

• 道德与政治哲学 •

## 权利与经界<sup>\*</sup>

——兼论儒家视野中的人权思想

张 志 宏

【摘 要】权利或人权问题是近现代以来东西方学界关注的思想热点之一，其研究领域不仅局限于政治学、法学、哲学等人文社会科学领域，甚至还扩展至自然科学领域。然而，不论是长期以来西方主流的天赋人权观，还是当代的社会关系的人权维度，都不足以作为权利的论证确立普遍的理论根基，也不能自治地解释人权理论的复杂历史演变、现状，以及未来的发展变化。本文认为，完整的人权概念必须依靠社会本质与社会关系两个维度共同来界定。前者确立人的应然人权，后者确立人的实然人权。应然人权向实然人权的转化表现为权利的申张，实然人权对应然人权的限制表现为权利的经界。权利的申张与经界不仅是理解人权的线索，也为解读儒家人权观提供了新的进路。

【关键词】儒家 权利 社会本质 社会关系 [中图分类号] B222

近代以来，中国社会发生了重大变化。在总结和反思这一变化的过程中，近现代学者尤其是现代新儒家，透过西方的坚船利炮，将目光聚焦于文化理论和制度建设上，包括自由、民主、平等等理念。因此，人权也随之进入了中国人的理论视野。

毋庸讳言，人权概念最早出现于西方，是舶来品。所以我们在探讨人权理论时，不可避免要借助西方的理论背景。尽管人权概念源自西方，但这并不代表人权现象以及与之相伴随的人权观念或意识仅为西方所有，更不能说明人权理论只能在西方的文化土壤、制度体系中产生和发展。正如美国著名人权学者劳伦（Paul G. Lauren）所主张的，“早期人权的观念并不是仅产生于西方，或仅与特定的自由民主政体的形式相联系，而是产生于许多地方的文化之中。多少世纪以来，不同文化中的思想家们用不同的方式表达了这些人权观念。”（Lauren, p. 11）<sup>①</sup> 所以，研究人权理论当然不能囿于西方的价值观和方法论。

经过梳理和发掘，我们发现，虽然人权的概念是舶来品，但在我国的传统思想文化中，也不乏关

\* 本文系国家社科基金青年项目“中国古代人权思想研究”（编号13CZX033）、上海市社会科学基金重大项目“信息文明的哲学研究”（编号2013ZDX001）和国家社科基金重点项目“社会主义核心价值观的传统文化根基研究”（编号14AZD005）的阶段成果。

① 在《国际人权的演变》（*The Evolution of International Human Rights*）一书中，劳伦对以孔子和孟子为代表的儒家思想中的人权思想给予了高度评价。

于人权理念的论述。(参见张志宏) 比如, 近现代学者康有为、梁启超、严复、熊十力、牟宗三、张君勱、徐复观、唐君毅等, 还有许多当代学者, 对此都有一定研究并撰写了相关文章。与此同时, 海外汉学界对“儒家与人权”这一问题也较为关注, 如麦尔登(A. I. Melden)、狄培理(又译狄百瑞, Wm. Theodore de Bary)、杜维明、安乐哲(Roger T. Ames)、余英时、成中英、罗哲海(Heiner Roetz)、罗思文(Henry Rosemont)等学者对此都作过专题研究。(参见梁涛)

正如赵汀阳教授所描述的, 在当代, “人权已经发展成为一个虽无宗教之名而有宗教之实的西方新宗教”, 并被赋予了理论上“不证自明”、实践上“理直气壮”的“普遍正当性”。(参见赵汀阳, 第90页) 然而, 作为一种社会人文现象, 人权不可能是“不证自明”的。从理论研究方面来看, 不论是长期以来西方主流的天赋人权观, 还是当代的社会关系的人权维度, 都尚不足以为人权的论证确立普遍的理论根基, 也不能自洽地解释人权现象复杂的历史演变、现状以及未来的发展变化, 甚至在如何界定人权概念方面学界都尚未达成共识。当然, 要给人权下一个确切的定义并非易事。从实践方面来看, 在处理现实人权的事务中, 大量存在的实践困境及其产生的不良后果, 也证明了当下的人权观存在着诸多问题。比如, 涉及权利平等的公正性问题, 不仅存在于个体之间, 而且普遍存在于国家、民族, 甚至代际之间, 包括诸如公正的判断标准是什么, 如何合理解决, 以及这种标准的合法性根据和解决方式的合理性根据等等, 都尚未达成共识。

笔者认为, 上述问题的出现, 归根结底还是源于对权利概念的界定不清。正是由于概念不清, 或者说正是由于未能建立界定权利的合理的思维构架, 才使得人权理论的研究难以深入, 甚至歧义重重。鉴于此, 笔者仍试图从人权概念的界定入手, 结合反思和分析传统人权观及其当代人权理论研究的社会关系转向, 建立一种理解人权理论与实践发展的、更为合理的视角, 并从这一视角出发, 为更好地解读儒家人权观提供一种新的进路。

## 一、界定人权的两个维度: 社会关系与社会本质

概略地说, 西方人权观念是在启蒙运动以来人们反抗神权与王权的特殊时代背景下产生的, 因此这一人权观的首要任务就是消解“神”或“人”的意志化根据, 为人权建立一个非意志化的客观基础, 这样就产生了以自然法为基础的天赋人权观。<sup>①</sup> 经过多年的理论深化与发展, 如今的天赋人权理论已经有了更丰富的内涵和更复杂的结构, 但其核心仍是人权的“先天性”和“神圣不可侵犯性”, 并以此作为创造人类理想生活的价值引领。但是, 所谓的“神圣性”和“不可侵犯性”, 是当时人们为了将人从对神权、王权的依附关系中解放出来, 反抗宗教与世俗政权的压迫而赋予人权的一种属性, 并不具有不证自明的公理性。这一理论不足, 导致西方人权观在践行的过程中, 不得不依靠不断为天赋人权观念附加各种限制条件来作为支撑。我们可以预见, 随着人类对自身认识的不断深入, 这种附加性的补充极有可能是无止尽的。

当代中西学界对传统人权观的反思和质疑正是明见了这一根本性的问题, 从而选择将人权理论的基础还原到人的社会关系, 实际上也就是将用传统人权观理解人权的视角, 从孤立的人转移到关系中的人, 从而使社会关系成为确定人权现实状态的根据。例如英国学者米尔恩(A. J. M. Milne)就曾提出“一个人是靠生长于某个特定的社会、学习其语言并参与其生活而成为一个个人和人类成员的。倘若他要成为一个个人和非单纯动物学意义上的人类成员, 就必须有某种其赖以生长的社会。而社会不

<sup>①</sup> 天赋人权思想的基础源于西方古代哲学的“自然权利说”和“天赋权利说”, 为荷兰法学家和人文主义者格老秀斯所创用, 后被霍布斯、洛克、卢梭等学者发展和完善。

同，便造成重大差异。……所以，现实的人不可能是社会和文化的中立者。他总是某种社会和文化环境的产物。”（米尔恩，第5页）米尔恩认识到，既然人是社会文化中的人，就不能脱离具体的、特定的社会生活去理解人的存在。当代西方社群主义者在解构现代性的过程中，也十分强调社会关系对于理解人的现实存在的重要性。

而一些国内学者，尤其是儒家人权研究的学者也都认为应当从社会关系的角度来理解人权。例如，杨国荣教授提出“‘天赋权利’论的要义，在于强调每一个人生而具有不可侵犯的诸种权利。不难看到，在实质的层面，这一权利理论意味着将人的个体存在视为个体权利的根据：任何个体只要来到这个世界，就可以享有多方面的权利。然而，对权利的如上理解，仅仅是一种抽象的理论预设。就其现实的形态而言，权利并非来自天赋或自然意义上的存在，而是由社会所赋予，个体唯有在一定的社会共同体之中才可能享有相关的权利，各种形式的社会共同体本身则构成了权利的不同依托。可以说，无论从本体论意义上看，抑或就法理关系而言，社会共同体都构成了个体权利的前提。”（杨国荣，第48页）

以“社会关系中的人”为基础，取代孤立的“自然人”为基础而对人权作出定义，当然是一个重大的进步。因为它不仅立足于人的自然性，而且还看到了人的社会性这一本质属性，这正是我们讨论人权的基本前提之一。人是作为社会生活的参与者、社会关系的一方、社会共同体的成员而存在的，只有这样的人才有所谓人的权利。脱离了社会生活、社会关系、社会共同体的所谓纯“自然”的人，其人权无从谈起。

如果将生存与发展视为人的权利的两个基本方面（这两个方面几乎可以包含人的所有权利，例如生命权、财产权、人格权、政治参与权等等，都可归入其中），那么现实的人无不需要通过建立和维护社会关系来获得生存和发展的资源和条件。但是这只能说明社会关系之于人权是一个非常重要的维度，是实现人权的必要条件，而不能说明它是人权的充分条件。然而，仅仅从社会关系的维度无法为人权的来源确立充分的根据。换言之，人权不是由社会关系“赋予”的：一方面，人之为人的根本在于其社会本质，而非其社会关系，社会关系只是展现人的社会本质的条件或基础。另一方面，可赋予便可剥夺。若社会关系能够赋予人权利，那么它也就可以剥夺人的权利，这意味着社会关系能够对人权实现绝对的掌控。一旦陷入这样的理论预设，人与社会之间的关系就会发生异化，出现类似“以礼杀人”的荒谬现象也就不足为怪了。也就是说，如果只注重形式而不考虑本质，人类的命运就有可能被一些“看起来正当”但实质上是非正义的形式所左右，从而导致恶果。正如孔子所说，“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）在此我们可以理解为，如果不注重本质（仁），那么诸如礼、乐等的形式又有什么意义呢？

较之于上述直接以社会关系来定义人和人权，赵汀阳教授则更进一步认为，道德性反映了“人的特殊性以及人的生活问题”。因此，他将“道德人”视为关于人的最合适的概念。基于“道德人”的理论预设，赵汀阳教授提出了“预付人权”理论，以此反对天赋人权说。然而，道德性同样只是人的特殊性的一个方面，尽管是我们认为最核心的方面。但不能将道德性泛化，将一些可能与道德性无关的、人的其他特殊性或其他生活问题统统收纳入道德性之中。因此，仅以道德性来描述人的本质也有失偏颇。而且道德性所针对的是人类的社会关系，因此“预付人权”理论实质上也是以社会关系为人权理论基础的。赵汀阳教授说“任何一种权利都存在于‘关系’中，而不是事先存在于个人‘身上’，权利是人际关系的一个值，是关系赋予个人的一个值”，“只能在人际关系中去确定权利的正当性”。他将权利视为人际关系博弈的结果，但又对权利和博弈给予了“正当”和“公正”的道德限定。（参见赵汀阳，第89-114页）因而，“预付人权”理论同样不可避免地存在着一定的隐患。

因此, 仅从“社会关系”的维度也不能对传统人权观作出全面的修正, 从而完善人权的定义。原因在于, 人权的社会关系维度仅仅能够解释人权的存在形态, 却无法通释其来源根据。尽管社会关系确实是界定人权的一个必要维度, 但它不是唯一的、充分的维度, 我们还需要为人权增加一个能够说明其来源的维度, 即社会本质。

所谓社会本质强调的是, 人是一种社会性存在, 依赖于共在而存在。这一本质不仅指个体必须依赖社会及其他社会成员, 还必须依赖自然界而存在, 它突出的是人的共同体意义上的存在属性。社会本质不以人的意志为转移, 因而能够为人性和人权提供一个可靠的、客观的基础。它也不像道德性那样对人的意志的积极价值抱有不切实际的信任, 因而能够包容更广泛的人的特质。

那么, 如何理解社会本质维度与社会关系维度的区别呢? 我们可以通过两者与人的关系来简单地加以说明。社会本质与人的存在是伴生关系, 即社会本质是人存在的最重要的根据, 不存在无社会本质的人。即使是人的生理属性, 实际上也不可能是纯粹自然的, 而一定是人化的产物。比如, 当我们说某人像动物一样丧失理智时, 并不是说其行为就是纯粹的生理性特质的表现, 而只能说是一种人化的动物性。

那么, 权利是否可以推及万物? 理论上说万物都是共在的, 但是权利这一概念并不是自然存在的, 而是人对自身在社会生活中的存在状态的一种主观而自觉的描述, 因而只具有属人性。如果一定要说除人类之外的事物有权利, 那么本质上也只能是人为地替代申张(这也是一些主张“动物权利”的学者的论据之一)。与社会本质不同, 社会关系与人的存在是衍生关系, 或者说是因果关系, 即社会关系的产生以人的存在为前提, 人通过自觉的社会活动建构社会关系, 不存在有社会关系而无社会活动的人。显然社会本质是从抽象意义上定义人, 而社会关系则是从具象意义上定义人, 社会关系是社会本质的现实呈现方式。因此我们可以说, 社会关系维度界定人权的实然状态, 社会本质维度则界定人权的应然状态。<sup>①</sup> 如果要合理地、完整地理解人权及其发展, 那么二者缺一不可。

## 二、申张与经界<sup>②</sup>: 人权的变化发展模式

如前所述, 人权需要从社会本质与社会关系两个维度来共同界定, 由此完整的人权结构也就自然包括了“应然人权”与“实然人权”两个层面。其中应然人权推动权利的申张, 而实然人权宣示权利是经界。两者之间的互动造就了人权复杂的历史演变和现实状态, 并预留了其未来的发展空间。因而这两个层面也可用以通释古今中外的人权实务及其发展现象。

由社会本质所决定的人的应然权利, 表现为人作为社会人可以达到的全面而自由的发展状态。<sup>③</sup> 这种状态是立足于人基于社会共同体的部分自足性而言的。也就是说, 作为社会共同体的一部分, 在理论上人可以实现对其部分自足本质的全面占有, 这就是人的应然权利。应然人权与人的社会本质是

① 需要特别注意的是, 由社会本质所决定的应然人权不同于由自然法所决定的应然人权。自然法意义上的应然人权将“生”作为人权的根据; 而社会本质意义上的应然人权则是将“共生”作为人权的根据。二者看起来都强调人权的伴生性, 但前者的人是完全自足者, 即以个体的存在作为唯一的条件和要求; 而后者的人是部分自足者, 即以社会性群体的存在作为个体存在的基础和条件。从人的社会本质角度而言, 完全自足者是不存在的, 部分自足才是人真实的存在样态。因此只有社会本质所规定的应然人权才是具有现实性的人权。

② 经界一语出自《孟子·滕文公上》: “夫仁政, 必自经界始。经界不正, 井地不钧, 谷禄不平, 是故暴君污吏必慢其经界。经界既正, 分田制禄可坐而定也。”这里笔者之所以用“经界”一语而非“界限”或者“限制”等词语, 是因为“经界”本身包含了“正”的含义, 有一定的价值取向。

③ 我们借用马克思关于人的全面自由发展观的表达方式, 因为它有助于更好地理解人的应然权利的实现状态。

伴生的，因此人的社会本质是其唯一的基础。它不依赖于任何具体的人或组织的赋予，既非被赋予，便不可被剥夺。但在现实生活中，可以通过限制实现人权的条件，达到阻止某人的应然人权向实然人权的转化。从这个意义上说，现实中所谓对人权的剥夺，其实质是一种条件限制，即对实然权利向实然权利转化的必要条件的限制。例如，犯罪的人被处以各种刑罚，其实质就是对其实现自由权利、政治权利所必需的条件进行限制，而不是真正意义上的剥夺。从某种意义上讲，一个人哪怕生命结束，其社会本质也不会随之消亡，与之相应的一部分人权也必须得到保护，这也就是人的尸体仍然具有尊严权，不容被侮辱的原因。更进一步，哪怕人的肉体消亡了，其社会本质也仍然存在，这也就是百年之后，人的名誉权仍然不可被侵犯的原因。由此，人的社会本质不会消亡，只可能被历史沉积，被人们淡忘。

如同人的大脑有无限的潜能，在满足相应的特定条件下可以被不断发掘和激发一样，应然人权不会无条件地必然转化为实然人权，这种转化也需要一定的条件，例如社会发展程度、人对自我的认识程度等等。且由于人权与人的社会本质相伴生，因此其现实转化的程度与社会本质的实现程度也是相应的。人的社会本质越能深刻地得以展现，其应然权利就越能充分地被释放。例如，道德性是人的社会本质最重要的组成部分，因此，当道德性更多地在人的社会行为中得以呈现时，社会共同体就可能形成和谐共生的生态，人的应然权利也就能更多地转化为实然权利。<sup>①</sup>

人的实然权利是由社会关系的存续状态决定的，即人的应然权利转化为实然权利的广度、深度、质量、水平等等不仅取决于社会发展程度、人对自我的认识程度，还取决于社会关系的发展状况。人的社会关系是在参与社会经济、政治、文化等活动的过程中通过社会交往而建构的。因此，社会的经济、政治、文化，以及人们的社会交往方式、生活方式、思维方式、道德水平等，均可以成为影响社会关系的变量。同时，社会关系是人与人之间的关系，一切社会活动的主体都是人，因此人本身的素质及其发展状况，就成为上述变量变化发展的决定性因素。基于人与社会共同体之间的相互作用，现有社会关系的结构层次、质量水平及其合理化程度等都处于不断变化发展的过程中。而这些变化会对人的应然权利的现实转化形成制约作用，表现为实践人权的条件性、阈限性。这些条件或阈限就构成了应然人权能够推进的现实经界，或者说是实然人权的基本框架。由于人权经界的形成是诸多变量和人的因素共同作用的结果，因此实然人权与应然人权之间是一种开放的限制关系——人权经界会随着变量和人的因素的变化而不断调整，要么扩张，要么收缩。<sup>②</sup>

具体到现实生活，人自身的因素加上社会共同体内各要素相互作用就构成了复杂的社会环境，不仅人与人之间，而且社会环境与人之间均会存在对人的社会本质的歪曲或贬低，从而造成对实然人权的压制和侵犯，这种压制和侵犯便代表了实然人权经界的收缩。在这种情形下，受到人实现其社会本质的内在需求的激发，全面实现应然人权的追求会与实然人权的现实局限形成相对抗的力量，并通过修正或破坏现有的社会关系，来达到对不合理的实然人权经界的调整或突破。这时权利就会以申张的方式明确显现出来并推动经界的扩张，这是从权利申张的正当性来谈论的。而从权利经界的正当性来看，当人的社会行为无法满足其角色的本质要求时，或者当共同体中的一方（包括个体与组织）从自私的立场扩张非应然性的权利要求而对其他成员形成权利挤压时，或者以上两种情况导致了严重的

① 在这个意义上讲，赵汀阳教授认为道德性是人权的价值基础是有一定合理性的。

② 需要说明的是，这种调整与各变量之间并不总是正相关的关系。比如，社会经济发展水平的提高并不代表人权经界能够放大而使人享有更多的实然人权。但是，人的因素与人权经界的调整是呈正相关的，即人的素质越高，对自身社会本质的把握就越充分，就越能推动应然人权向实然人权的转化。

社会关系破裂时，经界就会通过道德谴责、契约终止、法律制裁等形式，彰显共同体或社会关系体对人的权利任意化倾向的限制。可见，人权的申张实质上是应然人权的现实转化受到实然人权的经界抑制时表现出的自我实现的要求，它不是主动的而是被动的。在这个意义上也可以说，人权经界的收缩既反映了人权申张的受阻，同时又是人权进一步申张的动力；而人权经界的扩张既可能是人权申张的实现，也可能源于人权的不当申张。<sup>①</sup>人权的现实境遇就是在这种权利申张与经界约束的相互较量中，产生的应然人权向实然人权转化的结果。

此外，理解人权的现实境遇还必须注意应然人权向实然人权转化的条件：一方面，当条件不具备时，超出实然人权经界的权利申张是不被认可的，也难以得到大众的支持；另一方面，由于应然人权在本质上是不可剥夺的，因而实然人权的可剥夺应当理解为破坏或限制主体的应然人权转化为实然人权的部分或全部条件。比如，伤害甚至杀人——任何毁损或妨害他人身心条件，造成其无法充分实现社会本质的行为，都实质性地影响了他人人权的实现。而由于每个社会成员都是社会共同体的一部分，因此这类行为的实施同时也破坏了社会共同体的完整性，应视为该行为主体对其自身社会本质的同等否定。相应地，其应然人权向实然人权转化的条件也需要被限制或被剥夺。

从人权的历史发展来看，人权的经界会在一定时期内保持相对稳定。这既可能源于人对自身社会本质和社会关系认识的相对稳定，使得应然权利的申张不具有必要性和紧迫性；也可能源于实然人权所宣示的经界具有较大的弹性，使得应然权利的申张能够在一定程度内得以实现，从而不会形成更大的反弹力量。在这种情形下，人权经界表现为社会共同体与社会关系体存续的基本条件。例如在中国古代社会，统治者与被统治者的角色划分包含了对相应阶层的权利规定，当这种角色划分及其附加的权利义务得到人们普遍认同并被严格执行时，统治者与被统治者之间就不会产生严重的冲突——包括统治者在一定程度上对被统治者进行欺压，或者被统治者在一定范围内对统治者进行僭越。如果社会关系还能在统治者与被统治者角色转化的制度方面作出较好的设计，使得被统治者能通过正当机会进入统治阶层而享有统治者的权利，例如军功、科举制度，或者统治者因违反了角色要求受到惩罚而降级为被统治者，例如贬谪制度，那么不仅原有的角色划分与权利义务相对应的观念体系会受到社会普遍的尊重和认同，而且社会关系体与社会共同体均会呈现和谐稳定的状态。这也是中国古代有着近两千年相对动态稳定的封建社会形态的原因之一。纵观人类历史上各族文明繁盛时期的人权状况，和改朝换代中只是具体执政者发生更替，而社会的利益分配格局仍然沿袭原来模式的现象，都是人权经界保持相对稳定的反映。

然而，作为社会共同体的有机组成部分或社会关系体不可或缺的一方，人始终是向着实现自身的社会本质或角色本质的方向运动的，这种必然性来自生存的原始力量。正如一切生命都会努力朝着适应环境（共同体）的方向发展，以“印证”自身作为部分的独特的本质存在一样。由此决定了应然人权也会始终向着实现自身的方向发展，从而不断突破和改写被设定的经界，使应然人权在更深和更广的程度上转化为实然人权。中外历史上的农民起义、宗教运动等都是应然人权申张的强烈表现，在每一次大规模的历史运动发生之后，都会出现不同程度的社会变革，而这些变革所产生的社会影响也一定会在实然人权经界的变化上有所反映。

<sup>①</sup> 人权的不恰当申张或者权利的膨胀失衡，甚至会导致以权利反对权利的战斗。这说明需要明确权利的申张是出于应然人权，而不是人的思维的任意创造或出于私欲的无理要求，也就是说需要明确应然人权的“应然”标准。这一标准应该是赋予人社会本质的共同体的存续，即以该共同体可持续发展为标准来判断人权的应然性。有利于维护该共同体存续的权利申张就属于应然人权，反之则认为超出应然界线。

可见，在理解这些人权发展现象时，如果缺失了社会本质的维度，而只将人权理解为社会关系各利益博弈的结果，就会造成人权标准的任意性，使得人权的申张运动丧失可靠的价值依据和目标，迷失在争名逐利、尔虞我诈的技术较量中。

### 三、解读儒家人权思想的一种可能视角

通过人的社会本质与社会关系两个维度来共同界定人权概念，使它具有了普适性——所谓“人同此心，心同此理”，这也为我们解读儒家的人权思想提供了一种可能的视角。

从理论上讲，社会关系是人的社会本质的具体体现。人们通过建构社会关系而使自身的社会本质得以呈现，即印证自身作为共同体成员的不可或缺的实在性，而这种实在性又具体落实到社会关系的角色当中。所谓角色是人在现实社会关系中的定位，它是对人作为共同体成员的身份的具体界定，因此某一角色就蕴涵着相应的社会本质。根据社会本质与权利的伴生关系，该角色也就自然包含着与其社会本质相应的权利。当角色中蕴含的社会本质得到全面占有时，该角色所包含的应然权利就得以全部释放，或者说当占据这一角色的人完全实现角色所承载的社会本质时，该人就可以享有相应的完整的应然权利。

我们可以将上面这一表述置于儒家的语境来理解。儒家重视社会关系，强调角色义务而避谈权利，那么这是否说明儒家对权利问题没有认识呢？我们认为并非如此。首先，儒家重视“成人”，所谓成人就是成为人之所是，儒家强调成其为人是万事之基础、前提，所以讲修身为本。这就是强调人的社会本质是一切有关人的问题的基础。其次，儒家强调角色义务。社会角色作为人的社会本质的现实表征，它们之间是“用”和“体”的关系。社会角色并不是人类凭空想象或任意设置的，而是以社会本质为基础，根据现实的社会生活需要，以社会关系作为纽带确立的，因此社会角色并不具有普遍性，在不同的社会条件下可以有不同的社会角色设定。社会关系不同，社会角色就不同；社会角色不同，其表征的社会本质也就不同，相应地包含的应然权利也不同。而角色义务本质上是对角色内在的社会本质的占有，因为只有实现了角色的社会本质，其权利才是当然的。例如孔子讲“君君，臣臣，父父，子子”（《论语·颜渊》），讲“不在其位，不谋其政”（《论语·泰伯》），讲“名不正，则言不顺”（《论语·子路》）等等，都是强调每个人在其所属的不同的社会关系中扮演着不同的社会角色，并因之秉承着不同的社会本质和相应的权利。只有充分实现角色本质，才能实现相应的权利。反之如果角色本质没有得到实现，那么也就丧失了相应的权利。可见，在“君臣”“父子”“在位谋政”“名正言顺”的背后都包含了权利的影子，体现了权利与角色（社会）本质的伴生关系。只有以角色中的社会本质为基础，权利才是当然的，因而只有努力实现对角色本质的全面占有才能使应然权利转化为实然权利。相应地在实践中，这种对角色本质的全面占有就被理解为角色义务，并且表现为在权利之先，是权利实现的条件。所以，儒家明确讲义务而将权利隐而不显（这也是中国传统文化所体现出来的更加强调义务而不是权利的原因）。

在现实层面，受认识的局限，人们很难完全准确地理解角色在关系中的定位，对角色所承载的社会本质也无法充分掌握，由此造成了应然权利向实然权利转化的人为障碍。同时如前所述，社会关系的发展状况受到诸多社会因素的影响，更与每个社会成员的社会活动和发展状况密切相关。所以儒家一方面讲“修身”“成己”，讲“尽心知性”，即以“尽心知性”来完成“修身”，通过“修身”达到对自身社会本质的完全占有——“成己”；另一方面又讲“推己及人”，讲“成人”“成物”，这正是儒家精神的高贵之处——它强调人不能仅仅将视线局限于对自我社会本质的充分占有，更要深刻理解这一本质的“共在”性，从维护共同体和社会关系体的存续，优化共同体和社会关系体的有机结

构的大视野，尊重他者社会本质及其相应权利的实现。

儒家视野中的人权隐而不显，那么如何体现权利的申张与经界的约束呢？在儒家，由于权利被视为社会角色内在包含的规定性，因此人一旦“进入”角色就同时“领受”了与之相应的权利。比如，儒家礼制中对于每个级别的社会成员都规定了相当具体的角色要求，<sup>①</sup>同时也给予了相应的权利配置。但是，应然人权向实然人权的转化是有条件的。对儒家而言，权利在正常情况下无需申张，只要主体达到其角色本质的要求，权利的获得就是应然的和必然的。这就是孔子所说的“言寡尤，行寡悔，禄在其中矣”。（《论语·为政》）而为了防止人的社会行为与其角色本质之间出现偏差而导致权利的享有失去正当性，儒家设计了一个“正”的环节进行纠偏：一方面是自我要求的“正身”“正己”（参见《论语·颜渊》），另一方面是来自共同体或关系体中他者的“正人”“格非”。如果通过“正”的环节仍然无法使人达到其角色本质的要求，则会认为其不具备享有相应权利的必备条件，因而无法将包含于角色中的应然人权转化为实然人权，此时该人的角色地位或名存实亡，或通过某种方式迫使其“退出”社会角色。例如，在《孟子·梁惠王下》中记载的孟子和齐宣王的一段对话中，当夏桀和商纣德位严重不符时，“贼仁者谓之贼，贼义者谓之残，残贼之人谓之一夫”，那么就不是“臣弑其君”，而是“诛一夫纣矣，未闻弑君也”。

总之，权利理论是伴随着社会的发展和人类对自身认识的深入而不断完善的。以上只是从权利的申张与经界角度对儒家隐而未显的人权观念进行的初步描述。对于将人与社会的理想发展深深植入现实境遇的儒家而言，权利从来都不是什么“未得”而“欲得”的东西，或者某种“提出要求的能力”（参见陈祖为等），也不是可以“跳出三界外不在五行中”的神物，而是人们当其所为的社会行为的自然效果，它只能存在并落实于社会关系系统的合乎“道义”的建构和维系中，而孔子“从心所欲不踰矩”的境界，或许就是个体的人的应然权利的申张与实然权利的经界之间达到最为迫近的真实样态。

#### 参考文献

古籍 《论语》《孟子》《四书章句集注》《周礼》。

陈祖为等，2013年 《儒家思想与人权》，载《学术月刊》第11期。

康德，1991年 《法的形而上学原理——权利的科学》，沈叔平译，商务印书馆。

梁涛主编，2016年 《美德与权利——跨文化视域下的儒学与人权》，中国社会科学出版社。

米尔恩，1995年 《人的权利与人的多样性——人权哲学》，夏勇、张志铭译，中国大百科全书出版社。

杨国荣，2015年 《你的权利，我的义务——权利与义务问题上的视域转换与视域交融》，载《哲学研究》第4期。

张志宏，2012年 《德性与权利——先秦儒家人权思想研究》，人民出版社。

赵汀阳，2010年 《每个人的政治》，社会科学文献出版社。

Lauren, P., 1998, *The Evolution of International Human Rights*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

（作者单位：上海社会科学院哲学所）

责任编辑：李 薇

<sup>①</sup> 具体可参阅《周礼》中的相关记述。