

略论中国传统文化中人权思想的表达特征

■钟家莲

人权意识具有普遍性,而人权意识的表达具有特殊性。中国传统文化蕴育了丰富的人权思想,也形成了独具特色的表达风格,主要表现为:人权发生的社会论,人权性质的道德功利一元论和人权标准的义务取向。

[关键词]人权思想;传统文化

[中图分类号]D621.5 [文献标识码]A [文章编号]1004-518X(2005)05-0170-05

钟家莲(1966—),女,江西南康市人,硕士,赣南师院中文系副教授。(江西赣南 341000)

本文为江西省社科规划课题“中国古代士人人权思想发展研究”(课题号:05SH43)系列论文之一。

人权是近代以来人类最普遍的理念之一。当今世界上据主流地位的人权思想和人权学说都源于西方。西方的人权理论从17世纪启蒙学者提出,经过一代又一代哲人的不断拓深完善,特别是经过资产阶级革命的实践洗礼,几百年间,西方的人权学说已发展得“有体有用”,因此被某些国家当作“原教旨人权”积极地向世界各国奉送。西方的人权学说于二十世纪初传入中国,在此之前翻遍中国古代典籍,不见“人权”一词的踪影。因此有人据此断言:中国的传统文化中没有人权思想。对此,笔者不敢苟同。笔者认为,人权思想与人权思想的表达(或曰人权学说)是两回事。人权思想具有普遍性,凡有人类存在的地方就有关于“人权”的形而上思考,人权意识是一种超文化、超时空的人类共有意识,

不会在哪个民族的文化中留下空白点。但人权思想不是天生的,而是社会和历史的产物,有关人权的种种思考与设计,归根到底要受到经济基础和文化传统的制约。因而人权的表达具有特殊性,它与一个民族的社会历史过程和文化传统息息相关。中国传统文化特别是儒家文化有着丰富的人权思想,其关于人权问题的论述散见于经、史、子、集各部,包蕴于哲学、伦理、政治甚至于文学之中,形成了独特而完整的人权思想。在人权思想的表达方面,中西方有着明显的不同:

一、关于人权的发生:西方持自然发生论,中国持社会发生论

人凭什么拥有人权?这是人权的资格问题,

也是人权发生的逻辑起点。西方的经典理论是“人凭其自然本性享有或应当享有的权利”，这种权利是“造物主赋予的不可转让的权利”，因而是“天赋权利”或曰“自然权利”。这种基于自然法哲学思想基础上的人权发生观在西方颇为流行，我们不妨引用一些西方颇为流行的人权定义来加以证明：(1)“人权是那些属于每个男女的道德权利，它们之所以为每个男女所有，仅仅因为他们是人”；^{[1](2)}“基于人仅仅因人是人这一事实而被认为当然具有的权利就是人权”；^{[2](3)}“人权是一种特殊的权利，一个人之所以拥有这种权利，仅仅因为他们是人”；^{[3](4)}“人权是平等地属于所有人的那种普遍的道德权利”。^[4]这些人权概念的共同之处在于：其一、认为人权是一种“自然获得性权利”，人仅凭其作为人的自然属性就可自动获得，人权是自然发生的。其二、认为人权是一种普遍的道德权利，并不具有法定权的约束力，是一种应然权而非实然权。马克思早就批判过上述人权观，马克思指出：人权与出生无关，出生只赋予人以生命，使他成为一个自然的个人，但人权是社会化的产物——“我生下来就是人，这和社会是否承认无关，可我生下来是否是国王，则要得到大家的公认”。^[5]马克思反对把个人的自然属性当作人权发生的依据：“很明显，个人既然是国家职能和权利的承担者，那就应该按照他们的社会特质，而不应该按照他们的私人特质来考察他们”。^[6]很显然，“天赋人权”观没有揭示人权发生的社会性本质。

中国传统文化一开始就关注人权发生的社会性特征，以“天——人”关系作为人权发生的逻辑起点，把人权资格定位于“天——人”关系的产物：首先，人权源于天与人特殊的关系，人权是人作为天意的人格代表而拥有的权利。中国传统文化把天、地、人、自然万物看成是一个有机整体，人不是孤立的个体，而是“关系”的产物。因而从不把人权看成仅是个人的问题，而是

把人放在与天地的关系中论证“人性的殊异”：《礼记·礼运》曰：“人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神会，五行之秀气也”，又云：“人者，天地之心也，五行之端也，食味别生被色而生者也”。汉代的董仲舒更是极言人在宇宙中地位之卓越：“天地阴阳木火土金水九，与人而十者，天之数毕也。……起于天至于人而毕，……以此见人超然万物之上而最为天下贵也。”（《春秋繁露·天地阴阳》）天地人，万物之本也。天生之，地养之，人成之。（《春秋繁露·立元神》）。类似的“人性殊异论”在儒家典籍中不胜枚举。就是与儒家“势同水火”的道家也积极鼓吹“人性殊异”，老子就强调人在宇宙中具有特殊优越的地位，老子曰：“道大、天大、地大、人亦大，域中有四大，而人居其一焉”。其次，在“人——人”关系中论证人权的社會性。集中表现在儒家“仁学”思想中。子曰“仁者爱人”，讲仁就要尊重人、爱抚人、以人为本、以人为贵、以人待人，按“仁”的精神处理人与人、人与社会的关系。“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）作为人而不讲人权，或作为人而没有人权，人则不成其为人。“仁”可以约束人的自然性，儒家承认人性有所求有所恶，但人的所欲所求必须从属于仁，子曰“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱，是人之所恶也，不以其道不去之”（《论语·里仁》）肯定人权是一种后天获得的社会性权利。再次，人权源于“天——人”互动。中国传统文化主张“人性殊异”，但殊异地位的取得不是先天的、“凭出生”而自然获得，而要经过后天的努力，特别是通过与“天道”互动而获得。儒家认为，人在宇宙中处于优越地位，是因为人可与天地相通而达到天人合一的境界，人道可以体现天道：“道未始有天人之别，但在天则为天道，在地则为地道，在人则为人道”。^[7]人道即天道，重视生命即顺乎天意，尊重人权即符合自然规律，个体生命的价值获得了与宇宙本体同等的意义。

二、关于人权的性质：西方持道义功利二元论，中国主张道义功利一元论

功利与道义、应然权与实然权，是人权的一体两面，前者是一种普遍、抽象、道义的权利，后者是具体、现实、法律的权利，二者结合，才能保证人权既成为一种人人享有的普遍权利，又成为一种实实在在的权利。但在西方的人权思想体系中，历来是把二者割裂成“普遍性道义人权”和“具体性功利人权”两个非此即彼的命题，分属“应然权”与“实然权”两个不同领域。虽然西方的人权学说很发达，但一直无法解决的一个矛盾是其种种功利性人权主张与其普遍性人权理想的对立。找不到一个办法在保证个人充分享有自由、财产、平等权利的同时，又体现了社会普遍的平等与正义，到头来，“普遍性人权”成了一种抽象的、实际上不存在的人权，“具体性人权”则成了一部分人的特权。“普遍性人权”与“具体性人权”的冲突，是西方人权学说无法摆脱的致命弱点。

在中国传统文化的人权主张中，不存在纯粹的道义人权，也不存在纯粹的功利人权，其人权思想是一种应然权与实然权统一、同时糅合了道德与法律双重功效的人权主张。这种思想清晰地体现在《周易》关于“天道”的思维中。《周易》关于“天道”的一个重要表现是“生生”，“生生谓之易”（《易·系辞上》），把天地变化都集中在生命一点，生命成了宇宙的中心。这不仅揭示了宇宙运动变化的本质规律，也把人、社会、政治、天地、自然、宇宙组合成一个有机整体，能互相作用互相影响，从而赋予“生命权”以绝对的权威——“生命权”获自于天，体现了天的意志，任何侵夺生命权的行为都要遭到天遣。这在强调“君命神授”的古代社会，“天授人权”就不仅具有了形而上的威慑作用，也是统治者执政的基本准绳。人命关天，人道关乎天道，绝非小事，历代的统治者都非常小心地对待生命，翻看中国

古籍，历代帝王因灾异而颁布的大赦天下的诏令不绝于史。

三、关于人权的标准：西方以利为准绳，属权利取向型人权；中国以义为准绳，属义务取向型人权

人权的标准问题是人权领域争论最多、最难以达成共识的问题。由于人权的标准不同，在有些民族看来神圣得不得了的东西，在另外一些民族看来根本就不值一提。人权是一个历史范畴，它既受文化传统的制约，又要通过文化特点来体现，所以，谈人权问题必须结合民族文化的特点。中西方人权标准既有共同处，但也有明显的不同，这个不同在于：中国传统文化以义为准绳规划人权，是一种义务取向型人权；西方文化以利为准绳规划人权，是一种权利取向型人权。西方社会的特点决定了西方人权的特点，西方社会是以个人为中心、以权利为纽带建立起来的权利取向型社会。西方的人权思想发轫于17世纪启蒙运动，当时的启蒙学者为反对贵族的“特权”和教会的“神权”，提出了代表资产阶级利益的“自然权利”主张。从哲学思想角度分析，启蒙学者的“自然人权”论有三个基本的思想来源：

(1)自然正义说，其思想来源于古希腊毕达哥拉斯学派。该学派认为世界上形形色色的物质由原子构成，按自然运行来维护自己，不需要神的引导。“自然”是宇宙自在的、永恒的秩序，自然即天赋。启蒙学者将这种自然秩序观应用于道德与政治领域，把人类社会看成是自然秩序的一部分，由冥冥之中的自然法主宰。自然法优先于人定法，是一切正义的神圣来源和凭据。自然法的权威一方面可以用来反对或诋毁现存的权利和制度，另一方面又可以用来论证和支持某种应有或实有的权利与制度。人们可以凭借自然法这个普遍权威来主张那些不为人定法所承认的甚至相抵触的权利。

(2) 平等人格说,其思想源出于古希腊斯多噶学派。该学派主张在“自然”这一根本属性上人是平等的,人与人平等是自然造就的:“人为神之子,故人人分有神性,互为兄弟”。

(3) 本性自私说,其思想源于古希腊智者学派。该学派认为,在主张自然平等的同时,要将自然与利已联系起来,“自然”就是自私或利己的,人性的自利、自尊、自卫这些自然本性都属于“自然权利”,因而奉行自然正义原则就要承认个人的上述种种“自然权利”。

上述三个思想来源奠定了西方人权思想如下基本特征:第一,扩大了原生人权的范围,把生命权、财产权、自由权、平等权都视作“天赋人权”;第二,从个人权利而非义务出发,划定个人与他人、个人与社会、国家之间的种种权属关系,权利是联系社会中个体的纽带;第三,以个人价值的实现作为衡量人权状况的标准。

与西方社会不同,中国自古以来就是一个义务取向型社会,把社会中的个体联系在一起的是义务而非权利。中国传统文化、特别是儒家文化很少提个人有什么权利,只要求个人尽种种义务,在尽义务中获得权利保障,这种思想集中体现在“礼”中。“礼”是中国文化中一个重要概念,古代的“礼”不只是一些具体的礼节仪式,实际上它是一系列法律制度、道德规范及价值取向的综合体现。在先秦礼同时兼有法律、行政、道德多重功能,以礼代法,依礼施政,正如章太炎《检论》所云:“礼有法度之通名,大别则官制、刑法、仪式也。”礼“至少在以下几方面奠定了中国社会义务取向型特征的基础:

其一,礼设定道德而非权利作为评判一切的尺度。“礼”在先秦,不仅是国家的“礼器”,也是国家的“利器”。圣人因何而作礼?是源于人的利欲与社会物质财富的矛盾,荀子《礼论》云:“礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得,则不能不求,求而无度量分界,则不能不争。争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养

人之欲,给人之求。”这段关于“礼”之起源的论述与西方启蒙学者关于“自然法”的论证有异曲同工之妙,都注意到了人性的自私、“好利”,且“穷年累世不知满足”。但社会财富是有限的,如何解决?西方选择以法律为准绳,以权利为归属;中国选择以道德为准绳,以义务为归属。在中国文化中,“礼治”高于“法治”;“法”须以“礼”为纲:“礼者,法之大分,类之纲纪也”(《劝学》)。如同西方把自然法夸大为普遍法则一样,在中国文化中,“礼”也被夸大为天地万物人类的普遍法则:“天地以合,日月以明,四时以序,星辰以行,江河以流,万物以昌,好恶以节,喜怒以当,以为下则顺,以为上则明,万物变而不乱,贰之则丧也,礼岂不至矣哉!”(荀子《礼论》)“礼”成了“与天地同理,与万世同久”的永恒、绝对的东西了,因而“礼”不能不是“人道之极”,人不能不“法礼”。千百年来,经过统治者不断“教化”,中国人已习惯了用道德的眼光评判一切,伦理至上观念已化为人们思维的基本模式。

其二,利欲可言,以义制利。义利之辨是中国传统文化长期争论的一个问题。在“义与利”的关系问题上,中国文化的总体原则是追求“义利统一”但倾向于“重义轻利”。首先,中国传统文化并不否认个人的权益,承认“私欲”的合理性。《易·乾·文言》指出“利者,义之和也”。孔子也主张义与利的统一,认为“邦有道,贫且贱焉,耻也;邦无道,富且贵焉,耻也”(《论语·泰伯》),在孔子看来,“义”与“利”二者缺一都是“耻”。荀子则认为人性“好利”是一种天性,是“性情使然”,而“性者天就也。情者,性之质也,欲者,情之应也。”(《荀子·正名》)人无论尊卑贵贱都有求利之欲,人有利欲是自然合理的。相反,如果不承认或禁止人的“好利之心”,反而是违反了人的天性。荀子本人就反对当时陈仲、史鳅所主张的“忍情性”,认为这种禁欲主张是不足以“合大众,明大分”的(《荀子·非十二子》)。由此可见中国传统文化还是承认个人利

益的,并把它视为一种“天赋人权”。但在义与利发生矛盾、不可兼得的情况下,西方主张自然法高于人定法,个人权利神圣不可侵犯。而中国文化则主张“以礼节欲”、“以义制利”,个人“私利”服从国家“公利”,这是中国传统文化的鲜明立场。

其三,倡导“正谊谋利,明道计功”的人生价值观。“义”与“利”,谁为目的?谁为手段?西方主张利为目的,义为手段,启蒙学者就把维护个人的自由、平等、幸福、财产等等行为视为符合最高的道德原则——自然道德的要求。但在中国文化中占主流地位的思想是谋利、计功为手段,正义、明道方为目的。以儒家为代表的中国传统文化尽管承认人的私欲的合理性,也主张要“义利两养”,但在道德实践领域,还是坚持“贵义贱利”的立场。

首先,儒家认为“为义”是人的本质。荀子曰:“人之所以为人何也?曰:以其有辨也”(《荀子·非相》),人区别于禽兽是“人有气有生有知并且有义”(《荀子·王制》)。汉儒董仲舒说:“天之为人性命,使其行仁义而羞可耻,非若鸟兽然,苟为生,苟为利而已”(《春秋繁露·竹林》)。所以,人如果以“为生”“为利”为人生目的,则如同鸟兽;“虽甚富则羞辱大恶”(《春秋繁露·身之养重于义》)。反之,如果以“行仁义”为人生追求,则“虽贫与贱尚其行”(同上)。这种贵义贱利的思想在汉儒那里甚至被拔高到了否定义利统一、把“利”排斥出道德价值范畴的程度:董仲舒就提出“正其谊不谋其利,明其道不计其功”的命题,宣扬道德至上。

其次,利以“度礼”为界限,仅止于“养其体”。中国传统文化虽强调人的精神境界,但人的生理特性决定了人必须食人间烟火,无欲无

利不成其为人,所以,即使是推崇道德至上的董仲舒,也主张要“义利两养”。但对利的追求必须限定“度礼”的范围,以“足以养生而不至于忧”为限度。在董氏看来,道德再高也不为过,财富多一点就是祸害;“利者,盗之本也”(《春秋繁露·天道施》),甚至谈论财富都是一种罪过,“凡人之性,莫不善义。然而不能义者,利败之也。故君子终日不言及利,欲以而言愧之而已,愧之塞其源也”(《春秋繁露·玉英》)。正是这种贵义贱利的价值取向造就了中国人“安贫乐道”、“小富则安”的生活态度和羞于言利、怯于敛财的民族性格。

总之,既然人的本质是一切社会关系的总和,那么人基于其本质应该享有的权利也就必然涉及到一切社会领域,人权的范围非常广泛,而有关人权思想的表达更是多姿多彩,这正是世界文化多元特征在人权领域的表现。

[参考文献]

- [1] 英·麦克法兰. 人权的理论和实践 [A]. 沈宗灵, 黄楠森. 西方人权学说 [C]. 四川人民出版社, 1994. 3.
- [2] 日·宫泽俊义. 宪法 [A]. 沈宗灵, 黄楠森. 西方人权学说 [C]. 四川人民出版社, 1994. 177.
- [3] 美·唐纳利. 普遍人权的理论与实践 [A]. 沈宗灵, 黄楠森. 西方人权学说 [C]. 四川人民出版社, 1994. 1.
- [4] 美·温斯顿. 人权的哲学 [A]. 沈宗灵, 黄楠森. 西方人权学说 [C]. 四川人民出版社, 1994. 7.
- [5] [6] 马克思. 马克思恩格斯全集 (第一卷) [M]. 人民出版社, 1958. 270.
- [7] 程颢, 程颐. 二程集 [M]. 北京: 中华书局, 1981.

【责任编辑:刘清荣】