

人權普世性與多元文化：批評與回應

林庭安*

壹、前言

一、人權的普世性：概念的普世性和內涵的普世性

人權本身就其定義具有普世性的端倪。一種對人權常見的定義是「人作為人享有的權利」¹，這種定義略顯得簡單，但是頗為清楚指出人權是給予所有人的，即人權是普世的，尤其是在現代我們認為所有的生理學上屬於人類便是人²，這和早先時代人要區分為三六九等，具有不同的地位，已不相同。

劉文斌則整合各家看法後，提出自己的定義為：「人權指每個人（或其結合之群體）為維護其生命之尊嚴，在社會關係中都擁有或應當擁有的對其他人（自然人或法人）課以義務的主張。」³。對這位學者的看法稍微解析，則得出人權的目的是維護生命之尊嚴，而人權是一種實然（擁有）或應然（應當擁有）的，對他人課以義務的主張。這似乎比前一種定義更加詳盡。可惜的是，其書並不著重在人權的定義，對於如何得出這樣的定義，並沒有給予進一步的說明。定義孰優孰劣，涉及到人權定義問題，本文不予討論。不管如何，劉文斌的看法，清楚指出人權是每個人都有的某種主張，這也是普世性的展現⁴。

在史丹佛哲學百科的人權詞條中，人權的普世性被列為人權的四種特性 (characteristic) 之一，並認為要證立人權也牽涉到要證立人權的普世性⁵。人權的普世性是人權所蘊含的特性，這點也為學者所接受，並認為人權理論是一種世界主義的想法⁶

人權在理論上廣被認為應該具有普世性，因此在人權的框架下，所有人都應該享有人權。然而，一個問題將會挑戰人權的普世性，即這究竟是一種什麼樣的普世性？是僅僅人權的概念具有普世性，即所有人都應主張「世人皆有人權」，還是更進一步的認為人權的內涵有普世性，即主張「世人皆有人權，其

* 台灣大學法律研究所基礎法學組四年級

¹ Jack Donnelly, *The Relative Universality of Human Rights*, 29 HUMAN RIGHTS QUARTERLY, 282, 281-306 (2007); James Griffin, *Human Rights: The Incomplete Idea*, in ON HUMAN RIGHTS, 9, 13 (2008); Jack Donnelly (著)，國立編譯館（主譯），江素慧（譯）（2007），〈人權的概念〉，《普世人權——理論與實踐》，頁 11，巨流。

² Jack Donnelly 著，江素慧譯，前揭註 1，頁 12。

³ 劉文斌（2005），《西洋人權史》，頁 2，五南。

⁴ Tom Campbell (著)，國立編譯館（主譯），徐子婷、楊雅婷、楊濟鶴（譯）（2010），〈國際人權〉，《權利批判導論》，頁 165，韋伯文化。

⁵ James Nickel, *Human Rights*, THE STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY (Apr. 11, 2019), <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/rights-human>.

⁶ S. Maksymov, *The Universality of Human Rights*, 2013 LAW UKR.: LEGAL J. 114, 117 (2013).

中某某權利是人權，所以所有世人都應該有此權利」。前者本文稱為概念的普世性，後者本文稱為內涵的普世性。

在 1994 年新加坡總理李光耀提出的亞洲價值論中看起來，並沒有對這兩者的區分，而從否認內涵的普世性一概否認人權的普世性。亞洲價值論的討論並沒有延續下來，某種程度上可以說是失敗的人權否定論。本文認為亞洲價值論確實失敗了，但是亞洲價值論的精神存活了下來。亞洲價值論失敗的地方在於嘗試建立一種東西方價值觀迥異的看法，這種看法即便是亞洲國家都鮮少買單，尤其其他亞洲地區的學者拒絕由李光耀代表他們發言。但成功的地方在於，其否認內涵的普世性的想法，延續到了今天，並且在區分內涵與概念的普世性狀況下，成功地轉化成一種新的版本，學者稱為人權例外主義：接受人權中概念的普世性，但是否認內涵的普世性。其中的佼佼者，或許正是中國。中國政府認為，首要基本人權是發展權與生存權：

生存權、發展權是首要的基本人權。貧窮是實現人權的最大障礙。沒有物質資料的生產和供給，人類其他一切權利的實現都是非常困難或不可能的。生存權利的有效保障、生活質量的不斷提高，是享有和發展其他人權的前提和基礎。近代中國長期遭受外來侵略，國家貧窮落后，人民困苦不堪，毫無權利可言。中國人民深知免於貧困、免於飢餓為生存之本。多年來，中國始終把解決人民的生存權、實現人民的發展權作為第一要務，不斷解放和發展生產力，致力於消除貧困，提高發展水平，為保障人民各項權利的實現創造了基礎條件⁷。

貧窮到底是不是人權的最大障礙，本文實在無法處理，但是顯然對於傳統意義上的第一代權利，如政治權和自由權，在中國看來都沒有生存權發展權來的重要，但是偏偏政治權和自由權比起生存權和發展權（姑且先援用中國的用語），更被廣泛接受為人權。然而中國在這本白皮書中，固然有所提到政治權和自由權，但是頗為空洞，淪為政治宣傳之用，對於實際已經有所發展的政治權和自由權內涵，不置一詞，這正是一種接受概念的普世性，但是對於其中的內涵卻有不同解讀的明顯案例。

二、 問題意識

上述簡略的討論雖然略陳本文所定義概念的普世性和內涵的普世性，而實際上本文想要討論的是，這種內涵普世性的爭議問題，反映的是一種長期以來

⁷ <http://politics.people.com.cn/BIG5/n1/2019/0923/c1001-31366598.html>（最後瀏覽日：2021 年 4 月 13 日）。

對於人權普世性的批評，即多元文化主義對於人權的批評檢討。多元文化主義，在這個問題上，相近的理論學派還有文化相對論與反民族中心主義，都對人權普世性有所批評⁸。就算不是徹底反對人權，也可以說是徹底檢討人權普世性。人權理論家對這樣的批評也進行了回應，其中在普世性問題上，可以看到三種回應態度，一種是像羅爾斯(John Rawls，以下皆用中文譯名)般，限縮人權清單於極為重要的權利，來正當化可以普世要求所有國家尊重以求維持普世性。一種是限縮修正普世性的概念，弱化普世性宣稱，來回應批評。一種是全面反對這些批評，為人權普世性辯護。

本文會想要對於多元文化主義、文化相對論、反民族中心主義如何批評人權的普世性有初步的介紹與討論，並且在此基礎上，討論人權理論家又是如何回應這些批評。

貳、 人權普世性與多元文化的批評

一、 人權普世性

在前言部分，本文對普世性做了兩種區分：概念的與內涵的，這種區分在學者 Jack Donnelly 分類中，就是概念的(*conceptual*)和實質的(*substantive*)普世性問題。不過 Donnelly 批評概念的普世性，認為概念的普世性只是主張了「人權是普世的因為人人都有被稱為人權的權利」，但是這種普世性的意義，並沒有說明哪種權利是人權，而這就是實質的普世性所要回答的，而這也才是重要的普世性爭議所在⁹。Donnelly 更認為人權的普世性討論中，還碰觸到了以下幾種議題：

1. 普世擁有而非普世施行：人權仍然需要各個國家各自的施行，現階段無法透過超國家的機制施行一套固定的人權，即便部分區域如歐盟已經有這樣的機制出現。對其他國家提出人權侵犯的質疑並不能當然強迫國家在其主權領域上的人權施行。
2. 歷史學上或人類學上的普世性：人權可不可以在幾乎所有的文化或社會中，找到發展的歷史或人類學證據，從而說明人權其實是普世的一種經驗產物？Donnelly 認為這樣的做法有問題。他認為就算可以找到一種共通的社會價值，而這種社會價值可能剛好是現代人權所含有的，也不能這樣討論，因為人權是一種社會實踐來確定人作為人享有權利，其歷史

⁸ 為求書寫簡潔，下文皆以「多元文化的批評」統稱多元文化主義、文化相對論、反民族中心的批評。

⁹ Jack Donnelly, *supra* note 1, at 283.

並不早於 17 世紀。但是 Donnelly 所批評的這種方法論，其實和下文會提到的回應多元文化主義的批評的一派，看法有雷同之處。

3. 功能性的普世性：Donnelly 看來，普世人權的出現，不是一種西方文化的開花結果，就歷史看來君主階級社會才是傳統的常態，但是當現代的資產階級和資本主義市場發展，以及伴隨著全球化的擴張，人權是西方國家邁向現代國家中對於保護人性尊嚴免於國家系統性侵犯的最有效機制，並且是一種超越多元差異的普世保護。雖然也有其他主張認為不一定要靠人權，但是替代機制或者是由壓迫者所提出，又或者是沒有人有真正實踐過。
4. 國際法律的普世性：這種普世性議題最簡單的出發點，便是有沒有普世的國際人權清單存在。當今而言最重要的當屬《世界人權宣言》，而其之下眾多國際人權條約的高簽署率顯示了這樣的可能，且越來越多來自不同地區的人們使用人權架構來了解和處理各項議題。不過 Donnelly 認為，在這層普世性意義下，即便國家侵犯了人權也不會造成國家喪失國際法上的國家正當性，且這種普世性意義也取決於國家是否接受這份清單而具有變動性與相對性；不過他認為我們當代是選擇了人權。
5. 重疊共識下的普世性：Donnelly 認為羅爾斯提出處理不同道德、哲學、宗教下的人們形成社會的重疊共識想法可以套用在文化和政治多元的國際社會中。不過應該要注意的是，這是受羅爾斯影響下的學者的發展，而非羅爾斯本人的發展。在各種不同傳統或哲學在現代的的重疊共識中，現代傾向於接受人權，從而找到普世性。應該注意的是，若基於重疊共識的想法，人權在現代社會中可以有且也會有多元和多樣的基礎。重疊共識有巨大的實踐功用。
6. 普世性的本體論：普世性尋求一種共同的本體論基礎。但是 Donnelly 認為這是不可行的。首先，一種主張自己價值客觀正確的哲學或宗教不能說服其他的忠貞支持者。再者，長期以來主張自己客觀正確的哲學或宗教都忽視人權，殊難想像一個客觀正確的人權可以長期被忽視。最後人權的本體論會指出所有的宗教和道德理論在其歷史都是客觀錯誤或不道德的。Donnelly 認為這種基進的理論，未必不對，但是需要更多論據。

Donnelly 精粹了眾多對於人權普世性討論的不同問題，嘗試為功能性的、國際法律的、重疊共識下的普世性辯護，但是認為歷史學上或人類學

上的普世性，無法成立¹⁰。本文認為，如果認為 Donnelly 是說普世性分很多種「概念」，將會是一個大誤會。縱然 Donnelly 將普世性做了不同的劃分，最後其實都回歸處理人權的概念與內涵的普世性，即，人權作為一種概念和內涵為所有人都享有的，而這種命題在不同了領域、面向上，應該怎麼理解、運用、辯護的問題。

下文的討論實可以說是圍繞這些議題。對於人權普世性的批評，有許多流派，本文選擇了多元文化主義／文化相對論／反民族中心主義作為主要的對話對象。就本文看來，這三隻流派對於人權普世性的批評大同小異，雖然沒有學者明確說明這點，但是大多數學者討論到多元文化主義的批評的時候，有的是想當然地在行文中出現¹¹，有的則是混雜三者有層次地一併討論¹²，或可從旁佐證。

二、 多元文化主義、文化相對論、反民族中心主義的批評

(一)、多元文化主義：人權是舶來品

人權被許多人認為是西方¹³舶來品，單論「人權」一詞的發明以及概念的發展，稱其為西方產物並不錯誤¹⁴。人權(Human Rights, les droits de l'homme)用語的出現可以追溯到 18 世紀末，晚於權利，而非西方傳統中並沒有人權的發展¹⁵。作為根源於西方的啟蒙運動下的產物，當時的人權論述與我們現在的並沒有太根本的區別¹⁶。對於多元文化主義的論者而言，這就使得人權的普世性很有疑問。

多元文化主義認為，人們應該被同等的對待，但又值得被差異地對待。多元文化主義對差異的尊重，使它常和普世的人權發生衝突¹⁷。啟蒙運動下的人權思潮，提供了普世性命題，但是啟蒙運動本身作為西方文化的產物，在多元文化主義的架構下，並非文化中立的；基於此，近來的人權思想也不是文化中立的，而多元文化的本來就應該是世界的正常現象

¹⁰ Jack Donnelly, *supra* note 1, at 281-93.

¹¹ Michael Freeman (著)，國立編譯館(主譯)，湯智賢(譯)(2006)，〈普遍性、多樣性及差異性：文化和人權〉，《人權——跨學科的研究》，頁 110-23，巨流。

¹² James Griffin, *supra* note 1, at 129-42.

¹³ 所謂的西方到底是甚麼，涵蓋哪種文化與思想傳統，這也是一個大哉問，本文無法處理，先暫時利用這樣的術語以為討論方便之用。

¹⁴ James Griffin, *supra* note 1, at *On Human Rights*, 133.

¹⁵ Jack Donnelly, *supra* note 1, at 286.

¹⁶ James Griffin, *supra* note 1, at 9-14; Satish Kanitkar, *Culture and Human Rights*, in *CULTURE AND HUMAN RIGHTS*, 1, 2.

¹⁷ Satish Kanitkar, *Multiculturalism and Human Rights*, in *CULTURE AND HUMAN RIGHTS*, 37, 38 (2010).

18。人權理論的支持者，應該考慮多元文化的事實，了解不同文化對於人格尊嚴的了解有巨大差異，而負擔起瞭解宣揚對象的文化。就算調整人權整合到當地文化中，文化內部的差異仍然會存在，挑戰人權的普世性¹⁹。

多元文化主義的批評，是本文提及的三支批評中最輕微的。多元文化主義的批評只是更著重在打破人權普世性的客觀性論述，提醒有許多文化並沒有接受人權也沒有這樣的傳統，認為直接將西方發展出來的人權概念，套用在非西方文化，甚至於是套用在西方文化內部的少數群體中，都是過度簡化了世界的文化多元樣貌。

(二)、文化相對論：避免道德專制主義

文化相對論對人權普世性的批評都碰觸到人權論述本質都和歷史與文化有所連結並因此是社會建構的，而這種批評要求的便是對文化差異的尊重²⁰。文化相對論者認為，人權的普世性會帶來道德專制主義和賦予某些道德社群更高的優先性²¹。文化相對論的看法，主要可以分為三種：描述性的、形上學的、規範性的。描述性的相對論主張不同文化有不同的是非對錯看法，形上學的相對論認為道德真理不可能被發現，規範性的相對論宣稱不同文化中的人有不同的責任和權利²²。第三種的命題也是常常出現在批評人權普世性命題，在 Griffin 看來是一種強烈的文化相對論²³。

對亞洲而言，最為有名的文化相對論論述，當屬亞洲價值。本文並不認為亞洲價值論是一種多元文化主義的案例原因在於，亞洲價值論所持有的和西方不同與對抗的看法，其實和文化相對論更為類似。本文以為應該認為是文化相對論較為妥當。

1994 年，李光耀接受訪問談論到亞洲價值，掀起了這波討論。30 年後的今天，亞洲價值論用死亡形容並不為過。當時李光耀在其訪談中，嚴詞批判西方，尤其是美國的個人主義傳統，造成社會問題叢生，反觀東方的經濟繁榮就是因為沒有個人主義傳統，而學者指出，李光耀的看法代表著他對於人權，尤其是政治與公民權利的反對，因為人權就是西方個人主義的產物，並且會有害經濟發展，亞洲國家取得經濟繁榮的原因之一是因為

¹⁸ Id., at 39-41.

¹⁹ Id., at 55-7.

²⁰ Jack Donnelly, *supra* note 1, at 294.

²¹ Jack Donnelly (著)，江素慧(譯)，前揭註 1，頁 115-16。

²² Fernando R. Tesón, *International Human Rights and Cultural Relativism*, in THE PHILOSOPHY OF HUMAN RIGHTS (Patrick Hayden ed., 2001), 379, 383-84.

²³ Jack Donnelly (著)，江素慧(譯)，前揭註 1，頁 115。

對國家的忠誠²⁴。然而，李光耀認為的「亞洲價值」，是含糊不清的，因為他只是指出了一種好像和美國個人主義不大相同的亞洲模式，但到底亞洲模式是甚麼？難道所有亞洲國家，或者東亞國家都一定是李光耀的新加坡所代言的嗎？亞洲模式或亞洲價值最後不意外地，歿了。但是亞洲價值所蘊含地文化相對論方法，卻讓其他國家找到了方法論，透過變成「國情不同」、「○國特色」的說法還陽了。

(三)、民族中心主義的疑慮

人權普世性有西方民族中心主義的疑慮。主張人權是所有人 and 社會都有的，毫無疑問有民族中心主義的疑慮²⁵，尤其是其正當化論述和是用西方的用語發展²⁶。有些學者使用文化帝國主義²⁷。本文認為在其批評的根本，都在擔心一種西方利用自己人權的術語達到某種宰制相關論述的批評，故而本文認為兩者其實在討論相同的問題，而並列。學者 Tasioulas 認為，西方人權／權利理論傳統上有意識到這個問題，嘗試著用為普世性規範確立客觀性 (objectivity)，這種辯護方法頗為近似於普世性的本體論，但是批評者認為這種客觀性根本不存在，不過是西方殖民的延續²⁸。另外一個對人權普世性在民族中心問題上的批評是，西方國家的雙重標準。西方國家 (尤其是美國) 現代的人道干預中所引發的質疑也佐證了這點²⁹，學者甚至直指人權是透過拿破崙的歐洲戰爭傳播開來，這是毫無疑問的帝國主義，以及近現代地人權在近現代的去殖民運動中扮演的尷尬角色 (來自殖民母國可以用來正當化去殖民運動，號稱支持人權的殖民母國突然地忘記人權)，這些不一致且雙重標準歷史以及國際干預導致了人權的信用破產³⁰。更有案例可以說明西方國家並沒有像他們所描述的那麼尊重人權，同樣地非西方國家也沒有像描述地那麼不尊重人權³¹。假若這樣的指控為真，可以說人權內涵的普世性不過是西方國家為自身利益所做的規範

²⁴ 陳瑤華 (2015)，《人權不是舶來品》，頁 121-24，二版，五南。

²⁵ John Tasioulas, *International Law and the Limits of Fairness*, 13 EUROPEAN JOURNAL OF INTERNATIONAL LAW, 2002, 993, 995 (2002).

²⁶ James Griffin, *supra* note 1, at 137.

²⁷ Michael Freeman, 前揭註 10, 頁 110。

²⁸ John Tasioulas, *supra* note 15, at 996.

²⁹ 劉文斌, 前揭註 3, 頁 240-42

³⁰ Samuel Moyn, *The Last Utopia*, 87-9, 96, 117-19; 林立 (2018)，〈「民族自決權」能否抗拒普世人權的要求？：對瓦爾澤 (Michael Walzer) 以「自決」反對「人道干預」之批判〉，《台灣國際法學刊》，15 卷 1 期，頁 45。

³¹ Human Rights Watch, *The United States Violates Human Rights*, in HUMAN RIGHTS, 53. 53-60 (Lauri S. Friedman ed., 2010); Peter Ford, *China has improved Human Rights record*, in HUMAN RIGHTS, 68, 68-71; Zaid Shakir, *Islam grants Human rights*, in HUMAN RIGHTS, 76. 76-91.

要求，自然就是一種民族中心的想法。

人權理論家並不是對於普世性的批評無動於衷。事實上，上述的批評，並非空穴來風，有些言之成物，甚至在現代西方國家幾次所謂的人道干預淪為侵犯他國之攻訐時，人權普世性的正當性不斷被挑戰。人權普世性要存活下來，就必須回應。本文認為學者的回應態度，可以主要分為三派。羅爾斯採取一種限縮人權清單的作法，來正當化普世性的人權可以引起國際干預。第二種學者並沒有採取限縮人權清單的作法，反而是對於普世性的概念進行調整，如 Jack Donnelly。第三類學者像是 James Griffin 以及我國的陳瑤華，則是透過對多元文化主義的批評之分析檢討，對人權普世性做全面的辯護。應說明的是，第二種學者中對於普世性調整程度很低的人，和第三類學者差異並沒有非常大。

參、人權理論家的回應與辯護

一、羅爾斯的限縮人權清單限縮

在眾多文獻中，羅爾斯作為一種矛盾的存在不斷出現。一方面羅爾斯毫無疑問是在幫人權普世性辯護，在他看來，人權是政權合法性的判斷標準，並且認為即便在等級國家中，也有人權適用，基本人權是「所有人民組織有敘的政治制度的最低標準」，羅爾斯只要求國家應該有種共同善的概念，且政府是誠摯秉持這種信念，那就可以認為國家遵守了人權責任。在他看來這種標準很難被認為是「西方」的，而應該是所有人都享有的人權，所有國家有義務遵守之，這就回應了多元文化主義的批評，允許在人權的框架中容有非民主傳統的一席之地。而正是因為在他看來已經退縮到了一種地步，所以可以說明一旦國家違反了這種限縮的人權規範，自然國家就是不正義的，而能夠正當化國際干預³²。這種限縮基本上只剩下了生命權、人身安全、私有財產、特定良心自由、結社與遷徙自由³³，而等級社會（*hierarchy*，或非民主社會）所不太可能容忍的政治權利，明顯排除在外。

羅爾斯的嘗試是一種有趣的看法，他將人權從一個人所享有的權利轉化為一個國家政權合法與正義的判準。在我的理解中，一般所認為的人權是作為一種權利；當我們說政府侵害我的人權的時候，意味著政府對於我作為人所享有的權利有了不當的干預和妨害，使得我不能行使這種權利充分實現我個人的人

³² John Rawls (著)，陳肖生 (譯) (1993、1999) (2003 譯)，《萬民法》，頁 22-34。

³³ Tom Campbell (著)，前揭註 4，頁 182。

格尊嚴。這裡的關注點是「我」，是個人主義式的論述。但是在羅爾斯的論述中，政府侵害我的人權的主張，關注重點從「我」，轉移到「政府」，因此人權侵犯的意義是，政府侵害了人權，因此他是不正義的，不是善的，國際應該有所干預使得政府重回到善的道路上。羅爾斯透過限縮人權清單至狹小的境地，因此可以極大化後果。

羅爾斯的看法被眾多學者質疑，是過多的讓步和捨棄人權理論本來就有對現存體制批判的角色³⁴，而且羅爾斯的回應方法，本文看來與其說是回應多元文化主義，不如說更像是一種協商：既然批評認為人權理論太西方，則若將人權理論化約到一種無法否認的最低限度，如此一來總可以接受人權的普世性。這種方法論是承繼了羅爾斯在《正義論》中，無知之幕的方法論；但這種態度，讓人看不出來他到底是接受了多元文化主義的意見，還是只是想盡辦法讓人接受普世人權。

更有趣的是，他認為他的萬民法是「自由主義的」，因為，第一他不同意人權與基本權利相同，所以排除一些基本權利於人權清單之外無礙於其自由主義性質，再來是雖然有學者主張經驗上只有民主自由政體可以守護人權，但正派（decent）的非民主自由政體國家，可以想像上或實際上在人權框架中出現並被自由世界人民接受³⁵。第一點尚且可以說是羅爾斯個人對於人權範圍的解讀，第二點認為理論框架中可以有被自由主義國家接受的非自由主義國家，就使得這個框架是自由主義的，這樣的論點實在令人困惑。但羅爾斯沒有進一步解釋。

本文認為清楚明白的一點是，羅爾斯的回應比起其他人，更側重在國際政治問題上，從他將人權的功能設定為人道干預和戰爭的正當基礎以及對眾多非自由民主國家的權利侵犯從人權侵犯中排除，可見一斑。學者對於羅爾斯的態度難以簡單概括，一方面幾乎少有學者被這種限縮的人權清單說服，而且認為羅爾斯從一種自由主義傳統下的理論達到一種容忍等級社會的結論感到弔詭³⁶，但另一方面又少有人根本性的否定羅爾斯。

二、修正的普世性

Jack Donnelly 認為有些對於普世性的批評是有道理的，而應該認真對待。他認為文化相對論的看法對於避免濫用的普世主義和注意到新殖民主義，但是文化相對論如果採取一種絕對文化主義，則是有問題的³⁷。為了調和普世主義

³⁴ Tom Campbell (著)，前揭註 4，頁 183。

³⁵ John Rawls (著)，前揭註，頁 120-121。

³⁶ James Griffin, *supra* note 1, at 22-4.

³⁷ *Id.*, at 294-96.

和相對主義的衝突，他採取的立場是相對的普世性(relative universality)，在概念上接受人權的普世性，但對於人權下的權利的具體內容，允許不同但皆可被辯護的內涵³⁸。對他而言，像是生命權、自由權、人身安全的權利，作為一種概念可以是普世的，但是例如實踐政治權利的投票制度則應該允許相對性。在他看來，文化絕對主義假設了文化的一成不變，並據以推論因為文化的一成不變，所以當這個文化沒有人權的時候，人權就不該適用。這樣的假設顯然有問題，推論出的結論也是有問題的，所以難以用來質疑人權的普世性。對於如何施行某種人權，則應該屬於多元文化的保護範疇，應該要允許相對性的存在。

不恰當的普世性則會帶來政治風險，尤其是人權價值中常常被質疑是西方的，而施行這樣的價值可能代表著某種帝國主義的色彩，但是 Donnelly 並沒有走向反民族中心的觀點，反而他強調，在非西方的文化中，有些根深蒂固的傳統，並不能夠正當化，不應該受到相對性的保護；至於某些認為透過外交或軍事手段的「人權實施」，一方面是濫用人權普世性，一方面批評者也混淆了人權理論與外交關係³⁹。

Griffin 相對於 Donnelly，對於普世性的調整較為輕微。他認為接受人權是西方的產物和接受人權和西方價值相關是不同的。他同意確實有些道德判斷是來自人類利益的解釋，而這有可能是相對的。不過這只是說明人權可能來自人類的利益，但是這其中還是有一定的客觀性存在，使得相對論不會摧毀人權普世性。當然也有一些人權的內涵，是高度政策相關的，如生命權，這就會容有更大的文化空間⁴⁰。他也反對民族中心的質疑，他認為經驗上，也有許多西方文化的人接受了東方文化，仍可以接受人權理論。為何要質疑東方不能做同樣的事情：僅僅因為「人權是西方的」就排除東方在原有文化的基礎上採納人權作為發展的目標。並且他和 Donnelly 的差異在於，他並不反對在各個非西方傳統文化中找到人權元素來支持人權的普世性。他認為在現代的情境下，不同社會間的差異性往往被誇大；但即便有截然不同的歷史，現今社會的人們受到的都是國際和本土的綜合影響，民族中心的擔心些許的杞人憂天了⁴¹。

三、 為普世性辯護

Donnelly 雖然不是全面性的為普世性辯護，並且反對在所有文化中去尋找尊重人權的傳統而得出人權的普世性存在，但他認為確實認為非西方傳統的傳統文化，例如儒家思想、伊斯蘭教等等在現今是可以用來支持人權論述的。許

³⁸ Id., at 299.

³⁹ Id., at 303-06.

⁴⁰ James Griffin, *supra* note 1, at 133-34.

⁴¹ Id., at 137-42.

多學者投身於這樣的工作中，探討非西方（東方）宗教：印度教、佛教、儒教和人權的關係⁴²，至於西方中除了基督教以外，尚且有猶太教和伊斯蘭教⁴³。人權學者認為，我們可以從這些廣為人們信仰的傳統宗教教義中，找到和現代人權論述的連結，但是同樣地也有人反對，認為宗教有其包袱，在現代應該捨棄⁴⁴。但是無論如何，嘗試著在眾多非西方文化中找到和人權的連結是項浩大的工程，有許多學者投入到其中⁴⁵。至於要討論每個文化傳統中如何和人權有所連結，一方面本文部分同意 Donnelly 對於人類學上的普世性的批評，認為這對於辯護普世性是一種傳統文化所以不受多元文化批評，並沒有意義，只是證明這些文化可以用來支持人權未來的發展，而非人權是普世文化。另一方面，也是相當浩大的工程，需要研究者對於每個傳統文化有一定的熟稔程度，才可以進行有意義的討論。

我部分同意 Donnelly 的部分已如上述，而我不同意的部分在於，我認為傳統文化中沒有發展出人權的「概念」不等於傳統文化中沒有發展出現代意義下的人權的實質「內涵」。學者黃默為我們整理了從自由民主叩關傳統華人文化開始，人權問題的中西衝突。他認為，看法主要分為三類，有抵制人權的，有積極倡議者，也有嘗試在中間協調平衡的。在他的分類中，大抵可以說壓迫者與在位者往往屬於抵制人權的，反抗壓迫的知識分子往往屬於積極倡議的，而港台學者，正好處於當時代民主與不民主的折衝地帶，則多屬於尋找中西融洽解釋者⁴⁶。因此多元文化的批評者認為的人權是西方產物，固然沒錯，但是要進一步認為人權的「內涵」實踐在非西方傳統文化中尋找到，單單在東亞而言，有許多人權學者就採取反對的態度。學者陳瑤華大力反對亞洲價值論的看法，認為不過是讓亞洲價值成為壓迫者的代罪羔羊⁴⁷，並且認為多元文化主義和文化相對論的問題在於：「誰的文化」，誰掌握了文化的詮釋權利⁴⁸。這點本文贊同。在上述的多元文化的批評中，在文獻中往往只看到人權是西方的、非西方的文化不同、某種價值只是西方的人權內涵強加在非西方社會中。

這些批評嘗試去西方中心的努力值得贊同，但是他們對於非西方文化的想

⁴² M. Christian Green & John Witte Jr., *Religion*, in *The Oxford handbook of international human rights law* (Dinah Shelton ed., 2013), 9, 10-7.

⁴³ *Id.*, at 18-26.

⁴⁴ *Id.*, at 29-31.

⁴⁵ 文獻如 *HUMAN RIGHTS IN A PLURALIST WORLD* (Jan Berting, Peter R. Baehr et al. eds., 1990), 115, 115-70;

⁴⁶ 黃默 (2013), 〈百年糾纏 (一): 華人與普世人權標準〉, 《台灣人權學刊》, 2 卷 2 期, 183, 193。

⁴⁷ 陳瑤華, 前揭註 23, 頁 133-34。

⁴⁸ 陳瑤華, 前揭註 23, 頁 176-78。

像，也是在立基於西方對非西方國家的想像中討論。他們的方法論，是他們反對用西方視角想像東方，但是他們對於東方文化的了解卻也是建立在西方立場的想像或者是東方國家政府所建立形象上。他們採取的方法論，恰恰正是自己所反對的一種西方中心或菁英主義的文化論述。這樣的論述其實無異於在雲端上想像東方文化和西方人權理論不合，據以主張人權普世性是有問題的，且多元文化的批評是正確的。縱不討論經驗層面上非西方文化是否真的和人權理論扞格，單從理論層面上就可以想像這可能淪為欲加之罪：我如是想像你的文化，你的文化便如是。如果多元文化的批評真的要在文化多元性的基礎上反對普世性，那應該拿出更具體的證據說明人權真的不是和每個文化都相合的，而且這個衝突應該被我們所尊重到此等地步：我們不可以拿新興的人權理論（相較於有千百年歷史的傳統文化，假設真的有這種一成不變的「傳統文化」存在，比較起來才兩百年歷史的人權理論可以說是新興），去要求他改變他的文化。這種證據付之闕如。

對多元文化的批評而言，人權普世性命題忽視了文化的多元和不同，但是多元文化的批評本身似乎把文化視為一種固定不變的內容，而「外來人」不可以嘗試改變這種文化。多元文化的批評所持有的文化靜態觀，更昧於文化的現實。而如果多元文化並不採靜態觀，而採動態觀，則文化的變動是正常的，則用現在的文化反對人權內涵的普世性，等於是否定這個文化可以往接受人權內涵的方向變動。否定一個動態的文化可以往某個方向發展作為挑戰或反對人權普世性的基礎，力度太薄弱了。

肆、 結語

人權的普世性，或者用不同的方法陳述就是普世人權，是否被證立？首先，從其定義出發，人權的普世性是必然涵蓋在人權中的，因為定義就是如此。正因為如此不可分割，多元文化對於普世性的批評，有時候看起來是在批評人權整體，有時候是在批評人權中的普世性。就算如此，也不至於影響認定，這些批評者認為人權的普世性是有問題的。

眾多人權學者接受了這樣的批評，並做出了回應。有些人做出較大妥協，限縮人權清單或者是調整普世性的強度，也有學者是稍作調整而已，更為強硬的回應態度是反對批評者的看法，全面為人權普世性辯護。這三種主要回應派別，有屬於人權理論家的內戰。但是普遍而言，都是在維持人權理論的基礎上，調整普世性的強度來回應多元文化的批評。

正如上文所整理的，人權普世性問題，受到多元文化的強烈批評但時至今日，幾乎沒有國家不接受人權，就算人權紀錄上最惡名昭彰的人國家面對侵犯人權指控，回應方式也非「我主張人權不存在」，而是利用其他理論或者觀點與人權指控周旋。這種普世性，就本文來看是一種概念的普世性，但人權要發揮其規範國家的意義，沒有內涵的普世性是不可能的。這正是爭議所在。本文提及的批評論者，大致的共識是內涵的普世性應該接受調整。本文於此贊同多元文化主義的看法。一個顯例是宗教自由下禁止設有國教。但這真的是宗教自由的判準嗎？我國與美國皆沒有設有國教，美國更為嚴格，法院前要設十誡石碑都會被嚴格討論是否有違禁設國教，我國總統則每年參加基督教的早餐會、向道教寺廟抽國運籤、向佛教大師請益國家問題，各個縣市政府多有設立聖誕樹和舉辦聖誕活動，但絕不有人指責中華民國政府侵害宗教自由（即便有，也可能輕易地被駁斥），這顯示人權的內涵普世性中，對於各個人權的子原則／判準，要敏感於多元文化的差異性，因此假設有一套放諸四海的人權標準，或者普世適用一套由特定成熟人權老牌國家（們）所發展出的人權體系，確實值得商榷，而且也是人權理論在尊重人性尊嚴的本質上應該避免的。

但是被濫用的多元文化論述是應該被反對的。正如許多國家所謂的多元文化，不過是自己侵犯人權的遮掩。多元文化的批評本身不能說有缺陷，但是卻無法避免這種濫用，因為最根本的問題在於，多元文化的批評無法幫所有文化代言。這在想像上就算可能做得到，但在經驗上絕對不可能，因此我們對於其他文化的了解，假如沒有親身經驗，往往只能依靠多數群體或國家政府。這毋寧是球員兼裁判，國家在人權議題上掌握了文化的發言權，讓人權的普世性審查國家政府時，面對該國家遇到不想採用的人權規範就以文化不同為由規避。批評論者倘若認為這是廣大「非西方文化」下的人們對於人權的態度，恐怕才是比人權普世性更應該被反對的普世主義了。

參考文獻

一、期刊

- Donnelly, J. (2007). The relative universality of human rights. *Human Rights Quarterly*, 29(2), 281-306.
- Maksymov, S. S. (2013). The universality of human rights. *Law of Ukraine: Legal Journal*, 2013(4), 114-120.
- Tasioulas, J. (2002). International Law and the Limits of Fairness. *European Journal of Human Rights*, 13(4), 993-1023.
- 林立 (2018), 〈「民族自決權」能否抗拒普世人權的要求? : 對瓦爾澤 (Michael Walzer) 以「自決」反對「人道干預」之批判〉, 《台灣國際法學刊》, 15 卷 1 期, 43-73。
- 黃默 (2013), 〈百年糾纏 (一): 華人與普世人權標準〉, 《台灣人權學刊》, 2 卷 2 期, 183-199。

二、書籍

- Griffin, J. (2008). *On Human Rights*. New York, NY : Oxford University Press.
- Kanitkar, S. (2010). *Culture and Human Rights*. India: Rajat.
- Moyn, S. (2010). *The Last Utopia: Human Rights in History*. Cambridge, MA: Harvard University.
- Tesón, F. R. (2001). International Human Rights and Cultural Relativism. In P. Hayden (ed.), *The Philosophy of Human Rights* (pp. 379). St. Paul, MN: Paragon House.
- Human Rights Watch (2010). The United States Violates Human Rights. In L. S. Friedman (ed.), *Human Rights* (pp. 53-60). Detroit, MI : Greenhaven Press.
- Peter Ford (2010). China has improved Human Rights record. In L. S. Friedman (ed.), *Human Rights* (pp. 68-71). Detroit, MI : Greenhaven Press.
- Zaid Shakir (2010). Islam grants Human rights. In L. S. Friedman (ed.), *Human Rights* (pp. 76-91).
- Green, M. C. & Witte Jr., J. (2013). Religion. In D. Shelton (ed.), *The Oxford Handbook of International Human Rights Law* (pp.9-31). UK: Oxford Universtiy Press.
- Jack Donnelly (著), 國立編譯館 (主譯), 江素慧 (譯) (2007), 《普世人權——理論與實踐》, 巨流。

John Rawls (著), 陳尚生 (譯) (1993、1999) (2003 譯), 《萬民法》, 吉林。
(簡體字版)

Michael Freeman (著), 國立編譯館 (主譯), 湯智賢 (譯) (2006), 《人權——
跨學科的研究》, 巨流。

Tom Campbell (著), 國立編譯館 (主譯), 徐子婷、楊雅婷、楊濟鶴 (譯)
(2010), 〈國際人權〉, 《權利批判導論》, 韋伯文化。

陳瑤華 (2015), 《人權不是舶來品》, 二版, 五南。

劉文斌 (2005), 《西洋人權史》, 五南。