

# 人权与和谐

安靖如

美国维斯大学

梁涛译

## 一、引言

本文撰写之时，北京法律界正热烈猜测中国很快会修订宪法，把“社会主义和谐社会”列入中国的最高理想之中。在上次 2004 年的宪法修订中，增加了对人权的承诺，尽管这些承诺并非出现在最重要的“序言”部分。但还是可能会引起不少问题，例如“人权”与“和谐社会”将会在中国法理学上担当什么角色，以及政府会否认真履行对这些价值的承诺等。本文不以这些具体问题为焦点，反而关心一个较为抽象、并且我认为是优先的问题：是否可以对人权与和谐同时做出承诺？或者说，二者之间有没有严重的张力？

有很多理由使人们认为，人权与和谐难以相容。尤其谈到中国，人们可能会认为这两大价值来自根本不同的传统，因此并无特殊理由去期望它们能够协调共存。人们也会很自然的想到，两者的开展方式是非常不同的：人权设定了一条不能逾越的底线，而和谐则为一个极难把握的理想，我们心向往之，却不能期望它一定会实现。倘若两者的开展如此迥异，则任何同时实现或同等珍视它们——更不用说更为看重和谐——的意图，看来注定陷入混乱或矛盾。再者，人人各自奋力保护一己的人权，不正是意味着不和谐吗？就此而言，和谐岂非等于要求牺牲一己权利，以期实现更大的目标吗？最后，即使这些问题都能回答，但忧虑仍然存在：人权可以被制度保障，但和谐的价值却难以被制度化，因而在政治和法律运作上是一个不受约束的变项，随时被用来为不讲规则的专断辩护。

本文旨在论证上述所有问题都是可以解答的：对人权与与谐的同时承诺，不仅是相容的，而且是可取的。当然，两种价值在个人生活与集体建制中应如何体现，是有明显差异的，但这些差异可以通过有效的、非任意的方式来阐明。为了

论证这一观点，我将利用近代西方道德和政治哲学以及现代儒家哲学，同时也会参考早期的儒家观点（尤其是他们对和谐这个观念本身的看法）。虽然当前中国的问题是激发讨论的重要原因，但我所利用的材料以及从中得出的观点，却是普遍适用的。这不仅仅是一个关于中国的人权与和谐的论述，而是要证明这两种价值能够并且应该得到我们所有人的赞同。

## 二、传统与定义

无论个人还是组织，在反思价值时都无需受限于其祖先的所思所行。传统和文化无疑在很多方面都是有用的原则和框架，但我论述的前提是，它们是可以改变的。各种传统和文化之间的交流，使我们能够互相学习和影响。尽管我们在理解和评价世界的方式上有很多差异——这些差异源于我们的历史传统与文化，但上述的跨文化交流仍然是存在的。文化间的经常接触，会引起其中一方或多方有所改变，虽然内部的批评以及经济、社会发展的本土反应也是传统和文化变迁的常见原因。总之，人权与和谐源自不同传统这个事实，并不成为两者不能相容的理由。

尽管如此，首先意识到我们不应夸大人权与和谐的不同性质，无疑是有益的。而关注这些价值互动的背景亦有助于对它们做出明确陈述，因为即使当今各文化内部和跨文化之间对“人权”与“和谐”（以及众多的类似概念）的意义已有相当共识，但细心考察其背景还是能显现出微妙而持续的差异。我在别处曾用过一句口号：“求同存异”（engagement despite distinctiveness），去号召人们注意一个事实，即尽管有任何难以预料的差异存在，我们依然能够并且确实拥有建设性的对话。<sup>①</sup>不过，当我们探究人权与和谐的关系时，对于议题有一个清晰、有根据的认识无疑是好的。既然我关注的是中国，我将会在以往和谐与人权被讨论与互动的背景下去探讨二者。正如刚才所说，那些普遍性论点不单适用于中国，亦同样适用于中国以外，但针对不同背景，一些细节还需要调整。这相当于我们所说的“有根的全球哲学”（rooted global philosophy），指从一个特定的出发点去从事

---

<sup>①</sup> 安靖如：《人权与中国思想：跨文化的探索》（*Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry*），纽约：剑桥大学出版社 2002 年版，第 205~258 页。

哲学论述，例如一系列已被现代中国思想家所接受的概念资源，但同时也要对其他传统的想法保持开放。以这种方式所得出的论点应该是可以被广泛理解的——如果成功的话，也会有广泛的说服力——但其应用的具体方式将会是多样的。<sup>①</sup>

### 1、儒学与和谐

接着让我们看看中国的和谐价值。这里无需做全面的历史回顾，相反，我将概述儒家阐释“和”的一些主要内容，这个字的贴切翻译是“harmony”（和谐）。<sup>②</sup>早期的讨论中主要以音乐与烹饪作类比：和谐是各种互补性差异（complementary differences）的平衡，它可以使材料复杂的汤变得美味，或使中国古代乐器合奏出协调的乐曲。“和”与“同”（uniformity）相反，后者由于缺乏差异（例如味道、声音、意见等），只能带来坏的结果。和谐并不是由于应用不变的规则——即使有些成规可以很好的指导人——而是取决于对具体情境的适应。就算我们能够指出在某个特定的时刻和情况下可以获得完美的和谐，但和谐依然被理解为动态的，需要对持续变化的情境作出回应。尤其在后期儒家思想中，和谐不仅涉及政治与心理上的平衡，还意指宇宙中万物的平衡与互通。在这点上，千万不要把儒家的“万物一体”理想误解为“同”：作为和谐的一种表述，它意指基于我们的互补性差异去认可一个有机的内在联系，而非把所有人（甚或天地万物）的价值划一。

一般以为，儒家学说提倡个人应该为社会或国家的利益而牺牲自己的利益，并须服从当权者，这两点被认为是内含于儒家对“统一体”（unity）的肯定之中。<sup>③</sup>的确，儒者要求我们以人已关系为背景去理解自身的利益：我的成就有一部分

<sup>①</sup> 目下的论点必须经过修正以适用于美国的环境，最显著的方法是进一步阐明美国传统中有关和谐的思想资源，并由此进而阐明此一价值在现代美国的意义。

<sup>②</sup> 有关儒家和谐观念的背景与参考资料，参看顾史考（Scott B. Cook）：《战国时期中国音乐思想中的统一和差别》（*Unity and Diversity in the Musical Thought of Warring States China*），（Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1997）；Li Chenyang, “Zhongyong as Grand Harmony: An Alternative Reading to Ames and Hall’s Focusing the Familiar,” *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 3.2 (June 2004) : 173–188; Cheng Chung-ying, “Toward Constructing a Dialectics of Harmonization: Harmony and Conflict in Chinese Philosophy,” *Journal of Chinese Philosophy* 4.3 (1977) : 209–245。

<sup>③</sup> 这是一个近期广为流传的观点：“儒家的价值——利他、团结、道德、敬重权威——在整个历史时期，被各个皇帝和国家元首利用，作为维护等级制度与秩序的手段。”见 Jonathan Watts, “Family Tree of Chinese Sage Branches Out to Include Women: Traditional Teachings of Confucius Find Favour as China Looks to Fill Ethical Vacuum in Wake of Market Reforms,” *The Guardian* (28 September, 2006), <http://www.guardian.co.uk/world/2006/sep/28/china.jonathanwatts>. Accessed 1 September, 2008.

是与我的父母、孩子、朋友、学生、社会成员、志同道合等人的成就连在一起的。同样地，敬重合法的当权者（在家里、在工作场所、在公共领域）也是一种真正的儒家价值。但尽管如此，“和”与“同”的差别却可以帮助我们发现“牺牲”和“服从”之说的误导。对国家有着一成不变（uniform）或全心全意的忠，会令人以为个人利益与国家利益相比简直微不足道，以至完全牺牲都是值得的。而对领导一成不变、坚定的服从，意味领导命令的内容无关紧要，只需机械服从即可。然而，儒者非常清楚这样的“同”（uniformity）是错误的，既超出了平衡，也失却了和谐。和谐的价值来自它保护和尊重差异的能力，因为当这些差异（在适当程度上）被协调在一起而不是被消泯时，我们才可能变得更好。

我认为，以上关于“和”的基本思想，是所有儒者都会认可和接受的。<sup>①</sup>当儒者谈论“统一体”（与“同”相对）这一很多语境下的重要价值时，必定是通过和谐这一视角来理解的。值得注意的是，一些 20 世纪的非儒家思想家也看到和谐的价值，而且被吸引到西方政治理想中来，如霍布豪斯（Hobhouse）或拉斯基（Laski）不同的社会自由主义，他们也重视和谐。<sup>②</sup>然而，对“同”的欣然接纳——提倡个人牺牲和无条件服从——却出现在 20 世纪中国的政治修辞中。<sup>③</sup>在探求和谐与人权的关系时，必须小心区分“和”与“同”。

## 2、中国语境中的人权

现在让我们在中国的特定背景下简述和谐。我将从中国人权讨论史上的两个事实出发，它们意味在中国的特定背景里也许有较大空间让和谐与人权作为核心价值而共存。首先，儒者在中国的早期权利和人权论述中扮演了重要角色，此

---

<sup>①</sup> 另一种观点见 Randall Peerenboom, “Confucian Harmony and Freedom of Thought: The Right to Think versus Right Thinking,” in Wm. Theodore De Bary and Tu Wei-ming, eds., *Confucianism and Human Rights* (New York: Columbia University Press, 1998), pp. 235–260. 尽管对和谐的本质有相当大的洞见，但 Peerenboom 认为和谐至少在实践中会瓦解为团结与统一。

<sup>②</sup> Marina Svensson, *Debating Human Rights in China: A Conceptual and Political History* (Lanham, MD: Roman & Littlefield, 2002), pp. 132, 162.

<sup>③</sup> 这里有一种典型的态度，邓小平说：“这次会议提出了加强党的领导，提出了加强民主集中制，加强集中统一。而集中统一，最重要的是思想的统一。有了思想的统一，才有行动的统一。”见《在扩大的中央工作会议上的讲话（1962年2月6日）》，载《邓小平文选》，第1卷。网络引用地址见 <http://cpc.people.com.cn/GB/69112/69113/69684/69694/4949599.html>。引用日期：2008年8月16日。

后，人权思想家们对于儒家价值的明确接受也在不同程度上延续。<sup>①</sup>这对我们的议题很重要，因为这些人别具慧眼地看出人权与和谐在概念上是相关的。一方面，对于权利功能的一般理解就是保护合法的个人利益和行动领域，而且这些利益和行动正可与他人的相应利益和行动和谐地实现。根据这个观点，和谐内含于权利之中。另一方面，人权愈来愈被理解为个人实现其健全人格所必需的个人利益和行动领域。但“健全人格”不是一个纯粹的个人主义概念；一个充分发展的人格被理解为部分地仰赖于丰富的社会生活，因而意味着一种对和谐的认同。

这两种观点在 19 世纪和 20 世纪上半叶获得最明确的认同，时至今日，和谐仍然是很多中国人权理论建构的主题。<sup>②</sup>但尽管如此，我却不能轻易宣布胜利——“看到吧，中国人所理解的人权分明可与和谐相称，并无冲突”——因为从不同角度发出，进一步探究的质疑仍然有待回应。举例说，即使有人说他的人权概念是围绕和谐观念建立的，可是但当面挑战性的案例时，却往往显露内在的含混甚至冲突。也许今日中国对于人权的一般理解还未能如人们所相信的，可以作为对和谐的有力支持。那些质疑亦显示出，人权与和谐虽然可以被同样珍视，却只是建立在极为弱义的人权（相较于其他人权理解）之上，因而潜在地值得争议。换言之，跨文化对话显示出，如果欣然拥抱一种与和谐完全相容的人权理念，会产生严重代价。不过，这并非我的结论：我反而会论证，对和谐的正确理解是与强义的人权概念相容的。所谓“正确理解”建立在以上讨论的儒家观念之上，我对和谐的认同既由于其本身的吸引力，即较之于“同”的优越性，亦由于其与人权共存（甚至提高人权）的可能。要了解对和谐的正确理解如何与人权相容，就必须转向我更为具体的质疑。

### 三、非计算的平衡（Non-Arithmetic Balance）

我先从作为和谐之核心理念的互补性差异说起。假设一个庞大群体的利益能通过忽略一个人的利益而提高。这岂非互补性差异的一个例子吗？这个假定的和谐方法或许能带来群体的繁盛和壮大。放弃待遇上的整齐划一，而给予一部分人

---

<sup>①</sup> Angle, *Human Rights and Chinese Thought*, *passim*.

<sup>②</sup> 同前注，页 225–239。

较差的待遇，可能会带来更好的结果。这种对人权的侵犯，为何不是和谐所能容忍甚或积极支持的呢？

回答之前，必须先注意，并非所有差别对待人们利益的事例都是侵犯人权。很多社会、经济和政治体制皆非平等对待人们，但并不威胁到他们的人权。（当然，有些社会、经济或政治体制会有组织地侵犯人权，但这个问题已超出本文范围。）这样，我们所检讨的不平等对待，必须苛刻得足以算作侵犯人权。

明白这一点，我们可以说和谐容许侵犯一个人的人权而令他人得益以作为抵销吗？要回答这个问题，我建议考虑当代美国哲学家米切尔·斯洛特（Michael Slote）关于“平衡”的说法，因为他的非计算意义的平衡提供了一种澄清，极有助于回应目前的质疑。斯洛特对于我们施予他人的关怀是如何并应如何分配很感兴趣。不同于某些哲学家认为“关怀”这个概念排斥对陌生人有责任的想法，斯洛特认为反思关怀的结构将显示出，一个好人关怀他人的特征可通过两种不同的平衡来表明。一方面，我们对自己认识的人所施予的关怀称为“亲密关怀”（intimate caring）；另一方面，对陌生人所施予的则叫做“人道关怀”（humane caring）。不同意义的“平衡”相应于不同种类的关怀。

斯洛特通过两种情况去说明第一种关怀和平衡。在每一种情况中，我们都设想一位父亲与“两名二十来岁的孩子，一位独立而成功，另一位则依赖性强而身体残疾”。在第一种情况下，这位父亲为残障的孩子付出的不是很多；在第二个情况下，我们设想“这位父亲应该对情况较差的孩子多加照料，而情况较好的一位则能照顾自己（并且没有怨恨）”。<sup>①</sup>斯洛特的重点是倘若这位父亲同样关爱两位孩子，“他会始终如一地尽力照顾和关注他们”。在第一个情况下，他的有限努力不能换来很大成果。有鉴于此，在第二个情况下，如果他从后果论的角度出发，他会将全部时间用在那位不幸的孩子身上。然而，这位慈父不会永远只从事这种促进两名孩子的最大总体利益（greatest aggregate good）之事；他会“在对两名孩子的关心和爱护之间力求一定程度的平衡，意味着他至少会花一些时间去帮忙或关注那位较为幸运的孩子，即使这些时间能用来为另一位孩子带来更大利益”。<sup>②</sup>斯洛特认为，这里所谈论的“平衡”观念，并非技术性观念，而是一个特殊观

---

<sup>①</sup> Michael Slote, *Morals from Motives* (Oxford: Oxford University Press, 2001), p. 67.

<sup>②</sup> 同前注，页 68。

念。它不同于等量 (equality); 而是两种考虑的平衡, 也就是说, 双方互不妨碍另一方, 两者的关系亦非“不成比例或偏向一方”。<sup>①</sup>

斯洛特接着说, 当面对特殊的、熟悉的人们时, 关爱会根据上述的非总体型平衡 (non-aggregative type of balance) 来分配, 而人道主义的关心 (humanitarian concern) 则会以总体的方式进行。斯洛特解释道:

举例来说, 当一个人希望孟加拉人生活得好, 甚至愿为他们的福利做慈善捐助, 而该国中并无他认识的人, 更不用说爱的人。这种仁爱的或人道主义的关爱态度倾向于在超越爱的程度上产生或体现近似功利主义的总体思维 (utilitarian-like aggregative thinking)。在这种态度下, 对一个不认识的孟加拉人 (或许也听过那人的名字) 的道德关怀, 是可以被替代的, 也就是说, 他感到的是对孟加拉人民或孟加拉整体更大的人道关怀下……当关怀在更大的关怀下可被取代时, 所运用的正是整体效用或好处的考量, 这意味着, 当一个人在人道主义的方式下行动时, 他并不感到需要帮助或者爱任何特定的个体……而是不惜某些代价去考量整体或客观的好处。<sup>②</sup>

当然, 为了使双向进路 (two-pronged approach) 能平衡运作, 斯洛特需要解释亲密关怀与人道主义关心的联系。他的方法是再度援引平衡观念。然而, 在这里, “平衡并不介于这位好人对某位特定亲友的关心和对任何其他陌生人的关心之间, 而是介乎他对被视为一个类别的亲友们的关心与他对所有 (其他) 被视为一个类别的人们的关心之间”。<sup>③</sup>这个想法是说, 一个好人会用各种方法尽力做到这种平衡, 而这种平衡通常会以这种方式实现, 即当我们有能力为全人类做一些事时, 我们往往为我们最爱的人做得更多。的确, 我们如何做到平衡取决于我们对于整体 (integrity) 的领悟——确切地说, 我将其理解给予我们生命整体感和整全感的东西。<sup>④</sup>斯洛特说: “倘若一个人的整体, 一个人最深层的特性 (identity)

---

<sup>①</sup> 同前注。

<sup>②</sup> 同前注, 页 69。

<sup>③</sup> 同前注, 页 70。

<sup>④</sup> Slote 视之为其理论的一个支撑点, 它的要求看来介乎 Singer 的极端需求后果论 (extremely demanding

是只关心个人利益和非常狭隘的话，一种平衡关爱的道德（a morality of balanced caring）是难以被接受的”。<sup>①</sup>

区别了两类关爱以及相应的平衡之后，现在回到我们的问题上，即珍视和谐是否会导致侵害某人的人权以利于多数人的情况。斯洛特的著作所提供的初步答案是，如果珍视和谐的实际运作就像对亲密者的平衡关爱一样，那么，其人权受到威胁者并不会受到侵犯。即使有一定程度的差别对待，也是可以从容面对的，而导致侵犯人权的严重失衡（imbalance）的差别对待一定是不成比例的，因而不能接受的。珍视和谐因而会引出与珍视人权一样的结论，它们之间并无紧张。

但以上结论马上会引来三种反对意见。第一，人权难道不应该同样看做是对陌生人的保护吗？“总体的”关爱不正是设想当其受到挑战时容许以正确的方式保护陌生人的利益吗？第二，为什么珍视和谐会导致和谐地关爱？这个关爱来自哪里？第三，即使非总体的平衡是可行的，和谐地关爱似乎也只是可能导致与人权同样的结果，而我们需要的是真实、有保障的保护。

首先来考虑对于总体关爱的疑虑。的确，大部分人权议题关注的都是非亲密者。<sup>②</sup>然而在亲密者与人道主义关爱施及的广大、模糊的其他者之间，仍有一大片中间地带。斯洛特也注意到他的关爱道德必须处理他所考虑的两极之间的“过渡地带”（gradations in between）。<sup>③</sup>这个过渡地带的最佳描述或许是，这些人是不熟悉的，却仍然是个体。它可包括“陌生人”，但我们所说的乃是一特定的陌生人，而不是其他。而且，我会论证非总体平衡（或和谐）适用于陌生人群，尽管与亲密者相比，其形式是弱化的。换言之，即使关爱自己所不认识的不同个人容许对待上的显著差异，但对他们的真诚关爱却容不下严重的不成比例对待，以致会导致对人权的侵犯。至于那些模糊的、没有差别的其他者群体，斯洛特没有给我们提供理由要求不以纯粹功利主义的精密计算去对待之，只要他们对我们是模糊和没有差别的。这不能成为侵害人权的源头，因为我们与这一模糊群体的交往实在是太遥远了。<sup>④</sup>

---

consequentialism）与 Williams 的道德整体的极端自由理论（extremely loose theory of moral integrity）之间，同前注，页 73。

<sup>①</sup> 同前注。

<sup>②</sup> 各种对妇女人权的侵害对这种归纳构成一个重要的例外。

<sup>③</sup> Slote, *Morals from Motives*, p. 65.

<sup>④</sup> 一间跨国公司的经理选择了一项政策，使居住在公司旗下工厂附近的一群模糊而非个个分明的陌生人遭



对第二个反对的回应可以强化和巩固我对首个反对的回应。关爱是儒家思想的基本成素，而且从一开始便与和谐联系在一起。和谐至少在中国的背景里并非无生命物的抽象平衡，而是珍重生命、充满活力、具有爱心的人的互动——包括人与更广阔的范围，无生命物，或至少无智慧生物，以及环境的互动。任何试图将和谐与对他者的感同身受（being alive to others）分开，都背离了孕育中国和谐概念的传统，并有掏空和谐上述内容的危险。注意到与儒家关爱思想的这种联系强化了一个观念，即使用于非亲密个体的平衡是非总体性的，因为儒家关爱的另一个核心面是，一个人的关爱应由最亲密的人扩充至他人，最终到达天地万物。我相信总体的、人道主义的关爱仍有其地位，但充其量只适用于斯洛特举例中所说的模糊人群。

最后，即使上述所说都可以成立，我还必须面对这个问题，即和谐地关爱对人权的保障似乎并没有达到我们所要求的强度。我完全同意这一点，然而下文将会论证，和谐的首要道德要求是与人权的首要政治要求建立联系，以便人权就能获得其自身所需的客观的和制度上的保障。但仍需注意，这个担心并不真能构成对本节论点的反驳，本节的目的是指出，和谐一般而言不会驱使我们侵犯人权。

#### 四、起事以图变（Rocking the Boat）

我对人权与和谐的相容性的下一个质疑将采取另一种进路。让我们假设某人的人权遭受侵害。和谐会驱使我们走向被动，不起事以图变，以至于意识到人权被侵害最终也不会寻求补偿和改革吗？我将分几个步骤来回答。我们的起点必须是回顾上文所提及过的“和而不同”的原则，它鼓励人们对眼前争端的不同观点开诚布公地表达出来。尽管如此，我的第二步仍得承认，对和谐的承诺确实会改变观点的表达方式，以及我们表达不满的制度。第三，我会论证，尽管有这些差别（较之于非寻求和谐的进路），对和谐作出承诺的社群成员依然能对一般的不公正，以及个别的侵犯人权，提出有力的批评。

---

受巨大破坏，这该怎么办？这里的问题并不在于该公司对那群工厂邻居之关心的合计性质上，而在于其对自身利益的关心与对陌生者们的关心之间的不平衡。在此重申，此两种关心之间必须经得起非合计性平衡的考验。

我们从最基本的一点说起，即和谐不仅容许各种异见和批评的表达，并且事实上要求这些表达。为了说明这一点，让我们看一段儒家典籍的文字，当中比较了“和”与“同”。晏子对齐王说到二者的差异：

和如羹焉，水、火、醯、醢、盐、梅，以烹鱼肉，燂之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。君子食之，以平其心。

君臣亦然。君所谓可而有否焉，臣献其否以成其可……是以政平而不干，民无争心。

先王之济五味、和五声也，以平其心，成其政也……今据（注：齐景公宠臣）不然。君所谓可，据亦曰可；君所谓否，据亦曰否。若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专壹，谁能听之？同之不可也如是（《左传·昭公二十年》）。

唯命是从者不是良臣，因为他们不能胜任其重要职责，去纠正那些试图以不公正或自私地方式治国的君主。《论语》中有一段主旨相同却更为简洁的论述：“君子和而不同。小人同而不和。”（《子路》第 23 条）<sup>①</sup>至于早期儒家是否会主张一般的百姓——而不只是官僚——同样可以表达他们的心声，这是有争议的。<sup>②</sup>不论我们如何理解历史传统，有一点是清楚的，即“和而不同”的主张应该普遍地应用于今日，所以当人们目睹或亲历不平之事时，应该大声疾呼。

迄今为止，一切都很顺利，但事实上目前的质疑不能这么快就被否决。我们至今仍未确切说明人们可以通过何种手段去抗议或抵抗侵害。另外，当一位朋友抱怨其在国家所遭受的对待时，我应该做什么？我是否应消解非难，建议我们从

---

<sup>①</sup> 白牧之、白妙子（Brooks）夫妇将“同”翻译为“墨守成规的人”（conformist），此译法亦捕捉到目前正在批评的想法；见 E. Bruce Brooks and A. Taeko Brooks, *The Original Analects: Sayings of Confucius and His Successors* (New York: Columbia University Press, 1998), p. 103。

<sup>②</sup> 在《孟子》里，著名的对于弑君的讨论常用以支持反抗暴政的权利，但在这部经典的其他篇章里却强烈表示，作者只将这种学说应用在政治精英身上，而非平民百姓。试对照《孟子·梁惠王下》第 8 条和《孟子·万章下》第 9 条。也可参看《孟子·梁惠王下》第 4 条，其中明确地表示百姓不应批评统治者：“人不得，则非其上矣。不得而非其上者，非也；为民上而不与民同乐者，亦非也。”

国家的角度看待问题？我应该记得的第一件事——或者已经习以为常了——就是，和谐地关爱我的朋友（那位受害人）需要一个处境性化的恰当回应，而不是去寻求一个计算式的平衡。我必须考虑伤害的性质，所需要的治疗过程（生理的或心理的），以及在取得眼前与长远的适当解决方案中，权力作用出现的失衡。因此，即使对国家动机的善意理解会对我的反应产生影响，但上述各种考虑很可能会使我坚定地站在朋友的一边，为他呼吁、呐喊去争取补偿与长远改革。

必须知道，和谐是多面向和动态的。这在实践上意味着，一个潜在的短期和谐解决方案，必须也要从更好、更持久的和谐的角度去审视。这确实是我们不接受“同”的一个动机：对坏的决定或某人的暴虐逆来顺受，从根本上败坏了通往未来更佳和谐的可能。同时，对和谐的真正肯定要求我们必须考虑我们抱怨的性质和表达抱怨方式二者的后果。虽然，对严重的侵害做出强烈反应几乎是天经地义的，但在很多情况下仍然可能是反应过激：损害了整体和谐的可能性。一个由和谐价值塑造的社会，一方面会极为重视调解冲突的方法；另一方面，他们会设计一些与诉讼有关的机制，提醒我们去首先考虑其他解决方案。这些是细致的事情。围绕调解的制度和价值必须被仔细考虑，以免其功能简单沦为在任何争论中对权势者的袒护。任何民法系统均需有一个激励结构（incentive structure），以成功地与我这里阐释的和谐价值相结合，必须设计相关的激励以便整个法律系统能够真正服务于需要它的人。

我说有时可能反应过激，意指这种反应若从获得更大和谐的角度看，并不是最理想的。即使强烈、愤怒的反应是恰当的，但从和谐角度观察问题的人会说，这些反应只有经过审慎考虑，表现在真正值得愤怒的情况下才堪称最好。一个人的愤怒不应该干扰他的判断或影响他对无关之人的反应。这听起来虽然有点不切实际，可是，倘若在特定的心理状态下只有两种选择：要么大发雷霆而面临反应过激的风险，要么逆来顺受，对侵害听之任之，那又该怎么办？

对于这个问题，没有万全的答案，但至少可以肯定，选择隐忍一时并不表示无所作为。就是说，除非我们不能做出完美、审慎的回应，否则和谐并不会要求我们袖手旁观，默然接受。反应不足与反应过激同样不可取；在“和而不同”的原则下，反应不足可以说是更糟。此外，适度的过激反应肯定比严重的反应不足好，所谓严重的反应不足，是指屈从或目睹对人权的侵犯而坐视不理，不作控诉。

一般而言，和谐不会阻碍对伤害人权的抵制，而是要我们站起来发出呼喊。

我已经关注了一个人经历或目睹不义之事，应起身呼吁以作回应的情况。可是，或许有人想知道，对于一般的分歧又应如何呢？和谐会使我们压制或至少减小我们之间的分歧吗？或者说，“互补性差异”学说可以容纳多少多元文化？<sup>①</sup>考虑到我的关注在于和谐与人权的相容性——而不在于较为广泛的问题，如和谐与自由主义的关系——我将会把问题具体化为和谐能否与言论自由的人权并存。我们可从两个角度进入这个问题。一方面，接受这样一种人权是否意味着我们必须放弃和谐的目标？另一方面，如果我们从珍视和谐与互补性差异出发，是否会限制自由表达权利？

有言论自由的人权，是否就没有和谐？当和谐如我所理解，则两者在这方面是不应该存在张力的。我在上面曾指出，和谐在中国传统中被理解为动态的，需要与时俱进，随机应变。为了应对新的挑战，需要有新的视角、新的投入（inputs），至于新的投入是什么，是无法预知的。此外，相互倾听有助于相互依赖感，使差异成为互补。当然，对和谐的珍视，如在文本其他部分讨论的，会使我们认可某些价值和制度，激励我们更富有建设性、更开放心灵去表达和倾听自己与他人的意见。问题是，这些价值和制度是否会限制我们的自由表达权利？认同和谐是否像多了一位絮絮叨叨喜欢说教的祖母式人物：“亲爱的，安静下来吧，你的观点并非‘有益’（complementary）”？但如果和谐并非各种差异静态的或前定的集合，那么，谁可以说什么是有益的呢？一般而言，谱写音乐和发明食谱需要有新的差异、创造。可以肯定，存在建立在公共利益广泛共识基础上的限制，但是没有理由认为它与被很多国家接受的限制有什么不同，例如，不能在剧院高喊“着火了”的限制。

本文大多数论点，较多地依赖于中国变易和生生哲学背景下产生的关于和谐的特殊观念。从“有根的全球哲学”的观点看，是不成问题的。“有根的全球哲学”依赖特殊哲学传统中发展出的可辩驳前提（defeasible premises），而讨论能被广泛接受的论点（argumentation）。虽然不尝试论证，但我猜想，其他哲学背景下也产生极为相似的和谐观念，就像约翰·密尔在《论自由》一书里关于言论自由的经典论证一样。

---

<sup>①</sup> 感谢 Joseph Chan 说明了这个问题与本文目标的相关性。

## 五、道德价值与政治价值

至此，我已从两方面回应了对和谐与人权共存、共成的质疑，指出和谐既不会为伤害人权本身辩护，也不会对漠视伤及人权的事情护短。然而，值得担心的是，我对两种价值联系的证明是很脆弱的，因为它只是对和谐道德价值做出抽象论证。和谐可能是一样好东西，并非如最初想象得一样危险，但它不应归入宪法。有人可能会说，人权与和谐是在不同层面发生作用；若将其混淆，麻烦便会出现。我同意，这种担心是有其真实基础的，本节的目标之一就是要阐明一种方法，以辨别道德与政治价值的不同，使后者相对于前者，具有一种重要的独立性。尽管随着我们对人权与和谐的进一步了解，就会发现其实两者都各有其道德与政治面向。

仅仅人权不受侵害，并不保证一个人有幸福的生活。我们对生活希望得更多，而不只是不受折磨、不忍气吞声和不被禁止寻找工作。人权并不代表理想的生活，而是表示好的生活赖以建立的必要基础。它不是可供选择的物品，可希望成为生活的一部分，而是一个人时刻依赖的必需品。此外，一般而言，人权不容许有程度之分：只有被侵害与未被侵害。一个人不能被“部分地”折磨。<sup>①</sup>这一切都与和谐形成对照，和谐尽管不是理想世界需要实现的唯一价值，却是理想生活的一部分。部分实现和谐是讲得通的。和谐看来并非人权一类的基础价值，而是有德者向往的目标，即便不一定能够实现。在多种意义上，和谐与人权实为不同类别的价值。其一是说，人权是基础性的政治价值，是人类政治社会的生活所必需的，仅止于它对我们的要求之中。另一方面，和谐可说是一道德价值，它的实现很大程度上取决于人们为了完养德性的不断努力。如果和谐是一个理想，或许它永远不会完全实现，但却能不断成为个人与社会的一项愿望。

如果我们这样区分人权与和谐，就能将它们与一个长期困扰儒家哲人的问题

---

<sup>①</sup> 无可否认，这里确实存在一些复杂的问题。例如，言论自由之人权并非指一种在任何情况下皆可畅所欲言的权利：某些危险性的、诽谤性的、仇恨性的言论（举例而言）是应该禁止的。但尽管如此，只要这些界限清晰，则言论自由在一件特定的事情上仍然只有被侵害和不被侵害两种可能。另一个问题是权利保障的可靠性。一些国家有着更为完善的保障系统，这是肯定的，因此有些国家在承诺保障人民免受“一般威胁”（standard threats）上是做得较好的（见 Henry Shue, *Basic Rights*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1996）。不过，这只是保障的程度问题，不是权利本身的程度问题。

联系在一起，即理解道德与政治领域关系的最好方式。如果它们被看作是完全连续性的——就是说，如果人权与和谐被看做是互相等值的——那么，我们就要冒为了其他价值而交换（trading off）人权的危险。用 20 世纪最重要的儒家哲人牟宗三的话来说，这是以道德“吞没”政治价值和制度。由于我相信牟氏在这个问题上具有卓识洞见，我会直接转入他提出的解决方案中，而非详述儒家试图解开这一难题的故事。牟氏的方法将有助我们解决和谐与人权同时被认可的问题。

牟宗三的洞见是，道德与政治的关系是“辩证的”。举例来说，牟氏并不把一位领袖的政治品格（virtue）视为其个人的道德品格的直接延伸，而是主张两者的关系应是间接的。政治和政治品格必须从道德发展出来，但却有其独立、客观的存在。这意味着，例如人权必须有道德基础，但其衡量标准却有别于道德标准。反之亦然：完满的道德品格要求“否定（negate）自己的本性（自我坎陷）”，即要求一客观架构。<sup>①</sup>客观架构（如法律）根本上有别于吾人所应该追求的那种主观体验的、内在化的道德。这种架构之所谓“取消”主观的品格是什么意思？首先，它并不意谓完全地否定。牟氏明确地指出，客观进路不具有所需要的“道德启迪”。客观政治价值是非常重要的，然而有限的，不能触及生活的全部。<sup>②</sup>其次，倘若我们想沿着纯粹黑格尔路线去设想牟氏的辩证关系，必须格外小心。在这种思路下，一个正题被一个反题否定，由此产生第三者，一个合题。但不同于该理论框架在历史发展上的应用，这里推定的反题（客观架构）没有被克服，而是存留下来。存留下来的还有个人道德修养的观念。无论从哪一方面看，这里似乎根本没有综合，只有一种不断的张力。然而，这一说法并有抓住牟氏的天才洞见。综合就存在于获得圆满德性的新的可能性之中；圆满德性，牟氏论证说，并不是脱离客观架构的概念上的可能。这个说法的具体含意是，无论一个人的道德成就如何，“若落在政治上发挥，他不能漫越这些限制（政治世界的最高律则），而且正须以其伟大的人格来成就这些限制”。<sup>③</sup>总之，圣人不能破坏律法或违反宪法。政治因而有其相对于道德的独立性。

牟氏洞见的重要性是两方面的。首先，对于那些最大愿望是实现理想的道德价值，如和谐的人来说，它解释了为何虽然如此，还必须把他们自己限制在人权

---

<sup>①</sup> 牟宗三：《政道与治道》（台北：学生书局，1991），页 59。

<sup>②</sup> 同前注，页 125。

<sup>③</sup> 同前注，页 128。

的客观要求上。正如杜维明（牟宗三的学生）说，这意味“儒家的人格理想——真正的人、有价值的人或圣人——相比于在传统的君主专制国家或现代的极权主义政体而言，更能完满地在自由民主的社会中实现”。<sup>①</sup>牟氏自己明确地认为，儒学以往的严重过失在于它无视对于客观的、制度化的政治价值的需要，尽管它看到了这些价值在纯粹道德领域中的重要性（依牟氏所说）。<sup>②</sup>其次，从那些首先投身于人权的人的角度看，牟氏的理论框架提供了一种思考人权来源的有效方法，以及一个理解人权之不可侵犯的方法——正是在这一方面，人权有时被视为可优先于其他价值。人权只是一组最基本的政治价值，被理解为使我们可以完满发展的东西。

与其进一步追问牟氏论点的细节，不如我提出几点补充。首先，让我们记住，人权与和谐不是一种派生（derivation）关系，意谓一旦我们理解人权背后的道德推理，它们就会脱离模糊的道德世界，进入坚实的、客观的、制度化的政治价值世界。不是这样的，人权仍然需要道德，我们尊重人权的动机来自最基本的德育（moral education）。德育包含很多内容，牟宗三理解为一种普遍道德启迪的需要。<sup>③</sup>我会把理查德·罗蒂（Richard Rorty）所讲的“情感教育”（sentimental education）包括进德育中去，在此教育中，我们对他人的意识和关心得以扩充，正如通过小说、艺术或其他方式的激励所达致的对他人的关注。无论如何，正如孔子在很久以前就意识到的，“道之以德，齐之以礼”远比“道之以政，齐之以刑”更能实现我们的各种理想（见《论语·为政》第4条）。

主要通过国内、国际合法政权的人权制度化，已经是一个有深入研究的课题，我需要提出的唯一建议是，敦促大家继续探索人权的非法律进路，以及法律进路的不同结果。<sup>④</sup>此外，尽管作为一种道德价值，和谐这种价值也能承认一定程度

<sup>①</sup> Tu Wei-ming, *A Confucian Perspective on Human Rights: The Inaugural Wu Teh Yao Memorial Lecture* (Singapore: The Centre for the Arts of National University of Singapore, 1996), pp. 29–30; 关于和谐要求民主的一个非儒家论证，见 Zhu Xueqin, “Harmony Stems from Democracy,” *China Daily On-line* (2 December, 2005), <[http://www.chinadaily.com.cn/english/doc/2005-12/02/content\\_499872.htm](http://www.chinadaily.com.cn/english/doc/2005-12/02/content_499872.htm)>. Accessed 13 November, 2006.

<sup>②</sup> 牟宗三：《政道与治道》，页 114–123。

<sup>③</sup> 同前注，页 124。

<sup>④</sup> Saladin Meckled-Garcia and Basak Cali, eds., *The Legalization of Human Rights: Multidisciplinary Perspectives on Human Rights and Human Rights Law* (London: Routledge, 2006) .

的体制化。体制化的程度取决于这个国家对完美主义（perfectionism）肯定的程度。完美主义是这样一种理念：国家能够并且应该向其公民推广和提倡美好生活的有价值的观念，而不是完全放任其公民去自己寻找——或不寻找——真正有价值的生活。根据后一种观点，国家不应推广和提倡任何美好生活的具体观念，是一种国家中立，常常是自由主义主张的一部分。国家完美主义是一个庞大而复杂的课题，这里不能深究。但对于当前的目标而言，我们只需知道，审慎而有说服力的论证表明，某种特定的国家完美主义可以是适度的，因而与人权相一致，尽管不能与完全的国家中立相一致。<sup>①</sup>在这些政体中，广泛分享的价值是可以被推广、提倡的，尽管不是强制地推行。可能的推行方法包括教育、税务政策、对艺术的公开支持，以及非诉讼的纠纷解决机制，与法律系统内部鼓励非诉讼选择的激励结构。但无论哪种选择，都必须小心处理以求尊重每个人的权利并保持适度的完美主义。<sup>②</sup>

最后，我对本节将和谐制度化的讨论持严重质疑态度。我一直把和谐视为一种道德价值，但或许有人会想到，目前中国关于“社会主义和谐社会”的讨论不正是一种较为广泛的政治价值，甚至像人权一样扮演基础的角色？并非儒家的和谐道德价值，而可能是这种对社会主义和儒家价值推理上的融合，处于危险之中？

## 六、结论

或许社会主义和谐社会与和谐并没有什么关系。或许它只是简单地强调稳定，强调民众不要挑战政权，强调民众默默满足经济分化，而与共产党早期的平等目标相反。然而，中国的知识份子和领导将如何理解和谐话语的复活？现在下结论，尚为时太早。或许，社会主义和谐社会的建设反而会沿着以下路线进行：成为一个动态、发展的、和衷共济的（participatory）社会，以平衡和互补性差

---

<sup>①</sup> 参看 George Sher, *Beyond Neutrality: Perfectionism and Politics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Joseph Chan, "Legitimacy, Unanimity, and Perfectionism," *Philosophy and Public Affairs* 29.1 (Winter 2000): 5-42.

<sup>②</sup> 在上文第三节里，我对《中庸》以及法律系统作为次要手段的简单讨论，恰恰表明这个想法。



异，以及对平等的极大关注为特征。这种理解显然运用了我所讨论过的儒家关于和谐的论述传统。此外，这种理解能否被一种客观的、制度化的、政治的价值（相当于人权）所吸纳，还不很清楚。相反，这种社会中的和谐的确有别于平等，源自于所有参与者的道德价值。这些道德价值可能受到某种制度支持，但如上所述，这种“和谐”在“社会主义和谐社会”中仍然是一种基本的道德理想。无论在何种程度上，这种理解都是支配性的——不是简单地将“和谐”与“稳定”画上等号——因此，我在这篇文章里所提出的论点，就不仅是对和谐与人权之相容性的辩护，也是对人权与社会主义和谐社会的相容性的辩护。