

人权观念在亚洲

易显河

(西安交通大学 丝绸之路国际法研究所,陕西 西安 710049)

[摘要] 从官方的材料中或多或少可以看出:亚洲各国政府或人民考虑人权观念这一问题时强调:(1)“天人相觉”的必要性;(2)个人与集体从家到国到世界的协调的与和谐的关系;(3)历史,文化与国家的背景;(4)人权对话与实施中的公平;(5)对待人权的综合的态度,但是强调经济,社会和文化方面的权利。另外,亚洲国家有倡导某良性生活的观念的倾向,这些观点在一个层次反映了亚洲各国政府或人民对主权的强调,在更深的层次反映了亚洲人由经受殖民主义统治的经验诱发的对民族自决的强烈愿望。

[关键词] 人权的观念;人权的观念在亚洲;积极自由;消极自由;诱导型自由

[中图分类号] D815.7;B0 [文献标识码] A [文章编号] 1008-245X(2007)03-0001-06

我接到的任务是在短时间内做一个关于“人权观念在亚洲”的报告。这对我是个很大的挑战。我起先想不做这个报告,认为这个任务似乎易于被当作一个“不可触及的任务(mission untouchable)”,一个“无法完成的使命(mission impossible)”,或者一个“过于简单的任务(mission too simple)”。只是在三思之后,我才决定就此题目发表一己之见。

这或许是一个“不可触及的”任务。这是因为这个题目会要求我们稍微称颂一下亚洲的人权观念,如果的确存在这种观念的话。这或许会导致傲慢自大,延伸一下,甚至会引起对其它观念的藐视,也许还会引起对其他人的压迫。历史上并不缺乏这种坏得一团糟的事例,最终可追溯到听上去与此类似的一个开端。所以,也许单单想到将这个题目作为一个研究的主题就是一个错误的主意。

这也可能是一个“无法完成的使命”。颇有几个因素会给我很大麻烦。第一个就是时间限制。第二个就是题目中“在亚洲”这一部分。这似乎是要求我在描述亚洲的情形时尽量全面。但这在如此短暂的时间内是做不到的。亚洲如此庞大。亚洲如此多元化。借用大沼(Onuma)教授的话说,亚洲是如此“跨文明的”。^①所有的文明都已扎根于亚洲。人们怀疑谈论亚洲之整体有何意义。

第三个因素是“人权观念”。尽管学者们已挥洒了大幅笔墨,尽管已有人编纂出的长长的权利清单,似乎却不存在正式的人权定义。实际上,人们也许甚至难以给“观念”本身下个清楚的定义。^②当然,如果我们满足于维也纳条约法公约中“强行法”的定义的一部分,^③我们也许只需将人权定义为:国际社会整体认可为人权的权利就是人权。这是一个将具体内容留给造

[收稿日期] 2007-01-16

[作者简介*] 西安交通大学腾飞教授,丝绸之路国际法研究所所长;牛津大学出版社 Chinese Journal of International Law 主编;哥伦比亚大学法律博士(Juris Doctor)。本文是在日本国际法学会与名古屋大学亚洲法律援助研究项目组织的题为“Unity in Diversity: Asian Perspectives on International Law in the 21st Century”的国际研讨会上的发言(2003年10月11-12日,日本名古屋),后收录入本人的英文论文集 Towards an International Law of Co-progressiveness (2004)第14章,289-300。出版社允许笔者将本文译成中文发表,笔者表示感谢。本文由梁晓晖翻译,笔者修改。由于本文涉及的内容和作者不同的写作习惯,编者特许本文的风格,用词和注解均不按一般的要求处理。每条注释最后不放在括号内的数字是页码。批评指正请发往:yee@mail.xjtu.edu.cn。

① Yasuaki Onuma, A Transcivilizational Perspective of International Law, 前注*国际研讨会上所做的报告。

② 例如, Ted Honderich (ed.), The Oxford Companion to Philosophy (1995)中的“观念”词条并不那么容易理解。

③ 维也纳条约法公约第53条(“就适用本公约而言,一般国际法强制规律指国家之国际社会全体接受并公认为不许损抑且仅有以后具有同等性质之一般国际法规律始得更改之规律。”)。

法程序的定义,实际上也就根本不是真正的定义。对我来说——为报告的目的,我应当将此作为适用的定义原则——谈论人权观念似乎要求一种基于一套标准的、定义性的、观念性的或者哲理性的对人权本质和范围的研究。在这种定义原则下,如果有人想要在浩如烟海的官方文件中探寻一种观念性的或者哲理性的对人权的描述,那么我们祝他好运。在起草世界人权宣言的过程中,就有人做过这种努力。当时,在对联合国秘书处人权处主任约翰·汉弗莱(John Humphrey)所提交的草案的讨论中,澳大利亚代表威廉·罗伊·霍奇森上校(William Roy Hodgson)大为光火地说,在他看来,这个文件毫无条理。他要求从秘书处知道:

这一文件后的哲理是什么?他们采用了什么原则;他们又延用了什么方法?这是他们自己的观点,还是多种原则的总集?^④

根据玛丽·安·格兰登(Mary Ann Glendon),汉弗莱的回答是:

他未能为霍奇森上校效劳,“原因简单得很,草案就是没有建立于任何哲理”。就他来说,他被要求编纂一个供讨论之用的权利清单,而这也正是他所做的。^⑤

我们知道宣言的这一草案或多或少地熬过了起草过程成为了世所共知的世界人权宣言,然后宣言或多或少地促生了其它文件,例如公民和政治权利公约(IC-CPR)和经济社会和文化权利公约(ICESCR)。所以我们不能期望这些文件中清楚地表明关于人权的哲理性或者观念性的理解。这种思路是可以理解的,甚至得到了劳特派特(Lauterpacht)的响应,他认为“看上去,需要的不是一个争议性的理论,而是具体的义务和救济方法”。^⑥因此,关于人权的观念和理论未被给予足够的重视。

我的任务可能也是一个“过于简单的任务”。这是因为,尽管有很多关于亚洲价值和亚洲观点的议论,人权的普世性却一次次地被各国、政治家和学者们所确认。这里无需给出一串引述,但是关于人权普世性的通常表述包括三个要点。首先,联合国教科文组织的哲学家组认为基本人权存在于共通的信念,即使表述方法各不相同。^⑦其次,多种文明参与起草了世界人权宣言和其它人权文件。^⑧第三,维也纳行动宣言明确指出人权是普世性的,^⑨因此世界已然接受了人权的普世性。很多国家也遵从大多数的主要人权文件。

如果这是准确的,那么“无法完成的使命”就变成了“过于简单的任务”,因为我们是否能够得到一个

“人权观念”并不重要;无论这种观念是什么,它已经被普世接受了,包括在亚洲。^⑩

我是如此解除上述所有顾虑,总之是对我自己解释的。

关于“不可触及的任务”之顾虑,我首先想说,过去的可怕经历都碰巧是邪恶观念的暂时风行。难道有时候我们不是给自己说:要是善良的观念得以盛行多好啊?如果是那样,今天的世界可能是什么样子呢?其次,我想指出我不是任何观念的鼓吹者;我想做的就是对这些观念做一些审视。最后,我相信审视观念可以帮助我们更好地理解它们,这会使其他人更有效地发扬善良观念并抨击邪恶观念。

就“无法完成的使命”的顾虑而言,我相信我可以将“无法完成的使命”降格为“困难的使命”,而且我应当在此情况下尽我所能。我应该接受这一挑战,尤其因为这是日本国际法学会(Japanese Society of International Law)的同事们给我的挑战。我首先要讲明我没有任何包罗万象的雄心,虽然我会尽我所能。深知不可能涵盖全部亚洲的地理范围,我将主要讨论据儒家学说有其影响的地区。^⑪我也不会声称我所讲的就是正确的,我只是想抛出我自己对这一讨论的看法和一些自己的认识,希望能够抛砖引玉,补益这一对话。

针对“过于简单的任务”这一顾虑,我首先想说,

^④ Mary Ann Glendon, *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights* (2001), 58.

^⑤ 同上。

^⑥ H. Lauterpacht, *International Law and Human Rights* (1950).

^⑦ Mary Ann Glendon, 前注4, 222.

^⑧ 关于儒家学说,有人这样说:“世界人权宣言的起初构建中包含了儒家学者的参与,并且后来获得了共享儒家文化的国家的支持。因此,任何关于儒家思想与多数国家所认同的人权之间存在本质不符的主张都是毫无根据的。”William Theodore De Bary, *Asian Values and Human Rights: a Confucian Communitarian Perspective* (1998), 155.

^⑨ A/CONF. 157/23(1993年7月12日)。我的电脑显示“普世的(universal)”一词在该文件中出现了36次之多。

^⑩ 一些学者似乎持有此种或与此类似的观点。例如,参见, Higgins, *Ten Years on the Human Rights Committee*, *European HR LR* (1996), 570, 575; Christina M. Cerna, *East Asian Approaches to Human Rights*, 2 *Buffalo JIL*, (1995-1996), 201; Jack Donnelly, *Cultural Relativism and Human Rights*, 6 *Human Rights Q* (1985), 414.

^⑪ 其他人讨论了另外一些方面。参见 Roda Mushkat, *Culture and International Law: Universalism v. Relativism*, 6 *Singapore JICL* (2002), 1028; Surya P. Subedi, *Are the Principles of Human Rights "Western" Ideas?: An Analysis of the Claim of the "Asian" Concept of Human Rights from the Perspective of Hinduism*, 30 *California Western ILJ* (1999), 45; James T. H. Tang (ed.), *Human Rights and International Relations in the Asia-Pacific Region* (1995).

那种认为人权普世性的观念已为世界各国接受的观点有些夸张。诚然,很多国家在口头上,如果不是在行动上,已然接受了几乎所有列举于主要人权文件中的人权。根据岩泽教授(Iwasawa)最近的可靠研究,¹²日本在将国际人权法纳入国内法律秩序方面做了很好的工作。中国已经是经济社会和文化权利公约的缔约方,而且也签署了公民和政治权利公约。但是,就亚洲价值观而言,有关争论仍在继续,即使只是声调更低。亚洲各国对人权文件也不断地做出了各种保留。最后,作为一种一般判断,如果有人说很少有具有普世性的少数事物也可以是有趣而内容丰富的,这或许并非完全错误。只有一般性是普世的。

其次,我想说,以多种文明参与制订主要人权文件而得出其所含人权具有普世性的结论是有些过于雄心勃勃了。正如报道中有人所说的,立法就像香肠:不要看它们是怎么做出来的。但是,如果有人就是好奇地看了看,他就会发现一个并非所有起草参与者的思想都被有意义地反映在最终结果中的至为令人伤心的例证。玛丽·安·格兰登在她最近的关于世界人权宣言起草经过的书中将这个告诉我们。在起草过程中,工作组在勒内·卡森(René Cassin)的第一条草案中加入了一句“所有人皆兄弟。被赋予理性并作为同一个家庭的成员,他们是自由是平等的在尊严和权利上”。之后,参与起草的儒学家,张彭春(P. C. Chang)先生

建议在提出“理性”作为人的本质特性之外,该条还应包括另一观念。他说,他想到的是一个字面意义为“二人相觉”(two-man mindedness)的汉字,但在英语里可表述为“同情心”或“对同人的知觉”。该汉字就是ren(仁),“人”与“二”的组合。

作为一种普世观念和生活方式的象征,ren在英语中没有精确的对译。对于卡森而言,它无疑唤起了卢梭的怜悯观[compassion],但是那个词,还是不够确切。张的建议被接受了,但是他的意见却被蹩脚地通过在“理性”后加上“良心”[conscience]展现了出来。(那个不幸的词汇选择不仅晦暗了张的意思,而且给了“良心”一个远不明朗的意义,非常不同于它在诸如“信仰自由”等语句中的通常用法)。¹³

现在看来,这篇起草历史至少说明我们不应对于通过广泛参与而起草的人权文件的普世性抱太多自信。

此外,世界人权宣言的起草者实际上没有预想在

重点实施各种权利时和方式上的统一性。玛丽·安·格兰登在她的著作中论断:

他们塑造的结构足够灵活以容许重点和实施方式上的不同,而其适应性又不至于使任何基本人权完全被隐没或者不必要地屈从于其他权利。¹⁴

很多学者试图对人权的概念下定义。路易斯·亨金(Louis Henkin)¹⁵曾给了我们一个很好的描述性的定义,但是它似乎过于笼统而无法适用于我们的讨论。我认为1998年迈克尔·佩里(Michael J. Perry)和1958年以赛亚·柏林(Isaiah Berlin)对人权的概念化讨论尝试对我们更为有用。迈克尔·佩里认为:

人权概念包括两个部分。根据第一部分,每个人都是神圣的——每个人都是“不可侵犯的”,有其“内在固有的尊严和价值”,其“本身即是目的”等等。根据这个概念的第二个部分,因为每个人都是神圣的(假定所有其他相关信息),某些选择应被做出而某些其它选择则应被摒弃;尤其是,有些事情不应对任何人做,而一些事情应该为所有人而为。¹⁶

以赛亚·柏林细述了自由的两个概念——消极自由概念和积极自由概念,¹⁷这可被当作定义人权或自由的另一个尝试。消极自由的概念表述如下:

在没有人或人的团体干涉我的活动的意义上,通常我被认为是自由的。这个意义上的政治自由就是个人可以不受他人阻碍地行为的范围。¹⁸

积极自由的概念这样描述:

“自由”一词的“积极”意义来自于就个人而言成为自身主宰的愿望……我希望,首先,可以感知到自己作为一个思考的、有意愿的、积极的存在,对我的选择承担责任并能依据我

¹² Yuji Iwasawa, *International Law, Human Rights and Japanese Law* (1998).

¹³ Mary Ann Glendon, 前注4, 67-68。

¹⁴ 同上, 232。

¹⁵ Louis Henkin, *Human Rights*, 见: Rudolf Bernhardt (ed.), *2 Encyclopedia PIL*, 886 (“人权即那些通过公认的现代价值,所有人应能在他们所生活的社会中主张为权力的自由、豁免与获益。”)。

¹⁶ Michael J. Perry, *The Idea of Human Rights: Four Inquiries* (1998), 4-5(强调部分为原文所有)。

¹⁷ Isaiah Berlin, *Two Concepts of Liberty* (1958), 重印于 Isaiah Berlin, *The Proper Study of Mankind: An Anthology of Essays* (1997), 191。

¹⁸ 同上, 194。

自己的想法和目的来解释它们。在我相信事实确实如此的意义,我是自由的,而在我意识到不是这样的意义上,我是被奴役的……

主宰自身就是自由,以及不被他人阻止自我选择就是自由,在表面上,似乎是相互之间逻辑距离不远的两个概念。^①

柏林(Berlin)认为,积极自由的概念可被转化为某种“一个国家、一个阶级、一个民族或者历史进程本身”式的集体自身主宰(collective self-mastery)或集体控制,^②而随后学者们似乎已经这样理解此种形式的自由。^③柏林最为关注的是个人被强迫接受这种集体自身主宰。但是,如果个人想要采取一些被某些缘由所认同的行动,这种强迫就不必发生。以前,我曾向他提出一种批判,而且我相信这是不错的批判。我认为他多少假设了个人所具有的意愿会自行出现。这可能是种跃进。享有完美自由的人可能不想做太多。在我看来,一个人想要有完整的人生并获得生命的繁荣,就应当有一种“诱导型自由”;该种自由就是:当某种事物(诸如一个计划、目标、情形或关系)诱导个人自愿采取某种行动。^④

时间不允许我继续做理论探讨。且让我从这些理论思考中总结出几点,然后尽力根据我所知道的所有资料在支配性的西方特色和东方特色之间做个比较。这些要点涉及人的本质或人性,人权的内容和范围,以及对某种特定的良性生活观念的可进行官方倡导的可能性的。

第一,人权观念似乎意味着必须探寻人之本质或人性。在这个问题上,西方的资料,无论是官方资料或者学术资料,似乎有两点是共通的:(1)宣称“每个人都是神圣的”——每个人都是“不可侵犯的”,有其“固有的尊严和价值”,是其“自身的目的”(即“神圣性声明”);^⑤以及(2)过分迫切地希望不被打扰的孤立个人。

虽然亚洲对此似乎没有任何明示的或者根本的不同意见,也似乎没有任何亚洲国家对此“神圣性声明”提出正面的或者明确的攻击,但是亚洲国家普遍不会苟同第二点。这种不相一致似乎就是西方和亚洲在人权方面的最大不同。亚洲的人性观念,如果我可以归纳的话,是更加复杂的,因此也可能是一个更丰富的观念。虽然许多官方的或其它方面的资料没有象我正尝试做到的一样细说这个问题,我们可以泛泛地得出结论:个人处于与很多其它事物的关系中。

可以指出以下几个要点:

甲、一般而言,尤其是在儒教影响深远的地区,个人具有某种“二人相觉”的性质。这要求个人对他人

给予一定考虑,而不能仅仅依照个人的观念做出论断或行动。张彭春竭力希望将这一属性包括在世界人权宣言中,结果白费精力。^⑥在此观念上英文没有与汉语等同的表达的事实说明了很多。

乙、个人处于与社会相平衡的关系中,从家庭开始并延伸开去。这似乎贯通亚洲文化,尤其在儒家思想里更是如此。儒家的格言简洁地说明了这一点:修身,齐家,治国,平天下。^⑦我相信是在这样的精神下,当胡锦涛向清华大学的学生介绍布什总统时,站在稍微不同的角度,他就说到,中国和美国有很多相同的地方,其中就有它们对世界的共同责任。^{*}一个精细的关系网绘制出了个人的地位、权力与责任。一般的,或者可说是粗浅的对这种关系的批判,即它总是要求集体优于个人,^⑧就是没有注意到这种平衡。这种通常的批判也没有看到当一个人达致自我修养以及与外部世界的关系或者某种和谐时,个人自知的重要性。的确,正如有人说过,单纯自由是空洞的,对大多数人来说,都有一些值得追求的目标或事业。^⑨这种通常的批判更没有注意到社会丰富了对个人自治的锻炼。^⑩

^① 同上,203。

^② 同上,206。

^③ 例如,参见 Alan Ryan, Introduction, 见于: Alan Ryan (ed.), *The Idea of Freedom* (1979); Charles Taylor, *What's Wrong with Negative Liberty*, 见于同上,175。

^④ Sienho Yee, *Towards an International Law of Co-progressiveness* (2004), 24-25。

^⑤ Perry, 前注16。

^⑥ 见前注13,14之正文。

^⑦ 该格言出自《大学》,中文写做“修身齐家治国平天下”,读为“xiushen qijia zhiguo pingtianxia”。我对此格言的翻译与他人略有不同。[我在原文中议成: *Cultivating oneself, regulating the family, ordering the State and bringing peace to the world.*]

* 后注:“Chinese Vice-President Welcomes US President at Tsinghua University” Xinhua News Agency (22 February 2002) online: China Internet Information Centre <<http://www.china.org.cn/english/27348.htm>>. 相对而言,美国副国务卿的利益相关者的概念是有点马后炮了(Whither China: From Membership to Responsibility?, Remarks of Robert B. Zoellick, Deputy Secretary of State, at National Committee on U.S. China Relations, September 21, 2005, <http://usinfo.state.gov/eap/Archive/2005/Sep/22-290478.html>).

^⑧ De Bary, 前注8,25,描述了加州大学 Anthony Yu 教授所做的一个此种批评。

^⑨ W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (1989), 48-49。

^⑩ 有些人甚至会提出更强的观点。参见 Robert Clinton, *The Rights of Indigenous Peoples as Collective Group Rights*, 32 *Arizona LR* (1990), 739, 742(“个人的自治权利并非一个西方思想中的针对有组织的社会的权利,而是一个人由于家庭的成员身份、血族关系或社会联系网络而具有的权利。”) (强调部分为原文所有)。

丙、在人权对话中,亚洲国家一般都强调需要考虑不同国家在历史、文化以及民族背景方面的差异。^{②9}虽然这种强调会被认为是(事实上已一般被认为是)针对人权的实施的,但同样也可被阐释为这意味着个人人格天生就与其历史、文化和民族背景紧密相连。很少有人认为他们的历史、文化和民族不会表征和丰富他们的人格。他们对特定历史、文化和国家的归属感可能会很重要。这种归属感有其内在价值;它深植于我们的人格。^{③0}主张国家和国家主权衰减的通常观点就忽视了这点。有趣的是,曾经有学者在一次讲座中声称已经存在世界公民。我问他是否同无国籍人交谈过,他说没有,并表示不明白我问题的意思。显然,对于公民资格,他有一个包含许多权利和义务而惟独抛开国家归属性的特殊定义。无国籍人的经历和感觉就能最有效地说明这种归属感的重要性。进一步来说,宣称国家消亡的通常观点未能为实施民主或其它形式的政治权利,组织社会福利甚至是简单的经济活动的目的而阐发出另一种对世界的最佳安排方式。

丁、许多亚洲国家还强调国家之间的平等以及对待人权问题所要求的公平。这,虽然表面上从国家主权设想出其理论外观,但也可以被看作是为尊严和平等而斗争的表现,而尊严与平等则是任何人格的一部分。

戊、在大多数亚洲国家的情况中,对于历史、文化、主权、民族特性以及平等的强调同时也呈现出自决的一面。对于那些经历了亚洲混乱历史的人来说,他们的人格必然印记着源自压迫的深重伤痕和获取自决的强大自尊。^{③1}亚洲人在这些问题上或多或少愿意采取对抗性的态度的事实说明他们认真地对待自决,而他们长久处于殖民统治的历史与此应有很大的关系。

第二,在探讨人权观念的时候,佩里和柏林都强调权利的内涵和范围——人权包括什么——虽然他们的做法很抽象。这一强调点,在各种单纯列出这些权利的人权文件中如果不是最重要的,也是最重要的事项之一。

在这个问题上,西方国家一般似乎仅强调公民和政治权利,多多少少属于佩里的术语中“一些不应为任何人做的事情”之类,也是柏林的措辞中消极自由的一类。这一点已被普遍接受,无需多做解释。亚洲国家似乎没有明确反对这些权利。比如,没有国家提出有对个人实施酷刑的权利。

另一方面,很多亚洲国家倾向于赞成一种综合性的方法,^{③2}同时,它们通常,如果不是总是,将经济、社会和文化权利(有时候包括发展权)放在首位,^{③3}从而

含蓄地强调它们。官员的声明则更清楚地强调了这一点。^{③4}它们强调经济、社会和文化权利既是一种独立的权利种类,也是实现其它权利的条件。这些权利是佩里所谓的“应当对任何人做的事情”,但可能不能十分恰当地划入柏林的分类里。这种强调有时候被当作马克思主义的立场以及第三世界观点的根深蒂固,因此不是非常有“亚洲”特色。无论人们喜欢什么样的标签,这种强调的逻辑却很明显:它是既来自于必要性也来自于历史的观点。必要性在告诉这些政治家们在其它权利实现之前必须首先适当程度上喂饱人民。人们无法要求不可能的事情。而历史告诉他们“他们曾到过那里”,其它方法已被试过但不管用。

对经济、社会和文化权利的强调附随着对稳定的强调,它是经济、社会和文化发展的先决条件,这种强调也有与之相生的不在国家级层次上实施直接民主的做法。这样看待世界有其价值。困难在于找到恰当的结合。中国领导人显然认为他们已经找到了这种结合。由于中国最近在许多方面取得的巨大成功,我本人产生一种感觉或者说顺从感,就是人们实在不能与胜利去争论。长远来看,我不知道会发生什么。我认为经济发展本身不能作为追求的目标,而应作为实现幸福和人类繁荣的手段。^{③5}如果那是目标的话,我们应该问问自己为什么在一些国家我们能看到相对来说并不富裕但却很幸福的人们,并且从中得到启发。似乎一旦达到可以说的过去的最低水平的生活标准,它的进一步改善并不必然产生幸福和人类繁荣的有比例增长。生活至上之处,简朴也可能盛行。如果是这样,一方面是发展和稳定,一方面是民主的结合,应随着时间使之相互调整。

我意识到这会是一个有争议的观点,而且在中国发生的一切并非都那么美好。但是,作为一种概念化

^{②9} 曼谷宣言,重印于1 Chinese JIL (2002), 730;刘华秋在维也纳会议上的讲话,同上,735;前注10, Cerna 所述的印度尼西亚政府的声明。另见, Ming Wan, Human Rights in Chinese Foreign Relations (2000)。

^{③0} 虽然对这一点的强调更多是在亚洲,但是对于西方来说,它也并不陌生。据报道戴高乐将军曾经戏称欧洲经济共同体的公务员为“没有父亲的人”(gens sans patre)。Mary Ann Glendon, 前注4, 210。

^{③1} 中国政府白皮书《中国人权发展五十年》,转载于1 Chinese JIL (2002), 741; Carlos Romulo 将军的讲话,见: Mary Ann Glendon, 前注4, 215-216。

^{③2} 见曼谷宣言序言,前注29。

^{③3} 同上;另见中国政府白皮书《中国人权发展五十年》,转载于1 Chinese JIL (2002), 741。

^{③4} 例如,参见刘华秋的讲话,同上,737;王光亚的讲话,同上,782。

^{③5} Sienho Yee, 前注22, 23-26。

的探讨,这似乎就是我能说的一切。

第三,当以赛亚·柏林谈论积极自由的概念时,他非常关切个人可能变成一种理想、国家、社会或群体的奴隶。在他看来,集体自身主宰的观念联结着强迫。与此相关,目前西方有一种源自平等的观点认为,在自由社会里,国家不能倡导任何关于良性生活的观念(the good life);那样做违背给予每个人平等尊重和尊严的义务。这种观点认为,倡导某种良性生活的观念就意味着对其它观念缺少尊重。^⑤这种自由社会的观念在很多亚洲国家尚未流行。我们看得到,在一些国家宗教法盛行,在其它国家有各种各样的政府理念,而在另外的国家则有一个接一个的官方运动。

这一源自平等的观点是否正确对于我来说太难了,我无法解释为什么当一个教会组织倡导某种良性生活的时候就不违背任何规则,而当一个国家这么做的时候,就违背了某种规则。但是我或许可以说,如果对于某种良性生活的官方倡导成为官方的强迫,它就是违法的。但是,如果这种官方倡导仅仅只是倡导,而个人保有是否追随所倡导的生活的最终选择的话,国家似乎仅仅是在“诱导”个人,结果就不是在做什么过于令人反感的事情了。或许我们应该要求国家提供尽

可能多的诱导,这样有不同偏好的个人就可以找到他们各自的良性生活。

诚如所见,如果你同意亚洲官员和观察家的观点可按我在这里所说的方式重铸的话,亚洲和其它地方对人权观念的理解就存在一些区别。这些观点给出的表象就是它们仅针对人权的实施。在表面之下观察,这些观点体现了上述的人权观念或其特征。就象我所说的,我不是在鼓吹任何观点,而只是尽量以事物本来的面貌看待它们。对于事务的不同的揭示有时候会带来一些后果。我希望它们是一些良性的结果,可以帮助世界各地不同观念和价值之间的互通。但是,如果这种揭示不知何故助长了傲慢或者导致了不好的感觉,尤其是在这个形象异常重要的时代,我们都应当谨记“二人相觉”的教诲和孟德修斯很久之前所说的:“温和的方式和道德”自然有助于提升人性,^⑥而永远不要将人权当作展示自身优越性的工具。

在一个有关人权观念的探讨中,我不应,时间也不允许我,审视现实生活并报告人权侵害事例。无论它们发生在哪里,我都谴责之。

(责任编辑:司国安)

The Concept of Human Rights in Asia

Sienho Yee

(The Silk Road Institute of International Law, Xi'an Jiaotong University, Xi'an 710049, China)

Abstract From official materials touching upon the concept of human rights, it can be observed more or less that in their inquiries, Asian States and/or Asians emphasize (1) the need to be conscious of the others, (2) a balanced and harmonious relationship between and among the individual and the collectivity starting from the family, to the State and the world, (3) historical, cultural and national background, (4) evenhandedness in dialogues and enforcement; (5) an integrated approach to human rights with an emphasis on economic, cultural and social rights. There is also a tendency on the part of the Asian States to champion a conception of the good life. These reflect, on one level, the Asian emphasis on sovereignty, and, on a deeper level, the Asian desire for self-determination as a reaction to the humiliating colonial experience.

Key words Concept of human rights; concept of human rights in Asia; positive liberty; negative liberty; induced liberty

^⑤ 特别参见 Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (1985), 191 (“平等观念意味着政治决定只要在可能的时候就必须独立于任何良性生活的观念,或者给予生命价值的事物……如果政府对这些观念厚此薄彼,那么它就没有平等地对待公民……”)。

^⑥ Montesquieu, *The Spirit of Laws*, XX. i (1823年 T. Nugent 译本)。另见, T. Pangle & P. Ahrensolf, *Justice among Nations* (1999), 160.