



人权的中国特色及其普遍性之途

——评安靖如的《人权与中国思想：一种跨文化的探索》

黄金荣*

目 次

- 一、普遍人权观的缺陷与特殊人权论的挑战
- 二、中国人权话语的独特性与非唯一性
- 三、文化多元主义与普遍人权的可能性
- 四、人权话语的对话与对抗
- 五、结语

摘 要 《人权与中国思想——一种跨文化的探索》一书是近些年来西方学者试图从中国历史出发探寻对中国人独特人权观念的理解方面的代表性著作。它从文化和历史的角度对西方普遍人权理论提出质疑，并试图通过阐述中国权利话语的发展历程证明中国的人权话语确实存在很大的独特性。该书坚持一种比较彻底的道德多元主义立场，但同时又对处于不同文化的人们通过接触逐渐达成人权共识及实现普遍性持乐观态度。该书倡导的东西方平等人权对话理论在国际权力政治盛行的情况下显得过于理想化，但其对于处于强势地位的西方而言却具有很强的反思意味。

关键词 人权 亚洲价值观 中国人权观 普遍性 人权对话

1993年4月初，亚洲国家的政府代表在世界人权大会亚洲地区筹备会上通过的《曼谷宣言》引发了20世纪90年代国际社会对所谓人权“亚洲价值观”的激烈争论。这种争论不仅在政府

* 中国社会科学院法学研究所副研究员，法学博士。

本论文受国家社会科学基金一般项目“人权的普遍性与主体性问题研究”资助，课题批准号为14BFX141。

之间展开，而且在学术层面也异常广泛深入，罗尔斯、哈贝马斯等西方著名学者都曾通过自己的著作参与这场讨论。在政府层面，虽然走在这场争论最前沿的是新加坡、马来西亚、印度尼西亚等亚洲国家的代表，但中国作为一个在政治、经济和文化上独具特色又日渐崛起的大国却始终在这场争论的焦点话题之一，正因如此，中国政府代表在1993年6月世界人权大会上的发言从一开始就极受国际社会的瞩目。这场辩论一个出乎意料的结果是促进了西方社会对中国人权观念的探索，不少西方学者开始试图从中国人的视角看待人权思想，尤其是从中国历史出发探寻中国的人权观念史，并寻求对中国人独特人权观念的理解。

在这个方面，两位懂汉语的西方学者贡献尤其显著，一位是瑞典隆德大学东亚研究中心教授史雯（Marina Svensson），她于1996年出版了其博士论文——《中国人的人权观念——1898年到1949年间的中国人权辩论》。这本书以比较详尽的中国近代史资料介绍并分析了1898年到1949年之间中国内部有关人权的丰富辩论。另一位是美国维思里安大学哲学系教授安靖如（Stephen C. Angle），他也于2002年出版了《人权与中国思想——一种跨文化的探索》（以下简称《人权与中国思想》）。该书尽管以论述中国人权观念发展史著称，但它并不追求史料的广度，而只是选取中国宋明以来直至现代一些典型的新儒家代表以及权利思想论者，并从文化哲学与历史的双重角度剖析了宋明以来中国权利概念和权利话语的萌芽与发展历程。安靖如教授阐述中国人权话语历史的目的不仅在于揭示这个受到西方普遍忽视的历史事实，而且还在于对中国政府在世界人权大会上阐述的人权立场作出积极回应，并且试图结合有关跨文化交流的哲学探索中西方人权对话的意义以及达成普遍人权共识的可能性。因此，这本著作不仅可以让我们看到有关中国人权发展过程及其独特性的丰富内容，而且还可以为我们探讨中西人权对话以及人权的普遍性这类更宏大的问题提供理论思路。

一、普遍人权观的缺陷与特殊人权论的挑战

20世纪90年代初出现人权的“亚洲价值观”可以说是“冷战”结束后对西方普遍人权观念全球化趋势的一个反动。人权的全球化浪潮起于1948年联合国大会通过的《世界人权宣言》，1976年开始生效的《公民权利和政治权利国际公约》与《经济、社会、文化权利国际公约》两大联合国核心人权公约则进一步确立了国际人权体制，但直到20世纪90年代初“冷战”结束后，国际人权观念和体系才在西方资本主义模式的胜利凯歌中真正在全世界范围内得到全面复兴，1993年维也纳联合国世界人权大会也正是在这个背景下召开的。然而，非常吊诡的是，“冷战”的结束非但没有让人权特殊论走向历史的终结，反而使其在新的历史条件下通过“亚洲价值观”得到进一步强化，1993年具有不同制度的亚洲各国政府能比较一致地通过极富特殊人权论色彩的《曼谷宣言》就是一个很好的证明。

在亚洲国家对普遍人权观持保留态度的众多声音中，中国政府代表在1993年联合国世界人权大会上有关人权“中国观念”的发言尤其得到西方世界的广泛关注，并且在此后的一些年里被作为人权“亚洲价值观”的典型代表而成为西方学术界讨论的热点。当时中国政府代表刘华秋主张，“人权的概念是历史发展的产物，同一定的社会政治、经济条件，同一个国家的特定历史、文化和观念密切相关。在不同的历史发展时期具有不同的人权要求，处于不同发展阶段或具有不同历史传统和文化背景的国家，对人权的理解和实践也会有所差别。因此，不能也不应



将某些国家的人权标准和模式绝对化,要世界上所有国家遵照执行”。⁽¹⁾这种从历史和现实差异出发理解人权的视角可以说与具有先验论色彩的普遍人权论直接针锋相对,其得出一个国家无权强迫其他国家接受那些与自己不同的人权观念更是对西方以普遍人权观为基础进行的人权外交提出了直接的挑战。

与众多西方学者一样,安靖如教授也试图对上述中国人权观作出反应。不过他并没有像很多西方学者那样简单将中国政府代表的发言斥责为中国政府压制国内人权的借口,而是试图从哲学和思想史的角度更好地理解上述中国人权观,分析其结论存在的合理性及可能存在的问题,并对西方普遍人权观做出反思。安靖如教授指出,“西方媒体之所以如此关注中国,部分原因是因为它向我们展示了另外一种选择,或是因为它成了我们的竞争者”。人权的“中国观念”向西方人提出了“究竟是处于西方的我们更好,还是彼此之间只是存在差异而已”这类问题。⁽²⁾对这类问题的回答直接涉及可否承认每个国家都存在独特的人权观念以及西方是否可以对那些人权观念达不到西方水平的国家人权状况提出批评的问题。很显然,对特殊人权论从政治的角度进行攻击是一种最简单的做法,而要从哲学和历史的角对这些问题作出理论回答无疑要复杂得多。安靖如基于自己的哲学和汉学双重知识背景自信可以在此问题上作出与他人不一样的回答。当然,他也意识到,这么做必须显示出一定的道德和政治勇气,因为这种对中国人权观的“理解”在西方语境下要冒“为人权压制者”开脱之类指责的风险。

对于目前西方奉行的普遍人权观以及人权外交政策,安靖如教授认为,很多背后的理论并没有那么可靠,有些甚至自相矛盾。例如,安靖如教授就发现,在坚持普遍人权这一方面,自由主义政治似乎与宽容差异这个价值显得有些不相容。西方国家在国内都奉行自由主义政治,并将宽容作为其核心价值,但很显然,西方国家在对待其他国家人权观念的问题上显然并没有那么宽容,其强制要求其他国家都普遍接受普遍人权观,那就无异于要求其他国家都接受西方所信奉的观念,这就使得西方国家实际上在国内和国外实行双重标准。

安靖如教授认为,很多为人权普遍性进行辩护的现有理论,其基础并没有那么牢靠。普遍人权论的首先一个理由是自然权利理论。这种早期曾经与上帝意志联系在一起的自然权利观念一度在欧洲以及美国的政治思想中扮演过重要角色,但这种与上帝意志的联系即便在西方也早已式微,安靖如教授认为,对于不信上帝的人而言,这种对自然权利的论述看起来只是牵强附会或主观臆断而已;而将自然权利的“自然”归结于人性的说法也因为人们对人性的理解极易受文化的影响而为特定文化下的人拒绝人权打开了方便之门。⁽³⁾由此可见,自然权利理论本身很难成为论证人权具有普遍性的基础。

为人权普遍性辩护的第二个重要理由是“第二次世界大战”后国际社会已经达成的某些法律共识,包括1948年联合国大会通过的《世界人权宣言》以及众多联合国核心国际人权公约、区域性国际人权公约。安靖如教授认为,如果仅仅因为有那么多国家签署了这些文件就认为现

(1) 刘华秋“中国代表团团长刘华秋副部长在世界人权大会上的讲话”,《外交学院学报》1993年第3期,第1~3页。

(2) 参见(美)安靖如《人权与中国思想——一种跨文化的探索》,黄金荣、黄斌译,中国人民大学出版社2012年版,第1~2页。

(3) 同上,第13页。

在全世界就已经存在一个真正的法律或道德共识，那就大错特错了。其理由在于，《世界人权宣言》本身并不是一个具有法律约束力的文件，联合国人权公约虽然具有法律约束力，但它们并没有比其他国际法更制度化或更具有强制性；很多国家签署这些文件并不是因为真正认同其内容，而是因为试图加入由发达国家主导的国际贸易体制和政治秩序。不仅如此，这些法律文件本身的模糊性也使大量的分歧被掩盖起来。因此在安靖如教授看来，“这些文件所代表的共识更可能是表面的而不是真实的——即便它们是共识，那也只是准法律的、间接被强制的共识”。⁽⁴⁾

为人权普遍性辩护的第三个理由是现代日益紧密联系且不断变化的世界。根据这种理论，一方面，现代国家具有强大的力量，传统以义务为基础的道德结构已经不再能够充分保护人的尊严不受国家的侵犯，只有人权才能完成这个使命；另一方面，现代性也使人们之间的联系日益紧密，从而使人权观念越来越获得全世界人民的接受。但安靖如教授认为，像杰克·唐纳利（Jack Donnelly）那样将当前的人权体制视为面对现代国家威胁唯一符合现实的解决方法的观点未免过于简单化，而把人权视为全球化必然后果的观点则没有看到，现代世界不只是拉近了我们的距离，而且也使我们更加意识到彼此之间所存在的差距，表面的共识并不能掩盖实质可能具有的巨大分歧。⁽⁵⁾

安靖如教授对人权之类的概念坚持一种“道德多元论”的立场，这种立场意味着，具有不同传统的国家和社会都可以、甚至必然会拥有自己的道德观念（包括人权观念）。他深知为道德多元论“进行辩护总是存在一种蜕变成为威权政治合法性辩解的危险”。⁽⁶⁾ 杰克·唐纳利就曾直言不讳地指出，中国确实拥有一种对人权的独特理解就等于“无视压制者”，因为那种认为中国拥有自己的权利观念的主张已经被政府用来为各种形式的压制进行辩护。⁽⁷⁾ 对此，安靖如教授则反驳称，“如果中国政府的主张中存在真理的内核，那么，在无视这些真理的同时却加倍放大主张普遍价值的声音音量的这种做法就是不正当的、帝国主义式的”⁽⁸⁾ 做法。他相信其将提出的精细的道德多元论主张并不必然会对压制者有利，“也存在支持而不是削弱中国和其他地方人权活动家立场的巨大潜力”。⁽⁹⁾

那么，安靖如教授所说的那种具有解释特殊人权论能力同时又能为普遍人权论铺平道路的道德多元主义究竟是指什么呢？安靖如在本书的第二章和第三章专门从语言哲学的角度论证：多元主义产生于不同传统之间必然具有的不同程度的概念距离，但这并不意味着不同文化之间的语言或者价值观就是不可相通的，也不意味着每个传统的概念都是一成不变并且在内部是毫无争议的，这就为不同传统之间开展多种形式的持续对话和交流创造了条件，并且为不同传统之间概念距离的缩小乃至共识的达成铺平了道路。正因如此，道德多元主义在解释各国可能具有的独特人权观的同时，也解释了各国走向共享普遍人权观的可能性和现实性。

(4) 参见前注〔2〕，〔美〕安靖如书，第10页。

(5) 同上，第12~13页。

(6) 同上，第13页。

(7) Jack Donnelly, *Conversing with Straw Men while Ignoring Dictators: A Reply to Roger Ames*, *Ethics & International Affairs*, Vol. 11, No. 1, 1997, p. 207.

(8) 前注〔2〕，〔美〕安靖如书，第21页。

(9) 同上，第13页。



二、中国人权话语的独特性与非唯一性

针对刘华秋提出的中国有自己独特人权观的主张,安靖如教授的态度是,不能像大多数西方批评家一样仅仅从权力关系的角度进行批评,而必须从中国自身的历史出发予以理解。他认为,西方学者经常不是像安·肯特(An Kent)那样尽可能地贬低中国权利话语的创造性一面,就是像黎安友(Andrew Nathan)那样仅仅关注到有限的中国权利论述,并且将现代中国权利话语与中国本土传统之间的关系视为仅具有一种负面的有限联系。安靖如教授试图通过自己的研究表明,不仅中国历史上儒家思想中存在今天还可以引用的丰富资源,而且过去一百多年中人们用不同方法对权利进行的讨论还产生了一系列权利的“中国”视角。

安靖如教授首先试图从儒家思想中发现了有利于权利思想发展的积极因素。安靖如教授并没有像陈祖为(Jaseph Chan)那样从先秦孔孟思想中发现“人权思想”,⁽¹⁰⁾而是从宋明以来新儒家从奉行禁欲主义的“无欲”思想到肯定“合理欲望”的转变发现儒家思想中可以为权利概念发展奠定思想基础的中国传统。他认为指责朱熹宣扬对欲望一律进行压制是非常不公平的,朱熹本人实际上反对的只是那些超出正当范围的坏的欲望。不仅如此,后来的黄宗羲、陈确、顾炎武以及戴震又进一步开始“包容欲望”,从而为“捍卫个人私利合法性”乃至为后来通过权利概念捍卫这种利益开辟了道路。⁽¹¹⁾

其次,安靖如教授在考察19世纪“权利”概念在中国的产生和发展过程后发现,在翻译英文“right”的过程中,虽然“权利”一词一开始因为其在中国传统文化中具有负面含义而经历了一个曲折的过程,但随着时代的发展以及西方思想的传播,它最终作为一种正面的价值逐渐获得中国人的接受。安靖如还发现,19世纪90年代的改良主义者引以为据的两大思想资源——中国传统的“民本”思想与西方经由日本传入的“民权”思想在其思想气质上都具有惊人的相似之处,它们都是在集体的含义上理解人民的利益和权利的,而个人化的权利观念与把民权视为集体权利的一般趋势相比显得微不足道。

安靖如教授接着考察了梁启超与刘师培这两位极具代表性的20世纪初思想家在阐发权利思想过程中体现的中国特色。他发现,这两位思想家在译译西方权利思想的同时总会从中国的传统中寻找理解和解释权利的资源,并因此在不知不觉中偏离西方思想家的权利思想。例如,在梁启超著名的《论权利思想》一文中,尽管其主要介绍耶林的《为权利而斗争》中的权利思想,但其不仅将蔣相如叱秦王的事迹、杨朱不拔一毛而利天下的思想以及“天赋之良知良能”视为中国权利思想的渊源,而且总是在不知不觉中淡化耶林一再强调的法律与权利之间的紧密关系,并试图从中国传统的道德伦理而不是法律的角度理解权利。刘师培在其《中国民约精义》和《伦理教科书》中也与梁启超一样试图通过古代的中国思想资源来理解西方权利思想,同时又通过卢梭等西方人的权利思想来反思中国古代的传统。他一方面将中国古代思想家所说的“私”和“自营”说成近于西人之“权利”,将王阳明的“良知之说”等同于卢梭的“天赋人权之说”,另一方面又全面继承和发扬了新儒家包容欲望的传统,通过主张“人生之初无不有营私之念”而肯定西方的权利思想,并通过儒家的“仁”、“义”思想推导出权利与义务的紧密关系。

(10) 参见陈祖为“儒家人权观”,载夏勇编《公法》(第一卷),法律出版社1999年版,第130~154页。

(11) 参见前注〔2〕,〔美〕安靖如书,第111页。

安靖如教授认为，梁启超和刘师培的文化背景使得其介绍和阐发的权利概念不知不觉偏离了其所引用的西方思想。例如，“无论是法律还是个人与国家之间冲突的潜在方面，它们在梁启超和刘师培的心目中都不如其西方同时代的思想家所认为的来得重要”。⁽¹²⁾ 这种从中国社会现实与传统文化资源出发对“权利”的理解显然与西方将权利首先视为个人抵御国家权力侵害手段的思想大异其趣。

令安靖如教授惊异的是，中国“权利”思想特色不仅体现在梁启超和刘师培那样具有深厚传统文化素养并且对中国文化基本持肯定态度的学者身上，而且也体现在陈独秀、高一涵等高举新文化运动旗帜、几乎主张全盘西化的学者身上。安靖如教授发现，尽管陈独秀、高一涵等人对儒家思想进行了猛烈抨击，但其有关权利对于“人格独立”之意义的主张仍然与儒家的注重人格尊严的传统存在一脉相承之处，其将权利视为实现集体或国家更高目标手段的功利主义权利观也与西方“政治个人主义者”的权利观存在显著区别，他们将经济权利置于政治权利更重要位置的观点则不仅预示着马克思主义权利观即将在中国大行其道，而且将在1949年后相当一段时间内成为中国权利话语的一个重要特色。

通过考察中国人权话语的发展过程，安靖如教授得出的结论是，对刘华秋主张中国存在独具特色的权利话语的观点是很难予以否认的。中国权利话语并非仅仅是照搬西方思想的一种不太完美的努力，而是根据中国的现实问题和社会实践发展而来；中国人的权利话语内部存在相当的共识，其对权利的探讨虽然与西方的权利发展存在一些共性，但在很多方面却非常富有特色，如对合理欲望的满足、建设一个个人能够得到充分发展的国家以及保护个人发展其人格的能力等问题的关注都在中国权利话语中占有重要的地位；许多年来，中国的权利概念在许多重要的方面都一直与西方的诸多权利观念存在差别，并且中国权利话语总体上仍然存在相当的连续性，很多话语一直延续至今。⁽¹³⁾

自20世纪90年代以来，安靖如教授这种认为中国人权话语独具特色的观点在西方学界尽管仍是少数，但也确实得到越来越多人的认同。例如，罗伯特·韦瑟利（Robert Weatherley）也认为，中国权利话语并非仅仅是西方“模式”的一种复制，它深受中国思想的影响并且适应于中国人的国家环境。影响中国权利理论家思想其中一个最显著的因素是他们总是渴望建立一个足以抵抗日本和西方帝国主义阴谋的强大民族国家，因此，他们总是将权利视为促进强大国家建设的手段而不是康德所说的那样是一种个人的内在价值。⁽¹⁴⁾ 史雯在对中国人权话语发展过程详尽描述后，虽然并没有特别强调中国传统对中国权利话语的影响，但她也承认，中国权利话语确实有一些比较突出的特点。例如，中国人从一开始就倾向于以一种实证的观点看待人权，而对于西方的自然法思想持排斥态度；大多数中国人对于人权目的和合理性也都抱有一种功利主义的态度，因此主张行使权利时不能忘记社会和国家利益；不仅如此，无论是自由主义者还是共产主义者都同样强调经济和社会权利的重要性。⁽¹⁵⁾ 此外，裴宜理（Elizabeth J. Perry）也认同，特别重视经济和社会权利是中国人权观念的一个重要特征，她不仅从孟子和毛泽东的思

(12) 同上，第196页。

(13) 同上，第226~227页。

(14) Robert Weatherley, *The Discourse of Human Rights in China: Historical and Ideological Perspective*, Macmillan Press Ltd, 1999, pp. 150~151.

(15) 参见 Marina Svensson, *The Chinese Conception of Human Rights: The Debate on Human Rights in China, 1898~1949*, Studentlitteratur's Pringting Office, Lund, Sweden, 1996, pp. 291~293.



想中读出了这一权利观念的历史思想渊源^{〔16〕}而且还以中国当代社会诸多抗议形式主要局限于经济和社会权利而不是公民和政治权利的现象作为现实佐证。她认为,这一点与美国人总是通过公民和政治权利提出经济诉求形成了鲜明对比。^{〔17〕}

值得指出的是,安靖如教授以中国权利观念发展史为依据肯定中国人权话语具有一定的独特性并不说中国的人权话语就是孤立的,或者说仅仅是中国才有的。他特别强调,“中国的权利话语是‘独具特色’而非‘独一无二’”,“中国的权利话语从来就没有与其他不断发展的权利话语传统相隔绝。相反,他与这些传统进行了持续的接触并在对它们进行解释的同时从中吸取了大量适合中国的各种养分”。^{〔18〕}其理由在于,很大一部分中国权利话语事实上都能从西方找到类似的渊源。例如,梁启超的《论权利思想》一文的很多主张就直接来自耶林的《为权利而斗争》,而刘师培的《中国民约精义》则是直接对卢梭的《社会契约论》的介绍和评论。高一涵的权利观与美国杜威的思想一脉相承,而中国共产主义者的马列人权观更是直接来自西方。对于中西人权话语之间的紧密联系,史雯比安靖如教授更进一步,她认为,“中国人大都是对西方的人权思想作出反应,而不是阐述他们自己的本土人权观念”。^{〔19〕}例如,1949年前中国人对经济和社会权利的强调与其说是受中国传统影响的产物,毋宁说是与受同时代西方各种社会主义运动和福利国家实践的影响。^{〔20〕}

三、文化多元主义与普遍人权的可能性

安靖如教授通过对中国权利话语的历史回顾肯定了中国权利话语的独特性,但无论在史料的全面性上还是在对中国权利话语独特性的归纳方面都不见得比史雯做得更好。不过,对安靖如来说这一点无关紧要,因为其主要目的既不在于全面梳理中国近代权利话语,也不在于系统总结中国权利话语的特色,而在于如副标题所揭示的那样阐述“跨文化的探索”的可能性与现实性,就人权话题而言,也就是探讨多元主义人权观如何与人权普遍性相容的问题。

如前所述,安靖如教授坚持一种道德多元主义观念,因此对他而言,像中国政府代表所称的中国具有依赖于自己历史、政治、经济和文化情境的特殊人权观不仅是一个客观的事实,而且也是一种历史发展的必然结果,因此每个国家都具有自己特殊的人权观也是理所当然的。美国人或法国人也完全可以说自己具有独特的美国人权话语或法国人权话语。只不过有的人权话语之间具有更近的亲属关系,具有相同或至少相似的源头,而有的人权话语之间的差异较大,以至于构成一个道德多元主义的问题,而这就涉及如何在多元的人权话语之间通过一定的桥梁达到国际人权共识的问题。

在不同文化之间进行观念交流,首先就要面临一个跨文化交流如何可能的问题。对于这个问题哲学界的看法并不一致。例如,阿拉斯泰·麦金太尔(Alastair MacIntyre)认为,在对立的

〔16〕 参见〔美〕裴宜理“中国人的‘权利’概念——从孟子到毛泽东延至现在(上)”,余镛译,《国外理论动态》2008年第2期,第51~57页。

〔17〕 参见〔美〕裴宜理“中国人的‘权利’概念——从孟子到毛泽东延至现在(下)”,余镛译,《国外理论动态》2008年第3期,第45~50页。

〔18〕 参见前注〔2〕,〔美〕安靖如书,第196页。

〔19〕 前注〔15〕,Marina Svensson书,第45页。

〔20〕 同上,第292页。

道德传统之间存在的观念差异会导致不同传统之间“不可通约”(incommensurable),即一种文化道德语言中的词汇不可能被翻译成另一种文化中的道德语言。但安靖如教授却认为,由于观念差异而导致不可通约的情形尽管存在,但却非常有限,大部分的情形都只是处于没有达到这个极端的中间地带。在安靖如教授看来,任何一种文化都是动态发展的,因此将差异巨大的不同语言之间的关系称为“还未通约”(incommensurate)比称为“不可通约”更为恰当。⁽²¹⁾中西方文化的交流正是从还未通约不断走向通约的过程。因此,从文化动态发展的角度而言,跨文化之间的观念和概念交流完全是可能的。

在不同文化交流的过程中,还存在如何寻找共识的问题。安靖如教授借用了哲学家麦克·沃尔茨(Michael Walzer)提出的“厚实”(thick)价值观与“单薄”(thin)价值观的概念来说明共识达成的过程。根据麦克·沃尔茨的观点,所谓单薄的价值观是指以一般的抽象概念表达的无论哪个社会都可能会赞同的最低限度的价值观,如“不得任意杀人”、“不得偷盗”;而厚实的价值观则是指根植于每个社会具体环境的充分发展的价值观,这种价值观对于诸如“不得任意杀人”之类的抽象价值提出了更为具体的要求和条件。由于厚实价值观严重依赖于一个社会的具体环境,因此麦克·沃尔茨认为,在道德话语中,价值的厚实性往往意味着复杂性和异议。⁽²²⁾很显然,具有不同文化的社会之间最容易达成共识的是单薄价值观,而对厚实价值观之间共识的达成并没有那么容易。在人权的问题上同样如此。

在一个日益全球化的时代,仅凭单薄的人权观这种共识显然是远远不够的。安靖如教授也明确指出,“在普遍性的背后必然会隐藏着相当的多样性。一种最小公分母式的共识就隐藏着表面化的危险”。⁽²³⁾正是因为基于单薄价值观的单薄共识很可能是不稳定的,因此有理由寻求一个更为稳定的共识,也就是寻求日益接近各个社会各自具有的厚实人权观的共识。要做到这一点正确态度和做法就是动态的“接触”(engagement)。安靖如教授认为,实质性接触又分为三种形式。第一种是“完全的接触”,它是指一方用自己的术语以对方按照自己的术语也会接受的理由去说服(而不是压制)对方。第二种是“内部批评”,它是指在一方无法让对方明白自己的术语时,采用对方的术语和规范进行的接触,这样对于被接触者来说,这种批评就相当于来自内部价值系统。安靖如教授认为,内部批评的一个价值是,它能够确保即便存在巨大的差异,也不一定会阻碍与他人进行某些类型的理性接触。⁽²⁴⁾最后一种是“非推理性接触”,也就是通过旅游、贸易等感性方式进行的接触,这种接触可以增加双方好感,从而促进理性接触。他认为,任何社会共同体本身尽管在价值观上存在很大的一致性,但事实上都不可能是铁板一块,因此每个共同体多少都是一种“分裂的共同体”。在两个共同体中,彼此之间内部的某些亚共同体之间的“平行接触”最为有效,但每个共同体内部不同亚群体之间“垂直接触”对于达成共识也很重要。安靖如教授认为,通过多维度的全方位接触尽管不一定每次都能达成一个令人满意的共识,但彼此达成共识的可能性却会不断扩大。⁽²⁵⁾

安靖如教授的人权对话理论与哈贝马斯以交往理性理论为基础的人权观存在一定的相似性,

(21) 参见前注〔2〕,〔美〕安靖如书,第51页。

(22) Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, p. 6.

(23) 参见前注〔2〕,〔美〕安靖如书,第15页。

(24) 同上,第80页。

(25) 同上,第81~84页。



不过两者得出的结论却不尽相同。哈贝马斯也反对各种以自然法、实在法、神赋为基础的形而上学人权理论,认为人权的合法性来源只能在于“倾听所有人的声音”,^[26]认为权利应是平等自由的主体相互承认和授予的,是人们合作、人际沟通和主体协商互动的产物。^[27]这种人权合法性的观点与安靖如教授关于人权的普遍性只能来自处于不同文化的人们之间达成的人权共识并没有实质性区别。但哈贝马斯并没有由此引出同情东方国家以文化为由对普遍人权提出的批评的结论,相反他认为,20世纪90年代“用文化差异展开的讨论走的是一条错误的道路”,^[28]其理由就在于,亚洲国家如果缺乏对基本权利的尊重,就不可能解决社会团结问题,不能解决现代化过程必然引起的紧张和冲突。^[29]然而,客观地说,哈贝马斯有关人权合法性的理论与其批评人权亚洲价值观的结论之间逻辑并非十分一致,也具有犯下他自己也反对的以“功能性的论证”代替“规范性的证明”的嫌疑。相较而言,安靖如教授的人权话语对话理论的自身逻辑还是比较一贯的。

不可否认,安靖如教授对多元文化下达成人权共识的可能性和具体途径的论述很明显是一种有利于为特殊人权论辩护的理论。其有关道德多元主义的论述意味着人权之类的观念在不同社会出现理解上的差异不仅是可能的,而且是必然的,因此说中国人存在自己的人权观念不仅是个事实,而且也是天经地义的。更为重要的是,安靖如教授有关人权共识的论述实际也包含着“人权观念是逐步发展的”这样一种历史叙述,这种叙述与刘华秋有关“人权的概念是历史发展的产物”的观点确实异曲同工。安靖如教授本人也并不讳言这一点。

安靖如教授的这种人权多元主义论述显然已经超出了大多数为人权特殊论辩护的观点的力度。例如,陈祖为虽然也用单薄和厚实人权观来为人权的特殊性辩护,但他并没有像安靖如教授那样走得那么远。陈祖为认为,尽管人权是普遍的,但它们都只是在国际法上做了笼统和模糊的界定,并且也不存在可以解释人权的普遍政治道德原则,因此应该允许每个社会发展符合当地社会环境的人权形式和细节(包括其规范、合理化理由、范围、优先性以及实施机制)。但尽管如此,他仍然基本赞同一种以国际人权公约为基础的单薄人权观,并且认为无论如何,言论自由都是任何社会发展自己厚实人权观的必要前提。^[30]但安靖如教授则不同,他实际上迈向了一种比较彻底的道德多元论,因为这一理论事实上暗含着如下观点:世界上并不存在一种先验的人权共识,每个社会都可以自由发展自己的人权观念,不同社会只有在充分自愿基础上通过充分接触达成的人权共识才是真正意义上的普遍人权。对于安靖如教授来说,在一个多元主义的社会里,人权观念的多元主义是一种必然的现象,因此那种认为所有人都会立即认同一种人权观念的人权普遍性几乎是不存在的。

从表面上看,安靖如教授道德多元主义的立场确实具有消解人权普遍性从而为人权压制者提供借口的巨大危险。不过在安靖如教授看来,这个问题并没有像表面看起来的那么严重。首

[26] [德] 尤尔根·哈贝马斯《后民族结构》,曹卫东译,上海人民出版社2002年版,第140页。

[27] 参见高鸿钧“权利源于主体间商谈——哈贝马斯的权利理论解析”,《清华法学》2008年第2期,第6~32页。

[28] 前注[26], [德] 尤尔根·哈贝马斯书,第140页。

[29] 同上,第146页。

[30] See Joseph Chan, Thick and Thin Account of Human Rights: Lessons from the Asian Values Debate, in Michael Jacobsen and Ole Bruun ed., *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia*, Curzon Press, 2000, pp. 59~73.

先，安靖如教授所认为的人权普遍性从一开始就不是那种以先验论为基础的普遍性，甚至也不是以国际人权公约为基础的普遍性。他所理解的人权普遍性更接近于史雯所说的“只是指其可适用性，而不是其起源或得到实际承认”。⁽³¹⁾ 因此，道德多元主义立场并没有否定人权可能的普遍适用性，它否定的只是那种不考虑时间和空间维度的无条件的即刻普遍适用性；根据这种立场，只要具有不同文化的社会能够持续进行人权接触并不断积累共识，那么即便暂时不能就人权问题达成一致，也并不能否认将来人权实现普遍性的可能性。其次，安靖如教授的道德多元主义不仅包括文化差异巨大的不同社会之间的多元主义，而且还包括同一个社会不同亚文化群体之间的道德多元主义。换言之，同一个社会内部对于人权也会具有非常多元的观点，而这个社会的政府所代表的人权观点并不一定能全部代表该社会内部所有人群的观点，在缺乏自由表达和代表机制的情况下，更是显得如此。因此，即便从同一文化共同体的内在视角看，以道德多元论为基础的人权观念也仍具有批评政府的潜在正当功能。

四、人权话语的对话与对抗

对于惯于以普遍人权观对中国等发展中国家人权状况提出批评的人士来说，安靖如教授的道德多元主义在一定程度上似乎确实具有消解普遍人权具有的正当批评功能的效果。如果其道德多元主义真的成立，那么是否就意味着处于不同文化的人们在充分达成共识之前，彼此之间就不能进行批评呢？或者说就意味着“不考虑诸如文化、经济、政治和军事等具体情况就将抽象的、被认定为普遍的原则适用于具体的社会是道德上和政治上不负责任的行为”呢？⁽³²⁾ 对于这个从其道德多元论立场可能自然得出的疑问，安靖如教授的答案又是否定的。

对于刘华秋提出的不同国家以及不同的发展阶段具有不同人权观的观点，安靖如以其道德多元主义的立场很明确予以肯定，但对于刘华秋提出的有关“不能也不应将某些国家的人权标准和模式绝对化，要世界上所有国家遵照执行”的结论却并不认同，因为其“似乎暗含”“中国可以不受外国评论”这种“孤立主义观点”。⁽³³⁾ 安靖如教授认为，在不同文化接触不可避免的情况下，要完全免受对方的批评几乎是不可能的。安靖如教授从哲学的角度提出，生活在某个文化中的人群对于与自己具有不同价值观的文化可以采取三种不同的静态策略来处理差异问题。第一种策略是“忽略”。忽略在很少与对方发生联系时自然会出现，在发生联系时则体现为不仅完全拒绝对方的价值观，也不将自己的价值观强制要求对方接受。鸦片战争前中国与欧洲的关系就是如此。但这个策略可能会代价高昂。第二种策略是“压制”。压制就意味着强迫对方接受自己的价值观。安靖如教授认为，压制不仅会摧毁“一种可贵的尊重”，而且也会付出一定的代价（如反抗）。第三种策略是“适应”，适应并不意味着立即会接受对方的观念，而是会对对方的差异持宽容态度。他认为，在三种静态策略中，适应无疑是最可取的态度，但与适应相比，积极的“接触”策略又更加可取，因为接触不仅意味着要交往，而且还意味着要积极去影响他人的价值观。⁽³⁴⁾ 安靖如教授认为，要免受他国的批评，就不得不采用一种类似于“忽略”策略

(31) 前注〔15〕，Marina Svensson 书，第 29 页。

(32) Michael Freeman, *University Rights and Particular Cultures*, 载前注〔30〕，Michael Jacobsen and Ole Bruun ed. 书，第 46 页。

(33) 参见前注〔2〕，〔美〕安靖如书，第 285 页。

(34) 同上，第 61~68 页。



的“地方主义”(parochialism)的态度。但在文化持续进行交流的情况下,一国的人权要免受批评几乎是不太可能的。⁽³⁵⁾

从安靖如教授的道德多元主义立场出发,这种人权交流中的相互批评现象是很好理解的,因为在他看来,这是文化交流过程中不可避免的过程,也是双方达成更厚实人权共识的必由之路。在文化交流不可避免的情况下,他主张交流的双方应该抱有一种积极的“接触”态度。接触虽然并不一定会达成共识,但会慢慢推动人们达成更丰富或更厚实的共识。正是因为根据自己的价值观对对方进行批评是达成更稳固共识的一个必要条件,所以这种批评不仅是必然的,而且也是正当的。“只要双方都对对话保持一种开放的态度,那么坦率的批评就是相互进行对话性接触的一个适当组成部分”。⁽³⁶⁾正是基于此,安靖如教授既对中国政府对人权的“对话”和“对抗”进行区分的做法提出了批评,同时也对美国政府拒绝认真对待中国对美国人权记录的批评的做法进行了批判,因为这意味着美国抵制对自己缺点进行讨论。

安靖如教授倡导一种有助于达成更广泛共识的“开诚布公的权利对话”,这种对话应该“本着宽容的精神寻求对彼此差异的适应”,并且“在任何一种情况下,我们都应该重视构成宽容基础的尊重”。⁽³⁷⁾但他也承认,有太多的时候,那些有能力影响公众对他国看法的人包括学者、媒体以及美国和中国的政府都会将对方妖魔化或长篇累牍地指责对方,而不是朝着开放、全面的理解和批评进行努力。为此他甚至主张应该对塑造媒体的这种市场力量进行审慎地监控。⁽³⁸⁾很显然,在人权的中西对话问题上,安靖如教授采取了西方人甚少采取的对西方政府和媒体行为进行反思的可贵态度。与众多对中国人权状况总是以一副严厉面孔出现的西方学者相比,安靖如教授对中国人权观念确实体现了一种难得的温和与宽容的态度。

然而,正如安靖如教授自身也承认的那样,这种基于道德多元主义而开展的人权对话模式是高度理想主义的。安靖如教授的道德多元主义暗含每个国家都可以具有自己独特的人权观念以及每个国家可以根据自己的意愿自主发展人权观念的观点固然值得赞赏,但对于那些人权观念传播比较晚的发展中国家而言,要实现这一点可谓困难重重。道德多元主义揭示了这样一个事实,即无论在东方还是西方,人权观念的发展都具有历时性的一面,因此都有一个逐步的发展过程,然而,人权更有共时性的一面,这种共时性以及全球化的现实决定了东西方都无法对于国际上存在的人权观念视而不见。然而,在人权观念首先在西方得以产生并得到充分发展因而其与西方文化和制度天然更具契合性的情况下,后发的东方国家在接受与西方国家同等的人权观念时要面临的困难和风险显然是西方国家难以与之相比的。正如陈祖为引述另一位学者的观点时所说的那样,“在西方,人权或多或少只是对政府和行政制度充当‘微调’的功能而已,而在亚洲它们却具有引起巨大变革的可能性”。“许多亚洲社会还没有发展出一种法治观念或者建立强大的法治传统,某些政府还属于威权性质,因而人权的斗争往往涉及根本性的制度变革和权力洗牌”。⁽³⁹⁾在与西方人权观念差异仍然巨大并且现实风险也不容小觑的情况下,东方国家想要完全按照自己的节奏和意愿“从容”保持和发展自己人权观念确实绝非易事。

在东西方政治、经济和人权发展水平存在巨大差异的情况下,安靖如教授道德多元主义观

(35) 同上,第278页。

(36) 同上,第283页。

(37) 同上注。

(38) 同上,第284页。

(39) 参见前注〔30〕,Joseph Chan文,第69页。

暗含的人权话语交流应具有平等性的观点也很容易成为空中楼阁。安靖如教授心目中的东西方理想人权对话模式是，各自都能够以宽容的精神对待彼此的差异，并且以谦卑的心态积极从对方获取有益的观念因素，从而促进和扩大彼此的人权共识。然而，这种对话平等性是建立在对话双方各自的观念都具有同等的分量以及各自对自身的观念具有同等信心的基础上的，而现实的情况却是，在政治、经济、文化和军事等方面西方社会仍然具有全面优势的情况下，来自西方的人权观念不可避免地要比大部分东方社会自身的人权观念具有更大的分量，因而在实际的人权对话中，对自己人权观念信心满满的西方国家总是表现得富有进攻性，而那些与西方人权观念和体制差异巨大的国家却总是不得不采取一种防御性的姿态。安靖如教授指出，在人权对话的过程中，基于各自的厚实价值观对对方提出批评是达成更广泛人权共识的不可或缺的方式。从表面上看这种批评是对等的，因此双方应该都可以接受。但在彼此人权观念所具有的分量完全不对等的情况下，我们可以发现，西方在对东方国家开展人权批评时往往并不是以“我们的人权观念”对“你们的人权观念”提出批评，而是以我们认为是“普遍人权观念”对“你们的人权观念”提出批评。这就意味着，同样是人权批评，它给不同的对话方带来的心理感受是不一样的。对于强者而言，来自弱者的批评可能无关痛痒；对于弱者而言，来自强者的批评却极容易伤害自尊。从这个意义上说，安靖如教授极力主张的人权对话过程中应该给予对方可贵的尊重的观点对于作为强者的西方而言更具有警示意义。

在东西方人权对话话语强弱对比明显并且国际权力政治盛行的情况下，安靖如教授设想的西方可以在给予对方充分尊重的前提下使其对东方开展的人权批评发挥建设性作用这一点也并不容易实现，其有关以厚实价值观为基础进行人权对话的观点更是容易与人权对话过程中应有的尊重产生矛盾。在实际的国际人权对话中，与安靖如教授设想的理想情景不同，以“强制”手段摧毁“尊重”的现象可谓屡见不鲜。皮文睿（Randall Peerenboom）就认为，在认为东西方对话没有效果或者失败的情况下，西方往往会对东方国家采取公开羞辱、贸易制裁、停止军事和民间交流等强制手段，因此他批评安靖如教授的人权对话理论“高估了哲学的作用而低估了权力的作用”。⁽⁴⁰⁾ 根据安靖如教授的观点，要使人权交流真正达到促进共识达成的效果，就不能以双方都能接受的单薄人权观进行表面的交流，而必须以自己拥有的厚实人权观为基础进行人权对话。这种通过充分暴露各自自我观点的交流方式确实比藏藏掖掖、小心翼翼的方式更能让双方清楚地认识到彼此的差异，从而为将来进行充分的接触乃至共识的达成奠定更坚实的基础，但在人权话语存在强弱之别的情况下，即使不存在“强制”，这种“针尖对麦芒”的直面差异方式也极易触发情绪的对抗，从而使人权对话偏离理性的轨道。

我们应该承认，在中西人权对话中，并非任何来自西方直言不讳的批评都会引发情绪性的非理性对抗，在很多时候即便其观点不能完全获得中国政府的认同，也仍然有可能获得部分与西方观念接近的中国人的认同，在这种情况下，西方的人权批评尽管尖锐，但不可否认其一定程度上仍能够起到促进中国人权观念更新和人权制度变革的作用。但尽管如此，西方社会和政府完全不顾中国人自身的意愿和观念、不顾时间和场合肆意对中国展开的人权批评却很可能不仅不能得到大部分中国人的响应，而且还可能引发强烈的对抗情绪。西方总是根据自己的偏好有选择性地重点关注“西藏的人权”，利用2008年奥运火炬传递和北京奥运会召开之际对中国人权状况进行不遗余力的攻击，以及美国政府总是只关心中国的“公民权利和政治权利”，自己

(40) Randall Peerenboom, *Human Rights, China and Cross-Cultural Inquiry: Philosophy, History and Power Politics*, *Philosophy East & West*, Vol. 55, No. 2, 2005, p. 308.



却固执地拒绝承认已纳入国际人权公约的“经济、社会和文化权利”的人权属性等情形都属于这种情况。这种以“人权偏见”、“情绪化攻击”和“人权双重标准”开展的人权对话既谈不上安靖如教授所说的“真诚”，更谈不上“尊重”，其结果只能导致情绪性对抗。正是从这个意义上，中国政府区别对待人权的“对话”和“对抗”并非全然没有道理，毕竟能否感受到相互尊重不可避免会引发是“对话”还是“对抗”的分别。

当然，尽管安靖如教授的人权对话理论因过于理想化而与人权对话的现实相距甚远，但其对如何发挥人权对话的有效性这个问题还是提出了很多有益的启示。无论是其主张的“宽容的精神”、“给予对方尊重”还是“每个国家都要自觉接受批评”都是让人权对话发挥有益的建设性功能所不可或缺的因素。除此之外，其提到的麦克·沃尔茨提出的“对厚实的、建立在文化意义上的道德观来说，真正的批评是来自内部的批评”⁽⁴¹⁾观点也具有很大的启发性。对麦克·沃尔茨所说的“内部批评”可以从不同角度进行理解。第一种理解是麦克·沃尔茨自身的本意，它是指来自文化外部的人采用对方的术语和规范进行的批评，在这种情况下，更容易获得被批评者的接受。这一点对于西方的批评者来说就显得非常有意义，采用这种视角就意味着西方要对中国进行有效的人权批评，就必须了解中国人自身的愿望和观念，而不能完全按照自己的需要和愿望任意进行。对“内部批评”还存在一种安靖如教授已经提到但并未详细阐述的理解方式，即在任何社会内部具有不同人权观念的亚文化群体之间进行的相互批评。这种同一个社会内部不同亚文化群体之间的人权批评也可以促进该社会人权共识的达成。但同一社会的“内部批评”还比来自不同社会的“内部批评”具有更多的优点，由于处于同一社会内部，双方具有极为相似的价值观，这就使得这种批评更容易具有成效；不仅如此，来自同一社会内部也使得任何人不可能再以“你不属于‘我们’”这种孤立主义的观点轻易排斥人权批评，也不可能以“主权高于人权”为由拒绝外来的“干涉”。因此，从长远来说，人权的这种“内部批评”才是一个国家内部人权观念共识达成以及人权观念发展的动力所在。

五、结 语

《人权与中国思想——一种跨文化的探索》一书以历史和哲学的双重视角直面中国人权观这样一个极富政治性的议题。如果说其对中国哲学史以及权利话语史的论述充分证明中国存在一种以中国传统哲学为基础、具有中国特色的人权话语，从而印证了人权是历史产物且每个国家对人权理解有差异这种中国政府立场，那么其从语言和文化哲学的角度论证的有关依各自厚实价值观开展的接触是达成跨文化人权共识有效途径的观点，则对中国代表暗含的“各国应该免受他国人权批评”的观点提出了保留意见。与此同时，作者也根据自己的道德多元主义理论对西方的某些普遍人权理论提出了理论反思，其倡导的平等人权对话理论尽管极富理想主义，但也确实对西方政府人权外交中体现的双重标准、缺乏尊重和反省的做法也提出了深刻的批评。安靖如教授强调对不同文化和不同价值观应予尊重以及倡导通过积极接触逐步达成价值共识的观点实际上告诉我们，人权普遍性必须与人权享有者的主体性相统一，离开人权的主体性，人权普遍性不仅会失去正当性基础，而且还可能变成强制的工具。这种理论对于一直试图接受西方人权价值观并同时又竭力保持自主性的中国人来说确实具有相当的吸引力。

(41) 参见前注〔2〕，〔美〕安靖如书，第14页。