

# 从“义”到“权利”

## ——近代道德意识转型一例的观念史考察与义理分析\*

陈乔见

**【摘要】**近代许多思想家以传统思想资源来对接、理解和阐释权利思想。严复用“直”来对译“rights”；梁启超率先揭示“义者我也”这一传统训诂所蕴含的权利观念；刘师培从“义”之“勿为所不当为”及裁制、限制的含义，来论说“裁制己身之自由而不侵他人之权利”；蔡元培同样基于“义”的限制义和消极义，把“公义”界定为“人人互不侵犯权利”；胡适则径直建议以“义权”翻译“rights”，从积极义上强调伸张自己的权利与尊重他人的权利。这些思想家对“义”作了某种重建的调适诠释，从“义”到“权利”的道德意识与道德话语的转化，体现了观念史发展中的连续与嬗变。以“义”理解“rights”有助于表达权利的“正当性”含义以及“互不侵犯”的群己权界意识，从而为当下权利话语的泛滥作出澄清与纠正。

**【关键词】**义；权利；正当性；理所应得；近代道德意识转型

### 一、引言

“权利”是近现代伦理与政治思想中的一个显赫观念，思想史家黄进兴考察清末民初的道德意识转化时，以“迈向以权利为基底的伦理”来刻画传统理学向近代伦理学的转变。他断言：“传统中国的伦理（包括儒家）并未涵摄‘权利’的概念，几乎是今日学界的共识。”<sup>[1] 159</sup>又引梁启超、严复等人的相关说法给予佐证：“引介‘权利’概念进入中国的梁启超便坦诚：‘吾中国人数千年不识权利之为何状？’”<sup>[1] 159</sup>“晚清的著名译家——严复，曾为‘right’一字斟酌再三，‘即苦此字无译’，可为旁证。”<sup>[1] 169</sup>其实，黄氏的断言远非学界共识。<sup>[2] [3]</sup>他对梁、严的引用亦有断章取义之嫌。

中国古代思想中是否有“权利”（“right [s]”）概念，这是一个聚讼纷纭的问题。然而，反观近代中国的思想家，他们甫一接触和认识“权利”思想，便开始用中国传统思想资源对接、理解和阐释“权利”概念。其中一个较为突出的观念史线索是这些思想家经常从传统“义”概念来理解和阐释“权利”概念，或者把两者进行交互格义，这一进程可以称为“从‘义’到‘权利’”的道德意识转型。本文旨在对此道德意识和道德话语的转型作一番观念史的考察，在此过程中会就“义”概念如何包含“权利”概念作一些义理方面的分析，以补观念史研究之不足。本文是一项观念史考察，而非对“义”与“权利”的静态

分析。<sup>①</sup> 近代“权利”理论众说纷纭<sup>②</sup>，事先给“权利”下一个本质主义的定义既不明智、也无必要。通过中国近代思想家们对“权利”概念的大致理解，我们能够对“权利”的某些核心要旨有一整体把握。

## 二、从“right (s)”译名之争说起

中国近代的很多新名词（如“哲学”“科学”等），往往是“来自西洋，路过日本”的舶来品。但是“权利”概念却是创自中国，而非译自日本。<sup>[4]</sup> 一般认为，以“权利”来翻译“right(s)”始于美国在华传教士、中国通丁韪良。丁韪良与中国学者合作翻译美国人惠顿的《万国公法》，于1864年刊版问世。在此书中，丁韪良等人首次以“权利”翻译“right(s)”。虽然书中大量使用了“权”“权利”“自主之权”等译名，但译者并未对此进行说明，直到1877年刊印另一翻译作品、美国人吴尔玺的《公法便览》时，丁韪良才对“权”或“权利”的译名有所说明：

公法既别为一科，则应有专用之字样。故原文内偶有汉文所难达之意，因之用字往往似觉勉强。即如一“权”字，书内不独指有司所操之权，亦指凡人理所应得之分，有时增一“利”字，如谓庶人本有之权利，云云。此等字句，初见多不入目，屡见方知不得已而用之也。<sup>[5]166</sup>

丁韪良发现汉语难以表达西文的一些词汇，举“right(s)”为例给予说明：“权”之一字，有时指“有司所操之权”，亦即权力、权势、威权；有时则指“凡人理所应得之分”，后者有时增一“利”字为“权利”，如“庶人本有之权利”。在日本幕末明初时期，受丁译影响，日人西周以日文译述《万国公法》时将“right”译作“权”，津田真一郎译《泰西国法论》，也将“right”译作“权利”。明治时期“权利”一词已在日本普遍使用。<sup>[6]363</sup> 正是这个译者本人都似觉勉强的译名，经由明治维新的日本，反哺中国，在二十世纪初大放异彩，至今成为定译。

然而，“right(s)”起初之译作“权利”并非理所当然、众所公认。法国人滑达尔《国际法》一书之汉译，是明确记载近代西方法学著作的最早汉译，此书在林则徐的主持下，由林的翻译袁德辉和美国传教士伯驾选译了大致相同部分的内容。关于“right”，袁德辉多数较为统一地译作“道理”，偶尔也译作“权”；伯驾的翻译并不统一，也使用了“当”“(不)得”“应有”等词汇。<sup>[5]107-111</sup> 此外，日本明治初期亦有译作“权理”者，以表达“right/droit/recht”所具有的“正当性”含义。（见李贵连）福泽谕吉《西洋事情》则将“right”译作“通义”。<sup>[6]363</sup> 要之，除了丁韪良“权利”译名之外，早期译者大都使用含有“道”“理”“义”“当”等词汇来翻译“right(s)”以表达其“正当性”的含义。

说到早期翻译，不能不提翻译名家严复。1896年严复翻译赫胥黎《天演论》时，曾

沿用“权利”翻译“rights”；然而，在其后翻译穆勒《群己权界论》时（此书初版于1903年，实际上草稿已于1900年前完成），严复在一些场合沿用“权利”翻译“rights”，但他有时也用“权利”翻译“interests”或“rights and interests”；此外，他还在不同场合把“rights”译作“得以”“真理”“民直”“天直”。<sup>[7] 165 - 167</sup>不难发现，“得以”“真理”的译法与伯驾、袁德辉的译法相近，严复匠心独创的译法是“民直”和“天直”。严复对“rights”的译名再三斟酌、反复思量，在1902年给梁启超的一封信中对此有大段讨论，对自己的独创译法详加说明和自我辩护。由于关涉“rights”古今含义，值得大段征引：

大抵取译西学名义，最患其理想本为中国所无，或有之而为译者所未经见。若既已得之，则自有法想。在己能达，在人能喻，足矣，不能避不通之讥也。惟独 Rights 一字，仆前三年<sup>①</sup>，始读西国政理诸书时，即苦此字无译，强译“权利”二字，是以霸译王，于理想为害不细。后因偶披《汉书》，遇“朱虚侯忿刘氏不得职”一语，恍然知此职字<sup>②</sup>，即 Rights 的译。然苦其名义与 Duty 相混，难以通用，即亦置之。后又读高邮《经义述闻》，见其解《毛诗》“爰得我直”一语，谓直当读为职。如上章“爰得我所”，其义正同，叠引《管子》“孤寡老弱，不失其职”，《汉书》“有冤失职，使者以闻”，又《管子》“法天地以覆载万民，故莫不得其职”，等语。乃信前译之不误，而以直字翻 Rights 尤为铁案不可动也。盖繙艰大名义，常须沿流讨源，取西字最古太初之义而思之，又当广搜一切引申之意，而后回观中文，考其相类，则往往有得，且一合而不易离。譬如此 Rights 字，西文亦有直义，故几何直线谓之 Right Line，直角谓 Right Angle，可知中西申义正同。此以直而通职，彼以物象之正者，通民生之所应享，可谓天经地义，至正大中，岂若权利之近于力征经营，而本非其所固有者乎？且西文有 Born Right 及 God and my Right 诸名词，谓与生俱来应得之民直可，谓与生俱来应享之权利不可。何则，生人之初，固有直而无权无利故也，但其义湮晦日久，今吾兼欲表而用之。……至 Obligation 之为义务，（仆旧译作民义与前民直相配），Duty 之为责任，吾无间然也。<sup>[22] 122 - 123</sup>

此信原载《新民丛报》第十二号，梁启超《论权利思想》发表于《新民丛报》第六号，可知“权利”一词在中文思想界已被接受并广泛流行。严复在此情形下，欲辨正“rights”之译名，坚持自己颇费心思的“直”（“民直”）之译名，主要根据在于西文 Right 的古义就是由“物象之直（正）”引申为道德意义上的“正直”，进而引申为“应享”“应得”，正与汉文“直”合；且如他指出，“直”可通“职”，而“职”字在古文中“有应享”“应得”之意。反观中文“权利”一词，颇有“力征经营”之义而无“人所固有”之义，

可谓“以霸译王”。严复此段解释表明“rights”的核心含义是一个人所固有的、得其所、应得、应享等，这个理解是很到位的，他列举的中国典籍中的那些语句和思想，也表明“rights”之汉译并非他所谓“理想本为中国所无”，而属“或有之而为译者所未经见”的情形，这里的“译者”自然意指其他译者。要之，严复“苦此字无译”并不能作为黄进兴断言传统中国伦理并未涵摄“权利”概念的旁证。毋宁说，严复此段文字旨在说明“直”与“rights”古今含义若合符节。

严复之所以拒绝“权利”对译“rights”，关键就在于他所谓的“以霸译王”。这就涉及中国古代“权利”一词的含义，荀子最早使用了“权利”一词：“是故权利不能倾也，群众不能移也，天下不能荡也。生乎由是，死乎由是，夫是之谓德操。”<sup>[9]</sup>《荀子·劝学》其含义就是权力（权势）与利益（财货）。中国古代的“权利”一词，作为名词，其含义大致如此。<sup>①</sup>在强调“王霸义利”之辨的儒家传统中，“权”“利”“权利”等字眼因与霸道相关而多为劣义，而“rights”是近代西方备受推崇的价值观念，无怪乎严复深感不安。后来严复在《名学浅说》论及法国大革命及卢梭思想时有一按语：“今新学中所最足令人芒背者，莫若权利人权女权等名词。以所译与西文本义，全行乖张，而起诸不靖思想故也。”<sup>[8]</sup><sup>442</sup>可见，严复一直反对“权利”译名。而且，他认为这一译法主张权利而缺乏正当性观念，容易造成思想混乱，进而引发社会骚动。

翻译即理解，早期国人和日本人对“rights”的翻译，体现了他们对“rights”的理解，笔者以为丁韪良所谓“理所应得之分”和严复的“民生之所应享”比较准确地抓住了“rights”的核心含义。质言之，可表述为“正当的权益”。以此观之，“权利”这一译名表达了“权益”含义却未能表达“正当”含义，而“道理”“权理”“通义”等中日早期译名表达了“正当”含义却未能表达“权益”含义，严复的“直”兼含此两义。遗憾的是，严复苦心孤诣的译名因太过古典雅雅而未能通行，反倒是他所认为带有霸道劣义的“权利”一词得以流行开来。

### 三、梁启超：“义者我也”的权利意蕴

自丁韪良所译《万国公法》及《公法便览》刊行，直至19世纪结束的近30年间，国人对“权利”的认识迨无新说。直至梁启超通过主编《新民丛报》从事思想启蒙运动，以《论权利思想》为标志的“新民说”系列文章才打开了“权利”认识的新局面：

大抵中国善言仁，而泰西善言义。仁者，人也。我利人，人亦利我，是所重者常在人也。义者，我也。我不害人，而亦不许人之害我，是所重者常在我也。此二德果孰为至乎？在千万年后大同太平之世，吾不敢言，若在今日，则义也者，诚救时之至德

要道哉！夫出吾仁以仁人者，虽非侵人自由，而待仁于人者，则是放弃自由也。仁焉者多，则待仁于人者亦必多，其弊可以使人格日趋于卑下。……若是乎仁政者，非政体之至焉者也。吾中国人惟日望仁政于其君上也，故遇仁焉者，则为之婴儿；遇不仁焉者，则为之鱼肉。古今仁君少而暴君多，故吾民自数千年来祖宗之遗传，即以受人鱼肉为天经地义，而权利二字之识想，断绝于吾人脑质中者，固已久矣。<sup>[10] 92 - 93</sup>

梁启超在此以“仁”“义”概念分判中西思想，中国思想重“仁”，西方思想重“义”。仁者爱人利人，故伦理上常以他者为重；而政治上则期盼仁人在位施行仁政，自己则放弃斗争，自我贬损人格，由是导致权利观念淡薄。而义者我也，我不害人、不侵他人之财物，亦不许他人之害我、侵我之财物，是所重常在自己。显然，“梁氏此处的‘义’乃指‘权利’而言。”<sup>[1]163</sup> 梁启超认为中国传统思想重“仁”轻“义”，因此中国古人权利观念淡薄。但是，中国古代并非完全没有权利思想：

杨朱曰：“人人不损一毫，人人不利天下，天下治矣。”吾畴昔最深恶痛恨其言，由今思之，盖亦有所见焉矣。其所谓人人不利天下，固公德之蠹贼；其所谓人人不损一毫，抑亦权利之保障也。……然则杨朱者实主张权利之哲学家，而亦中国救时一良方也。不过其论有杂驳焉者耳。夫人虽至鄙吝，至不肖，亦何至爱及一毫，而顾断断焉争之者？非争此一毫，争夫人之损我一毫所有权也（所有权即主权）。是推权利思想充类至义之尽者也。……故欲养成此思想，必自个人始。人人皆不肯损一毫，则亦谁复敢攫他人之锋而损其一毫者？故曰天下治矣，非虚言也。<sup>[10] 93 - 94</sup> 认为杨朱所谓“人人不损一毫”的思想有维护个人权利的观念，其所谓“争此一毫”实际上包括捍卫“我”之权利（所有权）的主张，杨朱这一极端说法其实是权利思想的“充类至义之尽”的形象表达。“西哲名言曰：人人自由，而以他人之自由为界。实即人人不损一毫之义也。”<sup>[10]94</sup> 这句西哲名言出自严译《天演论》按语：“太平公例曰：‘人得自由，而以他人之自由为界。’”<sup>[7]55</sup> 这也是穆勒《论自由》（严复译《群己权界论》）的一个核心思想，即严复所谓“群己权界”者也，严复在此书“译凡例”中说：“我自繇者人亦自繇，使无限制约束，便入强权世界，而相冲突。故曰人得自繇，而必以他人之自繇为界。”<sup>[8]254</sup>

尽管梁启超奉杨朱为权利哲学家，但他也认为“杨朱非能解权利之真相者也”：“彼知权利当保守而勿失，而不知权利以进取而始生。放逸也，偷乐也，任运也，厌世也，皆杀权利之刽子手也，而杨朱日昌言之，以是求权利，则何异饮鸩以祈永年也！此吾中国所以虽盛行杨学，而惟熏染其人人不利天下之流，而不能实行其人人不损一毫之理想也。权利思想薄弱使然也。”<sup>[10]94</sup> 杨朱徒知保守自己的权利，而不复知权利乃进取斗争而来，杨朱思想

中所宣扬的放逸、偷乐、任运、厌世等观念实际上不利于权利观念的发展。梁启超在此表达的权利竞争思想，出自德国法学家伊耶陵(今多译作耶林)的《权利竞争论》，梁氏在《论权利思想》一文中曾提及此书，此后《新民丛报》第二十二号又介绍此书说：“本报论说门，有《论权利思想》一篇，即略撮此书之大意也。”

梁启超既用“义”来对接“权利”概念，又奉杨朱为权利哲学家。这与古人将杨朱哲学与“义”关联起来不谋而合：“杨、墨，皆学仁义而流者也”<sup>[11] 88</sup>；“杨子为我亦是义，墨子兼爱则是仁，惟差之毫厘，缪以千里”<sup>[11]171</sup>；“墨子‘兼爱’，行仁而过耳；杨子‘为我’，行义而过耳”<sup>[12] 77</sup>。二程与阳明都肯定杨朱“为我”亦是“义”，但学“义”过耳。对于“杨氏为我，疑于仁。墨氏兼爱，疑于义”<sup>[11]138</sup>一句，朱熹与门人有所讨论：

问：“墨氏兼爱，疑于仁，此易见。杨氏为我，何以疑于义？”曰：“杨朱看来不似义，他全是老子之学。只是个逍遥物外，仅足其身，不屑世务之人。只是他自要其身界限整齐，不相侵越，微似义耳，然终不似也。”<sup>[13]1607</sup> ①

此段议论明显是对上引程颢语录的讨论，却变成了“杨氏为我疑于义，墨氏兼爱疑于仁”。若按《二程集》原文，则此句当理解为杨朱为我妨害了仁；若按《朱子语类》，则此句当理解为杨朱为我疑似义。笔者以为，无论是从“疑”字训诂（“疑”有疑似义而无妨害义）还是从义理来看，都当以后者为是。朱子的回答，首先说明杨朱“为我”不似义（“疑于义”的别称），然后又说微似义。“微似”据朱子，就是“自要其身界限整齐，不相侵越”。显然，这与“权利”概念十分相近，即既在乎保护自身正当利益，也不侵越他人之正当利益。

令人讶异的是，孔、孟、荀等大儒言“义”多矣，汉代以后更是作为“五常”之一成为中国人的核心价值观；梁启超却说中国善言“仁”而不善言“义”。梁启超本可以顺着他发现的“义”与“权利”之间的勾连，从儒家思想中发现权利思想，但他却选了儒家批判的杨朱哲学。盖杨朱极端化的语录和标签，极有利于唤醒当时权利观念淡薄的国人，他所谓杨朱哲学“亦中国救时一良方”便透露了个中考虑。

#### 四、刘师培与蔡元培：义者不侵他人之权利

“义”与“权利”之间的关联性，在清末民初思想家那里一再得到关注。晚清废科举，从事学制改革，为了适应新学制，教科书应运而生，伦理学方面较为知名的有刘师培的《伦理学教科书》和蔡元培的《中学修身教科书》。由于严复所译《群己权界论》的广泛流传，梁启超等人对权利思想的启蒙与传播，两人的新式教科书都论及权利，而且都主要从“义”的概念来理解权利学说。

刘师培《伦理学教科书》初版于1906年，计七十二课，第六课为“论权利义务之界限”。刘师培认为，人生在世，“必与人相赖相倚，而己身乃有以自存。……然权利、义务之界，咸因人己关系而生”<sup>[14]138</sup>，他引用《韩非子》“昔苍颉造字，自营曰私，背私为公”之语加以发挥：“‘自营’之说，近于西人之‘权利’；‘背私’之训，近于西人之‘义务’。”<sup>[14]138</sup>显然，刘师培认识到了权利概念与自我利益的相关性。在对权利与义务作了大体界定后，刘氏以此反观中国传统思想，认为：“中国古昔之思想，咸分权利与义务为二途。……倡交利学派者，皆贱视‘利’字而不言。……日为他人尽义务，而不复取权利以为酬，……而倡自修学派者，惟以自营自私为大戒，一若舍修身以外，无权利之可求，亦无义务之可尽。”<sup>[14]138</sup>他又特别分析杨、墨二氏之学：

盖交利学派近于墨，墨子摩顶放踵利天下，乃尽义务而不享权利者也；自修学派近于杨，杨子言“利之所贵，存我为贵；力之所贱，侵物为贱”，又言“损一毫利天下，不与也”，乃不侵他人之权利，亦不为他人尽义务者也。此皆不明人己相关之义。夫人己相关，必权利、义务互相均平。<sup>[14]138</sup>

刘师培认为，墨家尽义务而不享权利，杨朱不为他人尽义务亦不侵他人之权利，二氏皆是一偏。与梁启超一样，刘师培亦认为杨朱更具有权利意识，可惜的是，他似乎特别强调杨朱不侵他人之权利的面向（所谓“力之所贱，侵物为贱”），而较少关注杨朱不放弃自己权利的面向（所谓“利之所贵，存我为贵”“损一毫利天下不与也”）。如果说“为我”“贵己”是杨朱哲学的标签，那么，不放弃自己的权利（或维护自己权利）才应该是杨朱思想的重心。

刘师培特别强调“不侵他人之权利”的面向，跟他从“义”来理解“权利”有关。《伦理学教科书》第二十五课为“说义”。此课开篇即说：“思想之自由，行为之自由，固为己身之权利。……然自由不能无所限，故中国古人，必‘仁义’并言。‘仁’者，勉行善事也；‘义’者，勿为所不当为也。有益于人谓之‘仁’，无损于人谓之‘义’。”<sup>[14]176</sup>在此，“义”被理解为对一个人的自由的限制，而限制人的自由乃是为了不侵越他人之权利。刘师培对诸多有关“义”字训诂的诠释，无不引向这一点：

“义”字作“谊”，“谊”训为“宜”，故事得其宜之谓“义”。事得其宜者，即持人己之平，裁制一己之自由，而不复损人益己也。《礼记·表记》有言：“义者，天下之制也。”“制”与“限”同，所谓无形之裁制也。《易·文言传》曰：“义以方外。”“方外”者，即砥砺廉隅之意，亦即《乐记》所谓“义以正之”也。天下惟正直之人，守躬严肃，以溪刻自处，以克己励行为归，故能裁抑己身，使之不能自逞。<sup>[14]176</sup>

刘师培对古代“义”说的解释都引向了裁制与裁断。关于“义”与“权利”的关系，他认为：“故‘义’之为德，即所以限抑一己之自由，而使之不复侵犯他人自由也。”<sup>[14]176</sup>在西方权利哲学中，“自由”与“权利”经常替换，有时几乎同义。<sup>①</sup>刘师培本人也是在同义上交互使用这两个词，如他在解释董仲舒“正其谊不谋其利”一语时说：“‘谊’与‘义’通，即所谓裁制己身之自由，而不侵他人之权利也。”<sup>[14]176</sup>

经由刘师培的诠释，“义”的主要含义就是“限制己身之自由而不侵犯他人之权利（自由）”。随后，刘师培再次引用杨朱“力之所贱，侵物为贱”之言，指出：“‘侵物’者，即以权力加人之谓也。盖不知裁制己身，必至率性而行，不加检束，而损害他人之事，咸因是而生。”<sup>[14]177</sup>逻辑上来看，“侵物”既可指侵他人之物，亦可指他人侵己之物；由前者，反对“侵物”，即反对侵犯他人之权利；由后者，反对“侵物”，即反对侵犯自己之权利。如前所析，杨朱哲学实际上蕴含此两个方面，而当以“反对侵犯自己之权利”的面向为重。但由刘师培对诸多“义”字训诂的诠释可以看出，“义”突出地表现为限制己身之自由而不侵犯他人之权利的面向，这样就有可能流于放弃自身之权利。不过，刘氏显然意识到了这一点，他对宋儒“克己”说的流弊有很清晰的判断：“惟宋儒言克己断私，于一己之身，裁制极严，不侵他人之权利，致并失一己之自由，即明儒邹南皋所谓‘后儒以己身为桎梏’也。”<sup>[14]177</sup>在刘氏看来：“夫古之言‘义’德，乃于自由之中加以裁制，非因裁制己身之故，而并失其身体自由之权也。”<sup>[14]177</sup>可见，刘师培对“义”的理解突出的是裁制己身之自由而不侵他人之权利的消极义，但并没有走向放弃自身之权利。

让我们转对向蔡元培的《中学修身教科书》。是书为蔡元培在留德期间所编著，初版于1912年。蔡元培说：“本书悉本我国古圣贤道德之原理，旁及东西伦理学大家之说，斟酌取舍，以求适合于今日之社会。”<sup>[15]</sup>此教科书并无专论“权利”的篇章，但在讨论“社会”一章时，也论及“义”或“公义”与“权利”的关系。蔡元培认为社会道德主要有两种，即“公义”与“公德”。关于“公义”，他说：

公义者，不侵他人权利之谓也。我与人同居社会之中，人我之权利，非有径庭，我既不欲有侵我之权利者，则我亦决勿侵人之权利。人与人互不相侵，而公义立矣。吾人之权利，莫重于生命财产名誉。生命者，一切权利之本位，一失而不可复，其非他人之所得而侵犯，所不待言。财产虽身外之物，然人之欲立功名、享福利者，恒不能徒手而得，必有借于财产。苟其得之以义，则即为其人之所当保守，而非他人所能干涉者也。名誉者，无形之财产，由其人积德累行而后得之，故对于他人之谗诬污蔑，亦有保护之权利。是三者一失其安全，则社会之秩序，即无自而维持，是以国家特设法律，为吾人保护此三大权利。而吾人亦必尊

重他人之权利，而不敢或犯。固为谨守法律之义务，抑亦对于社会之道德，以维持其秩序者也。<sup>[15] 66 - 67</sup>

蔡元培所谓“公义”就是不侵犯他人之权利，这跟刘师培对“义”的理解如出一辙，而蔡说语义更为圆融。强调人人互不侵犯权利是为公义，“公”字有“人人”亦即共同、普遍之义。而当他以生命、财产、名誉三大权利为例说明权利不可侵犯时，颇强调“我”之权利不可侵犯。这与刘师培强调裁制己身之自由而不侵犯他人之权利的视角有所不同。

蔡元培认为：“人仅仅不侵他人权利，则徒有消极之道德。”<sup>[15]67</sup> 换言之，“公义”只是消极之道德。蔡元培所谓积极之道德即“公德”，一为“博爱”，一为“公益”。尽管蔡氏没明言，但很明显“博爱”对应着传统的“仁”德，由此而种种慈善之业兴起焉。如果说“博爱”在于“赈穷济困，所以弥缺陷”<sup>[15]67</sup>，那么“公益”则旨在“求进步”“图久远”“益美善其社会”<sup>[15] 67 - 68</sup>。蔡元培以孔子学说来说明消极道德与积极道德之区分与含义：

吾请举孔子之言以为证，孔子曰：“己所不欲，勿施于人。”又曰：“己欲立而立人，己欲达而达人。”是二者，一则限制人，使不可为；一则劝导人，使为之。一为消极之道德，一为积极之道德。一为公义，一为公德。二者不可偏废。<sup>[15]68</sup>

蔡元培在此用“恕”道即“己所不欲，勿施于人”来说明“公义”之为消极道德，即使人勿为不义之事（如侵犯他人权利）。刘师培《伦理学教科书》第二十四课为“释正义”，观其所论，亦多从传统之“义”论来说明正义为何物，如他所言：“‘义’也者，无损于人之谓也。有损于人，即为不义。”<sup>[14]249</sup> 这里的“义”与“不义”也就是“正义”与“不正义”。刘氏也谈及“恕”与“义”的关系：“昔孔子谓‘己所不欲，勿施于人’，子贡言‘我不欲人之加诸我也，吾亦欲无加诸人’。今之损人利己者则不然，……若此之流，咸由于不恕，因不恕而陷于不义。”<sup>[14]249</sup> 又说：“凡不为非分之事，不贪非义之财，均谓之‘义’。盖为非分之事，则侵人之权；贪非义之财，则侵人之利，皆为不恕，皆为越己身之权限，故亦不得谓之‘义’。”<sup>[14]249</sup> 非分之事、非分之财，是为缺乏相应之权利；为之，则侵犯他人之权利，是为不义；行此不义，则是由于不懂或不循恕道。

要之，蔡元培虽然没有像刘师培那样从传统“义”说中引出不侵他人权利的含义，但他把人人互不侵犯权利界定为“公义”，显然是有取于“义”之裁断、限制义。可见，刘师培与蔡元培从“义”与“公义”来理解自由与权利，强调自由与权利的限制义，当是受到了严译《天演论》《群己权界论》的影响，在前引《群己权界论》“译凡例”中的名言“人得自繇，而必以他人之自繇为界”后，严复紧接着说，“此则《大学》絜矩之道，君子

所恃以平天下者矣”<sup>[8]254</sup>。“絜矩之道”就是“恕”道，刘、蔡二氏都从“恕”道来理解“义”与“公义”的“不侵犯他人权利”的消极义，应该不是巧合。<sup>①</sup>

### 五、胡适：“义权”与尊重权利

其实，传统“义”概念不仅有消极义，亦不乏积极义。消极与积极云云，亦非绝对之名词，而常因视角之不同而相互转化，比如“人人不侵犯他人之权利”本身就蕴含了“主张自己的权利”与“尊重他人之权利”的意义，不侵犯为消极义，主张或尊重为积极义。相较刘、蔡二氏，新文化运动干将胡适就比较强调后者。

胡适在《独立评论》第三十八号发表了《民权的保障》一文，其中颇为强调“权利的保障全靠个人自己养成不肯放弃权利的好习惯”<sup>[16]</sup>。胡适在此文论述了自己对“权利”的理解以及中国传统思想中的权利观念：

“权利”一个名词是近三十多年来渐渐通用的一个新名词。当这个名词初输入的时代，梁任公先生等屡作论文，指出中国人向来缺乏权利思想，指出中国人必须提倡这种权利思想。其实“权利”的本义只是一个人所应有，其正确的翻译应该是“义权”，后来才变成法律给予个人所应享有的“权利”。中国古代思想也未尝没有这种“义权”的观念。孟子说的最明白：“非其义也，非其道也。一介不以与人，一介不以取诸人。”这正是“权利”的意义。“一介不以与人”是尊重自己所应有；“一介不以取诸人”是尊重他人所应有。推而广之，孟子所谓“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”也正是个人自尊其所应有，自行其所谓是。孔墨两家都还有这种气概。<sup>[16]</sup>

胡适认为“rights”的核心含义是“一个人所应有”或“个人自尊其所应有，自行其所谓是”。据此，他认为“rights”的正确翻译不是通行的“权利”而应该是“义权”，虽然他没有说明其中的理由，但他的意思却明白，一如严复“以霸译王”的批评那样，“权利”两字中并无应有、正当的含义，而“义”字则含有此义，所谓“义权”就是正当（应有）的权（利）。胡适虽然认为梁启超等人提倡权利思想功不可没，但他并不认同梁启超所谓中国人向来缺乏权利思想的说法（如前所析，梁的说法多少有些自相矛盾），他举孟子的一句话来说明中国人对“权利”概念有明明白白的理解，这就是“非其义也，非其道也，一介不以与人，一介不以取诸人”，这句话的核心概念是“义”（“道”“义”互文同义），孟子此句为省句。我们不妨顺着胡适的解释疏解如下：如果他人向我提出不义的要求，我一介不以与人，这就是尊重自己的权利；如果我向他人提出的要求不义，我一介不以取诸人，这就是尊重他人的权利。

笔者以为胡适对孟子这句话的现代诠释是非常精当的。通观《孟子》，我们会发现与“义”

相关的言说大都围绕一个人的出处、去就、取与、辞受展开。出处、去就与职位的获取或放弃相关，取与、辞受与财货的获取或放弃相关，总之是与利益相关，即孟子所谓“非其有而取之，非义也”<sup>[9]</sup>《孟子·尽心上》。黄进兴曾引用梁漱溟的一个说法，来证明中国古代并未涵摄任何“权利”概念这个他所谓的“共识”：“权利一词，是近数十年之舶来品，译自英文 Rights。论其字之本谊，为‘正当合理’，……与吾人之所尚初无不合，但有根本相异者，即它不出于对方之认许，或第三方面之一般公认，而是由自己说出。”<sup>[1]160</sup> 梁漱溟此论重点在于说明权利的典型特征是“由自己说出”，自己主张正当合理的权益。

如所周知，梁漱溟认为儒家伦理乃是“互以对方为重”，故有此论。笔者倒以为不尽然，在此，孟子的一个例子颇合适拿来分析。彭更质疑孟子生活奢靡：“后车数十乘，从者数百人，以传食于诸侯，不以泰乎？孟子曰：‘非其道，则一簞食不可受于人；如其道，则舜受尧之天下，不以为泰，子以为泰乎？’”<sup>[9]</sup>《孟子·滕文公下》孟子的回答与胡适所引那句话如出一辙，可证这是孟子的一贯思想。总之，无论是一簞食还是十乘车，一介之微物还是天下之富贵，是否为自己理所应得之分，不在于利益之大小，而在于符不符合道义。孟子在此为自己有些奢侈的应得利益辩护显然是“由自己说出”，这一点很接近梁漱溟对“权利”概念的理解，也比较接近“right”的主观含义。

“Right”及其拉丁文“ius”有主客观两种意义，客观意义为正确的、对的；主观意义表示一项权利。观念史家通常认为，只有当“right”发展出主观意义时，“ius(right)”才具有现代意义上的权利含义。然而，对于“ius(right)”何时出现主观意义这一点，学界并无定论，有人认为直到十七世纪经典权利著作家那里才有，有人则认为在公元前三世纪的罗马法学家那里就出现了“ius”的主观用法。笔者赞同韦纳的看法，认为观念史研究有时过于乐观地假设了概念边界的清晰性。<sup>[17] 38</sup> 较为合理的理解是，“ius(right)”的主、客观意义不是截然两分的，其主观意义无疑是从其客观意义引申过来的，前引严复对“right”的语义考察也表明了这一点。其实，所谓客观意义与主观意义云云亦是随言说主体与语境转换而改变的，以孟子为例，他所谓“非其义也，非其道也……”“非其道……如其道”云云就类似“right”的客观意义，而当他用此客观正当的原则来为自己利益辩护时则类似“right”的主观意义。

吴思在《洋人的“权利”我们的“分”》开篇给出了一道选择题，即用哪个汉语词汇可表达《牛津高阶英汉双解词典》中对“right”的界定：“一种正当或合法的要求——拥有或获得某物，或以特定的方式行为举止（a moral or legal claim to have or get sth or to behave in a particular way）。”<sup>[18]</sup> 他认为中国人日常生活中经常会用“这是我

的分”来表达洋人“这是我的 rights”的观念。根据“分”字含有权利与义务的双重含义，吴思区分了“权分”与“义分”，前者指“理应享受的权利”，后者指“理应承担的义务”。“权分”一词是吴思所造，“义分”则源自传统。吴思认为：“无论在历史记载中，还是在圣贤典籍中，都储存了丰富的关于权分变迁的理论和经验。”<sup>[18]</sup>用“权分”翻译“rights”，可以消除严复“以霸译王”的担忧，因为“分”有“分寸”的含义，正与“right”有“尺度”的含义相符；也可反映历史纵深的维度，不至于让人误解“right”是西方独有的观念，“一个‘分’字，接通了我们祖先以数千年血汗积累的知识和经验。”<sup>[18]</sup>吴思在此试图用“分”字来沟通古今与中西，承认中国古代已有权利观念，这一点他比一些咬文嚼字的学者看得要清楚。然而，“分”或“权分”这一翻译仍不免缺乏“正当性”含义，虽然吴思试图用“分”之“分寸”义比拟“right”之“尺度”义，但他在文中也谈到了“非分”“过分”“跌分”等用法。<sup>[18]</sup>可见，“分”字或“权分”并不能表达“理所应得之分”或“正当性”的含义。

在“权分”之外，吴思认为胡适的“义权”是个不错的选择：“‘义权’一词，假如当年丁韪良杜撰出来，与‘义务’并用，翻译 right 和 duty，虽然不如‘权分’贴切，也算得次优的选择了。”<sup>[18]</sup>要之，吴思主张用“权分”（或“义权”）与“义分”（或“义务”）来分别翻译“right”与“duty”。其实，“义”“分”既可表达权利的观念，也可表达义务的观念，当我们说“这是我的义分”，既可理解为“这是我的义务或职责”，也可理解为“这是我的应得份额（权利）”。当然，有时可能两者兼而有之，因为尽了某种义务，理应享有相应之权利。无独有偶，诚如当代著名自然法哲学家菲尼斯指出的，罗马法中的“jus（ius）”一词除了“法律”的含义外，也有“义务”（负担）和“权利”两义，他认为这是一个普遍的跨文化现象：

对某些非洲部落法律体制的人类学研究已经发现在土语中，英语术语中“权利”和“义务”经常是由一个词所概括，这个词来源于动词形式，经常被译作“应该的”（ought）。后来发现这种单个词……最好是译成“应有的”（due）；因为“应有的”（due）照顾了法律关系的两个方面，既看到了某人的应作之事，也看到了某人的应得之物。（菲尼斯，<sup>[19]168 - 169</sup>

可以说，这个单个词在汉语中就是“义”，所谓“义者宜也”，“义”可兼有“应该”和“应有”两义。前引严复把“Obligation”（义务）译作“民义”，以与“民直”（权利）相对；吴思主张用“义分”来表达“义务”，以与“义权”（权利）相对，都表明他们只注意到了“义”的义务（应该）含义而未能注意到其权利（应有）含义。其实，胡

适所谓“义权”及孟子那段引文便表达了“义”的“权利”含义。

荀子的“分义”概念亦是如此。荀子认为欲望多寡，非关治乱，从个人角度而言，“治乱在于心之所可，亡于情之所欲”<sup>[9]</sup>《荀子·正名》；从社会角度而言，良治在于“制礼义以分之，以养人之欲，给人之求”<sup>[9]</sup>《荀子·礼论》。无论是从个体还是社会的角度看，凡是符合礼义（道义、理义）的欲求便是正当的欲求，就是一个人“理所应得之分”，荀子把它称为“分义”：“国法禁拾遗，恶民之串以无分得也，有夫分义则容天下而治，无分义则一妻一妾而乱。”<sup>[9]</sup>《荀子·大略》“串”，杨惊训为“习”；“无分得也”，据后文显为“无分义得也”之省文。拾遗为不劳而获，不劳而获是为不当得利，国法禁止拾遗是为了防止人们养成不当得利的恶习。所以，“分义”（实际可理解为“义分”）规定了一个人的正当利益，分义界定好了，社会也就容易治理了。而且，在荀子那里，“分义”的根据不是身份而是德能，如荀子说：“虽王公士大夫之子孙也，不能属于礼义，则归之庶人。虽庶人之子孙也，积文学，正身行，能属于礼义，则归之卿相士大夫。”<sup>[9]</sup>《荀子·王制》“决德而定次，量能而授官，皆使民载其事而各得其宜。”<sup>[9]</sup>《荀子·正论》，这从正反两个方面都说明了这一点。吴思自己也认识到他所建议的译名“分”（或“权分”）在中国传统思想中蕴含着身份等级的观念，这与“right”所蕴含的平等观念扞格不入。其实，在“分”字前加一“义”字为“义分”就可消除此种担忧，因为无论是孟子还是荀子，都有德性平等的观念。

## 六、结语

以上论述表明，自“right(s)”思想传入中国，国人对它的理解，除了“权利”（权力与利益）含义之外，也十分强调其“正当性”的含义，近代思想家们多从“义”来接纳、理解和诠释“right(s)”，便表明了这一点。从观念史的视角看，这可视为“从‘义’到‘权利’”的道德意识和道德话语转化。这倒不是说我们可以从传统“义”概念独立地发展出现代“权利”概念，或者说这两个中西概念完全对等，毋宁说近代思想家们所从事的是德国哲学家罗哲海所谓的“重建的调适诠释学”（reconstructive hermeneutics of accommodation），目的是要证明中国传统思想能够在适当的条件下（比如外来思想的刺激和影响下）朝此方向发展。<sup>[20]</sup> 64 - 65

近代思想家们所作的“重建的调适诠释学”至少表明“义”与“right(s)”具有某种交集与对应但不完全对等的意义关系。抛开“right(s)”概念的复杂性与理论的多样性不谈，透过中国近代思想家们的论述，我们可知“right(s)”的基本含义是：“理所应得之分”“我不害人，而亦不许人之害我”“自营近于权利”“个人自尊其所应有，自行其所谓是”“我的权分”等。概括言之，可表述为“正当的权力与利益”。从功能的

角度看，权利理论主要有利益论和意志论。胡适所谓“自行其所谓是”表达了权利的意志论，其所谓“自尊其所应有”（上述其他表达可归入这一类）表达了权利的利益论。以此反观诸种译名，丁韪良的“权利”译名有“权力与利益”而无“正当”含义（吴思的“权分”与此同）；袁德辉的“道理”译名有“正当”而无“权力与利益”含义；严复的“直”虽如英文“right”一样，一字而两义，但太过古奥而不易理解；较优的译名是胡适的“义权”（正当之权力），或笔者建议的“义分”（理所应得之分/利益），视语境而异其译名，比如表达意志论时可选“义权”，表达利益论时可选“义分”。

当然，诚如张佛泉所言：“吾人以‘权利’译 right 一字，早已成为法律名词。欲想改正，已极困难。但吾人必须切记，‘赖它’（引者按，即 right 音译）之原义为‘直’、为‘是’、为‘尺度’、为‘理应’，‘human rights’为‘人直’、为‘人之理应有者’。”<sup>[21] 480</sup> 因此，本文的主旨不在于试图纠正早已通行的译名，而是提醒人们从“义”来理解“right(s)”的优势。正如严复所担忧的，“权利”这一“以霸译王”的译名，容易造成社会思想的混乱。时至今日，“权利人”似乎已经普遍养成，“权利话语”（right discourse /talk）有流于泛滥之虞，人们总是习惯于主张权利而不顾正当性之约束，或不能提供正当性根据。在这一点上，近代以来的思想家们以中国传统的“义”概念来接纳、理解和阐释权利思想，强调“权利”概念与“我的权益”及其“正当性”基础和“互不侵犯权利”的群己权界观念等，不仅有助于沟通中西、贯通古今，而且能够在更为实质性的层面上帮助我们理解“权利”概念的核心要义，从而对当下权利话语的泛滥或无根据的权利主张在名义上有所澄清、纠正或抑制。

### 参考文献：

- [1] 黄进兴，2014年：《从理学到伦理学：清末民初道德意识的转化》，中华书局。
- [2] 梁涛，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。
- [3] 陈乔见，2019年：《儒学中的权利重构及其意义》，载《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》第6期。
- [4] 李贵连，1998年：《话说“权利”》，载《北大法律评论》第1期。
- [5] 王健，2001年：《沟通两个世界的法律意义：晚清西方法的输入与法律新词初探》，中国政法大学出版社。
- [6] 冯天瑜，2004年：《新语探源——中西日文化互动与近代汉字术语生成》，中华

书局。

[7]黄克武,2000年:《自由的所以然:严复对约翰弥尔自由主义思想的认识与批判》,上海书店出版社。

[8]《严复全集》,2014年,福建教育出版社。

[9]古籍:《韩非子》《礼记》《论语》《孟子》《商君书》《荀子》等。

[10]梁启超,2016年:《新民说》,商务印书馆。

[11]《二程集》,1981年,中华书局。

[12]《王阳明全集》,1992年,上海古籍出版社。

[13]《朱子语类》,2020年,中华书局。

[14]刘师培,2013年:《经学教科书·伦理教科书》,广陵书社。

[15]蔡元培,2014年:《中学修身教科书》,北京联合出版公司。

[16]胡适,1933年:《民权的保障》,载《独立评论》第38号。

[17]朱振、刘小平、瞿郑龙,2020年:《权利理论》,上海三联书店。

[18]吴思,2006年:《洋人的“权利”我们的“分”——译名选择与传统断续》,载《博览群书》第8期。

[19]菲尼斯,2005年:《自然法与自然权利》,董娇娇等译,中国政法大学出版社。

[20]李明辉,2005年:《儒家视野下的政治思想》,北京大学出版社。

[21]张佛泉,2010年:《自由与权利:宪政的中国言说》,清华大学出版社。

[22]布蕾特,2020年:《在自由与自然之间——晚期经院主义思想中的个人权利》,杨天江译,华东师范大学出版社。

[23]胡适,1933年:《民权的保障》,载《独立评论》第38号。

[24]2012年:《惟适之安:严复与近代中国的文化转型》,社会科学文献出版社。

[25]威尔曼,2015年:《真正的权利》,刘作翔等译,商务印书馆。

[26]《严复集》,1986年,中华书局。

[27]《朱子全书》,2010年,上海古籍出版社、安徽教育出版社。