

理解人權

• 博 格 (Thomas W. Pogge)

一 導 言

「人人有權享有本宣言所載各項權利和自由得以充分實現之社會與國際秩序。」此乃《世界人權宣言》〈第二十八條〉的規定。《世界人權宣言》是目前最重要的、最具權威性的人權文獻，而〈第二十八條〉則可以說是整份宣言中，最令人驚訝和最具有影響潛力的條文。我在此的目標，就是要為〈第二十八條〉的內涵，提出說明和辯護。

一套人權觀，分析起來，是由兩個部分所構成的：第一部分是人權的「概念」，也就是一套人權觀對人權是甚麼的「理解」；第二部分是人權的「實質」或「內容」，也就是一套人權觀所揭櫫出來，要由人權加以保障的東西或價值（如生命、財產）。

換言之，一套人權觀是在回答兩個問題：(1) 人權是甚麼？(2) 人到底有甚麼人權？本文所要着重的，將是第一個問題，而非第二個問題：本文將從「人權是甚麼？」的問題切入，來

闡明〈第二十八條〉的內涵，並在這個基礎上為之辯護^①。

從《世界人權宣言》的條文一路看下來，〈第二十八條〉開頭的部分「人人有權享有……」（“Everyone is entitled to …”），會讓人覺得很熟悉，它會讓讀者產生一種期望，以為又有一項新的人權要提出來了。然而，接着下來的部分卻令人出乎意料。它其實不是在陳述一項新的人權，而是在說明，先前已經羅列出來的人權——「本宣言所載的各項權利和自由」——應該如何去理解。換言之，〈第二十八條〉不是在人權清單上增列一項新的人權，而是在闡明人權的概念，解釋人權是甚麼。因此，〈第二十八條〉一方面不僅和「人權內容」的任何實質主張都相容，另一方面也對其他條文中所列舉的人權，進行意義闡明的工作。根據〈第二十八條〉的理解，每一項人權都是一種要求，其對象是整體社會制度所構成的秩序：簡言之；每一項人權都是對「制度性秩序」的一種要求。〈第二十八條〉建議我們應該對人

一套人權觀是由兩個部分所構成的：第一部分是人權的「概念」，也就是一套人權觀對人權是甚麼的「理解」；第二部分是人權的「實質」或「內容」，也就是一套人權觀所揭櫫出來，要由人權加以保障的東西或價值。換言之，一套人權觀是在回答兩個問題：(1) 人權是甚麼？(2) 人到底有甚麼人權？

人權所表達出來的道德關懷，其有效性是不受限制的；也就是說，人權應該要受到任何行為主體的尊重，沒有例外，不論這個行為主體處於甚麼特殊的時代背景，或繼承甚麼特殊的文化、宗教、道德傳統和哲學思想。

權做這種制度性的理解，而我的目標，則是要進一步發展和論證這種制度性的理解。

首先，讓我指出，人權的概念包含了六項無可爭議的要素；對於人權是甚麼，任何合理的理解都必須包括這些要素。第一，人權表達了一種**最基本的**道德關懷：行為主體（不論是個人或機構）都有尊重人權的道德義務，而且這項道德義務並不是從更一般性的道德義務所衍生而來的；尊重人權的道德義務，並不是衍生自遵守本國法或國際法的道德義務。（事實恰巧相反：符合人權的要求，是所有法律秩序需要遵守的道德義務，因為，違背了人權的要求，法律秩序也將失去正當性，而無法規範任何人；換言之，我們有服從法律的道德義務，部分的理由，正是因為人權在這個法律秩序中受到尊重。）第二，人權表達了一種**非常有份量的**道德關懷：人權的重要性高於其他價值，因此在正常的情況下，人權的考慮具有優先的地位，可以推翻其他考慮。第三，人權所關切的是**人類**：所有人類，而且只有屬於人類的個體，才享有人權、才享有跟隨人權而來的特殊道德地位。第四，就人權所表達出來的道德關懷而言，所有人類具有**平等的地位**：人人享有同樣的人權，而且這些權利及其實現，在道德上的重要性，不會因人而異。第五，人權所表達出來的道德關懷，其有效性是**不受限制的**；也就是說，人權應該要受到任何行為主體的尊重，沒有例外，不論這個行為主體處於甚麼特殊的時代背景，或繼承甚麼特殊的文化、宗教、道德傳統和哲學思想。第六，人權所表達出來的道德關懷，是**可以被廣泛接納的**；也就是說，人權所表達出來的道德關懷，

可以被不同時代的人、不同文化背景的人、不同宗教信仰的人、不同道德傳統的人和不同哲學思想的人所理解和肯定。最後這兩點，「不受限制性」和「可以被廣泛接納性」，是有關連的：當一項道德關懷愈能受到不同的時代、文化、宗教、道德傳統、哲學思想的理解和肯定（或，一言以蔽之，當一項道德關懷實際上愈不偏狹），那麼我們就會愈有信心說，這一項道德關懷的有效性是不受限制的。

以下，我將把這六項要素視為理所當然。我將不質疑，人權的概念確實包含這六項要素；在這個基礎上，我將進一步去發展〈第二十八條〉對人權所提出的「制度性理解」。換言之，我要假設，一項道德上的權利是一項人權，僅當這項權利完全具備上述的六項特徵；因此，如果要建立一套人權觀，我們就還需要完成兩項較具爭議性的工作：第一，闡明人權的概念（這正是本文所要做的）；第二，辯護特定的一系列人權清單。

二 〈第二十八條〉對人權的制度性理解

〈第二十八條〉把人權視為是針對社會和國際秩序的道德要求。任何一個社會和國際秩序，必須首要滿足的要求，就是充分實現人權。因為制度的創造、實施和維護都需要人的參與，任何制度性的秩序，都可以說是由人所建立起來的，因此，人權對制度性秩序的要求，也同時蘊含了參與者的責任，那就是：參與者必須確保，在他們所建立起來的制度性秩序裏，人權可以獲得充分的實現。依照這樣的方式來理解人權，你的人權，

不僅對加諸你的制度性秩序有所規範；同時，你的人權，對那些參與建立這個秩序的人（特別是那些有影響力的人、享有特殊地位的人），也有所要求。

根據〈第二十八條〉，我們應該把人權是否得到充分的實現作為一項標準，去評價制度性的秩序。然而，我們應該如何將這項標準說得更明確呢？我們應該如何應用這項標準呢？對這種問題，〈第二十八條〉本身並沒有明說，因此以下讓我試着做一些詮釋，並建議四項看起來還相當合理、而且也比較明確的應用原則。第一，未能滿足〈第二十八條〉的制度性秩序，我們依照它們**實現人權的程度**來評比：因為，照理說，社會整體制度的設計和安排，應該使人權盡量能夠得到充分的實現。第二，在某套制度性秩序中，人權能夠得到實現的程度有多充分，一般而言，要看人權在這套秩序中**事實上**得到多大程度的實現，或（如果這是一套設想的制度性秩序）在這套秩序中會受到多大程度的實現。第三，一套制度性秩序是否實現某一項人權，端視受制於這套社會秩序的人是否**享受到這項人權的保障**；而這種制度性秩序**充分實現**這項人權，當且僅當，這些人都享受到了這項人權的保障。（在不引起混淆的情況下，當一個人在一套制度性秩序裏，享受到一項人權的保障，我們也說：這項人權，**對這些人而言**，在這套制度性秩序中得到實現。）第四，一個人享受到了某一項人權的保障，當且僅當，這個人享有**穩當的管道去獲取這項人權所要保障的東西**。這裏，「一項人權所要保障的東西」所指的是這項人權的內容，如適當的營養或人身安全等等；而實現是否充分，根據第四項原則，重要的是，針對這些東西，一個人是否享有

「穩當的獲取管道」，而不是這個人是否實際上得到了這些東西，因為一種制度性秩序並不會由於有人選擇齋戒或選擇參加拳擊賽，而在道德上就有了瑕疵：他們的飢餓、他們的身體受到攻擊，並不是出於管道的不足。

把這四項原則合在一起，我對〈第二十八條〉的解讀是這樣的：任何制度性秩序的道德品質，主要決定於它在多大程度上為其全部的成員，針對人權所要保障的東西，提供了穩當的獲取管道。評量或改革任何制度性秩序，我們所訴諸的指標，應該是它對人權之實現，會有所影響的相對程度。因此，提出「對X的權利」是一項人權，就等於是在宣布說，每一個社會的設計和安排，應該盡可能地使其所有成員都享有獲取X的穩當管道。

當然，對任何社會而言，針對人權所要保障的東西，真正為每個人都提供「絕對穩當」的管道是不可能的。事實上，即使要讓這些管道只是盡可能地趨近「穩當」，這也會對社會資源產生不合理的排擠效應，因為增加一點點的穩當程度，社會就可能必須投入巨大的資源才能成功。因此，如果接受這裏所提及的人權概念，那麼任何合理的人權觀就必須採納「合理的穩當門檻」的觀念才行：伸言之，對於任何一項人權而言，當一個人有**足夠穩當的** (sufficiently secure) 管道去得到這項人權所要保障的東西時，那麼這個人就可以說（完全）享受到了這項人權的保障。（在此，**足夠穩當的**管道，必須根據相關社會系統的資源和狀況，經過適當的調整，才能加以界定。）因此，當沒有你的同意，別人就**不太可能** (sufficiently unlikely) 侵犯你的人身安全時，那麼對你而言，「人身安全權」（〈第三條〉所保障的人權）就在某套

任何制度性秩序的道德品質，主要決定於它在多大程度上為其全部的成員，針對人權所要保障的東西，提供了穩當的獲取管道。評量或改革任何制度性秩序，我們所訴諸的指標，應該是它對人權之實現。當然，對任何社會而言，真正為每個人都提供「絕對穩當」的管道是不可能的。

制度性秩序中得到了實現：在這套制度性秩序裏，你享受到了「人身安全權」的保障。當然，在規劃良好的制度性秩序中，不太可能的事仍然可能發生。因此，我們應該允許一種可能：儘管對某一個人而言，「人身安全權」已經得到實現（因為他享有足夠穩當的管道，免於受到他人的攻擊），但實際上，他卻不幸受到暴力攻擊。反過來，另外一種可能也是我們應該承認的，那就是：即使一個人實際上從來沒有受到過攻擊，但對他而言，「人身安全權」並沒有得到實現，因為這個人的人身安全，一直處於受到威脅的狀態中。換言之，即使一個人從來沒有受到身體的攻擊，這也並不表示他享受到了「人身安全權」的保障。

根據這種對人權的理解，有可能說，一項人權，對某些社會成員而言得到了實現，但對同一個社會的其他成員而言卻未必如此；有些成員享受到了這項人權的保障，有些成員卻沒有。這是因為針對這項人權所要保障的東西，不同的社會群體之間，享有不同穩當程度的獲取管道。例如，在許多社會中，只有婦女才面臨嚴重的暴力威脅，只有生活在鄉村的人才真正處於飢餓的危險之中，或者只有某種膚色的人才沒有選舉權。

三 威脅的來源

為了實現人權，一個國家的制度性秩序，必須確保其政府及官員事實

上不會濫權、不會限制參與者的穩當管道，而使他們無法獲取人權所要保障的東西。但是，這種濫權的危險只是眾多危險中的一種。為了實現人權，制度性秩序還必須確保參與者的獲取管道也事實上不會受到其他社會因素的威脅和干擾，例如（幫派或激進組織所設立的）暗殺小組、罪犯、家庭暴力或者經濟依賴。

把我對人權的理解與另一個比較常見的理解做比較，將會使上述的論點更清楚。根據這個比較常見的理解，人權是一種第二層次的權利，是以法律權利作為對象的一種道德權利；根據這個理解，如果「去做X」（如遷徙、發表政治言論）或「處於X的狀態」（如免於飢餓）是我們享有的一項人權，那麼，我們就具有道德權利去要求在法律上享有「去做X」或「處於X的狀態」的權利。根據這個理解，人權蘊含了把人權本身轉變為法律條文的要求；換言之，根據這個理解，人權的概念本身就要求：每個國家的政府和公民應該確保，人權被寫進基本的法律文件中，成為法律權利，而且要透過一個有效的刑事法庭和監獄系統來保障它的遵守和實施。

依我之見，這個理解所導致的要求，一方面會太強，另一方面又會太弱。考慮一下《世界人權宣言》中的「適當營養權」（〈第二十五條〉第一款），我們便能明白，為甚麼人權一定要成為法律條文是太強的要求。設想一個社會雖然並沒有賦予成員「得到適當營養」的法律權利，但是因為制度設計的正確，以及各方面良好的配合，所有的成員衣食無慮、都有穩當的管道去獲得適當營養。在這種情況下，我們能說，對這個社會的成員而言，「適當營養權」沒有得到實現嗎？當然不能。

有可能說，一項人權，對某些社會成員而言得到了實現，但對同一個社會的其他成員而言卻未必如此。例如，在許多社會中，只有婦女才面臨嚴重的暴力威脅，只有生活在鄉村的人才真正處於飢餓的危險之中，或者只有某種膚色的人才沒有選舉權。

在這個社會中，「適當營養權」不是一項法律權利，但這是一項人權問題嗎？我不認為是。就任何一項人權而言，享有相應的法律權利也許是一件好事，但不是非常重要。我不認為，相應的法律權利一定包含在人權的概念中，因為穩當的管道才是真正重要的東西。如果在一個社會中，朋友、親戚、鄰居、同胞之間形成了一種團結互助的文化，而使得大家都享有穩當的管道去得到適當的營養，那麼訂定另外一項法律權利來保障大家都能得到適當的營養，就不是非常重要。一套人權觀不應該把訂定額外的法律權利視為人權概念的一部分，因為那將會分散我們的注意力，讓我們忽視了人權真正重要的道德要求是甚麼^②。

另一方面，說人權只是以法律權利為對象的道德權利，只是在要求把人權本身轉變成法律條文，人權的要求也會變得太弱。因為盡責地去落實法律權利甚至憲法權利，並不足以保證我們就享有了穩當的管道去得到人權所要保障的東西。在此，我不僅想到，某些國家的憲法只是拿來展示的，這些憲法洋洋灑灑地列舉了各種條款，說是要為人民的生命、財產和自由提供強而有力的保護，然而在政府的具體實踐中，那些條款卻完全被漠視。一個人若主張人權的概念要求人權本身成為法律條文，那麼他也不會對這種僅僅寫在紙上的「權利」感到滿意。在此，我主要想到的其實是這種情形：縱使法律權利在一個社會裏得到了有效保障，但是窮人和低教育者仍然缺乏能力去享受他們的權利，因為他們並不知道他們的法律權利是甚麼，或者因為他們在經濟上無法獨立，或缺乏必要的知識而無法採取適當的法律途徑來享受這些權利。例

如，即使某個國家為傭人設立了防止被其僱主虐待的法律途徑，但對於其中大多數傭人來說，「免於受到不人道與侮辱性的待遇」的人權（第五條）卻尚未得到實現。

針對人權所保障的東西，我們要求，制度性秩序必須為我們提供一種穩當性、必須使我們得到這些東西的管道不受社會的任何威脅。雖然管道的穩當性可能會受到社會的威脅，但來自於政府本身的威脅卻是更嚴重的。誠然，針對人權所要保障的東西，政府本身應該讓我們免受社會的任何威脅，使我們有穩當的管道去得到這些東西，但在其他條件相同的情況下，更重要的是：法律、執行公權力的人和政府機關本身，不應該阻礙我們得到這些東西的管道。這個區別是有必要的，這個必要性至少表現在我們對刑法和刑罰的態度上：國家不能以暴治暴、不能以侵犯人權的方式來降低人權受到侵犯的程度或次數。要更快地了解這項論點，也許我們應該做進一步的區分。初步來說，制度性秩序影響其參與者的方式，共有六種。以營養素V為例：假設這是新鮮水果中的一種維生素，那麼有六種和制度性秩序有關係的狀況，都會造成一個人缺乏穩當的管道去得到營養素V，而且這種不穩當性是可以透過改變制度性秩序來加以避免的。直覺上，由於這些狀況在道德上可議性是有等級的，以下我就依可議性的嚴重程度，將這六種情況依序排列。第一種不穩當性，是官方下令直接造成的：典型的方式是政府透過法律，禁止某些人購買包含營養素V的食品。第二種不穩當性，是由得到法律上授權的私人行為所造成的：例如，當商人可以合法地拒絕銷售含營養素V食物給某些

如果只是在要求把人權本身轉變成法律條文，人權的要求也會變得太弱。因為縱使法律權利在一個社會裏得到了有效保障，但是窮人和低教育者仍然缺乏能力去享受他們的權利，他們或在經濟上無法獨立，或缺乏必要的知識而無法採取適當的法律途徑來享受這些權利。

制度性秩序和它的政治法律機構，應該不僅以促進正義為目的，而同時也應該象徵正義。這一點很重要，因為它削弱了後果主義（如功效主義）和假想式的契約論（如羅爾斯式的）的道德觀。這些道德觀只在乎管道的穩當性，他們並不在乎「不穩當性」是如何造成的。

人時，這些人便因此缺乏穩當的管道去得到營養素V。第三種不穩當性，是社會成員之間未經協調的互動所產生、而且是會被預期到的後果：例如，雖然制度性秩序沒有下令禁止某些人購買含營養素V的食品、也沒有授權商人可以拒絕銷售這種食品給某些人，但是在這套制度性秩序下，成員之間未經協調的經濟行為，卻使得某些人缺乏資源去購買含營養素V的食品，而且這是可預見的後果，因為在這套制度性秩序的正常運作下，一定有人到時候沒有資源去購買含營養素V的食品。第四種不穩當性，是由私人非法的行為所造成的，而且，一般而言這種非法行為是受到縱容和姑息的：例如，法律禁止商人拒絕銷售含營養素V的食品給任何人，但是商人卻無視法律的存在，依然故我，拒絕銷售含營養素V的食品給某些人，而且這種非法的行為卻很少受到制裁，某些人因此便缺乏穩當的管道去得到營養素V。第五種不穩當性，是自然因素造成，但社會制度也扮演了重要的角色，因為社會制度可以有、但並沒有矯正這種不穩當性的設計：某些人由於基因上的缺陷，無法吸收營養素V，但社會制度的設計也未提供他們得到克服這種疾病的醫療資源。第六種不穩當性是個人自己造成，但社會制度也扮演了一定的角色，因為社會制度可以有、但沒有矯正這種不穩當性的設計：某些人由於自己所引發的疾病而不能吸收營養素V，但社會制度的設計也未提供他們得到克服這種疾病的醫療資源。

直覺上我們會認為，造成這六種不穩當性的情況，在道德上的嚴重性是有差別的。不可否認地，在這種區別的背後，我們是持有這樣的想法：

制度性秩序和它的政治法律機構，應該不僅以**促進**正義為目的，而同時也應該**象徵**正義。這一點很重要，因為它削弱了後果主義（如功效主義）和假想式的契約論（如羅爾斯式的）的道德觀，使我們質疑這些道德觀的合理性。這些道德觀都是從未來參與者的角度來評判制度性秩序，而由於那些參與者傾向於從保障自我利益的角度來看待問題，他們自然沒有理由去區分不同的威脅來源：因為他們在乎的是管道的穩當性，他們並不在乎「不穩當性」是如何造成的。對他們而言，穩當性的增加就是好的，穩當性的降低就是不好的，原因則不重要。這種完全以「穩當性的享受者為導向」來評價制度性秩序的想法是錯誤的，是一套人權觀應該避免的。要避免這種錯誤，一套人權觀必須針對每一項人權，區分出產生不穩當性的不同情況，並且分別衡量這些不同情況的嚴重性；因此，它必須給予第一種不穩當性最大的重要性，給予第二種不穩當性次大的重要性，依此類推。

四 人權的規範涵蓋全球

人們經常說人權是「普遍的」（universal）——這個詞也出現在聯合國人權宣言的標題 *Universal Declaration of Human Rights*。我已經指出，在無可爭議的六項要素中，人權在兩方面是普遍的：人權是每一個屬於人類的個體都享有的；人權也對每一個屬於人類的個體都具有同樣的約束力。強調人權具有這兩方面的普遍性，並不表示我們就不能將人權只定位在國家的範疇內：每個人只對他的同胞負有人權的義務，只必須去確保

他們的人權受到尊重。這兩者是相容的。然而，〈第二十八條〉明確地排除這種定位，因為它要求國際的制度性秩序必須有助於人權的實現。這意味着說，至少在我們的時代，人權涵蓋的範圍是全球性的，人權的規範性超越了國家的範疇：人權不僅給予每個人一項道德權利去要求自己社會的制度性秩序應該如何如何，而且給每個人一項道德權利去要求全球的制度性秩序應該如何如何。前一項道德要求是針對自己的同胞；後一項要求則是針對屬於人類的每個個體。根據我對〈第二十八條〉的理解，應該如何評價和改革任何國家和任何全球的制度性秩序，主要取決於：就受制於這些制度性秩序的人而言，這些秩序對人權之實現所具有的相對影響。我們所負的人權責任來自於我們的參與。因為我們參與了一套制度性秩序，而且因為這套秩序是強制性的，我們就對受制於這套秩序的人負有責任：我們必須確定，在這套秩序中，這些人享有穩當的管道去得到人權所保障的東西。如果針對這些東西，有人缺乏穩當的管道，而如果透過改革制度性秩序可以加以避免的，那麼，我們對這些人的情況是負有道德責任的。同理，如果一個人參與了全球的制度性秩序，而且如果這套秩序是強制性的，那麼他就要為這個全球秩序負責。

不過，富裕國家中的那些有影響的公民和政治家傾向於以一種「事不關己」的態度來看待全球的人權問題。在當今世上，人權的實現嚴重落後，他們不是沒有意識到這些基本事實。比如說，大約十三億人——多於世界人口的五分之一——生活在國際貧窮線以下（一個人生活在這條貧窮線以下，是說他的收入或者消費水準，無法使

他獲得起碼的食品和必要的非食物，以致於營養不良）；每天多於五萬個人死於飢餓和非常容易根治的疾病；幾千萬人被腐化和不民主的統治者所壓迫，這些統治者通常以暴力和凌虐的手段來維護他們的權力。但是那些具有影響力的公民和政治家並不認為他們自己與這些痛苦有任何關連，更不用說必須負起責任。

這些富人認為自己是無辜的，或許還會提出三個理由來為自己的無辜辯護。首先，他們或許會說，人權的實現嚴重不彰，主要發生在發展中國家，而且產生的原因和這些國家特有的情況有關，因此問題不在當前全球的制度性秩序。其次，他們或許會說，這個全球的制度性秩序是如此的複雜，即使世上的富翁和權貴要發揮善意，也不可能推動改革來促進人權的實現。第三，他們或許會說，這個全球的制度性秩序是由無數的人互動所形成和維持的，因此每個人的影響力簡直就是微乎其微，或甚至不存在。

最後這個理由並不好。因為，對一個非常嚴重的傷害，即使只是負有很小一部分的責任，從絕對值來看，這一小部分責任還是相當大的。擺在我們面前的情形，確實如此。當然，幾乎每個有權有勢的人都會說，他不必負任何責任，因為單憑自己一人，是無法去改革全球的制度性秩序。但是，這也是一個差勁的論證，因為那將蘊含說，每個參與大屠殺的人都是無辜的，假如他所殺害的任何人，即使不被自己所殺害，也還是會被其他人所殺害。當然，解決大問題確實需要許多人共同的努力，單憑個人的努力，成功的機率微乎其微。但這不代表我們就沒有任何責任。為了促成集體的合作，個人必須明確地表明

當今世上，人權的實現嚴重落後：大約十三億人生活在國際貧窮線以下；每天多於五萬個人死於飢餓和非常容易根治的疾病；幾千萬人被腐化和不民主的統治者所壓迫。但是那些具有影響力的公民和政治家並不認為他們自己與這些痛苦有任何關連，更不用說必須負起責任。

對人權在發展中國家的實現，國際借款特權有三個重要的負面影響。首先，這項特權讓腐化的政府借款更容易。其次，由於國際借款特權將前任腐化政府的債務施加到後任民主政體的頭上，因此削弱了民主政府實施體制改革的能力，阻礙了民主政府施政的腳步。第三，國際借款特權鼓勵政變。

自己願意合作、並力勸其他人也一同參與，而且實際上付諸努力。不幸地，在富裕國家中，採取這些步驟來解決世界貧困問題的人，實在為數甚少。

前兩個理由比較難以推翻。當然，國家性的因素(政治經濟體制、文化、歷史的偶然性、人口密度、氣候、土壤條件和礦藏)對一個社會的貧困和人權實現的程度有重大影響。然而，我們也不能否認，當前全球的制度性秩序，對這些國家性的因素和這些因素的影響效果，亦同樣起着極大的作用。在這裏，我只能以全球的制度性秩序所具有的一項特點，來簡要地說明這一點；更重要的是，這項特點也可以讓我們看到，我們應該如何改革全球的制度性秩序。這個特點是這樣的：在當前全球的制度性秩序下，一個國家中的任何團體，如果取得了控制的優勢力量，那麼不管該團體如何得權，如何掌權，也不管它在多大程度上得到其人民的支持或反對，這個團體會在國際間被承認是代表該國領土和人民的合法政府。一個能行使有效控制的團體會得到國際承認，這不僅是說我們願意與這個團體談判，而且也意味着我們承認這個團體有權利代表它所統治的人民；最重要的是，我們授予這個團體兩項特權，同意他們以該國的名義自由地借款(國際借款特權)，和自由地處置該國的自然資源(國際資源特權)。

國際借款特權包括將國際上有效的法律義務加給整個國家的權力。任何繼任的政府，如果它拒絕償還前任政府的債務，不管這個前任政府是多麼腐化、多麼殘暴、多麼不民主、多麼違離憲法、多麼高壓、多麼不得人心，這個新政府都將被其他國家的銀行和政府嚴厲懲罰；至少，它將被國

際金融市場排除在外，而喪失它自己的借款特權。所以，不去償還這種債務的情形相當罕見；我們通常看到的是，繼任的政府，即使是一個與過去徹底決裂之後新當選的政府，仍然要被迫去償還腐化殘暴的前任政府所欠下的債務。

對人權在發展中國家的實現，國際借款特權有三個重要的負面影響。首先，這項特權讓腐化的政府借款更容易。因為，如果償還貸款的法律義務只是由組成政府的這群人、而不是由整個國家來承擔，那麼腐化的政府就不敢肆意揮霍，貸款的數目亦將會有所降低。這個借款特權，由於沒有受到限制，事實上幫助腐化的政府維持統治的權力，甚至在面對普遍的不滿和反抗時，還能屹立不搖。其次，由於國際借款特權將前任腐化政府的債務(通常是巨大的額度)施加到後任民主政體的頭上，因此削弱了民主政府實施體制改革的能力，阻礙了民主政府施政的腳步；否則這些民主政府將比它們實際的情況還更為成功、穩定。第三，國際借款特權鼓勵政變。無論是誰，只要他能成功地掌握優勢的統治力量，他就能獲得借款特權：借款特權等於是對政變成功者一種額外的獎勵。

一個掌握權力的集團所享有的**國際資源特權**，遠遠多於我們所默認的：除了這個集團可以有效控制其國家的自然資源之外，這個特權還賦予這個團體一些我們都沒有想到的權力，包括可以有效轉讓這些資源的法律權力。因此，如果一個公司已經從沙特阿拉伯或蘇哈托家族，或者從莫布托(Mobuto)或薩尼阿巴察(Sani Abacha)購買了資源，那麼這個公司就有權受到承認，而且事實上受到承

認，它變成是這些資源的合法所有權人。這是當前全球的制度性秩序的一個顯著特點。因為，一個制伏了守衛、控制了貨倉的集團，或許能夠以這些貨物去跟別人進行交易，但與此集團做生意的人，只是這些貨物的持有者而不是所有權人。然而，對照之下，在當前的制度性秩序中，如果一個團體推翻了由人民選舉出來的政府，進而控制了這個國家，那麼這個發動政變的團體所受到的待遇將是非常不同的：這個發動政變的團體也能夠拿該國的自然資源，和別國人士交換金錢。然而，在這種情形中，買主不僅僅是持有者，還是所有權人，享有了所有權所給予他的一切權利和自由，而且這些權利和自由還是——而且實際上是——由其他國家的法院和警察來保護的。簡言之，國際資源特權是一種以國家資源為對象，將全球有效的所有權授予他人的權力。

對於廣大的人民而言，國際資源特權具有災難性的後果，尤其在資源部門構成國民經濟主要命脈的發展中國家裏，更是如此。在這種國家裏，無論是誰，不管通過甚麼手段，只要奪得權力，就可以藉由販賣這個國家的自然資源，從海外得到資金，購買他所需要的武器和士兵，因而即使在面對聲勢浩大的抗議和反對，仍能維持其統治的地位。這個事實接着提供了有力的誘因，鼓勵野心家以非民主的方式去攫取政治權力，以漠視民意的方式來統治國家。而且，國際資源特權也為外國人提供了強烈的誘因，鼓勵他們去腐化這些國家的官員，讓這些官員無論統治得多糟糕，仍繼續有資源可賣，有錢可花。這證明，發生在一個國家裏的因果鏈（自然資源財富造成政府的腐化，腐化的政府又引

起長期的貧困）可以被上溯到全球的制度性秩序。而也正是這個特權之故，資源豐富的發展中國家才會不斷地經歷政變和內戰，並且由腐化的精英所統治，結果是，即使這些國家擁有豐富的自然資源，這些國家的貧窮程度卻下降得非常緩慢——如果有下降的話。

以上是當前全球的制度性秩序所產生的一些結果。藉此，我們可以來反駁，富裕國家中的有力人士與政客為辯護自己的無辜，在稍早所提出的前兩個理由：他們所維護的全球制度性秩序，的確大大促成了今日世界人權之嚴重不彰。它造成人權不彰的方式，主要有四方面：它決定了甚麼樣的人可以在發展中國家主導國家政策，這些主導人士面對甚麼樣的誘因，他們又有甚麼樣的選擇空間，以及他們所做的任何一個選擇會對國內的貧困和人權實現造成甚麼樣的衝擊。一旦我們認知到，特定的全球體制安排會產生甚麼樣的因果效應（例如已經討論過的兩種特權），那麼，要進一步提出可行的改革方案，事實上並不困難——但是由於篇幅的限制，不容我再多加發揮。

以〈第二十八條〉來理解的人權，對富裕國家中的有力人士和政客，會做出相當嚴厲的批判。他們標榜自己在人權上是最先進的，這真是大錯特錯；事實上，他們應該對今日人權的不彰負起大部分的責任，在人們傲稱「美國的世紀」即將結束之際，世界上大多數人仍然缺乏獲取最基本的民生物資的穩當管道。這些有力人士和政客，其實是在現行秩序中獲益最多的人。這個秩序強化他們對弱小發展中國家的控制，並且還為他們提供了又可靠又便宜的自然資源，一方面因為他們可以打通剛好在當地負責這些資

對於廣大的人民而言，國際資源特權具有災難性的後果，尤其在資源部門構成國民經濟主要命脈的發展中國家裏，誰奪得權力，就可以藉由販賣這個國家的自然資源維持其統治的地位。國際資源特權也鼓勵外國人去腐化這些國家的官員，讓這些官員無論統治得多糟糕，仍繼續有資源可賣，有錢可花。

源的人，一方面也因為大多數人礙於貧窮也不太可能消費甚麼資源。總結而言，〈第二十八條〉明確地駁斥一個共通、且曾被深信的想法：人權的規範沒有超越國界、我們對外國人(居住在海外)的人權不負任何責任。

五 我們需要一套普遍的道德標準

我們把人權理解為普遍的，反而常常被許多人當作是拒絕人權的有力理由。對這些人而言，人權只是一種區域性道德的產物，若硬要把人權說成是普遍有效的，那其實是歐洲帝國主義又在作祟了。這些人會說：「非歐洲人有自己的文化傳統，並藉此建構出自己的道德觀，而其中可能全然沒有個人主義式的權利概念。假如你們西方人，想要把一套人權理論當成是政治道德的核心、想要將這套人權觀實現在你們的政治體系中，那就請便，不用客氣，但是請允許其他人享有相同的自由，讓他們能在自身文化和國家論述的脈絡下，界定出自己的道德觀。」即使說，提出這樣警告的人常常居心叵測，但不管如何，我們仍然要予以合理的回應。我對〈第二十八條〉的解釋，在此正好可以派上用場。如果說，人權所評估的對象，僅僅是國家的制度性秩序以及政府，那麼我們是可以設想出許多套評估標準——適用於不同的國家，包括在歷史、文化、人口大小和密度、自然環境、地理政治之脈絡、以及在發展階段諸多方面，都有所差異的國家。但是，當人權所評估的對象，也同時包括了**全球**的制度性秩序時，國與國之間的差異，就不能再用同樣的方式來考慮

了。畢竟，在任何時刻，國際間只能有一套全球的制度性秩序。因此，如果我們有可能向世界上每一個地區的人，為這套全球的制度性秩序提出理據，並且大家對這套制度性秩序要如何來因應新的經驗或環境的改變，也都可能達到共識，那麼我們就應該矢志追求一套**單一的、普遍的**標準，作為所有人民和民族用以評估全球制度性秩序的道德基礎。

讓我們考慮一個國內的類比情況。設想有人提出一套「甚麼是合乎倫常的家庭生活」之道德觀，而希望贏得全國性的共識。我們的第一個反應可能會是：我們根本不需要達到那樣的共識，不需要一套大家都共同接受的家庭道德觀。因為，我們可以相當快樂地共同生活在同一社會中，而卻在最深刻的人生追求上有所差異(包括對家庭生活的看法)。聽到這樣的回應，我們的對話者會說，她想探究的是一個不同的議題：我們社會中的社會規範，以難以計數的方式，在影響着家庭生活。有一些規範，非常直接：這些規範界定並且限定配偶在諸多方面的法定自由，包括他們應該如何對待彼此、對待小孩，他們應該如何使用個人或共有財產，他們應該為子女提供甚麼樣的教育及醫療保健等等。而另外，尚有許多其他的規範，它們影響家庭生活的方式就比較間接，例如，藉着提高或減低養育子女的經濟負擔，藉着改變家庭所在的物質及社會環境，或藉着決定女人能和男人平起平坐的程度、女人能成功地參與經濟活動的程度、以及女人能在政治程序中表述自己關心議題的程度。既然一個社會的社會規範應該接受明智的(再)設計，而且這些規範也對這個社會的家庭生活造成重大的影響，那麼

在人們傲稱「美國的世紀」即將結束之際，世界上大多數人仍然缺乏獲取最基本的民生物資的穩當管道。富裕國家中的有力人士和政客，其實是在現行秩序中獲益最多的人。這個秩序強化他們對弱小發展中國家的控制，並且還為他們提供了又可靠又便宜的自然資源。

這個社會的成員(公民)就有責任讓他們對家庭生活所持的道德觀，在制度性秩序的設計上發揮作用。我們的對話者總結道：這正是她為何要提倡這套家庭道德觀的理由。

要建立一項評價制度性秩序的共通標準，我們並不需要達到普遍的共識。如此，在上述的國內事例中，我們的對話者並不需要決定甚麼是配偶和子女之間的最佳關係。她或許只需要提出某些限制，例如，妻子必須免受丈夫之壓迫，而這項限制是可以透過不同方式來達成，例如，經由教育體系來鼓吹女人應受平等尊重及應有平等機會、對配偶間的強暴處以刑罰、保障宗教實踐之自願性、以及保證離婚之後在經濟上無後顧之憂。

類似的論點也適用於人權上。作為評估全球制度性秩序的道德標準，人權也並沒有預設說，我們對所有或者大多數的道德問題都要達到共識。它只要求這個全球制度性秩序的設計，要盡可能地讓所有人都有取得生存所必需的一些東西的穩當管道。當然，在設計一套制度性秩序時，要顧及到一些關鍵性的價值，必然就會牽連地影響到其他價值的實現。一個虔誠的天主教(或回教)家庭，或許在維護宗教自由的社會中，比在以天主教(或回教)為國教的社會中，更難以維持。類似地，選擇一套鼓勵人權實現的全球制度性秩序，將會對許多社會的文化產生不同的衝擊，而且對於不同宗教和生活方式，也會帶來差別性的影響。但這些伴隨性的影響，根本就是無法避免的：任何全球的(及全國的)制度性秩序，都會因為某些價值無法在其中獲得最大的發揚而遭到批評。只要有任何全球的制度性秩序存在，這問題就必然會存在。

不過，形成一項共同的道德標準，就可以舒緩這個問題，因為這項道德標準所偏好的全球制度性秩序，將會容許頗大範圍的價值，分別在特定的文化社會中得到發揚。人權符合這項要求，因為人權可以在差異相當大的不同國家中都得到充分的實現，縱使這些國家在文化、傳統以及國家性的制度性秩序上都有重大的差異。

這裏的關鍵想法是這樣的：一旦人權被理解為是對全球制度性秩序的道德要求，不把人權當作是普遍有效的，簡直就是不可能的；把人權當作是普遍有效的，是唯一吸引人、具寬容性及多元性的可行之道。雖然世界能夠包含由許多不同方式(依據不同的，甚至是不相容的價值)建構出來的社會，但是世界本身卻不能用許多不同的方式來建構。假如伊朗人要把他們的社會建構成一個回教國家，而我們要把我們的社會建構成世俗的民主體制，伊朗人和我們都能各如其所願。但假使伊朗人要我們的全球制度性秩序建基於《可蘭經》，而我們要求這個全球秩序保障每個人的人權，那麼兩者就不能都如其所願。我們的全球制度性秩序，不可能設計成既能保障所有人均能滿足基本需求，又能讓所有政府對其所統治之人民的生活和價值保有最大的控制權，而同時又可以保證回教的絕頂興盛等等。對於全球制度性秩序的未來，有不同而相互競爭的規劃，但其中只有一個規劃必然會獲勝，不管是經由理性或經由武力。在此，我們並沒有保持中立的選擇。大國之政策，必定會產生一些影響。為了人類的將來，這個時代最為重要、且最為迫切的任務，就是把全球制度性秩序的發展，設定在一條可被接受的路徑上。為了能共同和平地達

要建立一項評價制度性秩序的共通標準，我們並不需要達到普遍的共識。類似的論點也適用於人權上。人權並沒有預設我們對所有或者大多數的道德問題都要達到共識。它只要求這個全球制度性秩序的設計，要盡可能地讓所有人都有取得生存所必需的一些東西的穩當管道。

人權運動的基本目標，應該是在建立制度化的環境，使得所有人的基本需求都能獲得保障，而不是在建立各種可以讓人在法庭中堅持的法律權利。當然，法律權利應該算得上是實現人權的有效手段。然而，即使的確如此，這些法律權利也不需要和它們期望實現的人權具有相同內容。

成這個任務，我們就需要一套國際間都可以同意的共同道德標準，來評估諸多可行的方案。要找到這樣一個既合理、而且又能在國際間得到廣泛接受的共同道德標準，最佳的希望就在一套人權觀上了。至少，論證的重擔，現在掉在那些不信任人權觀的人肩上，他們有責任來對我們共同的未來，提出他們自己的道德遠景。

六 讓人權更廣泛地被接納

要作為一項共同的道德標準，一套人權觀必須滿足可以被廣泛接納的條件。它是否滿足，不只要看其內容（這套人權觀所設定的特殊人權），也要看它所使用的人權概念。依我所建議的方式來理解人權，使得人權在重大的意義上較不會受到批判式的懷疑，也因此能更廣泛地被接受。讓我簡要說明其中的緣由。

社群主義有一項重要的批評，常被認為是在證明人權與許多強調群體價值的文化（例如一些東南亞國家）格格不入。這項批評的主張是，人權引導人把自己看成是西方人：原子化的、自主的、世俗的以及自利的個人，隨時準備重申他們的權利，而不管他人或社會對此可能要付出的代價。如果人權被理解成是在要求把人權寫入法律，那麼這個批評可能還有點道理。但是，誠如我已經建議的，我們應該不要把人權和法律權利作任何概念上的關聯，那麼這個批評就沒甚麼道理了。縱使是那些不喜歡法律權利文化的人，其實也能夠，並且通常也會接受，為全人類建立取得某些重要東西（如人身安全、財產）的穩當管道，是一項重要的目標。人權運動的基本目標，應該是在建立制度化的環境，使得

所有人的基本需求都能獲得保障，而不是在建立各種可以讓人在法庭中堅持的法律權利。當然，法律權利應該算得上是實現人權的有效手段。然而，即使的確如此，這些法律權利也不需要和它們期望實現的人權具有相同的內容。視情況而定，享有最低限度營養之人權，其實現之最佳方法可能不是訂立享有食物的法律權利，而是其他的法律機制：例如，照顧小孩或職訓補助，失業救助或創業貸款或承租土地等的法律權利，或者如禁止高利貸的法令或禁止囤積、炒作基本物資的法律。

極端的自由主義（libertarianism）有一項重要的批判，常被看成是在證明人權與個人主義的文化（如英美文化）格格不入。這項批評認為人權於個人自由之上加了過多的限制，要求每個人都盡其所能去捍衛任何地方、任何人的人權。極端自由主義者拒絕這樣的要求，不僅是因為這是過份的負擔（因為這個世界上仍有那麼多的人權未獲實現），更重要的是，因為他們認為所有的道德義務必須是消極的，而所謂的消極義務就是那些不去傷害他人的義務。極端自由主義者或許會認可，保護或幫助他人或使他人受益，在道德上是善的，但他們否認任何人有道德義務去做這樣的事情。而且，既然極端自由主義者不承認任何積極的道德義務，他們也會否認，人有任何道德權利來要求自己被保護、被幫助、或獲得施捨。

上述對人權的理解，也有助於理解這一項批評。根據我對人權的理解，並不是說，僅僅因為某些人的人權是能夠實現卻未實現，所以我們就有基於人權而來的義務；根據我對人權的理解，在這情況下，我們有基於人權而來的義務，僅當下列的條件也成立：我們幫忙建立了那個產生人權

問題的制度性秩序。制度性秩序，以公開或至少是隱伏的方式，強制加之於人，而人權所要求的是，這些制度性秩序必須要盡可能地為這些人提供穩當的管道，去獲取人權所保障的東西。依此看來，對無法實現人權的制度性秩序，如果那是可以改革的，那麼，在沒有盡量在能力範圍內去帶動和支持恰當的制度性改革時，我們有義務不得去參與這種秩序的強制施行。這是一項消極義務，和極端自由主義者所偏好的一項義務同出一轍：不以毀約或背信的方式去欺騙他人。藉着不去參與任何制度性秩序的強制施行，不去和他人訂立契約或承諾，一個人可以避開這些義務所產生的約束。但是一個人一旦參與了一套制度性秩序的強制施行，那麼這個人便有義務去幫助所有受這套制度性秩序約束的其他人享受到人權的保障——正如，假如一個人做了一項承諾，那他就受約束要守信。

七 調和諸項人權之間相互衝突的優先性

一套人權理論的實質部分，一直都是有意義的。最明顯的爭議，是出現在那些強調公民和政治權利者，和那些強調社會、經濟和文化權利者之間，像是在許多西方政府和社會主義式、發展中國家之間。我已經說明了，我的制度性人權觀如何可以從這些爭議中抽離出來，並被有力、獨立的論證所支持。現在，我要進一步說明，接受這套人權觀，也將會大大地減低上述這些爭議的重要性。

一般的想法以為，公民和政治權利只要求政府不得對人民做甚麼，而社會、經濟和文化權利卻會要求政府

積極地為人民做些事。但是根據制度性的理解，消極和積極義務的區分，其實同時可以在許多不同的權利範疇上適用。每個人都有消極的義務不去參與那些明明可以、卻實際上無法實現人權的制度性秩序。再者，當我們的義務是要去實現我所理解的那種意義下的人權，手段與目的之間其實並無直接的相關。事實上，我們事先根本無法得知，在某一特殊的脈絡中，要實現人權到底需要甚麼。例如，要實現（〈第五條〉所規定的）免於不人道和虐待的公民權利，一個國家的政治和經濟精英所需要做的，除了訂立和執行適切的刑罰條文外，還需要做更多的事，例如，他們可能需要建構一些適切的社會和經濟之保護機制，以確保家中幫傭能讀能寫、知道自身的權利和可能的選擇、以及在失業時可以有某種經濟的依靠。反過來說，若要實現享有適當營養的人權，真正需要的，其實可能只是一套禁止囤積及炒作民生必需品的有效刑罰條文。

這些考慮，大大拉近了主張公民、政治權利者與支持社會經濟和文化權利者的距離。現在，我要進一步說明，對人權的制度性理解，如何也會大大降低這些爭議在實踐上的重要性。

假設《世界人權宣言》中所提的社會、經濟和文化權利應該要被摒棄，只有公民和政治權利才足以稱作權利，那麼，把這個看法和人權的制度性理解結合在一起的話，就會產生這樣的道德主張：人人有權享有一個能夠充分實現公民和政治權利的國家性和全球性之制度秩序。我們現有的全球制度性秩序離這個目標還很遠，主要是因為這個秩序不斷地造成赤貧與不平等。在大部分發展中國家，一般公民的法律權利並不能被有效地保障，因為這些國家常常是窮困到根本

極端自由主義者認為所有的道德義務必須是消極的，而所謂的消極義務就是那些不去傷害他人的義務。極端自由主義者或許會認可，保護或幫助他人或使他人受益，在道德上是善的，但他們否認任何人有道德義務去做這樣的事情。他們也會否認，人有任何道德權利來要求自己被保護、被幫助、或獲得施捨。

我們離人人有權享有一個能夠充分實現公民和政治權利的國家性和全球性之制度秩序這個目標還很遠，主要是因為現有的全球制度性秩序不斷地造成赤貧與不平等。在大部分發展中國家，一般公民的法律權利並不能被有效地保障，因為這些國家常常是窮困到根本養不起足夠多的、訓練有素的法官和警察。

養不起足夠多的、訓練有素的法官和警察。而且，在許多國家中，社會制度以及政治人物、公務員和政府機構都相當腐化（部分原因是外國的影響），以致於根本沒有為實現公民和政治權利的目標做過甚麼認真的努力。縱使有少數的開發中國家有辦法保障一般公民之法律權利，但是太多公民還是承擔了過於沉重的經濟壓力，過於依賴他人，或接受太少的教育，以致於無法讓那些法律保障真正發揮效果。因此，即使我們單單只想實現公民和政治人權——只要這些人權是依〈第二十八條〉來詮釋的話——其實也就足夠支持我們從事全球性的制度改革，讓全球性的貧窮和不平等有減少的轉機。

或者，反過來假設說，只有社會、經濟和文化權利才足以稱作權利。那麼，將這個看法和我對〈第二十八條〉的解讀結合在一起的話，就會產生這樣的道德主張：人人有權享有一個能夠充分實現社會、經濟和文化權利的國家性和全球性之制度秩序。然而，我們現今的全球性秩序離此目標尚遠，因為數十億人仍然生活在貧窮中，接受教育和獲得醫療保健的管道甚少，而且經常處於營養不良和罹患一些在他處非常容易治好的疾病等致命的危險中。他們遭受的苦難，一大部分是因為他們的政府並沒有想辦法來減輕他們之窮困，甚至反而是雪上加霜。這些全球性的貧民散布在大約150個國家之中，這些國家有許多並不是依一般性和公開的法律來治理人民，而通常是由接受外力援助的強人及強勢集團（獨裁者、政團的主腦、軍頭、地主）來統治。在這樣的國度裏，人民不能自由地組織起來，不能將其困境公開出來，或不能經由政治或法律系統來推動改革。如此說來，即使我們只是要實現一般性的社會和經濟人權——

只要這些人權是依照〈第二十八條〉來詮釋的話——事實上已經足以支持全球制度性秩序的改革，促使每個國家將有效的公民與政治權利寫入憲法中^③。

在這一節裏，我當然不是在主張說，我們實際上到底有哪些人權是無關緊要的。我只是要說明，如果我們依〈第二十八條〉來理解人權，即人權是對制度性秩序的道德要求，那麼有關「我們有甚麼人權」的爭議，不管在哲學上或是在政治實踐上，它的重要性都會打折扣。即使我們仍然不同意一套人權觀到底應該保障哪些東西，但是只要我們真的關切人權的實現，而不只是意識形態宣傳上的勝利，那麼我們就應該要為同樣的制度性改革一同出力，而不會只是在爭論到底這個或那個國家要受到多少讚揚或譴責。

八 結 論

根據大家普遍接受的說法，國際法的內容，是政府的實際作為和說辭，經由頂尖國際法學者的紀錄與詮釋，才訂定下來。依照這個說法，我對於〈第二十八條〉的闡明，和我對於人權概念和範圍的主張，似乎是離題太遠了。但是，我這裏的企圖並不是要去符合這種普遍被接受的說法，而是要去反對現行政府的實際作為及說辭——是要讓一種對人權的理解能夠保持旺盛的生命力，以提醒我們：人權是對任何具有強制性格之制度性秩序的道德要求，特別是對**全球**的制度性秩序的道德要求。雖然這樣來理解人權並不是主流，但是它的說服力至今仍然是不可抗拒的，五十年來絲毫不減。依照這樣來理解人權，我們目前的情況並沒有比過去更接近目標：實現人權還是一樣緊迫和重要。邁入

二十一世紀，這個許多人稱為是亞洲的世紀、或是中國的世紀，我們手中最鮮明的衡量標準，就是人權的實現。讓我們謹記，真正值得驕傲的，不是在經濟和軍事力量上超越他國，而是導引大家朝向一個人人都有真正機會來追求人生志向的未來世界。

由於博格教授文章過長，刊出時不得已僅保留幾個最重要註釋。有興趣的讀者，可於本刊網頁(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>)檢閱該文中英文全文包括全部註釋。

謝世民、許漢 翻譯
吳瑞媛 校訂

註釋

① 釐清了「人權概念」，或充分理解了「人權是甚麼」，並不會因此就讓我們對「人到底有甚麼人權」(或「人是否有人權」)有了預先的答案。即使某項被提出來的權利具有「人權」所有的特徵，但這並不蘊含說，這項權利就因此存在(也不蘊含說，這項權利的存在就是有根據的)，就像魯迅筆下的阿Q具有人的特徵，但並不蘊含阿Q這個人存在一樣。要確立「人到底有甚麼人權」，我們除了釐清「人權概念」之外，還必須考慮各種實質的道德論證，無論是正面的還是反面的。一旦我們對「人權是甚麼」有了較佳的理解，那麼對於特定人權存在的主張，我們就比較清楚那是在主張甚麼，而這也使我們更易於對這種主張提出正面的或負面的論證。

② 但這不是要否認，有時候在缺乏相應的法律或甚至憲法的保護下，一些人權可能難以實現，或甚至不可能實現。因為，根據《世界人權宣言》(第八條)的規定，當我們的基本法律權利受到侵犯，我們有權得到來自具有法定資格之國家法庭的有效補救。而明顯地，這項人權確實必須經由法律權利的訂定才能實現。另外，我們也難以想像，在現代的條件下，這樣的社會是可能的：一個社會裏的成員，儘管沒有法律的財產權或言論自由權，卻還享有穩當的管道去獲取財貨和表達

言論。因此我將假設，要確保我們享有穩當的管道去得到公民和政治權所要保障的東西，我們的確需要相應的法律權利。

③ 一套全球的制度性秩序之所以能夠促成基本政治權利的入憲，主要是透過由中央統籌的經濟性優惠和懲罰(包括貿易、貸款和援助)，還有外交上的優惠與懲罰。比較嚴重的制裁，如禁運和軍事干預，大概只在應付極端高壓統治的情況才應該被搬出來。

有些政府明白宣告只忠於社會、經濟以及文化人權，並堅持說，一些顯著的(法律)公民和政治人權在他們的國家裏目前是不必要的、沒有助益的，或甚至是有害的(又擾亂人心又昂貴)。但我相信，這些政府大部分還是會承認，在其他地方或是在不同的時間，更廣泛的公民和政治人權會是有助益的。例如，中國政府或許會認為，為了中國的貧民，中國共產黨和中國政府已經做到鞠躬盡瘁的程度，如果今天要在中國實施更為廣泛的公民和政治權利，這些貧民的情況也不會有甚麼改善。不過，中國政府或許也會認可到，當今在有些地區(非洲或拉丁美洲、東歐、前蘇聯、印尼)，更廣泛的公民和政治權利，的確會助長貧民和少數族群為自己利益奮鬥的力量。以非官方的方式，有些中共的成員或許也會承認，中國在1958-61年間所發生的饑荒(其驚人的死亡人數達到數千萬計，近來才廣為人知道)，絕對不可能發生在一個有獨立媒體、有競爭性政治體系的國家。一方面，一個人可以相信，我們所共有的全球制度性秩序，應該積極地來鼓勵某些保護性機制，而另一方面，這個人也可以相信，這些機制在這個或那個國家其實並非必要或甚至是無益的。這兩種想法並沒有衝突。

邁入二十一世紀，這個許多人稱為是亞洲的世紀、或是中國的世紀，我們手中最鮮明的衡量標準，就是人權的實現。讓我們謹記，真正值得驕傲的，不是在經濟和軍事力量上超越他國，而是導引大家朝向一個人人都有真正機會來追求人生志向的未來世界。

博 格(Thomas Pogge) 哈佛大學哲學博士，現任教於哥倫比亞大學哲學系。研究領域包括國際正義、道德哲學、政治哲學和康德哲學，著有 *Realizing Rawls* 及 *John Rawls* 二書，目前正在完成新作 *Real World Justice*。