

【伦理与道德】

跨代共同体与代际正义:一种共同体主义的视角^{*}

高景柱

摘要:在当代政治哲学中,代际正义是一种逐渐引起人们关注的正义理论,共同体主义是阐释代际正义理论的一种重要进路,一些共同体主义者构建了以“跨代共同体”为内核的代际正义理论。这种代际正义理论面临的主要批判在于当今世代和未来世代之间道德互动的缺乏致使他们之间不可能存在正义,它没有正确地解释当今世代对未来世代的义务的基础是什么等。事实上,共同体主义的代际正义理论能够容纳上述诘难,然而,它仍然有拓展的空间,它要在克服自身“排他性”缺陷的基础上扩大共同体的边界,推动世界伦理的建设。

关键词:正义;代际正义;共同体主义;跨代共同体

中图分类号:B82

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2020)09-0095-12

一、问题的提出

自工业革命以来,科学技术不断进步,在此过程中出现了一个吊诡的现象,一方面人类改造自然和利用自然的能力不断增强,另一方面人类社会面临的风险在加剧。水土流失和空气污染等现象时有发生,人类的一些不良行为使地球变成一个风险频发的星球,这不仅影响当代人的生存和发展,而且也会影响后代人的生存和发展。例如,在当下,当代人对核废料所采取的处理政策就可以影响后代人的生存环境,甚至后代人数量的多寡及其能否存在,在很大程度上也会受到当代人的行动的影响。随着地球资源的日益贫瘠、全球生态环境的恶化以及生态意识、人类命运共同体意识的增强,后代人的处境问题愈发获得人们的关注。这就引发人们思考:当代人是否有义务为后代人创造或保持一个宜居的环境?后代人是否有权利要求以前的世代为他们留下一个优良的生存环境?在思考代际问题和代际关系时,正义理论是一种重要的分析视角。正义理论既拥有“共时性的维度”,又拥有“历时性的维度”。人们以

往对正义理论的研究往往是从共时性的维度出发的,事实上,倘若一种正义理论漠视历时性维度,它就是残缺不全的。从历时性的角度而言,正义能够适用于代际关系吗?代与代之间是否也要讲正义?对这些问题的回答关涉到“代际正义”理论。在晚近的四十多年中,代际正义理论逐渐成为人们关注的热点理论之一,出现了不少以代际正义理论为主题的学术会议、杂志和论著。

在当代政治哲学中,契约主义、后果主义和共同体主义等理论经常被用于分析代际正义问题,其中“共同体主义”的分析进路日益引起人们的关注。共同体主义中的某些因素可以适用于代际关系,尤其是德夏里特(Avner de-Shalit)等人的共同体主义理念,倡导一种跨代共同体(transgenerational community)的观念,明确提及了当今世代对未来世代的义务。实际上,人们在探讨正义理论时诉诸共同体,在政治思想史中有着悠久的传统,正如希克斯(Richard Hiskes)曾言的,“在哲学史和政治理论史中,对正义的探讨当然不是从权利开始的,而是从共同体开始的。虽然柏拉图和亚里士多德的理念有所

收稿日期:2020-07-05

^{*} 基金项目:国家社会科学基金重大项目“西方国别政治思想史”(13&ZD149)。

作者简介:高景柱,男,天津师范大学政治与行政学院副院长、教授,博士生导师,政治学博士(天津 300387)。

不同,但是他们都使用了共同体的术语来阐述正义问题,涉及个人对正义的共同体的参与的义务和利益”^①。自 20 世纪 80 年代以来,共同体主义逐渐引起了人们的关注,麦金太尔(Alasdair MacIntyre)、泰勒(Charles Taylor)、沃尔泽(Michael Walzer)和桑德尔(Michael Sandel)等人对以罗尔斯(John Rawls)为代表的自由主义展开了猛烈的批判,他们的理论也被统称为“共同体主义”。共同体主义通常是指一种与自由主义的个人主义相对的立场,“从功利主义和康德发展到罗尔斯和诺齐克的自由个人主义,关注的焦点在于把个人作为权利的承担者和道德分析与政治分析的中心,而共同体主义则把这个焦点转移到共同体。它坚持认为个人是被嵌于一种具体的道德、社会、历史和政治背景中,这种背景对于个人的同一性起着建构作用。因此,共同体主义以人格同一性和行为者的背景论观点取代原子式的人的概念”^②。可见,共同体主义是一种侧重于关注“共同体”的学说,强调共同体应该成为政治理论和伦理学的基础。

在当代共同体主义中,有两种值得引起关注的现象,这两种现象使得共同体主义貌似不适宜于处理代际正义问题。一种现象是很少有共同体主义者考虑未来世代的处境问题。也许沃尔泽是一个例外,他在探讨国家等政治共同体的“成员资格”时曾言:“分配正义的思想假定了一个有边界的分配世界:一群人致力于分割、交换和分享社会物品,当然首先是在他们自己中间进行的……我的意思并不是问:过去那个群体是怎样构成的?我在此所关注的不是不同群体的历史起源,而是他们在当下为他们的现在和将来的子孙所做的决策。”^③另一种现象是当代共同体主义者提及的共同体通常是小型共同体。小型共同体貌似更加契合共同体主义的理想,这在麦金太尔那里体现得更为明显,他特别钟爱一种“地方性的共同体”,认为现代民族国家不能被视为一种共同体,也不能提供共同善。^④

然而,在 20 世纪 90 年代,出现了一种既关心未来世代的处境,又不特别将共同体限于“地方性共同体”的共同体主义理论,这种共同体主义以德夏里特等人代表。

德夏里特在其共同体主义理论中明确提出了一种“跨代共同体”理念,这种共同体不仅包括当今世代,而且包括过去的世代和未来世代。在德夏里特

那里,共同体代表了超越简单人群聚集的关系,通常描述的是一个实体,人们从中获得他们的文化身份和道德身份,并从中找到了他们的价值观的意义,例如,人们经常声称人类的共同体主义本质中产生了一种正义感。从这个意义上来说,共同体不一定是地理上的,而是一个道德实体;同时,德夏里特还强调了共同体的精神层面的内涵,认为这种共同体指的是自我认同、道德、政治和文化关系的更具精神的层面。德夏里特认为共同体的文化、道德和政治等内容超越了人的一生,跨代共同体的成员需要延续过去世代的遗产,“然而,这并不是跨代共同体的唯一可能的解释。跨代共同体不仅延伸到过去,而且延伸到未来世代。因此,正如许多人认为过去是构成他们‘自我’的一部分一样,我们同样有理由认为,我们也应该把未来视为我们‘自我’的一部分”^⑤。换言之,德夏里特在此强调的是涵盖过去世代、当今世代和未来世代的跨代共同体。共同体主义的代际正义理论的主要内容、引起的纷争、内在的限度及发展趋向是什么,将是本文关注的主要问题。德夏里特通过共同体主义构建了一种以“跨代共同体”为内核的代际正义理论,这也使得德夏里特成为共同体主义的代际正义理论最主要的代表人物。希克斯等人在批判和继承德夏里特的观点的基础上,构建了自己的代际正义理论,本文第二部分将概述这种代际正义理论。文章的第三部分将涉及共同体主义的代际正义理论面临的“外部批判”和“内部批判”,第四部分回应了上述批判,最后指出共同体主义的代际正义理论进一步发展的趋向。

二、以跨代共同体为内核的代际正义理论

虽然人们在探讨正义理论时诉诸共同体这一做法有着悠久的传统,但是人们在探讨代际关系和代际正义时诉诸共同体是较为晚近的事情,柏克较早地在这方面做出了尝试。在柏克那里,人们应当以崇敬的心情看待国家,国家不是仅仅为了服务于一个在肉体上短暂存在的动物的生存而进行的合作,“乃是一切科学的一种合伙关系,一切艺术的一种合伙关系,一切道德的和一切完美性的一种合伙关系。由于这样一种合伙关系的无法在许多代人中间达到,所以国家就变成了不仅仅是活着的人之间的合伙关系,而且也是在活着的人、已经死了的人和将会出世的人们之间的一种合伙关系”^⑥。显而

易见,柏克此时将国家视为一种神圣的跨代共同体,它将过去的世代、当今世代和未来世代涵盖在内。此后,不少学者在探讨如何以共同体主义阐释代际正义问题时,都从柏克那里汲取了不少灵感,德夏里特、希克斯和汤普森(Janna Thompson)就是其中的代表。

德夏里特的代际正义理论关注的主要问题是当今世代对未来世代负有义务的道德基础是什么。为了解决该问题,学界提出了各种主张,如有些学者从后果主义、契约主义和人权等立场出发建构了不少代际正义理论,德夏里特认为这些尝试都不成功。例如,就人权的阐释方式而言,埃利奥特(Robert Elliot)等人认为,人们可以将当今世代对未来世代所负有的义务建立在未来世代的权利的基础上。德夏里特认可埃利奥特的未来世代拥有权利这一观点,然而,他认为哲学家关注的主要问题在于是否可能在当今世代的权利和义务以及未来世代的权利和义务之间实现平衡。德夏里特通过分析未来世代所拥有的人权和福利权利的概念,认为对上述问题的分析只有从福利权利的角度才能加以解决,当今世代对未来世代负有一种基于福利权利的义务,而不是基于人权的义务,福利权利“只有在拥有共同体的背景下才有意义。这意味着我们必须首先考察将当今世代和未来世代包括在内的‘跨代’共同体。因此,代际正义理论并不能纯粹以权利为基础。然而,通过描述跨代共同体,我认为它可以作为我们承担对未来世代的义务的道德基础”^⑦。依德夏里特之见,人权不适合解决当今世代对未来世代所负义务的道德基础是什么这一问题,“跨代共同体”适合作为当代世代对未来世代所负义务的道德基础。

在德夏里特那里,个人主义理论未能为当今世代对未来世代的义务提供恰当的道德依据,共同体主义方法是一种有益的替代选择,并强调“如果在一个世代内,一个人接受共同体的理念,这意味着对其他成员负有某些义务的原则,那么他就应该接受延伸至未来的跨代共同体概念,从而认可对未来世代的义务。我在此声称,构成性的共同体(constitutive community)跨越几个世纪,延伸至未来。正如许多人认为过去是他们‘自我’的一部分一样,他们也会认为未来是他们‘自我’的一部分。这些关系构成了跨代共同体。这是我们对未来世代承担义务的根源”^⑧。德夏里特为跨代共同体提供了一种心

理学方面的解释,认为人们基于下述两方面的考虑,拥有关心未来的心理动机:一方面,随着时间的推移,讨论“自我的统一”是合理的,自我的统一意味着一个人一生中所有的经历、思想、期望和记忆都与同一个人有关。一个人关心未来的原因并不是因为有许多未来的自我,其中的一些将与现在的自我属于同一个有机体,而是因为这个人未来的自我与其现在的自我之间的关系,使其关心未来;另一方面,虽然这种统一可以通过死亡来结束,但是在某种程度上人类已经找到了克服它的方法,即在某种程度上,人们可以而且应该使其创造性部分永垂不朽。例如,考虑有多少作品在死后出版,这是人们试图留给未来世代的创造性自我的成就,从而确保自我的一部分在未来仍然存在。尸体可以埋葬、焚烧或以任何方式被处置,然而,一个人的思想可以存在于肉体的毁灭以外,这样就克服了对死亡的恐惧。对德夏里特来说,上述心理学的解释只是强调未来是一个人的自我的一部分,然而,这不足以证成当今世代对未来世代的义务。^⑨为此,德夏里特提供了一种政治和道德方面的解释,重点凸显了跨代共同体的两个重要组成部分,即与未来世代的文化互动和道德相似性。

德夏里特强调,将文化互动延伸至未来是对真正的跨代共同体的规范要求,文化互动对过去的影响,正如文化互动对未来的影响一样,是非常简单的。也就是说,就像人们与过去的世代进行文化互动一样,人们也可以假设自身与未来世代进行这种互动。例如,科学是一个典型的例子,今天的纯数学在未来有可能成为应用数学,人们目前所使用的几种发明在某几个世代中仍可以发挥作用,同样的原则也适用于人文和艺术领域。虽然在代际文化互动的情况中,未来世代尚未存在,但是人们仍然可以说未来世代的回答有望到来,但是只是发生在遥远的未来。因此,即使代与代之间的相互交流不是同时发生的,但也存在着文化互动,这种互动是一个分步骤或分阶段的过程。道德相似性是构成跨代共同体的另一个重要组成部分,是跨代共同体内的凝聚力的关键机制。德夏里特曾非常粗略地探讨了随着时间的推移道德相似性的三个阶段,并将它们与未来联系起来:一是某个世代内的道德相似性,对于前一两代人,人们可以假定和预测一种文化和道德相对稳定的情况,孩子们将在其父辈的文化和价值的背

景下成长;二是强调个人的自我来自共同体的公共生活和文化生活,一个人是根据共同体的规范和价值长大的,同时,几代人共享共同体的价值观,围绕其展开积极辩论;三是由于环境的变化和新技术的出现等原因,未来世代的价值观会有温和的乃至激进的变化,会反思过去的世代的价值观。德夏里特认为,文化互动和道德相似性不仅延伸到过去,而且延伸到未来,环境和技术等因素的变化将导致未来人的价值观发生变化,当代人渴望看到这种变化的出现,或者未来世代进行反思,这样可以使得跨代共同体成为一种真正的构成性的共同体。^⑩总之,在德夏里特那里,文化互动和道德相似性是将各个世代联系在一起的黏合剂。

德夏里特还探讨了如何解决对当今世代的义务和对未来世代的义务之间的冲突问题,他依照“消极义务”和“积极义务”之间的区分以及当今世代与未来世代之间关系的强度来解决该问题。在德夏里特那里,一个人可以同时属于多个共同体,这些共同体可能对其提出相互冲突的义务,为了解决该问题,在其他条件相同的情况下,答案取决于共同体关系的强度,强度的标准是个人和情感联系以及道德相似性。德夏里特大体上就以该思路处理了对当今世代和未来世代的义务冲突问题,认为对那些与我们关系较为密切的未来世代负有消极义务和积极义务,对非常遥远的未来世代只负有消极义务。他说:“随着时间的推移,共同体的凝聚力会越来越弱。因为义务源于关系和共同体意识,而且随着这些关系和共同体意识的减少,义务也就减少了……从未来的某个阶段开始,未来世代在时间上越遥远,这些道德规则和规范的光芒就越弱,我们对跨代共同体成员的义务就越弱。该原则意味着我们对不太遥远的未来世代和当代人的义务在财政和环境政策中具有同样的分量。”^⑪依照德夏里特的论说逻辑,当今世代对非常遥远的未来世代的义务不可能像对较近的未来世代所负有的义务那么多,然而,德夏里特接着强调说,各国政府在做出影响未来世代的政策时应充分考虑未来世代的利益,当对未来世代的某些义务与对当代人的其他义务相抵触时,人们不应该立即偏袒当代人,应该以政治的和民主的方式解决义务冲突问题。

希克斯和汤普森在批判性地继承德夏里特等人的观点的基础上构建了自己的共同体主义的代际正

义理论。希克斯在环境正义的背景下阐述代际正义理论,并强调当今世代和未来世代之间存在着“反射性的相互性”(reflexive reciprocity)。他说:“一种自我反弹的行为,以促进现在的执行者和未来的接受者的利益。简言之,保护和促进未来世代的环境权利,增强了当今世代的环境权利。因此,尊重未来世代的权利在一种虚拟的相互性中有利于我们——反过来加强了我们今天的权利。”^⑫例如,当今世代和未来世代都需要清洁的空气、水和未受污染的土壤,未来世代的环境在很大程度上依赖当今世代的行为,倘若当今世代采取有益于未来世代的行为,未来世代的环境权会得到保护,当然,相反的情况也是如此。希克斯在其代际正义理论中采纳了德夏里特的“跨代共同体”概念,强调在其中要保护人的环境权利,跨代共同体是一个延伸至未来的共同体概念。人们应该将未来世代的利益作为一个权利问题来考虑,这个共同体是个人的自我认同的重要组成部分。在希克斯那里,德夏里特着重提及的道德相似性是非常重要的,因为人们言说的日常交流和文化交流只能体现一种对共同体的本能的归属感,而对道德相似性的承认需要理性的反思和选择,在那时,承认未来世代是共同体的成员,不仅是基于人道主义或情感的冲动,而且也是基于理性的自利。正是通过自利的反思,当代共同体的成员在当前做出决策时,把未来世代的成员纳入其中,并假定他们在道德上与自己相似,采用正义的原则来指导包括未来成员之福利在内的当前决定。^⑬实际上,希克斯的“反射性的相互性”概念与德夏里特的“跨代共同体”概念是相通的,都强调当今世代在采取针对未来世代的正当行为时,实际上是在为自己服务。

汤普森认为跨代政治组织是跨代共同体的一种重要体现,并构建了一种侧重于超越终身的利益的、以跨代政治组织为内核的代际正义理论。对于德夏里特的观点,汤普森强调德夏里特理所当然地认为其所描述的构成性共同体意味着人们对未来的人和现在的人都负有义务,汤普森对此强调,德夏里特几乎没有提到这些义务如何产生。同时,“德夏里特关于代际合作之看法的主要问题是,代际合作在很大程度上取决于人们的看法,即从道德上讲,他们有足够的共同点,成为同一个共同体的成员。他们是否在一个拥有多元文化的政治组织中这样做,这是令人怀疑的。现在的公民是否能够假设他们的继任

者的前景会和他们自己的前景十分相似,这就更加令人怀疑了。即使是在时间上相互接近的几个世代,也可以认为彼此在道德观上有着不可调和的差异”^⑭。在汤普森那里,超越终身的利益处于重要地位,这些利益是跨代政治组织的义务的基础,其中的义务既包括对过去世代的义务,又涵盖了对未来世代的义务。超越终身的利益可以针对一个人生前和身后发生之事,例如,一个人可能希望纠正自己的国家对他国所犯下的历史错误,也可以希望自己所处的共同体繁荣昌盛,倘若我们假定大多数人拥有超越终身的利益是合理的。总之,跨代政治组织是汤普森的代际正义理论的最核心的内容,国家就是这样的组织,每个公民都出生在一个已经存在的、将会延续很多世代的政治组织之中,公民尊重其所属国家的已经逝去的人,并愿意为了未来世代做出牺牲,将遗产传给未来世代。

三、共同体主义的代际正义理论面临的质疑

共同体主义的代际正义理论面临不少诘难,鉴于德夏里特对该理论的生发起到的重要作用,不少学者在质疑该理论时往往以德夏里特为批判对象。这些批判可以被分为“外部批判”和“内部批判”,前者主要是由一些不赞成共同体主义的代际正义理论的学者提出的,后者主要是由一些共同体主义的代际正义理论的支持者阐发的。

1. 外部批判

外部批判是多方面的,其中第一种批评认为,当今世代和未来世代之间缺乏道德互动,因此他们之间不可能存在正义(简称“批评1”)。实际上,这种批评并不纯粹针对德夏里特的代际正义理论,它出现的时间较早,德夏里特的代际正义理论主要是为了避免或回应上述质疑。对于代际义务是否存在,戈尔丁(M. P. Golding)说他不能确定该问题能否得到肯定的回答,他认为未来世代构成了一个当今世代不能期望与之分享共同生活的共同体,鉴于当今世代不知道他们想要什么,未来世代是当今世代的道德共同体的成员这一观点就令人怀疑。戈尔丁通过下述例子言说了该观点,即倘若当今世代不采取措施控制自身的基因,不良突变将不可避免地累积,有的学者强调鉴于当今世代不知道遥远的未来世代的生活条件,即使在基因构成这样的问题上,当今世代也不知道该对未来世代抱有什么期望,有的学者

甚至强调倘若当今世代对未来世代负有义务,义务就是当今世代不为未来世代做计划。“从这个相当极端的例子中可以得出的教训是,我们关注的世代离我们越远,我们越不可能有义务来提升他们的善。从伦理和实践上来说,我们都应该着眼于更近的世代,也许仅仅着眼于我们的直系后代。毕竟,即使我们对未来世代负有义务,我们对直系后代的义务也毫无疑问是更加清晰的……从伦理和实践的角度来看,寻求促进遥远的世代的利益是不明智的。”^⑮凯尔(Norman Care)更加明确地强调了当今世代与未来世代之间缺乏道德互动,从而既否认道德共同体包括未来世代,又否认当今世代对未来世代负有义务。依凯尔之见,当今世代与未来世代之间面对面的接触不可能出现。他说:“事实上,那种认为我们和未来的人是一个共同的道德共同体的整个想法可能看起来很奇怪。在这样的一个共同体中,没有相互合作,也不能以任何熟悉的方式共同参与共同的活动。我能想到的一个‘交换’是,为了给未来的人提供一个可居住的地方,我们做出了牺牲,他们会心存感激。他们至少不会轻视我们。然而,这种‘交换’几乎不是‘实物’交换,事实上,它从未到达我们手中。”^⑯同时,在当今世代和未来世代的关系中,当今世代缺乏任何内疚感,这种内疚感通常是在一个人不遵循共同体的规则时产生的。

第二种外部批评认为,德夏里特的代际正义理论不能避免“非同一性问题”(non-identity problem),没有正确地解释当今世代对未来世代所负义务的基础是什么(简称“批评2”)。埃利奥特(Robert Elliot)强调由于非同一性问题,德夏里特的理论的适用范围受到严格限制。他说:“即使我们把我们的考虑局限于跨代共同体中的正义,也会出现一种不同的非同一性问题,因为我们所做的决策决定了未来的人是否是我们跨代共同体的成员……我们现在的选择可以决定我们所属共同体的时间范围。特别是,我们可以通过做出选择,确定未来的人不是我们代际共同体的成员,从而逃避共同体主义正义对未来的任何要求。”^⑰埃利奥特随后指出了对此问题的两种回应:一是我们永远不能确定未来的人是否是我们共同体的成员;二是在我们力所能及的范围内确保未来人拥有一个宜居的环境。埃利奥特通过一个思想实验指出上述回应的不可行性:假如我们要从P、Q和R中选择某政策,倘若我们选择了

P, 它既使得未来的人是富裕的, 又是我们的代际共同体的成员; 倘若我们选择了 Q, 它既使得未来的人可能是中等富裕的, 又可能是我们的代际共同体的成员; 倘若我们选择了 R, 它既使得未来的人是贫穷的, 并且不会成为我们的代际共同体的成员。那么, 共同体主义的代际正义理论要求我们作何选择呢? 埃利奥特认为, 共同体主义的代际正义理论会建议我们采取其中的任何一项, 如果我们选择了 R, 然后假设 R 让未来之人过上了有价值的生活, 那么我们就不会犯下任何非正义的行为, 因为那些人不会成为我们的代际共同体的成员, 对于那些认可共同体主义的代际正义理论的人来说, 非同一性问题不仅仅是个人主义观念存在的问题。埃利奥特还指出了德夏里特的理论会带来一种后果主义的解释, 倘若我们选择一种消耗资源的政策, 我们可能认为不管未来人是谁, 都受到了他们同时代人的非正义对待; 相反, 倘若我们选择了一种资源节约政策, 我们可能认为未来更少的人会受到他们同时代人的非正义对待, 此处我们面对的是不同的未来人, 当前生育未来之人的愿望, 可以被视为实现某些卓越理想的愿望。“从现在到未来的资源再分配, 例如, 资源节约政策是实现这一理想的手段。然而, 这根本不是一种再分配, 而这种再分配显然是由对特定人群更正义对待的渴望驱动的。人民是谁, 实现理想的手段是什么, 这并不重要。”^⑩可见, 依埃利奥特之见, 德夏里特的理论没有摆脱非同一性问题带来的约束。

第三种外部批评认为, 德夏里特的跨代共同体的义务的速度将会以统一的速度减弱这一假设并不成立, 倘若该假设成立, 当今世代对未来世代所负有的义务在理论上会出现没有义务的余地(简称“批评3”)。多布森(Andrew Dobson)首先对代际正义理论提出了一般意义上的批评, 认为虽然人们在探讨可持续发展理念时经常提及未来世代, 但是正义关系的一个先决条件(相互性)似乎缺失了, 未来世代不能伤害我们。多布森强调, 德夏里特的跨代共同体理论的优势在于它可以解决当今世代可能为未来世代牺牲多少的问题, 然而, 对于该问题, 德夏里特还强调文化和道德上的相似性等将跨代共同体联系在一起, 随着时间的推移会逐渐减弱, 当今世代对未来世代的义务随着纽带的减弱而消失。多布森对此评价道: 德夏里特“关于强度将以统一的速度减弱的明显假设肯定不能成立。例如, 也许根

本没有下降……或者可能会非常迅速地下降, 在这种情况下, 我们的义务将持续很短的一段时间——短到无法处理环保主义者经常关心的长期问题(例如放射性废料的衰变)”^⑪。依多布森之见, 德夏里特的那种侧重共享文化和道德相似性的共同体使上述问题变得更加复杂, 这意味着只有一系列的跨代共同体, 每个当今世代的共同体都受到跨代道德和文化相似性的约束, 并不存在一个完整的跨代共同体。同时, 这也意味着代际义务因地而异, 可能会将核废料合法地从高的代际义务区域运往低的代际义务区域, 这就引出了另一种批判: “即使我们假设代际义务的表现与德夏里特希望的一样(尤其当代际义务确实如此时), 如果这种义务以一种或多或少恒定的速度‘消失’, 那么在我上面提到的那些长期问题上, 理论上可能没有义务的余地。”^⑫总之, 在多布森那里, 德夏里特的共同体概念没有很好地为代际正义的事业服务。

2. 内部批判

内部批判主要是由不拒斥共同体主义的代际正义理论的人提出的。马歇尔(Peter Marshall)认为德夏里特在回应埃利奥特的观点时体现了一种自相矛盾的立场, 德夏里特的共同体主义立场并不彻底(简称“批评4”)。在马歇尔那里, 德夏里特所言说的共同体主义被分为弱共同体主义和强共同体主义。前者很难与个人主义分开, 社会背景仅作为个人的背景起作用; 而后者与个人主义不同, 个人是不能从其所处社会背景中抽象出来的。马歇尔认为德夏里特强调弱共同体主义而忽视了强共同体主义的发展, 德夏里特“对个人主义者将当今世代对未来世代的责任建立在人权基础之上的批评, 是对将个人置于共同体之上的逻辑优先性的批判。然而, 在他自己试图把这些责任建立在福利权的基础上时, 却倾向于以同样的方式给予了个人以优先权”^⑬。也就是说, 马歇尔认为德夏里特的立场是自相矛盾的, 即德夏里特批判埃利奥特在证成当今世代对未来世代的义务时诉诸以个人主义为基础的人权观, 德夏里特在述说自己的观点时却像个人主义者一样给予个人以优先性。马歇尔的另一种批评是由德夏里特的强共同体主义立场招致的, 这种共同体主义暗示了个人拥有福利权利。马歇尔说: “然而, 在德夏里特所使用的共同体概念中, 对分配正义的强调导致了一个奇怪的悖论。分配正义关注的是确保个

人不被剥夺他们应有的权利。然而,也可以说,在一个共同体中,正是个人重视同样的东西,所以才会有这些利益冲突。从分配正义的角度看,那种被认为应该保障福利权利的东西,即共同体,是福利权利所要解决的利益冲突的前提。共同体是由有着非常相似愿望的人组成的,所以他们会有冲突。”^②马歇尔接下来强调倘若要克服这个悖论,人们需要从逻辑上优先考虑共同体,在强共同体主义中,共同的价值观念不是冲突之源,而是共同利益的基础。总之,鉴于德夏里特的共同体主义立场是不彻底的,个人主义立场在德夏里特的理论中占有更大比重,德夏里特的立场无法避免上述悖论的出现。

希克斯和汤普森认为德夏里特的理论可能忽视了他共同体中的未来世代,没有延伸至更遥远的未来世代和陌生人(简称“批评5”)。希克斯引述了巴里(Brian Barry)对德夏里特的批判,即共同体主义的代际正义理论只有通过忽视其他未来的共同体的福利,才能为自己特定共同体的未来世代提供基于理性的义务,并强调那种不因时间和地点的差异而区别对待人们的普遍主义理念具有巨大的吸引力。希克斯认为巴里的批判是重要的,共同体主义者应该是普遍主义的正义理念的倡导者,“的确,任何共同体主义理论,如德夏里特的理论,都只为每个共同体对其后代的正义辩护。如果我们假设每个民族或文化共同体的一部分,无论在其他方面有多么不同,都是其后代的共同意识,那么像德夏里特这样的代际正义理论就具有普遍的影响”^③。汤普森认为当今世代的活动不仅可能伤害自己共同体的继承人,而且也可能伤害其他共同体的继承人等遥远的陌生人。这种反对意见还指出,对未来世代的关切必须是对地球上所有未来人的关切,不仅仅是对自己所属共同体的成员的关切。汤普森对此回应道,共同体主义者不难解释政治社会及其公民如何能够获得针对其他共同体的人民的责任,然而,“对遥远地区的人造成伤害的可能性所带来的问题,似乎更难克服。事实上,许多关于对未来世代的责任的解释,依赖于人们分享共同的善或处于合作关系中,这些解释似乎只把责任留给了更直接的继承人。我们可以预期的道德差异将存在于我们和更遥远的几代人之间,这表明德夏里特对未来世代的义务的描述不会把我们带到很遥远的未来”^④。也就是说,在当今世代和遥远的未来世代之间,德夏里特提及的道

德相似性将逐渐减少。

四、回应共同体主义的代际正义理论面临的质疑

通过上文的论述,我们探讨了以德夏里特、希克斯和汤普森等人为代表的共同体主义的代际正义理论的内涵及其面临的一些外部批判和内部批判,那么,共同体主义的代际正义理论(尤其是德夏里特的代际正义理论)能够回应上述质疑吗?

1. 对“外部批判”的回应

由戈尔丁和凯尔提出的“批评1”认为,当今世代和未来世代之间缺乏道德互动,因此在它们之间不可能存在正义。德夏里特在构建其代际正义理论的过程中主要是为了回应这种批评。众所周知,一般意义上的共同体与共同体成员之间的互动通常联系在一起,譬如,共同体的成员共同居住在某个地方、看着相同的电视节目、听着同样的广播、在同一所学校读书和共同抵御外敌侵略等,这种共同体往往是一种有形的共同体,因此,当有人用跨代共同体作为当今世代对未来世代所负义务的基础时,某些学者以世代之间缺乏道德互动为由提出质疑就是极为正常的。针对凯尔所说的在当今世代与未来世代的关系中当今世代缺乏内疚感这一观点,德夏里特曾明确回应道:“有证据表明,否认这种感觉的存在是错误的。无论如何,大多数思考环境问题的作家都深感遗憾和悔恨地提到我们对未来世代造成的环境损害以及由此给他们带来的负担……事实上,人们可以普遍地认为,即使人们没有互动,尤其当他们不互动时,他们也会对彼此感兴趣,例如,西方对中国的西藏人、对他们的生活方式和宗教的迷恋就是明证。”^⑤

针对戈尔丁和凯尔的批评意见,德夏里特明晰了共同体的存在需要满足的某些条件。他认为,“要使一群人成为一个共同体,必须满足三个条件之一:日常生活中的互动、文化互动和道德相似性”^⑥。戈尔丁和凯尔所提及的共同体是一种“面对面”的共同体,所言说的互动是一种可观察到的互动。例如,人们共同参与的经济生活、政治生活和日常生活等,在代际关系中由于未来世代是尚未出生的,当今世代和未来世代之间缺乏这种互动,跨代共同体不能建立在日常互动的基础上;然而,日常生活中的互动仅仅是使得一群人成为共同体的条件之一,除了它以外,依照德夏里特所述,文化互动和道

德相似性也是可以使得一群人成为共同体的条件,共同体除了包括“面对面”的共同体以外,还有其他形式的共同体。就文化互动来说,当今世代在风俗习惯方面往往继承了过去世代的风俗习惯,例如,传统节日的仪式和结婚仪式等;同时,当今世代学习过去世代的文化和思维方式等,相应地,当今世代和未来世代之间也存在着类似的现象。就道德相似性而言,如果未来世代的善观念和价值观等内容与当今世代的善观念和价值观等内容大体上相似,那么他们之间就具有道德相似性;然而,在跨代共同体中,倘若当今世代和未来世代之间存在道德相似性,那么我们上面所说的文化互动应该是存在的,也就是说,文化互动是道德相似性存在的先决条件。

埃利奥特的“批评 2”认为,德夏里特的共同体主义的代际正义理论不能避免“非同一性问题”,没有正确地解释当代人对未来人所负义务的基础。实际上,“批评 2”是值得商榷的。由于当今社会是一个合作体系,我们对当代人负有某些义务,在德夏里特的跨代共同体中,当今世代对未来世代也负有某些义务,其中的原因主要在于代际合作的存在以及共处于同一个共同体之中。虽然埃利奥特所说的当今世代所采取的不同的政策(如不同的环境政策)确实会使得不同的人出现,但是只要人类社会不出现难以抗拒的重大灾难,共同体仍将继续存在。虽然我们并不能确定在未来世代中哪些人将会出生,哪些人将会死亡,但是我们知道共同体仍将存在,这体现出共同体具有连续性和继承性。后果主义者和契约主义者等在阐释代际正义理论时,往往需要首先确定未来的人(如功利主义等后果主义在计算效用总和时需要知道未来世代的人口政策和未来人的身份等信息),然而,在共同体主义的代际正义理论中,当今世代对未来世代所负有的义务与上述信息是无关的,它并不取决于在未来世代中哪些人将存在,不需要知道在未来存在之人的确切身份。这主要是因为这种义务是与共同体联系在一起的,在未来存在的人(无论是谁)都将成为我们共同体的一员。同时,只要当今世代没有采取审慎的政策(如肆无忌惮地破坏环境),在未来世代肯定有人受到伤害,即使我们目前不能确切地知道谁会受到伤害,不能确切地知道受到伤害的人的数量。根据上述解释,德夏里特的共同体主义的代际正义理论能够避免埃利奥特所说的“非同一性问题”。

针对多布森的“批评 3”,希克斯的代际正义理论可以回应多布森对代际正义理论提出的一般意义上的批评,即鉴于当今世代和未来世代之间缺乏相互性,正义理论并不适宜于处理当今世代和未来世代之间的关系。实际上,相互性不会局限于希克斯所说的一般意义上的相互性,当今世代和未来世代之间可能还存在另一种相互性,即希克斯在其代际正义理论中所强调的“反射性的相互性”。就环境政策而言,“不同时保护我们自己,就不能保护未来人的环境利益的质量;不保护未来人,就不能保护我们自己。因此,我们保护这些利益的行动,不仅是对未来的责任,也是对我们自身利益的回应,以保护它们。易言之,如果我们承认未来人的环境利益是我们同样基本的实际利益,那么我们对这些利益的保护就是在保护我们自己的利益”^⑦。希克斯尤其在环境政策中强调了该相互性的重要性,也就是说,当今世代承载着未来世代的环境利益,当今世代采取有利于未来世代的环境政策(如保护未来世代将拥有的空气、水等资源),反过来,这也有利于当今世代的利益。多布森还强调“德夏里特的关于强度将以统一的速度减弱的明显假设,也肯定不能成立”。实际上,多布森此时误解了德夏里特的观点,德夏里特只是强调随着时间的推移,当今世代对未来世代的义务将会逐渐减弱,但是德夏里特并没有像多布森所认为的那样强调当今世代对未来世代的义务强度将会以统一的速度减弱。

2. 对“内部批判”的回应

以上回应了三点“外部批判”,下面再来回应“内部批判”。

马歇尔在批判德夏里特的代际正义理论时认为德夏里特存在自相矛盾的地方,即德夏里特在质疑埃利奥特的理论时,实际上是在质疑埃利奥特将个人置于共同体之上(即质疑个人主义),然而,当德夏里特自己试图把当今世代对未来世代的义务建立在福利权利的基础上时,却倾向于以同样的方式给予个人以优先权,并认为德夏里特持有共同体只是一群碰巧拥有相同价值观的人所构成的以及个人的身份是完全独立的这一观点。事实上,马歇尔此时误解了德夏里特的观点,德夏里特在阐释共同体主义的代际正义理论时采用的是非原子论。德夏里特在强调未来世代的福利权利时曾区分了福利权利和人权。他认为,“人权基本上是为了防止机构或其

他个人干涉个人的生活,福利权利不同于人权,它不能抽象地基于个人。它们必须基于社会环境中的个人。与人权相反,福利权利不可避免地强调一个人的社会关系,而且通常是在那些处于‘制度关系’中、共同享有‘制度生活’的人的语境中被提及。换言之,这些权利——实际上是一般的规定——与成员身份以及我们作为同一共同体成员相互承认的义务有关”^{②9}。在德夏里特那里,福利权利来自共同体,一般而言,福利权利只有在共同体的背景下才有意义,只要国家这样的政治共同体仍然存在,非国家的成员就不可能享受由该国家所提供的福利,福利权利是向共同体的成员所提供的。可见,德夏里特并没有像马歇尔所说的那样给予个人以优先权,虽然德夏里特强调福利权利的主体是个人,但是个人是共同体中的个人,个人并不是被认为可以独立于其语言、文化、历史等背景来加以理解和存在的,这与个人的地位是否拥有优先权没有关联性。针对马歇尔所说的德夏里特持有共同体只是一群碰巧拥有相同价值观的人所构成的这一观点,我们可以回想本文前面在提及德夏里特的共同体观点时曾经提到的观点——共同体代表了超越简单人群聚集的关系,它通常描述的是一个实体,人们从中获得他们的文化和道德身份——由此我们可以发现,马歇尔的观点同样是值得商榷的,德夏里特认可的不是一种弱共同体主义,而是一种强共同体主义。倘若上述回应可行的话,马歇尔在“批评4”中所提到的第二点批判就迎刃而解了。因为按照马歇尔的看法,倘若德夏里特的代际正义理论要想克服马歇尔所说的悖论,人们需要从逻辑上优先考虑共同体而不是个人。倘若按照我们刚才所言,强共同体主义在德夏里特的代际正义理论中占据着主导地位,这种悖论就是可以被克服的。

“批评5”强调德夏里特的代际正义理论可能忽视了其他共同体中的未来世代,没有延伸至更遥远的未来世代和陌生人。在回应希克斯和汤普森的质疑之前,我们发现希克斯在强调德夏里特的代际正义理论可能忽视了其他共同体的未来世代的处境时,存在一个自相矛盾的地方。希克斯曾回应了拜尔(Annette Baier)的“一个人发现自己所处的跨代道德共同体并不局限于那些与自己的生活方式相同的人,而是将扩展到与自己直接或间接处于依赖或者相互依赖关系之中的所有人,这种相互依存是可

以传递的”^{③0}这一观点,认为拜尔上述根据未来人的权利所做出的推断走得太远了,“从环境角度来说,所有未来世代的确都依赖于我们今天在我们的社会中所做出的关于空气、水和土壤的决定,但是除了我们自己社会的权利以外,我们并不相互性地依赖于任何未来世代的权利。我们今天关于环境保护的论点是由我们自己固有的权利而不是所有社会的权利所强化的。这是我在这里主张的特殊的、‘反射性的’相互性,它只存在于他们自己的跨代文化中”^{③1}。在希克斯那里,道德共识和关心只有在共同体内部才有可能,只有那些拥有相同道德信仰的人才能被纳入道德共同体之中。可见,希克斯自己也对将某个共同体的代际正义扩大到其他共同体这一做法持一种怀疑态度。德夏里特真的如“批评5”所言说的那样可能忽视了其他共同体的未来世代、没有延伸至更遥远的未来世代和陌生人吗?德夏里特在其著作《为什么后代重要》的最后曾强调了他有一些尚未完成的工作,其中第三个问题是最紧迫的政治任务,即在解决环境问题的过程中如何实现国际合作,“从理论上讲,建立国际合作可能并不十分困难,因为每个人都属于几个共同体(例如,国家、政党、宗教派别、阶级和意识形态运动等),其中许多都是国际性的。然而,不幸的是,国际合作实际上远不能令人满意,也许是因为占主导地位的共同体的国家。这引起了国际代际正义问题(一个共同体的人对另一个共同体的未来之人的义务)”^{③2}。也就是说,德夏里特已经意识到了对其他共同体的未来世代的义务问题,只不过德夏里特没有详述,希克斯和汤普森等人也确实指出了共同体主义的代际正义理论进一步的发展趋向。

五、共同体主义的代际正义理论的内在限度及趋向

上文简要回应了共同体主义的代际正义理论所面临的质疑,从中我们可以发现,上述质疑在不少方面误解了共同体主义的代际正义理论,然而,这并不意味着共同体主义的代际正义理论是非常完善的,实际上它还存在一些需要解决的问题,这些问题主要与德夏里特如何解决当今世代对未来世代的义务和当今世代对同时代人的义务(尤其是对穷人的义务)之间的冲突以及如何取得平衡是密切相关的。

我们知道,上述冲突非常常见,譬如,当今世代需要廉价的能源,核能通常被认为是一种清洁的、廉

价的能源,不少国家和地区在大力建设核电站,这当然有利于改善当代人的处境,穷人也会以低廉的价格获得电能;然而,核能往往也有着巨大的危害,倘若核设施发生爆炸或核废料处置不当,未来世代会深受其害。当那些满足当今世代之利益的行为有可能伤害到未来世代时,我们应当在多大程度上考虑未来世代及其利益呢?我们在前文中曾经提及了德夏里特对此问题的处理方式。简言之,德夏里特依照“消极义务”和“积极义务”之间的区分以及当今世代与未来世代之间关系的强度来解决该问题;同时,德夏里特还有两个重要的区分,即“亲密的未来世代”和“遥远的未来世代”之间的区分,以及“正义的义务”和“人道的义务”之间的区分。德夏里特认为我们对亲密的未来世代负有积极义务、消极义务和正义的义务,而对遥远的未来世代负有消极的义务和人道的义务,正如德夏里特所言,“我们对遥远的未来世代负有某些义务,尽管它们不是基于或者源自共同体关系。这是人道问题而不是正义问题。两者的区别在于正义关注所有权原则或者对资源的控制,人道关注人民的福祉。它要求我们避免造成痛苦,并在其发生的地方减轻它……正义的要求比人道的要求更为基本”^⑩。显而易见,人道的义务与正义的义务是两种不同程度的义务,与那些源自人道考虑的义务相较而言,那些源自正义考虑的义务是一种更为基本的义务。本文认可德夏里特的当今世代对亲密的未来世代负有积极义务、消极义务和正义的义务,而对遥远的未来世代负有消极的义务这一观点,不认可当今世代对遥远的未来世代负有人道的义务这一观点,实际上,当今世代对遥远的未来世代也负有正义的义务。

就代际正义理论而言,人道的义务侧重于当今世代避免采取一些能够伤害未来世代的行动,正义的义务聚焦于当今世代所采取的行为本身是否是正当的,如何在制度等方面真正实现代际正义。随着人类文明的不断进步以及代际关系逐渐引起人们的关注,当今世代对遥远的未来世代负有人道的义务这一观点,已经基本上获得了人们的认可。然而,人道不是一个充分的基础,未来世代的命运会建立在一个相当脆弱的基础上,这对实现代际正义来说是远远不够的。为了真正实现代际正义,这就要求我们不能仅仅止步于人道的义务,而且也应该关注正义的义务。正义的义务除了要求当今世代避免采取

一些能够伤害未来世代的行动以外,还要求当今世代反思自身行为的正当与否,在那些有可能影响到未来世代处境的政策方面采取一种更加审慎的态度。尤其在当今社会,当今世代的一些决策(如修建核电站、进行核试验、倾倒核废料、砍伐大量的森林或者修建大型水库)往往会影响到未来世代的处境。如果依德夏里特所言,当今世代对遥远的未来世代仅仅负有人道的义务,那么倘若当今世代没有关注未来人民的福祉,这也是无可厚非的,显然,这对于实现代际正义来说是较为不利的。

为了进一步完善共同体主义的代际正义理论,正义的义务除了应当被纳入当今世代对遥远的未来世代所负有的义务以外,共同体主义的代际正义理论至少还有两个方面的重要工作要做。

一方面,各个共同体之间以及各种文化之间要进行对话和合作,培育更多的道德相似性,从而更好地实现代际正义。在当今社会,有各种各样的共同体,国家应该是其最重要的代表之一,然而,目前一些国家的行为并不真正有利于代际正义的实现。例如,不少国家在发展本国经济的过程中非常注意保护本国的生态环境,这样会有利于本国公民的后代的生存,然而,其中有些国家是以污染他国的环境或者大肆消耗他国的自然资源为代价的,这既表现在有些国家将污染物或明或暗地转移到其他国家,又表现在有些国家在其他国家生产可能会带来污染副产品的物品,受害的国家往往是一些贫困的国家(一些贫困国家通常不得不砍伐本国的森林以出口原木,并在由此产生的土地上种植农作物),这样的话,贫困国家的公民及其后代的处境就是非常令人担忧的。同时,虽然有些国家注重保护环境,但是有些国家可能并不在意该问题,那些采取环境保护政策的国家可能也会受到那些不注重环境保护的国家的行为带来的侵扰,因为有些污染物(如有毒气体)不会固定在某个地方,而是可以跨越边界,它不但可以跨越政治边界,而且还可以跨越地理边界。上述两种现象,都是实现代际正义的严重障碍,因此,各个共同体之间和各种文化之间要进行对话和国际合作,以期共同应对人类所面临的一些难题,例如,环境污染、气候变化和核安全体系的构建等问题。我们需要注意的是,为了实现代际正义,富裕的国家需要帮助贫困的国家,应当在缓解和消除全球贫困和全球不平等方面做出某些贡献。一些贫困国家为了

满足自己的基本需要,往往过度开发他们所拥有的资源并采取粗放型的发展策略,这种行为所造成的污染有时也会跨越国界,影响其他国家的发展。倘若富裕国家可以帮助贫困国家走向绿色发展的道路,也会在某些方面有利于富裕国家自身的生存和发展。

另一方面,要力图摆脱共同体主义本身的局限(即“排他性”的缺陷),扩大共同体的边界,实现德夏里特偶尔提及的国际代际正义理念。在此过程中,我们要推动世界伦理的建设,同时,也可以尝试从我们国家目前所倡导的“人类命运共同体”理念中汲取一些资源。在回应“批判5”的过程中曾提及德夏里特有关关注其他共同体的未来世代的想法,然而,德夏里特只是一笔带过,也就是说,希克斯和汤普森确实指出了德夏里特的代际正义理论存在的一个亟须解决的问题。虽然与后果主义和契约主义对代际正义的阐释相较而言,共同体主义在阐释代际正义理论的过程中可能有一些优势,例如,它不是原子论的,也可以更好地回应非同一性问题,然而,共同体主义本身的一些缺陷也给共同体主义的代际正义理论带来一些难题。这主要涉及共同体的一个重要缺陷,即它的“排他性”。正如伊兹欧尼(Amitai Etzioni)所言,“在既定的社会生活现实中,所有的共同体就其本性而言都有一个严重的规范性缺陷:它们具有排他性。所有的共同体都在成员与非成员之间划出了界限,而且在大多数情况下,它们对待非成员不会像对待其成员那般好(存在一些例外情况,诸如,一些宗教组织和世俗的志愿团体为了照料病人和帮助穷人而牺牲其成员的利益)”^③。本文上一段所提及的两种现象,都与国家这一共同体的排他性有着密切的关系。为了应对这些现象,我们需要克服共同体主义本身的缺陷,例如,有些国家保护本国环境以及本国公民之后代的行动,不能以伤害其他国家的环境以及他国公民的后代为代价;在某种程度上超越目前共同体的边界,可以更好地应对气候变化等问题,可以更有利于实现代际正义。这需要跨越原来的共同体边界,形成新的认同,当然,这无疑是一个巨大的挑战。在应对该挑战的过程中,“世界伦理”以及我们国家目前倡导的“人类命运共同体”理念可能是一些较好的方案。

在全球化时代,人类共同体生活如何可能?为此,我们需要建构一种世界伦理,用于规约各国以及

各国人民在人类命运共同体中的共处。

何谓世界伦理?《世界伦理宣言》是1993年9月4日思想界和宗教界发起制定的一份世界伦理的奠基性文献,它曾给“世界伦理”下了一个著名的定义:“我们所说的世界伦理,指的是对于现存的具有约束性的价值观、不可取消的标准和个人基本态度的一种基本共识。没有这样一种在伦理上的基本共识,每个社会或迟或早都会受到混乱或独裁的威胁,而个人或迟或早也会感到绝望。”^④当然,为了更加明确世界伦理的内涵,我们还需要强调世界伦理的基本要求。《世界伦理宣言》强调,没有世界伦理,就没有新的世界秩序,世界伦理秉承“己所不欲,勿施于人”这一黄金法则,强调每个人必须被当作人来对待,都应该获得人道的对待,也就是说,无论个人的年龄、性别、种族、民族、生理能力、心理能力、语言、宗教、政治观点或社会背景如何,都拥有不可让渡的和神圣的尊严。因此,每个人和每个国家都应当保护这些尊严,人类应当成为权利的主体,而不能成为实现他人目的的手段。世界伦理不是纯粹由西方提出并强制世界上其他国家接受的理念,而是由世界上各主要文化传统所共同认可的理念。世界伦理观强调国与国之间、人与人之间存在一种相互依赖关系,强调人们要将自己的命运同他人的命运、同国家等共同体的命运联系在一起,秉承“推己及人”的理念。

我们当下所倡导的“人类命运共同体”理念也许是一种有益的选择。人类命运共同体思想是中国为了在全球化时代化解人类所面临的全球金融危机、恐怖主义、重大传染性疾病、局部战争、环境危机和全球贫困等问题而提出的一种“中国方案”,贡献的一种“中国智慧”。人类命运共同体思想强调,“到目前为止,地球是人类唯一赖以生存的家园,珍爱和呵护地球是人类的唯一选择。瑞士联邦大厦穹顶上刻着拉丁文铭文‘人人为我,我为人人’。我们要为当代人着想,还要为子孙后代负责……我们不能吃祖宗饭、断子孙路,用破坏性方式搞发展。绿水青山就是金山银山。我们应该遵循天人合一、道法自然的理念,寻求永续发展之路”^⑤。人类共同体已经成为一个命运休戚相关的共同体,有着共同的利益。“人类命运共同体理念”中的“共同体”应当是一种基于共同利益和伦理等基础之上的联合体,它强调各国在追求本国利益时,应当注意到人类的整

体利益,要力图塑造一种共同身份。总之,倘若我们采纳世界伦理和人类命运共同体等理念来拓展共同体主义的代际正义理论,将有助于我们扩大共同体的边界,有助于克服共同体本身所存在的“排他性”缺陷,更有助于塑造国际代际正义理论。

注释

①②③④⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿Richard Hiskes, *The Human Right to a Green Future: Environmental Rights and Intergenerational Justice*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, p.22, p.49, pp.14-15, p.16, p.60, p.67.②[英]尼古拉斯·布宁、余纪元编:《西方哲学英汉对照词典》,人民出版社,2001年,第171页。③[美]迈克尔·沃尔泽:《正义诸领域》,褚松燕译,译林出版社,2002年,第38页。④参见 Alasdair MacIntyre, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1999, p.131.⑤⑦⑧Avner de-Shalit, Community and the Rights of Future Generations: a reply to Robert Elliot, *Journal of Applied Philosophy*, Vol.9, No.1, 1992, p.113, p.105, p.110.⑥[英]柏克:《法国革命论》,何兆武等译,商务印书馆,1998年,第129页。⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭⑮⑯⑰⑱⑲⑳㉑㉒㉓㉔㉕㉖㉗㉘㉙㉚㉛㉜㉝㉞㉟㊱㊲㊳㊴㊵㊶㊷㊸㊹㊺㊻㊼㊽㊾㊿Avner de-Shalit, *Why Posterity Matters*, London and New York: Routledge, 1995, pp.15-16,

pp.35-39, pp.41-49, p.58, p.18, p.22, p.138, p.63.⑭⑮Jonna Thompson, Identity and Obligation in a Transgenerational Polity, in Axel Gosseries and Lukas H. Meyer (ed.), *Intergenerational Justice*, Oxford: Oxford University Press, 2009, p.31, p.46.⑮M.P.Golding, Obligations to Future Generations, *The Monist*, Vol.56, No.1, 1972, p.98.⑯Norman Care, Future Generations, Public Policy and the Motivation Problem, *Environmental Ethics*, Vol.4, 1982, pp.205-206.⑰⑱Robert Elliot, Contingency, Community and Intergenerational Justice, in Nick Fotion and Jan C. Heller (ed.), *Contingent Future Persons*, Springer Science, 1997, p.167, p.169.⑲⑳Andrew Dobson, *Justice and the Environment*, Oxford: Oxford University Press, 1998, p.106, p.107.㉑㉒Peter Marshall, Thinking for Tomorrow: Reflections on Avner de-Shalit, *Journal of Applied Philosophy*, Vol.10, No.1, 1993, p.107, p.108.㉓Annette Baier, *Reflections On How We Live*, Oxford: Oxford University Press, 2009, pp.14-15.㉔[美]阿米泰·伊兹欧尼:《创造好的共同体与好社会》,史军译,李义天主编:《共同体与政治团结》,社会科学文献出版社,2011年,第352页。㉕《世界伦理宣言》,[瑞士]孔汉思:《世界伦理手册》,邓建华等译,三联书店,2012年,第136页。㉖《共同构建人类命运共同体——在联合国日内瓦总部的演讲》,《人民日报》2017年1月20日。

责任编辑:思 齐

Intergenerational Community and Intergenerational Justice: A Communitarian Perspective

Gao Jingzhu

Abstract: In contemporary political philosophy, intergenerational justice is a kind of just theory which is gradually drawing people's concerns, and communitarianism is an important way to explain the theory of intergenerational justice. Some communitarians have built the intergenerational justice theory with "transgenerational community" as its core. The main criticism of this intergenerational justice lies in the lack of moral interaction between present and future generations, which makes it impossible for justice to exist between them, and it fails to correctly explain the basis of the obligations of present and future generations. In fact, the intergenerational justice theory of communitarianism can accommodate the above-mentioned challenges, however, it still has room for expansion. It should expand the boundaries of the community and promote the construction of world ethics on the basis of overcoming its own exclusiveness defect.

Key words: justice; intergenerational justice; communitarianism; transgenerational community