

论人权的道德基础

张恒山*

—

我们的权利是从那里来的？我们权利的依据是什么？尽管人权这一概念被提出已有三百来年的历史，但人权的基础、或人权的来源是什么，这个问题始终没有得到令人满意的解释。

古典自然法学认为，人权是人的自然权利，来自于自然法的规定。这种自然法学说曾经迷醉了好几代人。但是，自然法是什么？自然法是指自然义务还是指自然义务与自然权利的结合？是自然法规定了自然权利，还是自然权利产生自然法？这些都是未解之谜。

有的学者把人权归结为人的本质、人的本性、人的价值。如果我们进一步追问：人的本质、人的本性、人的价值是什么？这个问题恐怕更难回答。这种人权论证不过是用一个更困难的理论难题来搪塞我们已面对的理论难题。

那么，这样的论证——人权是人作为人而应享有的权利——能否令我们满意呢？初看起来似乎令我们满意，细想却又令我们不满。所谓“人作为人而应享有的权利”，是指因我们具有人的外观而享有权利呢？还是指我们具有区别于其它动物的某种特性而享有权利呢？如果因具有人的外观而使我们享有权利，那么，天生的残疾儿并不具有完整的人的外观，我们为什么认为他们享有人权？有些人虽然具有完整的人的外观，但他以杀人为乐，有人——象希特勒——在掌握了政治权力之后甚至指挥种族灭绝的屠杀，这种人是否应享有人权，譬如说，享有人的最基本的权利——生命权呢？我们确认人权是不可剥夺的。如果仅因杀人惯犯、杀人魔王具有人的外观而享有包括生命权这样的不可剥夺的权利，我们的道德感、正义感能表示赞成吗？如果说由于我们具有区别于其它动物的某种特性而享有人权，那么，我们的这种特性究竟是什么？自达尔文进化论指明了人与其它动物的联系之后，还没有哪种学说能以令人满意、令人普遍信服的方式指明人与其它动物的区别。如此，我们享有人权的依据是什么？

国内有的学者提出并倡导一种关于人权的定义——人权是人因其自然本性和社会本性而享有的不可剥夺的权利。这种说法虽有可取之处，却也并非无懈可击。疑问在于，人的自然本性指的是什么？它是否包括人在满足需要的资源有限的情况下为利己而损他的本性？它是否包括人们垂涎、贪婪于他人财物的本性？它是否包括人在某些情况下倾向于以暴力来对付他人的本性？此外，人的社会本性指的是什么？是指“一切社会关系的总和”吗？由一切社会关系的总和我们能明白什么是人的社会本性吗？或者，人的社会性是指人的阶级性吗？如果人权是指阶级的权利，我们要人权这一概念又有何用？

* 中国社会科学院法学所副教授、法学博士。

英国学者米尔恩转向康德的绝对命令来论证人权得以成立的普遍的最低限度道德标准的基础。米尔恩认为,康德的“绝对命令”有两种表述:一是“永远依照可以同时被接受为普遍法则的行为准则行事”;^[1]另一是“永远把人类(无论是你自身还是他人)当作一种目的而绝不仅仅是一种手段来对待。”^[2]在米尔恩看来,康德的关于“绝对命令”的两种表述是一致的^[3],但其第一种表述有误。米尔恩认为,康德的“绝对命令”的第一种表述强调:可以作为道德标准的在于这种标准可以加以普遍化。但是,某些不具有普遍性的调控性规则也是道德规则;同时,某些具有普遍性的构成性规则又不具有道德性。此外,道德并不是在任何时候、任何地方都是一样的,所以不可能用一个单一的公式去表达适用于所有行为的道德标准。所以,米尔恩拒绝把康德的关于“绝对命令”的第一种表述作为其人权的最低限度的道德标准的基础。^[4]

米尔恩认为康德的关于“绝对命令”的第二种表述可以作为人权的最低限度的道德标准的基础。米尔恩将它简称为“人道原则”。不过,米尔恩仍然拒绝康德强调的这一原则所由以成立的普遍化标准。米尔恩认为,人道原则实际上就是一种共同道德标准,其含义包括否定的一面和肯定的一面。其否定的一面强调不能仅仅把一个人作为一种手段来对待。仅仅把一个人作为一种手段来对待就违反作为共同道德的伙伴关系原则、公正原则和生命原则等。“绝不存在任何正当理由可以把任何人只当作一种工具来对待。如果任何一个社会共同体的特殊道德允许甚至要求这样的对待。那么它在这个方面就有道德上的缺陷。人道原则的意义在于:它以自己否定的一面为基础,确立了每种特殊道德依照合理的理由都应该遵从的一个普遍的、最低限度的道德标准。”^[5]其肯定的一面在于强调对每个人都必须当作至少对他自己具有内在价值的人来对待。这就是说,要尊他为一个自主者。米尔恩更明确的说法是,这一人道原则的肯定的方面是“要求全人类在一切交往中始终遵循共同道德原则。”^[6]

米尔恩认为人权的依据是道德义务的要求,这种看法没有错。米尔恩对“人道原则”的看法也没有错。但是,米尔恩忽视了一点:当他拒绝了康德的“绝对命令”的“普遍性”标准时,他的“共同道德”是从那儿来的?康德是从人的理性引申出道德的绝对命令的。在康德看来,他的绝对命令之所以是道德的、是理性的,就是由于它是普遍的,是一致的。失去这种普遍性、一致性,也就失去了它作为理性的、道德的命令的依据。当米尔恩拒绝了、抛弃了作为道德准则的这种普遍性、一致性标准时,他应当说明自己所推崇的共同道德的来源和所依据的标准。但是米尔恩并没有作这样的说明。这样,人们有理由问道,你的最低限度普遍道德是从那儿来的?当你不能说明你的最低限度普遍道德的理由和依据时,你的人权又怎么能以最低限度普遍道德为依据?

美国学者麦金太尔悲观地指出,“试图为相信存在这种权利而提供充分理由的所有努力都失败了。十八世纪自然权利的哲学捍卫者们有时提出,认为人们拥有这种权利的断言是自明的真理,但是我们清楚地知道,根本不存在什么自明的真理。……自从联合国1949年发表《人权宣言》以来,联合国不为任何断言提供充分理由这一规定作法一直得到极严格的遵循。这种权

[1] [英] A. 米尔恩:《人的权利与人的多样性》,夏勇、张志铭译,中国大百科全书出版社1995年版,第98页。

沈叔平先生对这句话的翻译是:“依照一个可以同时被承认为普遍法则的准则行事”。……参见[德]康德著:《法的形而上学原理——权利的科学》,沈叔平译,商务印书馆1991年版,第28页。

[2] 同前引[1],米尔恩书,第102页。

[3] 有人认为这两种表述并不一致。参见[美] A. 麦金太尔:《德性之后》,中国社会科学出版社1995年版,第60页。

[4] [5] [6] 同前引[1],米尔恩书,第98页以下;第106页;第153页。

利的最新辩护者罗纳德·德沃金承认,这种权利的存在是无法证实的。在这一问题上,他仅只议论道,从一个陈述无法被证实这一事实中得不出它不真实的结论。这种议论自然不假,但它同样可以用来为有独角兽和魔力的声称辩护。”^[7]麦金太尔的结论是:“根本不存在这种权利,相信这种权利与相信独角兽或巫术是一样的。”^[8]但是,对人权的依据的论证上的困难是否必然导致我们应当否定人权的存在呢?作为一种信念,我们的回答是:不。

那么,对人权的存在依据问题我们究竟应该如何来解决呢?这样的问题不解决,我们总是感到不安全,感到不踏实,感到心慌意乱——如果我们对我们的权利提不出有力的论证,那么,如果有一天一个专制暴君否定我们的权利,我们该用什么样的理论来维护我们的权利?探索这一难题的答案是学者们的责任。也许我们的回答并不圆满。但我们必须对这一问题作不懈的探索,我们才能朝着获得对这一问题的较圆满的答案的方向迈进。

二

为了讨论人权的依据问题,我们首先来看看人权的对应面,即人权是对谁而言的权利。

一切权利都有自己的对应面。它或者相对于某个单个的人,譬如债权,或者相对于其他一切人,譬如所有权。也就是说,权利总有一个相对的对立面。当人权这一概念用人来冠名于权利时,从逻辑上看,与“人”相对的只能是自然。但是,说人对自然有权利,这是废话。人与自然谈不上权利不权利的问题。

那么,人权这一概念所指的与享有权利的所有的人相对的一方是谁?它主要是政府。人权这一概念所指的主要是,一切人对于政府而享有的权利。换句话说,人权主要是指政府对于一切人所承担的义务。人权主要是用来限制政府、约束政府、要求政府作某些行为、不作某些行为、使政府承担某些义务的概念。这一点,从十七、十八世纪启蒙思想家创造这一概念、以表示政府对人们的某些要求和利益不得限制、不得对抗、不得取消的意思便被确定。人权也是相对于政府和现存的法律而言的先在的权利。政府和法律应当确认人权,但是,这种确认只是使人权变为实在法的权利,而并不是人权的依据。

由于人权相对于政府和法律而言是先在的,所以,它并不来自于政府,也不来自于法律的确立或规定。由于人权的对立面不是自然,所以人权也不是来自于自然。人权来自于人民自身,并且只能来自于人民自身。人权来自于人民并不是指人权简单地来自于人民对政府的要求,而是指来自于人民相互间的确认。人民中的各个个体相互确认每个个体享有的权利,这是人权形成和存在的真正依据。

那么,具体地说,人权是怎样由人们相互确认的呢?人们根据什么相互确认他人的权利呢?

许多学者认为人权来自于人的要求,因为人有某些自然要求,所以这些要求就成为人权。应当承认,一切人权都和人的要求、需要、欲望有关。问题在于,人的要求、需要、欲望是人权形成的必要条件还是充分条件?如果人的要求、需要、欲望是人权形成的充分条件,那么,为什么人权的列举式清单中包括人的某些要求、需要、欲望,而又不包括人的其他某些要求、需要、欲望?

我们不能否认,出于仇恨、愤怒、嫉妒等情感,人们有时有杀人的欲望或冲动。我们不能否

[7][8] 同前引[6],麦金太尔书,第89页。

认,出于谋财的动机,人们有时有抢劫、盗窃、诈骗的要求和欲望。我们更不能否认,一个杀人惯犯也有强烈的求生的欲望和要求。毫无疑问,我们不能同意这些要求、需要、欲望也成为人权。也就是说,并不仅仅是人的要求、需要、欲望就有资格将自己升华为人权。

既然我们只是承认人的各种要求、需要、欲望中的一部分是人权,而否认另一部分是人权,那么,我们究竟根据什么作这种承认或否定?显然,我们心中有一个共同的、相当于电子检波器似的的东西,它允许一些波段的电波通过,而拒绝另一些波段的电波通过。我们心中的这种检波器就是某种评价标准。人的各种要求、需要、欲望要在我们心中的这个评价标准面前受到检验:符合这一标准或不违背这一标准的,则被通过;否则就不被通过。人权之所以被确认,就是因为我们在心中的这种评价标准的存在。并且,它在我们心中是统一的、一致的。

进一步的追问就是:我们心中的这种评价标准是什么?它是怎样形成的?于是,探究人权的来源问题,迫使我们首先转向探究我们心中的评价标准和这种评价标准的来源——我们根据什么来设定评价标准——问题。

三

许多学者认为,人们是根据自利本能来对人的各种要求、需要、欲望作为评判的。但是,这是不可能的。人的自利本能是指人对自我利益的直接感知和追求。它之所以被称为本能是因为它直接源自于人的自身,并直接服从于自身的要求、需要、欲望。它对这些要求、需要、欲望没有任何的反思,而是直接的、一味的顺从。

说人的自利本能形成评判标准无非是说人依据对自我利益的直接感知而形成评判标准。稍微详细地考察一下人的自利本能作评判的情形,就可以发现,人的自利本能可以使各个个人对自己、对外界进行评判,但不能形成统一的评判标准。譬如,在社会生活实践中,有人常常有作损他而利己的行为的要求。对于这种要求,在行为人的自利本能看来是应当的;在该行为的受动人的自利本能看来却是不应当的;而社会其他成员作为旁观者从自利本能出发对此行为则无法判断。因为,一方面旁观者的自利本能无法感知这种行为的后果;另一方面,旁观者即使能感知这种行为的后果,但他在受自利本能所支配时,他无法确定自己的评判立场——他不知道自己是应站在损他行为的行为人的立场上去作评价还是站在损他行为的受动人的立场上去作评价。

从理论上讲,自利本能使人在意识上是相互隔绝的。自利本能使每个人在意识上只考虑自己,而不考虑他人。自利本能使每个人在利益上只认知自己,不认同他人。当每个人被自利本能限制在自我、自我利益的封闭而又狭小的圈子里时,人们是无法对同一事物、同一问题作出同一评判的。

既然我们不可能由人的自利本能引出关于人的要求、需要、欲望的评价标准,我们只有转向它途。所幸,大自然使人除了有自利心之外,还有道德心。由人的道德心是否可以引出评价标准呢?

首先,我们必须明确所谓人的道德心指的是什么?作为人类,其意识的感性部分——情感、欲望、需要、要求等——可分为三大部分。一部分是可以直接引发损他行为的情感、欲望、需要、要求。我们称此为人的恶性。另一部分是可以直接引发利他行为或考虑到他人利益的行为的情感、欲望、需要、要求。我们称此为人的善性。在这两部分之外还有一些中性的既不损他、亦

不利他的情感、欲望、需要、要求。

人的道德心是指人的善性,是人的以恻隐心、爱心为主要表现的、自发的道德情感。“恻隐是一种道德感情,而且可以说是一种最原始的道德感情。在人类还没有形成任何明确的道德规范,没有形成对道德义务的观念和情感之前,就已经有同类或同族之间的恻隐之情在原始人的心中萌动和活跃了,这种恻隐之情起着维系群体的、我们今天称之为‘社会道德’的作用。”^[9] 恻隐心是人将他人的痛苦、灾难当作自己的痛苦、灾难来看待感受的心态。^[10] 由恻隐心,人可以对他人的痛苦、灾难加以体会、感受,并对引起这种痛苦、灾难的原因加以评价,甚至进一步产生为消除、减轻他人的痛苦、灾难而作出行为、作出奉献的冲动。爱心是人的希望他人获得幸福、把他人的幸福当作自己的幸福来看待的心态。由爱心,人可以对他人的幸福加以体会、感受,并对引起这种幸福的原因加以评价,甚至进一步产生为他人的幸福而作出行为、作出奉献的冲动。

道德的本质就在于关心或顾及他人的利益。根据我们的常识,我们不会把个人本位、利己主义称为道德。尽管在伦理学史上有过利己主义的道德主张,但这种道德主张从来未在人类思想史上成为主流理论。在社会生活实践的主体——人民群众——中,从未普遍地把利己主义当作道德信条来信奉。尽管在实际生活中,不乏把利己主义当作自己的行为准则的人,但社会大多数成员从不认为这种人、这种信条是道德的。我们使用道德这一概念已经有了约定俗成的含义:道德始终是指利他或顾及他人利益的思维倾向和行为状况。

人的以恻隐心和爱心为主要表现的情感之所以被称为道德心,就是因为它们都是为他人考虑之心。它们使主体在对待他人时不以自我为限,不以自我利益为考虑中心,不将自己独立于、外化于他人,而是将他人视为自我,将自我泛化为他人,从而在情感上、意识上将自己与他人融为一体。

道德的本质就是不限于自我,超越自我。在道德心的视野中,他人不是与我对立的、敌对的主体,而是在某种程度上、某种意义上与我同一的主体——他人身上体现着我,我心中存在着他人。如此,他人的痛苦、灾难、不幸直接被体验为我的痛苦、灾难、不幸;他人的幸福直接被视为我的幸福。“你的快乐会在我脸上找到微笑/你的哭泣会在我心中留下哀伤”。^[11]

由于道德心的存在,使人与人可以有心灵上的沟通。道德心表明了人类存在着天然的和平和亲善。正是在道德心上,体现着人的社会性、整体性。每个人内在的道德心使每个人既是个人的存在,又是代表着人类的存在。诚因如此,正是在道德心上体现着人类的永恒的善性和伟大。

道德心是自然赋予人类的、用以与人类的另一类自然本能——自私心和其他导致损他行为的恶性——相抗衡的力量。人的自私心及其它恶性使人单向度地考虑自我,而不考虑别人。自私心及其它恶性使每个人把自我割裂于他人,外化于他人,使每个人的自我局限于个体的小我。由自私心及其它恶性所支配,个人与他人不可能联合、不可能协作。当人类完全由自私心

[9] 何怀宏:《良心论》,三联书店上海分店1994年版,第56页。

[10] 何怀宏论述“恻隐之心”的两个基本特征是:“一个涉及到心灵的内容,这就是痛苦,即一个人设身处地所感觉到的他人的痛苦,这一痛苦的内容是人生的内容;另一个涉及到心灵指向,这就是他人,一个人在体验到恻隐之情时心灵是指向他人的,是表现出一种对他人的关切,这一指向是纯粹道德的指向。”——见《良心论》第60页以下。

[11] 无名诗作。转引自《网上绝唱》,《读者》1997年第8期。

及其它恶性所支配时,人类就不是我们现在意义上的人类,而是处于永久的相互战争状态下的个体群集。霍布斯所说的一切人对一切人的战争状态,就是指这种没有道德心、只有自私心或其它恶性的人的生活状态。人类文明的发展有赖于人类的道德心所促进的相互结合、相互合作。

道德心对人类的自私心和其它恶性抗衡的方式是:它一方面在个人的内心深处抑制着个人的自私心和其它恶性的冲动,促使人们作出利他行为,促使个人向善;另一方面,它使人们对各种行为作出统一的评判意见,并由此形成统一的道德规范,从而使对自私心和其它恶性所引发的损他行为的抑遏、控制外在化、社会化、固定化。因此,人类的道德心的一个重要功能就是对外在的各种行为作出评判,并由此形成道德规范。

从理论上说,人类的道德心可以通过形成道德规范来有效地抑遏、控制人的自利本能对人类的相互协作关系的破坏性一面。可以设想,如果没有资源供给的相对匮乏与人的需求不断增长的矛盾,人类道德本能足以使人类建立起良好的、相互合作的社会。但是,恰恰是资源供给的相对匮乏与人的需求的不断增长的矛盾的永久性存在,使得人的自利心常常突破人的道德心的自发约束,使人们经常处于相互损害、相互争斗的状态。由于在资源相对匮乏的压力下,单纯的人的道德心对人的需要、要求、欲望或行为的评价不足以绝对有效地抑遏、控制人的自利心的扩张和其它恶性。这时就需要人类的另一种思维机能——理性——发挥作用。

人的理性是人类在长期的社会生产、生活中逐步发展起来的不同于感性思维的思维机制。在社会实践领域,它对控制自身的自利心和其它恶性行为发挥着重要的作用。理性是一种复杂的认知、预测、比较、选择的思维过程。^[12]理性包括认知理性和行为理性两大部分。认知理性主要用于认知事物的真相,预测行为的各种后果。行为理性主要用于在比较行为的各种后果的基础上进行行为评价和选择。

理性思维的行为机制使人在受感性直接驱动而采取某种行为之前,先考虑一下:是否应当采取这种行为?采取这种行为对于自己究竟是有利还是不利?通常,当我们在一种感性的欲望或冲动支配下,想立即采取某种行动去满足这种欲望或冲动时,实际上我们所将采取的行为有可能同时会损害另外某种需要。直接的感性驱动机制通常不考虑可能被损害的这种需要。而理性思维机制则对这种可能受损害的需要加以考虑。理性思维机制将感性直接驱动的行为所可能满足的欲望、所可能获得的利益与这种行为所同时可能损害的需要、可能损害的利益作预测性的比较:如果前一种欲望的满足、前一种利益的获得在理性思维看来更重要,那么,理性思维就认可这种行为,允许采取这种行为;如果在理性思维看来,后一种需要的满足、后一种利益的获得更重要,那么,理性思维就不允许这种行为的实施。在前一种情况下,理性思维对人作一种命令——应当作这种行为。在后一种情况下,理性思维对人作另一种命令——不应当作这种行为。于是,这种思维机制就可以对感性驱动行为加以控制、约束。

[12] 在西方哲学、伦理学、法学著作中对“理性”的阐释多种多样,极其复杂。这表明西方学术界对“理性”并无统一的看法。本人认为,在十九世纪以前的西方哲学、伦理学、法学论著中所涉及的“理性”概念可以大体上分为三种含义:1. 本体理性;2. 认知理性;3. 行为理性。二十世纪以来在西方哲学中又出现功用理性、价值理性、工具理性、批判理性等多元理性观,表明了对“理性”认识的深化和泛化。但是,它们对法学研究和现代法律制度都没有产生导致根本变革性的影响。从法学研究的角度看来,认知理性和行为理性这两种含义上的理性对于法学理论来说仍然是至关重要的。——参见拙文:《论法学中的“理性”含义》,《中央政法管理干部学院学报》1996年第6期;《人类理性协议与法律规则的来源》,《现代法学》1997年第1期。

显然,我们在这里所说的“行为理性”不同于康德的“实践理性”概念。康德所说的“实践理性”是人的依据纯粹理性所确立的最高法则或绝对命令去选择具体行为准则、指导行为的思维能力。由于依据纯粹理性的绝对命令所选择的具体行为准则都必然是具有普遍性的、可以普遍适用的行为准则,所以,这种“实践理性”本身就是道德的。这样,在康德看来:“实践理性”=行为准则的普遍性=道德性。也就是说,理性就是普遍性、就是道德性,这三者同一的。^[3]

本文认为,认知理性不等于、不同于行为理性,行为理性也不等于道德性。道德的源头在于人的道德情感,或者称为道德心、良知。这是一种直接为他人利益考虑的心理机制。这是中华文化对道德的传统性认知——它最先由孟子所阐明,在今天又由我国的青年学者何怀宏所坚持。^[4]在西方思想史上,休谟、卢梭等人也是从这一方面来理解道德的源头。而人的行为理性则是从自身利益来考虑的思维机制。这是一种全面地权衡利害得失、选择最大利益、或避免最大祸害的思维方式。这种理解是遵循着十七、十八世纪的启蒙思想家们以格老秀斯、斯宾诺莎、霍布斯等人为代表的思维传统。^[5]理性内在地思考、平衡着主体的自我需要、自我利益,或对这些需要、利益作取舍,它外在地表现为主体的求利行为与他人的理性求利行为的协调、兼容。我们可以说人的道德心是直接地渊源于人的内心的、纯粹的为他的善;而理性就其直接性而言,是一种为我的善,当它指导人的行为、外化于人的行为时,表现为有条件的、为他的善。理性和道德心可以兼容,但并不相同。当康德为了贯彻其纯粹理性和实践理性的一致性而将实践理性的道德性归结于其选择的行为准则的普遍性时,他忽略了这样一点:仅仅以普遍性为特征来说明准则的道德性是不充分的,普遍性的行为准则未必就具有道德性。正象麦金太尔所指出的那样,有些行为准则可以是普遍的,象“除我之外,把每个人都当作手段”;但显然并不是道德的。^[6]

理性对行为的评价和选择主要是从理性者自身利益的角度来考虑。理性的主要作用在于保证理性者的最大利益——免受最大损害或获得最大利益——得到实现。这样,理性和道德心就有明显的不同:道德心是从他人利益的角度考虑问题,而理性是从自身利益的角度考虑问题。这是两种不同的思维机制。

道德的源头仍然是起源于人类的道德心,理性对于道德规范的形成只是起着辅佐作用。那么,这两种出发点不同的思维机制在对人的需要、要求、欲望或行为加以评价时是否确实能够相互协调呢?这需要我们对人类的道德心和人类理性对人的各种需要、要求、欲望或行为的评价作具体分析。

四

在我们的关于人权的确认标准的讨论中,尽管说评判的对象是人的要求、需要、欲望,但

[3] 参见[德]康德:《纯粹理性批判》,商务印书馆1960年3月版,第551页以下;《法的形而上学原理》,商务印书馆1991年版,第13页,第23页。

[4] 同前引[1],何怀宏书,第57页。

[5] 参见[荷兰]格老秀斯:《战争与和平法》,载《西方法律思想史资料选编》,北京大学出版社1983年,第138页。

参见[荷兰]斯宾诺莎:《伦理学》,商务印书馆1958年版,第204页以下。

参见[英]霍布斯:《利维坦》,商务印书馆1985年版,第14章。

[6] 同前引[3],麦金太尔书,第61页。

是,当每个人的要求、需要、欲望只存在于每个人的内心中而不为外人所知时,外人的评判是不可能的。实际上,人的各种要求、需要、欲望都可以通过它们所支配的行为而外化和表现出来。这些行为一旦实施就会对他人产生不同的影响和后果。对这些行为的评判是可行的。实际上,人们对各种要求、需要、欲望的评判也就是通过对这些在它们的支配下的外在行为的评判来进行的。对这些行为的评判实际上就是对直接支配这些行为的行为人的要求、需要、欲望的评判。所以,我们将对人的要求、需要、欲望的评判一律转换为对人的行为的评判。

现在,我们就来分析人们如何对行为进行评判。我们设定三个评判主体:1. 行为人; 2. 受动人(承受行为人的行为后果或受其影响的人); 3. 旁观者。^[7] 我们假设他们对下述行为进行评判: A. 利己而损他的行为(包括不行为); B. 利己而不损他的行为(包括不行为)。^[8] 同时,为了便于比较,我们假设上述评判主体们分别以自利心、道德心和理性对上述行为作出评判。

1. 对行为 A(利己而损他的行为)的评判。

评判主体	行为人	受动人	旁观者
由自利心的评判	应当	不应当	无法评判
由道德心的评判	不应当	不应当	不应当
由理性的评判	不应当	不应当	不应当

对行为 A 评判,由自利心出发,行为人的看法是“应当”;而受动人的看法是“不应当”。这两种看法相互冲突。而旁观者无法作出评判。因为,一方面旁观者的自利本能无法感知这种行为的后果;另一方面,旁观者在仅仅受自利本能所支配时,他无法确定自己的评判立场。总的来说,出于自利本能,三种行为主体在对这一行为进行评判时,不能形成统一的评判意见。

但是,当他们分别从道德心出发进行评判时,他们却形成一致意见:“不应当”。行为人作出利己而损他的行为当然是从自利心出发的。但是,他如果从道德心出发,他就会对自我的行为作出否定性评价:“不应当”。受动人对此行为作出“不应当”的评价是理所当然。旁观者所作出的评价——不应当——是最关键的评价。

当他人行为作用于第三人,产生损害或不利时,我,或者我们,作为第三人会如何评判这种行为?假定这时的“我”或者“我们”并没有受到任何文明理论的教育,也没有接受过任何宗教信条的熏陶。“我”或者“我们”也不知道什么为道德、什么为不道德。我们只是依据我们的良知,或者说,依据那种后来才被思想家、理论家称为“道德心”、“良心”的那种自然情感去作评判,我

[7] 我们之所以设定这样三个主体,是因为通常在一个行为发生时,除了行为人和受动人之外,总是有局外人存在,而作为旁观者的局外人对所发生的行为的评判在我们的讨论中具有决定性的意义。此外,这种设定更接近于人类社会的真实情况。人类社会并不象笛福的小说中描述的那样仅仅由鲁滨逊和星期五两人组成,而是由许多人——至少也是由三个人——所组成。只有设想有旁观者的存在,我们才能探讨人类在许多情况下形成对事物的同一评价的原因。

[8] 实际上,人们的行为还包括利他不损己的行为(包括不行为,下同)、利他而损己的行为、损己亦损他的行为、利己亦利他的行为。为了论述的简洁,我们在这里只就利己而损他行为和利己不损他行为进行分析。在实际上,人们对这两种行为的评价最为重要。并且,分析对这两种行为的评价,对于我们的讨论目的而言已是足够的了。

们会得出什么结论?我们会赞成那个加害者的行为吗?我们会评判该行为是“应当”的吗?不,肯定不会。

‘我’或者‘我们’的良知或道德心使我们作为旁观者在观察一个主动的加害他人的行为时,作出的评判都必然是“不应当”。尽管这一加害行为在加害者本人的自利心看来是实现其自身利益,从而是“善”,是“应当”,但我们作为旁观者毫无疑问地会认为那是“恶”,是“不应当”。

我们作为旁观者对一个主动的加害行为作出评判的直接依据是我们对受害者的恻隐心、怜悯心、同情心。这些由自然赋予我们的道德之心使我们每个人能超越自我,使我们不自觉地置身于受害者的处境中去感受、去思考、去评判那个加害行为。道德心使我们不自觉地内心中把自己与受害人融为一体。这是道德思维中的一种特有的思维方式——代身思维。道德心为什么使我们作为旁观者在面对加害行为时总是同情受害者、总是感受着受害者的痛苦,而不是支持加害者、不是感受着加害他人的快乐?这可能是大自然的无穷奥秘之一。

何怀宏教授指出:“只要稍微仔细地观察一下他人或者反省一下内心,我们就不难发现这样一个事实:就是我们比较容易去同情他人的不幸和苦难,而同样程度地欣赏他们的成就和快乐却要困难得多。……人们集合在一起,更多地不是因为要谋快乐与享受,而是因为有共同的困难要克服。”^[9]

大自然赋予我们的无数自然本能之一就是:重视免除痛苦更甚于获得幸福;重视避免灾难更甚于谋求利益。当痛苦与幸福并在、灾难与利益同行时,我们总是首先选择免除痛苦、避免灾难。幸福、利益只是我们在免除痛苦、避免灾难之后的第二位的进一步选择或追求。这就是人性中的“避苦优于求乐”的规律。这种人性的本能和我们的道德心相结合,使我们作为旁观者面对一个加害行为时,总是站在受害者一方,总是把自己作为受害者来看待,从而提出评价:“不应当”。所以,“人类各文明中那些最早出现,也最严格、最基本、最后由法律形式固定下来的道德命令大都是禁令,如勿谋杀、勿奸淫、勿盗窃等,它们都旨在保护人类免受那些最严重的痛苦困扰而不是保证快乐。”^[20]

我们并不否认有一个人、两个人或更多的人因自私心或其它恶性暂时蒙蔽了自我的道德心以致认为加害他人、谋取自利的行为为“正当”。但是,人类群体的道德心永远不会被蒙蔽。对于一个加害行为,人类群体的大多数成员总是能从道德心出发作出评判。在任何时候,就每一个具体行为的施动者、受动者而言,旁观者总是大多数。旁观者的评判便代表着大多数人的评判。事实上,这种评判就是形成道德规范的依据。道德规范是建立在道德评价的基础上的。当人们形成一致性的道德评价意见时,道德规范的形成就是必然的。

出于道德心的评判或评价是描述性的,其语言表述为系表结构。对于上述损他行为的评价是:“作损他行为是不应当的。”由道德评价的语句结构加以转换就成为道德规范。道德规范是命令性的,其语言表述为动宾结构。对于上述损他行为的控制、调整性规定是:“不应当作损他行为。”这里的“不应当……”的规定是就人们的主动的损他行为而言的。

如果人们以一种不作为的方式来损害他人,譬如,不抚养子女、不赡养父母等,人们对此的评价仍然是“不应当”,但作为对此种行为加以调整的规范表述却是“应当……”,其具体内容包括“应当抚养子女”、“应当赡养父母”等等。也就是说,人们对损害他人的主动行为和不作为的评价都是“不应当”,但在规范规定上却有不同的表述:为了否定主动的损他行为,规范规定为

[9][20] 同前引[9],何怀宏书,第66页;第66页。

“不应当……”；为了否定以不作为的方式表现的损他行为，规范规定是“应当……”。无论规范规定的是“不应当……”还是“应当……”，其共同依据都是对损他行为评价的“不应当”。

实际上，上述对于损他行为的评价，就是人类所形成的关于人的行为的第一个评价。由它转换而形成的道德规范也是关于人类行为的最基本的道德规范。所有的关于“不得杀人”、“不得盗窃”、“不得强奸”等等道德规范都是这一最基本规范的具体化。这一最基本规范还是其它关于“正当的”评价的前提或依据。

对行为 A (利己而损他的行为)，人们(主要是旁观者)从道德心评价为“不应当”。这种评价并不提供理由：“不应当”就是“不应当”。这种“不应当”就是道德心的直接体现，它自足自成，而无须提供理由。这种并不提供理由的道德心的评价，一方面体现了人类道德心的纯洁、伟大——这种评价丝毫不带有功利的色彩，丝毫不带有为自身利益考虑的痕迹；另一方面，又体现了道德心的软弱——在资源相对匮乏以致存在着生存竞争的压力的情况下，在人们的情感多变、易变以致人们也常常会被企图损害他人的恶性情感所控制、支配的情况下，这种提不出理由的道德心的行为评价就很难使人们信服；人们很难不服从其自保、自利本能的支配，为获取自己的生存资源而不顾他人的生存要求；人们在某些时候、某些情况下被其它恶性的情感所支配时很难控制自己而不作出损害他人的行为。这时，人们即使能依据自己的道德心对行为提出评价甚至形成道德规范，但人们并不一定总是能依据道德规范去行事。这时，“理性”站出来为道德评价提供理由。

理性进一步对人们的行为进行评价。如果说道德心是从他利的角度提出行为评判的话，那么，理性则是从自利的角度对行为提出评判。如果说道德心是直接由情感出发对行为提出评判的话，那么理性则从后果预计的角度对行为作出评判。这二者在对上述行为评判的意见表述上具有基本的一致性，从而形成普遍的“应当这样做”、“不应当那样做”的行为规则。

对行为 A (利己而损他的行为)进行评判时，作为旁观者，其理性告诉他，如果听任损他行为蔓延，自己最终也会受到损他行为之害。旁观者从自身利益免受损害的角度来考虑，就不可能同意他人作出损害第三人的行为。因此，旁观者对行为 A (利己而损他的行为)的评价必然是“不应当”。此外，作为损他行为的施动者，其理性告诉他：如果作出损他行为，受损者必将对他施以报复，这种报复可能更严重，可能引起比他自己从损他行为中所获得的利益更大的损害；同时，如果损他行为普遍化，自己也会因他人的损他行为而受害；因此，作损他行为是“不应当的”。

这样，由理性出发，人们就可以对损他行为形成一致性的看法：不应当。这种评价同人们从道德心出发所作出的评价是一致的。这样，理性的评价就起着强化道德心的评价的作用。这两种思维机制对损他行为所作出的一致性评价，使最初由道德心所形成的最基本的道德规范——不应当作损他行为——更为有力、更加不可抗拒。

2. 对行为 B(利己而不损他的行为)的评判。

评判主体	行为人	受动人(无)	旁观者
由自利心的评判	应当		不作评判
由道德心的评判	正当		正当
由理性的评判	正当		正当

对行为 B 的评判,由自利心出发,行为人的看法是“应当”。由于这一行为不影响他人,所以不存在受动人。而旁观者由这种行为既不受利,也不受损,所以其自利心对此不作评判。由于只有行为人自己的评判,所以对这种行为也没有统一的评判意见。

由道德心出发,情况则不同。在旁观者的道德心看来:由于行为人是谋取自利,“我”不能对他提出要求或命令,所以,“我”不能评价这种行为是“应当的”;同时,这种行为没有损他性,没有给他人带来痛苦、灾难,“我”也没有感受到他人的痛苦,所以,“我”不能反对这种行为,不能说这种行为是“不应当的”;由于这种行为不违反道德的最初步的规定“不应当作损他行为”,所以,对这种行为应当加以同意:它是“正当的”。

行为者的道德心评判:这是“正当的”。其道德心认为,虽然“我”的行为没有增进他人的利益,而是增进了自己的利益,但在增进自己的利益的同时,“我”也顾及到了他人的利益,并没有损害他人的利益,这种自利是无可厚非的;“我”虽然没有利他,但“我”最起码做到了“不损他”,而“不应当作损他行为”是道德的最基本要求;因此,“我”的行为从道德的角度看来,既不是“应当的”,也不是“不应当的”,它只是“正当的”。于是,从道德心出发对行为 B(利己而不损他的行为)就形成一致性的评判:正当。

当旁观者的道德心评价行为 B(利己而不损他的行为)为“正当”时,其理性的评价也是“正当”。旁观者的理性认为,一个人谋取自身利益是其本性使然,任何人概莫能外,即使“我”本人也不能不如此;但是,谋取自身利益时不能损害他人既定利益,损害他人利益是不应当的(前述道德和理性对行为 A 的评价);当一个人在谋取自身利益而并不损害他人的既定利益时,这种自利行为也不会对“我”的利益造成损害,所以“我”对这种行为表示同意、赞成。它不是“不应当”的,而是“正当”的。

“正当”一词同“应当”或“不应当”不同。“正当”作为一种评价性意见是表示同意的意思。而不带有象“应当”“不应当”那样通常所包含的命令或要求的意思。“正当”只是表明人们认为某种行为并没有违反道德的最基本的规定——“不应当作损他行为”,表明这种行为不具有损他性,从而被人们表示同意。

“正当”一词同时包含着评价者(旁观者)从道德心出发的认识。评价者从仁爱心出发,对他的谋利要求表示同意。也就是说,评价者认为,“他人的要求是应当予以尊重的,只要这一要求或行为不违反‘不损他’这一最基本的道德规范的规定。”这一认识,同时包含着评价者为自我设定道德义务的含义:我不应当侵害、阻扰、干涉他人的非损他性的行为或要求。也就是说,旁观者作为评价者对行为 B 所作出的“正当”这种评价,是以对行为 A 的评价“不应当”为前提的。没有前面对行为 A 的评价——“不应当”——的确定,就不可能形成对行为 B 的“正当”之评价。由“.....是不应当的”之评价所形成的“不应当作.....”的最基本规范,是对行为 B 加以评价的基本标准:在不违反“不应当作.....”的情况下,才是“正当”的。

“正当”所包括的道德内涵——对被评价为“正当”的行为或要求的尊重——又进一步引申出派生的“不应当”:不应当侵害、阻扰、干涉他人的“正当”的行为或要求。这一个层次上的“不应当”不同于第一个“不应当”。第一个“不应当”是原生的、本源的、直接产生于道德心的“不应当”。它是一切行为、要求获得“正当”这一评价的依据。而第二个“不应当”则是由“正当”这一评价所引申、派生出来的,它既有道德心的要求,也有理性的要求。第一个“不应当”我们称之为“不应当 a”;第二个“不应当”我们称之为“不应当 b”。“不应当 a”与“不应当 b”的这种区分非常重要。“不应当 a”是原始评价。“正当”与它并没有对应性。或者说,“不应当 a”不以“正当”这种

行为评价的存在为前提。相反,由于“不应当_a”是获得“正当”这种评价的前提和标准,所以,“不应当_a”是“正当”之父。“不应当_b”和“正当”有对应性。有了“正当”,就对应性地产生“不应当_b”。“正当”是对行为主体的行为的评价。“不应当_b”是对实施被评价为“正当”的行为的行为主体以外的其他人的要求。

这里产生一个非常有趣的问题:为什么人们先认知“不应当_a”,而后才认知“正当”?换句话说,为什么人们首先认知、评价的不是“正”,而是“不正”?

首先,从人类的道德思维规律而言,人们的道德心的源头是恻隐心,这种恻隐心首先感受到的是他人的痛苦和灾难,是对他人的痛苦和灾难的不忍和反感。这种恻隐心对于他人的幸福并不敏感,却对他人的痛苦和灾难极其敏感。所以,由人类的道德心出发,必然首先形成旨在反对引起他人痛苦和灾难的行为的“不应当”认识。

其次,从人类的理性思维规律而言,人们对于那些直观的事物、凭借感官就可认识的事物可以直接判定“正”,譬如说对一个线段、一个图形的判定;但是,对于那些抽象的事物、非感官可直接认知的事物,人们无法直接认识“正”,而是要通过“试错”规律,在大量地认识“不正”之后,才能认识所谓的“正”。事实上,在对抽象事物的认知领域,“正”是相对于“不正”而言的。抽象事物没有绝对的“正”,只有相对的“正”。但是,抽象事物却有绝对的“不正”。人们总是在认识“不正”之后,或者说在确定“不正”之后,才能确定相对的“正”。所以,亚里士多德在讨论伦理学的正义问题时,常常先行讨论什么是“不正”。^[21]

最后,就人类的自利本能而言,这种自利本能可以表现为追求幸福或避免损害,但人们的自利本能对避免损害的重视程度远胜于追求幸福。追求幸福要在避免损害的前提下进行。如果人们不能首先确定什么是损害,从而确定什么是不应当的,人们也就无法确定什么是幸福,什么是应当追求的。

统括以上这些原因,我们说人们对外在行为首先认识的必然是“不应当”。在充分认识“不应当”的基础上,人们才能真正确定什么是“正当”。

西方学者在探讨“正义”这一概念的含义时,习惯于因循罗马人的思维传统,把它笼统地说成是“各人应得的归于各人”。尽管这一说法被作为所谓的经典性阐释而被大量引用,但它实际上面对着这样一个无法解决的难题:什么是各人“应得的”?正由于什么是“应得的”无法被说明,所以凯尔森毫不客气地将这种关于“正义”的阐释称之为“空洞的公式”,并干脆否认“正义”的可知性。实际上,“正义”并不是不可知的,只是它不能直接由“正”来知之,而是先要由“不正”来知之。这正是由于人们先要认识“不应当”,而后才能认识“正当”。“不应当”实际上就是人们对自身在社会生活中的禁令性义务和应为性义务的表述。它以社会大多数人对损他性行为的反对意见为依据。“正当”实际上就是人们对自身在社会生活中的权利的表述。它以社会大多数人对非损他性行为的赞同意见为依据。“不应当”和“正当”的这种先定和后生的关系,实际上就是义务和权利的先定和后生的关系。这也就是我坚持认为义务先定、权利后生的根本原

[21] 亚里士多德在讨论什么是公正时,无法直接对“公正”作描述,只好先谈什么是“不公正”:一个违反法律的人被认为是非公正的,而守法的人和均等的人是公正的;多占好处和少取坏处是非公正的,相反则是公正的;此外,做勇敢的事就不准脱离岗位、逃跑或抛弃武器,做节制的事就不准通奸和粗暴,做温和的事就不准殴打和谩骂,等等。——参见[古希腊]亚里士多德:《尼各马可伦理学》,苗力田译,中国社会科学出版社1990年版,第89页以下。

因。

以上分析表明,人类的道德心和理性在对人类的两种最基本的行为进行评价时,可以和谐一致,形成共同评价,^[2]从而形成道德规范。但是,在这种最基本的道德规范的形成中,道德心起着主要作用。理性只是通过提供为自身利益来考虑的理由而强化道德评价、强化道德规范。它起着辅佐作用。因此,道德规范首先是道德的,而后才是理性的。

五

我们所说的人权就是在上述道德和理性评价标准形成的基础上而确定的。当我们说每个人有生命权的时候,我们意思是指,每个人的生命本身并不对他人构成危险、侵害,所以,我们作为人类所共同拥有的道德心要求我们对他人的生命表示尊重。“对他人的生命应当加以尊重”,这不是简单地出于他人的要求,而是我们每个人的道德心对我们自我的要求。当我们的道德心根据“不得损害他人”这一最基本的道德戒律来评价他人的生命要求时,确认这种生命要求本身并不造成对他人、包括对我们自己的任何损害时,我们的道德心就要求我们尊重这种生命要求。

“不得损害他人”作为人类的道德心为人类设立的最基本的义务规范是一种完全从主体出发的规范要求,而不是从客体出发的要求。遵循这种规范是使人之作为人的存在、使人之作为人类的存在、使人之作为道德生物的存在根本依据。同时,它也是人权得以确立的根据。任何人,如果违反了这一最基本规范,他就部分地丧失、甚至完全丧失了作为人的价值。尽管我们说人的生命是人的基本人权,但是,对一个杀人狂来说,其生命的存在被他作为杀戮他人的手段之一,他的生命就违反了人类的“不得损害他人”这一最基本义务规范中所包含的“不得杀害他人”的义务,他的生命就失去了作为人权的依据。对杀人狂可以通过法律程序判处死刑,这表明一个人的生命是否是权利、是否是人权,这并不取决于他本人的要求或认识,而是取决于社会大多数人的评价和确认。而社会大多数人作出评价和确认的依据或标准又是人们的道德心所共同确立的一个最基本的道德规范——“不得损害他人”。

当我们说每个人有财产权时,我们的意思是指,每个人获得财产的方式以及使用财产的方式都不违反“不得损害他人”这一最基本的道德规范。如果一个人占有一块土地,并宣称这块土地是他的,或者说他对这块土地有财产权,那么,这块土地最先必须是无主的,以致他可以证明他对土地的占有行为并不对其他任何人造成侵害——罗马法之所以把先占作为所有权成立的限定条件,就是因为对无主土地的先占行为并不对他人造成侵害或损害,所以是正当的行为,是要加以尊重和保护的;或者说,他必须证明他是从他人那儿购买的、或者是继承的、或者是受赠的,总之,是以对他人无害的方式获得的。同时,这个人对于土地的利用方式必须也是对他人无害的。如果他故意地在他的土地上栽种荆棘阻断邻人的交通,或者以其它方式使用土地时对他人造成损害,他的财产权就要受到限制。总之,财产权的成立和行使都是以不损害他人利益为前提条件的。

许多学者以《世界人权宣言》为据,企图说明权利是先定的。但是,细审《世界人权宣言》的

[2] 在对其它行为作评价时,理性评价和道德心的评价不一定相同,但多数情况下不冲突。对这些情况的详细分析涉及到道德与法律的区别。这需要另文分析。

各条款的内容,就可以发现,这些权利都是以不损害他人人为前提的。

“人人有权享有生命、自由和人身安全”(《世界人权宣言》第三条)。人的生命、自由和安全之所以被宣布为权利,首先是因为人们享有这些利益的本身并不形成对他人的任何威胁和侵害,以致每个人都有道德义务对他人的这些利益加以尊重,国家和法律应当(有义务)对它们加以保护。

“任何人不得使为奴隶或奴役,一切形式的奴隶制度和奴隶买卖,均应予以禁止”(《世界人权宣言》第四条)。由于一个人的自由并不对他人造成威胁和侵害,所以,人的自由不容侵犯。而将他人作为奴隶或者加以奴役,这是将自己的幸福建立在他人的不幸和痛苦之上,这违反道德的基本戒律,所以应在禁止之列。

“人人在各国境内有权自由迁徙和居住”(《世界人权宣言》第十三条)。同样地,人们的自由迁徙和居住并不形成对他人的威胁和侵害,所以,人们的这种自由应当被尊重和保护。

“人人有权享有主张和发表意见的自由;此项权利包括持有主张而不受干涉的自由,和通过任何媒介和不论国界寻求、接受和传递消息和思想的自由”(《世界人权宣言》第十九条)。享有主张和发表意见的自由以及接受和传递消息和思想的自由本身及其行使对他人、对社会首先是无害的。因此,它们有资格成为权利。

所有被《世界人权宣言》宣布为人权的权利或自由,都毫无例外地符合“不得损害他人”这一最基本的道德规范。也就是说,所有被称为“人权”的利益和自由,首先都具有无害性。“无害性”是人类的道德心对人类的行为和要求的首要的限定条件。只有先行符合这一条件才有资格成为权利。

如前所述,那种认为人权是来自人的需要和要求的主张是不能成立的。因为仅仅用人的需要和要求来证明人权会造成许多悖论和荒谬。同样,那种认为人权是来自人们的利益的看法也是不能成立的。将他人变为奴隶,这也是某些人所追求的利益,但对这种利益的追求明确地被《世界人权宣言》所禁止。这就是说,利益本身还不足以使自己成为权利。它必须受到“不得损害他人”这一基本道德规范的检验。一种利益的追求对他人有害时,它就不是权利,而应被禁止。只有当它是对他人无害的时,才有资格被称为权利。

所谓人权有两个特征:一是它的无害性,二是它的必要性。其无害性是指,任何人对被称为人权的利益的享有和对被称为人权的自由的行使都不会对他人造成威胁和侵害。其必要性是指,任何人对被称为人权的利益的享有和对被称为人权的自由的行使对于其本人的生存和发展来说都是必不可少的。

许多学者看到了人权的必要性特征,而无视人权的无害性特征,从而单纯从人的需要、要求、利益的角度去阐释人权的依据。这种阐释无法将人类的许多恶性的需要、要求以及损他性的利益追求从真正的人权概念中驱逐出去。这种阐释也无法说明人类的法治社会之所以将罪行严重的杀人犯的生命和一般罪犯的自由加以剥夺的理由。由这种阐释很可能推论出人类法治社会对一切罪犯加以惩罚的基本手段——剥夺自由刑——是为无理。

事实上,无害性是一切利益和自由能被称为人权的首要的、最基本的前提条件。人权首先在于它的无害性,其次才是它对人的需要、要求加以满足的必要性。无害性是一个人的利益、需要、要求或者行为的正当性的充分证明;而正当性又是“权利”这一概念的最本质的内涵。所以,可以说,无害性是所谓人权的最基本的特征。由于无害性是人的利益、需要、要求或行为在经受了“不得损害他人”这一最基本道德规范的检验后才确定的,所以,人权不是先定的,而“不得损

害他人”这一最基本道德义务规范才是先定的。

由此,我们可以作出结论,人权的依据在于其道德性。这种道德性包括两点:A、被称为人权的一切利益、自由或行为都不违反人类的道德心所先行确定的“不得损害他人”这一最基本的道德规范,并因此而获得正当性;B、人类的道德心要求每个人、要求每个国家的政府都尊重这种具有正当性的利益、自由或行为。

六

强调人权的依据是不违反“不得损害他人”这一最基本的道德规范,这种论证的意义何在?

首先,这使我们能在一个非常宽泛的意义上理解人权。也就是说,人权只受一个最基本的评价标准的限定:只要不违反“不得损害他人”这一基本规范准则,人们的要求、行为就具有正当性,就具有不可侵犯性。这种理解使我们不必以清单的方式将人权一一加以列举。同时,如果我们出于某种需要而列举一个关于人权的清单,我们也绝不能将此清单视为人权的全部内容:那些未被列举的人们要求、行为只要不和“不得损害他人”这一最基本的道德规范相冲突,就应被视为人权的内容范围。这种理解将为人权内容的扩展留下充分的余地。

其次,对人权的这种理解使我们避免了直接从人的需要、要求等主观因素出发去理解人权而面临的许多理论难题。从人的需要、要求等主观因素出发去理解人权使我们无法解释为什么有些需要、要求被承认为人权,而有些需要、要求又不能被承认为人权。这种理解也使我们无法解释为什么在一些特定的情况下对一些特定的人可以作为惩罚手段而剥夺被宣布为基本人权的某些基本利益——象生命、自由、财产等。根据我们的对人权依据的论证,却可以解决这些难题。

第三,这种理解可以使我们免于当代西方学者从尊重人的自主性来对人权加以论证的通常作法所面临的理论上的尴尬。人的自主性意指人是能够自己设定和追求他自己的目的的。这是传统的人具有自由意志的另一种表述。对人的这种理解并没有错。问题在于,人的这种自主性并不具有完全的道德意义。人的这种自主性对每一个具体的人来说可以是行善之本,也可以是作恶之源。当一些学者把这种自主性作为人权的依据时,现代的刑罚理论也同时把这种自主性、自由意志作为追究犯罪人的责任的主要根据。既然追究犯罪人的责任的依据是他具有自主性、他自己选择了作恶,这就是确认这种自主性有引人作恶的可能。那么,同时把这种自主性作为人权的依据就极不恰当。这就是说,人的自主性本身并不具有绝对道德的含义。它不能理所当然地作为人权的道德依据。而我们所说的使人权受到检验并得以成立的最基本的道德规范“不得损害他人”却出自于人类的道德心。这种道德心具有完全的、纯粹的道德意义。

最后,这种对人权的理解是以一种低标准的、含义相对确定的“正当”来界定人权,而不是以一种标准模糊、含义不清的“应得”来界定人权。当西方学者倾向于用“人所应得的”来界定人权时,就留下了两个弊端。

一方面,什么是“应得”的,在理论上无法得到清晰的说明。如果勉强去解释什么是“应得”的话,就必然要求助于人需要、要求之类的主观因素。这就回到了为什么有些需要、要求被承认为人权,而有些需要、要求又不能被承认为人权的问题上。为了解决这个问题又要重新确定区分“应得”和“不应得”的标准。而寻找这一区分标准,除了回到我们已阐释过的人类的道德心及其确定的最基本道德规范——“不应当损害他人”——而外,似乎别无它途。

另一方面,什么是‘应得’的,在实践中将造成无穷的争论。首先,‘应得的’同人的主体需要、要求有关。而现实中的人的现实需要、要求又是一定的、现实的社会经济、文化发展状况的产物。这样,不同的社会中,处于不同的经济、文化发展阶段的国家中的人们的需要、要求在现实意义上就具有不同的内容。譬如,当地广人稀、资源丰富、经济发达的国家强调未成人形的婴儿的人权,把堕胎视为罪恶时,在人多地少、资源贫乏、经济落后的国家则不得不强调计划生育,允许并要求人们对意外的、非计划中的怀孕实施堕胎。这样,人们对什么是‘应得’的就没有共识,对什么是人权也就没有共识。其次,“应得的”又同各个特定社会、国家所拥有的满足该社会、该国家成员的需要、要求的客观物质手段、条件有关。当发达国家将中小学的普遍义务教育视为其国民们‘应得的’时,对那些经济极不发达国家来说,对这些国家的大多数勉强挣扎着生存的国民们来说,这种‘应得’只是类似画饼之类的东西。当发达国家认为给在押的囚犯们提供舒适的生活条件是这些囚犯们‘应得的’时,对那些经济不发达国家的许多尚未解决温饱问题的守法的普通公民们来说,允许或要求国家向囚犯们提供类似发达国家向囚犯们所提供的舒适的生活条件是荒谬透顶的——这种作法无异于鼓励犯罪。总之,由于各国、各社会的经济、文化环境条件的不同,人们无论是出于主观原因还是出于客观原因都不可能形成对‘应得’的一致看法。由此,便不可能形成关于保护人权的一致的作法。这样,如果勉强地从“应得”的角度来界定人权的话,除了在国际领域引起关于人权问题的纷争、并在客观上为少数国家利用其所界定的人权标准来攻击其它国家、干预他国政治提供理论依据而外,不会再有什么积极的作用。