人權的基礎
——一種儒家的視角

李勇
武漢大學哲學系副教授

基督教思想被認為是現代人權觀念的來源。[1]莫爾特曼（Jürgen Moltmann）論述「上帝的形象」是人的尊嚴和人權的基礎。[2]沃爾特斯托夫（Nicholas Wolterstorff）則論述上帝對罪人的寬恕顯示了上帝的愛，而這種愛是對人的價值和尊嚴的認同。[3]雖然人的尊嚴的基礎在神學上存在不同的回答，但是基督教思想中的人格尊嚴概念被認為是人權的基礎。同時，基督教神學意義上的人格尊嚴被認為是人權觀念最堅實的基礎。基督教神學家霍倫巴赫（David Hollenbach）指出，「人格尊嚴可被一切人認識，包括基督徒和非基督在內的一切人都可以宣佈自己具有人格尊嚴。但是，要認識人格尊嚴的全部深度，只有從基督教的啟示出發才有可能」。[4]

沃爾德倫（Jeremy Waldron）在論述洛克（John Locke）的平等觀念的時候指出，「平等」這樣的理念本質上是基

1. Esther D. Reed, "Christianity and Human Rights", in Thomas Cushman (ed.), *Handbook of Human Rights* (Oxford: Routledge, 2012), pp. 231-243.
2. 莫爾特曼，〈基督教信仰與人權〉，載劉小楓編，蔣慶等譯，《當代政治神學文選》（長春：吉林人民出版社，2002），頁 136-141。
3. Nicholas Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs* (Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2008), p. 352.
4. 霍倫巴赫著，方永譯，《公共信仰的全球面向：政治、人權與基督教倫理》（香港：道風書社，2013），頁 22。

督教神學意義上的。[5]如果把這種觀點延伸的話，有些人會認為，「人權」這樣的理念本質上也是在基督教神學中才有意義的。本文的目的不是去挑戰以上的關於人權的基礎主義的觀念（foundationalism）。本文希望回答儒家和現代意義上的人權的觀念是否相容這一問題。如果儒家和現代意義上的人權觀念是相容的，那麼似乎儒家也可以參與人權的倫理學討論，可以和基督教神學就人權的基礎的問題進行對話。

在論文第一部分我將綜述目前學界對儒家和人權是否相容這一問題的討論。在論文第二部分我將從儒家倫理思想的大致路徑和人權討論的各種路徑出發，論述我的第一個論點，即儒家與人權是相容的。在論文的第三部分，我將從人的尊嚴——人權討論的一個基礎——出發，分析儒家的人性和品德概念為人的尊嚴以及人權觀念提供了一個比自主性概念更堅實的基礎。這是我論文的第二個論點。在論文的第四部分，我將回應第二個論點所面臨的一些挑戰。在論文的第五部分，我將就儒家與基督教在人權問題上做進一步的對話。

一、關於儒家和人權是否相容的爭論

對儒家和人權的關係，目前學界有如下三種觀點。[6]第一種觀點，我稱之為「儒家超越人權派」。這種觀點認為，人權的觀念預設了人性的基礎主義（fundamentalism）的理念。人被理解成理性的、自主的個體。這種人性基礎主義

5. Jeremy Waldron, *God, Lock, and Equality: Christian Foundations of John Locke's Political Thought* (New York: Cambridge University Press, 2002).
6. 安靖如（Stephen Angle）認為，中國傳統對於人權觀念來說，可能存在三種不同的樣態：障礙、替代、來源。參見 Stephen Angle, "Human Rights in Chinese Tradition" (Forthcoming)。我論文下邊的三個分類與安靖如的觀點有些差異。

同時有這樣的預設，即正義的社會建立在獨立自主的個體基礎之上。「儒家超越人權派」學者認為，人性的基礎主義是錯的：人的本質事實上不是理性、自主的個體；人也不應該成長為獨立自主的個體。正義的社會是建立在關係性的個體基礎之上的。我認為，「儒家超越人權派」代表人物包括羅思文（Henry Rosemont）、安樂哲（Roger Ames）和貝淡寧（Daniel Bell）。[7]

第二種觀點，我稱之為「儒家人權排斥派」或者「人權超越儒家派」。這派的基本觀點是認同人權基礎主義的立場，認為人權的觀念預設了人性的某種基本狀態。同時，儒家倫理理論和道德實踐所具有的特徵與人權理念和實踐是不相容的。而人權理念是普遍的，因此在儒家的理論和實踐要進行變革以適應人權理念。很多新文化運動中的代表人物都持以上的觀點，如陳獨秀等。

從以上的分類可以看出，不論是「儒家超越人權派」還是「人權超越儒家派」，都有一個共同的觀點，即人權基礎主義的立場。而人權的基礎主義的觀念認為，任何對人權的識別和認同，都先要接受這種對人性的理解。如果一個道德傳統不認為人性本質上是理性的、自主的、獨立的，那麼這個傳統就無法生成權利的觀念，也就無法生成人權的觀念。更進一步說，這個傳統也是無法和人權相容的。從這裏我們可以得出兩種不同的結論：儒家超越人權論或者人權超越儒家論。如果我們認為這種對人性的理解在事實上是錯的，或者在價值上是有問題的，不利於建立一個美好的人類社會，那麼自然的結論就是，儒家超越人權論。我們會認為應該放棄建立在如此理解人性的觀點基

7. 參見 William Theodore de Bary & Tu Weiming (eds.), *Confucianism and Human Rights* (New York: Columbia University Press, 1998)；梁濤編，《美德與權利——跨文化視域下的儒學與人權》（北京：中國社會科學出版社，2016）。

礎之上的權利和人權觀念，回歸到儒家的人性論及其道德理論和倫理實踐，進而構建一個更好的社會。而另外一種可能性就是，如果我們認為人權的理念是進步的，人權理念所預設的人性事實上是正確的或者是一個值得擁有的價值的話，那麼我們要做的就是修改儒家倫理理論和道德實踐，接受這種特定的權利理論甚至是其背後的人性預設。

除了以上討論的人權基礎主義對人性的特定理解，儒家的人性論和人權基礎主義的人性論不相容以外，儒家自身的很多理論特徵也讓很多學者認為儒家和人權觀念是不相容的。陳祖為（Joseph Chan）指出，學界給出了四個理由，說明為甚麼儒家和人權的觀念是不相容的。[8]

首先，儒家主張，生活在社會中的人，扮演了各種社會角色。而這些角色和人際關係定義了人的倫理義務。而對於人權的維護似乎預設了人是作為一個自主個體的、非社會性的存在。

其次，儒家認為，一個理想的社會基本上是一個大家庭。而在一個家庭中，成員之間的相互關愛才是最重要的。家庭成員之間的關係也不是平等主義的。因此，社會大家庭中的公民關係也不是平等主義的。權利在家庭關係中並不扮演任何實質性角色或者重要角色。

再次，儒家相信，在社會機構，諸如家庭、婚姻和政府中，應該存在某種家長制。比如，在五倫關係中，個人之間不是完全平等的。儒家似乎提倡某種形式的等級和服從。

最後，儒家主張，人和人之間更重要的是和諧，而不是爭議和競爭。但是，在一個平等主義的社會裏，對人權的強調，使得具有公民權利的個體會為了各自的利益爭得

8. 陳祖為，〈當代中國儒家人權觀初探〉，載梁濤編，《美德與權利》，頁 64-75。

頭破血流，而訴訟和衝突將是不可避免的。這與和諧社會的理念大相徑庭。

儒家和人權關係的第三種觀點，我稱之為「儒家人權兼容派」。這種觀點認為，人權的觀念並沒有預設人性的基礎主義的理念。人權的觀念並不一定要求人是理性的、自主的個體這樣關於人性的基本預設。人權的觀念也不一定蘊涵正義的社會建立在獨立個體的基礎之上這樣的理念。同時，這些學者認為，人性的基礎主義也是錯的。我認為「儒家人權兼容派」有如下代表人物：陳祖為、狄百瑞（William Theodore de Bary）、突維斯（Sumner Twiss）、安靖如等人。雖然他們持相同的論點，但是他們的論證路徑是不同的。

儒家人權相容派的第一種論證路徑，在我看來，狄百瑞是代表人物。他認為，至少在宋明新儒學中，人的尊嚴和平等得到了相當程度的尊重。[9]儒家人權相容派的第二種論證路徑，我認為是以李承煥（Seung-hwan Lee）為代表的。李承煥認為，儒家理論中明顯包含了人權的觀念，雖然儒家並沒有使用人權這一術語。他指出，雖然在美德為基礎的道德和權利為基礎的道德之間有所謂的本質區分，儒家作為一種美德為基礎的道德仍然是有權利概念的。[10]儒家人權相容派的第三條路徑認為傳統和權利的對立是虛假的，傳統和權利之間並不存在這種抽象的對立。沈美華（May Sim）指出，讓亞洲人在接受傳統否定權利和接受權利而否定傳統之間作出選擇，這是一種錯誤的對立。[11]儒家和人權相容派的第四條路徑強調儒家為人權提供了不同的道德基礎。在儒家看來，人最主要不是作為理性或者自主的個體

9. 狄百瑞，〈宋明新儒學與人權〉，載梁濤編，《美德與權利》，頁 228-239。
10. 李承煥，〈儒家基於美德的道德中存在權利觀念嗎？〉，載梁濤編，《美德與權利》，頁 123-138。
11. 沈美華，〈人權的儒學進路〉，載梁濤編，《美德與權利》，頁 139-156。

來看待的，而更多是從具有道德能力的角度來看待的。羅哲海（Heiner Roetz）和華霽仁（Irene Bloom）是這一觀點的代表人物。儒家和人權相容論的第五條路徑，認為儒家和人權的理念是相互補充的。在這種路徑看來，儒家所代表的以美德為基礎的道德，和人權討論中以權利為基礎的道德，對於美好的生活來說，是相互補充的。李承煥認為，以權利為基礎的自由主義強調權利優先於善，而儒家認為成為一個好人要優先於一個權利的主張者。李承煥的結論是，我們需要的不是要在權利和美德之間做出簡單選擇，而是權利和美德的和諧融合。[12]

二、儒家和人權是相容的

儒家和人權是否相容取決於我們如何理解儒家，也取決於我們如何理解人權。通過以下對儒家和人權各自討論路徑的釐清，我們可以清楚地看到，在甚麼意義上，儒家和人權是相容的。

儒家和人權是否相容，部分取決於我們如何理解儒家，尤其是儒家倫理學。歷史上，儒家經歷了不同的發展階段。例如，在宋明時期，儒家學者強調每個人都具有成聖的潛能。狄百瑞指出，「正是人性本善的觀念賦予新儒家思想類似於『人的內在尊嚴』以及『個人的內在價值』的前提，並作為其社會學說的基礎」。同時，他也認為，對於宋明新儒學的代表人物朱熹來說，「他將普遍教育當做一種理想，並深信曾由聖王實現過，這強烈地暗示，每個人內在的善性使他有資格在發展自己的能力時獲得統治者所能給予的任何幫助」。[13]狄百瑞認為，在宋明新儒學中，

12. 李承煥，〈自由主義權利和儒家美德〉，載梁濤編，《美德與權利》，頁 254-266。
13. 狄百瑞，〈宋明新儒學與人權〉，頁 232。

人的尊嚴和平等在某種程度上也得到了尊重。論文前邊所提及，李承煥認為即使在沒有使用人權這樣的術語情況下，在儒家社會中，財產制度、合約等實踐之所以可能，說明存在權利的觀念。安靖如也探討了從十九世紀開始，儒家如何開始從識別出欲望的合法性到引入西方的權利觀念，最終開始和西方進行權利對話。[14]

同時，在概念上，對儒家倫理學也存在不同的解讀。比如，萬百安（Bryan Van Norden）等人把儒家倫理學解讀成德性論。[15]而安樂哲等人把儒家倫理學解讀成角色倫理學。[16]因為德性倫理學更加關注個體，而角色倫理學似乎更加關注社群，德性倫理學的解讀似乎更加容易和人權的觀念兼容。[17]不過，這並不意味着德性倫理學的解讀就是對儒家更準確的解讀。

儒家和人權是否相容，部分也取決於我們如何理解人權。對人權的討論通常有兩種路徑：歷史的路徑和非歷史的路徑。大部分哲學學者的討論走的是非歷史的路徑。非歷史的路徑有很多種。以自主性概念為例。根據這種非歷史的路徑，我們採用的是一種對人性的厚的概念。道德主體被看作為是理性的、自主的、獨立的個體。這些個體因為其理性、自主和獨立，具有作為人的尊嚴。我們應該尊

14. Stephen C. Angle, *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), p. 74。在該書中，安靖如也討論了十七世紀的黃宗羲、顧炎武和戴震以及二十世紀的陳獨秀等人的權利思想。在另一本書中，安靖如討論了二十世紀的牟宗三的權利思想，見 Stephen C. Angle, *Contemporary Confucian Political Philosophy: Toward Progressive Confucianism* (Cambridge: Polity, 2012)。
15. Bryan Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 2007).
16. Roger Ames, *Confucian Role Ethics: A Vocabulary* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2011).
17. 賴品超提出，角色倫理似乎更容易和人權觀念相兼容，見 Pan-Chiu Lai, "Human Rights and Christian-Confucian Dialogue", *Studies in Interreligious Dialogue* 23 (2013), p.138。

重這種尊嚴。尊重這種尊嚴的方式就是意識到這些主體是有權利的。

除了人權討論的非歷史主義的路徑以外，我們仍然有另外一個選擇：人權討論的歷史主義路徑。突維斯指出，人權理念在二十世紀經歷了三個發展階段，可以分別稱之為三代人權。[18]第一代人權主要關於公民政治權利和自由權，同時也涉及到某些社會經濟權利。對第一代人權的認同主要是在二戰之後形成的。第二代人權主要是對社會經濟權利的強調，諸如對重要財產、公共服務所享有的權利以及它們的公正分配。對第二代人權的認同主要是二十世紀七〇年代諸多人權公約的簽署所行成的共識。第三代人權主要強調在全球範圍內重新分配權利、財富以及事關人類命運的共同財產，諸如生態資源。第三代人權的認同一直到現在仍然處於討論和爭議之中。

我們可能會發現，如果我們堅持對人權討論的歷史主義的路徑，至少儒家和第二代和第三代人權之間有很多相通之處。儒家似乎也強調民眾所具有的社會經濟的權利。儒家似乎也會認同全球範圍內的分配正義。[19]

當然，接下來的問題是，我們究竟應該採取歷史主義還是非歷史主義的路徑來思考人權。我認為，這在很大程度上取決於我們是否接受人權基礎主義。如果人權觀念，確實要求我們對人性採取某種特定的理解的話，那麼，人權的非歷史主義的路徑至少是應該得到嚴肅對待的。但是，如果人權觀念並不要求我們對人性採取某種特定的理解的話，那麼我們至少可以採取歷史主義的路徑。我們甚至可以看到，人權觀念似乎可以和多元文化相容，其中就包括儒家。

---

18. 突維斯，〈儒學與人權討論的一個建設性架構〉，載梁濤編，《美德與權利》，頁 19–45。
19. 趙汀陽，《天下的當代性》（北京：中信出版社，2016）。

因此，我認為，如果我們對儒家倫理學採取德性論的解讀，同時，對人權採取歷史主義的路徑來理解，那麼很明顯，儒家和人權是相容的。這是本文的第一個論點，即儒家和人權確實是相容的。

不過，很多人可能會質疑這種對人權採取歷史主義的路徑來理解。接下來，我將論證本文的第二個論點：即使我們對人權採取非歷史主義的路徑來理解，儒家和人權也是相容的，甚至，儒家所提供的人權的基礎，比傳統的以自主性為基礎的人權概念，能更好地回應一些挑戰。

三、作為人權基礎的人的尊嚴：品德還是自主性？

除了基督教傳統以外，當代對於人權的辯護存在不同的路徑。下面是五種辯護人權的路徑：直覺主義（intuitionism）、制度主義（institutionalism）、利益理論（interests theory）、內在價值理論（intrinsic value theory）和理想理論（ideal theory）。[20]

直覺主義認為，人權是人類生活中不可分割的一部分。而這個判斷是自明的。例如，諾齊克（Robert Nozick）在《無政府、國家和烏托邦》（*Anarchy, State, and Utopia*）一書開篇就提到，「個人是有權利的，有些事情，沒有任何人和團體可以對個人實施」。[21]

制度主義認為，權利是從建立在制度規則之上的行為中得出的。例如，在保守承諾這個實踐中，如果張三答應為李四買單，那麼李四有權利要求張三實現自己的承諾。而承諾這種實踐有內在的規範性。而權利的論斷就是這個

20. Alan Gewirth, *Human Rights: Essays on Justification and Application* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 43-45.
21. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1999), p. ix.

規範性力量的一部分。哈特（H. L. A. Hart）是這種路徑的一個代表性人物。[22]

利益理論認為，人權是人的基本利益的一部分。而人的基本利益的規範性辯護了人權。諸如芬尼斯（John Finnis）、如奈（Bryan S. Rurner）、努斯鮑姆（Martha Nussbaum） 和阿馬提亞·森（Amartya Sen）等人是這一路徑的代表。

內在價值理論認為，人的內在價值或者尊嚴要求我們具有權利。人的權利是人的尊嚴的表達或者內在構成部分。格沃斯（Alan Gewirth）是這一路徑的代表人物。我認為基督教神學中對人權的辯護也是採取的這個路徑，通過為人的內在價值和尊嚴提供神學的基礎來辯護人權的合理性。

而理想理論認為，如果作為理想主體的我們能夠選擇我們社會的基本結構的話，我們會認為，每個人都應該具有基本的權利。而羅爾斯（John Rawls）是這一路徑的代表人物。[23]

在過去的二三十年裏，很多學者傾向於把人權建立在人的主體性（agency）和自主性之上。比如，格沃斯認為，一個人的生活要求自由和福祉，而真正的自由和福祉又要求其他人尊重該個體的自由和福祉。[24]而這種尊重就是人權的基礎。同時，格里芬（James Griffin）也持這一觀念，他認為，追求自由和福祉的主體性和自主性要求他人對我們的尊重。而這是人權的來源。[25]我認為，這裏所討論的自主

22. H. L. A. Hart, "Are There Any Natural Rights?" *The Philosophical Review* 64 (1955), pp. 175-191.
23. 有些人會認為哈貝馬斯也是理想理論的代表。參見 Jügen Habermas, "The Concept of Human Dignity and The Realistic Utopia of Human Rights", *Metaphilosophy* 41 (2010), pp. 464-480.
24. Gewirth, *Human Rights*.
25. James Griffin, *On Human Rights* (Oxford: Oxford University Press, 2008).

性與理性和理性能力是緊密關聯的。而這裏的理性和理性能力可以理解成對目的的理性選擇能力和如何實現目的的理性能力。[26]

我認為以自主性為基礎的人權確實尊重人的主體性和尊嚴。這裏的論證有兩步。第一步：我們有人權是因為我們有尊嚴。第二步：我們有尊嚴是因為我們有自主性。我們很多時候認為，這種人所具有的自主性在很大程度上區分了人和其他動物。而這也解釋了為甚麼人應該得到尊重。

而以上的兩步論證所涉及的論斷對很多人來說，充滿了爭議。「我們有尊嚴是因為我們有自主性」，這個論斷，有些人可能不接受。他們可能認為，自主性既不是人的尊嚴的必要條件，也不是人的尊嚴的充分條件。那些沒有自主性或者沒有理性選擇能力的個體，他們仍然是有尊嚴的。同時，很多有自主性的個體，他們可能已經喪失了人的尊嚴。我同意以上論斷。

第一，自主性並不是人的尊嚴的必要條件。那些沒有自主性的個體，我們仍然認為他們是有尊嚴的。比如，那些兒童，他們不能夠做出理性選擇，沒有我們所認為的自主性，但是，我們認為他們是有尊嚴的。還有一些諸如患上癡呆症的老人，即使他們已經失去了理性選擇的能力，但是我們仍然認為他們有尊嚴。

當然，這裏我們需要區分，一個道德主體有尊嚴，以及如何有尊嚴地對待另外一個道德主體（treat another moral agent with dignity）。一個道德主體有尊嚴，通常要求，另

26. 這裏的自主性並不限制在道德的層面，這和康德主義哲學中的只服從於自我立法和普遍規則的自由意志不同。參見 Paul Guyer, "Kant on the Theory and Practice of Autonomy", *Kant's System of Nature and Freedom* (New York: Oxford University Press, 2005), pp. 115-146。

外一個道德主體有尊嚴地對待她。比如，一個兒童有尊嚴，這要求我們有尊嚴地對待她。

不過，有尊嚴地對待某個對象，並不意味着這個對象是一個有尊嚴的道德主體。比如，我有尊嚴地對待我養的寵物狗小強，這並不意味着寵物狗小強是有尊嚴的，甚至不意味着寵物狗小強是一個道德主體。再比如，我有尊嚴地對待孔廟，這並不意味着這座孔廟是有尊嚴的，甚至不意味着這座孔廟是一個道德主體。

當然，這裏還需進一步要澄清「有尊嚴地對待」是甚麼意思？首先，我們可以採取擬人的手法，把另外一個對象想象成一個我們通常會有尊嚴對待的個體，比如我們的父母、朋友或者同事。我們以對待他們的方式來對待這個個體。其次，我們不會去在生理上傷害這個個體，我們不會去在情感上或者心理上傷害這個個體。換句話說，我們會「尊重」這個個體。當然，以上是採取最小限度的方式來理解「有尊嚴地對待」，這並沒有要求我們去關心該對象的福祉，去增加這個對象的幸福程度。

不過，通過以上的討論，我們至少發現，「有尊嚴地對待」某個對象，似乎和這個對象是否一個道德主體，或者是否一個有尊嚴的道德主體，沒有任何關係。當然，這個結論可能下得太早。因為質疑者所關心的真正問題是，當我們「應該」去「有尊嚴地對待」某個對象的時候，是否意味着這個對象是有尊嚴的？我的觀點是，即使當我們「應該」去「有尊嚴地對待」某個對象的時候，這也不意味着這個對象是有尊嚴的。「應該」這個詞，在這裏是有規範含義的，可能是習俗的層面，比如，我們應該謝謝那些幫助我們的人；可能是道德的層面，比如，我們不應該撒謊；可能是法律的層面，比如，我們不應該毆打他人。

我可以說，「我們應該有尊嚴地對待基督教教堂裏的十字架」。這種「應該」可能是習俗、道德或者法律層面的。所以，即使在規範意義上，我也不認為可以從「我們應該有尊嚴地對待某物」推導出，「某物是有尊嚴的」。

因此，有尊嚴地對待某個對象，並不意味着這個對象是一個有尊嚴的道德主體。我們有尊嚴地對待它，可能是因為其他附帶的原因，或者是為了尊重這個對象相關的其他道德主體等等。我並不需要去進一步解釋尊重的原因，因為我已經說明了，有尊嚴地對待某個對象，推導不出，這個對象是一個有尊嚴的道德主體。換句話說，尊重本身推導不出來，這個對象是一個「道德主體」或者這個對象是一個具有「尊嚴」屬性或者地位的「道德主體」。

類似地，我們有尊嚴地對待某個人，也推導不出，這個人是一個有尊嚴的道德主體。以希特勒為例。假設希特勒在二戰結束的時候活了下來，在監獄中渡過餘生。我們不應該在監獄中虐待他，我們有尊嚴地對待他，這並不能推導出他是一個有尊嚴的道德主體。我們如何對待他，有時候也是我們自身道德修養的表達。在某些品德理論的要求下，我們應該去有尊嚴地對待那些沒有尊嚴的道德主體。

第二，自主性並不是人的尊嚴的充分條件。如前所述，這裏的自主性被理解成廣義的「對目的的理性選擇能力和如何實現目的的理性能力」。我這裏的觀點是，擁有如上理性能力，並不是人的尊嚴的充分條件。有些個體，即使具有了如上理性能力，也沒有人的尊嚴。如前邊的例子，希特勒以及類似希特勒這樣的道德惡魔，諸如那些連環殺人犯等，這些人具有理性選擇的能力，也具有實現目的的理性能力，但是，我認為這些人不具有人的尊嚴。

正如我前邊做出的關於「有尊嚴地對待某個對象」和

「這個對象是有尊嚴的」之間的區分，即使這些道德惡魔不具有尊嚴，這並不能推出，我們可以沒有尊嚴地對待這個對象，或者我們可以虐待這個對象。我們有尊嚴地對待這些道德惡魔可以是我們自身品德的要求或者出自其他原因。所以，一個有尊嚴的道德主體是我們有尊嚴地對待她的充分條件，但並不是必要條件。

第二個論斷，「我們有人權是因為我們有尊嚴」，對於很多人來說，也不成立。他們可能會認為，尊嚴既不是人權的必要條件，也不是人權的充分條件。如果一個人採取制度主義的視角來看待人的尊嚴的話，他可能就不會認為尊嚴對於人權討論是相關的。

我意識到以上挑戰的力量。同時，我並不認為，辯護人的尊嚴或者人權只有一種路徑。我並不認為人的尊嚴是人權的必要或者充分條件。我也並不認為自主性是人權的必要或者充分條件。不過，我的確認為，如果我們採取一種非實用主義的態度來討論人權的話，人的尊嚴是一個很好的備選項來辯護人權。另外，我們對人的尊嚴概念的排斥，可能是來自我們在人的尊嚴概念和自主性概念之間的關係所做的理所當然的預設。我們直覺上可以感受到自主性為基礎的人的尊嚴概念的有限性。我們認為，那些沒有自主性的個體也仍然值得我們的尊重。換句話說，我們對自主性的懷疑導致我們對人的尊嚴概念的排斥。[27]

一般來說，以自主性為基礎的人的尊嚴概念和人權的概念會面臨兩個嚴肅的挑戰：權利持有者問題和權利清單不完整問題。如果我們只是把權利賦予給那些理性和能夠

27. 我意識到，即使在康德哲學中，關於自主性和人的尊嚴之間的關係也是很複雜的。例如森瑟（Oliver Sensen）論述，對於康德來說，人的尊嚴並不是某種所有人都具有的絕對的內在價值，而是因為自由所具有的被提升的地位。參見 Oliver Sensen, "Kant's Conception of Human Dignity", *Kant-Studien* 100 (2009), pp. 309-331。

做出自由選擇的自主性個體的話，那些不具有自主性的個體，諸如孩童和精神疾病患者，他們該怎麼辦？同時，當權利的清單拓展的時候，很難把這些新增加的權利和純粹的個人利益訴求區分開來。[28]比如，有些人要求在公共場合裸體的權利。如果自主性是辯護權利的基礎的話，我們將很難決定哪些主張應該被尊重。

對於權利持有者問題，有兩個可能的回應。我們賦予權利給那些不自主的個體。或者我們不賦予權利給那些不自主的個體。關於不自主的個體，可能存在三個不同的範疇：尚未自主的個體、不再自主的個體、不自主的個體。那些尚未自主的個體，他們雖然還尚未完全自主，但是假以時日，他們可能會變成自主的。許多孩童，尚未自主，但是成長之後會自主。那些不再自主的個體，即使他們以前是自主的，但是他們已經不再自主。而一些心智不健全的個體，可能因為出生的原因，不具有自主性。如果我們認為這些人沒有或者不應該具有權利，那麼我們可以像對待螞蟻一樣對待他們。[29]這一結論是反直覺的。但是，如果我們認為他們應該具有權利，那麼自主性就對於一個人是否應該被給予權利不具有相關性。

因此，如果我們認為自主性是人的標誌性特徵，或者是作為權利基礎的人的尊嚴的來源的話，我們將面臨這個悖論。而這個悖論意味着，自主性並不是我們賦予人類權利的理由或者標誌性特徵。不過，問題仍然存在，為甚麼我們賦予人類權利？

關於權利清單不完整問題，如果我們把自主性定義成對目的自由的選擇的話，那麼，在原則上我並不認為我們

28. 這裏的挑戰可以指向道德權利或者人權。下面的討論也適用於道德權利和人權。
29. 在權利和尊重之間似乎有比較緊密關聯。如果一個人認為權利不是尊重的必要條件的話，她可能會認為關係或者需求也可以辯護尊重。

能夠把出自利益的訴求和自主性的選擇區分開來。我們的取向和利益，在很大程度上，決定了我們對目的的選擇。任何出於取向和利益的訴求都可以被看成是權利的論斷。因此，對很多人來說，在公共場合裸體的訴求是一個權利的合理要求。這就是悖論所在。在一方面，權利可以被看作為滿足取向和利益的訴求。而在另一方面，權利不僅僅是滿足取向和利益的訴求。並不是所有的訴求都可以被作為權利訴求來對待。

對於以上的批評，有些人認為可以用權利衝突來解釋公開露體的案例。不過，我認為這種解釋是不成功的。首先，這裏的論點是用自主性作為人的尊嚴乃至人權的基礎，會導致權利清單不斷擴張。同時，有些自主性所要求的主張是不合理的。如果公開露體的訴求可以理解成自主性訴求的話，也會成為一種權利主張。當然，有人可能認為這就是一種的合理的權利主張。同時，他們會認為，即使是「合理的權利主張」也不意味着在任何情景中都應該得到實現。

我認為這裏爭議的焦點是如何理解「合理的權利主張」。一種觀點認為，凡是「合理的權利主張」在任何時候都應該得到尊重。另外一種觀點認為，「合理的權利主張」在有些時候不應該得到尊重，比如權利衝突的情景中。

根據第一種觀點，如果言論自由作為一項權利是合理的，那麼言論自由在任何時候都應該得到尊重。即使一個人在網絡上散步虛假事實，這個人也有這樣的權利。當然，這意味着，這個散佈虛假事實的行為不應該受到懲罰。如果宗教信仰作為一項權利是合理的，那麼宗教信仰在任何時候都應該受到尊重。即使一個人相信的特定宗教得不到絕大多數人認同，這個人也不應該因為這種信仰而受到懲

罰。如果公開露體是一項權利的話，那麼一個人在任何場合公開露體都不應該受到懲罰。很明顯，我們並不認為公開露體可以在任何場合出現。那麼根據第一種觀點，公開露體就不是一項權利。

根據第二種觀點，即使言論自由作為一項權利是合理的，這並不意味着言論自由在任何時候都應該得到尊重。而至於「合理的權利主張」在特定情景中是否能夠得到實現，有人認為可以運用傷害原則（harm principle）或者冒犯原則（offence principle）來討論。如果某人的這種權利主張傷害或者冒犯了其他人的尊嚴或者權利，那麼即使這種主張原則上或者孤立地來看是合理的，也不應該得到實現。這種不能實現本身更多是因為情景，而不是因為這種權利主張本身是不合理的。換句話說，如果其他人沒有覺得這是對自己某項權利的侵犯的話，那麼公開露體的這項權利就可以得到實現。

對此我有兩個回應。第一個回應是：我並不反對通過權利衝突來解釋在特定情境下哪些權利需要得到尊重。但是，這種解釋面臨很多挑戰，有些挑戰非常難以回答。如何定義被侵犯、比較的尺度和標準何在等等都是難題。第二個回應是：用權利衝突來討論很難體現權利的普遍性。如果一個自主性的訴求是合理的，是一項權利，那麼似乎不論何時何地，該項訴求都應該得到尊重，而不應該受到境遇的影響。如果民眾有宗教信仰的自由，那麼某些人對於社會穩定的訴求不應該成為阻礙宗教信仰自由的理由。

其次，自主性作為基礎的權利清單的擴張有時候背離了我們的尊嚴概念。如果亂倫和買賣器官可以理解為兩個成年人之間自主性的表達的話，那麼這種表達已經違背了我們最直覺的尊嚴概念。我們認為亂倫和買賣器官，即使

是在兩個成年人之間達成的協定，這種協定也是對人的尊嚴的一種傷害。按照我們之前對於自主性的定義，即「對目的的理性選擇能力和如何實現目的的理性能力」，兩個成年人之間的亂倫和器官買賣可以理解成理性能力的表達，那麼這兩個成年人也是自主的。這種自主的訴求可以理解成一種權利。但是，我們並不認為，我們應該尊重這種主張。我們認為這種主張傷害了我們的尊嚴。類似的，我認為公開露體的主張也傷害了我們的尊嚴。[30]

因此，我認為以自主性來作為人的尊嚴乃至人權的基礎，會導致權力清單不斷擴張，囊括一些原本不應該被納入作為權利的自主性主張。而這個困難是無法通過引入傷害原則或者冒犯原則來解決的。

我並不認為以自主性為基礎的人的尊嚴的觀念可以成功地回應權利持有者問題或者權利清單完整性問題。相反，我認為受儒家啟發的以德性為基礎的人的尊嚴理論能夠回應這兩個嚴肅的挑戰。如果我們採用德性倫理學來解讀儒家的話，人類主體的尊嚴可以來自儒家對人性的理解，而這並不是以自主性為基礎的。

不過，這裏存在兩個複雜的因素。首先，儒家關於人性存在爭議。孟子似乎認為人性是善的，人是充滿同情心的。而荀子似乎認為，人性是惡的和自私的。[31]其次，即使在那些認為我們的道德本性使得我們區分於其他動物的儒家中，他們關於人的尊嚴的基礎仍然存在爭議。有些人認為是道德潛能構成了人的尊嚴的基礎，而另外一些人認為是道德成就。例如，安樂哲認為，「在孟子看來，人的存

30. 這裏我沒有對直覺上的「尊嚴」觀念進行概念分析。我們有一些對「尊嚴」的直覺，但是，如何給出對「尊嚴」的清晰定義，超出了本文討論的範圍。

31. Winnie Sung, "Mencius and Xunzi on Xing (Human Nature)", *Philosophy Compass* 11 (2016), pp. 632-641.

在嚴格地說不是靜態的，而是動態的，是行動之後取得的成果」。[32]安樂哲認為人的本性來自人的出生和成長的過程，而這種過程並不是先天的。培養我們關愛家庭和社區的天性「把人從動物世界中提升出來了」。[33]作為一種對比，許多其他的學者認為，我們潛在的道德能力，諸如同情的能力，是人的規定性的特徵。[34]具有潛在道德能力的人和動物不同，這種道德潛能使我們配得作為道德主體的尊重。即使孩童和某些精神殘疾的人也沒有丟失這些道德潛能。他們也應該值得我們尊重。他們應該被給予權利。不過，對於那些完全喪失任何道德潛能的個體，他們不值得我們的尊重。比如我們稱之為道德惡魔的人，如果這些人真的存在的話。

孟子或者荀子，到底誰具有對人性的正確理解；或者道德潛能還是道德成就是定義儒家對人性的理解，這兩個問題的討論，超越了本文的範圍。因此，下面我將作出的是一個條件性的論斷：如果孟子對人性的理解是正確的話，同時，如果道德潛能是定義儒家人性觀的關鍵的話，那麼，儒家以德性為基礎的人權觀將能夠滿足之前面對以自主性為基礎的人權觀的兩個挑戰。

關於第一個挑戰，因為道德潛能，諸如同情的能力，和年齡、性別、種族、教育、文化、宗教等都沒有關係，那麼道德潛能可以辯護為甚麼幾乎所有人都應該具有尊

32. 安樂哲，〈以禮儀為權利——儒家的選擇〉，載梁濤編，《美德與權利》，頁 244。
33. 皮文睿（Randall Peerenboom）也持這一觀點，參見其"Confucian Justice: Achieving a Humane Society", *International Philosophical Quarterly*, 30 (1990), pp. 17-32。倪培民似乎也持這一觀念，見 Peimin NI, "Seek and You Will Find It; Let Go and You Will Lose It: Exploring a Confucian Approach to Human Dignity", *Dao* 13 (2014), pp. 173-198。
34. Qianfan Zhang, *Human Dignity in Classical Chinese Philosophy* (New York: Palgrave Macmillan, 2016), pp. 17-44；雎哲海，〈內在的尊嚴〉，載梁濤編，《美德與權利》，頁 196-199。

嚴，而這進一步也能夠辯護人權。[35]

不過，很多人認為即使像希特勒這樣的道德惡魔，也有人權。我認為希特勒及類似希特勒這樣的道德惡魔都沒有人權。我認為沒有道德能力的人沒有尊嚴，同時也沒有人權。希特勒沒有道德能力，沒有尊嚴，同時也沒有人權。

與之相關的，我認為，並不是所有人都有人權。人權並不是一個自然人與生俱來的某項自然屬性。

同時，「一個人應該得到尊重」和「一個人有人權」，這兩個論斷之間並沒有必然的邏輯關係。如前所述，一個人應該得到尊重，可能有很多來源，比如道德主體所具有的品德要求該道德主體去尊重自己，同時也去尊重他人。比如，我們不去侮辱一具屍體，並不是因為這個屍體具有人權或者尊嚴，而是因為作為一個人，我們的品質要求我們去尊重這具屍體。

不過，這裏有一個相關的問題，當我們說希特勒有人權和希特勒沒有人權，如果希特勒還活着，這在實踐上意味着甚麼？

首先，如果希特勒二戰後還活着，當我們說他沒有人權的話，他就沒有了人權清單上的那些權利，比如公民的政治權利和自由權；對重要財產、公共服務所享有的權利以及它們的公正分配。

其次，如本文中多次強調，希特勒沒有人權，並不意味着我們就可以虐待他。這更不意味着我們可以隨意剝奪他的生命。至於死刑是否適用，還涉及我們如何理解死刑的目的等等問題。

35. 因為「道德潛能」懸置了所有關於道德規則的討論，道德相對主義對這種觀點就不構成挑戰。文化多元性或者道德多元性被視作對人權普遍性的一個挑戰。

有人可能會指出，希特勒具有得到我們道德治療的權利，就好像一個得了癌症的人具有得到身體治療的權利一樣。首先，以上的類比並不準確。癌症和道德惡魔是兩個完全不同的病症。我們不應該譴責一個患上癌症的人，但是我們應該唾棄一個道德惡魔。其次，至於我們是否有救治希特勒的義務，這要取決於很多變量。他是否已經無可救藥、我們如何理解他犯下的罪行等等。我並不認為我們可以無條件地承諾我們有義務去救助一個道德惡魔，或者一個道德惡魔具有得到我們道德治療的權利。另外，即使一個道德惡魔具有得到我們道德治療的權利，這種權利和我們所討論的人權也並不屬於一個範疇。道德治療的權利，更多是我們識別出這種需求的合理性，要求我們去關注他、尊重他。在有些情景下，剝奪他的人權，並不是不尊重他。

有人可能會進一步指出，道德能力是我們要求一個人尊重他人人權的理由，卻不是某個人具有人權並值得我們加以尊重的理由。我同意前半部分的觀點。如前所述，我們尊重他人，包括他人的人權，可能有很多原因。其中我們自己的道德能力或者道德修養，要求我們這麼做。我並不同意後半部分的觀點。我認為他人的道德能力恰恰是這個人具有人權的理由。一個沒有道德能力的個體是沒有人權的。

關於第二個挑戰，我認為，成為有道德的人，培養這些道德能力，能夠幫助設立對利益論斷的限制。道德可以被理解成具有個體內部的維度和個體之間的維度。[36]道德規範可以幫助道德主體建立人格完整性，幫助他們和其他人

36. David Wong, *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism* (New York: Oxford University Press, 2006), pp. 37-59.

相處以及合作。成為一個有道德的人既是自指的（self-regarded），也是他指的（other-regarded）。成為一個有道德人不僅僅關注自己的利益和自由，也關心他人的幸福和自由。因此，建立在品德基礎上的權利清單不會隨着個人利益和傾向而拓展。對他人的關心會為利益論斷設置邊界。

四、挑戰和回應

我以上的條件論斷是，如果孟子對於人性的理解是正確，同時，如果道德潛能是定義儒家對人性理解的關鍵的話，那麼，儒家以德性為基礎的人權觀念將能夠回應以自主性為基礎的人權觀念所面臨的兩個挑戰。

不過，有人可能會輕易地指出以德性為基礎的人權理論會面臨新的權利持有者問題。例如，如果我們把同情能力定義為成為有品德之人的道德潛能的話，那麼那些沒有同情能力的個體就不應該給予權利。而這個結論是違背我們的直覺的。例如，那些自閉症患者被認為沒有同情的能力。那麼，這些自閉症患者不應該被給予人權嗎？很顯然，有自閉症的人應該具有人權。因此，以德性為基礎的人權理論和以自主性為基礎的人權理論一樣容易面臨挑戰。

我認為以上的挑戰只是說明了同情能力並不是人的道德能力的標誌性特徵。以上的挑戰並沒有說明以德性為基礎的人權理論失敗了。人權的倫理辯護理論，通常通過人類學的屬性來區分人和動物，而對於這一理論的一般挑戰是，如何讓這一人類學屬性儘可能地具有包容性。如果任何缺少這一屬性的個體被拒絕人權，那麼這一特定的理論必須能夠辯護這種排除。

如果張三認為只要是一個人的話，這個人就應得人權，那麼張三就不需要對人權進行任何倫理的辯護。如果

張三認為，即使是一個道德惡魔，諸如希特勒，也應得人權的話，那麼張三就不需要去尋找關於人的某種特定屬性來辯護人權。任何對人的定義性特徵都會排除掉某些人。我認為張三可能對人的特殊地位有一個預設。只要我們是人，我們就應得人權。

我認為人的尊嚴和人權之間的關係可以得到不同的解讀。當然，對於人的尊嚴也存在各種不同的理解。例如沃爾德倫指出，「尊嚴是和權利的概念緊密聯繫在一起的——尊嚴作為權利的基礎，同時是某些權利的內容，甚至可能是權利的形式和結構性的特徵」。[37]不過，沃爾德倫不認為尊嚴應該被理解成道德價值。他把權利的概念理解成普遍的社會等級，這是一種特殊的社會地位。很顯然，這種對人權的理解路徑和建立在人性特徵基礎上的人的尊嚴討論的倫理路徑差異很大。

我認為儒家德性倫理學探討人的尊嚴的路徑可以回應新的權利持有者問題。我認為道德行為確實需要動機的成分，而這種成分可以是情感的或者理性的。對於那些缺少同情能力的人，諸如自閉症患者，他們可以通過遵守道德規則來驅動自己的行為。[38]那麼，這裏的潛在的道德能力指的是情感的或者理性的能力，而這些能力可以滿足道德行為驅動的功能。[39]我認為絕大部分人，包括那些有自閉症的人，確實擁有（潛在的）情感或者理性的能力，以便他們來進行道德的行為。[40]

---

37. Jeremy Waldron, *Dignity, Rank, and Rights* (New York: Oxford University Press, 2012), p. 15.
38. Uta Firth, *Autism: A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2008), pp. 8-14.
39. 我認為對於孟子來說，道德主體確實擁有情感的和理性的動機成分。參見 Sung, "Mencius and Xunzi on Xing (Human Nature)", pp. 632-641。
40. 對於那些極度衰老的人群，我認為他們還具有道德記憶或者道德知識。對於那些完全喪失理智的人，我認為對他們的照顧不是來自「尊嚴」或者「權利」的概念，而是來自「需求」。這些人需要保護。

有人可能會進一步指出，這種理性能力，難道希特勒就沒有嗎？如前所述，如果一個人是一個道德惡魔的話，那麼這個人就沒有人權。同樣的，如果一個自閉症患者是道德惡魔的話，同樣的，這個人就沒有人權。當然，這裏涉及到如何定義道德惡魔的問題？很明顯那些原本有道德能力，但是後來不斷作惡，最終失去了道德能力的人，淪為道德惡魔，這樣的人，就不應該再享有人權了。

當然，還有一些人，可能天生不具有道德能力。這裏的道德能力，可以從兩方面來理解：道德情感能力和道德推理能力。我們通常理解的自閉症患者，可能缺少的是道德情感能力，但是可能並不缺少道德推理能力。當然，如果一個自閉症患者，天生既缺少道德情感能力，又缺少道德推理能力，當然，這並不意味着他們就是道德惡魔。但是，如果這個自閉症患者，或者一個反社會者（即使是天生如此的），確實不具有任何道德能力（道德情感或者道德推理能力的話），我認為他不具有人的尊嚴，因此，也就不具有權利。如我之前所述，這並不意味着我們不應該尊重他。對另外一個對象的尊重有很多來源。該對象具有道德能力，只是其中一個理由。當然，這與那些天生具有道德能力，但是後天不斷作惡，進而變成道德惡魔的人相比，道德惡魔似乎更讓我們痛恨。

可能有些人會認為道德惡魔也未必喪失了道德能力。如果道德能力是一個人具有尊嚴乃至人權的基礎的話，道德惡魔也未必就沒有尊嚴和人權。我認為，關於道德惡魔是否已經喪失了道德能力，這是一個經驗問題。不過，我們通常並不認為屠殺了上百萬猶太人的希特勒仍然具有任何道德能力，因為任何具有道德能力的人都不可能做出這樣的事情。

有人可能會指出，以品德為基礎的人權理論不能為權利清單完整性問題提供合理的答案。有人也許會認為，為權利清單提供一個道德的邊界是荒謬的。例如，生命權或者財產權和我們的道德成長似乎沒有任何關係，就像宗教自由的權利似乎和我們的道德成長沒有關係一樣。儒家德性倫理學家可以認為，權力清單上的權利有助於道德培養。否則，該權利就不應該被納入到該清單中。例如，在公共場所裸體的主張就無助於一個人的道德成長，因次，它不應該被納入到該清單中。那麼，生命權或者財產權呢？我認為生命權或者財產權是我們道德成長的前提條件。而宗教自由的權利也是和我們的道德成長相關的，因為宗教追求也是一個人人格完整性建構的一部分，而人格完整性是道德成長的必不可少的一部分。我意識到以上觀點可能會潛藏道德泛化所有選擇的危險。但是我認為，這是為權利清單設置邊界的可行的方法。

有人可能會認為，我以上的提議把善（good）和應當或者權利（right）混淆在一起。同時，也把私人領域和公共領域混淆在一起。而這些概念或者領域是應該被區分開來的。一個人是否希望培養自己的道德潛能是一個私人的決定。我認為以上的反駁意見誤解了我這裏所提出的建議。我並不是論述，每個人必須培養自己的道德潛能。我僅僅只是論述，在儒家倫理學中，我們的道德潛能可以成為人的尊嚴的基礎，而人的尊嚴似乎可以辯護人權。在這裏，我並沒有提出，道德培養是一個絕對的道德律令。是否以及如何進行道德培養確實屬於私人領域。不過，我確實提出了道德為權利清單設置了邊界。在這個意義上，善確實規範了權利。[41]

41. 我認為這是符合儒家的精神的。討論這一觀點的具體影響超出了本文的範圍。

五、儒家和基督教比較視野下的人權觀念

有人可能會質疑以上儒家對權利持有者問題和權利清單完整性問題所做回答的充分性。我認為基督教神學關於人的尊嚴和人權的超越性，在這裏似乎可以為儒家的回應提供額外的支持。如果人性有其超越性的維度，那麼作為受造物的我們，我們的能力並不是偶然的，我們在自然世界和道德世界中的位置也不是偶然的，我們彼此的關係也不是偶然的。這種超越性保證了人的尊嚴和人權的完整性和不可剝奪性。同時，這種超越性也為權利清單設置了一些邊界。個人利益和主觀愛好不足以拓展權利清單。人的尊嚴和人權的超越性，無論是具有超越色彩的人性，還是具有超越色彩的人與造物主的關係，都給權利清單設置了一些界限。

如前所述，儒家是否和人權相兼容是一個複雜的問題。而基督教神學意義上的人格尊嚴概念被認為是人權觀念最堅實的基礎。基督教神學關於人權和人格尊嚴概念的討論，有助釐清本文所論證的兩個論點：一、儒家和人權是兼容的；二、道德能力與自主性相比，可以為尊嚴和人權觀念提供更堅實的基礎。在這一部分，我將討論如下三個問題：第一、基督教神學是如何理解人權的？第二、基督教神學和儒家在理解人權上的融合之處在哪裏？第三、基督教神學和儒家在理解人權上的差異之處在哪裏？

第一個問題，即基督教神學是如何理解人權的，學者給出了很多不同的答案。瑞德（Esther D. Reed）總結，在歷史上，羅馬天主教更多強調人權是來自自然法的，而新教更多把人權根源於基督論。[42]在自然法傳統中，自然法作為上帝的理性和意志的反映，自然秩序是上帝和受造物關

42. Reed, "Christianity and Human Rights", p. 232.

係的一種表現。而強調啟示作為人權基礎的學者，認為通過耶穌基督的救贖，人類重新獲得了尊嚴和權利。不過，不管在理論上的分歧有多大，在實踐中，很多基督教學者參與了二十世紀重要人權宣言的起草和討論。

懸置歷史上的爭議，在當代基督教神學學者中，相當數量的人認為人權的根源來自於人的尊嚴。但是，問題的複雜性在於，他們關於人的尊嚴和上帝的關係的理解存在爭議。這裏以莫爾特曼和沃爾特斯托夫之間的爭論作為例子。他們都認為人是以上帝的形象被創造出來的（imago Dei）。但是，在莫爾特曼看來，人類的尊嚴的基礎是建立在人是上帝的形象之上的，而上帝對人的權利恰恰是人是上帝的形象的基礎。人的生存權、自由權等等都是上帝對人的權利的反映。而人性尊嚴的基礎就在於每個人具有上帝的形象和樣式。[43]當然，這裏也存在兩種不同的理解。[44]第一種理解認為，人之所以有尊嚴，來自人類諸如思考和表達的能力。而這種能力的可貴之處，恰恰在於其類似上帝的能力。這種類比論證，有一定的說服力，讓我們看到了自然秩序的超越性和價值。但是這種理解的問題在於很難解釋那些缺少該能力的個體的生命價值所在。第二種理解認為，人作為受造物本身，而不是任何和上帝的相似性，給予了人類尊嚴和權利。但是這種理解很難解釋自然界的其他受造物和人之間在價值上的差異。換句話說，我們仍然需要求助於人的獨特的能力，來辯護人的特定的價值和尊嚴。這實際上滑向了第一種理解。

沃爾特斯托夫認為上帝的形象不足以奠定人權的基礎。在他看來，如果上帝平等地愛每個擁有上帝形象的受

43. 莫爾特曼，〈基督教信仰與人權〉，頁 150。
44. Reed, "Christianity and Human Rights", p. 236.

造物，那麼每個受造物都具有平等的價值和尊嚴。[45]而作為受造物的每個人都是兄弟姐妹，這種上帝對受造物的愛可以轉變為人與人之間彼此的愛，而人的尊嚴和權利就是以這種平等和普遍的愛為基礎的。

第二個問題，「基督教神學和儒家在理解人權上的融合之處在那裏」，我認為兩者存在很多契合之處。

首先，正如賴品超指出的，儒家和基督教都對於人權的個人主義基礎提出了懷疑。[46]儒家並不認為人的自主性是人的尊嚴的基礎，也不是人權的基礎。而基督教也不認為這種狹義的自主性是人的尊嚴或者人權的基礎。

其次，儒家對人權基礎的理解，可以從兩個層面進行討論。有些儒家學者強調普遍人性是人的尊嚴的基礎。以萬百安為代表的德性論解讀派，把儒家對人性的道德潛能作為人的尊嚴的基礎。在這個層面上，基督教神學也有類似的討論。人作為受造物，分享普遍的能力，而這種能力是上帝賦予的，是人的尊嚴的基礎。而以安樂哲為代表的儒家學者從角色倫理的視角出發，把諸如家庭等關係作為人的本質的定義。人的尊嚴是來自於這些關係的。而在這個層面上，有些基督教神學家認為，人和上帝的關係以及這種關係對人和人之間關係的影響構成了人的尊嚴的基礎。那麼在個層面上，普遍能力並不是人權的基礎，關係是人權的基礎。

第三個問題，「基督教神學和儒家在理解人權上的差異之處」，我認為還是有一些差異的。首先，在基督教神學中，無論是「上帝的形象」還是「上帝之愛」，人的尊嚴和人權都具有超越性的特徵。而這種超越性是基督教神

45. Wolterstorff, *Justice: Rights and Wrongs*, p. 343.
46. Lai, "Human Rights and Christian-Confucian Dialogue", p. 141.

學理解人權的首要特徵。雖然，賴品超指出，儒家關於人性的理解，諸如「性自命出」，或者人性來自於天命，也是有超越性的成分。[47]但是，如黃百鋭所做的，對儒家人性的內在性進行一種非超越性的解讀，也即一種自然主義的解讀，也是可行的。[48]其次，在對「關係性」的理解方面，在基督教看來，人性、人的特殊地位、人的尊嚴都必須是在與上帝的個人關係中才能得到理解的。而在儒家看來，人性、人的特殊地位、人的尊嚴可以在人與人之間的個人關係中就可以得到理解。「仁」和「恕」可以很好地解釋我們對他人福祉和權利的尊重。[49]人的尊嚴的普遍性是很多基督教神學家的共識。[50]另外，基督教也從制度的角度來反思具有人格尊嚴的道德惡魔：諸如，他們的形成是否有制度性的原因，他們的存在和上帝的愛之間的關係等等。[51]

我認為，基督教神學中對人的尊嚴和人權的超越性維度的理解，無論是人性層面，還是人的關係性層面，可以為儒家對人的尊嚴和人權的討論提供很多啟發。

六、結論

本文綜述了目前關於儒家是否和人權相兼容問題上的爭論，也解釋了對人權和儒家的不同理解會對該問題的回答產生影響。之後我論述了儒家為人權的觀念提供了另外

47. 同上，頁 143。
48. Wong, *Natural Moralities*, pp. 37-44.
49. Lai, "Human Rights and Christian-Confucian Dialogue", p. 144.
50. 當然，也存在爭議。例如，布魯格（E. Christian Brugger）指出：托馬斯·阿奎那（Thomas Aquinas）認為，一個十惡不赦的人喪失了人的尊嚴，可以當做野獸來對待；教宗碧岳十二世（Pius XII）也說過，一個危險的罪犯，通過自己的罪行，放棄了活着的權利（參 E. Christian Brugger, *Capital Punishment and Roman Catholic Moral Tradition* [South Bend, IN: University of Norte Dame Press, 2003], p. 26）。
51. 參見 Timothy P. Jackson, *Political Agape: Christian Love and Liberal Democracy* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015)；Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, 2013)。

一種基礎，以品德為基礎的人權理念解決了以自主性為基礎的人權理念所面臨的挑戰。我的結論就是，儒家和人權的觀念是相容的。基督教神學作為西方人權觀念的基石，和儒家對人的尊嚴和人權理解存在很多可以融合的地方。但是，在儒家的語境中，探討其自身關於人權的概念演繹，不僅有助理解儒家和人權的關係，而且也有助於理解在多元時代下，人權的辯護的多元路徑，將最終有助普遍人權得到尊重。[52]

關鍵詞：人權　尊嚴　儒家　基督教　品德

作者電郵地址：liyonginwuhan@yahoo.com

52. 賴品超也強調基督教神學家在討論人權的基礎時，應該更多的尋找共識，而不是突顯基督教人權基礎的優越性。因為這種突顯可能最終無助於普遍人權的實現，見 Lai, "Human Rights and Christian-Confucian Dialogue", p. 147。

中文書目

莫爾特曼。〈基督教信仰與人權〉。載《當代政治神學文選》。劉小楓編，蔣慶等譯。長春：吉林人民出版社，2002。頁136-141。[Moltamann, Jürgen. "Christian Faith and Human Rights". *A Reading of Contemporary Political Theology*. Edited by LIU Xiaofeng. Translated by JIANG Qing et al. Changchun: Jilin People's Press, 2002. pp.136-141.]

梁濤編。《美德與權利——跨文化視域下的儒學與人權》。北京：中國社會科學出版社，2016。[LIANG Ta, ed. *Virtues and Rights: On Confucianism and Human Rights from Cross-Cultural Perspectives*. Beijing: China Social Science Press, 2016.]

趙汀陽。《天下的當代性》。北京：中信出版社，2016。[ZHAO Tingyang. *Tian Xia De Dang Dai Xing*. Beijing: CITIC Press, 2016.]

霍倫巴赫。《公共信仰的全球面向：政治、人權與基督教倫理》。方永譯。香港：道風書社，2013。[Hollenbach, David. *The Global Face of Public Faith: Politics, Human Rights, and Christian Ethics*. Translated by FANG Yong. Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2013.]

外文書目

Ames, Roger T. *Confucian Role Ethics: A Vocabulary*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2011.

Angle, Stephen C. *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002

___. *Contemporary Confucian Political Philosophy: Toward Progressive Confucianism*. Cambridge: Polity Press, 2012.

___. "Human Rights in Chinese Tradition". forthcoming.

Brugger, E. *Christian. Capital Punishment and Roman Catholic Moral Tradition*. South Bend, IN: University of Notre Dame Press, 2003.

de Bary, William Theodore, & TU Weiming, eds. *Confucianism and Human Rights*. New York: Columbia University Press, 1998.

Firth, Uta. *Autism: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2008.

Gewirth, Alan. *Human Rights: Essays on Justification and Application*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Griffin, James. *On Human Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Guyer, Paul. *Kant's System of Nature and Freedom*. New York: Oxford University Press, 2005.

Habermas, Jürgen. "The Concept of Human Dignity and The Realistic Utopia of Human Rights". *Metaphilosophy* 41 (2010). pp. 464-480.

Hart, H. L. A. "Are There Any Natural Rights?" *The Philosophical Review* 64 (1955). pp. 175-191.

Jackson, Timothy P. *Political Agape: Christian Love and Liberal Democracy*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing, 2015.

Lai, Pan-chiu. "Human Rights and Christian-Confucian Dialogue". *Studies in Interreligious Dialogue* 23 (2013). pp. 133-149.

Ni, Peimin. "Seek and You Will Find It; Let Go and You Will Lose It: Exploring a Confucian Approach to Human Dignity". *Dao* 13 (2014). pp. 173-198.

Niebuhr, Reinhold. *Moral Man and Immoral Society*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2013.

Nozick, Robert. *Anarchy, State, and Utopia*. Oxford: Blackwell Publishers, 1999.

Peerenboom, Randall. "Confucian Justice: Achieving a Humane Society". *International Philosophical Quarterly* 30 (1990). pp.17-32.

Reed, Esther D. "Christianity and Human Rights". In *Handbook of Human Rights*. Edited by Thomas Cushman (Oxford: Routledge, 2012). pp. 231-243.

Sensen, Oliver. "Kant's Conception of Human Dignity". *Kant-Studien* 100(2009). pp. 309-331.

Sung, Winnie. "Mencius and Xunzi on Xing (Human Nature)". *Philosophy Compass* 11 (2016). pp. 632-641.

Van Norden, Bryan. *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2007.

Waldron, Jeremy. *Dignity, Rank, and Rights*. New York: Oxford University Press, 2012.

___. *God, Lock, and Equality: Christian Foundations of John Locke's Political Thought*. New York: Cambridge University Press, 2002.

Wolterstorff, Nicholas. *Justice: Rights and Wrongs*. Princeton/ Oxford: Princeton University Press, 2008.

Wong, David B. *Natural Moralities: A Defense of Pluralistic Relativism*. New York: Oxford University Press, 2006.

Zhang, Qianfan. *Human Dignity in Classical Chinese Philosophy*. New York: Palgrave Macmillan, 2016.

The Foundation of Human Rights:

A Confucian Perspective

LI Yong
Associate Professor, Department of Philosophy
Wuhan University

Abstract

The idea of human rights is deeply rooted in Christian tradition. Some scholars even argue that we can only fully understand and justify the value of human rights in Christian theology. This article does not challenge this idea. Instead, this article argues that Confucianism is compatible with the idea of human rights. Firstly, it surveys the current debates on whether Confucianism is compatible with the idea of human rights. Then, it discusses the historical and non-historical approach to human rights, and the virtue ethics reading and role ethics reading of Confucian moral theory. The first thesis in this article is to agrue that Confucianism is indeed compatible with the idea of human rights. After that, with regard to a possible foundation of human rights, human dignity, the Confucian idea of human nature and virtues can provide a better foundation than the idea of autonomy. This is the second thesis of the paper. It also addresses some objections to this

argument. Finally, this article suggests further dialogue between Confucianism and Christianity on the issue of human rights.

Keywords: Human Rights; Human Dignity; Confucianism; Christianity; Virtues