

人道主义干涉的伦理基础

柯闻秀, 曾蓉

(中南大学公共管理学院, 湖南长沙, 410083; 吉首大学军事教研室, 湖南吉首, 416000)

摘要: 人道主义干涉是不干涉原则的一个例外。不干涉原则禁止一个国家在其他国家管辖范围内行使权力, 当然更不能使用武力。因此, 在现代国际法中人道主义干涉很难找到依据。然而, 有更古老的传统如自然法、基督教和世界主义思想, 认为使用武力不仅在自我防卫时是正当的, 而且出于惩罚恶行、保护无辜者这一目的时也是正当的。自然法中的“自然正义”、基督教的“邻人之爱”和世界主义的“普遍道德”之所以能为人道主义干涉进行辩护, 在于它们都蕴涵着人权的普遍性、主权的相对性和国际社会的统一性思想。

关键词: 人道主义干涉; 伦理基础; 自然正义; 邻人之爱; 普遍道德

中图分类号: B82

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2016)01-0014-08

人道主义干涉是指他国的国民在遭受本国政府大屠杀、种族清洗等生存危机时, 一国对他国进行的以拯救生命为目的军事干涉。根据定义, 人道主义干涉的前提条件是当一国内部发生了违反人权的人道主义紧急情况, 如遭受本国政府大屠杀、种族清洗等生存危机, 拯救生命的唯一希望只能依赖于局外人即他国来进行解救。人道主义紧急情况与日常生活中人权悲剧性侵犯在程度上是不一样的, 前者的程度达到了震惊了人类的良知。他国的人道主义干涉不是随意进行的, 只有经过联合国安理会授权的干涉才是合乎程序的, 单边干涉是不合法的。干涉是有限度的, 当拯救生命的目的一达到, 干涉应立即停止。

应该怎样对待那些遭受政府残酷压迫的人, 他国要不要进行干涉? 这是一个难题。目前人道主义干涉难以找到法理依据。《联合国宪章》规定, 一个国家可以使用武力保卫自己, 但禁止使用武力侵犯其他国家的领土完整和政治独立。从字面上看, 这些规定禁止一切武装干涉, 包括以保护人权为目的的干涉, 而且在现代国际法中人道主义干涉也很难找到依据。人道主义干涉只能说的不干涉原则的一个例外。然而, 有更古老的传统如自然法、基督教和世界主义思想, 认为使用武力不仅在自我防卫时是正当的, 而且出于惩罚恶行, 保护无辜的目的时也是正当的。这些传统与现代国际法, 特别是《联合国宪章》可能有些背道而驰, 但正是这些悠久的传统, 对人道主义干涉的伦理

基础做出了最好的解释。本文对人道主义干涉的讨论, 不再从人们所熟悉的主权和自我防卫的角度, 而是出于惩罚恶行, 保护无辜这一目的, 从自然法的“自然正义”、基督教的“邻人之爱”和世界主义“普遍道德”原则对其重新解读。

一、“自然正义”: 人道主义干涉的自然法基础

自然法是指宇宙秩序本身中作为一切制定法制基础的关于正义的基本和终极的原则的集合。在不同历史时期, 自然法观念虽几经嬗变, 对正义的追寻始终是其永恒的主题。自然法源于古希腊哲学。面对复杂自然界, 古希腊哲学家致力探求统一的本原, 发现和谐秩序和内在规律即“逻各斯”。随着古希腊哲学人文化转向, “正义”代替“逻各斯”成为人们探寻的焦点。“假如说自然哲学是出于对自然的好奇, 那么哲学人文化则是出于对现实政治的关怀。”^[1]自然法的“自然正义”思想认为, 个体生命权利是与生俱来的, 应人人平等享有, 并应得到尊重和保护。“自然正义”思想是关于人类个体生命的普世价值, 具有确定性和一致性, 是评价是否合乎公平正义的根据。“自然法对人道主义干涉的辩护, 正是对自然正义原则的遵循, 并从惩罚恶行, 保护无辜的角度来阐述的。”^[2]

收稿日期: 2014-12-23; 修回日期: 2015-08-18

基金项目: 2009年国家社科基金青年项目“政治暴力及其合法性研究”(09CZX030)

作者简介: 柯闻秀(1971-), 女, 安徽池洲人, 管理学博士, 中南大学公共管理学院哲学流动站博士后, 中南大学国防教育办副教授, 主要研究方向: 战争伦理, 国防教育与管理; 曾蓉(1976-), 女, 湖南吉首人, 吉首大学军事教研室副研究员, 主要研究方向: 高校国防教育

首先, 自然法认为人的自然权利是平等的。“自然正义”体现了人的生命权、财产权和自由权的平等。从古希腊到近当代, 自然正义的内涵经历了一个漫长的历史演变过程。自然正义虽然无形却又客观存在, 是一种以善或美德为主要内容的伦理规范。罗马时期, 自然正义即自然理性。智者派认为, 按合乎“自然”即人的本性行事就遵循了正义原则。“自然”代表永恒的普遍正义, 是恒久不变的, 是人类和宇宙所固有的。这里的“自然”已不是客体的自然, 而是作为主体人本身的“自然”(人的本性)。只有合乎自然(本性)的行为才是正当的。智者安提芬进一步提出自然平等的思想。他说:“根据自然, 大家在各方面是平等的, 并且无论是蛮族人, 还是希腊人, 都是如此。在这里, 应当适时地注意, 所有人的自然需求都是一样的……‘主奴关系违反自然’, 主奴关系是由律令或俗例制定的, 不合正义。”^[3]这种以不同种族和国家的人的自然本性一致为理论基础的平等学说, 冲击了奴隶制等级观, 为斯多葛派世界主义思想奠定了基础。斯多葛派认为遵循宇宙和人的普遍理性即正义。“正义是一种普遍的理性, 内在于自然。”^[4]这个支配宇宙和人的普遍理性就是自然法。斯多葛派的“自然”, 就是遍及整个宇宙的神圣理性^[5], 贯穿于一切事物之中, 是人的行为的最高准则。斯多葛派自然法观念蕴含着人人自然平等的思想、人的精神自由思想和世界国家和世界法律的思想。古罗马法学家西塞罗认为自然法是衡量正义与非正义的标准。他把自然法中的理性、正义、自由和平等理念引入罗马法。中世纪神学自然法认为, 自然正义就是上帝的意志。奥古斯丁把基督教原理看成自然法的永恒之法。永恒法是上帝的智慧和意志, 本身就是真理和正义, 并构成了普遍正义的神圣源泉。“自然法分两个方面: 一是命令人们崇拜上帝; 另一方面则命令人们要拥抱别人。所以, 自然法是为愿意服从上帝意志的人们所规定的永恒的正义法则。……自然法乃是上帝永恒不变的意志。”^[6]启蒙时期, 自然正义是指人的理性。格劳秀斯否认了自然法与上帝的关系, 认为自然法根源于人性本身, 在于人的理性, “人性是自然法之母”^[7]。他认为自然法是区分善恶、正义与否的道义原则, 并把自然法与自然权利、私有财产等相联系, 认为自然法是对人的自然权利的确认, 并首次提出自然权利思想。自卫和自救是自然赋予的, 使用暴力手段自卫和恢复财产是合理的, 自卫和惩罚是正当的战争理由。在霍布斯看来, “自我保存”即生命权是推导出各项自然法则的逻辑前提, “每个人尽最大努力保护自己的生命, 这是自然权利的首要基础。”^[8]洛克被称为西方自然权利论(或天赋人权论)的经典代

表, 他全面论述了人的自然权利。在《政府论》中他说, “自然法教导全人类……任何人不得侵害他人的生命、健康、自由和财产。”^[9]自此之后起草的人权宣言, 都是渊源于洛克的思想。从古希腊的自然理性、中世纪上帝的意志到启蒙时期人的理性, “自然正义”的终极目标就是对个体生命平等权利的肯定。

其次, 自然法认为为了惩罚恶行武力干涉是正当的。所谓“恶行”, 是指违背自然法理性、自由、平等理念的正义原则、剥夺人的自然权利的行为。对人的生命权、财产权和自由权等自然权利的践踏, 是违背自然法的, 是非正义的, 使用武力是正当的。武力干涉是保护人的自然权利的一个重要手段。正义战争之理由, 现代国际法认为取决于这场战争是否是自我防卫, 但早期欧洲伦理学家认为战争是一种维护法律、保护权益的手段。当然, 人的生命权、财产权和自由权等自然权利是权益中最重要的内容。格劳秀斯认为当“权益”受损, 就要实施“惩罚”。中世纪奥古斯丁认为, 正义战争其实就是一种“报复错误”的行为, 如当一个国家“因为拒绝为其臣民所遭受的不公正进行补偿, 或者拒绝归还通过不公正手段获得的东西”, 就应该受到惩罚。阿奎那认为诉诸战争需要一个“正义理由”, 这其实指的是一个社会团体对另一个实施惩罚的情况。他说:“那些被攻击的国家由于它们的错误行径理应受到攻击。”阿奎那在《神学大全》中指出, 真正的宗教, 将那些不是出于骄傲自大和残忍的动机, 而是为了获得和平、惩罚作恶者并高扬善的战争, 视为和平的战争。中世纪伦理学家把基督教徒在非基督教徒(“异教徒”)国家受到的虐待视为一种合理干涉的理由。后来干涉理由推广到异教徒之间的互相伤害和基督徒伤害异教徒的情况。教皇英诺森四世认为, 如果异教徒对基督教传教士进行干扰, 那么传教士布道权可以用武力捍卫。因此, 惩罚与犯罪具有不可分割的联系, 使任何犯下罪过的人承受同等程度的痛苦是正当的。

再次, 自然法认为武力干涉的限度与所犯罪行等量。对剥夺人的自然权利者实施惩罚, 是正当的。对于惩罚所希望达到的目的, 柏拉图曾说, 正义施加惩罚是为了阻止相似事情的再次发生。因此, 惩罚在以复仇的心态实施时是不能符合公正的要求的。格劳秀斯说, 在惩罚与罪行之间建立一种等量关系, 这是正义的首要原则之一。文艺复兴时期维多利亚运用自然法原则对西班牙征服美洲的事件进行辩论。他认为, 如果针对自相残杀和人祭, 武装干涉是允许的, 因为这些罪行极其邪恶, 即使他们没有请求这样的援助。但是, 以保护无辜为目的的战争必须受到严格的限制。

如果西班牙人为遏止有违自然法的罪行发动战争,那么一旦实现目标,继续战争就不合法,而且他们也不能抢掠扣押印度人的财产或推翻其政府。人道主义干涉的目的是救助人命和保护无辜,一旦目的达到,干涉国就要停止武力干涉。如果干涉国主张政治特权,就违背了自然法。

最后,武力干涉的“惩罚权”是自然法所赋予的权利。惩罚的目的有两个方面:一方面,通过改造罪犯或者使其丧失继续为恶的能力或手段,使罪犯不再伤害到更多的人;另一方面,假如不惩罚罪犯,社会上从事骚扰或危害他人的行为就会增多,因为大家清楚反正危害他人也不必付出什么代价。以这种理由对罪犯实施惩罚,是自然法赋予每个人的权利。^[10]但自从社会由家族演化至国家后,法官就被指定为拥有惩罚罪犯权力的人,而自然所允许的个人自助的自由就被废除或至少是被忽略了,除非在一些无法寻求司法救济的地方,如大海上。在所有良好治理的社会中,那些正直和富有智慧的人经常被选为法庭的法官,因为只有他们才被认为应当获得此种荣耀。至于武力干涉,格劳秀斯从自然法的角度运用了“自保权”和“惩罚权”两个概念为其进行辩护。他认为,人类最低限度的道德规范是避免彼此伤害,而这种道德规范的基础便是自我保护的本能。因为“自我保护”是人类的固有本性,人类依此本能行事不应受到指责。既然有“自保权”,也应具有获得生活必需品、保护生命和财产不受侵害的权利。^[11]这些前社会权利是自然法则的基础,不但自然人享有这种权利,共享同一自然条件的社会群体(如国家)也享有此种权利。在解释“惩罚权”时,格劳秀斯回答了两个问题。问题一:如果一个君王对其管辖的民众进行伤害,而且当伤害“非常残酷且证据确凿”时,那么其他君王对其实施惩罚是否合理?他的回答是其他君王有权处罚“任何人或人群造成的极大违背自然法则”的行为,因为惩罚权是基于自然法,在公民社会形成以前就已经存在。对于那些因自相残杀,海盗和其他野蛮行径而“违背自然”的行为,发动战争是合理的。“对于这样不能称之为人类的野蛮人、野兽,我们可以理直气壮地说……战争对其进行制裁的行为得到了自然的认可;而且……最正义的战争是针对野蛮的野兽,随之便是针对与野兽不相上下的野蛮人。”^[12]问题二:一个国家是否有权对违反自然法的其他国家进行惩罚,使其强制执行自然法?在格劳秀斯和其他自然法理论家构想出的“自然状态”中,一个国家破坏自然法则侵犯了另一个国家,每一个国家都拥有普遍的“惩罚权”。格劳秀斯认为个人的自然权利是法律的终极目的。他说,如果一

个国家虐待本国公民的残暴程度和规模震惊了整个个人类社会的良知,那么别的国家有权力通过武力来制止这个国家的野蛮行为,以便重新建立自然法。^[13]这是被后世奉为有关人道主义干涉的最经典的定义。

基于以上分析,可从人、国家和国际社会三个层次厘清自然法对人道主义干涉的辩护逻辑。从人的层次来看,自然法对超时空的普遍而绝对的善即正义原则的追求体现了人的自然权利的价值普遍性。自然权利是人类在前社会“自然状态”中,基于人的本性天然享有的生命、自由和财产等权利,是生而有之的一种客观事实,是一项事实权利或曰实然权利。从国家层面来看,自然法认为人的自然权利是国家、政府的起源和目的。对人的自然权利的保护,是国家存在的意义。按照社会契约思想,之所以订立契约进入政治社会,唯一的目的是更好地保护和实现人们的自然权利。因此,人的自然权利是国家权力合法性与正当性的基础。如果违背了该宗旨,这个国家、政府的合法性就要遭到质疑。自然法强调的是人的自然权利的绝对性和国家主权的相对性。从国际社会层面来看,自然法认为国际社会的统一性在于依靠“共同的规范”维系国际社会,强调任何国家公民有权享受作为人类一员应当享有的生命权和生存权。“共同的规范”是国家间的共同价值观和伦理规范。^[14]

自然法对人道主义干涉辩护的逻辑可以简单地表述为:每个人天然享有的生命、自由和财产等自然权利;当人的自然权利遭到本国政府的践踏,这个政府的合法性就会受到质疑;基于国际社会的“共同的规范”,任何国家公民有权享受作为人类一员应当享有的自然权利,一旦这些自然权利受到本国威胁,国际社会采取措施惩罚这个政府是自然法所允许的。

二、“邻人之爱”:人道主义干涉的宗教伦理基础

基督教伦理的核心主题可概括为“爱上帝”和“邻人之爱”。《摩西十诫》前四条强调了对上帝的应尽义务,即“爱上帝”,后六条规定了个人与社会伦理准则,即“邻人之爱”。“上帝”除了创造了自然界及其秩序外,还构建了人类律法及社会秩序。人类唯有遵守这些律法和秩序,既“爱上帝”又“爱邻人”,才能被上帝接纳。德国神学家弗兰茨·罗森茨维格认为,这种爱的行为是基于上帝的诫命,而不是基于相互友情。如果每个人都心怀基督的“爱”,尊重生命的存在,就不会有战争了。不幸的是,人类历史上从未有完全没有战争的弥赛亚。面对现实屡次发生的种族灭绝、大屠

杀等“震撼人类道德良知”^[15]的行为, 基督教“邻人之爱”的伦理原则为我们人道主义干涉指引了方向。

首先, 基督教的“邻人之爱”的对象与人道主义干涉的对象是一致的。“所有的人类”是两者共同的指向。“邻人之爱”中的“邻人”是指谁呢? 邻人之爱的范围在旧约与新约中有一个扩展的过程。在旧约中, “邻人”指狭义上的朋友、伙伴、亲戚及盟约成员等。在新约中, “邻人”发展为任何耶稣追随者。后来, “邻人”具有更为宽泛的意义, 如在《善良的撒马利亚人》中, 当问“谁是我的邻人”时, 耶稣的回答是邻人不是那些能够帮助自己的人, 而是那些需要帮助的人。新的概念完全取消了人与人之间的任何差异, 突破了旧约中“邻人”的局限性。从“邻人”在旧约和新约中的扩展过程来看, “邻人”不仅指朋友、伙伴、亲戚等, 到任何耶稣追随者, 最后直指需要帮助的人, 突破了友情、血缘、宗教信仰和国界等差别, 即所有的人类都是“邻居”。人道主义干涉的对象是指在异国他乡正在遭受政府种族灭绝或大屠杀等事实的“人们”, 他们被尼古拉斯·惠勒称之为“陌生人”^[16], 因为他们与我们没有友情、血缘关系, 可能没有相同的宗教信仰, 更不是同一个国家的人民。

其次, “邻人之爱”的目的与人道主义干涉的目的是一致的。“尊重生命, 追求正义”是两者共同的目的。基督徒“爱人如己”的意图是什么? 基督教认为“邻人之爱”是上帝的命令, 是为了爱的爱, 是绝对形式的爱。索伦·克尔凯郭尔对比了邻人之爱与友谊之爱后认为, 只有邻人的爱才是由爱本身决定的, 无论这种爱是否能为自己带来利益。”^[17]“爱上帝”和“邻人之爱”的关系紧密, “爱神”体现了纵向的、人类超越自我的追求, 而“爱人”代表了横向的、人际之间的共融。正是因为有“爱上帝”超拔境界的指引, 才可能有“爱人如己”不求回报的“圣爱”。耶稣的“圣爱”拒绝互惠意图的爱。“邻人之爱”的本性是属于利他主义, 具有普遍性、绝对性和至上性。人道主义干涉的目的是什么? 面对异国他乡人们的种族灭绝、大屠杀等事实, 干涉是基于人道主义的理由。“人道主义本质上是一种价值观念, 它把人的价值放在首位。”^[18]著名慈善公益组织国际君友会创立者王爱君在其《人道》中认为: 在伦理上, 人道主义与博爱主义相同, 主张超越民族、国家、文化和宗教等所有的差别。“任何国家都必须给予个人的生命权和生存权以尊重。对于人的生命价值, 每一个人不论自身所处的地域, 都要承担应尽的义务, 否则人类生活会变得毫无意义。”^[19]沃尔泽认为, 面对人类的灾难, 国际主义倡导任何有能力率先行动的人都应该率先行动, 主动地反对大

屠杀和大规模驱逐, 这是道德上的义务。^[20]“义务论”表明, 人道主义干涉在道德或伦理上就是强制的责任, 是不求利益回报的。

最后, “邻人之爱”与人道主义干涉的行为模式是一致的。“惩罚恶行, 保护无辜”是两者共同的行为模式。当“邻人”处于严重人身伤害的危险时, 基督徒是否支持使用武力呢? 基督徒最初都是和平主义者, 反对一切暴力和战争。基督教和平主义者常引用耶稣的教导来支持他们的立场: 如“有人打你的右脸、连左脸也转过来由他打”(马太福音 5:39)。在使徒彼得拔刀试图保护耶稣免于被捕时, 耶稣斥责他说: “收刀入鞘吧! 凡动刀的, 必死在刀下。”(马太福音 26:52) “当基督教成为罗马帝国的国教之后, 早期基督教完全禁止战争的和平主义思想发生改变, 逐渐形成了正义战争理论。”^[21]圣经没有禁止基督徒参与战争。圣经教导信徒, “当为贫寒的人和孤儿伸冤; 当为困苦和穷乏的人施行公义。当保护贫寒和穷乏的人, 救他们脱离恶人的手。”(诗篇 82:3-4) 值得注意的是, 圣经支持世俗政府, “因为他不是空空地佩剑, 他是神的用人, 是伸冤的, 刑罚那作恶的。”(罗马书 13:4) 圣·奥古斯丁在《上帝之城》中论及了正义战争的观念, 指出暴力必须确定是惩罚罪犯或支持和平之必需。圣·托马斯·阿奎那批判继承了奥古斯丁的思想, 在《神学大全》中较系统地阐发了正义战争理论的总体框架。马丁·路德则认为, “上帝确定了以刀剑制度去惩罚罪恶, 维持公正和保证和平。”^[22](153)]因此, 上帝允许世俗社会的战争。“正义战争中的杀戮也是有爱心的行为, 如同医生割掉病人坏的器官以挽救全身, 可以避免更大的祸害。战争, 是上帝的工作和审判。”^[22](155)]人道主义干涉倡导的是, 当我们的“邻居”在遭受残忍的种族灭绝或大屠杀时, 不给予本国公民基本人权时, 别国可以对其进行干涉。^[23]格劳秀斯指出, 如果统治者对其臣民进行迫害, 当臣民在这种迫害中基本人权得不到保障时, 人类可以行使被天然赋予的权利。

基督教对人道主义干涉的辩护也可从人、国家和国际社会三层次来梳理。从人的层次来看, 基督教的创世平等观是人权的价值普遍性的完备形态和最高表现。基督教宣扬每个人的生命都来自上帝, 每个个体都代表着上帝的某一形象, 因此个体在生命价值上绝对平等的。基督教的平等观把人的自然平等上升到生命创造意义上的平等, 比斯多葛学派更加深刻。正是基于这种创世平等观, 人类必须要“互爱”。从国家层次来看, 基督教认为国家权力是有限的, 是工具性的。基督教将上帝的权威与世俗的权威分开, 是一种“二元政治观”。这种“二元政治观”承认世俗政府的合

法性,但政府权威是神设的。政府权威的职责是维护社会秩序,补救人的罪恶本性,促进世俗社会正义,是实现人类的终极目标的工具。“国家的权力是有限的,它只与人的价值较低的那部分生活有关。个人生活更为珍视的那部分,国家则无权干预。政府权力不能干涉的部分,逐渐演变成个人的权利,个人权利构成了政府权力的界限。”^[24]从国际社会层面来看,基督教教义反映了人类世界的普遍性法则。按照基督教教义,上帝创造了自然界、人类社会及与之相应的秩序,上帝是全能的,统治着世间万物。因此,人类首先要“爱上帝”,表现为人类要恪守这些律法和秩序。“爱上帝”的思想是通过“邻人之爱”的行为得以表现。“邻人之爱”,即尊重每一个生命的存在,用基督的“爱”来锻造一个人类共同体。基督教教义是普适性的,是永恒不变、超越时间和空间限制的圣律,全人类都应当遵从。

基督教对人道主义干涉辩护的逻辑可概括为:每个人都是上帝的儿女,其生命价值和尊严绝对平等,“邻人之爱”表现为尊重每一个人的生命价值和尊严;国家是实现人类终极目标即生命价值和尊严平等的工具;一旦破坏“邻人之爱”的恶行出现,上帝允许以刀剑制度惩罚恶行,并用基督的“爱”锻造人类共同体。

三、“普遍道德”:人道主义干涉的世界主义观基础

世界主义最早源于犬儒学派和斯多葛派。犬儒学派第欧根尼对亚历山大说他是世界公民。在古希腊城邦解体和罗马帝国形成中,受犬儒学派影响,斯多葛派根据自然法的伦理原则,论述了“世界城邦”和“世界公民”。塞涅卡提出“两个国家”论,一个是范围为整个大地;另一个范围是我们生活的国家。前者为“世界城邦”,后者为“民族国家”。在“世界城邦”里,住居着“世界公民”,他们遵守根据理性自然法颁布的公共法,没有种族差别,平等相处,互爱互助。“民族国家”是一个确定的集团,有共同的语言、文化以及价值取向,遵守特定群体的伦理和法律规范。但后者从属于前者。爱比克泰德认为,就人们在各地聚集地来说,虽然各有不同的共同体,但是最有综合力的聚集地则是包括所有人与神的“世界共同体”。世界主义在近代社会思想中同样得到了确认。康德认为,新航路的开辟使得国家之间的政治、经济文化联系日益密切。他说:“在我们这部分由于它那贸易而如此紧密地联系在一起的世界里,国家每动荡一次都会对所有其余的

国家造成那样显著的影响。”^[25]面对国家之间的领土纠纷、贸易摩擦及宗教对立,通过战争解决争端会给人类带来巨大灾难,如何处理国际政治问题,世界主义是他长期思考的结果。康德的基本逻辑是,“作为理性的个体具备自由、平等、博爱的基本道德;由平等的个体组成的国家具备独立的主权与共和国体制;以此为基础,实现国家联盟,建立世界公民体制,最终促进国家权利、国际权利和世界公民权利的均衡发展,最终实现永久和平。”^[26]罗伯特·芬恩根据对康德《法的形而上学原理》的解读,认为康德世界主义思想的层次结构为道德的法、公共的法、国家间法或国际法三个步骤。从理性个体、国家公民到世界公民,其逻辑是严密的。“从世界主义思想发展过程来看,普遍主义是世界主义伦理观的主要哲学基础”^[27],无论是犬儒学派、斯多葛派,还是康德的世界主义,强调的都是国际社会的共同性、同一性或普遍性,而这正是世界主义为人道主义干涉辩护的逻辑起点。

首先,世界主义认为人类社会应遵循“普遍道德”原则。世界主义的普遍性强调的是人类所有的人所具有的共同人性。“普遍主义认为每个人都具有超越种族、民族、文化与国家的普遍共性与基本人性。以这些普遍共性与基本人性为基础的伦理规范,是不同地域、文化、民族与国家的人们相互沟通、交流和共同发展的基础。”^{[28](43-53)}这种对所有人类都具有约束力的道德原则被深受康德影响的艾伦·多纳根称为普遍道德(common morality)。康德的普遍性道德原则是建立在人的理性基础之上的。按照康德的道德哲学,人首先作为先验的理性存在者,绝对服从道德律,这正是人的价值所在。同时,人作为经验的存在,具有获得幸福的权利。道德法则要求人的意志的平等,权利法则要求意志决定下的行为的平等。因为理性,所以人人是平等的。人是目的,不是受他人支配的工具。康德道德的普遍性是绝对的,不受时空限制,是超历史、时代、民族和阶级的。艾伦·多纳根把康德抽象的普遍性道德原则解读为易理解的“普遍道德”。在具有“普遍道德”的世界里,人类并不是以某个社会团体的身份享有权利,而是作为人类的一员,“无论其邻居的风俗习惯是什么,人人都有生存的权利”,每个理性个体都有思考和做出选择的平等权利即康德的“尊重原则”。^[29]普遍道德与社群道德相对立,前者不以现行法或社会习俗为支撑,恰是对其进行批判反思的产物,而后者则是以有关风俗和允诺的道德责任为基础。普遍道德原则是文明社会的基础,它的有效性并不依赖于是否被认可,而是依赖于其权威性。

其次,具体化的最低限度的道德戒律便是对普遍

道德原则的最好诠释。“普遍性”是道德原则最基本、最关键的要件,道德原则的“普遍性”致力于在多元化的价值观念和道德理论中寻求人类基本的共同点。1993年世界宗教议会通过了《走向全球伦理宣言》。起草人汉斯·昆指出,“全球伦理”吁请的对象是民族国家,因为当今民族国家之间因宗教、领土等问题造成的冲突、危机和灾难日益严重,突出地表现为大规模杀戮的战争。《宣言》所希望建立的“全球伦理”主要是指各个国家之间应当遵循的伦理准则,是各宗教(也是各文明、各民族)已经具有的一种“最低限度的基本共识”。“全球伦理”的主要内容:“(1)两条基本原则:以肯定形式阐述的‘每一个人都应当得到人道的对待’(或曰‘人其人’);另一条是以否定形式阐述的‘己所不欲,勿施于人!’(3)四条简单明了的行为规范:‘不可杀人,不可偷窃,不可撒谎,不可奸淫。’”^[30]“四不可”规范的对象主要是群体而非个人,尤其是政治性的群体的民族国家。

最后,建立“伦理共同体”与人道主义干涉的目的的一致。世界主义坚持跨国价值观,关注共同的基本人性,强调道德的普遍性,构建“伦理共同体”。“对享受其他权利而言……安全和生存的权利是必要条件。没有它们,人们难以作为。因此,基本权利是普遍性的,它们并不尊重政治边界……即使这意味着破坏国家主权的城墙亦在所不惜。”^[31]世界主义认为,个体价值优先于主权国家,世界在本质上是由个体组成的。所谓正义,本质上指人的正义。只有充分的人的正义的存在,才能有人的衍生组织——国家与国家间一的正义和秩序的存在。^{[28](43-53)}国际社会必须为人类的生命价值承担责任,否则我们的日常工作失去意义。承担这一责任不能因疆界的存在而受到忽视。^[32]康德主张构建关系到所有人的整体的理想的“伦理共同体”,并坚持国际社会有义务维护“世界公民的基本权利”,认为对处在“公民—法治”状态之外国家的干预具有正当性与合法。穆勒认为,对被不文明的政治制度所奴役的人们争取自由的斗争进行干涉是正当的,干涉将会给予他们真正的自由。罗尔斯认为,“法外国家”的严重或过分侵害人权的行为破坏了万民法,在非军事干预手段无效的情况下,“自由国家”和“合宜国家”对“法外国家”有权发动对其正义的战争。不过,罗尔斯把“自由国家”定义为美国式的宪政政治体制国家,这样的理论潜伏着导向霸权主义的危险,其本人有成为本国政治利益的学理代言人之嫌。在现代国际政治中,以上观点体现了世界主义的人道主义干涉:“当一个国家的国民被剥夺了国际公认的基本人

权的时候,其他国家、国家联盟或国际组织可采用警告或使用武力等手段保护其国民免于遭受权利之剥夺。”^[33]

我们仍然可以从人、国家和国际社会三层次来廓清世界主义对人道主义干涉辩护的思路。从人的层次来看,世界主义追求的是人权的规范普遍性。规范理论是一种植根于价值判断的理论,指涉目标是应然世界。世界主义是一种社会理想,在这个理想社会里,人类是一个整体,每个人均为所有其他个人的终极关怀单元,并非仅是本国人的终极关怀单元。康德从道德的普遍性出发,论证了理性个体如何成为国家公民,直到世界公民,认为全人类属于同一“伦理共同体”,每一个世界公民都不受歧视地自我决定其发展。从国家层次来看,世界主义认为国家与个人价值没有规范上的相关性,不认同国家处于道德优先地位。在国际政治范畴之内,世界主义从规范视角审视国际政治的各种主体、规制与冲突。主权国家究竟处于何种道德地位呢?现今国际秩序是威斯特伐利亚式的主权国家体系所衍生的,在这个“显性”秩序之上有一个“隐性”秩序即人类秩序一直被掩盖。“整个人类的秩序比国际秩序范围更广、更重要、更根本,而且在道义上,人类秩序要优先于国际秩序。因为人类社会的终极单元既不是国家,亦非民族、部族、帝国、阶级或政党,而是个人。”^[34]世界上所有人民和包括主权国家在内的所有政治社群对人类尊严、自由和权利的尊重与维护,皆不应该与世俗现实中的政治权力分配相关联,任何权力分配皆旨在促进上述目标的达成。从国际社会层面来看,国家间的共同价值观念是国际社会统一之处,而“普遍道德”原则是国际共同价值观念之源。世界主义认为人类具有普遍共性与基本人性,是超越种族、民族、文化与国家之上的,以此为基础的伦理规范如艾伦·多纳根的“普遍道德”、汉斯·昆的“全球伦理”等,是全人类的普遍道德原则,对所有人类都具有约束力。

世界主义对人道主义干涉辩护的逻辑可表述为:人类是一个整体,每个人均为所有其他人的终极关怀单元,并非仅是本国人的终极关怀单元;所有政治社群对人类尊严、自由和权利的尊重与维护,与世俗政治权力分配无关,任何权力分配皆旨在促进上述目标的达成;人类具有超越种族、民族、文化与国家的普遍共性与基本人性,以此为基础的伦理规范是全人类的“普遍道德”原则,这些原则是国际共同价值观念之源,针对违背“普遍道德”原则的行为进行干涉是允许的,干涉将给予他们真正的自由。

四、结论

本文运用自然法的“自然正义”、基督教的“邻人之爱”和世界主义的“普遍道德”思想为人道主义干涉辩护,认为他国的国民在遭受本国政府大屠杀、种族清洗等生存危机时,一国对他国进行的以拯救生命为目的军事干涉在道德上是允许的。

自然法的“自然正义”的核心思想体现在人的自然权利包括生命权、财产权和自由权的平等。基督教的“邻人之爱”突破了友情、血缘、宗教信仰、国界和人种等差别,肯定并尊重生命的存在。世界主义的“普遍道德”致力于在多元化的价值观念和道德理论中寻求人类基本的共同点,关注人类的基本人性。践踏人的生命、财产和自由的自然权利,便违背了自然法;否定生命存在的意义,便是对上帝的不敬;破坏人类“最低限度的道德戒律”,是对人类基本人性的漠视。因此,对待剥夺人的自然权利、否定生命的存在和漠视人类基本人性的恶行,为了救助人命,保护无辜,以人道主义为目的武力干涉是正当的。

自然法、基督教和世界主义之所以能共同成为人道主义干涉的伦理基础,在于它们有关人权、主权和国际社会的观点有着共同之处,都强调人权的普遍性、主权的相对性和国际社会的统一性。其实,自然法、基督教和世界主义思想三者存在诸多交错和重叠。自然法源于古希腊哲学,同时也是古希腊哲学的重要内容;世界主义萌芽于智者派和斯多葛派的自然法思想,是斯多葛学派最突出的贡献,也是该派自然法思想中的重要内容;自然法对基督教的影响主要通过世界主义思想和人人平等思想体现出来,并被基督教以神学的形式继承和发扬。不同之处在于:①关于人权的普遍性。自然法和基督教追求的是人权的价值普遍性,而世界主义追求的是人权的规范普遍性;②关于主权的相对性。基于不同的国家形成逻辑,自然法认为国家是按契约逻辑形成的,保护人的自然权利是其根本宗旨,一旦国家违背该宗旨,它的合法性就要遭到质疑,因此人权是绝对的,主权是相对的;基督教二元政治观将上帝的权威与世俗的权威分开,政府权威职责是维护社会秩序,促进世俗的善和正义,它只与人的价值较低的那部分生活有关,个人生活更为珍视的那部分逐渐演变成个人的权利,个人权利构成了政府权力的界限;世界主义认为国家主权是人们在建构自我的历史—文化与社会—国家的过程中采用的历史概念,人类社会的终极单元既不是国家而是个人。所有

政治社群对人类尊严、自由和权利的尊重与维护,皆不应与世俗中的政治权力分配相关联,任何权力分配皆旨在促进上述目标的达成。③关于国际社会的统一性。自然法认为国际社会的统一性在于遵循平等、自由和理性等正义原则;基督教认为国际社会统一于“爱上帝”,“爱上帝”的思想通过“邻人之爱”的行为表现,基督教教义的普适性反映了人类世界的普遍性法则,全人类都应当遵从;世界主义认为国际社会统一于“普遍道德”,体现了超越种族、民族、文化与国家的普遍共性与基本人性。

人权是普遍的,是目的性的;主权是相对的,是工具性的。主权是为人权服务的,若主权凌驾于人权之上,这个主权就要受到道德的拷问和质疑,人道主义干涉也就成了合乎道德的国际社会的必然选择。

尽管自然法、基督教和世界主义思想认为,以人道主义为目的武力干涉是正当的,但是当前某些西方强国打着“人道主义”的幌子,对弱小国家的内政进行干涉,是违背国际法的,是非正义的。正如孟子所言“春秋无义战”,春秋时期诸侯各国为了吞并土地成为霸主,纷争不断,几乎每年都会有几百场战争,这些战争都是不义之战。如今某些西方强国为了扩大势力范围,谋求自身政治经济利益,打着和平和人权的旗号破坏和平和人权,武力干涉他国,更加是不义之战。

参考文献:

- [1] 文德尔班. 哲学史教程·上卷[M]. 罗达仁译. 北京: 商务印书馆, 1987: 96.
- [2] Terry Nardin. The moral basis of humanitarian intervention [J]. *Ethics & International Affairs*, 2002: 57-70.
- [3] 亚里士多德. 政治学[M]. 吴寿彭译. 北京: 商务印书馆, 1956: 10.
- [4] William Archibald Dunning. A history of political theories, ancient and medieval [M]. Tallahassee: The Macmillan Company, 1972: 104.
- [5] Sinclair T A. A history of Greek political thought [M]. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1951: 256.
- [6] Michael Cromartie. A preserving grace, protestants, catholics and natural law [M]. Washington D C: Ethics and Public Policy Center, 1997: 106.
- [7] Stephen Buckle. Natural law and the Theory of Property [M]. Oxford: Clarendon Press, 1991: 21.
- [8] 霍布斯. 论公民[M]. 应星, 冯克利译. 贵州: 贵州人民出版社, 2003: 9.
- [9] 洛克. 政府论·下篇[M]. 叶启芳, 瞿菊农译. 北京: 商务印书馆, 1996: 6.

- [10] 胡果·格劳秀斯. 战争与和平[M]. A C 坎贝尔英译, 何勤华译. 上海: 上海人民出版社, 2013: 260.
- [11] Hugo Grotius. De jure praedae (1604), published in English as Commentary on the Law of Prize and Booty [M]. Trans Gwladys L Williams Oxford: Clarendon Press, 1950: 10.
- [12] Hugo Grotius. On the Law of War and Peace [M]. Oxford: Oxford University Press, 1925: 504–506.
- [13] Thomas Buergenthal. International Human Rights Law [M]. St Paul: West, 1998: 3.
- [14] 时殷弘. 现代国际社会共同价值观念——从基督教国际社会到当代全球国际社会, 国际论坛[J]. 2000(1): 4–9.
- [15] 迈克尔·沃尔泽. 正义与非正义战争[M]. 任辉献译. 南京: 江苏人民出版社, 2008: 120.
- [16] 尼古拉斯·惠勒. 拯救陌生人——国际社会中的人道主义干涉[M]. 张德生译. 北京: 中央编译出版社, 2011: 1.
- [17] 索伦·克尔凯郭尔. 基督徒的激情[M]. 北京: 中央编译出版社, 2001: 100.
- [18] 周辅成. 从文艺复兴到十九世纪资产阶级哲学家政治思想家有关人道主义人性言论选辑[M]. 北京: 商务印书馆, 1966: 4–6.
- [19] 吴征宇. 主权、人权与人道主义干涉——约翰·文森特的国际社会观[J]. 欧洲研究, 2005(1): 89–101
- [20] 迈克尔·沃尔泽. 论战争[M]. 任辉献译. 南京: 江苏人民出版社, 2011: 72.
- [21] 陈竞哲. 一个上帝, 两种声音: 美国基督教团体看伊战[D]. 上海: 上海大学, 2008: 21.
- [22] Martin Luther. Christ und Gesellschaft [M]. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt GmbH, 1982.
- [23] Rechard K. Betts. The delusion of impartial intervention [J]. Foreign Affairs, 2009, 73: 100–107.
- [24] 丛日云. 近代人权学说的思想来源[J]. 辽宁师范大学学报(社会科学版), 2000(1): 110–112.
- [25] 康德. 历史理性批判文集[M]. 何兆武译. 北京: 商务印书馆, 1990: 17.
- [26] 马克锋. 大同理想与世界主义[J]. 社会科学, 2013(3): 140–146.
- [27] 张永义, 谌章明. 世界主义伦理观的哲学基础评析[J]. 理论探索, 2012(4): 41–44.
- [28] 李建华, 张永义. 世界主义伦理观的国际政治困局[J]. 中国社会科学, 2012(5): 43–53.
- [29] Immanuel Kant. Foundations of the metaphysics of moral (1785) [M]. Trans, Lewis White Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1959: 66–67.
- [30] 何怀宏. 伦理学是什么[M]. 北京: 北京大学出版社, 2008: 240–241.
- [31] David Luban. The romance of the nation state [J]. Philosophy and Public Affairs, 1980, 9(4): 392–397.
- [32] R J 文森特. 人权与国际关系[M]. 凌迪译. 北京: 知识出版社, 1998: 175.
- [33] Murphy S D. Humanitarian intervention: the united nations in an evolving world order Philadelphia [M]. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1996: 11–12.
- [34] 左高山. 政治暴力批判[D]. 北京: 清华大学, 2005: 238.

The ethical basis of humanitarian intervention

KE Wenxiu¹, ZENG Rong

(School of Public Administration, Central South University, Changsha 410083, China;
Military Department, Jishou University, Jishou 416000, China)

Abstract: Humanitarian Intervention is usually discussed as an exception to the nonintervention principle. According to this principle, one state is forbidden to exercise his authority, let alone to use force, within the jurisdiction of other states. It is difficult to find scant support of humanitarian interference in modern international law. However, there are such older traditions as natural law, Christianity and cosmopolitanism, according to which the use of force is justified not only in self-defense but also to punish the wrong and to protect the innocent. The reason that natural law, Christianity and cosmopolitanism defend for humanitarian intervention lies in that they all contain the thought of universality of human rights, relativity of sovereignty, and unity of international community.

Key Words: humanitarian intervention; ethical basis; natural justice; love of neighbor; universal morality

[编辑: 颜关明]