

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

## 人权的普遍性与相对性 [Universality and Relativity of Human Rights]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	李, 林
Publisher	黑龙江省社会科学院
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-09 09:21:56
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/185167">http://hdl.handle.net/20.500.12424/185167</a>

# 李林：人权的普遍性与相对性：一种国际的视角

李林

## 一 导言

第二次世界大战以后，人权保护由国内法领域大规模地进入国际法领域，人权的国际化[1]不可逆转地成为当代人权发展的三大趋势之一（一些外国人权学者认为，当代人权发展的趋势是：平等主义的强化、个人主义的弱化和人权的国际化；另外一些外国学者则认为当代人权发展的主要趋势是：人权的宪法化、人权的国际化和人权的民主化[2]）。人权国际化的重要标志之一，是有越来越多的人权内容被写进了《世界人权宣言》、《经济、社会和文化权利国际公约》、《公民权利和政治权利国际公约》等一系列国际人权文件[3]，成为国际社会应当共同尊重和促进的价值准则。

1948年的《世界人权宣言》向世界宣布了人权和基本自由的普遍性，并明确指出，这个宣言是“作为所有人民和所有国家努力实现共同标准，以期每一个人和社会机构经常铭念本宣言，努力通过教诲和教育促进对权利和自由的尊重，并通过国家的和在国际的渐进措施，使这些权利和自由在各会员国本身人民及在其管辖下领土的人民中得到普遍和有效的承认和遵行。”[4]

1966年生效的联合国两个最重要的国际人权公约--《公民权利和政治权利国际公约》、《经济、社会和文化权利国际公约》，也规定并宣告了与《世界人权宣言》同样的内容。

1993年世界人权大会通过的《维也纳宣言和行动纲领》则重申：“所有国家庄严承诺依照《联合国宪章》、有关人权的其他国际文书和国际法履行其促进普遍尊重、遵守和保护所有人的一切人权和基本自由的义务。这些权利和自由的普遍性质不容置疑。”“所有人权都是普遍的，不可分离且互相依存、互相关联。同时，应该考虑各国家、各地区的独自性以及历史、文化、宗教的多样性，但是，不管国家政治、经济和文化体制如何，促进和保护所有的人权是国家的义务。”[5]

在区域性人权规约方面，有关人权普遍性与相对性的观念，也有程度不同的倾斜或者表现。1948年美洲国家组织第九次国际会议通过的《美洲人的权利和义务宣言》宣告，“美洲国家一向认为，人的基本权利并非源于某人属于某一国国民这一事实，而是基于人的人格属性。人权的国际保护应成为发展中的美洲法律的主要指南。”在这个《宣言》的序言中，美洲国家组织强调了权利与义务的不可分割性：“每个人履行其义务，是一切人的权利的前提。权利和义务在人类的全部社会和政治活动中是相互关联的。权利促进个人自由，义务则表达这种自由的尊严。”1966年美洲国家间人权特别会议通过了《美洲人权公约》（也称《哥斯达黎加圣约瑟公约》，1978年开始生效），重申了上述理念，并进一步强调两类人权密切相关性，“只有在创造了使人可以享有其经济、社会和文化权利以及享有其公民和政治权利的条件下，才能实现自由人类享受免于恐惧和匮乏的自由的理想。”该公约在结构布局上，第一章即规定了人的“一般义务”，这意味着义务先于权利。并且明确规定，“在本公约内，‘人’是指每一个人。”可见，《美洲人权公约》蕴含的是人权普遍性为主导的伦理哲学，但在具体解释和内在逻辑的认知上，又适度地突显了美洲国家的文化因素和国情特征。

1981年由非洲统一组织通过的《非洲人权和民族权宪章》序言明确宣告，“考虑到他们（非洲人民）历史的传统美德和非洲文明的生活价值理应启发他们对人权和民族权概念的思考，并且理应使他们的思考具有自己的特色；”这个宣言进一步强调，“认识到一方面，基本人权源于人类本性，此乃人权国际保护的法律依据，另一方面，要实现和尊重民族权，保障人权实属必

需”。这个区域性人权公约最大的特点，不仅把民族权与基本人权紧密联系起来对待，认定“满足经济、社会和文化权利乃是享有公民权利和政治权利的保证”，而且把权利与义务紧密联系起来，明确规定“每一个人对其权利和自由的享有同时也意味着对义务的履行”，“人人对其家庭和社会、国家和其他合法认定的社区及国际社会负有义务。”

1950年11月由欧洲理事会成员在罗马制定的《欧洲人权公约》，明确认同《世界人权宣言》，并重申对各项基本自由的深切信仰，对《世界人权宣言》“宣布的权利获得普遍与有效的承认和遵守”，承诺“作为具有共同思想和具有共同的政治传统、理想、自由与政治遗产的欧洲各国政府，决定采取首要步骤，以便集体施行《世界人权宣言》中所述的某些权利。”在这个人权公约的基础上，欧洲国家又陆续颁布了一系列有关个人财产权、受教育权、迁徙自由、废除死刑等内容的“议定书”，不断丰富和完善了《欧洲人权公约》的人权内容和实施机制。

《欧洲人权公约》的主要规定，与《国际人权宪章》的理念及其内容比较接近，人权普遍性的思想和西方人权观的印记较为明显[6]。

国际人权文件记载的有关人权国际化和普遍化的内容和表述，既是各国国内人权实践持续发展和国际人权运动蓬勃推进的结果，也是各种人权理论和观念、特别是享有话语霸权的西方主流人权观念扩散的表现。当今世界，人权的国际化已不仅仅是一种国别层面、区域层面或者国际层面的制度化和法律化的现象，同时也成为一种影响全球的普遍的文化现象。作为一种文化现象，人权的普遍性与相对性问题也愈来愈突显，愈来愈引起人们的关注和争论。美国学者霍勒曼指出，“在最近的40年间出现了一种特别新型的人权，即争取普遍人权(Universal Human Rights)的运动。人权问题第一次不再简单地限于本地或本国范围的问题，不再简单地强调一个少数人集团或一个人权原则的问题。争取普遍人权的运动强调国际范围的人权。它试图发展一种超越于特定政治或文化背景的人权概念，并试图将所有少数人集团、所有正义原则纳入它的范围。”[7]人权走出国别、文化、地域甚至意识形态的主要动因，是“第二次世界大战惨不堪言的战祸，连同其难以置信的压迫和暴政，……意大利的墨索里尼法西斯政府、西班牙内战和佛朗哥的统治、日本军国主义及其残酷的占领政策，……（更为）严重的是希特勒纳粹的扩张和灭绝暴行，震撼了全人类的良知。”[8]鉴于这些暴行愈演愈烈，世界人民希望在全球范围内建立一个人道的法律秩序成为一种普遍的共识。一系列国际人权公约的诞生，以及各种人权国际保护制度及其机制的形成，都是这种共识重要产物。

然而，当人们在国际领域把国际人权文件特别是《世界人权宣言》、《公民权利和政治权利国际公约》以及《经济、社会和文化权利国际公约》确认的人权价值和人权标准，适用到不同文化的区域或者国度时，受到了不同的对待甚至抵制。抵制的理由林林总总，但概括起来看，主要是用人权的相对性否定人权的普遍性，或者用人权的普遍性反对人权的相对性。正如日本学者大沼保昭指出的那样，在学术上，人们“当然可以提出‘人权是真的普遍性观念吗’这一疑问，而且实际上，在至今为止的法哲学、道德哲学、人类学等领域中，从相对主义的角度，人们都提出了各种各样的疑问和批判。”[9]

一般来讲，所谓人权的普遍性(Universality of Human Rights)是指人权和基本自由是一种应当被普遍尊重和遵行的价值，这种价值的存在和实现对于任何国家、种族和民族的任何人是没有区别的，因而它具有普遍的属性。[10]美国著名国际人权法专家路易斯·亨金教授认为，“人权是普遍的，它们属于任何社会中的每一个人。人权不分地域、历史、文化、观念、政治制度、经济制度或社会发展阶段。人权之所以称为人权，意味着一切人，根据他们的本性，人人平等享有人权，平等地受到保护——不分性别、种族和年龄，不分‘出身’贵贱、社会阶级、民族本源、人种或部落隶属，不分贫富、职业、才干、品德、宗教、意识形态或其他信仰。”[11]人权是这样一些权利，它们属于任何时代任何地区所有的人，不管这些权利是否得到承认。人权是所有人仅仅由于是人而拥有的一些权利，不涉及民族、宗教、性别、社会地位、职业、财富、财产，或任何其他彼此相异的种族、文化或社会方面的特征。[12]

关于人权普遍性的意蕴，《世界人权宣言》第二条是这样表述的：“人人有资格享受本宣言所载的一切权利和自由，不分种族、肤色、性别、语言、政治或其他见解、国籍或社会出身、财产、出生或其他身份等任何区别。”《公民权利和政治权利国际公约》第二条第一款相似的规定是：“本公约每一缔约国承担尊重和保证在其领土内和受其管辖的一切个人享有本公约所承认的权利，不分种族、肤色、性别、语言、宗教、政治或其他见解、国籍或社会出身、财

产、出生或其他身份等任何区别。"人权的普遍性是国际人权共同标准以及人权国际保护的重要理论依据，人权高于主权还是主权高于人权的争论，也与人权普遍性的哲学判断密切相关[13]。

人权的相对性（Relativity of Human Rights）是与人权普遍性相对应（有的认为是相对立）的观点，是指人权和基本自由作为与特定的文化传统、政治制度、经济制度相关联的价值标准，它的存在和实现是有条件的、相对的，在不同的国家、不同的文化、不同的种群当中存在着不同的人权价值和行为准则。人权的相对性理论与文化相对论、哲学的相对性等学说有较高的关联度，是人权哲学中颇有影响的一种理论，受到许多非西方主流文化的发展中国家的欢迎。

1993年，为了筹备世界人权大会，亚洲各国的部长和代表于3—4月间，在泰国首都曼谷举行会议，通过了《曼谷宣言》。这个宣言在强调人权的普遍性、客观性和不可选择性的同时，宣称"亚洲国家以其多姿多彩的文化与传统能对世界会议（世界人权大会）做出贡献"，并且"认为尽管人权具有普遍性，但应铭记各国和各区域的情况各有特点，并有不同的历史、文化和宗教背景，应根据国际规则不断重订的过程来看待人权"。《曼谷宣言》没有被认为是一个区域性的国际人权规约，充其量只是一份昭示亚洲国家人权观的政治文件，不具有国际法上的强制性和拘束力，但是这个宣言却宣告了被人们称为"亚洲国家的人权观"[14]的一种人权理念。这种人权理念显然认同人权的普遍性和共同标准，同时也强调文化的差异性，强调历史和传统的不同对于人权观念及其实践的影响作用。

其实，亚洲国家的人权观是针对人权普遍性理论做出的回应，同时也是亚洲国家政治诉求和经济发展的自保性措施。亚洲人权观提出后，遇到的第一个问题，就是人权的普遍性与相对性（这里相对性也与特殊性通用）的碰撞和协调问题。中国社会科学院法学研究所的信春鹰教授对这个问题的概括和论证表明，亚洲国家既要坚持人权普遍性的观念，也要主张不同于西方人权观的亚洲国家的人权观——人权的特殊性。"亚洲国家强调人权保护的特殊性和由自己特定的条件所决定的优先选择"，"亚洲国家坚持的与普遍性的观念相对的特殊性并不否认人权规范的普遍性，但是强调在实现普遍人权时要考虑各个国家特定的历史背景，给予各个主权国家决定自己的政治制度和人权制度的权利以及保护人权的优先选择的权利。"[15]

伊斯兰世界的人权观在一定程度上也反映了人权的相对性（特殊性）。"在伊斯兰教中，人权是作为人的尊严讲的，在这个领域中，重要的是义务而不是权利。而且一个人即使有什么权利，那也是因为他的地位或行为，而不是因为他是人这样一个简单的事实。"[16]伊斯兰教的原理是不承认甚至排斥西方人权概念的，即使有人认为伊斯兰教与西方人权是相通共融的，也是站在人权相对主义立场上而言的。比较典型的有两种观点，一是认为"伊斯兰教在人权方面提供了最好的保护，国际人权文件所确立的人权准则已经超出了伊斯兰教的限度，其中某些准则与伊斯兰人权价值相抵触，它们不代表全人类意志的人权准则，而是西方基督教文化的特定产物，不具有普遍性，因而伊斯兰世界无义务接受，进而认为伊斯兰世界应坚持伊斯兰人权观"；一是认为"国际人权文件确立的人权准则，其中一些与伊斯兰的价值相一致，应予接受；一些与伊斯兰价值相悖，不应接受。"[17]伊斯兰人权观在妇女的权利与自由、关于非穆斯林的权、关于宗教自由等方面，特别强调了其人权特殊性。

上述两种不同的认识在争论中形成了两个派别：人权普遍主义和人权相对主义。

人权的普遍性与相对性不仅属于人权哲学范畴的基本问题，讨论也不仅主要是一种哲理性与思辨式的，这种讨论同时还有着深刻现实背景和意义。早期的"人权的普遍性是那些被排除在人权之外的殖民地人民和'有色人种'等向欧美诸国政府和社会所提出的主张。也就是说，人权如果是人之一般的权利，那么'有色人种'和殖民地统治下的人民不能受到人权保障就显然不符合道理"。对此，"欧美诸国举出殖民地人民的宗教、文化和传统等一些今日'相对性'论者所援引的种种理由，拒绝承认'有色人种'和殖民地统治下的人们对人权的平等享受。"[18]概言之，人权的普遍性问题，最初是由被压迫民族和被压迫人民为了争取自身权利而针对西方列强提出来的，是民族独立和人民解放的思想武器和奋斗目标。而到了1970年代以后、特别是1990年代以来，随着国际社会对人权问题的更多地关注、某些西方国家积极推行人权外交政策以及发展中国家在人权问题上受到各种压力，讨论的针对性和现实性愈来愈多地成为论辩双方需要考虑的重要因素。此时，关于人权普遍性与相对性的讨论虽然仍表现为哲理范畴不同学派、不同观点的交锋，但在其背后，却深深地包藏着为不同政治（国家）利益、不同人权政策、不同人权

制度辩解的动机，具有明显的意识形态色彩，集中地表现为广大非西方国家与西方国家的对峙。与初期讨论人权普遍性和相对性所不同的是，这时的西方国家成了人权普遍主义的主张者，而非西方国家（特别是广大发展中国家）则成为人权相对主义的坚持者。[19]

尽管不少发展中国家持人权相对主义立场，但是它们对人权的见解也不尽一致。正如亨金教授研究所显示的那样，"在当今第三世界已成为重要力量的国际舞台上，它们经常而且是一致地宣布了对人权的尊重。第三世界中的100多个国家有自己的现行宪法，并在宪法中表达了对人权的尊重。但是，第三世界并不具有一个共同的传统，一个共同的政治意识形态，或者一个共同的权利观念。"发展中国家从英国、法国、美国、前苏联等国家的宪法，以及从联合国的国际人权公约和区域性的人权文件中学习，借鉴人权文本、词汇、制度和程序的时候，"它们则不必接受权利观念和哲学观点，"它们给予"借鉴而来的人权概念以一种特殊的风格"，一种本土化的解释和变通，使这种借鉴来的人权观念"也受到具体的文化、历史、地理、领导与财富的影响"，[20]从而或多或少地具有了人权相对主义的品味。

根据人权普遍性和相对性的具体的不同观点，国际社会对人权国际保护形成了"三种主义"——绝对不干预主义(Absolute noninterventionist)、有限干预主义(Limited interventionist)和广泛干预主义(Broad interventionist)。绝对不干预主义认为，只有对侵略的正当防卫才能使用武力自卫。有限干预主义认为，只有在人权受到极端侵害的情况下，如种族灭绝、大规模屠杀或实行奴隶制，才能进行人道主义干预。广泛干预主义认为，在严重侵犯人权而无需达到灭种罪之程度的情况下，可进行人道主义的干预。[21]

从范围来看，这是一场跨国界、跨区域、跨文化的讨论。在这个问题上，西方和东方、发达国家和发展中国家不是完全对立的、绝对分明的两个阵线。

人权的普遍性和相对性在哲学上不完全是相互对应的概念。按一般的理解，普遍性与特殊性相对应，相对性与绝对性相对应，但在人权理论领域，国际社会更多的是用相对性来与普遍性对应使用的，这也许是一种约定俗成。

人权普遍性和相对性的讨论，主要围绕着以下几个问题进行：人权的概念、人权的根据、人权观念的文化整合。

## 二 关于人权的概念

人权的普遍主义(Universalism)主张，人权是人之作为人，仅仅因为他(她)是人所享有的权利。这种权利是生而有之的[22]、普遍的、无条件的和不可剥夺的，是任何地方的任何人毫无例外所享有的权利，因此存在着普遍的人权价值和共同的人权标准，每个国家都应当尊重这种价值并执行这个标准。例如，美国从政治哲学角度研究人权理论与实践问题的杰克·唐纳利教授简单明了地指出："人权是一个人仅仅因为是人就拥有的权利。"[23]美国哥伦比亚大学法学院宪法和国际人权法资深专家、路易斯·亨金教授认为："按照每个人的人性，人权是不可让渡、不可剥夺的；人权不得转移、不得剥夺或取消；不能被盗用或因一个人不行使或者不主张而消失。"[24]瑞士弗里堡联邦研究所所长、国际宪法学会主席托马斯·弗莱纳教授写了一本通俗易懂的小册子，书名为《人权是什么？》。在这本小册子中，弗莱纳教授将人权定义为"人权就是人按照其本性生活并与他人生活在一起的权利。"[25]这种人权概念基本上是以个人自由主义的自然权利(Natural Rights)和自然法(Natural Law)学说为其哲学基础的，有些人认为这种观点代表了西方传统的人权观[26]，即所谓天赋人权的理念。

然而，普遍主义的人权观却受到了来自人权相对主义(Relativism)的严峻挑战。人权相对主义认为，人权是有条件的、社会的和相对的权利，它在不同国家的存在和实现依赖于特定的经济社会条件和文化传统，各个国家应该根据自己的情况确定具体的人权标准。相对主义主要分为道德相对主义和文化相对主义两种。但广义地讲，道德仍处在一个社会的文化体系当中，是该社会文化的重要组成部分，因而相对主义者在从文化角度来论证他们的观点时，通常包含了道德判断的内容。在文化相对主义看来，"任何一种行为(例如信仰或风格)，只能用它本身所从属的价值体系来评价，没有一个对一切社会都适用的绝对价值标准。作为一种哲学，文化相对论

认为，每一种文化都会产生自己的价值体系，即是说人们的信仰和行为准则来自特定的社会环境。"[27]基于文化相对主义，人权相对论者认为，人权是通过文化而被认知的权利，正如西方人权观是西方文化的内涵一样，其他区域或国家的人权观也只能植根于它们自己的文化土壤之中。以这种认知方式来分析人权，不难得出这样的结论：不同的文化传统会产生出不同的人权观念和理论。"人权是西方国家的特定的文化概念，不同社会有着不可比较的不同的文化。一切文化在道义上都是平等的。因为文化是不可比的，因此人权不是也不应当是普遍的。"[28]显而易见，相对主义主张一切权利只能用它本身所从属的价值体系来认同和评价，没有一个对一切社会都普遍适用的绝对的人权价值标准。因为每一种文化都会产生自己的人权价值体系，非洲文化、伊斯兰文化、中华文化、印度文化就有自己的不同于西方的价值观念，人们的与人权和权利有关的信仰及行为准则来自特定的社会环境，因此不可能存在普遍的人权。

概言之，人权相对主义反对人权普遍主义，主要集中在三个观点上："第一，普遍主义在实践中是难以成立的，因为人权并没有受到世界范围的保护。第二，普遍人权是不能成立的，因为原则上人权并没有一个普遍的文化观念。这种观念通常用于诸如妇女平等的特定权利的内容。'妇女作为公民被赋予平等地位的信念.....在非洲、伊斯兰或西方社会并没有被普遍接受。'第三，普遍主义不能成立是因为本土文化作为一种社会的善优于人权。文化相对主义作为一种观念可界定的根据本地的文化传统(包括宗教、政治和法律实践)完全决定着由既定社会中个人所享有的公民和政治权利的存在及其范围。"[29]

在进一步地研究和讨论中，有的学者把人权相对主义的一些观点加以归纳和区分，分为激进的相对主义(Radical Relativism)、强相对主义(Strong Relativism)和弱相对主义(Weak Relativism)三类。

激进的相对主义认为，文化是一切人权或人权规范合法性的惟一渊源，凡未得到某种文化认同的权利都不能被纳入这种文化的人权体系。文化对一切外来的权利具有筛选和决定的作用。激进的相对主义过于强调文化对人权的最终决定作用以及人权的特殊性，容易导致种族优良论的抬头，有可能为种族灭绝、种族隔离、种族歧视等严重践踏人权的行为提供理论依据。

强相对主义则认为，文化是某些人权或人权规范合法性的主要渊源，它承认有一些基本人权，如生命权是普遍适用的，但文化在对人权的认同上仍具有十分重要的作用。

弱相对主义认为，文化可以是人权或人权规范合法性的重要渊源，但不是必然的和决定性的。同样，人权的普遍性也不过是一种预先的假定。[30]

对人权普遍性与相对性的不同理解在实践中也形成了两派。主张普遍主义的不仅有西方国家，也有部分发展中国家。例如，埃及代表在联合国《世界人权宣言》通过40周年纪念大会上的发言中指出，"《世界人权宣言》已经成为我们这个世界各种价值、文化、观念和原则之间共生共存的一种表达，不管这个世界是多么的复杂"。[31]

智利代表提出："对智利民主而言，人权从来没有什么边界。.....完全无条件尊重人权是一种普遍的迫切需要，是所有国内国际文明生活的道德和法律基础。.....人权必须在任何地方和在任何时候受到保护。"[32]

有趣的是，在一些区域性人权文件中，也反映了人们对人权普遍性与相对性认识的差异。例如，《突尼斯宣言》强调，"人权的普遍性是无可争论的，保护和提倡人权是所有国家的义务，不论其政治、经济或文化制度为何。"而在亚洲国家通过的《曼谷宣言》中则"认为尽管人权具有普遍性，但应铭记各国和各区域的情况各有特点，并有不同的历史、文化和宗教背景，应根据国际准则不断重订的过程来看待人权"。

对人权概念理解和解释的明显不同，原因是多方面的，从理论上讲，其中一个重要原因，是他们对人权的根据有着不同的理解。

### 三 关于人权的根据

所谓人权的根据，是要证明或回答人权来自何处。针对人权普遍性的观点，相对主义坚持认为，"谁主张普遍的人权，谁就有证明的义务；而且只能以一种普遍的、能够取得一致的

和可接受的理论来履行这个证明义务”。[33]因为只有有了一种能达成普遍一致和被普遍接受的人权理论，人权才能普遍地发生效力，人权的普遍标准才能具有实际意义。对此，普遍主义者多以自然法和自然权利理论为依据，主张人权是人所固有的、是自然赋予的、人之作为人所享有的权利。“人权被确证为是人自然固有的。人权既不是国家赋予的，也不是人的行为的结果”。[34]在古典自然法学说中，生存在自然状态下的人享有自然赋予的权利，即天赋人权，人权来源来人是自然存在物这个固有事实，人权的根据是高于人定法的自然法。自然法的人权学说从19世纪后期到20世纪初期曾一度受到冷遇。然而，二次世界大战以来，为人权的辩解使自然法和自然权利得以复兴。相对主义者认为，“这是一个危险的发展，因为自然法是一种模糊的渊源，不可能给予人权以一个特定的界定”。[35]

除了有关自然法和自然权利的争论以外，有些普遍主义者和相对主义者则从人道、人性、人的尊严、人的需要、人的活动等方面入手，来论证其人权的根据[36]。

例如，有人认为，人权是以人道或人性作为它们的渊源的。也有人认为，人的需要创造了人权，可以用人的需要来界定人权并取代人性的本原论。国际人权法学者唐纳利不同意上述观点。他认为，人权渊源于人的道德本质，之所以需要人权，不是为了生命，而是为了尊严。人权不是由上帝、自然或物质生活赋予的，人权产生于人的活动，它体现了一种对人的潜能的特定道德观的社会选择，这种选择依赖于特定的对生命尊严低度要求的实在价值。也可以说，人权是一种社会实践，其目的是实现具体的人的尊严和业已制度化的作为基本权利的人的潜能。同时，人权是一种自我实现的道德预言：把人当作人来看待，你将成为真正的人 [37]。

不过，相对主义更多地是以社会进化论或文化多元论作为其立论的基础的。这些人认为，“人权概念在起源上并不是普遍的，因此它也不可能为大多数社会所接受”。[38]人权产生于人的活动或与文化有关的别的社会价值，因此人权主要是一种社会权利而不是个人权利。

有的相对主义者以文化差异性为据，从所信仰的宗教的神那里寻找人权的根据。例如，Khadhuri教授指出，在伊斯兰国家，人权是真主的特权，因为最终的权力属于真主。人类享有真主赋予的权利，在伊斯兰看来，人权的基本特征是设立与神有关的和产生这种关系的具有强制性的义务。人权的存在仅仅与人的义务有关，而每个人都负有对神、对他人和自然的义务。所以，一切与人的尊严有关的事，都只是义务而不是权利。在某些相对主义者看来，《伊斯兰世界人权宣言》的发表就是不同文化对人权根据的理解具有巨大差异的明证。在这种假定之下，他们强调每个文化均有其自己的人权标准，例如西方国家坚持妇女的完全平等，在伊斯兰国家则有不同的看法。

一些非洲国家的学者也比较推崇相对主义。A. Legesse教授说，“世界人权宣言在意思上是世界性的，但在起源上并非世界性的。……假如非洲人是世界人权宣言的惟一起草人，他们会认为共同体的各项权利优于个人的各项权利，可能会使用与现今以一定的方法表达各种思想的语言根本不同的一个文化性的语法。”[39]非洲历史、文化和哲学的独特性给非洲的人权观念赋予了自己的特色，这种特色在《非洲人权和民族权宪章》中得到了体现。基于人权来源于非洲人民的本土文化的观点，有的学者指出，非洲人否认外来的“人权标准”对他们的适用性，因为在非洲，大多数对人权的侵犯是由西方的奴隶贸易、殖民主义和种族隔离造成的。[40]

我们看到，在讨论中，即使普遍主义和相对主义都承认人性是人权的根据，它们在具体解释上也相去甚远。普遍主义认为人性是指人的自然属性，由此推导出人权是不分民族、种族、性别、年龄、宗教、国籍等而为一切人所享有的权利。

相对主义则提出以下理由加以反驳：

- 1.每个人要通过他的文化才能认识他的人性，因此尊重个人的不同必须尊重文化的差异；
- 2.尊重文化间的差异是由科学事实证明了了的，而不是被发现的定性评价文化的技术；
- 3.人权和作为人权根据的人性是与它们所产生的文化相关联的。

人性的主要特征是它的民族性和社会性，以人性为根据并不能必然地推导出人权的普遍性。

#### 四 人权观念的文化整合

当极端的普遍主义和极端的相对主义争吵得不可开交的时候，人们试图找出一种双方都能够接受的或者能够缩小双方差距的理论，以避免这种争论对解决日益增多和繁杂的现实人权问题造成障碍。于是，有的学者提出了跨文化的人权普遍性的概念，即把国际上流行的人权观念和某些关于基本人权的的规定溶到各种不同的文化中，在承认不同文化存在某些差异性的同时，更寻找和强调各种文化中的共同因素，通过具体社会制度下的具体文化的整合，建构起一种为论争各方都能够接受的人权观念和基本人权标准。为了达成这个目的，他们从下述几个方面做了论证。

(一)人权的存在依赖于包括政治制度、经济制度、社会制度以及文化传统在内的广义的文化模式。各种文化模式是有区别的，但在这些区别的差异性背后，存在着某种基本的一致性，即每种文化必须为满足个人的基本相同的物质和精神需要提供条件。这种基本需要的共性并不会因为文化的不同而产生本质的差别。

(二)从人性来看，当在不同文化之间、同一文化的不同个人之间的人性表现为特定的形式时，如对生存和人格的基本要求，人性就是普遍的。任何文化的价值体系都必须对人性同时是自然界的一部分予以承认，对以人性为基础的人权理念中的普遍内容予以接纳。正如美国著名伦理哲学家彼彻姆指出的那样：“人类本性的结构相同，至少是人类的需要普遍相同，从而导致了在所有文化中采纳类似的甚至同一的原则。”[41]在人权观念领域这种现象和可能性同样存在。

(三)用人权的道德性标准来看，两种文化中的人们对某些人权采取了不同的实践方式，但都在遵循着共同的原则，如行善原则。即是说，两种文化在终极的人权道德原则上可能是一致的、相通的，它们之间并非只存在着相互排斥或不相一致的关系。因为，“在一切文化中，社会重视个人的生命是永恒的，因此，没有一个社会会容忍叛逆、杀人……一切社会都承认婚姻的相互的权利与义务，谴责破坏家庭关系的行为。一切社会都承认某些个人财产……这些共同文化价值的事实为不同文化信仰间的相互理解奠定了基础”。[42]

(四)一些发展中国家的学者甚至认为，人权概念并不是西方国家的发明，一切社会都有其自己的人权观念，一切社会都通过文化和历史展示出它们的人权意识，因为人权概念可以追溯到人类起源本身[43]。虽然西方传统已使人权观念系统化，但在世界大多数主要文化中，相似的思想 and 某些具体的权利概念一直就存在着，在人权问题上各种文化的精神本质是相通不悖的。

(五)事实上，过分强调普遍主义或相对主义的危害并无二致，这样认识人权问题对处理当今的国际人权事务有弊无利。把这两种理论引到极端以后，前者可能导致干涉内政行为的滥行，后者则可能会造成那些公认的严重践踏人权的行为提供辩解的工具。

日本学者大沼保昭教授提出了“文明相容的人权观”，认为这种人权观与普遍主义的人权观持相同立场，但是前者在认识人权保障这一目的的过程与条件上不同于后者。文明相容的人权观是以承认不同价值体系与世界观并存的现实为前提，通过相互批判和容纳的过程，来统一和克服这些差异。文明相容的人权观所追求的是不同文明、文化和宗教之间不断的对话和共通性，因此，各种各样的文明、文化和宗教不改变其现有的状态，这种人权观也就无从实现。文明相容的人权观以各种文明中的文化和宗教都在不断变化为前提，要求人权应当以其完善的形式在各种具有不同政治、经济体制和宗教、文化的各国得以接受、扎根，要求与这些国家广义上的文化相适应。就是说，无论是西方社会，还是非西方社会，都有必要不断地探求构成使人权得以接受、扎根之基础的文化、宗教、习惯和社会道德等，并且为使它们与人权相适应而对其做出重新解释。[44]大沼保昭教授认为，“只有当人权保障的观念和每个具体的人权为在各文明圈、国家、民族、地方、阶层、性别中占支配地位的文化、宗教所接受和容忍，人权的普遍化才可能开始具有现实的意义。”[45]这种人权观，就是宽容的、文明（文化）[46]相容的、求同存异的人权观。

以宽容的精神来看，世界就好比一间屋子，各种文化的人都要住在里面，于是需要大家在文化上做出一定的让步和妥协，放弃某些特有文化的偏见，建立更多的共同文化。把哈贝马斯的“沟通理性”用于解读人权的普遍性与相对性，或许应当赞同哈贝马斯的这样一种看法：“对于欧洲人权的个体主义特征，人们也提出了恰当的批判。通过跨文化的讨论，我们也必须从我们不同解释方式的片面性当中汲取教训。比如，有人主张个体凌驾于一切社会化过程之上，并且天生就享有一定的权利。这种观点是占有性个人主义（possessiver Individualisms）的遗产，今天

被新自由主义又一次翻炒起来，因而是很成问题的。个体的权利是以法律共同体当中主体间共同承认的规范为基础的。"[47]我们可以这样来理解：人权本身就是一种文化现象，一种文化的内容。文化是多元的，因此人权观不可能完全统一；文化又是有共性的，这就是以人为核心形成的文化观念、文化制度和社会行为。所以用文化观念来看待、理解和解释人权，人权也是有普遍性的，即人的基本的价值、尊严和本性。

为了使对立的双方走到一块儿，接受通过文化（文明）对人权观念进行整合的建议是十分必要的。只有把国际社会的人权同具体文化结合起来，求同存异，才可能在不同文化间达成共识，建立良好的国际人权新秩序。但在具体整合过程中，是以人权普遍性为主还是以人权相对性为主，是这种文化（文明）多一些还是那种文化（文明）多一些，恐怕很难预设，而只能由具体的情况和条件来决定。但无论如何，人类要走向共同的和平与文明，实现和睦相处和共同发展，就必须摒弃绝对的人权相对主义观念，部分地（大部分甚至全部）接受人权的共同标准和观念。

当然，要实现跨文化的人权观念整合（或者形成“文明相容的人权观”）这样的目标，还需要做更深入、更具体的理论研究，需要这些理论所涉及的各方利益主体做出必要而适当的妥协和让步，需要时间的历练和人类的共同努力。尽管如此，通过文化的人权普遍性的观念正在得到越来越多的重视和认同，这本身就为实现目标提供了不容忽视的机会和可能性。

---

[1] 参见李林《国际人权与国家主权》，载《中国法学》1993年第1期。

[2] 一些西方人权学者认为，现代人权观念产生于“二战”期间的自由、正义、和平及个人权利等观念。现代人权观与17、18世纪的人权观相比已有较大发展，呈现出三大特征。

#### 一、平等主义的强化

现代人权法律文件规定的内容证明了平等主义强化的存在。具体表现为：

第一，在保护人权过程中，进一步强调法律面前人人平等，反对一切歧视。尽管18世纪有的权利宣言也宣告法律面前人人平等，但对免受歧视的保护则是19、20世纪的发展。19世纪战胜了奴隶制，20世纪则从理论与实践上同种族主义进行了顽强的斗争。“二战”以后，在一切领域维护妇女的平等权也已被提上了人权保护的议事日程。

第二，从福利权看现代人权学说中的平等主义。早期的政治权力概念通常要求政府站在人民的背后，充当“管得最少，政府最好”的“守夜人”角色，滥用政治权力被视为政府做了它们不应当做的事情，而不是没有做它们应当做的事情。从这些权力斗争中产生的义务主要是一种对权力否定、抑制的义务。20世纪以来，政府保护人民权利免遭内外侵害的义务被视为一种积极作为的义务。与此相关联，对以下权利的看法有了转变：

正当程序权(公平审判权，免受任意逮捕权，免受残忍、野蛮惩罚权等)被视为对滥用法律制度的救济；

隐私权和人身自由权(住宅不受侵犯权，迁徙自由权，自由选择住所权，结社自由等)被视为对侵犯私人领域的救济；

政治参与权(言论自由，请愿权，选举权，竞选公共职务权等)被视为对拒不考虑诉愿、压制持不同政见者等滥用权力的救济；

过去，实现上述权利要求政府不要过多限制人民；现在要求政府积极作为，以实现人民的利益，如公平审判、自由选举、防止政府机构或政府官员滥用权力等。

第三，已被广泛接受的三个观念把解决经济、社会问题视为政府的责任：

观念之一，贫困、歧视、自私地开发像损害传统政治权利一样威胁着人们的福利和尊严；

观念之二，人们的困苦和不平等不是不可避免的，而是处于道德或政治控制下的社会、文化条件造成的；

观念之三，政治、经济和社会是一个统一的体系，不可能真正分开，政府权力通常应当用于创造和维护经济和社会制度。

由于以上观念的普及，政府通过使用它们的资源和重新分配权力提供救济的职能受到了严峻的挑战。

#### 二、个人主义的弱化

近年来的权利宣言已弱化了自然权利理论中的个人主义，表现为一些非个人作为人权主体

得到了承认。一些人权法律文件把家庭和社区等作为人民中的一部分来规定，而不是作为进入公民社会之必需理由的孤立的个人来看待。例如，《世界人权宣言》第二十三条第一款规定，“家庭是天然的和基本的社会单元，应受社会和国家的保护”。在一些权利公约中，集体人权被引入人权架构，自决权和控制自然资源权在人权架构中居于重要地位。人权概念已不再仅由社会契约理论构成，现代人权理论中出现了一些作为人权基础的哲学理论，如相对主义人权学说、普遍主义人权学说、马克思主义人权学说等。战后致力于准确表达国际人权规范的努力已发展到哲学的和观念的多元化阶段。

### 三、人权的国际化

现代人权与18世纪自然权利的区别之一，是人权已进入国际领域，具有国际化特征。尽管18世纪的自然权利观把人权视为所有人的权利，但这种理论更多的、更主要的是被当作合法反抗政府的根据，而不是作为由国际社会对侵犯人权的政府进行合法调查和实施外交与经济制裁的标准。尽管许多国家依然强调其主权和防止外界干涉其内部事务，但国际社会现已确立了对任何大规模侵犯人权的调查和非军事制裁的原则。

国际人权学者一般认为，根据《欧洲人权公约》建立的欧洲人权国际保护系统是当代国际人权保护中最有效的系统。在这个系统中，欧洲人权委员会负责调查政府或个人的申诉，欧洲人权法院负责审理涉及解释和应用《欧洲人权公约》的所有案件。该公约的任何缔约国须接受欧洲人权委员会和欧洲人权法院的管辖。

《公民权利和政治权利国际公约》也提供了国际人权保护的程序。根据此公约成立的人权委员会有三项职能：第一，审查缔约国按照公约要求提交的报告；第二，受理、审议、调解一个缔约国对另一个缔约国违反公约的申诉；第三，受理、审议、调解由缔约国公民个人提出的申诉。第三项职能是由公约的任择议定书规定的，仅对议定书的签字国有拘束力。

美洲国家组织也存在着类似的人权保护系统。1969年通过的《美洲人权公约》在人权国际化方面起了重要作用。根据《美洲国家组织宪章》和《美洲人权公约》设立了美洲国家间人权委员会和美洲国家间人权法院。美洲国家间人权委员会的主要职能是：审议美洲国家组织各成员国政府依公约要求提供的报告；受理成员国之间的违约指控和个人对国家的申诉。美洲国家间人权法院负责对《美洲人权公约》和其他人权公约做出解释，并对成员国间有关侵犯人权问题的指控或争端进行裁决，但法院的裁决无强制执行力，由各国自愿遵守或执行。

1981年非洲统一组织通过了《非洲人权和人民权利宪章》，规定在非统组织内部设立非洲人权和人民权利委员会。委员会的主要职责是：审议各成员国执行《宪章》情况的报告；受理国家间的指控；促成人权问题的调解解决。

亚洲地区由于各国文化、宗教、社会、经济和法律等传统存在各种差异，故而很难制定一个区域性人权公约并设立区域性人权保护机构。但亚洲国家在促进和保护人权方面亦主张进行一些区域性或国际性合作，这种主张在一些亚洲国家的实践中得到了实施。

也有的西方人权学者认为，现代人权发展是一场理论与实践的革命，表现出三个特征：

第一，人权的宪法化。越来越多的国家把人权的内容载入宪法，以专门规定人权，并授权法院保护这种权利。以作为最高法的宪法来确认人权，从而把人权的保障提到了至高的法律地位。

第二，人权的国际化。人权已形成了国际共同标准，任何国家发生了严重侵犯人权的事，该国政府都不能以任何借口拒绝国际人权保护。实施国际人权保护是实现世界和平与发展的必不可少的组成部分，是一种国际责任，但不能滥用。

第三，人权的民主化。在人权保护中，非政府组织的保护作用日益重要。在政府不足以保障人权的情况下，非政府组织的作用更为明显。而且，有些方面的人权(如妇女、老人、儿童等的权利)由非政府组织来保障效果更好。

[3] 在联合国领域和区域领域，各种国际或者区域性的人权公约、条约、宣言、议定书等等，已达数百项之多，可以说，在国际人权领域，已经基本实现了人权保障的“有法可依”。

[4] 见中国社会科学院法学研究所编：《国际人权文件与国际人权机构》，社会科学文献出版社1993年2月出版，第3—4页。

[5] 王家福、刘海年主编：《中国人权百科全书》，中国大百科全书出版社1998年5月出版，第845页。又见【日】大沼保昭著，王志安译：《人权、国家与文明》，三联书店2003年1

月版，第353页。

[6] 本文所引用的国际人权文书和区域性人权文书，请详见中国社会科学院法学研究所编：《国际人权文件与国际人权机构》，社会科学文献出版社1993年3月版。

[7] 【美】霍勒曼著，汪晓丹译：《普遍的人权》，载沈宗灵、黄楠森主编：《西方人权学说》（下），四川人民出版社1994年4月版，第308页。

[8] 见【瑞典】格德门德尔·阿尔弗雷德松等编，中国人权研究会组织翻译：《〈世界人权宣言〉：努力实现的共同标准》，四川人民出版社1999年6月出版，第3页。

[9] 【日】大沼保昭著，王志安译：《人权、国家与文明》，三联书店2003年1月版，第148页。

[10] 美国著名人权政治学家杰克·唐纳利教授在解释人权普遍性时说，人权是一个人只要是人就具有的权利，它们为全体人类普遍地拥有；人权具有道德的普遍性和国际规范的普遍性。参见【美】杰克·唐纳利著，王浦劬等译：《普遍人权的理论与实践》，中国社会科学出版社2001年9月出版，"导论"第1页。

[11] 【美】路易斯·亨金著，信春鹰、吴玉章、李林译：《权利的时代》，知识出版社1997年12月出版，第3页。

[12] 【英】A·J·M·米尔恩著，王先桓等译：《人权哲学》，东方出版社1991年12月出版，第2页。

[13] 日本学者大沼保昭教授对“人权普遍性与相对性的历史发展”有比较精辟的洞见。他指出：“历史表明，人权的普遍性是那些被排除在人权之外的殖民地人民和‘有色人种’等向欧盟诸国政府和社会所提出的主张。也就是说，人权如果是人之一般的权利，那么‘有色人种’和殖民地统治下的人民不能受到人权保障就显然不符合道理。……对此，欧盟诸国举出殖民地人民的宗教、文化和传统等一些今日‘相对性’论者所援用的种种理由，拒绝承认‘有色人种’和殖民地统治下的人们对人权的平等享受。然而，在90年代的论争中，欧美诸国主张普遍性，而非欧美诸国却主张相对性，出现了与这一历史正好相反的曲折。”【日】大沼保昭著，王志安译：《人权、国家与文明》，三联书店2003年1月版，第152—153页。

[14] 信春鹰教授在其专题论文“亚洲国家的人权观”中指出：“顾名思义，‘亚洲国家的人权观’当然是指亚洲国家所特有的，与西方人权观不同的人权观。”该论文载于李林主编：《当代人权理论与实践》，吉林大学出版社1996年4月出版，第340页以下。

[15] 李林主编：《当代人权理论与实践》，吉林大学出版社1996年4月出版，第344—345页。

[16] 【美】杰克·唐纳利著，王浦劬等译：《普遍人权的理论与实践》，中国社会科学出版社2001年9月出版，第54页。

[17] 参见高鸿钧论文：《伊斯兰人权观》，载李林主编《当代人权理论与实践》，吉林大学出版社1996年4月出版，第328页。

[18] 参见【日】大沼保昭著，王志安译：《人权、国家与文明》，三联书店2003年1月版，第152页。

[19] 参见【日】大沼保昭著，王志安译：《人权、国家与文明》，三联书店2003年1月版，第152—153页。

[20] 参见【美】路易斯·亨金著，信春鹰、吴玉章、李林译：《权利的时代》，知识出版社1997年12月出版，第232—233、235页。

[21] See R. Tesón, *Humanitarian Intervention: An Inquiry into Law and Morality*, Transnational Publishers, Inc., 1988, pp. 21-22.

[22] 即所谓“天赋人权”，实际上是指人所固有的自然权利。

[23] 【美】杰克·唐纳利著，王浦劬等译：《普遍人权的理论与实践》，中国社会科学出版社2001年9月出版，"第一章"第3页。

[24] 【美】路易斯·亨金著，信春鹰、吴玉章、李林译：《权利的时代》，知识出版社1997年12月出版，第3页。

[25] 【瑞士】托马斯·弗莱纳著，谢鹏程译：《人权是什么？》，中国社会科学出版社2000年1月出版，第132页。

[26] "人权是近代欧洲文明的产物，还是其他文明中也存在的东西？"日本大沼保昭教授认为，"在欧洲之外的文明圈中，毫无疑问，各种文明都存在有追求实现人的物质和精神福祉或利益之思想和制度机制。但是，这些实现物质和精神福祉的机制并没有被作为人权来认识和定性。……这些都只是人权的思想性和机能性等价物，而不是人权理念和制度本身。也有些人认为，《世界人权宣言》、《公民权利和政治权利国际公约》和《经济、社会和文化权利国际公约》是由西方人主导制定的，因而这些代表国际人权标准和理念的重要文件实际上反映了西方的价值观。对这种说法，恐怕要做具体分析。参见【日】大沼保昭著，王志安译：《人权、国家与文明》，三联书店2003年1月版，第158页。

[27] 《简明不列颠百科全书》（中文版）第8卷，第260页。

[28] See R. E. Howard Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community, Human Rights Quarterly, May 1993, p.317.

[29] See R. E. Howard Cultural Absolutism and the Nostalgia for Community, Human Rights Quarterly, May 1993, pp. 317—319.

[30] Jack Donnelly, Universal Human Rights in Theory and Practice, Cornell University Press, 1989, pp. 109—110.

[31] 刘楠来主编：《发展中国家与人权》，四川人民出版社1994年8月版，第4页。

[32] 刘楠来主编：《发展中国家与人权》，四川人民出版社1994年8月版，第45页。

[33] 见马丁·克里埃勒《论人权的普遍性》，郑冲译，论文打印稿第10页。

[34] J. Donnelly, Human Rights and Human Dignify, American Science Review, P.305, Vol.76, 1982.

[35] A. D. Renteln A Conceptual Analysis of International Human Rights: Universalism vs. Relativism, A Bell and Howell Information Company, 1987, P.35.

[36] 在起草1948年《世界人权宣言》、《经济、社会和文化权利国际公约》以及《公民权利和政治权利国际公约》的过程中，各国的代表们对人权的根据（人权来自于何处）产生了争论。西方国家代表主张"天赋人权"，认为人权是人生而有之的权利。这种观点成为人权普遍性的主要理论依据。发展中国家代表，有的主张在上述国际人权文件中写上"人权来自于上帝"，有的伊斯兰国家代表则主张人权是"安拉"赋予的权利。当时中国国民党政府驻联合国的成员张彭春是《国际人权宪章》起草委员会的副主席（负责该起草工作的是艾莲娜·罗斯福，加拿大的国际法专家约翰·汉弗莱是执笔人），他主张"自然权利说"和"神赋权利说"的双方各退一步，都放弃从哲学或者宗教上解释人权根据的问题，而采用直接表述的方式。最后妥协的结果是，代表们"放弃了关于人权之宗教和哲学理由的任何条款"，删掉了《世界人权宣言》草案中原有的"关于上帝和天然的措辞"，表述为现在正式文本第一条和第二条的内容。第一条规定："人人人生而自由，在尊严和权利上一律平等。他们赋有理性和良心，并应以兄弟关系的精神相待。"（这里"增加'良心'被公认是对儒家伦理观中最重要思想所做的很西化的翻译，这是由委员会中的中国委员张彭春提议加进去的。"）第二条规定："人人有资格享受本宣言所载的一切权利和自由，不分种族、肤色、性别、语言、宗教、政治或其他见解、国籍或社会出身、财产、出生或其他身份等任何区别。"有的西方学者认为，《世界人权宣言》的起草者们"完全拒绝把人权建筑在义务性的自然权利基础之上，也没有提强制性的自然法纲领。相反，他们创造出一种多元化论点。这种论点出自生而自由和尊严平等这一跨文化的、无可非议的普遍原则以及对世界范围内有关人的自由和尊严所盛行的环境的调查分析。"以上参见【瑞典】格德门德尔·阿尔弗雷德松等编，中国人权研究会组织翻译：《<世界人权宣言>：努力实现共同标准》，四川人民出版社1999年6月出版，第16、17、43、44、75页。And also see: John P. Humphrey: Human Rights and the United Nations: A Great Adventure. Transnational Publishers, Inc. 1984.

[37] Jack Donnelly, Universal Human Rights in Theory and Practice, Cornell University Press, 1989, pp. 16—19.

[38] An-Na'im Human Rights in Cross-Cultural Perspectives, University of Pennsylvania. Press, 1992, p.99.

[39] 【日】真田芳宪著，鲍荣振译：《人的尊严与人权》，载《外国法译评》，1993年第2期。

[40] A. D. Renteln *A Conceptual Analysis of International Human Rights: Universalism vs. Relativism*, A Bell and Howell Information Company, 1987, P.35.

[41] 见【美】彼彻姆著，雷克勒等译：《哲学伦理学》，中国社会科学出版社1990年5月版，第53页。

[42] M. D. Sills, *Cultural Relativism*, 1968, P.545.

[43] Jack Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, 1989, P.49.

[44] 参见【日】大沼保昭著，王志安译：《人权、国家与文明》，三联书店2003年1月版，第321、332、344页。

[45] 【日】大沼保昭著，王志安译：《人权、国家与文明》，三联书店2003年1月版，第318页。

[46] 有的学者认为，在一定意义上（如广义上），文明与文化几乎是同一概念；在另一意义上（如狭义上），两者又是不同的概念。事实上，“文明与文化两个概念的内涵与外延历来都十分笼统模糊。据美国学者克鲁伯（A. L. Kroeber）与克拉克洪（C. Kluckhohn）在其《文化的本性》（*The Nature of Culture*）一书中的统计，仅仅文化概念的不同定义就有162个之多。而据法国社会学家居维叶的研究，文明概念的定义也不下二十多个。19世纪末20世纪初的一些德国学者认为，文化是指称一切教化的物质方面，而文明则是这种价值的获得与保存。如德国著名学者洪堡（W. V. Humboldt）就认为，文明是民众的外在制度与习惯及其关系的内在情性的教化。文化是这种状态的改善加上科学与技术。按照这些学者的看法，文明是偏于精神方面的，而文化是偏于物质方面的。但德国另一些学者却持相反的看法。他们将文化与文明视为对立的观念，强调文化是指宗教、艺术、科学等具有理想的、精神的、较为高级的事物；而文明则是指具体的、物质的、较为低级的事物。如德国学者滕尼斯、斯宾格勒等人就持这种看法。这种将文明与文化相对立的观念，往往导致反现代文明、反技术主义等思潮的滥觞，已为现代学者所不取。法国1961年版的《大拉罗斯百科全书》'文明'条：'1、指教化，使开化的动作结果。2、一个地区或社会所具有的精神、艺术、道德和物质生活的总称。'文明一词具有进化的含义。法国学者马西维（R.M. acivere）则认为，凡是人类努力去设法以统制其生活状况的一切机构与组织，都可以称为文明。凡是人类努力去设法以满足自己的内在的结果，都可以叫做文化。文明具有普遍性，而文化具有特殊性。按照这一看法，世界上的各个民族都有自己的文化，但未必都能培育出一种文明。”转引自于一：《中外思想家论政治文明》，载中国政治学会秘书处2003年编：《社会主义政治文明研究导论》未发表稿。

[47] 哈贝马斯在谈到“亚洲人权观”问题时的进一步看法是：“西方批评新加坡、马来西亚、中国台湾和中国大陆等违反了法律的基本权利和政治的公民权利；而这些地方的政府则强调社会的基本权利和文化的基本权利具有'优先性'，以此来为自己辩解。他们认为，应当强调'经济的发展权利'，而这种权利显然具有集体主义色彩，为此，在国家的经济发展还没有达到充分满足民众物质需要程度之前，有必要暂时搁置自由主义的自由权利和政治的参与权利。民众如果处于贫困状态，他们更加关心的是改善自己的生活状态，而不是权利平等和意见自由。但是，功能性的论证不能就这样随便地转变为规范性的证明。当然，在普及人权的漫长过程中，的确要做到注意轻重缓急。”《哈贝马斯访华讲演录之一：论人权的文化间性》，（本文系作者在中国社会科学院的演讲稿，原题为：Der interkulturelle Diskurs über Menschenrechte--Vermeintliche und tats·chliche Probleme，这里根据作者提供的打印稿翻译），转引自2003年《世纪中国》。

来源：中国法学网

/