

# 承負說與代際正義 ——以環境倫理學為考察脈絡

郭正宜\*

## 提 要

本論文係以環境倫理學為考察脈絡，來探討承負說與代際正義的關係。首先，討論承負說的意涵，包括承負說的定義、類別、範圍、時限及道德勸善作用等。其次，討論代際正義的意涵，包括代際正義的理論難點、理論進路、理論成立的可能出路。再次，指出承負說與代際正義的三項不同點，雙向性與單向性的不同、關懷範圍的不同及方法論取徑的不同。最後，得出三點結論：1、承負說可以提供一個當代本土對代際正義思維脈絡；2、對代際正義實踐過程，承負說提供一個親切、可行的途徑；3、對承負說能夠做一個當代詮釋的轉化，破除迷信，建立當代理性的思維模式。

關鍵詞：承負、太平經、道教、環境倫理學、代際正義

---

\* 高苑科技大學通識教育中心講師。

# The Theory of “Chengfu” of Tai Ping Classic and Justice between Generations In View of Environmental Ethics

Kuo Cheng-I  
Lecturer, The Center of General Education,  
Kao Yuan University

## Abstract

This paper is in view of environmental ethics to survey the relation of “Chengfu” and the justice between generations. First of all, it discusses on the meaning of “Chengfu”, including its types, effect time, effect area and persuading moral action. Secondly, it presents the meaning of the justice between generations, including theory puzzles, approach and solutions. Thirdly, there are three differences between “Chengfu” and the justice between generations. Finally, there are three conclusions.

**Keywords:** Chengfu, the justice between generations, Tai Ping Classic, environmental ethics, Daoism

# 承負說與代際正義

## ——以環境倫理學為考察脈絡\*

郭正宜

### 一、前言

《太平經》是早期道教的重要經典，因此對它的關注與研究由來已久。早在 1930 年，日本學者小柳司氣太即在《桑原還歷紀念支那學論叢》上發表了〈後漢書襄楷傳之太平清領書與太平經之關係〉一文，首倡《太平經》之研究。1935 年，湯用彤先生在《國學季刊》第五卷第一期上發表《讀太平經書所見》一文，開國內《太平經》研究之先河。經過中外學者長達六十餘年的《太平經》研究，從早期著重在文獻的考辨疏證<sup>1</sup>，至近年已深入於其思想內容；學者對《太平經》一書的研究，實已獲得相當的成果。<sup>2</sup>

關於善惡報應問題的理論——即所謂「承負說」，是《太平經》中的一個重要論題。因為了解善惡報應的問題，從而建構其神學思想、修道理論，承負說可以說是道教立教的理論依據。除了在通論《太平經》思想內涵時，幾乎沒有一位學者不對此提出討論外，另有不少單篇論文即以此為主題詳加論析。如湯一介〈「承負」

---

\* 對於本文兩位匿名評審人不吝提供論文修改意見，筆者謹此表達衷心的謝意。

<sup>1</sup> 《太平經》原有一百七十卷，考之《正統道藏》，《太平經》僅殘存五十七卷；此外另有《太平經鈔》，乃唐人節錄《太平經》而成。因今所存《太平經》的殘缺不全，故前輩學者在文獻考訂上花費極大的工夫。本文在前人研究的基礎上探討《太平經》的思想，在版本上，謹採用王明《太平經合校》一書（北京：中華書局，1997 年 10 月 1 版 5 刷），引用時並標明篇目及頁碼，以備參照。

<sup>2</sup> 關於《太平經》的研究歷史，可參照王平《太平經研究》（台北：文津出版社，民 84 年 10 月初版）之引言部分、李豐楙〈當前太平經研究的成果及展望〉，收於龔鵬程《道教新論》（台北：學生書局，1991 年 8 月）之附錄及張廣保〈大陸新道家崛起之分析——近年來道家、道教思想研究綜述〉（《宗教哲學》，第三卷第二期，1997 年 4 月）一文中「關於《太平經》的研究」一節。

說與「輪迴」說<sup>3</sup>、陳靜〈太平經中的承負報應思想〉<sup>4</sup>、陳吉山〈太平經中的承負報應思想〉<sup>5</sup>、刑義田〈太平經對善惡報應的再肯定—承負說〉<sup>6</sup>、林惠勝〈承負與輪迴—報應理論建立的考索〉<sup>7</sup>、陳焜〈試論《太平經》中之承負說〉<sup>8</sup>、袁光儀〈《太平經》承負報應思想探析〉<sup>9</sup>、信靈〈道教的承負觀之我見〉<sup>10</sup>、孔令梅〈道教承負說淺析〉<sup>11</sup>、范君恩〈倫理視域中的道教“承負說”〉<sup>12</sup>及陳霞《道教勸善書研究》<sup>13</sup>中第一章〈道教勸善書的蘊釀〉等等。另外對承負說的思想探源則有劉昭瑞〈“承負說”緣起論〉<sup>14</sup>、鄭宗言〈“承負”思想探源〉<sup>15</sup>。

同時，近年來，在當今世界性的生態危機面前，引起環保意識的抬頭，倡導有機整體觀與天人合一的道教文化受到了國內外學者的廣泛關注。學者們從人與自然、社會、尊重生命、道教與可持續發展等方面對道教的現代性價值進行了闡釋。關於道教與當代環境倫理學與生態思想相關的研究，已獲得相當的成果。<sup>16</sup>本文謹就《太平經》與當代環境倫理學與生態思想相關的研究，謹列如下：黎志添〈從《太

<sup>3</sup> 參見湯一介《魏晉南北朝時期的道教》（台北：東大圖書公司，1988年12月）。

<sup>4</sup> 陳靜，〈太平經中的承負報應思想〉（四川大學《宗教學研究》，1986年第2期）。

<sup>5</sup> 陳吉山，〈太平經中的承負報應思想〉（《道教學探索》第伍號，成大歷史系道教研究室、中華民國道教會台南支會合作編印，1991年12月21日）。

<sup>6</sup> 刑義田，〈太平經對善惡報應的再肯定—承負說〉（《國文天地》第8卷第3期，1992年8月）。

<sup>7</sup> 收入龔鵬程主編，《海峽兩岸道教文化學術研討會論文（上冊）》（台北：學生書局，1995年11月）。

<sup>8</sup> 陳焜，〈試論《太平經》中之承負說〉（四川大學《宗教學研究》，2002年第4期）。

<sup>9</sup> 袁光儀，〈《太平經》承負報應思想探析〉（《成大宗教與文化學報》第二期，2002年12月）。

<sup>10</sup> 信靈，〈道教的承負觀之我見〉（《中國道教》，2004年第4期）。

<sup>11</sup> 孔令梅〈道教承負說淺析〉（《安徽電氣工程職業技術學院學報》，第十一卷第四期，2006年12月）。

<sup>12</sup> 范君恩，〈倫理視域中的道教“承負說”〉（《中國道教》，2005年第2期，2005年4月）。

<sup>13</sup> 陳霞，《道教勸善書研究》（成都：巴蜀書社，1999年一版一刷）。

<sup>14</sup> 劉昭瑞，〈“承負說”緣起論〉（《世界宗教研究》，1995年第4期）。此文結合考古發現的新材料以及今存於明清方術書中有關材料，從古代天命觀及靈魂觀等角度，認為雲夢秦簡《日書》中的“復”和東漢鎮墓文中的“重復”即“承負”。它還保存在明代方術書中，稱為“重復”或“重服”。在《論衡》一書中也有蹤跡可尋。“承負”說實際上是緣起於秦漢時的一種解謫方術。

<sup>15</sup> 鄭宗言，〈“承負”思想探源〉（《邊疆經濟與文化》，2006年第10期）。此文認為“承負”思想的淵源可追溯到先秦、春秋至漢代，它對“重復”說予以繼承和改造，同時與古人的天命觀和靈魂觀有密切的關係。

<sup>16</sup> 可參見筆者〈生態道家何處尋—道家道教環境論述述評〉（《成大宗教與文化學報》第三期 2004年6月）、陳霞〈《道教與生態》評介〉（《宗教學研究》，2004年第1期）及陳霞〈1990年以來國內道教生態思想研究概述〉（《宗教學研究》，2003年第4期）。

平經》的「中和」思想看人與自然的關係：天地疾病與人的責任〉<sup>17</sup>、陳勇及陳霞〈道教可持續發展思想綱要〉<sup>18</sup>、樂愛國〈《太平經》的生態思想初探〉<sup>19</sup>、陳霞〈試析道教無為而治與生態政治〉<sup>20</sup>、黎志添〈道教太平經的中和觀念—人類對於自然弊害的責任〉<sup>21</sup>、陳霞〈道教公平觀念與可持續發展〉<sup>22</sup>、陳霞〈道教天人關係及其生態意義〉<sup>23</sup>。在專書方面，有樂愛國的《道教生態學》<sup>24</sup>，其中《太平經》的生態思想則散見於各章。

綜觀以上所列關於《太平經》「承負」說與生態思想的研究，將有助於本文釐清「承負」說的思想內涵，並進一步探討《太平經》生態思想。關於「承負」說與代際正義的相關論文，謹有陳霞〈道教公平觀念與可持續發展〉一篇論文，其文謹說明了「承負的理論實際上涉及了可持續發展的代際公平概念。…道教的“承負”說提醒人們爲了子孫後代的利益，當代人要多做有利於生態環境的事，在資源的利用上，不要“竭澤而漁”、“殺雞取卵”，不要爲後人留下生態債務，而要爲後代人留下生存和發展的空間，留下綠水青山。」<sup>25</sup>，對於「承負」說與代際正義相關問題，惜未作進一步探討。本文謹站在前人的研究基礎上，首先解釋《太平經》中的「承負說」與代際正義兩個主要概念的意涵，其次運用當代環境倫理學中，「倫理關懷範圍的擴張」，進一步來闡釋並彰顯《太平經》中「承負說」的當代意涵，以回應當代環境論述的議題。

<sup>17</sup> 收入龔鵬程主編，《海峽兩岸道教文化學術研討會論文（上冊）》。

<sup>18</sup> 陳勇、陳霞，〈道教可持續發展思想綱要〉（《宗教學研究》2001年第3期）。

<sup>19</sup> 樂愛國，〈《太平經》的生態思想初探〉（《宗教學研究》，2003年第2期）。

<sup>20</sup> 陳霞，〈試析道教無為而治與生態政治〉（《宗教學研究》，2004年第4期）。

<sup>21</sup> 黎志添，〈道教太平經的中和觀念—人類對於自然弊害的責任〉（*The Daoist Concept of Central Harmony in the Scripture of Great Peace: Human Responsibility for the Maladies of Nature*), *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, Cambridge Massachusetts: The President and Fellows of Harvard, 2001, p95-111.

<sup>22</sup> 陳霞，〈道教公平觀念與可持續發展〉（《宗教學研究》，1999年第1期）。

<sup>23</sup> 陳霞，〈道教天人關係及其生態意義〉刊於陳鼓應主編，《道家文化研究》第二十一輯（北京：三聯書店，2006年3月一版一刷）。

<sup>24</sup> 樂愛國，《道教生態學》（北京：社會科學文獻出版社，2005年一版一刷）。

<sup>25</sup> 陳霞，〈道教公平觀念與可持續發展〉，頁10。

## 二、承負說的意涵

### (一) 善惡報應承負說與天道循環承負說

「承負」說是《太平經》中一個重要概念。對於「承負」的解釋，《太平經》中有兩種說法。

第一種說法，是說前人有過失，遂由後人來承受。前人有負於後人，後人則是無辜受過。如《太平經》卷三十九〈解師策書訣第五十〉中云：

不知承與負，同邪異邪？

然，承者為前，負者為後；承者，迺謂先人本承天心而行，小小失之，不自知，日用積久，相聚為多，今後生人反無辜蒙其過謫，連傳被其災，故前為承，後為負也。負者，流災亦不由一人之治，比連不平，前後更相負，故名之為負。負者，迺先人負於後生者也；病更相承負也，言災害未當能善絕也。絕者復起，吾敬受此書於天，此道能都絕之也，故為誠重貴而無平也。<sup>26</sup>

第二種說法，《太平經》認為天地人三統共生，長養財物，俱由於生欲多了，遂生出奸邪，如此惡性增長而不止便會亂敗，亂敗不止以至於不可復理，因而復返於虛無，復歸於元氣恍惚。這種天地由無到有，由有到無的自然循環，也稱承負。如《太平經》中云：

元氣恍惚自然，共凝成一，名為天也；分而生陰而成地，名為二也；因為上天下地，陰陽相合施生人，名為三也。三統共生，長養凡物名為財，財共生欲，欲共生邪，邪共生奸，奸共生猾，猾共生害而不止則亂敗，敗而不止不可復理，因窮還反其本，故名為承負。<sup>27</sup>

《太平經》認為有物就有欲望，有欲望就產生邪惡，有邪惡就導致亂敗，亂敗發展到極致又回復到本源。這是將整個天地大自然環境的過程，解釋為從無到有、再由有到無的循環過程，並稱之為「承負」。王平《太平經研究》指出此種自然循環的理解，在今本的《太平經》中僅一見，與報應理論的承負說，意蘊不一，不可混淆。

<sup>26</sup> 王明，《太平經合校》〈解師策書訣第五十〉，頁 70。

<sup>27</sup> 王明，《太平經合校》，頁 305。

<sup>28</sup>但本文乃考慮承負說與代際正義之間的問題，此處雖然說明了「財生欲、欲生邪」，以至於「敗而不止不可復理」的過程，實類善惡報應說前人負於後人乃至於「承負之極」時的情況。在善惡報應理論中，「承負之極」乃是前人無道失德之行為累積的結果，且《太平經》強烈主張一切災厄皆歸之於承負，切不可「時運」說之。《太平經》中關於承負的第二種說法，實關涉到《太平經》利用道德哲學來建構宇宙論。在這裡，承負不僅是對一個家族內子孫禍福的根源而言，而且還是整個自然與社會的變化依據。這種天道循環的承負說的存在，提醒人們反思與自然的關係，通過奉天地、順五行、習道術、積善功，來脫負止厄，以實現人、社會與自然的和諧發展。簡單地說，承負說曲折地表達人們對“太平世道”的理想和嚮往，隱涵了當代可持續發展的樸素型態。

因此，無論是善惡報應的承負說與天道循環的承負說，在論及代際正義的關係，兩者似不應偏廢。以下謹就承負說的意涵，進一步闡明。

## （二）承負之定義

所謂承與負實際是一樣的，只是立說的立場不同。所謂「承」，就後生人即是子孫的立場來說，子孫必須承受祖先行為所遺留的後果；所謂「負」，若就祖先的立場上說，則祖先的行為，可能為子孫帶來相應的福禍。

承負說的提出，除了正面勸善教善的作用外，最重要的是讓人體認「福善禍淫」的說法。但在現實經驗中，善行得惡報、惡行得善報的天道不公的現象，屢見不鮮，這正是「福善禍淫」在勸善教化中的理論不圓融處。如孔子感嘆冉伯牛的惡疾，說「斯人也而有斯疾」（《論語·雍也篇》），並無法解決天道不公的問題。《太平經》有鑑於天道不公這個問題，「後生人反無辜蒙其過謫，連傳被其災」，由此出發，而提出承負說，在〈解承負訣〉中，明確點出：

凡人之行，或有力行善，反常得惡；或有力行惡，反得善。因自言為賢者非也。力行善反得惡者，是承負先人之過，流前後積來害此人也。其行惡反得

<sup>28</sup> 參見王平《太平經研究》，頁 175。

善者，是先人深有積蓄大功，來流及此人也。<sup>29</sup>

承負說的提出可就兩方面來理解：

就「承」方面來說，我們現在的福禍報應，如果與行為的善惡不相應，如「有力行善，反常得惡；或有力行惡，反得善」，並不是報應的不公，而是我們承受先人的行為所致，因此不能以此怨天尤人，憤怒天道的不公。然而，值得注意的是，「先人本承天心而行，小小失之，不自知」的說法，顯見《太平經》認為先人之負於後生者，並非故意為惡以害後人，因此應涵有「後人應諒解先人，不當苛責之」<sup>30</sup>的意思。

就「負」的方面來說，我們現在的行為，都可能「負於後生」，因此我們不只要為自己，而且也要為後世子孫設想。

故王明〈論太平經的思想〉中，便說：「人的善惡行為，或者現身受到報應，或者流給後世。流給後世子孫的，叫做承負。」<sup>31</sup>

### （三）承負之時限與範圍

承負說中所言「祖先—子孫」的對應，不局限於一般平民，包含所有的人類，不論其地位為君、臣、民，其家族世代，皆有承負的問題。關於不同地位者之承負，《太平經》提出，地位愈高者，影響愈大，造成後世子孫承負的時間也愈久，故言：

承負者，天有三部，帝王三萬歲相流，臣承負三千歲，民三百歲。皆承負相及，一伏一起，隨人政衰盛不絕。<sup>32</sup>

這是就「年」為單位，來說承負的時間是三萬歲（君）、三千歲（臣）、三百歲（民），另外，亦可就家族世代延續來看承負報應所影響的時限，《太平經》曰：

因復過去，流其後世，成承五祖。一小周十世，而一反初。或有小行善不能

<sup>29</sup> 王明，《太平經合校》〈解承負訣〉，頁 22。

<sup>30</sup> 陳吉山，〈太平經中的承負報應思想〉，頁 90、91。

<sup>31</sup> 王明，《道家和道教思想研究》（中國社會科學出版社，1987年6月1版2刷），頁 126。

<sup>32</sup> 王明，《太平經合校》〈解承負訣〉，頁 22。



厭，罔圖其先人流惡承負之災，中世滅絕無後，誠冤哉。<sup>33</sup>

此處說明，自身要前承五代，後負五代，前後共十代，作為一個承負周期。若以三十年為一世來說，十世恰恰為三百歲。當然，「十世」之說是針對一般大眾而言。但倘若罪孽深重，則整個家族滅絕無後，是最嚴重的後果。

在「前人行為影響後世」的基礎上，《太平經》所謂「承負」的範圍，不僅限於同一家族中的祖先與子孫，而更擴大了在歷史長流中所有前代與後世的關係。《太平經》曰：

人但座先人君王師父教化小小失正、失正言、失自養之正道，遂相效學，後生者日益劇，其故為此。積久傳相教，俱不得其實，天下悉邪，不能相禁止。故災變萬種興起，不可勝紀，此所由來者積久復久。愚人無知，反以過時君，以責時人，曾不重被冤結耶？天下悉邪，不能自知。帝王一人，雖有萬人之德，獨能如是何？<sup>34</sup>

是天與人君獨深厚，比若父子之恩則相救，愚者見是，不以時報其君，反復蔽匿，斷絕天路，天復益忿忿，後復承負之，增劇不可移。帝王雖有萬人之善，猶復無故被其害也。<sup>35</sup>

由於，先人、君王、人師教化的「小小失正、失正言、失自養之正道」，以至於「天下悉邪，不能相禁止」之時，其「災變萬種興起」，承負的範圍不局限一家一族，推及整個國家社會，甚至於全世界皆要蒙受其災殃。《太平經》之理論推及至此，其承負報應已不限於一家一族，還擴及到整個社會國家，甚至於全人類。在此理論下，君臣民上上下下之善惡禍福皆相承負，因此國家社會的禍福治亂，人人都有責任，而不能獨咎於君王一人。

#### （四）承負之類別

據湯一介教授的統計，《太平經》內有提及“承負”的地方，不下百餘處，承

<sup>33</sup> 王明，《太平經合校》〈解承負訣〉，頁 22。

<sup>34</sup> 王明，《太平經合校》〈五事解承負法第四十八〉，頁 59、60。

<sup>35</sup> 王明，《太平經合校》〈試文書大信法第四十七〉，頁 56。

負的種類大略可分為五種。<sup>36</sup>謹列於後：（一）後人爲前人“承負”。這種主要是說：後人得到的報應是先人的過錯一點一點積累而成的。如〈災病證書欲藏訣〉中說：「夫先人但爲小小誤失道，行有之耳，不足罪也。後生人者承負之，畜積爲過也。」<sup>37</sup>這句說明祖輩稍失正道，犯下過失，還不足以懲罰他們，後世人得承負之災，積累而成大罪了。（二）人爲天地“承負”。這種是說天地有了過失，人們受其災害，這也是一種“承負”，如〈五事解承負法〉中說：「天地生凡物，無德而復之，天下雲亂，家貧不足，老弱饑寒，縣官無收，倉庫更空。此過乃在地傷物，而人反承負之。」<sup>38</sup>天地產生萬物，本對無德者而加以傷害，但求貧不足，老者弱者饑寒交迫等等，此過失在地傷害萬物，而人反遭受承負。（三）自然界事物的“承負”。如說大樹「根不堅持於地，而爲大風雨所傷，其上億億枝葉實悉傷亡，此即萬物草木之承負大過也。」<sup>39</sup>又如南山有毒氣，南風裹挾而來，天下人同樣要承負其罪責。（四）後人爲前人邪說“承負”。如說一師教十弟子其說邪不實，這樣十傳百，百傳千，而後人受害，此「即承負空虛言之責也。」〈五事解承負法〉云：「今一師說，教十弟子，其師說邪不實，十弟子後行各爲十人說，已百人僞說矣；百人復行各爲十人說，已千人邪說矣；千人各教十人，萬人邪說矣；萬人四面，俱言天下邪說。」<sup>40</sup>（五）後主爲先主“承負”。如〈試文書大信法〉說：「今先王爲治；不得天地心意，非一人共亂天也。天大怒不悅喜，故病災萬端，後在位者復承負之。」<sup>41</sup>因此有所謂「下古復承負中古小失」，後一時代爲前一時代“承負”，今爲古“承負”。<sup>42</sup>

## （五）承負說與道德勸善

<sup>36</sup> 見湯一介《魏晉南北時期的道教》，頁 366。

<sup>37</sup> 王明，《太平經合校》〈災病證書欲藏訣第一百七十六〉，頁 515。

<sup>38</sup> 王明，《太平經合校》〈五事解承負法第四十八〉，頁 58。

<sup>39</sup> 王明，《太平經合校》〈五事解承負法第四十八〉，頁 59。

<sup>40</sup> 王明，《太平經合校》〈五事解承負法第四十八〉，頁 58。

<sup>41</sup> 王明，《太平經合校》〈試文書大信法第四十七〉，頁 54、55。

<sup>42</sup> 袁光儀〈《太平經》承負報應思想探析〉一文區分“承負”之類別爲三種：1、祖先負於子孫；2、前人負於後人；3、天地負於凡民。頁 179-183。

學者袁光儀在〈《太平經》承負報應思想探析〉一文認為承負說有助於道德勸善：（一）解釋報應不公之因，恢復人們行善的決心；（二）藉「流災後世」之說使人不敢為惡；（三）以行善積德為解消承負之法<sup>43</sup>；（四）以長壽、長生為行善積德的報償。最後歸納為「《太平經》的承負報應說，特別強調『先世』與『來世』的報償，一方面在形式上解釋了社會上善有惡報、惡有善報這一普遍存在的不合理現象，可以恢復人們對道德的信心；另一方面，對於人們現實的行為，更賦予其斷滅先人承負之過，並為後世子孫負責的雙重目的，強化了道德實踐的意義；此外，更以長壽、長生作為人們行善積德的報償，加強人們行善的決心，凡此皆可看出《太平經》勸善教化的用心所在。」<sup>44</sup>

### 三、代際正義<sup>45</sup>的意涵

人類持續的生存發展危機凸顯了代際正義的必要。雖然迄今為止，代際正義或代際倫理在語義上仍然顯得模糊，其研究內容和探討的範圍遠未達到傳統倫理學的清晰。代際正義發端於生態倫理和環境倫理的拓展，並因人類可持續發展實踐活動中出現的迥異於傳統社會的價值觀危機導致的人類整體生存危機，尤其是人類後代—不僅是我們所能照顧到的嫡系子孫，而且也包括和我們在時間上相距甚遠的非

<sup>43</sup> 湯一介歸納《太平經》所提出如何解消承負的方法，有以下數種：1、行太平之道可以消除「承負之責」；2、讀《太平經》可以消除「承負之責」；3、養氣守一可以消除「承負之責」；4、行大功德可以解「承負之責」；5、有天師出得解除「承負之責」。見湯氏著《魏晉南北朝時期的道教》，頁 367、368。湯氏的說法中，除了第五點「天師出」乃是《太平經》宣教的方式，人們只能被動地等待天師的降臨外，一至四點皆明白指出人們解「承負之責」可以努力的方向。尤其一、三、四點均為道德勸善的主要內容（唯第一點則專指君主而言）。王平也說：「由於前人與子孫之間的承負報應關係，個人現世的行為便具有互相聯繫的雙重目的，一是斷滅先人承負之厄…二是對後代負責，使自己的行為不致給後代帶來災殃。這雙重目標實際指向一處，即要求今人積善行德，以成大功。」見王氏著《太平經研究》，頁 156。

<sup>44</sup> 袁光儀〈《太平經》承負報應思想探析〉，頁 192。

<sup>45</sup> 代際正義可分為在場各代之間的正義和在場各代與未出場的後代之間的正義。本文主要探討的範圍規範在在場各代與未出場的後代之間的正義。

嫡系子孫的生存危機。以代際間的正義原則為依據構建的代際倫理一經提出，立即遭遇到一系列理論難題，在實踐領域碰到的難題更是無可避免。本節試圖指出代際正義的理論難點，探討其理論進路，並提出其實踐原則。

### （一）代際正義的理論難點

就常識而言，前人種下惡果卻由後人來承受，至少是不正義的。正義原則作為道德的金科玉律，有其最後確證式的權威性，或具有公理的屬性。代際間的正義在道義上無疑是為人所公認的。在此基礎上，建立一個為後代人類保存資源和保護環境的“代際倫理”似乎並不難。但是事實上，代際正義一經提出，立即遭遇到兩大難題：

第一，在常識意義上，未來人類存在兩大不確定因素。首先是後代人類的生存環境和生活狀況等事實因素不確定。這些因素包括了人類後代存在到何時？地球將是什麼樣子？科技會發展到什麼程度？是否發現了可替代能源等等，諸如此類。既然現在無法確知未來的狀況，為未來人類的生存環境擔憂豈非杞人憂天。因此，我們便不應該從我們的現狀出發去推知未來，為不確定的事實做自我犧牲，改變目前的生活方式和生產方式是不明智和愚蠢的。其次，人類後代的價值觀不確定。現代人需要新鮮的空氣、清潔的水、綠色的地球，這些構成了當代大多數人的價值觀和共識。但未來的人類是否也與我們擁有共同的價值觀和共同需求呢？這是一個不能確定的因素。既然不知道未來人的興趣、愛好和價值觀，我們就沒必要去限制自己的自由，以保障未來人的未知的欲望和要求。

第二，近代倫理以社會契約論為其理論出發點。近代倫理規範強調人際之間權利義務的相互性。一個人能夠為他人盡義務是因為這樣做可以使他得到相應的回報。它強調人們基於自我利益的“相互性”，即“交換的正義”。按照高爾丁（M.P.Golding）的解釋，組成道德共同體有兩個條件，即“共同體成員之間要有明確的契約”和“有一個共同體成員都將從其他社會成員的努力中受惠的社會協議”，未來後代不屬於我們的道德共同體成員，我們和他們之間也就不存在所謂的倫理關係。顯然，社會契約論強調的是道德主體的“現時性”、“共時性”，它以

道德主體間“現在”的合意為基礎。道德關係與社會正義只在人際關係上才有意義。而代際關係體現的恰恰是主體間的“歷時性”、“延時性”，在場各代與後代（未來人類）之間，由於時空的差異，不處於一個共同體內，即使照一種相當寬泛的理解，也談不上構成所謂的“人際”，從而形不成以“相互性”為基礎的義務關係。代際倫理因而進入了一個哲學上極困難的辯論陷阱<sup>46</sup>，主要圍繞未來人及潛在人的本體論地位。由於代際不正義的受害者所缺乏的是無爭議的人身地位，對其利益的損害屬於可能的犧牲，理應解除不正義的指責。代際正義的法律行為基礎就此坍塌，代際倫理成立的理論前提亦不復存在。<sup>47</sup>

當前，對代際正義的辯護雖然還存在一些理論上的障礙，但是，人們（本代人）的代際正義意識已經明顯增強，代際思維方式正在逐漸建立起來。

## （二）代際正義的理論進路

對於代際正義的辯護大致有三種理論進路。第一種是功利主義的進路。功利主義認為本代人為後代人所應做和所能做的就是盡量減少他們的痛苦和增大他們的幸福和快樂總量。第二種是情感主義的進路。情感主義認為人在理性上都是自私的，而在情感上則可能成為一個利他主義者，因此，情感主義是代際正義的倫理基礎。第三種是自由主義的進路。自由主義認為要確定本代人與後代人的公平，必須以承認和肯定後代人的權利為前提。<sup>48</sup>

<sup>46</sup> 羅爾斯（John Rawls）也說：「它（指代際正義）使各種倫理學理論受到了即使不是不可忍受也是很嚴厲的考驗。」參見約翰·羅爾斯（John Rawls）著，何懷宏、何包鋼、廖申白譯《正義論》（北京：中國社會科學出版社，2006年12月8刷），頁285。

<sup>47</sup> 參見祝成生、李京丰著〈道德哲學視域內的代際倫理及其實踐原則〉（《中共浙江省委黨校學報》，2006年第6期），頁80。另外，廖小平、成海鷹〈論代際公平〉（《倫理學研究》，2004年第4期，2004年7月）歸納：「對於本代人與後代人之間的代際公平，仍然存在著一些爭論。這些爭論首先是由本代人與後代人關係的“非現實性”所引發的。概括起來，這些爭論主要在三個方面展開：“不知情”的爭論、“不存在的受惠者”的爭論和“時間定位”的爭論。」，頁28。筆者認為“不知情”的爭論和“時間定位”的爭論可歸為上文所說的第一點；“不存在的受惠者”的爭論則可歸為第二點。

<sup>48</sup> 參見廖小平，《倫理的代際之維—代際倫理研究》（北京：人民出版社，2004年1版1刷），頁219、220。

首先，就第一種功利主義的進路而言，後代人的幸福總量是無法確定的，同是對後代人的最大幸福究竟是指所有後代人的幸福總量還是指每個後代所平均分享到幸福這兩種價值設定將決定本代人的行為決策。因此，功利主義的代際公平觀將陷入形式主義的窠臼，在代際間無法提出確定的道德要求。其次，就第二種情感主義的進路而言，情感可以使人從自己所遭受的痛苦中感受到他人的痛苦，從而產生同情的道德情感。作為代際正義倫理基礎的情感主義的特點就是本代人對後代人利益和需要的設身處地的權衡和考量。然而，情感主義的理論基礎是否可靠常常令人懷疑了。最後，就第三種自由主義的進路而言，在西方自由主義傳統中，權利是或者是天賦的，或者是通過契約而獲得的。就天賦權利論而言，只要承認後代人將成為現實的人，那麼，天賦權利論是不會遇到障礙。就契約論而言，要承認後代人的權利，就必須把後代人作為人類共同體的成員，而對這一點的理論詮釋確實是存在困難的。

對代際正義的辯護的上述三種進路都有各自的長處和不足，但從一般意義而言，它們一個共同的優點就是對後代人生存處境的擔憂與關注，對後代人深切的道德關懷，具有成熟的代際思維方式和很鮮明的代際思維色彩等等，而這些又都必將導向一個理論基點和目標，這就是將後代人作為人類整體和社會全體成員的一部分而納入本代人的思維範圍和理論視野之中。

### （三）代際正義理論成立的可能出路

上述的代際倫理遭到質疑的兩大難題實際關涉代際倫理存在的必要性和可能性問題。理論前提若不成立，討論就失去意義。因此，對這些意見的辯駁必不可少。

首先，未來人類的生存事實不確定或不明確，是確定的事實，但不能據此用來反對指向未來人類的代際正義。即使我們不能確知未來怎樣，但是現代科技的發展，已經可以使人們對未來進行一定的預測，至少在大的方向上如此。范伯格和奧特弗利德等人都認為：首先要澄清的是，大致在許多代人中仍然還會認為地球是他們值得待的地方。因此，雖然我們不知道未來後代的長相和名字，其未來形象模糊不清。

“但是，我們可以斷定他們是人類，他們一定會從未來向我們提出某些要求”，而

且除非他們的生理結構發生了激變，否則他們會和我們一樣需要舒適的生活空間、肥沃的土壤、新鮮的空氣等。那麼，獲得這些生存所需的基本生活條件就應該是他們的利益，滿足他們這些潛在利益則成為我們對未來後代的責任。

另一個理論難題是，以社會契約論為根據的道德主體間“相互性”、“共時性”特徵，構成了代際正義成立的可能性的重大障礙。如上所述，正義關係在社會契約中是一種交換的正義，交換雙方具有“現在的合意”，是“相互的共時性”主體。這樣，我們和未出場的後代不存在共時性，可否構成正義關係的主體？有沒有其他理論替代社會契約論使代際倫理的難題得以破解？

首先，關於正義原則的貫徹領域，如彼德·辛格爾（Peter Singer）提出非常有創意的的方法論原則。「他在《動物的解放》（Animal Liberation）一書中指出的那樣，問題的關鍵“不是動物有能力合乎道德地行動，而是那些基於平等的利益考慮的道德原則能夠像適用於人類一樣適用於它們。由我們對待少年兒童以及其他由於這樣或那樣的原因而不能理解道德選擇的本質的人們的方式所示，把那些沒有能力自己做出道德選擇的動物包括在平等理由範圍之內通常是正確的。”<sup>49</sup>在此處，彼德·辛格爾將正義原則的貫徹領域，從人類擴展到動物領域。

另外，納什在《大自然的權利》一書中，認為大自然具有內在價值，因此也就擁有存在的權利，「當然，大自然沒有要求這種權利；有些道德哲學家也懷疑，是否存在著“大自然的權利”這類抽象的東西。但是，…其他人則十分自信地使用這個詞。同時，他們也承認，狼、楓樹和高山確實不會向人們祈求其權利。人類是有責任為這個星球上的其它棲息者的權利進行辯護並予以捍衛的道德代理人。」<sup>50</sup>在此處，因為對大自然權利的代理，實即對後代人權利的代理，這兩者是統一的，所以環境倫理學家從生態關懷出發，一方面由於看到了後代人不能現實地申明自己的權利，因而另一方面就積極主張本代人應該自覺地成為後代人權利的代理者。

<sup>49</sup> 轉引自〔英〕布萊恩·巴里著，孫曉春、曹海軍譯《正義諸理論》（*Theories of Justice*）（長春：吉林人民出版社，2004年1版1刷），頁261。

<sup>50</sup> 〔美〕納什著，楊通進譯，梁治平校《大自然的權利》（青島：青島出版社，1999年1版1刷），頁261。

綜合言之，關於正義原則的貫徹領域，透過環境倫理學家的論證，迄今已經從人類（指在場的人類）的社會關係領域貫徹到了人與自然的關係領域，強調一切生物、無生物乃至一切存在的價值和權利（當然，主要還是強調各生物物種之間的權利關係），張揚“種際正義”。這是生態主義（包括生態倫理學）的一大貢獻。“種際正義”的必然邏輯是“代際正義”的合理性和可能性。因為當人類將正義原則貫徹到一切存在物時，這些存在物（如大自然、其它生物種）本身也是無法主張權利的，它們與人的“相互性”並不存在，其權利仍然是人類“單向性”地賦予的。既然如此，人類後代雖無法向前人伸張權利，當代人也可以借用“種際正義”辯證的方法論，一樣將正義原則施諸後人（未出場後代），正像人類對大自然貫徹正義原則一樣。況且，人類後代的權利應該是人類尊重大自然權利的最終落腳點，捨此而侈談大自然的權利便沒有意義。

#### 四、結語：承負說當代詮釋轉化與代際正義

“承負”是《太平經》中的一個重要概念，也是《太平經》所獨有的一個概念。在《太平經》之前和之後，這個概念都沒有被使用過。但是，這個概念所蘊含的報應善惡轉相承負的思想，卻長久地流傳下來，成為我們文化中古老的遺產。以下謹就承負說與代際正義不同之處，作一說明。

1、就雙向性與單向性的不同而言，前文已經說過，所謂「承」，就後生人即是子孫的立場來說，子孫必須承受祖先行為所遺留的後果；所謂「負」，若就祖先的立場上說，則祖先的行為，可能為子孫帶來相應的福禍。這種承負說的概念，往上承受祖先的餘澤或餘殃，往下則是造成子孫的善果或惡果，是上下兩通的，是雙向性的。但代際正義所關懷則偏向後代人的福利的，是單向性的。

2、就關懷範圍而言，楊通進認為：「羅爾斯請我們記住，留給後代的“資金不僅是工廠、機器等，而且是知識、文化及其技術和工藝”，這幾項都屬於“社會資



本”的範疇，不包括“自然資本”（如土地、森林、物種、自然景觀等）的要素。…因此，從代際正義的角度看，其社會發展處於積累率為零的維持階段的人們，不僅需要把一定數量（與他們繼承而來的相等甚至更多）的社會資本留給後代，而且必須要把一個功能健全的完整的生態系統留給後代。未能認識到代際正義與環境保護之間深刻的內在聯系，或許是羅爾斯代際正義理論的一個重要的薄弱環節。」<sup>51</sup>在《太平經》中提出：「為皇天解承負之仇，為后土解承負之殃，為帝王解承負之厄，為百姓解承負之過，為萬二千物解承負之責。」<sup>52</sup>其中「為皇天解承負之仇，為后土解承負之殃，為萬二千物解承負之責。」即包括對大自然生態環境和生物保護的思想，並認為今人要解決天地萬物承負之厄，不要為後人留下生態債務，因此，陳霞認為：「承負的理論實際上涉及了可持續發展的代際公平概念。…道教的“承負”說提醒人們為了後代子孫後代的利益，當代人多做有利於生態環境的事，在資源的利用上，不要“竭澤而漁”、“殺雞取卵”，不要為後人留下生態債務，而要為後代人留下生存和發展的空間，留下綠水青山。」<sup>53</sup>因此，承負說所關懷的範圍，包含了社會資本與自然資本，遠較羅爾斯的代際正義所關懷的範圍更為寬廣。

3、承負說與代際正義的方法論取徑的不同，承負說主要透過神道設教，運用善惡報應的思想，來達到勸善教化的作用；而代際正義則借鏡環境倫理學家的倫理關懷範圍的擴展，以社會契約論為基礎，開展出從關懷人類、到關懷大自然一切生物及無生物，最後到未出場的後代人，並為之權利的代理人的種種理論架構，來論證代際正義的合法性與可能性。這兩者的方法論的取徑是不同的。

綜合以上所言，可以推論以下三點承負說的當代詮釋轉化，並以之為本文的結論：

1、承負說是我們文化中古老的遺產，面對當今環境問題的危機，以承負說來思考當代代際正義，可以提供一個當代本土的思維脈絡，並與國際環境倫理學接軌，

<sup>51</sup> 楊通進，〈羅爾斯代際正義理論與其一般正義論的矛盾與衝突〉（《哲學動態》，2006年第8期），頁58。

<sup>52</sup> 王明，《太平經合校》〈五事解承負法第四十八〉，頁57。

<sup>53</sup> 陳霞，〈道教公平思想與可持續發展的社會公平〉（《宗教學研究》，1999年第1期），頁10。

並呈現我們文化中的優質特色。

2、承負說主要論述的重點之一，即建立祖先—子孫血緣親切的承負關係，在論及代際正義，承負說提供一個親切、可行的親緣關係，使得在實踐代際正義時，不是冰冷的法律關係，而是一種關懷後代的親切感，使得代際正義在實踐過程中顯得不僅合理與合法，更合乎人情的要求。誠如「在討論代際正義的可能性時，羅爾斯卻又強調“世代之間的情感紐帶”。」<sup>54</sup>這種“世代之間的情感紐帶”是至少澤及兩代的善意，是對自己的直系後代的福利的關心。另外，德國哲學家尤納斯也提出對未來世代的責任是一種關切的責任。「這種責任模式不是對既往的歸疚，而是對存在的未來關切。這種責任的分析模式不是以法庭的審判為典型，而是以父母對子女無微不至的照顧為典型。父母的責任做為責任倫理學的典範，所強調的不再是在法學模式中權利與義務的平等關係，而是有能力者（父母）對需受保護對象（子女）的非對等性的、不求回報的單方面付出。在這種實質的責任概念中，我們對存在有關切，因而這種責任亦可稱之為關切的責任。」<sup>55</sup>如何將強調血緣關係的承負說，擴大為對未來世代的關切的責任，而不局限於血緣關係？則須在理論上進一步說明，此一問題，俟日後另立專文，再詳加處理。綜合以上所言，承負說對代際正義實踐過程，提供一個親切、可行的途徑。

3、承負說與代際正義的方法論取徑的不同，承負說主要透過神道設教，運用善惡報應的思想，來達到勸善教化的作用；代際正義是借鏡環境倫理學家的倫理關懷範圍的擴展，以社會契約論為基礎來架構理論基礎。對承負說能夠做一個當代詮釋的轉化，破除迷信，建立當代理性的思維，將代際正義納入當代人的道德哲學思維之中，並釐清當代與後代人權利與義務的關係，這是當代人責無旁貸的任務。

<sup>54</sup> 楊通進，〈羅爾斯代際正義理論與其一般正義論的矛盾與衝突〉，頁 61。

<sup>55</sup> 參見林遠澤，〈責任倫理學的責任問題：科技時代的應用倫理學基礎研究〉（《台灣哲學研究》第五期，民 94 年 9 月），頁 322。