

1 第九屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會

The 9th Symposium of Confucianism/Buddhism Communication and Philosophy of Culture

第九屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會

人權的哲學反省

The 9th Symposium of Confucianism/

Buddhism Communication and Philosophy of Culture

Philosophical Reflections on Human Rights

2006/3/11 第一場A

覺照樓 101

10:40-12:10

A Role for Chinese Philosophy in the Promotion of Human Rights

中國哲學推動人權的一個角色

輔仁大學社會文化研究中心主任 雷敦穌教授

A Role for Chinese Philosophy in the Promotion of Human Rights

The role of philosophy in promoting human rights is a contested one because of the tension generated by the aspiration to universality represented by rights claims and the grounding in a given cultural milieu typical of philosophy. This problem has been overcome by allowing philosophy to provide a grounding for human rights or by looking for elements of universal rights in particular philosophies. Such methods have been followed in the Chinese context both with respect to Confucianism and its offshoots and with Huang-Lao Daoism. Another way in which philosophy can contribute to the debate is by inspiring motivation, and so it is with this idea in mind that this paper will address the question of a possible role of Chinese philosophy in motivating us to promote human rights.

中國哲學推動人權的一個角色

輔仁大學社會文化研究中心主任 雷敦蘇教授

由於人權屬於全世界普遍性的概念而哲學則來自固定的文化背景，因此在人權論壇上哲學的角色常受到疑問。學術界已使用兩種方法克服這個困難：一面依靠哲學為人權提供思想的基礎，另一面在哲學內尋找人權普遍性的因素。在中國哲學學者曾經使用這兩種方式，無論所用的思想背景是儒家、新儒家或黃老道家哲學。不過，哲學亦有另外一個角色，即引起精神推動人權，因此本文願意探討此議題，研究中國哲學在推動人權的一個可能性。

1 前言

在促進人權的過程中，哲學的角色是有爭論的。論點來自人權的普遍價值以及某種文化的特殊思想，兩者的張力使得衝突是免不了的。解決的方法有兩種：第一，要求哲學提供某文化的思想基礎；第二，各種哲學內尋找普遍權利的因素。此兩種方法在華人思想中都有其代表，無論所用的思想來自儒家或黃老道家。

1.1 儒、道的人權思想

儒家的人權思想有杜維明、狄百瑞 (De Bary) 以及朱榮貴等學者所推動的。他們研究儒家的經典，特別論語與孟子，明代的歷史以及明末清初的思想家黃宗羲¹。本學派的主流思想認為儒家傳統思想表達某些普遍性的價值使得有些人能站起來抵抗專制的權勢。

在道家思想方面，最明顯的思想家是Randall Peerenboom。他在大學先學法律，也研究馬王堆出土的《黃帝四經》，接著研究道家與人權的關係²。

1.2 四種動機

去年，本人曾建議由另外一個範疇：即哲學對促進人權的貢獻，希望了解哲學如何能幫助我們更投入人權的工作，將重點擺在人的動機，因此本文願意使用此模式，研究中國哲學如何推動人以促進人權³。上文已提出四種角色，如下：

「自己親自受到人權的剝奪或虐待是促進人權的非常強而有力的動機，例如美洲人權法官Thomas Burgenthal，因為他遇到納粹德國迫害的經驗使得他更關心受害者⁴。榮獲1986年諾貝爾和平獎的Elie Wiesel也曾經在納粹集

¹ 請參考 狄百瑞 (陳立勝譯)，*亞洲價值與人權：從儒學社群主義立論*，新莊：正中，2003年。

² 請參考Peerenboom, Randall, *Human Rights in Asia: Values and legal systems, with comparisons to France and the United States*, London: Routledge, 2006.

³ 雷敦穌，「共識是否足夠當作人權的基礎？」載 輔仁大學法律系舉辦，《輔仁、耶納國際學術交流研討會》，94年10月1日，頁105-125。

⁴ Thomas Buergenthal 寫*International Human Rights in a Nutshell*。他的傳記在*Human Rights Quarterly* 18.4。

中營中受到迫害⁵。作家柏楊先生、呂秀蓮副總統、陳菊等人都是在國民黨的監獄裡思考人權奮鬥的需要。

另外一種動機是自然對公平的熱愛，如同反對比利時國王在非洲的奴隸殖民政策的Edmund Morel。他的smouldering sense of outrage領導他公佈國王的罪愆，而且使得剛果國不再在國王的手中⁶。另外與Morel相似的人物有國際特赦組織的創辦人Peter Benenson (1921-2005)⁷。

哲學或宗教的信仰也可以當促進人權的基礎，如同在奎格派或其他改造社會的義人行動中，或如同南非的圖圖大主教。圖圖大主教主持南非真相與和解委員會，以耶穌的寬恕當作基本原則⁸。

從靈修方面了解人的固有價值使聯合國第二任秘書長韓瑪紹意識到人權的重要。他沒有特別的信仰理論做為基礎，更是對人的自我尊重為重點⁹。

⁵ Elie Wiesel來自當時的匈牙利（今日羅馬尼亞），是犹太人，一輩子研究浩劫，追求納粹反人權罪犯人，其傳記於Abrams, *The Nobel Peace Prize*, 266-9。

⁶ 關於Edmund Morel請看Hochschild, *King Leopold's Ghost*. 上面的字來自本書第 187 頁。

⁷ “It is the story of a man in a bowler hat reading his newspaper on the London underground in late 1960. He reads a small item about two Portuguese students being sentenced to seven years’ imprisonment for raising their glasses in a toast to freedom. He is outraged, decides to go to the Portuguese embassy in London to make a personal protest and then changes his mind. Instead he gets off at Trafalgar Square station and makes his way to the church of St Martin’s-in-the-Fields. He goes in, sits down for three-quarters of an hour, and thinks.

In his words, “I went in to see what could really be done effectively, to mobilize world opinion. It was necessary to think of a larger group which would harness the enthusiasm of people all over the world who were anxious to see a wider respect for human rights.”

That man was Peter Benenson, then a barrister in London. When he came outside into the square, he had his idea. Within months, he launched his Appeal for Amnesty with a front page article in The Observer newspaper.” Richard Reoch, “The Man who decided it was time for a change,” AI Press Release 26 February 2005 at <http://news.amnesty.org/index/ENGORG100022005>

⁸ Desmond Tutu圖圖 當了南非真相與和解委員會主席。傳記在霍普金斯，和平的藝術，新店：立緒文化，2003年，頁 103-130。

⁹ Dag Hammarskjöld韓瑪紹，瑞典總理的兒子，當瑞典公務員，選為聯合國第二任秘書長，就任二次，由於飛機事故（或被攻擊）於非洲死亡，日記：莊柔玉譯，痕跡，香港沙田：基道出版社，2000年，傳記Abrams, *The Nobel Peace Prize*, 193-6。

當然每人的動機很複雜，不可能限於上述四種或其中之一，但是至少這四種包含人的各方面：自己親自的經驗、感動和熱愛、理性的思考以及內心的靈修。這些皆影響一個人對人權議題的討論。」

2 由中國哲學界談四種動機

本文想探討儒家和道家思想，看是否儒、道思想能夠提供促進人權的動機。雖然在具體人的生活中動機常很複雜，但是本文只簡略地，按照上所述，討論四個例子。

自己曾受迫害就是黃宗羲的經驗。他父親批評皇帝，因此招來殺身之禍。孟子自己不受迫害但對不公平的行為容易發怒，從窮人的角度批評君王。朱熹是學者，從研究「理」的哲學常批評皇帝使得他很難留在政府內。莊子提供對人的精神方面的尊重。當然在這四位在世時，「人權」一詞未入中國，因此他們自己不可能認為他們是推動人權者，而且關於他們四位的生平（特別關於早期的孟子或莊子），我們幾乎無所不知，因此我們的基礎是他們的著作而不是他們的傳記。也許有更適當的例子，但是這點也不重要，因為一個例子做為模式即可。因此，雖然所選擇的哲學家在社會地位、時代等方面有很大的差距，希望亦可當作推動人權的表率。

2.1 受害的黃宗羲

黃宗羲 1610-1695 寫了「明夷待訪錄」。按照狄百瑞的解釋本書的基本思想有四點：

- 一、以法為本：必須有法制否則就不能抵抗社會的毛病，單靠個人的品德是不夠的。
- 二、認為每朝代的法律是不完整的，因為法律只幫助皇室。
- 三、法律應該比國家和皇帝還高，因此法制能限制皇帝。
- 四、培養政府官員了解國事，並給他們機會參與國家政策。

黃宗羲希望總理有權力而部長為人民的利益工作。因此，皇帝不可以隨意抵抗他們。黃宗羲也希望學校是教育和政治討論的中心。學者把黃宗羲的計畫稱謂儒家憲法主義：「儒家」，因為它需要君子和諸士的精神；「憲法」，因為有一個制度來限制皇帝的權力。由於其父親被殺死，黃宗羲意識到反對專制需要一個制度保護提出好意見的人。

在『原君篇』，他首先強調政治為公共場所，跟專制君王的私人決策不同。他把自己人為理想社會制度擺在一個理想化的過去，與今日事實來比較：

有生之初，人各自私也，人各自利也；天下有公利而莫或興之，有公害而莫或除之。有人者出不以一己之利為利，而使天下受其利。（頁 1）

現在的世界證明理想沒有實踐：

後之為人君者不然。以為天下利害之權皆出於我，我以天下之利盡歸於己，以天下之害盡歸於人，亦無不可。...以我之大私為天下之公。（頁 3）

在理想社會，君王是老百姓的僕人：

古者以天下為主，君為客，凡君之所畢世而經營者，為天下也。（同上）

目前的情況則相反：

今也以君為主，天下為客，凡天下之無地而得安寧者，為君也。小儒規規焉以君臣之義無所逃於天下之間。（同上）

『原臣篇』形容理想的官員，是一位能提出批評和建議。由於政府的業務很多，需要幾位這樣的臣，不該將所有權力放在一人手中：

臣道如何而後可？曰：緣夫天下之大，非一人之所能治，而分治之以群工。故我之出而仕也，為天下，非為君也；為萬民，非為一姓也。（頁 10）

政府官員的行為不僅在服從君王，更重要是按照倫理原則做事，亦即是否某政策對人民有利，若無利於民眾就要放棄：

吾以天下萬民起見，非其道，即君以形聲強我，未之敢從也。...（同上）

看起來違背君王的命令，但是重點總是民眾的全體福利，不是君王個人的生存：

蓋天下之治亂，不在一姓之興亡，而在萬民之憂樂。...（頁 13）

為國家服務就等於為大眾利益服務，而且若不記得這個原則，那麼臣就無用，如同一個不熟悉的外國人一樣：

君臣之名，從天下而有之者也。吾無天下之責，則吾在君為路人。出而仕於君也，不以天下為事，則君之僕妾也；以天下為事，則君之師友也。夫然，謂之臣，其名累變；夫父子固不可變者也。（頁 16-17）

雖然人權詞彙在當時的中國未出現，但是這種精神十分符合人權的概念：官員提出政策的動機不是服從君王的偏私，乃跟著民眾的需要，以今日之說：人權的普遍標準比政治領袖的命令更重要。

黃宗羲知道反對行爲應該在法律之內，受到法制的保護，即爲大家服務的法律。他再次將此法律放在理想的過去，與今日缺乏此種法律作比較：

三代以上有法，三代以下無法。...『原法篇』（頁 18）

此三代以上之法也，固未嘗爲一己而立也。（同上）

皇帝制度已代替傳說的良王，法律就變成統治者的手段：

後之人主...其所謂法者，一家之法而非天下之法也。...（頁 18-19）

理想的法制是普遍性的：

三代之法，藏天下於天下者也。...（頁 20）

他特別批評法律的複雜性，認爲各種命令實際上只帶亂政：

法愈密而天下之亂，即生於法之中，所謂非法之法也。後世之法，藏天下於筐篋者也。（同上）

必須先改善制度，後來再選適當的官員服務。一個好的制度也有良好人選當然會成功；不過制度好時，甚至官員腐敗至少無法破壞制度本身。制度自己不好，腐敗官員會利用它，但是良好官員也無法做任何好事：

使先王之法而在...其人非也，亦不至深刻羅網，以害天下。故曰：有治法而後有治人。（頁 22-23）

因此有四種可能：制度與官員皆良好、制度好官員腐敗、制度與官員皆腐敗、制度壞官員好，後兩者絕對不能帶來好果實，只有第一個能有好果實。

黃宗羲政治思想的一個創新概念就是內在批評制度。他認爲位於北京孔廟邊的太學應該不僅培養學者，更要成爲討論國家事務的處所，讀書以外需要關懷社會議題：

學校，所以養士也。然古之聖王，其意不僅此也；必使治天下之具皆出於學校，而後設學校之意始備。『學校篇』（頁 35）

皇帝自己是人，也會有錯誤的概念，因此應該受到批評，使得公共利益總有優先：

天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自爲非是，而公其非是於學校。是故，養士爲學校之一事，而學校不僅爲養士而設也。（頁 35-36）

目前皇帝的私人偏見變成政策的原則，這情況與理想差很遠：

三代以下，天子之是非，一出於朝廷。天子樂之，則群趨以爲是；天子辱之，則群擿以爲非。（頁 37）

黃宗羲建議校長，所謂太學祭酒，每月初一應該領導國家政策的討論，也歡迎皇帝與大臣來參加，聆聽但是他們只許坐在學生的座位中：

太學祭酒，推擇當世大儒，其重與宰相等，或宰相退處爲之。每朔日，天子臨幸太學，宰相、六卿、諫議皆從之。祭酒南面講學，天子亦就弟子之列。政有缺失，祭酒直言無諱。（頁 44）

黃宗羲受迫害的經驗使得他意識到應該有制度以限制專制者，爲民眾服務。狄百瑞曾經利用此思想發展出儒家人權思想。在此，我們強調作者的動機，好像今日的 Thomas Buergenthal，由於自己受害就更願意改善世界避免類似的虐待再發生。

2.2 關懷社會公平問題的孟子

第二個例子是孟子，即《孟子》書所表示的孟子，一位看到不公平之事就要關懷社會。《孟子》開頭有梁惠王與孟子的對話，後者關心餓死的窮人：

塗有餓莩而不知發。人死，則曰：『非我也，歲也』。（梁惠王上 3）

惠王抱怨天氣以及不良的收割，認爲大自然帶來了飢荒，但是孟子說國王的政策本身有問題，而且殺人如同戰爭殺人一樣。國王的廚房有很多肉，馬棚的馬都能吃飽，但是民眾有飢餓：

庖有肥肉，廄有肥馬；民有飢色，野有餓莩；此率獸而食人也。（梁惠王上 4）

像 Edmund Morel 對 Leopold 國王一樣，孟子的語氣非常直率。到了齊國，孟子也控告宣王犯類似的罪。宣王討論音樂，但是孟子批評他不讓民眾分享同樣幸福的日子，反而他們聽到王朝的音樂或看他打獵就會反省他的富有跟他們自己的貧窮的差異：

今王鼓樂於此，百姓聞王鐘鼓之聲，管籥之音，舉疾首蹙頰而相告曰：『吾王之好鼓樂，夫何使我至於此極也？父子不相見，兄弟妻子離散！』（梁惠王下 1）

與公孫丑談齊國的事情，孟子再次強調民眾在政府壓力下所受的苦：

民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也。飢者易爲食；渴者易爲飲。（公孫丑上 1）

孟子認爲良好政治的評論標準在於平民的幸福與否，他特別提出商店的老闆、商人與農民的待遇，認爲這些人受到善待就會把君王當其父親一樣來感謝他（公孫丑上 5）。最大的批評是饑荒以及人民被解散：

凶年饑歲，子之民，老羸轉於溝壑，壯者散而之四方者，幾千人矣。（公孫丑下 4）

從這兩個例子，我們發現孟子，藉著觀察平民的情況，衡量梁國與齊國的成功：

民為貴，社稷次之，君為輕。（盡心下 14）

因此，由孟子起中國傳統平衡統治者的品德就來自觀察民眾的富有。其實，我們亦可使用同樣的標準來鼓勵人關心人權：未幫助一般民眾的政策就無法幫助國家，因為它違背人權。

2.3 關心社會的形上哲學家朱熹

第三個例子是朱熹（1130-1200 年）。他有幾次短暫地為政府工作，之所以短暫是因為他太容易對腐敗官員提出批評，而被放逐，甚至於 1196 年他的哲學著作成為禁書¹⁰。不過，最有名的一點就是他的哲學。朱熹重新思考傳統中國思想，賦予新的面貌，特別由於他選擇論語、孟子、大學與中庸當「四書」，認為這幾部著作就是中國思想的核心。他也把中國哲學所討論的重要概念：太極、理與氣合併為一種倫理形上學，以孔子的「仁」當作基礎。

他的形上學選擇《易經》的四個概念為基礎：元、亨、利、貞。這四個概念的秩序是跟著四季，而且第一個「元」是最重要的，包含另外三者。「元」即春天，「亨」如夏天一切繁榮的時刻，「利」是一切的適當報酬等於秋天，「貞」代表冬天所帶來的完成。在倫理方面，也有四個概念對應，即仁、禮、義與智：

元者生物之始，天地之德莫先於此，故於時為春，於人則為仁，而眾善之長也。

亨者生物之通，物至於此莫不嘉美，故於時為夏，於人則為禮，而眾美之會也。

利者生物之遂，物各得宜，不相妨害，故於時為秋，於人則為義，而得其分之和。

貞者生物之成，實理具備，隨在各足，故於時為冬，於人則為智，而為眾事之幹也。（周易本義乾卦文言傳註）

從人權思想來看，我們會發現本段表達一些重要概念，幫助我們建立平衡的人權思想。「仁」是「眾善之長」，因此把人類的幸福當作最高的理想。「仁」字本身也強調他人的重要性，如同董仲舒所云：仁人也。

¹⁰ 朱熹傳記，請參考 張立文，朱熹思想研究，北京：中國社會科學出版社，1999，頁 33-55。

第二個概念「禮」包含對他人內在價值的尊重，雖然「禮」可能衰落為表面上的形式而已，但是朱熹把禮與夏天的繁榮時期配合表示尊重每人的獨特價值：人做為人應該受尊重。第三個美德「義」是給每人他應該受的尊重，等於人權詞彙的非歧視或平等概念。最後，「智」是「眾事之幹」，即一切事情的基本原則：人權不僅是提出原則或建立法律的事，更要包括利於他人的決策和決定。

朱熹的《仁說》一文也是他思想的主要代表之一¹¹。本文同樣強調這四個美德，但是更強調「仁」的重要性：

故人之為心，其德亦有四，曰仁義禮智，而仁無不包。（四部備要：朱子大全 8:67:20 上）

朱熹常回到論語的一句話「克己復禮為仁」（論語 12:1），用天理來解釋「仁」如以下：

問「克己復禮為仁」。曰：「克去己私，復此天理，便是仁。」

（朱子語類卷 41 論語 23 顏淵上，頁 1051）

因此，我們可以說為朱熹而言，「仁」不是一種感覺或我們今日所說的「慈愛」而已，更是一種原則：如何對待別人。德性不等於個人的美德；德行是符合天理的行為。同樣「禮」也符合同樣的原則：

禮是那天地自然之理。（朱子語類卷 41 論語 23 顏淵上，頁 1049）

朱熹批評佛教只「克己」，不繼續走下一步「復禮」，也就是說：個人靈修而已不夠。我們今日談人權也要保留此原則：尊重人權不盡是個人修養的標準，應該是一切人際關係之普遍的、不可或缺的原則，即天理。

朱熹未有今日人權詞彙，但是他的哲學仍然關心社會、關心人；我們同樣可以有一個關心人的人權哲學。朱熹的形上學充滿對他人尊重的態度，而且是一種鼓勵人為社會服務的哲學：尊重他人、關心他人的幸福、承認每位的適當地位，藉謹慎的決定達到人生的目標。而且，良好決定形成仁愛的增加，使得良性循環繼續運作。

2.4 提出人內在價值的莊子

第四個例子是莊子。由於《莊子》寫書時期有約兩百年，我們不能盼望全書有共同的思想，因此為本文的使用，我只選擇內篇，因為這幾篇可能比較直接與

¹¹ 關於本文在朱熹思想的地位，請參考Chung Tsai-chun, *The Development of the Concepts of Heaven and of Man in the Philosophy of Chu Hsi*, Taipei: Academia Sinica, 1993, pp. 151-155.

莊周有關。當然《莊子》的辭彙與今日人權論壇的聯繫非常脆弱，不過我認為《莊子》能提供一個對人精神價值的說明，強調每人的獨特價值。與朱熹思想不同，肯定人的價值不來自系統哲學的論說，而且《莊子：內篇》比較排斥所有哲學理論，比如『逍遙遊』篇直接批評宋刑、列子與惠施。『齊物論』否定公孫龍以及所有邏輯學家，《莊子》認為一切都是因為不同的角度而已：觀點不同理論就不同，而且沒有任何絕對的角度，因此一切定義都同樣有價值。

雖然《莊子》排斥邏輯與哲學理論，但對人的看法仍然清晰可循，所選擇的代表人物非常有意義：有犯罪的，甚至由於犯罪受到砍腳的懲罰者、有生病、老化的人而他們所講的哲學等於諷刺哲學。《莊子》把世界所認為不重要的人物當作英雄，因而邀請我們重新思考一個人的真實價值是什麼。我們不可以再用一般社會對身體健康、遵守法律、有錢有地位當作衡量人的標準：

死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也；
日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。
(莊子·德充符，頁 99)

世界貫以使用來平衡人的價值一一被推翻，不可進入人的內在價值寶庫，即「靈府」。人性的尊貴是內在的特色：

是非吾所謂情也，吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。(莊子·德充符，頁 100)

內在的自由不受外面社會標準的限度。「孔子」就這樣告訴「子貢」：

彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也。

在此境界內才有真實的自由與無私：

假於異物，託於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。(莊子·大宗師，頁 109-110)

《莊子》不講理論，但是仍然提供人的價值，即內在的奧秘及自由。

2.5 小結

黃宗羲的例子告訴我們一個人在自己家庭內受到虐待就可以變成創造避免再發生類似虐待的思想家。當然不是所有受迫害的人都能解決一切，但是黃宗羲的經驗使得他更有力量尋找並提出解決問題的方法。《孟子》教訓我們社會的成功必須從窮人的角度來衡量。若孟子沒有這種關懷他很容易變成空虛的倫理者，但是他的力量來自他對窮人貧窮的關懷和認同。朱熹提供一個關懷社會的形上倫理

學，倫理的目標不僅為個人修養，更是基於普遍標準，建立社會內的正當關係。《莊子》則提供人的內在價值是在於其自由而不在於符合社會的要求。本文認為這四種方式都能幫助我們鼓勵他人投入人權的工作。

3 為何討論動機

一般人好像認為內容與動機是兩回事，不應相干。此種想法有其理由，如下三點：我們說人權是普遍的，但是動機是與個人有關，因此不普遍：雖然動機不同兩個人可以為同樣目標一起工作。第二、為了避免偏見的看法，人權的內容不應受到主觀動機的影響。第三、甚至大家對為何某權利是重要有各種理由，但是對那權利的內容仍有共識。因此，我們平常不討論動機。

3.1 以深淺之別討論動機的地位

不過，本文要提出與此平常想法不一樣的概念，認為動機不應被忽略了。我的啟發點來自陳祖為使用Michael Walzer淺深差別¹²。討論為何美國必須停止參與越戰，Walzer發現除了大家所知的戰爭正義問題外，有另外一個重要幅度：美國內部民眾意見。傳統義戰論提出一些客觀標準來評論戰爭的正義性，即Walzer所說的淺層：一個抽象、脫離時空的哲學論爭。所謂的「深層」是當時的具體社會、文化與時期，即包括美國民間對戰爭的看法。

陳祖為借用此差別來討論人權。淺層人權是基本普遍性的標準，原則上大家所接受的；深層人權是那些普遍原則如何與某種特定的文化，於適定的時空內落實。當然，深層不可否定或推翻淺層；具體文化不可以違背普遍人權。因此，淺深關係如冬天湖水的冰層一樣：湖面上層的冰，鴨子就可以在上面走來走去，但是冰層越深越有力量保護冰上的人或動物：冰的深度加強淺層的用途並非毀滅它。

動機就屬於此深層的，因此動機來加強普遍權利的標準，給具體的人所需要的精神鼓勵，使他們敢促進人權。讓我們再次反省我們上面所提的四位作者，看如何避免錯誤的解釋，如何推動適合人權的解釋。

3.2 黃宗羲的動機

為了禁止皇帝的專制，黃宗羲提供一個政治制度使得大家能討論國事。他的動機就是他父親被判死刑的悲劇。不過，所提的制度不僅能解決當時的政治問題，

¹² 參閱 陳祖為，「人權之深、淺層面：東西價值論辯一覽」載 雷敦蘇編，東亞文化與人權，新莊：輔仁大學出版社，1998年，頁35-49。

甚至我們不知道作者的背景，我們能欣賞他的建議。因此，他個人的動機不干擾他所建立的政治制度，反而像厚冰在湖上，他的動機是隱藏的支持。當然，假如讀者認為黃氏的制度全部來自其內心的報復，缺乏客觀性，就會引起反抗。其實，作者知道當時的人很可能以此偏見的眼光看他的著作，因此為了避免麻煩他就不出版，要等好幾百年才出版。不過，這是歷史的不公平。黃宗羲的意見與其動機是兩個不同的事情。

3.3 孟子的動機

同樣，孟子不要求君王親自體驗到窮人的困難，只是希望君王同情他們。我們推動人權時也不必親自拜訪所有受害者，但是我們必須認識人權的漏洞，盡量避免違背人權的行為或政策。如同孟子讚美國王對將要犧牲的動物的慈心，同樣我們需要慈心。

假如我們過分要求個人親自認識人權的受害，我們很可能只關心那些權利，忽略其他人權，我們會變成個別議題的推動者，忘記其他人權。這樣就是過分強調我們的動機，忘記我們要推動的人權。

3.4 朱熹的動機

把某種哲學當作我們推動人權的動機也許更會有爭論。朱熹的哲學也非常特殊的，不可能變成所有推動人權者的思想依靠，不過從朱熹我們一定要記得一點：即人權不能解釋為個人修養的成果而已。人權是跟著客觀原則的普遍標準。是否我們使用朱熹自己的一套思想實際上不太重要；有的人覺得促進人權不需要哲學的基礎，也可以，但是那些願意有哲學基礎者也可以使用之。

3.5 莊子的動機

《莊子》對人的內在自由的表達方式是很特別。我們也許願意用其他方式討論人的自尊。其實，按照《莊子》的看法，每個角度就是一個「這個」或「那個」，因此不絕對。絕對的是人的尊嚴，而這尊嚴超越一切語言的表示方法。

4 結論

從動機的角度討論人權哲學，需要我們對人權的內容以及哲學的貢獻都很清楚。其他學者已經研究過中國哲學，由中國哲學設立人權哲學，後來與西方人權思想比較。本文沒有重複他們的勞力，反而追求促進人權的動機，將此動機放在

人權的深層，即不影響人權內容。文章找到動機在兩種領域：一、受迫害的經驗（本人或他人）；二、對人的了解（哲學理論或精神反思）。前一領域告訴我們世界的缺點在何處，因此推動我們改善社會；後一領域從人的本質以及人在社會的地位出發。前者是由下往上；後者由上而下。在理想世界，兩方向的動機越強我們越能促進人權。動機多，冰層才更厚，我們在人權之路上能走得更穩定。

參考書目

王星賢點校，朱子語類，北京：中華書局，1994年。

李廣柏注譯，明夷待訪錄，台北：三民書局，1995年。

狄百瑞（陳立勝譯），亞洲價值與人權：從儒學社群主義立論，新莊：正中，2003年。

張立文，朱熹思想研究，北京：中國社會科學出版社，1999年。

陳祖為，「人權之深、淺層面：東西價值論辯一覽」載 雷敦蘇編，東亞文化與人權，新莊：輔仁大學出版社，1998年，頁35-49。

黃宗羲：明夷待訪錄•臺北：三民書局，民84年（李廣柏注譯）

黃錦鉉註譯，莊子讀本，台北：三民書局，第七版1987年〔初版1974年〕。

楊家駱主編，易程傳·易本義，台北：世界書局，1988年。

雷敦蘇，「共識是否足夠當作人權的基礎？」載 輔仁大學法律系舉辦，《輔仁、耶納國際學術交流研討會》，94年10月1日，頁105-125。

霍普金斯，和平的藝術，新店：立緒文化，2003年

Chan, Wing-tsit 陳榮捷, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton, NJ.: Princeton University Press, 1963.

Chung Tsai-chun 鍾彩鈞, *The Development of the Concepts of Heaven and of Man in the Philosophy of Chu Hsi*, Taipei: Academia Sinica, 1993

Peerenboom, Randall, *Human Rights in Asia: Values and legal systems, with comparisons to France and the United States*, London: Routledge, 2006.

Tu Weiming 杜維明, "Human Rights as a Confucian Moral Discourse" in de Bary, William T., Tu Weiming (ed.), *Confucianism and Human Rights*, New York: Columbia University Press, 1997, 297-307