國家發展研究　第七卷第一期
2007 年 12 月　頁 7-40

分開儒家與伊斯蘭：西方普遍人權對亞洲價值的回應

王玉青*

收稿日期：2007 年 5 月 30 日　　接受日期：2007 年 12 月 15 日

* 台灣大學政治學研究所研究生。

臺灣大學學術期刊資料庫

摘要

在亞洲價值當中，文化的多元性一直是東、西兩方學者都在探討的議題，東方學者想要藉著多元文化來強調本身文明的自主性，避免西方以「普遍人權」對非西方文明進行干涉；西方學者則藉由承認這些多元文化的同時出現來反襯自己的普遍價值，但是也要杜絕這些文化真的藉由「亞洲價值」而形成認同一致的整體，真正地威脅到西方的普遍身份。儒家和伊斯蘭文明在這樣的論述策略之下，習慣性地被西方作家寫成「同時出現，但分開討論」的不同文明。換言之，兩個文明雖然代表著一個「亞洲整體」來挑戰西方普遍身份，卻仍然被西方學者從各方面證明彼此之間的文化差異性。本文歸納西方論述策略中對於文明本質、文明的相互關係與文化調和的實際發展三個面向，得出可親的儒家和威脅的伊斯蘭兩種對西方有不同意義的所謂多元文化。

關鍵詞：多元文化、伊斯蘭、亞洲價值、普遍人權、認同、論述策略、儒家

臺灣大學學術期刊資料庫

亞洲價值的出現可以從不同層面進行探討，但最直接的原因是來自於西方國家對亞洲國家提出關於人權問題的批判，使得有來自後者所提出的「亞洲價值」作為回應和反擊，進而引發後續西方普遍人權與亞洲人權價值的相關爭論。

由於冷戰結束終結了西方自由民主陣營與共產社會的意識形態之爭，轉眼間，以往被覆蓋在意識形態之下的不同文化，必須面對全球秩序重組的新課題，西方的自由主義思想既以勝利者的姿態成為後冷戰時期的領導者，則理所當然地將民主和人權價值視為全球新秩序的普遍指導原則。然而，西方普遍人權的拓展在第三世界——尤其是亞洲社會——遭遇阻礙，在 1989 年民運之後，西方國家的譴責和干預使亞洲社會爆發出一股反對普遍主義的思潮，於是新加坡最早提出亞洲價值和文化相對論的辯護，其言論並隨後獲得其他亞洲國家的支持和認同，[1]他們認為西方普遍人權強調的個人主義並不適用於亞洲社會，以東亞儒家傳統為例，家庭、孝道、教育、勤勉以及節儉的文化道德才能真正促進經濟發展和建立國家認同，這些「亞洲價值」比起西方奢華的個人權利觀念似乎更為優越，也是亞洲國家應該遵循的道路，[2]於是「普遍人權」和「亞洲價值」進而發展出西方普遍主義和東方（亞洲）相對主義的二元對立。

---

1 繼 1993 年維也納世界人權會議之後，亞洲國家在曼谷召開人權會議並發表「曼谷人權宣言」以挑戰西方主導的普遍人權典範，強調人權價值因考慮到文化、地區和發展程度等相關因素的差異性而必須具備彈性空間，各國政府也有權決定境內應採取何種人權措施，由西方普遍主義所強加的人權價值並不能確保真正適用。參考：Michael W. Dowdle. “How a Liberal Jurist Defends the Bangkok Declaration,” Negotiating Culture and Human Rights (New York: Columbia University Press, 2001), pp.125-126.

2 新加坡的言論幾乎具有「亞洲價值」的代表性，其駐美大使 Bilahari Kausikan 曾多次針對西方普遍人權做出「亞洲價值」的發言，徹底表達亞洲國家不同的文化認同以及對西方文化霸權的反駁，其言論在後來普遍主義與文化相對論的多次辯論當中成為西方學者引述的對象，Kausikan 大膽地代表亞洲國家說話等於將散漫的文化相對主義集合起來，創造出新的亞洲認同。參考：Linda S. Bell. “Who Produces Asian Identity? Discourse, Discrimination, and Chinese Peasant Women in the Quest for Human Rights,” Negotiating Culture and Human Rights (New York: Columbia University Press, 2001), pp.22-26.

臺灣大學學術期刊資料庫

面對亞洲價值的挑戰，東西學者進行了無數次的辯論，然而西方學者儘管對亞洲價值可能有不同的正面或負面評價，其觀點仍然很難脫離普遍主義的思考模式，換言之，即使正面地承認亞洲價值的做法看似能夠化解東西文化的二元對立，並且給予非西方文化相當的合法性，但是普遍認同依舊潛伏在西方學者的中心思考當中，更遑論那些抨擊亞洲價值的西方中心主義，因此，亞洲價值核心問題的根本解答尚未出現，而唯一確立的是西方普遍主義依然會藉由不同的論述策略延續下去。

同時，在西方的論述當中，普遍主義的認同雖然藉由與貌似一體的「亞洲價值」區隔而建立，但是不少西方論者也充分地認知到，其實亞洲文化分歧多樣，應當分開表述。但結果往往是，這種分而治之的論述手法一方面杜絕「亞洲聯盟」的威脅產生，一方面可以建立「一對多」的架構來主導跨文化的對話，因此儒家與伊斯蘭雖然並列呈現為「亞洲價值」，但是卻總是和西方文化進行單獨比較，如此「同時出現，但分開討論」的論述策略充分展現了西方中心主義的思維，而西方對儒家與伊斯蘭的不同評價與態度也是值得深入探討的另一個重點。從不同西方作者的著作中可以發現，代表儒家文化的東亞國家雖然是「亞洲價值」的主導者，但是東亞國家的經濟實力和部分的民主化，卻常常給予西方學者一種能夠接受西式現代化和普遍人權的可親印象，在西方與儒家的對話當中，彼此文化傳統的差異似乎能夠被淡化處理。相較之下，伊斯蘭文化深植於宗教教義的價值觀，即使伊斯蘭的原始教義似乎和部分普遍人權的價值相符，最終也會在威權政府的詮釋下形成迥然不同於西方的人權觀。在西方與伊斯蘭的對話當中，文化傳統的差異正是彼此爭論的重心。從文獻的檢閱中可以發現，西方在處理同為亞洲價值的儒家與伊斯蘭文明時，其論述態度往往取決於西方本身對不同文化價值的判斷，在本文的案例中，西方文本中對於這兩個異文明的並列或切割，經常存在不同的解釋和意義，這與西方論述中普遍主義身份主張密切相關。

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、亞洲價值緣起—西方普遍主義的反襯

由於西方普遍主義以加強人權價值為主要項目，認為亞洲的文化傳統必須接受由西方哲學所發展出來的人權實踐，[3]準此，亞洲價值的出現則是亞洲國家拒絕西方普遍主義身份的一種方式。然而，西方的學者和人權主義者在理解亞洲價值時，卻通常表現成為西方普遍主義的另一種呈現方式，亦即在西方作者的詮釋之下，亞洲價值的出現是亞洲國家逃避或害怕普遍價值的一種表現，而這種表現反而可以確認西方價值確實已具有「普遍」的特性，成為西方普遍主義的反襯。

就有西方學者指出，亞洲價值崛起具有三個主要原因。[4]首先，亞洲國家可以藉由一個突出的亞洲價值來保存亞洲的身份認同和自主性（authoritarianism），由於全球化的發展和西方思想的快速擴張，許多亞洲的領導人都意識必須拉回人民的國家和文化認同，才能不至於迷失在「西方化」的價值當中，正如李光耀所強調的亞洲文化優於西方價值：「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……」。[5]照他的說法，亞洲價值使亞洲得以重建自我認同，也是對抗西方普遍主義的工具，甚至更能夠促進亞洲國家的團結，在全球化與現代化之下形成堅強的抵抗陣營。

亞洲價值的做法確實造成西方的困擾，因為它能夠將不同背景的亞洲各國都聯合起來，對西方普遍價值造成不小的威脅，一些西方學者擔心亞洲國家竟能忽略文化差異而造就一個「整體亞洲」的出現，除了鞏

[3] 意指聯合國所主導的一系列國際人權條約，主要包括 1948 年「聯合國人權宣言」、1966 年簽訂的「國際公民與政治權利公約」和「國際經濟社會與文化公約」，以及所有聯合國附屬機構的相關法規與活動。

[4] 參考 Peter Van Ness eds., Debating Human Rights (London: Routledge, 1999), p.10.

[5] Fareed Zakaria. “Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew,” Foreign Affairs Vol.73 no.2, March/April 1994, pp.113-114.

臺灣大學學術期刊資料庫

固本身社群認同之外，其抗拒西方、規避普遍人權規範的企圖明顯可見。[6]然而從另一個角度思考，亞洲國家意圖鞏固其自主認同的根本原因是基於對抗西方價值，這間接表示與特殊對立的某種普遍主義已經確立，故而西方關懷的人權價值可以在世界各個角落發酵茁壯。

西方學者認為亞洲價值出現的第二個原因，是為了抵抗西方價值繼普遍化之後，會變本加厲以強大的霸權手段強迫亞洲國家遵從。在亞洲國家的觀念中，西方國家一直是霸權者、殖民者以及文化價值的強制輸出者：在政治上，西方擁有強大的軍事力量和聯合國的絕對掌控；經濟上，IMF 和世界銀行主宰全球經濟，並且殘酷地拒絕不遵守西方經濟法則的國家。而當政治和經濟領域都已經「淪陷」之後，亞洲國家只能盡力保持文化傳統不受西方價值干預，因此，在抵抗西方霸權的過程中，亞洲價值內包括儒家中國和遭遇同樣困境的伊斯蘭文明在內，這些文化不同的國家將成為文化上的夥伴，而其世界觀會將任何「反西方」的行為視作對西方「行刑者」的抵抗，屆時中國人和穆斯林都會將西方當成製造混亂的兇手，其中民主和人權將成為干預的手段。西方觀察家擔心，這種被妖魔化的西方形象會影響到人權價值的推行，因為亞洲國家會想像自己的受壓迫而抗拒任何善意的西方價值。[7]同樣地，亞洲價值固然是為了對抗霸權而崛起，在不拘泥於何種形式的前提下，被視作霸權的西方也可以將這樣的結果歸功於本身價值普遍化的進一步確認。

最後，西方論述中第三個促使亞洲價值崛起的原因，在於亞洲經濟發展已屆成熟，需要更具自主性的規範來確認經濟成果來自於本身文化傳統的繼承，藉此鞏固亞洲經濟的自信心與獨立性。在 90 年代東亞經濟起飛之後，亞洲價值確實擁有更大的籌碼在有關人權方面進行辯論，這

6 Sharon K. Hom. “Re-Positioning Human Rights Discourse on “Asian” Perspectives,” Negotiating Culture and Human Rights (New York: Columbia University Press, 2001), p.209.

7 Edward Friedman. “Asia as a Fount of Universal Human Rights,” Debating Human Rights (London: Routledge, 1999), pp.66-68.

臺灣大學學術期刊資料庫

樣的經濟奇蹟不但威脅西方國家，更使得西方人權價值的普遍化出現停滯，因為亞洲價值若能成為經濟發展的主要原因，則似乎證明亞洲的文化傳統也能帶來繁榮和安定，例如中國就試圖建立自己的「發展人權觀」，並以強力的經濟成長來回應聯合國人權委員會的指控。[8]西方的人權主義者擔心，東亞經濟奇蹟會成為政府規避人權實踐的藉口，即使經過了金融風暴，亞洲國家還是有可能將眼光轉向強調經濟發展而忽略公民與政治權利，犧牲人民的利益。[9]

然而在這樣的論述中，仍然可以看到西方普遍主義的影子，畢竟西方的人權和民主化、現代化以及經濟自由化屬於高度相關的思想體系，這套思想體系無論如何都能夠在亞洲找到實踐的空間，此何以在西方作者眼中，經濟奇蹟也是來自於自由化的結果，[10]換言之，即使亞洲國家因為經濟發展而忽略人權，其參照的標準仍然只有西方，而只要亞洲還留在這套西方的價值體系當中，普遍人權的實踐也只是遲早的事。

可見，西方作家在論述亞洲價值的緣起時，其中總是隱含著某種普遍主義認同，表示西方作家從來不曾跳脫本身的價值體系去思考亞洲，並自認亞洲價值的出現是根源於西方價值的普遍化，也許西方學者的想法正確，亞洲價值確實是依循著這樣的因果脈絡而崛起，但是這樣的論述也暴露了西方對於普遍主義身份的認同與期許，在接下來的亞洲價值討論當中，可以發現這種思考邏輯將貫穿西方作者的自我意識和相關文獻。

---

8 Edward Freeman. “Asia as a Fount of Universal Human Rights,” Negotiating Culture and Human Rights (New York: Columbia University Press, 2001), p.72-73.

9 Sharon K. Hom. “Re-Positioning Human Rights Discourse on “Asian” Perspectives,” Negotiating Culture and Human Rights (New York: Columbia University Press, 2001), p.197-198.

10 Jonathan Rigg, Of Miracle and Crisis: (re-) interpretations of growth and decline in East and Southeast Asia, (Asia Pacific Viewpoint, 43:2 August 2002), p.137-156.

臺灣大學學術期刊資料庫

貳、當西方遇見東方

——亞洲人權辯論與西方人權的普遍性

亞洲人權的辯論聚焦於普遍人權和文化相對論，不同的西方或亞洲學者從各種角度進行討論，各自證明人權價值具有普遍性或相對性，[11]當然，這並不表示西方學者總是武斷地強調普遍人權存在而忽視文化相對論的可能性，事實上，許多西方學者從文化、哲學、宗教傳統等各方面深入討論問題的核心，其中不乏精闢見解與誠懇論述，而他們對亞洲的文化多樣性也多半抱持著尊重的態度，希望能以理性的對談來獲得中立客觀的結論。然而，西方學者受制於本身普遍主義思維的影響，因此很難保完全設身處地易位而論，多數除了直接肯定西方普遍人權價值的結論之外，即使西方學者嘗試對文化相對論保持開放性的態度，或甚至承認相對文化的有效性，他們仍然間接證明了西方的普遍價值，因為分歧的亞洲文化是相對於西方普遍人權而存在的，西方價值作為跨文化的共同參照中心，自然具有普遍性，一旦普遍性成立，西方便能更從容地面對亞洲價值的挑戰，而這也是近代以來西方面對異文明的一貫態度。

從西方作者的論述當中，可以找出普遍價值思維的痕跡，這種思維源於西方作家有意或無意地受到西方中心主義影響，進而直接或間接地肯定了西方人權價值的普遍性。

[11] 普遍人權與相對人權強調不同的論點。普世主義者認為人權的概念來自人類與人性本身，每個人都應該有平等而充分的權利，雖然有時在戰爭等高度壓力或特殊狀態之下會有損毀的可能，但人類的權利是上帝所給予，其屬性是神聖而且不證自明（self-evident）的，因此，普遍主義否認人權在文化上是相異存在的，人權概念應該戰勝相異的文化；相對主義者則認為人類的權利並非上帝所給予，而是歷史軌跡造就，因此不同的文化會產生不同的權利認知，今日的普遍人權只是西方人權概念的偽裝，因此對亞洲與中東等地區的相對主義者來說，所謂的「普世人權」只是由帝國主義式的西方價值所偽裝而成的。參考 Lynda S. Bell, Andrew L. Nathan, and Ilan Peleg. “Introduction: Culture and Human Rights,” Negotiating Culture and Human Rights. (New York: Columbia University Press, 2001), pp.4-7

臺灣大學學術期刊資料庫

一、西方普遍人權的直接肯定

（一）世界人權價值源自西方的哲學傳統

在西方學者直接肯定其普遍人權的敘事之中，最基本的論述方式就是證明世界人權觀源自於西方哲學傳統，所以西方人權就是世界人權，其普遍性是邏輯的必然結果，於是有 Steven J. Hood 從西方最早的哲學根源開始論述，證明權利和公民道德是西方人權和民主脈絡中最重要的兩個概念，這兩個概念屬於西方傳統，而現在成為世界人權和自由民主價值的主要精神。舉例而言，權利的出現根源於西方人用理性去探索「自然」和「神」的過程，經過了希臘哲人、基督教神學與國家世俗權力的抗爭、以及啟蒙思想家的反省，西方終於能夠產生「權利」的概念以對抗政治權威，奠定了自由社會和人權的思想基礎。[12]這個「權利」概念既產生於獨特的西方社會，則其定義必須依據西方價值來決定，例如 Hood 自行統整出權利的三個條件：「1.……人是獨立代表的個體，不受限於任何自然、社會、宗教、傳統……2.權威永遠可以被合法挑戰……3.平等、自由、正義和選舉的權利是不能被剝奪的……民主是最好的制度……」。[13]

正是這樣的西方個人權利概念形成了今天的國際人權觀，所以西方理所當然地擁有普遍主義的身份和置喙國際人權發展的空間，因此在亞洲價值當中，其他文化傳統強調的集體權利、個人義務與責任，甚至應該為國家或宗教犧牲個人權利的精神，在 Hood 看來都與真正的人權概念不符。事實上，這種論述方式能讓西方普遍身份意識更為明確，從而讓西方學者也更加自信地主張，現代社會的自由人權只能產生於西方，

[12] Steven J. Hood. “Rights Hunting in Non-Western Traditions,” Negotiating Culture and Human Rights (New York: Columbia University Press, 2001), pp.96-102.
[13] Steven J. Hood. “Rights Hunting in Non-Western Traditions,” Negotiating Culture and Human Rights (New York: Columbia University Press, 2001), p.101-102.

臺灣大學學術期刊資料庫

亞洲價值之下的非西方文化，例如儒家或伊斯蘭文明，必須透過學習西方價值，才可能真正發展出正確的人權觀。

（二）西方強調的普遍人權是多元文化中的共識重疊

部分西方學者認為世界文化雖然分歧多元，但是從不同的文化當中，仍然可以找出眾意一致的部分原則，通常就是所謂的「自然人性」（natural humanity），這樣的「人性」是身為人類所共有的價值觀，不受文化傳統的影響而改變，所以普遍人權確實存在，只不過是由西方文明率先發展出來。這種說法仍然直接肯定了西方的人權價值具有普遍性，更從理論上讓亞洲價值和其他的非西方文化失去反駁的焦點，Jack Donnelly 舉出普遍人權的三個基礎層面，分別是功能論的普世性、國際法的普世性，以及重疊共識的普世性。功能論說明所有的人權概念其實都是一種目的性的存在，例如在西方社會發展的過程中，人權是基層人民威脅推翻特權階級的目標，特權階級受到革命挑戰必須不斷地開放權利（rights），而中產階級獲得權利、成為新的領導者之後，會藉由人權的鞏固來建構新的社會結構。在其他非西方社會當中，人權也會有類似的發展目的，所以人權應該具有一種超越西方的普遍性，只是西方早一步將這樣的人權觀散佈到世界各地，歷史發展的結果導致今日的國際人權偏向西方價值。

國際法層面的人權概念之所以具有普遍性，完全是基於所有國家對「世界人權宣言」的接受，亦即普遍人權是藉由國際法的拓展而更加彰顯。若從重疊共識（overlapping consensus）角度出發，則普遍人權是指不同文化、社會、主義在人權價值認知內產生重疊的部分，這種「重疊」雖然是不完整的，但是在國際人權推展多年之後，已經逐漸擴大成為一種「正義的政治概念」（a political concept of justice），因此亞洲價值雖然和國際人權並不相容，日本與韓國卻可以選擇「正義」而不和亞洲價值

臺灣大學學術期刊資料庫

妥協。[14]Donnelly 語帶保留地說明國際人權雖然具有普遍性，但卻還不夠成熟而只能視為「相對的普遍性」(relative universality)，因為在非西方文明中，尚未發展出普遍性的其他傳統都仍然帶有不同的人權價值，因此，人權在這種論述下必須考量到價值重疊的範圍來決定普遍化的程度。[15]

（三）西方價值（權利、自由、民主、現代化）的普遍意涵

若源自於西方的價值諸如權利、自由、民主和現代化能夠獲得最終的普遍性，則西方作為一種普遍身份便獲得更加穩固，從而消解了普遍人權和亞洲價值的爭議。Edward Friedman 從西方國家的自身經驗出發，認為權利、自由和民主是人類共有的價值，任何社會和政體都必須面對這些價值的挑戰，因為每個人都想追求更美好的生活，二次戰後由西方主導的人權價值其實並不專屬於「西方」，而是人類問題，不僅止於是西方國家發展史上才必然的走向。換言之，西方國家只不過因緣際會比非西方國家先行一步，而這些看似源自西方的價值在不久後也將會成為「非西方」的價值。在這一層意義下，人權根本不應該發展出「東西二元」的對立狀態，[16]畢竟在人權道德的範疇中，西方和亞洲根本沒有太大的差別，西方國家也都經歷過亞洲所面臨的現代化問題，[17]唯一的差距只來自於時間先後，而這種西方的線性史觀雖然沒有明白點出西方的優越性，卻無疑昭告這些來自西方的價值典範是具有普遍性質的，因此，

[14] Jack Donnelly. The Relative Universality of Human Rights, (Human Rights Quarterly, working paper no.33, May 2006), pp.2-19.

[15] 這種論述和 Joseph Chan 的理論有異曲同工之妙，Chan 將人權價值區分成 Thin 和 Thick 兩種程度，前者是基礎的、普世的，後者是文化的、相對的。參考：Joseph Chan. “Thick and Thin Accounts of Human Rights,” Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000), pp.59-74.

[16] Edward Friedman. “Since There Is No East and There Is No West, How Could Either Be the Best?,” Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000), pp.21-42.

[17] 作者舉例近來 20 世紀晚期的亞洲正有如歷史上的西方一樣，也有許多不人道的傳統習俗，但最終也能夠向現代的西方看齊。

臺灣大學學術期刊資料庫

Friedman 能夠輕易地解決亞洲價值的挑戰。在他看來，這不過是亞洲社會在現代化轉型過程中所必經的試煉，如同西方社會，亞洲國家終究能成功擺脫亞洲價值的負累，發展出自由民主和人權精神，成為成功的現代國家。[18]

在 Friedman 的論述中，民主、自由、人權和現代化是預設的終極價值，雖然他極力撇清這些價值非關「西方」，但是就算亞洲也有潛力可以發展出與西方相同的價值，他沒有說明為什麼亞洲只能往這些價值發展，也沒有說明為什麼西方歷史上為什麼不可能發展出其他的價值。西方優越的領導地位和價值的普遍化只有在這些缺漏之下，才顯得是不爭的事實。David Kelly 以中國的「自由」為例，說明這種終極的普遍自由價值也能夠在非西方社會被實踐，[19]Hugo Stokke 則認為亞洲和西方的衝突絕大部分是來自於國家政府的角色而非文化本質，雖然亞洲國家自認「亞洲價值」是使用非西方的方式來進行現代化，但是「現代化」本身就是西方價值系統中的概念，[20]因此，從這些西方價值的普遍意涵當中，西方能夠就此確立本身具備的普遍主義身份，亞洲價值和文化相對論只不過是被西方價值容忍的對象，而亞洲社會最終仍要依循同樣（西方）的腳步前進。

---

[18] Friedman 指出亞洲也具有普遍人權的發展潛力，諸如日本、南韓、新加坡和馬來西亞都已經發展出良好的民主社會政體，只要更致力於民主化，不受亞洲價值的誤導，其社會很快將可以發展出與西方或世界一致的人權價值。參考：Edward Friedman. “Asia as a Fount of Universal Human Rights,” Debating Human Rights (London: Routledge, 1999), pp.56-79.

[19] 只是出現時間先後順序不同，西方國家的自由出現在啟蒙時代，非西方社會的自由則出現在後啟蒙時代，這種說法幾乎和 Friedman 如出一轍。參考：David Kelly. “Freedom as an Asian Value,” Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000), pp.178-198.

[20] Hugo Stokke. “Modernization without Westernization? Asian Values and Human Rights Discourse in East and West,” Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000), pp.134-158.

臺灣大學學術期刊資料庫

（四）從人權（女權）的實例證明西方普遍人權的重要性

較為激進的西方人權主義者往往透過實際案例來證明普遍人權的重要性，而比較目前世界人權的發展，女權問題的改善似乎是最為緩慢而且限制最深的一環，[21]因此，西方的女權主義者在面對亞洲價值的爭議時，通常是站在貶抑文化的立場，來支援受到傳統文化壓迫的亞洲女性。然而，這些女權主義者的關懷卻更加推動了西方普遍人權價值的力量，因為她們通常直接援引西方的自由主義和國際婦女人權組織，來對抗亞洲文化的護衛者，逐漸發展出以西方為主的國際（女）人權價值。Manisha Desai 認為在國際人權價值的推展中，個別國家或文化社群不能保留太多的自主性，因為一旦該傳統和國際人權原則有所抵觸，則執行者的自主性可能會造成更多人權的違反。她以 1993 年的維也納國際人權會議和 1995 年在北京召開的第四屆國際婦女會議為例，說明女權正透過國際人權機制和普遍價值的推行而大大改善，而文化傳統的相對多樣性只是各國政府用來逃避責任的藉口，事實上，普遍人權可以透過「本土、國家、區域、國際」等四個層次的參與和溝通更加確立，使婦女終於能夠組成全球團結對抗來自梵蒂崗、伊斯蘭教、和亞洲國家的阻力。[22]

Lucinda Joy Peach 在處理女權問題時則尖銳地指出，西方的人權價值比較傾向將女性當作「人類」來看待，許多隱藏在亞洲價值框架下的文化傳統，其實是非常貶抑女性地位的，例如泰國的佛教文化視女性為性勞力人口，這些女性為了所謂的「家庭價值」而付出，卻完全沒有獲得應有的尊重和權利，因此，各種文化的女性地位都需要使用更為實際的方法來改善，直到達到西方普遍化的標準，才能夠真正地拯救女性權利，即使在過程中可能傷害原本的傳統價值，故在 Peach 的眼中，為了

[21] 世界人權的進程包括三個世代，按順序分別是公民與政治權利、社會經濟文化權利，以及自決與發展權，根本沒有針對女權而發展的階段，在漫長的人權改革中，女權問題一直備受忽略。

[22] Manisha Desai. “From Vienna to Beijing: Women’s Human Rights Activism and the Human Rights Community,” Debating Human Rights (London: Routledge, 1999), pp.184-196.

臺灣大學學術期刊資料庫

人權而犧牲傳統是在所難免的。[23]Sharon K. Hom 則從積極的態度描述非西方國家人權改善的可能性，例如中國的女權發展雖不成熟，但是若能在理論上和策略上都跟隨西方的普遍人權，則中國女權的未來發展將會更好。在此，國際非政府組織將會扮演輔佐世界人權發展的重要角色，一旦國際人權機制能夠展現強制力，則亞洲以往被特權和文化傳統限制住的「人權」必定能夠有所改變。[24]

正如同 Edward Friedman 認為外力可以促進人權的改善，[25]積極的人權主義者強調使用實際力量來解決非西方社會的人權問題，亞洲價值的意義在這個層面上幾乎是零，唯有信仰西方的人權價值、接納西方主導的國際人權制度，並且加強國際人權組織的角色，才能讓非西方社會「重生」。這種論述方式雖然將人權討論集中在實際生活而非文化層面，但卻毫不保留地肯定了西方文化代表普遍價值。

二、西方普遍人權的間接肯定

（一）普遍人權價值存在於文化相對多樣性之間

在普遍人權與文化相對論的辯論當中，部分西方學者承認文化的相對多樣性，因為所有的文化都有其獨特的發展環境結構，所以任何一種文化都沒有資格將本身的價值強制加諸其他文化，既然所有的文化都認知到其他文化的存在，若要達到和諧狀態，文化之間必須進行對話交流以確保不同的價值內容都能被互相尊重，而透過對話過程，西方作者可

[23] Lucinda Joy Peach. “Are Women Human? The Promise and Perils of “Women’s Rights as Human Rights”,” Negotiating Culture and Human Rights (New York: Columbia University Press, 2001), pp.153-184.

[24] Sharon K. Hom. “Re-Positioning Human Rights Discourse on “Asian” Perspectives,” Negotiating Culture and Human Rights (New York: Columbia University Press, 2001), p.203-210.

[25] Edward Friedman. “Since There Is No East and There Is No West, How Could Either Be the Best?,” Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000), p.30.

臺灣大學學術期刊資料庫

以在分歧的文化當中找到普遍的人權價值，這種普遍性也許來自於道德價值的共識重疊，但是和直接肯定西方普遍性的學者不同，這裡的論述強調經過文化融合而出現的普遍性，並不一定指涉西方價值。然而，這種承認文化多樣性的思維看似超越了西方的普遍主義，但其實隱含著一種思考陷阱，使得西方普遍身份意識被混淆、被遮蔽，一方面，真正的普遍價值並沒有確實的指涉對象，透過文化融合而眾意一致的普遍價值若不屬於西方，只能成為混淆視聽的模糊概念。另一方面，既然文化是可以對話、可以相互學習的，則彼此影響就看似絕對正當，被影響也就毫不稀奇，那強制進行影響便無所謂，只要被強制的對象發生改變，就表示可以融合，如此西方學者為其他文化保留了學習西方的空間。可以說，這種論述方法不著痕跡地、間接地肯定了西方普遍價的無窮潛能，甚至在極端時，可以為文化輸出與灌輸提供正當性的藉口。

比如 Michael Freeman 在承認文化多樣性的前提之下，說明西方的「普遍」人權其實也發源於特定哲學和政治的歷史脈絡，因此西方的人權觀並不具有真正的普遍性，而多樣的世界文化雖然難以形成人權價值的完全一致，卻仍然可以在特定範圍內找到共享價值，也就是基本的人性尊嚴。不過，為了尊重各種文化的獨特性，也基於現代化的潮流可能會在文化之間造成現代與傳統的對立，Freeman 認為繼承文化的人民應該要有基本的個人權利（individual human rights），以保障他們的聲音能夠傳達出來而不是被壓抑。[26]因此，伴隨現代化社會而出現的基本人權反而成為保障傳統價值不可或缺的概念，也是應該適用於世界各地的普

[26] Freeman 的這個論點和 Linda S. Bell 很類似，Bell 認為不同文化內的人權價值必須由內部人（insider）自行體會，而外部人（outsider）沒有權利以其他文化價值強加，儘管這樣的論點批判了西方霸權式的人權觀，卻仍然保留著西方的「權利」概念以保障任何個人不受文化壓迫，對文化多樣性的「包容」似乎更有助於西方人權價值的普遍化。參考：Linda S. Bell. “Who Produces Asian Identity? Discourse, Discrimination, and Chinese Peasant Women in the Quest for Human Rights,” Negotiating Culture and Human Rights (New York: Columbia University Press, 2001), pp.39-40.

臺灣大學學術期刊資料庫

遍價值。[27]Michael G. Barnhart 排除任何一種文化價值的絕對正確性，因此沒有一種文化可以代表絕對的「普遍道德」，不過由於文化之間也必然保有一定程度的相似性，透過對話與辯證的方法，國際上仍然能夠出現一種次佳（second-best）的普遍道德規範。[28]雖然不像 Freeman 直接將對文化多樣性的尊重歸功於西方現代化所帶來的「個人權利」，但是 Barnhart 對各種文化的「寬宏大量」卻使其結論趨向保留和模糊，況且，Barnhart 也肯定文化之間互相尊重的中立空間是來自於某種「普遍價值」，這正好呼應了 Freeman 強調的西方個人權利，也為現行的西方人權價值保留了跨文化的妥協空間。

（二）從多元文化挑戰中重新發現西方的普遍價值

亞洲價值對作為普遍身份的西方而言，不一定只有負面的意涵，因為承認亞洲文化的多樣性並不一定會否定西方的普遍身份，反而西方可能藉著不同文化的挑戰使本身價值的普遍性更加鞏固。Michael W. Dowdle 贊同曼谷宣言的訴求，認為國際人權的實踐的確需要考慮到文化、地區、經濟發展的差異來做出適度調整，因為人權規範其實應該屬於柔性的道德約束，強制性的硬性法規不應該成為發展的目標，更遑論先進的西方國家會以人權規範作為控制亞洲的手段，所以國際人權應該採用原則性的實踐規則，以迎合不同文化的價值詮釋，這並不表示普遍人權不存在，而是希望能從多元文化的尊重當中得到更適當的普遍原則。[29]Dowdle 替文化多樣性背書的本意可能出自於對不同文化的尊重，而希望能夠建立一個以開放性為主的人權規範原則，而為了避免文化之

[27] Michael Freeman. “Universal Rights and Particular Cultures,” Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000), pp.43-56.

[28] Michael G. Barnhart. “Getting Beyond Cross-Talk: Why Persisting Disagreements Are Philosophically Nonfatal,” Negotiating Culture and Human Rights (New York: Columbia University Press, 2001), pp.45-63.

[29] Michael W. Dowdle. “How a Liberal Jurist Defends the Bangkok Declaration,” Negotiating Culture and Human Rights (New York: Columbia University Press, 2001), pp.125-146.

臺灣大學學術期刊資料庫

間的衝突，這種論述似乎也能夠讓西方國家脫離「文化霸權」的負面形象。然而，Dowdle 的論述依然隱含著西方價值觀的普遍性，因為在亞洲價值中不同文化的批判對象都是相同的西方價值，在這種多元的挑戰和對照之下，西方價值反而能夠重新找到普遍性，所以依照 Dowdle 的說法，西方承認各種文化的獨特性並不代表價值盲從，反而是抱著一種「同情」的心態去對待不同的文化價值，[30]因此文化的相對多樣性在西方的詮釋當中，會因為西方詮釋者強大的普遍身份意識，反而更加鞏固西方的價值普遍性。

即使使用間接的方式，西方論述最終仍然能夠迂迴地反射出本身價值的普遍性，西方學者雖然堅持價值的普遍性來自於共同的人類特性，卻忽視人性並非只有西方的根源，畢竟許多非西方的宗教哲學傳統早在歐洲的啟蒙時代之前，早已提出許多不同於普遍主義的人權相關概念，但是西方學者卻將這些傳統以「相對主義」一言以蔽之，[31]整體而言，「亞洲價值」的出現不但沒有澆熄西方普遍身份的自我認同，反而成為映襯西方普遍價值的「他者」，重新喚起西方討論文化普遍性的熱情。

參、儒家與伊斯蘭並列與切割

從上節討論中可以知道，「亞洲價值」的出現會成為西方論述用來鞏固本身普遍價值的工具，無論是直接或間接地肯定，西方眼中的亞洲都無法脫離「他者」的身份，而不得不進一步成為西方學者詳細論述的目標。有鑑於儒家與伊斯蘭文明是構成亞洲價值的主要角色，西方學者必須小心著墨於彼此之間的關係，才能有效地指認儒家和伊斯蘭文明在亞

[30] Michael W. Dowdle. “How a Liberal Jurist Defends the Bangkok Declaration,” Negotiating Culture and Human Rights (New York: Columbia University Press, 2001), pp.144.

[31] Nikhil Aziz. “The Human Rights Debate in the Era of Globalization,” Debating Human Rights (London: Routledge, 1999), pp.39-40.

臺灣大學學術期刊資料庫

洲價值中的位置，並主導建構西方普遍身份。基本上，儒家和伊斯蘭文明共同出現的時候，「亞洲價值」就成為對抗西方價值的工具，而西方在受到極大挑戰的情況下，會將兩個文明都定義成威脅。不過在威脅的背後其實隱含著更重大的意義，亦即當異文明並列為一個「整體」時，西方被挑戰的主體身份相對富有普遍性。然而，面對異文明並列的威脅，西方作家也嘗試將儒家與伊斯蘭切割成分開的不同文化來進行論述，換言之，儒家和伊斯蘭在對抗西方的前提下是一個整體，但是他們卻仍然是兩個不同的獨立價值，這樣的論述方法一方面讓西方能夠站在論述主體的優越地位和單一文化進行比較，以保持其普遍身份，另一方面也能夠突顯儒家與伊斯蘭的不同基礎，藉著「區分文明優劣」的手段來操縱文明之間的距離，使西方文明立於指認者的不敗之地。

一、並列的儒教與伊斯蘭－作為「整體」的亞洲

對西方文明來說，將亞洲當作一個整體來思考是一種普遍主義的習慣態度，例如「東方主義」就是最佳的參考典範。對西方人來說，「非西方」地區包含的不只是亞洲，甚至全世界的異文明都是一種「他者」，所以亞洲價值的出現只是再次證明了西方的普遍身份是不可指涉的，透過與所有其具體可指涉的文明分別對照，方可體現其內涵。在許多討論亞洲價值的西方文獻中，最常涉及談論的兩個文明就是儒家與伊斯蘭，顯然這兩者是為亞洲的代表性文明。一旦能集中討論儒家與伊斯蘭，他們的共同出現足使「整體」亞洲的概念更加具體，產生鞏固西方價值普遍性的效果。但是，由於眾說儒家和伊斯蘭本身文明的差異性太大，真正串連兩者文明進行共同討論的西方文獻反而非常罕見，即使出現，往往是因為這兩者並列出現導致的對比效果，或是個別文化和西方價值的表面差異。

Steven J. Hood 可能是少數明確將儒家和伊斯蘭文明放在同一篇文

臺灣大學學術期刊資料庫

章中的西方學者之一。站在西方普遍人權價值的立場，Hood 羅列了三項自己選擇儒、伊作為論述客體的理由。首先，儒家和伊斯蘭在近二十年以來，一直代表自身的文明在人權和民主議題上辯論地最為激烈，兩個文明的學者一部份反對西方民主，強調和西方文明必然形成衝突，另一部份卻主張本身的文明傳統能夠支持西方的普遍人權，只是被戰爭和殖民的歷史過程拖慢了跟進國際人權的腳步。第二，文化相對論的反西方思想在儒家和伊斯蘭國家境內發酵最快，為了要證明西方普遍人權價值的合理性，必須先從這兩個文明著手。第三，儒家與伊斯蘭的個人認同都和文明傳統高度連結，因此兩者的虔誠信徒會傾向於認同本身文明優於西方，而更難接受西方的普遍人權價值，因為接受西方價值等同於自我信仰的喪失；Hood 認為西方價值會對儒家和伊斯蘭傳統帶來不同的震撼，一方面儒家對家庭和權威的尊重與信賴會被侵蝕殆盡，另一方面伊斯蘭的宗教、政治與社會結構都會被破壞，甚至引來神的憤怒。[32]

從 Hood 的論述中可以發現，儒家和伊斯蘭之所以能在他的文本中成為一個「整體」的亞洲，其實不能擺脫西方作家對於鞏固普遍身份的某種需求。在他陳述的前兩點都清楚表示，這兩個異文明確實共同出現而對西方形成威脅，身為西方學者，Hood 如同是基於保護普遍身份而不得不做出回應，這也說明在西方的認知當中，儒家和伊斯蘭被「並列」的最大效果，是有助於西方作家以另一種形式去主張其價值的普遍性，至於 Hood 接著用權利和民主等西方價值來探討儒家和伊斯蘭的文化傳統，則證明西方學者會以自認「普遍」的價值來承接所有異文明的挑戰。

西方接受亞洲價值崛起的理由，其實就隱含了這種對普遍主義身份的自我認知，同樣地，西方作家願意承認文化多樣性存在，與異文明的並列所反襯出西方價值普遍性的效果息息相關。Edward Freeman 的論述能夠說明同時出現的儒家和伊斯蘭具有強烈的反西方動機，他正是另一

[32] Steven J. Hood. “Rights Hunting in Non-Western Traditions,” Negotiating Culture and Human Rights (New York: Columbia University Press, 2001), p.96-97.

臺灣大學學術期刊資料庫

個並列處理儒、伊文明的罕見案例。他認為西方的先進和權勢是被亞洲國家妖魔化的理由，因此，儒家中國、新加坡和馬來西亞、伊朗等「伊斯蘭夥伴」聯袂出現，並以各自的文化傳統來抗拒西方巨大的普遍性力量，[33]雖然 Freeman 可能是受到「亞洲價值」原始論述的啟發，才將中國、馬來西亞甚至伊朗串連在一起討論，但是他的亞洲價值範圍卻不再只限於東（南）亞。探究地處西亞的伊朗之所以會被當成「伊斯蘭的夥伴」的根本原因，關係到西方學者必須強調儒家與伊斯蘭共同出現之後，所能反襯出的普遍性效果。然而，一旦儒家和伊斯蘭並列成為一個「整體」的亞洲，除非西方作家承認其中之一也具有普遍性含意，否則必須將這兩個異文明都定位成威脅和挑戰，製造出對抗的情境，並且以普遍價值作為反擊。

二、切割的儒教與伊斯蘭－亞洲價值的分水嶺

為了方便掌握與異文明之間的對話距離，西方除了並列儒家和伊斯蘭以成就其普遍性之外，更技巧性地將他們分開討論，一方面可以某種西方優越的評論地位，另一方面能夠保留有利的談判位置，以杜絕儒家和伊斯蘭實質結盟的可能性。對多數西方作家來說，儒家文明和伊斯蘭文明原本就有著性質上的不同，所以將兩者分開討論並不困難。但是在切割的同時，西方論述儒、伊傳統價值的方式和態度卻大不相同，其中隱含著強烈的價值判斷與動機。考慮到西方和這兩個文明長久以來的互動歷史，西方一向都將伊斯蘭文明想像成負面價值，並且希望藉由伊斯蘭這種「惡」的反襯，來操縱本身和儒家文明的關係。因此，在亞洲價值的討論中，西方學者都傾向在儒家和伊斯蘭的傳統價值中找尋不同的答案，當西方面對儒家文明的時候，儒學傳統基本上能夠接受西方價值

[33] Edward Freeman. “Asia as a Fount of Universal Human Rights,” Negotiating Culture and Human Rights (New York: Columbia University Press, 1999), p.67-68.

臺灣大學學術期刊資料庫

而產生相容性，目的是為了淡化西方和儒家文明可能的價值衝突，然而，伊斯蘭的傳統卻總是和西方價值背道而馳，這種表現成本質上的文明差異不但隔絕了伊斯蘭「向善」的可能性，甚至往往出現在西方學者的意料之中。因此，西方論述既已決定儒家和伊斯蘭的未來命運，分開論述的方式能夠減輕亞洲文明所帶來的共同威脅，也賦予了儒家文明能夠學習西方普遍價值的機會，拉近彼此距離。

（一）可親的儒家文明

1. 儒家文明能夠吸收西方價值，實踐自由人權

西方學者在解釋儒家傳統時，出於本身的價值判斷和論述需要，往往使用較為親切的態度，在西方人的眼中，儒家文明和西方普遍價值是能夠相容的，儒家可以藉由學習西方來進入現代化，並獲得重新打造普遍人權的機會，因此，在文明本質的探討上，西方學者通常會用比較寬容的標準來檢視儒學傳統。Steven J. Hood 從理性的角度進行分析，認為儒學傳統曾經有機會探索人和自然的關係，但是最後卻因為實用主義而放棄了發展理性的機會。不過任何事物都仰賴神秘主義來回答的儒學傳統，卻因為西方力量的介入而開始學習思考「理性」的價值。另外，孔孟的學說以「家庭」為單位，教導倫理和對權威的尊敬，因此無法得到自由思考和個人權利的概念，這樣的文化傳統雖然不利於自由民主的開展，但是儒學思想中原本就存在的德行生活卻有利於接受西方價值而發展出現代社會的公民道德，[34]Hood 的論述透露出對儒家文明的同情和信心，雖然儒學傳統在他看來並不符合現代民主自由的標準，但是這種落後的文明卻仍然具備本身的美德以及學習西方的有利條件。

David Kelly 認為自由的概念自古以來就能夠在儒學傳統下存活，雖然這並不是孔孟儒教的產物，但仍表示儒家文明在某程度上和「自由人

[34] Steven J. Hood. “Rights Hunting in Non-Western Traditions,” Negotiating Culture and Human Rights (New York: Columbia University Press, 2001), p.104-111.

臺灣大學學術期刊資料庫

權」能夠相容，以中國為例，雖然在儒學傳統中曾經產生了農奴制度，但是渴望自由與解放的思想卻一直存在於中國人的思想當中（Kelly，2000：187-195），其中道家的老莊思想和佛教都教人尋求內在心靈的自由以及對壓迫的反抗，甚至諸如水滸傳等民間小說也都表達了一種「反世俗禮教」（antinomianism）的精神。這種原本就存在的自由概念在十九世紀末接觸西方以後，更使中國的自由思想成為推動改革的力量，清末的嚴復、譚嗣同和梁啟超，民初新文化運動中的陳獨秀和李大釗，以及社會主義中國的天安門運動，這些歷史過程背後的自由主義和人道精神，都受到西方的讚揚與鼓勵，也證明這種自由概念透過西方普遍價值的洗禮，必定能夠在儒家文明和亞洲區域內實踐。

2. 儒家文明並非挑戰西方普遍價值的最終目的

將儒家文明排除在普遍人權的價值辯論之外，是西方學者用來保留彼此之間可親性的另一種論述策略。他們強調在亞洲價值當中，文化並不是之最直接的衝突點，亞洲價值其實是另一種形式的「南北對抗」，尤其儒學傳統根本就不是儒教國家所要強調的重點。Marina Svensson 認為在亞洲價值的辯論當中，自喻為儒教繼承者的國家其實有不同的訴求標準，例如中國所強調的是經濟成長，而新加坡則要求文化上的尊重與自主，這證明了西方和亞洲的裂痕絕非文化差異所造成，「亞洲價值」的根本目的只是國家政府用來對抗西方的工具。Svensson 參考了部分中國學者的言論後認為，「亞洲價值」的存在根本是子虛烏有，中國政府只是拿儒家傳統作為盾牌以來規避西方國家的人權控訴，[35]事實上，真正阻礙中國自由人權發展的基礎思想，其實來自於民族主義和排外心態，這些

[35] Svensson 參考的中國學者包括李慎之、李永輝、劉軍寧、劉曉波和魏京生，這些學者或所謂的「異議份子」都認為在分歧的亞洲文化當中，「亞洲價值」不可能存在，中國政府只是以文化為藉口遮掩其不良的人權紀錄。參考：Marina Svensson. “The Chinese Debate on Asian Values and Human Rights,” Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000), pp.209-211.

臺灣大學學術期刊資料庫

思想根源並不存在於儒學傳統當中，而是基於中國近代歷史的記憶與情感，這也解釋了為何中國能夠在二十世紀初期讚揚並學習西方的民主自由精神，卻在經濟成長之後貶抑西方價值。[36]Svensson 的論述方式排除了西方與儒家在文化上的衝突危機，替雙方營造出另一種可親的氛圍，因為亞洲的儒教國家並未將儒家文明視為挑戰西方普遍價值的最終目的，在這一層意義上，普遍性的西方文明仍然和儒家文明保持相容性。

3. 東亞經濟奇蹟與「後儒學主義」（Post-Confucianism）

建構儒家文明與現代西方的第三種相容途徑，就是直接將儒教國家的成功歸功於西方價值與儒家文明的融合，因此，東亞經濟奇蹟其實是殘存的儒學傳統和西方自由資本主義合作的結果，許多西方學者將這樣的結果形容成「後儒學價值」，並且在東亞或西方的學術界與企業界都興起一股「後儒學主義」的研究風潮。[37]由於東亞國家正在以另一種方式在經濟上快速崛起，部分西方的學者與觀察家愈來愈傾向將東亞殘存的儒學傳統價值用西方的價值進行合理化，後儒學的假設正是建立在這樣的基礎之上，而其主要的論點有三項：「首先，現代東亞已發展出不同於現代西方所看到的工業資本主義或現代性的模式；其次，殘存的儒學傳統或「後儒學價值」在現代東亞的發展中發揮了關鍵作用；第三，現代東亞為我們提供了一個更好的現代資本主義的模式」。後儒學主義研究儒家傳統精神與資本主義的關連性，諸如私有財產、商品生產和自由市場等資本主義的關鍵概念，都被學者從中比較並且創造出彼此間的相容

[36] Marina Svensson. “The Chinese Debate on Asian Values and Human Rights,” Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000), p. 215-221

[37] 後儒學假設的基本概念可以參考一些近年來與東亞研究有關的出版刊物，例如：《後儒學的挑戰》（麥克法卡，1980）、《東亞的優勢》（霍夫海因茲與卡爾德，1982）、《對東亞發展的模式之探索》（伯格與蕭，1988）、《儒學與經濟發展：一個東方的模式？》（泰編，1989）、《不同文化背景下的資本主義》（克萊格與瑞丁編，1990）、《中國資本主義的精神》（瑞丁，1990）、《對工業東亞的根源之探索－儒學復興的一個例證》（杜維明，1991）、《東亞現代性中的儒學傳統》（杜維明編，1996）、《東亞價值與多元現代性》（杜維明，2001）。參考：夏光，《東亞現代性與西方現代性－從文化的角度看》，北京：新華書店，西元 2005 年，頁 261。

臺灣大學學術期刊資料庫

性，因此使西方和東亞崛起的潛在衝突終於得以解除，換言之，這種論述嘗試從儒學傳統中找尋東亞現代化成功的原因，並開闢出西方普遍價值和儒家文明的合作途徑，而儒家文明的可親印象也從此更加鮮明。

（二）威脅的伊斯蘭文明

1. 伊斯蘭文明與西方文明的價值矛盾

對西方學者來說，伊斯蘭文明過度重視宗教的特質，使其文明本質和西方價值發生根本的矛盾，這樣的矛盾標誌著伊斯蘭文明在人權、自由、民主等現代價值觀的失敗和落伍。部分穆斯林在亞洲價值中堅持傳統價值的表現也讓西方學者擔憂，因為他們以伊斯蘭為道德優越的文明，並且堅持西方價值為誤。[38]Steven J. Hood 繼儒家文明的陳述之後，再度探討伊斯蘭文明的核心價值，他認為伊斯蘭教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，由於穆斯林生活和伊斯蘭的信仰與律法緊密結合，使得他們相信命運產生於信仰，因此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。[39]

Ann E. Mayer 可能是西方學者當中批評伊斯蘭文明本質的另一種典型代表，在她的論述當中，保守的伊斯蘭不可能發展出有意義的人權框

[38] Edward Friedman. “Since There Is No East and There Is No West, How Could Either Be the Best?,” Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000), p.29-30.

[39] Hood 指出在伊斯蘭思想史中，Alfarabi（870-950）曾經是嘗試將宗教意義與政治哲學相結合的穆斯林學者，但是穆斯林社會強大的宗教壓力終究使 Alfarabi 的嘗試失敗，相較於西方思想史上結合宗教與世俗概念的 Aquinas，顯示出西方基督文明與伊斯蘭文明對自由思想限制的程度不一。參考：Steven J. Hood. “Rights Hunting in Non-Western Traditions,” Negotiating Culture and Human Rights (New York: Columbia University Press, 2001), pp.111-118.

臺灣大學學術期刊資料庫

架，因為穆斯林重視神示多於理性，所以無法發展出個人主義，在絕對服從神的前提下，人的義務必定大於權利，所以伊斯蘭社會將人權附屬在宗教戒律之下，使人喪失了自由和權利。[40]Mayer 所謂的「有意義的人權框架」當然指涉的是西方的普遍人權，表示西方學者習慣以普遍身份來批判異文明，而伊斯蘭在文明本質上就已經被這個「普遍的」西方否定，除了展現兩者價值衝突的絕對性之外，也充分說明在西方印象中屬於威脅的伊斯蘭地位。

2. 伊斯蘭以文明為標誌挑戰西方普遍霸權

在亞洲價值的辯論當中，西方學者認為，伊斯蘭的主要目的是以文明為由挑戰西方的普遍價值，但是這種西方觀點一方面點出伊斯蘭的威脅和雙方的可能衝突，另一方面也可能以本身的價值優越感為假設，限制了伊斯蘭等其他非西方文明只能以「對抗西方」的形態出現，因此，反而再次確立本身文明價值的普遍「霸權」。Eva Brems 認為，透過國際關係和國家之間的互動，世界人權價值在很大程度上是由西方的人權概念所創造，由於非西方國家的發展程度趕不上世界價值觀的轉變，這些國家只能透過對文化多樣性的訴求來抵抗西方的影響。然而，當穆斯林宣稱伊斯蘭的宗教戒律代表人權的時候，就等於否定了世界人權價值，這對人權價值的普遍化是不利的。穆斯林世界更開始在亞洲價值當中找到夥伴，並且以文明為由擴大挑戰西方人權的優越[41]。另外，Farhat Haq 儘管以「聖戰」概念為基礎，嘗試從不同文明的立場進行不同文明的客觀論述，卻仍然在女權問題上落入了西方的詮釋邏輯，她以伊斯蘭的女權為主要思考，認為女性權利在伊斯蘭世界是最難獲得改善的一環，因為對許多伊斯蘭政府來說，婦女地位已經成為雙方進行文化論戰的首要

[40] Ann E. Mayer , Islam and Human Rights: Tradition and Politics (Boulder: Westview, 1995) , p.68.

[41] Eva Brems, 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 April-June 2004), pp.5-19.

臺灣大學學術期刊資料庫

代表議題，伊斯蘭之所以堅稱西方的女權主義者不了解穆斯林婦女的狀況，並不是因為真正關心婦女權益，反而因為這是西方和伊斯蘭對抗中不能退讓的一步。[42]在這些論述當中，散發著西方和伊斯蘭之間幾乎不可避免的衝突性，但更重要的是使伊斯蘭文明失去原本的意義，淪為對抗西方的工具，表示異文明甚至不用再經過本質的探討，就直接成為西方文明的附屬產物，再次肯定了西方的價值普遍性。

3. 伊斯蘭傳統復興運動與價值的再詮釋

西方論述用來證明伊斯蘭威脅性的第三種說法，就是針對伊斯蘭世界逐漸興起的傳統復興運動，以及這些文明保守派用「再詮釋」來對抗西方人權價值的手段，透過「提醒」，西方再次和伊斯蘭呈現出涇渭分明的敵對狀態，其間並強調西方價值的正統性與普遍性。比如 Robert Carle 認為伊斯蘭世界的確正在掀起一股復興傳統的風潮，[43]特別當許多傳統規範和現代化人權概念相衝突之後，伊斯蘭國家的保守份子在不能認同西方普遍人權的情況下，都希望重新回到神聖的古蘭經中尋找伊斯蘭式的人權概念。Carle 研究世界人權典範和伊斯蘭文明對人權的概念，認為伊斯蘭其實正以「重新詮釋」人權的方式來建立本身的人權觀，其目的是為了抵抗西方的普遍人權價值，諸如 1981 年「世界伊斯蘭人權宣言」（Universal Islamic Declaration of Human Rights）和 1990 年的「開羅人權宣言」（Cairo Declaration on Human Rights in Islam, CDHRI）都是針對聯合國「世界人權宣言」所做出的回應，這些伊斯蘭的人權典範並不是反對人權，而是藉著對人權概念的再詮釋來反駁、糾正西方，試圖證明

[42] Farhat Haq. “Jihad Over Human Rights,” Negotiating Culture and Human Rights (New York: Columbia University Press, 2001), pp.251-255.

[43] 伊斯蘭的傳統復興運動牽涉層面很廣，上從政府下至民間基層，有許多保守主義者都希望能夠擺脫「西方民主人權」而將現代社會的概念和傳統教規做連結。例如伊朗總統柯梅尼（Khamenei）認為「是非對錯都應該回到古蘭經中尋找，而非聯合國」，或者是著名的巴基斯坦學者 Mawdudi 表示「人權不應該是西方化的」。參考：Robert Carle, Revealing and Concealing: Islamist Discourse on Human Rights, (Human Rights Review, 5:3 April-June 2005), pp.122-135.

臺灣大學學術期刊資料庫

西方人權價值其實並不具有真正的普遍性。[44]伊斯蘭的傳統復興運動和對人權概念的重新詮釋，表示伊斯蘭文明正以不同於西方的價值觀走向現代化，也意味著西方正是被挑戰的目標。探究西方論述對此一運動的回應與態度，可以發現西方作家除了證實彼此的敵對之外，也隱含著本身普遍身份被挑戰的緊張和興奮，畢竟挑戰代表著某種互動下的認同，而伊斯蘭文明正是在認同西方普遍價值的同時，才會產生挑戰的行動。

肆、結論—亞洲的多元性與「泛亞洲」價值

在亞洲價值當中，文化的多元性一直是東、西兩方學者都在探討的議題，東方學者想要藉著多元文化來強調本身文明的自主性，避免西方以「普遍人權」對非西方文明進行干涉；西方學者則藉由承認這些多元文化的同時出現來反襯自己的普遍價值，但是也要杜絕這些文化真的藉由「亞洲價值」而形成認同一致的整體，真正地威脅到西方的普遍身份。

因此，儒家和伊斯蘭文明在這樣的論述策略之下，習慣性地被西方作家寫成「同時出現，但分開討論」的不同文明。換言之，兩個文明雖然代表著一個「亞洲整體」來挑戰西方普遍身份，卻仍然被西方學者從各方面證明彼此之間的文化差異性。首先，在文明本質上，儒學傳統雖然不能自行孕育出現代化的民主人權概念，但是由於強調德行生活以及對自由的容忍，因此能夠在西方價值介入之後產生效應，有利接受自由、民主和人權的普遍價值。然而，伊斯蘭文明卻與西方的普遍價值有著本質上的衝突，宗教的絕對服從使得穆斯林社會很難發展出現代化的自由民主概念。其次，在文明的訴求與相互關係上，儒家並不以文明的自主性為最終目的，於是緩衝了與西方文明的價值衝突，但伊斯蘭則將文明視為對抗西方的基礎，直接挑戰西方的普遍價值。最後，在文化調和的

[44] Eva Brems, 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 April-June 2004), p.6-11.

臺灣大學學術期刊資料庫

實際發展上，儒家與西方文明已經找到「後儒學主義」的途徑來突顯文明合作的成果，伊斯蘭則在與現代西方文明接軌之後重返傳統與保守的道路，證明文明之間難以契合。於是，可親的儒家和威脅的伊斯蘭對西方有著不同意義，更表示「亞洲價值」中的多元文化具有根本性的差異。

正如西方學者對待儒家與伊斯蘭文明的不同態度，西方論述中，敘事者一方面將亞洲的多元文化歸納在「一個亞洲」的框架下，另一方面則又強調其中文化之間的差異性，以防止一個「泛亞洲」的整體價值（Pan-Asian Value）出現。Colm Campbell 和 Avril McDonald 在討論亞洲人權與實踐的議題中，提到亞洲的哲學和宗教傳統包含太多分歧，無法支持一個「泛亞洲價值」的出現，例如在東亞和東南亞，要形成儒教、佛教和印度教的共同思路必須先要有高度的抽象概念，而印度教和儒、佛之間幾乎沒有任何共同點能夠醞釀這種概念。另外，即使在同一文明中也不一定能保持一致性，例如儒家中國在亞洲價值中還展現了不同於文化的另外一面，[45]甚至，若將伊斯蘭再放進來討論，則會發現伊斯蘭傳統或許和基督教文明分享更多的共同經驗，而和這些東（南）亞的文化傳統形成巨大差距。[46]

Campbell 和 McDonald 的研究雖然同意亞洲可能會形成一組不同於西方的獨特觀點，但是絕不至於產生共同的「泛亞洲價值」，這種論述策略聚集了多元的亞洲文化為西方價值提供普遍性的反襯，而宣示「泛亞

[45] 如同前述，中國並非完全以「儒家文明」作為反對西方普遍價值的理由，而是偏向以經濟發展作為訴求目的，這種分歧性表示中國在儒家傳統之外還受到共產與社會主義的思想引導，使亞洲價值中的文化多元更加複雜。參考：Marina Svensson. “The Chinese Debate on Asian Values and Human Rights,” Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000), pp.209-211.以及 Colm Campbell and Avril McDonald. “Practice to Theory: States of Emergency and Human Rights Protection in Asia,” Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000), p.264.

[46] Colm Campbell and Avril McDonald. “Practice to Theory: States of Emergency and Human Rights Protection in Asia,” Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia (Richmond, Surrey: Curzon Press, 2000), p.259-267.

臺灣大學學術期刊資料庫

洲價值」不可能出現的效果，則是杜絕文明衝突論「變形」成為冷戰後新一輪的「東西對抗」。由此可知，面對亞洲價值的挑戰與普遍人權議題，西方是以一種「同時出現，但分開討論」的論述策略來維持其普遍主義身份，這暗示西方可能利用對個別文化的不同態度，從中佔據作為指認者的中心位置，例如對儒家和伊斯蘭文明的「切割」；更表達了西方作家試圖營造出某種和諧的主控局面，這和「文明衝突論」中的強勢態度有著基本差異，而其中恐怕牽涉到西方本身自我認同的改變。

臺灣大學學術期刊資料庫

參考文獻

（一）英文專書

Bell, Daniel A., eds. (2000), *When the East meets the West* (Princeton: Princeton University Press).

Bell, Lynda S., Andrew J. Nathan, Ilan Peleg, eds. (2001), *Negotiating Culture and Human Rights* (New York: Columbia University Press).

Freeman, Michael (2002), *Human Rights: An interdisciplinary approach* (UK: Polity Press).

Jacobsen, Michael and Ole Bruun, eds. (2000), *Human Rights and Asian Values: Contesting National Identities and Cultural Representations in Asia* (Richmond, Surrey: Curzon Press).

Johnson, Barbara, eds. (1993), *Freedom and Interpretation* (New York: HarperCollins Publishers).

Mayer, Ann E. (1995), *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder: Westview).

Ness, Peter Van, eds. (1999), *Debating Human Rights* (London: Routledge).

Ramadan, Tariq (2001), *Islam, the West and the Challenges of Modernity* (UK: The Islamic Foundation).

Shute, Stephen and Susan Hurley, eds. (1993), *On Human Rights* (New York: BasicBooks.)

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）英文期刊

Brems, Eva, “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 (April-June 2004), p.5-21.

Carle, Robert, “Revealing and Concealing: Islamist Discourse on Human Rights,” Human Rights Review, 5:3 (April-June 2005), p.122-137.

Dallmayr, Fred, “ “Asian Values” and Global Human Rights,” Philosophy East & West, 52:2 (April 2002), p.173-189.

Donnelly, Jack, “The Relative Universality of Human Rights,” Human Rights Quarterly, working paper no.33(May 2006), p.1-35.

Funabashi, Yoichi, “The Asianization of Asia,” Foreign Affairs, 72:5 (Nov/ Dec 1993), pp.75-85.

Magnarella, Paul J., “Review Article: Communist Chinese and “Asian Values” Critiques of Universal Human Rights,” Journal of Third World Studies, 21:2 (Fall 2004), p.179-192.

Rigg, Jonathan, “Of Miracle and Crises: (re-)interpretations of growth and decline in East and Southeast Asia,” Asia Pacific Viewpoint, 43:2 (August 2002), p.137-156.

Song, Young-Bae, “Crisis of Cultural Identity in East Asia: on the meaning of Confucian ethics in the age of globalization,” Asian Philosophy, 12:2 (2002), p.109-125.

臺灣大學學術期刊資料庫

（三）中文專書與期刊

石之瑜、周嘉辰（2001）〈超越普遍主義與相對主義人權觀有關辯論的省思〉，《中國大陸研究》，第 44 卷，第 4 期，頁 1-14。

姜桂石、姚大學、王泰（合著）（2005），《全球化與亞洲現代化》（北京：社會科學：文獻出版社）。

夏光（2005），《東亞現代性與西方現代性—從文化的角度看》（北京：新華書店）。

馬援（譯）（2006），《東亞的復興—以 500 年、150 年和 50 年為視角》，（合著）Giovanni Arrighi, Takeshi Hamashita, Mark Selden（北京：社會科學文獻出版社）。

臺灣大學學術期刊資料庫

Dividing Confucianism and Islam: The Western/Universal Human Rights Approach to Aisan Values

Yu- Ching Wang

Abstract

Multiculturalism has been the main issue for many western and eastern scholars when discussing Asian Values. In one respect, eastern writers focus on autonomy and self-identity of their own cultures by means of multiculturalism but attempt to avoid western intervention whose ultimate purpose covered with Universal Human Rights. In another, western writers reinforce universalism of west values by proving exist of Asian multiculturalism, while they have to preclude forming the identity of a “Whole Asia” which is spirited by Asian Values and threaten western identity. Therefore, with this western context and narrative strategy established, Confucianism and Islam which could represent a “Whole Asia” are usually divided into two kinds of different cultures. Cultural essentials, cultural interrelations, and reconciliation of cultures

臺灣大學學術期刊資料庫

are three main points analyzed in this paper in which a friendly Confucianism and a threatening Islam could provide western world two contrasting images and conceptions.

Keywords: multiculturalism, Islam, Asian Values, Universal Human Rights, identity, narrative strategy, Confucianism

臺灣大學學術期刊資料庫