
关于人权非强制性共识的条件

查尔斯·泰勒 刘擎 译

(加拿大 蒙特利尔麦吉尔学院哲学系, 华东师范大学, 历史学系, 上海, 200062)

摘要: 只有在西方我们重获对我们自身历史的更为适当的看法, 我们才能学着更好地理解与我们的发展相交织的精神观念, 因此才能准备去同情地理解其他人走向趋同目标的精神途径。与许多人的想法相反, 世界共识将不会一直通过对传统的遗弃或否认来达成, 而是通过不同团体在各自精神遗产中的创造性的反复洗礼, 经由不同的路线走向一个共同目标。

关键词: 权利的语言, 法律基础, 人权, 非强制性共识

中图分类号: D082

文献标识码:

一、引言

就人权达成真正的、非强制性的国际共识意味着什么? 我想大概是与罗尔斯在《政治自由主义》一书中所表述的“重叠共识”^[1]类似的东西。就是说, 不同的群体、国家、宗教社群以及文明, 尽管在神学、形而上学和人性等问题上持有互不相容的根本性观点, 但仍然可以就应当制约人们行为的某些特定的规范形成一致意见。各方将以自己的方式、从自己深层的背景观念出发, 提出对这个共识的合理性证明。我们将同意这些规范的正当性, 但对于其之所以正当的理由持有不同的看法, 而且我们将为生活在这种共识中而感到满意, 并不被共识之下的深层信念差异所困扰。

其实, 马列坦 (Jacques Maritain) 早在 1949 年就表达了这样的想法: “我相当确信, 我对人权信仰以及自由、平等和博爱的理想的辩护方式, 是唯一具有可靠真理基础的方式。但这并不妨碍我与其他人就这些实践性原则达成一致意见, 虽然他们辩护的方式与我的完全不同, 甚至是反对我的, 而且他们同样确信自己的辩护方式才是唯一建筑于真理之上的。”

1

这类共识是可能的吗? 也许是因为我乐观主义的天性, 我相信是可能的。但我们必须从一开始就要承认, 我们还不太清楚我们究竟要形成关于什么的共识; 也要承认我们还刚刚开始辨别、认清那些在通向共识的过程中我们必须克服的障碍。我想在此就这两个问题谈一些看法。

首先, 我们要对什么达成共识? 有人可能会认为这是显而易见的: 关于人权。这正是我们的起始问题。但这马上会遇到一个障碍, 并已经被反复指出了。权利言说是根植于西方文化的东西, 这类言说的某些特征仅仅来自于西方历史。这并不是说, 西方之外不存在那些与权利方案所表达的实质规范很接近的东西, 但它们没有被表达为这种语言。在没有做进一步的考察之前, 我们不能事先就假定, 未来非强制性的世界共识是能用人权的语汇来表述并使各方满意的, 这也许可能, 也许不能。而如果我们向西方的种种说法做进一步区分的话, 或许会发现有些部分可能, 有些部分不能。

这并不是说我们已经找到了适当的术语, 来表达那些我们以为在不同文化中可以发现的普适性。唐纳利 (Jack Donnelly) 谈及“人的尊严”作为一个普适价值, ^{[2] (p28-37)} 但大沼保

昭 (Onuma Yasuaki) 却反对这个术语, 指出“尊严”一词本身就是西方哲学用来阐发人权传统所偏好的一个术语。他倾向于以“追求精神的与物质的福祉 (well-being)”来作为普适价值。如果“尊严”是一个过于精细而文化特指的术语, 那么“福祉”可能又太过含混而失于笼统。也许, 我们没有能力在这个层面上阐明普适价值, 也许我总是会对此无能为力。但是这不要紧, 因为我们需要阐明的重叠共识是某些特定的行为规范, 而在我看来, 我们确实有希望就这些规范达成至少某些一致的意见。人们发现, 所有文化都谴责大屠杀、谋杀、酷刑拷打以及奴役, 还有对无辜的示威者开枪或使其“失踪”。^{[4] (p9)} 这些共同的结论来自深层价值的支持, 但就性质而言, 这些价值分属于不同的、互不兼容的正当性理由。

我已经区分了行为规范及其深层的正当性理据这两个层面, 而西方的权利传统实际上在这两个层面上都存在。在一方面, 这是一个法律传统, 赋予特定的法律行为合法性, 并授权给特定的人来实施这些行动。我们可以考虑将这个法律文化当作一个适当的备选方案来普适化, 并论证采用这个方案的正当性依据可以不只一种。那么, 一个维护权利的法律文化将界定规范, 而对这套规范的世界共识将会是明确的。

已经有人对此表示了异议, 例如李光耀和他在东亚的同情者。他们在西方的法律文化中看到了危险的个人主义、分裂破碎以及社群的消融 (当然, 在他们的想法或者说他们的视野中, 特别注重的是美国的状况^[4])。在他们对西方法律程序的批评中, 他们似乎也攻击了其背后潜藏的哲学, 这套哲学据说是将个人居于首要地位, 而依照“儒家”的观点, 要更多地考虑社群以及复杂的人人所属的人际关系网络。

西方的权利传统还包含着一些特定的观点: 对于人性、社会和人性的善, 而且, 深层正当性辩护中的某些因素也介入了这个传统。区分这两个层面可能有助于讨论, 至少在分析性的意义上, 由此我们对于可能有什么选择方案会获得更细致的理解。实际上, 如果法律文化能够与它背后潜藏的正当性理据分离开来, 它也许能更好地“游走”。或者, 反过来也许是真的, 如果人类生活背后潜在的图景可以在一个不同的法律文化中获得体现, 那么这个图景可能看上去就不那么令人畏惧。也许, 这两种简单的解决都不行 (这是我的直觉预感), 而有必要对两者都予以修正。但是区别这两个层面仍然是有帮助的, 因为对每个层面的修正是不同的。

无论如何, 一个好的讨论起点可能是, 先对西方发展出来的权利语言作出简捷的勾勒, 对人类行为体及善的相关概念作出大致的描述。然后我们才可能进一步去辨析跨文化争议中的某些核心, 我们才可以理解为了沟通这些差异我们能做些什么。

二、权利的语言

许多社会都持有一种看法: 确保社会成员的某种豁免权或者自由是有益的。有时这种自由甚至给了社会的外来者 (想想许多传统文化中都实施的紧急收容法)。置人的生命于不顾无论在何地都是错的, 至少在某些特定的状况下以及对某种特定种类的人。错是对的反面, 所以与我们的讨论相关。

权利一词可以引发出不同的意思, 当我们开始使用确定或是不确定的条款, 或者, 谈及单数的“一种权利”或复数的“权利” (rights), 或者, 当我们开始将权利归属于人, 谈及“你的权利”或“我的权利”。这里就引出了一个被称作“主体权利”的问题。我们开始用“我具有生命的权利”这样的说法, 来代替“杀死我是错的”。这两种表述不是完全等同的, 因为前者将豁免或自由看作人的属性。这不再仅仅是一个法律要件, 一视同仁地竖立在所有人之间。“我具有生命的权利”比“你不该杀我”表达了更多的东西, 它赋予我对这一豁免的某种支配。一种权利是某种我可以在原则上放弃的东西², 也是某种我有职责坚持的东西。

所有法律系统都存在着某些主体权利的要素。西方的特殊性在于如下两点。首先，在历史上这个概念在欧洲中世纪社会中比别处具有更大的影响作用。其次，这个概念是17世纪重写自然法理论的基础。更古老的人类社会观念是被置于一种自然的法（a Law of Nature）之下，它的起源是造物主，因而高于人的意志，但这个老观念后来被颠倒过来。基本的法律被重新构想为包含了自然权利，而被归属于个人，优先于社会。社会起源于一个契约，它使人离开自然状态，而作为一个基于他们同意的行动的结果，将他们置于政治权威之下。

主体权利不仅对西方传统至关重要，意义甚至更为重大的事实是，主体权利被投射于自然之上，构成了一种关于人及其社会的哲学观的基础。这种哲学观对人们的个人自由、对他们依照同意来安排他们生活的权利，施以了极大的特权。在最近三个世纪的西方民主理论中，这种观念已经成为一种重要的思想传承。

主体权利的观念既用来界定某些法律权力，也用来为一种关于人性、个人及其社会的哲学提供主导象征。它同时作为法律规范和潜在的正当性解释发生作用，而且这两个层面不是互不关联的。这种潜在哲学的力量稳固地支持了我们政法系统中的法律规范，以至于它在一些当代政体中占据了骄傲的地位。在一些国家和欧盟的宪法中，权利宪章被特别勾勒出来予以保护。这成为司法审查的基础，各级政府普通的立法可以因为与这些基本权利相冲突而被判定无效。

现代西方的权利话语涉及了两个方面。在一方面，有一套法律形式将豁免和自由题写为权利，其特定后果影响到放弃的可能与保障的方式，无论这些豁免与自由是属于被正式权威所授予，还是属于被基本法律所保护。在另一方面，它又涉及到一种有关人与社会的哲学，赋予个人以极端的重要性，使得个人使用同意的权力变得意义重大。现代西方的权利话语在这两方面与许多其它文化（包括后现代西方文化）形成了鲜明的反差，这并不是因为其它文化中不存在某些类似的保护和豁免，而是因为具有相当不同的基础。³

当人们抗拒西方的权利模式时，他们常常将它看作是一个整体。因而我们就能理解，对西方权利话语的反抗何以不只在在一个层面发生。某些政府可能拒绝执行甚至广为接受的规范，因为它们的议程涉及对这些规范的违背（例如目前的中华人民共和国）。另一些政府准备接受、甚至热切支持一些普适规范，但他们被规范背后的那套关于人的哲学所困扰。这种哲学赋予自主的个人以首要位置，注定了要求他们的权利，甚至在面对广泛社会共识中也是如此。这如何与儒家所强调的紧密的人际关系相适应？不仅是与这种人际关系本身的重要价值，而且是与作为一种更广泛的社会模式相吻合？如果人们吸收全部的西方人权精神，其最高体现在于孤独勇敢的个人为其权利而对抗社会所有的遵从势力，那他还可能再成为一个好的儒家社会的成员吗？这种要求应得权利的伦理如何与小乘佛教的寻求无我、舍己和布施相一致？⁴

将权利作为一个整体照单全收并不一定就错，因为其哲学很明显的是那套已经被法律所享用、被发扬光大的权利话语的一部分。但是，上一段落所表达的那些不可忽视的疑虑表明，将权利话语的不同层面区分开，并松开两者——实施权利的法律文化与起初滋养它的关于人类生活的哲学观念——之间的联结，具有潜在的优势。

如果我们能做一个三分法的区别，可能会有助于我们思考的结构。我们最终要寻求的，是一种关于特定行为规范的世界共识，这个共识对各国政府具有制约性。这些规范要被任何给定的社会所接受，就必须在每一种情况下都能依托于被广泛接受的哲学理据，同时，要使它们得以实施，也就必须体现在法律机制中。我们的核心问题可以这样提出：在哲学理据或者在法律形式方面我们可以想象什么样的变体，它们仍然可以与一种有意义的（有关那些真正对我们重要的、可实施的规范的）普适性共识相兼容？

沿着这个思路，如果我们能在两个层面上分别想象可能的变体，就会有助于我们更好地理解：我们究竟要在未来的世界社会中寻求什么共识？更好地估计我们抵达目标的可能机

会。我建议，我们所要做的是考察几个特别困难的例子，在这些例子中目前的人权语言与当代的一种或主要的文化似乎表现出明显的冲突。我们的目标是尽力设想解决这些冲突的方式，通过对法律形式或者对哲学的某些修正，使得涉及人权要求的实质性规范能够得到保留。

三、其他可能的法律形式

我准备考察四种情况的冲突。第一种情况可以通过法律的创新来解决，我将简要地讨论其可能性，但最好要在哲学层面上处理。另外三种情况涉及人权要求的基本正当性论证。在对此展开的讨论中，我必须详细地讨论西方关于人权思考与实践的正当性基础，这要比我对自然权利理论所作的多少有点单薄的评论更为充分。我在后面将回到这个问题。

让我们看看本文开始时提到的那种反对意见：与李光耀类似的人或许会对西方的人权实践提出质疑，并提出它不适合其它社会特别是东亚社会。其基本的观念是，这种实践明确地由我在前一节所描述的哲学所滋养。而这种哲学设定，个人是权利的拥有者并鼓励他们为实现他们的权利而勇敢行动。但这导致了一些不好的后果。首先，人们关注的是他们的权利，关注他们可以从社会与别人那里要求的东西，而不是他们的责任，不是他们向整个社群或其成员所应该付出的东西。这鼓励人们过于利己而导致归属感的萎缩，从而引发更高层次的社会冲突，越来越多的多边分裂，最终走向人人对抗人人的战争。总之，是社会团结的削弱和暴力危险的增长。

这种情景描述在有些人看来似乎过于渲染了，但对另一些人来说可能表达了部分真相，包括一些西方人士对此也有同感。这就会使我们怀疑，这里的争议是所谓文明之间的差异。实际上，在西方内部就有一个悠久的传统，对脱离语境的纯粹权利言说予以警策，而在这个语境中，政治社群具有很强的正面价值。社群主义理论在今天显示了新的紧迫性，因为在西方民主社会，尤其在美国，人们体验着冲突、异化以及团结的破损。但这意味着李光耀的方案对今天美国的问题提供了一种解决的可能吗？

这种提议的荒谬性将我们带回到当今存在的真正的文化差异。如果跟随西方社群主义的批判逻辑，我们可能会获得一个考察这些差异的框架。

对于“过度关注权利”所作的批评中，一个重要观点是，它忽视了政治信任的决定性意义。托克维尔指出，专制主义试图摧毁公民之间的彼此信任⁵，而自由社会对这种信任的依赖是生死攸关的。自由的代价是对一项将我们凝聚起来的政治方案所作的强烈共同承诺，因为没有这个承诺，这个方案不得不以极为强制的方式执行，而这将威胁自由。但如果我们人人都感到，别人不再分担或不愿再履行这种承诺，那么这一承诺很快就会烟消云散。共同的忠诚是以信任来滋养的。

这对于以权利为中心的政治体制是如此，对任何其它政治体制也同样如此。能够使我们寻求和履行我们权利的条件在于，承载权利的这个体制保留并尊重每个人的忠诚。一旦对权利的获取蚕食了这种忠诚，一旦开始产生某种无可宣泄的冤屈感，使团体之间相互对抗，而颠覆了共同的忠诚与团结的意识，那么，随心所欲实施权利的整个体制将会陷入危险。

问题不在于“个人主义”本身。这种问题可以有許多形式，有些与政治忠诚的现代民主形式一起崛起。危险可能以任何形式发生，可以是个人主义，也可以是群体认同，只要削弱或瓦解了信任，瓦解了我们作为政体的公民所分享的共同忠诚。

我不想在此继续考察政治信任在西方民主社会中的条件，至少不是为了其本身的缘故而考察。⁶但是，我想以这个需求作为启示性的工具，探讨关于人权共识的一个论点。李光耀认为西方对权利的关注不符合某些特定的文化传统，对于诸如此类的论点可以有新的方法来考量，就是去追问：在某个特定的社会，保障一些基本的自由与豁免如何能够与维护政治信任相协调。当然，这意味着任何放弃这些自由与豁免的方案都不会被视为令人满意的解决。

与此同时，要接受对法律形式所作的任何修正，我们需要对这个社会保障自由的过程达成一种共同接受的意见。

就新加坡的具体个案而言，这意味着李光耀目前的主张是难以被接受的。新加坡存在着太多的压制异议、限制民主政治的例子。但这类主张应当促使我们进一步反思，我们在各种人权宣言中所寻求的豁免如何能在儒家社会中得到最好的保护。

回到西方社会的情况，我们注意到，法官和司法程序普遍地享有极大的威望与尊敬。⁷ 在一些国家，这种尊敬是建筑于一种悠久的传统之上，在这个传统中基本法的观念起了重要的作用，因而对法律的维护也具有特殊的地位。那么在其它社会中，有没有一种方式可以将权利的获取与享有最高道德威望的公职机构相联系？

提起另一种传统，我们注意到，泰国在某些紧要关头，君主极高的道德威望被用来对终止军方的暴力和镇压以及回归宪政的行动赋予了合法性。这就是在 1973 年 10 月学生示威之后所出现的情景。同样，1992 年 5 月在反对素金达（Suchinda Kraprayoon）将军夺权的民众抗议中也是如此。在这两个事件中，军政府起初以暴力回应，只是在发现事态无法持续之后，才被迫让路给文职政权并恢复选举。普密蓬（Bhumibhol）国王在这两次事件中发挥了关键作用。⁸ 国王之所以能够起到这样的作用是由于传统中的一些重要因素，那些促成泰国君主观念的因素，其中某些成分历史久远。例如，在阿育王（Ashoka）传统中那种国王作为“法王”（dharma-raja）的观念，^[5] 认为统治者担负了在世间的律法（dharma）的责任。

国王以这样的地位起到了他的作用，这对于 1973 年和 1992 年的剧变可能是至关重要的。但麻烦在于，皇室的这种权力也可以被用在相反的方向。正如 1976 年所出现的情况，当时右翼团体就是以“民族、国王和宗教”为号召，来攻击民主派和激进派的领导人。这一反动的运动在 1976 年 10 月的政变中达到高潮，结果将民主宪法再次扔进废纸堆。⁸

所有这些都提出了一个问题：在泰国君主制中造就了信赖与共识的这种至上权力，能否以某种方式予以稳定、规范和疏导，从而支持宪政、并维护一定的人权（例如那些对个人安全的关注）？借用韦伯的术语说，就是这种魅力（charisma）能否被足够地“常规化”

（routinized）来获得一个稳定的导向而不致全然迷失？如果依据这种皇家魅力能够找到一种方式，连同某些个人（那些被泰国传统授予道德权威性的、具有可靠“优点”的个人）所享有的合法性一起，来促进对民主秩序的支持，而这种秩序尊重我们一般表述为“人权”的那些豁免和自由。如果找到了这种方式，那么，它或许会偏离标准的西方源自个人的司法审查模式这一点就不重要了，相比之下，更重要是它保护了人的生命免于暴力和压迫。这样，我们在人权的实质问题上实际上已经取得趋同，虽然在形式上有所差异。

四、其他可能的基础

现在，让我们在另一个层次上用源自其它社会的“社群论”来反驳西方的人权论述，主要不是质疑其法律形式，而是对其背后的哲学正当性论证表达异议。我将再次以泰国为例。在上个世纪中，泰国社会曾多次试图建立对其主要宗教——小乘佛教——的改良阐释，其中的某些阐释就是试图在佛教的这种形式中寻找民主与人权的基础。这提出了一个比我现在所关注的更宽泛的问题，因为它涉及民主与人权的其它可能的基础。但是，如果我们不要（至少在起初）试图就政府的形式达成一致，而仅仅关注人权标准，那么在当今世界达成人权共识的工作就可能简单些。我相信，这里所描述的泰国思想的发展也表明，在更狭窄的基础上形成“重叠共识”所涉及的东西。

改良中的一个主流包括了（在他们看来是）试图纯化佛教的运动。不再过于关注仪式、得益、甚至由祈愿和虔诚行为获得世间的成功，而是转向更多地关注（在他们看来）开悟的原初目标。在这方面，已故的傅特哈达特（Phutthathat）佛使（Buddhadasa）是一位重要

人物。这一路线的努力就是要回归佛教教义的原初核心，关于苦的无可免除、关于自我的幻觉、以及关于涅槃的目的。它抨击了那些寻求有效的护身符和僧侣保佑之类的人所信奉的“迷信”，力求把寻求觉悟与通过仪式来获益分离开来。这一点对于佛教信仰的整个形而上学结构极为重要，而主流佛教中发展出来的关于天堂、地狱、神和魔鬼等观念在大众信念中起了很大的作用。斯里兰卡人类学家奥贝耶瑟科若（Gananath Obeyesekere）将此描述为“佛教新教”（protestant Buddhism）。^{[6] (p6)}

这一线索似乎将对佛教作为民主社会和人权的基础形成新的反思。在撰写这种思想的作者中，苏拉克·斯瓦拉萨（Sulak Sivaraksa）和萨纳·查马力克（Saneh Chamarrik）是两位最重要的人物。在他们所处的环境中，他们与其他一些人极为积极地倡导社会正义。他们关切在生态上更为适度的另类发展模式，对增长予以限制，对消费主义做出批判，致力于社会平等。而在所有这些目标背后都有着佛教的承诺，正如苏拉克所解释的那样，佛教对非暴力的承诺包含着对环境的非掠夺性立场，也呼吁对贪欲的限制，而贪欲正是义愤与冲突的来源之一。^{[7] (p6)}

在此我们也可以看到关于普遍福祉的构想。但是，究竟是什么得以推进民主，以确保人们掌握他们自己的生活、而不只是成为仁慈统治的受惠者？在巩固坚定的民主承诺的前景中，似乎有两种东西一同出现。首先是一个对佛教有核心意义的观念，就是每个人最终必须对自己的觉悟负责。第二是对其非暴力教义的一个新的应用，就是呼吁尊重每个人的自主性，在人类事务中要求最低限度地使用强制。这将使我们远离那种由少数智者制定强制规则的政治形态，而这种政治一直是非民主统治的各种形式与阶段的传统背景。很明显，在苏拉克等同类思想家的理解中⁴，上面两种因素构成了民主的基础，也提供了对人权立法的有力支持。

这里有一种观点，能够指向维护人权与民主发展的政策，但这与标准的西方对此所作的正当性论证却不尽相同。它不是建基于人类尊严所要求尊敬的信条，其尊敬的要求是来自于非暴力的根本性价值，这也生成了一系列其它的结果（包括对生态负责的发展模式的要求，以及对增长的限制）。因此，人权在此并不像西方通常理解的那样，被单独地突出，只作为诉诸其自身的一种要求，而与我们其余的道德承诺无关、有时甚至相冲突。

佛教的观念提出了另一种可能的方式来接合人权与民主发展的方案。在西方的框架中，人权与民主的关联是因为两者都被看作是对人的尊严的要求，而且确实也是自由的两个方面。而在教义改良的泰国佛家中，可以看到一种不同的关联。他们承诺于一种关切众生和保护生态的发展，这种承诺使他们与村民社群形成紧密的联盟，而这些村民在不断抵抗国家与巨商的侵蚀，在为保卫他们的土地与森林而斗争。这意味着他们深深地卷入了一个被看作是泰国民主化议程的关键部分——非集权化，尤其是恢复地方社群对自然资源的控制。^[8]他们成为履行这一议程的非官方组织群体的重要组成部分，以一种相当不同的路径达成了相似的目标。

另一些差别也很突出。西方奠定权利的政治，由于根植于某种特定的正义方案，经常伴随着恼怒、义愤、以及对历史罪责的惩罚要求。而佛教的观点则具有抗衡这种义愤的审慎，义愤本身就是新的暴力形式的潜在来源。在这里，我的目的并不是要在不同的路径之间做出评判，而是要指出它们的差异，以此作为一个（希望是）正在出现的对人权和民主实践达成共识的世界中，具有成效的对话资源。

实际上我们可以在此看到某些行动规范上的趋同，虽然这些规范被法律所围绕。西方观察者所不熟悉的是它的整个哲学基础，它的恰当参照点，及其诉求的修辞资源。在西方，对民主和人权是由一种人文主义的持续进展来推动的，这种人文主义强调人在宇宙中出类拔萃，具有比万物更高的地位与尊严。这种思想虽然也可以在基督教和古代思想的某种线索中找到根源，但韦伯所说的世界的“除魅”，即拒绝将宇宙看作有意义的秩序的观点，则大大

加剧了人与自然的距离。在机械论的世界中人类行动者更彻底地凸现出来。对帕斯卡尔（Pascal）来说，人的生命仅仅是一根芦苇，但比起威胁、摧残生命的事物来说，人具有无可比拟的更为重大的意义，因为这是一根会思考的芦苇。康德在“第三个批判”中就崇高所作的讨论响应了某种类似的思考，^{[9] (p28-29)}而且，他也以生命较之其它世界万物而言拥有无可比拟的重要价值这一方式来定义人的尊严。^[10]

建基于这种人文主义的人权信条强调人类行动者的无可比拟的重要性，将一切都集中于人，以人的自由和自我支配作为主要的价值，应当被最大限度地实现。于是，在西方精神中，对人权的维护与对人类行为者的赞美是无可分割的。因为人类（至少与其它万物相比而言）可以正当地要求所有的尊敬和关注，人的权利也就因此必须得到维护。

我刚刚描述的佛教哲学的起点却相当不同，它来自于“不杀生”（ahimsa）的观念，但似乎也支持了许多相同的规范。（当然，各自所支持的规范之间也有许多差异，这本身也引发许多问题，但现在我只想要注意到实质性的重叠）。而西方哲学情绪的音阶，对人的尊严的高扬，将自由强调为最高价值，在英勇中纠正旧错的戏剧，所有这些使我们在观看《菲德里奥》（Fidelio）演出中深受感动的东西，在佛教这种不同的场景中似乎荡然无存。英雄主义也是如此，“不杀生”的英雄不是强有力的革命者，不是黎恩济（Cola di Rienzi）或者加里波底（Garibaldi）。以这样的哲学和这样的榜样出发，整个的修辞都失去了基点。

这或许可以给我们一点启发：一种关于人权的非强制性的世界共识大概会是什么样的。是的，这是规范上的一致。但是，在理想层面上——就西方人之所以承诺那些规范的理想而言、就那些人类优越的概念而言，就那些修辞比喻以及参照点而言——会有很深刻的差异感、/和陌生感。如果我们只愿意与那些和我们分享一整套哲学的人们、那些被同样的英勇所感动的人们达成一致，那么共识要么永远也不可能获得，要么必须被强制。

无论如何，这是起初的情景，对人权的某些方面的共识刚刚达成。尔后的过程可以随着相互学习而走向伽达默尔所说的“视域融合”（fusion of horizons），在那里他者的道德世界变得熟悉起来。从此出发，进一步的借鉴和新的混和形式的创造将随之来临。

实际上，在不杀生哲学的另一种传统——甘地的传统中，这种趋势已经发生了。甘地的非暴力抵抗实践已经被西方借鉴与采纳，例如，在马丁·路德·金领导下的美国民权运动。此外，这已经成为政治实践的世界性资源——仅举两例——在1988年的马尼拉，在1989年的布拉格，都援用了非暴力抵抗。

值得一提的是这个例子的另外一个侧面，也可能被普适化。西方人权意识的一个重要部分在于对历史成就的自觉。人权对尊重生命的规范要求，比以往任何时候都更激进，更紧迫。在原则上，人权提供了比人们在历史上曾经享有的更大的自由、更多的（免于暴力、专横对待、歧视和压迫的）保障，至少就人类的大多数文明而言是如此。在某种意义上，人权涉及一个扩展过程，将过去特权者享受的特殊待遇延伸到每一个人。正因为如此，在权利的历史发展中，如此多的里程碑事件——始于英国大宪章（Magna Charta）——在它们的时代是精英特权的工具。

而现在，在我所描述的改良佛教的发展中有一种奇异的趋同现象。这里也出现了一种意识，就是做出非常紧迫的要求，远远超出了大多数普通信众的日常修练。如同历史上大多数的类似情况一样，改良佛教是由精英实践的。但是，改良佛教在发展一种民主与人权的教义中，也正是在主张扩展迄今为止为少数人所实践的东西，将其延伸到整个社会。这里出现的意识就是将传统中少数人的最高实践普遍化。

虽然有哲学上的差异，这种人权实践的苛刻标准的普遍化被视为一个有效的进展，并在不同的文化、哲学和宗教的世界中获得再造。世界共识的希望正是在于这种进展的不断获得。

五、等级与身份

这个取自泰国的例子为达成世界共识的可能途径提供了一种模式,即从非常不同的哲学和精神背景中可以形成某些规范上的趋同。这种共识首先不必建基于对这些背景的任何深层的共同理解之上。即使双方承认并重视所达成的实用性的一致共识,但彼此似乎仍然陌生。当然,这并不是说这里完全没有涉及相互借鉴。坦白地说,民主与人权实践源自于某些地方,而如今正在其它许多地方创造性地重生(可能是一种相当不同的变体)。但基于对彼此精神基础的共同理解和赞赏而建立起来的一个共同规范几乎是不存在的。

然而,这不是一个令人满意的结果,随后必须要试图获得一些更深的理解,否则,已经达成的一致仍然会很脆弱。这至少有两个彼此相关的原因。其一,那个共识是不可能完整的。我们已经看到,我们称之为“不杀生”的学说作为权利基础,在与生态关怀的联系中,与西方人文主义的基础是非常不同的,从两种视角看来,那些满是忿怒、愤慨以及正当谴责和惩罚的地方也非常不同。

所有这些势必会导致实践上的差异、对权利的具体规程的差异,至少是规程内容中优先秩序的差异。在实践中,这些差异在不同的权利规程中或许并不呈现出来,但可能会反应在不同社会对给定规程的阐释与运用的特定方式中。最终,规定的宪章必须由法院来施行,而法院是在自身社会的流行道德观的框架中对其做出阐释的。某些社会特别提供了这种因地制宜的阐释方式。如加拿大的宪章就呼吁法院根据社会的需求(包括一个民主社会的种种需要)来阐释宪章。^[11]现在,对一种世界共识的要求会经常包括,将这些差异在实际的环境中平展开来,顺从或妥协于那些双方都能接受的想法。这类交涉商谈的过程将会极为艰难,除非每一方对于如何触动另一方都能获得更细微的理解。

第二个原因是第一个原因的延续,或者在某种意义上只是它的另一个侧面。那些在广泛共识中持续共存的各方也将继续产生特定的分歧,这反过来需要进一步交涉协商,形成新的共识,但如果没有相互尊重这是无法达到的。如果每一方很强烈地感到另一方的精神基础是荒谬的、错误的、低下的和没有价值的,那么这样的态度只能削弱对方接受这些观点的意愿,同时,在那些被轻视的人们当中会酿成愤慨和怨恨。要消除这种轻视的唯一方法就是理解。轻视其它想法的表述即使再温和也仍然是在支撑自恃正确而优越的观点,这种温和的轻视也只有通过理解才能消除。因此,纯粹的共识必须致力于走向“视域融合”。

在上述讨论中,我已经分解性地地区分了共识与相互理解两个概念,而且想象了它们作为两个连续阶段依次出现的情况。这当然是一种过于简约化的图解。但在我考查泰国的例子时这种解释或许并不错。然而,确实存在另一类情况,在这些情况中,一定程度的相互理解是达成共识的基本条件。而这两者并不会简单地依次出现,因为通往共识的道路要经由一定程度的同情性的相互理解。

现在我想来看看这后一种类型中的另一种差异。为了能在此将其展开,我不得不更为详细地描述一下西方关于权利的哲学背景的另一侧面,这一面会在跨越不同文化边界时构成一道不可理解的屏障。这就是西方的那种以无歧视的形式所表现的对平等的关怀。西方世界现存的关于权利的宪章不再仅仅是要确保个人的自由与豁免。在很大程度上,它们已经用于反对各种形式的歧视。这代表了过去几个世纪中,权利言说在其重要性的核心问题上发生的一个转变。也许有人会认为,美国在南北战争之后通过的宪法第14修正案中,反歧视就已经在美国司法审核中确立了核心地位。从此以后,反歧视条款便成为美国和其它国家关于权利的规程中一个重要而且比重逐增的部分。

这一联系也许并不让人感到惊奇,尽管它经过很长时间才富有成果。在某种意义上说,平等的观念最初是与“自然权利”紧密相关的,与中世纪法律体系中的“主体权利”位置相对立,主体权利也依附于那种特定财产或特权化的个人。一旦将权利看作人与生俱来的天性,就很难长期地否认任何人的权利。权利与平等的关联更为紧密,是由于人们对上文提及的现代人文主义的渴望,这种渴望在与“人们深埋于有意义的宇宙秩序中”这一观点的对抗时重

新界定了自我。而在这种陈旧观点所形成的背景中，人类的等级差别——无论是社会的、种族的还是性别的——会表现得如此自然而无从挑战。人类社会的这些差异以及性别的作用，可以被理解为是反映了事物秩序中的等级，对应着宇宙中的差异，正如柏拉图的“金属神话”所描述的那样。这已经是一个存在于几乎所有人类社会中的非常普遍的思维方式。¹¹

对这种秩序的破坏已经揭露了既有的这些社会和性别差异的真相——差异只是被社会建构出来的，在事物本性中并没有基础，因此是可以被消除的，且最终失去了正当性依据。解决这一问题的过程是漫长的，而且我们尚未达到终点。然而，在近两个世纪的西方文明中，这一趋势已经变得难以抗拒。

西方权利言说的平等观念总是很难向外输出，因为在与它遭遇的社会中，某些社会差异仍然被看作是非常有意义的，而且与那些被西方社会视为带有歧视性的社会实践具有内在的联系。无论一个西方人多么难以理解这个关联点的细节，要理解这一冲突的大致轮廓却是不难的。特别是因为我们在西方，已经早已理解了如何将性别平等与我们对性别差异的不一致观点结合起来。

就以性别平等这一问题为例，我们很容易理解，以某种特定的框架来界定差异，无论在实践中具有多少压迫的性质，却还是为那种被人深切需要的身份认同提供了一个参照点。对这个框架的否定会让人感觉也是对身份认同基础的全然否定，这不仅对占有优势的性别是如此，对被压制的性别来说也是如此。一个文化中的性别界定是与爱情故事等事务交织在一起的。¹²抛弃传统的身份认同可以是一种解放行动，但这里涉及的不仅仅只是解放，如果没有另一种可供选择的身份感，那么传统身份的丧失会让我们迷失方向，甚至会不堪承受。

要给关于人权的非强制性共识带来可能的变迁，就其整体而言，要包括对身份认同的重新界定。这也许要通过转化传统的参照点来建立，而其方式将允许确认性别间的有效平等。这可能是一个苛求，对西方来说也易于理解，因为我们在这个问题上也还没有完成我们自己的重新界定。如果身份认同的再界定能够更多地呈现出与（被适当地理解的）重要传统及参照点的连续，那这种再界定也就更容易实现。同样，如果与过去发生粗暴的断裂，涉及对传统的谴责和排斥，那么重新界定将极为困难。至于哪一种设想会成为现实，从一定程度上讲，取决于社会内部的发展，但它与外部世界（尤其是西方世界）的关系也可能是决定性的。

如果外部世界的形象或企图施加的影响越是呈现为对传统的谴责和侮辱，那么“原教旨主义”对所有重新界定的反抗动力就越是趋于激烈，要形成非强制性的共识也就越困难。这是一种自我激增的力量，觉察到的来自外部的谴责激化了极端的抗拒反应，于是又招致进一步的谴责，接着是更激烈的反应，就这样形成恶性循环。在这个时代，我们对这种恶性力量已经司空见惯，它存在于西方与很多伊斯兰国度之间的不健康关系之中。

所以，在某种意义上说，要达成这种涉及差异的共识，其道路与我们先前提到的一条道路恰恰相反。在那里，西方人文主义与改良佛教在规范上的趋同，可以被视为互相理解与借鉴的一个更好的阶段的先导。在性别歧视的领域里，情况完全可能不同，秩序最好还是被保留，也就是说，通向共识的道路需要经过各方对彼此境遇的更多同情的理解。在这方面，西方有自己大量有关平等和差异的问题尚未解决，这本身与其说是帮手不如说是威胁。

六、传统的多价性

在总结之前，我想再来考查另一个差异，它与以上两者在不同的方面具有类似性。那就是，正是相互误解和谴责的力量驱使我们远离共识。不过这也与泰国的例子一样，有着潜在的可能性。在那个例子中，我们看到了可以为规范的趋同建立一个非常不同的精神和神学基础。我在思考国际人权标准和伊斯兰律法（Shari'a）某些侧面之间的区别，最近阿卜杜拉希·阿麦德·安那伊姆（Abdullahi Ahmed An-Na'im）对此展开的讨论特别具有启发性。¹³

伊斯兰律法规定的某些惩罚，比如说偷窃者要被砍断手臂，通奸者要被扔以石头，似乎比其它国家相应的普遍标准要更过分、更残忍。

这里值得展开地探讨一下西方哲学的思想和情感这一侧面，如另一些事例所反映的，西方在这类谴责中一直格外着力。有个例子也许能够最好地体现这一点。当阅读福柯的《规训与惩罚》开头几页时，对于弑君者达米安（Damien）的拷打、死刑和分尸的集中描述令人震撼。这是在18世纪中叶，达米安对路易十五刺杀未遂。^[12]我不得不承认自启蒙运动之后我们所历经的文化变迁。^[14]我们远比我们的先辈更加在意痛苦和折磨；我们更加惧怕无缘无故的折磨。如今我们难以想象人们会带着他们的孩子观看这样的场面，至少不会如此公然而毫无焦虑和羞耻感。

是什么改变了？也许我们可以辨析出两个因素，一个是积极的一个是消极的。积极的因素是，我们可以用一个新的眼光去看待痛苦、折磨和无缘无故地被施予死刑，因为在现代性中已经不断地发生了巨大的文化变革，我在其它书中将此称为“日常生活的肯定”。^[13]通过这个术语我试图表达的是发生在早期现代社会中的重大文化与精神变迁，这些变革推翻了原先假想的在沉思与市民生活中的更高层次的活动，而将美德的重心置于日常生活、生产和家庭之中。这属于一种精神上的展望——我们首先要关心的应该是提高生活水平，消除痛苦和促进繁荣。对“好生活”超乎一切的关心带有骄傲和自我沉湎的味道。除此以外，这里有一种与生俱来的不平等性，因为所谓的“高层次”活动可能只有少数精英才能实行，而引导适当的日常生活却是向每个人开放的。这是一个道德秉性，对这种秉性来说，很明显，我们主要关心的是我们与他人交往中的正义和德行；而这些交往必须在一个平等的层次上。这种对日常生活的肯定构成了我们现代伦理观的一个主要部分，而它最初是由基督教信仰的某一样式所激发的。它颂扬实际的亲爱（agape），并借此把矛头指向那些傲慢、精英主义、以及（或许可以称作）那些信仰“高层次”活动或精神的人的自我沉湎。

我们不难看出，这一发展是如何与人文主义的兴起相交织的，而正是这种人文主义支持着西方的人权话语，两者汇聚于对平等的关注，也共同关注着人们面对外界强加的负担、危险和折磨时的安全保障。

但这样说并不全面，因为还存在一个消极的变迁：一些东西已经被抛弃了。我们的先辈好像认为痛苦的等级是无关紧要的，其实并非如此。他们也不是没有任何理由就终止了涉及拷问和伤害的行为。对我们来说，痛苦的缓解已经被赋予了最高的价值，但这一直是个很严重的顾虑。只不过，像达米安这样的案例，痛苦的消极意义要服从于其它更为沉重的考虑。如果在某种意义上惩罚对于撤销犯罪的邪恶是必须的，以恢复原来的平衡——这是“罪有应得”这一整体观念中暗含的意思——那么，正是弑君之罪的恐怖本身要求一种恐怖的剧场，以此作为舞台让撤销行为得以上演。在这个语境中，痛苦呈现出一种不同的意义；必须要以很多痛苦才能完成这种恐怖仪式，而将痛苦最小化则是制胜的原则。

因此，我们在双重意义上与两个世纪前的先辈相联。我们有许多新的理由去将痛苦最小化；但我们也缺乏一个理由去藐视痛苦的最小化。我们不再具备一种整体性的视野，这种视野以是其所是的方式与作为意义秩序的宇宙相联系。只有在这种视野中，通过惩治犯罪来铲除邪恶、恢复被破坏的秩序才具有必要性的意义。

总的来说，在西方，当代人很少意识到他们所经历的积极变革——他们倾向于“不合时代地”认为人们必然有过同样的感受——因此他们普遍相信消极的变迁才是得以解释自己与先辈之间差异的关键变化。带着这个意识，他们把伊斯兰律法的惩罚看作是前现代幻觉的简单结果，同样地，古代政体执行死刑的情节现在也被他们归入此类。带着这种藐视性的谴责，这种剧场为我上文中提到的恶性循环的“动力”搭建起来，在剧场里，这种带有轻视色彩的谴责导致了“原教旨主义”被再度肯定，这种肯定反过来又引发了更尖锐的谴责，因此生生不息。

安那伊姆已经很清晰地显示了在这场斗争中所遗失的东西，那就是传统本身所包含的重新解释和重新获取的可能性。而且其它同样变得看不见的东西也可能是这种变革的动力，类似于那种肯定日常生活的文化变革在西方所起的作用。至于这个或这些可能是什么，作为一个旁观者是难以断定的。但是，那个令人瞩目的关于神之仁慈与悲悯的伊斯兰论旨，在《古兰经》几乎每一个章节的起始被一再唤起，这或许是创造性神学发展的所在，得以帮助我们在这个领域中走向趋同，在这种情况下，我们或许可以看到从非常不同的精神背景中建立起来的共识，类似于我以前所讨论过的泰国佛教观念。

七、结论

我从一个最基础的观点开始本文，这个观点就是一个关于人权非强制性的世界共识，有点类似于罗尔斯的“重叠共识”。在这个共识中，趋同的规范要在不同的深层精神观和哲学观中获得正当性论证。然后我提出了一个观点，这些规范不仅要从其背景的正当性依据，而且要从赋予其力量的法律形式中区分开来，解析性地分离出来。即使我们所迫切需要的规范保持不变，这两个方面都可能在不同的社会以很好的理由而有所变化。换言之，我们需要一种三分法：规范、法律形式和背景性的正当性理据，三者中的每一个都必须与其它两者区分。

接着，我举了四个关于差异的例子。虽然这四个例子当然没有穷尽这个领域的全部情况，但每一个对于当今关于人权问题的国际交流都是重要的。其中一个例子讨论了法律形式的各种变异问题。其它三个例子则试图围绕着不同的哲学和精神背景下的规范趋同问题进行讨论。

随后，这些规范趋同的两个重要侧面浮现出来。一方面，它们涉及到非常不同的精神相遇，不同前提的设定分化出不同的世界，只是在直接和实用性的结论中联合起来。而另一方面，很清楚，共识的达成要弥合这种极端的差距，要求我们在彼此的差异中更好地理解对方，要求我们学会去承认不同的精神传统中那些伟大和令人赞赏的东西。在一些情况下，这种相互理解可以在规范趋同之后到来，但在另一些情况下，规范的趋同几乎要以此为条件。

通向这种相互理解的道路上有一个障碍，它来自于许多西方人无法认识到他们的文化只是许多文化中的一种。这一认识上的困难在我对最后一个差异的讨论中是显而易见的。在一定程度上，那些西方人把人权学说简单地看作是来自于背离过去的“抵消观念”——比如古代政体中的惩罚情节，这在现在已经受到质疑，而留出的领地已被人类生活、自由和避免痛苦所占据。在这个程度上，他们会倾向于认为共识的达成需要其他人放弃自己的传统观念，甚至要求他们拒绝他们自己的宗教传承，而成为像我们一样的“未做记号的”现代人。只有在西方我们重获对我们自身历史的更为适当的看法，我们才能学着更好地理解与我们的发展相交织的精神观念，因此才能准备去同情地理解其他人走向趋同目标的精神途径。¹⁵与许多人的想法相反，世界共识将不会一直通过对传统的遗弃或否认来达成，而是通过不同团体在各自精神遗产中的创造性的反复洗礼，经由不同的路线走向一个共同目标。

参考文献:

- [1] John Rawls: Political Liberalism[M] . New York: Columbia University Press, 1993, lecture IV.
- [2] Jack Donnelly: Universal Human Rights in Theory and Practice[M] , Ithaca: Cornell University Press, 1989, pp. 28-37.
- [3] Sidney Jones: “The Impact of Asian Economic Growth on Human Rights,” [M] Asia Project Working

- Paper Series, New York: Council on Foreign Relations, January 1995, p. 9.
- [4] Fareed Zakaria: "Cultural Is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew," [J] Foreign Affairs (March/April 1994), p. III.
- [5] Stanley Tambiah: World Conqueror and World Renouncer[M], New York: Cambridge University Press, 1976.
- [6] Richard Gombrich and Gananath Obeyesekere, Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka[M], Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988, chapters. 6 and 7.
- [7] Sulak Sivaraksa: Seeds of Peace: A Buddhist Vision for Renewing Society[J], Berkeley and Bangkok: Parallax Press, 1992, chapter 9.
- [8] Vinit Muntaborn and Charles Taylor: Roads to Democracy: Human Rights and Democratic development in Thailand[A], Bangkok and Montréal, International Centre for Human Rights and Democratic Development[C], July 1994, part 3.
- [9] Kants Werker, vol. 6: Kritik de Urteilskraft[J], Berlin: Walter de Gruyter, 1964, first part, second book, sections 28-29.
- [10] Grundlegung zur Metaphysik der Sitten: Berlin Academy edition[J], Berlin: Walter de Gruyter, 1968, vol. 4, p. 434.
- [11] Joseph Chan: "The Asian Challenge to Universal Human Rights: A Philosophical Appraisal," [A] in James T. H. Tang, ed., Human Rights and International Relations in the Asia-Pacific Region[C]. London: Pinter, 1995.
- [12] Foucault: Surveiller et Punir[M], Paris: Gallimard, 1976.
- [13] Charles Taylor: Sources of the Self[M]. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989, chapter 13.

注释:

1. 引自 The Introduction to UNESCO, Human Rights: Comments and Interpretations, (London: Allan Wingate, 1949), pp. 10-11; cited in Abdullahi A. An-Na'im, "Towards a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights: A Meaning of Cruel, Inhuman, or Degrading Treatment or Punishment," in Abdullahi A. An-Na'im, ed., Human Rights in Cross-Cultural Perspectives (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1992), pp. 28-9.
2. 这就是为什么洛克在谈论“不可放弃的权利”(inalienable rights)时,必须引入这个限制性的形容词,是为了阻止这种自动放弃的可能。“不可放弃”这一概念没有出现在更早的自然权利论述中,因为其中没有自动放弃的可能。
3. Louis Henkin 指出,“在中国传统中,个人不是中心,也不存在美国所熟知的个人权利观念。”见 Louis Henkin, "The Human Rights Idea in Contemporary China: A Comparative Perspective," in R. Randle Edwards, Louis Henkin, and Andrew J. Nathan, Human Rights in Contemporary China (New York: Columbia University Press, 1986), p. 21.
4. 见 Sulak Sivaraksa, "Buddhism and Human Rights in Siam" (unpublished paper presented at Bangkok Workshop of Human Rights Initiative, Carnegie Council on Ethics and International Affairs, March 1996), pp. 4-5. 苏拉克怀疑,西方这种与权利概念紧密相联的自由概念是否“已经在自然环境的恶化中走到了尽头”。
5. 托克维尔谈到,“平等使人们相邻却没有真正能维持他们在一起的共同连接。专制主义在人们之间竖起壁垒而使他们分离。它将个人预先安置在对同胞的疏远之中,而造就了一种出自冷漠的公共德性。”引自 Tocqueville, La Démocratie en Amérique, vol. 2, Ile pattie, chapttre IV (Paris: Edition

Garnier-Flammarion, 1981), vol. 2, p. 131.

6. 我曾经以多少有点不同的术语讨论了实质上相似的问题, 在 *Malaise of Modernity* (Toronto: Anansi Press, 1991) 的最后一章, 以及 “Liberalism and the Public Sphere,” *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1995), chapter 13.

7. 这就是诸如辛普森 (O. J. Simpson) 审判等案件对公共秩序的危险所在, 它不仅暴露了而且进一步加深了人们对司法程序尊重与信任的缺乏。

8. 参加 John Girling, *Thailand: Society and Politics* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), pp. 154-7. Frank Reynolds in his “Legitimation and Rebellion: Thailand’s Civic Religion and the Student Uprising of October, 1973”, in Bardwell L. Smith, ed., *Religion and Legitimation of Power in Thailand, Laos, and Burma*, (Chambersburg, PA: Anima Books, 1978), 讨论了示威的学生如何使用 “民族、宗教和君主” 的符号。

9. 在西方一个类似的正面例子是卡洛斯国王 (Juan Carlos) 在 1974 年马德里政变中所扮演的角色。

10. 见 Sulak Sivaraksa, *Seeds of Peace*, 特别是第二部分。

11. 这方面一个好的例子是布迪厄 (Pierre Bourdieu) 所描述的发生在男-女之间, 以及不同颜色、方位 (如干-湿, 上-下) 等对立之间的 “相互回应” (correspondences)。参见 Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), chapter 3.

12. 例如, 凯卡 (Sudhir Kakar) 宣称, 印度文化将爱情故事突出地放置在已经有孩子的年轻夫妇之中, 这与西方的那种由爱情激发导向婚姻的流行寓言形成反差。见 Sudhir Kakar, *The Inner World* (Delhi: Oxford University Press, 1978)。

13. 见他的 “Towards a Cross-Cultural Approach to Defining International Standards of Human Rights,” chapter 1; 也参见该卷的 chapter 6.

14. 在《美国的民主》一书中, 托克维尔在对塞维尼 (Mme. De Sevigny) 的评论中已经意识到这种变迁。

15. 我曾经更详细地讨论了对现代性兴起的两种不同的理解。见 “Modernity and the Rise of the Public Sphere”, in Grethe B. Peterson, ed., *The Tanner Lectures on Human Values* (Salt Lake City: University of Utah Press, 1993)。

The Conditions Of Anticompellent Basic Opinion About Human Right

Charles Taylor Liu Qing

(the History Department of East China Normal University Shanghai,200062)

Abstract: Only if we think over ours history again and get more right opinion we can study to understand sprit concept which is attached with development. Then we can get ready to understand the spirit road toward to the same object of others. On the contrary of the other people I think the world enjoying opinion will not be got by discard or negative the tradition .It will come by different communities recreate their spirit heritage and then they will accomplish a similar object.

Key words: language of right, the basis of law, human right, anticompellent basic opinion

收稿日期: 2005-10-12

作者简介: 泰勒, 著名哲学家, 加拿大蒙特利尔麦吉尔政治科学系教授。