

# 作为“备用机制”的儒家权利

(美) 贾斯汀·提沃尔德 (Justin Tiwald) 梁涛 匡钊译

**【摘要】** 儒家权利可称为是一种“备用机制”(fallback apparatus), 诉诸权利仅当其他首选机制, 如家族与邻里的关怀或对传统礼俗的依赖等, 不能有效维护人们的基本利益时才是必要的。儒家权利的存在取决于其补救功能, 其需要补救的是儒家谐社会关系及相应美德中出现的危机、过失。但儒家的补救并不完全是基于权利之上的, 古典儒家不认为人民可以代表自己提出主张, 也不认为民众可以直接推翻昏庸的暴君, 有抵抗权的主要是汤、武等第一级的贵族。对于儒家国家来讲, 从制度上认可人民的权利主张可能是获得社会和谐最有效的手段。

**【关键词】** 儒家 权利 备用机制 补救

虽然在西方很少强调, 但在世界上受到密切关注的哲学论辩之一, 涉及儒家社会中权利与权利言说的地位。本文一个重要但被大多数论辩参与者多少有所忽视的立场, 可简单描述为: 适合儒家制度与社会习俗的权利乃是一种“备用机制”(fallback apparatus)。因此, 权利一般不用于对道德与政治行为的辩护与思考。诉诸权利仅当其他首选机制——诸如家族与邻里的关怀或对传统礼俗的依赖——不能有效维护人们的基本利益时才是必要的。这种见解之所以引人注目, 不仅因为其被广泛主张, 也因为不同阵营的人均以其来支持自己的立场, 无论他们视儒家与权利思想本质上兼容或根本冲突。兼容论者, 如陈祖为 (Joseph Chan) 认为, 儒家的后备权利证明儒家学说服从于权利言说。<sup>①</sup>而那些反对如此描述儒家的人们, 如井原 (Craig Ihara) 与安乐哲 (Roger T. Ames), 则认为后备的观点强化了儒家与主流自由主义之间的根本差异。<sup>②</sup>冒着老生常谈的风险, 我们必须确定儒家的后备权利是否可与基

---

<sup>①</sup> 参见陈祖为:《儒家人权观》(Joseph Chan, “A Confucian Perspective on Human Rights”), 载 J. R. 鲍尔与贝淡宁编:《东亚对人权的挑战》(J. R. Bauer and D. A. Bell ed., *The East Asian Challenge for Human Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 第 212—240 页。另见李承焕:《自由主义权利与儒家美德》,《东西方哲学》(Vol.46, 1996), 第 367—79 页。“备用机制”的说法来自陈祖为文(以上两文均收入本书——译者注)。

<sup>②</sup> 参见克雷格 K·井原:《个人权利是必须的吗?——儒家的视角》(Craig K·Ihara, “Are Individual Rights

于权利的自由主义主流思想兼容。

我认为那些主张儒家与权利思想不兼容的人们更接近事实真相，至少在儒家奠基性思想家的道德与政治信念方面是如此。但是，我也认为持这种观点者立论有些过于简单，因为许多现代权利思想家也将诉诸权利看做某种必要的恶，至少在大多数我们与家族、朋友和同事互动的日常情境中是如此。此外，多数自由主义权利思想家也将人们的家庭关爱或邻里和睦，看得比诉诸权利更为可取。<sup>①</sup>无疑，任何合理、适宜的自由主义均承认权利言说会侵蚀家庭和社会关系，并且这些关系常被其他手段更好地维系着。儒家一贯视权利为备用机制，此一事实本身不足以将其与自由主义对手区别开来。

本文提供了另一种古典儒家学说与权利不兼容的解读思路。简单地说，我的观点认为儒家的备用权利首先可通过它们被主张的方式来加以辨别，也就是说，通过它们在实践中为道德主张辩护的方式，以及这些主张付诸实施后的结果。的确，我认为多数儒家与权利兼容性的讨论，实际上是实践权利主张（rights-claiming）的讨论，而这种权利的真正存在完全取决于儒家是否为这种实践留有空间。据此我认为，儒家的备用权利并非是通常所理解的那种权利。

在正式开始之前，我应对自己讨论的范围稍作交代。我打算关注传统上两位最有影响的儒家哲人，也是创始或“古典”时期最广为人知的思想家，孔子（前 551—前 479）和孟子（约前 372—前 289），并且大多数讨论（但绝非全部）均集中在传统上被认为代表了他们思想的作品上。<sup>②</sup>此外，我最关心的是，这两位思想家的观点是否与权利兼容。少数人认为儒家经典文本明确承认权利，但多数人主张，儒家的政治与社会制度能够接受权利，不过要少许损害儒家哲人的基本原则与理想。就我讨论的目的而言，儒学能否与现代权利思想兼容，取决于那些核心的儒家原则与理想可被放弃的程度。对这一问题的回答既是对当代“权利言说”的揭示，也是对儒家学说的阐明。

---

Necessary? A Confucian Perspective”），载信广来、黄百般编：《儒家伦理：自我、自治与社群比较研究》（K. Shun and D. B. Wong ed. *Confucian Ethics: A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004），第 27—28 页（该文已收入本书——译者注）。另见安乐哲：《以礼仪为权利——儒家的选择》，《人权与世界宗教》，第 213 页。陈祖为与安乐哲均称权利诉求为“最后的凭借”。安靖如对于权利有一个具有细微差别的说法，在其新作《圣人：新儒家伦理与政治哲学的当代意义》（Stephen Angle, *Sagehood: The Contemporary Significance of Neo-Confucian Ethical and Political Philosophy*）第 11 章中称之为“次要制度凭借”。

<sup>①</sup> 下面我会谈到卡斯·桑斯坦（Cass Sunstein）与杰里米·沃尔德伦（Jeremy Waldron）的两种上述观点。

<sup>②</sup> 有许多理由对后来儒家诠释者的权利兼容思想持乐观态度，特别是某些清代（1644—1912）思想。

## 一、权利与备用机制

社会组织的家族模式为备用机制的说法提供了线索。在儒家立场上，一个秩序良好的社会在许多方面都是和谐家庭的扩大（依据亲亲之爱的原则）。权利诉求与享有善良品质不相容，一定程度上也非家庭生活的必要构成。如果我必须为弟弟的教育提供种种帮助，那么我最好是出于爱、礼仪或传统习俗，以及维护不可或缺的家庭利益的综合考虑。与此相反，如果我通过诉诸弟弟的权利，或通过暗中衡量自己与弟弟的权利来表明自己行为的正当性，我便在自己的思考中至少加入了两种不受欢迎的元素。首先，我已经开始根据家庭个体成员的私利来考虑自己的决定。其次，我也涉及到我或其他人有法律约束，甚至是强迫的道德要求。<sup>①</sup>一旦道德考量成为对这些冲突性问题的回应时，弟弟与我便不再处于真正的兄弟关系之中，并且反过来还威胁到家庭成员与整个家族之间的关系。在儒家看来，如此根据权利来思考并辩护我的行为，剥夺了仅有家庭生活才能提供给我们的善（goods）。

对于家庭及更大的社群而言，存在着一种有助于社群成员的特殊美德，而无需诉求他们潜在的强制性权利。我会帮助邻居从他被淹没的地下室排水，因为这是邻居应该做的（礼俗或“礼”），也因为我应关心他的利益（爱或“仁”）。甚至外国人也应受到礼貌的对待，就像一个好的家庭对乡下客人所表现出的仁慈一样。正如有礼貌的访华者通常发现的，外国人的出现往往被视为展示这个国家独特的好客美德的机会。同样，权利诉求仅当爱与礼俗的首选机制失效时才变得必要。

以这种方式描述权利乃是在特定的意义上对其加以理解。有时我们用权利语言选定出（pick out）一组特殊的（privileged）利益，在这里次要（lesser）的利益不能被用来剥夺一个人的这些特殊利益。<sup>②</sup>由于这个原因，拥有一种权利并不直接隐含着我们对其正当性之辩护。如果一个家庭中母亲的医疗权胜过其子女夏日露营和时髦服饰的要求，这并不意味着她在道德上被允许利用这种权利来对付其子女。无论是否直接诉诸权利，它可能只标明任何子女、父母或祖父母均应努力保护的利益。这种权利观具有解释力，但就我们对道德主张（moral

---

<sup>①</sup> 诉求我的权利超过或对抗我兄弟的权利使我过度地关注自己，而考虑到我兄弟权利潜在的强制性会过度地关注国家或公众的权力。多数儒家会认为这些权利诉求的特点在两方面都是有害的——前者因其过于自我中心，后者则过于没有人情味。儒家观点不允许出现这些极端情况，因为其视家庭关系本质上是个人化的和（在一定程度上）无私的。这点应感谢艾文贺。

<sup>②</sup> 我视其为最接近多数权利理论家基本共识的东西。见约瑟夫·雷兹：《自由的道德性》（Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press, 1986），第7章。

claims) 的辩护而言, 并不发挥必要的作用。

显然, 儒家的备用观点预设了比此更深、更强的权利论说。就备用的说法而言, 它们在某些利益优先于其他利益上是一致的。<sup>①</sup>当然, 儒家面对权利的困难在于, 他们如何把家庭与社区成员的道德考量考虑进来。当这一观点的支持者声称, 权利只有当其他首选机制失效时才在道德上是被认可的, 他们便假定拥有权利对于正当性辩护具有重大意义。如果我们认为自己的弟弟有受基础教育的权利, 那么我们不仅是说他在教育方面的利益优先于我自己较小的利益, 同时还是说我们可以(或者在一种更强的解读下, **应该**)通过诉诸这一合法的利益来为我们行为提供正当性辩护。正是在权利归属的后一种意义上, 儒家发现了问题。

在备用的意义上, 即使“拥有权利”奠定了正当性辩护的基础, 确切地说, 这究竟是何种辩护呢? 至少, 是主张权利的行为(act of claiming)对他人的考量与行为产生了影响(purchase, 直译为“购买力”——译者注)。如果我的弟弟利用其合法权利以获得我对其教育的帮助, 则主张此种权利的行为给我一个为他提供教育的理由(即使并非一个决定性的理由), 也可能给出了其他理由以强化对我的要求。这里凭直觉可知, 权利并非某种仅仅确认一系列义务的方式。我们无需诉诸言论自由的权利来说明为什么我有义务让他人言论自由。我们只需说, 我有责任这样做, 或由于某些道德情感而倾向于让他人言论自由。这便引出了下面反复出现的问题: 一旦我决定有义务为他人做些什么, 我的所作所为对“这是你的权利”的说法附加了什么内容呢? 一个重要的回答是, 它为要求应得权利的行为(practice of claiming)提供了道德空间。如果为弟弟提供教育是我的责任, 那么我只不过对他负有某种义务。但如果帮助他是我的责任, **而且**他在道德上允许提出要求, 加入了强制或调整, 那么他便拥有某种权利。

费因伯格(Joel Feinberg)大约是这种一般观点最著名的捍卫者, 他在一篇影响深远的论文中提出了与我们的世界非常相似的幽冥世界——无何有之乡, 其居民也有责任确保他人任何的基本自由和积极的善, 正如我们现在有义务去确保的那样, 但是幽冥世界的人们对于那些自由和善没有正当的权利。<sup>②</sup>对于费因伯格而言, 无何有之乡的居民不同于我们的地方在于, 其权利主张仅仅是一个事实陈述。相反, 真正的权利持有者的主张行为在更强的意义

---

<sup>①</sup> 实际上, 安靖如提供了一个有力的例子, 这种优先性深植于儒家传统中。见其《人权与中国思想: 一个跨文化的探索》(Stephen Angle, *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 第8章。

<sup>②</sup> 费因伯格:《权利的本质与价值》(Joel Feinberg, “The Nature and Value of Rights”), 《价值探索》(*Journal of Value Inquiry*, Vol. 4, 1970), 第243—260页。

上是“可执行的”(performative):它不仅对于他所拥有的一种宣告,同时也“产生相应的结果”<sup>①</sup>。诉诸合法权利一般会产生需要得到适当回应的道德要求。当然它并不总是要求我们以适当方式对其主张做出回应,但无论如何它是赞成要做出回应的理由。<sup>②</sup>

费因伯格也坚持认为可执行的权利主张与拥有权利是密切相关的:“一般而言,仅仅拥有所有权(title)的人,或有资格拥有它的人,或某人以其名义以权利的形式对某物提出主张。这是关于权利的一个重要事实……它们只能被它们的拥有者所主张。”<sup>③</sup>这表达了一个重要的观点。拥有权利的部分要点就在于其打破了家长式的政治与道德结构。如果我们普通人拥有宗教自由的权利,但只有国王才能(代表我们)执行这一权利主张,那么我们原先拥有的权利便没有意义了。费因伯格这一分析的特点必须被调整以说明根本性的基于集体(group-based)的权利。以台湾家族对于家族企业的权利为例,大概某些家族成员可以代表整个家族对企业资产提出主张(与费因伯格所规定的不同于权利持有者的“以其名义”的主张者仅有细微差别)。对于某些固执的自由主义思想家而言,这种情况是无法接受的,但对于儒家和多数权利话语的言说者而言,这足以使指定方而不是权力的持有者居于主张其自身权利的地位,无论这些指定方是个人、家族还是族群。<sup>④</sup>

另一件应记住的事情是,关于儒家传统中权利地位的争论基本上是关于**道德**权利,而非法律权利。其核心问题在于是否或在何种条件下,我应该认为弟弟拥有得到帮助的权利,而不是是否或在何种条件下,他拥有相应的法律授权(entitlement)。法律可能是错误或不道德的,更基本的问题是,是否存在基于权利的准则,以此可对我们自己或他人被迫履行的行为做出判断。

儒家备用机制的说法,与特定的权利概念形成对比。在这种观点下,权利不仅是对权利持有者的一系列利益的简略描述,同时也是为某种正当性辩护奠定基础的一种重要方式。这种辩护至少有两个部分,首先,它给予了权利持有者主张其合法利益的道德许可;其次,

---

<sup>①</sup> 费因伯格:《权利的本质与价值》,第251页。

<sup>②</sup> 就是说,它在一定程度(*pro tanto*)上算是一个理由:它具有明确的重要性(weight),即使它会被从整体考虑的其他理由超过。这与一个人的主张仅有有条件的重要性的看法形成对照,例如,只有当父母或其他权威许可时。对此区别的详细阐述(使用略有不同术语),见皮特·琼斯:《权利》(Peter Jones, *Rights*, New York: St. Martin's Press, 1994),第9章。

<sup>③</sup> 费因伯格:《权利的本质与价值》,《价值探究杂志》(Vol. 4, 1970),第251页。

<sup>④</sup> 显然,儒家在考虑将权利归于集体时没有什么特别之处。在自由主义文献中存在一些关于集体权利的可能性的争论,这种权利在其他语境中常被视为当然。使用英语的人们很少会在提及民族自决权利或保护族群免于种族灭绝的权利前思量再三。

它产生了对于他人（即便不是特定的人）适当回应的道德要求。总之，它为考量并验证道德行为的实践增加了一个重要的层面，在这里行为人（agents）之所以被认为是道德的，不只是因为尽其所能为他人提供其应得的善，也是因为考虑到他人对于权利的主张。一个人既忽略了帮助他人的义务，也忽略了他人对此帮助的合法主张，便处于双重缺陷之中，而他人也拥有道德责任以支持这种主张行为。由此更易于假设，多数儒家会在日常生活中降低权利的地位。然而有待说明的是，它是否构成了与更为熟悉的基于权利的道德理论的根本背离。如我们在前面导言中所说，有些学者认为备用的说法支持儒家与权利兼容的解读，另一些学者则似乎认为相反。在下面一节中，我将会说明这些对立的结论导致了备用权利是永恒的还是非永恒的不同理解。

## 二、作为补救（remedy）的“备用权利”

自由主义权利思想家常常被看做现代权利政体的重要捍卫者，但我们仍然很难发现有人相信诉诸权利是处理家庭或其他亲密社群事务的理想方式。通常在更为不幸的意义下，人们才视权利是必要的——这时它可以作为对人类实际行为的让步，或作为一套当其他机制失效时所采用的规则。<sup>①</sup>当自由主义思想家在后一种意义上将诉诸权利的行为看做是不幸时——多数是家庭的情况，其观点看上去便与儒家的备用说相似了。自由主义理论家沃尔德伦（Jeremy Waldron）明确持这一观点。<sup>②</sup>沃尔德伦以婚姻关系为例，说明将爱与情感置于权利言说之前的重要性：

存在对正式的和法律上的权利与责任加以安排的需要，并非为了维系情感纽带，而是当出现不幸情况，没有其他办法应对往日伴侣时，向每个人提供可以依赖的、令人心安的知识。<sup>③</sup>

---

<sup>①</sup> “批评者似乎认为‘权利言说’的膨胀表明了某种社会失败——包括社会责任的失败在内。这是过于简单化的说法。实际上，相反的意见很可能是真的——社会责任的失败带来权利主张的增长。”见卡斯·桑斯坦：《权利及其批评者》，《圣母大学法律评论》（Cass Sunstein, “Rights and Their Critics,” *Notre Dame Law Review*, Vol.70, 1995），第 744 页。

<sup>②</sup> 沃尔德伦：《当正义代替情感——对权利的需求》（“When Justice Replaces Affection: the Need for Rights”），载《哈佛法律与公共政策杂志》（*Harvard Journal of Law and Public Policy*, Vol.11, 1988），第 625—647 页；《自由的权利》（*Liberal Rights*, Cambridge: Cambridge University Press, 1993）。

<sup>③</sup> 沃尔德伦：《当正义代替情感》，第 629 页。

另一位权利言说的公开支持者卡斯·桑斯坦（Cass Sunstein）则指出，实际上，对道德准则的广泛安排——包括从人际礼貌到堕胎政策的一切——权利语言并没有做出很好的说明。在这些情况下，对于权利的诉求虽然必要，但却标志着道德话语的崩溃。<sup>①</sup>这些观点与罗尔斯的观察相似，如果成员特意诉诸政治正义的原则，家庭生活特有的善便会丧失，而他的这个断言可以毫无困难地推广到其他诸如大学、教会或工会这样的团体中。<sup>②</sup>因此，很难向这些自由主义者说明其与儒家所主张的备用机制观点的差别所在。大概那些否认儒家与权利兼容的人们会认为，这些表面的相似性掩盖了根本的理论差异。对于这些差异仍需做进一步说明。

作为反对权利兼容解读的学者之一，井原也直接面对这一问题。井原承认权利言说表示了一种不幸，但有时也是必要的求援。例如，他同意对于某些非正常的家庭，为了保护子女的根本利益，有时需要加以干预。但在他看来，这并没有使其成为一个较为熟悉的权利信条，因为儒家始终不承认儿童拥有这些基本保护的权力。相反，只有当家庭出现危机时权利才出现。有人承认儿童应得到基本的保护与保证，但不需要预设一种先在（pre-existing）的权利观念：“更为根本的是儿童应被如何被对待。至于确立的权利是否会促进这一结果，则取决于家庭的健全程度。”<sup>③</sup>

在做出这一主张时，我假设井原是在上述更强的意义上理解权利，即赋予某人权利不仅是给予他的某些利益优先性的方式，也是使其有理由可以合法主张这些利益的方式。如果确认特殊利益是一个简单的问题，那么，儿童应受到正确的对待（在多数如此的情况下）便已经是一种权利了。但井原担心的是，拥有权利可能会允许人们从其自身来为其行为辩护，并使他们彼此对抗。根据他对儒家观点的理解，这种允许应视家庭与社群关系的败坏情况而定。

毫无疑问，对于儒家而言善待民众比保证这种善待的方式更为根本，但是说儒家相信培养良好的社群情感和社会美德为社会制度增添了巨大价值，显然也是成立的。但这两点本身没有区别。因此我们看到，即便不是绝大多数，也会有许多主流自由主义思想家可能赞同以上两点，一些这样的思想家，如沃顿，明确表示了赞成。使沃顿的立场不同于儒家的是进一步的权力价值无涉问题。对于儒家而言，权力的价值完全（或几乎完全）取决于其确保人

---

<sup>①</sup> 桑斯坦：《权利及其批评者》，第 751—756 页。

<sup>②</sup> 罗尔斯：《重申作为公平的正义》（John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. E. Kelly, Cambridge: Harvard University Press Rawls, 2001），第 162—168 页，尤其见其第 165 页注 48。

<sup>③</sup> 《个人权利是必需的吗？——儒家的视角》，第 27—28 页。

民应有的最低福利的能力。

我们马上会看到，权利在维系社群团结与家族关系方面可能也有某些价值，但这只是另一种价值依赖（value-dependence）的形式。对于沃顿而言，拥有权利反而增加了某些东西。儒家视权利为可以换取诸如保护无权无势者的体面生活，或更高的社会与家族美德的流通物。对于沃顿这样的自由主义者而言，权利便常常值得加以保存，即使有关家族与社群的价值有时会超过它们。<sup>①</sup>

如果这是正确的，那么建立儒家备用权利的关键便取决于其保护与维护其他独立价值的的能力。在这种意义上，说无需始终许可诉诸某人的权利便是恰当的。仅作为微不足道的价值，有很少独立的理由使其“存在”可以无需扮演保护与维护的角色。这称作“补救依赖”（remedy-dependent）的权利观。儒家的权利问题根本上依赖其调整能力，以调整人道待遇、社会美德等人们所熟悉的儒家之善可能出现的缺陷。

当然，仅因为权利没有始终存在的独立或非工具性的（non-instrumental）理由，并不必然意味着即使在最好的情况下，其缺乏**可依赖**的理由存在下去。可想而知，所有较为传统的儒家之善的安排，仍依赖于主张某人权利的一种持久权力之架构。让我们转向这个更富争议性的假设。

通常说明儒家包容权利创设的方式是寻找一些经典片段，其中古典儒家学者接受，至少是表面上接受用诉讼手段处理持续的社会冲突。这并不足以证明这些思想家实际上认可主张道德权利的行为，当然，说明儒家与权利兼容，其目标往往更低，认为兼容的仅是部分权利。为了说明儒家与权利兼容，至少应有这样的情况，当社会关系变质时，人们可使其正当利益引起他人的关注，而他人也负有以适当方式做出回应的义务。由于这个原因，权利兼容论的支持者转向某些广为人知的涉及“听讼”与“执法”的篇章。可能最知名的片段出现在孔子的《论语》中：

子曰：“听讼，吾犹人也。必也使无讼乎！”（《颜渊》）

作为权利兼容解读老练的捍卫者，陈祖为在这一片段中发现了先在的法律权利的证据。大概儒家的职责是难以完成的，而孔子也足够现实，意识到这些理想可能不会在其一生中实

---

<sup>①</sup> 我认为安靖如的作品公正地看到了这一点，他争辩说（不同的）儒家权利具有独立的价值（见《圣人》，第11章）。

现。因此，诉讼被看做社会秩序崩溃时的备用机制。<sup>①</sup>而井原则指出，这仅表明，当有必要对其加以利用的时候，我们才需要此种机制。在此选择中没有任何内容显示人们拥有某些先在的权利，可以为了自己的利益而提出正式的主张。

为这种通行的回应所吸引，我认为它对陈祖为的观点是不公平的。它认为建立对于他人提出强制性要求（claims）的法律或道德架构的唯一理由是对其加以**运用**。但实际上即便没有被运用，仍有很多其他理由需要此架构以备用。选择诉诸权利主张的有效性在于，它能够并且常常在日常生活中扮演一个显著的角色。试举几例，它可以明确提示一种权利**可以被主张**，可以作为某种未明言的谈判筹码以支持其他的善，或者可以是标示（flagging）人们特殊义务与责任的方式。我们可将上述内容总称为权利潜在的“背景性功能”（“background functions”）。如果我们承认权利能够在此背景中起作用，那么既有的文献可以为陈祖为的解读提供更有力的支持。试看下面引自《孔子家语》的文字，它描述了孔子的统治艺术：

**设法而不用，无奸民。（《相鲁》第一）**

可以肯定，在代表孔子思想上，《家语》不像《论语》那样具有权威性，但它对孔子统治的描述方式是有效的。如孔子一样，一位理想的统治者，不会**求助于**或实施法律，但他仍然会制定法律。《论语》暗示了同样的立场，它记载古代圣王努力制定并调整法律，尽管实际上他们很少运用到它们（见《尧曰》1）。

我认为背景性权利可以通过一些方式有助于社群，而无需经常诉诸它们（儒家的方式如何有待研究）。首先，权利提供了必要的安全感，使更无私与自愿的社会互动成为可能。为了捍卫其自由主义另类的备用观，沃顿称人际关系可由友谊加以调控，然而善却有赖于暗含的与未明言的权利：

**我的杂货商可以某种非正式的、友好的方式与我交往，时常在我需要时让我赊账，或订购一些我想要的小东西等等，只要他相信，最终他能收回我滥用其友谊所欠的钱，而且没有其他人能由他建立的“信誉”中获得非分的好处。<sup>②</sup>**

沃顿关于权利支持性角色（role）的主张本质上是一种风险心理学的观点。让常客赊账时，

<sup>①</sup> 陈祖为：《儒家人权观》，第 226—227 页。

<sup>②</sup> 沃尔德伦：《当正义代替情感》，第 642 页。

杂货商自愿承担一些风险。毕竟,通过正式的权利保护渠道收账会造成他时间与资源的紧张。但与此同时,他并未承担过多的风险,因为他仍保有在其他方式都行不通时收回账款的选择。关键在于,备用权利有时为友谊或相互信任这些更高的善提供了必要的基础,即便(或者精确地讲,因为)它们没有被诉求。

对于在某种意义上赋予权利一个背景性角色而言,这是一个有说服力的例子,但在儒家学说中并没有发现这一思想。儒家担心的不仅是权利会以某种公开或对抗性的方式被诉求和应用,更重要的是它们会在我们考虑和辩护我们回应他人的方式中发挥决定性的作用。无论杂货商是否向朋友索账,真正值得担心的是,杂货商会将此种权利考虑在内。根据沃顿自己的假设,他肯定会认为:如果杂货商不能确信可以对其钱财提出法律主张,他起初就不会赊账。

更重要的是,有很好的理由认为,即使这种小的让步,早期儒家也会视其为对社群美德与善的不幸伤害。例如,孟子曾想象有一个时期,不定期的地方集市有效地按需销售货物,其中很少有商贩是为了积累财富而交易货品。直到一些无耻奸商参与进来,并将整个市场变成追求利益的所在,法律上的强制才变得必要,而孟子为事情发展到如此可耻的状态感到悲哀。<sup>①</sup>对于孟子的理想而言,即使权利作为保障也已经是一个让步了。

第二种可能的背景功能没有将权利描述为一种心理上的支持,而是使家族与社群生活的善更有价值的组成部分。在一篇恰当地题为《何时不主张你的权利》的文章中,梅耶(Michael Meyer)用选择性的慈善来说明这一点。设想一个人,比如博特(Bert),性格慷慨,他到洗衣房时刚好赶上使用最后一台洗衣机。不一会,一个更需要洗衣服的人(也许他是衬衣溅上了番茄汁的邻居)赶到。博特允许邻居使用自己的洗衣机,做出了高尚的举动,而使其高尚的部分理由在于,他可以不这样做。他有洗衣服的权利,因此他人不能阻止他使用洗衣机(虽然他们多少可以批评或试图劝阻他)。显然博特应该把洗衣机让给更需要的邻居,但如梅耶指出的,“此种必要性无法否认博特权利的存在。的确,在这个例子中,权利存在本身便是赋予行为以美德的组成部分”。<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup> “古之为市也,以其所有易其所无者,有司者治之耳。有贱丈夫焉,必求龙断而登之,以左右望而罔市利。人皆以为贱,故从而征之。征商,自此贱丈夫始矣。”(《孟子·梁惠王下》)。

<sup>②</sup> 米切尔·梅耶:《何时不主张你的权利:权利的滥用与高尚运用》(Michael Meyer, “When Not to Claim Your Rights: The Abuse and the Virtuous Use of Rights”),载《政治哲学杂志》(*Journal of Political Philosophy*, Vol.5, 1997),第149—162页。贝淡宁曾提醒梅耶提出的投币式洗衣机的例子太过琐碎,不足以算作真正的权利主张。如果这是正确的,那么更重大且恰当的例子可能是律师为贫穷的原告做代理。这里正如梅耶的例子,使赞助者的慷慨值得人们钦佩的部分原因在于,他本来有权利不这样做。

这是一种重要的思考，有希望在更大的儒家图景中具有背景性功能。常有这样的例子，很好扮演其儒家角色的人们——特别是政治权威——应该去做他们有权利不做的事情（在此意义上，如果他们选择不作为，没有人从道德上可以要求他们）。或许好的统治值得赞扬的特征之一，是有美德的统治者在他们可以不如此的时候，仍对其民众奉献很多。从这一假设往前推进一小步便可得出相似的结论，在儒家国家里，邻里之间应选择慷慨。

此外，儒家会比梅耶更进一步，发现背景性权利可以起到构成美德的作用，例如，“孝”作为美德的“根本”，从心理上将所有各种美德粘合在一起（《论语·学而》2）。多数儒家不会认为子女可以有选择地履行孝顺的责任。<sup>①</sup>但如艾文贺（Philip J. Ivanhoe）所争辩的，“孝”一个至关重要的特点是独特的感恩之情，受惠的子女意识到他不可能从物质上回报父母的恩惠（这种理解大概不存在于博特与其邻居之间）。子女永远不可能为父母做其父母在他们心智、情感和道德之发展的关键性岁月里做过的事情。他对父母的这种独特的感恩之情便成为他以后对政治权威感恩之情的范型，后者同样拥有并提供不计回报好处（goods）的选择。<sup>②</sup>如果父母的慷慨性选择是建立在一种权利之上，这也就为权利扮演背景性角色（对于儒家而言这是极其重要的）开辟了空间。

主张儒家与权利不兼容的学者可能有多种方式回应这些对于背景性权利的运用。首先，他们可以对**拥有权利**和对**权利拥有选择**（*having the option*）做出区分。或许可以说，有美德统治者自我牺牲的非必须的品质（*elective character*）不与针对自我放纵的背景性权利相对立，而是与通常所理解的他**会承认自身的权利**相对立。正常情况下，他根本不会想到他可以这么做，但是如果他这样选择，他有自主决定权（*discretionary power*）建立一个为自己行为正当性辩护的框架。这一点很难表达，因为这实际是说，有美德的统治者没有选择主张保护其利益，但有选择**主张它们的选择**。至少可以说，要说明第一与第二序选择之间的区别是相当棘手的。<sup>③</sup>

一种次要的或许更直接的处理慷慨选择之例的方式，是断言他们的选择不是基于权利

---

<sup>①</sup> 对于古典儒家以及多数现代儒家社会来说，都是不可选择的。关于此点可参见贝淡宁：《超越自由主义民主：东亚背景下的政治思考》（Daniel Bell, *Beyond Liberal Democracy: Political Thinking for an East Asian Context*, Princeton: Princeton University Press, 2006），第243—251页。

<sup>②</sup> 艾文贺：《作为美德的孝》（Philip J. Ivanhoe, “Filial Piety as a Virtue”），载沃克与艾文贺编：《塑造美德：美德伦理与当代道德问题》（R. Walker and P. J. Ivanhoe ed., *Working Virtue: Virtue Ethics and Contemporary Moral Problems*, Oxford: Oxford University Press, 2007），第297—312页。

<sup>③</sup> 寻找儒家统治者的选择性权利与执行者的应急权力之间的类似之处，可有助于深化这一解释。但要找到那些与父母、老板、或老师的选择性权利之间的类似之处，是非常困难的。

而仅是基于自主决定权或特权。如我们所知，权利乃是某种权利持有者可用来对抗那些支配他们之人的东西，并对他人产生进一步遵循并保护这种权利的义务。仅有自主决定权不会带来这种强制性机制，但权力（power）持有者仍然有自愿服务他人的义务（正如博特的所作所为）。这肯定更好地描述了儒家统治者的地位与其臣民的关系。孟子曾说：“不得而非其上者，非也；为民上而不与民同乐者，亦非也。”（《孟子·梁惠王下》4）

最后，我认为第二种回应更强有力，它指出了儒家国家区别于现代权利政体的几个方面。但对此主张还需做更多分析，以表明为什么它与基于权利的观点截然相对，因为我们还未能对权利主张加于他人义务的方式做出充分说明。一些方式是较之他人，我们会对权利主张者（claimants）的判断有更多的服从，如我在下面所要说明的，而那些较少服从的往往并非我们视为权利的东西。

总结这部分内容，儒家备用机制的说法最好被理解为权利的真正存在取决于其补救功能之能力。而且，其需要补救的过错，是与儒家信条密切相关的独立之善中的缺点，那些善就是和谐社会关系与其相应美德，以及正确对待大众的基本道德规定。然而，将儒家权利描述为儒家政治与社会制度中的永恒特征是否有意义，仍不确定，因为它们甚至在未直接诉诸备用权利而依然正常运转的社群中也可扮演背景性角色。当我认为有关背景性权利的证据最终仍是不确定时，我也发现了试图将儒家补救性权利表述为权利的一种更强的担忧。这种担忧在于，儒家思想家心目中的补救与我们所设想的的权利主张并非一类，而这正是本文下面最后一节的主题。

### 三、儒家的补救是基于儒家的权利吗？

不能否认，孔子与孟子均认可法律的运用、市场规律、正式的诉讼，以及许多其他支持儒家制度与矫正其缺陷的方式。归根结底，他们对于回归黄金年代的可能性都不持乐观态度，且如我们所见，有充足理由认为，即便是理想的统治者也需要法律的纠正（remedies），而无论其是否直接运用它们。但是说他们认可此纠正或补救是一回事，而说这些补救乃是基于权利则完全是另外一回事。基于权利的补救有两个关键特征：1. 在道德上允许权利拥有者通过“主张”其合法利益而引起人们对他们的关注；2. 他们合理的主张行为对他人具有道德的要求，以保护或保障其主张。如我们在第一部分所见，它们不一定是帮助权利主张者的充足理由，但作为赞成的理由已足够了，因为它们至少，如费因伯格所说，“使事情得以发生”。一种无法得到真正的义务回应的权利根本就不是权利。

基于权利补救的第三个本质特征更难以把握。3. 权利拥有者主张权利本身 (*as such*)。主张权利是一种谨慎的行为。我们主张自己的权利，当这样做时便有某种确信，所主张的对象实际应当是属于我们的，因此我们主张它们，是因为它们是我们的权利。如果我不能确信所申请的大学教育资金是我应当得到的，那它就不能算是权利。如我主张的理由与它是我的权利无关，同样不能算是权利。比方说，我主张政府应为我提供大学教育，因为他们需要我以特殊技能来服务大众（或许我懂一门有价值的语言），但结果是我应当受到大学教育，因为这是我的权利。这不是对权利的主张，也不是儒家学者将权利描述为令人遗憾的备用机制时所设想的内容。

这一点需要做些说明。我们可以设想一种制度，其中人们就权利而主张权利，但这一事实本身不会使他人有任何道德上的回应。这也不算是基于权利的补救。假设一位校长以学生的抱怨衡量其不满，但并不重视其主张的内容。如果卡博（Crab）小姐班级上的几位学生抗议她布置了太多琐碎的家庭作业，但校长仅视之为卡博小姐需要更好地鼓励学生，而不是认为她的作业浪费了他们太多的时间。如果一个受欺负的学生报告说感到自己的生命受到威胁并要求转学，校长便需适当地决定对这位男孩子及迫害他的人加以调解。或许某些学生会偶然发现校长已经预先安排的解决办法（可能某一天一位学生要求调解，而这是校长无论如何都愿意为其提供的东西）。尽管如此，这些学生针对特定解决办法碰巧主张了权利的事实，并不是使校长如此做出回应的东西。因此，一个人的权利主张对他人所具有的道德要求，很大程度或完全取决于他人的判断或辨别。

当人们思考权利主张特定的辩护功能时，我不认为他们想到了上述这些例子。允许人们主张其权利的要点在于给予他们某种慎重的主权（*sovereignty*）。当权威人物无法正确判断我们所应得的好处时，我们便为了我们自己而主张我们的权利。实践权利主张的理由不仅是为当局提供了有用的信息，或向我们的邻居和朋友表达我们的不幸。相反，它是以真正的道德主张去面对他们，我们不仅说出了“我饱受缺乏医疗保障之苦”，而且也说出了“我有权得到更好的健康保障，并且协助提供它是你们的责任”。

与有关法律和诉讼的支持性角色相比，古典儒家文本较少涉及这种可能性。当我们看到孔子与孟子支持法律与诉讼时，很少有证据支持或反对这一假设：这些事情是基于权利之上。诉讼可能是权利主张行为的希望所在，因为它有可能容纳主张自己利益、要求应得好处的主张者（*claimants*）。可是诉讼当事人也需要真正的条款来主张他们的权利，而他们对什么是自己权利的判断便是影响法官最终选择的一个重要因素（不像我们所假设的校长的例子）。无疑，先秦中国的诉讼当事人有时便是如此行事，但孔子与孟子是否承认（*endorse*）

这一点则是另一回事。

使用法律与诉讼文献时的另一个担忧，是其对权利主张潜在的道德基础所论甚少。早期儒家未尝不可说背景性的利益保护法律是实用的（convenient）法律常规，但无人具有代表自己做主张的任何道德资格。对于儒家国家的人们来讲，从制度上认可其权利主张可能是获得社会和谐最有效的手段。更令人信服的证据表明，不仅儒家为人民主张其合法利益的法律与政治制度留下空间，而且这些法律与制度可能是建立在更为根本的主张这些利益的道德资格之上。我将简单地提及一些可看做是此种道德权利之证据的著名例子。

显然孔子与孟子认为人民应受到最低限度的人道待遇，<sup>①</sup>而且有迹象表明，这可能类似于某种道德权利，人民据此可提出道德主张和要求做出纠正。而且，孟子常被理解为允许人民使用超法律的手段来保护自己，包括以暴力推翻暴君。

齐宣王问曰：“汤放桀，武王伐纣，有诸？”孟子对曰：“于传有之。”曰：“臣弑其君可乎？”曰：“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也。”（《孟子·梁惠王下》8）

（孟子谓齐宣王）曰：“士师不能治士，则如之何？”王曰：“已之。”曰：“四境之内不治，则如之何？”王顾左右而言他。（同上，6）

这些段落常被用作反抗权的证据，一种以人民有权获得最低限度福利为前提的权利。<sup>②</sup>它们清楚地表明人民对于合理的良好生活拥有基本的权利（entitlement）。联系孟子主张君王可被罢免，如其他渎职的官员一样，它们可被视为某种心照不宣的声明，人民被允许保卫他们正当的权利。

可是这一点需要对已有证据的大肆揉捏（massage）。对上述权利主张本质特征的简要回顾表明，孟子缺少对人道待遇或反抗的真正权利的认可。一方面，一种权利必须允许权利拥有者代表自己提出主张（基于权利补救的第一点）；另一方面，权利主张应有相应的道德要

---

<sup>①</sup> 如孟子指出的，人民的人道待遇是所有道德与政治实践的立足点（fixed point）。官员甚至君王都是可替换的，但人民却不能（《孟子·尽心下》14）。

<sup>②</sup> 见成中英：《将儒家美德转化为权利》，载狄百瑞、杜维明编：《儒学与人权》，第149—151页；李承焕：《儒家基于美德的道德中存在权利观念吗？》，载《中国哲学》（No.3, 1992），第245页；杜维明：《道、学、政》，第6页；萨姆纳·突维斯：《儒学与人权讨论的一个建设性架构》，载《儒学与人权》，第41—44页。

求（第三点）。《孟子》文本不仅显示了对于这些要求明确的抵制，拥有它们也不是古典儒家道德思想的特征。

首先，可以考虑权利拥有者是否被允许代表自己提出主张。虽然这些段落认为专制的或昏庸的君主可被废黜，但很少主张人民（可能的权利拥有者）可以这样做。严格来讲，这里提到的唯一的反抗者是稍低一级的封建领主汤、武。

公平地讲，从这个图景中省略掉人民与故意将他们排除在外完全不同。此外，人民的意愿也可能在推翻暴君的过程中扮演了某个角色（毕竟武王没有他们的帮助便不可能成功）。人民可能扮演某种支持性角色的事实却不必然意味着他们在如此做的时候乃是主张了自己的权利。孔子与孟子均更倾向于将人民的忠诚表述为子女对父母的忠诚一样，其中爱憎——而非对权利的主张——决定着他们合作的意愿。<sup>①</sup>

即使人民被允许进行权利主张，这些主张能否具有如此的道德要求仍值得怀疑。人民的抱怨更像我们所举例子中学生的诉苦，其道德力量取决于更高权威的判断。推翻君主例子中最引人注目的是，不存在明显的更高权威来实施此种裁判。这看上去为孟子提供了一个依靠大众意志为事件的适当仲裁者的机会，但孟子却拒绝运用这种机会，他始终视天，而非人民为相应的权威。<sup>②</sup>比如，在一场重要的对话中，沈同问孟子所在国家的君主是否可在道德上正当地推翻邻国腐败与邪恶的统治——这可被理解为近似于武王在道德上合法地推翻纣。孟子做了如下描述：

沈同问“燕可伐与”？吾应之曰“可”，彼然而伐之也。彼如曰“孰可以伐之”？则将应之曰：“为天吏，则可以伐之。”今有杀人者，或问之曰“人可杀与”？则将应之曰“可”。彼如曰“孰可以杀之”？则将应之曰：“为士师，则可以杀之。”（《公孙丑下》8）

如我们所见，认为昏庸的君主可以被推翻是不够的。孟子关心的是，谁具体可以来推翻，其答案审慎地绕开了任何可能使人民成为事件最终仲裁者的解决方案。这与古典儒家政治思想更为一致，将人民的爱憎描述为天命的被动显现，而非对于权利的主张。<sup>③</sup>

<sup>①</sup> “信能行此五者，则邻国之民仰之若父母矣。率其子弟，攻其父母，自生民以来未有能济者也。”（《孟子·公孙丑上》5）

<sup>②</sup> 对这一问题，我赞同萧公权之说，见《中国政治思想史》卷一，台北：联经出版公司1983年，第92—98页。

<sup>③</sup> 孟子让天在道德解释中扮演一个比多数学者所允许的更强的角色。对此角色的有趣说明见艾文贺：《〈孟子〉中作为伦理保障的天》（P.J. Ivanhoe, “Heaven as a Source for Ethical Warrant in Early Confucianism”），载

我主张对于备用权利的通行立场做出根本修正，至少对于历史上孔子、孟子两位重要的思想家是如此。通行观点和我均认为，权利仅作为某些重要的补偿性功能而存在。我们已经看到了许多有关这种补救的性质与永恒性的争论。我认为，这些补救，即便在最开放的解读中，也并未为某种现代权利言说所预设的主张行为留有余地。

我的观点认为，古典儒家没有无条件地容纳权利，但我不认为这完全是坏事，因为这也指出了某种有待探索的折中方式。我确认了与儒家思想相对的标准权利主张的三个基本特点。其中每个特点都有发现意义重大中间地带的可能。需要考虑到权利主张由权利拥有者自己加以主张的时，其对于他人有道德上的要求这一预设。这当然不是维护个人利益的唯一方式。儒家可能发现了鼓励人们首先维护其亲密朋友与家族成员权利的多种方式，使维护权利的行为更为互利互惠。权利主张的另一个基本特点是，人们往往就权利而主张权利——即，他们诉诸权利本身，而非（诸如）支持社会关系或促进社会和谐的方式。<sup>①</sup>这里同样存在折中的余地。儒家可能愿意允许个体的基本权利有时优先于更大的家族或社群利益，但同时也可能坚持，权利主张者一旦有可能便应诉诸更广泛的善。有关日常的道德行为还有很多内容应予以交代，这些内容鼓励我们为了对他人有所贡献而付出自己的利益。无疑，任何对于儒家与现代权利思想的有效综合均不得不将此考虑在内，我认为基于充分的想象力，这完全是可能的。

（作者单位：旧金山州立大学哲学系。）

---

《道》(Dao, Vol.6, No.3, 2007), 第 211—220 页。

<sup>①</sup> 当然，少数现代权利言说的捍卫者会提出，我们不应参照社群的益处说明问题，但在权利主张者所能说出的与她为了在行动过程中保护权利而需要说出的之间存在差异。对于大多数权利思想家而言，如此诉诸我们的权利便已足够，然而儒家可能要求我们进一步根据更广泛的、基于社群的益处来表明自己权利的正当地性。