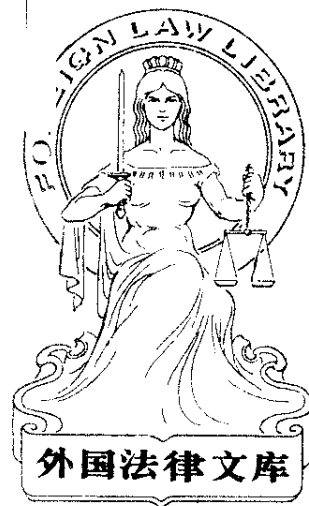




人的权利与 人的多样性 ——人权哲学

[英] A. J. M. 米尔恩 著

中国大百科全书出版社

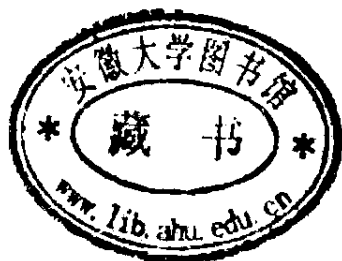


人的权利与 人的多样性

——人权哲学

[英] A.J.M. 米尔恩 著

夏勇 张志铭 译



中国大百科全书出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

人的权利与人的多样性——人权哲学/ (英) 米尔恩, A. J. M. 著; 夏勇, 张志铭译. -北京: 中国大百科全书出版社, 1995. 3

(外国法律文库)

书名原文: Human Rights and Human Diversity An Essay in the Philosophy of Human Rights

ISBN 7-5000-5354-1

I. 人… II. ①米… ②夏… ③张… III. 人权-哲学理论 IV. D082

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (95) 第 00329 号

丛书编辑: 周五一

杜晓光

责任编辑: 周五一

封面设计: 姜 梁

人的权利与人的多样性

——人权哲学

夏 勇 张志铭 译

中国大百科全书出版社出版发行

(北京阜成门北大街 17 号 邮编 100037)

新华书店总店北京发行所经销 中国人民解放军一二〇一工厂印刷

开本: 850×1168 1/32 印张: 8.5 字数: 190 千字

1995 年 3 月第 1 版 1995 年 3 月第 1 次印刷

印数 1—3500 册

ISBN7-5000-5354-1/D·19

定价: 9.50 元

(京) 新登字 187 号

前 言

本书的构思始于1978年秋。那时，我应达勒姆大学法律系的弗兰克·道吕克教授之邀，就“人权”概念作一次公开演讲。这是为纪念联合国的《世界人权宣言》诞生30周年而在该大学举办的一系列演讲和讨论会的一部分。尽管我从前的著作既一般地论述过权利，又专门地涉及到人权，但在进行演讲工作的过程中，我开始对自己早先的作品感到不满意。我要感谢道吕克教授以及所有为演讲和讨论会作出贡献的人，他们给我以鼓励。在此后的7年里，我有幸在一些场合，通过讨论会、会议论文和演讲的方式，来检验本书的论点和思想。我要特别感谢以下各位对我的启迪：约克大学政治系的诸位同仁，贝尔法斯特女王大学哲学系的戴维·埃文斯教授及诸位同仁，阿伯里斯特威思的威尔士学院国政系的穆尔黑德·赖特博士，以及赖特博士1984年7月在威尔士的格雷基诺格组织的会议上的诸位同仁，尼尔·麦考密克教授以及他组织的在爱丁堡大学召开的法理学会议上的诸位同仁。上列各位的批判性评论和建议，使我受益匪浅。我还要感谢达勒姆大学政治系和哲学系的同事们，他们就我呈送的本书中的一些论点作出了评论和批评。

在为本书付梓准备打印稿时，我曾获得实际的帮助，我很高兴有机会对此表示谢意。我特别感谢沃尔夫冈·冯·莱登博士、内维尔·里格比先生、基米特·埃德加先生和苏姗·埃尔坎夫人，他们帮助我准备定稿。我非常感激希尔达·温夫人、多西·安森夫人和琼·理查森夫人，她们在系里的文字处理机上完成了本书的

最后打印稿——实际上,这是在我们的新机器上制作的第一本书。我特别感谢 R. W. 戴森博士,他帮我校对了清样。最后,我要提及我已故的妻子,我将此书献给她以寄思念。虽然她没能亲眼看到本书完成,但在此我要记下对她的深深谢意,她不仅在本书的写作时给我以支持、忠诚和帮助,而且在过去 37 年我的全部工作中也是如此。

A. J. M. 米尔恩

于英国达勒姆大学

中文版序

欢迎您，中国读者！本书是一部人权哲学著作，1986年在英国首次出版。在英文版前言里，我已简要地交代了成书的原委。

我的中心命题是，人权这一观念若要既易于理解又经得起推敲，它就只能是一种最低限度标准的观念。本书的目的就是要证实这一命题。在导论里，我表明了为什么这是值得去做的。现代科学技术的发展使我们所处的时代成了一个全球相互依存的时代，正因为如此，我们才需要一种能适用于一切人类关系的道德标准。在西方，自从18世纪以来，人权观念就一直被作为这样一种标准来鼓吹。但是，如果这一观念要经得起理性的辩驳，它就必须正视人的多样性这一事实。这一事实就是，人类生活并非在任何时候、任何地方都是相同的。存在着形成于不同的文化和文明传统的人类生活的不同方式，例如，西方人的生活方式、穆斯林的生活方式、信印度教的印度人的生活方式，当然还有中国人的生活方式。我在书中认为，一种作为低限标准的人权观念，是能够与不容忽视的人的多样性相协调的，尽管对它在道德上可接受的范围设定了某些限制。例如，奴隶制度在道德上是不能被接受的，任何一种承认奴隶制度的传统在这方面都存在道德上的缺陷，尽管它在其他一些方面也许有许多东西值得赞美。在西方，古典时代的希腊罗马文明即为明证。

但是，如果存在人类生活的不同方式，那么，一种可以适用

于一切人类关系的道德标准从何而来呢？它不可能建立在各种传统的任何一种的那些特殊价值的基础上，因为属于另一种传统的人毫无理由接受它。在本书导论和上编的一至五章，我提出这一疑问并作出了一种回答。回答的要点归纳起来就是：不论社会生活采取什么样的特殊方式，都存在某些为社会生活本身所必需的道德要素。由于文化和文明的传统必定延续在所有的社会生活方式之中，这些道德要素就成了每种传统的一部分。诚实的美德就是一个这样的要素。共同生活的人们至少绝大部分要能相互信赖。而且，只有在分担并且意识到分担诚实义务的人们中间，才会有相互的信赖。因此，在每种社会生活方式中，诚实都是一种美德，不诚实则是一种丑恶。除了诚实以外，还有其他一些为社会生活本身所必需的道德要素。在第三章里，我讨论了这些道德要素，并说明它们为什么是必需的。这些要素汇集起来，就构成了可以适用于每种社会生活方式的一种道德标准。我称这种标准为“共同道德”，以区别于各种特定的道德，后者植根于特定的文化和文明传统的那些特定的价值。

不过，这还不足以使共同道德成为一种可以适用于一切人类关系的标准，因为，它虽然能适用于每种社会生活方式的范围以内，却不能适用于它们之间。也就是说，它能适用于本国人之间的一切关系，却不能适用于本国人与外国人之间的关系。作为本国人，我们意识到外国人与我们自己之间的一些差别。他们具有与我们不同的制度和习惯，讲的是“外国的”语言，可是，他们也属于人类，与我们一样具有一种共同的人性。在这里，我们英国的剧作家威廉·莎士比亚所写的一些台词是再贴切不过的了。在《威尼斯商人》这部涉及处理基督徒与犹太人关系的剧作中，莎翁让这些话从犹太人夏洛克的嘴里说出：

“难道犹太人没有眼睛吗？难道犹太人没有五官四肢，没有知觉，没有感情，没有血气吗？他不是吃着同样的食物，同

样的武器可以伤害他，同样的医药可以疗治他，冬天同样会冷，夏天同样会热，就象一个基督徒一样吗？你们要是用刀剑刺我们，我们不是也会出血的吗？你们要是搔我们的痒，我们不是也会笑起来吗？你们要是用毒药谋害我们，我们不是也会死吗？那么，要是你们欺侮了我们，难道我们不会复仇吗？要是在别的地方我们都跟你们一样，那么在这一点上也是彼此相同的。”*

这段台词的关键是“……要是你们欺侮了我们……。”犹太人和基督徒、外国人和本国人都同样懂得什么是受欺侮。如同我们自己一样，外国人也是道德主体，虽然他们的道德价值有一些与我们的不同，但在他们自己的共同体范围内，他们也像我们一样承认那些共同道德的要素。正因为如此，与他们的交往和合作大体上才是可能的。他们虽非我们本国人，却是我们的人类同胞。我在第五章里认为，如果把所有的人都是人类同胞这一原则融入共同道德，那么共同道德就会成为一种可以适用于一切人类关系的标准。它的那些要素因而不仅能适用于每种社会生活方式内部，而且也能适用于它们之间。共同道德一旦加上这种“人性”原则，就成了人权的渊源。这些人权是与由共同道德的要素所规定的那些义务相关联的权利。我们在前面所提到的诚实的例子，就很容易说明这一点。诚实是共同道德的一个要素，因此，每个人都负有始终诚实待人的义务，同时也享有与这项义务相关联的始终获得诚实对待的权利。

在下编，我先阐释权利这一概念，考察作为权利渊源的律、习俗和道德，进而在第八章比较详细地讨论以融入了人性原则的共同道德作为渊源的人权。我表明了我对人权的解释如何有别于那种出自所谓自然法的自然权利的学说。不过，人们通常并非单

* 参见《威尼斯商人》，第三幕，第一场。

纯地作为人相互有交往。他们的交往发生在具体的社会境况中，而在那里，他们的关系是由各种特定的制度和角色来界定的。本国人与外国人相遇的情况就是这样。前者通常把后者作为游客、外交官、外商、运动员、艺术家等而与之发生交往。这意味着，人权所赋予的权利必须在界定实际社会境况的那些特定关系的场合中加以解释。例如，作为公平对待的公正是一项人权，但是，在实际境况中什么应算作“公平对待”，则取决于构成这种境况的特定的制度和特定的利益组合。这就是人权观念为什么只能是一种最低限度标准的观念。无论处于什么样的关系中，人类成员在任何时候、任何地方至少都应该彼此作为人类同胞来互相尊重。至于这需要些什么，则取决于人类成员之间的特定关系，并因此是一个根据场合来解释的问题。最后，我在第九章讨论了作为一种最低限度标准的人权的政治意蕴。这种人权观念不可能为化解那些困扰 20 世纪末人类的政治问题提供妙方，但它有助于我们理解那些问题，并在试图解决它们的过程中明智地行动。我们不该对 人权观念冀求过多，也不该低估它的意义。

这篇序言意在就本书所论给中国读者一个初步的提示，至于更充分的提示，我建议诸君阅读导论。走笔伊始，我把本书称作一部人权哲学著作。作为理解世界和人类状况的一种尝试，哲学探究不限于任何一种文化和文明的传统。从根本上讲，它是一种人类的探究，任何人都是可以投身于其中的。这里唯一的要求就是苏格拉底的那种“刨根问底”的执著。这种执著在中国思想史上无疑有诸多的表现。我的书能为中国读者所用，我的思想能与华夏诸君分享，真是不胜荣幸！

A. J. M. 米尔恩

一九九三年六月于英国达勒姆

外国法律文库序

江 平

外国法律文库是一套大型翻译丛书，入选书目主要是外国尤其是西方的重要法律著作。中国法学界 15 名从事外国法与比较法研究与教学的学者组成的编译委员会负责确定书目和组织翻译，中国大百科全书出版社印行。受编委会之托，我将组织出版这样一套丛书的缘起及有关情况作些说明。

我平生治学，以罗马法和西方民商法为主。50 年代末以后的 20 多年间，我国法制建设历尽坎坷。那时，像罗马法这类洋货，不仅是奢侈品，简直可以说是违禁品。“文革”结束后，法制建设与法学教育都逐渐走上正轨。10 多年来，在我所在的大学里，罗马法、西方民商法以及比较法等都成了深受学生欢迎的课程。在立法方面，每制定一项法律都广泛地搜集国外立法资料，博采众长，以求既符合中国情况，又顺应国际潮流。不过，在这些过程中，有一个困难时时制约着人们的手脚，限制着人们的视野，那就是翻译为中文的外国法律著作数量太少。说来难以置信，自 1949 年直到今天，西方法律学术著作在大陆译为中文出版者只有寥寥 10 余种。这些著作的汉译又没有有效的组织，因此必然存在着书目安排上缺乏系统性、选材上却不乏偶然性的毛病，甚至有个别译本的译者中外文修养不够，率尔操觚，致使误译多有，贻患学林。在这样的情况下，当然不可能期待对外国法律的全面而准确的认识了，而没有这样的认识，又怎么能希望博采众长、融合中外的借鉴呢？

近年来，组织翻译一套外国法律丛书一直是我的一个迫切的念头。曾与法学界的一些同行谈起，他们也都对这样一项工程极表赞成。曾对中国文化研究提供过大力支持的福特基金会也决定对该项目提供赞助。1991年初，外国法律文库第一届编委会正式成立。15位委员中包括了北京法学界——今后还要吸收各地学者，使其成为一项全国性的学术事业——的一些知名教授和中青年学者。编委会确定了这套丛书在选题方面的三个标准：（一）以学术著作为主，兼顾重要的立法文件；（二）以本世纪作品为主，兼顾此前的经典著作；（三）以西方作品为主，兼顾其他地区的代表性作品。力求通过整套丛书反映外国法学与法律的概貌，为学术研究提供素材，为法律教学提供辅助，为国家立法提供借镜，为一般读者提供有益于增进法律知识和培育法治意识的读物。编委会又聘请了4位外国著名法学家作为顾问，以更好地保证选题上的权威性。在译校者的确定上，除语言修养外，还要求他们是相关领域的专家，以有利于忠实地传达原意。丛书的规模，初步确定为50种，当然，若条件许可，它完全应当成为一套不间断出版下去的丛书；法律翻译要追随法律与法学的发展，如同译文要忠实地追随原文。

外国法律文库能够顺利出版，得益于法学界的一些资深教授的积极参与，他们有些参加了编委会，做了大量细致而有效的工作。有些虽然不是编委，却也给予文库热情的关心，他们推荐书目与译者，有些还应邀审阅译稿。一大批中青年学者以其眼界、才华以及勤勉的工作精神，使文库的翻译进度与质量得到了保证。福特基金会对文库的翻译与出版提供了宝贵的资助。所有这些都是应该在这里深表谢意的。

声称作品“错误在所难免”已成为一些序文的套语，对于外国法律文库一类的翻译丛书来说，这样的俗套却决非客套——完美到无可挑剔程度的译作至今还只是一种理想。但是，重要的在

于积极的参与和认真的实践。随着越来越多的学者热衷此道，随着一本本译著的出版，作为文化建设事业组成部分的法律翻译，必将会对我国的法制现代化事业作出重要的贡献。在这个过程中，翻译的技巧也会日渐成熟。我对于这样的前景，套用一句老话，诚可谓馨香而祝之矣！

是为序。

外国法律文库之一
人的权利与人的多样性

A. J. M. Milne

Human Rights and Human Diversity

An Essay in the Philosophy of Human Rights

The Macmillan Press LTD, 1986

根据英国麦克米兰出版公司 1986 年版译出

本书的翻译与出版得到美国福特基金会资助，外国法律文库编委会谨致谢忱。

The Editorial Committee of the Foreign Law Library expresses thanks to the Ford Foundation for its generous funding.

外国法律文库编委会

主 编：江 平

委 员（以姓氏拼音为序）：

程味秋

丛培国

冯大同

郭寿康

贺卫方

江 平

米 健

任允正

沈宗灵

王晨光

谢怀栻

徐 炳

余叔通

赵秀文

周潞嘉

司 库：李显冬

文库顾问

格扎维埃·布郎-儒万

(Xavier Blanc-Jouvan)

法国巴黎第一大学教授，比较立法
学会秘书长

保罗-安德烈·克雷波

(Paul-André Crépeau)

加拿大麦吉尔大学法学院教授，国
际比较法学会主席

威特莫尔·格雷

(Whitmore Gray)

美国密歇根大学法学院教授

海因·克茨

(Hein Kötz)

德国汉堡大学教授，马普外国法与
国际私法研究所所长

目 录

外国法律文库序

中文版序

前 言

导论	(1)
0. 1 对人权概念的非议	(1)
0. 2 作为最低限度标准的人权	(6)

上 编 道 德

1. 规则、原则与行为	(15)
1. 1 规则	(15)
1. 2 原则	(22)
1. 3 法律与道德	(31)
2. 道德与社会	(38)
2. 1 什么是道德	(38)
2. 2 道德的社会基础	(42)
2. 3 共同体的利益及其道德含义	(46)
3. 道德的普遍性和道德的多样性 (之一)	(56)
3. 1 道德的多样性为什么不能囊括一切	(56)
3. 2 对作为“公平对待”的“公正”的分析	(59)
3. 3 对共同体道德原则的阐释	(66)

3. 4	共同道德和特殊道德	(71)
4.	道德的多样性 (之二) 宗教和意识形态	(77)
4. 1	宗教	(77)
4. 2	意识形态	(87)
5.	道德与“绝对命令”	(98)
5. 1	对“绝对命令”的解释和评论	(98)
5. 2	康德的人道原则——普遍的最低限度道德标准的基础	(102)

下 编 权 利

6.	权利概念 (之一)	(111)
6. 1	对权利概念的分析 and 阐释	(111)
6. 2	霍菲尔德的权利概念	(117)
7.	权利概念 (之二) 社会权利的渊源及意义	(127)
7. 1	作为权利渊源的实在法和道德	(127)
7. 2	作为权利渊源的习俗	(134)
7. 3	权利的意义和限制	(143)
8.	权利概念 (之三) 人权	(153)
8. 1	作为最低限度普遍道德权利的人权: 初步的阐释	(153)
8. 2	作为最低限度普遍道德权利的人权: 进一步的阐释	(161)
8. 3	内涵和外延: 第一层	(171)
8. 4	内涵和外延: 第二层	(179)
9.	人权与政治	(189)

9. 1 政府的性质和意义	(189)
9. 2 政治权利与人权	(194)
9. 3 国内政治与人权	(200)
9. 4 国际关系与人权	(206)
注释	(212)
索引	(220)
译后记	(212)

0.1 对人权概念的非议

0.1.1 人权概念是当今西方最引人注目的政治词藻之一。一个保护人权的制度就是好制度。一个侵犯人权甚至根本不承认人权的制度便是坏制度。人权一词是有根据的。今天，人们谈论人权，可以凭据1948年联合国的《世界人权宣言》及其后补条约以及1953年《欧洲人权公约》之类的文件。在早期，谈论人权则通常由一些18世纪的文件来支持，著名的如1773年《弗吉尼亚权利宣言》、1790年《法国人权宣言》*。这些文件采用了人权概念，但都没有对这个概念进行分析和缜密的审视。这并不奇怪，因为它们的目的是实用性的和政治性的，而不是学术性的和哲理性的。依这些文件的作者之见，人权概念是十分简单明了的，问题在于付诸实施。可是，这种看法是不对的。有一些对人权概念的不同意见，我将简要地予以说明。不过，这些非议并非不能克服。在本书里，我将论证有一种经得起理性辩驳的人权概念存在。与那些文件里的概念相比，它既不够简明，又更谨慎些，但并不因此而没有意义。其意义正是我在本书即关于人权哲学的论著里要另作探究的。这涉及到两个相关问题的回答，即“人权究竟指什么？”“我们应该怎样认识它们？”

* 关于这份文件的年份究竟是通常所说的1789，还是1790，译者曾当面请教过作者米尔恩教授，回答是：1790亦为一种说法，它涉及起草和颁行的不同时间和旧历的不同算法。这里姑且存疑待考。——译者注

0.1.2 倘若着意于“人的”(human)这个形容词,那么,人权概念就是这样一种观念:存在某些无论被承认与否都在一切时间和场合属于全体人类的权利。人们仅凭其作为人就享有这些权利,而不论其在国籍、宗教、性别、社会身份、职业、财富、财产或其他任何种族、文化或社会特性方面的差异。《联合国世界人权宣言》第2条似乎赞成这种观念:

- 2 “人人有资格享受本宣言所载的一切权利和自由,不分种族、肤色、性别、语言、宗教、政治或其他见解、国籍或社会出身、财产、出生或其他身份等任何区别。”

不过,《宣言》前言里的一段话表明作者们别有所思:

“因此现在大会发布这一世界人权宣言,作为所有人民和所有国家努力实现的标准,以期每一个人和社会机构经常铭念本宣言,努力通过教诲和教育促进对权利和自由的尊重,并通过国家的和国际的渐进措施,使这些权利和自由在各会员国本身人民及其管辖下领土的人民中得到普遍和有效的承认和遵行……。”

这表明作者们心目中的人权概念是一个所有人类社会都应该努力去达到的理想标准概念。第2条简单地认为这一标准具有普遍性。它所要求的是尊重宣言里规定的一切权利。粗读便知,这些权利体现了现代自由主义民主工业社会的价值与制度。正如我们将要看到的,这会引发一个问题。

例如,第8条规定法律面前的平等:“任何人当宪法或法律所赋予他的基本权利遭到侵害时,有权由合格的国家法庭对这种侵

害行为作有效的补救”。第 19 条* 规定表达和获知的自由：“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、接受和传递信息和思想的自由。”第 21 条规定民主政治程序：“人人有直接或通过自由选择的代表参与治理本国的权利。……”。第 22 条至第 30 条列举经济和社会权利。它们体现了众所周知的作为“福利国家”特征的价值和制度。第 23 条这样宣称：“人人有权工作、自由选择职业和享有免于失业的保障……”。按照第 24 条，“人人有享受休息和闲暇的权利，包括工作时间有合理限制和定期给薪休假的权利”。最后，第 25 条规定：“人人有权享受为维持他本人的和家属的健康和福利所需的生活水准，包括食物、衣着、住房、医疗……”。

理想标准是由体现自由主义民主工业社会的价值和制度的权利构成的，所以，它暗含着这些价值和制度。这一前言含蓄地号召所有的国家都变成自由主义民主工业社会，要求它们努力采取 3 的“国内、国际的渐进措施”必须朝着这个目标发展。但是，人类的大多数没有，也从来没有生活在这样的社会里，在可以预见的将来也不可能如此。当前的经济、文化状况排除了这种可能。遗憾的是，《宣言》的作者们忽视了这一点。结果是，在许多国家，尤其在组成所谓“第三世界”的国家，这种理想标准无可避免地成为乌托邦。尽管《宣言》声称具有普遍性，但它所规定的权利有许多简直与这些国家全然无关。就宣言来讲，这种情形是很糟糕的。一种关于人权的表述若使其中许多权利与大多数人类无关，就不是一种经得起理性辩驳的表述。

《欧洲人权公约》并未宣称普遍性。其前言指出，缔约国即一些西欧政府承认“忠实于政治习惯、理想、自由和法治的共同传

* 原文误写为第 10 条。——译者注

统。”公约所规定的权利因此仅限于由具有共同传统的国家的公民来享有，不扩及第三世界国家的人民。它们更谈不上是那种在一切时间和场合都由全体人类来享有的权利。这些权利自身即为明证。这些权利由具有自由主义民主国家特色的若干主要的宪法性、政治性权利构成，并包括大部分（虽非全部）规定在联合国的《世界人权宣言》头 21 条里的权利。其中有许多明显涉及“民主社会”，尤其是第 9 条、第 10 条和第 11 条。那么，将这些权利称作“人权”以区别于“自由主义民主权利”的正当理由是什么呢？可以推测，在缔约者们看来，这些权利所体现的共同传统代表着一种其他国家应该努力赶超的优秀标准。实际上，他们是在说：“已经接近这种标准的我们以为所有的国家都应该竭力去达到它，但无论怎样，我们都要力图维持它。”可见，该公约所依据的人权概念至少含蓄地属于一种理想标准概念。既然它是一个在可以预见的将来人类的大多数无法达到的标准，那么，该公约对人权的表述就会像《宣言》的表述那样，遭到非议。

0.1.3 还有一种反对将人权与自由—民主权利和现代社会—福利权利等同起来的意见。依此种见解，这些权利*所体现的特定的价值与制度根源于西方的文化和文明传统。但西方传统只是多种文化和文明传统的一种。另一些是伊斯兰教、印度教以及佛教徒的传统。仅讲这三者，它们各基于一种伟大的宗教。^①西方文明在科学、技术以及工业、商业方面也许卓越不凡，但是，这并不能证明将西方的某些价值和制度连同其权利树立成一个普遍标准是正当的。西方对西方人来说也许是最好的，但以为它对人类的大多数来说是最好的，则没有根据。这种非议质疑所有的充作普遍理想标准的人权概念。在它看来，这样的理想连同其基本价值与制度，若要连贯成理，就必须出自某种特定的文化和文明传

* 指“自由—民主权利和现代社会—福利权利” (liberal-democratic and modern social-welfare rights)。——译者注

统。属于不同传统的人们没有任何理由接受它。

这些见解导致非议我在开始时概括的人权概念，即无论何时何地都由全体人类享有的某些权利的概念。这一概念忽视了个人之作为人类一员的社会基础。一个人是靠生长于某个特定的社会、学习其语言并参与其生活而成为一个个人和人类成员的。倘若他要成为一个人和非单纯动物学意义上的人类成员，就必须有某种其赖以生长的社会。而社会不同，便造成重大差异。假如一个人出生于不同的社会，那么，他就会在一些重要方面是一个与现在的他不相同的人。他会有不同的本族语言。他养成的用以思想和行动的许多观念、信仰和价值也会不同。所以，现实的人不可能是社会和文化的中立者。他总是某种社会和文化环境的产物。不同的文化和文明传统是不同的人类生产方式。这样一来，那种在一切时间和场合都属于全体人类的权利就是人类作为“无社会”和“无文化”的存在物所享有的权利。既然人类不是也不可能是这样的存在物，那么，就不可能有这样的权利。

阿拉斯代尔·麦金太尔在《遵循美德》一书中讨论人权时，提出了一种不同的、补充性的论证。依他之见，不仅不存在人权，甚至连权利概念本身在一切社会里都无从寻见。在指出享有权利的主张是以某些社会性规则的存在为先决条件之后，他继续写道：“这类规则仅仅存在于特定的历史时期和特定的社会环境，它们无论如何也不具备人类状况的普遍特征。”^②他论证说：

“直至中世纪结束前夕，任何古代或中世纪的语言里都不曾有过可以准确地译成我们所谓‘权利’的词句。大约在1400年前，这一概念在希伯来语、希腊语、拉丁语、阿拉伯古典或中古语里缺乏任何表达方法，更不用说在古英语里或晚至19世纪中叶的日语里了”。

5 正如他所理解的，“人权”，“它们被假定平等地赋予所有人类成员，无论其性别、种族、宗教、天资或功过。”根据他所提供的语言学事实，他觉得“存在这种仅凭人的资格就赋予人类的权利，当然有些不可思议。”在介绍了同样的语言学事实后，他评论说：“据此，诚然不会得出不存在自然权利或人权的结论，仅会得出无人能够知道这些权利曾经存在过的结论。”他得出的结论是“不存在这样的权利”，并补充说，“所有为确信存在这类权利提供充足理由的尝试均告失败。”他断言“自然权利或人权全属虚构”，“相信它们如同相信女巫和独角兽。”

0.2 作为最低限度标准的人权

0.2.1 一种经得起理性辩驳的人权概念必须能够应付所有这些非议。兹将这些非议作如下小结：

(a) 作为由自由—民主权利和现代社会—福利权利构成的理想标准，人权概念使其中许多权利与包括第三世界在内的人类大多数无关。

(b) 作为任何一种理想标准，人权概念都忽视了文化的多样性。理想若要连贯成理，就必须出自某种特定的文化和文明传统。属于另一传统的人们没有理由接受它。

(c) 作为一种无论何时何地都属于全体人类的人权概念，它不仅忽视了文化的多样性，而且忽视了人的个性的社会基础。它以同质的无社会、无文化的人类为前提，但这样的人类并不存在。

(d) 麦金太尔的非议有三：第一，权利概念不是在每个社会都能见到，也不是社会生活本身所必需的。此论的事实根据是，直到中世纪结束前夕，古代和中世纪语言里没有任何可以被准确地译成我们所谓“权利”的词语。希腊人也没有用以表达“权利”的文字！第二，倘若真有人权，也无人可以知道它在近代以前存在

过。第三，人权是不存在的，因为所有的为确信人权提供充足理由的尝试已告失败。相信人权，犹如相信女巫和独角兽。

我要论证的经得起理性辩驳的人权概念不是一种理想概念，而是一种最低限度标准的概念。更确切地讲，它是这样一种观念：有某些权利，尊重它们，是普遍的最低限度的道德标准的要求。无论怎样，它们也不是自由—民主权利和现代社会—福利权利。所以，就所涉及的(a)而言，是用不着作答的。那么，(b)怎样呢？最低限度标准（以下简译低限标准）必定不能像理想标准那样出自特定的文化和文明传统吗？不，如果低限标准根植于某种社会生活本身的道德要求，那么，无论它采取何种特定形式，我都将认定低限标准在事实上能够适用于一切文化和文明，而不管它们之间有何种差异。我的论点若是正确的，也就回答了异议(c)。一种能适用于一切文化和文明的低限道德标准并不否认每个人在很大程度上是由其特定的文化和社会经历造就的。它不以所谓同质的无社会、无文化的人类为前提，相反，它以社会和文化的多样性为前提，并设立所有的社会和文化都要遵循的低限道德标准。这种要求为多样性的范围设立了道德限制，但绝不否认多样性的存在。低限道德标准的普遍适用需要它所要求予以尊重的权利获得普遍承认。用明白易懂的话来说，它们是无论何时何地都由全体人类享有的道德权利，即普遍的道德权利。不过，这似乎与麦金太尔的非议相抵触。

0.2.2 依麦金太尔之见，希腊语和其他古代语言里不曾有过我们所谓“权利”一词。可是，在《菲多》(Phaedo)*里，苏格拉底的临终嘱咐是，“克立同**，我欠阿斯克勒庇乌斯一只鸡，你会

* 即《关于灵魂不朽的对话》，菲多是苏格拉底的门徒、柏拉图的朋友，该书以他的名字命名（卡斯尔：《新拉丁语—英语词典》，第446页）。——译者注

** Crito, 雅典富翁，苏格拉底的门徒（据色诺芬《回忆苏格拉底》中译本译注，商务印书馆，第17页）。——译者注

记得还债吗？”显然，说欠某物，即是说应该给被欠的人以偿还。这与说后者被授予权利是同义的，即某人有权利获得偿还。希腊人没有能从字面上译成我们所谓“权利”的单词，但他们显然有对权利概念的有效理解。事实已表明，希腊语里有可以从字面上译成我们所谓“应得”（is due）的词语。何况，我们的“权利”一词也非单义的。依霍菲尔德之见，权利一词表达四种不同的概念。它们是要求、特权或自由、权力以及豁免（见 6.2.1—4 有关霍菲尔德的讨论）。若其中某一概念的持有者应该得到尊重，该概念就表示权利。这由法律、道德和习惯来确认。不过，怎样表示尊重和由谁来表示，则因事而异。不必过分拘泥于这样的事实，即一种语言里的词句在另一种语言里没有单个的同义词。在后一种语言里，可能有另一些词句，它们的使用表明讲话者对于在前一种语言里由单词表达的概念有相通的理解。麦金太尔作为论据引用的一切社会都不曾发现权利概念的语言学事实，是无关宏旨的。

7 其实，他的论证是错误的。这可以通过考察财产制度和承诺的做法来得知。财产制度的某种形式为社会生活所必需。没有它，社会成员就无法占有、分配、使用和维护团体和个人的生存所必需的物质资料。承诺也是必要的。没有它，社会成员就不能签订并执行协议，就不能从事制度化合作，而这种合作正是社会生活的要素之一。这些制度和做法均由规则来构成，规则必然要授予权利，而不论有没有单个的语词来表达这些权利。财产规则必定授予人们获取、转让物质资料和劳务的权利。承诺规则必定授予受约人要求守约的权利。

在否认每个社会都能发现这些授权规则时，麦金太尔肯定忘记了财产和契约。此外，权利概念还是社会成员资格概念的一部分。作为社会集团（不论共同体、联合体或家庭）的成员，这意味着某些东西应该由你的伙伴成员给予你，同时又由你给予他们。倘若根本没有任何东西应该给予你，倘若你会受到专横的对待，你

就不可能享有该团体成员的资格。在今日英语里，对这种情形的表述是：作为一名成员，你有与伙伴成员相对的权利和义务。在他种语言里，这种意思可以用不能从字面上译成英语里“权利和义务”的语汇来表达。但是，根本的观念是相同的，即，根据成员资格，伙伴成员之间应该相互提供某种行为和不行为。在这种起码的但却根本的意义上，权利概念为社会生活所必需。

剩下的是麦金太尔的其他非议。他把信仰人权与相信女巫、独角兽扯到一起，这是错误的。是否存在女巫和独角兽，这是个以经验为依据的问题。一种肯定的回答必须凭靠证据的支持，该证据在形式上是记录在特定地点的某种场合观察到带有女巫和独角兽特征的生物的独立报告，报告要充分详尽和精确以致能通过进一步的独立观察来公开验证。是否存在人权，尊重人权是否为最低限度普遍道德标准所要求，这不是个以经验为依据的问题。毋宁说这是一个关于社会生活的含义及这些含义是否包括此种标准的问题。其答案取决于考察道德的性质和道德在社会生活中的作用所得出的结论。这种考察应当包括道德和社会的概念、我们在使用它们时的所思所为以及它们要求我们做什么。麦金太尔的评论，即假使有人权，在近代以前也无人知晓它存在，是不着边际⁸的。人们从来就不注意其通常的思想和行为所使用的概念里的许多涵义，即便这种概念是最熟悉的。他们在成长过程中不自觉地学到这些概念并能有效地理解它们，而且，他们所学到的概念能够应付日常事务，仅此足矣。如果，而且每当概念的一些含义被弄得明晰易懂以致为许多人所知时，就标志着自我认识和理解的增长，并使富于智识的思想和行为成为可能。麦金太尔的评论不过表明，如果存在人权，那么，近代之不同于早期，就在于富于人权智识的思想和行为已经成为可能。

0.2.3 麦金太尔要求有证明人权存在的充足理由，这当然是正当的。在本书里，我将勉力为之。他声称迄今一切尝试均告失

败,尽管这并不表明这一任务不可能完成而只是说明它艰难可畏,但我不予辩驳。不论怎样,人权概念作为普遍的低限道德标准,减轻了论证人权的难度,或者说,我希望如此。在这一点上,一个一直被忽略的问题值得在此稍稍提及。低限标准根植于社会生活的某种道德要求,这尚不足以说明问题。因为这只表明低限标准能够适用于每个人类社会之内,而没有表明它能够普遍适用,即适用于不同社会之间和不同社会里的各个成员之间的关系。必须指出,低限标准是能够适用于所有的人类关系的:不仅适用于同一国家的国民之间或同一信仰者之间的所有事务,而且适用于不同国家的居民之间或“虔信者”同不信教者以及异教徒之间的所有事务。我要试图论证有这样一种普遍标准。

这值得一试吗?能否找到证明存在一种普遍低限道德标准的充足理由,这至关紧要吗?从前,当各种文化和文明传统相互封闭,只发生有限、零散的联系时,这不如现在紧要,但不能说根本就不重要。假如低限标准有充足理由,而且该理由在过去就被广泛接受,那么,人类所施加给人类的残暴和苦难至少就会比实际上有过的要少一些。既然如此,能否找到证明存在一个普遍低限道德标准的充足理由,在今天就是至关紧要的了。因为,现代科学技术已经使我们的时代成为全球性相互依存的时代,各种传统的封闭自足已一去不返,它们之间的联系持续不断,既有合作,也有冲突。一种普遍的低限道德标准,因其仅为低限要求,将会与众多的文化差异谐和共存。为证明此种标准提供充足理由,就是为增进人类合作、减少人类冲突作出至少是智识上的贡献。在核武器和对自然环境的威胁与日俱增的时代,这样的贡献虽然谦微,但不可忽视。这种尝试之所以值得去做,不仅因为它固有的哲学旨趣,而且还因为它有助于我们理解一些与当今的人类休戚相关的事情。

0.2.4 要证明尊重某些权利是普遍低限道德标准的要求,就

要证明有这样的标准。正如我们已经看到的，这意味着考察道德的本质和道德在社会生活中的作用。同时，必须说明这种标准根源于社会生活的道德要求，它不仅能适用于每个社会内部，而且能适用于所有的人类关系。本书上编“道德”（包括第一章至第五章）的宗旨即在于此。此外，还必须说明权利是什么、尊重权利是低限标准的要求。这意味着考察权利的本质以及人们如何享有。这些问题我将在下编“权利”（包括第六章至第九章）中论述。人权概念在当今西方政治术语里的突出地位已在一开始提及。在第九章里，我将谈谈作为低限标准的人权概念在政治学上的意义。这种意义虽然不像当代用语所设定的那样大，但还是不可全然忽略的。为证明享有权利的要求为正当，有必要提供关于规则及其所根据的原则的知识。规则和原则不仅在道德和法律里，而且在所有的理性行为里都是重要的。有必要先讨论它们，作为开端，以启后文，所以这放在第一章里讨论。

有个问题有必要预先提及，它与上述有关，即普遍低限道德标准所要求尊重的权利，就是普遍道德权利。由于普遍标准是最低限度的，所以它可能与众多的文化和道德差异和谐共存。普遍道德权利，即人权，因此必须根据特定场合来解释。这对于考虑多样性是重要的。这意味着，依据某一道德规范属于违法而依据另一道德规范则不一定如此。但是，又必定存在某种因违反普遍标准的低限道德要求而无论何时何地均属侵犯权利的行为。如果特定的道德规范允许这类行为，那么，它在这方面就有道德上的缺陷。例如生命权，如果说有什么权利算作人权的话，它就是。但是，作为全体人类无论何时何地都享有的一项权利，它只能是不被任意杀害的、生命不受不必要的威胁的权利。然而，什么被视为“任意”杀害，这在各种文化里或依据各种道德规范是不同的。如血亲复仇、决斗和人工流产，它们所涉及的夺取生命，按某种道德规范是正当的，按另一些道德规

范则是不正当的或“任意的”。不过，为了纯粹的私人目的或为了满足虐待狂似的愉悦而杀人，则总是“任意的”。任何不谴责这类行为的道德规范在这方面就是有缺陷的。必要或不必要的生命威胁问题，其理亦同。在这里，环境和道德的、文化的评价都是重要的。

不过，这只是初步的论述。显然需要更多地论述特定场合的解释和低限标准的运用。这将在本书撰述过程中尤其在第八章里谈到。我在这里提到它，是要表明我的立场不同于著名的、可敬的自然法学说。按照该学说，自然法是普遍的道德标准；但不是最低限度的标准。以自然法为来源的“自然”权利是普遍道德权利，但它无须根据特定的道德规范和文化价值在特定场合里来解释。在第八章，我将更多地就自然法严重忽视文化和道德的多样性而阐明我的立场怎样与之不同。我的立场是经得起批评的。重视文化和道德多样性必然导致文化和道德的相对主义吗？倘若如此，这紧要吗？这些问题也放在第八章里讨论。由此可见，为了证明有一种经得起理性辩驳的人权概念并评估其意义，必须考察一些道德的、社会的和政治的哲学问题，还必须对法律哲学作些专题研究。不过，我将论及的所有这些仅系我的论题所需，我对每个问题的叙述，因而是有限的和局部的。我只能说，它在问题所及的范围内是正确的，并且会在较详尽的论述中有所发现（尽管是用一种变通的形式）。在哲学考察里，对有关问题论述得不全面是在所难免的。将人权作为哲学考察的主题有一种价值，这就是，许多有关的问题本身蕴涵着内在的趣味，即便是对它们作部分论述，也富于启发。至少我觉得如此，希望读者会有同感。

上编 道德

1. 规则、原则与行为

13

1.1 规则

1.1.1 道德和法律皆为行为的指南,但它们之间又存在明显的区别。如果我犯法而被捕,我将被送交法庭、被判刑并受到惩罚。但是,如果我被发现不合乎道德而不是非法行事,如撒谎或背信弃义,就没有任何法庭能判刑于我。虽然我会招致谴责、非难甚至敌视,但仅此而已。法律以官方制裁为依托,这种制裁由司法和刑事当局判处和实施。道德则仅仅以舆论的非正式制裁为依托。但是,两者尽管不同,也相互交错。刑法所禁止的行为,无论如何都是非法的,它们在道德上通常也是错误的。显著的例子是为私利而杀人、强奸、盗窃和无故施暴。法律和道德之间的关系值得进一步探究。但首先必须谈谈规则和原则、规则调控的行为和原则调控的行为。法律和道德正是通过它们所包含的规则和原则而成为行为的指南。我将在这一节论及规则,在下一节论及原则,然后在本章的最后一节回转 to 道德和法律问题。

规则用祈使的语气陈述。命令也一样。一项命令告诉一个人或许多人在某一特定场合做什么。“关门!”“起立!”“住嘴!”最简单的规则就是一种概括性的命令。它不只是告诉人们在某一特定场合做什么或不做什么,而且还告诉人们在某一规定种类的所有场合,有时是在毫无限制的所有场合做什么或不做什么。“离开房间要关门!”“女士光临要起立相迎!”“禁止在阅览室内交谈!”

“永远说实话!”“禁止通奸!”一项采用概括性命令形式的规则通过发出适当的命令——也即通过告诉人们做它所规定的那类行为或不做它所禁止的那类行为——而运用于它所针对的那类情况。

1.1.2 采用概括性命令形式的规则是第一序列的规则或初级规则。它们直接涉及应该做什么，并且必须区别于另一类规则。这另一类规则是第二序列的规则或次级规则。它们直接涉及的不是应该做什么，而是由谁作决定。它们授予制定规则和发布命令的权力，并规定谁要服从这种权力。因此，它们在包含概括性命令的同时，还包含更多的东西。它们告诉隶属于权力的人们永远遵14 14 遵从这种权力的规定，但是，它也授予作出这种规定的权力。^①涉及立法权、行政权和司法权的宪法，主要由次级规则构成。直接涉及应该做什么、尤其是不应该做什么的刑法，则主要由初级规则组成。初级规则在道德中是最显而易见的，如有关遵守协议、说实话和不恃强凌弱的各种规则就皆属初级规则。但是也存在次级道德规则，如授予父母权力的那些规则即是。次级规则正是因为包含了概括性命令，才能被运用于各种特殊情况。这一过程的实现是通过告诉处于某一特定场合的人们去做他们所隶属的权力已经规定的行为，如执行法庭命令、服从警察指令、遵从父母决定等。

还存在另一种区分，它与初级规则和次级规则之间的区分看似相象，却不应加以混淆。这就是调控性规则和构成性规则之间的区分。^②顾名思义，调控性规则是调整行为的。它们的界定性特征是，调控性规则所调整的行为在逻辑上独立于它们。在住宅区将车速限制在每小时 30 英里的规则就是一个例子。这一规则预先假定人们可以在住宅区不顾任何调控车速的规则驾驶车辆，然后通过限定车速来调控驾驶的速度。至于构成性规则，情况恰好相反。它们所调整的行为在逻辑上依赖于它们。各种比赛规则即是

例证。国际象棋比赛是由这样一些规则构成的，这些规则规定棋子是什么、棋子如何移动和比赛的目的是什么。没有这些规则，就无法有这样的比赛，棋子也无法移动。不仅比赛如此，而且所有的制度也都是凭借构成性规则而存在。以所有制度中最为普遍存在的语言现象为例，如果没有词法、语法和句法的规则，就根本不可能有言语，因为在那种情况下，根本没有遣词造句的可能。诸如陈述、提问、要求、呼吁和命令这样一些个人的言语行为，都必须或多或少地正确遵守它们在其中得以表达的语言的构成性规则。

法律领域中构成性规则的一个简单例子由财产法律制度所提供。有关取得、使用和转让的法律规则为构成这一制度所必需。盗窃是对这些规则的违反，假如没有这些规则，也就根本不会有这样的犯罪。边沁深明此理，他说：“立法必须首先确定什么东西应被视为每个人的财产，否则，在这方面的一般伦理规则就不能获得具体运用。”^③但是，蒲鲁东不懂这一点。他的名言“财产就是盗窃”表明他不理解禁止盗窃是财产制度的一种构成性规则。除非有财产，否则就不可能有盗窃，因为无物可盗。因此，财产本身不能就是盗窃。个别盗窃案件在逻辑上取决于包括禁止盗窃的构成性规则在内的财产制度。道德领域中一个简单的例子由承诺制度或履行承诺所提供。必须信守诺言的规则是这项制度的构成性规则，它是使承诺成为可能的必要条件，每一项承诺在逻辑上都有赖于它。它无法是一项调控性规则，因为它已经包含于完全不可能期望它去调整的对象之中。 15

调控性规则所针对的行为必须在逻辑上独立于它们。但是，调控性规则可以调整基于构成性规则而成为可能、因而在逻辑上有赖于构成性规则的行为和活动。诸如比赛的战术规则、文学风格的规则、课征关税和消费税的规则，就皆属这类调控性规则的例子。所有的调控性规则都是初级规则，因为它们直接涉及应该做

什么。所有的次级规则都是构成性规则，因为如果没有它们，就根本不可能有制定规则和发布命令的权力。拥有这样的权力，在逻辑上有赖于授予权力的次级规则。但是，并非所有的初级规则都是调控性规则，其中也有许多是构成性规则。我们刚才讨论过的有关必须信守诺言的规则就是一例。它是履行承诺的一项构成性规则，但同时也是一项初级规则，因为它直接涉及应该做什么。禁止盗窃的规则也是如此。它既是一项初级规则，又是财产制度的一项构成性规则。一种语言的各项构成性规则则是又一个例子。它们也都是初级规则，因为它们表明为了说这种语言应该做点什么，即，词语如何运用，句子如何构成。

以上所论可以概括如下：

(a) 每一项规则或者是一项初级规则，或者是一项次级规则。它要么是关于应该做什么行为的，要么是关于谁作决定的。前者是初级规则，后者为次级规则。

(b) 每一项规则或者是调控性的，或者是构成性的。如果规则所针对的行为在逻辑上独立于它，则是调控性的，如果规则所针对的行为在逻辑上依赖于它，则是构成性的。

(c) 所有调控性规则都是初级规则，所有次级规则都是构成性规则。但是，一项初级规则可能是调控性的或构成性的，一项构成性规则可能是初级的或次级的。

(d) 初级规则不管是调控性的还是构成性的，都具有概括性命令的形式。但次级规则因为其授权性而不只是单纯的概括性命令。可以认为，许多构成性的初级规则更具有定义的形式而非概括性命令的形式，如词汇规则、比赛中的记分规则和自愿性协会成员的资格规则，就皆是如此。但是，概括性命令隐含于那种定义之中。词汇规则说明应该如何使用语词；记分规则告诉裁判员和比赛者如何给分或得分以及何时应该给分或得分；资格规则表明谁可以、谁不可以被考虑接纳为协会成员。每一项规则如果不

是明确地包括一项概括性命令,也必须是隐含有一项概括性命令。否则,规则就根本不会具有命令的力量,也无法指导行为。

1.1.3 上面有关次级规则的论述表明了规则得以产生的一种途径。规则可以由具有制定规则权力的个人、机构或制定规则的实体加以制定。立法机关制定的法规,比赛管理机构制定的比赛规则,俱乐部成员在俱乐部年会上所制定的俱乐部规则,就都是这方面的例子。次级规则与初级规则一样可以被制定,例如,立法机关制定一项法规,授权地方议会制定地方法规;或者一个俱乐部在其年会上通过某项规则,授权其管理委员会制定有关其设施使用的规则。但是,也存在许多从来没有被制定过的规则。语言的各项规则就是例子。它们是语言的一部分,并随着人们说这种语言而成为实在。虽然语法学家可能对这些规则进行了整理,但这并不是制定,而只是对那些说这种语言的人已经在做的事进行系统的记录和介绍。也就是说,语言规则是被发现的,而不是被制定出来的。另一些例子是习惯规则、传统做法规则和道德规则。它们根源于习惯、传统和道德的起源,并随着后者变化而改变。为方便起见,我将称这类规则为“惯例性”规则,以区别于制定性规则。这里所使用的“惯例”一词,与戴雪在撰著论述英国宪法的惯例时所使用的惯例一词同义。^④他使用惯例一词是要将宪法惯例区别于实在法。

没有惯例性规则就根本不可能有制定性规则,但没有制定性规则却可能有惯例性规则,在这个意义上说,惯例性规则先于制定性规则。这种居先性是合乎逻辑的。一项制定性规则必须正式地加以表述,因此,它要以语言和语言规则的存在为先决条件。除去技术语言的特殊情况,语言规则只能是惯例性的。它们无法通过制定来加以创造,因为表述它的语言和语言规则必须是已经存在了的。但是,制定性规则还要以各种惯例性规则的存在为先决

条件，这些惯例性规则表现为习惯规则、传统规则和道德规则的形式。只有一项次级规则授权制定某项规则，该规则才能被制定出来。虽然这项次级规则本身可能是一项制定性规则，但这至少要符合下面两个条件中的一个。

- 17 一个条件是存在另一项惯例性次级规则，它授权制定第一项次级规则。英国宪法的惯例就是这样，它授权议会制定法规，包括制定将立法权委托给像地方议会这样的下级机构行使的法规。另一个条件是制定性次级规则是成文宪法的一部分：如，是一个民族国家的成文宪法或一个自愿性协会的章程的一部分。成文宪法要想付诸实施，就必须通过公民投票获得正式批准，否则就必须在为此目的而召集的制宪会议上被正式通过。公民投票以遵守投票结果的道德承诺为先决条件，因而这种道德规则是已经存在了的。制宪会议上正式通过宪法是以应该遵守协议的道德规则为先决条件的。这是因为通过宪法的那些人赞成其规定，并同意受规定的约束。召开会议还以程序规则为先决条件。这样的规则可以加以整理，有一些则可以通过制定被创制出来。但是，并非所有这样的规则都可以如此。为起草新的程序规则而召集的会议，将不得不在起草新规则的同时，依照现存的程序规则来进行。至少某些程序规则必须是惯例性的。这是惯例性规则在逻辑上优先于制定性规则的一种特殊情况。

1.1.4 必须提一下罗尔斯所谓的“概括性规则”^⑤。这些规则建立在对实际经验的概括或总结的基础之上。有关健康和卫生的规则、技术和技艺的规则就是这样的例子。它们属于调控性规则而非构成性规则，因为它们所涉及的行为在逻辑上必定独立于它们。假如不是这样，就根本不会有可供总结或概括的实际经验。这样的规则虽然可以被归入传统做法，但它们不能仅仅是惯例性的。这是因为在这些规则的形成过程中，必定注入了自觉的思想。作

为这些规则的基础的实际经验，必定得到了系统的考虑。另一方面，虽然这些规则可以在教科书中获得整理，但它们并不能通过正式地制定被创制出来。因为它们是通过经验性的探究和尝试错误的方法获得的。它们不需要任何次级规则授权制定，它们所需要的只是必不可少的实际经验和思想。最好是把概括性规则说成是非正式制定的规则。在正式制定和惯例之外，非正式制定是规则得以产生的第三种方式。并不只有概括性规则起源于非正式制定，所有的非正式规则也皆如此，例如，一个人为其自身制定的那些规则，一个基于共同目的而自发组成的非正式团体为实现这一目的所可能制定的那些规则。

非正式制定的规则必须用言语加以系统地表达。就像正式制定的规则一样，它们也以语言为先决条件。习惯规则、传统规则 18 和道德规则也是如此。虽然非正式制定的规则在根源上是惯例性的，但必定有可能说明它们是什么。要不然人们就无法传授和学习它们，也不可能说明它们何时获得遵守，何时遭到违反。假如没有语言，就根本不会有任何规则。但是，我们已经看到，语言自身是受规则支配的。为了表达，一个人必须或多或少地恰当遵守语言学规则。因而语言学规则在逻辑上先于所有其他规则。所有其他规则都凭借语言学规则而获得系统地表述，并且，语法学家在整理语言学规则的过程中也必须遵守语言学规则本身。但是，这种居先性不只是逻辑上的。一个人在能够学习其他规则并理解什么是遵守或违反这些规则之前，必须先学会说话，从这个意义上说，语言学规则的居先性也是合乎时间顺序的。最后，在转到原则这一主题前，必须强调指出，这里有关规则的谈论远非完备的叙述。我要让人们注意的仅仅是那些与后面将讨论的问题有联系的规则特征。

1.2 原则

1.2.1 原则这一概念，常见于理论和实践的场合。大学的学生自始就会碰到它，如数学原理、经济学原理、文学批评原理*。它们是使人们能够详尽理解一门学科的各种基本观念。在各种实践场合，原则为充满理解的行为提供了根据；它们通过规定这样的行为必须满足的一定要求来做到这一点。让我们看看以下几个例子：行善的道德原则、合宪性反对的政治原则、“进攻”的战略原则。

行善原则要求，在善与恶之间，应该总是选择善；在善与善之间，应该总是选择最大的善；在恶与恶之间，应该总是选择最小的恶。在道德中，这些要求是必须满足的。认识不到必须满足的这些要求，就不会理解道德中初级的、却是根本的部分。反对的政治原则是代议制政府的一项原则。据此，人们有义务服从现政府，却毫无义务与其保持一致。必须有公开表示支持和反对政府的自由、组建和加入政党的自由，以及竞选的自由。对这些自由表示尊重，是所有从事政治活动者必须满足的一个要求。不懂得这是一个要求，就不会理解代议制政府。进攻原则是指导战争行为的一项原则。它表明，获得并保持主动，使敌方在非其所愿的条件下作战，并且不让敌方有喘息的机会，必须成为重要的作战目标。部署和指挥战役者需要去追求这个目标。不懂得这是一个要求，就不会理解应该怎样指挥作战。意图满足行善要求的行为，是一种充满了对道德的理解的行为。其他两个例子也是如此。意图满足合宪性反对要求的行为，充满了对代议制政府理解。意图满足“进攻”要求的行为，则充满了对如何指挥作战的理解。

* 以上译文中的“原则”、“原理”，原文中皆为“principles”——译者注

1.2.2 规则也对行为设定要求，但是，在遵守规则和依照原则行事之间有一个重要区别。遵守规则者对于要做什么毫无自由裁量权。规则告诉他要做的一切。他必须信守诺言，不得超速行驶，必须服从地方消防管理。依据原则行事者具有自由裁量权。原则虽然设定一项要求，但并没有告诉他如何满足此项要求。他必须自行决定。一个道德主体必须识别他所面临的各种邪恶，并确定哪一种是最小的邪恶。一个在野党必须决定在某个问题是支持还是反对政府，政府则必须决定如何回答它的批评者。将军必须决定做什么以获得主动，以及如何最佳地利用它。正因为决定如何满足原则的要求时必须使用自由裁量，原则方为明智的行为提供了基础。由于规则不允许任何自由裁量权，就不能提供这样一种根据。为了遵守一项规则，所必需的一切就是知道它是什么，并能够认识它所适用的场合。规则支配的行为是简单的对或错的行为。一项规则或者获得遵守，或者遭到违反。

在某种意义上，原则支配的行为也是或者对或者错的：当作出一种尝试，以依照一项适当的原则行事时，就是对的，反之，如果忽略原则行事，那就是错的。例如，根本不考虑哪一种抉择是更大的善，或者故意选择众所公认的更大的恶；一个政府拒绝答复它的批评者，反而迫害他们，或者一个政党转向搞颠覆活动；一位将军只限于消极防御而不制定任何反击计划，就皆为忽略原则的错误。意图依照原则行事是对的，但与此同时，这种意图却可能被构想和实施得好或者不好。一个人可能错误地判断所面临的各种邪恶的性质。一个政党可能因为考虑欠周或过分的反对活动而落入政府的手掌。一位将军可能因为在错误的地方或不正确的时机发动进攻而丧失主动。因此，原则调控的行为可以是好的或坏的，也可以是对的或错的。如果的确有意按照原则行事，那么，在某种程度上理解一项原则是一项什么原则以及为什么该原则要

20 求它所要求的东西，就是必需的。但是，理解的质量可以优劣不等，而这种理解实际上却表明了一种符合原则要求的行为。

规则支配的行为所着眼的东西被限于各种情况的共性。对任何情况来说，要紧的是适用于那一类情况的规则是什么。为那一类情况规定的那类行为必须去做。针对那一类情况禁止的那类行为则不得去做。没有必要把某一情况作为个别情况来加以考虑。某一情况的细节、特征和特定环境，都可以忽略不计。原则支配的行为所着眼的东西不被限于各种情况的共性。必须注意个别的情况。个别情况的细节、特征和特定环境，对于决定如何最好地满足运用于那一类情况的原則的要求，具有显而易见的重要性。各种可能的选择包含什么样的邪恶以及哪一种邪恶是最小的？考虑到政府正在实行的政策和公众对该政策的反应，在某个特定问题上应采取的最佳路线是什么？敌人最薄弱的环节在哪里以及什么办法可以用来利用这一点？这样一些问题只有注意到有关情况的细节，才能得到回答。规则的要求是具体的，因而可以用明确的命令和禁令加以系统地表述。原則的要求具有更高程度的一般性，因而需要依照具体场合作解释。这就是为什么必须行使自由裁量权，以及我们已经看到的为什么原則给充满理解的行为提供了根据的原因。但是，如果要满足原則的要求，就必须注意理解个别情况，这也即是依照具体场合作解释的含义所在。

1.2.3 无论每种情况与其他情况多么相似，也都是一种个别情况。这就表明，规则支配的行为是一种不充分、至少是不完整的行为方式，因为它所着眼的东西被限于各种情况的共性，而不把这些情况作为个别情况考虑。这种意见包含有真理的内核。规则支配的行为是统一的行为，即在同一类的所有场合总是做同样的事，毫无选择的余地，更谈不上自动性、主动性和创新精神了。一个试图单凭规则生活的人，注定会使自己过一种单调划一的生

活。有人可能会反对说，这种人不是真实的人，而是稻草人；没有人会认真地主张单凭规则生活。这是当然，但是，这只是突出了上述意见所包含的重要一点。如果这一点意指我们可以没有规则支配的行为生活下去，那就不是说它是一种不充分的行为方式了。假如没有构成性规则，就不可能有语言和各种制度；假如没有调控性规则，行为就无法预见，过去的经验就得不到概括并为当今所用。更确切地说，这里的重点是，并非所有的行为都可以由规则支配。这一点蕴含于规则支配的行为的自身。

遵守构成性规则的行为还意味着更多的东西，从这个意义上说，构成性规则的意义超出了其自身。在因为规则而成为可能的活动中，构成性规则是必不可少的因素。虽然就规则而言，对于做什么没有任何选择的余地，但是，在规则规定的行为中却有选择的余地。虽然人们相互交谈必须遵守语言规则，但这并非他们正在做的一切。他们谈话、讨论、辩论、争吵、谈判、提出和回答的问题，或者用某种其他方式相互交流。不服从语言规则，他们无法交谈，同时，规则并不能告诉他们谈些什么。那是由他们自己决定的事。一场比赛除非比赛者大体上能遵守规则，否则就无法进行。但在比赛中，他们并不是单纯地遵守规则，他们还以规则许可的方式作出种种行动，包括进攻和防守，佯攻和调遣。描述一场比赛的过程，就是描述这些行动，包括比赛者所展示的技能和判断力，辨别力和灵巧性。必须信守诺言的规则并没有告诉人们承诺什么或对谁承诺，人们必须在他们相互交往的过程中自行决定。将一种行为描述为“信守诺言”是不完整的。人们需要知道具体的场合以及为什么会作出特定的承诺。对财产交易的叙述并不是对财产法的叙述。这种叙述涉及买和卖、借人和借出，虽然法律在这些活动中被遵守，但人们是出于贸易或金融的考虑而从事这些活动。

至于调控性规则，情况虽相类似，但并不全同。它们调整的

活动在逻辑上必须独立于它们，否则就不会有任何调整对象。遵循调控性规则的行为在这些活动中并非必要因素，因为这些活动可以在没有任何调控性规则的情况下进行。只有当调控性规则被执行时，它们才是这些活动的组成部分。就规则而论，对于做什么没有任何选择的余地。但在规则调整的活动中却有选择的余地。法律规定三分之一的劳动所得必须作为税款交纳，但它并没有告诉人们如何谋生。交通法规根本不会告诉人们车驶向何处，什么时候驾驶，或是否驾驶。由此看来，不管规则是构成性的还是调控性的，规则支配的行为总是不完备的。它说明自身以外包含了选择和决断的活动。因为这些活动包含了选择和决断，就不能只是规则支配的活动，尽管它们或者因规则而成为可能，或者受规则调整，或两者兼而有之。规则制定本身也不只是一种规则支配的行为。必须有一项次级规则授权制定规则，并规定人们服从所制定的规则。但是，不会有一项规则去规定制定什么样的规则。这得由规则制定者在其权力范围内做决定。因此，认为所有的行为必定是规则支配的行为肯定是错误的。²² 这样的观点忽视了规则与原则的不同；还忽略了既不遵守规则又不贯彻原则的行为，例如，像嫉妒或报仇这样一类冲动的行为和为强烈的感情所驱使的行为，就属于这样的行为。

1.2.4 原则作用于因构成性规则而成为可能、并由调控性规则加以调整的活动之中，而不是所有的活动之中，本质上属于自发的活动或者那些不要求有反映性理解的活动，如偶尔的交谈或外出散步，不需要原则。需要原则之处，是各种没有系统的理解就无法进行的活动。原则的获得是通过反映一项活动的性质和意义，分析应该使那些从事活动者去做什么，并将反映分析的结果系统地表述为他们在自己的行为中必须努力满足的要求。当原则被系统表述时，所表述的是蕴含于活动自身的某种东西。原则通

过系统表述得以明确，并因而成为明智行为的基础。随之而来的是，原则和以其为原则的活动，构成了一种逻辑关系。从事这些活动就应该是按照它们的原则行事。但是，构成性规则和由它们构成的活动之间的关系，也是一种逻辑关系。活动在逻辑上的依赖于规则，那么，这种依赖关系如何区别于原则和以其为原则的活动之间的逻辑关系呢？对此，我们根据“必要的”条件和“充分的”条件可以作出回答。

能够从事由规则构成的一项活动的一个必要条件应该是能够服从这些规则。除非人们知道并能服从比赛的规则，否则人们就不能够参加一场比赛。除非人们能遵守语法，否则没有人能够说一种语言。但是，能够服从规则还不够。就比赛而言，一个人必须知道怎么进攻和调遣；就语言来说，一个人必须知道如何与其他说话者交流。然而，能够从事一项活动是能够服从该活动的构成性规则的一个充分条件。如果你能够参加一场比赛，你必定能够服从其规则。如果你能够用一门外语与当地的说话者交流，你必定能遵守它的语法。至于调控性规则，这种关系则恰好相反。能够从事由规则调整的活动的充分条件是你能服从这些规则。只要你能以每小时不超过30英里的速度在住宅区驾驶，你就必定能够驾驶。但是，能够从事活动对于能够服从任何规则——这些规则可能恰好调整该活动——来说，只是一个必要条件，而非充分条件。也许并没有什么规则；即使有，你也仍然可以不服从它们而从事活动。当你超出车速限制时，你必定正在驾驶。要认识在一种情况下的关系在另一种情况下正好相反并不困难。这是因为，构成性规则在逻辑上先于由它们构成的活动，而就调控性规则而言，由它们调整的活动在逻辑上是居先的。 23

能够按照一项活动的原则行事，对于能够从事该项活动来说，既是一个必要条件，又是一个充分条件。这是因为，正是按照该项活动的原则行事，活动才得以进行。这种关系是对称的，能够

从事一项活动，对于能够按照活动的原则行事，也既是一个必要条件，又是一个充分条件。但这里需要作进一步的阐述。一个人采取某种特殊的做法如果是因为他判定这是最小的恶，那么他就是按照道德行事。但是，合乎道德地行事并不限于按照行善的原则行事。还存在其他的道德原则，如“尊重人的生命”和公正。我们前面所举的其他例子也是如此。合宪性反对不是代议制政府的唯一原则，其他还有“法治”原则、政府对被统治者负责的原则等。“进攻”不是仅有的战略原则，其他还有“保持目标”的原则、“保持战略后备队”的原则等。为简明起见，每一个例子至今都被限于一项原则。但是，在任何没有理解就无法从事的活动中，可能应该有若干项原则。这是在阐释原则支配的行为时所不得忽略的。

一个按照原则行事的人，必须能够在任何特定的场合下决定什么是那种场合下适当的原则。除非他能做到这一点，否则就无法知道他必须设法满足的要求是什么，更不能决定在他所面临的个别情况中如何最佳地满足有关原则的要求。仍然正确的是，能够从事存在着原则的一项活动，是能够按照这些原则行事的必要条件和充分条件。但是，能够按照这些原则行事包含了能够在任何给定的场合决定什么是适用于这种场合的恰当原则。因此，能够合乎道德地行事，对于能够在一个特定的场合知道什么样的道德原则适合于这种场合，对于能够作出和执行一项有关如何最好地满足该原则的各种要求的决定，既是一个必要条件，又是一个充分条件。现在我们对上面有关“必要的”条件和“充分的”条件的论述可以作一概括。能够服从构成性规则是能够从事由它们构成的活动的一个必要条件，而不是一个充分条件。能够服从调控性规则是能够从事由它们调整的活动的一个充分条件，而不是一个必要条件。能够按照原则行事，对于能够从事以这些原则为原则的活动来说，既是一个必要条件，又是一个充分条件。对此

必须补充说明的是：能够使用语言从而能够服从语言规则，不仅对所有其他规则支配的行为来说是一个必要条件，而且对任何原则支配的行为来说也是一个必要条件。其理由是，如果没有语言，就只能有初始的思维，而肯定不会有按照原则行事所必需的发达的思维。这一点是从 1.1 节所指出的语言具有逻辑和时序上的居先性中推论而来的。

1.2.5 由此可见，要知道某项活动的原则，就不仅应该知道 24 其中的每一项原则是什么，而且应该知道每一项原则与其他各项原则是什么关系。为了能够在任何给定的场合决定什么样的原则适合于这种场合，这是必需的。要知道一项活动的各项原则，就应该了解这项活动。但这样的了解不可能完全。总是存在着更好地了解某项活动的可能性。更进一步的分析可能导致对各项新原则的系统表述，或者导致对旧有各项原则的更好表述。由于相关领域中的各种发展，一项活动可能发生相应的变化，从而使得重新考虑其各项原则成为必要。核武器的发展对军事战略所蕴含的意义，就是一个当代的例子。另外，对于一项活动的性质和意义可能会有各种不同、甚至在某种程度上是对立的想法。因此，对于一项活动的各项原则及其相互间的关系，将不会有众所一致的看法。正如我们在以后的章节会看到的，道德的情况也是如此。所有这一切并不意味着不存在任何不变的普遍原则。在任何道德观看来，行善都是一项道德原则。在任何时代、任何地方，便利和节俭都是工具性行为的一般原则。但是，随着认识的提高或环境的变化，对原则的表述也不不断地被改进或修正，在此意义上讲，这的确意味着许多原则是可变的。由于许多原则必须以共同的观念和价值为先决条件，它们仅有有限的普遍性。在考虑原则在实际场合中的作用时，需要时刻牢记这些点。

原则所起的一种作用应该是证明违反规则为正当。遵守一项

规则的人对于他的行为毫无自由裁量的余地，因为规则已告诉了他。我们已经看到，规则着眼于各种情况的共性，而不考虑个别情况的细节。但是，特殊的环境可能意味着服从一项规则是不利于其宗旨的，因为那样做会使以其为规则的活动归于失败。就调控性规则而言，这是显而易见的。由于特殊的环境，服从某项技术规则可能会产生各种不良的结果。因此，违反它并做一些更有效的事就被便利的原则证明为正当。但也有一些场合，这时违反某项构成性规则被证明为正当，比如，因为留在事故现场寻求对受伤者的帮助而违反了某种承诺，就是如此。这被行善的原则证明为正当。承诺是一种道德实践，但在那种场合下，它的各种要求与各种更重要的道德要求相矛盾。然而，所有这一切取决于被引用来证明违反某项规则为正当的原则是否得到广泛的认可。情况也许不是这样，如此的话，违反规则的正当性就将引起争议。但对此我们将在后面作更多的讨论。

在结束这一节之前，有必要像上一节末尾那样做一个保留。这
25 里有关原则和原则支配的行为的论述，远远不是完全的。我所关注的只限于与后面所论有联系的那些特征。尽管如此，还需要就另一个问题稍加论及。我们都知道这样一句措辞，即，“这是一个原则问题！”当人们这样说时，其含义并不只是“这是一个其中存在着适用于明智行为的根据的问题。”虽然不排除这种含义，但这并不是最初要表达的意思。这种措辞就像说“这是一个道德问题，是不同于谨慎或便利的问题。”言下之意是说，这里涉及到一项道德原则，我们不能简单地随自己意愿处之。换言之，这是一种方式，它要求人们对某一问题应在其中被考虑的适当的场合加以注意。经过这样的解释，上述措辞与这里所说的一切就不矛盾。但是，这种措辞是省略性的，需要给予解释。

1.3 法律与道德

1.3.1 本章从提及法律与道德的明显区别开始。法律以官方制裁为依托，这种制裁由司法和刑事当局科处并实施。道德则仅仅以舆论的非正式制裁为依托。法律的这一特征表明，它必定由可强制执行的规则所组成，即，在被违反时可以公开认定和公开处置的规则。刑法的初级规则和宪法的次级规则，就是我们已经提及的这类规则的例子。但是，法律的内容不必限于可强制执行的规则。一项原则在法律上被强制执行也是可能的。通过规定人们在按原则行事时需要满足的一个最低标准，就可以做到这一点。法律上疏忽大意的过失提供了一个例子。法律要求人们作出“应有的注意”，法院则被授权去裁决有关“应有的注意”是否已被作出的纠纷。作出“应有的注意”是社会责任的一般原则的一种特殊要求。应该由人们自行决定如何依照个别情况最好地满足这种要求。法院宣布某个因疏忽大意而被判有罪的人犯有错误，那么这种错误或者是忽视了上述要求，或者是没有用符合那种最低标准的方式去满足上述要求。

还有一些涉及法律程序和司法行政的原则。它们必须为那些负责这些事务的司法人员、法官和警察所遵行。“法律面前人人平等”的原则就是一个例子。据此，所有隶属于一定的法律制度的人都处于一种平等的地位。任何人都不得免除服从法律的义务，从这个意义上讲，没有人处于法律之上。任何人都拥有得到法律保 26
护或法律可能提供的任何便利，从这个意义上讲，也没有人处于法律之下。另一个例子是任何人都不应从不当行为中获利的原则。这一原则适用于评论法律责任和作出判决。可能有人会认为这样一些原则在法律上无法实施，因为它们在法律实施中是被假定的。但是，这并不排除它们在一些特定的情况下获得实施。如果其中

的某项原则在特定场合下被忽视，就可以由法院加以公开认定和公开处置。然而，如果整个法律制度没有遭到瓦解，这样的事件必定是孤立的情况。因此，法律由规则和原则组成。正如我们已经看到的，道德也由规则和原则组成，如，信守诺言的构成性规则，行善原则，“尊重生命”原则和公正原则。但是我们至今没有论及各种美德。它们通常被认为是属于道德或与道德有关的东西。

1.3.2 美德的概念最好是理解为更宽泛的优点概念的一种特殊情况。“优点”是赞赏评价的一个术语。要询问诸如一辆车、一本书、一场演出、一项建议等事物的优点，就是要询问“它的长处是什么？如果有什么可推荐的话，那是什么呢？”这也是通过暗示去询问它的缺点，即，“如果它出过什么毛病的话，那是什么呢？”一种评价只能参照一条或一组相关的标准来作出。说一辆车子具有某些优点和某些缺点，就是说参照适用于车子的相应标准，这辆车子符合其中的某些标准而不符合另一些标准。说“你的建议具有某些优点”，就等于说“你的建议在某些方面适合于手头这件事”。作出某种评价所必不可少的东西应该是能够提供该评价的理由，即，能够说明在什么方面符合或不符合相应的标准。如果你说x具有某些优点和缺点，你必须能够说明优点是什么以及为什么它们是优点，缺点是什么以及为什么它们是缺点。

需要区分对人们所能作出的两类评价。一类是他们各种能力，即他们的各种才能和技能，或者他们缺乏的才能和技能。一个人在某种特定的位置——作为一名行政人员、教师、经理、工人代表、医生、售货员、音乐家、登山运动员或板球运动员——上被认为具有某些优点和缺点。根据适用于某个特定领域或者某种特定角色、职位或工作的标准去判断，一个人在某些事上精通，在另一些事上则不那么精通。另一类是人们的各种品质。一个人具有好的品质，以致人们能相信他会合乎道德地行事，一个人具有

坏品质，以致人们无法相信他会合乎道德地行事。因此，道德标准就是这类评价中适当的标准。正是在这类评价中，美德的概念才会被典型地运用。美德是品质的优点，恶习则是品质的缺点。一种特定的美德就是一种特定的品性或素质，这种品性或素质通常包含在某个方面的道德行为之中，或者为该方面的道德行为所必需。一种特定的恶习也是一种特定的品性或素质，这种品性或素质通常与这样的道德行为相冲突，或者是对它的妨碍。因此，评价一个人的品质，必定是对一个人在他的行为中表现出来的各种品性和素质的评价。其中与道德相关的那些品性和素质，就是他个人的美德和恶习。 27

要具有一种美德，就应该能够和愿意按照原则行事并遵守与某方面的道德相关的各种规则，而不管相反的诱惑是什么。作为例子，让我们考察一下正直、勇气和忠诚这些人们熟悉的美德。正直就是说话做事都保持诚实的美德。它意味着不撒谎，不欺骗，不诈取或窃取；就肯定的方面说，就是言而有信，承认错误和缺点，在交往中开朗、率直。勇气由控制畏惧和正视你所害怕的事物所构成。它是一种美德，因为无论什么时候按道德行事，都会面临真实的或想象的危险，从而就需要勇气。但是，勇气不限于具有好品质的人们。一个恶棍在从事邪恶的活动中也能显示出勇气。因此，它是一种为道德行为所必需而不是包含于其中的品性。虽然勇气与那种存在于能够承受痛苦之中的坚韧精神密切相关，但也不是一回事。忠诚就是准备援助和拥护同你有联系的人、你所属的组织和你所支持的事业，如果必要，甚至不惜牺牲自己的安全和保障。它是一种美德，因为它在这样一些关系中为履行道德义务所必需。但是，同勇气一样，它不限于道德义务，或者更准确地说，它不限于在道德上证明是正当的义务。在小偷之间和阴谋家之间也可以有忠诚。

各种不同的美德与道德的各个不同方面相联系，同时，它们

自身也相互联系。道德不能像水密舱那样被分隔开来，各有自己的特殊美德。忠诚显然必须以正直和勇气的存在为先决条件。我们方才看到，勇气和坚韧精神是密切相关的。另外，有一种美德是所有美德中最基本的，并为道德本身所必需，这就是自制。但这些问题这里不作深究。尽管如此，有一点是重要的：作为品质的优点，美德在逻辑上有别于才能和技能。这并不是说它们互不相关。某些美德为任何才能的发展和任何技能的获取所必需，如自律和毅力，以及在许多情况下的勇气，都属于这样一类美德。^⑦甚至一个天赋极高的人，如缺乏这些美德，也不见得能从他的天赋中获得很多益处。但道德和能力不是一回事。一个品质优良的人并不需要特别地有才能和有技能。他可以具备许多美德并极少有什么邪恶，同时也没有任何特别的擅长。他会是一个好丈夫、好同事、好邻居、好朋友和好公民。^⑧也就是说，他在招致道德要求的各种角色和关系中，会是一个有德性的人，因为他具备满足这些道德要求所必需的品质特性。或许会引起误解的那种“道德教育”的称谓，是企图在孩子身上灌输和促成构成美德的各种品性和素质。培养各种美德并将它们付诸实践；是一项基本的道德义务。至于它们是否完全相容，是否其中一些发展必定牺牲另一些的发展，虽说是一个问题，但这里无法深究。

1.3.3 “义务”在道德和法律中都是一个关键性概念。它的中心思想是，因为做某事是正确的而必须去做它。说某人有义务做某事，就是说不管愿意与否，他都必须做，因为这事在道德上和法律上是正当的。做这事可能对他并不有利，但如果他负有义务去做的话，就一样要去做。义务和利益有时冲突，有时和谐，但它们在逻辑上总是有区别的。如果某人负有一种道德义务去做某事，那么他在道德上对是否去做这件事就毫无选择余地，尽管他对怎么做、何时做、在何地做可以进行选择。如果他负有一种法

律义务，那么法律可以允许他在履行法律义务的时间、地点和方式上有某种选择，但对是否履行法律义务则不允许有任何选择。然而，在道德和法律上对选择的这种排除，并没有在生理和心理上排除选择。一个人可能因难以信守一项诺言而决定违反它；可能因为匆忙而决定超速行驶。在第一种情况下，他的决定在道德上是不正当的；在第二种情况下，他的决定在法律上是错误的。他当然不应该犯这样的错误，但他总是能选择那么做。各种具体的道德义务产生于各种细致的道德要求，各种具体的法律义务则产生于各种细致的法律要求。在一种情况下，人们有义务按道德原则行事，服从道德规则，培养各种道德美德并将它们付诸实践；在另一种情况下，人们有义务服从法律规则，并按法律原则行事。

道德在逻辑上先于法律。没有法律可以有道德，但没有道德就不会有法律。这是因为，法律可以创设特定的义务，却无法创设服从法律的一般义务。一项要求服从法律的法律将是没有意义的。它必须以它竭力创设的那种东西的存在为先决条件，这种东西就是服从法律的一般义务。这种义务必须、也有必要是道德性的。假如没有这种义务，那么服从法律就仅仅是谨慎一类的问题，而不是必须做正当事情的问题。一种实在法体系要成为实在，就只有在道德已然是人们实际关注的东西的地方，即，在这样一个社会共同体中，这里的绝大多数社会成员承认他们具有道德义务，而且大部分成员能够也愿意履行这些义务。假如没有服从法律的道德义务，那就不会有什么堪称法律义务的东西。所能有的只是以暴力为依托的法律要求。进而言之，维持一种实在法体系，有赖于那些对它的管理和执行负有责任的人如法官、警察和法律界人士的诚笃。如果他们到了腐败的地步，那么法律的作用就会遭到削弱。人们就无法指望得到法律的平等保护，也无法指望利用法律所提供的种种便利。

道德对法律在逻辑上的居先性还可以用另一种方式来展示。

它是惯例性规则对制定性规则的逻辑居先性的一种特殊情况（见 1. 1. 3）。每一种法律体系都必须既包括次级规则又包括初级规则。这是因为，在每一种法律体系中都必须有一个司法机关在纠纷的案件里宣告法律，并确定该法律在什么时候被违反了。次级规则对于构成和授予司法权是必需的。如果在一定的法律体系中大量的法律采取制定法的形式——即由制定性规则所组成，那么还必须有构成和授予立法权的次级规则。这并非一种法律体系自身的必要特征。像英国普通法，构成它的只是惯例性规则。但是，如果没有司法机关，就根本不会有一种堪称为法律体系的东西。因此，构成和授予司法权的次级规则是必要的。这些次级规则可以是惯例性的或制定性的。如果它们是制定性的，那么它们以惯例性规则尤其是道德规则的存在为先决条件。如果它们是惯例性规则，那么它们自身就必须是道德规则。

作为制定性规则，次级规则可能是成文宪法的一部分。但我们已经看到（在 1. 1. 3），成文宪法以惯例性规则尤其是以必须信守协议的道德规则的存在为先决条件。否则，宪法就无法获得通过并付诸实施。但是次级规则也可能不是作为成文宪法的一部分被制定出来——如，由一位世袭君主制定的规则。然而，这也必须先有一项道德性次级规则去规定服从这个君主所制定的规则，否则，就不会存在服从他的义务。再者，次级规则也可能是由社会共同体领袖的代表会议所制定。那样就不仅要先有必须信守协议的道德性初级规则，而且还要有界定人民和其领袖之间关系的道德性次级规则。总而言之，制定性次级规则以惯例规则的存在为先决条件，而后者又必须包括道德性次级规则或者有关信守协议的道德性初级规则。就授予司法权的制定性次级规则这一特殊情况而言，也是如此。另一方面，这些授予司法权的制定性次级规则，自身就可能是惯例性的。但如果这样，司法制度就必须是一种以这些次级规则为构成规则的传统制度。在这种情况下，

这些次级规则必须是道德规则，否则，就不会有任何服从这种司法制度的义务。

道德对法律在逻辑上的居先性也是犯罪概念的一个有机部分。犯罪就是做了法律上和道德上的错事：从法律上说，它是一种依法应受惩罚的罪行；从道德上说，则不管受惩罚与否，人们都有服从法律的道德义务，不能犯法律上的罪行。但这并不是全部。除去各种特殊情况，一种犯罪行为即使是一种不受惩罚的法律罪行，在道德上也仍然是错的。谋杀、强奸和盗窃不管是否有法律禁止它们，都是违反道德规则的行为。把某一类行为纳入刑法的范围，其正当理由是这一类行为在道德上是错的。但是，并不是所有道德上的错误行为依其事实(*ipso facto*)都应该被作为应受惩罚的法律罪行。其他一些考虑，尤其是强制性，也是重要的。但是，除非存在道德规则和原则，否则就不会有道德上的错误行为，从而也不会有任何正当理由去规定应受惩罚的法律罪行。道德规则和道德原则自身并不是可强制执行的，即，为了保持它们的道德属性，它们不必是可强制执行的。那么，使它们成为道德的是什么呢？尽管在本章提供了许多道德原则和道德规则的例子，但对道德和“道德性”的观念却未加以研究。这一观念被作为人们熟悉的观念来对待，是理所当然的。但是，它在人们日常思考和行为中的习以为常并不能使之免于批评性考察。它对人权概念的重要意义，使这种考察成为必要。

2. 道德与社会

2.1 什么是道德

2.1.1 道德由美德、原则和规则所组成，人们有义务培养美德并将其付诸实践，有义务依原则行事，有义务遵守规则。“义务”是根本性的道德概念。说某件事是一个道德问题，就是说存在着一种与之相关的义务。不管是否方便、便利或谨慎，它都是一个必须顾及的问题。不顾及它将是错误的。反对如此强调“义务”的观点认为，这种对“义务”的强调完全忽视了圣徒和英雄们的道德功绩。^①其实并非如此：圣徒精神和英雄主义是在“超越职责要求”的行为中展示出来的。但是，在得以具有超越职责要求的行为之前，必须先有职责。“圣徒精神”和“英雄主义”的概念以“义务”概念的存在为先决条件。圣徒和英雄们比道德要求于他们的做得更多。但是，为了识别和正确评价他们所做的“更多”和他们由此而来的功绩，我们必须知道什么是道德上要求于他们的，即，他们的义务是什么。^②

说“义务”是根本性的道德概念并不是否定还有其他道德概念。这只是说“义务”在逻辑上先于其他道德概念，其他道德概念以“义务”的存在为先决条件，并且只有参照它才能得以理解。上一章有关“美德”概念所作的论述就证实了这一点。道德美德就是包含于道德行为之中或者为道德行为所必需的各种品性和素质，也就是说，依道德原则行事，遵守道德规则。因此，道德原

则和道德规则在逻辑上先于道德美德，只有参照它们，人们有义务加以培养和实践的那些品性和素质才能得以识别。正是因为有一种按原则行事和遵守规则的义务，才有一种培养和实践这样一些品性和素质的义务。因此，“义务”的概念在逻辑上先于“道德原则”、“道德规则”和“道德美德”这样一些概念。

2.1.2 并非所有的原则、规则和美德都是道德性的。既有非道德性的命令，也有道德性的命令。根据康德(Kant)的观点，道德性和非道德性之间的区别相当于“绝对的和假定的”两种命令之间的区别。^⑤绝对命令是道德命令，即义务。假定命令是非道德命令。通过工具性行为，即“达到目标的手段”的行为，可以很好地说明假定命令。如果我选定了某个目标，而某特定的行为是达此目标的最佳手段，那么我就必须做此行为。但是，这个命令是以我已经选定的目标为条件的。如果没有选定，那就根本不会有要我去做那个行为的命令。进而言之，我可以通过放弃那种目标使自己免于那种命令。这一点提供了假定命令的性质的关键。假定命令是以主体的决定为条件的命令。他由于自己的抉择而服从假定命令，如果他愿意，他也可以放弃他希望通过遵从假定命令而获得的东西，从而使自己摆脱这些命令。这要由他自己根据他的愿望和他所判断的利益所在来作出决定。

对假定命令的上述说明可以引出这样一个推论：绝对命令是不以主体的决定为条件的命令。诚实就是这样一个绝对命令，人们不管利益和爱好如何，都必须诚实。但也可能不是这样，因为存在着在某种程度上依赖于主体决定的道德命令。信守诺言就是这样一个例子。如果我承诺了做某事，就有一种道德命令要我去做此事；但如果我没有承诺而只是陈述了做某事的意图，就没有这种命令。这里的道德命令以我的承诺为条件，即，以我事前的决定为条件。但是，我能放弃我的意图，我却不能取消我的承诺。

一旦我作出了承诺，我就负有一种义务，即，服从一项我不能自行解除的命令。这是义务为绝对命令的一面。这些义务是这样一些命令，它们一旦被引起，不管是怎么被引起的，就不以主体想做什么或做什么是他的利益所在为条件。它们是他不能自行解除的命令，或更准确地说，他只有通过遵从它们才能自行解除。^④康德有关绝对命令和假定命令的区别，就是主体除通过遵从就无法自行解除的命令和主体无须遵从也可以自行解除的命令之间的区别。作为对道德命令和非道德命令之间的差别的叙述，这是正确的。至于康德发展了奠定在普遍性原则基础上的绝对命令观念，则是另一回事。对此在第5章中将作更多的论述。现在让我们更仔细地考察一下工具性行为及其命令，因为这些命令是非道德命令的表面上证据确凿的（Prima facie）情况，而且据康德看来，它们是假定命令。

2.1.3 有两种工具性行为的一般命令：便利和节俭。其中，便利是比较初级的，节俭则是比较高级的。便利指向一个考虑单一目的的主体。它要求他以选择最有可能成功地达到目的的那种行为进程作为手段。在有技术可以利用的地方，这将是遵守适当的技术规则。在没有技术可利用的地方，主体必须自己找出什么行为进程最为便利。节俭涉及在互相冲突的目的中间，通过有选择的使用，分配有限的资源。它指向一个考虑许多目的而只具有有限的物质资源——如时间、精力和资金——用于达到目的的主体。它要求主体做两件事：其一，确定他的各种不同目的的相对重要性；其二，在各种不同目的中分配他可利用的资源，分配采取的方式以达到每个目的为准——即，不是绝对圆满地达到，而是根据每个目的的相对重要性的要求，尽可能充分地达到。节俭可能常常需要在某种程度上牺牲便利。达到一定目的的技术上最佳的方式可能是非常浪费的，它几乎不给达到其他至少是同样重要的

目的留下任何可利用的资源。但是，便利的要求总是恰当的。在任何确定的情况中，要决定便利和各种要求基于节俭的考虑可能不得不作出让步的程度，就必须首先知道这些要求。^⑤

节俭和便利是工具性行为的合理命令。要从事这样的行为就应该合理地受其约束。但是，它们并非自身就是道德命令。一个人浪费时间、资金和精力是愚蠢的；不从可利用的技术中获得益处也是愚蠢的。但愚蠢和不道德不是一回事。某些品性和素质为擅长工具性行为所必需。这些品性和素质被称为“效率”。效率是工具性行为的特殊美德。但它自身并非就是一种道德美德。一个有效率的人未必是一个有道德的人。他也许是不正直的或残忍的。“谨慎”也一样，它既是一项原则又是一种美德。作为一项原则，它要求尽可能地减少冒险；作为一种美德，它是一种“三思而后行”的素质。冒不必要的险是愚蠢的，不提防可能出现的危险也是愚蠢的。但再说一遍，愚蠢和不道德不是一回事。一个谨慎的人未必就是一个有道德的人。如果履行某种特定的义务将使他面临危险，谨慎也许会使他规避履行这种义务。

然而，将工具性行为的命令说成假定命令是不正确的。这种说法暗含着如下的意思：如果人们决意自行解除这些命令，他们就总是能够这样做。而实际情况却并非如此。有时他们能这样做，但经常是不能这样做。这是因为，履行一种义务常常牵涉到工具性行为。如果我已经许诺我的伙伴在一次徒步远行中提供食物，我就必须从事提供食物所需要的工具性行为，在从事这种行为时，我要受节俭和便利的命令的约束。我不能自行解除这些命令，因为根据我的许诺，我有一种从事工具性行为的义务，而它们则是这种行为的命令。如果我是单独出行，情况就不同了。我需要自己提供食物，并且必须从事必要的工具性行为。但是，如果因为某种原因，如天气变化，我想放弃出行的打算，那我就可以这样做。³⁴ 因为这里不涉及任何义务，只要不从事这种工具性行为，就可以

自行解除这种行为的命令；如果我没有改变主意，从事这种工具性行为才是必需的。人们在特定的场合或许能够自行解除工具性行为的命令，但与此同时，更多的生活场合则不可避免地由工具性行为所占据。即使完全撇开各种道德的考虑，我们也仍然不得不去做某些事，这不是为了这些事情本身，而是为了这些事情所导致的结果。这不仅为我们能够做我们所喜好或认为有价值的事所必需，单是为了我们能够活下去，也是必需的。这是一些补充的理由，说明为什么把工具性行为的命令说成假定命令是错误的。手段性行为及其命令在人们的生活实践中是无法避免的。

因为履行义务经常涉及工具性行为，所以效率虽非道德的一个充分条件，却是道德的一个必要条件。一个完全无效率的人将没有能力满足道德要求，因为他无力从事包含在合乎道德的行动中的工具性行为。效率不是道德的一个充分条件，因为我们已经看到，一个有效率的人未必就是一个有道德的人。另外，效率有程度之别。道德所要求的是一个合理程度的效率，而不是有可能达到的最高水平的效率。因此，效率的命令不是假定命令。虽然人们有义务培养效率的品质，以便有能力满足道德的要求，但它绝对不能被过分抬高，它毕竟是一种工具性美德而非道德美德。类似的考虑也适用于谨慎。一个谨慎的人未必就是一个有道德的人。但一个完全不谨慎的人将是一个极不负责任的人，从而不适于担任任何受信赖的职位。人们有义务培养谨慎的美德，因为它不仅为自我利益的目的所要求，而且为道德的目的所要求。所有这些表明，区别绝对命令和假定命令，作为区别道德性和非道德性的关键，并不充分。它没有完全说明它们之间关系的复杂性。

2.2 道德的社会基础

2.2.1 工具性行为为人类生活所必需。享乐、各种活动和经

历，是人们所向往的，虽然不是绝对必要，但它们本身就值得人们花费时间或精力。完全缺乏这些东西的生活，将不值得过下去。道德怎么样呢？它贡献于人类生活的是什么呢？究竟为什么必须有道德呢？简而言之就是，没有道德就不会有任何社会生活。略微思考一下财产制度和履行承诺就足以说明为什么。无论社会结构和社会组织如何，财产制度和履行承诺都是每一个人类共同体所必不可少的。假如没有某种形式的财产制度，各种物质财富就不可能被拥有、使用或保持，社会成员就不能生产和分配他们为共同生存所需要的东西。假如没有对承诺的履行，就不会有任何协议，从而也不会有任何联合的事业和系统的合作。但是，财产制度和承诺都是由道德规则构成的。假如没有道德及其构成规则，就不可能有任何财产制度，也不可能有任何对承诺的履行（见前面 1. 1. 2）。因为两者在每一个人类共同体中都是必不可少的，而人类生活又必需在共同体中进行，所以，假如没有道德，就不会有人类共同体，从而也不会有人类生活。 35

上面这点是正确的，但它并没有囊括道德对人类共同体生活的所有意义。为了正确评价这种意义，让我们考察一下信任这一概念。这是一个以道德的存在为先决条件的概念。信任一个人指的是愿意同他一道做事，相信他总是全力以赴地去履行其义务，比如，愿意相信他的话，愿意与他订协议，更一般地说是愿意与他合作。不信任一个人则是指不愿意同他一道做事，原因是怀疑他的道德品质。他可能是个撒谎者和骗子，对于利用他人以达到自己的目的会毫无顾忌。说一个人不值得信赖，实际上是说他没有“做正当的事”的概念，或者说，即使有，在他的行为中也几乎不起作用。你永远不知道什么时候他会“让你栽跟头”。一个不值得信赖的人就是一个人们要谨慎地、不同他发生任何关系的人，如果做不到这一点，那也要尽可能少与他来往。假如没有道德，也就不会有义务，不会有“做正当的事”的概念，从而信任也就毫

无基础。在缺乏信任的情况下，人类关系就将为猜疑所支配。每一个人都将把任何其他人作为一个潜在的敌人，一旦有机会，这种潜在的敌人就会“使他栽跟头”。霍布斯（Hobbes）想象了这样一种事态，并在一段值得记忆的文字中作了陈述：

在这种情况下，产业是无法存在的，因为其成果不稳定。这样一来，举凡土地的耕种、航海、海外进口商品的使用、宽敞的建筑、移动和转移须费巨大力量的物体的工具、地貌的知识、时间的记载、艺术、文学、社会等等，都将不存在。最糟糕的是人们不断处于对危险和暴死的恐惧之中，生命短暂，生活则充满孤独、贫困、卑污、残忍。^⑥

2.2.2 霍布斯认为，他称之为“自然状态”的这种状况，是一种在其中的人类没有政府的状况，用他的话说就是，还没有“一种使所有人敬畏的公共权力”。^⑦然而，这是错误的。道德在逻辑上先于政府和法律（见 1.3.3）。没有道德不可能有社会生活，没有政府却可以有社会生活。霍布斯哲学的“自然状态”的意义，在于它描绘了在缺乏信任的情况下，各种事物会是什么样。在这种情况下，每个人注定要过一种孤独、贫困的生活，因为不会有任意的合作。没有人会想要与其他任何人发生关系，因此根本不会有社会存在，也根本不可能有产业、宽敞的建筑、艺术和文学的存在。

人们可能认为，在霍布斯哲学的“自然状态”中，人类生活将不只是短暂的；它将迅速地终结。这里将不会有家庭，不会有下一代在其中得以成长的家庭环境。这无疑是正确的。但这只是加强了这样一个要点，即，没有信任人们就无法共同生活。人们通常需要能够相互信任，讲真话，守协议，抑制暴力、盗窃和欺诈，更一般地说，就是不相互获取不公平的利益。尽管如此，这

种相互信任只有在其中每一个人都承认如此行事是正确的并相信其他人也承认这一点的人们中间，才有可能。也就是说，他们必须是一些有道德的主体，对于正当和非正当的行为，他们具有共同的观念，并意识到这一点。这说明了道德在人类共同体中的根本作用是什么。道德为社会成员间的信任提供了必要的基础，没有它，社会成员就不能进行各种不同形式的合作，而这类合作恰恰构成了他们共同体的共同生活。然而，这并不意味着道德在本质上是工具性的。它不是达到社会生活这一目的的手段。倒不如说它是卷入社会生活之中的事物的一部分。要成为共同体的一员，除了其他条件以外，还应该是一个道德主体。随着人们在共同体中成长并成为共同体的成员，他们也就成了道德主体。在生活的早期，他们就认识到不能为所欲为。某些行为方式是正确的，其他一些行为方式则是错误的，因而他被要求去做正确的事情，不去做错误的事情。

2.2.3 人们可能认为，信任并不是合作必不可少的先决条件。共同的利益才是合作的充分理由。如果许多人都想要某东西，并且只有通过共同劳动才能获得，那么从事这种劳动就是他们的共同利益所在。在决定合作时，他们成了联合事业的合伙人，并且必须以此相互对待。这不仅意味着不得互相损害，而且意味着互相提供帮助和支持。不论他们为之合作的目的是好是坏，这一点都是适用的。因而才有了对“窃贼间的荣誉”的需要，对此柏拉图深有认识。在《理想国》一书中，苏格拉底问色拉叙马霍斯，“你认为任何一伙人，不管是一个城邦、一支军队，还是一群匪徒³⁷或窃贼，如果他们相交以恶，他们能从事任何一种恶行吗？”然后他自己回答了问题，他说：“如果他们不是相交以恶，他们的成功的希望会更大”。^④

然而，单就共同利益而言，它只是合作的一个不稳固的基础。

除非所有的人都值得信任，否则就存在着其中一人为获得更多而可能“欺骗”他人的危险。所有的人都有一种共同利益并不需要所有的人都值得信任。某东西是否一个人的利益所在和该人是否诚实是两个不同的问题。对第一个问题的回答不同于对第二个问题的回答，它们之间毫无关系。应该承认，说信任是进行合作的一个必不可少的先决条件，过于夸张。没有信任这样的东西，人类社会就根本不会存在，就此而言，信任是社会生活的一个必不可少的先决条件。但是，在例如紧急状态的情况下，尽管人们对一些人是否值得信任有怀疑，环境却能使同这些人的合作成为必要。在这种必然是例外的环境中，人们只能是“保持警惕”了。尽管没有信任就不会有什么社会生活，但共同利益的重要性也不可否认。共同利益产生了许多形式的合作——实业团体、工会和压力集团就是当今常见的例子。另外，人们可能认为，一个社会共同体的利益必定可归结为它的成员的共同利益。它还能归结为别的什么吗？这是值得深入探讨的问题。

2.3 共同体的利益及其道德含义

2.3.1 人类生活总是在社会共同体中进行的，在任何地方都一样——之所以必需这样，是因为不这样就不会有下一代，人类生活就将终止。社会共同体可以采取不同的形式，从历史上看也确是如此，有部落、王国、城邦、中世纪欧洲的侯国和公国，还有近代世界的民族国家。然而，任何人类群体要完全成为某种形式的社会共同体，那么有某些特征是它所必须具备的。它必须是基于众所周知的条件而共同生活的一群人。这些条件界定了其成员的身份，并使每一个成员知道他应该为其他成员提供什么以及其他成员应该为他提供什么。至于具体提供的是什么，则是由使一个群体具有确定的结构和共同的生活的那些制度和实践的有关

原则及规则所规定的。然而，无论社会共同体的形式如何，也不管其特定的制度和实践怎么样，有一件事是任何社会共同体的每一个成员所必须做的。这就是对所有伙伴成员的福利的实际关心。每一个服从共同生活条件的共同体的成员都应该能够尽可能好地生活，这一点所有成员都必须重视。如果一些成员遭受苦难，他们的伙伴成员就有义务采取各种实际步骤去解除他们的痛苦。这种对伙伴成员福利的实际关心为伙伴关系的原则所要求，它是所有成员由于其成员身份而应当奉守的一项原则。在人们对相互的命运漠不关心的地方，不会有社会共同体存在。只有人们奉守伙伴关系原则，并承认有义务尽其所能满足这一原则的要求，他们才能构成一个社会共同体并作为其成员共同生活。 38

还需要其他某些特征。一个社会共同体必须有一种可维持生存的经济，使它能够为其成员提供各种物质必需品，也就是说，有足够的食物、衣物和住宅使他们得以生活下去。劳动分工是这种经济的一个必要的伴随物。^⑨它使专业化和合作成为可能，并成为所有交换的基础。但劳动分工的模式和规模变化很大。在一个经济仅够维持生存的小型部落共同体中，劳动分工是不发达的。在一个具有发达的产业经济的近代民族共同体中，劳动分工则是广泛的。我们已经看到，某种形式的财产制度是必需的（见 2.2.1）。财产制度可以采取许多不同的形式：公社所有的形式、家庭所有的形式、个人所有的形式、法人所有的形式、私有的形式和公有的形式，以及所有这些形式的许多变体和混合体。家庭制度也是满足照顾和养育下一代的需要。但这一制度也可以采取各种不同的形式，从历史上看也确是如此。

社会共同体应该建立和维持一种内外部条件，使所有共同体成员能够基于那些确定他的成员身份的条件，尽可能好地生活，这是社会共同体的利益所在，也是伙伴关系的原则所要求的。但是，“基于那些确定他的成员身份的条件”这一限定是重要的。这意味

着，农民应该以适合于农民的方式尽可能好地生活，工匠应该以适合于工匠的方式尽可能好的生活，地主应该以适合于地主的方式尽可能好地生活，商人则应该以适合于商人的方式尽可能好地生活。伙伴关系原则并不要求农民应该像地主那样生活，或者要求工匠应该像商人那样生活。这无可否认地是基于这样的假设，即，共同体成员据以共同生活的种种条件是这样一类的东西，它们所界定的每种身份地位，为那些拥有这种身份地位的人提供了某种幸福生活的前景。也就是说，按照适合于农民或工匠的生活方式生活，在本质上就是值得的生活。但是，如果这种假设是不合理的，那么修改成员资格的条件，以使这种假设变得合理，使每种身份地位向它们的拥有者提供幸福生活的合理前景，就将是伙伴关系原则的要求。

- 39 有一种直感以为，一个共同体的利益可以还原为它的成员的共同利益。共同体由其成员所组成，没有共同体的成员，它就什么也不是。因此，共同体利益必定同一于其成员的共有的利益。“共同体的利益”这一说法只是“共同体成员的共同利益”的一个缩写。这与我们在前几个段落中所谈到的完全一致。共同体的每一成员，由于其成员资格，都要受到伙伴关系原则的约束。由于这种约束，应该具备使每个成员能够尽可能好地生活的各种条件，就是他的利益所在。对每一个成员来说是如此，对所有的成员来说也是如此。所有的成员作为成员所拥有的利益、因而也是他们的全体所共有的利益——即，他们作为成员的共同利益——就在于建立和维持这些条件。然而，这里必须作出两个限定。首先，并不是每个人只要居住在一个共同体中就能成为它的成员。可以有许多生活在一个共同体中却不是它的成员的人。奴隶就是一个明显的例子。由于他们不是共同体的成员，共同体的利益和他们的利益之间就没有必然的联系。其次，有必要防止任何误解。说一个共同体的利益同一于它的成员的共同利益，并不是说它同一于

他们作为个人的共同的自我利益。之所以如此，是因为一个人作为共同体一名成员的利益并不等同于他作为个人的自我利益。这两种利益不仅不同一，而且还会发生冲突。^⑩

2.3.2 一个人的自我利益的视野只限于对他来说是最好的东西。作为其自我利益所在的那些条件就是那些使他个人能够尽可能好地生活的条件。这不一定是一种狭隘自私的观点。他可能很关心他的家庭、他的朋友的幸福，甚至更为普遍，关心所有与他有亲密或经常联系的人的幸福。这些人直接关系到他个人生活的质量，他的幸福在或大或小的程度上与他们的幸福相联。因此，作为他的自我利益存在的那些条件，应该包括那些能够使它们幸福生活的条件。但是，就他所属的共同体所有其他与他没有亲密或经常联系的成员而言，情况就不一样了。在一个近代民族国家中，这种成员可能数以百万计。从他的自我利益的角度看，这种成员是无名的群象，他们的欢乐和悲伤、希望和恐惧，与他毫不相关。他们并不直接关系到他个人生活的质量，他的幸福也不与他们的幸福相联系。但是他不能对他们的命运完全漠不关心。他通过一种非个人的劳动分工体系与他们相联系，在这种体系中，他们应该有成效地从事他们的工作，这是他的自我利益所在。然而，除此之外还是要说，他的自我利益所在并不是他们应该尽可能好40地生活，而是他们不应该制造麻烦，威胁使他和他的亲朋好友能够幸福生活的条件。自我利益的视野忽视了共同体成员资格的道德属性。伙伴关系的原则虽然没有被完全排除，但其范围被限于那些与他有紧密或经常联系的人。

人们可能认为，自我利益和作为成员的利益之间的区别，并不是共同体自身一个必然的特征。当一个共同体对它的所有成员来说庞大到使他们无法保持一种亲密或经常的联系时，就产生了这种区别。对每一个成员来说，都必定有一些其他成员的存在，他

们并不直接关系到他个人生活的质量，他们的幸福也不与他的幸福相联系。在没有这样一些成员存在的地方，如，在一个所有成员互相熟识并互相依赖的小型游牧共同体中，就不会产生这种区别。因而，个人的自我利益和作为共同体成员的利益是同一的。但是，这种区别不只是共同体规模大小的问题。虽然一个小型游牧共同体的成员可能不会有意识地作出这种区分，但人们仍然可以作这种区分。当个人的自我利益和作为成员的利益不是同一的时候，就产生了这种区分的需要。一个极端的事例就是有时共同的生存有赖于它的某些成员自愿牺牲自己的生命。假定该共同体正受到一种更强大的势力的进攻，这一势力企图征服它并奴役其成员，在这种情况下，如果该共同体分出一部分人，通过战斗到最后一个人和最后一个回合，抵挡住敌人，以掩护共同体撤退，那么，该共同体就有可能脱险并作为共同体生存下去。一个人作为成员的利益所在，就是这一小部分人应该成功地抵挡住敌人，而且他可能认为成为其中的一员是一种荣誉。但是，成为其中的一员不可能是他的自我利益。他的自我利益所在，应该是其他成员入选而不是他，这样他就能与共同体的其他大部分成员一道脱险。

反对这种观点的意见认为，上述见解把自我利益等同于个人的肉体生存——或更准确地说，把自我利益等同于必然是属于有利于这种生存的条件的一种利益。然而，这种同一并不总是有正当理由的。假定在上面的例子中，相信个人的不朽是该社会共同体宗教信仰的一部分；再假定根据这种宗教信仰，在保卫共同体中牺牲了生命的那些人被保证在来世获得最受尊重的地位，那么，为获得那种地位，被选入那一小部分人中就将是一个人的自我利益所在。但是，这并不影响个人的自我利益和作为成员的利益之间的区别。它只是改变了相关的依据而已。并非每个人都能被选入那一小部分人中。作为社会共同体的利益所在，绝大多数强健的人应该与共同体呆在一起并一同脱险，以便它能作为共同体继

续存在下去。因此，对强健的人来说，自我利益和作为成员的利益并不是同一的。对于被选人那一小部分中的人来说，这两种利益是一致的；对于没被选人其中从而不得不与共同体呆在一起的那些人来说，则是不一致的。后者所做的是共同体利益所要求的事，而不是根据其宗教信仰属于其个人自我利益所在的事。尽管如此，大部分共同体对其成员来说都庞大得使他们无法保持一种亲密或经常的联系。在这些共同体中，自我利益和作为成员的利益之间的区别就不仅仅是一个偶尔产生的问题：它时刻都会出现。

自我利益和作为成员的利益之间的区别并不意味着两者永远不一致。一个人所属的共同体应该继续存在下去，这不仅是作为成员的他的利益所在，而且也是他的自我利益所在。他在经济上有赖于社会共同体的劳动分工体系。他分享着它的文化，并可以从中寻求帮助和支持。为一个共同体的继续存在所必需的某些条件，显然不仅是作为该共同体成员的所有成员的利益所在，而且也是作为个人的每一个成员的自我利益所在。在一个近代民族国家中，这些条件不仅包括人身和财产的安全，而且还包括诸如齐全的卫生和保健设施、完备的运输和通讯工具一类的东西。就这些条件和类似的条件而言，一个共同体的利益与它的成员作为个人的共同的自我利益是一致的。但是，这并不影响我们此前所论的正确性。一个人所属的共同体应该继续存在下去，这的确是他的自我利益所在，但是，一个共同体应该以一种使所有成员尽可能好地生活的方式继续存在下去，则不是他的自我利益所在。他个人的自我利益所在，是这个共同体应该以一种使他和他的亲朋好友尽可能好地生活的方式继续存在。就他的自我利益而言，与他没有个人关系的伙伴成员的命运是无足轻重的，只要他们不制造麻烦就行。没有任何预先定好的社会和谐能保证对某一成员是最好的东西必定对所有成员也是最好的。有限资源的经济事实排除了这种和谐的可能性。如果所有人都要拥有足够的多，就没有

人能拥有很多；如果有某些人要拥有得较多，其他人就必定拥有得较少。^⑩所有这一切都适用于一个共同体内不同集团和阶级的经济利益，如，农场主在农业繁荣方面的利益，工会会员在较高的薪俸和更好的工作条件方面的利益，商人在盈利的商业行业方面的利益。除非共同体的利益关系到这些集团各自的局部利益，否则它就与所有这些集团无关。

所有这一切显示了在人类共同体生活中道德的另一方面的作用。我们已经看到，道德不是工具性的，它不是达到社会生活的目的的手段，而是社会生活所涉及的事物的一部分。一个人在成长和变成一个共同体成员的过程中，成了一个道德主体（见 2.2.2）。在成为一个道德主体的过程中，他得知他负有种种义务。

42 我们已经看到（在 1.3.3），“义务”概念的中心思想就是必须做某种事，而不管偏好或自我利益如何。共同体的每个成员所负有的一项义务就是使共同体的利益优先于他的自我利益，不论两者在什么时候发生冲突都一样。这样做是另一项原则的要求，共同体的每个成员由于其成员资格而要受这项原则的约束。虽然伙伴关系原则蕴含着这项原则，但它们并不相同。这就是社会责任原则。作为共同体的成员，一个人对他的伙伴成员负有责任，他不仅要使共同体的利益优先于他个人的自我利益，而且要竭尽所能做一切有助于增进共同体利益的事。假如没有一种按照社会责任原则行事的义务，一个共同体的利益在很大程度上就会因此而付之流水，它作为一个共同体的继续存在也将有危险。社会责任并不要求人们放弃对个人自我利益的追求。但他们必须用与共同体利益相一致的方式去追求。这同样也适用于共同体内每个集团和阶级的局部利益的情况。这些利益必须与共同体的利益相适应，追求它们不能以牺牲共同体的利益为代价。

2.3.3 让我们看看以下这种情况。一个人说，他不明白为什

么他应该使他的共同体的利益优先于他的自我利益。他只活一次，因此在他看来尽情地享受生活是合理的。^⑩他同意，他的共同体的继续存在是他的自我利益所在，而且赞成他人履行他们的义务并给社会利益以优先。但他不明白为什么他应该关心与他没有个人联系的他的共同体的众多成员，更不要说为他们奉献了。更一般地说，他不承认他负有任何义务。当按照道德原则行事和遵守道德规则是他的利益所在时，他会那么去做。但是，当那么做不是其利益所在，而且可以逃避相应的惩罚时，他就会不顾这些道德原则和规则。他并不为以下这种反对意见所动摇：即，假如每个人都像他那样行事，信任就会丧失，他的共同体的继续存在的基础也将逐渐遭到破坏。因为他并没有说每个人应该像他。恰恰相反，每个人都像他那样并不是他的利益所在。他的立场是一种不道德的利己主义者的立场，尽管承认这一点也不是他的自我利益所在。他会表白自己赞成有道德，拥护社会利益优先于自我利益。但是，他把自己的表白付诸实施只是出于避免被他人看穿的需要。其他人应该是一个不道德的利己主义者并不是他的自我利益所在。但是，倘若绝大多数的人不是利己主义者，他成为一个利己主义者就是他的自我利益所在。

可是，他的共同体的所有其他成员也像他一样只活一次，并且就此而言，所有其他人也一样如此。有鉴于此，如果他成为一个不道德的利己主义者是合理的，那么别人成为利己主义者也是合理的。但是，所有人都成为不道德的利己主义者合理吗？实践理性原则要求，同样的情况应该受到同样的对待，只有存在着相 43
应差别的地方，才应该区别对待。假定说如果别人都不是不道德的利己主义者，他成为利己主义者是他的自我利益所在，那么，他成为利己主义者仍然是不合理的，因为这违反实践理性原则。实际上这等于说，在他和其他人没有任何相应的差别时，他能做的，别人不应该做。因此，任何人成为不道德的利己主义者都是不合

理的。这并不否定，既然一个人只活一次，他试图尽情地享受生活是合理的。不合理的东西应该是将“尽情地享受生活”解释为“做一个不道德的利己主义者”。合理的解释应该是，作为一个社会共同体的成员和一个道德主体尽可能好地生活，这种解释符合实践理性原则的要求。

对于那种说不明白为什么他不应该成为一个不道德的利己主义者的人，我们的回答是：他在要求一种专横的特权，之所以说是专横的，是因为它没有任何合理的根据。做一个不道德的利己主义者就是做一个“坐享其成者”(free rider)，也就是说，这种人光获取社会生活的各种益处，却不分担社会生活的各种负担。一个人正是只有成为共同体的成员，他才能成为一个个体，并完全有机会追求他个人的自我利益。如果他不使共同体的利益优先于他个人的自我利益，那么他就是一个坐享其成者。也许有人会反对说，一个不道德的利己主义者并不会因为被指责为坐享其成者而动摇。然而，这是另外一个问题，我们所说的是不道德的利己主义无法合理地被辩护。说明不道德的利己主义必然带来坐享其成者，就可以使这一点一目了然。某件事是否能合理地被辩护和这件事是否影响人们的行为，属于两个不同的问题。第一个问题取决于逻辑和概念的问题，第二个问题则取决于人类行为的经验事实。我这里所关心的正是第一个问题。但第二个问题的经验特性提示我们，经验事实与是否信任某人这一实际问题是相关的。虽然信任是社会生活一个必不可少的先决条件，但不能由此推论出某个个人是值得信任的。一个人是否总是竭尽全力履行他的义务是一个经验性问题，要回答这个问题，就需要有关他的品质和行为的证据。因此品质证明书有重要意义。

2.3.4 为了结束这一章，有必要略微提一下事实和价值的问题，更准确地说，是关于“是”和“应该”的问题。自休谟以来，

事实不能引起价值就一直是一个哲学上的老生常谈，从“情况是什么”根本无法有效地推出“应该做什么”。人们可能认为，这样一种无效的推论，隐含在我关于共同体的每个成员都要受伙伴关系原则和社会责任原则的约束这一论点之中。其实不然，简略地考察一下两个序列的事实——“非设定性的”事实和“设定性的”事实^③——之间的区别，就可以明白这一点。非设定性事实是一些物理性描述，如某人秃头或身高6英尺。休谟的意见适用于这类事实的情况。从一个非设定性的事实中根本无法有效地推论出一种价值，从一个物理性描述中则无法推出一项规定。设定性事实是有关身份、角色、官职、岗位、职业之类的事实。它们不仅是描述性的，而且必需是规定性的。这是因为，它们所描述的情况一部分是人们由于自己具有的某种身份、官职、角色或其他社会地位而承担的义务。你不可能谈起某人作为丈夫、牧师或国会议员如何如何，而不谈起他应该做什么。因此，休谟的说法不适用于设定性事实的情况。说一个共同体的每个成员都要受伙伴关系原则和社会责任原则的约束，应该是陈述一个有关社会共同体生活的一般的设定性事实。正如我们将会看到的，设定性事实这一概念与各种权利联系起来也同样是重要的。 44

3. 道德的普遍性和道德的多样性（之一）

3.1 道德的多样性为什么不能囊括一切

3.1.1 根据上一章的论点，哪里有社会生活，哪里就必定有道德的存在。事实上也的确如此。在每个共同体中，都存在着其成员有义务加以培养和实践的各种美德，存在着他们有义务据以行事的各种原则，存在着他们有义务遵守的各项规则，从这个意义上讲，道德是普遍的^①。但是，在每个地方都存在道德的同时，并不是每个地方都存在同样的道德。各种美德、原则和规则并不是一成不变的，也不是在每个地方都一样的。“道德的多样性”不仅现在存在，而且过去就一直存在。^②家庭制度及与此相关的道德美德、道德原则和道德规则，就可以具体说明这一点。家庭制度存在于每个共同体中，但并不是采取同样的形式。它在城市化的北美采取的是一种形式，在乡村的印度则采取另一种形式。在它的许多方面，近代欧洲的情况显然又不同于中世纪欧洲曾经有过的情况。在不同的时代和不同的地方，夫妻之间、父母与子女之间和近亲与远亲之间的关系一直是以不同的原则为基础的。有关婚姻的合格性，婚姻是否能终止和出于什么理由终止，父母权力的范围和限制以及家庭生活的其他许多细节，都现存或既存有不同的规则。

对此没有什么可惊奇的。我们知道，人类生活必需在共同体中进行，而共同体则可以采取不同的形式，在历史上也确是如此。

人们据以共同生活的条件不是也不必是一成不变和在任何地方都一样的。这一点也同样适用于道德美德、道德原则和道德规则。它们在一个时代不同于另一个时代,在一个地方不同于另一个地方,完全取决于社会生活所采取的形式,取决于作为社会生活基础的各种观念和价值、知识和理解。在历史上,宗教曾经是造成道德多样性的一个重要因素,即使在今天,也决不能忽视它。不同的宗教产生不同的生活方式:如基督教、犹太教、伊斯兰教、印度教和佛教,仅属于最常见的情况。然而,宗教并不是造成道德多样性的唯一因素。^③对此我在下一章将作更多地讨论。首先,认识道德的多样性不能囊括一切很重要。只要有社会生活存在,不管其具体形式如何,就必须有某些道德原则。我们已经碰到过其中的两项原则,即伙伴关系原则和社会责任原则(见 2.3.1~2)。这也没有什么可惊奇的。我们已经看到(在 2.3.1 中),每个社会共 46
共同体如果要完全恰当地被称为社会共同体,就必须具备某些特征。另外,正如我们将看到的,通过某些限制,同样的道德原则在任何形式的人类联合体中都是必要的。

3.1.2 有九项道德原则为社会生活本身所必不可少,为便利起见,将它们分为两组。第一组包括三项,即行善、尊重人的生命和公正;第二组包括六项,即伙伴关系、社会责任、不受专横干涉、诚实的行为、礼貌和儿童福利。虽然还存在与这些原则相关联的各种美德,但我们在后面更多地论述这个问题(见 3.4.3)。在第一组中,行善和尊重人的生命很容易理解,但公正则需要花些篇幅探讨。行善的必要性不容置疑。假如没有它,信任也就失去了一个必不可少的先决条件。任何人,如果他不承认有义务总是选择善而不是恶,不承认在面对诸恶作选择时,有义务总是选择较小的恶,那么,他就不能被信任。一旦到了行善的要求不能被满足的程度,共同体就要遭受可以避免但或许不能弥补的损害。

尊重人的生命即使表现为尊重伙伴成员的生命这种有限的形式，也显然是必要的。假如没有它，信任的另一个必不可少的先决条件就会失去。这一原则并不意味着成员的生命绝对不能被剥夺。它只是禁止任意杀戮，要求不把任何成员的生命置于不必要的危险之中。它要求对成员生命的剥夺必须总是被证明为正当：例如，是作为一种官方规定的惩罚，是自卫或为了维护个人的荣誉。

3.1.3 公正如果表现为“给每一个人他所应得的”这种基本的形式，那么它在任何社会共同体中都是一项必不可少的道德原则。它要求每一个成员依其成员的身份，给予伙伴成员们应得的东西，并从他们那里获得他所应得的东西。假如没有这一原则，就不会有诸如“成员”一类的身份，因而也就不会有共同体。至于具体什么是每一个成员所应该得到和给予的，则取决于共同体的性质，即取决于它的成员资格的条件，它的各种价值和制度，以及与这些相关的各种不同角色。因此，抽象的公正原则是社会生活自身的一项道德原则，同时它的内容则不同的共同体各不相同。这种内容上的差别导致了不同的公正概念，反映了道德的多样性。但是，不论一个社会共同体特定的文化和价值如何，有一种东西是每个成员都应该得到和给予的，这就是公平待遇。公平的观念是各种形式的公正概念的组成部分。约翰·罗尔斯看到了这一点，⁴⁷并在其详尽的正义理论中，以“作为公平的正义”为标题对此作了概括。^④但令人惊讶的是，他并没有对公平的观念作出任何系统的考察。假如他那么做了的话，他的正义理论是否还采取现有的形式就是一个有趣的问题，虽然这个问题在此不能深究。

公平为对，不公平为错。所有人都应该分得相等的蛋糕是对的，因为这是公平的；某些人应该得到比其他人更大的蛋糕是错的，因为这是不公平的。但是，公平和不公平并不是各种对和错的全部。诚实为对，说谎为错。然而，这是因为诚实和说谎不是

公平和不公平的事例，而是正直和不正直的事例。公平和不公平是对和错一种特殊形式。至于要明白是何种形式的对和错，我们就必须回到实践理性的原则（见 2.3.3）。这项原则要求：对于在所有相关的方面都相同的情况，必须同样对待；对于在相关的方面不相同的情况，则必须不同地对待，而且这种不同对待应对应于相关的不同。公平和不公平涉及的是运用这一原则于人们的待遇。当它被适当运用时，人们受到公平对待，否则就受到不公平对待。但是，在人们的待遇中，相对的差别或差别的程度是非常重要的。考虑到这一点，这一原则必须用更准确、更适合于人们所处场合的方式重新加以系统表述。追随亚里士多德，将这一原则明确表述为“比例平等”原则，就可以做到这一点。^⑤

3.2 对作为“公平对待”的公正的分析

3.2.1 比例平等原则要求：

(a) 某种待遇在一种特定的场合是恰当的，那么在与这种待遇相关的特定方面是相等的所有情况，必须受到平等的对待；

(b) 在与这种待遇相关的特定方面是不相等的所有情况，必须受到不平等的对待；

(c) 待遇的相对不平等必须与情况的相对不同成比例。

所以，比例平等是一项原则，它决定什么时候待遇应是平等的，什么时候应是不平等的，以及在什么地方、何种程度上应是不平等的。为了使这一原则能得以运用，必须有某种涉及到人的场合，在这种场合中，适当的某种待遇是可变的，即，在这里待遇可以是平等的或不平等的。为便于分析，按照以下四个标题来考察这种场合是有益的，即分配、裁判、评论和竞争。每一个标题既挑选出一种场合，又指明了在这种场合中为适当的某种待遇；场合和有关的待遇必然相关联。但是，我们将会看到，这四种场合不是

相互排斥的，因而有必要作出某些限定。在考察它们之前，值得指出的是，它们是通常产生公平问题的各种场合。关于分配，我们讲的是“公平的份额”；关于裁判，我们讲的是“一种公平的审判”，更重要的则是讲“公平地分配责罚”；关于评论，我们讲的是“一种公平的评估”；关于竞争，我们讲的是“公平竞争”以及竞争本身是“公平的”。

3.2.2 当某种东西必须在人们中间作出分配时，人们就被卷入了一种分配的场合。从这里所涉及的是分配给每一个人应得的那一份讲，适当的待遇是分配性的。形成一种分配的场合需要某些条件。必须有东西可供分配。这种东西可能由利益或负担构成。但是，无论是否适合人意，它都必须是有限的和可分的。而且必须有确定资格的各种构成规则，以划定哪些人有资格介入分配，并规定所有、也只有这些有资格的人才能分得各自的一份。还必须有一项进行分配的原则，这项原则适合于必须作出分配的东西：例如，根据需要分配利益，根据能力分配负担。要使分配成为可能，这些条件就是必需的，但是，它们并不保证分配将会公平。为此就需要比例平等。比例平等要求，在进行分配时，同等的情况必须被同等地对待，不同等的情况必须按照不同等的程度被不同等地对待。因此，那些需求较大的人应该得到较多，较强壮的人应该承受较重的负担，这是公平的。随之而来的是，当现存的分配不公平时，重新分配就被证明为正当：例如，当那些需求较大的人得到的却较少或者较弱的人却承受较重的负担时，就是如此。然而，问题并不总是如此直截了当。对此在后面将作更多的论述（见7.3.4）。先天的秉赋和缺陷必须被排除在分配的场合之外，因为它们不属于人世的分配和再分配的范围。一些人比另一些人更漂亮或更聪明并非不公平，这不过是一些人在遗传机遇上比另一些人更幸运罢了。

裁判的场合就是必须在其中分配奖赏或责罚的场合。在这种分配中，必须有裁判，因而适当的待遇是裁判性的。要形成一种裁判的场合，就必须有某种人们为之应获得奖赏的东西，否则也必须有某种人们为之应承受责罚的东西：在前种情况下，指的是作为人们成就的好事，在后种情况下，指的是作为人们失误的坏事。“奖赏”和“责罚”的概念包含了在分配过程中必须遵循的构成规则：所有、也只有那些作出了积极贡献的人，才应该受到奖赏；所有、也只有那些有失误的人才应该加以责罚。但是，分配要想公平，还需要比例平等原则。这就要求根据相应的功过分配奖赏和责罚：根据作出贡献者各自贡献的相应的价值，在他们中间分配奖赏；根据失误者各自失误的程度，在他们中间分配责罚。法庭和法院就是确认法律上的失误和分配法律上的责罚的机构。被称为“自然公正”诸原则的各种要求保证，分配应当尽可能地公平。这些要求包括：必须听取所有有利害关系的当事人的陈述；法官不得是有利害关系的当事人；法官的判决不得依据后来才有的法律。“公平审判”就是一种根据“自然公正”所进行的审判，就法庭而言，“公平听审”也是如此。

评论的场合就是人的某种特征在其中受到评估的场合。这种特征或许是一个人的优点和缺点：他的品质，他的职业能力，他完成一项特殊任务或扮演一种特殊角色的状况。这种特征或许是一个组织的优点和缺点：它的效率，它的服务或产品的质量，它在完成它的使命方面所取得的成功程度。评估必须根据相关的标准来作出，因而就要求有适当的待遇。说它是“评论性的”，是因为它必然涉及“好和坏”、“更好和更坏”的判断。评估的概念包含一项构成规则：所有、也只有那些与正在被评估的事物相关的事实才必须加以考虑。除非这项规则得到遵守，否则就没有正确的评估。但是，评估要想公平，也需要比例的平等。这里比例的平等要求：

(a) 每一个相关的事实都必须根据它是有利的还是有害的而给以肯定或否定的估价；

(b) 价值同等的那些事实必须受到同等估价，价值不同等的那些事实必须受到与它们不同等的价值相应的估价；

(c) 那些有害的事实必须受到与它们有害的程度相应的否定性估价。

在竞争的场所，人们根据各种构成规则争夺某种东西，这些规则规定了竞争的条件，并界定了成功和失败。常见的例子如赛马会、运动会、比武大会、“竞争性”考试、小测试和抽签售卖。商业和工业也可能在竞争的条件下进行。一场没有任何规则、“放任自流”的竞争，不是一场竞争，而是一场混战。如果“在爱情和战争中一切都是公平的”，那么爱情和战争都不是名符其实的竞争。在竞争的场所，适当的待遇就是公职人员必须给予竞争者以及竞争者必须相互给予的待遇。前者必须不偏不倚地运用规则，后者必须依照规则竞争。然而，如果一场争夺要想是名符其实的竞争，就必须符合另一个条件。这就是，就竞争的条件而言，构成规则必须给予每个竞争者同等的取胜机会。也就是说，竞争的概念包含比例平等的原则，从而也就包含了公平的观念。

不公平的竞争——即，它的构成规则没有给予每个竞争者同等的机会，因为这些规则所确定的条件偏袒于一些人而牺牲另一些人——用经济学的语言说就是一种“不充分竞争”。在诸如高尔夫球和赛马那样的比赛中，比例的平等允许给优者以不利和给劣者以优待，以便使能力不等的竞争者获得同等的机会。但是，给予这种不利和优待必须公平：换言之，它必须与竞争者不相等的的能力成比例。在工业中类似的情况是政府通过免税、给予补贴等手段去帮助处于“不景气”领域的公司。“公平竞争”意味着根据公平的规则竞争。欺诈是试图取得“不公平”的利益，即，规则所不允许的利益。

3.2.3 要证明已经存在着不公平,就必须证明“比例平等”的要求没有得到满足。这种不公平在上述四种场合中产生于两种途径。第一种途径是,虽然把原则运用于具体场合的所有条件都得到了满足,但原则被错误地运用了:例如,在分配场合,那些获取利益者的相对需求被错误估计,结果一些人得到了比他们应该得到的要多,而另一些人则获得了比他们应该获得的要少;在裁判的场合,虽然所有那些有过失者都受到了责罚,但没有按照他们相应的过失进行责罚;在评论的场合,虽然与一种评估相关的所有事实都获得了考虑,但其中某些事实的意义没有获得充分估量;或者,在一场竞争中,某些竞争者舞弊而未被逮住,或者公职人员没能不偏不倚地运用规则。第二种途径是,构成场合的规则被违反了:例如,一个有资格的人被排除于分配之外;无辜者受到了责罚;与某种评估相关的某个事实被忽略了;或者,某种竞争规则给予某些竞争者的好处大于其他竞争者。

比例平等的一个要求就是,所有而且也只有那些有资格的人才应该参与分配。当然,这不是唯一的要求。分配必须按照相对的需求或能力来进行。但是,除非资格性规则被遵守,否则比例平等的原则就无法被运用。因此,当一个合格者被排除在外时,分配必定不公平。由于他被排除,那些参与分配的人就获得了更大的利益或者不得不承受更重的负担。他自身在此过程中受到了不公平的对待,因为他在有关方面即资格性上与他人相等,却受到不平等的对待。当一个无辜的人受到了责罚,责罚的分配必定不公平。那些有过失的人或者完全逃脱责罚,或者只受到比应受到的责罚更小的责罚。无辜者在被责罚时则受到了不公平的对待,因为在无辜这个相关的方面,他与所有无过失的人相等,却受到了不平等的对待。当某个相关的事实被忽略时,评估必定不公平。已加以考虑的那些事实的意义被错误地估量,而且因为忽略了某个

事实，情况相同的人没有受到相同的对待。当竞争规则给某些竞争者以优势时，竞争必定不公平。因为在皆为竞争者这个相关的方面，相同的人没有得到相同的对待。

分配和裁判的场合都涉及评论。在竞争的场合，存在着裁判，也许还存在着评论。竞争也可以卷入一种评论的场合。这就是为什么四个方面不是互相排斥的原因所在。如果分配要按照要求进行，那么就必须对每一个有资格参与分配的人的需求加以评估。在奖赏得以按照相对的功劳分配之前，必须对每一个人的贡献的价值加以评估。在竞争中，当裁判员或仲裁者不得不针对违反规则的行为分配责罚时，就有了裁判。当公职人员为了给优势者以不利和给劣势者以优待而必须评估每一个竞争者的能力时，就存在着评论。评论也可能涉及竞争。奖学金候选人的知识和潜力可能要按照他们在一次竞争性考试中的表现来评估。所有这一切表明，不公平的根源并不总是在直接的场合。一种不公平的分配可能是由于对个人需求的不公平评估；一种不公平的奖赏分配，可能是由于对个人贡献的不公平评估；对一个人知识和潜力的不公平评估，可能是由于考试本身是不公平的。

我对比例平等原则所适用的几种场合的叙述一直是说明性的，但并未做到详尽无遗。如果需要，对于它们中的每一种都可以叙述得更多，但我这里的目的是阐明作为“比例平等”的“公平”，就此而言，以上所叙已经足够了。为了在裁判的事例中说明这点，让我们考虑一下“公平赔偿”问题。作为公正的一个问题，赔偿就是一方没有充分的理由而损害了另一方，由该方赔偿对方受到的损害：例如，损害是由于疏忽或没有遵守协议。但公正也要求赔偿是公平的。这意味着必须在决定赔偿的种类和数量时运用比例平等的原则。赔偿必须与侵害方为此而受责罚的损害成比例。⁵²这显然是一个裁判问题，但同时它并不只是分配责罚的问题，尽管它必定涉及这个问题。侵害方应受责罚的程度必须加以

确定。致害只是他的失误吗？是否存在减轻责罚的情节呢？这里也涉及评论。侵害方为此应受责罚的损害的严重性，必须加以评估。如果赔偿是公平的，就必须在决定赔偿的种类和数量时适当地运用比例平等原则。但是，如果在确定侵害方应受责罚的程度时，或者在评估损害的严重性时，误用了这一原则，那么这一原则就无法被适当地用于决定赔偿的种类和数量：例如，如果责罚被加重或损害的严重性被低估，结果就会如此。

3.2.4 让我们看看常见的口号：“公平的一天工作应获得公平的一天工资”。按照比例平等的原则重新表述，它就成了以下这种主张：“所有在一定的工作中干活达标的人，都应该被付给那种工作的通行的工资。但任何干活未达标的人则应该被付给与未达标的程度相当的较少报酬”。然而，比例平等的原则无法指出通行的工资应该是多少。它也不可能说明适当的标准是什么。另一个常见的口号“同工同酬”也无济于事。这一口号的要求是，所有干同种工作、工作的数量和质量相等的人，应该被付给相同的工资。这是比例平等原则的直接运用。所有在有关的方面相等、做同种工作而且工作的数量和质量相等的人，都应该得到平等的对待即，被付给相同的工资。但这同样没有说明工资的数额应该是多少。以上这些考察表明，公平是第二序列的价值。它必须以第一序列的价值的存在为先决条件，换言之，它必须先有那些本身不以其他价值的存在为先决条件的独立存在的价值。这种看法可用赔偿的例子来证明。对于该受责罚的损害应该予以赔偿，这是第一序列的公正要求。只有应该予以赔偿为正确时，有关什么种类和数量的赔偿为公平的问题才能产生。

公平是第二序列的价值，这种看法的正确性在我们从特殊的例证转向四种场合时显而易见。在每一种场合，都可将比例平等的原则运用于在那种场合下为适当的待遇。但这种待遇是什么，却

不是比例平等的问题。在各种分配的场合，以下要求必须肯定为正确：如，在分配利益时应该依照需要；在分配负担时应该依据能力；在分配工资时应该依照“供求”关系，或许还要考虑劳资双方的协商。只在这样，比例平等的原则才能被用于作出分配。其他的场合也是如此。在裁判中，奖赏付诸于成就、责罚见之于损害必须肯定为正确。在评论中，必须具备与优缺点得以被评估相关的适当标准。在竞争中，争夺本身必须是值得的。说公平是第二序列的价值，决不会降低它的重要性。它极大地影响着人们对第一序列的价值的感受。但也必须认识到它的局限性。如果对于什么待遇为适当存在着不同看法——例如，医疗应该按照需要分配还是按照支付能力分配，某件事是否算得上应该给予奖赏的成就——那么，关于什么是公平就会发生不可调和的冲突。公平必须以对有关第一序列的价值的认同为先决条件，而不能超越它们解决冲突。尽管如此，公平为社会生活本身所必不可少。一群对比例平等的原则缺乏实际理解的人根本无法形成一个社会共同体。他们将不理解竞争，将不能进行评论和合理的分配，而且也无法分配奖赏或责罚。

3.3 对共同体道德原则的阐释

3.3.1 公正的一般形式是“给每一个人他所应得的”，因此，就尊重生命是社会共同体的每个成员对每个其他成员所应做的而言，一般形式的公正包括尊重生命的原则。但这两项原则需要加以区分。不公正的待遇不必以生命为代价，通常也确是如此。一个人可以受到不公平的责罚，但其生命却未遭受任何危险。行善的原则有别于上面两项原则。默许不公平待遇有时可能是较小的恶，例如，你所应得的奖赏没有被完全授予，你接受这点而非大惊小怪，导致难堪。甚至牺牲共同体某些成员的生命以求得其余

成员的生存也可能是较小的恶，例如，处于被围的境况而又没有足够的食物和水可供分配时，就是如此。一般形式的公正还包括第二组的六项原则，因为依照其中每一项原则行事是共同体的每个成员在与他的伙伴成员的所有交往中应该做到的，从而也是他们应该得到的。但是，这六项原则不仅需要区别于公正，而且需要相互区别：区别于公正是因为它们与公平待遇不是一回事；相互区别是因为基于某种不同的理由，它们中的每一项对于社会生活本身来说都是必不可少的。重复一下这六项原则，它们是伙伴关系、社会责任、不受专横干预的自由、诚实的行为、礼貌和儿童福利（见 3.1.2）。

3.3.2 我们已经知道了伙伴关系原则（见 3.2.1）。如果一个集团的成员对相互的幸福漠不关心，他们就根本无法构成一个共 54
共同体。我们也懂得了社会责任原则（见 2.3.1）。每一个成员都有义务使共同体的利益优先于他个人的自我利益。每一个成员还有义务做他个人能做的事，以增进共同体利益。履行这些义务是每一个成员对他的伙伴成员的责任。一个共同体也许能忍受相当多的人不承担社会责任，尤其当这种现象是出于粗心或懒惰时。但是，如果共同体的全体成员都完全拒绝社会责任的要求，那么共同体就不可能生存下去。如果那样，共同体的利益就会因不履行责任而付之流水，它作为一个共同体生存所必需的条件也会逐渐损毁。伙伴关系原则的各种义务可以与社会责任原则的各种义务相交叉。社会福利服务就是一个恰当的例证。组织安排这些服务是现代工业共同体的利益所在，籍此可以使摆脱因失业、疾病、贫困和老龄而造成的困扰成为未处于困扰之中的所有成年共同体成员应承担的责任。在分配这些服务的费用以及决定谁有资格负担和应负担多少时，也会产生各种公平问题。然而，各自的原则仍有区别。

“不受专横干预的自由”这一原则要求，对共同体成员行动自由的任何干预，不管是来自伙伴成员还是来自代表共同体行事的代理人，都必须被证明为正当。“专横的”干预是不正当的干预。证明干预为正当的理由通常必须是道德性的，虽然在一个拥有实在法体系的共同体中，它也可能是法律性的。为阻止一个人犯罪而干预他，甚至在必要时通过暴力，在法律上和道德上都是正当的：在法律上正当是因为他将违法；在道德上正当是因为犯罪在道德上和法律上都是错误的。为了共同体利益而限制行动自由的法律——例如，公共卫生法、工厂法、“反托拉斯”法和各种保护法——由于上述目的而在道德上被证明为正当。假如没有不受专横干预的自由这一原则，为社会生活所必不可少的人身安全就会丧失。弱者就将任由强者摆布，所有的人也将处于不断受干扰的危险之中，从而无法安全地从事他们的业务。然而，虽然“不受专横干预的自由”是作为一种首要的道德价值和政治价值的“自由”的必需，但两者并不能等同。也就是说，它并不等同于在近代西方社会中逐渐被理解的那种“自由”。否则的话，每个共同体都可以界定为一个自由社会。这样的结论显然不会出自这个术语在今天西方社会的含义。

“诚实行为”要求行为和言谈者真诚。它禁止偷窃、撒谎、欺诈和任何种类的不诚实。从肯定的方面讲，它要求信守诺言，以及55 及在所有的事务和工作中保持正直。没有诚实行为，就不会有信赖的基础，取代社会生活的就只能是霍布斯所说的“自然状态”。一个共同体在它的某些成员的行为存在着相当多的不诚实时，或许还能生存下去。但是，假如诚实行为的原则被明显地背弃，共同体的成员都不承认有据此行为的义务，那么这个共同体就无法生存。“礼貌”要求人们在他们所有的交往中以敬意互相对待。他们必须抑制无端的暴力，抑制相互间的恫吓、欺凌和羞辱。从肯定的方面讲，他们必须互相以礼相待，这不仅意味着遵守良好的

言谈举止的惯例，而且还意味着要显示出体谅之情和共鸣之心。同样，一个社会共同体或许能够忍受它的某些成员相当多的不礼貌行为，但是，假如没有良好言谈举止的惯例，没有义务显示体谅之情和共鸣之心，没有义务抑制欺凌、虐待和羞辱的行为，那么合作就将代之以冲突，社会生活就将代之以霍布斯所说的“自然状态”。

所有这些原则，包括第一组的三项原则和迄今为止所讨论的第二组的五项原则，不仅在所有形式的社会共同体中必不可少，而且在各种类型的有限联合体中——如，在商业实体、职业协会、俱乐部、工会、教会和大学中——也是必不可少的。就“行善”和“尊重生命”而言，这一点显而易见。“公正”也是必不可少的，尤其是作为“公平待遇”的公正，就更是如此。一个联合体的利益和负担必须在它的成员中间公平分配。“伙伴关系”也是必不可少的，因为一个联合体的成员们如果在参加它时对相互的命运漠不关心，这个联合体就无法维持下去。社会责任即使在促进联合体的共同利益并使个人的自我利益服从于共同体利益这种有限的形式上讲，也是必不可少的。“不受专横干预的自由”也是如此：一个联合体如果其成员无正当理由而不断地相互干扰，那么就无法维持下去。最后，“诚实行为”和“礼貌”也都是必不可少的。如果一个联合体不想崩溃，那么其成员就不仅必须能够相互信任，而且还必须互相以礼相待，相互体谅。然而，第二组的第六项原则——“儿童福利”——是运用于共同体而不是运用于联合体的。^①无论家庭生活的形式如何，教育儿童在每个共同体中都必定是家庭的一种责任。但是，如果一个社会共同体想要生存下去，它就不能忽视下一代的福利。作为共同体的利益所在，应该通过各种措施充分提供这种福利，例如，组织和维持教育，安排照顾孤儿和保护儿童免遭成年人的虐待。这样一类的事情不仅需要家庭承担义务，而且需要共同体的所有成年成员承担义务。

56 3.3.3 某些有别于原则的规则也为社会生活本身所必需。信守诺言、说实话和禁止盗窃就是例子。使它们成为必需的原因是：它们是社会生活本身所必需的各种实践和制度的构成性规则。信守诺言是履行承诺的一项构成性规则，而履行承诺本身又是任何系统的合作所必需。说实话是交流的一项构成性规则；禁止盗窃则是财产制度的一项构成性规则。没有交流和合作，就不可能有任何社会生活。财产制度也是如此。但财产可以具有不同的形式：公社的、法人的、个人的、公共的和私有的，以及这些形式的许多变形。因此，不存在什么独一无二的财产原则为社会生活本身所必需。只存在对某种形式的财产制度的需要。家庭制度也是如此。我们已经看到，家庭制度可以采取不同的形式，而且在历史上也确是如此（见3.1.1）。因此，没有什么独一无二的家庭生活原则为社会生活本身所必需。但是，需要某种形式的家庭制度，以便照顾和养育儿童。与家庭制度相联系的是一些性行为规则。这些规则是什么，取决于家庭制度所采取的特定形式。但是，有一项规则是普遍的，因为它是性行为本身的构成性规则。这就是禁止强奸。^⑥

强奸是人身攻击的一种极端形式，对它的禁止为“礼貌”的原则所要求。其他性行为规则不管可能是什么，也都属于礼貌原则的名下。服从社会所需要的制度和实践的其他规则，是我们本章一直在讨论的共同体的九项道德原则中的一项或多项的要求。不得撒谎和盗窃是“诚实行为”的要求，信守诺言则是它的又一要求。尊重财产制度（无论它在特定的社会共同体中具有何种形式）并因此服从它的构成性规则和调控性规则，是“礼貌”的要求。尊重家庭制度（无论它具有何种形式），并因此服从它的特定规则，是“礼貌”和“儿童福利”的要求。但一个家庭也是一个“微型共同体”，事实上它是由生活在一起的人们组成的。在各种

适当的场合，一个家庭的成员也必须满足共同体所有各项道德原则的各自要求，因此，从这个意义上讲，共同体的道德原则也适用于家庭。在更广泛的社会生活架构中，会存在共同体的某项道德原则的要求可能与另一项原则的要求发生冲突的情况。“诚实行为”要求我对我的同事们信守诺言，去参加一个会议并代表他们讲话。但“伙伴关系”或许还有“尊重生命”要求我留在一场事故的现场，并竭尽全力提供帮助，尽管这将意味着我无法赴会。在这种情况下，行善原则必须作为决定哪一种要求应该优先考虑的基础。在面临道德原则的冲突时，行善原则是一项为决定要做什么提供基础的原则，就此而言，它是居支配地位的道德原则。 57

3.4 共同道德和特殊道德

3.4.1 为简洁起见，我此后将把共同体的道德原则——即，社会生活本身所必不可少的、我们在本章中一直在讨论的九项道德原则——称为“共同道德”。“共同”这个形容词是恰当的，因为这些原则为所有共同体所共同具有，而不论它们之间有何差别。基督徒、犹太教徒、穆斯林、印度教徒和佛教徒，他们在各自的共同体中，都同样有依照这些原则行事的一般义务。共产主义者和社会主义者、保守主义者和自由派人士也都如此。他们负有这种一般义务不是因为他们特殊的宗教忠诚和政治忠诚，而是因为他们都是共同体的成员。然而，道德决不能归结为共同道德，尽管它总是包括后者。这是因为，每个共同体都是一个个别的共同体，拥有自己独特的生活方式，自己的成员资格条件，自己的制度和价值观。这些独特之处产生出更深一层的原则、规则和美德，以及与它们相关的更深一层的义务。这样一些原则、规则和美德，以及与它们相伴的义务，我此后将称之为“特殊道德”。任何共同体实际存在的道德总是由共同道德和特殊道德结合而成的。组成前

者的道德原则，是一个共同体凭藉其作为共同体的性质而与每个其他共同体共同具有的；组成后者的原则、规则和美德，则与一个共同体特殊的生活方式相关。在个别共同体的特殊道德之间是有差别的，由此就产生了道德的多样性。这种多样性是存在于共同体各自生产方式中的差异的道德尺度。

3.4.2 共同体不像密封的船舱，互相隔绝。任何共同体的历史，在很在程度上涉及它与其他共同体和平的和敌对的关系。没有什么共同体是永恒不变的实体。它们相互作用，相互渗透、转变、兼并和生成。近代欧洲的民族国家产生于中世纪欧洲的王国、侯国和公国，后者又是涌现于罗马帝国的崩溃。而罗马帝国本身的形成，是通过征服和兼并许多先前独立的、同时在许多情况下又是互有联系的社会共同体：希腊和北非的各个城邦、伊比利亚半岛和高卢的各个部落。所有这一切都伴随着思想、信仰和价值观的扩散，知识和艺术的传播，制度和实践的推广，以及工艺和技术的流传。但是，这种传播既非匀称的，也非单向的。新的思想、信仰和价值观在一些地方比在另一些地方能够更快地被吸收。征服者不仅在教，而且也从被征服者那里学。

这种“文化扩散”意味着不同共同体的生活方式既有共同的特征又有各自的特色。这些共同特征有许多渊源于某种特定宗教的传播：基督教在欧洲，伊斯兰教在北非和中东，佛教在亚洲。但是，同样的宗教不仅在各个社会共同体之间可能有不同的解释，而且在同一个共同体内部也是如此。因此，在各个社会的生活方式上，一种特定的宗教可能既是差别的根源又是共同特征的根源。基督教中的教派之别导致了一些生活方式的差别，而所有这些生活方式又都声称是基督教的生活方式。其他“世界性”宗教的情况也是如此。所有这一切都反映在各个共同体的特殊道德之中，在这些特殊道德之间，有共同的特征，也有差别。在它们每一个的

内部，也可能存在着差别。个别共同体的特殊道德很少是同质的。在共同的原则、规则和美德的框架之内，可能包含着不同甚至还可能是对立的特征。这些不同特征根源于共同体的历史，而它们对该共同体现行生活方式的影响，则是一个需要详尽的经验考察的问题。但是，如果社会共同体要维系在一起，而不是走向极端，变成相互冲突的宗派集团，那么，该共同体所有成员所共有的它的特殊道德的那些原则、规则和美德，对于他们来说，就必须比使他们分离的宗派价值更重要，并优先于宗派价值。

3.4.3 现在让我们回到共同道德问题。我们已经看到，“公正”的一般形式是“给每一个人他所应得的”，其详细要求则取决于具有特定的成员资格条件、制度、角色和价值观的个别共同体的生活方式（见2.1.3）。所有共同道德的原则都是如此。因为它们可运用于所有的共同体，而就每一个个别的共同体而言，它们的要求则必须根据具体情况来解释。就“行善”而言，什么应视为更大的善或更小的恶，取决于个别共同体的价值观，取决于它的特殊道德以及存在于它的生活方式中的共同道德的其他原则的详细要求。类似的考虑也适用于“尊重生命”：很显然，这取决于个别社会共同体的特殊道德是基于什么理由证明剥夺生命为正当。“伙伴关系”的详细要求取决于共同体内为解除困扰而作出有组织准备的程度，以及成员资格的条件向不同阶级的成员所能展示的生活前景。59 “社会责任”具体要求什么，取决于社会共同体特殊的内部条件。确立和维持这些条件，是社会共同体的利益所在。这些条件在一个共同体不同于另一个共同体，它们取决于共同体的经济、地理状况和气候，取决于它的制度和价值观。

我们已经看到，干预一个共同体任何成员的行动自由的正当理由，必须总是道德性的，但也可以是法律性的。道德的多样性意味着在一个共同体中的道德和法律上被证明为正当的干预，在

另一个社会共同体中则不然。在 20 世纪 20 年代的美国，法律禁止制造和出售含酒精饮料，于是，由警察出面干预，制止这种制造和出售在道德上就被证明为正当。在其他国家中则不然，那里没有这样的禁令。在大多数罗马天主教国家，法律禁止出售避孕用具，因而警察制止这种出售的干预在道德和法律上就被证明为正当。在大多数非天主教国家则不然。虽然人们可能认为诚实行为的要求到处都是一样的，但在这方面，具体的场合也会造成差别。商业竞争者并不被要求相互间像私人朋友那样坦诚相见。外交官在与外国政府的交往中也不要这样做。

“礼貌”的详细要求在不同的社会共同体中是不同的，这一点每位外国旅行者都非常清楚。“入乡随俗”。从一个社会共同体到另一个社会共同体，礼貌行为的惯例是不同的。在同一共同体各社会阶级之间，它们也可能不同。按照举止言谈的一种准则认为是正常礼貌的行为，按照另一种则可能是侮辱：例如，在外人家中谢绝给你的食物。“儿童福利”的详细要求在不同的社会共同体中也是不同的。它们部分地取决于家庭生活的特定形式，部分地取决于人们为教育和其他社会服务提供了什么。特别重要的是，根据一个共同体的价值观，人们如何看待儿童，以及什么被人们认为是适合于儿童的：对儿童“应该耳闻目睹，严加看管”，还是应该无条件地让他们“自作主张”。我们还看到，性道德取决于家庭生活的特定形式。由于后者因社会共同体的不同而发生变化，前者的详细要求也随之发生变化。在家庭生活的形式和性道德上，同一个共同体内的不同社会集团和阶级间也可能存在着差别。

60 3.4.4 “共同道德”和“特殊道德”的区别，使共同体这个概念的各种含意与道德多样性的事实协调了起来。这种区别是学理上的而非实际上的。人们不必了解这种区别才能履行他们作为共同体成员的义务。相反，能够履行这些义务是能够了解这种区

别的一个必要条件，尽管不是一个充分条件。事实上，大多数人未必就知道这种区别，更不必说了解它了。这是因为，他们所遇到的共同道德不是社会生活本身的道德原则，而是按照他们特定共同体的价值观和制度，在具体场合下加以解释的道德原则。对他们来说，有关共同道德的义务只是他们作为共同体成员所采取的许多义务的一部分，尽管这些义务属于比较重要的义务范围。换言之，任何共同体中的道德总是特殊道德和共同道德的结合。但与此同时，共同体成员却不将它视为这样一种结合。对他们来说，道德是原则、规则和美德的统一体，作为共同体的成员，他们被要求按照原则行事，遵守规则并将美德付诸实践。他们被培养成人，以满足这些要求，并因此承认这些要求是他们作为共同体成员应尽的义务。他们确实会意识到在他们共同体的特殊道德中的任何差异。但是，他们会认为这些差异是他们中间的宗派之别的表现，如果不是这样，那就是阶级之别的表现；他们对此必须容忍，这种容忍本身就是作为成员应尽的一种义务。他们知道，在其他社会共同体中，成员们也负有在各方面与他们不同的各种义务，在这个意义上讲，他们也会意识到道德的多样性。他们对于道德多样性的态度将会由于以下问题而具有特色，即，根据他们共同体的思想、信仰和价值观，如何看待外国人和外国的生活方式。

某些美德与共同道德的各项原则相联系：公正无私与公平待遇相联系；同情与伙伴关系相联系；正直和忠诚与诚实行为相联系；严格、坚韧和慈爱与儿童福利相联系。“社会责任”和“礼貌”则既是美德又是原则。我们已经看到（在 1.3.2 中），自制为所有道德行为所必需，无论何时依照道德行事，勇气都包含面对痛苦和危险。然而，所有这些品性和素质都必须各个社会共同体生活方式的框架中加以培养磨炼。因此，它们必须与共同体的特殊道德所要求的特殊美德协调一致：例如，与虔敬和谦恭相一

致，与自助和自尊相一致，与禁欲主义和精神修善相一致，与仁慈和宽容相一致。培养特定的品性和素质在个人的情感发展中是头等重要的。成为一个道德主体，不仅包括取得遵守规则和按原则行事的能力，而且还包括获得那种以适当的方式去感受和反应

61 的素质。这些能力和素质究竟是什么，取决于社会共同体生活方式的性质，尤其是取决于社会共同体的特殊道德。这种情感尺度是至关重要的。假如没有它，就不会有任何激发道德行为的东西。一个道德主体必须留心做“正当的事”。阐述道德而忽略了这一点，将是不充分的。

4. 道德的多样性（之二）

62

宗教和意识形态

4.1 宗 教

4.1.1 我在上一章中提到,宗教在道德的多样性中是一个重要因素(见3.1.1)。要明白究竟如何重要,就必须论及宗教和宗教道德。^①存在着某些条件,其中的每一个条件都是必需的,它们的总和则足以构成人们通称为宗教的东西。这些条件包括以下几项:

(a) 信仰超自然的实在性;

(b) 信仰自然依赖于超自然;

(c) 信仰某些生活指令具有超自然根源,据此而相信存在着遵守这些指令的义务;

(d) 信仰在书面记载或在口述传统中某种确定陈述的真实性,这种陈述的内容不仅包括(c)项中的指令,而且最起码还包括有关超自然的属性,以及自然对于超自然的依赖等,目的在于使这些指令的超自然根源为人所了解;

(e) 一群持有(d)项中的信仰的人;

(f) 基于(d)项、并由(e)项中的那群人加以维护的一个联合体。目的在于使它的成员能够对他们在(c)项和(d)项中的信仰作出实际表示。

当所有这些条件被满足时，就有了一种宗教和宗教道德。宗教道德是(e)项中的那群人的特殊道德，并由(c)项中的一般义务以及(f)项中的联合体成员资格所带来的其他义务所构成。这些义务或者明显地包括共同道德的各项义务，或者至少与它们相一致。为什么某些生活指令的超自然根源会导致一种遵从这些指令的义务呢？简短的回答就是因为自然依赖于超自然。下面这种第一人称的陈述，是对这一回答的具体说明：“我接受具有超自然根源的某些生活指令。作为一个自然的存在，我依赖于超自然。假如不遵从来自我所依赖的东西的指令，那么就会否定我的依附地位，更不要说会否定有关我的存在的基本要素了。这样做是错误的，因而正确的做法是遵从。适用于我的东西，也适用于所有接受了同样指令的人。他们也有一种遵从的义务。”

以第一人称陈述是恰当的，因为宗教信仰必然是个人信仰。所以，《尼西亚信经》以这样的话开始：“我信仰上帝，天国和尘世的创造者……。”但是，只有那些接受了同样指令的人才有一种遵从的义务。那些接受了不同的指令或者根本没有接受指令的人又如何呢？不同的宗教以不同的方式回答这个问题。有些宗教而不是所有宗教告诫说：存在着传播指令的义务。指令是普遍的，必须传达给所有人。由此便有了传教士的活动。对这个问题的不同回答表现了宗教的多样性。这种多样性的渊源在于(c)和(d)中那种确定陈述的不同——因而也是渊源于对超自然的属性、自然如何依赖于超自然和有关生活指令的超自然根源的不同说明——以及这些指令自身的不同。后者导致了(f)项中的联合体在形式和组织上的不同，所以才有了教堂、寺庙、清真寺和其他宗教活动中心之间的差别。

正是因为宗教的多样性，才使宗教道德成为道德多样性的一个渊源。关于生活指令的内容以及这些指令的范围和准确性，一种宗教不同于另一种宗教。但是，为了真正成为生活指令，它们

就必须由原则、规则 and 美德组成。它们的范围取决于它们的覆盖面——即，取决于它们覆盖了多少生活面以及它们留给人们自行决定的范围有多大；它们的准确性取决于它们覆盖的东西有多少受到规则的详尽指引和有多少受到原则的指导。但是，宗教的多样性在使宗教道德上的差别为人所了解的同时，其本身也造成了一个问题。这个问题的产生与 (d) 和 (e) 相关。每一种宗教的信徒都相信这种宗教特有的确定陈述的真实性。那么，许多不同的确定陈述又怎么能都是真实的呢？两种相互排斥的回答表明了它们自身。第一种答案是，只有一种确定陈述是真正真实的，所有其他确定陈述都是虚假的。第二种答案是，每一种确定陈述都是对一个潜在的基础事实的一种不同的象征性表述。

4.1.2 第一种答案的困难在于，没有合理的方法能用于批判性地评估不同的确定陈述对于真实性的主张。无论经验考察还是逻辑考察，都是不适当的。经验的检验无法加以适用。宗教信仰的确定陈述不像科学或历史的假说，它不是暂时地被持有，大体说来，它不受实验结果或新发现证据的证伪。它是一种绝对的、无条件地被坚持的信仰。这就是为什么人们说它是“信仰……”而不是“相信……”的原因所在。纯粹的逻辑考察也是不充分的。宗教信仰的确定陈述要想为人们所了解，就必须前后一贯，但是，前后一贯虽属必要，对真实性来说却并不充分。它根本无助于在若干前后一贯的确定陈述中找出哪一种是真的——如果有的话。因此，第一种回答无法解决问题，留下的是第二种答案，即，任何确定陈述在字面上都不是真实的，同时，它们每一个都是对潜在的基本事实的一种不同的象征性表达。宗教语言具有象征性质是毫无疑义的，它充满了各种类比和暗喻。一神论的宗教独具特色地使用人格性和政治性类比：“圣父”，“万物之主”，“众王之王”，“安拉的意志”。在佛教这种非一神论的宗教中，诸如“轮回

转生”这类机械性暗喻，具有核心意义。

暗喻和类比在日常语言——即有关事件和事物、个人和社会的社会世俗语言——中的描述性使用，不存在什么问题。它们总是能够被“兑现”。一个暗喻可以被翻译成实实在在的词语，部分的相似则通过类比而变得明晰。使用它们的目的在于简洁而生动地表达那些如原原本本地说将会是冗长乏味的东西。宗教语言的情况则不同。它言及的是超自然，而且按照定义这种超自然既不具有空间性又不具有时间性。因此，用日常语言对超自然进行原原本本地描述是不可能的。也不可能用自然科学的专门语言描述它们，因为这种语言也具有时空性。形式上的符号象征方法也无济于事。因为它只是涉及一种逻辑关系，并不能描述任何东西。因此，宗教语言只有通过使用暗喻和类比才能描述超自然。但这些暗喻和类比无法被“兑现”。没有也不可能有任何书面的超自然词语能够用来翻译它们，并使它们变得明晰。

上述这点使宗教的多样性为人所了解。除了前后一贯的逻辑要求以外，只有那些创造性的想象才限制了不同的确定陈述的数量和种类。那么，确定陈述被认为是什么潜在的基本事实的不同的象征性表达呢？它是（a）项和（b）项中所信仰的超自然的真实性和自然对超自然的依赖吗？宇宙的存在无法按照宇宙的自然秩序来解释，这是一个基本的事实，因为所有自然主义的解释都必须以宇宙已经存在为前提。自然科学通过详尽探究宇宙的构成和结构可以增强我们对自然秩序如何运转的理解，但这无法告诉我们为什么宇宙应该存在，或者说究竟为什么应该存在任何事物。宇宙的确确实地存在着，我们却不知道也无法知道为什么。这一基本事实集中体现在詹姆斯·琼斯爵士的《神秘的宇宙》一书的书名中。⁶⁵但是，（a）项和（b）项并不只是承认这种神秘的宇宙。它们肯定了对神秘性背后的某种东西的信仰，而对这种信仰的表达则必然是象征性的。因此，第二种答案必须加以修正。不同的确

定陈述并不是对潜在的基本事实的不同的象征性表达。它们的确必须先有一个基本事实：神秘的宇宙。但是，它们作为不同的象征性表达所涉及的东西则是对于神秘性背后的某种东西及其对人类生活的意义的信仰。

4.1.3 这种经修正的第二种答案导致的结论是：宗教信仰是“非理性的”，或者，说它是“超理性的”也许更好。这就是为什么它被适当地称为“信仰”的原因。理性的探究虽然可以把我们带到神秘的宇宙，却无法使我们更进一步。具有宗教性就是要超越理性的范围并作出“信念的飞越”。至于究竟是否飞越，更不必说在什么方向飞越，则是理性的探究无法回答的问题。理性探究的逻辑结果是不可知论，即，承认和默认神秘的宇宙这一基本事实。这并不是要否认人们可以为特定的宗教信仰提供理由。对于“你为什么是一个基督徒”这样的问题，人们可能得到大致如下的回答：“我的大多数同胞是基督徒，而且我是作为一名基督徒被培养成人的。成为一名基督徒是我的存在也即我的个体性和社会性的一部分”。然而，这些是个人和社会的理由，而不是宗教的理由。由于是宗教性的，就不可能存在宗教理由。“我之所以是一名基督徒，是因为我相信基督徒的确定陈述”，这样的回答并不是要提供宗教理由，而是要肯定一种宗教信仰，这种信仰一旦形成，就为宗教理由开辟了道路。人们可能会反对由于是理性的而无法给出理由的说法。打算考虑理由就已经是理性的了。但是，理性自身与宗教完全一样，也是一种超理性的信仰。尽管如此，它们之间仍有不同。对表现为前后一贯和尊重证据这一形式的理性的信奉，是思想和行动本身的先决条件，而在宗教中却不是这样，人们可以不服从任何宗教的确定陈述去思考、表达和行动。

因为宗教信仰是超理性的，所以不可能有相信或不相信的义务。根本不可能有作出信念的飞越的义务，更不要说宁愿在一个

方向而非在另一个方向作出这种跳跃了。人们有义务不去否认有合理的根据信其为真的事物，有义务不去肯定有合理的根据信其为假的事物。但是，就宗教信仰而言，无论如何也不可能有这样的根据。在宗教语言中，“真”和“假”都是暗喻，而且是无法“兑现”的暗喻。在一定的条件下，宗教信仰在逻辑上先于宗教道德。一个基督徒有义务遵守基督教的生活指令，因为他是一个基督徒；一个伊斯兰教徒有义务遵守伊斯兰教的生活指令，因为他是一个伊斯兰教徒；一个犹太教徒有义务遵守犹太教的生活指令，因为他是一个犹太教徒。正如我们已经看到的，义务是来自于宗教信仰的约束的一部分。正是由于他信教的事实和他所相信的东西，一个宗教徒才有义务遵守他所信的那种宗教的生活指令。

上面所谓的一定条件，涉及到宗教的社会方面。在生活方式以某种特定宗教为中心的一个社会共同体中，这种宗教的生活指令就将并入这个社会共同体的特殊道德之中。这意味着，根本不信教或仅仅是名义上信教的那些共同体成员，有义务遵守这种宗教的生活指令，因为这些指令是他们共同体特殊道德的一部分。他们作为共同体成员而不是作为宗教信徒承担这种义务。虽然他们不是受约束的基督徒，但作为一个声称信仰基督教的共同体的成员，他们有义务遵守该共同体特殊形态的基督教生活指令。这带有强制实施的意味。人们无法被强迫去相信某种东西，虽然他们可能说，他们信教是因为担心被怀疑不信教而受惩罚。但是，他们可以被强迫去遵守生活指令，并且这种强迫可以基于社会的理由而被证明为正当，即，为了社会安定，人们必须保持最低水平的服从。作为社会责任的一种要求，共同体成员应该无须强迫地服从。对于那些无视这种要求的人，运用强制以保证最低水平的服从是正当的。^③

这些结论引起了三个问题：其中两个问题是关于过去宗教的，一个问题是关于今天宗教的。第一个问题涉及宗教在历史上的普

遍存在, 即, 宗教曾经在每个已知社会共同体的生活中都扮演重要角色这一事实。如果宗教信仰是超理性的, 如果没有任何义务去相信它, 那么为什么会出现这种状况呢? 第二个问题涉及的事实是: 宗教曾经是社会共同体之间和社会共同体内部发生冲突的一个主要根源。如果宗教信仰是超理性的, 如果没有任何义务去相信它, 那么为什么又会出现这种情况呢? 第三个问题涉及的事实是: 在世界的大部分地方, 宗教已不再是冲突的一个主要根源——然而, 这并不是说它在冲突中根本不起作用。但是, 毫无疑问的是, 一般说来, 宗教已不再像从前那样是导致冲突的强有力的根源。这当然是值得欢迎的, 但如何解释这一点呢?

4.1.4 对宗教在历史上普遍存在这一问题的简单回答就是, 它使人们在世上觉得很舒适自在。做到这一点是通过为某些问题提供答案的方式, 这些问题是人类自觉的反映性思维能力引导人们提出的, 涉及的是事物的根本性质和人类在宗教中的地位和命运。67 这些问题的答案是超理性的, 这一事实或者完全不被理解, 或者只是不完全地被理解, 因此, 其各种含义没有获得正确评价。总之, 大多数人并不具有复杂的智识, 他们对理性探究的范围不感兴趣。他们对根本性问题所需要的答案, 是能够赋予人生以意义的答案, 而宗教恰好提供了这些答案, 包括像生活指令这样具有重大实践意义的东西。但是, 为了提供这些答案, 宗教必经已经存在。那么它最先是如何发源的呢? 历史学家 H. A. L. 费希尔在阐述基督教的兴起时说: “宗教由俗人创立, 由僧侣加以组织”。^④ 这使人们注意到个人在宗教革新中的创造性作用。但是, 它掩盖了这样一个事实, 即, 诸如摩西、佛陀、耶稣和穆罕默德这样一些历史上伟大的宗教革新者, 都不是从头开始而是从某种既存的宗教开始的。探究宗教的起源将涉及对人类自觉的反映性思维能力的探究, 更一般地说, 将涉及对人类文化起源的探究。我们在

这里无法从事这种探讨，但我们的简短答案必定是成立的。无论宗教的起源是什么，它在历史上普遍存在的原因都在于它能够使人们在世上觉得舒适自在。

伟大的宗教革新者必定会承认有关宗教多样性问题的两种答案的第一种。他们每一个人必定确信自己所主张的特殊的确定陈述是真的，而所有其他的都是假的。否则，他就无法鼓动人们追随他。他的追随者也必定基于他的权威而接受第一种答案。类似的考虑必定适用于没有宗教革新的情况下普通的、不具有复杂智识的人们。他们欣然接受在他们的共同体中或在他们所属的那一共同体部分中被一贯实行的宗教。他们在孩提时代就被引入了这种宗教，在成长过程中，他们学会了按照它的特殊的确定陈述去思索这个世界和他们自身。这种陈述是真的，而所有其他的陈述都是假的，这一点在他们看来大概是理所当然的。如果这点大致真实的话，那么它就能使我们明白为什么在历史上宗教成了冲突的一个主要根源。大多数人对待其他宗教的态度，会取决于他们自己宗教的确定陈述的精神和内容。但是，因为他们承认了第一种答案，所以就有一种强烈的倾向把其他信仰的确定陈述视为误入歧途，而这还算是最好的，否则就是当作仇敌了。由此就有了潜在的宗教冲突。必须揭露误入歧途者所走的道路的错误，并使他们看到真理；必须对仇敌加以压制，不行的话就摧毁之。这一点还凭借特殊的力量适用于那些赞同同一宗教的不同确定陈述的人们。他们是异端，是对宗教正统的威胁。就某种宗教的确定陈述的特殊形态而言，正统和异端之间的区别必须以第一种答案为先决条件。只有这种形态的陈述是真实的，其他则都是“曲解”，为捍卫真理，就必须消除这些曲解。

为什么在大多数国家宗教已不再是冲突的一个主要根源了呢？方才所作的论述就提供了一种解释。当今大多数人接受的不是对宗教多样性问题的第一种答案，而是第二种答案，至少在西

方是如此。他们不必懂得宗教语言比喻特性的全部意蕴。如果接受未修正的第二种答案并且理解（虽然是直觉地）任何确定陈述在字面上都无法是真实的，那么就足以消除宗教之争的诱因。由此，他们就不会把那些具有不同信仰的人或那些赞同他们宗教的不同形态表述的人当作误入歧途。他们也不会觉得受到他们的威胁。只要在不同宗教传统的那些人之间能够相互尊重，他们就心满意足。然而，这只是使人们懂得已经发生的情况，而不是这种情况为什么会发生的原因。为什么当今大多数人宁愿接受第二种答案，而不是像他们的先辈那样，接受第一种答案呢？对于任何确定陈述在字面上都无法是真实的这一点，他们是如何逐渐取得他们的先辈所不具有的那种直觉理解的呢？对此给予一个一般性回答就足够了，尽管这种回答可能属于轻描淡写。当今的人们比他们的先辈在更大的程度上不仅意识到宗教的多样性，而且意识到文化的多样性。这种认识上的提高，是由于通讯手段的大大改善，由于不同文化的人们之间联系增多，至少在西方社会还由于人们几乎都有了阅读和书写能力。而这些发展成为一种可能。又是由于18世纪以来科学知识的增长，由于新工业技术的发展以及随之而来的18、19世纪世界范围内的贸易扩张。

然而，对于宗教不再是冲突的一个主要根源这一事实，还有一种比较简单和比较粗糙的解释，这就是宗教在当今不再具有它曾经有过的那种重要性。因为宗教对人们已不那么重要，所以他们不愿为之而争斗。但是，这与上一段所提供的解释并不矛盾。接受第二种答案的人可能完全不象接受第一种答案的人那样，对宗教那么重视。如果人们认识到任何确定陈述在字面上都无法是真实的，认识到他们自己的宗教只是诸多可选择的宗教中的一个，那么，他们对自己的宗教不怀有特别强烈的感情，就可以理解。事实上，这正是当今许多人、特别是西方世界的人们的感受。在宗教虽未遭禁止、但受到官方劝阻的共产主义世界之外，当今的绝

大多数人仍然承认某种形式的宗教信仰，只有少数人承认完全没有宗教信仰。但是，至少在西方，只有少数人认真地对待他们的宗教信仰，而大多数则只当自己是名义上的信徒。他们过着世俗的而非宗教的生活，只是偶尔才参加公共的礼拜，参加祈祷即使有的话也极少。⁶⁹他们也可能遵从自己宗教的某些生活指令——例如，有关婚姻和家庭的那些指令——但他们这么做是因为这些指令是他们共同体的特殊道德的一部分，而不是因为它们是宗教指令。他们虽不是法律上的不可知论者，却是实际上的不可知论者，即，不愿承认这一点并切断他们与有组织的宗教在形式上的联系的不可知论者。

4.1.5 为什么他们停留于作为实际上的不可知论者，而不是完全成为法律上的不可知论者呢？为什么他们不厌其烦地保留纯粹是名义上的宗教信仰呢？可能在许多情况下是由于个人和社会的原因，但也可能是他们不愿正视法律上的不可知论的含义。与宗教不同，不可知论无法使人们在世上觉得舒适自在。它没有为生活提供任何指令。他对终极问题的回答是简单生硬的。人类孤单地处于神秘的宇宙之中，没有超自然的保护和指导。他们的命运只能是死亡。但是，不可知论也有积极的一面，对此，“人本主义”的名称是恰当的，即，由人类在自然秩序允许的范围内充分地利用人生。人生无论具有什么意义，都只能由人类自身所赋予。实际上的不可知论者试图两者兼而有之。他们接受不可知论的人本主义，但又通过保留名义上的宗教信仰以避免它的简单生硬的回答。这样一种立场无法理智地加以辩护，但是，那些接收了有关宗教多样性的未加修正的第二种答案的人想要采取它，在感情上是可以理解的。他们想要两全其美，这也是一种自然而可亲的人类特性。

重要的是不要误解这里所说的。不可知论是对宗教多样性进

行理性探究的逻辑结果。但它并非产生于经修正的第二种答案。这种答案所产生的结论是, 宗教信仰是超理性的, 要具有宗教性就要作出“信念的飞跃”。因此, 作出飞跃是相对于不可知论的一种选择。毫无疑问, 当今那些认真地对待他们的宗教信仰的人, 有一些、或许有许多接受了经修正的第二种答案, 并伴随着对他们正在做的事的理解作出了飞跃。其他人, 尤其是福音派信徒, 对于宗教多样性问题漠不关心, 并且像他们的前辈那样, 接受第一种答案。另外, 那些认真对待自己的宗教信仰的人, 有许多并没有发现这一点与他们在实际上接受不可知论的大量的人本主义因素相矛盾。他们承认, 应该由他们去充分地利用人生。因此, 他们竭力回应挑战。至于他们在多大程度上能自由地去做这一点, 以及他们如何解释之, 则取决于他们自己宗教的特殊生活指令的内容、范围和准确性。总之, 对宗教信仰的认真对待是一个程度问题。在完完全全的奉献和名义上的信奉之间, 所有各种立场都是可能的。这些立场反映在人们把赋予人生以意义作为己任的程度和方式上。上述这些考察丰富了已经提供的那些解释, 但并没有改变它们。当今的大多数人, 特别是在西方, 接受的或者是未加修正的第二种答案, 或者是经修正的第二种答案。宗教在人生中不再具有它曾经有过的那种重要性, 因此, 它不再是冲突的一个主要根源。

4.2 意识形态

4.2.1 宗教多样性在过去使道德多样性为人所理解, 那么在宗教不再那么重要的今天, 情况又如何呢? 一种值得考虑的见解是宗教已被意识形态所取代。意识形态的多样性如今在道德多样性中成了关键因素。因此, 必须对“意识形态”这一概念作一简要阐释。“意识形态”一词作为一个专门术语, 最早出现在马克思

主义中，之后又出现在卡尔·曼海姆所谓的“知识社会学”中。^⑥在当代，一些马克思主义者和社会学家也仍然这样使用它。但今天它已不再只是一种专门术语，马克思主义自身通常被称为一种意识形态这一事实，就表明了这点。所以，帕特里克·科比特把马克思主义作为若干例子之一加以引用，他把意识形态的特性简单地刻划为“一套有关生活行为和社会组织的信仰”。^⑦

据此，任何完整的社会和政治学说都是一种意识形态。尤其要注意这类学说的纲领性。然而，其他方面也需要强调。被称为意识形态的东西总是包含着对它们所主张的东西的辩护。阿拉斯代尔·麦金太尔注意到了这一点，他把意识形态的中心特征理解为：“说明客观情况是什么和我们应该如何生活这两者之间、也即世界的本质同道德标准、政治策略以及其他行为指南之间的关系”。^⑧肯尼思·R·米诺格也提出了类似的观点，他在比较学术思考和意识形态思考的差异时写道：“因而意识形态就是为了决定行为而对世界进行描述。这种描述用明显的学术性专门术语加以表达，尽管如此，这些专门术语仍然包含着对我们应采取的态度的信号，而这些信号则必然是易于理解的”。^⑨随之而来的是，在意识形态必定包含描述的同时，这些描述不可能是“摆脱评价的”。如果在它们和我们应该如何生活之间有某种关系，进而言之，如果它们要想决定行为，那么，它们就不能只是客观的描述。否则，它们就无法证明作为意识形态特征的完整的纲领性规定为正当。它们必须自身就是“规定性的”描述。

71 4.2.2 一个设定性事实就是一种规定性描述(见2.3.4)。然而，各种特殊的设定性事实并不是对世界本质的描述。就连最一般的设定性事实——要成为一个社会共同体的成员就要成为一个道德主体(见2.2.2和2.3.4)——也不是这样一种描述。这一事实包括了两组规定，即共同道德的规定和个别共同体的特殊道德

的规定, 因为, 要成为共同体的成员, 就总是要成为某一个别共同体的成员。但后者是什么, 则取决于那个具有特殊的价值观和制度的社会共同体的生活方式, 即, 取决于特殊的设定性事实。因此, 意识形态的规定性描述无法是设定性事实。后者的详细规定在各个社会共同体都不相同, 它们不构成也不可能构成作为一种意识形态特征的完整的纲领性规定。

我们已经见过另一种与宗教相联系的规定性描述。任何对自然依赖于超自然的宗教信仰的描述, 都必然包括有关遵守来自超自然的一切生活指令的规定(见 4.1.1)。这种遵守的义务, 是依赖超自然这一含义的一部分。但是, 宗教信仰是超理性的。对宗教信仰内容的描述, 就是对那些作出了信念飞跃的人所信仰的东西的描述。虽然这些人作出了信念的飞跃, 但不可能存在作出这种跳跃的义务。这种描述不是对“世界本质”的描述, 也不是对“客观情况是什么”的描述, 也就是说, 它无法是一种在字面上真实的描述(见 4.1.3)。但这却是意识形态的描述所声称的东西。随之而来的是, 作为意识形态特征的规定性描述与作为宗教特征的规定性描述就不可能同属一类。那么, 意识形态的规定性描述是什么呢? 对“世界本质”、“客观情况是什么”的描述怎样才能是规定性的呢?

一条线索存在于不可知论的人本主义方面。这是由包含着挑战的一种描述构成的。人类在神秘的宇宙中是孤独的。无论人生具有什么意义, 都要由人们自己赋予(见 4.1.3)。上述线索在于将意识形态解释为对这种挑战的完整回答。它赞同对“客观情况是什么”的不可知论描述, 并且规定了它所断言的充分利用人生的最佳方式。但是, 虽然这种解释具有真理的内核。它却是一种不完整的答案。一种意识形态绝不仅仅是赞同对“客观情况是什么”的不可知论描述, 因为, 在这种描述包含着挑战的同时, 它并没有作出完整的回答。作为一种描述, 它只是包含有规定性。它

暗示着应该回答挑战，但仅此而已。一种意识形态则必须包含一种明确的72 规定性描述，这种描述将以完整回答的形式去决定行为。因此，它必须通过适当选定的人生方面的规定性描述，补充不可知论的描述，而这种人生方面的提出，则是关注什么东西对于事物的状况如何以及怎么能使事物的状况更好具有决定性重要意义的结果。一种意识形态对这一方面的规定性描述的内容，使它区别于其他可能选择了相同或类似的方面的意识形态，并赋予它一种独特的个性。

4.2.3 以上所述适合于今天人们共同称之为“意识形态”的东西。或者换言之，在当今世界存在着一些与以上所述相符合的完整的社会政治学说，正是这些学说被人们共同地称为“意识形态”。有两种因智识高深和影响巨大而著称的意识形态，这就是马克思主义和自由资本主义。虽然它们都选择了人生的经济方面，但他们对这一方面的规定性描述却截然不同。对自由资本主义来说，各种市场自由交易才具有决定性意义，这不仅是因为它们根据消费者的需求使生产和分配达到极限，而且还因为它们鼓励了自力更生和个人进取的美德。然而，为了获得市场自由交易的一切好处，政府的作用必须被限于保护人身和财产、执行契约和防止任何形式的“贸易限制”。自由资本主义的政治规定性就是“值夜人国家”。^⑩而在马克思主义看来，具有决定性意义的是阶级剥削和阶级斗争，它们产生于劳动分工和生产资料私有制。法律和政府保护这种私有制，并使被剥削阶级的贫困和每况愈下永恒化。补救的方法在于通过摧毁保护私有制的法律秩序来废除私有制，通过创立一个使每个人的所有潜能都能得以发挥的无阶级社会来结束阶级斗争。马克思主义的政治规定性是革命。^⑪

当然，在自由资本主义和马克思主义中都包含着比上面的简要叙述丰富得多的内容。但任何更全面的叙述都将包括上面这些，

而且它们已足以满足我这里的论点的需要。这个论点就是，那些被人们共同称为意识形态的完整的社会政治学说的一个显著特征，就是对某个经选择的人生方面的规定性描述，而这个人生方面则是被提出来证明这些意识形态的纲领性规定的。这里有关自由资本主义和马克思主义所作的论述足以表明，它们两者都具有这一特征。还可以简要提及其他一些影响力较小的学说，它们也具有这一特征，并被人们共同地称为意识形态。一个是无政府主义。^⑫它选来作规定性描述的特征是自治这种人的独立选择和决定的能力。一般的权威和特定的政府都是对自治权的侵犯。因此，无政府主义的规定性就是：不要权威和政府，做不到这一点，也应该力争权威和政府尽可能地小。另一个这样的学说是民族主义。这里经选择的方面是某种形态的文化、种族或人种的个性，它被说成是受到外来的政治规则破坏的东西。所以，它的规定性是通过政治独立达到民族自决。还存在一些非马克思主义的社会主义形态，它们选择市场自由交易的各个不同方面并将它们说成是残酷的、不义的或某种其他方式的不公正的。它们的规定性随着各自指控的特性而不同：用合作取代竞争，用公有制取代私有制，用中央计划代替“市场力量”，用工团主义代替私营企业。^⑬

4.2.4 每种意识形态还存在另一个特征。这就是要求它的拥护者完全信奉它的纲领性规定，而且，作为这种信奉的一部分，拥护者要不加鉴别地接受它对选定的人生方面的规定性描述。或者，换言之，这是那些被人们共同称为“意识形态”的社会政治学说所拥有的一种特征。正是这种特征，才使它们成为“完整的”学说。一种意识形态就像是一件学说“包裹”，它要求像上面所说的那样被接受。它的拥护者不能在拥护它的同时，对它的基础提出怀疑。他们对这样的怀疑所能作出的唯一回答，就是重申他们的信奉。这可能是 A·D·林赛在评论马克思时所想到的：“在他的

论述中有某种真理。至于要问有多少，则不十分有用”。^⑩对于非马克思主义者来说，向马克思主义者提出这个问题必然是没用的。他们既然还是马克思主义的信奉者，就不可能认真地对待这个问题。他们与接受对宗教多样性问题的第一种答案的宗教信徒是一样的。然而，林赛的前一句话是对的。在马克思主义有关阶级斗争和阶级剥削的论述中，存在着某种真理。但是，在自由资本主义对市场自由交易的论述中也有某种真理。在任何意识形态中都必定存在着某种真理。它们规定性地描述了经选择的某方面人生，假如它们对这方面人生的描述无任何真理可言，它们就不可能具有任何可靠性，就无法作为一种完整的社会政治学说起始。它们的纲领性规定也将作为不相关的东西被摒弃，它们也不再会有任何拥护者。

74 在一些情况下许多人会发现某种意识形态可信。在他们看来，这种意识形态的规定性描述指出并阐明了他们处境的日常特征，而它的纲领性规定则为他们提供了对待它的方式。这或许正是马克思主义在当今拉丁美洲的许多穷苦人眼里的形象。这也可能是民族主义在第二次世界大战后那些生活在殖民统治下的第三世界国家的许多土著居民眼里的形象，可能是以犹太复国主义形式出现的民族主义在“大屠杀”后的许多犹太人眼里的形象。但是，在特定情况下许多人发现某种意识形态可信这一偶然的事实，并不证明这种意识形态是正确的。它对充分利用人生的最佳方式的主张，以及它对完全信奉的要求，也不能由此被证明为正当。这种主张建立在某个经过选择的人生方面的基础之上。即使在特定的情况下这个方面可以论证为具有重要意义，也不能表明这种意识形态的纲领性规定是充分利用人生的最佳方式。它至多表明，在这些情况下，针对按照这些规定进行的行动，可能存在着某种需要加以说明的东西。在另一些情况下，如果某个不同的人生方面可以论证为具有更重要的意义，那么这样的行动就不可能带来任

何益处, 反而很可能使事情更糟。要求完全信奉就是要人们放弃独立的思考和判断。它需要人们不加鉴别地接受这些纲领性规定, 而不管在这类情况下, 它们是否恰当。

每种意识形态的基础, 都是这种未加证明的假定, 即存在着一种充分利用人生的最佳方式。这种假定在不可知论的人本主义中没有什么根据。它说要由人类去充分利用人生, 并且暗示着应该回答这一挑战。但它并没有说这种回答应该是什么。确实存在着各种能使生活获得提高和变得富裕的方式。但改善生活质量所能采取的行动, 必然取决于时间和空间的状况。另外, 绝不能设想所有的好事都是相容的。关于这最后一点, 艾赛亚·伯林的一些话值得一提。他首先指出, 所有的真理必然都是相容的, 但所有的人类价值观并不因此也都必然是相容的, 然后他论证道:

相信可以发现某种单一的公式, 凭借它就能和谐地实现人的所有不同目的, 这种想法可以证明是虚假的。我相信, 如果人的目的是众多的, 而所有这些目的大体上并不相容, 那么, 冲突和悲剧的可能性就永远无法从人类生活——个人或社会的生活——中完全排除。因而, 在各种绝对的主张之间作出选择的必要性, 是人类处境的一个不可避免的特征。^⑤

信仰某种单一的公式, 在特征上属于意识形态的东西。意识形态的纲领性规定无视在不同的人类价值观之间的不相容性, 并剥夺了人们选择的自由。

4.2.5 意识形态和宗教存在某些相似之处。对于意识形态的规定性描述和它的纲领性规定, 必定有某种确定陈述。同一种意识形态可以有不同的派别, 它们的划分是根据对它的确定陈述的不同提法或对立解释。任何宗教在字面上都无法是真实的, 任何

宗教都无法理性地加以证明。但是，在意识形态中没有什么东西能对应于宗教中经修正的第二种答案。因为宗教信仰是超理性的，不存在什么信仰或不信仰的义务。不过，那些能够并愿意作出信念飞跃的人完全有理由那样做，从这个意义上讲，宗教信仰是自我辩护的。然而，意识形态的信仰却无法自我辩护，因为它是对一种无法加以证实的主张的信仰：这种主张认为，该意识形态的纲领性规定是充分利用人生的最佳方式。因此，那些作出这种信仰的人或者不完全理解他们正在做的事，或者就是非理性的，即，他们正在做他们知道无法加以证实的事，其目的不是为了别的什么，而只是为了做这件事本身。并不是说一种真正的信仰可以为了别的什么目的来作出，而是说如果那样的话，声称是一种信仰的东西，实际上就成了一种权宜之计和谨慎行为了。基于同样的理由，那些创立并阐释意识形态的人也不可能完全明白他们正在做的事。假如他们明白，他们就不可能去做。他们可能只是为某种社会政治目标做宣传，而这种目标是出于他们的自我利益，或者出于诸如他们的共同体利益这样的道德原因，所已经支持的。作为意识形态的创立者，他们像宗教革新者一样接受的是第一种答案，并且相信他们所宣讲和教导的东西是绝对正确的。

意识形态的兴起和传播是近代的一种现象。在上一节中，我提到过一些发展，以解释在宗教领域当今的许多人已从第一种答案转向第二种答案的原因。这些发展包括通讯手段的改善、人们之间联系的增多以及阅读和书写能力的普遍化，它们都是由于科学知识的增多以及近代工业和商业的发展而成为可能的。意识形态的兴起和传播与上述这些发展大致同时。这些发展已为许多人理解以下不可知论的人本主义挑战提供了帮助：要由人去充分地利用人生。意识形态就是对这种挑战的完整回答，尽管它是一种未经证实的回答。我们已经看到，许多人在一些情况下会发现某种特殊的意识形态可信。所有这一切就使意识形态的兴起和传播

成为可以理解的事。宗教和意识形态很可能相似的还有另外一面。我在上一切中指出,在共产主义世界之外,当今的大多数人仍然承认某种形式的宗教信仰,但是,仅有少数人认真地对待它。意识形态很可能也是这样。虽然共产主义国家官方都信奉某种形态的马克思主义,但大概在共产党的阵营之外(如果不是在其内部的话),生活在共产主义国家中的人们极少不是名义上的马克思主义追随者。大多数人都是出于平静生活的考虑而“追随它”,并不是“真正的信徒”。^⑥这很可能是意识形态的普遍情况。所有那些在特定情况下发现某种意识形态可信的人,绝不会完全地信奉它。他们追随它是因为这样一种情况,即它提出了一种改善他们命运的现实希望,也唯有如此,他们才会追随它。“真正的信徒”大都属于以那种意识形态的名义组织和领导运动的活动家。 76

4.2.6 现在我们可以回到本节开头的那种见解,即,在道德多样性中,当今的关键因素是意识形态的多样性而不是宗教的多样性。这种见解依靠两种假定。第一种假定是:正如存在宗教道德一样,也会存在意识形态道德——即取代宗教生活指令的意识形态的纲领性规定。第二种假定是:就过去有宗教社会共同体而言,如基督教共同体、穆斯林共同体和佛教共同体,我们今天所有的则是意识形态社会共同体,即,共产主义、资本主义、非马克思主义的社会主义和民族主义的社会共同体,其中民族主义共同体是以特殊的文化、种族或人种的同一性为基础的。在这两种假定中,第一种在逻辑上先于第二种。除非第一种假定是真实的,否则第二种假定就不可能真实。对第一种假定的一种反对意见认为:要求信仰一种意识形态不可能获得合理证明。那些作出这种信仰的人或者不完全明白他们正在做的事,或者就是非理性的。但是,在作出一种宗教信仰时接受了有关宗教多样性的第一种答案的那些人,也不完全明白他们正在做的事。他们错误地相信,他

们宗教的确定陈述是绝对正确的。这种错误并不意味着他们的信仰不真诚，也不意味着他们没有义务去遵守他们宗教的生活指令，而只是意味着他们没有正当理由以他们宗教的名义要求那些没有作出同样信仰的人去遵守，虽然他们可以正当地基于社会的理由要求这些人遵守（见 4.1.3）。这点适用于意识形态就像适用于宗教，从而意味着意识形态道德是可以想象的。对某种意识形态作出信仰的那些人，错误地相信该意识形态关于它的纲领性规定是充分利用人生的最佳方式的主张。这并不意味着他们的信仰不真诚，也不意味着他们没有义务去遵守那些指令，而只是意味着他们没有正当理由以他们意识形态的名义要求那些没有作出同样信仰的人去遵守。但是，在这里，他们也可以正当地基于社会的理由要求这些人遵守。

77 假如意识形态道德完全可以想象，那么我们现在就可以考虑第二个假定了。这一假定就官方信奉马克思主义的共产主义国家而言的确好像是可能的。新独立的第三世界国家也是如此。这些国家官方都信奉它们想象中的民族主义，经常也信奉某种形态的社会主义——马克思主义的或其他形态的社会主义。但是，这一假定就西方国家而言则好像不那么可能。市场自由交易在这些国家的生活方式中已逐渐发挥主要作用，与这些交易相联系的义务则成了它们特殊道德的一部分。但这并不意味着西方国家官方信奉自由资本主义的意识形态，也不意味着它的纲领性规定是它们特殊道德的一部分。西方国家官方并不信奉任何意识形态。在它们的成员中，有自由资本主义的“真正信徒”，也有各种形态社会主义的“真正信徒”，但这些人只是为数不多的少数。然而，“真正信徒”的数量在共产主义国家和第三世界国家中也是为数不多的，这使人对第二种假定在这些国家的情况产生了怀疑。人们至多只能说共产主义的规定进入了共产主义国家的特殊道德，民族主义和其他社会主义的规定进入了第三世界国家的特殊道德。这

是因为, 在这些国家中, 人们都作出了有意识的努力以根据这些规定塑造制度。但是, 这些努力是由作为少数的“真正信徒”作出的。至于多数人是否承认有一种不同于出自谨慎的考虑而遵守这些规定的义务, 则至少还是一个疑问。也许他们中的许多人像宗教中那些实际上的不可知论者一样, 只承认一种名义上的义务, 而对此他们并不太认真对待。

因此, 第二种假定必须加以彻底修正。认为我们今天已经用意识形态的社会共同体代替了过去的宗教的社会共同体, 这种说法过于宽泛了。当今一些社会共同体的官方信奉某些意识形态, 但其他一些社会共同体则不然。在官方信奉的共同体中, 某些意识形态规定可能进入它们的特殊道德, 但它们如何被认真对待则存在疑问。随之而来的是, 认为在道德多样性中当今的关键因素是意识形态的多样性而不是宗教的多样性, 这种见解是不能接受的。虽然意识形态的多样性在道德多样性中起某种作用, 但作用多大则需要经验考察。道德多样性自身的性质和程度也一样如此。这无疑是值得考虑的。在西方国家、共产主义国家和第三世界国家中间, 存在着文化、政治和经济上的明显差异。这些差异都反映在构成它们各自特殊道德的那些原则、规则、美德以及附属的义务之中。在每一个集团——西方、共产主义和第三世界——的不同国家之间所存在的或许更细微的差异也是如此。这些差异也反映在它们各自的特殊道德之中。尽管宗教的重要性在下降, 但它在上述两组差异中都可能是一种重要因素, 这或许主要是由于其文化影响。除共同道德之外, 一些国家——尤其是那些在历史上具有很多共同之处的国家——的特殊道德也将具有共同的特征。⁷⁸ 在这里, 宗教也具有重要意义。但这也需要详尽的经验考察。这样的考察最后很可能表明, 随着对不可知论的人本主义这一挑战的日益理解, 尤其是在西方, 人本主义思想和价值观正日益渗透到现代许多社会共同体的特殊道德之中。

5. 道德与“绝对命令”

5.1 对“绝对命令”的解释和评论

5.1.1 我们已经看到(见 2.1.2), 按照康德的观点, 义务就是绝对命令, 即, 人们无法使自己解脱而只能遵从它们的命令。然而, 特殊义务是康德称之为“绝对命令”的普遍义务的特殊情况。所谓普遍, 是在一种直截了当的意义上讲的, 即, 它适用于任何时期和每个地方的所有人类。康德用以下这种提法对之加以概括: “永远依照可以同时被接受为普遍法则的行为准则(maxims)行事”。^①这一提法中的“可以”是一种逻辑意义上的“可以”。一项行为准则只有当每个人永远服从它在逻辑上是可能的和每个人总是不服从它在逻辑上是不可能的时候, 才可以被接受为普遍法则。这就是“可加以普遍化”的标准。如果一项行为准则可加以普遍化, 那么就有义务永远服从它; 如果无法加以普遍化, 如果每个人永远服从它在逻辑上是不可能的, 那么就有义务不按照它行事。绝对命令的否定方面或许可以表述如下: “在所有时间无法被所有人做的, 在任何时候也绝不应该为任何人所做。”然而, 有一些行为准则在逻辑上是无法加以普遍化的。让我们考察一下“永远把洗冷水浴作为早晨的第一件事”及其逻辑反题“绝不把洗冷水浴作为早晨的第一件事”。从逻辑上说, 永远服从这项行为准则或者它的逻辑反题而不是它们两者是可能的。正因为如此, 也就无法存在服从它们任何一个的义务。就它们各自而论, 只能有一种假

定命令。也就是说，在康德看来，逻辑上无法加以普遍化的命令就是假定命令。

根据康德的观点，可加以普遍化是道德的标准。如果某种行为归属于一项可加以普遍化的行为准则，那么就有义务去从事它；如果它归属于一项无法加以普遍化的行为准则，那么就有义务不去从事它。盗窃就是一例。“做一个窃贼”的行为准则无法加以普遍化。假如所有人都成了窃贼，那么财产制度就会崩溃，因为那样的话就没有人会服从其核心的构成性规则——禁止盗窃。但是，假如没有财产，也就无法有盗窃，因为那样的话就无物可窃。由于每个人都做窃贼在逻辑上是不可能的，任何人也就都不应该做窃贼。禁止盗窃于是就成为一项义务。盗窃的情况如此，欺诈性承诺和撒谎的情况也如此。如果每个人总是做欺诈性承诺，那么承诺的实践就将崩溃；如果每个人总是撒谎，那么就无法有交流。没有真诚的承诺，就不会有欺诈的承诺；没有交流，撒谎就无从产生。因此，存在着不做欺诈性承诺和不撒谎的义务。但是它们在逻辑上的反题都可加以普遍化，因此，存在着总是作真诚的承诺和总是说真话的义务。

如果可加以普遍化是道德的标准，那么随之而来的是，构成性规则必须是道德规则，调控性规则则不可能是道德规则。这是因为它们各自逻辑特征的缘故。^②构成性规则必然可加以普遍化。假如没有构成性规则，就不会有它们支配的行为，从这个意义上讲，构成性规则所支配的行为在逻辑上依赖于它们。因此，每个人总是服从构成性规则在逻辑上必定是可能的，每个人总是违反构成性规则在逻辑上必定是不可能的。如果每个人总是违反国际象棋规则，那么就不会有这样的游戏，也不会有棋子的移动。但是，调控性规则在逻辑上不可能加以普遍化。它们所支配的行为在逻辑上独立于它们，之所以这么说，是因为没有它们人们也可以从事这些行为。因此，每个人总是服从它们或总是违反它们在

逻辑上是可能的：或者总是遵守车速的限制，或者总是违反它。然而，这里有某种错误。遵守车速的限制既是一种法律义务，又是一种道德义务，因为存在着对社会负责的道德义务，而超速行驶是对社会不负责任。因此，某些调控性规则也是道德规则，即，有道德义务加以服从的规则。虽然有一种要求服从比赛规则的道德义务，但这并不是因为这些规则是可加以普遍化的，而是因为有一种不作欺诈的道德义务。欺诈既不公平又不诚实，而存在的道德义务则要求既公平又诚实地行事。这并不否认某些构成性规则——例如，说真话和信守诺言——是道德规则，而是说，使它们具有道德性的东西不是可加以普遍化这种逻辑特征，而是它们为社会生活本身所必需。其他构成性规则——例如，语法规则和句法规则——就不具有道德性。

5.1.2 假如可加以普遍化是道德的标准，那么就不会有诸如“无恶意的谎言”一类的事情。但是，在撒谎无法被普遍化的同时，也会存在撒谎属于较小的恶的场合：例如，为拯救一个无辜的生命而撒谎。⁸¹因此，有可能存在这样一些场合，这时，人们有义务根据无法加以普遍化的行为准则行事——随之而来的是，可加以普遍化无法成为道德的标准。康德之所以没有认识到这一点，原因之一在于他把“行为准则”等同于“规则”，以及没有辨别规则和原则的不同。因此，他没有认识到一项原则可以证明违反一项规则为正当（见 1.2.4）。尽管如此，人们可能依然认为，第二章中对不道德的利己主义的讨论表明，普遍化的属性还是以某种方式包含于道德之中。不道德的利己主义者是一个坐享其成者（见 2.3.3），他享受社会生活的利益却不分担相应的费用。“做一个不劳而获者”这一行为准则无法被普遍化。如果每个人都成为坐享其成者，那么社会生活所需的费用就根本得不到支付，社会生活也势必瓦解。如果社会生活瓦解了，就没有什么人能获取利益，因

为任何利益都将不复存在。因此，每个人都成为坐享其成者在逻辑上是不可能的。

这当然是正确的，但它并没有说明，不道德的利己主义何以被证明是无法获得合理辩护的。做到这一点，需要求助于实践理性原则。这一原则要求，同样的情况应该总是被同样地对待，只有存在相关差别的地方，才应该有不同的待遇。不道德的利己主义者说，除去他自己，所有的人都应该是不道德的。在没有任何相关差别的情况下，他给予自己一种他拒绝给任何其他人的地位。对他来说是正当的东西对他们却不正当，尽管他和他们在所有相关的方面都是同样的。因此，没有要求助于康德的所谓普遍化标准去证明不道德的利己主义是无法获得合理辩护的。这种标准没有考虑到具体情况和相关差别。它在不道德的利己主义的事例中与实践理性原则相一致，因为在这里没有任何具体情况和相关差别。实践理性原则对所有行为（不论是手段性行为还是道德行为）中的合理程序作出了要求，因此，它不是一项道德原则。它使行为充满了对什么是合理的而非什么是道德的这样一种理解。在道德的场合，这样的行为必须以对道德的理解为先决条件，但这种理解又必须来自道德原则。实践理性原则可以澄清对有关道德问题的认识：例如，证明不道德的利己主义是无法获得合理辩护的。但是，正如我们已经看到的那样，要证明这一点，首先不仅要理解道德是什么，而且还要理解道德为什么绝对必须存在（见 2.3.3）。

因为实践理性原则必须先有这种理解而它自身又无法提供，所以它不能成为道德的标准。它与康德的普遍化原则并不是不相容的。认为存在着某种单一的道德标准，这种标准可以用一个适用于所有行为的公式来表达，这是错误的。我们已经看到，康德由于没能区分规则和原则，至少部分地陷入了这种错误。但是，除了这个原因之外，这种看法的错误还在于它没有考虑到道德的多

82 样性，并假定道德在任何时候和每个地方都是一样的。共同道德的确如此。它的原则为社会生活本身所必需。但是，它们不能被压缩为一个单一的公式。如果认为能够这样，那么就会重犯康德对原则和规则不加区分的错误，而且还会忽视共同道德与个别共同体（它具有自己的生活方式、制度和价值观）的特殊道德之间的关系。特殊道德是共同道德的原则必须在其中加以解释的场合。行善和公正是共同道德的原则，但是，哪种善更大和哪种恶更小，以及什么算作善和什么算作恶，皆取决于个别共同体的特殊道德。什么是公正，具体地说，什么是每个人应得的和应付的，这取决于共同体成员据以生活在一起的条件，以及这些条件所构成的社会秩序。

5.2 康德的人道原则——普遍的最低限度道德标准的基础

5.2.1 我们尚未完成对绝对命令的讨论，因为康德对它还作出了另一种陈述：“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。”^④对康德来说，这产生于普遍化的标准。如果人们总是只按照可加以普遍化的行为准则行事，那么他们就必须永远把人类当作一种目的而绝不仅仅是一种手段来对待。所以，有一种如此对待人类的普遍义务。但是，这一关于绝对命令的陈述的重要性，并不在于它产生于普遍化的标准（虽然我们将看到确实是如此），而在于它所包含的实在的道德原则，为简洁起见，我将称之为“人道原则”。这一原则需要我们加以考察。把一个人仅仅作为一种手段来对待，就是把他作为缺少一切内在价值的人来对待。如果他还有什么价值，那也只是外在的或工具性的。永远把他当作一种目的来对待，就是永远把他作为具有内在价值的人来对待，而不管他可能碰巧具有的任何外

在价值。但是，什么才是永远把他作为具有内在价值的人呢？显而易见，就是绝不把他仅仅当作一种手段来对待：这是人道原则否定的一面。但这个原则肯定的一面要求什么呢？

在康德看来，这项原则要求，一个人必须永远被尊为一个自主者，即，被尊为一个能够设定和追求他自己的目的的人。这或许是对的，但需要解释，为此就必须论述一下内在价值的概念。除非有人重视某种东西，否则就没有东西会有价值。就外在价值而论，这是显而易见的。具有外在价值的东西是有用的，即使它对某事和某人不是实际有用的，那也必定是潜在有用的。具有内在价值的东西则不必对任何事和任何人有用。它自身就有价值，即，它的存在为了它自身的缘故就是值得的。但是，必须有某个它为之而自身就有价值的人——某个人或至少是某个有知觉的主体，⁸³对于他来说，它的存在为了它自身的缘故就是值得的。^⑤这样说来，如果每个人不是处于一种病理性抑郁症状态，那么他就有一种自我的内在价值。不管他是否幸福，皆是如此。他可能成为苦难的牺牲品，并且不得不备受困苦，但尽管如此，他自己的存在本身，对他来说就是有价值的。假如不是这样，他就不会试图去维持自身，并尽最大的努力去满足自己的需要。在运用他自己设定和追求目的的能力中，他含蓄地承认了他自我的内在价值。这种能力是一种独特的人类特征，并且在某种程度上为每个精神正常的人所具有。

这意味着，迄今为止，康德对人道原则肯定的一面的说明是正确的。把一个人尊为自主者，就是把他作为具有自我的内在价值的人来对待。他不必为他人具有内在价值。他们可以对他漠不关心甚至厌恶他，因为对于人道原则来说，他们对他的私人感情是不相关的。人道原则的要求是，他永远被当作具有自我的内在价值的人来对待。这意味着尊他为一个自主者，并因此不干涉他设定和追求自己的目的，只要他在与其他人的一切交往中表现出

同样的克制。根据康德的观点，对所有人表示这种尊重是一项绝对命令，因为它产生于普遍化的标准。人人总是把包括他们自己在内的每个人当作自主者来尊重，这在逻辑上是可能的，而总是相反的做法在逻辑上则是不可能的。对每一个人来说，如果总是把包括自己在内的所有人作为工具而不作为自主者来对待，那就是把包括他自己在内的所有人永远作为奴隶来对待。但是，只有存在奴隶主才会存在奴隶，而一个奴隶主在逻辑上是无法成为他自己的奴隶的。作为奴隶主，他必须自尊为一个自主者，以便能够把其他人作为奴隶对待，即，只是把其他人作为达到他的目的的手段。因此，人人总是把包括自己在内的每个人只作为手段来对待在逻辑上是不可能的。随之而来的是，尊重包括自己在内在每个人的自主能力就成为一项普遍的义务。然而，这项义务需要对人的自主能力的运用作出某种限制。任何人都不得把无法加以普遍化的任何目的接受为自己的目的。如果一种目的无法为每个人所接受和追求，它就不会为任何人所接受和追求。

5.2.2 然而，我们已经看到，根本不存在仅仅按照可加以普遍化的行为准则行事的义务。因此，康德的观点有不足之处。虽然可能有一种按照人道原则行事的普遍的义务，但这并不是出于康德所说的原因。这项原则的否定的一面，在有限的意义上包含于共同道德之中。对一个社会共同体的任何成员来说，他的伙伴成员只是把他作为一种手段来对待，就等于完全否认他是一个成员。这违背伙伴关系原则，因为只把他作为一种手段来对待，表明对他的幸福漠不关心。这也违背公正原则，因为如此对待就否认了他所应得的一切。最糟的是，这还违背尊重生命原则，因为如此对待就等于把他的生命当作达到某种目的的可牺牲的东西。牺牲自己的生命以保卫社会共同体，这可能是一个成员的责任，但是，要求他尽这种责任是把他作为一个道德主体而不只是作为一

种手段来对待。然而，人道原则否定的一面应限于同一社会共同体的伙伴成员吗？实践理性原则的要求如何呢？本国人和外国人之间的差别是一种相关的差别吗？或者说，是一种能证明任何一个本国人把任何一个外国人只当作一种手段来对待为正当的差别吗？

本国人很清楚地知道，在外国人和他们自己之间存在着明显的差别。外国人生活其他社会共同体，说“外国的”语言，并且具有不同的文化传统以及不同的制度和价值观。但是，无论本国人是否注意到，在某些方面他们与外国人是一样的。^⑥外国人也是人。他们具有自我的内在价值，并且拥有独特的人类特征，即，能够设定和追求他们自己的目的。如果本国人只把外国人当作一种手段来对待，那么他们就忽视了自己与外国人相同的那些方面。外国人不是本国同胞，但他们同属于人类。把他们只当作一种手段来对待就是否定这一点。这不是同样情况同样对待，而是在没有相关差异的情况下区别对待他们。因为人道原则否定的一面隐含在共同道德之中，从而也就隐含在每个人类共同体的成员据以共同生活的条件之中，所以，实践理性原则要求至少有一种普遍的道德义务。这就是在与其他人的所有交往中，在与外国人和本国人、异教徒、无神论者和同一宗教的教友的所有交往中，应该总是按照人道原则否定的一面行事。同样的义务也适用于同所有生活在一个社会共同体中、却不具有成员身份的人的交往：适用于同奴隶、农奴和“贱民”的交往。虽然他们不是伙伴成员，但他们也同属于人类。

在历史上，人道原则否定的一面经常被违背。奴隶制度就是一例。距今还不到两代人的那种灭绝种族的纳粹政策，则是另一例。但是，人道原则经常被违背的事实并没有使之失去效用。在历史上，许多违背该原则的事例都是由于无知：由于在相信所有 85
人都具有人的属性的同时，认为一些人比其他人更少这种属性。各

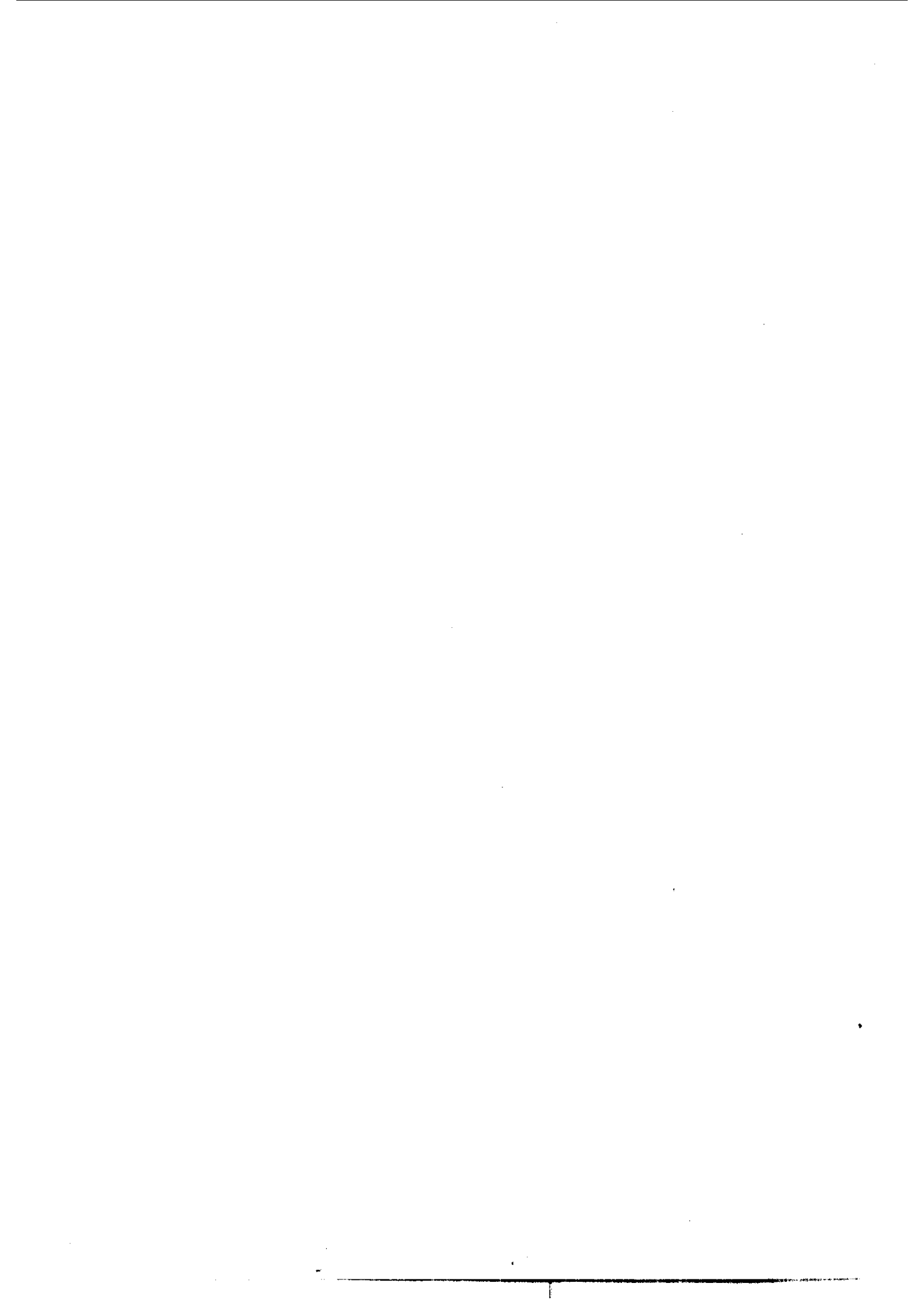
种各样的理论都曾贡献于这种信念，而不只是亚里士多德的“自然”奴隶制学说。^⑦但是，近代知识、尤其是人类学知识表明，这种信念是谬误的。绝不存在任何正当理由可以把任何人只当作一种工具来对待。如果任何一个社会共同体的特殊道德允许甚至要求这样的对待，那么它在这个方面就有道德上的缺陷。人道原则的意义在于：它以自己否定的一面为基础，确立了每种特殊道德依照合理的理由都应该遵从的一个普遍的、最低限度的道德标准。

5.2.3 但是，按照人道原则否定的一面行事就要求按照它肯定的一面行事。如果一个人不只是被当作一种手段来对待，那么他就必须被当作至少对他自己具有内在价值的人来对待。这要求尊他为一个自主者。但是，迄今为止，对这一要求所作的阐述仍是不完全的。它一直被限于这样的禁令，即，“只要一个人不干涉任何他人的人身自主，就不要干涉他的人身自主。”这仍然是否定性的，而对于必须如何肯定地对待一个人才能尊他为一个自主者，它却未置一词。对此的简短回答是：必须按照共同道德的那些原则对待他。我们已经知道，这些原则为社会生活本身所必需，而且在任何形式的人类联合体中也是必需的（见3.2.2）。不按照它们对待一个人，就等于完全否认与他一道生活的可能性，也等于否认与他结合为任何种类的联合体的可能性。这两种否认都是谬误的。每个人只要不是有严重的心理障碍，就能够过社会生活，并与他人相联合。他在社会生活的框架中发展其人身自主的能力，学会使他自己的目的适合于满足社会生活的要求，学会为了共同的目的而与他人联合。依照共同道德的原则对待他，籍此尊他为一个自主者，就是根据那些他凭借自己的社会经验所熟悉了的原则对待他。

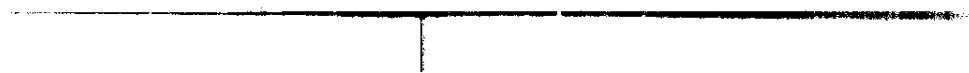
另一条可以得出同样结论的途径是：如果一个人不只是被当作一种手段来对待，那么就存在必须如此对待他的一些方面和不

得如此对待他的另一些方面。他不仅不得被任意地杀害，他的生命也绝不能遭受不必要的危险；他的行动自由绝不能受到专横干预；他绝不能受到无故的侮辱或羞辱；他绝不应该遭受无端的暴力；他必须总是获得公平和体面的对待，而且只要可能，就必须解除他的痛苦。这样，尊重生命、免受专横干预的自由和礼貌就成了共同道德的原则（见 3.1.2 和 3.3.2）。公平、诚实行为和伙 86 伴关系也同样如此。如果一个人不只是被当作一种手段来对待，那么必须给予他的待遇就是为这些原则所要求的待遇。因此，只有始终按照共同道德的原则对待一个人，这个人才能被当作具有自我的内在价值的人，对他的人身自主的尊重也才能显示出来。然而，所有这一切的先决条件是：首先要理解人道原则，因而也要理解实践理性原则的蕴含；其次要理解什么是共同道德，因而也要理解它对于社会生活自身以及一切形式的人类联合体的必要性。

康德对可加以普遍化的成见使他无法获得这种理解。因此，他未能认识自己曾系统阐述过的人道原则的整个意义。这就是，共同道德必定可适用于人们间的一切交往。这是普遍的、最低限度的道德标准的肯定的一面，其否定的一面则要求绝不允许把任何人只当作一种手段来对待。对于人权观念来说，共同道德的普遍适用性具有重要的蕴意。但是，在探究这些蕴意之前，必须对权利观念本身加以考察。关于共同道德的普遍适用性，以及与个别社会共同体的生活方式和特殊道德相关的对共同道德原则的场合解释，也需要更多地论述。但这也只能在我们考察了权利观念之后来进行。



下编 权利



6. 权利概念（之一）

89

6.1 对权利概念的分析 and 阐释

6.1.1 怎样才是享有一项权利？权利的来源是什么？为什么要有权利？考察权利概念必须回答这些问题。本章论述第一个问题，其余两个问题在下章讨论。权利概念之要义是资格。说你对某物享有权利，是说你有资格享有它，如享有投票、接受养老金、持有个人见解、以及享有家庭隐私的权利。诚然，说权利就是资格，不过是换个字眼，但这种替换对于阐释权利概念却大有益处。它将注意力集中在权利的来源上。如果你有资格享有某物，你或者代表你的其他任何人就必须能回答这个问题：“是什么使你有资格享有它？”这预示着有某些使资格得以成立的途径，这样，我们就会很快想到法律、习俗和道德。对这三个问题以及资格的研究留待后述。这里，让我们首先使用资格概念来阐释权利概念。

如果你有资格享有某物，那么，因他人的作为或不作为而否认你享有它，就是不正当的。他人因你享有它而使你陷于不利或使你受难，也是不正当的。此乃资格应有之义。如果别人可以正当地否认你有资格享有某物，别人因你享有它而可以正当地使你陷于不利或使你遭受困扰，那么，该物就不可能是你有资格享有的东西。因此，将“资格”称作“权利”是恰如其分的。如果你有资格享有某物，那么，对你来讲，享有它就是正当的。不过，要符合一种重要的限定，对此，我们稍后再叙。在享有一项权利时，

他人的角色至关重要。如果你不是因为他人的作为或不作为，而是因为自然事件的因素而被否弃你曾有资格享有的东西，就不构成过错。假如疾病使你不能去出席一个你有资格出席的会议，这是个不幸，但无可谴责他人。你的权利并未受到侵犯。如果有人以暴力阻止你去出席，那就不同了。他是在侵犯你的一项权利，并因此是在对你做不正当的事。这表明，可能成为权利对象的事物，限于可能受人们对之负责的作为和不作为影响的事物。无人得享有假日天气晴朗的权利或生一个天才小子的权利。这些是好运，而不是资格。

90 由此之故，对于任何权利，都必须有可能说出何种作为或不作为将构成对它的侵犯，如果没有此种作为或不作为可以证实，那么，就不存在一项权利。在这里，拉斐尔教授勾画的区分是有帮助的。依他之见，权利有两类：行为权和接受权^①。享有行为权是有资格去做某事或用某种方式去做某事的权利。享有接受权是有资格接受某物或以某种方式受到对待的权利。当某人拒绝提供你有资格得到的东西时或某人不给予你有资格得到的待遇时，接受权就受到了侵犯。例如，拒绝给你养老金或你受到不礼貌的对待。如果你因要求得到你有资格得到的东西而受到困扰或因抵抗对你有资格享有的待遇的否认而受到凌辱或威胁，那么，也构成了对接受权的侵犯。当某人阻止你去做你有资格去做的事情时，或者用可怕的后果威胁使你不能去做时，行为权就受到了侵犯。例如，某人以强力阻止你去投票，或当你有权发言时威逼你保持沉默。

人们普遍认为，每种权利必有某种相应的义务。以上关于权利限于能够受到人们对之负责的作为或不作为影响的事物的论述，证实了这一点。不过，还是有必要作些详细讨论。存在不为不正当行为的一般义务。侵犯任何人的权利都是不正当的。每个人因此负有不得做任何侵犯他人权利的事情的一般义务。这意味着至少有一项义务是与各项权利相对应的。这正是每个人不得做

侵犯他人权利的事情的义务。它是唯一的必然与各项行为权相对应的义务。如果你有权做某事，那么，任何其他人都必定有义务不得阻止你行为、不得在你行为时进行干涉、以及不得使你因行为而陷于不利或遭受困扰。同样的义务也与接受权相对应。每个人均负有不得对要求或接受其有权得到之物的任何人进行骚扰、凌辱、发难或伤害的义务。不过，除了这些不作为义务之外，还有与接受权利相应的特定的积极义务。如果你有资格接受某物，就必定有某人负有提供此物的义务。如果你有资格得到某种待遇，那么，就必须有人负有给予此种待遇的义务。

6.1.2 不过，任何人做任何阻止或妨碍、干扰别人履行义务的事情也是不正当的。同样，任何人因履行义务而被置于不利地位或遭受困扰，也属不正当。与各项权利相应的不作为的一般义务也是与其它各项义务相对应的。其中包含的一般原则是，对权利之成为权利而给予设难、阻碍、威胁或阻止，则构成不正当。这样一来，由于人们享有其有资格享有的东西是一项权利，否认或阻拦他们享有它就是不正当的。同样，由于人们去履行他们的义务是一项权利，阻止或设难履行义务就是不正当的^②。但是，对于人们来说，如果享有他们有资格享有的东西和履行义务都是正当的，那么，享有权利和承担义务的区别究竟何在呢？一个极明显的区别是，当你承担某项义务时，你必须履行它，除非有一个更紧迫的义务意外发生，以致你必须履行后者。根据这一限定，对于是否履行义务，你无所选择。但是在权利的场所则不然。当你享有一项权利时，你不是必须行使它，而是可以有所选择的。有资格做某事，也有资格不做某事；有资格接受某物，也有资格拒绝它或者在被他人拒绝时予以默许而不加抗议。不过，将权利行使方面的选择当作权利本身的普遍特性是有困难的。至少在某些情况下，接受权在行使时是不允许选择的。这在后文展开讨论。这

里有必要先讨论一下义务和无选择问题。

所谓对于是否履行义务无所选择，并不否认不履行义务的实际可能性。在多数国家，法律规定车主有为他的汽车保险的义务，但一个人不办保险就驾驶他的车，实际上是可能的。不过，他这样做是不正当的。义务在法律上排除了选择，但不能在实际上排除选择（见 1. 3. 3 和 2. 1. 2）。任何一项法律都不可能做到这一点。同样，如果我缔结了一项契约，我便负有信守诺言的道德义务。对我来说，毁弃承诺是实际可能的，但这是不正当的。义务在道德上排除了选择，但不可能在实际上排除选择。没有一个行为既是正当的，又是不正当的，只有其行为人在实际上可能为或不为。在正当的行为是必须为的行为，不正当的行为是不得为的行为的意义上，选择在规范上被排除了。选择为不正当的行为或不为正当的行为，虽然在实际上是可能，但却是不正当的。所谓享有一项权利就是享有一项选择，这在行为权的场合下是显而易见的。与承担一项义务的情形不同，我享有一项出席会议的权利，那么，我就有资格选择是否出席。选择是合乎规范的，也是实际可能的。大多数接受权也是这样。如果我对你作了一项承诺，
92 不仅我有义务信守诺言，而且你有权利要求我信守诺言。但是，你的权利使你有资格选择解除我的义务。它并未使你承担坚持要我履行承诺的义务。

6. 1. 3 不过，这不适用于所有的场合。儿童受父母照看的权利是一项排除选择的接受权。儿童没有资格拒绝父母的关照和保护。即使他们不愿意得到关照和保护，也只得忍受。可以认为，这一权利和其他的儿童权利一样，必须由成年人来为儿童行使。如果父母因为疾病、贫穷或无能力而不能照看子女，其近亲或社会工作者就要另作安排。这该当别论。儿童无论在法律上还是在道德上都不能选择是否接受对他们的安排。他们必须受到照看，无

论是受其父母还是受其他合格的成年人的照看。这意味着，如果享有一项权利就是享有一项对其权利是否行使的选择，那么，严格说来，儿童就并不享有受照看的权利。他们只有服从照看的义务。不过，这与通常的说法不符。我们不是说，儿童有接受父母照看和保护的义务，而是说，他们是有资格即有权利接受它。动物的情形与此相似。动物的所有者、使用者和饲养者负有人道地对待它们的义务。这就是通常所说的动物有资格享有如此待遇，因而实际上也就是说他们享有接受如此待遇的权利。但是，没有人，也不会有人在这个意义上说，动物有资格拒绝这种待遇，或者它们有权选择是否接受这种待遇。

有鉴于此，应该区别“可选择的权利”与“无可选择的权利”。这一区分贯穿于行为权和接受权之间。可选择的权利是在规范上允许选择的。每一项行为权都是可选择的权利，因为权利主体不仅有资格去做而且有资格不去做他有权做的事。一项接受权使权利人不仅有权接受而且有权拒绝他有权接受的东西，或者在未能接受时予以默许，这也属于可选择的权利。无可选择的权利当然排斥选择。它们是这样一些接受权，即权利人有资格接受某物，但无资格拒绝某物。然而，这引发了一个问题：无可选择的权利与义务究竟有何区别？如果无可选择的权利的享有者除了接受之外别无选择，这是不是说他有接受的义务呢？不过，区别还是有的。这就是：无可选择的权利在本质上具有被动性，权利人并未被要求去做什么，他纯属某种待遇的受益者，而别人则负有给予他此种待遇的义务。由于其他人员负有给予他的义务，严格说来，他是有资格得到此种待遇——也就是说，有权享有它。

这无疑适用于动物的情形。尽管它们是所有者、使用者和饲养者有义务给予人道待遇的受益者，但绝不可能存在接受此种待遇的义务。作为动物，它们缺乏行为的责任能力，根本不可能承担任何义务。儿童的情形要复杂一些。在成长的过程中，他们逐

渐获得行为的责任能力。在相当小的年龄，服从父母的义务就已形成。当他们承担服从父母的义务后，如果父母能履行对他们的义务，他们就必须履行服从的义务。如果儿童不听话，父母就无法照看他们。这意味着，由于存在儿童被要求去做的事情，他们的无可选择的权利归根到底就与义务并无不同。不过，事情还不仅是这样。儿童所享有的不是被告知去作什么的权利而是受照看的权利。他们的服从并不能保证父母会照看和保护他们。这对接受他们有资格得到的东西，是必要条件，不是充分条件。父母的义务不是命令儿童，而是为他操心并提供好的生活。尽管他们对儿童所享有的权威对于他们履行这一义务来说是必须的，但权威不同于义务。他们有可能滥用权威，如命令儿童满足自己的便利并忽视他们的需要。所以，儿童受到父母关照和保护的权利与他们服从父母的义务是有区别的。严格地讲，这是一项无可选择的权利。因为它并未要求儿童去做什么，尽管享有他们有资格享有的东西的必要条件是履行服从父母的义务。

6.1.4 可选择的权利与无可选择的权利之间的区分只是概念上的，不是语义上的。在日常用语中，“权利”一词涵盖了这两种情形。这一区分澄清了行使权利的责任状况。可选择的权利表示抉择，权利人因此对其权利的行使负有责任；无可选择的权利不表示抉择，权利人对权利的行使便不负责任。可能有这样的情形：一个人做他有权做的事情将是不正当的，例如，当他家人有病需要他留在家时，他去出席一个他有权利出席的会议。如果一项行为权只以不履行某种义务为代价才能行使，那么，行使这一权利就是不正当的。这也适用于可选择的接受权。如果信守诺言会对承诺方造成严重的困难，而不信守诺言方对另一方只有些微不便时，另一方却坚持要对方信守诺言，这一权利的行使就是不正当的。在这种情况下，行善原则要求他解除承诺人对他的义

务。这样一来,就有必要对前边所说的称资格为“权利”(见 6. 1. 94 1) 的恰当性作一种限定。对可选择的权利的主体来讲,享有他有资格享有的东西,当然是正当的;但是,当他行使权利即意味着不履行义务的时候,就不是这样了。不过,这一限定不适用于无可选择的权利。对儿童来讲,受到照顾总是正当的,无论是由父母还是由监护人来照顾;受不到照顾则总是不正当的。动物及其人道对待也是这样。

不过,既然有可能存在可选择权利的主体行使权利会构成不正当的情况,那么,也可能存在该权利主体不行使权利会构成不正当的另一些情况。这就是通常所说的有权利也有义务去做某事。考虑到上面提出的论点,这似乎自相矛盾。可选择的权利表示抉择;义务在规则上排斥选择。那么,做某事怎样才会是既可选择的,又是无可选择的呢?无论如何,以上表述只是简略些,但不是自相矛盾的。假如说我既有权利也有义务在某个会议上发言:有权利是因为我是某团体的成员,因而有资格出席会议并发言;有义务是因为议程上的事项影响到某些人的利益,我曾承诺作为他们的代言人。因而,如果我要履行我的义务,就必须发言。在这种场合下,我的义务当然排斥了享有的选择权利所授予我的选择——但仅限于议程上的相关事项。对其他事项,我仍然对是否发言持有选择的权利。如果我不曾享有出席会议并发言的权利,我就不可能是一个代言人,也不可能承担出席会议并发言的义务。享有这一权利是承担这一义务的必要条件。所有这些都概括在我开头的论述里,故而谓之简略。正如日常用语中所常见的情况那样,欲知其堂奥,必须加以分析。

6.2 霍菲尔德的权利概念

6.2.1 行为权和接受权的区分是两类权利之间的区分。不

过，依威斯利·霍菲尔德之见，不是有两类而是有四类权利；或进言之，依他之见，法律中使用的“权利”一词意指在概念上互相有别的四种情形。自从这一说法在60多年前出现后，霍菲尔德的《基本法律概念》就成了法律权利哲学的经典之作。至少在一位当代作者看来，其著作的意义不限于法律权利而是扩及道德权利，包括人权⁹⁵。上一节涉及到权利的概念，即涉及到什么是享有一项权利以及权利的渊源是法律、习俗还是道德。倘若忽略可以从霍菲尔德的著作里探知到的东西，那将是不明智的。因此，在本节，我要简略地对它进行考察。我试图表明，尽管他的起点和侧重点与我的大不相同，但他的概念分析在逻辑上与我们在上一节的分析是吻合的。这些概念分析对于理解人权的意义，将在下几章里论及。

霍菲尔德宣称“权利”一词包含要求、特权或自由、权力以及豁免这四种情形。它们都是法律上的“优势”。虽然他没有这样说，但是，它们有一个共同之处，这就是，它们都是资格，也就是法律授予这些权利的享有者所拥有的优势。所以，我将它们分别作为要求权、自由权、权力权和豁免权来介绍。要求权的例子有老年受恤人领取养老金的权利、要约人要求对方信守诺言的权利⁹⁶。自由权如某人任意打发闲暇时间的权利、随意留胡须的权利。权力权赋予权利人要求他人为自己的目的做某事的资格。例如，佃主变更佃农交付的租金额的权利，警察询问犯罪目击者的权利。豁免权赋予权利人免除某种事物的资格，如一名国会议员不因他在国会里的发言而受诽谤法的追究；一名真心反战者免服兵役。

霍菲尔德的分析维护了行为与接受的区分，尽管有些夸大。要求权和豁免权分别是积极的接受和消极的接受。一项要求权赋予权利人享受某种对待的资格。一项豁免权使权利人不受某种对待——也就是使他有资格不受某种方式的对待。在约翰·斯图亚特

· 密尔的语汇中, 自由权是“自主”行为的权利, 权力权则是“主他”行为的权利⁹。一项自由权赋予权利人自得其乐的资格, 却没有赋予他主宰他人行为的资格。一项权力权则使他有资格去决定与他有特定关系的某个别人的行为。所以, 假如没有必要作进一步的阐述, 我将把自己限制在行为和接受之分。但是, 一旦这种阐述是必要的或有益的时候, 我将会援用霍菲尔德的分析。不过, 对霍菲尔德分析的解释尚未了结, 从中引发出的一些问题还需要研究。

霍菲尔德进而在四种法律优势的“相对”与“相关”之间进行区分。一项法定权利的相对者是一个不享有权利的人在其之下的法律上的劣势。因为他没有这种权利, 所以他没有资格去享有这种权利所赋予的优势。要求权的相对者是霍菲尔德所说的“无权利”(no right)。如果你不属于领取养老金的人, 你就没有权利享受养老金。如果一个定约人不是和你而是和他人定约, 你就对 96 约定不享有权利。自由权的相对者是义务。如果你有义务做某事, 你就没有权利——即没有自由——不去做。你也没有自由去做——即没有权利去做——与你的义务不相符合的任何事情。如果你在空闲时间有义务去做某事, 你就不是在随意打发时间。如果你是英国军队的一名士兵, 你就没有留胡须的资格, 因为军队条例规定你每天有剃须的义务¹⁰。权力权的相对者是无能力(disability), 如果你没有特定的权力权, 你就没有能力去要求他人去做那些有权利的人有资格要求他们去做的事情。如果你不是佃主, 你就无权提高租金。如果你不是警察, 你就无权要求目击者回答你的询问。一项豁免权的相对者是一项责任(liability)。如果你不享有一项特定的豁免权, 你就要对享有此项权利得以免除的事物承担责任。如果你不是国会议员, 你就该无条件地对诽谤法负责。如果你不是个真心反战者, 你就有责任服兵役。

霍菲尔德所说的“相关者”与前一节讨论的和权利相对应的

义务存在重合，但不完全相同。依他之见，由法律权利授予一方的优势，必然使另一方处于劣势。这种劣势就是权利在法律上的相关（者）。要求权的相关者是义务。如果你有权领取养老金，就必须有个机构承担给你发放的义务。如果我欠你的钱因而有义务偿付，你就享有从我处得到一笔钱的权利。自由权的相关者是无权利。如果我有权任意打发星期六下午的时间，就没有一个人享有要求我在这一天下午做某事的要求权。只要没有人有权利要我每天剃须，我就有留胡须的权利。权力权的相关者是责任。佃主有权决定租金额，他的佃户有责任按他的任何要求交付。目击者有责任回答警察的询问。豁免权的相关者是无能力。无人能够根据议员在国会的发言起诉，也就是说，起诉权遭到否定；军事当局不能征募真心反战者，也就是说，征募权遭到了否定。

6.2.2 在霍菲尔的分析里，一种权利的相关者是另一种权利的相对者。这样，如果甲方享有一种权利，乙方就必定缺乏另一种权利。要求权的相关者是义务；义务又是自由权的相对者。所以，甲方的要求权必使乙方缺乏自由权。自由权的相关者是无权利，无权利又是要求权的相对者。所以，甲方的自由权必使乙方缺乏要求权。权力权的相关者是责任，责任又是豁免权的相对者，所以，甲方的权力权必使乙方缺乏豁免权。豁免权的相关者是无能力；无能力又是权力权的相对者，所以，甲方的豁免权必使乙方缺乏权力权。这也可以从区分行为权与接受权的角度来重新表述。甲方的接受权必使乙方缺乏行为权——在要求权和自由权的场合下是这样，在豁免权、强力权的场合下也是这样。反之，甲方的行为权必使乙方缺乏接受权——在自由权、要求权的场合和在权力权、豁免权的场合，都是这样⁹⁷（见 6. 1. 1）。

霍菲尔德没有解释为什么会是这样的。不过，可以看出，此乃权利义务关系之使然。权利义务关系有两个相关的方面，第一，

对于每项权利来讲，必须存在由他人承担的相应的义务。第二，义务优先于权利，这是在如下意义上讲的，即，如果某人负有义务，那么，他就不能对有碍他履行该项义务的东西享有权利；或者，换言之，他只对不妨碍他履行义务的东西享有权利。看看第一组要求权和自由权。要求权是接受权。每一项接受权都意味着他人承担一项特定的义务。在要求权的场合，他人负有义务即负有特定的义务去满足要求。负有该义务的任何人都不能自由地——即没有以自由权为形式的行为权——去做将妨碍履行义务的事情。一个作出承诺的人无权接受有碍于他信守诺言的要约。一个有义务发放养老金的官员无权拒绝一种真实的要求。自由权是行为权。每一项行为权意味着一种不作为的一般义务。每个人必须不阻止任何人去做他有权做的事情，不得在他行为时进行干扰，不得使他因行为而陷于不利。这种不作为的一般义务意味着无人享有接受权。这一接受权采取与自由权的享有者相对立的要求权的形式，它要求自由权的享有者去做与其自由权的行使不相符合的事情。我任意打发星期六下午的权利意味着他人负有让我独处的一般义务，更不用说没有一个人享有要求我在那段时间里去做某事的要求权了。我留胡须的权利也是这样。如果我选择行使它，别人必须忍睹其果。无人有权要求我剃得精光。

再说权力权和豁免权。对权力权的主体的决定应该服从的人有义务遵从其决定。他们因而不享有任何与履行这一义务不相符合的权利。一个佃户不享有以豁免权为形式的免缴新增租金的接受权。作为佃户，他应服从佃主的决定并有义务给付。目击者不享有不接受警察询问的权利。他应该服从警察有资格行使的权力权，承担回答询问的义务。一项豁免权是一项接受权。与它相关的义务是尊重它所赋予的豁免。承担这一义务，就意味着不享有使豁免权的享有者对其有权豁免的事情负责的以权力权为形式的行为权。军事当局承担尊重真心反战者豁免兵役的义务，不享有

征募他们的权利。每个人都有义务尊重国会议员所享有的不因其
在国会的发言而受诽谤控诉的权利，因而任何人都无权就他在国
会的发言起诉，也就是说，他们不享有以控诉诽谤的权力权为形
式的行为权。

6.2.3 依霍菲尔德之见，权利是优势，它的相对者和相关者
则属于劣势。“优势”一词可以在两种意义上使用。一种是竞争性
的，另一种则不是。竞争意义上的优势只能存在于个人或团体正
在争夺某物的场合，在此情形下，一方的优势必定意味着另一
方的劣势。一种竞争的优势总是压倒竞争对手的优势，竞争对手
因此而相应地处于劣势。在战争中，占领制高点给一方带来对另
一方的战术优势。在非竞争的意义上，一种优势仅仅是一种利益，
即某种以相同形式的对某人有利而不损害他人的事物。一种新药
对于慢性病患者减轻痛苦算是一种优势，但它并不意味着其他任
何人就相应地处于劣势。可见，如果一项权利在竞争的意义上是
一种优势，那它就意味着一方的权利必然导致另一方不享有同
样的权利。否则，享有此项权利就不会给权利人以压倒任何人的
优势。但是，这与霍菲尔德的分析是不相符合的。依他之见，甲
方享有权利必使乙方不享有——不享有的不是同样的权利而是
不同种类的权利。甲方享有接受权必使乙方不享有行为权，反
之亦然。霍菲尔德肯定是在非竞争的意义上解释“优势”的。

撇开霍氏不论，认为权利是一种竞争性的优势，或者更准确
地讲，是一种对竞争性优势所享有的资格，这种观念本身是站不
住脚的。因为，它势必意味着不存在任何普遍权利，即人人皆有、
无人不享的权利。这是因为不应该有任何人为他人的优势所压
倒。不然的话，普选将在逻辑上成为不可能。投票权将不得不限
于特定阶级的成员以给他们以压倒无政治权利者的竞争性优势。
可是，普选不仅在逻辑上是可能的——即可以想象并无自相矛盾，而且

它在某些国家已经成为事实。因此，权利本身是对竞争性优势所享有的资格这一说法是不能成立的。不过，也非一切权利都可以是普遍的。有些权利必须受到权利对象在逻辑上的限制。如以上例子所显示的，某些豁免权即为明证。如果每个人都免受诽谤法的追究，诽谤法就形同虚设了。如果每个人都可以不服兵役，那么，征募就无法进行。免于诽谤法的追究并不是给予国会议员一种压倒他人的优势。当然，授予真心反战者以免服兵役的权利也不是给予他们以压倒他人的优势。前者是因为议员的政治角色而不得不如此，后者则是因为真心反战者的道德信仰。是否任何权利本身都可能作为对竞争性优势所享有的资格，这是成问题的。它将是对以别人的厄运为代价的好运所享有的资格。真不明白，这种资格究竟根据什么能够被证明为正当。

权利为非竞争性的优势的观点则是无懈可击的。它意味着权利是对利益所享有的资格，这种利益是以相同方式给权利人带来好处的东西。一项要求权使权利人对实现其要求这一利益享有资格，例如，给予养老金或信守诺言^⑥。一项自由权使权利人对自主行为这一利益享有资格；如随心所欲地打发闲暇时间或留胡须的满足。一项权力权使权利人对要求他人按其意向做某事这一利益享有资格：如佃主要求佃户交付更多的租金；警察要求目击者回答问题。一项豁免权使权利人对免除某种事物的利益享有资格，如国会议员在国会自由发言的利益；真心反战者能够依从良知的利益。不过，希望得到的利益并非总能实现，如提高租金可能使佃主失去佃户；新长胡须的人可能因其容貌有异而沮丧。一项权利只能使享有者有资格享有的一种假定利益，即对某种可以合理预测对他有好处的事物所享有的利益。

6.2.4 霍菲尔德认为一项权利的相对者是劣势，这是不对的。因为它表明权利人所享有的是对一种竞争性优势的资格。正

如我们已经看到的，这是站不住脚的。因为一项权利是对某种假定利益所享有的资格，它的相对者就是对同种假定利益的无资格。100 只有在非竞争的意义上，它才算作一种劣势，即缺少对某种假定利益的资格。这肯定是霍菲尔德的意思所在。因此，要求权的相对者是无权利。60 岁以下的人无权领取养老金，即无资格享有领取养老金这种假定利益。自由权和相对者是义务。负有每天剃须的义务就是无资格享有留须这一假定利益。权力权的相对者是无能力。一个人若非警察，就无资格享有询问目击者这一假定利益。豁免权的相对者是责任。一个有责任应征的人就无资格享有免服兵役的假定利益。

依霍菲尔德之见，权利的相关者也属于劣势。但它只能是非竞争意义上的劣势，这肯定也是霍菲尔德的意思所在。一项权利的相关者是另一项权利的相对者，我们已经知晓其所以然。与特定权利相关的义务必使任何负有这一义务的人对妨碍履行的事物不享有权利。一项权利的相关者因而总是能够被转述为另一项权利的缺乏，后一项权利是对妨碍履行与前一项权利相关的义务的事物所享有的权利。以这种方式表述一个相关者，也就是将它表述成对假定利益的无资格，换言之，表述成非竞争意义上的一种劣势。霍菲尔德就是这样表述自由权和豁免权的相关者的。自由权的相关者是无权利，即对实现所要求的假定利益的无资格。豁免权的相关者是无能力，即对要求他人按你的意向去做某事这一假定利益无资格。不过，霍菲尔德对要求权的和权力权的表述却非如此。它们被简单地表述成与这几类权利相关的特定义务，即在要求权场合下的义务和在权力权场合下的责任。严格地讲，采取特定的相关义务的形式表现出来的相关者能否被描述为非竞争意义的劣势，这是很成问题的。然而，它们无疑意味着，在涉及要求权的场合下，对某种自由权的假定利益的无资格；以及在涉及权力权的场合下，对某种豁免权的假定利益的无资格。

6.2.5 为什么霍菲尔德未曾做到连贯一致?为什么他用一种方式表述要求权的相关者而又用另一种方式表述自由权和豁免权的相关者呢?可能的答案是,他所关心的是法定权利和法庭保护这些权利的任务。对一个法庭来讲,在可能的讼案中要使一项权利得到尊重而不被侵犯,重要的问题是必须做什么或必须不做什么。因此,法庭特别关注的是法定权利的相关者。在要求权和权力权的场合下,重要的是必须做什么,所以,法庭所关注的是以义务和责任为表现形式的这两种权利的相关者。但是,在自由权和豁免权的场合下,重要的是必须不做什么。所以法庭所关注的,是以人们不得享有的权利为表现形式的相关者,是无资格去实现的要求和无资格去行使的权力。倘若这样,霍菲尔德的分析就与前一节的论述并无抵触。他含蓄地肯定了可选择的权利与无可选择的权利之间的区别。自由权、权力权和豁免权是可以选择的。一个人能放弃周末休假而去工作。他可以不提高佃户的租金。尽管在宗教上他是一个不折不扣的真心反战者,但他可以放弃豁免权而应征入伍。不过,要求权既可以是可选择的,也可以是无选择的。儿童受父母照顾和保护的权利就是一项无选择的要求权。

霍菲尔德的分析不仅仅与前一节相符,而且,它还从两方面为前一节增添了有价值的内容。一是通过进一步的界定,详细解释了行为权与接受权之间的区别。要求权是积极的接受权,豁免权是消极的接受权。自由权是自主的行为权,权力权是“主他”的行为权。霍菲尔德的分析的另一贡献是唤起人们对“权利”这个简单词汇有时隐藏着复杂意蕴的注意。例如投票权,乍看起来,它是一项简单明瞭的自由权。权利人享有投票的资格,同时,他人负有不得干涉的义务,然而,这一权利意味着他必定享有要求警察保护他不受干涉的要求权,同时,警察负有满足他这一要求的义务。如在秘密投票的地方,他有资格在投票站保有私人隐秘,

因而他就有资格进一步要求官方在投票站为他提供保护私人隐秘的措施，官方则负有提供的义务。起初似乎是一项单一权利，现在却变成了一组权利，霍菲尔德的分析使之明了易懂。

7. 权利概念（之二）

社会权利的渊源及意义

7. 1 作为权利渊源的实在法和道德

7. 1. 1 任何人都不能仅凭其个人身份而享有一项权利。约翰·多伊不可能仅凭作为约翰·多伊而对任何事物享有权利。那么，什么能授权给他呢？简言之，是规则和原则。存在一项对某事的权利，就必定存在确定某种条件并宣布所有的、并且只有符合这些条件的人才 有资格享有它的规则和原则。为在英国大选中享有投票权，约翰·多伊必须符合英国选举法规则所规定的特定条件，例如，他必须有英国国籍，年满 18 岁，不是一个可进入上议院的贵族，不是一个已判决的重罪犯或一个已确诊的精神错乱者。要享有使诺言得以信守的权利，他必须是一个受约人，这规定在契约惯例的规则里，即他必须是一个由另一方在特定时间和地点向他作出诚信允诺的人。法律、习俗和道德作为权利的来源已被提到（见 6. 1. 1）。使它们成为权利来源的是它包含着规则和原则^①。不过，如果它们要成为约翰·多伊的权利的来源，他就必须先受辖于它们，那么，使他隶属于它们的是什么呢？

法律和习俗是社会制度。每一种实在法体系都是某个共同体的实在法，每一种习俗也是这样。从没有道德就根本不可能有社会生活的意义上讲，道德是社会的——所以有共同道德。但是，社会生活可以采取不同的形式——所以有特定道德。做一个社会成

员就是做一个负有成员义务的道德主体（见 2. 2. 2 和 2. 3. 3）。作为一个人，约翰·多伊必定是一个社会的成员。因此，使他隶属于作为其权利来源的法律、习俗和道德的，乃是他属于一个有法律、习俗和道德的特定社会。每一个社会都是由一群有共同生活关系的人组成的，这种关系使每个人都知道自己应该向别人付出什么，自己应该从别人那里得到什么（见 2. 3. 1）。作为一个成员，约翰·多伊的义务是给其应给，他的权利是得其应得。不过，倘若存在什么人权，那么，就不是所有的权利都属于社会权利。必定存在人们仅仅作为人类就享有的某些权利，而不管他们特定的社会成员身份。这在下一章里作进一步的研究。不是所有的权利都是社会权利，但大多数权利肯定是社会权利，例如，人们作为公民、邻居、朋友、父母、工人、同事、代理人和顾客所享有的权利。

7.1.2 授予权利的规则肯定是构成性规则，不是调控性规则；也就是说，它们必定是在逻辑上优先于所涵盖的事项^②。调控性规则施加义务但不授予权利，因为它们所调控的行为在逻辑上独立于它们。若无规则去规定或禁止，人们就有可能去为或不去为这些行为。授权规则的情形则不同。若无授予权利并规定相应义务的规则或原则，人们就没有资格去做某事或接受某物。在这方面，享有一项权利就好像享有某种权威。一个人不可能对他人享有权威，除非有构成性的规则授予这种权威并规定他人对该权威的服从。权威和资格一样，当它被规则授予时，这些规则就必定是构成性的。授予权威的规则和授予资格的规则之不同就在于，前者必定是次级规则，后者按其所授予权利的种类，既可以是次级规则，也可以是初级规则。

次级规则所涉及的不是应该做什么，而是由谁来决定。霍菲尔德的权力权授予权利人以作出决定的资格。权力权使警察有资

格决定是否询问目击者, 以及如果询问, 要他们回答什么问题。它使房主有资格决定是否提高房租以及如果要提高的话提高多少。这些资格因此要由次级规则来授予。但是, 对于授予要求权来讲, 次级规则并不是必需的。要求权是促成某事的权利 (rights to have things done), 并且能够由初级规则来授予。构成承诺这一做法的初级规则将守约的权利授予受约人, 将相应的守约义务赋予要约人。豁免权的情形也是这样。豁免权使权利人享有免除某种事物的资格。例如, 国会议员在议会的发言免受诽谤之诉的追究, 真心反战者可以免服兵役。授予豁免权的规则是初级规则, 它们涉及的是应该做什么, 尤其是不应该做什么。不过, 这些规则必定是构成性的, 因为没有它们, 就不存在豁免资格。

可以想见, 自由权属于例外, 也就是说, 它们能够由调控性规则来授予。规定建筑区内时速限于 30 英里的规则就是调控性的。它所调控的建筑区的行车速度在逻辑上是不依赖于它的。驾驶员可以在这样的区域里将时速保持在 30 英里以下, 而不论有无规则要求他这样去做。或许有人主张, 调控性规则授予驾驶员以自由权。它使驾驶员有资格在将时速保持在规定的限度以内的前提下能够以确保安全的任何速度行驶。可是, 事情并不是这样的。调控性规则没有授予任何新权利。它所调控的是一项既存权利的行使。这就是驾驶员以任何安全速度行驶的权利。这是一项受到不得危及任何人的义务限制的自由权。调控规则所做的是阐释这一义务, 并使之精确化。在建筑区内以超过 30 英里时速的速度驾驶就会给他人带来危险。尽管驾驶员仍然有权利以任何与安全相适应的速度行驶, 但是, 按照规则, 在建筑区内时速超过 30 英里就不利于安全。

不要将规则授予的权利同作为规则之前提的权利混淆起来。授予某些权利的构成性规则也有可能是以其他一些权利为前提的。这后一种权利在逻辑上优先于前一种权利, 并且不可能由授

予前一种权利的规则来授予。以承诺为例。承诺的构成性规则授予要求对方守约的权利，但它又是以自由权为前提的。一项诚实信用的承诺不可能因强迫而作出。除了一种例外，任何人都没有义务去订立契约，在任何特定的场合，都是个人来决定是否订立契约的。他享有视其合适与否而决定是否承诺做某事的自由权利。例外的情形是，某人已经负有一种义务而且只有通过订立契约才能履行这一义务。例如，一个医生为履行他对患者的职业义务就必须承诺出诊。根据同样的标准，不是任何人都负有接受要约的义务。一个人面对他人提出的允诺时，是自由的，也就是说，他享有接受或拒绝的自由权利。但是，如果他已经负有某种去做某事的义务并且需要他人的帮助，情况就不同了。假如他人允诺帮助他是出于善良愿望并且不会招致太多的麻烦，他就负有接受的义务。

7.1.3 霍菲尔德的自由权都是法定权利。不过，他在分析里，没有区分特定的自由权和一般的法定自由权利，实际上，他致力于研究前者，而将后者视为假设。特定的自由权可以由法律规则来阐释并授予，例如，投票权、结婚权。一般的法定自由权是由“法律下的自由”原则来授予的，更确切地讲，是包含于其中的。它是共同构成“法治”这个一般原则的三个相互关联的特定原则之一。另外两个是“法律至上”和“法律面前平等”。我们已经将“法律面前平等”作为法定原则的一个例子加以论述，它也包含着
105 一项权利：受法律平等保护的权利（见 1.3.1）。任何一个拥有实在法体系的共同体在道德上都服从法治，这意味着共同体的成员在道德上都要服从这三个特定原则。如果这些原则不被遵循或者违反它比遵守它更受人尊敬，那么，这个社会就没有了严格意义上的实在法体系了。受约束的义务必定是一种道德义务。实在法必须确定可以予以处罚的违法行为。但是，实在法不可能创造

一种初始性的义务。实在法的前提是，大多数人无需强制就承认这一义务，而且能够并在大多数情况下愿意去履行它。所以，正如我们已经看到的（见 1. 3. 3），道德在逻辑上优先于法律。

富于智识的行为对于维持一种实在法体系来讲是必需的，而且，这三个原则为此提供了基础。它们的本质可以作如下表述：按照法律至上的原则，法定义务是至高无上的。法律不承认在共同体内有高于它自身的任何权威^③。所有的行为，一切形式的自愿联合体，均须循守法度。法律的要求若与其他的要求——诸如家庭生活、友情、工作或单纯的个人利益的要求发生冲突——那么，法律的要求必须占居优势。其他的两项原则是法律至上原则的必然结果。按照法律面前一律平等的原则，无人可以凌驾于法律之上。共同体内的一切人（包括政府在内）都要平等地服从法律的要求。法律的改变必须以法定的方式进行。法律的实施也是这样。实施法律的方法必须经由法律认可。此外，不仅仅是无人在法律之上，而且是无人在法律之下，所有的共同体成员都被平等地赋予资格——即享有平等权利——获得法律的保护以及由这种保护所提供的一切便利。按照法律下自由的原则，不存在非法律所规定的任何强制。法律沉默则一切自由。也就是说，享有按自我选择和决定去行动的一般自由权利。这项一般的自由权利使每个人享有其行为自由不受干涉的资格，除非这种干涉为法律所准许。

一组原则与包含原则的行为之间的关系是一种逻辑关系。参与某种行为即是依其原则行事（见 1. 2. 4）。因此，如果一个共同体要维持一个实在法体系，它的所有成员就必须享有受法律同等保护的权利和一般的法定自由权利。生活在这种制度之下，就享有这些权利。受法律平等保护的权利首先是一项要求权，尽管在具体情况下它需要有附属的权力权。与要求权相关的义务主要由同法律实施有关的人来承担：法官、警察、政府官员和律师^④。不过，该共同体的政府也负有维持法院、司法、治安和刑事制度 106

以及保证其自身行为始终合乎法律的义务。与一般的法定自由权相对的是一般的不作为义务。任何人不得干涉他人所享有的法律下的行为自由。不过，那些负责执行法律的人们还负有保护一般的法定自由权不受侵犯的特殊义务。这两种权利都是可以选择的。如果它们受到侵犯，一个人就有资格去寻求法律保护和法律救济。但是，他并没有义务去这样做。如果他觉得不值得制造麻烦，那么，他可以选择忍受较轻微的官方不公正或对其自由的些微侵犯而不要求法律救济。不过，在放弃权利之前，他必须考虑他与所有的伙伴成员所共同承担的在该社会维持法律尊严的责任。只有在不致危及法律尊严时，他才能默许对自己权利的侵犯。如果有损法律的尊严，他就负有不顾麻烦和不便而主张其权利并寻求法律保护和法律救济的道德义务。

服从法治不属于共同道德，但它是任何维持着实在法体系共同体的特定道德的一部分。无道德即无社会生活，但无实在法却可能有社会生活。那么，究竟为什么要有实在法呢？简单说来，有两个理由。第一个理由是安全。人身和财产的安全通过实在法比留给“私人筹划”能更好地获得保障。存在着一个出自共同道德尤其是出自尊重生命安全的一般义务。但是，人们的行为并不总是合乎道德的，而且，安全又是如此地重要以致不能听凭私人的道德行为来处理。共同道德的假定是大多数人无须法律要求就会尊重安全。但是，对于那些不能或不愿履行这一道德义务的人们，就应该有实在法给予惩罚。第二个理由是，实在法能够组织和管理共同体事务。它是一种创造符合共同体利益的条件和社会合作方法，而且，倘若没有它，这些条件就根本不可能被创造或者只能被部分地、不大完美地创造出来。

7.1.4 上述三个特定原则是实在法的道德原则，其道德性在于服从法治是一项道德原则。它们是如何维持一个实在法体系的

共同体的特定道德的一部分。不过，法律面前一律平等和依法自由是共同道德的两个原则在实在法制度里的适用。这些原则就是以“公平对待”为具体形式的公正和不受专横干涉（见 3. 1. 3）。公平对待是以比例平等为根据的对待。在有实在法体系的地方，就会推导出法律面前的平等。就法律所涉及的范围来讲，并无相应的平等。所有的人必须平等地服从法律和平等地受法律的保护。不受专横干涉的原则要求任何人的行为自由都不受专横干涉。在存在实在法体系的地方，为立法所认可的干涉具有道德正当性。这样一来，受法律平等保护这一权利的终级来源，就是作为“公平对待”的公正这一道德原则，同时，法律下自由这一权利的终级来源就是不受专横干涉这一道德原则。不管怎样，以“给每人以其应得”为一般形式的公正原则，具有特殊的重要性。它是一切权利所不可或缺的基础。 107

欲明白究竟，让我们回到约翰·多伊。作为一名社会成员，他承担对他人给其应给的义务，享有从他人那里得其应得的权利。公正要求每个人皆得其应得，给其应给。因而，公正是一项关于一切权利都必须受到尊重的原则。对约翰·多伊来讲，只要他的权利被侵犯，即由于可以避免的作为或不作为的行为，他未得到他所应得，就构成了非正义。以公平对待为特定形式的公正包含着公平对待的权利。这是从一般形式的公正里推导出来的。我们已经看到（见 3. 2. 1），凡属每个社会共同体的每个成员的应得之物，就是得到符合“比例平等”的对待。因此，约翰·多伊享有对这种待遇的要求权。他还享有所有包含在其它共同道德原则中的权利。这些原则中有两个值得在此略微提及，因为它包含了每个共同体的每个成员都必须享有的权利，假如他要享有什么权利并因此成为严格意义上的成员的话。一个是敬重生命，另一个则是刚刚提到的不受专横干涉的自由。尊重生命包含着生命权，其必要性是显而易见的（见 3. 1. 2）。任意杀人是对这项权利本身

的否认。假如约翰·多伊享有什么权利并因此具备某个共同体成员的身份，那么，他至少应该享有生命权。不受专横干涉也同样如此。假如约翰·多伊的行为自由可以受到专横的干涉，他就会被阻止去行使其作为共同体成员而享有的一些特定的行为权力与接受权。因此，他必须享有不受专横干涉的权利，以作为行使其他权利的必要条件。

约翰·多伊的其他权利取决于他在共同体中的特定的地位，这是由成员资格的条件来规定的。这些权利体现在共同体的特定道德里和它的实在法里（假如有实在法的话）以及它的制度和习俗里。它们所包含的规则和原则具体地规定了共同体成员的权利和义务。道德的多样性意味着这些规则和原则在所有的共同体里不会是相同的。根据印度传统社会的家庭生活道德原则，父亲享有决定其女儿婚配的权力权。在奉行不同的家庭道德原则的当代西方社会，就不会这样了。按照这里的道德原则，父亲没有任何权力权在女儿一生中任何时候为她谋划婚配。女儿则享有免除此类谋划的豁免权，而且，当她成年后，便享有接受或拒绝任何求婚的自由权。代议制政府原则赋予公民以组织和参加政治团体以及公开批评当局的权利。专制君主制原则就不包含这样的权利。生活于这类政府下的人是臣民，不是公民。他们能够以政治权利的形式来享有的权利，多属恳求专制政府为其伸冤平反的要求权。

7.2 作为权利渊源的习俗

7.2.1 关于实在法和道德作为社会权利的来源，已经讲了许多。那么，习俗的情形是怎样的呢？这里先要弄清“习俗”这个概念。“习俗”一词既是描述性的（prescriptive），又是规定性的（descriptive），它描述在一种特定的社会场合下一直在做的事并且规定应该继续做下去。付小费即为一例。说“付小费是现代西方

社会的习俗”，就既概括了一种通例 (generalisation) 又表述了一项规则。通例即是人们一直付小费给侍者、搬运工、汽车司机以及同类人；规则则是他们应该继续付小费给这些人。规则在逻辑上依赖于通例。只有人们一直在做某事，才可能存在告诉他们去继续做该事的规则。但是，为什么他们必须继续去做呢？规则的理由是什么呢？一个简短的回答是，他们之所以应该继续这样做乃是因为历来如此。规则存在的理由是它在逻辑上所依赖的通例。习俗概念的关键就是因一直在做某事而继续去做它的观念。不过，这并非完满的答案。在进行详细的论述之前，有必要谈谈作为设定性事实的习俗。特定的习俗是特定的设定性事实 (见 2. 3. 4 和 4. 2. 2)。不过，在关于习俗的设定性事实和关于角色、官职和社会地位的设定性事实之间，还是存在区别的。

7.2.2 一种设定性事实是一种规定性的描述 (a prescriptive description)。在既描述又规定的意义上，一种习俗就是这样。但是，正如我们方才所见，在习俗的场合，逻辑上，规定依赖于描述，规则依赖于通例。在有关角色、官职和社会地位的设定性事实的场合下，这种关系却相反。描述在逻辑上依赖于规定。“约翰·多伊是一个天主教牧师”一语假如是真实的，就是对一个设定性事实 109 的陈述。它描述了一个人作为一名天主教牧师承担着某些义务。但是，这一描述在逻辑上依赖于这些义务的存在。如果不存在这样的义务，那么，约翰·多伊承担这些义务就不是真的。他所承担的义务之一是遵守“绝不泄露忏悔秘密”的规则^⑤。这不是一个习俗性规则。它不是说，“因天主教牧师向来为忏悔保密，故不得泄露”，而是说，“因保密乃是牧师的天职，故不得泄密”。这是忏悔活动中的一个构成性规则。忏悔活动在天主教会中至为重要，主持忏悔是牧师的一份天职。

这个例子与习俗的区别在于，在习俗的场合下，规定是一种

调控性规则。习俗性规则必然是调控性的而不是构成性的。明白其究竟并不难。调控性规则所规定或禁止的行为在逻辑上不依赖于它。这些行为无论有无关于它们的规则，都是既可能为又可能不为的。无论法律是否将时速限于 30 英里，人们都可能在建筑区内以超过或低于 30 英里的时速驾驶。构成性规则的情形却相反。它所规定或禁止的行为在逻辑上依赖于它。这些行为在没有规则时不会既可能为又可能不为。没有“不得泄露忏悔秘密”的规则，就不会有这种忏悔活动，保密或泄密也因此均为不可能。一个习俗性规则说，“继续做在特定的社会场合下一直在做的事。”所以，它在逻辑上依赖于通例。但是，作为通例之主体的行为必须是在没有规则时也可能去为的行为。只有既可能去为又在事实上一贯如此（尽管或许尚未去做），这些行为才可能持续下去。付小费必须是在规定继续付小费的规则存在之先就已经成为可能并广泛流行。所以，习俗性规则所规定的行为在逻辑上是独立于它的，并且，一个习俗性规则因此算做调控性规则。

不能因为习俗性规则是调控性规则，就得出习俗不属设定性事实的结论。不过，在进一步研究习俗的特殊情形之前，更有必要谈谈所谓设定性事实。使习俗“设定化”的，是构成性规则，但调控性规则也能进入其中。在今日英国，规定建筑区内汽车时速以 30 英里为限，这是一个设定性事实。使这一事实“设定化”的，是有关车速限制的法律。其中涉及的制度是实在法。实在法的构成性规则是所有的实在法必须被遵循这一次级规则——什么算作
110 实在法则由授与立法和司法权威的其他次级规则来规定。有关车速限制的设定性事实是这样一种事实，即，在英国，驾驶员负有在建筑区不得以超出时速 30 英里的速度驾驶的法定义务。他们负有这种义务，是因为在英国有一种实在法体系，因为他像这个国家的其他人那样负有服从所有的英国法律的义务，还因为其中正好有一种关于时速限制的法律。使这一制度事实成为“设定”的，

是实在法的构成性规则。若没有规定所有的实在法均须得到遵从的次要规则,就不会存在遵从时速限制的法定义务。没有授予立法和司法权威的次级规则,就不会有实在法,因而就不会有任何关于车速限制的法律。

7.2.3 对设定性事实的表述,就象对一种非设定性事实的表述那样,是对一种或然事实的表述。它的矛盾不是自我矛盾。它所谓“事实上”的,从逻辑上讲有可能不曾发生。在英国,建筑区里法定汽车时速为30英里,这是一个或然的事实。可能根本就不曾有什么法定的车速限制,或者时速限制可能25英里。约翰·多伊是一个天主教牧师,这是一个或然的事实。他可能是个股票经纪人或飞机驾驶员。但是,假如英国法定汽车时速为30英里这是真的,那么,在英国,驾驶员负有在建筑区行车不超出此限的义务就必然为真。假如约翰·多伊是天主教牧师这是真的,那么,他负有不泄露忏悔秘密的义务就必然为真。一切关于设定性事实的表述都有一个特征,这就是它们表述或然事实时,也表述了必然的规定性事实。后者由有关制度的构成性规则来设定。关于非设定性事实的表述则缺乏这一特征。它们所表述的是或然的事实,不是必然的规定性事实^⑥。这是因为它们不陈述制度并因此不包含有有关构成性规则的规定(见7.2.1)。

表述一种习俗就是表述一种或然的事实。在现代西方社会,付小费的情形有时或许并未发生,但是,作为一个设定性事实的表述,付小费无疑把习俗作为制度。这意味着它不仅必须包括一个通例和一个调控性规则,而且还至少暗含了一个把调控性规则作为一种必然的规定来设定的习俗制度的构成性规则。我们不妨比较一下习俗的设定性事实和关于法定汽车时速限制的设定性事实。关于这种事实的陈述暗含着一切实在法必须得到遵从这一次级规则,同时,构成性规则设定了遵从所规定的时速限制的法定

111 调控性规则的义务。那么，在习俗制度中，相应的构成性规则是什么呢？答案要从习俗概念的核心，即因其从来如此而为之这一观念中寻找。这已超出了关于社会模仿行为的描述性概念。它是次级规则为表现形式的规定性概念，即“在任何特定的社会场合下一直在做的事应该在这种场合下继续做下去”。这就是构成习惯制度的次级规则。它的通俗说法就是“入乡随俗”这一著名格言。

让我们继续比较习俗与法律。在英国，使一个调控性规则成为实在法的因素是：

- (a) 它已经被议会制定或者已经由法院宣告；
- (b) 被制定或经宣告的均须得到遵从。

在英国或别的地方，使一个调控性规则成为习俗性规则的因素是：

- (c) 它所规定去做的事情在特定的社会场合下一直在做；
- (d) 在一切社会场合下一直在做的事情应该继续做下去。

(a) 和 (c) 是或然事实。议会制定关于汽车时速的法律以及人们总是给侍者、搬运工和出租车司机付小费，就属于或然事实，它或许并未发生。(b) 和 (d) 是使实在法和习俗法规则成为必然规定的次级规则。实在法制度的构成性规则不可回答“究竟为什么要有实在法？”但有一个简短的结论已经明确了（见 7. 1. 3），即实在法提供保护并促进社会合作。我们也只能不完满地回答有关习惯的相应问题，即一直在做的事应该继续做下去。因为它一直在做（见 7. 1. 1）。这还有必要作进一步的阐述。

7. 2. 4 习俗制度所服务的目的是社会保守。保守某事是使它大体不变。社会保守就是大体维持一个共同体的生活方式以其既有的形式不加改变。习俗通过保持社会场合下的行为方式而有助于社会保守。没有一个社会能够敢于忽视社会保守。当变化在进

行时,只有至少大体维持部分的社会生活方式以其既有形式不变,一个社会才能吸收变化。依陀思妥耶夫斯基之见,“人类是一种能够习惯于任何事物的动物”^⑦。不过,习惯于某些事物,这是需要时间的。倘若每一种事物都变幻不定,那么,一切就会面目莫辨,过去的经验全无用处,人们将不知所措。习惯于变化需要时间,这为革命政府在短期内能够贯彻和推行的事物设立了限度。倘若好大喜功、急于求成,日常生活就必然遭到破坏,因为人们会不明白究竟发生了什么,希望他们做什么。因此,即便是一个革命政府,如果它明智的话,也不会忽视社会保守。 112

有一种反对意见认为,不仅习俗,而且由规则支配的行为本身,也使特定社会场合下的某些行为方式保持不变,并因此有助于社会保守。级规则通过规定或禁止同类场合的同种行为而有助于社会保守;次级规则则通过规定对同类场合下的同类权威的服从而有助于社会保守。的确,无习俗可循而由规则支配的行为是可以附带性地有助于社会保守的,但是,社会保守并不是它的主要目的。在构成性规则的情况下,用规则控制行为是要使规则所组构的活动成为可能;在调控性规则的情况下,用规则控制行为是要促进规则所调控的活动,或者增进受规则影响的人们的利益。棋赛规则之意义在于使下棋成为可能;财产规则之意义在于使财产所有权以及所有物的使用和转让成为可能;交通规则之意义在于使交通无阻并增进道路安全;卫生规则之意义在于增进健康。习俗性规则对于社会保守的意义不是附带性的。社会保守乃是它们的关键所在。这就是“因其从来如此而为之”。它们还用于其他目的。给小费表示对个人服务的欣赏。礼貌行为规则协调社会交往。但是,这些就它们作为习俗的目的来讲,是附属性的,即附属于通过使稳定的社会场合下的某些行为方式保持不变而有助于社会保守这一目的。

一个社会成员有义务维护和增进任何有利于社会的事物(见

2. 3. 1)。社会保守乃是社会利益所在，习俗制度有利于它，因此，人们就有义务按照某种标准去遵从习俗制度的构成性规则。这是共同道德的一项义务，因为它出自社会责任的要求。这就是生长于一个共同体就要学习做在特定的社会场合下一直在做的事情的道理所在。不仅如此，社会适应也是社会利益所在。如果一个共同体要维系下去，其成员就必须能够回应新的环境，例如，对技术和工业发明的社会和经济后果的反应。他们必须还能够对新知识、新见解的社会与道德蕴意作出反应。尽管习惯于某种事物需要时间，人们还是必定能够而且愿意去习惯那些在实践中无可逆转的变化。他们不必做习俗的奴隶。如果在特定的社会场合下一直在做的事成了处理新问题或利用新机遇的障碍，那么，就该停下不做了。在西方社会，直到最近，中产阶级的婚姻在习俗上仍旧是丈夫挣钱养家，妻子操持家务。今天则不同了。他们通常都工作，有时还颠倒角色以便妻子继续某种事业。在专业、商业和工业中，妇女的期望增长、机会增多，致使已有的习俗不能再维持下去了。

社会保守必须同社会适应相协调，因此，需要对遵从习俗的构成性规则这一义务作某种限定。这就是 *ceteris paribus*（假设其他情况不变）：“若其他情况稳衡，便一仍旧贯”。倘若一直在做的事与社会适应的要求发生冲突，那么，其他情况便失却稳衡了。社会适应的要求和社会保守的要求一样都要受社会责任原则的支配。

113 社会保守不要求整个共同体习俗都绝对地保持完好。它也不要求任何一种特定的习俗都做到这一点。它所要求的只是一种共同体的习惯应该被维持得足以提供一种稳定的能够吸收变化的结构。不过，怎样才算“足以”？这是一个无法精确回答的问题。维护习俗只有一个初始的前提——“继续做一直在做的事除非或直到有好的理由停止去做。”这有利于那些脱离习俗去主张其利益的

人们。遵从习俗是不必列出什么理由的。约定俗成，这就够了。但是，悖离习俗的事情必须是根据社会适应的要求：习俗束缚人们去充分地适应新环境或者对新知识、新见解的社会和道德蕴意作出适当的回应。尽管存在维护习俗的初始前提，这类理由还是能经常提出来，不过，每一种理由都要经过价值评断。

当时代变了并有好的理由反对特定的习俗时，习俗就不可能维系很久了。随着对这类理由的理解的传播，对习俗的遵从会逐渐减少，习俗会受到侵蚀。一个新的习俗怎样形成，这是一个更复杂的问题。这里指出四个明显的阶段就够了。第一，有一些人开始经常地在同一社会场合下做同样的事情。第二，这样的事“投合人心”并广泛流行。第三，这样的事持续下来从而变成特定场合下一直在做的事。第四，这样的事获得普遍的认可并通过认可而成为一项规则。到了第四个阶段，一种习俗就已经形成了。从第一阶段到第二阶段或从第二阶段到第三阶段之间并没有必然的过渡。不管怎样，一些人开始经常做的事并不一定“投合人心”。某事流行甚广这一事实并不能保证它将持续下去。它或许只是转瞬即逝的时髦。从第三阶段过渡到第四阶段标志着一项规则从通例中诞生了。习俗制度使共同体的成员先就倾向于形成这样的规则。它在他们中培育，即倾向于把在特定的社会场合下一直在做的任何行为方式纳入他们既存的习俗体系之中。习俗制度的起源应当在人类生活的起源中寻找^⑥。像语言、财产和履行承诺那样，习俗在我们的祖先脱离动物生活开始人类生活时就出现了。

114

7.2.5 以上所谈的习俗概念和习惯作为一种制度，不过是管中窥豹^⑦。但它对于说明习俗何以成为权利的来源，则足矣。授予权利的规则必定是构成性的，而不是调控性的（见7.1.2）。特定的习俗规则是调控性的，因而不可能授予权利。习俗之成为权利来源，在于它是一种制度。它的构成性规则赋予共同体的每个

成员以遵从既存习俗的义务，同时授予每个人以相应的使习俗得以遵从的权利。一名侍者有资格向进餐者索取小费就是凭借这种一般的要求权利。这不是单纯地因为他为客人服务，而是因为关系到给小费作为习俗的事实，正是这一事实使侍者享有某种资格。同理，进餐者有义务付小费，不是单纯地因为他受到款待，而是因为付小费是约定俗成的。人们可能认为，特定的习俗权利必定是要求权，因为它们所由衍生的一般权利是一项要求权。但是事情并非如此。考察习惯的“通行权”，例如使用一条穿过私有土地的小路的权利。正如分析所显示的那样，这是一项自由权。

这条小路世代一直公共使用而未遭到历代土地所有者的反对。开始是作为一种便利，随着时间的推移便成为“一直在做的事”并因此成为一种习惯。在这里，通例就是“公众总是一直获准使用这条小路”，规则就是，“公众应该继续获准使用它。”因为它存在遵守一切特定习俗的义务。同理，公共成员则享有对他遵守这一习俗的要求权。不过，他们的要求权也赋予了他们使用这条小路的自由权。这是因为土地所有者所承担的遵守习俗的义务决定了他无权阻止他们。由于习俗让他们有资格使用这条小路，同时，由于他们享有对遵守习俗并因此不得阻止他们的要求权，他们就享有了使用该条小路的特定自由权。不管一项特定的习俗权利是要求权还是自由权，或者在这种情况下属于权力权或豁免权，都依赖于特定的习惯。不过，使它成为一项“权利”的却不单纯是特定的习惯，还有遵从一切习俗的一般要求权。

我们已经看到（见 7. 1. 4），公正原则是一切权利的道德基
115 础。由习俗制度的构成性规则所授予的一般要求权也不例外。共同体的每个成员应该向社会提供的，也包括遵守既存习惯。这是出于社会保守的要求。但是，这些要求必须与社会适应相协调。这样便有了“假定其他情况稳衡”这一对构成性规则的限定（见 7. 2. 4）。如果为了协调社会保守与社会适应，一项习惯权利不得不

被废弃，那么，就不是不公正的。既然继续尊重该项特定权利有悖共同体利益，那么，它就不可能是其成员所应得的。既然其他情况失却稳衡，那么，它就不再属于一般要求权的范围了。如果土地所有者为了工业开发出卖土地，这将意味着“通行权”的终结。但是，如果这一开发大大增加了当地的就业需求，就符合地方共同体的利益。丧失“通行权”固然不便，但并非不公正。最后，让我们回到法律与习惯的比较上来：法律能够审慎地创设权利，习俗却不能。因此，习俗仅限于对社会保守有益，法律则既有益于社会保守又有助于社会适应。正如我们所看到的，不可能存在没有习俗的共同体。不过，一个共同体若既有实在法又有习俗，它就能较好地适应新环境，并能有效地协调社会保守和社会适应的要求。

7.3 权利的意义和限制

7.3.1 上一章提出的三个问题已经有两个得到了解答，即“怎样才是享有一项权利”？“权利的来源是什么”？尽管后一个问题的回答尚限于社会权利。第三个问题是：“究竟为什么要有权利”？答案已经隐含在上述回答里，特别是对第二个问题的回答里了。不过，使之明晰并说明一些问题，尚须作出分析。还有一些与前两个问题相关的尚未结束的问题。我们已经看到，一个人只有对其伙伴成员给其应给，得其应得，才能成为一个共同体成员（见 2.3.1 和 7.1.1）。他的权利（他作为一个成员被授予的资格）由所有应该给他的东西组成。在没有成员就没有共同体的意义上，一个共同体是由其成员组成的；既然作为一个成员的特别之处是享有权利，那么没有权利就没有共同体。享有权利是任何形式的人类社会生活的一部分，所以，如果要有人类社会生活，就必须有权利。

有一种反对意见认为，有可能存在所有的成员都有义务而没有一个人享有任何权利的共同体，例如，一个致力于为一种宗教的或意识形态的理想服务的共同体。其成员总的说来都要为这种理想服务因而总是“负有义务”（on duty）。但是，即使是在这样的共同体里，某些东西也必须给其应给，得其应得。一个人必须被授权对那些为他履行特定义务所需要的东西享有权利。这意味着对足够的食物、衣服和栖身地的要求权和享有足够的休息和闲暇的自由权，从而维持自身以履行义务。我们已经看到，假如要有什么权利的话，生命权利和不受专横干涉的自由权就是必不可少的^⑨。在这种情况下，必要时为共同事业牺牲生命是每个成员的义务。但是，假如他要贡献给那种事业的话，他必须享有不被任意杀害的权利。假如他要不受阻挡地去履行其义务和行使那些为履行义务所必须享有的其他权利，他就必须享有不受专横干涉的自由权。生命权和自由权包含在共同道德原则之中。因为这一道德是共同生活的一部分，所以，即使在以上情况下，成员也必须享有所有的包含在共同道德原则中的权利。公正原则赋予所有成员以受公平对待的权利；伙伴身份（原则）赋予所有成员以解除困扰的权利；诚实行为（原则）赋予其以受诚实对待的权利；礼貌（原则）赋予其受礼貌对待的权利；儿童福利原则赋予所有长大后将成为成员的儿童以受照顾和保护的权利（见 6. 1. 3，有关儿童和动物问题的论述）。

一切成员只有义务而无权利的共同体在逻辑上是不可能的，因而是无法想象的。做一个成员，就必然既享有权利又承担义务，这是成员身份的一部分。这些权利中的许多权利是什么，取决于个别共同体的情况，如它的生活方式、特定道德、成员身份的条件、制度与价值。但是，源于共同道德的某些权利则为一切共同体的一切成员所享有。权利导致他人的相应义务：在行为权的场合导致克制的一般义务；在接受权的场合导致和特定的积极义务

连在一起的消极义务（见 6. 1. 1）。一个成员的许多义务是与其伙伴成员的权利相对应的。要求别的成员尊重自己作为一名成员的权利，他也就使自己承认并且在任何被要求的时候尽可能履行与其他成员的权利相关的义务。这一受约束的义务出自实践理性原则。所有的共同体成员不会都享有一样的权利，但他们在都享有权利这一点上是相同的。如果一个成员要求伙伴成员尊重他的权利而又拒绝尊重伙伴成员的权利，他就不是平等待人。他让自己免除他从别人那里所要求的东西，也就是在他和别人在所有的相关方面并无不同时而自视不同^①。 117

7.3.2 存在各种人的权利发生冲突的情况。在大多数场合，虽然不是所有的场合，这种情况展现在某人所承担的与每一项权利相应的义务之间的冲突之中。他不可能同时履行它们，这意味着他必然要不尊重其中的一项权利。假如一个人对他的同事承诺他将代表他们去出席一个重要会议，但他半路上在一个事故发生地受阻并被请求去帮助一个在事故中严重受伤的妇女。他的同事们享有对他的承诺的要求权，受害人则享有权利对他的帮助的要求权。他必须在守约而牺牲受害者的获得帮助权和帮助她而牺牲同事对他守约的要求权这两者之间作出选择。行善原则几乎肯定地要求他去帮助受害者。倘若这样，行善原则就要求他的同事们放弃他们的权利并毫无怨言地默许对其权利的不尊重。一个新闻记者的自由采访权可能与公民的私生活秘密权发生冲突——一种自由权与豁免权之间的冲突。这不是那种一个人面临着与不同权利相对应的义务之间冲突的情况，而是与一项权利相应的义务由另一项权利的享有者来承担。新闻记者负有不侵犯私人秘密的义务，公民负有不妨碍采访自由的义务，假如在某种情况下，采访自由比私生活秘密更为重要，那么，公民就有义务放弃私生活秘密权。假如出现相反的情况，那么，新闻记者则负有不行使其

采访自由权的义务。

在第一个例子里，权利冲突的来源是共同道德。受害者的获得帮助权包含在伙伴身份原则里。要求对方守约的权利由履行承诺的构成性规则授予。遵守这些规则又是诚实行为（原则）的要求。导致冲突的不是伙伴身份原则与诚实行为原则之间有什么内在的不和谐，而是天然局限的限制。一个人不可能分身两处，但由于无可预见的事件，道德对他提出了这种要求。在第二例子里，冲突权利的来源是奉行自由主义民主价值观的特定道德中的两个原则。一个是言论与采访的自由，另一个是个人的隐私权。这两个原则之间存在内在的不和谐。倘若它们同时适用，可能会导致其各自要求的冲突。

现在考察第三个例子。官方在就安全事务进行公共调查时享有询问记者的权力权，记者负有与这一权利相应的回答询问的义务。但是，新闻记者又负有不泄露消息来源的义务。官方询问的权力权可能与提供消息者对保密的要求权发生冲突。这样一来，新闻记者就必须在牺牲消息提供者的要求权而回答官方问题和牺牲官方的权力权而对后者信守诺言这两者之间作出选择。这些权利冲突的来源也是共同道德。消息提供者的要求权是由承诺的惯例授予的，尊重它，这是诚实行为原则的要求。官方的权力权由法律授予，但又包含在社会责任原则里，这是一个又要求记者在公共调查中提供合作的原则：这表明冲突是能够容易地获得解决的。诚实行为原则不能要求对社会不负责任的行为，消息提供者必须放弃他对保密的要求权。不过，这涉及到一个深层的问题。

这个问题发生在安全要求和言论与采访要求之间，因为尊重消息提供者的秘密是后者的要求。深层的问题发生在一项共同道德原则即社会责任原则与奉行自由主义民主价值观的社会里的特定道德原则即言论、采访自由原则之间。它展现在官方的权力权与包含在言论、采访自由原则中的新闻记者的自由权之间的冲突

里。这是另一种与一项权利相应的义务由另一权利享有者来承担的情况：就官员来说，其义务是尊重官员的权力权。记者的自由权或官方的保密权都必须有一方被放弃。究竟放弃哪一方，则取决于在特定场合下，安全要求和言论、采访自由的要求谁该优先。能给共同体带来最大利益的是牺牲对言论与采访自由至关重要的条件来优先考虑安全，还是阻止安全调查？这里的具体情况是，社会共同体的安全比该共同体所主张的并决定该共同体类型的价值观更为重要，还是应该为了这种价值观而使安全面临危险？关键的问题显然是调查之下的安全问题所达到的严重程度。保卫言论自由、采访自由会在多大程度上危及安全？这些属于评判问题。

让我们回到头两个例子。限定的局限是由无可改变的天然条件造成的。所以，由那些局限所引发的权利冲突决不可能从社会生活中消除。特定道德的不同原则之间的内在不和谐问题则不是由无可改变的天然条件造成的。不过，为了每项原则所奉循的价值观，正视由那些局限所引发的权利冲突，或许是值得的。一个共同体可能既从言论与采访自由也从个人隐私权中获益，假如其成员在这两种要求发生冲突时打算放弃对其中之一的权利的话。认为所有的价值无论何时何地都是和谐的，这是由于将真理与价值作虚妄类比所导致的一个错误。在所有的真理陈述都不相矛盾的意义上，真理必定是和谐的。价值却非如此。不存在能够保障给人类生活的一个侧面确定价值的东西不与给另一侧面确立价值的东西发生冲突的先定的和谐（pre-established harmony）。在冲突的价值之间必须进行选择的可能性决不会从人类生活中消除¹⁹。第三个例子表明，在确定社会利益所系何在的时候，这样的选择是无可避免的，因为这涉及到裁判何者优先：安全的需求压倒言论、采访自由，还是相反。

7.3.3 所有这些无疑表明，相冲突的权利是可选择的权利，

因为它们中必须有一项权利被放弃。根据界说，无选择的权利不可能被放弃（见 6. 1. 3），它们是消极的接受权，并且，从霍菲尔德的分析里可以明显看到，它们必定是要求权，例如，儿童受照顾的权利、动物受人道待遇的权利。它们的被动特点意味着当受到侵犯时，权利主体是无能为力的，这有力地证明，不尊重它们绝非较小的罪恶。在涉及儿童の場合，这已经获得普遍承认。儿童享有的受照顾的权利应该始终居于优先地位，这是无可争议的。但是，在动物的場合，这还远未得到承认。动物受人道待遇的权利通常服从于医学研究的需要和食物生产者的商业利益^⑧。可选择权利的行使需要原则统辖的行为。权利享有者必须知道什么时候他们必须放弃权利。因而他们必须能够按道德原则的要求去做。

我们的三个例子都集中在道德权利之间的冲突。不过，在第三个例子里，官员的权力权虽然包含在社会责任原则中，但也是一项法定权利。一个公众调查必须由法律认可并设立。法律至上原则要求法定权利优先于道德权利和习俗权利（见 7. 1. 3）。因此，就所涉及到的法律而论，不存在什么冲突。官方的权力权必定容易受到尊重，新闻记者对消息提供者守信用的道德义务以及后者对保密的要求权则没有任何法律支持。记者的自由权也是如此，因为他负有回答官方询问的义务。和道德权利不同，法定权利不可能相冲突，因为实在法不允许它们之间发生冲突。所有的法定权利要服从于司法的界定和解释，并且由法院决定特定的法定权利授权权利主体享有什么。当然，会有关于法定权利的争执，
120 例如，两个当事人就各自对某一遗嘱条款享有的权利发生争执，或者，就一方对另一方的过失享有赔偿权利的争执。但是，这样的争执必须由法院根据实在法来解决。一份支持一方反对另一方的司法判决便 消除了各方法定权利冲突的可能性。

7.3.4 实在法不限于通过司法界定和解释来限制既存权利。

新的权利可以由立法即通过制定授予权利并规定相应义务的规则来创立¹⁹。立法还可以通过废除或更改授权规则而废除或更改既存权利。不过，在所有的立法中，规则必须制定得足够精确以使法院能够确定所规定的义务在具体的场合是否被履行。一项新权利可以只是单纯地将既存权利推及迄今为止未曾享有过的人们，如投票权扩大到从前没有选举权的人们。它可以是一项迄今为止没有一个人享有过的并被授予某个特定群体的权利：如领取养老金的权利，或者，它还可以是没有人享有过的并被授予每个人的权利，诸如免费医疗权。一项被废除的法定权利可以是每个人都曾享有过的权利。在英国，当强制规定系上安全保险带后，所有的人都丧失了自行决定是否系安全保险带的权利。所丧失的权利可能仅限于特定的群体，如大学毕业生的额外投票权。在与霍菲尔德有关的分析里，我们已经看到，一项权利是享有某种假定利益的资格。创设新的权利、废除或改变既存权利，这是有意改变共同体成员由法律授权享有的假定利益。此种改变如何被证明为正当？

总的回答是，如果设立新权利对于消除社会成员实际享有的法定权利和他们应该享有的法定权利之间的差距来说是必需的，那么，它们就是正当的。后者是在特定的社会条件下能最好地服务于实在法目的即安全和社会合作（见7.1.3）的法定权利。生命权、不受专横干涉的权利和财产权为安全所必需，一个拥有实在法体系的共同体应当为所有的成员享有这些权利提供保障。这些权利是拥有这样的实在法体系所必备的要素。要求守约的权利也是这样。法律所能够为社会合作做的事情取决于一个共同体的生活方式、特定道德、制度和价值，以及——并非最不重要的——经济。如果一个共同体奉行自由主义民主价值观，那么，法律就必须将政治权利授给所有的成年成员。如果一个共同体拥有现代的工业经济，那么，伙伴关系就要求法律规定社会福利和福利权 121

利。我们已经看到，社会适应是任何社会的利益所在（见 7. 2. 4）。如果一个共同体要生存下去，其成员必须能够回应新的环境和新知识、新见解的道德和社会的意蕴。通过这种适应，他们警觉到差距，例如，既存的福利权利还不够充分，没有理由否认妇女的政治权利或赋予大学毕业生或实业家以额外投票权。

公正是权利的道德基础，它要求差距一经认定，就应该消除。默许它们，就是默许不公。当法律不授予人们应该享有的权利和授予人们不该享有的权利时，就是不公正的。在前种场合，人们被剥夺了应该给予的东西；在后一种场合，人们被给予不应该给予的东西。不过，某些限定是必要的。不是所有的向往之物都能够成为法定权利。足够的医疗服务应该给予所有的共同体成员，这是社会上所希望的。但是，在一个第三世界国家，人员和医疗力量的缺乏或许意味着在可以预见的将来，这是不可能达到的目标。在拥有现代工业经济的共同体里，充分的就业，或者更准确地讲，消除非自愿失业，乃是社会上所希望的。但是，不可能存在就业的法定权利，倘若这一权利意味着无论何时何地获得他们想要的一切种类的工作的权利。由于自然的和经济的原因，这种权利的相应义务，是政府和任何社会性权威机构都不可能履行的。在从事你能够获得的工作和在法律限度内开办一个商业和工业企业的意义上讲，或许存在一种权利是不可能保障充分就业的。社会成员应该享有的东西只有在既存条件下可能享有时，才能成为一项法定权利。这意味着，不仅要有可能确定何为相应的义务，而且要有可能在既存条件下履行这些义务。

不仅如此，还必须存在对具体的特定差距的广泛一致的意见，但这是不可能指望的。人们对社会变化和新知识的反应不尽相同。他们通常不愿意接受影响他们已习惯了的事物的变革，例如，女子的新权利扩大了她们的就业机会，但影响了男子关于他们在社会中的地位 and 角色的观念。关于新的法定权利的提案可能引起争

议。对于现存的保健设施尚不完全，或许有广泛一致的看法，但是，对于让每个人都享有法定的免费医疗权这一宽泛的保健服务提案的是与非，却不会有一致的看法。这些因素并不影响公正的要求，即差距一经认定，就应该消除。不过，它们表明了认定差距并不总是一件轻而易举的事。在有代议政治制度的地方，对新权利的要求能够通过合乎宪法的政治行为来实现，并且它们引发的问题可以公正讨论。可是，人类的大多数并不是生活在这样的制度之下。如果要认定和消除差距，他们就必须幸运地遇到开明的统治者。在因种族、宗教、语言或经济分层而深深地、痛苦地陷入分裂的共同体里，这种希望极为渺茫。如果人们不能就他们要一起生活的条件达成共识，他们就不可能对他们应该享有的法定权利达成共识。在这样的共同体里，两极分化的各个群体里的最有权势者将把自己所持的观念强加给其他的人。所有这一切表明，新的法定权利并不可能成为治愈严重的社会疾病的万应灵丹。在相对来说无可争议的事项上，它们可能协调社会合作。但是，不可对它们期望过高。

7.3.5 本章已涉及到个人的社会权利，即个人作为共同体及其内部的联合体的成员所享有的权利。尚未谈到团体的权利，即共同体内的诸联合体自身享有的权利，例如，商业公司、工会、俱乐部、慈善基金会、教会和大学享有的权利。不过，除了一个例外，它们没有引起任何新鲜的概念问题。作为团体人，这些联合体通过和个体人同样的方式享有法律的、道德的和习俗的权利。它们可以订立契约并获得要求权。它们享有追求符合法律和道德要求的特定的自我目的而不受侵犯的自由权。它们中有一些成为大地主，享有对其佃户的权力权。有一些则享有豁免权，例如，慈善基金会的免税权，工会对罢工期间雇主造成的损失不负责任的权力。联合体的权利由代表其利益的代表来行使，代表则对其成

员负责，例如，董事委员会、工会官员、管理委员会以及受托人。例外的是联合体对其成员享有的权力权。在这里，“团体人”与“个体人”之间分类似不复存在。不过，这最好联系自足的共同体及其对成员的权力权来研究。

123 今天，自足共同体的典型形式是民族国家。在国际法里，民族国家是相互对等地享有权利和承担义务的团体人。其中最重要的是，每个国家所享有的国内事务不受干涉的豁免权和与之对应的每个国家所承担的不得干涉的义务。不过，有关国际法及其设定的国际权利、义务和国际共同体的概念须放到第九章里讨论^⑤。我们已经看到，根据社会责任原则，一个共同体的每个成员都负有将社会利益置于他个人利益之上的义务。这赋予一个共同体为其利益而对其成员施加义务的权力权。读者会记得，共同体的利益也是共同体的成员之作为成员的利益所在（见 2. 3. 1 和 2. 3. 3）。这种情况与联合体的情况基本相同，不同的是，联合体的成员身份是自愿的，假如一个成员觉得对成员义务的要求过多，他可以告辞^⑥。在民族国家，这种相应的权力权被授予政府，作为国家对其成员权威的一部分。权威概念包括权力权的概念，但比后者更宽泛。不过，关于权威和对它构成限制的自由权、豁免权（正如在宪法性“权利法案”中那样）的进一步讨论，必须放到第九章。这里及前章关于权利概念的讨论已经足以使我们把握人权这一主题。

8. 1 作为最低限度普遍道德权利的人权：初步的阐释

8.1.1 人权一定要是普遍道德权利。但是，只有存在作为其渊源的某种普遍道德，才可能存在这样的权利（见导言）。我们在第五章里看到，存在共同道德之普遍适用的理性基础。它们和实践理性原则一起存在于康德的人道原则（见 5. 2. 2—3），由此产生了普遍的最低限度的道德标准。这个标准在消极的方面，要求人不能被仅仅当作手段；在积极的方面，则要求全人类在一切交往中始终遵循共同道德原则。所以，我们将共同道德不仅仅在作为每个共同体实际道德一部分的意义上，而且是在适用于一切人类而不论其为何种人、属于何种共同体和联合体的意义上，当作一种具有普遍意义的道德。作为共同体生活原则，共同道德原则对于道德的多样性来讲是中庸的。它们不拘泥于任何特定的生活方式、特定的道德、以及特定的制度、信仰和价值。不过，我们也看到，它们的普遍适用在一个重要的方面减弱了这种中立。任何要求或者只是容许将人仅仅作为手段来看待因而违反普遍标准的特定道德，就是有道德缺陷的。

人们之间不是经常发生单纯作为人类伙伴的交往关系。这种交往关系仅仅发生于非常状态，这时，保存生命成为至上的考虑，例如，在地震、洪水、饥荒等自然灾害中；在空难、沉船和火灾等事故中；或者在战争和革命的余殃中。人们通常是在业已设立

的与特定制度和角色相伴随的社会关系的场合来交往，如作为邻居、朋友、同事和国民；作为丈夫和妻子、父母和孩子、教师和学生、雇主与雇员、顾客与售货员、医生和病人、律师和被代理人。这类例子在当代西方社会不胜枚举。与外国人的交往也是这样。所遇到的外国人中有代表性的如旅游者、外交官、商业旅行者、运动员、艺术家、音乐家等等。无论怎样，所有这些都影响共同道德的普遍适用。像一切原则那样，共同道德原则必须在特定场合下连贯一致地解释。但它们不能简单地作为社会生活原则，而是要作为适用于全人类的东西来解释。这种解释必须以特定社会场合下的价值、角色和制度为参照，这些参照物要符合人道原则的要求。倘若它们不符合人道原则，并且否定共同道德原则对全人类的适用，那么，进行道德批判并据此从事变革（如在奴隶制度问题上），就有合理的根据。

上一章已经提出这样的问题，“究竟为什么要有权利？”回答是，没有权利就不可能存在任何人类社会。无论采取任何形式，享有权利乃是成为一个社会成员的必备要素。不过，这并非完满的回答，因为它仅限于社会权利，未曾考虑到普遍道德的要求，即在消极方面和积极方向的普遍低度道德要求。将人仅仅作为手段，否定了属于他的一切东西，也就否定了他享有任何权利。如果他不仅仅被视为手段，而是被作为一个其自身具有内在价值的个人来看待，他就必须享有权利。这给了我们一个较为完满的答案。不仅仅是要有社会就要有权利，而且是若要遵从普遍的low度道德标准的要求，就必须让每个人类成员都享有权利。不过，这并未告诉我们这些权利究竟是什么。所以，必须考察共同道德原则，因为它在积极方面的普遍标准要求人们在一切人类交往中奉行之。共同道德原则里包含了每个人类成员必须享有的权利，即普遍道德权利，或者，就是严格意义上的人权。上一章已经简述共同道德原则所包含的权利。但是这一原则仅仅被看作与社会性权利相

联系的共同体生活原则。现在，它们必须被当作不仅适用于同一社会伙伴成员，而且适用于全人类的原则。这样，就有必要详细考究其中包含的权利。它们在特定场合的解释和这种解释对于这些权利的推论，亦在考察之列。当然，原则并非都包含权利。如下所见，行善就是个不包含权利的原则。

8.1.2 行善原则要求，在善与恶之间，必须总是选择善；在善与更善、恶与小恶之间必须选择更善和小恶。和实践理性原则一起，它构成了所有理性行为（道德的、智谋的和作为手段的）的基础。尽管详细辨认善恶是个具体解释问题，在每种道德场合里，都存在符合行善的抽象要求的绝对道德义务，而不论时间、地点 126 和环境。这是唯一实在的道德原则。理由是，它的要求经过证明，从来不被任何其他的道德原则要求所压倒。这类高于一切的道德原则要被绝对地证明为正当所依据的原则，就是它自身（即行善）。它不含有选择性权利，因为选择性权利意味着，在特定的场合，权利主体有权放弃它，意味着免除他人行善的义务。既然这一义务是绝对的，就没有任何人有权免除它。行善原则也不包含无选择的权利，因为这里不存在任何权利主体有权享有的特定事物。作为一项使所有其他权利得到尊重的权利，它是闲置着的，没有给其他任何权利授予权利主体所享有的权利内容附加任何东西。一切道德过错，包括对任何其他权利的侵犯，都是对它的侵犯。对儿童受照顾的权利的侵犯，是一种道德过错并违背行善原则。但是，所侵犯的不是儿童受慈善对待的公认权利，而是其受照顾的权利，因为这一侵犯是个道德过错，并且在这种情况下，正如不属于较小罪恶的道德过错那样，它违反了行善原则。

8.1.3 敬重人类生命的原则有两个主要要求：第一，任何人不得被任意杀戮；第二，任何人的生命不得遭受不必要的危险的

威胁。任意杀人在道德上被证明为不正当，但是，什么样的剥夺生命的行为在道德上被认为正当，并不是在一切场合、一切时代都是相同的。所以，以有关特定的社会道德作为特殊的参照来进行具体解释，是必要的。根据某些道德法典，不是根据所有的道德法典，决斗、堕胎和安乐死，属于任意杀害。对不必要的危险也该作具体解释。尤其这涉及到就特定环境作审慎的分析。敬重生命的原则显然包含生命权。每个人都享有不遭受任意杀害、不受不必要的生命威胁的权利。相应的义务则是禁止以这些方式里的任何一种去对待任何人。用拉斐尔的话讲，这种权利是一种消极的接受权。依霍菲尔德所见，这种权利由两项豁免权构成：免于任意杀害和免于不必要地面临危险。

任意杀害伙伴成员是全然未将其视为人类伙伴；无故地威胁其生命，是将其当作可牺牲品，因而，也是未将其当作人类伙伴。既然享有这种权利是具有“人类伙伴”身份所不可或缺的，那么，这一权利就确实可以称为一项人权。生命权是一项可选择的权利，127 因为权利人有可能放弃它，他可能自愿受害以让其他人逃走。为了某种只要成功即可达到的目的，他可能自愿从事没有任何拥有权力的权威命令他去为的危险行为。生命权是否让权利人有权为个人原因夺取自己生命，这取决于有关的特定道德如何看待自杀。有的在道德上否定，有的则容许。

权利人通过抵抗任意杀害他的图谋和拒绝做任何无故威胁其生命的事情来行使其生命权。在这样行使权利时，生命权授权他为了自保可以采取他所能采取的一切行为，假如他不侵犯任何无辜者的生命权利的话。这意味着，作为自保权，生命权既是行为权也是消极接受权，用霍菲尔德的话讲，它是一种权力权，因为威胁它的人要承担权利人在行使其权利时所采取的任何防卫措施的后果。在这里，道德的多样性也具有重要意义。正如我们在提到决斗、堕胎和安乐死时所看到的，对任意杀害的认定不是在任

何时间、任何场合都相同的。所以，根据一种道德法典认为侵犯生命权的，根据另一道德法典却未必。这与宽泛把握的关于人权的概念是相矛盾的，后文将对此作进一步的论述。不过，还是存在无论何时何地都可视为任意杀人的情况，因为它从消极方面违反了普遍的低度道德标准，即将人仅仅当作手段，根本不视为同类。例如，出于私人目的、社会权宜处理或虐待狂的快乐而杀人。倘若特定的道德以受害人属于“劣等种族”、“人民公敌”或者属于其成员可做社会牺牲品（如“不可接触的人”）的阶级为理由，而允许这种杀害，那么，这种特定的道德就坏透了。不认定此种杀害为任意而且容许它，这已表明这种道德本身在道德上是有缺陷的。

8.1.4 侵犯某人的生命权与根本否认某人享有生命权有些不同。生命权只有已经为某人所享有，才有可能遭到侵犯，而且侵犯它的行为才会是一种道德错误。可是，假如一个人不享有生命权，那么夺取其生命就不是什么道德错误，尽管它或许是粗率的或失当的。有人会以为这一区分无关紧要。因为一个人行将遇害时，对他来讲，区分杀人者究竟是侵犯他的生命权还是否认他享有生命权，并无意义。与他有关的是他的生命将被剥夺。事实的确如此，但这并不意味着区别是不重要的。有必要弄清当一个人的生命被剥夺时，究竟发生了什么。这有助于澄清诸如堕胎的辩论究竟在争些什么。根据道德反对堕胎的人们坚持认为胎儿享有的生命权受到侵权。认为堕胎符合道德的人们则完全否定胎儿享有生命权。依他们之见，胎儿直到出生才享有权利。又如安乐死，反对者认为它侵犯了生命权，支持者则可能认为它是委托自杀，也可能认为，随着思想和行为能力乃至作为有意义的人生历程无可逆转地终结，某人已不再实际拥有生命权。

堕胎的支持者并未否定作为一种普遍道德权利的生命权的存

在，安乐死的支持者也是这样。意见的不一致在于前者是关于生命权何时取得，后者是关于生命权何时终止。这些不一致的意见出自特定道德之间的差异，它们都不是必然与普遍道德相冲突。关于死刑的争论所涉及的问题是，侵犯了受害者生命权的谋杀者是否在道德上要丧失其自身的生命权。关于特定死刑和一般刑罚将在后文讨论（见 8. 3. 4）。这里仅需指出，赞成对谋杀者施以死刑并不否认作为普遍道德权利的生命权的存在。谋杀者只有享有了生命权，才可能丧失生命权。关于丧失作为普遍道德权利的生命权，在下文讨论（见 8. 3. 5）。不过，并非不存在否认基于普遍道德的生命权的特定道德体系。历史上猖獗一时的纳粹的道德学说，就认为雅利安德意志人享有生命权，犹太人和其他“劣等”民族则不享有。任意杀害雅利安德意志人属于谋杀，官方组织的对成千上万犹太人的杀害却不属谋杀，而是“优生学上的灭绝”。这个可怕的例子暴露了认为某些人不享有生命权的主张的实质。否定有些人享有生命权，也就剥夺了他们的道德资格，他们因而不被看作人类伙伴，可以不受惩罚地被杀害。这正是我们将生命权作为人权的缘由所在。生命权是一个人之所以被当作人类伙伴所必须享有的权利。正如我们将要看到的，这正是所谓人权的底蕴所在。

8.1.5 扼要地重述一下有关公正的原理不无裨益。在上一章里我们看到（见 7. 1. 5），以“给每个人以其应得”为表现形式的公正原则是社会权利的道德基础。它要求尊重每一个社会成员所享有的权利。因为共同道德原则是共同体生活原则，该原则所包含的权利就是每一共同体的每个成员都享有的权利。除此而外，社会成员的其它一些权利则取决于每个成员在共同体中的特定地位，这由成员身份来限定。此类权利由共同体的实在法律体系（假如有的话）及其习惯和特定的道德作详细规定。道德差异表现

为不同共同体成员的具体权利差异。不过，在具备一套实在法体系的共同体里，每个成员都必定享有两项权利，即受法律平等保护的权利和法律下自由的权利。这是因为享有这两项权利是生活在实在法律体系下的一部分标志。正因此，一个具备实在法体系的共同体，在受法律平等保护的意义上，存在法律上的公正权。一旦不能得到平等保护，这一权利就被侵犯了；例如由于弊政、警察或司法的腐败。不过，这是一种享有法定公正的权利。没有一套实在法体系，一个共同体也可能存在。若有的话，实在法体系也可能违反普遍的低限道德标准，如通过法律维护奴隶制。而且，不属于同样的实在法体系或根本不属于任何实在法体系的人们可能发生交往。所以，法律上的公正权虽然重要，但其自身还不是一项人权，尽管正如我们将要看到的（见 9. 2. 1 和 9. 2. 2），作为公平对待权利在实在法场合下的解释，享有法定公正权利是人权在法律和政治方面的具体运用。

普遍运用“每人得其所应得”的正义，这不仅为社会权利，而且为人权奠定了道德基础。这在逻辑上排除了该原则自身成为人权。因为它不可能以它自身为道德基础的东西的一部分。假如存在这样一种权利，那么，它指向什么？从字面上看，“给每人以应得”（“to each his due”）只能是一种享有一切受尊重的权利的权利。无论是可选择的还是无可选择的，这样一种权利，都显得空洞。它不曾赋予权利人以任何特定的内容。它赋予权利人的，是他所应该被赋予的一切权利。而这些权利本身并不是明确的。当然，这不影响正义作为人权道德基础的重要性。从实际的方面看，普遍的低限道德标准将共同道德原则推及全人类。每一个人，无论其民族、宗教、性别、肤色或财产，都享有包含在这些原则里的一切权利。这些权利乃是他所应得，正义要求他享有它们。当它们被尊重时，他就得到公平的对待；当它们不被尊重时，他就受到不公平的对待。不过，这些虽然明白无误，但还是有些重大

的忽略。我们在第三章看到，公平对待是属于每个特定的共同体成员所享有的东西。它是公正原则的独特要求，普遍道德里的其他原则均未提出这一要求。这意味着，特定形式的公正权利是对某些特定物的权利。作为一项人权，它赋予每个人以得到公平对待的资格。

8.1.6 我们在第三章里看到，“公平”就是比例平等。该原则运用得当，便存在公平对待。否则，便无公平对待可言。公平对待的权利乃是无论何时何地都要尽可能恰当运用该原则的权利。作为一项人权，它不仅赋予同一共同体成员而且赋予全人类以公平对待的权利。这是一项积极的接受权，用霍菲尔德的话讲，它是一项要求权。相应的义务是严格实施该原则。这是一项在进行分配、奖惩、作出评价或竞争时所涉及到的一切人（无论作为官方还是作为竞争者）都必须履行的义务。人们不得不履行这一义务的特定内容，取决于事情由来的具体情况，即，取决于分配物及分配资格、给予奖惩的目的、被评价者以及竞争的性质。只要相应的义务不履行，也就是说，只要平等（者）被不平等地对待，不平等（者）被平等地对待，或者，如果不平等（者）被不平等地对待，但其中相对的不平等并不均衡，那么，权利就受到了侵犯。

不履行义务可能是出于偏好或偏见：在分配中，不顾均衡的需要，将较多的东西给自己的朋友；在评估职业能力时着重考虑一些无关的因素，如性别、信仰或肤色。不过，也可能单纯地出自疏忽，如由于忽视协调环境而过份地责备某人；没有看出使犯规的运动员得到“不公正成绩”的犯规动作。侵犯公平对待权利的行为并不是同等严重的。权利人通过坚持要求接受公平待遇来行使其权利，如主张适合考虑他的特殊需要；抗议受到过份的责备；唤起对评价时已被忽视的有关因素的注意；抗议竞争的不公

平条件。这一切权利是可选择的，它们可以被放弃。它们授予权利者享有这样的权利，即如果提出抗议会引起不值得的麻烦，就有权容忍不公正的对待：在接受低于其应得之物时，予以默认；在未被给予其应得的奖励时，在低估其真正价值时，在裁判作出糟糕的裁决时，均予默认。

正如生命权那样，在侵犯和否认之间也存在区别。某人的公平对待权受到侵犯，倘有补救的可能，但这一权利被否定，便无从补救了。因为在后种情况下，没有一个人有义务去公平地对待受害者，他可能得不到任何补偿。例如在分配物少于他的相对需求、对他的责罚多于他所应得、给他评奖时忽视了有关因素、以及他被竞赛对手欺骗的时候，他就没有申诉的根据。总而言之，他的待遇有赖于他人的任性。如果有些人选择了公平地对待他——即按照衡平的要求——这是他的运气，但不是他的权利。所以，如果别人选择不那么做，他就只得忍气吞声。将公平对待作为一项人权的重要性，是显而易见的。一个人所受的对待若全然依赖于他人的任性，他就没有和别人一起享有作为人类伙伴的资格。他是在做奴隶，或者至多是一只家养的宠犬。如果一个人的利益不被忽视，他就必须被授予主张其利益的权利，公平对待的权利正是赋予他这样去做的资格。当然，这并非赋予他凭一己之私去判定一切的权利。但赋予他无论何时何地在其利益相关时，即在所有的分配的、审判的、评估的以及竞争的场合，享有受公平对待的权利。 131

8. 2 作为最低限度普遍道德权利 的人权：进一步的阐释

8.2.1 显而易见，共同道德原则的第一组已经包含两项人权，即生命权利和以公平待遇为形式的公正的权利。它们是独立的，并

且在逻辑上，前一项权利高于后一项。否认人的生命权，事实上就否认了他的公平对待权，因为，如果道德上允许杀害他，那么，在道德上他就不可能被授予得到公平对待的权利。可是，当公平对待权被否定时，生命权可能还被承认。奴隶制度即为明证。我们已经看到（见 3. 3. 1），共同道德的第二组原则全部是以“给其所应得”为一般形式的正义中推论出来的。满足无时不在无处不有的共同道德原则所提出的特定要求，是每一个人类成员的义务。其中所包含的权利因此是进一步的人权。正如我们将要看到的，包含此类权利的每一项原则都有一项例外。这一例外就是社会责任。

8.2.2 作为社会生活原则，社会责任要求每一个共同体成员在维持和推进共同体利益方面发挥作用。一旦发生冲突，必须让共同利益高于个人利益。为满足这一要求，每个成员对社会合作关系负有责任。这也适用于联合体的场合。联合体成员对团体利益负有同样的责任。这意味着包含于社会责任原则中的唯一的权利，是由作为合作组织的共同体或联合体所享有的权利。这就是霍菲尔德的权力权。为了维护和增进社会利益，该权利使共同体有资格通过其利益的代理人去组织和规范其成员行为。与这一权力权相关联的是共同体成员所担负的在必要的范围内使其行为组织化、规范化的义务。共同体能够动用这个权力做什么，是有道德限制的，其成员所享有的公平对待权利必须得到尊重。这意味着应该公平地分配为共同体利益所必需的负担和牺牲。社会责任原则还设立了对其成员自由权的限制，其成员负有满足这一要求的义务。这意味着他们绝不享有从事与其义务相冲突的行为的自由权。

在下一章，我们将谈到团体权利。这里的问题是，由于社会责任所赋予共同体成员的只是义务而不是权利，所以，它不可能

赋予每个人类成员任何权利。不过,有一个相关的问题值得注意。社会责任是共同体生活的一项原则,因而也是共同道德的一项原则,但是,它只适用于存在纯粹的共同体或联合体的地方。那么,它可以作为普遍道德的一部分吗?只有对人类组成一个纯正的共同体有一看便知的感觉,这个原则才可以普遍适用。前一章已经介绍了由国际法设定的国际共同体的概念(见7.3.5)。今天,我们把联合国当作对这一概念的实际表达。也有人反对将联合国之类的国际共同体等同于单一的人类共同体。因为其成员国是民族国家,实际上则为民族政府。单个的人类成员只是根据其作为单个民族国家成员的资格而成为国际共同体的成员。这意味着任何人类个体,因为民族、肤色或信仰或因其它任何原因被否定了在其生活的民族国家的成员资格(甚或他根本不住在任何民族国家),也就被否定了国际共同体的成员资格。作为国际共同体的成员,民族的政府只是在处理相互关系时而不是在所有人类的交往中,才在道德上遵循共同道德原则。

联合国《世界人权宣言》并不是一个充分的保障。正如我们在导言里所看到的,它所列举的权利是自由主义民主权利,而不是严格意义上的人权。大部分人类不曾经历自由主义民主,在可以预见的将来也不可能如此。不过,这一非议并不是绝对的。今天的人类由四十多亿人口组成。它可以构成只是作为国际共同体的某种形式的一个纯正的共同体,即一个由若干共同体组成的世界共同体。以上非议不过表明,今天的联合国与如此完善的共同体组织还相距甚远。但这并不是因为联合国在组织和机构上有什么固有缺陷,更多的是因为一些成员国的道德缺陷,以及它们中

133

有许多不完全承认联合国为一个国际共同体。这是另一个话题,我们将在下一章重提。与之有关的两个话题值得在此一叙,一个涉及人权,另一个涉及社会责任。

严格意义上的人权,即包含在共同道德原则中的权利,正因

为它包含在这些原理之中，所以，在其积极的方面，是普遍低限道德标准的一部分。任何拒绝将其中任何一项适用于人类的民族共同体，都存在道德上的缺陷。包括这类民族共同体在内的任何形式的国际共同体亦复如此。倘若这样，就无法构成一个纯正的世界人类共同体。在这里，否认人权的存在与侵犯人权之间的区别至为关键。事实上，是人权被否认给予某些人，而不是人权被侵犯，才会与一个纯正的世界人类共同体的存在不相适应。因为被否认享有人权的那些人因此被剥夺了成员资格。虽然对任何人权的侵犯总是道德上的错误，但至少还存在补救的可能性。侵犯人权行为的受害者并没有被否认作为人类成员伙伴的身份。有关这一问题的其它内容将在后文作较多的讨论。这就是共同道德原则及其所包含的权利要求在特定的场合来解释。它意味着在某一种场合被认为侵犯人权的，在另一场合却不然。倘若全然否认某些人享有人权，那么，便不可能对人权作出与这些人相关的具体解释。

社会责任原则能够适用于任何形式的国际共同体。国际共同体的利益在于维持不仅能够使每个成员国得以生存，而且能够使之尽可能繁荣的条件。因此，该原则要求所有的民族政府进行合作，以增进这一利益，并且将民族自身的利益追求置于这种合作要求之下。这些要求也适用于国际共同体内的联合体，例如，双边合作、工业组织（诸如石油输出国组织、欧洲经济共同体）以及民族政府之间的同盟和联合等。现代技术的全球性影响意味着，如果人类要生存下去，国际共同体就是必不可少的，更不用说人类要走向繁荣了。现代技术已经将世界的所有部分联系起来，并导致了世界范围的商业和工业的相互依赖。不过，它也制造了广泛毁灭的尖端武器并随时准备使用它。与当今国际共同体利益明显相关的两件事情，是保卫世界和平和保护自然环境。其它的则包括控制世界人口的增长和减少贫困。尽管联合国是世界人类共

同体的一种极不完美的体现，但它至少为把社会责任作为一项普遍道德原则来适用提供了一种场合。此项原则和行善原则一起，要求各民族政府懂得它们作为联合国成员的各种责任，以便使联合国成为世界人类共同体的一种较完美的体现。

8.2.3 作为共同体生活的一项原则，伙伴身份要求每个成员不能对其他任何成员漠不关心，并要在需要时提供力所能及的帮助。因此，这授予每个处在困扰中的人享有霍菲尔德所说的从其伙伴成员那里获取帮助的要求权。具体怎样满足这一要求，以及该权利赋予成员的具体权利内容，则属于特定场合的解释问题。今天，在西方国家，有依靠社会服务和特定的福利权利来解除困扰的有组织的供给。但是，这些并不能解除社会成员在必要时采取个人行动的义务。在这种情况下，它们也不影响一个成员对这类行动的要求权。不过，这里的权利是选择性的。权利主体有资格拒绝他人的帮助。并且在提供这种帮助会危及他人生命的情况下，他就完全应该担负拒绝帮助的义务。普遍道德将伙伴身份推及所有人类，任何处在困扰中的人都享有获得帮助权，任何可以提供帮助的人都负有这样去做的义务。今天，已经有了许多解救人类困扰的有组织的努力。设有联合国善后救济总署、联合国儿童基金会一类机构的联合国、几个西方政府的外援项目、国际红十字会和牛津饥荒救济委员会等，皆为例证。但是，在这里，这些和其他一些组织的存在同样不能解除每个个人所负有的提供其个人能够提供的帮助的义务。它也不会影响处于困扰中的人所享有的从负有提供帮助义务的人那里获取帮助的权利。

由于人类的困扰如此紧迫和广泛，可以想见，个人很少能凭一己之力有所作为。唯一有效的途径是通过政府的和自愿的组织。但是，一个人呼叫帮助必须立刻得到回应。到了一个组织能够采取行动的时候，恐怕为时已晚。若要拯救一个溺水者，就必须立

即行动。受帮助的人权让每个陷于困扰的人有权获得帮助，无论他是何人。必须尽可能拯救溺水者，而不管其国籍和宗教。这里又存在一个否认与侵犯获得帮助人权的区别。当能够给予帮助的人不去提供帮助——或许是因为有可能危及自身，或因为“不想介入”，或仅仅因为怕麻烦，那么，受帮助的人权就受到了侵犯。当给予帮助的义务不被承认时——“他的亲友应该照看他”、“此人非我族类”、“他只是一个土著”，那么，获得帮助的人权就遭到否认。也许，当今很少有人公开地用这样的或类似的语言为自己开脱。但有的时候这样的话也有所闻；而且为自己开脱是发自内心的。实际推行获得帮助的人权将涉及一些问题。在分配帮助和分担提供帮助的耗费上，必须尊重公平对待的人权。对出于本土伙伴的困扰和对出自外国人的困扰这两方面的权利要求之间的冲突，必须加以调和。不过，这类问题不会抵销获得帮助权。它们只用于警告那些对人类困扰得救程度所抱有的不现实的期望。

8.2.4 作为共同体生活的道德原则，“不受专横干涉的自由”包含了每个成员享有此项自由的权利。这由霍菲尔德的三项权利构成：豁免权、一般自由权和权力权。豁免权授予权利主体不受任何专横干预的权利。自由权授予他去做任何他没有义务不去做的事情的权利，和不去做任何他没有义务去做的事情的权利。假如他的行为和不行为都不妨碍他履行他所担负的任何其他义务的话。干涉这一自由权利是专横的，除非它具有道德上的正当性。一种干涉要在道德上证明为正当，必须是有必要阻止权利主体去做他有权去做的事情或使他去做他无权不去做的事情。换言之，无论是根据授权还是由于法律上的疏漏，只要他的行为不构成过错，他就有权不受干涉。在下述情形下，干涉在道德上是正当的，即，有必要阻止权利主体无故地自我伤害，即去做假如他明知后果便不会去做的事情。此种干涉直接由“伙伴”原则，最终由“行

善”原则来证明为正当。权力权授权权利主体抵抗专横的干涉,但使用的手段不得过度。如果某人不正当地挡了他的路,他有权推开该人但无权杀死该人。使用的手段也不得伤害任何无辜者。与权力权相应的责任由那些专横干涉的人来负。他们有义务承担因权利者抵抗所导致的后果。

与豁免权和自由权相对应的义务不得干涉权利主体的行为自由,除非这种干涉在道德上是正当的。在权力权的场合,相应的义务是不得干涉权利主体对专横干预的抵抗。这是共同体伙伴成员作为第三者所承担的义务。如果他们有义务去做他们所能够帮助其进行抵抗的事,则属例外。不过,这个义务不是与抵抗专横干涉的权利者的权利相对应的,而是和其获得帮助权相对应的。它和该项权利一样,也包含在“伙伴”原理之中。自由权显然是可选择的,权利主体不承担行为或者不行为的义务,这留待他个人处置。如果他觉得合适,他可以为或不为。权力权也是可选择的。权利人有权抵抗专横的干涉,但他并无抵抗的义务。深谋远虑会使人屈从而不去抵抗一个持枪者。该权利使他有权采取谨慎的步骤。作为权利权的必然推论,豁免权也是可选择的。权利人有权默许对其豁免权的侵犯,即忍受专横的干涉而不予抵抗。

在特定场合解释自由权时,道德的差异至关重要。权利人若无过错,就有权不受干涉。可是,一个社会特定的道德究竟认为何为过错,是不大一样的。一个已婚女子在公共场合与男子结伴,在正统的伊斯兰社会被认定为不正当,在现代西方社会或许不然。“自由”作为一项社会生活原则因而作为一项共同道德原则,与“自由”作为一个现代西方国家的一项特定道德原则,并不是等同的。在后种情况下,它体现自由主义民主的价值观,但在前种情况下却不然。作为社会生活的一项原则,它要求每个成员应该自由地处理自己的事情,但并未说明他自己的事情是什么。这取决于每个社会内与其特定的道德、制度和价值观相伴随的生活方式。

这样一来，自由权究竟授权权利人去做什么，就取决于社会的具体情形。权力权亦然。权利人有权抵抗何种行为，取决于何种行为被认定为专横的干涉。而且，他有权采取什么样的抵抗措施，也部分地取决于他所生活的共同体及其法制（假如有法制的话）、治安以及国内安全体系。

普遍道德将不受专横干涉的自由权进而将豁免权、自由权以及权力权推及全体人类。根据一个重要的限制条件，这种普遍推延不会对其具体运用发生影响。作为共同体生活的一项原则，并且，正如我们将要看到的那样，作为普遍道德的一项原则，礼貌要求遵守这一格言——“入乡随俗”。这意味着外国人负有和本国成员同等的义务，即尊重由该社会特有的道德、法律和习惯所规定的对自由的若干限制。这一尺度来自普遍的最低限度道德标准的要求。人们没有义务尊重那些否认某些人类享有自由权从而违反普遍的最低限度道德标准的关于自由的限制。奴隶制度是否认这一权利的最显著的例子。一个访问奴隶制共同体的人在道义上要做什么，这该当别论。但他无疑负有宽恕这个制度的义务，没有义务去尊重它。这一点详见后文（见 9. 4. 2）。

正如其他一些人权那样，自由权也有一个侵犯与否认的区别问题。倘若干涉在道德上不正当，豁免权和自由权就必定遭到侵犯，也就是说，侵犯者做了他有义务不去做并因此无权去做的事情。受害者根据权力权有权抵抗专横的干涉。第三者对这种抵抗所进行的任何干涉，其本身亦属专横。自由权遭到否认的人处境最糟。他无权去做任何事情，而且，也无权去抵抗对他的行为自由施加的任何专横的干涉。他既无自由权，也无权力权。除了他是一个奴隶，他的地位还可以和那些听任狩猎人和捕掠者宰割的野生动物相比照。作为一个奴隶，他是主人的财产，第三者对他的无缘无故的攻击，是对其主人的财产权利的侵犯，而不是对他的自由权利的侵犯，因为他不享有此类权利。作为一项普遍道德

原则, 不受专横干涉的自由适用于所有的在“自然状态”情形下的际遇, 例如, 在公海、“外层空间”以及地球上任何未开发或无人居住的地域(诸如丛林、沙漠和高山)。假如旅行者对所遇到的任何人不进行专横干涉, 他们就有权各寻路径而不受他人干预。不受专横干涉的自由也是处理人类团体的关系, 特别是国际关系中的一个十分重要的原则。这在后文详述(见 9. 4. 2)。

8.2.5 诚实行为原则要求所有的共同体成员在一切交往中, 忠诚老实、信守诺言。无论何时, 都要在语言和行为上保持诚实。这个原则包含霍菲尔德所说的对诚实对待的要求权。不过, 关于这一权利的可选择性是颇为重要的。权利人享有被告知与其有关的任何事情的真实情况的权利, 但他并不是必须执意知道有关的一切情况。一个病人有权知道, 在医生看来, 他的病已入膏肓。但是, 他并非必须行使这一权利, 坚持知道最坏的情况。他的医生 138 有义务不欺骗他, 但这并不意味着他必须向病人透露其或许不想知道的可怕消息。在履行这一义务时, 应该铭记礼貌和行善原则的要求。该权利的范围受场合的影响。在商务或外交中, 一个人有权被告知的东西不同于私人之间的关系。但是, 具体场合的解释并不影响诚实对待本身的意义。一个被否认享有该权利的人, 不可能信任任何人, 他可能被人不受惩罚地告知谎言、欺诈和蒙骗, 没有一个人对他负有诚实的义务。可是, 受这样的对待和作为一个人类伙伴成员所应得的对待, 是不相符合的。所以, 普遍道德要求把诚实对待权利运用于全人类, 包括一切陌生人和外国人, 而不仅仅是邻居和国民伙伴。

“礼貌”要求一个共同体和任何形式的联合体的成员在相互关系中总是彬彬有礼。他们不仅必须不得为无端的粗暴行为, 而且必须表现出对他人情感的尊重。这意味着不得攻击和伤害他人, 并且不得使其蒙受无须的恐怖、震惊和忧伤, 任何时候, 他们都必

须善于体贴他人的。不过，“无须”这一限定是重要的。倘若基于正义和社会责任的坦诚之言或诚实无欺的行为，使对方感到震惊或苦恼，则不属不礼貌。作为一项共同道德原则，礼貌包含了霍菲尔德所说的关于权利人在一切场合得受到礼貌对待的要求权。不过，该权利的可选择性意味着，不礼貌可能被容忍。权利人有权默许粗野的、侵辱的或放肆的举止，倘若他对此不屑一顾。礼貌的要求在不同的场合中有些不同。按照某种价值观属于可接受的举止，按另一种价值却可能是粗野的。例如，对男子和对女子的礼貌举止有不同的习惯。一个人被否认享有这一权利，也就被否认了有效地参与任何形式的人际合作的资格。他可能受到侮辱、羞辱、蔑视、嘲讽和愚弄，而行为人却不受惩罚。他可能不太被当作人类伙伴来对待。这正是普遍道德要求把礼貌和其中所包含的权利推及于全人类的缘由所在。这一权利要从有关良好风尚和礼貌举止的地方习惯的角度来解释，假如它们在消极和积极方面符合普遍道德要求，倘若不相符合，坦诚之言就不会是不礼貌的。在适当的场合，“诚实行为”要求直言反对非正义，而不管会招致何种困窘或尴尬。

8.2.6 作为共同体生活的一项原则，关照儿童（原则）要求共同体成员的所有儿童都必须得到照顾直至其成年并能够照顾自己。它还要求所有的组织采取不与该要求违背的方式来从事活动。这一原则赋予儿童的受照顾权利，是无可选择的，是霍菲尔德的要求权。与这项权利相应的义务，首当其冲由其父母承担。不过，倘若孤儿或在父母不能履行其义务时，共同体则承担一种剩余的义务（residual obligation），负责对儿童有权得到的照顾作出安排。具体说来，儿童有权享有什么，取决于社会情形。一个人何时为“成年”、照顾些什么、以及照顾孤儿、父母无能为力和受父母虐待的儿童该作出什么样的安排，在不同的社会里，是不相同

的。不过，这些具体差异并不影响该项权利的基本意义。在任何社会里，一个儿童若被否认享有该权利，也就被否弃了踏入成年生活的希望，这是与将其视为人类伙伴成员的要求不相符合的。所以，普遍道德将该项原则和权利扩及所有的儿童，不管其国籍、种族、出身、宗教或任何其他的不同特征。这意味着，倘若相应的义务未能由父母或特定的民族社会履行，那么，就该由国际社会来承担。今天，这一点已经得到联合国和志愿性国际组织的承认。

8.3 内涵和外延：第一层

8.3.1 概观本章，普遍道德是七项主要权利的来源，这七项权利正是严格意义上的人权。它们是生命权、公平对待的公正权、获得帮助权、在不受专横干涉这一消极意义上的自由权、诚实对待权、礼貌权以及儿童受照顾权。其中，前两项权利即生命权和公正权，包含在第一组共同道德原则里。另五项权利则包含在第二组里。从行为权和接受权相区分的意义上讲，自由权属一般行为权，因为它授权权利人去做任何在道德上并无过错的事情。另外六项权利则均属接受权，也就是说，它们是与那些根据普遍道德原则，每个人必须以某种方式对待一切人的义务相对应的权利。它们因此就是接受此种对待的权利。不过，行为与接受的两分还不能充分辨析权利，应该补充霍菲尔德的概念，以便看出每一项权利究竟让权利人享有什么。依此，生命权由两项豁免权和一项权力权构成，公正权则由一项要求权构成。获得帮助权首先是一项要求权。但是，它也能够被看作一项权力权，因为所有的人都有责任解除呼救人的危难，任何处于危难之中的人都有权向他人呼救。自由权由一项豁免权、一项一般自由权和一项权力权构成。140
诚实对待权和礼貌权都属于要求其面临的某种对待的要求权。但

是，它们又包括豁免权：在某种场合下，免受任何形式的欺骗；在另一种场合，免受任何非礼、侵辱和任何形式的不必要的烦扰。儿童受照顾权也是一项要求权。最后，儿童受照顾权是无可选择的权利，而其它的全是可选择的。因此，尽管存在七项主要权利，但考察结果表明，这些权利中有一些涉及到几种性质截然不同的权利。霍菲尔德权利分析的一个功绩，就在于它能使之明晰易见。

8.3.2 不过，在作为人权的自由权场合，霍菲尔德的分析需要作某种补充。这是因为自由权是由一般自由权以及豁免权和权力权所组成的。依霍菲尔德之见，自由权的对立面是一项责任或义务(a duty or obligation)。这在特定自由权的场合是显而易见的。假如我有义务去做某事，我就没有权利去做有碍我去履行这一义务的事。这在奴隶制的场合也无任何问题。一个奴隶不享有一般自由权。他在任何时候都要服从其主人的意志。他负有始终服从其主人的一般义务并因此只能去做为主人所允许而不为主人所禁止的事情。但是，倘若某些人缺乏甚至是奴隶的最低限度的道德资格，如纳粹德国的犹太人，那么，霍菲尔德的见解就需要补充了。这些人根本没有任何道德资格，因此既无权利，也无义务。他们缺乏一般自由权，也没有豁免权和权力权，这不是因为他们承担一般义务（像奴隶那样），而是因为他们根本就没有道德资格。他们无权做任何事情，任何人都不承担不去干涉他们的义务。这意味着，在这些场合，没有一种干涉是专横的，任何人和每个人都可以任意干涉这些人。正如我们所看到，野生动物任凭狩猎者和捕掠者摆布之缘由，与此颇为相似。

霍菲尔德未曾考虑过那些自由权全被否认的人们的境况。如前所述，他关注的是作为一种法律概念的特定的自由权，不过，这无损于他的分析对了解否认特定人们的人权带来的后果所具有的价值。在第六章里，我们看到，一方的要求权排斥另一方的自由

权, 反之亦然。权力权和豁免权也是这样。一方的权力权排斥另一方的豁免权, 反之亦然。这也适用于普遍权利。倘若存在某些每个人都享有的权利, 那么, 就必定存在另一些没有一个人能够享有的权利。没有一个人享有侵犯普遍道德权利的权利。这里所含的意味, 按照霍菲尔德的分析, 对七项主要人权来讲, 可简述如下:

普遍的生命权利意味着没有一个人能够享有任意杀害任何人或使任何人的生命陷入无须的危险之中的自由权和权力权; 做这两种事情的人, 或其帮助者、怂恿者, 均不对受其威胁者的反抗行为享有豁免权。作为一项普遍的要求权, 公正权意味着没有一个人享有去做不公平地对待任何人的事情的自由权; 作为一项普遍的豁免权, 它意味着没有一个人能够享有不公平地对待听命于他的人的权力权。作为一项普遍的要求权, 受帮助权意味着, 那些可以提供帮助者不享有对呼救者置若罔闻的自由权; 作为一项普遍的权力权, 它意味着没有一个人能够享有不承担提供救助的义务的豁免权。作为一项普遍的豁免权, 自由权意味着无人得对不属其管辖的人享有指手划脚的权力权; 作为一项普遍的自由权利, 它意味着无人能享有要求任何人去做任何事情的要求权, 除非后者已经负有去做该事情的义务; 作为一项普遍的权力权, 它意味着任何专横地干涉他人行为自由的人均不得享有对受干涉者的反抗措施的豁免权。作为一项普遍的要求权, 诚实对待和礼貌意味着任何人不得享有为不诚实行为或不礼貌行为的自由权; 作为普遍的豁免权, 它们限制了所有的权力权的范围, 任何人都无权不诚实或不礼貌地对待受其管辖的人。作为一项普遍的要求权, 孩童受照顾权意味着, 任何人不得享有去做不让孩童受成年人照顾的事情的自由权; 作为一项普遍的权力权, 它意味着, 任何成年人都不得享有免除其提供此类照看的义务豁免权。

8.3.3 我们在上一章（见7.3.2）看到，不同的权利之间有可能发生冲突。冲突的根源可认定为三：

（1）限定的局限；

（2）特定道德里不同价值之间所固有的不和谐；

（3）社会利益的要求与对社会成员的某些权利的尊重之间的不和谐。

这里的（2）并不发生于人权场合。人权的来源是普遍道德，而非特定道德，普遍道德由扩及全体人类的共同道德的原则组成。共同道德原则是那些共同体生活本身的原则，它们虽然是抽象的，但却是单一的价值准则。我们已经看到（见8.2.5），礼貌权使权利人有权不受不必要的恐吓、震惊和困扰。倘若告诉他一个痛苦的事实是必要的，就不存在不礼貌。在诚实行为要求和礼貌要求之间，并无内在冲突。但是，限定的局限性是不可避免的。正因此，在来源于它们的人权之间的冲突也不可避免。上一章所讨论的例子就是一个这样的冲突。这就是获得帮助权和履行承诺之间的冲突，后者是诚实对待权的特定形式。可是，双方当事人，即事故受害人和受约人都有得到公平对待的权利。假如受害人的需要比较大，那么，衡平就要求他立即受到照顾。受约人的公平对待权不可能使他们有权以受害人的痛苦和可能导致的死亡为代价来行使其要求，相反，他们所担负的公平义务要求他们放弃使诺言得以信守的权利。受害人的公平对待权为其行使获得帮助权提供了正当理由。

衡平及其所包含的公平对待权，共同构成解决来自限定的局限性的人权冲突的道德基础。这是因为，由于这些局限，人权为获得尊重而相互冲突，衡平运用于所有的竞争性场合。因此，救生艇若无足够的空间，就不会让每个人的生命都能得到尊重。但是，每个人都享有获得公平机会的权利。若以抽签来决定可以得到的位置，抽签办法就必须公平地执行。这表明公平对待是首要

的人权。当其他的人权陷于冲突时，它至少总还能被尊重。这一结论显然由(3)印证，即一个社会的利益和对该社会成员的某些权利的尊重这两者之间不和谐。不论社会利益提出了什么样的牺牲要求，每个社会成员至少在分配牺牲时享有受到公平对待的权利。为保卫共同体而服军役，意味某些共同成员不得不丧失其生命。但是，战争服务的条件和关于伤残和遗孀抚恤的规定，可以而且应该是公正的。

不过，在某些场合下，社会利益要求使不公正对待在所难免。如在“紧急状态”下，未经审判即可拘留是一种必要的安全措施。紧急状态过去后，给无辜的受拘留者以赔偿，这是可能的，而且，这因此肯定是正当的。不过，这并不能消除他们的公平对待权利遭受侵犯的事实，尽管这一侵犯只是较小的恶。为了共同体安全而采取必要措施的共同体的权力和某些社会成员所享有的对公平对待的要求权，存在着冲突。“紧急状态”诚属例外情况。可是有时它们被证明为正当，这意味着甚至最基本的人权也并非总是受到尊重。所有这些表明，对共同体行使其权力权进行宪法审查，是颇为重要的。更概括地讲，这表明了人权的政治意义（见 9. 2. 1）。法律和政府作为一个共同体里最能为人权提供有效保护的设制，也可能对人权造成危险。这一点容下章再叙。

8.3.4 上一章已经指出（见 7. 3. 1），一个共同体成员在要求伙伴成员对其权利给予尊重时，也就有义务承认并且尽可能履行与那些人的权利相关的义务。这一义务由实践理性原则来规定。一个共同体成员若要求伙伴成员尊重其权利但又不尊重他人的权利，就不是同等情况同等对待。在从他对别人的要求中排斥他自己，他就是在他与别人在有关方面并无不同时，自视不同。这里又涉及到普遍道德权利。任何一个只要求别人尊重自己的人权而自己却不尊重别人人权的人，就不是同等情况同样对待。当他和别

的人在作为人类伙伴上的有关方面相同时，他把自己从向别人所要求的东西里排除出去了。可以认为，这个人在道德上丧失了自己的人权。因为他没有尊重别人的人权，所以他要求别人尊重他的人权，就不能在道德上被证明为正当。不过，事情并非如此简单。

特定的社会权利可能在道德上丧失。某汽车驾驶员若多次因酒后行车肇事，就丧失其执照，没有资格驾驶。他由于不接受要求所有驾驶员都遵守的纪律，在道德上丧失了驾驶权。他未能同等情况同等对待，因为他尽管在有关方面与其他的驾驶员相同，但他把自己从适用于一切驾驶员的纪律中排除出去了。一个俱乐部的成员可以因屡次违反规则和漠视伙伴成员的权利而被开除出去。因其行为，他在道德上丧失了成员资格和作为一名成员的权利。他也未能同等情况同等对待，因为，尽管他是一个成员，但他已经把自己从平等地适用于所有成员的条件中排除出去了。不过，在这些情形下，在道德上丧失的是特定的社会权利。酒后驾驶者和前俱乐部成员都仍然是其国家共同体的成员并保留作为其成员的其他权利。一个人可以在道德上丧失其国家共同体的成员资格和作为成员的权利吗？俱乐部一例在逻辑上已表明答案是肯定的。某人不忠诚于自己的部落或国家，就在道德上丧失了其成员资格和与之相伴随的作为成员的权利。但是，人权是怎样的呢？它们可以在道德上丧失吗？

144 8.3.5 为支持可丧失的论点，我们不妨考虑以下论据。一个杀人者不可能在道德上提出被杀戮的抗议，因为他只是遭受与其受害人相同的命运。他所提出的尊重自己生命权的要求，也不能在道德上被证明为正当，因为他没有遵奉潜含在这一要求里的义务，他在道德上放弃了这一权利。任何有意侵犯他人权利的人在道德上丧失了其所侵犯的权利。这适用于所有的人权，仅有一个

例外，这就是儿童的受照顾权。因为儿童不是有责任能力的道德主体，当他们，或者更确切地讲，代表他们的成年人，要求尊重他们所享有的受照顾的权利时，他们并未履行任何义务。眼前的这一论点有赖于两个假设。第一，每个人对其要求于他人的同等对待负有道德义务。第二，由第一所决定，每个人享有采取与他们对待自己的方式相同的方式去对待他人的权力权。这些假设是恰当的吗？具体地讲，能否存在这种权利？这种权利包括了报复的权利。权利人有权以相同形式和程度的伤害来惩罚曾经伤害自己的人，从而为自己复仇。

同态复仇法，将“以眼还眼、以牙还牙”的复仇权利奉为神则。可以认为，这恰恰是因为该权利是受害人的公平对待权利的一部分。根据衡平原则，做了错事的人应该遭受与受害人相同的命运，即要遭受与他所施加的伤害种类相同、程度相等的伤害。可是，这是正确的吗？衡平要求复仇吗？当一个人不正当地伤害某人而“逍遥法外”，这就是平等者受到不平等对待，从而显失公平。虽然他应受惩罚，但他却被似乎清白无罪地对待。当他在道德上不平等时，却由于道德上的平等而受到平等对待。公正要求他因其所为受到谴责并接受与过错行为相适应的对待。但是，这究竟是什么样的对待呢？唯一的概括回答是使过错者为其所为赎罪。赎还罪过是去做任何用来补偿其罪的事情，包括在可能的范围内，向任何因其过错受到损害的受害人支付赔偿。

可是，惩罚究竟怎样？惩罚不是与过错行为相适应的对待的一部分吗？当过错行为是法定的侵害、惩罚是合法施与的时候，就是如此。可是，惩罚不就是代理复仇吗？过错行为者由代表其所伤害受害人利益的法定代理人来实施惩罚？不，尽管过错行为已属事实，但不是所有的法定侵害在实际上都造成伤害，例如，酒后驾驶者在未肇事前就被拘捕。过错行为者不是因为他造成伤害，而是因为他破坏法律，而受到惩罚。这里提出了关于惩罚的性质

145 和目的及正当理由问题。不过，这些问题不可能在此细究。我假定惩罚因其为维护法律的至上权威所必需而在道德上被证明为正当。同意这一假设，则意味着惩罚是与过错行为相适应的对待的一种形式。它是使某种类型的过错行为者和法定侵害者得以补偿其过错的一种途径。衡平所要求的正是使过错行为者补偿其过错。尽管复仇的愿望是可以理解的，但在道德上，复仇是错误的，因为它与行善原则相冲突。行善原则要求在两者中总是选择更好的，而复仇却是在两者总是选择更坏的，因为它通过把过错行为人的痛苦添加到其受害人的痛苦之中从而简单地使两种恶行相混合。衡平所要求的较好选择是能使过错行为者补偿其过错。

因为复仇是错误的，所以复仇权会成为以错报错的权利。可是，常言道：“两错之和不等于对”（two wrongs do not make a right）。不可能存在为不正当行为的权利。所以，不可能存在复仇权。也因此，不存在使某人得以采取与别人对待他的相同方式对待别人的道德上的权力权，因为这样的权利与复仇权同出一辙。这表明，第一个假设，即每个人在道德上有义务给予与别人的对待相同的对待，不能被证明为正当。一个人拷打或虐待他人的事实并不能使他在道德上负有接受拷打或虐待的义务。但是，按照衡平原则，他在道德上有义务提供补偿其罪过的对待。所以这些表明，由于是基于不能被证明为正当的假设，关于主张人权可以在道德上被剥夺的观点，是不能被接受的。该种论证是虚假的。人权不可能在道德上被剥夺。蓄意侵犯别人人权的人在道德上仍然有正当理由要求尊重他自己享有的同样的人权。不过，由于他没有遵奉潜含于这一要求里的义务，所以，他在道德上有义务补偿其过错。

因此，一个杀人犯在道德上可以反对自己被任意杀害，但不可以反对被施与处罚。如果法律规定谋杀罪判死刑，那么，谋杀者就不能在道德上反对行刑。所施行的不是任意杀戮，而是死

刑^①。监禁刑严厉剥夺过错行为人的自由，但是，由于它不是专横的，所以，并不是对其自由权的侵犯。这说明了关于惩罚在道德上可允许的方式的一个基本限制，惩罚方式不得侵犯过错行为者的任何人权——其诚实对待权和礼貌权尤为重要，因为它们处在特别的危险之中。这一切均不影响在道德上剥夺其特定的社会权利。丧失执照的酒后驾驶者和丧失成员权利的前俱乐部成员，其人权均未受到侵犯。他们作为人类的道德资格不受影响。不过，剥夺其共同体成员资格与尊重其人权相一致吗？假如符合以下两种情况之一，则两者谐和一致。其一，某人犯了叛国罪之类的罪行，科处的刑罚为死刑或终身监禁，且无可赦免。其二，他被流放到愿意接纳他的国家。

8. 4 内涵与外延：第二层

8. 4. 1 这里所说的人权与传统的“自然权利”说至少有某种共同基础。依自然权利的学说，自然权利是不可让渡的。依愚所见，人权在道德上是不可剥夺的。此乃异曲同工。说一项权利是不可让渡的，就是说权利人无论做了什么，都不可丧失这一权利。这里面已经潜含了否认人权与侵犯人权的区分。由于人权是普遍的并且在道德上永远不可剥夺的，所以，否认某些人类成员享有人权就必然是错误的。依循并且凭靠这种否认的制度和惯例在实际上都永远是对人权的侵犯。鉴于这类制度和惯例不仅可能，而且在历史上屡见不鲜，有必要对侵犯人权和否认人权进行区分，以便了解这类制度和惯例及其侵犯人权的特点。在传统理论的每一种说法中，被宣称为自然权利的诸种权利都包括生命权和自由权。这两项权利都已列入我所说的七项主要人权之中。不过，在我的论述中，自由权是不受专横干涉的权利，而且，何谓“专横”是一个在特定场合下的解释问题。在传统理论里，这些限定

是无从得知的；对自由权的唯一限制在于为尊重他人的自然权利所必需的东西。无论是规则和原则的区分，还是道德多样性的意义，在传统理论的任何一派里都未得到应有的重视。

在传统理论的大多数解说里，私有财产所有权及其通过出售和赠与的自愿转让，是一项自然权利。但我的论述却不是这样。私有财产不属于七项主要人权之一。我实际上是主张（见 2. 3. 1），某种形式的财产制度为社会生活本身所必需，但它在不同的共同体内可以采取不同的形式，至于它采取哪一种形式则取决于共同体的生活方式、经济水平和特定的道德。宣称“私有”财产为社会生活本身所必需，也就否认了实际财产公有的公社或集体农庄是一种可能的社会生活方式。不过，这种否认并不是经得起辩驳的。在这类公社里，衣物、牙刷和其他私人用品从公社仓库里配给成员个人，配给的方式和条件与军队里配给士兵的颇为相像^②。因此，把“私有”财产看作人权是没有任何根据的。不过，在任何共同体里，礼貌这一人权都要求尊重该共同体中为人们所承认的财产权，只要这种财产权与最低限度的普遍道德标准不相抵触。这样，在奴隶制的共同体里，尊重财产权就并不意味着有义务尊重奴隶主对其奴隶的权利（见 8. 2. 5）。根据这一限定，在任何共同体内，抢劫都不仅侵犯了特定的财产权，而且侵犯了礼貌权。倘若使用了暴力或以暴力相要挟（这是可能的），就还侵犯了不受专横干涉的人权。以骗行窃不仅侵犯了礼貌权，而且显然侵犯了诚实对待权。

在美国的《独立宣言》里，托马斯·杰斐逊将追求幸福的权利列为造物主赋予所有人的某些不可让渡的权利中的一种。在他看来，这是几种“不证自明的真理”中的一种。可是，这样一项权利并未包含在任何一项普遍道德原则里。历史上许多基督教徒的共同体致力于获得拯救，汲汲于上帝的崇拜和荣耀，而不是致力于追求幸福。在杰斐逊看来不证自明的真理其实表述了 18 世纪

自然神论的某些信念和价值观。他把属于一项特定道德的东西描述为普遍道德的一部分。不受专横干涉的人权能够在特定场合的解释中包括追求幸福的权利，但它也可能并且在历史上确曾用排除这一权利的方式来解释，对杰斐逊的这一评论适合于自然权利学说的各个流派。他们所宣称的普遍权利，有一些来自特定的道德，私有财产权就是这样。正如刚刚提到的，这是因为未能重视道德多样化的意义和原则与规则的区分。“自然法”也是这样，它是自然权利的一切变种的逻辑基础。在自然法理论里，道德对于社会生活本身的必要性是看得见的，但共同道德与特定道德相区别的全部意蕴却无从得知。

8.4.2 我们已经看到，人权在特定场合下的解释意味着，在一个共同体内属于侵犯人权的，在另一个共同体内却未必如此。深闺制度即为明证。这一制度严格限制着受其管辖的女子的行为。但这些限制被伊斯兰道德确定下来。在一个伊斯兰共同体内，它们并不算作专横，因而并不构成对自由这一人权的侵犯。在当代西方社会，这些限制则是属于专横的，因为它们在流行的后基督教自由主义道德里不能被证明为正当。试图在西欧或北美推行它们，势必构成对自由这一人权的侵犯。这是否会导致道德相对主义？道德相对主义是一种关于道德多元的理论。根据这种理论，道德规范的差异反映了文化的差异，即反映了在生活方式和共同信仰及价值方面的不同。道德抉择、道德裁断和道德批判，必定是根据特定道德规范里的原则和规则作出的^③，它们因此是和作为道德规范之基础的文化关联的。这样一来，就不能根据道德基础来对道德规范本身进行批判。不存在判定基督教道德在道德上优于伊斯兰道德、或自由主义道德优于共产主义道德的理性根据。这些道德只是不同罢了。

答案是，这里关于道德多样性和人权在特定场合下解释的论

述必然导致对道德相对主义的一种适当而有限的修正。它是一种适当的修正，这是因为普遍道德确定了每一种特定道德都在道德上被要求遵循的最低限度的道德标准。如果一种特定的道德不符合这一标准——例如允许奴隶并因此虚妄地否认某些人类成员的人权——那么，它就是有道德缺陷的，并且低于所有的能够满足低限道德要求的道德。但是，这种解释仍然是一种对相对主义的修正，因为普遍道德仅仅确立了一种低限度标准。它不可能成为对那些符合低限度标准并且不否认一切人享有人权的道德进行批判的合理根据。这些道德只不过是不同而已，普遍道德对它们无话可讲。相对主义的修正是有限的，这是因为它并未摒弃对符合低限度道德要求的道德进行批判的非道德意义上的合理根据。回忆一下第四章关于宗教和意识形态的论述，就不难看到这样一种根据的存在。

我们在那一章里看到，宗教信仰是超理性的，它要求一种“信念飞跃”，没有产生飞跃就不是非理性的。理性不可能超出不可知论的人本主义。由此看来，不规定宗教义务并允许宗教多元的共同体就要比规定所有成员信奉一种特定的宗教信条的共同体开明一些。前者之所以比后者开明一些，乃是因为它的生活方式体现了对宗教的本质和意义的一种较好的理解。但是，这并不意味着前一种共同体在道德上要高于后一种共同体。这仅仅意味着在宗教方面，它的特定道德要开明一些。所有这些都同样适用于意识形态。我们已经看到，那种命令人们一律服从的特别的意识形态要求是不能被证明为正当的。若一个共同体在生活方式上以一种单个的、铁板一块的意识形态为轴心，而且要求它的所有成员完全承担服从那种意识形态的纲领性规定的义务，而另一种共同体却不强求意识形态一律并且允许（或至少容忍）对政治的和社会的事务表达不同意见，那么，后一种共同体就要比前一种共同体开明一些。假如在这两个共同体内，最低限度的普遍道德标

准都得到遵循，那么，后一种共同体就在道德上并不高于前一种共同体。但是，从政治的和社会的角度来看，后一种共同体的特定道德就要比前一种共同体开明一些。

8.4.3 所有这些也适用于人权在特定场合下的解释。由上述可见，对自由权的解释若包括宗教自由权，那么，就比不包括宗教自由权要开明一些；若这种解释包括了获知和表达不同的社会政治观点的权利，那么，就比不包括这一权利更为开明。对获得帮助权的解释若赋予需要帮助的人们从公共的社会服务机构获取帮助资格，那么，就要比不赋予这种资格以致迫使受困者指望私人施舍开明一些。前一种解释之所以是较为开明，是因为它对人类的弱点和人类的尊严有较好的理解。公平对待权的解释若使女子有资格享有与男子同等的教育和就业机会，就要比那种使男子有资格获得更多、更好的教育和就业机会的解释开明一些。前一种解释之所以显得开明一些，是因为它确认智识和才能与性别无关。可是，当某些人开始觉悟到一种比他们的共同体流行的对某种特定人权的解释要开明一些的解释时，情况会是怎样的呢？——例如在一个男子享有较多的教育与就业机会的共同体里，一些妇女开始感到不满并且要求享有同样的机会，她们的要求意味着要对公平对待的人权作出一种比她们的共同体的特定道德所认可的更为开明的解释，这一要求在道德上能为她们的伙伴成员接受吗？

倘若男女教育和就业机会的差别包含在作为该共同体特定道德之基础的单一宗教的生活训诫中，那么，这一要求就不会为人们所接受。它之所以在道德上不被接受，乃是因为它与这些训诫并因此与共同体的特定道德不相符合。当机会差别体现在共同体官方所遵奉的单一意识形态的纲领性规定中时，情况也会如此。这一要求之所以在道德上不被接受，乃是因为它同共同体官方所批

准的道德规范相抵触。如果共同体的生活方式和特定道德体现了不可知论的人本主义立场，那么，这一要求在道德上就是可以接受的。根据这种人本主义的立场，人类成员有责任最充分地享用人生（见4. 1. 3）。共同体因此在道德上有义务改革一切有可能被看作妨碍其成员最充分地享用人生的制度和做法。在这样的共同体里，对人权的解释越开明，其成员充分造就自己人生的前景就越辉煌。在我们所举的例子里，女子若享有与男子同样的教育和就业机会，那么，她们就有可能做出更大的贡献。所以，在这样的共同体里，任何要对人权作出比流行的更开明一些的解释的要求，在道德上都是可以接受的。提出这一要求的人们不仅仅对公平的发言机会享有道德上的要求权，而且对在实际可能的范围内实现他们的要求享有道德上的要求权。

这样一来，对现存的制度和做法进行批判性审查，在道德上就必定是可以接受的。共同体所承担的在必要时改革任何一种制度和做法的义务必然意味着共同体成员可以自由地表示存在这种必要。他们因此应当享有审查和批判现行制度和做法的道德权利。这是一项霍菲尔德所说的权力权。这一权利的相关者是对现存制度和做法中的当权者进行批判性审查的责任。这些当权者在道德上不享有免除这种审查的豁免权，而且，当批评被证明为正当时，他们就负有作出建设性反应的义务。不过，批评权只是广泛的表达与获知的自由权的一个方面。从不可知论的人本主义的立场来看，这种广泛的权利之所以被证明为正当，乃是由于它有助于增加人们最充分地享用人生的机会^④。究竟怎样充分地造就人生，这是个并无结论或定论的未决问题。因此，需要表达与获知的自由，以便每一种可能性都有可能得到讨论并接受批评性的评估。这其中蕴含着对自由这一人权的解释。一种包括表达与获知自由的解释要比不包括这类自由的解释开明一些。

8.4.4 有必要对共同体的特定道德体现不可知论的人本主义的立场这一说法作一个限定。在一个现实的共同体里,这很可能是一个程度问题:不是是与否、而是在何种程度上体现那种立场。这是因为(正如我们在第三章里所见到的,见3.4.2),一个共同体的特定道德是该共同体历史的产物,并且很可能是驳杂不纯的。我们不妨观察一下当代西方的诸种民族共同体。历史上,它们都是信奉基督教的共同体,尽管在多数场合下,无论是各自内部还是相互之间都未曾就正确解释基督教教义达成一致。近代以来,它们一直在不断地世俗化,并且随着世俗化的与日俱增,不可知论的人本主义立场愈益融入它们各自的特定道德之中。这意味着,以对人权作出比现行的更开明的解释为前提的社会变革要求,将会得到见仁见智的评价。对于那些已经在事实上成为不可知论的人文主义者的人们来讲,这些要求在道德上是可以接受的;对于那些仍然竭力按基督教教义来生活并且认为现行的解释已经体现了他们所理解的教义的人们来讲,则是不可接受的。例如,在历史上信奉罗马天主教的国家里,关于法律认可世俗结婚和离婚的要求就是这样。

151

这种要求意味着在扩大自由权。人们要在法律上享有不经宗教仪式而结婚、在某些特殊条件下离婚并在以后再婚的资格。所谓特殊条件,应该包括为一切婚生子作出适当的规定,以使儿童受照顾权免遭侵犯。由此而扩大的自由权之所以更为开明,主要有两个原因。第一个原因与世俗结婚权有关,第二个原因则与离婚、再婚权有关。世俗结婚权承认了宗教信仰的超理性特征,以及要求不信教的人经由宗教仪式是没有正当理由的。离婚权和再婚权则承认了婚姻是可以破裂的,以及,否认人们拥有再同别的人结为伉俪的机会是没有正当理由的。将这些权利写进法律丝毫不会磨灭婚姻的固有价值,但是,婚姻的变异和不幸结合的痛苦得到了承认,并且,法律救济成为可能。这也不会对从事罗马天

主教活动的教徒的地位产生不利的影晌。他们仍然在法律上有资格结婚并维持与罗马天主教教义相符合的家庭生活。世俗结婚和离婚在法律上成为可能这一事实并不意味着教职人员也应该这样做。相反，他们负有由于他们的宗教天职而不去这样做的道德义务。但是，非天主教徒的地位却获得了改善。他们不再被要求接受天主教的婚姻观——一种他们并不接受的、天主教徒也没有任何正当理由强加给他们的对婚姻的看法。

这些观点或许不致令从事天主教活动的教徒们信服，但也不会因此归于无效。不过，这种情形还是有可能对修改法律以允许世俗结婚和离婚的前景产生不利的影晌。是否真的这样，取决于罗马天主教教徒尤其是教会的政治力量。一个共同体的特定道德在何种程度上体现不可知论的人本主义的立场，衡量的标尺之一，就是以维护宗教及意识形态的正统性为己任的组织在共同体中的地位。这种人本主义的立场越是得到体现，这类组织的政治力量就越微弱。反映对人权进行开明解释的改革前景就越明朗。这类改革的前景在政府形式已经民主化的地方(如在当代西方国家)要好一些。民主政治程序设定了对现存制度和做法的批判与改革。但是，政府的民主形式并不能保证不可知论的人本主义立场在共同体内得以普及。爱尔兰共和国拥有民主的政治形式已有两代人了，可是，在这段时间里，它的特定道德仍旧和从前那样以天主教为核心。在本书写作之时，爱尔兰还是不存在世俗的结婚和离婚。

8.4.5 我把人权看作一种最低限度的标准，这样就能够对每个共同体提出两个问题。一是它的生活方式以及它的特定道德、制度和价值观是否否认将这七项主要人权中的任何一项给予所有的人类成员；二是它对每一项人权的现行解释开明到何种程度。传统的自然权利学说能够提出一个与前一个问题类似的问题：共同体的生活方式是不是否认那些权利中的任何一项都是所有的人与

生俱来的权利？可是，它根本不允许提出后一个问题，这是因为它没有看到普遍的道德权利应该在特定场合下解释。之所以看不到这一点，正如我们在前文所见，乃是因为它不懂得道德的多样性以及区分原则与规则的意义。无论是联合国《世界人权宣言》，还是《欧洲人权公约》，都不可能提出后一个问题，即这两个文件都没有关注到严格意义上的人权即普遍道德权利（见导言），这也就不足为怪了。上述两个问题均不为道德多样性所导致的适当的、有限的相对主义所排斥。解答这些问题有助于理解道德的多样性。它们是通过使现实共同体里人权的实际状况有可能得到批判性的评估而做到这一点的。知道一个共同体当下的生活方式否认了某些人所享有的某些人权，也就知道了该共同体生活方式中的一个重要方面是有道德缺陷的。知道一个共同体对人权的现行解释在若干方面不够开明，也就知道了该共同体生活方式在一些方面有待改进，即使在可以预见的将来从事这种改进的可能性微乎其微。

传统的自然权利学说的支持者们相信这一学说给政治提供了道德基础，并且主要关注它在政治中的运用。联合国《世界人权宣言》和《欧洲人权公约》主要关注的是政府行为的范围和界限，在这种意义上，它们都属于政治文件。这样，就还有必要对我的

人权观的政治意蕴作些考察。在转向这一考察之前，同时也是作为这一考察的导言，有两个问题值得一提。第一个问题是，一个共同体现行的对人权的解释在若干方面不够开明，这并不意味着必定有一些成员对此不满。由于懂得这种解释是他们所珍视的并决意维护的生活方式的一个不可分割的部分，他们有可能毫无保留地接受它。那些已经获得一种较为开明的解释或者生长于这种解释的熏陶之中的人们，在作为这类共同体的访问者时，没有理由试图在主人中间散布这种解释，例如，试图使虔诚的罗马天主教徒去倡导世俗结婚和离婚，或者煽动正经的穆斯林女子去抗议深闺制度。我的人权观不认为这种在该共同体的成员们看来属于

专横干涉的行为是正当的。如果一个共同体的生活方式在其成员中拥有广泛的支持，那么，在一种限定之下，礼貌原则就要求其他任何人都要尊重这种生活方式。如果对人权的现行解释在若干方面不够开明，那么，这只是其成员们自己的事情，与外人无关。所谓限定就是，该共同体的生活方式没有否认将七项主要人权中的任何一项给予一切人。倘若它落到了这种地步，就在道德上丧失了尊严。对此，外人能够和应该做些什么，则属另一个问题，但下一章还是要作进一步的论述。

第二个问题是由上一章收尾时所提及的问题引发出来的（见7.3.5）。那里提及的是一个两极分化的共同体的情况，即一个因种族、宗教、语言或经济分层而深深地、痛苦地陷入分裂的共同体。在那一章里，我指出，如果人们不能就他们共同生活的条件形成共识，那么，就无法就他们必须享有的法定权利达成一致。与之相伴随的是，他们将不可能就人权的解释达成一致。事实上盛行的解释将是为统治集团——如南非的欧洲人、“旧南部”的美国人、北爱尔兰的清教徒——所能接受的解释。这种解释将被强加给被统治集团，如南非的非洲人、美国南部的黑人、阿尔斯特*的天主教徒。尤其是，由于被统治集团拒绝接受统治集团强加给他们的在共同体中的地位，双方势必就比例平等的要求各执一端。对于相互之间在哪些方面平等、哪些方面不平等，他们将会有不同的看法，并且，在公平对待这一人权的解释上，双方将会因此不存在起码的一致。这意味着，人权不可能为弥合一种两极分化社会的裂隙提供基础。不过，就共同体的人权状况提出上述两个问题，对于力图理解这种分化的性质，还是有所裨益的。在考察严格意义上的人权的政治蕴意之后，我们就能更好地体会到回答这两个问题所带来的收获。

* 爱尔兰共和国北部的一个省。——译者注

9.1 政府的性质和意义

9.1.1 人权是道德权利，不是政治权利。没有正式的政治组织，人们也能一起生活，而且自古亦然。食物采集者、狩猎者和游牧者的社会就是这样。因此，不存在人们仅凭自己是人就享有的政治权利，不存在在一切时间和场合都属于人们的政治权利。任何一项人权只有在特定场合下的解释对它提出要求时，才能成为一项政治权利。不过，在今天，几乎所有的人类社会都是政府治理的社会。它们采取民族国家的形式，迄今已有150多个。这种社会生活的政治组织对于人权在特定场合的解释蕴意深长。为明晓这些蕴意，有必要谈谈政府制度，尤其是它的道德基础。我们已经看到（见8.2.2），“社会责任”原则赋予共同体一种团体的权力权，该权利使共同体有资格通过其利益的代理人，在维护和增进社会利益所必需的限度内，去组织和调控其成员的活动。这些代理人就是共同体的政府。倘若一个共同体内有这样一个被正式授权行使其团体的权力权的媒介，那么即是说，这个共同体已经有了一个政府。

与共同体的团体权力权相关的是共同体成员所承担的使他们的活动组织化、规范化的义务，“社会责任”要求他们去承担这一义务，因为它要求共同体成员在维护和增进共同体利益中发挥作用，并在发生冲突时让社会利益优先于私人的和局部的利益（见

2. 3. 2)。所以，共同体成员有义务服从政府，政府则受委托行使共同体的团体权力权，拥有组织和调控其成员活动的权威。不过，作为共同体内部的一个代理机构，政府应该和共同体成员一样，服从构成共同体实际道德的共同道德与特定道德的结合体。政府受委托而行使共同体的团体权力权，并且“诚实行为”（原则）要求它忠实于这一委托。政府的权威被限制在为共同体的利益所必需的范围内，共同体利益也是共同体的成员之作为成员的利益，尽管它并不总是以私人身分的形式出现。如果一些措施符合共同体的利益要求但不大受欢迎，政府也不得退缩。但是，“公正”
155（原则）要求政府公平地分配这些措施所涉及到的牺牲和负担。不过，为了使人权能够在政治的场合下得到解释，政府的道德基础必须扩展到超出特定政治共同体的实际道德而包容普遍道德。我们已经知道，前者的要求是从属于后者的要求的（见 8. 1. 1）。每一个政府无论它是否承认普遍道德的要求，都必须服从它们。普遍道德不仅要求政府负有义务去竭力保护其管辖下的每个人的人权，而且要求政府负有义务，始终尊重并因此决不得以任何形式侵犯与它发生交往的任何人的人权。外国人的人权与其国民的人权得同样看待。在进一步讨论人权在政治场合下的解释之前，有必要先考察一下其他一些问题。

9. 1. 2 共同体利益有内部的和外部的两方面。在内部方面，共同体利益存在于所有那些在当前和可预见的未来的环境里最可能使所有的成员（而不仅仅是特定的团体和阶级）生活得尽可能好些的国内条件之中。在现代世界，这样的条件包括（在最低限度上）国内和平、秩序和足以维持所有人口的体力与智力健康的物质生活必需品，还有得以充分供应它们的生产与分配方法（见 2. 3. 1）。在外部方面，共同体利益存在于所有那些最有利于团体安全和繁荣的外部条件之中。在现代世界，又是在最低限度上，

这些条件包括不受外来侵犯的安全、获得国外市场和在国内不易得到的原材料资源。作为共同体在国内国外利益的看守人，政府必须在其国内享有最高权威，以组织和规范社会成员的行为。不过，单纯的权威是不够的。要维护国内和平与秩序和国际安全，政府必须垄断共同体里的强制力量。该共同体的团体权力无疑授权政府去征募、组织和维持警察和军事力量。不过，无论何时，警察和军队必须服从政府的权威。它们所构成的强制力量只有在政府权威下活动才是合法的。

我们在第一章里看到（见 1. 1. 2 和 1. 3. 1），法律制度必须包含初级规则和次级规则。这和第七章关于“法治”的论述（见 7. 1. 3），都展示出政府之成为可能所必备的要素。政府必须由宪法的次级规则来设立，并借此获得权威。在“法律至上”（“法治”三原则之首）的意义上，政府的权威是至高无上的。所以，政府要成为可能，一个共同体就必须有一个实在法体系并在道德上服从“法治”。这只是一个过于简单的认识。我在将政府作为代理机构时并未区分它的三个分支——立法、行政和司法。我未谈到它们各自的明确权限。充分研究政府制度，就必须讨论这些问题。不过，在这里，谈两点足矣。第一是指出立法、行政、司法权威均假设以宪法性法律作为其来源^①。此后，我将使用“政治权威”一词去集中地描述它们。第二是强调司法独立的重要性，没有它就不能防范滥用立法和行政权威以及那些旨在增强行政权威的强制力量。 156

既然政治权威须由宪法性法律授予，那么严格意义上的政府就应该是立宪政府。因此，严格讲来，革命政府根本就不算政府。通过革命行动，它废除或中止了宪法，因而就不可能拥有任何法律上的权威。至多，在有广泛的社会支持的意义上，它拥有事实上的（de facto）权威。要成为合法的并获得法律上的权威，革命政府就必须制定宪法并遵循其程序。今天，有许多合法政府始

明显的理由，也必须有采取父母权威形式的监管权威。

不过，正如我们所见，政治权威并不是非有不可的。没有它，也会有社会生活（见 9. 1. 1）。只有当社会生活变得如此复杂，以致社会成员不可能作为个人自行决定怎样才能维持和增进社会利益的时候，政治权威才是必需的。没有政治权威，社会生活可能会保持在一个小的范围里，并徘徊于生存的边缘。采集食物者、狩猎者和游牧者的社会，即为例证。不过，政治组织可能只是个程度问题。一个社会可能会有政府的萌芽，即以习惯性法制和裁判行为形式，没有组成“充足”政府的立法和行政权威。中世纪欧洲的社会生活究竟在多大程度上在政治上组织起来，这个问题难以在此深究。答案取决于封建制度在多大程度上既是一种监管权威，又是一个行动权威。政治权威的监管性质对于人权在特定场合的解释蕴意深长。但是，作为 20 世纪之独特现象的极权主义国家的特征是，在那些国家里，社会首先被看作行动组织，政治权威首先被视为行动的。极权主义及其与人权的关系在后文讨论。

9.2 政治权利与人权

9.2.1 只有在以政治方式组织起来的共同体或国家里，才会有政治权利。它们是政府和受治者以各自的资格所享有的权利。其具体内容取决于一个国家的特定的政府形式。我们已经知道（见 159 9. 1. 2），政府通过实在法来建立并借此获得权威，政府和受治者都在道德上服从“法治”。在第七章里，我们看到（见 7. 1. 3），如果一个共同体要维持实在法制度，每一个成员就必须享有受法律平等保护的权利和一般的自由权，即法律下的自由。这些包含在“法治”的三个特定原则的两个原则中，即法律面前平等和法律下的自由。因此，存在两种政治权利，它们是服从政治权威的每个国家成员无论政府形式如何都应该享有的权利。这就是

来，他们的大多数行为和经历就可以脱离父母的控制。

行动权威是存在于某种行动组织^④中的权威。商业企业中的经理权威即其一例。企业是一个行动组织，经理是其中的行动权威。该权威对雇员行使，雇员的作用是通过完成经理所指派的任务来为企业服务。其他例子是军事单位或轮船、消防队的指挥机构。工作小组中的头头对工人享有领导权威，官僚对职员也是这样。任何情况下都有一个与做特定事情相关的行动团体。使行动团体得以有所作为的是其中的行动权威。权威的拥有者计划、组织和指挥大家协调一致地行事。没有行动权威，人们就不可能一起行动，并且，也就不可能结成一个团体。行动权威不是对其所辖者行为的半强制。行动组织的成员如果遵从它，就不能自由地行动。作为成员，他们没有自己要进行的活动。他们只在该组织的合作行为中承担各自要完成的一部分。这些部分由该组织中的行动权威分派并在其指挥下完成。

政治权威是监管性的，不是行动性的，这潜在在“法律下的自由”，即“法治”的三个特定原则的第三个原则里（见 9. 1. 2）。法律对受辖于它的人们的行为施加半强制。法律沉默时，他们则凭自己的选择和决定，得以自由行动。在本章伊始，我把政府当作共同体利益的监管人，就潜在了这个结论。因为政府服从“法治”，它所采取的维护和增进共同体利益的措施，必须得到法律的认可。其中，包括组织和维持行动组织的措施，例如，警察、军事力量、社会福利机构和教育设施，（但是，）没有一个共同体本身是这样的行动组织。社会是人们共同生活的共同体，不是人们为了做特定事情而合作行动的团队。不过，倘若共同生活的人们要存活下去，就要满足他们的生理需求。为此，他们要组成行动组织，或者在一种简单的共同体的情况下组成一种单一的行动组织，例如，采集食物的组织、狩猎的组织、游牧的组织。所以，各个社会出于生存之需，必须有行动权威来支配行动组织。基于

于革命政府，美国或许是个最著名的例子^②。政府像它所统治的共同体那样，也要在道德上服从“法治”。君主专制是什么？在服从规定王位继承顺序的宪法性法律的意义，它是宪法性的；在君主高于法律的意义，它是专制的。君主享有宪法格言“国王不能为非”所赋予的绝对的豁免权，这使他免除一切法律讼争，不管他做了什么和以他名义做了什么。这里的假设是，君主将会在行使其权威时维护“法治”，同时，他的加冕誓言也会使他这样做。可是，倘若他或他的臣僚昏聩腐败，国民就没有任何法律上的补救办法了。君主专制可能是宪法性的，但是，作为一种政府形式，它是有缺陷的。如果“法治”要得到维护，那么，宪法就必须保证没有任何人能高于法律。拥有政治权威的人们应该同其运用权威所统治的人们一样服从法律程序。这对于通过法律保护权利（包括人权）所具有的重要意义，是显而易见的。

9.1.3 简略辨析所谓“监管”权威和“行动”权威，能使我们更多地了解政治权威。这是“掌握权力”的两种形式。监管某物意味着有责任去保护和维持它。“监管”权威是一种在某种社会场合履行这一职责所必需的权威。为了尽到责任，监管权威必须去组织和规范处于某种社会场合中的人们行为。例如，旅店管理人的权威、球赛裁判的权威、家庭里父母的权威就是这样。旅店处于管理人的监管之下，球赛规则由裁判监管，子女的利益则由父母监管。管理人的权威对房客行使，裁判的权威对运动员行使，父母的权利则对子女行使。服从监管权威就是服从“半强制”^③。监管权威限制在为履行特定的监管责任所必需的范围内。假如房客遵守管理人的要求，他们就能自由地安排自己的生活 and 从事自己的活动。假如运动员遵守规则并服从裁判，他们就能自由地采用战术，施展最佳动作。子女被要求服从父母对其行为的控制，这是因为他们（而不是父母）未及成年。一旦他们成长起

受法律平等保护和法律下自由这两项宪法性权利。何以称作“宪法性”将在下文讨论。治理者通过宪法规定的法律程度的安排，被授权行事，如君主国里的王位继承顺序、民主国家的普遍投票选举。他们作为治理者的特定权利，特别是他们被授权从事的公务行为，皆由法律规定。但是，由于要在道德上服从“法治”，他们就负有依法行政的义务，尤其是要尊重每个国民的宪法性权利。

法律下自由的权利属于一般的自由权，它只受服从法律的一般义务的限制。它也是一项豁免权。你有权不受任何对你的行为自由的干涉，只要这种干涉没有得到法律的认可。这项权利潜在政治权威的监管性质里。我们在上一节看到（见 9. 1. 3），法律对其所辖的人们的活动施加半强制。假如人们遵从这些强制，他们就能自行其事。这就是法律下自由的权利成为一项宪法性权利的缘故所在。该项权利是确立法律上的人的地位的一部分，这种地位就是个人服从法律权威并且是法律权威的受益者。没有这一权利，就不会有这种地位。受法律平等保护的权力，首先是对政府的立法和司法机构的要求权，它还使权利主体享有就民事过错索取赔偿的权力权。这是一项宪法性权利，因为它也是确定法律个人的地位的一部分。凡属法律上的人（a legal person），就对法律规则的公正适用享有权利并因此有权获得为一切遵从法律的人提供的平等保护。这在逻辑上优先于法律下自由的权利。如果你无权得到法律的平等保护，你就不可能享有免受对你的行为自由所施加的任何未经法律认可的干涉的权利，对任何非法侵犯你行为自由的人，你也就无从获得法律补救。因为受法律平等保护的权力一旦被否定，法律补救就无从说起。

9.2.2 在第七章我们看到（见 7. 1. 3），这两项宪法性权力的来源是具体运用于实在法体系里的两个共同道德原则，即“公平对待的公正”和“不受专横干涉的自由”。我们在第八章里看到

(见 8. 1. 1), 它们也是两项普遍的道德原则。其中所包含的受公平对待的权利和不受专横干涉的权利, 是普遍的道德权利, 即人权(见 8. 1. 5 和 8. 2. 3)。所以, 这两项人权具体运用于政治场合, 就成了上述两项宪法性权利。这也可以换种方式来表述。作为人类, 任何服从于政府管辖的人都有权得到公平对待。假如政府不给其中一些人以其他人所得到的法律保护, 那么, 这就是不公平的。因为被否定给予法律保护的人们同样十分需要法律保护。尽管他们在有关方面或许是平等的, 但受到了不平等的对待。为着尊重一切受治者获得公平对待的人权, 一个政府应该毫无例外地扩大对他们的法律保护。这意味着赋予他们中的一切人作为法律上的人的地位, 据此, 人人享有受法律平等保护的權利。这是公平对待的人权在政治场合下的解释。作为法律上的人的地位, 也使他们享有法律下自由的权利。他们对任何未经法律认可的干涉享有豁免权利。假如政府权威对人们行为自由的干涉未曾得到法律的认可, 那么, 这种干涉就是专横的, 它不仅侵犯了受害者所享有的法律下自由的权利, 而且侵犯了其不受专横干涉的人权。法律下自由的权利是不受专横干涉的人权在政治场合下的解释。

做一个国家的成员与享有该国法律上的地位, 两者不是等同的。一个国家的所有成员都是法律上的人, 但法律上的人未必都是该国成员。有的法律上的人可能是游客、访问者或侨居者。如果一个政府要尊重其治下的一切人所享有的受公平对待的权利和不受专横干涉的权利, 那么, 它就不能将法律上的人的身份限于其国家成员, 而是要赋予所有的进入其领土并逗留的人。当然, 这并不意味着一切企图入境者都必定获得准许。作为共同体利益的监管者, 政府如根据共同体利益的要求, 决定控制外国人入境并规定居留的条件, 也是正当的。不受专横干涉的权利并未让外国人有权不受限制地进入他们所选定的国家。如果入境限制合乎共同体利益就不能视为专横。不过, “公平对待”原则要求这类限制

应该平等地适用，其自身也必须是公平的。它还要求对入境者规定的居留条件也必须是公平的。

9.2.3 当然，这不仅仅是说允许外国人居留的条件应该公平，政府所负责施行的所有法律都该如此。这些法律，涉及平等与不平等的规定须细加斟酌。不受专横干涉也须附加某种限定。法律上的认可并不是干涉法律上的人行为自由的充足理由。共同体的团体权力权授权政府来施行的半强制，必须符合共同体利益。否则就是专横的。这表明，关于法律上的人的地位以及作为该地位构成部分的两项宪法性权利的法律规定，必须附加有关法律内容的重要限定。法律务必公平地对待一切法律上的人，任何人不得专横干涉法律上的人的行为自由。如果政府治下的所有人都享有法律上的人的地位，如果关于法律内容的限制性条款令人满意，如果政府忠实地、公正地施行法律，那么，就政府而言，它所管辖的所有国民的受公平对待的人权和不受专横干涉的人权就得到了尊重。政府也就尽到了它的职份。

不过，要受到尊重的不仅仅是上述两项人权，普遍道德要求一个政府去尊重所有七项人权。限定必须扩充以适应这些要求。因此，还有两个进一步的要求，一个是消极的，另一个是积极的。消极的要求是任何法律不得规定与尊重七项人权的任何一项不相容的行为；积极的要求是，法律要尽可能通过设定侵犯人权的刑事处罚和通过民事法律对授予的人权给予实效，从而维护人权。在第七章，我们看到（见7.3.4），一个社会的实在法所要保护其成员享有的权利，是与实在法目的即安全和社会合作相适应的。安全由刑事法律来保障。刑事法律禁止剥夺人的生命（除了自卫和法定处罚），以保护生命权。它禁止偷窃、欺诈、抢劫和暴力，以保护受诚实对待的权利和礼貌权利。倘若物质财富允许，民事法律就能够通过制定关于社会福利服务的规则来确立获得帮助权和

儿童受照顾权，并使之具有实效，从而促进社会合作。它还可以通过规定对过失、违反契约、诽谤之类的行为的法律补救来促进礼貌权的保护。不过，如果缺乏足够的物质财富，供不应求，政府不让旅游者、访问者和侨居者享有全部或部分社会福利服务，亦属正当。

9.2.4 侵犯人权的严重程度是有区别的^⑨。撒谎、粗鲁、偏袒，侵犯了诚实对待权、礼貌权和公平对待权，但是，这些行为在人际交往中虽然屡见不鲜，但并不总是严重的。它们大都不由可以实施公共强制的规则来保护。因而，不属于政府力所能及的用法律保护人权的范围。人权的法律保护所针对的行为限于能够置于这类规则的管辖之下的并且在这一范畴内的属于严重侵犯，即对受害人造成严重危害的那种侵犯行为。在第七章里，我们看到（见7.3.4），除了不受专横干涉的权利外，生命权也是必不可少的，倘若有什么权利可言的话。不过，尽管生命权是每个国家的法律都应该保护的权
162 利，但这并未使它成为一项政治权利。获得帮助、受诚实对待、礼貌、以及儿童受照顾的人权也同样如此。虽然实在法有助于保护这些人权并为它们授予人们所享有的东西赋予实效，但这并未使它们成为政治权利。这是因为它们不是构造政府和受治者之间的关系的权利。它们没有确定法律上的人的地位，尽管它们是所有的法律上的人以人类成员资格所享有的权利。

今天，作为许多国家宪法一部分的“权利法案”，被恰当地描述成这些国家公民的基本权利的清单。如果它们包含了那两项宪法性权利（这通常是可能的），那么，就确实能说它们包括了两项政治人权。但是，只有限于这两项宪法性权利，它们才属于政治人权的法案。因为它们不限于规定这种无论何时何地都由服从政治权威的人类享有的政治权利。一国之内，人们要被否认作为法

律上的人的地位和确定这一地位的两项宪法性权利，那么，他们所服从的就不是政治权威，而是政治权力。投票权、竞选权、自由发表政治言论权，是代议制政府形式下的公民权利，也是一国的所有成年成员所享有的民主。但是，它们不是政治人权，因为它们不是确定法律上的人的地位的一部分。人们不享有这些权利也可以取得那种地位并成为一国的成员。例如，在世袭君主制或贵族政治之下，或在公民身份限于一个特定的阶级的有限的代议政府形式之下。当然，这并不否认社会的经济和文化条件一旦成熟，可以实行代议制民主。代议制民主比其它任何政府形式都能更好地提供对人类失误的补救，并且，通过将公民资格扩大到国内的所有成员，使人权的解释尽可能摆脱偏见，趋于开明。不过，¹⁶³这并未使民主的公民权利成为政治人权。由于不是法律上的人的资格所必备的要素，它们不是在一切时间和场合组构政府和受治者之间的关系。

9.2.5 在上一章，我指出作为最低限度标准的人权概念引发了两个在每个社会都存在的问题。即，一个共同体与特定的道德、制度和价值观相伴随的生活方式是否否定了所有人类都享有的七项主要人权？共同体里位居优势的流行人权在解释上怎样才不带偏见（见 8.4.5）？如果这个共同体是个国家，那么，问题应该向它的法律和政府提出。这些问题存在于其主要制度中，并与该社会里尊重人权有直接的关联。本节讨论其中之一即第一个问题。它分为两个：所有服从政府管辖的人们是否被否认享有法律上的人的地位和那两项宪法性权利？关于法律内容的限制性条款的要求（消极和积极的）是否令人满意？这后一个问题又分为两个：有法律禁止不尊重七项人权的行爲吗？刑法是否做到尽可能保护人权？另外，还要看法律和政府在实践中是怎样操作的。宪法或许为每个人享有法律上的人的地位和那两项宪法性权利提供了形式

上的保障。但是，如果司法腐败，受法律平等保护的权利就会在涉及某些当事人的案件中经常被侵犯以致在实际上被否定。过去，在美国南方，白人陪审团很少给侵犯黑人的白人判罪，无论有什么确凿的证据证明其有罪。

在上一章讨论第二个问题时（见 8. 4. 5），我举了两个例子：男女教育、就业机会平等和世俗结婚与离婚。在前一种场合运用公平对待权利会更得当些，在后种场合，运用不受专横干涉的权利会更得当些。一个国家有没有关于世俗结婚与离婚的规定，这是个法律问题，法律很可能也涉及到对男女开放的实际教育与就业机会，并且，如果要做到平等，法律措施就成为必要。考察一个国家里居于优势的对人权的流行解释开明与否必须要涉及到考察其实在法的内容和其法律和政府是如何实际操作的。本段及前段的论述表明，联系实际对这两个问题作出回答需要相当详细的资料。此处无力为之。不过，有一些国际的和国内的政治问题，有助于我们弄清作为最低限度标准的人权概念。本章所余部分将就其要者，略加阐述。正如我们将会看到的，这种人权概念在帮助诊断社会的、政治的病症方面有些用处，但其补救作用却微乎其微。

9.3 国内政治与人权

9.3.1 我们已经看到，要维护“法治”，一国之内所有拥有政治权威的人就必须服从法律。不然的话——例如在专制君主制下——法律上的人的地位就得不到保障。不仅两项宪法性权利，而且是所有的人权，都会处在危险之中。那些高踞于法律之上的人可以侵犯这些权利，而受害者却得不到有效的法律救济（见 9. 1. 2）。在革命政权下，所有的人权都必然处在危险之中。这是因为，正如我们已经看到的（见 9. 1. 2），一个革命政府只有事实上

的权威而没有法律上的权威。“法治”是不起作用的，因此不可能存在什么法律上的人的地位。独裁这种稳定的革命政府同样如此。当然，这不意味着革命从来就不可能具有道德正当性。当一种政权在名义上是宪法性的但已堕落为顽固、腐败的暴政，人权不仅处在危险中，而且屡遭侵犯的时候，革命或许是结束这种政权的唯一方式。不过，重要的是，不要对革命抱有幻想，因为它将所有的人权置于危险之中，只是作为一种较小的罪恶性，革命才具有道德上的正当性。也就是说，只有当人权不仅处在危险中而且经常遭受严重侵犯的时候，或有些人口被全然剥夺人权的时候，革命才具有道德正当性。

所有的极权主义政权都是独裁的，但不是说所有的独裁政治都是极权主义的。在前文（见 9. 1. 3），我谈到极权主义国家的本质特征：在其中，共同体首先被当作一个行动组织，同时，政治权威首先被视为行动性的。该组织的目的是按照意识形态的指示去建立一个新的社会秩序，例如，建立社会主义[®]。这是在对该行动组织享有行动权威的极权主义政府的指引下进行的。因此，这种政权和其国民的关系更像“经理”与“雇员”的关系，而不像治者与受治者的关系。在一个宪政之下，经理与雇员的关系不会危及人权，因为后者（雇员）享有法律上的人的地位并因此获得保护。经理对他们的要求在道德上和法律上均须限制在与对这种地位的尊重相适应的范围内。在极权主义之下，“法治”是不起作用的，不存在什么法律上的人的地位。其结果是政府作为“经理”对其作为“雇员”的国民的要求不受道德和法律的限制。他们的角色之存在目的是为政府效力，这种做法的正当性由作为政府之道德基础的意识形态来证明。极权主义对人权，尤其是对生命权、公平对待权、不受专横干涉权以及礼貌权的侵犯是臭名昭著的。此不赘述。仅需指出的是，由于政治权威主要被看作行动式的，侵犯人权的诱因和可能之多也就异乎寻常了。

9.3.2 如果不曾有过一个合法的政权，那么，就谈不上通过革命废除或中止它（见 9.1.2），在这种意义上，革命政府是以合法政府的存在为前提的。政府的起源在逻辑上不依赖于革命。尽管一个特定的政权可能始于一个既存的国家对于迄今为止未受治理的民族的征服（殖民地政府即为明证），但政府的起源也不依赖于征服。一个革命政府可以通过设立宪法并遵循其程序（见 9.1.2）而成为合法的。这可能是改写已经终止的宪法或者制定一部崭新的宪法。在这两种情况下，共同体内都必须始终存在一种依法生活的传统，更不必说对“法治”的实际理解了。依法生活的传统可以由那些已经具备它的征服者移植给被征服的民族（就像在罗马帝国行省所发生的那样）。但是，正因为依法生活是一种传统，所以，它不可能因于人为的创造。这一传统并不是社会生活本身所必需的。有许多民族国家，较著名的如在拉丁美洲，这一传统至今还远未健全。怎样才能健全依法生活的传统，在社会、文化和道德方面必须具备哪些前提条件，这是个无法在此深究的复杂问题。这里仅需指出，在未形成健全的依法生活传统的社会里，法律上的人的地位无论如何也得不到保障，对人权的法律保护也因此是微弱的或无效的。

166 在上一章里（见 8.4.5）我指出，在一个两极分化的社会里，人权不可能为弥合社会分裂提供一个基础。两极分化的群体不会就人权的解释达成一致，占优势的解是统治集团所能接受的解释。结果是，人权不可能得到有效的法律保护，因为没有就怎样保护它达成一致。在统治集团里，遵从法律的生活传统可能比较健全，但是，法律的内容反映了社会的两极分化。例如，南非的种族隔离、以前美国南部的种族隔离以及北爱尔兰曾经有过的政权颁布的《特别权力法》。被统治者集团的成员可能会出于审慎而服从这种法律，但是，他们不会在道德上服从这种法律所维护的

政权。两极分化的起源要从两极分化社会的历史去寻找。但是，关于起源的知识却不能提供补救，虽然它能提供较好的理解。

相当迷惑人的所谓“权力共享”有时被看作一种补救。它指的是政治权威由两种对立集团的代表们来分享。这种想法忽视了权力共享的悖论。简单说来，我所称的悖论就是，需要权力共享时不能做到权力共享，能做到权力共享时又不需要权力共享。导致对权力共享之需要的双方敌对阻碍着权力共享兑现，而双方敌对一旦不存在，普通的政治秩序也就足够了。倘若社会分裂的每一方均有足够的人厌倦分裂并且愿意达成协议以寻求合作的共同基础，那么，就的确有可能做到权力共享。不过，权力共享不可能创造这种意愿，人权也不可能这样。祈灵于人权，不可能解决严重的社会的和政治的争端，因为人权在特定场合下的解释是以消弥这种争端为前提条件的。这里及前两段的论述都表明了人权概念的局限。如果人权概念要对一个国家的生活作出有重大意义的贡献，就必须具备两个条件。第一，在共同体内，依法生活的传统必须健全。第二，不存在严重的社会的和政治的冲突。人权概念可能的确有助于诊断社会的和政治的病症，但它不是救治之方。

9.3.3 种族歧视是种族分裂的共同体所具有的显著特征。我已经提到在南非的种族隔离和从前美国南部的种族隔离（见9.3.2）。种族歧视是一个共同体里占统治地位的种族集团仅仅根据人们之间的种族差别而歧视被统治的种族集团。前一集团的成员否认后一集团的成员在诸如教育、就业、住房和娱乐之类的领域享有同等的机会。这是对公平对待的人权的侵犯，是对平等者给予不平等的对待。作为人类伙伴成员，不同的种族集团在道德资格上是平等的，但是，统治集团成员给予被统治集团成员的待遇不同于并低于他们自己所享有的待遇。肤色之类的纯生理的差异不

同于品性和能力上的差别，它在逻辑上没有任何道德意义，因而不可能成为不公平对待的正当理由。像荷兰新教在鼓吹种族歧视时所持的神学上的理由，就是有道德缺陷的。它不符合最低限度普遍道德标准的要求。

种姓制度是一种世袭的等级社会秩序，世袭的差异是自然差异。假如能够满足两项条件，这种制度本身就不违反公平对待的人权或任何一项人权，第一项条件是，共同体在维持以种姓制为必要部分的生活方式时，不是两极分化，而是结为一体。第二项条件是，等级社会秩序为每一种姓所规定的地位，按照共同体特定道德的价值标准，给予每一种姓以过良好生活的现实机会，必须不存在任何“不可接触者”。一种符合这两项条件的种姓制度就符合普遍道德的要求，但是，它所构成的社会秩序及其分层的森严，是极不开明的。不过，这个问题不可能在此深究。人类之间的另一自然差异是性别。方才关于种姓制度的论述，同样适用于任何将男女角色加以区分，并且将社会政治权威作为一个性别的特权，而将服从这一权威作为另一性别的义务的社会秩序。再有，假如这种社会秩序符合上述两项条件，它就同样符合普遍道德的要求。在社会政治权威属于男子的地方，男女平等主义者就有充足的理由把这类社会秩序斥为蒙昧落后的，可是，如果他们坚持认为它本身侵犯了人权，那就错了。

根据一项重要的限定，强制性的宗教一律并不侵犯任何人权。这是因为宗教是真正普遍的，所有的人都是仅仅凭其作为人而进入宗教领域的。屠杀异教徒和那些被昭示光明而又拒绝光明的人们，并不算是任意的。在“虔信者”看来，谬误不享有任何权利。谬误的受害者一旦被昭示真理，就“负”有义务去接受真理并矫正自己的路径。“虔信者”的立场是那些接受关于宗教多样性问题的第一个答案的人们的立场（见 4. 1. 2）。这一立场虽然远非开明，但它还是符合普遍道德的要求。作为“虔信者”，一切人都是

人类伙伴。只要符合关于普遍性的限定，适用于强制性宗教一律的也适用于强制性的意识形态一律。普遍的意识形态的正统归一并不侵犯任何人权。作为共同的信奉者，所有的人都是人类伙伴。不过，在以上两种情形下，如果强制是由独裁政权所施加的，那么，人权就不仅处在危险中，而且很可能遭到侵犯。但不管怎样，这种侵犯不是出自强制性的宗教或意识形态一律的要求，而是产生于这样一种事实，即那些施加强制的人们凌驾于法律之上。这种强制性的一律是否切实可行（除了在独裁政治之下），是值得怀疑的，但其可能性则至少是可信的。所以，有必要在侵犯人权所涉及的范围内，将宗教和意识形态一律的要求同保障实现这一要求的手段区分开来。 168

9.3.4 本节开头指出（见9.3.1），宪政之下的“经理”和“雇员”享有同样的法律上的人的地位和由这种地位提供的同样的保护。经理对雇员的要求在道德上和法律上限制在与对这种地位的尊重相适应的范围内。这表明，在关于法律内容的限定得到满足的宪政之下，一切从事商业贸易的人所享有的人权并无危险之虞。不过，确定某种合格标准是必要的。在商业贸易中，人们处理相互关系，既不是作为一个共同体的伙伴成员，也不是作为人类伙伴，而是单纯地作为买者与卖者。所以，不适用“伙伴”原则。只要你能付钱，我就卖东西给你。如果你不能付钱，那么，你陷入困境并需要我所卖之物的事实，就在商业上与我无关。商业交易也不能充分保证“照顾儿童”原则的实行。普遍道德原则要求应该不顾商业上的考虑而贯彻这一原则。商业之善未必是社会之善。一个共同体的利益不能仅限在对商业繁荣有利的条件里。为了健康、社会福利、教育和资源保护之类的非商业性价值，政府有必要采取行动对商业交易进行调控。这是一个需要进一步阐明的问题。但这里仅指出这一点就足够了，即，尽管商业交易能够

并且应该限制在与尊重人权相适应的范围内，但它们自身不会在一切场合提供对人权的尊重。获得帮助权和儿童受照顾权都是被排除在纯粹的商业观点之外的。

9.4 国际关系与人权

9.4.1 在上一章里，我说过现代技术的全球性影响意味着，如果人类要生存下去，某种形式的国际共同体就必不可少，更不用说人类要走向繁荣了。我还指出（见 8. 2. 2），尽管联合国是世界人类共同体的一种极不完美的体现，但它至少为把社会责任作为一项普遍道德原则来适用提供了一种场合。该原则和行善原则一起，要求各国政府采取能够使联合国成为世界人类共同体的更完美的体现的方式，来解释它们作为联合国的成员国所担负的
169 责任。联合国目前在作为世界人类共同体方面的不足，不能归因于它在结构和组织上有内在的缺陷，而应该归因于某些成员国的道德缺陷以及它们中有许多不完全接受联合国作为一个国际共同体所给予的约束。现在我们必须探讨一下，那些真正接受联合国的约束并且努力发挥联合国作为共同体的潜能的各国政府，在其国际关系行为中，作为最低限度标准的人权概念又具有什么含义。首先应该谈得是各民族国家作为国际共同体成员的权利和义务。

在成员身份的意义之上，各国政府作为各民族国家的代理人在相互交往时有义务遵循普遍道德原则。它享有和承担包含在那些原则里的权利义务，亦即在国际共同体的场合下作为团体人的权利义务。生命权就是民族的生存权，它包括一项豁免权和一项权力权。前者是不受外国政府管辖和强迫的权利，后者是抵抗这种管辖和强迫的权利。受公平对待的权利包括一项要求在国际争端中获得公平的发言机会的要求权和一项在国际贸易中不受歧视的豁免权。获得帮助权包括要求在自然灾害中获得援助和要求协助

建立和维护正在发育的民族经济的要求权。不受专横干涉的权利包括内政不受外来干涉的豁免权,还有抵抗这种干涉的权力权。它还包括实行由政府自己选择国内政策的自由权,这种自由权是不受干涉的豁免权的推论。被诚实对待的权利包括要求遵守条约和国际协议的要求权和不受外国颠覆的豁免权。礼貌权包括要求按既定的外交程序对待的要求权。与这些权利相应的义务由尊重这些权利所必须的作为和不作为构成。作为国际共同体的成员,所有的政府在相互交往中都承担与其所享有的权利相对应的义务。

9.4.2 在上一章我指出,单个的人仅在其作为单个的民族国家的成员身份的意义上,才是国际共同体的成员。由于种族、肤色、信仰或任何其他原因被否认了其居住的民族国家的成员资格的人,或者根本就未居住在民族国家的人,因而都不具备作为国际共同体成员的资格(见8.2.2)。这意味着国际共同体的成员资格并不能自动地使一个民族国家去尊重作为单个人类成员的外国人的权利。它只是有义务尊重同属一个国际共同体的民族国家的成员所享有的权利。作为国际共同体的成员,一个国家的政府没有义务尊重这里的所谓人权,但是,普遍道德却要求它无论何时何地都要尊重人权。它不仅有义务尽可能保护其国民的人权,而且在其对外政策中要将外国人作为人类伙伴并因此始终尊重他们的人权。普遍道德的要求因具有世界普遍性而优先于某种国际共同体的国际道德的要求。各国政府有义务只能采取与无论何时何地都尊重人权相适应的方式来行使其作为国际共同体成员的权利。¹⁷⁰

这是否意味着一个国家的政府若侵犯本国国民的人权,例如,种族歧视或不经审判拘押被指控为持异议者或虐待他们——可以因此在道德上丧失所享有的不受外来干涉的豁免权?按照国际道德,这项豁免权使外国政府不得干涉其内部事务。受害人要求获

得帮助的人权是否可以在必要时牺牲不受干涉的权利，使外国政府承担帮助他们的义务呢？显然，外国政府是负有义务尽可能通过和平方式提供帮助。但这些仅限于让政治避难者享有受庇护权、发起或支持贸易和文化上的联合抵制，以及竭力劝阻侵犯人权的政府及其支持者们正在进行的不正当行为^⑦。这是一些影响其国内政策的企图，但不是直接干涉内政。为什么帮助必须限于和平方式？为什么没有严重侵犯人权的政府就不能对侵犯人权的政府宣战并迫使它改弦易辙，或用一个尊重其全体国民的人权的政府来取代它呢？如果一个政府正在对其国民中的少数民族进行灭绝种族的大屠杀，外国政府能够以什么方式提供帮助呢？

依据伙伴原则、不受专横干涉原则以及礼貌原则，对人类成员施在肉体上的暴力只有在抵抗非正义的肉体暴力才属正当。在国际共同体的场合下，这意味着一个国家只有为抵抗外来侵略和援助已遭受侵略的国家而进行战争，才是正当的。因此，外国政府只有在一国实施对另一国的侵略时，才能对侵略国宣战。根据国际道德，一国政府侵犯本国国民的人权这一事实还不足以构成对它进行干涉的正当理由。倘若一国正在实施侵略并且干涉其内部事务为阻止侵略所必需，在道德上，这个国家就丧失了不受干涉的豁免权。那么，依照国际道德属于非正当的，依照普遍道德是否可能是正当的呢？这种可能的情形只有在反对侵犯人权国家的战争与该国对人权的侵犯相比属于较小的罪恶的时候才会发生。不过，在战争中，交战双方是不可能尊重对方的人权的，他们是敌人，均以在肉体上制服对方为目的。所以，战争作为保证尊重人权的手段是有缺陷的，它必然涉及对人权的不尊重^⑧。我们已经知道，在现代世界，某些形式的国际共同体对于人类生存下去是必不可少的（见 8. 2. 2 和 9. 4. 4）。战争在本质上危害着国际共同体。作为抵抗侵略的斗争，战争或许属于较小的罪恶。但是，作为一种保障尊重人权的手段，战争与在某个特定的国家侵

犯人权相比，可能就算是较大的罪恶了。

9.4.3 国际法和外交惯例为在特定场合下解释民族国家的权利提供了一个框架。不过，尽管这个框架有助于遏制国际冲突，但它缺乏解决冲突的权威和权力。正因此，战争作为国际冲突的最终裁判手段是无所不在的。国际共同体的存在并不能防止国际冲突。在经济领域里，各民族自身的利益和国际共同体的利益是不协调的^⑨。一个民族的海外利益维系于能够使它走向繁荣的条件，而非维系于能够使一切民族走向繁荣的条件。从不存在确保增进一国繁荣就必然增进一切国家繁荣的先定的和谐。不过，经济的尺度虽然经常存在，但不是所有的国际冲突都源于经济。有些国际冲突出自对真实的或虚构的旧时不公的深深的怨尤，有些则导生于长期存在的宗教对立和于今尤甚的意识形态的敌对。还有一些冲突产生于革命和内战的余殃。国际法和外交惯例或许还不足以使国际冲突的各方就各自权利义务的解釋达成一致。对一个民族来讲是侵略的，对另一个民族来讲则可能是对本民族的重大利益的合法保护，或者是对旧时不公的合理矫正。当何为公平尚存争议时，诉诸公平对待的权利便无济于事。

今天的国际社会可以比作一个放大的两极分化的社会，不仅存在民族利益的冲突，而且，文化和文明传统的差异产生了一些不同的并且在某些方面相冲突的特定道德。大多数民族国家现在都承认作为国际共同体成员的权利和义务。但是，我们不应对这种承认抱有太多的期望。在读过本节的内容后，恐怕也不会对 172 人权概念抱有太多的期望。不过，人权概念又是不可全然忽视的，因为它至少在当今的国际关系中获得了某种承认。在常规战争中，交战方与非交战方之间的区别已经得到广泛的承认。中立国的权利和战俘的权利也得到了同样的承认。头一种情形的道德根据是人类的生命权；第二种情形的道德根据是人类的公平对待权；第

三种情形的道德根据是人类的生命权、诚实对待权和礼貌权。自然灾害和事故的受害者以及战争和革命的蒙难者获得帮助的人权，也得到了国际上的广泛承认。

9.4.4 我们已经看到（见9.4.2），虽然在战争中交战人员不可能尊重对方的人权，但从事抵抗侵略的战争却可能是较小的罪恶。不过，普遍道德还提出了格外的要求，这就是敌方的非交战人员和中立的外国人的人权务必始终得到尊重。现代核武器的毁灭性力量意味着这一要求在核战争中是不可能兑现的。敌方交战人员与敌方非交战人员之间的区界将被湮没。中立的外国人不得不遭受核扩散并承受环境损害。所以，根据普遍道德，核战争绝对不属于较小的罪恶，因为它势必剥夺敌方非交战人员和中立国人民的生命权^⑨。国际道德也得出同样的结论。一个国际共同体可以容忍常规战争，因为这种战争能够让中立的外国人在实际上免受伤害。核战争则不然。任何民族通过采取对中立国家造成如此严重的伤害的方法来保卫自己，都不能在道德上被证明为正当。任何普遍道德也不会证明作为对第一次核攻击之回应的第二次核攻击为正当。这是十足的报复。我们已经知道，不存在实施报复的人权。

如上所述（见9.4.3），今天大多数国家政府都承认作为国际共同体成员的权利和义务，同时，作为低限标准的人权概念已经得到其中许多国家的政府的某种承认。不过，核战争之在道德上不能被接受，并没有得到拥有核能力的国家的政府认可。对它们来讲，认可这一点也就是承认其威慑性的核防御政策纯属恐吓。它们不可能对自己承认这一点，更不用说对潜在的敌人了。今天，北大西洋公约组织和华沙条约组织拥有大致相当的核能力。它所带来的“确保同归于尽”意味着发动核战争不符合双方的利益。明乎于此，慎重，更不用说道德，就要求维持和平。但是，慎重也

促使每一方力图取得高于对方的核优势。所以，双方都竞相卷入“军备竞赛”。慎重的考虑促成短期的稳定和长期的不稳定。但这种不稳定不可能符合国际共同体的利益。国际道德要求各方政府在能够使它们就停止军备竞赛的实际措施达成协议所必需的限度内消减双方的敌视。怎样满足这一要求，是对创造性的国际政治技能的一个挑战。 173

既然人类要生存下去，某些形式的国际共同体就必不可少（见 8. 2. 2 和 9. 4. 1），这一要求也就是普遍道德的一部分。不过，遵从这一要求必需默许——虽非宽恕——对人权的侵犯或对人权的否认，尽管普遍道德要求在任何时间和场合都应该尊重人权。这种默许对于同独裁政权和极权政权就停止军备竞赛达成协议是必需的。普遍道德容许它作为较小的罪恶。作为低限标准的人权概念还不完全是国际关系行为的一个指南。但是，它对于理解国际道德问题——例如为什么核战争在道德上不可接受——是至为重要的。这同它在国内政治中的意义并无二致。它有助于诊断社会的和政治的病症，但不是救治之方。弄清人权概念的意义和局限乃是本书的目的。试图让人权概念的负荷超重，是错误的。不过，否认人权概念能够有所担当，将它视为一个空洞无用之物而不予理睬，也是不对的。

注 释

导 论

①是否存在一种共产主义的文化和文明传统，这个问题我略去不论。其理由有二。第一，共产主义是被传输给生活于其下的民族的，所以它能否被看作一种传统，还颇成问题。基督教和伊斯兰教起初都是公然强加给许多民族的，但几百年后就被接受了。对共产主义的接受尚未经过足够的时间。第二，共产主义的观念和价值起源于西方，所以还是存在一个把共产主义看作西方异端的问题。不过，我在此不予论究。

②此处及下文所引用的麦金太尔的话均出自 *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1981) pp. 67ff.

1. 规则、原则与行为

①H. L. A. Hart 在 *The Concept of Law* (Oxford: Clarendon Press, 1961) 一书中作过类似的区分。

②See J. R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge University Press, 1969).

③Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789).

④A. V. Dicey, *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, 8th edn (London: Macmillan, 1920).

⑤John Rawls, 'Two Concepts of Rules', *philosophical Review*, 1955.

⑥这看来像是 Peter Winch 的看法，见他的著作 *The Idea of a Social Science* (London: Routledge & Kegan Paul, 1958) 和论文 'Authority'，后者收入 A. Quinton 编的 *Political Philosophy* (Oxford University Press, 1967) 一书。他没有区分规则和原则，更确切地说，他似乎混同两者。基于以上理由，这是错误的。

⑦我以为自律比自控内涵更丰富，因为它涉及对特定任务的注意和关注，而不只是控制自己的感情。

⑧Plato 在两本书中提到这一点，一本是 *Gorgias*，在 Socrates 和 Gorgias 讨论时，另一本是 *The Republic* 第一卷，在他同 Polemarchus 讨论时。

2. 道德与社会

①See J. O. Urmson 'Saints and Heroes', in *Essays in Moral Philosophy*, ed. A. I. Melden (Oxford: Basil Blackwell, 1958).

②此处所论限于“义务”与“圣徒精神”和“英雄主义”之间的逻辑关系。

③See Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals*, tr. T. K. Abbott, 10th edn (London: Longman) section 2. 175

④在某些情况下，他人可以为他解除，如，受约人可以解除承诺人的义务，但承诺人不能自行解除这种义务。

⑤对这些问题更充分的讨论，见 A. J. M. Milne, *Freedom and Rights* (London: Allen & Unwin, 1968) ch. 3.

⑥Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Oakeshott (Oxford: Basil Blackwell, 1946) P. 82. 译注：此段译文参照了商务印书馆 1986 年出版的译本。

⑦同上书，P. 82.

⑧Plato, *The Republic*, tr. H. D. P. Lee (Harmondsworth: Penguin, 1955) book 1.

⑨见同上书，book 2.

⑩这里就社会共同体利益及其成员利益所作的论述，是对真理的分析性表述。它阐明了“社会共同体”、“成员资格”和“利益”这些概念在通常运用中的某些含义。“利益”一词被用来指在有利于或有助于主体的条件中，主体所具有的利益。

⑪随着时间的推移，导致生产力提高的技术革新会使所有人拥有得更多，但是，这需要时间，在短期内，文中所论是成立的。

⑫参见 H. Sidgwick 在 *The Methods of Ethics*, book, 1, 7th edn (London: Macmillan, 1967) 中对利己主义的论述。

⑬See Searle, *Speech Acts*, 和他的论文 'How to Derive an "Ought" from

an "Is" ', repr. in *Ethics*, ed. P. Foot (London: Oxford University Press, 1967).

3. 道德的普遍性和道德的多样性 (之一)

①这一点并非总是可以用“义务”概念加以明确系统地表述,但是,“义务”概念的中心思想即“做正当的事”是普遍的。

②这一术语由 Maurice Ginsberg 创造。见他的论文 *The Diversity of Morals*, 该文收入 *Essays in Sociology and Social Philosophy* (London: Heinemann, 1957) vol. I.

③地理因素、气候因素和经济因素也起过作用。然而,这些因素如何起了这种作用,是一个需要详尽的经验探究的问题,这超出了本书的范围。

④John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford University Press, 1971).

⑤Aristotle, *Nicomachean Ethics*, book 5. 这里我是顺着与 Aristotle 同样的思路在思考,而且显然是受惠于他。“给每一个人他所应得的”是我对他的“特定公正”的译。我们共同的根据虽说是“比例平等”原则,但我在本章下一节阐释这一原则时,并未在细节上跟随他。

⑥“赔偿”概念的一部分里,赔偿的种类和多少必须与所遭受的应予责罚的损害成比例。过多、过少或种类不当都不能恰当地称为赔偿。因此,公平观念是“赔偿”概念的组成部分,这一点强化了文中的论点:必须按照比例平等原则决定赔偿的种类和数量。

⑦我排除了以增进儿童福利为宗旨的联合体这种特殊情况。

176

⑧作为一项构成性规则,禁止强奸与禁止盗窃相当。没有后者,就根本无法存在诸如财产一类的制度。没有前者,就完全无法存在恰当的所谓性“行为”:即,无法有有序的性关系发生。

4. 道德的多样性 (之二) 宗教和意识形态

①此处所论仅为理解宗教道德所必需的东西,而不是对宗教性质的全面论述。然而,我以为这种论述就其本身而言是正确的,并应该能在充分的论述中拥有地位。

②我借用了 James Jeans 爵士的书名,但没有信从他书中的任何实质性学说。

③如果一个社会共同体强迫它的部分成员按照他们不信仰的宗教信条生活,那么这个共同体因此就是一个最不开明的共同体,这种看法是可以反驳的。笔者也以为然,但是,尽管不开明,它仍然是一个共同体。更详尽的论述见后面 8. 4. 3

④H. A. L. Fisher, *A History of Europe*, vol. I: *Ancient and Medieval* (London: Edward Arnold, 1943) ch. XIV p. 170.

⑤当今英国很大比例的人口承认自己是国教信徒,但是,这些人口中,只有很小比例的人(约10%)定期去教堂。

⑥Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology*, trs. from the German, ed. by S. Ryazanskaya (Moscow: Progress Publishers, 1964), Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (London: Routledge & Kegan Paul, 1966).

⑦P. Corbett, *Ideologies* (London: Hutchinson, 1965). p. 11.

⑧Alasdair MacIntyre, *Against the Self—Images of the Age* (London: Duckworth, 1971) p. 5.

⑨Kenneth R. Minogue, *The Concept of a University* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1973) p. 151.

⑩See John Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow* (Los Angeles: Nash, 1971). 该书对此作了明晰而有力的阐释。

⑪See Karl Marx and Friedrich Engels, *The Communist Manifesto* (1848).

⑫See Robert P. Wolff, *of Anarchism* (New York: Harper 1970).

⑬See H. J. Laski, *A Grammar of Politics* (London, 1925); and G. D. H. Cole, *Social Theory* (London: Library of Social Studies, 1920).

⑭引于 W. B. Gallie in *A New University: A. D. Lindsay and the Keele Experiment* (London: Chatto & Windus, 1960).

⑮Sir Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (Oxford University Press, 1958) p. 52.

⑯See Eric Hoffer, *The True Believer* (New York: Mentor Books, Harper & Row, 1951).

5. 道德与“绝对命令”

① Immanuel Kant, *Philosophy of Law: An Exposition of the*

Fundamental Principles of Jurisprudence as the Science of Right, tr. W. D. Hastie (1887) p. 33.

177 ②这些话是我的而非康德的，但它们成功地把握了他的意思。

③在 Kant 看来则不是这样，因为撒谎无法加以普遍化，对它的禁止是绝对的。甚至对于一个正在寻找其意图谋害的人的谋杀者，也有义务说真话。See Immanuel Kant, *Fundamental Principles of the Ethics*, tr. T. K. Abbott, 10th edn (London: Longman).

④同上书，p. 56, Section I.

⑤尽管 G. E. Moore 持相反的意见：如果按我的理解，Moore 在他的 *Ethics* (Oxford University Press, 1958) 一书中坚持认为，某种东西即使无人重视它，也能具有内在价值。这与我们通常关于内在价值的看法不一致。我在这里的论述是以 C. I. Lewis 在他的 *Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, Ill.: Open Court Publishing, 1950) 一书中的有关论述为基础的。

⑥参见《威尼斯商人》第三幕第一场中 Shylock 的话：“难道犹太人没有眼睛吗？难道犹太人没有五官四肢，没有知觉，没有感情，没有血气吗？他不是吃着同样的食物，同样的武器可以伤害他，同样的医药可以疗治他，冬天同样会冷，夏天同样会热，就像一个基督徒一样吗？你们要是用刀剑刺我们，我们不是也会出血的吗？你们要是搔我们的痒，我们不是也会笑起来的吗？你们要是用毒药谋害我们，我们不是也会死的吗？那么要是你们欺侮了我们，我们难道不会复仇吗？要是在别的地方我们都跟你们一样，那么在这一点上也是彼此相同的”。译注：见《莎士比亚全集》(三)，人民文学出版社 1978 年版，第 49 页。

⑦Aristotle, *Politics*, book 1.

6. 权利概念（之一）

①D. D. Raphael, *Problems of Political philosophy* (London: Macmillan, 1970) pp. 68—70.

②这是行善原则的一个推论。

③Karl Welman, 'A New view of Human Rights', in *Human Rights*, ed. S. Kamenka (London: Edward Arnold, 1978).

④这些例子是我的，不是霍菲尔德的。它们既包括道德权利也包括法定

权利，以表明霍氏的分析只把握了权利本身，而不问权利的来源。

⑤Raphael, *Problems of Political Philosophy*, pp. 68—70.

⑥这条规定在第二次世界大战期间行之有效，此乃本人的亲身经历。据我所知，它至今仍然有效。

⑦这并不意味着所有的豁免权都不可能是普遍的。正如我们在第八章里将要看到的那样，存在某些普遍的豁免权。

⑧或者，在法定权利的情况下，使一项契约行为得以履行。

7. 权利概念（之二）社会权利的渊源及意义

①在 1.3.1 里，我们已经看到法律和道德包含着规则 and 原则。在 7.2 节里，我们将看到习俗也是这样。

②这一小节关于构成性规则和控调性规则的逻辑特征的所有参考资料，均见前文 1.1.2。

③如果教会机构在一个拥有实在法体系的共同体内享有司法管辖权，那么，这种管辖权，就必须得到实在法体系的承认，而且其本身也要由实在法体系来授予权威。国际机构的司法管辖权也是这样。 178

④这类权力使人们有资格抵制违法的政府行为，如控告官员的越权行为。这证实了霍菲尔德的观点——乍看起来是一项单一的权利，结果却成了一组权利。不过，受法律平等保护的一般权利首先是、并且主要是一种要求权。

⑤这是省略的说法。完整的表述是：“忏悔时对牧师所言乃是绝对秘密的述说，牧师因此绝不可泄露它”。为简明起见，我使用了省略的说法。

⑥非设定性事实的表述既包含或然的事实，也包含必然的描述性事实。如果约翰·多伊身高 6 英尺，那么，说他身高不止 5 英尺就必然为真。这是由算法的构成性规则所决定的。问题不在于非设定性事实所表述的或然事实不是必然为真，而在于这些真相不是规定性的。

⑦Fyodor Dostoyevsky, *The House of the Dead*, tr. Constance Gamett (London: William Heinemann, originally published 1915).

⑧请比较前文 4.1.4 关于宗教起源的论述。

⑨一种完整的论述尤其应该论及与传统有关的习俗。此处无以为之。说

传统不仅仅是一种习俗,这就够了。传统包含着世代相传的原则和价值观,例如,自愿服务的传统,一所学校、一个团体或一种职业的传统。

⑩这只是对共同道德原则所含权利的一个简短的提示。下一章对这些权利作详细的讨论。

⑪这仅仅适用于可选择的权利。尊重无可选择的权利的要求必然要由代表该项权利主体的成年成员提出,因而这一要求不会导致无责任能力的权利主体的义务。无可选择权利的被动特点是一个具有重大意义的差异。

⑫关于这一点,请看4. 2. 4中引用的I. 伯宁爵士的一段话。

⑬动物的权利需要进一步弄清楚,但不是在这本仅限于人权的书中”。

⑭其中有些规则是贯彻原则确定,低限标准而制定的,例如,过失赔偿权要求确定留意的低限标准(见1. 3. 1)。

⑮下一章略略涉及国际共同体概念(见8. 2. 2)。

⑯这需要作进一步的论述,尤其是联系工会和“只雇用特定的工会会员的企业”(“closed shop”)来论述,但这里不可能为之。

8. 权利概念(之三) 人权

①死刑是不是对杀人罪的合适的刑罚,这是一个有争议的问题。不过,尽管死刑或许是不人道的,但它不属于任意的杀戮,而且关键就在于此。

②或者至少和英国军队的配给条件和方式相像。

179 ③我用“道德规范(moral code)”来表示一个单一共同体的实际道德。正如我们已经看到的(3. 4. 3),这种道德始终是共同道德和特定道德的结合。

④参见J. S. Mill, *On Liberty* (1859) ch. 2, 对言论自由的讨论,另见F. Schauer, *Free Speech: A Philosophical Enquiry* (Cambridge University Press, 1982.)

9. 人权与政治

①我在广义上使用“宪法”(constitutional law)一词,以涵盖诸如联合王国宪法那样的不成文宪法的惯例性次级规则。

②苏联政府也起源于革命,但由于它的国民所受到的对待,今天,它不能被称为立宪政府,尽管它有一部成文宪法。

③“半强制”一词是我从Robert Nozick's *Anarchy, State and Utopia*

(*Oxford: Basil Blackwell, 1974*) 一书里借来的, 但我本人并不受该书任何实质性学说的约束。

④见 *Bertrand de Juvenal's Sovereignty* (Cambridge University Press, 1957), 在该书里, 作者简略地提到了行动组织这一概念。

⑤我在论述公平对待权时已经提到这一点 (见 8. 1. 6)。

⑥这并不是说社会主义必然导致极权主义。我不否认民主的和宪政的社会主义的可能性。

⑦贸易抵制确有可能伤害实施抵制的国家, 这是有些政府不愿意诉诸贸易抵制的原因所在。根据以下理由, 这种不情愿可以在道德上被证明为正当, 即, 一个政府在外交政策中的首要职责是增进本国的利益, 只要这样做不直接侵犯任何外国人的人权。人们还经常争辩说, 贸易抵制, 会伤害他们打算给予帮助的受害者。不过, 这些问题不可能在此深究。

⑧这并不否认交战人员能够并且应该尊重非交战人员、战俘和所有中立国人员的人权。

⑨见前文 8. 2. 2 关于国际共同体利益所系何在的讨论。

⑩或许有人反对说, 第二次世界大战中的大规模轰炸也湮没了敌方交战人员和非交战人员的区界。但是, 这不过表明, 如果使用此类手段, 那么, 常规战争在道德上也成为不可接受的了。

索 引

(条目后数字系英文原版页码, 检索时请查本书边码)

- abortion, 堕胎, 10, 127-128。
- absolute monarchy, 君主专制, 156, 164。
- actions, 行为:
- rule-governed and principle-governed, 规则支配的和原则支配的, 19-24;
 - 'necessary' and 'sufficient' condition for, “必要”条件和“充分”条件, 22-23;
 - instrumental (as means to ends), 工具性的 (“达到目标的手段”), 31-34;
 - right and wrong, 正当的和非正当的, 36;
 - rights of, 行为权, 90, 139。
- adaptation, social 见 social adaptation.
- adjudication: and fairness, 裁判和公平, 47-52。
- advantages: rights as, 作为优势的权利, 98-99。
- aggression, 侵略, 170-171。
- agnostic humanism, 不可知论的人本主义, 65, 69, 71, 74-75, 150-151。
- aids: obligations and rights to, 帮助的义务和权利, 134-135, 139, 142, 149, 162, 168。
- alcohol: prohibition of, 对含酒精饮料的禁止, 59。
- allocation: fairness in, 分配中的公平, 48-52。
- American Declaration of Independence, 《美国独立宣言》, 147。
- anarchism, 无政府主义, 72-73。
- animals: rights of, 动物的权利, 92-94, 119。

apartheid, 南非的种族隔离, 165。

arbitrary interference, freedom from, 不受专横干涉的自由:

as principle, 作为原则, 46, 135-137, 139, 146;

defined, 界说, 54, 146;

and moral requirements, 和道德要求, 59, 85, 107;

necessary for rights, 为权利所必需的, 116;

essential for security, 为安全所必不可少的, 120;

and pursuit of happiness, 和追求幸福, 147;

and civil marriage, 和世俗婚姻, 160-161;

in international relations, 在国际关系中, 169。

Aristotle, 亚里士多德, 47, 85。

atonement: for wrong-doing, 对过错行为的补偿, 144-145。

authority, 权威:

and enactment of rules, 和规则的制定, 16-17, 29;

judicial, 司法权, 29;

and anarchism, 和无政府主义, 72;

parental, 父母的, 93;

sanction for, 授予权威, 103;

wider than power right, 比权力权宽泛的, 123;

government, 政府, 154-156;

"custodial" and "operational", "监管的"和"行动性的", 156-157, 164-165;

under totalitarian dictatorship, 极权主义独裁下的, 164-165;

and power-sharing, 和权力共享, 166;

又见 law.

beneficence, 行善:

principle of, 原则, 18, 23-24, 46, 56-57, 125-126;

and fair treatment, 和公平对待, 53;

in community, 在社会共同体中, 56, 58;

and common morality, 和共同道德, 82, 125;

- and release from promises, 和解除承诺, 93, 117;
 and freedom from arbitrary interference, 和不受专横干预的自由, 135。
- Bentham, Jeremy, 边沁, 杰里米, 14。
- Berlin, Sir Isaiah, 伯林, 艾赛亚爵士, 74。
- Bills of Rights, 《权利法案》, 123, 162。
- blood-feuds, 血亲复仇, 10。
- boycotts, 抵制, 170, 170 注⑦。
- British constitution, 英国宪法, 16-17。
- capital punishment, 死刑, 128, 145。
- capitalism, libertarian, 自由资本主义, 72, 77;
 又见 democracy。
- caste system, 种姓制度, 167。
- categorical imperative, 绝对命令, 见 imperative。
- character traits, 品性, 26-28。
- children, 儿童:
 care and welfare, 照顾和福利, 46, 55-56, 59, 116, 126, 138-139;
 rights and obligations, 权利和义务, 92-93, 119;
 and claim rights, 和要求权, 140-141;
 not subject to moral forfeit of rights, 不受制于权利的道德丧失, 144;
 rights not political, 儿童权利的非政治性, 162;
 no commercial perspective, 非商业观点, 168。
- citizenship, 公民身分, 162-163。
- civilisation, 见 culture and civilisation。
- civility, 礼貌:
 principle of, 原则, 46, 55-56, 59, 84, 116;
 as virtue, 作为美德, 60;
 and universal morality, 和普遍道德, 136, 138-139, 141-142;
 and recognition of property, 和财产的承认, 147;
 violations of, 侵犯礼貌权, 162;
 not a political right, 不是一种政治权利, 162;

- in international relations, 在国际关系中, 169;
又见 honourable conduct.
- claim rights, 要求权:
Hohfeld's concept of, 霍菲尔德的概念, 95-97, 100-101, 119, 139-141;
under absolutism, 专制主义下的, 108; 181
of corporate bodies, 团体的, 122;
fair treatment as, 作为要求权的公平对待, 130;
fellowship as, 作为要求权的伙伴身份, 134;
and protection of law, 和法律保护, 159;
in international relations, 在国际关系中, 169.
- class, 阶级:
differences, 差别, 59-60;
and ideologies, 和意识形态, 72-73;
又见 caste system.
- colonialism, 殖民主义, 165.
- command: concept of, 命令的概念, 13-16.
- commercial transactions, 商业交易, 168.
- communism, 共产主义, 3 注① (导论);
又见 Marxism.
- community, 共同体, 社会共同体:
characteristics, 特征, 37-38, 46;
interests and moral implications, 利益和道德含义, 38-44, 71, 102, 116,
123;
and willing sacrifice, 和愿意牺牲, 40;
and proportionate-equality principle, 和比例平等原则, 53;
moral principles of, 道德原则, 53-61;
and fellowship, 和伙伴关系, 53-54;
and civility, 和礼貌, 55;
and culture diffusion, 和文化传播, 58;
emotional dimension, 情感尺度, 60-61;
and religious compliance, 和宗教服从, 66;

- and sources of rights, 和权利渊源, 102-103, 115, 125;
regulation of, by positive law, 实在法的调控, 106, 131, 161;
rights affected by status in, 受地位影响的权利, 107-108, 116, 128, 167;
and custom, 和习俗, 111-113, 115;
obligation-centred, 义务中心的, 115-116;
corporate bodies in, 团体, 122;
law and justice in, 法律和公正, 128-129;
and self-interest, 和自我利益, 131;
moral diversity in, 道德多样性, 136, 153;
conflict in, between interests and respect for individual rights, 共同体利益和尊重个人权利之间的冲突, 141-142, 151;
forfeit of membership, 丧失成员资格, 143, 146;
and particular morality, 和特殊道德, 147-148, 151-152;
and reform, 和改革, 150-151;
acceptance and denial of human rights in. 对人权的承认和否认, 152-153, 163;
polarised and divided, 分化和分裂的, 153, 165-167;
corporate power-right in, 团体的权力权, 154, 161;
internal and external interests, 内部和外部利益, 155;
not a team of action, 不是一个行动组织, 158;
and constitutional law, 和宪法, 165-166。
compensation, 赔偿, 51-52, 52 注⑥ (第3章)。
competition: and fairness, 竞争和公平, 49-51, 53。
conditions: 'necessary' and 'sufficient', “必要”条件和“充分”条件, 22。
confidentiality, 保密, 117-119。
conservation, social, 见 social conservation。
constitutional law, 宪法, 14, 25, 29, 156, 159。
contraceptives: prohibition of, 禁售避孕用具, 59。
Corbett, Patrick, 科比特, 帕特里克, 70。
courts: and legal rights, 法院和法定权利, 100-101, 119;
又见 justice; law。

crime, 犯罪, 30;

 又见 wrong-doing.

criminal law, 刑法, 14, 25.

cultural diffusion, 文化传播, 58.

culture and civilisation: traditions of, 文化和文明的传统, 3-6, 8.

custom 习俗:

 as source of right, 作为权利的渊源, 89, 102, 108-115;

 adoption of, 采用, 113-114.

Declaration of the Rights of Man and Citizen (French; 1790), 《人和公平权利宣言》, 1.

democracy, 民主, 2-4, 132, 152, 162-163.

Dicey, A. V., 戴雪, 16.

dictatorship, 独裁, 164, 168;

disadvantages: as opposite of rights, 与权利相对的劣势, 99-100.

distribution (sharing), 分配(分享), 48.

divorce, 离婚, 151-153, 163;

 又见 marriage.

Dostoyevsky, Fyodor, 陀思妥耶夫斯基, 111.

duelling, 决斗, 10, 127.

Dutch Reformed Church, 荷兰新教, 166.

duty: as correlation of claim right, 与要求权相关的义务, 96, 100.

economy: and instrumental action, 节俭和工具性行为, 32-33.

efficiency: as condition for morality, 作为道德条件的效率, 34.

egoism; amoral, 不道德的利己主义, 42-43, 81.

entitlement: as right, 作为权利的资格, 89-91, 94-95, 99-100.

equal opportunities, 见 opportunity.

equality, 平等,

 见 fairness; law; opportunity; proportionate equality principle.

European Convention on Human Rights and Fundamental Freedoms (1953),

《欧洲人权和基本自由公约》，1, 3, 152。

euthanasia, 安乐死, 10, 127-128。

exemption, 豁免,

见 immunity rights.

182 expediency: and instrumental action, 便利和工具性行为, 24, 32-33, 75。

expression, 表达,

见 inquiry and expression, free

facts, 事实, 43;

“brute” and “institutional”, “非设定性的”和“设定性的”, 44, 71;

and customs, 和习俗, 108-10。

fairness, fair treatment, 公平, 公平对待:

principle of, 原则, 46-47, 86, 142;

justice as, 作为公平的公正, 47-53, 129-131, 139, 160-161;

as second-order value, 作为第二序列的价值, 52-53;

and positive law, 和实在法, 106-107;

and aid, 和帮助, 135;

as primary human rights, 作为首要人权, 142;

and equality, 和平等, 144, 149-150, 163, 166;

violations of, 对公平的侵犯, 162, 166;

in international disputes, 在国际争端中, 169, 171。

family, 家庭:

institution of, 制度, 38, 56;

and child care, 和儿童照顾, 55;

and sexual morality, 和性道德, 59;

and religion, 和宗教, 69;

又见 children; marriage.

favouritism, 偏袒, 162。

fellowship, 伙伴关系:

and community, 和共同体, 38, 40, 42, 45-46, 53-56, 58, 134-135;

and human respect, 和尊重人, 84, 86;

- and conflict of rights, 和权利冲突, 117;
and freedom from arbitrary interference, 和不受专横干涉, 135-136;
irrelevance in commercial transactions, 与商业交易不相关, 168。
- feudalism, 封建主义, 158。
- finitude, limitations of, 限定的局限, 141。
- Fisher, H. A. L., 费希尔, 67。
- forbearance: as general obligation, 作为一般义务的克制或不作为, 91, 97, 106, 116。
- foreigner, 外国人:
 respect for, 尊重, 84;
 dealings with, 交往, 124;
 right to control of, 控制权。
- free speech, 自由言论;
 见 inquiry and expression, free.
- free riders, 坐享其成者;
 见 egoism.
- freedom, 自由:
 as primary value, 作为首要价值, 54;
 under the law, 法律下的, 104-107, 160;
 right to, 自由权, 136-137, 139-140, 146, 149, 151;
 又见 arbitrary interference, freedom from.
- freedom of opinion, 意见自由, 2;
 又见 inquiry and expression, free.
- games, 比赛:
 and rules, 和规则, 14-16, 21-22;
 and authority, 和权威, 157。
- genocide, 灭绝种族, 84, 170。
- Ginsberg, Maurice, 金斯伯格, 莫里斯, 45 注② (第三章)。
- good and evil: choice between, 善与恶之间的抉择, 125-126。
- government, 政府:

- and ideology, 和意识形态, 72;
 and community, 和共同体, 143;
 and exercise of power-right, 和行使权力权, 154, 158;
 subject to requirements of universe morality, 服从普遍道德的要求, 155, 161;
 and rule of law, 和法治, 158-161。
- Greek language, 希腊语, 4-6。
- happiness, pursuit of, 追求幸福, 147。
- health and hygiene, 健康和卫生, 17, 41。
- Hobbes, Thomas, 霍布斯, 托马斯, 35-36, 55。
- Hohfeld, Wesley N., 霍菲尔德:
- four concepts of right, 四个权利概念, 6, 94-101, 104, 119-120, 126-127, 131, 139-140。
- "honour among thieves", "窃贼间的荣誉", 36-37。
- honourable conduct, 诚实的行为:
- principle of, 原则, 46, 54-56, 86, 116, 137-139;
 - variations in requirements of, 诚实行为要求的变化, 59;
 - and conflict of rights, 和权利冲突, 117-118, 137-138;
 - and civility, 和礼貌, 142;
 - and government, 和政府, 154;
 - violations of, 侵犯;
 - not a political right, 不是一项政治权利, 162;
 - in international law, 在国际法中, 169。
- human rights, 人权:
- idea of, and standard, 概念和标准, 1-10, 152, 173;
 - universality of, 普遍性, 1-5, 8-9;
 - in liberal-democratic societies, 在自由民主社会, 2-4, 6, 132, 152;
 - not subject to empirical observation, 不受制于经验观察, 7;
 - as universal minimum moral rights, 作为最低限度的普遍的道德权利, 124-139, 163;

violation of, 侵犯, 133;
moral forfeit of, 道德上的丧失, 143-146;
enlightened interpretations of, 开明的解释, 149-153, 163;
threatened under revolutionary and totalitarian regimes, 革命政权和极权政权对人权的威胁, 164-165;
and international relations, 和国际关系, 169-173;
又见 rights; and individual rights.

humanism, agnostic, 见 agnostic humanism.

humanity, 人道、人类:

principle of, 人道原则, 82-86;
extrinsic and intrinsic value of, 人的外在和内在价值, 82-86, 125;
community of, 人类共同体, 125.

Hume, David, 休谟, 43-44.

ideology, 意识形态:

concept and characteristics, 概念和特征, 70-74;
as alternative to religion, 作为对宗教的取代, 70, 75, 77;
prescriptive, 规定性的, 71-74;
commitment to, 信奉, 74-76;
and moral diversity, 和道德多样性, 76-78, 148;
compulsory uniformity, 强制性一律, 167.

183

immunity rights, 豁免权:

Hohfeld's concept of, 霍菲尔德的概念, 95-99, 101;
and entitlement, 和资格, 103;
of corporate bodies, 团体的, 122;
and freedom from arbitrary interference, 和不受专横干涉, 139-140;
excluded by power rights, 被权力权排除, 140-141;
right to life as, 作为豁免权的生命权, 169;
in international relations, 在国际关系中, 169.

imperatives, 命令:

moral and non-moral, 道德的和非道德的, 31-34;

- categorical and hypothetical, 绝对的和假定的, 31-32, 79-82.
- inquiry and expression, free, 自由的获知和表达, 117-119, 150.
- interest, 利益:
- common, 共同利益, 36-37;
 - community's 共同体的利益, 38-44.
- international community, 国际共同体, 132-4;
- and nuclear war, 和核战争, 172-3.
- international law, 国际法:
- and nation states, 和民族国家, 123;
 - and international community, 和国际共同体, 123, 132, 171.
- Ireland, Republic of, 爱尔兰共和国, 152.
- Jeans, Sir James: *The Mysterious Universe*, 詹姆斯·琼斯爵士:《神秘的宇宙》, 64-65.
- Jefferson, Thomas, 托马斯·杰斐逊, 147.
- Jews, 犹太人:
- and Zionism, 和纳粹主义, 73;
 - Nazi killing of, 纳粹对犹太人的屠杀, 128, 140.
- judiciary; authority, 司法权威, 29;
- 又见 Courts.
- justice, 公正, 正义:
- principle of, 公正原则, 46-7;
 - as 'fair treatment', 作为“公平对待”的公正, 47-53, 129-31, 139, 160;
 - and respect for life, 和尊重生命, 53, 55;
 - and common morality, 和共同道德, 82;
 - as foundation for rights, 作为权利的基础, 106-107, 114, 121, 129, 139, 141;
 - and community, 和社会共同体, 128-129;
 - and government obligations, 和政府义务;
 - 又见 natural justice.
- Kant, Immanuel, 伊曼纽尔·康德, 31-32, 79-83, 86, 124.

killings, wanton, 任意杀戮, 9-10, 13, 46, 107, 126-128, 140。

labour: division of, 劳动分工, 38-39。

languages, 语言:

word 'right' in, 语言中的“权利”一词, 4-6;

rules of, 语言规则, 14, 16, 18; 21-23;

and religion, 和宗教, 64, 68。

Latin America, 拉丁美洲, 165。

law, 法律:

equality before, 法律面前的平等, 2, 25, 104-107, 129, 159, 163-164;

as prescription for conduct, 作为对行为的规定, 13, 21;

rule of, 法律规则, 23, 104-106, 155-156, 158-159, 165;

and morality, 和道德, 25-30, 128-129;

enforcement of, 法律的实施, 25-26, 29;

rules and principles in, 法律中的规则和原则, 26;

obedience to, 对法律的服从, 28-29;

and entitlement, 和资格, 89;

as source of rights, 作为权利的来源, 102-108;

freedom under, 法律下的自由, 104-107, 129, 159;

supremacy of, 法律至上, 104-106, 119, 145, 155;

and institutional fact, 和设定性事实, 110-111;

and modification of rights, 和权利的限制, 120-121;

and community, 和共同体, 128-129, 143, 156, 161;

and punishment, 和惩罚, 144-145;

and government, 和政府, 159-161, 164;

and compatibility with human rights, 法律与人权的和谐, 163;

又见 natural law.

Lewis, C. I., 刘易斯, 83 注⑤ (第5章)。

lex talionis, 同态复仇法, 144。

liabilities: as correlatives of power rights, 责任: 作为权力权的相关者, 56。

liberty rights, 自由权:

Hohfeld on, 霍菲尔德论自由权, 95-96;

and regulative rules, 和调控性规则, 103-104;
 and law, 和法律, 105, 159;
 and custom, 和习俗, 114;
 of corporate bodies, 团体的自由权, 122;
 and freedom from arbitrary interference, 和不受专横干涉, 135-137, 139-140;
 in international relations, 在国际关系中, 169。

life: respect for, 尊重生命, 46, 53, 56, 58, 107, 126-127。

life, right to 生命权, 9, 116, 120, 126-128, 131, 139-140, 146, 162, 169。

Lindsay, A. D., 林赛, 73。

lying, 撒谎, 80, 162:

又见 truthfulness,

MacIntyre, Alasdair, 阿拉斯代尔·麦金太尔:

on ideologies, 论意识形态, 70;

After Virtue, 《遵循美德》, 4-8。

Mannheim, Karl, 卡尔·曼海姆, 70。

marriage, 婚姻:

eligibility for, 合格性, 45;

and religion, 和宗教, 69;

arranged, 婚姻安排, 108;

careers and 事业和婚姻, 113;

184 civil, 世俗的, 民事的, 151-153, 163;

remarriage, 再婚, 151。

Marx karl, 卡尔·马克思, 73。

Marxism, 马克思主义, 70, 72-73, 75-77。

merit, 优点, 26。

metaphor, religious, 宗教隐喻, 64。

Mill, John Stuart, 约翰·斯图亚特·密尔, 95。

Minogue, Kenneth R., 肯尼思·R. 米诺格, 70。

Moore, G. E., 穆尔, 83 注⑤ (第5章)。

morality, 道德:

- as guide to conduct, 作为行为的指南, 13;
- primary rules in, 道德中的初级规则, 14, 16;
- and principles, 和原则, 18, 23, 81-81;
- law and, 法律和道德, 25-30, 105;
- and virtues, 和美德, 27, 31;
- obligation to, 对道德的义务, 28-29;
- Social basis of 道德的社会基础, 34-37;
- precedes government, 先于政府, 36;
- common acceptance of, 共同承认, 36;
- universality and diversity, 普遍性和多样性, 45-47, 124-131;
- diversity of, 道德的多样性, 45-47, 148, 152;
- common and particular, 共同的和特殊的, 56-61, 147-148, 152;
- and community, 和社会共同体, 53, 71;
- emotional dimension, 情感尺度, 61;
- and religion, 和宗教, 62-70;
- and ideology, 和意识形态, 76-78;
- universalisability as criterion of, 可加以普遍化的标准, 79-81, 141, 152;
- as source of rights, 作为权利的渊源, 89, 102, 139;
- and conflict of rights, 和权利冲突, 118-119, 141;
- minimum standard, 最低限度的标准, 124-125, 152, 167;
- relations in, 道德关系, 148-149, 152;
- international, 国际的, 171, 173.

nation-states, 民族国家:

- historical development of, 历史发展, 57;
- as communities, 作为社会共同体, 122-123, 154;
- in international relations, 在国际关系中, 169-171.

nationalism, 民族主义, 73, 76-77.

natural justice, 自然正义, 49,

又见 justice.

natural law, 自然法, 10, 147,

又见 law.

natural order, 自然秩序, 64.

natural rights, 自然权利:

and law, 和法律, 10;

doctrine of, 自然权利学说, 146-147, 152.

'nature, state of', "自然状态", 35-36.

Nazis, 纳粹:

genocide, 灭绝种族, 84;

and right to life, 和生命权, 128, 140.

negligence, 疏忽大意, 25.

neutrality, 中立国, 172.

Nicene Creed, 《尼西亚信经》, 63.

no-rights, 无权利, 95-96, 100.

North Atlantic Treaty Organisation, 北大西洋公约组织, 172.

Northern Ireland, 北爱尔兰, 153, 166.

nuclear warfare, 核战争, 172.

obligations, 义务:

as primary moral concept, 作为首要的道德概念, 28-29, 31, 56;

and imperatives, 和命令, 33-34, 79-80;

and trust, 和信任, 35;

learning, 得知, 41;

and self-interest, 自我利益, 42;

correlative to rights, 和权利相对应, 90-92, 97, 100, 116, 140;

and choice of action, 和行为选择, 91-92, 94;

and law enforcement, 和法律实施, 105-106;

of social conservation, 和社会保守, 112;

conflict of, 义务的冲突, 117-118;

and social responsibility, 和社会责任, 132;

to aid, 提供帮助的义务, 134-135;

and freedom from arbitrary interference, 和不受专横干涉, 135-136;

- and child care, 和照顾儿童, 138-139.
- offensive, strategic, 进攻战略, 18-19, 23.
- opportunity: equality of, 机会: 机会平等, 149-150, 163, 166.
- opposition, political, 政治反对, 18-19, 23.
- Plato, 柏拉图:
- Phaedo, 《斐多》, 6;
- Republic, 《理想国》, 36.
- politics, 政治:
- and human rights, 和人权, 152, 158-159;
- and custodial authority, 和监管权威, 157-158.
- power rights, 权力权:
- Hohfeld's concept of, 霍菲尔德的概念, 95-98, 100-101;
- of corporate bodies (community), 团体(共同体)的权力权, 122, 154, 161;
- rights to life as, 作为生命权, 127, 169;
- and community, 和社会共同体, 131-132;
- and freedom from arbitrary interference, 和不受专横干涉, 135-137, 139;
- excludes immunity right, 排除豁免权, 140-141;
- and protection of law, 和法律保护, 159;
- in international relations, 在国际关系中, 169.
- power-sharing, 权力共享, 166.
- practical-reason principle, 实践理性原则, 43, 81, 124, 143.
- principle-governed action, 原则支配的行为, 见 action.
- 'principle: a matter of', "原则问题", 25.
- principles, 原则:
- concept of, 原则概念, 18-20, 22-25;
- and activity, 和活动, 19-24;
- and discretion, 和自由裁量权, 19-20;
- place of, 原则的地位, 22;
- in law, 法律中的原则, 26;

- distinguished from rules, 区别于规则, 80-82。
- prisoners of war, 战俘, 172。
- 185 privacy, 隐私权, 117-119。
- privileges, 特权, 95。
- procedure, 程序, 17。
- promising, 承诺:
- practice of, 履行承诺的做法, 7, 34-35;
 - rules of, 规则, 15, 21;
 - and conflict of rights, 和权利冲突, 24, 28, 93, 117-118, 142;
 - as moral imperative, 作为道德命令, 32, 80, 91;
 - essential in social life, 在社会生活中必不可少, 56;
 - and liberty rights, 和自由权, 103-104。
- property, 财产:
- institution of, 财产制度, 7, 34-35, 38, 146;
 - constitutive rules of, 财产的构成规则, 14;
 - and theft, 和盗窃, 14-15, 56, 79;
 - accounts of, 对财产的叙述, 21;
 - right to, 财产权, 146-147。
- proportionate equality principle, 比例平等原则, 47-53, 107, 129-130, 142, 144-145。
- Proudhon, P. J., 蒲鲁东, 14。
- prudence, 谨慎, 144-146。
- punishment, 惩罚, 144-146。
- 又见 capital punishment.
- pardah, 深闺制度, 147-148, 153。
- racial discrimination, 种族歧视, 163, 165-166。
- rape, 强奸, 56。
- Raphael, D. D., 拉斐尔, 90, 126。
- rationality, 合理性, 65。
- Rawls, John, 约翰·罗尔斯, 17, 46。

recipience: right of, 接受权, 90, 92-93, 97-98, 126, 139.

relativism, moral, 道德相对主义, 148.

religion, 宗教:

and moral diversity, 和道德多样性, 45, 62-70;

and cultural diffusion, 和文化传播, 58;

concept of and requirements, 宗教的概念和要求, 62, 71;

and belief, 和信仰, 63-66, 69, 71, 74-75, 148, 167;

and language, 和语言, 64, 68;

social aspect of, 宗教的社会方面, 65-66;

historical ubiquity and origins, 历史上的普遍存在和起源, 66-67;

as source of conflict, 作为冲突的根源, 66, 68, 70;

declining commitment to, 倾向于信奉宗教, 68-70, 75;

replaced by ideology, 为意识形态取代, 70, 75, 77-78;

compulsory uniformity, 强制性的一律, 167.

respect, 尊重, 82-86.

responsibility, social. 社会责任;

见 social responsibility.

revolution, 革命:

and Social conservatism and change, 和社会的保守与变化, 111-112;

and constitutional government, 立宪政府, 合法政府, 156, 165;

threatens human rights, 危及人权, 164-165.

rights, 权利:

idea of, 权利概念, 7-8, 89;

actions constituting violation of, 构成对权利侵犯的行为, 89-90;

'elective' and 'non-elective', "可选择的"和"无可选择的", 92-94, 101, 119, 126, 140;

Hohfeld on four concepts of, 霍菲尔德的四种权利概念, 94-101;

as advantages, 作为优势, 98-99;

law and morality as sources of, 作为渊源的法律和道德, 102-8, 139;

legitimate conflicts over, 权利的法律冲突, 117-119;

legal modification of, 法律上的权利限制, 120-121;

- corporate, 团体的, 122-123;
又见 human rights; and individual rights.
- Rights, Bills of, 权利法案;
见 Bills of Rights.
- rights of way, 通行权, 114-115.
- Roman Catholicism: prohibitions, 罗马天主教: 禁止, 59, 151-153.
- Roman Empire, 罗马帝国, 165.
- rudeness, 粗鲁, 162;
又见 civility.
- rule-governed action, 规则支配的行为;
见 action.
- rule, 规则:
as generalised commands, 作为概括性命令, 13, 15-16;
primary and secondary, 初级的和次级的, 13-17, 103;
constitutive and regulative, 构成性的和调控性的, 14-15, 17, 20-24;
enacted and conventional, 制定性的和惯例性的, 16-17, 19-20, 29;
summary and practice, 概括性规则 and 传统做法, 17-18;
breaking of, 破坏, 24;
in law, 法律中的规则, 26;
distinguished from principles, 区别于原则, 80-82;
and fairness, 和公平, 80;
right-conferring, 授予权利的规则, 103-104;
and custom, 和习俗, 109-111, 114-115.
- Sacrifice, 牺牲, 40, 53.
- 'Saints and heroes', "圣徒和英雄", 31.
- security, 安全:
and positive law, 和实在法, 106;
and conflict of rights, 和权利冲突, 117-119, 142.
- self-control, 自我控制, 27, 27 注⑦。
- self-interest, 自我利益, 39-43, 131.

- sexual conduct, 性行为, 56, 59.
- sharing, 分享;
 见 distribution.
- side constraints, 半强制, 157, 159, 161.
- slaves, slavery, 奴隶, 奴隶制:
 place in community, 在共同体中的地位, 39;
 and human respect, 和尊重人, 83-85;
 and rights, 和权利, 131, 137, 140;
 and property, 和财产, 147.
- Social adaptation, 社会适应, 113-121.
- Social conservatism, 社会保守, 111-113, 115.
- social life: and morality, 社会生活: 和道德, 102.
- social membership, 社会成员资格, 7.
- social responsibility, 社会责任: 186
 principle of, 原则, 45-46, 54, 59, 123, 131;
 as virtue, 作为美德, 60;
 confers obligations, 授予义务, 132;
 and international community, 和国际共同体, 133-134.
- Social right, 社会权利,
 moral forfeit of, 在道德上的丧失, 143, 145.
- Social welfare, 社会福利, 54, 134, 161-161.
- socialism, 社会主义, 164 注⑥。
- Socrates, 苏格拉底, 6, 36.
- South Africa, 南非, 153, 165.
- suffrage, universal, 普选, 98-99.
- suicide, 自杀, 127-8.
- supernatural, 超自然的, 62-64, 71.
- technique and skill, 技术和技艺, 17, 27.
- theft, 盗窃, 14-15, 56, 79-80;
 又见 crime; property.

- Third World nations, 第三世界国家, 3, 73, 76-7.
- tipping: custom and rule of, 小费: 习俗和规则, 108-112, 114.
- totalitarianism: 极权主义, 164-165.
- tradition, 传统, 114 注⑨,
 又见 custom.
- trust, 信任, 35-37, 42-43, 46.
- truthfulness, 诚实, 32, 47, 56;
 又见 lying.
- United Nations, 联合国:
 Universal Declaration of Human Rights (1948), 《世界人权宣言》
 (1948), 1-2, 132, 152;
 and international community, 和国际共同体, 132, 134, 168-169;
 and child care, 和照顾儿童, 139.
- United States of America, 美利坚合众国:
 prohibition in, 禁令, 59;
 racial discrimination in, 种族歧视, 153;
 又见 American Declaration of Independence.
- universalisability, 可普遍化:
 principle of, 可普遍化原则, 79-82, 86;
 and respect for humans, 和尊重人, 83.
- universe: religion and mystery of, 宗教和神秘的宇宙, 64-65.
- values, 价值:
 intrinsic and extrinsic, 内在的和外在的, 82-86;
 incompatibility of, 价值的不和谐, 118-119.
- vengeance, 报复, 144-145.
- Virginia Declaration of Rights (1776), 《弗吉尼亚权利宣言》, 1.
- virtue, 美德, 26-28, 31, 46, 60.
- vicabulary, 词汇, 16.
- voting, 投票, 98-99, 101.

war, 战争:

offensive principles in, 战争中的进攻原则, 18-19;

as lesser evil, 作为较小的罪恶, 171;

and non-combatants, 和非交战人员, 172;

又见 nuclear warfare.

Warsaw Pact, 《华沙条约》, 172。

welfare state, 福利国家, 2;

又见 social welfare.

women: and fair treatment, 妇女和公平对待, 149-150, 167。

wrong-doing, 过错行为, 144-145;

又见 crime; punishment.

Zionism, 犹太复国主义, 73。

译 后 记

本书的翻译始于1989年底。当初从北大图书馆里借读此书，不过是出于了解权利学一般知识的兴趣。读罢未能释手，乃相约译出。译事分工为二，人亦天各一方，上编成于易水之滨，下编成于京郊野林，于1991年仲夏汇稿。后因参加《法律与革命》之翻译，便一搁至今。感谢外国法律文库编委会，尤其是贺卫方先生、杜晓光女士，为本书的出版提供可贵的支持和帮助。感谢北京大学教授沈宗灵先生为本书的翻译提供指导性意见。沈先生在应外国法律文库编委会之邀写出译稿评审意见的同时，还写下了26条具体的改进意见，使我们有幸又一次得到先生的指教。我们还要感谢原著作者米尔恩教授。他对该书的翻译和出版给予了热忱的鼓励和帮助，并就书中的某些见解多次与我们交换意见。他还特地为中国读者做了一篇既为译著增色又可为原著添彩的序言。

米尔恩教授于1922年生于英格兰。第二次世界大战期间，他曾任英军军官并负伤。战后，进入伦敦经济与政治学院学习，获得博士学位（1952年），接着在美国加利福尼亚大学伯克利分校做伦理与政治哲学方面的博士后研究。米尔恩先生先后在英国伦敦经济学院、贝尔法斯特女王大学、美国加利福尼亚大学、圣迭戈州立大学以及英国的达勒姆大学担任过教职，他还曾一度担任英国法律与社会哲学协会主席（1983—1986）。在著述方面，米尔恩先生发表的著作主要还有：《英国理想主义的社会哲学》（*The Social Philosophy of English Idealism*, Allen and Unwin, London, 1962），《自由与权利》（*Freedom and Rights*, Allen and

Unwin, London, 1968),《持异议的权利——政治哲学问题》(*The Rights to Dissent: Essays in Political Philosophy*, Avebury Press, London, 1983)。

至于对这本书作何评价, 我们想, 最好还是留给读者。评书难于译书。后者大约勉力做到“信”、“达”即可安心, 前者却一要读完、二要读懂、三要读通且有所思悟, 方可为之。不然, 便难免贻笑大方, 乃至佛头着异物。在这里, 我们只能为读者作两点提示: 第一, 这本书涉及到伦理学、法理学、尤其是权利哲学的一些基本问题, 而且写得精细、实在, 对于面临所谓“信息爆炸”之冲击且极易卷入权利定位及人权定义之争的中国学者来讲, 尤其值得一读。第二, 这本书直面人权的普遍性与人类的多样性这一对在本世纪下半期一直困扰人类而且在下个世纪仍然会继续困扰人类的大矛盾。作者提出的一些见解或许不能为我们所赞同, 但正如麦克米兰出版公司的出版说明所说, “这本书见解独到, 发人深思, ……。它对人权观念的支持者和怀疑者皆提出挑战, 要求他们重新思考各自的人权观念。”“因此, 这本书篇幅虽小, 其意义却不应低估。”

翻译分工大致是: 张志铭译中文版序、前言及上编 5 章, 夏勇译导论及下编 4 章, 最后互校统稿。

译者

一九九四年春于北京