

Globethics Repository

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

论正义的环境[On the Circumstances of Justice and Their Implications for Intergenerational Justice]

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	杨通进
Publisher	中国社会科学院哲学研究所
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-30 09:52:43
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/181047

杨通进：论正义的环境

杨通进

论正义的环境

——兼论代际正义的环境

杨通进（中国社会科学院哲学所，100732）

一、问题的提出

休谟曾经说过，正义是一种人为的德性。也就是说，正义不是一种自然而然的情感，也不是自然而然地出现的。正义是“应付人类的环境和需要所采取的人为措施或设计”（休谟，1991，p517），是处于特定环境中的人们用来指导各种社会安排、以便使人们的不同利益诉求得到满足的互利合作条款。正义是特定社会和自然环境的产物；只有在这种特定环境中，正义的出现才是可能的和必要的。这就是当代正义理论中所谓“正义之环境的学说”（doctrine of the circumstance of justice）。它涉及正义的理论预设、逻辑基础、本质属性和证明方法。

关于“正义的环境”的理论，首先是由休谟提出来的。罗尔斯在《正义论》中明确指出，休谟对正义的环境的“解释是特别明晰的”，他“对休谟特别详细的讨论并没有增加什么重要的东西”。（罗尔斯，1988，p122）在《道德原理探究》一书中，休谟认为：“平等或正义的规则完全依赖于人们所处的特殊状态和条件。它们的起源和存在的基础在于对它们的严格而一致的遵守对公众所产生的效用。反过来，如果人类的条件处在某种非常特别的情形下，如物产极端丰富或极端匮乏，人心异常温厚慈善或极端贪婪邪恶——这些条件使正义变得完全无用，你就可以因此而完全摧毁了它的本质，并中止它施加于人类的义务。”假如人类与一种在体力和智力方面都不如人类、且对人类毫无反抗能力的其他生物或外星人生活在一起，那么，“在这样一种不平等的联盟中，正义和财产权不仅毫无用处，也无立足之地。”（休谟，1999，p17、19）

罗尔斯把休谟确定的上述环境概括为三条：中等的稀缺，中等的自私，相对的平等。用罗尔斯自己的话来说：

首先，存在着使人类的合作有可能和有必要的客观环境。这样我们假定，众多的个人同时在一个确定的地理区域内生存，他们的身体和精神能力大致相似，或无论如何，他们的能力是可比的，没有任何一个人能压倒其他所有人。他们是易受攻击的，每个人的计划都容易受到其他人的合力的阻止。最后，在许多领域都存在着一种中等程度的匮乏。

．．．为简化起见，我常常强调客观环境中的中等匮乏条件，强调主观环境中的相互

冷淡或对别人利益的不感兴趣的条件。这样，一个人可以扼要地说，只要相互冷淡的人们对中等匮乏条件下社会利益的划分提出了相互冲突的要求，正义的环境就算达到了。除非这些环境因素存在，就不会有任何适合于正义德性的机会。（罗尔斯1988，p121、122。）

休谟和罗尔斯对正义得以存在和实现的上述环境的分析是可信的吗？是否只有在存在着上述环境的地方才会出现正义，而在不具备上述环境的地方人们的行为就可以不受正义原则的约束？下面我们将逐一分析这些环境，并探讨它们对代际正义的影响。

二、正义的客观环境

中等程度的匮乏属于正义的“客观环境”；它指的是，人们能够获得的自然的和社会的资源既不是太多也不是太少。如果“大自然已经赋予了人类极为丰赡的外部便利条件，以至于在人类的活动中没有任何不确定的事情；我们不用操心或费力，每个人最贪婪的欲望和奢侈的想象所希冀或期望的一切都能得到充裕的满足；”那么，“在这种情形下，正义是完全没有用的，它将是一种多余的摆设，而且在美德的栏目中不会有它的名字。”（休谟，1999，p13-14）正义是用来指导那些短缺的资源的分配的，因此，如果人们所需要的自然资源和社会资源的供应不存在短缺的问题，那么，如何公正地分配有限资源的问题就不会出现，正义观念确实也就不会有什么用处。

关于正义的这一客观环境表明，代际正义是必要的，因为，无论人类社会发展到什么阶段，它都不可能达到诗人所设想的那种黄金时代；人类不可能在地上重建一个伊甸园。从理论上讲，随着科学技术的不断进步，人类的生产能力会进一步提高，人们生产的物质产品会越来越丰富。但是，人们的需求会随着物质产品的丰富而水涨船高；人们的欲望的增长速度，总是快于他们满足其欲望的能力的增长速度；人们的许多精神和社会需要（如职位、荣誉等）是不可能通过物质产品的丰富来满足的。地球总人口的进一步增加和消费水平的提高会部分抵消科技发明实际满足人们需求的能力。更重要的是，地球上的资源和空间是有限的；就连休谟曾认为是丰富得可以免费享用的空气，如今在许多城市也变成了稀缺商品。当代人对地球资源的过度使用已经导致生态危机的加剧，严重威胁着后代人的生存空间。因此，我们永远也不可想象，“每个人最贪婪的欲望和奢侈的想象所希冀或期望的一切都能得到充裕的满足”的时代会在未来的某个时候降临地球。或多或少的匮乏将伴随人类历史的始终；与我们的子孙后代共享这个脆弱而有限的星球以及地球上的有限资源是我们的历史宿命。我们必须要用某种代际正义原则来公平地分配不同世代的人使用地球资源的份额。

如果说，休谟和罗尔斯关于在黄金时代正义没有用武之地的观点是可信的，那么，他们关于在资源极度匮乏的环境中对资源的分配不存在正义问题的观点则是不合理的。关于极度匮乏的具体含义，罗尔斯的著作语焉不详，休谟的论述虽然详细，但却有点自相矛盾：

假如一个社会的一般必需品都陷入了极度匮乏的状态，以至于无以复加的节俭和勤劳都不能保证大部分人免遭死亡，也不能使所有的人都免受极其穷困之苦。我想，大家都会很容易地承认，在这样一种窘迫的情形下，严明的正义法则会被暂时搁置起来，而代之以更强烈的需要和自我保存动机。．．．假设一个被围困的城市由于饥饿而濒临毁灭，我们怎能设想，在这种危难情况下的人们还拘泥于遵守在别的情况下是平等

和公正的法则而光看着眼前足以自救的任何工具坐以待毙呢？．．．甚至在不太紧迫的危急时刻，公众也可以不征得物主的同意而打开其粮仓救赈，就像可以恰当设想的那样，政府当局也可以依据平等的要求强占这些粮仓；但是，如果一群人不顾法律或民事权力的约束而集结起来，在一次饥荒中通过强力甚至暴力来平等地分配食物，这种行为应被视为犯罪或侵权吗？（同前，p16）

保护私有财产是休谟所理解的正义的核心内容，因而，如果在某些特殊情况下，财产权得不到有效保护，那么，在休谟看来，正义原则似乎也就失效了。但是，正义的实质内含除了自由（包括处置私有财产的自由）这一要求外，还包含有保护生命、平等地关心所有人等这样一些重要内容。休谟上述这段话仅仅表明，在必需品极度匮乏、特别是缺乏粮食的情况下，人们可以采取任何一种手段来获取生活必需品，以确保自己的生存。在这种紧急情况下，保护财产的正义原则确实不起作用了。但是，在上述文字的后半段，休谟似乎又无意中承认了保护生命这一原则的合理性；而且，他也不自觉地暗示了，即使是对极度匮乏的食物的分配，仍然要遵循“平等”的原则。因此，在这些紧急的情况下，变得无效的并不是保护生命和平等分配的正义原则，而是保护私有财产的正义原则。在现代正义理论看来，保存生命是社会正义的第一原则，对生命的保护优先于对财产权的保护，“在保存生命的理由面前，其他所有的理由都要黯然失色”。（何怀宏，1998, p216）。而且，一旦紧急境况结束，财产所有人还可以要求政府对其损失的财物予以适当的补偿，从而使保护私有财产的正义原则得到恢复并发挥作用。

因此，即使在某些紧急情况下，正义的某些原则被暂时搁置（而非完全否认或绝对抛弃）了，但是，我们也难以由此进而断言，在资源极度匮乏的环境中正义将不复存在。对于那些极度匮乏的资源的分配，也必须遵循正义的某些基本要求。这一点在当代生命伦理学领域得到了生动的说明。

在当代医疗实践中，器官移植手术所需的许多人体器官（如肾脏和肝脏）都供不应求；现有的器官只能拯救部分病人的生命，不可能满足所有急需人体器官的垂危病人的需要；那些得不到恰当器官供体的病人只能死亡。对于这样一些直接与人的生命有关的严重匮乏的资源的分配，我们是不是就可以不考虑正义的要求了呢？假定只有10个肾源，那末，无论如何分配，我们都只能拯救10位病人。从结果上看，无论是否选择正义的分配原则，我们能够拯救的病人数量都是相同的。尽管如此，在分配人体器官这类与人的生命休戚相关的十分稀缺的医疗资源时，当代生命伦理学仍然要求我们遵循一些基本的正义原则。例如，在决定实施器官移植手术的人选时，医生在遵循拯救生命、不伤害、自主性和行善等伦理原则的同时，还必须考虑人人平等这一正义的基本要求。也就是说，医生必须把所有等待移植手术的病人看成是平等的。病人的生命具有同等的价值，权位的高低或财富的多少不能作为配置人体器官的依据。自由交换的市场原则也不适用于人体器官的分配。遵循程序正义是分配稀缺医疗资源的另一个重要原则。平等参与（让所有的利益相关者参与分配规则的协商和制定）、公开透明（分配的规则必须向公众公布并接受公众的监督）和设立伦理委员会（建立由医生、病人、患者家属、律师、法学和伦理学专家、非政府组织代表等人员组成的伦理委员会，就相关规则和疑难案例提出建议或作出决定）是程序正义的重要内容。在严重稀缺的医疗资源难以满足所有等待拯救的患者的需求的情况下，遵循程序正义是实现正义的重要方式。只要对严重稀缺的医疗资源的分配遵循了正义的程序和人人平等这类重要的正义原则，那么，由医疗资源的严重稀缺而导致的部分病人的生命得不到拯

救的后果，也就获得了伦理的辩护。对这样一些程序和原则的寻求，正是正义的主题。从代际分配的角度看，关于哪些资源属于极度匮乏或严重匮乏，哪些属于中等匮乏，似乎难以给出一个明确的界定。因为，资源的重要程度主要取决于人们的需要和偏好，而对于后代人（特别是比较遥远的后代人）的需要和偏好的具体内容，我们尚缺乏准确而全面的信息。同时，许多资源再生或增产的速度，取决于人类技术进步的程度，而技术的更新或发明具有许多偶然性和不确定性。因而，我们似乎难以一劳永逸地划定极度匮乏的资源种类。我们只能从与中等匮乏相对而言的角度，来理解严重匮乏（包括极度匮乏）的性质。就本文的旨趣而言，我们可以把那些相对于人的基本需求而言是比较稀缺的资源理解为严重匮乏的资源，并把极度匮乏视为严重匮乏的一种极端类型。至于哪些具体的资源属于严重匮乏的资源，这取决于人们对“基本需求”和“比较稀缺”这两个概念的具体内涵的理解。匮乏或稀缺是一个政治—文化概念，而非科学—事实概念。

在从代际正义的角度确认资源的稀缺程度时，我们至少应考虑两个因素。第一，虽然我们对后代人的偏好和善观念的了解和预测具有一定的困难，但作为一个物种，他们的基本需要与我们的基本需要肯定是大致相同的，而满足这些基本需要的物种条件也是基本相同的，即安全的食物、洁净的饮用水、清洁的空气、足够的土地以及一个有利于身心健康的功能健全的生态系统。第二，我们不能想当然地认为，后代人一定能够通过技术进步来提供我们今天认为是十分稀缺的资源的替代品，更不能依据那些有可能出现也有可能不会出现的技术进步来制定我们的能源政策，因为，假如这样的技术进步没有按照我们期望的时间准时出现，那么，后代人的生命和安全就会陷入难以想象的灾难之中。因此，我们有理由认为，那些对于我们来说是十分稀缺的资源，对于未来的几代人来说肯定也是十分稀缺的。

根据上面的理解，我们似乎可以认为，那些直接决定着人们的基本生活质量、而且目前已呈现出衰竭趋势的可再生资源（如淡水、森林、耕地等）和不可再生资源（如石油、天然气、煤炭等石化燃料）属于严重匮乏的资源。例如，据估计，目前，全球约有12亿人无法获得安全的饮用水，至少4亿人生活在严重缺水的地区。到2025年，将有23亿人用不上安全的饮水；到2050年，将有70亿人要忍受缺水的困扰，45亿人可能会因暂时性的缺水而面临生存危机。（程辑，2005；颜亮，2006）同样，石油等化石能源也将在未来200年内完全枯竭。（姜岩，2003；李仁君，2006）濒危物种似乎也可以视为一种严重匮乏的资源。此外，我们还可以从逆向思维的角度，把那些严重威胁着当代人和后代人的身体健康和生命安全的有毒有害废弃物（如各种持久性有机污染物和核废料）和各种生态灾难（如全球气候变暖）理解为某种特殊的“负资源”。这些大量存在且人人都极力想躲避的物品，构成了一种特殊类型的严重匮乏资源。（布朗等，2000；Wenz, 2001, pp4-10）

考虑到全球人口的继续增加、人均资源消耗量的提高、国际秩序的不合理性、人类集体行动所固有的内在困难、政府与市场在环境问题上的双重失败、以及人性本身的局限等因素，可以肯定，上述资源严重匮乏的趋势在相当长的一段时期内将难以消除。各个具体的世代在开发和利用这些严重匮乏的资源时，是不是就可以只考虑本代人的利益，而不关心后代人的正义诉求了呢？当然不是。

事实上，随着环境伦理意识的提高，人们已普遍形成这样的共识：各代人都应当以这样一种方式来开发和利用地球上的有限资源（包括严重匮乏的资源），即对它们的开发和利用不能损害后代人的身体健康和生命安全，不能损害后代人满足其基本需要的能力，也不能

损害后代人追求其所理解的好生活的平等机会。“在作为公平的正义中，正当的概念是优先于善的观念的。一个正义的社会体系确定了一个范围，个人必须在这一范围内确定他们的目标。”（罗尔斯，1988, p28）保存生命和机会平等是代际正义的基本要求。各代人的欲望和志向都要受到这两个要求的限制，他们对自己的善或好生活的追求不能超越这一界限。对生命权和代际平等的保护优先于对自由权的保护。

根据对代际正义原则的这种理解，每一代人都应“确保后代人不遭受那些威胁着他们的健康和生存的污染的危害。”（UNESCO, 1997）各代人都应把保存生命和世代机会平等视为自己的消费自由的约束条件。那些超过了世界平均的生态条件的消费水平应适当降低，因为“可持续发展要求促进这样的观念，即鼓励在生态可能的范围内的消费标准和所有的人可以合理地向往的标准。”（世界环境与发展委员会，1997, p33）对濒危物种的保护也优先于对私有财产的保护，因为“当我们进一步谈论到物种层面的问题时，所有权的概念就失效了。土地所有者并不拥有物种。．．．．．生命，尤其是处于基因遗传及繁衍层面的生命过程，不是也不应该是任何个人的私有财产。”（罗尔斯顿，2000, p370）此外，各代人对可再生资源的使用要限制在这些资源的再生速率的范围内，对不可再生资源的消耗速度也不能快于人们寻求可替代资源的速度。“各世代都有义务保证其留给未来世代的地球自然和文化资源质量不比其接受这些资源时有所下降。”（魏伊丝，2000, p41）只有这样，后代人追求其好生活的平等机会才不会受到损害。

总之，正如当代人之间对严重匮乏的资源的分配那样，不同世代之间对严重匮乏资源的分配也要遵循正义原则。资源的严重匮乏不能成为代际正义不存在的理由。只要存在着资源匮乏（包括严重匮乏）的环境，就需要启用正义原则。

三、正义的主观环境

中等的自私和相对的平等属于正义得以产生的主观环境。关于中等的自私，休谟说过这样的话：“正义只是起源于人的自私和有限的慷慨、以及自然为满足人类需要所准备的稀少的供应。．．．人们如果是自然地追求公益的，并且是热心地追求的，那么他们就不会梦想到要用这些[正义]规则来相互约束；同时，如果他们都追求他们自己的利益，丝毫没有任何预防手段，那么他们就会横冲直撞地陷入种种非义和暴行。”（休谟，1991, p536、537）英国现代著名法学家哈特也认为，人既不是天使，也不是魔鬼，“天使从来不想去伤害他人，要求克制的规则对他们来说是不必要的；魔鬼不计成本地摧毁一切，要求克制的规则对他们来说是不可能的。”（Hart, 1961, p192）这表明，某种既不是太完美也不是太丑陋的人性似乎是正义得以产生的前提。

我们先来看看人性中较光明的一面与正义的关系。休谟让我们假设：“人的心胸是那么宽厚，充满着友爱和慷慨之情，以至于每个人对他人都怀有一种极大的温情，且对他人的利益比对自己的利益还要关心。很显然，在这种情况下，正义的效用将会为这种广博的仁慈所消解；人们也不会想到所有权与义务的区分和界限”。（休谟，1999, p14）如果每一个人都是另一个人的第二个自我，自己的利益就是他人的利益，他人的幸福就是自己的幸福，那么正义的问题确实就不会提出来。因此，“休谟关于仁慈不是遵守正义的必要动机的观点是完全正确的。那些确实关心他人（即他们认识的人）的福利的人，在权衡他们所关心的人的权益与其他人（即他们不关心或不知道的人——引者注）的权益时，并不总是

能够做到客观公正。反过来，那些严格遵从正义要求的人，或许并不十分仁慈。”（Barry, 2001）

关于正义的这一环境同样适用于代际正义。因为，每一个具体的世代都不可能把下一代的利益和幸福看得比自己这一代的利益和幸福更重要；他们不可能既不抱怨上一代的任何不负责任的集体行为，又随时准备为了下一代的福利而甘愿作出巨大的牺牲。

与完全利他相反的人性倾向应当是极端利己。但是，休谟对这一论点的阐述则显得有些含混。他虽然否认了过分仁慈是正义的条件，但他似乎并没有明确主张，在过分自私的环境中正义不可能产生。一方面，他承认，人不是完全自私的，“我们虽然极少遇到一个爱某一个人甚于爱自己的人，可是我们也同样很少遇到一个人，他的仁厚的爱情总加起来不超过他的全部自私的感情的。”（休谟，1991，p527）他抱怨说，在哲学家的著作中，“自私这个性质被渲染得太过火了。”另一方面，他又认为，“自私是建立正义的原始动机”（休谟，1991，p540）。不管被认为是善良的或是恶劣的，自利情感都只有它自己本身才能约束它自己。我们身上有限的同情心并不能给我们感情的偏私提供一种补救。”（休谟，1991，p529）因此，能够限制和约束自私的，并不是利他或仁慈，而是一种明智的自私。正如伯瑞所说：在休谟那里，“与完全的仁慈不同、且使正义之德变得不适用的另一个极端，不是完全的自利，而是不明智的自利。这种说法因而是错误的，即根据休谟的观点，正义的环境包括了某些中等程度的自私。这些环境只是排除了完全的仁慈。”（Barry, 2001）但并没有排除完全的自私。这似乎意味着，即使在极端自私的环境中，正义仍然有可能产生。

说自私是建立正义的原始动机之一，这大致是不错的。但是，如果说自私是建立正义的惟一动机，互利是遵循正义的惟一基础，那么，我们就得为代际正义担忧了。道德原则为什么具有普遍适用性，而不仅仅局限于某些群体？英国学者沃诺克曾提出了两条理由。“第一，每个人想必都不是某些其他群体的成员；一般来说，他没有绝对的把握说他不会遇到其他群体的成员。因此，道德原则如果只限制在群体内部，他将面临着危险。．．．第二，如果行为只在群体内部受到约束，我们就会面临着群体之间肆无忌惮的敌意和冲突的可能性”。（Warnock, 1971, p150）很明显，这两条理由都不适用于我们与未来世代的关系，因为我们有绝对的把握说，我们永远也不会遇到他们，我们永远也不可能遭受他们的敌意给我们带来的伤害。因此，如果把正义完全建立在互利的基础上，那么代际正义的大厦就将岌岌可危。事实上，如何在自利的动机与正义之间建立起必然的联系，一直是困扰休谟和罗尔斯的正义论的一个重要理论难题。（Barry, 1989，第30、44节）

如果说，关于自利是建立正义的动机的观点还只是给正义理论增添了一些麻烦，那么，关于正义只存在于力量或能力大致相等的人们之间的论点，给正义理论大厦带来的消极影响就是毁灭性的了。因为根据这一限定，在一个拥有为所欲为的力量的群体与一个毫无反抗能力的群体之间，根本不存在正义可言。在描述了强大的人类与一个弱小的生物（尽管它们有理性）的情形后，休谟接着说到，“文明的欧洲人对野蛮的印第安人的巨大优势，诱使我们在涉及到他们时以相同的立场来想象我们自己，并使我们在对待印第安人时抛弃正义乃至人道的约束”。（休谟，1999，p20）其实，休谟在这里还不够坦率。欧洲人对印第安人以及17~19世纪的欧洲殖民者对殖民地人民的所作所为常常抛弃了正义和人道的约束；这不是休谟所说的“想象”，而是铁证如山的历史。同时，这也是休谟的理论的逻辑推论：如果自利是建立正义的惟一动机，如果遵守正义契约给强者带来的好处远远小于不

遵守契约，那么，强者的理性选择肯定就是抛弃正义。在这里，休谟的正义论似乎不再是关于正义的理论，而变成了“强权即真理”的精致翻版。正如伯瑞所说：“仅仅因为一个人妨碍你获取某物就杀死他，或以死亡相威胁从他人那里夺取你想要的东西——人们一般会认为这是不正义的典范。如果由于受害者无力组织起有效的反抗就认为这种杀戮或抢夺是正义的，那么，这无疑是对正义理念的无情践踏——是在伤害之上再添加侮辱。我们通常并不认为，在力量极端不平等的情况下正义就不再起作用了；恰恰相反，正是在这种情况下，正义才显得特别重要。”（Barry, 1989, p163）

如果力量的对等是正义产生的必要环境，代际正义的前景就非常渺茫了。因为代际关系的一个重要特征就是代际力量的不对称性。当代人的政治、经济和文化决策所导致的政治、经济和文化条件，影响甚至预制了后代人的欲望和偏好，使得后者代人只能在其前辈留给他们的历史遗产的基础上选择和实现他们的生活理念。为了矫正其前辈的错误决策，后代人还得付出沉重的代价。如果当代人过快地消耗了地球上的不可再生资源，并把人类社会带入某种难以改变的技术化轨道，那么，后代人可以选择的生活理想的范围就会大大减少。当代人的人口政策和发展模式还直接决定了后代人的数量、种类和延续时间的长短。许多技术（如核技术和转基因技术）对人类健康和环境的影响具有滞后性；当代人完全可以“高枕无忧”地享用这些技术的成果，而让后代人来承担这些技术的风险。当代人可以损害后代人的利益，而后代人却不可能对当代人这种代际利己行为予以报复或加以限制。不论后代人对其前辈的所作所为有什么不满和抱怨，他们都威胁不到后者的利益。时间发展的单向性决定了，当代人的决策可以影响后代人，但后者的决策则决不会影响到前者。总之，相对于当代人来说，后代人是绝对弱小的。他们没有任何可以与前者谈判的筹码。出于自利的考虑，当代人在做出决策时完全可以不考虑后代人的利益。因此，如果大致对等的力量是正义得以产生的前提，那么，我们就只能放弃在代际之间寻求正义的努力。或许正是由于意识到了自利动机假设给正义理论所带来的麻烦，认识到了把相对平等的力量作为正义环境的预设对正义理论的毁灭作用，罗尔斯在《作为公平的正义》一书中才有意淡化了中等的自私和相对的平等这两个正义的主观环境，而代之以“理性多元论的事实”：

在一个现代民主社会里，公民依照他们所理解的善观念来确认不同的、也是不可公度的和不相容的、但是理性的统合性学说。这就是理性多元论的事实。．．．我们将这种多元论当作民主社会的一个永久性特征，并将它视为一种对我们可以称为正义之主观环境的东西的典型描述。（罗尔斯，2002，p137~138）

理性多元论不同于一般多元论，后者毫无差别地肯定任何一种关于善和好生活的完备性学说，陷入完全的相对主义，放弃寻求共识和客观标准的努力，甚至对人们已经达成共识且得到广泛分享的价值也表示怀疑。理性多元论只肯定那些能够得到理性辩护的完备性学说的合理性，它鼓励不同学说之间的理性对话与积极沟通。通过这种对话与沟通，各完备性学说能够就人类生活的基本价值达成共识；即使达不成共识，也能揭示并消除存在于彼此学说中的那些非理性的内容，为进一步的对话、沟通与共识打下基础。作为民主社会的一个永久性特征，完备性宗教学说、哲学学说和道德学说的多元化事实是人类理性长期作用的结果。理性多元论的基础不是传统的偏见、利益的冲突、情绪的泛滥或非理性的流行，而是源于人类理性自身的局限，源于判断的艰难（同上，p59-60；罗尔斯，2000, p59-60）。

理性多元论承认每一种合理的完备性学说的价值与平等地位，认为任何一种完备性学说的信奉者都可以、且有权利根据该学说理解的善观念来追求他们的好生活。由于在这些完备性学说之间存在着许多不可通约、甚至相互矛盾的善观念，因而，当自由而平等的公民按照这些观念来安排其生活时，摩擦和冲突就在所难免。这时，我们就需要一些规则来协调或约束人们的选择和行为，使人们对其善观念的追求不致伤害他人的类似追求。正义规则所发挥的正是这种作用。

理性多元论的事实不仅存在于当代人之间，而且更存在于不同代人之间。我们既要承认当代人所持有的理性的完备性学说的合理性以及当代人追求其善观念的权利，也要承认后代人所持有的理性的完备性学说的合理性以及他们追求其善观念的权利。只有当我们不再把力量的平等和单一的自利动机视为正义的必要条件，而是把理性多元论视为正义的合适环境，正义（特别是代际正义）才会拥有一个光明的前景。

四、正义的实质

布莱恩·伯瑞曾指出，在休谟和罗尔斯那里，实际上存在着两种不同的正义概念。一是作为互利的正义（justice as mutual advantage），一是作为公平的正义（justice as fairness）。这两种正义概念有着两个共同特征：第一，当人们之间或人群之间出现利益冲突时，正义问题便提了出来。第二，正义是所有人原则上可以达成的那些合理协议。

但是，这两种正义概念在本质上却是完全不同的。第一种正义概念把自利（self-interest）视为人们选择正义行为的动机，把正义理解为缔约各方经讨价还价而达成的互利合作条款，否认在这些条款之外还存在着某些可以用于判断这些条款的合理性或公正性的独立标准。根据这种正义概念，人们达成的协议可以反映这一事实：一些人比另一些人拥有更强的谈判控制力（bargaining power）。如果协议的条款未能反映不同的谈判控制力，那么，那些其所得与其实力不相称的一方就可以推翻已达成的协议。如果对协议的遵守不能给个人带来实际的利益，人们也可以不遵守它。

作为互利的正义很难说是一种真正的正义。毋宁说它只是一种精致的利己主义，或理性利己主义。理性利己主义者从来不对既定的自我利益进行道德反省，也不可能用批判的眼光来看待他在特定条件下形成的既定目的。他把自我利益的最大化视为行为的惟一原则，把自我目的的实现当作判断一切原则是否可以接受的惟一标准。然而，“我们无法建构一个带有普遍性的、先验的、纯粹逻辑的理性利己主义模式，并从中导出一个符合正义要求的利己主义行为准则。．．．．．就动机而言，理性利己主义与正义之间的鸿沟永远无法弥合。”（慈继伟，2001，p113、119）

加拿大学者金里卡在谈到高希尔（D. Gauthier）的以互利为基础的正义论时曾指出，互利理论不承认每个个体拥有相对于其他个体的内在的道德地位，也没有为人们的平等权利提供辩护。它否认人们之间相互负有自然义务，否认存在着独立于缔约者的利益的用于判断行为的正当和错误的阿基米德支点。根据这种正义理论，人们经过谈判而达成的任何契约都是合理的，只要这种契约能被谈判双方接受。这些契约可以反应人们在谈判控制力上的差异；它允许人们把谈判优势转化为合法的利益。这样一来，强者就可以抢夺弱者创造的利益，进而建立起类似于奴隶契约的制度。“天生的弱者就像儿童那样将被排除在正义准则之外，因为儿童无法报复损害其利益的人——这就是互利理论的不可避免的后

果。 虽然互利在自然和技术平等的条件下也许会产生正义的结果，但它却允许对弱者的压迫——只要个体间的差异足够大；因此，在互利理论的框架内，就没有使正义优先于压迫的基础。” 互利理论根本不是一种正义理论。（金里卡，2004，p247、250）

与作为互利的正义观不同，作为公平的正义观力图把正义与谈判控制力分离开来。它不再把正义视为“自利的人出于自利的动机而达成的互利条款”，而是把正义理解为人们在相互尊重的基础上所达成的一种公平而合理的、能够获得理性辩护的条款。从这个角度看，正义原则就是充分参与社会合作的每一个人都可以理性地加以接受的那些原则，是共同的人类理性所赞成的那些原则，或者如斯坎伦所说，是人们无法合理地加以拒斥的那些原则。人们遵守这些原则的动机也不仅仅是出于自利，而是出于尊重合理规则的道德动机。“正义行为不能归结为对自我利益的精致的和间接的追求。”（Barry, 1989, p7）伯瑞把作为公平的正义理解为“作为公正的正义”（justice as impartiality）。在他看来，“作为公正的正义的基本观念可以通过许多不同的方式来加以表达。一种方式是公正的观察者的观念：正义被看成是那些与分配结果没有利害关系的人也能赞成的关于利益与责任的分配。另一种方式是向当事各方提出这样的问题：你是否愿意按照你提议的对待别人的方式来对待你自己？”（同上，p362）这种设身处地为他人着想的理念也可以从两个方面来理解。一种方式是问当事各方，如果他们不知道自己的地位，他们会喜欢什么样的结果。这一理念通过阻止当事方做出有利于自己的抉择而保证了公正的实现。另一种方式是要求当事各方提出他们认为受影响的每一个人都会接受的分配利益与责任的原则——对利益与责任的这种分配方式不仅与达不成协议的结局相比更可取，而且是在消除了谈判压力的条件下做出的。在作为公正的正义看来，我们不能仅仅因为与不签订契约相比，某种契约能给契约双方带来了好处，就认为这种契约是正义的。因为，契约的签订是一个以实力为基础的讨价还价的过程。那些拥有绝对优势的一方会利用其实力通过威胁等手段与弱势的一方签订某种不平等的契约，尽管对弱势一方而言，这种契约与被掠夺相比也许要好一些。从这个角度看，正义的一个重要作用，就是为纠正谈判控制力的不平等提供一个标准。“正义不应当是为剥削铺平道路的一种设计，不应当是确保具有较强谈判优势的人把其优势自动转化为有利结果的途径。”（同上，p362）

否认人们选择正义的动机是出于正义所带来的预期好处，这是作为公平的正义的另一个重要特征。在互利的正义论看来，正义之所以成为人们选择正义行为的理由，是因为选择正义符合行为者的利益。反过来说，如果一个行为不能给行为者带来好处，该行为者就没有理由选择该行为。与之相反，在公平的正义观看来，正义的力量存在于正义的条款所包含的道德合理性之中。正义的事物本身就是人们选择它的好的理由。以正义的方式去行动的愿望是人们选择正义的动机：人们希望自己的行为能够以公平的方式得到辩护。“选择正义的动机是以这样一种方式行动的意愿，这种方式不诉诸个人的利益，但从自己和他人的角度都能够得到辩护。”（同上，p359）正义地行动的愿望“部分来自想充分表现我们是什么和我们能成为什么的愿望，即来自想成为具有一种选择自由的自由、平等的理性存在物的愿望。”（罗尔斯，1988，p247）正义的行为是我们作为自由平等的理性存在物乐于去做的行为，它表现了在一般人类生活条件下我们作为自由、平等的理性人的本质，使我们作为理智王国的有理性的平等成员的本质得到了实现。因此，人们选择正义的动机不是出于自利，而是出于道德理性的要求，出于实现人的本质的内在需要。

如果说互利正义观的主体是理性利己主义者，那么，公平正义观的主体则是作为道德存在物的人。作为道德存在物的人的概念，非常接近于罗尔斯意义上的自由而平等的公民的概念。他们具有这样一些特征。

第一，作为道德存在物的人不仅具有“合理的”理念，还具有“理性的”观念。理性的理念相当于道德理性，合理的理念相当于工具理性。“理性的第一个基本的方面，就是提出公平合作项目并遵守这些项目——假如别人也如此的话——的意志。．．．．．其第二个基本方面则是认识判断的负担、并在指导一立宪政体中政治权力之合法行使时，为运用公共理性而接受这些判断负担之后果的意志。”（罗尔斯，2000, p57）理性的人愿意提出这样的原则，“即这些原则必须表达出能为所有人都视为公平的合作条款的东西，或者当这些原则是由别人提出的时候，他么也乐于加以承认。理性的人也明白，他们应该承诺履行这些原则，即使由于环境的迫使而不得不以他们自己的利益为代价。”（罗尔斯，2002，p11-12）他们愿意用一种原则来支配自己的行为，也会考虑其行为对别人福利的影响。从工具理性的角度看，关心后代的利益也许是不合理的，但从道德理性的角度看，却是理性的。

第二，作为道德存在物的人具有重要的道德能力。首先，他们具有道德情感，积极发展同社团中的他人的依恋和友好情感，努力与其同胞建立一种稳定的信任关系和坚固的团结纽带。“道德情感是人生的一个正常的特征。”（罗尔斯，1988, p472）想公正地对待我们的朋友并给我们所关心的人提供正义的保护的欲望，就是这种情感的一部分。其次，他们具有形成、遵循和修正其关于善和好生活的完备性学说的能力。他们不仅积极地追求自己的善观念，而且能根据正义的要求主动调整并改变自己的偏好和期望。此外，他们还具有维持正义的政治社会所需的政治美德能力，能够履行不伤害他人、甚至帮助他人这类自然义务。再次，他们具有斯坎伦所说的那种基本的道德动机：“想能够按照别人也不可能理性地否认之根据来向他们证明我们行为的正当性。”（罗尔斯，2000, p51）最后，他们还具有一种足够强大的正义感。这使得他们能够理解和应用为公众所承认的正义原则，并积极主动地致力于建立公正的制度。这些重要的道德能力使得代际情感能够产生，使得当代人能够自觉地不伤害后代人；而道德存在物所具有的道德动机和正义感则为代际正义的建立提供了人性基础。

第三，作为道德存在物的人在证明正义规则的合理性时，不再诉诸人们的利益，而是诉诸公共理性。“向其他人证明我们的政治判断，就是通过公共理性来说服他们，也就是说，通过同基本政治问题相适宜的推理和推论方式，通过诉诸那些其他人也认作是合乎理性的信仰、根据和政治价值，来说服他们。”（罗尔斯，2002, p46）公共理性的本性和内容都是公共的，它的目标是公共的善和根本性的正义。公共理性的这一特点决定了，人们能够超越代际利益的局限，从人类之善的角度来思考和确认代际正义的条款。

由于人是上述意义上的道德存在物，具有独特的道德能力，因而，他们才能够通过实践理性的运用，把正义理解为某种关于基本善的公平分配的具有普遍性的共识，而不是基于谈判实力的互利的临时协定。

总之，作为公平的正义与作为互利的正义有着本质的区别。代际正义只能是作为公平的正义，而不可能是作为互利的正义。因为当代人与遥远的后代人不是生活在同一时空范围内，二者之间的关系不具有当代人之间的那种相互性或互利性。当代人不可能从他们对遥远的后代人的正义行为中获得任何好处。他们对后代人的正义行为只能建立在道德理性的

基础之上，而不可能建立在理性自利或互利的基础之上。因此，代际正义的实质只能是公平正义，而不可能是互利正义。

休谟和《正义论》时期的罗尔斯所理解的正义的环境，主要是“作为互利的正义”的环境，而不是“作为公平的正义”的环境。正是由于意识到了《正义论》关于正义的环境的论述的局限性，罗尔斯才在《作为公平的正义》一书中把政治正义的环境重新设定为：

(1) 理性多元论的事实；(2) 它的持久性的事实；(3) 这种多元论只能通过国家权力的压迫性使用才能得到克服的事实；(4) 判断的艰难的事实；(5) 适度匮乏的事实；(6) 存在着众多可从秩序良好的社会合作中获益的可能性的事实。(罗尔斯，2002，p325)

这六个事实其实可以归结为两个：理性多元论的事实和适度匮乏的事实。第(2)(3)(4)(6)不过是对理性多元论这一事实的展开和说明。(同上，pp57-60)但是，从公平正义的角度看，理性多元论和资源匮乏这两个事实还只是正义产生的必要条件，而非充分条件。要使正义真正成为现实，我们还需要一个条件，即人作为道德存在物的事实。正是人作为道德存在物、具有重要的道德能力的事实，才使得正义最终得以成立。因此，根据我们对正义的本质的理解以及我们对传统的正义之环境的学说的批判性分析，我们似乎可以合理地把正义的环境和代际正义的环境设定为：资源匮乏(包括严重匮乏)的事实；理性多元论的事实；人作为道德存在物的事实。前两个事实的存在决定了正义和代际正义是必要的，人作为道德存在物的事实则决定了正义和代际正义的可能性，并最终使正义和代际正义从可能变成现实。

参考文献：

- 布朗、弗莱文等(2000)《世界现状2000》，佟亮等译，科学技术文献出版社。
- 程辑(2005)“全球水资源危机：联合国30年来的警示”，《海南日报》2005年3月22日。
- 慈继伟(2001)《正义的两面》，三联书店。
- 何怀宏(1998)《底线伦理》，辽宁人民出版社。
- 姜岩(2003)“全球石油还能用多少年？”《浙江日报》2003年3月25日
- 金里卡(2004)《当代政治哲学》，刘莘译，上海三联书店。
- 李仁君(2006)“石油还能用多久？”《海南日报》2006年2月8日。
- 罗尔斯(1988)《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，中国社会科学出版社。
- 罗尔斯(2000)《政治自由主义》，万俊人译，译林出版社。
- 罗尔斯(2002)《作为公平的正义：正义新论》，姚大志译，上海三联书店。
- 罗尔斯顿(2000)《环境伦理学》，杨通进译，中国社会科学出版社。
- 世界环境与发展委员会(1997)《我们共同的未来》，王之佳等译，吉林人民出版社。
- 魏伊丝(2000)《公平地对待未来人类：国际法、共同遗产与世代间衡平》，汪劲等译，法律出版社。
- 休谟(1991)《人性论》，关文运译，商务印书馆。
- 休谟(1999)《道德原理探究》，王淑芹译，中国社会科学出版社。
- 颜亮(2006)“全球面临水资源危机”，《海南日报》2006年3月17日。
- Barry, Brian (1989) *Theories of Justice*, Berkeley: University of Californian Press.
- Barry, Brian (2001), “Circumstances of Justice and Future Generation”, in J. O'Neill, R. K.

Turner and I. J. Bateman (eds.), *Environmental Ethics and Philosophy*, Northampton: Edward Elgar Publishing, Inc., pp198-242。

Hart, H. L. (1961) *The Concept of Law*, Oxford: Clarendon Press。

UNESCO (1997) *Declaration on the Responsibilities of the Present Generation Toward Future Generation*.

Warnock, G. J. (1971) *The Object of Morality*, London: Methuen.

Wenz, Peter S. (2001) *Environmental Ethics Today*, Oxford University Press。

On the Circumstances of Justice and Their Implications for Intergenerational Justice

Yang Tongjin (Institute of Philosophy, Chinese Academy of Social Sciences)

【Abstract】 Though interpreting justice as fairness and impartiality, I first critically analyze the inadequacies of classical doctrine of the circumstance of justice, which was advocated and expounded by Hume and Rawls, and then adjust the circumstances of justice as the fact of scarcity (including extreme scarcity), the fact of reasonable pluralism and the fact of human being as moral being. The first and second facts are the necessary conditions of justice. Only can the third fact bring justice into existence. The implications of these facts for intergenerational justice are also comprehensively explicated.

【Key word】 circumstance of justice, justice as mutual advantage, justice as fairness, impartiality, intergenerational justice

——原载《哲学研究》2006年第6期，发表时略有删节。