

# 近代中國「權利」觀念的意義演變—— 從晚清到《新青年》

金觀濤 劉青峰

## 摘要

「權利」是現代自由主義政治及法學的核心觀念，其意義為個人自主性為正當。本文通過對「權利」一詞在晚清文獻和《新青年》雜誌中使用時的意義分析，以及初步統計研究，試圖揭示中國現代文化形成中是如何接受和使用個人權利思想的。研究表明，由於「權利」在中文中原有意義是權力和利益，晚清中國知識階層是從維護國家權力和利益角度意識到國家和群體的自主性為正當。這是用「權利」翻譯 rights 的原因。在 1900 至 1915 年間，自主性的理念適用範圍從國家（群體）拓展到個人，這一時期「權利」的意義比較接近西方文化中的原有含義。由於中國文化中任何正當性都與道德聯繫在一起，政治文化離不開道德判斷，中國人難以接受某種不等同於道德的正當性理念。新文化運動是塑造中國現代政治文化的關鍵時期，本文選取《新青年》為個案，對其使用「權利」理念進行意義分類及初略統計，並與晚清、辛亥時期「權利」觀念的意義比較。我們發現五四時期「權利」觀念日益道德化，權利一開始被當作一種新道德，人們甚至用道德的種種屬性來評判權利。這種意義演變是以《新青年》為代表的部份知識份子拋棄自由主義、認同馬克思主義的一個重要原因。

本文使用的方法是關鍵詞（「權利」）的意義分析和統計，並結合思

想史內在理路的疏理，來探討中國現代政治文化形成。我們力圖將某些重要觀念在中西不同文化價值系統的原有意義及翻譯傳播與重大歷史大事件對人思想的衝擊結合起來考察觀念演變。

**關鍵詞**：中國近現代政治觀念形成、權利、自由主義

# Evolution of the Concept of "quanli"(rights) in Modern China ——From Late Qing to *La Jeunesse*

Jin Guantao & Liu Qingfeng

## Abstract

The concept of "rights" is the kernel and basis of modern liberalism and jurisprudence. It implies the legitimacy of the autonomy of the individual. This essay is aimed at exploring the process of the acceptance and the usage of this concept in the formation of modern Chinese culture. We know that in Chinese the word "quanli" means both power and interest. And it is no coincidence that Late-Qing Chinese intellectuals' awareness of the legitimacy of the autonomy of the nation (the community) actually came from their efforts to strengthen the nation's power and protect its interests. This is why "quanli" was used to translate "rights". From 1900 to 1915, the scope of the concept of autonomy was being so expanded that it now covered both the concept of the nation (the community) and that of the individual. During this period, the meanings of "quanli" was closer to the meanings of "rights" in the West than it had been before. In Chinese culture, the concept of "legitimacy" is closely connected with morals while political culture is inseparable from moral judgment. Therefore, it is hard for the Chinese to accept any notion that legitimacy is not

an equivalent of morality. New Culture Movement was the vital period that shaped the landscape of modern Chinese political culture. We choose *La Jeunesse* as the object of our case study in which the usage of the concept “quanli” was analyzed and categorized to provide necessary statistics. Then, a comparison was made of the usage of “quanli” in *La Jeunesse* with its usage in literature published in late Qing and the 1911 Revolution. The comparison shows that the concept “quanli” was getting more and more moralized and even became a new standard of morals. It was this evolution of meanings that caused some Chinese intellectuals as represented by the writers with *La Jeunesse* to accept Marxism and reject liberalism.

The research methods we employed take the form of an analysis of both the meanings of the keyword “quanli” and its statistics. And we put the result of this analysis within the context of intellectual history for studying or the formation of modern Chinese political culture. In this study, we need to clarify the meanings of certain important concepts in different cultural value systems and explore their translations across cultures. The influence of significant historical events in modern Chinese history on the evolution of the meanings of these concepts is also a factor to be taken into account in the course of doing this study.

**Key words :** Formation of key political concepts in modern China, rights, liberalism

# 近代中國「權利」觀念的意義演變—— 從晚清到《新青年》·

金觀濤 劉青峰\*\*

- 一、從嚴復對「權利」的翻譯講起
- 二、不等同於道德的正當性的起源
- 三、十九世紀中國人對「權利」的認識
- 四、從國家獨立到個人自主
- 五、二元論心態籠罩下的「權利」觀念
- 六、權利道德化的後果：從自由主義到社會主義
- 七、歷史會重演嗎？

## 一、從嚴復對「權利」的翻譯講起

1896 年嚴復（1854-1921）在翻譯《天演論》時，曾用「權利」一詞表達英文的 rights，<sup>1</sup>當時他就感到這種翻譯是有問題的。在英文詞源中，自九世紀起至今，rights 核心意義均為「直」和「尺度」，<sup>2</sup>從中可引出「正當」的含義。而中文中「權利」這個詞，無論「權」還是「利」均無「正當」這

\* 本研究是我們受香港研究資助局（RGC）資助的 A Quantitative Study of the Formation of Certain Modern Chinese Political Concepts 課題計劃的一部份，在此予以說明並致謝意。

\*\* 金觀濤為香港中文大學中國文化研究所當代中國文化研究中心主任；劉青峰為香港中文大學《二十一世紀》雜誌主編

<sup>1</sup> 赫胥黎著，嚴復譯，《天演論》，卷下（上海：商務印書館，1931 年），頁 48。

<sup>2</sup> 張佛泉，《自由與人權》（香港：亞洲出版社，1955 年），頁 70-71。

種價值判斷。嚴復認為：用權利來翻譯 rights，是以霸譯王。經過深思熟慮，嚴復主張將 rights 譯為「民直」或「天直」。<sup>3</sup>在彌爾（John Stuart Mill, 1773-1836）《On Liberty》的譯本《群己權界論》中，嚴復在不同場合分別將 rights 譯為「民直」、「天直」和「權利」，以準確表達英文 rights 的複雜內涵。<sup>4</sup>一百年過去了，嚴復對 rights 的翻譯並沒有為中國人所接受。為甚麼今天中國人用權利來代表 rights？表面上看，這似乎只是一個翻譯中用詞的問題。但是只要我們去考察權利這個詞在過去一百年中意義的變化，並將它同 rights 的意義在西方語境中的演變作比較，就可以揭示出中國文化在近現代轉型中是如何選擇性吸收西方理念的。

衆所周知，rights 在西方文化中有兩個層面的意義，第一個層面是法律的，即它指那些合法性正當權力和利益；第二個層面是普遍價值，它作為近代西方自由主義核心概念，其含義為「個人的自主性」；它是一種不等同於道德的正當性。例如，當人們強調擁有某種權利時，是注重每個個人的獨立自主，並不涉及這些行為應不應該，或是好是壞。權利主張人的自主性為合理性，即並不要求在自主性名義下人的行為都是好的、向善的；只要這些行為不損害他人利益（或公共規則），人就有權做這些事，權利保證了這些行為的正當性。應該強調的是，今天西方政治哲學家在界定權利時，都認為權利具有道德屬性，並把自由主義的政治哲學也歸為倫理學。但是權利有道德屬性，並不意味著它等同於道德。而且今天政治哲學家在討論權利的道德屬性時，道德的定義已同我們通常所說的不同。根據康德（Immanuel Kant, 1724-1804）的定義，道德是「向善的意志」。而今天政治哲學家所討論的權利的道德屬性，大多屬於麥金太爾（Alasdair C. Macintyre）所說的「規則的道德」（Morality of rules），<sup>5</sup>其道德定義已同傳統使用的定義不同。因

<sup>3</sup> 嚴復，《嚴復集》（北京：中華書局，1986年），頁519。

<sup>4</sup> 黃克武，〈自由的所以然——嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判〉（台北：允晨文化，1998年），頁169。

<sup>5</sup> 石元康，〈二種道德觀——試論儒家倫理的型態〉，《儒家倫理研討會論文集》（新加坡：東亞哲學研究所，1987年），頁232-250。

此，如果我們固守康德對道德的定義，那麼就可以說，「權利既不是道德的，亦非『不道德』（immoral）的」。<sup>6</sup>鑑於權利有道德屬性，但又不等同於道德，我們可以將其概括為不等同於道德的正當性。其實，只有將權利看成不等同於道德的正當性，才能彰顯出現代自由主義的社會組織原則。一旦對權利概念的認識出現價值偏差，如將其理解為帶有某種強制性的傳統的道德，就很可能出現價值理念上滑向極權主義或革命烏托邦的可能性。

我們可以設想一下，如果一旦把權利的正當性這一觀念等同於道德的正當性，又會變成甚麼樣子？顯然，當權利所包含的平等自由變成古典意義下的道德，即使權利的具體內容不變，由此引出的推論和社會制度運作原則就會和自由主義衝突。道德作為一種向善的意志，具有權利不可能有的如下兩個特點：第一，道德是應然，它反映在社會制度上，就是那些代表道德價值的社會是應然的社會。由此可以根據道德原則藍圖來設計社會，這時道德原則就具有某種建構社會之功能，它的實施極易轉化為烏托邦社會工程。第二，道德是一種善，反對這種道德價值就是不善，不道德和破壞道德是應該受譴責的。如果把這種觀念上升到社會制度層面，本來屬於工具性的處於不斷試錯中的某種制度就會和道德價值劃上等號。即使這種道德價值是所謂「自由與平等」，但對不道德之譴責也極易變成迫害不同政見的人。作為道德的自由平等轉化為社會制度，就存在著形成一個取消個人自由的專制或極權政府之可能。

可見，一旦權利等同於道德，現代自由社會就會退化或變質，在某種程度上會退回到傳統社會組織形態或成為極權主義。然而，從追求自由平等轉化為認同革命烏托邦，以至最後形成類似於極權主義制度，這恰恰是中國近代思想和社會變遷的重要脈絡之一。這樣一來，研究一百多年來中國人如何使用「權利」這一詞彙，就不僅是一個翻譯中如何用詞的問題，它可以揭示「權利」的意義在不同時代的演變。這有助於發現中國思想如何拒斥西方自由主義、接受馬列主義的內在理路。1997年，我們開始了中國某些政治

<sup>6</sup> 張佛泉，《自由與人權》，頁166。

觀念形成的計量研究。該研究計劃對十九世紀末和二十世紀上半葉部分重要報刊言論中出現的政治文化術語作出統計分析，這使得系統探討中國近代權利觀念的意義演變成可能。據此，我們可以從「權利」觀念的演變來透視西方自由主義在中國的命運，並探討決定這一命運的思想史方面的因素。為了展開這一分析，我們有必要先討論一下權利這一代表不等同於道德的正當性的理念是如何在西方形成的，以作為中國文化近代如何從自身意義結構接受西方觀念的背景。

## 二、不等同於道德的正當性的起源

早在古希臘哲學和羅馬法中，就有類似於權利這樣的詞。當時它的意義是在某種前提下特許做的事；在價值上，權利和「正確」、「正義」意義相同，它是一個純粹法律概念，<sup>7</sup>意義為法律保護的利益和可做的事情；並無今日具有的「自主性」、「自由」之含義。<sup>8</sup>權利這個詞被引入歐洲語言中大約是在十四至十五世紀。<sup>9</sup>據柏林（Isaiah Berlin）考察，像個人私隱權這種代表自主性的觀念在西方出現，最早不會超過十六世紀。<sup>10</sup>也就是說，權利一開始作為一個純法律概念，演化到個人自主性為正當這一理念，經過了漫長的過程。西方思想史家在研究這一演變過程時，大多重視兩個環節：一是基督教世俗化的貢獻，如自然法和對靈魂價值的推崇如何有助於確立天賦人權。<sup>11</sup>另一個環節是啟蒙運動。而我們認為，有一個因素長期來引起足夠重視，這就是文化系統如何對道德進行論證。

傳統社會的人生活在由等級和身份組成的關係網中，不可能有個人自

<sup>7</sup> 《牛津法律大詞典》（北京：光明日報出版社，1988年），頁774。

<sup>8</sup> 葉保強，《人權的理念與實踐》（香港：天地圖書有限公司，1991年），頁23-24。

<sup>9</sup> 陳弘毅，〈權利的興起：對幾種文明的比較研究〉，《法治、啟蒙與現代法的精神》（北京：中國政法大學出版社，1998年），頁118-19。

<sup>10</sup> Isaiah Berlin 著，陳曉林譯，《自由四論》（台北：聯經出版事業公司，1986年），頁238-39。

<sup>11</sup> Crane Brinton, *Ideas and Men: The Story of the Western Thought* (New York: Prentice-Hall, 1950), pp.293,307,398,309-409,431-34。

主性為正當這樣的理念。而在近代打破人的等級、解除傳統束縛的社會轉型過程中，人們肯定自由和平等時，又極易將其視為一種具有向善意志的新道德。我們認為，權利從一個純法律概念轉化為不等同於道德的正當性，其前提是人們意識到「正當」（對某種行為的肯定）與「應該」是不同的。「應該」不僅意味認同的該行為是「善」，而且在其背後還存在向善的意志。那麼，人在何種社會條件下會意識到肯定某種行為（或規範）而同時又不將善的意志指向它呢？這只有在道德基礎論證失敗時才會發生。

西方文化大傳統中道德有兩大來源，一個是對上帝的信仰，這是希伯萊傳統；另一個是注重求知，這是古希腊傳統。基督教在其發展過程中吸收和消化這兩種傳統，形成了西方傳統文化中特有的道德論證結構。一旦社會發生轉型，例如市場經濟的發展，主權國家的出現，需要論證個人自由和平等這些新價值的合理性時，上述傳統結構基本上是無能為力的。對上帝的信仰至多只能維繫傳統的道德，隨著社會的世俗化，由基督教提供的傳統道德逐漸退到家庭和私人空間。至於新的行為規則，不可能將其視為上帝和人之間的契約。另一方面由於知識本身無所謂好壞，只有真假之分，所以由知識來證論自由、平等這些新價值合理性，就會碰到實然不能推出應然這一邏輯困難。於是隨著市場經濟發展，像自由這種新價值很難成為一種新道德。正是在這一背景下，不等同於道德的正當性才順利地成長起來。麥金太爾（Alasdair C. Macintyre）考察了啟蒙運動以來西方道德基礎論證的歷史，他有一個驚人而重要的發現，這就是十七世紀後直至今天，西方所有道德基礎的論證都是失敗的。<sup>12</sup>我們認為，西方近現代對道德基礎論證的失敗和不等同於道德的正當性的形成，實為同一件事的兩個方面。

個人權利作為一種不等同於道德的正當性，歷史上主要是在英國逐步成熟的。思想史家常常津津樂道如下事實：自十六世紀以來，英國思想家開始主張限制政府的權力，特別是保證個人自由避免受任何權力集中可能帶來

<sup>12</sup> 麥金太爾著，龔群、戴揚毅等譯，《德性之後》（北京：中國社會科學出版社，1995年），頁48-79。

的威脅。格林利夫（W.H. Greenleaf）稱其為 Libertarianism。<sup>13</sup> 1688 年英國的光榮革命可以視為這種價值理念在政治領域中的成熟。彌爾頓（John Milton，1608-1674）的《論出版自由》和洛克（John Locke，1632-1704）的《政府論》，就是這方面最有代表性的著作。十八、十九兩個世紀中，這種自由的理念進一步擴張到經濟領域，表現在自由貿易、商業和有關勞動階層等各個方面的討論。如斯密（Adam Smith，1723-1790）的「天賦自由」（natural liberty）概念，彌爾對市場經濟是體現自由價值的論證，以及邊沁（Jeremy Bentham，1748-1832）提出功利主義（主張有利於個人的行為也有利於社會），都是這方面典型的例子。<sup>14</sup> 然而問題的實質在於：為甚麼恰恰是英美的經驗主義傳統，成為孕育不等同於道德的正當性——權利這一理念的溫床呢？

如果我們撇開十六、十七世紀英國有助於個人權利觀念成長的獨特政治和經濟條件，僅僅從思想內部尋找原因，就可以清楚地發現，英美經驗主義思想比歐陸理性主義，更不利於對個人自由和平等這些新價值作出道德性論證。也就是說，對新價值道德論證的無效，乃是不等同於道德的正當性成熟的文化條件。在歐陸，笛卡爾（Rene Descartes，1596-1650）把那種來自於科學的幾何式推理的清晰思想方式作為自明的理性，從理性可以推出上帝的存在，也可以建構人類道德的原則。在英國，卻把道德基礎歸為信仰，不屬於理性，即認為人類的理性不足於發現宗教真理。他們認為上帝的存在和道德的基礎並非理性所能證明，而必須基於信仰。而信仰只能用來支持人們早已熟悉的傳統道德，它們和自由平等這些新價值無關。這樣，這些新價值要存在，只能是一種不等同於道德的正當性。

今天，思想史家在討論英國經驗主義的起源時，十分強調主張不能從理性推出道德的信仰主義，促使了英國懷疑論的成長。十七世紀後，這種二元論信仰主義和皮洛懷疑主義（Pyrrhonism）結合，把一種知性上的謙卑灌

<sup>13</sup> W.H. Greenleaf, *The British Political Tradition* (London: Routledge, 1988), pp.15-28。

<sup>14</sup> 郭少棠，《西方的巨變：1800-1980》（香港：香港教育圖書公司，1993年），頁 249-51。

輸到人類心靈中去。<sup>15</sup>我們認為，隨著懷疑論成為英國經驗主義的重要成分，英國啟蒙思想家終於發現，要給自由、平等這些新價值以道德論證是不可能的。他們最早認識到應然和實然之間的斷裂。這方面，休謨（David Hume, 1711-1776）是最典型的例子。他第一次清楚地意識到，實然不能推出應然。休謨曾這樣論證：「在我所遇到的每一個道德學體系中……不再是命題中通常的『是』與『不是』的連接，而是沒有一個命題不是由一個『應該』或一個『不應該』聯繫起來的，……對於這種似乎完全不可思議的事情，即這個新關係如何能從完全不同的另外一些關係中推出來，應當列出理由加以說明」。<sup>16</sup>

懷疑論者一旦意識到由知識推不出「應然」，那麼理性就永遠不能成為道德論證的根據了。因為在他們看來，理性至多是人指向求知的意志。「實然」和「應然」之間不可逾越的鴻溝使得人的意志無法與自由平等整合。故麥金太爾將休謨發現實然和應然之間的不可推導性，稱為道德論證運動的墓誌銘。<sup>17</sup>確實，正是休謨成為從懷疑論角度論證權利是一種不等同於道德的正當性的集大成者。例如他把這種懷疑論推衍到政治方面，提出如果沒有政府，人們可能過得更好。<sup>18</sup>這種態度一直貫穿到邊沁和其他英國自由主義哲學家。懷疑主義一方面用信仰作為基督教的基礎，盡可能保持它不受科學革命和政治變革的影響，但同時並不把來自數學和科學的理性置於人的心智之上，使它成為道德的基礎。這時，自由平等自然被理解為一種和自主性有關的權利而非道德。

縱觀西方近現代思想史，我們可以發現，只要人們不是那麼清醒地意識到道德論證失敗，權利一旦超出法律含義，轉變為普遍價值時，極易滑向一種新道德。這方面，歐陸理性主義的發展就是明顯例子。歐陸理性主義者普遍相信理性和人的感情應該是道德的基礎。德國哲學力圖用理性推出道

<sup>15</sup> Franklin. L. Baumer, 《西方近代思想史》，頁 79-80。

<sup>16</sup> 休謨，《人性論》（北京：商務印書館，1980 年），頁 509。

<sup>17</sup> 麥金太爾，《德性之後》，頁 72。

<sup>18</sup> 休謨，《人類理解研究》（北京：商務印書館，1972 年）。

德，而法國啓蒙思想家則更喜歡用人的感情來論證道德的合理。他們並無英國經驗主義那種道德論證失敗的認識。即使他們也發現「實然」與「應然」有別，甚至「實然」不能推出「應然」，但理性的追求可以含混地看作趨向普遍規則的意志，它可以和道德聯繫起來。這樣，當他們把自由平等這些價值看作是從理性或感情推出時，就很容易滑到一種道德論證，即它被納入人的向善意志。在這種結構中，權利不僅代表正當和善，還等同於「應然」即道德的性質。例如彌爾在《On Liberty》中指出，法國式的自由是平等為先的自由，這裏平等首先被理解為一種道德價值，而不僅僅是權利。又例如，盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）把自由分為自然的自由和政治自由，政治自由是人的一種新道德。柏林將自由分為積極自由與消極自由兩種，認為歐陸理性主義所認同的自由更接近於積極自由，它有別於英美強調免於別人干預的消極自由。為什麼自由有積極與消極之分？我們認為，積極自由的本質是把自由看作主體性並強調應該去實現自由這種價值。這裏自由已被等同於善，而追求自由則是一種向善的意志。人的意志指向善恰恰是道德的基本結構。因此積極自由之所以不同於消極自由，乃是因為它比消極自由具有較多的道德色彩。

一般來說，道德注重應然即強調人的義務。積極自由既然把人在法律許可下的自主性視為一種應然，「應然」自然也包括人的義務。這樣，在積極自由和理念中，人為社會盡義務是他享受權利的前提。此外，當權利僅僅用以刻劃人的自主性為正當時，並不要求人一定有能力可以實現權利所規定的各項內容。而一旦權利（或自由）等同於道德，道德要求其內容為人之可欲；人們就會認為人的權利一定是人之可以做到，即如果有人沒經濟能力實現法律賦予他權利時，就認為是權利的虛妄。進一步，把每個人向善的意志集中起來，就是公共意志。公共意志作為向善意志的普遍化，就是一種道德。這樣一來，社會制度作為公共意志的表現當然也就等同於新的道德。在盧梭那裏，社會公義既是公共的大我，又是全體人結合而成的公共人格和道德，

它既是國家，又是公民。<sup>19</sup>民主則被認為是一種實行了新道德理想的制度；而法律的行使，應該有助於人類的道德化。<sup>20</sup>這就構成了張灝所說的高調民主，它有別於英美自由主義將民主視為一種保護個人權利制度的低調民主觀。<sup>21</sup>而一旦把社會制度作為道德價值的實現，必定包含著用理想原則來設計的含義，它極易轉化為烏托邦。

因此，我們可以用自由平等這些理念中所包含的道德價值成份多少（即對向善意志強調程度的不同），將相應的觀念和觀念系統分類（表 1）。隨著權利這一觀念中所蘊含的道德成份增加，出現權利的道德化，個人權利和消極自由也就變為積極自由和強調義務的權利。進一步將積極自由道德化，個人權利完全轉化為平等，自由也變成號召人們參與解放事業的一種公共意志。與其相應的觀念系統是無政府主義、民粹主義和共產主義。

表 1

道德化程度	低	中	高
觀念	權利 消極自由	強調義務的權利 積極自由	平等 公共意志
觀念系統	英美經驗主義	歐陸理性主義	無政府主義 民粹主義 共產主義

### 三、十九世紀中國人對「權利」的認識

為什麼中國人要用權利一詞翻譯 rights？這同「權利」一詞在中國傳統文化中的意義直接相關。我們知道，中文裏「權」和「利」兩個字連用，一

<sup>19</sup> 盧梭著，何兆武譯，《社會契約論》（北京：商務印書館，1980 年），頁 24-25。

<sup>20</sup> 伊士頓（Stewart C. Easton）著，李邁先譯，《西洋近代史》（一）（台北：幼獅文化事業公司，1989 年），頁 344。

<sup>21</sup> 張灝，〈中國近代轉型時期的民主觀念〉，《二十一世紀》，總 18 期（香港，1993 年），頁 11-18。

般有兩種意思。一是指權勢和貨財；另一謂權衡利害。先秦文獻中很少使用「權利」，但《荀子·勸學》中已有這樣的用法：「君子知夫不全不粹之不足以爲美也……是故權利不能傾也，群衆不能移也。」其中「權利」就是指權勢與貨財。但「權利」也有權衡利害的意思，如《商君書·算地》：「夫民之情，樸則生勞而易力，窮則生知而權利。易力則輕死而樂用，權利則畏法而易苦。」到漢代，文獻頻頻出現權利二字聯用，其含義大多是權勢與貨財。值得注意的是專題討論國家權力、利益與儒家道德關係的著作《鹽鐵論》中「權利」一詞的用法。該書有十一處使用「權利」<sup>22</sup>（見表 2），其意義均爲權利和利益。漢以後，權利的主要用法是泛指權勢和利益。這表明，或許除了權利一詞外，另外找不到更合適的詞來表達在某種條件下特許的權力和利益這一意義。我們認爲，近代中文裏之所以用權利譯 rights，是爲了表達 rights 法律含義中對國家或個人權力和利益兩方面的界定。

表 2 《鹽鐵論》中「權利」的用法

出處	例句
卷一《禁耕第五》	夫權利之處，必在深山窮澤之中，非豪民不能通其利。 今放民於權利，罷鹽鐵以資暴彊，遂其貪心，眾邪群聚…… 故權利深者，不在山海，在朝廷；一家害百家，在蕭牆，而在胸邴也。
卷一《復古第六》	此詩人刺不通於王道，而善爲權利者。
卷三《輕重第十四》	禮義者，國之基也，而權利者，政之殘也。
卷四《貧富第十七》	故古者大夫思其仁義以充其位，不爲權利以充其私也。
卷六《散不足第二十九》	間者，士大夫務於權利，（怠）於禮義；故百姓傲慢，頗踰制度。
卷六《水旱第三十六》	方今之務，在除饑寒之患，罷鹽、鐵，退權利，分土地，趣本業，養桑麻，盡地力也。

<sup>22</sup> 此例句是根據《漢達古籍資料庫》檢索而列出（香港：香港中文大學出版，1994 年）據王利器注《鹽鐵論》：「『權利』，本書習用常語，就是權勢、利益的意思。」王利器還徵引了《史記》中數次使用「權利」的例句，也都是權勢與利益之義。見《鹽鐵論校注》上冊（北京：中華書局，1992 年），頁 69。

出處	例句
卷十《雜論第六十》	或上仁義，或務權利。
	知權利可以廣用，而不知稼穡可以富國也。
	桑大夫據當世，合時變，推道術，尚權利，辟略小辯。

據劉廣京考察，中文用權利一詞翻譯 rights 比日文書刊要早，它最先出現在 1864 年總理衙門斥資刊印的《萬國公法》上。<sup>23</sup>這證明，中國人對權利的認識也同西方一樣，是從其法律層面開始的。《萬國公法》由西方傳教士丁鰐良主譯，是一部討論西方國際法及其歷史的著作。該書提到權利一詞有幾十處，其含義大多是法律的，指合法的正當權力和利益（見表 3）。<sup>24</sup>《萬國公法》用代表權力和利益的權利來翻譯 rights 法律意義，除了在字面上不直接包含「正當」這樣的意思外，基本上表達了合法的正當權力和利益之意思。這一翻譯應該說是符合 rights 的原意。但是，我們不要忘記，在中國，正當性極為牢固地和儒家道德相聯。特別是由於對甚麼是正當的權力和利益，中西文化是有不同理解的。在近代西方，法律為權力和權利的正當性根據，而中國傳統文化一直把儒家道德倫理作為正當權力和利益的基礎。例如在《鹽鐵論》這十一個例句中，「權利」除了一般意義上指涉權勢與利益之外，大多與「王道」、「仁義」對用。也就是說，在討論國家或個人權勢和經濟利益時，不能脫離儒家倫理。特別是漢代以後，權力和利益的正當性越來越明顯地與儒家倫理而不是法律掛鉤。即在中國政治文化大傳統中，儒家倫理是政治權力合法性基礎，正當的經濟利益也不應同倫常矛盾。<sup>25</sup>因此我們可以說，在中國合法的正當權力和利益應該就是符合儒家倫常的權力和利

<sup>23</sup> 劉廣京，〈晚清人權論初探——兼論基督教思想之影響〉，《新史學》，第 5 卷第 3 期（台北，1994 年）。

<sup>24</sup> 丁鰐良（W. A. P. Martin）主譯，《萬國公法》（Elements of International Law）（京都崇實館存版，1864 年）香港中文大學圖書館存本。

<sup>25</sup> 金觀濤，〈中國近現代經濟倫理的變遷——論社會主義、經濟倫理在中國的歷史命運〉，載劉小楓、林立偉編，《中國近現代經濟倫理的變遷》（香港：中文大學出版社，1998 年），頁 1-44。

益。據此，康有為（1858-1927）將符合春秋大義的權力和利益稱為權利，他曾這樣論證：「《春秋》有臨一家之言焉，有臨一國之言焉，有臨天下之言焉，自臣民身家之權利義務，與國家君相之權利義務，天下萬國之權利義務，皆規定焉。權利義務者，《春秋》、莊生謂之道名分也。令人人皆守名分，則各得其所矣。」<sup>26</sup>這樣，由於中西文化對正當性理解的基本差異，用權利這個詞來翻譯 rights 的法律層面含義，一開始就存在著道德化的危險。

表 3 《萬國公法》中「權利」的用法

出處	有關權利的論述
第一卷，頁4	虎哥以國使之權利，皆出公議。國使之權利，分為二種，或本於天性，而不可犯；或本於常例，而隨可改者。
第一卷，頁9	海氏以公法，分為二派，論世人自然之權，並各國所認他國人民通行之權利者，一也；論諸國交際之道，二也。
第一卷，頁17	君之私權，有時歸公法審斷，……則公法中，有一派專論此等權利也。……蓋有權利，與他國君民有關涉也，公法即有一派，專論人民之私權。
第一卷，頁19	諸國之公法，不審戰者，理之曲直，助之國攻敵，即可享交戰之權利，……彼此俱用一切交戰權利，如封港、捕拿禁物……其得用此權利與否，必視其本國與外國，早立之盟約如何而定。
第一卷，頁29	吾儕與之交戰講和，與他國無異，故當以他國自主之權利歸之。……他國亦不可因此遂不以自主之權利歸之也。
第一卷，頁32	准波蘭另有國法權利。
第一卷，頁33	盟內各邦權利，一歸均平，眾邦應允。
第二卷，頁10	各國為己保護何等權利，亦可保護友國等權利。
第二卷，頁17	凡自主之國，制律定己民之分位、權利、等情，並定疆內。
第二卷，頁18	而各國之權利，不得均平，有是理乎？
第二卷，頁19	或以己民本有權利，外人不得同享者，有之。
第二卷，頁23	自主之國……皆可制律，以限定人權之權利分位等事。
第二卷，頁24	第一種乃限定人民之分位權利也，本國律法制己民分位權利者……並可以土著之權利授之……均得享其住家入籍之地，所有通商之權利。

<sup>26</sup> 康有為，〈刊布春秋筆削大義微言考題詞〉，載《康有為政論集》（北京：中華書局，1981年），下冊，頁807。

出處	有關權利的論述
	利……則英所允美民之權利，該人亦可享之，雖因事暫歸故土，尤不失權利也。
第二卷，頁27	如於他國，並其人民之權利，無所妨害。 ……若於他國之主權、貿易、征稅、人民權利、內治安泰有所妨害則不行。
第二卷，頁31	必因其獲罪，以廢使臣之權利也……即為擅棄國君所許之權利。
第二卷，頁32	外國兵詆過某地，……應得何等權利。
第二卷，頁48	而削其為民之權利，但此議，亦不直行於他國之自主者。
第三卷，頁6	其駐劄外國，權利與在本國等。
第三卷，頁9	前有法國欽差，經過日耳曼地界被殺，越克甫云，此事因為凶殺，並非犯國使之權利也。
第三卷，頁10	小國之人即擒送英國，此不為犯國使之權利也。
第三卷，頁11	或准額外賜以權利，但領事等官，不與分萬國公法，所定國使之權利也。
第四卷，頁4	二者或就敵人，或就局外，均得交戰之權利。
第四卷，頁20	但於疆場之上索本貨物，或攻入城地而得其貿者，則皆不得將此權利倖免。
第四卷，頁34	准城內人民遵自己教規，享自己權利。

這一危險在權利觀念越出法律範圍轉化為普遍價值時就立即表現出來了。法律意義下的權利只要沒有進一步賦予道德含義，從合法正當的權力和利益，很容易推出某種範圍內權力和利益的擁有者的自主性為正當的理念。例如一個國家享有國際法給與的正當權力與利益，這也意味著它在有關領域中有自主之權。同樣，基於個人通過法律組織成社會的原則，個人享有法律給與的正當權力與利益，也意味著個人在法律限定下的自主性為正當。換言之，在西方 rights 只要越出法律領域，很容易轉化為權力和利益的主體的自主性為正當的觀念。而在中國，既然正當性一開始就是來源於道德，法律意義下的權力和利益很難用於表達道德上的善。這樣，在中國文化 rights 從法律含義轉化為不等同於道德的正當性，就存在著兩個基本困難。第一，合法的權力和利益很難轉化為自主性為正當，中國人不容易從法律角度認識到那

種不等同於道德的正當性的存在。第二，即使中國人意識到自主性為正當，它也是一個道德概念，權利很容易被等同於道德。

考察權利觀念十九世紀在中國的傳播，第一個印象就是中國士大夫接受不等同於道德的正當性是多麼困難。雖然丁韙良在翻譯《萬國公法》時，已頻頻提到自主之權；並在若干用法中權利一詞明確用於表述國家自主性和個人自主性為正當，但在 1890 年代以前，權利一詞並沒有成為常用政治詞彙。

有學者認為，在十九世紀下半葉的自強運動中，隨著西方思想的傳入，自主性為合理的觀念開始進入中國。中國人肯定個人獨立自主似乎最早是受到基督教的影響。<sup>27</sup>但是權利一詞在當時並沒有普遍運用，這說明在整個洋務運動期間，即使自主性觀念已傳入中國，它也處於極邊緣的位置。十分有趣的是，當時知識份子即使肯定人的自主之權，但大多不用權利一詞來代表自主之權，而多用「人人自主」一詞。例如康有為在《實理公法全書》中以幾何公理為類比，論證人人有自主之權。康有為當時並沒有用權利一詞。為甚麼康有為不用權利一詞來表達人人具有的自主之權？康有為是用「人各分原質以為人及各具一魂」之實理，推出人有自主之權。<sup>28</sup>這裏，原質無論作為傳統的天道，還是靈魂，其道德屬性遠遠大於法律屬性。或許在康有為看來用一個代表法律上正當的詞彙——權利——並不能刻劃原質的本性。這說明，中國士大夫對正當性來源於道德的看法，一開始就成為用「權利」來代表自主性為正當的障礙。

那麼，中國人在何種條件下可以認識到自主性為正當呢？顯而易見，這只有在中國的國家自主權被外來衝擊損害時才有可能。我們發現，「權利」這個詞在政治述語和士大夫議論中頻頻出現是在甲午戰爭前後。也就是說，自主性進入中國知識份子視野是和中國國家主權受到侵害 聯繫在一起的。我們知道，國家主權可分為政治上的自主和經濟利益兩個領域。在當時的文

<sup>27</sup> 劉廣京，〈晚清人權論初探——兼論基督教思想之影響〉，頁 1-22。

<sup>28</sup> 康有為，〈實理公法全書〉，《中國現代學術經典·康有為卷》（石家莊：河北教育出版社，1996 年），頁 6。

獻中，經濟利益和財政大權通常用「利權」來表達，而「權利」則包含政治權力和經濟利益兩個方面的意思。士大夫先是感到國家經濟領域中利益和自主性的喪失，而簽訂不平等條約和割讓台灣更使人們普遍意識到國家的自主性受到威脅。所以在當時的上諭、奏摺和外交文件中，先是廣泛出現「利權」一詞，然後「利權」與「權利」並用，最後人們紛紛用「權利」來代表國家的自主性。

表 4 為甲午前後「利權」和「權利」這兩個詞的用法。從中可見「利權」嚴格地用於國家經濟方面利益和自主性，而「權利」則是包含國家在政治和經濟兩方面利益和自主性。譚嗣同（1865-1898）運用「權利」一詞時已明確指出它是群體所具有的自主全權。也就是說，「權利」這個詞成為普遍的政治術語是在 1890 年代，它首次越出了純法律的含義，用於表達自主性為正當性這一理念。但是必須指出，中國人是從國家獨立自主出發認識到「權利」意義的。1890 年代中國士大夫對「權利」的理解同西方 rights 有著若干重大差異。第一，西方權利主要指個人的自主性，而中國士大夫心目中權利的主體毫無例外是國家和群體，並非個人。嚴復當時正是根據這一點建議將 rights 翻譯成「天直」。但無論是「民直」，還是「天直」，均無法表達國家的自主性。這裏我們看到，「權利」這一觀念傳入中國的內在邏輯決定了嚴復的翻譯是不可能被廣泛接受的。第二，由於國家有無能力做到自主，主要是取決於國家的實力，這樣，中國士大夫有時將權力等同於權利，而在西方權利和權力是兩回事。

表 4 1900 年以前「權利」和「利權」一詞的用法

人物及出處	有關「利權」和「權利」的言論	簡要分析
光緒皇帝上諭 (1877年)	乃近年出口之數銳減，若非亟為整頓，恐愈趨愈下，益無以保此利權。	利權指國家經濟利益或國家經濟方面自主性。
光緒皇帝上諭 (1879年)	至絲茶為商務大宗，近來中國利權，多為外人所奪。	同上
總理衙門：《奏覆請講求商務摺》	至於洋商僅完正子兩稅，便可暢行無阻，利權較華商為優。	利權指經濟利益方面自主性。

人物及出處	有關「利權」和「權利」的言論	簡要分析
(1895年12月)		
光緒皇帝上諭 (1896年5月)	馬關商約，於華民生計，大有關係，亟宜設法補救，以保利權。	利權指國家經濟利益或國家經濟方面自主性。
盛宣懷：《附請設銀行片》(1896年9月)	立法既善於中國之票號錢莊，而國家任保護，權利無旁撓，故能維持不敗。	權利泛指國家在政治和經濟各方面的利益和自主性。
康有為：《上清帝第五書》(1897年)	波斯盡去權利，尤存舊封。	權利指國家政治利益或國家政治方面自主性。
羅長裔回：《呈請代奏應詔陳言疏》(1898年)	中國現在鑄鎊，專以抵制外洋……雖不必據獲奇贏，亦決不至多有虧折，實挽回利權之急務也。	利權指國家經濟利益，或國家經濟方面自主性。
盛宣懷：《籌辦中國通商銀行次第開設情形摺》(1898年4月)	議覆銀行利弊情形，並由南北洋稽查以保利權。	利權為國家在經濟方面的利益和自主性。
康有為：《上清帝第六書》	有盡取其利權，一舉而亡之者，緬甸是也。……有收其利權而後亡之者，印度是也。有握其利權而徐分割而亡之者，土耳其、埃及是也。	利權指國家經濟利益或國家經濟方面自主性。
康有為：《上清帝第六書》	一曰法律局，外人來者，自治其民，不與我平等之權利，實為非常之國恥。	權利指國家在政治方面的自主性。
康有為：《復依田百川君書》	而上於是乎幾幾廢矣，幸恭邸力諫乃止。迨膠、旅繼割，政權利權紛紛輸失。	將利權和政權相區別，可見利權為國家經濟利益或國家在經濟方面的自主性。
譚嗣同：《報唐佛塵書》	或售礦之權歸省局，辦礦之權歸縣局，……或權利皆歸縣局；……欲祛將來之謬葛，礙不能不與縣局以自主之全權也。所謂權利皆歸縣局也。	在此明確將權利和自主之全權等同起來，其主體為國家的省和縣。

## 四、從國家獨立到個人自主

戊戌變法前後，清廷在捍衛國家主權方面的軟弱無力終於使一些思想激進的知識份子認識到，國家能否獨立自主同國民有無自主性密切相關。在當時非官方文獻中，民權和人人自主之權這兩個詞被廣泛使用。正如張之洞（1833-1909）在〈勸學篇〉中所描繪的：「今日憤世疾俗之士，恨外人之欺凌也、將士之不能戰也、大臣之不變法也、官師之不興學也、百司之不講工商也，於是倡為民權之議，以求合群而自振。」<sup>29</sup>民權說和人人有自主之權的主張之勃興，意味著獨立自主為正當的觀念開始從國家層面進入個人領域。這時，中國文化主要從道德價值理解正當性這一限制立即表現出來了。

顯而易見，由於中國傳統社會是通過綱常倫理組織起來的，如果堅持政治權力合法性根據是儒家倫理，那麼國家獨立自主必須加強國家權力，而非提倡個人的自主性，即持這一立場的人一定主張國家主權和個人自主性完全無關。這方面有代表性的言論是張之洞的〈勸學篇〉。張之洞一方面贊同國家必須有自主之權，但另一方面卻堅決反對人人有自主之權。他認為「人人有自主之權」是對西方思想的誤解，它會導致「子不從父、弟不尊師、婦不從夫、賤不服貴，弱肉強食不盡」，從而人類社會秩序完全解體。<sup>30</sup>而何啓（1859-1914）和胡禮垣（1855-1916）站在改革派立場，全面批駁張之洞的觀點。1899年他們合作《勸學篇書後》，論述了：「人人有權，其國必興；人人無權，其國必廢」<sup>31</sup>的道理，認為國家的主權同民權是相互依存的。他們指出，張之洞認為提倡人人有自主之權會導致天下大亂，「是直欲以一人之偏私齷齪，而忘卻天下之大道為公也」。<sup>32</sup>何啓、胡禮垣和張之洞的爭論是中國歷史上第一次有關主權和人權關係的討論。非常有趣的是，雖然張之洞與何啓、胡禮垣的觀點相反，但思維模式卻相當接近，他們都沒有把個

<sup>29</sup> 張之洞，〈勸學篇〉，《張之洞全集》，第十二冊（石家莊：河北人民出版社，1998年），頁9721。

<sup>30</sup> 張之洞，〈勸學篇〉，《張之洞全集》，頁9721。

<sup>31</sup> 《新政真詮——何啓、胡禮垣集》（瀋陽：遼寧人民出版社，1994年），頁412。

<sup>32</sup> 《新政真詮——何啓、胡禮垣集》，頁406。

人自主之權理解為不等同於道德的正當性。

張之洞並不了解現代社會是靠法律組織起來的，更不知道法律所允許的個人自主之權並不會導致社會無序；故他把人人有自主之權當作儒家倫理的對立面，因而也是反道德的而必須禁止。何啓、胡禮垣對西方社會有相當的了解，他們立足於西方社會模式再三論證人人有自主之權是君權、官權和國權的基礎，但他們也沒有從不等同於道德的正當性來論證個人的自主之權。他們給「權」以一個新定義，將其解釋為：「夫權者，非兵威之謂也，非官勢之謂也。權者，謂所執以行天下之大經大法，所持以定天下之至正至中者耳。執持者必有其物，無以名之，名之曰權而已矣。」<sup>33</sup>這裏「權」被視為一種西方「自然法」和中國的「天道」的混和物。他們還進一步把人人有自主之權看作中國古代《易》、《書》、《詩》反覆教導的哲理，認為「權之用者，情理之謂也。」這樣，人人有自主之權，只是「為人父者所為，有合於情理，其子固當順而從之」。<sup>34</sup>也就是說，人人有自主之權在相當程度上成為一種新道德。事實上，正因為個人自主之權沒有被視為一種不等同於道德的正當性，在關於民權和個人自主之權是否正當的爭論中，無論是張之洞還是何啓、胡禮垣，都沒有用「權利」一詞。或許，張之洞是因為權利一詞所涉及的是國家主權而與個人自主權無關而不用它，而何啓、胡禮垣則因權利一詞帶太多人為立法意味，而不能用它來表示作為新道德的人人自主。這說明，戊戌變法前後自主性進入個人價值領域時，無論是反對者還是支持者，大都是從道德的範疇來理解其意義的。

根據我們的考察，用「權利」一詞來表達個人自主為正當這一理念要等到 1900 年庚子事變之後才出現。正是在 1900 至 1911 這十年中，「權利」一詞成為最常用的政治文化詞彙，它不僅涵蓋了西方 rights 的法律和個人普遍價值兩方面的意義；甚至可以說，新政期間是中國知識份子對「權利」的了解最接近於西方 rights 的原意的唯一時期，它在相當程度上已接近一種不

<sup>33</sup> 《新政真詮——何啓、胡禮垣集》，頁 397。

<sup>34</sup> 《新政真詮——何啓、胡禮垣集》，頁 410、414。

等同於道德的正當性。

我們系統分析了 1900 至 1911 年間的報刊言論，找出有關「權利」一詞用法的五十多個典型例句，並根據其上下文中的意義，將它們分為表 5 (A)、5 (B)、5 (C)、5 (D) 所示四種最基本的類型。它們代表了這時期人們對「權利」意義的不同理解。

表 5 1900 年至 1911 年間「權利」一詞的運用

表 5 (A) 「權利」與個人自主性

人物及出處	有關權利的言論	意義分析
梁啟超〈十種德性相反相成義〉《清議報》第 82、84 期(1901 年)	故人而無利己之思想者，則必放棄其權利，弛擲其責任，而終至於無以自立。	權利基於利己思想，是人的自主性。
(無署名)〈說國民〉《國民報》第 2 期(1901 年)	何謂權利？曰：天之生人也，既與以身體自由之權利，即與以參預國政之權利。	權利天賦。
	故權利者，暴君不能壓，酷吏不能侵，父母不能奪，朋友不能僭，夫然後乃謂國民之權利。……無權利者，非國民也。	權利是個人的自主性，是正當的。
梁啟超〈新民說〉《新民叢報》第 1、3、6、7、8、10、11 期(1902 年)	形而上之生存，其條件一端，而權利其最重要也，故禽獸以保生命為對我獨一無二之責任，而號稱人類者，則以保生命保權利兩者相倚……苟不爾者，則忽喪其所以為人之資格，而與禽獸立於同等地位。	在此權利的意義是生存所必須的自主性。由於權利和形而上生存有關，故有無「權利」是人與禽獸的分界。
	為一私人者，無論士焉、農焉、工焉、商焉、男焉、女焉，各以自堅持權利思想為第一義。國民不能得權利於政府也則爭之，政府見國民之爭權利則讓之。	權利為個人的自主性，必須努力爭取。
	天生人而賦之以權利，且賦之以擴充此權利之智識，保護此權利之能力。	個人權利為天賦。
(無署名)〈權利篇〉《直說》第 2 期	夫權利思想，即愛重人我權別之謂。我不侵害人之權利，人亦不侵害我之權	權利的本質為個人的自主性。

人物及出處	有關權利的言論	意義分析
(1903年)	利。……不容少須假借，不準退委揖讓，是權利思想之大旨也。 夫人生活於天地之間，自有天然之權利，父母不得奪，鬼神不得竊而攘之。 人之權利，各有畛域，而不可以互相侵害。 權利之實質，即人之本分也。……本分即權利之實質，權利因本分而生。	個人權利是神聖不可侵犯的。 人有生存權。 權利實質是人的本分。
大我：〈新社會之理論〉《浙江朝》第8期（1903）	權力者，權利也，現存之權利，皆外至者也。予之權力（利），神與國家、與自然，皆不能與予。予之有權利耶，否耶，唯一之裁判，我而已。	個人權利為自主性。權利與權力混用。
鄒容《革命軍》（1903年）	自格致學日明……，自世界文明日開……，自人智日漸聰明，而人人皆得有天賦之權利可享。 各人不可奪之權利，皆由天授。 生命自由，及一切利益之事，皆屬天賦之權利。	人人享有天賦權利。 權利不可剝奪。 天賦權利包括生命、自由和個人利益。
沈翔雲〈復書之洞書〉《黃帝魂》（1903年）	總之人人有自主之權，為地球之公理文明之極矣，無可訾議者也。	人人有自主權。
林懈（白話道人）〈民意見書〉《中國白話報》（1904年）	凡國民有出租稅的，都應該得享各項權利。這權利叫做自由權，如思想自由、言論自由、出版自由。這些自由權，我們都應該享受的。	個人權利包括思想自由、言論自由、出版自由。
竹庄〈論中國女學不興之害〉《女子世界》第3期（1904年）	男女同生天地間，同有天賦之權利，同有爭存之能力。 吾國女子，正宜奮發其爭存之能力，規受天賦之權利，以掃除依賴男之劣根性……。	男女同有天賦權利。 權利意義為個人獨立自主，無依賴性。
丁初我〈女子家庭革命說〉《女子世界》第4期（1904年）	苟無權利，即為人奴；苟非自由，即為天囚。	權利意義是自主性。

人物及出處	有關權利的言論	意義分析
柳亞子（亞盧）〈哀女界〉《女子世界》第9期（1904年）	夫權利云者，與有生俱來，苟非被人剝奪，即終身無一日之可離。	權利為自主性，不可能被他人剝奪。

表 5 (B) 「權利」與競爭

人物及出處	有關權利的言論	意義分析
梁啟超〈十種德性相反相成義〉《清議報》第82、84期（1901年）	蓋西國政治之基礎在於民權，而民權之鞏固由於國民競爭權利寸步不肯稍讓。	國民競爭權利使民權鞏固。
(無署名)〈說國民〉《國民報》第2期（1901年）	權利何自生？曰：生於強。彼獅虎之對於群獸也，酋長國王之對於百姓也，貴族之對於平民也，男子之對於女子也，大群之對於小群也，雄國之對於孱國也，皆常佔伏等絕對之權利。非獅虎酋長等之暴惡也，人人欲伸張己之權利而無所厭，天性然也。是故權利之物，必有甲焉先放棄之，然後有乙焉能侵入之。	從競爭論證權利的合理性，認為爭權利導致競爭，在此權利被認為是一種不等同於道德的正當性。
	權利者常受外界之侵害而無已時者也，故亦必常出內力之抵抗而無已時，然後權利始成立。抵抗力之厚薄，即權利之強弱比例差……	權利和競爭有關：權利和抵抗力成正比。
	夫權利之競爭，亦若是則已耳。為國民者協力各盡其分內競爭之責，則侵壓自不得行……	權利有助於競爭。
	權利競爭之不已，而確立之保障之者厥恃法律。	權利、競爭和法律之間的關係。
	夫是以動力與反動相博，而大爭起焉，此實生物天演之公例也。當此時也，新權利新法律之能成就與否，全視乎抗戰者之力之強弱以為斷，而道理之優劣不與焉。	由生物競爭論證新權利的形成。權利為不等同於道德的正當性。

人物及出處	有關權利的言論	意義分析
(無署名)〈權利篇〉《直說》第2期 (1903年)	權利思想，偉乎大矣！當此生存競爭之世，權利為競爭之利器，君權赫然日無時，列強雄雄來日方多，我國民無權利以抵抗之，地球狹小，其將何以托足耶？	權利為競爭之利器。
	權利之作用何也？曰競爭，曰強制。競爭者，富強之兆也。……夫生此天演界中，能自存者優，不能爭自存者劣……謙讓者實為弱者劣者之基礎也，茫茫膏壤，將為白人之殖民地，嗚呼悲矣！	權利的功能在於競爭，只有競爭才能富強。
	……權利之定義，可草然明矣。今更為一大斷語以總之曰：權利者，人人為全其本性，以與他人競爭而強制他人也。	權利本質是人為全其本性與他人競爭。
張繼煦〈敘論〉《湖北學生界》第1期 (1903年)	雖然，競爭風潮之所趨，惟甘為傀儡，任客之所為，故權利為人所侵耳；若因機利導……，競爭不遺餘力者，夫豈知道以助吾之進化耶？	論證權利、競爭和進化之間的關係。
亞特〈論鑄國民母〉《女子世界》第7期 (1904年)	吾今願二萬萬同胞，……抖擻精神，改造性質，使千百年前已失之權利，一旦競爭而恢復之。	用「競爭」來追求婦女的權利。

表 5 (C) 國家「權利」與個人「權利」

人物及出處	有關權利的言論	意義分析
(無署名)〈說國民〉《國民報》第2期 (1901年)	國民者一私人之所結集也，國權者一人之權利所團成也。	國家權利由私人權利結集而成。
	重為言曰：國家譬猶樹也，權利思想譬猶根也。其根既拔……而必歸於槁亡……	樹根為樹的一部分，這一比喻可見得梁啟超是從國家權利推出必須個人有權利的。
	欲使吾國之國權與他國之國權平等，必	只有個人權利平等，才

近代中國「權利」觀念的意義演變——從晚清到《新青年》

人物及出處	有關權利的言論	意義分析
	先使吾國中人人固有之權皆平等，必先使吾國民我國所享之權利與他國民在彼國所享之權利相平等。	有國家權利的平等。
(無署名)〈說國民〉《國民報》第2期(1901年)	一部分之權利，合之即為全體之權利；一私人之權利思想，積之即為一國家之權利思想。	國家權利為個人權利合成的，這裏個人權利由國家權利推出。
(無署名)〈教育泛論〉《游學譯篇》第9期(1903年)	夫個人之權利，即全體之權利之一分子也，一人失其權利，則全體之權利已失其一分矣。若相牽制，馴致人人皆失其權利，則全體之權利，遂落盡無餘矣。	國家權利是由個人權利組成的，無個人權利則無國家權利。
大我：〈新社會之理論〉《浙江潮》第8期(1903)	國民者，不論州與村，異其眾寡，皆可自主，有自治之權利。	權利為自主性。
漢駒〈新政府之建設〉《江蘇》第5、6期(1903年)	立國於世界者，萬不可無一國國民之政府……有政府而本群之權利可以進拓……	政府可以進拓群之權利。權利與權力混用。
亞盧(柳亞子)〈中國立憲問題〉《江蘇》第6期(1903年)	論者亦知大地各國君主立憲之政體可自成乎？人心發奮，群思愛護祖國要求權利……	愛國而要求權利。
鄒容《革命軍》(1903年)	自由獨立國中，所有宣戰、議和、訂盟、通商及獨立國一切應為之事，俱有十分權利與各大國平等。 各人權利，必須保護，……建設政府，而假以權，專掌保護人民權利之事。 無論何時，政府所為，有干犯人民權利之事，人民即可革命，推倒舊日之政府……。更新政府，以求遂其保權之也，豈非人民至大之權利，且為人民自重之義務哉？	獨立國權利與各大國平等。 政府必須保護個人之權利。 政府干犯人民權利，人民即可革命，推倒政府。
張繼〈讀「嚴鉢留學生密諭」有憤〉《蘇報》(1903年6月10、11日)	觀我權利，則所謂保護國家權利之兵權，所謂保護安寧生命之法權，所謂保護國民膏血之財產權，而今皆安在哉？	將權利分成兵權、保護生命權和財產權。

人物及出處	有關權利的言論	意義分析
(無署名)〈論朝廷欲圖存必先定國是〉《東方》第7期(1904年)	效歐美之良法、師日本之成規，訂立憲法，布告天下，咸使聞知，以制限主治者之威權，以保護被治者之權利。	限制統治者威權，保護國民權利。
汪精衛〈民族的國民〉《民報》第1、2期(1905年)	自個人權利觀之，專制必不認人民之自由，故國家對於個人，只有權利，而無義務；個人對於國家，只有義務，而無權利；若立憲，則國家與個人，皆有其權利，有其義務者也。	只有立憲，才能使國家、個人皆有權利。
梁啟超〈答某報第四號對於本報之駁論〉《新民叢報》第79期(1906年)	.....而私法上相約者之一方，或不履行所約之義務，而他方有可以強迫使履行之權利者，則以其權利由法律所規定，而法律則有國家之權力在其後也，故強制其權利，實自國家來也。	國家制定並維護法律，可強制履行權利。
汪精衛〈駁《新民叢報》最近之非革命論〉《民報》第4期(1906年)	上海罷市事件，在欲主張國際上之權利，.....國際觀念，本於國家觀念也，.....然觀其（指罷市商人）能由箇人權利觀念，而進於國家權利觀念，則知其必能由渾括的主張，而進於條理主張也。	主張國際之權利，本於國家觀念，而國家權利基於個人權利觀念。
葉夏聲（夢蝶生）〈無政府黨與革命黨之說明〉《民報》第7期(1906年)	國家與社會之區別，以強制力之有無定也。故個人之服從國家者，亦以其有強制力也。蓋尚無強力之國家，則人民權利自由無保障。	國不強，人民無權利自由。

表5(D)「權利」與道德

人物及出處	有關權利的言論	意義分析
梁啟超〈新民說·論權利思想〉《新民叢報》第7期(1902年)	權利思想之強弱，實為其人品格之所關，.....貪目前之苟安，計錙銖之小費者，其必至視權利如弁髦，此正人格高下垢淨所由分也。	權利觀念被道德化：認為權利思想是同個人道德有關的。
	大抵人生之有權利思想也，天賦之良知良能也。	權利觀念被道德化：權利來自良知。

人物及出處	有關權利的言論	意義分析
楊篤生（湖南之湖南人）《新湖南》（1903年）	夫二人（指王先謙、葉德輝）之所爭，個人之私權私利也，爭個人之私權私利，而遂至犧牲湖南人之公權公利以從之……	將權利分成公權和私權。
	而公德發達如曉日之升於天，公權牢固如磐石之根於地，……是故個人權利主義者，非個人權利主義，實公德之建築場地也。	權利是建立在公德之上的。
柳亞子（亞盧）〈哀女界〉《女子世界》第9期（1904年）	必如論者所言，將中國男子亦在不能有權之列，而翻怪獨夫民賊僅奪國民之公權，而不奪其私權，為放任太過矣。	權利分為公權和私權。
汪精衛〈民族的國民〉《民報》第1、2期（1905年）	公權云者，以構成國家機關之資格而獲之權利也；私權云者，以個人之資格而獲之權利也。人民於一方為構成家之分子，於他方有自由獨立之人格，其權利義務，類規定於國法……	將權利分成公權和私權。
陳天華（思黃）〈論中國宜改創民主政體〉《民報》第1期（1905年）	吾儕以為中國國民可享完全之權利也。……苟一日者皆明國家原理，知公權之可寶，而義務之不可不盡，群以義務要求公權，懸岩墜石，不底所止不已……	將權利分成公權和私權。
孫文〈「民報」周年紀念大會上的演說〉《民報》第10期（1906年）	因一切謀生利益，盡被資本家吸收，貧民雖有力量，卻無權利去做。	孫中山在民生主義中已最先將權利觀念運用到經濟領域，暗含權利必須人人可做到。但在辛亥革命前，這種觀念尚不普遍。

第一種類型如表 5 (A) 所示，權利的意義為個人的自主性。在這一類型意義中，「權利」不再僅僅用於表達國家自主性為正當，更多地用於個人。而且我們發現，在這一時期用人有自主之權表達國家自主性為正當的用法明顯減少，而用「權利」一詞表達個人自主為正當的用法大大增加。這說明中

國人對西方 rights 一詞的理解，開始同時具備法律的和普遍個人價值兩方面的內容。人們將個人權利看作天賦，是不可以剝奪的。

第二種類型如表 5 (C) 所示，人們不再把國家自主權看作同個人權利相對立。相反認為人之所以要有個人自主性，是出於國家獨立自主的需要：如果無個人自立，國家不可能具有爭取獨立自主的力量。當時雖有國家權力過大會損害個人自主的看法，但這種觀點不佔主流地位。而且在論證這一點時，其目的大多在於反對滿族人的專制。

第三種類型如表 5 (B) 所示，這一類型論證的特點是從物競天擇原理來證明爭權利為正當。由於捍衛個人自主性有利於競爭，於是競權利被認為可以幫助國家進化和富強。當時進化論風靡中國思想，物競天擇、競爭是天道。有人甚至從弱肉強食來論證自主性是天然合理的。顯然，弱肉強食不可能是道德，這說明當時權利開始具有不等同於道德的正當性含義。

第四類型如表 5 (D) 所示，其特點是把個人自主性看作公德。人們甚至模仿梁啟超（1873-1929）將道德分成公德與私德，將權利分為公權和私權。這四種類型中前三類用法明顯表明權利已相當接近於西方 rights 的原意，而第四類用法中權利雖有道德化傾向，但它同中國傳統道德已明顯不同。這證明十九世紀中國人認識「權利」為一種不等同於道德的正當性的障礙，在新政時期被克服了。這自然產生一個問題，到底是甚麼思想方面的原因促使中國知識份子認識到「權利」是一種不等同於道德的正當性呢？

## 五、二元論心態籠罩下的「權利」觀念

我們認為，和西方社會「權利」被視為不等同於道德的正當性的機制類似，中國士大夫在新政期間對權利觀念理解的巨變，是因為傳統道德論證結構發生了某些障礙。它和庚子事變所帶來的巨大心靈震撼有關。今天歷史學家在談到庚子事變對人們觀念衝擊時，差不多都強調兩點，一是西方列強被義和團運動中中國人用血肉之軀來抵擋槍砲的犧牲精神驚呆了，不再把中國看成類似於印度和美洲那樣可以瓜分的對象，他們對中國採取了各國利益

均沾之「門戶開放」政策。第二，清廷和廣大儒生終於痛苦地認識到，中國不變法只有死路一條，即使思想最保守的士大夫也接受了全面改革經濟政法制度的主張。例如張之洞本來是最反對興民權、辦議院的，但正是在庚子事變後，他曾致電劉坤一（1830-1902）等人，主張「西法最善者」，上下議院互相維持之法也」，甚至主張一種各州縣長官由紳民民選的制度。<sup>35</sup>可見，清末新政時期以張之洞為代表的體制內儒臣，一方面堅持儒家綱常名教，另一方面主張變革國家政治經濟制度。他們將儒家倫理與國家制度劃分開來，採用一種二元論心態來對待現實變革。正是在這種二元論心態，有利於將權利理解為不等同於道德的正當性。

一項統計研究可以證明庚子事變對士大夫觀念之影響。樂正曾對 1898 年和 1902 年兩年中刻印的四部《皇朝經世文編》中 2339 篇文章進行了統計考察。統計表明，1898 年刻印的兩部《皇朝經世文編》與 1902 年刻印的兩部在內容結構對改革議論的重點上幾乎完全一模樣，只是 1902 年有關章程、條約和奏折等文獻的比重比 1898 年較高。衆所周知，1898 年的《皇朝經世文編》反映了戊戌政變前改革派的思想，1902 年的《文編》與它類似表明庚子事變後甲午後維新思想全面恢復，而奏折、章程條約增多意味著庚子事變後士紳更趨向於立即行動。樂正還列舉 154 個觀點，測定它們在書中得到認同的次數。<sup>36</sup>他發現認同率最高（我們取 35 篇以上者）為如下十個觀點：

1. 中國宜採西學（59）。
2. 西學與中國上古學術是相通的（53）。
3. 提倡中西兼學、貫通古今（49）。
4. 教育內容應中西並舉（43）。

<sup>35</sup> 蘇雲峰，〈張之洞的中國官僚系統民主化構思——對張之洞的再認識〉，《近代中國史研究通訊》，第 8 期（台北，1989 年）。

<sup>36</sup> 樂正，〈晚清四部經世文編變革取向的測定報告〉，樂正博士 1994 年在香港中文大學中國文化研究所做訪問學者，該報告於 1994 年底完成，提交給香港中文大學當代中國文化研究中心。

5. 應鼓勵選用新型有用人才（42）。
6. 中國的國勢日益衰（42）。
7. 多譯西書（38）。
8. 應廣辦新式學堂（39）。
9. 官制宜改（35）。
10. 變法是中國唯一的出路（35）。

這十個認同率最高的觀點除了表明甲午後盛行的全面改革經濟政法制度的主張已被士大夫普遍接受外，更重要的，它證明幾乎所有人都把西方價值同中國傳統道德倫理看作可以並存的。這種類似於二元論的心態有利於權利作為不等同於道德的正當性的確立。

我們不要忘記，清廷和廣大儒臣的權力合法性基礎始終是儒家倫理，現在要用國家權力推行政治經濟改革，當然不能放棄儒家倫理。但是引進西方政治經濟制度並將門戶開放的中國融入由國際法構成的世界秩序，就必須對新的政治制度進行合理性論證，無論君主立憲還是開議院，都必須承認某種程度的民權。在這種條件下，把儒家倫理作為整個政治權力合法性來源就不再是合適的了。為了克服政治制度合法性論證中強烈的內在矛盾，就不得不改變權力合法性論證的結構。這時，把西學和儒家倫理看作二元並存的思想模式就發揮奇妙的作用，它引導人們把儒家道德和憲政價值基礎分解成兩個不相干的領域。傳統的綱常倫理仍是君權、紳權和族權的基石，支持著清廷的權力。但憲政和議會政治的合法性基礎不再從傳統道德倫理導出，它來自於西學的價值。這裏我們看到，在庚子事變前，無論改革派還是保守派，堅持從道德出發推出整個政治制度合法性根據，個人自主之權即使合理，它也只能被當作某種不同於儒家傳統的新道德。而在庚子事變後，從儒家道德推出政治制度合法性基礎的論證結構發生了部分斷裂。我們在第二節曾論述過，近代西方對「權利」道德基礎論証的失效有助於不等同於道德的正當性的確立。中國在新政時期，由於傳統道德不再是整個政治制度合法性的基礎，權利作為憲政的價值根據也就獲得了某種不等同於道德的正當性。當然這種將憲政合法性根據與道德倫理劃分成二個不相干領域的二元論，同西方

促使不等同於道德的正當性誕生的經驗主義二元論在本質是不同的，但政治制度道德論證之失敗卻同樣有助於權利觀念的確立。

事實上，正因為當時儒家倫理開始部分退出政治社會制度領域，人們才不得不用新的價值來填補儒家道德退縮所導致的真空，很多西方價值成為政治哲學的基礎。知識份子紛紛從物競天擇來論證競爭的正當性，並進一步指出個人權利觀念是有助於競爭的；從而使競爭這一不等同於道德的正當性成為個人權利為合理的根據。

必須指出的是，即使當中國知識份子認識到個人權利是一種不等同於道德的正當性，但用道德來論證權利的模式依然極頑固地存在著。二元論者雖然把政治基礎和儒家倫理劃分成兩個領域，但仍認為政治基礎必須是道德，只是它同傳統道德內容不同而已。這方面最典型的例子是梁啟超的《新民說》。1902年梁啟超在日本橫濱出版的《新民叢報》上以「中國之新民」為筆名，長篇連載《新民說》。梁啟超指出，中國人的道德意識雖然發達很早，但表現在生活中，卻「偏於私德，而公德殆闕」。他認為，君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友，都是「一私人對於一私人之事」，因此與此相關的道德是私德。中國人講個人道德修養，強調個人反省雖極有價值，但這只是一種個人道德。在中國傳統道德中完全缺乏了指向公共事業如國家、群體利益的價值。梁啟超認為，私德並非不善，而是不足。要救中國，必須建立公德，這種公德是中國傳統文化中完全沒有的東西，因此必須向西方文化學習。但公德不能代替私德。公德成就於社會國家，私德成就個體。根據這一分析，他把西方重知識程序、重權利、重民族、重國家的現代意識引進，認為這正是中國人所必須確立之公德。<sup>37</sup>

《新民說》在知識份子中產生巨大影響。從此以後，人們不僅把權利分成公權和私權，還將權利看作建立公德的場所。這說明，新政期間雖然中國知識分子對權利的了解有了長足進步，但進步的基礎卻不牢固。因為人們並非有意識地認識到必須將道德與政治劃分為不同領域。甚至我們可以說，

<sup>37</sup> 梁啟超，〈新民說〉《新民叢報》，第1-11期，第38-41期，第46-48期（日本橫濱，1902年-1903年）。

對於大多數士大夫而言，二元論心態只是清廷被迫進行改革，同時又要保持自己權利這種張力的副產品。權利道德化的潛在傾向仍是十分強大的。無論是把爭個人權利當作國家獨立自主的動力，還是從物競天擇的天演規律來論證個人權利，權利必須是人奮發努力爭取的目標，背後存在著強有力的意志指向。因此，當時中國士大夫所認同的自由不可能是消極自由，權利或多或少被等同於某種新道德。例如孫中山談社會主義和民生主義時，不僅把權利用到個人經濟領域，還把道德的可欲性賦予權利這一觀念；認為權利所規定的內容必須人人可以做到的，特別是窮人無經濟實力就等於無權利。這說明，類似於西方權利道德化促使啟蒙思想轉化為革命烏托邦的可能一開始就是存在的。但是，由於當時儒家倫理尚在價值系統中佔核心位置，權利即使道德化，也只能當作輔助性的新道德，並不能取代儒家倫理的核心地位。這證明，士大夫在一定程度上承認權利是一種不等同於道德的正當性，這是同保存儒家倫理不被西方價值顛覆聯在一起的。一旦傳統道德被顛覆，中國人必須尋找新道德時，這一保證不等同於道德的正當性得以存在的屏障也就完全消失了。

## 六、權利道德化的後果：從自由主義到社會主義

1915年陳獨秀（1879-1942）辦起《青年》雜誌，吹響了新文化運動的號角。在新文化運動中，中國文化結構最重大的變化是儒家倫理被全盤顛覆。中國知識份子在心態上出現了一個全盤西化的短暫時期。正是在新文化運動的前期，自由主義曾成為佔主導地位的思潮。那麼，新文化運動期間，中國知識份子又是如何理解「權利」這一觀念呢？為此，我們對十二份重要期刊做計量分析研究，到目前為止，《新青年》的數據庫已較完善。因此，本文以《新青年》作為分析樣本。我們對《新青年》雜誌各類文章五百萬字中運用的關鍵詞進行了統計，發現「自由」這個詞使用了1,918次，而「權利」這個詞共出現1,047次。可見「自由」和「權利」確實一度成為自由主義的代表理念。然而，我們對《新青年》中各階段「權利」一詞的意義進行

分析，發現它不僅同辛亥前的意義有很大差異，而且在不同階段其價值含義也是不同的。

表 6 為從《新青年》雜誌中選出的有代表性例句。表面上看，其中使用得最多的意義仍為個人獨立自主，與表 5 中(A)類相似。但是，只要我們從上下文研究使用「權利」這個詞的語境，可以發現其中一半以上的例子都同新道德有關。即「權利」作為個人自主性，是一種同綱常名教對立的新道德。表 5 中相當多的(B)類在表 6 中不存在，《新青年》雜誌中只有極個別例子中「權利」和競爭有關。即人們再也不把「權利」看作一種由物競天擇所規定的不等同於道德的正當性了。相反，表 5 中相當少的(D)類在表 6 中相當多。這說明隨著儒家倫理被當作奴隸道德，衝決羅網的自由和個人自主性開始被認為是一種可以取代傳統道德的新道德。也正因為如此，作為自主性的「權利」又被完全道德化了。

在《新青年》雜誌中，仍有很多言論是討論個人權利同國家權利和自主性關係的（屬於 C 類）。但其討論的重點和邏輯卻同辛亥前有很大差別。在表 5 中，知識份子大多從國家的自主性來推出個人必須自主。而在《新青年》中，卻運用了社會正義來自個人道德的模式。即個人獨立自主既然成為新道德，那麼，國家的自主性必須建立在個人自主性之上。這時新知識份子很少將個人權利的合理性看作是由國家必須獨立自主推出的。相反，由於個人獨立自主比國家更重要，於是很多人都強調，國家權利過大會侵害個人權利。這種推理的根據不是西方對消極自由的注重，而是將自主性視為新道德。這樣道德的可欲性也被廣泛地賦予權利。在新文化運動前，人們很少將個人權利觀念運用到個人經濟領域，也很少有人認為人無經濟能力就意味著權利不可欲。在表 5(D)中，這種例句只有孫中山討論民主主義一例。而這種類型的用法在新文化運動中極多，故我們專門將其歸為一類 E。這表明由於權利的充分道德化。

為什麼新文化運動時期，權利的意義發生這麼大的變化？我們在一篇文章中曾指出，新文化運動時期知識分子的普遍心態是反對新政時期的二元

論而重返道德一元論。<sup>38</sup>無論陳獨秀的「倫理覺悟是吾人之最後覺悟」，還是吳虞（1872-1949）把儒學的孝道看作專制政治的基礎，其內在邏輯都是把個人道德看作政治制度合法性根據，即恢復了傳統的用道德討論政治基礎的結構。錢玄同（1887-1939）講得十分形象：「自洪憲紀元，始如一個響雷靈震醒迷夢，始知國粹之萬不可保存。」<sup>39</sup>李大釗也講過類似的心態變化，為發現儒家倫理和帝制復辟之間存在聯繫而震撼。<sup>40</sup>按理說，儒家倫理與皇帝制度之間的關係，是自古以來人人皆知的事實，錢玄同和李大釗（1889-1927）之所以感到震撼，這是因為五四前普遍存在二元論心態。因此我們可以說，權利意義之所以巨變，這是因為五四知識分子重返一元論，道德再成為政治制度合法性的唯一基礎，新政時期容納權利的空間不再存在。

一旦權利被當作新道德，必定要用道德的可欲性要求權利。系統分析《新青年》對權利一詞的用法，可以明顯發現在新文化運動後期人們日益用道德的可欲性的種種內涵和意義來要求、評價權利，當權利的內容並非人人可欲時，權利被認為是不平等和虛妄的。它在政治文化中再也不具有重要位置。這方面最典型的例子是高一涵（1885-1968），高一涵是五四前期自由主義最重要的鼓吹者，但在他1919年後的言論中，明顯用人有無經濟能力來評價權利的可行性，從自由主義轉向社會主義。

正因為如此，我們可以解釋為何在表6中可以發現很多表5中不存在的新類型。如將權利視為自私和負面價值的G類，以及主張人的生存權必須包括吃飯權利的H類，甚至認為權利是有階級性的I類。表6中存在著一個明顯的趨勢，1919年前權利一詞具有正面價值，它同時包含英美經驗主義和法國啟蒙思想對自由的看法，即自主性與積極自由並存，而且在使用「權利」這個詞時往往是用於反對儒家奴隸道德和不平等，即它是和傳統道德相對立的新道德。人們或用它來反對綱常名教，或用它來證明少數精英壟斷政

<sup>38</sup> 金觀濤、劉青峰，《新文化運動與中國近代傳統》（未刊）。

<sup>39</sup> 錢玄同，〈保護眼珠與換回人眼〉，《新青年》，第5卷第6號（1918年），頁627。

<sup>40</sup> 李大釗，〈聖人與皇帝〉，《李大釗文集》下（北京：人民出版社，1984年），頁95。

治的不合理，或用它證明國家權利過大會損害個人自由，使憲法成爲一紙空文。1919 年後，「權利」這一詞被技術化，它或成爲一個純法律概念，表示在某種條件下特許做的事（F 類）。另一方面，權利觀念開始被廣泛應用於利個人經濟領域，經濟分配的不平等被視爲權利的不平等。貧苦大衆受教育的權利也受到普遍關注。陳獨秀等人開始意識到人的生存權是否應包括吃飯權利的問題。知識份子從廣大貧苦人民有無吃飯權開始對自由主義持懷疑態度。1920 年後人們開始批判爭權利所導致的社會問題。特別是人的經濟地位不平等以至於有人無法做到他有權做的事，據此「權利」被認爲是不平等和虛妄的。這樣，權利一詞因越來越具有爭議性，最後有人因其具有負面含義被批判。這表明，當自由和平等這些新價值中道德含義多到一定程度，它們已不是權利這個詞所能概括的了，權利就會被摒之不用，革命烏托邦成爲政治思想的主導。表 7 為《新青年》雜誌中某些關鍵詞出現頻度統計，從中明顯看到 1920 年後社會主義的使用頻度開始超過「自由」和「權利」的使用頻度，成爲人們普遍接受的新道義。

表 6 《新青年》雜誌中有關「權利」一詞的用法

人物及出處	和權利有關的論述	意義分析
陳獨秀〈敬告青年〉 (一卷一號) (1915年9月)	等一人也，……絕無奴隸他人之權利，亦絕無以奴隸自處之義務。奴隸云者，古之昏弱對於強暴之橫奪而失其自由之權利者之稱也。……忠孝節義，奴隸之道德也，……以其是非榮辱聽命他人不以自身爲本位，則個人獨立平等之人格消滅無存。	在此權利含義是自主性，但陳獨秀使用這個詞的目的是表明自主性爲一種和奴隸道德相對立的新道德。(A)(D)
陳獨秀〈法蘭西人與近世文明〉(一卷一號) (1915年9月)	法蘭西革命以前，……視人類之有獨立自由人格者，唯少數之君主與貴族而已。其餘大多數之人民，皆附屬於特權者之奴隸。無自由權利之可言也。……近時之社會，民主社會也。人人於法律前，一切平等。不平等者雖非全然消滅，所存者關於財產之私不平等而已。	在此權利含義是自主性和平等。陳獨秀在這篇文章表明必須反對一切不平等之特權，權利一詞有包括財產平等在內的道德含義。(A)(D)

人物及出處	和權利有關的論述	意義分析
高一涵〈共和國家與青年之自覺〉（一卷一號）（1915年9月）	顧自由要義，首當自重其品格。所謂品格，即尊重嚴正，高潔其情，予人以凜然不可犯之威儀也。然欲尊重一己之自由，亦必尊重他人之自由，以尊重一己之心，推而施諸人人，以養成互相尊重自由權利之習慣。此為平等的自由也。	尊重自由權利是新道德。(A)(D)
陳獨秀〈今日之教育方針〉（一卷二號）（1915年10月）	近世歐洲文明進於中古者，國家主義亦一特異之徵也。等國家主義既盛，漸趨過當，遂不免侵害人民之權利。……真國家者，犧牲個人一部分之權利，以保全全體國民之權利也；偽國家者，犧牲全體國民之權利，以奉一人也。	國家會侵害人民之權利。真國家的權利必須來自個人權利的集合。(C)
高一涵〈共和國家與青年之自覺〉（一卷二號）（1915年10月）	損社會以利一己者固非，損一己以利社會者亦謬。……自利利他主義，即以小己主義為基。……何言乎自利利他主義，必以小己主義為始基也？……以保護小己之自由權利，俾得以自力發展其天性，進求夫人道之完全。質言之，蓋先有小己，後有國家。非先有國家，後有小己。為利小己，而創造國家，則有之矣。為利國家，而創造小己，未之聞也。……吾輩青年，正當努力與舊習俗相戰……而自由權利二者，即為發揚能力之梯階。務須互重權利，互愛自由，……一己之天性，完全發展，即社會之一員，完全獨立。	在此高一涵不僅指出，權利作為個人獨立自主是建立自利利他主義這種新道德的基礎；而且還堅持個人權利並非因為國家爭權利需要而產生，這同辛亥革命前人們對個人權利的基礎看法存在著很大的差別。(A)(D)
李亦民〈人生唯一之目的〉（一卷二號）（1915年10月）	去苦而就樂，亦乃人性之自然，天賦之權利。吾人所當自為主張者也。……忠孝節義，全非植根於汝身，由身外之人課汝以片面之義務。……自由意志毫無發展之餘地。如知之也，其速決汝大方針，曰：「為我」，以進於獨立自主之途。其速定汝大目的，曰「快樂」，以遂汝欲求意志。	權利是取決於個人意志的自主性，它被作者看作有別於忠孝節義而取決於自己的新道德。(A)(D)

**近代中國「權利」觀念的意義演變——從晚清到《新青年》**

人物及出處	和權利有關的論述	意義分析
高一涵〈近世國家觀念與古相異之概略〉（一卷二號）（1915年10月）	<p>向也，國家剝奪人權，……今也，國家一視同仁，凡屬人類，均享人權，……人之身體，為享有權利之主，不得視同器皿，附屬於人。……夫國為人而設者，國家權利，即以人民權利為根基。自由人格，全為蘊求權利之梯階，而權利又為謀達人生歸宿之憑藉。……今者國本在民之理，大闡明於西方，舉國家全力，保護人民之權利。……（中古）公私兩法，無所區分。領土權視同物權，為國王所私有，國王權力，即其家族權利焉。（近世）公法私法，劃然判分。公共權利，一變為公共義務。……自由、平權、人格、權利，在他國視為天經地義，傾國家全力以保護之者，在吾國必視為離經畔道，傾國家全力以剷除之。</p>	<p>權利的意義是個人獨立自主性，國家的權利以人民個人權利為基礎，故國家必須保護個人權利。而在中國，國家則剷除個人權利。(C)</p>
高一涵〈民約與邦本〉（一卷三號）（1915年11月）	<p>國家之存，專以保護人民權利為職務。……人民對於不良政府之革命權，……已允為道德上之權利矣。……夫人民對於國家可犧牲其生命，捐棄其財產，而不得自毀其自由，斲喪其權利。</p>	<p>權利的意義是個人獨立自主性，國家不可以剝奪個人權利。(A)(C)</p>
高一涵〈共和國家與青年之自覺〉（一卷三號）（1915年11月）	<p>青年自覺之道，首在練志。……正以負有此志，可以人力勝天行，能勝物而不為物勝。先定一當然之方針，因之以求其將然之歸宿。而幸福、安寧、自由、權利，乃可獲得，乃可常保，此則立志之用也。</p>	<p>權利作為自主性是立志的一部分。(D)</p>
高一涵〈國家非人生之歸宿論〉（一卷四號）（1915年12月）	<p>國家得要求於人民者，可犧牲人民之生命，不可犧牲人民之人格；人民之盡忠於國家者得犧牲其一身之生命，亦不得犧牲一身之人格。人格為權利之主，無人格則權利無所寄，無權利則為禽獸為皂隸而不得為公民。……吾人愛國之行</p>	<p>權利意義為自主性，它是個人人格道德。愛國行為是擴張一己之權利，以擡柱國家。(C)</p>

人物及出處	和權利有關的論述	意義分析
	爲，在擴張一己之權利，以擣柱國家。犧牲一己之權利，則反損害國家存在之要素，兩敗俱傷者也。	
李大釗〈青春〉(二卷一號)(1916年9月)	彼幽閑貞靜之青春，攜來無限之希望……於吾前途遼遠之青年之前，而默許以獨享之權利。	在此權利意義類似於資格，即某一前提下正當的利益和可做之事。(F)
羅佩宜〈讀者論壇——論生活上之協力與倚賴〉(二卷二號)(1916年10月)	惟是率私奉公必有其界，若衣租食稅，漫無制防，惟務競小己之權利，謀司枋之尊榮，則與協同辦治之義已乖。	在此權利意義爲個人利益，作者認爲官員不能只競小己之權利。(F)
記者〈國內大事記——借款交涉〉(二卷三號)(1916年11月)	共和復活，度支驟漲，政府窮於應付，擬向五國銀團商借第二次善後大借款一萬萬元。……故此項借款，無論如何，關係殊至重要，損失權利無論矣。	權利含義爲國家主權和經濟利益。(C)
楊昌濟〈治生篇〉(二卷四號)(1916年12月)	欲得有事權以伸其行道濟時之志，則可投身於政界，服官者義務也，非權利也……夫當兵亦如服官，乃國民之義務，非可視為私人之權利者也。	權利被用於經濟領域，意義是經濟利益。(F)
光昇〈中國國民性及其弱點〉(二卷六號)(1917年2月)	自由有表裏兩面，自消極方面言之，爲不炽；而自積極方面言之，爲權利自由思想，即權利思想，由人格主義而來，人格者即法律上能享權利盡義務之主體也。……然自國家主義言之，彼曰權利，而吾曰仁義；彼曰競爭，而吾曰禮讓。卒之禮讓流爲頹靡，仁義遁於空虛。……	權利爲積極自由，它由人格導出，具有道德含義。它同中國禮讓是對立的。(A)(D)
陳獨秀〈對德外交〉(三卷一號)(1917年3月)	而自弱者，被征服者之吾人之地位論之，當然不承認強者征服者有天賦之權利，而竭力與之抗爭。	不承認強者有征服弱者的天賦權利。(G)
梁華蘭〈女子問題——女子教育〉(三卷一號)(1917年3月)	所謂男女教育平等者，非教育種類之平等，乃教育人格之平等也。……男子能受教育上之尊榮及權利；女子亦能受同等之尊榮及權利。此所謂教育平等也。	權利平等是人格平等。(D)

近代中國「權利」觀念的意義演變——從晚清到《新青年》

人物及出處	和權利有關的論述	意義分析
高一涵〈近世三大政治思想之變遷〉（四卷一號）（1918年1月）	近世乃知人民之權利自由，由法律所賦予。	肯定權利。 權利具有自主性和積極自由的含義。(A)
吳敬恆〈論旅歐儉學之情形及移家就學之生活〉（四卷二號）（1918年2月）	吾人食物但嫌太多，不嫌過少，則英人儉學生寓中之飲食，於養生之料，固已綽乎有餘。此八元之權利，除房間飲食外，又有一餘福可以享受者，則每星期得洗浴一次。	權利在此處的意義為某一前提下可享受的利益。(F)
陳獨秀〈再質問東方雜誌記者〉（六卷二號）（1919年2月）	功利主義之所謂權利，主張所謂最大多數之最大幸福乃民權自由、立憲共和中重要條件。	權利的意義為積極自由。在此權利已隱含著經濟利益，被運用到經濟領域。(A)(F)
高一涵〈斯賓塞之政治哲學〉（六卷三號）（1919年3月）	斯（賓塞）氏所以反對國家就是為想保全自然權利。...斯氏所說的權利是自然的權利，是從天賦得來的，在未有社會以前，已經有了的。.....盧梭也是這樣說。	認為英美經驗主義包涵在法國式自由主義之中，權利同時有自主性及積極自由之含義。(A)
周作人〈日本之新村〉（六卷三號）（1919年3月）	體弱的人，如什麼工都不能做，便不勞動也可以的，.....各人有這樣的權利，便只因各人在勞動上，已經盡了義務，而且各人又都替不幸的鄰人，代為勞動了；所以無代價的給與，毫不奇怪。	權利被運用到經濟領域，而且具有相當的道德含義。第一重意義為平等。第二重含義為「義務是權利的前提」，「權利」具有各盡所能、各取所需的意義。(F)(D)
吉野作造著，高一涵譯〈選舉權理論上的根據〉（六卷四號）（1919年4月）	研究現在政治的實質，開宗明義第一章，就不能不承認選舉權——人民參政權，為人民固有的權利。.....這種學說（天生人權說）是把那十八世紀末了法國人所主張的個人絕對自由和個人無上權利的各樣學說總合在一塊兒的。	特別強調人民參政在權利觀念中的重要性，權利具有積極自由含義。(A)
唐俟〈我們現在怎樣做父親〉（六卷六號）（1919年11月）	他們的誤點，便在長者本位與利己思想，權利思想很重，義務思想和責任卻很輕，以為父子關係只須「父兮生我」	權利在此的意義為個人利益和利己。(F)(G)

人物及出處	和權利有關的論述	意義分析
月)	一件事，幼者的全部，便應為長者所有。	
胡適〈新思潮的意義〉（七卷一號） (1919年12月)	向來教育是少數「讀書人」的特別權利，對於大多數人是無關係的，故文字的艱深不成問題。近來教育成為全國人的公共權利，人人知道普及教育是不可少的。	強調權利規定事項的人人可達到性，這裏已將道德的可欲性塞入權利觀念之中。(E)
陶履恭〈遊歐之感想〉（七卷一號） (1919年12月)	向來的代議，固然是代表人民，但只可以代表消費者的利益，不能代表生產者的利益。現在那許多勞動者一生專從事製造，要想保護擴張他們生產者的權利，在現在的國會是不能辦的。	權利觀念應用於經濟領域，權利在此的意義為利益。(F)
陶履恭〈歐美勞動問題〉（七卷二號） (1920年1月)	.....此外還有那些有工作能力而無人雇用的和那些無工作能力的都要求他們工作的權利。.....知道只有勞動者是生產者，所以勞動者自身該有相當的權利，操縱生產，操縱與他們生命有密切關係的工業。	權利觀念應用於經濟領域，在此權利被理解為人人都可以做到的事。(F)(E)
高一涵〈對於治安警察條例的批評〉 (七卷二號) (1920年1月)	原來法律上所承認的權利，並不是憑空結撰的，是拿對於社會所盡的義務換來的。	強調盡義務是獲得權利的前提，義務有應然的含義，故權利概念是已具有某種道德屬性。(A)(D)
周作人〈新村的精神〉（七卷二號） (1920年1月)	人人有生存的權利，所以應該無代價的取得衣食住。	權利為分配平等代名詞。周作人主張人有天賦吃飯權，權利觀念不僅被等於道德，而且被運用於經濟領域。(H)
陳獨秀〈馬爾塞斯人口論與中國人口問題〉（七卷四號） (1920年3月)	假令人口過剩是造成貧困的唯一原因，.....也沒有理由專門要限制下層貧民。上流富裕階級就有孳生的權利，他們的這種權利是從哪裏來的？又何至主張貧民沒有生存權，又何至說沒有得父母財產的人沒有吃飯的權利，好比宴會裏未請的賓客沒有入座的權利一樣	權利被運用到經濟領域，從生存權推出人有吃飯的權利。權利蘊含著經濟平等的含義。(H)

人物及出處	和權利有關的論述	意義分析
	呢？	
王星拱〈奮鬥主義之一個解釋〉（七卷五號）（1920年4月）	所以我和不良的社會奮鬥，一方面是為我爭生存的權利，一方面是為我爭「應該服務社會」的義務。	作者提出人應爭為社會服務的義務，即要求有工作做是一項人人享有的權利。這裏道德的可欲性被賦予權利觀念，即權利所規定的事項必須是人人可做到的。(E)
陳獨秀〈勞動者底覺悟〉（七卷六號）（1920年5月）	第一步要求還是討飯吃，必須到了自己做飯吃的時候，油鹽柴米菜蔬鍋灶碗碟等，都拿在自己手裏，做工的人底權利，才算穩固。	權利被運用到經濟領域，強調工人必須自己掌握經濟命運。權利各項內容被稱為是每個人可以做到的。(E)(F)
侯可九君〈告穆藕初先生〉（七卷六號）（1920年5月）	假使拿了生活最低額的八元大洋一月的工資，去做每天十二小時的牛馬工作，還要寫一張賣身式的志願書，束縛得他緊緊的，難道不是把他們的做人權利取消嗎！	權利被運用到經濟領域，認為工人已喪失做人的權利。(E)(F)
知恥〈通信——勞動問題〉（八卷一號）（1920年9月）	工人應當要求「受教育的權利」，熱心勞工問題者，應當鼓吹「工人有要求受教育的「權利」……徹底的辦法，只有一種，就是平民主義的教育。無論何人，應該有受教育的權利。	工人有受教育的權利。權利內容被理解為必須人人可以做到。(E)
高一涵記〈杜威博士講演錄——社會哲學與政治哲學〉（八卷一號）（1920年9月）	權利是甚麼？是在行為的規定當中，有權力可以這權做。……他所以能夠這樣做，因為社會的全力在法律背後幫助他；……所以權利就是全社會的勢力在法律背後允許他這樣做的一種權力。……每種權利都連帶義務。……有權利而不履行義務，就沒有所謂權利。……權利的三種分別：第一，個人的權利，或曰天賦的權利；第二，公民的權利；第三，政治的權利。……這些個人所有的權利，是社會國家所公認的。所以個	將權利和可欲性相聯繫。權利被規定為實現義務前提下有能力做某種法律允許的事。這有兩重含義：一是權利回到法律意義下的意義，它是一種受法律保護的利益。二是道德目標的可欲性被賦予權利概念。當它達不到時，人們可以用此質疑權利的正當性。(E)

人物及出處	和權利有關的論述	意義分析
	人在法律政治上的自由，便是種種權利的總數。	
陳獨秀〈國慶紀念底價值〉（八卷三號）（1920年11月）	只可惜……多數人得不著幸福同屬當然（上面曾說過共和政治不能造成多數幸福），即次少數人也沒有像歐美中產階級都得著了幸福，自由權利與幸福還是為最少數人所獨佔。	在資本主義社會，權利只為少數人獨佔，權利是不平等的。(G)(F)
（俄）波哈蓮著，震瀛譯〈俄羅斯研究：俄國「布爾塞維克主義」和勞動的女子〉（八卷五號）（1921年1月）	蘇維埃政府和革命，貢獻全體工人，用手工和腦力來創造，……便是幫忙他們創造人類生存的價值。他們協助的權利和義務，沒有甚麼男女區別。	在蘇聯，做到了男女權利平等。(I)
李達〈討論社會主義並質梁任公〉（九卷一號）（1921年5月）	我並不主張利用遊民實行革命。但是勞動者不幸失業而造成遊民，若有相當的團體訓練，何以絕對不許他們主張自身的權利。	失業勞動者有革命的權利。(I)
高一涵〈共產主義歷史上的變遷〉（九卷二號）（1921年6月）	現在歐洲和別的文明國家所有的私有財產，都是法律賦予社會中某階級壟斷別階級生產結果的權利。……勞動者應該享受自己勞動結果的全部，由這第二個原則發生出來的權利，便是「全勞動收益權」，……如果勞動者要實行這種權利，那麼，財產制度便不能不改變了。	權利被運用到經濟領域，主張勞動者有享受自己勞動成果的權利。資本主義社會剝奪了工人享有自己勞動成果的權利。(F)(G)(I)
區聲白、陳獨秀〈討論無政府主義〉（九卷四號）（1921年8月）	凡是祇享權利而不盡義務，或是祇顧一己之自由而侵犯他人之自由，都是叫做個人主義。……如日本之不許朝鮮獨立，祇顧一己之權利，以侵犯他人之權利方算個人主義。	認為無政府主義者和帝國主義者只顧自己的權利而不顧他人的自由，這裏已把追求權利看作個人主義，而個人主義是不道德的。(G)
存統〈馬克思底共產主義〉（九卷四號）（1921年8月）	據馬克思底意見，一切權利，都是有產階級社會的殘滓，勞動全收權也是一樣。……這個叫做「平等權利」的權利，	由於經濟不平等使得勞動者不能實現他們的權利，作者據此認為「權利」

人物及出處	和權利有關的論述	意義分析
	<p>實在是對於不平等的勞動的不平等的權利。……還有別的種種差別；例如一個勞動者結了婚，別個勞動者沒有結婚；這個人底小孩子，比別個人多等都是。……如果要想避免這些弊害，那麼我們就可以知道：「權利」不是平等的，實在是不平等的。……在主張有權利的時候，是沒有平等的；一切權利，都是不平等的權利。</p>	<p>是不平等的，是不道德的，因而也是虛妄的。這裏明顯存在如下邏輯。第一步是將道德的可欲性賦予權利的各項內容。當這些內容不可實現時，權利就被否定。權利觀念因道德化而導致否定權利。權利是有階級性的。現在所謂權利只是有產階級社會的殘滓。(G)(I)</p>
<p>高一涵〈省憲法中的民權問題〉（九卷五號）（1921年9月）</p>	<p>凡是十七、十八世紀中政治家所要求的權利和憲法上所規定的權利，通同可以叫做「政治的基本權」。……個人發展的第一步，便在打破同業公所的專制，要求「職業自由」，推翻同業公所專賣專營的特權。向海外發展的第一步，便在打破保護政策，要求自由放任政策，想使這種個人自由得到法律上的保障，所以大家都在憲法上用意，把「營業自由」、「居住遷徙自由」種種權利，規定在憲法之上，使他們都成為神聖不可侵犯的東西。……以上種種自由權利，都是「政治的基本權」。……既然是中產以上的階級所要求的，……必定要有相當的財產，相當的職業，相當的技能的人纔能夠享受，這都是非享受高等生活的人不能有的權利。……自馬克斯以來，大家都知道「財富是勞力的創造品」。……因此便有人主張「凡是勞動者生產的東西，都應該完全歸勞動者自己享用」，由這個原則上發生出來的權利，就是「全勞動收益權」。……當共產制度沒有採用之先，應該以法律來</p>	<p>十七、十八世紀權利觀念重新界定為「政治的基本權」，認為它是中產階級的要求；其前提是人已有財產可以享用。由於財產來自於勞動，故從勞動者有權享用自己產品權利出發，推出以往權利觀念是不合理的。合理的權利還應包括經濟平等。這篇文章十分典型地反映出，由於權利的道德化，知識份子如何用道德可欲性來規定權利，最後與自由主義分道揚鑣。(E)(H)(I)</p>

人物及出處	和權利有關的論述	意義分析
	保障那些得不到生存資料的人。詳細說來：就是法律上應該承認未成丁的人有受教養的權利，承認衰老殘疾失掉勞動能力的人有受救濟的權利。……在私產制度之下，如果想救濟失業的弊病，法律上應該承認凡有勞動能力的人都有要求勞動機會的權利。	
周佛海〈自由和強制，平等和獨裁〉（九卷六號）（1922年7月）	資本階級所爭得的自由平等，乃是他們一階級底自由平等……他們有企業的自由、有貿易的自由……有剝削勞動者的自由，……別階級所有的權利，他們都盡有了。	權利是有階級性的，資產階級霸佔了別階級的權利。(G)(I)
記者〈中國社會主義青年團第一次全國大會紀略〉（九卷六號）（1922年7月）	民主革命的勝利，我們無產階級雖可以得著此自由與權利，然而不能得著完全的解放。	自由和權利不是無產階級最後解放的目標。
瞿秋白〈世界的社會改造與共產國際〉（季刊I一號）（1923年6月）	資產階級既獨佔「贏餘價值」，在客觀的經濟結構上，他若放棄此權利，他自身就不能存在……	權利被運用到經濟領域，資產階級不會放棄霸佔贏餘價值的權利。(F)(I)
周佛海〈社會之現在與將來〉（季刊I二號）（1923年12月）	甚麼叫生存權？就是社會的成員，對於社會主張自己生存的權利。……資本主義的社會……貧民沒有受社會周濟的權利。……但在社會主義社會之下則不然。……各個人當然有向社會主張生存的權。社會須維持其各成員的生存，乃是社會的義務，各成員受社會的維持，乃是他們的權利。……老幼殘疾都有要求扶養的權利。	主張社會有義務維持其各成員的生存。生存權被理解為人人有吃飯的權利。(H)
周佛海〈生產方法之歷史的觀察〉（季刊I三號）（1924年8月）	但是農奴雖然作賤民，任領主自由虐待殺戮，然而他們對於土地，有幾分權利，是被承認的，這就是他和奴隸不同的要點。	權利被運用到經濟領域，意義為階級對生產資料的支配權力。(F)(I)

人物及出處	和權利有關的論述	意義分析
蔣光赤〈在偉大的墓之前〉（季刊II一號）（1925年4月）	十月革命轟然一聲，把俄羅斯境內東方之弱小民族的鎖扣完全解去，一一……十月革命後，他們纔能享得民族平等的權利，他們纔能得到抬頭的機會。	十月革命賦予弱小民族平等的權利。(I)

(該研究為我們受RGC資助的A Quantitative Study of the Formation of Certain Modern Chinese Political Concepts 研究計劃的一小部分。「權利」一詞的統計由戚立煌先生作出。)

表 7 《新青年》雜誌中某些政治術語的頻度統計

卷數	總篇數	自由 (篇數/次數)	平等 (篇數/次數)	權利 (篇數/次數)	民主 (篇數/次數)	(德先生) (篇數/次數)	(德謨西) (篇數/次數)	人權 (篇數/次數)	個人獨立 (篇數/次數)	社會主義 (篇數/次數)	民權 (篇數/次數)
第一卷 (1915-1916)	163	41/250	16/43	26/125	7/14	0/0	1/1	10/24	3/3	6/9	3/8
第二卷 (1916-1917)	155	41/79	16/48	30/72	2/6	0/0	0/0	3/7	1/11	5/6	0/0
第三卷 (1917)	147	34/155	24/67	24/47	13/28	0/0	0/0	3/7	0/0	5/7	1/1
第四卷 (1918)	112	12/55	6/7	9/26	1/58	0/0	0/0	2/4	0/0	1/1	1/2
第五卷 (1918)	157	26/93	20/35	15/46	2/11	0/0	0/0	4/4	0/0	3/11	1/1
第六卷 (1919)	161	31/144	20/50	21/76	5/19	2/4	0/0	7/21	0/0	19/124	2/2
第七卷 (1919-1920)	145	41/334	27/103	46/216	4/13	1/3	1/1	9/15	0/0	21/97	2/2
第八卷 (1920)	174	48/347	36/110	40/186	7/14	0/0	13/35	6/7	2/2	60/528	1/1

卷數	總篇 數	自 由 ( 篇 數/ 次 數)	平 等 ( 篇 數/ 次 數)	權 利 ( 篇 數/ 次 數)	民 主 ( 篇 數/ 次 數)	(德先 生) ( 篇 數/ 次 數)	(德謨 克 拉 西) ( 篇 數/ 次 數)	人 權 ( 篇 數/ 次 數)	個 人 ( 篇 數/ 次 數)	社會主義 (篇數/次 數)	民權 (篇 數 / 次 數)
-1921)											
第九卷 (1921 -1922)	126	33/181	24/200	33/157	6/27	0/0	6/13	5/6	0/0	45/708	1/1
季刊 I (1923 -1924)	65	27/148	15/49	23/59	13/60	0/0	11/53	2/2	0/0	37/508	2/8
季刊 II (1925 -1926)	56	18/132	13/37	15/37	5/10	0/0	13/86	4/5	0/0	25/208	3/4
總數	1461	325/ 1918	217/ 749	282/ 1047	65/260	3/7	45/189	55/98	6/16	227/2207	17/30

該表由章清博士作出。此項研究，也是我們受RGC資助的A Quantitative Study of the Formation of Certain Modern Chinese Political Concepts研究計劃的一小部分。

## 七、歷史會重演嗎？

衆所周知，正是從1919年開始《新青年》從一個鼓吹自由主義和啟蒙的刊物轉化為馬列主義的雜誌。為甚麼新文化運動後期馬列主義會壓倒自由主義？人們已從各個方面作過很多探討。本文提出「權利」被等同於道德，只是一個思想史內部的原因，而且只是抓住一個關鍵詞來作具體分析。我們無意於忽略導致社會思潮巨變的政治經濟方面的種種更重大的因素，甚至也不認為「權利」觀念意義的演變是思想史內部的主要原因。在這篇論文中，我們之所以要強調五四時期「權利」道德化曾促使自由主義向社會主義之轉化，不僅是因為它過去被廣泛忽略，而且因為它是一個只有把西方近代思想史和中國近代思想史進行比較才能發現的因素。今天它對中國和西方均有啟發性。

對於西方而言，至今為止關於權利的本質究竟應怎樣界定，國家主權和個人權利哪一個更為基本、特別是權利同道德是甚麼關係，學術界仍在爭論之中。二十世紀末思想界面臨最嚴重的困境是：作為現代市場社會合法性基礎的自由主義已遠遠趕不上社會發展的需要。科索沃問題所引起的國家主權和人權的爭論，使得自由主義早在上個世紀已有定論的國家主權和個人自主性一致的結論受到挑戰。而且，由於西方現代社會高度強調個人自主不等同於道德性，現代化愈是發展，社會愈是傾向用法律來取代道德。其後果是法律規範背後形成越來越大的價值真空。為了克服現代社會的道德危機，社群主義對自由主義展開了猛烈的批評。<sup>41</sup>無論是羅爾斯（John Rawls）還是麥金太爾，都力圖重構西方政治哲學的道德基礎。麥金太爾甚至高度重視亞里士多德哲學，力圖解決應然和實然之間的斷裂。<sup>42</sup>特別是近幾十年來，西方有關權利研究的一個基本趨勢是越來越傾向於強調權利的道德屬性。今天西方政治學家和倫理學家很少再重複十九世紀將權利視為等同於道德的正當性論述。有人甚至將權利視為「應然」（what ought to be），<sup>43</sup>當然，這無疑意味著二十世紀又將發生人權本身價值含義的變化，但在這種歷史關頭，回顧中國文化如何接受西方權利觀念並對其作出創造性詮釋的歷史經驗是意味深長的。

首先，自由主義在中國傳播的歷史證明，即使中國人是從國家主權出發逐步認識個人權利的，只要權利道德化，那怕它是一種不同於傳統的新道德，在某種情況下就會出現《新青年》早期那種將個人權利放到國家主權之上的傾向。但是權利道德化是一把雙刃劍，它使人權這種普世性價值迅速傳播的同時，又為自由主義轉向社會主義和革命烏托邦鋪平了道路。這裏，權利所包含的各項內容是否人人都可以達到，往往是問題的關鍵。因為權利一旦成為新道德，權利規定的各項內容一定要可欲，它必須是人人可做到的。

<sup>41</sup> 麥金太爾，《德性之後》，頁 75。

<sup>42</sup> Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), p.174.

<sup>43</sup> Cranston Maurice, *What Are Human Rights?* (London: The Bodley Head, 1973).

這時人們一定會主張生存權包括人人有吃飯的權利。《新青年》雜誌從自由主義轉化為馬列主義過程中，一個起過重要作用的因素正是有關生存權的討論。1920年3月《新青年》曾出了一個討論人口問題的專號。當時知識份子之所以對人口問題感興趣，是因為廣大勞苦人民沒有飯吃，而馬爾塞斯作為一個保守的自由主義者，力圖用人口過剩來解釋貧困。<sup>44</sup>馬爾塞斯( Thomas Robert Malthus, 1766-1834)堅持消極自由立場，認為人並沒有要求受救濟之權。而孔多塞( Condorcet, 1743-1794)等哲學家不同意馬爾塞斯，主張人的生存權。回顧《新青年》雜誌對西方人口論和生存權爭論的介紹，我們至今仍可以感到當時人們對問題了解是多麼深刻。例如有人指出西方人權說的奠基者佩恩( Thomas Paine)一方面堅持人有吃飯的權利，但同時又贊同馬爾塞斯，這裏存在著理論上的自我矛盾。<sup>45</sup>而陳獨秀更是強烈地意識到自由主義無法解決生存權問題，而贊揚馬克思主義，主張勞動者不僅有吃飯的權利，而且有支配勞動成果的全權。<sup>46</sup>

表面上看，五四期間中國知識份子囿於道德價值的模式，從自由主義轉向馬列主義，這是中國文化接受西方文化所碰到的特殊問題。但是這一文化融合的歷史經驗卻表明，當代西方哲學家力圖加固權利背後的道德基礎時，如果無視中國的歷史經驗，那麼歷史也許會重演。相比於五四時代，今天西方自由主義已有了長足的發展。但是關於人的生存權和吃飯權的關係，至今仍是理論家棘手的難點。無論是羅爾斯( John Rawls, 1921-)的《正義論》( *A Theory of Justice* )，還是海耶克( Friedrich A. Von Hayek)的《自由秩序原理》( *The Constitution of Liberty* )，在訴諸人的自主性和創造性這一古典自由主義基石時，都暗含著對市場機制的承諾。但是一旦市場機制出了問題，市場社會中絕大多數人找不到工作，或相當多的人貧困到沒有飯吃的時候，個人獨立自主的基礎消失了。這時用個人的自主性來推出現代社會組織原理的整個理論大廈也為之動搖。

<sup>44</sup> 陶孟和，〈貧窮與人口問題〉，《新青年》，第7卷第4號。

<sup>45</sup> T.S.，〈人口論底學說變遷〉，《新青年》，第7卷第4號。

<sup>46</sup> 陳獨秀，〈馬爾塞斯人口論與中國人口問題〉，《新青年》，第7卷第4號。

## 徵引書目

### 一、報紙、期刊

1. 《新民叢報》。
2. 《新青年》。
3. 《二十一世紀》，香港：中文大學中國文化研究所。

### 二、專書

1. 《中國現代學術經典·康有為卷》，石家莊：河北教育出版社，1996年。
2. 《康有為政論集》，北京：中華書局，1981年。
3. 《張之洞全集》，第十二冊，石家莊：河北人民出版社，1998年。
4. 《新政真詮——何啟、胡禮垣集》，瀋陽：遼寧人民出版社，1994年。
5. 《漢達古籍資料庫》，香港：中文大學出版社，1994年。
6. 《儒家倫理研討會論文集》，新加坡：東亞哲學研究所，1987年。
7. 丁贊良（W. A. P. Martin）主譯，《萬國公法》（Elements of International Law），京都崇實館存版，1864年，香港中文大學圖書館存本。
8. 中國史學會主編，《中國近代史資料叢刊·戊戌變法》，上海：神州國光社，1953年。
9. 石元康，《當代自由主義理論》，台北：聯經，1995年。
10. 伊士頓（Stewart C. Easton）著，李邁先譯，《西洋近代史》，台北：幼獅文化事業公司，1989年。
11. 休謨，《人性論》，北京：商務印書館，1980年。
12. 金觀濤、劉青峰，《中國現代思想的起源——超穩定系統與中國政治文化的演變》，香港：中文大學出版社，2000年。
13. 馬西尼（Federico Masini），《現代漢語詞匯的形成——十九世紀漢語外來詞研究》，上海：漢語大詞典出版社，1997年。
14. 張佛泉，《自由與人權》，香港：亞洲出版社，1955年。
15. 張柟、王忍之編，《辛亥革命前十年間時論選集》，北京：生活、讀書、新知三聯書店，1960年。

16. 郭少棠，〈西方的巨變：1800-1980〉，香港：香港教育圖書公司，1993年。
17. 陳弘毅，〈法治、啟蒙與現代法的精神〉，北京：中國政法大學出版社，1998年。
18. 黃克武，〈自由的所以然——嚴復對約翰彌爾自由思想的認識與批判〉，台北：允晨文化，1998年。
19. 葉保強，〈人權的理念與實踐〉，香港：天地圖書有限公司，1991年。
20. 熊月之，〈中國近代民主思想史〉，上海：上海人民出版社，1986年。
21. 赫胥黎著，嚴復譯，〈天演論〉，上海：商務印書館，1931年。
22. 劉小楓、林立偉編，〈中國近現代經濟倫理的變遷〉，香港：中文大學出版社，1998年。
23. 盧梭著，何兆武譯，〈社會契約論〉，北京：商務印書館，1980年。
24. Franklin L. Baumer 著，李日章譯，〈西方近代思想史〉，台北：聯經，1988年。
25. Isaiah Berlin 著，陳曉林譯，〈自由四論〉，台北：聯經，1986年。
26. Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, London : Duckworth, 1981.
27. Crane Maurice, *What Are Human Rights?*, London : The Bodley Head, 1973.
28. Cranston Brinton, *Ideas and Men: The Story of the Western Thought*, New York : Prentice-Hall, 1950.
29. Joseph Raz, *Professor Dworkin's Theory of Rights*, *Political Studies* 26, 1978.
30. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge : Cambridge University Press, 1982.
31. Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, New York : Basic Books Inc., 1974.
32. Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1977.
33. *Theories of Rights*, edited by Jeremy Weldron, Oxford : Oxford U. P, 1984.
34. W. H. Greenleaf, *The British Political Tradition*, London : Routledge, 1988.

### 三、論文

1. 劉廣京，〈晚清人權論初探——兼論基督教思想之影響〉，《新史學》，第5卷，第3期，台北，1994年。