

儒家式人權教育之產生？

— 亞洲價值的論證對人權教育之啟示

摘要

亞洲價值與《世界人權宣言》之對抗，在人權概念之普世性與相對性上有相當重要的啟示地位，其中許多的權利義務議題討論，是在人權教育中相當重要、可進行討論的概念，然而在國內人權教育上尚未有針對亞洲價值之引介，這是本文期盼可開啟之討論窗口。身處於東亞，繼受儒家文化價值傳統涵養的臺灣可藉由針對亞洲價值內涵的分析，更細部地思考權利與義務之優先順序、經濟發展與人權之先後價值、自由與社群主義之折衝等問題。透過亞洲價值與其中所表彰的儒家文化探究，即為人權教育本身概念之再反思與探索。

關鍵詞：人權教育、亞洲價值、儒家文化、教育哲學

**Confucian human rights education arise? —
The Implications of Human rights education on Asian
Value**

Abstract

The opposition between The United Nations Universal Declaration of Human Rights and Asian Value contains many issues about relativism against universalism. However, there are few studies on this topic. Taiwan, located at East Asia, inherited by the tradition of Confucian culture, can reflect and research the issues by Asian Value, and consider the priority between right and obligation, economy and human right, Liberalism and Socialism. Through this study, reveals the Confucian Culture and reflects on Human rights education.

Keywords: Human rights education, Asian Value, Confucian Culture,
The philosophy of education

壹、前言

由 M. McLuhan (1964)「地球村」與聯合國「世界鄰居」概念所洞見出世界的新景象，可讓人覺察到各國日益綿密之聯結。此種快速發展、且彼此牽動的網路系統，在國際間思想和價值傳遞上的影響更是迅速於過往，當我們將台灣目前的人權教育置於此一脈絡下檢視，更可發覺在國際人權法典的普世價值共識下，此一概念架構是必然要面對與追尋的道路，然而在討論到國內人權教育之內涵與對國際人權法典的吸收和轉化時，必須思及在地者所處的文化脈絡情境。以台灣來說，所處的地理位置為東亞，所使用的語言文字與繼受的文化傳統，毫無疑問地可被劃歸為在儒家文化價值圈中。在概念分析上，儒家文化中人權之概念已被指涉為我們固有文化的人權精神內涵（莊景升，2006；李明輝，2002；黃俊傑，1997；劉述先，1986；沈清松，1988），進而成為我國校園人權教育概念中思維的傳統元素來進行分析和討論（朱敏君，2006；湯梅英，2009）。儒家思想，與其背後所彰顯的傳統社群主義式概念，如團結、忠恕之道、五倫、大同社會等概念，在人權概念系譜上被視為是國內所接受的文化傳統，也是人權理念發展之深層文化因素。然而在概念上儒家式的社群人權思維與《世界人權宣言》（The United Nations Universal Declaration of Human Rights - UDHR）所布達出的自由主義思想、人人平權等理念，在概念系譜上卻有極大的不同。

《世界人權宣言》要做的是「人權應是普世性」的基本價值證立，其在序言中便明白指出：「世界自由、正義、和平之基礎在於對所有人類的尊嚴與平等、不能轉移的權利的承認，發布此宣言正是為了讓所有人與國家有努力實現人權之共同標準。」在此點出了「人權應是普世性」的基本原則，其堅持不應有所謂「亞洲水平」或「地區標準」或「台灣觀點」，應急起直追，讓人權意識普遍的在全民心中形成。其中重要的關鍵就是「人權教育的扎根落實」，也就是「人權教育如何落實」的根本問題（李柏佳，2005）。由以上的觀點可符應人權理論

家的觀點，所有人類只要身為人類，便擁有人權（Donnelly, 1985: 1；Donnelly, 1999: 79；Freeman, 2002: 110；Gewirth, 1982: 1）。此一權利是附著在「人」的身份之內，因此會有個體自覺的意識，身為人的人性尊嚴。人和動物間是有所不同的，人所具有的理性與對稱為人的價值之尊重，是不得任意拋棄與讓予的，為此價值原則所做的努力與提昇，彰顯出人的自律與成熟，並表現在群體的理性運作中被認肯。

然而面對普世化的世界人權宣言，第一個公開出面駁斥其論點的即是以儒家文化為號召的亞洲價值，其表彰出對國際人權法典中普世概念之不滿，之後在包括政治、經濟與文化等許多領域中，亞洲價值都成了研究瞭解亞洲思維的重要架構，但亞洲價值之內涵與概念，在國內相關人權教育討論上，不但懸而未置，其中所帶出的一些權利義務優先順序概念討論，其實也是人權教育中相當重要、可為延伸討論之議題，未有相關的專文進行介紹，與在人權教育上之引介甚為可惜，這也是本文之研究動機。亞洲價值的概念因為當時重要發起人新加坡總理李光耀的關係，常被概括為儒家人權與普世人權之對抗，但其實針對亞洲價值之崛起與內容分析，不但有助於我們理解所處的亞洲本身所曾產生的人權概念思維，對於人權中重要概念之理解，如權利與義務孰先孰後？社群與個人主義之融合與矛盾？皆有極大的幫助。以下茲就亞洲價值的脈絡、內涵與台灣之情形進行教育哲學觀點的論證。

貳、亞洲價值的論述源起與內涵

1993年6月14至25日，聯合國於維也納那舉行了第二次世界人權大會，此次大會是在「世界人權宣言」公布後45年所舉行，且在會中通過「維也納宣言和行動綱領」，強調了人權的普遍性。然而在會中許多亞洲國家的發言也表達了不同的觀點，這些觀點帶有濃厚的文化相對主義，被統稱為「亞洲價值」。如中華人

民共和國代表的發言：「…不能也不應將某些國家的人權標準和模式絕對化，要世界所有國家遵照實行」；印尼代表表示：「雖然人權在性質上確實是普遍性的，但現在一般也都承認，它們在國家內容的具體表現和實施仍應當是個別政府的權限和責任。這就意味著，有關問題和不同的經濟、社會、文化現實的複雜多樣性，以及每個國家中占優勢的獨特價值體系亦應被考慮。國家此一權限不只是源於主權原則，同時也是自決原則的邏輯結果。」；新加坡代表：「新加坡人對新加坡的前途負責。而不是以抽象理論或外國人的認可來向我們的人民證明我們是正確的。…我們並不認為我們的安排適於所有人，它們只適用於我們自己，這是對任何政治制度最基本的考驗。」（信春鷹，1996：25-26）。亞洲價值的崛起一般以為有兩個重要原因。首先在二次大戰後，亞洲尤其是東南亞各國紛紛獨立，在歷經了殖民統治後，多數仍處於開發中國家，許多發展尚不如西方國家，因此在全球化過程中，幾乎是以接收西方的價值與思想為主，尤其在大量科技媒介的推波助瀾下，激起了許多的反思意識。企圖在主體性與對西方文明的學習中尋找抗衡點，論證東西方文化間有許多不同，不適宜直接吸收。如李光耀便強調東西方間有本質上的差異：「亞洲社會和西方社會不同，其基本差異在於…東方社會相信存在於家庭中的個人價值。…我們有幸擁有這樣的文化背景和道德價值…。」（Zakaria, 1994：10；王玉青，2007：11）。在其回憶論中亦提及：「無論是在黃金時代或混亂的年代，亞洲社會從未把個人的價值放在社會的價值之上。社會始終都比個人重要。我想這就是把亞洲從極大的苦難中挽救出來的價值觀。」（李光耀，2000：570-571）。這種本質上的差異，對社群重於個人的價值都是亞洲國家回復自我認同與主體性的重要路徑，面對西方國家普遍主義的論述，文化相對主義使亞洲國家團結來對抗。

亞洲價值產生的第二個原因，與之後亞洲經濟發展的成功有關，由於經濟發展的成功，使得亞洲國家有更強烈的信心不必跟隨西方的價值，並將之歸於傳統文化下的優勢。在戰後1960年代起，不論是東亞或是東南亞國家國民生產毛額均

呈現大幅的成長，這些經濟上的成功也強化了自身對文化的觀點，經濟的成長成了極佳回應人權的議題。再者，許多亞洲領導人對於西方價值有強烈的抨擊，例如印尼前總理Suharto對西方民主的批評；馬來西亞前總理Mahathir Mohamad對西方同意同性戀組家庭的批評，其以為若是一對男同性戀或是女同性戀領養小孩，經法律承認其效力，形成實質家庭關係後，只會產生「沒正當性」(illegitimate)的小孩，這樣的小孩或許有可能和自己的兄弟姐妹結婚，造成亂倫，是西方道德淪喪的一個清楚表徵之一；李光耀則對美國少年Michael Fay在新加坡蓄意破壞汽車之作爲後之發言：「美國不敢懲罰或限制個人行爲，原諒個人所作的任何事，這就是為什麼整個國家陷入混亂的原因：毒品、暴力、失業和無家可歸

(homelessness)」(Rodan, 1996: 345; 歐賢超, 2002: 26-27)。從前述原因來看，亞洲國家多半在二次大戰期間爲被殖民國，對西方國家，尤其是任何可能的帝國主義思想已極度敏感，在發展較慢的情形下，被迫接收大量的「西方現代化思想」，自然產生不少批評聲浪。另一方面，亞洲國家有獨特的文化體系，相較於西方國家，更重視社群價值，當戰後普遍經濟復甦時，更建立了對主體性與社群團結價值的信心，對於普遍價值內含的個人權利主義抱持懷疑的態度。

這些亞洲價值對文化的認同也呈現在「亞洲人權憲章」(Asian Human Rights Charter)¹之中。例如在第6之1項便談到：「生命權不但牽涉物質條件，也涵蓋了人生意義豐富所需的精神道德條件。這種意義不只取決於個人，也立基於與他／她／她人共有的生活經驗。亞洲的傳統特別強調共同文化認同的重要性。文化認同協助個人和社區克服經濟和社會變遷的壓力；在鉅烈變動的時代，

¹「亞洲人權憲章」可追溯到亞洲各國的民間組織，於聯合國在1993年3月在曼谷召開人權會議時，在同一地點發佈的「我們的聲音－曼谷非政府組織人權宣言」(Our Voices: The Bangkok NGO Declaration on Human Rights)。在宣言中表彰了對人權價值的渴望；之後進而在1994年的「亞洲人權委員會」(Asian Human Rights Commission; AHRC)中，與會各國皆認爲有必要以憲章的形式，反映亞洲人民對於亞洲國家侵害人權和人權維護問題的重視，會後有一百多個亞洲非政府組織人權團體，提出各該國所關切的人權議題，而由「亞洲人權委員會」組建負責起草「亞洲人權憲章」的六人起草委員會，選定於「世界人權宣言」通過的第五十週年(1998年5月14日至18日)在韓國光州發表「亞洲人權憲章」(Asian Human Rights Charter: A peoples' Charter)(曾建元, 1999: 143-144)。

它們賦生命以意義，是自尊與安全感的泉源。和其它各地一樣，亞洲有許多脆弱的社群，他／她／她們的文化遭受威脅和嘲弄。亞洲人民和政府必須尊重地區內不同社區的文化和傳統。」相較於「經濟社會文化權利國際公約」第 15 條對文化人權之規定：「本公約締約國確認人人有權：（一）參加文化生活；（二）享受科學進步及應用之惠；（三）對其本人之任何科學、文學或藝術作品所獲得之精神與物質利益，享受保護之惠。」，重視個體在文化活動中的權利不被剝奪，並未多論及文化的價值層面或對個體之意義。「亞洲人權憲章」在文化的指涉上則更強調了「認同」的概念，起因於文化為獲取生命意義的資源，這種文化共同經驗賦予了認同感，也具有了權利的不可分割性，尤其對於文化飽受威脅的亞洲國家更為重要。

這種以亞洲國家為主，文化相對主義的論述之內涵可歸結為三個觀點：

一、權利發展順序的論證

此種論點是因應於亞洲國家在發展經濟部分多半落後給西方國家，因此當西方國家倡導人權的普世性概念時，易被亞洲國家視為是唱高調的理念。亞洲價值期望先強調經濟與社會之發展，之後才是個人自由權的保障工作，唯有在基本狀態滿足後，才有可能論及人權的保護，否則過多的權利保護將會阻礙國家經濟之提昇。經濟發展水平的不一致，優先要解決的人權也有所不同，對於貧窮國家來說，生存權是其最直接與實質的問題。正如 Marx 所說：「權利永遠不能超出社會的經濟結構以及由經濟結構所制約的社會的文化發展。」另外針對不同國家的歷史文化與經濟水平，亞洲價值要求不同的方式或步驟來實現人權，拒斥一個絕對意義上的民主、自由和人權理念。

二、權利與義務之平衡論證

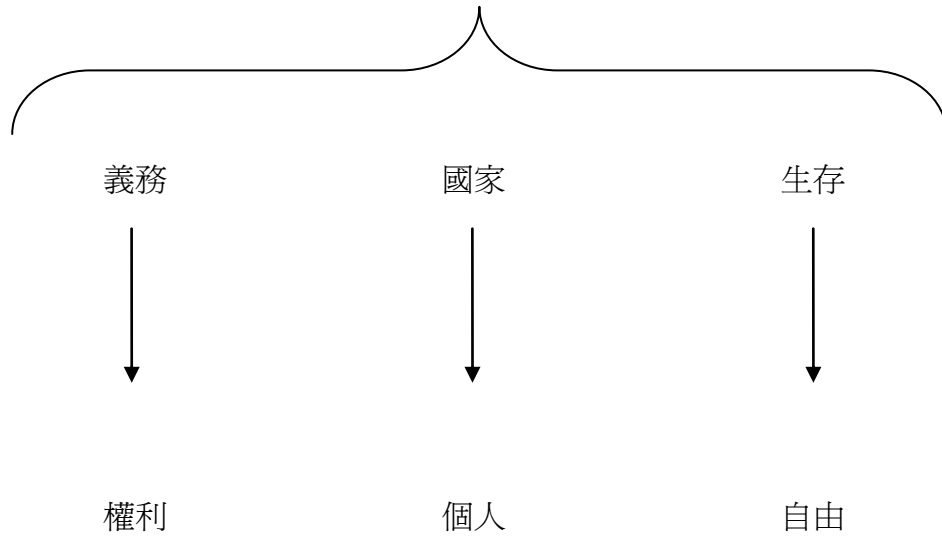
此一論證反對西方的權利公約單方面要求個人權利，未思及義務層面。對許多亞洲國家來說，其對民主與人權的理解與西方國家是有所不同的，其置義務於權利之前、國家高於個人、社群服從價值高於個人權利要求。此一觀點尤以新加坡國家的主張為典型，如其前總理李光耀便以為：「美國很多社會問題

的產生，都是因為道德基礎被削弱，個人責任越來越不受重視的結果。美國有些自由派知識份子的理論，…只會鼓勵美國人更理所當然地背棄社會的道德準繩和倫理基礎。」（李光耀，2000：570-571）、「新加坡永遠不希望成為一個西方式的、自由主義的、個人主義的社會（類似英、美國），假如這種情形發生，新加坡將會破產。」（Rodan, 1996：342；歐賢超，2002：27）

三、宗教差異論證

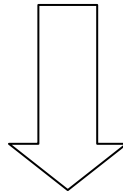
對伊斯蘭教義的回教國家來說，其強調人類權利是一種設定，此一設定與上帝的啓示是有所違背，其重視絕對的服從神的諭令，也因此個人義務必定大於權利，人權應附屬於宗教規律之下。Brems（2004）以爲，當穆斯林將伊斯蘭教義的宗教規律此種等同於人權時，便是對世界人權價值之否定，極不利於普世人權觀之推動。而這種重新詮釋、來自宗教規律的人權觀，就是爲了與西方的普世人權做對抗（Carle, 2005）。也因此穆斯林世界自然會結合亞洲價值的論述，以其宗教和文明之差異對抗西方觀點。這種崇尚宗教的道德優越文明，是其批評西方價值之利基，當宗教律則等同於人的價值時，民主、理性、人權的發展會異常艱辛，也等同是對世界普世人權價值的否定。

共同文化/國家主義認同



經濟社會發展優先於個人自由權利

宗教律則高於人權價值



反對普世人權概念之翻轉

圖 1 亞洲價值概念圖

資料來源：作者自行整理

參、亞洲價值之歧異

當我們要處理亞洲價值與普世人權的折衝議題時，可先發覺大多數對「亞洲價值」的觀點中，儒家的思想（中國、新加坡等東亞地區）與伊斯蘭教思想（伊朗、阿富汗、葉門、沙烏地阿拉伯、土耳其等）是被並列為主要的亞洲文化角色，也是被外界視為一個代表亞洲價值的「整體」，然而兩者間是相同的嗎？以下將分別檢視兩者與普世人權概念接合之可能，並逐步討論出普世與文化相對主義可能的折衝路徑。

一、儒家文明

David Kelly在其文章「自由作為一個亞洲價值」(Freedom as an Asian value)中以為，雖然自由的概念一直以來並非在中國文明中扮演重要的角色，但並非完全不能在儒家傳統下存活，改革者對於自由的論述一直存在於中國文明中。中國作為東亞地區散佈佛教的重要管道 (As a major conduit to East Asia of Buddhism)，其實已發展出接受西方自由思想之契機，佛教、道教或是老莊思想都有尋求內在心靈自由之想法以抗俗世之壓迫。清末有先見的改革者如譚嗣同、梁啟超等也將此種內蘊的中國價值進行討論，其背後所帶有的自由主義與反俗世禮教 (antinomianism) 精神，也具備有利的條件來接受普世人權價值 (Kelly, 2000: 187-195)。Marina Svensson也重新分析中國代表在1993年聯合國世界人權大會中所提的對普世人權拒斥之論述：

人權的概念是歷史發展的產物，其與國家特定的社會、政治、經濟、歷史、文化與價值有緊密的關聯。不同歷史發展階段對人權有不同的需求。國家因各自處於不同的發展階段或不同的歷史傳統、文化背景，所以對人權的理解與實踐自然不同 (Tang, 1995: 214)。

其實上述觀點雖被視為是一個亞洲價值整體之論述，但也呈現出亞洲國家中仍有許多巨大的不同，儒家傳統在其中根本不是所強調的重點，即便是在儒家國

家中也各自有不同的訴求目標，如中國主張經濟發展之差異，新加坡則非由於經濟尚未發展，而是追求失去的尊嚴，要求文化上的尊重與主體性（Svensson, 2000：209）。所以文化差異並非東西方對抗之主因，尤其是以儒家當作對普世人權接受之障礙是有其問題的，這並非直接的衝突點，而只是在「亞洲價值」中被當成對抗西方國家的工具。如果從中國東方雜誌中學者的文章來看，包括李慎之、李永輝和劉軍寧等所謂「異議人士」對亞洲價值批判的言論可發現，中國政府其實是拿儒家文化作為躲避西方國家人權指責的護身符（Svensson, 2000：210）。簡而言之，如考究儒家文化與歷來中國的許多傳統思想，其實是有吸收西方普世人權自由的空間，而儒家文化也非與之不相容，真正阻礙中國人權思想進展的原由並不存在儒家傳統內，而是中國近代的歷史情感與對國家內政之掌控心態。

二、伊斯蘭教文明

相較於儒家傳統思想有接納西方普世人權價值的空間，伊斯蘭教文明則在文化本質上和西方價值有著根本的矛盾。伊斯蘭雖然曾經和基督教或猶太教共享同樣的宗教根基，但是因為缺乏西方理性思考和啓蒙運動的過程，使得伊斯蘭宗教的力量大於一切，導致理性和權利的基本概念無法產生。另外，由於穆斯林對伊斯蘭宗教法極度服從，進而難以接受民主的理念或其他西方的價值概念。即使從古蘭經原旨當中可能找到民主自由的潛在意識，但是崇尚宗教傳統的保守勢力也不允許這樣的意識逐漸發展（Hood, 2001：111-118；王玉青，2007：11）。由於伊斯蘭教的子民十分依賴其律法中所呈現的人權架構，也導致其嚴重懷疑西方的人權價值，也不尋求哲學式理性論述的方式來論證人權價值。在這種情形下，難以發展出有意義的人權框架，再加上國際人權法意義下的人權是以個人的權利為前提與優先考慮，並要提供相應的法律保護以對抗政府（Mayer, 1995：66-68），在某些國家如印尼，其強大的極權統治是奠基於宗教之上，更是難以撼動。人權要在伊斯蘭教國家中發展的一個困境便是來自於此種政教結合（Halldorsson,

2000：128-129）。雖然「世界人權宣言」等主要的國際人權法典都是聯合國會員國共同決議表決通過的，但不可諱言，裡面的人權概念有很大程度與西方的人權價值有密切的關聯，伊斯蘭教的人權概念在發展上還落後國際共識，也因此只能以文化多樣性為基礎來對抗普世人權價值。

肆、結論

綜合前述的討論，我們可發現「亞洲價值」的理論或是哲學基礎其實並不清楚，也沒有明確的定義，以一個單一的「亞洲價值」來泛指整個亞洲是有困難的，姑且不論內部的批判，儒家文明與伊斯蘭教文明對西方自由人權概念接納的可能便有巨大的差異：儒家有其獨特的歷史淵源發展，其故有的傳統美德與德性價值都有可觀之處。雖然中國在儒家思想薰陶下並未真正孕育出民主自由的政治體制，但在價值中包含有對自由的容忍，於接觸西方的民主價值思想後，是可學習與接納人權的普世性概念，其文化本身並非與西方文化相抵觸，反倒有許多可相互學習之處，這點從近年儒學傳統與資本主義合作下產生的「後儒學主義」

（Post-Confucianism）可發現，這股熱潮不但被視為是東亞經濟奇蹟之原因，也被視為是東西文化結合之產物，吸引世界各國學習與研究；另一方面，伊斯蘭教的宗教傳統雖然比較起儒家，在早期與基督、猶太等西方宗教更為接近，但發展至近代，成了全然反對西方文明的價值表彰，宗教的絕對服從性與極權統治的結合，與民主自由是有根本上的衝突，其也以挑戰西方價值為職志，目前尚未看到調和之途徑。綜而論之，東亞國家已由「後儒學主義」開展調合之可能，伊斯蘭則仍有強烈的文明衝突，再加上印度教等龐雜的價值體系，從傳統價值找尋共同點來產生「亞洲價值」是困難的，「亞洲價值」反而遮掩了亞洲內部的多樣化與分歧，在內部也並非全無民主自由的聲音。

另外「亞洲價值」其實並非全然地拒斥歐美價值，但卻是有選擇性地來接受

與反對。首先在生存權優先於自由權的角度上，等於是棄政治自由而擁抱經濟自由，其主張西方國家在經濟已高度開發後，再以高道德標準來要求各國踐行人權，枉顧亞洲各國現況，在亞洲價值中以爲生存權也表現出人權內容，對其而言是更重要的。然而此一情形並非只出現在亞洲，在歐美國家自19世界資本主義下貧富不均的情形，也產生社會福利與資本主義的對抗，迄今資本主義仍非全然完美之制度，仍有許多被批判之處。但這種生存經濟的必要性論證不表示一定要犧牲人權自由，兩者並非不相容，反而是互謀其利，如果沒有政治民主的自由，政府無法確之民意之所趨，在管道上也無法獲得足夠訊息，反而無法真確地保障人民的生存權與經濟利益。此點其實在「亞洲人權憲章」中也有所評議：「相對於許多亞洲政府對人權的漠視，人民已日漸意識到權利和自由的重要。他們明白到貧窮和缺乏政治力量，與他們的權利自由被剝奪有著不可分割的關係。他們相信政治和經濟制度必須在保障人權自由的架構中運作，這樣才能確保經濟的正義、政治的參與、負責的權力及社會的和平。現在有很多社會運動為了保障人民的權利和自由而奮鬥。」(1之6條)；並進一步論及人權的普世性與不可分割性：「我們贊同《世界人權宣言》、《經濟、社會、文化權利國際公約》、《公民權利和政治權利國際公約》及其他保護人權自由的國際文件。我們相信人權是普世的，只要是生而為人便有資格享有。雖然文化傳統影響一個社會如何組織內部的各種關係，但是這無損人權的普世性。人權主要涉及公民和國家的關係，以及個人和群體固有的尊嚴。我們相信人權自由是不可分割的，有些人認為可以借其他權利的名義壓抑另一些權利，這是一種謬誤。人在社會、文化、經濟方面有各樣需要和渴求，它們是互相依賴的，不能夠被割裂或分隔。公民、政治、文化的權利，除非人獲得經濟資源去行使這些權利，否則它們便沒有多大意義。同樣地，如果沒有政治自由，沒有機會發展和表達個性，沒有機會參與文化和其他方面的討論，物質財富的追求和獲取最終也是徒然的。」(2之2條)。如果觀察三代人權的發展，先發展的反而是公民與政治的權利，之後才是經濟、社會文化權利。如果純粹就世界資源分配情形來看，經濟的發展反而難於公民政治權之獲得，而非反之。民

主自由體制未必是最完美的制度，也可能會有利益群體分配之問題，但不表示其就會阻礙經濟的發展，二次大戰後的日本與德國都以經濟奇績打破此一迷思。

權利與義務的關係論證又可分為兩點，如果主張個人應對國家有絕對服從的義務，此一聯結關係非其他國家可干涉者，是主權與人權之關係。在主權與人權孰輕重的問題上，「亞洲價值」同樣地高度擁抱西方國家發展的主權觀念，並以此來質疑其人權價值。如1993年的曼谷宣言第6條：「強調尊重國家主權和領土完整以及不干涉內政的各項原則，尤其要強調不許把人權作為施加政治壓力的手段。」此種說法完全落後於國際法以個人權利為主體之概念共識，而且主權與人權為各不相容是其令人質疑的前提。主權存在之意義本為人權之保障，人權是主權之實質主體，主權為人權之形式主體。固然人權與主權的平衡仍有可討論之處，但絕對可絕對化後者而將之分裂，兩者間在觀念與功能上都是密切的相關。然而主權議題更會牽涉到價值認定的問題，當一個人按照西方價值觀被認為是國家暴行的受害者或被壓迫者，而依照其所屬本國之價值觀卻被認為是罪犯或破壞國家安全的人，此時應如何處理？關於此一問題，國際法認為，對居住於一國管轄權範圍內的個人所享有的國際公認之權利和自由，內國政治制度和法律可對之作解釋和限制的空間，並非毫無限制而其實是和其他國家直接相關的。近數十年來，國際社會發展的成果之一就是一國政府與其公民的關係不再僅僅屬於一國「保留領域」的專屬國內問題，也成為國際關注的問題。1993年6月25日在第二次世界人權大會上通過的「維也納宣言和行動綱領」也指出：「促進和保護一切人權是國際社會合法的關注事項。」（信春鷹，1996：78-102）。國際上的共識為價值判斷的標準不應完全是一國主權可決之，尤其是在涉及人權議題上，個人權利保障不但是政府義務，也是國際法的標的。

另一種義務關係是對社群的義務應高於個人權利。在過往有許多研究嘗試在亞洲繁雜的宗教、文化與社會傳統中釐清其特定的價值取向，目前可確認的價值有：誠實、同情、仁慈、以關懷他人作為好行為之中心要素（care for other beings

as a central component of good behavior)、幽默、寬容、共食、對貧窮者之照顧、統治者的智慧與謙卑、扶幼、身心發展合一、天人合一(harmony of human species with the rest of nature)、求智、家庭、身心障礙者的特別照顧、以信任而非契約建構的社會關係、倫理與道德的政治觀(Fernando, 1994)。上述價值清單顯示出亞洲人確有特殊的價值偏好，從中可看出相較於西方濃厚的社群主義取向，也可理解在面對西方式的個人主義時會遭遇的折衝，然而社群主義並非亞洲獨有，在「世界人權宣言」中其實也存在有權利與義務相對性的要求。由先前的論述可發覺，西方內部也對自由主義有許多的修正，所以兩者非互斥關係。自由主義需要有共同公民德行教育來維持以免成了利己主義，社群主義如果不以人權法治為基礎，只以社群價值為基準時，不但容易淪為迫害人權的遮羞布，在倫理價值崩解時，對個人權利之救濟仍需回歸法治權利概念下之機制。

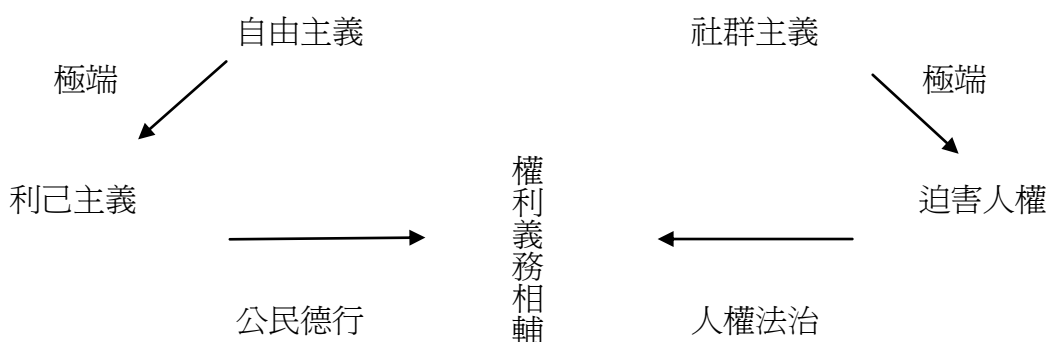


圖 2 自由主義與社群主義折衝圖解

資料來源：作者自行整理

就台灣的立場來看，前總統李登輝在接受華盛頓郵報採訪時(柯富城，1997)

便曾表示：「亞洲人也是人，他們有他們自己的文化、歷史和傳統，那是不同的，但你不能說人性是不同的。」；1996年台灣全民直選總統；2000年喊出的「人權立國」；2009年3月31日立法院三讀通過「公民及政治權利國際公約」和「經濟社會文化權利國際公約」兩項人權公約，使其具有國內法效力。可發現台灣是不同於「亞洲價值」，而擁有人民主權之態度，而自由與社群主義之論爭，從我們目前教育法制概念來看，其走向是具有較濃的自由主義，並期望融入社群主義之公德。

伍、啓示

對我國人權教育實現之啓示上，首先文化的相對性應該要被認知，然而人權普遍性基礎的人性尊嚴是超越文化界限的，這種人格權即包括了教育權。其實文化相對性的主張應放在對普遍主義在實踐層面的修正，關於普世論中國際可共同認可的人權教育概念內涵，參照「世界人權宣言」、「公民及政治權利國際公約」(International Covenant on Civil Political Rights)和「經濟社會文化權利國際公約」(International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights)等三份重要人權文件可發現：以人性尊嚴為基礎，向下有人格自由發展與自我實現權，三者為一個充分的人格權概念，由此人格權在教育上是為「人人有接受教育的權利」作為實現，也就是教育人權，再向下發展出「自由」：包括學習自由權、父母教育選擇權、私人興學自由權、文化參與權、學術自主權；「平等」：包括教育均等權、義務教育權、大眾資訊權；「團結」：容忍和平權等。人性尊嚴的概念回歸到儒家也發現，在孟子的「人爵」與「天爵」學說中²，相較於政治地位取得的「人爵」，其更重視透過道德自我實踐取得的「天爵」，牟宗三便以為：「良于己是良貴，這就是天爵。人爵是貴于人，非良貴。良貴即是康德所說的尊嚴，是一內在

² 可參考〈孟子·告子〉第十六章中孟子曰：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。今之人修其天爵，以要人爵：既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚也，終亦必亡而已矣。」

而固有的絕對價值，超乎一切相對價值之上者，亦無與之等價者。」可說中西皆可推導出人性尊嚴的至高價值位址。除非我們完全推翻或否認上述理念，否則以文化相對性的角度來評斷此一國際認可的教育權內涵，易陷入虛無主義與否定了教育作為人權，視為人性之所需。在以此基礎上社群或文化相對主義所做可修正，應為塑造一個得覺知「差異性普遍信念的教育公民」：在民主自由態度下共同德行公民教育之實行。

民主自由的態度是當前人權教育的基本價值，教育在過程中應予認同與培養。教育的一個重要目的即為人權概念之塑造，有人權才談得上自我實現。人權教育本身即是人權保障的一環，所以在受教育過程中，個體之人性尊嚴本存在，本應該獲得應有尊重與對差異之包容。然而民主法治下的教育人權概念不只是道德式的存在，也是一種法權，是人權整體環境之一環。共同德行的公民教育不可忽略前述國際人權法典中共同認可的教育人權概念內涵，此一內涵不必以沉重的普遍價值形上學立場出發，不必以跨文化的姿態來證明其優越性，但必須視為一個共同努力的目標，在各種多元訴求下致力追求不同意義下的平等。也就是教育人權可為一個公民教育中共同價值的低標，結合法體制下公民的共識來保障人性尊嚴，建制民主自由體系，這些自由平等團結概念是形成教育人權中必要的概念建構，可以此來檢視校園前線或法體系；人權教育也可為一個公民德行之檢視標準，由前述共同價值來推展出友善校園環境與法理層面的修訂，為個體自我實現與教育的陶養持續邁進。前述討論可整理出的人權教育概念有：

- 1.教育權的概念出自人格權，此一人格權內涵與教育目的相符，且在中西思想中皆可發掘，並可推展出人權教育之共同德行，與公民教育之共信念。因此教授人權之真諦不但是教育的目的，此一過程也就是人權人格之建立。

- 2.普世性的人權概念之正當性基礎在於人性本質，而非其他道德式的存在，因為惟有人權才有個體之自由與實現可能。我們不能忽略國際人權法典中普世人權所面臨的文化相對主義之挑戰，但不得忘卻上述之概念聯結，而將主權和經濟

權等概念與人權分而述之。

3.社群主義的論述可導正偏向利己主義的光譜，此一社會共享價值觀念在不違背人格權與國際法典共識之前提，可達成不同脈絡下之實踐平等，並得為國家理想公民人格之陶冶、社會秩序之維持與政治制度下的共同信念。

4.人權的實現是政體的合法性要件，其作為國際法最基本的一部分，是一種實證法。因此人權教育的公民價值不應是政治正確之工具，而是民主法治社會之教育目的，與檢視之重要標準。個體得在其所屬的政治社群中，實現生命理想。³

³匿名審查者提供許多精闢且詳實的修正意見，作者在此表達誠摯的謝意。

參考文獻

一、中文

王玉青（2007）。分開儒家與伊斯蘭：西方普遍人權對亞洲價值的回應。**國家發展研究**，7（1），7-40。

牟宗三（1985）。**圓善論**。台北市：聯經。

李光耀（2000）。**李光耀回憶錄（1965-2000）**。台北市：世界。

李柏佳（2005）。析論國民小學人權教育的理念與實務。人權教育資訊電子報，24。

李明輝（2002）。儒家傳統與人權。載於黃俊傑（主編），**傳統中華文化與現代價值的激盪與調融（一）**（頁229-256）。台北市：喜瑪拉雅研究發展基金會。

朱敏君（2006）。**儒家思想中權利與自由概念之研究—校園人權理論基礎之探究**。臺北市立教育大學國民教育研究所碩士論文，未出版，台北市。

沈清松（1988）。原始儒家與民主思想。**東方雜誌**，21，（7），12-19。

信春鷹（1996）。多元世界會有統一的人權觀念嗎？載於劉楠來（主編），**人權的普遍性和特殊性**（頁29-43）。北京市：社會科學文獻。

柯富城（1997，11月9日）。李總統接受美國華盛頓郵報專訪全文。**華盛頓郵報**。2009年12月29日，取自
<http://web.cdn.com.tw/daily/1997/11/09/text/861109c6.htm>

莊景升（2006）。**當代人權價值與儒家思想關聯性之研究**。國立政治大學中山人文社會科學研究所碩士論文，未出版，台北市。

黃俊傑（1997）。儒學與人權：古典孟子學的觀點。載於劉述先（主編），**儒家思想與現代世界**（頁33-56）。台北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處。

湯梅英（2009）。臺灣人權教育發展的文化探究：特殊性與普世價值的對話。**教**

育學報，37，(1/2)，29-56。

曾建元（1999）。亞洲民間社會的人權呼聲－亞洲人權憲章評介。人文及社會學科教學通訊，10（6），136-154。

劉述先（1986）。當代新儒家的探索。載於劉述先（主編），文化與哲學的探索（頁 279-307）。台北市：學生。

歐賢超（2002）。[亞洲價值]的詮釋與實踐－新加坡之個案研究。國立中山大學政治所碩士論文，未出版，高雄市。

二、外文

Brems, E. (2004) . *Reconciling universality and diversity in international human rights: A theoretical and methodological framework and its application in the context of Islam* (pp. 5-9). Human Rights Review.

Carle, R. (2005) . *Revealing concealing: Islam discourse on human rights*(pp. 5-9). Human Rights Review.

Donnelly, J. (1985) . *The concept of human rights*. London: Croom Helm.

Donnelly, J. (1999) . The social construction of international human rights. In T. Dunne and N. J. Wheeler (eds) , *Human rights in global politics* (pp. 77-102). Cambridge University Press.

Fernando, B. (1994, November) . *Human rights —Emerging trends in the region*. Paper presented at a conference organized by Jesuit Conference of East Asia , Bangkok.

Freeman, M. (2002) . *Human rights : An interdisciplinary approach*. UK: Polity Press.

Gewirth, A. (1982) . *Human rights: Essays on justification and applications*. Chicago: University of Chicago Press.

- Halldorsson, J. O. (2000) . Particularism, identities and a clash of universalisms. In Jacobsen, M. & Bruun, O.(eds), *Human rights and asian values: Contesting national identities and cultural representations in asia*. Richmond Surrey: Curzon Press.
- Hood, S. J. (2001) . Rights hunting in non-western traditions. In S. L. Bell, A. J. Nathan & I. Peleg (eds) , *Negotiating culture and human rights*. NY: Columbia University Press.
- Kelly, D.(2000). Freedom as an Asian value. In Jacobsen, M. & Bruun, O.(eds), *Human rights and asian values: Contesting national identities and cultural representations in asia*. Richmond Surrey: Curzon Press.
- Mayer, A. E.(1995). *Islam and human rights: Tradition and politics*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- McLuhan, M. (1964) . *Understanding media*. New York: Mentor.
- Rodan, G. (1996) . The internationalization of ideological conflict: Asia's new signature. *The Pacific Review*, 19 (3) , 328-351.
- Svensson, M. (2000) . The Chinese debate on Asian values and human rights. In Jacobsen, M. & Bruun, O.(eds), *Human rights and Asian values: Contesting national identities and cultural representations in asia*. Richmond Surrey: Curzon Press.
- Tang, D.(Ed.)(1995). *Human rights and international relations in the asia pacific*. London: Pinter.
- Zakaria, F. (1994) . Culture is destiny: A conversation with Lee Kuan Yew. *Foreign Affairs*, 73 (2) , 113-114.