

全球正义的伦理基础

许纪霖

(华东师范大学 中国现代思想文化研究所, 上海, 200062)

摘要: 当代世界的发展趋势, 似乎表现为两个不同的方向: 一方面, 随着全球资本、产品、人力和信息在各国的自由流动以及网络世界的崛起, 世界越来越显现为一体化; 另一方面, 一个经济、金融和信息全球化的世界并没有因此而建立起一个稳定的全球化政治秩序, 相反地, 到了 1990 年代冷战结束以后, 世界的冲突不仅没有终结, 而且新的种族、国家或文化冲突, 继续在地球的各个角落蔓延, 而“9·11”事件以及美国对伊拉克的战争, 更是预示着已经到来的 21 世纪是一个充满风险、暴力和战争的新世纪。这一切意味着, 在经济全球化和文化多元化的今天, 如何建立一个能够保障世界和平和人权的全球正义秩序, 变得比任何时刻都来得迫切。

关键词: 全球正义; 伦理基础

中图分类号: B82

文献标识码:

当代世界的发展趋势, 似乎表现为两个不同的方向: 一方面, 随着全球资本、产品、人力和信息在各国的自由流动以及网络世界的崛起, 世界越来越显现为一体化; 另一方面, 一个经济、金融和信息全球化的世界并没有因此而建立起一个稳定的全球化政治秩序, 相反地, 到了 1990 年代冷战结束以后, 世界的冲突不仅没有终结, 而且新的种族、国家或文化冲突, 继续在地球的各个角落蔓延, 而“9·11”事件以及美国对伊拉克的战争, 更是预示着已经到来的 21 世纪是一个充满风险、暴力和战争的新世纪。这一切意味着, 在经济全球化和文化多元化的今天, 如何建立一个能够保障世界和平和人权的全球正义秩序, 变得比任何时刻都来得迫切。

当代政治哲学家罗尔斯 (John Rawls) 在晚年关心的正是这一问题, 他所发表的《万民法》(The Law of Peoples), 对如何建立全球正义秩序, 给我们留下了十分重要的思路。本文拟以罗尔斯的这本著作作为蓝本, 讨论以人权为核心的普世性的正义秩序, 在当今文化多元的世界里, 在什么样的条件下将是可能的; 这一正义秩序背后是否需要共同的伦理为基础; 为什么在人权对话之外, 还需要更深入的文明对话。

一、万民法的底线人权法则

19 世纪以来, 当基督教共同体、儒家共同体和伊斯兰共同体瓦解以后, 民族主义便成为我们这个世界上最基本、最有效的人类社会的基本单位和共同体形式。虽然随着国家之间资本、人力技术和信息流动的加速, 跨越民族国家界限的全球化趋势越来越明显, 但这一趋势并没有改变全球政治中民族国家共同体的基本分野, 相反地, 大量的经济、信息和资源的冲突都是以国家之间的冲突表现出来。“9·11”事件以后, 恐怖主义采取了跨地域的活动方式, 但反恐怖主义的战争, 即美国对阿富汗和伊拉克的战争, 依然是以国家对国家的形式进行的。当全球的交往越来越频繁、不同的利益日益紧密地产生各种交换和冲突关系, 而世界

又无法形成一个稳定的合作秩序时，这就使得世界日益成为一个风险共同体。在这样一个全球化了的风险共同体之中，各种国家、地区和宗教的冲突有增无已。民族国家的内部文明在进步，自由民主也高奏凯歌，但国际关系并没有因此而变得更文明，相反地，世界的政治秩序依然还处于康德所说的自然状态，在相当大的程度上，依然按照实力至上的丛林规则运作。

如何让国际社会走出自然状态，进入有序的文明社会，最重要的是要认同和建立一个普遍的正义秩序。普遍的正义秩序如何可能？二百年前的康德在《论永久和平》中通过“世界公民权利”与“和平联盟”的理念，论证了其可能性。秉承了康德永久和平理想的罗尔斯，在继《正义论》和《政治自由主义》讨论了自由立宪社会中的正义原则之后，在其生命的晚年一直考虑如何将自由社会的正义原则扩展到国际社会，他在《万民法》中详细讨论了国际社会不同政治体制之间的国家建立普遍正义秩序的可能性。罗尔斯在书的一开始，便承认“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时，它便是现实的乌托邦”，不过，万民法又是一个非常重要的和吸引人的现实乌托邦，因为它将合理性与正义，建立在公民们对其根本利益的认识的基础之上。^{[1] (p6-8)}

一般的国际法所讨论的基本单位，都是主权国家，然而，罗尔斯所论述的万民法，其基本的主体不再是国家（states），而是人民（peoples）。这一思想直接渊源于康德。康德在《永久和平论》里面讨论了三条正式的条款：1，每个国家的公民体制都应该是共和制；2，国际权利应该以自由国家的联盟制度为基础；3，世界公民权利将限于以普遍地友好为其条件。^{[2] (p105-118)} 在一个自由的共和体制中，人民是国家权力的唯一的来源，国家的意志不是也不可能是最高的意志，它必须服从公民们的公共意志。在康德看来，一个自由和理性的公民，不仅属于某个民族国家，而且也属于全世界，是世界公民，他所必须遵从的理性的普遍法则，是超越民族国家界限的公民共同体之间互相的尊重和承认。罗尔斯在《万民法》中继承了康德的这一思想，按照现代的人民主权论原则，他强调人民的意志高于国家的意志，国家政策的合法性来自公民们的理性和正义。自由和平等的人民如何看待自己的根本利益呢？罗尔斯摒弃了民族国家利益至上的功利主义原则，从全球普遍正义的规范主义出发，认为自由国家的人民的根本利益，不是对其自身及领土安全的自利性关注，而是按照普遍正义的原则，给予其他国家的人民以同等地尊重和承认。假如国家被自己的目标所驱使，在处理与其他国家的关系中忽视了互惠的准则，这就意味着国家的政策违背了人民的根本利益，就不再具有道义上的合法性。^{[1] (p30, 37)} 由此可见，主权的单位从国家改变为人民，这是一个普遍有效的万民法之所以可能的基本前提，它否认了国家利益至上的天然合理性，将自由民主国家内部公民之间的平等原则扩展到国际社会，不同国家的人民共同体之间相互的承认和尊重，高于一切狭隘的民族国家利益，这是一个世界公民社会的最基本的正义原则。

那么，万民法的正义原则包含什么样的内容呢？罗尔斯提出了在自由平等的人民中公认的八条原则。^{[1] (p40)} 我们可以看到，这八条的核心和基础是人权原则。人权在当今这个世俗化的世界里，同科学一样，已经成为具有终极价值意义的意识形态，成为全球正义秩序的最基本的正当性原则。虽然人权的原则只有一个：将人看作是目的，而非手段，承认和尊重所有的人拥有自由和平等的权利，但人权在政治和法律实践上的内容却是一张可以一一列数、又是可以分割的清单。戴维·米勒(David Miller) 将公民的权利分为三个层次：第一是保护性权利，每个公民的个人自由和人身自由不得受到非法侵犯；第二是政治性权利，每个公民都有权参与公共事务的决策；第三是福利性权利，具有完全成员资格的公民享有共同体内部的利益和福利。^[3] 在这些诸多权利中，其价值不是同等的，在具体的法律和政治实践中，呈现出某种优先性的秩序，在政治性权利和福利性权利之间，哪个更为重要，民主国家和福利国家肯定有争论，但公民们的保护性权利，在任何开明的国家，都具有优先性的价值。即使是保护性权利，虽然其内在价值是同等的，但在实践上也有秩序的先后：最重要的是人的生命的权利，其次是人身自由，然后是财产权和言论自由等等。

万民法所欲追求的，不是一个全球性理想社会，而是有着基本正义秩序的法的共同体。它虽然以人权为其最基本的原则，但在实践领域，万民法所赖以建立的人权标准并非高调，不涉及各国公民的政治性权利和福利性权利——那是应该由一个国家的公民自己来决定的内部事务。国际社会的万民法所涉及的，仅仅是公民们保护性权利，而且是最具有优先性的生命权和国家主权（从公民的人身自由引申而来）。万民法所要限制的，只有两条：一条是一个国家对另一个国家的战争的权力，战争只有在一种情况下才是被国际社会所容许的，那就是为了自卫。¹另一条所要限制的，是主权国家的政府对国内人民生命权的有组织的、大规模的侵犯。²正如罗尔斯所指出的那样：“我们必须在合理的万民法的指导下，重新规约主权力，以否定国家所拥有的传统意义上的战争权，以及漫无限制的国内事务处置权。”^{[1] (p29)}

各国人民的最基本的生命权和合理的国家主权，这就是万民法所要捍卫的最基本的人权法则。万民法在捍卫人权上虽然低调，但可以防止任何以冠冕堂皇的神圣名义所发动的战争，以维护国际社会的和平秩序，另一方面，也是不同政治制度和文化背景的各国所能共同接受的底线法则。

二、人权的多元文化渊源

当罗尔斯在写作《正义论》和《政治自由主义》的时候，还是在特定的立宪民主国家制度内部考虑问题，但他的《万民法》所适用的范围，却是当今国际社会。一个以人权和正义为核心的万民法，如何适用各种体制，特别是非自由民主体制，如何在不同的文化历史传统中具有普遍性？

罗尔斯强调，万民法并不依赖特定的政治传统，人权在政治上是中立的，它既是自由民主国家的正义原则，也有可能为那些非民主的、但开明的、组织有序的国家所接受。^{[4] (p399)}他将当今世界的社会分为四类：自由的人民社会、开明的人民社会³、法外国家和状况不利的社会。⁴其中，法外国家由于其缺乏基本的理性、法治和人权，属于无法宽容之列，状况不利的社会由于缺乏资源、技术和人才，过于贫困，需要其他国家的援助而成为一个有序的社会。这两种社会法外国家和状况不利的社会都不在万民法的适应范围之内。现在剩下的只是自由的人民社会和开明的人民社会，罗尔斯将这二者都视为有序的人民社会（well-ordered peoples），虽然前者在政治上是立宪民主制度，后者只是等级代表制度，但作为有序的人民社会，它们都有法治、有基本的人权保障，特别是人民都有民主或等级制的政治参与。⁵在这里，我们又一次看到，罗尔斯为什么将万民法的主体落实在人民共同体，而不是国家。显然，在他看来，假如没有公民们的政治参与以及由此产生的对国家权力的某种制约，国家是不可靠的，它既有可能为了自身的利益需要，违背人权，破坏法治，也有可能借口国家利益的最大化，对外发动非自卫性的不义战争。而人民共同体由于有公共理性的规约，使得万民法具有实践的可能性。

按照罗尔斯的论述，万民法是自由民主社会的公共理性的产物，其人权原则如何向非民主的文明有序社会扩展呢？换言之，非民主的、开明有序的人民社会，既然人民对政治的参与和对国家的制约是有限的，是否有可能同意和接受万民法呢？罗尔斯对此怀有谨慎的乐观。他从规范的角度，提出了两个条件：第一个是制度上的，只要开明社会的政治制度具有普遍的基本人权、实行法治、国家目的不具侵略性，就有可能接受万民法；第二个理由是宗教或文化上的，虽然开明社会的宗教、哲学和道德体系是完备性学说，拥有与自由主义理想不同的价值和道德的目的，但只要它们与公共理性的正义原则不相冲突，承认人权的底线法则，它们就有可能同意万民法。

特别值得注意的是，罗尔斯在《万民法》一书中讨论了人权原则在不同民族国家背景中

的文化渊源问题，在他看来，人权不仅在政治上中立的，不依赖于特定的自由民主共同体，而且在宗教上也是跨文化的，可以有多元的文化背景，产生于两种不同的思想文化脉络：一种是西方式的自然权利观念和与此相适应的自由民主共同体，另一种则“有别于西方的个人主义，由某种政治观点看来，这些传统据说是把人们首先视作具有公民权利的公民，而是视为集体中的成员，这个集体是社群、协会或社团之类。”^[4] (p400)

众所周知，人权是近代西方历史和文化的独特产物，在西方思想史之中，人权的背后有一个个人主义的基本预设，假设社会是由一个个具有自由意志和理性观念的个人组成的，这些个人都拥有不言自明的自然权利，这一权利（right）是天然正当的，也是一种资格，在法律上体现为公民的人权，不经法律的程序和合法的理由，不得予以剥夺。现代的人权观念就其发生学来说，渊源于西方这一个人主义传统和自然权利学说。问题在于，个人主义和自然权利说只是西方特殊的历史文化传统，而大部分非西方的宗教哲学和道德学说中并不具备这样的资源，如果这一问题不解决，所谓人权的普世化，万民法为非西方的开明社会所接受，就会成为无源之水。罗尔斯可能也是考虑到了这一点，特别指出，人权的渊源除了来自于西方的权利观念之外，也可以来自非西方的社群意识。^[1] (72) 在那些国家中，虽然没有自由民主制度和广泛的权利观念，但人们作为某个社群的一个成员，享有该社群赋予他的成员的资格。资格既是一种权利，更是一项义务。社群虽然不以个人为本位，但要求社群中的每个成员相互之间有互相尊重、互相服务的义务。这样，人权的观念在社群生活中就不是以权利，而是从平等的互动式义务感中获得了文化的渊源。

不过，也有学者认为，在非西方国家的社群生活中，所体现的不是人权，而是人的尊严。杰克·唐纳利（Jack Donnelly）指出，人权和人的尊严这两个观念又密切的联系，但又是区别的。“人们并不是为了生活而‘需要’人权，而是为了一种有尊严的生活而‘需要’人权”。“有许多关于人的尊严的概念并不含有人权的意思，有许多社会制度在实现人的尊严时，完全不受人权观念或实践的影响”。“所谓非西方的人权观念实际上根本不是人权观念，而是关于人的尊严的另一种观念，它力图通过人权之外的机制实现这一尊严”。^[5] (p2, 3, 11) 这一看法有其道理。的确，人权本身对于人来说不是目的，而是通过自身权利的实现，过一种有尊严的生活。在非西方的文化传统中，人之尊严的实现，未必是通过人权的诉求获得的。正如唐纳利所说：“人的尊严的观念表达了对于人的内在（道德）本质和价值以及他或她与社会的正确（政治）关系的特殊理解。相形之下，人权则是平等的、不可剥夺的权利，只要是人，每个人都拥有这样的权利。”^[5] (p72)

人的尊严与善（good）相联系，而人权与正当（right）相关联。每一种宗教、哲学和道德学说，每一种伟大的历史文化传统，都有其独特的关于善的观念，因而也有其独特的关于人的尊严的理解。在伊斯兰教中，人的尊严与神的意志相关，只要你按照真主的要求生活，你就获得了人们的普遍尊敬，也就获得了尊严。这与中世纪的基督教徒很相似。而在儒家文化中，人的尊严来自人自身的德性，一个中国人，假如能够按照孔夫子的“仁”的教诲，在修身和社会政治实践中成为有德之人，就体现了人的尊严。而假如伊斯兰教和儒家中也有人权思想的话，那也与它们各自的善的观念密切相关。按照 A. A. 萨义德（A. A. Said）的分析，在伊斯兰教中，人权构成了与神相联系的义务，人权只存在于人的义务之中，伊斯兰教法规定了人对真主、教友和自然负有某种义务。当一个人履行了这些义务时，就获得了伊斯兰教法所赋予的某些权利和自由。^[6] (p54)

在儒家思想中，也有个人的意识，按照狄白瑞（De Bary）的观点，那是儒家式的个体主义（Confucian individualism），即与西方的个体主义有区别的人格主义（personalism）。这样的人格主义与儒家的独特的善的观念相联系，认为个人的价值和尊严体现为在社会共同体和与自然的和谐中，道德人格之完善和充分的自我发展。^[7] (p25) 儒家的个人不是权利的主体，而是德性的主体，社会成员的权利就是在所归属的社群中所拥有的资格，权利与义务不

可分割，通过个人与社群、成员之间的互动，履行社群所要求的义务，同时也拥有相应的资格和权利。而这一切，都是为了成就个人的德性，并进而实现社群的公共善——天下归仁。

伊斯兰教和儒家那里，正当与善是无法分离的，善优先于权利，权利来自于善。这与近代以来西方的自由主义传统大相径庭。自由主义社会是一个多元价值的社会，承认各种不同的宗教、哲学和道德的善的观念，都有其内在的价值和合理性，选择什么样的善，那是个人的事情。作为社会，对此只能保持中立。社会的整合和统一，只能建立在“什么是正当”的正义基础上，因而政治自由主义的一个最基本假设是权利优先于善。在自由民主社会中，各种宗教、哲学和道德学说，可以有自己善的观念，甚至在学理上不必接受正当优先于善的预设，但在政治生活中，却不得不服从宪法和法律所体现的公共理性，不能因为自己独特的善的观念而违背社会公共正义，尽管在公共领域你可以按照自己善的观念对“什么是正当”进行合理的公共讨论。有关堕胎的争论就是这样。^[8]

如今，当正义的问题发生在国际社会，事情当然变得更复杂。人权观念只是西方的特殊的历史和文化实践的产物，与自然权利的学说密切相关。包括伊斯兰教和儒家在内的其他文明体系之中，人权概念是如此不一样，它通常与社群的义务相关，从属于善的观念中对人的尊严的独特理解。也就是说，非西方的文化当中，不是没有人权的观念，但它不是来源于西方式的本原性的自然权利，而是从属于善，与社群的资格和互动式的义务相关。这样的人权观念，是否比较薄，容易自我颠覆呢？比如，“9·11”以后，在伊斯兰世界，乃至中国的一部分民间舆论中，就有这样一种看法，认为恐怖主义活动是对美国和以色列长期以来的霸权政策的抗争，他们（西方）有他们的正义，我们（东方）有我们的正义。显然，这样的正义是源于某种独特的善的观念的。

在这里，我们显然看到有两种正义观，一种是自由主义的正义观，它是非神性的正义。坚信人是目的，对权利和人性尊严的捍卫是最高之价值，另一种是以神性和德性为最高目的的正义观，人虽然有自己的尊严，也拥有与义务紧密相关的权利，但其尊严和人权并不拥有至上的价值，正义要服从神的意志、个人的德性理想或集体的目标。可以想象，在我们这个国际社会，由于不同的国家和民族所秉持的善的理念的不同，这两种正义观将长期共存下去。在这种情况下，我们如何建构一个理想的国际正义秩序呢？

三、万民法的伦理依据

罗尔斯的万民法明确反对全球正义上的相对主义，我们可以在什么是善、什么是美好的价值这一问题上容忍相对主义，但在国际社会，在关于人权的底线法则上，只能有一个共同的标准。假如哪个国家不承认和遵守人权法则，发起非自卫性的侵略战争，对国内人民进行有组织的、大规模的屠杀，或者支持和纵容国际恐怖主义组织和活动，这样的社会就是罗尔斯所说的法外国家，国际社会无法予以宽容，只要通过联合国的合法授权，国际社会就有权干预。所谓原教旨主义，在当今国际社会，指的也是那种明显违背底线人权法则、以善的名义行恶的邪教或意识形态。当然，这条界限是十分严格的，世界上任何国家和宗教，只要其教义和实践中没有触犯底线人权法则，国际社会就没有理由将它们归于“邪恶国家”或“邪教”，予以打击。

《国际人权宣言》和《联合国宪章》都是在什么是人的最基本权利、而非什么是善这一点上，作为全球最基本的共识。不管在权利优先于善还是善优先于权利的理念上，有多么大的分歧，国际社会在其政治实践中，毕竟预设了底线人权优先于善的基本原则。问题在于，权利的原则如何从不同的善的观念中获得其合法性？

一个以权利为中心的社会只是一个法的共同体。法是外在的、强制的，假如万民法没有伦理和文化价值的支持，那只是霍布斯所说的权宜之计。康德说：“鉴于人性的卑劣在各

个民族的自由关系之中可以赤裸裸的暴露出来(可是在公民一法治状态之下它却由于政权的强制而十分隐蔽),所以权利这个字样居然还能不被当作是迂腐的字样而完全被排斥在战争政治之外,并且也没有任何国家敢于公然宣扬这种见解,那就太值得惊异了”。^{[2] (p111)}康德在这里说的国际关系中的人性卑劣,主要指的是各国的自利之心,将本民族利益至上视为是处理国际关系中的实际原则。虽然各个国家在理论上都同意万民法,承认其他国家的主权和尊严,并且声称捍卫人权,但在国际政治实践中,由于万民法在各个国际缺乏本土的宗教、伦理和文化价值的支持,它在事实上被实用主义对待了:当有利于本国利益的时候,人权法则得到了遵守,一旦不利于本国的利益,或者与自身的善的信念相冲突,就会出现践踏或无视人权的现象。而国际社会毕竟不是主权国家,它因为缺乏权威的国际法庭和国际常设威慑力量,无法有效地惩罚一切破坏国际正义的罪恶和暴行。这样,全球正义秩序假如仅作为一个法的共同体,势必是弱势的权宜之计。

要改变全球政治秩序目前的弱势局面,一方面是要加强万民法的实践机制,比如改造安理会,使之成为一个平等的、有效的国际正义主持机构;设置联合国常规维持和平武装、以及加强海牙国际法庭的实质性仲裁权力等等。然而,这些仅仅还是全球正义的外部监督。要使得人权原则真正成为各个人民共同体的对内和对外关系中自觉遵守的法则,还必须在各自的宗教、哲学和道德学说中获得价值的支持。康德在其晚年思考过这一问题,在《纯粹理性范围内的宗教》一文中,他将历史的进步视作为在两个层面上进行的过程。一个是由个人关系构成的社会的外在进步,另一个是在个人内心发生的道德的进步。前者是以政治和道德体制的发展为标志,建立的是“法律的公民社会”,后者是以伦理和内在立法的进步为标志,建立的是自觉的、非强制性的“伦理的公民社会”。在康德看来,法的共同体只可能在一个主权国家内部有效,而德行的法则,即伦理共同体适用于整个人类的国际社会。他将这样一个世界性的伦理共同体用奥古斯丁的话,称之为“看不见的教会”。^{[9] (p311-314)}

康德当年所指的世界,还是19世纪的欧洲世界。他的这一建立在德性自觉基础上的伦理共同体,即使在有着共同基督教背景的欧洲,到今天依然是一个遥远的梦想。罗尔斯的政治自由主义已经论证了,即使在一个民族国家内部,在立宪民主共同体之中,由于善的多元化已经成为一个无可改变的事实,自由主义社会要获得统一,仍然只能建立在政治正义的基础上。这样的共同体当然是一个法的共同体,同时在一个有限的意义上,也是一个伦理的共同体。也就是说,政治自由主义所说的伦理共同体与社群主义说坚持的不一样,它并不要求一个共同的完备的宗教或道德学说,只是在政治伦理上获得集体的认同,即罗尔斯所说的公共理性。^[10]哈贝马斯等欧洲知识分子近年来也是从“宪法爱国主义”的政治文化角度,也就是“政治公共善”的角度,讨论建立欧洲共同体的可能性。^[11]自由宪政国家和欧洲共同体内部尚且如此,要在包括西方和非西方在内的全球范围内建立伦理共同体,自然是更困难的事情。

对于正义而言,康德的理想一直是我们所向往的追求。整个世界若要达致“永久和平”,那么它不仅要成为一个法的共同体,而且最好也是一个伦理的共同体。伦理共同体不仅指的是政治伦理,也指道德伦理。既然太多的非自由主义的宗教、哲学和道德学说坚信善与正当是无法分离的,那么政治伦理与道德伦理也无法二元化为两个不相干的领域。作为一个伦理共同体,有高调 and 低调之分。低调的伦理共同体仅仅在“什么是应该”的规范伦理上建立认同。而高调的伦理共同体除此之外,还要在“什么是值得追求的好的价值”的美德伦理上获得共识。由于当代世界的文化是多元的,随着全球化的深入,文明之间、宗教之间的裂痕并不是在消解,而是越来越尖锐化,各自都有各自的终极价值和理想。在某种意义上,它们之间在终极价值上不可通约,如马科斯·韦伯所说,是“众神并立”,对我来说是天使,对别人而言可能就是魔鬼。高调的全球伦理共同体虽然日益不可期待,但低调的伦理共同体不仅是可能的,而且是必要的。万民法作为一个法的共同体,却需要不同宗教、哲学和道德

学说之间开展广泛的对话，以期在最基本的人权底线法则上获得共识。这一共识不仅仅是法律的、政治的，也是伦理的，也就是说，全球社会如果要在基本的人权问题上达成共识，其背后必须有全球的底线伦理作为其价值的支撑。这一底线伦理当然不可能就什么是好的价值获得一致，但有可能在什么是正当的问题上，通过对话获得最基本的了解和最起码的共识。

可以这样说，全球正义与全球伦理分别是在两个不同的层面做同一个工作：即寻求全球正义为核心的政治秩序与伦理秩序。如果说全球政治秩序的对话更多的是在国家与国家之间展开的话，那么，全球伦理秩序的对话主要是在不同的文明、宗教单位之间展开。所谓文明的对话，不仅仅是政治的层次，同时也应该有伦理层次的对话和宗教层次的对话，有国家与国家之间的政府对话，也有学者与学者之间、民间团体和宗教团体这些非政府的管道。这几年，联合国在文明的对话问题上所展开的工作，联合国教科文组织成立的“普遍伦理计划”，以及汉斯·昆（Hans Kung）发起的由世界各主要宗教代表参与的《世界伦理宣言》的起草，都是全球文明对话在不同层次、不同领域的表现。当然，这条道路注定是漫长的，但这毕竟是我们追求的理想。也许这些对话一时不会有任何结果，但有对话总比不对话好。即使之间有许多不理解而无法达成共识，但至少可以对彼此的立场予以理解。很多问题之所以无法解决，不仅仅是因为缺乏共识，首先是由于对差异缺乏理解而导致的。

既然全球正义的建立需要伦理的对话，既然人权的原则在不同的文化系统之中有其各自的价值传统，那么，我们或许有理由对罗尔斯提出一点批评。罗尔斯虽然为人权的普世化作了多元的论证，但他在《万民法》中，像在《政治自由主义》中一样，仅仅在政治和法律层面论述全球正义，而对万民法的伦理基础缺乏必要的考虑，这就使得万民法仅仅是一种法律的规则而显得比较单薄。人权的原则假如没有在各个民族国家的文化传统中获得善的支持，获得伦理上的正当性支持，这样的万民法难免是单薄的，会流于暂时的权宜之计。

另一方面，罗尔斯在如何建构全球正义秩序的途径上也发生了错位。在他看来，全球正义秩序是自由民主国家向开明有序国家“扩展”（extension）的结果。自由民主的人民应该宽容和接受非自由的人民，与他们和平共处，并引导他们遵守“万民法”。^{[1] (p163)} 罗尔斯的这一论证显然有“西方中心主义”的痕迹，在他的逻辑推理中，全球正义原则不是相互之间对话、协商的结果，而是从西方为中心扩展出来的，有宽容与被宽容、主体与客体之分的等级性关系。在这里，罗尔斯犯了一个建构上的错置。罗氏在讨论自由宪政国家内部的正义秩序时提出的“公平的正义”，这套政治自由主义的理念不是从自由主义的政治哲学中扩展出来，而是自由民主国家内部不同的宗教、道德、哲学之间通过理性的对话形成的“重叠共识”的结果。这样一种思路是否可能，不是这篇文章所要讨论的，可以参见我的另外一篇文章。⁶ 在这里我想指出的是：自由宪政国家内部的正义秩序事实上是自由主义政治哲学扩展的结果，而在不同政治共同体之间的国际正义原则，却不能从某一种特殊的政治共同体内部（即自由民主国家）扩展出来，而是应该由各个愿意寻求永久和平的国家、民族、宗教和文明实体，在没有任何预设的背景下通过平等合理的协商和对话，寻找彼此都能接受的底线，最后在最基本的法律、政治和伦理原则上形成“重叠共识”。2001年在联合国文明对话年中所达成的“己所不欲，勿施于人”的伦理共识，就是这种平等对话的产物。“扩展”无需对话，对方的态度决定一切，接受便可宽容，否则便不宽容，而“重叠共识”所需要的不是强制，也不是宽容，而是真正的相互承认和尊重。按照“重叠共识”、而非“扩展”的途径建立全球正义秩序，就使得文明的对话不仅必要，而且也成为可能。

“9·11”事件以后的今天，我们从来没有像过去那样深刻意识到这个世界已经成为一体。在这样一个日益一体化的世界中，我们更需要公共的规则、共同的正义以及最底线的共同伦理。只有具备了这些，这个世界才有希望达到永久的和平。维持几个世纪的大国平衡的原则、地区平衡的原则由于力量对比的变化无数次被打破。由于这个世界缺乏规则，因各自利益而暂时达成的各种规则、协定、宣言的背后，若没有被不同文明之间普遍认可的法则、

伦理所有有效支撑，最终都将没有效应。哈贝马斯在谈到“9·11”时，认为这一事件“触动了世俗社会中最深处的一根宗教之神经”，“世俗社会与宗教之间的紧张以一种前所未有的方式暴露了出来”。^{[12] (p162)} 罗尔斯以为，按照理性的法则，人们可以解决正义的问题，但“9·11”事件证明了，世俗的问题与宗教的问题是联系在一起的，正义与善纠缠在一起，宗教（文明）的冲突不解决，关于什么是正义就永远不会有共识。因此，当我们谈到全球正义秩序的时候，不得不考虑不同的宗教、文明和文化之间的对话。万民法作为一个现实的乌托邦，它不仅是一个法的共同体，也将是一个有限的伦理共同体，一个有着共同的正义理念和规范伦理的共同体。全球正义作为一套政治原则和法律法则，它需要伦理的和价值上的依据，需要得到各种善的观念的支持和配合，需要它们之间平等的对话和相互理解，以及由此达成的基本共识。

参考文献:

- [1] 罗尔斯: 万民法[M], 张晓辉等译. 长春: 吉林人民出版社, 2001, 6-8.
- [2] 康德: 永久和平论[A], 康德: 历史理性批判文集[C], 何兆武译, 北京: 商务印书馆, 1997, 105-118.
- [3] David Miller: Market, State and Community: Theoretical Foundations of Market Socialism[M], Oxford: Clarendon Press, 1989.
- [4] 罗尔斯: 万民法 (The Law of People) [A], Critical Inquiry, Autumn, 1993, 舒炜译, 汪晖编: 文化与公共性[C], 北京: 三联书店, 1998, 399.
- [5] 杰克·唐纳利: 普遍人权的理论与实践 (Universal Human Rights in Theory and Practice) [M], 王浦句译, 2、13、51.
- [6] A. A. Said: 伊斯兰世界中的人权: 观念与实践 (Precept and Practice of Human Rights in Islam) [A], 唐纳利: 普遍人权的理论与实践[C], 54.
- [7] 狄白瑞: 亚洲价值与人权 (Asian Values and Human Rights: a Confucian Communitarian Perspective), 陈立胜译, 台北: 正中书局, 2003, 25.
- [8] 许纪霖: 公共正义的基础[A], 知识分子论丛第2辑[C], 南京: 江苏人民出版社, 2003.
- [9] 康德: 纯粹理性范围内的宗教[A], 康德文集德文版, 李梅: 《权利与正义: 康德政治哲学研究》, 社会科学文献出版社 (北京) 2000年版, 第311-314页.
- [10] 罗尔斯: 政治自由主义[M], 第4、6讲, 万俊人译, 上海: 译林出版社, 2000.
- [11] 哈贝马斯: 欧洲民族国家, 欧洲是否需要一部宪法[A], 包容他者[C], 曹卫东译, 上海人民出版社, 2002.
- [12] 哈贝马斯: 信仰与知识[A], 后民族结构[C], 曹卫东译, 上海人民出版社, 2002, 162.

注释:

1. 所谓自卫性的战争, 是指一个国家受到别国侵犯之后, 所采取的后发制人的战争。但“9·11”事件以后, 国际社会的游戏规则发生了变化。美国为了防止恐怖主义的袭击, 发起了对阿富汗和伊拉克的战争。对这两个战争, 特别是后者, 是合理的先发制人, 还是防卫过当, 超越了自卫性战争的合理界限, 国际社会有许多争论。限于本文的论题, 暂时无法在这里讨论。
2. 在这方面, 比较近的一个例子是北约国家对科索沃的人道干预, 以阻止那里大规模的、有组织的种族主义屠杀。
3. 开明的人民社会 (decent peoples) 中 decent 在张晓辉译本中翻译成“合宜的”, 根据罗尔斯《万民法》中的具体语境, 翻译成“开明的”可能更为中文读者所理解。
4. 参见罗尔斯: 《万民法》(论文)。后来在同名的著作中, 罗尔斯又讨论了第五种社会: 仁慈的专制主义社会, 它与开明的人民社会区别是: 虽然都有起码的人权, 但前者缺乏后者那样的等级政治参与制度, 因而罗尔斯不认为仁慈的专制主义社会是一种有序的人民社会, 也被排除在万民法的适用范围之外。
5. 参见罗尔斯《万民法》, 第二部分。
6. 参见作者: 《公共正义的基础》, 《知识分子论丛》第2辑, 江苏人民出版社2003年版。作者在该文中分析了在“公平的正义”这套自由宪政国家中的公共理性, 在经验层面上不是不同的宗教、哲学和道德之间平等对话和协商而形成的“重叠共识”, 而是自由主义作为强势的制度和意识形态“扩展”的结果, 政治自由主义的背后离不开一套整全性的自由主义哲学的基本理论预设。

The Ethical Basis of Global Justice

Xu Ji-lin

(Institute of Modern Chinese Thought and Culture Studies, East China Normal University)

Abstract: In light of the perspective of John Rawls, this paper discusses the universal order of justice with the concept of human rights as its core. It concerns with the following major questions: In the contemporary world of cultural pluralism, on what conditions is the order of global justice possible? Whether or not does the order need a common ethical basis? Why is it necessary to have conversations among different civilizations besides the conversation on the issue of human rights?

The study begins with questioning how the law of people's, with the justice and human rights as the core, could apply to different societies, especially those non-liberal regimes, and how the law could achieve its universality among nations with diversified cultural and historical traditions. According to Rawls, the idea of justice could be linked to two different traditions of thoughts. One is based on the secular concept of justice from liberalism. The other notion of justice takes the sacredness and virtue as the highest values. In other words, the Western tradition of justice give the priority of the right over the good while the other the good over the right.

The international consens, as articulated in *The Universal Declaration of Human Rights* and *The United Nations Charter*, are on the issue of rights but not of the good. It is hence necessary for the international society to have a minimal principle of ethic to consolidate the consensus on the issue of human rights. The minimal principle of ethic is of course not possibly based on an agreement in terms of values but it is possibly established, through conversations among the different cultures, on the ground of mutual understanding and consensus on the issue of what is legitimate.

The event of September 11 has demonstrated the inseparably connection between the secular issues and religious issues, between the just and the good. The problem of global justice could be solved without dealing with the conflicts of civilizations or religions. It is therefore necessary to have the conversation among different religions, cultures and civilizations.

Key Words: Global Justice; Ethical Basis

收稿日期: 2005-03-13

作者简介: 许纪霖, 男, 汉族, 上海人, 华东师范大学中国现代思想文化研究所研究员, 历史系教授。