



邱本：无偿人权和凡人主义

无偿人权和凡人主义

邱本

编者按：本刊1996年第9期曾刊载赵汀阳同志的《有偿人权和做人主义》。在那篇文章中，作者从道德立场出发提出了自己对人权理论的解释，并据此批判了西方的“天赋人权论”。这里发表的邱本同志的文章则是从法学的角度分析人权的概念及其合理标准的界定，对自然人权理论作出论证，与赵汀阳同志商榷。这种从不同观点、角度出发的考察和争鸣，无疑有益于讨论的深入。但是，这里的分歧实质上是否只是伦理学的观点和法学观点的对立？从哲学上看，是否都涉及到社会历史观、价值观和方法论问题？无论是从道德的角度出发，还是从法律的角度出发，难道就不存在历史观和价值观上的分歧吗？所谓法学的观点是否一定要把人看成纯粹生理学意义上的孤立个人、“自然人”？难道法学的观点就不应当把人看作具体的历史的个人吗？人所能享受的权利，是与生俱来的、永恒的，还是“永远不能超出社会经济结构以及由经济结构所制约的社会文化发展”的具体规定？进一步地说，那种把人的权利看作是“自然的”“天赋的”观念，难道真的是以所谓自然主义为基础吗？这种观念不正是封建社会形式解体的产物吗？在它的背后，不正是资产阶级反对封建束缚，发展自由竞争和资本主义生产方式的要求吗？在今天，人们为什么要热烈地讨论人权，以及如何界定其合理标准，包括如何使其在现实的社会生活中公正地实现，其根源和根据是不是也应该从当今具体的社会关系——经济的、政治的、文化的，以及国内和国际社会的——中去探求呢？这样，在诸如人权一类复杂问题讨论中，停留在空疏的抽象概念上似乎就远远不够了。在这里，回顾一下马克思在《政治经济学批判导言》中关于劳动这个概念的一段论述，还是很有教益的：“劳动这个例子确切地表明，哪怕是最抽象的范畴，虽然正是由于它们的抽象而适用于一切时代，但是就这个抽象的规定性本身来说，同样是历史关系的产物，而且只有对于这些关系并在这些关系之内才具有充分的意义。”

《哲学研究》1996年第9期发表了赵汀阳同志的文章《有偿人权和做人主义》，读后耳目一新，颇受启发，但反复思考，又觉得文中许多重要观点，疑义很大，不敢苟同，有待澄清。基于此，笔者撰写此文，以期求教于赵汀阳同志及各位高明。

—

任何真正的理论都是历史性与超历史性的辩证统一。理论的历史性表明理论是历史的产物，只有回溯历史、结合历史才能阐明理论，理论具有历史的局限性，不是永恒的真理；理论的超历史性说明理论负载着相对真理，具有一定程度的普遍性指导意义，理论会超越历史，并非只是陈迹。自然人权理论（天

赋人权理论)亦然。

什么是自然人权理论的内核?确如赵文所概括的:“每个人生来就有一系列权利,这些权利在任何情况下都不可剥夺、不可让渡,是终身无条件拥有的。”(《哲学研究》1996年第9期,第18页。以下凡引此文只标明页数)但这句话不能只从字面上理解而应把握其实质。这句话意味着每个人的人权都是神圣不可侵犯的,而正是因为每个人的人权都是神圣不可侵犯的,因而也就意味着每个人都负有不侵犯任何其他人人权的神圣义务。这种义务是一个人享有人权的前提条件,如果一个人不履行这种义务,那倒是他首先违反了自然人权的要求,根据公正原则,社会自然要对他本人人权的享有加以相应的“报复”。可见,自然人权从形式上看是有限制、无条件的,但从本质上看是相互制约、互为条件的,这种制约和条件内在于自然人权本身。这正如托马斯·潘恩在争论《法国人权宣言》颁布时要不要同时颁布一个义务宣言时所一针见血地指出的那样:“当国民议会审议《人权宣言》时,一些议员主张,如果公布一项权利宣言,就应同时公布一项义务宣言。这种看法显然是经过考虑的,毛病仅在于考虑不够周密。从相互作用来说,权利宣言也就是义务宣言。凡是我作为一个人所享有的权利也就是另一人所享有的权利;因而拥有并保障这种权利就成为我的义务。”(《潘恩选集》,商务印书馆1981年版,第186页)相反,如果不像自然人权理论那样,而是认为“每个人并非生来就有一系列权利,这些权利也不是在任何情况下都不可剥夺、不可让渡,不是终身无条件拥有的”,那么,这也就意味着每个人的人权并不都是神圣不可侵犯的,从而也就意味着每个人并非都负有不侵犯任何其他人人权的神圣义务。这种部分的肯定其实就为破坏人权打开了方便之门,这才是真正地放纵鼓励破坏人权。

其实,人权的这种相互制约、互为条件的关系,在自然人权理论和以自然人权理论为基础而制定的许多国家的《人权宣言》和《世界人权宣言》中也可以看出。洛克在谈到每个人享有自然人权的同时,又指出:“基于同样理由,当他保存自身不成问题时,他就应该尽其所能保存其余的人类,而除非为了惩罚一个罪犯,不应该夺去或损害另一个人的生命以及一切有助于保存另一个人的生命、自由、健康、肢体或物品的事物。”(洛克:《政府论》下册,商务印书馆1993年版,第6—7页)这即是说,对于罪犯,在惩罚他时,是可以依法剥夺或损害他的生命自由等自然人权的。法国《人权宣言》确立和宣布:“在权利方面,人生来是而且始终是自由平等的”,但同时又规定:“政治上的自由在于不做任何危害他人之事。每个人行使天赋的权利必须让他人自由行使同样的权利为限。这些限制只能由法规规定。”(法国《人权宣言》第一条、第四条)《世界人权宣言》确立和宣布了“人皆生而自由;在尊严及权利上均各平等”、“人人有权享有生命、自由与人身安全”等一系列权利,但也明确规定:“人人于行使其权利及自由时仅应受法律所定之限制,且此种限制之唯一目的应在确认及尊重他人之权利与自由并谋符合民主社会中道德、公共秩序及一般福利所需之公允条件。”(《世界人权宣言》第一条、第三条和第二十九条)根据上述自然人权理论和《人权宣言》,自然人权的逻辑并非如赵文所说的“是非常暧昧的”(第18页),而是非常清晰的;破坏人权的人的人权必然会受到相应的“破坏”,根本得不出赵文所谓的“破坏人权的人拥有人权”的结论。与赵文的担忧相反,自然人权理论尽管有不少缺陷,但并没有“更进一步的危险意义”(第18页),也不是“如此不通”(第19页)

二

赵文是用道德的眼光看人的,也是用道德的眼光分析人权的,他把人分为好人和坏人,并惊诧“好人和坏人有同样的人权”。赵先生是否人“坏人拥有人权”的。

这里涉及到对人权的正确解释。众所周知,人权是人之成为人所必不可少的权利,也就是说,如果一个人不享有人权那么他(她)就不成其为人。在人权理论看来,只有是人就应享有人权,人是人享有人权唯一的也是最充分的理由。人权的主体是人,不管以什么道德标准所区分出的好人和坏人,只要他们还是人,那么就应享有人权。坏人拥不拥有人权?不能一概而论,而要看其怎样坏?坏到什么程度?坏人只有坏到不是人的时候,才可以剥夺其人权。

实质上,人权是用生理学家的眼光看人,而不是用道德学家的眼光看人,人权只看是不是人而不看人有无道德。人权的享有主要不是以道德为标准。因为:一是道德标准往往因人因事因地而异,不易界定,无法操作,如果人权的享有以道德为标准,那么人权的享有就会极端任意,容易导致应该享有人权

的没有享有人权，不应该享有人权的却享有人权，而且还会导致利用道德标准不一而滥用道德标准去赋予人权或剥夺人权；异是不管道德如何界定，但在价值评判上，道德总是崇高的，是对人的高层次要求，但生活在“尘世间”的人们，大多是“凡夫俗子”，他们中有很多人是人但未必是“道德的人”，比如他们中有忘恩负义的、有伤风败俗的、有见死不救的、有损人利己的、有盗窃贪污的、有嫖娼卖淫的，等等，按照赵文的观点“一个人必须‘做’成一个道德的人，才‘是’一个道德意义上的人，才能保有人权”（第19页），那么他们都不应该享有人权，这不合乎人权的本质要求。也不合乎社会现实。人权是每个人真正普遍享有的权利，是最不可少的权利，它不是一般的道德权利，而是最低限度的道德权利，只有这样才能真正让每个人享有人权。如果以一般的道德权利取舍人权，那么必然会剥夺许多人的人权，这才是真正危险的。

人类自从有了法律以后，人权开始由法律规定，特别是人类步入法治社会以后，法律成为了人权的主要规定者。在现代法治社会，人权享有的标准，主要不是从道德而是从法律来规定的。法律与道德密切相关但有本质区别，法律是最低限度的道德，道德以义务为核心，法律以权利为本位，道德是对人的高层次要求，法律是对人的低层次要求。一个缺德的人却往往是一个合法的人，一个合法的人就应享有人权，只有依法认为不是人必须剥夺其人权的人才不应享有人权。因此，如果“在道德上是人的人拥有人权，在道德上不是人的人不拥有人权”，“这是理论所抹杀不了的道德直观”的话（第21页），那么法律“抹杀”这种“道德直观”。看待人权，首先要分清法律和道德的区别。

很显然，赵文是厌恶坏人的，并深感“好人与坏人有同样的人权”严重地破坏了公正，“因为坏人坏事都获得优势”（第19页）。赵文这种义愤是可以理解的，但这种担忧是没有必要的，因为，虽然在人权方面，坏人和好人有同样的人权，但在除人权以外的其它方面，坏人不可能同好人平起平坐，自会好有好报，坏有坏报，公平是存在的。

三

确如赵文所言，权利和义务是互相蕴含的，既没有无义务的权利，也没有无权利的义务。但这是一般性权利和义务的关系，它并不完全适用于人权。人权不是一般性的权利，而是一种特殊的权利，这种特殊性在于人权具有必要性、普遍性、平等性和至上性。所谓必要性，是指人权是人之成为人所必不可少的权利，不享有人权就不成其为人。人权的必要性表明人权首先关注的是作为人是否享有了人权，而不是作为人是否尽到了义务，作为人享有了人权才谈得上义务，尽义务不得妨碍人享有人权，如果尽某种义务妨碍人享有人权，那么可以不尽这种义务。所谓普遍性，是指不管什么人只要是人就都享有人权。人权的普遍性表明人权的享有主体遍及一切人，既包括能尽义务的人，也包括不能尽义务的人。所谓平等性，是指所有人的所享有的人权都是同质等量的，谁也不能多享有，谁也不能少享有。人权的平等性表明尽义务多的人不能多享有人权，尽义务少的人不能少享有人权，不能尽义务的人也享有人权，人权是个常量，不受尽义务多少的影响。所谓人权的至上性，是指人权高于其它一切权利和义务，人权是神圣的。人权的至上性表明其他权利和义务不得与人权相冲突，为了人权可以牺牲其他权利和义务。人权的上述性质，决定了人权不可能固守一般性权利和义务的关系，而有着自己独特的权利和义务关系。第一，一个人享有人权，却不尽任何义务。比如，刚出生的婴儿，很显然，他（她）享有人权，但他（她）不尽任何义务，也不能尽任何义务。在这里，一般性权利和义务那种相互蕴含的关系是根本不存在的。第二，一个人享有人权，却不尽对等义务。比如，一个人有获得援助权，但他（她）享有这种人权却不尽对等义务，有时甚至不尽义务。在这里，一般性权利和义务那种互相蕴含的关系是不完全的。第三，一个人享有人权，只尽消极义务。这种消极义务就是“不妨碍别人同等地享有人权”。实质上，对于人权的享有来说，这才是真正的义务、普遍的义务，但也是最低的义务，一个人只要尽到了这一消极义务，那么他（她）就无条件地享有人权了。在这里，人权的享有与尽消极义务远不是一般性权利和义务那种互相蕴含的关系。第四，一个人享有人权，尽积极义务。这种积极义务只要是为了保障人权（实质上是他人的人权），一个人应当积极地履行某种或某些义务。但在这里，人权是本位，尽积极义务是为了保障人权，一个人尽了积极义务，付出了代价，但不能反过来要求对等地多享有人权，当然，尽积极义务也不能侵害尽积极义务人本人的人权，而且在通常情况下，这种尽积极义务是自愿的、无偿的。因此，一个人享有人权与尽积极义务也不同于一般性权利和义务那种互相蕴含的关系。可见，就人权的享有来说，只有一种义务，那就是“尽到不妨碍别人同等地享有人权的义务”。

四

赵文认为：“西方人权理论是建立在一些无意义的假设之上的，它抽象地谈论‘人’。它所谈论的‘人’是生理学意义上的人，或者说是人类学意义上的人。”（第20页）这种批判有无道路，取决于对人权的“人”作何种理解。无疑，一方面，人作为一种“生理学意义上的人”，具有自然属性；另一方面，人是生活在社会关系中的，人具有社会属性，并且人的社会属性方面的差别是多种多样的。因而，在这种情况下，就存在一个十分重要的问题，即确立人权的享有标准是按照人的自然属性也即“生理学意义上的人”，还是按照人的社会属性即社会性的人或如赵文所说的“道德意义上的人”？我认为，人权是人仅因为其是人所固有的权利。人权看人，是“睁只眼闭只眼”的。所谓“睁只眼”是指只看人与非人的差别，犹如“以貌取人”；所谓“闭只眼”，是指不看人与人的差别。人权抹杀了人的一切社会性差别，人权不受人的社会性差别的影响，人权关注的不是“什么样的人”而是“是不是人”，不管是“生理身份上的人”还是“道德意义上的人”，只要都是人，就应享有人权。实质上，谈论人权，还必须“抽象地谈论‘人’”，也即抽象掉人的一切社会性差别，“不分种族、肤色、性别、语言、宗教、政见或他种主张，国籍或门第、财产、出生或他种身分”（《世界人权宣言》第二条）把人抽象为“生理学意义上的人”或“人类学意义上的人”。只有这样，才能坚决杜绝任何借口人的社会性差别而赋予或剥夺人权，才能真正使一切只要是人的都能统一地平等地享有人权。历史和现实也一再证明，人的社会性差别一直是剥夺许多人人权的根本原因，只要纠缠于人的社会性差别，就不会有真正的普遍的人权，要让每个人都享有人权，就必须抽象掉人的一切社会性差别。因此，“抽象地谈论‘人’”并不是没有意义的，说人权的人是“生理学意义上的人”或“人类学意义上的人”也不是“废话”。

赵文指出：“我们不知道那种抽象的人准备干什么，或者应该干什么，也就无从谈起他的义务和权利，就是说，人必须在社会关系中才获得各种‘身份’，由这些身份才决定了他有什么相应的义务和权利。总之，身份是义务和权利的基础。”（第20页）但这种“身份”是什么？赵文并未指明，揣其意旨，大概是指“干什么”。如果是这样的话，我认为身份并不能决定“他有什么相应的义务和权利”，身份也不是“义务和权利的基础”。人类社会自从有了法律以后尤其是步入法治社会以后，人们的义务和权利主要是由法律来规定的。法律是普遍性规定，它“对于特殊性始终是漠不关心的”（黑格尔：《法哲学原理》，商务印书馆1982年版，第58页），法律必然要漠视和打破作为特殊性的各种“身份”。讲究身份就是讲究差别，如果根据不同的义务和权利，这就从根本上破坏了法律面前人人平等这一法治精义，也是对社会发展进步的反动。如果“道德就一定意味着有区别地对待人，而不是无区别地对待人”（第20页）的话，那么与道德不同，法律坚决反对“有区别地对待人”，法律要求人权的相应人人平等。

五

赵文提出的“‘人有目的’而不是‘人是目的’”（第20页），并据此分析人权，似乎是认为只有“有目的人”才享有人权。我认为，区分“人有目的”与“人是目的”似乎意义不大。因为人所有的“目的”必须服务于人，必须把人作为目的，“人作为目的”高于“人所有的目的”，统率“人所有的目的”，“人是目的”本身就决定了“人只能有人的目的”，并不存在或者说不应存在不以人为目的的目的。人权坚持“人是目的”，人权包容人所有的以人为目的的各种目的，而不仅仅是道德目的，如果以道德为人的唯一目的或主要目的，那么就会使很多人不是目的。从人权要求的本质来看，人权所指的人确实仅仅是指“原始的人”、“未加道德判断的人”、“任意一个有自由意志的生命”。因为如果不是“原初的人”而是附加着复杂社会性差别的人，那么人权的享有就没有了统一性和平等性，也就不会有真正的人权。考察人权必须把“附加着复杂社会性差别的人”还原为“原初的人”，没有任何差别的热。如果不是“未加判断的人”而是加以道德判断的人，由于对人加以道德判断实质上就是对人进行道德区分，那么不管用什么道德标准进行区分，总有许多人是不道德的人，按照赵文“在道德上不是的人不拥有人权”的观点（第21页），那么这些不道德的人就不应享有人权了，这是不合乎人权要求的，也是不合乎现实的。人权只评判是不是人，不评判人有无道德，人权的享有不以道德判断为转移。如果

不是“任意一个有自由意志的生命”而是一个“追求高于生命价值的人”，那么许多人也不应享有人权。比如刚出生的婴儿，他（她）只是一个生命，他（她）不知道也不会“去追求高于生命的价值”，按照赵文“对于人来说，生命恰恰是用来追求价值的手段，在生命中，通过生命，去追求高于生命的价值，这正是人所以成为人的理由”的观点（第21页），那他（她）显然还没有“做成一个人”，并且他（她）将来既可能是一个道德的人，也可能是不道德的人，难道他（她）就不享有人权吗？断然不是，这个“生命”享有人权，这个生命本身是他（她）享有人权的原因。实质上，人权的享有仅在于“自由意志的生命”，“自由意志的生命”本身对于人权就是目的，至于这个“自由意志的生命”去追求什么价值，人权是不追问的。人权只追问“是不是人”而不追问“人的目的是什么”。人权是人人都应享有的共同权利，这就决定了为了保障人人都享有共同的人权，就不能追问人的目的，因为人的目的地是千差万别的，追问人的目的就不能保障人人都享有共同的人权。其实，人权作为人的最基本的权利，是做人的基础，人权只不过是为人追求各种不同的目的提供了必备的条件。人的目的有崇高与平庸之分，但人权的享有并不受其影响，一个追求崇高并达到崇高的人与一个甘于平庸并确实平庸的人享有同等的人权。人权的享有与否不在于“人是否追求人所特有的价值”，一个人只要不妨碍别人同等地享有人权，就应享有人权。

人作为生命存在，对有的人来说，只是手段，他们想付出道德努力，使生命承担起优越的价值。但对有的人来说，生活本身就是目的，他们除了尽到不妨碍别人同等地享有人权的义务以外，并不想付出什么道德努力，使生命承担起什么优越的价值。但无论是把生命存在作为手段的人还是作为目的的人，都同等地享有人权。如果硬要区分“人是目的”和“人有目的”，那么，在人权看来，“人有目的”与“人是目的”也是并重的，人权决不仅仅是授予“有目的的人”、“有道德的人”的。

六

赵文认为：“正义或者说公正是道德的主要问题，甚至可以说是道德的基本标志。”（第21页）这我表示赞同。但赵文把“公正的直观”界定为“一种行为得到相应的回报，或者，一种回报来自相应的行为，也就是，使好有好报，坏有坏报，并且，好报只能来自好行为，坏报只能来自坏行为。这是一种完满的对应关系，相当于逻辑上的‘互相蕴含’关系。”（第21页）这我却不敢苟同。公正有着极为丰富的内容，不能这样简单化。这种公正观也许在其他领域适用，但不完全适用于人权。不能说，一个人实施了“好行为”，出于“好报”，就多享有人权；一个人实施了“坏行为”，出于“坏报”，就少享有或不享有人权。人权作为人之为人所必不可少的权利，在一个特定社会的特定历史时期是一个“常量”，不受“好行为”和“坏行为”的影响，既不会因为“好行为”而增加人权，也不会因为“坏行为”而减损人权。“坏行为”只有“坏”到触犯法律并达到法律认为行为者不是人而依法剥夺其人权时，才可以剥夺其人权。只要没有达到这种程度，对于人权来说，在某种程度上允许善恶不分，在这里，道德失去了意义，但人权没有失去意义。

赵文提出，“公正至少要包括两条原则：（1）平等原则：凡属社会，则无例外地给予；（2）对等原则：凡属待遇，均与所为对等。”（第21—22页）“如果公正地看待人权问题就必须考虑到公正的两个方面，而不能只考虑一个方面”（第22页）。赵文并批评“通常的人权理论只考虑到平等原则”，“没有考虑到对等原则”，因而必定引出许多困难。我认为，如果公正地看待人权问题，就只能考虑平等一个方面，即“只看到人生来是平等的，因此平等地拥有天赋人权”，而不应考虑“对等”原则，尤其是赵文所谓的“对等原则‘凡属待遇，均与所等’”。因为人权作为一种待遇不是一般的待遇，人权作为一种待遇，它的所属只与“是不是人”有关，而与“所为”不相关。只有“所为”达到触犯法律并依法认为“所为者”不是人应依法剥夺其人权的限度时，才可以根据“所为”坏对等地剥夺“所为者”的人权。如前所述，不能说“所为”好的人多享有人权，“所为”坏的人少享有或不享有人权，人权不是由“所为”决定的，人权与“所为”不对等。

赵文根据“对等”原则提出的“有偿人权”理论（第22页），也是不妥的。第一，赵文认为“人权显然是文明的产物”（第22页），这没有错，但据此推不出人权“是文化地赋有而不能自然地赋有”（第22页）。这里有一个对“自然地赋有人权”或“天赋人权”的正确理解问题。实质上，只有坚持人权是“自然地赋有的”或“天赋的”，才能实现真正普遍的人权，这是因为，一是在人权发端之际，正是人

类启蒙之时，当时的人们敬畏“自然”，信奉“上天”（“上帝”），认为它们是全知全能、公正无邪的，在这种情况下，要实现人权必须借助“自然”或“上天”（“上帝”）的超然力量，打着“自然人权”或“天赋人权”的口号才能进行，“自然人权”或“天赋人权”其实只是在当时特定历史条件下主张人权保障保障人权的一种极为策略的人权理论，它突出了人权的神圣性；二是坚持人权是“自然赋有的”或“天赋的”，表明了人权的本源，人权是人之作为人所固有的权利，人权是由人的本性派生出来的权利，不是任何人赋予的，因而也不是任何人可以剥夺的，人权的享有决定于人存在这个“自然事实”本身，而不受任何其他因素的影响，这样就不能借口其他任何因素赋予或剥夺人权，从而实现人权的统一性和平等性。至于说“文化地赋有人权”，我认为是不当的。尽管文化对人权有巨大的影响作用，比如，同一种权利，这种文化认为是人权，那种文化却不认为是人权，但从根本上说，人权不能“文化地赋有”，因为一是不同的社会有不同的文化类型，不同的人有不同的文化水平和文化观，如果人权是“文化地赋有的”，那么人权的享有就不知是以哪种文化类型、哪种文化水平、哪种文化观去衡量？这样人权的享有就没有了普遍性；二是如果人权是“文化地赋予的”，那么必然会导致借口文化的优劣性赋有人权或剥夺人权，这不仅会使人类历史上出现的悲剧重演，而且还会导致“人权外交”或“人权攻势”和借口文化特色而拒不改进人权保障人权；三是《世界人权宣言》以及《联合国人权公约》的签订也证明，人权是普遍性的，人权有共同的标准，文化对人权的决定作用是相对的；四是就人权的本质来看，人权是一种人的类本质决定的类权利，所谓的类权利是指人权具有超文化性，人权可以不分文化地为一切人所享有。

第二，赵文认为，“每个人，在任何情况下，都有权得到公正的对待，并且，每一种人权都由公正原则来解释。”这不无道理，但我必须对“公正”本身加以补充。我认为对于人权来说，最大的公正首先在于每个人平等地享有人权，只有坚持只要是人就应享有人权，才能实现人权的公正。此外，我不赞同这种“公正对待权”“不是自然赋有的，而是文化地甚至是‘逻辑地’赋有的”（第22页）。因为如同前述，不同的社会有不同的文化类型，不同的人有不同的文化水平和文化观，如果人权是“文化地甚至是‘逻辑地’赋有”，那人权似乎只能是因文化而异了，这根本不是“公正对待权”，也不能实现公正。

第三，赵文认为，“除了公正这种绝对人权和极有限的某些作为特权的人权……其它所有人权……都是有偿的，都是有条件保持的。”（第22页）我认为“人权是无偿的还是有偿的”这个问题不能笼统地断言而应具体地分析，比如什么叫“无偿”？什么叫“有偿”？如果“有偿”，按什么标准“偿”？“有偿”是“等价有偿”还是“不等价有偿”？等等。在前文第三部分我对人权关系进行了分析，认为人权关系跟一般的权利和义务关系不同，它并不完全具有一般的权利和义务那种“互相蕴含”的关系。在人权关系中，不难看出，真正与人权相对应的唯一义务实质上就是“尽到不妨碍别人同等地享有人权的义务”，除此以外，严格说来，其他都不构成与人权相对应的义务。这一点，从赵文八人权的“有偿”和“条件”界定为“如果一个人无端地破坏了他人的某种人权，他就失去自己的这种人权，因为当他放弃了与某种人权相应的、作为享有这种人权的条件的义务，就等于自动放弃了这种人权。”（第22页）可以看出，赵文也是赞同的。但问题是有没有必要根据这一义务就把人权称为“有偿人权”？我认为没有必要。因为，一是“尽到不妨碍别人同等地享有人权的义务”作为人权享有的“有偿条件”，正如前文第一部分所分析的，是内在于人权之中的，只要是人权就当然有这种义务，而且事实上，坚持人权是无偿的，也就是坚持每一个人都无条件地享有人权，坚持每一个人都无条件地享有人权，其实也就意味着人权是有偿的；二是“尽到不妨碍别人同等地享有人权的义务”是最低的义务，与人权的神圣享有相比，实在也算不上是什么“有偿条件”；三是许多人“尽到了不妨碍别人同等地享有人权的义务”，但也未必就能享有人权，在这种情况下，难道人权的享有也是“有偿的”、“有条件的”吗？显然不是。人权不能“按劳分配”，不能实行多劳多得、少劳少得、不劳不得，人权也不能按贡献分配，不能实行贡献大就多享有人权，贡献小就少享有人权，没贡献就不享有人权。一个人只要“尽到了不妨碍别人同等地享有人权的义务”，即使他（她）对社会对他人毫无贡献，甚至成为社会和他人的负担，也无偿地同别人同等地享有人权。其实就人权的保障来说，主要不是那些能多劳多得、贡献大的人的人权，因为他们自会享有人权，而是那些少劳不劳、贡献少和没贡献的人的人权，因为他们多是老弱病残妇幼以及其他不幸者，他们仅凭自身的力量往往不能享有人权，在这种情况下，国家或社会有义务无偿地保障他们享有人权。如果按照“有偿人权”理论，这就解释不通。因此，我认为，还是称“无偿人权”好。

赵文为了同人道主义相区别，提出了一种新的伦理学即“做人主义”。他认为，“从做人主义的角度来看，道德感兴趣的‘人’是心灵性的、精神性的也就是道德性的人，人表现为一系列具有道德意义的行为或身份，而不仅仅是一个生理学意义上的生命。”（第23页）“做人主义要求一个人必须去做一个有道德的人，然后才‘是’一个有价值的人，才可以享受各种道德权利。”（第24页）不难看出，赵文所谓的“做人主义”实质上是“做人道德主义”，对于“凡夫俗子”来说，简直就是“做圣主义”或“做神主义”。这种“做人主义”作为一种伦理学也许是可取的，但作为一种人权理论就不但不可取，而且还是危险的。人权作为一种人的权利，作为一种人人都享有的权利，必然以这么一种方式去看待人：即不是把平凡的人、普通的人拔高为伟大的人、崇高的人，而是把伟大的人、崇高的人降低为平凡的人、普通的人。只有这样，才能使每个人都享有人权。因此，人权所要求的是最低要求的人，是最平凡、最普通的人，是每个人都能做到（成）的人，人权要求的人实质上是“凡人”。在人权看来，它只关注“是不是人”，而不关注是“生理学意义上的人”还是“道德意义上的人”。人的生命存在本身就足以使人享有人权，一个有价值地存在着的人享有人权，一个无价值地存在着的人也享有人权，人权的享有，无须等到一个（“生理学意义上的”）人做成一个（“道德意义上的”）人。

对于人权来说，人的生命存在本身也是目的，这正是为什么把生存权看作是首要人权的根本缘由。人权当然希望享有人权的人成为一个有道德的人，一个有价值的人，但人权只是人的一种最基础的权利。人权为“人成为一个有道德的人，一个有价值的人”只提供了前提条件，至于一个人能否“成为一个有道德的人，一个有价值的人”并不完全取决于人权，因此这个目的本身不能反过来成为人权享有的一个必要条件，不能要求“做一个有道德的人，一个有价值的人”才享有人权。赵文所谓的“做人主义”实质上是一种理想主义，它人为地拔高人、美化人，为人规定了一个高不可攀的“做人”标准，结果只能使少数人成为人，而使许多人不成为人。如果按照赵文的“做人主义”，那么必将有许多人，尤其是那些不道德、无价值但还是人的人，将被剥夺人权。这种“做人主义”如果加以极端化，其后果将是危险的。

人权问题与伦理学有密切的关系，但主要不是伦理学问题。从伦理学意义上看，“一个人是否有价值必须向做人的价值看齐”；但从人权本质要求看，必须“把人所追求的价值向人的生命存在看齐。”伦理学是以“圣人”的眼光看待人、要求人的，伦理期望的人都是有道德的人、崇高的人，但它藐视平凡的人、普通的人，因此伦理崇高但并不博爱；而人权是用“凡人”的眼光看待人，要求人的，人权指向的人只是平凡的人、普通的人，它关心每一个人、一切的人，因此人权神圣但并不崇高。据此，我认为，“凡人主义”也许才是合乎人权本质要求的一种理论。

《哲学研究》1997，2， pp.39.-47.