

论儒家思想与人权的关系

乔清举^{*}

【摘要】在17、18世纪的西欧启蒙运动中，儒家思想作为“理性”的化身，启发了欧洲启蒙主义哲学，著名的《法国人权宣言》就包含了儒家思想；1948年联合国发布的《世界人权宣言》也包含有儒家思想。但是，在中国本土，近代以来为了吸收西欧人权思想，思想界的主要工作是批判以至于清除儒家思想。20世纪90年代以来，美国的儒家研究者和中国思想界的不少学者认为，儒家思想也是人权的思想，比西方还要丰富。从“概念认识论”的方法论看，这些观念其实并不是人权思想；如果把这些内容等同于人权，不仅是对儒家思想和人权思想的误解，也十分不利于人权建设。儒家思想对于当代世界人权建设能够做出自己的贡献。鉴于当今人类生存所面临的生态等各类问题，可以运用儒家思想重构人权观念，把人权置于人与人、人与社会、人与自然的整体框架中进行思考，形成第四代人权观念。

【关键词】儒家思想；人权；概念认识论；第四代人权

中图分类号：B21 文献标识码：A 文章编号：1000-7660(2010)06-0096-06

一、儒家思想对于近代以来人类人权观念形成的促进

早在17至18世纪，儒家思想就已经在遥远的欧洲与人权观念发生了联系，促进了欧洲近代人权观念的产生。

(一) 东学西渐：中国文化在近代欧洲的传播

儒家思想之所以能够在欧洲产生影响，传教士与有力焉。从明朝中期起到清朝顺治、康熙、乾隆时期，多明我会(拉丁名 Ordo Dom inicanum, 又译为道明会)、方济各会(Franziskaner/Franciscan)、耶稣会(拉丁名 Societas Jesus S.J.)不少传教士来到中国。传教士为了促使西方理解中国也可以接受宗教，把中国文化传播到了西方。他们传播中国文化的工作主要有三个方面：一是直接把中国书籍带到西方去；二是撰文介绍中国的文化、历史与哲学；三是翻译中国典籍。传教士带到西方的中国典籍的数量十分庞大，如1682年柏应理(Philippe Couplet 1623-1693)带走的书籍有400余册；1694年白晋(Joachim Bouvet 1656-1730)带走的典籍有300多卷，包括《通志》、《文献通考》、《永乐大典》、《古今图书集成》等。传教士还撰写了大量的书籍介绍中

国的情况，如利玛窦的日记《利玛窦中国札记》、杜赫德(Jean Baptiste Du Halde 1674-1743)的《中华帝国志》、殷铎泽(Prospero Intorcetta 1625-1696)的《中国哲学家孔子》等。《利玛窦中国札记》出版了四种拉丁文本、三种法文本以及德、西、意、英等文本，较为详尽地介绍了16-17世纪中国的情况，引起了西方知识界对于中国和中国文化的向往。杜赫德46卷本的《中华帝国志》，可谓18世纪西方编纂的一部中国百科全书，影响十分广泛。

传教士还翻译了大量的书籍，使西方直接了解到了儒家的核心——哲学。1661年至1662年间，柏应理等人陆续将《论语》译成拉丁文。1687年，柏应理把殷铎泽等人翻译的《大学》、《中庸》等编辑成《中国哲学家孔子》(Confucius Sinarum Philosophus)在巴黎出版。书后附有柏应理编写的《中华帝国年表》(Tabula Chronologica TVIona rochia Sinica 2952B.C-1683A.D.)和绘制的中国15省、115座大城市的地图。这部著作是17世纪欧洲介绍儒家哲学最为完备的书籍。此外，冯秉正(Joseph-Francois-Marie-Anne de Moyriac de Mail la 1669-1748)把《易经》、《通鉴纲目》也都译成了拉丁文。启蒙运动时期，思想家们已经能够看到相当数量的中国典籍和关于

* 作者简介：乔清举(1966-)，男，河南禹州人，哲学博士，(天津300071)南开大学哲学系教授、博士生导师，主要从事中国哲学研究。

中国文化的介绍了。

(二) 儒家文化对于世界理性、人权概念形成的促进 儒家文化在近代欧洲重要而又积极的影响,是促进其形成了“理性”和“人权”的观念。

17、18世纪欧洲面临的任务是继续深入启蒙,打破封建君主专制,打破基督教的束缚,建立“理性”。“理性”在政治方面是从君主专制中解放出来,在思想方面是从基督教的束缚中摆脱出来。神权和君权这两个对象,在中国很早就被儒家思想进行了一定程度的消解。关于神权,周代用“德”补充天命,提出“天命靡常,惟德是辅”;《论语》说“子不语怪力乱神”、“敬鬼神而远之”,奠定了儒家思想对于鬼神的理性态度。关于君民关系,周代提出了“民本”的概念。重德和民本的思想,陈荣捷先生认为是人本主义(humanism)^①,是很有道理的。“己所不欲,勿施于人”、“己欲立而立人,己欲达而达人”包含了对于君主和臣民之间利益的平衡,具有一定的平等意识。儒家之所以能够在中国历史上产生影响,正是因为它包含了这种平等的普遍性形式^②。儒家哲学的理气概念、人性善的观念、自然法的思想对西欧冲破神权产生了影响。

欧洲启蒙运动在儒家文化中发现了它所需求的理性主义——这也正是儒家思想超越时代的普遍性所在。西欧思想家认为,中国政治是“当时动荡的欧洲政局的一个理想模型”,“中国民族是一个纯粹理性的民族”^③,欧洲文化所缺乏的理性可以从中国儒家哲学那里得来。孟德斯鸠(Charles de Secondat Baron de Montesquieu 1689—1755)认为,法律即是理性,理性来自中国。百科全书派关于中国哲学家的见解直接采自伏尔泰(Voltaire 1694—1778)、狄德罗(Denis Diderot 1713—1784)在《百科全书字典》中对于中国部分的如下论调:“中国民族极能同心合力,他们历史的悠久、精神、艺术、学问、政治、哲学各方面,不仅压倒所有其他亚洲民族,据一部分学者的意见,他们所有的优点甚至可以和欧洲最开明的民族竞争。”^④百科全书派甚至说:“欧洲政府非学中国不可。”^⑤“我们不能像中国人一样,这真是大不幸。”^⑥伏尔泰把孔子作为不言神的“有神论的模范”,狄德罗主张用

宋明理学的“理”代替基督教的神,被称为“欧洲的孔子”的法国经济学家魁奈(Francois Quesnay 1694—1774)认为中国是开明专制并赞同这一制度。

儒家哲学的理性主义精神也融入了德国哲学,是其“理性”概念的重要思想来源之一。日本学者五来欣造在《儒教对于德国政治思想的影响》中证明,莱布尼兹的理神论、道德观与政治观受中国的影响^⑦。赖赫淮恩的《中国与欧洲》指出,莱布尼兹的“《单子论》极其和中国儒释道三教的德性论相同,他所提出的‘预定和谐’又极像中国的‘天下之道’。莱布尼兹和中国的哲人一样,深信实际世界有其统一性,精神上有日新又新的进步,所以非常乐观。他们都以为宗教的任务在于创造知识,目的在于教成对于社会有用的行为。这就是欧洲启蒙[蒙]运动的福音。他们以为道德就是快乐,快乐为所有思想的最高目标”^⑧。德国启蒙思潮的开创者沃尔夫(Christian Wolff 1679—1754)受儒家哲学的影响,并因此与校方和普鲁士国家冲突而被驱逐出境。他在《中国的实践哲学》中赞扬中国的理性主义,认为只有理性主义才是真正的道德原理。康德是沃尔夫弟子舒尔茨(Schultz)的弟子。黑格尔在《历史哲学》中说:“中国人承认的基本原则为理性(reason)叫做道;道为天地之本,万物之源。”^⑨朱谦之认为,黑格尔哲学也受儒家典籍如《大学》的影响。

① Chan ring-tist A Source Book in Chinese Philosophy Princeton: Princeton University Press 1973, pp.3-4

② 冯友兰:《关于孔子讨论中的一些方法论问题》,《三松堂全集》第13卷,郑州:河南人民出版社,1995年,第209页。

③ 赖赫淮恩:《中国与欧洲》,转引自朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》,上海:上海人民出版社,1999年,第196页。

④ 朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》,第269页。

⑤ 朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》,第273页。

⑥ 朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》,第284页。

⑦ 转引自朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》,第223页。

⑧ 转引自朱谦之:《中国哲学对欧洲的影响》,第223页。

关于中国哲学对于法国哲学的影响,还可以参看法国维吉尔·毕诺:《中国对法国哲学思想形成的影响》,北京:商务印书馆,2000年。

⑨ 黑格尔:《历史哲学》,王造时译,北京:三联书店,1956年,第179页。

儒家思想对于欧洲启蒙运动最显著的影响，是孔子的“己所不欲，勿施于人”写进了《法国人权宣言》。《法国人权宣言》第4条称：“自由就是指有权从事一切无害于他人的行为。因此，各人的自然权利的行使，只以保证社会上其他成员能享有同样权利为限制。此等限制仅得由法律规定之。”这一条的原型是孔子的“己所不欲，勿施于人”。伏尔泰推崇此语，罗伯斯庇尔 (Maximilien François Marie Isidore de Robespierre 1758—1794) 将它写进了《法国人权宣言》^①。

儒家思想也是1948年联合国通过的《世界人权宣言》的基调之一。该《宣言》第1条据当时的制定者 Pier Cesare Bori 所说，最初是“所有人都是兄弟。既然人被赋予了理性，是一个家庭的成员，那么他们是自由的，在尊严和权利方面是平等的”。当时参与起草《宣言》的中国代表认为，应该在“理性”之外加上“仁”。他们指出，仁“是根本的同情、怜悯和恻隐，是所有人共同具有的”。经过讨论，起草者最终加上了“良心”。起草者认为：“良心不是内在的道德法庭的声音，而是道德的情感的和同情的基础，是一个理性必须培养的客观地呈现于所有人的‘端倪’。”定稿是：“人人生而自由，在尊严和权利上一律平等。他们赋有理性和良心，并应以兄弟关系的精神相对待。”^② 狄百瑞 (William Theodore De Bary) 认为，这表明西方的个人自治 (individual autonomy) 的思想在《宣言》中没有占据主导地位，相反，孔孟的仁却成为了《宣言》的基调；而且，《论语》中以家庭为中心的“普天之下皆兄弟”也存在于《宣言》之中^③。其实，对于家庭的重视还可见于《宣言》第16条第3款：“家庭是天然的和基本的社会单元，并应受社会和国家的保护。” Sumner B. Twiss 又指出，《宣言》还受了“性相近、习相远”的启发，“儒家传统对于人们对人权的正确理解不仅不冲突，而且可以做出贡献”^④。

二、“人权”概念在近现代中国的出现及其语境

(一) 近代中国的语境问题 在近代中国，最先出现“人权”概念是1897年^⑤。关于儒家

思想和人权的的关系，则是在新文化运动时期进入思想界的视野而得到讨论的。当时的社会思潮是对1840年鸦片战争以来中国近代的挫折和失败进行反思，学界普遍认为儒家思想是封建专制主义的源头，是对人性、人道和人权的扼杀。1915年9月，陈独秀发表著名的《敬告青年》，高揭“科学和人权并重”的旗帜批判“孔教”^⑥。新文化运动和五四时期的这种认识为中国知识界关于人权和儒家思想关系的认识定下了一个基调，那就是二者是相互对立和排斥的。

(二) “人权”在当代中国的出现及其与儒家学说关系的讨论 “人权”话题在当代中国、以至于中国之外的中国学或汉学界登上学术舞台，是1989年下半年以后的事情，是从一个政治和外交话题转变为一个学术话题的。总体态度是肯定儒家哲学在人权方面有积极意义，其中的一些理念可以丰富和补充人权思想。

在把儒学和人权结合起来进行思考方面，美国的中国哲学研究者开风气之先。1983年，狄百瑞撰《中国的自由主义传统》 (The Liberal Tradition in China)，认为宋明时期儒家“为己之学”强调“自得”和承担天下的责任感，这是自由主义的特质。他使用的“自由”不是通常的“Freedom”，而是“Liberal”，是“人文化成”的意义。1998年，狄百瑞又出版《亚洲价值与人权——一个儒家社群主义的视角》 (Asian

① 忻剑飞：《世界的中国观》，上海：学林出版社，1991年，第206页；张膝霄、张宪中：《马克思主义与儒学》，北京：中国人民大学出版社，2000年，第2页。

② Sumner B. Twiss A Constructive Framework For Discussing Confucianism and Human Rights in Theodore De Bary and Tu Weiming ed., Confucianism and Human Rights New York: Columbia University Press 1998, p.41.

③ Theodore De Bary, Preface in Theodore De Bary and Tu Weiming ed., Confucianism and Human Right New York: Columbia University Press 1998.

④ Sumner B. Twiss A Constructive Framework For Discussing Confucianism and Human Rights in Theodore De Bary and Tu Weiming ed., Confucianism and Human Rights (New York Columbia University Press 1998), p.41.

⑤ 金观涛、刘青峰：《观念史研究：中国现代重要政治术语的形成》，香港：香港中文大学出版社，2008年，第508、537—539页。

⑥ 《陈独秀著作选编》第1卷，上海：上海人民出版社，2009年，第162页。

Values and Human Rights : A Confucian Communitarian Perspective) 一书, 沿用这种“自由”概念, 指出儒家的人文化成、儒家的自我人格的形成是自愿化、自由化和自我决定性^①。他提出了“儒家个体主义”的概念, 称之为“人格主义”, 而不是近代西方的自由主义 (liberationist) 个体主义。“人格主义把人格的价值与尊严不是表述为野蛮的、粗鲁的个体, 而是在现成的文化传统、本己的社会共同体及其自然环境中塑造成型并达到充分的人格自我。”^② 以这种自由观为基础, 狄百瑞重视中国传统社会中以自愿原则结合起来的乡约组织, 把这种团体看作是儒家人权的表现。“儒学本身是一种自由的传统, 没有该文化之外趋势与影响的帮助, 它也能够产生人权并维系之。”^③ 1998年, 狄百瑞还和杜维明主编了《儒学与人权》(Confucianism and Human Rights) 论文集, 基调是反思和批评当代西方人权观念的局限性, 说明儒家哲学与人权观念的亲同性。2001年, 中国出版了《儒家与自由主义》一书, 收录了杜维明、白鲁恂 (Lucian Pye)、狄百瑞、孟旦 (Donald J. Munro)、罗思文 (Henry Rosemont Jr.) 等学者的论文。这些论文的基本倾向和《儒学与人权》相近, 大体上是反思人权概念的普遍性, 批评西方尤其是美国人权观念的局限性, 肯定儒家传统与人权、民主的联系。如杜维明认为: “自由主义最核心的一些价值, 例如自由、平等、权利、公义、契约、公民社会、民权、权利的合法性等等, 每一个问题都可以从儒家来作进一步的了解……儒家的‘天行健, 君子以自强不息’的人格的自由境界所包含的信息是无法量计的, 很值得我们发掘。”^④ 罗思文认为, “古典儒家”“比自由主义更为高明”^⑤。荀子的思想已经有了关于人权的第二级内容“社会与经济人权或民主发展的萌芽”^⑥。

中国学界受国外研究的影响, 在儒学和人权关系的认识上, 和美国儒家研究者的观点趋向一致。中国学者的观点基本上可以分为四种: 其一, 儒家虽无“人权”概念, 但可以接受人权的思想。如陈来认为, 本无并不妨碍可以因接受而后有。《世界人权宣言》的原则、《经济、社会、文化权利国际盟约》, 没有儒家不可以接受的^⑦。其二, 儒家传统的民本思想资源可以转化

为民主观念。俞荣根、李存山都持此观点^⑧。比这两种观点更为积极的是, 其三, 肯定儒家人权思想, 甚至比西方还要丰富和完备。比如, 孔子有“富之、教之”, 孟子的“制民之产”和“谨庠序之教”是儒家的经济权和教育权思想; 战国时期知识分子可以四处游说, “处士横议”是言论自由权; 孟子赞同“革命”的思想是儒家的人身自由权^⑨。其四, 这种观点也最为独特: 反对儒家思想与西方民主、人权思想的任何结合, 主张纯化儒家思想, 剔除其中近代以来受西方影响的成分, 恢复中国古代的王道政治^⑩。这是被称为中国大陆第四代新儒家代表人物之一的蒋庆的观点^⑪。

三、从“概念认识论”看儒家的人权观念与近代人权概念的差异

必须指出, 上述儒家思想并不就是人权思想。无视二者的差异, 把二者等同是不正确的。本文提出“概念认识论”, 来说明学界认识的偏差。

概念认识论是通过对于概念的提出、使用和概念内涵在使用过程中的变动进行分析, 来考察人类的认识活动。概念认识论是内涵逻辑。我们

① 狄百瑞:《亚洲价值与人权——从社群主义理论》, 陈立胜译, 台北: 正中书局股份有限公司, 2003年, 第64页。

② 狄百瑞:《亚洲价值与人权——从社群主义理论》, 第25页。

③ 狄百瑞:《亚洲价值与人权——从社群主义理论》, 第180页。

④ 《儒家与自由主义》, 北京: 三联书店, 2001年, 第73页。

⑤ 《儒家与自由主义》, 第228页。

⑥ 《儒家与自由主义》, 第242页。

⑦ 陈来:《儒家伦理与“人权”价值》, 《北京大学学报》哲学社会科学版 1998年第5期, 第59—60页。

⑧ 俞荣根:《民权——从民本到民主的接转》, 《船山学刊》2000年第1期; 李存山:《从民本走向民主的开端》, 《浙江学刊》2005年第4期。

⑨ 公羽:《儒家传统与人权·民主思想国际学术讨论会综述》, 《东岳论丛》2001年第6期; 李存山:《儒家的民本与人权》, 《孔子研究》2001年第6期。

⑩ Humanism有人道主义、人本主义、人文主义三个中译名, 各有不同的含义。

⑪ 蒋庆:《王道政治是儒家的治国之道》, 《蒋庆文集》, <http://www.zgrj.cn>

在认识论上把“人权”概念 (C; Concept) 的各个含义 (N; notion) 作为它的不同的义项 (I; item)。概念的一个含义或一项内涵是它的一个义项。那么,人们通常会认为, $C = i_{n_1} + i_{n_2} + i_{n_3} + \dots + i_{n_n}$ 。也就是说,概念的意义是它的各个义项的总和。这是一个显而易见的结论。运用到中西人权说,就是把前述儒家的所说各项权利的内涵加起来等于或多于西方的人权观念。可是,问题恰恰出在 $C = i_{n_1} + i_{n_2} + i_{n_3} + \dots + i_{n_n}$ 上。从概念认识论来看,概念的意义不等于、而是大于它的内涵义项的总和: $C > i_{n_1} + i_{n_2} + i_{n_3} + \dots + i_{n_n}$ 。

为什么会如此?我们必须指出,一个概念的意义至少还包括它产生的历史背景 (HC; historical context), 它的形式特征 (FT; formal trait), 它的运用的实际效果 (RE; real effect), 它的内涵的开放性 (NO; notion openness) 四个方面的内容。这样,要准确地认识一个概念,必须认识到它的上述五个方面: $C = HC + FT + RE + N + NO$ 。当前关于儒家与人权关系的认识,只看到了上述五个方面中的一个,即内涵义项内容,而遗漏掉了另外四个方面的义项。

我们首先看看人权概念的形式特征。第一个应该提出的是它作为一个概念的“自在性”。就是说,一个概念的内涵包含着提出者对它是“这一个”而不是“另一个”概念的自觉意识。这种自觉意识反映到概念上,是概念的自我同一性,或者说是“自性”。把散在的跟这个概念的诸义项相同或相近的各个词汇加起来,并不等于这个概念。因为它没有承担概念的“自性”的载体。落实到中西人权比较上就是说,把儒家对于人的“经济权”、“受教育权”加起来,并不就等于“人权”。原因就在于这里还缺乏作为一个概念的自觉意识,这种自觉意识不是把人权的几个单项内容相加就能加出来的。凡是把儒家的近似人权的观点直接看作人权概念的做法,都不过是研究者把当今这个概念所带有的文化意识、或者说它的同一性、或者说研究者的自我意识,加到古代学说上去的,是一种“赋值”。赋值可以是诠释,是“接着说”,是发展,而不可以说是“照着说”。第二个形式特征是人权概念的“个人”性和“权利”性。人权概念中的人是每

一“个”人。儒家文化较早发现了作为个人的人,可是,无论是孔子还是孟子,都没有强调财产权的“个”人性。“制民之产”的对象单位是“数口之家”,而不是个人。另外,西方人权中的单个人具有自律、自主的特点,儒家文化对于个人的“个”性的认识不及近代西方哲学。

除了形式特征外,还有概念的开放性,即前述 NO。它是个变量,所以,概念 C 的全部含义也是一个变量。这意味着概念不仅不等于它的各个内涵义项的总和,也不等于它的五个义项的静态总和。概念意义的开放性是概念使用的灵活性,亦即维特根斯坦所说的一个词的意义是它的用法。用法的灵活性是概念作为一个统一的整体而产生的,同样不是静态地把概念的各个义项加起来就能得到的。比如,人权概念的内涵按照通行的认识,可以分为第一代、第二代、第三代三种含义。大致说来,第一代突出的是政治权,第二代突出的是经济权和生存权,第三代为“集体人权”,显示的是广大第三世界的民族自决权。从第一代到第三代含义的发展,就是这个概念的开放性。与人权概念的某一义项的意义近似的概念,并不具有人权概念的开放性和使用的灵活性。

至于西方人权概念的“权利”性,更是它的重要的或者具有根本性的形式特征。人权是一种“权利”。政治权利、人身自由权、经济权、受教育权、言论自由权利等,都是近代以来西方经过启蒙运动、经过与专制王权的斗争而获得的权利。它是人的自觉的行为。权利是对行政当局的一种强制性的要求,具有“确定性”,不可剥夺、不可让渡、不可交易、不可被收回的,不是行政当局单方面的施予或恩赐。一个政权或行政当局不仅要在法律体系上,而且也应在行政制度上切实保障人权的落实。这样,人权就不仅是一种观念,还是一个法律体系,一套制度体系,一种实际运行效果。狄百瑞提出:“建制性的框架、法律的保障以及对抗性的权力结构,一切有助于保护这一开放的咨询与意见交流之物,对于任何一种自由主义的生存来讲,越发成了不可或缺的事情了。”^① 这种观点值得赞同。

^① 狄百瑞:《亚洲价值与人权——从社群主义理论》,第179—180页。

儒家文化中没有“权利”的概念。儒家对于生命、财产、教育等问题的认识，都没有上升到“权利”的高度。孔子的“富而后教”、孟子的“制民之产”都是对于百姓的一种“厚待”、“德治”或者“仁政”，至多是统治者和百姓之间的共识或默契，而不是百姓的权利。比如，在古代社会，农民并没有完整的土地所有权，而是和王朝共有。由于百姓的权利不是一种刚性的约束，不是在百姓和王朝之间共同认可的契约或法律，而是一种柔性的厚待和默契，可多可少，可有可无，甚至长期没有，这样就会发生“革命”。“革命”实际上是彻底的主权在民。不过，在中国古代，由于缺乏权利意识，没有把政权的更替理性化，而是周而复始地采取了暴力形式。认为儒家这些观念直接就是“人权”思想，不仅是对儒学的误解，也妨碍了对于人权的深入认识，对于当代人权建设尤其不利。

四、儒家思想的意义：第四代人权观

(一) 儒家思想作为第四代人权的支点 儒家思想虽然不就是人权思想，但这并不意味着它不能转化为人权思想。儒家思想不仅可以转化，而且从当今人类的存在状况来看，它还具有“校正”现代人权观念，形成第四代人权观念的价值。

当前人类的存在状况是工业高度发达，科技迅猛发展，联系异常紧密，各类生态灾害空前严重，许多问题都成为全球性问题。比如，环境污染、气候恶化、海平面上升、水资源欠缺、臭氧空洞的扩大等，都不是局部性的，而是全局性、全球性的问题。人类必须在人与人之间、国与国之间的层面上来解决这些问题。随着科技、交往和全球化的发展，人类相互之间的影响和依赖更加明确和直接；人类产生了共同的问题，形成了共同的命运。这就迫切需要改变近代以来纯粹以“个人”为基本支点的人权观，加入“关系”的因素或者以关系为中心认识人权。从儒家的观念来看，人是一种关系中的人，国家是一种关系中

的国家。人类必须从全球的角度、从超越单纯主权国家和自治的个人的角度来考虑和处理这些问题。个人与国家都处于他人与他国的联系的网络之中。每个人都对地球上的任何人负有责任，每个国家都对地球上的任何国家负有责任。一个人、一个国家的存在包含着使其他人、其他国家也能同样地存在的规定性，人只有同时让他人、国只有同时让他国也能同等地存在的情况下，才能完成或实现自己的存在。这就是《中庸》所说的个人实现自己的本性，包含着让他人、让万物都能实现自己的本性的规定性；也是孔子所说的“己欲立而立人，己欲达而达人”、“己所不欲，勿施于人”，《大学》所说的“絜矩之道”。“絜矩之道”的儒家精神应该成为第四代人权观的基本精神。

(二) 化德性为人权 第四代人权观还必须更加具有“积极性”。就是说，它不仅规定人可以有消极地在不违反法律规定的情况下不做什么的自由，而且还必须在一定程度上规定人应该出自良心、为了他人和社会“积极地”去做一些事情。在自由和平等之间，它更加注重平等、更加注重社群性、更加注重正义。也就是说，更加突出地把德性良知作为人权的内容，把人的德性进一步转化为人权。无论一个人还是一个国家，都不能为了自己生活舒适而大量地消耗会给自然造成严重负担、导致他人丧失家园的碳资源。这使得我们对于把生命的完整性理解为无限地消耗自然资源、把自由理解为选择一种不受限制的生活方式的思想、把财产权理解为无止境地占有商品和资源的人权观有一个根本的改弦更张。儒家所说的“仁者爱人”、“恻隐之心”、“天人一体”都应该成为第四代人权观的内容。社群主义的观点是值得肯定的。第四代人权观应把个人和国家置于与他人、与他国、与自然的整体框架中进行思考，它是生态性的、全人类平等地和谐共存型的。

(责任编辑 杨海文)