

HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

*Political Liberalism*

# 政治自由主义



*John Rawls*

[美国] 约翰·罗尔斯 著 万俊人 译

人文与社会译丛  
刘东 黄平 主编



译林出版社

HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

HUMANITIES AND SOCIETY SERIES

人文与社会译丛

# 政治自由主义

[美国] 约翰·罗尔斯 著  
万俊人 译



译林出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

政治自由主义 / (美) 罗尔斯 (Rawls, J.) 著; 万俊人译.  
-南京: 译林出版社, 2000. 1  
(人文与社会译丛)  
书名原文: Political Liberalism  
ISBN 7-80657-030-6

I. 政… II. ①罗… ②万… III. 政治-自由-研究  
IV. D09

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (1999) 第 56713 号

Copyright © 1996 by John Rawls.  
Chinese language edition arranged with Columbia University Press through  
Arts & Licensing International Inc.  
Chinese language copyright © 1999 by Yilin Press.  
登记号 图字:10-1997-42号

书 名 政治自由主义  
作 者 [美国]约翰·罗尔斯  
译 者 万俊人  
责任编辑 胡传胜  
原文出版 Columbia University Press, New York, 1996  
出版发行 译林出版社  
E-mail yilin@public1.ppt.js.cn  
WWW http://www.yilin.com  
地 址 南京中央路 165 号(邮编 210009)  
照 排 译林出版社照排中心  
印 刷 扬州印刷总厂  
开 本 850×1168 毫米 1/32  
印 张 22  
插 页 2  
字 数 487 千  
版 次 2000 年 1 月第 1 版 2000 年 1 月第 1 次印刷  
印 数 1—10000 册  
书 号 ISBN 7-80657-030-6/1·027  
定 价 28.80 元

译林版图书若有印装错误可向承印厂调换

# 主编的话

刘 东

总算不负几年来的苦心——该为这套书写篇短序了。

此项翻译工程的缘起，先要追溯到自己内心的某些变化。虽说越来越惯于乡间的生活，每天只打一两通电话，但这种离群索居并不意味着，我已修炼到了出家遁世的地步。毋宁说，坚守沉默少语的状态，倒是为了咬定问题不放，而且在当下的世道中，若还有哪路学说能引我出神，就不能只是玄妙得叫人着魔，还要有助于思入所属的社群。如此嘈嘈切切鼓荡难平的心气，或不免受了世事的恶刺激，不过也恰是这道底线，帮我部分摆脱了中西“精神分裂症”——至少我可以倚仗着中国文化的本根，去参验外缘的社会学说了，既然儒学作为一种本真的心向，正是要从对现世生活的终极肯定出发，把人间问题当成全部灵感的源头。

不宁唯是，这种从人文思入社会的诉求，还同国际学界的发展不期相合。擅长把捉非确定性问题的哲学，看来有点走出自我围闭的低潮，而这又跟它把焦点对准了社会不无关系。现行通则的加速崩解和相互证伪，使得就算今后仍有普适的基准可言，也要有待于更加透辟的思力，正是在文明的此一根基处，批判的事业才有了用武之地。由此就决定了，尽管同在关注世俗的事务与规则，但跟既定框架内的策论不同，真正体现出人文关怀的社会学说，决不会是医头医脚式的小修小补，而必须以激进亢奋的姿态，去怀疑、颠覆和重估全部的价值预设。有意思的

是,也许再没有哪个时代,会有这么多书生想要焕发制度智慧,这既凸显了文明的深层危机,又表达了超越的不竭潜力。

于是自然就想到翻译——把这些制度智慧引进汉语世界来。需要说明的是,尽管此类翻译向称严肃的学业,无论编者、译者还是读者,都会因其理论色彩和语言风格而备尝艰涩,但该工程却决非寻常意义上的“纯学术”。此中辩谈的话题和学理,将会贴近我们的伦常日用,渗入我们的表象世界,改铸我们的公民文化,根本不容任何学院人垄断。同样,尽管这些选题大多分量厚重,且多为国外学府指定的必读书,也不必将其标榜为“新经典”。此类方生方成的思想实验,仍要应付尖刻的批判围攻,保持着知识创化时的紧张度,尚没有资格被当成享受保护的“老残遗产”。所以说白了:除非来此对话者早已功力尽失,这里就只有激活思想的马刺。

主持此类工程之烦难,足以让任何聪明人望而却步,大约也惟有愚钝如我者,才会在十年苦熬之余再作冯妇。然则晨钟暮鼓黄卷青灯中,毕竟尚有历代的高僧暗中相伴,他们和我声应气求,不甘心被宿命贬低为人类的亚种,遂把译作工作当成了日常功课,要以艰难的咀嚼咬穿文化的篱笆。师法着这些先烈,当初酝酿这套丛书时,我曾在哈佛费正清中心放胆讲道:“在作者、编者和读者间初步形成的这种‘良性循环’景象,作为整个社会多元分化进程的缩影,偏巧正跟我们的国运连在一起,如果我们至少眼下尚无理由否认,今后中国历史的主要变因之一,仍然在于大陆知识阶层的一念之中,那么我们就总还有权想像,在孔老夫子的故乡,中华民族其实就靠这么写着读着,而默默修持着自己的心念,而默默挑战着自身的极限!”惟愿认同此道者日众,则华夏一族虽历经劫难,终不致因我辈而沦为文化小国。

一九九九年六月于京郊溪翁庄

## 导 论

xvii

本书内容如下：前三讲或多或少包括了我于一九八〇年四月在哥伦比亚大学所作三次演讲的基本内容，它们经过较大修改后，曾以“道德理论中的康德式建构主义”为题发表在是年九月号的《哲学杂志》上。这距今已有十多年了，我又进行了重写和进一步修改。我以为它们较前清楚多了，但这并不是说它们现在就很明了。我之所以继续把它们称之为演讲而不是篇章，是由于它们原本就是以演讲形式发表的，而我试图保持一种确定的习惯性风格，虽未必能如愿以偿。

最初发表这些演讲时，我曾打算把它们与另外三篇补充性演讲一起付诸刊印。一篇是《作为主题的基本结构》(1978)，此篇业已讲过并已刊行。另两篇是《基本自由及其优先性》(1982)<sup>xiv</sup>和《社会统一与首要善》(1982)，其时，这两篇也大致草就或接近完成。但当这三篇补充性演讲最后完成时，我发现它们之间或它们与前三篇演讲<sup>①</sup>之间缺乏我所要求的那种统一性。于是，我又写了三篇我现在称之为政治自由主义<sup>②</sup>的讲稿，开篇为

---

① 这些补充性讲稿中的前两篇现已重新收入本书，作为第七、第八讲，未作改动。

② 这一术语用于《重叠共识》一文，该文刊于《牛津法学研究杂志》第7期(1987年2月号)第23页以后；也用于《权利的优先性与善的理念》一文，该文刊于《哲学与公共事务》杂志，第17期(1988年夏季号)，第271页，273页，275页。

《政治学的而非形上学的》(1985),其大部分内容已包含在本书的第一讲中,其续篇是《重叠共识》(1987)、《善的理念》(1988)和《政治的领域》(1989)。这三篇经过较大修改后与首次在此发表的《公共理性》一起组成本书第二部分的三讲。

前六讲以这样一种方式相互关联:前三讲设定了政治自由主义在实践理性中的一般哲学背景,尤其是第二讲的第一、三、七、八诸节和整个第三讲,而后三讲则更详尽地设计出政治自由主义的几个主要理念:即重叠共识的理念;权利优先性的理念及其与诸种善理念的关系;公共理性的理念。现在,各讲之间以及它们与《正义论》<sup>③</sup>的精神和内容之间均有了令人称心的统一性,一种由它们的标题即政治自由主义的理念所给定的统一性。

关于这最后一点,《正义论》的前言(第二至三段)已对该书的目的有大致提示。为简释其意,我一开始就解释道,在现代道德哲学发展的大部分时期内,英语世界里占支配地位的系统性观点一直是某种形式的功利主义。个中原因之一,道德哲学一直是由一长串非凡的作者所代表的,从休谟、亚当·斯密到艾奇沃思和西季威克,他们建立了一种在其广度和深度上确实让人印象深刻的思想体系。那些批评功利主义的人常常是见子打子,无以洞开。他们谈到了功利原则的种种困难,指出了功利主义旨意与我们日常道德确信之间明显有严重抵牾。然而,窃以为这些批评者没有精心创立一种能成功反驳功利主义的有效而系统的道德观念。结果是,我们常常被迫在功利主义与合理直觉主义之间作出选择,最终可能用一个为特定表面上的直觉主义钳制所囿的功利原则之变种来解决问题。

《正义论》的目的(再简释一下)是将传统的社会契约学说普

---

<sup>③</sup> 《正义论》(马萨诸塞,剑桥:哈佛大学出版社,1971)。

遍化,并使之擢升到一种更高的抽象层次。我想表明,这种学说不易遭到人们通常以为是致命的明显反驳。我希望更清楚地阐释出这一观念的主要结构性特征——我称之为“公平正义”——并将其发展成为一种优于功利主义之选择性的和系统的正义解释。我认为,这种替代传统道德观念的选择性观念最切近我们所考虑的正义确信,并构成了民主社会制度最恰当的基础。

本书这些演讲的目的则殊为不同。注意:在我对《正义论》一书目的的概述中,社会契约论传统被看作是道德哲学的一部分,没有区分道德哲学与政治哲学。在《正义论》中,一种普遍范围的道德正义学说没有与一种严格的政治正义观念区别开来。在完备性的哲学学说、道德学说与限于政治领域的诸观念之间也未做任何对比。然而,在本书这些演讲中,这些区分及相关理念却至关重要。

的确,这些演讲的目的和内容似乎与《正义论》有着一种主旨的改变。当然,诚如我所指出的那样,两者间确有一些重要差异。但要理解这些差异的本性和程度,就必须视之为源自力图消除内在于公平正义的一个严重问题时所产生的差异,亦即源自这样一种事实所产生的差异,这事实是:《正义论》第三部分关于稳定性的解释与全书的观点并不一致。我相信,所有差异都是消除这种不一致性的结果。若不然,这些演讲就会采取《正义论》一书的结构和内容,在实质上保持不变。<sup>④</sup>

解释一下,我内心以为严重的问题,关涉到《正义论》中秩序良好之社会的不现实的理念。与公平正义相联系的秩序良好之

---

<sup>④</sup> 当然,许多错误和修正,需要用《正义论》描述公平正义之结构和内容的那种方式来加以处理。这些错误和修正,有一些在这些演讲中有所讨论,但纠正它们并非我在这些演讲中所要关注的。



社会的本质特征是,它的所有公民都是在我现在称之为完备性哲学学说的基础上来认可这一观念的。他们对正义两原则的接受是以这种学说为根基的。同样,在与功利主义相联系的秩序良好之社会里,公民们一般都把这种观点作为一种完备性哲学学说来加以认可,并在这一基础上接受功利原则。尽管《正义论》没有讨论一种政治的正义观念与一种完备性哲学学说之间的区分,但一旦提出这个问题,我认为,《正义论》有关公平正义和作为完备性或部分完备性学说的功利主义的具体行文还是清楚的。

现在,严重的问题是,现代民主社会不仅具有一种完备性宗教学说、哲学学说和道德学说之多元化特征,而且具有一种互不相容然而却又合乎理性的诸完备性学说之多元化特征。这些学说中的任何一种都不能得到公民的普遍认肯。任何人也不应期待在可预见的将来,它们中的某一种学说、或某些其他合乎理性的学说,将会得到全体公民或几乎所有公民的认肯。政治自由主义假定,出于政治的目的,合乎理性的然而却是互不相容的完备性学说之多元性,乃是立宪民主政体之自由制度框架内人类理性实践的正常结果。政治自由主义还假设,一种合乎理性的完备性学说并不拒斥民主政体的根本。当然,某一社会也可能包含有不合乎理性的、非理性的、甚至是疯狂的完备性学说。在这些情形下,问题是去包容它们,以使它们不致削弱社会的统一和正义。

这种合乎理性却又互不相容之完备性学说的多元性事实——即理性多元论事实——表明,在《正义论》中我所使用的公平正义之秩序良好社会的理念是不现实的。这是因为,它与在最佳可预见条件下实现其自身的原则不一致。因此,《正义论》第三部分关于秩序良好社会的稳定性解释也不现实,必须重

新解释。这是我自一九八〇年以来发表的论文所论及的问题。现在,《正义论》的模糊性得以消除,而公平正义从一开始便被描述为一种政治的正义观念(第一讲第二节)。

令人惊奇的是,这种改变又依次使我作出许多其他的改变,并需要一组以前所不需要的理念。<sup>⑤</sup>我之所以说令人惊奇,是因为稳定性问题在道德哲学史上一直很少受到人们的重视,所以,这种不一致性必须做如此大范围的修正,看起来确乎让人奇怪。然则,对于政治哲学来说,稳定性问题至关重要,而一种不一致性必定要求基本性的调整。所以,除了需要已经提到的那些理念——作为与完备性学说相对立的政治正义观念的理念、重叠共识的理念、公共理性的理念——之外,还需要其他的理念。在本书中,我提出了与简单多元论相对立的政治的个人观念的理念(第一讲第五节)和理性的理念。进而,我在下面评论到,政治建构主义的理念是与这些问题相联系的,它提出了有关道德判断真理的问题。<sup>⑥</sup>

从这些评论中引出的主要结论——我马上要回到这一结论——是,政治自由主义的问题在于:一个因各种尽管互不相容但却合乎理性的宗教学说、哲学学说和道德学说而产生深刻分化的自由平等公民之稳定而公正的社会如何可能长期存在?易言之,尽管合乎理性但却相互对峙的诸完备性学说,怎样才能共同生存并一致认肯一立宪政体的政治观念?一种能够获得

<sup>⑤</sup> 一个明显的例外是重叠共识的理念。然而,在《正义论》(第387页以后)中,这一理念的意义截然不同。

<sup>⑥</sup> 在我后来的一些论文中,有时候,这些改变被说成是针对共同体主义者和其他人提出的批评所作的回答。我认为这种说法没有根据。当然,我的这种看法是否正确,要看有关这些改变如何适合于对稳定性的那种修正解释的一种分析观点,能否令人满意地解释这些改变。这当然不能由我说了算。

这种重叠共识支持的政治观念的结构和内容是什么？这些都在政治自由主义力图回答的问题之列。

时下有几种对政治自由主义的评论。有时，人们听到有关寻找一种世俗哲学学说——一种基于理性然而又是完备性的学说——的启蒙运动谋划的言论。那时，这种学说可能适合于现代世界，所以，人们认为，当时的那种宗教权威和基督教时代的信仰不再是支配性的。

是否或何时有过这样一种启蒙运动的谋划，我们无须考虑。因为无论如何，政治自由主义（就我所以为的而言）以及作为其一种形式的公平正义绝无这样的野心。如我所说，政治自由主义姑且假定的不是简单多元论，而是理性多元论的事实；除此之外，它假定了主要现存的合乎理性的完备性学说，其中一些是宗教的。为了使这种假定得以成立，我刻画了理性这一观念（第二讲第三节）。政治自由主义的问题是，为合乎理性的学说之多元性——这永远是自由民主政体的文化特征——可能认可的立宪民主政体，制定一种政治的正义观念。我的意图不是想取代那些完备性观点，也不是给它们提供一种真实的基础。的确，这意图可能是虚妄的，但这不是关键所在。毋宁说，这不是政治自由主义要做的事。

政治自由主义部分显见的复杂性——比如说，在它不得不引进一组新的理念时所表现出来的复杂性——来自它接受理性多元论这一事实。因为，一旦我们这样做，我们也就假定了，在一种理想的重叠共识中，每一个公民都既认肯一种完备性学说，也认肯[作为这种共识]核心的政治观念，两者多少相互联系。在某些情形下，政治自由主义仅仅是某一公民的完备性学说的结果，或是其完备性学说的继续。在另一些情形下，它可能与作为一种既定社会世界环境的可接受近似物相联系（第四讲第八

节)。无论如何,由于政治观念为大家所共享,而合乎理性的学说则不然,所以,我们必须在公民们普遍可接受的关于根本政治问题证明的公共基础与属于多种完备性学说的、且只对那些认肯它们的人才是可接受的许多非公共证明基础之间作出区分。

同样,还将存在许多与之平行的区分。因为政治的正义观念诸要素必须与各完备性学说内可与之类比的诸要素分离开来。我们必须持道而行。因此,在政治观念中,善理念必须是切合政治的,也必须与那些更广泛的观点中的善理念区别开来。这一要求同样适用于政治的作为自由而平等的个人观念。

政治自由主义认定民主文化之理性多元论的事实,目的是揭示一种对根本政治问题之证明的合乎理性的公共基础之可能性条件。如果可能的话,它会阐明这一基础的内容,阐明为什么这一基础是可接受的。在这样做的时候,它必须把公共的观点与许多非公共的(但不是私人性的)观点区分开来。或者换句话说,它必须刻画出公共观点与非公共观点之间的不同特征,并解释为什么公共观点采取它所采取的形式(第六讲)。而且,在各种合乎理性的完备性学说的观点之间,它必须保持公正无偏。

这种公正性表现在各个方面。起码一条,政治自由主义不攻击或批评任何合乎理性的观点。其中,它不批评(更不用说否定)任何特殊的道德判断真理论。<sup>⑦</sup>关于这一点,它只设想这种真理的判断是从某种完备性道德学说的观点出发作出的就行。这些学说提供了一种判断,考虑到了所有的事情,就是说,考虑到了它们看到的所有相关的道德价值和政治价值、以及所有相关的事实(如同每一种学说所确定的那样)。究竟哪些道德判断

---

<sup>⑦</sup> 见本书第四讲第四节之一,这一部分逐字逐句地重复了“重叠共识的理念”一文中的相应段落。

是真实的,或者去考虑一切问题,这不是政治自由主义的问题,因为它只从自身限制性的观点内部来考虑各种问题。然而,在有些情形下,它也必须有所表示,以加强它自己的力量。在第三讲第八节和第五讲第八节,我对此作了尝试性探讨。

进一步地说,政治自由主义不把它的政治的正义观念当作真理来谈,相反是把它当作合乎理性的观念来谈。这不纯粹是一个语词问题,而是要说明这样两个问题:第一,它表示,政治观念的观点更严格地限定在明辩政治价值而非所有价值的范围内,同时,提供一种公共的证明基础。第二,它表明,政治观念的原则和理想,是建立在与社会和个人的观念以及与实践理性观念本身相联系的实践理性原则之基础上的。这些观念具体规定了实践理性原则于其中得以应用的那种框架。本书第三讲对政治建构主义(与道德建构主义相对应)的解释,阐明了所有这些意义。

政治建构主义的理念对于熟悉公平正义之原初状态、或熟悉某种相似框架的人来说并不陌生。政治的正义原则是一种建构程序的结果,在这一建构程序中,有理性的个人(或他们的代表)服从于理性的条件,采用这些原则来规导社会的基本结构。<sup>xv</sup> 这些原则源于一种适当的建构程序,恰当地表达了实践理性的必要原则和观念,我把它们看作是合乎理性的。这些原则所支持的判断也是合乎理性的。当公民们共享一种合乎理性的政治的正义观念时,他们便有了一个基础,在此基础上,他们就可以对根本政治问题进行公开讨论,并理性地对之作出决定,当然,不是在所有情况下都能如此,但我们希望在绝大多数情况下,能够对宪法之根本和基本正义问题进行公开讨论。

在政治自由主义中,政治观念的观点与许多完备性学说的观点之间的二元论,不是那种起源于哲学的二元论。相反,它起

源于具有理性多元论特征的民主政治文化的特殊本性。我相信,这种特殊本性说明了(至少在很大范围内)政治哲学在现代世界(与古代世界相比较)的不同问题。为说明这一点,我陈述了一种推测——我只敢这么说——一种有关历史情景的推测,这些历史情景分别说明了古代和现代的特殊问题。

当道德哲学开始时,比如说发轫于苏格拉底时,古代宗教曾是一种平民的公共社会实践宗教,是平民用以庆祝节日和公共庆典的仪式。而且,这些平民宗教文化并不是建立在像《圣经》、《古兰经》和印度教的《吠陀经》那样的圣典基础之上的。古希腊人颂扬荷马,《荷马史诗》是他们教育的一个基本部分,但《伊利亚特》和《奥德赛》(一译《奥德修纪》)却从来就不是圣典经文。一个人只要按预期的方式参与其中,认识到各种得体的礼节,那么,他所相信的具体细节就无足轻重。实际上,他只是在做或做过他想做的事而已,而作为—一个值得信赖的社会成员,他随时都要准备听从召唤,履行他作为一个好公民的平民义务,如,参加陪审团出庭作证,或出海征战。这不是基督教意义上的救赎宗教,而且也没有任何惠施神恩的僧侣阶层;确实,在古典文化中,不朽和永生救赎的理念并不占中心地位。<sup>⑧</sup>

所以,古希腊的道德哲学原本肇始于城邦之平民宗教的历史情景和文化情景内部。在这一情景中,荷马史诗及其中所诵<sup>xvii</sup>的诸神和英雄占有中心地位。这种宗教不包括任何与通过荷马史诗的诸神和英雄所表达的最高善理念相左的其他最高善理念。那些英雄都出身贵族望门,他们公开追逐功名,争权夺利,猎取社会地位和声誉。他们并非对家庭、朋友和仆从的善莫不

<sup>⑧</sup> 在这一段里,我遵循了沃尔特·伯克特《古希腊宗教》一书的解释(麻省,剑桥:哈佛大学出版社,1985),第254—260页,第273—275页。

关心,而只是这些要求占较次要地位而已。至于神,从道德上讲,他们与英雄并无殊异,只是由于不朽,他们的生活要相对幸福和安稳些罢了。

所以,古希腊哲学在摈弃以过去武士阶层之生活方式为代表的荷马史诗式理想的过程中,不得不为自身创造出人生至善的理念,即,能为公元前五世纪雅典各个不同社会阶层的公民们所接受的理念。道德哲学从来就只是自由娴熟的理性功夫。它不是建立在宗教基础之上,更不是建立在启示基础之上。因为平民宗教既不是它的指南,也不是它的敌手。道德哲学所关注的焦点,是作为一种引人向善的、合理追求我们真实幸福的至善理念,而她所谈论的问题,乃是平民宗教基本上悬而未答的问题。<sup>⑨</sup>

迨至现代,三次历史性的发展深刻地影响了道德哲学和政治哲学的性质。

第一次发展是十六世纪的宗教改革。它使中世纪的宗教统一分崩离析,并导致了宗教多元论,对日后几个世纪有着深远影响。而这又依次孕育出其他各种各样的多元论,至十八世纪末,这种多元论又成了一种恒常的文化特征。

第二次发展是现代国家及其中央行政管理的发展,在这之前,国家是由掌握着巨大权力——如果说不是绝对权力的话——的君主们统治的;或者说,至少是由那些竭尽所能力图掌握绝对权力的君主们统治的。当他们为形势所迫或为了趋势取利时,他们也只让贵族和新兴中产阶级分享他们的部分权力。

第三次是发轫于十七世纪的现代科学发展。我说的现代科

<sup>⑨</sup> 最后两段里,我遵循了特伦斯·艾尔文《古典思想》一书的观点(纽约:牛津大学出版社,1989),特别是第二章。

学,意指以哥白尼和开普勒为代表的天文学和牛顿物理学的发展;必须强调的是,它也指由牛顿和莱布尼茨所开创的数学分析(微积分)的发展。倘若没有数学分析,物理学的发展就不可能。

关于宗教,我首先注意到的,是它与古典世界的明显对照。中世纪基督教有五个平民宗教所缺乏的独特特征:

它往往有一种趋于权威宗教的倾向:它的权威——即以教皇为首的教会本身——是制度化的、中心化的、几近绝对的权威,尽管教皇的至尊权威有时受到挑战;这如同十四、十五世纪地方议会制时期的情形。

它是一种救赎的宗教,一条通向永生的路,而获得救赎需有教会所教诲的那种真正的信仰。

因之,它是一种具有可信信条的教条式宗教。

它是一种僧侣宗教,这些僧侣是掌握着惠施恩典手段的惟一权威,而在通常情况下,这些手段对获得救赎来说至关重要。

最后,它是扩张主义的皈依宗教,其权威遍及整个世界,无边无疆。

宗教改革产生了巨大的后果。当一种像中世纪基督教这样的权威主义的、救赎主义的和扩张主义的宗教产生分裂时,就不可避免地意味着,在同一社会内,出现了与之颉颃的又一种权威性的和救赎主义的宗教,在某些方面,这一新的宗教与它从中分裂出来的原始宗教有所不同,但在某一时期里,两者仍有许多相同特征。路德和加尔文同原先的罗马教会一样,也是教条味十足,不容异说。

还有一个较不明显的与古典世界的对照,这一时期与哲学 *xvi*



有关。在宗教战争时期,人们对至善的本性或神圣法律中道德义务的基础尚无疑虑。他们认为,他们通过信仰的确定性便可了解这些,因为他们的道德神学是他们完善的指南。然而问题却是:在那些持不同信仰的人之间,社会如何可能?人们可以想像的宗教宽容的基础是什么?对于许多人来说,压根儿就没有这种基础,因为宽容意味着最初在许多事情上要默许异端邪说,并导致宗教分裂的灾难。即令是早期宗教宽容的倡导者们,也都把基督教世界的分裂看作是一场灾难,只不过鉴于连绵不断的宗教内战已成华山一路,他们才对这场灾难叹然无奈罢了。

因此,政治自由主义(以及更一般意义上的自由主义)的历史起源,乃是宗教改革及其后果,其间伴随着十六、十七世纪围绕着宗教宽容所展开的漫长争论。<sup>⑩</sup>类似对良心自由和思想自由的现代理解正始于那个时期。正如黑格尔所看到的那样,多元论使宗教自由成为可能,而这当然不是路德和加尔文的本意所在。<sup>⑪</sup>诚然,诸多其他争论也具有关键意义,诸如,那些围绕着通过适当的立宪设计原则来保护基本权利和自由、以限制绝对君主的权力所展开的争论就十分重要。

然而,尽管其他的争端以及解决这些争端的原则也很有意义,但宗教分裂的事实依然存在。因为这一原因,政治自由主义假定,理性多元论作为一种诸完备性学说的多元论事实,既包括诸种宗教学说,也包括诸种非宗教学说。我们不把这种多元论视为灾难,而是视为持久的自由制度下人类理性活动的自然结果。把理性多元论看作是一种灾难,也就是把自由条件下的理

<sup>⑩</sup> 朱迪·施克拉在她的《日常罪恶》(麻省,剑桥:哈佛大学出版社,1984)一书中,谈到了蒙田和孟德斯鸠两人阐述过的恐怖的自由主义,依该书的描述,这种自由主义是因宗教内战的种种残忍行径而产生的。见该书第5页。

<sup>⑪</sup> 见《法哲学原理》(1821)第二七〇节那段长篇评论的末尾处。