

## 儒家傳統與人權

李明輝\*

### 一、「人權」概念之發展及其意涵

「人權」(human rights)的概念是西方文化的產物，這已是一個公認的事實。在中國傳統文化中，不但未發展出「人權」的概念，連「權利」的概念都付諸闕如，這也是不容否認的事實。「人權」與「權利」這兩個詞彙都是中國人在近代與西方接觸後，透過翻譯而引進的。過去流行一種說法，認為：中國文化以義務為本位，西方文化則以權利為本位；這種說法似乎為一般人、甚至不少學者所接受。但是這種說法大有商榷的餘地，因為它把問題過分簡化了。這種說法之不當，可由以下的事實看出來：直到中世紀結束，在西方的主要語言中並未出現明確地表示現代「權利」概念的字眼。梁漱溟也曾強調中西文化之對比：「在中國瀰天漫地是義務觀念者，在西洋世界上卻活躍著權利觀念了。」<sup>1</sup>但是他同時指出：西方文化的這種特色是近代的產物，其形成是由於對中世紀基督教文化的反動。<sup>2</sup>

「權利」的概念尚且如此，「人權」的概念就出現得更晚了。研究西方政治思想史的學者大致同意：「人權」的概念是西方啟蒙運動的產物。有關「人權」的第一份正式文獻是法國大革命期間法國國民議會於1789年公布的〈人權與公民權宣言〉。這份〈宣言〉不但正式採用了「人權」這個字眼，而且也對「人權」概念作了全面而有系統的闡述，對「人權」概念的發展無疑具有畫時代的意義。

1945年聯合國成立之後，鑒於第二次世界大戰期間所發生的種種嚴重違反人權的暴行，「人權」概念進一步被提升到國際政治的層面，成為普遍的要求。在〈聯合國憲章〉裡，人權成為一項重要的原則。〈憲章〉的前言便強調「基本人權、人格尊嚴與價值」。其第一條規定聯合國之宗旨，而在第三款要求各會員國「不分種族、性別、語言或宗教，增進並激勵對於全體人類之人權及基本自由之尊重」。

但是〈聯合國憲章〉對人權的內容並未作具體的規定，這方面的規定見於聯合國於1948年通過的〈世界人權宣言〉。這份〈宣言〉是在第二次世界大戰結束不久、東西冷戰剛開始的歷史背景下擬定的，故仍不免帶有西方意識形態的痕跡。不過，大體而言，這份〈宣言〉不但大大地擴展了以法國〈人權與公民權宣言〉為代表的十八世紀人權觀，也試圖將世界各大宗教與文化傳統的價值觀融合於其中。事實上，當時中華民國代表張彭春也參與了此一〈宣言〉的草擬過程，並且將儒家的價值觀融入其中。<sup>3</sup> 例如，〈宣

\* 中央研究院中國文哲研究所研究員；臺灣大學國家發展研究所合聘教授。

<sup>1</sup> 梁漱溟：《中國文化要義》（臺北：正中書局，1963年），頁92。

<sup>2</sup> 同上書，頁91-92。

<sup>3</sup> 參閱突維斯（Sumner B. Twiss）：〈儒學對世界人權宣言的貢獻：一種歷史與哲學的觀點〉，收入國際儒學聯合會編：《國際儒學研究》，第6輯：「儒家人論國際學術研討會論文專集」（北京：中國社會

言)第一條:「人人人生而自由,在尊嚴和權利上一律平等。他們賦有理性和良心,並應以兄弟關係的精神相對待。」其中,「良心」(conscience)一詞便是基於張彭春的建議,爲了反映儒家的價值觀而加入。<sup>4</sup> 因此,有些第三世界國家的政治領袖與學者批評〈世界人權宣言〉,認爲它僅代表西方的價值觀,恐非持平之論。

隨後,聯合國以公約與宣言的形式進一步落實〈世界人權宣言〉,其中最重要的是1966年通過的〈公民權利和政治權利國際公約〉與〈經濟、社會、文化權利國際公約〉,以及1986年通過的〈發展權宣言〉。這三種公約和宣言基本上反映了「三代人權」之說。此說最初由法國法學家瓦薩克(Karel Vasak)所提出,以後廣爲學者所採用。瓦薩克將「人權」概念的發展區分爲三代:第一代人權涉及公民權利和政治權利;第二代人權涉及經濟、社會與文化權利;第三代人權則涉及所謂的「連屬權」(solidarity right)。他將這三代「人權」概念分別對應於法國大革命時所提出來的「自由」、「平等」、「手足之情」(通常不恰當地譯爲「博愛」)三個口號。<sup>5</sup> 大體而言,第一代人權著重於在形式上(法律上)保障個人自由,反映的是十七、十八世紀的個人自由主義思想;第二代人權著重於在實質上爲個人自由之實現提供基本的社會與經濟條件,反映的是十九世紀開始勃興的社會主義思想;第三代人權則著重於集體人權,反映的是第二次世界大戰後第三世界國家對於全球資源重新分配的要求,它包括自決權、發展權、和平權,以及對資源共享、健康、生態平衡、災害救濟等的權利。因此,也有學者將這三代的人權分別稱爲「第一世界的人權」、「第二世界的人權」與「第三世界的人權」。<sup>6</sup> 經過這三代的發展,「人權」概念的內涵可說包羅萬象,遠非十八世紀西方的人權論者所能想像。

## 二、「人權」概念之普遍性與特殊性

「三代人權」之說固然完整地說明了「人權」概念的內涵,但也留下了一個爭論不休的問題:我們該如何去理解這三代人權之間的關係?這個問題不僅是理論的問題,也是現實政治的問題。就理論而言,誠如美國學者威斯頓(Burns H. Weston)所指出,這三代人權的理論基礎分別爲自由的個人主義、社會主義與整體性社群的哲學。<sup>7</sup> 然則,建立在不同哲學基礎上的這三代「人權」概念勢必無法避免理論上的矛盾(至少在優先次序方面)。

在現實的國際政治中,這種矛盾更爲明顯。在冷戰時期,共產國家常以第二代人權來對抗第一代人權,強調後者僅反映資產階級的利益。二十世紀七十年代以後,第三世界國家往往強調第三代人權,一方面要求打破西方國家對全球資源的壟斷,另一方面應付西方國家對他們違反人權的指摘。1968年聯合國在德黑蘭舉行第一屆「國際人權會

科學出版社,1999年),頁36-49。

<sup>4</sup> 參閱 Pier Cesare Bori, *From Hermeneutics to Ethical Consensus among Cultures* (Atlanta: Scholars Press, 1994), pp. 67-70。

<sup>5</sup> Karel Vasak, "Human Rights: A Thirty-Year Struggle," *UNESCO Courier*, Nov. 1977, p. 29.

<sup>6</sup> 參閱 Jack Donnelly, *International Human Rights* (Boulder: Westview Press, 1993), p. 35。

<sup>7</sup> Burns H. Weston, "Human Rights," in Richard Pierre Claude & B.H. Weston eds., *Human Rights in the World Community: Issues and Action* (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1990), pp. 18-20; 《大不列顛百科全書(國際中文版)》(北京:中國大百科全書出版社,1999年),第8冊,「人權」條,頁228-229。

議」，與會代表於會後發表了〈德黑蘭宣言〉，其中第九條呼籲國際社會注意殖民主義的問題，第十二條更特別強調：「經濟上發達國家與發展中國家日益懸殊，馴至妨礙國際社會人權的實現。」這可說是第三世界人權觀的第一次集體表達。在此精神之下，聯合國日後通過了一連串的宣言與決議，除了上文提到的〈發展權宣言〉之外，還有〈人類環境宣言〉(1972年)、〈關於發展權的決議〉(1979年)、〈人類享有和平權利宣言〉(1984年)等。

八十年代以後，李光耀、馬哈地等亞洲政治領袖提出「亞洲價值」論，質疑西方國家所提倡的人權與民主之普遍意義。中共也不時引用特殊國情論與中國價值觀（尤其是儒家價值觀），來回應西方國家對其人權現況的批評。1993年6月，聯合國於維也納再度舉行「世界人權會議」。事前，亞洲政府代表先於同年3月底至4月初於曼谷舉行亞洲地區籌備會議，會後發表了〈曼谷宣言〉，強烈表達了第三世界的人權觀點。此一〈宣言〉第七條雖然強調「所有人權的普遍性、客觀性和不可選擇性，必須避免在實施人權時採取雙重標準，避免其政治化，並不得以任何理由侵犯人權」，但在第八條又接著說：「儘管人權具有普遍性，但應銘記各國和各區域的情況各有特點，並有不同的歷史、文化和宗教背景，應根據國際準則不斷重訂的過程來看待人權。」第十八條則說：「鑒於南北之間與貧富之間的差距日益擴大，實施發展權利的主要障礙存在於國際宏觀經濟層次。」第四條更強調：「不贊成任何人利用人權作為提供發展援助的條件。」第五條則呼籲各國「不利用人權作為施加政治壓力的手段」。由以上所引述的條文看來，此一〈宣言〉的內容不無矛盾之處，因為以歷史、文化、宗教背景和經濟發展為由，將「人權」的概念相對化，無異於減殺、甚至否定人權的「普遍性、客觀性和不可選擇性」。

〈曼谷宣言〉的相對主義傾向招致了西方國家與非政府組織的抨擊，所以其後在維也納「世界人權會議」通過的〈維也納宣言和行動綱領〉便反映出較為平衡的觀點，試圖兼顧人權的普遍性與文化的多元性。其第二部分第三段說：

所有人權都是普遍、不可分割、相互依存和相互聯繫的。國際社會必須站在同樣的地位上、用同樣平等的眼光、以公平、平等的方式全面看待人權。固然，民族特性和地域特徵的意義，以及不同的歷史、文化和宗教背景都必須要考慮，但是各個國家，不論其政治、經濟和文化體系如何，都有義務促進和保護所有人權和基本自由。

第五段接著說：

民主、發展和尊重人權與基本自由是相互依存、相輔相成的。民主的基礎是人民自由表達決定自己政治、經濟、社會和文化制度的意願及充分參與生活的一切方面。在上述條件下，在國家級和國際級促進和保護人權和基本自由應當是普遍性的，並且在執行過程中不得附加任何條件。國際社會應當支持在全世界加強和促進民主、發展和尊重人權與基本自由。

由此可以看出：〈維也納宣言和行動綱領〉的基調是在堅持人權的普遍性之前提下設法兼顧各國在文化背景與社會、經濟條件方面的歧異。因此，〈曼谷宣言〉與〈維也納宣

言和行動綱領)在基調上的不同反映出有關人權的普遍性與特殊性之不同觀點,或者說,前兩代「人權」概念與第三代「人權」概念間的分歧。<sup>8</sup>

相對於前兩代「人權」概念,第三代「人權」概念特別強調三點:第一、在不同的文化傳統中,「人權」概念的內涵可能有所差異;第二、在不同的社會與經濟條件下,「人權」概念的重點應有所不同;第三、人權不僅屬於個人,也屬於群體。就第一點而言,持論者往往訴諸文化相對主義(cultural relativism),並且否定西方「人權」概念的普遍意義。就第二點而言,持論者雖未必質疑「人權」概念的普遍性,但會強調第三世界國家的人權政策在目標優先性的考慮上不同於第一及第二世界,例如,強調經濟發展的優先性。第三點則牽涉到兩個相關、但可分別處理的問題:是否有「集體權利」(collective rights)?是否有「集體人權」(collective human rights)?對於這兩個問題,第三代人權的提倡者均持肯定的看法,<sup>9</sup>因此與著眼於個人權利的前兩代人權有所扞格。

從表面看來,第三代人權不但在實質目標上擴大了「人權」概念的內涵,也將人權的主體由個人擴及群體,對於人權的保障理當更為有效。但事實上,問題並非如此簡單。因為前兩代「人權」概念是以個人自由為核心:第一代人權著眼於在形式上保障個人自由,使之免於受到他人、尤其是政府的侵犯;第二代人權則著眼於在實質上為個人自由之實現提供基本條件,使個人的自我實現有平等的基礎。這兩代「人權」概念均有明確的內涵,可以用「權利清單」(bill of rights)加以列舉。在這個意義下,人權意謂個人自由受到保障的最低標準;個人或政府只要踰越了這個標準,便是違背人權。因此,政府是否違背人權,很容易認定,而不易掩飾。然而,第三代「人權」概念所涉及的不僅是個人的自由,更涉及群體的利益。這便超出了最低標準的範圍,使得「人權」概念的內涵變得極端複雜而不易確定。即使世界各國能透過協商,對這種人權的基本內涵取得共識,但對於不同內涵之間的優先次序,仍可能因文化背景與政經條件之不同而有爭議。這不但模糊了人權規範的明確性,也會削弱、甚至危害已得到普遍承認的前兩代人權之效力。這便為第三世界的一些威權或獨裁政權提供了方便的藉口,以文飾其違背人權的行為或政策。無怪乎有些西方學者對第三代人權持懷疑、甚至否定的態度。<sup>10</sup>舉個現成的例子來說:中國大陸的一胎化政策迭受西方政府與人權團體的指摘,因為從公民權利的觀點來看,此一政策不但限制了中國大陸人民生育子女的自由,其嚴厲的執行手段也經常違背人權。然而,從經濟發展的觀點來看,毫無限制的人口膨脹勢必會抵銷經濟發展的成果,甚至導致糧食不足、大量失業等災禍。於是,中共政府便可藉發展權來

<sup>8</sup> 關於〈曼谷宣言〉與〈維也納宣言和行動綱領〉,參閱陸恭蕙:〈維也納會議與亞洲實施普遍準則的重要性〉,收入戴大為編、郭文正譯:《從法律、哲學和政治觀點看人權與中國價值觀》(香港:牛津大學出版社,1997年),頁155-179;Christine Loh,“The Vienna Process and the Importance of Universal Standards in Asia”, in Michael C. Davis ed., *Human Rights and Chinese Values: Legal, Philosophical, and Political Perspectives* (Hong Kong: Oxford University Press, 1995), pp. 145-167。

<sup>9</sup> 關於「集體權利」與「集體人權」的爭論,參閱Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory & Practice* (Ithaca: Cornell University Press, 1989), pp. 143-160;陳秀容:〈社群的互動與人權:關於社群權利的一種思考〉,收入陳秀容、江宜樺編:《政治社群》(臺北:中央研究院中山人文社會科學研究所,1995年),頁315-344。

<sup>10</sup> 人權學者杜內利(Jack Donnelly)是個明顯的例子;參閱其 *Universal Human Rights in Theory & Practice*, pp. 144-147。

為其一胎化政策辯護。這明顯地反映出第一代人權與第三代人權在優先次序上的衝突。

關於「人權」概念的普遍性與特殊性，迄今仍是個爭論不休的問題。對此問題，筆者的基本看法如下：如果我們將「人權」概念局限於第一代及第二代，則由於它僅表示最低限度的標準，其普遍性的訴求較易取得共識。任何牽涉到實質目標的概念，均很難得到普遍的同意，故「人權」概念應具有一種形式性格。因此，如果我們要堅持人權的普遍意義，就不宜將第三代人權納入「人權」概念之中。但這不表示：我們不要重視三代「人權」概念所揭櫫的目標。但是各國在追求這些目標時，必須以前兩代「人權」概念所提供的準則為不可逾越的底線；超出了這個底線，便不屬於「人權」概念的範圍了。

### 三、儒家傳統中「人權」概念之思想資源

在概述了現代「人權」概念的內涵之後，現在我們要進一步探討儒家傳統與人權的關係。我們的討論將集中於儒家傳統與前兩代人權的關係上，這不僅是由於第三代「人權」概念所受到的質疑，也是由於在其複雜的內涵中，我們實不難發現與儒家傳統相合之處，譬如儒家對群體福祉的重視。不過，本文的目的亦非要證明：在儒家傳統中已包含現代「人權」概念的基本內涵。因為縱使我們承認「人權」概念基本上是近代西方文化的產物，西方傳統文化亦未能涵蓋「人權」概念的基本內涵，遑論其他的文化傳統？本文的目的只是要證明：在儒家傳統中包含若干思想資源，它們可以與現代「人權」概念相接榫，並且在儒家文化的脈絡中為它提出另一種證成（justification）。如此，我們一方面可以承認人權的普遍意義，另一方面又可以從不同文化的角度去詮釋這種普遍意義；換言之，我們可以兼顧人權的普遍性與文化的多元性。我們固然不必唯西方馬首是瞻，陷於西方中心論的窠臼，亦不宜藉「古已有之」論來自我安慰，更不當以國情論為藉口，拒絕現代文明的人權規範。

我們的討論可以從〈世界人權宣言〉的理論預設開始，因為此一〈宣言〉包含了前兩代「人權」概念的共同基礎。美國學者帕尼卡（R. Panikkar）曾歸納出此一〈宣言〉的三項哲學預設：（1）普遍人性；（2）個人之尊嚴；（3）民主的社會秩序。<sup>11</sup>在這三項預設當中，前兩項預設無疑可在儒家思想（尤其是孟子思想）中發現有利的思想資源。因此，我們不妨從這兩項預設開始進行討論。

#### （一）性善論

帕尼卡在討論〈世界人權宣言〉的「普遍人性」預設時，進一步指出其中的三點意涵：

- （1）人性必定是可認知的；
- （2）人性可藉一種平等而普遍的認知機能去認識，此一機能通常稱為「理性」；
- （3）人性基本上有別於實在界的其他部分。<sup>12</sup>

<sup>11</sup> R. Panikkar, "Is the Notion of Human Rights A Western Concept?", in Philip Alston ed., *Human Rights Law* (New York: New York University Press, 1996), pp. 165-170.

<sup>12</sup> 同上書, p. 167。

第二點意涵說得不夠準確，因為如上文所述，〈宣言〉第一條肯定人皆「賦有理性和良心」，「良心」也屬於「平等而普遍的認知機能」。將這點加以修正之後，我們不難看出：孟子的人性論基本上都肯定這三點。<sup>13</sup>

孟子就「超越之性」言「性善」，並且承認人性可以憑藉「心」去認知，所以說：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」（《孟子·盡心上》第一章）他所理解的「心」是道德心，其機能是「思」，所以說：「心之官則思，思則得之，不思則不得也。」（〈告子上〉第十五章）但孟子的「心」（亦稱為「本心」）同時也是「良知」、「良能」，故它涵蓋〈世界人權宣言〉第一條所說的「理性和良心」兩者。這或許是張彭春要求將「良心」一詞加入其中的理由。

再就第三點意涵而言，眾所周知，孟子有人禽之辨。《孟子·離婁下》第十九章載孟子之言曰：「人之所以異於禽獸者幾希！庶民去之，君子存之。」這裡所說的「幾希」是就人的道德心性而言。<sup>14</sup>其實，孟子的性善論便是建立在對這個「幾希」的肯定之上。基本上，整個儒家傳統均承認人在宇宙中有特殊的地位，如《易經·繫辭下》第九章以人道與天道、地道並列為「三才」，又如《中庸》第二十二章說：「能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」但是儒家承認人在宇宙中的特殊地位，並非代表一種當代環保哲學所詬病的「人類中心論」（anthropocentrism）。因為儒家傳統，大概除了荀子之外，都承認人與天之間的聯繫性，也就是將人視為整個存有連續體中的一部分，而非將人與其他存有者的關係視為對立的。這是中國傳統思想的獨特思考模式，<sup>15</sup>孟子所謂「盡心—知性—知天」的說法也屬於此一思考模式。在這一點上，儒家的觀點與作為西方「人權」概念之基礎的啓蒙思想是有距離的。但從另一方面來看，儒家關於「存有連續性」的觀點反而更能支持第三代「人權」概念所強調的「環境權」。

## （二）人格尊嚴

〈世界人權宣言·弁言〉開宗明義便說：「鑒於對人類家庭所有成員的固有尊嚴及其平等的和不移的權利的承認，乃是世界自由、正義與和平的基礎。」第一條又說：「人人生而自由，在尊嚴和權利上一律平等。」1949年公布的《德意志聯邦共和國基本法》第一條便揭示：「人的尊嚴不可侵犯。一切國家權力均有義務尊重並保護它。因此，德國人民承認不可侵害與不可讓渡的人權是每一人類社群、世界和平與正義之基礎。」<sup>16</sup>其

<sup>13</sup> 美國學者卜愛蓮引述孔子的「性相近也，習相遠也」一語（《論語·陽貨篇》第二章）來證明他對普遍人性的信念。由於這句話過於簡單，它是否有「普遍人性」的明確意涵，實不無疑問。然而誠如卜愛蓮所指出，孔子的其他言論隱含著這種信念。卜愛蓮之說見 Irene Bloom, "Fundamental Intuitions and Consensus Statements: Mencian Confucianism and Human Rights", in Wm. Theodore de Bary and Tu Weiming eds., *Confucianism and Human Rights* (New York: Columbia University Press, 1998), pp. 97-100。

<sup>14</sup> 關於孟子「人禽之辨」的哲學意涵，參閱袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992年），第3及4章。

<sup>15</sup> 參閱杜維明：〈存有的連續性：中國人的自然觀〉，收入其《儒家思想——以創造轉化為自我認同》（臺北：東大圖書公司，1997年），頁33-50；Wei-ming Tu, "The Continuity of Being: Chinese Visions of Nature", in Leroy S. Rouner ed., *On Nature* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), pp. 113-129；黃俊傑，〈傳統中國的思維方式及其價值觀：歷史回顧與未來展望〉，收入本書第一篇。

<sup>16</sup> 關於「人的尊嚴」之原則在德國基本法中的意義，參閱李震山：〈人性尊嚴之憲法意義〉，收入其《人

他歐洲國家的憲法中載有關於「人的尊嚴」之條文者亦不乏其例，如 1974 年的瑞典憲法、1975 年的希臘憲法、1976 年的葡萄牙憲法、1978 年的西班牙憲法、1982 年的土耳其憲法。<sup>17</sup>可見「人的尊嚴」的確是現代「人權」概念的基本預設。

帕尼卡在討論「個人之尊嚴」這項預設時，特別強調「個人」(individual)一詞，並進一步指出其中的三點意涵：

- (1) 個人不僅有別於社會，而且與社會區隔開來；
- (2) 人類的「自律」(autonomy)對比於(vis-à-vis)，甚至往往對立於(versus)宇宙；
- (3) 此項預設可上溯至「人是神的肖像(imago dei)」之信念，且可呼應「人是小宇宙(microcosmos)」之理念，而它也相對獨立於形上學與神學的表述方式。<sup>18</sup>

帕尼卡甚至引用康德的「目的自身」(end in himself; Zweck an sich selbst)概念來說明個人之尊嚴。<sup>19</sup>其實，康德並未直接使用「目的自身」的概念來指稱個人，而是指稱「人格」(Person)，即人的道德主體；而「尊嚴」(Würde)則是相對於「價格」(Preis)而言，意謂超越一切價格的絕對價值。<sup>20</sup>在康德，「人格之尊嚴」是道德底形上學(Metaphysik der Sitten)之命題，故其意涵不完全相當於帕尼卡所理解的「個人之尊嚴」。

就康德的意義而言，儒家的確肯定「人格之尊嚴」，但卻是在其固有的思想與文化脈絡中去肯定。以上述的三點意涵來說，儒家不會接受第一點，但會以自己的方式接受第二、三點。就第一點而言，誠如不少學者早已指出的，儒家從未主張近代西方意義的「個人主義」(individualism)；但這決非意謂儒家主張「集體主義」(collectivism)。儒家心目中的理想人格固然必須善盡其社會角色，服務人群，所以孔子面對長沮、桀溺的嘲諷，自明其志說：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？」(《論語·微子篇》第六章)但是反過來說，這種理想人格也不是一個僅具群性而欠缺自我意識與獨立人格的人。故孔子說：「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。」(《子罕篇》第二十六章)孟子也說：「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。」(《孟子·滕文公下》第二章)質言之，儒家的理想人格是能在群性與個性之間維持平衡的人。所以，筆者贊成美國學者狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)將儒家的這種觀點稱為「人格主義」(personalism)，<sup>21</sup>以別於西方近代的「個人主義」。<sup>22</sup>

性尊嚴與憲法保障》(臺北：元照出版公司，2000年)，頁1-25；亦參閱蔡維音：〈德國基本法第一條「人性尊嚴」規定之探討〉，《憲政時代》，第18卷第1期(1992年7月)，頁36-48。

<sup>17</sup> Klaus Stern, *Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland* (München: C.H. Beck, 1988), Bd. III/1, S.19.

<sup>18</sup> Panikkar, *op. cit.*, p. 168.

<sup>19</sup> 同上註。

<sup>20</sup> 參閱 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Kants Gesammelte Schriften* (Akademieausgabe), Bd. 4, S. 428 & 434f.; 康德著、李明輝譯：《道德底形上學之基礎》(臺北：聯經出版公司，1990年)，頁52-60。

<sup>21</sup> Wm. Theodore de Bary, "Individualism and Personhood," in *idem, Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), p. 25; 亦見狄百瑞：〈「亞洲價值」與儒家之人格主義〉，收入國際儒學聯合會編：《國際儒學研究》，第6輯，頁8。

<sup>22</sup> 余英時先生雖然認為儒家思想包含一種「個人主義」，但是他所謂的「個人主義」相當於英文中的 personalism，而非 individualism；請參閱其〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，收入其《中國思想

但是這裡可能出現一個疑問：西方近代「人權」概念之形成與個人主義之出現有思想史的關聯，欠缺個人主義的儒家傳統如何可能與現代的「人權」概念相接榫呢？對於這種質疑，筆者的回答包含兩點：第一、「人權」概念與個人主義之思想史關聯主要發生於第一代的「人權」概念；當「人權」概念進一步擴展時，此種關聯便不再是理所當然的了。第二、思想史的關聯不等於本質的關聯。當代西方「社群主義」(communitarianism)<sup>23</sup>對傳統自由主義的「自我」觀之批判，等於否定了個人主義——或者泰勒(Charles Taylor)所謂的「原子論」(atomism)——與民主政治(當然包括人權的價值)之本質關聯。因此，在社群主義的理論脈絡下，儒家的「人格主義」未嘗不可與現代的「人權」概念相接榫。

其次，就第二點而言，「自律」(autonomy)的概念也可溯源到康德。在康德的倫理學中，「自律」意謂道德主體(意志)之自我立法，即道德主體是其所遵循的道德法則之制定者。<sup>24</sup>其實，正因道德主體是道德法則之制定者，它才具有人格而有尊嚴。所以，「自律」的概念包含對人格尊嚴的肯定。筆者曾撰寫一系列的論文，詳細討論先秦儒家(尤其是孟子)思想中所包含的「自律」概念。<sup>25</sup>《孟子·告子上》第六章載孟子之言曰：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」又〈盡心上〉第二十一章載其言曰：「君子所性，仁義禮智根於心。」「仁義禮智」即是道德法則，故這兩段文字即涵有「道德主體自我立法」之義。但孟子最明確地表示「道德自律」之義者，莫過於其「仁義內在」之說。《孟子·告子上》第四、五章記載孟子與告子、公都子與孟季子辯論「義內抑或義外？」的問題，孟子與公都子持義內說，告子與孟季子則持義外說。過去的注疏鮮能恰當地表達這兩段文字的基本意涵，但經牟宗三先生的詳細疏解之後，其義始豁然而明。<sup>26</sup>簡言之，告子與孟季子的「義外」說是一種道德實在論的觀點，亦即將道德的判準置於客觀的外在世界。這正如康德所說，意志(道德主體)「越出自己之外，在其任何一個對象底特性中〔…〕尋求決定它的法則」，這便是「他律」。<sup>27</sup>反之，孟子與公都子的「仁義內在」說顯然便代表「道德自律」的觀點。

至於「人格尊嚴」的概念，也明顯地包含於孟子的「天爵」說之中。《孟子·告子上》第十六章載孟子之言曰：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚也，終亦必亡而已矣。」簡言之，「人爵」是政治上的地位，「天爵」則是人透過道德實踐為自己取得的價值。下一章接著說：「欲貴者，人之

傳統的現代詮釋》(臺北：聯經出版公司，1987年)，頁27-36。

<sup>23</sup>「社群主義」是二十世紀八十年代以來西方政治思想中出現的一股思潮，其主要代表有麥金泰爾(Alasdair MacIntyre)、沈岱爾(Michael Sandel)、泰勒(Charles Taylor)；有時瓦爾澤(Michael Walzer)也被歸入其中。

<sup>24</sup>參閱Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, op. cit., S. 440；康德著、李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，頁67。

<sup>25</sup>參閱拙作〈儒家與自律道德〉、〈孟子與康德的自律倫理學〉、〈再論孟子的自律倫理學〉，俱收入拙著：《儒家與康德》(臺北：聯經出版公司，1990年)。

<sup>26</sup>參閱牟宗三：《圓善論》(臺北：臺灣學生書局，1985年)，頁12-19。

<sup>27</sup>Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, op. cit., S. 441；康德著、李明輝譯：《道德底形上學之基礎》，頁67。

同心也。人人有貴於己者，弗思耳矣。人之所貴者，非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之。」一般人所看重的是「人爵」，其價值取決於此一地位之授與者，故非「良貴」。「天爵」所代表的才是「良貴」，因為它並非取決於人。牟宗三先生認為：「貴于己是良貴，這就是天爵。人爵是貴于人，非良貴。良貴即是康德所說的**尊嚴**，是一內在而固有的**絕對價值**，超乎一切相對價格之上者，亦無與之等價者。」<sup>28</sup>所言甚是。

因此，就帕尼卡所歸納出的第二點意涵而言，孟子的確肯定康德意義的「道德自律」，但是這種肯定並非建立在人與宇宙對立之前提上，而毋寧預設了存有的連續性。至於帕尼卡在第三點意涵中所提到的「人是神的肖像」與「人是小宇宙」的理念，前者是耶教傳統的神學預設，後者出自希臘、羅馬傳統，是斯多亞學派的形上學預設。在儒家傳統中，可與這兩者相提並論的或許是《中庸》所說的「天命之謂性」。人性既然出自天命，則人的尊嚴也就不言而喻了。可見人的尊嚴的確可以從不同的文化或宗教傳統得到證成。

### (三) 義利之辨

義利之辨也是孟子的基本義理之一，而《孟子·梁惠王》首章便揭櫫義利之辨：

孟子見梁惠王。王曰：「叟！不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰：「王！何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰『何以利吾國』，大夫曰『何以利吾家』，士庶人曰『何以利吾身』，上下交征利，而國危矣。萬乘之國，弑其君者必千乘之家；千乘之國，弑其君者必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣。苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。」

這段文字在過去雖不斷為人所引用，但其意涵卻也不時為人所誤解。為了澄清這些誤解，筆者曾撰寫〈從康德的「幸福」概念論儒家的義利之辨〉一文。就本文的目的而言，筆者僅將「義利之辨」的基本意涵簡述如下：

- (1) 「義」與「利」是兩種不同質且不可相互化約的價值，而此處所言的「利」無分於公利與私利。
- (2) 義利之辨主張「義」對於「利」之優先性（先義後利），而在肯定「義」的前提下，容許、甚至往往要求對於「利」的追求。
- (3) 義利之辨所預設的倫理學觀點屬於當代英、美倫理學家所謂的「義務論倫理學」(deontological ethics)，而非「目的論倫理學」(teleological ethics)。

為便於以下的討論，第三點需要略作說明。所謂「目的論倫理學」是堅持：道德義務或道德價值之最後判準在於其所產生的非道德價值（非道德意義的「善」）。換言之，這類倫理學將道德意義的「善」化約為非道德意義的「善」，如快樂、幸福、利益等。「義務論倫理學」則堅持「善」之異質性 (heterogeneity)，反對將道德意義的「善」化約為

<sup>28</sup> 同上書，頁 56。此外，亦參閱 Irene Bloom, "Fundamental Intuitions and Consensus Statements: Mencian Confucianism and Human Rights", *op. cit.*, pp. 104-111; Heiner Roetz, "The 'Dignity within Oneself': Chinese Tradition and Human Rights," in Karl-Heinz Pohl ed., *Chinese Thought in a Global Context* (Leiden: Brill, 1999), pp. 247-254。

非道德意義的「善」。質言之，一個行為或行為規則之所以具有道德意義，其最後判準並不在於其所產生的非道德價值，而在於其自身的特性。在目的論倫理學當中，如果以最大的可能的普遍之「善」作為道德價值之最後判準，亦即以「功利原則」(principle of utility) 作為最高的道德原則，便是「功利主義」(utilitarianism)。然而，義務論倫理學不必然排斥非道德意義的「善」，而只是反對以之為道德價值之唯一的或最後的判準，故仍可能接受功利原則作為次級或衍生的道德原則。

因此，從現代倫理學的角度來看義利之辨，其意涵並不難理解。然而，歷來誤解其旨者實不乏其人。譬如，司馬光《資治通鑑》卷二引述了上文所引《孟子·梁惠王上》首章論義利之辨的文字之後，繼續寫道：

初，孟子師子思，嘗問牧民之道何先。子思曰：「先利之。」孟子曰：「君子所以教民者，亦仁義而已矣，何必利！」子思曰：「仁義固所以利之也。上不仁，則下不得其所；上不義，則下樂為詐也。此為不利大矣。故《易》曰：『利者，義之和也。』又曰：『利用安身，以崇德也。』此皆利之大者也。」臣光曰：子思、孟子之言，一也。夫唯仁者為知仁義之為利，不仁者不知也。故孟子對梁王，直以仁義而不及利者，所與言之人異故也。（〈周紀二〉顯王 33 年）

其實，子思的觀點有異於孟子的觀點，因為子思並未正視「義」與「利」之異質性。儘管孟子也說：「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。」這看來類乎子思所說：「上不仁，則下不得其所；上不義，則下樂為詐也。此為不利大矣。」但問題是：就現實經驗而言，義、利之間未必始終一致；一旦兩者之間有所衝突時，我們應當如何抉擇呢？子思似乎未考慮到這種現實的可能性，而在理論上假定義、利之間必然一致。在這個前提下，他無論將義化約為利，還是將利化約為義，最後均會歸結於「仁義功利一元論」。<sup>29</sup>反之，孟子則視義、利為異質的，強調「先義後利」。因此，子思與孟子的觀點顯然不同，而司馬光竟然說：「子思、孟子之言，一也。」可見司馬光並未真正理解孟子的義利之辨。

相較於司馬光，作家柏楊倒是看出了子思與孟子在觀點上的歧異。柏楊在他的白話本《資治通鑑》中針對這段記載提出他自己的看法：

司馬光先生認為孔汲先生的說法跟孟軻先生的說法，是一樣的，我們不以為然。孔汲認為最高的利益，就是最高的仁義，二者渾然一體。元首追求國家的利益，他就是一個仁義的君王，追求國家的利益如果不是仁義的君王，難道是殘暴的君王？孟軻大刀一揮，劈成兩半，一半是「利益」，一半是「仁義」，使二者互相排斥，尖銳對立。什麼叫「仁義」？又什麼叫「利益」？修橋造路是仁義還是利益？發展商業是仁義還是利益？從孟軻跟孔汲的對話上，可看出孟軻並沒有被說服，反而一直堅持。孔汲雖然是老師，卻沒有學生吃香，孟軻先生的思想——強

<sup>29</sup> 鄧廣銘先生在討論朱子與陳亮對於漢高祖與唐太宗的評價時，使用此詞來概括陳亮的觀點；此詞正好可借來表達子思的觀點。鄧先生之說見其《朱陳論辯中陳亮王霸義利觀的確解》，收入《鄧廣銘治史叢稿》（北京：北京大學出版社，1997年），頁224。

調「義利之辨」，以及大刀一揮的二分法思考模式，影響中國知識份子千有餘年。

30

柏楊將子思的觀點理解為「最高的利益，就是最高的仁義，二者渾然一體」，並且指出它不同於孟子的觀點，誠然不錯。然而，他說孟子使仁義與利益「互相排斥，尖銳對立」，卻是嚴重的誤解。因為在肯定「義」的前提下，孟子並未反對人民對於「利」的追求；他甚至將滿足人民生活的基本需求視為王道的起點，所以說：「養生喪死無憾，王道之始也。」（〈梁惠王上〉第三章）

不過，更令人遺憾的是：長期推動人權運動的柏楊顯然不接受孟子的義利之辨，而且不知義利之辨是人格尊嚴的理論預設，因而可以為人權提供保障。義利之辨與人格尊嚴的理論關聯可以從《孟子·告子上》第十章所載孟子的一段名言清楚地看出來：

魚，我所欲也，熊掌亦我所欲也；二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生亦我所欲也，義亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？使人之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不為也？由是則生而有不用也，由是則可以辟患而有不為也，是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者。非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死，噓爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。萬鍾則不辯禮義而受之。萬鍾於我何加焉？為宮室之美、妻妾之奉、所識窮乏者得我與？鄉為身死而不受，今為宮室之美為之；鄉為身死而不受，今為妻妾之奉為之；鄉為身死而不受，今為所識窮乏者得我而為之，是亦不可以已乎？此之謂失其本心。

魚與熊掌之喻所要表達的，正是義與利之間的抉擇。因為就個人而言，趨生避死是最大的「利」，一般人在通常的情況下是不會輕易放棄的。如果竟然「所欲有甚於生者」，而令人放棄求生，「所惡有甚於死者」，而令人甘心就死，此中所涉及的顯然超出了利害的範圍，這便是「義」。孟子在此舉乞人與行道之人為例，說明人可能為了維持其人格之尊嚴，寧願不食而死，可見人格尊嚴之維護亦屬於「義」的範圍。<sup>30</sup>否定了義利之辨，則人格之尊嚴與現實的利害便可按照同一尺度去衡量，尊嚴也就不成其為尊嚴了。因為誠如康德所指出，尊嚴具有絕對的價值，無法為等價的東西所取代。

當代西方最有影響力的自由主義思想家羅爾斯（John Rawls）在其名著《正義論》（*A Theory of Justice*）中將「正義」理論界定為一種「正義即公平」（justice as fairness）的理論。他指出：這種理論無法建立在任何目的論理論（包括功利主義）的基礎上，而只能是一種義務論理論。他強調「『正當』對於『善』的優先性」（the priority of the right over the good），與孟子主張「先義後利」，同樣顯示出義務論理論的特點。他特別將

<sup>30</sup> 《柏楊版資治通鑑》（臺北：遠流出版公司，1993年），第1冊，頁174。

<sup>31</sup> 戴震在其《孟子字義疏證》中說：「仁義禮智非他，不過懷生畏死，飲食男女〔…〕」（卷上，〈性〉第二條）豈可謂善解孟子者？

他自己的「正義」理論與功利主義相比較，以凸顯後者之不足。他有一段文字與本文的主題有直接的關聯，我們不妨引述於下：

社會的每個成員都被認為具有一種不可侵犯性，其基礎在於正義，或者如有些人所說的，在於自然權利，而這甚至無法為其他每個人的福祉所否決。正義否認：某些人之喪失自由可因其他人之享有更大的「善」而成為正當。將不同的人彷彿看成一個人，去衡量他們的得失，這種推理不成立。因此，在一個公正的社會裡，基本自由被視為當然，而正義所保障的權利不接受政治交易或社會利益的計算。

32

這段引文的最後一句話不免使人想起孟子所說：「行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也。」（《公孫丑上》第二章）儒家義利之辨與現代「人權」思想之銜接點，在此得到了最好的說明。

#### （四）民本思想

儒家的民本思想，起源甚早。「民本」一詞雖出自偽《古文尚書·五子之歌》「民惟邦本，本固邦寧」之句，但《尚書·皋陶謨》早已有「天聰明自我民聰明，天明畏自我民明威」之句。然而，完整表達民本思想者，始於孟子。眾所周知，孟子主張「民為貴，社稷次之，君為輕」（《孟子·盡心下》第十四章）。他也肯定湯放桀、武王伐紂，認為這不算是「弑君」，而是「誅一夫」（《梁惠王下》第八章）。關於儒家的民本思想，論者甚多。金耀基教授曾撰有《中國民本思想史》一書，根據相關的文獻詳述其淵源與發展，故本文不再重複。就本文的目的而言，筆者僅根據金教授的歸納，將儒家民本思想的基本意涵列舉如下：

（1）人民是政治的主體；（2）人君之居位，必須得到人民之同意；（3）保民、養民是人君的最大職務；（4）「義利之辨」旨在抑制統治者的特殊利益，以保障人民的一般權利；（5）「王霸之辨」意涵：王者的一切作為均是為人民，而非以人民為手段，以遂行一己之目的；（6）君臣之際並非片面的絕對的服從關係，而是雙邊的相對的約定關係。<sup>33</sup>

以上六點已大致勾勒出儒家民本思想的要旨。然而，誠如不少前輩學者所指出，民本思想尚非現代意義的民主思想，因為前者僅包含「民有」（of the people）與「民享」（for the people），而未及於「民治」（by the people）。<sup>34</sup>這幾乎已成為學術界的共識。換言之，在民本思想之中，人民尚未具有公民的身分而享有政治權利。因此，第一代「人權」概念所包含的各種權利在民本思想中尚付諸闕如。但就第二代「人權」概念而言，儒家民本思想所能提供的資源就豐富多了。如上所述，儒家以保民、養民為人君最重要的義務。故無論是孔子的「先富後教」，<sup>35</sup>還是孟子的「有恆產者有恆心，無恆產者無恆

<sup>32</sup> John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, revised edition), pp. 24.

<sup>33</sup> 金耀基：《中國民本思想史》（臺北：臺灣商務印書館，1993年），頁8-13。

<sup>34</sup> 梁啟超：《老孔墨以後學派概觀》（收入《飲冰室專集》第2冊，臺灣中華書局1972年），頁36-37；蕭公權：《中國政治思想史》（上）（臺北：聯經出版公司，1982年），頁96-97。

<sup>35</sup> 《論語·子路篇》第九章：「子適衛，冉有僕。子曰：『庶矣哉！』冉有曰：『既庶矣，又何加焉？』」

心」，<sup>36</sup>其目的都在為人民提供基本的經濟與社會條件，作為文化創造與道德教化的基礎。就此而言，儒家的民本思想與第二代「人權」概念便不難銜接起來。

#### 四、結論

本文比較「人權」概念與儒家傳統，目的並非要證明儒家傳統中已包含現代的人權思想。因為本文在開頭已指出：「人權」思想是近代西方文化的產物，在近代以前，中國文化與西方文化均欠缺「人權」概念。但經過了三個世紀的發展與演變之後，人權思想已逐漸成為全人類共有的資產與規範。即使對西方國家的人權政策持批判態度的第三世界國家也很少公然質疑人權規範的普遍性，而通常只是質疑「人權」概念的內涵與重點，以及實現人權的條件，其背後往往潛藏著文化多元性的問題。

本文的比較工作屬於德國學者羅哲海（Heiner Roetz）所謂的「重建的調適詮釋學」（reconstructive hermeneutics of accommodation），目的不是要證明儒家倫理學已包含人權思想，而是要證明它能朝此方向發展。<sup>37</sup>以上的討論足以顯示：儒家傳統的確包含現代「人權」概念的若干理論預設，而不難與人權思想相接榫。為了反駁美國政治學家韓廷頓（Samuel P. Huntington）的「儒家思想與民主扞格不相入」之說，余英時教授特別提到一項事實：康有為、王韜等儒家知識分子正是在清末推動民主改革最力的人物。<sup>38</sup>由本文的討論，此項事實並不難解釋。但是在另一方面，儒家傳統也為源自近代西方的「人權」概念提供了另一個詮釋角度與論證根據。這不但豐富了「人權」概念的內涵，也為它在非西方文化（如中國文化）的落實提供了有利的文化土壤。

---

曰：『富之。』曰：『既富矣，又何加焉？』曰：『教之。』」

<sup>36</sup> 《孟子·滕文王上》第三章：「民之為道也，有恆產者有恆心，無恆產者無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。及陷乎罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可為也？」又〈梁惠王上〉第七章：「無恆產而有恆心者，惟士為能。若民，則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔之也。焉有仁人在位，罔民而可為也？是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡，然後驅而之善，故民之從之也輕。」

<sup>37</sup> Heiner Roetz, "The 'Dignity within Oneself': Chinese Tradition and Human Rights", *op. cit.*, pp. 274f.

<sup>38</sup> Ying-shih Yü, *Democracy, Human Rights and Confucian Culture* (The Fifth Huang Hsing Foundation Hsueh Chun-tu Distinguished Lecture in Asian Studies, Oxford: Asian Studies Centre, St. Antony's College, University of Oxford, 2000), p. 6.