

第壹章 緒論

第一節 研究動機與目的

壹、研究動機

人權思想的歷史淵源，可上溯至古希臘羅馬時期的斯多葛學派，但人類開始對自身有自覺、發展成理論性的認識，感到自身地位的重要而謀求保障及發展，所產生的人權思想，則是發生於文藝復興時期之後。近代人權思想的發展趨勢，由第一代人權著重公民與政治權利，到第二代人權關心經濟社會、文化、教育權利的享有，到第三代人權以民族自決為核心的群體權利，演變至今日第四代人權為和平、發展、環境、資訊權等新興權利為主。此一人權內涵演進的趨勢不僅代表了人類自我意識覺醒的複雜過程，也註記了人類文明開展的歷程並將自然、社會、人文三者融於一爐作為新時代的人權關懷議題。自十七、八世紀立憲國家建立以來，每一階段權利的抗爭都是藉由宣言或憲法這種根本法形式將人權的內容加以確認和肯定，來保障人權。基於此一認知，世界各國紛紛制訂權利宣言或憲法，其中有一項重要內容就是確認和肯定人權。近代人權思想藉由法制化的保障，將人權與法制結合，不僅在國際間形成全球性人權條款，亦在各地區形成區域性人權條款，使人權之保障能獲得國際社會的認同。

大體而言，二十世紀中期以後，人權在國際間已逐漸獲得正式的承認，而成為普世最關切的議題之一。聯合國的成立，使得人權問題從零散的、有限範圍的保護變成了普遍的、世界性的保護。¹「聯合國憲章」(Charter of the United Nations)²也明確指出，聯合國的宗旨乃在於「不分種族、

¹ 陳秀容、江宜樺主編（1995），《政治社群》，頁 302。

² 1945 年 4 月 25 日至 6 月 26 日在舊金山舉行的聯合國國際組織會議上，50 個國家的代表起草了《聯合國憲章》。這些代表以中國、蘇聯、聯合王國和美國的代表於 1944 年 8 月至 10 月在敦巴頓橡園擬訂的建議為基礎進行討論。1945 年 6 月 26 日，50 個國家的代表簽署了《憲章》。波蘭

性別、語言或宗教，增進並激勵對於全人類之人權與基本自由的尊重。」³。更進一步地，聯合國大會又分別於一九四八年十二月十日通過了《世界人權宣言》(Universal Declaration of Human Rights, 簡稱 U. D. H. R.)、以及於一九六六年十二月十六日通過的《公民權利和政治權利國際公約》與《經濟、社會暨文化權利國際公約》，為國際人權的保護建立了重要的里程碑。從此國際學術領域對人權理論的研究探討，與國際政治領域在人權實務及人權運動上的發展，均足以顯示人權已經是當代眾所關切的焦點。

台灣社會在八〇年代以後，人權價值雖也成為大家所追求的信念。但在實踐人權的面向上，仍有甚多名不副實之處：例如去(二〇〇五)年初以來，政府在施政上要求人民領取新身分證必須登錄指紋，引發侵害人民隱私權的爭議而未果；許多層出不窮的社會事件如邱小妹醫療「人球」事件、中等學校校園髮禁廢除問題、高雄捷運工地泰勞暴動事件等。這一連串事件的發生，除了反映出社會治安與穩私權維護，醫療體系照護與醫德倫理，紀律教育與表現自由，勞動人權與官商剝削等衝突表相外，其實揭露更深層的問題，那就是：人權在我國實踐的問題。顯然地，在我們吸收了西方人權觀念後，不管是在政治上或社會生活中，人權與我們仍然不甚相干，但卻很少有人從本國歷史文化的根源處去探究其原因。

台灣社會是一個以漢人為主的多元文化移民社會，雖然夾雜了原住民的南島文化、百越文化、殖民者荷蘭、西班牙、日本等東西洋文化，二次大戰戰後的美國強勢文化交相吹拂洗禮，然而島內的人口眾數與文化基調卻是不折不扣華夏漢民族特質。因此，影響漢民族思想與行為甚鉅的儒學價值觀依舊大量存在於常民的生活中，或顯或隱。一九四五年日本殖民政府離開，南京政府重新在台灣恢復華夏文化的傳承，縱使歷經了國共內戰而播遷來台，有關儒家文化與價值觀的影響，還是可以上溯自清季移民的

當時沒有代表參加會議，但後來簽署了《憲章》，成為了 51 個創始會員國之一。在中國、法國、蘇聯、聯合王國和美國以及多數其他簽字國批准《憲章》之後，聯合國於 1945 年 10 月 24 日正式成立。10 月 24 日成為了每年慶祝的聯合國日。

(資料來源：<http://www.un.org/chinese/aboutun/history.htm>)

³ 《聯合國憲章》第一章第一條第三款。

餘風，因此台灣人民之文化脈絡仍然浸潤於儒家思想的氛圍中，⁴今日我們所討論中國傳統「群我觀」與西方人權價值觀之間的折衝問題時，必須深入耙梳儒家傳統與西方價值觀接軌的可能性。

當代學術界或一般人的印象中，對儒家傳統一直存在深重的誤解，認為儒家思想是有礙民主政治的發展及不注重人權的保障。根據學者黃俊傑的歸納，認為二十世紀中國及國際知識界對於儒家政治思想的誤解可分為三種形態：(1) 威權主義 (authoritarianism)；(2) 集權主義 (collectivism)；(3) 保守主義 (conservatism)。⁵對於儒家有著威權主義誤解的人認為，儒家係以父權為主軸對專制政治負責，例如提出“文明衝突論”的杭廷頓 (Samuel P. Huntington)。杭氏認為：“打入亞洲無數社會的儒家思想，強調權威與階層體統，個人權利和利益則屬次要，重視共識，避免對立，愛面子，以及國家高於社會、社會高於個人之等差價值觀。這些態度與美國最重視自由、平等、民主、和個人主義理念形成強烈對比。”⁶認為儒家強調集體主義的學者例如法蘭西斯·福山 (Francis Fukuyama)，他認為儒家思想強調集體主義有利於“多數專制”，壓抑個人意志與個體自由。⁷第三種意見認為儒家文化數千年處於停滯狀態，儒家保守主義應負相當大的責任，持這樣看法的，多半是五四運動世代的知識份子及其信仰者。⁸

黃俊傑認為這三種誤解都存在著“過度簡單化的謬誤” (the fallacy of oversimplification) 及“化約論的謬誤” (the fallacy of reductionism) 這兩個嚴重的思考盲點⁹。因為儒家思想是一套複雜而豐富的系統，許多學者就都曾對複雜的儒家系統做分類，如劉述先區分儒學為三種不同層次，分別為精神的儒家、政治化的儒家及民間的儒家；¹⁰彭立

⁴ 關於儒家思想在台灣所發揮的作用，學者黃俊傑在〈戰後台灣文化中的儒家思想〉一文中有精闢的分析。黃俊傑 (2000)，《台灣意識與台灣文化》，頁 174-213。

⁵ 黃俊傑 (2001)，《儒學與現代台灣》，頁 2。

⁶ 杭廷頓著 (1997)，黃裕美譯，《文明衝突與世界秩序的重建》，頁 304。

⁷ 法蘭西斯·福山著，李永熾譯，《歷史之終結與最後一人》，頁 306-307。

⁸ 黃俊傑 (2001)，《儒學與現代台灣》，頁 5。

⁹ 黃俊傑 (2001)，《儒學與現代台灣》，頁 2。

¹⁰ 劉述先編 (1997)，《儒家思想與現代世界》，頁 1。

忠也曾區分儒學的三種不同類型為：經典儒家、王官儒學及庶民儒教。¹¹不同的儒家面向，影響著不同的人們展現出不同的價值情操與行為，許多人對儒家往往採瞎子摸象各執一端的方式予以肯定或批判，這種情形都是犯了“過度簡化與過度化約的謬誤”。

筆者同意黃俊傑等人的觀點，相信作為人類文明重要支柱之一的儒家傳統所以能源遠流長，其精神核心不應如批判者所理解的那樣不堪，儒家思想的內涵中是否存在與當今普世價值人權相關的素質，這是值得探究的議題。因此，本文想試著尋找人權價值與儒家思想之間是否存在相容性或是相斥性，這是本文的首要的研究動機。

其次，儒家思想或許也會存在著一些過時的教誨義理，或與當今普世價值不相容的陳腔爛調，然而我們應該如何看待自身的歷史傳統？這些傳統文化的積澱是否能經過一番耙梳轉化而獲得新義？西方人權價值引進我們的社會後是否就真的可解決台灣在政治上、社會上的問題？筆者覺得在追求民主與現代化的過程中應該對傳統文化的現代價值認真的重新檢視整理。

最後，人權觀念的發展有其歷史背景，也就是說人權是人類文明發展的產物，對照儒家的思想內涵中是否也有這種「人之所以為人，所應享受的權利不容侵奪」。值得吾人從舊傳統中仔細檢討尋思。筆者相信，儒家思想與人權價值可能有其相容或是相衝突的地方，經由我們以開放的心態予以檢討，從我們固有文化的精神內涵中來認識人權、發展人權，將會對人權精神的實踐更有助益。

基於此三項研究動機，促使筆者展開對當代人權價值與儒家思想關聯性之比較研究。

貳、研究目的

¹¹ 彭立忠(1993)，〈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41-49。

本文探討「人權」概念與儒家傳統之關聯性，其目的並非要證明儒家傳統已包含現代的人權思想。而是想藉由研究分析過程探討及解答下列問題：

一、「人權」價值觀的樹立並非憑空而來，它是西方文明在試誤(trial and error)過程下的產物。其立論的內涵與發展實踐的脈絡為何？這是本文首先要探討的課題。

二、在「人權」價值的演變中是否有其共通的核心概念？以儒家傳統典籍的立論(本文以《四書》—《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》等讀本為討論範圍)，東西之間彼此有無相通或相牴牾之處？

三、如果經由文本分析，找出儒家傳統與人權價值相容或牴牾之處，我們該以何種建設性的觀點著手儒家價值觀的現代意義轉化？¹²

¹² 此處的現代意義轉化指的是對儒家傳統經由「同情的理解之後」，有所「批判性的繼承」，嗣後再尋思「創造性轉化」的可能性。

第二節 研究範圍與方法、限制

壹、研究範圍

人權觀念在西方雖可上溯到古希臘時期，然而做為一個政治理論的基本概念，或做為民主政治的一個主要支柱，當代人權思想是出現於文藝復興時期以後的事。¹³因為所謂古代的人權思想和近代啟蒙學者的學說相比，顯得殘缺不全，算是一種很原始素樸的人權觀。所以本文將研究範圍界定為當代人權價值，對人權概念的探討是自文藝復興以迄現代，人類對自己有自覺、理性的認識，感到自身地位的重要而謀求保障及發展，所逐漸理論化、體系化的人權定義與價值。

人權思想歷經千百年的奮鬥爭取與不斷演變，其影響不僅止於學者對人權思潮的斷代式分類，更重要的是如何將抽象的觀念符號落實到具體的制度保障，使每一個人的生活中不受外力侵犯，能夠維護自我的尊嚴及生存發展。所以西方人權思潮的精彩處不僅在於思想的啟蒙，更重要的是在於社會生活的實踐與制度性的規範。在這方面，本文將對人權與法制的關連、當代人權思想法制化於全球性及區域性條款來做說明。

相對於西方，中國的民主憲政實踐的歷史甚短，而儒家傳統卻又源遠流長，內容豐富，面向複雜。從時間上來看，先秦儒家不同於兩漢儒家；漢儒又與宋儒精神面貌迥然不同；而在清末西方的價值系統東漸入中國後，關於儒家思想的研究更是複雜；從價值取向上來看，二千年來堅持理想的「君子儒」大有人在，但是「小人儒」¹⁴也非絕無僅有；從思想內容而言，有“廣大而盡精微”的形上學面向，也有“極高明而中庸”的現實取向面向。總的來說，儒家思想從先秦孔孟荀、到漢代至清末儒學一直居於顯學至清末，也就是一種官學。而清末以後西風東漸儒家思想才開始受

¹³ 郭祥才主編（1992），《人權知識讀本》，頁 19。

¹⁴ 孔子曾經教誨他的弟子說：要做君子儒，不要做小人儒。（子謂子夏曰：「女為君子儒！無為小人儒！」《論語·雍也》）孔子之所謂小人儒者，不出兩義：一則溺情典籍，而心忘世道。一則專務章句訓詁，而忽於義理。錢穆（2004），《論語新解》，頁 161。

到許多的挑戰，甚至是無情的撻伐。儒家思想流傳了二千多年，在這期間它經歷過了許多外來價值的考驗，所以其複雜性及多元性是無庸置疑的，許多儒家思想的研究者也都意識到必須將不同的儒家學說面向予以分疏別類，才能清楚地論述相關的指涉，也才不會將鬚髮一把抓的混淆其中的是非曲直。

承如徐復觀先生所說，儒學的自我轉化必須回歸先秦儒學的思想泉源；¹⁵黃俊傑也認為超越漢代以降各種“官方儒學”的糾纏與曲解，回歸先秦孔孟的原始教義尋求儒學新生的精神泉源有二個現代性意義：一是連續性的觀點，二是有機論的觀點，前者能對二十一世紀台灣的民主政治發揮滋潤作用，在“個人主體性”快速成長的新時代中使“個人”與“社會”的對立有所緩解；後者則可在台灣經濟發展的過程中，稍稍降低人與人以及人與自然的疏離感。¹⁶所以本論文將回歸先秦儒家典籍為範疇，並借重前揭彭立忠對儒家面向的三種分類，¹⁷以探討儒家傳統與人權價值上關聯的可能性。

貳、研究方法

本研究屬於質化研究的文獻研究途徑，經由歷史比較(historical and comparative)與內容分析(content analysis)，研究的重點在於：

- (一) 西方人權觀念的起源與演變；
- (二) 人權價值的核心內容；
- (三) 當代人權實踐的相關國際條約規範指涉；

¹⁵ 黃俊傑 (2001)，《儒學與現代台灣》，頁 33。

¹⁶ 黃俊傑 (2001)，《儒學與現代台灣》，頁 34-35。

¹⁷ 彭立忠，將儒家分為「王官儒學」(Imperial Confucianism)、「經典儒家」(Intellectual and Practical Confucianism)與「庶民儒教」(Vulgar Confucianism)。「王官儒學」係指形式上繼承了儒學的外貌，實踐上卻是以持權保位為唯一關切，這類政治化儒家，有人稱之為帝王的儒學或王權的儒家，世人所謂儒家的封建性格即是此類；「經典儒家」係指與政治權力存在一定張力關係，且具有抗議批判精神，這類型的儒家有人稱之為原始型(prototype)儒家也就是孔、孟、荀所代表的儒家；「庶民儒教」係指受一種間接的、非正式的被簡化的及混雜了其他諸種思想的儒家影響的四民社會。參閱：彭立忠 (1993)，《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 45-46。

- (四) 耙梳整理先秦儒家典籍可做為當代人權價值探索的資源；
- (五) 探討儒家思想與人權衝突之處；
- (六) 探討儒家思想與當代人權價值可接軌轉化之處。

參、研究限制

一、 文獻取材的限制

關於人權研究的範圍至為廣泛，從人權思想的哲學、觀念、制度、理論、政策實務等均可以作為人權探討的範圍，另亦有專門以人權組織，或人權規約作為研究的題材。鑑於人權的研究文獻汗牛充棟，但限於本篇論文的研究範圍，在參考採擇的過程中勢必無法作全方位的涉獵，合先在此說明。

目前國內外對於儒家思想與西方學說思想比較的研究相當多，但大多集中於儒家思想與民主政治、儒家思想與自由主義…等。雖說人權價值是由西方自由主義、民主政治、個人主義所開出，但單從儒家思想與人權價值作一聯結式的探討，相關文獻則不多見。

因此，本研究將直接從先秦儒家的代表性典籍：《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，但仍無法關照到秦漢之後不同儒學大家的學說論述。在取材範圍上，將直接跳接到近人在儒學與民主思潮的相關論述。

二、研究方法的限制

本文著重從人權理論與實踐的文獻研閱中，整理出有關人權的核心價值，並以此與儒家典籍中的相關概念作一番分析對比。本研究係採質化研究而未能對人權價值與儒家思想的關聯性作量化的經驗調查，使得本文的論述可能流於主觀，但是，筆者期許本研究未來可作經驗調查的紮根基礎。

第三節 相關文獻探討

雖然學者們對於儒家思想與西方文化有關之探討，可追溯至五四運動甚至是清末西風東漸之始，但由於本文研究焦點放在儒家思想與人權價值的聯結式探討，故以下僅列出有關之研究：

林毓生在提出「創造性轉化」這個概念的同時，也提出了三個「創造性轉化」的數路，其中與本研究有關者，為林毓生以家庭方面為例，提出家庭中父母的權威必須以西方「天賦人權」概念加以限制，因為天賦人權是天或上帝賦予每一個人的，這是一個普遍性的概念，涵攝範圍應該由社會進入到家庭。如此一來，傳統「父為子綱」、「夫為妻綱」將因此而得到轉化，不但父母的權威氾濫、不合理的情況可以避免，並且使子女身心發展健全。林氏認為家庭倫理經過這樣的轉化一方面可以確知它現在發展方向與範疇，而重獲生機；另一方面，它也讓出來空間，以便現代社會所需的公民意識與公民道德，獲得獨立發展。¹⁸另外，在〈儒家傳統與西方人權思想的對話—再思中國傳統的「創造性轉化」〉一文中，¹⁹林毓生認為，雖然過去儒家沒有從人性尊嚴的理念發展出一套系統的人權觀，其基本原因在於儒家並沒有將人的內在價值以尊重個人自由和由法治保障的方式來作界定。但在人權的問題上，中國和西方兩個傳統顯然不是互相排斥的。雖然儒家對權利和人權沒有發展出一套明顯的表述，但中國自古以來已有某些隱含的人權理念和實踐。而上述過去儒家對人的尊嚴內在諸價值方面的思想，能否在一個良好的環境中得到適當的保護和實現，過去的傳統皇朝政權，非但沒有提供一個政治、社會和文化環境讓這些價值得以保存，它們甚至嚴重地遭到剝奪，所以儒家的理想是須要民主憲政的保障的。

李明輝在〈儒家傳統與人權〉一文中，在概述現代「人權」概念的內

¹⁸ 林毓生（1996），〈中國傳統的創造性轉化〉，《歷史月刊》，第九十九期，頁 72-82。

¹⁹ 林毓生（2000），〈儒家傳統與西方人權思想的對話—再思中國傳統的「創造性轉化」〉，明報月刊，2000 特輯，頁 59-62。

涵後，以美國學者帕尼卡〈R. Panikkar〉從《世界人權宣言》歸納出的三項哲學預設：1、普遍人性；2、個人之尊嚴；3、民主的社會秩序。李明輝認為在這三項預設中，前兩項預設在儒家思想〈特別是孟子思想中〉可以發現有利的思想資源。面對西方當代人權概念的形成與個人主義之出現有思想上的關聯，而欠缺個人主義的儒家傳統如何可能與其接榫的問題，李明輝提出了兩點看法：1、人權概念與個人主義之思想史關聯主要發生於第一代的人權概念；當人權概念進一步擴充時，此種關聯便不再是理所當然的了。2、李明輝認為孟子的「人爵」是政治上的地位，「天爵」是人透過道德實踐為自己取得的價值。中庸的「天命之謂性」說明人性既然出自於天命，則人的尊嚴也就不言而喻，這與基督教以上帝形象探討人的尊嚴或者是哲學上形而上學的預設一樣，可見人的尊嚴的確可以從不同文化或宗教傳統得到證成。李明輝也以孟子的「義利之辨」，來說明人格尊嚴的維護屬於「義」的範圍。認為「義利之辨」與現代人權思想是可以銜接的。最後，李明輝指出，儒家的民本思想之中，人民尚未具有公民的身分而享有政治權利，因此在第一代人權概念所包含的各種權利概念，於其中尚付諸闕如。而研究傳統儒家與現代「人權」，一方面可以證明儒家思想包含若干思想資源，可以與現代「人權」概念相接榫；另一方面又可以從不同文化的角度去承認、詮釋人權的普遍意義。²⁰

杜鋼建、宋鋼在〈人權與中國文化之關聯——論語的四條蹊徑和新仁學的四項原則〉中指出《論語》的仁道、恕道、義道、和政道，構成了傳統仁學理論的基本內容和原則。相對應於此四道的新概念——人權主義、寬容主義、抵抗主義和新憲政主義——則組成了新仁學理論的內容與原則。此文所稱的新仁學理論其實根植於傳統的仁學，《論語》四道與新仁學理論四原則之間緊密關係、亦替古典中國文化與現代人權之間築了一道互通的橋

²⁰ 李明輝（2002），收錄於黃俊傑編《傳統中華文化與現代價值的激蕩與調融》（一），台灣喜馬拉雅研究發展基金會 2002 年版，頁 36-55。

樑。²¹

陳秀容在〈試論孟子仁政思想的現代意義：以人權保障為分析焦點〉一文中指出，如果以西方國家既有的人權基本假設為思考基礎，則中國傳統文化中似乎沒有所謂的「人權概念」。但是從《孟子》文本中可引伸釋義出保障人民幸福者的論點，來闡述其現代性意義，而陳秀容同時也說明這些作為人權保障仍有其不足之处的原因是「個人」及「個體性」的不足而希望中國傳統能援引西方在這方面的思想精髓，另一方面，也希望西方能夠正確認識中國傳統思想的精微處並將其納入個人主義的思潮中，使社會與個人的天秤不致完全傾斜至「個人」這一端。²²

西方學者方面，突維斯 (Sumner B. Twiss)，在 “*A Constructive Framework for Discussing Confucianism and Human Rights*” 一文中以歷史實用途徑發展一個跨文化人權對話的比較架構，來說明儒家傳統與人權間的實用功效。突維斯認為，儒家的道德內容與國際上的「三代人權」的內容有所重疊，這些重疊的部分是可以放在人權的架構內討論的，而有些無法放入「三代人權」的內容中討論的，其原始的精神和人權原則仍可說是一致的。²³ 另外，亨金 (Louis Henkin) 在 “*Confucianism, Human Rights, and “Cultural Relativism”*” 一文中指出，儒家價值和人權不同之處在於起源、延續和如何被實踐的差異。儒家價值起源於封建、農業經濟時代，價值觀來自於天意 (ordinations of Heaven)。人權來自現代工業革命之後，人權價值觀或許可溯源自天然內在的，但它來自當代人們的意念和制憲賢達們的背書。儒家思想和人權本質上並沒有緊張關係，今日儒家價值不可避免的成為全球網絡的一部分，人權理念也並不是不同於儒家價

²¹ 杜鋼建、宋鋼 (1995)，〈人權與中國文化之關聯—論語的四條蹊徑和新仁學的四項原則〉，收錄於戴大為編鄧文正譯，《從法律、哲學和政治的觀點看人權與中國價值》，頁 39-57。

²² 陳秀容 (2000)，〈試論孟子仁政思想的現代意義：以人權保障為分析焦點〉，收錄於《兩岸青年學者論壇—中華傳統文化的現代價值》論文集，頁 17-31。

²³ Sumner B. Twiss (1997)， “*A Constructive Framework for Discussing Confucianism and Human Rights*”， “*Confucianism and Human Rights*” edited by Wm. Theodore de Bary and Tu Weiming, pp.27-53

值，隨著帝制傳統的瓦解，儒家的信奉傳承者今日必須承認在現代社會不再只是需要賢明、睿智的領導人，更需建立法律規範和獨立的制度。²⁴

從以上所徵引學者的見解中可以發現，儒家思想中的確可以探索與當代人權價值相通的資源，其中當然也可能有衝突之處。本研究就儒家傳統典籍中整理出可與當代人權價值相通的資源；另外，以一種更謹慎的態度，分辨儒家思想與人權的衝突之處是屬於儒家的何種面向，以作有效的取捨；最後，本研究將試著提出儒家思想與當代人權價值可接軌、轉化之處。

²⁴ Louis Henkin(1997), “Confucianism, Human Rights, and “Cultural Relativism” ”, “Confucianism and Human Rights” edited by Wm. Theodore de Bary and Tu Weiming, pp.308-314

根據前述之動機、目的與方法，本文的章節安排如下：

第壹章 緒論

第一節 研究動機與目的

第二節 研究範圍、方法與限制

第三節 相關文獻回顧

第貳章 當代人權概念的發展與流變

第一節 當代人權概念的歷史發展

第二節 人權內容的世代演變

第三節 人權的基本概念

第四節 深論人權的定義及其核心價值

第參章 當代社會對於人權概念之實踐

第一節 人權法制化之概述

第二節 全球性國際人權條款

第三節 區域性人權條款

第肆章 先秦儒家思想中可作為人權內涵的思索

第一節 儒家思想與第一代人權的對比

第二節 儒家思想與第二代人權的對比

第三節 儒家思想與第三、四代人權的對比

第伍章 當代人權價值與儒家思想之關聯性

當代人權價值與儒家思想關聯性之研究

第一節 儒家思想的綜合性理解

第二節 儒家思想與當代人權價值的衝突

第三節、儒家思想與人權價值的轉化與接軌

第陸章 結論

第一節 研究發現

第二節 檢討與展望