

## 第肆章 先秦儒家思想中可作為人權內涵的思索

前文討論了人權概念的發展、內容、及實踐面向，本章將反觀中國的儒家文化，先從儒家典籍傳統中整理與前述探討普世性的人權中有何相通相容或是衝突的概念。限於筆者的學力與研究期限，對於浩翰的儒家典籍與傳統文化，筆者只能以儒家傳統典籍中的《四書》—《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》—為主要讀本，而《四書》中頻繁出現的《尚書》、《禮記》等古籍也間有淺涉，從中耙梳與人權價值有何相通或相牴牾之資源。筆者並非預設先秦儒家在二千多年前已包含孕育了當代人權價值的理念，而是筆者從實際對儒家典籍的研析中確能體悟到若干在人權價值上，富啟發、相通相容的意義，因此欲透過耙梳對比來彰顯儒家文化的現代意義。

### 第一節 儒家思想與第一代人權的對比

在第二章中，談到第一代人權，其背景因反抗封建專制而生，主要觀念是自由與自主；目的是防止政府以政治權力不當干涉個人的自由與權利。而其主要內容有發表意見、人身、信仰、言論和出版與結社等諸自由，具體的內容從世界人權宣言中可以歸納出：生命權、自由權、財產權、公民權與政治權。總之，第一代人權的產生是當時的人民在自身的生命及財產在沒保障的情況下，向君主、教會所爭取的諸項權利。生命權利的爭取是基於專制體制下的統治者對於人民生命的輕視，財產權則是當時新興的資產階級反對當時封建制度而提出。這樣的精神落實於《世界人權宣言》及《公民權利和政治權利國際公約》中我們可以看到如：“人人有權享有

生命、自由和人身安全”<sup>1</sup>、“人人得有單獨的財產所有權…，任何人的財產不得任意被剝奪”<sup>2</sup>…等。因此，人權基於人的生存而附麗，而生存則是基於生命及財產的保障這點是確定的。相對於儒家思想，雖然沒有設定與《世界人權宣言》及《公民權利和政治權利國際公約》一樣，如此具體的規範關於人民“公民政治權利”的內容以及它們不可轉讓、不可剝奪的精神前提，但就原典的耙梳，我們可發現其仍有包含著與第一代人權價值相關的資源與精神：

## 壹、儒家思想中對生存權的討論

### 一、生命權的重視（對生命的尊重）

本文在第二章提到，儘管“自然權利”的論述本身頗受爭議，但它在人權的起源上具有相當重要的地位，而自然權利是由“自然狀態”及“社會契約”這兩部分所組成。<sup>3</sup>儘管西方思想家對於“自然狀態”及“社會契約”內容的認知及其先驗的根源看法不盡相同，但對於自然權利中每個人擁有生命權、自由權及財產權三項基本權利，基本上是同意的。<sup>4</sup>自然權利的規範是由人與人之間進而推展到人民對統治者的要求上。所以對生命權的重視便要從人與人之間擴及到經由人們同意而組成的政府，都應對個人的生命予以尊重，根據筆者整理先秦儒家典籍，發現其中有關於與生命權相關的資源如下：

<sup>1</sup> 中國人權協會（2001），《人權法典》，頁 176。

<sup>2</sup> 同前註，頁 178。

<sup>3</sup> 關於自然狀態與社會契約的概念主要以下面三位思想家為主：霍布斯在其所著《利維坦》(Leviathan, 1651)一書中把「自然狀態」描述為像野獸一樣生活的、不斷追求權力的極端自私自利的人們之間彼此為敵的狀態。只是為了生存，人們才相互訂立契約，擁戴一個共同的統治者，並把自己的權利交給這個統治者。因此，國家的組成不是為了幫助人們變好，而只是作為一種保證自我保存的公約。洛克在他的《政府論》(1690)中把自然狀態描繪為這樣一種狀態：人們在這種狀態中是自由而平等的，但要受自然法的約束。他們訂約建立一個公民社會和政府，為的是保護他們的財產和自由；但是，如果政府濫用權力，聯合起來的大多數人民就有權反抗。盧俊（在 1762 年發表的《社會契約論》中）提出把社會契約作為一種手段，人們藉此保留他們原有的自由，同時把社會「公意」樹立為主宰以創建道德。資料來源：大英百科全書線上繁體中文版：<http://wordpedia.eb.com/tbol/article?i=069876&db=big5&q=%AA%C0%B7%7C%AB%B4%AC%F9>

<sup>4</sup> 遼扶東（2002），《西洋政治思想史》，頁 276。

“廋焚，子退朝，曰：「傷人乎？」不問馬。”<sup>5</sup>

“…仲尼曰：「始作俑者，其無後乎！」為其象人而用之也…”<sup>6</sup>

“…行一不義，殺一不辜，而得天下，皆不為也。…”<sup>7</sup>

首揭三段引文，分別闡釋了儒家對於個人生命權的看重，其價值高於以財富、地位誇示，甚至高於治國的權柄。例如。孔子對於生命的重視，可從在馬房失火孔子退朝回家時，先問有沒有傷了人；孟子轉引孔子說過的話認為首造人形木偶陪葬的人恐怕要絕子絕孫，只是因為他是人的形像而覺得殘忍，此皆可以看出孔子本身對於生命的重視。第三段引文是孟子在面對公孫丑問到孔子、伯夷和伊尹這三位賢者有什麼相同的地方時，他認為如果要做一件不合義理的事，殺戮一位無辜的對象，而獲得天下的權位，這三位賢者都是不肯做的。這三位賢者中，孔子是孟子心中的“聖之時者”，伯夷是商周政權轉換時期的逸民，既不滿商紂的失政，也不認同周武王以征伐得天下。伊尹則是輔佐太甲的賢相，所以孟子認為賢能的統治者對於人民的生命是不能隨意剝奪的。上面引《論語》及《孟子》中的三段話可以看出儒家思想中對於個人生命的重視與第一代人權價值中對生命權的尊重保障，在精神上殊無軒輊。

## 二、財產的保障

西方思想家洛克對於生命、自由、財產三者，尤其重視財產，他認為財產乃是生命權及自由權的基礎。<sup>8</sup>《世界人權宣言》第十七條規定“人人得有單獨的財產所有權…，任何人的財產不得任意被剝奪”<sup>9</sup>，另外《公民權利與政治權利國際公約》第一條第二項也談到“所有人民得為他們自己的目的自由處置他們的天然財富和資源，…在任何情況下不得剝奪一個人

<sup>5</sup> 《論語·鄉黨》。

<sup>6</sup> 《孟子·梁惠王上》。

<sup>7</sup> 《孟子·公孫丑上》。

<sup>8</sup> 遼扶東，《西洋政治思想史》，頁 276。

<sup>9</sup> 中國人權協會，《人權法典》，2001，頁 178。

民自己的生存手段”<sup>10</sup>，以上均顯示出財產權之於人權的重要性。儒家思想在維護個人財產方面，我們可以從《孟子》發現這方面的思想資源，孟子在這方面比較有系統的提到：

“…無恆產而有恆心者，惟士為能。若民，則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。及陷於罪，然後從而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可為也？…”<sup>11</sup>

“…是故，明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子；樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。…”<sup>12</sup>

這裡的引文說明，孟子認為王道的根本是人民的生存，缺乏維生的恆產而能保持恆心的，只有讀書明理的人能做到。一般人民如果沒有生活之資，就會巧取豪奪放辟邪侈而無所不為，等到人民為求苟活而犯了罪再來處罰，這就是設網羅陷害人民。所以賢明的統治者，必須要能提供人民生存發展的環境，至於要讓人民有多少生活資源才算足夠，孟子接著說明人民的財富至少要能夠事奉父母、養育妻小，提供其溫飽。所以說制民之產是讓人民能夠養生送死無所缺憾，這就是王道治國的基本出發點。這裡值得注意的是，儒家思想對於財產的保障，與當代人權在財產權的認識上有其不同，主要在於財產的積累上。當代人權價值中對財產權的要求是起於資產階級，然而隨著工業化的發展，資本主義所財產累積上則產生的問題已引起社會主義對第二代人權概念的擴充。而儒家思想中對於財產的認知是求家家戶戶富足，基本需求無虞，對於達不到此生存條件的人，能夠由較為富足者提供援手，而不主張一味的擴充積累私家的財富，甚至對於公家的聚斂財富，孔孟也是不予認同的：

“季氏富於周公，而求也為之聚斂而附益之。子曰：「非吾徒也，小子

<sup>10</sup> 中國人權協會，《人權法典》，2001，頁80。

<sup>11</sup> 《孟子·梁惠王上》

<sup>12</sup> 《孟子·梁惠王上》

鳴鼓而攻之可也！」<sup>13</sup>

“…由此觀之，君不行仁政而富之，皆棄於孔子者也。…”<sup>14</sup>

以上引文說明，孔子認為，魯國的執政官季氏已經富可敵國，他的弟子冉求為季氏聚斂財富，實在應逐出師門被同儕批判！孟子也認為統治者若不行仁政而只是為了聚斂財富，皆背離了孔子之道。由此顯示，生長在小農經濟時代的儒家並無重商聚斂的價值觀，認為財產都是用來治養萬民的，任何人（甚至官府）都只要夠用就好，如果積聚過多，恐怕都會生逸樂邪妄的念頭；不像後來西方的資本主義，以逐利及滿足慾望無限聚斂為目的，反倒製造許多不平等與悲慘的事例。

儒家思想生長在華夏大地小農經濟的基礎上，為了解決芸芸眾生的生計，釐定社會上下等級的責任義務分際，儒家思想一向被認為是重農抑商的流派，因此論者多有儒家思想不利資本主義發展之見，然而，我們看孔、孟、是如何談發展生產與追求財富呢？其實，儒家思想本身並不歧視百工分業，《中庸》有謂治國有九經，「來百工，柔遠人」可使財用足並親和四方之民；而漢代以降，儒士集團恆有勸天子「重農抑商」、「棄末務本」，其實這只是擁有土地的士大夫與全國最大的地主（天子），合謀以打擊可能威脅到自身利害者的一種障眼法，實則「賤商人，商人已富貴矣，尊農夫，農夫已貧賤矣。」<sup>15</sup>。至於對一般人民，儒家認為貧窮會因自我尊嚴感的喪失而導致道德教化上的困難；然而，對於挾經濟實力的政治權位者，則是抱以高度戒心，為的就是避免形成一個暴虐驕縱的社會，<sup>16</sup>例如：

<sup>13</sup> 《論語·先進》

<sup>14</sup> 《孟子·離婁上》

<sup>15</sup> 彭立忠（1995），《中國人的國民性與政治民主化之關聯性研究—先秦儒學在民主價值上的轉化》，頁158。

<sup>16</sup> “子罕言利，與命，與仁。”《論語·子罕》利者，人所欲，啓爭端，群道之壞每由此，故孔子罕言之。依孔子思想，人若能知命任仁，則群道自無不利。錢穆（2004），《論語新解》，頁235。

“子曰：「放於利而行，多怨。」”<sup>17</sup>

“子曰：「貧而無怨難，富而無驕易。」”<sup>18</sup>

“子貢曰：「貧而無諂，富而無驕，何如？」子曰：「可也。未若貧而樂，富而好禮者也。」”<sup>19</sup>

“子曰：「富與貴，是人之所以欲也；不以其道得之，不處也。貧與賤，是人之所以惡也；不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名。君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」”<sup>20</sup>

“子曰：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。」”

21

孔子並不排斥合於道義的富貴，所以他說：「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。」。然而，對於經濟在社會中的份量以及經濟發展的規模，儒家始終存在一種心理上的掙扎矛盾。他們既希望人民能夠富足，至少樂歲終身飽；但又顧慮過度的滿足會帶來道德腐敗。在光譜的一個極端，是饑寒起盜心；另一個極端則是飽食思淫慾。脫離貧窮會有提升道德的效果，但它的邊際效用卻會逐漸遞減。因此，儒家寧可取其中道、選擇小康，既不至於因饑餓而寡廉鮮恥，也不至於因富足而腐化驕恣。儒家這樣一種經濟態度，相對於今日資本主義追求利潤極大化的取向，當然是一種可貴的矯治。<sup>22</sup>

### 三、與言論自由相關的討論

儒家思想中關於孔子所倡導的言論自由，側重在人民有批評政府和作一個異見者的權利。他曾表示欣賞子產的做法。當某些鄭人聚於學堂抨擊

<sup>17</sup> 《論語·里仁》

<sup>18</sup> 《論語·憲問》

<sup>19</sup> 《論語·學而》

<sup>20</sup> 《論語·里仁》

<sup>21</sup> 《論語·述而》

<sup>22</sup> 葉仁昌(2004)，〈儒家財富思想與經濟發展〉，《中國傳統的政治智慧研討會論文集》，頁 11-16

政府時，子產手下一部分臣子提議「毀學校」；但子產力排眾議，並熱烈地辯論說，應當允許百姓「議執政之善否」。他覺得領袖當聽取批評，又覺得忠誠與和善可減少批評，但專橫武斷則不能防止人家的抨擊。孔子聽到了子產這般見解後，對他大為稱讚。事實上，孔子也是以規諫君王、針砭時弊及議論朝政為己任的。就孔子的言行來說，他不只是個議論時政者，他更建議統治者如何正確地處理不同意見和批評。孔子認為統治者對不同意見及外界的批評，該持一寬容與尊重的態度。

另一方面，中國古代有一種社會身分叫作“士”，指的是讀書人，他可以弘道傳言，要把這些理念傳給社會。“庶人”就是一般老百姓，倘若在政治上遇到什麼困難、老百姓有什麼樣疾苦，罵政府叫“謗”即批評政府。所以孔子在《論語》中說：“天下有道，則庶民不議”。就是一般老百姓，你要讓他不說話，不批評政府的話，只有一個辦法，就是治天下符合公道正義，有合理秩序，則大家都肯接受的。在古代士農工商四民分業的情況下，我們可以說「庶民不議」是一種信任專業分工的表現，但是如果天下施政亂了套，讓平民百姓都開始怨聲載道，那麼國祚必不長久，就是這個道理。

上述儒家思想中有關言論自由的討論，是側重政治領域上的言論自由，主要是在批評統治者的施政。而今日所謂之言論自由除了前者，更擴張為能夠按照自己的意願自由地發表言論以及聽取他人陳述意見的權利。近來，它通常被理解為包含了充分的表述自由，例如創作及發布有關影像、舞蹈及其它各種表現形式的資訊。《世界人權宣言》第十九條指出“人人有權享有主張和發表意見的自由；此項權利包括持有主張而不受干涉的自由，和通過任何媒介和不論國界尋求、接收和傳遞消息和思想的自由。”所以，一個健全的社會需要的並不僅僅是政治上的言論自由，更需要文化的、族群的、性別的、階級的，各種不同類別的言論自由。

## 貳、儒家思想與公政權的關係

本文第二章中談到，第一代公政權是人們為從封建君主專制中解脫出來而要求的諸權利，而對自由與自主的設定主要是一種消極的權利觀（negative rights），方法是透過對個人自由與權利的肯定，來限制政府權力的運作範圍。《世界人權宣言》第二十一條規定：“人人有直接或通過自由選擇的代表參與治理本國的權利；人人有平等機會參加本國公務的權利…”。儒家思想在與第一代公政權的設定有些出入，甚至有學者認為儒家思想中，並沒有真正設定人民的公民政治權利以及它們的不可轉讓、不可剝奪。儒家所設定的理想政府，是根源“社會的共同利益”，而不是“人共同的權利”<sup>23</sup>。另也有學者也指出，儒家民本思想尚非現代意義的民主思想，因為前者僅包含民有與民享，而未及於民治。<sup>24</sup>

儒家思想中認為處理公共事務、各個不同性質不同類別的工作，都需要有賢德、有才能的人來負責推行。也就是“尚賢”。所以孟子說“賢者在位，能者在職”。賢者決定國家的大政方針，相當於現代的政務官；能者執掌各種專門性的工作，相當於現代的事務官。國家設官分職，就是要使人在一個恰當的位分上“各盡其才，各守其分”。那麼，不擔任公職的人，在政治上是居於什麼性質的地位呢？儒家視一般人民為「天民」、「子民」，處於被保愛、被教養的位置，至於如何作為「權利義務之主體」的公民觀念，則尚未透顯，最多只有“天視，自我民視；天聽，自我民聽”。換句話說，作為「政治主體的存在」這個身分還沒有自覺的建立起來。先秦儒家，因生民之不齊，故有「勞心者治人，勞力者治於人」的思想，不主張平民百姓可與聞政事。<sup>25</sup>然而，中國人論政治有上述“尚賢”的基本

<sup>23</sup> 李存山（2001），〈儒家的民本與人權〉，《孔子研究》。

<sup>24</sup> 蕭公權（1982），《中國政治思想史》，頁 96-97。

<sup>25</sup> “…然則治天下獨可耕且為與？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備。如必自為而後用之，是率天下而路也！故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人，天下之通義也…” 《孟子·滕文公上》。這裡孟子將人民區分為“勞心”與“勞力”者兩類，這段話因而受近人詬病，認為是專制政治之幫兇，的確，



價值觀，求賢的標準有德有才，儒家更是主張德重於才，過分偏重道德的結果，使得掌權者很容易利用儒家，並曲解道德的意義。<sup>26</sup>雖然儒家思想中對於人民之公政權並無明顯之設定，但是仍可從以下兩方面看出儒家思想與專制統治者的不容之處：

#### 一、統治者應以民心之向背為施政的依歸

《尚書》云：「天視自我民視，天聽自我民聽。」即認為天命與民心向背有直接關係。而統治者欲保其位，必先行仁政，否則必為天所棄；而抽象的天命便是透過具體的民心向背所表現出來：

“孟子曰：「桀、紂之失天下也，失其民也，失其民者，失其心也。

得天下有道：得其民，斯得天下矣。得其民有道：得其心，斯得民矣。得其心有道：所欲與之聚之，所惡勿施爾也。”<sup>27</sup>

“「故曰：域民不以封疆之界。固國不以山谿之險，威天下不以兵革之利；得道者多助，失道者寡助；寡助之至，親戚畔之；多助之至，天下順之。”<sup>28</sup>

“孟子曰：「以力假仁者霸，霸必有大國。以德行仁者王，王不待大：湯以七十里，文王以百里。」以力服人者，非心服也，力不贍也。以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也，詩云：『自西自東，自南自北，無思不服。』此之謂也。」”<sup>29</sup>

“孟子曰：「民為貴，社稷次之，君為輕。是故得乎丘民而為天子，得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大夫。諸侯危社稷，則變置。犧牲

---

漢代以降的專制政治，恆以尊孔孟揚禮教，用忠孝儒術飾人心，其實基本上是陽儒陰法，緣飾儒術，在此不多贅述。

<sup>26</sup> 彭立忠（1995），《中國人的國民性與政治民主化之關聯性研究—先秦儒學在民主價值上的轉化》，頁 107。

<sup>27</sup> 《孟子·離婁上》

<sup>28</sup> 《孟子·公孫丑下》

<sup>29</sup> 《孟子·公孫丑上》

既成，棗盛既潔，祭祀以時，然而旱乾水溢，則變置社稷。」<sup>30</sup>

上引《孟子·離婁》篇說桀紂「失天下」皆因「失其民」，「失其民」皆因「失其心」。相反，「得其心」之法，在於「所欲與之聚之，所惡勿施爾」，或「民之所好好之，民之所惡惡之」，<sup>31</sup>其次《公孫丑》篇則說明國界限制不了百姓居民、鞏固國防不必靠著山谷的險要，威天下更不必以兵甲的堅利；要使百姓願意順從，必須要以治國愛民（以民為本行仁政），若失此正道則連親戚都要背叛這樣的統治者。其三，仍以《公孫丑》篇舉商湯與周文王爭取民心向背，不須假借武力的征服，也不須憑藉邦國的強大與否。並引申出一套「民為貴，社稷次之，君為輕」《孟子·盡心下》之民本思想。「民本」為儒家思想中相當重要的精神，<sup>32</sup>儒家強調統治者的一切做為必須以保民養民為目的，以人民為政治的主體。然而筆者認為，「民心向背」以行「仁政」為基礎，孔子、孟子皆把它寄望在統治者的道德心與行仁政。而這樣的思想，無法有效的節制權力者的濫權腐化，反而逐漸成為強化主政者剽竊權位虛飾仁義的藉口，影響所及，中國二千餘年的帝制與於道德傾向，莫不依附儒家思想而來，從而造成今日難以還原儒家剛健批判精神的原貌。

## 二、對於暴政的抵抗

孟子在這方面提出了幾種反抗形式：<sup>33</sup>

第一、「不事非君」：實行不合作策略，拒絕為暴政、暴君服務。「…今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求富之，是富桀也…

<sup>30</sup> 《孟子·盡心下》

<sup>31</sup> 《大學》

<sup>32</sup> 儒家民本思想雖起源甚早，但完整的表達民本思想者，始於孟子主張「民惟貴，社稷次之，君為輕」。而金耀基教授歸納民本思想的基本意涵有下列幾項：(1)人民是政治的主體；(2)人君之居位，必須得到人民之同意；(3)保民養民是人君最大職務；(4)「義利之辨」旨在抑制統治者的利益，保障人民；(5)王者的一切作為均是為人民；(6)君臣之際並非片面的絕對服從關係。參閱：李明輝（2002），〈儒家傳統與人權〉。

<sup>33</sup> 程林輝（1997），〈先秦的人權思想〉，《孔孟月刊》第三十五卷第六期。

今之所謂良臣，古之所謂民賊也。君不鄉道，不志於仁，而求為強戰，是輔桀也。由今之道，無變今之俗，雖與之天下，不能一朝居也」…<sup>34</sup> 當君王不是推行仁政，而是實行暴政；不是愛民利民，而是殘賊害民時，做臣民的應當保持自己的良心本性，不做助桀為虐的事情對於有良心仁性的人來說，不能見利忘義，「雖與之天下」，也絕不能與桀紂之流沆瀣一氣，甚至一日同朝為仕，也不願屈就。因此，孟子主張對於不仁不義的統治者，可以採取不合作的策略，拒絕為暴君服務。

第二、“用之則行、舍之則藏”：當暴君一意孤行時，個人可以保持自己的人格獨立和意志自由，儘量遠離暴政暴君。這可以分成兩種情況：首先，當暴君隨心所欲、任意殺戮，個人的生命權沒有絲毫保障時，臣民可以不顧所謂的「君臣大義」，保持自己的人格獨立和自由，遷徙到異國他鄉。正如孟子指出的：“無罪而殺士，則大夫可以去；無罪而戮民，則士可以徙”。<sup>35</sup>其次，當暴君一意孤行，拒不接受臣子納諫，甚至對臣子進諫反感和震怒時，臣子應該辭官引退，做一種閒雲野鶴似的自在人：“…君有過則諫，反覆之而不聽，則去…”<sup>36</sup>。

第三、當生靈塗炭、民怨沸騰時，為了絕大多數老百姓的生存權利，臣民對暴君可以易位甚至誅殺。如果說與暴君不合作、拒絕為暴君服務；保持人身自由權、遠離暴君還屬於消極的抗爭形式，那麼易位、討伐和誅殺暴君則屬於積極的抗爭形式。當暴君橫徵暴斂、剝奪老百姓起碼的生存條件時；當暴君濫殺無辜，人的生命權沒有絲毫保障時；當暴君窮兵黷武，使田園荒蕪、滿目淒涼、生靈塗炭、血流成河時；為了救民出水火、解民於倒懸，為了天下百姓的生存，孟子認為人們有易位、討伐、甚至誅殺暴君的權利。<sup>37</sup>“君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位”；“賢者之為人

<sup>34</sup> 《孟子·告子上》

<sup>35</sup> 《孟子·離婁上》

<sup>36</sup> 《孟子·萬章下》

<sup>37</sup> 雖然孟子在易位方面指出，如果統治者違背君道，可以推翻或更換，但有貴戚之卿、異姓之卿

臣也，其君不賢，則固可放矣”<sup>38</sup>。這裡值得注意的是，孟子雖然主張放伐暴君，改立新君，但由於儒家主張仁政與不嗜殺人，所以對暴君儘可能以退位流放，而不是趕盡殺絕或以暴易暴。對於暴君的定位，孟子解釋：

“賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也”<sup>39</sup>。從臣民來講，這是一種正義之舉，是賢者所為；從暴君來講，這是罪有應得，是順天意順民意；從人權角度講，則是人權與君權的抗爭，是人權戰勝了殘暴的君權。

---

之分。《孟子·萬章下》談到“齊宣王問「卿。」孟子曰：「王何『卿』之問也？」王曰：「卿不同乎？」曰：「不同：有貴戚之卿，有異姓之卿。」王曰：「請問『貴戚之卿。』」曰：「君有大過則諫；反覆之而不聽，則易位。」王勃然變乎色。曰：「王勿異也。王問臣，臣不敢不以正對。」王色定，然後請問「異姓之卿。」曰：「君有過則諫；反覆之而不聽，則去。」”

<sup>38</sup> 《孟子·盡心上》

<sup>39</sup> 《孟子·梁惠王上》

## 第二節 儒家思想與第二代人權的對比

### 壹、與經濟社會權相關之討論

第二代人權的興起與社會主義對資本主義的針砭有相當重要的關係。資本主義所主張的自由放任 (laissez-faire) 原則造成了社會的貧富不均及種種衝擊，瓦解了社會維繫人與人之間關係的機制。而第二代人權對人權價值的擴充主要是爭取各個階級、品類在立足點上的平等。以一九四八年通過的《世界人權宣言》來說，在充分肯定第一代人權的各項條款的同時，也寫入經濟、社會和文化的權利。其中第 22 條表示：“人既為社會的一員，自有權享受社會保障，並有權享受個人嚴嚴及人格自由發展所必需之經濟、社會及文化各種權利之實現；此種實現之促成端賴國家措施與國際合作並當依各國之機構與資源力量為之。”在此條下又分別列出工作權、休息和閒暇權、維護所需生活水準的權利、受教育的權利，以及自由參加社會文化生活的權利等條款。<sup>40</sup>

傳統中國政治文化中統治者與被統治者關係的理想模式是“父母—赤子”。《尚書·洪範》有言：“天子作民父母”，〈康誥〉篇有“若保赤子惟民其康義”，<sup>41</sup>此皆典型地反應了這種思維模式。所以，如眾所周知的，周代政治思想的核心之一是“保民”，這也是整個《尚書》中不斷重複的主題。把養民、安民作為統治者的最大責任和基本義務，經由上古政治文化的演進，逐漸強化為儒家政治思想的基調。<sup>42</sup>所以，儒家民本思想以保民、養民為統治者最重要的義務，所以就第二代人權的概念而言，儒家民本思想所能提供的資源就豐富多了。<sup>43</sup>另外，我們復可由儒家「儒」

<sup>40</sup> 中國人權協會 (2001)，《人權法典》，頁 178。

<sup>41</sup> 我們發現時至民國已近百年，日常生活中仍然常見對於政府官員，相關首長以「大家長」的方式來暱稱，可見傳統文化影響人心之深遠。

<sup>42</sup> 陳來 (2006)，〈儒家與全球化中的人權對話〉，發表於“國際儒學聯合會”網站，網址：[http://www.ica.org.cn/content/view\\_content.asp?id=6048](http://www.ica.org.cn/content/view_content.asp?id=6048)

<sup>43</sup> 李明輝 (2002)，〈儒家傳統與人權〉，收錄於黃俊傑編《傳統中華文化與現代價值的激蕩與調》

字的結構引伸出儒學的精神在於「合乎人倫日用所需」。<sup>44</sup>儒家思想在價值理念上就是使得社會中每個成員都有所“立”、有所“達”。在第二代人權的內容及實踐層面上，儒家思想中有著相當豐富的討論，例如：

“子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁！必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」”<sup>45</sup>

“…丘也，聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安；蓋均無貧，和無寡，安無傾…”<sup>46</sup>

儒家思想孕育的背景雖是二千多年前小農經濟的生產型態，然而儒家的先賢以豐富的人文關懷著稱，所以有關經濟、社會層面的關照，與今日第二代人權的內涵相比，並不遜色。例如孔子以行仁與成聖作為一種志業來勉勵時人，但是並不輕易以仁聖稱許賢者，所以他認為連堯舜都還沒做到“博施濟眾”這樣的境界。孔子談到儒家中心思想仁，就是自己要立身於世，同時也要幫助別人立身於世；自己要通達事理，也要幫助別人通達事理。立就是要立身於世，要生存；達就是要成就事業，要發展。用現代話語表示，你要生存，有生存的權利，別人也要生存，也有生存的權利；你要發展，有發展的權利，別人也有發展的權利。因此，一個人在謀求生存和發展的時候，也應該想到別人的生存和發展的權利；特別是在統治者方面，不注意人民的生存發展，就會遭到老百姓的反對和反抗。另外，“不患寡而患不均，不患貧而患不安”可以看出孔子反對貧富懸殊造成社會矛盾加劇，而主張“均無貧，和無寡，安無傾”的大同理想境界。

---

融》(一)。

<sup>44</sup> 儒字由人字與需字所組成，民國初年的「疑古派」鄙夷儒學，刻意將儒字字型與需字比觀，認為儒者柔而懦弱之徒也。參見彭立忠著《中國人的國民性與政治民主化之關聯性研究：先秦儒學在民主價值上的轉化》，頁 64-65。

<sup>45</sup> 《論語·雍也》

<sup>46</sup> 《論語·季氏》

孟子在這一方面則有更具體的說明：

“…老吾老以及人之老；幼吾幼以及人之幼；天下可運於掌…”<sup>47</sup>

“…頒白者，不負載於道路矣！七十者衣帛食肉，黎民不饑不寒；然而不王者未之有也。”<sup>48</sup>

“…老而無妻曰鰥，老而無夫曰寡，老而無子曰獨，幼而無父曰孤：此四者，天下之窮民而無告者；文王發政施仁，必先斯四者。…”

49

上述三章都是孟子闡述仁政的內容。與前揭孔子之“立“與“達”的境界是一致且更為具體的。

“大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥寡孤獨廢疾者皆有所養；男有分，女有歸，貨惡其棄於地也不必藏於己，力惡其不出於身也不必為己，是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。”<sup>50</sup>

儒家的重要經典《禮記·禮運》篇描述大同社會的景象是：“大道之行也，天下為公。人人各得其所的社會保障。其社會裡人人敬老，人人愛幼，無處不均財輸困，無人不獲飽暖挾持的理想社會。在這裏，人們視他人父母如自己父母，視他人子女如自己子女。老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。任何人都能得到社會的關懷。兩千多年前儒家這段理想社會境界的勾勒，不但吸引世世代代的仁人志士努力追求，其精神與第二代人權的訴求可以說相當是一致的。

當代的自由民主制度，在實際運行了一、二百年後，其所隱含的「社

<sup>47</sup> 《孟子·梁惠王上》

<sup>48</sup> 《孟子·梁惠王上》

<sup>49</sup> 《孟子·梁惠王下》

<sup>50</sup> 《禮記·禮運》

會達爾文主義」傾向，即優勝劣敗的遊戲規則早已為人所詬病。屈居社會弱勢的個人，他們的生存卑微引不起人們的注意，他們的權利往往被無情地犧牲或忽視了。此種物競天擇的法則，已與西方國家所宣稱的人權理想背道而馳。如果能以儒家仁政與大同理想來匡補時弊，想必有助於人權的保障。顯然，以上儒家的思想與第二代人權內容及實踐層面上的《世界人權宣言》、《經濟社會暨文化權利國際公約》所提及的人人有權利享受社會保障，在經濟、社會和文化生活中能夠有所“立”、有所“達”，是有內在方面聯繫的。

## 貳、教育的重視：儒家有教無類思想與教育普及

《世界人權宣言》第二十六條第一項《經濟社會暨文化權利公約》第十三條第一項均與指出：“人人都有受教育的權利…”，<sup>51</sup>從《論語》也可發現這樣的人權資源：

“子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣，又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」”<sup>52</sup>

“…謹庠序之教，申之以孝悌之義……王道之始也。”<sup>53</sup>

“子曰：「有教無類。」”<sup>54</sup>

“…人之有道也，飽食衣逸居而無教，則近於禽獸，聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫…”<sup>55</sup>

“設為庠序學校以教之。庠者養也，校者教也，序者射也。夏曰校，

<sup>51</sup> 中國人權協會主編（2001），《人權法典》，2001，頁75、178。

<sup>52</sup> 《論語·子路》

<sup>53</sup> 《孟子·梁惠王》

<sup>54</sup> 《論語·衛靈公》

<sup>55</sup> 《孟子·滕文公上》



殷曰序，周曰庠；學則三代共之，皆所以明人理也。”<sup>56</sup>

國家所以成立，首在於統治者有德，人民才會負襁褓而至。當人民依附而至，政府的責任就要先後滿足其生計，次及禮樂教化。孔子認為一個國家有了人民之後，重要的是他們的生存（“富之”），在人民生存無虞之後，便要對人民施予教育。另外，孔子在教育上“有教無類”的精神，是我們比較熟悉的。從孔子所收的學生中不論貴賤、貧富、老少與資質上的不同，然而孔子未嘗對他們有隱，總是孜孜不倦的因材施教，可見孔子於這方的身體力行。而“有教無類”的更進一步可以看作是，若人民都有受教育的機會，其後天的貧富貴賤，就可以憑藉自身的努力去超越先天的限制，使布衣可以為卿相，而貴戚未必長得富貴。孟子在教育上的主張也師法孔子的精神，一再強調在滿足了人民基本生存需求之後施予教育的重要性。

---

<sup>56</sup> 《孟子·滕文公上》

### 第三節 儒家思想與第三、四代人權的對比

人權價值規範在國際化的過程中，也就是當人權價值到了第三世界國家時，產生了詮釋人權的爭議，因此，非西方國家以民族自決為核心，提出了發展權的理論，主張各個國家有平等發展的機會，呼籲所有民族和國家之間建立國際合作與團結。而環境權有單獨論列，也有納入第三代人權範疇者，此處則一併與儒家傳統作比較。筆者就先秦儒家典籍中，整理出有關的資源，以下試為析論之：

#### 壹、儒家思想中孕涵第三代人權之資源

西方的發展權源於強者對弱勢的宰制，弱者遂向強者要求共享資源和平發展的機會。所以，發展權的提出係對應於人權價值在國際普世化的過程中，所產生的衝突與爭議。<sup>57</sup>兩千多年前的儒家面對當時大國之間的爭霸，大國對小國的兼併，所以提出王道與天下為公的大同觀。面對國家與國家間爭議的解決，儒家思想中整體和諧的觀念與第三代人權的精神極為符合：

“凡為天下國家有九經；…，柔遠人也，懷諸侯也。…”<sup>58</sup>

“…遠人不服，則修文德以來之，既來之則安之。…”<sup>59</sup>

在民族與民族、國家與國家的關係上，儒家主張和諧共處，協和萬邦。《尚書·堯典》說：“百姓昭蘇，協和萬邦”。孔子提出“四海之內皆兄弟”，<sup>60</sup>又說：“遠人不服，則修文德以來之，既來之則安之”主張以文

<sup>57</sup> “…根據《憲章》維護國際和平與安全並進一步促進各國間友好關係與合作的文書…”《發展權宣言》弁言。資料來源：聯合國網頁，網址：

<http://daccessdds.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/494/22/IMG/NR049422.pdf?OpenElement>

<sup>58</sup> 《中庸》

<sup>59</sup> 《論語·季氏》

<sup>60</sup> 《論語·顏淵》

德感化外邦，反對輕率地訴諸武力。孟子提出“仁者無敵”，<sup>61</sup>主張“以德服人”<sup>62</sup>，提倡王道，反對霸道。霸道是以武力做後盾，處理國內和國際關係；王道與霸道相反，王道是利用和平的手段，通過在國際間建立相互間信任關係而擴大自己的影響（今人稱作「軟權力」(soft power)）。

儒家更反對以征戰攻伐他國來擴充自己的國土和充實府庫。只知道為君主開疆闢土並非真正的良臣，反而是殘害人民的盜賊。一國的強盛不是從擄掠他國而得來的。統治者的仁慈不只行諸自己的人民，還應擴大至對待其他國家的人民。以鄰為壑的作為，是無法被儒家所接受的。這種和平王道的觀點如果能廣為當代各國所了解，那麼就不會對中國傳統有所誤解，同時可消弭國際的爭端，如以巴衝突，美伊對抗等；世界各國人民才能真正的和平相處。各國唯有在和平的國際氛圍中，人民才可能安居樂業，其人權的保障也才可能進一步的落實。

《發展權宣言》中提到的：「…重申裁軍與發展之間關係密切，裁軍領域的進展將大大促進發展領域的進展，裁軍措施騰出的資源應用於各國人民的經濟及社會發展和福利，特別是發展中國家的這些發展和福利…」、及第七條：「…所有國家應促進建立、維護並加強國際和平與安全，並應為此目的竭盡全力實現在有效國際監督下的全面徹底裁軍，並確保將有效的裁軍措施騰出的資源用於發展，特別是發展中國家的發展。」

<sup>63</sup>這方面儒家思想中有與其相關之討論：

“子貢問政。子曰：「足食，足兵，民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵」。子貢曰：「必不得已而去，於斯二者何先？」曰：「去食；自古皆有死；民無信不立。」”<sup>64</sup>

<sup>61</sup> 《孟子·梁惠王上》

<sup>62</sup> 《孟子·公孫醜上》

<sup>63</sup> 資料來源：聯合國網頁，網址：

<http://daccessdds.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/494/22/IMG/NR049422.pdf?OpenElement>

<sup>64</sup> 《論語·顏淵》

“…由此觀之，君不行仁政而富之，皆棄於孔子者也。況於為之強戰！爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城：此所謂率土地而食人肉，罪不容於死！故善戰者服上刑…”<sup>65</sup>

戰爭之下對於人民的生命安全所造成的傷害，故孔子對於戰爭是很謹慎的，並不輕易談到戰爭。<sup>66</sup>故孔子主張足食、足兵、民信三者，如果可以放棄其一，應先以減去武備以維持人民之生存為主，<sup>67</sup>而孟子也譴責引起戰爭者是要受最重的刑罰的。這與二次大戰後，國際間對於主動挑起戰爭侵略的國家課以戰爭罪的審判（如紐倫堡大審、東京大審、南京大審）排除以主權獨立來合理化侵略行為的時代潮流，可說精神上亦是相符的。

## 貳、環境永續經營

在第二章我們談到環境權是第四代人權內容中，意義最清楚、範圍最明確、推廣也最積極的新興人權之一。近年來，環境權所以受到如此的重視，則是因為工業化、城市化、航空…等的人類文明發展引起環境生態平衡失控而引來全世界人民的密切關注。地球只有一個，環境是人類所共有，文明的發展與其息息相關，若不適度的保護及防範於未然，大自然的反撲也將使得人類文明轉成灰燼。筆者從先秦儒家典籍中發現，儒家思想在這方面與今日所談之環境權在精神上亦有若干相似觀念。因為先秦儒家所處的時代是二千多年前，因此討論面向與二十一世紀所面臨的問題當然不可同日而語，但精神上並無軒輊。

儒家思想將外在的自然稱為天，伴隨著宗教信仰而有天帝、天命的觀念，後來又出現了天道、天理。天的意義不只一種，可以指天神，指命運，

<sup>65</sup> 《孟子·離婁上》

<sup>66</sup> 子之所慎：齊、戰、疾。《論語·述而》

<sup>67</sup> 雖此篇重點是人民對於統治者的信任，但所提到的「自古皆有死民無信不位」與「既庶矣，當富之。既富矣，當教之」《論語·子路》兩篇，其一為臨變，另一為處常。儒家思想中以使民保其生死為先，不可謂為政者不顧民命，高懸一目標以強民必從之。參閱：錢穆（2004），《論語新解》，頁 332。

指事物本性，指自然規律等，但最基本的意義，還是指上帝與自然。<sup>68</sup>如果說，在《論語》中，孔子對天還保留著神秘性的一面，人對天僅有一種敬畏之心。那麼在《孟子》中“天”進一步被“自然化”了，同時，其價值意義卻又更加突顯了。這種發展的趨勢是很明顯的。孟子很重視人與自然環境之間的調適關係問題。<sup>69</sup>孟子認為當自然界的災害威脅到人類生存的時候，就應當消除這些災害；但是不能以破壞自然的方法，而必須按照自然界本身的法則去治理。故孟子說到：

“當堯之時，水逆行，汎濫於中國；蛇龍居之，民無所定；下者為巢，上者為營窟。書曰：『洚水警余。』洚水者，洪水也。使禹治之。禹掘地而注之海，驅蛇龍而放之菹；水由地中行，江、淮、河、漢是也。險阻既遠，鳥獸之害人者消；然後人得平土而居之。”<sup>70</sup>

水災是中國歷史上最大的災害之一，所以中國古代有許多治水的傳說，有成功的，有失敗的。孟子認為禹的方法是最正確的，這樣既可保存自然界生命的多樣性，又保障人類生活安定，人獸各得其所，即是這個道理。孟子對自然界的生態環境和各種資源是非常重視的。他清楚的認識到，人類一切生活來源都來自於自然界，人類是依靠自然界所提供的資源而生活的。他所提倡的“仁政”、“王道”，一般我們只注意到社會政治層次的內容。其實它也包括對自然生命和自然法則的尊重與愛護。

“…「不違農時，穀不可勝食也；數罟不入洿池，魚鱉不可勝食也；斧斤以時入山林，材木不可勝用也；穀與魚鱉不可勝食，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。」…”<sup>71</sup>

“不違農時”是當時農業社會相當重要的生產基本原則。至於“數罟

<sup>68</sup> 趙鏡中（1990），《儒家「環境倫理」思想研究》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，頁34。

<sup>69</sup> “…子曰：「天何言哉，四時行焉，百物生焉；天何言哉？」”《論語·陽貨》

<sup>70</sup> 《孟子·滕文公下》

<sup>71</sup> 《孟子·梁惠王上》

不入洿池”、“斧斤以時入山林”，則是關係到如何向自然界索取生活資源的問題。孟子反對用細網打魚，反對在樹木生長期入林砍伐，正是避免造成生態的破壞，使魚類和樹木能夠正常生長，這樣就可以有魚可捕，有樹可伐。這是在自然界一個很普通的道理，但是進入資本主義工業化社會後，這樣簡單的道理卻為人們的貪婪慾望所遺忘。人們往往放縱一己的欲壑一再地追求財富積累與揮霍大自然的天然資源，忘了給子孫留點後路。保護自然資源，重視生命的和諧與萬物的平衡，是儒家一貫的主張，更是今日西方文明應該謙遜地向東方學習的教訓。

《孟子》中不僅對於山林和動物要保護，即使對於水土也要保護，土地的開發要以合理的方式，為的是百姓生存上的富足而不是一味聚斂財富：

“…由此觀之，君不行仁政而富之，皆棄於孔子者也。況於為之強戰！爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城；此所謂率土地而食人肉，罪不容於死！故善戰者服上刑，連諸侯者次之，辟草萊任土地者次之。”<sup>72</sup>

“辟草萊，任土地”即圈山林以為一己田獵冶遊的林苑，挖池蓄湖以為一己獨享的庭園之樂，結果讓百姓喪失了伐木取材，耕田種地之憑藉，猶須擔負向上貢繳的稅賦與力役，所以，王公貴族愈聚斂土地，開闢山林，民生愈為困乏，實等於率土地而吃民生，正所謂“率土地而食人肉”。孟子並非反對對於地力的利用，而是以當時的情況來說，諸侯們“辟草萊，任土地”，其實是為了聚斂財富，濫用民力，以滿足統治者的貪多務得，故孟子認為“辟草萊，任土地”其罪僅次於發動戰爭。當生態環境遭到嚴重的破壞，大自然以各種形式反撲時，《孟子》中這段話在環境權的保護上，是值得我們省思的。

全球化的潮流下，全世界透過資金與資訊的快速流通，已形同經濟上

---

<sup>72</sup> 《孟子·離婁上》

市場整合於一體，價值觀上逐漸型塑出某種主流的價值偏好，具體而言，也就是以當前超級強國美國的經濟力與價值觀作為世界各國的示範櫥窗。然而，我們只有一個地球，當全世界，特別是開發中國家的菁英階級競相標榜以美式生活與美式價值觀為榮時，我們不得不冷靜尋思：我們的地球能否負荷人類的如此慾壑？經濟迅速發展的今天，固然帶來了物質財富的巨大增長和當代人們在物質生活上的改善，但也造成了生態環境的嚴重惡化，不僅給人類的後代、也給地球上所有生命的未來埋下了難以預料的隱患。這不能不促使我們反省和思考，尋求對策和出路，包括重溫古人悠久的生存智慧。

近年來，大量事實與研究表明了人類在創造美好文明及生活環境的同時，也造成了日益嚴重的資源、環境、生態等問題，這就是環境權為何會受到重視，甚至成為第四代人權主要內容之一的原因。工業化所造成的破壞也造成許多動植物瀕臨滅絕甚至已經絕種。動植物滅絕的問題意味著森林面積的大量減少，土地的破壞、水土流失而造成沙漠化擴大，水資源跟著減少…等等環境生態惡化，最後也將影響到人類文明的生存。中國儒家在二千多年前農業經濟時代的論述，看似古老而久遠，可能也未符合今日的環保措施。但是其主張對自然與生態的尊重，實透露著人類文明互古的智慧，值得我們今日在充實第四代人權中的內涵時，引為借鑑。

