

國際關係學與政治理論的重新結合： 以羅爾斯的《萬民法》為鑑

On the Reunion of International Relations and Political Theory: Reflections in Light of John Rawls's *The Law of Peoples*

林炫向 *Lin, Hsuan-Hsiang*

佛光大學政治學系助理教授

Assistant Professor of Department of Political Science

Fo Guang University

摘要 / Abstract

主流的國際關係學向來比較側重經驗研究，相對地規範的研究就顯得比較薄弱。在實證主義受到挑戰之後，國際關係理論與政治理論雖然已有較多的交流，從而形成了「國際關係的政治理論」這個次領域。但這種交流比較像是單向的，即國際關係學者單向地借用政治理論來反省國際關係學。本文主張，「國際關係的政治理論」不妨以「國際關係倫理學」做為火車頭帶動此次領域的發展。而在規範論述方面，國際關係學者固然可以向政治理論家學習。然而國際關係學者卻不能期望只要依靠政治理論家的理論就能得到答案，因為政治理論家的思考也有其侷限性，其中最主要問題的是對經驗研究

的認識不足，而此一不足之處，正需要靠國際關係的研究來彌補。為了避免流於泛泛之論，本文將以羅爾斯的《萬民法》為例，指出他的理論所依賴的「民主和平論」所產生的包容性問題，然後說明國際關係的經驗研究如何有助於修正羅爾斯的理論架構。藉由這個例子，本文試圖凸顯出國際政治的實質研究對建構政治理論的重要性，並說明國際關係的研究其實也可以有助於推進政治理論的研究。

Mainstream International Relations (IR) studies were largely dominated by empirical studies and often ignored normative issues. After positivism was challenged by post-positivism, there have been more exchanges between IR and Political Theory (PT), which leads to the genesis of International Political Theory (IPT). The exchange is, however, largely one-directional in that students of IR often borrow unilaterally from PT. This article argues that the exchange should be two-directional, which can be done by focusing on the Ethics of IR as the locomotive of the development of IPT. In doing the Ethics of IR, students of IR can certainly learn from the moral theorizing of PT, but the job cannot be fully done without their own active contributions to this sub-field. This is so because the students of PT often do not have a full grasp of the empirical facts and explanations in international relations, which leads to biases that can be corrected by drawing on the studies of IR. To avoid arguing in the abstract, this paper uses John Rawls's *The Law of Peoples* as an illustration. It will point out that Rawls's appropriation of the democratic peace thesis creates a serious problem of exclusion/ inclusion, and this problem can be overcome by reworking Rawls's framework in light of the empirical studies of IR. By exposing the weaknesses of Rawls's theory, this article means to show that substantive studies in IR may also contribute to the progress of PT.

關鍵詞：國際關係的政治理論、國際關係倫理學、羅爾斯、萬民法、民主和

平論、世界主義

Keywords: International Political Theory, Ethics of International Relations, John Rawls, The Law of Peoples, Democratic Peace, Cosmopolitanism

壹、前言

國際關係學長久以來因為受實證主義與行為學派的影響，對於價值的問題往往避而不談，導致規範性的研究乏人問津。再加上國際關係學界習慣上認定國際政治的結構特徵是無政府狀態(anarchy)，有別於國內政治的層級節制的(hierarchical)結構（以下簡稱層級結構），因此長久以來國際政治與國內政治被視為截然不同的兩種研究領域。在政治學系所中，一般也都把政治理論、國際關係、以及比較政治視為不同的組或研究領域，因此國際政治的研究往往是與國內政治的研究分離，而這種分離也被視為理所當然。就學術的發展而言，學門內部的分化是無可避免的趨勢，甚至也是進步的指標；然而分化之後如果沒有交流，恐怕也會妨礙學科的成長。政治學內部的分家所造成的問題，已經引起學者的憂心，因此有人呼籲必須跨越這個「大分離」(Great Divide)。¹不過，或許由於研究國際關係的學者多半兼治比較政治，這個跨越鴻溝的努力比較侷限在國際關係與比較政治這兩個領域之間，而跨越國際關係與政治理論之間的鴻溝的必要性，相對而言沒有受到足夠的關注。²這不是說從來沒有人試圖跨越這個鴻溝，事實上第一個試圖跨越這個鴻溝的鉅著已經在 1979 年出現，³但 Charles Beitz 這部經典作似乎沒有引起國際關係學

¹ James A Caporaso, "Across the Great Divide: Integrating Comparative and International Politics," *International Studies Quarterly*, No. 41 (1997), pp. 563-592; Helen V. Milner, "Rationalizing Politics: The Emerging Synthesis of International, American, and Comparative Politics," in Peter J. Katzenstein, Robert O. Keohane, and Stephen D. Krasner, eds., *Exploration and Contestation in the Study of World Politics* (Cambridge: The MIT Press, 2000), pp. 119-146.

² 因此才有人呼籲要跨越這個鴻溝：Brian C. Schmidt, "Together again: Reuniting Political Theory and International Relations Theory," *British Journal of Politics and International Relations*, Vol. 4, No. 1 (2002), pp. 115-140.

³ Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

界足夠的重視與討論。其後，陸續有學者繼續做這個工作，並出現了一個所謂的「國際關係的政治理論」(international political theory, IPT)的次領域，⁴目前網際網路上甚至還有一個專屬的網站，⁵它的次領域的地位應該已經無庸置疑。只不過其影響力似乎侷限在歐洲，特別是英國；在美國國際關係學界，似乎還沒受到足夠的重視。而且對於這個次領域的範疇與發展方向，也還沒有人做出完整的論述。究其原因，也許是學者們對這個次領域的性質有不同的認知。例如說，Kimberly Hutchings 似乎是將這個次領域等同於規範的國際關係理論(normative international relations theory)；⁶但此一次領域是否一定得研究規範性的問題，或者說只有規範性研究才能屬於這個領域，卻是可以爭論的。儘管如此，筆者認為，既然國際關係的政治理論是國際關係學與政治理論重新結合的產物，而規範研究又向來是政治理論家的專長，那麼以國際關係的規範理論作為火車頭來帶動這個次領域的發展，應該是一個值得鼓勵的嘗試。這個規範的國際關係理論還有另一個名稱，就是「國際關係倫理學」(ethics of international relations 或 international ethics)。因此，筆者的意思也就是說，國際關係倫理學可以成為國際關係學與政治理論交流對話的平台，而這一平台將有助於IPT的發展。

現在問題是，由於規範理論向來是政治理論家的強項，因而國際關

⁴ 這個領域最重要的著作包括：Chris Brown, *International Relations Theory: New Normative Approaches* (New York: Columbia University Press, 1992); Nicholas Rengger, *International Relations, Political Theory and the Problem of Order: Beyond International Relations Theory* (London: Routledge, 1999); Kimberly Hutchings, *International Political Theory: Rethinking Ethics in a Global Era* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications Inc., 1999); Chris Brown, *Sovereignty, Rights and Justice* (Malden, MA: Blackwell Publishers Inc., 2002). 關於這個次領域的扼要的文獻回顧，請參閱 Nicholas Rengger, "Political Theory and International Relations: Promised Land or Exit from Eden?" *International Affairs*, Vol. 76, No. 4 (2000), pp. 755-770. 以及 Chris Brown 的文獻回顧書評 "International Political Theory: A British Social Science?" *British Journal of Politics and International Relations*, Vol. 2, No. 1 (2000), pp. 114-123.

⁵ <http://international-political-theory.net> (2009 年 9 月 27 日)。

⁶ Hutchings, *op. cit.*, pp. xv-xvi.

係倫理學也經常成為政治理論家的舞台，雖然也不乏有國際關係學者的參與國際關係倫理學的探討（下一節將會說明），但他們的做法多半是國際關係領域單方面地借用政治理論來思考國際關係倫理學，這種交流毋寧是單向的而非雙向的。對於這個現象，本文擬提出如下的反省：國際關係領域固然可以藉助於政治理論來檢討現有的國際關係理論，並思考國際關係倫理學的問題；但政治理論也有它自身的不足之處，可以用國際關係的研究來彌補。為了避免流於泛泛之論，本文以羅爾斯(John Rawls)的《萬民法》(The Law of Peoples)為例，⁷指出他的理論所依賴的「民主和平論」(democratic peace thesis)所存在的問題，然後說明國際關係的經驗研究如何有助於修正羅爾斯的理論架構。藉由這個例子，本文試圖凸顯出國際政治的實質研究對建構政治理論的重要性，並說明國際關係的研究其實也可以有助於推進政治理論的研究。

貳、國際關係學界的國際關係倫理學研究概況

長久以來，國際政治被視為是與國內政治截然不同的領域，兩者因其不同的結構特質而遵循不同的規則；而兩者間的結構差異，據說是在於：國內政治是一種有法律或有政府的公民社會(civil society)，而國際政治則是處在一種無政府狀態(anarchy)。在西方政治思想的傳統中，公民社會被視為是一種道德社群(moral community)，因此必須受到道德原則的規範；相對地，國際政治由於是處在無政府狀態，不構成道德社群，因此一般適用於國內政治的道德原則並不適用於國際政治的領域。此一二分法決定了國內政治與國際政治必須分家的命運。但是近年來這一二

⁷ John Rawls, *The Law of Peoples* (Cambridge: Harvard University Press, 1999). 許漢認為羅爾斯的 *The Law of Peoples* 譯為《民族間的律法》比較符合原文的含意。但鑑於目前台灣與中國大陸的中譯本都採取《萬民法》的名稱，本文從眾，以免徒增困擾。參閱許漢，〈全球化與疆界外的正義序論：合理政治多元主義〉，收入張世雄等著，《社會正義與全球化—福利與自由主義的反思》(台北：桂冠圖書公司，2004)，頁 103-163。

分法已經遭遇來自國際關係學門內部的嚴厲挑戰，其中一大半批判的火力是來自於「後實證主義(post positivism)」陣營對「實證主義」(positivism)陣營的挑戰。⁸粗略地觀察就不難發現，他們的理論資源許多是來自（廣義的）政治理論（例如批判理論、女性主義、及後現代主義），⁹因此可以說，政治理論早已介入國際關係的研究。如果是這樣的話，為什麼現在還要鼓吹國際關係理論與政治理論的重新結合？對於這個問題本文的看法是：政治理論雖然早已介入國際關係的研究，但研究國際關係的學者對道德(morality)或倫理(ethics)問題的關注還不夠深入，¹⁰而後者正是政治理論家相對而言比較擅長的。讀者可能會以為這個說法隱含的意思是，國際關係研究者應該對道德問題更加關注，而在做這個工作時可以多藉助於政治理論家關於道德問題的討論。本文作者不否認有這樣的意思，但作者想進一步申論的是：國際關係學者固然可以藉助政治理論家的研究來探討國際關係中的道德問題，但在這個借用的過程中，必須避免只是單純的再現政治理論中既存的爭論（例如所謂社群主義與自由主義的爭論）。¹¹筆者雖然不贊成將國際政治與國內政治視為截然不同的領域，但也不同意把國際政治單純地視為國內政治的擴大版(international politics as domestic politics writ large)，因此國際關係學界不

⁸ 「實證主義 (positivism) vs. 後實證主義 (postpositivism)」這個二分法是 Steve Smith 所提出的。見其 “Positivism and Beyond,” in Steve Smith, Ken Booth and Marysia Zalewski, eds., *International Theory: Positivism and Beyond* (New York: Cambridge University Press, 1996), pp. 11-44. 這個二分法與 Robert Keohane 的「理性主義(rationalism) vs. 反思主義(reflectivism)」的二分法有異曲同工之妙，見其 “Institutionalism: Two Approaches,” *International Studies Quarterly*, Vol. 32, No. 4 (1988), pp. 379-396.

⁹ 關於這方面的文獻回顧，請參閱 Steve Smith, *op. cit.*

¹⁰ 嚴格說來，道德與倫理這兩個詞的意義不完全一樣，前者是指具有普遍適用性的規範，而後者往往指在某個社群中才適用的規範。但在國際關係倫理學這個領域中，道德與倫理經常不加區分地交互使用，因此本文也遵循這個慣例不加區分。

¹¹ 關於這個爭論在國際關係領域中的再現，可參考 David Morrice, “The Liberal-Communitarian Debate in Contemporary Political Philosophy and Its Significance for International Relations,” *Review of International Studies*, No. 26 (2000), pp. 233-251.

應該指望單純地藉助政治理論就可以解決國際關係中的道德問題。不僅如此，作者還要鼓吹一個逆向思考：正是在我們借用政治理論來思考國際關係的道德問題時，我們更清楚地看到政治理論的侷限性與盲點；也許國際關係的研究反而可以矯正這個盲點，從而做出它對政治理論應有的貢獻。在下一節中本文將藉由政治理論家羅爾斯對國際關係道德問題的討論來說明這一點。在那之前，作者想先解釋為什麼筆者認為國際關係學界對道德問題的關注不夠深入。在此必須澄清的一點是，筆者並不是說研究國際關係學者從來不關心道德的問題，而只是說他們的關心不夠深入。以下本文將就各學派處理道德問題的方式來說明它們的侷限性。

首先，現實主義者對於道德是否適用於國際政治，一般而言是採取比較懷疑的態度；但這不是說他們主張在國際政治中完全可以不顧道德。Terry Nardin早已指出，現實主義者並不都主張道德不適用於國際政治，而是說當緊急狀況(emergency)發生時，為了保衛國家的生存，基於「國家的理由」(reason of state)與「審慎」(prudence)的考慮，「必然」(necessity)必須壓過平日道德。¹²換言之，審慎對某些（而不是全部）現實主義者而言，也是一種道德，或者是更高的道德。¹³而對審慎此一德行(virtue)加以比較系統化說明的人，首推Robert Jackson。

Jackson區分古典現實主義與受實證主義影響的（以Kenneth Waltz為代表的）新現實主義，指出前者與後者的最大不同，在於前者對「判斷」(judgment)的強調。¹⁴Jackson認為，正因為判斷是不可避免的，因此

¹² Terry Nardin, "Ethical Traditions in International Affairs," in Terry Nardin and David R. Mapel, eds., *Traditions of International Ethics* (N. Y.: Cambridge University Press, 1992), p. 15-16.

¹³ Matthew J. Hoffmann 也認定新現實主義者的道德觀是「審慎的倫理」(ethics of prudence)。見其 "Is Constructivist Ethics an Oxymoron?" *International Studies Review*, No. 11 (2009), p. 238.

¹⁴ Jackson 這個說法其實來自 Hedley Bull。見其 "Is There a Classical International Theory," in Steve Smith, Ken Booth and Marysia Zalewski, eds., *op. cit.*, p. 205。

古典現實主義者從來不認為道德與政治可以完全分開。例如古典現實主義的傳統的代表人物E.H. Carr就曾明言：烏托邦主義者(utopians)以為可以將自利的傾向從政治中排除，並將政治體系單單建立在道德的基礎上；現實主義者則以為所有的政治行動都是自利的，利他的行為純粹是幻想。對Carr而言，這兩種想法都是過於偏頗。他認為政治應該是權力與道德的協調。¹⁵而Jackson本人則鮮明地主張「治國的倫理」(ethics of statecraft)必須是國際政治的一環，而其中最重要的一種規範或美德就是審慎。¹⁶這種現實主義的道德觀還有另外幾個名稱，例如「責任倫理」(ethics of responsibility)與「情境倫理」(situational ethics)。¹⁷這說明現實主義並非必然要忽視道德。不過，這種道德觀有一個弱點：如果甲國的領導人依其對本國人的責任以及其所處情境所做的決定，恰與乙國領導人按類似的方式所做的決定相衝突時，我們如何決定誰才是對的？當這種衝突出現時，現實主義的道德觀無法解決，因此還稱不上是一種完整的國際關係倫理學。¹⁸

在新自由主義陣營中，也許基於對實證科學的堅持，他們大體上不願碰觸道德問題。雖然有人可以從他們的基本假設中推論出新自由主義偏好秩序與相互依賴，¹⁹但自由主義者對這樣的偏好並沒有進一步加以著墨或證成，因此很難構成一種倫理學立場。在他們討論的主題當中，與道德比較有關的也許只有所謂的「民主和平論」(進一步討論留待稍後)。然而，這個議題在國際政治界的爭論中，卻變成是一個純經驗性的議題：亦即民主國家間發生戰爭的機會是否真的接近於零？以及什麼

¹⁵ E. H. Carr, *The Twenty Years' Crisis, 1919-1939* (New York: Harper & Row, 1964), p. 97; Jackson, "Is There a Classical International Theory," p. 212.

¹⁶ Robert Jackson, *The Global Covenant: Human Conduct in a World of States* (New York: Oxford University Press, 2000).

¹⁷ *Ibid.*, p. 87; Robert Jackson, "Is There a Classical International Theory," p. 211.

¹⁸ 這並不是說，當這種衝突發生時，必然能找到解決的方法。筆者的意思是，現實主義者似乎略嫌悲觀地認定這種衝突無可避免，因此也就不積極地去尋求化解之道。

¹⁹ Matthew J. Hoffmann, *op. cit.*, p. 239.

理論才能真正**解釋**民主國家間的和平？對於關心道德問題的研究者而言，一個值得探討的議題是：民主和平論如果真的成立的話，它的規範意涵到底是什麼？是不是意味著民主國家有義務在國際間強力推行民主制度？可惜在新自由主義陣營中，主張民主和平論的學者似乎對這個問題不太感興趣。²⁰從這裡我們可以看到，新自由主義者並沒有比現實主義者更關心國際關係的道德問題。

再就建構論的陣營而言，有一些學者強調對國際關係的解釋必須將規範(norms)的因素考慮進去；他們認為規範不只具有規制的作用，還具有構成的作用。²¹表面上看來，這似乎是對道德因素的一種肯定；實際上，如同Mervyn Frost所指出，建構論並未敦促學者對規範加以評價(evaluate)，亦即哪些規範值得支持、以及什麼行動才符合規範，諸如此類的問題建構論者並未討論。²²因此，嚴格說來，建構論還沒有真正介入國際關係倫理學的討論。誠然，有人會想從建構論的基本假設中推導出其倫理意涵，例如Matthew Hoffmann認為，建構論者主張社會現實與結構改變的可能性是存在的，以及主張事實與意義是主體間(intersubjectively)分享的，從這兩個主張可以推導出一種謙卑的與自我反思的倫理(ethics of humility and self-reflexivity)，並認為這種倫理與哈伯瑪斯與羅爾斯的思想可以做某種連結。²³但這畢竟只是一個初步的嘗試，還沒有深入的論述；而且此一主張能否為其他建構論者所接受，也有待觀察，因此暫時只能將之視為他的一家之言。

²⁰ 諷刺的是，民主和平論的現代版的最早提倡者 Michael Doyle 也許是個例外，見 Michael Doyle “Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs, Part 2,” *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 12, No. 4 (1983), pp. 323-353. 其後的追隨者反而不太關心這個問題。

²¹ 例如 Audie Klotz, *Norms in International Relations: The Struggle against Apartheid* (Ithaca: Cornell University Press, 1995); Martha Finnemore, *National Interests in International Society* (Ithaca: Cornell University Press, 1996)。

²² Mervyn Frost, “A Turn not Taken: Ethics in IR at the Millennium,” *Review of International Studies*, No. 24 (1998), p. 125.

²³ Matthew J. Hoffmann, *op. cit.*, pp. 241-5.

在這些「實證主義」的主流學派之外，²⁴由於「後實證主義」諸學派的介入，國際關係學界似乎有恢復對倫理學關懷的趨勢。比如說，批判理論的理論家提醒我們，追求「解放」(emancipation)與追求穩定或秩序同等重要。²⁵又如有的女性主義者認為「理性主義」者過度強調工具理性與不偏不倚(impartiality)的正義觀，是男性的道德發展經驗使然；相對地，女性的道德發展經驗則更重視「關懷」(caring)的角色，因此她們提出「關懷的倫理」(ethics of care)來與「公正的倫理」(ethics of impartiality)相抗衡。²⁶最弔詭的是，後現代主義這個經常被認為是傾向虛無主義的思潮，反而是最積極地想提出新的倫理觀的「學派」，例如David Campbell借用Emmanuel Levinas的觀點來說明「主體是由與他者的關係所構成」(subjects are constituted by their relationship with the Other)，以及(因此)責任先於主體的主張，並提倡一種「責任的政治學」(politics of responsibility)。²⁷由於篇幅的限制，這裡無法詳細討論後實證主義者所

²⁴ 也許有些人會把建構論歸入後實證主義的陣營中，但本文鑑於建構論的健將 Alexander Wendt 對理性主義與實證主義仍有極強烈的認同，因此傾向於把建構論歸入實證主義的陣營。

²⁵ Andrew Linklater, *The Transformation of Political Community* (Cambridge: Polity Press, 1998), ch. 2.

²⁶ 關於「關懷的倫理」的一般性討論，一般是追溯到 Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, M.A.: Harvard University Press, 1982)。關於「關懷的倫理」在國際關係中的應用，扼要的討論可參考 Fiona Robinson, "Exploring Social Relations, Understanding Power, and Valuing Care: the Role of Critical Feminist Ethics in International Relations Theory," in Hakan Seckinelgin and Hideaki Shinoda, eds., *Ethics and International Relations* (New York: Palgrave, 2001), pp. 56-80. 與 Kimberly Hutchings, "Towards a Feminist International Ethics," *Review of International Studies*, Vol. 26, No. 5 (2000), pp. 111-130。將「正義的倫理」與「關懷的倫理」做對照，此一做法是根據 Chris Brown, "Review Article: Theories of International Justice," p. 295。

²⁷ David Campbell, "The Deterritorialization of Responsibility: Levinas, Derrida, and Ethics after the End of Philosophy," in David Campbell and Michael J. Shapiro, eds., *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999), pp. 29-56. 此外，後現代主義者創造出的新名詞還有「遭遇的倫理」(ethics of encounter)，見 Michael J. Shapiro, "The Ethics of Encounter: Unreading, Unmapping the Imperium," in David Campbell and Michael J. Shapiro, eds., *op.cit.*, pp. 57-91. 以及「變成為的政治」(politics of becoming)，見 William E. Connolly, "Suffering, Justice, and the Politics of Becoming," in David Campbell and Michael J. Shapiro, eds., *op.cit.*, pp.125-153。

提出的倫理觀。這裡我只想指出：儘管這些例子似乎表明後實證主義者並未忽視國際關係倫理學的重要性，但嚴格說來，他們多半僅止於提供一個思考國際關係倫理學的新方向，對於**實質問題**的探討仍有待進一步的努力。²⁸

以上只是就國際關係主要學派對道德問題所採取的態度所做的一個非常簡約的概述，這樣的討論不免會忽略一些很難用學派加以分類的學者的著述。如果我們把注意力轉向它們，反而可以發現一些以國際關係倫理學為主題的重要作品。²⁹這些學者多半活躍於英國，但他們的觀點與立場十分多元（例如Frost持的是「新黑格爾主義」的立場、Cochran是實用主義、而Shapcott則是哲學詮釋學），因此不能簡單地用「英國學派」來概括，特別是因為這個標籤在國際政治學中已經另有所指。這些學者對於如何思考國際關係的道德問題，都有相當大的貢獻。不過，他們與前述幾個學派的做法都有一個共通點，就是單向的借用政治理論來探討國際關係的道德問題。這樣的做法當然有其價值，惟作者認為在這個過程中，國際關係學者還可以更積極地從國際關係的研究本身提出自

²⁸ 什麼才是實質的問題？任何人都可以列舉出一長串的問題來。最常被提到的問題也許就是個人權利與群體權利相衝突時所引發的問題（例如移民、難民、人道干預、以及人權等）。另外，正義的戰爭、民族自決、貧富差距與全球分配、經濟制裁的正當性等等，也都是國際關係倫理學會探討的實質問題。這方面議題的典型討論可以參考 Mark R. Amstutz, *International Ethics: Concepts, Theories, and Cases in Global Politics* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1999).

²⁹ 顯著的例子包括 Janna Thompson, *Justice and World Order: A Philosophical Inquiry* (New York: Routledge, 1992); Chris Brown, *International Relations Theory: New Normative Approaches*; Mervyn Frost, *Ethics in International Relations: A Constitutive Theory* (New York: Cambridge University Press, 1996); Molly Cochran, *Normative Theory in International Relations: A Pragmatic Approach* (New York: Cambridge University Press, 1999); Peter Sutch, *Ethics, Justice and International Relations: Constructing an International Community* (New York: Routledge, 2001); Richard Shapcott, *Justice, Community, and Dialogue in International Relations* (New York: Cambridge University Press, 2001); Hakan Seckinelgin and Hideaki Shinoda, eds. *Ethics and International Relations* (New York: Palgrave, 2001); Ken Booth, Tim Dunne and Michael Cox, eds. *How Might We Live? : Global Ethics in a New Century* (New York: Cambridge University Press, 2001).

身的見解，如此雙向的溝通當能彌補政治理論的不足。爲了說明這一點，底下將藉由羅爾斯的《萬民法》爲例，來說明何以如此。

參、政治理論家討論國際關係倫理學：以羅爾斯爲例

首先必須解釋爲什麼選擇以羅爾斯的《萬民法》作爲討論的起點，這必須從國際關係倫理學的兩大進路說起。在國際關係倫理學的領域中，學者們可以採取的立場與研究取向十分多元，簡直可以用五花八門來形容。³⁰但是不管有多少種途徑，有一個一再出現的主題是世界主義(cosmopolitanism)³¹與社群主義(communitarianism)之間的爭論。幾乎每一個國際關係倫理學的理论家，例如Chris Brown, Janna Thompson, Molly Cochran, Kimberly Hutchings, Richard Shapcott等，³²都以這個爭論爲討論的起點或核心。這個爭論與政治哲學中的自由主義與社群主義間的爭論有許多相似之處，³³例如它們論辯的焦點都圍繞在人的概念、國家的道德意涵、以及普遍主義與特殊主義這三個議題上。³⁴但在前一個爭論中，國家的道德性佔有特別突出的地位。因此，本文作者認爲世界主義與社群主義之間的主要區別在於，前者認爲國際關係倫理學的道德主體

³⁰ 關於國際關係倫理學各種學派或途徑的經典概覽，可參考 Terry Nardin and David R. Mapel, eds., *Traditions of International Ethics* (N. Y.: Cambridge University Press, 1992). 扼要的概覽可參閱 Chris Brown, "Review Article: Theories of International Justice".

³¹ 對於 cosmopolitanism 這個詞究竟應如何翻譯，是一個可以爭論的問題。許漢與韓水法將它翻譯作「世界大同主義」，而一般流行的譯法則是「世界主義」。筆者認爲，世界主義的譯法無法完全表達出 cosmopolitanism 的含意，但是在更好的譯名尚未取得多數的認同之前，姑且尊重流行的譯名。參閱許漢，〈全球化與疆界外的正義序論：合理政治多元主義〉；韓水法，〈論世界正義的主體〉，收入許紀霖主編，《全球正義與文明對話》（南京：江蘇人民出版社，2004），頁 109-144。

³² 同註 29。

³³ 自由主義與社群主義的論爭如何關聯到國際關係倫理學，這個主題的一般性討論可參考 Morrice, *op. cit.*

³⁴ Cochran, *op. cit.*, p. 10.

是個人(individuals)，後者則認為應該是國家(states)。³⁵

在這場爭論中，採取社群主義立場的人較少，比較有名的，大概只有瓦瑟(Michael Walzer)。³⁶從理論上說，社群主義者的立場應該比較容易讓國際關係學者接受；筆者個人也認為瓦瑟的論述是國際關係倫理學的寶貴資源，值得國際關係學者進一步的開發與研究。然而有趣的是，瓦瑟的名氣雖然極大，但追隨者並不多，肯以他的作品作為對話對象的國際關係學者更不多見；雖然說評論瓦瑟的國際關係倫理學的作品不少，³⁷但多半都不是國際關係學者。³⁸而且筆者所期望的是在評論之外還有進一步的對話，從而形成一個研究綱領(research program)或產業(industry)。可惜的是，瓦瑟的理論並沒有發揮這樣的影響力。相形之下，世界主義反而是目前國際關係倫理學中的多數派。³⁹採取這個立場的多半是研究政治思想出身的學者，⁴⁰而像大部分的自由主義者一

³⁵ 以此作為這個區分的根據，大體上是受許漢的啟發。見其〈全球化與疆界外的正義序論：合理政治多元主義〉。

³⁶ 瓦瑟涉及國際關係倫理學的作品主要有：*Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations* (New York: Basic Books, 1977); “The Moral Standing of the State: A Response to Four Critics,” *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 9, No. 3 (1980), pp. 209-229; *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994); *Arguing about War* (New Haven, VI: Yale University Press, 2004).

³⁷ 例如期刊 *Social Research*, Vol. 69, No. 4 (2002) 收錄數篇文章回顧瓦瑟的 *Just and Unjust Wars*。

³⁸ 一個例外是 Toni Erskine, “Qualifying Cosmopolitanism? Solidarity, Criticism, and Michael Walzer’s ‘View from the Cave,’” *International Politics*, No. 44 (2007), pp. 125-149.

³⁹ Nicholas Rengger 就說，世界主義「正在為國際關係的政治理論設定議程 (setting the agenda)」。見其 “Political Theory and International Relations: Promised Land or Exit from Eden?” p. 763.

⁴⁰ 例如 Charles Beitz, *op. cit.*; Simon Caney, *Justice beyond Borders: A Global Political Theory* (New York: Oxford University Press, 2005); Andrew Kuper, “Rawlsian Global Justice: Beyond the Law of Peoples to a Cosmopolitan Law of Persons,” *Political Theory* No. 28 (2000), pp. 640-674; Martha Nussbaum, “Patriotism and Cosmopolitanism,” In Joshua Cohen, ed. *For Love of Country* (Boston, MA: Beacon Press, 1996), pp. 2-17; Onora O’Neill, “Bounded and Cosmopolitan Justice,” *Review of International Studies*, No. 26 (2000), pp. 45-60; Thomas Pogge, “An Egalitarian Law of Peoples,” *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 23, No. 3 (1994), pp. 195-224; Kok-Chor Tan, *Justice without Borders: Cosmopolitanism, Nationalism and Patriotism* (New York Cambridge University Press, 2004) 等等。

樣，他們在本體論上是個體主義式的，而且他們多半認同普遍主義(universalism)與平等主義(egalitarianism)，因此其思考方式多半具有康德主義的（即形式主義的、抽象的）色彩。⁴¹這一取向目前雖然在政治理論界佔上風，但國際關係學者卻多半對之抱持懷疑的態度，往往以「烏托邦」為由而忽視它；對他們來說，國家是國際關係的基本單元，因此以個人為全球正義的主體是不切實際的，並且他們也多反對以抽象的方式來思考國際問題。

在這樣的背景下，羅爾斯的《萬民法》就具有特殊的地位。早期的羅爾斯的主要作品《正義論》⁴²的康德主義色彩比較濃，因此受他影響的政治思想家也多半採取世界主義的立場，⁴³因而「羅爾斯式的」(Rawlsian)（而不是羅爾斯本人的）國際正義理論有時也被視為是世界主義的一種。⁴⁴然而後期的羅爾斯卻發生了一個重要的思想轉折，⁴⁵而這個轉折導致他後來在思考國際正義問題時有意識地與世界主義的立場保持距離，因而有人把羅爾斯後來的國際正義理論視為是社群主義的。⁴⁶羅爾斯的《萬民法》究竟是世界主義的還是社群主義的？這是一個可以爭論的問題，但本文無需在這個問題上糾纏。這裡的要點是，羅爾斯的理論可以有兩種不同的解讀方式，這個事實暗示，也許羅爾斯採

⁴¹ 這並不是說所有的世界主義者都是康德主義者，其他學派的人也可能採取世界主義的立場，例如 Peter Singer 就是最具代表性的效益主義 (utilitarianism) 的世界主義者。見 Peter Singer, *One World: The Ethics of Globalization* (New Haven :Yale University Press, 2002).

⁴² John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971).

⁴³ 其中最有名的是 Charles Beitz, *op. cit.* 與 Thomas Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989).

⁴⁴ Molly Cochran, *op. cit.*, ch. 1.

⁴⁵ 這個轉折表現在羅爾斯開始強調他的正義觀是一個「政治的」而不是「形上學的」觀念，這個說法始於 John Rawls, "Justice as Fairness: Political not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs*, No. 14 (1985), pp. 223-252. 其後，羅爾斯更在《政治自由主義》一書中對此觀念作了完整的表述。見其 *Political Liberalism*, paperback edition (New York: Columbia University Press, 1996).關於這個轉折的扼要討論，可參考 Cochran, *op. cit.*, pp. 28-40.

⁴⁶ 例如 Erick Lachapelle, "Morality, Ethics, and Globalization: Lessons from Kant, Hegel, Rawls, and Habermas," *Perspective on Global Development and Technology*, Vol. 4, No. 3-4 (2005), pp. 603-644.

取的是一個中間立場(via media)。⁴⁷這個中間立場也許無法讓社群主義者與世界主義者雙方都滿意，特別是世界主義者尤其感到不滿，⁴⁸但採取這樣的中間立場，反而讓他的理論與國際關係理論可以有比較多的對話空間，至少與世界主義比起來是如此。⁴⁹而且弔詭的是，儘管羅爾斯的理論引起各方的不滿，但評論家們都難免要以它作為參照點來標明自己的立場。這就如同在國際關係理論中，各家各派都習慣以Kenneth Waltz的理論來作為參照點一樣，不論他們對它如何不滿。這就說明了羅爾斯的理論在國際關係倫理學中與Waltz的理論在國際關係理論中同樣擁有經典的地位，也同樣發揮了**聚焦作用**，因而有助於學科的成長。這就是本文選擇羅爾斯的理論作為切入點的主要理由。以下將大致介紹羅爾斯的《萬民法》的基本思想理路。

羅爾斯的介入國際關係倫理學的探討可以分為兩次，第一次是在1971年出版的《正義論》中，他扼要地討論了如何將正義的範圍從國內層次推展到國際層次。⁵⁰這個簡短的討論引發了一些學者的靈感，他們進一步系統化地將羅

⁴⁷ 羅爾斯的中間立場或折衷主義明顯地表現在他意圖建構一個「現實的烏托邦」(realistic utopia)，因此 Rex Martin 與 David A. Reidy 認為羅爾斯的理論試圖採取一個“middle ground”，見其“Introduction: Reading Rawls’s *The Law of Peoples*,” in Rex Martin and David A. Reidy, eds., *Rawls’s Law of Peoples: A Realistic Utopia?* (Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006)。

⁴⁸ 幾乎大多數的自由主義者都對羅爾斯的國際理論感到不滿，覺得它過於向社群主義傾斜。相關批評參見：Charles R. Beitz, “Rawls’s Law of Peoples,” *Ethics*, Vol. 110, No. 4 (2000), pp. 669-696; Simon Caney, “Cosmopolitanism and the Law of Peoples,” *Journal of Political Philosophy*, Vol. 10, No. 1 (2002), pp. 95-123; Andrew Kuper, *op. cit.*; Thomas W. Pogge, “Rawls on International Justice,” *The Philosophical Quarterly* Vol. 51, No. 203 (2001), pp. 246-253; Kok-Chor Tan, “Liberal Toleration in Rawls’s Law of Peoples,” *Ethics*, Vol. 108, No. 2 (1998), pp. 276-295; Fernando R. Tesón, “The Rawlsian Theory of International Law,” *Ethics and International Affairs*, No. 9 (1995), pp. 79-99 等等。

⁴⁹ 在主流的國際關係學者眼中，例如 Stanley Hoffmann 與 Robert Jackson，都覺得羅爾斯的理論太過於烏托邦 (utopian)，見 Standley Hoffmann, “Dreams of a Just World,” *New York Review of Books* (November 1995), pp. 52-7; Robert Jackson, *Classical and Modern Thought on International Relations: From Anarchy to Cosmopolis* (New York, N.Y.: Palgrave, 2005), ch. 9. 如果一個折衷立場的理論尚且如此，那麼世界主義的理論會得到什麼樣的評價，就不難推測了。

⁵⁰ Rawls, *A Theory of Justice*, pp. 377-382.

爾斯的國內正義理論應用到國際脈絡中，特別是著重在分配正義的議題上。⁵¹不過，如前所述，由於這些學者的立場帶有太過濃厚的世界主義的色彩，羅爾斯無法認同，因此他在 1993 年發表了一次題為「萬民法」(“The Law of Peoples”)的演講，對於如何思考國際正義問題首次做出有系統的闡述。⁵²其後，羅爾斯更將該演講擴充為一本同名的專著《萬民法》，成為羅氏對國際正義問題思考的最後見解。這是羅氏的第二次(也是最後一次)的介入。

羅爾斯思考國際正義問題的方式，基本上是把它視為國內正義的「延伸的問題(problems of extension)」，⁵³並主張處理這種「延伸的問題」必須遵循政治建構論(political constructivism)的方法來進行。羅爾斯這樣描述這個方法：

典型上，一個建構式的學說在處理一系列的主題時，先從適用於封閉自足的民主社會的基本結構的政治正義原則開始。這部分完成後，接著再向前(forward)處理未來世代所要求的原則，向外(outward)處理萬民法，以及向內(inward)處理特別的社會問題的原則。當中的每一次，建構論的程序都要隨著所討論的主題而修正。⁵⁴

按照這個思路，羅爾斯主張在建構萬民法時，必須分兩階段使用原初立場(original position)。第一階段的使用如同在《正義論》中所做的一樣，仍舊是發生在自由國家內部，是由自由公民的代表選出適合國內社會的正義原則。第二階段的使用則要進一步細分為兩個階段：由於自由社會內部的正義性已經得到保障，因此這回由這些社會的代表參與原初立場，考慮他所列出的八個原

⁵¹ 同註 43。

⁵² 演講稿收在 Henry Shute and Susan Hurley, eds. *On Human Rights: The Oxford Amnesty Lectures 1993* (New York: Basic Books, 1993)。我所引用的是“The Law of Peoples,” *Critical Inquiry*, No. 20 (Autumn 1993), pp. 36-68 的版本。兩者內容並沒有太大的差別。

⁵³ Rawls, *Political Liberalism*, pp. 20-21.

⁵⁴ Rawls, “The Law of Peoples,” p. 39.

則是否可以接受。⁵⁵然後，再將此八原則的適用範圍擴展到「非自由人民」(nonliberal peoples)。

羅爾斯的理論有一個明顯的優點，就是它提供了一個清楚的架構來探討國際正義的問題，因此，如前所述，自從羅爾斯發表 1993 年的演講之後，他的萬民法就對國際正義問題的研究發揮了聚焦作用；學者們可以就羅爾斯在人權、國際分配正義、國際寬容等議題所採取的立場進行辯論，幾乎要形成「羅爾斯產業」的第二春。⁵⁶本文不打算一一討論這些問題，而是要集中探討一個經常被評論者所忽略的問題，就是：羅爾斯的萬民法是誰制訂的？或者說，誰有資格參與萬民法的制訂？這個問題因為牽涉到羅爾斯的理論的包容性(inclusiveness)，因此筆者就以「包容性問題」來指涉這個問題。下一節將進一步說明這個問題。

肆、羅爾斯的萬民法中的包容性問題

要說明羅爾斯的萬民法中的包容性問題，必須從羅爾斯劃分理想理論與非理想理論的方式說起。在國際脈絡中，羅爾斯是先把人民(people)分成五種：自由人民、合宜的層級制人民(decent hierarchical peoples)、法外國家(outlaw states)、被不利的條件所困的社會(societies burdened by unfavorable condition)、以及仁

⁵⁵ 這八個原則是：(1) 人民要自由與獨立，其自由與獨立必須受到其他人民尊重；(2) 人民要遵守條約與承諾；(3) 人民是平等的，亦即平等地參與約束他們協議；(4) 人民要遵守不干涉的義務；(5) 人民要有自衛的權利，除為自衛之外人民無發動戰爭的權利；(6) 人民要尊重人權；(7) 人民在戰爭行為當中要遵守某些特定的限制；(8) 人民要有義務幫助其他生活於不利條件下的人民。見 Rawls, *The Law of Peoples*, p. 37。值得一提的是，這八個原則大多數都不是羅爾斯所原創的，而是大家所熟悉的傳統國際法原則，羅爾斯只是根據國際法學者 J. L. Brierly 與 Terry Nardin 的歸納而予以重新表述而已。見 Rawls, *The Law of Peoples*, p. 37, fn. 42。

⁵⁶ 相關討論族繁不及備載，典型的討論可參考 Rex Martin 與 David A. Reidy 所編的論文集 *Rawls's Law of Peoples: A Realistic Utopia?*。

慈的絕對主義(benevolent absolutism)。⁵⁷在這五種人民／社會／國家中，前二者屬於所謂的「秩序良好的」(well-ordered)人民(以下簡稱「良序的人民」)，⁵⁸而且只有它們才能在理想理論中參與萬民法的選擇。⁵⁹至於「非良序的」人民，他們與良序的人民之間的關係則被放在非理想理論當中處理。換言之，羅爾斯劃分理想理論與非理想理論的方式是以人民的「良序與否」(well-orderness)為其參考點。這個做法是否合理，不無疑問。因為將所謂「非良序的」人民排除在理想理論之外，是否意味著羅爾斯假設他們完全不可能成為有道德能力的行為者？在從事假設論證(hypothetical reasoning)時，這樣的預設是否合理？如果按照羅爾斯對人民所做的分類，恐怕大多數的國家都會被排除在理想理論之外，這種大規模的排除，是否合理？

也許有人會說，這個「包含／排他」(inclusion/ exclusion)的問題之所以存在，是因為我們把羅爾斯的理論理解為一種國際正義理論才會發生。但是羅爾斯不是說，他的目的只是要發展出(work out)足以作為自由人民的外交政策的理想與原則嗎？⁶⁰如果羅爾斯想做的是這個有限的工作，那麼他從自由社會自身的思想傳統擷取理論資源，然後再問其他合宜的人民是否能接受由此推出的原則，似乎不能說不合理。也就是說，如果羅爾斯的目的並不是要發展出國際正義的原則，那麼羅爾斯的思想方法就不存在包容性的問題。筆者同意這個辯護的合理性，但同時也要指出，問題是出在羅爾斯一方面宣稱他的目的只是要發展出自由人民的外交政策的理想與原則，另一方面卻又宣稱他的萬民法是具有

⁵⁷ Rawls, *The Law of Peoples*, pp. 4 & 63.

⁵⁸ Ibid, p. 63.

⁵⁹ 在《萬民法》中，羅爾斯並沒有對何謂良序做明確的定義，他只是用這個詞來指涉自由人民與合宜的階層制人民。但可以確定的一點是，這個詞的含意應該與羅爾斯在《正義論》中的用法有所不同。在後者，秩序良好的社會必須是(1)每個人都接受且知道他人也接受相同的正義原則；(2)基本的社會制度大體上滿足(而且被認為是滿足)這些原則。見 Rawls, *A Theory of Justice*, p. 5。但在〈公共理性重探〉(The Idea of Public Reason Revisited)一文中(收在《萬民法》一書中作為附錄)，羅爾斯說這種秩序良好的社會違背了合理多元主義的事實，因此《政治自由主義》認為這種社會是不可能的，見 Rawls, *The Law of Peoples*, p. 179。

⁶⁰ 見 Rawls, *The Law of Peoples*, p. 10。

普遍適用性(universal in reach)，⁶¹這就不免令人懷疑他的目標並不是那麼有限。而且就筆者所知，大多數的評論者也都是把羅爾斯的理論視為一種國際正義理論，因此以下本文對羅爾斯的萬民法的討論，也都是在這個前提下進行的。然則，羅爾斯的萬民法如果要成為一個真正的國際正義理論，他如何能排除「非良序的」人民參與萬民法的制訂呢？就理論上而言，羅爾斯之所以不讓「非良序的」人民擁有參與選擇萬民法的機會，恐怕是因為他擔心他們不會選擇他所羅列的八條原則。然而，這個問題之所以會發生，是因為羅爾斯不當地允許人民的代表知道他們代表哪一類型的人民。如果國際層次的無知之幕可以把這個資訊過濾掉，沒有理由認為他們為什麼一定不會選擇那八條原則。反過來說，如果允許代表們知道他們所代表的人民的類型，我們甚至無法保證自由人民（通常也是較富有的國家）的代表會選擇規定「援助的責任」(duty of assistance)的第八條原則，因為那會違背富國的利益。由此可見，羅爾斯之所以有這樣的顧慮，是由於他在理想理論中沒有讓假設論證(hypothetical reasoning)充分符合假設的性質。不過，這個問題純粹是理論層面的，因此它可以透過假設論證的純粹化來解決，即不允許人民的代表在原初立場中知道他們所代表的人民／社會／國家的類型。但羅爾斯為什麼不採取這個途徑？除了前述的理由（即他的目的只是要發展出自由人民的外交政策的理想與原則）之外，筆者認為恐怕與他的萬民法的制訂程序有關，亦即在萬民法制訂之前就已經先對人民做分類。然而這樣的分類卻是值得商榷的，以下說明何以如此。

首先，羅爾斯當然不可能讓所謂的「法外國家」參與萬民法的制訂。然而何謂「法外國家」？如果照羅爾斯的定義，凡拒絕遵守萬民法的國家都是「法外國家」。⁶²但是在萬民法制訂出來之前，我們如何知道那個國家是法外國家呢？這恐怕不只是一個定義的問題，而是理論程序的問題。理論程序的問題稍後再談，即使就定義本身而言，此一定義也有可商榷之處。如同Chris Brown所指出，「法外國家」這個範疇所指涉的範圍未免太廣。因為有許多國家雖然對內

⁶¹ Ibid, p. 121。

⁶² Ibid, p. 90。

進行壓迫，但對外並不具侵略性，自由人民對這類的國家所採取的外交政策似乎應該與對待具侵略性的國家的方式有所區隔。⁶³Henry Shue也認為，我們沒有理由相信對內壓迫的政權一定也是對外具有侵略性，他舉瓜地馬拉為例，指出它的政府雖然數十年來有計畫地謀殺其國內的原住民，但它從未攻擊它的鄰國。他更舉北韓與美國的關係為例，質疑是否它們之間的關係只能是一種戰爭（不論是冷戰或熱戰）狀態？北韓是否是擴張主義的國家，這個問題難道無關緊要嗎？⁶⁴

Brown與Shue對羅爾斯的不滿，主要是羅爾斯的理論沒有對不同類型的「法外國家」進行區分。但問題並沒有這麼單純。不妨思考這個問題：美國宣稱伊拉克擁有大規模殺傷性武器(*weapons of mass destruction*)而出兵伊拉克，事後證明美國的藉口是沒有根據的，那麼美國對伊拉克的戰爭算不算侵略行爲？如果是，那麼照羅爾斯的定義美國豈不也是「法外國家」？羅爾斯說，「在萬民法之下，自由與合宜的人民有權不容忍法外國家。．．．法外國家有侵略性而且很危險；如果這類國家改變或被迫改變它們的作風，所有的人民會比較安全、比較放心。」⁶⁵按照這個說法，既然侵略行爲是不能容忍的，那麼人民的社會要如何對待美國的侵略行徑呢？這個例子說明了把人民或國家「本質化」的做法，在思考實際問題時並不是很有用。不僅如此，如同陳宜中所論證，「法外國家」這個詞是「聖戰」(*holy war*)而非正義戰爭思想傳統的產物；這個詞與「流氓國家」、「邪惡軸心」之類的詞一樣，都容易被選擇性地濫用。濫用這個詞的最大流弊，莫過於藉以發動所謂的「預防性戰爭」(*preventive war*)，而這種戰爭應當不是羅爾斯所能接受的。⁶⁶

⁶³ Chris Brown, "The Construction of a 'Realistic Utopia': John Rawls and International Political Theory," *Review of International Studies*, No. 28 (2002), pp. 5-21.

⁶⁴ Henry Shue, "Rawls and the Outlaws," *Politics, Philosophy & Economics*, Vol. 1, No. 3 (2002), pp. 307-323.

⁶⁵ Rawls, *The Law of Peoples*, p. 81.

⁶⁶ 陳宜中，〈羅爾斯的國際正義論與戰爭的正當性〉，《政治與社會哲學評論》，第8期（2004），頁181-212。

然而羅爾斯的理論的問題並不只出在「法外國家」這個範疇本身，它還牽涉到更深刻的包含／排他的問題。在羅爾斯的架構中，理想理論所處理的問題是自由人民如何選擇出萬民法，並將它的適用範圍擴大到合宜的層級制人民；而非理想理論所要處理的問題則是不服從(noncompliance)與不利條件(unfavorable conditions)的狀況。⁶⁷然而，如果理想理論只包括所謂良序的人民，而「非良序的」國家卻被放在非理想理論中處理，這樣的作法不啻於認定只有「非良序的」國家才是「問題製造者」(trouble-maker)，並假設不服從的狀況不會發生在良序的人民上。但上面提到的美伊戰爭的例子已經表明，所謂良序的自由人民也有可能是問題的製造者。當這種狀況發生時，羅爾斯的理論無法處理，因為它已經藉著對人民做範疇式(categorical)分類、⁶⁸以及區分理想理論與非理想理論的方式，將民主國家也可能是「法外國家」的可能性用定義的方式排除掉了(define away)。

羅爾斯的理論之所以產生這種問題，恐怕是與他對「民主和平論」的信心有關。對羅爾斯而言，一個現實的(realistic)正義理論必須符合穩定性(stability)的要求，而且這種穩定性必須是基於正確理由的穩定(stability for the right reasons)。⁶⁹在萬民法中，這個穩定性的要求幾乎是完全靠民主和平論來背書。⁷⁰然而羅爾斯對民主和平論所做的說明，卻與國際關係學界的理解有相當的出入。因此下一節我將對羅爾斯所理解的民主和平論與國際關係學界的理解做一比較，並指出其間的差異所造成的問題。

⁶⁷ Rawls, *The Law of Peoples*, pp. 4-5.

⁶⁸ 這個詞是借自 Simon Caney 的說法，見其“Cosmopolitanism and the Law of Peoples,” p. 105。

⁶⁹ Rawls, *The Law of Peoples*, pp. 12-13. 「基於正確理由的穩定」的意義，主要是透過與「暫訂協議」(modus vivendi) 的對照而顯露出來的。後者指的是在勢力平衡 (balance of forces) 的情況下所達成的協議，它的內涵會隨著勢力平衡的變化而改變，因此是不穩定的。見 Rawls, *Political Liberalism*, p. 147; Rawls, *The Law of Peoples*, p. 45。

⁷⁰ Rawls, *The Law of Peoples*, §5.

伍、羅爾斯所理解的民主和平論的問題

「民主國家之間不會發生戰爭」，這個「民主和平論」的基本命題據說是現有的國際關係理論當中最接近定律的一條命題，⁷¹因此在國際關係學界探討這個命題的文獻可謂汗牛充棟。本文不是專門處理這個命題的文章，因此不擬詳述國際關係學界在這個題目上的研究成果。⁷²這裡筆者所要探討的是，羅爾斯如何使用這個命題來支持他的理論？以及他對這個命題的理解與使用存在著什麼問題？這裡必須強調的是，本文並不是要質疑「民主和平」這個事實，甚至也不是要質疑「民主和平論」，而是要質疑羅爾斯對它的理解與運用。

先談羅爾斯的理解。羅爾斯指出，「自由民主的和平」的概念(the idea of liberal democratic peace)結合了兩個想法(ideas)：一是社會、政治制度是可以改善，從而讓人更加幸福與滿足；二是孟德斯鳩(Montesquieu)的商業往來導致和平的命題。結合這兩個想法，就變成這個主張：民主國家的制度讓人民幸福與滿足，而商業的往來更讓它們彼此間不至於發生戰爭。羅爾斯特別強調，民主社會是對現狀感到滿足的人民，他們不會被追求權力與榮耀的熱情、或者被令人迷醉的統治的驕傲所左右(not swayed by the passion for power and glory, or the intoxicating pride of ruling)；他們也沒有定於一尊的宗教，所以不會有十字軍般的狂熱。因此，借用雷蒙·阿宏(Raymond Aron)的詞彙，羅爾斯說民主社會間的和平是「滿足所致的和平」(peace by satisfaction)，有別於「權力所致

⁷¹ Jack Levy, "The Causes of War: A Review of Theories and Evidence," in Philip E. Tetlock, Jo L. Husbands, Robert Jervis, Paul C. Stern, and Charles Tilly, eds., *Behavior, Society and Nuclear War*, Vol. 1 (New York: Oxford University Press, 1989), p. 270.

⁷² 對這個研究議題所做的文獻回顧與討論，有兩篇文章是很好的指引：Steve Chan, "In Search of Democratic Peace: Problems and Promise," *Mershon International Studies Review*, No. 41 (1997), pp. 59-9; James Lee Ray, "Does Democracy Cause Peace?" *Annual Review of Political Science*, No. 1 (1998), pp. 27-46. 另外，在中文語境中，黃旻華的文章也引用了許多相關文獻可供參考。見〈「民主和平」研究的方法論：「聽眾成本」概念之辨析〉，《問題與研究》，第40卷第1期（2001），頁87-107。

的和平」(peace by power)與「無能所致的和平」(peace by impotence)。⁷³

羅爾斯所提到的兩個想法，我們可以視為是他對民主和平論的所做的理論解釋。然而熟悉民主和平的文獻的人都知道，這兩個解釋都困難重重。首先，就「滿足」一詞的意義而言，我們如何知道一個國家是否是滿足的？如果按實證主義的方式，滿足與否只能從外部行為來推論；可是單從民主國家的對外行為來看，已有許多研究顯示，民主國家並不比非民主國家不好戰，因此大多數主張民主和平的人，都很有警覺性地強調，民主國家只是不與民主國家發生戰爭，沒有證據可以證明它們比較愛好和平。⁷⁴其次，即使民主國家真的比較滿足於現狀，我們也必須問：這個現狀究竟對誰有利？如果對民主國家（通常也是比較富裕的國家）有利，那麼它們滿足於現狀可以說毫不足怪。但如同Steve Chan所質疑的，如果今天的現狀是由非自由的霸權國家所施加的，那麼民主國家是否還會滿足於現狀，答案就不是那麼清楚了。⁷⁵再者，民主國家是否比較「不會被追求權力與榮耀的熱情、或者令人迷醉的統治的驕傲所左右」？從近年來美國的對外行為來看，這似乎是難以確認的命題。

至於商業交流導致和平的命題，一般說來經濟互賴雖然會增加合作的誘因，但同時也會產生相互的易受攻擊(mutual vulnerability)的問題，因此在理論上，經濟依賴與和平之間並不是一種單純的線性關係。在經驗證據上，這個命題也同樣難以證實，因為在經濟往來頻繁的國家之間，戰爭仍然會發生，第一次世界大戰就是一個例子。因此，商業交流或貿易本身並不足以解釋民主國家間的和平。有的學者還指出，也許因為民主國家彼此間比較相互信任，因此貿易比較頻繁。如此一來，在因果關係上，經濟依賴反而可能只是民主和平的一個附帶的現象，而不是造成民主和平的原因。⁷⁶

雖然如此，我們千萬不要以為，羅爾斯對民主和平的信心是單純地建立

⁷³ Rawls, *The Law of Peoples*, pp. 46-47.

⁷⁴ 證據可參考 Chan, *op. cit.*, p. 63 所列舉的文獻。

⁷⁵ Chan, *op. cit.*, p. 78.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 76.

在上述的兩個想法上。事實上羅爾斯很清楚，從歷史紀錄上來看民主國家的對外政策並不十分理想。比如說，他提到美國曾推翻一些較弱的民主政權，例如智利的Allende、瓜地馬拉的Arbeniz、伊朗的Mossadegh、以及尼加拉瓜的Sandanistas。⁷⁷但羅爾斯對這些「異例」(anomalies)的解釋是：因為現實中存在的民主政體還不完美，或者說還不夠民主，因此難免發生異常現象。然而，怎樣的政權才夠民主呢？羅爾斯開出了五個條件：(1) 公平的機會均等，尤其是在教育與訓練方面；(2) 收入與財富的分配必須讓所有的公民能有效運用他們的基本權利；(3) 透過社會、經濟政策保障人民的就業機會；(4) 保證所有公民有基本的健康保險；(5) 公費贊助競選(public financing of elections)等。⁷⁸羅爾斯並提出兩個假設：(1) 憲政民主國家愈滿足這五個條件，它們之間的和平就愈鞏固；(2) 自由社會愈滿足這五個條件，它們就愈不可能與「法外國家」開戰，除非是爲了自衛。⁷⁹

羅爾斯這種爲民主和平辯護的方式，與大部分國際政治學者所用的「實證主義」的方式剛好是兩個極端。一般國際政治學者的做法則是對民主與戰爭的概念採取「操作型定義」(operational definition)。⁸⁰這個做法的好處是使得命題所指涉的現象更加精確，因而可以確實檢驗兩個變數間的相關性。相較之下，如果按照羅爾斯的定義方式，這個世界上恐怕找不到一個民主的國家可以完全滿足他所開出的五個條件。那麼當任何「異例」發生時，羅爾斯都可以用「因爲涉案的國家還不夠民主」來自圓其說。如此一來，民主和平就變成一個無法否認(falsify)的命題。我們也許不必認爲無法否認的東西必然是一種「僞科學」，但羅爾斯的做法卻會讓民主和平失去經驗意涵，從而使得羅爾斯的穩定性論證失去現實性。

⁷⁷ Rawls, *The Law of Peoples*, p. 53. 羅爾斯所舉的這些例子，其實是取自 Michael Doyle “Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs, Part 2,” p. 334.。

⁷⁸ Rawls, *The Law of Peoples*, p. 50.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 49.

⁸⁰ 例如以競爭性選舉、普遍的選舉權、公民權、以及出版自由等來定義民主。參見 Ray, *op. cit.*, p. 32.

民主的政治結構與和平之間是否必然關係呢？雖然有的學者用民主國家的國內政治結構來解釋民主和平的現象，但本文必須強調，民主的政治結構所產生的問題卻也不容忽視。首先，按照康德在永久和平論(*Perpetual Peace*)中的主張—如果戰爭的決定權在人民手中，戰爭就比較不容易發生)，⁸¹似乎民意是制約戰爭的有利因素。然而，已有學者指出，民意並不一定很理性，有時反而造成不夠審慎、或甚至是冒險的對外政策。⁸²其次，有些學者指出，民主國家雖然可能會避免將爭議擴大到危機；然而一旦捲入危機，其領導人鑑於緩和或退讓必須付出「聽眾成本」(audience cost)，⁸³反而升高了戰爭的可能性。相較之下，專制國家的聽眾成本較不顯著，退讓的成本比較低，因此反而有緩和戰爭的作用（因而「專制和平」也可能存在）。⁸⁴其三，民主國家的政府也有可能以對外用兵的方式來轉移國人對國內問題的注意力。例如George Downs與David M. Roake有一個「爲了復活而賭注」(gambling for resurrection)的論點：爲了避免輸掉選舉，總統制國家的領導人可能延長一場（正在輸去的）戰爭、或以軍事行動干預其他代表制的國家。⁸⁵類似地，Alastair Smith也指出，當民主國家的領導人覺得把國人的注意力轉移到國際事務，可以在競爭激烈的選戰中幫他們提高民意支持度，他們可能就會訴諸於戰爭或升高衝突。⁸⁶像這類「轉移注意力」的理論(diversion theory)得到許多經驗研究的支持。⁸⁷由於以

⁸¹ Immanuel Kant, *Perpetual Peace and Other Essays*, translated by Ted Humphrey (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983), p. 113.

⁸² Georg Sorensen, "Kant and Processes of Democratization: Consequences for Neorealist Thought," *Journal of Peace Research*, Vol. 29, No. 4 (1992), p. 400; Levy, *op. cit.*, p. 152.

⁸³ 所謂聽眾成本指的是，民選的政治領袖由於必須對選民負責，他／她必須考慮到當決策失敗時，選民會對之做出懲罰。見黃旻華，前引文，頁 101。

⁸⁴ 黃旻華，前引文，頁 99。

⁸⁵ George Downs and David M. Roake "Conflict, Agency, and Gambling for Resurrection: The Principal-Agent Problem Goes to War," in George Downs and David M. Roake, *Optimal Imperfection? Domestic Uncertainty and Institutions in International Relations* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

⁸⁶ Alastair Smith "Diversionary Foreign Policy in Democratic Systems," *International Studies Quarterly*, No. 40 (1995), pp. 133-153.

⁸⁷ Chan, *op. cit.*, p. 80; Levy, *op. cit.*, pp. 151-155.

上幾種原因，民主國家不僅不見得比較愛好和平，有的研究還顯示，民主國家對外使用暴力的情形甚至比非民主國家還要嚴重，⁸⁸而且民主國家有時對非民主國家表現出相當好戰的態度。⁸⁹因此，有學者強調，認知(perception)與相互承認(mutual recognition)是民主和平的重要因素。許多研究者指出，民主國家之間之所以不會發生戰爭，是因為它們互相認知或承認對方是民主國家，而依據和平解決衝突的國際規範，民主國家之間不應訴諸戰爭。⁹⁰這個觀察的重要性在於它凸顯出這種認知因素中的二元性(dualism)：即認為和平解決衝突的規範只適用於民主國家之間，而不適用於民主國家與非民主國家之間。⁹¹

以上幾種因素加在一起，就構成了一個嚴重的問題：民主國家之間也許不會有戰爭，但是這無法保證民主國家可以與非民主國家和平相處。這個問題 Michael W. Doyle 早就注意到了。他指出自由主義的原則雖然是自由主義國家間和平的基石，但由於它帶有「十字軍」(crusade)的色彩，因而也是自由主義國家與非自由主義國家衝突的來源。這種衝突明顯地表現在美國對共產主義威脅的過度反應（包括在國內排除可疑人士），以及對第三世界的干預行動上。對於後者，Doyle 甚至將它稱為自由主義的帝國主義(liberal imperialism)。⁹²另一方面，Alan Gilbert 更進一步指出，這種帝國主義還有一種「反民主的反饋」(anti-democratic feedback)：與想像的或真實的敵人在國際上進行權力爭奪，將會容許國家安全機制對內進行監視，以黑名單、司法謀殺等對付異議份子。這

⁸⁸ C. Gelpi, "Democratic Diversions: Governmental Structure and the Externalization of Domestic Conflict," *Journal of Conflict Resolution*, No. 41 (1997), pp. 255-282. 轉引自 Levy, *op. cit.*, p. 154); Brett Ashley Leeds and David R. Davis, "Beneath the Surface: Regime Type and International Relations, 1953-1978," (Unpublished Manuscript) Emory University, 1995. 轉引自 Chan, *op. cit.*, pp. 68-9。

⁸⁹ James L. Ray, *Democracy and International Conflict: An Evaluation of the Democratic Peace Proposition* (Columbia: University of South Carolina Press, 1995), p. 193.

⁹⁰ 例如 Thomas Risse-Kappen, "Democratic Peace—Warlike Democracies?" *European Journal of International Relations*, Vol. 1, No. 4 (1995), pp. 491-517; Chan, *op. cit.*, p. 70. 黃旻華，前引文，頁 93。

⁹¹ Chan, *op. cit.*, p. 77.

⁹² Doyle, *op. cit.*

個效應印證了亞里斯多德的洞見：對外征服終將導致國內的暴政(conquest abroad leads to tyranny at home)。⁹³這種例子最有名的莫過於 1950 年代美國的麥卡錫主義。

對本文而言，上述這個問題的重要性在於它大大地衝擊了羅爾斯的理論的現實性。何以故？首先，羅爾斯說：「當自由人民參與戰爭時，那只會是與不滿足的社會、或（我所稱呼的）法外國家」，⁹⁴這等於是假設自由人民可能是不滿足的，也不可能是法外國家。可是我們前面的討論已經說明，事實上自由民主國家也有可能非法干預、甚至侵略別國（如越戰與美伊戰爭）。羅爾斯自己曾引用阿宏的說法：只有當「滿足所致的和平」擴及所有的社會，這樣的和平才能持久；要是有一個強大的國家進行擴張，那將使得國際社會退回權力競逐與準備戰爭的場域。因此，萬民法必須發展出制約「法外國家」的制度。⁹⁵果真如此，那麼當進行擴張的國家是羅爾斯所謂的「自由人民」時，又將如何？萬民法是否也應該有制約這種民主的「法外國家」的制度呢？

其次，羅爾斯說：「自由人民的社會」(the society of liberal peoples)的穩定性，其衡量的標準是一個社會是否能達成政治與社會正義，是否能確保公民的基本自由、公民文化的完整性、以及提供人民合宜的經濟福祉。⁹⁶而透過他的理論設計，自由民主人民的內部正義，在第一階段（國內層次）已經得到滿足，因此在第二階段（國際層次）中就可以被視為理所當然(taken as given)。如此一來，自由人民內部的正義性似乎是不受它們的對外行為的影響。然而，Gilbert 的論證顯示，對外的不正義會導致對內的不正義。例如說，如果按照羅爾斯對正義與民主的定義，那麼美國的國內正義與民主顯然受到其國際不正義行為的

⁹³ Alan Gilbert, "Must Global Politics Constrain Democracy? Realism, Regime, and Democratic Internationalism," *Political Theory*, Vol. 20, No. 1 (1992), pp. 8-37; Alan Gilbert, *Must Global Politics Constrain Democracy? Great-Power Realism, Democratic Peace, and Democratic Internationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1999).

⁹⁴ Rawls, *The Law of Peoples*, p. 48.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 48.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 45.

衝擊，因為美國一方面無法讓每個公民都有基本的健康保險（這是羅爾斯的民主的定義中第四條所要求的），另一方面它卻還維持龐大的軍事預算與海外駐軍。由此可見，羅爾斯所說的自由人民社會的穩定性在經驗上可以說並沒有得到確認。

以上的討論目的是要藉著暴露出羅爾斯所理解的民主和平論的盲點，來顯示羅爾斯的國際正義理論何以在程序上不夠具有包容性。這並不是要否定民主和平論本身，而是要說明羅爾斯不應該把他的萬民法的現實性建立在他所理解的民主和平論上。再者，本文雖然強調民主國家並不比較愛好和平，但這不能解讀為作者否定民主本身。事實上，民主制度除了可以合理地組織國內政治生活之外，它還可以有利於促進經濟發展、展現政策決心、以及在戰爭中取得勝利，因此民主制度在國際上相當具有競爭優勢。這種優勢長期而言將會刺激非民主國家進行民主化，造成一種加入「民主聯盟」(league of democracies)的「搭順風車」(bandwagening)效應。⁹⁷如果羅爾斯把萬民法的現實性建立在這個基礎上，應該比較有說服力。但這個主張必須有進一步的理論來加以說明，這不是本文所能完成的。不過，這裡必須強調的是，上述這個主張是基於這樣一個信念——即相信每個國家或人民都是有道德學習(moral learning)能力的群體。這個對道德學習的信念，也是羅爾斯所強調的。⁹⁸本文與羅爾斯不同的是，羅爾斯似乎認為只有良序的人民才具有道德學習的能力。而本文作者則認為，所謂「非良序的」社會是否有道德學習能力，這是一個經驗問題；在經驗上還沒有證明他們不具有這種能力之前，不應在理論上預設他們沒有此能力。在下一節我們將會看到，堅持這一信念將可以使羅爾斯的理論更具包容性。

⁹⁷ Chan, *op. cit.*, p. 77.

⁹⁸ Rawls, *The Law of Peoples*, p. 44.

陸、國際關係的研究如何有助於改進羅爾斯的理論架構

完成上一節的工作後，我們接下來要探討：前述的國際關係的研究成果如何有助於修改羅爾斯的國際正義理論，使得它更具有包容性？我在前一節中說過，羅爾斯劃分理想理論與非理想理論的方式是依據人民是否良序作為判準，只有良序的人民有資格在理想理論中選擇萬民法，而「非良序的」人民所產生的不服從或不利條件的問題則留在非理想理論中探討。在上一節中，本文則說明了不服從的問題製造者不一定是所謂的「非良序的」人民；事實上，所謂的良序的人民也有可能違反萬民法。此一觀察所隱含的意義是：「良序與否」好應該是一個程度的問題，而不是一個全有或全無的問題。如同 Simon Caney 所說：

一個比較現實的架構會承認，有些社會可能在某些權利指標（比如禁止酷刑）上表現得比較好，而在其他方面（比如言論自由）表現得比較差。因此，羅爾斯的「範疇式」進路預先排除了細緻的外交政策，這種外交政策對每一個案例的特殊性敏感。．．．結果是羅爾斯的理論機制因為對文化的多樣性不夠敏感而不夠包容(tolerant)，同時也因為太沒有彈性而無法適用於目前的全球秩序。⁹⁹

按照這個思路，也許我們可以對羅爾斯的分類法加以細緻化，例如先將人民粗分為自由人民、合宜的層級制人民、仁慈的絕對主義國家、以及負擔沈重的人民等四類，然後再依據它們的對外行為是否具有侵略性，將每一類再細分為兩類，如此我們將得到一個 4x2 的分類表。這樣的分類法應該更能反映現實的世界。不過，即使如此，我們還必須處理一個更根本的問題：如果按照羅爾斯的架構，哪些人民／社會／國家有權參與萬民法的選擇呢？在決定誰有資格參與時，是要根據人民、社會內部是否良序呢？還是以其對外行為為準？如果後者比較重要，那麼具有侵略性的自由國家是否應該排除在理想理論之外？

⁹⁹ Caney, "Cosmopolitanism and the Law of Peoples," p. 105.

尤有甚者，哪個人民具有侵略性，究竟誰有資格做出決定？是哲學家可以單方面決定，還是必須由國際社會來共同決定？

本文認為這一連串的難題之所以會發生，其實都是因為羅爾斯的架構沒有確實把握一個原則，就是理想理論應該純粹是假設論證，因此它所回答的問題是：什麼原則是相關各方「可以」(can) (而不是「會」(will)) 合理地接受的？爲了適應這個問題意識，必須在原初立場中不容許相關各方的代表知道他們所代表的個人或團體的類型（例如不知道他/她所代表的是男人或女人、是窮國還是富國）。在此我們不妨回顧一下羅爾斯的國內正義理論，在那裡羅爾斯並沒有區分自利的人與利他的人、或區分好人與壞人；公民們只是單純地被設想爲具有兩種道德能力—即擁有正義感與善的觀念(a conception of the good)的能力，以及理性的能力 (the powers of reason，包括判斷、思想以及推論等)。¹⁰⁰如果這個程序是合理的，那麼爲什麼在國際正義理論中就要事先區分良序的和「非良序的」人民呢？如果按照羅爾斯建構國內正義原則的方法，難道不是應該設想所有的人民同樣都具有道德與理性能力？

也許有人會說，個人可以擁有一種善觀念，但人民卻不允許擁有一個善的觀念，因爲那等於是允許國家強迫將一種善的觀念加在人民身上，不啻於構成羅爾斯所謂的「壓迫的事實」(fact of oppression)。¹⁰¹對此，筆者的回應是：這並不表示每個人民(people)不能擁有他們自身的共善(common good)的觀念，而後者並不一定要建立在某個特定的整全式的學說之上。¹⁰²另一方面，羅爾斯在國內理論提到，個人的善的觀念可能發生改變，而當這種改變發生時，並不意味著公共或制度身份(public or institutional identity)的改變，也就是說他／她作爲社會的合作成員的身份並沒有改變。¹⁰³同樣的道理，如果一個人民的

¹⁰⁰ Rawls, *Political Liberalism*, p. 19.

¹⁰¹ Ibid, p. 37.

¹⁰² 例如說，我們不能禁止中國社會擁有它有別於自由主義式的共善的觀念，這種共善的觀念可能是儒家、道家、佛教思想（以及甚至共產主義的遺產）的混合產物，它並非建立在哪個特定的整全式學說（例如說儒家意識型態）之上。

¹⁰³ Rawls, *Political Liberalism*, pp. 30-31.

政治制度或政權型態也像個人的善的觀念一樣，是可以改變的（比如說可以從非自由人民變為自由人民），那麼把人民事先做出分類，豈不是否定了身份的流動性，從而也否定了「非良序」的人民的道德學習能力？這樣的否定，是否違反羅爾斯一再強調的人民間的平等(equality of peoples)的原則？

基於國際關係學者的經驗研究以及上面的理論論證，本文主張羅爾斯的國際正義理論架構必須做出如下的修正：在理想理論中，我們並不對人民做出分類；我們只是單純地設想，所有的人民都具有道德學習的能力，因此都應有資格參與萬民法的選擇。在原初立場中，人民的代表不僅不能知道他們代表哪一類的人民，甚至不能知道他／她在自己的社會中的身份（例如屬於哪個階級、哪個族群），因此也可以說他們是抽象的代表，而不是真實的代表。是否接受羅爾斯的萬民法八個原則，必須是由這些代表們所共同決定的。這個修正並不排除在現實世界中會有某些政權不接受或違反理想理論所選擇出的原則，但這種不服從的狀況同樣可能發生在自由人民上，因此必須與「不利條件」的問題一併放在非理想理論中處理。

也許有人會懷疑，這種修正後的架構如何保證所有的人民會選擇羅爾斯的八條原則？本文的回答是反問：為什麼不會？我們必須再一次強調，理想理論所做的純粹是假設論證，所以我們問的問題是：什麼是相關各方在合理的契約環境下可能(can)選擇的原則？如果人民的代表們是理性的(rational)，而且不知道他們代表哪一類的人民，那麼他們為什麼不接受「援助的責任」的原則在國際間適用？如果他們不知道自己在國內所處的地位，那麼他們為什麼不會選擇維護人權的原則？¹⁰⁴如果我們接受羅爾斯的國內理論的論證的話，我們似乎

¹⁰⁴ 有匿名審查人質疑，這種假設（「如果人民的代表們是理性的，而且不知道他們代表那一類的人民」以及「如果他們不知道自己在國內所處的地位」）可能嗎？對此質疑，作者的答覆是：此處作者遵循的是羅爾斯在《正義論》中的主張，亦即正義原則是否獲得證成，依據的是該原則是否能為理性的締約者在原初立場中（即不知道自己的身份地位等）所同意，而不是在真實的社會中能夠為所有的人所同意。按此主張，則在真實的世界中是否所有國家都會尊重人權，就不是問題的要點所在了，因為關鍵是在於：人權是否是理性的締約者可以、應該會接受的，而不是他們在真實的世界中真的保障人權。至於參與正義原則的締約者是否真的能做到超越自己的身份地位，這是政治哲學中一個聚訟紛紜的問題，當然也不是本文所能解

沒有直觀的理由可以相信，代表們不會選擇對他們比較有利的原則。¹⁰⁵此外，還有另一種方式可以支持這個主張：在理論上，也許有些理論家會宣稱人權不是普世價值；但在實踐上，世界上很少有國家公然拒絕聯合國的人權宣言以及與之相關的公約，即使它們沒有能力或沒有意願予以實現。當有些國家被控違反人權時，通常的反應是否認違反的事實、或反控指控者懷有雙重標準，而不是否認人權的普世性。¹⁰⁶這說明人權的觀念至少在理論上是可欲的；換言之，也應該是在理想的狀況下所有的人民的代表都難以拒絕的。¹⁰⁷

也許有人會質疑，在理想理論中不對人民做出區分，並假設所有的人民同樣都具有道德能力，是否過於大膽？其質疑的理由是，「當不同的人民在對彼此資訊相對匱乏、缺乏相互理解，且各自長期在不同意識形態宣傳下生活時，很簡單地假設他們都具有能被彼此接受的「理性能力」，接受同樣的「善」

決的。因此作者採取了一個取巧的作法，姑且承認羅爾斯的主張是合理的。

¹⁰⁵ 當然有人可能會質疑，在國內正義理論中，理性的代表不一定會選擇羅爾斯的正義原則。但這一挑戰會將問題擴大為對羅爾斯的國內理論的不信任，這已超出本文所能處理的範圍了。

¹⁰⁶ 類似的論證，也見於 Peter Jones, "International Human Rights: Philosophical or Political," in Simon Caney, David George, and Peter Jones, eds., *National Rights, International Obligations* (Boulder: Westview Press, 1996), pp. 184, 199。

¹⁰⁷ 有匿名審查人指出，人民的代表為什麼會接受羅爾斯的八條原則，是最需要論證之處，而作者卻以「為什麼不會？」一語答覆，未免失之武斷。對此質疑，作者必須承認，在篇幅允許的情況下，對於人民代表如何會接受那八條原則進行逐條討論，應該會是比較負責任的作法。但即使是在《萬民法》中，我們發現羅爾斯本人也沒有這樣做。他只是考慮他的八條原則與其他替代方案念比起來有何優點（參閱 John Rawls, *The Law of Peoples*, p. 41）。因此，本文作者也不採取逐條討論的方式，而是只考慮比較容易引起爭議的原則—即人權與援助的責任。按照羅爾斯的論證方式，對於一個不知道自己身份的締約者而言，選擇這兩個原則應該是比較保險的作法。因此，除非反對者能提出有力的理由，論證締約者不會選擇這兩個原則，否則本文作者即假定這兩個原則是接受的。當然，有些世界主義者可能會認為，如果讓個人的代表（而不是人民的代表）來參與締約，那麼他們可能會選擇比「援助的責任」要求更高的原則，例如在國際間使用差異原則。諸如此類的反對意見都是可以進一步討論的，但本文的篇幅不可能處理這麼多問題，因此只想說明，羅爾斯的架構仍不失為一個好的討論起點。關於前述可能的反對意見與替代方案，相關討論可參考 Hsuan-Hsiang Lin, *Constructing a Genuine Realistic Utopia: Reconstructing John Rawls's The Law of Peoples* (Saarbrücken, Germany: Verlag Dr. Müller, 2008)，茲不贅述。

的標準，進而認為他們應該會做出同樣的選擇，寧無危險乎？」¹⁰⁸對此筆者的回應是，國家與人民之間也許對整全式的善觀念無法達成共識，但這並不表示他們必然無法就某些基本道德原則，或者瓦瑟所說的「薄的」(thin)道德達成共識。具體而言，回教、基督教、佛教、道教、儒家等各種整全性學說固然無法就何謂良善的生活達成共識，但這並不妨礙國家間產生某些基本共識，例如侵略是錯誤的、殖民主義是不能接受的、奴隸制是可憎的。再者國家間雖然可能因為生活在不同的意識型態之下而彼此敵對，但這並不表示資訊就匱乏到無法溝通的地步，或者彼此間缺乏共同的理性能力，否則我們就很難解釋何以美蘇能化解古巴飛彈危機(Cuban Missile Crisis)。

也許有人還會質疑，即使我們同意不在理想理論中對人民做出分類，但是「是否良序國家對『法外國家』仍有發動戰爭的正當性問題，仍然需要解決。」如此一來，「非理想論證」仍需重新建構，也就是說「非理想論證」仍須區分「良序」與「非良序」社會。¹⁰⁹換言之，這個評論的意思是說，本文對羅爾斯理論的改造，只不過將待解決的問題從理想論證往非理想論證推遲一步而已，並沒有根本地解決問題。對此，筆者同意「非理想論證」確實需要重構，但認為重構的方式並不是在「非理想論證」中對「良序」與「非良序」社會做一個簡單的二分法。相反地，一個國家或人民究竟屬於良序還是非良序社會，必須依個案來決定，而且不是由哲學家單方面可以決定的，而是應由國際社會共同來決定的。以美國為例，筆者的主張是，美國究竟是「良序」還是「非良序」社會，並沒有一個固定的答案（也就是說它沒有一個固定的身份），而是必須就美國在某方面的表現來加以評估。例如就「美國發動伊拉克戰爭是否有正當性」這樣的問題來談，如果按照在理想論證中得出的原則來看，筆者個人的判斷應該是不具正當性。但筆者同時也認為，必須對不同的判斷留下空間。因此筆者才主張，其正當性應由國際社會共同決定。只不過，國際社會應包括哪些

¹⁰⁸ 這是某期刊一個匿名審稿人提出的質疑，在此筆者想對此審稿人表示謝意，並藉機回應其評論。

¹⁰⁹ 同前註。

成員？應採取什麼方式決定？這些問題都需要更多的討論，當然不是本文短短的篇幅所能涵蓋的。

再者，可能還會有人質疑：「在實際操作上，作者要如何面對那些國家產生代表可能被獨裁政府扭曲壟斷的難題？我們如何保證、如何檢測，那些非良序法外國家的人民能如人民意志所反應地選出能真正代表人民而非獨裁政權利益的代表？如果不能克服此一問題，則作者此主張似乎只能存在於「理想論證」中，而不具有實際可操作的意義。」¹¹⁰對此，筆者的回應是，良序社會的代表就一定能沒有扭曲地反應民意嗎？民主社會的政府就一定能完全反映民意嗎？誰來決定哪一種民意才是民意？又，即使我們可以確定一個獨裁政府扭曲了民意，誰有資格去「矯正」這種扭曲呢？是哲學家嗎？還是民主國家？還是國際社會？這些都不是容易回答的問題，恐怕也不是任何一個國際正義理論可以完全解決的問題。因此，筆者當然也不敢宣稱本文對羅爾斯理論的改造已經解決了這些問題。

最後，世界主義者也許會問：何不讓個人(individuals)的代表直接參與國際正義原則的選擇呢？你的修正與我們的方案就結果而論十分接近，分兩階段使用原初立場豈不多此一舉？對此本文的回答是：作者的修正因為不允許人民的代表知道自己在國內的身分，因此他們選擇的原則會比較能滿足世界主義者的期望（在國際分配正義方面）。但本文仍堅持國際正義原則必須是由人民的代表選出，這是為了模擬(model)一個事實，就是目前的世界政治仍是一個以國家為主體的場域，而人們在思考國際問題時，多半還是難以跳脫其所屬的國家或民族的身份認同，不管他們多麼努力。因此，國家與民族的利益必須在國際正義理論中得到適當的代表，但世界主義的方案卻做不到這一點。¹¹¹承認這

¹¹⁰ 同前註。

¹¹¹ 羅爾斯說：「說自由主義只著重在個人權利，這種說法是不正確的。它所承認的權利是要保護團體(associations)、小群體(small groups)、以及個人，使得它們在自由主義的正義指導原則所規定的恰當平衡之中，各自不相妨礙。」見 Rawls, *Political Liberalism*, p. 221, fn. 8。羅爾斯還說：「說政治自由主義是一個個人主義式的政治概念，這個說法是錯誤的，因為他的目的是要保護各種自由的利益(various interests in liberty)，包括團體的(associational)以及個人

一事實，並不表示世界政治永遠會以國家為主體——本文的修正並不排除將來國家會衰微或消亡的可能性；當那種狀態出現時，世界主義的方案也許就是最好的，但目前的狀態並不是那樣。換言之，維持羅爾斯分兩階段使用原初立場的做法，只是要肯定羅爾斯的一個顧慮：如果萬民法要具有可行性，它就必須是不同國家的政府與人民所能接受的。¹¹²這個立場，當然需要更多的論證才能得到支持，但那已超出本文所能容許的範圍了。

以上的論證無非是要說明，羅爾斯的國際理論的弱點，相當大的程度上是源自於他對國際政治的現實(reality)認識不足，這方面，國際關係學者的經驗研究剛好可以彌補他的缺失。本文的討論也說明了，從經驗事實出發而對羅爾斯的理論架構做出修正，將可以使它更具包容性。本文對羅爾斯的理論的批評與改造，目的不是要否定羅爾斯的貢獻；作者只是要藉這個例子來說明，國際關係的經驗研究也可以有助於政治理論的發展。

柒、結論

國際關係的政治理論家Chris Brown曾說，國際政治理論應當被視為是「更大的政治、社會理論研究計畫的一部分」。¹¹³ Robert Jackson也說，「雖然國際政治理論與國內政治理論在某些地方有所歧異，但它們是一個總體政治理論的兩個分支(international political theory and domestic political theory diverge at some points but they are two branches of one overall political theory)」。¹¹⁴本文認同這兩位理論家的說法，主張國際政治與國內政治是人類政治生活在不同領域中的不同表現型態，兩者間的差異不應加以絕對化；國際關係理論與國內政治理論應該同樣視為是更大的政治、社會理論的一部份，因此兩個研究領域應該

的。」見 Rawls, *The Law of Peoples*, p. 166。這兩段話可以說明為什麼萬民法必須考慮到國家或人民的利益，而不是只考慮到個人的利益。

¹¹² Rawls, "The Law of Peoples," p. 43.

¹¹³ Brown, *International Relations Theory: New Normative Approaches*, p. 4.

¹¹⁴ Jackson, "Is There a Classical International Theory," p. 204.

是可以互相啓發才對。可惜的是，傳統上國際關係理論因為受到實證主義的影響，比較側重經驗研究，相對地規範的研究就顯得比較薄弱。在實證主義受到挑戰之後，國際關係理論與政治理論雖然已有較多的交流，從而形成了IPT這個次領域。但這種交流比較像是單向的，即國際關係學者單向地借用政治理論來反省國際關係學。本文作者認為，IPT無需完全侷限於規範研究，但不妨以規範研究做為火車頭帶動此次領域的發展。而由於規範論述原本就是政治理論家比較擅長的，因此在這方面，國際關係學者當然可以藉助於政治理論家的研究來加強。然而國際關係學者卻不能期望只要依靠政治理論家的理論就能得到答案，因為政治理論家的思考也有其侷限性，這種侷限性本文是藉由羅爾斯的萬民法對民主和平論的理解與運用所產生的問題而凸顯出來，其中最主要問題的是對經驗的研究認識不足，而此一不足之處，正需要靠國際關係的研究來彌補。因此，本文藉此試圖論證：IPT與國際關係倫理學，應該是國際關係學者與政治理論家可以**共同耕耘**的領域，也是國際關係學者可以做出更多貢獻的地方。本文以羅爾斯的國際理論做為討論的切入點，似乎是刻意凸顯規範理論對國際關係研究的重要性，但事實上本文的分析已經表明，對經驗研究的瞭解不夠將會對規範理論構成傷害，因此兩者間的關係也應該是互補的，而不是其中一個比另一個重要。

最後，作者想再一次強調，政治理論與國際關係研究的重新結合，不應該是後者單方面地藉助於前者，國際關係學者也應該從國際關係的研究中對總體的政治理論做出貢獻。如同 Ken Booth, Tim Dunne 與 Michael Cox 所說：

在過去十多年中，國際關係的研究亟欲批評我們未能將哲學研究帶入國際層面，但我們並未足夠積極地主張把國際層面帶入哲學—更不用說社會學與政治科學—的重要性與必要性。在這裡，就如同在生活的其他方面一樣，有必要超越傳統的邊界。¹¹⁵

這就是說，國際層面的因素對生活中的其他的層面其實都有影響，因此

¹¹⁵ Booth, Dunne and Cox, *How Might We Live? : Global Ethics in a New Century*, p. 28.

無論是社會學、經濟學、或哲學（更不用說政治科學），都不能忽略國際研究的重要性。反過來說，國際政治學者也就不能忘記，「我們」（因為筆者基本上是以國際關係研究者的身份寫這篇文章）對其他領域的研究也應該能有所啓發。