

哲學與文化

Monthly Review of Philosophy and Culture 398

第卅四卷第七期

07.2007

專題／曾春海 主編

中國哲學的人權觀專題

孟子人權觀的哲學意涵

孟子的「天賦權利」思想

——以「天爵」、「良貴」和「民意」為視點

唐君毅的自由人權觀念

徐復觀論人權與民主

中西自由主義者的人權觀——以張佛泉與羅爾斯為例



發行人：黎建球

社長：潘小慧

編輯委員（按姓氏筆劃序）

尤煌傑

輔仁大學哲學系教授

朱建民

東吳大學哲學系客座教授

李震

教廷宗座聖多瑪斯
哲學院院士

沈清松

加拿大多倫多大學
中國思想與文化講座教授

孫效智

台灣大學哲學系教授

陳福濱

輔仁大學哲學系教授

張振東

多瑪斯總修院
哲學部主任

鄔昆如

輔仁大學
士林哲學研究中心研究員

楊世雄

政治大學哲學系教授

劉千美

加拿大多倫多大學
東亞系教授

潘小慧

輔仁大學哲學系教授

黎建球

輔仁大學校長兼
輔仁大學哲學系教授

錢志純

前花蓮教區主教

ELDERS, LEO

Academician, the Pontifical Academy of
St. Thomas Aquinas, Holland

LADRIERE, JEAN

Emeritus, Université Catholique de Louvain, Belgium

MCLEAN, GEORGE F.

Emeritus, the Catholic University of America,
Washington, D. C, U.S.A.

PALMER, RICHARD

MacMurray College, U.S.A.

SWEET, WILLIAM

Vice President(Academic), and Professor of Philosophy,
St. Thomas University, Canada

主編

尤煌傑

輔仁大學哲學系教授

執行編輯

吳明峰

施玫芳

范家榮

陳俊宇

編輯助理

盧宣宇

哲學與文化（月刊）

革新號第 398 期（第卅四卷第七期）

UNIVERSITAS

Monthly Review of Philosophy And Culture

2007 年 7 月出版 印製日期 2007 年 7 月一刷 1000 冊

編輯：哲學與文化月刊編輯委員會

本期輪值編輯委員：陳福濱 劉千美

潘小慧 尤煌傑

專題主編：曾春海

特約編委：俞懿嫻

出版者：哲學與文化月刊雜誌社

行政院新聞局登記局版臺字第0258號

社址：106臺北市大安區樂利路94號

編輯部：24205臺北縣新莊市中正路510號

輔仁大學文華樓412室

網址：<http://edit.umrpc.edu.tw>

電子信箱：umrpc@mail.fju.edu.tw

電話：02-29052263 傳真：02-29088628

發行者：五南圖書出版股份有限公司

局版臺業字第0598號

地址：106臺北市大安區和平東路二段339號

電話：02-27055066（代表號）

傳真：02-27066100

網址：<http://www.wunan.com.tw>

電子信箱：wunan@wunan.com.tw

郵政劃撥帳號：01068953 戶名：五南圖書出版有限公司

戶名：五南圖書出版有限公司

定價：零售每期新臺幣200元整

台灣地區長期訂閱：請郵政劃撥：01068953

戶名：五南圖書出版有限公司

台灣地區訂戶：全年12期 新臺幣2000元整

海外地區訂戶請寄銀行匯票向本刊編輯部訂閱。

港澳地區：港幣720元整／年（含郵資）；美加地區：美金100元整／年（含郵資）。

注意事項：

1. 版權所有、翻印必究。內容轉載請註明刊期頁次。

2. 發行一個月內，未接獲刊物，請電洽五南圖書出版有
限公司，三個月恕不予補寄。

目次

中國哲學的人權觀專題

- 1 導言：中國哲學的人權觀 曾春海
3 孟子人權觀的哲學意涵 葉海煙
23 孟子的「天賦權利」思想——以「天爵」、「良貴」和「民意」為視點 王中江
39 唐君毅的自由人權觀念 陳振崑
63 徐復觀論人權與民主 曾春海
79 中西自由主義者的人權觀——以張佛泉與羅爾斯為例 王冠生

專題書評

- 97 書評：從《中國人權文獻選輯》一書談近年來中國人權之研究 朱榮貴

一般論著

- 103 歷程哲學對《易經》的解讀：創造性原理 陶秀璈
115 懷德海和中國哲學中的「和諧」觀念 樊美筠
127 反抗權力：傅柯早期課程中的主體問題 林志明
145 論同情 何泌章 夏代云

青年哲學

- 155 論儲蓄原則的推導與證立 楊士奇

學界訊息

- 175 戴立仁 編

附錄

- 178 編後語 尤煌傑

- 本刊訊息索引：2 稿約 22 62 中英文參考文獻格式 78 進行中的專題
96 154 中英文注釋格式 179 下期預告

導言：中國哲學的人權觀

曾春海

政治大學哲學系教授

人權的概念是西方啓蒙運動之產物。法國大革命時，於 1789 年公布的〈人權與公民權宣言〉是有關人權的第一份正式文獻，人權觀在西方的發展歷程，可略分三個時期，第一個時期是十七、十八世紀，訴求在法律上保障個人自由；第二個時期是社會主義流行的十九世紀，以實現個人自由所需的基本社會及經濟條件為訴求。第三個時期則是第二次世界大戰後，第三世界國家以全球資源重新分配為訴求。企求自決權、發展權、和平權以及對資源共享、生態平衡、災害救濟……等權力。美國學者潘泥卡（R. Panikkar）曾由聯合國〈世界人權宣言〉中分析出三項哲學預設：普遍人性、個人尊嚴與民主的社會秩序，若我們據以詢問中國傳統哲學中有無為人權預設的這三要件。則我們不難發現在中國的儒、釋、道及墨家四學派中都可找到預設普遍人性及個人尊嚴的哲學蘊義。

本期以「中國哲學中的人權蘊義」為專題，分別刊出了以不同切入點論述中國哲學中可能的人權視域。主題論文計有台灣東吳大學哲學系葉海煙教授撰述的〈孟子人權觀的哲學意涵〉、北京清華大學哲學系王中江教授以「天爵」、「良貴」和「民意」為視點所論述的〈孟子的「天賦權利」思想〉。這兩篇可說是以孟子為主題，分別由海峽兩岸各一位學者所開展的論文，讀者可細觀其中的同異及其思維取向和特色所在。接著，視角從古代移到當代，則有台灣華梵大學哲學系陳振崑副教授撰寫的〈唐君毅的自由人權觀念〉指出當代儒家對人權的論點，還有本人所寫的〈徐復觀論人權與民主〉，紹述了當代新儒家最兼具自由主義思想色彩的人權學者之尖銳論點。饒富意義的是台灣政治大學哲學博士生王冠生由比較哲學的立基點，以張佛泉及美國羅爾斯為範例對比式的論述了中西自由主義者的人權觀。同校的另一位博士生楊士奇先生將其正在撰寫中的博士論文，提出涉及人權問題的專文，題目是〈羅爾斯論儲蓄原則：關於未來世代權利的一種論述〉這篇論文雖不是本期的主題，卻可讓關心中國人權在未來發展動向上，提供一具當代性的新論題為借鏡。因此，為配合本期的專題而安排在青年哲學欄目中。此外，不可缺少的是有關人權專書的書評，本期特別邀請畢業於美國哥倫比亞大學的朱榮貴博士一連評介了四本有關人權的專著，可謂別開生面。最後，本人藉這篇短文感謝共襄盛舉的所有作者與讀者，誠望這一論題能有生生不息的進展。

稿 約

一、本刊以哲學研究與文化傳承為宗旨，致力於溝通中西文化之觀念，以提昇我國人文學術思想為目標，並促進國際間哲學研究與文化交流活動，增加對中國思想、文化的了解與欣賞。

二、本刊兼收學術專論與一般文化評論（從哲學、文化觀點來討論經濟、社會、政治、教育、藝術、宗教各方面的理論與實際問題）文字，本刊對於投稿稿件擁有首刊權，若經查証一稿多投，逕予以退稿。

三、本刊之學術專論包含以下各項部分：

（一）專題：由輪值專題主編主動邀稿為主，亦歡迎讀者自行投稿。專題企劃將在本刊各期預告編輯方針並公開徵文。（字數以 8000 字至 12000 字為原則）

（二）專題對話：歡迎讀者對前期已發表之專題文章提出評論、建議，同時一併刊出原作者的回應文。（字數以 3000 字以下為原則）

（三）一般論著：以哲學專業研究者自由投稿之哲學研究論文為主。（字數以 8000 字至 12000 字為原則）

（四）青年哲學：以攻讀碩、博士學位之研究生之研究成果為主。稿件必須附有教授詳述推薦理由之推薦函。（字數以 8000 字至 12000 字為原則）

（五）專欄：包括書評與學界消息

1. 書評：本刊接受中外專業哲學書籍之評論，來稿請就近三年出版之哲學書籍撰寫評論。（字數以 3000 字為原則）

2. 學界消息：本刊接受介紹國內外學術動態之報導。（字數以 3000 字以下為原則）

本刊歡迎投稿以上各部分之稿件以中、英文同時投稿，本刊編輯部保有選擇單獨刊出中文稿或合併英文稿之權利。

四、本刊亦接受國外專業哲學研究論文之中文譯稿，來稿請詳細注明原書或原文期刊及其使用文字名稱、作者姓名以及出版時地，並請附上原文及原版權所有者之同意書。

五、凡投稿本刊之稿件必須依照本刊論文格式撰寫，內容應包括：中、英文之文章標題、內容摘要（三百字以內）與關鍵詞（十個以內），正文，以及註腳、參考文獻等。

六、凡投稿本刊請附作者簡歷及通訊方式，倘作者職銜及通訊方式改變，亦請即時告知本刊編輯部。

七、投稿本刊稿件一律經由本社外審程序審查，經審查通過者予以刊登。又作者須於稿件通過審查後填寫本刊作者資料表。投稿一律以真實姓名發表。

八、凡投稿本刊稿件必須同時附有書面資料與電腦打字磁片。本刊亦接受電子郵件投稿，唯仍須寄來書面稿件，以供校對之用。

九、作者同意稿件一經刊出，其著作財產權即讓與給哲學與文化月刊雜誌社，但作者仍保有著作人格權，並保有著作未來自行集結出版、教學等個人非營利使用之權利，但請註明原載於本刊之刊期頁次。稿件一經採用，除致贈稿費外，另贈本刊當期期刊一本及論文抽印本十份。

十、投稿請寄：臺灣省 242 臺北縣新莊市中正路 510 號輔仁大學文華樓 412 室：哲學與文化月刊編輯部。

孟子人權觀的哲學意涵

葉海煙

東吳大學哲學系教授

內容摘要：本文旨在闡發孟子人權觀的哲學意涵，從孟子人性論的人權意涵、道德實踐論的人權關懷、民本說與王道觀的人權思維，到以人文精神為主要內涵的人權理想，一以貫之地闡析孟子所展開的古典的人權論述。雖孟子心目中的「人權」，顯然與當代普世所認定的「人權」，仍有著無可諱言的意義差距；但孟子通過其對人權意涵、人權關懷、人權思維與人權理想的全向度的哲學探索，卻依然在高揚人類生命尊嚴、存在意義與普世價值理念的同時，給予所有關懷當代人權境況的有志之士，一份十分珍貴的人權哲學的古典藍圖。

關鍵詞：人權・人義・民本・王道・道德政治・人文精神・生活世界

前言

中國哲學本無對現代「人權」直接的關切與陳述；然而，在傳統的「人的哲學」背景之下，中國哲學並不匱乏以人性與人格為出發點的「人義」思考。當然，「人義」不同於「人權」，但由於「法制界的基本權利同時還離不開道德界的人義的支持」¹，我們是仍然可以在中國哲學的諸多論域中，試圖發現與人權思維相關相應的一些觀念，並由此在相當程度上斟定中國哲學環繞人之權利問題與義務問題所已衍生的多

¹ 在此，「人義」一辭指的是富有道德意涵的「責任」(duty)。中文學界的人權思想先驅張佛泉曾為「人義」下如此之定義：「『人義』乃事之宜者，乃發自內心的動作，毫無勉強，更無強制成分在內。」他並進一步區分「人義」與「人權」的不同：「人權只屬於法制範圍，人義則屬於倫理範圍；人權屬於人之外表行動，人義則屬於人之內心生活。」不過，雖然迄今世上任何一部憲法皆無法詳開義務或人義清單，但這不表示憲法可以輕視道德，因此法制所規範的義務仍然不能脫離「人義」，而我們也就可以理解「人權」為何在背景處始終離不開「人義」。以上請見張佛泉：《自由與人權》，台北：商務印書館，1993，頁 240-247。

元的價值論與實踐論。

因此，我們應可對對先秦諸子以迄宋明儒家、當代新儒家，所已經造就的相關文本，從人義與人權可以相互對比的角度，進行意義的梳理與詮釋的工作，並由此集中地討論現代人權觀念所必需倚重的文化滋養與思想成分——它們並非現成之物，而是在人文精神的廣大界域中，隱隱然透露於吾人所置身的生活世界；它們並已經由語言與行動交互運作的歷程，展現出足以引領吾人進行自我成就（self-achievements）或自我實現（self-actualization）的諸多可能性與現實性之精神資源，而這和「人權」思維之間，恰正有特定的歷史性與現代性從裏到外，由己而人，不斷地鼓湧著文化與思維彼此融通的動能。

爲了避免「以今論古」或「以古援今」所可能肇致的詮釋錯誤，在理論進路與文本參照的雙重支持下，我們顯然該以「人權思維」與「人權關懷」爲觀察中國傳統人權觀的基本向度，對中國哲學的義理統系裡所含藏的有關個人與群體、權利與義務、人性與人格、道德與法律、自由與平等、社會與正義以及吾人生活之實然性與理想之應然性等彼此對應的論證模式，有所闡明，有所分判，從而發現中國哲學究能如何與現代人權相關論述進行相互之對話，以自行轉變內在的意義脈絡，並作出相互調適的可能和機會。

在此，若我們以「孟子的人權關懷」或「孟子人權觀的哲學意涵」爲例，則當可展開下述六個問題面向的探索：

- 一、孟子的人性論究竟能如何有助於其人權之關懷及其哲學論述？
- 二、孟子的仁義論以及道德實踐論又是否能推出具體的人權實踐？
- 三、孟子民貴說有何現代意義？它和民主體制中的人權理念又有何意義之聯繫？

- 四、孟子是否有相應於現代意義的權利思考？

- 五、孟子的平等觀和福利思維，其中所蘊含的人權意涵爲何？

- 六、對孟子所突出的「王道」思想，吾人是否可以做跡近「和平學」的解讀？

顯然，孟子的人權關懷實乃其心性論哲學所可能發展的意義取向與實踐取向，而這也當可以幫助我們對孟子的道德關懷、人文關懷與政治關懷，進行比較全面的理解。

由此，我們也當可深入人權與人性、人權與人道，以及人權與此一生活世界之間的關係，來考察孟子哲學中涉及人權之思維，究竟能夠如何建構其具有倫理學與道德哲學意涵的理論脈絡。

壹、人性本善論的人權意涵

眾所周知，孟子的人性論首揭中國哲學以「本善」為意義核心的人性之學；然而，在「性善論」的思考向度之中，我們卻往往過度集中注意力於具普遍性意義的形而上的思考，而竟疏忽了那些持續地發生於此一生活世界裡的個別、特殊而有著諸多差異性的生命情事——它們往往是「性善論」的哲學論域所無法全面概括而予以恰當地理解的。

當然，「性善論」之為道德哲學之一種具「根源性倫理」意涵的基礎理論，其意圖肯定吾人本具道德之能力，並同時斷言吾人本有道德之自由，乃自有其相當殊勝之理由——此理由是一方面可以為「吾人所以要有道德」提供必要之條件，另一方面則可以替「吾人所以能真正有道德」提供充分之條件。由此看來，吾人要有道德的必要條件，其意義主要落在吾人「本就有道德之自由」之先驗事實，而吾人能夠真正有道德的充分條件，則以吾人本有之「道德之能力」之實踐為前提；此二者相輔相成，人性之本善才得以落實於此一由吾人之為個體的存在事實所組合成的生活世界之中，而這也恰恰說明道德之價值與理想必須接受現實人性之檢驗，以不斷確定道德自由之真諦，以及道德能力究竟能否發揮其真實效力於各種生活場域與生命際遇之中。

因此，孟子之以「四端」證成人性之本善，其實已在人性的現實境況裡，為理想的人義（這主要指的是吾人所應負的道德責任），做了具有高度驗證性的解說：

孟子曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心——非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。」（《孟子·公孫丑上》）

在此，孟子斷言「四端」（惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心）為內在

於吾人本性之中的道德動力或道德能力，這顯然已不是一般的本質主義（essentialism）所能涵括。也就是說，孟子之肯定人性本善，乃是在吾人的存在境況裡予以證成，而就吾人之存在而言，又非從實際之生活際遇，來體現吾人作為一富有道德性（morality）的生命個體之意義不可。由此看來，孟子是確實發現了吾人個體性的存在內容原本就必須由吾人道德能力之自我發現，到吾人道德實踐之自我成就，來為此一天賦之「人權」，做出具有高度倫理性的具體的保證。因此，「人權」對孟子而言，其最初也最基本的意涵似乎便是：吾人作為一道德之主體，也自是吾人一切權利之根源；而一切權利之堅持、維護以及運用，則必須在「擴充四端」的道德履踐之中，才可能實際而依序地完成。如此一來，孟子乃在對比「善」與「不善」之際，始終認為那處在「人性本然狀態的情感」是已然為吾人「可以為善」奠定了兼具本然性、必然性、應然性與實然性之基礎，孟子於是如此道來：「乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。」（《孟子·告子上》）²而所謂「可以為善」，是一方面肯定吾人本有道德之能力、道德之自由與道德之意願，一方面則依然開放出「人人不必然為善」的人性的事實——這當然指的是「若夫為不善」並不只是個假設性命題，而是吾人未能珍用此一「可以為善」的天賦人權，所肇致的生命的惡果。

因此，在肯定「人性本善」的普遍性原則之上，如何將尊重人權之思考與行動，一併地安立於以實現善的理想與目的為主軸的人性活動之中，而終以「成人之道」與「成德之教」為一具有高度存在意涵的人文歷程，這乃成為人權關懷之基本向度，而且也可讓吾人有機會在建構「人權哲學」之際，能夠同時進行人性之哲學論述，而使「人權終可入於人性之意理脈絡，同時人性又得以證成人權之內在合理性」此一實踐命題，獲得強有力之支持。如此富有理想意味的「人性與人權相應相和之論」，其實早已在「人權所代表的基本價值同時也是中國文化所堅信的基本價值」的前提下，不斷地在孟子的人性哲學中具體地浮現，而這當然是原始儒家的人權思維所以

² 陳榮捷解釋「乃若其情」之「情」字，採取戴震在其《孟子字義疏證》中以情為「原質」的觀點，而因此認為此一「情」字並不是指那被認定是諸惡之源的情感或情欲，而是「人性本然狀態的情感」。筆者以為陳榮捷的論點大體合乎孟子人性本善之立場，而此一「情」字，其義也近乎「權利」之義，因為有此情乃有此「權衡之而後得利」的人性本事——是本性，也是能力；是權利，也是義務。以上有關陳榮捷觀點之材料，請見陳榮捷編著：《中國哲學文獻選編》（上），台北：巨流圖書公司，1993，頁159。

具有人性關懷與人文關懷的道理所在。³

此外，孟子人性本善之論既以「生命個體之存在」為其論述與實踐之場域，其所衍生的「生命權」或「生存權」之概念，實乃昭然若揭。同時，我們也當可相信：對「生命權」或「生存權」的基本的認知與尊重，顯然直接引發孟子對人性本善的關懷與思維。因此，人性論述與人權論述二者之互為因果，實乃孟子哲學極具核心意涵的基礎性原理，而這由孟子一開始便認為保障人民之生命財產以及相關的生活資源，乃政府（以君主權力為核心的政治體系）所以成立的宗旨與目的之所在，便可得悉其中之真義——此一真實意義一方面是孟子人性論實際運作的意理效應，一方面則是孟子以其基本的政治理念與政治理想所發揮出來的通貫而綜攝之實踐場域：

不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鼈不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也。穀與魚鼈不可勝食，材木不可勝用，是使民養生喪死無憾也。養生喪死無憾，王道之始也。

五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。（《孟子·梁惠王》上）

孟子以此作為其政治主張之基調，而這也就是在保障人民之生命權、生存權與財產權等基本人權的前提下，將君主施政之方向、目的與實際運作之歷程，自始至終都規範在不違背此一基本人權的軌則之內。可以說，唯有通過對此一基本人權的重視與維護，君主之權力才有其合理性與合法性，因此孟子乃一再地為君王所以能「王」以及所以不能「王」，做出最具理想性的論證：

今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子；樂歲終身苦，凶年不免於死亡。此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？

³ 余英時在為《基本人權》一書作序時說，如果人權被理解為源於西方之價值，而因此進行移植的工作，這樣得來的價值終究是無根的。因此，為絕大多數的中國人著想，我們必須闡明「人權」概念雖來自西方，但它所代表的基本價值同時也是中國文化中的基本價值，而也唯有如此，我們才能承認人權是普世性的價值。以上請參朱敬一、李念祖：《基本人權》，台北：時報文化公司，1993，頁12。

王欲行之，則盍反其本矣；五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，八口之家可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。老者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。（《孟子·梁惠王上》）

在此，所謂「制民之產」，當然是在肯定人民有「財產權」，雖此一財產權之獲得、維護與終極之保障，最後仍落在那掌握「制民之產」的權力的君主手中；但也可以說，是那人人皆有「財產權」的無可否定的大前提，限定並規約了君主的權力，而終使君主之權力能為人民之權利，做最忠實最真切也最有效的服務。

如此，我們在人性與人權之間本有的連結關係中，顯然可以輕易發現孟子人權思維的原初的意向——而此一意向確實充滿「人義」，即飽含道德之意涵；當然，它也同時引發了開放而多元的人權思考，包括財產權、自由權、平等權與教育權、社會權、文化權等。祇不過以當代人權的實踐判準，以及實現人權理念的進程與手段作為觀察之基點，來檢視孟子的人權關懷，當可察覺孟子顯然側重「人義」的責任心與義務感，而對權利之直接之肯定，以及為維護人權所理當付出的政治性、社會性與具效益性的努力，事實上仍然不足。因此，我們是不當把古典的人權關懷無限上綱，以至於竟無視於人類在歷史進程中為爭取人權（此一鉅大之事實，並非樂觀主義者能輕易地一語帶過），所付出的無比慘重的代價。

貳、道德實踐論的人權關懷

從肯定吾人之生命權與生存權，到突出吾人本有之自由權與平等權，這顯然是貫的思考歷程；其間，在「為己」與「為人」的雙向的自覺活動中，道德實踐所支撐的自由權與平等權，便終可在人人為一自覺的道德主體的立足點上，成為人間一切價值之根源，特別是攸關人性、人道、人文以及對人類終極理想之嚮往等課題，也就同時在「人之自由與人之價值皆源自吾人之理知與自覺」此一基本命題上，被合理地建構起來。⁴而人權學者乃如是展開如下之論證，一併地為道德原則所保證的道德自由，以及吾人作為權利主體所豁顯的平等思維，做出相當富有人文精神的理

⁴ 張佛泉：《自由與人權》，台北：商務印書館，1993，頁128。

性的承諾：

人在社會生活中，演至某一階段，不惟理知在彼此砥礪下，愈自發達，且復生出一種高度的自知自覺。自覺什麼？自覺自成一「目的」；自覺立身當「為己」，不只應「為人」；自覺是一主體。如此開化之人不僅是一主體，且同時覺得他人亦正是同樣的自主體。由這樣彼此承認中，實已生出權利意識的端倪。由這些端倪擴而充之，更佐以一二千年的社會和政治經驗，人乃得開列出具體的權利單子，進而確定為政治的權利制度。至此，「人當人」的道德原則已一轉而獲得的十分確鑿的政治意義。人不但彼此尊奉為自覺的道德主體，並必須互尊為權利之主體。禽獸無此理知、自覺、與互尊，遂亦無社會可言，且更談不到自由和權利。⁵

由此看來，孟子「人之所以異於禽獸者幾希」（《孟子·離婁下》）的「人禽之辨」是已然為「人權」建立了跡近「哲學的人學」的深廣基礎，而這也已同時為實現吾人之所以能擁有道德之自由，以步步趨近人人平等之理想的「自然人」之權利，做了必要的準備——這包括充實並強化道德主體性的修養（此即所謂的「內聖」），也擴及吾人作為社會主體與政治主體的諸多實踐性課題（此即所謂的「外王」）。⁶

在此，道德自由之意涵對孟子而言，是幾乎完全落在吾人道德理性自覺之活動之中。四端之所以由惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心以至於是非之心，其間實有一貫之理路，而此一理路是原則性之「理」，也自是實踐性之「路」——此理此路即是吾人道德理性（道德心）自覺之歷程，其由「情」（此道德之感情即是仁德之發端）之發動而依序發展，乃終於「理」（此道德之理性即是智德之芽蘖），吾人因此能具體而實際地進行道德之判斷（此即「是非之心」的呈現），而直接地從事道德之活動；其間，羞惡之心與辭讓之心則是由「應然」至於「實然」的道德表現，其倫理性自是昭然若揭，而吾人作為「自然人」的身份，孟子於是輕易地經由此一道德之自由之落實於吾人所身處之生活世界，而終予以證成。也就是說，吾人作為「自然人」的基本人權——即因有「人」之身份而自然演生之權利，並同時因有「人」之身份

⁵ 前揭書，頁 128。

⁶ 張佛泉認為只有「人」纔是「權利的主體」（subject of rights），他說：「人生在世，各具相類的理知和獨立的意志，又各為一『最終體』。為使內心自由生活成為可能，人乃有自然權利的要求，為使此等權利得到保證及『器用化』，人乃組成現代民主邦國。在這種制度下，自然人乃是當然的權利主體。」以上見前揭書，頁 148。

而成為權利之主體，此一具有先在性與普遍性的人權思維，其實已在孟子肯定吾人本有道德之本性與能力，並因此得以自由地從事道德之實踐的「根源性倫理」之中，不斷地獲得足以回應生活世界諸多挑戰的精神（心靈）資源。

因此，斷言孟子的道德實踐論實已正向地回應了人權關懷所導引出的諸多課題，至少在理想的層面上，吾人可以經由自身之道德修養，不斷地確定個人為一權利主體之立場，這顯然已毋庸置疑。然而，在人權的現實境遇之中，道德實踐的歷程、結果以及所衍生的諸多效應，又到底能不能真實地透露吾人對本具之「天賦人權」所應有之理解，以及所該付出的努力，則已不是任何道德理想主義者能夠全般予以承諾。

顯然，孟子身處古中國動亂之社會，他基本是從為政者理當以「保民、養民與教民」為天職，來對其「道德實踐乃無可推卸之責任與義務」的論點，做兼具應然性與實然性的倫理論證，而此一以「不忍人之心」推「不忍人之政」的聖（內聖）王（外王）之說，所著眼的並不僅止於個別人之權利現況，而是那孟子不忍看到其中有任何人受苦遭害的道德心所涵攝的全體人民——其人其民，基本上都是以集合名辭示現的人之群體；然而，所謂「群體」乃一個個「個體」之人所組合而成。因此，對人權之殊別、獨特以至於無可替代、無可漠視的境況，孟子是一方面絕不袖手旁觀；不然，他怎麼會以「孺子將入於井」為例來證成吾人本具之愛生惜生之心（這也同時證立了生存權與生命權之無可讓渡）。但另一方面，孟子卻始終未詳列「人權清單」，來仔細審視吾人所無可放棄的諸多權益，以要求為政者立法保障之。因此，孟子的人權關懷，在道德心、道德感與道德實踐的理想光照下，乃主要落在整體性、概括性的人權思考，而試圖將之實踐於以倫理關係為主軸的生活場域之中，而孟子之重義輕利，先公後私，其超然於利害算計之上的道德思考雖在形式上為道德律則的普遍性，提供了豐富的應然意義，以激發吾人服從道德律則的義務感，但卻也同時無法一併兼顧某些個別的人權狀況，甚至因而無法及時而有效地為人權之維護與相關的補救行動，提供充分之支援以及必要之協助。

由此看來，在關注吾人生命整全性（wholeness）之權利以及其所連帶的道德義務的哲學論證延展的同時，如何體現「平等」（equality）之意涵，以實質照應吾國吾民之為一群體之存在，則是孟子不仗恃政法現實之結構，卻也能大顯「義務——權利」之間的對立性、同時性與一貫性，所已全面展開的課題，而這分明是孟子不廢「他律」以張揚「自律」的倫理路途——其間，孟子雖無法對權力之運作隨時保存高度的警覺，但其洞燭專制與獨裁的智性之警覺，以及他那不全然信賴君主的提防之心，其實已對世上人權所可能遭遇的全面性的破壞與災難，做了正本清源以杜

絕禍根的工作：

孟子告齊宣王曰：「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」王曰：「禮，為舊君有服，何如斯可為服矣？」曰：「諫行言聽，膏澤下於民；有故而去，則君使人導之出疆，又先於其所往；去三年不反，然後收其田里。此之謂之三有禮焉。如此，則為之服矣。今也為臣，諫則不行，言則不聽；膏澤不下於民；有故而去，則君搏執之，又極之於其所往；去之日，遂收其田里。此之謂寇讎。寇讎，何服之有？」（《孟子·離婁下》）

而這當然又可連帶地論及「內聖」與「外王」二者之間是否有必然之連結的根本性問題。論者如此樂觀地期待「修其治平」的進程可以順當地延伸，其由「個人道德」到「群體福祉」之間的「實現」（actualization and realization）之歷程，又是否已然具體地保障了人權？而人權理想之落實如果就是吾人生命圓滿以止於至善之境的歷程，這豈不是非假借外力與外緣不可？在此，我們就來聽聽如此樂觀而充滿理想氣息的論調：

循著「修齊治平」的進程來看，顯然平治天下（「保四海」），也必定是「內聖」、「外王」同時極盡的止境；換言之，個人道德生命的圓滿完成，與整個人類的臻至完善，必然是相互涵攝而共時開展的。儒家之所以推崇舜為「聖王」典範，並非因為他既「聖」且「王」——分別完成內在的道德修養與外在的政治成就，也不是根據他因「聖」而「王」——憑藉著完美至善的道德感召力量，來平治天下，而是由於他以終身「病諸」般臨深履薄的精神，不斷反求諸己，為政施仁。是以孔、孟對舜的肯定，正是在於他終能即「聖」即「王」——在竭力「博施於民，而能濟眾」的過程中，舜既造就天下福祉，使人人各安其位，同時也在擴充「不忍人之心」的過程中，使德性光被四表；對舜而言，個人道德生命的充融圓滿與整個人類社群的臻至完善，是在相互涵攝中同步完成的。⁷

在此 我們是不必去多所議論「內聖」與「外王」二者之間究竟是否能夠彼此涵

⁷ 陳熙遠〈聖王典範與儒家「內聖外王」的實質意涵——以孟子對舜的詮解為基點〉，黃俊傑主編：《孟子思想的歷史發展》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1995，頁66-67。

攝，而「即聖即王」，即道德即事功，並由個體之人格修養以至於群體之共同成就，一以貫之，終底於美善理想之全幅實現——這基本上已經是一跨領域跨學門甚至跨越學術藩籬的整全性思考，而不是人權關懷必需去多所過問的課題。不過，在以價值理想為優位的責任倫理與義務倫理的基礎之上，個體之道德自覺所凸顯的積極之自由，顯然必須受群體所共鑄的「互為主體」的平等原則之規範與制約，才可能使所有終將為吾人之為個體所必須承擔的義務，始終有助於保障吾人之為個體所理當享有之任何之權利。如此一來，要求人人必須有道德，有人格，有涵養，而始終以「善」為行動之南針，便不僅是一普遍之道德律令，而且還是吾人彼此為保障對方之權利而不使遭受侵害，所可能做出的最終極之承諾、最積極之策略——此一承諾並不必然非載之於文字不可，而此一策略也當不用吾人費盡心思以形之於系統理論或一般之知識網羅。

因此，對孟子而言，仁義之道，實乃保障人權之終極之道。「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！」（《孟子·告子上》）此心乃理解人權、尊重人權之心，而此路則為盡一切力量以維人權之理想於不墜之路；其間，道德實踐正所以體現人文之真義、人道之真諦以及人權真實之內涵。當然，所有為道德與倫理所摒棄之人（此即無德、無品甚至背離倫理之徒）也不能不接受人權關懷之照拂，人權之所以珍貴者在此，而人權之所以能作為普世性之價值者也在。對此，孟子乃同時對那意圖假冒道德之名義，以進行生殺予奪之審判者，召示出一集全國民眾之意願而形鑄出的高度共識，來防範可能傷及無辜而因此踐踏人權之負面情事：

「國君進賢，如不得已，將使卑踰尊，疏踰戚，可不慎與？左右皆曰賢，未可也；諸大夫皆曰賢，未可也；國人皆曰賢，然後察之；見賢焉，然後用之。左右皆曰不可，勿聽；諸大夫皆曰不可，勿聽，國人皆曰不可，然後察之；見不可焉，然後去之。左右皆曰可殺，勿聽；諸大夫皆曰可殺，勿聽；國人皆曰可殺，然後察之；見可殺焉，然後殺之。故曰，國人殺之也。如此，然後可以為民父母。」（《孟子·梁惠王下》）

在此，所謂「國人皆曰可殺」，雖仍然無法經由律法監督之手段與過程，而達到「法網恢恢，疏而不失」的境界，但其中所隱含的民主態度、人道精神以及依循社群之溝通行動所凝聚出的實踐效應，卻仍可供當代人文學者究竟能如何參與諸多政法界內部之對話，一種富有開放性、前瞻性與未來性的參照系統。

參、民本說與王道觀的人權思維

基本上，孟子認為在「道德人權」（以「義務」概念為核心）與「法律人權」（以「權利」思維為主軸）二者間，吾人顯然可以取得相當程度的平衡。因此，若斷言孟子理想的政治為所謂的「道德政治」，似乎仍嫌過於浮泛，雖論者曾如此斷言：

孟子政治思想中的道德觀念對政治領域的滲透是無庸置疑。而總括孟子上述的說法，我們可以歸結如下幾個重點，即：（1）孟子認為政治上之領袖應由成德之君擔任；（2）成德的政治領袖所實施的政策必為仁政；（3）仁政之實施必導致天下太平的結果。所以孟子的這個「道德政治」觀，確實展現了一個客觀秩序的開展程序。但是孟子的這個「外王」程序，卻仍有一些待解決的問題。⁸

而若因此進一步質問：「孟子的政治主張，是以道德為優先。但孟子何以要主張『政治領域』必須接受『道德修為』的主導呢？」⁹並從而在孟子「心學」的意理範疇裡去尋找相應的解答。¹⁰這顯然仍依循傳統型態的思維進路，因為若一味地訴諸於儒家心性論的根源性倫理，則我們便很可能在義務語言與權利語言二者之間，無端地被那些陳義過高的境界語言所牽引，而失去對吾人之生活世界如實如理之觀察與關懷。如此一來，我們也便可能會對社會之客觀體制，以及吾人具體之存在境況，失去一些信心與興趣，而這對吾人從事政治、社會、文化與經濟之諸多活動（其中，絕大部分的內容並未直接地與那以心性論為中心的思維連上線），乃多少會出現負面之效應。

也許，在心性論的觀念系統之外，我們仍然必須為此一生活世界之建構與經營，

⁸ 黃俊傑：《孟子》，台北：東大圖書公司，1993，頁91。

⁹ 前揭書，頁91。

¹⁰ 黃俊傑解析孟子心性論，首先肯定人的價值自覺具有普遍必然性，而此一根源於吾人心性的普遍必然性即為政治領域能否修明的關鍵點。接著，黃俊傑又通過孟子「擴充四端」的德性主體之實踐進路，認為此一德性主體的「擴充」或「實踐」可以在政治領域中展現。如此一來，黃俊傑乃斷言孟子在許多時候是將政治的問題化約為「心性」的問題。筆者以為黃俊傑一方面察覺了孟子心學在其政法思想中所扮演的關鍵性角色，一方面則依然在「以孟子解孟子」的詮釋模式中，留下了底下亟待進一步回答的課題：心性論的倫理學意涵究竟能否為吾人之為「政治主體」，在現代的人權脈絡中找到必要而充分的相應之意義資源？以上黃俊傑之觀點請參閱前揭書，頁92-93。

開發出儒學所能理解的公共議題，並從而在民主、自由、正義與法治的開放思維之中，重新斟酌儒學（包括孟子學）本有之哲學型態，以及其中無可諱言的思想的限度——其中，甚至有和當代人權思考無法相容的意理成分。當然，儒學對「人權」思考的兩面性，我們是理當予以理解，並予以嚴格之檢視：

《世界人權宣言》的起草是有儒家參與的，並贏得了儒家文化國家隨後的支援。因此，主張儒學與絕大多數國家贊許的人權之間，存在任何一種內在的不相容性是沒有根基的。在人倫脈絡中儒學理解的個人應得到尊重，這一點絕不比西方人權觀念中的個體遜色，因此，「個體」與「社群」權利之間的對立在這裡的情形中是不適用的。同時，儒學注重人之尊重、個人責任以及互助具體形態，它們能夠彌補現代法律至上主義者的人權觀念，並有助於我們處理那些單憑法律並無法解決的社會問題。學習儒家的經驗——整個東亞的儒家而不只是中國的儒家——不必意味著放棄個人的權利而屈從於社群或國家，相反的，得到的只是對人之相互依賴與社會感情的更加深刻覺悟。這不是說儒家在人倫方面的紀錄一直是楷模。在婦女權利問題上，很多儒家認可或容忍的中國婦女的待遇是否符合儒家自己的仁、交互性、義與平等之標準，確實是可疑的，更不用說是現代西方的標準了。¹¹

由此看來，「精神儒家」所高舉的「儒家精神」實自有其受制於時代環境的特有的面向，而面對此一由文本詮釋即可進行判斷的學術取向，我們其實不必多所掩飾，但也同時不能因此而全盤否定儒學的人倫脈絡本具之真實意涵。特別是在迎向孟子的開放心靈（這自是相對地說）之際，我們所能說的，或是不能說的，顯然都在可以理性討論的範圍之內，特別是孟子「民本」之不同於今日之「民主」，正可讓我們做出此一具有對照性與對比性的思考：「民本」乃旨在突出人民全體作為政治主體之優位性，從而解消統治者運用個人權力為中介，以遂行其身為「統治主體」或「權力主體」的實際效應所形構的迷思。

而如今民主的運作則已然全面地肯定吾人之為個體存在之意義，並且經由制度面、技術面與生活世界中具體實踐之面向，將「以民為本」、「以人為尊」以及「以人性與人道為導向」，作為吾人之為群體的共通之原理——此原理乃足以兼攝吾人存

¹¹ Wm. Theodore De Bary：《亞洲價值與人權》，陳立勝譯，台北：正中書局，2003，頁170。