

全球伦理：文人的空想？

——关于《以力辅仁与全球伦理》的批评与回应

林国华 张胜军 龚 刚

林国华：总起来看，《以力辅仁与全球伦理》一文让我想到亚里士多德德性表里的“sophrosyne”（moderation）。这也是作者所谓“全球伦理”的纲要了。

“全球治理”本质上离不开暴力，所以需要从“全球伦理”那里取得合法性。这个提法非常审慎，也符合现代自由主义的原则，老

百姓肯定欢迎。然而，这个实际上老生常谈的提法仍然摆脱不了一个老生常谈的困境：立法者是否受他自己制定的法律的约束？这个问题从柏拉图就开始争论，到中古末期形成白热化，即所谓“Rex est legibus solutus”这个问题。现代政治哲学之父霍布斯以圣经《约伯记》里的海洋巨兽“利维坦”隐喻国家或广义的“统治”（summum imperium）：利维坦身据神位，为属民制定法律，借以将之从“自然状态”（即战争状态）中带到和平的公民状态。利维坦是法律、权利和正义的源泉，它不需要任何“伦理”学说的合法授权，——不管是自然法（但丁），还是神法（圣托马斯·阿奎那）。它的“合法性”来自它自身的无限的力量（potestas）。那些试图为在利维坦之外为利维坦寻找合法性的人简直就是妄想在上帝的脖子上套上一条锁链。从霍布斯的理论里诞生了现代自由主义。然而，霍布斯之后，争论仍然存在，而且，天下仍然很不太平。霍布斯创造利维坦，意味着在人世当中必须存在一种神一样的力量。这是霍布斯的天才所在，但这也恰恰是他的困境所在。这我们可以用一句话概括这个困境：在人世里，谁可以成神？凭什么？你所谓的“全球治理”有利维坦的影子，而“全球伦理”的倡导者大致相当于那些往利维坦脖子上套锁链的人，问题是，所谓“全球伦理”的合法性或正当性又从哪里来呢？其实，读读历史，看看现实，我们就会发现，由于人自身的有限，很多问题是不可解答的，而不可解答的问题就是伪问题，就不是问题。

《论语》里的“己所不欲，勿施于人”和《圣经》里的“你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人”两句话意思几乎是相反的。前者强调的是被动意义（“勿施”），而后者则意在主动（“待人”）。落实在国际关系里，前者就是不干涉主义，而后者恰恰是要干预，有技巧的干预，前者相当于小国寡民的斯巴达，后者则是坐卧不安的帝国雅典。二者不该混淆。两者的区别，西方人早有论述，只是咱们国人自己不知道为甚么总要和洋人比附一把。

龚 刚：所谓“全球伦理”的合法性或正当性又从哪里来呢？我以为，它源自利益博弈的考量，源自人性的相通性，而非天道、神意

或自然法、神法。全球治理确有往利维坦式的统治模式演变的可能,其实质就是某一种特殊的价值体系和治理模式的普世化,并构成全球范围内法律、权利和正义的源泉。我所认同的全球治理不同于此,它应该是以各价值体系和治理模式的相通性为对话基础,借此形成一种契约制式的全球治理模式,其合法性地位始终处在一种因应多元价值的诉求及多元发展的趋势而随时调校的状态,而不具有一经确立即为万世法的霸权地位。换言之,全球治理模式的利维坦化实造因于替永恒及绝对律令代言的致命自负,而全球治理模式的动态模式则以多元互动与宽容气质为特质。此一动态模式恰与底线伦理的诉求相表里。因此,我的全球伦理构想并非试图往全球性利维坦的脖子上套上绳索,而是在全球治理往全球性利维坦膨胀之前就驯服它。在最低限度上,我希望我的全球伦理之思能够有助于一种非独断论式的宽容气质渗入全球治理的思维框架之中。人文学者毕竟不是社会活动家,其思考不可能直接转化为实践,因此,人文学者的功能主要是在于潜移默化地演变实践者的意识、气质和品向,其功效的显现有一个漫长的过程。当然,哲人王的梦想并非不可能实现,如捷克现任总统哈维尔,但人文化生的基本作用方式却不会因此而失效。

林国华: 博弈论就是改头换面的社会契约论。经典契约论者都深知,社会契约的“阿喀琉斯之踵”(致命弱点)就是它自身的脆弱性:因为立约的民众并不总是理性的,他们对什么是善恶并没有一个一贯清晰的理解。因此,柏拉图才强调立法者作为法律的卫戍者的地位,霍布斯也才搬出了一个利维坦,以强力辅佐脆弱常常被激情弄乱了的政理性。后来卢梭对利维坦感到很反感,就设计出了所谓“公意”,妄图取消利维坦的存在。但在《社会契约论》的最后一卷,卢梭自己也发现他的做法是荒唐的,因为“公意”在法律意义上(*de jure*)固然很好,但在事实上(*de facto*),它凭什么存在,这仍然是一个问题。最后,卢梭不得不在他的“公意”之上另立四种高高在上而且不受法律契约约束的东西,目的就是保护“公意”下的和平秩序。这四种东西是:独裁者、护民官、监察官、

神(即著名的“公民宗教”)。

你认为“全球伦理”的合法性或正当性源自人性的相通性,而非天道,神意,或自然法,神法。这里有一个推理的问题。所谓天道、神意、自然法、神法,其最终得以落实的根基正是“人性的相通性”。所谓人性,其相通之处在于两个地方:理性和激情;前者是自然法和神法的基础(“神法”的意思是“实定神法 = *divine positive law*”,所以仍然植根自然理性),后者则是天道和神意的基础,因为二者都离不开“信仰”,而信仰正是激情。参圣托马斯·阿奎那《论法律》(见《神学大全》, I - II, q · 90—105),以及约翰·洛克早年的《论自然法》(牛津拉丁文—英文对照版)。

“利维坦”最最可怕的逻辑是:任何想驯服“利维坦”的企图都必然意味着一个更加暴力更加可怕的利维坦必须首先被制造出来。所谓“宽容”精神,连区区街头小痞子们的小打小闹都制服不了,遑论世界和平? 你的思路的问题不是出在你的推理上,也不是出在对政治思想史常识的误读上,而是出在你思路的根基上:你的思考根基就是和平是好的,是可欲的,甚至是合乎自然的,而战争是恶的,不可欲的,是反自然的。你要知道,人和由人构成的人世是悖论性的,悖论才是人世的自然面目,所以,任何没有体现出这种悖论的思考都是残缺的,因而也是没有用处的。具体而言,在为和平辩护的时候,如果没有认识到冲突来自人的本性,以及战争合乎自然正当(*natural right*)这更加严酷的层面,那么,这种辩护肯定是绵软无用的。霍布斯的“利维坦”之所以严酷之所以暴烈,实在是因为它要应对严酷的现实。“利维坦”的构思表明,霍布斯的思考是有力度的思考,是坚韧的思考。我们现代的中国人缺少这种思考品质。没有这种思考品质,要想把人世看透简直是不可能的。海德格尔要从死亡里面找到生活的依据,同样,任何关于“和平”的希望都不得不诞生于“战争”!

哲人王的梦想并非不可能实现,但人文化生的基本作用方式却不会因此而失效这个论断很好。我理解的“人文化生”中的“化生”(cultivation)就是“教育”(paideia = die Bildung = education)。

但你要知道,教育有很多种,斯巴达的教育是军事性的,是为战争作准备的。在柏拉图的“哲人王”的教育理想中,斯巴达式的教育位列第一位,乃教育之根基。不要忘了,亚里士多德的德性表中,位列第一位的德性正是“勇敢”(andria),即战士的德性、战争的德性。战争德性的教育之后,才是所谓“人文化生”即“人文教育”,——希腊人叫做“乐教”(参考柏拉图、亚里士多德的《理想国》、《法律篇》、《尼伦》的论证程序)。“战争”与“人文”在道德德性的教育实践中并存,这显示了古人的视野是何等完整、何等健全!现代道德其实是基督教式样的道德,在其中,战争、荣誉、武力,勇敢、自然躯体的丰满、为祖国流血牺牲等等都成了道德的恶,成了进不了天国的罪证。与此相关,和平、谦卑、忍让、身体的枯瘦如柴、为基督殉道等等反而成了道德。帕斯卡说,这种道德标志着基督徒们的病态,病态是基督徒们渴求的自然状态;孟德斯鸠说,这种道德就是把屈辱当作神圣;尼采说,这种道德透着女人的味道。我认为,不管是男人式的道德(西比奥的罗马),还是女人式的道德(基督教的耶路撒冷),我们的问题是:在执意去做“女人”或者执意去做“男人”之前,对“人”本身进行冷峻的探究实在是当务之急。

龚刚:如你所论,卢梭不得不在他的“公意”之上另立四种高高在上而且不受法律契约约束的东西,目的就是保护“公意”下的和平秩序。这四种东西是:独裁者、护民官、监察官、神(即著名的“公民宗教”)。问题是,这四种东西能不能保护“公意”下的和平秩序呢?无论是独裁者、护民官或监察官,首先是人,也就必定具有人性的弱点或劣根性,我非常怀疑他们处在高高在上的位置能够公正地处理俗世的事务,自古以来对“人”本身进行冷峻的探究的一个结论就是,绝对的权力绝对腐蚀人,这对代表神意的人也不例外。契约制确实面对一个谁是仲裁者的问题,但我觉得这个仲裁者不应是什么高高在上的独裁者,而至少应当是代议制框架内的民选代表。

我习惯在思维程式上把人性放在神意、自然法之前,而不是之

后。这种差异大概会导出不同的思想派别,早期儒家所谓道不远人之说及由人之四端推出政治伦理之体证法为我所认同,关于人性的相通性,我以为理性与激情只是其中的一个层面,特指人的精神状态的两个向度。我在此所说的人性相通性,主要是指人的利己动机或利益诉求,以及好逸贪生等本能原望,两者相加,并辅之以理性规约,才使利益博弈或双赢模式成为可能,在此论述背景下,信仰的力量亦作为一种工具化的元素被考量,其经典表述即是伏尔泰式的再造上帝说。

如你所说,“利维坦”最可怕的逻辑是:任何想驯服“利维坦”的企图都必然意味着一个更加暴力更加可怕的利维坦必须首先被制造出来。但这是在反“利维坦”的同时又依循“利维坦”式的思维方式的前提下才成立,如同许多文革的批判者其实分享着文革逻辑、文革思维,为什么说张承志是文化红卫兵?还不是因为他的那种非我同门,来必诛之的心态。从逻辑上来说,反“利维坦”未必意味着必然会以另一种利维坦取而代之,如同反西方中心主义可能会导致华夏中心主义,但也可能引向文化多元主义。我已经区分了两种全球治理模式,一种是利维坦式的全球治理模式,一种是契约制式的全球治理模式,后者的合法性地位始终处在一种因应多元价值的诉求及多元发展的趋势而随时调校的状态,而不具有一经确立即为万世法的霸权地位,这种模式的全球治理大约不能视为另一种利维坦吧。

你认为我的思路的问题不是出在推理上,也不是出在对政治思想史常识的误读上,而是出在思路的根基上:即,和平是好的,是可选的,甚至是合乎自然的,而战争是恶的,不可选的,是反自然的。容我作点辩护。首先,在我看来,和平有息事宁人式的和平与利益博弈式的和平两种,我认可后者而反对前者,用你的话来说,后一种和平是好的,是可选的,甚至是合乎自然的。我在今年十月于北大举行的哈佛燕京中国年会的大会讨论中提出,儒家的和为贵思想切不可误读为无原则的和平主义,否则就会沦为尼采所说的奴隶道德了。其次,关于战争的善恶问题,孟子早就有义战与非

义战之分,这就意味着把战争看成绝对的恶或绝对的善都失之简单。当然,孟子所谓义战的义不同于自然正当(natural right)性;两者分别指向道德理想主义和社会达尔文主义。如果我没有猜错,你的学术气质之所以从阿辽莎式的热诚转向霍布斯式的冷峻,大约是意识到了人性的复杂与救赎之道的坎坷。在这一点上我和你并无差异,尽管我至今仍是一个无神论者。

你认为,“利维坦”的构思表明,霍布斯的思考是有力度的思考,是坚韧的思考。没有这种思考品质,要想把人世看透简直是不可能的。这一点我完全赞同,我一向以为,人类的救赎希望正孕育在对人性复杂性尤其是人性弱点的冷峻解剖上。但你认为现代的中国人缺乏这种冷峻思考的品质似乎有些武断了,鲁迅式的言述,余华式的叙事,都提供了反例。至于你说海德格尔要从死亡里面找到生活的依据,同样,任何关于“和平”的希望都不得不诞生于“战争”,我以为这在思辨层面是成立的,用美国科学哲学家库恩的术语来说,这种悖论式思维确乎是关于和平之思的运思范式,而和平—战争,生—死,善—恶等对立二元恰恰构成了国际政治伦理之思的必要张力,舍此,则任何此类思考确乎是无力的,也必然是无效的。

张胜军:两位的讨论很有意思,但在对利维坦的敏锐感悟和对人性冷峻认识之间,我觉得中间还应有对主权国家和它们之间关系(国际关系)的冷峻分析。在此之前,我想还是急于判断“全球治理”有无利维坦的影子。

国际理论中有思考国家构成社会、民族大家庭或世界共同体的传统。国华提到的几位作者的名著,虽然对政治哲学家、哲学家以及历史学家来说是“副产品”,却的确是这一脉国际理论的源泉。只要我们从中世纪开始观察现代国家是如何形成和发展的,我们都不难得出这样的结论(或者千古悬念):国际社会划分为单独的国家只是一个暂时的历史阶段,它出现于中世纪的统一体中,注定要被“世界国家”所取代。

但直到今天,反对这一构想的意见明显占上风。我觉得比较

有道理的反对意见有两个。一个是19世纪中期以后在美国出现的,经历了南北战争的美国人痛定思痛,坚决反对任何超国家的观点,认为超国家仅仅简单地把国际战争这一人们认可的邪恶行为转变为国内战争,以至于完全丧失掉了它的优点。有位美国人言之凿凿:“即使人们有可能跨越这么多的中间环节,并建立起世界政府,那么也可能造成一定的政治后果。这种后果具体来说就是,国内战争取代了国际战争;或者另一方面,将我们现有的对公共自由与私人自由的保护权力交给一个力量上不平衡、也无法进行反抗的中央集权政府。”是啊,如果说成立世界政府的主要目的之一是防止战争维护和平,但世界国家太大了,出了内战怎么办?更何况还有公共自由与私人自由的问题。国华对大“利维坦”担忧是不是与此也有点关系。

另一个反对意见我认为更重要。因为这个意见基本上否定了哪怕退而求其次,在国家之间形成某种社会契约的可能性。由于国家拥有至高无上的主权,而且国际社会处于无政府状态之下,人们便常常把国际社会的无政府状态比做霍布斯笔下的自然状态。如果把国家进行拟人化处理,似乎在国际社会中也应该出现某种社会契约。因为对个体而言,无论是霍布斯笔下的自然状态还是洛克笔下的自然状态都会导致社会契约的形成。但是反对的意见坚决认为,对主权国家而言,绝不会产生类似的结果。为什么?原因恰在于国家不同于个人。法特尔说的最清楚:显然,国家间的公民社会决不像个体间的公民社会那样,具有同样的必然性。因而,我们就不能说两者具有同样的性质,更不能说这种性质会建议我们去建立国家间的公民社会。个体的组织决定了他们靠自己只能做极其有限的事情,而且没有公民社会及其法律的帮助,它们根本就不可能相处。然而,一旦足够多的人在一个政府中联合起来,他们就能最大限度地满足自身的需要,而且他们发现,其他政治社会的帮助对他们而言,并不像国家自身对个人那样那么必不可少。

自16世纪以来,主权国家一直是西方政治思想和实践的焦点。但所有致力于国际体系研究的理论家最终莫不遇到“涉及生

与死、国家存亡的完整经验”的困扰。直白地说，他们未能成功地把国际关系还原成一种具有预测功能的抽象理论体系。国际政治事件周期性地重复发生，国家追求的目标几百年来是一成不变的均衡(均势)或不均衡(非均势)关系。这种情况持续恶化到几乎使我们放弃，甚至达到相信国家间关系既不是人类所能控制的，也不能由人的意愿来改变的地步。直到第一次世界大战爆发，伍德罗·威尔逊总统提出了他著名的“十四点”，主张放弃对均势(乃至权力政治)的过度追求，而以无须依赖均势的方式去变革国际关系之后，利用法律制度和组织手段取代国际关系的改良主义的思考才重新谋得一席之地。但二战前夕发生的一些国际事件却再次对国际研究领域拥有进步信念的改良主义者敲响了警钟。慕尼黑事件和英法绥靖政策失败的直接教训就是“历史经常重演”，国际关系不平等的现实不是道德(德性)、理性乃至神性所能轻易撼动的，但也并非不可撼动，也许世界和平的实现最终将依赖人文化生之功的长久润泽。

(龚 刚整理)

