

版權信息

On Human Rights, First Edition by James Griffin  
 Copyright © 2008 by James Griffin  
 “On Human Rights, First Edition” was originally published in English in 2008.  
 This translation is published by arrangement with Oxford University Press.  
 Simplified Chinese edition copyright © 2015 by Yilin Press, Ltd  
 All rights reserved.  
 著作權合同登記號 圖字：10—2010—393號

書  名　論人權（人文系列）

作  者　【英國】詹姆斯·格里芬

譯  者　徐向東 劉明

責任編輯　陳銳

出版發行　譯林出版社

ISBN  978-7-5447-5389-0

關注我們的微博： @譯林出版社

關注我們的微信：yilinpress

意見反饋：@你好小巴魚

目录

[獻給 4](#_Toc68683044)

[致謝 5](#_Toc68683045)

[導論 7](#_Toc68683046)

[第一部分 對人權的一種論述 10](#_Toc68683047)

[第一章 人權：不完備的思想 10](#_Toc68683048)

[1.1 啟蒙運動的人權計劃 10](#_Toc68683049)

[1.2 “人權”這個術語的不確定性 12](#_Toc68683050)

[1.3 對這種不確定性的糾正 13](#_Toc68683051)

[1.4 說明權利的不同進路：實質性的說明和結構性的說明 14](#_Toc68683052)

[1.5 一種不同類型的實質性說明 15](#_Toc68683053)

[1.6 人權的觀念應如何得到完善？ 16](#_Toc68683054)

[第二章 說明人權的首要步驟 17](#_Toc68683055)

[2.1 從上往下的說明和從下往上的說明 17](#_Toc68683056)

[2.2 人權傳統 17](#_Toc68683057)

[2.3 一個實質性說明的提議 18](#_Toc68683058)

[2.4 人權的一個根據：人格 19](#_Toc68683059)

[2.5 第二個根據：實用性 20](#_Toc68683060)

[2.6 是否存在著第三個根據：平等？ 21](#_Toc68683061)

[2.7 “能動性”應如何得到理解？ 23](#_Toc68683062)

[2.8 在什么意義上人權是“普遍的”？ 24](#_Toc68683063)

[2.9 我們需要一個更加多元論的說明嗎？ 26](#_Toc68683064)

[第三章 當人權發生沖突時 27](#_Toc68683065)

[3.1 倫理學的一個核心問題 27](#_Toc68683066)

[3.2 人權之間的沖突 28](#_Toc68683067)

[3.3 人權是共存的嗎？ 29](#_Toc68683068)

[3.4 人權與其他類型的道德考慮的沖突 30](#_Toc68683069)

[3.5 一個提議和一個限定 31](#_Toc68683070)

[3.6 超越直觀的一步 34](#_Toc68683071)

[3.7 人權抵制交易的一些方式 36](#_Toc68683072)

[3.8 小結 37](#_Toc68683073)

[第四章 誰的權利？ 37](#_Toc68683074)

[4.1 這個問題的范圍 37](#_Toc68683075)

[4.2 潛在的行為主體 38](#_Toc68683076)

[4.3 從道德重要性推出人權 39](#_Toc68683077)

[4.4 對人權的需求說明 39](#_Toc68683078)

[4.5 一類自成一體的權利？ 40](#_Toc68683079)

[4.6 規定的作用 41](#_Toc68683080)

[4.7 階段性的權利 42](#_Toc68683081)

[第五章 我的權利，但誰的責任？ 43](#_Toc68683082)

[5.1 導論 43](#_Toc68683083)

[5.2 什么責任？ 43](#_Toc68683084)

[5.3 誰的責任？ 45](#_Toc68683085)

[5.4 首要責任和次要責任 46](#_Toc68683086)

[5.5 非洲的艾滋病 46](#_Toc68683087)

[5.6 可以有不能把責任承擔者鑒定出來的權利嗎？ 47](#_Toc68683088)

[第六章 人權的形而上學 48](#_Toc68683089)

[6.1 兩個價值判斷模型 48](#_Toc68683090)

[6.2 人的利益與自然界 50](#_Toc68683091)

[6.3 最佳說明檢驗 52](#_Toc68683092)

[6.4 人權的形而上學 53](#_Toc68683093)

[第七章 人權的相對性和民族中心主義 55](#_Toc68683094)

[7.1 倫理的相對性 55](#_Toc68683095)

[7.2 人權的相對性 57](#_Toc68683096)

[7.3 何謂民族中心主義問題？ 58](#_Toc68683097)

[7.4 寬容 60](#_Toc68683098)

[第二部分 最高層次的人權 62](#_Toc68683099)

[第八章 自主性 62](#_Toc68683100)

[8.1 三個最高層次的人權 62](#_Toc68683101)

[8.2 自主性與自由的區分 62](#_Toc68683102)

[8.3 自主性的價值 63](#_Toc68683103)

[8.4 自主權的內容 63](#_Toc68683104)

[8.5 自主性與自由意志：如若我們不是自主的，那又如何？ 65](#_Toc68683105)

[第九章 自由 65](#_Toc68683106)

[9.1 最高層次的權利 65](#_Toc68683107)

[9.2 對自由的廣義解釋和狹義解釋 65](#_Toc68683108)

[9.3 “追求” 66](#_Toc68683109)

[9.4 自由權的消極方面和積極方面 68](#_Toc68683110)

[9.5 這項權利究竟有多苛求？ 68](#_Toc68683111)

[9.6 密爾的“一個很簡單的自由原則” 69](#_Toc68683112)

[9.7 對這些結果的概括 71](#_Toc68683113)

[第十章 福利 72](#_Toc68683114)

[10.1 權利的歷史增長 72](#_Toc68683115)

[10.2 福利：只是一項公民權，而不是人權嗎？ 72](#_Toc68683116)

[10.3 支持福利方面的人權的一個理由 72](#_Toc68683117)

[10.4 這項擬定的權利過于苛刻嗎？ 73](#_Toc68683118)

[10.5 不值得幫助的窮人 74](#_Toc68683119)

[10.6 人權、法定權利和聯合國規定的權利 75](#_Toc68683120)

[第三部分 應用 76](#_Toc68683121)

[第十一章 人權：在哲學和國際法領域中的差異 76](#_Toc68683122)

[11.1 基于人格的說明的相關應用 76](#_Toc68683123)

[11.2 哲學理論與法律實踐之間的彌合 76](#_Toc68683124)

[11.3 從基于人格的說明中出現的人權清單 76](#_Toc68683125)

[11.4 當前的法律清單：公民權利和政治權利 76](#_Toc68683126)

[11.5 插曲：論國際法的目的和地位 80](#_Toc68683127)

[11.6 當前的法律清單：經濟的、社會的和文化的權利 81](#_Toc68683128)

[11.7 國際人權清單的未來 82](#_Toc68683129)

[第十二章 生存權，死亡權 83](#_Toc68683130)

[12.1 生存權的范圍 83](#_Toc68683131)

[12.2 洛克論生存權的范圍 84](#_Toc68683132)

[12.3 人格作為生存權的根據 85](#_Toc68683133)

[12.4 從生存權到死亡權 85](#_Toc68683134)

[12.5 存在一種死亡權嗎？ 87](#_Toc68683135)

[12.6 死亡權是一項積極權利還是消極權利？ 88](#_Toc68683136)

[第十三章 隱私權 89](#_Toc68683137)

[13.1 人格以及作為人權的隱私權內容 89](#_Toc68683138)

[13.2 隱私權的法律進路 90](#_Toc68683139)

[13.3隱私權的范圍有多大？ 93](#_Toc68683140)

[13.4關于隱私權的一個提議 95](#_Toc68683141)

[13.5隱私權與言論自由及信息權 95](#_Toc68683142)

[第十四章 人權要求民主嗎？ 96](#_Toc68683143)

[14.1兩種看似合理的思路 96](#_Toc68683144)

[14.2 自主性和自由 96](#_Toc68683145)

[14.3 民主 96](#_Toc68683146)

[14.4 人權要求民主嗎？ 98](#_Toc68683147)

[14.5 在現代條件下？ 99](#_Toc68683148)

[第十五章 群體權利 101](#_Toc68683149)

[15.1 三代權利 101](#_Toc68683150)

[15.2 沒有可以駁回群體權利的捷徑 101](#_Toc68683151)

[15.3 對群體權利的一個論證：以善為基礎的論證 102](#_Toc68683152)

[15.4 對群體權利的另一個論證： 105](#_Toc68683153)

[15.5 排除 107](#_Toc68683154)

[15.6 還原 108](#_Toc68683155)

[15.7 遺留了什么？ 109](#_Toc68683156)

[譯后記 110](#_Toc68683157)

[注釋 111](#_Toc68683158)

[第一章 人權：不完備的思想 111](#_Toc68683159)

[第二章 說明人權的首要步驟 115](#_Toc68683160)

[第三章 當人權發生沖突時 117](#_Toc68683161)

[第四章 誰的權利？ 120](#_Toc68683162)

[第五章 我的權利，但誰的責任？ 122](#_Toc68683163)

[第六章 人權的形而上學 123](#_Toc68683164)

[第七章 人權的相對性和民族中心主義 123](#_Toc68683165)

[第八章 自主性 126](#_Toc68683166)

[第九章 自由 127](#_Toc68683167)

[第十章 福利 128](#_Toc68683168)

[第十一章 人權：在哲學和國際法領域中的差異 130](#_Toc68683169)

[第十二章 生存權，死亡權 131](#_Toc68683170)

[第十三章 隱私權 134](#_Toc68683171)

[第十四章 人權要求民主嗎？ 137](#_Toc68683172)

[第十五章 群體權利 138](#_Toc68683173)

# 獻給

妮可和茱莉亞

杰西和約翰

# 致謝

我想特別感謝三位同事。在開始構思本書的時候，我與我在牛津大學的同事約瑟夫·拉茲曾就這個論題開設一個討論班，自那時起，樂于助人的約瑟夫就用他那強有力的懷疑論來審視我的那些不斷發展的觀點。我在羅格斯大學的同事張露絲完整地閱讀了本書的兩個初稿。2006年秋季我有機會與她一道開設一個討論本書打印稿的討論班，因此推遲把這部打印稿提交出版社。露絲在緊緊盯住要點的同時也不放過任何一個閃失，她在這方面的技能讓我受益匪淺。牛津的另一位同事約翰·塔斯奧拉斯多年來用他那廣博的學識和精準的判斷來協助我的工作。他慷慨地為本書第一稿組織了一個研討會，我很感謝研討會的參與者羅杰·克里斯普、約翰·加德納、戴維·米勒、希勒爾·斯坦納、列夫·維納以及喬·沃爾夫，他們向我表明我仍然需要做些什么工作。

與我在羅格斯的同事道格拉斯·胡薩克、拉里·特姆金、杰夫·麥克馬漢以及我在澳大利亞應用哲學與公共倫理研究中心的同事謝默斯·米勒、湯姆·坎貝爾、濤慕思·博格的交談也給了我很大幫助。

卡爾·韋爾曼和我談論了權利很多年，我得益于他對這個論題的無與倫比的知識以及他的慷慨傳授。

詹姆斯·尼科爾受出版社委任閱讀本書打印稿，他選擇不進行匿名評審。他用熱情的鼓勵和冷靜的批評這樣一種理想的組合來完成這項任務，對此我深表感謝。

2003年我用本書的一個早期版本在墨西哥國立自治大學做約瑟·高斯講座。聽眾給了我很多幫助，當然，應該特別感謝的是馬克·普拉茨。

然后，有一些默默無聞但很聰明的研究生，他們教給我的東西不少于我教給他們的，盡管我得到了教學報酬。

喬·卡特梅爾對本書花費的時間與我差不多。她把原來的初稿錄入磁盤并按照我的修改進行修訂。

本書一些章節的初稿發表在如下刊物或文集中：

Chapter 1 in Anales de la Cátedra Francisco Suarez 38 (2004).

Chapter 2 in European Journal of Philosophy 9 (2001).

Chapter 3 in M. Friedman, L. May, et al. (eds.), Rights and Reasons (Dordrecht: Kluwer, 2000).

Chapter 4 in D. Archard and C. M. Macleod (eds.), The Moral and Political Status of Children (Oxford: Oxford University Press, 2002).

Chapter 5 in T. Campbell and S. Miller (eds.), Human Rights and the Moral Responsibilities of Corporate and Public Sector Organizations (Dordrecht: Kluwer, 2004).

Chapter 10 in Journal of Ethics 4 (2000).

Chapter 11, Presidential Address in Proceedings of the Aristotelian Society, 101 (2000—2001).

Chapter 12 in Telos 8 (1998).

Chapter 15 in Lukas Meyer, Stanley Paulson, and Thomas Pogge (eds.), Rights, Culture, and the Law: Themes from the Legal and Political Philosophy of Joseph Raz (Oxford: Oxford University Press, 2003).

詹姆斯·P.格里芬于2007年7月

# 導論

在“人權是什么”這個問題上，我們尚未取得足夠清晰的認識。這種不確信非常普遍，它推動了我對本書的寫作，但我們需要進一步弄清這種不確信究竟有什么內涵。我們所說的人權究竟是倫理學中使用的人權，還是法律中使用的人權，抑或是政治學中使用的人權？若是在倫理學中，我們是在一個抽象的框架（例如義務論或目的論）中來談論人權嗎？在談論人權時，我們是在談論那種應用于社會的倫理判斷嗎？若是在法律中，我們是在現存的法律體系中來談論人權，還是在理想的法律體系中來談論人權？以及在哪個地區的法律中談論人權？若是在政治學中，我們是在政治學的歷史中來談論人權，還是在政治學的經驗說明中來談論人權，抑或是在設定政治的標準時來談論人權？

我的關注焦點是倫理學，我自己希望把用來評價社會的倫理判斷作為起點，這些判斷不僅是由哲學家做出的，也是由政治理論家、政治家、國際法律師以及公務員做出的。“自然權利”（ius naturale）這個術語首先出現在中世紀晚期，在其現代意義上，指的是一個人作為人而應得到的東西。據說上帝已經把善的傾向（把引導行為的準則產生出來的那種傾向）置于人的心靈中。這些準則表達了自然法，而自然權利是從自然法中衍生出來的。在17世紀和18世紀期間的某些時期，人們拋棄了自然權利思想的神學內容，當時的思想家逐漸接受如下觀念：僅憑人類理性我們就可以獲得人權，而不需要相信上帝。在18世紀，隨著美國革命和法國革命的爆發，這個觀念從書齋中的理論構想一躍而成為人們用來捍衛自己的武器，而通過把“自然權利”的名稱改變為“人權”（les droits de l’homme），法國人就讓這個概念有了世俗化的特征。在啟蒙運動結束之際，在“自然權利”這一概念的世俗化形式上，人們往往還認為它來自于自然法，不過，到那時為止，自然法已被廣泛認為只不過是一條獨立于法律和習俗的道德原則。法國大革命的血腥讓人們深感不安，于是在19世紀，這個概念在很大程度上失去了部分光彩。在第二次世界大戰開始之際，富蘭克林·羅斯福等人讓這個概念重放光芒，而在第二次世界大戰結束時，在聯合國的努力下，它大放異彩。啟蒙運動把這個世俗化的概念遺留給我們，時至今日，它仍然是我們使用的概念，至少是我們用這種方式來使用的概念。其內涵從那時起就沒有再發生什么變化：人權就是我們因為是人而擁有的權利。當然，也不是根本就沒有任何變化發生。一個重要變化是人權的國際法在20世紀的成長。由此也帶來了這個概念在外延上的變化，而在外延上的變化可以構成意義上的變化，這是我一會兒要探究的一個問題。

有一個連續的、不斷發展的人權概念貫穿于這段歷史，我們不妨稱之為“歷史概念”。我對人權的說明將以這個概念為起點，但很可能不是把它作為終點。我是在尋求對人權的這樣一種理解，這種理解符合我們所能確立的最好的倫理學，而在歷史上出現的那個人權概念不可能已經在倫理學中占據一個完美地位。就這個歷史概念而論，人們首先可以注意到的是，這個概念的含義在很大程度上是不明確的，因此它是有缺陷的。在17世紀和18世紀期間，人權觀念的神學內容被拋棄了，它由此而缺失的內容當時沒有得到什么東西的彌補。也幾乎沒有什么標準遺留下來，以便我們可以確定人權的概念何時得到了正確使用，何時沒有被正確使用。于是，在某些至關重要的問題上，我們的把握往往不可靠，有時甚至很不恰當。這個概念在含義上很不確定，這不是一般而論的倫理概念特有的問題，而是“人權”概念特有的，但也許并不獨有的問題。今天我們需要做的一項工作就是糾正這種不確定性；我們需要完善這個不完備的概念，由此將很可能改變它。

那么，如何糾正這種不確定性呢？盡管“人權”這個術語的神學內容被拋棄了，但其倫理內容并未被遺棄。在歷史進程中，人們不時會碰到這樣一個思想：人權是對我們作為人的地位的保護，人的地位是我們的理性能動性，或者說得具體一點，是我們的規范能動性。為了試圖讓“人權”這個術語的含義變得更為確定，我將提出如下建議：這個傳統的這一部分是我們應該采納的，即我們應該把人權看作是對規范能動性的保護。

如前所述，我偏愛從人權的歷史概念入手。如果倫理學就是我們所要關注的，那么我們還可以從什么其他地方入手呢？在哲學中，有一種處理權利的最常見的方式，那就是把權利從一個或一些最高層次的道德原則中推導出來。這個方法有一些眾所周知的例子。康德倫理學有一個最抽象的原則，即康德所說的“普遍正當原則”：“任何行動，若能按照一個普遍法則與每個人的自由共存，就是正當的。”康德就試圖把人權（他所說的“自然權利”）從這個原則中推導出來。更具體地說，他從這個原則中推導出一個唯一的天賦權利：“由于每個人的人性而屬于每一個人的權利”，其內容等同于普遍正當原則的內容。這個天賦權利以及從中可推導出來的權利涵蓋了道德的大部分內容，但不是一切內容（例如，從美德學說中產生出來的責任并不包含在其中），但比啟蒙運動以及啟蒙運動以來的人權所涵蓋的東西要多。在《功利主義》最后一章中，約翰·斯圖亞特·密爾引入權利的概念，把權利視為對其他人提出的明確要求，并認為這種要求根本上來自效用原則——具體地說，一個社會需要為某些事情付出一定成本，例如制定和頒布規則、懲罰不服從規則的人，考慮到這一點，就可以引入權利概念，把權利作為可以有效地促進社會效用的手段。這就是功利主義的權利概念，與最近幾個世紀以來政治生活中的人權概念相比，它所涵蓋的道德內容更多。

不論是康德還是密爾都沒有嘗試按照出現在自身歷史傳統中的人權概念來探究它。他們之所以使用“人權”（或“自然權利”，或者在密爾那里，僅僅是“權利”）這個概念，只是為了解釋他們自己提出的一般的道德理論服務。只要我們不被這種做法所誤導，它就沒什么錯。不過，在他們筆下，“權利”這個術語的外延實質上很不同于啟蒙運動的權利概念的外延，于是我們就可以認為康德和密爾是在引入一個不同的概念，并實際上改變了論題。在我們時代，約翰·羅爾斯在這方面遵循康德和密爾的做法：他之所以使用“人權”這個術語，也是為了服務于他對民族之間的政治正義的總體論述，而且使之在外延上顯著不同于啟蒙運動的人權概念，盡管人權概念的外延在他那里更為狹窄。

為什么我不采取康德和密爾的做法，而是試圖做得更好呢？如果他們的最高層次的道德原則作為起點來說是錯誤的，那我為何不從正確的原則入手呢？我確實試圖把人權推導出來，而如果在我的嘗試中出現的東西，就像在康德和密爾的情形中那樣，是一種相當不同的擴展，那也就罷了。但是，正如我們已經看到的，這種做法有可能改變主題，而這是我不愿意做的。那個歷史概念不僅在我們的政治生活中格外有力，而且在我看來，已經一般地成為推動人類社會向好的方面發展的一股力量。與此同時，它也是倫理學中的一個核心觀念。按照對“人的尊嚴”這個說法的某種解釋，在我們當中，很多人都會把人權觀念與尊嚴說法相聯系。我們認為人權就是對人的尊嚴的保護，因此，我們認為人權也與一個熟悉的哲學關注具有潛在聯系，那就是對人的尊嚴的關注、對人的不可侵犯地位的關注、對追求共同善的限制的關注。實際上，這個觀念讓我們面對倫理學中的那個關鍵抉擇，即在義務論和目的論之間的選擇。不論是在政治學和倫理學中，還是在理論倫理學和應用倫理學中，這個觀念都留下了足跡。康德和密爾對人權的探討是從上往下的，而我所偏愛的那種從下往上的探討最終可能會與他們的探討相遇。在糾正人權概念在含義上的不確定性，在明確其內容，特別是在認識到如何解決人權之間的沖突時，從下往上的探討將不得不在理論抽象方面上升到很大高度。它是否必須上升到康德的絕對命令或密爾的效用原則的抽象層次，仍然是一個拭目以待的問題。從人權的歷史概念入手有很多好處。

如前所述，我提議把人權視為對我們的規范能動性的保護。這不是試圖把人權從規范能動性中推導出來，而僅僅是一個立足于如下猜測的提議：這種糾正人權概念的不確定性的方式將最佳地符合這個概念在倫理學中的作用。這個概念應與倫理學相符，這一要求讓我們有望提出一些標準來決定對人權的一種說明究竟是“正確的”還是“錯誤的”，而且，我應該補充說，這個希望是可以得到實現的。我要做的事情不同于康德和密爾的工作，也與艾倫·格沃斯近來的工作有一定距離——他試圖通過訴諸某些邏輯必然性把人權確立起來。人的能動性的概念在他的計劃中也占據中心地位，但他的計劃并不因此就接近于我的計劃。他的第一步工作是要在與審慎的價值有關的情形中把人權從能動性中推導出來：每一個行動者，甚至純粹自我利益的行動者，都必須接受“我有權擁有我的行動的最切近的必要條件”，否則就會陷入矛盾。他的第二步工作是要把這種情形推廣到普遍情形：由于可普遍化的邏輯原則，行動者必須接受“所有其他行動者同樣有這些權利”，否則就會陷入矛盾，于是就可以把這些權利確立為人的權利。相比較而論，我并不聲稱我的提議（把人權視為對規范能動性的保護）具有邏輯必然性。實際上，一些同事不僅拒斥了我的提議，而且提出一些貌似有理、免于矛盾的相反提議。這些提議是我們必須用某種方式來嚴肅評價的。

如何評價我的提議呢？根本上說，通過判定它是否向我們提供了某些人權，而這些人權符合總體上最好的倫理學。更直接地說，通過闡明它的后果，尤其是對我們發現有爭議的或不清楚的那些假定人權的后果。也可以通過用相反的提議來評價我的提議，例如這樣一些相反提議：人權的根據并不僅僅是規范能動性，也要包含某些其他價值；人權的根據不是規范能動性，而是基本的人類需求；等等。甚至通過回答那些在很大程度上屬于經驗領域的問題，比如說，為了避免給自己帶來嚴重的實踐問題，我們必須讓“人權”這個術語的含義有多么確定。這些評價是不能倉促做出的，而是需要用一本篇幅很長的書來加以處理。

在為“人權”這個術語提出一個含義時，我看起來只是在規定其含義。倘若如此，我采取的方式就是那些在中世紀晚期首次引入“人權”的現代概念的作者們規定其含義的方式。不過，他們壓根兒就不是在武斷地規定，而是在試圖抓住某些東西，那些東西即便不是道德上根本的，至少也是道德上重要的。

對于人權概念的不確定性，我提出的糾正當然不是學界唯一的糾正。我的糾正是要補充那個概念的評價性內容。除了我的補充外，不僅還有其他可能的類似補充，也有非評價性的糾正。有些人認為，國際法已經用自己特有的方式糾正了這種不確定性。另一些人則認為，國際法現在已經權威性地確定了“人權”這個術語的外延，并在確定其外延的時候也因此決定了其含義。

國際法決定了“人權”這個術語的外延嗎？無論是誰，都不可能僅僅通過宣稱一項人權是一項人權就把其存在確立起來。我們可能會弄錯一項人權，因此在這里我們就應該注意對錯標準。例如，聯合國頒布的《世界人權宣言》包含了一項定期帶薪休假的權利，對于這項權利，人們已經做出了壓倒性的、歡欣鼓舞的反應，但是不管那個假定的應得權利是什么，它肯定不是一項人權。《世界人權宣言》也包含了一項民主參與的權利，但是，我們可以用一種思想上負責任的方式去爭辯它是否實際上是一項人權。我們應該再次注意我們將如何解決這樣的爭論。人們對福利權也有廣泛懷疑，例如，福利權是人權還是僅僅是公民權，或者，其中一些福利權是否還沒有被慷慨大度地確立起來。我們很想知道把這些權利視為人權的理由到底有多強，而有這樣的想法也是合理的。如何提出這樣的理由呢？我們所需要的不只是一份人權清單，也不只是人權的名稱。我們也必須知道人權的內容。但是，如何確定人權的內容呢？我們需要知道如何解決人權之間的沖突。在國際法庭上，法官不能只靠命令來解決沖突。解決方案必須立足于理由和判斷。但是，什么算作好的理由呢？即使目前國際法中的人權清單是有權威的——我認為沒有理由相信這一點——它也不會向我們提供我們所需要的一切。我們也需要回答上述問題。

在我看來，為了得到答案，在把“人的尊嚴”這個短語用作人權的根據時，我們應該為其中的“尊嚴”這個概念尋求一個令人滿意的說明，因為顯然不是一切尊嚴都可以用作人權的根據。為了豐富“人權”這個概念的內涵，就需要尋求一個更好的理解。

對于“人權”這個概念，我們還不具有一個充分確定的含義。法律可以對這種確定性做出更大貢獻。法律尤其擅長于從對具體案例的研究中得出對關鍵問題的更加一般的理解。不過，并不是在確定性上的一切提高都是在含義的確定性上的提高。后者必須具體地與正確和不正確地使用“人權”這個術語的標準上的確定性相聯系。不過，只要法律把有待解決的問題弄得更清楚，它就對含義的確定性做出了貢獻。我的論點是倫理學也必須做出貢獻，但不是唯有倫理學才能勝任這項工作。若沒有倫理學的貢獻，我們就不會達到充分確定的含義。我之所以對國際法談得不多，只是因為我對它缺乏深入理解。

總結性地重申一下，這些就是給予本書以方向，并讓讀者能夠看清本書方向（我希望如此）的思想。以下我將用一種更加辯證的精神、利用某些學術工具來探究這些問題。

# 第一部分 對人權的一種論述

## 第一章 人權：不完備的思想

### 1.1 啟蒙運動的人權計劃

“人權”這個術語的使用開始于18世紀末（例如，在法國1789年頒布的《人和公民的權利宣言》中），但只是在20世紀中期才廣為流行。在18世紀末，人們談論的是“自然權利”而不是“人權”。這兩個術語來自同一個連續的傳統，具有大致相同的外延[[1]](#_1_29)，盡管內涵不同。一般認為“自然權利”來自“自然法”。正如我們即將看到的，要說“人權”原本來自于什么則更為困難。

自然法學說在古希臘和羅馬都各有根源，不過，對它的最有影響的表述是由托馬斯·阿奎那提出來的。上帝已把各種天賦的自然傾向置于一切事物中，不過，只是在人那里，他才植入一個理性傾向——把引導行為的各種準則產生出來的傾向，比如說如下準則：要維護自己的存在；要繁衍我們的種類；要尋求對上帝的知識并崇拜上帝；要和平地生活在社會中，等等。[[2]](#_2_29)這些準則和其他準則構成了自然法，而自然法則充當自然權利的標準。然而，阿奎那在這里提到的“權利”根本就不是現代意義上的“權利”，后者是一個人所具有的一項資格。相反，阿奎那所提到的“權利”是一個事態的一種性質，即這個事態是正當的、公正的或公平的。對于自然法和自然權利，阿奎那有很多論述，但他是否持有現代意義上的自然權利概念則是一個有爭議的問題。[[3]](#_3_25)

實際上，現代意義上的“自然權利”這個術語，盡管在中世紀晚期就開始出現了，但直到17世紀和18世紀才得到廣泛應用。讓我回顧一下從阿奎那到啟蒙運動的一些發展階段。把人類引向善的一個主要的自然傾向顯然就是合理性，它引發了“遵循實踐合理性”這一準則。這個準則大體上缺乏道德內容，更像是獲得道德內容的一項指令——實際上，這項指令無所不包，以至于有取代所有其他準則的危險。如果人類理性已足以把自然法鑒定出來，那么在自然法中還需要上帝來做什么呢？弗朗西斯科·蘇亞雷斯，托馬斯主義傳統在17世紀最有影響的理論家[[4]](#_4_25)，對此給出了一個回答。雖然人類理性讓人類具有了某種相對于上帝的獨立性，但這種獨立性是有限度的。人類確實可以不依賴于上帝來理解自然法的內容，不過，他們所理解到的東西只是因為上帝的意志才有了律法（一種具有力量的命令）的地位。

新教徒雨果·格勞秀斯采取了進一步的舉動，他論證說，甚至無需訴諸上帝，就可以說明自然法如何向我們施加了義務。于是，格勞秀斯就獲得了作為自然法的現代世俗理論的奠基者的名聲。他寫道：“我們一直在說的東西［即：存在著自然法，自然法向我們施加了義務將有某種程度的有效性，即使我們竟然承認了只有在冒天下之大不韙的情況下我們才能承認的東西——上帝并不存在，或者人類事務與上帝無關。”[[5]](#_5_23)格勞秀斯，一位虔誠的基督徒，絕沒有讓自己做出這種“邪惡的承認”。不過，在他看來，不管我們在宗教問題上持有什么信仰，通過那種對我們所有人都開放的理解，我們就可以把自然法確立起來；也就是說，我們必須按照我們的理性本質來行動，必須做各種有助于維護社會的事情，而社會盡管與理性相一致，卻是由像我們這樣在動機上不相一致的成員構成的——一方面，我們天性渴望社會，另一方面，自我利益又是我們本性中一個根深蒂固的要素，因此就會危害社會。

就像格勞秀斯一樣，塞繆爾·普芬多夫認為，盡管上帝的啟示可能有助于我們認識到自然法，但“甚至在不借助于啟示的情況下，自然法仍然可以由理性能力來加以研究并確定性地得到證明”。[[6]](#_6_23)在他看來，有一個問題特別需要經驗研究，那就是：既然人類是一種具有非社會的社會性（unsocial sociability）的生物，那么，為了把一個合理的穩定的社會從那種生物中產生出來，需要哪些準則？[[7]](#_7_23)

經過這些階段我們就到達了啟蒙運動時期。按照我的理解，啟蒙運動開始于17世紀最后十五年左右，到18世紀結束。[[8]](#_8_23)在《政府論》中，約翰·洛克仍然在其論證中賦予自然法和自然權利以中心地位，并且也認為自然權利來自自然法。[[9]](#_9_21)然而，洛克幾乎沒有去關注自然權利是如何從自然法中引申出來的；他把自然法的語言當作一種恰當地確立起來、相對不成問題的說話方式來使用。[[10]](#_10_19)在他看來，理性本身就能把根本的道德原則確立起來——實際上，能夠確定地把它們確立起來。對于洛克來說，這種推理的核心，就像他之前的普芬多夫所說的那樣，是要對一些律法進行經驗研究，而為了能夠把有著非社會的社會性的個體轉變為一個恰當地組織起來的社會的成員，就需要這些律法。在這個推理過程中，我們無需訴諸任何關于人類生活的目的的觀點——實際上無法成功地訴諸這樣的觀點；洛克認為，就人類生活的目的而論，理性的人們會有分歧；因此，盡管一個關于最高善（summum bonum）的信念在古典思想和中世紀思想中都處于核心地位，不過，在這里，人們對它的關注至多也只是處于次要地位，因為它不能贏得普遍同意，因此就不能有效地引導在思想觀念上具有本質差別的社會成員。[[11]](#_11_19)洛克確實不時提到上帝，但那是自然神論者的上帝：上帝就是宇宙的設計者，讓這臺巨大的機器開始運轉，然后就退出場景——不再干預，不再發布啟示。在《政府論》中，洛克主要關心的是對統治者的武斷行為進行道德約束。于是，毫不奇怪的是，他所關注的自然權利涉及在沒有正當的司法程序的情況下剝奪一個人的生命、自由和財產，這是君主恣意統治人民的三種最常見的方式。

在一開始我就提到“啟蒙運動的人權計劃”。現在我應該說明一下我如何理解這個說法。為什么說“啟蒙運動的計劃”呢？很難說權利就是啟蒙運動作家唯一關心的東西。更有甚者，并不存在一個單一的“自然法”或“自然權利”的觀念，為一切啟蒙運動思想家所分享；實際上，一些啟蒙運動思想家對談論“自然法”和“自然權利”很不以為然，完全拋棄了這種話語。[[12]](#_12_17)不過，在啟蒙運動進程中有一個一般化的思想運動。隨著人的理性能力的不斷擴張，自然法和自然權利學說都受到了一種連續的世俗化。與此密切相關，在自然法和自然權利學說的形而上學或認識論背景中，也有很多東西被拋棄了。坦率地說，這些做法在洛克那里并不完全存在：為了把現在有時被忽視的平等原則確立為其政治思想的基礎，他求助于上帝；但是，對于洛克在18世紀的諸多繼承者來說，他們都采取了這些做法。在啟蒙運動結束之際，對自然法的接受似乎已經變得與差不多所有的形而上學和認識論觀點相容。在這個宇宙中，就像阿奎那所設想的那樣，萬物都有自己的目的，由上帝來加以指定。不過，經過啟蒙運動，人們就可以把人類的目的看作是自然的一部分，并可以從自然中讀解出來。這個觀點，若以某種方式加以發展，就可以支持一種強形式的自然法。例如，它能夠支持一種形式的道德實在論，即如下觀點：人類的善，甚或道德原則，都不是人類構造出來的，而是一個獨立于人類思想和態度的實在的一部分。這種道德實在論接著為如下認知觀點提供了支持：在我們對自然的報告中，那些更加令人熟悉的報告是有真假可言的，在這個意義上，關于人類的善和道德原則的判斷也可以有真假。這將是對自然法的自然屬性的最強解釋，也有一些逐步弱化的解釋。例如，對于關于自然法的判斷，我們或許僅僅要求它們應該是客觀的，也就是說，不只是表達人們的態度。在17世紀和18世紀期間，存在著自然法這一主張變得更弱，而且往往被認為歸根結底就是如下主張：存在著不依賴于實證法和社會習俗的道德原則。這個主張變得就像我們今日對“自然正義”這一概念的使用，而在當今律師口中，這個概念僅僅意味著存在著一個不依賴于實證法和社會習俗的正義標準。這個很弱的主張實際上符合一切倫理觀念，例如甚至包括休謨的主觀主義，只有倫理相對主義是個例外，因為在那些日子里，倫理相對主義無論如何都是一個罕見的觀點。

因此，在啟蒙運動進程中，有關權利的一般思想運動并不僅僅是一個世俗化的問題。實際上，這種世俗化完全是由啟蒙運動之前的哲學家發起的。不過，在啟蒙運動進程中，有了兩個進一步的發展。啟蒙運動的作家們旨在全面地列舉各個自然權利或者說人的權利。[[13]](#_13_17)當然，這種權利清單很久以前就被提出來了，不過，它們是已被期許或正在被期許的實證權利的清單。在公元313年君士坦丁大帝簽署的《米蘭詔書》中，他并未聲稱基督徒在任何地方都有了宗教自由；他把宗教自由賦予他們以及羅馬帝國的其他人：“無論是誰，都不應被否決真心服從基督教或者他認為最好的那種宗教的機會。”在英國，1215年頒布的《大憲章》關系到某些社會階層和機構的權利：伯爵、男爵及其遺孀和子女；英國國教會；倫敦市；神職人員；商人；自由人；等等。它所關心的是為那些必須分享權力的人確立一種權宜之計。這些權利不是立足于人性；它們不是所有人都擁有的，當某些男人擁有這些權利時，某些女人只是作為妻子間接地擁有這些權利。不過，隨著時間的推移，這些清單上的權利和特權開始逐漸應用于更加廣泛的群體。1688年頒布的《英國權利議案》所要關心的是“證明和斷言他們自古以來就有的權利和自由”，在這里，“他們”指的是“有圣職的上議院議員和神職人員以外的上議院議員，以及普通平民”；這份議案中的一些權利，例如在法庭上得到公正判決的權利，確實應用于一個更大的群體，即便如此，其中沒有一項權利是直接從“生而為人”這個思想中推導出來的。在17世紀和18世紀期間，從有時具有反抗情緒的北美英國殖民地涌現出來的一切宣言實際上也是如此；這些宣言要求得到的只是“英國人的權利”，在祖國的普通法中已被確立起來的權利。這些宣言，就像1606年的《弗吉尼亞憲章》所說的那樣，“幾乎在所有方面……要求一切自由權、參政權和豁免權，就好像那些權利在英國本來就存在且是永恒的。”[[14]](#_14_17)美洲殖民地的開拓者無疑認為他們是在更有希望的基礎上要求得到已被應允的權利，但是，當那個策略無果而終時，他們最終的獨立宣言（1776年）就只能依靠自然權利了。在18世紀結束之際，我們看到了各種各樣的權利清單，例如《人和公民的權利法國宣言》（1789年）以及《美國權利議案》（1791年），其中的權利被認為是最基本的或最重要的自然權利或者人的權利。[[15]](#_15_17)隨著這些人權法典的出現迎來了第二階段的發展。這些權利清單登上了政治生活舞臺的中心。它們為反叛做辯護——在洛克捍衛1688年的光榮革命的情形中，用一種超然的、回顧的方式[[16]](#_16_17)，而在美國革命和法國革命的情形中，則用一種更加投入的方式。自然權利或人的權利于是就成為了一種流行的政治力量。[[17]](#_17_17)

在啟蒙運動結束之際凸顯出來的那個人權概念，也可以被合理地稱為啟蒙運動的人權概念，就是我們當今持有的人權概念。從那時以來人權觀念本身就沒有理論發展了。當然，并不是說沒有任何形式的發展。國際聯盟通過條約（在國際上保護人權的基本機制）而發展起來。通過普遍宣言以及隨后的工具，聯合國締造了一份基本上得到同意的人權清單，這份清單已經深入政治生活的很多方面。國際法現在把人權體現出來并發展出復雜的裁決機構。[[18]](#_18_17)在這些方面的發展有很多。不過，即便有很多這樣的變化，人權觀念本身再也沒有發生變化，仍然是這樣一個觀念：我們乃是因為是人而具有了權利（在這里，對于“人”這個概念意味著什么，不再提供進一步的說明）。確實，確定這個術語的外延就是決定其含義的一種方式，國際法有時被認為已經確定了“人權”的外延。但是，國際法實際上還沒有做出任何如此具有決定性的事情。它有（或者說，應該有）雄心把由不依賴于法律或習俗的倫理考慮來決定（至少部分地決定）的人權整合進來。稍后我會談到國際法的目的。[[19]](#_19_18)

自然法一開始是作為一種目的論形而上學的一部分而出現的，這種形而上學能夠支持對一個問題的很強的解釋，那就是：道德如何在自然中有其根源？在18世紀結束之際，自然法以某種接近空虛的東西而告終。[[20]](#_2_30)這不是說那些很強的、具有思想內容的自然法觀念沒有自身的問題。[[21]](#_21_17)不過，經院哲學家對自然法所提出的很多想法至少向我們提供了某些東西，讓我們可以判定存在著什么自然權利。但是，一旦他們所提供的形而上學和認識論背景被拋棄，就像在啟蒙運動的進程中那樣，還有什么東西留下來呢？留下來的東西足夠我們理解自然權利或人權嗎？

### 1.2 “人權”這個術語的不確定性

人權話語在當今處于什么狀態呢？考慮兩個例子，第一個來自聯合國。在一份通過聯合國安理會頒布的聲明中，三十位世界領袖宣稱父母“有權利決定孩子數目和生育孩子的時間間隔”是一項基本人權。[[22]](#_22_17)若是這樣，中國的計劃生育政策實際上侵犯了一項人權嗎？在一篇討論墮胎的著名論文中，一位杰出的美國哲學家用如下說法來支持其論點：一個人有權決定在其身體中發生以及對其身體發生的事情。[[23]](#_23_17)但是，我們有這樣一項廣泛的權利嗎？如果政府打算禁止我們出賣自己的身體器官，就像很多政府正琢磨要做的那樣，我們的人權就會受到侵犯嗎？這位哲學家提議的那項權利不是不像一個被廣為接受的權利，即人身安全的權利。然而，即使一個人的人身是安全的，那也很不同于他的身體在各方面都處于自己的決定下。如何判斷我們是否具有這樣一項很強的權利呢？

我們不知道。“人權”這個術語幾乎毫無標準。幾乎沒有什么標準來決定它何時得到、何時沒有得到正確運用——不僅在政治家當中，在哲學家、政治理論家以及法理學家當中，也是如此。人權的語言就這樣降低了自身的價值。

為了讓我的計劃派上用場，我把“人權”這個術語所具有的某種缺陷鑒定出來，其他人無需在這一點上同意我的觀點。幾乎人人都同意人權觀念在某個方面是嚴重不完備的，在其運用具有它應該具有的那種合理性之前，它需要得到更多的說明。我的計劃應該設法滿足大家都感覺到的這一需要。不過，在我看來，“人權”這個術語在其含義的確定性上有著突出的缺陷。

必須承認，含義的確定性是一個程度問題；人們可以學會與某種不確定性相處。一個普通名詞有使用的標準，可以讓我們按照標準來決定它在所有情形中是否得到了正確使用。但是，這種情形很罕見，在大多數情況下，至少有一些情形是不明確的。如果除了一般公認的模糊情形外，還有很多其他情形，在那些情形中，我們無法確定一個術語是否得到了正確使用，那么這個術語就有嚴重缺陷了。“人權”這個術語遠不如大多數普通名詞那么確定，甚至不如大多數倫理術語那么確定。我們有一系列很專門的倫理術語，它們在含義上顯然沒有不可接受的不確定性。我們都很清楚一個行為是因為什么而被稱為“勇敢的”或“考慮周到的”。“正義”這個更加廣泛的術語也沒有遭受這種不確定性。當然，“正義”的觀念碰到了一個麻煩：它很有彈性——它有時被用來涵蓋整個道德領域，有時被用來指稱道德的一個特定部分，有時應用于幾個不同的特定部分（分配正義、懲罰性正義、程序正義等）。在這個意義上，它是模棱兩可的。不過，在我所說的“不確定”的意義上，說一個東西是模棱兩可的、含糊的或模糊的，并不是說它是不確定的。而是，在每個場合我們需要弄清楚，在“正義”這個概念可能具有的確定含義中，我們是在哪個含義上使用它。

有人或許認為，“人權”這個術語并不比某些極其廣泛、內容空泛的倫理概念（例如“錯的”這個概念）更糟糕，而我們總是有辦法繼續使用那些概念。但這個說法也不成立。假設在某個行動是否是（道德上）錯的這個問題上，你我意見不一。即便如此，在什么東西影響我們對這個問題的回答這件事情上，我們之間會有很大程度的一致，甚至完全的一致。當然也可能有分歧。你可能會引用一個禁令，而我對它很懷疑，例如下面這個幾乎絕對的禁令：不經無辜者同意，就不能有意奪走其生命。當然，我一點也不懷疑那個禁令與目前的爭論有關；人的生命有重大價值，這個認識會產生一個嚴格的道德禁令。我們兩人之間的分歧可能出現在這樣一些問題上：把人的生命的價值表述為一個行為規范的最佳方式是什么，或者這個規范允許多少例外。在某個行動是否是錯的這個問題上，我們最終可能無法達成一致，因為在如何把這個道德規范表示出來的問題上，我們不能達成一致——或許因為你是從宗教信念中得到了你的規范，而我不相信任何宗教。盡管我們不能達成一致，我們仍然能夠看到爭論的焦點——在我所描述的那種情形中，爭論的關鍵可能是上帝是否存在，或者我們是否能夠知道上帝想要什么。我們可以把這種情形與我們在如下問題上發生分歧的情形相比較：是否存在著一個廣泛的人權，以此我們可以決定在我們的身體中發生、對我們的身體所發生的一切？在這種情形中，在爭論的焦點究竟是什么的問題上，人們實際上沒有一致看法。我們都同意人權來源于“人的地位”或“人性”，后面這兩個術語被認為向我們提供了標準，不過，在它們的相關意義是什么這個問題上，我們實際上沒有一致的看法。

我是否夸張了“人權”這個術語所碰到的麻煩呢？不是說這個術語全然不可用。至少有一些標準決定它何時得到了正確使用、何時沒有被正確地使用。我已經說過，有一個啟蒙運動的人權概念，它有一個內涵要素和一個外延。前者是，人權是我們因為是人而具有的一種權利；后者大概就是在美國權利議案、法國人權宣言以及聯合國的某些關鍵文本中所發現的權利。盡管啟蒙運動的人權概念的內涵很薄弱，其外延可以發生變化，但它不是一個完全空洞的概念。因此我們經常可以做出否定性的判斷，而且確實做出了這樣的判斷。聯合國1948年頒布的《世界人權宣言》是其人權清單中最有節制的，但它卻冒失斷言一項定期帶薪休假的權利，而這項權利，正如我在《導論》中所說，已被廣泛拒斥。當然，我們都同意幾項典型的人權：言論自由、信仰自由等等。通過從這些典型的案例中進行外推，我們必定可以確定一些更加艱難的案例。不過，在這里資源仍然很貧乏。與“人權”這個術語相聯系的標準太少了，因此就很難確定它在很多情形中的運用，而這些情形還不僅僅是模糊的情形。公民權利和政治權利是我們能夠達成一致的典范，即便如此，我們還是無法回答很多問題。我們有決定我們想要多少小孩的人權嗎？我們有決定在我們的身體中發生、對我們的身體所發生的任何事情的人權嗎？

我已經指出“人權”這個術語有一個很罕見的缺陷，有人可能會認為我至少夸張了這種情形。真的是這樣嗎？在“人權”的情形中，我所渴望的進步難道不就是人們在很多其他的道德觀念中所尋求的那種進步嗎——也就是，用羅爾斯在《正義論》中所引入的那個區分來說，[[24]](#_24_17)從“抽象概念”到“具體設想”的進步？比如說，我們對“正義”有一個共同的概念，進一步需要做的工作就是把它充實為一個具體的設想，例如羅爾斯的正義作為公平的思想。我正在主張的是，在“人權”這個術語的情形中，甚至在“概念”這一邊就有嚴重缺陷，而在（比如說）正義的情形中，則沒有類似的缺陷。

當然，“正義”和“人權”這兩種情形只是在程度上有差別。在“人權”的情形中，我們可以用來判定這個術語何時被正確地使用、何時沒有被正確地使用的標準是如此稀少，以至于甚至在哪些考慮可以被視為相關考慮的問題上，我們基本上仍一片茫然。相比較而言，在什么東西與我們對“正義”這個詞的正確使用和不正確使用有關這一問題上，我們大體上能夠達成一致。“正義”和“公正”這兩個詞，正如我們在日常話語中看到的，具有如下特征：只要語境或說話者表明所要討論的是什么正義，例如分配正義、懲罰性正義或程序正義等，我們大體上就可以在爭論的焦點上達成一致。然而，在“人權”這個術語的情形中，那種程度的一致不是我們所能得到的。我們有一項人權決定我們想要多少孩子嗎？我們甚至能夠判斷什么東西與這個問題相關嗎？我們確實知道“人權”這個概念意味著我們僅僅因為是人就對其他人有了一項要求。但是，對于一般而論的道德主張，這個含義也成立，而且不是一切道德主張都能把權利產生出來。例如，一個人可以要求其他人不要無緣無故地讓他痛苦，這個主張就不是一個可以把權利產生出來的主張。要么從人權中產生出來的主張不僅僅是一個道德主張，而是一種特殊的主張，要么把它產生出來的那種東西，即人的地位，是一種比“人是道德義務的主體”這一觀點更專門的東西。除非我們已經在諸如此類的問題上達成一致，否則“人權”仍然是道德術語中一個很薄弱的概念。

在17世紀和18世紀，含義上的這種不確定性并不是很重要，因為當時人們能夠在范例上達成廣泛一致。那時迫切需要關注的問題是專制統治者，對該問題的解決于是就自然而然地集中到一系列公民權利和政治權利。[[25]](#_25_17)然而，到了20世紀，在范例上的廣泛一致已經消失。憲法和國際條約開始包括備受抵抗的福利權[[26]](#_26_17)以及某些可疑的條目，例如和平的權利、[[27]](#_27_17)繼承遺產的權利、[[28]](#_28_17)在自己國家居住自由的權利。[[29]](#_29_17)這些權利被認為也是人權。但果真如此嗎？“人權”的外延在我們的時代一路增長，于是就使得對其內涵有某種把握變得更加迫切，而其內涵竟然是如此薄弱的東西。

這不是說我們現在就必須對“人權”這個術語拿出一個定義來，例如發現其同義詞，或者列舉其本質特點。[[30]](#_30_17)我們甚至不清楚“權利”這個構成性的概念在那個意義上是可以定義的，即使幾個當代哲學家對它提供了一個定義或者某種與之相似的東西。[[31]](#_31_17)很多術語有令人滿意的確定含義，但不是因為它們可以被定義，而是因為它們有很確定的用法。然而，“人權”這個術語有一個在很大程度上不確定的用法。它是一個理論術語，被用來作為另一個高度理論的術語即“自然權利”的后續，但在這樣引用時卻沒有充分考慮必要的背景。我們可能不需要定義這個術語，但我們肯定需要對它提出進一步的說明。

在我們的時代，哲學家、法理學家和政治理論家的工作就是要糾正這種不確定性——做啟蒙運動沒有去做的事情。

### 1.3 對這種不確定性的糾正

一種徹底的糾正就是完全放棄人權話語。如果這種話語那么不令人滿意，干嗎不拋棄它呢？

但是，不管邊沁如何說，“人權”這個術語并非毫無意義，我們不是沒有辦法糾正其不確定性。如果人權在整個道德結構中是根本的，那么我們就不可能取消這個術語。不過，我認為人權并不是根本的；人權好像是居于整個道德結構的中間偏下的層次，不過，我這樣說的理由仍有待于闡明。[[32]](#_32_17)

然而，有一個問題是我們可以立即回答的。如果我們的倫理詞匯足夠豐富，因此我們可以去掉“人權”這個術語，繼續用一種更加迂回曲折的方式來談論同樣的事情，那么我們是否就因此而失去任何重要的東西呢？有人可能認為人類已經處于那種狀況。近來人們已經對一個問題討論頗多，那就是：古希臘人和羅馬人是否有一個人權概念——不是一個大致具有同樣含義的術語，而是人權的概念。[[33]](#_33_17)這就提出了一個一般問題：擁有一個概念究竟是怎么回事？如果我們在一個概念上繞來繞去，那究竟是不是讓我們懷疑我們擁有那個概念的初步理由？我們無法判斷古代人是否具有現代的人權概念，除非我們知道那個概念是什么，在后面我會進一步論述這一點。在我看來，古代人所收集的那些迂回曲折的表述總是不足以闡明我們的現代概念。

但是，僅僅是因為缺乏一個單一的詞或簡單的術語來表示人權，就會喪失某些東西嗎？擁有簡單的術語可以滿足幾個實際目的：突出某個考慮，讓我們對它加以注意，把它在我們文化中的重要性標明出來，提高它具有某些社會效應（例如在政治行為中易于傳播和發揮作用）的機會。這樣一個術語可以推進深層次的道德轉變，例如個體主義在中世紀結束之際的出現。它很容易成為政治口號，為人民運動提供核心基礎。它允許各種“人權”清單，因此就為大赦國際和人權觀察組織所從事的那種監控活動提供備忘錄。[[34]](#_34_17)它能夠把權力賦予個體。最近有人向我講述了一位塞內加爾婦女的故事，[[35]](#_35_17)她的丈夫離她而去，把孩子也帶走了，這些事情都是他在法律上有權做的，不僅如此，他還占據了他們曾經賴以為生的土地，而那是她在結婚時買的。盡管“人權”這個術語進入他們的語言中才幾年時間，但在人權觀念的鼓舞下，這位婦女仍有力地公開抱怨：她說她有權得到部分土地、有權去看望自己的孩子。她已經不指望長輩會幫助她，不過，在她那充滿自信和堅持不懈的抱怨下，他們最終被打動并承認她所提出的要求，即使這樣做不符合當地習俗。

倫理學不僅應該關心把對錯鑒別出來，也應該關心實現正當的事情、阻止錯誤的行為。擁有“人權”這個簡單的術語對于后者來說很重要。這樣一個術語可以不是“人權”，而是“憲法權利”、“基本權利”或“根深蒂固的權利”，我們可以把一個令人滿意的確定含義賦予這樣一個術語，比如說一個具有正面本質的含義：我們可以說，“憲法權利”是公民通過某種協議選擇出來的權利，在法律制度中被賦予了某種根本地位。當然，通過采取這條途徑，我們也會失去如下思想：某些權利之所以在社會中具有根本地位，不是因為它們在協議或者在法律制度中占據一定地位，而是因為它們的道德地位。這是我們無需喪失也不應喪失的東西。

不管怎樣，作為哲學家、法理學家和政治理論家，我們不可能削弱“人權”話語及其調控世界的雄心壯志，即使我們嘗試這樣做。對我們來說，唯一現實的選擇是一個相當樂觀的選擇，那就是去影響、發展和完善人權話語。[[36]](#_36_17)

### 1.4 說明權利的不同進路：實質性的說明和結構性的說明

我們需要對“人權”提出這樣一種說明，這種說明至少要讓人權的概念具有足夠內容，以便在不考慮困難的邊界情形的情況下，我們可以判斷任何被稱為“人權”的東西是否確實是一項人權，是對什么東西的權利。

在對權利的說明中有幾個這樣的說明：不管它們給予我們多少東西，它們并沒有提供我們在這里所需要的東西。幾個現代哲學家主要試圖按照權利的結構特點來描述權利的特征。例如，喬爾·范伯格對權利的說明基本上是結構性的。在他看來，一個權利就是一個具有兩個特點的主張：首先，它是針對某些可以指定的個體而提出的一項主張，其次，它是以一個人的名義針對那些人的行為或不作為而提出的一項主張。或者更嚴格地說，在得到法律或道德原則的充分支持時，它就是這樣一個主張，因此是有效的。[[37]](#_37_17)但是，范伯格提出的說明是針對一般而論的權利，而不是特別針對人權。在他的框架中，通過對他所設想的一個或多個道德原則（可能是一個把我們作為人的地位的價值表示出來的原則）補充一些具體內容，我們顯然就可以得到對人權的一種說明。不是，這樣做當然是要補充某種實質性的評價，而范伯格無疑會同意這一點。

羅納德·德沃金把權利視為“王牌”，這是另一種高度結構性的觀點。[[38]](#_38_16)但是，權利，甚至德沃金心目中的基本的法律權利，其要點不可能像他所聲稱的那樣，是要充當王牌來助力于對一般福利的訴諸。德沃金的主張會有這樣一個后果：在抑制歷史上曾用權利來抑制的大多數行動者這件事情上，權利毫無用處。那些行動者包括狡詐的教皇、專制君主、無產階級專政、攫取政治權力的刺客惡棍，說得好聽一點，他們當中并不是所有人都把一般福利作為目標。當然，我們或許認為德沃金提到的只是理想的政治條件，例如國家承諾要不偏不倚地追求福利的最大化，或者追求它對如何促進人民的利益的最佳設想，不管這種設想如何。但是，即便我們用這種更有同情心的方式來重新解釋德沃金，他的主張也不會因此而變得更加合理。[[39]](#_39_16)在這種情況下，我們可以認為德沃金所說的是，在那些理想條件下，權利的要旨就在于充當王牌來助力于那種促進所有人的利益的最佳政策。但是這也不可能是正確的。如果有人否認人權在歷史上發揮的作用，那么德沃金的權利概念也無助于緩解那種否認的不合理性。此外，正義和公平有時候也有可能助力于對所有人的利益的促進，而且，正如我們在后面會看到的，[[40]](#_40_16)正義的領域和人權的領域只是部分重疊，而不是完全吻合。如果除了權利外還有其他王牌，那么我們就不能用“以王牌取勝”這個說法來表征權利。也許一般的善會有某個特別高的層次，在那個層次上，它將推翻一個權利，正如德沃金自己承認的。[[41]](#_41_16)在哪一個層次上呢？為了回答這個問題，我們就需要知道如何把道德權重賦予權利和不同層次的一般的善。如果我們賦予權利的權重不能是任意的，那么我們就必須對權利所代表的價值有一個充分豐富的理解——不管我們對“人的尊嚴或價值”這個現在被廣為使用的短語有什么恰當的理解，人權最有可能要求我們對它有一個充分豐富的理解。[[42]](#_42_16)因此，為了對人權提出一個令人滿意的說明，就必須把“人的尊嚴”這個極端模糊的術語的某種輪廓包括進來，當然不是把它包括在這個術語的各種用法中，而是把它包括在這個術語作為人權的一個根據而發揮的作用中。于是，與德沃金提供的說明相比，這個說明就必須包含更有實質性的評價要素。[[43]](#_43_16)

羅伯特·諾齊克把權利理解為“邊際約束”。這種理解比德沃金的理解多了一點倫理內容，但在很大程度上仍然是結構性的：權利對個人善或公共善的可允許的追求施加了限制；不過，在很罕見的“大災難”的情形中，邊際約束可以被推翻。[[44]](#_44_16)然而，若不對“大災難”這個說法提出一個解釋，諾齊克的提議也沒有什么幫助。諾齊克解釋說大災難就類似于核恐怖。但這個例子僅僅是把抵制協定的層次設定得很高，卻沒有精確地說要有多高，也沒有提出任何理由來說明為什么它就把底線設在那個地方。例如，恐怖主義者在2001年9月11日攻擊曼哈頓，設想他們再次攻擊曼哈頓，但這次他們使用一枚能夠摧毀曼哈頓南部的小型核彈，如此產生的威脅在相關的意義上構成了一次“大災難”嗎？對曼哈頓南部的摧毀極其恐怖，但仍算不上是核恐怖。此外，這種不夠嚴重的威脅為美國政府（如果它碰巧想起了這種可能性）后來引入不經審判就進行拘禁的做法提供了辯護嗎？我們不知道；“大災難”這個詞所能提供的幫助太少了。不管怎樣，諾齊克并不把“只能被一場大災難推翻”這個說法視為人權的一個本質特征或人權的要旨。如果那就是人權的一個本質特征，那么，只要一個人對推翻條件采取一個不太嚴格的標準（即便這個標準所要求的東西仍然多于一般的善減去那個權利后的盈余），他就會對人權是什么做出一個錯誤判斷，不過，實際情況顯然不是這樣。相反，諾齊克引入了一個具有倫理實質的要素：權利表達了個人分離性的道德重要性。但是，我們也不是很清楚那個重要性究竟是什么，諾齊克對此沒有提出任何進一步的說明。為了在這些問題上取得進步，我們至少需要進一步說明個人分離性的思想。即使諾齊克已經把這種倫理實質給予我們，我們仍然需要更多的東西。

一般來說，對于人權，我們需要提出一個比范伯格、德沃金或諾齊克給出的說明具有更多的倫理實質的說明。我說“更多的倫理實質”，因為對人權的任何說明都不會是純粹結構性的，也不會是純粹實質性的，而是需要把二者結合起來。我們需要的那種具有更多的倫理實質的說明本身也會有結構性的含義。我并未提出這樣一個一般論點：為了說明人權，結構性說明必須變得更有實質性。這類結構性說明并未得到很好的定義，除此之外，在上面提到的那三種特定情形中，都不缺乏結構性的說明。我的評論至多是暗示性的——我想暗示的是，與我們目前具有的那些著名的、主要是結構性的論述所提供的說明相比，對人權的一種說明應具有更多的實質性評價的內容。

### 1.5 一種不同類型的實質性說明

然而，我現在不想表達這樣一個意思：為了把對人權的一個說明變得更加具有倫理實質，就只能直接把人權建立在實質性價值的基礎上。這個想法是約翰·羅爾斯近來已經挑戰的一個信念。[[45]](#_45_16)羅爾斯正確地指出，通過詳細闡明人權在一個更為宏大的理論中的作用，也可以讓這樣一個說明變得更有實質性，而在羅爾斯的情形中，這樣一個理論就是人民之間的一個政治正義理論。羅爾斯認為，為了把一個萬民法確立起來，就需要一套在一個實際的政治語境中切實可用的概念和原則，在這樣一個語境中，秩序良好的人民可能具有很不相同的宗教、哲學和道德信念，而在沒有受到強迫的情況下，他們將會同意對他們彼此的行為進行制約的規則。良序人民的集合，除了包括自由民主社會外，也包括他所說的“具有等級秩序的得體的人民”，他們沒有侵犯性，尊重人權，并具有一個其成員都接受的法律體系，由此他們就可以忠誠地把道德責任施加于自己，他們也遵循一個關于共同善的正義觀念，具有一個基本的政治結構——即便不是民主的，但至少包含某個基本的“協商式的等級結構”。[[46]](#_46_16)不過，羅爾斯特意把他用來支持他所設想的那個萬民法的主張置于一個自由主義社會的視野中，并從那個視野出發，通過一個兩階段的步驟向外擴展萬民法。羅爾斯首先論證說，一群自由民主社會的人民希望互相達成公正的行為規則，因此就會同意他所設想的那個萬民法。他接下來論證說，一群自由民主社會的人民同樣希望把他們與得體的等級社會進行交往的公正規則確立起來，因此就會就同一個萬民法與后者達成一致。羅爾斯由此斷言這種萬民法就被確立為一切良序人民的萬民法。

羅爾斯似乎合理地相信，在自由制度下行使理性的人們往往會達成不同的全面性的宗教、哲學和道德觀點；簡而言之，自由培養了這種多元主義。[[47]](#_47_16)羅爾斯說，為了其論證的每個階段在良序人民之間達成一致，人們就必須訴諸公共理由——這種理由不是來自任何特定的全面性的觀點，將被協議各方接受為權威性的。若是在自由的人民和具有等級結構的得體人民之間來簽訂協議，情況就變得有點復雜了。在這種情況下，我們必須避免民族中心論。正如羅爾斯所說，我們應避免提出這樣的說法：“人具有道德人格，在上帝眼中有著平等的價值；或者，他們具有某些道德能力和理智能力，并因此而有資格享有權利”；羅爾斯認為，我們不想直接在這些評價性的概念中來尋找權利的根據，因為具有等級結構的得體人民可能會認為那些概念是“自由的或民主的，或者以某種方式標志著西方的政治傳統、對其他文化持有偏見”，[[48]](#_48_16)因此要加以拒斥。羅爾斯轉而認為，萬民法背后的原則“僅僅是由一個政治觀念及其政治價值來表達的”。[[49]](#_49_16)這些限制產生了一份比自由民主社會共有的人權清單要簡短一些的人權清單。[[50]](#_50_16)羅爾斯自己的那份清單更加簡短，它忽略了某些典型的人權，例如言論自由、結社自由（除了良知自由和宗教信仰自由所需要的條件外）、民主參與的權利以及任何超越了單純的生存權的經濟權利。[[51]](#_51_16)按照羅爾斯對人權的理解，人權的作用很有限：其作用僅僅在于為戰爭及其行為提供辯護性的理由，為一個國家何時可以強制性地干預另一個國家設定條件。[[52]](#_52_16)

關于羅爾斯的提議，就說這么多。在歷史進程中，已經出現很多不同的權利清單：羅爾斯為萬民法所設想的那份簡短清單是其中的一個例子，更長的清單包括某些憲政民主社會采納的清單，從聯合國文件中編輯出來的清單，從托馬斯主義、康德主義或功利主義之類的全面性的道德觀點中推導出來的清單，等等。只要稍微反思一下，問問那些清單中的哪些條目幾乎普遍地吸引了“人權”這個名稱，就可以清楚地看到那就是在第二份（某些自由民主社會）或第三份（聯合國）清單中的那些條目。羅爾斯說，他的那份更加簡短的清單是第二份或第三份清單的一個真子集。[[53]](#_53_16)既然如此，為什么他采納“人權”這個名稱來標明他的那份清單呢？我們追問這個問題，是因為羅爾斯沒有充分的理由這樣做。即便他正確地認為萬民法需要一份縮減的清單（對此我很懷疑，我會在后面說明理由[[54]](#_54_16)），那也不是他應該把那份清單看作一份“人”權清單的理由。他沒有提出理由來說明人權實際上就是（或者現在最好被認為就是）那些東西。他也沒有試圖表明，人作為人，或者在他想對“人”這個概念提出的任何其他解釋下，僅僅具有他那份清單上的權利。他說他的那份清單包含了“一類很特別的緊迫權利”，[[55]](#_55_16)但卻沒有告訴我們那些權利有多么迫切，而自由民主社會的清單中拒絕接受的那些權利就不緊迫了。為了表明羅爾斯的那份更加簡短的清單表達了我們現在對人權的最佳認識，就需要一個更為有力的論證，例如這樣一個論證：自由民主社會的人權清單的所有版本都有著無可救藥的缺陷。這樣的論證確實存在，[[56]](#_56_16)不過，據我所知，其中沒有任何論證把如此之強的結論確立起來。對于羅爾斯來說，人權旨在把國家之間的戰爭規則以及一個國家可允許地干預另一個國家的條件確立起來，但是，他對人權的作用的這種刻畫同樣缺乏充分的動機。對于人權，我們有一個幾乎得到普遍接受的理解，按照那種理解，人權的要旨比羅爾斯所設想的要寬廣得多。例如，人權顯然在國內也有一個作用：為反叛做辯護，為和平改革提供理由，鉗制專制統治者，批評多數人對少數民族的對待。聯合國和非政府組織用人權來頒布個別國家的定期人權記錄，而這種記錄是從一個內部的觀點來看待的。人權也被用來批評一個社會的內部制度。很多醫院因為否定病人的知情同意權而受到譴責。一些父母因為違背了成年孩子的自主性和自由而遭受合理的批評。

當然，在尋求各個良序人民在萬民法上所達成的一致時，我們應該盡可能利用跨文化的語言。羅爾斯更強烈地主張我們應該使用“公共理性”，并認為那是我們達成一致的最好希望。不過，這是一個經驗主張，他自己從未試圖加以辯護，反而認為它是明顯的。但是，事實恰恰相反，他的主張很可疑。在我看來，羅爾斯關于民族中心論的觀點很快就過時了。[[57]](#_57_16)

希爾琳·艾芭迪，2003年諾貝爾和平獎獲得者，在獲獎宣告后的一個訪談中說，伊朗以人權為基礎的改革運動“不可阻擋，在每個社會，人民都希望自由的時代必將來臨，而這樣一個時代在伊朗已經來臨。”[[58]](#_58_16)這個觀點在受過教育的伊朗人中廣為流行，正如大規模的學生示威顯示出來的。中國和東南亞也是如此。民族之間的不受強制的協議并不要求每個成員都采納人權的語言；只要政治上更加警覺、更加積極的人們這樣做就夠了。坦率地說，中東一些部落社會還沒有為自由做好準備。不過，如果人們想要一條通向萬民法的實際途徑，希望理想的萬民社會也具有現實的可行性，就像羅爾斯所說的那樣，那么他們就會促進聯合國的人權清單（也許略加修正），正如我即將論證的。

不管怎樣，國際話語要求一份大體上得到認同的人權清單，這份清單是否需要得到一致公認的辯護，這是另一個問題。最近五十年來，我們已經有了一份在很大程度上得到認同的清單。當聯合國在1947年設立一個委員會來起草一份人權宣言時，新創立的聯合國教科文組織設立了一個由哲學家構成的相應的委員會來指導起草委員會。聯合國教科文組織從所有主流文化中召集哲學家，很多時候是通過投票來選舉哲學家的代表。那些哲學家幾乎沒有碰到什么問題就在一份人權清單上達成一致，那份清單與1948年最終出現的《世界人權宣言》很相像。雅克·馬利坦，法國托馬斯主義者，聯合國教科文組織設立的那個委員會的成員，報告說：一個在文化上如此多樣的群體竟然能夠在一份人權清單上達成一致，會議的一位來訪者對此感到很驚奇，而在這個時候，他被告知“我們在這些權利上達成一致，只是因為無人去追究我們為什么達成一致”。[[59]](#_59_16)哲學家們在這個問題上保持可理解的沉默，這種沉默就類似于法律對于其下屬規范的辯護保持沉默。例如，就刑法而論，社會成員很容易就哪些犯罪是惡性犯罪達成一致，但是，在“什么東西使得惡性犯罪成為罪行”這一問題上，在他們之間往往就會出現實質性的分歧。[[60]](#_60_16)

不過，只是在一份人權清單上達成一致，而不是在其背后的根據上達成一致，是有很大缺陷的。如果人們能夠在一份人權清單的辯護上形成重要共識，他們就可以更全心全意地促進人權，而在哪些人權具有優先性的問題上，也可以減少爭論，于是就可以對人權之間的沖突提出更為合理、更加統一的解決方案。這一切都很值得想望。

但是，這件事情發生的最有可能的方式是什么呢？這是羅爾斯提出的經驗問題。我應該說，有兩種最有可能的方式。第一種是繼續傳播主要是在西方被激發起來的人權話語，這種傳播是我們在最近六十年來所看到的。人權話語的核心是如下思想：人是獨特的，我們是按照上帝的形象被造出來的（《創世記》1：27），我們也是創造者——我們自己的創造者，并通過我們的行動而成為我們周圍的那部分世界的創造者，我們也會因此而接受審判。《創世記》是“本書提到的人民”（猶太人、基督徒以及穆斯林）所共有的。“我們是按照上帝的形象被造出來的”這一思想具有平等主義和個體主義的含義，這些含義潛伏在基督教中，直到中世紀晚期才顯現出來。于是，教會中那條權威主義的線索就為一個觀點提供了一些依據，那就是：若不對自己的行為負責，我們就得不到獎勵或懲罰；若不是自主的，我們就不可能是負責任的；若不能踐行個人良知，我們就不可能是自主的。僅僅屈從于權威是沒有尊嚴的。人權被認為就是對人的這種高尚地位的保護，盡管在這種辯護究竟如何工作的問題上，人們可以提出很多不同的說明。從功過到個人良知的思想轉變并不是西方獨有的；這種轉變對于一個人把自己視為其他道德行動者中的一員是本質的。坦率地說，我們實際上無需采取最后那個步驟，即從道德能動性的思想出發采納人權話語；但是，人的道德能動性應該得到保護，而這個思想是如下思想的一個不可分離的部分：人的道德能動性具有特別高的價值。后者又是道德觀點的一個深層要素，因此就有了這樣一個理性期望：這個思想的吸引力并不局限于西方世界。在一些西方作者中有這樣一個說法：把人權的觀念與我們西方人對人權的特定理解綁在一起會讓我們“不堪忍受”，[[61]](#_61_16)但是，不愿意放棄那個道德觀點（按照我們的理解，我們的人權觀念乃是深深地植根于它當中，盡管可以與之相分離）很難說就會讓我們不堪忍受。

第二種最有可能的方式就是去發現在非西方文化中出現（即使只是潛在地出現）的辯護性觀念，而借助于這種方式，我們就可以在辯護上達到更大的共識。幾位學者最近一直在為這種觀念尋求非西方的文化。[[62]](#_62_16)他們發現的觀念經常顯示出與西方世界所使用的思想，例如個人責任、自主性、自由以及人的尊嚴的顯著重疊。[[63]](#_63_16)

與第一種方式相比，第二種方式顯得不太具有民族中心論的色彩，因此更有希望。我將在后面論證說，[[64]](#_64_16)與現象相反，第一種探討更有希望。

然而，這兩種方式都不是契約論的方式。二者都沒有訴諸羅爾斯認為很有必要的那種公共理性，相反都涉及人們直接在價值觀念上達成的一致——當然，不是在一種全面性的道德觀點上達成一致，而是在一種特別深刻的能動性的思想上達成一致，這個思想出現或者說能夠出現在那兩種探討中，而不會產生令人畏懼的困難。因此，人權可以直接在價值中發現其根據，而又不致變得在文化中受到限制。不管羅爾斯對萬民法提出了什么說法，他都不應該妨礙我們一如既往地追求對人權的自由主義理解，或者通過直接在價值中去尋找人權的根據，把一種具有實質性的倫理內容的說明發展出來。[[65]](#_65_16)

### 1.6 人權的觀念應如何得到完善？

為什么近來的作者如此偏愛對權利提出一種結構性的說明（例如范伯格、德沃金、諾齊克），或者按照法律的功能來提出的說明（例如羅爾斯、貝茨）呢？大多數作者早就放棄了自然法的說明（除了最弱的自然法的說明外）。今天，大多數作者也希望避免那種包含廣泛的倫理承諾的說明：他們認為，用這種方式來說明權利純屬渲染情感、會帶來無休無止的爭論。除了那種最模糊的說明（例如聯合國提出的如下主張：人權來自“人的尊嚴”）外，沒有任何實質性的說明取得了流行地位。這些作者認為，如果一種說明變得不太模糊，我們就會卷入我們自己持有的各種不相容的全面性的倫理信念中。正是因為這個緣故，洛克告訴我們不要訴諸“最高的善”；正是因為這個緣故，休謨聲稱倫理判斷就是表示情感，而這個主張在20世紀很流行。即便如此，我們覺得仍然需要用更多的東西來說明權利的觀念尤其是人權的觀念。我們缺乏一個恰當地制定出來、與現代精神相一致的實質性說明，因此我們就自然地轉向其他地方。

很多人希望對人權提出一種大體上是結構性的或訴諸法律功能的論述，但是，正如我們已經看到的，這種論述缺乏充分的說明能力。幾個世紀前，哲學家們并未表示他們不愿意提出更加豐富的實質性說明，比如說，通過把權利整合進入他們提出的全面性的倫理觀點中。康德在晚期的《道德形而上學》中就對“自然權利”采取了這種做法，密爾在《功利主義》最后一章也對“權利”采取了這種做法。這些規定當然無助于解決“人權”這個觀念的不確定性問題。我也說過，沒有好的理由接受羅爾斯的規定。對于康德和密爾來說，情況就不同了；他們的規定已經存在了很長時間，因此我們就可以斷言，盡管有些哲學家接受了他們那種更加宏大的理論，但與此相比，那些規定并沒有得到很多說話者或作者的接受，因此也沒有成為“權利”或“人權”這個術語的正確使用標準的一個公認部分。

在康德、密爾和羅爾斯的規定下，“人權”這個術語的外延實質上不同于它在啟蒙運動傳統中具有的外延：正如我們已經看到的，這個術語的外延在羅爾斯那里顯然更小，而在康德和密爾那里則更大。[[66]](#_66_16)如果對這個術語的一個規定所產生的外延與它在啟蒙運動時期具有的外延很不相同，那么有什么理由認為那個規定就是最好的呢？有什么理由認為它說明了我們一開始打算說明的那個術語呢？難道它不是正好改變了主題嗎？

盡管如此，我們不能反而決定去淡化啟蒙運動的“人權”觀念。這個觀念確實很不完備。不過，為了對人權達到一個令人滿意的理解，我們無需淡化那個觀念，而是要去完善它。

與此同時，我要立即提出的問題依然是：我們應向人權的概念補充什么內容？

## 第二章 說明人權的首要步驟

### 2.1 從上往下的說明和從下往上的說明

在前一章結束之際我們看到，哲學有兩種一般的方式為人權提供一種更為實質性的說明。有一種從上往下的研究方式：我們開始于一個主導原則或一些原則，或者一個權威性的決策程序，例如效用原則或絕對命令，或者各方通過契約來達成協議的模型，然后從這種東西中把人權推導出來。當今，在哲學領域中，對權利的大多數說明是從上往下的。然后還有一種從下往上的研究方式：我們開始于實際的社會生活中政治家、律師、社會活動分子以及各種理論家所使用的人權，然后看看我們可以用什么更高的原則來說明人權的道德分量（當我們認為它們有道德分量時），來解決它們之間的沖突。

這兩種途徑都應該受到歡迎，我們看看每種途徑能夠向我們提供什么幫助。我偏愛從下往上的途徑。為了說明需要加以說明的東西，我們可能并不需要一路上升到從上往下的途徑中所使用的高度抽象的道德原則。因此我們無須假定（至少在一開始）這些有爭議的抽象的道德原則中的任何一個原則都是正確的，或者甚至假定大規模的體系在倫理學中是可能的。不管怎樣，若不首先說明人權概念在社會生活中是如何被使用的，從上往下的途徑就不可能行得通。我們需要這樣一個說明來檢驗從這些高度抽象的道德原則中可以推導出來的東西是否就是人權，而且只是人權。我們無須認為，這個術語在目前的社會生活中的應用是不可修改的，但是，對于“什么人權不依賴于被認為可以把它們推導出來的原則”這個問題，我們需要有某種理解，人權的社會用途就是其最有可能的來源。

那么，我們應該把什么內容賦予人權概念呢？如果我們采納從下往上的途徑，這項工作就有兩個部分。這個內容在某種程度上顯然要由“人權”概念的使用標準來決定；這些標準，即便不充分，已經與人權概念相聯系。因此，在我們的工作中，首要任務是要考慮把人權概念產生出來的那個漫長的傳統，發現在那個傳統中已經存在的內容。盡管這個概念是不完備的，它也不是完全空洞的。

對我們來說，17世紀和18世紀對人權的論述仍然是人權觀念最近的主要發展，但留下了很多有待于我們去補充的東西。因為這就是我們的任務，我們今天處于這樣一個地位：既要把對人權的一種實質性的說明創造出來，又要把人權本身創造出來。我們所需要的那個說明，正如我們即將看到的，最終會有一個規定的尺度。由此我們也得到了一些自由，盡管是在約束下的自由。首先是這個傳統的約束，然后是為了滿足實踐需要并與倫理思想的其余部分相適應而需要滿足的約束。

### 2.2 人權傳統

在我看來，權利觀念有一段最可靠的歷史，現在就讓我來總結性地概述一下這段歷史。[[67]](#_67_16)

正如我在導論中提到的，一個具有“權利”的現代含義的術語是在中世紀晚期出現的，大概首先出現在博洛尼亞，在宗教法規學者的著作中，這些學者對宗教法規以及羅馬法的民事方面進行注釋和評論，試圖在某種程度上讓很多并不總是一致的法規相和諧。在12世紀和13世紀期間，“ius”這個拉丁詞的意義在應用上有了擴展：這個詞原來指的是“公平的東西”，那時被擴展開來把“權利”的現代含義（權利是一個人擁有、控制或要求某個東西的資格）也包含在內。現代作者最終把自然權利（ius naturale）的這兩個含義稱為“客觀”含義和“主觀”含義。例如，阿奎那經常談論“自然權利”，但從未用過一個可以被譯為“自然權利”的術語，盡管一些人相信他確實有那個概念。[[68]](#_68_16)

1280年，在捍衛反對教權的一樁案子中，楓丹的杰弗里使用了現代主觀意義上的權利概念。[[69]](#_69_16)不過，對這一概念更加一貫的用法出現在那場關于貧困的古怪爭論中。在阿西西的圣方濟死后，方濟會修士自身開始爭論他們信守貧困的誓約到底有什么意義。可想而知，主教們不久就被一個教條攪得心神不安并加入了這場爭論，那個教條就是：為了過一個理想的基督徒生活，就必須棄絕財產和權力。有一個引起關注但不合常理的論證大概是這樣說的：當某人向方濟會修士提供一塊肉、一片面包作為晚餐時，他顯然不是在提供一項貸款；一項貸款要求細心照看并最終歸還好處；然而，給予方濟會修士的好處本來就是用來消費的；因此，一旦得到這些好處，方濟會修士就必須擁有它們，因此還沒有真正棄絕財產。[[70]](#_70_16)另一個論證是奧卡姆提出來的，大概是說方濟會修士還沒有棄絕財產。在有迫切需求時，我們每個人都對物品擁有一項不可轉讓的自然權利。把這項權利轉讓出去是不允許的，因為這樣做無異于自殺。[[71]](#_71_16)在這場爭論中，所提出的論證背后是對財產的某種理解。上帝把世界上的財富給予我們，讓我們共同使用。但是，除非特定的人對特定的物品負責，否則它們就不會得到維護，或者不會被有益地利用。因此，并非上帝而是人引入了財產制度。但是，財產所有權只有托管的地位；物品在需要時可以被納入公共儲存。在這些爭論中，我們可以發現詞語形式上的一種轉變：一開始有這樣一條自然法（ius），即一切事物都被共同擁有，因此有迫切需要的人從有富余的人那里拿點東西就不算偷竊；然后有了一個新近出來的觀念：有需要的人有權利（ius）從有富余的人那里拿點東西，因此不是偷竊。12世紀和13世紀的評論者開始針對一種能力或官能來使用“ius”這個詞，強化這個概念的主觀含義：一種能力或官能，例如理性能動性，是一個個體所具有的某種東西。[[72]](#_72_16)在12世紀，有兩個改變世界的事件發生了，一個是復原了全部羅馬法著作，另一個是出現了某些教會法規文本的一個評注版，即格拉提安的《法典》（Decretum）（1140年）。我們大概可以合理地認為，“自然權利”這個概念的主觀含義并不是很晚才出現的，[[73]](#_73_16)而是，在那些評論家試圖規整和理解那兩套法律的努力中，這個含義就已經出現了。

奧卡姆的威廉遵循一個可以追溯到早期宗教法規學者的傳統，認為理性賦予我們以自由，而自由則給予我們以尊嚴。皮科·德拉·米蘭多拉，文藝復興早期的一位哲學家，曾于1477年在博洛尼亞研究教會法，對人的自由和人的地位的尊嚴之間的關系提出了一個很有影響的闡述。上帝確定了所有其他事物的本質，但唯獨讓人自己來確定自己的本質。就此而論，人就像上帝。人也是創造者——他自己的創造者。人被允許“擁有他所選擇的東西，成為他所意愿的樣子”。[[74]](#_74_16)這種自由構成了“人的尊嚴”，正如皮科的那本成名作的標題所說。

在16世紀早期印第安人關于西班牙對新世界原住民的奴役的爭論中，自由與尊嚴的聯系也處于核心地位。很多宗教法規學者斷然論證說，美洲原住民是行為主體，這一點無可置否，因此，他們的自主性和自由不容剝奪，而西班牙指揮官卻在到處剝奪他們的自主性和自由。在17世紀和18世紀的政治思想中，尊嚴的概念也占據中心地位，當時，它在盧梭和康德手中得到了最有力的發展。不過，我將就此打住；最后這些評論已經把我們帶入現代時期，而那就是第一章的歷史評注開始的地方。

我已經概述的是在中世紀晚期和文藝復興時期占據主導地位的自然權利觀念。當然，也有很多與這個主導觀念相偏離的思想。例如，有段時間，有人發展了一個理論，試圖切斷自然權利和能動性之間的聯系，允許把動物和無生命的物體也包含在權利的持有者中。[[75]](#_75_16)不過，這種偏離常規的解釋并不長久。此后不久，弗朗西斯科·德·維托里亞（1492年—1546年）又開始斷言“我們持有權利”和“我們是按照上帝的形象被造出來的”這兩件事情之間的聯系。

### 2.3 一個實質性說明的提議

人權傳統并不必然把我們引向任何具體的實質性說明。我們有理由在一個新方向上來看待一個傳統，或者完全與之決裂。不過，在我看來，對人權的最好的實質性說明仍然是本著人權傳統的精神提出的說明，大致如下。人的生活不同于其他動物的生活。我們人類對自己、對我們的過去和未來都有相應的觀念。我們進行反思和評價。對于一個好的生活會是什么樣子，我們形成了各種想象——當然，我們經常只是小規模地形成這種想象，偶爾也大規模地形成這種想象。我們試圖實現這些想象。當我們說“人是一種獨特的存在”（就我們所知是獨特的）時，我們就是在這個意義上說的。也許大猩猩比我們通常所想的那樣分享了我們的更多的本質，但是沒有證據表明，除了人種外，還有任何其他物種也能對一個值得過的生活形成觀念并追求這些觀念。不過，在宇宙中其他地方，也可能存在一些能夠慎思、能夠行動的智慧生物。倘若如此，我們就應該考慮如何修改人權的思想來適應那些生物。只要我們并不忽視這一可能性，繼續談論一種獨特的“人類”存在也沒有什么害處。我們把我們作為人的地位看得很高，甚至經常高于我們的幸福。這種地位的核心就是“我們是行為主體”這一思想——我們能夠慎思、評價、選擇和行動，以把我們心目中所設想的好生活創造出來。

人權于是就可以被認為旨在保護我們作為人的資格，或者就像我將要說的那樣，保護我們的人格。通過解析能動性的概念，我們就可以把人格的概念分解為幾個更加清晰的要素。在我們能夠成為行動者的最充分的意義上，為了成為一個行動者，一個人必須（首先）選擇自己的生活途徑，也就是說，沒有受到其他人或者某種其他東西的支配或控制（把這稱為“自主性”）。（其次）一個人的選擇必須是真實的；一個人至少要有某種基本的教育和信息。在做出選擇后，一個人必須能夠行動；換句話說，一個人至少要有資源和能力方面的最低限度供給（把這稱為“最低限度供給”）。然而，若有人從中阻撓，這些東西也都派不上用場；因此（第三）其他人也必須不要強制性地阻止一個人去追求他為自己所設想的值得過的生活（把這稱為“自由”）。既然我們把很高的價值賦予每個人的人格，我們也就認為人格所要活動的領域應享有特權并受到保護。

這就是關于人權的直觀的核心思想。在本章中，我想粗略地概述我對人權提出的實質性說明，然后在后面的章節中來充實和發展我的說明。

### 2.4 人權的一個根據：人格

我們應把人權的根據放在哪里呢？當然主要是放在人格當中。從人格的概念中，我們可以得到傳統的人權清單中的大多數權利。我們擁有一項生命的權利（沒有生命就不可能有人格），我們擁有一項人身安全的權利（出于同樣的理由），我們擁有一項在政治決策上表達自己聲音的權利（自主性的一種關鍵運用），我們擁有一項言論自由的權利，我們擁有一項集會自由的權利，我們擁有一項出版自由的權利（若沒有這些權利，自主性的運用就會變得很狹隘），我們擁有一項宗教崇拜的權利（這與我們對生活意義的理解密切相關）。我應該說（即使這一點很有爭議），人格也產生了一項積極自由的權利，即享有基本教育和最低限度供給的權利——對于一個人類個體來說，為了作為人而存在，而不僅僅是作為生命有機體幸存下去，就需要這些東西。人格也產生了一項不受折磨的權利，因為折磨除了有很多惡果外，也會摧毀一個人做出決定和堅持決定的能力。人格的概念還有很多其他含義，這里不一而論，不過，現在應該清楚的是，這個概念具有很強大的生產力。

我把人格視為中心概念，這也有助于進一步解釋我對人權的說明為什么是實質性的。我早先提到的一些結構性說明也旨在提供人權存在的條件。但實質性的說明前進了一步；比如說，我的說明不是在某些形式特點中來尋找人權的根據，也不是按照人權在一個更大的道德結構中的作用來說明人權，而是直接在一系列核心的實質性價值即人格的各種價值中來尋找人權的根據。

在人格中來尋求人權的根據意味著對人權的內容施加了一個明顯約束：并非任何促進人類的善或人類繁盛的東西都可以算作人權的對象，唯有人的資格所需要的那些東西才可以成為人權的對象。人所特有的生活是一種有點嚴峻的狀態，人權是對這種狀態的保護，而不是對一個好的、幸福的或繁盛的人類生活的保護。那個更加嚴峻的概念一方面受到人權傳統的支撐，另一方面也要求我們要做出恰當規定。要是我們對一個好生活或幸福生活所需要的一切都有權利，權利的語言就會變得多余。我們已經有一種完全恰當的方式談論個人福祉以及任何有可能促進它的義務。我們充其量只有追求幸福的權利，或者說，有權享有得以把一個幸福生活建造出來的基礎，而不是對幸福本身享有一項權利。

這對于我們應如何理解“人權”這個概念中的“人”這個關鍵詞語有什么含義呢？在這里，“人”不可能僅僅是指“是人種這個物種的成員”。嬰兒、智力嚴重發育不全的人、不可逆轉地處于昏迷狀態的人，都是這個物種的成員，但并不是行為主體。于是，有些學者就忍不住把“人”鑒定為“行為主體”、把他們從生物物種中完全抽象出來。然而，并非只有人類才是行為主體，從太空船上出現的外星人也將是行為主體。不過，這條思想路線很危險。它把權利擁有者轉變為一種很貧乏的抽象實體，僅僅用合理性和意向性來表征他們。在我看來，這也太不靠譜了。那種很貧乏、很抽象的行為主體的一個特點是自主性；如果能動性概念要產生任何權利，那么自主性當然是這個主體需要擁有的一個特點。康德認為，只有當一個人的行動來自一個完全理性的、具有表達能力的中心，而不是由該中心之外的任何東西（例如一個人的生物學構成或者他所生活的社會）來決定的時候，他才是自主的。當然，康德是在把本體的自我和眾所周知的現象自我相對比，后者是由自然和培育來塑造的。但是，合理性要求思想，而思想（至少關于要如何生活的思想）要求語言；語言是一種文化產物，深深地受到我們這樣的動物所實踐的那種生活形式的影響。若把一切關于我們的、由自然或培育來塑造的東西都剝離掉，也就沒有太多的東西留下來了。

因此，自主性應該在現象世界中來予以說明——它是我們在現象世界中發現的，而且，我們發現它被深深地纏繞在現象世界的因果網絡中。于是，我們所感興趣的那種自主性就會把人所特有的那種體驗世界、用概念來表達世界的方式反映出來；那種自主性是由人類特有的關注以及對重要性的感受來塑造的。我們不知道成為火星人或金星人是怎么回事。我們所要理解的自主性必定就是人類特有的自主性，而不是一種貧乏的、抽象的自我的自主性。于是，我們應該把“人權”這個短語中的“人”大致理解為一個發揮功能的人類行動者。人權因此不可能完全是非歷史的。

但是，人權究竟多么深刻地被包嵌在一段特定的歷史中呢？如果關于人性的陳述可以被認為是對自然界的某個部分的構成和運作的觀察，正如一些古典自然法理論家所認為的那樣，那么那些陳述就可以輕而易舉地要求跨文化的正確性標準。[[76]](#_76_16)然而，表面上看，這好像是在試圖把價值（人權）從事實（人性）中推導出來，但一代又一代的哲學家已被告知這是不可能的。不過，只是在我們對自然的某種理解下，把人權從人性中推導出來才是不可能的，而按照那種理解，自然就是自然科學特別是物理科學所描述的東西。在這種理解下，自然排除了價值。按照這種狹隘的理解，我對“人”提出來的那種理解就不是自然的。我用自主性和自由這樣的概念把發揮功能的人類行動者挑選出來，我之所以選擇這些特點，是因為它們是特別重要的人類利益，因此才可以把權利從這種利益中推導出來；權利是強有力的保護，因此就要求某些特別有價值的東西來吸引保護。因此我對“人性”和“人類行動者”的理解已完全處于規范領域中，在試圖把權利從具有豐富的評價含義的概念中推導出來時，我并未陷入明顯的謬誤。

上面指出，通過把“人性”和“人的能動性”的概念放在規范領域中，我們就可以捍衛這種推導，但這種捍衛似乎犧牲了人權傳統的一個中心特點：人權是從某種客觀的、事實性的東西中推導出來的，因此要求普遍承認。不過，若有人認為評價性的東西不可能也是客觀的，他就太倉促了。認為評價性的東西不可能是自然的也太倉促了。休謨對事實和價值的兩分取決于他對事實的狹隘理解。但在我看來，有一個很有分量的理由讓我們認為基本的人類利益是世界的特點，這些利益被滿足或不被滿足是在世界中發生的事情。我們的一項基本利益是避免痛苦。事實上，我們的痛苦概念是由兩方面因素構成的，一方面是我們如何感覺到痛苦，另一方面是那些感覺如何與眾不同地出現在人類生活中——我們想要避免和減輕那些感覺，等等。因此，如果我說我痛苦，那么我既做出了一個事實陳述，也做出了一個評價性陳述。在我看來，對“自然”這個概念的最合理的解釋不是休謨的解釋，而是一種更為廣泛的解釋，既包含了人類的基本利益之類的特點，又包含它們被滿足或不被滿足這樣的事件。這一切都需要更多的分析，而在幾年前出版的一本書中，我已經試圖提出部分分析。[[77]](#_77_16)我將在本書中再次考慮那些分析。[[78]](#_78_16)但是，如果這種經過擴展的自然主義得到了支持，就像我所認為的那樣，那么它就有望恢復人權傳統的中心特點的一種形式——人權在關于人類的自然事實中有其根據。

在倫理學的核心有不同的方式去理解人格的分量。有人可能像康德那樣把“人”與純粹的“物”做比較：“物”有“價格”，因此有等價物（一物的喪失可以由另一個具有同樣價值的物來補償）。然而，“人”有“尊嚴”；人具有獨特的價值，因此沒有等價物。[[79]](#_79_16)因此，有人可能想把某種與王牌的力量類似的東西賦予人權，認為人權可以推翻其他道德考慮的一切聚集體。不管怎樣，道德并不僅僅在于促進人類獲得更好的生活；人格有一種不依賴于那種促進的價值。這有助于說明為什么如此之多的哲學家認為（尤其是按照基于人格的說明）人權本質上是義務論的。

然而，這只是理解人格的一種方式。另一種方式是認為我們對人格的運用（也就是說，我們自主地、且無疑是反復選擇我們的生活途徑，并自由地追求它們）本身就是一個目的，這個目的的實現往往強化了我們的生活質量。自主選擇顯然是人類生活的高度重要的特點，但并不是原則上不可以與好生活的其他要素做交易，那些要素包括成就、某些類型的理解、深厚的個人關系、喜悅等等。按照這種理解，正是因為這些特定的人類利益具有特殊的重要性，盡管不一定是絕對的重要性，我們才用人權的概念來護衛它們。這將說明我們如何可以在一個目的論的道德中來看待人權，在這里，“目的論的”這個術語比“后果主義的”或“功利主義的”更為廣泛。

我們可以在對人格的這兩種理解之間做出選擇，而這種選擇也是關鍵的，因為它解決了如下問題：在什么程度上人權可以抵制與其他價值做交易，抵制的來源是什么？對人權的最佳說明將使得人權抵制交易，但不是過于抵制。這當然只是一個人人皆知的說法，但卻是一個很難得到滿足的說法。究竟要選擇對人格的哪一種理解，這不是一個不會產生麻煩的問題。在后面我會談到這種選擇。[[80]](#_80_14)

### 2.5 第二個根據：實用性

人格能夠成為人權所需要的唯一根據嗎？我認為并非如此。即使我們采納了人格的概念，許多人權仍然處于很不確定的狀態。人格的概念告訴我們，每個人都有一項人身安全的權利。但這恰好提出了我此前問到的一個問題：是否可以認為我們有權決定在我們的身體中發生、對我們的身體所發生的事情？在我看來，人身安全的權利不會像后面所設想的那個權利那么寬泛，人格的根據向我們提供了一些思想，讓我們可以理解為什么人身安全的權利可能更狹隘。這項權利僅僅是針對為了維持一個個體作為人的存在而需要的東西，而決定在我們的身體中發生、對我們的身體所發生的一切事情的能力是一種廣泛的能力，遠遠超越了人身安全的權利。如果我的血液中有某種神奇的因素，在一分鐘的時間內從我的手指中無痛苦地抽取的幾滴血就能拯救很多人的生命，那么人格的根據好像就產生不了需要被推翻的權利。用針刺一下我手指很難說就摧毀了我的人格。但是，如果我們提高要求，那又會發生什么呢？我的人身安全的權利難道沒有對我進行保護、防止衛生當局從我這里取走一個他們想要的腎臟？我確實需要一段時間才能從腎臟摘取中恢復過來，但這并不妨礙我仍然能夠過正常的生活。這種界限要在何處劃定呢？顯然，人格的考慮本身往往不足以決定一條實際上可以派上用場而且比較明確的分界線。我們也需要思考社會。有一些實際考慮：為了有效，這條界線必須很清楚，不要有太多復雜的轉彎抹角的東西；我們很容易破例做出讓步，因此大概就需要留下一個充裕的安全地帶。這樣，為了讓人身安全的權利具有比較明確的內容，可以有效地引導行為，我們就需要一個進一步的根據，不妨稱之為“實用性”。在引出這條界限時，我們也需要考慮人性、社會的本質等等。

有時候我們并不需要考慮實用性；人格本身就可以確定權利的內容。在我看來，不受折磨的權利就是這樣一項權利。[[81]](#_81_14)不過，在大多數情形中，我們確實需要考慮實用性。在那些情形中，若沒有一條比較明確的界限，我們就不太愿意說一項權利已經存在。我們所要尋求的是一項人權的存在條件。其存在必須在某種程度上取決于如下事實：人權的概念在含義上要足夠確定，以便把具有恰當內容的人權產生出來，讓它們成為對其他人提出的一種有效的、社會上易于管理的主張。社會上易于管理這一要求似乎會對人權的普遍性造成威脅。為了讓人權成為對其他人提出的、社會上易于管理的主張，有可能不止需要含義上的確定性。某些社會制度，例如警察和法庭，也有可能是必要的嗎？必要的東西難道不會隨時隨地發生變化，因此削弱了人權的普遍性嗎？[[82]](#_82_14)但是，這些憂慮誤解了我正在主張的東西。我所主張的是，“人權”這個術語，為了充當對其他人提出的一種有效的、社會上易于管理的主張的概念上適當的部分，就必須在含義上足夠確定——只要在含義上足夠確定，那種主張就是有效的、易于管理的。對人權的一種哲學說明可以被合理地指望要做的事情，就是通過人權的存在條件把“人權”這個術語的一種含義鑒定出來，而這種含義允許我們在合理的限度內充分決定個別人權的內容——不僅決定它們是人權，而且也決定它們是對什么東西的人權。為此，我建議引入人性和人類社會的本質的一些特點，把它們作為一個第二根據。那些特點就是我所說的“實用性”。純粹的價值，例如人格的價值，若不用我所說的實用性來補充，往往只會產生高度不確定的規范，這一點不僅對于人權來說是真的，對于一般而論的道德規范來說也是真的。

我所說的實用性不是與特定的時間或地點相聯系。它們是普遍的，正如權利的存在條件是普遍的：任何人，僅僅因為是人，就必定具有某些權利。實用性是關于人性和人類社會的經驗信息，尤其是關于人類理解和人類動機的限度的經驗信息。不過，即使普遍性要求被建構在人權的觀念之中，那也不意味著一項人權的內容不能提及特定的時間和地點。我在后面會談到基本的普遍人權（例如言論自由）和引申的、非普遍的人權，這種人權是通過把基本人權應用于具體環境而產生出來的，例如出版自由。[[83]](#_83_14)當今仍然有一些社會沒有出版業，在一些社會中甚至連出版的概念也沒有；在這些社會中，出版自由的人權于是就沒有相關性。

實用性根據向我們提供一個進一步的理由把人權限制到正常的人類行動者，而不是一般而論的行動者。我們需要實用性來確定很多人權的內容，它們所引入的考慮可能完全是人類生活所特有的。

但是，我們是否可以合理地指望，只有普遍的特點（人格以及具有普遍論域的實用性）才會向我們提供充分確定的含義？回答這個問題的最佳方式是看看幾項人權，看看實際上需要什么東西才能獲得所要求的那種確定性，我將在后面（尤其是在第二部分和第三部分）處理這個問題。這個問題也提出了一個進一步的問題：在什么意義上人權必定是“普遍的”？我馬上就要討論這個問題。

### 2.6 是否存在著第三個根據：平等？

存在著第三個根據嗎？那個最有可能的進一步的根據就是平等。人權的觀念是隨著平等主義的發展而出現的，下面就是一個顯明的思想：平等是人權的一個根據，甚至在一個深層次上是人權的唯一根據。

在思考平等時，我們所面臨的困難是：有太多倫理上重要的平等原則，很容易被混淆起來。道德觀點本身認為：我們都有道德人格，因此要求某種平等尊重。為了簡便起見，我們把這個思想稱為“平等尊重原則”。這個原則不同于，甚至有可能不蘊含物品的平等分配原則，而后者又不同于平等機會原則，等等。

顯然，按照對“平等”的一個解釋（即平等尊重）以及按照對“根據”的一個解釋，平等確實是人權的一個根據。平等尊重表示了道德觀點本身，而如果人權充當了道德標準，那么人權也必定表示了道德觀點。一些哲學家已經把平等尊重本身視為一項人權，在實際上把它看作唯一絕對的權利——例如在某些程序中得到平等尊重的權利，而這些程序決定了所有其他非絕對的權利之間的相互妥協和協調。[[84]](#_84_14)這項權利是絕對的，因為它就是道德地位本身，而道德絕不可能建議把道德觀點懸擱起來。不過，不能確定的是，平等尊重，作為道德的總體，是否應該被看作是一種與任何一項人權同樣專門的東西。不管怎樣，在我目前所使用“根據”這個術語的意義上，平等尊重不可能是人權的一項根據。羅納德·德沃金談到“對政治權利的一種有利論證”：政治權利是從“對（平等）關懷和（平等）尊重的抽象權利”中推導出來的，而那項權利“應被視為不證自明的基本公理”。[[85]](#_85_14)讓我把注意力集中到他對平等尊重的訴求；即使他也談到平等關懷，這個事實也不會影響我要說的東西。平等尊重原則很含糊，需要用進一步的概念（例如理想的觀察者或理想的簽訂契約者）來補充內容，盡管那些具體概念本身也有不小的模糊性。平等尊重的概念本身很空洞，我們不能從中把任何有內容的東西例如一份人權清單推導出來。這不是說在我們試圖把這份清單推導出來之前，我們必須把更多的內容植入平等尊重的概念中，因為正是通過解決某些不太抽象的問題，例如存在什么人權這一問題，我們才能把更多的內容放入那個概念中。道德同時是在很多不同的普適性層次上建立起來的，并沒有把某種優先性展示出來，以便我們可以從最高層次的、公理性的觀念中對較低層次的觀念實施所謂的“推導”。因此，在尋找人權的根據時，我們現在尋求的是這樣一些觀念，它們在很大程度上有助于我們解決存在什么人權、人權的內容實際上是什么之類的問題。因此，那些觀念本身也具有大量內容，所以很可能與人權處于差不多同樣抽象的層面上。

不過，有人可能會說，在某個地方，我們必定可以發現平等確實是人權的一個根據，只要人權是從中世紀晚期的平等主義中產生出來的。在那之前，一個人的重要權力和特權乃是來自其社會地位：領主、自由人、奴隸等等。在中世紀晚期，重要權力和特權據稱完全是來自一個人作為人的地位。我們在社會地位上是有差別的，但我們在人的地位上是平等的。在這個意義上，不可否認的是，人權是立足于我們作為人的平等地位。然而，如果我們希望把人權的存在條件鑒定出來，我們就不會指望我們因為是人而擁有的平等地位，而是要去訴求人的地位本身，而人格的根據已經抓住了這一點。在中世紀晚期的平等主義中，其他形式的平等，例如物品的平等分配，盡管往往很重要，卻是沒有保障的。說我們都被平等地賦予了權利，并不是說我們都被賦予了一個享有平等的權利，在這里，這項權利蘊含了其他形式的平等。

不過，有人可能繼續問道：難道我們不具有享有某些其他形式的平等的人權嗎？那些形式的平等難道不也是建立在某個背景的平等原則之中嗎？設想如下情形。你和我都是17世紀新世界的定居者。在船到達岸邊時，你在我前面跳下來，宣稱這個島嶼郁郁蔥蔥、富饒豐富的那一半是你的，而把巖石林立、貧瘠荒蕪的那一半留給我。在我提出抗議時，你對我說，我的那一半，若細心加以照料，至少會產生一個可辨別的人類生活所需要的基本資源，而那就是按照我自己對人權的論述我有權得到的東西。你可以確信我會用洛克的說法抗議說：不管你宣稱什么，你要為我留下足夠的同樣好的東西；我們是道德上平等的，我的生活就如同你的生活一樣重要，我有權得到與你所能得到的資源同樣多的資源。“平等”這個詞會從我的口中蹦出來，而且是正當地蹦出來。在我為自己所主張的東西中，有一部分就是平等尊重以及由此而產生的一切，例如公正和公平。

然而，人權是一個很特殊的道德考慮。人權沒有窮盡全部道德領域，甚至也沒有窮盡公正和公平的全部領域。[[86]](#_86_14)如果你在公交車上逃票，你并未侵犯我的權利，盡管你行為不公。這說明了為什么啟蒙運動的傳統把法庭上的程序正義視為人權問題，而不是分配正義或懲罰性正義的問題。程序正義保護我們的生命、自由和財產。有各種各樣的分配正義，就其重要性而言，它們與我們的人格無關——只要享有最低限度供給的人權已得到尊重。人權本身有分配的含義，但被限制到對人格的保護。事實上，大多數社會中的大多數人從來就沒有引起警察或法庭的注意，因此，他們的利益很可能更多地受到分配正義問題的影響，而不是受到程序正義問題的影響。不過，盡管正義問題不是人權問題，它們在我們的生活中仍然可以具有高度的重要性。

對平等有很多不同的道德上重要的考慮，公正的情形也與此類似。在對公正的考慮中，其中一些考慮是內在于人權的。如果一個社會尊重男人的人權，但不尊重女人的人權，那么女人就被否認具有平等的權利。一個人因為是一個規范的行動者而成為權利的持有者，女人在規范能動性上與男人是平等的。因此，否定她們的權利是不公正的。還有一種公正被包含在人權中，正如我們已經看到的，那就是公正判決。不是，也有某些形式的公正不是人權所關注的，例如，逃票以及在打牌中不公正的作弊。我的要點是，人權和公正的領域相重疊，但不是完全吻合。

某些形式的區別對待是有非議的，因為它們在根本上違背了平等和公正，因此，它們也與人權相重疊，但不是完全吻合。一些有非議的區別對待顯然違背了人權，比如說，當政府的暗殺部門隨機抓捕一個受到仇視的少數民族的成員、讓他們遭受痛苦虐待時。乍一看來，這種定期虐待不一定會摧毀受害者的自主的能動性，但它經常會產生這種結果。只要一個人是一個受到仇視（或者甚至只是被蔑視或輕視）的群體的成員，僅僅因為這一點，他作為行動者的生活很有可能就已經受到削弱。一個受到仇視的少數群體的成員會被禁止大聲談論不流行的問題，被禁止用一種將會得到多數群體關注的方式來行動。如果他們生活在受到警察虐待的社會中，他們就會受到更大的限制。如果一個人所生活的社會總體上來說讓他覺得自己受到貶低，那么，在這種情況下，他就很難維護自己的自尊，就很難不陷入純粹的消極狀態。不過，即便這就是侵犯人權的一個實例，人們對它所提出的最明顯的說法是一種不同的東西：那是一種令人恐懼的不公正，是對平等尊重的明目張膽的侵犯。

有些有非議的區別對待并不是人權問題。設想一個跨國公司的兩個上層主管具有同樣的競爭力、承擔同樣的責任，卻得到不平等的待遇，只是因為其中一人是公司總裁的弟弟。在他們當中，即使一個人得到的報酬較少，但他仍然具有可觀的收入，他的人權就沒有因此而受到侵犯；就這種情形而論，值得反對的是不公正，是那種沒有好的理由來支持的不平等。當今，讓我們甚為憂慮的區別對待的情形主要是種族主義[[87]](#_88_14)和性別歧視，它們介于這兩種極端之間。在這個中間地帶，往往很難把有非議的區別對待和沒有非議的區別對待辨別開來，也很難把侵犯人權的區別對待和沒有侵犯人權的區別對待辨別開來。在我看來，一般來說，種族主義和性別歧視，因為可以潛在地對行為主體的自我形象產生摧毀性的影響，因而很有可能侵犯了人權。然而，年齡歧視的情形，例如強制性的退休年齡，是否有可能違背人權就很不清楚了。我在后面會回到這些問題。[[88]](#_88_15)

不久前我評論說，人權的領域包括法庭上的程序正義，但不包括很多形式的分配正義或懲罰性正義。不過，這只是一個大致的說法。正如我們看到的，人權至少包含了一個分配性的要求，即最低限度供給，因為它是人格所要求的。出于同樣理由，人權也包括一些懲罰性的要求，例如罪刑相當以及禁止殘酷的和異常的懲罰——罪刑相當，因為那是對自由的一種保護；禁止那種懲罰，因為一般地說那是對能動性的一種保護。例如，我在后面會簡要地討論折磨，折磨往往會削弱能動性，而這恰好就是折磨的目的所在。但是，某種犯罪要求什么樣的懲罰，應得本身是否能夠為懲罰辯護，這些是懲罰性正義的問題，而不是人權問題。

回到前面提出的例子，我抱怨說我應該獲得島上資源的一個平等份額，在這樣說時，我引用的是平等分配原則，我們可以認為該原則涉及平等尊重，正如我們設想的對話所表明的。我確信你應當與我平等地劃分島上的財富。但是，把這件事情處理為權利問題就會產生實質性的爭端。我們似乎碰到了兩種類型的平等尊重的道德要求或者說正義的要求：一種要求本身就是權利，但另一種要求不是權利。于是，除了按照基于人格的說明在它們之間劃出一條界線外，我們還能在哪里劃出界線呢？如果我們在其他地方劃出這樣一條界線，那么我們的根據是什么呢？這樣一條界線可以被很明確地劃定嗎？

我曾建議把某些（但不是所有）形式的正義和公正從人權的領域中排除出去，這個建議違反了當前的一個并非不同尋常的信念：人權的領域與正義的領域是同一個領域。但是，這個信念很不符合啟蒙運動以來人們對“人權”的外延的理解。在后面，我確實會求助于平等、公正和正義來論證我對人權提出的結論，但我提到的平等、公正和正義往往是內在于人權概念的。例如，我會像很多其他人那樣聲稱，我們享有自由的人權被限制到那種與所有人的平等自由相容的自由，而這里所說的平等就來自如下主張：作為規范的行動者，我們都是平等的。[[89]](#_89_14)不過，有時候我也會求助于對公正的一種理解，而這種理解不是內在于人權概念的。我認為，在指派與某些福利方面的人權相關聯的責任時，我們必然會訴諸我們對公正所持有的一般理想。[[90]](#_90_14)在闡明人權的含義時，完全不考慮一般而論的公正和正義是很奇怪的做法。然而，即使一個價值對于闡明人權的這些含義是必不可少的，我們也不能錯誤地推斷說：對于人權的概念來說，它是基本的。我們不應該對如下這一點感到很憂慮：把某些形式的正義從人權領域中排除出去意味著一些最有分量的道德義務與這些權利（例如“我要求獲得島上的富饒土地的一個平等份額”這個完全得到辯護的主張）無關。有一個想法，盡管現在很常見，卻是一個嚴重錯誤，那就是：既然我們認為權利在道德領域中特別重要，我們就必須把道德領域中所有特別重要的東西都轉變為權利。后面我會多次談到正義領域與公正領域的不相吻合。[[91]](#_91_14)

因此，我提議人權只有兩個根據：人格和實用性。一項人權的存在條件因此就是這兩個根據。為了把一項人權的存在確立起來，我們可以表明：首先，那項擬定的權利保護了人的地位的一個本質特點；其次，它的確定內容來自我此前大致概述的那些實用考慮。

### 2.7 “能動性”應如何得到理解？

如果我們采納基于人格的進路，我們就不得不進一步深化“能動性”的概念，因為它是這條進路的核心。

可以合理地認為能動性是有程度地出現的。兒童需要通過很多階段才能成為行為主體。在反思或獲得價值方面，一些成年人好于其他成年人，或者比其他成年人更有效。于是，一種基于人格的說明是否必定意味著人權也是在一種成比例的程度上出現的呢？在對社會的一種柏拉圖式的設想中，不同階層具有與其不同的反思能力和執行能力相適應的權利；這種基于人格的說明對社會的理解是否還不如那種柏拉圖式的理解那么具有平等主義色彩，并最終為之提供了一個辯護呢？[[92]](#_92_14)

這個憂慮之所以產生，是因為有些人使用了對“能動性”的一種特定理解，而這種理解不同于對人權的一種說明應該采納的理解。正如我們不久前看到的，權利的概念是在特定的歷史時期凸顯出來的，當時人類平等的信念開始排擠一種自然的社會等級制度的信念。到了某個發展階段，平等主義就成為一系列事實主張（雖然往往與評價相結合）的集合。其中一個主張是，社會群體之間的很多顯著差別，例如一些群體有著更加粗俗的趣味和判斷，不是自然預先注定的，而是社會剝奪的殘酷結果，或者是文化發展的偶然效應。另一個事實主張是，在正常人當中，在智商和對生活中重要事情的理解之間沒有多少關聯。這些主張，以及那個集合中的其他事實主張，都可以按照經驗根據來捍衛。趣味和判斷上的差別會因為剝奪的繼續存在而持續存在，即便如此，占據主導地位的道德興趣不是看重這些差別，而是消除剝奪。當然，平等主義也是一個倫理論點。我們認為有價值的東西，我們認為把尊嚴給予人類生活的東西，就是我們選擇和追求我們對一個值得過的生活的設想的那種能力。精神缺陷在這里提出了困難的界限問題，當然也有這樣一個問題：兒童何時成為行為主體？不過，絕大多數成年人都能夠達到（這是一個事實主張）這個有價值的狀態（這是一個評價主張）。任何一個人，只要跨過這條界線，只要在任何程度上處于這條閾線上，就都平等地屬于行為主體這個類，因為這個類中的每個人都因此而具有了我們很看重的那種地位。[[93]](#_93_14)當然，在這條閾線上，某些東西仍然有著程度上的差別，比如說智商、對一個生活因此而成為好生活的那些特點的敏感、描述那些特點的技能、在知道如何實現這些價值上的敏感和技能等等。但是，在這些有程度的差別中，沒有任何一種差別會妨礙人們可以因為通過了那條閾線而獲得一種地位——那種沒有程度上的差別的地位。我們可以把這種地位稱為“人的尊嚴”，就像聯合國所做的那樣。人們可以對價值有不同程度的敏感，在實現價值的技能上也會表現不同，但是，對于一個人成為規范的行為主體或者說成為人權的擁有者，總而言之，對于一個人具有人的尊嚴，那些差別不再會有任何重要性。[[94]](#_94_14)

我說過，在對人權的這一說明中，我們認為有價值的東西是一種能力，即我們選擇和追求我們對一種值得過的生活的設想的那種能力。因此“能動性”這個詞本身是不夠的；在一種可接受的意義上，我們也可以說動物是行動者。“理性行動者”這個術語也不很精準。我們所關心的是在過一個值得過的生活中所涉及的那種能動性，不妨稱之為“規范能動性”。

由此我們就達到了如下觀點：規范能動性就是人類特有的條件。但是，對一個值得過的生活有一種設想難道不是一項很稀罕的成就嗎？當然，我們無須把“對一個值得過的生活有一種設想”與“有一項生活計劃”混淆起來。有一項生活計劃確實很稀罕，即使值得向往，也很可能成問題。我們總是在不斷地認識世界，我們的價值觀念也總是在不斷地成熟，我們的生活計劃在很大程度上肯定是錯誤的，在這種情況下，還有什么理由按照一個生活計劃來生活呢？如果一個人應該采納一個生活計劃，那么他至少也應該準備不斷地修改它。一個人無法預測他在生活之路上會碰到什么機會或不幸，無法知道他的情感依附會如何發展或者其他人會如何行動，無法回避一切必然會進入他的理性計算中的環境因素，哪怕這種計算只是針對一個很原始的生活計劃。一個人可能會把一個大致的、不完備的生活計劃表述出來，但這樣一個計劃僅僅相當于一些方針，例如花費更多時間與家人待在一起、更經常去聽音樂會等等。在為自己設定了這樣的目標后，某種規劃無疑就會變得合理，例如規劃每周的日程安排，以便能夠切實履行那些活動。這就像我們大多數人都會做出或應該嘗試做出的規劃，但每周的日程安排仍然說不上是一個生活計劃。

我們也不應該把“對一個值得過的生活有一種設想”與蘇格拉底意義上的“過一個經過審視的生活”混淆起來——蘇格拉底曾說過一句著名的話：一個未經審視的生活不值得過。蘇格拉底認為美德即知識，惡習即無知。我們是通過一種漫長的辯證思維過程而達到美德的：懷疑、挑戰和承認我們的無知，然后慢慢地把我們理解善的方式思索出來。有人或許認為這種辛苦的辯證思維對于人類生活很有必要，因為這種思維的運用本身就是人類卓越的頂峰，或者因為它是達到好生活的唯一途徑。但是，這兩個說法無一是真的。合理性的運用并非是人類卓越的頂峰；這個頂峰充其量不過是理性的運用可能把我們引向的地方。說蘇格拉底意義上的一個未經審視的生活不值得過，這也不是真的。為了自主地獲得一個好生活，一個人并不需要定期進行理性慎思。有些人碰巧天生就擅長于把真的價值觀念和假的價值觀念區分開來，在這些問題上有很敏感的嗅覺。如果一個人有能力把善鑒定出來，不管那種能力的程度和來源如何，那么他就具有了我所說的“對一個值得過的生活的一種設想”；在什么東西使得一個生活變得更好或更壞的問題上，他們就會有某些想法，其中一些想法是可靠的。這些想法不是或者不應該針對生活的全部輪廓，而只是零散的，在各種程度上都不完備。不過，只要一個人擁有了這樣一種把善鑒定出來的普通能力，他就應該得到人權的保護。

人們對“能動性”的概念還有另一個憂慮。基于人格的說明所碰到的一個明顯異議是：即使一個人被否認了宗教自由，甚至受到殘酷迫害，他仍然可以是一個行為主體。誰能合理地否認至少一些殉道者是行為主體呢？恰恰相反，在某種意義上，我們可以說迫害甚至可以強化能動性。當亞歷山大·索爾仁尼琴被發配到古拉格集中營時，與以往相比，他好像變成了一個更專注、更堅決的行為主體。然而，對能動性的這種描繪不是我在對人權的說明中所采用的那種核心描繪。我對能動性的描繪更加寬廣，所針對的是一個自我決定的人（一個自主的人），在某些限度內，這樣一個人未被阻止去追求他對一個值得過的生活的設想，換句話說，他也是自由的。如果自主性或自由缺失了，那么，按照我對能動性提出的那種更加寬廣的理解，一個人的能動性就有了缺陷。我們所需要的是對能動性的一種規范描繪：自主性和自由對我們來說特別有價值，因此就吸引人權的特殊保護。此外，人有這樣一個本質特征：他們并不是一勞永逸地選擇自己的目標。人會逐漸變得成熟，其價值觀念會發生變化。自由就是過這種逐漸演變的生活的自由。

最后這些評論有助于回答另一個關于能動性的問題。能動性肯定不只是意味著具有某些能力（自主地思考和執行行動的能力），也意味著運用這些能力。人們可以踐踏一個人（例如索爾仁尼琴）的很多人權，但至少沒有損害那些能力。一般來說，為了具有人權，一個人所需要的就是那些能力，但是人權所要保護的東西則更多：人權也要保護一個人對那些能力的運用。此前我說過，按照基于人格的說明，我們享有一項接受教育的人權。但是，一個目不識丁的農民在我們所說的意義上仍然是一個行為主體嗎？如此看來，教育好像不是這種能動性所必需的；如果基本的識字能力不是必要的，那么小學教育、中學教育或大學教育也不是必要的。這樣一來，教育如何成為一項人權呢？教育是一項人權，因為教育對于這種能動性的運用來說是必要的。人權背后的價值不僅包括能夠成為這種行動者的尊嚴，也包括作為這種行動者而存在的尊嚴。然而，這種能動性的核心就在于能夠對一個值得過的生活形成一種設想，然后去追求這種設想，而這就是其尊嚴的來源。因此，如果一個生活完全致力于避免肉體和靈魂發生分離，那么這種生活對于人的尊嚴來說仍然不夠。我們千萬不要有這么低的眼界。我們必須了解世界所提供的選擇，或者能夠提供在人類能力的范圍內所能導致的變化，否則我們就會因為無知而得不到充分的選擇，而一旦我們處于這種狀態，我們的自由可能就會受到侵犯，正如我在后面即將論證的。[[95]](#_95_13)我們的選擇必須滿足某些知情標準。讀書識字是知情的一種重要手段。我們也需要有能力追求我們的目標，而這就超越了讀書識字的單純要求，例如還要求某些技能，要求對世界（包括超越了直接經驗界限的世界）具有某些知識。我們不僅需要知識來保護我們的自主性和自由，也需要知識來保護其他權利，例如，在很多發展中國家，降低死亡率（比如由艾滋病所導致的死亡）的最好方式就是提高識字率。當然，我們面臨一項任務，即確定由人權所保證的教育水平，這對我們一開始考慮的思路提出了更多的要求。但我們也以某種方式面臨另一項任務，即確定與大多數人權相適應的教育水平，而且，我們面臨這項任務，不只是按照那種基于人格的說明，也按照對人權的任何合理的說明。[[96]](#_96_13)

對“能動性”的一個最終澄清。我已經說過，在基于人格的說明中，我所說的“能動性”既包括具有某些能力，也包括運用那些能力。我現在想補充說，在目前的語境中，“運用”這個說法也必須包括這樣一個目的：在某些限度內成功地實現這種運用。假設政府官員想要我們過一種簡單的生活，為此就讓我們的社會變得比實際需要的更加貧乏，于是就把很多人發現更加值得選擇的選項封鎖起來。乍一看來，基于人格的說明好像不會有什么抱怨。我們的政府官員畢竟讓我們仍然能夠形成一個值得過的生活的觀念并去追求它；只不過在很多情形中，我們幾乎沒有機會去成就這個觀念。但是，在這種情況下，政府官員所做的無異于強迫——對我們的自由權的一種侵犯。規范能動性中有價值的東西也必須包括這一可能性：我們實際上能夠利用某些東西來改進我們的生活。如果規范能動性并不經常讓實現我們目的的最終階段變得可能，它就喪失了大部分價值。當然，自由權并沒有提供成功的保證；追求幸福的權利不是享有幸福的權利。此外，所謂“追求”的權利也不局限于一項僅僅是進行努力的權利，而至少是在沒有受到有意妨礙的情況下進行努力的權利，在這里，“有意妨礙”這個說法仍然需要進一步闡明。實際上，“追求”這個說法也需要進一步明確，我只能在討論自由權的時候再來處理這個問題。[[97]](#_97_13)

“能動性”這個詞或多或少是被廣泛地使用的，從慎思到選擇、從選擇到行動、從行動到結果都涉及能動性。在基于人格的說明中，它被廣泛地用來包含所有這些階段。如果其中一個部分丟失了，我們也就失去了在這個說明下充當人權根據的那些價值。

### 2.8 在什么意義上人權是“普遍的”？

看來人權必須是普遍的，因為人類行動者被認為只是因為具有規范能動性而擁有人權。

但是，一些理論家已經提出如下懷疑論思路。[[98]](#_98_13)我們所引用的幾乎所有人權的例子事實上都不是普遍的，因此不是真正的人權。如果存在著任何真正的人權，即在人類行動者這個類中確實是普遍的權利，那么對于我們來說，那些權利就不是特別重要。對我們來說重要的是那種純屬假設的人權，例如言論自由，但這種權利不是普遍的，因此不是真正的人權。

這個論證大概是這樣說的。舉例來說，言論自由在某些社會環境中很重要，而在其他社會環境中一點都不重要。像我們這樣生活在民主政治制度的社會中，具有不同程度的文化，行使一種需要勞動力流動、必須吸收快速發展的科學技術的復雜的經濟制度，這種社會迫切需要言論自由。在這種環境中，對我們來說，為普及這項權利并為施加相應的責任做辯護就很重要。然而，如果一個人生活在傳統的中世紀村莊中，具有靜態的技術和一種未受挑戰的社會傳統，必要的技能在那里是通過生長在那個地方而獲得的，那么他就可以很正確地對言論自由持有相對次要的興趣，這樣一個興趣因此也不足以辯護為了設定一項權利而需要施加的沉重負擔。于是，不管言論自由是什么，它不是一項人權，因為它不是普遍的。

然而，這個論證誤解了言論自由的權利所要保護的東西。不錯，為了讓那個中世紀村莊的經濟繁榮昌盛，我們可能不需要這項權利。不錯，如果我很害羞，沒有說話的愿望，那么我可能不太介意別人不讓我說話。但是，言論自由的根據在于對能動性的一種規范理解：我們是自我決定的行動者；而這就是人的地位的尊嚴的一部分。為了成為一個相當成功的自我決定的行動者，一個人往往需要有能力提出問題、傾聽別人的想法等等。我很害羞，可能不去運用言論自由的權利，但這與我具有這項權利無關。其他人可以要求答案或提供答案，這本身就對我有幫助。中世紀村莊也可以有很強的壓迫性。一個人可能很想質問地方領主或修道院院長強加于他的那種生活，想發現其他人是否也有不滿，想與他們一道決定怎么辦。地方領主或修道院院長可能想要維護正統而壓制言論自由。在任何社會環境中，一個人作為一個自我決定的行動者的地位都很脆弱。把這項權利應用于那個中世紀村莊可以得出某些引申的原則，這些原則可能不同于把它應用于一個龐大的現代工業社會時所得出的原則。然而，在一個充分肯定的意義上，我們仍然可以說，即使這項權利在不同的社會環境中有各種各樣的應用，但其本性仍然保持不變。

我剛才說過，一個人作為自我決定的行動者的地位在任何社會環境中都很脆弱。這難道不是一個問題嗎？非社會環境（例如以家庭為單位的狩獵者，他們之間沒有社會結構可言）又如何呢？人權對于他們來說也適用嗎？為什么不適用于他們呢？甚至在他們那里也有脆弱性：一個人仍有可能被其他人謀殺、奴役、壓制。然而，即使人權不應用于狩獵者，它們仍然有一種限制性的但足夠好的普遍性。人們完全可以提出如下解釋：他們可以說，人權是我們所有人僅僅因為是社會中的人類行動者而具有的權利。不管怎樣，這必定就是最早倡導人權的那些人所夢想的普遍性。除此之外，按照基于人格的說明，在人類存在者這個類中，人權是普遍的，被限制到規范的人類行動者這個亞類。即使我們進一步把人權限制到社會中的規范的人類行動者這個類，那也說不上是什么革命性的舉動。在我看來，甚至道德也不是不顧條件而普遍地應用于道德行動者：例如，如果生活條件變得很令人絕望，人們處于所謂的“大潰退”（sauve qui peut）的狀況，那么道德就不再適用了。即便如此，我們仍然可以完全合理地繼續主張說，道德原則是普遍地適用的，也就是說，僅僅因為我們都是道德行動者而適用于我們所有人（如果道德根本上可以應用的話）。

當然，確實有一些人權（例如出版自由）顯然并不適用于所有社會。目前仍然有一些社會，而在過去則有很多社會，其中并沒有出版業，甚至連出版的概念也沒有。普遍性的這種表面上的失敗已被用作一個理由，要求我們拋棄“人權是建基于普遍的人性本身當中”這一思想，去采納權利的一個有著不同根據，甚至可能經過很多修改的人權清單，[[99]](#_99_13)例如羅爾斯的那份很簡短的清單。[[100]](#_100_13)然而，我們必須記住，基本權利不同于所謂的應用權利或派生權利。權利可以在不同的抽象層次上表現出來。當我們系統地闡述我們賦予能動性的那些價值時，最高的層次就出現了；如前所述，那些價值包括自主性、最低限度供給以及自由。當我們把最高層次的考慮應用到具體情景并留心它們的具體特點時，對權利的不太抽象的表述就出現了。在某些社會環境中，出版自由是從言論自由派生出來的。我們應該想得到的是，在把抽象地加以表述的權利應用于一個特定社會的具體條件時，需要按照那個社會的時間、地點和實際關懷來表述它們；我們應該想得到的是，沒有誰會特別注意到抽象水平的下降什么時候就從全局性的詞匯過渡到了地方性的詞匯。我們只應該聲稱：普遍性乃是處于那些比較高的層次上。

然而，如果我們聲稱我們僅僅因為是人就具有這些權利，那么難道我們不也可以由此認為，甚至在自然狀態下我們也應當具有這些權利嗎？是的。不過，這樣一來，我怎么可以如此輕而易舉地承認人權只有在社會中才能有意義呢？“甚至在自然狀態下我們也應當具有這些權利”這一主張應該被認為意味著：我們只是因為我們的人性的特點而擁有人權，而不是因為具有任何社會地位或處于任何社會關系而擁有人權。我們的規范能動性也許只有在社會中才需要保護（但我懷疑這一說法），不過，規范能動性是我們獨立于社會而具有的一項資格。

但是，對于現在被廣泛地當作人權來接受的全部福利權，又能說些什么呢？難道它們沒有違背普遍性要求嗎？傳統的自由權無疑是普遍的：所有人類行動者都具有那些權利，也都負有相關聯的責任。不過，福利權好像有一種雙重的特殊性：只有一個特定社會的成員才能要求那些權利，而且只能從他們自己的社會中來要求那些權利。在傳統自由權的情形中，人們從這種權利的內容就可以得知責任的承擔者：不受干涉的權利對所有其他人施加了一項不干涉他人的責任。但是，福利權所表達的是需求者因為需要幫助而提出的主張，這樣一項權利的內容并未指明在能夠提供幫助的人當中哪些人有責任幫助。實際上，康德認為，幫助的責任，作為“不完全”的責任，即沒有被完全（充分）指定的責任，缺乏相關聯的權利。這是最強的懷疑：所謂的“福利權”不僅實際上不是人權，而且在根本上說也不是任何類型的道德權利。有人可能繼續認為，既然福利權本身并沒有指定相關的責任承擔者，相關的責任承擔者就只能由一個有權威的社會機構來指定，因此福利權不可能像它們被假設的那樣不依賴于社會。[[101]](#_101_13)在我看來，這些推理路線都失敗了；一些福利權是人權，而且就像所有人權一樣是普遍的——實際上有一種雙重的普遍性。不過，對這個結論的論證涉及很多進一步的問題，必須留到后面來加以考察。[[102]](#_102_13)

### 2.9 我們需要一個更加多元論的說明嗎？

我提出的那種基于人格的說明可以被看作是一種三元論的說明（如果我們可以在“一元論”和“二元論”下面杜撰一個詞的話）。按照我的提議，人權的根據就在于人格的那三個價值，即自主性、自由和最低限度供給。我把人權的根據限制到這三個價值，這種做法當然處于我的嘗試（向“人權”這個術語提供一個充分確定的含義）的核心，而這是任何人都必定會采取的嘗試——只要他有興趣讓這個術語成為對道德的嚴肅思考的一部分。不過，有一個明顯的憂慮：是否所有人權都可以從這樣一個相對薄弱的基礎中被推導出來。懷疑論者可以承認人格是人權故事的一個重要部分，但否認它是整個故事。他們可能會說，人權既需要一個更加廣闊的基礎，也能夠具有這樣一個基礎。[[103]](#_103_13)

考慮一個例子。長期以來人們都把不受折磨視為一項權利，這項權利好像不是從規范能動性的價值中衍生出來的。不錯，由于經受折磨，我們往往不能為自己做出決定或者堅持我們做出的決定。但是，折磨之所以是錯的，并不只是因為它因此而削弱了規范能動性，也因為它涉及讓人在肉體上或精神上遭受痛苦。因此如下說法看來更合理，而且肯定也更直截了當：避免痛苦是人的一項基本利益，這項利益本身就有很大分量，因此可以為普及一項反對折磨的權利、向其他人施加相應的責任提供辯護。也請思考一下接受教育的權利。教育是獲得有效的能動性的一個必要條件，這項權利的根據就部分地在于這個事實，這一點是無可置疑的。不過，接受教育的權利還有另一個明顯的根據：我們對獲得某些形式的理解抱有濃厚興趣。類似的例子還可以舉出很多。

在我對人權的說明和那種更加擴展性的多元論說明之間還有很多爭論，在這里我們無法最終解決這些爭論，但我們可以著手討論一下。

如果我們被問到折磨究竟有什么錯，最明顯的說法當然就是：折磨引起巨大痛苦。不過，我們現在關心的不是如此廣泛的問題。我們的問題是：為什么折磨是一個人權問題？答案是：折磨不可能是因為引起巨大痛苦而成為一個人權問題。一個人會無緣無故地讓另一個人遭受巨大痛苦，這種情形有很多，但它們并不涉及人權問題。例如，在一場失敗的婚姻中，一方可能會很冷酷無情地對待對方，使后者深受痛苦，這些痛苦成年累月地積累起來，就會成為一種比短期的身體折磨還要糟糕得多的東西。然而，盡管一方很殘酷，但他或她并沒有因此而侵犯對方的人權。又譬如說，一位長兄可能不時毆打弟弟的頭部，因為他覺得自己的地位被弟弟取代了，這是一種常見的怨恨；不過，即便這種做法很令人痛苦，我們也很難把它稱為“折磨”，除了在下面這種擴展的折磨的意義上：任何不能忽視的痛苦（例如陽光暴曬）都可以被稱為“折磨”。

折磨有其特有的目的。折磨被用來讓某個人取消一個信仰，揭露一個秘密，不管是否有罪都“坦白”一項罪行，放棄一項事業，聽命于他人。所有這些獨特的目的都涉及削弱別人的意志，讓他們去做自己不想做的事情，或者甚至決定去做自己不想做的事情。[[104]](#_104_13)這些目的都以某種方式涉及對規范能動性的攻擊。如果那位長兄是為了榨取一項秘密而毆打弟弟頭部，那么說他“折磨”弟弟就更合適了。我們可能無意中給別人帶來了很大痛苦，并因此摧毀了他們的規范能動性，與此相似，我們也有可能不給別人帶來巨大痛苦就有意摧毀了他們的規范能動性。人們往往是因為別無他法才用折磨來削弱能動性。這也是我們現在有時候做的事情：有一些讓人講真話的藥物，這種藥物有時有助于榨取秘密；不時地也有一些更為成功的無痛苦的技術，用來把自己的意志強加于他人，或者發現他們在想什么。[[105]](#_105_13)我們不可能把這些事情都稱為“折磨”，因為折磨的一個本質特征就是把招致痛苦當作手段。不過，在這里，我們所關心的是，用化學手段無痛苦地摧毀另一個人的意志是否提出了任何人權問題。這種做法確實提出了人權問題，因為無痛苦的支配仍然是對人格的一種嚴重破壞。

這條思路也可以用來說明前面提到的另一個例子：接受教育的權利。教育可以產生各種各樣的好處，因此是一種有價值的東西，不過，在這些好處和讓教育成為一項人權的東西之間仍然有一個差別。人權有一個最低限度的特征，盡管不同作者會用不同的方式來說明這個特征。按照我的理解，這個特征就在于：人權是對規范行動者的那種更為簡樸的生活的保護，而不是對一個充分繁榮的生活的保護。不過，我們都應該承認，有一些高度有價值的教育方式，它們超越了人權的要求。這是一個普遍現象；在不同層次的健康、[[106]](#_106_13)各種形式的隱私[[107]](#_107_13)，以及幾項其他的人類利益當中，我們也可以看到這種現象。這些例子本身并不足以表明我們需要對人權提出一種更加多元論的說明。

一種更加多元論的說明也面臨一些理論問題。顯然，不是任何人類利益都會成為一項人權的一個根據。那么，那種更加多元論的說明如何把作為一個根據的那些利益鑒定出來呢？它將如何應對我們一開始提出的那個緊迫問題——必須讓“人權”這個術語的含義變得更加明確？[[108]](#_108_13)若有人想要在我的那種基于人格的說明和一種更加多元論的說明之間做出選擇，他就碰到了一個問題：哪種方式是談論人權的更好方式？幾乎人人都希望看到“人權”話語有一種不太隨心所欲、有更多的標準來制約的應用。除非那種更加多元論的說明能夠降低人權話語的高度含糊性，否則它幾乎不可能取得我們所期望的那些效應。我已經承認，所缺乏的不是“人權”這個術語的字面定義；通過讓這個術語具有一個確定用法，哪怕是一種更加復雜的用法，它就可以獲得一個明確含義。有權威的制度，例如國際法，難道不可以成為讓這個術語具有確定含義的力量？正如此前所說，[[109]](#_109_13)我認為并非如此。通過遵循適當的程序，合適的國際制度上可以就人權達成協議并宣告協議，但這仍然不夠。國際法是制定法，因此肯定可以把制定的權利產生出來。但是，人權的國際法至少旨在或者應該旨在把某些不屬于法律的倫理標準整合于其中。國際法的制定者并沒有說、也不可能合理地說他們看作是人權的東西就是人權，在這個問題上他們絕對不會犯錯誤。國際法中的人權應該把某種倫理的東西整合于其中，既然如此，在確定“人權”這個術語的用法時，我們還有什么理由不去考慮倫理思想所提供的影響呢？這個問題必須得到更多的討論，稍后我也會進一步談到國際法。[[110]](#_110_13)有些人或許認為，對“哪種方式是談論人權的更好方式”這個問題的回答就是：不管人權在實踐上具有什么效應，只考慮人權的道德內容提出的要求。但我認為并非如此，在后面我會回到這個問題。[[111]](#_111_13)

一種更加多元論的說明的倡導者可能就會沿著如下思路來回應挑戰。對于能夠充當人權的一個根據的那些人類利益，是存在著各種約束的。這些利益首先要被限制到個體作為人類存在者而具有的利益，由此就產生了人權所具有的那種普遍性。不過，安康，甚至高層次的安康，也有資格成為這樣一項人類利益。于是就有了一個進一步的明顯約束：與人權相關的人類利益應該是重要的，或者是主要的或迫切的。但是，并不是所有重要的（或者主要的或迫切的）利益都能合理地成為一項人權的一個根據。某些事情對我們的生活可能很重要，實際上其重要性大于很多人權問題，但這些事情本身并沒有因此而成為人權的根據。此前我曾提到這一點。按照人權傳統，程序正義是一個人權問題，但很多形式的分配正義并不是，盡管在大多數人的生活中，分配正義可能比程序正義要重要得多。也請回想一下前面提到的那個冷酷無情的配偶的例子：冷酷無情地對待自己的配偶可能比侵犯對方的某些人權（例如略微侵犯對方的隱私權）要糟糕得多。

現在，一種更加多元論的說明的倡導者，可能會像我在不久前闡述這種說明的時候所做的那樣，去訴諸對“權利”的一種很有影響的說明——最早由約瑟夫·拉茲提出的那種說明。這種說明在應用于人權的時候大概是這樣的：當存在著普遍的人類利益，足以為把相應的責任施加于其他人提供辯護時，一項人權就出現了。[[112]](#_112_13)這個定義有如下優點：它允許我們設置更多的人類利益（多于我所設置的自主性、自由和最低限度供給）來充當人權的根據；不過，這個定義也對那些額外的利益施加了一個約束：這些利益應該能夠辯護把某種責任施加于其他人。然而，這仍然不夠。對于那個因其伴侶冷酷無情而遭受痛苦的配偶來說，其痛苦肯定足以辯護把一項停止那種對待的責任施加于其伴侶。這種情形只是普遍憂慮的一個實例：不要把人權擴展來填充安康的大部分領域。例如，生活中應該有一系列豐富的選項供我們選擇，這是我們的一個重要利益。具有一系列豐富的選項能夠為我們帶來很多好處，這些好處相當大，因此就可以辯護如下做法：我們可以把促進那些好處的負擔施加于某些行動者（也許我們自己的同胞）。這個權利概念的麻煩在于：如果我們認為甚至對高層次的安康我們也具有一項人權，那么這個權利概念很有可能就會為這樣一項權利做辯護。在某個層次上，只要有關的好處很大，因此足以為施加相應的負擔做辯護，這個權利概念很可能就會為這樣一個層次做辯護，不管它有多高。一個繁榮昌盛的生活，例如具有一系列豐富的選項、從中可以把一個生活建立起來的那種生活，是有很多好處的，這些好處往往很重大，因此很可能就會為把某種負擔施加于其他人做辯護，尤其是在這種負擔不是很大時。為了具有一系列豐富的選項，就得具有一種高水平的社會財富和一種很發達的文化，那些東西是我們大多數人已經有獨立的動機要產生的。但是，這會破壞我們所持有的一個信念：只是在某個可接受的最低限度上，我們才對物質資源和文化資源具有一項人權，超越了那個層次，那些東西就不再是權利問題了。

讓我進一步追究更加多元論的說明在理論上所面臨的問題。有人可能會像拉茲本人那樣認為，好處必須足夠大，才能為把某些責任施加于其他人做辯護，而且，所施加的責任不是任何類型的責任，而是一種特殊責任——這種責任提供了一種“排除性的理由”。[[113]](#_113_13)一個排除性的理由是把某些其他理由排除在予以考慮的范圍外的那種理由。許諾是一個典型例子。如果一個人做出了許諾，那么他就不能認為只要一個考慮對自己方便，就可以推翻他做出的許諾，盡管那些考慮在其他情景中可以具有恰當分量。不過，我很懷疑引入排除性的理由就夠了。不太容易看到這個特殊的義務論概念（具有那種排除效應的一項責任）在倫理思想中應如何發揮作用，也很不容易看到它在何時出現。在我們所討論的那些情形中，從配偶雙方的輕微爭執到最有傷害性的冷酷行為，我們在哪個地方碰到了把一個排除性的責任產生出來的利益呢？在安康或繁榮的生活的各個層次上，我們在什么地方達到了那一點呢？很難說。這些例子都不具有許諾的例子所具有的那種清晰性。只有當我們大致理解了我們要在這些層次的哪個地方進行突破時，我們才會理解一項人權是什么。并不是沒有辦法說明這一點。人們可以像我所建議的那樣認為，在殘忍的伴侶的案例中，當這種殘忍開始破壞對方充當行為主體的能力時（在某個點上殘忍肯定會破壞這種能力），那種突破就出現了。但是，這只是把我們帶回基于人格的說明。我相信拉茲的說明并沒有為一項權利的存在提供一個充分條件，因此就會有很多情形，在這些情形中，即使有關的利益足以為把一項合適的責任（不管是什么）施加于其他人做辯護，但那些利益仍然不是人權問題。為了把那些利益接受為人權，至少就需要用一種激進的方式來修改我們的直觀認識。

本章只是為進入我們所要探究的領域熱身，隨后我會討論有關細節。

## 第三章 當人權發生沖突時

### 3.1 倫理學的一個核心問題

權利是可以發生沖突的，檢驗對人權的一種說明的最佳方式，就是看看它可以對權利的沖突提出什么合理說法。通過闡明如何解決在人權中所涉及的沖突，就可以更好地把關于人權的思想推進到一個更深的層次。如果一項人權與另一項人權發生沖突，或者與某些其他道德考慮發生沖突，那么，我們通過用某種方式來權衡發生沖突的條目，試圖解決沖突。為了進行權衡，我們必須首先決定什么東西給予它們以分量。例如，如果我們偏愛基于人格的說明，我們就需要在對人格的價值的兩種理解之間做出裁決：一種是義務論的理解，另一種是目的論的理解。這會一下子把我們引入規范倫理學的核心。

此前我提到理解人格的價值的兩種方式。[[114]](#_114_13)我們可以像康德那樣把“人”與“物”進行對比。“物”有“價格”，于是就有等價物。然而，“人”有“尊嚴”，具有獨一無二的價值，因此沒有等價物。于是，我們可能想把某種特殊的東西賦予人權，例如那種推翻其他道德考慮的一切聚集體的力量。或者，我們可能想提出一個較弱的主張：盡管我們也需要促進其他價值的一種純盈余，但這個事實不能推翻人格的價值；而是，人格的價值只能被一種實質性的盈余所推翻。換言之，即使某些目的使得一個人類生活成為一個好生活，但人格具有一種不依賴于對這些目的的促進的特殊價值。

理解人格的價值的第二種方式，是把我們對人格的運用看作這樣一個目的，這個目的的實現強化了生活的價值。人格的這個特點顯然是一個高度重要的特點，但不是原則上不可以與使得一個生活成為好生活的其他東西相權衡，例如成就、某種類型的理解、深層的個人關系等等。按照這種理解，正是因為這些特殊的人類利益具有特殊的重要性，盡管不一定是獨一無二的至高重要性，我們才用人權的概念來保護它們。這種觀點說明了我們如何可以把人權放入一個目的論的道德中。

這是一種解決人權沖突的方式，不過，我們不應把這種方式算作一種補充說明，或者認為它僅僅在于闡明一個已被獨立地決定的人權理論的后果。對于我們來說，最重要的問題是人權的存在條件，而在試圖解決這個問題時，這種方式應該占據中心地位。

### 3.2 人權之間的沖突

我們在人權本身之間所看到的一些沖突實際上只是虛假的沖突。一旦我們充分闡明表面上發生沖突的每項人權的內容，我們經常會發現其中根本就沒有沖突。例如，人們廣泛認為一個人的自由很容易與另一個人的自由相沖突。按照一個日常的說法，大魚的自由乃是小魚的死亡。然而，自由權的內容是有某些約束的。我的自由的根據是你的平等自由的一個根據；這個根據不能為我應該比你更自由做辯護。對這項權利的內容的一個形式約束于是就被鑒定出來了：每個人的自由都必須符合所有人的同等自由。倘若如此，被建構進入人們的自由中的恰好是某種程度的和諧，而不是沖突。自由權也有一個實質性約束：按照基于人格的說明，正是因為自由是人格的一個構成要素，自由才成為一個重要價值，要求一種強有力的東西例如一項人權來加以保護。我可以滿足一個心血來潮的念頭，比如說駕車在單行道上逆行，但這肯定不是我們所說的自由；另一方面，我可以追求我所設想的一個值得過的生活的核心特點，這才是我們所說的自由。假設我聲稱我有一項駕車逆行的人權，你聲稱你有一項讓交通秩序得到有效管理的人權，這兩項宣稱的權利并不沖突，但二者都不是人權。只要進一步澄清了自由權的內容，人們所設想的很多沖突就消失了。當然，為了捍衛對自由權的這種理解，還需要說很多，后面我會回到這個問題。[[115]](#_115_13)

這個結果促進了如下思想：當我們完整地理解了所有人權的內容時，我們就可以發現它們之間沒有沖突嗎？我們可以看到為何有人會這樣認為。此前我把說明人權的兩條進路區分開來：從上往下的進路和從下往上的進路。[[116]](#_116_13)我們可以看到某些從上往下的進路如何有可能說明人權的和諧。后果主義者或許可以表明（盡管我懷疑他們的計算足夠可靠，因此也許不可以被認真看待），我們可以用這樣一種方式來建構一套人權，以至于只要把它們充分地表達出來，并考慮到總體上最好的后果，它們就不會發生沖突。不過，更有希望的進路是康德的進路。我們可以把康德的所謂“普遍正當原則”表述為一個對自由進行分配的原則；它所說的是：“如果一個行動可以按照一個普遍法則與每個人的自由相共存，或者說，如果按照這個行動的準則，每個人的選擇自由都可以按照一個普遍法則與任何其他人的自由相共存，那么任何這樣的行動都是正當的。”[[117]](#_117_13)不久前我采納的那個對自由的形式約束就有點類似于康德就自由的分配所提出的約束：一個人的自由必須符合所有人的同等自由。康德的約束確保一個人對一項人權的行使必定與另一個人的行使相共存嗎？[[118]](#_118_13)

然而，目前我想繼續推進我所喜歡的那種從下往上的進路，不去假設任何高度抽象的、系統的道德觀點的正確性。當然，只要我進一步發展基于人格的說明，它不久就會讓我們面對康德式的觀點和共存性問題。

按照我的那種從下往上的探討，仍然可以有一些關于人權的和諧的論證，例如，我剛才用來消解自由權的某些表面上的沖突的那種零散的論證。盡管那種虛假的沖突由此可以得到很大的擴展，就像我感覺到的那樣，但我想聲稱的是，仍然有一些權利沖突抵制這種消解。有一個觀點被廣為接受，也許幾乎被普遍接受，那就是：如果國家的生存受到了極大威脅，國家保護公民的生命和自由的能力危在旦夕（總而言之，處于極端急迫的情況下），那么政府就可以不考慮某些人權。在美國內戰的早期歲月，就在薩姆特堡陷落后不久，林肯就在敵軍采取軍事行動的聯邦地區把人身保護令的請求權束之高閣，并在對這一決定的有力辯護中夸張地問道：“除了這條法律（即人身保護令的請求權）外，難道所有其他法律都沒有得到執行、政府自身就變得癱瘓、人們的權利就會受到侵犯嗎？”[[119]](#_119_13)還有，在20世紀70年代和80年代，當恐怖主義在北愛爾蘭達到頂峰時，英國政府引入了隨便拘禁的做法。在2001年9月11日紐約和華盛頓遭受恐怖襲擊后，美國和英國都引入了不經審判就拘禁的做法。在非常時刻解除某些法律的明確說法散布于20世紀基本的人權文本中。[[120]](#_120_13)《世界人權宣言》（1948年）第29條第9款在這方面就特別寬大，也許過于寬大；[[121]](#_121_13)它所說的是：

每個人，在對自己的權利和自由的運用中，都將只受制于法律制定的限制，而法律制定這些限制，只是為了確保在一個民主社會中其他人的權利得到適當的承認和尊重，只是為了滿足道德、公共秩序和一般福利的公正要求。

在我剛才提到的那三種情形中，威脅是否足夠大，以至于可以辯護不經審判就拘禁的做法，這是可以爭議的；我想聲稱的是，如果威脅確實很大，那么我們可以不經審判就拘禁嫌疑犯。[[122]](#_122_13)我們可以承認，我們有可能因此會把某些無辜者與真正的恐怖分子一同拘禁，因此肯定是在侵犯他們的自由。我們不可能把真正的恐怖分子的自由擴展到炸死或炸傷無辜平民，但被拘禁的無辜者的自由肯定包括去從事他們完全清白的事業。如果他們的真實自由受到侵犯，那么我們認為能夠辯護這種侵犯的就是：只有通過不經審批的拘禁，才能挽救很多平民的生命。如果拘禁時間很短，那么我們肯定更愿意接受這種交換。這難道不是一種人權沖突嗎——被拘禁的無辜者的自由權與平民享有生存和人身安全的權利相沖突？[[123]](#_123_13)

### 3.3 人權是共存的嗎？

也許，并不是一切道德領域本質上都免除了沖突，只是其中一些領域（在某個嚴格的意義上，包括我們對人權的行使）才免除沖突。一些作者就這樣認為，例如，羅伯特·諾齊克說（盡管沒有給出任何說明）“個人權利是共存的：每個人都可以按照自己的選擇來行使自己的權利。”[[124]](#_124_13)也許我剛才提出的反例并不屬于這類核心情形。

我已經暗示說，支持共存的最佳案例是康德的案例。康德所說的“自然權利”（這是他用來描述“人權”的術語）是什么呢？他對“自然權利”提出的最完整的說明出現在《道德形而上學》這部晚期著作的第一部分，并構成了他的更廣泛的“權利學說”的一部分。他用來談論“權利”的說法有很多：“正當的”（Recht）、“權限”（das Recht）、“權利”（ein Recht）：“正當的”是一個形容詞，用來修飾正當的事情或行為；“權限”是一套決定何為正確、何為錯誤的原則；“權利”則是一個現代概念，用來表示一個人所具有的應得權利。[[125]](#_125_13)康德進一步把天賦的權利和獲得的權利區分開來。一個“天賦的”權利“天然地屬于每一個人，不依賴于把一項權利確立起來的任何法令”，“獲得的”權利則是要求這樣一個法令的權利。[[126]](#_126_13)天賦權利只有一項，即“自由（不受別人的選擇所約束），就它可以按照一個普遍法則與每一個其他人的自由相共存而論”；它是“因為每個人的人性而屬于每個人的唯一原始權利”。[[127]](#_127_13)康德在這里做出了一個重大舉動：這個主導權利的內容就等同于他所說的“普遍正當原則”（不久前我曾提到過）。[[128]](#_128_13)因此康德也暗示了如下觀點：這個天賦權利以及從中推出的權利涵蓋了道德的大部分領域。這不是說康德認為權利涵蓋了整個道德領域；例如，他所說的權利并不包含美德學說（《道德形而上學》第二部分）中的責任以及從先驗根據和后驗根據的結合中產生出來的責任。[[129]](#_129_13)“自然”權利，與“制定”權利相比，僅僅取決于先驗原則，尤其是取決于普遍正當原則。[[130]](#_130_13)一項“自然權利”，康德更明確地認為，“是從公民憲法的先驗原則中推導出來的權利”。[[131]](#_131_13)從那個天賦權利可以把一些自然權利推導出來，在這些權利當中，康德提到了如下權利：程序正義和分配正義的權利，[[132]](#_132_13)懲罰性正義的權利（由主權方代表我們行使的一項權利），[[133]](#_133_13)大赦的權利（也是由主權方代表我們行使的），[[134]](#_134_13)在面對不公正的指控時捍衛自己聲譽（甚至在一個人死后）的權利，[[135]](#_135_13)結婚的權利（如果伴侶想要使用一個人的“性屬性”的話），[[136]](#_136_13)在危難之際得到幫助的權利，[[137]](#_137_13)以及可能還包括不要無故遭受苦難的權利（我沒有在康德的文本中發現他明確提到最后這個權利，但它是一項消極權利，可以被公共地管轄和強化）。

康德對“自然權利”所說的東西和我按照人格對“人權”的說明有很多重疊，因為二者的核心都是“尊重人”這一思想。不過，也有一個重要差別。我所說的“自由權”是一個人追求自己對一個值得過的生活的設想的自由；自由權是其他權利中的一項權利，在同樣高的抽象層次上，其他兩項權利是自主性和最低限度供給。[[138]](#_138_13)這些權利要保護的是一種很特殊的東西，即我們作為規范行動者的地位。康德所說的“自由”比我說的要廣泛得多：對于康德來說，所謂“自由”，就是在把權利學說要求我們做的事情和禁止我們做的事情排除在外后，留給我們的那個行動領域。因此，康德的那個重大舉動（上面曾提到）確實產生了一份權利清單，比啟蒙運動傳統的權利清單要長得多。正如我早先指出的，[[139]](#_139_13)盡管啟蒙運動傳統把程序正義（法律中的公正程序）包含在人權中，但它令人驚訝地不包括很多形式的分配正義或懲罰性正義，或者大赦的權利，即使那些東西在道德上都很重要。這個傳統也不包含與自己的性伴侶結婚的權利，盡管可能有道德理由支持這項權利（這樣一個理由當然有可能很微弱，因此康德本人并沒有把它提高到一個理由的地位）。[[140]](#_140_13)即使康德相信有一項不要無故受難的權利，但在啟蒙運動傳統中那也算不上一項權利。回想一下我以前提到的一個例子：在一對配偶中，一方讓另一方遭受無情的煩惱，結果就讓后者蒙受痛苦，盡管這種痛苦尚未到達讓后者喪失人格的地步。[[141]](#_141_13)在啟蒙運動傳統對自然權利語言的運用中成長起來的大多數人，都會發現如下說法有悖于直觀：在上述例子中，一方因此就侵犯了另一方的人權。前者確實對后者做了一件道德上嚴重有錯的事情，但這是不同的。在康德手中，與在啟蒙運動傳統中相比，自然權利所涵蓋的領域要大得多，不僅如此，它們也有了一種不同的道德分量。對康德來說，自然權利是絕對的，而在啟蒙運動傳統中，它們并不是絕對的。

我們應該如何評價這些差別呢？它們是否如此巨大（尤其是在它們所發生的影響上），以至于我們只能猜測說康德的論述畢竟只是對“自然權利”的一種說明？抑或，他的高層次的權利學說，在與絕對命令相結合時，是如此有力，因此就讓我們心甘情愿拋棄啟蒙運動傳統（包括我們從中得到的語言直觀）？從《道德形而上學》第一部分我們可以清楚地看出，康德的興趣是要闡明什么東西可以從絕對命令中被推導出來，尤其是從權利學說中被推導出來，而不是去做一項調停的工作，即表明周圍那些生活在啟蒙運動頂峰的人們是如何使用“自然權利”這個術語的。康德只是征用這個術語來為自己的宏大理論服務。

現在回到我們的問題：康德對自然權利的說明把它們的共存性確立起來了嗎？我認為沒有。康德對絕對命令和權利學說的利用并沒有說服我。不過，不妨假設有人被如此說服了，并進而接受他的自然權利概念。即便如此，啟蒙運動的人權概念依然留存下來，并具有相當不同的外延。為了讓這個概念消失，就只能表明這個概念缺陷重重，因此最好加以拋棄。我此前說過，盡管偶爾有人提出這樣的論證，但都沒有成功地把與這樣一個很強的結論相接近的東西確立起來，[[142]](#_142_13)在本書最后一章我會說明為什么。[[143]](#_143_13)不管怎樣，無論我們是不是康德主義者，在提到“人權”并追問人權是否可以共存時，我們實際上想起的正是啟蒙運動的人權概念。因此，目前我們就這樣回答我們如此理解的那些問題。

不久前我提到了不經審判就拘禁的例子，在這個例子中，政府是作為其中所涉及的一個行動者而出現的，因為我們實際上碰到的這種例子就采取這種形式。不過，政府的出現只是讓問題變得不必要地復雜——這樣一種復雜性出現，是因為在這個例子中我們可以認為，政府要采取行動的責任不僅僅是來自公民的自衛權（政府是為了公民而采取行動）。我們可以認為，譬如說，這項責任也是來自政府和公民之間的一種準契約關系。不過，這個例子是可以簡化的。我們不妨認為，某個群體的成員，當其生命在此時此刻明白無誤受到威脅時，有一項自衛的人權；為了有效地行使這項權利，他們就只能去拘捕對他們造成威脅的另一個群體的成員；不過，他們也知道，被拘捕的人中有一些人很可能是無辜的。我們的自衛權來自他們的生存權，他們對這項權利的行使與無辜受到拘禁的人行使自由的合法權利相沖突。這是一個更加簡單的反例：某些人對一項人權的行使與其他人對一項人權的行使發生沖突的一個實例。

如果存在著絕對權利，那么它們必定是可以共存的。不過，如下說法是錯誤的：按照啟蒙運動的人權概念，自然權利是可以共存的。因此，通過否定后件推理，我們就可以推出，不是所有自然權利都是絕對的。按照我的那種基于人格的說明，每個人都具有與所有人的平等自由相容的最大限度的自由，“平等自由”在此意味著所有人都擁有同樣的自由權，但在這里，這項權利的內容不是如此完備，或者可以變得如此完備，以至于所有人權的行使都能相安無事。

### 3.4 人權與其他類型的道德考慮的沖突

人權是否有時候會與福利相沖突呢？在這里也有很多虛假的沖突。很多作者把對一個人想要做的事情的任何限制都視為對其自由權的侵犯，即使這種侵犯無疑往往是有辯護的。他們說自由權與效率相沖突。單行的交通規則侵犯了我的自由權，不過，這種自由不太重要，在分量上比不上提高效率。但是，正如我們早先看到的，說一個人有自由權，并不是說不管他想做什么，他都應該得到保護。如果我們認為自由就是這項權利的道德和政治價值，那么在交通規則的例子中，自由權甚至無關緊要，因此沒有沖突。

不過，在這里也有真正的沖突。假設一個國家正在考慮是否要把一定比例的國內生產總值用于對外援助，若要這樣做的話，應該拿出多少。它決定在這些問題上實行公民投票。在一個民主社會中，至少在現代條件下，自主性的權利要求在某些重要決策上要與公民商榷，因為這種決策會影響對他們做什么、為他們做什么之類的事情。一項危機在一個鄰國出現，引起了重大苦難（為了簡化問題，讓我們假設不是引起死亡），需要盡快補救。政府宣告說，由于沒有時間等待投票公決結果，它將提供援助。政府解釋說，鄰國遭受的苦難廣泛而嚴重，鄰國人民與我國有著長期的友誼和互助關系，對本國公民所否認的那種自主性并不具有高階的重要性（那種做法畢竟只是政府采取的一次性行為，而且，如果公決結果最終不支持進一步的對外援助，這種援助就不會被重復）。苦難和行使自主性的重要性都必定有這樣一個層次，在這個層次上，苦難在分量上超過自主性的喪失。

這是權利與福利相沖突的一個例子，這種沖突得到了最為廣泛的討論。但是，除了人權和福利外，也有其他類型的道德考慮。例如，有對正義的考慮，而盡管正義的某些部分與人權相重疊，但并非所有部分都是如此。我想簡要地提醒諸位我在前面提出的論證，那個論證訴諸了廣泛而有力的語言直觀。[[144]](#_144_13)正義有很多類別：懲罰性正義、分配正義、程序正義、公正（我應該說，有理由認為前面提到的那些類別并未窮盡公正的領域）等等。現在，假設你知道公交車上其他乘客都買了票，因此，即便你逃票，那也不會造成什么傷害，于是你就逃了票。在這種情況下，你并沒有侵犯我的人權，盡管你的做法顯然有失公正。這有助于說明為什么啟蒙運動傳統會把法庭上的程序正義視為人權問題，但不會把整個分配正義視為人權問題。它把程序正義的要求視為人權問題，簡單地說，是因為那種要求是對生命、自由以及生活必需品的重要保護，而那些東西都是能動性的條件。人權當然有自己的分配結果，比如說，享有為了充當行為主體而需要的基本的物質資源的權利。但是，對于在那個層次之上的分配問題，例如是否應該平等分配資源或福利，或者是否應該允許一種特殊的不平等（讓處于最不利地位的人過得更好），人權是保持沉默的。

如果權利的領域并未窮盡正義的領域，那么在權利和正義之間就可能會有沖突。例如，想想一個被監禁或被處決的罪犯，對他的判刑是恰當的。一個人被認為僅僅因為是人而具有人權。即使這個罪犯有罪，他仍然是一個規范行動者，在這個相關的意義上，他并非就不再是一個人，因此他好像保留了所有人權，包括生存權和自由權。如果我們認為懲罰帶來的好結果能夠為懲罰提供辯護，那么在這里我們就碰到了權利和福利的一種潛在沖突。不過，很多人會強調說，應得也可以為懲罰提供辯護。若是這樣，在這里我們就碰到了權利和正義的一種沖突嗎？

如果人權竟然成為公正懲罰的障礙，那么我們就陷入了一個古怪的理論困境。有些人認為，一個關于喪失權利的學說避免了這個困境。[[145]](#_145_13)一個罪犯因為犯罪而喪失人權。若是這樣，這種情形也就因此而變成另一個虛假的沖突。然而，權利喪失學說代表了一種不自然的標準，從來就沒有得到深入闡明。按照這個學說，謀殺者或小偷因為犯罪究竟失去了什么呢？一般而論的權利？生存權？自由權？人身安全的權利（例如不讓別人把自己的手砍下來的權利，即使伊斯蘭教的教法好像規定了這種懲罰）？回答這些問題的恰當方式就是訴諸應得：什么樣的懲罰與罪行相稱？懲罰涉及取消某種對人來說往往是有價值的東西，例如生命、自由或財產。把什么好東西、多少好東西從冒犯者那里拿走要由他的應得來決定。我們或許認為，冒犯者因犯罪而失去的不是一個無限制的權利；“所喪失”東西就是最終成為公正懲罰（不管是怎樣的懲罰）的那種東西。在某些情形中，不同的懲罰都同樣是公正的：例如，犯罪者可以被監禁六個月，或被處以兩萬英鎊罰金，或被處以三年社區服務。因此，在“因犯罪而喪失”這一說法中，冒犯者要么喪失了六個月的自由權，要么喪失了兩萬英鎊的財產，要么喪失了為期三年的自由。不過，在這里，重要的是關于應得的判斷——如果我們細心的話，我們就可以從這種判斷中推出有關失去了什么的判斷。但是，為什么我們要細心呢？“因犯罪而喪失”這個說法意味著：那項權利以某種方式從現場消失了。然而，它并未消失。恰恰相反，我們已經看到，基于人格的說明沒有為“因犯罪而喪失”這一說法留下余地，因為冒犯者仍然是人。這就是為什么一個冒犯者仍然保留了（比如說）不受折磨的權利的原因。這樣說更清楚：正義的要求有時可以在某種恰當的程度上推翻對人權的保護。因此在這里我們就可以合理地談論沖突——在人權和正義之間的一種沖突。

那么，難道正義不僅可以推翻一項人權，也可以推翻我所說的那種為了解決沖突而進行的計算嗎？難道對分配正義的考慮，比如說最大化處于最不利地位的人的地位，可以改變對權利沖突的解決，例如按照人格喪失的程度來提出的解決？原則上是這樣，但很罕見。只有當我們知道有關人員（要么是個體，要么作為群體）的福利水平時，我們才能應用最大最小化原則。考慮臨時的任意拘禁的例子。一般來說，我們并不知道有關人員（要么是個體，要么作為群體）的福利水平。即便我們確實知道這一點，但因為有很多人的生命危在旦夕，知道了也差不多無濟于事。

總的來說，沖突可以出現在權利和權利之間、權利和福利之間、權利和正義之間，也可能還有更多的沖突。我認為確實還有更多的沖突，其中一些沖突既不可取消，也無法解決。[[146]](#_146_13)

### 3.5 一個提議和一個限定

價值沖突的解決受制于一個一般要求：如果解決不是任意的，我們就必須知道哪些價值至關重要，如何權衡它們。不管人權在整個道德結構中可以占據多么基本的地位，仍然可以得到一種語言，它允許我們至少部分地說明為什么人權如此有價值。這種語言無須是目的的語言，它也可以是責任的語言。正如我們所看到的，康德說人是因為自由而具有“尊嚴”，人的尊嚴讓人不可侵犯。非康德主義者可以提出一個相似的觀點。我們都需要理解為什么人被認為特別有價值。自中世紀晚期以來，很多作者就已經通過指出人性的一個特點來回答這個問題，那個特點也是我一直在強調的，即我們具有規范能動性的能力。我們很容易明白為什么“尊嚴”這個術語與我們作為規范行動者的地位相聯系，為什么其他形式的動物生活被認為缺乏尊嚴。這不是說我們只能采取從“尊嚴”走向“人權”的說明方向；有可能的是，把人權的輪廓勾畫出來是理解“尊嚴”這個特別含糊的術語的一種必不可少的方式。

我們的能動性并不是簡單的，它有一些構成要素：自主性、自由和最低限度供給。一個人可以失去其中一個部分而沒有失去其他部分。每個部分本身又可以具有不同程度的重要性。例如，有微不足道的自由和事關重大的自由，有對自主性的微不足道的運用和至關重要的運用。當我們把自由權和自主性的運用區分開來時，我們是按照它們對人格具有多大的重要性來區別的。例如，我們自由地訪問其他國家、其他文化、其他政治制度、持有其他態度的人們。美國政府禁止其公民訪問卡斯特羅統治下的古巴，這是對他們的自由權的一種侵犯，但這種侵犯不如禁止所有對外旅行那么嚴重，后者又不如禁止一切對外接觸那么嚴重。因此，在提到對權利的事關重大的侵犯和微不足道的侵犯時，我們所依據的是這一思想：有某種東西受到了攻擊，這種東西比較接近或比較遠離一個人的能動性的核心。一個人的自由、一個人的自主性在不同時候都具有多多少少的重要性。此外，也有一個時間的維度：自由或自主性的喪失可以是短期的，也可以是長期的。[[147]](#_147_13)

我在這里對能動性程度的談論不符合我前面所說的東西嗎？我現在所說的是，一個人可以喪失能動性的一個成分而不喪失其他成分，可以在不同程度上喪失每個成分。但我在前面所說的是，人格是一個閾限概念：一旦處于“人”這個類里面，就沒有在不同程度上“是一個人”的問題。有兩種含義的能動性是我們主要關心的。有一種能動性使得我們成為人權的擁有者，那種能動性就是我們擁有自主性和自由的能力；有一種能動性是人權旨在保護的，那種能動性不僅是對那些能力的擁有，也是對它們的運用。因為各種原因，譬如說其他行動者所采取的行動，或者某些疾病（例如小兒麻痹癥或者運動神經疾病）或事故（這方面的原因更常見），一個人可以喪失自己運用自由的自然能力。一個人可以因為對自己的身體沒有充分的控制，而不再去追求他對一個值得過的生活的設想的各個部分。這是一種能動性的喪失嗎？對一個人的人權我們又可以說什么呢？我認為明顯的是，不管我們如何說明人格和權利的擁有，這樣一個警覺的人，即使因為身體不能正常發揮功能而陷入困境，仍必須被當作一個人、當作一個權利的持有者來看待。這是沒有爭議的，它也可以被容納在基于人格的說明中。由于人格的價值，我們有了一項與人權相關聯、恢復那個人的行動能力的責任。比如說，我們認為，對于殘疾人來說，我們應該為他們修建專用通道，以便他們可以方便地到達學校、博物館、音樂廳等場所。同樣，我們可以幫助在身體上無法正常發揮功能的人們；比如說，我們可以因為他們行動不便而幫助他們，可以幫助他們落實他們對一個值得過的生活的設想，也許甚至幫助某些這樣的人實施安樂死。后面我會回到最后這個問題。[[148]](#_148_13)

現在來考察“人權是絕對的”這一思想。我們已經看到人權是可以發生沖突的——不僅互相發生沖突，也可以與其他類型的道德考慮相沖突。因此人權不可能是絕對的。確實有一些直觀似乎支持絕對主義。一些成對的價值具有這樣一個特征：不管其中一個價值提高多少，它絕不可能到達另一個價值的層次。我在其他地方把這種關系稱為“不連續性”。[[149]](#_149_13)我們不斷碰到福利與福利的沖突，我們都相信功利主義的計算往往是解決這種沖突的恰當方式。例如，我們估算有多少飛機乘客會因為有早航班和晚航班而遭受不便，遭受多大不便，然后估算有多少生活在機場跑道附近的人會受到打擾（假設生活在這個區域不比受到打擾更糟糕），受到多大打擾。但是，某些其他的情形好像很不相同。我們不妨假設，如果我想過我認為值得過的那種生活，而且這種生活對我來說是唯一的，那么我的鄰居就會心煩意亂。不過，與機場的情形不同，在這種情形中，我們并不認為我們應該數人數。我們不這樣認為，因為只要我們是在日常的意義上來理解心煩意亂，它就絕不可能達到這樣一種地步，以至于它與一個人能夠過他認為值得過的那種生活具有同樣的重要性，哪怕有一百個、上萬個乃至一百萬個鄰居心煩意亂。心煩意亂也不是那種可與一個人的自由權相當的東西。

不過，不連續性的存在一點也不支持絕對人權的存在。相反，承認不連續性不僅符合功利主義，甚至也沒有引入一種不可比性，反而倒是引入了一種很令人矚目的比較。我剛才使用的例子之所以構成了一種不連續性，只是因為那兩個發生沖突的價值是有程度地出現的。我的最核心的自由事關重大、完全事關重大，這一點很重要。我的鄰居沒有體驗到任何比心煩意亂更壞的事情，這一點也很重要。反過來說，如果他們遭受了重大痛苦，而我只是暫時喪失一點微不足道的自由，那么我們就應該再想想。

在不同權利之間也會發生沖突。其實，每個人都會同意：通過確定構成人格的那些價值在什么程度上事關重大，我們就在解決這種沖突上實現了一個重大進步。無辜受到拘禁的人在被任意拘禁期間，其自由權受到了侵犯——不是完全受到侵犯，因為在拘禁期間仍然應該為他們保留幾項自由權。然而，如果恐怖主義的無辜犧牲者失去了生命，他們也就完全喪失了自由權以及所有其他的自由和保護。現在，為了進行比較，就需要一個具有連接作用的概念，即某個概念背景，它提供了用來對發生沖突的項目進行比較的措辭。[[150]](#_150_13)這個具有連接作用的概念本身無須是一個實質性的價值；它可以是對“價值”本身的某種理解：“緩解這一痛苦比臨時喪失自主性的這個要素更有價值。”它也可以是對“理由”的某種理解：“這是一個比那個理由更強的理由。”在解決權利之間的沖突時，“保護人格”就是一個具有連接作用的概念。與其說把一些無辜的嫌疑犯拘禁六個月的做法摧毀了人格，倒不如說拯救二十個或三十個在場的無辜者的做法更多地保護了人格。

對權利與福利的沖突也可以提出大致同樣的說法。一旦我們理解了人權的價值，我們就會看到人權的價值在程度上是有差別的。我們可能不打算接受如下做法：為了緩解某種苦難而否定很多人作為行動者的地位；不過，如果那種苦難很大，我們可能就會接受這樣一種做法：為了避免這種苦難而部分地、暫時地放棄自主性。在這種情形中，我們是在“什么東西對生活重要”的問題上做出一個相對判斷。在權利與福利的沖突中，“對生活重要”這個更加廣泛的概念就是一個具有連接作用的概念。

從下往上的探討必須在抽象水平上有顯著的提高，而在這個論證中，目前我們已經達到了這一點。這個論證可能不像某些從上往下的探討那樣上升到如此高的抽象水平，但它必須向那個方向努力。我剛才概述的那兩個解決沖突的提議，只要開始實行，就會博得廣泛接受。實際上，這些提議從目前的樣子來看就像后果主義的提議。那么，難道我們不能通過計算牽涉人權的沖突對生活質量的影響來解決所有這樣的沖突嗎？如果可以，人權現在難道不可以在一個后果主義的基礎上共存嗎？很多作者會否認這一點。他們會強調說，解決沖突比后果主義者所設想的要復雜得多。有些作者會認為，我們也必須考慮某些義務論的要素，或者我們仍然需要引入目的論的、但不是后果主義的要素，或者我們必須把美德的基礎作用也考慮在內。

這是一個預報，它把我們領入規范倫理學的核心。規范倫理學的核心是一個很龐大的論題，在這里，我只能用一種概括性的方式把它引入我的論證中，不過，只要有人想理解人權，不管是否愿意，在這個地方他必定會面臨幾個問題。我們至少需要把這些問題揭示出來。在其他地方回答這些問題時，我們已經提出了一些相關的論述，[[151]](#_151_13)但還需要更多的論述，即使必須等到另外的場合來提出。我認為，很多讀者都會接受到目前為止我就人權提出的主張，也就是基于人格的說明。他們很可能都會承認，人格至少在對人權的說明中發揮了主要作用。但是，在規范倫理學的核心問題上，我們就不能指望取得廣泛的一致了。如果有人不同意我現在將要說的，那么他就必定發現某些其他東西來取代我的說法。因此，我們需要看看在什么地方它們可以取代我的說法。

我們計算后果的能力是有限度的。當然，我們無須得出確定無疑的計算結果，因為一般來說我們是靠或然性來生活的。不過，為了準備用或然性來引導生活，我們確實就需要讓或然性足夠高。我們的計算有時顯然具有很高的概率，但有時并非如此。因此，關鍵的問題是：計算到底有多少次不具有很高的概率，這些失敗對于道德生活來說有多重要？如果最合理的后果主義就像我所認為的那樣是那種高度間接的后果主義，那么一個后果主義者就必須能夠回答這樣的問題：哪一套行為規則和傾向，若要在社會中占據主導地位，將在整個社會中具有長期來看最好的后果？幾乎沒有誰成功地回答了這個問題。我們所能得到的充其量是某種成本—效益分析，但這種分析是有漏洞的，一旦加以形式化，就很難恰當地把某些關鍵的價值表示出來，比如說人類生命的價值和環境的價值（尤其是那些不能被歸結為對人類來說具有好結果和壞結果的環境價值）。在成本—效益分析中，計算所依據的假定往往被過分簡化，因此我們就可以正當地不希望按照那些假定來行動。因此，間接的后果主義者就需要在更大的尺度上來進行計算，這個尺度比任何嘗試成本—效益分析的人所依據的尺度要大得多。

有些人會認為，伯納德·威廉斯所謂的“早期回答”可以對付這個憂慮。這個回答所說的是，完全世俗的倫理學仍處于青年時期，至多只有兩個世紀多的發展歷史，現代倫理“理論”也只是很粗略地發展起來的。組成這個回答的兩個主張都是真的，但是，只有在如下條件下它才會令人安心：在計算后果上，我們所面臨的障礙是那種需要花費更多的時間來解決的障礙。然而，這是一個很強的假定。當今的很多哲學家做出這個假定，主要是因為他們假設：如果一個倫理“理論”需要行動者在智識或意志方面具有某些能力，行動者就具有那些能力。然而，只要稍微反思一下，我們就可以發現這個假設很荒謬。

在倫理學中，一個尚未得到充分討論的重大問題是：倫理學試圖管理的那些行動者的能力究竟是什么？我們有時候可以很可靠地計算大規模的、長期的社會安排所產生的好的和壞的后果。如果我們所思考的那種安排很極端，那么我們顯然能夠這樣做。例如，假設有一個沒有法制或者沒有公正的手段來解決沖突的世界，而我們打算遷移到那個世界，那么我們就會做出如下萬無一失的猜測：在那個世界中，我們的生活肯定會變得越來越糟糕。不過，我們認為切實可行、值得嚴肅考慮的情形并不是極端的情形。在這種情況下，我們就會陷入手忙腳亂的狀況。考慮如下現實的情形：我們尊重無辜的人類生命的規則和傾向變得不太嚴格；在戰爭時期我們開始故意殺害平民百姓（驚嚇策略）；我們把恐怖主義廣泛地當作一種政治工具來利用；我們讓我們不喜歡的政治對手“消失”；外科醫生開始偷偷殺害一個病人來挽救幾個其他病人等等。所有這些情形，如果說能夠得到辯護的話，其辯護都是以總體上好的后果為依據。但是，這些情形就更好嗎？我很懷疑有人可以比較肯定地回答這個問題。也很難看到“早期”這個說法能夠有什么相關性。我們都知道我們所面臨的那個重大問題：鑒定和收集有關信息，把它們恰當地表達出來，以便最終可以可靠地得到一個唯一的答案。往后的日子怎么會讓這件事情變得更容易呢？

減少對無辜的人類生命的尊重的例子暗示了一些進一步的東西。也許大多數人都會同意，如果我們在比較的是兩個相似的可能世界，那么我們現在就不能在一種可靠的或然性程度上進行后果主義計算，在某個可能的未來也做不到。但是有些人認為，后果主義需要做的僅僅是針對某些偏離現狀的變化做出一種小規模的、更易于處理的計算。然而，減少對無辜的人類生命的尊重的例子就是一種偏離現狀的變化，但并沒有因此而變得更易于處理。

對后果主義有一種很常見的捍衛：如果有適當的經驗證據表明人類在智識和意志方面確實受到了限制，那么任何相關的限制都可以被整合到那種計算中。我們應該問的是：當行動者在智識和意志方面受到了這樣那樣的限制的時候，哪些傾向、規則和原則，若在社會中占據主導地位，將在整個社會中具有長期來看最好的后果呢？但是，這不是對上述懷疑的回答，反而讓那種本來已經很可疑的計算變得更加困難。

另一個常見的回答就在于利用一個區分：在決策程序（我們實際上應該決定做什么的方式）和正確性標準（什么東西最終決定做什么是正確的）之間的區分。這個回答繼續說，在決定做什么時，我們往往不能把后果可靠地計算出來，但這無關緊要，因為我們并不需要可靠地計算后果，只要正確地遵循根深蒂固的傾向或固定的規則（或者諸如此類的東西）就行了。但是，這種捍衛后果主義計算的方式也太弱了。正確性標準也有一個認知約束：如果一個“標準”超出了我們應用它的能力，它就不能充當一個標準；它不會履行對我們的決策程序進行裁決的職能。

人類也受到幾個其他限制，它們具有塑造倫理學的作用。[[152]](#_152_13)并不是每個行動都屬于人的正常的動機能力的范圍。在這里我只考慮一個例子。如果人們能夠具有愛和情感，能夠具有對某些人、制度、職業和事業的深厚承諾，正如我們歷來指望的那樣，那么某些行動就超越了他們的動機范圍。一個人不可能想有這些承諾就有這些承諾、不想有就取消它們，而后果的計算可能要求這一點。在輪船沉陷的時候，我會救自己的孩子，而不是眾多的陌生小孩。按照對“‘應當’蘊含‘能夠’”這個原則的最有道理的解釋，我不可能無視自己的孩子去救其他人，因此無視自己的孩子去救其他人不是我應當做的事情。很多哲學家相信，“我沒有義務去救其他小孩”這個說法的根據不是在動機之中，而是在道德之中：我在道德上有義務公平地對待每個人，但我對自己的孩子的關愛應多于對其他孩子的關愛。他們認為，我們在這里處理的是一個道德限制，而不是一個動機限制。不過，我們也是在處理一個動機限制。動機限制是實實在在地存在的，而且，既然“應當”蘊含“能夠”，這種限制就有道德后果。

我剛才就人類動機的限制提出了一些主張，對于這些主張，當然存在著一些有分量的答復。我只考慮其中的一個例子。人們正確地認為人類動機是有彈性的，例如，動機可以由知識來擴展。慈善組織知道，只要把一張真實地反映一場饑荒的照片拿出來擺到我們面前，我們當中很多人就會去拿支票本。然而，即使我們有了更多的知識，典型的人類行動者并不因此就能滿足任何倫理學可能施加的任何要求。實地工作的饑荒救助人員，即便具有充分的動機，很了解他們所目睹的苦難，但一般來說，他們也不會犧牲自己以及他們所愛的人到了這樣一個地步，以至于他們所做出的進一步的犧牲超過了由此為饑餓者所帶來的進一步的好處。不錯，對于那些已經提供援助的人來說，經常有很好的、不偏不倚的最大化理由要求他們提供更多的援助，但是，他們至少必須有能力繼續援助，而饑荒救助人員一般來說也不會做出這樣的自我犧牲。

也許我們需要一種更加令人振奮的倫理學。肯定有些倫理學乏味、狹隘、令人沮喪，而一種激動人心的倫理學會幫助我們上升到倫理學的最大要求。這種倫理學也許是某種宗教倫理學，或者是對善的那種柏拉圖式的洞察，艾麗斯·默多克曾認為，這種倫理學能夠鼓舞集中營中的一個囚徒站出來，頂替排在毒氣室外的一個陌生人去死。然而，在我看來，這種思想的問題在于：如果一種倫理學要求我們在動機上實行如此極端的革命，它就不合理，合理的倫理學不可能對我們提出這樣的要求。但是，不可企及的目標難道不可能起到一個重要的倫理作用嗎？這種目標會讓我們極度緊張；即使我們應當且有可能變得更加慈善，但我們當中大多數人分明成為不了那個樣子。不過，說“我采納了我接受為一個‘不可企及的目標’的那個東西”，這個說法是一個矛盾修飾法。不管你從我嘴里聽到了什么稀奇古怪的聲音，我都不可能嚴肅地告訴你：我正試圖在沒有任何輔助設施的條件下在空中跳躍100英尺。

但是，難道正確的教育或嚴格的訓練不能擴展動機嗎？難道我們沒有時常看到軍事訓練是如何把普通人轉變為愿意為國捐軀的人嗎？在“文化大革命”期間，中國政府成功地把紅衛兵創造出來，其中一些紅衛兵打破了原先的行為模式，把持不同意見者、資產階級乃至他們的學識淵博的父母交給警方。但是，這種訓練并沒有成功地普及開來或者持續很長時間。紅衛兵及其最熱情的合作者的那種難以置信的個性是不穩定的。

除非我們對一般而論的道德規范有了深入認識，否則我們也不可能深入理解人權。我只是很粗略地概述一種規范倫理學，它是目的論的，但不是后果主義的。它大概是用亞里士多德倫理學成為目的論倫理學的那種方式成為了一種目的論倫理學：在把道德原則推導出來時，人類生活的目的就是它所使用的唯一價值，不過，除了那些目的外，還有更多的東西進入那種推導中。除了人權的人格根據外，還有實用性方面的根據，而且，盡管這個方面的一些考慮歸根到底是對生活質量的考慮，但并非所有考慮都是。例如，我們不得不把人身安全的權利的界限確立起來。任何特定的社會所選擇的界限在某種程度上都將是任意的。并非因為我們很有可能計算出把界限確立在這個地方可以產生最大效應，這種界限因此就被選擇出來了；我們可以排除某些極端選項，但是，在一個很大的中間地帶，仍有很多我們無法可靠地排列的取舍。還有，“不要濫殺無辜”這個規則是立足于我們賦予人類生命的那個重大價值，但不僅僅是立足于那個價值。這個規則在很大程度上是由人類的局限性塑造出來的。我們采納這個規則，并鑒于人類生命具有很高的價值而認為應該嚴格遵守這個規則。對這個規則的嚴格遵守會用各種各樣的方式顯示出來，并重要地體現在如下要求中：任何打破這個規則的情形都必須得到強有力的辯護，例如在小心謹慎地界定的安樂死的情形中。在這種情形中，辯護大概是按照好的后果來做出的，或者大體上是按照如下說法來做出的：需要無痛苦地死去的人所得到的好處，在分量上超過社會在其他方面付出的代價。但是，好的后果并未抓住“不要濫殺無辜”這個規則中的政策要素，那就是：只有當一種例外具有特別強的辯護時，才允許它出現。這個規則及其例外構成了一個組件，而即使這個組件能夠最大限度地促進好的后果，它也沒有因此就獲得它的權威。我們不知道它是否具有這種效應。由尊重生命的規則及其例外構成的其他組件還有很多，但是我們不能按照好的結果來排列它們。有時候，對我們唯一開放的道德生活涉及尊重價值，而不是促進價值。在這里，所謂“尊重”人類生命的價值，我主要是指（比如說）不要自己動手奪去無辜者的生命，盡管這不是尊重這個價值的唯一含義；所謂“促進”人類生命，我指的是使用一個人所能得到的任何手段來維護盡可能多的生命。[[153]](#_153_13)我們必須弄清楚人性的某些限制如何決定了道德義務的限度。

從18世紀到現在，大多數哲學家被自然科學家（顯著的例子是牛頓）的成功所迷惑，于是就去尋求高度系統的理論。道德哲學家試圖把所有變化多端的道德思想都歸結為一個原則，或者少數幾個原則。康德自覺地接受牛頓的鼓舞，于是就停留在這個地方：他認為道德義務可以被歸結為一個單一的先驗原則，即絕對命令。休謨、亞當·斯密以及功利主義者走得更遠，不僅去尋求高級的理論體系，也去尋求系統的經驗觀察。這大概就是我們現在所處的位置：在一種牛頓式的抽象層次上去尋求道德“理論”，打算用融貫性或反思平衡檢驗來評價那些理論，但是，這種檢驗之所以在自然科學中變得有效，只是因為它有了一些在倫理學中并不存在的特點。[[154]](#_154_13)

我認為，除了在倫理學中采取一種高度實踐的轉向外，我們別無選擇。這種轉向不僅要確保抽象原則與實踐相適應，也要容納我們的實踐（我們那種本身就有局限性的人性以及實際社會的需要），用來決定那些原則的內容的方式。我提出的那種實踐轉向使得遵循規則和訓練傾向在倫理學中占據核心地位，例如轉向某些二階規則，它們關系到“不要濫殺無辜者”這條規則的本質。這條規則不太像一個牛頓式的原則，其中包含了主要的政策要素。我們之所以遵循這條規則，并不是因為這樣做對每一個不偏不倚地加以考慮的人來說都是最好的；我們只是遵循它。這條規則是實踐性的，不僅因為它引導實踐，也因為它是由我們這樣的行動者可能具有的那種實踐來塑造的。我們過著那種對我們都開放的道德生活。盡管我說這是“我所提議的轉向”，但這個轉向其實在很久以前就是由日常倫理學和法律來采取的轉向，而日常倫理學和法律為了能夠讓自己具有權威和有效性，并不需要在背后用一種高度抽象的系統道德來支持自己。我在這里所確認的不是日常倫理學目前的內容，這種倫理學不假裝體系化，但包含了很多值得向往的東西。

回到我們的主題：人類的這些局限性不可避免地塑造了人權。“不要濫殺無辜”這條規則在歷史上曾經是生存權的第一要素。實際上，在17世紀，生存權基本上被認為只比一項所謂的“消極權利”多一點點，那就是：不要不經過正當的法律程序就奪走一個人的生命。如果通過讓一位激進的改革者“消失”，阿根廷和智利成千上萬的公民就會覺得更安全，那么，僅僅通過考慮生活質量所受到的影響，是不能解決他們的福利和那位改革者的生存權的沖突的。我們不可能很精確地把那些影響計算出來，而那些影響無論如何也不足以抓住“不要濫殺無辜”這條規則的本質。我們確實不應濫殺無辜，除非我們所面對的情形屬于一種強有力地得到辯護的例外；不管一些中產階級的阿根廷人或智利人是否正確地覺得他們因此會變得更安全，他們所面對的情形肯定不屬于那種例外。

這樣的道德規則確實存在，而這個事實就讓沖突的解決變得復雜。有時，通過確定人格或生活質量受到影響的嚴重程度，我們就可以解決與人權有關的沖突。但是，當一個道德規則不是從生活質量的概念中派生出來、而我們必須考慮這個規則時，我們就不能用這種方式來解決沖突了。因此，道德慎思必定主要是出現在日常生活的常識思維的層次上。我們通常用“謀殺”（即“故意殺害無辜者”）、“父子關系”、“生存權”、“言論自由的權利”之類的說法來進行思考。雖然沖突的解決要求我們使用更抽象的語言，但我們也不能因此而廢棄這方面的所有日常詞匯。

### 3.6 超越直觀的一步

人權抵制交易，但并不完全抵制交易。這種非絕對主義觀點的最強變種是這樣一個觀點：唯有與一場大災難譬如說核恐怖相接近的東西才能推翻一項人權。正如我們已經看到的，這就是諾齊克的觀點。[[155]](#_155_13)我已經提出為了解決沖突應予以關注的各種考慮。我的提議似乎表明：如果把少數有嫌疑的恐怖分子拘禁幾個月就可以防止曼哈頓的一半區域受到核武器摧毀的威脅，那么那樣做就會得到辯護。然而，曼哈頓的一半區域被摧毀，盡管是一件很可怕的事情，仍然說不上是核恐怖。按照我的提議，人權的例外不可能如此罕見。不過，那些接近絕對主義者的人可能會抱怨說，我其實尚未把關鍵的考慮引入解決沖突的標準中，那個考慮就是對人的尊重。但是，我不是沒有引入這個考慮：我已經詳細闡明那個漫長的人權傳統認為與我們作為人的地位相聯系的價值。我（或者說，那個傳統）遺漏了什么呢？一個可能的回答是：盡管我已經把對人的尊重的一種解釋包括在內，但我還沒有把大多數義務論者所強調的那種康德式的解釋包括進來。我使用“康德式的”這個說法，是因為康德是一個絕對主義者，而我們現在是在談論非絕對主義的一些強的形式。因此，那種接近絕對主義的康德式的解釋就必須具有充分的豐富性，以便可以表明轉折點在什么地方，為什么就定在那個地方。我無法發現一個合理的回答。盡管我的回答并非定論，但不妨談談。

非絕對主義觀點有一個普通變種，那個接近絕對主義的觀點就是該變種的一種特殊情形。這個變種認為，一項例外不是由價值對一項人權的簡單盈余來辯護的，而僅僅是由一種充分巨大的盈余來辯護的，在這里，“充分”這個說法可以與災難相聯系，或與某種即便不是災難、也仍然很嚴重的事情相聯系。這個普通變種訴諸了兩個標準，但它們究竟是什么呢？好像我們必須能夠判斷與一項人權相競爭的價值在什么時候正好超過那項人權，然后按照一個新的標準來判斷那種盈余何時是充分的。這兩個標準的構造涉及一種概念上的復雜性，這種復雜性究竟在何處呢？在這里，按照我的猜測，我們那個模糊不清、發育不全的思想大概是這樣的：第一種比較訴諸了一個關于安康的標準，第二種比較訴諸了一個關于道德重要性的標準——也就是說，第一種比較訴求生活質量方面的考慮，第二種比較訴求規范的權重。但是，這個說法不可能是正確的。舉例來說，我們判斷說，緩解如此這般的苦難可以為喪失某些方面的自主性做辯護。如果此前我精確地描述了我們對這種情形的思考，那么，在這里，那個具有連接作用的概念就是在生活質量方面的得失：在我所描述的情形中，緩解苦難的收益遠遠大于自主性的某些很微不足道的要素的喪失。這好像就是我們所假設的那兩個標準中的第一個。從生活質量方面來考慮，我們判斷說緩解苦難剛好超過了自主性的喪失。但是，僅僅是從構成辯護的那些條款來看，前者才正好超過后者：一種收益辯護了一種喪失。然而，有辯護就是有辯護。“一種充分盈余的辯護”這一思想是無意義的。

由此看來，與我們的初步印象相反，在這里我們具有的必定不是那兩個假設的標準中的第一個，而是第二個。有沒有什么材料可以讓我們把第一個標準構造出來呢？有人可能會猜測說，當我重新引入自主性與苦難相沖突的例子并附帶加上我此前對它提出的評論時，我的做法是成問題的。他們可能會認為，此前我對這種沖突的說明已經揭示了我的目的論取向；生活質量比較相對來說容易理解一點，是現代經濟思想的標志。不過，贊同這種目的論取向可能是在簡單地假設義務論是錯誤的。因此讓我們繞遠一點去尋找另一個標準。人們可能會做出這樣一個判斷：緩解苦難為自主性的部分喪失提供了辯護。我們不妨假設，這樣一個判斷必定是在采納最終的標準，它所說的是，福利方面的考慮推翻了自主性的權利。這樣一來，我們就需要材料來構造一開始提出的那個標準，它所說的是，福利正好超過權利。但是，我們找不到這樣的材料。

上述非絕對主義的觀點提出了兩個要點，不妨稱之為“兩個要點模型”。這個模型可能會讓義務論的核心要點（權利往往優先于善）變得模糊不清，因此讓我放棄它。“應該有充分盈余的善”這一要求難道不就是對權利所具有的那種獨立分量的一種表達嗎？難道沒有那兩個要點就不能把這個要求表達出來嗎？按照這個建議，在“我們何時達到這種充分性”這一問題上，義務論者做出的判斷可以是基礎的和直觀的，我無法反駁這種判斷的這一特點。我為了解決沖突而必須做出的判斷可能也是這樣。不過，請再次思考一下自主性與苦難相沖突的例子。假設我們只是權衡有關人員所能得到的好處，暫不考慮這項人權的義務論分量。一方面，鄰國人民正遭受苦難，另一方面，在這項決定中，如果我們不把自己的說法表達出來，我們就喪失了自主性。在這種特定情形中，一個人可以想象自己直觀地做出了如下判斷：緩解苦難正好超過自主性的喪失。在做出這個判斷時，他又是在把有關人員所得到的好處視為其決定的根據。但是，好像沒有必要再做出一個進一步的判斷；在這里我們已經對這種交易有了辯護。

為了試圖避免這個結論，我們或許轉而提出如下說法：自主性的權利應具有獨立的義務論分量，而我剛才設想的那個判斷已經把那種分量結合起來。但是，這個說法是在用對“尊重人”的那個康德式的解釋來確定交易點，正如在上述例子中，我是在用我自己對“尊重人”的解釋來確定交易點。不過，這并不表明這些交易點在所有情形中都是同樣的；它們是否是同樣的取決于那個康德式的解釋實際上說什么。我不能聲稱我對“什么東西至關重要”的解釋有一種不成問題的清晰性，但是，如果義務論不僅要向我們提供關于對錯的理由，也要向我們提供理由來說明“尊重人”這一考慮何時正好被生活質量所推翻，并且要用為行動提供辯護的措辭來說明這一點，正如在目前所討論的情形中那樣，那么義務論就總是要與“尊重人”這一思想的模糊性作斗爭。我們希望那個康德式的“尊重人”的思想有更多的內容，以便我們可以知道這種判斷究竟是如何做出的。即使人們準備進行這種排列，這個事實本身幾乎也無法表明他們的排列就是合理的；除了合理性外，也可以用人的心理來為這種排列探路。

當代契約主義受到了康德的鼓舞，因此，也許有人可以從這種契約主義中得到我們正在尋求的那種更具康德式的色彩的解釋。但是，他們為此就得與朱迪思·賈維斯·湯姆森對契約主義提出的那個強有力的挑戰相辯論：

從我這方來說，我始終無法讓自己相信，為了（譬如說）好玩而把嬰兒折磨至死的錯誤就在于，這種做法“得不到對行為進行一般規定的任何規則體系的允許，而這種規則體系，作為知情的、沒有受到強迫的普遍同意的一個基礎，是任何人都不能合情合理地加以拒斥的”。在我看來，對這種行為的道德說明恰好要從對立的方向入手——正是這種行為的明白無誤的邪惡，說明了人們為什么在不允許這種行為上能夠達成一致。[[156]](#_156_13)

托馬斯·斯坎倫在他所提出的那種契約主義中對這個異議提出了如下回答：[[157]](#_157_13)

湯姆森引用的那個契約主義準則旨在說明“一個行為何以是錯的”。一個行為是因為某些性質而成為錯誤行為，也正是因為那些性質，允許那個行為的任何原則就成為可以被合情合理地拒斥的原則（在湯姆森的例子中，相關的性質就是不必要的痛苦和嬰兒的死亡這兩個性質）。

在這里，斯坎倫把兩個問題合理地區分開來：一個問題是“一個行為何以是錯的”，另一個問題是“什么東西使得一個行為是錯的”。這種做法產生了一個結果：它要求我們按照一個行為的道德上相關的特點（使得一個行為是正確的或錯誤的那些性質，例如痛苦和死亡）、而不是通過思考一個行為是否符合道德正確性標準（關于道德對錯的標準）來處理很多道德思想。

在我們正在考慮的情形中，使得那個行為是正確的或錯誤的東西，就是我們的自主性的喪失以及鄰國人民的苦難。它們也是使得那個行為在某種程度上是正確的或錯誤的東西。在思考這個情形時，我們會考慮苦難有多么深重，自主性的喪失有多大規模、是長期的還是短期的。這表明，如果非絕對主義的義務論者遵循對“尊重人”的這種契約主義解釋，而行動者遵循我的解釋，那么他們不僅會得到同樣的結論，而且是出于同樣的理由而得到同樣的結論。

眾所周知，在說明人權上，功利主義的處境格外艱難。我同意這個說法，但我想補充說，在說明人權上，義務論所面臨的處境也好不到哪里去，這就不是人人都知道的了。我們不僅需要對權利與福利的沖突提出一個說明，這樣一個說明是我一直在討論的，此外，我也相信具有那兩個標準的模型旨在與這樣一個說明相適應。我們也需要說明權利與權利的沖突、權利與正義的沖突等等。

### 3.7 人權抵制交易的一些方式

目的論很容易說明為什么人權并不過于抵制交易。但是，它能夠首先說明為什么人權抵制交易嗎？

我已經暗示說，一項人權在不同的情形中可以受到不同程度的威脅。福利顯然可以對人權造成威脅。為了解決人權與福利的沖突，我們希望弄清楚人權或福利受到了多大威脅。只要我們按照“多大”這樣的說法來進行慎思，我們就仍然希望最小化人格的喪失或最大化人格的保護。一旦開始嘗試這種最小化和最大化，有一種恐懼可想而知就會出現，那就是：我們是在嘗試一種道德算術，譬如說，為拯救五個人而殺死一個人之類的行為做辯護。

不過，我所建議的不是任何形式的功利主義或后果主義，而是另一種目的論。功利主義和后果主義當然是兩種目的論的理論，但它們把對道德正確性的檢驗限制到按照某種合理性要求（例如最大化）把盡可能多的善產生出來，或者按照對合理性的另外一種理解，在一種令人滿意的程度上把善產生出來。但是，目的論可以采取一些其他的方式把正當建立在善的基礎上。[[158]](#_158_13)為了進一步說明這一點，接下來我將考察人權在目的論的框架內能夠抵制交易的各種方式。

一種方式來自與我們的人格相聯系的那種重大價值。我們認為人格具有這樣一種重大價值，尤其是，只要我們已經在物質生活方面處于某個可接受的最低限度水平之上，實際上，所有生活在第一世界的人都處于這種狀況。這意味著，一般來說，人格抵制與福利進行交易。只要我們已經處于那個可接受的最低限度水平之上，福利就需要在有了很大分量的時候才能超過人格。這個說法反映了前面所說的“充分盈余”，但并不要求那兩個標準。

人格抵制交易的第二種方式特別顯著，那就是通過某種不連續性。某些價值，例如我們作為人的地位，具有這樣一個特點：不管某些其他價值具有多大分量，它們也不能與那些價值相比或超過那些價值。我們賦予人格的價值不能受到這些其他價值的挑戰。這個說法反映了人們有時提出的一個說法，即存在著絕對的人權，但它實際上并不支持那個說法。

第三種方式是我不久前曾討論過的。在前面，我曾訴諸在“尊重”善和“促進”善之間的區分。[[159]](#_159_13)就像促進善一樣，尊重善也可以是一種目的論的見解；二者都可以認為善在道德結構中是基本的，正當是從善中衍生出來的。我此前提到的例子是：必須尊重生命，必須真誠地遵守“不要濫殺無辜”這個規范——必須遵守這個規范，因為它是我們這樣的存在者所能得到的唯一的道德生活，盡管人們可能也會采納如下方針：只有在支持例外的理由特別有說服力的時候，例外才是可允許的。“要求一種特別有說服力的理由”這一說法反映了前面所說的“價值的充分盈余”，但它所要傳達的并不是同樣的要點。“一種特別有說服力的理由”這一說法引入了一個認知標準，而不是另一個道德標準。這種說法闡述了一項方針，而且顯然是一項保守的方針，因為它所說的是，當某些與人類生命同等重要的東西危在旦夕時，應該做什么；而我們對有關價值的計算是如此飄搖不定、殘缺不整、思想不清，因此我們就不愿意靠這種計算來生活。

### 3.8 小結

在本章中，我采取了逐步遞進的論證方式，有別于哲學中的大多數論證。因此，按照如下形式對我的論證做個總結可能很有幫助。

（1）我們需要為人權提供存在條件。

（2）人權的存在條件特別需要具有某些實質性的評價要素，以便把與人的地位相聯系的價值表示出來。

（3）那些實質性的評價要素因此就對人權的內容施加了具體約束，例如，按照基于人格的說明，人權所保護的不是我們理性地欲求或者受益于我們的任何東西，而是我們作為規范行動者的地位。

（4）規范能動性可以被劃分為三個部分：自主性、最低限度供給和自由。

（5）規范能動性的每個部分都可以受到其他人的威脅，在不同程度上受到威脅：一個人在其自主性、最低限度供給或自由方面的喪失可以很小，也可以很大。

（6）這些程度是由對一個人的人格的影響來決定的，例如，一種次要的自由是這樣一種自由，其喪失僅僅是在很小的程度上貶損一個人的人格；而一種主要的自由是這樣一種自由，其喪失實質上貶損一個人的人格。

（7）當我們能夠解決與人權有關的沖突時，在權利與權利相沖突的情形中，我們是通過訴諸那種沖突對人格的影響來解決沖突的；在權利與福利相沖突的情形中，我們是通過訴諸那種沖突及其對福利的影響來解決沖突的；在權利與正義相沖突的情形中，我們是通過訴諸那種沖突以及所涉及的正義的分量來解決沖突的；等等——不過，在所有這些情形中，我們有時也通過訴諸一個道德規則來解決沖突。

（8）這些解決需要一個或一些具有連接作用的概念，以便我們可以用充分相似的術語來決定發生沖突的那些考慮的分量，從而確定哪一個考慮具有更大分量。這樣一個具有連接作用的概念本身無須是一個實質性的價值，例如，它可以是對審慎的價值本身的一種理解。在一些沖突的情形中，可能沒有具有連接作用的概念。

（9）在權利與權利相沖突的情形中，具有連接作用的概念是人格上的得失。在權利與福利相沖突的情形中，具有連接作用的概念必須更加廣泛：生活質量上的得失。

（10）在這兩種情形中，得失必須是可以跨人際比較的。

（11）所有這些關于得失的考慮都與解決我特別提到的那兩種涉及人權的沖突（權利與權利的沖突以及權利與福利的沖突）有關；某些道德規則也與此相關。此外就沒有其他相關的考慮了。

（12）那些接近于倡導絕對主義觀點的理論家并沒有對他們所設定的轉折點提出適當的說明。更為溫和（也更加普通）的義務論者并沒有對我們如何鑒定他們所設定的那兩個要點（為了推翻一個人權而需要具有的善的簡單盈余和充分盈余）提出適當的說明。

## 第四章 誰的權利？

### 4.1 這個問題的范圍

人類嬰兒不是規范的行為主體。人類胎兒、具有嚴重精神缺陷的人、癡呆癥患者也不是規范的行為主體。那么，這些人都沒有人權嗎？[[160]](#_160_13)也許我們不應該如此拘泥于“人權”這個名稱的授予標準。在那些人當中，難道沒有任何人僅僅因為是人而至少具有某些一般的道德權利——即使這種道德權利只是與人權相似，但從一切實際目的來看，它們具有與人權同樣好的地位？

### 4.2 潛在的行為主體

我將集中于兒童的情形，不過，我相信我就此提出的結論可以擴展到其他不太容易處理的邊沿情形，在本章最后，我會討論那些情形。

正常的成年人有一種自然的平等：他們都同樣是規范的行為主體，他們都達到了我們所規定的那個閾限，進入這類行動者的行列。這意味著，就人權而論，除了行為主體和非行為主體[[161]](#_161_13)之間的區別外，所有其他差別，比如說男人和女人、黑人和白人、教育程度很高的人和教育程度很低的人之間的區別，都是無關的。然而，不清楚如何看待嬰兒和成年人之間的區別。正如洛克簡明扼要地指出的：“我必須坦誠相告，兒童并非生來就處于平等的完整狀態，盡管他們生而平等。”[[162]](#_162_13)對于嬰兒來說，正常的自然命運就是要成為行為主體，這也是我們需要高度關懷嬰兒的一個理由。什么讓殺害嬰兒一般來說成為一個嚴重過錯呢？答案的主要部分（但不是整個答案）必定就在于：嬰兒有可能過上一種幸福快樂、富有成效、有所回報的生活，而否定這種可能性是一種嚴重的剝奪。嬰兒具有這種潛力，因此就必須認為嬰兒有某種道德分量。

那么它有多大分量呢？是一種允許我們把人權從中推導出來的分量嗎？潛在的行為主體是有能力成為行動者的存在者，其能動性處于一種潛伏的或待發育的狀態（in posse）。[[163]](#_163_13)存在著這樣一個明顯的困難：從這個含義來看，胎兒、受精卵、胚胎乃至受精過程中的精子和卵子都是潛在的行為主體，因此都具有道德分量，甚至可能具有生存權。很多人發現這個觀點接近于一個歸謬論證，我認為確實如此。另一個困難是：這個定義沒有抓住我們的一個有力直觀——嬰兒僅僅是因為其潛力而具有道德分量。不過，我們的直觀根本就不是如下簡單說法：一切處于潛伏狀態或待發育狀態的行動者都具有道德分量。這個說法包含了太多的東西，例如受精過程中的精子和卵子等等。我們的直觀是：嬰兒之所以具有道德重要性，是因為嬰兒有成為行為主體的潛力。這個直觀很流行，而且經常與如下直觀相伴隨：晚期胎兒也具有道德重要性，盡管在道德上有可能不如一個嬰兒那么重要，但比早期胎兒或胚胎更加重要。因此，如果我們想要抓住這些直觀，我們就必須縮小我們認為把道德重要性產生出來的那種潛力。具體地說，那種潛力就是嬰兒的潛力，或者晚期胎兒的潛力，或者某種其他東西的潛力（只要我們能夠確定那條界線）。于是，潛力的道德重要性就不僅取決于它是針對什么的潛力，也取決于它是什么東西的潛力。因此，我們必須能夠斷定嬰兒、晚期胎兒、早期胎兒等等的道德分量。若沒有這些進一步的限制，能動性的潛力就不會把與生存權相接近的權利賦予任何東西。因此，這些有力的直觀至少會繼續存在，而我也假設它們是可靠的。

對潛力還需要施加一些進一步的限制。比如說，有嚴重腦缺陷的新生嬰兒不會發展成為行為主體，除非為了治愈這種缺陷而對大腦實施干細胞移植，但這種治療目前仍然不可得到。[[164]](#_164_13)這樣一個嬰兒，僅僅因為有潛力成為一個人或一個行為主體，就會具有與后者的道德分量相類似的東西嗎？如果不是這樣，我們就應該對“潛力”施加另一個要求：潛力應該是在必要時就可以用可得到的資源來實現的。

我們也有這樣一個有力的直觀：嬰兒之所以在道德上重要，是因為嬰兒是一個物種即智人的成員，而智人的一個典型例子就是行為主體。這個信念是我能夠認同的。因此，我們必須承認，一個在精神上嚴重殘疾的嬰兒，或者一個患有脊柱裂的嬰兒，盡管在出生后幾個月就會死去，仍然具有道德上的重要性。考慮在這方面的一個極端例子：一個無腦畸形的嬰兒。盡管有很好的理由對無腦畸形的嬰兒表示尊重，其中一個理由就與我們都屬于人類這個事實相聯系，即便如此，這樣一個理由并不是把與規范能動性（或者甚至在上述限制性解釋下的潛在的能動性）相聯系的那種價值賦予那種嬰兒的理由。

在1989年頒布的《聯合國兒童權利公約》中，聯合國強調的不是兒童的潛力，而是其脆弱性。[[165]](#_165_13)這份公約把很多權利賦予兒童，但可以有意義地賦予嬰兒（有別于兒童）的權利僅僅是那個得到公認的生存權以及兩個沒有得到明確確認、更有爭議的權利——出于福利上的考慮而得到保護和照料的權利以及“盡可能在最大程度上”得到發展的權利。[[166]](#_166_13)兒童的脆弱性肯定向我們施加了某些實質性的義務，而對于那些能夠照料自己的人，我們則沒有這種義務。不過，我們千萬不要把對義務的辯護與對權利的辯護混淆起來。有一些義務，包括某些高度重要的義務，并不與一項人權相關聯。我們也必須留心道德人權和法律人權的差別——前者是在道德理由的基礎上建立起來的，后者是在與法律有關的更加廣泛的理由的基礎上確立起來的，而道德也可能出現在這種理由中。聯合國機構傾向于談論“權利”，而不是明確地談論“人權”，其目的是要提出它們認為所有政府都應該加以保證的對待標準（在目前的情形中，對待兒童的標準）。這個目標本身無可非議，不過，對于它們提出的某些權利，人們可以表示懷疑。我們真的希望承認我們有責任保證一個兒童最大限度地得到發展嗎？具有這項責任意味著在最終的程度上發展一個兒童所具有的每一項潛在的才能和能力，對于撫養健全且健康的兒童來說，這項政策顯得格外可疑，更不用說我們對一個兒童的責任或者一個兒童用權利對我們提出的主張了。[[167]](#_167_13)

兒童確實很脆弱，但這個事實本身并不表明他們就是人權的承載者。有很多東西都是脆弱的：植物、精子、胚胎等等。就潛力而論，在我們能夠達到任何道德結論之前，我們必須對植物、精子、胚胎等等的價值有獨立的理解。如果一個東西本身不值得維護，其脆弱性就沒有向我們提供理由來保護它。因此，不管是“脆弱性”的概念，還是“脆弱性”本身，都對我們幫助不大，盡管在我看來一個恰當的倫理學仍然能夠用某種方式容納它們背后的有力直觀。

### 4.3 從道德重要性推出人權

我們現在應如何著手呢？我們應該首先確定嬰兒、晚期胎兒、早期胎兒等等的道德重要性，然后在此基礎上決定他們具有的那種重要性是否能夠為把人權賦予他們提供辯護嗎？所幸我們無須這樣做。

正如我此前所說，不能從某個東西是道德上重要的就推出它具有人權。有一些理由表明某個東西是道德上重要的，甚至具有高度的道德重要性，但這些理由不是把人權賦予它的理由，比如說這樣一些理由：那個東西是要求正義的人類個體，或者是能夠感受重大痛苦的動物。[[168]](#_168_13)

也不能從嬰兒是一個“人”就推出嬰兒具有人權，即使我們最終應該斷言嬰兒確實是人。我們可以在幾個意義上來使用“人”這個概念，但并非所有的意義都允許這種推理。我們仍然需要決定在什么意義上一個存在者是一個人，這樣一個含義在我們對一項人權的根據的最佳說明中是否會占據中心地位。例如，對“嬰兒是人”這一說法，存在著如下論證。[[169]](#_169_13)一個充分發展起來的正常的人類存在者具有相當大的道德分量，也許有幾個理由支持這個主張，但其中一個理由是：那個人類存在者是一個人。人本質上是什么類型的存在者呢？我們是具有身體的心靈，也就是說，是一種有能力支持意識的東西。那么，作為這樣一個存在者，我何時開始存在呢？答案肯定是：在我的大腦首次獲得支持意識的能力的時候，我就開始存在了。于是，只是對于那些也是人的實體，才能說我與他們都同樣是人。我可以說我與那張照片上的新生嬰兒是同一個人，因為新生嬰兒事實上已經獲得上面所說的那種能力，因此是一個人。然而，即使早期胎兒或胚胎在生物學上是那個嬰兒的一個先前階段，我也不能說我與那個胎兒或胚胎是同一個人，因為胚胎或早期胎兒缺乏支持意識的能力。不過，有人可能會說，[[170]](#_170_13)我與先于那個嬰兒的晚期胎兒是同一個人，因為晚期胎兒可能已經發展了那種能力。不管怎樣，有了對個人同一性的這一論述，我們就可以終止前面提到的那種在時間上后退的增殖——生殖過程中從嬰兒到胎兒、從胎兒到胚胎、從胚胎到受精卵。

但是，我們現在有了兩個相當不同的語境，在這兩個語境中我們都在使用“人”這個詞：在說明什么東西構成了個人同一性的時候，我們使用這個詞；在描述一個特別有價值的地位的時候，我們使用這個詞，而那個地位就是人的尊嚴，或者按照早期的說法，在按照上帝的形象被造就出來時隨之而來的那種價值。有人或許認為，只要我們發現某人是道德上重要的，我們就可以推出，任何與之同一的東西也是道德上重要的。然而，這個說法是可疑的。我們肯定不可以從那個觀察中推出：按照這個同一性標準，與某人具有同一性的任何東西都具有同樣的道德重要性。例如，如下論證顯然是最不合理的推理：因為一個正常的成年人具有人權，任何與之相同一的東西也具有人權。

對最后這個主張有一個回答。有人可能會說，在那個個人同一性標準中出現的人的觀念，就是某個具有道德分量的東西的觀念。如果一個存在者已經有了支持意識的能力，上升到了這個能力水平，那么它就值得我們重視，因此就成為我們這樣的一個實體，與我們具有同樣的本質。它是我們當中的一員，這是一種重要資格。至少在如下意義上，它是“我們當中的一員”：我們與它分享某些特征。但我們與之分享的并不是人的意識。嬰兒具有高度有限的意識；嬰兒會對饑餓、疼痛、光芒和噪音做出回應，但很多其他物種的新生嬰兒對周圍世界的意識比人類嬰兒要強得多。正是因為這個緣故，在我剛才對同一性提出的那個說法中，我只是聲稱人類嬰兒具有支持意識的能力，而人們也可以補充說，除了具有那種能力外，人類嬰兒還有能力鞏固那個資格、支持人所特有的那種意識。不過，人類嬰兒尚未具備那種意識，對“自我”、“他人”、“未來”和“對象”沒有任何感覺。

人類嬰兒不僅還沒有時間學會這些東西，而且在能夠開始學會那些東西之前，其大腦仍需在物理上加以發展。當我們說嬰兒的大腦具有支持意識的能力時，我們所說的是，大腦當中把意識產生出來的各個部分都具備了，但在大腦的物理發展的某個階段，實際上不會把典型的人類意識產生出來。因此嬰兒和晚期胎兒只是具有把人類意識產生出來的潛力，就類似于早期胎兒有潛力產生典型的人類意識：在有利條件下，它會逐漸獲得這種意識。如果這就是“我們當中的一員”的意義所在，那么就很難看到那種地位究竟與什么價值相聯系。

總的來說，我們想要確定嬰兒是否擁有人權，而認識到嬰兒的道德重要性并不足以讓我們判斷嬰兒是否擁有人權。我們也需要知道人權的承載者所要求的那種道德重要性。此外，知道嬰兒是否是一個人也不足以讓我們做出這個判斷；我們需要知道什么樣的人格支持人權，而在這些關于個人同一性的觀點中，沒有什么東西能夠解決這個問題。[[171]](#_171_13)按照我的基于人格的說明，關于嬰兒權利的決定可以往兩個方向走：在經過適當的發展后，這種說明可以把嬰兒包含在權利的范圍內，也可以把嬰兒排除在外。究竟往哪個方向走在某種程度上取決于規定。待會兒我就會處理這個問題。

### 4.4 對人權的需求說明

現在我們需要停下來反思一下對我提出的那種說明的另一個主要取舍。[[172]](#_172_13)如果人們相信嬰兒具有人權，那么他們可能就很想去探究如下思想：這些權利不是立足于人格，而是立足于某些特別基本的需求。嬰兒（以及處于腦死亡狀態的人類存在者等等）肯定具有某些需求。

對需求的陳述總是采取如下形式：x為了做某件事情而需要a。一個元素為了導電而需要一個自由電子；一個恐怖分子為了安置一枚炸彈而需要冷靜的神經。[[173]](#_173_13)在試圖按照需求對人權提出一個說明時，首要任務就是要指定用來作為人權的一個根據的那種需求。貌似合理的提議是：人權的根據就在于“基本的”人類需求。對“一個‘基本的’人類需求”這一思想所提出的一般說明大概是這樣的。可以把兩種需求區分開來：一種需求是人們因為選擇了某個特定目標（如果我要安置一枚炸彈，我應該需要冷靜的神經）而獲得的偶然需求；另一方面，某些目標在某種意義上說不是人們所選擇的，而是人類生活的一般特征，另一種需求就來自這種目標。作為人類存在者，我們為了生存而需要食物。盡管在某些特殊的情形中生存可以變成選擇的目標，但在正常情形中并非如此；生存是人類生活特有的一個目標。一般來說，人類存在者需要空氣、食物、水、居所、休息、健康、陪伴等等。作為一個初步定義，我們或許說，一個基本的人類需求就是人類存在者為了避免疾苦、傷害或功能失調而需要的東西，或者正面地說，是為了正常地發揮功能而需要的東西。[[174]](#_174_13)

為了讓基本需求的概念變得足夠明確，以便為人權提供一個令人滿意的說明，我們顯然需要超越這個初步定義。有趣的工作是一項基本需求嗎？若沒有它，就會產生異化——一種社會心理疾病。教育是一項基本需求嗎？若沒有它，人們的才智就會萎縮。多大程度的教育才算一項基本需求呢？

我們提出這些問題，不是要對需求說明提出一個異議，而只是要指出這種說明仍然必須做的工作。但是，我們有理由懷疑這樣一項進一步的工作能夠得以執行。需求說明看來指向了錯誤的方向。它的核心概念是正常地發揮功能的概念。典型的案例是人的身體和心靈的正常運作。為了讓“功能”這個概念具有內容，我們可以對人在生活中所扮演的典型角色或所要承擔的典型任務作出一個描述，并把它添加到正常運作的思想上。如今，作為對基本需求的一個說明，這是一個有吸引力的、盡管仍然很原始的提議。但是，如此來理解的基本需求并沒有為人權提供一個有希望的根據。若有人在某個場合否認我有參加宗教儀式的自由，我的人權就會受到侵犯。但我們是否就可以合理地認為，我應該為此而感到苦惱，我的身體或心靈因此就會發生功能失調？這種說法把功能失調放錯了地方。運行得很糟糕的是我所生活的社會。對于基本需求的一個有用的概念來說，健康（精神健康和身體健康）的觀念可能是中心的，但試圖以此來說明人權則是誤入歧途，因為這個觀念太狹隘了。人們可以拓展這個觀念，但我認為，就像宗教自由的例子所表明的那樣，最終我們必須有力地拋棄健康或正常運作的思想，用一個很不相同的思想取而代之。

有一個密切相關的要點。為了避免疾苦和功能失調，我們需要某些東西。如果所有這些東西都需要用人權來保證，那么人權就會陷入這樣一種危險：任何東西都有可能變成人權的對象，而這是不合理的。只要社會有資源，我就可以用權利的名義要求社會把資源奉獻出來治療我所具有的任何疾苦（不管它是多么微不足道），矯正我所體驗到的任何功能失調（不管它是多么瑣碎）。然而，幾乎人人都承認：恰恰相反，只要疾苦和功能失調很微不足道，它們就不可能用權利的名義對其他人提出治療的要求。我們在感冒時很苦惱。我們都有微小的心理障礙，這些障礙有時在我們這里引起功能失調，例如，我們當中一些人會因為約會遲到而惱火。但是，如果有人認為這種煩惱讓我們有了一項要求治療的權利（哪怕是一項很容易被推翻的權利），那么他就完全違背了直觀。也許，如果一個社會很富裕，感冒或微小的心理障礙可以用藥片來治療，那么國民醫療保健制度就應該提供這種治療。但是，我們很難在需求說明中找到資源來引出我們在這里想要劃出的界限。[[175]](#_175_13)

到目前為止我提到了疾苦和功能失調，它們僅僅是我此前用來定義“基本的”人類需求的三個術語中的兩個。第三個術語是“傷害”。有人可能認為基本的人類需求就是為了避免傷害而需要的東西。[[176]](#_176_13)不過，這也不夠。胎兒、試管嬰兒等等也可以受到傷害。特別針對人的傷害遠遠超過了人權的任何合理根據。通過不斷地做令一個人不快的事情，就可以傷害他；事實上，人們經常用這種方式傷害別人，即使這樣做并沒有侵犯后者的權利，但與否認別人的某個微不足道的自由相比，這種做法造成的傷害更大。需求說明必須回答的問題是：什么樣的傷害侵犯了一個人的權利？正如最后一個例子所表明的，答案不可能只是：那些更大的傷害。我們所要追究的是傷害的質量，而非傷害的數量。[[177]](#_177_13)

即便如此，我最好不要夸大需求說明和基于人格的說明之間的差別。基于人格的說明產生了一個積極權利，即為了支持一個正常行動者的生存而需要的最低限度供給的權利，這項權利比單純的生存權在內容上更加豐富。因此我所提出的說明也面臨這樣一個困難問題：如何編制和辯護一份基本需求的清單？在這個意義上，我的說明可以被看作是一種需求說明：為了作為一個正常行動者發揮作用而需要的東西。所需要的將是空氣、食物、水、居所、休息、健康、陪伴、教育等等。從這兩種說明中產生出來的清單顯然有很大重疊。在典型的人類生活中有一些特別基本的角色，例如作為父母、家長、工作者和公民而承擔的角色。[[178]](#_178_13)如果需求說明要利用這些基本角色來闡明“正常運作”的概念，那么這兩份清單就會有更多的共同點。不過，它們不會是同樣的。基于人格的說明在它所指定的角色上更加專注和專一：為了作為正常行動者發揮作用而需要的東西。

### 4.5 一類自成一體的權利？

把兒童的權利（如果他們根本上具有權利的話）處理為一種人權可能是一種錯誤做法。在開始的時候我曾提到，兒童的權利或許形成了一類自成一體的權利，即兒童因為是兒童而具有的一般的道德權利——這種權利只是與人權相似，但也許仍然是權利。

如果兒童僅僅因為是兒童而具有這些權利，那么我們就應該對一個問題有所把握：兒童究竟是因為什么而要求這種強有力的保護？換句話說，我們需要知道這類一般的道德權利的存在條件。如我們所知，聯合國用兒童的脆弱性來作為這種權利的根據。然而，受精卵、胚胎、胎兒以及很多形式的動物生命也是脆弱的，但我們并不認為這個特點足以讓它們具有權利。

一個更好的提議是：兒童權利的存在條件就是兒童具有成為人的潛力。他們具有這種潛力和這種脆弱性，而這個事實就充分表明：我們對他們所感覺到的那種特別強的義務是有根據的。但是，從我早先提出的理由來看，那種潛力和脆弱性好像并不是一類很狹窄的道德權利的存在條件。

### 4.6 規定的作用

我此前說過，嬰兒需要得到嚴格的道德保護，但保護他們的根據不一定也是他們具有人權的根據。例如，我們有理由保護嬰兒不受謀殺，但這些理由并不等同于把他們看作人權的承載者的理由。之所以如此，是因為后面這個問題包含了一些至關重要的東西，而這些東西并不出現在前面那個問題中。在前者當中有一個規定的要素，而即使在后者當中也有某種規定，那也是一個不同的規定，需要自己的辯護根據。

如果甚至關于嬰兒權利的任何結論都具有部分的規定性，為什么不提出一個與我偏愛的那個規定不同的規定呢？一個人通過規定獲得了自由。為什么不規定說，盡管嬰兒只是潛在的行動者，但在與人權的根據相關的意義上，也可以把他們看作是“人”？為了避免把胎兒視為不能被謀殺的對象，為什么不進一步規定說，在那個相關的意義上，一個人必須已經出生？剛才提到的那個規定，若要變得流行，最終可能就需要在那個相關的意義上讓“人”這個概念具有一個固定的用法，那個規定最終也可能會產生一個令人滿意的確定含義。

我們可以規定嬰兒應被視為人權的持有者；我們也可以規定嬰兒不應被看作是人權的持有者。基于人格的說明可以容納其中任何一個規定，在這個意義上，這種說明在這里無關緊要。但是，第一個規定在我看來是錯誤的。我對此提出的論證是經驗論證，我也必須承認有關的事實不太容易確定。成功的規定有一個標準：它改進我們總體上的倫理詞匯，使之變得更為豐富、更加清晰明白或者對使用者更加友好。另一個標準是可行性；如果我們做出的一個規定幾乎會完全受到忽視，那么我們就沒有必要做出這樣一個規定。當然，一個規定可能贏得了少數理論家的認同，他們或許發現那個規定有助于澄清他們的倫理思想，或者有助于澄清他們之間的爭論。但是，如果另一個規定會被更廣泛的人群所接受，比如說所有希望認真看待人權、受過教育的人，那么那些理論家可能也愿意接受那個規定，因此放棄在他們那個小圈子中所得到的改進。不管怎樣，在嬰兒是否具有人權的問題上，受過教育的人們持有兩派意見：有些人認為嬰兒有人權，有些人否認這一點。因此我們就可以有意義地追問：在這個問題上，哪一個規定會更好？

我們的根本目的是要讓“人權”這個術語具有一個令人滿意的確定含義。這個術語經受了一些強有力的通貨膨脹式的壓力，因此就被（正如我早先所說）貶低了，而那種壓力仍然在發揮作用。人們廣泛地相信人權標志著道德中最重要的東西。于是，社會中的任何群體視為最重要的東西都會被忍不住看作人權。這樣一個群體時刻準備著為了自身的關切而加強這個術語的力量。現今，也有一個共同的、不是沒有道理的信念：為了把人們廣泛接受的東西變成一項法律權利，把它變成一項人權是一個好的起點；于是有人就忍不住斷言說，人們希望用法律來保障的任何東西都是人權。把某個東西當作一項人權來接受，這種做法改變了一個人的狀況。一個人可以從乞丐（“你應該幫助我”）轉化為選擇者（“那是我有權得到的”）。如果一個人能夠用權利來提出主張，他就不依賴于其他人的恩惠、善意或慈善了。人權話語的這些特點既產生了很好的東西，也導致了很壞的東西，其中之一就是這個話語本身的惡性膨脹。

我相信，如果我們規定只有規范的行動者才有人權，沒有例外，也就是說，嬰兒、具有嚴重的精神殘疾的人、永遠處于植物人狀態的人等等都沒有人權，那么我們就有更好的機會改進人權話語。為了改進人權話語，在正確地和不正確地使用這個術語的標準上，人們就必須取得相當廣泛的一致。這些標準無須取得普遍一致，不過，在認真看待人權的人當中必須有相當廣泛的一致，這些人包括道德哲學家和政治哲學家、法理學研究者、國際法學者、有關立法和文件的起草人、人權活動家、新聞記者。在這些群體中，如果相當一部分成員逐漸同意這些標準，那么其余的成員很可能就會跟上來，而公眾本身最終也會在某種程度上接受這些標準。

為了在人權話語上達成相當可觀的改進，就需要這一連串的事件。于是，為了推進這串有益事件的發生，我們需要做點什么呢？一開始，我們就需要對人權提出一個實質性的說明，這樣一個說明不應太復雜，但可以把“人權”這個概念的規范內涵清楚地界定出來，并在那些認真看待人權的人當中得到越來越多的人的關注。當然，我們得不到這樣一個機制，通過利用它，我們就可以一致認為，人權概念的新內涵只有少數例外，沒有更多的例外。即使存在著這樣一個機制，但在我們這里，那種通貨膨脹式的壓力依然存在，而且仍然很強；人權的概念是否得到正確使用的標準不久就會碰到很多例外，因此就不可能保持充分明確并進而把所需要的那種改進產生出來。

我應該再次強調，我的動機不是要把那種增加權利的做法顛倒過來。對于存在著多少人權，我沒有什么說法。人權的表述也有很多不同的抽象層次，因此我也不知道如何列舉人權。我們之所以在一種貶義上來談論人權的“增殖”，只是因為我們懷疑某些被宣稱的權利其實不是真正的權利。我討論這個話題，目的是為了終止“人權”這個術語在含義上的那種有害的不確定性。

人權植根于人性之中，這是自然權利/人權傳統的一個核心主張。于是，一旦人們允許把規定的要素引入人權的根據中，他們難道不是在放棄那個傳統嗎？我認為并非如此。恰恰相反，在這種規定中體現出來的決定，是僅僅從某些構成人性的價值中把人權推導出來的決定。即使存在著規定的要素，構成規范能動性、自主性和自由的那些價值也不會因此就變得不太“客觀”、不太“自然”，或者甚至在某種意義上不太“真實”。我很快就會討論人權的形而上學。[[179]](#_179_13)不過，不能否認的是，在對規范能動性所施加的限制上，除了采納我所推薦的那種限制外，也有幾個切實可行的取舍。例如，在基于人格的說明中，也有一種說明可以被擴展來包括那些有潛力成為人的存在者，比如說嬰兒；存在著基本需求說明；此外，正如前面指出的，[[180]](#_180_13)與我提出的說明相比，還有一些說明具有更多的多元論色彩，這種說明除了把規范能動性的要素包括在內外，也包括福利的其他要素。在這些進一步的說明中，任何一個說明都可以被采納，盡管我認為采納它們的好處不多。我可能不是在簡單地強調說，僅僅從規范能動性中就可以把人權推導出來；為了辯護這個信念，還需要做很多工作。雖然一些可供取舍的說明（例如需求說明）可能是有缺陷的，因為它們不能恰當地說明人權，但其他可供取舍的說明（把潛在的人類主體包括進來的那種說明，或者更具多元主義色彩的那種說明）可能沒有缺陷。對后面這種說明的異議來自實用的考慮：它們并沒有向我們提供我們所能得到的人權概念的那種有益的確定含義。這就是為什么我正在做出的那種規定不是武斷的，而是必須加以辯護。

有不同類型的規定。當然，其中有很多規定是任意的，例如一本書的一開始就通告說，“所謂‘富裕’，我指的是‘有多于250萬英鎊的個人資產’”。有了這種通常的規定，一個人就可以隨興所至。但是，一些規定是一項訓練有素的計劃的一部分，例如，尋求用來思考并為行動奠定基礎的最佳語言。實際上，整個人權的語言就是這樣一項計劃。此前我們看到，人權的觀念是在一個話語轉變為另一個話語的過程中產生出來的——前一個話語關系到什么東西是實際上正當的，后一個話語直接提到擁有一項自然權利。[[181]](#_181_13)在我看來，即使沒有自然權利的話語，倫理學仍然可以行之有效，仍然可以談論它所需要的一切。[[182]](#_182_13)當然，自然權利的話語有其獨特的優點，把焦點集中到從人的尊嚴、而不是從社會地位或者特殊才能或技能中產生出來的義務并突出這種義務。擁有人的地位就有了人的尊嚴，但這個地位并不是人類個體所具有的唯一重要的或者說最重要的道德地位。我們之所以把這種地位突出出來并對它加以特殊保護，主要是出于某些實際考慮。通過這樣做，它就在社會生活和道德生活中獲得了突出的地位，易于傳播和得到有效的強化。我在這里做出的規定就是這樣的。

### 4.7 階段性的權利

出于這些理由，我認為我們最好是為規范行動者保留“人權”這個術語。這樣一來，我們就得去解決一個涉及邊界爭論的重大問題：一個人類個體什么時候是一個規范的行為主體？在兒童的自然發展中，自主性和自由的能力是分階段出現的，因此（理想地說）對其人格的尊重也應該在相應的階段逐步提高。但是，父母、學校和政府都面臨這些困難的界定問題，比如說，在決定家長式統治何時可以得到辯護、在什么程度上能夠得到辯護時（例如，在決定一個小孩的意愿在離婚監管決議中應具有多大分量時）。

我認為明顯的是，很多兒童，不同于嬰兒，是能夠具有規范能動性的。因此，即使我對嬰兒的權利有所懷疑，但這種懷疑并未全盤擴展到兒童的權利。聯合國兒童權利公約把“兒童”定義為不到法定成年人年齡的任何人（在大多數國家，18歲以下的任何人）。從這個定義來看，我肯定不應該懷疑很多兒童是有權利的。實際上，比法定成年人年齡年輕得多的兒童能夠具有某種程度的自主性。甚至幾歲大的兒童的自主性有時也應得到尊重，在得不到尊重時，他們會正確地認為他們的尊嚴受到了冒犯。兒童的能動性是在不同的階段獲得的，因此，我們應該認為他們也是分階段獲得權利的。[[183]](#_183_13)

因此我傾向于得出這一結論：人權不應該被擴展到嬰兒、處于植物人狀態或高度癡呆狀態的病人、在精神上具有嚴重殘疾的人。如果人權并不擴展到那些人類個體，那么我們大概也沒有理由把人權擴展到胎兒。

這個結論符合如下觀點：對這些種類的人類成員，我們仍然具有最大分量的義務。我們必須不斷提醒自己：把一切道德上重要的問題轉變為權利問題，尤其是轉變為人權問題，是現代社會的一個毀滅性趨勢。我們的道德詞匯的其余部分是有力量的，我們必須恢復我們對這種力量的把握，例如對正義和公正的把握。我們必須去再次感受“謀殺”這個術語的力量。如果我們在一個更有限的意義上去談論“人權”，并因此賦予這個術語以比較明確的應用標準，那么我們的狀況就應該好得多。這樣說就夠了或者應該就夠了：恣意奪取嬰兒的生命是謀殺，而且是一種最難以忍受的謀殺。剝奪一個嬰兒達到成熟、練習成熟和享有成熟的機會，是一件比侵犯大多數人權更可怕的壞事。一旦我們恢復了全部道德詞匯的含義，我們就不再覺得有必要把一切重要的道德主張都轉變為權利的主張。我提出的那種基于人格的說明在三個相關的方面是緊縮性的。它為拒斥某些實際的人權宣言提供了一個根據。它傾向于縮小個別人權的內容。它降低了人權的重要性。我認為，我們不必為這三個緊縮效應感到遺憾。人權只是涵蓋道德的一個特殊部分；在人權領域外，還有很多高度重要的道德領域，例如對正義和公正的某些考慮，某些形式的平等，人們互相殘忍對待的很多實例。此外，人權也可以用于一些不是很重要的方式：一個很微小的自由，或者對自主性的一種微不足道的行使。如果在道德上極為重要的東西中有很多都不屬于人權領域，那么嬰兒、精神上具有嚴重殘疾的人、高度癡呆的病人就找不到他們在人權領域中值得擁有的那種保護嗎？

## 第五章 我的權利，但誰的責任？

### 5.1 導論

誰負有與一項人權相關聯的責任？很多康德主義者有現成的答案。他們說存在著三種義務。一些義務是普遍的（所有行動者對所有其他行動者負有的義務，因此是雙重普遍的）和完全的（負有義務的人和被虧欠義務的人都可以被完全指定）。一些義務是完全的、但不是普遍的，因為負有義務的人和被虧欠義務的人這兩個類不太普遍；許諾是這種義務的一個明顯例子。剛才描述的那兩種完全的義務都有相關聯的權利——在第一種情形中是普遍的權利（人權），在第二種情形中是特殊的權利。最終，一些義務既不是完全的也不是普遍的，比如說對其他人施以善意、幫助或慈善的義務。這種義務略顯不足，但不是作為義務而顯得不足，而是因為沒有明確指定責任的落實對象而顯得不足。沒有明確指出要對哪些人施以慈善或幫助的義務，因此責任的持有者就可以自由選擇要對誰履行這項義務。不完全的義務因此不可能有相關聯的權利。誰能夠涌現出來作為權利的擁有者呢？我估計這個康德式的模式[[184]](#_184_13)基本上導致了如下信念：把與人權相關聯的責任的持有者鑒定出來不是一個問題。非也，在我看來，這恰好是一個問題。

如果人權并非完全是消極的，也就是說，如果某些積極的權利（例如基本福利的權利）也是人權，或者那些看似消極的權利（例如自由的權利）不是完全消極的，而是，經過仔細審視，我們也可以從中發現某些積極的要素，例如為了維護法庭而必需的東西、能力卓著的法官、阻止威脅的警察，那么這個康德式的三分法就被削弱了。人權在這兩種方式上都不可能完全是消極的。[[185]](#_185_13)

### 5.2 什么責任？

讓我從“什么責任？”這個問題入手。在這里，答案其實很直截了當。一項人權的內容也是相應的責任的內容。一方可以用人權的名義來要求的東西，另一方有某種義務提供。我們只需知道人權的內容。不過，對這個問題做出判斷當然不總是一件容易的事情。例如，考慮生存權。按照基于人格的說明，支持這項權利的直觀理由大概是這樣的。我們把一個很高的價值賦予我們作為規范行動者的生活。于是，并不令人驚奇的是，我們不僅應該把自主性和自由包括在人權當中，就像人權傳統長期以來所做的那樣，而且也應該把生存權包括在人權當中。我們能夠看重用一種人類特有的方式來生活，卻不看重生活本身以及使之成為人類特有的那種生活的自主性和自由嗎？如果人權就是對那種生活形式的保護，那么人權不僅應該保護那些生活形式，也應該保護生活本身。只要我們承認這一點，支持生存權的理由就很清楚了。

因此，人們可以滿足于說某項人權存在，卻不清楚那項權利是對什么東西的權利。在17世紀，生存權的很多倡導者好像都是在用一種消極的方式來設想它——把它設想為不經法定訴訟程序就不能剝奪一個人生命的權利。但是，自那時以來，那項權利的假定內容已經擴大，后來積極地膨脹：從反對任意終止生命的權利到得到援救的權利，到保護任何被認為由“生命的圣潔”這個術語來涵蓋的東西的權利，其中包括反對阻礙生命的權利（比如反對安樂死、墮胎、絕育等等的權利，很多主張保護胎兒權利的人都在利用這項權利），再到得到適度的基本福利保障的權利，最終到享有一個充分繁盛的生活的權利。[[186]](#_186_13)最后這種擴展顯然太不靠譜了。

生存權的內容是什么呢？在我看來，人格的根據支持一項既包含積極要素又包含消極要素的生存權。目前，我只是用一個很直觀的例子來說明這些積極的要素，而把對它們的論證留到后面。[[187]](#_187_13)按照基于人格的說明，我們可以認為人格具有某些特點，而人權的基本根據就在于與那些特點相聯系的那個重大價值。如果有人恣意拋棄生命，生命的價值就受到了攻擊。而除了謀殺外，看來也可以用其他方式恣意拋棄生命，比如說，當你被淹沒在水中時，我不想費勁把救生圈扔給你，或者一般地說，即使一個人用不著自己付出多大代價就能救另一個人，但他卻不這樣做。

如果我們接受“生存權要求積極的責任以及消極的責任”這一說法，那么我們就面臨著一個重大問題：積極的責任究竟要達到多遠？一個看似合理的界限是這樣的：這項權利僅僅是作為一個規范行動者（也就是說，作為典型的人類存在者）而生存的權利，而不是享有那個根本的人類目標（一個好的、令人滿意的、繁盛的生活）的權利。那個根本的人類目標（一個充分繁盛的生活）會對其他人施加很多要求，因此不是任何人權的題材。生存權只是作為行動者而生存下來的權利。

即便如此，這項權利依然很苛求。在危及生命的艱難處境中，你有權得到援救和幫助。任何其他人（第三世界中數百萬挨餓的人們，種族屠殺的潛在犧牲者，任何身患致命疾病、但可能又不得不接受一個冒失的醫療研究計劃的人）也有這項權利。

援救或援助會給自己帶來什么損失呢？洛克添加了一個明顯的限制性條款：一個人無需以犧牲自己為代價來挽救別人生命。不過，這是一個很弱的附帶條件；一個人所要付出的代價其實可以很低，但他仍然無須付出這樣一個代價。此前我曾提到另一個傳統的附帶條件：只要自己遭受的損失很微小。不過，這個條件無疑也很弱，盡管是在對立的方向上很弱；一個人所要付出的代價其實可以微乎其微，但他仍然不得不付出這樣一個代價。不管怎樣，這些限制性條款需要一個理論依據。

在我看來，確實有一個理論依據，而且一直都存在，盡管我也得承認那個依據很粗略。此前我已經討論過一個異議[[188]](#_188_13)——很多積極責任提出了很苛刻的要求，因此看起來很不合理。現在，這個理論依據對于處理這個異議大有幫助。“‘應當’蘊含‘能夠’”這一原則在這里登場了。人的理智和動機都有很多限制。大規模的、長期的社會安排會導致好的后果和壞的后果，有時候我們可以很可靠地把那些結果計算出來，有時候則不能。一般來說，我們在理解上的失敗對道德來說不是不重要，而是很重要，因為這種失敗意味著：在如何為生活奠基的問題上，我們沒有任何信念可以依靠。而且，并非一切行動都處于人類動機能力的范圍內。我們天生就有偏向性，不能隨意進入和退出我們的一切特殊承諾。這兩種限制幫助塑造了義務的內容。[[189]](#_189_13)

不錯，有人會說，我們應該成為某種人，且沒有充分的理由不成為那種人。人們固然可以要求這樣一種生活理想，但這些要求是有限制的。我們被要求成為的那種人可以為別人而犧牲自己及其家庭，為此而付出的犧牲也許甚至多于日常倫理的要求，但仍然有一個限度。這個限度很難精確地界定，而只要有人試圖為它定位，就不得不容忍粗略和任意。不過，這些東西就是（或者不管怎樣應該是）倫理生活的常見特點。這意味著，對于任何對福利進行再分配的計劃可能要求的東西都是有限制的。這樣一個計劃提出的要求必須是社會試圖管理的那種人在動機上能夠接受的。我們應該按照現有資源來盡可能提高貧困者的待遇，讓他們具有一個基本上可接受的生活水平。但我們自己要用多大代價來實現這個目標呢？對這個問題的回答必然是粗略的，不過會沿著如下路線：那種代價必須是我們實際上能夠成為的那種人所能付出的。當然，也有其他限制，但這是一個主要限制。仍然有這樣一種可能性：政府可以通過征稅和慈善機構強烈要求個別公民去幫助窮人。不過，這根本就不意味著我們目前的日常倫理已經在正確的地方劃出界線。

現在，讓我具體來闡明我的例子。如果生存權包括我已經提到的那些積極要素，那么它就包括一項健康的權利——至少是針對規范行動者為了生存而需要的那種程度的健康。實際上，聯合國在其人權清單中也把健康的權利包括在內。這項權利提出了多大的要求呢？在后面我會充分討論這個問題，[[190]](#_190_13)但現在讓我概述一下我的回答。

針對健康的人權不可能在字面上被理解為享有健康的權利。我們對健康的控制很有限。如果一種無法預防、不能治愈的癌癥把我擊倒，我的權利并沒有受到侵犯。“應當”蘊含“能夠”：在很多情形中，我們對維護健康無能為力。健康權也不完全是一項享有保健的權利。有些活動并不屬于通常所理解的保健領域，但它們往往能夠最佳地促進健康。例如，在很多國家，降低嬰兒死亡率的最佳方式是提高女性的識字率。健康權是一種福利權：有權享有那些對健康具有支持作用的福利供給，其中當然包括抗生素和其他醫藥，但也包括污水管道、婦女教育或者改變飲食習慣方面的建議。

但是，健康權是在健康方面得到多少支持呢？《聯合國經濟、社會和文化權利國際公約》，一份被很多其他國際文件效法的公約，宣告說：對于“身體健康和精神健康的可得到的最高標準”，我們享有一項人權。[[191]](#_191_13)然而，不可能是這樣。身體健康和精神健康的可得到的最高標準甚至不是一個合情合理的社會目的，更不用說是一項權利了。富裕社會可以仿照曼哈頓計劃，在能夠治療某些疾病的情形中采取某些緊急措施，但是，它們往往不這樣做。它們認為它們可以自由決定它們何時已經在健康上花夠了錢，即使它們遠遠沒有達到可得到的最高標準，而是把它們所具有的必然有限的資源投入到教育、環境保護以及其他主要的社會福利目標上去。

在2000年召開的一次會議上，[[192]](#_192_13)聯合國經濟、社會和文化權利委員會對如何才叫“侵犯健康權”提出了一個說法。按照這個說法，“可得到的最高的”健康水平要求每個締約國只需達到“它在可得到的最大限度的資源”的基礎上所能達到的水平。然而，目前沒有任何國家，不管多么富裕，把它“可得到的最大限度的資源”花費在健康上。它也不應該這樣做。

當然，“可得到的資源”這個說法本來就是一種讓步：一個國家的花費無須多于它所能得到的。這種讓步精神暗示了一個與我剛才采納的解釋很不相同的解釋。也許，當這份公約的起草人寫道“可得到的最高標準”和“可得到的最大限度的資源”時，他們本來就考慮到了我在批評中指出的現實條件。所謂“可得到的最高標準”，他們可能指的是：在國家也應該滿足其他標準的情況下可得到的最高標準；而所謂“可得到的最大限度的資源”，也許他們指的是：在其他重要的社會目標得到合適配備后所能得到最大限度的資源。如果他們確實是這個意思，那么我們就可以合理地追問為什么他們沒有這樣明說。不管怎樣，這個解釋并不更好。一項健康權利至少必須大致指定我們有權享有的健康水平，否則這項權利就很不確定，很難成為一個有用的社會主張。說在其他有價值的社會目標得到開支后，一個人有權享有那個可能的健康支持水平，但又沒有說明哪些其他的社會目標是有價值的，或者相對于健康來說具有什么價值，等于什么也沒說。第一個解釋使得這項權利不合理地慷慨大度；第二個解釋使得它近于空洞。

按照基于人格的說明，我們有一項生存的權利，是因為生存是規范能動性的一個必要條件。按照這種說明，為了作為規范行動者發揮作用，我們就需要必要的健康支持，而對于這種健康支持，我們也擁有一項權利。對生存權和健康權的這些陳述仍然很不精確，而為了讓它們足夠確定，以便能夠在政治生活中發揮作用，還有很多工作要做。不過，我應該說，在基于人格的說明中，沒有什么東西意味著生存必須盡可能得到延長，或者健康必須盡可能強壯有力。這看來是直觀上正確的。

那么，健康權是對什么東西的權利呢？有很多形式的不健康并不威脅規范能動性。我們都不時有鼻塞。鼻塞是病態的、是一種疾病。但鼻塞并沒有阻止我們成為行為主體。按照聯合國人權公約的說法，我們有一項讓鼻塞得到治療的人權；而按照基于人格的說明，我們沒有這樣一項權利。盡管如此，如下說法符合基于人格的說明：如果存在著治療鼻塞的便宜藥劑，而我們的社會也很富足，那么我們就應該得到那些藥劑。有一個很好的理由支持這個主張，只不過不是一項人權，而是如下事實：得到那些藥劑會提高我們的生活質量。但是，“健康”并不等同于“安康”，盡管世界衛生組織在其憲章的序言中實際上聲稱健康就是安康。

按照基于人格的說明，在健康權的情形中，我們的主要計劃是要詳細闡明為了作為一個行動者來生活而需要的東西——在能力和機會方面的某種基本裝備。這一概述必然很粗略，在某些要點上很專斷，但粗略和專斷貫穿了幾乎所有的道德原則。

這里是描述那種基本裝備的一個起點。保護規范能動性要求保護某些人類能力，若沒有它們，一個人在生活中的選擇就會嚴重萎縮，作為一個規范行動者的生活就會因此而受到破壞。作為一個規范行動者來生活要求一段合理的生存時間和健康水平。兒童只有隨著年齡的增長才會逐漸成長為行動者；一個人需要歷經很多歲月才會形成成熟的目的，有時間去實現其中一些最主要的目的。很多人會隨著年紀變大而自然地失去能動性方面的一些能力，他們在生活中取得的主要成就往往已被拋在后面。這大概并不意味著不再有道德理由關心老年人，但能動性在其中可能起著比較小的作用。因此，健康權要求把某種高度的優先性賦予一段有希望的生活，但它在老年時期的要求可能有所減弱，比如說，在決定如何分配稀缺的醫療資源的時候。

### 5.3 誰的責任？

有了這些準備，我們現在可以轉到我們的主要問題：誰的責任？

正如我一開始提到的，人權被廣泛地認為具有雙重的普遍性。但是，一般而論的福利權，尤其是健康權，好像具有雙重的特殊性。我們認為只有一個特定群體的成員（比如說某個國家的公民）才可以對福利提出要求，例如只能從自己的政府要求福利。如果人權必須具有雙重的普遍性，那么福利權就不是人權。

但是，我剛剛假設，享有某些形式的福利的權利實際上是人權。我認為我的假設是正確的，將在后面討論這個問題。[[193]](#_193_13)不管怎樣，傳統的自由權并非完全是消極的；它們有時也會產生要求落實的責任，這種責任的落實往往需要付出昂貴的代價（想想一個切實有效的司法系統的成本），與此相應，也就有了把相關的責任擁有者鑒定出來的問題。我認為，一般來說在福利權的情形中，特別地說在健康權的情形中，我們可以解決把一種不太普遍的責任擁有者鑒定出來的問題，但無須因此而削弱這種權利作為人權的地位。

在倫理學中，我們接受了一個一般義務：要去幫助遇難者——至少在我們給予的好處很大，而我們自己付出的代價很小的情況下。如果我看見一個小孩掉進池塘中，只要涉水去拉他一把，就可以把他救出來，而周圍沒有其他人去做這件事情，那么我為什么必須去做這件事呢？要求援救的權利具有雙重的普遍性，是我們每個人對其他所有人提出的一項要求。那么，為什么這樣一項要求竟然特別地落到我頭上呢？顯然是因為我碰巧是唯一在場的人。我碰巧能夠幫助別人，這是一個偶然事實，不過，這樣的事實就可以對我施加道德責任，而且，也沒有任何比這種狀況更加特殊的東西可以產生這種責任了。當然，在涉及需求的很多情形中，有能力進行幫助的是一個人自己的家庭、當地社區或中央政府。在歷史上不同時期，不同的機構都已經具備了這種能力。當然，受困者的家庭有額外的理由幫助他們。中央政府可能也有這樣一個理由，但除了來自特殊關系的理由外，能力本身至少仍然是把幫助的理由產生出來的一個考慮。我們可以按照成員身份來分配幫助的負擔，例如，家庭有責任幫助其成員，中央政府有責任幫助其公民，但除此之外，在這個世界上，能力也為負擔的分配提供了一個根據。

能力也可以說明這種負擔為什么可以隨著時間的推移從一個群體轉移到另一個群體。[[194]](#_194_13)在中世紀晚期和早期現代的英國，教會具有資源和高度發達的組織機構，中央政府在社會中發揮的作用不如現在那么大，于是提供養老院之類的設施就落到了神職人員頭上。隨著修道院和宗教團體的解體，就必須為福利尋找一種新的來源。1572年頒布的窮人法案把對貧困者的支持變成了一件世俗的事情：幫助的責任從教會轉移到當地的公民機構（“每個城市、自治市鎮、城鎮、鄉村、小村莊”），資金通過地方稅收而得到提高。到18世紀為止，在農業革命和工業革命之后，地方福利供給不再面對這個問題。窮人法案假設了一種靜態的勞動力，而新的經濟體制需要一種流動的勞動力。于是，向國民福利供給的轉變就斷斷續續地開始了。1834年，邊沁主義者、窮人法案理事會秘書長愛德溫·查德威克促進了窮人法案修正案，把提供資金歸為地方政府的一項責任，但引入了由窮人法案理事會來實施的中央控制。查德威克也設計出有益的方案來改進供水和污水處理系統以及住房供給。1906年自由黨政府引入一系列更加廣泛的社會福利措施，由中央政府來提供資金；1945年勞工黨政府創造了一個“福利國家”。有完全可靠的理由把承擔福利的責任指定給具體機構。而在最近，援助責任的全球化的一些跡象已經顯示出來，待會兒我們就會回到這一點。

不久前我說過，能力是把援助的理由產生出來的一個考慮。不過，道德生活比這要復雜得多。很多其他的考慮也塑造了道德規范，比如說我在前面提到的這樣一些考慮：好的生活是對特定的人、事業、職業和制度有著深厚承諾的生活；深厚的承諾用一些重要的方式限制了我們的意志；我們大規模地計算什么東西能夠最大限度地促進好的結果的能力也是有限的。這些其他考慮也可以把理由產生出來，而如果不強調這些考慮，我提出的那個提議（能力能夠確定誰應該去幫助）可能就很古怪。比爾·蓋茨或約翰·保羅·蓋蒂之類的人很有能力幫助有需求的人。這種能力無疑意味著他們有超過平均水平的幫助的義務。但是，只要他們的邊際損失已經到了與需求者的邊際收益相當的地步，他們所要承擔的義務也就可以終止了，對我們來說也是如此。倫理故事比這要復雜得多。我們獲準充分尊重自己的承諾、追求自己的利益，蓋茨們和蓋蒂們也同樣如此，而這種許可就限制了我們的義務。我想聲稱的是：在決定要把幫助的責任放在何處時，能力僅僅是其中的一個考慮。

我只是對如何鑒定一項人權的內容提出了初步評論，與此相似，在鑒定相關的責任擁有者的問題上，我所提出的評論也僅僅是開端。這項工作不僅是長期的，也是艱難的和容易引起爭議的。在我看來，有時候我們不可能提出一個明白無誤的成功案例，以此來表明究竟誰是合適的責任承擔者。有時這種鑒定會包含專斷和約定的要素，有時則受制于在特定的時間或地點進行的協商。我們能夠知道存在著某個道德負擔，卻不知道誰應該來承擔這一負擔。

不過，在福利人權的情形中，當財富和權力集中在中央政府時，我認為把中央政府視為責任的首要主體是合理的。如果中央政府因貧困而不能擔當這項責任，那么我們終究會考慮如下問題：是否也應該把這項責任放在那些富裕國家身上——盡管為此我們就需要在一些問題上做大量工作，比如說，哪些國家算作“富裕的”，對它們能夠提出多大要求，在它們之間做出什么樣的負擔分配是公正的。為了檢驗福利權在一個深入的道德層面上是否具有雙重的普遍性，我們應該考察一下如下問題：當所指定的責任承擔者在某個具體時刻不能履行這項責任時，會發生什么事情？福利權是一項人權，這個主張符合如下說法：也存在著其他類型的要求福利的權利，比如說，在社會契約、固定期望或者對政府職能的一致規定的情形中，人們可能有一項特殊的權利要求福利。

### 5.4 首要責任和次要責任

迄今為止我一直在討論與一項人權相關聯的主要責任，即被定義為與相應的權利具有同樣內容的那些責任。不過，也有一些責任與人權的聯系比較松散，我們可以稱之為“次要”責任。

例如，人權要由誰來促進呢？除非有人聲明和宣傳權利，用它們來教育人民，在社會上給予它們以分量，否則權利基本上不會發揮作用。通過把權利轉變為國內法或國際法，權利可能就會受到重視；通過把一項權利議案在憲法中固定下來，權利可能就會具有進一步的分量，盡管權利議案總體上說是否對社會有好處仍然是人們積極爭論的一個話題。所有這些促銷權利的試圖都希望在我們的行動中給予人權以恰當的地位。在20世紀，某些組織接受了促進人權的責任，把促進人們尊重人權視為己任，這些組織主要包括聯合國，但也包括國際特赦組織之類的非政府組織。

那么，誰來監督人權的遵守呢？甚至當人權已被并入國際法時，起訴和懲罰那些冒犯人權的國家仍然做得很有限。在這種情況下，監督對人權的遵守就很重要了。如果法律制裁不管是出于什么理由而變得不可得到，那么就應該用羞恥來進行制裁。

最重要的是，當對人權的服從實際上切實可行時，誰來確保這種服從呢？例如，誰來保護我們的自由，以免我們受到國內外敵人的威脅？誰來發現、檢舉和懲罰人權的侵犯者？在這里我們需要立法者、法官、律師、警察、軍隊等等，而這些都是復雜而昂貴的制度。在17世紀的一個邊遠小鎮上，有一小群人不得不把正義交到其中一個人手中，他們在這樣做的時候可能顯得完美無缺；他們可能天性就行為公正，甚至在程序細節上也是如此。不過，這樣一個社會，即使不是不可能的，也很不同尋常。在實際社會中，我們需要設立公共機構來立法、追蹤和宣傳法律、制定處理被告的程序、保護這些程序的參與者不受威脅等等。當然，創造和維護一個法律制度的責任并不嚴格等同于上述例子中的那項主要責任，但在實際的社會條件下，這兩項責任很接近，因此我們可以出于實際目的把它們處理為同一項責任。

一些次要責任與有關的主要責任相去甚遠。不過，認為這樣兩項權利不是同一項人權也有點矯揉造作：其中一項權利是享有程序正義的權利，另一項權利是為了在現實條件下落實程序正義而要求相應的社會制度的權利。同樣，在現實條件下，尊重人民的自由的主要責任不可區分于用警察或軍隊之類的制度來有效地保護人民的自由的次要責任。不是所有次要責任都以這種方式與其主要責任相融合，但一些次要責任確實是這樣。

### 5.5 非洲的艾滋病

讓我考慮一個例子，即使這樣做只是為了進一步承認：把責任承擔者鑒定出來有時候是多么艱難。就健康權而論，如今，在緊急情況下，與此相關的責任首先落在權利擁有者所屬的政府那里。然而，在發展中國家，艾滋病傳染目前是如此廣泛，而切實有效的治療（1996年引入的抗逆轉錄病毒“雞尾酒”療法）又是如此昂貴，以至于一些政府負擔不起。例如，最近一段時間，成人艾滋病感染率在博茨瓦納是35.8%，在南非是19.94%，而在西方國家，抗逆轉錄病毒療法的成本是每年一萬到一萬五千美元。[[195]](#_195_13)用我前面強調的一個詞來說，這些政府缺乏能力。不過，其他機構有這個能力，在這里我只提到兩種這樣的機構：一些富裕國家和一些制藥公司。我們應該斷言這項責任現在轉移到了另一個機構身上嗎？如何決定是哪一個機構呢？在買不起有效藥品或技術的國家，除了艾滋病外，也有一些致命疾病，既然如此，這些其他機構必須把責任承擔多遠呢？或者，暫時退一步說，這些問題是否表明，我對這項責任要落在何處的判斷肯定是錯誤的？

一個問題是：按照我的說明，責任有變得不堪忍受的危險。我已經對這種威脅提出了一個部分解決方案：道德義務是有限制的，例如有些領域允許偏倚性存在。在第三世界目前的貧困條件下，道德要求過于苛刻的問題，是我們這些生活在第一世界中的人作為個體都會面臨的問題。不管道德要求的限度要被定在什么地方，這個位置要么不容易決定，要么不容易捍衛。不過，這個問題不是人權特有的問題。

現在，在我此前描述的那種狀況中，如果幫助非洲很多艾滋病患者的責任從他們的政府中被轉移出來，那么這項責任要去到何處呢？進行幫助的能力是我們的指南，因此我們大概可以自然地認為，這項責任要由第一世界的政府來承擔。要是我們遵循這條思路，我們就需要投入大量工作來解決如下問題：這項負擔在“富裕”國家之間的公正分配是什么樣的？甚至在不考慮這個問題的情況下，在援助的全球化方面已經有了一些舉動。2004年5月，布什總統許諾在未來五年內投入一百五十億美元來治療發展中國家的艾滋病病毒感染。[[196]](#_196_13)在這項決定中當然有自我利益的考慮。貧窮國家是很可憐的貿易伙伴；貧困會導致政治上的不穩定和敵意，在最糟糕的情況下會產生恐怖主義。慈善背后的動機向來總是如此。英國1572年頒布的貧困法案，在把援助交到地方政府手中時，旨在阻止在鄉下四處游蕩、對比較富裕的階層進行威脅的窮人結成更大的群體。不過，援助背后的動機往往也不完全是出于自我利益的考慮。

但是，有些人也會冒出了這樣一個想法：也許也可以恰當地對制藥公司提出這個要求。抗逆轉錄病毒藥品仍然受到專利保護，但生產這些藥品的公司已經從中撈取大量利潤。既然制藥公司現在能夠掌控生死大權，既然存在著一項生存權，這些公司就處于一個特殊的道德地位。如果南非國家目前艾滋病的死亡率在生產能力最強的年齡組中繼續下去，那么未來幾代人看來就注定要生活在貧困的深淵中了。專利權讓這些公司得到了一種幾乎壟斷的地位，它們已經從這種地位中獲得巨額利潤，而正是國際社會通過確立專利法把那種具有特權的地位賦予了它們。不錯，某些國家可以改變專利法，比如說，改變這樣一項規定：抗逆轉錄病毒藥品的專利目前要維持二十年時間；但是，在立法中可能得到的調整仍然是有限度的。也許我們不應該等到新的專利法生效再來解決某些危機（例如非洲艾滋病）。情況正在發生變化：國民緊急狀態現在被認為為特殊的商業安排提供了辯護，一些政府現在獲準在特殊許可下使用那種藥品的比較便宜的仿制品。[[197]](#_197_13)

要是我們遵循第二條思路，我們就需要解決如下問題：從目前的目的來看，從新藥品的發展中獲利多少是“充分的”？如果我們希望把某些基本原則發展出來，以便決定第一世界的政府和制藥公司何時必須承擔那項責任，我們可能就需要加快解決這個問題。我們可能也需要決定哪些其他的經營單位可能受制于一個類似的義務。當然，我們必須決定這個復雜的方案是否可行或是否公正。如果這個方案不可行或不公正，那就表明我們需要再次思考第一世界政府或者那兩種機構的某種組合。

我把這個問題留在這里。如果艾滋病危機的例子恰好表明把責任承擔者鑒定出來有時是多么艱難，那么，在我們目前對人權的理解上，我們已經取得了某種進步。

### 5.6 可以有不能把責任承擔者鑒定出來的權利嗎？

若不能把有關的責任承擔者鑒定出來，難道我們就沒有權利嗎？權利在這個意義上必須可以得到認領嗎？一些作者認為是這樣。[[198]](#_198_13)根據可認領性要求，他們當中的一些人論證說福利權不可能是人權。與一項福利權相關聯的責任，按照他們的說法，屬于我們只能用“某些行動者”這個模糊的說法來描述的那些人，因此實際上不能把任何一個可以對之提出要求的實際行動者鑒定出來。因此，如果某些社會制度（例如政府）尚未出現，以便可以據此來確定這種責任的內容和承擔者，福利權就不會滿足可認領性要求。[[199]](#_199_13)因此，這種類型的權利只能是公民權，而不是人權。[[200]](#_200_13)當然，并非具有相關聯的積極責任的一切權利都取決于某些社會制度的存在。當一個嬰兒掉在池塘中時，幾乎無需考慮某些制度，我們往往也很容易把援救責任的承擔者鑒定出來。也許應該做出的最強主張是：對于大多數具有積極責任的權利來說，為了能夠認領這些權利，就需要制度。[[201]](#_201_13)

然而，并非如此。艾滋病傳染的例子是要求援助的權利的一個典型案例，為了把這項責任的內容及其承擔者鑒定出來，我們就需要進行慎思。但是，正如我們剛剛看到的，這種慎思并不要求任何特殊的制度，而是對能力、責任、負擔的公正性、能夠實施幫助的速度等等的慎思。不管怎樣，目前還沒有任何國際機構擔當了解決這些問題的角色，但我們仍舊可以設法處理有關挑戰。當然，我們可以專門設置一個新的小組，這樣一個小組也許是由富裕國家、制藥公司、受到艾滋病嚴重打擊的國家的代表組成的。在誰應該做什么的問題上，在他們之間并不是不可能達成某項協議，特別是因為在我們周圍有一個美國前任總統（比爾·克林頓）急于通過在這件事情上進行斡旋來挽回自己的聲譽。但是，即使在他們之間可以達成某項協議，這也不表明存在著一個制度，正如當一個嬰兒掉在池塘中時，在誰應該做什么的問題上，旁觀者也會達成一致看法。

盡管可認領性要求認為可認領性和權利的存在條件一樣強，但這個主張也是可疑的。如果我們知道一項權利的內容，我們因此也就知道了相關聯的責任的內容，即使我們不知道這項權利對誰提出了要求。即使不知道責任的承擔者，也完全可以確定一項人權的存在及其內容，因此可以確定相關聯的主要責任的內容。之所以如此，是因為這樣一個實質性的說明已經通過人類利益的概念為人權提供了豐富的評價內容。這種推理方式從利益入手推出權利，進而推出責任。當然，只要有人相信相關的責任可以先于對人類利益的考慮，他就會抵制這種推理方式，就希望用一種獨立的、規范的方式讓責任變得豐富。但是，為什么那種更加重大的豐富性必須把責任承擔者的身份包括在內呢？在落水兒童的情形中，旁觀者可以一致地得出“我們當中的某個人或某些人必須救那個孩子”的結論；當然，這個表述不是很明確，但為什么就不能用這樣一個表述來指定責任承擔者呢？

此前我們看到對一項人權的陳述如何可以在不同的抽象層面上發生變化——從普遍的形式（例如生存權）到與某些情形相關的更加具體的形式（例如艾滋病患者得到抗逆轉錄病毒藥品的權利）。[[202]](#_202_13)一項人權的內容可以把相關聯的責任的內容向我們傳達出來，既然如此，后者也可以在不同的抽象程度上發生變化。責任的內容變得越具體，潛在的責任承擔者的具體輪廓就會變得越清晰。如果上述權利被規定為艾滋病患者的權利，那么第一世界的政府、制藥公司、資本主義制度、專利法等等都會進入畫面，我們終于可以開始把具體的責任承擔者鑒定出來的艱難歷程。然而，按照可認領性要求，權利只在這個具體層面上存在，或者在某個大體上類似的層面上存在。更普通的觀點是，艾滋病患者的權利來自更抽象的權利（例如生存權或健康權）對他們的處境的應用。按照這個觀點，具有完全融貫的同一性標準的同一個權利，是可以在不同的抽象層面上、在很多不同的應用場景中出現的。只要這個普通模型站得住腳，可認領性要求就沒有道理。[[203]](#_203_13)

應該承認，可認領性要求（以及另一個不太合理的更強的要求，即可執行性要求）[[204]](#_204_13)背后有一個令人同情的用意，那就是要抑制最近那種不加控制地增加權利的趨勢。具有一項人權對我們來說固然很有益，甚至很重要，但一項人權的存在必須具備比那個條件更加堅實的條件，而得到這種條件的最佳方式就是去糾正“人權”這個術語在含義上的那種重大的不確定性。只有當我們已經恰當地理解一項人權是什么時，這種條件才會出現。

與此同時，人權有一種形式的可認領性要求，它比前面提到的那些要求更弱，在我看來是我們必須接受的。不可能存在著一項無法確定任何一位責任承擔者的權利。一項權利往往是一個主張，而如果一個人心目中沒有任何可以鑒定出來的人，對此他可以提出一個主張，那么他就不可能有一項權利主張。比如說，如果法律僅僅規定說我們都有生活在和平中的權利，卻不讓任何人對取得和平負責（比較聯合國頒布的享有和平的人權），那么我們就不應該已經把一項法律主張創造出來。有人可能會說，唯有如此才會提高某個人的幸福，不過，任何一個道德主張都不會只從這個事實中產生出來。由此產生的至多是一個值得贊賞的抱負。我們可以捍衛的最強的要求就是這樣一個要求：由一項人權產生出來的主張必須是對某個可以在口頭上指定的人（盡管不一定是某個可以當面確定的人）提出的主張。

對責任方所施加的這些要求可以變得多弱呢？相關聯的責任甚至有可能不用在總體上滿足權利提出的要求嗎？“存在著與要求權相關聯的責任”這個說法并不意味著：不管權利提出了什么要求，都會有充分滿足這個要求的責任。在我看來，沒有理由認為在供給方面不可能有所欠缺。如果世界上的富裕國家不是如此富裕，那么，為了消除一切饑餓，它們就需要付出沉重代價。每一個人都有生存的權利，包括在艱難困境中得到援救的權利。但是，對于可以在道德上對我們要求的東西，難道就沒有某些限制嗎？難道我們不被允許具有某些類型的偏倚嗎——比如說，偏向于追求自己在生活中的核心目的，偏向于促進親朋好友的福利？確實有一條可靠的思路，導致我們去接受生存的人權和最低限度供給的人權。不過，也有一條可靠的思路，導致我們去接受一個得到允許的偏倚的領域。前一條思路難道不會導致后一條思路并不要求我們去提供的那樣一個需求水平嗎？這種可能性是否存在部分地取決于倫理學可以渴求什么樣的理論體系（如果有的話）。倫理學能夠具有這樣一種理論體系嗎——它保證一條正確思路的結論將總是與另一條正確思路的結論和諧相處？抑或，最合情合理的倫理學有可能不是這個樣子嗎？

可以接受的可認領性要求所說的是責任承擔者是可以指明的，而不是說他們存在。有可能的是，在世界上某些國家，責任落到了某些可以指明的承擔者身上，但實際上沒有任何人滿足這個要求。即便如此，如果最終有可能存在著對責任承擔者的某個描述，那么對它加以公開宣傳和辯護仍然是有意義的。我找不到實例來支持比這個可認領性要求更強的要求了。

## 第六章 人權的形而上學

### 6.1 兩個價值判斷模型

有一個價值判斷的“趣味模型”，它在休謨那里得到了經典闡述，并差一點就在社會科學中占據了統治地位，如今則被廣泛地吸收進入常識中。[[205]](#_205_13)按照這個模型，價值判斷實際上是一個品位問題或態度問題：你有你的看法，我有我的看法。每個人的看法都可以因為在事實上或邏輯上發生錯誤而被糾正，但是，只要已經做了這件事情，就沒有進一步的理由認為一個價值判斷好于另一個。事實判斷可真可假，價值判斷則沒有真假可言。事實判斷是客觀的，而價值判斷是主觀的——在兩個最普通的意義上是主觀的。首先，價值判斷僅僅是表達品位或態度。其次，價值不屬于這個世界的配備；這個世界包含物理對象、性質、事件以及心靈，但沒有把價值也包含在內。當一些哲學家認為他們在把自然權利從人性（也就是說，從關于人類存在者的經驗事實）中推導出來時，他們實際上是在把自然權利從人的利益中推導出來，在這里，“利益”這個詞指的是屬于一個人的利益或對一個人有利的東西。換句話說，他們是在從其他文化可能并不分享的價值判斷中把人權推導出來。

趣味模型顯然很動人，它在當前的流行就證實了這一點。但是，在我看來，它自身在說明上并不充分，因此最終會瓦解。按照趣味模型，我們的偏好固定在一個對象上，這樣一個對象因此而變得有價值。但價值不可能是用如此簡單的方式來說明的。在我們的實際偏好和對我們有價值的東西之間并沒有可靠關聯。一個人可以得到他實際上想要的東西，有時甚至可以得到他在生活中最想要的東西，結果卻發現他并沒有因此而過得更好。在生活中，這個事實很令人沮喪，但并非不同尋常。

也許我們可以像很多哲學家和社會科學家那樣取消實際偏好，支持理性偏好。我們可以承認，就像我們確實必須承認的那樣，一個東西并不只是因為被欲求就變得有價值；我們的欲望可能立足于錯誤的或不完備的信息。我們必須更充分地或更精確地了解自然界是什么樣子，只有到了那個時候，在這種經過強化的知識狀態下，我們的欲望的反應才有可能指向一個可以算作價值的東西。這就是所謂的“理性偏好說明”，它大體上有點道理，在哲學家當中如今已成為趣味模型的更常見的形式。但是，“理性的”這個說法表達了什么標準呢？我們或許認為，就像理查德·布蘭特所建議的那樣，在所有相關的自然事實都被意識到、思想上的一切邏輯錯誤都被清除了的情況下，如果一個欲望依舊持續，那么它就是理性的。[[206]](#_206_13)不過，這就夠了嗎？考慮我們從約翰·羅爾斯那里得到的一個有教益的例子。[[207]](#_207_13)某人在生活中有一個很古怪的目的，比如說，計算各種草坪上青草的數目。他知道沒有誰會對計算結果感興趣，也知道這項信息毫無用處，等等；他也沒有犯邏輯錯誤。然而，我們很難認為那個強迫性的欲望的實現會為他的生活添光加彩——當然，只要他的欲望受挫，他可能就會焦慮不安，而如果我們由此認為我們不應挫敗他的欲望，那么我們就是在引入其他價值。我們很難讓自己承認，他的欲望的滿足本身就會改進他的生活質量。或者，若有人認為羅爾斯的例子很可疑，因為那個人并沒有把正常的人類合理性顯示出來，那么請考慮另一個例子：一個具有虐待狂傾向的女人。在經過多年的心理治療后，她很清楚她的虐待狂行為會給自己造成多大傷害，但發現采取這種行為會給她帶來強烈快感，因此就很難放棄這種行為。她是一個有常理的人，因此很可能會有兩個欲望：想要放棄她的虐待狂行為，不想放棄她的虐待狂行為。第一個欲望是她最明顯地感覺到的，第二個欲望在動機上更加有力。不過，這兩個欲望都通過了趣味模型的檢驗：它們都在一切有關事實和邏輯面前幸存下來。一個欲望的單純持續并不使得其對象對我們來說是好的。第一個欲望就是那個“理性”欲望；她的施虐狂傾向對她造成的傷害大于好處。但是，趣味模型很難容納這種形式的合理性。

這些例子表明，我們對“理性的”這個術語提出的標準尚未變得足夠有力。不過，為了讓它變得更加有力，我們可以讓欲望在某種意義上變得“理性”，比如說在如下意義上：欲望是在對其對象的本質有了適當認識的基礎上形成的。盡管這種方式好像處理了上述反例，但似乎也削弱了對價值的偏好說明。它強調欲望的一種適當回應，因此就暗示了這一思想：在欲望的形成中，有一個正確地把握事物的要素。只要一個回應是否“適當”的想法出場了，是非標準也就出場了。一個回應何時是適當的呢？趣味模型沒有對這個問題提供現存答案。“理性偏好”這個術語確實保留了“偏好”這個詞，但這本身并不表明這個模型大體上說仍有活力。一個人不可能回答說，適當的回應要被理解為“自然的”或“正常的”回應。如果我們認為“正常的”這個說法在這里引入了某種統計標準，例如“最常見的”，那么我們可能就會發現，我們大多數人甚至在知情的情況下仍然會過分期求某些東西，例如維護自己；我們不得不努力約束自己，而這可能恰好就是人性中的一個不幸趨勢。如果“正常的”這個說法被認為指的是一種與“正確的”相接近的東西，那么我們就得到了我們在試圖說明的那個更強的標準。

我們所具有的批判性資源其實比趣味模型所承認的要多。我們對自己的目的提出的問題可能比趣味模型所允許的更加透徹，而我們在回答那些問題時所訴求的批評也可能比趣味模型所允許的更加根本。

首先，甚至為了讓語言變得可能，某些東西就得已經存在。一個詞之所以變得有意義，只是因為存在著使用它的規則，這些規則解決了它是否被正確使用的問題。維特根斯坦已經論證說，從根本上說，語言規則不能被令人滿意地理解為我們頭腦中攜帶的一個模板，比如說某個圖像或規定性性質的一覽表，而只能被理解為共同的社會實踐的一部分。這些共同實踐只是因為人的信念、興趣、性情、對重要性的感受等等而變得可能，而后面這些東西就構成維特根斯坦所說的“生活形式”。[[208]](#_208_13)生活形式提供了語言在其中得以發展、且只有在其中才能得到理解的環境。一種生活形式看來就部分地在于一套共同的信念和價值。正是因為而且只是因為我們認為其他人就像我們那樣用某種方式理解世界、關心某些事情、把某些東西看作是重要的，我們才能相互交流。因此，除了需要某些其他東西外，相互交流也需要共享的價值，例如下面這些東西：我們感受到痛苦，我們往往不喜歡痛苦，我們希望避免或緩解痛苦，我們把目標瞄準某些類型的東西，可以因為那些東西而欣慰或失意。唐納德·戴維森提出了一個類似的論證。[[209]](#_209_13)在他看來，若不假設我們與其他人具有某些共同的信念和態度，我們就無法解釋他們所使用的語言，因此，我們必須假設（比如說）我們的很多目的、興趣、欲望和關注都是同樣的。如果戴維森的說法是正確的，那么普遍懷疑日常的基本價值就是一種自我挫敗的做法。某些價值是我們的語言的必要條件的一部分，為我們設立了可理解性的界限。維特根斯坦和戴維森的論證在我看來很有說服力；困難在于去講明這些論證對我們來說能夠具有多深遠的意義。這樣的基本信念究竟有多少呢？我認為這些信念將被限制到一些最基本的人類利益，即我此前提到的那些利益，例如我們想避免痛苦和焦慮，我們具有某些目標，很關心它們的實現（可能也有一些與這些興趣密切相關的道德規范，例如殘忍的行為是道德上錯的）。但是，維特根斯坦和戴維森的說法無論如何都是一個起點，由此出發，我們就可以發現我們對人類利益（在這里，我仍然在前面所說的那個意義上來使用“利益”這個概念）所持有的信念的各種來源。

因此，在可理解性所需要的那個核心領域之外也存在著利益。假設有一天我突發奇想，覺得你的生活在某個方面比我的要好。我覺得我把自己的生命都一點點地浪費在瑣事上，而在我眼中，你取得了一些成就，你的生活因此有了分量或意義。我的想法看來有點模糊，因此我應該努力把它變得清晰一點。并非你所取得的任何業績（比如說，在牛津寬街上散步時用雙手去丈量其長度）都會為你的生活添加砝碼。有些業績可以讓你的生活變得更有意義，但這種業績必須是針對某個本身就有價值的東西而取得的成就。不過，這還不夠。有些價值規模太小，不足以給予一個人的生活以分量或意義。我必須沿著這個路徑繼續下去，因此我將努力把我認為在你的生活中具有重大價值的東西隔離出來。為了讓這個可能的價值變得更清晰，我將不得不使用富于價值的詞匯：“成就”（如果我可以啟用這個詞來表示我所尋求的東西的話）大概就是給予生活以要點或意義的那種業績。于是，在把它隔離出來并把它與其他有價值和無價值的東西區分開來后，我需要決定實際上剩下來的東西是否有價值——更精確地說，當對定義的尋求已經包含了富于價值的語言時，這兩個過程（對那個可能價值的定義和對其價值的決定）是否會同時并進。一個人并不是通過訴諸自己的主觀欲望來決定那個可能有價值的東西及其價值。一個人的主觀欲望包含了希望過一個好生活的空洞欲望，除了這個欲望外，也沒有什么其他東西可以訴求，但那個欲望在這里幫不上忙，因為目前的任務是要具體確定如此定義的成就是否就是那讓一個生活成為一個好生活的東西。在這里，看來具有重大作用的不是我的主觀欲望的集合，而是我對成就是什么的理解。這種理解有其自身的成功標準，因此就有可能用某種方式把一個新的價值引入我的生活中，而這種方式是趣味模型無法說明的。這樣我們就得到了第二個模型，可以稱之為“知覺模型”。

如果要認可任何東西增強了我的生活，就必須認為它用一種一般的可理解的方式增強了我的生活，而這樣一種方式就關系到人類生活，而不僅僅是關系到我自己特有的生活。為什么應該如此呢？這個說法與流行信念背道而馳。我們之所以抵制它，其中的一個理由是：我們傾向于忽視某些約束，而這些約束是欲望的一部分構成要素——我們感興趣的欲望是與價值具有某種關系的欲望，這種欲望并不僅僅是對某些對象的原始的心理回應，可以用純粹自然的術語來加以界定。如若有人這樣認為，他就忽視了如下事實：我們也必須把欲望的對象視為在某個方面是好的。當然，存在著不同類型的欲望。一些欲望其實是折磨，例如不切實際的渴望、癖好、心理沖動、后催眠暗示、吸毒成癮、不良習慣。我們被動地感覺到它們在我們這里出現。不過，也有一些欲望是正常的意向行動的一部分，而這種行動構成了人類生活的主體。我們有選擇；我們進行反思、選擇和行動，盡管不一定是特別有意識地這樣做。這種欲望指向善。行動者的正常行為是要認識到某些興趣并采取行動來滿足它們。這種欲望是我們在說明價值的時候所要關心的，而假若它并不指向我們認為是好的東西，它自身就失敗了。這種欲望本質上涉及關于善的判斷，盡管只是用一種原始的方式。

我們抵制上述結論的另一個理由是：那個結論好像是漂浮在一個淺顯的事實的表面上，那就是：人們各不相同，從生活中獲取截然不同的東西。我可能很看重彈好鋼琴，你可能很看重成為攀巖高手，但我們兩人可能都很不看重其他人在乎的東西。不過，僅僅在乎某個東西并不使之變得有價值。只要一個人試圖從某個觀點把某個東西看作是有價值的，他也必須能夠把它看作是值得向往的。這是對價值提出的一個很一般的要求，是把單純的向往和那種與價值相聯系的向往區分開來的基礎。認為某個東西值得向往的一種方式就是在某個普遍的人類利益的名目下來看待它。假若有人認為不是一切價值都是這樣，他就必須回答如下問題：我們可以用什么進一步的方式把那些東西看作是值得向往的？若有什么東西可以讓彈好鋼琴成為一件值得向往的事情，那就是：彈好鋼琴在某個方面是一項有益活動——我應該享受這項活動，或者，彈好鋼琴是一項成就，等等。對于你的攀巖活動，你也需要做同樣的事情。為了認為任何東西讓生活變得更好，我們就必須把它看作這樣一種東西：它是某種普遍有價值的東西的實例，而且對任何正常人都有價值。

在我看來，對人類利益的慎思終止于一份價值清單。我不太關心那份清單上到底有什么，我更加關心的是如下結論：慎思終止于對價值的一種概述，這個概述勾畫了人類生活可以上升到的各個制高點。我自己提出的清單（無疑很不完備）是這樣的：成就、樂趣、深厚的個人關系、某些類型的理解以及人格的各個要素，而后者是與人權最直接相關的利益。待會兒我就會回到這份清單中的最后那一項。

### 6.2 人的利益與自然界

在說明人權時，我們所說的“人性”是自然界的一部分嗎？事實主張可以是正確的或不正確的、真的或假的，相比較而言，我們也可以對有關人的利益的主張提出同樣的說法嗎？

有關人的利益的主張可以立足于生物方面的需要，這種類型的主張可以是正確的或不正確的。人類顯然有一個與痛苦和生存密切相關的利益，那就是對食物的利益：若沒有食物，我們就會痛苦或死去。另一個明顯的利益是對人與人之間的某些類型的聯系的利益：一個嬰兒可以得到喂養，卻被否認了其他形式的養育，在這種情況下，他就會遭受巨大的心理傷害，可能就會死去。營養和其他形式的養育都是人所感興趣的，在這件事情上，有很明確的判斷標準，即：它們消除了很糟糕的負面價值，例如疾病、痛苦和機能失調。為了理解語言就需要一個框架，而這些明顯的負面價值就是那個框架的一部分。

現在看看不屬于那個框架的價值。其中一個是我此前提到的例子：成就。如果我在生活中一無所成，我就會感到很痛苦，我的生活就會缺乏意義或要點。不過，與嬰兒在得不到養育的情況下遭受的嚴重痛苦和機能失調相比，那種痛苦在經驗上并不是很嚴重。

然而，在語言的可理解性框架外的價值既與其中的價值保持連續，又像它們一樣穩固地嵌入人性當中。有些目標在我們這里具有根深蒂固的地位，比如說某些生物學方面的目標（例如與食物、健康以及保護我們的能力有關的目的）和某些心理—生物學方面的目標（例如伴侶、情感和生殖）。但是，我們不僅是能夠設立目標和追求目標的動物，也是能夠進行反思的動物。只要略為反思一下，我們就會看到，好東西有著程度上的差別，有些東西作為目的是好的，而很多東西只是作為那些東西的手段（而且經常是很遙遠的手段）才是好的。我們終究會看到，我們夢寐以求的那個好東西多半并不重要，或者只是作為手段才具有重要性。對于具有意向性和反思性的存在者來說，形成二階欲望是很自然的事情。我們并不只是想滿足不重要的需求，也不只是想滿足對手段的需求。我們希望完整的活動（欲望和滿足的不間斷的繼續）本身有時候可以把既不是瑣碎的也不是純粹手段的東西產生出來。我認為這就是具有意向性和反思性的存在者的典型目的。這個目的是典型的，盡管在大多數情況下不是我們明確地意識到的。但是，我們形成了一個逃避“碌碌無為的生活”的欲望，或者說，我們想要知道，要是我們為了一個質量更好的生活而犧牲某些收入，我們是否就不會過得更舒適。不管我們是否天生就有反思精神，幾乎對于我們每個人來說，想知道我們是否已經浪費了自己的生命是一件很容易的事情。在從單純的生物性存在向具有反思性和意向性的存在的進化轉變中，這些大規模的、終生的欲望就出現了。非生物方面的利益，例如成就，就像生物方面的利益一樣，深深地包嵌在人性中。簡要地說，我們是理性動物；生物方面的利益包嵌在我們的動物本質中，非生物方面的利益則包嵌在我們的理性本質中。

從生物方面的利益到非生物方面的利益的轉變也帶來了我們應該注意的其他變化，比如說，從主要是經驗性的傷害形式如痛苦和疾病（這些類型的傷害很容易鑒定出來）向非經驗性的傷害的轉變。我怎么知道缺乏食物是有害的呢？當然，會出現明顯的身體癥狀。我怎么知道沒有成就是有害的呢？因為那種生活是空洞的——也就是說（盡管這樣說有循環的嫌疑），缺乏意義或要旨。

對于非經驗性的傷害，是否存在著某些標準，借此我們可以認為對它們做出的判斷是正確的或不正確的呢？如何把我們感興趣的某個東西（例如成就）鑒定出來呢？對這個問題的唯一可信的說明是這樣一種說明：它把一種作用同時賦予認識和反應，但又不像趣味模型那樣把二者截然分離開來。趣味模型所說的是，價值判斷首先涉及認識到自然界的某些特點，然后用贊成或不贊成的態度對它們做出反應。但是，正如我們此前看到的，為了說明價值，我們需要的不是單純的反應，而是適當的反應。為了說明一個反應是否適當，我們不只是需要用純粹自然的或事實的措辭來描述對象，在這里，“自然的”和“事實的”這兩個詞語具有16世紀的科學或18世紀的哲學給它們劃定的界限，比如說，在大衛·休謨把“事實”和“價值”截然區分開來的那種形式上。例如，只有通過訴諸“成就人生”之類的措辭，我們才能澄清我現在稱為“成就”的那種東西，但這種語言并不是價值中立的，而是已經通過選擇我們有望看到的東西來組織我們的經驗。不過，在我們所需要的那個意義上，“成就人生”并不在于在心理上覺得人生得到了實現，而是在于人生沒有白白虛度。當然，諸如“白白虛度”之類的概念本身就是評價性的，因此一個價值已經嵌入“成就人生”的概念中，而正是因為這樣一個價值的存在，并非任何對象都可以成為與那個概念相關的對象。贊成的態度不再被隨意地固定在某個對象上，而是，其方向已經被固定在我們有望看到的東西中，并且是由那種東西顯示出來的。在這里，反應不再是一種像贊成態度那樣簡單的東西；而是，某個反應，為了成為我們所認識到的那種反應，就需要合適性標準。另一方面，若不引入某些反應要素，也就不能充分地描述認識本身。

亞里士多德曾追問如下問題：事物是因為被欲求而有價值，還是因為有價值而被欲求？[[210]](#_210_13)趣味模型的答案是：是因為被欲求而有價值。按照對知覺模型的某些可靠解釋，這種模型的回答是：是因為有價值而被欲求。不過，還有第三種回答：二者都不是——在欲望和價值當中沒有哪一個是優先的。我想推薦第三種回答并把它視為知覺模型的一個變體，不過，只要人們喜歡，也可以單獨給它起個名字。

因此，最好把“認識”這個概念理解為一種不是完全獨立于反應的東西，反之亦然。“認識”，在這個恰如其分的不純粹的意義上，應該是對世界中的事物所具有的一種敏感。但是，一個人沒有資格用敏感性的措辭來說話，除非他能夠說明他所說的那種敏感是如何良好地或拙劣地發揮作用的。對于物理感官的運作，我們有一個清晰而可靠的說明。一個關于世界中事物的發生和發展的理論包含了對人類知覺中所發生的事情的說明。我們依靠我們的知覺來辯護那個理論，又依靠那個理論來辯護我們對知覺的信賴。這個理論也說明了為什么知覺在某些條件下就像身體那樣可靠，在其他條件下又如何失敗，我們有時如何可以發現和糾正那種失敗。在價值判斷中，是否有可能存在著任何與此相似的東西呢？若沒有，為什么我們不應該認為我們對萬事萬物都已經獲得了一種敏感性呢？

如今，若有人認為（就像我所認為的那樣）道德判斷以某種方式（不一定是一種后果主義的方式）植根于利益（主要是人的利益）中，他可能就會看到，我們有望對“正確的”和“不正確的”這兩個概念提出一種說明，而這種說明是可以應用于道德判斷的。但是，我們現在關心的是對人的利益本身的判斷，而只要價值判斷是根本的，那種判斷好像也是根本的。不過，盡管我所說的那種敏感性很根本，它不僅在運作方式上很復雜，在聯系上也很豐富。我們可以大肆談論它是如何有效地發揮作用的。一個人首先需要對世界具有大量常見的、無可爭辯的事實性知識，也要具有充分的人類能力，以便知道（譬如說）樂趣是如何在人類生活中發揮作用的。為了成功地看到某個東西，我們就需要具備某些條件，例如良好的光照、正常的視力以及有利的觀察位置；同樣，為了成功地對與審慎有關的價值保持敏感，我們也需要滿足某些條件，而如果一個人已經有了上述知識和能力，他最終就可以構建出對這些條件的一個說明。這種敏感性可能會失敗，而對此提供的說明并不依賴于它應該產生的大多數判斷。為了表明這種敏感性在某個人那里失敗了，我們就需要表明他缺乏敏感性的概念，或者缺乏信息，或者缺乏某些人類能力，而對這種缺乏的檢驗是可以從那種敏感性所產生的東西中抽離出來的。例如，為了表明我缺乏某些感受能力，你可以利用經驗心理學或生物學來表明我究竟如何偏離了正常的人類心理。如果那種敏感性得以成功的條件得到了滿足，那么一個人就應該能夠把那些條件的一個說明構建出來。倘若如此，那種敏感性就不同于視力之類的敏感性；之所以有這種差別，不是因為我們根本上無法說明那種敏感性是如何發揮作用的，而是因為我們不太容易知道它發揮作用的條件何時得到滿足。當然，這不是說我們永遠沒有證據表明這些條件是否都得到了滿足。我們對人的利益進行慎思，而對這種慎思的充分論述則表明，在正確條件下，我們都會對某些東西讓生活變得更好這件事情保持敏感。當然，除了這種敏感性的存在外，對于其中所發生的事情也有其他說明，不過，有一些例子表明這些說明好像是不合理的。例如，只是因為某些根深蒂固的、基本上看不見的社會壓力，我們才把目標指向某些東西。但是，也有一些人追趕新的（至少對他們來說是新的）價值觀念，比如說成就，即使那些觀念還沒有被傳授給他們，而在他們所生活的社會中，社會風尚也是過一天算一天。最終，對這種變化的最佳說明是：人偶然發現了有價值的東西并對它保持敏感，但是，這樣一個東西本身是有價值的，這一點在某種程度上并不依賴于人們把它看作是有價值的。價值敏感性也很好地說明了為什么人們可以具有某些共同的信念，特別是在可靠性條件得到滿足，而大多數其他東西（社會風尚、心理習性、經濟階級）很不相同的情況下。人們可以期待更加簡單、更加直接的證據，而這種證據既不是遙不可及的，又不是可以忽略的。

因此我認為我們可以得出如下結論：對人的利益的判斷可以是正確的或不正確的。我們對世界上發生的某些事情（得到滿足或沒有得到滿足的利益）保持敏感，而那種判斷所要報告的就是從這種敏感性中產生出來的東西。這些利益是人性的一部分，而不僅僅是通過社會來看待的人性的一部分。這些判斷好像是正確的或不正確的，但不是在（比如說）數學結論是正確的或不正確的意義上，而是在如下意義上：關于自然事實的陳述可以是真的或假的。

“滿足一項利益”的概念很像“撫慰”的概念：二者都含有“某個東西得到舒解”的意思。我們認為，某個東西令人寬心和某個東西滿足一項利益，用粗略的和直觀的語言來說，都不是在對象當中的性質，而是對象之間的性質——也就是說，這種性質關系到對象與其他事物的相互作用。當然，當我們判斷說某個東西令人寬心時，我們做出的判斷是有一個豐富的、得到充分理解的因果基礎的。我們的倫理信念是有權威的，而如果我們希望得到一些關于這種權威的啟迪，那么我們就必須設法弄清那些信念在什么意義上是真的，比如說，我們是否可以把關于人的利益的陳述看作是關于自然事實的陳述。

因此，關于令人寬心的陳述和關于滿足利益的陳述必定彼此很相似，因為只要更加仔細地看看，我們就可以發現前一種陳述是后一種陳述的一個實例。比如說，某種膏藥緩和某種過敏，后者屬于痛苦和不適這個一般的類，而痛苦和不適又都是負面價值的實例。比較“那種膏藥緩解我的過敏”和“那項成就讓我生活得心滿意足”。在第二個判斷中，當我們試圖說明人們在某些方面為什么就像他們實際上的樣子（即具有得到滿足或沒有得到滿足的利益）時，也有一個價值進入我們的說明中。這個價值說明了為什么有些人遭受一種空洞感或無聊感，尤其是在人生的目的方面具有這種感受，而其他人并不這樣。即使我們沒有意識到這個價值，實際上，即使我們沒有“成就”這個概念，這個價值也能對我們產生影響。我們可能對生活有著一種模模糊糊、毫無目的的不滿，這種不滿在我們能夠對它加以說明之前就可以出現，而那個價值的缺乏正好可以說明這種不滿。

現在，趣味模型的倡導者當然會抵制我目前的思路。他們可能會回答說，為了說明這種空洞感，我并不需要引用一個價值（就好像我們是在談論世界中的某個東西）；我需要引用的是“我的生活是空洞的”這樣一個信念，而為了說明那種模模糊糊、毫無目的的空洞感，我只需要一個模模糊糊、毫無目的的信念。但是，這個回答有兩方面的不足。首先，它沒有努力說明那種空洞在我們的生活中所占據的地位為什么差不多類似于某種藥膏可能緩解的過敏在我們的生活中所占據的地位。這兩種匱乏都是人性的一部分。其次，它也忽視了“一個人的生活是空洞的”這個信念本身來自何處。為什么有那么多人在臨終時形成了“我的生活一直都很空洞”這一信念？對這個問題的最佳說明很可能就在于：已經存在著一個人類所特有的利益，而這個利益經常沒有得到實現。

### 6.3 最佳說明檢驗

我們對某些價值保持敏感，而認識和反應是在這種敏感性中相融合的，這就是我們所勾勒的知覺模型。此前我暗示說，我們最好是按照這個模型來思考。我們認識到一種欠缺、一種利益；我們進一步認識到某些東西填補了那種欠缺或滿足了那種利益。這就是說，通過認識到某些在人類生活中典型地發生的事情，我們認識到了一個價值。一些人相信某種東西對我們有利，而對這個信念的最佳說明就是：存在著他們所認識到的人類生活的那些特點。比如說，某個人想出一個新的（對他／她來說是新的）價值觀念，例如成就，而對這件事情的最佳說明是：那個人已經用這種方式變得對一個要被滿足的利益、一個價值保持敏感。

因此，正如我不久前提到的，在人們之間存在著信念收斂的現象。在規范信念中，關于收斂和分歧的大多數事實是中立的，就像在趣味模型和知覺模型之間一樣中立。然而，若要在這兩種觀點之間做出選擇，關鍵的問題是：什么東西說明了收斂或分歧？這是一個錯綜復雜的經驗問題。不過，如果在某種知識、敏感性和思想裝備都準備停當的情況下，信念的收斂出現了，而在對信念的形成產生因果影響的其他因素（例如社會壓力）都不同的情況下，信念的收斂仍然出現了，那么對這件事情的最佳說明很可能就是：我所提到的那種認識發揮了作用。此前我曾經說明一個人如何可以最終認識到成就的價值；如果我的說明是可靠的，那么大概也可以對多人的情形提出類似說明。

我一直在采用最佳說明檢驗。我們設想一個不依賴于信念的經驗事實的世界，認為它在影響我們的概念、信念以及我們有時在同樣的信念上達成的收斂方面發揮了作用。在把某種說明作用指派給一種事物（任何類型的事物，包括價值）時，我們認為它存在于經驗事實的世界中。一種能夠具有這些存在含義的說明作用（對于那些含義是充分的，但也許不是必要的）看來就是因果作用。這樣，我們就可以按照最佳的因果說明來檢驗經驗性的存在：如果一種事物必須出現在對經驗世界中所發生的事情的最佳說明中，那么它就具有經驗性的存在。如果電子之類的實體或電荷之類的性質必須出現在對經驗世界中所發生的事情的最佳說明中，那么就存在著這樣的實體和性質。對于人的利益以及這些利益得到實現或沒有得到實現之類的事件，也可以提出同樣說法。

最佳說明檢驗往往被看作是對一個事物的實在性的一項檢驗。實在論（包括關于價值的實在論）究竟提出了什么主張，這是一個很難解決的問題。唯有在人類的自然關注、欲望、利益以及對重要性的認識等等的情景中，也就是說，唯有在維特根斯坦所說的一種“生活形式”的情景中，語言中的很多東西才有意義。于是就產生了這樣一種可能性：我們的概念如此根深蒂固地、不可避免地包嵌在人類觀點中，因此談論一個不依賴于信念的實在簡直毫無意義。從我所說的一切來看，可能有理由支持一種很廣泛的非實在論，它將包含一種更加狹窄的關于價值的非實在論。不過，在這里，我還沒有把最佳說明檢驗作為對價值的一種經過全面考慮的實在性的檢驗來利用，而只是把它作為對價值的真實性的檢驗來利用。我一直在努力用一種更充分的方式來理解一個問題：關于人的利益的判斷如何可以是真的；到目前為止，我只是滿足于斷言說，如果關于“令人寬慰”的判斷可以是真的，那么在同樣的意義上，關于人的利益的判斷也可以是真的。

因此我的提議是這樣的。前面提到了兩種判斷：關于某項成就讓生活變得令人滿意的判斷，關于某種藥膏減輕痛苦的判斷。這兩種判斷都是對自然界（人性的世界）中所發生的事情的判斷。二者都因為是自然界的一部分而是真的。“減輕痛苦”和“成就人生”這兩個概念都深深地包嵌在人類視野中，而為了認識到它們的出現，就必然需要一種人類回應，此外，自然界（人性的世界）可能不是完全獨立于人類心靈的。但是，這些事實并未破壞這樣一種可能性：那兩種判斷都是有真值的。某個東西之所以會“減輕痛苦”或“成就人生”，是因為其中牽涉到了一種典型的人類回應，但是，這種介入并不像趣味模型所說的那樣部分地摧毀了這樣一個主張：確實存在著某些標準，由此我們可以判斷某個東西是否的確“減輕痛苦”或“成就人生”。我們的觀念是由我們對之具有觀念的那些東西來塑造的，而隨著我們對自然有了更多的發現，或者對我們已經知道的東西有了更深刻的反思，我們就可以改變一個觀念，或者甚至取消某些觀念，發明新的觀念。在這個意義上，某些對象、性質和事件并不依賴于我們對它們所持有的觀念和信念。自然就是由那些對象、性質和事件構成的。我們面對自然來確認我們的信念，而這就是真理的對應理論的通俗版本。我們更細致地觀察、收集證據、發現反例。正是通過這些日常的方式，我們可以表明一個主張（例如“某種藥膏緩解某種過敏”）是否是真的。

因此，我的提議是，某些人類利益是否得到滿足不僅是一個事實問題，也是一個價值問題。因此我的建議就違背了趣味模型中所出現的那種事實與價值的截然分離。

我感到痛苦是一個事實問題，每個人都會同意這一點。現在，痛苦有一個現象學的方面（對我們的痛苦經驗的內在感覺），不過，同樣重要的是，它也有一個積極的方面（避免痛苦、緩解痛苦等反應）。我們學會“痛苦”這個詞，一方面是因為我們自己對痛苦有某些體驗，另一方面是因為我們認識到痛苦在什么地方被安插到了人類生活中——“痛苦”往往要加以避免或緩解（盡管不一定要普遍地加以避免或緩解）。就痛苦而論，是不能把反應的要素和認識的要素截然地分離開來的。之所以如此，并不是因為在痛苦的情形中很難把這兩個要素拆開（盡管它們原則上可以分離），而是因為這兩種要素之間的區分在這里不再成立。這個區分不再成立，是因為對于被劃在“痛苦”這個概念下的各個感覺來說，我們對其同一性提出的標準部分地就是這樣一個標準：所謂“痛苦”，往往就是我們要避免和緩解的東西。就痛苦而言，我們并沒有認識到一種我們也需要獨立地加以反應的東西。我們的反應就是我們的認識的一個構成要素。痛苦以某種方式進入了人類生活中，而那種方式就是痛苦之為痛苦的部分標準。[[211]](#_211_13)這不是說我們事實上確實發現自己想要避免痛苦，或者想要讓痛苦得到緩解。事情更加復雜：我們是因為發現痛苦不值得想望而有了這些欲望。我們對痛苦有一個態度；我們發現痛苦很糟糕，而且是出于很明顯的理由。一些基本價值是語言所需要的那個框架的一部分，而痛苦的負面價值必定就是其中的一個部分。事實與價值的區分，正如我們在休謨那里發現的，更一般地是在趣味模型那里發現的，在這個節骨眼上變得難以維護。

在我看來，利益得到滿足和沒有得到滿足的情形本身就有資格成為事實世界的一部分。我們把那些情形置于日常的自然世界中，無須訴求任何有點類似于一個分離的“價值領域”的東西。這個結論說出了倫理自然主義中我認為最有道理的那個部分。在談論人的利益的時候，我們不是在談論這樣一個彼岸世界中的實體，例如可以用直觀來發現的那樣一個世界，而是在談論在價值所需要的那個唯一的領域中所發生的某些事情，主要是在人類生活中所發生的事情，例如，某個特定的東西滿足一個利益，因此讓生活變得更好。問這些事件如何與其他明確地定義的說明層次（例如心理層次）相聯系是有意義的。但是，我懷疑我們可以有意義地追問它們是如何與一個只能很粗略地定義的層次（例如用“自然的”、“經驗的”或“事實的”這樣的術語來定義的層次）相聯系的，因為我們用來界定這樣一個術語的界限不僅是模糊的，而且對于我們必須要解決的問題也是中心的，這樣一來，如果我們做出了某些有關那些界限究竟處于何處的假定，那么我們就是在回避問題的實質。我們開始我們的研究，并不是通過利用這些被令人滿意地劃出的界限，而是，對于“自然”世界或“經驗”世界這樣的說法，我們只有一個共同的、格外模糊的直觀，一個充滿了有爭議的本體論假定的直觀。因此，我們不應該以追問價值如何與“事實”相聯系來開始我們的研究，就好像我們真的知道“事實”所居住的領域，只是對那個領域與外部世界的關系感到好奇。價值與事實的關系不應該像這種方法所設想的那么令人困惑。我的建議是：我們的“事實”概念應足夠廣泛，可以把滿足利益或不能滿足利益之類的事件包括在內。因此，正確的見解歸根到底仍然是一種自然主義，但不是我們經常見到的那種還原的自然主義。在還原的自然主義那里，“自然的”或“事實的”這一概念的界限維持得比較緊密，大體上處于它們在休謨的觀點中長期以來就占據的那個地位，而按照休謨的觀點，事實與價值是相分離的，不能把價值從事實中推導出來。然而，看來有吸引力的是一種廣闊的自然主義，在這種自然主義那里，“自然的”或“事實的”這一概念的界限被及時向外推進了一點，這樣一來，人類利益如今也被包括在內了。

### 6.4 人權的形而上學

在人類利益的認知地位和形而上學地位中，有多少東西被留給了從中衍生出來的人權呢？如今，在從人類利益轉移到人權時，我們是在從審慎轉向道德。

這種轉變有一個比較容易理解的例子。“那樣做很殘忍”是一個關于行動的判斷，不過，不像用“應當”或“必須”這樣的措辭來做出的判斷，那個判斷仍不足以下達行動的命令；因此，它也避免了隨著后面那種判斷而產生的進一步的復雜性。“那樣做很殘忍”仍然包含了一個行為標準。這個道德標準是如何產生出來的呢？為了完整地回答這個問題，就需要利用進化生物學、人類學、心理學、決策論以及那些與倫理學特別相關的辯護模式。我所提出的部分回答主要借助于那些辯護模式。

一個行為殘忍的人打算讓另一個人遭受痛苦，卻沒有拿什么好東西來補償。這個意圖對于殘忍來說既是必要的又是充分的。如果我為了讓你感到痛苦而做某件事情，比如說扭你的胳膊，卻意外地免除了你的更大痛苦，例如讓你脫臼的臂骨復了位，那么我所做的事情依然是殘忍的。如果我試圖幫助你，比如說通過讓你脫臼的臂骨復位，卻讓你更加痛苦，例如折斷了你的胳膊，那么我就顯得很笨拙或很癡呆，不過，這不是殘忍。

不過，這樣一來，“那樣做很殘忍”難道就不是一個道德判斷，而是一個關于意圖的事實判斷嗎？約翰·麥凱認為是這樣。“一個行動是一種有意的殘忍行為，比如說，僅僅是為了好玩而引起痛苦，這是一個自然事實，”麥凱問道，“在這個事實和它是錯誤的這一道德事實之間有什么聯系呢？”[[212]](#_212_13)麥凱接受趣味模型：我們是用“那是殘忍的”這個事實描述來界定那個行動的，然后用不贊成的態度來回應它。然而，在我看來，“殘忍的”這個概念并沒有為把不贊成視為一個獨立步驟留下任何余地。理解“痛苦”這個詞已經涉及把它看作是一個負面價值。我們往往消極地回應痛苦，它在我們生活中具有這個地位，而這個事實通常就讓我有理由避免讓你痛苦或對你殘忍。[[213]](#_213_13)

就審慎而論，有一些價值和負面價值（比如說痛苦）是如此根本、如此重要地嵌入我們的概念框架中，以至于我們大概不會想到要通過慎思來得出“痛苦是一種負面價值”這一結論。若不理解其他人是如何用他們那脆弱的身體和心理來適應這個世界的，尤其是，若不認識到他們會被這個世界所傷害，一個人也不可能意識到他們其實已經若隱若現地出現在我們的生活中。我們沒有地方去慎思痛苦的價值。當我們轉向道德慎思時，我們發現了差不多同樣的事情。諸如“殘忍的”這樣一個道德概念，因為在觀念上很接近“痛苦”，于是就把后者當中很多顯而易見的東西繼承下來。如何表明我有理由不要對你殘忍呢？我的理由部分來源于我們的概念框架的一些不可避免的特點：在把你當作一個人來看待的時候，我已經承認在你的生活中有某些至關重要的基本價值；而當我把那些東西視為價值的時候，我就有了一個尊重它們的理由。慎思在這里又無處入手。

“那樣做很殘忍”這一判斷之所以是顯而易見的，也是因為：一般來說，我們是在某些動機限度內來做出這樣一個判斷的。不要為了好玩而折磨貓，這是人的意志所能掌控的事情，大多數普通人都能設法做到。而幾乎對于所有人來說，服從這個判斷并沒有什么損失。在某些領域中，人類的思想框架很容易處理所要求的行動；“那樣做很殘忍”這個判斷一般來說就是在這樣一個領域中發揮作用的，因此被插入“殘忍的”這個詞中的那種譴責就是恰當的。

同樣的說法對于很多規范來說也成立。那些規范提出的行為標準有時是人們完全有能力遵守的。如果我們愿意用“那樣做很殘忍”這一判斷所包含的譴責力量來做出這個判斷，那么想來我們也應該接受“不要殘忍”這一規范。

“那樣做很殘忍”這個道德判斷并沒有在很大程度上超越關于痛苦，特別是關于意圖的主張。“殘忍的”這個性質是痛苦、原因和意圖的組合，因此就具有它們所具有的那種形而上學地位，即我所說的作為自然事實的地位。

有些哲學家會強調說，“殘忍的”這個術語具有規定性的力量，而我僅僅按照關于意圖、原因和痛苦的自然事實所提出的分析不能把握這種力量。面對這些批評者，我們應該承認說，如果“殘忍的”這個說法只是意味著它提供了一個行動理由，那么它就確實具有規定性的力量。為什么這個說法具有把理由產生出來的地位呢？在我看來，對這個問題的說明大致類似于對“痛苦”的說明。“那樣做會帶來痛苦”這個說法可以對我產生一個理由，讓我自己去避免那件事情，也可以對我產生一個理由，讓我不要對你做那樣的事情。“殘忍的”和“痛苦”這兩個詞都具有把理由產生出來的力量，而且前者所具有的力量就來自后者所具有的力量，并與后者具有同樣的說明。并不存在任何需要用一種削弱了自然事實的東西來進一步說明的剩余力量。

不過，還有另一種從審慎向道德的轉變，這種轉變不是在認知地位和形而上學地位上的那種平穩的、幾乎不可抵制的、也許涉及很大變化的轉變。我們現在就來考慮這種轉變的一個例子。回想一下此前對“不要濫殺無辜”這個規范的討論。[[214]](#_214_13)人的生命具有很高的價值，由此我們推出“不要濫殺無辜”這樣一個特別嚴格的規范。不能不經法定訴訟程序就殺一個人，這是生存權的一部分內容，其實也是這項權利在17世紀的主要內容；這種理解早在洛克那里就出現了，不過，那時的哲學家也把某些進一步的保護（例如援助極端貧苦者）包含在這項權利中。[[215]](#_215_13)但是，正如我早先所說，當我們從人類利益轉向道德規范時，我們就需要考慮人類行動者的某些限制，尤其是意志和知性方面的限制。[[216]](#_216_13)可以對人類行動者要求的東西是有某些限制的，這些限制參與塑造生存權的內容，比如說在如下問題上：貧困者可以從其他人那里要求多大的幫助？知性方面的限度限制了我們為了決定人權的內容而可以得到的東西。有時候，我們可以很可靠地把大規模的、長期的社會安排的后果計算出來。在這里，所謂“很可靠地”，我指的是我們很有可能會按照計算結果來采取行動。如果這種安排中所涉及的變化很極端，那么我們就可以進行這種計算。但是，在不太極端的情形中，而且往往恰好是在我們看作是活生生的選擇的情形中，例如有意殺死戰爭中的非戰斗人員、把恐怖主義當作一項政治工具來利用、為了挽救五個病人而把另外一個病人殺死等等，我們不可能進行這種計算。在這種情形中，我們往往也不能在可靠的或然性程度上把后果計算出來。這種失敗是沒有明顯的補救措施的。在缺乏一項補救措施的情況下，我們發現了其他辦法來引導我們的道德生活。更準確地說，在很多情形中，我們從來都不可能對后果進行一種充分可靠并涵蓋一切的計算，于是就只能用一種零散的、不很系統的方式來繼續我們的道德生活，而實際上人類一直都在使用這種方式。我們已經在不時地提高標準，拓寬我們所關心的考慮，不過還沒有令人信服地上升到一個支配一切的系統，反而是在很久以前就把一種探究倫理決策的不同方式發展出來。人的生命很有價值，這個思想讓我們對其格外尊重；我們允許“不要濫殺無辜”這個規范可以有某些例外，但是，出于對人的生命的格外尊重，我們也要求例外的情形必須特別有說服力。也就是說，我們尊重生命：我們并不試圖通過（比如說）最大限度地增加或保存生命來促進生命。在對人的生命的價值的這種探討中，有一個政策的要素，我們可以看到另一個社會可能也會采納某個略有不同的政策。這個規范構成了生存方面的人權的主要內容，因此這項人權也就包含了一個政策要素。

我提到的那些政策不是被有意識地選擇出來的，至少往往不是這樣。并非我們首先發現我們的意志和知性的限制，然后再按照那些限制以及其他東西來決定采納某項政策。我們并未發現我們在這兩個方面的限制，因為好像我們從來就不認為我們的意志和知性是無限的。而是，這些政策往往是從一個社會中突現出來的，其中并不存在任何特別有意識的東西，比如一項集體決策。這些政策也不是武斷的；相反，它們基本上是由我們賦予人的生命的那個重大價值來塑造的，而且主要是對那個價值的一種回應。當然，人們可以批評這些政策。它們可能過于嚴格或過于寬大，要求太高或要求不高，過分受到限制因而引起非議或過分不受限制，等等。例如，不久前在我們的社會中就有這樣一項政策：善舉從家開始。這項政策過去常被解釋為善舉也終止于家中，不過，如今我們認為，援助的責任有時可以遍及世界各地。有可能的是，我們當前的實際的倫理政策無疑是不適當的，不過我們可以改進它們。既然我們在知性和意志方面是有限制的，道德哲學就不能現實地渴求在根本上廢除這個政策要素；達成最好的政策仍然是道德哲學的更加現實的目的，盡管也是一個雄心勃勃的目的。

這個政策要素不是生存權所特有的。人權的兩個根據之一是實用性。[[217]](#_217_13)只有通過考慮某些實用性，大多數人權的內容才會變得充分確定。基于人格的說明告訴我們，比如說，我們有一項人身安全的權利；若沒有這項權利，在能動性方面也就不會有安全保障。不過，基于人格的說明自身不會把一條足夠確定的界線產生出來，以便我們可以從中了解到什么事情實際上要被禁止。之所以如此，是因為為了確定這樣一條界線，我們也需要考慮人類心理和社會運作的各種方式，并決定我們是否需要一個安全的界限、它大概應有多寬。這里也包含著一個政策的要素。我們選中的界限可能不同于另一個社會選中的界限——不一定是因為各個社會有所差別，而是因為這兩個社會碰巧選中的政策有所差別。

如果這個政策要素是決定很多人權的內容的一個必要因素，那么這對人權的形而上學地位會有什么含義呢？“不要濫殺無辜”這個規范表達了一項政策。“一項人類利益得到滿足或沒有得到滿足”這樣一個陳述可以是真的或假的，但是，一項政策的表達并不用同樣的方式成為真的或假的；它不是一個自然事實問題。當然，二者之間有一個差別：一項道德政策往往是用祈使語氣來表達的。不過，即便我們把“不要濫殺無辜”這個規范從祈使語氣轉譯為陳述語氣，用一種更適宜于用真假之類的措辭來評價的形式來表達它，例如把它轉譯為“故意殺害無辜者是道德上錯的”，也沒有什么重要的東西會發生變化。對后面那種說法的最佳理解仍然在于（至少部分地）把一項政策表達出來，但是，人們不是按照一項政策究竟是真的還是假的去評價它，而是按照它多么好地履行了其職能去評價它。有人或許忍不住由此認為：“故意殺害無辜者是錯的”可以被還原為“禁止故意殺害無辜者的政策是一項好政策”，而后者接著又可以被還原為“這項政策很好地履行了其職能”，正如“那是一支好筆”可以被還原為“它很好地履行了一支筆的職能”，而后者本身可以是對一個自然事實的陳述。不過，我們當然不應該受到這種誘惑。把一項政策表達出來不是在評價它。我們不是在斷言它是一項好政策——當然，如果我們知道一項政策總的來說很糟糕，或者我們知道存在著一項實質上更好的政策，那么我們就不應該采納那項政策。但是，在評價“不要濫殺無辜”之類的政策時，我們很早就會達到無法斷定一項政策好于另一項政策的地步。

## 第七章 人權的相對性和民族中心主義

### 7.1 倫理的相對性

按照我即將采納的那種理解，倫理相對主義做出了兩個主張：第一，倫理判斷是在一個基本評價的框架中做出的，而基本評價可以采取信念、偏好和情感等形式；第二，在同一個問題上存在著相異的判斷框架，其中沒有任何一個框架比另一個框架更有權威。[[218]](#_218_13)于是，我們就可以進一步用具體問題具體分析的方法（例如按照對不同的人、不同的社會群體、不同的文化等等的基本評價）來詳細說明那個框架。

按照我們最常見的那種表達方式，倫理相對主義是普遍的：一切倫理判斷都是相對于一個框架而論的。因此，倫理相對主義的對立命題就是一個特稱否定命題：一些倫理判斷不是相對于一個框架而論的。我在前一章中論證說，一些倫理判斷（即關于基本的人類利益的判斷）是客觀的，在這里，“客觀的”意味著不依賴于一個人的主觀狀態，而是依賴于某些這樣的考慮，這些考慮會讓所有成功地利用理性的人都得到同樣的結論。因此我斷言普遍的倫理相對主義是假的。但是，在哲學家對價值的處理中，他們好像傾向于認為價值有著某種均一性：要么一切價值都是客觀的，要么沒有任何價值是客觀的；要么一切價值都是知識問題，要么沒有任何價值是知識問題；要么一切價值都是相對于一個框架而論的，要么沒有任何價值是相對于一個框架而論的。在前一章中，我已經對這個均一性假定提出質疑。一些復雜的道德規范，例如“不要濫殺無辜”這個規范，包含了一個政策要素，因此缺乏由經驗來確定的真值，而“一個特定的人類利益得到滿足或沒有得到滿足”之類的判斷則具有這樣一個真值。

相對主義無須采取一種普遍形式。考慮個人的評價框架的相對性，這種評價立足于他們的不同的欲望和情感。價值信念是可以用事實[[219]](#_219_13)和邏輯[[220]](#_220_13)來批評的。很多倫理信念是由一個人對經驗世界的理解（往往也是誤解）來形成的：我們可以理解或誤解我們的行為的后果，理解或誤解我們的欲望對象的本質，等等。只要一個人的欲望和態度已被糾正，他就可以逐漸改變他的欲望和態度；總有一天，他的欲望和態度就可以逐漸與其他人的欲望和態度發生收斂。然而，相對主義者必須堅持認為：某些有分歧的信念依然存在，會因為相對主義者提出的理由而依然存在。不管怎樣，在這里我們感興趣的是人權。人權是相對于一個框架而論的嗎？

如何為倫理相對主義提供一個支持呢？最常見的方式就是引用某些特別頑固的倫理分歧的例子（這種做法在論證中其實沒有多大力量），意在讓人們認為，對這種分歧的最佳說明只能是相對主義的說明。這當然是一種很弱的論證。為了把對頑固的倫理分歧的最佳說明確立起來，就必須去理解發生沖突的信念的一切可能來源以及有可能解決沖突的一切可能資源。但這不是一項簡易的工作，實際上很困難。于是，盡管用例子來論證相對主義很不恰當，也還是有很多相對主義者采取了這種簡單做法。讓我簡要地考察一下他們提供的一些典型例子。

一些社會把偷竊視為一項重罪，而其他社會甚至沒有“偷竊”的思想所依據的私人財產的概念。[[221]](#_221_13)有人或許認為相對主義對這種差別提供了最佳說明，但這個主張很難說是明顯的。如果人們生活在無需耕作食品就很豐富的地方，那么他們可能就不需要迫切地把私人財產的制度發展出來。但是，如果人們的生存取決于開墾土地并肩負為自己生產食品的重任，那么很可能就會出現對土地和谷物的某種形式的控制。對上述差別的最佳說明可能并不在于倫理框架的差別，而是在于物質條件的差別。

殺嬰在一些社會中得到寬容，在其他社會中則受到譴責。[[222]](#_222_13)不過，請考慮對生存造成威脅的貧困的情形。如果人們是因為最令人可怕的貧困而不得不殺嬰，比如說，一個人不得不選擇是要讓新生嬰兒活下來還是讓年輕孩子活下來，那么大多數人都會為了適應他們所生活的環境而容忍殺嬰。在殺嬰這件事情上，在一個赤貧的社會和一個富裕的社會之間可能會有分歧，但對這種分歧的合理說明可能并不在于評價框架的差別，而是又在于物質條件的差別。

很多人致力于保護環境，而其他人則看不到掠奪環境有什么可非議的。[[223]](#_223_13)這好像是一個確實不可解決的沖突。在我看來，我們不僅可以在環境變化對人類造成影響（例如影響我們的健康或快樂）的時候前后一致地談論環境價值，甚至在環境變化沒有對有感受能力的生命產生影響的時候，我們也可以前后一致地談論環境價值。環境自身是有價值的。我相信“環境是內在地有價值的”這一思想取決于我們對環境所持有的某種態度是否合適。比如說，對于古老歲月、生物復雜性、大堡礁的美之類的東西，驚奇和敬畏是我們所能做出的唯一合適的回答。驚奇和敬畏激發尊重。如果一個人并不具有某種這樣的回答，那么他肯定缺乏某種東西。對大堡礁的恣意破壞將是一種荒謬行為。我應該說，倫理學足夠廣泛，不僅包括了對錯標準，也包括了合適與不合適的標準。現在，如果生活在大堡礁一個島嶼上的當地人決定采礦以改進生活質量，并因此而破壞大堡礁，那么，對于環境保護主義者和環境開發主義者之間的沖突，看似合理的解決就在于按照大堡礁的內在價值來權衡有感受能力的生物的得失。不過，我懷疑這種權衡是我們做不到的。我們必須記住，某些價值在如下意義上可能是不可通約的：兩個價值是不可通約的，當且僅當不能按照“大于”“少于”“等于”或“幾乎等于”之類的說法來排列它們。[[224]](#_224_13)在這個意義上說，一對價值，若要是可通約的，就必須存在著一個具有連接作用的概念，據此可以在它們之間做出比較。譬如說，大多數人類利益（我應該說，也許所有的人類利益）是可以比較的。之所以如此，不是因為在它們背后存在著一個實質性的特級價值，而是因為存在著一個形式價值的概念，例如“審慎的價值”、“生活質量”或“人類利益”本身，據此我們就可以在人類利益之間做出比較，并經常進行這種比較。因此我們有概念資源做出這樣的判斷：與這相比，那更有助于強化我的生活質量；與這相比，那是一項更主要的人類利益；等等。當然，有時候兩個相互競爭的價值在本質上是如此不同，以至于在它們之間得不到一個具有連接作用的概念，但我相信這種情形并不常見。比如說，在上述關于環境的沖突想法中，就不存在具有連接作用的概念，因此就做不出比較。這實際上是一個棘手的差別，但并不是來自倫理框架上的差別，而是源自不可通約的不同價值。對這種分歧甚至有一個可能的解決方案：讓雙方都看到他們打算權衡的價值是不可通約的。

最后一個例子。我們當中有許多人認為應禁止墮胎，也有很多其他人認為應允許墮胎。[[225]](#_225_13)認為應禁止墮胎的人經常也持有某些宗教信念。然而，根本上說，這是倫理相對性的一個例子嗎？其實，如果我們相信一個全善全能的上帝告訴我們墮胎是不允許的，那么我們所有人都會接受墮胎是不允許的。但是，在這樣一個背景下，那個棘手的分歧好像就不是來自不同的倫理框架，而是來自不同的形而上學信念。不過，這可能只是意味著我們應該重新考慮我們對倫理相對主義的定義——倫理相對主義是相對于一個基本評價的框架而論的。評價是不能被截然分明地與經驗信念和形而上學信念分離開來的；我們的基本評價之所以是基本的，部分原因就在于存在著非倫理的信念。但是，就墮胎而論，如果說這個事實為有關倫理信念的相對性提供了支持，那必定是進一步因為某些事實或某些形而上學的概念框架是相對的。因此，倫理相對性并不是一種孤立的東西。雖然這些進一步的相對性好像比倫理相對性更不可靠，但這個印象也許是錯誤的。

不過，不是所有關于墮胎的分歧都來自宗教觀念的差別。當不是這樣的時候，什么東西最佳地說明了那種分歧的頑固不化呢？無疑有很多不同的東西。不過，有一個說明很難變得合理，那就是：存在著兩個不同的、由清楚地加以表達和明確地加以定義的倫理信念構成的框架，正是它們產生了這種分歧。這個說法會使我們的思想在這個層次上變得更清楚、更條理。但問題是：那些倫理信念可能是什么呢？我們大概也不能合理地認為那些關于墮胎的有分歧的信念本身就是基本的倫理信念。它們不僅沒有達到那個深度，反而自身需要得到辯護。我應該說，看來更合理的是，在這些發生沖突的觀點中，每個觀點的框架都是倫理信念、事實信念和情感的復合體。這些信念可能是諸如“胎兒已經是生物學上充分地形成的潛在的人，大抵就像新生嬰兒”或“早期胎兒在生物學上太原始，因此很難說是一個人”之類的信念。或者，它們可能是這樣的情感：一想到殺死胎兒就會感到厭惡，抑或恰恰相反，平靜地面對這個想法。不過，這些信念都是模糊的，它們對行動的含義一點也不清楚。我們不得不決定這些厭惡或平靜的情感究竟有多大分量。它們有什么權威呢？

上面我給出了四個例子，坦率地說，我對其中每個例子的討論都不是結論性的——既沒有決然地支持，也沒有決然地反駁它們的相對性。但這恰好就是我的要點。在能夠達到令人滿意的結論之前，我們必須進一步挖掘。僅僅引用一個例子根本就算不了什么。現在讓我進一步挖掘我們主要關心的例子：人權。

### 7.2 人權的相對性

無論是西方人還是東方人都懷疑人權是相對于西方文化而論的。人權無疑是西方世界的一個產物：由基督徒在中世紀晚期引入，在早期現代、17世紀和18世紀得到了進一步發展。[[226]](#_226_13)人權是在那個特定的時間和地點成長起來的個人主義的一部分，是在歐洲和新大陸發展起來的一種新的認識的一部分——對“人的尊嚴”以及人的自主性和自由的重大價值的認識。

既然人權被視為西方世界的產物，為什么不也認為人權是相對于西方世界的價值觀而論的呢？一個論證可能是這樣的：把人權衍生出來的那些價值，其中最顯著的是自主性和自由，本身就是西方世界特有的價值。不錯，一些社會很看重自主性，認為它帶來了人格所具有的那種特殊尊嚴，而其他社會則不太看重自主性，認為它引入了社會原子主義的威脅，導致團結、友愛與和諧的喪失，而團結、友愛與和諧也來自對我們同樣有用的價值。但是，任何人，只要嚴肅地思考我們作為規范行動者的地位的價值以及生活在一個具有凝聚力的友愛社會中的好處，就會認識到二者都是高度重要的。他們會認識到：其他人必須尊重我們的個性，我們有責任關心和照顧其他人，這兩者都同樣重要。實現個人主義的某些價值和實現共同體的某些價值有可能是不相容的。不過，價值的不相容性并不是其相對性。除此之外，不相容性發生的頻率也被夸大了。不是所有形式的自主性都是我們賦予重大價值的那種自主性。[[227]](#_227_13)在“自主性”這個詞的一種正確的用法上，如果我每年都自己計算收入稅，自己決定大爆炸學說的可信性，而不是依靠其他人的專業知識，那么我就會顯示出更多的自主性。但是，在這些事情上所涉及的自主性無一是我們賦予重大價值的那種自主性。我們認為具有重大價值的自主性是作為規范能動性的一個構成要素的那種自主性，依靠稅務師或天體物理學家一點也不會貶低我們自己的規范能動性。我們認為團結具有重大價值，但它也不要求我們放棄我們自己的規范能動性，雖然它可能要求我們要更加互相信任、在公共標準上要更加趨同。這種形式的團結是對一個人的共同體的成員、對共同體的成功運作的一項共同承諾。不同的社會用不同的方式排列自主性和團結，對這個事實的合理說明并不是：那是一種相對主義的排列。每個人，只要不想犯錯誤，就必須承認自主性和團結都有很高價值。沒有誰會認為自主性方面的喪失比團結方面的喪失更糟糕，或者反過來。在二者之間做出的選擇越具體，比如說，為了增強團結而喪失一點自主性，我們可以指望在選擇上的趨同就越大。我們好像確實可以比較這些競爭的價值，盡管只是用一種粗略的方式。

對人權的相對性的第二個論證（實際上是從我自己的說明中發展出來的一個論證）是這樣的。在前一章中，我們看到如何可以從關于人類利益的判斷（例如“那樣做令人痛苦”）中把某些道德判斷（例如“那樣做很殘忍”）推導出來。[[228]](#_228_13)“那樣做很殘忍”這一判斷很少超越關于痛苦、原因和意圖的主張，實際上繼承了那些主張所具有的形而上學地位和認知地位，即作為自然事實的地位，正如我建議的那樣。這間接地表明，而且只是間接地表明，一項人權（一項道德標準）可能也是類似地從某個人類利益（一個與審慎有關的價值）中衍生出來的，并從后者那里繼承了一種將會擊敗相對性主張的客觀性。例如，我們或許可以把作為人權的自主性從作為審慎的價值的自主性中推導出來。不過，我也承認，從人類利益中把其他人權推導出來并不是那么簡單，比如說生存權，這項權利包含了一個政策要素。“不要濫殺無辜”這個規范是一項與生存權相關聯的責任，它部分地表達了一項政策，而不同的社會可能會采納不同的政策。于是一些人權就有了一個很清楚的約定要素。這些人權也因此有了一個相對性的要素嗎？

看看自主性的權利。只要一個人認識到了自主性的價值，他也就認識到他有理由變得自主，有理由不去否認其他人的自主性。人權是對一個人的人格的保護，因此也是對自主性的能力和運用的保護。在這里我們有了兩個判斷：其一，從審慎的角度來看，自主性是有價值的；其二，自主性是一項人權。有人會問道，前一個判斷的客觀的認知地位傳遞到了后一個判斷嗎？不過，我們應該問的是：與第一個判斷相比，有什么更多的東西進入了第二個判斷中嗎？明顯的答案是：第一個判斷是一個有關審慎的判斷，第二個判斷是一個道德判斷。在我看來，要去理解從審慎到道德的那種轉變的本質是很困難的，不過，盡管我在這件事情上不太確定，我認為這種轉變至少是有一種合理性的。有人會忍不住說，當我的自主性受到威脅時打動我的那個把理由產生出來的考慮，不同于當你的自主性受到威脅時打動我的那個把理由產生出來的考慮。這兩種情形之間的明顯差別是：在一種情形中是我的自主性受到威脅，在另一種情形中是你的自主性受到威脅。不過，對這兩個判斷的推動力的最合理的理解其實就是自主性：因為一個人的生活質量受到了嚴重威脅。“我的”和“你的”這樣的說法并不是把理由產生出來的那個考慮的一部分。“因為一個人的生活質量受到了嚴重威脅”這個從句并沒有特別提到我或你，但它并不缺乏一個理由應包含的任何內容。有人或許會說，除非“自主性”這個概念與“我的”這個詞相聯系，否則它就沒有資格成為一個行動理由。但是，這樣說就等于放棄了我們對如下問題的把握：“自主性”是如何作為一個行動的理由而發揮作用的？

現在回到我的問題：與第一個判斷相比，有什么更多的東西進入了第二個判斷中嗎？當然，通過把自主性稱為一項“人權”，有一些新的東西被補充進來了。很多哲學家說，“某個東西是一項人權”這個判斷本身就意味著那個東西具有一種特殊的道德重要性，例如具有“王牌”或“邊際約束”的地位。不過，我已經多次據理反對這種對人權的描述。人權既不是王牌亦不是邊際約束。人權甚至也不是權利中最重要的。自主性（或者更一般地說，人格）不一定是最重要的人類利益。人權只是提出了這樣一個可以被推翻的主張：一個人的自主性應被給予應有的尊重，也就是說，因為在任何特定情形中自主性受到威脅而應該得到的尊重。之所以如此，基本上是因為自主性是一個與審慎有關的價值。不錯，只要你知道了自主性是一個與審慎有關的價值，你也就知道它具有多大價值：對我們來說，自主性一般具有高度的價值，足以吸引它現在所得到的那種特殊保護，不過，在不同情形中，它的價值可能有所不同，可以被其他重要的價值所推翻。

在這里，我提到了對自主性方面的人權的“推導”，但我并不是指嚴格意義上的邏輯衍推，而只是表達這樣一個意思：只要一個合情合理的人認識到自主性從審慎的角度來看是有價值的，他也會認識到自主性應得到的尊重。這種轉變是合情合理的，因此，相對主義者在這里不可能有一個立足點。

另一個重要限定。從審慎到道德的轉變當然是一個格外復雜的問題，因此我在這里已經提出的那種簡略處理實際上很不夠——這個問題是如此復雜，以至于從一些更加簡捷的評論入手簡直是不得要領。我已經在其他地方對這個論題給予了更充分的討論，后面會再次論述。[[229]](#_229_13)如前所述，從審慎到道德的轉變涉及一種合理性，我已經簡要地概述了那種合理性。現在我需要提醒讀者：在這個節骨眼上，我需要一個更充分的論證，但是，如果一個相對主義者想要抵制我的思路的客觀趨勢，他也必須提出一個更充分的論證。

讓我轉向我提到的第二個例子：生存方面的人權。相對主義者至少在這里發現了一個立足點嗎？我說過，這項權利中有一個政策要素。這種政策確實是社會人為地構造出來的。不過，我們所能說的是，一個不同的社會可能會選擇一項略有不同的政策。對所能選擇的政策存在著強有力的約束。有一些并非任意的要素決定了這種政策的內容，其中包括人的生命的價值（從審慎的角度來看）、有關人性的事實、關于社會如何運作的事實。正是因為人的生命具有重大價值，幾乎所有社會都會嚴厲限制恣意奪取無辜者生命的做法，這種嚴厲表現在不愿意承認很多例外，尤其是這樣一些例外：在人們具有固定偏好的情況下，這些例外本身不能被很清晰地界定，或者必須依靠行動者做出細微區分的能力。即便如此，一些社會在這些限制上表現得比較隨便，而其他社會則相對保守。但這個事實并沒有為相對性提供可觀的支持。如果一個社會采納的約定可以被視為比另一個社會采納的約定更行之有效，那么就有強有力的理由讓第二個社會采納第一個社會的約定。如果我們無法判斷任何一個約定是否比其他約定更行之有效（通常就是這個樣子），那么任何一個社會都沒有可靠的理由去抵制解決這種分歧的一個明顯方案：在某個共同約定的基礎上達成一致。不同社會之間的這種差別所表達的并不是一個不同的基本評價的框架，而只是在無理性的選擇上的一種受到高度限制的差別。

我們可以得出什么結論呢？我只是把我對人權的形而上學討論（在前一章中）和對人權的相對性的討論（在本章中）推進到了這個程度。在前一章中，我還沒有證明與審慎有關的價值的實在性，而只是證明了其真實性：我斷言說，如果關于一種藥膏減輕痛苦的判斷可以是真的或假的，那么，在類似的意義上，關于人類利益的判斷也可以是真的或假的。在本章中，我想推斷說，關于人類利益和關于人權的判斷，并沒有明顯地比關于自然事實的判斷為相對主義留下了更大余地。不過，我也承認，[[230]](#_230_13)一個人可以是一個關于自然事實的相對主義者，例如維特根斯坦有時被認為持有的那種全面的相對主義——一切都是相對于一種生活形式而論的。如何評價這種激進的相對主義，讀者自己可以去思考這個問題。[[231]](#_231_13)

### 7.3 何謂民族中心主義問題？

仍然有這樣一些人，他們認為即使倫理相對主義是假的，民族中心主義問題也依然存在。[[232]](#_232_13)

民族中心主義問題究竟是什么呢？也許是這樣的。[[233]](#_233_13)人權是普適的，或者被廣泛地認為是普適的。但是，如果對人權的唯一可得到的辯護是按照西方的說法提出的辯護，那么它們就不具有普遍權威。如果這就是問題，那么，通過向所有理性存在者表明對人權的一個客觀辯護是有權威的，就可以克服這個問題。這樣一個客觀辯護將是充分的，但也許不是必要的。某些形式的主體間的辯護或許也是可行的。

不過，即使這樣一個客觀的或主體間的辯護不久就可以得到，民族中心主義問題甚至在那時也有可能仍然存在。這種辯護可能還有漫長的路要走，或者某些社會可能需要花費很長時間才能接受這種辯護，而人權的語言是我們如今使用，而且有理由希望現在繼續使用的。也許，我們需要發現一個乃至一系列支持人權的案例，這些案例不是用很多人覺得陌生的西方措辭來提出的。也許我們仍然需要避免民族中心主義。

但是，這樣的結論是得不出來的。成千上萬的西方人已經采納亞洲的宗教思想，不是因為他們想方設法要為那些在文化上往往很遙遠的亞洲信念尋找西方形而上學和倫理學的副本，恰恰相反，是因為他們已經按照自己的想法來看待那些宗教思想，被他們所發現的東西所吸引。沒有誰會認為，那些信念的東方起源本身就是一個無法逾越的障礙。外來的東西可以令人困惑，但是，如果西方人可以在東方宗教的情形中克服這個問題，為什么東方人不能在人們更容易接近的西方人權的情形中克服這個問題呢？

撇開完整的、最終的理性辯護不說，正如我此前所說，[[234]](#_234_13)我認為有兩種方式讓人們自愿同意接受人權。一種方式是盡我們所能從西方傳統的資源中為人權尋求支持，希望非西方人士認真看待這種辯護，并被他們所發現的東西所吸引。另一種方式是為本土的觀念尋求各種非西方社會的倫理信念，這可能會為人權（或者為某種不是不像人權的東西）提供一種本地支持。在當前關于亞洲價值的爭論中，這種尋求是一個很有價值的要素，很多作者為了達到這一目的對伊斯蘭教、佛教、儒家等等的思想資源進行了有益探索。初步看上去，第二種探討（不妨稱之為“民族中心主義色彩較弱的探討”）顯然較好，完全是因為它不太具有民族中心主義色彩。不過，我想建議說，只要仔細審視一下，第一種探討（不妨稱之為“民族中心主義色彩較強的探討”）總的來說更為可取。

如今，在這個世界主義的時代，我們往往夸大了各個社會之間的差異；社會比外國人對它們的描繪變化得更加迅速。[[235]](#_235_13)不錯，世界的不同部分有時候已有很不相同的歷史，這個事實仍然會影響它們的語言、思想方式、宗教觀念和價值觀念。不過，在幾乎所有社會中，哪怕只是與一百年前相比，人們所受到的影響現在更多的是當地影響和全球影響的混合。從那時以來，由于日益增長的繁榮以及最有可能在社會中發揮影響的那些人的廣泛游歷和海外學習，在全球交流、經濟結構的趨同、生活方式的同質化方面，已經有了大幅度的提高。在當代，有很多作者干脆附和羅爾斯的信念：一個社會在正義和善的觀念上持有一種激進的多元主義，這是國際生活的一個普遍而不可根除的特點。但是，很難發現羅爾斯把這些差別視為不可根除的差別的理由。我們尤其夸張了不同的社會在人權上的分歧。幾個亞洲國家的政府在1993年的《曼谷宣言》上斷然肯定人權，盡管它們確實也強調說：“即使人權本質上是普遍的，也必須在設立國際規范的動態的、不斷發展的過程的情景中來考慮人權，要記住國家和地區的特殊性的意義以及各種歷史、文化和宗教背景。”[[236]](#_236_13)宣稱人權是“普遍的”，但又用“特殊性”來加以限定，這種做法是要提醒我們注意到那種限定將被用來為什么東西做辯護。不過，人權本身存在漏洞；沒有任何人權是絕對的。西方人自己夸大西方人權觀念的嚴密性，而這種做法往往為夸大東西方的差別推波助瀾。東方的人權觀念中有一種靈活性和限定，其中很多東西也出現在西方的觀念中，只不過得到了一個精確的論述而已。有很多條件在重要性上超過人權，或者對人權施加了限制，比如說，在一個好政府的生存受到威脅的情況下，或者可以讓很多人免受恐怖主義攻擊的情況下。[[237]](#_237_13)我們必須把兩件事情區分開來：一件事情是擁有一項自由，另一件事情是擁有自由是有價值的；二者之間是有重大差別的。這提出了在《曼谷宣言》中也被暗示出來的那個問題：社會和經濟權利是否優先于公民和政治權利？我個人認為有關的論證很不利于這種優先性，[[238]](#_238_13)但這些問題都是合法問題，正如《聯合國世界人權宣言》（1948年）可能也會充分承認的，[[239]](#_239_13)它們值得嚴肅地加以回答。不過，這些合法的問題不是由亞洲社會的“特殊性”提出來的，而是由任何社會在某些特殊情況下所具有的特殊性提出來的，例如處于某些緊急狀況下，或者處于某些發展階段，或者面臨我們都面臨的某些倫理選擇（比如說，在個人主義的價值和共同體的價值之間的選擇）。

民族中心主義色彩較弱的探討在當今如何入手呢？一個明顯的舉措是：每個社會的成員都去尋求本地對聯合國所說的人權的根據（“人的尊嚴”）的理解。人們對那個思想的本地說明無須重述我的說明，即按照自主性、自由和最低限度供給對人權提出的說明；他們的說明也可以包含（比如說）我的說明中并不包含的各種形式的正義和公正。[[240]](#_240_13)但是，這種減輕民族中心主義色彩的策略有一個問題。民族中心主義色彩較弱的探討，按照目前的解釋，終究會發現與啟蒙運動的價值（例如自主性、自由、正義、公正等）相似的當地價值。不管西方世界尋求什么價值來為人權提供基礎，那種探討都會在當地去尋找這樣一個價值的副本。于是，它就不得不去依靠當地民眾對如下問題的認識：西方的那些價值觀念，或者說，在他們自己的文化中密切相似的價值觀念，究竟有多少價值，又如何能夠充當人權的根據？不過，這其實就是民族中心主義色彩較強的探討所做的事情。

當然，民族中心主義色彩較弱的探討有可能旨在取得某種更大的獨立性——獨立于西方對人權的探討。它可能不是去尋求啟蒙運動的價值觀念的當地副本，而是去尋求某些可能并不等價的本土價值觀念，但這些價值觀念能夠充當那個社會自己特有的人權根據。西方的根據和各種非西方的根據最終都可能會支持大致相同的人權清單。本土社會打算在思想觀念上不依賴于西方，這種試圖或許被認為包含了一個優點：這些社會因此就更容易接受人權話語。用人權措辭來進行的全球對話立刻就可以開始。然而，缺點在于：這種對話很可能在早期就崩潰了。人們有可能在各種權利的名稱上取得一致，人們對那份名單的認同保證了這種一致，不過，一個有用的人權話語不會僅僅因為有了這種一致就變得可能。為了知道如何解決權利之間的一些沖突，我們也必須能夠確定它們的大部分內容。想想看，人權的國際法若只是知道人權的名稱將會受到怎樣的約束。為了知道人權的內容以及解決它們之間的沖突的辦法，我們就必須知道哪些價值充當了人權的根據，并在這些價值上達成某種程度的一致。換句話說，如果國際法渴望和應該渴望把基本人權與倫理重要性結合起來，正如我在后面將論證的那樣，它就會要求這種知識。如果國際社會只是在人權的名稱上達成一致，那么我們就很難說它能把局面應付得多好；我們現在的狀況可能差不多就是這個樣子，不過，人權話語依然有了某些不可否認的好結果。然而，如果我們能夠在人權的內容以及如何解決它們之間的沖突上達成一致，我們的狀況應該就會好得多。這構成了偏愛那種民族中心主義色彩較強的探討的一個有力理由——如果那種探討被認為切實可行的話。

這種探討是切實可行的。歷史上最深的文化分水嶺不是在西方和中國（比如說，儒家思想，暫不考慮原本來自印度的佛教）之間，肯定也不是在西方和伊斯蘭教（伊斯蘭教是一種亞伯拉罕宗教）之間，而是在西方和印度（印度教和佛教）之間。西方世界把進步當作目標，希望在人類的物質生活方面取得越來越多的成就；印度教把無時間、無變化的存在當作目標。西方人認為理解主要在于分析——把事物分解為各個部分，發現它們之間的相互作用；而對印度人來說，形而上學知識是對一個不可分的整體的直觀，事物之間的差異是虛幻的。西方人認為知識主要是對外部對象的行為的知識，自然科學是其典范，而且主要是西方的成就；相比較，印度人把實在看作一種無區別的、完全靜態的涅槃，等等。[[241]](#_241_13)

但是，這一深刻的文化差異不是當前甚為嚴重的“民族中心主義問題”的證據。在這個語境中使用“文化”這個詞是完全合適的。西方和印度的差別早就存在了：歐洲的人權思想可以追溯到中世紀晚期，“人是按照上帝的形象被造就出來的”這一思想可以追溯到《創世記》1：27。佛陀大約生于公元前563年，而印度教在佛陀出生前好幾個世紀就出現了。曾有一個時期，歐洲和印度都很孤立，各自都有自己的“文化”同一性標準，而在這些宗教中，每一種宗教都是在那個時期發展起來的。但那是一千年前的事情了。為了提出我們的民族中心主義問題，我們必須考慮我們每個人如今在什么地方。

此外，盡管終極的宗教理想也把日常的行為規則傳授給我們，但它們往往很不同于那些規則，而且在日常生活中遠遠沒有后者有影響。佛教告訴我們要滅絕自我，但它也提出了一些規則來制約日常生活中的爭吵、偷竊和撒謊行為。佛教有五戒：不殺生、不偷竊、不撒謊、不淫亂、不飲酒。耶穌設置了很難達到的標準：完善自己、愛鄰如己。但是，基督教從未放棄切合實際的猶太十誡：不要偷竊、不要通奸等等。因此，雖然印度人可能已經偶然聽說終極目標和終極實在，但就像其他大多數人一樣，他們當中的大多數人也是生活在這個“終極世界”的彼岸。

把印度描繪為精神性的、神秘的、反理性的，與一個科學的、理性的和進步的西方世界形成鮮明對比，這種做法無疑是一種粗暴的簡單化。然而，它卻成為歐洲人對印度的典型描述，之所以如此，主要是因為它是歐洲殖民主義者為了辯護他們那種自以為是的傳教而采取的一種自私描述。但是，正如阿馬蒂亞·森等人已經表明的，印度有一個源遠流長的世俗理性、科學研究、思想自由的傳統，至少可以追溯到阿育王（公元前3世紀印度的佛教皇帝）以及晚期中世紀和早期現代時期。森給出的一個顯著例子是阿克巴的自由主義思想，此人是印度16世紀晚期莫臥兒王朝的皇帝。[[242]](#_242_13)在19世紀和20世紀期間，這些理性的、自由的思想在中產階級精英中廣為流傳。

當印度人開始接觸西方自然科學的發展的時候，即使他們的傳統觀念認為實在是不變的，但在理解實在變化的規律并對此做出貢獻方面，他們并沒有碰到什么麻煩。同樣，當印度人爭取從大英帝國的統治下獨立出來的時候，盡管他們的傳統觀念認為自主性和自由都是幻覺，但在把他們的目標明確有力地表達出來方面，他們根本就沒有碰到什么困難。當他們被大英帝國告知他們還沒有為自治做好準備、他們將會犯錯誤的時候，甘地回答說：“自由，若不包含犯錯誤的自由，就不值得擁有。”[[243]](#_243_13)很有可能的是，既然印度傳統把種姓結構視為權利和特權的來源，它就沒有這樣一個概念，即一個人乃是因為是人而具有權利。[[244]](#_244_13)也很有可能的是，既然佛教傳統把焦點集中在通過沉思和頓悟來完善個體，而不是集中在改進社會，它也就缺乏那個概念。[[245]](#_245_13)但是，這并不重要。爭取國家獨立的印度教徒（以及穆斯林教徒）在把握自由和自主性的價值上好像還沒有碰到什么麻煩，他們的憲法（1950年）確定無疑地表明他們在處理人權的語言上也沒有碰到什么麻煩。[[246]](#_246_13)昂山素季，印度的近鄰緬甸堅定不移的人權倡導者，認為人權不僅符合而且發展了佛教教義。[[247]](#_247_13)

印度和西方世界的情形表明：在理解人權是什么、為什么重要等問題上，如今并不存在嚴重分歧。[[248]](#_248_13)

### 7.4 寬容

我已經討論約翰·羅爾斯對人權的看法。[[249]](#_249_13)現在我想看看他就人民之間的寬容提出的說法。可能有羅爾斯所說的“得體的人民”，[[250]](#_250_13)他們拒斥了啟蒙運動人權清單中的一些條目。一項權利可能違反了他們真誠地持有的深厚承諾，例如關于女性角色的宗教信念。然而，只要一個人民算作“得體”，它就值得我們寬容。“寬容，”羅爾斯說，“不僅意味著避免運用政治制裁……來讓一個人民改變其方式”，而且也意味著“承認這些非自由的社會是萬民社會的資格完好的平等參與者”。[[251]](#_251_13)把這種形式的尊重授予得體的、非自由的社會，就可以鼓舞它們實行自我改革，或者至少不會讓它們在這方面感到氣餒，而否認它們有這種尊重很有可能就會產生這種效應。[[252]](#_252_13)不過，也有一個非工具的理由尊重它們——那是它們應得的。

羅爾斯設想了一個具有等級制度的伊斯蘭社會卡贊尼斯坦，把它作為一個得體的、非自由的社會的范例。[[253]](#_253_13)按照羅爾斯的說法，卡贊尼斯坦和一個西方自由主義國家在政治結構上的差別，主要是由它們的文化差別尤其是宗教差別產生的。從剛才提出的理由來看，羅爾斯的說法在我看來很可疑。不過，羅爾斯的寬容問題無須是由文化差異激發起來的。羅爾斯認為，一個得體且具有等級結構的人民具有兩個規定性質：第一，這樣一個人民沒有侵略性的目的；第二，它的法律制度保障了所有人的人權，把真正的道德義務施加于其成員，法律官員誠實地、不是不合情合理地相信法律是由對正義的一種理解（正義是為了公共的善）來引導的。[[254]](#_254_13)不過，羅爾斯在很大程度上縮減了人權清單、降低了人權的職能。[[255]](#_255_13)他的人權清單刪除了一些典型的人權，例如言論自由、集會自由（除了在良知和宗教儀式的自由所需的那種很有限的形式上）、民主參與的權利以及任何超越單純生存的經濟權利。他把人權的職能降低到兩個方面：確定戰爭的規則和國際干預的根據。

接受羅爾斯的那份經過壓縮的人權清單會碰到一個主要障礙，尤其是，如果我們就像羅爾斯那樣希望得到一份有現實的機會得到采納的清單，我們就會碰到這個障礙，那就是：國際社會絕不會接受那份清單。聯合國人權清單已經很根深蒂固，因此很難被大幅度地改動。這份清單無疑到處都可以修訂，但其核心不會接受羅爾斯提出的那種根治手術。國際社會會堅決抵制把人權話語降低為羅爾斯的那兩項職能的做法，會繼續用人權來評價任何一個國家的行為及其制度。我相信，我們當中很多人甚至也會繼續用人權來評價個別人的行為。不錯，羅爾斯并不否認他從那份清單中去掉的那些人權可以出現在一個人民的“基本”權利或“國際”權利中。但他認為那些權利不是嚴格意義上的人權，而僅僅是“自由主義的抱負”。[[256]](#_256_13)然而，這是對那些權利的地位的一種徹底降級，而正是這種降低會受到抵制。這就提出了一個問題，關系到羅爾斯提出的一個很強的、未經審視的假定。羅爾斯說，“我暫不考慮對……權利和限度進行解釋的諸多困難，認為它們的一般意義和趨勢是足夠清楚的。”[[257]](#_257_13)人權當然有某種程度的清晰性，它們不是胡言亂語。但本書第一章旨在表明，在“一項人權是什么”這個問題上，有某種程度的不可忍受的不確定性，而正是因為這種不確定性，兩個問題的標準就變得不清楚了：一個問題是，什么東西應出現在人權清單上？另一個更加令人擔憂的問題是，個別權利的內容是什么？羅爾斯自己的那份減縮名單上的一切權利，例如生存權、自由權、福利權和健康權，也面臨同樣的問題，我在后面會討論這些權利。[[258]](#_258_13)為了讓我們對這些權利的理解適合我們目前的思想，我們就得補充某個進一步的實質性價值。這種補充無需是我的補充，只需是某種補充。不過，一旦把這樣一個價值補充進來，它就可以決定存在著哪些人權，于是就不能用羅爾斯決定用來限制人權的那種武斷的方式來限制人權。

還有一個憂慮。即使一個國家沒有侵犯人權，可能也有理由對其進行干預。此前我論證說，人權的領域與正義的領域相重疊，但并不吻合。[[259]](#_259_13)有些正義問題，例如某些形式的懲罰性正義和分配正義，不是人權問題。例如，我們可以想象一個具有這樣一種社會結構的國家：在這個國家，它的一切重要財富差不多都落在少數白人殖民精英手中，因此大部分本地黑人只能處于溫飽線上。如果這種粗野的不公正有可能持續一段時間，那么外交制裁或經濟制裁也許就可以得到辯護。想想一個國家，它在某些方面類似于實施種族隔離政策的南非，但具有一個得體的等級協商制度，在良好地發揮作用的情況下，這種制度可以把窮人提升到勉強糊口的生活水平，但不是提升得比較高。只要羅爾斯的理論仍在運轉，他就可以自由地對它加以修改，并斷言說：對人權的嚴重侵犯對于辯護干預是充分的，但不是必要的，而對正義的某些侵害（也許還加上其他東西）對于辯護干預也是充分的。實際上，羅爾斯把對遵守人權視為一個得體的、具有等級結構的社會的一個規定性特征，但卻沒有提到懲罰性正義或分配正義。[[260]](#_260_13)應當承認，他確實明確指出，“按照共同善的思想來理解正義”也是這樣一個社會的規定性特征，[[261]](#_261_13)不過，可疑的是，擁有這樣一個正義觀要求在相當高的層次上接受一個福利分配原則。[[262]](#_262_13)羅爾斯不可能相信，一個共同善的正義觀要求一個社會把其成員的生活水平提高到維持基本生存的水平之上，因為一個得體的、具有等級結構的社會需要做的不過如此而已。前面我提到了一個與南非相似的國家的例子，這個例子對“基本生存水平足夠高”的說法提出了懷疑。為了提出一個令人滿意的案例來表明生活水平必須高于基本生存水平，我們可能就要訴求這樣一個思想：在人的地位中有一種特別有價值的東西，而人的地位不是僅僅由基本生存來保護的。只要那種特殊的價值開始產生權利，就不允許有任何任意的終止點。

羅爾斯對人權的功能說明有一個嚴重缺陷：他的說明使得他的那份經過縮減的名單的內容（包括那份名單本身的內容以及每項權利的內容）變得很含糊，因此不切實際。比如說，如何確定人權所要求的最低限度的福利水平呢？如果我們可以訴求某個進一步的實質性價值，例如與規范能動性相聯系的那個價值，那么最低限度的福利水平就是對為了作為規范行動者而有效地活動所需要的東西的更加豐厚的供給。但是，表面上看，只要羅爾斯愿意，他也可以用一種完全不同的方式來確定最低限度的福利水平。他可能會問：在什么福利水平上，對最低限度的福利水平的忽視開始為其他人民進行干預提供初步辯護？但是，在面對這個問題時，我們將不知道如何回答？我們需要從某個進一步的實質性的倫理思想中尋求幫助。例如，我們或許求助于“人的尊嚴”的思想，但這樣做也顯得很模糊。比如說，在落到單純的生存那樣低的水平之前，我們可能就會喪失我們作為規范行動者的尊嚴。如果我們只是為了在地球上生存下來而不得不整日勞作，沒有閑暇、沒有反思、沒有希望，飽受生存條件的折磨，那么這種生存狀態就缺乏規范能動性應有的尊嚴。因此，如果這就是我們的思路，那么我們仍需決定什么樣的“尊嚴”在人權中發揮作用。不管怎樣，羅爾斯好像沒有利用這條途徑，而是，正如我們已經看到的，他假設人權的“一般意義和趨勢”已經“足夠清楚”。但并非如此，正如我已經論證的。

在這里，我不是在為理解“寬容”努力做出自己的貢獻，盡管這個問題很重要。我目前的興趣是人權，我所得出的結論是否定性的。在征用人權的語言來說明干預時，我們不應該效法羅爾斯。他所能提供的語言在含義上太不確定，因此派不上用場，而且，一旦我們讓那個語言的含義獲得更加令人滿意的確定性，它就會包含為了辯護那份更充足的人權清單（啟蒙運動傳統長期以來所擁護的那份清單）而需要的東西。

# 第二部分 最高層次的人權

## 第八章 自主性

### 8.1 三個最高層次的人權

基于人格的說明認為，人權是對我們的規范能動性的保護。規范能動性有各個階段。第一階段在于我們對選項進行評估，由此對一個值得過的生活形成一個設想，就像我在前面所說，[[263]](#_263_13)在我心目中，這種“設想”不是一張關于一個好生活的總體的示意圖（這種示意圖的價值很可疑），而往往是一些零碎的、不完整的思想，關系到什么讓生活變得更好或變得更糟。這就是我一直所說的“自主性”。為了形成這樣一個設想并加以追求，我們需要各種支持：生命本身就不用說了，此外還有某種水平的健康，某些身體和精神能力，某種程度的教育等。我一直把這些東西稱為“最低限度供給”。不過，如果其他人阻止我們，這些東西對能動性來說就不夠了；我們也必須自由地追求這樣一個設想。這就是我一直所說的“自由”。因此，所有人權都可以被劃歸在如下三個首要標題中的某一個下面：自主性、福利和自由。它們可以被認為構成了最高層次的人權的一個三元組合。

### 8.2 自主性與自由的區分

把自主性和自由區分開來的這種方式并不是很新穎，但也不是很常見。哲學家們更慣常用“自由”或“自由權”之類的說法來涵蓋我所說的自主性和自由，盡管最近一段時期很多人往往更進一步，把自由或自由權的兩個概念（有時是更多的概念）區分開來。以賽亞·伯林把自由的兩個概念區分開來，他的區分得到了大量討論，但完全不是我想在自主性和自由之間做出的區分。[[264]](#_264_13)我的區分是用這種方式表現的：規范能動性對我們很有價值，對為什么何以如此的說明分為兩個部分，因此我認為在這里我們有兩個不同的價值。

我想鑒定出來的東西不是在日常的正確話語中所說的“自主性”，也不是在對這個概念的各種哲學運用中所說的“自主性”。我的興趣比較狹隘：我把自主性理解為一種特殊的道德和政治價值，這一價值構成了一項人權的基礎。說得更具體一點，我感興趣的是我在自主性和自由之間做出的那個區分，并追問這樣一些問題：為什么這種自主性是有價值的，這一價值如何支持一項人權，那項人權的內容是什么。

在中世紀晚期，倫理學開始發生一個漸進而重大的轉變。此前，人類基本上被認為是與上帝相分離的，因為不論是在知識和力量上，在人和上帝之間都有著不可逾越的鴻溝。不過，因為上帝的善良，他已經為我們制定了把我們引向救贖之路的律法。然而，到了中世紀晚期，我們開始認為我們具有一種更加崇高的地位——實際上認為我們是按照上帝的形象被造出來的。這個思想首先出現在《創世記》1：26中，但在教會準備從中引出某些極端的道德結論之前，它是幾經周折才出現的。我們是規范行動者，因此也是創造者（即使只是在很有限的方面），就此而論我們與上帝相似。我們都是平等的，因為我們是按照上帝的形象被同等地造出來的。

這個新的平等主義精神，對人的能力的這種新的自信，對一種更積極、更獨立的人類的期望，重新設定了道德舞臺。我們的道德角色發生了變化，從服從上帝頒布的律法轉向服從我們自己頒布的律法。[[265]](#_265_13)這個變化（在18世紀達到頂峰）是要把一種早就潛伏在基督教中的平等主義和個體主義趨勢規劃出來，其完成則產生了一個意想不到的結果：一種無上帝的倫理學出現了。

在這個轉變中凸顯出來的自主性觀念就是我在這里要關心的那個觀念，即自我決定。并非人們做出的每一個決定都是自主的。很多決定是被外在的影響有效地決定的，這樣的影響有很多，比如說，大體上是由其他人來塑造的無意識沖動，某些遺傳變異（例如具有兩個Y染色體的男性），等等。我在這里所說的決定是從一個人對一種能力的運用中產生出來的決定，這種能力就是把正確的價值和錯誤的價值、把好的理由和壞的理由區分開來的能力；總而言之，我所說的決定是一個規范行動者的決定。

規范能動性不僅在于由自己來決定什么事情值得做，也在于做這樣一件事情。對我們來說，不僅自主的決定很有價值，另一件事情也很有價值，那就是，在我們生活中，我們是通過落實我們做出的決定（比如說，通過實際上緩解某個人的痛苦，或者把一個小孩撫養好，或者公正地對待人們）來取得某些東西的。換句話說，我們也很看重我們的自由。

自主性和自由是不同的價值。[[266]](#_266_13)自主性的敵人是教化、洗腦、支配、操縱、順從、墨守成規、虛假意識以及某些形式的幼稚。自由的敵人是強制、約束以及在生活中沒有充裕的選擇。一個例子有助于說明這個差別。人們可以是自由的但卻不是自主的，比如說，一個人可能是完全在習俗中成長起來的，因此不經思考就贊同社會價值，但他仍然可以按照自己的意愿自由地追求那些價值。人們也可以既是自由的又是自主的，例如經過慎思而選擇自己的價值，并按照自己的意愿自由地追求它們。第二種生活更好。自主性的價值和自由的價值是相分離的。

在我們的意義上，自主性是一個特別無所不在的價值。對于什么東西使得一個人的生活過得好，人們有不同的理解，因此就有不同的清單，盡管這種清單通常有一個共同的核心，比如說在生活中取得某種成就，具有深厚的個人關系，理解某些道德問題和形而上學問題，自由地和自主地生活。但是，沒有什么東西算作一項成就（“成就”在這里是一個專門術語，用來表示一種與審慎有關的特殊價值），除非它是一個人自己的選擇。對于一個人來說，只有當深厚的個人關系所涉及的愛或友情是立足于他自己對對方的價值的承認的時候，那種關系才有價值。在相關的意義上，理解只能是自主的。若沒有自主性，一個人顯然就不會自主地生活。

### 8.3 自主性的價值

自主性為何如此有價值呢？我們所說的自主性難道不是一種在社會上制造分裂活動的個人主義嗎？難道不是友愛、團結以及步調一致的道德共同體的敵人嗎？這種懷疑很常見，但它是對如下主張的懷疑：自主性是一種純粹的善，本身就是好的。按照我的論述，自主性之所以有價值，是因為它是人的尊嚴的一個構成要素。在這里我引用“人的尊嚴”這個說法，但對其含義也必須予以詳細說明，因為“尊嚴”這個詞有幾個可接受的含義與人權無關，比如說，應該恰如其分地賦予一個嚴重的癡呆癥患者或者甚至一個人的死尸的那種尊嚴。然而，與人權相關的那種尊嚴是一種很有價值的身份的尊嚴，即我們是規范的行動者。

這些評論并不構成對自主性的價值的一個論證。對人權采取一種基于人格的說明就是采取如下一種做法：在把“人的尊嚴”這個短語用作人權的根據時，用規范能動性來解釋那個短語。這說不上是一個古怪的解釋；它是皮科·德拉·米蘭德拉在他那部有影響的著作《論人的尊嚴》中提出的解釋，它是人權傳統中最常見的解釋。[[267]](#_267_13)如果規范能動性是有價值的，那么它是內在的有價值的。我們只能試圖弄清楚規范能動性是什么，然后希望其他人看到它是有價值的。[[268]](#_268_13)當然，我實際上還沒有充分證明我們確實是規范的行動者，或者，如果我們不是規范的行動者，這將會對人權的存在產生什么后果？我很快就會探究后面這個問題。

### 8.4 自主權的內容

我希望把自主性當作一種特殊的道德和政治價值來加以說明，而與這個意義上的自主性相關的決定是關于所要追求的那種生活的決定，當然，不是所有的決定都是這樣的決定。假若一位母親仍然命令她成年的兒子在餐館訂餐，而兒子倒寧愿自己來做這件事，那么在“自主性”這個詞的一個既定意義上，他就不太有自主性，不過，在我們的意義上，這位母親并未侵犯她兒子的自主性。餐館的膳食對她兒子的自主性并不是很重要。當然，對于一些很不同尋常的人來說，在餐館吃什么可能很重要，但對我們大多數人來說并非如此。如果那個兒子讓其他人替他做出他的投資決定，或者他在科學和數學上要相信什么的決定，那么在我們的意義上，他可能也沒有喪失任何自主性。他讓其他人替他做出這些決定，而即使這件事本身不是他自己自主地做出的一項決定，他可能也沒有喪失自主性。對大多數人來說，關于投資的決定并不屬于他們對一個值得過的生活的思考，也不屬于他們對這樣一個生活的追求。有時候放棄某些形式的自主性反倒可以是一件很值得想望的事情，比如說出于慎重或出于是否要承擔道德責任的考慮。如果一個人在科學方面無能為力，那么他最好依靠權威來形成科學信念。然而，如果那個兒子讓他母親去決定他應如何與生活打交道，那么，在我們的意義上，他顯然就喪失了自主性。即使他自愿把他應當如何生活的決定交給他母親，他仍然會喪失自主性。當然，也有一些我們無法清楚地做出判斷的情形。那個兒子可能醉心于自己的事業，例如寫小說，只是在選舉日那天要他母親告訴他如何投票。我應該說，諸如此類的情形有時候并不涉及犧牲我們所說的自主性，但有時候會涉及犧牲這個意義的自主性。如果在一場選舉上的爭端特別重要，一個人就有義務做出自己的決定，不這樣做就會嚴重毀損我所說的意義上的自主性。

這些案例表明，在“自主性”這個概念的某些意義上，“越自主越好”這一主張并不成立。自主性值得想望，但若對此加以夸張，我們對權威的那種有辯護的服從或者我們對其他人的信任就會受到削弱。[[269]](#_269_13)在我們的意義上，舍棄自主性可以是合理的（不過這種舍棄并不是對自主性本身的舍棄），因為這種舍棄不是對給予尊嚴的自主性的舍棄，即對作為一個規范行動者的尊嚴的舍棄。在我們的意義上，如果一個人對自主性的舍棄本身就是自主行為的典范，例如一個修道士把其自主性交給修道院院長，那么他也沒有喪失這種尊嚴。

在我們的意義上，自主性的要求有多苛刻呢？在當今的醫療實踐中，“病人的自主性”實際上往往意味著“知情同意”，后者接著又被歸結為醫生向病人說明即將采取的治療涉及什么、有什么風險、其他可能的治療方案是什么，然后與病人簽署一項協議。但是，這個標準顯然太低。病人很可能受到了多方面的壓力，因此只能接受醫生所說的。醫生的說明很可能太簡短或太專業，因此病人無法充分理解。如果一個醫生把各種選擇描述出來，那么他很可能就是首先決定采取他所推薦的那個選擇的人。

于是，在對這一點做出回應時，就很容易把自主性標準設置過高。例如，人們如今可能會說，一項決定是自主的，當且僅當做決定的那個人充分認識到所有相關理由的分量，他的一切推斷都完美無缺，而且，他的決定除了受到那些理由和推斷的影響外，并未決定性地受到任何其他東西的影響。但是，這個標準太高，因此可能排除了自主的錯誤行為。假若一個行動只有在來自自主的決定時才是自主的，而一個決定只有在一切理由都被恰當地權衡、所得出的決定都是正確決定的時候才是自主的，那么來自不正確的決定的行動就不是自主的，因此就不值得責備。這是康德經常遭受的一個異議。如果自主的行動，就像康德認為的那樣，必須高聳于因果網絡之上，不是由感受、態度、欲望、快樂、痛苦之類的“他律的”東西來決定的，那么好像就只有正確的行為才是自主的。很多康德學派成員已經試圖反駁這個異議，[[270]](#_270_13)但在我看來他們都沒有取得成功。不過，即便這個異議是可反駁的，康德的那種自主性也要求一種不可得到的“純潔的”合理性。我們是通過思想來運用我們的合理性；對任何復雜性的思考都要求復雜的語言；語言是一種在文化上被制作出來的東西，因此也是因果網絡的一部分。它是文化共同體為了滿足各種人類需要、把它對重要性的認識反映出來而設計出來的東西。每種語言在其發展過程中都會碰到一些意外，其中一些是幸運的、一些是不幸的。不太容易知道在語言的發展中已經出現了什么意外，因此也不太容易知道一個人的思想受到了那些意外的多大影響，不管這種影響是好是壞。我們不時修正和改進我們的語言，以便回應我們在其中逐漸發現的歪曲；例如，我們停止談論“膽汁”，轉而發展了生理學和心理學的現代語言。不過，在任何時候，在語言中都有我們沒有意識到的歪曲。如果我們就像康德那樣僅僅關注在合理性上的公然失敗，例如各種矛盾，那么那些歪曲就不那么重要了。但是，康德不僅需要訴諸表述上的矛盾，也需要訴諸意志上的矛盾，而在我們對后者的判斷中，至少有些判斷可能受到了語言歪曲的影響。

第一種標準顯然過低，而第二種標準顯然過高，因此，讓我們看看它們之間的邏輯空間。想想這樣一個常見現象：長時間停留在一個位置會越來越不舒服，為了緩解這種不舒服，一個人改變了他在椅子上的坐姿，但完全沒有注意到這件事情。在這個人這里，通常他并沒有有意識地把這種不舒服記錄下來，也沒有有意識地做出緩解那種不舒服的決定；我們只是這樣做而已。貓、狗也是如此，而當我們這樣做的時候，其中所涉及的精神過程可能很像貓科動物或犬科動物的精神過程。但是，這個事實（如果是一個事實的話）使得一個人改變姿態的行為就成為他律的嗎？其原因完全不屬于一個在運作上不足以由感覺、傾向、遺傳性格等因素來決定的純粹理性的、有意識的中心嗎？康德贊成休謨的說法：感覺、傾向等等排斥理性。就像休謨一樣，在對與審慎有關的價值的判斷上，康德是主觀主義者，或者說，他試圖從主體間的角度來做出這種判斷，但是，與休謨不同，在道德規范方面，他是客觀主義者。不過，在我看來，有充分可靠的理由認為，合理性也重要地進入對人的目的或興趣的鑒定中，關于后者的判斷服從對錯標準，而且可以是客觀的。這些都是很大的論題，我已經在前面以及其他著作中討論了它們。[[271]](#_271_13)

如果確認人的興趣實際上是一個理性決策問題，那么下面這件事情就是自主決定的一個典型案例：我最終明白，在其他條件都相同的情況下，在一個人的生活中，他在某個方面的成就讓他的生活變得更好，比如說，肯定好于我到目前為止一直都在過著的那種漫無目的的生活。而且，因為這樣的認識，在條件許可的情況下，我可能會改變自己的生活方式。這個典型的例子具有把一個價值或負面價值記錄下來然后采取相應行動的形式。對于什么東西會讓一個人的境況更好，或者什么東西會滿足人所特有的某些欲望，人們會做出判斷；如果這些判斷服從對錯標準，那么也許它們就可以是自主的。在某種意義上說，我的感覺、欲望、傾向和反應等，就像我有意識地承認的理由一樣，都可以是我自己的。在上述改變坐姿的例子中，我的感覺和欲望之類的東西實際上就像所有其他人的感覺和欲望之類的東西，有時與貓、狗的感覺和欲望之類的東西相重疊，而且往往在遺傳中具有基礎。但是，這個事實并未消除“它們是我的”這個說法的一切含義。它們是我的完全合理的反應。它們與我剛才作為自主決定的典范而提出的那個例子具有同樣的形式：把一個價值或負面價值（在一種情形中是成就；在另一種情形中是不舒服）記錄下來，然后采取相應行動。現在，想想與改變坐姿相似，但在意識和思想方面涉及越來越多的要素的例子：當水龍頭中打開的熱水就要燙傷自己的時候，趕緊把手拿開；當眼睛在光下感到疲勞的時候，閉上眼睛；如果發現閉上眼睛還不夠，就把所有的燈都關掉。在這些例子中，行動者都或多或少有意識地把一個負面的價值記錄下來，然后又或多或少有意識地采取行動來回應那個負面價值。這些行動是自主的還是他律的呢？

我認為，如果我們采用康德的那種把“自主的”和“他律的”這兩個范疇區分開來的方式，那么我們就很難回答上述問題。但是，這兩個范疇并不是我們在這里所要訴求的。我們感興趣的是作為人權之根據的自主性，這是一種道德和政治價值。按照基于人格的說明，自主性受到了一個實質性的約束：我們感興趣的自主性是在對一種值得過的生活形成某種理解時所涉及的自主性。在我所說的典型例子中所涉及的自主性肯定就是我們感興趣的那種自主性，而其他例子中的自主性就不是，因為下背的不舒服或者手被燙傷的痛苦都處在過于具體的層次上。對一種值得過的生活形成某種理解是在更一般的層次（痛苦或不舒服這些一般概念的層次）上來運作的。當自然權利被嵌入一個基督教的形而上學中時，就我們對這些權利的擁有來說，最重要的是，我們是按照上帝的形象被造出來的，我們是自己生活的創造者。貓可以對不舒服留下印象并因此而改變姿態，但這種能力與那種上帝般的能力相差太遠。實際上，除了人類外，就我們所知，沒有任何其他物種有能力支持我們所說的那種自主性。這種自主性支持一項人權，對價值和負面價值的表達對這種自主性做出了貢獻，但這種表達涉及使用復雜的語言——至少是與審慎的價值有關的語言（這種語言的很多詞匯涉及長期的乃至終身的評價），以及為了對價值進行相互權衡、對它們達成一個深思熟慮的判斷而需要的語言。除了人外，即便某個其他物種具有一種可以算作發育不全的語言的東西，也沒有充分的證據表明它們具有規范能動性所要求的那種復雜語言。[[272]](#_272_13)這并不是說把人類在這個方面的獨特性確立起來很重要。就我們所知，在宇宙中其他地方，可能存在著具有同樣復雜的語言、有理性的外星人。[[273]](#_273_13)不過，在我們所知道的物種中，人的獨特性足以辯護聯合國所采納的人權的根據——人的尊嚴。我們可以不成問題地表明我們所尋求的那種自主性具有很高的價值。如若這種自主性并不具有很高的價值，它就不是我們所追求的自主性了。

討論自主性的作者往往會采取一個共同做法，即尋求一個簡要的短語來總結自主性的觀念。此前我把自主性稱為“自己決定”（self-decision）。在我看來，我們也可以遵循康德和盧梭的那種更加堅定的精神，把它稱為“自治”或“自我立法”。不過，只要我們把自主性和自由區分開來，某些短語就是令人誤解的。“自決”（self-determination）這個說法不僅暗示對一種值得過的生活形成某種理解，在某種程度上也暗示了對這樣一種生活的實現。“自我定義”和“自己生活的原創者”這兩個短語同樣會令人誤解。

因此，我們所尋求的那種自主性的圖景是這樣的：在人類生活中，有一些與審慎和道德有關的特征，它們讓一個生活成為好生活，而自主性就是認識到這些特征的一種能力，這種認識接著可以導致合適的動機和行動。這個意義上的自主性是一個閾限概念，具有很低的閾限。大多數成年人都具有這種能力并因此而有了“尊嚴”和“價值”。我認為清楚的是，在這個閾限上面，不同的人會有不同的能力認識到那些成就善的特點，只是這些進一步的差別對于我們所說的“尊嚴”或“價值”來說不再具有重要性。[[274]](#_274_13)按照對自主性的這種理解，自主的錯誤行為仍然是可能的。一個人可以有那種構成自主性的能力，而不去運用它。我可能有能力生動地認識到在我的生活中取得某個成就是有價值的，不過，由于各種可能的理由當中的某個理由，我對那個價值的認識仍不夠生動，于是就止步不前，仍舊一點點地浪費我的生命。剛才提到的那種能力不是做正確事情的能力，而是理解和想象的能力，盡管一旦加以使用，后者也可以導致正確的行動。我沒有足夠生動地看到取得這樣一項成就的好處，盡管我認為我本來可以清楚地看到這一點，因此我應嚴厲自責。如果我已經清楚地看到了這一點，那么，在合適條件下，我可能就已經改變我的生活方向。

### 8.5 自主性與自由意志：如若我們不是自主的，那又如何？

如果規范能動性不是有價值的，或者我們絕無可能上升到規范能動性的層次，那么用人格來說明人權的做法就崩潰了。這倒不是說我們因此就沒有理由保護我們進行慎思和行動的能力以及那些能力的運用；而是說，按照我的說明，人權就不會是那個樣子了。

在我對自主行動的描述中，沒有什么東西說明為什么我未能很生動地理解成就的價值，或者為什么在同樣的情境中我失敗了而你沒有失敗。這樣一個說明可能是：我很沮喪，而且我在內心深處藏著“我不值得過好生活”的強有力的想法。或者，有可能的是，談論成就讓我回想起我父母在穿襪子這件事上對我的長久以來的訓導，于是我就突然間變得很沉悶。我相信，盡管我失敗了，但我本來可以取得成功。然而，有很多說明可能恰當地削弱了我的那個信念。也許，我決不可能采取我實際上并未采取的行動。

不管自由意志的爭論結果如何，都有一種辦法維護自主性的價值。一個人可以聲稱，不論是一般而論的人格還是特殊而言的自主性都只是工具上有價值的。[[275]](#_275_13)若是這樣，我們是否就不能把人權從對它們的重大的（工具）價值的保護中推導出來呢？實際上，有些人會認為這是對自主性的一種令人喜歡的緊縮的說明。于是，一個人只需聲稱：讓人們的利益和欲望得到滿足是件好事，而如果人們是按照一個不如我此前建議的自我決定標準那么嚴格的標準來做出自己的決定，那么他們的利益和欲望就更有可能得到滿足。然而，這個緊縮性舉措仍然有其問題。它最終會要求我們對后果進行無比龐大的計算，但這是我們做不到的。

回想一下我們熟悉的對意志自由的挑戰。在我看來，也許是因為沮喪，或者是因為對任何事情充耳不聞（想想上面提到的父母說教的例子），一個人往往不可能采取他實際上沒有采取的行動。是否一個人從來都不能采取他實際上沒有采取的行動，這是無法確定的。假設一個朋友對我說，成就對于好生活來說如何重要，假設我理解了他所說的“成就”的意思，并且明白了成就為什么如此有價值，也認識到這種理解是我后來轉變方向的主要原因。可是，不管關于意志自由的真理究竟是什么，在本書中，試圖去證明這樣一個真理就有點多余了。我認為，在試圖對人權提出一個說明時，有一個正確的思想是我們可以使用的，那就是，自主性并不只是在工具上有價值；在我看來，很多其他人無疑也在繼續遵循這條思路。

## 第九章 自由

### 9.1 最高層次的權利

我已經提議按照自主性、自由和最低限度供給來說明人格。于是，所有更加具體的人權都可以被劃歸在這三個標題中的某個標題下。例如，在自由的標題下就有了幾種眾所周知的自由，如言論自由、宗教自由和集會自由等。在這里，我要關心的不是這些具體的自由，而是一般而論的自由，即自由權這個高層次的權利。

### 9.2 對自由的廣義解釋和狹義解釋

有一個廣義的自由概念仍在流行，托馬斯·霍布斯、約翰·洛克、杰里米·邊沁、約翰·斯圖亞特·密爾、以賽亞·伯林等人都曾使用過這個概念，[[276]](#_276_13)它把對一種特定行動（我為了得到我想要的東西而采取的行動）的任何限制都視為對我的自由的限制，盡管這種限制常常是有辯護的。例如，如果我想在單行道上逆向駕車行駛，那么，按照這個廣義的自由概念，交通限制就侵犯了我的自由，盡管可能是有辯護地侵犯了我的自由。

自由概念的這種廣泛應用本身并沒有什么錯，不論是在日常言語還是在哲學話語中都有穩固地位。但是，這種應用與作為人權的自由無關。后面這個意義上的自由受到了一個實質性的約束。人權所要保護的重大價值不包括下面這件事情：我們可以滿足我們碰巧具有的任何心愿，哪怕是一時半載的奇想。它們所要保護的是一種特殊的能力：對一種值得過的生活形成自己的設想（不管與此相關的想法多么零散、多么不完備），然后去追求這樣一個設想的能力。因此，自由權僅僅是保護作為我們的人格的一部分而存在的東西，你固然可以自由地在單行道上駕車逆行，但這種自由肯定不是自由權所要保護的。當然，在我的描述中，那個實質性約束來自基于人格的說明。如果有另一個不同的說明被認為更好，那么就會有另一個不同的實質性約束，但仍然是這樣一個約束。

自由也有一個形式上的約束。如果我有一個自由權，那么其他人也同樣有這樣一項權利。我們每個人至多有一個與所有人的平等自由都相容的自由權。因此，用一個明顯的例子來說，任何人的宗教自由都不會擴展到由惡棍來實施的謀財害命、由某個印度教派來落實的例行搶劫、由卡莉女神的崇拜者來進行的謀殺，而在19世紀早期，這些行為都是英國人正當地加以壓制的。一個不太極端的例子是當今的某些宗教教派，它們否認女性具有人權。這個約束也顯著地縮小了自由權的內容。

這些論證都被用來支持對自由的狹義解釋。在我看來，它們基本上是可行的，但仍然不夠深入。我們必須轉向這些論證。

### 9.3 “追求”

一個人可以對一種值得過的生活形成某種設想，自由權所要保證的不是對這種設想的實現，而只是對它的追求。這是另一個需要加以說明的詞語。當社會承認它有責任保護追求的自由時，它究竟做出了什么承諾呢？

一個人的自由可以用很多方式被否決。一個人可以被約束：在身體上被另一個人約束，或者受到一個具有嚴厲處罰的法律的約束，或者因為一個專制統治者的威風凜凜的出現而受到約束，或者被嚴厲的社會職責所約束。或者，一個人可能被迫用一種他不想接受的生活方式來生活：被一個國家、教會或家庭所強迫，其中每一個都對一個人應如何生活有自己的想法。又或者，一個人可能發現自己被置于本身只允許很少的生活方式的狀況，而他自己理性地選擇的生活方式并不包含于其中。

約束和強制都是自由的眾所周知的敵人，盡管它們所采取的形式并不總是很容易被認識到。對自由的否定無須采取積極干預的形式。如果一種強有力的力量能夠進行干預，那么，僅僅是這種力量的出現可能就足以恐嚇人們，于是，他們不得不去進行自我審查。自由并不只是因為一個人實際上所選擇的生活方式未受干預就會得到充分滿足；它也提出了這樣一個要求：要是你選擇了另一種生活方式（實際上，在受自由權保護的領域中選擇任何一種生活方式），你也不應該因此而被干預。然而，自由的第三個敵人，即選項的稀缺，是我們不太熟悉的，因此就需要多一點說明。

只有另一個行動者才能侵犯一個人的自由權。如果我們的選項是因為人無法控制的自然行為或因為大規模的社會—經濟事件而受到削減，那么就沒有誰的自由受到了侵犯。幾個世紀前，生活在北極冰屋中的年輕男性因紐特人，在生活方式上幾乎沒有什么選擇；這樣一個人及其家庭的生存都取決于他把大部分不眠時間用來獵取食物。對他來說，他的生活方式是由格外嚴酷的大自然來決定的。但是，我們不可能指責說大自然侵犯了他的自由。

因此，考慮一個對立的情形。在塔利班掌權時，他們允許阿富汗婦女仍舊可以在可得到的選項中自主地選擇、自由地追求她們所選擇的選項。塔利班只是粗暴地削減了選擇范圍，只留下那些符合他們對伊斯蘭婦女生活的設想的選項，于是，很多阿富汗婦女在她們自己認為值得選擇的事情上就沒有選擇。塔利班當然粗野地侵犯了自由；他們對選項的故意削減就是強迫。

同一種形式的強迫也可以小規模地發生。為了拯救孩子的靈魂，父母可能定居在遠離一切腐敗社會、沒有現代技術、除了《圣經》外無其他書籍可讀的地方。在那個地方，孩子們的生活環境很狹隘，這是由父母有意造成的。在那個地方，孩子們仍舊可以自主地選擇和自由地追求一種剩余的生活方式，他們只是沒有現實的可能性決定成為一名科學家、哲學家、畫家、詩人、作曲家；一個人所需要的資源、傳統、訓練和激勵不見了。如果一個人自己渴求的選擇在父母為他劃定的范圍內是找不到的，他的自由權顯然就受到了侵犯。

最常見的是，我們所面臨的限制是混合的：部分是自然所為，部分是人力所為。在一個人所生活的社會中，即便沒有任何人有意地行動，長期確立起來的文化本身可能也會限制他的選項。孩子們可能會發現，僅僅是因為他們的遠祖選擇了那種生活，他們生來就進入了一個與世隔絕、沒有現代技術、《圣經》占據統治地位的社會。不過，一個文化往往包括禁令和要求——即使那些東西不是目前這一代人所施加的，它們也可以被后者解除或廢除。在我們所設想的那個社會中，如果有個孩子想方設法獲得了一個有見識的欲望，想要反駁整個社會并決定成為（比如說）哲學家，而父母或社區的長輩對他百般阻撓，那么他的自由權就受到了侵犯。

追求對一個值得過的生活的某種設想要求某些東西，這些東西大體上就是為了追求對這樣一個生活的任何合理設想而需要的通用手段：教育、基本健康、最低限度的物質供給、為了克服關鍵能力的缺失而需要的幫助、一系列很豐富的選項等等。這些東西也是一個社會有時候可能有某種義務幫助提供的。那么，什么層次的通用手段呢？作為規范行動者來生活所需要的那個層次。

比較如下兩種形式的選項貧乏。假設所有職業橄欖球隊都破產了，于是很多人就失去了一種主要樂趣，超級球迷們則失去了他們對生活的主要興趣、他們的基本歸屬感的來源。相比較，假設一切涉及信息和思想流通的公司都破產了。我應該說，社會有一個與人權相關的責任來補救第二種破產，但不是第一種破產。這不是說找不到其他類型的理由來表明為什么社會可能也應該補救第一種破產。不過，假若沒有信息和思想的流通，對于一個值得過的生活，人們就不可能恰當地形成某種設想，也不可能有效地追求這樣一個設想或令人滿意地靠它生活。

社會沒有義務確保人人都有平等的機會實現各自的設想。首先，讓機會變得平等的做法超越了社會的能力。對一個值得過的生活的每一個設想實現起來自身都有一定困難。某人可能一心一意要當職業哲學家，但是，在這方面的工作職位并不多，比如說，與法律領域相比少得多了。當然，社會可能有能力按照申請人數的比例把更多的職業哲學家的位置造就出來，甚至與法律領域中的位置一樣多；但是，對一個值得過的生活的設想隨時都有可能突然出現，而對于政府來說，為了讓每一個設想圓滿完成而讓它們平等地得以實現不僅是不可能的，試圖這樣做也是經濟上有害的。此外，有一些設想，比如說，獲得一種唯有世界上少數幾個人在體力上才能獲得的登山壯舉，不僅具有很低的成功幾率，而且其成功可能取決于想要嘗試這種活動的人的體格，而這是社會鮮有能力改變的。

不僅社會無法造就這種機會上的平等，而且這種平等也不應該成為一項人權。人權所要保證的是，一個人應該能夠過一個規范行動者的生活。在具有一系列豐富選項的社會中，如果一個人不能實現某個特定設想，那么還有其他的設想，也就是說，他也可以加以重視，而且可以變得很有價值的其他生活方式，因此他就可以依靠其中一種生活方式來生活。生活中的一些好東西（例如樂趣）往往有很多來源；人們也可以在很多不同的方向上發現樂趣。一般來說，人們可以在各種各樣的生活中獲得成就感。對于他們當中的很多人來說，在某個更一般的層次上確實有一種機會平等：不是有平等的機會完成一個人對自己可能選擇的一個值得過的生活的任何具體設想，而是有平等的機會為自己規劃一個好生活。只要人權所保證的各種基礎都已安置停當，規劃一個好生活的障礙很可能就出現在一個人的內心深處，是其他人力所不及的。

一般來說，我們只能接受運氣賦予我們的那一系列選項，從中來構建我們的生活。社會在改變這些選項方面做不了什么，而一個規范行動者的生活并不要求比此更多的東西。

不過，當然是有例外的。我已經強調了社會做不到的事情。但是，甚至在一個已經具有很多選項的社會中，社會有時也能夠且應該擴大選擇范圍。我前面設想了一個與世隔絕的基督教原教旨主義共同體，在這個社群中，長者可以允許那個想要成為哲學家的孩子移居到更大的社會中去，否則他們就侵犯了他的自由權。甚至在我們所生活的那個更加龐大、更為多變的社會中，我們也必須警惕對自由權的類似侵犯，即我們的文化所施加的限制——對于這些限制，我們可能熟視無睹，但消除它們是社會所能做到的。我們的文化不是我們制作出來的，而是已經經歷了上千年的演變。不過，如果有某些同性伴侶想要形成某種婚姻和養育孩子，也就是說，想要擁有在大多數人對一個值得過的生活的設想中處于核心地位的那種豐富、穩定、得到公認和尊重的關系，而由于我們的倫理傳統，并不存在允許這種做法的社會制度，那么我們就應該在某種形式上把這種制度創造出來。我相信這也是一個自由權問題。不管已經有多少選項，也必須把這個選項補充進去，因為在我們人類對一個值得過的生活的獨特理解中，它占據一個中心地位。

但是，在哲學家的工作位置已經滿員的情況下，如果我們可以要求那些想當哲學家的人去選擇另一種職業，那為什么我們不可以要求同性伴侶在沒有得到法律承認的情況下就生活在一起呢？實際上，為什么我們不能像當今一些人所希望的那樣回到一個世紀前的社會狀況（對同性成員之間的性關系進行刑事定罪，禁止他們當孩子的父親，等等）中去呢？同性戀者仍然可以發現獨身的替代方案，而這些方案將允許他們具有令人滿足的生活、維護他們的規范能動性。

在我看來，我們的回答應該是這樣的。人可以得到的一種好生活包含了一些最重要的成分，其中幾個成分對于同性伴侶來說也至關重要。在一百年前的條件下，大多數同性伴侶是不可能具有豐富而深厚的個人關系的。他們的感情會受到扼殺。他們不會有孩子或養育孩子，而不管我們是不是同性戀者，對我們大多數人來說，有孩子或養育孩子都是我們在自己的生活中取得某種重要成就的最佳機會。除非一個人很有天賦，屬于倫勃朗或莫扎特之類的人物，或者至少是戴維·霍克尼或科爾·波特之類的人物，否則把自己的孩子撫養好大概就是我們所能得到的唯一最大成就。毫無疑問，有些人能夠很好地克服一百年前的限制；有些人不想要深厚的個人關系或撫養孩子。不過，大多數人確實想，而一百年前的限制會拒絕把人類生活中一些最重大、最廣泛地加以分配、最根深蒂固（有時甚至在遺傳上最根深蒂固）、最不容易取代的目的給予同性伴侶。這些關于一百年前的狀況的主張，盡管在應用于當今的同性伴侶方面不太有力，但仍然足夠有力地適用于支持同樣的結論。

前面提到，父母為了阻止孩子成為一名哲學家，就移居到一個簡單的、《圣經》占據統治地位的社會。這個例子在一些關鍵方面不同于另一個例子：在哲學家的工作位置滿員的情況下，社會希望那個想當哲學家的人去選擇另一種職業。假若自由權要求為那個人創造一個哲學家的工作位置，它也會要求為處于類似狀況的其他人做同樣的事情。這就會變成一個龐大而昂貴的社會計劃；社會的機會成本會變得很重。盡管在那個更大的社會中仍有一些哲學家的工作位置是可得到的，不過，那對父母仍想挫敗孩子的哲學抱負。但是，按照自主性的要求，在對一個值得過的生活的設想上，一個規范的行動者應該成為自己的最終判官。在考慮能動性的時候，我們往往主要是考慮自主性（用我自己使用的術語來說），而低估了自由的重要性——在這里，自由指的是能夠用正常的成功幾率來追求自己對一個值得過的生活的設想。對這種追求施加一些限制是必要的，比如說，為了保證所有人的平等自由，為了容納正義的要求，為了防止對公共資金的浪費的、無效率的使用。但是，在這些限制外所施加的其他限制，不管有多少，都是不正當的。這就是為什么當那對父母遷居到《圣經》占據支配地位的那個社會時，他們侵犯了孩子的自由權，而當哲學家的工作位置滿員、那個想當哲學家的人必須選擇另一種職業時，社會并未侵犯他的自由權。

自由權有廣泛的應用，不過我們必須把它限制在合理范圍內。[[277]](#_277_13)例如，父母正確地認為，讓孩子去了解世界、把可靠的價值觀念給予孩子是他們的責任。他們給予孩子的很多教育，例如乘法表、在過路口前四處看看，都是無可爭議的。這些教訓都是真的或有用的，這一點無可反駁。但是，當我們轉到宗教、價值或品位問題時，就不總是這樣了。孩子于是就處于被教化的危險中。實際上，有時候看來父母不可避免地會在某種程度上侵犯孩子的自由；他們的職責畢竟是要鼓勵某些愛好、抑制其他愛好。當然，按照我的說明，很年輕的孩子還不具有任何會受到侵犯的人權。不過，父母的影響可以是長期的，因此，即使他們的孩子已經長大，他們所灌輸的價值仍有可能及時地把某些類型的生活向他們的孩子封鎖起來。

當這種事情發生時，父母違背了孩子的自由權嗎？如果父母的所作所為無異于教化或洗腦，那么答案是肯定的。如果正相反，父母只是在努力恰當地讓孩子適應生活，封鎖某些選項只是一個意外后果，那么就很難說父母違背了孩子的自由權了。為了尊重孩子的自由權，父母也應該把心胸開闊、高的知識標準、恰當的懷疑態度教給他們。這不是說父母的意愿就是決定性的；好心好意的父母仍然可能很粗暴，自己本來就應該深入學習。在我看來，具有決定性的是，在某個關頭，父母的教育的道德批評就變得不合適了。一般來說，這種教育是為孩子好；孩子的自由，盡管至關重要，并不是一切。我們至少需要把教育的所得與自由的可能喪失相權衡。教育孩子是一個復雜過程，尚未得到很好的理解。道德批評，即便是溫和的道德批評，也只有在行動者對結果有了更多的控制（比目前在這里所設想的要多）的時候才合適。不妨把教育的情形與如下情形做個比較：當一個政府在未經審批的情況下就有辯護地拘留有嫌疑的恐怖分子時，它并未侵犯他們當中被無意拘留的無辜者的自由權，即使它確實明顯地違背了那個人的自由權。這就是這兩個詞最終所要做出的區分。但是，對孩子的負責任的教育的情形不同于這些拘留的情形。政府完全知道如何避免違背人們的自由權：指控和審判嫌疑犯，然后釋放那些不能被定罪的人。不過，到了某個階段后，若不冒著永遠向孩子封鎖某些選項的危險，父母就不知道如何教育孩子了。如今，父母并沒有而且可能永遠都不會很好地理解為此而進行的教育過程。如果“違背”這個術語具有道德指責的含義，那么它就是不合適的。同樣的說法也適用于批評、責備、懲罰、心理治療等等；若做得好，它們并未違背自由權。

### 9.4 自由權的消極方面和積極方面

自由權往往被說成是一項消極權利，因此很容易得到遵守。據說，僅僅通過少管閑事，我們就可以一下子尊重全人類的自由。[[278]](#_278_13)不過，只要想想選項的稀缺，我們就可以看到，對自由的描述不會那么簡單。自由權可能也包括積極責任。

自由權真的有一個積極的方面嗎？[[279]](#_279_13)我認為確實有，理由如下。假設我想成為哲學家，而我的家庭用可以想象的最粗暴的手段阻止我去實現自己的愿望：在我第一次把我的愿望表達出來的時候，他們就把我鎖在房間里。這就是我所說的“約束”。不過，假設我父母仍然想阻止我成為哲學家，但他們不是那么粗魯，而是在我年幼的時候就舉家遠離一切社會，只留下《圣經》給我閱讀。這就是我所說的“選項的稀缺”。施加約束和故意削減選項都只是取得同一個目的（在目前的例子中：阻止我成為哲學家）的不同方式。我應該說，我的父母不應該故意削減我的選項，正如他們不應該把我鎖在房間中。現在，假設我是在一個同樣貧乏的環境中成長起來的，但那個環境不是最近幾代人形成的。比如說，我父母滿足于生活在那個環境中，因為它的各種限制碰巧符合他們所尋求的那種單純的虔誠生活。此外，假設我已經用某種方式發展出想要成為哲學家的合理愿望，而且覺得自己與社會中所能得到的那幾個為數不多的生活方式格格不入。不妨假設我的父母能夠滿足我的愿望（他們有錢讓我離開這里去上大學），但是，在他們看來，為了我好，他們決定不這樣做。在這里，我也應該說，我的父母已經侵犯了我的自由權。與前一種情形不同，在目前的情形中，他們并不需要把他們此前做出的偏執行為顛倒過來，但他們有一個積極的責任擴大我的選擇范圍。這個例子表明，積極權利和消極權利之間的那種截然分明的區分是可疑的。

前面我使用的一個更一般的論證[[280]](#_280_13)也可以表明這一點。一項權利的內容界定了相關聯的責任的內容：大致說來，一個人有權要求的東西，某個其他行動者就有責任提供。我把這些責任稱為“與權利相關聯的主要責任”。不過，也存在著次要的責任：在切實可行的情況下促進人權的責任，對遵守人權進行監控的責任，確保人權得到遵守的責任。在這些次要責任中，某些責任與相關的主要責任具有很密切的聯系，因此從實際目的來看也可以被看作是同一種責任。在我們的實際環境中，在對人們的生命、自由和財產做出判決時遵循公正程序的主要責任，與創造和維護一個公正的司法系統的次要責任是區分不開的。此前我提到了兩個相關權利：一個是要求程序正義的權利，另一個是為了現實地維護程序正義而要求把有關的社會制度建立起來的權利；在那里我得出的結論是：認為這兩個權利不屬于同一個人權會顯得很不自然。同樣，在我們的環境中，尊重人們的自由權的主要責任和保護人們的自由權的次要責任是不可區分的。一些次要責任用這種方式與其主要責任相融合，而這個事實削弱了如下信念：存在著純粹消極的權利。

### 9.5 這項權利究竟有多苛求？

自由權的積極方面究竟有多苛求呢？為了回答這個問題，讓我首先列舉相關聯的責任將會受到的約束。第一，與自由權的消極方面相聯系的形式約束和實質性約束也適用于其積極方面。在這里，形式約束所說的是，一個人所能聲稱的選項的范圍要符合其他每個人的選項的范圍，不能大于后者。如果事實表明，甚至從最好的理由來看，我對一個值得過的生活的設想也是如此昂貴，以至于為了讓我得到這種設想，就必須關閉一些對你同樣重要的選項，那么自由權的積極方面就沒有給予我追求這樣一個設想的權利。

第二，實質性約束在這里所說的是，自由權應用于能動性的最終階段，即追求自己對一個值得過的生活的設想。并非我們想要得到的一切對這種追求都很重要。因此，如果某人要求保護其自由權，那么，只有在滿足了一個實質性約束的情況下，他的主張才會被社會所接受。那個約束就是：需要保護的東西實際上可以被設想為對我們是否能夠充當規范行動者很重要。然而，這個約束顯然也有一個危險：社會可能會認為，唯有它視為適意的東西才是可設想的。一群人可能會借自由之名而堅持認為應該允許他們在公共場合性交；對于這群人來說，我們完全可以恰當地用懷疑的態度來面對他們。他們的要求真的是一個自由問題嗎？抑或只是公共裸露？甚或是社會被認為應該允許的某些做法，例如在公共場合給嬰兒喂奶？

第三，某些選項完全受到了大自然的限制，而自由權可能不要求擴大這種選項。想想前面提到的因紐特人。此外，在那個例子中，任何行動者都無法改變限制他們的選項的原因，即北極氣候，而“應當”蘊含“能夠”——他們做不到的事情也不是他們應當去做的事情。甚至在一個孤立的、具有很狹隘的虔誠意識的共同體中，某個人要單方面（甚或與其他人一道）緩和一個根深蒂固的文化禁令或要求也并非易事，而且往往是不可能的，更不用說廢除這樣一個禁令或要求了。

第四，自由權不是享有一個值得過的生活本身的權利，而只是這樣一個權利：除了大自然（顯著地包括人性）所施加的障礙外，在沒有受到其他障礙的情況下去追求這樣一個生活的權利。

第五，自由權幾乎不要求一個人已選定的那種特定的選項應該是可得到的。對一個值得過的生活的大多數個別設想都有替代，它們在某種意義上都差不多，而且，如果最先選擇的那種選項代價很高并降低了其他人的選擇范圍，那么就可以合理地要求一個人去尋找可替代的選擇。

最終，有一個重要的一般約束。我們的選項是由自然、文化、經濟增長以及科技進步來提供的。因此，人是可以對它們進行限制的。自由權所施加的一項積極責任就是：我們當中的一些人有時需要做點事情來消除一些這樣的限制。不過，很多人（包括我自己）認為，存在著一個相當大的領域，在那個領域中，一個人獲準對自己的家庭以及他所選定的制度和目的有所偏袒。這個主張限制了其他人或社會可以對我們提出的不偏不倚的主張，其中甚至包括人權的主張。

從這些約束來看，自由權究竟有多么苛求呢？只要一個人不去管別人的閑事，他就很容易滿足自由權的消極方面的要求。

當然，積極方面的要求就不那么容易滿足了。在一個故意嚴加限制的社會中，例如在塔利班掌控的阿富汗，能夠有效地進行抵抗的阿富汗人所要承擔的責任就會很沉重，但從心理補償方面來看，他們進行抵抗的自然動機可能也會很大。不過，即便如此，自我利益和所允許的偏袒都對那項責任施加了強有力的限制。

在另一個極端，在具有一系列豐富選項的自由社會中，那個要求就會很輕。這不是說自由社會在落實自由權的積極責任方面不會失敗。回想一下同性婚姻的例子。但是，從目前的情況來看，我有責任為了引入同性婚姻而努力嗎？我可以用很多不同的方式來改進我所生活的社會，在選擇要對誰有益這件事情上，我是有余地的。我也有我的得到允許的偏袒的領域。只要有些人為了引入同性婚姻而努力就行了，并不需要所有人都為此效力。一些對這件事情具有最直接的興趣的人已經用同性戀權利組織的形式為實現這個目標而努力。如果某些人有最大的動機來從事這項工作，那么，只要他們愿意，把大部分工作留給他們就很自然。

人們原來認為，自由權的潛在地最苛求的方面完全是消極的，即不干涉，這頗有點反諷意味。如果不干涉的主要責任最好被認為吸收了保護彼此不受干涉的次要責任，那么自由權可能就要求警察、律師、法庭、陸軍、海軍以及核威懾。不管怎樣，捍衛自由權至少要求一些代價很高的保護。為了知道所要付出的代價有多高，我們就必須決定這面巨大的盾牌所要服務的實際目的：它所要服務的顯然不只是每個公民的自由權。

### 9.6 密爾的“一個很簡單的自由原則”

大多數英美哲學家都相信，就自由而論，約翰·斯圖亞特·密爾已經向我們提供了一個差不多是最終的說明。[[281]](#_281_13)密爾的自由原則（即他稱為“一個很簡單的原則”的那個原則）所說的是，社會（也就是說，不僅包括具有法律制裁的政府，也包括教會以及其他強有力的、含有社會制裁的公眾輿論的塑造者）可以強制性地控制公共行動（即影響其他人的行動），但不能強制性地控制私人行為（即影響自己的行為）。[[282]](#_282_13)按照我的提議，所要保護的那個領域不是私人領域，而是人格的領域，二者不是同樣的。我是否偶爾打領帶，這個問題不會影響我選擇和追求我對一個值得過的生活的設想。這件事情太不重要，不會產生那種影響。因此，我應該說，打領帶不屬于要加以保護的自由的領域。我所在的學院要求每個人在學院大廳舉行的某些晚餐會上都要穿學位袍，不管他們自己是否愿意。但是，按照我對人權的說明，這個要求并沒有因此而違背任何人的自由，哪怕是一種微不足道的自由。不過，我是否穿學位袍屬于我的私人領域：在某些限度內，只要我樂意穿學位袍，我就可以穿，而這樣做并沒有傷害其他人。因此，在我看來，認為“隱私”對于自由來說是規定性的是不合理的。我們并不把價值賦予就此而論的私人事情。在是否要在晚餐會上穿學位袍這件事情上，假若我不可能一點都不在乎，但事實上并不這樣做，那么，當學院要求我穿學位袍時，它就侵入了我的私人領域，不過，很難明白我為什么要對此感到介意。如果一個人為此感到介意，那么他可以看似合理地提出的理由（也許就是密爾自己的理由）就是對人格的隱約訴求。阻止我穿我想要穿的衣服，就像阻止我穿任何一套衣服一樣，不會嚴重地影響我作為人的地位，不過，如果這種做法有點過分，它就會觸及我的自尊。否認我可以自由地表達自己的品位，這最終可能會對我作為一個能夠做出自我決定的人的地位造成威脅。我選擇穿哪件衣服可能并不重要，但是，我是品位和選擇的一個中心，而這個地位是重要的。這個說法接近于對人格的訴求，因此可能恰好吸引了對自由的保護，故而開始顯得有點價值。

不妨考慮如下例子。立法者們正在辯論是否要在一切室內公共就餐場所禁煙。以前的立法要求吸煙者要在離開不吸煙者一定距離的地方就餐，不過，現在全面禁止吸煙的輿論高漲。吸煙者借助密爾來進行抗議。他們說，既然他們沒有對任何其他人進行傷害，禁煙就會侵犯他們的自由。現在，假設他們確實沒有傷害到任何其他人。吸煙者已經遠離不吸煙者，因此其他人的健康就不會因被動吸煙而受到威脅。當然，其他人不喜歡煙味，但吸煙者立即指出不喜歡并不是傷害。密爾的傷害檢驗把過于嚴厲的證明負擔施加于其他人。為什么他們不能直截了當地說吸煙讓他們變得不太快活呢？畢竟，對于吸煙者來說，最要緊的往往是：吸煙讓他們變得更加快活。若不考慮異常環境，這就是在某些人的樂趣和其他人的樂趣之間的沖突。為什么不干脆通過發現結余的樂趣在何處來解決沖突呢？為什么引入自由權呢？這種做法只是以一群人（可能更多的人）的樂趣為代價、在另一群人的樂趣周圍筑起一道強大的防護柵。密爾的傷害檢驗錯誤地把這些情形都轉變為自由權問題，而我按照人格的思想來提出的檢驗沒有犯這種錯誤。

必須承認，密爾和我都是在一個自由原則中來尋找不同的東西。我所尋求的是對作為人權的自由的一種說明，這種說明符合所有的情形，從大規模的社會到小范圍的人際交往。密爾是在尋求一種更狹窄的東西：社會制度在利用權力來約束個人行為時應受到的限制。[[283]](#_283_13)不過，我就自由權所說的東西也適用于社會行動，因此，在我和密爾之間的沖突依然存在。

這個沖突讓我回到在對自由的廣義解釋和狹義解釋之間的選擇。我在前面提出的評論并未解決如何在二者之間進行選擇的問題。這個問題是這樣出現的。自由權（實際上，任何一個人權）在整個道德結構中不是基本的，因此就需要根據；它需要充分明確的存在條件，借助于這種條件，我們就可以斷定“自由權”這個術語是否得到了正確運用。不過，只要有存在條件（例如，由基于人格的說明來指定的條件），對這項權利的內容的實質性約束也就出現了。按照基于人格的說明，為了決定某個爭端是否屬于自由權問題，社會就必須決定：在我們是否作為規范行動者來活動這件事情上，什么東西可設想得很重要，什么東西可設想得不太重要。但是，正如我在前面指出的，把這樣一個決定交到社會手中似乎太危險了。密爾對自由的說明有這樣一個重大優點：它好像避免了這個危險。

那么，我們應該回到對自由的廣義解釋，即以人的欲望為中心的那種解釋嗎？人所欲求的東西都是事實問題，而且往往是明明白白的事實問題，這是一個有利條件。甚至我的基于人格的說明也可以讓我放棄我初期對狹義解釋的忠誠。人權也有第二個根據，即實用性。也許，當我們開始思考如何把一個適合于實際的社會環境的自由原則明確地表達出來時，我們就不得不用廣義解釋進行簡化的那種方式來簡化有關問題。

我認為并非如此。對自由的廣義解釋也不可能沒有約束。如果做自己想做的事情會受到限制，那么，廣義解釋實際上不能合理地把任何這樣的限制（例如，對某個狂暴者的殺人欲望的限制，對嬰兒要去觸摸熱水壺的輕率欲望的限制，或者對殖民者要奴役原住民的欲望的限制）都看作是對自由的侵害。第三個欲望會違背“自由要與所有人的平等自由相容”的形式約束。[[284]](#_284_13)前兩個欲望不是負責任的行動者的欲望。因此，我們就必須用某個合理性要求以及尊重其他人的利益的要求來補充廣義解釋。

這兩個要求都是密爾碰到的：密爾把他的原則的應用限制到“準備接受理性說服”的人們，于是他就碰到了第一個要求；另一方面，他僅僅把那個原則應用于那些沒有“傷害”他人的行動，因此他就碰到了第二個要求。這當然只是密爾碰到這兩個要求的具體方式，但是，對自由的每一個廣義解釋都不得不伴隨著某些這樣的限制。例如，詹姆斯·菲茨詹姆斯·斯蒂芬，維多利亞時期一位著名的法律學家、密爾的具有典型的保守主義傾向的功利主義批評者，也采納了對自由的廣義解釋，也對自由施加了他自己提出的很不相同的限制。[[285]](#_285_13)斯蒂芬合理地問道，如果自由很廣闊，而一種許可也很廣闊，那么自由還有什么好處呢？確實，自由地追求一個人想要的東西究竟是好是壞完全取決于一個人想要什么。[[286]](#_286_13)斯蒂芬試圖取代密爾的傷害原則，而為了得到一個比密爾的自由領域限制性更強的自由領域，他對可允許的強制施加了一個功利主義檢驗，這個檢驗有三個要點：如果“強制旨在獲得的目標是好的，強制是被用來實現這樣的目標，最終得到的好處勝過強制帶來的不便”，那么強制就得到了允許。[[287]](#_287_13)在功利主義仍然是一個極端學說的時代，斯蒂芬利用這個學說以及某些關于人性的悲觀主義假定炮制出某些結論，它們“與杰里米·邊沁和密爾父子所維護的信條相比，更像是霍布斯、伯克或卡萊爾的信條”。[[288]](#_288_13)他所提出的一個核心論證大概是這樣的：我們大多數人都要求“激勵希望、約束恐懼”，而宗教也許是激勵和約束我們的最有效的措施，既然如此，社會強有力地灌輸宗教也就說不上違背了自由。[[289]](#_289_13)

再來考慮一下密爾的自由原則。我們真的愿意讓社會來決定何謂“傷害”嗎？誰實際上“準備接受理性說服”呢？社會在這些決定上留下的記錄很令人擔憂。只要一個人對“何謂‘傷害’”的問題持有一種比較隨便的態度（但不是隨便得荒謬），對“誰‘準備接受理性說服’”的問題持有一種比較嚴格的態度（但不是嚴格得荒謬），他就可以讓20世紀大多數不自由的政體（舉一個令人心寒的例子來說，無產階級專政）符合密爾的自由原則。現在，考慮一下斯蒂芬的自由原則。誰來決定是否避孕、墮胎、自殺、安樂死、同性戀行為、女人試圖在家庭之外尋求一個角色之類的事情就是十惡不赦，而阻止它們就是“所得到的好處”？斯蒂芬的原則比密爾的原則更易受到歪曲；他無法處理人們對道德專制主義者的管理所提出的完全現實的憂慮。阿富汗塔利班政府可能會誠心誠意地用斯蒂芬的檢驗來向世界表明他們也是英國的自由主義者。[[290]](#_290_13)

在這里，我要提出的是一個用于反駁的論證。這個論證表明，每一個擬定的自由原則都將不得不把某些潛在地具有危險性的決定交到社會手中。當然，危險的程度很重要，但對自由的廣義解釋和狹義解釋在這方面好像沒有明顯差別。自由社會會把“傷害”和“準備接受理性說服”的標準確立起來；不自由的社會會采納不自由的標準。同樣，在什么東西可以被認為對一個值得過的生活很重要這件事情上，自由社會也會把自由的標準確立起來，不自由的社會也會采納不自由的標準。我們不可能只是通過添加更多的詞語就把一個防止愚昧或惡棍的準則制作出來。我們最終不得不在某種程度上依賴于一個解釋者的善心善意。

在我們現代的思想工具中，自由的廣義概念是我們最熟悉不過的一個工具，以至于不管我說什么，它都會被繼續使用。這種做法在我看來是完全合理的。我不想否認廣義解釋可能是我們在政治思想的其他地方需要的解釋，但我仍然想說，它不是我們在說明自由方面的人權時需要的解釋。實際上，也許我正在忽略一個與密爾所謂的私人領域相聯系的價值。私人領域被定義為（對他人）沒有傷害的領域，既然傷害顯然是沒有價值的，隱私或無傷害顯然就是有價值的。不過，我并不認為這樣說就能把自由的廣義概念的一個作用鑒定出來。當我們這樣來定義私人領域的時候，它包含了一大片價值中立的區域，該區域處于兩個東西之間：一方面是我所采納的、對我的人格來說必不可少的那類行動，另一方面是我所采納的、有害于他人的那類行動。一個例子是晚餐會上我是否應穿學位袍。考慮如下問題會更有希望：一個社會從實際出發所要采納的最佳政策，是否就是從所能得到的最廣泛的自由入手，把證明的負擔留給那些想要限制這項自由的人。不過，不管一項政策有多好，這可能都不會改變如下事實：因此而得到保護的很多東西可能都沒有正面價值，或者可能只有輕微的價值，因此就不太可能把自由原則所產生的那種限制性作用賦予它們。

也值得提及廣義自由和狹義自由之間的一個差別。廣義自由有很大的范圍，因此就必須受到限制。密爾和斯蒂芬都對廣義自由施加了外在約束，以此來限制它。狹義自由已經具有內在約束——以前我提到的形式上的約束和實質性的約束，它們規定了這種具有內在價值的自由究竟是什么；因此這種自由就更加有限。在政治理論中，在我們想要引入自由觀念的任何地方，我們都應該問問：在對自由的這兩種設想中，哪一種設想得出了看似更加合理的結果。

我們可以用一個有影響的例子來說明這一點。某些“終極價值”的不相容性是以賽亞·伯林的著作的一個顯著論題：

無論是對個人還是對社會來說，自由……都是人類的一個永恒理想。平等亦然。但是，完全的自由……與完全的平等并不相容。如果一個人自由地做他所選擇的一切，那么強者就會擠壓弱者，狼就會吃掉羊，平等也就被摧毀了。[[291]](#_291_13)

在這里，伯林恰好假定了廣義自由。然而，按照狹義自由，強者并非自由地擠壓弱者。誠然，按照狹義自由，強者最終仍有可能比弱者要過得好得多，但不甚清楚的是，一個人最終比另一個人過得更好就像一個人擠壓另一個人那樣是道德上有異議的——如果說根本上是有異議的話。一些作者確實相信，兩個人最終不平等這一事實本身看來就是一件很糟糕的事情。但是，他們在這里所訴求的那個平等原則的內容究竟是什么呢？有很多不同的平等原則，正如有很多不同形式的道德上重要的平等，例如平等對待（即道德觀點本身）、平等權利、平等機會、平等安康等等。為了把必要的內容給予“平等”這個名稱，我們必須能夠回答“什么東西的平等”這一問題。顯然，伯林指的是安康的平等或安康的各個構成要素（例如財富、社會地位以及成就）的平等之類的東西。但是，這種形式的平等也是一種其道德重要性很成問題的平等。如果所有人都生活在某個最低限度地可接受的水平之上，那么人們在安康水平上的差別本身是道德上有異議的嗎？一旦我們把內容的問題提出來，伯林的案例就變得很可疑。[[292]](#_292_13)

### 9.7 對這些結果的概括

我對自由采取的這種評論也可以對所有其他人權重述。人們可以從這樣一個要求入手：對于一項人權的存在條件，我們所要提供的說明應比目前已經確立起來的說明更詳盡。既然我們感興趣的是人權，而不是一般而論的權利，我們需要的說明就會（至少部分地）具有實質性的評價內容；我們必須說明在這樣的語境中作為“人”而存在究竟意味著什么。在我看來，要求一個更詳盡的說明是不可抗拒的。不過，一旦我們有了這樣一個說明（基于人格的說明只是它可能采取的一種形式），它也就意味著對每項人權的內容施加一個實質性約束。在理解人權的時候，僅僅有一個名稱是不夠的；僅僅知道我們對自由、對生命、對健康等等享有一項權利是不夠的。我們也需要知道這些權利的內容。正是形式上的約束和實質性的約束決定了它們的內容。這些權利的內容，一旦被確定下來，最終往往會讓我們詫異不已。不僅20世紀在權利數量上的膨脹要受到挑戰，在個別權利的內容上的膨脹也要受到挑戰。與自由權的情形相比，在其他情形中，這一點的含義要更為廣泛。

## 第十章 福利

### 10.1 權利的歷史增長

與流行信念相反，福利權并不是20世紀的發明，而是在人們所要求的第一批權利中就出現了。當現代人對權利的設想在12世紀和13世紀首次出現時，他們所提供的一個最早的例子就是這樣一個例子：具有迫切需要的人有權從富余的人那里得到援助。[[293]](#_293_13)這項權利被用來明確表達在中世紀教會中盛行一時的那種很有吸引力的財產觀。上帝給予了我們一切共同的東西，不過，除非物品被分配到特定個體，否則那些東西就不會得到關心、就不會得到有益的發展，于是我們就創立了財產制度。然而，在這些制度中，所有者只不過是監管人。因此，如果我們有一天陷入了迫切需要幫助的境地，我們都有權得到必需品，或者，在做不到這一點的情況下，從富余的人那里獲得幫助。

人們往往會發現，那種貌似福利方面的人權的東西在啟蒙運動時期就被宣稱了，例如被約翰·洛克、托馬斯·潘恩以及威廉·科貝特所宣稱。[[294]](#_294_13)追隨啟蒙運動的做法，人們頻繁地把福利權寫入國民憲法，例如1790年法國憲章、普魯士民事法典（1794年）以及瑞典（1809年）、挪威（1814年）、荷蘭（1814年）、丹麥（1849年）的憲法——然后跳到20世紀，蘇聯的憲法（1936年）；當然，起草這些文件的人是否把這些基本的公民權也視為人權，這個問題就不總是很清楚了。到19世紀結束之際，政治理論家開始提出理由來表明，如果公民和政治權利是基本的，那么福利權幾乎在同樣的意義上也是基本的。[[295]](#_295_13)不過，正是富蘭克林·羅斯福竭盡全力把福利權引入公共生活中。《大西洋憲章》（盡管由羅斯福和丘吉爾共同簽署，但在這個方面主要是羅斯福的創議）宣稱：除了經典的公民自由和政治自由外，也有免于匱乏和恐懼的自由。在1944年的國情咨文中，羅斯福極力聲明：

我們已經對如下事實達到了一個明確認識：若沒有經濟上的安全和獨立，也就不可能有真正的個人自由。“貧困的人不是自由的人。”……在我們時代，這些經濟學方面的真理已經被逐漸接受為不證自明的。可以說，我們已經接受了第二個人權法案。……這些權利包括：享有有益的和有報酬的工作的權利，……為了獲得充足的食物、衣服和娛樂而掙足夠的錢的權利。

在埃莉諾·羅斯福的領導下，聯合國專家委員會授命起草《世界人權宣言》（1948年），其中包括了大多數現今標準的福利權：社會安全的權利、工作的權利、休息和閑暇的權利、醫療護理的權利、教育的權利、“享受藝術以及分享科學發展及其利益的權利”。在各種權利文本中提出的福利權已經變得非常廣泛，在有些人眼中甚至多少有點揮霍無度，《世界人權宣言》就是這方面的一個典型例子。

實際上，17世紀和18世紀的一切經典權利（有時被稱為“第一代”權利）表面上看都是消極的——可能只有生存權和財產權（后面我會對它們提出進一步的論述）是個例外。20世紀中葉的福利權（“第二代”權利），作為積極的權利，好像不僅增加了權利的數量，而且也增加了權利的種類。[[296]](#_296_13)如果不傷害的責任，就像很多哲學家認為的那樣，一般來說比援助的責任更嚴厲，那么福利權就可以構成一種不太苛求的權利——在作為第二代權利的同時也處于第二隊列。很多作者猜測說福利權甚至可能有望成為人權。

### 10.2 福利：只是一項公民權，而不是人權嗎？

一項人權是所有人類行動者對所有其他人類行動者提出的一項主張。正如我此前所說，它在雙重的意義上是普遍的。[[297]](#_297_13)至少自由權被認為就是用這種方式運作的：我們都有不受支配或不受阻撓的權利，而相應的責任就落在每一個其他個體、群體和政府的頭上——簡言之，落在每一個行動者的頭上。不過，這不是我們大多數人思考福利權的方式。我們認為，只有一個特定共同體的成員才可以要求福利，而且只可以從自己所屬的共同體那里要求福利。這意味著福利權至多是一個人作為公民而具有的倫理權利——福利權是公民權，而不是人權。[[298]](#_298_13)

對這個觀點的最強論證來自我所說的康德式的模式，即把義務劃分為完全的普遍義務、完全的非普遍義務以及不完全的義務。[[299]](#_299_13)按照這個模式，幫助有需求者的義務是不完全的，不存在與之相應的自然權利。這被認為說明了人們所設想的福利權的各個特點，例如無法明確指定責任的承擔者。此前我已經討論過這些問題。[[300]](#_300_13)

下一個最強的論證是按照如下思路展開的。福利權的根據就在于一個人在共同體中的成員資格，特別是這種資格往往會牽涉到的合作和互惠。想想一個小規模的邊遠社區，每個人都從生活在該社區中得到好處——相互保護、某種分工、社會生活等等。每個人往往都對這些利益做出了貢獻。如果有一年某個家庭顆粒無收，那么其他人就會站出來幫助；他們之所以這樣做，部分是出于在一個小規模的社區中自然而然地具有的那份同情心，但也是因為他們覺得自己是一個合作群體的一部分，每個人都有益于他人，也因此受益于他人。這種特殊關系為要求某種互相關心和互相幫助提供了辯護。

這種特殊關系也延伸到大規模的現代社會中。比如說，表面上看，社會完全是出于慈善，才對一個生活在現代城市貧民窟的單身母親提供財政支持，這與互惠互利毫無關系，但事實上并非如此。生活在貧民窟中的孩子在成長過程中是對社會充滿疏離感和敵意，還是具有合作精神和生產能力，這對社會來說很重要，而在最終會導致什么結果這件事情上，母親也起到了至關重要的作用。因此就應該認為，一旦單身母親得到援助，她們就會回報社會，從而以這種方式對社會做出貢獻。[[301]](#_301_13)我們大多數人都會認為，維護這種互惠互利的模型至關重要。因為這個緣故，我們為各種福利發明了新的名稱，例如“求職津貼”和“勞動福利”。對互惠互利的強調讓不值得幫助的窮人受到冷落，不過，我們待會兒再來考慮他們的命運。

對于把福利視為一項人權的做法，還有幾個潛在地有點分量的異議；其中一個異議在我看來就是如下指責：一項福利方面的權利會破壞自由。這個異議繼續說道，這項權利會獎勵不成功者、處罰成功者；通過強制性地把成功者的資源重新分配給貧窮者，它就對成功者實施處罰，而這種強制也侵犯了他們的自由。這是一個一般的要點，對此，羅伯特·諾齊克已經提出了一個眾所周知的歪曲解釋。[[302]](#_302_13)我有兩個腎臟，只需依靠其中一個就能活下來：在這個意義上，對于我要生活下去的基本要求來說，我的一個腎臟是富余的。然而，我們大多數人都會認為，如果政府要求對我的一個腎臟進行器官移植，它就嚴重侵犯了我的人權。我可能愿意把我的一個腎臟捐給某人，但這件事情是不能強求的。諾齊克認為，大致的說法對于我的財產來說也成立。我的一部分也是我的財產：我的思想、我的努力都與之密不可分。我可以選擇把我的財產的一部分給予貧窮者，但是，如果政府把我的財產充公，哪怕是為了同樣的目的，它也侵犯了我享有自由的人權。強制性地重新分配一個人的收入，哪怕是為了一項值得追求的事業，實際上也是強迫一個人為國家效力一段時間。這是一種強迫性勞動；政府僭取了我的人身的部分所有權。因此，一如奴隸制侵犯了我享有自由的人權，強迫性勞動也侵犯了我的這項權利。于是，按照道德理由，就應該取消這種勞動。不過，這樣一來，按照同樣的理由，也應該取消人們所假定的福利方面的人權。

人們已經對諾齊克的這種異議提出了很多回答，這些回答在我看來是成功的。[[303]](#_303_13)很早以前，我自己就想對它提出一個批評。諾齊克誤解了自由的政治價值的本質。這不是說對一個人想要做的事情的任何干涉都是對自由權的侵犯。[[304]](#_304_13)只有通過阻止某人去追求他所設想的有價值的生活，一個人才會侵犯他的自由權。即使政府對某個人（尤其是對在最低限度的生活水平之上過得很舒服的某個人）的收入征稅，這并未阻止他去追求或甚至去過一個有價值的生活。即使出于再分配的目的對我的收入進行納稅，這也不會摧毀我的自由權（若恰當地加以設想的話），正如我對行善的道德義務的承認不會摧毀我的自由權。二者都對我有所要求，盡管是以不同的方式，但都不會摧毀我的自由權。二者都不是一種形式的奴役，或者說并不等同于奴役。如果一個奴隸按照自己對好生活的理解想方設法要過上一個好生活，那么就只有全憑運氣他才有可能取得成功。但是，如果一個人收入很豐厚，對其收入的三分之一進行納稅并不會阻止他去追求一個值得過的生活，也不會妨礙他具有完成這樣一個生活的合理希望。對諾齊克的這一回答，也是對以自由之名來提出的其他類型的異議的一個回答。

### 10.3 支持福利方面的人權的一個理由

支持福利方面的人權的直觀理由看來是這樣的。人權是對人的資格的保護。我們把很高的價值賦予我們作為規范行動者而追求的生活——我們自主地選擇、自由地追求我們對一個值得過的生活的設想。于是，并不令人驚奇的是，我們不僅應該把自由權包括在人權中，也應該把生存權包括在人權中，就像人權傳統從一開始就這樣做的那樣。如果人權是對一種自主的和自由的生活的保護，那么它們就應該保護那種生活形式以及生命本身。但是，如果人權保護生命，難道它們不應該保證為了讓身體和靈魂保持在一起而必需的手段，即某種最低限度的物質供給嗎？既然單純的生存（即讓身體和靈魂保持在一起）過于單薄，不足以確保規范能動性，難道人權不也應該保證作為規范行動者也需要的閑暇、教育以及了解其他人的思想的渠道嗎？

這就是上面提到的那個理由的核心。它所訴求的是我們對人的能動性的描繪，并論證說生命和某些支持手段都是人的能動性的完整部分。生命和某些支持手段是自主性和自由的必要條件。[[305]](#_305_13)通過利用這個必要條件論證，很多哲學家試圖把福利方面的人權確立起來，或者至少試圖表明這項權利同任何其他權利一樣基本。[[306]](#_306_13)

為了享有自主性和自由，一個人就得滿足某些必要條件。然而，并不是每一個必要條件（比如說，一個人被孕育）都進入了人權這個類中。如果我們把每個必要條件都用權利的形式表達出來，那么由此構成的那個必要條件的鏈條就會失去控制，從而變得可笑。不過，通過把必要條件限制到“切近的”必要條件，我們就可以阻止這件事情發生，盡管我們由此也需要為“切近的”這個概念制訂一個標準。自然權利的早期倡導者無疑是在努力為典型的人類行動者爭取某些具有倫理價值的東西；不過，若不補充某些疑難案例，例如潛在的人類行動者、不屬于人的行動者、胎兒、新生嬰兒等等，那就是一項很艱難的工作。因此，作為確立上述標準的一個起點，我們可以認為，能動性的必要條件，只有在對于已經在發揮能動性的人類行動者來說是必要的時候，才是“切近的”。

我也想訴求這個必要條件論證；但我想我應該只去鞏固它。自由權和福利權是“不可分割的”，這是當今的一個共同說法。[[307]](#_307_13)但是，這個說法也太弱，它所斷言的是：若不享有福利權的好處，也就無法享有自由權的好處，反之亦然。不過，我們仍然可以把某些更強的思想表達出來。某些形式的福利從經驗的角度來看是自主性和自由的必要條件，但也有一些形式的福利是邏輯上必要的：當我們說一個人具有自由和自主性的權利時，我們也是在說，他至少享有那些形式的福利。人權所依據的價值是與規范能動性相聯系的價值。從這個價值中產生出來的規范當然禁止人們去攻擊其他人的自主性和自由。但是，它所要禁止的東西不限于此。那個有關的價值就在于成為一個規范的行動者，按照上帝的形象被造出來的一個自我創造者。這個價值并不僅僅在于一個人具有未經開發、未被使用的自主性和自由的能力，而且也在于運用那些能力——不僅有能力變得自主，而且實際上也是自主的。與這個更加復雜的價值相聯系的規范會處理未能成為一個行動者的其他方式。它會要求我們去保護另一個人（至少在這樣做并不需要我們付出很大代價的時候），以免他失去自己的能動性；它會要求我們去幫助另一個人恢復他已經喪失的能動性，比如說，通過給殘疾人提供方便或給盲人引路——當然也是在上述限定條件下。這一切都僅僅涉及享有自主性或自由的權利。福利方面的主張已經是這些權利的內容的一部分。那么，我們應該像通常那樣把基本權利劃分為“經典的”自由權和福利權嗎？自主性或自由的權利又被劃分在這兩類權利中的哪一類呢？諸如生存權、財產權、追求幸福的權利、人身安全的權利、隱私權之類的困難的臨界個案又屬于哪一類呢？明智的回答就在于取消這個區分。

不僅如此，福利權就是一項人權。回想一下我此前就如何鑒定與人權相關聯的責任承擔者時所進行的討論。[[308]](#_308_13)那時我說，幫助的能力在決定責任承擔者上起到了一個重要作用（盡管不是獨一無二的作用），這種能力可以隨著環境的變化從一個機構轉移到另一個機構，比如說，在英國，從教會（在中世紀時期）轉移到地方政府（在修道院解體后），然后斷斷續續地轉移到中央政府（特別是在19世紀和20世紀上半葉），而在現在，在第三世界的艾滋病危機中，則轉移到了富裕國家。幫助的能力不是決定責任承擔者的唯一因素；例如得到允許的偏袒的領域也對責任和責任承擔者施加了限制。

對貧困者進行幫助的歷史暗示了兩個結論。首先，在決定誰負有責任的問題上，幫助的能力無疑發揮了一個主要作用。其次，這項權利并沒有把責任承擔者限制到政府，也沒有把權利擁有者限制到一個公民。對福利權的最合理的解釋把權利擁有者和責任承擔者都包含在內；福利權是我們每個人面對所有其他人而具有的權利。當然，在這種情形中，對權利持有者和責任承擔者確實有著嚴厲的限制，不過，我們最好認為，這些限制首先來自幫助的能力和所允許的偏袒的領域。

這種普遍化有助于說明政府為何沒有在實際上把福利權僅僅視為公民權。例如，加利福尼亞州近年來試圖否認非法移民（以偷渡等特別惡名昭彰的方式成為不了公民的那些人）有權享受各項福利服務。1996年8月，時任州長彼得·威爾遜簽署一項行政命令，終止了他們享受一系列廣泛的福利待遇（其中包括產前保健、長期醫保以及公共住房）的資格。[[309]](#_309_13)但是，他的命令并未到達否認他們應該得到緊急救助的地步。這位州長是在聯邦法律的一項條款下來頒布其法令的，而這項條款使得所有非法移民都沒有資格享受州和聯邦政府的一切救濟，盡管也有一些類似的例外；聯邦政府法律也排除了急救和賑災之類的服務。有一個明顯的正當理由支持那些例外：存在著某些形式的援助，而只要一個人完全能夠提供這方面的援助，他就有責任幫助任何一個迫切需要援助的人，不管這兩個行動者是否像政府和公民那樣相關聯。[[310]](#_310_13)

很多作者堅持認為（這就是以賽亞·伯林的版本），“自由是一回事，自由的條件又是另一回事”。[[311]](#_311_13)若從字面上來解釋，這個說法很明顯，無須多說；當然，一個東西與其必要條件是有差別的。不過，在我看來，關鍵在于：在自由的情形中，這個區別被忽視了。這些作者暗示說，很多東西都在被偷偷摸摸地運入自由的概念中，其目的是為了利用自由在修辭學上的那種無可爭辯的魅力。但是，我不是在把福利權偷偷摸摸地運入自由權中。它們是兩個不同的權利。不過，此前我已經討論了積極權利和消極權利的區分，[[312]](#_312_13)我的討論表明，假若把人權限制到完全消極的關注，那么，甚至對于人權所依據的價值，我們也提不出一個適當的說明。自由已經具有積極的要素。

### 10.4 這項擬定的權利過于苛刻嗎？

我通過人權的方法來描述福利權，會因為讓那項權利變得過于苛刻就失敗了嗎？我幾次使用“只要自己付出的代價很小”這個常見的限制性條款，但是，一個人所要付出的代價確有可能有點大，而他也不得不付出這一代價。而且，對方得到的好處確實也不如生命本身那么大，而一個人也不得不提供這一好處。這兩個分界點究竟在何處呢？

不久前我說過，能力本身只是把援助的理由產生出來的一項考慮，對于施加于我們的要求，還有另一個限制，來自于所允許的偏袒的領域。這個限制仍然留下了這樣一種可能性：在幫助貧困者方面，政府承受著沉重的要求，而通過征稅，公民也承受著很大的要求，此外，仁慈也會直接對個人提出要求。

存在著第二個限制——從這項權利的內容中衍生出來的限制。貧困者可以用人權的名義來要求多少東西呢？聯合國[[313]](#_313_13)以及幾位哲學家[[314]](#_314_13)都聲稱這項要求是對一個“令人滿意”的生活標準的要求，然而，依靠“令人滿意”這個詞的顯著困難就在于：這個詞的含義往往會隨著時間和地點而變化。什么東西似乎是“令人滿意的”可能也是相對于社會財富而論的。我們需要的是某個穩定的、非任意的、具有規范根據的標準。當然，按照基于人格的說明，存在著一個標準：分界點取決于規范能動性的切近的必要條件何時得到滿足。這個分界點高于單純的生存，但低于當今富裕社會特有的福利水平。誠然，對分界點的這種理解留下了很大一片中間地帶，而就“規范能動性的切近的必要條件”這個思想而論，為了使之變得更精準，也還需要做很多艱難的解釋工作。不過，這個思想向我們提供的初始的思想材料，沒有社會在很多情況下不得不利用的思想材料那么貧乏。

主要的不確定性（在我看來最重要的不確定性）仍然是：我們有可靠的經驗證據相信，在一場饑荒中，受到侵襲的國家仍然有充裕的食物讓所有人活下來，只是饑餓者沒有有效的辦法獲得食物而已。[[315]](#_315_13)我們也有理由相信，與采取其他形式的管理的國家相比，自由民主國家發生嚴重饑荒的可能性更小。[[316]](#_316_13)此外，我們還有理由相信，把食物火速運往饑荒地區往往只是一種臨時采取的短期手段。在這些國家，為了進行長期的改進，往往就需要深刻的政治變化。導致這種變化發生是一項與福利權相關聯的責任嗎？生活得更好的國家因此就必須干涉其他國家的內政嗎？將有一長串很好的理由表明為什么不應該或不需要進行干涉：干涉的結果可能是高度不確定的；所采取的手段可能很昂貴；等等。不過，在這里我們感興趣的只是福利權的內容：這項權利的內容是否包含對其他人提出的一個初步要求——在必要時幫助導致激進的政治變化？

為了回答這個問題，我們必須轉到人權的作用——人權是要在擁有和運用規范能動性的能力這兩個方面保護這種能動性。舉一個極端（但一點也不異常）的例子來說：想想一個很窮的人，他生活的地方不斷發生饑荒，他一家也都患上了慢性營養不良。在饑荒發生期間，食物援助在改變那個人的生活方面可能收效甚微。這種援助可能只是讓他活到下一場饑荒發生，而且大概一直都會飽受慢性營養不良之苦。最不可能的是，在這種環境中，一個人能夠上升到規范能動性的水平：沒有教育，沒有閑暇，沒有希望，沒有抱負，沒有長遠考慮。對于這樣一個人來說，規范能動性所需要的就是糾正這些不足。在很多情形中，為了進行這種糾正，確實就需要實施激進的政治變化。如果人權既要保護我們的能動性能力，也要保護我們對這種能力的運用，那么與福利權相關聯的初步責任有時就會包括對別國事務的政治干預。由此類推，這項責任可能也包括在本國導致激進的政治變化。當然，仔細掂量一下這個初步責任，我們就會發現用來約束我開始匯編的那份長長的清單的一切可靠理由。

福利權苛刻得令人難以接受嗎？在我看來，非也。我提出的那一系列對立理由就是平衡這項權利的恰當力量。

### 10.5 不值得幫助的窮人

很多政治家和理論家強調說，應把福利援助限制到值得幫助的需求者（deserving needy）。（這個說法好于deserving poor，即“值得幫助的窮人”；億萬富翁可能需要從國民醫療保健制度中獲得肝移植，而這是他能夠得到器官移植的唯一來源。）實際上，一些哲學家把對值得幫助的需求者的限制寫入權利的定義中。[[317]](#_317_13)如果他們是正確的，那么福利終究不能成為一項人權。這個限制不符合如下主張：權利擁有者的類必須是普遍的。如果福利是一項人權，那么看來我們就不能把應得引入權利的陳述中。

不過，在不放棄普遍性要求的情況下，我們確實有辦法引入這個限制。即使我們不能把對“應得”的限制寫入人權本身當中，應得仍然是引導行動的一項考慮，在發生沖突的情況下可以把這個考慮與權利相權衡。潛在地不值得幫助的人有很多：一個為了要求福利支持而故意懷孕的十幾歲女孩，一個把所有錢都賭輸了的賭徒，一個需要器官移植的嚴重吸煙者或飲酒者，一個對安全的性生活的警告無動于衷的艾滋病患者，一個在各種工作都可得到的情況下卻害怕工作、只靠福利生活的人。按照一個有所妥協的現代觀點，吸煙、喝酒和賭博都是上癮行為，懼怕工作、只靠福利生活的人與社會發生了疏離，等等。按照這個觀點，我們都是犧牲者，不值得幫助的需求者的類是個空類。不過，安全的性生活不是一種上癮行為；所有采取安全性行為的人也沒有與社會相疏離。某些定期吸煙者的上癮水平大概很低，因此是可以控制的。倘若如此，在應得和福利權之間就有了沖突。如何對二者進行權衡呢？如果懼怕工作、只靠福利生活的人被迫自立，那么個人和社會可能都會變得更好；因此，在某些情形中，比如說，在只靠福利生活的人被告知有合適工作的時候，我們就可以認為與那項權利相關聯的責任被免除了。十幾歲女孩為了要求福利支持而故意懷孕，這是社會可能想要阻止的事情，不過，在這種情形中，不太容易明白如何做到這一點，于是，不得已而求其次，政府可能就不得不繼續這種支持。

福利與應得的沖突的最明顯的例子顯然就是如下例子：不值得幫助的吸煙者會因為得不到肺移植而死去。但是，為什么這個吸煙者不值得幫助呢？因為他所需求的東西乃是來自他自己的過錯。因此，更為深刻的問題是：“一個人所需求的東西來自自己的過錯”這個事實應具有多大分量呢？過錯肯定至少像一個打破平局的因素那樣具有同樣的分量。如果我顯然不值得幫助，而你完全值得幫助，而醫院卻認為我們兩人都對下一輪可得到的器官移植資源（某個活體肺）具有同等的主張，那么你就可以恰當地抗議說，醫院決定優先性的方式是不公平的。因此公平的觀念也發揮了作用并至少對優先性產生了影響，而慈善作為一個不可避免的平衡力量也會參與發揮作用。如果經過器官移植我還有三十年生機勃勃的生命，而你盡管值得幫助，卻只有一年嚴重受損的生命，那么這個事實也應該具有一定分量。這樣一來，福利權、一個人的應得以及最終所能獲得的效益這三個因素的相對的道德分量是什么呢？

這個問題從未得到令人滿意的回答，不過，所幸它不是我們的問題。我們的問題是：應得是否是一個要被用來權衡福利權的獨立考慮，抑或它已經作為一個限制而被整合在那項權利中？按照基于人格的說明，規范能動性的能力以及對規范能動性的運用都具有重大價值，這一價值對我們提出了如下要求：不僅不要去摧毀規范能動性的能力和對規范能動性的運用，而且也要在某些限度內保護和促進它們。它們所具有的價值根本就不依賴于一個行動者的應得。在“在某些限度內”這個限定中所提到的“限度”沒有（至少往往沒有）被整合到對那項權利本身的陳述中（例如，想想看，我們促進他人福利的責任是有限度的，這個限度來自最終所能獲得的效益的分量，或者來自所允許的偏袒的領域）。道理很清楚：為福利權打下基礎的那些價值并不是這些具體限度的根據。后者的根據位于道德領域中的其他地方，應得的根據也是這樣。

### 10.6 人權、法定權利和聯合國規定的權利

讓我們再次看看《世界人權宣言》中的福利權。這次我們希望用更有批判性的眼光來看待它。《世界人權宣言》僅僅是勸告性的。它所宣揚的權利只是在1966年的兩個公約（《經濟、社會和文化權利國際公約》和《公民和政治權利國際公約》）被批準后才獲得法律效力，而且也只是在批準國內部才獲得法律效力。但是，所有這些權利，從基于人格的說明來看，實際上都是人權嗎？即使我們表明有成功的道德理由把某項權利授予人們，這也不足以表明這樣一項權利就是人權；富裕社會經常認為它們有很好的理由讓其公民在法律上有權享有比人權所要求的福利水平更高的福利水平。可以有福利方面的（法定）權利，這些權利甚至很重要，不過，它們不是人權。

在《世界人權宣言》中，往往有一種顯著但很令人遺憾的趨勢：在人權的設置上不加批判地過于慷慨大度。在后來的權利文件中，這種趨勢一般來說變得更加糟糕。第25條第1款斷言，一個人有權“享有足以維護……自己和家庭的安康的生活標準”。它并未說“某個最低限度的安康水平”，而且，“安康”這個術語本身就過于大方：“安康”涵蓋了所有從最低到最高的生活質量水平。第24條貌似有理地宣稱有“一個享有休閑的權利”，但接著又難以置信地把“定期帶薪休假”也包含在這項權利中。盡管某種閑暇對于規范能動性來說是必要的，帶薪休假肯定不是必要的。（順便說說，第25條第1款用一種極為罕見的“吝嗇”做法把福利權限制到值得幫助的窮人；該條款規定，一個人的需要必須歸咎于“他無法控制的環境”，因此讓聯合國陷入不久前提到的矛盾中。）

聯合國也把正義一攬子地包含在人權中，這種做法也很可疑，盡管（我應該說）與其說這種做法過于慷慨大度，倒不如說它含混不清。《世界人權宣言》不僅包括程序正義，也包括分配正義和公平。不只是聯合國采取了這種做法，很多哲學家也這樣做。[[318]](#_318_13)但這就是我此前試圖挑戰的一個假定。[[319]](#_319_13)那時我論證說，不論是人權傳統還是牢固的倫理直觀，都把程序正義視為一項人權（比如說，享有公正判決的權利），但并不認為正義的所有其他領域也屬于人權。我們目前的論題（福利權）傾向于加強這個觀點。第23條第2款宣稱人們有同工同酬的權利——這是一個公平問題。第23條第3款又補充了一項享有“公正而有利的報酬”的權利。[[320]](#_320_13)不過，想象一下，在一個很大的跨國公司中有兩個得到高薪支付的管理人員，他們得到同樣的報酬，盡管其中一位比另一位工作得更努力、更負責任，于是就抱怨沒有得到更多的報酬。這里有一個真正的公平問題，但大多數人都不愿承認這兩位得到高報酬的管理人員的人權因此就受到了侵犯。基于人格的說明對此有一個解釋：人權與某種最低限度（對于能動性來說接近于必要的那個最低限度）有關。人權對物質資源的要求有一個切斷點，而正義的要求并沒有這樣一個切斷點；或者說，如果當社會達到了很高的富裕水平的時候正義問題就消失了，那么這兩個切斷點至少就不是同樣的。

在我看來，《世界人權宣言》中有幾個很可疑的條款。如果我在這一點上是正確的，那就留下了我接下來要考慮的一個問題：如果可以在這幾個條款上做點事情的話，那么應該做什么？

# 第三部分 應用

## 第十一章 人權：在哲學和國際法領域中的差異

### 11.1 基于人格的說明的相關應用

在第一部分中，我對人權提出了一種基于人格的說明。在第二部分中，我闡明了三種較高層次的權利：自主、自由和最低限度供給。在第三部分中，我將通過有選擇地論述某些較低層次的人權來進一步澄清前面的論述。

### 11.2 哲學理論與法律實踐之間的彌合

對于從一位理論家的慎思中出現的人權清單和法律中所供奉的人權清單之間的偏差，我們既不應該感到驚訝，也不應該特別感到困惑。當然，如果這種偏差很大，那么我們可能就會開始懷疑理論或者懷疑法律。如果它不是那么大，我們就仍然需要對它加以說明，仍然需要決定理論和法律哪一個處于更好的秩序，或者是否二者都處于足夠好的秩序，也許因為二者具有不同的職能。

我將著重考察下面兩種人權清單所存在的差異：一種是最佳的哲學論述，另一種是國際法中最為權威的宣言。基于某些明顯的理由，我不得不將基于人格的說明視為最佳的論述。

人權的國際法深受自然法傳統和啟蒙運動的影響。但是，在20世紀重要的人權宣言中，理論痕跡并不是很明顯。在1966年聯合國大會通過的《經濟、社會和文化權利國際公約》以及《公民和政治權利國際公約》（由于1948年的《世界人權宣言》僅僅具有勸告性的效力，這兩個公約旨在賦予《世界人權宣言》法律效力）的前言中，都包含著這樣的條款，“承認這些權利是從人的內在尊嚴中推衍出來的。”[[321]](#_321_13)因此，在這里我們也同樣可以說這些權利的基礎是人格，盡管人格這一觀念的確切含義還沒有得到充分說明。事實上，上述條款是在這兩個公約中唯一的理論姿態。它們很少注視相關的理由或辯護，這也是國際宣言的一個一般特征。[[322]](#_322_13)

以上觀點并不是一個批評。因為不糾纏于辯護工作是法律中的一種正常現象；不同群體，尤其是不同的文化群體，都有可能同意存在著人的尊嚴這樣一種東西，在很大程度上也會同意權利是從人的尊嚴中產生出來的，但他們對“尊嚴”的確切含義卻可能有不同的理解。因此，在“人的尊嚴究竟是什么”的問題上保持沉默往往是明智的，而且，盡管基于人格的說明事實上對這個問題提供了最佳的實質性說明，它也同樣應該在背后保持沉默。但是，這個合理的思想卻與本書的同樣合理的驅動性思想處于一種緊張關系中，那就是：為了避免對人權提出幾乎沒有標準的主張，我們就必須對人權是什么提出一個更為充分的實質性論述，并接受這種論述的指導。這兩個思想并不是相互矛盾的信念；但是，盡管二者的確存在緊張關系，我們必須看看如何同時持有它們。

### 11.3 從基于人格的說明中出現的人權清單

按照我的論述，人權有兩個根據：人格和實用性。人格原初性地產生出諸種權利；實用性在必要的時候則賦予這些權利以一個充分具體的形態。

從一種充分發達的人格的觀念中，我們應該能夠把所有的人權推衍出來。首先，我們擁有一種自主權。在私人生活中，這意味著，只要我們有能力就我們自身的事情做出主要決定，父母和老師（甚至一般意義上的所有權威人士）就不應該使我們屈從于他們的意志。在公共生活中，自主權則產生出了下面一種權利，即在政治決策過程中擁有某種形式的平等話語權。即便是無比仁慈的獨裁者也會傾向于侵犯我們的自主性；因此，在當今，幾乎沒有任何威權統治能夠被辯護為是正當的。因此，需要很多類型的人權來保護我們的自主性，因為自主性是構成能動性的兩個基本要素之一。

另外，我們擁有生存權和某種形式的安全權。我們擁有一種不被折磨的權利。對于能動性的某些必要條件，同樣需要很多類型的人權來確保。

因此，在追求我們的主要目的時，我們必須應該能夠免于外部干涉。我們必須有信仰的自由，有享受各自生活的自由，有形成我們各自所需的個人關系的自由，有努力實現自我理解方面的某些基本形式的自由，有創造藝術作品的自由。除此之外，我們還必須有自由去告知其他人我們所堅信的東西，有自由將我們的藝術作品展示于眾。由此，表達的自由應該雙倍地得到保護。表達的自由應該得到保護，是因為我們需要它，以便能夠有效地決定我們的生活目的。不過，盡管藝術能夠以這種方式幫助我們看清我們生活的目的，但它卻并不能總是扮演這一角色；即便如此，藝術也應該被保護。藝術可能不僅對于我們慎思一個好生活而言是必要的構成要素，而且也可能是我們擁有一個好生活的構成要素。因此，必須有一系列廣泛的自由權，因為自由是能動性的另外一個基本要素。

由此，不足為怪的是，有一些權利橫跨自主權、福利權和自由權這三種主要的權利范疇。例如，我們擁有某種程度的隱私權，因為如果缺乏一定程度的隱私，我們就不能用一種充分安全或舒適的方式來自主地決定我們自己的目的，追求其中的一些目的。另外，如果避難國外對于保護我們的生活或者我們的行動者身份來說是必要的，那么我們就擁有一種避難權。

當然，這僅僅是一份人權清單的開始。還有更多的人權，而且，即便是我已提到的那些人權，也需要進一步的考察。另外，當我們試圖進一步考察這些權利的時候，就會出現我們所熟悉的那個問題：某個人的權利是否與其他人的權利相容？不過，這個簡要的論述，對于在某種程度上理解我所提供的人權清單已經足夠了，而且也可以說明這些人權為什么能夠被列入這份清單。

### 11.4 當前的法律清單：公民權利和政治權利

我打算考察的其他人權清單基本上就是在聯合國的三個主要人權文件中出現的清單：《世界人權宣言》（1948年）、《公民和政治權利國際公約》（1966年）以及《經濟、社會和文化權利國際公約》（1966年）；我也將考察下面三個區域性的文件清單：《歐洲人權公約》（1950年）、《美洲人權公約》（1969年）以及《人權和人民權利非洲憲章》（1981年）。不過，我也會偶爾引用其他國際文本中的例子。

讓我們首先考察對公民權利和政治權利提出的主張。我的清單與聯合國文本中的清單存在著明顯差異。從我提出的論述的觀點來看，其他人權清單中的多數條款是可接受的，但也有一些條款是不可接受的，而且，還有許多條款至少是存在爭議的。

一、不可接受的情形

《公民權利和政治權利國際公約》聲稱：“任何為戰爭目的所做的宣傳都應被法律所禁止。”（條款20.1）讓人不清楚的是，這怎么能夠成為一種形式的權利呢？它否認了一種自由，即宣傳戰爭的自由。似乎沒有任何與人格相關的議題能夠為這個禁令提供辯護。而且，按照對人權的任何論述，這一禁令是一個令人難以置信的主張。一個人為正義戰爭所作的呼吁也應該被禁止嗎？關于這一問題，《非洲憲章》也提供了一個相關論述：所有人都擁有“國家及國際和平和安全方面的權利”（條款23.1）。[[323]](#_323_13)應該存在一種集體安全權，這種說法是合理的；這樣一項權利可以被認為是植根于人身安全的個體權利之中。不過，如何理解和平權呢？一個為了抵制侵略而進行自衛戰的國家是否侵犯了其公民所具有的權利呢？這種令人難以置信的權利主張體現了這些國際人權宣言的起草者們的一種往往是很顯著的傾向：他們傾向于把實際上僅僅是抱負的東西安裝到這些宣言中。因此，像和平這種有價值的抱負并不屬于人權。按照我的論述，這種抱負將不會被視為權利，而且，也很難想到合理的理由將它們論證為權利。

1965年在聯合國大會上通過的《關于消除所有種族歧視形式的國際公約》，在重述那個基本上是標準的東西（無爭議的公民權）的過程中，還引入了“繼承權”（條款5.D.vi）。這并不是“一項關于物品遺贈的權利”，而是“一項關于取得遺留物品的權利”；在前一種傾向中，一個人有可能選擇行使這項權利，也有可能選擇不去行使這項權利。不過，繼承權的主張同樣是令人難以置信的。一名知道他的子女們能夠通過自身努力照顧好自己的富翁，如果將他的錢財捐贈給慈善事業，這是否侵犯了他的子女們的權利呢？即使繼承權不是被解釋為潛在繼承人所具有的一項要求權，而是被解釋為立遺囑者所具有的一項自由權，它同樣是高度可疑的。假設一個政府決定不允許物品在代際之間轉移，只允許各代通過自己的努力去獲得物品，且假定這個政府能夠提供充足的福利供應，那么，這是否會侵犯任何人的人權呢？在這種情況下，不管是按照我的論述，還是從直觀上看，都沒有侵犯人權。當然，這可能會導致社會效率的降低，但這是另一個問題。而且，這種情況也沒有侵犯財產權，如果硬要說是侵犯了一種財產權的話，那也僅僅是限制了財產的一種轉移。

《世界人權宣言》盡管已經相對受到約束，也仍然有一些高度模糊的條款。它斷言每個人都有一種保護自己的榮譽和聲譽免受攻擊的權利（條款12），這一主張在隨后的一些文件中也被反復提及。[[324]](#_234_13)但問題是，能夠存在這樣一個普遍的權利嗎？任何一名作家都不具有免于接受聲譽審查的權利，一個聲譽惡貫滿盈的人也不能期望自己免于被曝光。至多可以有一種完全不同的權利，即糾正誹謗的權利。盡管糾正誹謗的權利在許多國家是一種法律權利，但是，這項權利是否能被視為人權也是值得懷疑的。它所關系到的是公平問題，而不是人權問題，正如我早先所論證的，這兩種問題是不同的。[[325]](#_325_13)

《世界人權宣言》還主張我們擁有在自己國家境內遷徙和居住的自由（條款13.1）。[[326]](#_326_13)是否存在一項居住的自由權呢？只要合適的教育、充足的物質供應和接觸藝術的機會等基本的生活福利設施能被提供，即便一個人被要求生活在一個特定地區，他的人格似乎也沒有受到威脅。當然，有些人喜歡生活在海邊，有些人則喜歡靠山而居，有些人喜歡生活在城市，而另一些人則喜歡鄉村；而且，由于一個人生活的地方本身就可能是他的生活質量的一個重要構成要素，因此似乎只能按照某些最強的理由才能限制選擇居住地的自由。但是，影響一個人的生活質量的東西有很多，它們很少能被確認為一項人權。例如，可以稍微虛構一下五十年前的巴西。沿海地區，尤其是沿海城市，都受到了嚴重污染，但富饒而美麗的內陸地區卻是人煙稀少。巴西政府決定開放內陸以便吸引移民，第一步便是修建一個深居內陸的首都城市巴西利亞。不過，久居沿海的居民不愿意移居內陸，政府也不愿意強迫他們遷居內陸，因為這樣會破壞很多家庭和友誼紐帶并擾亂一些穩定的期望，等等。但另一方面，大量的國外移民不斷擁入到里約熱內盧，以至于超出了城市的容量；這些外來移民不斷被告之必須落腳內陸。讓我們假定，巴西利亞已經具備我剛才提到所有基本的生活福利設施。讓我們再假定，這些國外移民可以在巴西利亞市區和其周邊的鄉村之間進行選擇。這一地區風景優美，生活舒適，并有免費而便捷的交通通往里約熱內盧和圣保羅。之所以做這些補充，僅僅是為了論證的需要。當然，即便如此，某些外來移民仍然會偏愛生活在沿海而不是內陸，且由于這一選擇，他們進而也不會得到他們想要的一切。但是，這樣一來，生活就難以提供一個人想要的一切，因此肯定也不存在一種盡最大可能滿足某個人偏好的人權。

這一政策是否會侵犯一項人權呢？它最有可能侵犯的權利是自由。但是，并不是每一種阻止某人獲得其欲求之物的“強制”（比如對停車地點的限制）都會侵犯自由。對于一種值得過的生活而言，一個人想要居住的地方，與他想要停車的地方相比，要重要得多。但是，如果擺在某人面前的兩個選項對他過一種值得過的生活來說提供了平等的前景，他卻被否決在它們之間做選擇，那么，不論他被要求選擇哪一個選項，都很難說這是對一項人權的違背。

正如我所說，上述巴西的例子是虛構的。但是，有一些真實的強制，如經濟上要求生活在某個特定地方的強制，有可能違背一項人權，或者至少接近于違背一項人權。這種情況自古有之。不過，最有趣的例子是在不久的將來可能會發生的例子，因為它們將會成為刻意的政治選擇的一個后果。隨著歐盟引入統一的貨幣以及不同稅率之間的協調，失業水平就會成為歐元區的成員國用來管理經濟的主要手段。如果為了迫使勞動力遷移而固定福利水平，那么一名希臘工人就會說，他將不得不遷至德國。但在德國，由于語言的差異和當地居民的敵視態度，這名希臘工人在政治決策過程中有可能毫無發言權。這樣，他將不得不屈從于一套法律，但在這套法律的制定中卻沒有平等的發言權。這開始產生那種將會支持一個主張（一項人權已經受到侵犯）的情形（當然，對于這種情形，還需要說很多東西）。這種情形將不同于某一希臘工人僅僅是從農村遷至雅典的情形，也不同于我虛構的外來民只能遷居內陸、而不能遷居沿海的巴西的例子。因此，這個例子并不能支持《世界人權宣言》所主張的那種一般而論的權利。

二、存在爭議的情形

在主要的國際文本所規定的一切公民權利和政治權利中，其中最有可能對我的論述構成挑戰的是歸入“法律面前人人平等”[[327]](#_327_13)這個總標題之下的那些權利。這些權利是這樣存在于《世界人權宣言》中的：

第7條：法律面前人人平等，人人有權享受法律的平等保護；不受法律的任何歧視……

第8條：當憲法或法律賦予一個人的基本權利遭受侵害時，任何人都有權要求合格的國家法庭對侵害行為做出有效的補救。

第9條：任何人都不得遭受任意的逮捕、拘禁或放逐。

第10條：人人都擁有完全平等的權利得到獨立的、公正的法庭的公正的、公開的審聽……

第11條：（1）凡受刑事控告者，在未經證實有罪以前，有權被視為無罪。

（2）如果一個人的某一行為或疏忽，在發生之時沒有

被視為刑事犯罪，那么隨后也不應被視為刑事犯罪。

在《公民權利和政治權利國際公約》中，這些條款得到了更為詳實而可行的論述，例如在14條中：

3.任何人在面臨犯罪指控的判決之前都應具備如下基本的平等保障：

（1）有權要求相關機構或個人以他所熟悉的語言及時而詳細地向他告之他所遭受的指控的性質和原因；

（2）應被賦予充足的時間和各種設施，以便準備他的辯護和跟他所選擇的辯護律師進行溝通；

（3）應得到按時審判；

（4）針對他的審判必須在他在場的情況下才有效，而且要么是由他本人對自己進行辯護，要么是通過他自己指定的法律援助者為他進行辯護；

（5）法庭要對目擊指證人員的言辭進行既往考察和當下考察，而且，法庭在選擇目擊指證者和對他們的言行進行考察時，要本著無罪推定的原則；

（6）在法庭上，被指控者若不能理解相關語言，或者不能運用相關語言，應有權得到免費的翻譯援助；

（7）不能以任何強迫形式要求被指控者做不利于自己的證明或自證其罪。

6.……任何人，如果受到了法律誤判（即不正義的判罰），都應得到補償。

按照我的論述，上面提到的大部分條款都明顯屬于人權，但我也傾向于認為，其中某些條款并不屬于人權，盡管這些情形并不像我先前稱為“不可接受”的情形那么簡單。

我們可以完全合理地認為，當我們的人權遭受侵犯時，我們擁有一種“二階”的人權，以便對其進行補救。人權意在保護我們的人格，因此我們不僅可以宣稱其他人不應侵犯我們的人格，而且還可以宣稱在我們的人格保護中，社會應以某種方式施以援助。我們同樣可以合理地認為，我們擁有一種不被任意逮捕、拘禁或放逐的人權；在基于人格的說明所指定的“自由”的意義上，任意的逮捕、拘禁或放逐是對我們的自由的極端侵犯。而且，在被證明為有罪之前，任何人都有一種權利（人權）被假定為是無罪的；如果一個人事先被假定為有罪，進而遭受到了相關措施的處罰，例如自由或財產的嚴重喪失，那么，他過一種自主生活的能力就會受到嚴重削弱。當然，并不是一切有罪推定的情形都會導致人格的削弱，但是，很難把削弱人格的情形和沒有削弱人格的情形明確地區分開來，道德規范和公民法所需要的那種簡單性很可能會導致一個總體上的無罪假定。

但是，有一個一般的要點需要在這里再次提及。從某件事情是一個正義問題或公正問題，是不能推出它也是一個人權問題的。在這一點上，在我的論述和某些國際法之間有著明顯的沖突。在某些國際法學者筆下，正義的范圍與人權的范圍似乎是等同的。[[328]](#_328_13)但二者明顯是不同的。人權并不窮盡所有正義或公正的領域。關于這一點，可以回想一下我此前提到的例子。[[329]](#_329_13)如果你在公共汽車上逃票，因為你知道這樣做并不會給任何人帶來任何傷害，而公共汽車上的其他人都交了車費，那么，在這種情況下，你并沒有侵害車上其他人的權利，但明顯的是，你的行為是不公正的。如果我們是即興玩撲克，你用了一副帶有標志的撲克牌，盡管你的這種行為是不公正的，但你并沒有違背我的人權。這也說明了為什么程序正義在歷史上被視為一個人權問題，但幾種形式的分配正義卻沒有被視為人權問題。程序正義保護我們的自由。分配正義，盡管很重要，但往往不會對我們的人格產生影響——當然，前提是，與人權相關的最低限度供給已經得到尊重。事實上，由于大部分社會的大部分人幾乎不與警察或法庭打交道，他們的利益更多地是受到分配正義問題的影響，而不是受到程序正義問題的影響。不過，即使正義問題不是人權問題，它們在我們生活中也可能極為重要。

因此，如果我們想說某些人權是建立在正義的基礎上，那么我們就不得不說明對正義的哪些考慮構成了人權的基礎，哪些不能構成人權的基礎。一種可能的回答是我的回答：按照我對人格的說明，構成人權之基礎的那些考慮是人格方面的考慮。但是，在我剛剛引用的那些公認權利中，并不是所有的權利都可以在基于人格的說明中找到一個理論根據。例如，針對不正義的判罰所給出的補償的權利就不可以。在一個提供恰當福利供應的社會中，不對遭受不正義審判的人進行補償，并不能削弱這個人的人格。不過，一直以來，有一個完全不同卻極為有力的理由支持這種補償，這一理由就是正義的要求。不過，在這種情況下，相關的理由是受害者的應得，而不是對受害者人格的保護。

表面上看，對于要求公平程序的擬定權利，也有一個類似的理由拒斥其中的某些其他權利：例如，被指控者及時而詳實地獲得相關信息的權利，被指控者應具備充足的時間準備其辯護的權利，被指控者不應被強迫做不利于自身辯護的權利，等等。當然，這些保證是有一個很強的辯護理由的——它們的根據在于正義或公正。確實，當一個人因為犯罪而受到審判時，他的自由或人格的某個其他要素就會受到威脅，此時，那些程序性的保證就可以被視為是對人格的保護。但是，并不是所有指控都會導致自由的喪失——在某些情形中，最嚴重的處罰可能是可負擔的罰款或一種緩刑。但是，正義和公正將仍然處于受威脅的狀態，因此那些保證仍然保留了它們的理論根據，即使沒有任何人格方面的要素受到了最輕微的威脅。只要我們接受了這條思路，那些保證的理論根據就是正義本身，而不是更為具體的人權。接受這條思路并不會因此而導致任何表達能力的喪失。我們并不需要借助人權或權利的語言去指定公平的法律程序，而且，一代又一代的哲學家和法學家在沒有這種語言的情況下已經設法把必須說的東西說了出來。這種做法也不會導致道德能力的喪失。支持這些程序的理由是：它們顯然是正義問題。除了正義外，它們還需要什么更強有力的支持嗎？人權一直在以這樣一種可疑的方式擴展，因為我們都希望兌現一種權利話語的力量。但為什么不去保護和恢復正義話語的力量呢？有人認為，由于我們認識到權利在道德上極端重要，我們就必須把所有道德上極其重要的東西都變成一種權利，這種想法是極其錯誤的。

不過，這種思路只能偶然取得成功。在我看來，它成功地威脅著要求對不公正的審判進行補償的擬定權利。但是，它并沒有威脅要求公平的法律程序的其他權利。這些其他權利最初是作為對自由、自主性以及作為行動者而生活所需要的物質基礎的保護而引入的。它們被看作是用來抵御政府專斷行為的防護欄。它們意在抵制非法致死、非法囚禁以及對財產的非法征用。被指控者所具有的及時獲得相關信息并具備充足時間為自己準備辯護的權利，顯然是對那些否認自由的專斷行為所進行的防護。被指控者不應被強迫自證其罪的權利，則是對威脅和折磨的防護，因為威脅和折磨能夠削弱自主性。對某些犯罪行為的處罰并不涉及自由的喪失或破壞性的財產征收，這一點無關緊要。人們不得不期盼在規范上存在某種簡明性，無論是法律規范還是道德規范。在歷史上，人們引入這些權利的動機是保護人格。[[330]](#_330_13)不過，需要再次強調的是，并不是國際公約中所宣稱的所有要求公平的法律程序的權利都能以這種方式得到捍衛。例如，對不公正的處罰進行應有補償的擬定權利就不能用這種方式來捍衛。

對我的這一結論有一種可能的反對意見。那些國際公約的制定者們或許也會說（正如我所說的那樣），構成權利之基礎的那些正義方面的考慮是“人格”方面的考慮。不過，他們或許想要采納一個比我對人格的解釋更為寬泛的解釋。就像大部分的國際文件所做的那樣，我們應該將重點放在人的尊嚴這個概念上。如果一個人被指控犯罪并遭受了法庭的不公正對待，即便在遭受這種不公正的處罰后他也沒有得到什么補償，某些國際公約的制定者可能也會說，這個人作為一個人的尊嚴并沒有得到尊重。因此這個人的人權（而不僅僅是他的法律權利）就受到了侵犯。那些程序性的保證，包括補償權，旨在界定這樣一個問題：在法律的語境中用人所具有的尊嚴來對待某個人到底是怎么回事。因為這個緣故，國際公約的制定者們或許會說，這些程序性的保證可以被恰當地看作是人權。在他們看來，逃票和在撲克牌中作弊的確都是不公正現象的足夠真實的例子，但是，它們與得不到法庭的公正審判的情形完全不同。后一種不公正對我們的生活來說是如此根本，以至于對它的防護就是給予我們以人的尊嚴的那種東西的一部分，而對逃票和撲克牌作弊這類小事情的防護就不是。

我在這里賦予國際公約的制定者們的提議在如下意義上就類似于我的提議：我們都將人權建立在人的尊嚴的基礎上。不過，我的論述所強調的是人，而且這里的人是被視為“規范行動者”而得到理解的。人的尊嚴于是就可以被認為是來自于我們賦予我們的規范能動性的那種價值。這也說明了為什么我的論述更有限制性：人權必須是對能動性的某個要素的保護。那些國際公約的制定者們的論述，至少按照我對這種論述的設想，則把重點放在尊嚴那里。它把人的概念看作是一個更加直觀的概念：我們作為人的尊嚴所包含的東西可能多于能動性的各個要素。但是，問題正是來自于對“尊嚴”這個概念提出了過于靈活的理解。如果尊嚴不是用我的方式來理解的，那么應該如何理解它呢？回答這個問題的一個有希望的起點是“尊重人”這一密切相關的概念。按照所有人對這個概念的理解，道德觀點就在于平等地尊重所有人。這并不要求平等地對待所有人，例如，不要求一個人像對自己的孩子一樣對待陌生人的孩子。而是在我們的慎思中要給予所有人以某種形式的平等考慮，當然，哪一種形式還需要進一步加以說明。闡明“尊重人”這一觀念的一種顯著的方式是康德的方式：每個人都應被視為目的，而不僅僅是手段。但是，不管我們如何闡明康德的進路的細節，總體上說它對我們不會有什么幫助。康德的路子是要詳細說明對人的尊嚴的一種理解，這種理解將構成整個道德義務的基礎。如果我們采納這種理解，人權就會膨脹到無所不包的地步，這是一個與我們的直觀格格不入的結果，因此我們必須加以避免。

我們不希望把逃票和撲克牌作弊的例子算作侵犯人權。借助于這兩個例子，我們或許可以修正上面提到的最后一個建議。在這里，我們可以把侵犯人的尊嚴的兩種情形區分開來：一是微弱或輕微的侵犯，二是主要或嚴重的侵犯，逃票或撲克牌作弊的例子有可能屬于前者。但正如我們已經看到的，這種區分實際上也沒有什么幫助。我們也不應該擴展人權的范圍，使之涵蓋一切嚴重侵犯人的尊嚴的領域。例如，某一丈夫可能在婚后對妻子一直冷淡漠視，以至于導致妻子郁郁寡歡。在這種情況下，丈夫有可能做了一件在道德上極為錯誤的事情，但他并沒有侵犯妻子的人權。一個財團型政府可能實施了一種不公正的物品分配，因此忽視了大部分民眾的實質性利益；但是，如果民眾中的每一個人都獲得了他作為一名行動者所需要的（至少是）基本的生活供給，那么這個政府就沒有侵犯任何人的權利。因此，將所有嚴重的道德錯誤甚至所有實質性的不正義都視為對人權的侵犯，這是極其不符合我們的直觀的。

我們所需要的不是在嚴重侵犯人的尊嚴的和輕微侵犯人的尊嚴之間的區分，而是在根本的侵犯和非根本的侵犯之間的區分。不過，除了我用來闡明人的尊嚴的“基本”特點的那種方式外，還有什么很有根據、切實可行的論述嗎？我們不能讓“尊嚴”的概念流于當前的那種彈性狀態或直觀狀態，因為除非我們已經有了判定“人權”這一術語是否得到正確運用的可容忍地清晰的標準，否則這個術語就會像它今天的樣子那樣仍然處于名聲不佳的狀態。[[331]](#_331_12)

三、可接受的情形

盡管存在一些不可接受的例子和存在爭議的例子，但我們在《世界人權宣言》中發現的大多數人權主張，正如我此前所說，完全是可接受的。其中部分的原因是，《世界人權宣言》比較簡潔，并沒有過多詳述細節問題，而且，它對經濟權利、文化權利和集體權利提出的主張都比較有節制。我一開始提出的人權清單僅僅包括一些最明顯的權利，還需要進一步的填充。我希望將國際公約中的許多條款添加到我的人權清單中。不過，在這里我只提及一個條款，即《世界人權宣言》15.1條：“人人有權享有一個國籍。”這是一個有說服力的條款。每個人都必然生活在某個國家的邊界之內。如果一個人不能投票表決，那么他就缺乏那些邊界內的政治生活所允許的那種唯一的自主性。國家是保護個人安全的主要機構，等等。不錯，在某些國家中，即使一個人不是該國公民，他也能夠投票，并享受政策和軍隊的保護，但是，只有公民身份才能確保這種享有權。因此，“人人有權享有一個國籍”是一個有說服力的說法。

### 11.5 插曲：論國際法的目的和地位

我剛剛做的工作（考察我的人權清單同主要的國際公約中的人權清單的差異）或許被認為在各方面都是錯誤地進行設想的。那些國際公約的制定者們和我難道不是有著不同的目的嗎？我在試圖理解一項人權究竟是什么；我在嘗試給人權這一術語提供一個足夠明確的含義，以便把它清晰而有益地補充到我們的道德反思和政治反思中去。在兩次毀滅性的世界大戰之后，那些國際人權公約的制定者，為了規約國家行為及其權力，嘗試建立一套基本法典，他們堅信對人權的提升有助于提升和平。[[332]](#_332_12)這無疑是一個極為重要和極為崇高的理想。而我的目的充其量也就是對他們的那個宏偉目的的一個貢獻。不過這也表明，對于達成一份有限的、具有無可挑剔的語義憑據的人權清單，公約的制定者們并不感興趣。他們對一份更充足的清單感興趣，并認為這份清單越充足越好；他們主張這份人權清單應該成為一個沖破文化、信仰、國家邊界和權力爭斗的共享標準，或者至少希望它能夠成為這樣一個標準。于是，人權公約的制定者們就在沒有太多顧慮的情況下使用“人的尊嚴”這一極為模糊且未被充分界定的概念。[[333]](#_333_12)不過，這個概念的模糊性在一個重要的方面無關緊要，事實上甚至是一個優點，因為不同的文化可以按照這個概念去理解不同的東西。他們的人權清單已經成功地跨越至少一些國家邊界，而且總的來說一直是向善的一種實質性的力量。盡管事實表明他們的清單上的權利在嚴格意義上說不都是人權，但一旦被納入到法律條約中，那些權利就變成了基本的國際法權。這是一種難以輕視的地位。

此外，難道國際法對人權沒有它自己的完全連貫的理解嗎？我已經說過，我們急需一個標準來判定對“人權”這一術語的運用何時是正確的、何時是錯誤的。但是，難道國際法沒有以某種方式提供這種標準嗎？國際法并沒有像我那樣通過把更多的規范性的實質放入人格的概念中來提供這樣的標準。不過，它按照承認規則的本質為這種標準添加了更多的內容。存在著各種各樣的程序，在得到進一步的推進后，這些程序就會在國際法中把一項人權確立起來。例如，一個一直警示自然環境不斷退化的國際群體有可能主張，人們有一種生活在健康環境中的基本權利。其他群體，如國家中的地區性組織，如果感受到類似的威脅，就會將一個類似的權利包括進他們的憲章或公約中。通過這種方式就可以把一種達成共識的公平措施發展出來。之后，聯合國的某一委員會，如聯合國人權分會，就有可能更充分地界定這項權利，并在一套草擬性原則中把它體現出來。如果事情只是進展到這個地步（在我看來事實上也是如此），那么有些人或許會說，享有健康環境的人權，盡管還沒有被明確地建立起來，已經開始出現在國際法中了。什么時候這項權利已被確立起來是一個判斷和約定的問題。比如說，如果聯合國大會用一種勸告性的方式從分會中采納了某些草擬性原則，那么這項權利的存在狀態就得到了強化。如果聯合國大會將這項權利納入某個得到廣泛承認的國際法公約，那么人們可能就會說，在這種情況下，這項人權最終就確定下來了。[[334]](#_334_12)

即便如此，也不應該低估我在本書中的計劃。許多人仍然有待于確信支持人權的理由。存在著一種關于整個人權話語的犬儒主義：人權話語本身具有致命的可塑性，但在權力政治中，它卻被當作一種武器來使用。某些政府認為經濟權利和社會權利要優先于古典的公民權利和政治權利。另外一些政府則認為某些群體（例如一群人民、一個民族、一個文化）的權利限制了個體的人權。某些人權主張到底具有多么牢靠的基礎，對這個問題是有很多懷疑的，而且不是毫無根據。參與發展人權事業的一種方式，就是盡我們所能對人權提出思想上強有力的論證。

對于上面提到的這項工作，我們不能寄希望于國際法。事實并不是這樣：在過去五十年左右的時間里，國際法庭的相關條約和決定都已經足夠健全，因此它們現在能夠明確地告訴我們某個人權是否存在、其內容精確地說是什么。國際法庭的決定的最有權威的來源是國際條約，我們必須能夠詢問那些條約中的人權清單本身是否是正確的。國際條約提供了就那個論題進行論辯的措辭：清單中某一條款是可接受的，當且僅當可以把它從“人的尊嚴”這一觀念中推衍出來。但是，恰恰是“人的尊嚴”這一觀念亟須得到進一步的澄清。在一項假定的人權出現的各個階段進行的推理已經很有說服力嗎？人們對某些所謂的公民權的廣泛質疑，對某些福利權的過分鋪陳的廣泛反對，對整個群體權利的懷疑，都有一種理性力量，而僅僅通過表明這些權利出現在國際條約中，是不能抵抗這種力量的。國際法的部分雄心是要把獨立存在于實證法中的權利包括進來。因此國際法方面的律師就需要把握這些人權的存在條件。2004年，一群在北極地區以捕獵海豹為生的因紐特人，希望美洲人權委員會能夠給他們一個公正判決，因為在他們看來，美國作為全球變暖的巨大推動者威脅到了他們的生存。[[335]](#_335_12)因紐特人和其他群體（例如，生活在熱帶珊瑚島附近的居民和生活在喜馬拉雅山高雪地段的居民）都聲稱這個問題不僅關系到長遠的環境政策，也關系到人權的侵犯。這些極其困難的案例最終可能不得不訴諸國際法庭。法官們將有什么材料來審斷這些案例呢？我們的希望是，通過讓“人權”這一術語成為為它確立一個固定用法的過程的一部分，國際法將有助于克服這個術語在含義上的不確定性。但是，這件事情不是國際法庭的法官們通過用法令來判決因紐特人的案例之類的案例就能發生的；沒有人會去遵循這種做法。他們的決定將不得不用可靠的理由來支持。

國際條約無論如何都不可能是國際法的唯一依據。《國際法庭規約》宣稱（第38.1條），在處理它所接受的糾紛時它將援引下面這些東西：（1）條約，（2）國際領域中的慣例法，（3）被文明國家所承認的一般性法律原則，將其作為“輔助手段”，（4）法庭判例，以及（5）最有資歷的公共人物（如專家）的意見。某些法律學者還進一步補充如下內容：（6）人性方面的考慮（例如，尤其是出現在各大公約序言中的那些基本原則，其中最著名的就是“人的尊嚴”這一原則），（7）強制性規范（ius cogens，也就是說，并不依賴于國家之間的同意的基本原則，最易于聯想到的就是“自然法”這一觀念），以及（8）合法利益。[[336]](#_336_12)些來源有所重疊。一些甚至有可能坍縮為另一些；例如，有可能可以把任何強制性規范看作一種特別基本的習慣法。[[337]](#_337_12)即便如此，一個愿意考慮專家意見、人性因素或強制性規范的國際法庭，也會被促使去嚴肅考慮正義方面的基本考慮、“人的尊嚴”的含義以及正義與權利是如何相聯系的。國際法庭的決定并不是回答我所提出的問題的一個取舍；毋寧說，那些決定要求回答我的問題。

尤其是，那些決定要求我們對“人的尊嚴”這一觀念有一個更為充分的理解。我已經說過，對這個觀念提出如此寬泛的解釋（例如，當試圖按照這個觀念來把握道德觀點本身時，把它解釋為“尊重人”），以至于人權侵占了整個道德領域，這將是一個錯誤。如果某人想要一種介于這種過度寬泛的論述和我的那種相對狹隘的論述之間的東西，他就必須把那個東西鑒定出來并為之提供辯護。尋求對“人的尊嚴”的最佳理解就是我的計劃，這也是我先前說這一計劃不應被低估的原因。

現在，所有這一切在我看來都是明顯的，但對于很多國際法方面的工作者來說并非如此。某些學者認為國際法在某些方面取決于倫理學（把人權整合于其中就是一個明顯的例子），他們因此也認為國際法的約束力取決于倫理學。[[338]](#_338_12)但是，另一些學者則認為，國際法是完全獨立于倫理學的，它占據一個屬于自己的獨立領域。[[19]](#_339_11)這些學者會說，如果說國際法存在約束力的話，那么其約束力是來自于會員國的國家利益之類的東西。[[340]](#_340_12)他們也可以拋棄我對“人權”這個術語在含義上的不確定性的關注。他們可以說，我們的文化和傳統已經給予我們“人權”的話語，這個術語是否具有一個明確的含義并不重要；我們只需運用這個術語，而且一般來說恰到好處。

但是，采納第二種思路即還原主義思路的代價將會很高。除了傳統已經提供的內容，或者說，除了國家利益可能添加的內容外，人權的內容將會變得極為空洞。但是，我們要訴諸什么東西來決定在何種程度上福利權或健康權實際上也是權利呢？國際法庭應該如何裁決因紐特人對美國的訴訟呢？我已經說過，通過法令來決定這些問題將會極大地降低裁決的影響力；同樣，通過訴諸不同國家的國家利益也會降低裁決的影響力。這種還原主義思路不僅會清除國際法中的倫理要素，還會清除國際法本該具有的說明能力和指導行動的權威，因此會讓國際法變得幾乎沒有什么價值。

### 11.6 當前的法律清單：經濟的、社會的和文化的權利

我剛才順便提到，某些學者對整個福利權持一種深刻懷疑的態度。[[341]](#_341_12)他們認為福利權往往是值得贊賞的社會目標，但并不具有人權所具備的那種絕對的約束力和普遍性。在這些學者看來，福利權是每個社會各自的事情，不同的社會按照各自的資源狀況和自身的價值標準，決定適用于自身的福利權利。任何福利權都不屬于人權。但我認為，情況并非如此。在我看來，不可否認的是，存在一種最低限度資源方面的人權，這種資源是過一種規范行動者的生活必須具備的。[[342]](#_342_12)這里所提到的最低限度資源比簡單地維持生存權所需要的資源要多，但比許多國際公約所規定的那種慷慨供給要少。

由此我認為，主要的國際公約對福利權（福利方面的人權）的論述有一些是可接受的。但是，按照我的論述，其中也有很多不可接受和存在爭議的主張，遠遠多于公民權利和政治權利中的同類情況，這種巨大的偏差也是需要說明的。

一、不可接受的情形

某些關于福利權的主張是令人難以置信的。《美洲公約附加議定書》第7c條主張，每一名工人在受雇期間都擁有得到提升或晉職的權利。但是，對于某些非常好的工作而言，其本身并沒有一個職業等級結構。幾十年前，在牛津大學，研究員作為一個人在學校的第一份工作是比較普遍的現象。實際上，每個人都期望終生以此為業，并滿足于這個職位現狀。或許，職業終生制存在義務或責任不明等弊端，但是，我們很難想象說，這些工作違背了一項人權。同樣的情況也可以用來分析一個幾乎終生以律師為業的人以及類似情況下的全科醫生。在這些類型的工作中，即便工作者的薪金始終未變，我們也不能說這就違背了一項權利。有很多與工作有關的正義問題或公平問題（例如，那些無吸引力的或危險的工作，或許應該被分擔開來或得到高額的補償；職位晉升應該依據能力來定；等等），但是，這些問題不是由那項擬定的晉升權提出來的。對人權的任何合理論述似乎都很難辯護這種權利。

現在，考慮一個更重要、看來也更合理的主張。羅斯福總統在1944年的國情咨文（我先前也引用過）[[343]](#_343_12)中提到了“第二權利法案”，其中提到：

人人有權在國家的工廠、商店、農場或礦廠中獲得一個實用而報酬豐厚的工作。

人人有權賺取足以滿足充足衣食和閑暇的收入……

在羅斯福演講的鼓舞下，1948年的《世界人權宣言》宣稱了一種工作權（第23.1條），隨后的很多國際公約也重申這一主張。[[344]](#_344_12)但在我看來，并不存在所謂的工作權。當然，人人有權獲得作為一名行動者的生活所需要的資源，但這些資源并不必然來自工作。如果在一個高度發達的技術社會中并不存在足夠的工作崗位去滿足每一個人，但那些沒有工作的人卻能得到足夠的資源供給，那么至少從表面上看，并不存在任何侵犯人權的現象。當然，工作對我們而言是有價值的，這可能不止體現在一個方面。最明顯的一個方面就是，工作是我們實現某個目標的手段，這一點也是羅斯福明確承認的；如羅斯福所說，我們最終需要的是衣食和（甚至是）休閑。他說，我們之所以需要這些東西，是為了過一種“自由人”的生活。所有這些在我看來都是極為正確的。而且，對地球上大部分人而言，要實現“自由人”的生活這一目標，工作是他們所能想到的方式，有時甚至是唯一的方式。羅斯福、《世界人權宣言》的起草者們以及所有在其他公約中宣稱工作權的起草者們，都足夠合理地表達了與他們那個年代的現實相一致的權利意愿。處于大蕭條時期的社會能夠確保足夠供給的做法就是提供足夠的工作崗位。[[345]](#_345_12)而且，今天的許多社會仍然不得不做著類似的事情。但是，在今天的某些社會中，甚至對大部分人而言，工作已經不再是實現目標的必要手段了。

但是，工作的價值遠比“手段—目的”的描述所說的要復雜得多。許多人想要通過謀生來獲得尊嚴。他們希望為社會做點貢獻。在他們看來，生活的樂趣依賴于從事一項有吸引力的、需要投入精力的有益事業。在這些人那里，生活質量中最重要的一個要素，就是在這樣的事業中取得成就。于是，閑適的生活反而招人厭倦；而投入某項事業中反而是一種享受。因此，在一個共同體中，如果周圍不存在足夠多的傳統職業（如屠夫、面包師、燭臺制造者……），共同體就應該為那些不能為自己發現工作的人創造一種新的工作（例如，仍有大量的空間改進我們當前的共同體）。然而，工作權的倡導者們主要是指傳統的工作，這似乎是錯誤的。嚴格地說，這項權利是對恰當多（對于作為一個行動者的生活來說是恰當的）的物質供給的權利，是對一個人用一種富有成效、充滿樂趣和愉悅的方式來生活所必需的選擇的權利。但是在我看來，在從我的論述中產生出來的這項權利和出現在各大國際公約中的那項工作權之間的差異是可以得到調和的。它們是在不同的抽象層面上得到表述的，一個是在普遍的形式得到表述，另一個是在把那種普遍的形式應用于具體的時間和地點時得到表述的。[[346]](#_346_12)

最后，我只想提及另一個更可疑的福利權——我此前提到的一種特別過度的權利的一個例子。[[347]](#_347_12)《經濟、社會和文化權利國際公約》，包括追隨其后的一些公約，主張我們有權享有“可得到的最高標準的身體健康和精神健康”。[[348]](#_348_12)按照我的論述，并不存在這種權利。如果某些疾病是有望治愈的，社會當然可以設立一些短期項目來加大投入；但是，即便社會所提供的健康保健標準不是可得到的最高標準，在社會決定是否要在健康保健方面花費足夠多的資源的那一刻，它們通常還是認為自己有權自由地決定是否要投入這些資源；而且，社會有可能將有限的資源投入到教育、環境保護以及其他重要的社會善中去。按照我的論述，我們也擁有一種生存權，因為生命是能動性的一個必要條件；此外，為了作為規范行動者而有效地發揮功能，我們也需要基本的健康保健，對此我們也擁有一種權利。對生存權和健康權這種陳述仍然是極為寬松的，要讓這兩項權利對政治生活來說足夠確定，仍需要做進一步的界定工作。但是，在我對這些權利的基礎所做的說明中，沒有什么東西暗示說必須盡可能延長生命，或者必須盡可能提升人們的健康水平。這種做法似乎是正確的。

二、存在爭議的情形

在先前討論公民權利和政治權利的時候，我質疑了從正義到權利的推理，對于福利權的情形，我也可以提出類似的質疑。同工同酬僅僅是公平所要求的。[[349]](#_349_12)公正的工作條件顯然是正義的要求。[[350]](#_350_12)按照業績晉升職位同樣是一個簡單的公平問題。[[351]](#_351_12)但是，它們并不因此就成為人權問題。我將所有這些權利主張放在存在爭議的序列中，僅僅是因為正義與權利之間的關系并不是那么容易處理的。不過，正如我先前所說的，我認為論證最終會反對把這些權利主張看作人權。

### 11.7 國際人權清單的未來

假如我是正確的，那么對于國際法的清單中的那些有爭議的和不可接受的條款，我們應該做什么？

很難做得太多，至少很難做大規模的處理。一個單獨的學者，尤其是一個單獨的哲學家，最不可能有能力對人權的國際法進行一種全面反思。人權的國際法建立的根基較好，具有廣泛的制度保障，在其核心事務上發揮著重要作用，并一直具有強勁的效能，這一切都使得它切實可行。不管怎樣，法律有自己的方式去處理自己的錯誤。對于它認為存在缺陷的法律條款或條約，它可以不理睬，甚至有時候可以廢止那些法律條款或條約，或者可以等待法庭來矯正法律中的模糊和混亂。可以不理睬的大概是周期性的帶薪休假這個被廣泛拒斥的“權利”所需要的東西。許多權利可以（甚至已經）被降格為一些單純的抱負而不是嚴格意義上的權利（例如所謂的和平權）；一個略帶貶義色彩的術語可以用來概括這種權利：“宣言性權利”。毫無疑問，一些其他的“權利”也應該被降格，例如享有可得到的最高標準的身體健康和精神健康的“權利”（甚至我們都不能將這項“權利”視為一個合理的抱負，除非對其內容進行修改），或許還有在自己的國家內自由居住的“權利”（當然，這是一個更有爭議的例子）。對很多“權利”的描述是如此糟糕，以至于它們所需要的解釋其實就等同于對它們的重新起草，例如，繼承的“權利”以及人的信譽和名聲免受攻擊的“權利”。甚至任何一個學者都可以對這種漸進批評做出一點貢獻。

在對國際法的人權清單做降格處理和重新界定之后，仍然會有一些我們大部分人無論如何都會視為人權清單之核心的東西。但是，甚至這些處于核心的權利也是我此前稱為“存在爭議的”權利，例如對法庭的誤判進行補償的權利。我們應該如何處理這些情況呢？

在我看來，明智的回答是將這些權利接受為人權。如果說這些權利有缺陷的話，那么缺陷就在于它們不能被認為是在捍衛人格。它們不能被置于我所建議的“保護規范能動性的某個要素”這一標準條目之下。不過，在我們的語言中，幾乎沒有任何詞語完全受制于一個標準公式；也就是說，幾乎沒有任何詞語能夠依據一組本質性質而獲得界定。許多幾何術語，如“三角形”，就是如此。不過，維特根斯坦所說的“游戲”[[352]](#_352_12)這個詞語不可能是這樣。自然語言中的很多詞語，由于其功用和歷史的偶然，自身就包含了某些理據。缺乏本質性質對這些詞語而言并無大礙；它們已經具備的既定用法足以擔當一個標準，以判定人們對這些詞語的運用是否正確。

據此不難看出，應該如何逐漸把因為法庭誤判而要求補償的“權利”包括進一個詳細說明法律程序正義的清單中。事實上，這種權利所產生的最初動因，是為了保護自由、自主和財產免受專制政府的侵犯，這是那個年代的人們所具有的迫切要求。但是，如果社會決定通過用一種特別莊重的形式（比如說在一個聯合國公約）把它們列入，以深化對它們的保護，那么社會要求追求某種完備性標準就是很可理解的了。如果那些編撰清單的人當時心目中只對“人權”的含義有一個很模糊的理解，那么對于這一清單中的所有條款，我們就很難指望能夠從中找到任何界定清晰的規定性質。

這樣，對于所有出現在這些國際法清單中的人權主張，甚至包括我所說的那些“不可接受的”主張，為什么不簡單地將它們一概接受下來呢？但是“人權”這一術語與“游戲”這一詞語不同。它幾乎并不具有“游戲”這一詞語所具有的那種固定用法。它屬于理論家所使用的術語，而且事實上是在相對晚近的時候才被引入的。它是承繼一個更早的術語即“自然權利”而出現的，但是后繼者的形而上學背景很不同于其前身（“自然權利”）的形而上學背景，這意味著需要把運用這一術語的新標準發掘出來。而且，由于人權的引入者是哲學家和政治理論家，他們就有責任給予人權一個令人滿意的明確含義，這也是他們尚未履行的一個責任。正是基于這一原因，一個標準公式就在他們履行這一責任的過程中扮演著一個重要角色，如果說不是唯一角色的話。確切地說，正是對人權的一種實質性的論述將會提供的那種進一步的理解，將會把我們對“人權”這一術語的運用從含義不清的狀況推進到其含義充分確定的狀況。有可能的是，西歐啟蒙運動傳統下的人們最終達成的對人權的清晰界定，可能同印度教徒或叢林土著傳統下的人們對人權的理解有著巨大差異。也有可能的是，盡管我們所經歷的路線不同，但我們都會或多或少地到達同一個目的地。但是，為了到達這個目的地，我們就必須借助某些共享的東西。這就是我們為什么需要一個關于人權的實質性論述的原因。

一旦我們有了這種論述，我們是否就應該保守秘密呢？這個問題把我們帶回如下思想：一個實質性論述應該是謙卑自制的。如果不同國家的成員之間在實質性的論述上的確存在一些重要差異，那么我們幾乎就不應該堅持認為我們自己的特定論述應被優先選擇出來寫進國際文件中。這些國際文件至少能夠在這個論題上保持沉默。但是，在慎思“什么算作一項人權”以及“什么不算一項人權”的時候，一個人只能訴諸他自己對人的尊嚴的理解。我們需要更多地、而不是更少地進行這種慎思。在目前條件下，當一份列入了一個新的人權范疇的國際公約的起草者們開始決定什么東西屬于那份清單時，很可能是有沖突的。這不是一件壞事。這種沖突為不同的實質性論述的恰當性提供了一個很好的檢驗。隨著時間的推移，我們或許能夠在它們之間發現更大的收斂。

## 第十二章 生存權，死亡權

### 12.1 生存權的范圍

表面上看，生存權是最不具爭議的權利。在洛克所論述的三種權利（生命、自由和財產）中，生存權很少得到討論。在18世紀末有關美國憲法的正式批準的爭論中，生存權經常被引用，但幾乎沒有對之做出任何評論，就好像人們對生存權的需要是明顯的而無需論證。[[353]](#_353_12)但是，當爭論的各方轉向自由和財產權時，他們卻滔滔不絕。他們在生存權上的相對無言或許與他們的另一個信念相關：他們似乎在很大程度上將生存權設想為消極的，即把它理解為未經正當程序就不能被剝奪生命的一項權利。禁止謀殺幾乎無需論證。[[354]](#_354_12)

即便如此，一旦反思生存權的根據，即便是在17、18世紀被廣為接受的那些根據，生存權的范圍也不可避免地會有所擴展。這些根據變成了一個通則，不只是被用來辯護禁止謀殺。如果自由地生存擁有巨大的價值（以致被視為一個不可侵犯的人權），那么生存，包括用那種方式生存，就是有價值的；這似乎可以為更加廣泛地維護生存做辯護，可以用來為一種更為廣泛的消極權利做辯護，而不僅僅是為禁止謀殺做辯護，例如，還可以為禁止無端傷害他人生命或破壞他人的理性能力做辯護，而且似乎還可以辯護某些積極權利。[[355]](#_355_12)如果你正在溺水，對我而言，要拯救你，我需要做的僅僅是將我身邊的救生衣扔給你，如果我無視你的困境，那么我是否侵犯了你的生存權呢？生存權是否包含進行救助的積極權利呢，至少當施救者所付出的成本不是很大的時候，是否應該包括這種積極權利呢？如果生存權包含溺水者要求某人向他扔救生衣的權利，那么一個挨餓的人是否也擁有獲得食物的權利呢，或者，一個嚴重的病患者是否擁有獲得醫藥的權利呢？如果生存權包含這些權利，它是否還應該包含一項要求有關條件的權利呢，如清潔的飲用水和婦女的基本教育，因為這些條件的缺乏將會極大地縮短一個孩子的生命？生存權的內容的這種膨脹，并不僅僅是一種理論上的可能性，而且也是現實中已經發生的事情。這項認定的權利，已經從反對任意終止某個人的正常生命（謀殺）的權利，擴展到反對終止生命的其他形式（墮胎、自殺、安樂死）的權利，反對某些預防生命誕生的形式（避孕，絕育）的權利，基本的福利供給的權利，過一種充分繁盛的生活的權利。毫無疑問，最后這種擴展走得太遠了。生存權甚至不可能是一種要求生命在任何情況下都得到保護的權利。這無疑是不切實際的過分要求。那么，什么是生存權所要求的，什么是生存權所不要求的呢？

這條思路使得生存權缺乏一個明確的界線。只要反思一下就可以發現，什么可以作為權利中最不具爭議的東西，也就變得很成問題。

### 12.2 洛克論生存權的范圍

生存權的范圍是什么呢？我們可以從自然權利或人權的傳統中尋求切入點來回答這個問題。當提到生命、自由、財產這三種權利時，洛克是這一傳統中的最有力的代表。很多人認為，按照洛克的觀點，按照一般而論的古典自然法的觀點，所有自然權利都是消極的。[[356]](#_356_12)但是洛克的觀點實際上更為復雜和更為完善。

洛克為自然權利所尋求的基礎就是一條主張人的某種形式的平等的自然法。但是，洛克所考慮的不是一種政治平等（例如物品分配方面的平等，或者在獲取物品方面的機會平等，或者差別原則），而是平等尊重這個基本的道德觀念；洛克所關注的是人作為道德行動者的平等地位。在《政府論》下篇中，洛克從他所說的“明智的胡克”這位哲學家那里引了一段話：

……那些相等的事物必定需要一個共同的尺度，如果我想得到好處，甚至想從每個人手中得到任何人所希望得到的那么多，那么，除非我設法滿足因為具有同樣的本性因此在其他人那里無疑也有的同樣的欲望，否則我如何應該希望我的欲望的任何部分得到滿足呢？[[357]](#_357_12)

因此，洛克說，任何人都不應該傷害他人的“生命、健康、自由和財產”。[[358]](#_358_12)我們發現，在自然狀態中，人與人之間不存在任何從屬地位，以致可以使得一個人毀滅另一個人，如人與動物的那種主從關系。[[359]](#_359_12)不過，需要注意洛克是如何總結其結論的：

……因此，基于同樣的理由，當一個人的自我保存不成問題時，他就應該盡其所能保存其余的人類，除非他所面對的是下面這種等待審判的罪犯：這樣一個罪犯要么奪走或傷害了其他人的生命，要么損害了有助于維護其他人的生命、自由、健康、肢體的東西，或者損害了他們的物品。[[360]](#_360_12)

當洛克說一個人必須盡其所能去保存其他人時，他似乎既將消極權利包括其中，又將積極權利包括其中。一個人如果要去保存其他人，就必須提供救助或援助，當然前提是如洛克所說，這個人自身的生存已經不成問題。但是，一個事實卻是，洛克隨后又列舉了一系列特殊責任，所有這些責任，作為不傷害的責任，似乎都是消極的。

因此，很難完全弄清楚洛克究竟是如何看待生存權的。我希望，洛克心目中并不存在消極權利和積極權利之間的區分。但是，同樣的模糊性，在看似積極的提議和看似消極的提議之間的交替說法，也貫穿在《政府論》下篇的其他段落。[[361]](#_361_12)因此，與主流的觀點相反，也不清楚洛克是否確實把生存權僅僅看作是消極權利。胡克和洛克為生存權提供的理由都反映了如下說法：“對待他人猶如他人對待自己。”如果我們自己處在巨大危難中，我們所有人都希望得到救助或援助。而且，正如我們先前看到的，[[362]](#_362_12)洛克并不是一個主張“所有真正的自然權利都是消極權利”的思想家；他承認，當情況所迫時，人們有一項“飲食”方面的自然權利。

無論如何，我并不認為洛克為人權所尋求的基礎（平等尊重原則）實際上就是我們最終應該認為構成人權之基礎的東西。在洛克看來，胡克已經表明平等如何能夠成為正義的責任和慈善的責任的一個基礎。[[363]](#_363_12)這似乎完全是正確的：平等尊重原則可能不僅僅是人權的基礎。作為道德觀點本身，平等尊重原則在那個意義上有可能是所有道德的基礎。但是，這樣一來，洛克還沒有向我們提供人權特有的根據。如果我們承認道德觀點本身所產生出來的無論什么東西都是權利，那么權利將會擴展至整個道德領域。如此，我們對權利的論述就不能通過一個合理的冗余檢驗：我們已經有了一種完全令人滿意的方式來談論一般而論的道德要求。在這種情況下，讓人權這種特殊的語言如此膨脹下去，就是對這種語言的浪費。

### 12.3 人格作為生存權的根據

如果人格就像我所建議的那樣確實是生存權的根據，那么支持這項權利的直觀根據就是這樣的：我們認為，自主地選擇和自由地追求我們對一種值得過的生活的設想具有一種很高的價值。因此，毫不令人驚訝的是，我們不僅應該把自由權包含在人權中，也應該把生存權包含在人權中，就像這個傳統一直都在做的那樣。我們能夠用一種人類特有的方式來看重生存而不看重那種生存以及使之成為人類特有的生存的自主性和自由嗎？如果人權是對那種生活形式的保護，那么人權就不僅應該保護生命，還應該保護那種生活形式。前面我們已經碰到的那個直觀案例[[364]](#_364_12)使得生存權既包含消極的因素，又包含積極的因素。

如果我們承認生存權要求積極責任，那么我們將面臨幾個問題。相關的要求將會是多大？對這些要求的一個限制是，生存權所指向的并不是一種充分繁盛的生活，而是一種相對節制的狀態，即一個規范行動者的生活狀態。而且，還有一些源自“‘應當’蘊含‘能夠’”這一原則的其他限制，這些限制也是我此前提及的。[[365]](#_365_12)有一些限制是基于對人的能力的考慮。有一些限制則是針對人類動機，尤其是我們希望自己在現實世界中應當成為的那種人的動機。存在著一個得到允許偏袒的領域，這一領域限制了倫理可能要求我們為了陌生人的利益而犧牲自己或犧牲我們的親朋好友的程度。

不過，甚至是對那種相對有節制的狀態（一個規范行動者的生活）的保護也有可能是要求極多的。在這里，生存權，由于帶有積極因素，實質上與健康權有所重疊。嚴格說來，健康權并不是一種針對健康本身的權利。健康只是人們所能部分控制的。一個人并沒有權利免于絕癥的困擾，即便僅僅是健康保健本身也是如此。與狹隘地設想的健康保健相比，與我們的健康相關的東西要多得多：例如安全的道路、女性的基本教育、好的排污系統、潔凈的飲用水等等。我們的權利是針對廣泛地設想的健康保健。但是，這樣一來，我們的權利僅僅是針對基本的健康保健（也是廣泛地加以設想），在這里，何謂“基本的”是由作為一個規范行動者的生活所必需的那些東西來決定的，除了這些東西外，別無其他。有許多形式的病狀并不與規范能動性相關。例如，那些幾乎困擾我們每個人的輕度心理障礙。它們是病態的，但是，它們通常不會阻止我們成為規范行動者。因此，我們不具有獲得這種治療的人權。很容易地想象很多類似的小病狀的存在。我們不應該被這一結果所困擾。除了人權的要求外，存在著極好的理由，甚至道德的理由，要求對這些小疾病進行治療。

正是因為這些方面的限制，生存權的積極方面對我們提出的要求，與人們對它們的初步印象相比，才會變得更好處理。

### 12.4 從生存權到死亡權

有一些群體訴諸生存權來為禁止墮胎、自殺和安樂死辯護。如此解釋的生存權不僅保護我們生存的自由，而且也可以要求我們繼續生存下去，甚至迫使我們繼續生存下去。

如果一項人權將會具有這些結果，那么這看起來就像是對它的一種很古怪的解釋：一項令人歡迎的資格卻轉變為一項不令人歡迎的禁令。不過，也有其他幾項權利與此相似。毫無疑問，在大多數我們稱為“困境”（例如，患有嚴重的運動神經疾病、在一個完全癱瘓的身體中卻有著完好意識的人）的情形中，病人希望放棄這些群體所設想的那種生存權。但不是一切權利都是可以宣布放棄的。我不能宣布放棄我的自主性或自由。如果我自由地要求你替我做出我生活中的所有重大決定，那么，除了在一些極為罕見的情形中外，你可能不會這樣做。如果我自愿地請你把我當作奴隸，你有可能不會接受。一般來說，我不太可能宣布放棄我作為一個人的尊嚴。我往往有義務維護自己的尊嚴，甚至被要求維護自己的尊嚴。在把我的一項人權（通常是某種自由）與施加于我身上的一項義務（對我的自由的某種限制）聯系起來這件事情上，也不存在任何概念性的錯誤。例如，一個人既有受教育的人權，也有踐行教育的義務。類似地，一個人不僅具有自由和自主性方面的權利，也有那個方面的義務。

我們要如何把那些可宣布放棄的人權與那些不可宣布放棄的人權區分開來呢？按照基于人格的說明，我們可以看看規范能動性是否因此會受到嚴重削弱；如果被削弱了，那么所涉及的那項權利就是不可宣布放棄的。這也表明，盡管一個人不可能宣布放棄他的自主權和自由權，但在某些情況下，他大概可以宣布放棄他的隱私權。我們大多數人都需要某些形式的隱私，以確保我們作為行動者能夠有效地發揮作用，但是，對于那些極其自信的人或者毫無廉恥的暴露狂來說，情況可能就不是如此。而且對于我們大多數人來說，失去某些微不足道的隱私并不會對我們的規范能動性造成嚴重威脅。

我對誰負有這些有時候不受人歡迎的義務呢？在一種世俗倫理中，我維護自己作為規范行動者的義務，至少從表面上看，似乎是我對自己所負有的一種義務。從表面上看，我所承擔的接受教育的義務是較為復雜的；接受教育不僅僅是我對自己的義務，而且，如果我在一個社會中擁有政治能力，它也是我對公民同胞的義務。于是，教育這個相對明晰的例子有可能使我們接受下面一點：在同樣的社會環境中，維系我自身的規范能動性通常也是我對公民同胞所負有的義務。這些結論產生的前提是，存在著一些對自己負有的義務。在這里，我將簡單地假設存在著這樣的義務。

那么，按照同樣的理由，我是否也有一種繼續生存下去的義務和權利呢？[[366]](#_366_12)如果我擁有一種維護自己的規范能動性的義務，那么，只要我仍然是一個規范的行動者，難道我不就因此對自己負有一種維持我自身的義務嗎？按照同樣的理由，我認為我有這樣的義務。當然，關鍵問題是：這個義務有多強？在這里，并不需要有任何針對其他人的義務的要素。如果我有某些在社會中做出決定的能力，那么，我對其他人的相關義務就是以負責任的方式行使這些能力，但是這個義務并不具有關于我的自殺行為的任何明確含義。一個人維系自己生命的義務往往只是一種對自己負有的義務，這種義務是建立在作為一個規范行動者來生活的那種尊嚴之上。因此，尊重人格將也要求尊重人格的存在。不過，尊重人格同樣也要求尊重人格的踐行，例如在達到如下判斷的時候：在某些情況下自殺是理性的。沒有任何理由認為第一種形式的尊重總是應該在分量上超過第二種形式的尊重。如果一個作為規范行動者的人自己判斷說，他的生命除了不可忍受的痛苦之外已經沒有什么其他東西，在這種情況下，我們多數人都會認為，對這個人來說，第一種形式的尊重就沒有第二種形式的尊重那么重要了。我們很多人還會認為，如果一個人因為一些“準感性”的理由而決定自殺，比如說，他對其他人不負有義務，他在生活中已經實現了某種圓滿，擺在生命前方的僅剩可悲的沒落了，那么他的決定甚至可以勝過第一種形式的尊重。然而，如果我是一個相當獨特的人，人們指望我來避免某種社會大災難；或者，即便我只是一個再普通不過的人，但要是我不在了，那些依靠我的人就會飽受痛苦；在這種情況下，第二種形式的尊重就沒有第一種形式的尊重那么重要了。這樣的話，我可能就不得不繼續艱難活著。在下面這種情況下，艱難活著的義務有可能獨立于對其他人的責任而落到一個人頭上：即便我遭受的痛苦很巨大，但這種痛苦的程度并不足以抵消作為規范行動者來生活的那種經常被低估的價值。如下批評包含了一些真諦：自殺可以是“擺脫痛苦的便捷方式”。不過，某些自殺行為是膽怯的，或者顯示了自殺者對價值的錯誤理解。一個因即將遭受行騙指控而自殺的人，有可能是因為自戀、或者想要傷害他人、或者無知于仍然留給他的各種尊重而采取自殺行為。

現在我們已經鑒別出人類生命的三種價值。到目前為止，我集中討論了什么東西對一個人自己的生命是好的，他的生命又如何可以對其他人產生有利的和有害的影響。不過，我剛剛還補充了生命自身的價值——不是對任何人（不管是對那個人自己還是對其他人）的價值，而是一種內在的價值。很多人認為，對生命的價值的各種世俗論述一般來說忽視了生命的內在價值。我認為的確如此。我已經試圖描述這第三種價值，試圖表明它是如何把自己展現出來的。不過，很多人會認為我仍然低估了生命自身的價值：我認識到那個范疇，但沒有認識到它的真正分量。這些人會說，這個價值是在一項生存權中把自己顯示出來的，而這項權利禁止自殺和安樂死，或者至少對自殺和安樂死提出了比我所理解的限制更加嚴格的限制。不過，我將回答說，我描述生命的內在價值的那種方式至少使之變得可理解、變得合理。那些試圖使之變得更有分量（足以使得它以這些更加有限的方式來展現自身的那種分量）的解釋是很難讓人理解的。是否有一種對這個更有分量的價值的論述既是可理解的又是合理的呢？

很多人認為存在這種論述。很多人就像洛克那樣認為它源自上帝的意志：

既然人們都是全能和無限智慧的創世主的創造物，既然都是那個唯一的最高主宰的仆人，奉他的命令來到這個世界，從事于他們的事務，他們就是他的財產，是他的創造物，他要他們存在多久就存在多久，而不由他們彼此之間做主。……每個人都必須保存自己，不能擅自改變他的地位。[[367]](#_367_12)

洛克有時候被認為將人權視為上帝賦予的“禮物”，但是，“禮物”這個詞還沒有抓住洛克的想法。如果我的生命是一個禮物，那么我此時就應該擁有它并對它隨意處置了。但是，洛克的觀點是，上帝保留了生命的擁有權，僅僅是將生命“借與”我，因此限制了我對生命的使用。[[368]](#_368_12)這就使得生命的一個特別有分量、又具有高度的限制性的價值變得可理解；至于這種觀點是否合理，我們可以暫時不管，因為我們正在尋求一種世俗的論述。事實上，甚至有神論者也會拒絕接受洛克的觀點，比如說，如果他們認為（就像很多人會認為的那樣）人類生命來自“借與”的思想從神學和《圣經》的角度來看并沒有充分的動機基礎。[[369]](#_369_12)

在“克魯贊訴密蘇里州”一案（1990）中，大法官倫奎斯特代表多數人宣判說，國家對保護人的生命自身有其關切，甚至當這樣做違背了當事人的利益的時候也是如此（在這個案件中，當事人指的是南希·克魯贊，當時，她已經連續七年處于植物人狀態，她的父母申請允許克魯贊死亡）。國家之所以對限制自殺和安樂死感興趣，其中一個可能的考慮是，在這些問題上相對寬松的政策將會制造一種氛圍，使得自殺和安樂死在心理上變得過于容易，讓很多人在沒有充分的理由采取自殺行為的時候就選擇自殺，從而對他們不利。在我看來，這是不容否定的；我也認為，人的生命具有內在價值的主張也是不容否定的。然而，關鍵的問題是：生命的內在價值，在按照它所蘊含的那些限制的強度來衡量時，到底具有多大分量？

在我看來，對強限制所提出的最有力的世俗論證是康德的論證。他說，單純的事物只有價格：它們擁有等價物，因而具有替代品。但是，人擁有尊嚴；人不具有等價物或替代品。一個人作為人而具有的尊嚴是一個人在自身當中所具有的一個價值，它既不是對一個人自己也不是對其他人的價值。人需要尊重；他們必須被看作是目的本身來加以對待，絕不能僅僅被視為手段。因自己的生活不再值得過或因其他更糟的原因而自殺，就是將自己的理性本質和人格僅僅看作是控制對自己來說是好的東西的一種手段，而不是將其視為目的本身。出于同樣的理由，同樣的分析也適用于安樂死的情形。[[370]](#_370_12)

這個論述極為簡化，因此說不上代表了康德自己的立場，不過，我在這里所關注的并不是一般而論的自殺和安樂死的倫理，而是生存權的內容。有人或許會認為，作為生存方面的人權的一項職能（不一定是唯一的職能），還有什么東西能夠比保護生命的內在價值更為恰當呢？只要一個人承認存在著這樣一個內在價值，難道他不就得承認存在著一個要求保護這個價值的權利嗎？在這里我只想聲稱，按照康德對生命的內在價值提出的那種強的解釋，生存權并不保護那個價值。我在早先也論證過這一點。[[371]](#_371_12)康德從他的“尊重人”的思想中推出他所說的“自然權利”，其結果是，與啟蒙運動傳統和當今的國際法相比，這種做法導致了一套更加寬泛的權利。康德的“自然權利”是建立在先驗的“普遍正當原則”的基礎上，這一原則認為，“如果任何行動能夠按照一個普遍法則與每個人的自由相容，或者，根據這個行動的準則，每個人的選擇自由都可以按照一個普遍法則與每個人的自由相容，那么這個行動就是正當的”。[[372]](#_372_12)正如我早先解釋過的，康德的“自然權利”幾乎覆蓋了所有道德領域，其覆蓋范圍遠遠大于我們今天所說的“人權”。[[373]](#_373_12)那么，為什么不向康德的思想方式邁進呢？有三個好的理由不這樣做。第一，若采取康德的思路，我們就不是在說明我們一開始所要說明的問題：人權在當今的大致范圍。第二，若是那樣，我們就是在做這樣一件事情：從為人權尋求一個有可能得到廣泛接受的有限基礎，轉向在一個存在爭議的全面的道德觀點中為人權尋找一個基礎。最后，在生命對具有生命的那個人的價值和生命自身的價值（這是康德的用法）之間的區分太過于明確了：擁有一種理性本質的尊嚴包括在做出理性判斷的時候運用理性本質，若不尊重理性判斷（這些判斷很有可能關系到對人來說是好的東西）就不能尊重一種理性本質及其運用。

有不同的方式理解康德對生命價值的看法。也有一些對生命價值的康德式論述并不把解釋康德本人的觀點當作目的。存在著一些完全是非康德式的論述，例如一種與有神論無關的目的論論述。每一種論述都把一種分量賦予生命的內在價值，以此來辯護對自殺和安樂死的嚴格限制，不過，我將不再繼續討論這一主題。據我所知，沒有任何一個提出一種重要價值的論述既是可理解的又是合理的。據我所知，其中一些論述是可理解的但卻不是合理的，另一些論述是合理的但幾乎說不上是可理解的，還有一些這樣的論述——它們的限制性的結果得到了宣告，但用來支持那些結果的價值卻未得到界定。當然，有些人可能會提出一種既可理解又是合理的論述。因此，我們應該再次討論這些問題。

前面提到，生存權的內容在今天不斷膨脹，現在讓我回到這個問題。我曾推論說，一個人類生命不僅對具有這個生命的人有一種價值，而且本身也有一種內在價值。那么，享有生命的人權對自殺和安樂死施加了嚴格的限制嗎？非也，這項權利在保護我們的一般而論的人格的同時，也在維護我們的生命的內在價值，但是，在生命的內在價值中，沒有什么東西使得它與其他兩種價值（對一個人自身的價值和對其他人的價值）不可通約；也沒有什么東西使得它阻止自己被一個價值（生命對有此生命的那個人的價值）所推翻。生存權是否包含過一種繁盛的生活的權利呢？不包括，正如我已經論證過的；[[374]](#_374_12)生存權僅僅是對那個更有節制的狀態（一個規范行動者的生活）的權利。生存權是否意味著禁止墮胎呢？沒有，正如我已經論證過的，[[375]](#_375_12)胚胎和胎兒并不具有人權，盡管有可能存在與人權無關的、支持禁止墮胎的道德理由。是否存在著一種支持禁止避孕的人權呢？并不存在，能夠把一個人產生出來的那些孕前生命形式都不具有人權，盡管如下問題仍然是一個未決問題：是否存在著其他的道德理由來支持禁止避孕。

### 12.5 存在一種死亡權嗎？

我們多數人都認為，生存權并不嚴格限制自殺和安樂死。實際上，既然存在著生存權，難道就沒有一種與之密切相關的死亡權？

對這個問題有一個回答，因為其簡單性而頗有吸引力：死亡權是生存權的對立面。[[376]](#_376_12)不過，這種說法也太簡單了。對死亡權的辯護需要借助于自主權和自由權。一個自由、知情且有能力的正常人會選擇一種有價值的生活，但可能不會選擇一種無價值的生活，或者更不會選擇一種壞事情不可逆轉地超過好事情的生活。生和死這兩種選擇都是同一個高度有價值的東西（人作為人的資格）的不同體現。如果選擇生存是由權利（自主地選擇自己認為有價值的生活的權利，自由地追求這種生活的權利）來保護的，那么選擇死亡也必定是由權利（不要過一種無價值的或糟糕透頂的生活的權利）來保護的。死亡權僅僅是構成生存權之基礎的自主性和自由的一種特殊情形。在決定自己的生活是否值得過下去時，是否要忍受破壞尊嚴的痛苦或惡化，是一個人所要考慮的最重要因素之一。[[377]](#_377_11)如果一個人被否決了這種重要的決定，或者被否決了執行這種決定的可能性，那么他的自主權和自由權就完全成為擺設。如果一個人根本上具有權利，那么他必定就具有死亡的權利。[[378]](#_378_11)生存權只是以它進入對自主性或自由的訴求的那種明顯的方式（權利是對自主地生存和自由地生存的權利）進入這個論證中。

就像所有人權一樣，只有規范行動者才具有死亡權。然而，在死亡權的情形中，存在一個特殊問題：自殺往往是一種心理紊亂的結果。因此，其他人可能就會阻止一個人決定自殺，至少在很長一段時間內進行阻止，直到他們確信自殺確實是一個規范的行動者（自由、知情、有判斷能力的正常人）的行為。自由也許是這三個條件中最難確立起來的。得病的老人往往覺得自己是子女的不受歡迎的負擔，如果自殺變得被廣泛地接受，如果子女看到年老體衰的父母是在痛苦掙扎、希望解脫，那么父母采取自殺行為的壓力可能就會變得難以抵制。如果一名醫生鼓勵自殺，就像一些荷蘭醫生據說已經對某些免費落后的醫療資源或療養資源院所做的那樣，[[379]](#_379_11)那么那種壓力就會變得空前巨大。若考慮一個人在社會中的處境或地位，自殺有時候是理性的。如果一個人很貧困，沒有能力支付所需的大量醫藥費，那么自殺很有可能是理性的。但是，在這些情形中，最迫切應該做的事情，并不是讓自殺變得更容易，而是改善讓某些人不得不采取自殺行為的醫療保健不足的狀況。我們有一個從屬的義務保護脆弱的行動者免受這種強制。

還有，一項權利是可以被推翻的。自殺的權利似乎就比較容易被推翻。現成的最簡單的例子是理性的、不靠外援的自殺。與那些相當含糊、自由放任的政策（我們或許最終可以把這種政策表述出來）相比，也許一種全面禁止的政策將會在總體上產生較好的結果，甚至對那些將會選擇自殺的人也是如此。這些不是毫無根據的猜測。大約25%的病入膏肓者是在疼痛中死去的。[[380]](#_380_11)盡管如此，最反對安樂死的那類醫生都是疼痛治療方面的專家。[[381]](#_381_11)他們相信幾乎沒有人需要在疼痛中死去，即便有，其中很多人也是疏于監護的犧牲者，往往是他們的醫護人員的疏忽所致。因此，一個禁止自殺、同時盡可能確保病患者不在疼痛中死亡的社會豈不是更好？

但是，很少有社會具備足夠的資源為其成員提供最好的醫護，或者甚至不能提供足夠的疼痛治療。在這種情況下，如果一個社會事實上無法提供有效的疼痛治療，它幾乎就不能以它提供這種服務為由來禁止自殺。即便社會可以提供有效的疼痛治療，但是還要考慮到，有15%的垂死者所經歷的疼痛是極端的，超出了現行止痛藥的醫治范圍。[[382]](#_382_11)特別是，為自殺行為辯護的條件并不完全都是身體疼痛。有一些還可能是不可醫治和難以忍受的精神疾病。還有一些是身體和精神兩方面的嚴重惡化。當然，可以給所有這些病人服用深度的鎮靜劑。但這只會把他們置于活生生的死亡狀態。

剛才提到，與一種相對放任的政策相比，一種全面禁止自殺的政策有總體上更好的結果。如果這實際上是一個事實，那么它在反對自殺權上又有多大分量呢？自殺權是自主權和自由權這種一般的反家長主義權利的一個例子。一般來說，尊重一個人的自主性和自由就是讓他自己做出決定和執行決定。也可以勸說這個人，但不能對其進行干涉。當然，自主決定的權利也可以被推翻，但只是在某些極端的情形中才能被推翻。在很多自殺的情形中，行動者事實上是自由、知情和有判斷能力的正常人。如果對此存在著任何實質性的懷疑，那么我們的自主權和自由權至少就要求一個行動者應該知道這種懷疑的好處。人們實質上也很懷疑如下主張：對自殺的全面禁止，與一種相對放任的政策相比，將會產生總體上更好的結果。我們并不是很可靠地（大概就行動而論并不是充分可靠地得出這些競爭政策的長期的、大規模的結果）。因此，在一項很重要的權利的運用可能被證明為一個錯誤的情形中，根據對這些情形的不穩固的猜測來否認很多人有那項權利，完全是不通情理。[[383]](#_383_11)

### 12.6 死亡權是一項積極權利還是消極權利？

死亡權是對什么東西的權利呢？這種權利明顯地要求一項施加于他人的責任，即在某些條件下不要阻止一個人自殺的責任。但是，它是否也要求一項要求某些其他人幫助某人的責任呢？

這當然是一個充滿爭論的論題。正如我早先提到的，有很多人認為人權應該被保持在完全消極的狀態。有人認為，為了讓這個策略變得切實可行，在大多數權利中，在積極因素和消極因素之間就應該存在著足夠分明的界限。我不相信這種說法；而且，認為17、18世紀的古典人權僅僅是消極的，這也與事實不符。

那么，什么東西有可能成為死亡權中的積極因素呢？一個人打算采取自殺行為的最通常的環境也許是：當病入膏肓和生命價值低下的時候。此時，一個人將會有意去決定死亡的時間和方式。不過，不到萬不得已，一個人也不想死。所以，以下可能性就很重要：當這種需要產生時，一個人自己的身體狀況可能已經惡化了。他有可能由此而臥病不起，進而有可能住進醫院并服從醫院的規則。如果一個人的自殺權僅僅是不被阻止（自殺）的權利，那么，在與理性自殺最相關的情形中，這種權利幾乎算不了什么。如果一個人還沒有得到一把刀子，他就不可能割腕自殺；或者，如果醫護人員沒有責任提供過量藥物，或者甚至根本就沒有這樣一項責任，那么這個人也不可能服用過量藥物。在這里，就很難維護不阻止和協助之間的那條界線的道德重要性了。在這種情況下，就不存在阻止一個人自殺的問題；一個人甚至無從開始采取自殺行為。他變得更像陷入了一種困境。自由權并沒有向其他人施加一項向一個人提供一種有價值的生活的責任，僅僅是要求人們不要阻止一個人追求這種生活。但是，就像在這種情形中那樣，如果一個人甚至連追求這種生活的能力都沒有，那又如何呢？我們在自由權中所珍視的東西，僅僅是不否認對那種生活的追求嗎？抑或更充分地說，是追求那種生活的能力？某些其他顯然是消極的權利結果證明還是帶有部分積極的因素，出于運用于這種權利的同樣理由，我認為，對“我們珍視自由權中的什么東西”這一問題的更合理的說明是那種更加豐富的說明。我們所珍視的不僅僅是能動性的諸種能力，還珍視這些能力的運用。例如，投票權包括投票權的行使，而投票權的行使要求為文盲設立專門的投票箱，要求考慮因身體虛弱而不能參加投票的人，要求把有關的情況向每個人廣而告之，要求警察阻止脅迫或賄選等形式的投票。更一般地說，自由權還要求向腿腳傷殘者提供額外幫助，向失明者提供導盲犬。僅僅不去干涉一個人參加某個政治會議并沒有滿足自由權的要求；自由權還要求這個人有能力去參加那個會議。所以，如果人們失去了能動性的必要能力，那么自由權就要求在某種程度上修復這些能力。困境的情形在這里會提出一些特殊的問題，但仍然可以被歸結在相同的原則下。補救性的救助對身處困境的人沒有什么幫助。目前，唯一對等的幫助是讓某個其他人來充當病人的四肢，即使病人揮動肢體的意圖已經表明他想自殺。

仍然存在一個問題：如果安樂死和輔助自殺所產生的好處多于病痛的折磨，那么起草一份允許安樂死和輔助自殺的法律是否可能？誰可以提供援助呢？判定病人是自由、知情和有判斷能力的正常人的標準是什么呢？誰來決定某個病人是否滿足了這些標準呢？對這些問題的回答都是存在爭議的。在把一個可接受的原則構想出來時所碰到的實際問題可能是如此難以對付，以至于我們不得不放棄這項計劃。

在我看來，這一結論似乎令人絕望，[[384]](#_384_11)但是，在這一點上，問題的重心已經在很大程度上轉移到我沒有能力做出判斷的事實問題。不管怎樣，我在這里的問題一直是一個更有理論色彩的問題：存在一種生存權嗎？存在一種死亡權嗎？它們的根據是什么？它們的內容是什么？

## 第十三章 隱私權

### 13.1 人格以及作為人權的隱私權內容

借助于基于人格的說明的相關資源，我們就可以對一項針對隱私的人權提出如下論證。[[385]](#_385_11)若沒有隱私，自主性就會受到威脅。我們多數人都擔心遭受異議、嘲笑、排斥和攻擊。我們是社會動物；我們試圖尋求群體的接受；我們都是嚴格的自我審查者，盡管這種審查通常是無意識的。我們很少費勁地逆社會潮流而上。如果我們關于如何生活的慎思和決定是對公共審查開放的，那么我們就會更強烈地將自我審查和自我保護的傾向變成行動。當然，在科幻小說的領域外，至今還沒有什么讀心機器，但有一些其他措施：取得某人的日記或文章，借助測謊儀，向一個人喂食說真話的藥物，或者對大腦進行核磁共振圖像掃描，等等。這些措施據說可以把真話和謊話區分出來，準確率達99%。[[386]](#_386_11)

所以這些威脅在一個人獨自思考的情形中都是可能的。不過，我們大多數富有成果的慎思都發生在同他人的交流中。坦然的交流可以拓展我們的視野、糾正或加強我們的觀點、賦予我們繼續勇敢思考的自信。坦言的交流也需要隱私的盾牌，需要對偷窺性的探測器和竊聽器、室內電話竊聽器或其他竊聽裝置進行限制，需要對篡改郵件或扣押信件之類的行為進行限制。這僅僅是一個開始，但是我們也需要提防虛報這份清單。對一項人權（或者任何一種權利）的論證往往是把一種價值（例如一種有價值的隱私）鑒別出來，進而推斷說存在一種保護這種價值的權利。但是，這是一種明顯不合邏輯的推論。并不是一切價值都支持人權，或支持其他形式的權利。例如，消遣對我們來說是有價值的；沒有一定的隱私，就不能充分消遣。但這并不能表明存在一種關于消遣的人權。沒有消遣，一個人可能是一個有壓力的行動者，但是，如果這種壓力不大，他將仍然是一個行動者。

自主性就先談到這里。現在來思考自由。自主性是慎思和決策的一個特征，與一個人為自己做決定相關。自由是行動的一個特征，與一個人不受干涉地追求自己的目標相關。只有在坦誠而私下的交流中，我才能發現我們兩個人都有某些同樣的非主流信念，由此會增加獨自行動的自信或者發現某些共同行動的機會。除非對監視器或攝像頭無所畏懼，否則一個人就無法去嘗試性愛方面的實驗，特別是那種會遭受沖擊和反對的實驗。豐富的個人關系要求我們盡量把自己展現出來，但我們很少有人希望不帶任何隱私地展現自己。尤其是，我們不僅需要這個事實，為了獲得保證也需要公認的行為原則、深刻的行為傾向、強有力的社會習俗以及有效地加以強化的法律。[[387]](#_387_11)

關于一項針對隱私的人權的爭論是：某些形式的隱私是否是規范能動性的必要條件。所爭論的是什么樣的必要性呢？在這種情形中，不是概念上的必要性；[[388]](#_388_11)即便一個人的私密時光遭受大量監視器、監聽器以及雜志曝光的困擾，我們也可以設想這個人仍可發揮其作為一名規范行動者的功能。在這里可能牽涉到的最強的必要性是經驗上的必要性：在缺乏那些形式的隱私的情況下，智人事實上就不能發揮其作為一名規范行動者的功能。但是這也是不合理的。有一些人很有勇氣、很自信或者很有表現欲，以至于在眾目睽睽之下仍能茁壯成長。只是我們其他人不能如此而已。不過，只要這些常見的弱點是我們人性的普遍特點，它們就足以為一項人權提供一個根據。規范能動性構成了我們所說的“人的尊嚴”。人權旨在保護正常人的尊嚴。如果把人權所需的必要條件限制在超人或表現狂之類的人的規范能動性，就會扭曲人的存在條件。如果取另一個極端，甚至把我們當中最怯懦者的規范能動性的必要條件也包括進來，同樣也會扭曲人的存在條件；這種做法可能會導致其他價值（如充滿活力的言論表達）的巨大喪失。

因此，從基于人格的說明中推衍出來的以能動性為焦點的隱私權，是一種狹義的隱私權。這種隱私權可以保護什么呢？它所保護的是當前幾個學者所說的“信息隱私”：我的某些行動、思想和話語不應該是其他人可以獲知的，即使其他人獲知了，也不應該被進一步擴散。哪些行動、思想和話語呢？那些若被公之于眾，往往就會威脅規范能動性的行動、思想和話語。“信息隱私”并不是一個理想的標簽；它暗示了財務、醫藥、教育等方面的記錄，同時必須被理解為也包括某些通信、談話、行動乃至某些藝術作品（如果那些作品是自我揭露和有意隱藏的）。因此，從我們的目的來看，即便監視器僅僅是在觀察，這也必須被算作是對信息隱私權的侵犯。只要我們認識到了“信息隱私”這個名稱旨在涵蓋的范圍，監視器的觀察就算侵犯了信息隱私。

我們所面臨的一個問題是，這種信息隱私權是否過于狹窄，以至于不能構成隱私方面的人權。在過去五十年里，在幾個司法審判中，律師們已經訴諸隱私權來辯護下面這些東西：避孕藥的出售和應用、墮胎、雞奸、種族通婚、同性婚姻、色情作品的獲得、家中吸毒、拒絕自證其罪、安樂死、住所免受外部噪音和惡臭的侵入、聲譽免受攻擊、父親見證孩子的出生過程等等。目前對隱私權的訴諸無疑太廣泛了。但是，難道我們希望看到這些東西都被壓縮到信息隱私中嗎？

### 13.2 隱私權的法律進路

許多國家的憲法都承諾對“隱私”進行保護。[[389]](#_389_11)《美國權利議案》并未運用“隱私”這一詞語，但是宣稱：

人人有權確保自己的人身、住宅、信件和財產免受不合理的搜查和查封……

《世界人權宣言》（1948）第12條提到：

任何人的隱私、家庭、住宅或通信都不應遭受任意的干涉，任何人的名譽和名聲也不應遭受任意的攻擊。

這一條幾乎被《公民和政治權利國際公約》（1966）的第17條完全復述。《歐洲人權公約》（1950）第8條提到：

任何人都有權要求自己的私人生活和家庭生活、住宅和通信受到尊重。

在國家公約和國際公約中被反復提到的這些條款都要求尊重（或者用一種更強的方式說，承認）一個人的人身（人身安全）、私人生活、家庭生活、住宅和通信的神圣性，其中也包括不是沒有經常提及的“保護一個人的名譽和名聲免受攻擊”這一條款。從表面上看，這是一張內容各異的清單。我們可以看到，婚姻生活和家庭生活、住宅和通信是如何被置于“隱私”這一標題之下的。但是，對某人的聲譽和名聲的攻擊又如何呢？它們似乎要么是一個合理利益的問題，要么是一個流言蜚語的問題，它們與隱私的關系不清楚的。

我們之所以對考察法律有著直接的興趣，是因為法律向我們揭示了隱私方面的人權的內容，特別是，它所揭示出來的東西比單純的信息隱私權要多。正如我們剛才看到的，國家憲法和國際公約對隱私權的論述極其簡單，在這里對我們幫助不大。請教案例法對我們更有幫助。我想看看最近幾十年來圍繞美國最高法院而成長起來的特別豐富的案例法。當然，法官、立法者和道德哲學家進行思考的最終目的無需是同樣的。一名法官解釋一個憲法條款和法律條款，在可能的時候依靠先例，一個立法者為現實的社會問題尋求新的解決方案，固守法律能夠切實可行地處理的東西；他們在做這些事情時所受到的約束，并沒有一個哲學家在構想一項人權時所受到的約束那么強。但是，我既不會去試圖解釋美國法律，也不會去解釋最高法院的判決，而是僅僅借助它們來推進我的思考。

第一次明確地訴諸一項針對隱私的憲法權利的情形出現在路易斯·布蘭代斯法官對“奧姆斯特德訴美國”（1928）一案所表達的不同意見中，盡管他當時并沒有取得成功。這一案件是關于竊聽的。不過，布蘭代斯對這種侵擾的擔憂可以追溯到更早的時期——他和塞繆爾·D.沃倫在1890年的《哈佛法學評論》上發表的一篇文章。[[390]](#_390_11)當布蘭代斯表達他對奧姆斯特德這一案件的不同意見時，他的意見反映了這篇文章中的觀點：

科學給政府提供諜報方面的手段的進步，不可能就止步于竊聽這一種。在未來某一天，其他手段也有可能被發明出來，以至于政府不用借助暗箱拍攝就可以在法庭上將文件復制出來。……心理學和相關科學的進步，有可能產生出一些揭露內心信念、思想和情感的手段。

布蘭代斯在這里討論的隱私是信息隱私。不過他進一步主張，他認為可以從第四修正案和第五修正案中引申出來[[391]](#_391_11)的關于隱私的憲法權利，為抵制“針對神圣的住宅和私人生活的侵擾”提供了保障。這項權利看上去就是保護某種私人空間和生活的私人方面的權利，其中把賦予那些形式的隱私的價值視為隱私權的根據。把這稱為空間和生活方面的隱私。信息隱私權保護我們免于他人獲得關于我們的某些知識。空間和生活方面的隱私權則保護我們的生活空間和我們的生活的那個部分（例如我們的婚姻生活或家庭生活）免受侵擾。這兩個權利在它們所保護的東西上有所重疊，但從表面上看，它們并不相同。

布蘭代斯做出了一個進一步的舉動，擴展了那項擬定的隱私權的范圍：

憲法修正案（即第4條和第5條）所提供的保護在范圍上更寬泛。我們的憲法制定者們致力于保證有利于追求幸福的條件。……他們頒布了針對政府而提出的免于干涉的權利——這是一種最廣泛，也是文明人最珍視的權利。

這看來又是某種其他的東西：一項針對自由的一般權利。只是布蘭代斯對其進行了夸大。正如他毫無疑問地意識到的，只有在不存在一種壓倒性的公共利益的情況下，才有免于干涉的權利。幾個著名的自由原則都采取了“只有在不存在一種壓倒性的公共利益的情況下，才有行動的自由”這樣一種形式。例如，密爾的自由原則就采取了“只要不對他人造成傷害，行動就是自由的”這種形式。[[392]](#_392_11)這也是20世紀后半葉最高法院常用的那種自由原則：只要一個行動不涉及某些形式的不道德（其中可能包括對他人的傷害），它就是自由的。在“鮑爾斯訴哈德威克”（1986）一案中，最高法院宣稱，一般來說，人具有免于干涉的權利，但是，政府在禁止口交和肛交這種觸動美國人的敏感神經的反感行為時，是可以得到辯護的。[[393]](#_393_11)

為什么布蘭代斯如此輕易地從信息隱私轉向相對狹窄的空間隱私和生活隱私，最終轉向廣泛的自由隱私（privacy of liberty），但卻沒有做出任何評論呢？他之所以如此輕易地過渡，是因為他把這些原則看作是同樣的。很多后來的著述者也是如此，其中包括很多同樣來自最高法院的法官。[[394]](#_394_11)布蘭代斯在不同的意義上來使用“隱私”這一詞語，他的推理也就因此而受害。任何自由原則都界定了一個各種權威不可以去侵擾的領域：一個不屬于合法的公共利益的領域，一個私人的領域。我們可以將這個領域稱為“自由隱私”，我剛剛這么稱呼過。很多把自由隱私顯示出來的行動就是我們日常所說的“公開”行為。兩個同性戀者在大庭廣眾之下公開接吻，至少按照密爾的論述，也有可能屬于自由的私人領域。在某種意義上，私密日記和婚床屬于個人隱私，但這個含義并不等同于從一個一般的自由原則引申出來的那個技術性含義：在后面這個意義上，一個公開的親吻是私人性的。而且，情況好像也不是這樣：私人空間和私人生活方面的權利就是一般的自由權的一種特殊形式。最高法院以及其他一些人提出的主張似乎是：私人空間和私人生活本身對我們來說就是有價值的，事實上是“神圣的”，享有私人空間和私人生活的權利是從那些價值中推導出來的。另一方面，一般的自由權是從這樣一種價值中推導出來的：我們能夠追求我們對一種值得過的生活的設想；私人空間和私人生活的價值在這種推導中沒有任何作用。一般的自由權是做各種事情的權利：追求一個人所珍視的生活，或許還包括運用避孕藥、墮胎和自殺。對于我是否以及何時在婚床上使用避孕措施，自由權沒有什么明確的東西要說，但你不可以監視我。這是一種進一步的保護，需要進一步的理論依據。

這種從信息隱私到空間隱私和生活隱私，再到自由隱私的令人困惑的轉變，經常反復出現在最高法院后來的思考中。比著名的“格里斯沃德訴康涅狄格州”判決（這一判決關系到康涅狄格州禁止出售和運用避孕設施）早四年，最高法院在“珀爾訴烏爾曼”（1961）一案中就被要求考慮類似的禁止，但最高法院以如下理由拒絕（只有哈蘭法官不同意）：在這個案件中，沒有任何要求對某個憲法爭端進行裁決的爭論。哈蘭強調說，恰恰相反，確實有一些憲法爭端要求裁決，因此應該進行裁決：

這里所涉及的問題確切地說是這樣的：國家正在宣稱有權通過侵入人們的婚姻關系的私密細節來強制執行其道德判斷。……大體而言，這項法規允許國家（在不可忍受的情況下）因夫妻對其婚姻親密關系的私自處理而懲罰他們。

這看起來像是在訴求私人空間和私人生活方面的權利，但在幾句話之后，哈蘭鑒定出來的問題就發生了變化：

按照英語世界的通常理解，這條法規所涉及的必定是人們普遍認可的、“自由”的一個最基本的方面……

實際上，哈蘭說，這里所涉及的自由是布蘭代斯在奧姆斯特德一案中提到的自由，即免于干涉的權利，哈蘭將這項權利頌揚為“或許是對把憲法的那些方面體現出來的那個自由原則的最全面的論述”。當哈蘭注意到康涅狄格州正在強制執行它自己的道德判斷時，他可能會被認為是在暗示說那種做法本身就是錯的。但他并不是這個意思。他說，這里所涉及的自由并不是絕對的；各州也可以強制執行道德。因此，這也不是密爾所說的那種自由：只要一個行動沒有傷害到他人，它就是自由的。他所說的自由是那種在形式上相似、但實質上不同的自由：只要一個行動不涉及某些形式的不道德，它就是自由的。因此哈蘭所關注的是結婚夫妻。他并未解決如下問題：就憲法本身來說，是否可以禁止淫亂者、通奸者、同性戀者以及亂倫者采取避孕措施。

僅僅四年之后，在“格里斯沃德訴康涅狄格州”（1965）一案中，哈蘭的不同意見在幾乎所有主要的細節上都成為最高法院的觀點。最高法院自己第一次宣稱一種隱私權，“婚姻隱私的權利”：

當前的案件……關系到一種屬于隱私領域的關系，這個領域是由幾個基本的憲法條款創造出來的。我們會允許警察搜查夫妻臥室這一神圣不可侵擾的領域嗎？這種想法是與環繞婚姻關系的那些隱私觀念相抵觸的。

這看來顯然就是享有私人空間（“夫妻臥室這一神圣不可侵擾的領域”）和私人關系（“婚姻關系”）的權利，而且，看來正在這種空間和關系的“神圣性”為這項權利提供了基礎。但是，這樣一來，那個熟悉的轉變又出現了。哥德堡法官所贊同并將其引用為隱私權之根據的那個東西，恰恰是布蘭代斯法官所說的一般自由——并且，這里的自由并不是指“只要一個行動沒有傷害到他人，它就是自由的”，而是指“只要一個行動不涉及某些形式的不道德，它就是自由的”。同樣，按照哥德堡法官的自由觀，淫亂者、通奸者以及同性戀者，不管他們的行為多么隱私，都不一定會得到這項權利的保護。

在“羅伊訴沃德”（1973）一案中，法庭將全面禁止墮胎裁決為違憲，這項建議進一步拓展了“隱私”的觀念。布萊克曼法官[[395]](#_395_11)寫到，大多數人的意見開始于我們此前見過的那個隱私觀念：

……最高法院（迄今）已經承認，一種個人隱私權，或者說，對某些隱私領域或地帶的保護，在憲法下的確是存在的。……這項權利可以擴展到與婚姻……生育……家庭關系……以及子女的撫養和教育相聯系的活動。

這看來又像是享有私人空間（“隱私領域或隱私區域”）和私人生活（“婚姻”、“生育”、“家庭生活”）的權利。但是，墮胎也屬于其中的一種隱私嗎？墮胎并不總是發生在私人空間（例如在家中和夫妻臥室中），而是經常發生在診所或醫院，醫生和護士通常也相伴左右。墮胎行為也不僅僅涉及一種私人關系，它還部分地涉及職業關系。從空間隱私和生活隱私向一般的自由隱私的轉變不久也同樣出現在“羅伊訴沃德”一案中。作為贊同方的斯圖爾特法官將一個人的隱私權解釋為“免于他人干涉的權利”，即一般而論的自由權。我們現在所兜售的自由原則都具有“只有在不存在一種壓倒性的公共利益的情況下，行動才是自由的”這樣一種形式。我們假定自由就如密爾所說：只要一個行動沒有傷害他人，它就是自由的。在我看來，墮掉（致死）一個胎兒，在沒有不可容忍的概念約束的情況下，經常可以被看作是對那個被否棄了生命的潛在的人的“傷害”。但這對解決那個道德問題還遠遠不夠。如果“傷害他人”最好被解釋為“傷害其他人的人身”，那么我們就必須決定一個胎兒或一個處于妊娠后期的胎兒在廣泛的道德意義上是否可以被認為是一個“人”。另一方面，如果將自由假定為“只要一個行動不涉及某些形式的不道德，它就是自由的”，那么我們就必須對墮胎是否道德做出一個判定。不管是按照哪一個自由概念，我們都不得不獨立于那個隱私概念來解決與墮胎的道德有關的主要問題。

在我看來（也不只是我的看法），在“羅伊訴沃德”一案中，在最高法院的意見方面做出的推理是有嚴重缺陷的（當然，盡管推理存在缺陷，但并不意味著判決就是錯的）。那些乍看之下適用于其他案例的隱私觀念，并不一定適用于墮胎問題，甚至是明顯地不適用。然而，自由權看來確實適用于墮胎問題，但不可忽視的是，各個自由原則在表述上都使用了“除非……”這一條件句。最高法院忽視了這一點，但這是可以理解的。如果要正視它，最高法院就不得不在一系列問題上表明立場，這些問題過去曾深深地把國家和最高法院分離開來，現在依然如此。它們包括：胎兒是否是一個人，墮胎致死是否傷害了胎兒，以及更為一般地，墮胎是否是嚴重不道德的。所以，毫不奇怪的是，最高法院，在其多數意見中，即便是在訴諸自由權的時候，也選擇不強調自由權，而是求助于私人空間和私人關系的思想。一旦我們賦予私人空間和私人關系以“神圣性”，我們就擺脫了一個難題：在私人空間或私人關系中發生的事情，不論是否道德，都可以不受管制。不過，還有一個麻煩，那就是，私人空間和私人關系的思想并不適用于墮胎問題。

在“鮑爾斯訴哈德威克”（1986）一案中，最高法院宣布說，對格魯吉亞雞奸行為的刑事定罪是合憲的；在這個案例中，值得我們注意的是布蘭克姆法官的反對意見。他說問題的關鍵就在于“免于干涉的權利”，而這項權利是保護雞奸行為的。現在我們都很熟悉對布蘭代斯的自由原則的解釋是如何轉來轉去的。不過，布蘭克姆繼續堅持他的不同意見，為一種此前從未出現在最高法院的慎思中的一般自由權賦予了一個基本依據，而且，我不得不說，這個基本依據具有很大的力量：

我們之所以保護這些權利（在這里他提到某些與家庭相聯系的權利）……是因為它們構成了一個個體的生活的核心部分。……我們保護夫妻是否要孩子的決定，因為父母身份如此劇烈地改變了一個人的自我界定。……在“羅伯茨訴美國青年商會”一案中，最高法院承認“一個人對構成任何自由概念之核心的自我身份進行獨立界定的能力”真正說來是不能被空洞地表達的；我們都依賴于“從我們同其他人的密切關系中而具有的豐富情感”。

在這個重要段落中，有兩點值得我們注意。它為信息隱私提供了一個辯護。此外，它還引入了一種新的自由觀念。這兩點都是通過賦予人格的觀念以巨大的分量來實現的。我們作為規范行動者的能力構成了傳統所說的“人的尊嚴”。如布蘭克姆所說，我們有自我界定的能力。正如最高法院在剛才提到的訴訟案決議中所指出的，每個人“都有獨立界定自己身份的能力”，而且補充說這種能力“是任何自由概念的核心”。規范能動性不可能以空洞的方式獲得成功踐行。我們需要在無壓力的情況下閱讀、談話和集會，這尤其要求不要存在任何形式的監視，即要求信息隱私。布蘭克姆對一種以人格為基礎的自由觀的訴諸并不是獨一無二的。幾年后，在“賓夕法尼亞東南部的計劃生育署訴凱西”（1992）一案中，奧康納、肯尼迪和賽特三位法官也拒絕了最高法院此前的觀點，并宣稱“處于自由之核心的”是人格。[[396]](#_396_11)

按照人格的思想對自由提出的這種新解釋可以通過如下方式獲得理解。正如我此前指出的，存在著狹義的自由觀和寬泛的自由觀。[[397]](#_397_11)按照寬泛的觀念，對我們想做的事情的任何限制都是對我們的自由的限制，這種限制通常有可能得到辯護。這就是我一直所說的“自由，除非……”（freedom unless），也就是說，除非對限制自由存在著一個辯護，否則就是完全自由的。按照這種觀念，對道路的單向限制導致我因不能改道而上班晚點，侵犯了我的自由，但毫無疑問的是，這種限制是可以得到辯護的。不過，基于人格的說明還產生了一種狹義的自由觀念。這種觀念認為，自由權所要保護的是“我們對一種值得過的生活觀念的追求”。我誤入一條單向街道這件事，當然不是我的值得過的生活觀念的一部分；它太微不足道，因此不能成為這樣一個觀念的一部分。按照這種狹義的自由觀，交通管制并沒有違背我的自由，甚至沒有違背極為次要的自由。這種自由觀之所以被稱為狹義的，是因為存在著對它的實質性約束。按照寬泛的自由觀，除了“除非”條件句已經排除的那些東西外，自由的領域包含了剩余的一切。但按照狹義的自由觀，自由的領域被限制到對于追求一種值得過的生活來說足夠重要的東西。在狹義的自由觀中，自由的內容也存在一個形式上的限制：僅當一個人所做之事同所有人的同等自由相容時，他才是自由的。我們還會簡短地回到這兩種自由觀念。

我有選擇地對最高法院的一些判決做了如此多的考察。但我并不設想這將會對美國的憲法學有所貢獻。我還不夠專業。我僅僅希望通過這種考察來推進我的討論。就隱私方面的人權的內容而論，這種考察到底告訴了我們什么呢？

### 13.3隱私權的范圍有多大？

（1）信息隱私，（2）空間隱私和生活隱私，（3）自由隱私

我們從對三種形式的隱私（信息隱私、空間和生活隱私、自由隱私）的考察中歸來。我們因此鑒定出了對隱私權的幾種不同理解，上述三種隱私權各有一種理解，對它們的可能組合有四種理解，所有相加，總共是七種理解。我們還碰到了對自由的兩種理解：一種是寬泛的或殘余的自由；另一種是從人格中衍生出來的相對狹窄的自由。我們也碰到了殘余的自由的兩個不同例子：只要一個行動沒有傷害他人，它就是自由的；只要一個行動不涉及某些形式的不道德，它就是自由的。當然，原則上還有更多的例子。

這一切存在著什么可靠的根據呢？我認為有兩個可靠根據。一個是信息隱私權。我們已經看到，有足夠可靠的理由讓我們至少把這項權利視為一項人權。第二個是自由權。“是要采納對自由的寬泛解釋還是狹義解釋”，這一問題仍然與我們同在，但是，按照其中的任何一種理解，存在著一種一般而論的自由權，這是任何人都不會懷疑的。

現在，我們必須盡力讓剩余的一些根據變得更加穩固。讓我們從處理隱私權和自由權之間的關系入手。在關系到我們自己的情形中，我們是否應該忘記隱私權，而僅僅訴諸自由權呢？自由權是否可以解釋一切呢？我想說，不能。斯蒂文斯法官在“鮑爾斯訴哈德威克”一案中所說的“自由”，就是我所說的“自由”，它有別于自主性。我們已經鑒定出來的各種自由原則都關系到我所提到的那個獨特含義上的“自由”。不過，信息隱私肯定至少部分地構成了隱私權，因此它不僅依賴于自由，而且還依賴于自主性。正如我早先所說，我們需要某些形式的隱私，以便我們能夠拓展我們的自信和能力，去克服自主決策道路上存在的種種障礙。

在討論實用性的時候我就解釋說，[[398]](#_398_11)盡管規范能動性的價值構成了很多依附在人權之上的價值，但是為什么人權并不能被完全還原到規范能動性。可還原性也有一個相對松弛的實用含義，在那個意義上，人權是不可還原的。若不實際上喪失某些東西，我們就不可能拋棄具體的人權，僅僅去訴諸規范能動性方面的首要權利。很難做出“不要侵犯規范能動性”這樣的政策指導。在把一項具體的權利（例如隱私權）從規范能動性這個主導性的利益那里嚴格地推導出來時，需要做大量的工作和判斷，這些工作和判斷并不總是很明顯。如果一個社會僅僅訴諸一種主導性的價值，那么它就不會成功地保護人權。我們需要詳細說明更為具體的規則，例如，尊重一個人的信息隱私，也就是說，尊重一個人的通信、日記、信仰、結社等等。[[399]](#_399_11)

現在讓我轉向關鍵的問題：隱私比信息隱私所包含的東西要多嗎？我想暗示說，不多。當然，最高法院已經反復聲稱前者比后者包含的內容要多。

我有兩個理由懷疑最高法院所設想的空間隱私權和生活隱私權的存在。首先，不僅不需要這項權利來解決最高法院有關避孕、墮胎的問題以及很多其他的問題，而且這項權利事實上也不能解決這些問題。斯蒂文森法官正確地認識到，那些問題所引出的爭端就是自由。除非存在著一個具有足夠實質性的公共利益壓倒我的自由，否則，對于我使用避孕措施，或者與我的伴侶協議墮胎，或者看色情電影之類的事情，政府就無權干涉；事實上，在所有這些情形中，并不存在這樣一個公共利益。這無論如何就是我愿意去爭辯的東西，而且不管怎樣就是真實的議題所在。

我的第二個懷疑理由是，對于“為什么私人空間和私人生活應該具有那種支持一項人權的重大價值”這一問題，我們很難找到任何合理的說明。在信息隱私權的情形中，很容易說明這個問題：信息隱私是規范能動性的一個必要條件，因此是在工具上有價值的。但是，為什么我們應該關心（比如說）私人空間呢？有一個古老的說法仍然影響著我們對私人空間的現代思考：“一個英國人的家就是他的城堡。”在很長一段時間里，一個男人（這個性別是必要的）被承認在他自己的住所中擁有一種絕對主權。這種看法源自于這樣一個時代：當時一個男人擁有他的物品和財產，其中包括他的牲畜，他的妻子和孩子通常也被認為是他的財產的一部分。但在今天，我們認為，社會有一些緊迫的、仍然沒有充分得到承認的責任來調節在私人空間內部發生的事情，包括婚床上發生的事情。對于婚內強奸、家庭暴力、父母對孩子所實施的身體或性方面的虐待、父母對孩子健康或教育的不管不顧，以及對自家動物的虐待之類的行為，社會在今天都正當地實施了控制。布萊克曼法官聲稱，國家法規特別需要保護的是“發生在私密空間的私密行為”，[[400]](#_400_11)但這是值得懷疑的。“英國人的家”的那個古老觀念包含著一種幾乎是完全排外的隱私，但在今天，那種隱私已經讓位于一種更有穿透性的現代隱私。這些評論闡明了女權主義者對隱私權的攻擊的力量；不過，女權主義者所反對的并不是享有隱私權的真正人權，而僅僅是對這項權利的一種父權主義的扭曲。[[401]](#_401_11)

我們的問題并不是隱私空間是否具有某種價值。它當然是有價值的。一個人需要私人空間，越放松，創作得越好——弗吉尼亞·伍爾夫所說的“屬于自己的房間”。[[402]](#_402_11)不過，即便伍爾夫的觀點可能是支持我的家庭抱負（比如說，讓每個家庭成員都擁有一個屬于自己的房間）的一個很好的理由，但因此就斷言我們每個人都擁有一項人權去擁有各自的房間也是極不合理的。有一些不同層次的健康和教育以及各種隱私，它們是人們高度渴望的，但超出了人權的要求。但是，其他的情形又如何呢？我們經常關心無能動性的人（例如療養院中的重度癡呆患者）的隱私。他們的隱私不僅在道德上是重要的，而且也是將尊嚴賦予人的問題。因此，與基于人格的說明所說的相反，這種“非能動性價值”（non-agency value）為什么就不能支持一項人權呢？然而，即使我們在這里談到了“人的尊嚴”，我們也不能僅僅由此斷言這里涉及到了一項人權；“人的尊嚴”這個表達式被應用得實在太寬泛了，以致不能確保那個推斷的有效性。更為合理的說明難道反過來不就是這樣的嗎：這些癡呆患者曾經是完整的人，只要他們作為完整的人的痕跡依然存在，他們就仍然值得我們高度尊重，任何對他們不尊重的人都有嚴重的情感缺陷？對于一個對其摯愛的父親的遺體缺乏深深的尊重感的人，也可以提出同樣的說法，盡管是在一種相對較弱的程度上。但是，在這兩種情形中，尊重似乎都不是根據擁有一項人權而獲得了最好的說明。恰當的行為并不總是必須由權利來確定。

如果一個偷窺狂對某人的監視沒有被發現，受害者仍像平常那樣快樂，那么他的隱私權是否仍受到了侵犯呢？畢竟，那個偷窺狂實際上并沒有阻礙受害者的能動性。但是，一項人權乃是一個人僅僅因為是人就具有的權利；為了擁有一項人權，一個人并不需要成為受害者。隱私權的根據是：某些形式的公開往往會阻礙能動性。僅僅是因為這種典型的脆弱性，人生來就普遍地具有隱私權。因此，即使偷窺狂沒有被發現，隱私權仍然受到了侵犯。此外，人權的第二個根據（實用性，它們也具有普遍的應用范圍）將會導致一個更易把握、范圍更廣的私人領域：這個領域將會促進能動性所需的那些層次的保證，也許還會提供一個令人放心的緩沖地帶。任何社會都有隱私方面的人權要求，不過，具體要求哪些層次的隱私是隨著時間和地點的不同而變化的。用前面提到的一個區分來說，[[403]](#_403_11)基本人權在人類這里是普遍的，但是，引申出來的人權，即把基本人權應用于特定的時間和地點而產生出來的人權，其內容就可以隨著不同的社會而變化。在我們今天的社會中，至少在相當長的一段時期里，隱私權可能會要求保護我們的裸體以及某些其他在文化上確定下來的莊重；但是，我們也知道，并非所有其他的社會或者我們自己的社會中的所有其他群體都需要這種保護。[[404]](#_404_11)

我們一直在尋找的是一個與私人空間相聯系的價值，然而，除了這一點之外，這樣一個價值，盡管無疑是一個價值，但并不足以支持一項人權；另一方面，如果它能夠支持一項人權，那也只是因為它與信息隱私具有工具性的關聯。在某個時刻，一個人要么必須把這樣一個價值產生出來，要么必須承認他找不到任何這樣的價值。我承認，我找不到任何這樣的價值。

不過，我相信我們應該保留一種形式的空間隱私權——只是它比最高法院所采用的那個空間隱私權更有限制性，而且基礎也與之不同。這里有一個工具性的論證。如果政府官員可以自由而隨意地進入我的住宅，而此時仍堅稱社會將會成功地保護我的通信、信仰以及性生活等方面的隱私，那么這就是很可疑的了。此外，對隱私活動的保護還要求法律（甚至道德法規）要用相當清晰、容易讓人理解的界限來工作，人們住宅的院墻要有足夠清晰的界線，至少要比那些跟信息隱私相關的信仰和實踐與那些跟它無關的信仰和實踐之間的界限要分明。而且，在那些對我們來說特別有價值的東西的周圍，從好的實際理由來看，我們希望有一個寬裕的緩沖地帶。因此，也許從這樣的理由來看，隱私權將會包含一個隱私空間。不過，即便如此，按照剛才提出的說明，隱私空間的價值將取決于信息隱私的價值。因此，我們沒有理由把空間隱私看作是對信息隱私的一個獨立補充。

對隱私空間來說是有效的東西對于隱私生活來說也是有效的。“隱私生活”還包括了某些私人關系。這些私人關系是一個好生活的一個主要成分，實際上它在多數人對一個好的生活的理解占據了一個足夠核心的地位，因此足以支持一項人權，往往就是自由權的一部分。自由權就是自由地追求一個人對一個值得過的生活的設想，但是，通過在一個人及其目的之間設置障礙（例如通過法律禁令），通過破壞目的本身的實現所需要的條件（例如破壞私人關系所需要的隱私），社會就可以不恰當地干涉這種追求。但是，人們所需要的隱私是信息隱私，這種隱私是自主性和自由的一個必要條件。空間隱私和私人關系方面的隱私并沒有發揮任何進一步的獨立作用。

### 13.4關于隱私權的一個提議

我的提議是，我們把在前面處理諸多案例時所訴諸的人權簡化為兩個：一個是公平合理地界定的信息隱私權，另一個是歷史悠久的自由權。

在前面我列舉了一些被認為要根據隱私權來解決的性質各異的問題。如果我的提議得到接受，那么就必須對這個清單進行相當大的修改。按照我的提議，下面這些問題的解決將不再依賴于隱私權，而是依賴于自由權：避孕、墮胎、同性戀行為、色情刊物、異族通婚、同性婚姻以及安樂死。

然而，下面這些問題仍然要通過訴諸隱私權來解決：電話竊聽、在他人住宅安裝竊聽裝置、在未經授權的情況下公布某人的性生活或私密的個人關系方面的圖片或其他形式的信息、出版政治組織的成員名單、在不存在一個壓倒性公共利益的情況下散布某人的性生活或私人關系方面的信息，以及下面這種情況：如果實用性確實要求把禁區擴展到住宅圍墻，那么由此而產生的針對那個空間的一項派生權利。

還有一些問題，盡管被聲稱屬于隱私權，但事實上既不屬于隱私權，也不屬于自由權，它們包括：侵入房間的噪音和臭味（這可算作一個人權問題嗎？難道這一問題不是屬于一個與人權無關的民事法的某個部分嗎），對某人聲譽和名聲的攻擊（同樣，這可算作一個人權問題嗎？難道這一問題不應該被同樣列入民事法的其他部分嗎？）以及包括兩個極為相關的問題——確保人身安全的權利和確保身體完整性的權利。后面提到的這兩種權利都是從規范能動性中衍生出來的。如果一個人缺乏某些類型的人身安全或身體安全，那么他的能動性也就得不到保障。所以，這些權利似乎既不是自由權的問題，也不是隱私權的問題。還存在一種所謂的權利，用來確定在一個人的身體中發生的事情和對一個人的身體所做的事情。對這個進一步的權利的解釋是，它聲稱一個人的身體是一個私有空間，在這個空間中，這個人具有絕對主權或接近絕對的主權。它通常被用來辯護婦女的墮胎權。[[405]](#_405_11)在這種用法上，這項權利反映了那個關于男性統治的古老主張：一個英國男人的住宅就是他的城堡。它變成了主張女性支配的現代主張：一個女人的身體就是她的城堡。這個主張同樣是可疑的。難道它還要保護婦女吸食有可能嚴重傷害胎兒的毒品嗎，或者，還要保護婦女按照自己的意愿決定生育多少子女嗎？如果一個婦女或男人拒絕就一種有可能嚴重威脅公共衛生的疾病進行接種，或者拒絕提供呼吸檢驗、血檢、尿檢或DNA檢驗，那么這個主張還要保護這些行為嗎？它會使得對航空飛行員的強制藥檢被認為是侵犯了他們的權利嗎？它會給予我們一項出售我們的身體器官的人權嗎？除了那些已被包含在自由權或人身安全權之中的權利外，我很懷疑這項假定的權利還包括其他的內容。這項假定權利的內容好像無論如何都不是一個隱私問題。[[406]](#_406_11)

### 13.5隱私權與言論自由及信息權

存在一種擔憂。一個人的隱私權難道不會時常同其他人的言論自由相沖突嗎？如果隱私權特別是指信息隱私權的話，它難道不會經常同其他人的信息權相沖突嗎？[[407]](#_407_11)我認為不會。

要決定兩種權利是否真正相互沖突，僅僅知道它們的名稱是不夠的，還必須知道它們的內容。言論自由是陳述、討論和辯論與我們作為規范行動者的功能相關的任何事情的自由。這些事情包括宗教信仰、倫理、學習、藝術，以及在社會或政府中發生、對于我們自主地決定和自由地追求我們對一個有價值的生活的設想有影響的那些東西。如果我阻止我的朋友在擁擠的劇場惡作劇地大喊“失火了”，或者，如果我僅僅是阻止他拿假期軼事來喋喋不休地煩擾我們，那么我并沒有侵犯他的言論自由，甚至是絲毫沒有侵犯。類似地，信息權是對一個人為了充當規范行動者而需要的信息的權利。這項權利的對象包括：獲得其他人的有關想法、接觸藝術、交換觀點，以及在一個民主社會中，在公眾前面獲得關于政府的某些行為和意圖的信息，等等。如果我的國家的政府沒有公開它的某些行為和意圖，那么我的信息權就有可能受到了侵犯。如果倫敦的報紙沒有刊登我所喜愛的科德角的棒球隊的比賽結果，我可能會有些抓狂沮喪，但我的信息權并沒有受到侵犯。

只要社會對空間上的公私區分有了一種適當的理解，它接下來可能就會要求對某個公共利益的存在提出更為精確的論證，比我們目前所得到的論證都要精確。[[408]](#_408_11)那種認為采納一種公共生活就會失去一種私人生活的論證是荒誕可笑的。同樣荒誕的是許多新聞工作者據說用來確立某個公共利益的一個論證：“任何事情都有可能與評價一個人的性格相關。”[[409]](#_409_11)不錯，任何事情都有可能與一個人的性格相關，但是，并不是與一個人的性格相關的任何事情都屬于公共利益。例如，一些丑惡地公開他人同性戀傾向的行為也借公共利益之名而得到捍衛。在1994年，一個名為“憤怒”的英國組織的頭目彼得·塔歇爾要求十名（匿名的）英國圣公會主教承認他們的同性戀傾向，并以公開懸掛他們的頭像為威脅。他說，“當公共人物濫用職權來傷害其他同性戀人員時”，上面提到的那種公開他人性取向的行為就得到了辯護。“那些厭惡同性戀的酷兒，”他繼續說道，“都是偽君子，他們的虛偽應被揭露出來。”[[410]](#_410_11)這里存在一個明顯的公共利益：一個抵抗某些形式的虛偽的社會更加健康；一個抵抗不正義的社會肯定也更好。但是，如果一個同性戀主教相信牧師們都不應該是積極的同性戀者（即便他是因為受到了誤導而這樣認為），那么他就不一定是在濫用職權。并不是所有表里不一的人都因此是虛偽者。一個厭惡同性戀的人，不管自己是不是同性戀者，如果僅僅是因為某些人是同性戀者就對他們采取敵意的態度，是不公正的。這種不公正值得曝光。這才是相關的公共利益。但是，如果那個厭惡同性戀的人自己也是同性戀者，那么把這個進一步的事實公布出來的做法既得不到外部的言論自由的保護，也得不到公共的信息權的保護。相反，它是對那個厭惡同性戀的人的隱私權的無理侵犯。[[411]](#_411_9)并不是說一個人的性生活永遠都不屬于公共利益，[[412]](#_412_9)而是說，它往往不屬于公共利益。[[413]](#_413_9)

我們很容易在這些問題上混淆不清，因為我們一直都是滿足于只是知道人權的名稱。但是，我們也必須知道人權的內容。而為了知道人權的內容，我們就必須知道人權的存在條件。

## 第十四章 人權要求民主嗎？

### 14.1兩種看似合理的思路

只有一個民主政府才能尊重我們的全部人權嗎？17、18世紀的思想家一般都不這樣認為；他們相信，他們那個時代的君主政府同樣能夠尊重人權。那時的君主政府，甚至中世紀的君主政府，都沒有像現代的政府那樣，將權力盡可能地伸向鄉村，或者滲入人們生活的方方面面。有時候，一個君主政府缺乏對鄉村的各個部分的控制。有時候，一個君主會認識到，如果他試圖攫取過多的權力，能夠抵抗他的聯盟就會形成。

不過，幾乎每個人都承認，按照對“人的尊嚴”這個被廣泛援引的概念的某種解釋，人權保護我們作為人的尊嚴，自主性和自由就是我們的尊嚴的核心，盡管可能不是我們的尊嚴的全部。因此，一個人在能夠對自己產生重要影響的決策方面，難道不應該擁有一種有效的話語權嗎？而且，至少在當今這種高度無孔不入的政府的條件下，政府的大多數決定難道不會對我們產生重要影響嗎？如果是這樣的，如果只有一個民主政府才能確保有效的話語權，那么人權要求民主嗎？聯合國認為人權要求民主。《世界人權宣言》（1948年）第21條聲稱：

每個人都有直接地或者通過自由選舉出來的代表間接參與管理自己國家的權利。……人民的意志將會成為政府權威的基礎；這一意志將會以定期選舉和真實選舉的方式表現出來，而選舉則應依據普遍和平等的投票權，并通過不記名投票或相應的自由投票程序進行。[[414]](#_414_9)

很多當代的作者也同意這一點；他們以不同的方式說道，存在著一種“參與政府管理和……控制國家公共行為”的權利，[[415]](#_415_9)存在著一種“民主參與”的權利，[[416]](#_416_9)存在著一種要求“民主制度”的權利，[[417]](#_417_9)存在著一種“商談公共事務和對政府行使控制”的權利。[[418]](#_418_9)如果存在著這樣一種人權，那么人權自然會要求民主。

### 14.2 自主性和自由

許多人權既是規范能動性的必要條件，也是民主的必要條件：言論自由、集會自由、隱私權、信息權等等。不過，這只是表明民主需要某些人權，而我們想知道的是人權是否需要民主。最有可能充當民主的道德基礎的人權并不是上述人權，而是處于規范能動性的核心的兩個抽象權利：自主性和自由。自主性是自我立法，即自己決定自己的生活目標，選擇自己認為值得過的生活觀念；自由指的是自由地追求這樣一個生活觀念。

在決定“人權是否要求民主”這一問題時，我們必須記住的一點是，自主權和自由權到底覆蓋了多大的范圍。如下這一點似乎是明顯的：享有規范能動性的必要條件的權利不可能支持一項民主參與的權利。在一種不太理想的政治環境中，例如在一個專制政府下，一個人是否就不可能成為一個規范行動者呢？不過，正如我們剛剛看到的，自主性要求隱私權、集會權、信息權和言論自由權等權利；確保這些權利的實現接著又要求自由社會的很多因素。而且，正如我們早已看到的，[[419]](#_419_9)自由權要求一個人能夠自由地去追求他自己認為值得過的生活觀念，而這接著又要求存在這樣一個社會：它能夠促進一系列相當不錯的選擇，而且不會對這些選擇施加不必要的限制；而這接著又要求這個社會不要壓制各種自由和繁榮。

### 14.3 民主

“民主”這一術語一直都在遭受濫用，這種局面仍在繼續，例如，某些共產主義的獨裁統治也用這個術語。為了我們的論證目的，我們需要壓縮這一術語的范圍。我不會試圖按照充分和必要條件來界定“民主”；我不認為有人可以做到這一點。我將訴諸某些民主范式（西歐的民主、北美的民主、印度的民主、新西蘭的民主，以及一些其他地方的民主），并指出它們的一些特點。

有人可能會從對民主的事實性說明入手。它是對“誰統治”這個問題的一個可能回答。一人統治（一種君主制），富人統治（一種財閥政治），人民統治（一種民主制），等等。不過，“統治”的觀念涉及語義標準，即在得到詳細闡明后將會變成評價性標準的那些標準。這個觀念并不僅僅是一個“人民擁有發言權”的問題，因為發言權可以被忽視。它也不僅僅是“發言實際上有效”的問題，因為一個效果可以是偏袒的；富人可以擁有兩張選票，而其他人則僅僅只有一張，從而導致了一種“財閥統治—民主統治”的混合形式。一個政府要想被認為是民主的，其中的每個人都必須擁有平等的發言權。但是，在過去，很多被廣泛認為是“民主制”的政府卻把很大部分的成年人排除在選舉權之外：奴隸（甚至是自由奴）、無財產者、原住民以及女性。羅伯特·達爾寫到，在某些被認為是民主制的政府中，“大量自由的男性（按照某些估計，大約是40%）被否決了投票權”。[[420]](#_420_9)這些排斥得到了如下所謂的“事實”信念的支持：某些種族在智力上低人一等，他們就如同幼稚的孩童；女人并不關心政治，她們已經被其丈夫充分代表了等等。只要認識到了這些信念的荒謬或無關，就不得不承認，那些被排除在選舉權之外的群體也是“人民統治”中的“人民”的一部分。所有人都必須擁有發言權，而不應該有進一步的限制，也許除了那些精神不健全的成年人或者某些特殊的群體（例如美國的罪犯）外。一個人的發言權到底有多大呢？人們通常認為，如果一個國家人口眾多，那么代議制民主會比直接民主更有效。但是，如果人民在過去為自己選擇了代議制政府，如果人民現在對這種形式的政府很滿意，那么，與直接民主相比，盡管一個人在對他產生重大影響的決策上所擁有的發言權受到了很大限制，他的發言權在某種程度上仍然可以說是公平的。相比較而論，如果人民在過去并沒有選擇代議制政府，但現在卻發現他們生活在代議制政府下，并認為直接民主將會更好地服務于他們，那么，在這種情況下，我們就不愿意把那個政府稱為“民主制”。而且，真正與“民主”相關的，并不僅僅是一個人如何擁有發言權，而且還包括這個發言權是關于什么的發言權。人民必須控制議程；他們必須自己決定哪些事情足夠重要，因此要由他們來做出決定。他們必須決定所有法律的內容。當然，立法職能和司法職能并不總是那么容易保持分立；有時候，一小群法官也可以有效地立法。但是，如果這種司法角色變成常態，如果人民或者他們的代表沒有在根本上控制法官的任命，那么我們就應該收回“民主”這個描述，或者對之加以限定。

至此，評價性的因素已經凸顯出來。一個民主政府就是人民進行統治的一種管理形式；只有人民才能做決定，而且，其中每個人都有一個公平的發言權——也就是說，按照他們自由地接受的決策程序，對足夠重要因此要由他們來決定的事情實施控制，在這個方面，每個人都有平等的發言權。所以，我的結論是，在我們希望理解的“民主”這個術語的意義上，公平必須出現在對“民主究竟意味著什么”這一問題的一種適當的論述中。

讓我將這一思想再向前推進一點點。“民主”并不等同于多數統治。多數統治僅僅是一個決策程序——一個非常粗糙的決策程序，一點也不具有深層的評價性。有一些其他的決策程序同樣是民主的，而且可能要比多數統治更好。例如，人們可能會把通過討論和一系列的妥協而達到的一致同意作為目標。[[421]](#_421_9)或者，人們有時能夠設計一個還算可靠的方法，用它來衡量某個提議對于所涉及的各方有多重要，因此他們就可以使用加權票制。在一個民主制下，對一個決策程序的選擇當然會受群體的規模的影響。盡管如此，這種選擇還是應該主要建立在環境許可的最公正的程序之上。許多國家采用的是一種混合體制，即在某些議題上使用簡單的多數制，在其他議題上則使用限制性的多數制，后面這種決策也是以公正性為基礎的。那些試圖解決多數人暴政這一頑固問題的嘗試也是以公平為基礎的；當多數群體和少數群體都是固定不變、相互敵意的群體時，多數人的暴政就達到了它最糟糕的狀態。在這種情況中，少數群體在政治決策過程中幾乎沒有任何有效的發言權。少數群體被剝奪公民權的程度越深，政府體制與民主的距離就越遠。很多人認為，擁有一個權利法案將會解決這一問題；但我認為這種觀點是錯誤的。當然，這個方案是否有效取決于人權的范圍有多大。我已經論證說，人權的領域和正義的領域顯然有所重疊，但并不完全一致。[[422]](#_422_9)按照基于人格的說明，人權僅僅保護一個人作為規范行動者的身份。因此，當然就不能允許少數群體陷入最低的可接受的福利水平之下，在這里，那個福利水平被理解為規范能動性的必要條件；但是，社會卻有可能是用一種令人遺憾的方式來安排的，而且在這些情形中經常是被這樣安排的，這種方式不公正地把最大份額的財富劃撥給本來已經過得很好的多數群體。出于這個理由，一個具有民主抱負的社會可能就會用各種方式來限制多數規則的運作，例如，在立法機構中為少數群體的成員預留一定數量的席位。如果一個社會通過在政治結構上的多種變革而賦予少數群體的成員以足夠公平的發言權，那么我們就可以重新將這個社會視為是“民主的”。

這些思想還有助于向我們表明一個政府在什么意義上是合法的。[[423]](#_423_9)存在著不同類型和不同規模的政府：一個鄉鎮、一個州、一個地區、一個部門、一個主權國家、一所學院或大學等等。在這里我主要關心的是主權國家這種政府形式。此外，“政府”這個詞語有時候專門指一群掌握主要政治職位的人，有時候則指政治制度本身，即政府的形式或結構。[[424]](#_424_9)我在這里關注的合法性概念適用于這兩個意義上的政府。第一個含義的政府，即由官職持有者所組成的政府，有可能不能通過合法性檢驗，因為他們有可能濫用他們本應維持的政治制度。或者，政治制度本身有可能就是極其不正義的，因此也不能通過合法性檢驗，而不管誰持有官職。因此，作為一個初步嘗試，我們可以說，在我們感興趣的那個意義上，“合法性”與如下問題有關：在這兩種意義的任何一種意義上，政府向其治下的民眾所行使的權力是否可以在道德上得到辯護？不過，行使權力的群體有可能是極其殘暴的，反抗他們的結果可能是血流成河，因此使得反抗也可能在道德上得不到辯護。不過，我們應該強調說，盡管在這些特殊的情況下反抗在道德上可能得不到辯護，政府也仍然是不合法的。必定存在著某些類型的罪惡，它們本身就足以否定這個政府的合法性：例如，實質性的不正義，或者，政府實質上沒有成功地履行一些重要的責任和職能，比如說安全、公共秩序和促進繁榮。“實質性”這個修飾語是必要的。所有的政府都有不足；所有的政府都會做一些在道德上令人反感的事情。與合法性真正相關的，并不是“政府對權力的每一次行使是否在道德上無懈可擊”，而是“一般來說并且在留有余地的情況下，政府對權力的行使是否得到了辯護”。

一個政府對其公民的人權的尊重（包括保護人權）往往被認為構成了合法性的必要條件和充分條件。但是，對于一個政府來說，為了具有合法性，僅僅尊重人權是不夠的：它必須做更多的事情。例如，對于一個政府來說，為了符合民主或合法的標準，它還必須賦予所有公民以公平的發言權。在財富的分配上，它也必須滿足最低的正義標準——這個最低標準應當高于人權所要求的最低的福利標準。可是，如果一個政府不正當地把大多數財富分配給占多數的優勢階層，而讓占少數的窮人僅僅處于人權所要求的最低線上，它就仍有可能喪失它的合法性。

### 14.4 人權要求民主嗎？

在這里我們有可能會期望一種強有力的要求，例如，民主參與權已經被包含在我們最基本和普遍的人權清單上，也就是說，基本和普遍的人權本身就蘊含著民主參與權，而不需要進一步的前提，比如說，不需要關于特定的地點或時間的經驗信息。但是，當我們進一步考察的時候，自主性和民主參與之間的距離似乎很大。想想下面兩件事情之間的距離：一件事情是，一個人決定自己認為值得過的生活觀念；另一件事情是，共同為每一個人制定法律。也許這個相當大的距離可以用如下方式來彌合。自主性是為自己立法，而公共立法則可以阻礙一個人遵循他的自我立法。事實上，一個社會有可能禁止一個人去過他所認為最有價值的生活。因此，為了成為一個成功的自我立法者，一個人至少必須也是一個公共立法者。

但是這也說不通。有這樣一個為人知曉的要點：在幾百萬張選票當中擁有一張選票，實際上不能為一個人去追求他所選定的目標提供保障。只有當公共立法和自我立法都試圖在同一個領域中立法時，公共立法才有可能挫敗自我立法。如果公共立法不介入一個人追求自己的個人目標的領域，二者就不會產生沖突。與民主參與更為相關的是自由權，而不是自主權。我們每個人都擁有一個人格的領域，對于這一領域，除了在少數例外的情況下外，社會不可以實施控制。不過，民主參與似乎也不是自由的一個必要條件。幾百萬張選票中的一張選票不會保護一個人的行動免受公共立法的限制。有可能的是，與任何其他形式的政府相比，一個民主社會更有可能尊重人格的領域；但是，訴諸這個事實是要引入一個進一步的前提，這個前提并不是普遍的，而是經驗性的。我現在要表明我們無需這個前提。

若不添加某些非普遍的經驗前提，我就不能發現任何從人權到民主的推理路徑。因此讓我們改變我們的問題。人權可以在“要求”這個詞的一個較弱的意義上要求民主。從經驗的角度來看，是否有可能存在著一個既沒有侵犯人權又不是民主的人類社會呢？如果有可能存在著這樣一個社會，在具有高度滲透的政府、眾多的人口、發達的技術、高度集中的強制性力量、各種各樣的民族、有教養的公民、一個還算成功的民主所需要的那種社會凝聚力之類的東西的典型的現代條件下，從經驗的角度來看，是否有可能存在著一個尊重所有人權但又不是民主的社會呢？對于第一個問題，我所建議的答案是“可能存在”；而對于第二個問題，答案則是“不可能存在”。

關于第一個問題，我早先提到，一個人要擁有自由權，下面兩個條件都必須得到滿足：第一，他能夠自由地過一種持續發展的生活，這種生活隨著他的價值觀變得成熟而展現出來；第二，社會在考慮自身的經濟發展水平和科技發展水平的情況下，能夠為這個人提供一系列合理的選擇。[[425]](#_425_9)同樣，只有當一個人有可能已經過上了他從那個道德上所允許的和可行的選擇范圍中選擇出來的任何一種生活時，他才是自由的。但是，如果一個人僅僅是出于偶然才有可能已經過上這樣一種生活，例如因為政府只是暫時沒有禁止這種生活，但有可能隨時禁止，那么自由的條件就不充分了。我們需要這樣一種保證：我們在那個相關的選擇范圍內所過的生活對我們來說實際上是有可能的。如果沒有這種保證，大多數人就會被約束到“自我審查”的程度上。這個事實（我們有這樣一位國王，他對我們所生活的偏僻鄉村的控制事實上很薄弱）對于這種保證來說就足夠了嗎？讓我們假設，在這些條件下，我們可以過在那個相關的選擇范圍內的任何一種生活，我們對此可以完全放心，因為國王的權力是受到各種自然限制的。我認為，在這種情況下，我們就可以說我們擁有了自由權（盡管我們或許不可以說，我們的自由權得到了國王的尊重）。這樣，如果我們是被一個尊重我們人權、得到信任的仁慈的獨裁者所統治，這是否就足以確保我們的自由呢？不錯，獨裁統治總的來說不如民主制穩定；但讓我們假設對這個獨裁統治者的反叛將難以取得成功。當然，即便推翻了這個獨裁者，隨后發生的事情也仍然存在很多不確定性。但是，一個民主政體也有可能被推翻，而且，不管承繼民主政體的是什么政體，在轉變完成之前，我們有可能仍然是自由的。也有可能存在一種極其罕見的情形：在一個社會中有這樣一個人，這個社會的所有人都合理地信任他，認為他可以確保他們的人權。這是有可能的，尤其是在一個小型社會中。或許在古代雅典城邦或者現代的摩洛哥，人們可能很了解一個潛在的獨裁者，因此可以合理地對他持有必要的信任。他們甚至不需要把這個獨裁者選舉出來；他們可能只是發現自己已經臣服于他的權威。如果這一切都是真的，那么人權在如下意義上并不要求民主：在某些現實的也許甚至是歷史上真實存在的，但不一定是普遍的條件下，確有可能存在某些并沒有侵犯任何人權但又不是民主的政府。

我們可以看到其中的緣由。人權和民主是為了滿足不同的需要而發展起來的。人權是發展出來保護那些構成人的尊嚴的東西：生命、自主性以及個人自由。民主制度是在我們對群體決策程序的需要中成長起來的。這樣一種程序是穩定的，管理著權力的良性更迭，適合于一個每個社會成員在權力或價值方面都或多或少是平等的社會，讓社會決策過程中的失敗者順從于社會的基本結構，并傾向于促進社會的公共利益——也就是說，秩序、正義、安全和繁榮。還有更多的東西進入了民主當中，不僅是進入民主的觀念當中，而且也進入它的主要責任和職能當中，這些東西比能夠從人權中產生出來的東西要多。因此，毫不奇怪的是，公平應該進入能被算作民主的東西之中，大量社會目標的促進也應該進入民主的主要責任和職能之中。我們盡管可以從總體上而論的道德那里把對公平政治程序的要求推衍出來，但不能僅僅從人權本身之中把這個要求推衍出來。

我在這里對“公平”這一詞語的使用需要更多的說明。“公平”以及與之聯系的概念“平等”，這兩個術語限定了很多不同類型的東西，其中一些東西涉及對人權的尊重，另一些（事實上有很多）則沒有。因此，我不得不把那種關系到民主但不屬于人權的關注也不能從人權中推衍出來的公平鑒定出來。如果一個社會僅僅承認和尊重男性的人權，而不承認女性的人權，那么女性的平等權利就被否決了。一個人因為是一個規范行動者而成為人權的承載者，因此，人權應該被平等地享有。否認女性的人權將是不公平的。人權所關注的另一種公平是公平審判；盡管某些形式的正義不屬于人權領域，但是，法庭上的程序正義是一種確實屬于人權領域的正義。不過，正如我早先論證過的，也有一些形式的公平和正義并不屬于人權所關心的東西，例如不公平的逃票現象和賭博中的作弊行為。[[426]](#_426_8)現在，我想提到的另一個例子是一種在民主中處于核心地位的公平：政治決策中的公平發言權。公平發言權是任何滿足公民身份的公平標準的人都具有的一種發言權，是關于什么話題要由人民來決策的一種發言權，是要通過一種社會決策程序（例如多數規則或多數規則的某種變體、或者某種完全不同的東西）來實現的一種發言權，而那種社會決策程序要盡可能公平，或者至少是足夠公平的，以至于我們都愿意運用它。我在這里的要點是，與民主相關的那種公平，即公平的發言權，是不能從人權所包含的各種形式的公平中推衍出來的。

不過，是否有可能存在一種相對較弱的人權呢——不是民主參與的權利，而僅僅是政治參與的權利，在這里，政治參與被理解為統治者將會聆聽的對政治所做的發言？它是一種與羅爾斯所說的“磋商型等級制度”相接近的東西。[[427]](#_427_8)不過，我們不僅需要知道這項權利（政治參與權）的名稱，而且還需要知道其內容。正如我們所看到的，這項權利的內容不可能僅僅是指擁有一種政治發言權（僅僅是言論自由），因為一個發言可以被忽視。它也不可能僅僅是指擁有一個具有理解力和同情心的（聆聽民主發言的）統治者。這樣一個好心的統治者仍有可能帶來巨大災難。為什么應該存在政治參與的人權呢？為了給一種人權確立合理的內容，統治者將不得不對每個人的欲望做出某種形式的公平評估，將不得不用某種公平的方式把個人的觀點結合到一個社會的觀點中，并以某種方式按照結果來引導行動。如果缺乏其中的任何一項，我們都會缺失人權的一項合理內容。我的異議并不是：政治參與權有可能在事實上不能保護某些有價值的東西；沒有任何人權，哪怕是民主參與這項較強的權利，需要在事實上保護它宣稱它應該保護的東西。我的異議是：即使政治參與這項擬定的權利得到了完全服從，它也無需保護任何有價值的東西。一個同情性地聆聽所有意見的表達卻看不到其中很多意見的要旨的有偏見的統治者，也充分尊重了這項擬定的權利。但是，一個真正的人權必須以某種方式建立在我們作為人的尊嚴（我們因為具有人格而具有的尊嚴）的基礎上，僅僅是擁有一種被統治者（他有可能會蔑視一個人的觀點）所聆聽的資格幾乎說不上與人的尊嚴有什么關系。

我們也不可能從人權中為政府的合法性尋找到令人滿意的標準。恰恰相反人們經常認為，人權的主要功能是檢驗合法性。[[428]](#_428_8)但是，如果一個政府嚴重地失敗于履行它的大多數重要責任，如果它失敗于實施某些形式的分配正義，或者失敗于滿足某些懲罰性正義的要求，或者失敗于促進整體的繁榮，那么它就可以喪失它的合法性。但是，所有這些職能都可以不屬于人權的要求。例如，人權只是要求每個人至少處于可接受的最低福利水平線上，這個水平線對一個規范行動者的生活而言是一個必要的水準，而一個政府促進繁榮的責任，盡管不是無止境的，卻遠遠高于這個最低的水平線。因為人權不要求在社會決策中存在一種平等的發言權，它們就沒有達到要求民主的地步。因為人權并不要求某些形式的高度重要的正義，并不要求促進總體福利，它們就沒有達到可以檢驗合法性的地步。我并沒有對“政治合法性”做嚴格的界定，因為對政治合法性的要求可以在嚴格性上發生變化。不過，我已經對政治合法性的一些必要條件做了闡釋，而這些條件幾乎是我們都可以接受的，而且并不是尊重人權的必要條件。

我在這里得出的結論取決于我的如下信念：人權并不包括正義、公平和福利方面的某些要求。盡管很多人相信至少正義和公平屬于人權領域，但是，很少有人會認為，將繁榮遠遠提升到最低保障線之上也是人權的要求。因此，值得指出的是，即便人權要把所有的正義和公平都包括在內，人權仍然不會成為檢驗合法性的試金石。

我的結論留下了一個活生生的可能性：盡管特定意義上的人權并不要求民主，但作為整體的道德（特別是那些沒有被包括在人權中的各種形式的對人的尊重）卻要求民主。而且，盡管人權在我早先描述過的第一個條件中不要求民主，人權卻有可能在第二個條件中要求民主。一些人權不是基本的，而是在把基本人權應用于特定的環境時產生出來的。

### 14.5 在現代條件下？

對于我們的實際狀況又可以說些什么呢？盡管基本的普遍人權并不包含民主參與的層面，但在現代條件下，是否有可能存在一項民主參與方面的派生權利呢？我在這里所說的“現代條件”，主要是指我早先列舉的那些條件；我并不是說當今的所有社會都滿足了現代條件，例如，由伊斯蘭的忠實信徒所統治的神權政治就不滿足現代條件。

在典型的現代條件下，如果我們被一個善良的獨裁者所統治，我們還會有自由所要求的那種保障嗎？我認為不會有。在一個小型社會中，我們有可能對一個獨裁者有深度的了解，但在現代社會中，我們已經很難做到這一點了；沒有了這種深度的了解，對獨裁者的善良或理解力，我們就會缺乏一種必要的理性保障。當然，我們有可能及時對獨裁者的性格有更多的了解，但我們仍然不可能知道獨裁者會在什么時候死去，死去后會發生什么，我們甚至很難對這些東西做出一個粗略的估計。這件事情本身就有可能限制我們在生活中的某些選擇。在這種條件下，在這個獨裁者統治期間，我們或許有一段時間可以得到理性保障，但是，在他統治之前或之后，我們就有可能得不到這種保障了。在早先的君主時代，能夠打消人民對國王權力的顧慮的兩個限制條件（國王權力既不是無孔不入的，也不是不可抗拒的）在約束一個現代政府的權力上并不奏效。

在典型的現代條件下，大多數其他形式的非民主政府也有可能侵犯同樣的人權。在少數人統治（寡頭政府）或富人統治（財團政府）的情形中，即使政府最終被證明是仁慈的和有能力的，公民們也不可能在最初就可以獲得自由權所需要的那種保障。他們也很有可能不知道在當前的政府形式之后的政府會是什么樣子，而這種不確定性會產生很多妨礙性的后果。

對于大多數非民主的政府形式而言，以上情況的確是事實。但是否所有形式的政府都是如此呢？一個由賢能者（其中包括可以找到的最好的法官、哲學家、經濟學家以及公仆）組成的現代貴族政體又如何呢？必須記住，我們現在正在考慮的是一個受到教育并具有很強的凝聚力因此能夠形成一個民主政府的公民整體。

對于這樣一個由賢能的貴族組成的社會，我們還需等待一段時間，以便看清它的政治面貌到底是什么樣子——這就類似于美國的公民必須等待一段時間，才能去推測新建立的最高法院的方針取向到底是什么。很有可能的是，為這種賢能貴族政體挑選出來的人將會是有著穩健履歷的名門人物，他們一般都比較年長和保守。如果這個貴族政體一直不斷地自我延續，那么一屆保守派占多數的政府很有可能就會進一步擴展下一屆政府的保守勢力。一名年長的貴族很有可能在某些方面同年輕一代產生不睦。例如，如果這個社會面臨著我們當前社會的一些問題，那么這個社會的年輕人和老年人就有可能在色情刊物、同性戀婚姻、同性戀者收養孩子等問題上產生分歧——這里提到的每一種情形都極有可能使人權受到威脅。

當然，這條思路僅僅表明，一個由賢能者組成的貴族政體有一種力度不明的侵犯某些人權的傾向。我是在問，在典型的現代條件下，一個尊重所有人權但又不是民主的社會是否在經驗上是可能的？對這一問題的回答必然是，是可能的。為這個新的貴族政體挑選出來的人員有可能具有極好的聲譽，因此可以確保公民在選擇各自要過的生活方面不會受到阻礙。而且，這個新的貴族政體可以是一種包含保守派和自由派、年長者和年輕者的混合政體，因此就可以避免代際之間的任何嚴重的價值沖突。這種皆大歡喜的結果，盡管可能性極小，但確實是經驗上可能的。

不過，這一回答有力地表明，還存在另一個我們不得不認真對待的重要問題。我們不僅生活在現代條件下，也生活在一個真實世界中，受到人性的變幻莫測和人類社會的本質的限制。因此，我們不僅要關心有可能發生的事情，也要關心很有可能發生的事情。我們應該對統治者和被統治者的判斷和仁慈持有恰當的懷疑。我們應該對強制性權力和信息（特別是機密信息；我們往往被告知，這種信息不應該被公布出來，否則會遭受損害）的過分集中有所擔憂。我們不應該寄希望于好運。例如，我們不希望我們的一切都依賴于這樣一個偶然的事實：我們的統治者最終被證明確實是仁慈的；我們應該指望用一些方式去約束統治者，以至于不管統治者具有什么性情，都可以用最有可能的方式引導他們去仁慈地行動。而且，我們應該主要指望政治制度來實現這一目標。

因此，我們也應該想問：什么樣的政府最有可能尊重人權？表面上看，這似乎不是我們的問題。即使一個民主政府是最有可能尊重人權的，這也遺留了一個可能性：其他形式的政府也有可能尊重人權，在這種情況下，人權就不會要求民主。不過，一個社會要建立一種形式的政府并不是一件易事，也不是順手拈來的。一旦它已經建立了一種形式的政府，再去改變它就不容易了。任何群體在建立某種形式的政府時，必然會關心它的長久運作，而長久的運作會帶來具有非常不同的道德素養和智識素養的統治者。而且，從人權中產生出來的義務，不會因為一個人自己不去侵犯人權就能得到充分履行。此前我已經討論過這一點。[[429]](#_429_8)這種義務（其強度尚待確定）擴展到這樣一件事情：某些人必須以某種方式（因為“由誰”“如何做”這些問題都仍有待于確定）宣揚人權、落實人權、保護其他人的人權免受侵犯，而且，如果這些都還不夠的話，就得把推進這些職責的各種制度創造出來。因此，人權施加于我們身上的義務，就是去做最有可能最小化人權的侵犯的事情——例如，去選擇一種最有可能產生這個結果的政府。不僅要最小化政府對其公民的權利的侵犯，而且也要最小化一個公民對另一個公民的權利的侵犯。

那么，這種形式的政府將不得不是民主政府嗎？約束政府管理者為共同利益行動的最有效的方式是什么呢？對于那些管理者來說，我們不僅應該約束任何只為個人利益或局部利益行動的傾向，也應該約束任何忽視或漠視共同利益的傾向——例如，有的政府管理者認為他們用卑鄙的手段冒險追求的某些目標比共同利益更為優先。我們應該希望管理者了解并嚴肅對待其他世代的人或者其他群體的目標，而不僅僅是他們自己的目標。在這兩種情形中，擔心在下一輪大選中被擊敗是一個有力的刺激因素。一些經濟學家已經表明，在民主政府和避免饑荒之間存在著一個強有力的關聯。[[430]](#_430_8)在獨立之后一直處于民主政府管理之下的印度就沒有發生過嚴重饑荒；而在20世紀60年代早期的中國，就發生了一場毀滅性的、本來可以完全避免的大饑荒。實際上，所有大饑荒的問題并不在于缺乏足夠的食物，而是因為弱勢群體缺乏能力或資格在食物的分配中分一杯羹。看來，對生存權和享有最低限度的物質供給的權利的最有效的保護就是在社會決策中實行民主參與；這似乎是迫使我們的管理者關心我們的利益的最可靠的方式。

到此，我將不再嘗試去回答我們的問題。答案包含很多極為復雜的經驗問題，關系到個體心理、群體心理和政治制度的行為，這些問題都屬于哲學家沒有專業知識的領域。不管怎樣，我不會嘗試回答這些問題。而且，既然存在著多種形式的民主政府，[[431]](#_431_8)我們目前的問題就會歸結為如下極為復雜的問題：哪種形式的民主政府最有可能尊重人權？不過，盡管這些經驗問題都很重要，我的主要興趣卻不在于此。即使我不是專家，我還是傾向于認為，在現代條件下，人權實際上確實要求民主。這也說明了我為什么會認為，聯合國在頒布民主參與的人權時是得到辯護的。不過，我想說的是，這項權利不是一項基本的、普遍的權利。它至多是一個派生出來的權利，是在把基本的人權應用于特定條件中時產生出來的。有兩種派生出來的權利：一種是僅僅從基本人權中派生出來的，因此仍然保留了普遍性；另一種是從基本人權在特定條件下的應用中產生出來的，因此不具有普遍性。我想說的是，民主參與的人權是一種應用性的權利。聯合國恰當地忽視了不同類型的權利之間的細微差別，因為聯合國的工作是要頒布權利，而不是對權利進行分類。不過，如果一個人正在試圖理解從一般而論的人權的根據到一項特定的推定人權的途徑，也就是說，試圖理解實際上存在著什么人權，那么那些細微的差別就仍然值得關注。

因此，對于我們最初的問題，即“人權要求民主嗎”，我想給出的回答是：既要求又不要求，取決于具體環境。

## 第十五章 群體權利

### 15.1 三代權利

有時候作者們會提到了不同世代的權利。第一代權利包括17、18世紀的經典自由權——言論自由、集會自由、信仰自由等。第二代權利主要是由在20世紀中期被廣泛接受的福利權構成的，事實上，這種權利早在中世紀晚期就已經首次得到明確肯定，與那種被認為是完全消極的第一代權利相比，是一種實施援助的積極權利。第三代權利，即我們這個時代的權利，是在20世紀最后二十五年前后出現的，由各種“團結”的權利組成，其中最顯著的一種就是群體權利。[[432]](#_432_8)在今天，一群人民，一個民族，一個種族，一個族群、一個文化群體、語言群體或宗教群體，通常都被認為擁有某些權利。群體權利（至少它們當中那種最有趣的形式，也是我在這里感興趣的那種形式）被認為不可還原為群體成員的個別權利。它們被認為是某些群體僅僅因為是那些群體而具有的權利。

如果我的主題是個人所擁有的人權（個體人權），為什么還要去討論這種群體權利呢？原因之一是，我們很難明白群體權利是如何與人權相關聯的。不管群體權利被認為提出了什么主張，它們或者它們當中的大多數可以還原為人權嗎？群體權利似乎具有權利的地位，就此而論，那是因為它們可以被還原為人權嗎？我認為就是這樣。群體權利在最近的出現是一場廣泛的現代運動的一部分，這場運動旨在讓權利的話語在倫理學中承擔起大多數重要的工作。然而，在我看來，這既不是人權話語被設計來要做的工作，現在也不應該讓它去做這項工作。

### 15.2 沒有可以駁回群體權利的捷徑

盡管有些人認為群體權利的思想存在著明明白白的缺陷，但問題并不在于此。這些人認為只有人（或行動者）才可以擁有權利（我在這里所說的并不是人權，而是一般而論的權利），并認為這一事實本身就可以把動物、草木以及大多數人類群體排除在權利的承載者之外。例如，有些人說，只有當一個人可以承擔某些責任時，才可以說他擁有權利，[[433]](#_433_8)因為他們認為承載權利的能力必定是與履行責任的能力捆綁在一起的。另一些人則認為，大多數權利本身就應被視為“大包裹”，其中的多數內容都可以被分析為（尤其是）諸種自由權或控制力[[434]](#_434_8)（即霍菲爾德式的要素）。因此，這兩群人都斷言，只有人才可以承載人權，因為只有人才能承擔責任，或者只有人才能執行自由權或控制力。他們承認，“人”這一詞語在這里必須被理解為包括“法律擬制人”（artificial persons），例如公司、學校以及俱樂部之類的法人。這些法人在這個必要的意義上與人相似，因為它們也可以做出決策、采取行動、接受對它們的行為負責、擁有責任、補救過失等等。

因此，只有當群體具備某些極為復雜的內部組織，從而可以確保它們進行決策和采取行動的時候，群體才被認為與人相似。公司、學校和俱樂部能夠擁有這種復雜的內部組織。議會也擁有這種組織，這可以說明在1689年的英國《權利宣言》中，議會為什么擁有對抗國王的權利。不過，引人注目的是，在今天，很多聲稱具有群體權利的群體其實往往并不具備這種內部組織。[[435]](#_435_8)最近來到美國的西班牙移民、黑人、婦女以及老人都缺乏這種必要的內部組織。不錯，一個不具備行動者特征的群體也有可能偶爾以集體的方式行動。例如，一群暴民有可能自發地聚集在大街上，因共同的強烈不滿而團結在一起，就像一個人那樣行動，例如巴士底獄風暴或東宮風暴。不過，按照這種理解，說擁有這種短暫的統一性就足以確保具有權利也是可疑的，最近的西班牙移民、黑人、婦女和老人之類的群體甚至缺乏這種短暫的統一性。因此這些群體顯然沒有（或者并不名符其實地具有）權利。對群體權利的這種攻擊大概就是從這里入手的。

我不得不重申，這種攻擊在我看來是失敗的。許多人已經將“權利”這一術語的應用范圍擴展至“人”之外，例如胎兒、動物和生態系統。他們已經拋棄了如下要求：權利的持有者必須是行動者。為什么不行呢？詞語的運用發生了變化。問題在于這種變化是否向我們提供了一種更有幫助的道德詞匯。這個問題的答案不可能是一蹴而就的。我們必須看看有什么樣的理由引入群體權利，這種理由是否可以把一個還算清晰和有用的術語產生出來。

有一個進一步的要點。能動性對于一個群體擁有權利似乎并不是關鍵的。能動性的確是成為個體人權的持有者的一個必要條件。我自己會用一種更加有力的方式來提出這一點：對能動性的捍衛就是個體人權的意義所在。但是，一個群體擁有權利的關鍵出自于人權的另一個特點：權利的持有者擁有那種能夠吸引權利來加以保護的重大利益。正如我們待會兒就會看到的，這是對群體權利的最強有力的論證所采取的形式，在這些論證中所關涉的群體——人民、民族（例如“納瓦霍族”）、族群或文化群體——無需具有，往往也不具有任何接近能動性的東西。

### 15.3 對群體權利的一個論證：以善為基礎的論證

在我看來，支持個體人權的最佳論證采取如下形式：把一類具有重要性因此吸引權利來加以保護的善（在人權的情形中，構成規范能動性的那些善）鑒定出來。一種支持群體權利的論證摹仿了上述支持個體權利的論證；它要求去發現某些只能被賦予某些群體的善，然后試圖表明這種新型的善吸引一種新型的權利來加以保護：這種新型的權利就是群體權利。

如果這種形式的論證成功地產生出一種不可還原為個體權利的權利，那么我們就需要找到一種極為特殊的群體善。例如，這種群體善不可能只是經濟學家所說的“公共益品”。“公共益品”這一術語缺乏明確的界限，不過，三個重要特征可以將某個益品確定為“公共的”：它是“非排他性”（也就是說，不可能被這樣設計出來，以至于僅僅讓某些人受益，另外一些人無法受益）、“非競爭性”（也就是說，某些人對這一益品的享用不會排擠其他人對它的享用）以及“聯合供給的”（或者至少是由很多人供給的）。清潔的空氣和堅固的國防是標準的例子。盡管我們把清潔的空氣和堅固的國防賦予某些極為大型的群體，公共益品中所涉及的價值，不論是對它們的設想還是對它們的享有，都是個體性的。清潔的空氣和堅固的國防的益處是該群體的每個成員個別地享有的。而且，如果公共益品支持權利，它們似乎只是支持那些常見的個體權利——在清潔空氣的例子中，基本的健康權；在堅固國防的例子中，人身安全的權利或自由權。

是否存在某種特殊的群體善是我們所需要的呢？考慮下面這個例子。某些宴會是有好處的，因為它們制造出了一種美妙的歡宴氛圍。[[436]](#_436_8)歡宴似乎是公共的，不僅是在非排他性的、非競爭性的以及被“聯合供給”的意義上，而且也是以一種更加徹底的方式。歡宴是宴會的一個性質，而不是每個個別客人的一個性質。歡宴涉及到一個群體，這是歡宴的概念的一個組成部分：杰克之所以能夠在其中盡享歡愉，部分原因是吉爾也歡樂盡興，而吉爾開心，部分原因恰恰又在于杰克（或者某些其他客人）的歡樂，等等。[[437]](#_437_8)歡宴是一種群聚性的和互動性的娛樂。當然，“歡宴”這一詞語并不總是在這種狹隘的意義上被運用，而且也有一種聯合和互動的歡樂氛圍，“歡樂的”這個詞就是用來描述那種氛圍的一個好的方式。身處這種氛圍的群體同樣也是歡宴的那種被感覺到的特征的一部分：一個人部分地（盡管不一定是有意識地）享受其他人的自我享受。[[438]](#_438_8)當然，我們必須承認，構成這種歡愉的唯一的經驗完全是發生在個人的內心之中。[[439]](#_439_8)不過，我們仍有可能會認為，剛才所指出的歡宴的其他特征足以表明歡宴不同于單純的公共益品。一個人或許可以這樣來提出這一點。一種把歡宴的價值還原為個體的快樂體驗的價值（無可否認，前者確實是由后者組成的）的論述：

……是一種不能令人滿意的論述，因為正如我們已經看到的，每一個這樣的快樂體驗都會超越自身而指向那個更大的群體。……因此，對那些東西的價值所做的一個論述，若要對“對那些東西的享受究竟是什么樣的”這一問題保持敏感，就必須關注它們的共有特征。[[440]](#_440_8)

而且，“若不對群體進行考察，就無法說明那些東西對任何一個個體的價值。”[[441]](#_441_8)

我們在這里提到的例子，即某個組織的歡宴，絲毫不帶有倫理內涵，不過，這一點無關緊要。存在著這樣一些特別重要的群體善，比如說博愛、團結、相互寬容、一個具有共同文化的社會所具有的價值，也被認為具有上述特征。[[442]](#_442_8)

論證的下一步是從這些特殊的群體善中把群體權利推導出來。在最近的一些文獻中，[[443]](#_443_8)已經有人借助于對權利的一種非常有影響的論述來做出這種推理。這種論述是由約瑟夫·拉茲提出來的，此前曾有所提及。[[444]](#_444_8)讓我簡短地復述一下。按照拉茲的論述，說一個人擁有一項權利就是說，在其他條件相同的情況下，他的安康的某一方面是把某個（或者某些）人置于一種責任之下的一個充分理由。按照這個定義，如下這一點似乎就是明顯的：我，作為一個單一的個體，并不具有要求（比如說）博愛的權利，因為我一個人得到的益處并不足以辯護把所有其他人置于“制造一個博愛的社會”這一責任的巨大負擔下。[[445]](#_445_8)于是，有人可能就會把我得到的個體益處和你所得到的個體益處放在一起；依此類推，直到我們最終能夠涵括足夠多的個體，從而有充分的理由將這種責任施加到其他人身上。[[446]](#_446_8)

我待會兒還會回到拉茲對權利的論述。現在，我只想提出兩個評論。

首先，似乎并不存在任何一般的推理，可以僅僅從一種特殊的群體善中把那個群體所具有的一項權利推導出來。例如，若有人認為，僅僅從“歡宴是一個組織具有的一種善”這一主張中，我們就可以推出“一個組織有一項享受歡宴的權利”，那就是完全違反直觀的。這不是因為這個例子不重要；在特別重要的例子的情形中，我們也不這樣認為。從“博愛是一個共同體所具有的一種善”這一主張中，我們不可能推出“這個共同體擁有一項針對博愛的權利”。博愛、團結和寬容都是一個社會中高度值得向往的品質，作為社會成員，我們無疑都應該努力創造這些品質。但是，認為它們是一個社會有權具有的品質，似乎就嚴重有悖于直觀了。我們所需要的并不僅僅是一種以某種方式變得特殊的善，而是一種以特定的方式變得特殊的善：一種能夠吸引一項權利來加以保護的善。[[447]](#_447_8)

下面是我的第二個評論。這些所謂強勢的群體善，它們的特殊之處僅僅在于我們對它們所做的描述提到了許多共聚在一起的個人，這些人彼此互動組成了一個有機整體。并非這些群體善的價值不能被還原為個體價值。例如，歡宴的價值就存在于每個個體單獨體驗到的那種享受中。這些善的獨特性是某種概念性的東西。要點似乎是，若不預先說明一個人的歡樂如何增強另一個人的歡樂，歡宴就得不到恰當的描述。這被認為就是歡宴之為歡宴的一個重要部分。類似地，若不承認杰克對吉爾的關愛是因為他認識到吉爾對他的關愛而得到增強的，而那個群體的大多數成員也是如此，博愛也就得不到恰當的描述。

這一概念主張在我看來是正確的。不過，準確地說，同樣的說法對于很多個體善以及從它們當中引出的個體權利也成立。自主性和自由是第一代權利的標準善中的兩個。自主性部分含義就在于不被其他人支配或控制；自由的大部分含義就在于不被其他人所妨礙。同樣的概念主張在這兩種情形中也成立：若要理解自由和自主性這兩種善，就必須預先理解人們在群體中是如何進行互動的。這種互動是被植入這兩個概念當中的。這些善不僅支持自主地和自由地生活的基本權利，而且也支持同樣在概念上依賴著群體互動的派生權利：得到基本教育的權利、交流觀點的權利、集會的權利、民主參與的權利等等。以民主參與權為例，在某些社會環境中，我在社會決策過程中擁有一個公平的發言權。在許多現代環境中，對這項權利的承認所采取的一種明顯的形式就是一項派生的投票權。這一社會善（我們在社會決策中擁有一個平等的發言權）轉述了所謂群體善的所有特征。以實現決策中的公平影響力為目標的任何社會結構都是非排他性的：這一群體中的所有行動者都可以有投票權。這項權利還是非競爭性的：你的投票行為并不能阻止我的投票。它也是聯合供給的：正是因為我們所有人（或者大多數人）都是按照規則來參與投票，這項權利才存在。此外，在下面這個進一步的特殊意義上，它也具備群體善被認為具有的那個附加特征：對善的唯一準確的描述必須把善帶給那個群體的成員，這里所提到的群體成員不僅僅是指單個的個體，甚至也不僅僅是指個體的簡單加總，而且還指作為互動的有機整體中的個體。這種描述將不得不包括下面這件事情：甲如何因為自己的觀點對乙產生的重要影響，而接受乙的觀點對自己產生的重要影響，依此類推。

所以，我們還沒有成功地鑒別出一種能夠支持群體權利的群體善。為了實現這一目標，讓我們回到拉茲對權利的論述，特別是要考察拉茲是如何用他的論述來說明群體權利的存在條件的——這一點正是我們所需要的，但尚未被發掘出來。

拉茲把這個進一步的條件補充到他對一般而論的權利所做的核心說明中。[[448]](#_448_8)在群體權利的情形中，他說：

這里提到的利益是作為一個群體的成員的個體在公共善方面所持有的利益，權利也是一項針對那個公共善的權利，因為它服務于他們作為群體成員的利益。

例如，在某些環境中，一個“民族”可以擁有一項自決權。那個民族的每個成員，作為一個個體，可能也對那項自決權持有興趣，因為民族自決有可能與民族文化的繁榮息息相關，而民族文化正是個體的認同感賴以存在的基礎。[[449]](#_449_8)但是，個體本身并不具有一項群體的自決權，因為單個人的利益不足以辯護將這種巨大的負擔施加于其他人。不過，整個群體的利益卻有可能辯護這一點。而且，拉茲認為，有潛力做出這種辯護的那些個體利益，并不是他們作為個體而在他們那里形成的個體善，而是更加具有擴散性的群體善——這些群體善之所以在他們那里形成，只是因為他們是共同體的成員。某些群體（尤其是文化群體）的成員身份對其成員來說至關重要。一個好的生活在很大程度上依賴于對某些有價值的目標和關系的成功追求，而這些有價值的目標和關系又是在文化上確定下來的。[[450]](#_450_8)因此，正如拉茲所描述的，不論是支持群體自決權之存在的“實用的”論證還是“工具性的”論證，都需要按照這些路線來加以設想。[[451]](#_451_8)拉茲所謂的“包含性群體”（encompassing groups）——比如說，在其中文化群體的成員身份在一個人的自我認同和對可能性的感受中起著重大作用的那種群體——的“繁榮和自尊”對我們都具有重大價值。[[452]](#_452_8)一個包含性群體不一定為了實現繁榮而必須采取自決行為；它也有可能作為一個自由的多民族國家的一部分而實現繁榮。不過，在不太有利的歷史環境中，通過實施自治可能就是一個包含性群體實現繁榮的唯一方式，或者說是最令人滿意的方式。這樣一來，一個人就有了把一個群體的自決權的存在確立起來而需要的一切。[[453]](#_453_8)

我認為這就是拉茲的精致論證。它有一個重大優點，那就是認識到為了把一項群體權利的存在確立起來而需要的那種東西。然而，對于拉茲的這一論證，我仍然有一些質疑。

首先，拉茲的存在條件是充分的嗎？它們為什么沒有證明更多的東西呢？按照拉茲的觀點，在某些歷史環境中，我們有一個自決的主張，因為我們對所屬的那個包含性群體的“繁榮和自尊”有一個更普遍的興趣，而我們擁有這種興趣，是因為我們每個人有興趣擁有一個健全的認同感、擁有一系列令人滿意且向我們開放的生活方式。這表明，在這項擬定的自決權所產生的特殊環境中，為之提供支撐的是一個更為廣泛的權利——一個人對自己所屬的那個包含性群體的繁榮和自尊的權利。這個較為廣泛的權利事實上好像有資格作為拉茲的存在條件名單上的一項群體權利。我們對一種健全的認同感和從中要進行選擇的一系列好的選項的興趣，似乎可以辯護向某些行動者（那些有權力允許或否定我們群體具有一個政治環境，以便它能夠在其中繁榮昌盛的政治實體）施加可允許的負擔。這里提到的興趣是我們作為那個群體的成員對一個共同善的興趣。單獨一個成員的興趣本身將不足以辯護向其他人施加這種沉重的負擔。這條思路的麻煩在于，它似乎也可以辯護對某些高層次的“繁榮”的權利。它似乎可以辯護任何層次（即不管多么高的層次）的權利，只要那些權利所產生的益處大得足以辯護相關負擔的施加。這里所提到的“繁榮”并不僅僅是指物質財富，當然，物質財富是主要的組成部分；它指的是所有那些有助于促進一個包含性群體的繁榮的東西。此外，一種強健的認同感以及生活中的一系列豐富選項之類的益處是如此巨大，以至于很有可能會辯護向其他人施加相關的負擔。不過，在我看來，這似乎丟棄了個體人權以及與之密切相關的一些權利范疇（如群體權利）的一個重要的直觀特點：這種權利與利益滿足方面的任何增加（這被認為能夠辯護把一項責任施加于其他人）沒有關系，而僅僅是與某些特殊類型的利益的滿足相關，而且僅僅是與這種滿足的某個臨界點相關。例如，在人權的情形中，我們并不對任何形式的繁榮有主張權，而是僅僅對那個更為樸素的條件（對我們作為行動者的身份來說是必要的東西，包括自主性、自由以及某種最低限度的物質保障）有主張權。“樸素”這一要素，即對一個最低程度的指涉，是無論如何也不能丟棄的。我們有權享有到某個臨界點為止的物質資源和文化資源，超過了那個臨界點，盡管更多的資源將會極大地提升我們的生活，它們卻不再是一個權利問題。拉茲如何應對這個本質特點呢？

我認為，答案必定是：通過他的“責任”概念。拉茲說，利益必須充分到足以向他人施加一項責任的地步，而且，他心目中的責任并不僅僅是另一個行動理由，可以被融入到各種行動理由的一種總體權衡中。正如我們此前看到的，拉茲提到的責任是一種特殊的理由，這種理由可以將某個范圍內的理由排除在考慮之外。并非一個人的安康的每一個方面都具有這種排除效應。排除性理由的一個典型例子是許諾。但是，我們現在的情形是一項要求最低限度供給的人權，或者一項要求保存自己文化的人權。在從物質資源和文化資源的最有節制的供給到最為慷慨的供給的這個范圍中，在哪一點上我們才可以說，處于這一點之前的利益施加了一項責任，而在此之后的利益就不能施加一項責任呢？對于這一問題，我猜想拉茲會說：這一臨界點處在利益停止提供一個排除性理由的時候。但是，物質資源和文化資源的情形并不具有許諾的情形所具有的那種明確性；與許諾的情形不同，在物質資源和文化資源的情形中出現的理由，其整個要旨并不在于排除某個范圍的其他理由。一種理由可以在許多不同的含義上排除其他理由：通過整個地壓倒其他理由；通過在分量上超過其他理由（除了在最極端的情況下外）；通過其特性超過其他理由；等等。我們必須知道哪一個含義與權利相關。我們無法理解一項權利是什么，除非我們已經大致知道我們要在這個范圍中的哪個點上進行突破。基于人格的說明可以告訴我們答案：臨界點出現在物質資源和文化資源不再是規范能動性的必要條件的時候。但是，拉茲的那種更加形式的存在條件（利益辯護某些排他性責任的施加）則將臨界點變得毫不清楚。

我的第二個密切相關的質疑是，當拉茲給我們列舉那些群體權利的例子時，他訴諸了我們所熟悉的第一代權利，因此將群體權利看作與它們一樣合理。讓我們再次考察一下他對自決權的論證。拉茲說，在某些歷史環境中，我所屬的包含性群體的自決是我的利益所在。他說，“那項利益至少是立足于一個人對生活在一個共同體中的興趣，這樣一個共同體允許他在公共場合表達意見，允許他不受壓制地發展他的個性的各個方面，這些都與他作為共同體的一員而具有的認同感密切相關。”[[454]](#_454_8)在一種發達的文化中具有一個成員身份是我的利益所在，因為成員身份為我的生活提供了諸種選擇，這些選擇得到了個體對自主性的權利的保護。對于我是什么樣的人以及我想成為什么樣的人之類的問題，在不用擔憂任何壓迫的情況下對其進行公開表達，是我的利益所在，因為這對于我的能動性來說是核心的，是由我們對自主性的個人權利來保護的。這開始看起來有點像一個支持權利的論證，因為它強調我們能夠進行選擇、能夠自由地按照我們的選擇來生活。但是這些權利是我們都很熟悉的第一代人權的例子。不錯，這些權利是立足于我們作為一個群體的成員而具有的利益，但是我們的投票權也是如此，而投票權是第一代權利。對于拉茲給出的另一個例子，也可以提出大致的說法。他提到，英國人有權知道英國是如何被拖入馬島戰爭的。[[455]](#_455_8)這也是我們作為我們的群體的成員的一項利益；例如，法國公民就無權知道這一關于英國的信息。但是，一名英國公民之所以有權知道這一點，是因為若沒有這種知識，任何國家的公民都不可能在重要的政治決策中擁有有效的發言權。但這也是一項第一代權利。

現在，讓我提及最后一個質疑。拉茲對群體權利所做的最持久的論證是他對民族自決的論證（他與阿維沙伊·馬加利特共同提出的論證）。[[456]](#_456_8)但是，在我看來，這一論證僅僅是用來支持把自治賦予某些民族的一個道德論證（當然也是一個好的論證）。[[457]](#_457_8)并不需要也不應該做出“那是一個權利問題”這樣一個進一步的主張。一個權利可以被另一個權利所推翻，或者可以被對一般的善的充分重要的考慮所推翻。但是，拉茲用來支持自決的論證與此不同。他的論證并不是先把一項權利確立起來，然后再去考慮可能的壓倒性條件。它更像是一個無所不包的道德論證。在拉茲看來，我們必須表明的是：在特定的歷史環境中，自治不僅對某個包含性群體的繁榮來說是必要的，而且對其成員參與這個群體來說也是必要的；[[458]](#_458_8)這個包含性群體形成了要被管理的領土中的實質性多數；這個新的國家有可能尊重其居民的基本利益，而且不會對其他國家的正當利益造成嚴重損害，等等，直至那種無所不包的情形得以成形。[[459]](#_459_8)因此，與個體人權的類比在這里就中斷了；拉茲并沒有聲稱一個民族是由于其本性而吸引一項權利的保護（做一個對比：一個人或一個行動者乃是由于其本性而吸引個體人權的保護）。還好拉茲沒有做出這種主張。一個民族本身并不具有一種管理自身的權利，哪怕是一種可以推翻的權利。作為一個自由的多民族國家的一部分而得到尊重和實現繁榮的某個民族，并不具有脫離國家的權利。如果說在這里存在著一種權利的話，在我看來也似乎是這樣一種權利：正如我此前建議的，它僅僅是用來支持自決的理由中的一個要素——也就是說，作為一項權利，它所要求的是一個包含性群體的成員為了擁有和自由地追求生活中一系列可接受的選擇而必須具備的條件。但是，這就是那種可以被歸結為各種第一代權利的權利。這樣，我的最后一個質疑所說的是：在我看來，自決似乎并不是一種權利，作為自決的部分根據的那項權利在我看來也不是一項群體權利。

我想知道拉茲是不是在把真正派生性的個體權利（通過把基本的個體權利應用于特定的社會環境而產生出來的權利）看作群體權利。[[460]](#_460_8)不管怎樣，在試圖提出一些群體權利的例子時，拉茲所訴諸的只不過是這種派生性的權利。

總結一下我到目前為止的想法。對群體權利的第一種論證（試圖把它們從群體善中推導出來）在我看來并不成功。

### 15.4 對群體權利的另一個論證：

以正義為基礎的論證

另一些作者以一種不同的方式來論證群體權利。他們將群體權利建立在對正義的考慮的基礎上。我的觀點是，這第二種論證，盡管作為一個論證本身很成功，卻不是對群體權利的論證。在我看來，我們最好不要把第二種論證所說的東西強制性地用權利的語言表達出來。

我大體上設想的論證與拉茲的論證享有某些共同的主張，不過，我的論證方向極為不同。威爾·金里卡用如下方式提出這個論證。[[461]](#_461_8)一群人民、文化、倫理群體或語言群體的存活對其成員來說有著重大價值，是他們的認同感（他們對他們是誰、他們有可能變成什么樣子的感受）的基礎。對一個人開放的那些選項的范圍是由他的文化以及這個文化所提供的榜樣和故事來決定的，一個人正是從這些榜樣和故事中認識到他有可能效仿的生活歷程。“通過把自己置于這些文化敘事中，通過接受那些在我們看來有價值的角色，即值得在生活中去追求的角色”，我們所有人“都在決定應如何過我們的生活……”[[462]](#_462_8)，“因此，文化成員身份的喪失是一種巨大的傷害，這種傷害削弱了一個人做出有意義的選擇的能力。”[[463]](#_463_8)

一般說來，如果一個社會把一種少數民族文化置于無足輕重的地位，用一種貶低其成員身份的方式來看待他們，不管那種文化的生死，那么，就像查爾斯·泰勒所說的那樣，這種做法就可以構成“一種形式的壓迫，將某人禁錮在一種虛假的、經過扭曲的、降格了的存在方式中”。[[464]](#_464_8)如果一個人被社會大多數人置于這種卑微的地位，他就很容易變得自卑消沉，于是也會開始順從強加于他們的壓迫。[[465]](#_465_8)一個人所屬的群體沒有得到承認，這是一種巨大傷害，社會不應該把這種傷害施加于任何成員身上。

還有一個不斷出現的威脅：一個社會的主流文化有可能會用某種方式壓制少數民族文化。市場和多數規則的運作往往是以其自身的利益為準繩，它所呈現出的活力有可能會耗盡少數民族文化的能量，甚至把它們推向滅絕的邊緣。與主流文化相比，少數民族文化往往到最后只能占有極少的資源，這種格局是極為不公正的，即使沒有任何人愿意看到這種結果。不公平的剝奪向我們提供了一個初步理由，在一個少數民族群體周圍建立專門的保護或者給予它以特殊的權益。例如，如果一個少數民族群體的聲音在立法機構中得不到聆聽，那么可能就應該給它配置專門的代表；[[466]](#_466_8)或者中央政府可能就應該采用一種聯邦結構，或尋求某些其他的方式把權力移交給較小的共同體。又或者如果市場對少數群體不利，后者或許就應該得到某些補助。通過這些方式，對少數民族的承認可能就有助于防止或糾正不正義。[[467]](#_467_8)以上僅僅是一些可能措施；不過，目標卻總是一致的：矯正不正義。[[468]](#_468_8)

通過把群體權利建立在正義的基礎上，我們就可以說明為什么也存在著一些并不吸引保護的少數民族文化。當南非的布爾人通過種族隔離的方式保護他們的少數民族文化免受占據多數的黑人的侵吞時，他們就沒有什么道理。種族隔離本身就是不公正的。同樣，如果一個群體向其成員施加某些內部約束，如禁止脫離群體，那么，即便這樣做是為了族群自身的存活，也往往得不到辯護。這種約束通常會侵犯自由。因此，正如金里卡所說，我們“贊同某些來自外部的保護，因為它們促進了不同群體間的公正，但應該拒斥那種對群體成員的權利進行限制的約束，并質問和修正傳統的權威和實踐”。[[469]](#_469_8)

在我看來，第二種論證比第一種論證更有力。但是，這個論證是對什么東西的論證呢？

首先，這一論證本身就被嚴重地簡單化了。文化成員身份的喪失本身并不會降低一個人做出有意義的選擇的能力。為了做出有意義的選擇，一個人所需的僅僅是某種文化，而且，即使一個少數民族文化由于一個主流文化的取代而不斷衰落（這類情況也經常發生），仍有可能存在著一個他可以得到的文化，當然，這種可能性取決于在文化變遷過程中有多少東西脫了節。這個文化越好（也就是說，它越豐富，它所提供的榜樣和講述的故事就越多，這些故事越有人性），一個人在那個方面就過得越好。不錯，可能有某些東西在一個人原有的語言中是可以得到言說的，而在替代性的語言中就得不到言說。但問題并不是是否存在著這種東西；而是對于一個人能夠設想生活中的重要選擇來說，這種東西在什么程度上處于核心地位。這種東西可能處于核心地位，也可能不處于核心地位；即使處于核心地位，一個人在新的語言中仍有可能在總體上過得更好。我們無法提前預知。所有這一切都要視具體情況而定。

為了一種新文化而放棄一種舊文化這件事情對人們來說是有一定含義的，我們千萬不要對這種含義進行簡單化或情感化的處理。文化是可以被批評的，而且必須如此。某些文化是威權主義的、不寬容的、性別歧視的、被錯誤信念所扭曲的、被不正當的種姓制度或等級制度所支配的。一些人自愿移民，為了一種他們希望是更好的文化而拋棄他們原來的文化。他們可能失之甚少而得之甚多。另一些人，例如那些目睹自己的文化被侵略者破壞殆盡的原著民，則有可能覺得失之甚多而得之甚少。不同的人有不同的經歷。而且，存在著一個重要問題：當一個人原有的文化發生巨變，或者與另一種文化相混合，或者被另一種文化所取代時，他應該具有什么感受呢？除非一個人對正在發生的事情有一個評估，否則他就不會知道自己應該如何感受；而且，在所有這些情形中，正在發生的事情似乎極其復雜，很難對其做出恰當的評估。

在對我們生活中的選擇進行慎思時，這種慎思對我們自己的特定文化的依賴性也很容易被夸大。這種慎思最需要的是對如下問題的感受：一般來說，什么東西使得一個人類生活是一個好生活？我在其他地方討論過這一問題，因此在這里我僅僅闡述我的觀點。[[470]](#_470_8)有一些東西可以使任何典型的人類生活成為好的生活：一個人在生活中的成就、良好的私人關系、某些類型的理解、娛樂等等。這一清單中的每一條都需要大量的說明，所需要的說明是如此之多，以至于它們實際上變成了技術性的術語。英語中現在并不總是有相關的詞語來命名這些個人價值；在某種程度上必須創造一些新的詞匯。這種新的詞匯是要應用于典型的人類生活：不是英國人、美國人、中國人或蘇丹人的生活，而是人類生活。因此，下面這種簡單化的說法就是極其荒誕的：當實際上沒有任何文化或語言具有我們所需要的那種詞匯時，當慎思能夠把我們引向的詞匯在某些限制下就是那種跨文化的詞匯時，一個人若想在生活的選擇中獲得一種意義感，就必須去接觸他原來的文化。[[471]](#_471_8)

關于出現在對文化的重要性的這些論證中的那個行動者，有一些令人擔憂的消極的東西。按照這些論證，我們的文化給予我們以選擇；我們僅僅是把那些選擇作為一項遺產來接受。但是，這種圖景遺漏了我們的積極的批判性生活。我們審視我們的生活；我們批判我們所繼承下來的東西。當然，我們的這些活動是在我們自己的語言世界中完成的。但這并不意味著我們注定要進入這樣一種生活：這種生活要么是如此深刻地植根于我們的特定文化中，以至于我們沒有途徑接觸原本不屬于這種文化的觀點，要么與任何特定的文化是如此相脫離，以至于我們所擁有的批判性資源都太過于抽象，令我們無法安身。我們沒有必要在“內在的”文化和“外在的”文化之間做出非此即彼的選擇；這是一個錯誤的二分法——在當前世界主義的背景下，對這種二分法的廣泛接受是令人困惑的，因為在世界主義的背景下，我們大多數人都很難命名我們所屬的文化。我們需要發展大量的批判性的倫理詞匯，而新拓展出來的很多詞匯，既不是從一種特定的文化視角下產生出來的“厚重”術語，也不是諸多現代哲學用來描述那種空洞的理性行動者的“稀薄”術語。我們特別需要做的，是在成功地論述人類福祉方面，在一個被現實地加以描述的社會中生活如意的得到現實描述的一個行動者方面，提出一些關鍵術語，而這兩方面的工作在很大程度上都仍然處于不確定的狀態。當這種批判性的詞匯被發展出來，當我們再去回顧我們原來的概念框架并詢問我們自己是處于這個框架之內還是之外的時候，我認為我們很可能就會拋棄那個問題，把它看作是不恰當的。我們應該對我們原有的概念框架做出實質性的拓展；這樣說并不過分。我們也可以期待其他文化中的人們也一直處于這種批判性的活躍氣氛中。而且，我們還可以合理地期望不同觀點之間能有所融匯。[[472]](#_472_8)

至此，我一直在集中討論個人身份（在這個術語在目前的討論中那種有點可疑和相對寬泛的意義上）和選擇能力的來源問題。不過，除了這些理由外，當然還有很多的其他理由保護文化。如果一個人的文化消亡了，尤其是，如果對它的記錄很稀少或者被銷毀了，一個人也就喪失了對自己根源的接觸。對某些人來說，他們不會感到這會有多大損失，但對另一些人而言，就并非如此了。一個人覺得自己喪失了多少東西，往往取決于他在當前的社會中覺得自己有多么安全，取決于這個社會如何尊重他。一般來說，如果一個人喪失了文化的根源，他就會感受到某些苦楚。對于一個人來說，在自愿放棄自己的文化和這個文化被一個占據支配地位的群體所摧毀之間，是有著重大的倫理差別的。一般而言，任何人都不應該否認另一個人的自主性，例如，在覺得合適的時候改良自己的文化的自主性。但是，這里所涉及的價值并不是一個文化的存活（不管這個文化是否值得贊賞），而是自主性和好的生活方式。在這里我們應該引證的并不是一個群體要求保存其文化的權利，而是一個人自主地選擇和自由地追求自己認為是好的生活觀念的權利，而這兩種權利都是個體人權。

不過，這一主張似乎給所有這些論證都帶來了一些麻煩。這些論證是關于最為重要的東西的論證，而不是對一個群體的文化生存權這種一般的東西的論證。

毫無疑問，如果社會總體拒絕予以一個少數群體以恰當的承認，認為它無關緊要，這將會對那個群體的成員造成極大傷害。但是，這并不是把一種一般的文化生存權賦予那個群體以及一切文化群體的一個理由，[[473]](#_473_8)而是給予那個群體以及每一個人以平等尊重的一個理由：每一個人類生命都重要，而且是同等地重要，不管一個人性別如何，屬于什么種族或倫理群體。這個事實只是表明一個文化本身并不具有相關性，并不表明社會不應該保證其文化的存活。有可能的是，在某些情形中，一個社會避免對其人民造成這種傷害的唯一可行的方式，就是保證他們的群體身份能夠繼續存在下去。但是，既然情況肯定并不都是這個樣子，這個論證就不可能是對文化群體要求他們的文化繼續存在的普遍權利的論證。每一個個體都必須被賦予平等的尊重。個體和群體必須被賦予自主性。但是，文化必須對批評開放，因此不斷保持變化，乃至最終自然地消亡。

實際上，只有當一個文化向著其成員希望發生變化的那個方向保持開放時，它才具有活力，即使變化后的文化可能不再是“相同的”文化。一個有意保存某一少數群體文化的社會，事實上會嚴重限制這個群體的選擇。一旦一個人試圖保存一個文化，他就不得不判定這個文化的內容，而正是這種判定有可能將這個文化固化在某個特定時刻的樣式上。“防變式保存”是一種保存方式，但不是一種生活方式。

當然，我對同一的政治（比如說，針對自主性的普遍人權）的訴諸當然有可能會遺漏某個人的要點，例如查爾斯·泰勒的要點——準確地說就是他正在推進一種新的“差異的政治”。“就差異的政治而論，”泰勒說，“我們被要求要實現的是這個個體或這個群體的獨特身份，他們不同于其他人的獨特之處。”[[474]](#_474_8)泰勒的思想是，當這種獨特性被一種主導性的身份或多數人的身份所破壞時，這一群體就失去了對本真性理想的接觸，失去了對其自身的本真的存在方式的接觸。社會應該接受個人本來的樣子，而不應該促使他們去服從一種只適合于別人的模式；例如，不應該讓女性去采納男性的工作模式，違者以事業失敗論處。還有，當我們自主地選擇一種好的生活觀念時，不管這種生活觀念是否與文化所賦予我們的模式相融洽，我們并沒有犧牲自己的本真性。

對群體權利所做的第二個論證可以被總結如下：我們的文化是我們的身份認同的根源；某些文化處于一種不公平的不利狀態，需要得到保護。我們最好不要用“群體的文化生存權”這一術語來表達這個論證中重要的東西。說一個群體具有文化方面的生存權就是在暗示：一個文化應該在倫理方面得到有力的保護，而除了最緊迫的競爭性的倫理關懷外，這種保護幾乎可以推翻一切。但是，要一個社會去保護某一文化的要求并不具有這種性質。故事比這個論證所講述的要更加錯綜復雜；對社會提出的要求也比這個論證所說的要復雜得多，而且沒有那么絕對。

即使某些文化群體處于一種不公正的不利狀態，這個事實也沒有提供一個理由去支持文化生存的一般權利。權利并不覆蓋所有道德領域，甚至并不覆蓋整個正義領域。并不是所有立法者制定的法定權利都有與之相應的道德權利。一個人向另一個人提出的道德主張，或者，某一群體向另一群體提出的道德主張，并不總是涉及權利。少數群體經常會向多數群體社會提出一些成功的道德主張，但是，一般來說，我們最好認為這些主張是建立在對正義的考慮的基礎上，而且往往是建立在公平分配的基礎上，而不是建立在權利的基礎上。最后這項主張引出了我現在要轉向的一些普遍問題。

### 15.5 排除

到目前為止突現出來的一個建議是：許多假定的群體權利最好不要被視為權利，而其他一些群體權利則可以還原為個體權利。現在，讓我進一步討論這兩種可能性：排除和還原。

我拒絕把許多假定的少數群體權利視為真正的權利。有人會認為這種做法有點專橫，或者認為我只是在提出一個沒有什么重要性的言語主張：我對“權利”的界定是為了將許多公認的少數群體權利排除出去，而其他人對“權利”的界定則是試圖將少數群體權利包容進來。但是，我對權利的界定并不是任意的。當然，任何人對“權利是什么”所做的提議都包含著一個規定的成分，不過，對這個規定是有一些約束的。必須提出一個理由來支持它——要么按照對傳統的忠誠，要么按照理論上的或實踐上的回報，或者按照其他東西。經過精心選擇的規定就不再是專斷的了；在權利的情形中，我們迫切需要這種規定。[[475]](#_475_8)

此前我說過，人權并不涵蓋整個道德領域，甚至也不涵蓋整個正義領域。[[476]](#_476_8)例如，人權包括法庭中的程序正義，但不包括分配正義（除了福利權所要求的那種基本需求方面的最低供給外，這種供給仍未觸動很多分配正義）、懲罰性正義（除了某些類似的例外）或者很多形式的公平。再次回顧一下一種少數群體文化的情形：不論是在市場中還是在民主立法機構的正常運作中，這樣一個文化都失去了地位；主流文化得到了大量的財政支持，而這個少數群體文化卻得不到任何財政支持，其藝術和文學也會悄然衰敗。平等分配資源的原則有可能要求某種矯正，如某種形式的專門補貼。在我看來，往往有一個強有力的理由支持平等地分配資源，但這個理由是建立在平等的基礎上，而不是建立在權利的基礎上。對于我的這一立場，存在著一個明顯的回應。這個回應所說的是，遭受剝奪的少數群體對資源擁有一個道德主張，而從權利的角度出發就是表達一個主張的自然方式。畢竟，當霍菲爾德對權利進行分類時，他所說的“最嚴格意義上的”權利就是要求權。但是，這種回應有一個弱點：它把所有的要求都表述為權利，這顯然有悖于直觀。如果夫妻中的一方對另一方實施了無端的侮辱，那么后者就有一個（道德）主張要求前者停止這種侮辱。但是，并不是所有的道德義務都是由權利引出的；例如，在上述夫妻的例子中就不是。

當然，我們可以這樣來使用“權利”這個術語，以至于它的應用領域與整個道德義務的領域相吻合，[[477]](#_477_8)但是，我認為我們不應該采取這種做法。在我看來，對一般的道德權利的一種論述應該能夠通過“冗余檢驗”。“權利”這一術語不應該只是提供另一種方式去談論我們已經可以完全合適地談論的東西，而應該在道德領域中把一個特殊的領域清楚地界定出來，應該有充分的動機把這樣一個領域清楚地界定出來。當然，冗余檢驗的通關標準是含糊不清的。[[478]](#_478_8)明顯的是，什么時候一個動機是“充分的”是一個判斷問題。但是，通過定義而讓權利的領域與整個道德義務的領域（對于這個領域，我們已經有完全合適的詞匯）保持共存的做法則通不過冗余檢驗。不錯，我們可以用“權利”這個術語去標記“義務”和“分外之責”的差別。但是，我本人懷疑這樣做的動機是充分的。畢竟，在不需要借助“權利”這一術語的情況下，我們已經可以用一些詞匯來標記“義務”和“分外之責”的差別。此外，用“權利”這一術語來標記它們之間的差異也不符合權利的哲學傳統。在這個傳統的主流中，“權利”這一術語肯定有一個完全不同和更為專門的任務。

我在這里提出的論證是訴諸一種語言直觀。難道不存在其他更為嚴格的依據嗎？我一直建議把很多形式的分配正義和懲罰性正義排除在道德權利之外。難道下面這種做法不是一個更為嚴格的程序嗎？首先，把一般的“權利”是什么確立起來，然后把更加專門的“道德權利”是什么確立起來，最終把還更專門的“人權”是什么確立起來。

然而，正如我在第一章中所說，[[479]](#_479_8)我很懷疑這個更為嚴格的程序是我們可以得到的。某些詞語的含義可以在字面上加以解釋，也就是說，按照內涵方面的定義來解釋，或者松散地用某些形式性的說明（例如，“我們說，在……的時候，一個人就有了一項‘權利’”）來解釋，這種形式的說明后面跟隨著某些不屬于那個詞之外延的條件。但是，這種做法在許多術語的情形中并不適用，因為在那些術語的外延的各個成員的相互聯系中，沒有什么東西會比維特根斯坦所說的“家族相似性”更強。[[480]](#_480_8)不過，這些術語，一旦獲得相對穩定的應用，就可以獲得一些令人滿意的確切含義。我們在“權利”這一術語中可以發現的東西，至多也就是一種相對穩定的應用，但這種應用具有許多含義，從嚴格而言的含義到寬泛而言的含義，各不相同。當然，一個人也可以對“權利”這一術語提出一種詞典排列式的定義，但是，在處理“排除”過程的相關問題時，這種做法并不是我們所需要的。我們需要對“權利”和“道德權利”提出一些更有選擇性的說明。我們必須承認，至今還沒有人成功地提出這種說明，當然，并不是說無人做過這種嘗試。提出這樣一種說明或許不是可能的，肯定不會輕易得到實現。同時，我們還應該做好另尋出路的準備。“人權”這個術語的部分外延是被廣泛接受的。“權利”的外延、“道德權利”的外延以及“人權”的外延，在很大程度上都是用一種互不依賴的方式發展出來的。我們不會說一個在收入稅的繳納問題上投機取巧的人侵犯了其他公民的人權；他顯然是一個欺騙者，但不是一個侵犯人權的人。對于一名遭受了或長或短的有期徒刑判決的女性來說，我們也不會說她的人權受到了侵犯；她只是沒有得到公平的對待。在這個方面，我們用日常言語中來言說的東西得到了我們這個時代對人權的一些最重要的聲明的充實：1948年的《世界人權宣言》，以及實際上一切后來的國家和國際人權法案。這些人權法案將程序正義包括進來，但卻沒有將所有的分配正義或懲罰性正義包括進來，也沒有將很多形式的公平包括進來。如果這些類型的正義被排除在人權的領域外，那么，根據推理，它們難道不也會被排除在其他形式的道德權利（例如道德方面的群體權利）之外？

很難說這種做法就窮盡了用來抵制我的排除綱領的一切方式。[[481]](#_481_8)但是，從各方面考慮，我自己都很難找到任何有說服力的理由把矯正正義本身的要求納入權利的范疇中。若找不到其他更加清楚的理由，我們最好還是繼續把受到剝奪的群體的問題視為正義問題，而不是說它們擁有群體權利。

### 15.6 還原

我認為，其他群體權利可以用還原的方式來加以消解。我將簡要考察如下例子：一個國家在國內事務中所擁有的不被干涉的權利。在國際法中，這項權利與國家“主權”密切相關。按照1970年的《聯合國宣言》，所有國家都享有“主權平等”，這里的主權平等主要包括領土完整的不可侵犯和政治獨立。[[482]](#_482_8)這一宣言還宣稱了“一個原則，即有責任不去干涉任何國家的內部事務”，這個原則禁止對一個國家的“政治、經濟和文化事務進行武力干涉和所有其他形式的干涉”。[[483]](#_483_8)“主權平等原則”和“不干涉的責任”在內容上所存在的重疊是顯而易見的。[[484]](#_484_8)作為個體，我們每一個人都擁有許多不被干涉的權利：自主權（我們的重要決定不應由他人替我們做出）和自由權（在執行我們的決定時我們不應受到妨礙）。于是就有人認為如下這一點也是明顯的：一個國家的主權和不被干涉的權利在某種形式上可能就是這些個體權利的聚集。也許正是因為，而且僅僅是因為一個國家的所有公民具有這項權利，我們才愿意說這個國家也有這項權利。

然而，如果群體不被干涉的權利由此可以被還原為這種個體權利，一個國家就不會有不被干涉的權利了，除非它希望做的事情恰恰也表達了其公民希望做的事情。但是，這種方式根本不是理解這項特殊的群體權利的方式。國家不被干涉的權利一直都被認為是無條件的。正如1970年的《聯合國宣言》所說：“……不管出于什么理由，任何國家或國家聯盟，都沒有權利去干涉任何其他國家的內部事務或外部事務。”[[485]](#_485_8)如果這種曾一度共有的理解是正確的，那么這項群體權利就不能被還原為這些個體權利。

然而，我很懷疑這種理解是正確的，而且，在最近二十年來，它也被附加了一些限定條件。當然，一個人可以在（比如說）國際法中把一項法律權利創造出來，并仿照1970年的《聯合國宣言》來理解它，但是，我們在這里所關注的是道德權利。我想論證的是，一個國家所擁有的那種初步的不被干涉的道德權利，是以這個國家對其公民意愿的表達為基礎的，而且，這項初步的權利本身是可以被其他道德考慮所推翻的。我認為，對權利的這種理解最好地說明了我們在這個論題上所持有的某些極其復雜的深思熟慮的信念以及最近二十年來的變化。

不錯，我們承認，即使一個國家沒有表達其公民的意愿，一般來說我們也不應該干涉它的事務。但我認為支持這種做法的理由是“實用的”。任何干涉的意愿都會碰到很多認識層面的問題。我們幾乎無法充分了解局部情況的復雜性，因此我們就很難合理而自信地說：我們能夠明白正義究竟要求什么，甚至能夠明白如何實現正義的要求。而且，即使我們可以勉強確信當下的情況，我們也很難在極為復雜的社會事務和政治事務中去看清將來很長一段時間將會發生的事情。而且，也有對結果的嚴峻考驗。盡管最近的“人道主義干預”一直以減少苦難為宗旨，但它們所帶來的傷害卻常常要多于益處。于是聯合國就有了一項主要的關切：禁止干涉是對世界和平的一個主要貢獻。這些論證，連同一些其他考慮，成為反對干涉的一個強有力的實踐論證。事實上，在確定不被干涉這一（道德）權利的邊界時，這些論證也具有一個重要作用。[[486]](#_486_8)

然而，這些論證并不會使這項權利變得絕對。當胡圖族人和圖西族人之間的種族滅絕開始的時候，有些人呼吁對其進行干涉，只不過當對這種呼吁的回應出現時已經為時過晚了。在某些情形中，如在種族滅絕或者嚴重壓制或極端無視人民利益的情形中，需要道德辯護的并不是干涉，而是不被干涉。有時候，不被干涉可以通過我剛剛提到的實踐考慮而得到辯護。但是，如果一個人具有充分合理的知識，而且在不帶來多大風險的情況下就能改善不利狀況，那么支持干涉的道德理由就很強了。在這種情況下，不干預至少是一個極大的道德錯誤，這一點，就如同一個共同體在處理其內部事務時，在面對父母對子女身體的極端虐待以致對其生命造成威脅時，仍然袖手旁觀是一樣的。

我所勾勒的觀點可以被總結如下。不被干涉的道德權利是以“國家的意愿體現其個體公民的意愿”為基礎的。如果這種基礎不存在了，那么不被干涉的權利也就不存在了。即使這種權利確實存在，它也是可以被推翻的，盡管實踐中一些失敗的案例表明例外只應出現在特別清晰的情形中。這實際上構成了不被干涉的群體權利向自主性和自由這樣的個體權利的一種還原。這說不上是對“干涉何時可以得到辯護”的完整說明，但它是序幕。

### 15.7 遺留了什么？

就人權而論，除了我提出的基于人格的論述外，也有其他論述。就群體權利而論，除了我在這里討論過的一些觀念和論證外，也有其他可能的觀念和論證。我的群體權利觀念是道德的（與“法律的”形成對比）、未還原的、未排除的。但是其他作者已經為“群體權利”這個術語規定了其他的含義。例如，有些人或許會認為，[[487]](#_487_8)“關鍵的問題”并不在于是否存在我的意義上的群體權利，而是在于是否存在“人們所應具有的合法利益，這些合法利益是從他們的民族文化群體的成員身份中產生出來的，但并沒有得到自由民主社會的公民權利和政治權利（如美國權利議案提出的那些權利）的保護……”因此，這些人可能就會規定說“群體權利”就是對這種利益的保護。但是，這并不是唯一重要的問題，甚至也不是一個重要的問題；答案也太明顯了。當然，的確有一些合法利益沒有得到18世紀的古典政治權利的充分保護。我一直在本書中指出這一點。例子包括某些正義（分配正義和懲罰性正義）問題、公平問題以及一定層次以上的生活質量問題，所有這些都非常重要，但沒有一項屬于人權問題：并不是所有人類利益都為權利提供了基礎。例如，盡管一個人仍然舒適地處于規范能動性所要求的那個水平線之上，不過，由于他的民族文化身份，他可能會在收入方面處于整個社會的底層；在這種情況下，他仍然有一個終止這種不正義的合法利益。那么，接受對“群體權利”的這種規定是否會帶給我們一個更好的倫理詞匯呢？我認為不會。這種過于寬泛的應用很不符合我們的直觀。出于我前面提到的那些理由，[[488]](#_488_8)在這些情形中，最好直接談論“正義”“公平”“人的安康”以及社會應該依據這些東西所做的事情，因為這樣做會更加明確。[[489]](#_489_8)

盡管如此，除了我的規定外，顯然至少還有一個無法反駁的規定。人們或許會合理地提出這樣一個問題：[[490]](#_490_8)是否存在某些道德根據，據此一個好的社會就應該把法律權利賦予某些群體？當然存在這樣的根據：正義、公平、安康等等。在我們對“法律上的群體權利”的談論中，也不會有丟失明確性的危險，因為法律權利和道德權利的存在條件是不同的，人們也普遍地認為二者是不同的。

既然不可能把作者們對“群體權利”提出的所有規定都鑒定出來，我只能用一個挑戰來結束討論。在把排除和還原結合起來進行運用后，在道德上的群體權利的范疇中，還有任何具有說服力的例子留下來嗎？當人們所設定的道德上的群體權利似乎具有權利的地位時，難道那不是因為它們可以被還原為人權嗎？我們是否可以把足夠明確的標準賦予“群體權利”這一術語，以便使它成為對我們的道德詞匯的一個有用的、不多余的補充呢？沒有了第三代權利，我們就不會過得好嗎？

# 譯后記

在現代世界中，人權幾乎滲透到了人類生活的所有方面：從一國內部的政治、經濟、法律等領域到國際法、國際關系和國際政治。而在最近一段時期，隨著所謂的“全球正義”的興起，人權問題再次成為一個熱點，因為不管理論家們如何設想全球正義，全球正義的可能性至少取決于各國對人權的內容達成一個基本共識，并在此基礎上認識到每個人的基本人權都應得到尊重和保證。人們固然會因為社會壓迫、種族歧視、性別歧視、民族矛盾、族群分歧、社會不公之類的現實的生存條件而自然而然地發出要求權利的呼聲。然而，正如杰里米·邊沁等人明確地意識到的，人權的概念在理論上是令人困惑的：權利要求相關聯的責任，一個人類個體怎么可能因為僅僅是人就擁有某些權利，就要求其他人或某些政治組織向他提供一項人權所要求的東西呢？人權與國家憲法所規定的權利，與國際法又具有什么樣的關系呢？這些問題以及類似的問題都亟須在理論上加以澄清和說明，因為人權并不僅僅是一個具有理論興趣的概念，而是已經被投入廣泛的實踐應用。在近來關于人權的哲學論著中，一些作者已經在這方面做出了自己的努力。詹姆斯·格里芬的《論人權》就是其中的一個嘗試。在我們看來，這部著作對人權的理論根據提出了一種很有說服力的說明和論證，對人權的內容和范圍做出了充分明晰的界定，對國際人權文本和國際法中流行的人權概念進行了有益的澄清和糾正。因此我們決定將這部著作翻譯出版。

本書的翻譯分工如下：劉明翻譯本書第三部分，徐向東翻譯其余部分并對劉明的譯文做了必要的審校和修訂。我們感謝陳肖生博士在第三部分的翻譯中所提供的幫助。由于專業水平和外語能力的限制，盡管我們已經盡了最大努力，譯文中的錯誤恐在所難免，敬請讀者不吝指正。

最終，需要指出的是，本書系國家社科基金一般項目“全球正義研究”（批準號11BZX079）擬定成果的一部分。

徐向東

2014年春節

# 注釋

## 第一章 人權：不完備的思想

[[1]](#_1_28)偶爾會有人否認這一點。約書亞·科恩說，它們的不同內涵產生了顯著不同的外延。“自然權利”是“個體在制度尚未出現的環境中將會擁有的權利”；而人權，按照他的“最低限度論”提議，是“全球公共理性的最合情合理的原則所蘊含的權利”［Joshua Cohen, ‘Minimalism about Human Rights: The Most We Can Hope For?’ Journal of Political Philosophy 12 (2004)，第196頁］。他認為，按照他對“自然權利”的定義，公平聽證的權利和參與管理的權利都不是自然權利：這些權利預設了制度的存在。然而，按照科恩的定義，實際上，按照差不多每一個人的定義，它們是人權。不過，從歷史上來看，科恩關于不同外延的主張是不精確的。例如，在18世紀結束之際，“自然權利”和“人權”這兩個術語被同時使用，但其外延并非顯著不同。法庭上公平聽證的權利曾被認為是一項“自然”權利，即“人”的權利。在最抽象的層次上說，這項權利就是享有公平聽證的權利，并不預設法律和法庭制度；在荒野上隨便聚集起來的一個群體，可以訴求他們所尊重的任何一個成員來解決一場爭論，這種解決以及用來達成它的方式應該是公平的。在現代的環境中，為了最有效地確保公平聽證，就得有法律、警察和法庭，而聯合國在其人權清單中詳細闡明了我們所需要的制度。同樣，我們享有言論自由的抽象權利；在一個具有出版制度的社會中，我們也有一個派生的出版自由的權利。自然權利確實是我們在無制度的自然狀態中所具有的權利，但自然狀態的形象說法旨在強調的是，自然權利不是來自任何社會制度，也就是說，不是來自任何社會地位，而僅僅是來自我們作為人的地位。這個信念并不意味著自然權利不可能有派生出來的形式，后者詳細說明在變化的環境中某些社會制度應該是什么樣子。見以下第一章第五節以及第二章第二節和第八節。

[[2]](#_2_28)Thomas Aquinas, Summa Theologica, 1a2ae 93, a. 6 in corp.; ibid. Q. 91 a. 2 in corp.; ibid. ad 3. 有關的解釋，見Annabel S. Brett, Liberty, Right and Nature (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), ch. 3, sect. ‘Objective Right in Aquinas’。

[[3]](#_3_24)阿奎那“從未使用一個可被譯為‘人權’的術語”；見John Finnis, Aquinas (Oxford: Oxford University Press, 1998), p. 136；也可見John Finnis, ‘Natural Law: The Classical Tradition’, in Jules Coleman and Scott Shapiro (eds.), The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law (Oxford: Oxford University Press, 2002), sect. 8。不過，費利斯說，“阿奎那顯然有這個概念，并在總結‘正義的規則’時明確地把它表述出來，當時他說，正義主要……關系到應被給予‘所有人’或‘每一個類似的人’的東西，……而不是關系到由于某些確定的人特有的理由而應給予他們的東西。”（Aquinas, p. 136）不過，阿奎那是否持有我們現在所說的人權概念，取決于那個概念是什么。費利斯讓權利的領域等價于正義的領域，但有很好的理由（很快就會在第二章第六節中提及）懷疑這種做法是否符合我們現在的人權概念。我們現在認為人權的領域與正義的領域有所重疊，但并不完全一致。而且，“正義”是一個很靈活的術語，有時指的是道德的一個很有限的領域，而在其他時候則被擴展來包括道德的所有領域或大部分領域。阿奎那是在這個概念的廣泛意義上來使用它的。正如費利斯所說，“共同的善是一般正義的對象。一般正義可以被進一步劃分為各種形式的特殊正義，主要是在分配社會生活的利益和負擔方面的公平，……在對其他人產生影響的任何行為上適當地尊重他們”（Aquinas, p. 133；費利斯自己的強調）。這個說法好像仍然沒有把“人權”的現代含義給予我們。按照聯合國對“人權”這個術語的使用，它包括程序正義原則（例如在法庭上），但不包括一般而論的分配正義原則（例如“分配社會生活的利益和負擔”）。現在很少有人會如此廣泛地使用“人權”這個概念，以至于讓它包括“在對其他人產生影響的任何行為上適當地尊重他們”。待會兒我還會回到這個問題，正如前面所指出的。

[[4]](#_4_24)在這個簡要的歷史概覽中，我感興趣的是具有廣泛影響的作者，而不是具有思想深度的作者。霍布斯有思想深度，但他對人類動機提出的說法很不受歡迎，因此在影響力上就不及我將提到的那些作者。

[[5]](#_5_22)Hugo Grotius, On the Law of War and Peace, trans. Francis W. Kelsey (Oxford: Oxford University Press, 1925), Prol. 11, p. 13.

[[6]](#_6_22)Samuel Pufendorf, On the Law of Nature and Nations, trans. C. H. and W. A. Oldfather (Oxford: Oxford University Press, 1934), II. iii. 13, p. 201.

[[7]](#_7_22)這個短語來自康德的論文《具有一個世界主義目的的普遍歷史的觀念》的第四個命題：“非社會的社會性，也就是說，他們進入社會的傾向與一種不斷威脅著要讓社會解體的相互對立密不可分。”見Kant: On History, ed. and trans. Lewis Beck White (Indianapolis: Bobbs Merrill, 1963), p. 15; and H. S. Reiss (ed.), Kant: Political Writings, 2nd edn. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 44。

[[8]](#_8_22)關于這樣來標明時期的一個理由，見 Isaac Kramnick (ed.), The Portable Enlightenment (New York: Penguin Books, 1995), Editor’s Introduction, p. x。

[[9]](#_9_20)“自然狀態有一條每個人都應當遵守的自然法來制約它，而理性，也就是那條自然法，則教導全人類說：既然所有人都是平等的和獨立的，任何人就不得侵害其他人的生命、健康、自由或財產。”（《政府論下篇》第六段）

[[10]](#_10_18)然而，在洛克的學術生涯中，他很早就在牛津大學講授自然法的論題了（1660年后不久，他就寫好了講稿，幾乎是在《人類理解論》出版前三十年；不過，洛克的講稿在他有生之年并未出版）。在這些講稿中，他所說的“自然法”實際上指的是“道德規則”（第一篇論文），道德規則是客觀的（它“符合理性本質”，其“約束力”是“永恒的和普遍的”（第七篇論文）。見John Locke, Essays on the Law of Nature, ed. W. von Leyden (Oxford: Clarendon Press, 1954)。也可見J. B. Schneewind, The Invention of Autonomy (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), ch. 8 sect. 6。在《人類理解論》III. xi. 16—18以及IV. iii. 18—20中，洛克也對道德的理論本質提出了很多說法。

[[11]](#_11_18)Locke, Essay Concerning Human Understanding, II. xxi. 55.

[[12]](#_12_16)例如，Jeremy Bentham, ‘Nonsense upon Stilts’, in P. Schofield, C. Pease-Watkin, and C. Blamires (eds.), Jeremy Bentham: Rights, Representation and Reform, in The Collected Works of Jeremy Bentham (Oxford: Clarendon Press, 2003)。“高蹺上的胡言亂語”從那時起就被稱為“無政府主義謬誤”，不過，在邊沁文集的這一卷中，編者已經恢復了他原來使用的那個更加粗俗的標題。

[[13]](#_13_16)1789年的法國宣言是全面性探討的一個很好的例子。1789年6月，為了為撰寫憲法準備材料，國民大會設立了一個委員會。憲法委員會立即提議說，這部憲法應該把一份人權宣言作為前言：“一部憲法應該是公正的，為此，它就應該建立在所有人的權利的基礎上。……因此，為了準備一部憲法，就有必要承認自然正義賦予每個個體的權利，……這部憲法的每個條款都應該來自那些原則中的某個原則。”［轉引自Gaetano Salvamini, The French Revolution: 1788–1792 (London: Jonathan Cape, 1954), p. 143］

[[14]](#_14_16)轉引自A. E. Dick Howard, ‘Rights in Passage: English Liberties in EarlyAmerica’, in P. T. Conley and J. P. Kaminski (eds.), The Bill of Rights and the States: The Colonial and Revolutionary Origins of American Liberties (Madison: Madison House, 1992), p. 3。其他殖民地在特別宣稱英國人的權利時也效法《弗吉尼亞憲章》，其中包括馬薩諸塞州（1629年）、馬里蘭州（1632年）、緬因州（1639年）、康涅狄格州（1662年）、卡羅萊納州（1663年，1665年）、羅德島州（1663年）、馬薩諸塞州（1691年）；見上述著作第4頁。關于美利堅殖民地居民權利的“英國血統”，也可見John Phillip Reid, Constitutional History of the American Revolution (Madison: University of Wisconsin Press, 1986), vol. i, ch. i。

[[15]](#_15_16)到了18世紀結束之際，這兩個術語可以被相互交換地使用。例如，在《法國人權宣言》序文中，國民大會聲明它決定“在一份莊嚴的聲明中提出這些自然的、不可剝奪和不可轉讓的權利”。

[[16]](#_16_16)洛克撰寫《政府論》，并不是為了辯護1688年的光榮革命。正如彼得·拉斯利特已經表明的（第48頁、第51頁、第58—79頁），這部著作實際上大約是在那場革命爆發前十年撰寫的，因此是對一場在未來可能發生的革命的辯護，而不是對一場在過去發生的革命的辯護。不過，在出版這部著作時（第一版在時間上標記為1690年，盡管實際上在1689年就出版了；見第50頁），洛克希望把它作為對那場革命的一個辯護，正如序言所說。頁碼指的是如下著作的頁碼：John Locke, Two Treatises of Government, ed. P. Laslett (London: New English Library, 1965), Editor’s Introduction。

[[17]](#_17_16)比如，見1772年和1773年波士頓以及鄰鎮的鄉鎮會議對人權宣告提出的說明，見如下文獻：T. H. Breen, The Lockean Moment: The Language of Rights on the Eve of the American Revolution (Oxford: Oxford University Press, 2001), pp. 17—18。

[[18]](#_18_16)我很感激詹姆斯·尼克爾與我討論這一點。

[[19]](#_19_16)見以下第二章第九節、第十章第四節和第六節。關于我想要否定的那個觀點的一個例子，見Charles R. Beitz, ‘Human Rights and the Law of Peoples’, in Deen Chatterjee (ed.), The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), sect. 2：“‘實踐的’觀點（貝茨喜歡這個觀點勝于所謂的‘正統’觀點）……把我們在國際政治實踐中發現的人權學說和實踐視為基本的。諸如‘人權是什么？’、‘我們有什么人權？’以及‘當人權被侵犯時誰有責任采取行動？’之類的問題，被理解為提到了當代國際生活中被稱為‘人權’的那種對象。……我們并不假設在先驗的或者獨立的層面上存在著這樣的基本價值——其本質和內容可以被獨立地發現，而不依賴于我們對國際領域的反思，然后再用這些價值來解釋和批評國際學說。”

[[2]](#_20_16)見Lloyd Weinreb, ‘Natural Law and Rights’, in R. P. George (ed.), Natural Law Theory: Contemporary Essays (Oxford: Clarendon Press, 1992), p. 278:“只是到了17世紀和18世紀，權利才與自然法發生密切聯系。但甚至在那個時候，它們之間的聯系也基本上是口頭上的。這些理論家意識到了自然法傳統并用它來支持他們的論證。不過，對自然法傳統的提及也跟裝飾門面差不多。”也見J. B. Schneewind, ‘Kant and Natural Law Ethics’, Ethics 104 (1993), p. 56:“自然法在17世紀和18世紀得到了很廣泛的利用。其措辭于是就變得如此模糊，以至于幾乎任何關于實踐規則的看法都可以用那些措辭表達出來。”

[[21]](#_21_16)比如說，我們應如何把自然法鑒定出來呢？按照早期的說明，我們需要了解上帝在把人的傾向塑造出來時的意圖。從自然法到自然權利的推理是如何進行的呢？自然法徹底包含一個人對自己和對其他人的責任嗎？阿奎那認為確實如此（盡管人對上帝的某些責任可能不得不依靠啟示）。他認為自然法等同于基本的道德原則，這些原則制約著廣泛意義上的責任、是所有人類行動者都可以認識到的，而且，很容易從這些原則中把很多更加具體的道德原則推演出來，盡管偶然也有一些錯綜復雜的情形——在這些情形中，很難達成道德判斷，若能達成的話，也只有在具有極其罕見的道德敏感性的人那里才能達成。［見Aquinas, Summa Theologica, 1—2, a. 91, art. 2：“理性動物用最卓越的方式受制于神的旨意，因為通過顧及自己和他人的未來，理性動物分有神的旨意。因此，理性動物也分有永恒的理性，并由此而有了一種達到合適的行為和目的的自然傾向——在理性動物那里，這種對永恒法的分享就被稱為自然法。”也見Joseph Boyle, ‘Natural Law and the Ethic of Traditions’, in George (ed.), Natural Law Theory, pp. 11—14, 24］。如果我們把自然權利從自然法中推導出來，那么這些權利也窮盡了這個道德領域嗎？格勞秀斯和普芬多夫好像已經提出肯定的回答。如今大多數人并不這樣看；我們相信那些權利排除了慈善的主張，也許排除了更多的東西。不過，與我們現代人不同，格勞秀斯和普芬多夫把完全的權利和不完全的權利區分開來，這個區分類似于在完全的責任和不完全的責任之間的區分。一般來說，權利往往是從律法中派生出來的道德上的支配力量。按照普芬多夫的說法，在完全的權利的情形中，我們可以用強制力量來行使我們的支配力量；在不完全的權利（比如說，對貧困者進行慈善救助的權利）的情形中，我們可以不使用強制力量來行使那些權利，即使某人阻止我們行使那些權利因此可能成為一件很不人道的事情。（見如下著作中的討論：Schneewind, Invention of Autonomy, ch. 4 sect. 8 and ch. 7 sect. 4。）如果對權利的范圍這種更加有限的當代看法是正確的，那么把權利的領域與這個更加廣泛的道德領域區分開來就變得很成問題了。

[[22]](#_22_16)轉引自Michael D. Baylis, ‘Limits to a Right to Procreate’, in O. O’Neill and W.Ruddick (eds.), Having Children (New York: Oxford University Press, 1979), p. 13。在聯合國第四屆婦女大會（1995年）上，希拉里·克林頓宣稱，否定婦女可以自由地規劃自己的家庭屬于侵犯人權。

[[23]](#_23_16)Judith Jarvis Thomson, ‘A Defence of Abortion’, repr. in R. Dworkin (ed.), The Philosophy of Law (Oxford: Oxford University Press, 1977).

[[24]](#_24_16)John Rawls, A Theory of Justice (Oxford: Clarendon Press, 1972), pp. 5—11.

[[25]](#_25_16)但請考慮：“18世紀是這樣一個時期（也許，不是不像我們所處的時代）：在那個時期，公眾為自己主張權利的嗜好超過了他們對權利進行分析、就權利的范圍和意義達成一致的能力。”［James H. Hutson, ‘The Bill of Rights and the American Revolutionary Experience’, in M. J. Lacey and Knud Haakonssen (eds.), A Culture of Rights (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 63］

[[26]](#_26_16)托馬斯·潘恩把教育和福利方面的最低限度供給以及要求工作的主張包括在他的《人的權利》（1791—1792）中，1793年的法國宣言（不是1789年那個更加著名的宣言）包括了接受教育的權利。但是，在那個時代三個最著名的文件（《美國獨立宣言》、《美國權利法案》和《人的權利和公民的權利法國宣言》）中，都沒有把享受福利的權利包含在內，除非人們認為財產權為福利的各個要素提供了庇護。許多政府確實制定了教育和社會保障方面的條款，但這些條款是通過立法制定出來的；它們只是政治安排，而不是憲政權利。戈爾丁正確地觀察到，“一個明確得到承認的福利權的觀念”在19世紀就出現了，甚至用隱含的形式出現在注釋法學派對羅馬法文本的評注中。見Martin P. Golding, ‘The Primacy of Welfare Rights’, Social Philosophy and Policy 1 (1984), p. 124。不過，只是在最近，即在20世紀早期和中期，福利權才廣為流行。見蘇維埃社會主義共和國聯盟的憲法（1936年），最重要的當然是聯合國的《世界人權宣言》（1948年）第22—27條。

[[27]](#_27_16)《人的權利和人民的權利非洲憲章》，第23條第1款。

[[28]](#_28_16)《消除一切種族歧視國際公約》第5條，D. vi。

[[29]](#_29_16)《世界人權宣言》第13條第1款。

[[30]](#_30_16)在維特根斯坦對家族相似性的討論中，那個結論令人信服地凸顯出來，見Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations (Oxford: Blackwell, 1953), sects. 64 ff。

[[31]](#_31_16)最有影響的當屬Joseph Raz, The Morality of Freedom (Oxford: Clarendon Press, 1986), ch. 7 sect. 1。

[[32]](#_32_16)見以下第二章第四節和第五節。

[[33]](#_33_16)對古希臘和羅馬作者是否具有“權利”概念的討論，見Richard Sorabji,

Animal Minds and Human Morals: The Origins of the Western Debate (London: Duckworth, 1993), ch. 11; Fred D. Miller jun., Nature, Justice, and Rights in Aristotle’s Politics (Oxford: Clarendon Press, 1995), ch. 4; Tony Honoré, Ulpian: Pioneer of Human Rights, 2nd edn., (Oxford: Oxford University Press, 2002), ch. 3。

[[34]](#_34_16)一些作者［例如Jack Donnelly, Universal Human Rights in Theory and Practice, 2nd edn., (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003), pp. 38—39; and Thomas Pogge, World Poverty and Human Rights (Cambridge: Polity Press, 2002), p. 52］比較極端，建議用這份人權清單來檢驗政府的合法性，但這也走得太遠了，我將在第二章第六節中提出有關理由。簡要地說，我的理由是，人權包括正義的某些部門（例如法庭上的程序正義），但不包括其他部門（整個分配正義領域）。一個政府很留心它的公民是否達到了人權所要求的最低限度的福利水平，但是，一旦公民們達到了這個水平，它就把所有剩余的國民財富轉移到自己身上，因此，這樣一個政府不會侵犯人權，但幾乎說不上是合法的。在我看來，對政府的合法性的一個“檢驗”需要闡明充分條件和必要條件；廣泛侵犯人權對于通不過這樣的檢驗來說是充分的，但不是必要的。見以下第十四章。

[[35]](#_35_16)堪培拉澳大利亞國立大學社會科學研究院的吉拉爾德·麥凱。

[[36]](#_36_16)在“哲學可以對人權的公共文化做出什么貢獻”這一問題上，有一種更加悲觀的觀點，見Richard Rorty, ‘Human Rights, Rationality, and Sentimentality’, in Stephen Shute and Susan Hurley (eds.), On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993 (New York: Basic Books, 1993)。

[[37]](#_37_16)Joel Feinberg, Rights, Justice, and the Bounds of Liberty (Princeton: Princeton University Press, 1980), chs. 6, 9—11. 也見他的更早期的著作：Social Philosophy (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973)第四章至第六章。在如下著作中也可發現類似的觀點：V. Mayo, ‘Symposium on ‘‘Human Rights’’ ’, Proceedings of the Aristotelian Society, suppl. vol. 39 (1965), and H. J. McCloskey, ‘Rights’, Philosophical Quarterly, 15 (1965)。

[[38]](#_38_15)Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously (London: Duckworth, 1977), pp. xi—xv, 188—191.

[[39]](#_39_15)在回答赫伯特·哈特的批評［H. L. A. Hart, ‘Between Utility and Rights’, in his Essays in Jurisprudence and Philosophy (Oxford: Clarendon Press, 1983), ch. 9］時，德沃金承認，要由權利來加以審核的那個共同善的概念無須是功利主義的：“只有當一項會對某些人造成損害的決定在一個主張中得到初步支持時，我們才需要權利，視之為政治理論中的一個獨特要素。那個主張就是，按照對‘共同體的普遍福利在于何處’的某個合理說明，那個決定會讓整個共同體生活得越來越好。”［‘Rights as Trumps’, in J. W. Waldron, Theories of Rights (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 166］但是，德沃金對權利的描述，即使經過這種輕微的修改，也仍然是有缺陷的。

[[40]](#_40_15)見以下第二章第六節。

[[41]](#_41_15)Dworkin, Taking Rights Seriously, pp. 191 ff.

[[42]](#_42_15)這個短語被廣為使用，因為它出現在聯合國1966年簽發的兩個國際公約的序文中。

[[43]](#_43_15)對德沃金的“權利即王牌”的觀點的更為完整的評論，見哈特的“在效用和權利之間”，這篇文章影響了我在這里提出的評論。

[[44]](#_44_15)Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia (Oxford: Blackwell, 1974), pp. 28—33.

[[45]](#_45_15)John Rawls, The Law of Peoples (hereafter LP). (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999).

[[46]](#_46_15)LP, sects. 8—9, esp. pp. 64—66.

[[47]](#_47_15)LP, pp. 30—32, 78, 122—124.

[[48]](#_48_15)LP, p. 68; 另見p. 93。

[[49]](#_49_15)LP, p. 104.

[[50]](#_50_15)LP, pp. 68, 78—79, 81.

[[51]](#_51_15)LP, pp. 65 no. 2, 70, 74, 79.

[[52]](#_52_15)LP, pp. 27, 79—80.

[[53]](#_53_15)LP, p. 70.

[[54]](#_54_15)見本節后面；也見第七章第四節。

[[55]](#_55_15)LP, pp. 78—79.

[[56]](#_56_15)例如約瑟夫·拉茲和查爾斯·貝茨的論證。關于拉茲的論證，見本書第二章第八節。關于貝茨的論證，見Charles Beitz, ‘Human Rights and the Law of Peoples’ and ‘What Human Rights Mean’, Daedalus, 132 (2003)。我將在第二章第八節中討論拉茲的論證；隨著本書的展開，我會討論貝茨提出的很多要點；見第二章。

[[57]](#_57_15)見后面第七章第二節和第三節。

[[58]](#_58_15)Sunday Times, 19 Oct. 2003.

[[59]](#_59_15)Mary Ann Glendon, A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights (New York: Random House, 2001), p. 77.

[[60]](#_60_15)這些接受調查的哲學家也未能在人權的根據上達成一致，那份調查報告的編輯對起草委員會報告說，“在一份人權宣言中所牽涉到的哲學問題，并不在于在學理上達成一致，而在于在權利、在用來實現和捍衛權利的行動上獲得一致，而即使哲學家們在人權的學理根據上有著高度的分歧，后面那種一致也可以得到辯護”［Human Rights: Comments and Interpretation (UNESCO and Westport, CT: Greenwood Press, 1949), p. 263; quoted in Johannes Morsink, The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999), p. 301］。

比較阿拉斯戴爾·麥金太爾的如下說法：“在1949年（原文如此）的聯合國人權宣言中，不提出可靠的理由來支持任何斷言成為了聯合國的一貫做法，從那時起這種做法就被嚴格遵循。”［After Virtue (London: Duckworth, 1981), p. 67］麥金太爾沒有抓住要領。

[[61]](#_61_15)例如 Cohen, ‘Minimialism about Human Rights’, p. 213。

[[62]](#_62_15)比如說Charles Taylor, ‘Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights’, in J. R. Bever and D. A. Bell (eds.), The East Asian Challenge for Human Rights (Cambridge: Cambridge University Press, 1999)，在這篇文章中，泰勒著眼于伊斯蘭教和泰國佛教；Norani Othman, ‘Grounding Human Rights Arguments in Non-Western Culture: Shari’a and the Citizenship Rights of Women in a Modern Islamic State’, ibid., 作者著眼于伊斯蘭教；Cohen, ‘Minimalism about Human Rights’, 作者著眼于伊斯蘭教和儒家思想。也見 Amartya Sen, ‘Human Rights and Asian Values’, The New Republic, July 1997，以及他的如下著作：Development as Freedom (Oxford: Oxford University Press, 1999), ch. 10。

[[63]](#_63_15)例如Taylor, ‘Conditions of an Unforced Consensus’，論泰國佛教：“佛教的核心觀念：根本上說，每個人都必須對自己的覺悟負責”（第134頁）；“非暴力學說，該學說現在被認為要求尊重每個人的自主性，而這實際上要求在人類事務中最低限度地使用強迫”（第134頁），盡管泰勒也指出，非暴力學說具有我們的自主性概念并不具有的推論，例如更尊重環境。也見Othman, ‘Grounding Human Rights Arguments’，論伊斯蘭教：“在《古蘭經》中，‘ibn alsabil’這個術語指的是為了尋求一種擺脫壓迫的更為和平的生活而被迫遷移的人。這就是說，忍受壓迫涉及到一種雙重的違背：不論是壓迫者還是受害者都違背了神所規定的人性和自主性。不過，這里也隱含著對人的自由、尊嚴和自主性的深刻肯定。”（第189頁）“‘umma’這個概念指的是具有多樣性的全人類，人被賦予了宗教良心的權利，有權持有他們各自的宗教觀點和承諾。這是所有人都分享的靈性能力。”（第190頁）見Cohen, ‘Minimalism about Human Rights’，論儒家思想：儒家倫理包括“我們應當渴求的一種理想人格，也就是說，應當成為這樣一個人——他所具有的教養足以讓他理解美德并按照美德來行動。……按照杜維明的說法，儒家思想也信奉與這種教化能力相聯系的人的尊嚴的思想。至少在一些表述中，他可能已經補充說，儒家思想假設這種能力廣泛地分布于人類個體中”（第204頁）。不過，科恩強調說，儒家思想所支持的人權觀不依賴于“‘人是自主的選擇者’這一自由主義觀念”，而是利用了“這樣一種倫理觀點——這種觀點認為，人被嵌入了各種各樣的社會關系中，并受制于與那些關系相聯系的義務”（第206頁）。

[[64]](#_64_15)更加完整的討論，見以下第七章第三節和第四節。

[[65]](#_65_15)在我對羅爾斯的萬民法的評估中，我得益于與約翰·塔斯奧拉斯的交談以及他的如下文章：John Tasioulas, ‘From Utopia to Kazanistan: John Rawls and the Law of Peoples’, Oxford Journal of Legal Studies 22 (2002)。

[[66]](#_66_15)見以下第三章第三節。

## 第二章 說明人權的首要步驟

[[67]](#_67_15)在這里，我介紹的是我所理解的這個學科領域的現狀。關于“權利”這個觀念的歷史發展，見以下有益論述：Richard Dagger, ‘Rights’, in T. Ball, J. Farr, and R. Hanson (eds.), Political Innovation and Conceptual Change (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); James Brundage, Medieval Canon Law (London: Longman, 1995); Brian Tierney, The Idea of Natural Rights (Atlanta: Scholars Press, 1997); and A. S. Brett, Liberty, Right and Nature (Cambridge: Cambridge University Press, 1997)。

[[68]](#_68_15)見前面第一章注釋3。

[[69]](#_69_15)Tierney, Idea of Natural Rights, pp. 37—38.

[[70]](#_70_15)見Pope John XXII, papal bull Ad Conditorem (1323), quoted in Tierney, Idea of Natural Rights, pp. 94 ff。

[[71]](#_71_15)見Tierney, Idea of Natural Rights, pp. 120 ff。

[[72]](#_72_15)出處同上，第261—262頁。

[[73]](#_73_15)見蒂爾尼追溯出來的那個從作為客觀權利的ius到作為主觀權利的ius的發展順序（出處同上，第72—73頁），這個發展大約出現在1200年。

[[74]](#_74_15)Giovanni Pico della Mirandola, On the Dignity of Man, trans. Charles Glenn Wallis (Indianapolis: Hackett Publishing, 1998), p. 5.

[[75]](#_75_15)見Brett, Liberty, Right and Nature, pp. 47—48。

[[76]](#_76_15)對一個類似要點的現代陳述，見L. W. Sumner, The Moral Foundation of Rights (Oxford: Clarendon Press, 1987), ch. 4 sect. 1：“一個自然權利的標準本身必須是一個自然性質。因此，一個自然權利理論必須把它所設定的權利（至少其中的一些權利）指定到一類主體，這個類別是由那些主體對那個自然性質（即在我們這個物種中的成員資格）的共同的、完全的擁有來決定的。……在這個語境中，一個性質是因為什么而成為一個自然性質呢？……首先，這個性質必須是經驗性質，因此，一個個體是否擁有這個性質必定是可以用日常的經驗手段來確定的。”（第102頁）

[[77]](#_77_15)James Griffin, Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs (Oxford: Clarendon Press, 1996), chs. 2—4.

[[78]](#_78_15)見以下第六章第一節和第二節。

[[79]](#_79_15)I. Kant, Groundwork of the Metaphysic of Morals, trans. H. J. Paton, in his The Moral Law (London: Hutchinson, 1961), pp. 95—96 ［pp. 482—489 in Kant’s Gesammelte Schriften, ed. Royal Prussian Academy of the Sciences, (Berlin: Georg Reimer, subsequently Walter de Gruyter, 1900–), vol. 4i.］.

[[80]](#_80_13)以下第三章，特別是第三節以及第五至七節。

[[81]](#_81_13)對這個權利的進一步討論，見以下第九節。

[[82]](#_82_13)對普遍性作為人權的一個必要條件的進一步討論，見下面第二章第八節。

[[83]](#_83_13)見下面第二章第八節。

[[84]](#_84_13)J. L. Mackie, ‘Rights, Utility, and Universalization’, in R. G. Frey (ed.), Utility and Rights (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), p. 87.

[[85]](#_85_13)R. Dworkin, Taking Rights Seriously (London: Duckworth, 1977), pp. xiv—xv;也可見第180頁以及第272—274頁（在這里我們可以發現德沃金提到了平等關懷和平等尊重）。德沃金自己意識到了這個概念的模糊性問題。

[[86]](#_86_13)與我相比，有些理論家試圖把正義領域中更多的東西包括在人權中，并且提出了這樣做的依據，例如，見T. M. Scanlon, ‘Rights, Goals, and Fairness’, in S. Hampshire (ed.), Public and Private Morality (Cambridge: Cambridge University Press, 1978)。斯坎倫在這篇文章中提出的依據在廣泛的意義上是后果主義的，但我始終擔心它所依靠的那種格外復雜的計算是否可行。關于人權的判斷必須比這種后果主義判斷要更簡單、更易處理。見我在如下著作中對后果主義的討論：Griffin, Value Judgement, ch. 7 sect. 5, esp. n. 7。

[[88]](#_87_13)關于聯合國對“種族”的廣泛定義，見聯合國《消除一切種族歧視國際公約》第1條。

[[88]](#_88_13)見以下第十一章第四節和第六節。

[[89]](#_89_13)見以下第八章。

[[90]](#_90_13)見以下第五章第五節。

[[91]](#_91_13)見以下第三章第三節和第四節、第十章第六節、第十一章第四節以及第十五章第五節。

[[92](#_92_13)這種擔憂已經導致一些哲學家不再去指望基于人格的說明，例如，見Joel Feinberg, Social Philosophy (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973), ch. 6 sect. 3。

[[93]](#_93_13)在《正義論》第77節中，約翰·羅爾斯對他的“道德個性”概念提出了一個類似的說法。

[[94]](#_94_13)近來一直有這樣的擔心：遺傳學已經表明，人的心靈并非一塊白板，它所具有的一系列能力都有物理基礎；因此，遺傳學遲早會表明有些人的能力比其他人更大。這難道不會讓人們在早期的信念（能力有一個自然的等級秩序）死灰復燃？（對斯蒂芬·平克訪談，《紐約時報雜志》2002年9月15日）有可能是這樣，不過，“能動性”是一個閾限概念；人權所需要的唯一平等是我們每個人差不多都具有的那種平等——也就是說，處于那個閾限上面。因此，我們無需為那個閾限本身的存在擔心。

[[95]](#_95_12)見后面第九章第三節。

[[96]](#_96_12)我已經就這個論題與勞拉·朱克維斯進行了有益交談。

[[97]](#_97_12)見后面第九章第三節。

[[98]](#_98_12)約瑟夫·拉茲在討論中向我指出這一點。也見Charles R. Beitz, ‘Human Rights and the Law of Peoples’, in Deen Chatterjee (ed.), The Ethics of Assistance: Morality and the Distant Needy (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), esp. sects. 2, 3。

[[99]](#_99_12)例如貝茨在如下文章中的做法：Beitz, ‘Human Rights and the Law of Peoples’。

[[100]](#_100_12)見前面第一章第五節。

[[101]](#_101_12)由奧涅爾在如下論著中發展出來的一個論證：Onora O’Neill, Towards Justice and Virtue (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), pp. 131—134。在后面第五章第六節中我會討論這個論證。

[[102]](#_102_12)見后面第三章第三節以及第五章和第十九章各處。

[[103]](#_103_12)例如John Tasioulas, ‘Human Rights, Universality, and the Values of Personhood: Retracing Griffin’s Steps’, European Journal of Philosophy 10 (2002)。與塔斯奧拉斯的交談一直令我受益匪淺。

[[104]](#_104_12).“折磨是為了把答案從他們口中挖出來。……必須讓他們痛苦，這樣他們就會迅速給出答案。折磨的另一個目的是擊破他們，讓他們喪失意志。”［Khmer Rouge Interrogator’s Manual, 1986, quoted in Gill Newsham (ed.), The A–Z of Free Expression (London: Index, 2003), pp. 249—250］

[[105]](#_105_12)對現代審訊技術（包括使用藥物）的一個描述，見Mark Bowden, ‘The Dark Art of Interrogation’, Atlantic Monthly, vol. 292 no. 3 (Oct. 2003)。2005年9月22日的《泰晤士報》報告說，賓夕法尼亞大學的一支研究隊伍已經研發出一種閱讀fMRI（機能性磁共振成像）腦掃描的方式，據說由此就可以用99%的精確性把講真話和撒謊區分開來。

[[106]](#_106_12)見后面第五章第二節。

[[107]](#_107_12)見后面第十三章第三節和第四節。

[[108]](#_108_12)見前面第一章第二節。

[[109]](#_109_12)見前面導論以及第一章第一節。

[[110]](#_110_12)見后面第十一章。

[[111]](#_111_12)見后面第四章第六節。

[[112]](#_112_12)見Joseph Raz, The Morality of Freedom (Oxford: Clarendon Press, 1986), ch. 7, esp. pp. 166, 180—183, 208。

[[113]](#_113_12)出處同上，第七章，特別是第七節和第八節。

## 第三章 當人權發生沖突時

[[114]](#_114_12)見前面第二章第四節。

[[115]](#_115_12)見后面第九章。

[[116]](#_116_12)見前面第二章第一節。

[[117]](#_117_12)I. Kant, The Metaphysics of Morals （以下簡稱MM）, in Kant’s Gesammelte Schriften, ed. Royal Prussian Academy, of Sciences (Berlin: Georg Reimer, subsequently by Walter de Gruyter, 1900–), vol. 6 Part I (‘The Doctrine of Rights’), Preface, p. 230.

[[118]](#_118_12)一些當代理論家捍衛“人權可以共存”的觀點，其中包括Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia (Oxford: Blackwell, 1974), p. 166; Hillel Steiner, An Essay on Rights (Oxford: Blackwell, 1994), Introduction and ch. 3 sect. c.; Onora O’Neill, ‘Children’s Rights and Children’s Lives’, Ethics 98 (1988)。

[[119]](#_119_12)Abraham Lincoln, The Collected Works of Abraham Lincoln, ed. Roy P. Baster (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1953—1955), vol. 4 p. 430; quoted in H. G. Pitt, Abraham Lincoln (Stroud: Sutton Publishing, 1998), ch. 6.

[[120]](#_120_12)除了正文中討論的文件外，也見《歐洲人權公約》（1950年）第11條第2款，第4項協議第2條第3款；《難民地位公約》（1951年）第9條；《無國籍人士地位公約》（1954年）第9條；《歐洲社會憲章》（1961年）第30條以及附錄；《經濟、社會和文化權利國際公約》（1966年）第6條第3款，見第12條第3款、第13條第4款和第15款、第16條第2款、第22條第3款、第27款和第30款；《消除以宗教或信仰為基礎的各種形式的不寬容和歧視的宣言》第1條第3款。

[[121]](#_121_12)也見《公民和政治權利國際公約》（1966年）第4條第1款，這一條款旨在闡明《世界人權宣言》并給予它以法律效力：

在威脅國家生活的突發事件發生且這種事件的存在被正式宣布的時候，在緊急狀況嚴格要求的程度上，本公約締約國各方可以采取與它們在本公約下的義務相偏離的措施……

第4條第2款列舉了不可以被暫停的權利，例如生存權、不受折磨的權利、不受奴役的權利、在法律面前人人平等的權利以及思想、良知和宗教自由的權利，以此來進一步說明何謂“嚴格要求”。

[[122]](#_122_12)在第二次世界大戰期間，美國不經審判就拘留了十二萬多名日裔美國人。1988年，國會正式承認“那些行動是在沒有充足的安全理由的情況下采取的”，其動機在很大程度上在于“種族偏見、戰時的歇斯底里以及政治領導的失敗”；美國國會也發布命令，要求補償仍健在的被拘留者。在1939年到1945年期間，英國不經審判就拘留了差不多兩萬七千人，七千人被驅逐出境。在戰爭的早期階段，德國人的入侵對英國產生的威脅遠遠大于日本人的入侵對美國的威脅。見Johan Steyn, ‘Guantanamo Bay: The Legal Black Hole’, Twenty-Seventh F. A. Mann Lecture, 25 Nov. 2003; A. W. Brian Simpson, In the Highest Degree Odious (Oxford: Oxford University Press, 1994)。

[[123]](#_123_12)如果生存權完全是消極的，也就是說，生存權是不讓自己的生命在沒有正當程序的情況下就被剝奪的權利，并且只有一個相關聯的責任，即約束的責任，那么就不會有沖突。但是，我應該說生存權不是被這樣限定的；它包含了在某些情況下得到營救和保護的權利。我認為營救和保護應被視為擁有生命的原始權利的一部分，而不應被視為附加權利。人身安全的權利也是如此：如果一個政府看到其公民不斷受到暴力攻擊卻袖手旁觀，那么它就未能履行它的責任——一項與安全的權利相關聯的責任。

[[124]](#_124_12)Nozick, Anarchy, State, and Utopia, p. 166.

[[125]](#_125_12)見Leslie A. Mulholland, Kant’s System of Rights (New York: Columbia University Press, 1990), p. 4。

[[126]](#_126_12)MM, p. 237.

[[127]](#_127_12)MM, p. 237.

[[128]](#_128_12)MM, p. 230.

[[129]](#_129_12)MM, pp. 390 ff.

[[130]](#_130_12)MM, p. 237.

[[131]](#_131_12)MM, p. 256.

[[132]](#_132_12)MM, pp. 297, 302.

[[133]](#_133_12)MM, p. 311.

[[134]](#_134_12)MM, p. 337.

[[135]](#_135_12)MM, pp. 295—296.

[[136]](#_136_12)MM, p. 278.

[[137]](#_137_12)Mulholland, Kant’s System of Rights, p. 199; 也見H. S. Reiss, Introduction, in Reiss (ed.), Kant: Political Writings, 2nd edn. (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. xx。

[[138]](#_138_12)我在后面第九章中討論自由權。

[[139]](#_139_12)見前面第二章第六節。

[[140]](#_140_12)見MM, ‘The Doctrine of Right’, sect. 3。

[[141]](#_141_12)見前面第二章第九節。

[[142]](#_142_12)見前面第一章，注釋55。

[[143]](#_143_12)見前面第二章，各處。

[[144]](#_144_12)見前面第二章第六節。

[[145]](#_145_12)關于“可喪失”這個概念及其與“可讓渡”、“可廢止”以及“可棄權的”的區別，見Joel Feinberg, ‘Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life’, sect. III, in his Rights, Justice, and the Bounds of Liberty (Princeton: Princeton University Press, 1980)。

[[146]](#_146_12)例如，對環境的義務與福利權相沖突。

[[147]](#_147_12)還有另一個方面，即其中所涉及到的人數。不過，由于這個方面比較復雜，我將不予討論。

[[148]](#_148_12)見后面第十二章第五節和第六節。

[[149]](#_149_12)見我的 Well-Being (Oxford: Clarendon Press, 1986), ch. V sect. 6。

[[150]](#_150_12)對具有連接作用的概念的討論，見Ruth Chang, ‘Putting Together Morality and Well-Being’, in P. Bauman and M. Betzler (eds.), Practical Conflicts: New Philosophical Essays (Cambridge, Cambridge University Press, 2004); and in her ‘ ‘‘All Things Considered’’ ’, Philosophical Perspectives 18, (2004)。

[[151]](#_151_12)見我的Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs (Oxford: Clarendon Press, 1996), chs. V—VII。

[[152]](#_152_12)進一步的討論，見后面第五章。

[[153]](#_153_12)關于“尊重”價值和“促進”價值的區分，見Phillip Pettit, ‘Consequentialism’, in P. Singer (ed.), A Companion to Ethics (Oxford: Blackwell, 1991)。

[[154]](#_154_12)見我的《價值判斷》第一章。

[[155]](#_155_12)Nozick, Anarchy, State, and Utopia, p. 30 n.; 也見前面第一章第四節。

[[156]](#_156_12)Judith Jarvis Thomson, The Realm of Rights (Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1990), p. 30 n. 19.

[[157]](#_157_12)T. M. Scanlon, What We Owe to Each Other (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998), p. 391 n. 21.

[[158]](#_158_12)我認為善的東西與正當的東西是相重疊的，比如說，對于過一種生活的某個人來說，如果這種生活是道德的，那么它在這個意義上也可以是好的。這表明，有時候必須用正當來說明善。見我的《價值判斷》第 68—79頁。不過，即便有這些復雜性，我們仍然可以談論正當的東西或者善的東西的優先性。

[[159]](#_159_12)見前面注釋40。

## 第四章 誰的權利？

[[160]](#_160_12)基于人格的說明的一些批評者把長睡不起的人、被麻醉的人、神志不清的人或者臨時昏迷的人添加到那些被認為沒有人權的人當中。不過，盡管在夢游者的道德地位方面存在著一些爭議，但我們可以正確地認為，睡眠不應成為否定一個人具有作為人的地位的理由。短期的無意識也不應該成為這樣的理由。在可以被恰當地處理為一種有意識、有目的的生活的那種生活中，剛才提到的那些東西都僅僅是短暫的或者道德上不重要的過渡階段。

[[161]](#_161_12)這一點需要詳細闡明。正如我們已經看到的（前面第二章第七節），為了擁有人權，重要的是一個人此時就具有規范能動性的能力；人權既要保護這種能力，也要保護對規范能動性的行使。

[[162]](#_162_12)約翰·洛克，《政府論下篇》（有很多版本）第六章第55段。

[[163]](#_163_12)這個定義取自《牛津英語詞典》。

[[164]](#_164_12)這個例子借自Jeff McMahan, The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 310。麥克馬漢對潛力的道德重要性的討論比我的討論要充分得多；見第四章第六節。

[[165]](#_165_12)序文。國際特赦組織也有類似說法。“兒童因處于特殊的成長時期而具有某些權利，這個思想來自如下普遍認識：由于兒童在身體和情感方面都不成熟，他們不僅依賴于家庭和社會，也更廣泛地依賴于為他們的安康提供保護的成年人的政治權力和經濟權力的結構。”見該組織的如下雜志：Amnesty, Jan./Feb. 2001。

[[166]](#_166_12)第3條第2款、第6條第2款。從這份公約對“兒童”的定義中可以看出，它所列舉的一切權利適用于某些兒童。“出于本公約的目的，兒童系指18歲以下的任何人，除非對其適用之法律規定成年年齡低于18歲。”（《聯合國兒童權利公約》，聯合國大會1989年正式通過）

[[167]](#_167_12)比較世界衛生組織對健康權的同樣難以置信的定義：“在可得到的最高標準”方面的身體健康和心理健康。聯合國人權宣言的起草者們在很多時候都不夠細心，過于鋪陳權利。關于健康權，見后面第五章第二節和第十一章第六節。

[[168]](#_168_12)關于正義與人權的關系，見前面第二章第二節；關于受難與人權的關系，見前面第二章第九節。

[[169]](#_169_12)這一點也許在如下著作中得到了最顯著、最有力的論證：McMahan, Ethics of Killing；也見McMahan, ‘Cloning, Killing, and Identity’, Journal of Medical Ethics 25 (1999)。

[[170]](#_170_12)麥克馬漢如此論證；見他的《殺戮的倫理學》第一章，在那里他把“人”的開端置于受精后大約28—30周的時間點上。

[[171]](#_171_12)我認為麥克馬漢會同意這一點。他說，對于一個人來說，除了同一性外，這個人在不同時刻在心理上相連續的程度在道德上也有分量，有助于說明為什么他的生命在不同時刻具有不同程度的道德重要性。然而，我很懷疑添加心理連續性就可以讓我們令人滿意地說明晚期胎兒、嬰兒、三歲兒童以及成年人在重要性程度上的差別。

[[172]](#_172_12)在前面第二章第九節中，我已經討論了對這種觀點的一個取舍，即一種更加多元主義的說明。

[[173]](#_173_12)這些例子取自我在如下著作中對需求的討論：James Griffin, Well-Being (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. 41（我原來從加雷特·湯普森那里得到了第一個例子）。本節所討論的一些要點在第三章第二節至第六節中得到了更充分的發展。

[[174]](#_174_12)例如，見David Braybrooke, Meeting Needs (Princeton: Princeton University Press, 1987), p. 31：一個基本需求的一個“標準”是，它是“正常地生活或發揮功能所必需”的東西。后來他更充分地說道，某個東西進入基本需求名單、達到所需的滿足水平的“標準”就在于：“在諸如父母、戶主、勞動者、公民之類的基本社會角色的某種組合下，在履行指定給某個人的任務這件事情上，這個東西對于心靈或身體來說是必不可少的。如果沒有向那個人提供必不可少的東西，那么在履行那些任務時他就會發生功能紊亂。”（第48頁）也見Garrett Thomson, Needs (London: Routledge & Kegan Paul, 1987)。

“基本需求”是一個專業術語，因此需要加以定義。盡管人們提出的定義各不相同，但大多數都很接近布雷布魯克的定義。例如，見David Wiggins, ‘Public Rationality, Needs and What Needs are Relative To’, in P. Hall and D. Bannister (eds.), Transport and Public Policy (London: Mansall, 1981), p. 209：“說某個東西x是‘基本的’大概是說，我們很難設想可以對事物做出這樣的安排或重新安排，以至于即使一個人不再需要x，……他的生活或活動也不會因此而枯萎。”一些作者用更精確的詞匯來定義這個概念，例如，見David Wiggins and Sira Dermen, ‘Needs, Need, and Needing’, Journal of Medical Ethics 13 (1987), 第八節和第九節；除了提到需求的“基本性”外，他們還把需求的“嚴重性”、“緊迫性”、“穩固性”以及“可置換性”區分開來。

[[175]](#_175_12)當然，我們不應要求基于需求的說明本身就有資源解決一切有關“道德變得‘慷慨得難以置信’”的問題。道德的其他部分可能起到了防止道德變得過于苛刻或者過于慷慨的作用，比如說，對人類行動的一般動機約束也對義務施加了限制。不過，一般約束在這里不會提供足夠的幫助，例如，它們并未說明為什么會有這樣一個臨界點——到了那個臨界點上，疾病和故障都變得微不足道，因此就不能把一項要求治療的權利創造出來。

布雷布魯克在其《滿足需求》第八章第三節中討論了無止境的醫療要求給基本需求說明帶來的問題。他認為這些醫療要求構成了“需求概念上的一場故障”（第294頁）。“歸根到底，我們只能承認，在需求的概念中，已經沒有什么東西可以讓對醫療保健的需要免于陷入無底洞。”（第301頁）即便如此，布雷布魯克進一步正確地強調說，諸如此類的故障并未削弱在社會決策中把一個主導性的作用賦予人的基本需求的做法。

戴維·威金斯說他回答了這個異議，見David Wiggins, ‘Claims of Needs’, in Needs, Values, Truth (Oxford: Blackwell, 1987), p. 38 n. 45。他的回答如下：“有關需求的陳述報告了對某個東西的需求，這個東西被需求這一事實就構成了對它持有某個抽象的權利或者應得權利的部分理由。我建議，如果一個活生生地存在的社會道德S成功地向行動者提出某些他們可以轉變為自己的關注的共同關注，那么，為了這樣一個社會道德，（我們不妨假設）在條件C下存在著對x的一個抽象的要求權或應得權利，在這里，x是這樣一種東西：在條件C下，只要對某個人否定或取消了x，他也就沒有理由（要么完全沒有，要么部分沒有）重新考慮他對S所維護的互惠合作規范的忠誠，而在S內部，這樣一個理由是可以被明確地聲張和公共地維護的。……一個社會道德當然不可能讓任何特定的人都有保障地有權要求財富、健康、幸福，或者有權免于日常災難。不過，它同樣也不應該對它所約束的任何人造成威脅，無端地讓他們（或者任何其他參與者）遭受不幸，例如為了某個更大的公共善而要求他們（或者任何其他參與者）犧牲自己至關重要的利益。”（第31—33頁）

威金斯的回答搖擺在兩個不同的方向上，于是，如果（比如說）一個社會沒有增設一個發現治療艾滋病的方案的應急計劃，那么他的回答就不能可靠地告訴我們，在這件事情上我們應該說什么。艾滋病患者很可能會認為，社會實際上已經“為了某個更大的公共善”（例如，為了擺脫蓋蒂博物館的控制，花大價錢在英國保留一些更多的畫作）而犧牲他們的“至關重要”的利益；他們可能也會認為，既然社會拋棄了他們，他們就有理由（正如他們當中很多人都會認為的那樣）重新考慮他們“對S所維護的互惠合作規范的忠誠”。但是，這樣一來，他們可能會轉而認為，甚至像生命這樣一項至關重要的利益也不會讓他們“有保障地有權要求健康”。威金斯好像是把著重點放在第一條思路上。他認為有三個原則充當了權利的基礎（第34頁），后來又認為這些原則“幾乎沒有超過人們按照自己的方式（或者按照相對于環境來說最好的方式）來保證自己生存的先決條件”（第39頁）。再后來他仍然說，“在實際上受到（社會干涉）影響的至關重要的利益中，如果以很多其他人（不管有多少）的次要利益為名來犧牲任何人的更大的至關重要的需求，那么這種做法原則上說就是不公正的”（第43頁）。

[[176]](#_176_12)例如，就像下面這樣一些作者所說：Joel Feinberg, Social Philosophy (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973), p. 111; David Miller, Social Justice (Oxford: Clarendon Press, 1976), ch. IV; and Wiggins, ‘Claims of Need’, p. 10（我在正文中提出的評論也適用于威金斯的“生活變得‘枯萎’”的思想）。

[[177]](#_177_12)為了處理這樣一些異議，我們有辦法進一步提煉這些說明。例如，我們可以引入一個標準來衡量一個需求的重要性或緊迫性，比如說，該需求已經獲得的滿足越多，它就變得越不重要或者越不迫切。舉例來說，一個社會越多地滿足健康的要求，剩余的健康要求就變得越不迫切。斯坎倫曾經發展了這條思路［見T. M. Scanlon, ‘Preference and Urgency’, Journal of Philosophy 72 (1975)］。不過，對需求說明的這種提煉，作為社會選擇的一個基礎（一個社會已經在健康方面投入足夠的資源，如今，是藝術和教育方面的要求變得重要了），盡管看起來有點道理，但在把它作為人權的一個基礎時，它看來就沒有道理了。在已經對健康進行了一定量的投資后，進一步的投資可能就不再重要。但是，對誰重要呢？可能是對社會。不過，盡管社會可以設定一個速成項目來尋求治療艾滋病，但已經決定不這樣做，于是有一些人就會死去，而對這些人來說，健康方面的進一步投資肯定就很重要了。但是，人權是個人可以對其他人（包括社會）提出的要求。對需求說明的這種提煉，盡管可能有自己的目的，卻讓這種說明偏離了每個人的應得權利，因此偏離了與人權相關的東西。

[[178]](#_178_12)正如戴維·布雷布魯克所做的那樣；見注釋15。

[[179]](#_179_12)見后面第六章。

[[180]](#_180_12)見前面第二章第九節。

[[181]](#_181_12)見前面第二章第二節。

[[182]](#_182_12)見前面第一章第三節。

[[183]](#_183_12)關于他們如何可能分階段獲得權利，見如下著作中的有益討論：David Archard, Children: Rights and Childhood (London: Routledge, 1993), chs. 5 and 6, and Carl Wellman, ‘The Growth of Children’s Rights’, in his An Approach to Rights (Dordrecht: Kluwer, 1997)。

## 第五章 我的權利，但誰的責任？

[[184]](#_184_12)下文對這個模式提出了更充分的說明：Onora O’Neill, ‘Children’s Rights and Children’s Lives’, Ethics 98 (1988), pp. 447—449。

[[185]](#_185_12)關于這種情形，見以下第七章第四節、第八章第三節和第四節、第十章第八節。

[[186]](#_186_12)關于這種病態成長的歷史，見Hugo Bedau, ‘The Right to Life’, Monist 52 (1968)；也見以下第十章。

[[187]](#_187_12)見上面注釋2。

[[188]](#_188_12)見前面第三章第五節。

[[189]](#_189_12)進一步的討論，見James Griffin, Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs (Oxford: Clarendon Press, 1996), ch. VI, sect. 2。

[[190]](#_190_12)見后面第十章第三節。

[[191]](#_191_12)第12條第1款。也見《人的權利和人民的權利非洲憲章》第16條；《經濟、社會和文化權利領域美國人權公約》補充協議第10條第1款。

[[192]](#_192_12)第二十二次會議，2000年4月25日至5月12日，正如草案總評第14條所報告的。

[[193]](#_193_12)見以下第十章。

[[194]](#_194_12)我很感激牛津大學基督圣體學院約翰·沃茨在這個論題上給我的勸告。

[[195]](#_195_12)聯合國艾滋病規劃署，人類免疫缺陷病毒/艾滋病國別估計和數據表，2000年6月；J. T. Gathii, ‘Construing Intellectual Property Rights and Competition Policy Consistency with Facilitating Access to Affordable AIDS Drugs to Low-End Consumers’, Florida Law Review 53 (2001), p. 734; A. Tabor, ‘Recent Developments: AIDS Crisis’, Harvard Journal on Legislation 38 (2001), p. 525。如下會議報告提出了一個很好的調查：Sarah Joseph, ‘The ‘‘Third Wave’’ of Corporate Human Rights Accountability: Pharmaceuticals and Human Rights’, Conference, Castan Centre for Human Rights Law, Monash University, 10–11 Dec. 2001。

[[196]](#_196_12)The Guardian, 18 May 2004.

[[197]](#_197_12)見Joseph, ‘ ‘‘Third Wave’’ of Corporate Human Rights Accountability’, nn. 71, 72。

[[198]](#_198_12)比如說Onora O’Neill, Towards Justice and Virtue (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), ch. 5 sect. 2。

[[199]](#_199_12)出處同上，第131—134頁。

[[200]](#_200_12)例如 Carl Wellman, Welfare Rights (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1982), p. 181。

[[201]](#_201_12)關于奧涅爾的主張，見John Tasioulas, ‘The Moral Reality of Human Rights’, in Thomas Pogge (ed.), Freedom from Poverty as a Human Right: Who Owes What to the Very Poor? (Oxford: Oxford University Press, 2007)。

[[202]](#_202_12)見前面第二章第八節。

[[203]](#_203_12)這段話發展了如下論文中的一個思想：Tasioulas, ‘Moral Reality of Human Rights’，第四節和第五節。

[[204]](#_204_12)一些理論家公布了可執行性要求，例如Raymond Geuss, History and Illusion in Politics (Cambridge: Cambridge University Press, 2001)：“對于這套‘權利’的存在來說，存在著某個可以指定、多多少少切實有效的機制來執行它們，這是很有必要的。”（第143頁）對可認領性要求和可執行性要求的更充分的討論，見Tasioulas, ‘Moral Reality of Human Rights’。

## 第六章 人權的形而上學

[[205]](#_205_12)我已經在如下著作中討論了趣味模型（以及知覺模型，我一會兒會提到后者）：James Griffin, Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs (Oxford: Clarendon Press, 1996), chs. II—IV，在本書第六章第一節和第二節中，我將給出那三章的論證的一個壓縮版本。

[[206]](#_206_12)Richard Brandt, A Theory of the Good and the Right (Oxford: Clarendon Press, 1979), p. 10.

[[207]](#_207_12)John Rawls, A Theory of Justice (Oxford: Clarendon Press, 1972), pp. 432—433.

[[208]](#_208_12)L. Wittgenstein, Philosophical Investigations (Oxford: Blackwell, 1953), passim, but esp. sects. 1—38, 136—156, 167—238. 對“生活形式”的指涉，見第19、 23、241節。

[[209]](#_209_12)Donald Davidson, ‘Psychology as Philosophy’, p. 237, and ‘Mental Events’, p. 222, both in his Essays on Action and Events (Oxford: Clarendon Press, 1980)；也可見他的林德萊講座：Donald Davidson, ‘Expressing Evaluations’ (Lawrence: University of Kansas Press, 1982)。

[[210]](#_210_12)Aristotle, Metaphysics, 1072a29 ff.；見Nicomachean Ethics 1175a。簡要的討論，見David Wiggins, Needs, Value, Truth (Oxford: Blackwell, 1987)第106頁。

[[211]](#_211_12)見Wittgenstein, Philosophical Investigations, sects. 243—308。

[[212]](#_212_12)J. L. Mackie, Ethics (Harmondsworth: Penguin, 1977), p. 41.

[[213]](#_213_12)關于這個論證的一個更充分的版本，見我的《價值判斷》第四章。

[[214]](#_214_12)見前面第三章第五節。

[[215]](#_215_12)見后面第十一章第二節。

[[216]](#_216_12)見前面第三章第五節。

[[217]](#_217_12)見前面第二章第五節。

## 第七章 人權的相對性和民族中心主義

[[218]](#_218_12)在前面第一章第五節中討論羅爾斯有關民族中心主義的觀點時，我已經初步論及倫理相對主義。

[[219]](#_219_12)見休謨的《論趣味的標準》，見于休謨論文集的各種版本。

[[220]](#_220_12)見Richard Brandt, A Theory of the Good and the Right (Oxford: Clarendon Press, 1979), p. 10。

[[221]](#_221_12)這是吉爾伯特·哈曼的“相對于某個論證框架”的一個例子，見Gilbert Harman, ‘Moral Relativism’, in Gilbert Harman and Judith Jarvis Thomson, Moral Relativism and Moral Objectivity (Oxford: Blackwell, 1996), p. 9。

[[222]](#_222_12)也是哈曼的例子，出處同上，第8—9頁。

[[223]](#_223_12)有些作者把不可通約的價值作為道德相對性的一個例子來引用，比如說，見Maria Baghramian, Relativism (London: Routledge, 2004)，第九章。

[[224]](#_224_12)更為充分的探討，見我的如下兩篇文章：‘Mixing Values’, Proceedings of the Aristotelian Society suppl. vol. 65 (1991); ‘Incommensurability: What’s the Problem?’, in Ruth Chang (ed.), Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason (Cambridge MA: Harvard University Press, 1997)。

[[225]](#_225_12)黃百銳認為這是他所說的倫理相對主義的一個例子，見David B. Wong, Moral Relativity (Berkeley: University of California Press,1984), ch. 12, sect. 5。

[[226]](#_226_12)見前面第一章第一節和第二章第二節。

[[227]](#_227_12)見后面第八章第二節和第三節。

[[228]](#_228_12)見前面第六章第四節。

[[229]](#_229_12)James Griffin, Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs (Oxford: Clarendon Press, 1996), ch. V.

[[230]](#_230_12)見前面第六章第三節。

[[231]](#_231_12)博格西昂最近對相對主義提出了一個很好的評估：Paul Boghossian, Fear of Knowledge: Against Relativism and Constructivism (New York: Oxford University Press, 2006)。

[[232]](#_232_12)羅爾斯認為我們需要避免民族中心主義，見 Rawls, The Law of Peoples (以下簡稱LP) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), sect. 17. 1, ‘Law of Peoples not Ethnocentric’；也見第68頁：“用這些方式（大體上說，啟蒙運動的方式）去論證人權會牽涉到一些哲學或宗教方面的學說，而許多得體的、有著等級制度的人民會認為這些學說是自由主義的或民主的，或者以某種方式凸顯了西方政治傳統因而對其他文化持有偏見，因此對它們加以拒斥。”

[[233]](#_233_12)這個解釋在如下文章中被采納：John Tasioulas, ‘International Law and the Limits of Fairness’, European Journal of International Law (2002), sect. 2。

[[234]](#_234_12)見前面第一章第五節。

[[235]](#_235_12)在第一章第五節和第十三章第四節中，我更充分地討論了這一點。

[[236]](#_236_12)《曼谷宣言》（1993），序文以及第1、8、20條。

[[237]](#_237_12)見前面第三章第二節。

[[238]](#_238_12)因為一些學者提出的理由，比如說Partha Dasgupta, An Enquiry into Well-Being and Destitution (Oxford: Clarendon Press, 1993)，第五章。

[[239]](#_239_12)第29條第2款。

[[240]](#_240_12)見前面第二章第九節。

[[241]](#_241_12)如下論著更充分地引出這些對比：Archie J. Bahm, Comparative Philosophy: Western, Indian and Chinese Philosophies Compared (Albuquerque: World Books, revised 1995), 特別是第三章。

[[242]](#_242_12)Amartya Sen, The Argumentative Indian: Writings On Indian History, Culture, and Identity (Harmondsworth: Allen Lane, The Penguin Press, 2005), esp. chs. 1, 4, 13.

[[243]](#_243_12)www.quotationspage.com, sub Mahatma Gandhi.

[[244]](#_244_12)唐納利認為是這樣，見Jack Donnelly,‘Traditional Values and Universal Human Rights: Caste in India’, in Claude E. Welch jun. and Virginia A. Leary (eds.), Asian Perspective on Human Rights (Boulder, CO: Westview Press, 1990)。這個問題在如下著作中得到討論：Harold Coward, The Hindu Tradition, vol. 4 of William H. Brackney (series ed.), Human Rights and the World’s Major Religions (Westport, CT: Praeger, 2005)。

[[245]](#_245_12).羅伯特·弗羅里達認為是這樣，見Robert E. Florida,The Buddhist Tradition, vol. 5 of Brackney (series ed.), Human Rights and the World’s Major Religions, 見pp. 9, 205 ff。

[[246]](#_246_12)該憲法第三部分致力于“基本權利”，其中包括在法律面前的平等保障（第14條），不因宗教、種族、種姓、性別、出身等緣由而歧視（第15條），言論、表達、集會、結社、遷移和居住的自由（第19條），宗教自由（第25—28條），生存權，個人自由（第21條）以及法定訴訟程序（第22條）。而且，印度起草者把西方憲政實踐當作榜樣。見Pratap Kumar Ghosh, The Constitution of India: How It Has Been Framed (Calcutta: World Press, 1966)，第70頁：“我們（印度）憲法的籌劃者分享美國的觀點（即杰斐遜的觀點：一部民主的憲法應包括一部權利法案），因此把一份基本權利名單整合到我們的憲法中”；也見M. V. Pylee, India’s Constitution (Bombay: Asia Publishing House, 1962)第3頁：“印度憲法的締造者從美國憲法中吸取了很多東西，盡管不是其簡潔性。……因此，印度憲法在很大程度上是摹仿和改編的結果。”

[[247]](#_247_12)見Florida, Buddhist Tradition, p. 209。

[[248]](#_248_12)我也不相信在伊斯蘭和西方之間存在著嚴重分歧。從文化上來看，伊斯蘭比印度更接近猶太—基督教的西方。伊斯蘭接受《舊約》和《新約》，把它們當作自己的《圣經》的一部分，也把包括耶穌在內的先知視為自己的先知。從哲學角度來看，伊斯蘭深受古希臘和羅馬的影響。在數學和自然科學方面，在中世紀期間，伊斯蘭往往領先于歐洲。在社會思想上，穆罕默德的道德教義比耶穌的更加詳細，對理想的社會秩序的看法也比耶穌的更加具體，因此在很多方面具有更為明確的平等主義色彩。《古蘭經》規定了一項窮人應得稅，對富人課以百分之二點五的稅用于援助窮人。這看起來可能就像猶太人和基督徒的什一稅一樣薄弱，但這兩種稅很不相同：什一稅更多地是用來維護宗教機構，窮人應得稅則是直接用來救濟窮人，百分之二點五的課稅不僅是針對一個人的收入，也是針對一個人所占有的財產。［見Huston Smith, The World’s Religions (San Francisco: Harper, 1991), pp. 246, 250。］伊斯蘭世界曾經享有比西方世界更多的宗教自由。“宗教中不得有強制”，《古蘭經》如是說（2: 257；也見5: 48）。在安大路西亞，穆斯林長期以來對猶太人和基督徒都很寬容，但是，在天主教徒征服安大路西亞的時候，他們卻驅逐和殺戮穆斯林和猶太人，或者強迫他們皈依。而在穆斯林征服君士坦丁堡的時候，他們允許東正教就像以往那樣繼續存在下去，君士坦丁堡（伊斯坦布爾）如今依舊是東正教的所在地。關于穆斯林對其他宗教的寬容，見Bernard Lewis, The Crisis of Islam (New York: Random House, 2004), pp. xxix—xxx。

上述回顧很簡略，因為大家都很熟悉這些事實。在跟很多現代穆斯林討論自主性、自由和最低限度供給時，我們碰到的麻煩不會比我們跟很多現代印度人討論同樣的問題時碰到的更多。誠然，不是跟所有的穆斯林；比如說，顯然不是跟阿富汗塔利班。不同的穆斯林從《古蘭經》中得到的教訓很不相同。《古蘭經》好像傳授了很不相同的教訓，從對無信仰者的罕見的寬容（正如以上所說）到殘酷無情的不寬容，例如著名的《戰爭詩篇》中所說：“不管你在什么地方發現異教徒，都要打擊和殺害他們：抓住他們，圍攻他們，想方設法伏擊他們。”不過，一個文化群體內部的差異當然不是不同文化群體之間的差異。“原教旨主義”這個說法原來是用來描述20世紀20年代美國保守的新教福音派信徒的，并由此而獲得它目前的含義，它在東西方的當代變種大概也有共同的緣由：也許是一種絕望，而這種絕望則來自這樣一種恐懼——現代世界正在無情地拋棄文化差異。［見Malise Ruthven, Fundamentalism: The Search for Meaning (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 10—15。］

不過，無疑有一些伊斯蘭教特有的緣由：殖民掠奪的歷史、貧困、缺乏教育、十字軍東征以及奧斯曼帝國對歐洲的滲透（17世紀晚期在對維也納的第二次圍攻中達到高潮）的后遺癥。在西方世界和穆斯林的中東世界之間存在著緊張關系，對這種緊張關系的部分說明必定在于：它們是隔壁鄰居——在地理上鄰近而不是在文化上鄰近。想想北愛爾蘭的新教徒和天主教徒。伊斯蘭世界的民主記錄變化多端，在北非和中非、土耳其、中東、印度次大陸、東南亞、印尼都各不相同。不過，在拉美也可以發現同樣的政治變異，而對這種變異的說明就不可能是拉美國家與歐洲的文化差異了。經濟結構在說明伊斯蘭和拉美的政治結構上必定發揮了一個重要作用。我想否定的是，伊斯蘭國家和西方國家的文化差異是造就它們的政治差異的主要原因。文化差異起到了一定作用，但很多其他東西也發揮了一定作用。

[[249]](#_249_12)見前面第一章第五節。

[[250]](#_250_12)LP, pp. 61—67.

[[251]](#_251_12)LP, p. 59.

[[252]](#_252_12)LP, p. 62.

[[253]](#_253_12)LP, pp. 5, 75—78.

[[254]](#_254_12)LP, pp. 64—67.

[[255]](#_255_12)見前面第一章第五節。

[[256]](#_256_12)LP, p. 80 n. 23.

[[257]](#_257_12)LP, p. 27.

[[258]](#_258_12)見后面第八章、第九章以及第十一章。

[[259]](#_259_12)見前面第二章第六節。

[[260]](#_260_12)LP, pp. 65—67.

[[261]](#_261_12)LP, p. 65.

[[262]](#_262_12)LP, p. 88.

## 第八章 自主性

[[263]](#_263_12)見前面第二章第七節。

[[264]](#_264_12)Isaiah Berlin, ‘Two Concepts of Liberty’, in his Four Essays on Liberty (Oxford: Oxford University Press, 1969)；對這個爭論的最近討論，見Quentin Skinner, ‘A Third Concept of Liberty’, London Review of Books, 4 April 2002；有些人想談論第三種“自由”概念，即使他們實際上是在談論我們可能喪失自由的方式（在下一章中我會討論自由的核心概念），而斯金納就是其中的一個代表。

[[265]](#_265_12)關于自然權利的發展歷史，見Brian Tierney, The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150–1625 (Atlanta: Scholars Press, 1997); James A. Brundage, Medieval Canon Law (London: Longman, 1995); J. B. Schneewind, The Invention of Autonomy (Cambridge: Cambridge University Press, 1998)。

[[266]](#_266_12)如下著作同樣把自由和自主性區分開來：Gerald Dworkin, The Theory and Practice of Autonomy (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 13—15, 18。

[[267]](#_267_12)見前面第二章第二節。

[[268]](#_268_12)見前面第六章第一節和第二節。

[[269]](#_269_12)見Onora O’Neill, Autonomy and Trust in Bioethics (Cambridge: Cambridge University Press, 2002)，ch. 1。

[[270]](#_270_12)例如Onora O’Neill, ‘Kantian Ethics’, in P. Singer (ed.), A Companion to Ethics (Oxford: Blackwell, 1991), p. 183；也可見J. P. Schneewind, ‘Autonomy, Obligation, and Virtue: An Overview of Kant’s Moral Philosophy’, in Paul Guyer (ed.), The Cambridge Companion to Kant (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), esp. sects 8—9。

[[271]](#_271_12)見前面第三章第五節和第六章第一節；也可見我的如下著作：Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs (Oxford: Clarendon Press, 1996), chs. II and IV。

[[272]](#_272_12)見Ian Tattersall, Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness (New York: Harcourt Brace, 1998); idem, The Monkey in the Mirror (Oxford: Oxford University Press, 2002), esp. ch. 6。

[[273]](#_273_12)見前面第二章第三節。

[[274]](#_274_12)不過，我想順便指出，我不相信在這個閾限之上的差別實際上會很大。這個問題取決于倫理的成長究竟是什么樣的，因此決定了我們可以合理地指望一個倫理上成熟的人究竟是什么樣的。現代美德倫理學中提到的具有完美的美德的人被認為純屬神話。不過，美德倫理學所設想的不太過分的人物也可能是虛構，比如說這樣一個人：他在成長過程中獲得了充分的實踐智慧，因此可以被恰當地看作是其他人的榜樣。假若一個人很幸運，周圍有一兩個在某些方面比較可靠的熟人，在追問“在這種情況下A會做什么？”這一問題時，他們就可以幫助他回答問題。但是，A很可能在生活的其他方面不太可靠。在某些領域，我們都會盲目、困惑、心神不定，我們的道德敏感性會因此而受到歪曲。看看B在生活的另一個方面會做什么也許很有幫助。但是，我們遲早會用盡可靠的熟人。不管怎樣，為了能夠把自己熟悉的人在某個方面的可靠性鑒定出來，我們就必須在倫理方面有充分的準備；“遵循榜樣”的思想掩蓋了這樣一個問題：在仿效其他人之前，自己必須做多少工作？在倫理學中的很多重大問題面前，我們幾乎都處于同樣地位。富國應為窮國做點什么？如何把產生好的后果和打破重要的道德規范（比如說“不要謀殺”）相權衡？如何把正義和憐憫調和起來，等等。有些人并不知道哲學家在回答這些問題時做出的初步舉動，但甚至對于這些人來說，往往也可以在短時間內把他們培養起來加速前進。與元倫理學中的經驗問題、形而上學問題、語言學問題相比，在規范倫理學領域中沒有什么專家。在倫理學中，成年累月的學習和經驗幾乎算不了什么，盡管這聽起來有點令人驚奇。在自我利益和道德問題上，未受教育的人可以做出很精準的判斷，而道德哲學家則幾乎缺乏這種能力。對生活中什么東西重要的意識也與智商沒有多少關聯。不錯，有些人在品位和判斷力上比其他人要粗糙得多，這種差異往往與社會階層方面的差異相聯系，但是，如果品位和判斷力方面的差異是殘酷無情的剝奪的結果（事實上往往就是這樣），那么，道德上最重要的事情并不是要去重視那種差異，而是要去消除那種剝奪。在這里，精神上有缺陷的人提出了困難的劃界問題，當然，也有嬰兒何時具有能動性的問題。不過，處于閾限上的那些人大致是平等的，而這些問題都不會對此產生影響。當然，那種平等只是大致的。但是剩下來的那種經驗上的不平等不會為相應的倫理不平等提供辯護。我們不應根據每個行動者的慎思能力和執行能力的大小把權利賦予人們——不管是在小規模的人際尺度上，還是在大規模的社會尺度上，都是如此。想想家庭。按照家庭中成年成員在能力上顯示出來的差別把有差別的權利賦予他們，不僅實際上行不通，而且在道德上也是有問題的。在社會尺度上，我們既不能也不想這樣做。

[[275]](#_275_12)約翰·斯圖亞特·密爾的《論自由》（1859年，有很多版本）對自主性的工具價值提出了最充分、最著名的論證。

## 第九章 自由

[[276]](#_276_12).見Thomas Hobbes, Leviathan (Oxford: Oxford University Press, 1966), pp. 86 (ch. XIV para. 2), 139 (ch. XXI paras. 1 and 2); John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, ed. P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975), II. i. 56; Jeremy Bentham, Of Laws in General (London: Athlone Press, 1970), esp. p. 254 （盡管邊沁往往把自由等同于缺乏約束，但他認識到“自由”這個術語是以各種各樣的方式被使用的，比如說，在他看來，在所謂的“政治自由”中，有很多自由實際上是防止干擾的；他也認識到這個術語很容易引起混亂）；J. S. Mill, On Liberty（1859，很多版本），ch. I para. 9（“在僅僅關涉本人的那部分行為中，他的權利獨立性是絕對的。對于他本人，對于他自己的身體和心靈，個人乃是最高的主權者”）；Isaiah Berlin, Four Essays on Liberty (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. xxxviii—xl。

[[277]](#_277_12)我得益于我的同事霍華德·麥嘉里和霍利·史密斯與我在這個論題上的討論。

[[278]](#_278_12)見Joel Feinberg, ‘The Nature and Value of Rights’, in his Rights, Justice, and the Bounds of Liberty (Princeton: Princeton University Press, 1980), pp. 154—155。

[[279]](#_279_12)我對自由的積極方面和消極方面的區分并不等同于以賽亞·伯林在積極自由和消極自由之間做出的那個經常被討論的區分。所謂“自由的消極方面”，我指的是它所產生的不要進行干涉的責任；所謂“自由的積極方面”，我指的是它也可以產生的一種責任，即做有益于他人的事情的責任。伯林所說的消極自由與我所說的自由的消極方面相同，但所謂的“積極自由”，他指的是自我實現——做實現一個人自己的善的事情。

[[280]](#_280_12)見前面第五章第五節。

[[281]](#_281_12)例如，約翰·格雷在1996年9月20日的《新政治家》中寫道：“我個人認為，當密爾宣稱唯有對他人的傷害才能辯護對自由的限制時，他說出了在個人自由和社會控制上的定論”；Brian Barry, Culture and Equality (Cambridge: Polity Press, 2001)，巴里解釋說，在學童時代，當他表示出在大學讀哲學的興趣時，老師跟他說，不妨去讀讀艾耶爾的《語言、真理和邏輯》和密爾的《論自由》：“這兩本書我都很喜歡，但更喜歡《論自由》，一周之內我就提交了一篇論文，論證說密爾大體上是正確的——至今我仍然保留這個觀點。”（p. ix）

[[282]](#_282_12)密爾：《論自由》第一章第九段。我們往往稱之為“密爾原則”，因為密爾對這個原則的表述大概是最好、最有名的。不過，這個原則在密爾提出它之前早就出現了。例如，見John Locke, A Letter Concerning Toleration, in Works of John Locke, vi (London: Thomas Davison, 1823)：（例如，國家可以不禁止殺一只小牛來作為宗教祭品）“因為這樣做并未對任何人造成傷害，也沒有損害別人的利益”（第341頁）；托馬斯·杰斐遜說：“只是在行為對他人造成傷害時，政府的合法權力才擴展到這種行為”，Thomas Jefferson, in William Peden (ed.), Notes on the State of Virginia (Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press, 1955, p. 159）；《人的權利和公民權利宣言》第4條：“政治自由就在于有權做無論什么并不傷害他人的事情……”；第5條：“法律只應禁止不利于社會的行動……”；也見第6條到第11條。在《人的權利》中，托馬斯·潘恩抱著贊成的態度宣傳這些條款以及《法國宣言》中的其他條款；見Thomas Paine, Rights of Man, ed. Henry Collins (Baltimore: Penguin Books, 1969), p. 133 。

[[283]](#_283_12)密爾：《論自由》第一章第一段。

[[284]](#_284_12)這是約翰·羅爾斯在《正義論》中提出的兩個正義原則的第一個原則：“每個人都有平等的權利享有與所有人的類似的自由體系相容的最廣泛的平等的基本自由體系。”［John Rawls, A Theory of Justice (Oxford: Clarendon Press, 1972)第250頁］

[[285]](#_285_12)James Fitzjames Stephen, Liberty, Equality, Fraternity (Indianapolis: Liberty Fund, 1993).

[[286]](#_286_12)出處同上，第34—35頁。

[[287]](#_287_12)出處同上，第35頁，也可見第47、92、96頁。

[[288]](#_288_12)Leon Radzinowicz, Sir James Fitzjames Stephen, 1829—1894, and His Contribution to the development of Criminal Law (London: Bernard Quaritch, 1957), p. 16.

[[289]](#_289_12)Stephen, Liberty, Equality, Fraternity, pp. 47—48.

[[290]](#_290_12)出處同上，第8頁。

[[291]](#_291_12)Isaiah Berlin, ‘My Intellectual Path’, in his The First and the Last (New York: New York Review Books, 1999), p. 75.

[[292]](#_292_12)出處同上，第76頁。

## 第十章 福利

[[293]](#_293_12)見前面第二章第二節。

[[294]](#_294_12)洛克認為，“自然理性……告訴我們，人生來就享有生存權利，因此有權享用肉食和飲料以及自然所供應的維持他們生存的其他物品”（《政府論下篇》，第五章第25段）。當潘恩在《人的權利》（原來出版于1792年）中提議說貧困家庭的兒童和老年人每年應得到一定報酬時，他大概把洛克所說的生存權當作一項人權。他認為，一般來說窮人得到這樣的支持就足夠了：“若這兩類東西得到供給，對窮人的補救就達到了完滿的程度，這樣一來，剩下來的事情都是偶然的”（第293頁）。“這種支持”，他繼續說道，“就其本質來說并不是慈善，而是權利。”（第296頁）頁碼指的是潘恩著作的如下版本：Thomas Paine, The Rights of Man, Common Sense, and Other Political Writings, ed. Mark Philp (Oxford: Oxford University Press, 1995)。在《土地正義》（1797年）中，潘恩提議設立一項國民基金來“改善人民處境”。他強調說，“那不是慈善，而是一項權利——我正在訴求的不是慷慨，而是正義”（同前引，第425頁）。潘恩采納了中世紀教會對財產的理解。“我已經確立了這一原則，即，地球……是……人類的共同財產，……土地財產制度……已經吸收了它所剝奪的所有人的財產，但卻沒有像它本應做到的那樣為那種喪失提供賠償”（同前引，第420頁）。因此，嚴格地說，潘恩的國民基金不是一項福利方案，因為報酬是要“支付給每一個人，無論是富人還是窮人”。潘恩提到的那項權利是立足于矯正正義，因此，他是否把那項權利視為人權，就取決于他是否認為矯正正義可以成為人權的一個根據。他可能會這樣認為，但我不會。

科貝特宣稱，窮人“有權通過交換我們適當地和誠實地履行的勞動、從我們出生的土地上謀得生計；在陷入貧困時，有權用土地上生產出來的農產品來充分緩解我們的需求，不管貧困是由老弱病殘引起的，還是因為沒有能力找到工作所致”。轉引自 E. P. Thompson, The Making of the English Working Class (London: Gollancz, 1963), p. 761。

[[295]](#_295_12)T. H. Green, ‘Liberal Legislation and Freedom of Contract’, in The Works of T. H. Green, ed. R. L. Nettleship (London: Hutchinson, 1889); L. T. Hobhouse, Liberalism (New York: Henry Holt, 1911).

[[296]](#_296_12)“第三代”權利是20世紀晚期的權利，不是個體的權利，而是集體的權利，比如說，國家、民族或語言群體的權利。它們是國家自我決定的權利、特定的文化幸存下來的權利等等。不過，在這里，我感興趣的只是第二代權利。

只要我們接受流行的看法，福利權就是第二代權利，而自由權在福利權出現之前就已得到廣泛接受；在這個事實中沒有什么令人驚奇的東西。而且，這個事實本身并不表明福利權不太重要或者不太有權威。自然權利學說是由歐美中產階級發展起來的，尤其是在17世紀和18世紀期間。他們主要關心抵制專制君主、能夠自由地追求自己的利益（基本上是商業利益或農業利益）。一般來說他們在經濟上是有保障的；他們的相對富裕構成了他們的政治思想框架的一個重要部分。在那個時代，極度貧困者幾乎無法表達自己的聲音；因為貧困，他們基本上只能沉默無語。只是在比較晚的時期，福利權才被普遍接受，不過，這個事實并不意味著福利權不重要，肯定不意味著它們只是“核心的”自由權的可有可無的“附屬品”。在我們的時代，中國認為美國單方面倡導自由權，因此反過來成為福利權的主要倡導者。按照中國的觀點，為了讓自由權具有更大的價值，就必須首先滿足福利權的要求；不過，福利權必須首先得到滿足的說法可能也會引起一些困惑。各種經濟學家的工作［例如Partha Dasgupta, An Enquiry into Well-Being and Destitution (Oxford: Clarendon Press, 1993), 第五章］已經表明，一般來說，在避免福利災難方面做得最成功的國家是具有政治自由的國家。當然，福利權是自由權對我們來說顯得有價值的必要條件，并在這個意義上優先于自由權；不過，這并不表明福利權在必須首先得到實現的意義上也是優先的。

[[297]](#_297_12)見前面第二章第八節和第五章第一節。

[[298]](#_298_12)關于支持這種觀點的例子，見Maurice Cranston, ‘Human Rights: Real and Supposed’, in D. D. Raphael (ed.), Political Theory and the Rights of Man (London: Macmillan, 1967); Rodney Peffer, ‘A Defense of Rights to Well-Being’, Philosophy and Public Affairs 8 (1978); Carl Wellman, Welfare Rights (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1982), p. 181。

[[299]](#_299_12)見前面第五章第一節。

[[300]](#_300_12)見前面第三章第三節以及第五章各處。

[[301]](#_301_12)艾倫·格沃斯論證支持這個觀點，見Alan Gewirth, The Community of Rights (Chicago:University of Chicago Press, 1996), 第123頁。不過，他贊成“福利權是人權”的觀點。

[[302]](#_302_12)Robert Nozick, Anarchy, State, and Utopia (Oxford: Blackwell, 1974), pp. 169—172.

[[303]](#_303_12)例如，見Jeremy Waldron, Liberal Rights (Cambridge: Cambridge University Press, 1993)第18頁以下。

[[304]](#_304_12)這是一個更加狹隘的自由概念，對這個概念的捍衛，見前面第七章。

[[305]](#_305_12)有興趣辯護福利人權的讀者可以從政治理論中支持福利國家的著作中獲益。這些著作更多地把福利作為在現代自由民主社會中有效地行使公民權的一個必要條件來加以關注，而我則更多地關注規范能動性的必要條件，不過，這兩種關注有所重疊。例如，見Robert Goodin, Reasons for Welfare: The Political Theory of the Welfare State (Princeton: Princeton University Press, 1988); Desmond S. King and Jeremy Waldron, ‘Citizenship, Social Citizenship and the Defense of Welfare Provision’, British Journal of Political Science 18 (1988)。

[[306]](#_306_12)例如Henry Shue, Basic Rights: Subsistence, Affluence, and United States Foreign Policy, 2nd edn. (Princeton: Princeton University Press, 1996), p. 31; Gewirth, Community of Rights, p. 115。

[[307]](#_307_12)經常有人宣稱自由權與福利權不可分割，例如見David Archard, ‘Welfare Rights as Human Rights’, in T. Campbell and S. Miller (eds.), Human Rights and the Moral Responsibilities of Corporate and Public Sector Organisations (Dordrecht: Kluwer, 2004); Mary Robinson, ‘Realizing Human Rights’, Romanes Lecture for 1997 (Oxford: Clarendon Press, 1998)。

[[308]](#_308_12)見前面第五章第三節和第四節。

[[309]](#_309_12)《紐約時報》，1996年8月27日。

[[310]](#_310_12)能力也說明了我們何以認為有時候可以有進行幫助的國際義務。1996年，英國國防部長邁克爾·波蒂略告訴下議院，為了避免難民餓死，英國有道德義務干預波斯尼亞，因為英國是“世界上少數幾個有軍事力量進行幫助的國家之一”（《每日電訊報》，1996年11月15日）。

[[311]](#_311_12)Isaiah Berlin, Introduction, in Four Essays on Liberty (Oxford: Oxford University Press, 1969), p. liii. 也見羅爾斯在自由的程度和自由的價值之間的區分［John Rawls, A Theory of Justice (Oxford: Clarendon Press, 1972), 第204頁］以及他后來對此提出的評注［John Rawls, ‘The Basic Liberties and their Priority’, in S. McMurrin (ed.), Liberty, Equality, and Law: Selected Tanner Lectures on Moral Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press, 1987)］。

[[312]](#_312_12)見前面第七章第四節。

[[313]](#_313_12).《世界人權宣言》（1948），第25條第1款。

[[314]](#_314_12)例如，Henry Shue, Basic Rights, p. 23; Carl Wellman, ‘The Right to an Adequate Standard of Living’, in Festskrit Till Stig Ströholm (Uppsala: Justus Forlag, 1997), pp. 836—838。

[[315]](#_315_12)見Amartya Sen, Poverty and Famines: An Essay on Entitlement and Deprivation (Oxford: Oxford University Press, 1981)。

[[316]](#_316_12)見Dasgupta, Enquiry into Well-Being and Destitution, ch. 5 sect. 3。

[[317]](#_317_12)例如卡爾·韋爾曼和艾倫·格沃斯。

[[318]](#_318_12)伊曼紐爾·康德和希勒爾·斯坦納。

[[319]](#_319_12)見前面第二章第六節。

[[320]](#_320_12)完整地說，第23條第3款宣告的權利是“為了確保自己和家人擁有值得人的尊嚴的生活而享有公正而有利的報酬的權利”。對“人的尊嚴”的提及可以被認為對所牽涉到的正義設定了限度：也許我們應該認為，“公正的報酬”所說的是“為了確保人的尊嚴而需要的報酬”——這是本著基于人格的說明的精神提出的一種解釋。不過，為了確保人的尊嚴，所需要的不是正義，例如公平薪酬，而是為了滿足規范能動性的必要條件而需要的足夠的物質資源（例如薪酬）。

## 第十一章 人權：在哲學和國際法領域中的差異

[[321]](#_321_12)也可見《美國關于人的權利和責任的宣言》（1948）：“美國在多個場合都反復承認，人的基本權利……是建立在人的個性所具有的屬性之上。”在《經濟、社會和文化權利領域的美國人權公約附加條款》（1988）中，其前言寫到：“應該考慮經濟、社會和文化權利與公民和政治權利之間所存在的密切關系，因為不同的權利范疇都構成了一個不可分割的整體，這個整體是以對人的尊嚴的承認為基礎的”；赫爾辛基會議（1975）的最后決議“原則VII”提到：“所有會員國……將致力于促進和鼓勵下面這些權利的有效執行：公民、政治、經濟、社會、文化權利和其他類型的權利，以及那些可以從‘人的內在尊嚴’中推衍出來的所有自由。”

[[322]](#_322_12)Henry J. Steiner and Philip Alston, International Human Rights in Context (Oxford: Clarendon Press, 1996) , p. 127, 這兩位作者都對《世界人權宣言》和《公民和政治權利國際公約》這兩個聯合國文獻做出了這樣的觀察，不過，這個觀察還是具有一般的應用性的。

[[323]](#_323_12)見Ian Brownlie, Principles of Public International Law, 5th edn. (Oxford: Clarendon Press, 1998), pp. 582—583:“從1978年的‘阿爾及爾宣言’開始，一種關于‘人民權利’的學說逐漸出現在了書面上。這些權利的一個主要綱要包括：獲得食物的權利、生活在一種良好環境中的權利、發展的權利以及和平的權利。”

[[324]](#_324_12)見《美國關于人的權利和責任的宣言》第V條；《公民和政治權利國際公約》第17.1條。

[[325]](#_325_12)見前面第二章第六節。

[[326]](#_326_12)這一點在《公民和政治權利國際公約》第12.1條以及《非洲憲章》第12.1條都得到了重述。

[[327]](#_327_12)見《美國關于人的權利和責任的宣言》，第XXIV—XXVI條；《歐洲公約》，第6—7條；《公民和政治權利國際公約》，第14—16條；《美洲公約》，第3條，第8—10條；《非洲憲章》，第6—7條。

[[328]](#_328_12)例如，可見Michael Akehurst, A Modern Introduction to International Law, 6th edn. (London: Allen Unwin, 1987), p. 76, 在討論人權學說的成長時，阿克赫斯特注意到，“只是在1945年的《聯合國憲章》簽署之后，所有的努力都用來為所有個體提供一種全面的保護，以免他們遭受各種形式的不正義。”

[[329]](#_329_12)見前面第二章第六節。

[[330]](#_330_12)關于《美國權利議案》的前言的歷史，可見L. W. Levy, Origins of the Bill of Rights (New Haven: Yale University Press, 1999), esp. ch. 1。

[[331]](#_331_11)這些國際公約的起草者們是否還有可能采用其他思路呢？一個值得關注的短語經常出現在許多文獻中。他們提到，要促進“人權和基本自由”這一條款。例如，可見《世界人權宣言》前言和第2條；《公民和政治文化權利國際公約》前言以及第2.3.a條和5.1條；《經濟、政治和文化權利國際公約》第5.1條；《歐洲公約》前言（它將人權和基本自由聯系在了一起：“基本自由”建立在人權這一條款之上，因此暗示了二者的外延是相同的）；《美洲公約》第1條；《非洲憲章》前言和第1—2條。“基本自由”不同于“人權”嗎？

據我所知，對這二者之間的區分尚未有相關的解釋。當然，如果真要說某些基本自由是人權，那么，像自由權這樣的基本自由就可被算作人權。但是，如果某些“基本自由”不屬于“人權”范疇，那么國際公約的起草者們就有可能沒有在我所想象的那種寬泛的意義上來使用“人權”這一術語。但在我看來，對于起草者們在“基本自由”這一問題上的看法，最為合理的解釋似乎是，它們是“人權”的一個“亞類”。這就使得條款當中的“和基本自由”這一短語變得沒有必要了，不過，我還是傾向于接受這一后果。（如果一種人權不屬于一種基本自由，它也會是一種福利權。）

[[332]](#_332_11)可見《世界人權宣言》前言第一段。

[[333]](#_333_11)見Oscar Schachter，“Human Dignity as a Normative Concept”, American Journal of International Law 77 (1983)。“對于國際文獻和（據我所知的）國際法中出現的‘人的尊嚴’這一術語，我們并沒有發現一種明確的界定。它的內在含義被留給了直觀理解，而這種直觀理解在很大程度上受到了文化因素的限制。”（p.848）

[[334]](#_334_11)在追尋健康環境權利的起源時，我基本上追隨卡爾·韋爾曼的討論，見Carl Wellman, “Solidarity, the Individual and Human Rights”, Human Rights Quarterly 22 (2000), sect.3。

[[335]](#_335_11)見The New York Times, 15 Dec. 2004。

[[336]](#_336_11)見Akehurst, Modern Introduction to International Law,第三章；Brownlie, Principles of Public International Law, 第一章，第二節；Steiner and Alston, International Human Rights in Context，p.27。

[[337]](#_337_11).這是阿克赫斯特的觀點，可見Akehurst, Modern Introduction to International Law, p.42。

[[338]](#_338_11).最近的一個例子，可見Allen Buchanan, Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law (Oxford: Oxford University Press, 2004), esp. chs. 1, 5—7。“本書嘗試為國際法尋找道德基礎。現存的國際法體系……能夠且應該接受來自道德原則的觀點的評估。”（p. 1）。“我將明確拒絕國際關系領域中的一種主導性觀點，即國家政策應該或至少可以把追求國家利益看作唯一目標。”（p.8）“……只有當政治實體實現了一種對最低限度的正義標準的合理逼近時，它們才是合法的。……這個標準被理解為對人權的保護。”（p.5）

[[339]](#_19_17)最近的一個例子，可見Jack L. Goldsmith and Eric Posner, The Limits of

International Law (New York: Oxford University Press, 2005), esp. chs. 4 and 7。

[[340]](#_340_11)出處同上。關于國際法的自主性：“……國際法符合法律這個事實并不能施加任何道德義務。”（p.197）“國際法之所以不像國內法那樣具有這種道德效力，是因為國際法沒有民主血統或者沒有認識論上的權威；它所反映的是各個國家最近一直都在做的事情，并不必然反映個人的道德判斷、利益或需要。”（p.199）“在政治和道德之間存在的第三個范疇被分離出來，成為一個特殊的學科領域即國際法的主題。”（p.201）關于國際法的約束力的基礎：“較為合理的觀點（是這樣的）：……有效的國際法是從理性的自我利益中被建構出來的……按照這種觀點，國際法可以是有約束力的和強健的，但是只有當國家有理性動機去服從它的時候才是這樣。”（p.202）

[[341]](#_341_11)例如，可見Maurice Cranston, “Human Rights: Real and Supposed”, in D. D. Raphael(ed.), Political Theory and the Rights of Man (London: Macmillan, 1967); 在概念上對福利權的深刻懷疑，可見Carl Wellman, Welfare Rights (Totowa, NJ: Rowman and Allanheld, 1982), esp. p. 181。

[[342]](#_342_11)見前面第十章。

[[343]](#_343_11)見第十章第一節。

[[344]](#_344_11)見《美國關于人的權利和責任的宣言》第XIV條；《經濟、社會和文化權利國際公約》第6.1條；《歐洲社會憲章》I.1和II.1；《經濟、社會和文化權利領域的美國人權公約附加條款》第6.1條。

[[345]](#_345_11)例如，可見《歐洲社會憲章》II.1。

[[346]](#_346_11)見前面第二章第八節。

[[347]](#_347_11)見前面第五章第二節。

[[348]](#_348_11)第12.1條。也可見《人的權利和人民權利非洲憲章》第16條；《經濟、社會和文化權利領域的美國人權公約附加條款》第10.1條。

[[349]](#_349_11)見《世界人權宣言》第23.2條；《經濟、社會和文化權利國際公約》第7.a.i條；《歐洲社會憲章》II.4.3；《非洲憲章》第15條。

[[350]](#_350_11)見《經濟、社會和文化權利國際公約》第7條；《歐洲社會憲章》II.2。

[[351]](#_351_11)見《經濟、社會和文化權利國際公約》第7c條；《經濟、社會和文化權利領域的美國人權公約附加條款》第7c條。

[[352]](#_352_11)Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations (Oxford: Blackwell, 1953), sects. 64 ff.

## 第十二章 生存權，死亡權

[[353]](#_353_11)生存權是“如此地無需爭論，以至于（北美殖民地的）著述家們往往將其一筆帶過”（Clinton Rossiter, Seed Time of the Republic (Boston：Harcourt，1953， p. 377)。

[[354]](#_354_11)例如，在關于美國憲法修正的相關爭論中，我就沒有發現這種論證；而在美國憲法中，生存權的消極屬性得到了明確肯定。這場爭論的一般關注焦點是保護個體免受政府任意行為的干涉。因此，在美國憲法（它包括原初的“權利議案”）的前十條修正案（1791）中，其關注焦點是下面這些東西：出版自由、正當程序、快速審理、禁止濫用保釋權、義務兵的私人住房等等。這本身就表明，在討論生存權的時候，關注的焦點將會是禁止社會恣意剝奪任何人的生命。而且，第十四條憲法修正案（1868）提到（盡管來得有點晚），國家不可以“在沒有正當法律程序的情況下剝奪任何人的生命、自由和財產”。

[[355]](#_355_11)關于這一發展的歷史，可見Hugo Bedau, “The Rights to Life”, Monist 52 (1968)。某些關于生存權的新近主張則相對謙和。聯合國在1957年11月通過的《公民和政治權利草擬公約》提到，“每個人天然具有生存權。這種權利應該得到法律保護。任何人都不得任意剝奪另一個人的生命。”歐洲委員會在1950年11月通過的《人權和基本自由保護公約》中，使用了許多相同的術語（貝道對這兩個文件都做了引證，p.552）。但是，18世紀晚期對這項權利提出的一些主張一直都比較寬泛。威廉·布萊克斯通在其《英國法評論》（1795）中提到，在“人的權利”中，存在三種“絕對的個體權利”：人身安全權、自由權、私有財產權。但是，他將人身安全的權利描述如下：“人身安全的權利存在于一個人對其生命、四肢、身體、健康和聲譽的合法享用和持續享用中。” 布萊克斯通將這種絕對的生存權與如下這一點聯系起來：

法律不僅要關注生命和身體的各個部件，保護每一個人對它們的享用；還要向人們提供生命和身體各部件的運作所需的一些必要條件。因為并不是所有人都是貧窮或悲慘的，貧窮者可以向共同體中更加富裕的那部分提出主張，要求后者向他們供給生命所需的所有必需品……

（貝道也引用了這段話，p.564。）在“Voluntary Euthanasia and the Inalienable Rights to Life”［載Bedau, Rights, Justice, and the Bounds of Liberty (Princeton: Princeton University Press, 1980)］這篇文章中，喬爾·范伯格在對生存權的積極解釋和消極解釋之間給出了一種均衡的說法：

我建議……將“生存權”放在一種相對狹隘的意義上來解釋，依此解釋，它將包括“不被殺死的權利”和“在死亡邊緣被營救的權利”；而不包括“過一種體面的生活的權利”這種較為寬泛的觀念，盡管這種寬泛的觀念是許多起草宣言的作者們所贊許的。（p.222）

卡爾·韋爾曼做了同樣的均衡工作并得到如下結論：在很長一段時間里，人們很難就生存權的范圍達成共識。見Carl Wellman, “The Inalienable Rights to Life and Durable Power of Attorney”, in Wellman, An Approach to Rights (Dordrecht: Kluwer, 1997), pp. 245—247。

[[356]](#_356_11)“（在古典自然權利的觀點中）生存權……指的是不被其他人或國家任意殺死的權利。這種權利的洛克版本可被表述為：一種任其自由生存的權利，或者，如果一個人很不幸運的話，則是任其自由死亡的權利，例如拉斐爾就做過這種表述”，見D. D. Raphael，“Human Rights, Old and New”, in Raphael (ed.), Political Theory and the Rights of Man (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1967)）”；Susan Moller Okin, “Liberty and Welfare: Some Issue in Human Rights Theory”, in J. R. Pennock and J. W. Chapman (eds.), NOMOS XXXIII: Human Rights, (New York: New York University Press, 1981), p. 248。

[[357]](#_357_11)Richard Hooker, Ecclesiastical Polity, bk. II ch. VIII sect.7; Quoted by Locke, Second Treatise, ch. II sect.5.

[[358]](#_358_11)Locke, Second Treatise, ch. II sect.6.

[[359]](#_359_11)出處同上。

[[360]](#_360_11)出處同上；原作者的強調。

[[361]](#_361_11)例如，注意一下洛克在第五章第25段對財產所做的積極主張：“人生來就具有自我保存的權利，因此有權獲得食物、飲用水和生計維持所必需的其他東西。”當然，這個評論，作為洛克對私人財產的部分辯護，可以被解讀為：允許一個人具有為自己提供食物和飲用水之類的資源的權利；而不是解讀為：當一個人需要食物和飲用水的時候，要求其他人向他提供這類資源。不過，這個評論同樣也可被解讀為后者。而且，它顯然就是這樣一個要求：要留下足夠多同樣好的東西給其余的人，或者（好像就是這樣）在有人有這種需要的情況下向他提供他所需要的東西——一種積極責任。

[[362]](#_362_11)見前面第九章第一節。

[[363]](#_363_11)Locke, Second Treatise, ch.II sect.5.

[[364]](#_364_11)見前面第九章第三節。

[[365]](#_365_11)見前面第三章第五節。

[[366]](#_366_11)我要感謝勞拉·朱克維斯讓我注意到這一問題。

[[367]](#_367_11)Locke, Second Treatise, ch. II sect.6；洛克自己的強調。

[[368]](#_368_11)按照這種神學的“借與”觀點，我擁有一個可被證明是極其不受歡迎的責任：無論什么情況，我都不應該取走我自己的生命。你也擁有一種責任：絕對不能取走我的生命，不管這種行為是多么仁慈。這種觀點也意味著，一個人不應該將自己的生命置于某些危險的境況中。如果你借給我一本書，為了防止我對這本書可能存在的不珍惜行為，會存在一些針對這種風險的限制。當然，如果我可以隨便使用這本書的話，我一定會使它處于某種風險下；意外情況就有可能發生。同樣，如果僅僅將生命借與我，我的生命也會處于這種風險中。在《社會契約論》中，在討論“生存權和死亡權”的那一章中，盧梭對把一個人的生命置于某些風險下提出了一個看似合理的辯護。他說，一個人可以為了維護生命而拿生命冒險。我們為了保存自身而進入社會契約。“一個想要實現目的的人，也想要相應的手段，而相應的手段必然涉及某些可能的危險，甚至涉及某些損失。”一個國家為了保護其公民的生命和自由而設置了軍隊，對于軍隊這種有風險的公職，每個人都必須承擔一個公平的份額。（Jean-Jacques Rousseau, The Social Contract, bk. II ch IV paras. 1—2。）但是，盧梭的辯護并沒有為（比如說）攀登珠穆朗瑪峰之類的高風險的事情做辯護，而且，我們也很難認為，攀登珠峰是與生存權相矛盾的。

[[369]](#_369_11)關于支持這個結論的一個理由，可見David Hume, “Of Suicide”，可見他的論文集的許多版本。

[[370]](#_370_11)可見杰夫·麥克馬漢對康德在自殺和安樂死這些話題上的看法所做的討論，Jeff McMahan，The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life (Oxford: Oxford University Press, 2002), p. 478。對一般而論的自殺和安樂死的倫理所做的一個很好的討論，可見那本書第五章，尤其是第二節。

[[371]](#_371_11)前面第三章第二節至第三節。

[[372]](#_372_11)Kant, The Metaphysics of Morals , in Kant’s Gesammelte Schriften, ed. Royal Prussian Acadamy of Sciences (Berlin: Georg Reimer, subsequently Walter de Gruyter, 1900—), vol.6, Part I, Preface, p. 230.

[[373]](#_373_11)前面第三章第三節。

[[374]](#_374_11)前面第二章第四節。

[[375]](#_375_11)前面第四章第三節至第五節。

[[376]](#_376_11)按照喬爾·范伯格所說的對生存權的“連貫的和合理的”解釋（以及他賦予美國締造者的那種解釋），“死亡權僅僅是生存權這一硬幣的另一面”（Joel Feinberg, “Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to life”, pp. 249, 251）。范伯格認為，“在行使我的死亡權時，我宣布放棄我的生存權”，但是，我并沒有“讓出或有效地否認生存權，因為這樣做意味著讓渡本不該讓渡的東西”（p. 249）。但是，與在某些情形中僅僅不去行使生存權相比，在自殺或委托醫生結束自己生命的情形中，放棄生存權則是一種較為極端的情形：那是在結束自己的生命；那是在讓人確信，將不會有第二次行使這種權利的機會了。有人可能會在這種意義上使用“宣布放棄”這個概念，但是，這種做法不應該模糊如下事實：在把死亡權確立起來時所做的事情，并不是生存權，而是自主權和自由權。

[[377]](#_377_10)最高法院在審理兩個案件時提出了“垂死的病人是否有權選擇死亡”這一問題，六位擔任最高法院顧問的哲學家針對這個問題提出了一個簡要聲明（State of Washington et al. v. Glucksberg et al. and Vacco et al. v. Quill et al., argued 8 Jan. 1997）；見New York Review of Books, 27 Mar. 1997, pp. 43—45。

[[378]](#_378_10)這一結論反映了叔本華的觀點：“明顯的是，在這個世界上，沒有什么權利可以比一個人自己的生存權和人身權更沒有爭議了。”見他的論文《論自殺》，在這篇文章中，他把自殺稱作一種“權利”，也把它稱作一種“錯誤”，見Arthur Schopenhauer, Essays and Aphorisms, ed. and trans. R. J. Hollingdale (London: Penguin Books, 2004), pp. 77—78。

[[379]](#_379_10)例如，花費多年時間在荷蘭研究安樂死的紐約精神病專家赫伯特·亨丁就主張，很多病人并沒有得到充足的安寧醫護，是迫于醫生的壓力而接受安樂死的。他引證說，“安樂死正在變成一種習慣和例行性事件。我甚至聽到一名醫院醫生跟我控訴說，有一名醫生殺死了他的一名病人，因為他需要那張病床。”（Sunday Times, 16 Mar. 1997）

[[380]](#_380_10)這一數據引自美國司法部副部長之口，是他就以上提到的案例（見以上注釋25）在最高法院面前所做的一個口頭陳述中提出來的；引自Ronald Dworkin, Introduction to “The Brief of the Amici Curiae”, New York Review of Books, p.42。

[[381]](#_381_10)例如，牛津大學安寧醫療所的臨床醫師、一所臨終安養院的前醫療主任羅伯特·特懷克洛斯威脅說要退出英國醫藥協會，以抗議協會的主要雜志（the British Medical Journal）對安樂死的支持立場（Oxford Times, 24 Aug. 1994）。

[[382]](#_382_10)這一數據由英國病痛研究所的杰克·莫利醫生給出；引自Sean Dixon-Child, correspondence, The Times, 16 Nov. 2002。

[[383]](#_383_10)上述注釋25中提到的法庭顧問意見書更強烈地提出這一點：“人們不能合理地判斷說，有可能對某些人‘犯錯誤’的那種風險辯護了這樣一條禁令，這條禁令不僅拿無疑將會成為大量對立錯誤的那種東西——防止很多有能力的人……逃避……一種可怕的傷害——來冒險，而且也要確保那種東西，甚至旨在取得那種東西。”（第46頁）這個論證假設一項禁止政策會帶來的“錯誤”的數量會超過顧問意見書所支持的那種更加放任的政策所帶來的“錯誤”的數量，但在我看來，我們很難弄清這一點。（疼痛治療實施得越好，這種主張也就變得越令人可疑。）但是我們并不需要這樣一個強的主張。

[[384]](#_384_10)我不相信用一種很有益的方式來表述死亡權超出了我們的才智的范圍。我認為，對死亡權的表述將不得不用在已經獲得通過的大部分法律中所做的那種方式來實現：這正是荷蘭、澳大利亞北部領土以及俄勒岡州所實施的方式。

在荷蘭，安樂死是技術上不合法的，會招致最高可達12年的監獄懲罰。但是，在1993年2月通過了一個立法（91票對45票），其中規定說：如果醫生在結束一名病人生命的過程中遵循了28點審核表，那么醫生就可以免遭起訴（The Independent, 10 Feb. 1993）。

95年5月，澳大利亞北部領土通過了“病危患者的權利法案”。截至1996年底，在這一法案的保護下，有兩名患者在醫生的協助下實施了自殺（The Independent, 7 Jan. 1997）。但是，位于堪培拉的聯邦議會具有推翻北部領土立法的權力，并實施了這一議程（在1996年12月，下議院以88票對35票推翻了北部領土的這一法律；現在這一議案已經進入了參議院）。

在1994年11月，俄勒岡州的選民投票通過了（51票對49票）“有尊嚴地死去議案”，這一法律允許醫生協助病人實施自殺，但它卻在12月7日的一次法庭辯論中受阻，這一天也是這一議案將要變為正式法律的前一天。在1995年8月3日，一名聯邦法官裁決這一法律是違憲的，因為它違背了美國憲法第十四條修正案所規定的平等保護條款（New York Times, 4 Aug. 1995; The Spectator, 19 Nov. 1994）。美國地方法官邁克爾·霍根在其判決中寫道：“幾乎沒有證據可以表明，只有那些有判斷能力的病危患者將會自愿去死。某些‘好的后果’并不能抵消由違憲錯誤和濫用帶給其他活著的人的損失。”俄勒岡州的議案要求至少要有兩位醫生對病危者進行診斷，并判斷病人是有基本的判斷能力的，它要求醫生能夠確定病人并不具有臨床上的抑郁癥；但并沒有強制要求醫生或藥劑師必須服從病人提出的幫助（其自殺的）要求（Boston Globe, 4 Aug. 1995）。

在考慮這些問題時，我們必須提防非對稱的論證標準。某些反對將（協助）自殺合法化的人引證了下面這種報告：荷蘭醫生為了獲得所需要的病床對某些病人施加壓力，要求他們接受協助自殺。我不知道這些傳言是否屬實。但是，難道沒有什么可與現狀相比的錯誤？

## 第十三章 隱私權

[[385]](#_385_10)我們可以在文獻中發現，人格不時地為隱私權提供基礎。例如，見David A. J. Richards. Toleration and the Constitution (New York: Oxford University Press, 1986), ch.8. esp. pp. 243—244, 252—253; Philippa Strum, Privacy: The Debate in the United States since 1945 (Fort Worth, TX: Harcourt Brace, 1998), pp. 202—203; Lloyd Weinreb, “The Right to Privacy”, Social Philosophy and Policy 17 (2000), p. 25。

[[386]](#_386_10)最后一點，可見The Times, 23 Sept. 2005。

[[387]](#_387_10)見T. M. Scanlon, What We Owe to the Each Other (Cambridge MA: Harvard University Press, 1998), p.203。

[[388]](#_388_10)毫無疑問，查爾斯·弗雷德對“不可設想的”這一術語的使用有點夸張。見Charles Fried, “Privacy”, in Raymond Wacks (ed.), Privacy, i (Aldershot: Dartmouth, 1993): “我的論點是，隱私權不僅是保證某個其他價值的一種可能手段，而且還與某些最根本的目的和關系如尊嚴、愛、友誼和信任有著必然聯系。隱私權并不只是促進這些基本關系的一種好措施；不如說，如果沒有隱私權，那些根本的關系就是不可設想的。它們的存在需要以隱私權或隱私權的可能性為環境條件。”（p. 205）即使弗雷德談到了“不可設想”，但特別是從最后一句話來看，他心目中所想的似乎是經驗上的必要性。

不過，在某些其他要點上，弗雷德似乎又回到了概念上的必要性。“表明隱私權作為一種環境條件對尊嚴、愛慕、友誼和信任來說是必要的，也是在表明對隱私權的威脅似乎也會威脅到我們作為人的完整性。對他人持有尊重、愛慕、信任、關愛這些情感，將我們自己視作是他人所愛慕、信任和關愛的對象，這些在我們的自我觀念中都處于核心地位。”弗雷德說，如果沒有隱私權，就不會有愛慕、尊重等情感；他似乎在說，沒有這些東西，我們就不再是人。即便一個厭惡人類的人就不會對他人持有愛和尊重的情感，也不會得到他人的愛和尊重；即便如此，這些并不能終止他作為一個人的屬性。不過，弗雷德再一次從概念主張轉向了經驗主張；這一段的結尾提到，“隱私權，是這些態度和行動的必要的環境條件，就如同氧氣是燃燒的環境條件一樣”（p. 205）。

[[389]](#_389_10)例如，阿根廷憲法第19條；古巴憲法第30條；尼日利亞憲法第23條；挪威憲法第102條；波蘭憲法第74條；葡萄牙憲法第8條，前蘇聯憲法第128條；南斯拉夫憲法第53條；這些幾乎都是1965年的憲法。可見Amos J. Peaslee (ed.), with revisions by Dorothy Peaslee Xydis, Constitutions of Nations, revised 3rd edn., i—iv (The Hague: Nijhoff, 1965—1970)。

[[390]](#_390_10)Samuel D. Warren and Louis D. Brandeis, “The Right to Privacy”, Harvard Law Review 4 (1890). 這篇文章對美國的法律思想產生了重大影響。可見Justice Black, dissenting in Grisword v. Connecticut, 381 U.S. 479 (1965) ：“整體而言，作為這篇文章的一個結果，某些州已經通過允許這類行動的法令，而且，在其他各州，法庭也在像執行普通法一樣在做著類似的事情。”（fn. 1）

在這件事情上，沃倫女士起到了推動作用；她一直在警告說，高速發展的高科技正在侵蝕原有的隱私權。早先的照相機需要被拍者原地不動待一會才可完成拍攝，所以，那時候拍照通常是得到被拍者同意的，但是，高速發展的攝影技術已經可以在未經本人同意的情況下將其私人生活拍錄和公開。在鄉村水井旁邊的低語并不會傳得太遠；但是，如果通過報紙，再加之流言蜚語的推波助瀾，就會廣為傳播了。這個警告出自如下文章：Warren and Brandeis, “The Right to Privacy”。

[[391]](#_391_10)第四修正案：“人們的人身、住房、文件和財產不得遭受無理搜查和扣押的權利，不應遭受侵犯；除依照合理根據，以宣誓或代誓宣言保證，并具體說明搜查地點和扣押的人或物，不得發出搜查或扣押令。”

第五修正案：“無論何人，除非根據大陪審團的報告或起訴，不得受到死罪判處或其他嚴劣罪行之審判，只有那些發生在陸、海軍中，或發生在戰時或公共危險時刻服役的民兵這類案件，不在此限。任何人不得因同一罪行而兩次在生命或身體上遭受懲處；任何人在任何案件中都不得被迫自證其罪；不經過正當的法律程序，任何人的生命、自由或財產不得遭受剝奪；如果得不到公正的賠償，任何人的自有財產不應被充作公用。”

在最高法院的審判中，第一、第三、第四、第五、第九以及第十四修正案（正當程序條款，平等保護條款）經常被用來支持隱私權。

[[392]](#_392_10)J. S. Mill, On Liberty (1859, many editions), ch. 1.

[[393]](#_393_10)在“鮑爾斯訴哈德威克”（1986）一案中對這些禁令所做的辯護都被“勞倫斯訴德克薩斯州”一案明確地依據自由權所推翻。

[[394]](#_394_10)例如，可見如下著作：Morris L. Ernst and Alan U. Schwartz，Privacy, The Right to Be Let Alone (New York: Macmillan, 1962)，他們將這些權利等同起來看待。“……我們已經選擇了一個在本質上完全屬于個人的論題，即隱私權，或者就像我們喜歡說的那樣，不被干涉的權利。”（p. xii）

[[395]](#_395_10)關于布萊克曼在這一觀點上所做的發展，有一個相關的論述，可見Linda Greenhouse, Becoming Justice Blackmun: Harry Blackmun’s Supreme Court Journey (New York: Henry Holt, 2006)。

[[396]](#_396_10)“賓夕法尼亞東南部的計劃生育署訴凱西”一案關系到對墮胎施加某些限制（不是完全禁止，而是對墮胎可能發生的方式做出某些限制）是否合憲的問題：例如，必須在手術前二十四小時向尋求墮胎的婦女提供相關信息，而且還有一個前提，即必須得到父母中任何一位同意。最高法院判決賓夕法尼亞的某些限令是符合憲法的，而有一些則是不合憲的。盡管最高法院的判決偶爾會在表面上承認“隱私權”的思想，但是，根據大部分法官的意見，核心的問題卻是自由權——由憲法第十四條修正案的正當程序條款所同意的個體自由權。奧康納、肯尼迪和賽特三位法官明確拒絕一直以來在法庭中占據主導地位的那個自由權概念：

在我們所面臨的這些案件中，發揮控制作用的那個詞是“自由權”。……存在著一個自由的領域，是政府不可隨意進入的，這是憲法的一個承諾。……我們當中的一些人發現墮胎是與我們的某些最為基本的道德原則相沖突的，但是，這種看法并不能掌控我們的判決。我們的義務是明確解釋所有人的自由，而不是表達我們自己的道德觀點。

從這一論述中，我們似乎明顯地看到一些人格方面的條款，正是按照這些條款，這幾位法官才將自由權的特征界定如下：

處于自由權的核心的是這樣一項權利：界定清楚一個人自己的存在觀、意義觀、宇宙觀以及人類生活的奧秘觀。如果這些觀念是在國家壓迫的情況下做出的，那么，針對它們的信念也就不可能把人格的諸種屬性界定出來。

我之所以提到這幾位法官采納了按照人格來理解自由權的做法，是為了表明布萊克曼在“鮑爾斯訴哈德威克”一案中對這種做法的訴諸并不是唯一的例子。奧康納、肯尼迪和賽特這三位法官拋棄了最高法院早期的一條原則：只要某一行動不涉及某些形式的不道德，它就是自由的。他們是通過訴諸“認識論上的謙遜”來辯護他們的做法的：

任何有道德良心的人都可以不同意（我們假定某些人總是會不同意）終止懷孕的道德和精神含義。……根本的憲法問題是，國家是否可以用這樣一種明確的方式來解決這些哲學問題，以至于讓一位婦女在那件事情上缺乏任何選擇。

在我看來，這種認識論的轉向是很不幸的。當涉及自由的諸種限制時，法律不可能放棄所有未被明確界定的道德判斷。對于一個母親或醫生殺死畸形新生兒這樣的事情，我們的道德觀點同樣也是不明確的，但我們相信一個國家仍然可以禁止這種行為。無論如何，一個人沒有必要為了拒絕“只要某一行動不涉及某些形式的不道德，它就是自由的”這一原則而去接受“認識論上的謙遜”。自由的觀念本身就給予我們較強的理由，要求我們不要去干涉那些能夠接受理性說服的行動者。一個人可以跟這種行動者講道理，嘗試去說服他們，但往往不可以替他們做決定，即便是為了確切地知道他們是錯誤的，也是如此。對自由的尊重本身就足以阻止人們去干涉。

[[397]](#_397_10)見前面第七章第二節。

[[398]](#_398_10)見前面第二章第五節。

[[399]](#_399_10)因此，我同意露絲·嘉維森的看法：隱私權通常可以被還原為某些其他類型的利益和權利；這種還原并不表明隱私權就是可以被否棄的。見Ruth Gavison, “Privacy”, in Wacks (ed.), Privacy, i。我不同意朱迪思·賈維斯·湯姆森的如下主張：各種形式的隱私權都可通過更為基本的財產權和人身權而得到辯護。因為，隱私權（信息隱私權）最好被認為是按照自主性和自由而獲得辯護的，而不是按照財產權或湯姆森所說的那種高度可疑的人身權而獲得辯護的。見Judith Jarvis Thomson, “The Right to Privacy”, Philosophy and Public Affairs 4 (1975)。

[[400]](#_400_10)Justice Blackmun, in Bowers v. Hardwick, 478 U.S. 186 (1986), 214.

[[401]](#_401_10)C. MacKinnon, Toward a Feminist Theory of the State (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), pp. 168—169.

[[402]](#_402_10)Virginia Woolf, A Room of One’s Own (London: Flamingo, 1994), sect. 1：“我所能做的，僅僅是在一個細微點上給你提一個意見——如果一名女性正在寫作一部小說，她必須具備一定的金錢和一間屬于自己的房間……”

[[403]](#_403_10)見前面第二章第八節。

[[404](#_404_10)這有可能說明了為什么如下行為不僅侵犯了我們針對隱私的法律權利，而且也侵犯了我們針對隱私的人權：“昨天法庭接到一個起訴，一個鄉村旅館的店主在客人的浴室中秘密安裝攝像頭，偷拍客人洗澡。”（The Times, 12 July 2003）

[[405]](#_405_10)見Judith Jarvis Thomson, “A Defence of Abortion”, repr. In R. Dworkin (ed.), The Philosophy of Law (Oxford: Oxford University Press, 1977)。

[[406]](#_406_10)為了論證的完整性，我們需要說明，為什么被認為蘊含了一項針對隱私空間或隱私生活之權利的美國“權利議案”中的各種權利其實并不是這樣。在最高法院的法理學中，反對自證其罪的權利是建立在一個人的思想隱私權的基礎上［例如Justice Douglas, for the majority, in Griswold v. Connecticut, 381 U. S. 479 (1965), at 485：“許多可靠的條文創建了各種隱私地帶。……第五修正案中的反對自證其罪條款就為公民創建了一個隱私領域，在這一領域中，政府不可以強行逼供”］。反對自證其罪的權利是否假定了思想隱私權的存在呢？它難道不是建立在“避免不正義”的基礎上嗎？基于很多理由，自證其罪并不是一種理想的證據。過分強調通過罪犯的坦白來取證，易于使得司法活動就像臭名昭著的地下審判團那樣用各種手段來嚴刑逼供。這會隨時導致對犯人的折磨，而折磨犯人顯然是錯誤的；折磨犯人是錯誤的，還因為它涉及侵犯人權——這種折磨顯然削弱了一個人的規范能動性；它旨在耗盡一個人做決定和堅持決定的能力。反對自證其罪的權利難道不是建立在程序正義和對規范能動性的保護之上嗎？“我們的前輩們明智地將第五修正案補充進憲法中，以便防止同時代的歐洲常常出現的那種逼供式審判，保護被告人免于因折磨而被迫自證其罪。”［Louis C. Byman, “A Common Sense View of the Fifth Amendment”, Journal of Criminal Law, Criminality and Police Justice 51 (1960—1961)］麥克諾頓評論說，“支持這項權利（反對自證其罪）的政策一點也不明確”（p. 150），但是，他自己的結論是，這一政策有兩個目的：第一，“在棘手的案件中，在某些狂熱的審問者會使用逼供的手段來殘暴地對待被審問者的情形中，免除回答權”；第二，“遵守如下流行的倫理觀念：個人是主權者，……如果理由不夠充分，就不應侵擾個人……”（pp. 151—152）［John T. McNaughton, “The Privilege Against Self-Incrimination: The Constitutional Appreciation, Raison d’Etre and Miscellaneous Implications’, Journal of Criminal Law, Criminology and Police Science 51 (1960—1961)］。

如何看待在現在看來有些過時的憲法第三修正案所規定的“居民有權要求士兵不可借住民房”這一權利呢？這暗示了一項隱私空間方面的權利嗎，就像在最高法院的法理學中它已經被認為的那樣？關于這一點，可再次查閱Justice Douglas, in Griswold v. Connecticut, 381 U. S. 479 (1965), at 485：“許多可靠的條文創建了各種隱私領域。……第三修正案所規定的‘禁止士兵在和平年代在未經房主同意的情況下于民房中駐軍’的條款，是這種隱私權的另一個方面。”當時，美國殖民地時期的居民們非常憎恨英國軍隊強行入住民房。第三修正案并不能保證這種情況在將來不會發生，但卻可以保證這種情況不會在和平年代發生，并擔保，即便這種情況在戰爭時期會發生，但必須以“法律規定的方式”為前提。那么，第三修正案到底是界定了一種人權（“權利”這一詞語在第三修正案中從未出現）呢，還是僅僅在某種程度上承諾去減少和規約一種令人極為憤恨的活動（當然，這種駐軍活動盡管令人憤恨，但有時候可能是必要的）？如果說第三修正案同隱私權有某些關聯的話，那是因為強行在民房中駐軍侵犯了我們的信息隱私權，因為這與任由警察在我們的住宅中出入是同一回事。但是，把在民房中強行駐軍與警察的侵擾進行比較有點牽強，因為在民房中強行駐軍是極為罕見的情形。

[[407]](#_407_10)例如，可見如下論文：“Privacy Law Ruled Incompatible with Free Press”, The Times, 17 June 2003。

[[408]](#_408_10)并不是說隱私權、自由表達權和信息權之間的和諧會變得完備。甚至在我們已經把公共領域和私人領域之間的這條新分界線確定出來后，這兩個領域也可以存在重疊。在一群人就社會中的不正義及其可能的補救措施所進行的那種真正私人的討論中，有可能會提到準備恐怖主義襲擊的決定和計劃，而如果這些話題被某一記者知曉，他就會正當地認為它們牽涉公共利益。

[[409]](#_409_10)這一點就同如下文章所報告的那樣：Lawrence Marks, The Observer, 17 Jan. 1993。

[[410]](#_410_10)The Independent, 30 Apr. 1998.

[[411]](#_411_8)還有一些更為簡單的情形。出版一部帶有揭露性質的傳記是否侵犯了主人公的隱私權呢？在這里，潛在的公共利益可能就是主人公的私人生活。由于傳記可以向我們闡釋人類生活的全貌，我們往往可以從中受益，例如，可以了解一個人的性生活是如何影響其藝術創作的。我認為，只要相關的主人公仍活在世上，隱私權的問題就可以進入考慮議程，因為它有可能妨礙了一個人的規范能動性（盡管下面這個說法有些武斷：一個人的規范能動性甚至會因為他擔心死后將會發生的事情而受到妨礙）。

[[412]](#_412_8)在20世紀60年代早期，約翰·普羅富莫在英國內閣擔任國防部秘書長的時候，曾經接受過一名妓女的性服務，而這名妓女同時也向蘇聯大使館的軍事官員提供過性服務；在這種情況下，一種更為合理的公共利益（一種安全風險）就存在了。不過，即便如此，如果存在一個法律規定“除非存在一個公共利益，且沒有其他的方式來滿足這一利益，否則就應該禁止公開一個人的性生活”，報社還是會被迫將它們的信息交給警方或情報機構，后者實施的措施或許會更有效、更有人性。另一方面，當然，也會存在一些需要權衡的考慮：例如，既然這些內容無望公開發表，那么報社是否可以參與這種有時候有用的新聞調查呢？

[[413]](#_413_8)對于社會如何迫切需要為確立一種公共利益設立更明確、更高級的標準，有著大量的例證。在1992年的倫敦，《獨立報》披露了當時國家衛生部的秘書長弗吉尼亞·博頓利，二十五年前在同她孩子的父親（至今仍是她的丈夫）結婚前三個月就生下了她的第一個孩子。這是對隱私權的一種侵犯，她的丈夫向新聞投訴委員會提出起訴。《獨立報》的一位負責人后來回應說，“一個合法的公共利益將有助于我們更好地了解，一名能力卓著并廣受尊重的國家衛生部秘書長，既然一直都很關心未婚母親的遭遇，就應該能夠把這一艱難的、盡管也不是什么丟人的體驗置之度外”（據《時報》的報道）。《獨立報》居然如此厚顏無恥地做出這種虛弱的狡辯，我們的社會狀況是多么可悲啊。

## 第十四章 人權要求民主嗎？

[[414]](#_414_8)《公民和政治權利國際公約》第25條以稍微不同的方式重述了《世界人權宣言》第21條。

[[415]](#_415_8)見美國最高法院法官布雷耶的如下論著：Stephen Breyer，Active Liberty: Interpreting Our Democratic Constitution (New York: Vintage Books, 2005), p.3。

[[416]](#_416_8)Carol Gould, Globalizing Democracy and Human Rights (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p.183.

[[417]](#_417_8)Charles R. Beitz, “Human Rights as a Common Concern”, American Political Science Review 95 (2001), p. 269.

[[418]](#_418_8)David Beetham, Democracy and Human Rights (Cambridge: Polity Press, 1999), p.92.

[[419]](#_419_8)見前面第八章第三節。

[[420]](#_420_8)Robert A. Dahl, On Democracy (New Haven: Yale University Press, 2000), p. 63.

[[421]](#_421_8)這大概就是所謂“協商民主”的含義。也可見Jürgen Habermas, Between Facts and Norms (Cambridge MA: MIT Press, 1996)，在這部著作中，哈貝馬斯陳述了他的“商談原則”：“只有所有受到影響的人，作為國家層面的商談的參與者，能夠同意的行為規范才是有效的”（p. 107），并陳述了他的“民主原則”：“法令，只有在所有公民在一種商談性的立法過程（這一過程也是依法建立的）中表示贊同后，才可以聲稱具有合法性。”（p. 110）

[[422]](#_422_8)見前面第二章第六節。我在后面第十五章第五節也會討論這一問題。

[[423]](#_423_8)例如，通過擴展我在第一章第五節中的論述，這一點也將是有用的。

[[424]](#_424_8)對一個類似區分的討論，可見Allen Buchanan, Justice, Legitimacy, and Self-Determination: Moral Foundations for International Law (Oxford: Oxford University Press, 2004), pp. 281—284。

[[425]](#_425_8)見前面第九章第三節。

[[426]](#_426_7)見前面第二章第六節。

[[427]](#_427_7)John Rawls, The Law of Peoples (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999), sects. 8—9.

[[428]](#_428_7)例如，出處同上，sect. 12。

[[429]](#_429_7)見第五章，尤其是第五章第四節。

[[430]](#_430_7)見Partha Dasgupta, An Inquiry into Well-Being and Destitution (Oxford: Clarendon Press, 1993), ch. 5。

[[431]](#_431_7)見David Held, Models of Democracy, 3rd edn. (Cambridge: Polity Press, 2006)。

## 第十五章 群體權利

[[432]](#_432_7)見Karel Vasak, “Pour une Troisème Génération des Droits de I’Homme”, in Christophe Swinarski (ed.), Studies and Essays on International Law and Red Cross Principles (The Hague: Martinus Nijhoff, 1984)。瓦薩克所說的“團結的權利”與哲學家最近在界定群體權利時傾向于所說的東西并不完全吻合。但是這兩個概念很接近，而且在某些情形中實際上是完全吻合的。無論如何，我所關注的對象是群體權利。

[[433]](#_433_7)例如，可見Roger Scruton, “Groups Do Not Have Rights”, The Times, 21 Dec. 1995。

[[434]](#_434_7)盡管卡爾·韋爾曼沒有將它視為反對群體權利的一個主要理由，但這也是他對群體權利的一個“最為基本”的質疑，見Carl Wellman, The Proliferation of Rights (Boulder, CO: Westview Press, 1999), ch. 2。

[[435]](#_435_7)什么類型的群體被認為具有（群體）權利呢？某些群體權利好像完全是為整個人類所主張的（例如享有和平以及完整的環境的權利）。另一些群體權利則被賦予某一個“人民”或“民族”（例如《人民的權利世界宣言》第1條規定：“每一個人民都擁有生存權。”）。還有另一些權利被賦予一個文化群體或倫理群體，例如保存群體文化的權利（如果文化生存不僅僅是指物理上的生存，而且也是指作為一個“人民”或“民族”的生存，那么這項權利就與剛才提到的民族或人民的生存權很相似了）。有一些權利被賦予受到剝奪的群體（如對女性、黑人、貧困者、殘疾人和老年人的平等對待權）。有一些權利被賦予一個社會（如博愛的權利、寬容的權利以及為了實現一定程度的繁榮而需要的一些條件的權利）。于是，權利有時候就被賦予任何一個群體，只要這樣一個群體的成員資格足夠重要，因此可以成為一個人的自尊的一部分（例如，群體有權不應受到誹謗或謾罵，群體有權不應成為言語憎恨的對象）。

就上面簡要列舉的群體權利而論，引人注目的是，那些群體本身事實上都不是嚴格意義上的行動者。這也是我們可以迅速消解群體權利的一個理由。一個“社會”可能是個例外；不過，這也完全取決于“社會”這個概念要求什么樣的組織。一個“民族”也可能是個例外，但是，“民族”這一詞語在這里不是被用來表示任何需要具有政治組織的東西，而是可以應用于阿帕切民族之類的情形，不管阿帕奇人是否構成一個政治實體。

對“公司和一些不太正式的聯合體如何能夠作為群體而行動”這一問題的考察，見Larry May, The Morality of Groups (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1987), pp. 31—57。

[[436]](#_436_7)我從杰里米·沃爾德倫那里借來這個例子，對于他隨后提出的說法，我也有一個論證。見他的論文：“Can Communal Goods Be Human Rights?”, in Jeremy Waldron, Liberal Rights (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), esp. sect. IV。

[[437]](#_437_7)出處同上，p.355。

[[438]](#_438_7)出處同上，p.356。

[[439]](#_439_7)正如沃爾德倫所論證的。出處同上，p.355。

[[440]](#_440_7)出處同上，p.357。

[[441]](#_441_7)出處同上，pp.358—359。

[[442]](#_442_7)出處同上，pp.357—358。

[[443]](#_443_7)例如，可見Denise G. Réaume, “The Group Right to Linguistic Security: Whose Right, What Duties?”, in Judith Baker (ed.), Group Rights (Toronto: University of Toronto Press, 1994), p. 121; Waldron, Liberal Rights, p.359。

[[444]](#_444_7)例如，可見Joseph Raz, The Morality of Freedom (Oxford: Clarendon Press, 1986), p.166, 以及，pp.44—45, 278。我們早在第二章第九節就提到過拉茲的論述。

[[445]](#_445_7)見Waldron, Liberal Rights, p.359。

[[446]](#_446_7)出處同上。

[[447]](#_447_7)沃爾德倫提出一些進一步的理由來表明群體善產生群體權利。第一個理由是，個人與較大團體的關系就類似于群體與較大群體的關系。二者都易于遭受壓迫，易于被否認自主性和自由，易于遭受不公平的對待，等等。在這種情況下，在個體的情形中，我們就會去爭取權利的語言。那么，為什么我們不可以類似地在群體的情形中去爭取權利的語言呢（見Waldron, Liberal Rights, pp. 361—366）？但是，僅僅論證說群體就像個體一樣也會遭受壓迫似乎還不夠。這條思路忽視了一個重大問題：不管是對個體還是對群體來說，權利是否就是對一切不正義的矯正？我想說的是，并不是一切正義、公平或平等的問題都是權利問題。從“這里存在一個正義問題”并不能推出“這里存在一個權利問題”。我隨后還會討論這些問題，尤其是在第十五章第五節。

沃爾德倫也提供了第二個消極的理由：群體權利至少在概念上是不可排除的。只要一個群體有一個充分地類似于行動者的地位，比如說就像一個商業公司那樣，那么這個群體似乎就可以擁有權利。但是，把商業公司拿來作為目標的做法根本就無法滿足對那些往往要求權利的群體的“準行動者”地位的懷疑。要么必須表明這些群體也是“準行動者”（這是一項艱巨任務），要么必須對“權利”提出一種可接受的論述，而且這種論述要切斷權利與能動性的聯系（也是一項困難的任務）。

[[448]](#_448_7)Raz, Morality of Freedom, p. 208. 事實上，拉茲提出了一項群體權利得以存在的三個條件：（1）“它是存在的，因為人類利益的某一方面為讓某人（或某些人）承擔一種責任提供了辯護”，（2）（正文中所引用的那句話），（3）“在那個群體中，沒有任何一個成員對公共善的興趣足以為讓另一個人承擔相應的責任提供辯護”。第一個條件是任何權利所應具備的條件。第三個條件是一個附加要求，是我在隨后的討論中不會忽略的一個要求。

[[449]](#_449_7)出處同上，p. 207。

[[450]](#_450_7)Joseph Raz and Avishai Margalit, “National Self-Determination”, in Raz, Ethics in the Public Domain (Oxford: Clarendon Press, 1994), pp. 133—134.

[[451]](#_451_7)出處同上，p. 138。

[[452]](#_452_7)出處同上，pp. 129—132, 134, 141。

[[453]](#_453_7)出處同上，pp. 139—141。

[[454]](#_454_7)Raz, Morality of Freedom, p. 207.

[[455]](#_455_7)出處同上，p. 209。

[[456]](#_456_7)Raz and Margalit, “National Self-Determination”.

[[457]](#_457_7)按照拉茲和馬加利特在文章開頭的表述，他們的主題是，是否“可以提出一個道德理由來支持民族自決”（出處同上，p. 126）。在我看來，要是他們還沒有把自決視為一個權利問題，那就最好不過了。

[[458]](#_458_7)出處同上，pp. 141, 143。

[[459]](#_459_7)出處同上，p. 141。

[[460]](#_460_7)對派生權利的討論，可見前面第二章第八節。

[[461]](#_461_7)Will Kymlicka, Multicultural Citizenship (Oxford: Clarendon Press, 1995), ch. 3.

[[462]](#_462_7)Will Kymlicka, Liberalism, Community, and Culture (Oxford: Oxford University Press, 1989), p. 165.

[[463]](#_463_7)Will Kymlicka, “Individual and Community Rights”, in Baker (ed.), Group Rights, p. 25. 這樣的觀點比較常見，可見Joseph Raz and Avishai Margalit, “National Self-Determination”, pp.133—134; A. Buchanan (eds.), In Harm’s Way: Essays in Honor of Joel Feinberg (Cambridge: Cambridge University Press, 1994); Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, in his Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition, ed. Amy Gutman (Princeton: Princeton University Press, 1994), pp. 32—36。

[[464]](#_464_7)Taylor, “The Politics of Recognition”, p. 25.

[[465]](#_465_7)出處同上，p. 26。

[[466]](#_466_7)這個例子引自Kymlicka, Multicultural Citizenship, p. 36。

[[467]](#_467_7)Kymlicka, “Individual and Community Rights”, pp. 23—27.

[[468]](#_468_7)這不是說，按照這一論證，正義是群體權利的唯一基礎。某些（法律）權利可以按照一些歷史協議（例如憲章、條約等等）而得以確立。

[[469]](#_469_7)Kymlicka, Multicultural Citizenship, p. 37.

[[470]](#_470_7)見我的著作：Well-Being (Oxford: Clarendon Press, 1986), chs.Ⅰ—Ⅳ; Value Judgement: Improving Our Ethical Beliefs (Oxford: Clarendon Press, 1996), ch.Ⅱ。

[[471]](#_471_7)當然，一個人對讓生活變好的那些特點的列舉不是獨立于他在認知中居住的那個世界，而世界觀是隨著不同的文化而變化的。不過，世界觀也可以在同一個文化中展現各種變異。這些變異是無可厚非的。我自己對這些特點的列舉源自一個特殊的傳統：現代的、西方的、無神論的傳統。一名隱居的僧侶或許會有一份完全不同的清單：他有可能會完全反對我的清單中的各個條目。這些清單是隨著人們的形而上學觀點而變化的。形而上學的觀點可以較好或較壞、可接受或不可接受。這些清單上的變化也不僅僅是由形而上學觀點所引起的，那些其他的社會差異也不能免于跨文化的評價。關于這一點，我有一個更長的討論，可見我的著作：Value Judgement, p. 150。

[[472]](#_472_7)見我的著作：Value Judgement, ch.VII sect. 4, esp. pp. 134—135; 關于收斂，可見：ch.VI, sect. 2。

[[473]](#_473_7)關于如何對文化進行個體化，還存在著很多問題。僅僅大而化之地說“我們每一個人都生活在一個文化中”，而不去具體說明是哪一個文化，是絕對不夠清晰的。粗略地說，一個文化是一個具有自己世代相傳的藝術、文學、習俗和道德態度的語言群體。我并不懷疑我們可以個體化某些文化。為了最明確地使用“某些”這一說法，我們就得知道不同的群體是在什么時候用差不多相互獨立的方式把他們的文化發展出來的。我們可以把這個說法應用于不久前在亞馬遜流域深處發現的印第安人族群。我們可以恰當地說科爾特斯人摧毀了阿茲臺克人的文化。我們可以說某些文化在今天正受到威脅：例如，東帝汶的牧師議會最近把印尼對東帝汶的侵占和語言強加視為“弒殺東帝汶的文化”（引自《致編輯的一封信》，The Independent, 27 Jan. 1997）。

不過，很可能的是，當人們主張某種針對自己文化的群體權利時，他們心目中或許已經有了一種普遍權利：每個人都是某種文化的一員，因此，每個人都平等地享有這項權利（當然，只有一些文化受到了足夠的威脅，因此也才有人愿意費力去為這樣一個文化主張一項權利）。但是，在現代條件下，溝通、旅游和貿易都變得極為便利，流行的藝術、生活方式和政治理想在全球范圍也得到廣泛傳播，因此以上說法就變得越來越困難了。［這一點由沃爾德倫提出，見Jeremy Waldron, “Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative”, in Will Kymlicka (ed.), The Rights of Minority Cultures (New York: Oxford University Press, 1995)，不過，與我相比，沃爾德倫對談論“一個文化”持有一種更為強烈的懷疑態度。］

有些人或許會回應說，不管生活方式如何全球化，在理解世界的方式上仍有很多差別，因為那些方式被嵌入了語言之中。這一爭論的兩個方面都很容易被夸張，所以讓我們考慮一個具體的（以自我為中心的）例子。我屬于哪一種文化呢？屬于我出生和長大的美國？存在著一個單一的美國文化嗎？我是否可以將其說成是“新英格蘭”文化呢？或者，我屬于我度過了一生的成年生活的英國文化嗎？或者，我是否應該僅僅說英格蘭，而將蘇格蘭和威爾士排除在外呢？又或者，現在是否僅僅存在著一種綜合性的“西方”文化呢？一名聽著莫扎特的音樂并讀著陀思妥耶夫斯基、福樓拜和亨利·詹姆斯的著作的日本人又屬于什么文化呢？抑或屬于幾個文化？如果是幾個，又是哪幾個呢？

我的觀點是，這些問題并不容易回答，之所以如此，是因為“一個文化”這一術語的運用標準并不是很符合很多現代條件。并不是說不能給這些問題提供答案，而是答案必然會帶有極強的武斷性。我們當然可以輕易地談論我們生活的文化方面，我指的是與文學、音樂等有關的部分。但是，對許多人來說，我們是否還可以談論那個整體——他們的“文化”呢？同樣的問題也存在于“一群人民”、“一個民族”、“一個倫理群體”這些術語中。

[[474]](#_474_7)Taylor, “Politics of Recognition”, p. 38.

[[475]](#_475_7)關于“規定”的討論，可見前面第四章第五節。

[[476]](#_476_7)見前面第二章第六節；也可見第三章第三節、第四節，第十章第六節，第十一章第四節。

[[477]](#_477_7)在我看來，有些作者就是這么做的，例如Mary Anne Warren, “Do Potential People Have Moral Rights?”, Canadian Journal of Philosophy 7 (1977), p. 277n.4; T. L. Spring, “Metaphysics, Physicalism, and Animal Rights”, Inquiry 22 (1979), p. 103; Thomas Auxter, “The Rights Not to Be Eaten”, Inquiry 22 (1979), p. 222。

[[478]](#_478_7)我認為，我們應該把冗余檢驗的通關標準定得很低。羅納德·德沃金建議說，“權利”這一詞語標記著一個特殊的道德考慮：權利的作用就在于抑制對一般的善的最大化追求。權利在道德理由的游戲中扮演“王牌”的角色；事實上，德沃金通常用這樣的口氣來說話，就好像權利除了扮演這個角色外，就沒有什么其他用途了［見Ronald Dworkin, Taking Rights Seriously (London: Duckworth, 1978), pp. 139, 269］。羅伯特·諾齊克認為權利發揮“邊際約束”的作用［見Robert Nozick, Anarchy, State and Utopia (Oxford: Blackwell, 1974), pp. 28—35］。這兩種論述都超過了冗余檢驗的通關標準。事實上，權利主張遠遠沒有那么強，而且在我看來仍然能被認為通過了冗余檢驗。例如，如果一種廣泛的功利主義論述把權利看作是對特別有影響力的效用的保護，那種這種論述就可以通過冗余檢驗。

[[479]](#_479_7)見前面第一章第二節和第六節。

[[480]](#_480_7)Ludwig Wittgenstein, Philosophical Investigations (Oxford: Blackwell, 1953), sects. 320—343.

[[481]](#_481_7)還可以說更多的東西。為了通過冗余檢驗，按照要求權的思想對權利所做的論述所需要的是一個令人信服的區分：一方面是與權力相聯系的那種特殊主張，另一方面是一般而論的道德主張。這個區分也會在各種責任之間產生一個相應的區分。哲學傳統中有一個古老的區分——“完全義務的責任”（duties of perfect obligation）和“不完全義務的責任”（duties of imperfect obligation）之間的區分。在一個解釋版本中，這個區分大致相當于在道德上所要求的事情和分外之責之間的區分。這個版本對我們無所助益。康德提供了另一個版本：“完全義務的責任”（如踐行承諾之事）規定了一個人必須做、為誰做或者對誰做的事情；而“不完全義務的責任”（如幫助貧困者）則在一個人所要做的事情上允許相當大的自由——例如，一個人可能傾向于去幫助病人，或幫助貧困者，或幫助受折磨的人，等等；而且，一個人可以選擇去幫助這個特定的病人，而不是那個特定的病人，等等。但是，這一區分的康德版本似乎對我們也沒有什么幫助。總結性的說明如下：存在著這樣一類權利，它們唯一的規定性特征是，在某個子集中的道德行動者承擔著一種援助的責任，但是，僅僅從權利的內容來看，無法具體指定哪些特定的道德行動者是那個子集的成員。兩個例子是最低教育權和生存權（如果生存權被認為——我認為必定如此——不僅包括未經正當程序就不能取走一個人的生命的消極責任，而且還包括在生命的維護中用某些方式進行援助的積極責任）。在這些權利的情形中，某個人應該站出來進行幫助就行了，沒有必要讓每一個人都站出來（因為某些人可能處于若不付出極大代價就不能進行幫助的狀況中），也沒有必要讓每一個可以輕易施救的人都站出來（因為可能只有少數的人需要幫助）；所要求的僅僅是，足夠多的（未被具體指明的）人應該回應有需求者的要求。與這些權利相關的積極責任在這個方面更像是一種慈善的責任，“完全義務的責任”這個范疇因此就不能被用來把與權利相聯系的那種主張隔離出來。我在第五章中更為充分地討論過這些問題。

或者，也可以訴諸按照選擇的概念對權利提出的論述。這種論述將用如下方式把兩種責任區分開來。按照這種論述，只有在如下條件得到滿足的情況下，才可以說我在某件事情上對你有一項權利：你對我負有一項責任的理由，也可以被看作是我有權力（power）免除（只要我愿意這樣做）你對我所負有的責任的理由。對權利的這種論述可以很好地處理許諾的情形。但是，眾所周知，在許多其他的情形中它并不適用。我擁有生存權、不被折磨的權利、最低限度的物質保障的權利，與許諾不同，所有這些權利無一是我可以宣布放棄的。這些權利都可以被認為是福利權，而某些人會認為它們作為權利的地位是可疑的，但是，我們也可以對無可爭辯的自由權提出同樣的說法。我擁有一種自主權和自由權。即便我說你可以否認我的自主權和自由權，這也不足以辯護你對我的這兩項權利的否認。自主性和自由構成了我們所說的人的尊嚴的核心價值。即使我僅僅是因為受到欺騙或絕望至極而允許你否定我的自主性或自由，那也不意味著你就摧毀了我的尊嚴。

我很懷疑只是通過看看下面這些形式特點，我們就會發現我們在尋求的那個區分：責任是否是可宣布放棄的，具體的責任承擔者和相關受益人是否是可指明的，等等。我們需要將更多評價性內容添加到這個區分中。

[[482]](#_482_7)《關于各國依聯合國憲章建立友好關系和合作之國際法原則的宣言》，聯合國大會1970年10月24日通過；見“國家主權平等原則”這一節。在聯合國建立之前，“主權平等”原則就已被確立起來了。國際聯盟明確強調這一原則。有些人甚至將這一原則追溯至《威斯特伐利亞條約》，正是這一條約在1648年終結了三十年戰爭。

在這條宣言中，不被干涉的權利也與自決權有所關聯，盡管自決權被認為是“人民”所具有的一種權利，而自主權被認為是“國家”所具有的一種權利（“人民”和“國家”顯然是不同的）。對不被干涉的權利所做的部分解釋是，“人民”不應該被剝奪它們的“民族認同”，而殖民主義通常會剝奪它們的這種認同，同時，殖民主義也是侵犯自決權的典型。見“依聯合國憲章，不應干涉任何國家內部事務的責任原則”這一節。1970年的《宣言》詳細說明了《聯合國憲章》（1945）的各個原則。《憲章》提到：第1.2條：“（聯合國的目的包括）在尊重平等權利原則和人民自決原則的基礎上，發展各國之間的友好關系……”

[[483]](#_483_7)見1970年《宣言》中“依聯合國憲章，不應干涉任何國家內部事務的責任原則”這一節。

[[484]](#_484_7)按照對“主權”的某些論述，“主權平等”同“不被干涉”之間的聯系是概念上的。“它（一個主權國家）對其領土范圍內的所有人和財產擁有不可分割的管轄權，……任何其他國家都不可以干涉其內部事務”，in The New Columbia Encyclopaedia (New York: Columbia University Press, 1975)。

[[485]](#_485_7)我標注的強調字體，見注釋52所提到的那一節。

[[486]](#_486_7)對這個實踐論證的一個更充分的論述，見C. A. J. Coady, “Nationalism and Intervention”, in Brenda Almond (ed.), Introducing Applied Ethics (Oxford: Blackwell, 1995)。也可見約翰·密爾在同一個方向上提出的經典論證：J. S. Mill, “A Few Words on Non-Intervention”, in Mill, Essays on Politics and Culture, ed. Gertrude Himmelfarb (New York: Anchor Books, 1963); 以及Michael Walzer, Just and Unjust Wars (New York: Basic Books, 1997)。在我看來，科迪的論證最具說服力。

[[487]](#_487_7).如下文章的作者就如此認為：Will Kymlicka and Ian Shapiro, “Introduction”, in Ian Shapiro and Will Kymlicka (eds.), Ethnicity and Group Rights, Nomos 39(New York: New York University Press, 1997); 我在文中所引用的部分，可見這本著作第3—4頁。

[[488]](#_488_7)見前面第二章第六節，第十五章第六節。

[[489]](#_489_7)考慮另一個規定。有些人或許會提出“一種關于群體權利的理論”所具有的含義，如布萊恩·巴里所做的那樣［見Brian Barry, Culture and Equality (Cambridge: Polity Press, 2001), ch. 4 sect. 5］。巴里認為，這樣一個含義就在于一套有關一個自由主義社會應如何對待其內部不同群體的信念——在這樣一個社會中，某些群體在其內部章程上可能本身就是自由主義的，而另一些群體則不是自由主義的。由此，有人或許會提出這樣一個問題：對于一個自由主義社會來說，在管理這些群體方面（尤其是在管理其內部那些非自由主義的群體方面，因為對這種群體的管理會面臨很多特別困難的問題），什么樣的公共政策才是最好的？這是一個好問題。然而，在什么意義上對這一問題的回答可以構成“一種關于群體權利的理論”呢？一方面，在一個自由主義社會對其內部群體的處理中，處于核心地位的權利，就像巴里所看到的那樣，是免于強迫的自由（自由權）和結社的自由，而這兩種權利都是個人權利。因此，在為這些群體表述最好的公共政策時，其背后的道德思想就在于這兩種個人權利在特定環境中的應用。另一方面，這兩種個人權利的應用不會為（比如說）“一個民族文化群體可以恰當地對其社會提出什么要求（這是最近對群體權利的討論的焦點）”這一問題提供答案。巴里的群體權利可以被還原為個體人權；因此它們不是任何強的意義上的“群體權利”。

[[490]](#_490_7)如濤慕思·博格; 見Thomas Pogge, “Group Rights and Ethnicity”, in Ian Shapiro and Will Kymlicka (eds.), Ethnicity and Group Rights。