

儒家人权观^{*}

陈祖为

Abstract: In this paper I argue that Confucianism, as represented by the thoughts of Confucius and Mencius, is compatible with the idea of human rights. The central elements in Confucianism—the emphasis on role-based ethics, the Confucian ideal of community, the respect for seniority and the elderly, and the preference for harmony rather than litigation—are all compatible with the idea of human rights. Moreover, the Confucian philosophy of *ren* would endorse human rights as an instrument to protect human-

* 本文得益于许多人的建议性批评和意见。我要感谢 1996 年第二次“东亚的政治经济发展及其对人权的影响”会议的与会人员，此外还有石元康、成名、何锦璇、杜维明、陈弘毅、陈倩怡、陈强立、梁文滔、梅家永、慈继伟、刘彦方、关信基、蓝志勇、Joanne Bauer、Daniel Bell、Simon Caney、Dorothy Solinger、Robert Weatherley 及 Martin Wilkinson。本文原文以英文写成，题为“A Confucian Perspective on Human Rights for Contemporary China”，将收录在 Joanne Bauer and Daniel A. Bell 所编的 *The East Asia Challenge for Human Right* (New York: Cambridge University Press, 1999)。

ity and important human interests, although such an instrument should be seen as primarily a fall – back apparatus. On the Confucian view, we should strive to resolve conflicts first by means of education, mediation, and compromise in order to preserve the spirit of mutual caring and trust. But this should not mislead us to believing that the instrument of human rights is unimportant. Both human rights and virtues are important in the reconstructed Confucian ethics, and they require each other. Virtues may fail at times, and so they are precarious in protecting human interests. On the other hand, virtues are needed to guide the conduct of the right – holders in the exercise of their rights. Virtues help prevent people from misusing their rights.

I also argue that Confucianism would justify civil liberties, freedom of expression for example, on instrumental rather than intrinsic grounds. While many liberals justify freedom of speech on the ground of personal autonomy, Confucians would see this as a means for society to correct wrong ethical beliefs, to ensure that rulers would not indulge in wrongdoing, and to promote valuable arts and cultures in the long run. Confucians would not recognize that individuals have the moral right to debased speech—although Confucianism would not advocate the use of legal punishment to ban it. So what does this examination of Confucianism and human rights reveal about the possibility of an overlapping consensus on human rights? In so far as Confucianism and Western liberalism are concerned, I think both traditions may converge upon a certain list of human rights, which includes at least some personal right such as the right against torture and some basic civil liberties such as the freedom of

expression. But this consensus does not reach to the level of justification and scope. Of course, both perspectives can be revised and further developed, so that a greater degree of consensus might be achieved. The awareness that there are interesting perspectives on human rights other than one's own precisely provides a strong impetus for mutual dialogue and self-progress.

一、为什么从儒家的观点看人权？

我们至少有两种方法设立普遍人权。第一种较为传统，它通过展示某些最基本和最为人接受的道德规范，向所有请求理性的人证明人权是合理的。^[1]第二种方法则试图在不同文化范畴内寻求对人权的共识。它鼓励不同文化用各自的概念和观点去证立人权，希望从各自的实践和相互的对话中达到对人权规范的共识。让我称第一种为“原教旨主义”（fundamentalist）方法论，第二种为“普世主义”（ecumenical）方法论。普世主义方法论在理论上是有些优点，如果它能够成立，那么它可以将人权置于一个以个别文化为本位的基础上，使原本缺乏人权观念的文化也能接纳普遍人权。然而，这种方法论亦可能产生不少争议。因为我们越是深入研究文化问题，就越会发现文化之间的差异是多么明显。那么，不同的文化真的可以在普遍人权这问题上取得共识吗？这问题我们不能抽象地回答。在本文中，我尝试藉著探讨儒家的人权观来检视这种普世主义方法论的可行性。

首先，我要作两点基本说明。第一点是对“儒家”的含义和范畴的说明，第二点则是关于儒家思想在当代中国的重要性。像“自由主义”一词一样，“儒家”亦包含几层意义：哲学思想、政

治意识形态、实际的国家政策和行为、或一种生活方式。在本文中，我视儒家为一种哲学思想传统，而不是国家意识形态或政治实践，因为儒家作为国家意识形态或实践往往是历史和时代环境的产物，而作为哲学思想，儒家自孔子起就经历了时代的检验，迄今仍为中国人活生生的思想来源。此外，将一种思想传统的哲学表述与其历史及制度表述分开，从而可为我们创造空间，对该思想传统加以批判、调整和发展。正如马克思主义者常会用马克思本人的话来批评共产主义国家中的政治，并建构新的马克思理论来回应当代问题一样，我们也可向儒家的宗师请教，做相似的事情。因此，在本文的讨论中，我视儒家为一种哲学思想传统。我还将进一步把讨论限于早期的儒家思想，亦即孔孟之说。尽管儒家思想在孔孟之后得到长足的发展，然而在《论语》及《孟子》中的孔孟思想一直是历代儒者问学求道的基本。鉴于以上种种讨论上的局限，我想言明我在本文中提出的儒家人权观仅仅是儒家思想众多可能观点的其中之一。儒家思想是一种源远流长而复杂的哲学传统，对同一论题当然可存有各样的看法。

至于儒家思想在当代中国的重要性，人们或会问：在今天的中国，儒家思想在多大程度上是一种活泼有力的文化传统？它在多大程度上为中国人所接受，并落实在他们的生活实践中？儒家思想在二十世纪六、七十年代的中国曾受到非议和严厉的批评，它能否再成为一种有广泛影响力的文化观？我认为至少有几个原因可以使我们相信，儒家思想经过现代化洗礼和更新之后，它仍可以成为社会价值和文化的主要来源。

其次，冷战结束后，民族主义抬头，诉诸文化传统常被认为是塑造国家形象所必须的。因此，中国某些高层领导会公开指出有必要向中国传统文化和伦理学习。^[2]还有某些半官方机构召开了一些大规模的学术会议，探讨和重整中国传统伦理思想，尤其

是儒家思想。^[3]不仅如此，在九十年代初，相当部分的儒家伦理就已经被并入中小学课程和学生守则中。^[4]对儒家思想产生兴趣的人不仅限于在北京的政治家和学者，在各省市，学者和知识分子更热衷于研究中国历史、传统文化和哲学思想，他们已经就传统的道德思想（尤其是儒家）发表了大量文章。这情况并非只在几个省份出现，而是遍及整个中国。

最后，恰恰因为儒家思想在现今中国还未成为一蓬勃的传统，而其含义及制度上的表现仍然有待探讨，我们有必要认真探讨儒家思想和人权之间的关系。儒家思想能否接受现代人权概念，并使之与中国文化相结合呢？或者相反，儒家会否由于其原则与人权概念存在不协调而成为中国人权发展的绊脚石？在本文的第二节和第三节当中，我将尝试回答上述问题。在第二节，我会论证以孔孟思想为核心的儒家思想与人权概念是相容的。在第三节，我会论证儒家思想能够为人权提供证立的基础，但是这种证立与西方自由主义所提供的并不一样。表现之一是儒家思想会采取不同的进路来确立人权的作用和界限；换言之，尽管儒家和其他一些文化观皆认同人权的必要性，它们可能在人权的证立方法和界限这些问题上存在严重分歧。在本文的最后一节，我将综合前几节的论点来提供一个儒家的人权观。然后，我将透过一些具体的人权问题说明儒家人权观意义和重要性。但我要在此强调，在探讨儒家人权观的可能性时，我并无意声称这种人权观在哲学上优于其他人权观，例如自由主义的人权观。^[5]我只希望论证以下观点：儒家人权观在哲学上是可以成立的，并因为它是可以成立的，中国人可能会更容易接受它而不是其他同样可以成立然而有别于他们的文化的人权观。

二、四个未经证立的儒家思想 反对人权概念的论据

人权是人之为人而享有的权利，无分其性别、种族、宗教、国籍或社会地位。人们常常认为儒家思想与人权概念是格格不入的，不但在儒家思想中找不到人权概念，而且人权概念与儒家的人性观、伦理观或社会观截然相反。我同意这句话的前半部分，但却不同意后半部分。在这一节中，我希望论证儒家思想中许多主要内容实际上是可以与人权概念吻合的。为证立这一点，以下我将列举并探究4个常被认为是“儒家”明显反对人权的理据。

1. 儒家关系网中的个人和角色本位的伦理观

有些研究儒家思想的学者认为，任何承认人权的观点都必须预设人是非社会性动物，具有独立于文化和社会的权利。他们认为，这种预设正与儒家思想相违，因为儒家思想认为人必须生活在社会和文化当中，才能过着丰盛的生活。正如 Henry Rosemont, Jr. 声称，无论人们的性格和背景怎样不同，他们都享有权利，他们都可以独立于文化而生活，这显然与儒家的人性观相抵触。他说：

如果无论人们有何样差异，他们都生来拥有权利，那么不管其文化背景如何，他们都享有权利。然而这样一来，就很难想象有真正的权利拥有者，因为没有人可以真正独立于文化而生存。(Rosemont 1988: 17)

同样，R. P. Peerenboom 认为由于人权是与生俱来的，人

们必须被视为“生物物种成员”（qua members of a biological specise）而不是作为“社会存有物”（qua social beings），而这种观点正与儒家思想有着极大的差异。（Peerenboom 1993：40）Roger Ames 也认为儒家思想不可能接受人权，因为人权是保证人的利益，而这利益是独立并优先于社会的。（Ames 1988：205）

这些议论的毛病不在于它们对儒家思想的理解，而在于它们对人权及其假设的理解。人权是人作为人而享有的权利，而无分其性别、种族、文化、宗教、国籍或社会地位。但这种人权概念并不预设或暗示人可被视为不具备上述的区别，因为这里所申明的只是一种规范性的要求：当决定某人应否拥有基本人权时，其性别、种族或文化背景是不相干的。同样，人权观也不暗示人非社会性动物，其利益是独立并优先于社会。恰恰相反，国际人权宪章就包括了一些社会性的个人权利：言论自由保护人们在公共领域交流的权利；宗教自由保护个人加入任何宗教团体的权利。这些权利明确说明人权预设了人是社会和文化动物这一事实。我们不能把人权的基础和内容混为一谈——人权的基础是在于个人而非社会的利益，然而人权的内容却可以是社会性的。^[6]

批评者可能会认为人权概念的确意味着人们是否拥有人权并不在于他们的社会角色，而这一点是与儒家提出的关系网中的个人和角色本位的伦理观相矛盾的。在他们看来，儒家伦理并不将个人义务或权利建基于个人在社会角色之外，我们可称之为：“纯粹的角色本位之伦理观”。按照这种观点，道德上的权利或义务仅仅产生于社会关系，例如亲属、朋友和政治关系。而事实上，大部分的儒家章典都是关于个人在五伦（父子、夫妻、长幼、君臣及朋友）中的行为规范。许多学者更进一步提出，在儒家伦理中，个人的身分完全是由社会关系网所构成的。^[7] Rose-

mont 就是以这种基调写道：

从抽象的意义上理解，早期儒家根本就不认为有一个独立的本我存在；本我只是我在人伦中各种角色的整合，这不是说本我在履行或扮演各种角色，而是说本我就是这些角色本身。当人伦中的角色全都被特定化时，本我也就得到了充分、完全和具体的认定，当中根本就不存在一个自由自主的本我。（Rosemont 1988：177）

这种对人性和伦理的理解为许多学者所采纳，并以此作为反对人权的原因。按照他们的理解，因为“人”是按照其在人际网络中所占的角色而组成的，亦因为人们之间的权利义务只限于以人伦角色为基础的权利义务，所以再没有其他只依个人本身而存在、独立于社会角色以外的权利义务。^[8]

我同意儒家思想真的十分强调社会人伦，但是我不认为儒家对人和道德的观点纯粹是角色本位或关系本位。在儒家思想中，归根究底人是一个能够实现仁的道德主体。尽管仁的实现往往在父子、夫妻这些人伦关系中，但是在某些不属于人伦的范畴中，我们的行为操守也需要符合仁的要求。也就是说，儒家的道德规范并非全部来自于社会章典制度或人伦关系。儒家伦理也存在着重要的非人伦范畴的要素。关于这点，让我们看看以下例子。

（1）孟子说的“孺子将入于井”（《孟子·公孙丑篇上》第六节）的故事，就是讲述非人伦关系或非社会章典制度中表现仁的最好例子。孟子认为，一人乍见一孩童将堕入井口，都会冲着上前援救，他之所以这样，不是因为他与该孩童的父母有私交，也不是为了赢得人们的赞誉，而是仅仅出于恻隐之心，不忍他人受到苦难。孟子藉此指出，对于他人的苦难，我们每一个人都是关

心在意的。这些“其他人”，我们可能并不认识，也没有亲密关系，他们甚至可能来自“四海”，即世界各处。

(2) 孟子又说：“君子以仁存心，以礼存心。仁者爱人，有礼者敬人。”（《孟子·离娄篇下》第二十八节）此处“人”也不是特指在某些人伦关系中的某人，而是所有人。在《孟子·尽心篇上》中，我们可以找到同样的概念，孟子说：“仁者无不爱也，急亲贤之为务。”（第四十六节）

当然，孟子所谓仁是原则上对所有人的爱是来自孔子的。孔子清楚地指出，仁即“爱人”（《论语·颜渊篇》第二十二节）。James Legge 的理解比较确切地抓住了孔子的语意，孔子是说仁是“爱所有的人”（Legge 1960: 269）。孔子还教导年青人“泛爱众”（《论语·学而篇》第六节）。

(3) 儒家思想中还有另外一个重要教诲不仅适用于亲密的个人关系，也适用于我们与所有人的关系。这教诲是：“己所不欲，勿施于人。”（《论语·颜渊篇》第二节及《卫灵公篇》第二十四节）

现在我们应该清楚，儒家思想并不是持着一个纯粹的角色本位的伦理观。儒家伦理中显然有不讲亲疏关系的一面。然而，我并不是说儒家思想承认个人享有与其人伦角色不相干的权利；我只希望指出，那些批评普遍人权概念不能与儒家思想融汇的观点是错误的。因为它们误以为儒家伦理是一种纯粹以角色为基础的伦理观。

2. 儒家思想中的理想社会

人们通常认为，儒家思想中的理想社会就是理想家庭的放大。正如许多学者所指出，非但五伦中有三种属于在家庭中的关系（父子、夫妻和长幼），另外两种（君臣和朋友）亦是以家庭

关系作对照的。(君臣对父子,长幼对朋友)(Lee 1992: 253)一个理想家庭的特征在于成员间彼此真挚的关心爱护。好儿子应该把其他家庭成员的幸福视为自己的幸福;好父亲也该如此。在这种理想家庭中,谈论权利常被认为是不适宜的,因为:

儒家思想强调,真正的社群不是由那些自利、漠视他人利益的人所组成的,它是由那些顾念自身以外的共同目标和利益的有德之士所组成的。…在这种理想社会中,最高尚的美德就是仁,用反义的语句来说,就是“对自私的克服”。(Lee 1992: 252)

按此,人们继而提出人权既以人是自私及只顾自己的利益为前题,而人权的存在恰恰是为了保障每人的利益,如是者,人权概念当然与儒家思想中的理想家庭相悖。推而广之,人权概念也与任何由家庭为主要组成单位的社群相悖。

然而,以上论点却是建立在一个错误的人权观上。人权观并不需要假设人是自我中心而完全无视他人的福祉。无可否认,人权的作用是保障个人的合理利益,但我们不要把个人“自身的利益”和“自私的利益”混为一谈。举例说,不受人身侵犯是我们每人的自身利益,但这利益显然不是自私的。与马克思的观点不同,人权不必是自私的人的权利,保证自己不受他人侵犯显然不是一种自私的行为。

因此,要使人权成为可能并具有现实上的重要性,我们只需要假设两点:第一,每个人都享有一定的合理的自身利益,而他/她的这些利益应当受到保护。第二,并非所有人都会为他人而牺牲自己的合理的利益。第一点使人权成为可能,第二点则使其具有重要性。^[9]显然,上述两点并不暗示人是自私的。

但是，人们可能仍怀疑，即使是这两个较弱的人权的条件也与儒家的理想社会的精神不协调。儒家认为，在亲密的人际关系中，我们不应该视同伴为我们宣示及索求权利的对象；相反，我们应该视大家是处于一种互相信守和关心照顾的关系中，而在这亲密的关系中引入权利的考虑是不恰当的，因为这会驱使我们把同伴的利益视为对自己的利益的约束，多于我们自己也希望促进的利益。（LaFollette 1996：146）

我同意权利在一个亲密和美好的关系当中没有什么重要的角色。在健康和亲密的关系中，各方都应该尽量不谈权利，而应更注重互爱。可是，如果一旦这种关系变坏那怎么办？我们是否需要以权利来补救它呢？我认为大概没有这需要，因为补救的最好方法还是去唤起大家会信守的关心相爱，而不是诉诸权利。但是，万一这种关系已经到了不可挽回的地步，我想这正该是诉讼权利来保障当事人的利益的时候。试以婚姻破裂为例。如果丈夫对妻子已经再没有爱情，并且在许多方面损害了妻子的利益，这时权利的行使就变得应当和需要，妻子应诉诸她享有的正式及法律上的权利（婚姻权利及其他基本人权），用以保障其利益不受损害。

因此，即使在家庭关系当中，权利也有必要当着最起码的角色，那就是作为一种“后退机制”（fallback apparatus）。^[10]我认为儒家思想能够在这一意义下接受人权概念。没有一种伦理观会以消除人性的需要为目标；归根究底，当我们关心一个人时，我们关心的无非是他的需要和利益。如果诉讼权利是保障个人利益的必要途径，那么儒家思想就没有理由去否定权利。假如在家庭关系中我们需要以权利作为一种后退机制，我们就更有理由在一个较大的社群中建立权利机制。儒家的理想社会不是完全由人际亲密的关系所组成的。例如，君臣和陌生人之间就不是亲

密的私人关系；在工作地方、市场、政府、法院和其他不那么私人的场合，人们不是像在私人关系中那样接触的。在这些场合，谈论权利该不会破坏人际关系。无论怎样，权利都是弱者保护自己免受剥削和侵犯的重要工具。

如此一来，儒家的人权观当视权利为一种后退机制；它不能造就美德或良好的人际关系。这一点对于目前盛行于某些西方国家如美国的人权观具有重要意义。一直以来，某些西方自由主义者持着一种过甚的权利观，他们认为，只有在以权利为基础的关系中，人际的相互爱护关心才可以繁衍起来。（Caney 1991: 517, Tomasi 1991: 532 - 533 及 Feinberg 1992: 328）Simon Caney 就说道：仁爱作为一种美德如果是建立在对权利和其资格的认知的的基础上，它会更加可欲，人们会更希望实现它。”（Caney 1991: 517）这说法极负争论性。按照这说法，假如德兰修女（Mother Theresa）对权利一无所知的话，那么她的一生就不会是那么美好；这显然是不正确的。然而，John Tomasi 会举以下例子来支持 Caney 的论点：

试想象在一段婚姻中，妻子对丈夫百般迁就，完完全全地顺从丈夫的意旨，情况远超于一般人视妻子当尽的本分。无论多么不合身，她总会穿上丈夫喜欢她穿的衣服；无论多么打扰，她总会邀请他所喜爱的客人；无论与她的日程多么不配合，她总会遵从他的作息时间。显然，她这样的顺从并不能算得上是美善的。她没有认识到她是很有理由不这样做的，她忘记了，或者她根本不想别人提醒她，她是享有权利的。（Tomasi 1991: 533）

人们可能会同意 Tomasi 的论调，觉得这位妻子是多么不济。缺

乏自尊和自重。可是，自尊的基础并不必在于她是拥有权利这事实上（尽管她确实有），而是在于她是应该得到关心爱护，在于她的幸福是重要的。固然，她可以合理地抱怨丈夫，但她的抱怨可以是本于她对理想中的关心爱护的追求，她或会认为丈夫对她不够关心或无视其要求和渴望。在此，妻子无需以权利概念来评价她和丈夫的关系。^[11]事实上，当她开始用权利来衡量婚姻时，她就已经疏远了丈夫。按照儒家的观点，她应该做的第一件事，反而是向丈夫重新提醒和确认互敬互爱的婚姻理想。

3. 儒家思想中的等级制和家长政治

某些学者认为，儒家对人际关系的看法是提倡等级制和依从。在五伦中，各人是不平等的。“每人获取个人或公共利益的能力是有限的，并且依其社会地位而分等。”（Lee 1992: 251）试以父子关系中子女的责任为例。按照一些人的理解，儒家思想中的“孝”鼓吹儿子（无分长幼）要依从父母（尤其是父亲），不管父亲的意旨是怎样的不合理，儿子只得惟命是从。如是观之，即使权利在家庭关系中只是一种保护性的后退机制，儒家的人伦观亦会反对人权。

以上对儒家思想的解释也许有一定的准确性。但是，我们应当首先把早期的儒家从后期的区分开来。儒家思想中对家庭中的等级和子女的绝对顺服的论述多是来自汉朝及其后的发展。例如“三纲”就主张丈夫对妻子和子女、统治者对被统治者皆有绝对的权威。其次，虽然孔子本人的教诲看来似乎要求子女要绝对依从父母，但是我们也可以在他的思想中找到反对这种教诲的论据，这论据是在于孔子怎样以“仁”来理解基本人伦及相关的美德。试以孝道为例。孔子认为仁是一切美德的基础，而家庭是实现仁的最自然和最重要的地方。那么，仁怎样影响我们对孝道的

理解？现举以下几点作说明。

第一点，仁即爱人（《论语·颜渊篇》第二十二）。它要求我们关心和尊重他人；待人以仁不仅是供给他们食物，更重要的是关心和尊重他们。子曰：“至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎。”（《论语·为政篇》第七节）第二点，有仁心的孝子会关心到其父亲是否也以仁待人，因此他不会愿意遵从父亲无理的或不道德的命令，因为这样会陷父亲于不仁。子曰：“事父母几谏。”（《论语·里仁篇》第十八节）孝道是不能以仁为代价。第三点，仁也要求父母爱护子女，谋求子女的幸福。仁也暗指了双向互换的原则，所谓“己所不欲，勿施于人”。（《论语·卫灵公篇》第二十四篇）如果这一双向互换的原则适用于不同身分的人之间，那么我们就可以说，一个好父亲不应该强逼儿子做一些自己若处于儿子的位置也不愿做的事情。

现在我们该明白孔子的孝道观怎样可能受到他自己的仁爱观批评。惟有人会另解释说，孔子其实真的认为，即使父母是错误的并且无视儿子的告谏，儿子也应当遵从父母。正如：

子曰：“事父母几谏。见志不从，又不敬违，劳而无怨。”（《论语·里仁篇》第十八节）

这段话的前半部分隐含了仁爱观，按照孔子的观点，子女应当关心父母的德行。但后半部分似乎没有采纳这种观点，它把尊敬错置仁之上——要求儿子允许或甚至帮助父母作违背仁的事。

但是，我们对这段文字也许有更恰当的解释。当中的关键词：“不违”除了“不违背”的解释外，似乎还可有其他的解释方法。James Legge 就注意到“不违”也可以指“（儿子）不放弃告谏的初衷”，而不是“不敢违背父母的旨意”（Legge 1960:

170-171)。如果这一理解是可以接受，那么这段话就并不能表明孔子宣扬绝对的顺从；相反，它主张的是前文所说的仁爱观的孝道。

总结上述论点，如果人们赞成以仁为基础的孝道，那么就该反对把绝对顺从视为孝的要求之一。^[12]这种观点也适用于家庭中其他成员间的关系。不论是那一类的关系规范，它都要以仁为基础并受仁爱原则制约。简言之，仁要求互相爱护，反对自我中心和一方对另一方出于自私的支配。

然而，论者可能认为上述的论据仍不足以支持儒家思想中的孝道是与人权调和的。他们也许会同意家庭关系应当以仁为基础，并受到仁的制约，但是当中仍然存在某些虽然与仁一致，却侵犯了个别人权的制度法规。以盲婚为例，这种在传统中国广泛流行的做法似乎没有违反仁的原则，然而却明显违反了婚姻自由的人权。

我们应该如何反驳呢？尽管仁在理论上规限了孝道，但孝道的许多具体规范很大程度上是取决于文化规范和社会环境。孔子认为孝道必须和礼结合在一起。他说：“生，事之以礼；死，葬之以礼。”（《论语·为政篇》第五节）孔子活在封建社会，社会规范或礼都对子女提出了许多的要求和规限。例如，按照礼，“三年无改于父之道，可谓孝矣。”（《论语·学而篇》第十一节及《里仁篇》第二十节）但我们有必要了解，孔子对礼抱有有人文主义的态度，对他来说，礼应是在仁之后。（《论语·八佾篇》第八节）他说：“人而不仁，如礼何？”（《论语·八佾篇》第三节）在特定的社会及经济条件下，某些礼节或是需要的，但是当这些环境改变而旧有礼节不能再体现仁时，礼节也应该随之改变。孔子亦会提出一个有美德的人在依照道德法规处事时，应当能够权衡眼前要务（《论语·子罕篇》第三十篇）。我认为这条思路可以用来思考

盲婚问题。但我不打算在此穷究这问题，我倒希望探讨其背后的基本理论问题。

这一理论问题就是，尽管仁能够否定出于自私的对他人的控制，但它却不能否定家长主义政治，即是为了被控制者的福祉而采取的强制。具有强烈家长主义政治色彩的理论会难于接纳一些受人权保障的基本自由。理论上，过分强调对他人的关心爱护往往会导致家长主义政治；儒家思想就常常被批评过于家长主义，没有对个人自主给予充足的确认。我将提出两点来反驳这一论调。第一，从历史上看，家长主义政治在古代的中国和世界其他地方皆会出现；但从理论上，就我所知，除了在上文讨论过而仍有争议的关于孝道的章节外，至少在《论语》中我并没有发现任何接纳或提倡家长主义政治的章句。我们有必要把一种很可能“导致”家长主义政治的理论与另一种“直接确立”家长主义政治为基本原则的理论区分开来。人权与后一种理论是矛盾的；要么接受该理论，要么接受人权。但我认为儒家思想与前一种理论更为接近，而它无须我们的矫正当可接纳人权。儒家思想也许容易导致家长主义政治，这也许是因为它强调关心他人的道德生活，忽视了个人自由。（对儒家思想的这种看法还需进一步交代考证。）假如儒家思想真的容易导致家长主义政治，那么这正说明了它对人权概念有一种“内在的需要”；如果能融入人权概念，它就不大可能会倒向家长主义政治，而这种融入并不必要排除儒家的核心思想等原则。

我刚才的论点可能并不完全体恤儒家的观点，以下是我提出的第二点。孔子非但不同意采取强制方法来促进人们的品德或福祉，他更是明确地反对它。对于人伦关系，例如君臣、父子、朋友、甚至是在文化上优越的与落后的族群之间，孔子从来都不主张以强制方法或武力去改进他人的生活或防范坏人腐朽好人。相

反，他不断要求在上的人如君主、父亲及士大夫该以身作则，为人们树立榜样。

季康子问：“使民敬、忠以劝，如之何？”子曰：“临之以庄则敬，孝慈则忠，举善而教不能则劝。”（《论语·为仁篇》第二十节；亦见《八佾篇》第三及二十六节、《颜渊篇》第十九及二十八节、《子路篇》第四节和《卫灵公篇》第十四节）

孔子对统治者也提出了同样的忠告：不应以武力去征服蛮夷。他说：故远人不服，则修文德以来之。既来之，则安之。”（《论语·季氏篇》第一节）在下一节，我会对儒家思想反对强制作进一步说明。一言以蔽之，儒家思想可能含有精英主义，却不主张家长主义政治。

4. 儒家社会的非讼特征

“儒家”反对人权的第四个理由是这样：诉讼权利往往会使和谐的社会关系变得富有冲突性或诉讼性。儒家的和谐社会强调退让和不固执这些美德，而不是竞争与坚持。

任何过于自满、专断、喜爱争论或诉讼的人是不齿于人。一个有道德的儒者凡事会自我克制和忍让，而不会急于宣称自己拥有什么权利。（Lee 1992: 255）

我同意儒家思想会认为在可能的情况下，我们应当尽量避免用诉讼或权利这些手段。孔子说：

听讼，吾犹人也，必也使无讼乎！（《论语·颜渊篇》第十三节）

求诸权利或诉讼往往意味着礼或美好的关系已经破裂。因此，出现纠纷时，我们应首先尝试以互相体谅的心态寻求妥协。但是在以上所引的章句中，孔子并没有说我们该不惜任何代价避免诉讼。如前所论，当人们的行为不再符合美德或礼时，例如当他们伤害了其他人时，我们就有必要诉讼于权利来保障我们的合理利益。更重要的是，孔子并没有说我们即使受了他人不公正的伤害，也应该一直屈从。下面这段文字或可纠正人们对孔子的普遍误解：

或曰：“以德报怨，何如？”子曰：“何以报德？以直报怨，以德报德。”（《论语·宪问篇》第三十四节）

当我们被他人误解、伤害或挫损时，孔子认为诉诸公平或公义原则是妥当的。倾向诉诸调停、和解及妥协并不意味着人们是没有权利或不应诉诸权利来保护自己。儒家这种以“尽量不诉讼的精神”来解决纠纷的主张，是很值得在现今的人权讨论中提出来研究。正如 Peerenboom 所说：

传统的解决纠纷的机制，例如调停，尽管不是十全十美，但却有许多好处，各当事人都能挽回一点面子，他们皆参与了当中的谈判和最终解决方案的制定。这种方式通常比正式的法律渠道经济而快捷，它还有助建立较针对性的公义价值和维持社会和谐，当中各方都觉得自己已取得应得的东西。（Peerenboom 1993：55）

事实上，非诉讼的处事手法不是反对人权，而是反对权利被滥用。在理论上，要防止权利被滥用，我们需要有一套完整的伦理体系来指导人们正确地使用权利。儒家思想作为一种有丰富内容的道德理论，正在这方面对人权理论作出了补足。^[13]

三、人权的基础与内容 ——儒家的观点

至今我已论证了以孔子和孟子为代表的儒家思想并不必排斥人权概念。但是儒家思想能够接受当今各人权宪章中所定立的个人人权吗？它会怎样理解这些权利的适用范畴和界限？以下我将回答这些问题。我将指出儒家思想对这些问题的看法是异于一些典型的自由主义的看法（然而孰优孰劣倒是一个更为复杂的问题）。

1. 择善的自由

儒家思想会否接纳人身不受侵犯的权利、公正审判的权利、言论自由、宗教信仰自由及结社自由等等这些现代人权呢？我们不难理解儒家思想是不会反对人身不受侵犯和公正审判的权利。如上文所述，儒家思想会把权利视为一种后退机制，只有在道德所不能及或人际关系已经破坏的情况下才用来保证个人的基本利益。仁者是十分关心在意他人的疾苦的。

那么自由主义最推崇的传统公民权利又如何呢？对此儒家的观点较为复杂。^[14]在此我打算论证三点：第一，儒家思想可接纳公民自由和权利，如言论自由和宗教信仰自由；第二，但是儒家对这些自由的界限的理解是异于某些西方的权利观；第三，它们

的分别是在于证立权利的基础上。为说明以上三点，现举言论自由为例。

孔子和孟子从没有明确表示或暗示过言论自由或类似的观点，但是我们可以找到一个工具性的原因来使我们相信儒家思想能容纳言论自由。孔子和孟子都认为，为了防止文化和政治败坏，人们是有必要对社会和政治问题进行讨论和批评。孔子就曾以有助于健全政治为理由来证立政治讨论的重要：

如不善而莫之违也，不几乎一言而丧邦乎？（《论语·子路篇》第十五节；亦见《宪问篇》第七节及《季氏篇》第一节）

孟子也认为臣子有责任对君主的过错作出批评：

君有大过则谏。（《孟子·万章篇下》第九节）

可能有人认为，在以上章句中，孔子和孟子只是在要求臣子们向君主进谏，因此言论自由应当仅仅适用于他们。我认为这是错误的。孔子和孟子本身都不是朝中官员，但他们都很积极在公开场合批评当朝的政治和学说。曾有人问孟子为什么他那么喜欢辩论，他回答，他并非喜欢辩论，只是不得已而已，因为人们的思想、道德和政治无不正受杨朱和墨翟的学说影响；他又说，孔子作《春秋》的目的就是向当朝的君主和民众进言。

杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。……作于其心，害于其事；作于其事，害于其政。……岂好辩哉？不得已也。能言距杨墨者，圣人之徒也。（《孟

在最后一句中, 孟子甚至鼓励人们公开批评杨墨思想。

这并不能说明孔子和孟子都非常重视言论自由, 这也不是我的意思。它只表明了孔子和孟子都注意到言论在政治和文化中的重要性。假如言论自由事实上能长远地纠正错误的伦理信仰和防止统治者执迷不悟, 那么儒家思想当会接受政治言论自由。总之, 如果言论自由是有助于促进健全的社会和政治, 并因此有助于人们对仁的追求, 那么我找不出原因为什么儒家思想会断然拒绝它。

关于以上证立言论自由的理论性质, 容我再作两点简要说明。首先, 这种论证只是间接上的个人主义。儒家的最终目的是使每个人皆成仁, 而不是为了国家或统治者个人的光荣; 在这意义下, 言论自由的证立是个人本位的。但言论自由的直接论据却在于它有利于社会、文化和政治活动, 有助于人们达致仁; 在这直接的意义下, 言论自由的论证是诉诸社会性的善而不是个人性的善。

其次, 这种论证是完美主义(perfectionist)的, 因为它把一个道德上的善作为政府施政的目标; 言论自由的理据就在于它可长远地促进这一道德上的目标。从理论结构上看, 这类似西方政治哲学中对言论自由所作的完美主义的和工具性的论证^[15], 然而他们的分别在于儒家思想把仁的追求作为言论自由的目标。这种完美主义的和工具性的论证与某些自由主义哲学家从权利本位进行的论证全然不同。两者的差异可从他们对恶行的容忍这问题上的不同处理见之。

2. 对恶行的容忍

尽管儒家思想确为公民自由和权利提供了一些理据，人们可能认为那些理据过于道德化，因此儒家对公民自由的保证也极为有限。这种批评认为，按照儒家的观点，我们之所以有权利，完全在于我们是运用它们来修身成仁，儒家思想会难于接受人们可运用权利去行恶。因此，我们无权出版淫秽物品，或表达低级下流的观点或生活方式，即使它们无害于人。正如一位著名的中国学者谢幼伟在一篇有关儒家伦理的文章中所说，我们有择善或发展自我和人性的自由，但这自由不得用于行恶：

只有在善行的范围内，我们才可以有选择自由；在善行之外，人是不应享有这自由的。……不论你需要怎样的自由，你都不应违反择善这一道德原则。(Hsieh 1967: 313)

许多西方人权理论学者不接受这个观点，他们认为个人有自由表达自己的任何思想，只要这表达不会明显导致对他人的伤害。例如 Thomas Nagel 就会写道：

我反对审查淫秽物品……因为禁制本身较之淫秽物品所造成的实际伤害是不成比例的大。……我明白没有淫秽物品人们仍可丰盛地生活……但正是这点——不是禁制所带来的结果，而是国家权力可以这样被合法地使用看来极不对劲。……国家或政府根本没有权力这样控制人们。(Nagel 1995: 95 - 99)

Nagel 的观点是基于他对个人的道德地位的理解：作为道德主体，每个人都是平等的，都应享有“相当的独立空间而不受他人

意志的强制。”(Nagel 1995: 94) 另一个著名的自由主义哲学家 Joel Feinberg 也支持人们享有出版淫秽物品的权利, 他指出个人对其私人事务享有主权。“享有主权的个人”这概念来自国际法; “依照国际法, 独立的民族国家享有自决的主权。”(Feinberg 1986: 47) 正如主权国家对其领土享有其他国家不得侵犯的治权一样, 享有主权的个人当完全管辖自己的生活 and 行为, 只要其行为不损害他人。由于 Feinberg 认为个人主权和国家主权一样, 都是“一个不是全有就是全无的概念; 个人在其私人领域内, 事无巨细, 皆享有绝对的治权,”(Feinberg 1986: 55) 因此, 个人主权禁止外来干涉, 除非干涉是基于一些涉及他人的考虑因素, 例如为了防止对他人造成伤害或侵犯。

以上是一种相当盛行的自由主义者证立公民权利的方法。这也是在美国最有政治影响力的政治道德观。^[16] 公民权利不仅是有用的工具, 它更体现了道德上个人的独立和主权。公民权利的范围应当十分广泛, 而限制这些权利的惟一原因只能是防止伤害他人。按照这种自由主义者的观点, 儒家思想对个人权利就不够重视。“承认社会有权根据内容限制人们表达意愿或意见, 就等于掠夺了每个人在其精神生活的主权, 所有人都会因此而变得不再那么自由。”(Nagel 1995: 99)

儒家思想与这种自由主义的主要区别就在于此。自由主义有关个人主权或个人独立的理想对于儒家思想是完全陌生的。但是我们能够因此认儒家的观点有缺陷吗? 在我看来, 我们必须区分两种观点: 第一点, 一般来说, 法律不应用来制止无害于他人的恶行; 第二点, 个人享有道德上的权利去宣扬或实行无害于他人的恶行。^[17] 上述个人主义及自由主义的观点是以第二点来证立第一点, 而儒家思想倾向接受第一点而不是第二点。

的确, 儒家思想不会接受如第二点那么激进的个人道德权利

的观点。如前所述，这种激进的观点是以个人主义或个人独立这些观念为基础的，但恐怕儒家思想很难接受这些观念。儒家可能接受道德自主（moral autonomy）的观念，即个人应该在道德考虑和选择中享有自主。^[18]但是，道德自主之所以有价值是在于它是道德生活的一个组成部分；道德生活本身是有价值的，而由于道德自主是构成道德生活的一部分，所以道德自主也具有价值。因此，对儒家来说，个人主权或独立如果用来舍善求恶，那么它就会变得毫无价值。^[19]人们之所以有公民权利和自由，不是因为他们有个人主权，而是因为：第一，在个人、社会、文化和政治等领域中体现人性或仁是他们的重要利益；第二，而公民权利和自由正是维护这些利益的最佳方法。公民权利不应为道德的败坏提供借口或保护；即使无害于他人，个人没有基本的道德权利做不道德的事。

人们可能会担心，“个人没有基本的道德权利做不道德的事”这种观点很易被用来作为压制公民权利的借口，尤其是当有人滥用公民权利作坏事的时候。然而，孔子不喜欢用法律上的强制手段来推广道德或防止人们做不道德的事。他说法律惩治是不能改变人的心灵的，只有礼才能够：

道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。（《论语·为政篇》第三节）

我们不能以强制来使人变得品格高尚，一个人如想过道德高尚的生活，他就必须了解这种生活本身——他自己必须认同及内化美德，以美德为生活的动力和钟爱这种生活。“仁者安仁。”（《论语·里仁篇》第二节）美德的培养是透过礼的教育和实践，而非以强制来使人们安于美德。这一点对于个人自由被理解为免于强制

有着重大意义。高尚的品行必须建基于我们对善的认同和追求，但避免刑罚不是行善的正确原因，因此法律不是道德启蒙的好办法，任何理解这一点的人都会希望限制刑法的范围。刑罚也不应用来防止坏人腐朽好人，孔子就认为最佳方法还是通过树立榜样来教化人们，他并要求统治者以身作则：

季康子问政于孔子曰：“如杀无道，以就有道，何如？”
子曰：“子为政，焉用杀？子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草；草上之风必偃。”（《论语·颜渊篇》第十九节）

孔子为统治者和士大夫，而不是为普通百姓，立下了严格的操守准则。这与儒家思想中基本的宽容精神是相一致的——“躬自厚而薄责于人。”（《论语·卫灵公篇》第十五节）儒家的宽容不是建筑在个人独立、个人主权或个人拥有道德权利去行恶等观点上，它的基础是在于怜悯，在于认为强制是不能有效地弘扬仁，在于一个关于道德教化的特定看法。

四、儒家人权观在当代的关切性

儒家人权观的主要思想可以概括如下：

(1) 人权保障了仁或人性中的重要利益。

(2) 这种保障应当被视为一种后退机制——只有当道德失去规范力或人际关系已破裂时才发生作用。

(3) 不应夸大人权，即

①不应视它们为可贵的人际关系的组成部分，或实现美德的必要条件；

②不应像保护善行一样，用它们来保护恶行。

(4) 权利应只能作为解决纠纷的最后手段，我们应首先运用法制以外的方式，如教育、调停、和解和妥协，以维护互爱、互敬、互信及和谐的精神。

在论及儒家的观点对当代人权问题的重要性时，我们必须从规范、实践和历史多方面进行探讨，然后才能得出结论。以下我希望扼要地指出儒家的人权观的确能够解决一些实在的问题，我将探讨两则法学上关于人权的问题，它们是言论自由的宪法保障和长者的权利。

1. 人权法学：以言论自由为例

按照儒家的观点，人权不包括说和做不道德的事的权利，这点在人权法学中具有重要涵义。以言论自由为例，现代各人权宪章皆包括了言论自由的权利，但是，怎样的言论才应被言论自由这权利保障？从自由主义者和个人主义者的观点出发，除了那些对他人造成明显伤害的言论（例如诽谤）之外，许多言论都应受到法律上严格的保护。在美国，言论自由在宪法中就得到差不多绝对的保护。然而，儒家思想就不愿意把某些言论（例如色情杂志）置于这种保护之下，因为人权不是用来保护人们污秽及低级的趣味的。这点有几个重要的意义。第一，虽然立法机关本身可以修订法律，司法复核不能用来废除审查色情刊物的法例。第二，在评价审查法的合理性时，公众对色情刊物的兴趣还不如对政治性、学术性或艺术性的出版物的兴趣那么重要。当然，色情出版物应否被完全禁制是另一回事。正如我在前章节所论，儒家通常不愿意用法律惩罚的手段来达到道德教化的目的，它更注重改变人们的欲望，而不是压制它们。^[20]

另外，我们可探讨那些煽动种族仇恨和歧视、主张侵犯别人权利的言论。此等言论不应受到人权宪章中的言论自由的保护。

反对禁止这些言论的意见认为，我们是很难区别真正的种族仇恨言论和较隐晦的种族歧视言论。但是如果这种言论真的不被禁止，这不会是因为人们在道德上有权发表鼓吹种族仇恨的言论。

2. 长者的权利

一些亚洲地区，包括中国大陆和台湾，立法规定当父母不能照顾自己时，他们有权从成年子女处得到赡养和扶助。中国宪法第四十九条就规定了该项权利。最近，新加坡也仿效了中国大陆和台湾。在许多西方国家，虽然人权法规定了子女有权得到父母的抚养照顾，但父母却没有相应的权利。似乎父母有权享受子女的赡养是中国特有的现象，儒家思想会接纳父母有权享受子女的赡养的主张吗？

对于许多西方人来说，这种立法是令人惊讶的。首先，与中国文化不同，我们找不到在西方文化中任何关于子女有道德上的责任来赡养父母的共识。第二个理由是在经济发达的西方国家，父母享有退休保障，父母没有强烈的需要向子女索求赡养。中国大陆和台湾却没有这些条件。在今日的中国文化中，孝道包括子女有道德上的责任赡养父母仍然很盛行；并且，过去中国许多并不富裕的父母无私地把全部精力和收入花在培育孩子上，退休以后，他们自然需要并希望子女赡养他们。

我们应怎样解决在中国社会中长者退休后的生活问题？立法规定父母有权从子女处得到赡养，抑或实施国家或私人机构的退休保障制度？对此问题儒家的观点又会是怎样呢？儒家或会认为我们应首先采取不太直接的方式去帮助退休的父母，并鼓励子女孝顺父母，例如，给那些与父母生活在一起或赡养父母的人减免税项。这项措施在香港就已经实施了很长时间，并且得到社会上普遍和有效的执行。（最近，减免税项的安排还伸展到那些赡养

祖父母和兄弟姐妹的人。)另外,儒家思想也会认同把家庭观念扩大,将年老的父母包括在内。现今香港依随了西方核心家庭的观念,这样的家庭包括已婚夫妇和他们的孩子;而一般雇员得到的额外福利是不会荫及父母的,例如,医疗福利和房屋津贴就不允许雇员和父母共享。^[21]这些政策应该改一改了。

假如上述方法管用,假如孝道盛行,那么就不必以法律来强制子女赡养父母。但是,如果子女无心孝顺父母,或者孝的文化式微了,那怎么办?我们是否应当诉诸法律上的长者权来保障父母呢?我们的回答取决于怎样看待法律上的亲权的目的。让我们先考虑一下婚姻问题,如前所述,当婚姻出现危机时,修补关系的最好方法是重唤双方互相敬爱的承诺,而不是诉诸权利;但是假如婚姻已到了完全破裂的地步,那么其中一方诉诸权利来保障自己的利益亦难以非议。

这种观点同样适用于长者的权利。如果长者的权利是为了维持或修补以孝敬为基础的亲子关系,那么权利在此是不适当的,我们不能以法律手段来促进孝道,因为它会使子女出于错误动机——由于惧怕刑罚而赡养父母。但是如果长者的权利不是为了维持亲子关系而是为保证父母在关系破裂时的利益,那么使用法律上的亲权来保障父母则不是不妥当。以一九九三年在中国的一案为例,Chenyang Li写道:

山东一位九十老妇状告其二子不尽孝道。该妇的丈夫早逝,遗下两名儿子,分别为一岁及三岁。经过无数艰辛,她把孩子抚养成人。现在他年纪已大,丧失了工作能力,两名儿子却不想赡养她。法院裁定该妇得胜,两名儿子均已同意对她的生活和医疗费用承担全部的责任。(Li 1997: 218)^[22]

儒家认为成年子女对赡养老人负有道德上的责任。在离婚时，当事人一方——通常是妻子——常享有背离的另一方的经济援助的权利。同一道理，儒家也会认为无助的年老父母亦有权要求不尽孝道的成年子女给予经济上的援助。当然，并非所有父母都会起诉不孝的子女，许多人会认为这是一件丢脸而难受的事。但就上述事例而言，诉诸法律是保护一个人作为父母和作为人的权利的必要手段。

五、结 论

在本文中，我已论明以孔孟之说为代表的儒家思想是与人权概念相适应的。儒家的核心思想——如角色本位的伦理观、儒家的社会理想、对长辈和老人的尊敬及爱好和谐而不喜欢争讼等等——皆与人权概念相容。不仅如此，儒家的仁爱哲学会接纳人权为一种保护人性和重要的人身利益的手段，尽管这种手段基本上应视为一种后退机制。按照儒家的观点，我们应当尽量以教育、调停和妥协等手段解决纠纷，以维护人际互相关心和信任的精神。但是，这不是说人权是不重要的。在重新建构的儒家伦理中，人权和美德同样重要，而且互相需要。在现实中，美德的规范力时有失效，因此它们对人身的利益的保障是不全然可靠的。另一方面，我们需要各样美德来指导人们怎样正确地行使权利；美德有助于防止人们滥用权利。

我已经论证了儒家思想会以工具性而非内在性的理据去证立公民权利，例如言论自由。当许多自由主义者以个人自主证立言论自由时，儒家思想则视言论自由是纠正错误的道德信仰、防止统治者执迷不悟、以及长远地推广宝贵的文化和艺术的工具。儒

家思想不会承认个人拥有宣扬不道德的言论的权利，尽管儒家思想也不会主张采用法律手段来全面禁制它。那么在多大程度上儒家思想与其他思想在人权问题上可达致共识呢？仅就儒家思想和西方自由主义而言，我认为这两种思想会在一系列的个别人权上取得共识，这些人权至少包括某些个人权利（如免受折磨的权利）和某些公民权利（如言论自由）。但是在人权的证立基础及人权的界限等问题上，两者仍存有分歧。当然，儒家思想和自由主义都可以不断改进，将来它们之间或可在人权问题上取得更广泛的共识。须知当一方认识到在自己之外尚存其他人权观时，这正为对话和自我改进提供了强大的动力。

注 释：

- [1] 一个值得注意的例子是 Gewirth (1982)。
- [2] 例如，中央政治局委员、国务院副总理李岚清曾道，为了发展当今中国的道德观，我们有必要从中国过去五千年的道德传统中搜寻宝贵的资料。
- [3] 例如，一九九三年中国一些主要的教育机构在北京召开了一次名为“东方道德传统与当代青年教育”的国际会议。儒家伦理是当中的主要议题。
- [4] 对此现象的报导，参见 lou & Zhang (1994: 324 - 331, 339 - 346, 337 - 358)。
- [5] 这立场正合乎了普世主义方法论的精神。事实上，我相信我们可以在人权的基础、范畴和等级等问题上作多元的理解。对此观点的详细论证，参考 Chan (1995a)。
- [6] 对此观点的进一步论述，以及关于个人权利和共善 (common good) 之间的关系的论述，参见 Chan (1995a)。
- [7] 参见 Peerenboom (1993: 44 - 45)、Lee (1992: 26) 及 Ames

(1988: 208)。

- [8] 关于这种理解，参见 Peerenboom (1993: 44 - 45) 及 Lee (1992: 256)。
- [9] 有人可能会说，权利即使在利他主义社会也是必要的。因为人们可能会对人权应当包含什么以及如何进一步保障存有道德上截然相反的观点。对个人的合理的利益作出侵犯可以是出于盲目的溺爱或自私。
- [10] 权利作为一种后退机制的概念来自 Waldron (1993: 374)。
- [11] 可能有人会说丈夫其实是违背了“双向互换的规范” (the norm of reciprocity) ——他没有就妻子给他爱回予她同样的爱，故此例子反映的是一个关于公平的问题，当中仍涉及权利的考虑。但就我理解，双向互换的规范是许多伦理都具有的最起码的原则，它同样可以包含在关心爱护的理想和孔子的“恕”的观念（即“己所不欲，勿施于人”及造就成全其他立心向善的人）当中。无论如何，双向互换的规范作为“公平”的一种形式仍与人权概念很不一样。
- [12] 请注意这一点不是要支持家庭中的平等。依儒家的看法，家庭中的不平等可能是正当的。例如，长者应当受到更多的尊敬，他们对家庭中的共同事务有更大的决策权。
- [13] 篇幅所限，这里不再一一赘述。更详尽的论述见于 Waldron (1987: 194), Meyer (1997) 及 Lee (1996)。遗憾的是，最后一篇文章对儒家伦理和自由主义权利的关系进行了有趣的分析，然而当我发现它时，本文已告大致完成。
- [14] 本文并不论及儒家思想能否认同政治权利，例如在自由选择中的投票权、政治平等、民主等。这问题需要在另一篇独立的论文中作仔细处理。
- [15] 例如 J. S. Mill 所著的 *On Liberty* 对言论自由就提出了一个很强的完美主义性的证立（尽管书中还有其他证立）。还可参见 T. H. Green 的道德和政治哲学。关于当代完美主义性的和工具性的证立这一课题，参见 Raz (1986: Ch. 10) 及 George (1993: Ch. 7)。
- [16] 对于这种自由主义在美国的发展，详见 Sandel (1996)。

- [17] 类似的区分可见于 George (1993: Ch. 4)。
- [18] 参见 Benjamin Schwartz (1988: 113) 对儒家思想中的道德自主的讨论。
- [19] 这观点不是儒家思想独有, Joseph Raz (1986: 378 - 390) 及 Robert George (1993: Chs. 4 - 5) 也持此议。
- [20] 这点或可部分地解释为什么淫秽物品在古代中国得到容忍。
- [21] 参见 Bell (1996: 665 - 66)。
- [22] Li 在其文中指出《人民日报》1995 年 8 月 25 日曾对此案作出报导。

参考书目:

- Ames, Roger T. (1988). "Rites as Rights: The Confucian Alternative" in Rouner (1988).
- Bell, Daniel. (1996). "The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East West Dialogue", *Human Rights Quarterly*, 18: 641 - 667.
- Caney, Simon. (1991). "Sandel's critique of the primacy of justice: a liberal rejoinder", *British Journal of Political Science* 21: 511 - 521.
- Chan, Joseph. (1995a). "The Asian Challenge to universal Human Rights: A Philosophical Appraisal", in James Tang (ed), *Human Rights and International Relations in the Asia Pacific*. London: Pinter.
- ____ (1995b). "Raz on Liberal Rights and Common Goods", *Oxford Journal of Legal Studies*, 15: 15 - 31.
- ____ (1997). "Hong Kong, Singapore, and 'Asian values': An Alternative View", *Journal of Democracy* 8: 35 - 48.

- Feinberg. Joel. (1986). *Harm to Self*, Oxford: Oxford University Press.
- ____ (1992). *freedom and Fulfillment*. New Jersey: Princeton University Press.
- Gewirth. Alan. (1982). *Human rights: essays on justification and applications*, Imprint Chicago: University of Chicago press.
- George, Robert P. (1993). *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*. Oxford: Clarendon Press.
- Hsieh, Yu - wei. (1967). "The Status of the Individual in Chinese Ethics", in Charles A. Moore, (ed), *The Chinese Mind*, Honolulu: University of Hawaii Press.
- King, Ambrose Y. C. (1985). "The Individual and Group in Confucianism: A Relational Perspective", in Donald J. Munro, (ed), *Individualism and Holism: Studies in Confucian and Taoist Values*, Ann Arbor: Center of Chinese Studies, The University of Michigan.
- Lafollette. Hugh. (1996). *Personal Relationships: Love, Identity and Morality*, Oxford: Blackwell.
- Lau, D. C. (trans.). (1970). *Mencius*, Harmondsworth: penguin Books.
- ____ (trans.). (1979). *Confucius: The Analects*, Harmondsworth: Penguin Books.
- Lee, Seung - hwan. (1992). "Was There a Concept of Rights in Confucian Virtue - Based Morality", *Journal of Chinese Philosophy* 19: 241 - 261.
- ____ (1996). "Liberal Rights or/and Confucian Virtues?", *Phi-*

- Philosophy East & West, 46: 367–379.
- Legge, James. (trans.) (1960). *Confucian Analects*, in his *The Chinese Classics*, Vol. I, Hong Kong: Hong Kong University Press.
- Leys, Simon. (trans.) (1997). *The Analects of Confucius*, New York: W. W. Norton & Company.
- Li, Chenyang. (1997). “Shifting Perspectives: Filial Morality Revisited”, *Philosophy East & West* 47: 211–232.
- Lou, Guojie and Zhang. Qizhi (ed.). (1994). *Dongfang Lunli Daode Yu Qinshaonian Jiaoyu (Eastern Ethics and Education for the Youth)*, Shanghai: Shanghai Education Publishers (in Chinese).
- Meyer, Michael J. (1997). “When Not to Claim Your Rights: The Abuse and the Virtuous Use of Rights”, *The Journal of Political Philosophy* 5: 149–162.
- Nagel, Thomas. (1995). “Personal Rights and Public Space”, *Philosophy & Public Affairs* 24: 83–27.
- Peerenboom, R. P. (1993). “What’s Wrong with Chinese Rights? Toward a Theory of Rights With Chinese Characteristics”, *Harvard Human Rights Journal* 6: 29–57.
- Raz, Joseph. (1986). *The Morality of Freedom*, Oxford: Clarendon Press.
- Rosemont, Henrt, Jr. (1988). “Why Take Rights Seriously? A Confucian Critique”, in Rouser (1988).
- Rouser, Leroy (ed.). (1988). *Human Rights and the World’s Religions*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Sandel, Michael. (1996), *Democracy’s Discontent: America in*

Search of a Public Philosophy, Cambridge, Harvard University Press.

Schwartz, Benjamin I. (1985). *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge: Harvard University Press.

Tomasi, John. (1991). "Individual Rights and Community Virtues", *Ethics*, 21: 521 - 536.

Waldron, Jeremy. (1987) *Nonsense Upon Stilts*, London: Methuen & Co.

____ (1993). "When Justice Replaces Affection: The Need for Rights", in his *Liberal Rights*, Cambridge: Cambridge University Press.