

超越普遍主義與相對主義人權觀 有關辯論的省思

石之瑜

(國立台灣大學政治學系教授)

周嘉辰

(國立台灣大學人口研究中心
婦女研究室助理)

摘要

二十世紀末期所召開對亞洲價值有關的辯論甚多，其中研討會的成果在新近發表的有三本，對這個課題有十分新穎而廣泛的探討，值得國內學界重視。我們所評論的諸多立場，似乎都同意普遍主義是特殊歷史脈絡的產物，而相對主義之中則隱藏了一種普遍主義的邏輯。簡言之，這個二元對立是錯誤的，因為普遍主義與相對主義都不是事實，也都非關乎道德，更都不是人類的天性。個人的存在必須經由責任感的培養來獲得肯認。只有在個人可以知道除了自身所處的價值體系之外，尚有其他正當的選項，這種責任感才是有意義的。在此意義之下，所謂權利，就是持續不斷地變動、混和、揭露與創造各種位置與認同的可能性。政治壓迫在道德上是錯的原因在於，它否定了不同形式的存在意義，關閉了可能性，斷定了不可決定的流動需要，使蘊含著解放與人道的機緣都遭到封鎖。

關鍵詞：普遍主義、相對主義、亞洲價值、人權、後現代

* * *

一、前言

到了二十一世紀，相當一部分政治學界的思想家，依舊在文明衝突理論的籠罩下，蒐尋有意義的研究課題。其中銜接上一世紀辯論不休，至今猶方興未艾的一個焦點，就是關於亞洲價值的討論。亞洲價值的討論焦點與層面甚為廣泛，其中中國大陸與美國國家之間的爭辯尤其重要，特別是目前歐美政界仍然持續不斷以自由平等的普遍主義口吻來聲討中國大陸政府，例如人權議題屢屢成爲美國國會每年檢討是否給予中國

大陸正常貿易關係（NTR）的關鍵^①，而中國大陸政府則一方面以「中國特色」、「第三世界」等相對主義說法來還擊西方世界的攻擊，例如江澤民以第三世界發展權的概念為基礎，認為所有人都能吃饱飯才是人權，另一方面卻也為了爭取國際支持，在國際場合多次援引西方社會對於中國改變的期待，例如北京為了爭取二〇〇八年的奧運舉辦權，強調贏得奧運舉辦權將可協助中國大陸加速推動社會與經濟的改革，可見中國大陸應否以及是否可以適用西方的人權概念，仍然是當前政治學界的重要課題。的確，這方面的小型研討會不斷，都是由位在歐美的學術機構所贊助，有的研討會還將會議論文集結出版。目前市面上最受矚目的三本有關論文集，都是二十世紀末期所召開的研討會的成果^②。其中蒐集的文章對亞洲價值有關的辯論，有十分新穎而廣泛的探討，超過了過去簡單地把問題呈現成是普遍主義對抗相對主義的形式，而且由於作者以中國通佔大部分，故又直接涉及關於大陸人權發展之爭議，一方面可助我們瞭解西方世界對於人權概念如何在中國發展的預期，另一方面則提供了我們一個跳脫傳統習慣以普遍主義 vs. 相對主義的二元對立來思考大陸人權發展的兩難，值得我們加以深入評述。

二、超越西方價值的普遍主義

任何人如果在一九八九年六月四日觀看 CNN 的報導，即使他們未必會要求中國立即全面民主化，也難免會對提出文化相對主義的人，抱持極大的疑懼。在此，主張中國文化的相對主義者的回應可能會是，儒家本身就已經具有充分的規範，可以批判四日黎明所發生的大屠殺。換言之，儒家對於政治壓迫不但不支持，而且能夠提出解決之道，Daniel A. Bell 在 *When the East Meets the West* 這本書中，就不斷地努力提醒並說服讀者，碰到政治壓迫時，值得依賴的解決方案均早已存在各地自己的文化裡。然而，相對主義者的此項回應中，仍然將遭遇兩方面的挑戰，第一，如果對政治壓迫的抵抗果真存在儒家的傳統之中，那麼起碼「反壓迫」仍然是種普世價值，則某種形式的普遍主義不是便在本體論的層次上獲得肯定了嗎？第二，什麼人可以決定誰應該包含在這個被宣告存在的中國社會主義或儒家的文化適用範圍內？誰又不應該被包括在內？

註① 去（二〇〇一）年七月，美國眾議院以二五九票對一六九票否決了取消中國大陸正常貿易關係（NTR）的聯合決議案。由於國會前年已通過了給予中國大陸永久性正常貿易關係（PNTR）的法案，使得北京在加入世界貿易組織後即永遠享受與美國的正常貿易關係。

註② Daniel A. Bell, *When the East Meets the West* (Princeton: Princeton University Press, 2000); Linda S. Bell, Andrew J. Nathan, Ilan Peleg eds., *Negotiating Culture and Human Rights* (New York: Columbia University Press, 2001); Michael Jacobsen and Ole Bruun eds., *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia* (Richmond, Surrey: Curzon, 2000). 另一本值得參考的是 Peter Van Ness ed., *Debating Human Right* (London: Routledge, 1999). 沒有納入本文討論是因為技術上它是上一世紀發表的作品。

針對第一個問題，Michael G. Barnhart 的回答是肯定的^③，因為他認為相對主義非關乎道德，而凡是有關道德的任何事都必須是普世的，這包括大陸的社會主義。雖然，今日還沒有任何號稱普遍的道德訴求能得到真正普世的認可，但此一事實本身無法否定道德原則必須是普世的。這個陳述並不是針對任何特定文化的相對價值，反而是鼓勵所有這些特殊相對價值的擁護者，都應努力證明自己的價值是普遍價值的來源。在這一點上，Michael Freeman 是完全同意 Morris 的，他認為權利的功能，首要在保障個人參與特定的文化社群^④，針對第二個問題，Kenneth E. Morris 饒富趣味的方案值得一提。對他來說，在一個充滿相對價值的世界裡，為了使得具有不同價值的人們可以相互承認，互惠對等的普遍權利應當加以引進。沒有互惠對等，相對主義就不可能維持^⑤。故相對主義領域疆界的劃定，沒有對互惠對等這個普遍主義原則的維護來得重要。而只要有了互惠對等的普遍權利保障，相對主義疆界怎麼劃也非關宏旨了。在今天中共官方的辭彙中，互惠權利的基礎單位就是國家主權。

故權利的精義與任何相對主義價值不是互斥的。這兩個回答隱約透露了，一般所謂的西方價值與他們兩人說的普遍價值頗不相同，他們兩人的普遍主義因而是一種超越西方價值的普遍主義，而不是在西方價值之內的普遍主義。如果是西方價值之內的普遍主義，那麼那些要推翻相對主義的人，其任務就會變成是尋找西方價值與其他相對的價值體系的共同點，從而建立別的文化社群往西方模式前進的線性史觀。只要我們依據西方價值來比較不同的文化，西方價值就自然成為普遍價值。

弔詭的是，這種西方中心的普遍主義主張，在實踐上卻促進了相對主義。例如在中國的例子中，Xu Xiaoqun 發現，中國被西方以促進人的權利入侵的歷史經驗，幾乎使得人權在中國不可能發展成一個可行的價值^⑥。同樣的關懷促使從俄羅斯經驗出發的 Dmitry Shlapentokh 質疑人權概念的普遍性^⑦。雖然這方面也有不同見解，比如像 Farhat Haq 便相信，關於從伊斯蘭傳統中發展出一種對人權概念友善的文化，其實可以抱持著樂觀的態度，但是她仍然相當懷疑女性可以被包含進這個新的建構之中，也就是說，普遍主義其實是男性的（故為相對的）^⑧。

註③ Michael G. Barnhart, "Getting Beyond Cross-Talk: Why Persisting Disagreements Are Philosophically Nonfatal," in Linda S. Bell, Andrew J. Nathan, and Ilan Peleg eds., *Negotiating Culture and Human Rights* (New York: Columbia University Press, 2001), Ch. 2.

註④ Michael Freeman, "Universal Rights and Particular Cultures," in M. Jacobsen and O. Bruun eds., *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia* (Richmond, Surrey: Curzon, 2000).

註⑤ Kenneth E. Morris, "Western Defensiveness and the Defense of Rights: A Communitarian Alternative," in Bell, Nathan and Peleg, eds., Ch. 3.

註⑥ Xu Xiaoqun, "Human Rights and the Discourse on Universality: A Chinese Historical Perspective," in Bell, Nathan and Peleg, eds., Ch. 8.

註⑦ Dmitry Shlapentokh, "Universalization of the Rejection of Human Rights: Russia's Case," in Bell, Nathan and Peleg, eds., Ch. 10.

註⑧ Farhat Haq, "Jihad Over Human Rights, Human Rights as Jihad: Clash of Universals," in Bell, Nathan and Peleg, eds., Ch. 9.

超越了西方價值的普遍主義則不同，對Morris來說，沒有必要仔細分析儒家（或社會主義）或伊斯蘭教的內涵。作為普遍主義者，Morris之所以尊重相對主義，是因為他賦予每個人一個普世的權利去遵循某些相對的價值。這種形式的普遍主義，超越了包括西方價值在內的任何相對價值，不但不是以反對相對主義為前提，甚至可以證成相對主義。這個證成不是因為他可以接受任何特定相對價值的道德，而是因為他給予處於不同價值體系中的其他人脫離那個價值體系的權利（下詳），從而也等於承認他們留在原地的權利，使得既有的相對的文化價值的存在，成為理所當然，厥為證成。故互惠對等的普世權利隱含在人們可以各自遵循某種相對主義的權利之中。

Morris這種超越西方價值的普遍主義因此與Barnhart的觀點十分地不同。Morris的普遍主義並不質疑儒家、中國的社會主義、伊斯蘭教或基督教的難以普遍化，反而保留了它們，因而在本體論的層次上，他容許任何人有從一個體系轉移到另一體系的可能性。相反地，Barnhart想要見到的是，它們之間的對話能夠有助於所有相對的價值朝向道德普遍主義努力，對Barnhart來說，任何一種相對主義存在的正當性，最終都是可以再被質疑的。相對主義的價值要不是在於可以擴大成普遍價值，要不就是必須被吸收進由其他相對價值發展成的普遍價值。

不論他們哪一個人，應該都同意，超越西方價值的普遍主義是開放的。Morris的普遍主義在本體論上是開放的，而Barnhart則雖是在本體論上堅持普遍主義必須有具體的內涵，但他在認識論上仍然保持開放。Barnhart承認，普世道德的內涵來自相對的價值，因為這個普遍主義的具體內涵必須是在各方不斷的對話中決定。強調對話的知識論等於接受了相對主義，雖然其目的只是要保存能成功轉變成普世道德的相對道德，但實踐上由於這個目標太過遙遠，所以任何相對的價值都有參與對話的權利，也就有繼續存在的基礎。

與之不同的是，Morris的普遍主義可以在不挑戰（非西方的）集體主義的概念下，接受（西方的）個人主義。因此，對等互惠的權利甚至應當包括進入一個否定普世人權體系的權利。Freeman提出了一個發人深省的命題，即當不了解一個人的文化背景時，我們不可能對此人侈談正義。Barnhart的寬宏大量則是另一種形式，他強調尋求普遍道德原則的過程，這個尋求的過程說不定比結果更加重要。對他來說，這個過程乃透過不同價值體系之間的對話，來對任何特定相對主義的道德主張作出檢正。儘管他看似致力於普世道德的促成，但卻在實踐的過程中，使人們必須面對這種普遍道德難以立刻形成的困境，故仍然對各種相對主義主張的共存保持開放性。

三、相對主義得以開放的可能性

和Barnhart一樣的像Michael Jacobson與Ole Brunn卻沒有這麼寬宏大量^⑨，因為他們認為邁向全球化與普世人權價值是否以否定相對主義與亞洲價值來完成的，所謂

註⑨ Michael Jacobson and Ole Brunn, "Introduction," in Jacobson and Brunn, eds., Introduction.

相對主義或亞洲價值只是反抗西方的情緒表現。這種同情但不同意的態度，基本上接受了普遍主義與相對主義的二元對立，並視全球化為普遍主義發展的絕佳條件。與 Barnhart 認識到全球化是從特定歷史脈絡而來，這後兩位作者的思考顯然是西方中心的。

相對於此，超越西方價值的普遍人權觀，則認可任何人都擁有權留在相對主義的價值體系裡。這種權利，使每個人都有權獲得對等互惠的肯認，但也必然隱含了另一面，即每個人同時都有一體兩面的另一個普世權利，即不必停留在原來價值體系的權利。換言之，相對主義和普遍主義在此已經不是對立的概念範疇。這就是為什麼任何一個相對主義的訴求，也都會面對到來自於自身內部的次領域的同樣訴求。因此，所有相對主義的文化必然都是由同樣抱持相對主義的次一級的文化所構成，而這個次文化又是由相對主義的次次一級的文化所構成，Joseph Chan 因此不接受有一個共通的亞洲人權價值^⑩，亞洲之內的次文化體系層層相對。但 Hugo Stokke 卻因此根本質疑有亞洲價值或不同的文明，這種質疑可能出乎他意料的，也可以用來否定普遍主義，使普遍主義者必須面對每個人不相同的價值觀。應該說，作為個體的人不可避免地也是本體論上一個相對主義的來源，並且也有權繼續留在個人層次的相對價值裡。

以個人為基礎的相對價值既不全同於所處社群的相對價值，則任何相對主義者就必須承認，其成員有權利可以離開這個相對價值體系的社群。如果抱持相對主義訴求的社群並不同意給予個人離開該社群的權利，那麼他們就是在社群的領域裡，援引了普遍主義的邏輯。正是這種虛偽的普遍主義邏輯，在支撐本來只是相對主義的西方價值裝扮成普遍訴求，並否定其他社群享有對等互惠的權利。有趣的是，在本體層次上容許任何個人得以離開任何特定相對主義體系的可能性，卻因為讓這個相對主義體系可以接納其他體系移來的人，從而證明並保存了各個社群相對主義主張的正當性。

由於個人擁有正當且無條件的權利可以離開任何體系，則個人可以依據情境與時間的不同而採取相互矛盾的價值。因此，某一時空裡的個人與另一時空裡的他／她自己之間，等於是處在一種相對的關係裡。如此一來，普遍主義與相對主義之間常見的對立，完全可以在本體層次裡消融，因為通往任何不同價值體系的路徑，永遠是開放的。個人在本體論上的存在，不再是由自我的內在一致性所界定。離開特定價值體系的權利意味著進入的權利，有權在將來離開意味著有權在將來再回來。Jennifer R. Goodman 向人們證明了，這個可以向回走的權利對今日環保權的提倡竟然這麼重要^⑪。因此，人所享有被互惠認可的權利，可以推導出人可以進出任一相對價值的流動性。當然，在本體層次上保證來回的可能性，並不需要個人在實際上去執行這些可能性，不移動的決定常常是以社群為名義所作出的選擇。但是，一旦個人認知到這些選擇的意義，那麼就不是社群，而是個人，必須對於留下或移出的選擇負責任。

Morris 與 Barnhart 均尊重相對價值，然而，這個尊重並不是擁護相對主義。雖然

註^⑩ Joseph Chan, "Thick and Thin Accounts of Human Rights," in Brunn and Jacobsen, eds., Ch. 3.

註^⑪ Jennifer R. Goodman, "Dichotomizing Discourse: Three Gorges, Two Cultures, One Nature," in Bell, Nathan and Peleg, eds., Ch. 14.

他們的焦點十分地不同，Morris 的焦點在於互惠，Barnhart 的焦點在於道德的普世性，但他們卻都以完全不同於普遍主義的方式對相對主義作出批評。在過去，普遍主義者全盤否定相對主義，但這二位作者卻將他們的批評奠基於相對主義。Barnhart 認為，在發現普世道德的過程中，不能採取一種先驗的反對相對主義價值的立場，因為正是這些相對主義立場在提供普世道德原則的來源。他鼓勵不斷對話，以此檢驗並養成相對價值的普遍性。這個對話的知識論，可以大量地採納哈伯瑪斯式的溝通理論，即要求對他人採取真誠的同情與神入^②。同樣地，Morris 對相互肯認權的提倡，預設了相對價值的正當性。他們這些創新的論述方式均解構了普遍主義與相對主義的二元對立。

因此，無論是在 Morris 或 Barnhart 架構裡的普遍主義，都可以保存所有的相對價值體系，尤其是 Morris，他反對任何這些相對主義體系的信徒不分青紅皂白作出普遍主義的訴求，不論是對外，如西方人權概念變成文化霸權，或對內，如亞洲價值變成極權鎮壓。故為了保持其正當性，西方個人主義式的人權價值只可能是相對的價值。Andrew Nathan 特別對此點作出明確的釐清，即所謂將西方人權概念擴散出去的正當性，並不在於要反對那些不支持西方人權概念、立基於文化與歷史的相對主義的主張，而是承認任何那兒的人有權不接受那些主張，也就是任何個人，都有權離開自己所正處於的相對價值體系。如果能承認西方的普遍主義也是相對的，以及「西方人」也可以正當地離開原地，並加入那些否定個人主義式人權概念的非西方體系，那麼西方的普遍主義當然就沒什麼不可以成爲一個對非西方個人開放的、正當的價值體系。

簡言之，問題已不再是普遍主義對相對主義。這不是一個普遍主義的問題，因爲所有的普遍訴求都是相對的；這也不是一個相對主義的問題，因爲所有的相對的個人都不必念念不忘某些特定的相對訴求。有趣的是，一個人可以同時致力於普遍的與相對的價值。每一個人在本體層次上都可以自由地移進任何特定的價值體系，就這層意義而言，作爲潛在可能移入的這些價值體系，都是普遍地正當的，並且都有潛力可以在將來被普遍地實施。每一個人在本體層次上都可以自由地停留在任何特定的價值體系之內而不移出，就這層意義而言，這些價值體系都可能是持久相對的。這可能就是爲什麼 Joseph Chan 要區分薄的人權觀與厚的人權觀，前者是基礎的、普世的，後者是文化的、相對的。但一旦普世與相對變成程度問題，它們之間的界線就不存在了，則所謂厚的人權觀的內涵必然也會與時俱進，那麼一個人即使停留在特定的文化脈絡裡，其人的人權觀一樣仍然可以與時俱進，而非僵化不變。

但 Andrew Nathan 並不是說，只要承認包括西方在內所有的社會事實都是在地，就可以一勞永逸擺脫普遍主義。Nathan 的憂心恰恰在於，因爲他是個堅定的普遍主義知識論者，所以他認為，否定普遍主義將會使我們喪失進行跨文化比較的能力。他相信，對知識的發展而言，某種對當地脈絡、動機、價值與意義保持靈敏的「普遍的理論架構」是必要的。可見，儘管 Nathan 質疑當前西方普遍主義的正確性，但他

註^② Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge: Polity Press, 1990).

並不懷疑普遍知識。可是，他並未試圖說明，為什麼對當地事實進行所謂普遍性的解釋是必要的。如果某一個人可以從當地情境裡移進與移出的話，那些與個人原初的「在地性」無關的社會事實，就仍然是可以被理解的。那麼，為什麼一個人應該對普遍的解釋力感到興趣？對普遍解釋力的探求本身，不就是起源自西方的文化嗎？因此，Nathan 在此的說法充其量只是在處理普遍主義與相對主義的二元對立，而不是超越之。

四、個人的主體地位與責任

一旦超越普遍主義與相對主義二分的課題，我們的問題就變成是，去揭露所有普遍的主張其實都是相對的主張。這意味著揭露讓一項普遍主張之所以成為看似普遍的歷史偶然機遇，以及揭露這些主張對世上不同的人所已經造成的不同影響。雖然揭露不應被只限制於揭露政府的言行，但如同 Sharon K. Hom 所指出，在處理政府對權利論述的壟斷問題上，揭露顯得特別地重要^⑩。就這點而言，對文藝復興、宗教改革、西發利亞和約、工業革命、殖民主義等的歷史分析，都是十分關鍵的。同樣地，任何相對主義的主張，例如儒家或中國的社會主義，都必須經歷相同的回溯，揭示儒家的世界觀如何成為聖王的秩序、中國的社會主義如何被提出與轉化，對不同的個別中國人又產生如何不同的影響。簡言之，這類回溯的目的，在於揭示沒有任何一個價值體系本質上是普遍的或自然的。透過這種系譜回溯，個人移進或移出任何價值體系的行動，以及這個價值體系本身存在的合理性，才都得以被保存。

這時再來閱讀 Steven J. Hood 的論證就別有意義^⑪。對 Hood 來說，試圖證明儒家與伊斯蘭教可以發展出尊重西方人權概念的想法，根本是徒勞無功的。這些文化如果想發揚人權概念，他們必須要靠有意識地向西方做文化學習，Hood 相信這可以成功。他的論證的潛在問題是，他將他的分析建構在先驗「文化」的層次，使儒家、伊斯蘭與西方成為不可挑戰的封閉體系，因而否定了本體層次的存在樣態有流動的可能性。但如果我們嘗試以最為相對主義的方式（即以個人為基礎的方式）理解 Hood，他對文化學習的主張可能就會具有極大的解放潛能，因為在個人層次上，文化學習使個人形式與本體存在意義具有了不可決定性。換言之，個人的文化學習使得我們能夠內化人權的價值，但這不代表脫離儒家，為了實現解放，我們必須強調個人可以依據情境的不同，來重新詮釋人權的意義，並進而開展儒家文化的進程，包括可以選擇留在或者離開新的遭西方同化的體系。

在以上的討論之中，個人的責任取代了特定價值體系而成為關懷的焦點。雖然個人有權留在某一個相對主義的體系裡，但通常的情況是，個人很少有機會可以選擇不接受社會施加於成員的歷史文化學習。個人責任感的產生，是因為得知了其他文化中，

註⑩ Sharon K. Hom, "Re-Positioning Human Rights Discourse on 'Asian' Perspectives," in Bell, Nathan and Peleg, eds., Ch. 7.

註⑪ Steven J. Hood, "Rights Hunting in Non-Western Traditions," in Bell, Nathan and Peleg, eds., Ch. 4.

存有可以提供我們離開後採行的方案。因此，在特定情境裡，離開的行動是有意識的，並且也是選擇的結果。這和個人從小生長的原初的（並非自然的）位置並不相同，從小生長的原初位置並沒有包含有意識的選擇。一旦個人可以承擔這樣的責任，相對主義的現象就出現了。文化學習迫使個人進入選擇的情境，這不只見證了許多個人選擇留在原初非西方價值的體系裡，同時也合理化了這些人可能在某些情境中，認為選擇進入人權思考模式的決定是適當的。人在本體層次存在意義的不可決定性，開啓了封閉的相對主義體系，因而可以反過來見證相對價值體系本身的存在以及其後持續的發展。這時對於下一代來說，夾雜著儒家與人權的價值體系，就不是他們可以選擇要或不要的，反而「混血」之前的「經典」儒家變成了他們一個可能選擇的解放方案。

如果 Hood 並不是鼓吹社會集體向西方做文化學習，或者認為文化學習必有一定的方向，他的分析就可以創造出完全開放的可能性。文化的接觸不可避免地會帶來相互的適應，這可能意味著不斷提升的相互讚賞，或是漸趨惡化的相互鄙夷。如果每一個人在本體層次上均須對文化學習的結果負責，那麼也就沒有任何特定的文化學習結果可以被預期。相反地，如果有一個應然的方向必須在社會層次裡達成，那麼個人可以解放於特定價值之上的正當性也就被否定了，因為在行動的實際情境出現之前，每個人獲得解放的方向已經遭到固定。但偏偏在亞洲價值有關的論戰中，對社會集體文化轉變的預期十分普遍，這導致人們對普遍主義與相對主義進行錯誤的比較。故我們必須對像 Michael A. Dowdle 這樣的詭辯家保持警覺。

爲了帶動對普遍主義人權的接受，Dowdle 虛情假意地爲《Bangkok Declaration》作出辯護^⑤。（衆所周知，這個宣言的背後是濃厚的相對主義情緒。）比起那些宣言的起草者，他其實並不關心這個宣言的內容，而只強調宣言裡鼓吹的人權在形式上都是普世的，他對「普世」形式的關心，大大超過對人權內容的關心，因爲他希望這個普世性最終讓宣言起草國接受西方人權。哲學上來說，他並沒有超越 Hood 的陳腔濫調，即找尋支持西方普遍主義人權概念的在地成分。在這種狡猾的讓步策略裡，Dowdle 的普遍主義式個人並不是真正地自我負責——他們全部都被期待最終要接受並固定在某個位置之上，這個位置要不是被西方的老師所決定，要不就是依據被他／她當成對手的儒家或伊斯蘭統治者所決定。

五、能動性的挖掘與詮釋

見諸歷史，在地居民依據情境在不同價值體系之間流動的例子屢見不鮮。許多後殖民理論家與女性主義者透過各種文本分析，證明了文化混血或兩性共生是一種廣泛的現象，且自我角色的紛雜內涵總是讓人以不同的方式，面對人際關係。Tomas N.

註^⑤ Michael A. Dowdle, "How a Liberal Jurist Defends the Bangkok Declaration," in Bell, Nathan and Peleg, eds., Ch. 5.

Santos 曾經間接證明，即使這些論述分析有時顯示，人類有可能因政治壓迫而失去能動性，但都起碼仍然保留住有效推翻當前霸權宰制的潛力^⑥。他藉由將傷痛與不滿讀出字裡行間，釋放這些原本是不可表達的感情，技巧地掀開甚至展延了文化大革命時期人們所遭受的傷痛，並揭示了是在什麼地方，反抗極權壓迫的訊息得到保留。

然而，也有悲觀的文本閱讀方式，比如在 Lucinda Joy Peach 對當代女性缺乏權利意識的批評之中，以及在 Ilan Peleg 對種族主義民主的批評之中，似乎有一種對歷史終結的理論的臣服。這並不是說他們的批評是錯誤的，而是在批評某些文化遭受不公對待的同時，他們已經儼然不加批判地採納了西方普遍主義的標準。Peach 批評當代政治價值是虛假的普遍價值，因為那只是父權體制的價值（即性別相對主義的價值）^⑦。諷刺的是，他們悲觀的分析卻似乎證明了，父權體制的宰制不幸地就是普遍的。除此之外，在 Peach 分析中的女人還必須奮力爭取那些男人早已享受的權利，以致於在父權體制下爭取平等，看來比書寫出女性主義的權利概念更重要。因此，雖然 Peach 揭露了父權價值，指之為虛假的普遍主義，並呼籲要公平且平等地容許女性加入，但這個揭露本身隱含了一種普遍主義的要求，即等於對女性用相同的父權價值標準來評價其地位。

在 Farhat Haq 關於伊斯蘭社會婦女地位的研究中，悲觀的語氣特別地強烈。雖然 Haq 相信伊斯蘭教並非完全僵化的相對主義，以致於也非完全不可能適應人權概念，但是她卻對女性地位可以隨著人權概念的引入而提升的可能性，抱持著完全悲觀的看法。Haq 的原因是非常模糊的，讓人感到這種悲觀的態度幾乎是自動且直覺的。再者，她的悲觀也隱含著承認西方普遍主義架構下人權概念的可欲性，因而對西方普遍主義架構的父權特徵不加批判。閱讀 Haq 使我們開始懷疑，是不是人權提倡者還有一個義務，亦即賦予（發掘、創造或想像）這些女人一些可供她們表達不同聲音的論述機制，而不是假定不同的聲音根本不存在，或者她們的聲音必然只是渴望相同的父權價值。

與 Haq 或 Peach 不同的是，Linda S. Bell 努力在她所研究的中國農村婦女中讀出了能動性^⑧。她假定在這些女性適應父權規範的被動中，仍有能動性存在於某處，這種哲學上的出發點，不同於新馬克思主義的批判學派，大部分新馬克思主義的批判學派均否認被統治階級所獲得的小小利益具有任何重要的意義^⑨。Linda S. Bell 可以從新馬克思主義的分析中學得更謹慎，她也許會承認這些農村婦女的不幸，因為她們所能夠競爭得到的報酬，是父權統治維護正當性所依賴的籠絡用的報酬。這就是說，Bell

註⑥ Tomas N. Santos, "Walking Two Roads: Reading Human Rights in Contemporary Chinese Fiction," in Bell, Nathan and Peleg, eds., Ch. 12.

註⑦ Lucinda Joy Peach, "Are Women Human? The Promise and Perils of Women's Rights as Human Rights," in Bell, Nathan and Peleg, eds., Ch. 6.

註⑧ Linda S. Bell, "Who Produces Asian Identity? Discourse, Discrimination, and Chinese Peasant Women in the Quest for Human Rights," in Bell, Nathan and Peleg, eds., Ch. 1.

註⑨ Andrew Lindlater, "The Changing Contours of Critical International Relations Theory," in R. W. Jones ed., *Critical Theory and World Politics* (Boulder: Lynne Rienner, 2001), Ch. 2.

所讚揚的能動性同時鞏固了父權體制的市場規則。她可能對女人的能動性抱持著過度樂觀的態度，但她可以將她關於能動性潛力的研究，推展至具有高度抵抗機緣的領域。同樣的努力也應當可以解放生理上的男人，因為父權體制會將男人固定在嚴格的角色與認同裡，故男人同樣可以從父權體制的開啓中取得流動的能力。

單單批判父權體制或殖民主義（與帝國主義）不給予女人／後殖民人群公平的機會已不敷時代所需。「公平的機會」這個概念本身也必須受到質疑——它是不是一個規範上無庸置疑的解決方案？例如是否應將中國建造成一個遵循西歐或北美模式的強大國家^②？同樣地，透過訓練女人進入主流自由民主體制裡以與男人競爭，這是不是一個有效的解決方案？在膜拜、詮釋、再詮釋、實踐、抵抗或改進自由主義之中，女性作家與後殖民作家試圖保持自己的能動性，以不斷改變與演進的形式將能動性表達出來。她們從來不相信有一個先驗的必要條件，要求她們必須具有自由主義意義下的自我一致性。對許多女人與後殖民者而言，在決定自我—他人（如父親、丈夫、兒子）的關係時，偶然性及情境性必須被納入考量，這對多數女人根本已經是一個常識了。將她們的生活固定在一個清楚的價值體系裡，實際上是一種錯誤，因為清楚的價值體系只盛行於父權體制的公共論述之中。

無論相對／普遍主義者有無意識到，流動能力與情感能力對一般人而言也許是更為切身的規範。女性主義者早就告訴我們許多具有說服力的故事，也就是女人如何在歷史上不斷被臨時放進不一致的角色要求與認同裡。社會科學或普遍主義所謂的人類的必然性根本不存在，必然性只存在於父權學術圈的迷思裡，只剩下父權學術圈一心希望能夠調和那些看似不相容的價值。後殖民主體同樣生活在多樣的認同裡，並且依據情境的不同運用不同的價值。後殖民與女性主義作家都指出了父權世界的虛偽，在父權世界裡，宰制力量透過人權概念的普遍性假裝成內在一致的價值體系。透過在邏輯上不相容的價值之間進行移動，女性與後殖民批評家因而受惠於較低的觀念障礙，故也較可能在艱難或不熟悉的情境中作出文化適應。

全球化創造了一個持續不斷且廣大範圍的文化遭遇。儘管全球資源的管理人通常也篤信普世的自由主義，但他們也一直在學習。為了因應市場目標，他們首先學習如何以在地符號包裝全球產品，但之後也學習如何生活於在地情境，甚至能欣賞與享受在地情境。漸漸地，這些普世自由主義的實踐者會習慣於將自己的生活相對化。當然，這並沒有改變事實的殘酷，即少數的支配者仍然持續支配著世界，並且由於可以神入在地的生活方式，有時甚至已具有在地的的心境，使得他們進行支配時的霸氣更加有效地得到隱藏^③。有趣的是，他們適應相對主義價值的能力卻日漸成熟，也是這些能力其實正在緩和普遍主義的霸氣。別忘了，這些支配者認為自己是依據普世自由價值行

註^② 石之瑜，no. 1, "The Eros of International Politics: Madame Chiang and the State Question in China," *Comparative Civilizations Review* (2002).

註^③ Arif Dirlik, "Postcolonial Aura," in A. McClintock, A. Mufti and E. Shohat eds., *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997), Ch. 28.

事，也是從普世自由主義處獲利最多的人，他們正成為進入相對主義價值最成功的人。Friedman於是嚴肅地提醒所有人，根本不存在東方與西方的對比，自始至終是統治者壓迫被統治者的問題，壓迫與抗爭的理由都是情境導向的、流動的^②，所以必須要真正把人權放在首位，才可能全神貫注地揭穿壓迫者。

六、超越「普遍／相對」二分法的制度

的確，在地或後殖民地，可以透過普遍人權與自由主義之類的修辭，逢迎西方前來維持和平與汲取資源的跨國管理人，以求在他們庇蔭下偷食免費的午餐。同樣地，從事對內壓迫的在地政府可以套用政治正確的語言來撫慰美國領導人，在紐約與華盛頓受到伊斯蘭聖戰於二〇〇一年九月十一日的攻擊之後，有些政府就聰明地訴諸反恐主義的語言，並與美國政府配合，為自己不甚光榮的統治記錄粉飾太平。更重要地，在有些情況之中，合作並不是虛偽的，而是誠摯的。如同在天安門大屠殺的例子中，贊成民主運動的學生真誠地相信自由民主，不過在屠殺之前與之後，以及在避難到美國與法國之後，他們之間實際上卻為了爭取領導權、名聲、金錢，採用我們所難以想像的最不自由的（雖然不必然是道德上壞的）手段而相互鬥爭。

規範的紛雜性與流動性是否值得讚賞呢？這受到情境、偶然與歷史文化脈絡所影響。Daniel Bell 的制度設計在亞洲價值的辯論中最具創造力，他介紹了現代（或後現代）中國世界挑選大學士院成員的一套考試體系^③。這個體系採納習以為常的一些民主機制，例如投票，但最終是要建立一種道德的民主制度，來替代典型的有限政府民主制度。在 Bell 的構思中，道德民主並不鼓吹有限政府，這是因為統治者是有德的，並非自我中心的。然而，從憲政主義的角度來看，這種道德的民主實際上可能要冒很大的風險，即有可能變成專制主義、唯親主義、或肉桶分贓的政治，因為道德訴求不過人類天性趨利的考驗。但是，沒有人可以事前預知所有事。我們可不可以有時候訴諸自由主義來容許市場壟斷，但在經濟不景氣時則訴諸儒家思想來促成政府的保護政策？同樣地，我們可以在分享政府預算大餅時運用儒家的人情關係，但又在與下商包商協商時運用自由主義的市場競爭機制。

Bell 的探究仍然值得深入反省。為了可以同時享有民主參與以及儒家智慧，Bell 建議採取一個兩院制的設計：下院成員由人民投票選出，上院成員則由國家考試選出^④。如果暫且撇開技術性的困難，這項建議可以調和邏輯上無法調和的事項，也就是將信任政治領導具有道德優越性的儒家，與擔心政府難脫邪惡天性的自由主義調和起來。在儒家思想下，人們同意給予最高領導者無限的決策權，因為最高領導者具有

註② Edward Friedman, "Since There Is No East and There Is No West, How Could Either Be the Best?," in Jacobsen and Brunn, eds., Ch. 1.

註③ Daniel Bell, *When the East Meets the West* (Princeton: Princeton University Press, 2000).

註④ 石之瑜（合編／合著），「一國兩制」論述選批：主權觀的累現、比對與新詮（台北：遠景出版社，民國九十年），結論。

最高的道德地位。相反地，自由主義的憲政主義支持有限政府。一般人很難想像兩者兼備的制度設計，即一個結合政府的道德優越性與政府的必然邪惡性的制度究竟如何運作。David Kelly 與 Mab Huang (黃默) 分別追溯了自由主義在中國近代政治上出現的歷程，Kelly 相信關於中國式自由理念的建構是開放的^⑤，而 Huang 則明確地以西方自由主義為最終唯一的標的^⑥，他們在本體論上的開放性雖頗有差別，但都說明了德治與法治之間的某種混合並非不可想像。

在執政的國民黨撤離到台灣之前，中國在一九四七年所採行的憲法值得我們留意，因為這部憲法在有限政府的理性之中保留了道德領導。一九四七年憲法所要求的權力分立是人事、政策與調和權之間的分立，而非行政、立法與司法的分立^⑦。理論上，總統必須提名國會最大黨的領袖為閣揆。同時，內閣成員不能同時是國會議員。閣揆並不具有解散國會的權力，並且即使在他／她的重大政策被國會否決時，他／她也不須辭職。很明顯，行政權與立法權之間關於政策的爭論，無法透過更換意見不合的各個領導人來解決。固然他們本來不應該意見不合，因為是同一個執政黨在主導這兩項功能。既然人事權與行政及立法權分開了，政治抗爭就不會透過攻擊個人來完成，因此也保存了領導階層的道德形象。

國民大會依據憲法選舉總統，六年集會一次，除非在六年之間有任何憲法修正案等著它同意，否則它就不會集會。總統選舉與內閣或國會裡的任何人事變遷是分開的。總統並無政策權或人事權，但具有協調政府部門，主要是行政院與立法院之間的對抗的權力。如果總統希望進行協調，她／他可以在行政院否決立法院的法律案之前進行協調，這項協調權力的行使與否端看總統自行的決定。正因為總統並沒有涉入政策與人事變遷，他／她是在政治之上的，並具有最高的道德地位。人民直選的立法機關以及非直選的內閣共同作出政策，它們之間的互動才是民主政治和分贓政治的發生所在。另一方面，總統的道德權力滿足了人民對道德領導權的渴望。一九四七年的憲法既不是典型的內閣制，因為它賦予總統調和權，並且將行政權的人事任命與立法權分開；它也不是一個典型的總統制，因為它保證閣揆乃是國會多數黨的成員。

一九四七年的憲法與 Bell 富創造力的兩院制設計都承認中國人民依賴道德領導權的文化心理需求。同時，他們也都將某種有限政府的成分偷偷地加進憲政的安排之中，於是兩種相對主義的價值相遇又混和了。儒家繼續是儒家，但已經不再是相同的儒家了；同樣地，自由民主輸出其價值，但也不再是相同的自由民主了。這兩種創新都證明了，可能性的開展沒有辦法在事前輕易地預知，直到起草者透過某種集體或辯證的腦力激盪，在個人利害關頭、政治交易、外來價值、與文化需求之間，抓住一念之間的些微靈光。能動性隱藏在巧合與偶然之中。不幸的是，中國的內戰終止了一九四七年的憲法。一抵達台灣，國民黨就透過戒嚴法與臨時條款在實際上凍結了它。

註⑤ David Kelly, "Freedom as an Asian Value," in Jacobsen and Brunn, eds., Ch. 9.

註⑥ Mab Huang, "Universal Human Rights and Chinese Liberalism," in Jacobsen and Brunn, eds., Ch. 11.

註⑦ 石之瑜，「魚與熊掌不可兼得：本土憲政主義中的德治與權力」，社會科學學報（香港），二〇〇一年。

七、權利形式的不可決定性

我們所評論的上述諸多立場，似乎都同意普遍主義是特殊歷史脈絡的產物，而相對主義之中則隱藏了一種普遍主義的邏輯。簡言之，這個二元對立是錯誤的，因為普遍主義與相對主義都不是事實，也都非關乎道德，更都不是人類的天性。因此，中共官方已不再能夠合理地透過宣稱相對主義與普遍主義的二元對立，而堅持自身可以獨立於西方世界的挑戰，因為西方世界的歷歷指證，間接點出了中共仍然不斷地對於官方理解的人性存在形態之外的可能，採取封鎖的態度；同樣地，歐美政界也已不適合簡單地以「人權是普世權利」為理由，斷然忽視在普世人權之外，中國大陸在個人本身內在潛藏著的、並可能不斷發展出來的流動性與能動性。我們認為，個人的存在必須經由責任感的培養來獲得肯認。只有在個人可以知道除了自身所處的價值體系之外，尚有其他正當的選項，這種責任感才是有意義的。但任何價值體系都不會提醒其成員要揭露它對成員思想的壟斷，可見責任感與存在意義不是來自價值體系本身，而是來自於超越價值體系的可能性。在本體論的層次上，有人得以離開某一價值體系的行為，就是確認其他停留在其內的成員的責任能力，因為他們在寬心看待同僚離去的時候，肯定自己離開的可能性。在此意義之下，所謂權利，就是持續不斷地變動、混和、揭露與創造各種位置與認同的可能性。由此導出的是「停留的權利」。這類的權利就是指，人可以在不同形式之中存在，不必非要嘗試離開，厥為一種本體論上的權利。也許，天安門大屠殺真的是錯誤的，這並不只是因為它違反了個人主義式的人權概念或儒家思維裡的仁的概念，而是因為它否定了所有形式的存在，關閉了可能性，斷定了不可決定性，使蘊含著解放與人道的機會都遭到封鎖。

*

*

*



Beyond the Dichotomy of Human Right Universalism and Cultural Relativism

Chih-yu Shih
&
Chia-chen Chou

Abstract

All the work under review seems to agree that universalism is a product of relative history and relativism hosts a universalistic logic within the said communitarian boundaries. In short, the dichotomy is false. It should be clear that neither universalism nor relativism is a fact, nor are they about morality, nor can they justify themselves as human nature. Therefore, individuals must be recognized through self-responsibility in moving in and out of relative value systems. This responsibility is viable only if it is possible for individuals to be aware of the legitimate alternatives to their value systems. Rights, in this sense, are rights to constantly shifting, combining, opening, and creating positions and identities. Political oppression is wrong because it denies alternative forms of existence, closes possibilities and arbitrates the undecidable, which harbor opportunities for emancipation and humanity.

Keywords: universalism; relativism; Asian Value; human rights; post-modernism

