

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

在不公平中苦寻公正[search for justice in the unfairness]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	博格, 托马斯;刘, 进
Publisher	上海社会科学院
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-09-23 01:45:31
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/182158

托马斯 博格等：在不公平中苦寻公正

托马斯 博格等

在不公平中苦寻公正

济穷之道不在 "施舍 "

[美] 哥伦比亚大学哲学系 托马斯 博格

不去伤害他们的消极义务先行

全球大规模的赤贫现象与全球不平等相互影响。在全球经济增长的同时，全球的不平等也在急速加剧。从全球收入的分布情况看，富国人民享有全球收入的 81% 之多，而几乎占全球人口一半的穷人，只享有全球收入的 1.22%。从经济角度看，如果富国人民拿出他们收入的 1% 用于改善穷人的悲惨境遇，这对富人的生活影响不大，却可以使全球的赤贫问题得到避免。在西方，许多人认为我们对穷国人民负有积极义务，即我们要去援助他们，但很少有人讨论我们有不去伤害他们的消极义务。尽管彼特·辛格论证了我们应该大量捐款以拯救穷国的穷人，我也承认积极义务有合理的道德理由，但我从另一个角度提出被人们忽视的不去伤害的消极义务。

为什么我们对穷国穷人有不去伤害的消极义务呢？回答这个问题，必须对造成世界贫困持续的原因进行解释。很多西方人认为，贫困的持续发展应该归因于穷国的国内原因，与富国无关。我们要区分赤贫现象演化的两个不同认识的问题。一个问题关注的是观察到的不同国家贫困的变化程度。为什么在近 40 年来，前殖民国家中有些经济发展迅速，减少了贫困，有些却情况更糟。回答这个问题，国内因素起了关键作用。但即使这个回答正确，也不足以回答第二个问题。第二个问题关注的是世界范围贫困的整体演变。就全球层面如此严重和大规模的贫困事实而言，全球原因扮演了主要角色，能够说明为什么穷国从整体上境遇不能更好或甚至比过去更糟。

原因：历史殖民和现实秩序

我强调全球层面上的两个原因。一个是历史原因。穷国贫困的现状是通过数代的被奴役、殖民统治和种族灭绝历史形成的。即便非洲人民现在有机会获得与发达国家相似的经济增长率，但仍然无法克服他们与发达国家人均收入原有的 30 倍的差距。历史原因使一些国家成为富国，一些国家成为穷国。如果我们仅仅依据援助来解决贫困问题，那么我们忽视了我们巨大的经济优势很大程度是通过历史上破坏其他洲的社会和文化积累而来的。

第二个原因是全球制度性秩序。全球制度性秩序的一些特征造成贫困问题的持久存在。如贿赂问题。直至 1999 年，许多发达国家不仅认可本国企业向国外政府官员行贿，甚至允许他们从应缴的税额中扣除贿金。这一做法使发展中国家损失惨重。一个损失是在合同投标时，国外投标企业会提高价格，因为要把行贿成本计算在内。另一个损失是，投标企业可以不具有竞争力，因为他们知道中标的成功取决于行贿而不取决于他们的实力。更大的损失是，那些受贿的官员几乎不关心他们以国家名义向外国购买的商品和服务是否质量好，是否符合本国人民的需要。几十年来，发展中国家进口的东西大部分对他们是无用甚至有害的。那些政府官员出于自己政治和经济的利益，选择迎合外国政府和企业的利益而不是满足本国穷得多的同胞的需要。

另一个例子是国际资源特权。我们授予一个统治集团的资源特权要远远多于默认它对本国自然资源的有效支配。这一特权还包括它有效转让这些资源所有权的法律权力。如果一个企业已经从沙特阿拉伯或苏哈托家族那里购买了资源，那么无论在世界哪个地方，这个企业都被赋予和承认为这些资源的合法所有者。这是我们全球秩序的一个显著特征。国际资源特权使我们富国容易得到大量廉价和稳定的国外资源供应，因为我们可以从穷国统治者那里获得资源的所有权，而不关心穷国的人民是否同意出售这些资源或是否能从中获益。但是，国际资源特权对资源丰富的穷国却产生灾难性的后果。在这些国家，不管谁以什么方式掌权，即使违反民意，他都能通过出售自然资源换回金钱，从外国购买武器军备来维护自己的统治。

因此，资源特权给了穷国政治家暴力夺取和行使政权的强烈动因，从而导致政变和内战。同

时也给予外国人去腐化这些国家官员的强烈动因。因此，全球因素影响了穷国国内因素本身，从而也影响了全球贫困问题。现有的全球秩序的许多方面都体现出对富国有利，对穷国有害。

补偿全球穷人

西方传统的在援助名义下对世界贫困问题的讨论会使人产生误解。援助义务忽视了另一种对我们更强烈的消极义务：我们应该减少我们对穷人造成的伤害；而且不应该通过牺牲穷人的利益从不公正中获利。如果我们正在推行的是一个对我们有利，但却加剧全球赤贫人数的不公正的全球秩序，那么我们要遵循这两个消极义务。至少我们要补偿全球穷人。不这样做，我们就是在伤害他们，并且以牺牲他们的利益为代价从不公正的秩序中得到好处。就补偿而言，我们不仅仅是‘援助’国外的穷人，而是减少不公正规则对他们的伤害。

拯救未婚生子的阿米那

[美] 科罗拉多大学哲学系 A.M.雅格尔

马萨·纳斯波姆和苏珊·奥金这两位西方女性主义哲学家的杰出工作，使得主流西方哲学家开始关注以往被忽视的正义问题，特别是促使他们提出非西方妇女受当地男性统治文化压迫的问题。纳斯波姆和奥金的工作很重要，但是我在文中关注的是她们没有提到和忽视的问题，即她们研究中非逻辑的含意。我担心她们对非西方文化不公正性的关注，强化了西方对贫穷国家贫穷妇女境遇的讨论中几个普遍的预设。第一个预设是，穷国妇女受压迫的主要原因在于受到当地文化生活的的不公正对待 - 而深受其害的妇女也许没有认识到这些生活的不公正。这称为‘文化的不公正性’命题。第二个预设是，不公正的当地生活也许与一些西方生活同时产生，但是却与它无关。这称为‘文化的独立性’命题。第三个预设是，非西方文化比西方文化对妇女更不公正。这称为‘西方文化最佳’的命题。我对这些命题一一提出挑战。对第一个预设的挑战是，文化的不公正性有其限度。贫穷国家妇女遭受的贫困和其它伤害不能仅仅认为是当地文化的不公正造成的。要理解这些现象，还必须考虑妇女的地缘政治和地缘经济的境况。当今，由西方国家发起的，强加了西方新自由主义原则和政策的经济全球化进程，严重加剧了富国和穷国间的不平等。由于处于世界贫困和边缘化的人大部分是妇女，因此新自由主义的全球化对妇女的伤害最大。世界穷人中的70%和世界8亿7千6百万文盲中64%是妇女。对第二个预设的挑战是，文化的非独立性。非西方文化不是自足的，在其过去和现在的形成中都受到西方文化的干预。西方文化通过支持非西方社会中保守派将男性统治的文化生活以强化非西方社会。例如英国和美国政府数十年来一直支持着实行性别隔离的沙特阿拉伯政府。第三，对世界的贫穷妇女来说，西方文化并不一定是最佳的。首先，当然自由文化比非自由文化更优先保护公民和政治权利。但是，只有在第二代的社会和经济权利得到保证后，人们才有能力行使这些第一代的权利。贫困使妇女的公民自由和政治自由容易受到侵犯。在美国，贫困的女性化问题非常突出，这使妇女遭受广泛的侵害。因此，必须认识到人权尤其是贫穷妇女的人权即使在西方的自由社会也遭到侵害。其次，很难否认西方势力对贫穷国家贫穷妇女的境遇负有大部分责任，因为由他们设计和强行推行的全球经济秩序，加剧了富国和穷国的差距。既然性别的不平等与贫困相关，因此西方社会对非西方妇女遭受的人权侵害负有责任。再者，必须认识到同样一些在国内宣扬民主和自由主义的西方势力却支持穷国的非民主和男权统治的政体，煽动它们发动政变，独裁和内战，使穷国的妇女深受其害。她们成为战争的主要牺牲品，80%的战争难民是妇女。以上三点是‘西方文化对穷国妇女最佳’命题的质疑。

我的目的是对隐含在当代许多哲学讨论中的贫穷国家贫穷妇女的形象提出挑战。我不否认这些妇女经常受到当地文化生活的的不公正对待，但我想论证的是，全球势力常常决定了这些生活，西方势力在推行不公正的全球秩序中扮演了重要角色，因此认为西方文化最适合贫穷国家贫穷妇女的预设成问题。我们在扩展对贫穷国家贫穷妇女悲惨境遇的理解的同时也要求我们扩展对自己责任的认识。西方哲学家不能再仅仅满足于指出非西方文化对妇女的不公正性。一旦我们认识到我们与她们共享着过去，现在和将来的话，我们就不能从局外人角度来对待她们的问题。我们必须考察，我们西方国家的公民应该对这些不公正文化生活的持续承

担多少道德责任，应该对造成穷国妇女困境的不公正的全球秩序承担多少道德责任。

一场 "家庭内部的争论 "

华东师范大学哲学系 童世骏

约翰·罗尔斯的政治理论的核心概念是 "正义 "，而尤根·哈贝马斯的政治理论的核心概念是 "对话 "，它们分别构成了 "全球正义和文明对话 "这一主题的两个关键词。两种理论都属于康德哲学传统，但放在全球政治和国际关系的角度来看，它们之间存在令人深思的区别。特别有意思的是，哈贝马斯近来对美国全球战略背后的所谓 "自由民族主义 "观念的批评，居然很像他对罗尔斯的 "正义论 "的基本理论设计的批评。在哈贝马斯看来，两者的错误都在于把独白者或单个主体的视角当作考察规范问题和价值问题的出发点，并且把只有得到主体间承认才具有有效性的权利，当作可以单方面占有和分配的好处。

在我看来，这里体现出来的是国际政治理论中的三种普遍主义之争。作为一个康德主义者，罗尔斯实际上也承认 "道德的眼光 "的特点在于超越独白的眼光、从他人的角度来看问题。但是，无论是对普遍正义原则的论证，还是对这些原则的运用，罗尔斯更重视的都是单个主体（自由主义的政治哲学家、自由民主社会的公民和自由民主社会的代表）所进行的虚拟的对话，而不是实际的人们之间进行的实际的对话。这个特点在讨论国际政治的时候，要比在讨论国内政治的时候，表现得更明显。因此，罗尔斯的国际政治理论作为一种 "虚拟对话的普遍主义 "，可以说恰好处于自由民族主义的 "独白的普遍主义 "和哈贝马斯的 "对话的普遍主义 "之间的地位。

区分三种类型的普遍主义，解释了哈贝马斯与罗尔斯之间的 "家庭内部的争论 "，但却暴露了哈贝马斯所陷入的另一场这样的争论，也就是与他所属的 "批判理论 "传统之间的关系问题。哈贝马斯的上述立场，实际上已经把美国国家安全战略放到规范性层面上加以理解了。也就是说，对美国的批评，已经不再像批判理论家通常会做的那样，揭穿其普遍主义修辞背后的特殊利益，而是承认其普遍主义的动机本身。这种批判也使用 "帝国主义 "这样的词汇，但这个词现在不再是 "垄断资本主义 "的代名词，而对应于时下不少人所说的 "新罗马帝国 "，其主要特征不再是用武力争夺海外市场，而是企图把一种统一的政治秩序强加在其武力所及的任何地方。对哈贝马斯来说，这种类型的帝国主义的根源似乎不再是资本主义的经济逻辑，而是 "主体性哲学范式 "的 "自我中心困境 "。反对这种类型的帝国主义，不再意味着驳斥资产阶级的贪得无厌、废除资本扩张的客观逻辑，而意味着用 "主体间性哲学范式 "来消除 "一个企图将其自身和周围世界都客观化、以便将一切都置于控制下的主体的 "的 "笛卡尔式的焦虑 "。哈贝马斯强调，必须对价值问题或规范问题作主体间的理解，必须在与他人就价值问题或规范问题发生分歧的时候对自己保持一种反思的距离，必须努力从他者 - 包括受自己伤害者的角度 - 来看自己。

如果我们把意识形态批判理解为揭露 "虚假意识 "、"颠倒意识 "背后的 "特殊利益 "的话，那么，哈贝马斯对美英入侵伊拉克的上述批评，就不是在进行意识形态批判。但如果我们对意识形态批判做一种新的理解，如果我们承认也可以是揭示某种观念背后的扭曲的、片面的观察视角，我们或许可以说，哈贝马斯是要进行一种新的意识形态批判、要把批判理论推进到一个新的阶段。

当然，批判理论在其社会效力和作用方面随即又面临着这样一个新的棘手问题：哈贝马斯的批判理论把重点从规范的批判转向认知的批判，因而与它在认知方面的批判性的加强相伴随的，是它在规范方面的批判性的减弱。但问题在于，这种理论的认知方面的批判性的加强，完全取决于人们对哈贝马斯的商谈理论背后的整个交往行动理论的接受；对于不接受其交往行动理论的人们来说，哈贝马斯可以说是白白付出了减弱其理论的规范方面的批判性的代价。于是，我们的问题是：我们是否有可能避免认知方面的批判性和规范方面的批判性的这种非此即彼的选择？我们有没有可能把这两种批判性结合起来？ - 换句话说：全球政治方面与三种普遍主义的区分相联系的那两种意识形态批判，有没有可能结合起来？

对话：没有想像的那么轻松

复旦大学哲学系 张汝伦

一个共同的人类世界以及它的命运，在很大程度上依赖于差异很大的不同人之间的成功合作。文化间的对话应该成为这些合作的前奏。也许最终我们需要全球伦理来为处理我们共同的问题提供普遍的原则。但只有在不同文化之间就伦理问题展开了充分的对话和讨论后，这种形式的全球伦理才可能得到。然而文化间的对话并非易事，不存在一个共享的基础和结构来防止各方产生误解。此外，不可通约的文化传统以及种族中心主义常常使对话有名无实，文化间对话的另一个困难在于各自然语言之间的不可翻译性。尽管其间存在着诸多困难，但文化间的对话，尤其是中西之间伦理学的对话，仍然是可能的。不可通约并不意味着完全的不可理解。交叉与重叠总是存在的，它为我们使用语言的、情感的以及认知的想像力去理解其他传统提供了一个基础。不可否认，人类的经验有着相似的方面，尽管我们对之可能会拥有不同的理解。这个从相似的人类经验中产生的共同主题构成了对话的基础。共同关心的问题是对话的动力。无疑，伦理学是中国和西方最关心的问题之一。此外，不同传统间的不可通约性不是不可改变的。正如麦金泰尔所说，不可通约性是两个或更多的思想和实践系统间的关系，它们每一个都在一定的时期体现了它自己特殊的概念系统。概念系统有一历史的存在，它们在时间中的同一性与它们内在结构和外部关系的大变化是相一致的。因此，两个不同和竞争的概念系统在它们发展的某个阶段是不可通约的，但在另一个阶段就成为可通约的了。我并不认为中西道德概念系统在现代是完全通约的，但它们有越来越多的共同主题。今天，祖先崇拜早已在中国消失，西方社会也已世俗化。现代化给中国和西方带来了相似的生活条件，虽然中西之间仍存在许多差异。世界已经成了一张社会关系的网络，在它的不同地区间有着意义、人员和货物的交流。中国的知识分子阅读海德格尔和福柯，在西方的大学里也有道教和王阳明的课。中西伦理学对话的可能性是毫无疑问的。虽然中西之间伦理学的对话确实存在着可能性，但它依然不是一件容易的事。在实际的对话中，不存在如理论家所设计的那种理想的对话环境、理想的发言者以及理想的发言。相反，对话在开始之前，必须首先满足一些基本条件、克服一些具体的困难。在真实的文化之间的对话中存在着各种问题，其中之一，便是参与者之间以及语言之间的不对称性。关于前者，问题与不平等的对话者，或不平等的社会之间的关系有关。这些关系是权力问题。在由不平等的对话者组成的对话中，必然一个对话者是教育者，另一个是受教者。一个是说话者，另一个是听者。在这样的对话中，无需讨论、论证或争论。与第二个不平等有关的困难问题，就是“语言的不平等”，即在概念资源和语言实践方面的差异。具体而言，西方文化在今天的强势地位使得对话往往预设了一种现代西方社会典型的论证形式，我们应该怎样来解决这个问题呢？

当对话一方的语言在对话中是支配性的语言的时候，这个对话就不能达到它的真正目标 - 相互倾听和相互学习。真正的对话要求语言的平等。相互倾听和相互学习意味着我们不能把他者当成相同者。如果跨文化对话是去寻找相同者，它对我们还有什么必要和意义？讨论中西伦理学对话的可能性将是没有意义的，因为它将是绝对可能的，但其必要性和合法性却是成问题的。如果承认具体生活世界的不可通约性，那么真正的跨文化对话只有在我们将他者理解为他者，而不是相同者时，才有可能。承认他者的极度他性不是说没有理解他者的方式。不能把不可通约的语言和传统理解为一个没有窗口的单子，丝毫没有共同的东西。我们的语言境域始终是敞开的。这使跨文化对话、有时甚至使“视界融合”成为可能。文化与其构成的价值，道德的与非道德的，基本的和非基本的，都面临内部的批判（来自人类理性）和与其他文化相遇产生的外部挑战，它们造成文化的改变、发展和修正，以及接受不同的价值。因此，跨文化对话，尤其是跨文化的伦理学对话，不能也不应该是两个聋子的对话，或无聊的闲谈，它不能导致道德相对主义。每个文化都有某种独一无二的规则、美德和责任。但任何特殊的道德现在都存在于人类生存的全球语境中。只要一个共同体或文化还与世界的其它部分相联系，它就一定有最低限度共同的道德标准，否则它无法与世界上其他人共存。这也许不是一个理论问题，而是一个实践问题。

（本版文章翻译整理 刘 进）

《社会科学报》上海社会科学院主办 改版第 11 期（总第 91 期） 2004 年 3 月 18 日