

多元文化世界中的人权

大卫·米勒

顾红亮 译

(牛津大学 纳菲尔德学院, 英国)

摘要: 一个政治哲学家的工作便是审查人权观念背后的种种理论假设, 判定积极分子的人权观念是否正当。这也许是一项令人不太舒服的工作。人权组织或许对人权作了比较夸张地理解, 但是他们在那些自由主义势力微弱的社会里做了非常有益的实际工作。人权组织的成员也许觉得对人权持一种批评的观点是令人气馁的。但是, 哲学家的工作就是要去探究和质疑, 要问一问别人想当然以为的那些信念是否具有正当性。虽然问一些不受欢迎的问题也许会引起人们的反感, 但是哲学家有个守护神, 那就是著名的苏格拉底。他最后因为腐蚀雅典青年而被处死。苏格拉底的罪行就是质疑他那个时代雅典社会的道德信念。我在下文将表明: 人们可以在实践中支持人权组织, 同时在理论上可以认为他们所持的人权观念是经不起批判审查的。

关键词: 普遍人权; 多元文化主义; 人权

中图分类号: B82

文献标识码:

本文原是为在斯德哥尔摩召开的一次人权会议递交的发言稿。那次会议的大多数与会者是人权组织中的积极分子——这些组织努力促进世界不同地区的人权进步, 以及那些我所期望的对于人权理论有相当广泛理解的人士。在这样的背景下, 一个政治哲学家的工作便是审查人权观念背后的种种理论假设, 判定积极分子的人权观念是否正当。这也许是一项令人不太舒服的工作。人权组织或许对人权作了比较夸张地理解, 但是他们在那些自由主义势力微弱的社会里做了非常有益的实际工作。人权组织的成员也许觉得对人权持一种批评的观点是令人气馁的。但是, 哲学家的工作就是要去探究和质疑, 要问一问别人想当然以为的那些信念是否具有正当性。虽然问一些不受欢迎的问题也许会引起人们的反感, 但是哲学家有个守护神, 那就是著名的苏格拉底。他最后因为腐蚀雅典青年而被处死。苏格拉底的罪行就是质疑他那个时代雅典社会的道德信念。我在下文将表明: 人们可以在实践中支持人权组织, 同时在理论上可以认为他们所持的人权观念是经不起批判审查的。

普遍人权的学说

尽管人权观在实践中非常重要, 但它的理论基础却颇有争议。当我们谈到人权政治或人权运动时, 常常指政府、尤其是像国际特赦组织 (Amnesty)、人权观察组织 (Human Rights Watch) 等非政府组织运用人权观念挑战许多国家中现行的政权体制。有的时候, 这些实践性的挑战是有效的。但是, 和半个世纪多前拟定的《联合国宪章》相比, 我们现在在人权是什么、为什么有人权等理论上并没有取得更多的共识。回想一下, 当时的 56 个联合国成员国中有 48 个批准《宪章》, 现在听起来这有点像奇迹。因为《宪章》在某种程度上是西方自由主义理念的具体体现。在经历了一段时间之后, 才出现了一些对抗性的反应。最后来自非洲、东亚、中东和其他地方的声音开始出现, 他们不反对人权观念, 而是对现行学说中阐释人权观念的方式提出挑战。¹ 所以现在的问题在于: 有没有可能提出一种被来自不同文化背景的人们所认可的人权学说——一种真正普遍的, 又不受泛西方偏见污染的学说? 或者, 我们应该放弃普遍人权学说这一希望, 承认人权是西方的自由主义观念, 但可以强迫各

地政府接受我们所谓的人权？

我们首先要问：准确地说，我们需要人权学说是为了什么？制定人权表（lists of human rights）并使它们体现在各种宪章和协定中的目的是什么？对此有两种不同的回答。

第一种回答，我们的目的是为了确定那些我们无法忍受的情形和实践的范围。有一些不应该施与人类的做法——如折磨是一个明显的例子——任何实施或允许这些做法的政权便越出了上述范围。我们不可能把这样一个政府视为国际社会的好成员。²因此，它应该被排除在国际组织之外，不应该参与国际法的制定，不具有通常国家所享有的外界不干涉其内政的豁免权。我们可以合理地加以干涉，阻止其滥用人权（以联合国安理会决议的方式则更适宜）。因此，我们需要人权学说的第一个理由是，它能使我们划定所谓的体面国家和那些举止行为让我们无法忍受的国家之间的界限。有必要划定这样的界限，因为我们在政治上将以不同的方式对待这两类国家。

第二种回答，我们或许有一个更宏大的目标，即建构一个人权学说。我们的目标将是设定一个好政府的标准——可能不是一个完全的标准，但至少是一个最低的标准。我们相信，国家应该赋予公民广泛的权利，例如享有多种自由的权利，而且应该说服所有的政府都朝这个方向努力。因此，人权学说的目的是设定一个目标，尽力推动国家朝此目标发展。这意味着几乎所有国家都需要一些推动力（因为他们离好政府的标准总有一定的距离）——例如我们可以谴责像美国的死刑和英国的收容这样的做法。而且，我们所使用的方法将是说服和诱导——如果我们有了这个必要的杠杆，我们将给予那些降低到人权标准线以下的国家一些刺激，激励他们趋向全面实现人权。一个熟悉的例子是欧盟的做法，欧盟要求像拉脱维亚和爱沙尼亚这样的候选国家修改公民法，赋予公民更多自由权利，以此作为加入欧盟的条件之一。没有人会认为这些候选国家的举止行为是无法忍受的，但他们当前的一些做法还达不到那个宏大的人权标准。

因此，人权学说有两个很不同的目的——一是确定无法忍受的政权（或政权内的一些做法），二是设定一个好政府的标准。很明显，第二种情形中的人权表比第一种情形中的人权表更长、更厚。这里我们可以简要讨论一下薄的人权表和厚的人权表。³薄的人权表是为了防止人类遭受某些不良的待遇——如被掠夺或被折磨、无理的禁锢、被剥夺所有的生存手段等等——这些待遇使人们无法过一种体面的生活。厚的人权表还将包括一些其他的权利，如人类有权过美好生活的权利，表达自由、政治参与自由、职业选择自由的权利等。如果我们同意厚人权表的内容的话，我们认为所有的政府都应该尊重这些权利。但是我们并没有说，那些未能实现其中部分权利的政府应该被排斥在国际社会之外。虽然他们有许多方面需要改进，但他们的做法还没有越出人权范围。

人权表的厚与薄？

问题在于哪个目的是对的？人权表应该是薄的还是厚的？国际性的文献在这一点上也是模棱两可的。例如，最初的《联合国宪章》公开宣称的目的是强调预防纳粹恐怖事件重演的原则。正如许多人已经指出，《宪章》包含了一些超出上述目的的权利，只能属于厚的人权表的内容。这些权利包括言论和表达的自由、差不多是要求完全的自由主义——民主主义制度的政治权利、婚姻中男女平等等。人们不得不想，很多签名者也许已经假设没有人会真正接受字面意义上的《宪章》。

我认为，在多元文化世界里，真正的人权表将不得不是一个薄的人权表。这并不意味着完全放弃厚的人权表，而是意味着我们不应该把属于厚的人权表上的项目称为专有的人权，而宁可称为公民权利（rights of citizenship）。⁴这些权利应该被看作是政治社会的基础，通常是被写进宪法而具有特殊的地位。然而，关键在于厚的人权表可以因地方的差异而有所

变化。每一个政治社会应该有它自己的公民权利学说，不同社会的公民权利学说之间有相当多的内容是重叠的。但是，文化的差异意味着不同的人权表将在不同地区合理地出现。只是作为某一特定社会基础的权利不应该被称为人权，尽管它将包括薄的人权表上的所有项目。

多元文化主义与人权

为了说明这一点，我有必要简单说一说文化和多元文化主义。对“文化”下一个精确的定义是不可能的。一般说，文化包括信仰和行为的模式。对于我们来说，最重要的是文化晓谕它的拥护者如何去评价他们的生活以及怎样生活。如宗教文化会告诉信徒，生活中最重要的事情是建立与上帝或诸神的正当关系，然后发布一套有助于建立上述关系的仪式和惯例。文化的建制化有多种途径：如塑造日常生活中人们相互交往的方式，如使文化观念体现在法律和政治中。这些都是很明显的。同样明显的是，我们生活在一个多元文化世界里，不仅政治社会之间存在着文化的变异，政治社会之内也存在着文化多样性。毫不奇怪，最大的文化差异存在于不同政治社会之间，因为当文化被植入政治制度时，文化才产生出最有力的影响。

问题在于文化差异是否以及如何影响人们思考人权的方式——极端地说，他们是否会接受人权观念。在多元文化世界里，在人权上达成真正的、原则性的共识有可能吗？在探讨这个问题（稍后再议）之前，我们也许应该问一下为什么达成共识是要紧的。假设我们面临一种文化，其成员不认可我们所认同的任何形式的人权。既然我们坚信人权，为什么不把我们的喇叭音量开到最大从文化的外面对他们进行宣传，并使他们也确信人权呢？的确，如果我们这样做，他们的文化将不得不发生变化。至少从我们的观点来看，这种文化的变化是在朝着较好的方向发展。如果是这样的话，我们为什么还要从文化内部来寻求共识呢？

有两个原因，一是实践的原因，一是道德的原因。实践原因在于，如果人权干涉是以与现行的文化承诺相匹配的方式进行的话，这样的干涉很有可能成功。但是，如果我们遭遇到一个完全相异的学说，那么很明显，它将诱使政治家和其他人把人权观念作为西方文化的一部分而加以拒斥。在关于“亚洲价值”的辩论中，这种情况已经发生。新加坡和东亚其他地区的政治领导人认为他们的文化包含一套独特的价值（如重视家庭关系，个体归属于强大的、和睦的团体），异于甚至高于西方价值。⁵因此，如果人权只是西方价值的反映的话，东亚社会就没有理由接受这样的人权观念。

道德原因在于，我们首先应该有尊重文化差异的态度。有些文化对人们生活的影响非常恐怖，以至于我们有理由去镇压和改变它们，但是也存在着例外。世界上主要的文化体系都体现了一定的生活方式。不论我们是否发现这些生活方式有吸引人之处，我们都应该把它们看作是有价值的。假设人是与文化紧密联系在一起，那么尊重人就意味着尊重文化。因此，我们不应该把学说强加给那些文化背景不同的人。⁶用人权喇叭去宣传使别人转向不仅是无效的，也是错误的。

花较多的笔墨讨论这两个原因试图表明，人权扎根于当今世界上所有主要的文化中——这一观念的提倡者把这看作是应用人权学说的一个至关重要的知识前提。当我们批评某个国家违反人权的时候，我们是说它没有实践体现在它自己文化中的一些原则——这些原则不是浮现文化表面上，而是能够从文化中的其他道德原理基础上加以提炼的。但是，真的是如此吗？

为人权辩护

在这一点上，我们需要问究竟如何为人权辩护。当表达自由权或有权享有卫生保健也被称为人权的时候，我们应该用什么样的理由来支持这一说法呢？尤其是，假设我们知道我们

所属的文化只是众多文化中的一个，那么，我们的辩护究竟应该在什么程度上诉诸文化价值呢？

对这个问题至少有两个答案——即辩护人权的两种方法。第一种辩护从文化中可资利用的整套伦理资源入手，表明人权就源于这些伦理资源。在许多情况下，文化不会明确地把这些资源概念化为权利，相反，权利倒可以被看作是对已有的伦理资源的重述。例如，一个宗教文化有它的戒律，其中一个戒律是人有义务使饥者有食吃，这个戒律就可以被翻译成人有获得食物的权利。这样，每一种文化都形成自己的权利体系。我们的希望在于，所有这些权利体系之间存在很大程度的重叠，以至于我们至少可以把那些处在交叉点上的权利看作真正的人权。⁷

第二种方法是寻求一个可被所有文化接受的辩护策略。这种辩护从某些关于人类及其需求、利益的前提（这些前提是无争议的、没有哪种文化有理由加以拒绝的）出发，并依靠这些前提形成人权表。⁸这种方法撇开了文化，给出一个中立的辩护理由。在第二种辩护中，当任何人问“为什么有如此这般的一个人权”时，得到的答案是一样的；而在第一种辩护中，则有不同的答案，这些答案有赖于提问者的文化背景。

第一种辩护方法似乎一开始就得到较多人的拥护，尤其是因为它允诺了一个很厚实的人权表。每一种文化都对人类的美好生活作出了充足的和丰富的解释——它告诉我们最好的生活方式（一种或多种）是什么——所以人权的出现为这一美好生活的实现提供了必要条件。例如，假设一种文化看重政治参与，就像古希腊文化所做的那样，或者看重宗教仪式，就像许多宗教文化所做的那样，那么政治参与权或践履宗教仪式的权利就很容易得到直接的辩护，而其他的许多权利可以被用来支持这些特别的权利。与此对照，第二种辩护方法很可能提供给我们一个最小限度的人权表。如果我们问所有文化都承认的人类生活的特征是什么，就像问过一种体面的生活所需的必需品一样，我们最多得到一个很短的列表——如食物，健康，活动自由——相应地，人权表也将是很简短的。用前面的术语来说，这将是一个薄的人权表。

然而，我对第一种辩护能否成功表示怀疑。问题在于文化差异实在是太大了，以至于无法在厚的人权表上达成我们所期盼的共识。这里我赞同一些人所主张的，在《联合国宪章》里和在别的地方发现的人权标准在很大程度上是西方自由主义政治文化的产物，人们必需了解这种文化（在世界历史的意义上）是多么地特别。经常提到的一点是这一政治文化在本质上是个人主义的，而大多数别的文化则是社群主义的——他们更看重人的关系以及这些关系得以维系的方法。但是，我想强调两个其他的差别。

自由主义文化与非自由主义文化

第一个差别涉及自由主义的平等信念。当自由主义者被问及如何为人权作辩护时，他们经常提及这样的惯用语：人人在道德上是平等的，或平等尊重每一个人。在自由主义文化中，这样的惯用语是有价值的。我不想说，在非自由主义的文化中——我不仅指非西方文化，而且指前自由主义的西方文化——缺少人类平等的信念，而想说，平等信念被两种不平等的信念遮蔽了。第一，指的是内在者与外在者、所属者与不属者（不管是从宗教的角度来解释“所属”——信徒与无信仰者或异教徒，还是从一般文化的角度来解释——文明人与野蛮人）之间的不平等。在儒家思想和在西方古典思想中都能发现内在者与外在者这样的对照。⁹在类别上，归功于外在者的东西与归功于那些属于自己文化共同体的内在者的东西是完全不同的。第二，指的是共同体内部地位的不平等：共同体被视为价值层级的统一体，价值层级奠基于每一个人在其中扮演的角色差异。最显而易见的和最普遍的例子是男女地位的不平等。在其他情况下——如在儒家文化中——父子之间的地位差异是很关键的。另外一个明显的例

子是由世袭等级制度的文化所提供的。在所有这些情况中，在不同地位的双方之间存在着相应的不平等的义务，但在每一情况下双方所持的义务都是不同的——所持的义务决不会是平等的。

如果我们把那些带有种种不平等的非自由主义文化与自由主义文化比较，然后问一下这对于来源于文化内部的人权意味着什么，答案是许多体现自由主义特征的权利并不会出现。例如，在政治上每个人的发言权或投票权应该是平等的，从这个意义上说，在非自由主义文化中将不存在民主的政治参与权，或者根本不存在普遍的参与权，或者存在不平等的权利，比如说男人拥有某些权利，而女人则没有。又如，法律面前人人平等，处于相同地位的人享有同等的权利，但是，没有人反对以不同的方式对待不同人群的法律，如对妇女有强制性的着装要求，而对男人则没有，如对通奸行为的惩罚男女有别。一般的观点是，如果我们从文化内部出发，对每一个群体来说，得到的不是平等的权利，而是不同的权利，这些不同权利使群体成员以文化所要求的方式得到发展。

我想强调的自由主义文化与非自由主义文化之间的第二个差别关系到自由主义的自主（autonomy）信念。这个重要的信念跟这样的观念有关：每一个人有权选择生活方式，包括选择一些铸成生活方式的信念。简单地说，大多数非自由主义文化认为重要的是人们应该过一种美好的生活（也许有几种生活方式），生活方式的选择本身是不重要的；而自由主义者则倾向于认为自主选择是最重要的，即使人们在选择之后得到的生活是那种连自由主义者自己也认为是没有价值的生活。这种观点影响了人们理解权利（如自由表达权、职业选择权、婚姻伴侣选择权等）的方式，并产生重要的后果。自由主义者想给这些权利一个有力的解释。例如宗教表达的自由被解释为：所有的宗教在国家范围内应该享有同等的待遇，而且每一宗教的成员有权改宗等。而在非自由主义文化内，理解这些权利被附加了很多限制。

结果是，从文化主义的角度理解人权将得出一些人权表，这些人权表看起来非常不同，不同到了几乎可以质疑人权观念的地步。这不仅是一个何种权利优先的问题——以前常见的关于公民/政治权利与社会/经济权利的争论就涉及这一问题——而且是这样的问题：权利本身看起来十分不同，或有些权利甚至没有出现在人权表上。我想，问题的严重性被低估是因为，那些关注非自由主义文化中的人权问题的作家几乎总是属于他们文化中的自由主义者，因此有一种既定的旨趣，就是要向世界表现他们文化中最自由主义的一面。我佩服人们已经提出的独创性见解，即认为伊斯兰或儒家文化会被迫放弃公认的人权表——所谓公认是对自由主义者而言的——但是，我始终有一个强烈的感觉，这样的见解并没有从根基上真正理解文化。

当然，在解释文化的方式上，没有客观的“对”或“错”之分。由于多种原因，世界上大多数文化将会在适当的时候被自由主义化到某一个程度。到那时，会聚起来的文化将更易于趋向或认可人权。也许人权会跟着麦当劳走，就像帝国时代人们常说的，生意跟着国旗飘。但是，同时我想，我们有坚实的基础在下列前提下为人权辩护：承认所有文化具有共同的基础，又承认文化的独立性。

人权的世俗和宗教基础

第二种辩护方法是从这样的观念出发：尽管存在许多不同的美好生活方式，但都要求有一些基本的前提条件，包括简单的身体上的要求——如食物、住所、健康。我们可以把这一论点扩展开来，这些要求还包括人类为了过一种体面的生活所必须具备的多种能力。人类的特征在于：人有长期的计划和事业，不是像动物那样得过且过地生活，为此，他们必须确保安全——免受攻击，而且要有能力控制外部的环境（如以所有权的形式），要有能力形成与他人互相理解的关系，等等。他们应该有与他人建立起各种关系，这就要求使用语言、

交流工具、活动自由等，这些也都是很重要的。把这些要求用图表来表示，这图表可以扩展到很大。在每一种情况下，我们都可以把那些条件或能力转换成相应的权利。当然，这样的权利可以采取多种具体的形式。例如财产权，不一定就被限定为通常意义上的私人财产继承权。在基布兹，有另外一种的令人满意的财产权形式。在基布兹里，每个人都有权使用房子、衣服、工具等，即使在严格的法律意义上，这些东西都属于基布兹这个集体。

第二种方法将产生出一个最小限度的权利表。例如，它不包括政治参与权，因为很清楚，没有这个权利，人类也能过非常体面的生活，而且在过去的几个世纪里人类已经过上这样的生活。根据前面的区分，通过这个方法我们只能得到一个薄的权利表。但我们正好能够得到这个权利表吗？这个权利表是真正的跨文化的吗？我对人权所作的辩护可以被描述为人文主义的、甚至是世俗的辩护，因为它只涉及经验的、可观察到的人权事实，例如没有食物或没有使用语言，就没有能力过体面的生活。这样的辩护也可能遇到挑战：它没有把宗教或精神价值置于中心地位，而有些文化则希望这样做。

举一个具体的例子，让我们考虑一下这样的争论：自由主义者如何看待一些宗教体系所准许的甚至所要求的严厉的惩罚，如伊斯兰教教法规定，偷窃者须被切手，妇女有通奸行为的须被乱石打死。¹⁰这样的惯例违反人权吗？当然，惩罚本身并不违反人权，因为有时为了保护A的权利免受B的侵害，惩罚是必需的。所以问题只在于这些惩罚是否太残酷或太过分了，以致于侵害了人权。考虑到人的需要和利益，我所赞成的方法是：要询问这样的惩罚对于保护人的所有权和维护婚姻关系是不是必需的。可以推测：答案是否定的，而且对这些惩罚所给予的辩护是宗教性的——如这些惩罚对于净化罪犯的灵魂是必需的，对于防止他或她下次再犯罪并经受更大的惩罚是必需的。于是，最后的结论是这些惩罚不可能侵害人权。我们的讨论已经触及到了道德的基础：人的本性关键是什么，这个问题究竟是在自然主义的层面上还是在宗教的层面上得以理解。

在这里，重要的是不要夸大道德分界线。我猜想，任何一位伊斯兰学者都不会否认，从其他方面来看，切手或乱石致死是很大的伤害；他们也不想看到经常实施这样的惩罚，或者希望这些惩罚永远只是一种可能性。争论点在于，是否由于灵魂上的受益而不考虑在某些情况下对身体造成的伤害。所以，对于伊斯兰文化的支持者来说，没有理由否认一般的生命权和身体的完整性，这两者都排斥切手和乱石致死这样的惨剧。他们不必拒斥自然主义的解释。自然主义解释了为什么这些伤害是如此的严重以致于使人倡导人权，以保护人们免受伤害。现在的问题只在于何时和在什么样的范围内人权可以被忽略（不要忘记，西方的自由主义者承认，在人们犯有重罪而被监禁的时候，像活动自由这样的人权才可以被合理地忽略）。所以，伊斯兰文化应该能够接受一个薄的人权表，用人文主义的术语来说，这个人权表在应该如何对待人的问题上设置了一些一般性的标准。他们需要保留的唯一一点是，在某些情况下，出于宗教的理由，可以取消人权表上某些项目。

当然，我们自由主义者对此仍然不高兴：我们认为正被讨论的这些惩罚是残酷的和过分的，因此，我们设法使正在被讨论中的文化的成员相信这些惩罚事实上是不必要的——自由主义的伊斯兰教学生会指出《可兰经》中的一些段落，这些段落强调仁慈等的重要性。我不反对那种把非自由主义文化推向自由主义的努力，随着时间的流逝，这种情况也许会发生。我的意思是，我们需要认清真正的人权是什么，用什么术语来更好地描述公民权利。公民权利已经存在于我们所欣赏的一些社会中，而且我们希望将来有一天它也被别的社会采纳。

小结

总之，据我的观点，有两个理由使人权表既简短又简单——即一个薄的人权表。首先，我们需要这样一个权利表以确定那些无法忍受的情形和政权——国际社会并不承认这样的

社会具有免受人权干涉等常规的豁免权。其次，我们希望这样的人权表在多元文化世界里是无可争议的。谁也不会说这只不过是西方的强加。由于有了薄的人权表，我们就可以做到这一点。在这之上，我们还应该承认一个更厚实的权利表，我们把表中的这些权利看作公民权利。在很大程度上，这些权利已经在自由主义的民主政治中被认可，我们希望最后它们将在世界各地被认可。它们包括平等的政治参与权、广泛的自由表达权、反对歧视等。正如我们看到的，这些权利是一个好社会的中心支柱。我们可以停止说服宣传工作，使来自非自由主义文化的人确信他们自己的价值，这样做也无所谓。但是，我们不得不承认这些公民权利具有文化上的特质——在别的文化中，一些深层次的信念具有相反方向的意义。因此，把它们称为人权，就存在着破坏人权观念的风险。

在本文开头，我说过我将提出一些笨拙的问题，我所持的立场也不为那些积极参与人权斗争的实践者所欢迎。正如我指出的，这些实践者的工作通常是和厚的人权表联系在一起。例如，多年来，我是国际特赦组织的成员。这些年来，我观察到赦免的范围已经扩大到越来越多的权利——如它把死刑看作是对人权的侵害，而从我的观点来看，生命权在概念上不排斥死刑，在一个合理的法律体系里，死刑被看作是最最后的惩罚手段。我相信自由主义社会可以免除死刑。我设法说服美国同事，认为在他们的社会里，死刑是不必要的——我遇到的美国人倒不必做很多说服工作。但是我对下列的说法表示犹豫：仅仅因为有些州还保留着死刑，就把美国形容成人权的违犯者。我坚持对国际特赦组织的认捐，因为我赞成他们正在开展的工作，包括在死刑问题上的工作，即使我认为在很多情况下，他们过分夸大了人权的字眼。当哲学家责备行动积极分子时，这句话是经常提到的：我支持你正在做的事情，即使你给我做这事的理由是说不通的。我就用这个煽动性的（和苏格拉底的）话语结束本文。

注释：

1. 参见，例如 A. A. An-Na' im and F. M. Deng 编的 *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives* (Washington, D. C., Brookings Institution, 1990); A. A. An-Na' im 编的 *Human Rights in Cross-Cultural Perspective* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1992); J. R. Bauer and D. A. Bell 编的, *The East Asian Challenge for Human Rights* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999); A. Pollis and P. Schwab 编的 *Human Rights: Cultural and Ideological Perspectives* (New York, Praeger, 1979); S. Caney and P. Jones 编的 *Human Rights and Global Diversity* (London: Frank Cass, 2001).
2. 这样的立场在 A. Buchanan 的文章 “Recognitional Legitimacy and the State System” 中得到了发展, *Philosophy and Public Affairs*, 28 (1999), 46-78.
3. 我从 Michael Walzer 那里借用了薄与厚的术语, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1994).
4. 这方面的对照，进一步可参见拙文 “Group Rights, Human Rights and Citizenship”, *European Journal of Philosophy*, 10 (2002), 178-95.
5. 参见 D. A. Bell, *East Meets West: Human Rights and Democracy in East Asia* (Princeton, N. J., Princeton University Press, 2000), 第一章。
6. 关于这方面的一般讨论，可参见 J. Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999).
7. 这方面的例子，可参见 C. Taylor, “Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights”, Bauer and Bell 编, *The East Asian Challenge for Human Rights*.
8. 这一方法的例子包括 J. W. Nickel, *Making Sense of Human Rights* (Berkeley: University of California Press, 1987); H. Shue, *Basic Rights: Subsistence, Affluence and American Foreign Policy* (Princeton: Princeton University Press, 1996); J. Griffin, “First Steps in an Account of Human Rights”, *European Journal of Philosophy*, 9 (2001), 306-27.
9. 参见 J. Chan, “Territorial Boundaries and Confucianism” in D. Miller and S. Hashmi 编, *Boundaries and Justice: Diverse Ethical Perspectives* (Princeton, N. J., Princeton University Press, 2001).

10. 参见 A. A. An-Na' im, "Toward a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: The meaning of cruel, inhuman, or degrading treatment or punishment" in An-Na' im 编, *Human Rights in Cross-Cultural Perspective*.

Human Rights in a Multicultural World

David Miller

(Nuffield College, Oxford, the UK)

Abstract: To sum up, there are two reasons in my view for keeping the list of human rights short and simple-to have a thin list. First, we need such a list to identify situations and regimes that are intolerable-societies that cannot be accepted by the international community as having the normal range of immunities against intervention etc. Second, we want the list to be uncontroversial, in a multicultural world. Nobody should be able to say that it is simply a Western imposition. With the thin list we can achieve that.

Over and above this we should recognize a much fuller list of rights that we count as rights of citizenship. These are rights that are to a large extent already recognized in liberal democracies, and that we hope eventually will be recognized everywhere. Calling them human rights, therefore, runs the risk of undermining the very idea of a human right.

I said at the beginning that I was going to ask awkward questions, and the position I have outlined will not be welcomed by those engaged actively in the struggle for human rights in practice, who as I see it are usually working with a thicker list. I believe that liberal societies can dispense with it, and I try to persuade American colleagues that it is unnecessary in their society-not that the Americans I meet need much persuasion. But I would hesitate to describe the US as a violator of human rights merely because in some states the death penalty is still applied. I carry on paying my Amnesty subscription because I approve of the work they're over-inflating the language of human rights. But this is often how it is when philosophers meet activists: I approve of what you're doing even though the reason you give me for doing it don't really hold water. On this provocative note, I end the paper.

Key Words: General Human Rights; Multiculturalism; Human Rights

收稿日期: 2005-04-12

作者简介: 大卫·米勒, 牛津大学纳菲尔德学院教授, 英国