

個體自由、群體權利與全球公民 ——論人權理念的發展與教育實踐

王俊斌

國立暨南國際大學師資培育中心

摘要

本文主要目的即在於探究人權理念發展與教育實踐之關聯性——亦即企圖以人權理念的發展做為分析基礎，反省傳統人權教育的實踐困境。一般而言，不同立場或階段的人權論述仍不免以個體主義性之自由論為其理念核心，但是，面對全球化發展，目前此種「單面化」之人權理念早已無法契合人類當前複雜處境。據此，本文主張應該將人權論述置於全球化發展的脈絡來進行分析，亦即，人權理念應有其不同的論述內涵：諸如以個體主義之自由論為基礎的「公民政治權」、以群體權利或多元文化主義為主軸的「經濟、社會與文化權 (economic, social and culture rights)、以及藉由生態倫理或永續發展為基礎的「團結權」或「發展權」等多重面向。最後，本文則是以辯證綜合立場提出不同人權理念與教育實踐應有的整全視野。

關鍵字：人權教育、共同責任、全球化、個體式自由主義、群體權利

壹、全球關聯下的人權論述及其問題

面對全球化的發展及其衍生的問題，U. Beck 在《風險社會》(The Risk Society) 便曾指出 (1992: 44):「全球化已經創造出諸如環境污染與愛滋病等無國際的新風險型態，而且這類的風險遠遠高出過去人們所能想像的範圍。」顯然，全球化現象已被詮釋為時間及空間的高度壓縮所造成之全球鄰近感，並讓我們面對一個與以往完全不同的時代，這正如 M. McLuhan (1964) 所指之「地球村」(global village) 或聯合國「世界鄰居」(our global neighborhood) 等所描繪的景像。因此，全球化若是全球各國家與區域間之內在交互聯結 (global interconnectedness) 的日益綿密，那麼這樣緊密關係早已具體反映在經濟、政治、商業、訊息流通、毒品與暴力犯

罪、環境生態污染、文化混種融合 (cultural hybridization)、宗教信仰、……等不同層面並造成跨國界的巨大影響。

如果全球化正反映出一種快速發展，日趨緊密的連結網絡，而且彼此交互影響 (Giddens, 1990: 64; McGrew, 1992: 65-67; Robinson, 1992: 8; Tomlinson, 1999: 2); 那麼，全球化後果 (不論好或壞)，它自然必需要由人類全體來共同承擔。不容置疑，全球化發展造就了資訊流通的便利性、不同地域與文化的鄰近感、跨國金融與經貿的緊密關係……等正面價值。但是，全球化惡的一面，這如同 911 恐怖攻擊與全球反恐不再只是美國與回教世界間的對立，它的影響擴及全球；頻繁的國際交流，它在促進區域經濟榮

景之際，卻也造就生態危機、疾病漫延與「全球資本主義」(global capitalism)等問題；就網際網路、基因改造食品、基因複製、奈米科技……等資訊或科技發展等，它們也衍生許多科技倫理的爭議；另外，全球的緊密聯結(global connection)明顯地擴大了不同文明間的摩擦；諸如英美聯軍虐待伊拉克戰俘所引發人權普遍性的爭議、泰國南部的回教武裝暴動、法國政府禁止回教徒在學校戴頭巾所引發的抗議、Kosovo 種族衝突……等有關於語言、族群與文化間的衝突問題。(王俊斌, 2004: 63)

仔細思忖全球緊密聯結的各種後果(the consequence of globaloization)，這特別是就全球化及其衍生之新興倫理議題而言，我們不得不對「全球議題」(global issues)投以必要的關注。(同前註)所謂「全球議題」係指在全球化的系統關聯架構下，任何個別議題或事件，它們都會潛在地對許多國家造成嚴重的傷害，正因為彼此的休戚與共，因此許多全球性議題自然亟待人類共同謀求解決之道。例如根據世界銀行的調查，全球每日平均生活費不到一美元的人口，1978年時多達12億，20世紀末已高達15億，依據此一發展趨勢，到2015時全球應該會接近20億的赤貧人口；可怕的事情是未來人口成長最多的國家，卻又是集中於這些較為貧困的國家，1950年時全球有2/3的人口居住於低度開發的地區，而1990年代初期則又升高至75%，同時聯合國更預測2025時，貧窮國家人口則會佔全世界人口的85%。目前人口更以每四天增加一百萬的速度成長，顯然人口問題的威脅似乎僅次於我們對於核子爆炸的想像。(Seitz, 1995: 3-4, 26-29, 56) 貧窮國家與富裕國家之間的國民所得差距日益加大，衍生貧困巴西兒童捲入黑幫暴力、被利販毒進而被殺害；非洲貧困國家無足夠財力用來

提升衛生條件並教導人民防止愛滋擴散；低所得國家為了提高國民收入進而發展高勞力且高污染的工業，這就如同我們的日常用品從“made in Taiwan”轉換為“made in China”，這種轉變充分反映當台灣致力環保與生態復育，中國卻是重蹈台灣昔日環境污染問題日趨嚴重的窘境。簡言之，如果人權意指每個個體皆有要求其維持生存基本條件的話，那麼全球化發展是否等於賦予某些人要求改善生存條件的權利；這同時意即加諸某些人必須負起協助改善的義務呢？

我們若將全球化的過程視為一種資本主義思維邏輯的擴張，那麼全球化卻也陳顯人類全體必須體認其應有的「共同責任」(co-responsibility)。(王俊斌, 2004: 82; Apel, 1993: 497-498)。此種對人類共同體的深切體悟與實踐，2005年6月於英國蘇格蘭召開的G8 財政部長會議及領袖高峰會便是一個清楚不過的例證。會議中各國同意立即百分之百撤銷十八個高負債貧窮國家(highly-indebted poor countries initiative, HIPC)積欠世界銀行、國際貨幣基金及非洲開發銀行等總額高達四百億美元的所有債務。而且這些巨額債務撤銷的條件是要求HIPC將相關資金導入衛生、醫療院所、醫療人員、教育、學校興建、教師培育及建設基礎設施。(Cautious welcome for G8 debt deal, 2005; Q&A: African debt relief, 2005) 因此，縱使有學者批評「在全球資本主義下的社會生活越來越不人性化，而且毫無倫理內涵。」(Robinson, 1992: 26)，但至少就上述例子，我們卻仍看到人性尊嚴與未來希望。

一般而言，所謂「人權」的基礎即為「人身而為人得享之基本權利，……，它是一種普世的要求或基本標準」(黃薈, 2005: 38)。然而，面對全球關聯下之人類處境，我們若以編年式類比(chronological analogy)角度

檢視，顯然目前主要人權論述與教育實踐的重心，仍多為「單面化」(one dimension)之人權理念 (ideas of human rights)。與此相較，我們應該將人權論述的轉折置於全球化的分析脈絡，它係應包括以的多重面向：

一、公民政治權 (civil and political rights)

所謂人權理念的第一個面向，它主要是指 1950-60 年代時，歐美國家延續古典政治權利 (諸如言論、集會、宗教等自由主張) 之「公民政治權」(political rights of civics) 的傳統，希望將自由民主體制 (political institutions of liberal democracy) 做人類共同追求的普世性價值。例如 J. Locke 將人權視為一種自然權利，亦即它是一種個人處於「自然狀態」(state of nature) 下所具有的本然權利，這種狀態是指個體不受任何外在政治制度或權力的干預，據此，Locke 認為身處自然狀態下，這不但意謂個體處於一種「完備無缺的自然狀態」，並且在這樣的態度中「沒有任何一個人會比任何一個人具有更多的權力」(Locke, 1988: II- § 4)，故而，Locke 構想著一個純粹不受任何政權統治的場域，任何個體僅僅受到自然法則的約束。(王俊斌，2005b) 顯然，此種對於人類存有之原初人權的主張係將人際彼此間視為一種全然自由與絕對平等的狀態。可是，這種以自由權理念為基礎的人權主張 C. Brown 認為 (2001: 470-477)：由於其欠缺落實的跨國性機制設計，這使得人權問題流於口頭的譴責，而無實質的作用。

二、經濟、社會與文化權 (economic, social and culture rights)

相對公民政治權而言，人權的第二個面向，它是 1970 年代之後的發展。經濟、社會

與文化權主要是側重於政府如何提供人民生存與發展之必要保障 (例如國家為追求社會的公平與正義，因而透過立法程序提供少數群體的積極性差別待遇)，故而其本質是一種積極性的福利權概念。我們若僅就經濟發展角度分析，第三世界對歐美已開發國家的挑戰，這卻也顯露不同立場對於人權理念的衝突。第三世界國家批評西方國家所主張的權利觀點乃是其傳統自由主義的價值觀，這種權利主張係與貧窮國家的真實需求間存在著明顯落差。簡言之，二次大戰後，縱使許多落後地區或國家已免於被殖民剝削，但是對於赤貧的人民而言，能夠圖得一頓溫飽自然比所謂抽象的公民政治權來的更實際。(Lawson, 1991: 384) 這就如 I. Berlin 所言 (1969: XVI)：「對於身陷貧困、疾病與無知的人們而言，『自由』無疑是一種惡意的諷刺。」因此，第三世界傾向強調生存權、教育權、勞動權……等與切身得存活與主體自覺有關之經濟、社會與文化等不同層面之權利。

三、團結權 (solidarity rights)

對於第三種人權取向，它係指面對全球化發展及其隨之而來的問題時，人類轉而對於永續發展與群體團結之重視言之的。顯然，此一立場與「公民政治權」、「經濟、社會與文化權」等採取不同的論述重點。所謂的「團結權」乃是將「人權理念」和人類發展相結合，進而擴展人權理念自身的內涵。(陳秀容，1995: 301)。當聯合國大會於 1986 通過「發展權宣言」(The declaration on the Rights to Development) 時，達成群體團結並謀求發展乃被認定為一種不可讓渡的人權，全球公民都有權利和責任去參與、貢獻並享受經濟、社會、文化及政治的發展，而所有人權與基本自由就可以在當中完全被實現。

(Lawson, 1991: 385) 因此,「團結權」本身乃是一種對於人類習性(human articulation of propensity)的超越。另外,永續發展則是轉化為一種力圖在促進群體發展與維護個人權利間尋求平衡的道德令式(imperative of morality)。面對全球化處境,人類存有共同體之緊密關係,這不但前所未有,這更讓「團結權」與「全球公民意識」的陶養益發重要。

吁衡目前全球化議題以及人類存有現況的緊密關聯,這迫使我們不得不以多重面向的角度來落實人權訴求。質言之,此刻人權問題已經不再是有或沒有、要或不要的問題,而是要深究我們主張或接受的人權理念係指涉著何種面向的問題(王俊斌, 2005a: 42)。回顧 1947 年時起草的「世界人權宣言」(Universal Declaration of Human Rights),它(即第一代人權)不但在起草的會議形式、宣言內容的遣詞用字、它皆以尋求跨文化的普遍共識為目的;同時,它更意謂人類對於殖民主義與極權思想的批判。(Ignatieff, 2001: 106-107) 可是就實質的影響來看,縱使「世界人權宣言」懷抱著良善的人性理想,但是當西方國家力圖達成「世界人權宣言」的普遍性宣稱時,它卻也讓宣言的論述形式再次淪為西方強國間權力折衝的意識型態對立,而這更使得「宣言」的普遍性理想轉變成價值與文化體系的對抗。就「經濟社會權」之論述認為傳統人權不但多淪為道德口號,同時它更成為政治現實主義的謀略工具。簡言之,人權的詮釋除了被認為是文化普遍主義或相對主義的對立外,針對 911 恐怖攻擊以及美國採取反恐戰爭的正當性為例,人權議題被轉成某種主張之合理化托詞,例如美國故意漠視中國對新疆獨立份子的壓制、俄國攻打車臣的戰爭責任、埃及對反抗份子未經審判逕予監禁、辛巴威總統以反恐之名肅清政敵等等關乎人權的迫害事件,反而卻對伊

拉克展開嚴厲的軍事行動,美國本身多重標準的舉措致使「人權論述」被部分人視為權謀。

除了上述「人權政治學」(politics of human rights)對於普遍人權落實的嚴重斲喪外,目前的全球化發展無疑地促成了跨國界運動(諸如人權訴求、綠色環保運動、女性運動等),而此一發展也意謂著一種企圖超越傳統國家公民意涵之新市民社會(civil society)的誕生。亦即,傳統人權論證賴成維持的普遍性前提,它又弔詭地必須經由主權國家的運作才足以取得其政治訴求的效力。這正如 20 世紀初期湧現的『無國籍者』與『難民』的浪潮,這才讓我們看出「人權」與「公民權」間的內在矛盾。(蔡英文, 2003: 62) 面對此種矛盾,第三種取向的人權理念企圖以「團結權」來彰顯四海一家之「全球公民」(global citizens)企圖是否能達成?針對此一問題,W. Kymlicka 認為追求跨越國界之民主公民資格(transnational democratic citizenship)是有些悲觀的:

不太能確定是這一種新的公民資格形式是否值得我們追求。有許多重要的道德性原則是應該被視為具有世界性的普同性——例如人權、民主、以及環境保護等原則——而且我們也應該設法實踐這些跨國際性的理想。但是在可預見的未來,這樣一種民主式的公民觀仍只能被限定於個別國家國的範圍之內。(Kymlicka, 2001:326)

顯然,Kymlicka 仍以其多元文化或群體權利促進的觀點來看待建構「全球公民」可能性的問題。與此相較,J. Habermas 則是在「人權之合法性問題評論」(Remarks on Legitimation through Human Rights)一文中探討民主與人權之間的關聯性及其遭受的批評時,他認為(2001: 113-115):我們必須清楚認識現代的法律秩序主要是以個人權利

(individual rights) 為其構成的核心，也就是只要在合法或法律允許範圍內，個人是可以順著自己的意願而採取各種行動。若進一步分析現代法律和傳統法律之間的差異，它們的不同關鍵正是「法律沒有明確禁止的便是可以被允許」的霍布士原則 (Hobbesian Principle) 之意涵。顯然，這樣的論點正也使得法律和道德得以被區分開來的重要關鍵：道德是要求個體承擔某些義務；而法律則是強調權利的重要性。道德權利是源自人們彼此的義務，而法律義務則是對個體自由的合法限制 (legal constraints)。另外，面對全球化處境，以往人們對國家法律規範的服從並非由於其具有強制性而是其合法性。換言之，法律規範之有效性意謂國家必須為立法的正當性以及法律公正性取得人民信賴。但

是，Habermas 則認為該如何在個體主義式權利 (individualistic rights) 與國家主權 (national sovereignty) 間取得可能的平衡？這將是個難解的困局。例如某個國家為了取得全球化競爭的優勢位置，它甚至不惜以分割主權的手段換取多邊協議或區域整合 (如加入 WTO、歐盟憲法的制定、建構東南亞經濟共同體等)，然而此種作為是否仍能維護全體國民之個人權利？毋庸贅言，其答案是否定的！質言之，面對全球化發展，我們若仍僅以單一觀點來論述人權，它早已無法反映出此刻人類的真實處境。因此，本文即就不同取向之人權論述進行深入論辯，最後期以辯證綜合的立場提出人權理念與教育實踐應有的整全式視野。

貳、個體主義之自由論本質及其批判

早在希臘時期，就曾有人就制度性的道德規範提出反省與質疑，並試圖藉由立法或契約論的形式來代替制度化的奠基形式。到了當代則是出現一些為人熟知之社會及政治契約論的論述。在這些理論之中，特別是 T. Hobbes 的古典概念，他不但提出了一個關於集體責任 (collective responsibility) 的概念，而且被視為在某種程度上解決規範普遍性的問題。例如，他在《利維坦》(Leviathan) 一書中曾指出 (Hobbes, 1996: 85): 「沒有共同權力的地方，必定沒有法律；沒有法律的地方，就無關何謂不正義之事。自然地，武力與欺詐才是戰爭中的美德。」同時的，I. Kant 在「論永久和平」(Toward Perpetual Peace) 中似乎也採取類似比喻：「如果人際之間的自然狀態，並不是一開始就能和平共處；那麼它本質反倒應該是一種對立衝突的狀態。」(Kant, 1996: 322) 與此相較，Locke

則是認為個體的權利乃是一種與生俱來且不可任意剝奪的「自然權利」(natural rights)——這些權利則是包括了個人生命 (life)、自由 (liberty)、健康 (health)、財富 (possessions) 等等。(Locke, 1988: II- § 6、§ 12; McClelland, 1996: 233-5) 顯然，他的主張影響日後人權的發展。亦即，當人們透過個人自然權利的論證，它不但成為當時政治革新的動力；同時，它也從思想上確立了個體價值 (individualistic values) 與自由民主的基礎。(陳秀容，1997: 106; 顏銘宏，2002)

不同於 Hobbes 與 Kant 對於人性本質的詮解立場，Locke 將人權視為一種自然權利，亦即它是一種個人處於「自然狀態」下所具有的本然權利，這種狀態是指個體不受任何外在政治制度或權力干預的情況，據此，Locke 認為身處自然狀態下，這不但意謂個體處於一種「完備無缺的自然狀態」，並且在

這樣的狀態中「沒有任何的個人會比其他個人具有更多的權力」。(Locke, 1988: II- § 4)，Locke 因此構想一個純粹不受任何政權統治的場域，任何個體僅僅受到自然法則約束，將人存在本質界定為全然自由與平等的狀態。顯然，這種個人自由主義的傳統是充分反映於人權宣言中。聯合國大會 1948 年 12 月 10 日第 217A(III)號決議通過並宣佈《世界人權宣言》序言中表示：

鑒於各聯合國國家人民已在《聯合國憲章》中重申他們對基本人權、人格尊嚴和價值以及男女平等權利的信念，並決心促成較大自由中的社會進步和生活水平的改善，現在，各會員國並已誓願同聯合國合作以促進對人權和基本自由的普遍尊重和遵行，……因此，現在發佈此一《世界人權宣言》作為所有人民和所有國家努力實現的共同標準，以期……使這些權利和自由在各會員國本身人民及在其管轄下領土的人民中得到普遍和有效的承認和遵行。
(Laqueur & Rubin, 1990)

因此，「宣言」期待能賦予人權重要地位並將之視為足以超越不同文化界限的普世性價值。分析人權宣言不同條款的實質內容，我們便可以較易看出人權理念本質是以個體式自由主義 (individualistic liberalism) 以及歐美西方基督教文明為理念發展的基礎的。例如，當人權宣言清楚於 §1 載明：「人人生而自由，在尊嚴和權利上一律平等」；而在 §3 則是主張：「人人具有生命權、自由權和人身安全的權利」，我們便不難理解人權背後的價值觀何以會是以個體之自由權而非以共和論 (republicanism) 的集體共善 (common good) 為其基礎的。簡言之，自由主義的核心意涵不但表現於政府對不同個體人權的「平等關懷與尊重」；同時，它更

進一步主張唯有「自由政體」的制度架構，人們才能夠以「平等關懷與尊重」原則做為「人權普遍性」論述的基礎。(Donnelly, 1989: 1; Dworkin, 1993) 換言之，個體自由或自主性理想即在於：「認定人們可以在某種程度上掌握自己的命運，並且能透過連續的抉擇過程來自我形塑。」(Gray, 2000: 99) 顯然，上述種種論斷，它們皆充分反映出人權論述的自由主義式本質。

對於自由論傳統而言，不管它對人與社會的概念內涵如何修正，它總是具有理念的明確的共同特質。因此，學者一般在分析自由主義概念的共同核心要素時，所謂個體主義的自由主義的本質大約具有如下特點 (王俊斌, 2004: 68-71; 林火旺, 1998: 383; 張秀雄 1998: 81-83; Gray, 1995: xii)：

- (一) 個體主義 (individualistic) 要素：相對於任何的社會集體性而言，個體具道德上的優先性；
- (二) 平等主義 (egalitarianism) 要素：所有個體皆具有平等的道德地位，不接受以法律或政治階層之差異來改變人們原本道德價值；
- (三) 普遍主義 (universalistic) 要素：認為所有人類具有道德上的整體性，任何與特定歷史相關聯的不同文化形式，它只是次要的；
- (四) 中立性原則 (principle of neutrality)：中立性包含以下兩個面向，首先是政府的角色與權力必須受到一定程度的限制，也就是說，政府只能依據最低限度的道德原則 (principle of minimal morality)，為不同個體之間的權利與義務關係進行中立與客觀的仲裁；其次，政府的種種做為更需依據法律或契約論形式的規範方能具有行事的正當性或合法性。

難：如果說自由主義所主張之最大平等自由原則的致命之處，這正是由於自由本身的「不確定性」所造成的；那麼人權理念落實或推展的最大困境也正是人權概念本身及其內涵的文化相對性。（王俊斌，2005a：42；Gray, 2000: 70；Hart, 1983: 223-247）質言之，我們應該清楚看出人權不是永恆不變的真理，它的內涵也非不證自明的，而它更無法擺脫所有道德標準。換言之，人權是一種既定的成規，其內容更會隨著環境與不同人的利益而有相應變化。（Gray, 2000：106）其實，我們若仔細檢視人權條款，部分的權利早已不能符合其普遍化的理想（Gray, 2000: 111-113）：諸如，《世界人權宣言》§ 18 中說明：「人人有思想、良心和宗教自由的權利；此項權利包括改變他的宗教或信仰的自由，以及單獨或集體、公開或祕密地以教義、實踐、禮拜和戒律表示他的宗教或信仰的自由。」顯然，涉及任何宗教自由的人權論述，由於不同宗教教義或價值觀的歧異，「權利」的本質即為彼此價值認定的衝突。另外，《世界人權宣言》§ 24 明文規定：「人人有享受休息和閒暇的權利，包括工作時間有合理限制和定期給薪休假的權利。」對於受薪的勞工大眾而言，他們並非掌握權力運作機制的階層，故而這種主張對他們是沒有太大意義的。這個宣言僅在於反映某種特定社會或者經濟上的理想，根本不是普世價值。根據上述分析，縱使我們把人權視為個體與生俱來且不可剝奪的「自然權利」，但是對於何謂「權利」的詮釋事實上是文化相對性的。質言之，人權無法完全被合理地界定為一種普遍訴求（universal imperative）。

另外，若從自由主義政體的角度來分析，「自由論顯然過度膨脹了人權的角色，並且挖空了政治實踐的基礎。」（Gray, 2000:

116）深究問題的關鍵，其原因在於自由主義一開始便預設政府做為「中立仲裁者」第三者角色，對此，我們如果清楚認識「價值中立」根本是一種迷思，而所謂「絕對的公正評判」之立基點更是一個抽象的認識對象（王俊斌，2001：89-92）；那麼自由論主張「所有不同群體的成員具有完全平等的公民地位」，這自然會遭遇實踐上的困難。簡言之，這種普遍且公正的理想根本是一種浪漫的幻想，因為人不可能採取一種不帶有任何立場的道德觀點，也就是只要帶某一特定立場，它便不可能是普遍的。（Young, 1990: 104-105）所以，對於一個好的政體而言，對於人民應享有之基本人權的尊重與追求，這應該是所有政體足以取得其統治之合理性與正當性的重要根源。可是另一個有待思考的問題卻是：「何謂好的政體？」就古巴的Castro 政權而言，我們對於其不鼓勵人民追求民主自由價值，甚至更批評他限制許多重要人物人身自由的壓制性作風；可能若將其它先進國家相較，在均貧的困境下，它反倒更能保護社會貧苦階層的利益。古巴的學校以及醫療體系似乎比美國還更能提供窮苦人民教育與健康的保障。（Gray, 2000: 109-110）質言之，事實上看沒有任何政體是可以全然正當的，這也使得人權的所有訴求無法被全部付諸實現。縱使普遍人權論述仍充滿歧異，但是，J. Donnelly 卻認為（1989：6）：人權意謂著個人對其道德本性（moral nature）所採取的社會性選擇。這種選擇是個體基於自身對於最基本、有尊嚴的生活的認知而來的。人權之所以需要被正視，不是要讓人們僅只於為了生活而生活，而是讓人們保有選擇一種有尊嚴且值得人們來過的生活之自由。只不過個人選擇的本質之多元的而非普遍一致的。

參、群體權利與多元論的修正立場

人權的權利主體是「個別的主體」(individualistic subject)，而這正是自由主義之「原子論」所欲陳顯的意涵。「縱使幾乎所有國家皆接受了聯合國的人權宣言，可是大家對於人權普遍性卻仍充滿爭執。」(Habermas, 2001: 119) 就人權觀點的發展或修正歷程來看，許多傾向集體主義 (collectivism)、「社群論」(communitarianism) 或者以儒家文化為價值主流的國家等便紛紛提出強烈的批評。申言之，即非自由主義政體國家便很少會採行純粹個體人權的角度來表達其立場，甚至為了反映其特有的文化價值，反而會提倡某些完全異於西方傳統的人權概念。舉例而言，「亞洲價值」(Asiatic Values) 可以被視為對所謂「普遍人權」的直接挑戰。亦即，奠基於文化普遍主義 (cultural universalism) 的人權觀點，許多非西方國家 (例如亞洲、伊斯蘭世界或第三世界國家) 根本不認同此種「普遍性」訴求之合理性與正當性。若以「亞洲價值的論述」為例：

「亞洲價值」正是藉由標誌或肯認各自文化、歷史、種族、語言、風俗習慣的特殊性，進而與西方霸權思維相擱抗。東亞國家由於經濟上的成就，對於西方所強勢倡議的個體主義的自由民主政體提出直接挑戰。(Ignatieff, 2001: 102-5)

質言之，「若價值多元主義為真，那麼為自由主義所強調的個人的自主性便不可能被視為高於其價值的優先性。」(Gray, 2000: 99) 因此，「亞洲價值」即極力凸顯另外一種不同價值體系的存在：價值的本質應是以多元尊重為出發而不是以普遍性為訴求的。分析「亞洲價值」與西方個體主義式自由論述的明顯

差異，新加坡總理李顯龍過去曾主張該國政府施政應致力達成國內不同族群間之「共享價值」(Our Shared Values) 的付諸實現。因此，新加坡政府在 1991 年發表《共享價值白皮書》(the White Book on Shared Values) 中便清楚指出：國家的地位是優先於國內各族群與文化 (Singapore Government, 1991)；同時，在此一基礎之上，新加坡則是針對國家公民教育課程進行一併調整，也就是進一步將「共享價值」落實為公民形塑的具體目標 (Singapore Ministry of Education, 2000)：「國家至上，社會為先」、「家庭為根，社會為本」、「關懷扶持，尊重個人」、「求同存異，協商共識」、以及「種族和諧，宗教寬容」等等，顯然新加坡所採取的價值論述是與傳統自由主義式人權論述截然不同的。

自從維也納會議發表人權宣言之後，西方文明與其它文化之間的爭論是愈發地明顯，除了前述由新加坡在 1991 發表了「共享價值」外，1993 年時更由新加坡、馬來西亞以及中國等共同發表了「曼谷宣言」(Bangkok Declaration)。這些主張皆反應著一種與西方基督教價值相對立的「亞洲價值」。此種「價值」本質上是在反對人權的個體主義式特質 (individualistic character)，它們採用長期受儒家思想薰陶的遠東地區國家的在地性特有價值 (indigenous values) 而對西方的人權論點加以批判。仔細對比此兩種不同文化觀點間論爭的關鍵應在於 (Habermas, 2001: 123-126)：

一、權利或責任之原理何者具有優先性

對於古老的亞洲文化以及非洲的部落文明，它們皆強調社群或共同體高於個體之優

先性，而且也沒有把道德和法律區分開來，從傳統的角度來看，它們是以義務而非權利來維護其政治的共同體。因此，政治倫理不接受任何源自個體自然權利，它們僅認可其賦予個體之權利。基於這樣的理由，西方世界對於個體性權利的理解，它與深深根植於特殊文化之共同體的民族性精神（community-based ethos）之間是不可共量的。

二、人權係訴諸一種特殊的社群主義式的「階層體系」（a particular communitarian “hierarchy”）

西方國家批評新加坡、馬來西亞、台灣、以及中國等皆侵犯個人在法律以及政治上的基本權利；然而這些國家則是以其社會或文化權利上的優先性來回應西方的責難。他們轉而採取一種「社會發展權」（social development rights）——這顯然是一種集體性的權利（collective rights）——來延緩個人之自由權、政治參與權的實現，它們宣稱只有其國家經濟發展到一定程度而且人民可以平等地獲取其生存所需資源時，個體性權利也才得以落實。

三、批判個別的法定權利之秩序的負面效果，它無助於社群之社會性整合

針對個體的法律權利秩序的批判，它顯然是與前述兩種爭論有關。他們僅憑臆測便認為個體主義的法律制度對於家庭、睦鄰、以及政治制度等生活體系之完整性造成一定程度的危害。如果一項法律權利的秩序賦予每一個不同個體有其自身權利，這會使人際之間的關聯性建立在對立衝突的基礎之上，而且與在地性文化對於集體共享價值之立場相悖。

除了以國際間不同文明或價值體系間對

比角度來說明外部人權的普遍性問題；至於針對某些國家內部人權狀況之分析，這是則涉及內部人權與多元文化層次。例如，許多國家內部少數民族皆會強調自身文化特殊性以及其與不同族群間的差異性來爭取自身權利需求。因此，很多國家除了憲法或法律賦予平等權外，它們會另外給予特殊性的差別待遇，此即所謂少數群體權利（minority rights）：

所謂的少數群體有可能是基於先天因素的民族血統、語言使用而標誌出群體的差異；有些則是基於後天的外在條件，諸如某種特殊生活方式的同性戀社群、低收入者、殘障者等等。（Kymlicka & Shapiro, 1997: 10）

此種訴求反映著一個十分重要的議題，即「群體」可以做為人權的權利主體嗎？」（陳秀容，1999：132）顯然，傳統人權的權利主體是指個別的自然而言，但是，追求不同文化或價值間的平等，一如 C. Taylor 的看法（1994: 66）：「所有文化若其曾支持整體社會相當長一段時間，其對於人類而言必然有其重要性。」故而，若「文化或價值信念的多樣性是人類的珍貴資產（Tomlinson, 1999:168-173）；那麼有關「群體權利」的討論便有其必要性。若以 V. Dyke(1979)或 Kymlicka 等學者的論點為例，他們提出「族裔社群權利」（ethnic rights）、「社群權利」（community rights）、「集體權利」（collective rights）、「團體權利」（group rights）等不同稱法，其目的皆在於探討以「群體」為基礎的人權論述。

對於自由主義的傳統而言，Dyke 認為他們一般都認為自由主義皆預設著「被統治者的同意」（the consent of the governed），亦即所謂的「同意」似乎是指「每一個個人」的

同意，但是 Dyke 認為同意的基礎也可能是來自「群體」(Dyke, 1979: 37)。也就是說，就自由主義政體之人權理論而言，它總是認為個別的個體才足以做為與國家訂定社會契約論的主體，故而任何行動的合法性或正當性，它必需契合如下的原則：「當所有個體組成之共同體試圖有所行動時，其行動必需朝向較大力量的方向移動，而這正是指多數人的同意而言的。」(Locke, 1988: II, § 96) 這樣的主張卻也使得任何國家在進行所謂國族或國家的同一性 (identity) 塑造時，它們總不免以優勢族群的語文或文化為發展架構，這使得境內許多少數族群必須面對諸多不正義的對待。簡言之，如果一個族群有完整的語言權利，並能控制諸如移民、教育或其它資源發展政策時，它才足以確保其文化長期持續發展的活力。相反的，若某個少數族群無法參與並掌控該權制，它們必定會遭遇重大的發展危難。(Kymlicka, 2001) 因此，當少數群體不願喪失自身文化獨特性時，訴諸區域性自治或者採取激烈的分離主義手段，這是我們一點也不覺得意外的。

誠然，當自由論式之人權普遍性主張被批評為西方霸權或獨斷主義 (dogmatism) 時，我們自然不難想像強調群體權利與多元文化主義所會招致的困境：淪為一種道德的相對主義 (relativism) 或者價值體系的崩潰。例如，美國再也無權過問中國境內的人權問題、恐怖報復行動是弱者追求真理與公平的必要手段、任何文化中對男女性別的不平等對待皆在反映其長期的風俗習慣、所謂性癖好或性傾向都可以被視為特定團體的人權訴求、……。或許，我們個人可以不必同意某些極端相對性或者流於虛無主義的論調，但是給予不同文化或群體的表達立場乃至於爭取權利的機會，這不正是人權理念實踐所欲彰顯意涵嗎？亦即，若以少數群體的權利為

例，是否為某一群體的成員，其判別「成員資格」(membership) 的標準自然應包括種族、語言、宗教、公民資格 (citizenship)，以及其它文化性或社會性規範等。這樣的「成員資格」及其所對應的群體 (如家庭親族、特定族裔、居住或出生地區、宗教教派、隸屬國籍……)，它正反映個體及其所屬群體之間的情感認同上的深切關聯。因此，就不同群體權利的訴求之中，種族主義 (racism) 的論述自然是再清楚不過的。Kymlicka (1995) 便曾將少數族裔的權利訴求區分為「自治權」(self-government rights)、「多樣性族裔的權利」(polyethnic rights)、「特別代表權」(special representation rights) 等三種不同類型，而他也主張在處理民族國家發展與少數族裔權利之辯證時，他認為國家謀求國民認同的一致，它常藉由國籍與歸化法、教育制度、語言政策、公務員任用、兵役制度、以及傳播媒體政策措施，據此達成國家的一致認同。然而，認真思考這些同一化政策的本質，它皆是為降低或排除境內少數族群的特殊性。顯然，這樣的運作機制正是 Kymlicka 所指之「國家之民族建構工具」(tools of state nation-building) 或 N. Rose 主張的「主體化形塑」(formation of subjectification) (王俊斌, 2005a: 38-41)。

群體或族裔權利論述顯然是基於源自多元文化理念的訴求，而多元文化主義不僅只於僅強調人類社會、政治文化生活的多元性而已，它也讓此種多元性與自由主義的差異能夠得到澄清。亦即，當自由主義傳統論證所謂價值中立立場時，它係主張不同價值關係應該是相互包容而非彼此對立。現在，針對「價值中立」的問題不但已無須贅言，而且自由論之包容性原理事實上無法觸及造成差異的關鍵所在。質言之，當多元論以差異而非以集體同一為出發點時，這便促使少數

權利論述的正反兩面能被正視（許國賢，2001：73-4）：

- 一、捨棄無差別待遇的準則而給予少數族群專屬權利，乃在破壞了權利的適用規範。其實無差別待遇只是一種應被極度重視的準則，而非完全不可違背的絕對規範。
- 二、給予少數群體特定的權利，形同是一種製造國中之國的分離主義論述。同時自我標誌為某特定民族的文化的負載者，無疑又會使該族群無法順利融入主流社群的機會。與此相對，若持平觀之，能否給予少數群體特定的權利，這正反映著多數群體能否以有容乃大的胸懷來面對內部的文化差異。從主流族群立場，承認少數權利可以視為是懷柔政策，而且不透過壓抑少數群體自我認同所逐步建構的國家認同才是具有較穩固基礎

的。

- 三、以文化做為要求特殊權利的理據，反對所謂少數權利者認為這乃誤解了文化的真實價值以及其對個人產生作用的方式。但是，若因為文化認同或文化差異性而要求特殊權利，這顯然不利於公民責任的履行。相反的，我們若能真正珍惜自身的文化，自然也就不會剝奪或蔑視他人對其自身文化的珍惜。

依據上述的種種分析，不論是國際間以其特定文化傳統反駁西方價值所認定之普世標準、或者是僅某個國家內部之少數群體基於其共同承載之特定語言、文化、或歷史意識之共同主體（co-subjects）等等（王俊斌，2004：71-74），它們皆反映一種以群體之同一性基礎之集體人權，這樣的論述正以辯證互補的角度指出傳統自由論人權的不足。

肆、永續發展與全球公民意識

誠如前一節討論，非西方國家強調之群體或族裔的「經濟社會權」之目的在於：「人權普遍有效性的主張背後，其實它係隱藏著西方世界奸詐的權力本質。」（Habermas, 2001: 119）故而，其目的是為能與西方自由論傳統之「普世人權」相擯抗。但是，若過度囿於經濟、社會或政治等各層面的權利論爭，這是否就等同於完全放棄普遍價值轉而接受價值相對主義？再者，「反西方勢力」是否就意謂在權利局戲中完全否定普遍人權所欲揭櫫理想性？另外，文化全球化造成了不同文化間的「交融混雜」（hybridity），這是否也會加速某一文化之純粹性喪失？或者在「交融混雜」中間接成就所謂全球主義？面對種種的矛盾情結，全球化縱使給終存在著與之打

對台的「反全球化」（anti-globalization）勢力，故且不論及其發展的好壞，全球化此刻早已是人類存有的既成事實：

幾十年以前，當人類第一拍下地球全貌的照片，當照片從太空船傳送回來時，我們才赫然發現大家居住的早已被一大片黝黑的大海所環繞，看了漆黑的照片也才突然驚醒，我們的環境早已充危機，一切都是那麼地了無生趣，在這對照下，地球上的生命就益發顯出其脆弱與珍貴。從太空回望，我們看不到任何的國家疆界。照片中呈現著我們的家園，是世界一家的，照片裡的訊息也在傳達一種訴求，我們必須要在地區與國家的觀點之外，另外採取全球視野的角度。（Seitz, 1995: 2）

質言之，面對全球化所形成之全球一體的鄰近感，人類必須清楚認識在地球的系統中，所有各有機與無機之組成要素間是彼此糾緊與互為影響的。也就是說，全球關聯現象是不能再被漠視，全球的關聯性這個複雜網絡具體地反映在政治、經濟、人口、自然資源與能源、糧食、生態環境、科技發展、氣候等不同層面。若以全球氣候變化為例，目前世界各國皆已嚐到氣候急遽變化的苦果，亦即全球暖化與溫室效應造成海平面上昇並淹沒土地、全球產生暴雨或乾旱、土地沙漠化、生態改變、農作物產量驟降等等災難性問題。為了避免上述問題的嚴重性加鉅，聯合國不得不在 1993 年時通過「氣候變化綱要公約」，1997 年時更進一步於日本京都召開第三次締約國會議，會議中通過法律約束力的「京都議定書」(Kyoto Protocol to the United Nations Framework Convention on Climate Change)。該項文件主要在管制 38 個工業化國家以及歐盟各國應於 2008 年至 2012 年之間將該國的溫室氣體排放量降至 1990 年的排放水準。理論上，基於全球一體的立場，先進國家的自我約束應是責無旁貸義務，可是美國作為世界上最大的二氧化碳排放國，它認為二氧化碳與全球增溫的關連仍不確定，因此主張自願性的減少排放量即可滿足現狀。另外，它更指出執行議定書的成本太高，且無法限制發展中國家（如中國大陸）的溫室氣體排放量，故而不願加入此項協議。顯而易見，思忖種種的全球性議題，它們皆讓我們又被拋擲於「自利性企圖」與「理性溝通」(rational communication) 對立之中。

回顧人權的原初意涵，它應具以下的雙重性，亦即我們必須同時用道德與法律的角度來看待。姑且不論道德內涵的層面，人權的法律規範應該指涉著人所實際面對的一

切，因此，Habermas (2001: 118-119) 便指出：目前人權之法律規範所保護的對象，它只是涵蓋著某種特定之法律同共體之成員，簡言之，它僅保護該民族國家中的公民。從人權的普遍性與實際具體人權的條件之間反映著一種緊張關聯——人權應該可以適用於所有個人，而且不應該有任何的附加條件。換言之，落實人權的理想，即期待每一個人，作為世界公民，他們都應該可以充分享用其應有的人權。故而，當《世界人權宣言》§ 28 明列：「人人有權有要求一種社會和國際的秩序，在這種秩序中，本宣言所載的權利和自由能獲得充分實現。」這個條款便論及要建立一種全球秩序的主張。但是，距離此一條款所宣稱的理想，顯然要真正從制度上實現世界公民的理想仍是長路漫漫。由於「自利的企圖」是人類本性，可是當沒有任何人是足以自外於全球化惡果之際，就算人們再怎麼辛苦地汲汲營營，全球議題（全球暖化、暴雨、乾旱、禽流感……）終會讓我們付出無法計數的代價。或許，我們是否該認真正視全球公民間的公平與正義？（諸如已開發國家在利用落後國家廉價勞動力或者低成本的環保投資時，是否該為調整其對「利潤」的合理期待？）或者是該提高人們的生態思維與道德感？

近來「永續發展」(sustainable development) 的理念正是以建立「全球公民」應有的責任意識為出發的。所謂「永續發展」之內涵包括如下要點（行政院環保署，1991）：（一）能滿足當代的需求，同時不損及後代滿足本身需求的能力，亦即在提升和創造當代福祉同時，不能以降低後代福祉為代價；（二）以善用所有生態體系的自然資源為原則，不可降低其環境基本存量，亦即在利用生物與生態體系時，仍須維持其足以再生不息。質言之，對於全球公民意識與全球倫理的建立，

縱使它一開始便面臨普遍主義與相對主義的對立，然而，當「永續性」已成為全球人類的無可迴避的共同責任，那麼，一種「全球人權」的概念便被凸顯：

人權概念係與多元文化社會之道德和法律條件有關，因此不同環境也就讓「普遍」人權的實質內涵有著不同立場。但是，縱使不同文化之間，對於彼此獨特之平等權的相互尊重，至少就這一點而言，它就已經跨越了文化的相對性而成為人類社群的共同責任。(Apel, 2000: 140)

面對全球化發展與全球公民意識的建構，由於全球化本質（特別是就文化與經濟層面）仍然是西方強勢價值觀的文化殖民過程，縱使表面上它已被「以義務為基礎」（duty-based）的地區、國家或族群等接受，但是全球公民意識的落實仍有其困難。(王俊斌, 2005b)就傳統自由主義的契約論立場而言，若「有權利始有義務」是一個重要的前提，那麼服從法律或規範的義務，自然是為了維護個體的最大利益。可想而知的，當個別行為者為了利益的最大化而意願進一步承擔集體責任時，每一個別的承受者必須要冒著如下風險：「他可能被迫投入一個看似與公義無關的競爭（nonsolidarity of competition）；或者是必須承受其他行為者的自利性寄生（egoistic parasitism）。」(Apel, 1993: 502)顯然這些陳述皆清楚地反映著美國不願簽署「京都議定書」的理由。然而，為了解決不同競爭者之間的衝突、謀求壓制潛在之自利寄生者的手段、或思忖接受「共同責任」所

需負擔的風險等等，縱然我們以策略局戲（strategic game）精緻化手法將契約論修正為Hobbes(1996)的福利經濟理論（Welfare-economical theory）。不過，Apel則仍是認為若通過一種「理性方法—結果策略」的解決方案，它仍不足以處理此刻的全球倫理議題。因為從自利的策略觀點來看，個人的理性不是在於維持契約，而是利用他人所訂定契約進行搭霸王車的勾當（free riding；例如不是公會會員卻享受公會爭取的成果），經由寄生的方式來獲致他不應享受的利益。據此，Hobbes(1996)所提供的方式，充其量只是一種與道德無關的解決手段。另外，Hobbes所謂的「自然狀態」正意指每人都活在他人虎視眈眈的覬覦之下。這好比J. Rawls(1971)在其《正義論》論述脈絡中所論及的，在「原初狀態」上對正義的社會秩序提出之理性抉擇之際，它仍必須有正義感作為公平的依據，否則契約論是不可能維持的。質言之，目前問題解決較可行途徑，Apel認為只有人們能夠真正放棄自利性動機，在權利之外，重新找尋人類作為共同體間共同分享的「共善價值」（common good），並且回歸論辯倫理學（discourse ethics）提出的問題解決構架，藉由「真誠、正當、真實、相互理解」之理想溝通條件（ideal speech condition）的實現，雖然論辯倫理學仍有其實踐上的侷限（王俊斌, 2004：83-87），但是我們若僅藉由理論建構的理想性角度切入，或許全球倫理與全球公民的培養才有逐步開展的可能。

伍、結語：人權教育的未來發展

對於人權理念的理解，Habermas（2001: 120）認為：「它首先可以回溯至柏拉圖主義

傳統對於理性的一種特別主張，顯然此一理性論立場早已跳脫出其理念浮現之原初脈絡與界限，它將只是局部的有效性進而抽象地謬誤推理 (abstractive fallacy) 為是具有普遍性的。」其實，Habermas 一語道出公民政治權所主張的人權論據僅是西方政治的具體展現而已。至於強調群體或族裔之經濟社會權的人權面向 (例如 Samuel Huntington(1996) 在《文明的衝突與世界秩序的重建》(The clash of civilizations and the remaking of world order) 所指之世界不同文明間的差異性與對立關係；外籍婚姻配偶、勞工階層、同性戀團體……等特定團體之群體權利；或者是某個國家內部不同種族之族裔權利等)，它們皆在於揭櫫對於文化差異性的肯認 (recognition) 態度 (Taylor, 1991: 51):「我們必須質問所謂真實地承認差異究竟意謂著什麼？其實，它係意指我們承認或接受不同的存在樣態，其不但是事實，同時它更是應該被賦予平等價值。」換句話說，所有的傳統、世界觀以及文化，它們皆有其用以判斷是非對錯的獨特標準，顯然，這些源自不同脈絡的標準間它們是不可共量的。

任何政治哲學理論探究的主要議題，其皆試圖在雜多的狀態中創造出一個休戚與共的「共同體」，而在這個「共同體」中之符號學式之意義、語言規則、文化價值與行事的合宜態度等等，它們早已是先於在任何獨立的個體而「先在的」(a priori)(王俊斌, 2004: 71-83)。根據此一立場，當代的多元論或社群主義觀點，其皆試圖在傳統自由主義或公民共和論之間，澄清人類存有的本質性到底是多元性或者是具有普同性？就此，他們企圖找到一個穩固的立基點。若我們從存在哲學的角度檢視，如果任何個體不但與他人早已是共同存有之「共在」(Mit-sein / being with) 關係；那麼在當代全球化發展的處境

下，「離眾索居」已是一個無法想像的存有狀態。換言之，「共同體」的存在，不論是哪個特定團體、種族、乃至於全球公民，它們係為先驗的事實。但是，我們又必須謹慎地不以所謂的「共識或共享價值」，據此完全地排除個別主體間或不同群體間的殊異性。顯然，此刻我們所需面對的重要使命，一如由發展權所彰顯之人權的第三個面向一般，它係促使全球人類認真思索如何在「普世價值」與「價值的相對主義」之間找出一個永續發展的平衡點。質言之，人類目前存有的窘境，就如同《巴曼尼得斯》(Parmenides) 中就「一與多」(one and many) 關係的辯證：

假如「一」是不存在，那麼便只有與「一」相對的其它事物才能夠存在。若是如此，在這個事物之中，它們必定同時呈現出既是不受限制的「多」卻又是有所限制的「多」。簡言之，它們便既是「一」又是「多」了。再者，它們又會顯得既是相似卻又是如此相異。這就好比一幅風景畫，對於遠觀者而言，畫上的所有東西彷彿是一個整體，它們因為具有共同的特質故而顯得如此相似；但是，假若我們更加的靠近，它們卻又顯得如此地多樣與歧異，這種差異讓它們顯出彼此性質是如此不同，它們是根本不相似的。這樣一來，這幅畫上的所有東西，就它們自身和相互的關係而言，它是如此地相似又如此陌生。(Hamilton & Cairns, 1963: 955)

質言之，「人」自然有其身之為人的共同性，可是其又自身之獨特性，而在前一前提下，人權的第一種內涵顯然是過度執著於「去異求同」的普世化迷思；然而第二種人權訴求顯然又受到「存異揚同」之相對主義桎梏。一種較持平的看法，正如前述 Plato 的觀點，如何在「一與多」或者「普遍與相對」之間，

謀求「存異求同」之辯證綜合的可能性，這將是當前人權理念或人權教育所應努力的方

向。這種人權教育的整全式開展架構正如下圖所陳顯的關聯：

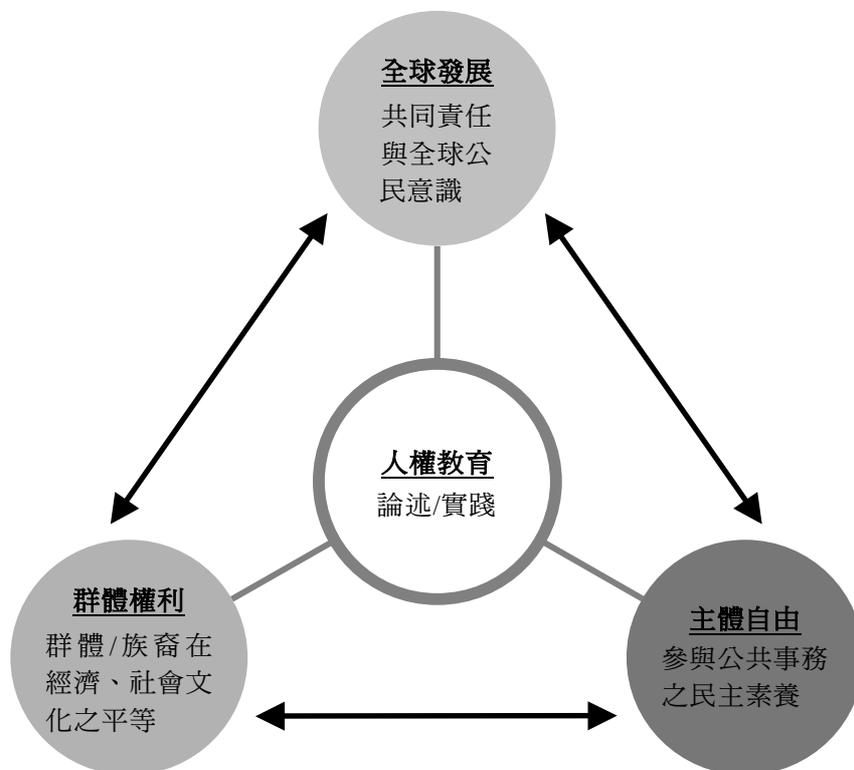


圖 2 人權教育之論述與實踐架構（資料來源：作者自行整理）

至於如化解文明間的衝突、族裔間的仇恨、或者群體間的意識型態對抗？這便是進一步討論「存異求同」之辯證綜合如何可能的問題。針對此一問題，首先、Voltaire 便曾解釋此一可能性存在的理據，這一如 Plato 論證「一/多」的看法一般，Voltaire 曾說(1972: 387)：「何謂寬容？寬容是人類的特權。我們都浸染在弱點和錯誤之中，讓我們寬恕彼此的愚蠢，這便是第一條自然法。」質言之，人類和諧並存並得以的永續發展契機正在於能否真正以寬容做為其存有的態度，寬容並不是指尊重他人的不同意見而已，它更是要我們學會尊重那些持有相異立場者的權利。（許國賢，2002：238）故而，學習如何寬容？

它便意謂（同前註：235）：當一個面對他所不贊成、不喜歡或厭惡的事時，雖然他有能力加以干預或阻撓時，他卻能自我克制或容忍而不採取任何行動。總之，有了包容的態度，那麼「存異」也才有可能；再者，能夠「存異」，進一步「求同」的理想也才能實現。

其次，除了對歧異的容忍外，Habermas 則是建議我們能夠從詮釋學反思的角度檢視由各種不同文化所提出的各種人權論述：

我們可以看出它們早已有默契地預設著一種相互理解對方主張的規範性內容。也就是說，基於各自獨特文化背景的特殊性，若是參與對話雙方未能建立起相互認知的

對稱性關係，也就是未能試著藉由對方的角度來理解，不能嘗試著以他們的眼光來檢視自己的傳統，無法相互學習並截長補短；那麼它們便不可能建立起任何共識。因此，我們不僅可以針對那些對人權的選擇性立場、偏頗的詮釋、或者不懷好意的故意誤用等加以批判；同時，我們更應該要針對將人權逕予工具化的可恥觀點加以批判，它們打著普遍化的幌子而刻意地掩藏著個人的私心，這是一種惡意的誤用。

(Habermas, 2001: 129)

面對全球化議題，人權教育不應僅止於教授個體去認識那些政府制度、憲政原理等公民權利義務的基本事實 (Kymlicka,

2001:316)；更不能只是片面地將衝突論思想徹底發揚，任何帶有私利動機的論述理據，它只能是一種權謀的藉口，它根本不是理性論辯的合理共識。仔細反省目前人權教育的實施，它亟需涵育人們能夠具有全球公民意識與永續發展的理念。然而，永續發展的本質是給予人們更多的義務而不是權利，因此，在維持或追求個體之公民政治權以及不同族裔或群體在經濟、社會與文化發展上的各種權利外，如何透過教育的過程，讓人們能夠深切肯認自己做為世界公民的角色，對於為人類未來發展應有「共善」之追求，這將是全球公民無可迴避的共同責任。

參考文獻

- 王俊斌 (2001)。「合理化」概念的困境與教育研究者價值涉入的問題。師大教育研究所集刊, **46**, 81-106。
- 王俊斌 (2004)。論全球化的道德處境與論辯倫理學的先驗回歸。師大教育研究所集刊教育史哲專輯, **50**(3), 61-89。
- 王俊斌 (2005a)。人權、主體化、與道德教育。中等教育雙月刊人權與品格教育專題, **56**(1), 34-51。
- 王俊斌 (2005b)。論何謂理想公民？—從理論的辯證到課程改革之比較分析。論文發表於南京師範大學道德教育研究所主辦之「信息時代的未成年人道德教育國際學術研討會」(Moral Education of Youths in the Information Age International Symposium), 南京。
- 行政院環保署 (1991)。環境保護ㄅㄅㄅ (第4版)。台北：行政院環保署。
- 林火旺 (1998)。公民身分：認同與差異。載於蕭高彥、蘇文流 (主編), 多元主義 43 (頁 379-409)。台北：中央研究院中山人文社會科學研究所。
- 張秀雄(主編) (1998)。公民教育的理論與實施。台北：師大書苑。
- 許國賢 (2001)。少數權利與民主。政治科學論叢, **15**, 63-82。
- 許國賢 (2002)。寬容理念的形塑及其當代問題。政治科學論叢, **17**, 219-48。
- 陳秀容 (1995)。社群的互動與人權：關於社群權利的一種思考。載於陳秀容、江宜樺 (主編), 政治社群 (頁 315-344)。台北：中央研究院。
- 陳秀容 (1997)。近代人權觀念的轉變：一個社會生態觀點的分析。人文及社會科學集刊, **9**(2), 101-132。
- 陳秀容 (1999)。族裔社群權利理論：Vernon Van Dyke 的理論建構。政治科學論叢, **10**, 131-170。
- 黃藿 (2005)。師資培育機構開設人權教育的規劃與挑戰。載於楊洲松 (主編), 人權教育與師資培育 (頁 35-59)。台北：五南出版社。
- 蔡英文 (2003)。極權主義與現代民主。政治科學論叢, **19**, 57-84。
- 顏銘宏 (2002)。建構人權：歷史脈絡、意義分殊、權力競逐。國立中山大學政治學研究所碩士論文, 未出版, 高雄。
- Apel, Karl-Otto (1993). Discourse ethics as a response to the novel challenges of today's reality to coresponsibility. *Journal of Religion*, **73**, 496-513.
- Apel, Karl-Otto (2000). Globalization and the need for universal ethics. *European journal of Social Theory*, **3**(2), 137-155.
- Beck, Ulrich (1992). *The risk society*. London: SAGE.
- Berlin, Isaiah (1969). *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University.
- Brown, Chris (2001). Human Rights. In John Baylis & Steve Smith (Eds.), *The Globalization of World Politics* (2nd). Oxford/ New York: Oxford University Press.
- Cautious welcome for G8 debt deal (2005, June 12). Retrieved June 12, 2005, from <http://news.bbc.co.uk/1/hi/business/4084574.stm>.
- Donnelly, J. (1989). *Universal Human Rights in Theory and Practice*. New York: Cornell University Press.
- Dworkin, R. (1993). *Life's Dominion: An Argument about Abortion, Euthanasia, and Individual Freedom*. N. Y.: Alfred A. Knopf.
- Giddens, A. (1990). *The consequences of modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Gray, J. (1995). *Liberalism*. Minneapolis: the University of Minnesota Press.
- Gray, J. (2000). *Two Faces of Liberalism*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2001). *The postnational Constellation: Political Essays*. Cambridge: Polity Press.

- Hamilton, E. & Cairns, H. (Eds.) (1963). *The Collected Dialogues of Plato*. New Jersey: Princeton University Press.
- Hart, H. L. A. (1983). *Essay in Jurisprudence and Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Hobbes, T. (1996). *Leviathan*. Oxford : Oxford University Press.
- Huntington, S. (1996). *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.
- Ignatieff, M. (2001). The Attacks on Human Rights. *Foreign Affairs*, 8(6), 102-116.
- Kant, I. (1996). *Practical philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, W. (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. New York/ Oxford: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. & Shapiro, I. (Eds.) (1997). *Ethnicity and group rights*. New York: New York University Press.
- Laqueur, W. & Rubin, B. (Eds.) (1990). *The Human Rights Reader*. New York: Meridian Book.
- Lawson, E. (Ed.) (1991). *The Encyclopedia of Human Rights*. New York: Taylor & Francis.
- Locke, J. (1988). *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McClelland, J. S. (1996). *A History of Western Political Thought*. New York: Routledge.
- McGrew, Tony (1992). A Global Society? In Stuart Hall, D. H. & McGraw, T. (Eds.), *Modernity and its futures*. Cambridge: Polity Press.
- McLuhan, M. (1964). *Understanding Media*. New York: Mentor.
- Rawls, John (1971). *A theory of justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Q&A: African debt relief (2005, June 11). Retrieved June 11, 2005, from <http://news.bbc.co.uk/1/hi/business/4081220.stm>.
- Robinson, R. (1992). *Globalization social theory and global culture*. London: Sage.
- Seitz, J. L. (1995). *Global Issues: An Introduction*. Oxford/ Cambridge: Blackwell publishers.
- Singapore Government (1991). *The White Book on Shared Values*. Singapore: Singapore Government
- Singapore Ministry of Education (2000). *Civics and Moral Education Syllabus (Secondary)*. Retrieved June 16, 2005, from http://www.moe.gov.sg/cpdd/doc/CivicMoral_Lower%20&%20Upper%20Sec.pdf
- Taylor, C. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge/ Mass: Harvard University Press.
- Taylor, C. (1994). Politics of Recognition. In Amy Gutmann (Ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (pp.25-73). Princeton: Princeton University Press.
- Tomlinson, J. (1999). *Globalization and culture*. Cambridge: Polity Press.
- Vernon, V. D. (1979). The Individual, The State, and Ethnic Communities in Political Theory. In Donald P. Kommers & Gilbert D. Loescher (Eds.), *Human Rights and American Foreign Policy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Voltaire (1972). *Philosophy Dictionary*. Harmondsworth: Penguin.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

誌謝

感謝審查委員提供的評審意見，另本文為國科會補助專題研究（NSC 94-2413-H-260-006-）之部分成果，特此一併致謝。

作者簡介

王俊斌，國立暨南國際大學師資培育中心，助理教授

Chun-Ping Wang is an assistant professor of Center for Teacher Education, National Chi Nan University, Puli, Taiwan. E-mail: chunping@ncnu.edu.tw

收稿日期：94.10.11

修正日期：95.02.22

接受日期：95.03.07

Individualistic Liberties, Collective Rights, Global Citizens: The Problem of Defining Human Rights and Human Rights Education

Chun-Ping Wang

Center for Teacher Education, National Chi Nan University

Abstract

This article looks at the relationship between human rights and educational praxis. Based on an analysis of various notions of human rights, the author wants to indicate some practical problems for human rights education. Generally speaking, many human rights discourses still take individual liberties as the core meaning of human rights; however, this (essentially Western, modern and/or postmodern) emphasis on individualism may be too limited or simplistic within the context of globalization and of cross-cultural communication and interaction. If, then, we place the notion of “human rights” in a global context, we will be better able to make clear the relationship between various conceptions of human rights and various educational praxes. This research project first analyzes the different ways (related to different national and cultural backgrounds) of conceptualizing or categorizing human rights, which include “civil and political rights,” “economic, social and cultural rights,” and “solidarity or development rights”; then, through a sort of dialectical synthesis, it provides a holistic viewpoint on the praxis, or rather multiple praxes, of human rights education in the future.

Keywords: human rights education, collective rights, globalization, individualistic liberalism, co-responsibility