法案》所起的是限制國家行為的作用。與美國憲法相比，法國人權和民權宣言則更強調積極自由，尤其是公民參與政府的權利。消極自由與積極自由其實並不矛盾。一方的消極自由往往意味着另一方的積極自由，反過來也是一樣。言論和集會自由是強調政府寬容的消極自由，但這種消極自由卻是積極自由的基本條件。政府不寬容，公民參與公共事務的積極自由也就必然成為空談。

儘管寬容與權利並存，但現代社會法制的重心確實是愈來愈由寬容轉向權利。從寬容向權利的轉移往往包含三重不同的、但相互有關的變化：第一重變化是側重點的變化，即在理論和實踐上都把側重點從「允許」某些自由轉變為「保護」這些自由。言論和出版自由就是一個例子。言論和出版自由之所以值得提倡，不僅是因為這表現了統治者的開明、納諫和包容，更是因為這種自由本身就是一種值得鼓勵和不容侵犯的行為（權利）。

第二重變化在於，在寬容和被寬容者之間，誰需要據理力爭的關係變了。就被寬容者而言，這是一種由「有罪推定」向「無罪推定」的轉變。寬容涉及寬容者（掌權者）和被寬容者（無權者）雙方，要麼是掌權者必須向公眾說明為甚麼對某些人的言論和行為不能寬容，要麼是無權者向掌權者提出為甚麼應當寬容的理由。當前者比後者更需向社會作出解釋的時候，寬容就變得不那麼重要了，而權利則得到了加強。例如，十八世紀以後，言論和出版自由從寬容的對象轉變為受保護的權利，政府在禁止某些言論（誹謗、誣陷）之前，必須先假定其無罪，然後再以確鑿證據證明其有罪。而在這之前，則是先假定其有罪，然後由個人以證據證明自己無罪（文革的誣告和冤案即是這種論罪程序的顯例）。當然，不管言論權利規定得多麼明確，言論和出版的自由都不是無限度的。即使在保障言論和出版自由的社會中，仍然存在着誣衊、誣陷、誹謗、侮辱、猥褻等罪過。如何定義這些罪過既標誌着官方對言論自由程度的掌握，也標誌着官方對言論的寬容程度。

第三重變化在於統治權力開始自我約束。這種自我約束並非取決於統治權力的良好意願，而是由普遍性的法律程序和權力制衡所規定。如果只講寬容，不講權利，那麼統治權力的自我約束往往是各案有別，統治者願意對誰寬容就對誰寬容，願意寬容到甚麼程度就寬容到甚麼程度。權利則與寬容不同，權利要求普遍性的權力約束。如果不能以普遍的原則，在事情發生之

前就預先確定哪些必須寬容，哪些不能寬容的話，那就根本無權利可言。一個政府將自由言論和自由出版確立為一種權利，是在知道某個出版物的具體內容之前就鄭重地保證不對之加以懲罰。當然，出版物所不能逾越的界限也是預先就已經公開規定了的。如果出版物所必須遵守的那些普遍預設規定的界限曖昧不清，或者時鬆時緊，那麼在它和行政權力打交道時，它便無法要求自己的權利，而只能仰仗後者的寬容了。任何權利都是有限制的，但這些限制必須是預設的，必須具有普遍性。如果限制權利全憑當權者變化無常的主觀意志，那麼也就根本無權利可言，剩下的至多不過是當權者施捨的寬容而已。

### 三 寬容與法制

上述的三重變化，從容忍到保護，從有罪推定到無罪推定，從多變的政策到穩定的憲政保障，是建立公民權利政體的條件。這些變化當然必須經歷一個逐步加強的過程，不可能一蹴而就。儘管公民社會的共存機制不斷由單純的寬容轉向充分的權利，但這並不等於充分的權利最終會完全替代寬容。這是因為，即使在權利政體中，寬容也還在發揮着重要的社會功能。不僅如此，寬容甚至還是維持權利政治必不可少的條件。在公民具有充分權利的社會中，任何一個公民都有責任尊重其他公民的這些權利。一個公民有沒有言論自由，這不僅取決於政府是否尊重和保護這一自

現代法制的重心愈來愈由寬容轉向權利。從容忍到保護，從有罪推定到無罪推定，從多變的政策到穩定的憲政保障，這三者都是寬容向權利轉移的三重變化，也是建立公民權利政體的條件。但這並不等於充分的權利最終會完全替代寬容。因為寬容還是維持權利政治必不可少的條件。

如果多數人對少數人實行不寬容，政府則往往無可治眾人之法。只有社會存在普遍的寬容文化，權利才能有充分的保障。言論自由是一種明確的權利，但自由的言論可能有利，也可能有害。堅持普遍的言論自由也是一種兩害取其輕的利弊權衡。比起放縱「壞」言論之弊來說，壓制「好」言論之弊更為嚴重，更為不可接受。

由，還取決於其他公民在聽到不中聽的言論時是否能對之寬容。如果公民不能對他人言論予以寬容，政府對公民間的不寬容行為的管理能力是有限的。如果多數人對少數人實行不寬容（如種族、階級、性別、性傾向歧視），政府則往往無可治眾人之法。只有當一個社會中存在普遍的寬容文化，權利才能在全社會中有充分的保障。

權利政體社會不能沒有寬容的另一個原因是，權利與權利間的關係有時並不一致，甚至會相互衝突。國家在介入權利衝突，解決權利糾紛時，必須權衡不同權利間的主次、重輕之分。在衡量權利主次、重輕之分時往往是兩害取其輕。法律審判的無罪設定可以說是一個例子。無罪假設增加了給無辜者定罪的難度，但也增加了給有罪者定罪的難度。法制社會之所以堅持嚴格的定罪程序，是因為冤枉好人比放走壞人更有害，更不能容忍，更不可行。讓壞人有逃脫之機於是便成為不冤枉好人所必須付出的代價。言論自由是一種明確的權利，但自由的言論可能有利，也可能有害。堅持普遍的言論自由也是一種兩害取其輕的利弊權衡。比起放縱「壞」言論之弊來說，壓制「好」言論之弊更為嚴重，更為不可接受。

把寬容和權利放在一起，而不是對立起來考慮，寬容也就獲得了更為寬廣的意義。寬容既包括人與人之間在具體事情上的容忍和原諒，也包括國家政權對所有人一視同仁的權利承諾和保護。如果說權利是一種受到充分強調的寬容，那麼寬容則是一種相對弱化的權利。公民權利一開始往往都是在爭取寬

容的過程中形成的。寬容和權利都是有所限制的，對寬容和權利的限制都可以通過法律來確定，都應當以法律面前人人平等為其前提。只有依據普遍標準的寬容才是與權利相一致的寬容，才能與權利互相配合，相得益彰。

甚麼事能寬容，甚麼事不能寬容，這些自然而然形成一套關於行為的道德法則，不成文的法則是社會的價值規範，成文的便是法律條文。以不成文價值規範之名實行的不寬容，一旦以成文法的形式規定下來，就會獲得法定合理性，成為國家迫害的手段。除了不成文的道德規範和成文的法律規定，寬容還涉及「私人」和「社會」間的層次轉換問題。私人層面上的事件（如個人隱私生活中的思想和行為），一旦追究「社會影響」，就可能受到公眾的道德譴責，或者甚至遭受國家政府權力的干涉，並受到司法的懲處。寬容問題的公共性層次上升須要「上綱上線」，須要強調某言行對他人的「傷害」。相反，寬容的公共性層次下降，則須要淡化某行為對他人的傷害效果，強調它「僅為私人行為」。強調或淡化事情的「公害效果」涉及公共和私人領域的區分。只有嚴格區分這兩個不同的領域，才能最大限度地杜絕隨意上綱上線和無限上綱上線的可能。明確區分公眾領域和私人領域，是法制社會運作的一個基本前提。即使在民主法制的社會中，公共領域和私人領域的界限仍然是一個人們不斷討論和爭論的問題。

寬容對於現代法制社會的意義在於，即便社會有某種關於「他人傷害」的共識，仍然不能單憑這一

點廢棄寬容。這是因為，人們不能單憑某種傷害原則來決定哪些傷害應予以寬容，哪些傷害不能予以寬容。按照「傷害原則」，如能證明某行為對他人造成傷害，便可不寬容這行為。可是，有的行為即使是無可爭議地傷害到了別人，也仍然必須予以寬容。例如，你寫了一本書，有人對此寫了很苛刻的評論，使你受到感情和自尊心的打擊，甚至使你的聲譽和經濟受損。這些傷害也許遠遠超過了那個人打了你一個耳光的肉體傷害。你可以不寬容那較輕的肉體傷害，但你必須寬容那較重的精神傷害。為甚麼呢？你有要求自己身體不受傷害的權利，但你並沒有要求別人不批評你的著作的權利。儘管你覺得自己的著作受批評比身體遭攻擊更受傷害，但社會卻並不能因此而出面阻止別人批評你的著作。在言論和出版自由的社會中生活是有代價的。代價之一就是個人必須容忍別人的言論自由，即使這會給他自己造成傷害，他也必須這樣做。在現代社會生活中提倡寬容，主要是就現實需要寬容而言的。社會生活是多元性的，你喜歡不喜歡都無法改變這個現實。現代生活充滿了衝突和不一致，寬容因此也就成為我們應對多元生存處境必不可少的手段。寬容為我們所提供了應對多元和衝突的較低規則。

作為低規則的寬容，它是一種中介性的，而非實質性的價值，它是實現某些實質性的基本價值（正義、自由、平等）的條件，而非最終結果。人們以實質性的基本價值來構築種種關於「好社會」的理念，而寬容則不足以支撐這一類的理

念。例如，我們可以說，「好的社會」是一個正義的、人人享有自由和平等的社會。但我們卻不能說，一個好社會只是一個寬容的社會。如果大多數人寬容非正義、不自由和不平等，這樣的社會哪裏能稱得上好社會？寬容只涉及人們相互對待不同看法的態度，但它自己卻並不是一種實質價值。寬容是讓實質性基本價值共識逐漸浮出不同看法的保證和條件，它起的是一種過程的作用。沒有寬容，不同的意見就會因衝突而導致暴力、壓制、迫害、殺戮或戰爭。沒有寬容，人們就不能和平地取得關於基本價值（或其他事情）的共識。所以，寬容的價值往往須要從反面來理解，也就是說，如果沒有寬容，那麼就一定會造成危害。

由於寬容是一種須要從反面來理解的價值，它通常被看成是一種頗為局限的、不得已而為之的人際相互關係。人們因此會問，社會群體是否能夠有一種比相互容忍更為高尚的目標呢？回答是肯定的。但是在尋求更為高尚的共同目標的過程中，人們離不開寬容。寬容首先是他們應對現實多元和衝突的唯一有效手段，並因此也成為一種起碼的社會美德。寬容所起的主要作用是設置限度。在多元社會中，人們關於基本價值觀意義的爭論，有權者對弱者的所作所為，多數人（政治、社會、道德、民族等）對少數人的所言所行，這些都須要由寬容來設置限度。寬容的限度與壓迫、專制和暴力所設置的限度是不同的。我們之所以稱寬容為美德，就是因為它可以一步步帶領人們走出習以為常的壓迫、專制和暴力。

在言論和出版自由的社會中生活，是有代價的。代價之一就是個人必須容忍別人的言論自由，即使這會給自己造成傷害。現代生活充滿了衝突和不一致，寬容因此是人們應對現實多元和衝突的唯一有效手段，並在群體尋求更為高尚的共同目標的過程中，成為一種起碼的社會美德。



羅爾斯指出，要把社會建設成為一個公正的合作性體制，必須以政治寬容為基礎。社會愈自由，就必然愈多元，也就愈需要面對多元。這樣的社會必然須要把寬容從美德提升為基本的政治原則，寬容將最終成為一種與自由、平等和正義具有同等實質價值的社會之善。

寬容不是沒有可能發生重要的性質變化的。羅爾斯 (John Rawls) 在《政治自由主義》(*Political Liberalism*) 一書中指出，自由、平等的公民如果要把社會建設成為一個公正的合作性體制的話，那就必須以政治寬容為其基礎。羅爾斯認為，在自由社會中，人的正常理性行為的自然趨向是愈來愈多元，而不是愈來愈不多元。即使在消除了偏見、愚昧和自私自利的理想社會中，具有理性的人仍然會在基本價值、生活理想、政治原則等問題上持有不同的意見，這是因為人的知識總是有限的，人的判斷總是承受着某種負擔 (羅爾斯稱之為「判斷的重負」[the burdens of judgement])<sup>⑫</sup>。即使在充分自由的社會中，也不可能有一種人人認同的真理。相反地，社會愈自由，就必然愈多元，也就愈須要面對多元。這樣的社會必然須要把寬容從美德提升為基本的政治原則。寬容雖然起源於防止宗教壓迫、政治專制和社會迫害的權宜之計，但隨着社會和政治的發展，寬容將展現出另一種更為高尚的前景。寬容最終將不僅成為一種政治之善，而且也成為一種與自由、平等和正義具有同等實質價值的社會之善。

#### 註釋

① W. Paul Vogt, *Tolerance and Education: Learning to Live with Diversity and Difference* (Thousand Oaks: Sage Publications, 1997).

② Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, II, Questions 10, 11.

③ John Locke, *A Letter on Toleration*, ed. Raymond Klibansky and J. W. Gough (Oxford: Oxford University Press, 1968), 85. 原作發表於1689年。

④ John S. Mill, *On Liberty* (Indianapolis: Hackett, 1978), 原作發表於1859年。

⑤ Elisabeth Labrousse, "Religious Toleration", in *Dictionary of the History of Ideas*, ed. Philip P. Wiener (New York: Scribner, 1973), 4:112-21; J. W. Merrick, *The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century* (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1990), chap. 6.

⑥ Quoted in Preston T. King, *Toleration* (London: Allen & Unwin, 1976), 8.

⑦ Quoted in Bernard Crick, "Toleration and Tolerance in Theory and Practice", *Government and Opposition* 6 (1971): 144-71, 149.

⑧⑨ Robert Paul Wolff, Barrington Moore, and Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance* (Boston: Beacon Press, 1969), vi; 83.

⑩ Guido de Ruggiero, "Religious Freedom", in *Encyclopaedia of the Social Sciences*, vol. 13, ed. Edwin R. A. Seligman and Alvin S. Johnson (New York: Macmillan, 1942), 240.

⑪ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969).

⑫ John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 54.