

人权的道德化及其根源、影响

——析康有为《实理公法全书》

◎ 张丽清

内容提要 人权在近代中国更多被界定为一个道德范畴而非法学概念,依照道德方式建构人权是阻碍近代中国人权实践的重要原因。中国传统道德“真理化”的模式是道德化人权形成的文化根源。康有为《实理公法全书》是透视上述观点的典型个案文本,分析此书有益于理解近代中国人权观念特性并有助于推进当下中国人权文化建设事业。

关键词 人权 人权“道德化” 道德“真理化”

[中图分类号]B258 [文献标识码]A [文章编号]0447-662X(2008)01-0068-05

人权在多数近代中国知识者心中并非是一个法律概念,而更多意义上被归属为道德范畴。近代知识者难以将道德范畴的人权与法律范畴的人权界限清晰而又有机联系地进行理解,并力求通过道德方式构建人权。国富民强目标是人权在近代中国导致曲解的直接原因,人权的道德化则彰显了更深层的文化根源。道德化人权的研究有助于认识、反思当下中国人权文化建设中存在的问题。本文主要以康有为《实理公法全书》为例,描述近代中国知识者如何将人权转化为一个道德范畴,并探讨此转化的原因与产生的影响。

一、析《实理公法全书》的原因

《实理公法全书》(以下简称康书)写作于1885—1887年,戊戌变法后又有所修补。此书是康有为规划“万身公法书籍”中的首篇,全书凡十六章。^①选择此书作为分析近代人权思想个案,主要原因有如下四个方面:

首先,从时代背景而言,康书写作于中国知识者初步吸纳人权思想时期,能够透视中国人权萌芽时期的思想动态。人权概念在中国出现于19世纪90年代后期,^②但人权思想早在此十年前则有论及。

当民权概念活跃于中国的同时,“人人有自主之权”、“人之权利”也被知识者倡导,后者较早表达了国人的人权思想。此时国人已基于“天赋”、“自然人性”基础论证人之权利,具体权利内容则以参政权为重点,涉及生命权、财产权与平等自由权,康书就是论证“人有自主之权”并以此建构新型政治法律理念的代表作之一。何启、胡礼垣著于1887—1900年间的《新政真诠》,“人之权”用语较明确表述了人权意义,尤其谈到性命之权、身家之权与性道

^① 此书共十六章,除凡例和界说外,其中六章论人伦关系,四章论礼仪、刑罚、教育与政府,一章论社会与道德判断,最后一章是康有为对整理“地球书籍”的建议。原文参见谢遐龄编选:《变法以致生平—康有为文选》,上海远东出版社1997年版,第98—121页;康有为在光绪十年至十三年间写了不止一篇著作,近人提到的《人身公法》、《人类公理》、《公理书》、《实理公法》很可能都是同一著作的不同名称。参见[美]萧公权:《近代中国与新世界:康有为变法与大同思想研究》,汪荣祖译,江苏人民出版社1997年版,第46页。

^② 据王尔敏考证,“中国广泛吸收人权天赋观念,当始于甲午战争后之一二年间。”他认为据现有资料而言,黄遵宪1898年以湖南按察史身份发布《劝谕幼女不缠足示》中较早提出人权概念,而此前对苦工和女性的同情隐含着天赋人权的思想。参见王尔敏:《中国近代思想史论续集》,社会科学文献出版社2005年版,第372—411页。

之权等具体人权内容。^①稍后郑观应在1892年所著《盛世危言·原君》文后曾附日本学者深山虎太郎所写《民权共治君权三篇》引用日本学者天赋人权思想。甲午海战后,严复写过多篇文章,论述人之天赋自由、平等主张。^②康书形成于中国知识者初步吸纳人权之际,是倡导人权思想的开山之作,对于考察近代知识者人权思想具有重要意义。

其次,从康书内容而言,萌芽中的人权思想是全书的重点。康书主要探讨人间制度(即康有为所谈的公法)何以可能的问题,他的公法几乎包罗了与人有关的所有制度和规范,其中重点是人伦、法律、政治。在康有为心中,公法源于“实理”。“实理”指能够被切实考证、产生现实功效、符合几何公理之法的原则,也就是不以人的意志为转移的客观规律。同时“天下之制度,多有几何公理所不能逮,”如果有“实理”不能决定的情况,就以“人道”为断。实理是否能确定或者是否最终有益于人道,则要依照“众人之见”,也就是“公推”。公法的形成根据要从“实理”、“人道”、“公推”三者考虑,其中实理是最深刻的根据,大部分时间康有为认为实理与人道具有一致性,但也有屈公理就人道的选择。^③就人类关系而言,最大的实理和人道在于人的存在,^④正因为人的存在特质,人要有“自主之权”。“人有自主之权”是康有为公法正目六条中的首条并具体体现在婚姻、父母子女、师徒、君臣、长幼、朋友等等关系范畴中,“自主之权”是全书的核心理念,在全书中出现12次之多。以“自主之权”为基石,康有为实质上阐释了一种新型的政治法律观念。康有为对“人有自主之权”的用意,注重人“去苦求乐”的自然天性,具有尊重人的生命、身体、思想的意涵,强调人人平等,^⑤并且已经运用自然人性理论为人有自主之权论辩,初步表达了人权意涵。因此,此书对于探讨近代人权观念具有实质意义。

再次,从康有为个人思想发展而言,探讨此书能够透视近代知识者在传统与西方两个世界之间徘徊、抉择、挣扎的时代心境,从而更切实理解近代知识者人权思想。在写作《实理公法全书》其间,康有为在1886年著《康子内外篇》1887年也是同时编著上两本书。《实理公法全书》与《康子内外篇》两书明显受到西学的影响,吸纳了自由、平等价值观

念,在方法上已经试探着用物质解释人生、以自然原理阐释人文之道,也反映了他动摇的一元世界观。上述两书写作时间相同,但见解不同,后者对传统道德和社会价值的尊重胜于前者,这反映了康有为当时矛盾、徘徊的思想,他似乎有意用两种逻辑分别表达他内心的矛盾。最终在以后几年中康有为对《实理公法全书》相对激烈的思想发挥更多一些,并且延续了在其论著中所表现的世界化倾向。《实理公法全书》反映了以康有为为代表的近代知识者在中西思想抉择中的一种心态和取向,从这个角度而言,分析此书具有一定典型意义。

最后,从康书的影响而言,至于康有为此书的时代影响,目前尚缺乏社会学方式的论证。但就康有为个人的影响而言,康有为的思想具有一定的时代先进性和影响力,而《实理公法全书》已经蕴涵了康有为的大部分思想,尽管有些尚是萌芽。康为自己曾言:“吾学三十岁而成,此后不复有进,亦不必求进。”梁启超也谈到康有为在光绪十三年哲学思想成熟后便“不再求进”。^⑥对于一个影响颇盛的思想家的思想探讨,有助于理解当时时代思想的一种发展趋势与细微特点。

① 何启、胡礼垣在《劝学篇后》指出人的权利是与生俱来的,既非君主所赐,也非君主所能剥夺,包括性命之权、身家之权与性道之权,实际就是生命、财产和自由权。何启、胡礼垣:《新政真论·劝学篇后》

② “人无论王侯诸公,降以至于穷民无告,自教而观之,则皆为天之赤子,而平等之义以明。”“民之自由,天之所界。”严复:“原强”、“辟韩”,王栻主编:《严复集》,第一册,中华书局1986年版,第31、35页。

③ “盖几何公理所出之法甚少,不足于用,此所以不能无人立之法。有时转推人立之法为公法,而抑几何公理所出之法为比例,此则或因救时起见,总期有益人道也。”《实理公法全书·公字解》

④ 人首先是一种自然存在,“人各分天地原质以为人”;其次是一理性存在,“人各有一魂,故有知识,所谓智也。然灵魂之性,各个不同”;再次是一个兼善恶本性的存在,“人之始生,便具爱恶二质”;最后,他强调后天的经验对人成长的重要,认为“诈由习染而有。”《实理公法全书·总论人类门》

⑤ 在论证人伦关系、社会礼仪及日常生活规则时,康有为认为都要依赖医学的考证,将是否对人身有益,是否符合养生之道作为订立人间制度的关键。《实理公法全书·威仪》;此外在安息之日、身体宫室器用饮食、葬、死节方面,都强调规则的制定应以是否有益于人身为最大标准。尤其在论死节处,他强调人不许轻生,反对古代单纯以义理衡量人生死轻重,认为“实理乃生命至重”。《实理公法全书·论死节》

⑥ 梁启超:《清代学术概论》,上海古籍出版社2005年版,第75页。

二、《实理公法全书》中人权的道德化

尽管康书尚未明确运用人权概念,但已经内涵人权思想。康有为在自然人性的基础上论证“人有自主之权”,并将其作为法律、政治、伦理的理论基点,内容上已经包含自由、平等、尊重人的身体、思想、财产等主张,与传统思想中以“义理”作为制定人间制度标准具有鲜明的分野,反映了近代知识者思想在传统发展脉络中、在吸纳西方思想后的转折性变化。

康有为最终是站在传统思想脉络中理解西方。对“人权”概念的理解,也是在潜意识中更多借用传统文化的资源。对比近代西方以尊重个人尊严与自由为核心、关注行为的人权概念,康有为所谈的“自主之权”更多意义上是一个道德范畴,而非法学概念。

首先,康有为的“自主”在很多方面都是指道德自主和人格自主。梁启超在与康有为的一封通信中曾经谈到,“兴民权、倡自由”是中国的一切首务,但自由在字面上容易使人产生放任的歧义,他主张用“自治”代替自由。而“自治含义有二:一者不受治于他人之义,二者真能治自己之义。”^①中国知识者很早就注意到自由的反面性,但他们对自由的限制方式往往不是诉求法律制度、不是倡导基于平等的契约原则,而是继承了儒家传统自修自束的工夫论,更多强调人格道德的自我约束。康有为也是如此,他所言的自主更多是一个道德自主而非法律意义的行为自主。康有为认为人的自然存在是“人有自主之权”的原因,但他所言的自然存在不仅仅是将人作为一个认识论范畴内的物理存在。他一方面从感性角度论证人的喜怒哀乐、人去苦存乐的自然趋向以及人的理性是认识自然、获得智能的能力;另一方面,他对自然存在的论述包括道德判断。他认为道德感和自觉心也是人天性所具有的,是人“大脑、小脑和脑气筋”所起的作用。道德感源自人天然的不忍之心。康有为的不忍之心,有些类似孟子的恻隐心、不忍之心,就是努力成为一个有德之人,不计成败为他人尽心尽力,最终使“人人皆得乐其生。”利他之心的德性是人自然萌生的,爱人是道德者的特征,教人是道德者的责任。^②人从感性生活中具有自身的爱恨喜恶,但人最终价值判断来源于

“天行”,天行是人与人相处时道德理性抉择的结果,即人必须遵循一定的道德价值和伦理原则。道德是具有天然和经验双重根据的作为评定个人与社会行为不可或缺的标准。^③“人人共禀受之性,则可公共互行。”从爱家人到爱人类、爱万物的仁爱之心是公共互行得以可能的必要因素。^④康有为以欧几里得的几何学为基础,掺杂基督教灵魂的概念论证自主之权,但出发点没有摆脱“仁”之道德心。康有为曾将传统儒家推己及人的道德规范解释为西方自由自立思想。^⑤在诸如此类的中西糅合过程中,有一个重要的区别被忽略了。西方自主之权的理论基点是个人的独立同个人权利与公共权力的对立与冲突,而在康有为那里,是个人发挥人格及道德潜能的自由。后者自然也反对国家、他人的无理干涉,但起点和意义的差异使康有为自主之权与道德具有密不可分的关系。

其次,康有为尽管从自然人性出发论证“人有自主之权”,但自主之权的目的,却不是保障一个自由个人的存在,也非单纯追求国家的富强,而是达到一个大公无私的理想社会。康有为很早就赞成西方进步的历史观和制度改革,表达了追求富强是中国当时的首要目标,他针对现实的改革建议也都围绕着富强理想,但富强不是康有为最终的目标,康有为的目标是“太平世”或“大同”,而大同社会又与仁的实现密切相连。仁的思想是康有为形成人类社会和实现个人价值的核心基础。当然他对仁的理解与传

① 梁启超:“致南海夫子大人书”,参见侯宜杰选注《新民主主义》中《致康有为书》,百花文艺出版社2002年版,第23页。

② 《康子内外篇·理气篇》

③ “物质有相生之性,在于人则曰仁,充其力所能至,有限制矣!在于人则曰义。人道争则不能相处,欺则不能相行,于是有信形,为仁之后,有礼与信矣。”《康子内外篇·理气篇》

④ “天地者,生之本;父母者,类之本。自生之本言之,则乾父坤母,众生同胞,故孔子以仁体之。自类之本言之,则父母生养,兄弟同气,故孔子以孝第事之。”康有为:《论语注》,北京中华书局1984年版,第3页。

⑤ 原文是:子赣曰:我不欲人之加诸我也,吾亦欲无加诸人。子曰:赐也,非尔所及也。《论语·公冶长》第十一章。康有为解释为:“子赣不欲人加诸我,自立自由也。无加诸人,不侵犯他人之自立自由也。人为天之先,人人直隶于天,人人自立自由……,人各有界,若侵犯人之界,是压人之自立自由,悖天定之公理,尤不可也……子赣尝闻天道自立自由之学,以完人道之公理,急救推行于天下。孔子以生当据乱世,尚幼稚,道虽极美,而行之太早……至升平太平乃能行之。”康有为:《论语注》,北京中华书局1984年版,第6页。

统儒学已有重大不同,他的仁理念融汇了西方自由、平等的思想因子,但他深信道德的自我革新与倡导是一切社会行为、社会规范得以可能的前提和基础,而法律、政治的目的都与道德有关。这种道德信服并非完全出于对传统的文化认同心理,更重要的是他认识论的基础。他坚信有一种普遍的适合所有人的大“道”,他借用西方反思传统,也站在传统的立场上批判西方,但在最终目标上更多坚持儒家的道德生活取向。在他心目中,实践自主之权就是实践《大学》《中庸》的理想,一方面是自我的人格挺立,另一方面又强调自我不是放任、无任何约束而是能够配合群体目标的自我。在个人与社会关系上,康有为主张社会的进步同个人道德和知识状况有绝对的关系,如果个人致力于社会的改善,造成理想社会环境,理想的社会环境也会最终使个人得到圆满。也正是在这个意义上,康有为所谈的人人自主,最后的目的是他理想中的大同社会而非个人。他甚至表达天下同一的观念,认为人人自主不仅要反对政治君主专制,也要反对国际侵略主义。对道德理想生活的关注,使他的“自主之权”有西方人权具有目的性差异,也导致了“自主之权”道德内涵的加重。

再次,人有自主之权的状况如何实现?康有为诉诸了制度的安排,认为维护人自主之权的制度最符合几何公理且最益于人道,他也有主张依照法律程序办事的思想。他对自主之权的论证更主要体现在家庭伦理和礼仪规范中,当然他也涉及到了国家权力,但国家权力并非是自主之权实现的主要障碍。在制度安排同时,康有为更重视教化的作用,重视人权获得实现的精神资源。他与儒家教人成圣的传统一脉相连,强调精英人物的先导、教化义务,并且给予自己的使命就是担当以天下为怀的圣人角色。自律、教化在自主之权的实现中占有重要的地位。^①康有为也谈到经济条件对政治制度、人的思想的影响。在几种综合条件中,康有为更重视思想的宣传、教化和自我约束,对权利保障方面很少明确提及。

康书中对自主之权的论述,大多来自西方思想的影响,但又保留了儒家道德理想和儒家对人的认识观念。总体而言,其主要特点是:将自主与道德自主联系,自主转化为非行为性的道德范畴;“人有自主之权”的目的是平等的社会理想而非自由个人;

对于自由的限制更依赖于教化与自律而非法律规范。因此,接近于人权的“自主之权”被内化为一个传统道德思维方式下的道德范畴。这在19世纪后期很多倡导自主之权的知识者身上都有表现,正如何启、胡礼垣所言,“自主之权由众主而得名者也。众主者谓不能违乎众也。人人有权,又人人不能违乎众。其说何居?曰:权者利也、益也。人皆欲为利己益己之事,而又必须有益于众人,否则亦须无损害于众人。苟如是,则为人人所悦而界之以自主之权也。人之界我者如是,则我之界人者亦如是。是则忠恕之道、絜矩之方也。”^②

三、人权道德化的根源

在近代西方,作为法律范畴的人权与道德范畴的人权具有密切联系,后者是前者产生的理论渊源,而道德人权一旦转化为法律人权,两者的分界又相对清晰。道德层次不反对说教、自律等推倡形式,法律层次则依赖法定程序,国家强力的范围不会关涉“德性”而仅仅涉及“德行”。而在很多近代中国知识者心目中,道德范畴与法律范畴的人权始终难以界限清晰而又有机联系地进行理解,人权被理解为一种新道德,被归属于道德范畴。个人在主张权利、呼唤自由之前首先“应该”依照道德的原则进行内心考量,尊重有道德的个人(而非仅仅个人)才是人权的应然之意。自律而非外在制度成为形成、保障、界定权利与自由的重要途径;社会有责任依照道德方式与道德标准对权利、自由主体进行教化甚至运用强力手段;人权目的在于以道德为标准的社会理想的实现而非个人。这就是本文所言的人权道德化。

近代知识者之所以将人权进行道德化的理解,经济发展状况是最根本的原因,而道德真理化的文化模式是深层次的文化根源。何谓道德真理化的文化模式?道德是一个非知识性、非事实性的价值概念,是存在于主客体关系中最终受主体决定和影响

^① 康有为非常重视思想的作用。“天下移人最巨者何哉?莫大于言议觉识矣。父子之亲,天性也;而佛氏能夺之而立师徒。身命之私,至切也;而圣人能夺之而徇君父。夫以其自有之身,及其生身之亲,说一法立一义而能夺之,则天下无有不能夺者矣。”《康子内外篇·闾辟篇》

^② 何启、胡礼垣:《新政真铨·劝学篇书后》第50-51页。

的价值范畴,^①如果抛却主体存在的具体条件而认为具有一种绝对不变、永恒普遍的道德标准,就是“道德真理化”。在一个社会的文化中,如果“真理化”的道德与存有合一,“真理化”的道德在本体领域是事物产生、存在的根据,在价值领域具有终极目的的意义。客观真理覆盖价值真理,政治、伦理、法律一切社会活动和社会行为都以“真理化”的道德为核心与目的,带有“真理性质”的道德在传统文化中取得形而上的地位,这就是我所言的道德“真理化”文化模式。

“德”在中国传统文化中是一个非常重要的概念。内在于主体的德性观在儒家那里具有目的和形上的功能。无论是穷理还是尽性,无论是礼教还是刑罚,最终目的是入德;无论是求知还是治世,无论是法律还是政治,逻辑起点都是出德。以内在德性为起点的内圣外王的逻辑,得到历代大儒的倡导。儒家经典所反映的道德内容具有真理性的指向,是传统中国法律、政治、文化的核心与目的。晚清中国思想内在理路的发展与西方民主、自由、科学价值观的输入,使中国知识者重新反思传统。从严复的兴民德开民智到梁启超的新民思想乃至新文化运动,改造国民道德被作为摆脱困境的开始。但最终知识者力求改变的是道德的具体内容,强调一种新道德,道德真理化的文化模式并没有被彻底改变。内圣外王的思想模式与道德至上的观念始终萦绕在近代思想者的逻辑之中。道德依然是一切社会行为得以可能的前提,改造个人人格、主张个人内心自省依然是解决一切问题的起点。在这样的文化思维方式和文化模式的影响下,诸如权利、自由、人权这些政治法律概念在近代知识者那里就自然转化为一个道德范畴。

四、人权道德化的影响

近代知识者敏锐觉察到绝对个人尊严与自由作为人权的理论基础可能导致人在社会生活中角色的分裂,导致责任人与社会人角色的委靡。他们本能的在传统中寻找支持与出路,最终在道德“真理化”的思维方式影响下,人权转化为一个道德范畴。

倡助人权的道德意义,并不必然导致人权实践破产和法治道路受阻,主张自我立法与法治也非完

全对立。如果道德人权与法律人权界限鲜明、相互弥补,道德人权的存在无疑可以为当下所谈论的“绝对”、“孤立”、“分立”的人权观念提供有益的借鉴资源。但是将人权作为道德组成部分,更重要的是在对道德进行真理化理解的文化模式下,对自由的限制没有确定在尊重个人意愿基础上的行为实践领域,而是更侧重有意识“说教”其逻辑推演后(而非当下学界流行的论辩观念)得到的“真理”作为限制人的尊严与自由的方向和理由,更注重理想与逻辑的圆满,更注重自修、教化的方式,最终更热衷内在德性而非外在规范的具体建构,权利和自由最终难以得到制度性的有效保障而成为理想。对于权利主体而言,完全自律、教化的方式使主体尊严与人格不能获得最大限度的尊重,主体是在被教育中、被决断中被给予权利和自由,主体人在追求权利、自由的过程中实质上变得茫然、被动与无所适从,缺乏权利主体的积极性、主动性的权利事业必然难以前行。在政治领域,当具有真理性的道德判断控制公共领域的价值趋向后,政治宽容所依赖的价值相对主义便失去了生长的空间,对政治主体一个人便会缺乏一种必要的宽容,民主、自由、法治就缺少生长的根基;当某种超越历史、超越不同主体的绝对道德成为判断一切是非的标准和一切社会活动的目的时,政治权力很容易与道德权威相结合,道德的王圣很容易蜕变为权力的圣王,德治成为政治权利运作的基本方式,圣人教化、人治的种种弊端不免流诸其中,对推进人权乃至法治文化造成巨大阻碍。

当人权屈服并压抑在某种真理性道德目标下,当人权不能摆脱国家运用强力压制思想的威胁,当人权从属于道德并完全以道德的方式运行,人权实践的破产似乎是必然的结局。人权的推进需要一定的文化土壤。道德人权作用的发挥,必须在解构道德真理化文化模式之后。近代的法治实践给予了足够的教训和证明。中国传统文化所具有的积极性和巨大惰性,需要当下人认真的清理、反思与批判。

作者单位:中国政法大学人文学院

责任编辑:心远

^① 参见李德顺:《价值论》(第二版),中国人民大学出版社2007年版,第44、46页。