

人權之普遍性的初步探討： Jack Donnelly 之有關理論的評析*

陳秀容**

摘 要

「世界人權宣言」於一九四八年在聯合國大會中通過，人權及其保護被認為具有跨文化的、普世皆準的、普遍性的價值和意義。然而自一九八〇年代以來，已有不少人權學者針對此種理念提出了各種的討論，有大力支持「人權宣言」之普遍性價值的，也有提出懷疑的聲音的。本文乃主要以持前者立場的 Jack Donnelly 的有關理論，做為討論的主題。

Donnelly 主要是以其「道德性的論證」和「國際共識的論證」做為基礎，進而提出人權與自由政體的必要關係之主張，來建構其人權普遍性的理論。作者檢視 Donnelly 的此種理論，認為他對於「人權尊嚴」、「國際共識」以及「自由政體」的見解，頗有值得再商榷之處，茲論述於文末。有鑑於此，若干人權學者相繼提出呼籲，希望各個文化體系能夠誠懇而平等地互相對待，互相學習並尊重彼此的文化差異性，進而充分的參與和討論，期能對「普遍人權」的意涵及其實踐作一番新的省思與重建。

關鍵詞：多尼利 (Jack Donnelly)、普遍人權、世界人權宣言、自由政體、平等、自主、人類尊嚴

* 本文為國科會整合型研究計畫子計畫 (NSC 86-2414-H-001-010-I10) 的成果報告，作者謹向國科會敬表謝忱。

** 中央研究院中山人文社會科學研究所助研究員

壹、前言

在半個世紀以前，也就是一九四八年，聯合國大會於十二月十日以四十八票贊成、零票反對、八票棄權，通過了「世界人權宣言」(The Universal Declaration of Human Rights, 以下簡稱人權宣言)¹。這個宣言在這四、五十年來，一直被認為是世界各國在人權之實踐及其保護的一個最重要的里程碑，也被認為是具有著非常重大歷史意義的國際文件(Cerna, 1994: 742)²。在宣言的「弁言」中，即開宗明義地敘述著這樣的話：「茲鑑於人類一家，對於人人固有尊嚴及其平等不移權利之承認確係世界自由、正義和平之基礎；大會爰於此，頒佈世界人權宣言，作為所有人民所有國家共同努力之標的，」(cf. Laqueur and Rubin, 1990: 197-198；王德祿、蔣世和，1989：18)³。在「弁言」的這段文句中，即強調鑑於人類一家且對於人人固有尊嚴的承認，認為每一個人皆擁有此種不可被剝奪的權利；而對於此種尊嚴以及此種權利的承認，是促進世界自由、和平所不可或缺的基礎。「人權宣言」很基本地表達了一種想法，此即，只因為人皆生而自由，且因為他的尊嚴以及在權利上的平等，因此，人人皆得享有在一九四八年這個宣言中所記載的權利和自由；而這種權利和自由是不因「種族、膚色、性別、語言、宗教、政見或他種主張、國籍或門第、財產、出生或他種身份」而有不同的對待。也就是說，應該跨越所有的種族、語言、性別、宗教，乃至於國籍等藩籬，人人都應該被平等地賦予並加以保障這些權利。從這個「弁言」我們可以得知，它乃將人權提高到具有普遍性的地

¹ 投棄權票的國家分別是白俄羅斯、捷克斯洛伐克、波蘭、沙烏地阿拉伯、烏克蘭、南非、舊蘇聯、南斯拉夫；此外，有兩個國家缺席，分別是宏都拉斯和葉門(Cerna, 1994: 742)。

² 在此宣言之後，國際間至今已有數十種雙邊或多邊的人權協定或盟約，幾乎都以此「人權宣言」為藍本，顯見此宣言已成為國際人權及其保障之權威性的解釋。它的影響力是不容忽視的。參見 Cerna, 1994: 740; Renteln, 1990: 29。

³ 此篇論文所援引的「人權宣言」中文是根據聯合國的中文文件。參見王德祿、蔣世和(編)，(一九八九)《人權宣言》，頁一八至二三；至於英文資料，則參見 W. Laqueur and B. Rubin (eds.), (1990) *The Human Rights Reader*, revised ed. pp.197-202.

位和意義。通常，學者們稱之為「普遍人權」或「人權的普遍性」(universal human rights or the universality of human rights)，或是「國際人權」(international human rights)。

儘管「人權宣言」在聯合國大會中通過，人權及其保護被認為是具有跨文化的普遍性的價值和意義；然而，有關人權普遍性的此一議題卻有日益增多的各種論見。在一九八〇年代以來，因為所謂的非西方國家，其政治經濟實力在國際上的展現，使得國際舞臺上對這些非西方國家本身各自具有的背景、文化、乃至宗教和價值等等，都有一種不得不加以重視的趨勢。於是，關於前面所提及的人權所具有的那種普世皆準的意義，在人權議題的學術討論上，乃至於實際的人權運動上，都引發了不同的聲音，甚至是一種懷疑的聲音。特別是在最近這幾年，學者們對於人權普遍性的這個議題的討論，更是有日趨重視的傾向。關於這個議題，大體上有兩種立場較為鮮明的不同看法。其一，乃主要支持「人權宣言」及其相關國際人權文件中所揭示的普遍的價值和理想，並且認為應該要不遺餘力地促成世界各國於此種理想的實踐，例如 Jack Donnelly。其二，則主要提出不同的反省和觀察，希望基於文化間不可避免的差異性，重新思考人權普遍性的意涵，例如 A. Renteln 和 A. Milne。我在這篇論文中無法對於此一複雜的議題做廣泛的處理，而只先就人權普遍性做一初步的探討，並且，將以在人權學術界上被認為是具有傑出的、權威地位的人權學者 Jack Donnelly(Bell, 1996: 650) 的理論，做為討論的主題。

有關於 Jack Donnelly 他對於人權普遍性的論證，基本上，是根據他所謂的「道德性的主張」(moral claim)以及「國際共識的主張」(international consensus claim)作為基礎，進而提出人權與“自由”政體(“liberal” regime)的必要關係之主張，來建構其人權普遍性的理論⁴。筆者希望以對 Donnelly 之有關理論的探討作為序端，期能繼續對人權普遍性這個議題做一系列深入的研究。

⁴ Donnelly 特別將 liberal 一字，冠以引號，筆者也援引他的用法。在下文中，筆者還會介紹並討論 Donnelly 對 liberal regime 的有關論點。

貳、Donnelly 的普遍人權論⁵

Donnelly 援引「人權宣言」在「弁言」中所揭示的對於人之尊嚴的承認的此一基本立場，而建構他的人權的理論並提出其經驗性的觀察。

Donnelly 特別澄清自己的立場，指出他不在於企圖對人權提出一種廣泛且全面性的哲學性的思辯（comprehensive philosophical account of human rights），他的理論只是屬於分析性的或描述性的。他主要地是在描述並解釋人權在當代社會關係中，實際的運作情形（Donnelly, 1989: 21-22）。他取材於目前既存的人權清單（list of human rights），標舉出這些清單中所呈現的人性的基礎為何，試圖以此種間接的方式去證成人權及其普遍性（Donnelly, 1989: 21）。

他指出，人權的根源，來自於人之道德的本性（moral nature）、來自於基於此種本性而所採取的人類行動（human action）。人權不是來自上帝或自然界的賜予。人權代表人對於其自身道德本性潛能的一種社會性的選擇。這種選擇是基於他對於所謂最基本的、有尊嚴的生活的認知而來。因此，人權之被需要，不是為了「為生活而生活」，而是「為了一種有尊嚴的生活，是為了要過一種人值得過的生活（for a life of dignity, for a life worthy of a human being）。如果沒有這些權利，那麼生活就不能成其為生活」（Donnelly, 1989:17）。何謂有尊嚴呢？他說，就是對於每個人（person），承諾以平等（equality）和自主（autonomy），也就是說社會要平等地對待每一個人，並且不強加之以任何的價值，給予每個人自由追求其認為是好的生活的權利（Donnelly, 1989: 69）。Donnelly 分別從三方面來論證人權的普遍性。

⁵ Donnelly 的著作，自一九八二年至一九八八年分別發表在 *American Political Science Review*、*Human Rights Quarterly*、*World Politics*、*Journal of International Affairs*、*International Journal* 等刊物上。一九八九年，Donnelly 將歷年來的著作略作刪修，並增添新著，合集為 *Universal Human Rights in Theory and Practice* 一書，由 Cornell University Press 出版。他在一九八五、一九九三還分別出版 *The Concept of Human Rights*、*International Human Rights* 二書，但一九八九年的專書乃其重要代表作，且直接關涉本文。因此，本篇論文所援引的資料乃以一九八九年的這本專書為主。

一、人權的道德普遍性 (moral universality of human rights)

杖 Donnelly 認為，人權是一種社會實踐，其目標是為了實踐人類尊嚴，並且透過制度化的基本權利的保障，使人類得展現其潛能 (Donnelly, 1989: 18)。

杖人權是一種特殊種類的權利，人之擁有人權僅因為他是一個人，換言之，此種權利之擁有，只單純地因為他是一個人即自擁有 (human rights are a special class of rights, the rights that one has simply because one is a human being) (Donnelly, 1989: 1, 12)。人權之擁有，僅僅因為他是一個人，他不需要假借外來任何的因索，即自擁有此種權利。也就是說他毋需做任何的事情，只要他是一個人、只要他被生下來的時候是一個人，那麼他就擁有、而且應該擁有人權 (Donnelly, 1989: 50 及其附註一)⁶。

杖此種權利，為所有人類所擁有，普遍地擁有並以之對抗所有的其他個人以及其他的制度。Donnelly 認為，個人 (individual) 與社群 (community) 或與國家 (state) 之間有著不可避免的內在衝突，而透過人權之主張和保障，乃在於給予個人以一種優先於社群或國家的地位，讓個人在必要的時候，得以之做為保護其自主與尊嚴的後盾 (Donnelly, 1989: 1, 69)。

杖每一個人都具有平等的道德性的價值 (equal, moral worth)，而且還具有著平等的尊嚴，因此每一個人都應該得到國家「平等的關懷和尊重」 (equal concern and respect)⁷。而透過人權的賦予，乃得以實踐此種關懷和

⁶ Donnelly 此處所強調的人，是一個心智皆健全的成年人。至於尚在母胎中的胎兒，尚未見 Donnelly 有所論列。反而是 Ronald Dworkin 在一九九三年，即有專書討論有關胎兒及墮胎的問題，可參見 R. Dworkin, *Life's Dominion* 一書。

⁷ Donnelly 接受 Ronald Dworkin 的主張，認為自由主義的核心是表現在政府對於每個成員予以「平等的關懷和尊重」的此一原則上，並且透過基本的政治權利 (basic political rights) 的保障而加以落實。依 Dworkin 之意，所謂「關懷」是指政府要瞭解到人民是一種處於可能會受到痛苦和挫折的「存在」 (being)。所謂「尊重」是指人民有能力去建構他們所認知的理想的生活，並依憑著此種智能去付諸行動。政府不但要關懷並尊重人民，而且要「平等的關懷和平等的尊重」。Dworkin 強調，政府既不能偏袒於某些公民，而不平等地分配財物或機會 (goods or opportunities)；也不能基於對人民之何謂良善生活之優劣的評斷，而限制人民的自由。參見 Dworkin, 1978: 272-273; Donnelly, 1989: 68。

尊重 (Donnelly, 1989: 68-69)。

籽人權之落實，不可避免地會受到各個不同的社會文化環境和價值體系的影響；但是人權並不是完全地被客觀的歷史過程所決定，人權還具有著相當程度、跨越文化之分殊性的普遍的、道德性的意涵。Donnelly 強調，人權是普及於人類的一種自然的權利 (universal natural rights)，而不論其歷史的特殊性和偶然性⁸。他認為人權足以做為最高層次的道德性權利 (the highest moral rights)，它規範著人類政治生活的基本結構和實踐，而且在正常的環境下，人權優先於其他的道德、法律、政治的主張 (Donnelly, 1989: 1, 70, 111-112)。

Donnelly 視人權為實現人是「具有尊嚴的、道德本性的」的必要手段。透過其實現過程，人民得以對政治社會 (political society) 提出變革的要求，使人性中進步的可能性 (progressive possibility of human nature) 得以展現。他說，人性、人權，以及政治社會此三者之間，乃呈現著辯證發展的關係 (Donnelly, 1989: 19)。他強調，人權，是人之自我完成的道德的預設。擁有人權，是對人之道德本性的肯定。因而人權的主張，往往隱含著對於社會變革的要求，一旦社會變革成功了，人權得以有效的實踐，那麼，人之有尊嚴的道德的本性，便得以成為一種事實；於是，人權的主張或抗爭，乃成為沒有必要。他說，這就是人權與人之道德本性、與政治社會之「真實」與「理想」的互動關係。換言之，人權有著它不得不依附於歷史、政治環境而受到的若干限制，但由於人權是主要地植根於人之道德的本性，它的訴求，是跨越文化的、政治社會的分殊性的，因此，人權並不是完全地被客觀的歷史過程所決定，而只是某種程度地受到影響而有所侷限罷了。Donnelly 強調，人權之擁有，只因為他是人即自擁有，這種普遍性的主張，並不排斥歷史、文化的偶然性，但此種偶然性無法凌駕於人之道德本性的普遍性。人權，具有一種普遍的道德力 (Donnelly, 1989: 1)。

⁸ 值得注意的是，Donnelly 此處所謂的 natural rights 是無關乎近代自然權利學說的。他不認為人權是來自上帝的賜予。相反的，人權是必須藉由人之對抗現存不合理的政經環境而爭取得來的。他之所以強調 natural，只是想彰顯「人權是屬於每個生而為人 (being human) 皆所應擁有的一種權利」的此種自然事實的意涵而已。

二、人權之國際共識及其規範性意涵的普遍性(international concensus and normative universality of human rights)

根據 Donnelly 的觀察，他歸納出下列數點，而認為國際間已經達成人權之具有普遍性價值的共識。

於現行的國際人權宣言及其相關的條約，幾乎已經被普遍地接受為是世界各國之人權保障的一種理想的標準(as ideal standard)。Donnelly 指出，在當今世界各國中，他們對於人權及其保護已經具有著普遍的強烈承諾，即使其實踐成效有些時候仍令人懷疑，甚至於只是在修辭上的、口頭上的承諾或聲明而已。無論如何，這些承諾仍具有著相當重要的意義(Donnelly, 1989: 1, 23-25, 113)。

對於違反人權的事例，各國大體上都同意以國際關係做為表示譴責的手段。例如對於奴隸制度、奴隸販賣，以及凌虐、拷打等，在國際間大體上都被認為是對於人類尊嚴的否定，因此都普遍地主張應加以譴責(Donnelly, 1989: 1, 112)。

大多數國家，或則批准、或則簽署國際人權公約，以擔負起人權保護之國際責任。雖然各國拒絕過多的國際強制力強迫其履行此種責任，但是「人權宣言」以及其他的國際人權條約均被廣泛地接受為是具有約束力的一種國際標準(Donnelly, 1989: 1-2, 24, 112-113)。

國際間已有著多項的多邊協定和雙邊的外交政策，試圖落實加強人權的國際保護(Donnelly, 1989: 1, 4)。

Donnelly 認為，上述的事例，均足以說明國際間對於人權的規範及其保護，均已達到驚人的國際共識，這些共識具體地表現在對於所謂「國際人權法案」(International Bill of Human Rights)的簽署、批准與落實的行動上(Donnelly, 1989: 23)⁹。以一九六六年「公民政治權利公約」和「經

⁹ 「國際人權法案」包含有三個階段性的工作。首先是訂立普遍為聯合國會員國所接受的人權內容，並以宣言方式宣定之，此即一九四八年的「人權宣言」。其次，訂定具有約束性的規約，開放各國簽署、批准，此即一九六六年開放各國簽署的「公民政治權利公約」和「經濟社會文化權利公約」。最後，採取措施並成立機關加以執行。這兩個人權公約，於一九七六年生效(cf. Ramcharan, 1979: 3, 93; Renteln, 1990: 27)。

濟社會文化權利公約」這兩項聯合國最重要的人權公約為例，在一九九年前後，國際間約有半數以上的國家已經批准了這兩項公約，其他的國家，則大都同意並予以簽署¹⁰。這兩個公約，包含了對於人身自由，法律、公民、政治、生存、經濟、社會和文化等權利的廣泛的保護。在「人權宣言」之後，還有許多單一議題的人權宣言和條約相繼獲得了世界各國的支持，例如反對種族屠殺、反對種族歧視、反對凌虐施暴，以及保障婦女的政治權利等。這些宣言或條約，已儼然構成了一種相互依存且緊密互動的人權保障體系。Donnelly 強調，它不是各國可以任意從中撿取和選擇的菜單，它是具有約束力量的一種普遍性規範 (Donnelly, 1989: 24)。Donnelly 承認，儘管各國對這些國際標準，在實際的落實成效或許不彰，其對國際人權保護的支持容或也只是口頭上的；但毫無疑問的，人權的概念及其保護，已經突破了二十世紀以前，人權只歸屬各國內政範圍的慣例，而且成為了世界大多數國家願意共同承認並具體落實的一種國際責任 (Donnelly, 1989: 23-24)¹¹。

此種國際共識，依 Donnelly 之見，實具有其在規範上的普遍性的意義 (normative universality) (Donnelly, 1989: 1-2, 23-25)。它代表著世界各國對於人類尊嚴之受威脅的積極回應；代表著世界各國致力於普遍人權及其保護的共同意向，以及接受其相對應的約束的意願。如今，「國際人權法案」中所列舉的人權項目，已經被共同接受為是獲致一種有尊嚴的生活所必須具備的先決條件 (Donnelly, 1989: 26-27)。Donnelly 認為，這些共識已足以證明普遍人權在國際間所已經具有的規範性意涵。

三、普遍人權與自由政體

Donnelly 透過對於人之「道德本性」的理論建構以及實際上已然形成的「國際共識」來論證人權的普遍性。他特別認可、背書「人權宣言」中所臚列的人權條款，認為這些人權內涵足以做為普世皆準的人權標準，並

¹⁰ 關於這兩項公約的批准國，到一九九四年為止，又增加了數十個。「公民政治權利公約」有一百二十九國；「經濟社會文化權利公約」有一百三十一國。(cf. *Human Rights Law Journal*, 1995, 16 (1-3): 80)。

¹¹ 依 C. Cerna 的統計，到一九九三年止，世界各國中只有十五個國家尚未成為任何人權文件的一員 (Cerna, 1994: 748)。

以之做為標竿，而致力於這些人權的落實和保障 (Donnelly, 1989: 66-73)。他特別強調此種普遍人權的實踐，必須伴隨著一種所謂的“自由”政體的建立才有可能。換言之，唯有在這種政體中才足以落實「人權宣言」所欲追求的人權保護的理想 (Donnelly, 1989: 66)。

他強調人權之具有普遍性的意涵，是因為「人人之擁有人權，只單純地因為他是人」。當人類社會有「主張權利」的需要時，往注意謂著「人的權利被忽視或被威脅」(Donnelly, 1989: 11)。因此，當我們主張人權時，乃意指著下列幾種意涵：

杖如果不能享有人權，一個人幾乎是與他自己的「道德本性」相背離。因此，人權一般被認為是一種不可被剝奪的權利。也就是說，若失去了人權，在道德上，人就不可能過著像人樣的生活 (Donnelly, 1989: 19)。

杌人權所揭示的是一種高於現存生活條件的道德性的洞察力，它揭示了人類如何可以有尊嚴地生活的可能性 (Donnelly, 1989: 18)。

杈人權的主張，指定了某種型態的政治、社會結構，這種結構必須促使人類之進步性的發展 (progressive development) 得以可能 (Donnelly, 1989: 18)。

柁人權的主張不只是表達了人的渴望、建議、要求或讚許，而且是表達了對於既存社會進行變革的要求；並期望創造出一種社會，使得爭取人權的主張，不再成為必要 (Donnelly, 1989: 14-15, 19)。

職是之故，Donnelly 認為「政治現實和道德性的洞察力」以及「社會(特別是國家)和個人」這兩種層面，都具有著「建構性的互動關係」(constructive interaction)，它們藉由著人權的實踐，而彼此互相影響著 (Donnelly, 1989: 18)。Donnelly 認為普遍人權的實踐，唯有在“自由”政體的環境下才有可能。Donnelly 遵循著 Ronald Dworkin 的見解，認為自由主義的核心是表現在政府對於每個個人的「平等關懷和尊重」上。他將這種「平等的關懷和尊重」的原則納入於「普遍人權」的主張中，而認為唯有透過「自由政體」才能落實「平等的關懷和尊重」的原則，才得而給予個人以「平等與自主」，使每個個人平等地擁有追求其自主性選擇的自由。在這上面，他再進一步指出，還必須透過社會民主的福利制度 (social democratic welfare system) 和有限度的市場經濟 (market economy)，使個人能有最低限度的經濟營生的保障 (Donnelly, 1989: 68-69)。換言之，他除了提倡個人的自

由和自主之外，認為還必須保障個人基本的經濟福利且不允許有歧視性的不平等（Donnelly, 1989: 72）。

因而，Donnelly 指出，他所謂的“自由”政體，並不是指消極的或夜警國家（minimal or nightwatchman states），而是指現今歐洲已行之有年的社會民主福利國家（social democratic welfare states），例如挪威與荷蘭等。至於美國，他認為尚無法成為此類自由政體的範例。因為，美國的種族問題在其致力於人權保護的記錄上，是一個很大的致命傷，其距離「對所有的公民予以平等的關懷和尊重」的此一理想，尚甚為遙遠（Donnelly, 1989: 73）。Donnelly 認為，只有同時兼容對個人經濟社會權的承諾（也就是對個人之基本的經濟平等權予以承諾），對個人之公民政治權的承諾（也就是對個人之自主性的承諾）的此種政體，也就是自由政體，才是能夠對當今國際社會中所認可的普遍人權做一全面性的基本的承諾（Donnelly, 1989: 87）¹²。至於其他的政治體制，容或有足以與「人權宣言」抗衡的觀點及其對人的尊重，但是這些觀點充其量只是有關於對「人類尊嚴」的另類的觀點罷了。例如中東、非洲、或傳統的中國等地區的政體，固然承認某些對人類尊嚴之保障的重要性，也設計了若干制度去保障他們所謂的「人類尊嚴」；然而他們所關切的主要是其成員履行了基本的社會義務之後，才隨之給予相對應的利益。這些國家既不視其成員為具有平等的且具有價值的存在，也缺乏有關於人權的概念及其在實踐層面的制度設計（Donnelly, 1989: 50, 84-86）。他們既否定個人（individual）是政治社會的中心，也否定人權（包括公民、政治、經濟、社會等權利）是用以相對抗於國家且普遍為男、女所應具有的平等的、且不可被剝奪的權利（Donnelly, 1989: 87）。Donnelly 強調，自由政體，它奠基於對其個人成員的「平等的關懷與尊重」，賦予個人以政治上的和經濟上的權利；唯有這種政體，才是尊重人權、根源於人權的一種政治體制（Donnelly, 1989: 87），也只有在這種政體中，「人類尊嚴」才得以展現（Donnelly, 1989: 69）。

Donnelly 認為政治社會的個人化過程（the process of sociopolitical

¹² Donnelly 曾指出，假設我們使用“liberal” regime 仍無法很恰當地說明此種政體與人權的關係時，那麼不妨使用 X regime 替代。換言之，Donnelly 所要強調的是，國際人權此一標準，必須要在一種特殊型態的政體中才能得到具體地落實（Donnelly, 1989: 73）。

individualization)，以及現代國家 (modern state) 的建立，是首先發生於歐洲，但是此種發展過程卻日益地傳播，進而影響了世界各國的政治經濟的發展和改革。也就是說，那種強調個人之具有平等性與自主性的政治結構，已經逐漸地被普遍化了，而跨越了它在歷史上的特殊性以及其在思想淵源上的偶然性。這種政治結構已日漸地促成人權觀念全球化的散播，也因而同時產生了「人權是普遍的」此一哲學性的主張 (the philosophical claim that human rights are universal) (Donnelly, 1989: 70)。

參、Donnelly 普遍人權論的省思

Donnelly 用他所建構的普遍人權理論，試圖克服人權之普遍性在理論上與實踐上長久存在的一個鴻溝。一方面，他以人之「道德的本性」做為普遍人權的理論上的基礎；另一方面，佐以國際上業已形成的人權保護的經驗上的共識，希望為普遍人權提出一種具有規範性意義的論證理據。雖然他辯稱自己並未抹煞各文化體系對人權的詮釋及其對人權實踐形式的自主性 (Donnelly, 1989: 116-118, 121)；然而，他卻特別強調人性中所秉具的普遍性的、道德性的意涵，並將自己的人權理論定位在較為強烈的普遍主義的陣營中 (Donnelly, 1989: 116, 122)。他的此種建構途徑，誠如 Michael Freeman (1994: 492-493, 502-505) 所指出的，顯然有其弱點。

Freeman 指出，Donnelly 不贊成以人類需求 (human needs)，而改以人的「道德的本性」和「人類尊嚴」來證成人權的普遍性，但他的論證卻有矛盾之處。Donnelly 自稱自己的旨趣不在對人權提出直接的哲學論證 (direct philosophical arguments)，他的理論只是「分析性的」或「描述性的」，而不是「規範性的」 (Donnelly, 1989: 21-23)。但他卻試圖佐以「國際共識」作為理據，來證成他的普遍人權理論，並使之具有規範性的意涵。Freeman 認為，「國際共識」並不具有道德性的普遍性的力量，而且 Donnelly 也沒有明白地告訴我們何以「國際共識」是合理的理據、何以人之道德的本性是合理的且具有吸引力的主張。因此，他認為 Donnelly 的理論有流於抽象，甚至是空洞的危險 (Freeman, 1994: 505)。事實上，國際間訂立的許多人權條約，有些簽署國的內政，或者正與條約內容背道而馳，或者根本沒有相應於條約內容的法律體系。那麼，驟將此種簽署甚至是批准人權

條約，即視之為具有規範性意義，實在是有偏頗之處。

我們檢視 Donnelly 的普遍人權理論，認為當中有關於「人類尊嚴」、有關於「國際共識」以及「自由政體」的見解，都有值得再商榷的地方。

Donnelly 認為「人類尊嚴」的概念涉及到一套特殊價值的表達，它表達了對人類「道德本性」的了解、對人類價值的認知，以及對成員與社會之間的社會性的、政治性的適當關係的安排。至於「人權」，則不是任由各個社會任意建構的。人權此一概念最基本的意涵，就是它是一種平等的且不可被剝奪的權利，每一個人之擁有人權，僅單純地因為他是人即自擁有（Donnelly, 1989: 66-67）。他承認人權與人類尊嚴這兩種概念，固有其理論性的關聯（theoretical connections）。但是有許多有關於人類尊嚴的界說卻並沒有意含（imply）到人權，甚至是完全地不相干（Donnelly, 1989: 49）。他所認可的人類尊嚴的界說是，給予每個人以「平等」與「自主」。此種「平等」還特別意指著要藉由政府的力量，避免人民遭受到社會性的和經濟性的不平等待遇和歧視，以確保人民基本的經濟謀生的福利。而所謂的「自主」還特別要防範對於個人所選擇的價值的干涉（Donnelly, 1989: 68-72）。他認為大部分非西方的文化和政治傳統，不只缺乏對於人權的保護及其實踐，而且也缺乏人權在概念上的思想淵源。這些社會充其量只是承認某些人類尊嚴的觀念，設計了若干制度去保障人類尊嚴，但是人權對於他們而言，則幾乎是陌生的（Donnelly, 1989: 50）。針對中東、非洲、中國等地區的學者所提出的為各自的文化、價值含藏著人權的意涵及其保護等等的辯護，他都予以反駁。他認為這些地區幾乎都是從他們對於其成員的「角色的完成」、「層級」（hierarchy）的觀念、「臣屬於社群或國家」等面向來討論其成員的地位和利益（Donnelly, 1989: 50-55）。這些主張是一種對「角色」（role）、對「成員身分」（membership）所提出的見解，而不是一種以個人權利為基礎的見解（Donnelly, 1989: 15, 84-86）。

Donnelly 強調地指出，人權的這種權利的位階，可以對抗所有型態的國家。當個人與國家有著嚴重的衝突的時候，人權之主張足以抗衡任何的政體甚至於包括民主政體（…… human rights are held particularly against the state. Moreover, they hold against all types of states, democratic as much as any other）。換言之，如果國家沒有把人做為完整的人（fully human）來對待，那麼國家自始就沒有其合法性，更遑論其權力的運作。Donnelly 認

為，個人固然有其社會義務，但此種社會義務的履行，並不是擁有或使用人權的先決條件（Donnelly, 1989: 72）。因此，他極力地否定非西方國家傳統價值體系中，含藏有所謂的人權的概念與實踐。

Donnelly 以「人類尊嚴」為基礎，建構其人權理論並給予它普遍性的意涵，可是卻否定並排斥了其他學者以其他「人類尊嚴」的觀念去建構他們的人權理論。誠如非洲地區的學者 Asmarom Legesse 所指出的：(1980: 124, 128)

非洲與西方的傳統，其對於個人之重要性與否的關懷存在著很大的歧異。在西方世界的自由民主傳統中，個人的權利具有著終極的價值。個人被置於神聖化了的地位（sacralized position），

他接著說：

如果非洲國家是「人權宣言」的主導起草者，他們可能會將社群的權利（the rights of communities）凌駕於個人權利之上。而且，他們可能會使用迥異於「人權宣言」中所建構的語言和觀念，而使用深具非洲文化特色的慣用語言來設計「人權宣言」。

我們也不禁要問，唯有 Donnelly 所認可的「人權宣言」中的『人權』才是人權嗎？這涉及到了人權的概念、基礎，及其實際的內容等最為根本的人權議題，可是卻也是爭議了若干年代的問題。這些問題可以說是人權理論中最為複雜的也是最無共識的。Donnelly 一再地強調，人權之擁有僅單純地因為他是人，即自擁有。這個論題，事實上是涉及到對於人性的認知問題。人性觀，實乃理念的預設。不同的理念，自有不同的認知和預設。我們若檢視歷史或各個文化體系，都不容易歸結出其有關於人性的普遍共同的想法，更遑論對於人的權利或應得到的待遇的共識。此所以另一著名人權學者 Alison Renteln 曾經指出，對於人權的基礎、根源，進行理論性分析，事實上並沒有顯著的成果。即使晚近對於人權的論證，已較少強調人類的理性，而改以著重「人類需求」、「人類尊嚴」等概念，但是仍有過於模糊的缺失，仍不免受到挑戰（Renteln, 1990: 48-49）。Renteln 特別反對西方哲學長久以來將其道德規範投射到其他民族身上的這種傾向；而人權的

普遍性的預設，就是根深柢固地根源於此種道德哲學中（Renteln, 1990: 49）。Renteln 進一步指出，許多國際人權文件仍存有爭議，主要是因為這些文件所蘊涵的價值並非是一種普遍為世界各國所共享、所共同接受的價值。例如「人權宣言」中第十七條到第二十一條，乃具體表現了對於西方自由民主政體的偏好¹³。她認為我們沒有理由主張這種特殊種類的政治體制可以被世界各國無異議地接受，並以之而進行其內政的變革（Renteln, 1990: 30-32, 51-52）。

Donnelly 的普遍人權理論，預設了自由政體的必要。他認為唯有在此種政體中，才能夠落實「人權宣言」所揭櫫的人權理想，才能夠對當今的國際社會所認可的「普遍人權」作一全面的基本承諾（Donnelly, 1989: 87）。同樣地，許多美國人也都認為輸出自由的政體對於促進人權有其必要（Bell, 1996: 653）。可是也有不少學者卻認為「人權宣言」是相容於、且可實踐於不同的政治體制中的。例如 Bernhard Graefrath 就認為，國際人權的標準可以適用於任何的法律體系（cf. Donnelly, 1989: 66）。人權與自由政體的關係，如果真如 Donnelly 所言，是密切相關的，那麼，究竟是「先有自由政體而後才有人權呢？」還是「先有人權而後才能建立自由政體呢？」

¹³ 這些條文的內容如下：（王德祿、蔣世和（編）：21-22）

第十七條：人人有權單獨佔有或與他人合有財產。

物任何人之財產不容無理剝奪。

第十八條：人人有思想、良心與宗教自由之權；此項權利包括其改變宗教或信仰之自由，及其單獨或集體、公開或私自以教義、躬行、禮拜及戒律表示其宗教或信仰之自由。

第十九條：人人有主張及發表自由之權；此項權利包括保持主張而不受干涉之自由，及經由任何方法不分國界以尋求、接收並傳播消息意見之自由。

第二十條：人人有和平集會結社自由之權。

物任何人不容強使隸屬於某一團體。

第二十一條：人人有權直接或以自由選舉之代表參加其本國政府。

物人人有以平等機會參加其本國公務之權。

人民意志應為政府權力之基礎；人民意志應以定期且真實之選舉表現之，其選舉權必須普及而平等，並當以不記名投票或相當之自由投票程序為之。

另外，第十六條有關婚姻權以及家庭地位的問題，在國際間，也是十分引起爭議的。

顯然，Donnelly 並沒有詳細處理這個問題。他只一味地強調，人權的保護及其實踐，需要一種特殊形態的政體，此即自由政體。他說，唯有在自由政體中，人類的尊嚴才能得到真正地展現；唯有自由的政體才是尊重人權、保障人權的一種政治體制（Donnelly, 1989: 66, 69, 87）。然而，人類社會，自古以來即有不同政體，此乃是一個既定的事實。我們在強調普遍人權的同時，如果硬挾帶著特定政體的普遍化，那是將問題更複雜化，而且它將成為一種新的專制思想或新的烏托邦。

Donnelly 視人權為對抗所有型態的政體的此種論點，是根源於近代西方國家對專制國家的恐懼；認為人權是普遍的、是不可剝奪的，乃根源於對人類道德本性的認知（O'Manique, 1990: 470-471）。然而，這種主張人權的歷史經驗，卻並不是人類社會所曾經共同經歷的，它們只是西方歷史中特殊性的產物。特別是「人權宣言」所形塑的“人”權基本上是一種西方的模式（Bell, 1996: 655）。這種人權觀，實在是有其狹隘性，要適用到較低度開發的國家中，也就有其限度（O'Manique, 1990: 470）。John O'Manique 就曾指出，這種狹隘的人權觀，或許適合於經濟、制度已發展良好的且其人民較具知識水平的國家中，至於那些較貧窮的、較低度開發的國家，就需要一種較為廣義的人權概念以促進他們的發展（O'Manique, 1990: 471）。

Donnelly 論證人權的普遍性，進而提出自由政體與人權的必然關係。這是一種更進一步的「政體普遍化」的主張。此種假設，事實上恐怕已逾越了人權理論的界限，毋怪乎 Freeman 要批評他的企圖心（欲建構 normative theory）與實際進行的研究途徑（用 Donnelly 自己所說的話，只是分析性的或描述性的）不相吻合（Freeman, 1994: 504）。

肆、小 結

Daniel A. Bell 在新近發表的論文中指出，東亞國家的傳統和價值，對於人類的重要利益的觀點，可能是不同於那些美國自由理論者的觀點及目前國際人權文件中所表彰的人權標準。他認為，當個別成員的自由與社會之共同生活產生衝突的時候，每個社會所據以解決的方法不盡然相同，而且其衝突程度也有所差異。那些由西方學者所提出的普遍主義的道德性思

考，只引據了西方社會的道德期待 (moral aspirations) 和政治實踐 (political practices)。這種企圖對所謂理想政體提出其最後的解決方案的態度，有一種強迫性地輸出其價值的嫌疑。如果這種解決方案的終極目標是為了建基於被普遍接受的人權觀念，那麼西方國家首先必須去承認東亞國家已經不斷進行的有關於人權及其保護的努力和發展，並且應該要接受東亞國家對於國際人權所可能有的積極性的貢獻 (Bell, 1996: 667)。有鑒於此，一群來自美國和亞洲的人權學者，刻正以「東亞的成長及其對人權的影響」(The Growth of East Asia and Its Impact on Human Rights) 為題，進行三個系列性的研討會議。他們憑藉著經驗性的調查資料，企圖了解這些地區在快速的社會、經濟變遷下，如何對人權意涵有所挑戰與因應。這是美、亞地區人權學者首次的、以有結構性的方式來展開彼此的對話。這個會議，如何發展，值得我們密切注意¹⁴。

事實上，不只是東亞國家，甚至於是非洲國家、回教國家，他們的傳統與價值體系，都應該在國際人權的舞台上，得到應有的重視與承認。誠如 Renteln 所指出的，西方學者通常視人權是“自明的”(self-evident)，因此，也是“普遍的”。然而，在其他「以義務為基礎」(duty-based) 的社會中，可能是以不同的規範來界定權利；然而這並不因而表示在他們的世界觀裏，沒有人權的容身處。例如，在一個規定「每個成員均負擔有照顧老年人的責任」的社會中，其所表達的觀念，是相協調於那些以「老年人有被照顧的權利」的此種價值體系的 (Renteln, 1990: 138)。Renteln 不認為「以義務為基礎」的價值體系，無法提供有關於人權及其保護的見解 (Renteln, 1990: 60)。

¹⁴ 這個系列性的研討會，邀集了著名的人權學者，包括：Abdullahi Ahmed An-Na'im, Joanne Bauer, Daniel A. Bell, Maria Serena Diokno, Jack Donnelly, Amitai Etzioni, Laurence Goldstein, Jomo K.S., Eric Kuhonta, Michael Posner, Dorothy Solinger, Bing Song, Kevin Tan, Eric Tsui-James, and Yozo Yokota 等人。這些學者於一九九五年六月，齊聚於日本箱根，舉行了第一次的成果發表會，他們並且將此一系列性的討論命名為「箱根研習會」(Hakone workshop)。這個研習會，得到了美國 Carnegie Council on Ethics and International Affairs 在行政上的支援，得到了 Japan Institute of International Affairs、泰國 the Faculty of Law at Chulalongkorn University 及其他團體在經費上的贊助。這個研習會的有關成果，除了 Daniel A. Bell 一九六六年至的此篇論文外，至今尚未見有其它論文的刊登。cf. Bell, 1996: 641 附註 1。

有關人權普遍性的討論，已經有學者主張文化體系之間應該基於真誠的「互相尊重」(mutual respect)的此種基本心態去展開相互間的對話。這種對話一方面是指文化體系內各個次級文化團體間的內部對話(internal discourse)；另一方面則是跨文化性的對話(cross-cultural dialogue)。透過這些對話過程，讓各個文化都得到平等的尊重，並得以藉此互相學習與觀摩，從而建構出真正具有普遍性意義的人權觀念(*genuinely universal human rights*) (Na'im, 1992: 4-5, 28)。事實上，各種價值自有其適用範圍，而各文化體系也自有其侷限性。如果要建構出真正的「普遍人權」的觀念及其保護的制度，那麼，世界各文化體系一定要建立「合作無間」的原則，而「合作無間」即有賴於「互相尊重」。人類社會是一種互動的，而且也是一種互相學習、互相模仿的社會。如果只一味地想保全自身文化價值和利益，而不顧甚至故意泯滅他文化的價值或利益，那麼，他文化也可能競相仿效，以子之矛攻子之盾，以牙還牙。是則，「普遍人權」實乃遙遙不可期矣！我們認為 Donnelly 所肯定的「平等的關懷和尊重」的此一原則，應該擴充詮釋，適用於各文化體系間對內以及對外的一切互動關係上，而不僅只意謂著自由政體應平等對待並尊重其內部成員而已。我們希望各文化體系誠懇而平等地互相對待，且互相學習並尊重彼此的文化差異性。我們希望所謂的「普遍人權」能夠經由各個文化體系真實的討論及參與，在真誠地照顧到每個文化體系的這個基本前提下，而得出異中求同的基本質素，為五十年前只純粹由四十八個國家倉促同意而得出的「人權宣言」及其後隨而建立的國際人權保護體系，進行一番新的省思與重建¹⁵。

¹⁵ Renteln 曾指出，「人權宣言」在聯合國大會中獲得快速的通過，而且沒有國家投出反對票，並不意謂著關於人權的價值，已達成共識。相反地，關於普遍人權的建構，那八張棄權票，實乃暴露出各國在其文化體系及價值觀念之基本差異的歧見 (Renteln, 1990: 30)。

參考文獻

- 王德祿、蔣世和（編）
1989 《人權宣言》。香港：中國圖書刊行社。
- Alston, Philip
1994 “The UN's Human Rights Record: From San Francisco to Vienna and Beyond,” in *Human Rights Quarterly*. 16(2): 375-390.
- Bell, Daniel A.
1996 “The East Asian Challenge to Human Rights: Reflections on an East West Dialogue,” in *Human Rights Quarterly* 18(3): 641-667.
- Cerna, Christina M.
1994 “Universality of Human Rights and Cultural Diversity: Implementation of Human Rights in Different Socio-Cultural Contexts,” in *Human Rights Quarterly* 16(4): 740-752.
- Donnelly, Jack
1985 *The Concept of Human Rights*, 1989 reprinted (Routledge). Antony Rowe, Chippenham: Croom Helm Ltd.
1989 *Universal Human Rights in Theory and Practice*, 1991 2nd printing. Ithaca: Cornell University Press.
- Dworkin, Ronald
1993 *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. N.Y.: Alfred A. Knopf, Inc.
- Freeman, Michael
1994 “The Philosophical Foundations of Human Rights,” in *Human Rights Quarterly* 16(3): 491-514.
- Human Rights Law Journal*
1995 “States Parties to Each Convention,” 16(1-3): 80.
- Laqueur, Walter and Rubin, Barry (eds.)
1990 *The Human Rights Reader*, revised. N.Y.: Penguin Books USA

Inc.

Legesse, Asmarom

- 1980 "Human Rights in African Political Culture," in K.W. Thompson (ed.), *The Moral Imperative of Human Rights: A World Survey*. Washington, D.C.: University Press of American.

Milne, A.J.M.

- 1986 *Human Rights and Human Diversity*. Hampshire: The Macmillan Press.

Na'im, Abd Allah Ahmad

- 1992 *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives: A Quest for Consensus*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

O'Manique, John

- 1990 "Universal and Inalienable Rights: A Search for Foundations," in *Human Rights Quarterly*. 12: 465-485.

Ramcharan, B.G. (ed.)

- 1979 *Human Rights: Thirty Years after the Universal Declaration*. Hague: Martinus Nijhoff Publishers.

Renteln, Alison Dundes

- 1990 *International Human Rights: Universalism Versus Relativism*. Newbury Park: Sage Publications, Inc.

Wronka, Joseph Michael

- 1991 *An Analysis of Human Rights Principles, as Defined by the United Nations Universal Declaration of Human Rights, in United States' Constitutions: Implications for Social Policy*. Ann Arbor: University Microfilms International (UMI) Dissertation Services.

Preliminary Analysis of the Universality of Human Rights: Discussion of the Theories of Jack Donnelly

Chen Hsiu-jong

Abstract

The General Assembly of the United Nations adopted the Universal Declaration of Human Rights in 1948. The universality of human rights is recognized and accepted as “the common standard of achievement for all peoples and all nations, without distinction of any kind, such as race, color, sex, language, religion, political or other opinion, national or social origin, property, birth or other status.” It is said that the United Nations shall promote “the universal respect for, and observance of, human rights and fundamental freedoms for all,” and no distinction shall be made on the basis of culture.

Debate has grown around the issue of universal human rights. Generally speaking, some defend and urge the idea of universal human rights, while others doubt the validity of this ideal. This article focuses on theories of Jack Donnelly, whose standpoint is to justify why human rights are universal rights, and to defend this justification against the strong claims of cultural relativism.

Donnelly bases his justification on two arguments, the moral universality of human rights, and the internationally normative universality of human rights, to construct his theory, emphasizing the necessary connection between human rights and the consolidation of

liberal regime. The author will discuss this theory construction and offer a brief commentary note. In the concluding remarks, one enhanced approach toward “*genuinely universal* human rights” recommended by Abdullahi Ahmed An-Na'im is briefly touched upon as an alternative to Donnelly's approach.

Key words: Jack Donnelly, universal human rights, Universal Declaration of Human Rights, liberal regime, equality, autonomy, human dignity

