

“民主和平”是如何“证成”的？¹

吴冠军

(墨纳什大学 东亚系, 澳大利亚)

摘要: 罗氏将《正义论》中提出的“作为公平的正义”限定为一封闭社会的正义原则,而这封闭社会的性质乃是以“西方民主社会”为限定性参照。为此罗尔斯在论证方法上相应作出了一系列重大修正,这些修正直接影响到他后来对“永久和平”的论证。因而本文将对这些修正加以考察。而在《诸人民之法》这部著作中,罗尔斯虽然主观态度上仍几乎百分百地认同于康德主义这一脉,但由于康德主义话语实质上已然退居二线,罗氏遭遇到了其三部著作中最为严峻的内在困境与危机,并致使《诸人民之法》所志在完成任务——从作为“现实主义乌托邦”这个角度来论证“永久和平”(民主和平)是否可能,终归于彻底失败。这一失败所影响到的则并不止于《诸人民之法》,而且也涉及到《政治自由主义》中关于作为封闭社会正义原则的“作为公平的正义”之证成。在这个意义上,“正义”与“和平”——罗氏毕生工作精力之所系,都在不同程度上存在着严峻的证成危机。

关键词: 作为公平的正义; 现实主义乌托邦; 永久和平

中图分类号: B151

文献标识码:

2002年岁末,被视为二十世纪最重要的哲学家之一的罗尔斯(John Rawls)因心力衰竭与世长辞。在他漫长的治学生涯中,罗氏给人们留下了《正义论》、《政治自由主义》、《诸人民之法》²等多部影响巨大的著作。在这些著作中,“正义”与“和平”是罗氏所思考的两个主要对象,在前者上罗氏以其数十年精力之积聚,提出(并随后不断修正)了“作为公平的正义”(justice as fairness)的正义原则;而在后者上晚年的罗氏继承了康德于启蒙时代所提出的“永久和平”理想,主张以一套“诸人民之法”(the law of peoples)来实现长治久安的“民主和平”(democratic peace)。罗氏所提出的正面观点,如“作为公平的正义”两原则、“诸人民之法”八条目等,固然激起了强烈且持久的反响与回应,然而在诸多颇具意识形态色彩的观点与立场之争背后,罗氏对道德哲学与政治哲学所留下的深远影响,乃是他对正义与和平是否可能这两个人类社会的经典问题所作出的全新论证。本文旨在考察晚年罗尔斯在《诸人民之法》一书中对“民主和平”(永久和平)所作的论证,并试图进一步指出自《政治自由主义》开始,罗尔斯在方法论上的微妙变化给其论证所带来的严峻困难。

在我看来,罗尔斯在晚年虽旨在推进康德的“永久和平”论,然而在论证方法上,《诸人民之法》同早年获得巨大影响的《正义论》,已然有了微妙但仍不失为明显的重要差别,而其中关键性的转变,则是在罗氏第二部著作《政治自由主义》中作出的。在该著中,罗氏将《正义论》中提出的“作为公平的正义”限定为一封闭社会的正义原则,而这封闭社会的性质乃是以“西方民主社会”为限定性参照。为此罗尔斯在论证方法上相应作出了一系列重大修正,这些修正直接影响到他后来对“永久和平”的论证。因而本文将对这些修正加以考察。而在《诸人民之法》这部著作中,罗尔斯虽然主观态度上仍几乎百分百地认同于康德主义这一脉,但由于康德主义话语实质上已然退居二线,罗氏遭遇到了其三部著作中最为严峻的内在困境与危机,并致使《诸人民之法》所志在完成任务——从作为“现实主义乌托邦”这个角度来论证“永久和平”(民主和平)是否可能,终归于彻底失败。这一失败所影响到的则并不止于《诸人民之法》,而且也涉及到《政治自由主义》中关于作为封闭社会正义原则的“作为公平的正义”之证成。在这个意义上,“正义”与“和平”——罗氏毕生工作精力之所系,都在不同程度上存在着严峻的证成危机。

两百年前,康德发表了影响巨大的《永久和平》一文,并在《道德形而上学》(主要是

前半册《法的形而上学原理》)以及其他一些单篇论文中也讨论了这一论题。在康德笔下,“永久和平”并非是一个描述性或解释性的概念,而是一个规范性的概念,用他本人的话说,“永久和平”并非“构成性理念”(constitutive idea),而是一个“规导性理念”(regulative idea)。康德对“永久和平”的论证乃是规范意义上的哲学论证,与经验层面的历史现实彻底无关,在他看来,“永久和平”的规范可能性并不因经验世界历史现实中并无此现象(甚至迹象)而被否定。康德本人将他的“永久和平”论称作为“一项哲学规划”,这表明,他不愿从“经验的原则”出发来讨论“永久和平”,并拒绝一切从经验角度对“永久和平”的“恶意的阐释”(malevolent interpretation)。^{[1] (p97-98)}

作为一个著名的当代康德主义者,罗尔斯坚信“宪政民主社会不会相互作战”,即“民主和平”是可能的。罗氏不仅试图解决“民主和平”是否可能这个问题,而且致力于探讨这种民主和平怎样才不致沦为一种“权宜之计”(modus vivendi),即一种暂时性的力量均衡状态。由此可见,罗氏所追求的是长久意义上的和平状态,“民主和平”包含着“永久和平”的理想,其目标即是达成一种“正义与持久的和平”。^{[2] (p94)}在《诸人民之法》一书中,罗尔斯反复言及,他所追随的是康德“永久和平”的学说。然而罗氏是否确实继承并发展了康德主义那作为“规导性理念”的“永久和平”理想?为了探讨这个问题,我们有必要先回溯到罗尔斯的第二本著作——《政治自由主义》,因为在那里已然产生了对康德主义的偏离。

在《政治自由主义》中,以“无知之幕”(the veil of ignorance)为其特征的“原初状况”(original position)已不再是论证“最理性”的社会正义原则——罗尔斯称之为“作为公平的正义”(justice as fairness)——最关键的要素了。事实上,现在“理性多元主义的事实”(the fact of reasonable pluralism)在论证过程中扮演了这一角色。在《政治自由主义》中,罗尔斯不再视“作为公平的正义”为普遍正义原则,而是只对一个人们“由生而入其内、由死而出其外”(enter only by birth and exit only by death)的封闭社会有效。更关键的是,罗氏已为这个封闭社会的性质作了定性,它是一个民主社会,并拥有“一个完整而封闭的社会系统”。这个社会的封闭性即在于个体的生入其中死出其外,不能随意进出而只能在该社会中度过终生;而其完整性则体现在于,“它是自给自足的(self-sufficient),并且人类生活的所有主要目标都在其中拥有位置”。除了封闭性与完整性,第三个关键特征即为:这个“自我包容的、与其他社会没有任何关系”的封闭社会乃是以“现代民主社会”作为参照原型,或者说,这一封闭社会所代表的秩序,“是一种最适合于以理性多元主义之事实为标志的民主社会的秩序”。^{[3] (p12)}除了“理性多元主义”这个关键性“事实”外,西方思想史上极为重要的宗教改革、现代国家及其中央行政的发展、现代科学的发展“这三大历史发展深刻地影响了道德哲学与政治哲学的本性(nature)”,民主社会的政治文化便是奠基于这些重要的历史发展。^[4]现在罗氏可以轻松回应针对其《正义论》的关键性质疑,诸如:为什么“原初状况”下的代表们一定不会选择牺牲某些自由而去换取大量财富实利呢?为什么在“原初状况”中代表们会平等地尊重对方,视彼此为自由平等的个体?凭靠着大量引入经验层面的历史现实作为论据,诸如自由为何有优先性、平等权利何处来等等尖锐质疑,便皆可以交由西方自启蒙时代至今的历史发展来回答了。

在罗氏现在的论证中,最诡密的部分便是发明出了这一“封闭社会”,而非直接以现实中的诸西方社会为实例。这个“封闭社会”的诡密之处便在于:首先,罗氏告诉我们这一封闭社会是通过规范层面实验性的“适当假定”(appropriately assume)而得到的,因而是假设的(hypothetical)和非历史的(nonhistorical)。^{[4] (p136)}随后,罗氏又马上将其经验化,在构建这一封闭社会时实质性地引入了西方民主社会长期的历史事实与历史发展。这样一来,就其社会的封闭性而言,封闭社会如同之前的“原初状况”一样,是经由抽象假定而得出来的;而在对适用于这个封闭社会的正义原则作论证时,这个封闭社会则又变得相当具有历史性,书中大量可以找到诸如“历史的经验提示我们”、“历史的经验表明”³这样的说

法，而全不担心陷入罗氏自己对洛克（John Locke）的批评，即致使正义屈从于历史偶然性与社会偶然性。⁴因而，封闭社会既十分抽象，又同时非常现实：一方面，如罗氏所说，其是一个“高度抽象”（considerable abstraction）；与此同时，它又被填入了西方社会与思想史上特殊的、实质性的、关键性的历史事实与历史发展。这样一种“封闭社会”不存在于现实世界中的任何地方，却又分享着大量罗尔斯所说的“普遍事实”（general facts），正是这些“普遍事实”带动现实世界中诸西方民主社会的历史发展并形成了今天的面貌，其中最关键的“普遍事实”便是“理性多元主义的事实”。^{[4] (p58)}

故由此可见，罗尔斯在对正义原则的规范论证中利用了西方社会晚近数百年中的各种重要历史发展——作为一种启蒙共识（重叠共识）的现代宪政民主社会的政治文化便产生于这些历史发展，从而关键性地缓解了其规范论证中所承担的证成压力。与此同时，当他遭遇到其他对其论证不利甚至构成反证的经验事实，罗氏则可以轻松地使用封闭社会的“高度抽象”那一面，将这些经验事实摒绝在外，用罗氏自己的话说，“这一封闭性社会只是一种高度抽象，其得以成立只是因为它使我们摆脱纷纭零散的细节而集中关注某些主要问题上”。^{[3] (p12)}然而，既然这种封闭社会的性质是一种高度抽象，那么为何又不像“原初状况”那样做到彻底的高度抽象，而在实质性地对正义原则进行论证时，立即便倚靠于经验层面的历史现实？而当面对不容忽视但却于己论证颇为不利的历史现实问题时，则马上又以封闭社会的假设性质与抽象性质作为挡箭牌。究竟哪些现实问题称得上是“主要问题”？哪些经验事实又只是“纷纭零散的细节”（distracting details）？在这里，全部凭罗尔斯一人说了算。这种全由罗氏任意取舍的经验事实与历史发展，大大缓解了罗氏的论证压力。我们看到在《政治自由主义》中，论证中最沉重的几个关键问题，都被一古脑儿归结为民主社会的政治文化所具有的“普遍事实”。对已经成为“事实”的东西，当然不必再在规范层面上就其可能性而大费周章地进行论证。罗氏经常运用的便是这样的论证：“由于在民主传统中，长期存在着有关为建立一种平等之根基所需要的宽容本性与合作基础的冲突，……”^{[4] (p46)}西方民主社会在其思想史上的种种经验性的历史发展，皆极为方便地成为了罗尔斯遇到论证难题甚至困境时妙手回春的灵丹妙药。与此同时，罗氏却不必为那些不利于其正义原则之证成的经验事实而烦恼，因为当罗氏需要的时候，“封闭社会”马上可以成为一个“高度抽象”。

然而，一旦正义原则建基在一套特殊的历史发展之上时，正义本身（在罗氏这里即“作为公平的正义”）便沦为了一种转瞬即逝的正义原则，而丧失了其规范意义。由于历史上的胜利或失败并不能成为正义或不正义的根据（否则就成了“成王败寇论”），因而历史无法证明正义。历史性的共同体正义，或者说封闭社会的正义，在规范层面无从得以证成，就如同罗氏本人站在康德主义的立场上批判洛克在其社会契约论的规范论证中向经验历史求援时所言，“从一种康德主义的观点来看，洛克的学说不恰当地使道德人的各种社会关系屈从于那些外在于、并最终破坏他们的自由和平等的历史偶然性与社会偶然性”。^{[4] (p287)}然而，就在同一本书中，罗氏自己便重复了他指派到洛克学说上的同样错误。“作为公平的正义”的基础，现在就正是建立在“历史偶然性与社会偶然性”之上。一旦历史事实成了正义原则规范论证中之关键，那么其逻辑的结果势必是“谁之正义”（麦金太尔[Alasdair MacIntyre]语）的困境。历史性地来看，在不同的社会与文化之间（有时甚至在同一社会与文化内部），早已形成了彼此不尽相同的各种正义原则。不同正义原则之间的冲突，便导致了韦伯（Max Weber）所说的“诸神之战”。在“正义”的名义下同“正义的敌人”作战，同在“上帝”的名义下与“异教徒”战斗，其性质并无二致。所以，作为一种历史性共同体之正义原则的“作为公平的正义”，将导致的是施米特（Carl Schmitt）笔下那“作为敌友划分的政治”，而非康德主义的“永久和平”理想。

正义秩序首先是建立在一个和平秩序的实现的基础之上，也即是说，对于论证而言，和平处在比正义更低的层面上。如果尚无法论证一个和平的秩序是可能的话，那么任何关于正

义的秩序之论述，都将只是沦为不着边际的侈谈。在敌友战争的“肉体屠杀”（施米特语）面前，正义根本无从谈起，一切都由强力决定。战争的胜利从来不是某正义观念的胜利，而是武装力量与毁灭力量的胜利。这种凭藉武力的胜利而得到推广与普遍化的正义观念，在下一场战争失败后，则立即沦为转瞬即逝的正义。在人类漫长的历史现实中，政治的正义观念不见得可以从中推导出来，但成王败寇的观念，倒确是有着深厚的事实基础。基于“作为公平的正义”证成上的压力，罗尔斯在《政治自由主义》之后重新拾起康德两百年前的话题，开始了关于“民主和平”（永久和平）的论证。

在《诸人民之法》中，尽管其主题从论证“正义”这一较高的积极规范目标下降为论证“和平”这一较低的消极规范目标，罗尔斯却仍沿用了《政治自由主义》中的论证方法。在《正义论》中，罗氏用假设的与非历史的原初状况重新论述了“诸民族之法”（the Law of Nations）。尽管这样的规范论证在《诸人民之法》之中仍部分地得到保留，然而它已不如先前那样关键了。作为代表设置的原初状况，现在只适合施用于罗尔斯所说的“理性自由人民”。通过这一对象的转变，论证的压力已然得到大幅减轻，因为他们已是宪政民主社会中的自由平等个体，故此诸如在“原初状况”中为什么各代表会平等尊重彼此等等问题，根本就不存在了。罗氏自己说得明白，这些人民“作为自由人民，视他们自己为自由与平等的人民”。

^{[2] (p33)} 在“第二原初状况”中，所有各代表都知道他们所代表的人民是自由人民。但与此同时，罗氏则强调各人民代表不知道领土大小、人口多少、力量强弱以及自然资源范围、经济发展水平等信息、以及各自的整全性学说。于是，在论证上就产生了这样一个严峻问题：对于那些进入“第二原初状况”的各人民之代表来说，那“无知之幕”既然仍是遮不去他们是自由人民的身份，那么为何就能遮去诸如大国/小国、穷国/富国等其他的身分？关于一个人民是穷是富的信息，并不会比关于一个人民是否自由的信息更难获取。再者，这些代表既然知道须遵奉平等的权利，但为什么却不知道有否其他的类似平等权利那样的多数乃至全民意义上（指其所代表的人民）所遵奉的信念？难道“无知之幕”竟是这样一种经精心设计后的诡密“机关”：它只“厚实严密”地遮住所有对得出罗氏心目中那囊括八大原则的“诸人民之法”造成阻碍的经验信息，而同时却对那些有利于这一“诸人民之法”生成的经验讯息丝毫不起作用，“薄疏透明”到几近于无？

罗尔斯隐密地依赖于这样一个“事实”：那些人民都已是自由人民，并分享着共同的历史记忆（甚至如罗氏所写，他们分享共同的语言）。^{[4] (p25)} 这就是罗尔斯明确拒绝采用“一种全球性原初状况，其无知之幕当中各方处于匀称分布的地位”^{[4] (p115-120)}之原因。然而，一旦原初状况不再是纯粹的非历史，那么其必然会遭遇到其它的经验事实，这就使得以无知之幕为特征的原初状况完全失去了其原先被赋予的独特作用了。

在《诸人民之法》中，我们同样可以发现与那被悬空发明出来的半假设半经验的“封闭社会”几乎完全类同的手法。比如罗尔斯准备讨论合宜人民时，他想到的是以穆斯林人民作为例证。但他并没有直接谈论经验世界中任何一个历史上的或现实中的“非自由穆斯林人民”，而是根据经验世界的穆斯林人民而悬空创造出了一个被命名为“卡赞尼斯坦”（Kazanistan）的合宜人民。经过这样的设计，罗尔斯在论述上便享受到了十足的实惠：这个人民的特征并非纯粹依靠对经验现象的观察、描述和数据归纳而得出（这是所有社会科学研究的基本要求），但在论证中却可以轻松调用穆斯林人民的历史现实特征。然而，当这些历史现实与罗尔斯所阐述的合宜人民出现偏差乃至作出反证从而引起论证上的麻烦的时候，作为“假想例子”（imagined example）的“卡赞尼斯坦”却依然可以波澜不惊地继续符合合宜人民的标准，因为它本就是依靠作者直接定义而非经验观察、描述与归纳等实证方法而成为一个合宜人民的。这种定义的方式给予了罗尔斯可以完全以自己需要来定制一个“理想化的穆斯林人民”的十足自由。这样一个被命名为“卡赞尼斯坦”的人民既全然不在我们所居身的这个现实世界之中，又实实在在地具有历史现实中穆斯林人民之诸多典型特征。其既

悬空又实在，既是被假设的，又同时是历史的：它是假设的，当罗尔斯不想其是历史的；而它又会变成彻底历史的，当罗氏需要它变成时。

就《诸人民之法》而言，经验论证而非规范论证，才是根本性的论证方式。那“诸人民之法”的八条原则，实际上并非是像《正义论》及《政治自由主义》那样，让代表们从可供选择的原则及理想清单中开始选择，而是在历史中习俗性地建立起来的。罗尔斯本人就直言不讳地表示道：“我是从国际法的历史以及使用与实践当中，形成了这些熟悉的、很大程度上符合传统的原则”。^{[4] (p41)}这样一来，实际上罗氏等于是否定了从原初状况出发的规范论证，而把“诸人民之法”诸原则直接建立在经验历史之上。换言之，如果把原初状况的论述从罗氏该书中彻底地抽去，也不会影响到那八大原则的推出。罗氏在论证民主制国家之间不存在战争时，更是直接使用“历史记录”来进行论证，完全代替了规范论证。“民主和平”被罗氏称为——一条“经验规律”。^{[4] (p51-53)}

然而一旦直接利用“历史记录”作为关键性乃至根本性的论证，那么罗氏就必须面对所有的经验事实，而非仅仅是那些他可以利用的事实。就在论证“民主和平”时，罗尔斯实际上深陷于“历史记录”所带来的尴尬之中。他不得不承认存在着严重挑战作为一条经验规律的民主和平的历史记录。宪政民主制度的国家有着许多不良记录，“它们经常干涉弱小的国家，包括某些方面不失民主的国家，它们甚至也为扩张主义的理由进行战争。……虽然民主人民不是扩张主义者，但他们毕竟要保卫自己的安全利益，而一个民主的政府能很容易地唤起这种利益去支持秘密的干涉，甚至实际上是被隐藏在背后的经济利益所驱动。”^{[4] (p53)}面对这些历史记录，罗尔斯不得不承认，民主国家之间不存在战争只是一个“假设”(hypothesis)或者说一个“理想”。而关于民主和平的“论证”，归根结底也只是基于个人的“相信”：“若这假设正确，民主人民之间的武装冲突将随着他们逐渐接近理想而趋于消失，而他们之进行战争，只会结成自卫联盟对抗法外国家。我相信这一假设是正确的，我也认为它保证了诸人民之法之作为现实主义的乌托邦。”^{[4] (p48-49)}可见，一旦将规范论证下降到历史经验层面，罗尔斯最终是把严格的论证变成为了个人的相信。

罗尔斯将其“诸人民之法”称为“现实主义乌托邦”(realist utopia)，“一旦政治哲学扩展到人们一般认为是实际政治可能性之限度的时候，它便是现实主义的乌托邦”。罗氏坚称，具有乌托邦理想色彩的“诸人民之法”，能够存在并且将会存在。^{[4] (p5-7)}乍看上去，这样一种“现实主义乌托邦”，很像是一个康德主义的理念。然而，实际情况并非如此。在罗氏看来，“诸人民之法”下的“民主和平”不仅“可能”(may)存在，而且是“能够”(could)存在——它就存在于实际政治可能性的边界。^{[4] (p6-7)}换言之，“诸人民之法”乃是一个现实主义的政治方案，而非一个想象的理想。这也就是罗氏在论证“诸人民社会是可能的”时，一连举出四个“事实”(包括“理性多元主义的事实”)来作为论据——经验论据而非规范论据——的原因。^{[4] (p124-125)}然而就像我前文已论述的那样，一旦“诸人民之法”成为一个现实主义政治方案而非一个规范的理想，那么罗氏就不能光面对对其论证有利的经验论据，同时必须在经验层面上面对历史上与现实中那数不胜数的对这项现实主义方案的经验反证。正是如此之多的、在历史现实与当前现实中处处可以发见的各种灾难、暴力行径、以及种种对国际法的严重侵犯，使得罗尔斯关于现实主义的“诸人民之法”的论证工作本身，实质上变成了一个“不可能的任务”。其实，罗氏本人用来描述其现实主义乌托邦的语言便极为模糊。“民主和平”，作为一个现实主义乌托邦，处在实际政治可能性的限度上，换言之，即存在于理想与现实的“边界”。但这“边界”本身到底是现实的还是理想的，恐怕罗氏本人也说不清楚。它既是现实主义的，又同时是乌托邦的。它恰恰好就在那现实世界与理想世界的正中间，因此既不属于任何一方，但又同时具有双方特征。这样一个现实主义乌托邦同“封闭社会”与“卡赞尼斯坦”一样，恰恰是罗氏另一个诡密的发明。

罗尔斯本人曾反复地予以表明，他所遵循的乃是康德主义的建构传统。然而，如果罗氏

能够严格地恪守这一传统，或者像阿纳森（Johann P. Arnason）教授在他递交这次会议的那篇论文中所建议的那样，如果罗尔斯能够就此系统地转向历史社会学⁵，我相信在《政治自由主义》与《诸人民之法》中，罗氏对“正义”与“和平”这两个于人类世界至关重要的主题之论证，会变得更好。至少，更为连贯一致并因此更站得住脚。

参考文献:

[1] 康德: 永久和平论——一部哲学的规划[A], 何兆武译, 康德: 历史理性批判文集[C], 北京: 商务印书馆, 1990年版, 97-98.

[2] Rawls, *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason Revisited"*, [M], Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999, .94.

[3] Rawls, *Political Liberalism*[M], New York: Columbia University Press, 1996, p.12, pp.40-1, pp.135-6, p. xlv, p.95.

[4] Ibid., .

注释:

1. 本文为作者《“民主和平”是如何“证成”的? ——在“康德-施米特”之争下考析罗尔斯的论证》这一长篇论文的删节稿, 该论文提交于2004年1月8日至12日于上海(华东师范大学)召开的“全球正义和跨文化对话”会议。此稿乃根据作者在会议上的英文发言翻译过来, 因篇幅关系, 许多具体的论证请参见原稿(大会在由华东师范大学中国现代思想文化研究所主办的“思与文”学术网站www.chinese-thought.org上设有专页, 刊有所有的会议论文)。

2. 罗尔斯的“the Law of Peoples”在国内学界一般被译成“万民法”, 而西方法哲学、政治哲学史上另一个重要理念“the Law of Nations”则一般被译为“民族法”。但“万民法”该词本来是被用来翻译罗马的“jus gentium”的, 而这个“万民法”是指古罗马时期相对于公民法(jus civile)而言的那种针对外族或异邦人而设的法律, 是为了处理罗马公民与外来人以及被征服地居民之间的纠纷和财产关系而形成的与公民法不尽相同的法律, 故而可以说, “jus gentium”本是对非罗马公民进行“歧视”而遗留下来的产物。尽管“jus gentium”有时也被用于指最早的国际法, 但这种意义上的“万民法”, 相当于英语中的“the Law of nations”。因此, “jus gentium”同罗氏的“the Law of Peoples”完全不是同一东西, 罗氏本人也无意将自己首创的概念同“jus gentium”凭空建立起那样一个亲源关系来, 甚至这种“万民法”正是罗尔斯想竭力去区别、去回避的。若仅从字面上说, 用“万民法”译“the Law of Peoples”还算勉强说得过去(尽管“people”与“nation”的区别体现不出来), 那么用“民族法”来翻译“the Law of Nations”则根本体现不出来“Nations”这个复数形式, 完全可以被望文生义地理解为一个民族的法或关于民族的法。所以在本文中不采用“万民法”与“民族法”这组译名, 而是将“the Law of Peoples”译为“诸人民之法”, 对应的“the Law of Nations”则为“诸民族之法”。特此注明。

3. Ibid., p.4, p.198. 书中还大量讨论美国南北战争时期的奴隶解放运动、二十世纪马丁·路德·金领导的民权运动, 以及诸如林肯与道格拉斯之争、一七八五年弗吉尼亚议会下议院亨利与麦迪逊之争、一七八七至一七九一年美国宪法的缔造、晚近天主教徒所引起的堕胎之争等等美国社会历史与现实中的大量经验事例(其中为数众多的经验事例讨论是美国历史上著名的法律案例及其争论、以及历次宪法的修正之争)。在这里, 罗氏所选用的经验事例几乎全是发生在美国社会内部, 颇能说明罗氏笔下的封闭社会之参照。

4. 罗尔斯对洛克的批评请参见 Ibid., p.287.

5. 请参见本辑内的阿纳森之论文。阿纳森教授离开上海后对其论文又作了很大程度的修改, 所以发表在这里的文章同他提交会议的那篇, 在具体行文上已有很大的改观, 然而这层意思, 仍是很明显地包含在阿氏的笔下。

How is Democratic Peace Justified?

Wu Guanjun

(University of Melbourne, Department of East Asia, Australia)

Abstract: In *On Justice* John Rawls's "justice as fairness" is limited as the principles of justice in a closed community, and the nature of such a community is the referential consultation of "the western domestic society". Thus Rawls accordingly makes a series of amendments in the method of argumentation, which affect the argumentation for "permanent peace". Therefore, the paper reviews these amendments. On

the law of peoples, though Rawls identifies with Kantianism subjectively, Rawls confronts most austere inner crises in his three works for the decline of the discourse of Kantianism, leading the job of *the law of peoples*, demonstrating the possibility of the “permanent peace”(democratic peace) from the perspective of “realistic Utopia”, ultimately corrupts. The influence of this corruption is on both the *law of peoples* and the “justice as fairness” as the principles of justice in the closed community in *Political Liberalism*. On this sense, “justice” and “peace”—what Rawls pursues all his life—exists serious confirmable crisis on different extents.

Key words: justice as fairness; realistic Utopia; permanent peace

收稿日期: 2005-03-01

作者简介: 吴冠军, 男, 上海人, 澳大利亚墨纳什大学东亚系博士候选人