

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

论宽容的法哲学基础 [On the Legal Philosophical Basis of Tolerance]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	陈, 根发
Publisher	海洋出版社
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-20 18:00:13
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/179071

陈根发：论宽容的法哲学基础

【摘要】宽容思想发源于宗教仁慈和仁爱的学说，它作为一种政治和法律的学说需要建立在一定的法哲学基础之上。从宗教宽容的法律化进程看，它的法哲学基础可能部分地建立在自由主义，部分地建立在相对主义，或者部分地建立在马克思主义基础之上。在中国特色的社会主义条件下，宽容的法哲学除了汲取自由主义和相对主义的精华外，同时还应该以马克思主义宽容思想为指导，这是我国当代宽容思想和实践的特色之所在。

【关键词】宗教宽容；法哲学；自由主义；相对主义；马克思主义

宽容，源自拉丁语的tolerare，原来是“忍受或忍耐”的意思，也带有广义的“养育、承受和保护”的含义。有的哲学家和历史学家把其中的第一个意思作为他们的出发点，把容忍和宗教自由看成是非常不同的事情，强调两者之间的区别。他们把容忍看成是不超过克制和占统治地位的宗教信徒给予其它宗教以存在的许可，尽管后者被看成是下级的、错误的和有害的而不被赞成。与此相对照，这些思想家把宗教自由看成是无差别地给予所有的宗教和教派以同等自由的承认。就容忍而言，它也包括那些有权容许宗教的人，同样有拒绝或收回容忍的权力，尽管在宗教自由下没有人正当地拥有不容忍或取消这一自由的权力。文艺复兴时期的人文主义者拉斐尔（D.D. Raphael, 1483-1520）曾对这一观点的本质作了如下阐释：“容忍是审慎地允许或准许一个他不喜欢的事物的实践。只有当一个人有权不准许时，他才能有目的地表示容忍，即允许或准许。”[1] 宽容概念的形成，在很大程度上是因为它被看成是无休止宗教争论的合适的抉择。其概念不是被作为一种理想而是被作为一种必要的罪恶（a necessary evil）加以阐述的。在欧洲，当人们看到在宗教争论中双方均不能决定性地占据优势时，宽容就成了必要之物。这一概念同时意味着，法律是应当被服从的，因为它是正义，因此一个能够决定什么是正义的共同道德权威必须得到确立。[2]

宽容的思想发源于宗教仁慈和仁爱的学说。在古代，除了个别杰出的政治家和学者极力提倡相关领域的宽容以外，几乎是宗教组织垄断了它的学说和实践。从17世纪欧洲的启蒙运动开始，宽容的实践逐渐扩展到了非宗教的经济、政治、道德、法律、文化等领域。[3] 宽容，经常需要付出一定的代价，因此它在许多情况下是有界限的。哈佛大学的斯堪龙教授曾指出：“宽容包含了全心全意的接受和不受控制的反对两者之间的中间状态（intermediate）的一种态度，这一中间状态将宽容变成了一个伤脑筋的态度（a puzzling attitude）。”[4] 作为法律原则的宽容也不例外，它需要建立在和谐和适度的法哲学基础之上。

一、宗教宽容与法律

要理解现代西方的宽容学说，首先必须区分来自古代的普遍的宽容实践。在希伯来人和基督徒

的历史和文化中，我们可以看到后来被称作宽容所占有的一定地位，这一情况在其他许多文化中也一样。但是，这一实践总是隶属于某些更高的目的，几乎没有像今天那样把它作为道德哲学中单独的项目加以研究。在现代的初期，荷兰学者阿尔特胡修斯（Johannes Althusius, 1557-1638）曾把它作为“温和”（moderation）来谈论。但是其发展的学说，与早期的实践经常保持着一种极其脆弱的关系，因此它不是一种简单的温和。它是关于时代需要的一种表现：比分裂的教会所能提供的更大权力的需要，在显露出发现、征服和突然发生的遍及现代欧洲的危机时利用世俗机会的需要。由于宽容的思想变得如此的显著，使得正在走向工业化的巨大的民族国家具有了自己的特色。当世界出现生存危机和人类依靠的政治权力碰到危机时，人们就会强调宽容的重要性。当国家必须动员起来应付危机，或者当国家假定权利和义务去详细观察国民生活的机能时，这些趋于阻碍效率的社会构造的差别，就需要有效的行动。宽容的学说，正是通过真诚的说教和非国家目的的中立化，来打破人们的容量，并以不同于中央政府的目的，引导群体走向合作。[5]

宽容，作为一种政治和法律的学说，应归功于英国的洛克（John Locke, 1632-1704）、法国的培尔（Pierre Bayle, 1647-1706）等学者在17世纪的推崇和18世纪欧洲启蒙运动领袖们的自由和理性主义学说，在这些学说的启蒙下，欧洲国家中也曾产生了零星的有关宗教宽容的法规。如1689年5月24日英格兰国会通过了给予不从国教者以信仰自由的《宽容法》（Toleration Act），虽然不适用于天主教徒和上帝一位论派信徒，但允许非圣公会信徒有自己的礼拜堂和教士，在一定程度上巩固了1688年资产阶级革命的思想基础。[6] 1781年10月19日神圣罗马帝国皇帝约瑟夫二世颁布了《宽容敕令》（Toleration, Edict of），给予不信奉天主教的基督教徒一定的信仰自由，并撤消了在奥地利人统治时期不准他们做官的规定。1782年1月2日约瑟夫二世又颁布了一个有关宽容的法令，取消了对犹太人的许多差别待遇。[7] 这些有关宽容的法令虽然在缓和基督教的内外矛盾、促进政治宽容上起到了一定的试验作用，但却没有全面贯彻宗教自由和宽容的思想。

宗教宽容宪政化的尝试开始于美国的独立运动和制宪过程。1776年，当弗吉尼亚作为一个州正在为自己通过一个权利法案时，梅森（George Mason, 1725-1792）提出了一个旨在保证不同宗教的“容忍”（toleration）条款。梅森也许认为他表达的是这一时代的开明和进步的思想感情，但是年轻的麦迪逊（James Madison, 1751-1836）想要和得到的更多，这一条款被修改为宗教的自由活动一律平等。后来，在1789年3月的第一届国会上，麦迪逊提出了一个宪法修正条款，即“任何州均不得侵犯良心的平等权利”（no state shall violate the equal rights of conscience）。挑剔的人也许会问，后来这一“平等权利”在参议院中被否决了，并且从未递交给各州进行有可能的批准。[8] 但是麦迪逊去世后，这一条款被证明为是正确的，现代的最高法院使用了“并合”（incorporation）的概念，把宪法解释为好像包含有麦迪逊曾经偏爱的条款。这一平等原则（与具有推论性质的概念，即政府在宗教事务中必须保持中立），在现代宗教条款的实际争辩中得到辩论和裁决当中，提供了重要的假设。因此，在这方面如果有理由对麦迪逊的遗产提出异议的话，那也不是因为在支持这一平等原则中他的热情和能力的任何不确定性。如果有什么问题的话，那就不得不涉及到这一原则的价值。[9] 的确，正如德里克·威廉·房龙（Hendrik Willem Van Loon, 1882-1944）所指出的那样：“在美国宪法中，以及英国和它的前殖民地爆发战争之前的很多文件中，都大力提倡宽容。乍看起来，似乎很难把这两个可敬的教士，跟这些极为宽容的倾向扯在一起。但实情确实如此。17世纪的压制太可怕了，必定会造成一种强烈的反映，使人们反而更赞成比较自由的观点。”[10] 1787年通过的美国宪法是宽容思想的一个体现，它首次把宗教和政治明确地分开，在第7条中明确规定：“宗教信仰永远不得作为担任合众国的任何官职或公职的一个必要条件。”这实际上是97年前为了逃避政治迫害、流亡荷兰的洛克匿名发表的“论宗教宽容”的书信被写入宪法的尝试，因为洛克在探讨“宽容责任的适用范围”时写道：“任何私

人都无权因为他人属于另一教会或另一宗教以任何方式危害其公民权利的享受。他作为一个人而享有的一切权利以及作为一个公民而享有的公民权，都是神圣不可侵犯的。这些并不是宗教事务。无论他是基督徒、还是异教徒，都不得对他使用暴力或予以伤害。不，我们不能仅仅满足于为伸张正义而采取的狭隘措施，还必须以仁爱、慈善和自由作为补充。这是福音书所指示的，理性所引导的，也是我们生而具有的自然身份要求于我们的。” [11] 美国宪法确立了宗教与政治的分离后，在1791年批准的宪法修正案第1条中又规定：“国会不得制定关于确立宗教或禁止自由从事宗教活动的法律；不得制定剥夺言论自由或新闻出版自由的法律；不得制定剥夺人民和平集会和向政府请愿的法律。” [12] 这种宽容的法律和法律精神，使得美国宪法与美国独立宣言、法国人权宣言有了本质上的区别，因为它决定了“美国生活的非革命本质”。 [13]

但是，正如马克思于1843年就指出的那样：“犹太人、基督徒、一切宗教信仰徒的政治解放，就是国家摆脱犹太教、基督教和一切宗教而得到解放。当国家从国教中解放出来，就是说，当国家作为一个国家，不再维护任何宗教，而去维护国家自身的时候，国家才按自己的规范，用合乎自己本质的方法，作为一个国家，从宗教中解放出来。可是政治上从宗教中解放出来并不是彻底的没有矛盾的解放，因为政治解放并不是彻底的没有矛盾的人类解放的方法。” [14] 实际上，即使在美国，联邦最高法院于1857年仍然通过对“德雷德·斯科特案（Dred Scott Case）”的审判，宣布国会于1820年通过的“以北纬36度30分以北的地区禁止拥有奴隶”的“密苏里妥协案”（Missouri Compromise Act）违宪，以支持黑奴制度。 [15]

政治和法律的宽容，即使在现代也充满迷雾。20世纪上半叶，在意大利、德国、日本和一些欧洲、拉丁美洲国家中，由于政治上的一党极权主义和专制主义以及宗教信仰上的不宽容和迫害，宽容的发展遭到了一个令人沮丧的挫折。现代反犹太主义倾向是建立在种族差异和种族优劣学说基础之上的，它的根源可以追溯到几个世纪以前的古老的反犹太主义和被天主教及其它基督教会煽起的对犹太教徒的憎恶。这一不宽容的思想在1933年以后纳粹统治下的德国发展到了顶点，其丑恶的反人性的高潮发生在第二次世界大战期间，纳粹政权竟然对全体犹太人实行了种族灭绝政策。作为其结果，在第二次世界大战中，法西斯主义和纳粹主义遭到了彻底的失败。但是，不久，地球上又发生了旨在推广或遏制共产主义的所谓东方和西方的冷战，社会制度、政治信仰和生活方式之间的不宽容又一次给世界带来了巨大灾难。20世纪末叶，随着以苏联为中心的极端社会主义阵营的解体，信仰的宽容开始发展成为一个具有全球影响的普遍价值，被看成是人类应有的各项基本权利和自由之一。

二、宽容的法哲学基础

按照黑格尔（Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831）的说法，法哲学是以“法的理念，即法的概念及其现实化为对象” [16] 的科学。对之，拉德布鲁赫（Gustav Radbruch, 1878-1949）似乎有更明确的阐述，他认为：“法哲学，特别地不以正在通用的法而以应该适用的法，不以实定法而以正当法为对象，即不是以法而是以法的价值、意义、目的——正义为对象。” [17] 从宗教宽容的法律化进程看，它的法哲学基础可能部分地建立在自由主义，部分地建立在相对主义，或者部分地建立在马克思主义基础之上。并且，从形式上看，真正的宽容并不是容忍的艺术，而是领会何时和如何去容忍的艺术。它不是来自判断的克制，而是判断的结果。我们也许不赞成那些对某个道德善的爱——也许从同一个道德善或其他道德品格的平静而深刻的直觉（intuitions）中转而忍受之，在这样深刻的直觉中宽容的行为准则才有基础。因此，真正的宽容是被亚里士多德（Aristoteles，前384-前322）称作实践智慧（practical wisdom）的一种特殊情况：说它是实践智

慧，因为它关心的是方法和结果；说它是一个特殊情况，因为它最重要的机能是保护结果胜于装扮成方法——给人的感觉似乎是自相矛盾的，但是这样的误解是不值得惊讶的。[18] 在宽容的思考和实践中，主要有三个法哲学基础，他们有时是唯一的，有时可能是并行不悖的。

（一）宽容与自由主义

自由主义（liberalism）是从西伯来的预言书、前苏格拉底哲学家和耶稣的学说中产生的重视人的个性的意识。自由主义历来主张把人从对集体的完全屈从中解放出来，从广义上说就是旨在保护个人不受无理的外界限制。进入中世纪的欧洲社会，由于君主、贵族和教会的高度专制和等级制度，封冻了自由主义的土壤。随着欧洲商业化和城市化，兴起了一个反抗教会和君主压迫的中产市民阶级，封建等级制度不得不有所改变，以适应形势的需要，因而宗教改革和英法等国的市民革命运动应运而生。

宽容的精神是尊重个性的精神，是各种价值中的社会价值之一。这一“尊重”既非意指赞赏、恐惧、钦佩，或恭顺地服从，或看成好的，或认为在性格、智力或地位上优秀的；也非意指以各种比例混合的这些态度或类似态度的部分或全部。这里的“个性”也非意指“某些选择的个性”。在基督教乃至伊斯兰教的思想中，“尊重个性”首先为三个相互联系的宗教信条所要求：上帝根据自己的形象创造人类，上帝是所有人的父亲，所有的人因此皆为兄弟。[19] 另一方面，信仰自由也一直被看成是扎根在犹太教、基督教和伊斯兰教等主要宗教传统之中的人类权利的一种要素，现代的人权宣言中所指称的许多权利都或多或少地可以在《圣经》和《古兰经》中找到它们的原形。[20] 英国的哲学家洛克是较早从人的自然权利出发构筑宽容的法哲学基础的学者之一。洛克在“论奴役”时指出：“人的自然自由，就是不受人间任何上级权力的约束，不处在人们的意志或立法权之下，只以自然法则作为他的准绳。处在社会中的人的自由，就是除经人们同意在国家内所建立的立法权以外，不受其他任何立法权的支配；除了立法机关根据对它的委托所制定的法律以外，不受任何意志的统辖或任何法律的约束。”[21] 他进而认为，教会是人们自愿结合的团体，宗教信仰是一个人的自然权利和作为公民的公民权利，良心自由也是每个人的自然权利，它同样属于持不同意见者和人们自己。[22] 事实上，许多基督徒也都相信，上帝是一个伟大的多元主义者，其目的也具有不可简约的多样性。因此，实际上每个人都具有信仰自由的自然权利。可以说，洛克在宗教信仰和宽容问题上的自由主义思想是建立在人的自然权利观念之上的。美国学者内德曼在他的《不同的世界》一书中指出：几乎没有学者会否认，首先真正地在理论上为宽容作辩护的是洛克所写的《论宗教的宽容》。洛克特别地聚焦在了宗教（更严格地讲是基督教）的事务上，他也许没有设想宗教宽容原则的广阔运用。但是，其他学者立即推断，对待宗教信仰的不同原则也许能够运用到人类思想和行为的其他形式。这一拓展宽容概念的号角在洪堡（Wilhelm von Humboldt, 1767-1835）、贡斯当（Benjamin Constant, 1767-1830）和密尔（John Stuart Mill, 1806-1873）的写作中起到了作用。在他们的理论中，关于个人和国家中立性的自由信念被作为一个有条不紊的社会和政治体系的固有属性来支持和证明宽容的坚决主张。以至于有学者认为：“宽容作为一个原则，其哲学基础仅仅和独特地在于自由主义”。[23] 而这一革命性的纲领最初来自于“一切革命当中最温和又最成功的1688年英国革命的倡导者”[24] 洛克的思想。包括宽容和分权主义在内的洛克的政治学说，加上孟德斯鸠的发展，深深地留在美国的宪法中，每逢总统和国会之间发生争论，就看得见它在起作用。英国的宪法曾经以他的学说作基础，1871年法国人所采订的那部宪法也如此。在洛克的政治理论中，法律和法治的原则占据了关键地位，借用一些西方学者的话来说，洛克的主要成就就是使自由主义的政治理论宪法化，用法律来约束政治权力。[25]

法国哲学家培尔也是从哲学角度为宽容寻找依据的启蒙大师之一。有的学者甚至认为：“培尔提倡的普遍容忍的理论体系，比约翰·洛克更加包罗万象”，并且他的“《哲学的评注》（Philosophical Commentary）是17世纪主要的哲学著作之一”。[26]作为新教徒的培尔坚信并提倡“良心的自由”，他明确指出：“一个人应该以充满活力的和认真告诫的方式努力工作，指导那些处于错误中的人，但是如果没有好运去说服他们时，就应该把完全的自由交给他们，声明他们可以坚持自己的意见并按照自己的良心伺候上帝。至于其他方面，则不能提出对他们的良心实施任何世俗惩罚的试探，也不能给予可能唆使他们的奖赏。”[27]在培尔看来，宽容应该是基督徒的一个伟大和必要的道德品格，而宗教迫害则是绝对与基督的精神和教导相违背的。培尔与早期的宽容主义者威廉斯（Roger Williams, 1603-1683）和流亡在荷兰共和国的友人洛克等把宽容归结为真诚的确信等立场不同，在宽容问题的体系方法上第一次把“错误的良心（the erring conscience）”概念运用到宽容的因果关系推理。在《哲学的评注》中，培尔把普遍的宽容和多元主义放到了认识论的领域，认为如果良心是宗教真理和上帝决意的法的裁决者，并且如果不可能确定是否或没有任何良心得到这个真理，那么每个勤勉地寻求真理的良心就对宽容具有同等的权利。[28]这一宽容的证明理论，震惊了当时所谓正统的加尔文主义者，它是培尔全面怀疑主义思想的高度体现，其目的实际上是想建立一个包括基督教各派甚至所有宗教信仰在内的宽容学说。但是，培尔的怀疑主义与怀疑论的创始人古希腊皮朗（Pyrrhon of Elis, 约公元前360-前272）的极端怀疑主义不同，他认为人的怀疑要受到“自然之光”的约束，即所有的真理必须符合理性的自然之光。培尔在《哲学的评注》第一部分第一章的末尾指出：“坚持这一原则是有必要的，即主要地就道德而言，任何特定的教义，无论是包含在《圣经》中的或以其他任何方式提出的，如果是与明晰的和确实的自然之光的概念相抵触的话，则都是错误的。”[29]

当代美国的宽容思想则是直接建立在洛克和密尔等古典自由论者的哲学基础之上的。康奈尔大学的魏斯伯格教授在《政治的宽容》一书中指出：“洛克和密尔的著作和引用他们的经典作品为宽容所作的辩护，是我们的出发点。虽然许多其他重要的理论家也强调宽容，尤其是弥尔顿、霍布斯和马基雅维里，但是我们还是想专门地把焦点对准洛克和密尔，因为他们在同时代的宽容讨论中‘赫然耸现’（loom large）。”[30]当然，与洛克相比，密尔更是一个现代宽容学说的开拓者。密尔认为，所有宗教的宽容都带有先天的局限性，虽然主张宗教宽容的学者多数都力主良心自由乃是一种无法取消的权利，都绝对否认一个人须为他自己的宗教信仰来向他人作出交代，但是“宗教自由实际上竟很少在什么地方得到实现”，“人类在他所真正关心的事情上是这样自然而然地不能宽容”，“即使在最富宽容的国度里，在几乎一切宗教人士的心中，对于宽容的义务的承认还是带有暗含的保留的”。[31]因此，密尔主张真正的宽容应该建立在“性的自由发展”上，而“要想给每人本性任何公平的发展机会，最主要的事是容许不同的人过不同的生活”。[32]密尔甚至把承认人的“个性”看成是社会发展的必要条件，他指出：“除非个性能够成功地肯定自己，反对这个束缚，欧洲纵然有其高贵的过去的历史以及所宣奉的基督教，也将趋于变成另一个中国。”[33]英国的以赛亚·伯林（Isaiah Berlin, 1909-1997）在谈到密尔对宽容思想的发展所做的贡献时指出：“在伟大的维多利亚时代导师中，卡莱尔与马克思是比麦考莱、辉格党人更成功的预言家，却未必是人类的朋友；至少，他们怀疑作为宽容之基础的那些原则。他们当中最伟大的斗士，最清楚地阐明这些原则并因此奠定现代自由主义基础的，众所周知，是《论自由》的作者约翰·密尔。”[34]

对于自由主义者来说，宽容是尊重个人存在的私人领域之不可侵犯性的准备就绪状态（readiness）。正如一个人可以选择穿奇特的服装，养胡须，实践陌生的宗教，背离社区的性规

范，或以其他任何方式拒绝社会的兴趣和习惯。自由主义哲学要求社会，或者通过法律的许可或者通过非正式的社会许可，采取节制态度以避免妨碍个人的实践。一个寻常的现象是，在大城市的迷茫中，一个人能够更加容易地召集到有关兴趣、习惯和信仰的恰好联合体，它首先满足个人，然后寻找一个朋友圈与他们分享。但是，在一个小镇或郊区，就不可能避免像密尔在《论自由》中所谴责的那种在私人事务中的社会干涉。但是仅仅城市大还是不够的，真正的个人解放也要求该城市必须是多样化的（diverse）。因此，宽容的哲学，正如自由主义者所阐述的那样，在一个城市的环境中将自然地产生一个文化、宗教、社会和政治多样化的积极鼓励。如同所有的政治哲学一样，国家的自由理论也是把自己建立在人性（human nature）的观念之上的。在它的原始形式上——一种哲学经常揭示自己最好的方面——自由主义把人看成总是理智地趋向最大的快乐和最小的痛苦。功利主义者边沁（Jeremy Bentham, 1748-1832）所说的“好”（good）意指“快乐的”；所谓的“坏”（bad）意指“痛苦的”。我们在所有的行动中，总是寻求快乐和避免痛苦。[35] 民主的多元主义，正如它在19世纪末和20世纪初的美国人生活和政治中发展的那样，正好实现了自由原则和保守的社会学所需要的结合。在个人领域中，多元主义拥护宽容和不干涉主义，这与古典自由主义正好相似。[36] 斯坦福大学的笛格勒教授在近年发表的《国民性与宽容的条件》一文中也指出：“如果宽容的条件之一是多样性（diversity），那么正如我已经表明的那样，德国人的宗教经验也许不能提供多少支持，但是美国人的宗教经历却证实了这一点——多样性促进宽容。事实上，宗教的多样性好像就是宗教宽容条件的历史基础。因此，相异性（diverse）是由宪法绘制的美国人的宗教信仰，以至于任何人都不能像在英国和其他大部分欧陆国家的情况那样，想象一个具有统治地位的或国家的教会。似乎只有宗教信仰的自由和无边界的容忍才适合美国人的情况。宗教表达的充分自由是一个新颖的思想。事实上，新的联邦共和国是那样坚持实现（政教）分离的思想，以至于几乎残忍地割断自己与所有宗教组织的联系；在同一时代中没有其他政府是如此的贸然或如此的彻底。担任联邦公职的人员不需要任何宗教测试，并且没有任何宗教能够得到合众国的支持。其引人注目的结果是创造出了一个不同人们之间的新的和高水平的容忍。”[37]

（二）宽容与相对主义

中国很早就有了中庸的良知，从而避免了极端和偏激，造就了思想和学说的宽容。但是遗憾的是，古代中国的宽容思想并没有从根本上影响到历代封建王朝的政治生活，而是一直停留在了学者的精神生活世界。因此，直到现在，政治上的极端主义者仍然把政治的宽容视为“反体制的”、“资产阶级自由化的”或“危险的”言行加以了限制甚至弹压。宽容主义在中国的不畅与其哲学基础的古旧和薄弱有很大的关系。我们的邻国日本、韩国和我国的台湾地区由于受到了德国新康德学派价值相对主义哲学的影响，在政治和文化上较早地确立了比较彻底的宽容主义和民主主义原则。[38] 如曾任东京大学教授的战后日本第二代最高法院院长田中耕太郎（1890-1974）曾极力主张对共产主义实施“宽容”政策，认为虽然“在世界观的层面，残存着民主主义和共产主义哪个正确的问题”，但是“在民主主义与共产主义的理论斗争和人类收获中，哪个会成为胜利者的问题，只能等待世界史的审判”。因此主张：“包括日本在内的自由诸国对共产主义诸国采取的态度，应该是政治的宽容……作为民主主义国家，在这一理论斗争中，如同宣布宗教的情况一样，只能根据说服，武力的行使是绝对必须避免的。”[39] 战后日本的法哲学大师尾高朝雄（1899-1956）曾进一步指出：“现代民主主义的多数，已经多多少少地进入了社会民主主义的方向……在民主主义的这一阶段，共产主义的尖锐性也变得缓和，把暴力革命的王牌放进理论的书架，开始作为合法的社会主义政党在议会中参加自由竞争。因此，在某种程度上，共产主义也掌握了民主主义的宽容性，同化在渐进主义之中，虽然名称是共产主义，但实际上已经变成了有点

稍稍激进的社会民主主义。”因此，“民主主义和共产主义之间，在（追求人类平等的）方法上，存在妥协的希望和稀薄的对立。”[40]

新康德学派的价值相对主义是当今世界上比较系统完备的宽容的法哲学理论。新康德学派诞生在19世纪的德国，分为马尔堡学派和以德国西南的巴登市为基地的西南德意志学派。前者在康德哲学的基础上，认为存在着一些独立于经验的范畴即纯粹理性的内在逻辑上的法，以耶林（Rudolf von Jhering,1818-1892）、柯亨（Hermann Cohen,1842-1918）、施塔姆勒（Rudolf Stammler,1856-1938）和卡西雷尔（Ernst Cassirer,1874-1945）等为代表。后者则围绕着独立的价值观念来论证文化表现的统一性，其中以狄尔泰（Wilhelm Dilthey,1833-1912）、文德尔班（Wilhelm Windelband,1845-1915）、李凯尔特（Heinrich Rickert,1863-1936）、耶利内克（Georg Jellinek,1851-1911）、拉德布鲁赫（Gustav Radbruch,1878-1949）、凯尔森（Hans Kelsen,1881-1973）等为代表。新康德学派的学者虽然在继承和发展康德哲学的方向上有不同的倾向，但是都采取了康德哲学中的理论理性与实践理性、应然与实然相分离的方法二元论，对价值和存在的研究采取了相对独立、不同体系的二元考察方法。其中拉德布鲁赫与停留在相对主义方法论上的其他新康德派学者不同，他把相对主义上升到了应然价值体系的根据，上升到了世界观的学说。拉德布鲁赫一方面认为，价值观念是独立存在的和不可证明的，法学所能做到的仅仅是促使法律价值观念与一些个人的、团体的或创造性的主要价值观念的协调发展。另一方面，他在《法哲学上的相对主义》一文中明确指出：“相对主义，包括面对得不到证明的论敌信念的挑战，同时对于同样得不到否定的论敌信念，在劝人给予尊敬时毫不吝惜。作为其结果，一方面要断然采取斗争的态度，另一方面要保持判断上的宽容和公正，这就是相对主义的伦理……相对主义就是普遍的宽容——只是对不宽容者才不讲宽容。”[41]可见，拉德布鲁赫已经把具有消极倾向的相对主义发展成了积极的、斗争的相对主义，为相对主义的宽容指出了法哲学上的界限。例如，在对“非法之法律”的宽容界限上，康德和施塔姆勒认为，尽管实定法并不必然是正义的，但是法律和道德还是有必然联系的，一个非正义的法基于它的渊源，仍然是一个有效的法。但是，拉德布鲁赫认为，一个极端非正义的法不是一个有效的法——它是非法（nonlaw），“如果法律缺乏有效性，人们就没有服从它们的义务，而法学家则必须寻找勇气去否认它们的法律性质。”[42]拉德布鲁赫对当时国际上流行一时的形形色色的马克思主义也采取了相对主义“宽容”的态度，并在文化的意义上对当时的国际社会主义思潮提出论战，他在接受马克思、恩格斯的历史唯物主义和社会主义基本纲领的基础上，为特定历史阶段上的“社会主义与国家形式、社会主义与民主主义”运动提供了新的思想和理论。[43]事实上，拉德布鲁赫的相对主义宽容理论对美国的哲学和法理学的影响也一直延续到20世纪。[44]

可以说，拉德布鲁赫的法哲学实际上是一种关于宽容的法哲学。他虽然坚持法的潜在的最高价值，在量上是有限的，但他却认为，不存在关于唯一公正的价值问题的科学答案。在这种相对主义背后，存在着自由、宽容和民主的伦理。[45]在人类社会步入绝对主义时代、陷入彼此势不两立的战争与革命时期，拉德布鲁赫的价值相对主义的确是一种有效的镇静剂。无论对于第二次世界大战前的德国，还是对于二战中的世界各国和稍后的社会主义革命来说，价值相对主义都是饱经灾难的各国人民不得不认真对待的宽容原则。价值相对主义呼唤宽容、理性、和平和进取精神，对于异己的价值观念，主张根据自己良心的选择给予普遍的宽容和对话；对于绝对主义的残暴和专横，提出不能予以宽容，而是要采取斗争的态度。这种价值相对主义不仅成为了当代宽容思想的一个哲学基础，而且在某种程度上已经上升为一种具有普遍意义的世界观。拉德布鲁赫从批判自然法理论出发，找到了自然法理论中所蕴含的指导原则，即人权原则。20世纪人类的普遍灾难决定了人权原则实际上是既具有本质上的普遍性，又具有各国的历史和文化所决定的形式多

样性。自价值相对主义产生后，人权原则在内容和形式上都获得了普遍发展的哲学基础。这就是为什么拉德布鲁赫的价值相对主义法哲学迅速传遍世界各大区域、特别是东亚地区的原因所在。[46]但是，与任何“宽容”具有一定的界限一样，拉德布鲁赫所主张的“只是对不宽容者才不讲宽容”的“不宽容”也应该具有一定的界限。这也就是说，宽容和不宽容都应该有一定的界限，相对主义才能同时符合正义的原则。正如美国的约翰·罗尔斯（John Rawls,1921-）指出的那样：“虽然不宽容团体自身没有权利抗议对它的不宽容；但只有当宽容者真诚地、合理地相信他们自身和自由制度的安全处于危险之中时，他们才应该限制不宽容团体的自由。只有在这种情况下，宽容者才可以压制不宽容者。最主要的原则是要确立一种正义宪法及其平等公民权的各种自由。正义者应当受正义原则的指导，而不是受不正义者不能抗议的事实的指导。”[47]

（三）宽容与马克思主义

马克思（Karl Marx,1818-1883）和恩格斯（Friedrich Engels,1820-1895）对人类的贡献之一是对社会未来结构美好图景的描绘，但是鲜为人们联想到的是，他们以这样系统的方式或这样做的目的是要构思一个能够对无产阶级具有吸引力的乌托邦幻想（a utopian vision）。[48]那么，马克思和恩格斯的乌托邦与他们所考察的以往的乌托邦社会主义有怎样的区别呢？对于这一关键性区别，马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中是这样概括的：“共产主义对我们说来不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动……所有这一切，都由于竞争的关系而以世界的存在为前提。所以无产阶级只有在世界历史意义上才能存在，就像它的事业——共产主义一般只有作为‘世界历史性的’存在才有可能实现一样。”[49]因此，尽管看起来不像，但是马克思和恩格斯却首先是现实主义者圣殿里的优秀成员。比如在《费尔巴哈论》中，马克思认为“人是环境和教育的产物”，在《共产党宣言》中，马克思和恩格斯嘲笑德国的社会主义者主张谈论“人的本质（人性）的利益，即一般人的利益，这种人不属于任何阶级，根本不存在于现实世界，而只存在于云雾弥漫的哲学幻想的太空。”众所周知，马克思和恩格斯认为，人类“自私”的本性是社会经济的产物，而不是人类永恒的特征。[50]

马克思的法律学说，在本质上具有自由主义的精华。马克思认为“法律不是压制自由的手段，正如重力定律不是阻止运动的手段一样”，“恰恰相反，法律是肯定的、明确的、普遍的规范，在这些规范中自由的存在具有普遍的、理论的、不取决于个别人的任性的性质。法典就是人民的圣经。”[51]在对法的本质的认识上，马克思认为法律应该是“事物的法的本质的普遍和真正的表达者。因此，事物的法的本质不应该去迁就法律，恰恰相反，法律倒应该去适应事物的法的本质。”[52]在法律与自由的关系问题上，马克思的见解与洛克、黑格尔等人的法律思想是一脉相承的。洛克认为：“法律按其真正的含义而言与其说是限制还不如说是指导一个自由而有智慧的人去追求他的正当利益，它并不在受这法律约束的人们的一般福利范围之外作出规定……法律的目的不是废除或限制自由，而是保护和扩大自由。”[53]黑格尔则认为：“法的基地一般说来是精神的东西，它的确定的地位和出发点是意志。意志是自由的，所以自由就构成法的实体和规定性。至于法的体系是实现了的自由的王国……任何定在，只要是自由意志的定在，就叫做法。所以一般说来，法就是作为理念的自由。”[54]马克思似乎更加关注“自由人的联合体”和自由的实现方式，他曾设想“代替那存在着阶级和阶级对立的资产阶级旧社会的，将是这样一个联合体，在那里，每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件。”[55]因此，马克思和恩格斯的宽容思想是人类本质和健康意义上的宽容学说。“全世界无产者，联合起来！”，这一对所有穷苦人民表示宽容和关爱的口号，具有与一般宗教类似的理念和实践精神。尽管马克思所设想的在公

有制条件下整个社会将成为一个“自由人的联合体”，“从历史经验看，不具有现实的可能性”[56]，但其对人类社会的未来展望可以称得上是自由主义的金字塔。

不仅如此，马克思和恩格斯在政治上主张“共产党人到处努力争取全世界的民主政党之间的团结和协议”[57]，这种宽容实际上也比当时任何资产阶级政党所主张的自由、民主和宽容都要来得积极和明确。马克思曾断言美国、英国和荷兰等发达的资本主义国家有可能通过和平的方式实现向社会主义的过渡。他在1872年的“阿姆斯特丹演讲”中指出：“我们知道，必须考虑到各国的制度、风俗和传统；我们也不否认，有些国家——像美国、英国，如果我对你们的制度有更好的了解——也许还可以加上荷兰——工人可能用和平手段达到自己的目的。但是，即使如此，在大陆上的大多数国家中，暴力应当是我们革命的杠杆。”[58]可见，马克思对发达的和特殊的资本主义社会的态度是宽容的，并且主张对发达的资本主义应该“有更好的了解”。另外，即便是对待欧洲大陆的无产阶级革命摧毁旧国家机器的问题上，马克思的看法也是辩证的和宽容的。马克思强调，无产阶级革命首先要摧毁的是官僚军事机器，因为这是镇压人民最凶恶的武器，是资产阶级国家实力的所在，因而是必须摧毁的；其次是作为“言词的力量”和资产阶级专政橱窗的议会制，也要摧毁。但这仍然不意味着废除旧政府权力的一切职能，而是要从实际出发，保留对工人阶级有用的某些机关。如马克思指出：“旧政府权力的纯粹压迫机关应该铲除，而旧政府权力的合理职能应该从妄图驾于社会之上的权力那里夺取过来，交给社会的负责的公仆。”[59]马克思还一再解释，打碎旧国家机器更不是要废除普选制和代表（议）制，否则任何民主制包括社会主义民主制就成为不可想象的事情了。[60]

因此，那些自称为马克思主义者的人士对人权和资本主义民主法制思想的不宽容，实在是对马克思恩格斯宽容思想的一种误解，甚至亵渎。其实，早在马克思生前，那些自封为马克思主义信徒的政党政客的行径就经常令马克思感到绝望。有一次，在听到一个新的法兰西政党声称自己是马克思主义者时，马克思却回答说：“至少，我不是一个马克思主义者。”[61]恩格斯在马克思墓前的讲话中指出：“因为马克思是一个先行于他人的革命者……因此，马克思是他的时代中最被仇恨和最受诽谤的人……资产者，无论是保守的或极端民主主义的，都竞相诽谤他。对于所有这些他都把它看成是蜘蛛网推在一边，不予理睬，只有当不得已时才回答。”[62]马克思生前的宽容是非常彻底和超人的，而且这种宽容敌人和同志的精神是贯彻始终的。马克思临终时留下的话，也似乎与基督耶稣一样，表示了对所有异己者的宽容。“把最后的话留给那些还没有说够的人吧！”[63]这就是马克思的宽容精神，它是马克思主义宽容思想的哲学基础。

尽管资本主义的发展从一开始就具有全球性质，作为与现代国家制度一起发挥作用的经济动力，它也为民族国家的确立作出了贡献。[64]按照新马克思主义者对资本主义世界性体制的相依性分析（dependencia analisis），当代的全球化则被看成是与国内情况相适应的、以世界上大规模的贫富分化增长为特征的全球资本主义的一个新阶段。这一资本主义的新秩序对社会民主具有深刻的含意，因为全球的资本主义为冲击民主的社会、经济和政治构造提供了秩序。另一方面，这一新的世界秩序需要在政治生活的全球和本地两个尺寸上出现一个双重的国家和民间社会形式的民主化。[65]全球的民主是在世界水平上的社会民主的等价物，它既是世界社会主义的第一步，又是其主要的目的。所有其他的为了劳动者的利益，从环境的保护到禁止童工，从他们的能力变化到对世界秩序的标准和规则提出质疑，即为了改变资本主义和实现社会主义，都必须首先具备一个全球性的制度，一个世界规模的民主。[66]这应该是我国社会主义对资本主义采取宽容态度的主要理由之一。实际上，多元主义者的民主和它的美德——宽容，在工业资本主义的政治发展中构成了最高的舞台，它超越了早期个人自由主义的最初“界限”，除了为利益集团的政治——

作为阶级斗争的变化形态出现以外，也为社会生活的共产主义特征提供了场所。这不禁使人想起美国学者熊彼特（Joseph A.Schumpeter,1883-1950）在临终前说过的话：“马克思在资本主义社会将会崩溃这一（崩溃）方式的判断上存在错误，但是他在资本主义社会最终将会崩溃的预言上没有错。停滞论者在为什么资本主义的进程将会停滞的理由判断上存在错误，但是他们在判断上也许仍然得出正确的结论——随着来自公共部门的足够的帮助，资本主义的进程将会停滞。” [67]

三、结语

进入20世纪以来，在社会制度的层面出现了资本主义和社会主义的对立，围绕如何发展资本主义或建设社会主义，许多国家的人民陷入了势不两立的斗争和苦难，以两次世界大战为代表的经济、政治和意识形态之间的不宽容又一次把人类推向相互残杀和人性毁灭的边缘。其后，随着资本主义固有矛盾的加深，资本主义社会出现了利用社会立法和社会主义思想改造资本主义制度的局面，如在法国、德国、英国和日本等国，社会党或工党曾先后取得执政党或联合执政的地位，为社会主义在资本主义社会的实践和发展提供了新的和成功的经验。另一方面，由于对社会主义思想的理解出现了偏差，各社会主义国家的政治和法律制度也越来越呈现出多样化的倾向。20世纪90年代，社会主义阵营发生了巨大的变化，以苏联和东欧为先行的社会主义国家纷纷放弃了坚持达半个多世纪的社会主义制度，开始了新的社会制度的实践。中国、越南、朝鲜和古巴等社会主义国家则纷纷在社会主义基本原则之下，开始实行改革开放或“刷新”事业，其中最重要的政治经济法律措施之一就是给资本主义国家和制度的合理因素给予宽容和借鉴。可以说，从20世纪后半叶开始，人类社会出现了共同的、内在的政治宽容和经济一体化的要求，从而为宽容思想的发展奠定了国际基础，各国的宽容思想也呈现出了全球化和法律化的趋势。

宽容在我国的复苏针对的是多年以来的连年残酷的政治运动，针对的是意识形态领域内“左”的残酷斗争、无情打击，针对的是文化大革命中的万马齐喑的局面，针对的是动不动就给不同的学术观点或艺术追求扣帽子、打棍子、抓辫子的错误做法，它是有感而发的有的放矢。因此，为了学术的繁荣，对待不同的思想观点流派，在宪法和法律的基础上，应该抱宽容的态度，以保障与学术文化命运攸关的合法的学术自由与创作自由。[68]我国实行改革开放以来，在社会制度、政治、法律、学术和思想等领域的宽容意识也正在不断地扩大，这一宽容的思想和社会实践为我国社会主义建设和中华民族的伟大复兴昭示了方向和美好的图景。为此，我国一些学者曾经比以往各个时代的有识之士都渴望得到世界各国人民的宽容，同时对发展中的资本主义制度、资产阶级政党和各国多样的文化也表现出了前所未有的宽容态度，如“一国两制”、“保护私有财产不受侵犯”和“尊重和保障人权”等宪法性原则的确立就是其中的主要表现形式。在有的国家，宽容的法哲学也许只建立在自由主义或相对主义基础之上，但是在中国特色的社会主义条件下，宽容的法哲学除了汲取自由主义和相对主义的精华外，同时还应该以马克思主义的宽容思想为指导，这是我国当代宽容思想和实践的特色之所在。

【注释】

[1] Perez Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton University Press, 2003, pp.5-6.

[2] Raphael Cohen-Almagor, *The Boundaries of Liberty and Tolerance*, University Press of Florida, Gainesville, 1994, p.9.

[3] 陈根发：“宽容是什么”，载《云南大学学报法学版》，2006年第3期。

[4] T.M.Scanlon, *The difficulty of Tolerance: Essays in Political Philosophy*, Cambridge University Press, New York, 2003, p.187.

[5] A · J · Conyers, *The Long Truce -- How Toleration Made the World Safe for Power and Profit*, Spence Publishing Company · Dallas, 2001, pp.5-7.

[6] 《简明不列颠百科全书》第6卷，中国大百科全书出版社1986年版，第786页。

[7] 《简明不列颠百科全书》第8卷，中国大百科全书出版社1986年版，第659页。

[8] 麦迪逊提出的“平等权利”条款虽然没有被直接采纳，但是第一届国会制定的宪法第一条修正案接受了麦迪逊的部分思想。参见《美国法典--宪法行政法卷》，中国社会科学出版社1993年版，第20页。

[9] Steven D. Smith, *Getting over Equality: A Critical Diagnosis of Religious Freedom in America*, New York University Press, 2001, pp.12-13.

[10] [美]亨德里克·威廉·房龙：《宽容》，秦立彦、冯士新译，中国人民大学出版社2003年版，第317页。

[11] [英]洛克：《论宗教宽容》，吴云鬼译，商务印书馆1996年版，第12页。

[12] 《美国法典--宪法行政法卷》，中国社会科学出版社1993年版，第19页。

[13] [美]路易斯·哈茨：《美国的自由主义传统》，张敏谦译，中国社会科学出版社2003年版，第228页。

[14] 《马克思恩格斯全集》第一卷，人民出版社，1956年版，第426页。

[15] 斯科特是出生于弗吉尼亚州的黑奴的孩子，1832年卖给了密苏里州圣路易斯的军医埃玛逊，后来随主人辗转于中西部各地。其间，1834年住在自由州的伊利诺伊州，1836年搬迁到了Upper Louisiana（上路易斯安那州，现在的明尼苏达州），在该处获得主人的许可和黑人女性结婚有了女儿。1838年军医埃玛逊退役回乡，斯科特按照自己的意愿回到了圣路易斯。但是，退役后的埃玛逊在1843年病故时，立下遗嘱由其遗孀伊莲弩继承斯科特及其妻女。为此，斯科特以伊莲弩为诉讼方向密苏里州法院提起确认地位的诉讼。斯科特提出，在以前居住的上路易斯安那州按照“密苏里妥协案”是禁止拥有奴隶的，因此自搬迁到那儿开始自己就已经成了自由人。第一审判决是原告胜诉，但是被密苏里州最高法院取消。另一方面，就在州法院进行诉讼的1850年，伊莲弩因再婚而迁居马萨诸塞州，而把“包括斯科特及其家族的继承遗产”卖给了住在纽约的弟弟John F. A. Sanford。这一举出自于热心的奴隶解放论者Chaffy的提议，其目的是想让在密苏里州最高法院败诉的斯科特利用州际管辖的原则向联邦法院提起诉讼。1853年斯科特以Sanford对自己和家人实施暴力侵害为由向密苏里联邦巡回法院提起要求总金额9000美元的损害赔偿诉讼。密苏里

联邦巡回法院认为，按照密苏里州法原告的地位是奴隶，被告只不过是行使了被认可的奴隶拥有者的当然权利而已，因此判决不追究被告的侵权责任。对此不服的斯科特向联邦最高法院提起上诉，但是联邦最高法院以7比2驳回了斯科特的上诉。联邦最高法院的多数意见认为，由于密苏里州不承认黑人的州民地位，因此本案处于联邦法院的管辖权范围之外，原审法院受理斯科特的诉讼是错误的；“密苏里妥协案”禁止北纬36度30分以北地区拥有奴隶是没有经过法律的正当程序，侵犯了公民的财产权，违反了联邦宪法第5修正案。本案是1803年的马伯里诉麦迪逊案（*Marbury v. Madison*）后约半个世纪，联邦最高法院判决联邦议会制定法违宪的案例，作为围绕废止奴隶制而爆发的南北战争的直接导火线而载入史册。参见[日]藤仓皓一郎、木下毅等主编：《英美判例百选》，段匡、杨永庄译，北京大学出版社2005年版，第108-110页。

[16] [德]黑格尔：《法哲学原理--或自然法和国家学纲要》，范扬等译，商务印书馆1996年版，第1页。

[17] [德]古斯塔夫·拉德布鲁赫：《法哲学纲要》，[日]山田晟译，东京大学出版会1971年版，第5页。

[18] J. Budziszewski, *True Tolerance: Liberalism and the Necessity of Judgment*, Transaction Publishers, New Brunswick, 1992, p.7.

[19] Katharine Moore, ed., *The Spirit of Tolerance*, Victor Gollancz Ltd., London, 1964, pp.9-10.

[20] Abdullah Saeed & Hassan Saeed, *Freedom of Religion: Apostasy and Islam*, Ashgate Publishing Limited, 2004, p.9.

[21] [英]洛克：《政府论》（下篇），叶启芳、瞿菊农译，商务印书馆1997年版，第16页。

[22] 同注[11]，第42页。

[23] Cary J. Nederman, *Worlds of Difference: European Discourses of Toleration, C.1100-C.1550*, The Pennsylvania State University Press, University Park Pennsylvania, 2000, pp.2-3.

[24] [英]罗素：《西方哲学史》下卷，马元德译，商务印书馆2001年版，第133页。

[25] [美]小詹姆斯·R.斯托纳：《普通法与自由主义理论》，姚中秋译，北京大学出版社2005年版，第224页。

[26] Amie Godman Tannenbaum, *Pierre Bayle's Philosophical Commentary: A Modern Translation and Critical Interpretation*, Peter Lang publishing Inc., New York, 1987, p.1.

[27] 同注[26]，p.132.

[28] Perez Zagorin, *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*, Princeton University

Press, 2003, pp.284-285.

[29] 同注[26]，p.33.

[30] Robert Weissberg, *Political Tolerance: Balancing Community and Diversity*, Sage Publications, Thousand Oaks, 1998, p.77.

[31] [英]约翰·密尔：《论自由》，许宝騤译，商务印书馆2005年版，第9页。

[32] 同注[31]，第75页。

[33] 密尔也承认中华民族曾经"是一个富有才能并且在某些方面甚至也富有智慧的国族"，"竟在早期就备有一套特别好的习俗。这在某种范围内也就是一些即使最开明的欧洲人在一定限制下也必须尊称为圣人和智者的人们所做出的事功"，可是后来却"变成静止的了，他们几千年来原封不动"，因此认为"他们如果还会有所改进，那必定要依靠外国人"。参见同注[31]，第85页。

[34] [英]以赛亚·伯林：《自由论》，胡传胜译，江苏译林出版社2003年版，第247-248页。

[35] Robert Paul Wolff, Barrington Moore JR, Herbert Marcuse, *A Critique of Pure Tolerance*, Beacon Press, Boston, 1965, pp.25-28.

[36] 同注[35]，p.36.

[37] Carl N. Degler, "National Identity and the Conditions of Tolerance", in Norbert Finzsch and Dietmar Schirmer, eds., *Identity and Intolerance*, German Historical Institute Washington D. C. and Cambridge University Press, 1998, pp.10-11.

[38] 陈根发："论东亚的拉德布鲁赫法哲学思想研究"，载《云南大学学报法学版》，2002年第4期。

[39] [日]田中耕太郎：《法的支配与裁判》，有斐阁1997年版，第33页。

[40] [日]尾高朝雄、恒藤恭、我妻荣等：《民主主义的法律原理》，有斐阁1985年版，第52页。

[41] [德]拉德布鲁赫：《实定法与自然法》，[日]尾高朝雄等译，东京大学出版会1971年版，第4页。

[42] Jes Bjarup, "Continental Perspectives on Natural Law Theory and Legal Positivism", in Martin P. Golding and William A. Edmundson, ed., *The Blackwell Guide to the Philosophy of Law and Legal Theory*, Blackwell Pub., 2005, p.297.

[43] [德]拉德布鲁赫：《社会主义的文化理论》，[日]野田良之、山田晟译，东京大学出版会1970年版，第47页。

[44] Christopher Berry Gray ed., *The Philosophy of Law: An Encyclopedia*, Vol. , Garland Publishing Inc., 1999, p.594.

[45] [德]阿图尔·考夫曼、温弗里德·哈斯默尔主编：《当代法哲学和法律理论导论》，郑永流译，法律出版社2002年版，第22页。

[46] 杜钢建：《新仁学--儒家思想与人权宪政》，香港京狮企划2000年版，第143页。

[47] [美]约翰·罗尔斯：《正义论》，何怀宏等译，中国社会科学出版社1988年版，第218页。

[48] Mark Cowling and James Martin, ed., *Marx's Eighteenth Brumaire: (Post)modern Interpretations*, Pluto Press, London, 2002, p.251.

[49] 《马克思恩格斯选集》第一卷，人民出版社1972年版，第40-41页。

[50] [美]斯蒂文·J.伯顿：《法律的道路及其影响》，张芝梅、陈绪刚译，北京大学出版社2005年版，第368页。

[51] 同注[14]，第71页。

[52] 同注[14]，第139页。

[53] 同注[21]，第36页。

[54] 同注[16]，第10页、36页。

[55] 同注[49]，第273页。

[56] 吴敬莲：《当代中国经济改革》，上海远东出版社2004年版，第11页。

[57] 同注[49]，第285页。

[58] 转引自[加拿大]艾伦·伍德：《新社会主义》，尚庆云译，江苏人民出版社2002年版，第164页。

[59] 《马克思恩格斯全集》第17卷，人民出版社1964年版，第360页。

[60] 李光灿、吕世伦主编：《马克思、恩格斯法律思想史》，法律出版社2001年版，第574页。

[61] Francis Wheen, Karl Marx: A Life, W.W.Nortor & Company, New York, 2000, p.1.

[62] Matt Perry, Marxism and History, Palgrave, New York, 2002, p.1.

[63] 同注[62] , p.155.

[64] [德]尤尔根·哈贝马斯：《包容他者》，曹卫东译，上海人民出版社2002年版，第141页。

[65] Samuel S. Kim, Korea's Democratization in the Global --Local Nexus, in Samuel S. Kim, ed., Korea's Democratization, Cambridge University Press, 2003, p.18.

[66] Terry Boswell and Christopher Chase-Dunn, The Spiral of Capitalism and Socialism: Toward Global Democracy, Lynne Rienner Publishers, Boulder, 2000, p.12.

[67] Joseph A. Schumpeter, Capitalism, Socialism, and Democracy, Harper & Brothers Publishers, New York, 1950, pp.424-425.

[68] 王蒙：《宽容的哲学》，吉林人民出版社1996年版，第13页。