

## 權利與義務，孰先孰後？ — 亞洲價值的論證對人權教育之啟示

蘇鈺楠\*

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，於其中有許多的權利義務議題，是人權教育中相當重要、可進行論證的概念，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、教育哲學、儒家文化

---

\* 蘇鈺楠：國立東華大學教育行政與管理學系助理教授  
foci@mail.ndhu.edu.tw

## **Which Comes First: Rights or Obligations? A Revelation on Human Rights Education Through the Argumentation of Asian Values**

Yu-Nan Su\*

*The clash between Asian values and the Universal Declaration of Human Rights implies a crucial revelation regarding the universality and relativity of the human rights concept. Various issues on rights and obligations are notions critical to human rights education, which warrant further discussion. The concept of Asian values has not been introduced in Taiwan's human rights education and is the subject of this study. Located in East Asia and immersed in the cultural values and traditional virtues of Confucianism, the people of Taiwan may opt to analyze the connotations of Asian values to carefully consider the order of priorities between rights and obligations, the ranking of values between economic development and human rights, and the compromise between personal freedom and communitarianism. By examining Asian values and the Confucian culture commended by these values, the concept of human rights education were revisited and re-explored.*

**Keywords:** *Asian value, Confucianism, human rights education, the philosophy of education*

---

\* Yu-Nan Su: Assistant Professor, Department of Educational Administration and Management, National Dong Hwa University

# 權利與義務，孰先孰後？

## —亞洲價值的論證對人權教育之啟示

蘇鈺楠

### 壹、前言

由 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，必須同時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所繼承的文化傳統，毫無疑問地可被劃歸為在儒家文化價值圈中。在進行人權概念討論時，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；沈清松，1988；劉述先，1986），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（湯梅英，2009；朱敏君，2006）。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，從亞洲價值的觀點與概念系譜上來看，似乎進而形成了權利與義務的對抗。

《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」，世界各國應急起直追，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，2008）。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, p.1；Donnelly, 1999, p.79；Freeman, 2002, p.110；Gewirth, 1982, p.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可。

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（莊景升，2006；歐賢超，2002；李光耀，2000；信春鷹，1996），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，如 De Bary（2003）的『亞洲價值與人權：從儒學社群主義立論』，從亞洲價值開始，論及儒家的人格、法禮、學社與公民社會等概念，不過內容上對於亞洲價值的著墨其實並不多；Donnelly（2003）的『普世人權：理論與實踐』則是從普世人權的概念發展，討論國際人權的概念與運作，並在第五章開始討論非西方的人權概念，進而在第七章論及人權與亞洲價值；陳瑤華（2010）的『人權不是舶來品：跨文化哲學的人權探究』也是先從「世界人權宣言」出發，在中段討論亞洲價值之論辯願景，觸及普世與多元的人權概念衝擊。前述作品多半把亞洲價值置於一個普世人權價值對抗的重要論述，並放在普世與多元差異的人權系譜下談論，但亞洲價值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概念歧異、源起、內涵與台灣之情形進行教育哲學觀點的論證。

## 貳、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，必須先瞭解的是由於亞洲地區文化與宗教的多元性，造成雖然是表面上一個亞洲價值對抗性的宣稱，但在背後的其實並不只是儒家思想而已。一般大多數對「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）是被並列為兩個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？以下將分別先檢視兩者與普世人權概念接合之可能，並逐步討論出亞洲價值的興起脈絡。

### 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，但也並非完全不能在儒家傳統下存活，內部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，不論佛教、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, pp.187-195）。所以中國代表在1993年聯合國世界人權大會中所提的拒斥普世人權之論述，也可以此被進行重新的檢視：

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, p.214；引自 Svensson, 2000, p.209）。

其實上述觀點雖被視為是一個亞洲價值整體之論述，但同時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，而是為追求失去的尊嚴，要求文化上的尊重與主體性（Svensson, 2000, p.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。例如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，儒家文化在此只是用來作為躲避西方國家普世人權指責的護身符（Svensson, 2000, p.210）。簡而言之，如考究儒家文化與歷來中國的許多傳統思想，如前述的佛教、道教或是老莊思想等，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，例如李明輝（2002）便以為儒家的性善論、人格尊嚴、義利之辨與民本思想可與西方人權思想相接合；劉述先（1986）強調從孟子的思想中可提煉出人民是政治的主體、人民福祉是施政的最高目標、民心向背是政權轉移的檢驗標準三大民本思想，而且其思想中「人」的概念甚至比西方的「人」更為豐富，針對此種儒家人的概念與西方人權概念之合契也可見學者之推論（黃俊傑，1997；沈清松，1988；但昭偉、蔡逸佩，2009）；但西方文化中的人權，強調「權利」（right）的合法性與不可剝奪性；中國文化中的人權，則強調「責任」（duty）的絕對性（劉述先，1986，頁 41），由於儒家文化多以「義務語言」（duty-language）闡述，缺乏西方國家的契約論與爭取權力的概念，形成亞洲價值所截取的相異點，也是儒家文化國家在學習民主法治時所缺少與可學習的概念，但這並不表示兩者間是無法相容的。以中國為例，真正阻礙其自由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掌控之堅持。

## 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啟蒙運動的過程，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, pp.111-118；王玉青，2007，頁 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，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, pp.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, pp.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。

## 參、亞洲價值的論述源起與內涵

至於亞洲價值的論述源起可追溯到 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，頁 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, p.10；王玉青，2007，頁 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，頁 570-571）。這種本質上的差異，與社群重於個人的價值觀念，都是亞洲國家回復自我認同與主體性的重要路徑，面對西方國家普世人權主義的論述，亞洲國家便以文化相對主義來進行對抗。

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姊妹結婚，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為後之發言：「美國不敢懲罰或限制個人行為，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, p.345；歐賢超，2002，頁 26-27）。從前述原因來看，亞洲國家多半在二次大戰期間為被殖民國，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，更建立了對自身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）<sup>1</sup>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

---

<sup>1</sup>「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



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，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，由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，這種信念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亞洲價值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（1979）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，

---

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，與會各國皆認為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，頁 143-144）。

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、權利與義務之順序論證

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，頁 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, p.342；歐賢超，2002，頁 27）。這種對於道德價值之優先性理解之不同，影響到權利與義務順序之論證。

## 三、宗教差異論證

對伊斯蘭教義的回教國家來說，強調人類權利是一種設定，此一設定與上帝的啟示是有所違背，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）以為，當穆斯林將伊斯蘭教義的宗教規律等同於人權時，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，就是為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。

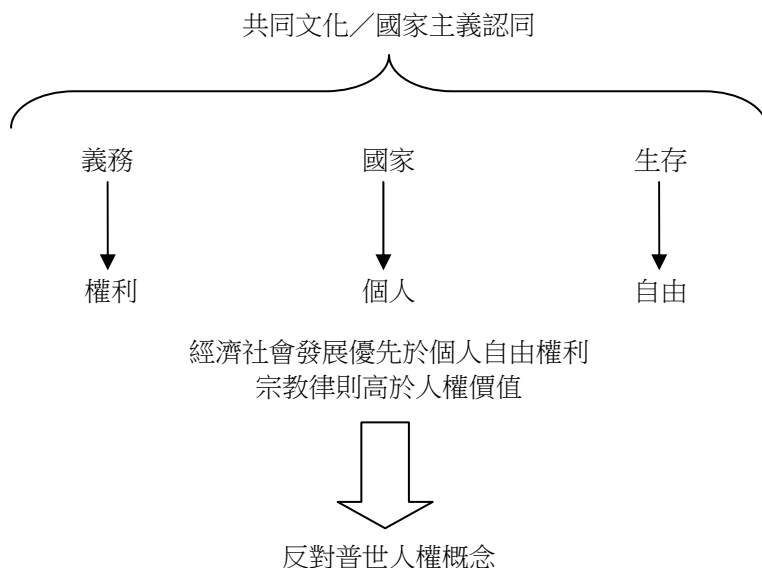


圖 1 亞洲價值概念圖

資料來源：作者自行整理

## 肆、對亞洲價值之論證

綜合前述的討論，我們可發現以一個單一的「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，由於此範圍問題涉及到前述文化相對主義內涵第三點—宗教差異論證，故以下本文茲先處理此一議題，再依序討論權利發展順序、權利與義務順序論證，以達本文籌畫之研究目的。

在兩大文明對人權概念之接納上，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，例如以「忠恕之道」和「五倫」所拓展的道德體系，便十分符合公民教育中對公民德性之欲求。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。而學者(但昭偉、蔡逸佩，2009，頁 12-14)更以為從「忠」是「盡己之心以待人」，「恕」是「推己之心以及人」可不令人訝異地推導出人權的核心理念－對人的尊重<sup>2</sup>；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，在人權教育的概念上更與普世人權價值核心的一人性尊嚴，有所契合；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，在內部其實也並非全無民主人權的聲音。

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，在亞洲價值中以為生存權也表現出人權內容，但對亞洲國家而言是更重要的。然而此一情形並非只出現在亞洲，在歐美國家自 19 世紀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

---

<sup>2</sup> ...每一個人人在「忠恕之道」的作用下，在理念上會被當作一個人來看待。所謂被當作一個人來看待起碼有雙重的意義。其一，一個人會是因為其之為道德存在體的關係而受到尊重，或更具體的說，他會被其他社會成員當作目的之本身來看待，他不會僅僅只是一個工具；其二，他做為一個人所具備的存在條件，如生活上的基本需求、社會性的需求（如受到他人的認可）乃至精神上的需求（如各式各樣的自由），都會受到他所處社會照顧或供給，即使未臻理想，其原因必非人為的結果（但昭偉、蔡逸佩，2009，頁 13-14）。

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，正如同 Otto (1997) 在『Rethinking the "university" of human rights law』中所提及的，由於全球化貿易與經濟自由化所導致的南北及東西半球之差異，許多西方已開發國家對全球性資本主義的影響甚高，造成許多開發中或未開發國家需要辛苦地掙扎於經濟發展中，也形成自我權利順序之論述來對抗西方國家。然而社會經濟權利的合理分配需要先有足夠的財源和經濟發展才能進行，也造成了在時間踐行上有其所需的進程與限制。雖然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蹟打破此一迷思。

權利與義務的順序論證又可分為兩點，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，但絕對不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，國內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的「保留領域」，或只是國內專屬的問題。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，頁 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<sup>3</sup>、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）<sup>4</sup>。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<sup>5</sup>。其實西方內部也對自由主義有許多修正，所以兩者非

---

<sup>3</sup> 是指相較於歐美的飲食；在亞洲，尤其是儒家文化的國家進食時，更習慣大家一同使用同個鍋碗盤內的食物，例如火鍋便是一個例子。

<sup>4</sup> 上述清單為「亞洲人權委員會」執行長 Fernando 所整理，在內容上是否完全是亞洲人的偏好仍待檢視，例如幽默或對弱勢的關懷照顧等，在西方國家也有這些特質，所以列出這些特質不表示其為亞洲人所獨有的，但從這些特質可發現，相較於西方國家較不懼於表現自我成就與個人價值，亞洲國家多半強調互助與集體色彩。

<sup>5</sup> 例如世界人權宣言第 29 條第 1 項便明文規定：「人人對社會負有義務，因為只有在社會中他的個性才可能得到自由和充分的發展。」；在第 26 條關於教育權的規定：「一、人人都有受教育的權利，教育應當免費，至少在初級和基本階段應如此。初級教育應屬義務性質。技術和職業教育應普遍設立。高等教育應根據成績而對一切

互斥關係。自由主義也需要有共同公民德行教育來維持，以免在強調個人權利自由最大化、國家最小化的情況下，無法達成公平正義<sup>6</sup>；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，對個人權利之救濟亦仍需回歸法治權利概念下之機制。

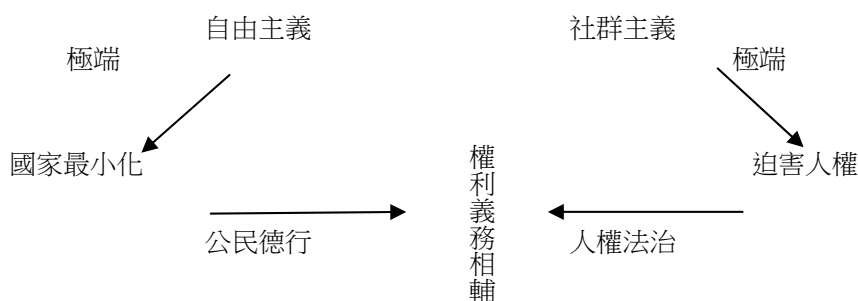


圖 2 自由主義與社群主義折衝圖解

資料來源：作者自行整理

人平等開放。二、教育的目的在於充分發展人的個性並加強對人權和基本自由的尊重。教育應促進各國、各種族或各宗教集團間的了解、容忍和友誼，並應促進聯合國維護和平的各項活動。三、父母對其子女所應受的教育之種類，有優先選擇的權利。」更是要求國家積極提供教育環境與資源，是為一種對國家的義務要求。

<sup>6</sup> 自由主義流派甚多，共同觀點認為社會是由個人所構成，強調對個人的自由權利保障是最高的善，並以此做為衡量國家作用的標準，自然會形成把國家作用最小化或是功能有限化的觀點，而不認為國家應推動一個共同的公民教育，造成不中立的價值引導。然而社群主義以為這種思維忽略了個人受社群價值之影響與繼受關係，主張共同公民教育之推行，並強烈質疑在國家最小化的情形下，是否真能達成公平正義。雖然自由主義的 Mill 強調最大的集體善，以排除利己之可能，但在追求權利保障的過程中排除了社群做為權利的主體，是否會造成社會公平正義上落實的遺憾 (Kymlicka, 1997)？Tocqueville (1945) 也質疑自由主義是否真能和利己主義劃分清楚？並以為個人主義的發展終究會侵蝕殆盡所有的公德，成為完全的自利主義。然而自由主義希望以政治中立維護多元與自由的發展雖可被尊重，但這種基於尊重不同價值觀、棄之不尊重人的觀點，被社群主義批評其實就是一個需遵守的、不中立的公民教育德行，此一德行系基於互相尊重的基礎之上，也成為自由主義者逐步承認的修正方向，而此公民德行之推行不但有助於公平正義之推展，其實也不危害對差異多元之保護理想。

就台灣的立場來看，相較於李光耀極力提倡的亞洲價值與亞洲式民主(Asian Style Democracy)，臺灣的發展在政治上則早已度過戒嚴時期(1987 年 7 月 15 日)，之後在 1988 年 1 月 13 日李登輝當選總統開啟本土化新頁；1989 年 1 月 20 日『人民團體法』修正通過，開放組黨；1996 年 3 月 23 日首次總統直選；2000 年民進黨首次取得執政權，喊出「人權立國」；2008 年國民黨再次執政，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。這些政黨輪替、直選與法制引入的情形都說明了臺灣已確定了人權民主體制。在教育哲學上，包括胡適與 Dewey 等人對臺灣教育影響甚大，後者在臺灣最有名的一本書就是『民主與教育』(Democracy and Education)，Dewey 的『民主與教育』概念對學教育的人雖不能說耳熟能詳，也不能說徹底了解或虛心接受，但在耳濡目染之際，對民主理念就不致有排斥之感。在『民主與教育』一書中，「人權」或「權利」一詞似乎根本沒有出現過，但 Dewey 的民主概念(也就是「共同生活的模式，一種共同交流的經驗」)卻涵括了所有人權理念所包含的重要元素，比如說，對人的尊重、自由、平等、參與暨基本需求的滿足(但昭偉、蔡逸佩，2009，頁 16)。除了 Dewey 這個在臺灣教育書籍常見的人物外，其他如 Peters、Piaget、Montessori、Habermas、Freire 等唸教育耳熟能詳的人物都說明了臺灣教育界對西方啟蒙以來的教育倫理和兒童本位觀十分熟悉，也讓臺灣十分容易接受人權與平等的概念。例如 2000 年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。」。相較於亞洲式民主或是與歐美間文化態度的競爭意識，可發現台灣不同於「亞洲價值」，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，其走向具有較濃的自由主義，並期望融入社群主義之公德。

## 伍、對人權教育之啟示

### 一、人權教育即是人權人格的建立，也是國民之共同價值的追求

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。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。所以人權教育本身即是人權保障的一環，在教育過程中，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追求，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。

## 二、以普世價值與文化相對性的思維，形塑「差異性普遍信念的教育公民」

對我國人權教育實現之啟示上，首先文化的相對性應該要被認知，在人權教育中應帶入文化相對性與普世性議題的思考，並引導向普世人權價值之建構。在建構上應思及其倫理與道德上的證成：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本身。而針對文化相對性的主張另可置於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，並可參照「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。由前述三份重要文件可導引出的人權思考如下：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。此普世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<sup>7</sup>，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（1985）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。」可說明中西皆可推導出人性尊嚴的至高價值位階。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。在此基礎上社群或文化相對主義所做的修正，應為塑造一個得覺知「差異性普遍信念的教育公民」：這裡的普遍信念，指的是對前述國際公約所確定的人權價值與人性尊嚴有一個共通的信念，人權確實有一個普遍性，應在民主自由態度下以共同德行公民教育實行；但在踐行與實施上因應各國國情之不同，在不同的經濟、文化、優劣勢與資源的情況下要有不同的考量，這便是所謂的差異性考量，因此發展出有各國特色的自由民主主義是沒問題的，但不表示在理念上有所不同。歐亞之間因發展的不同，或有其不同的發展命題，但對人權與個人權利的保障是一致的，唯有個人權利保障才可防止國家濫權，而社群的歸屬與公民德性的培育是需要灌輸人權與法治觀，通過對決策的參與來保障集體和個人，此一過程又是人權教育的體現，在人權教育的課堂不應只是共同信念的灌輸，對過往亞洲價值癥點的論辯可擴展我們對人權意義的思維與深度，並反思普遍性信念的達成。

### 三、權利與義務的發展順序，非二擇一選項，兩者相成論證人權教育的本質

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，但不得忘卻前述之概念論證，而將主權和經濟權等概念與人權分而述之。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。在教育的啟示上需注意到人權自由的運作目的之一即是為了社會的發展，良好建全的社會本應集結各種聲音以發展國家之可能，而對人權自由的保障就可確保

---

<sup>7</sup> 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。」

國家政策在訊息輸入、需求形成、決策行動、輸出回饋的過程中有開放監督的過程。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。

在權利與義務的順序上，目前在制度上，我國的法治規定與教育概念是偏向自由主義，然而從儒家典籍的閱讀中，隱晦的文化社會概念是偏向社群主義的，但這不表示我們需要選邊站來進行教育上的灌輸。面對消費文化的高漲與社會價值上對功利追求之日增，異化的教育與菁英主義的觀點<sup>8</sup>不能說已完全不存在，社群主義的論述確實可導正偏向利己主義的光譜，引導對工具理性的反思，重塑對權利主體之規範本應思及義務，來形成任何的法令規章，而非是二擇一的選項，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。

此種共同信念從前文的推導中，可推演出人權教育的內涵是在充滿相對價值的社會架構中，使不同價值的人得以相互承認，並保障個人參與或脫離特定文化社群的權利，這種信念是普遍主義的法權利原則，卻也是相對主義成就自身權利之要件，賦予了個人普遍的自由權利來遵循相對的社群/個人價值，這是一種超越東西方價值的普遍主義<sup>9</sup>；以此來回觀我們繼受的儒家文化，可發現我們自己的課題應是如何在社會群體中給個人恰當的定位，與得以表現自我的充分環境。亞洲價值與西方人權觀的權義論辯表面雖是針鋒相對和相反的，但也是相生相成的激盪，與其將之視為對抗的關係，不如將之視為對話的關係，經由對差異的反思與容忍、理性與對話的再討論，我們可

---

<sup>8</sup> 異化的觀點早期由 Hegel (1971) 從主體哲學的思考中提出，後有 Marx 發揚光大，論及勞動過程中人的主體能動性弱化，失卻原來生產之價值本質，日後許多學者論及教育扭曲了原有的本質，形成工具化的過程中經常使用此一詞彙；菁英主義的觀察在教改先驅黃武雄 (2003) 先生發表於『教育研究』期刊的「教改怎麼辦」一文中提出，由於菁英思維期望維持原有競爭優勢，所以造成對受教育的觀點採功利主義的思維，不利於回歸自我實現的教育本質。

<sup>9</sup> 面對西方普世人權與相對主義的價值隔閡，學者 Morris (2000) 和 Nathan (2012) 曾批評西方普世人權價值散布的正當性不應是建立在對相對主義的反對基礎上，而是要去承認任何人得以離開或留在其相對價值體系之中，如此所有普遍的訴求都會是相對的，也才會是普遍且正當的，這不但使普世主義和相對主義變成程度差異的問題，不再有明顯的界限，也可使得人權觀得以與時俱進。上述觀點與本文推導出來的人權思維有異曲同工之妙。

逐漸擴張與修改類似《世界人權宣言》的共識，而這種共同信念也是個體與整體、權利與義務間定位的再建構，正也是人權教育永恆追尋的目的。

## 誌 謝

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

- 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。
- 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（未出版之碩士論文）。臺北市立教育大學國民教育研究所，台北。
- 牟宗三（1985）。**圓善論**。台北：聯經。
- 李光耀（2000）。**李光耀回憶錄（1965-2000）**。台北：世界。
- 李柏佳（2008年3月11日）。析論國民小學人權教育的理念與實務。**教育部人權教育諮詢暨資源中心**。取自 <http://hre.pro.edu.tw/zh.php?m=16&c=556>
- 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：喜瑪拉雅研究發展基金會。
- 但昭偉、蔡逸佩（2009）。中國傳統思想、西方教育哲學與台灣人權教育的經驗。發表於亞洲人權教育與公民教育的回顧與展望研討會，臺北市立教育大學，台北。
- 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：社會科學文獻。
- 柯富城（1997年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**。取自 <http://web.cdn.com.tw/daily/1997/11/09/text/861109c6.htm>
- 陳瑤華（2010）。人權不是舶來品：跨文化哲學的人權探究。台北：五南。
- 莊景升（2006）。當代人權價值與儒家思想關聯性之研究（未出版之碩士論文）。國立政治大學中山人文社會科學研究所，台北。

- 黃武雄 (2003)。教改怎麼辦？(上)－教改的架構與菁英思維。**教育研究**，**106**，53-56。
- 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：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：學生。
- 歐賢超 (2002)。「亞洲價值」的詮釋與實踐－新加坡之個案研究（未出版之碩士論文）。國立中山大學政治所，高雄。
- Brems, E. (2004). Reconciling universality and diversity in international human rights: A theoretical and methodological framework and its application in the context of Islam. *Human Rights Review*, 5(3), 5-9.
- Carle, R. (2005). Revealing concealing: Islam discourse on human rights. *Human Rights Review*, 6(3), 122-137.
- De Bary, W. (2003). *Asian values and human rights: A Confucian communitarian perspective*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Donnelly, J. (1985). *The concept of human rights*. London, UK: Croom Helm.
- Donnelly, J. (1999). The social construction of international human rights. In T. Dunne & N. J. Wheeler (Eds.), *Human rights in global politics* (pp. 77-102). New York, NY: Cambridge University Press.
- Donnelly, J. (2003). *Universal human rights in theory and practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Fernando, B. (1994). *Human rights: Emerging trends in the region*. Paper presented at Jesuit Conference of East Asia, Bangkok.
- Freeman, M. (2002). *Human rights: An interdisciplinary approach*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Gewirth, A. (1982). *Human rights: Essays on justification and applications*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Halldorsson, J. O. (2000). Particularism, identities and a clash of universalisms. In M. Jacobsen & O. Bruun (Eds.), *Human rights and Asian values: Contesting national*

- identities and cultural representations in Asia* (pp. 111-133). London, UK: Curzon Press.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Hegel's philosophy of mind. Part three of the encyclopedia of the philosophical science (1830)* (W. Wallace, Trans.). Oxford, UK: Oxford University Press. (Original work published 1830)
- 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* (pp. 96-124). New York, NY: Columbia University Press.
- Kelly, D. (2000). Freedom as an Asian value. In M. Jacobsen & O. Bruun (Eds.), *Human rights and Asian values: Contesting national identities and cultural representations in Asia* (pp. 96-124). London, UK: Curzon Press.
- Kymlicka, W. (1997). *Ethnicity and group rights*. New York, NY: New York University Press.
- Mayer, A. E. (1995). *Islam and human rights: Tradition and politics*. Boulder, CO: Westview Press.
- Marx, K. (1979). *Karl marx, frederick engels: Collected works*. New York, NY: International Publishers.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding media*. New York, NY: Mentor.
- Morris, K. E. (2000). Western defensiveness and the defense of rights: A communitarian alternative. In L. Bell, A. Nathan, & I. Peleg (Eds.), *Negotiating culture and human rights* (pp. 68-95). New York, NY: Columbia University Press.
- Nathan, A. (2012). *China's search for security*. New York, NY: Columbia University Press.
- Otto, D. (1997). *Rethinking the "university" of human rights law*. New York, NY: Columbia Human Rights Law Review.
- 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 M. Jacobsen & O. Bruun (Eds.), *Human rights and Asian values: Contesting national identities and cultural representations in Asia* (pp. 199-226). London, UK: Curzon Press.
- Tang, D. (1995). *Human rights and international relations in the Asia pacific*. London, UK: Pinter Publishers, as cited in Svensson, M. (2000). The Chinese debate on Asian

values and human rights. In M. Jacobsen & O. Bruun (Eds.), *Human rights and Asian values: Contesting national identities and cultural representations in Asia* (pp. 199-226). London, UK: Curzon Press.

Tocqueville, A. (1945). *Democracy in America* (F. Engels, Trans.). New York, NY: Vintage Press. (Original work published 1835)

Zakaria, F. (1994). Culture is destiny: A conversation with Lee Kuan Yew. *Foreign Affairs*, 73(2), 113-114.

投稿收件日：2012 年 5 月 29 日

接受日：2013 年 3 月 31 日

