



首页 → 学术文章 → 应用伦理学基础理论

杨伟清：从休谟的正义理论看正义的多重特征

摘要：正义问题是人类永恒的问题之一，文章从休谟的正义理论出发，考察了亚里士多德和密尔以及罗尔斯的相关论述，刻画出正义所具有的多重特征——交互性、涵摄性、功利等级上的高阶性以及动机上的低阶性，并最终分析了这些特征之间的内在关联。

关键词：自然之德；人为之德；交互性；涵摄性

作者简介：杨伟清（1978—），男，河南新乡人，清华大学哲学系博士生，从事西方道德哲学和政治哲学研究。

中图分类号：B561.291 **文献标识码：**A **文章编号：**1000-7504(2007)02-0045-06 **收稿日期：**2006-10-23

休谟对正义的论述主要是在《人性论》第三卷《论道德》中。在他改写自《论道德》的《道德原则研究》中也有论述，不过在内容上并无多大变化。此外，休谟在其一系列的《道德政治论文集》中也有涉及。因此，我们将主要以《人性论》中的相关论述为主，辅之以其他两处的论述。

《论道德》主要由三部分组成。第一部分为“德与恶总论”，第二部分为“论正义与非义”，第三部分为“论其他的德与恶”。在后两部分，休谟分别论述了人为之德与自然之德的发生学机制，以及它们之间的区别与关联。而正义是人为德行里面的一个主导性的德行，事实上也是休谟着力论述的对象。这样，休谟的根本目的是通过将“人为的”这一特征赋予正义这一德行而将其与其他“自然性的”德行区分开来。在区分的过程中，正义德行获得了其自身的独特的规定性。

在自然之德下，休谟包含了柔顺、慈善、博爱、仁厚、温和、公道、伟大的心情甚至自然才能；在人为之德下，休谟主要论述了正义、许诺、忠顺、贞德与淑德。必须指出，休谟虽然认识到这两种德行之间的区别，但对它们的区分是小心翼翼的，因为对自然的含义的不同理解会使两种德行之间的区分的意义发生重大的变化。他首先区分了自然的三种不同含义。首先，如果自然是与宗教上的神迹（miracle）相对而言的话，那么人为的德行如正义也将变为自然的德行。因为在休谟的理论框架中，神迹是反自然的，是最大的不自然。

这样，与神迹相区别之物都将分有自然的称号。其次，若自然是与稀少和不常见（unusual）相对而言的话，则正义这一人为的德行也将变为自然的了。因为正义既然对人类的生存和幸福如此不可或缺，以至与人类不可分离，则它就不是罕见的。只有在自然与人为的相对立的这第三种意义上，人为德行与自然德行的区分才是有意义的。那么，在第三种意义上，“人为”这一概念的含义是什么呢？与它相区分的自然的含义又是什么呢？为了阐明自然之德与人为之德（主要是正义）的区别，我们准备引入五个方面的考察。

1. 自然之德与人为之德的第一个区别在于前者是人们自然拥有并且会自然赞同的心灵倾向和品质，而人为之德则并非如此。休谟确立了对人的行为进行道德评价的一条基本原理：人性中如果没有独立于道德感的某种产生善良行为的动机，则任何行为都不能是善良的或在道德上是善的 [1] (P529)。休谟认为，行为的功与过必须由行为发生的动机来判定，行为只是动机的外在标志。但这动机不能是对行为的德的尊重，因为行为之德首先来自善良的动机，只有在这一动机使行为成为善良的之后，我们才能对这一行为表示尊重。休谟要求我们区分行为的两种动机：一种是天然的善良的情感，另一种是道德感，即对行为的义务的尊重，也就是为义务而义务的动机，并认为前一种动机应先于后一种动机。

休谟认为，在自然之德中，如在父母对孩子的爱怜中，是一些自然而然的动机促使他们去爱自己的孩子，对他们进行呵护。他们自然地就拥有这些动机，这些动机完全区别于他们对孩子所尽的义务。而正是这些自然的动机使得父母的行为是可称赞的，而一个整天为义务而义务地关怀自己孩子的父母则是不值得称赞的。此外，我们还自然而然地具有慈善的德行，采取仁爱行为的动机。自然之德的另一面是这些德行一旦被展示出来以后，就立即博得了人们的赞赏。

与自然之德相反，人为之德，比如正义则不具有这样的特征。我们为什么要尊重他人的财产呢？我们为什么要归还所借的别人的钱呢？这样一些问题对于在文明的状态下，对于被教化和训练过的人来说，当然是不成问题的。

但对于未开化的、较野蛮的人来说则是完全不可理解的。他们并无尊重正义法则的自然动机。在休谟看来，这个动机不可能是自爱，因为自爱常常使我们做出违反正义法则的事情来；它也不可能是公共的慈善（public benevolence），因为公共的慈善这一动机太遥远了，难以影响一般的人们。而且，如果每一个人都具有如此崇高的动机，则正义法则将成为无用之物了；它也不可能是私人的慈善（private benevolence），因为这一动机也不足以使我们做出严格的正义行为，反倒经常由于非常的情况使得我们偏离正义的轨道。休谟认为，正义法则总是作为普遍的规范而出现的，如果我们遵循我们的自然动机而行动的话，我们便总会在特殊的观点下观察事情，对各种具体的情况做出不同的对待，但正义的法则要求我们在抽象的、一般的观点下考察问题，做出比较稳定的判断。因而，我们并无遵循正义法则的天然动机，这一动机必然来自他处。

2. 自然之德与人为之德促进人类福利的方式是不同的。自然之德如仁慈与人为之德如正义都是有助于人类的福利的，但人为之德是以一种间接而迂回的方式服务于公共利益，并且是有条件的；自然之德则以一种直接的方式服务于公共利益，是无条件的。自然之德如人道和仁爱发挥作用是通过一种直接的趋向和本能，这种本能和趋向主要着眼于打动情感的简单对象。例如，当我不顾一切地去减轻孩子的痛苦时，是自然的同情在促使着我，而结果则使孩子立即得到了利益。当我拯救苦难的人们时，自然的仁慈就是我的动机，我有多大能力，我就在那能力的范围内促进了我的同胞的幸福，而且，由其所产生的结果就自在地是完满的。我之所以这样做，无需理会任何制度和体系，亦不需理会他人的协力、模仿和榜样所产生的后果 [2] (附录三, P155)。

人为之德如正义则与此相反。就一个单独的正义行为而言，如果就其本身来考虑，则经常会违反公益。休谟举了这样一些例子来说明这个问题：法官把穷人的财富判给富人；把勤劳者的劳动交给浪荡子；把伤人害己的手段交于恶人的手中 [1] (P622)。但是整个的人为制度体系尤其是正义法则对于人类的生存和繁荣则是必须的。正义法则可用来维持一个稳定和和平的秩序，从而在整体上十分有利于人类，但正义规则的实行不可避免地会带来一些人所不欲的结果，它们不能防止某些特定的苦难的发生。只要正义的整个计划的严格施行所产生的善总体上大于恶，也就足够了。此外，自然之德与人为之德的另一分别在于，人为之德并不能单独地、自足地发生，它们的实现要参照其他人的行为方式，需要他人的协力与合作，而且他人的榜样会严重地影响我的行为动机和行为方式。因而，人为之德的执行是有条件的。我们可以将其特征表述为：当且仅当他人也如此行为时，我才有足够的动机做出同样的行为。休谟以仁慈和正义的比较形象地说明了自然之德与人为之德这一方面的区别。他认为：“人类的幸福和繁荣起源于仁爱这一社会性的德行及其分支，就好比城垣筑成于众人之手，一砖一石的垒砌使它不断增高，增加的高度与各位工匠的关怀和勤奋成正比。人类的幸福建立于正义这一社会性的德行及其分支，就好比拱顶的建造，各个单个的石头会自行掉落到地面，整体的结构唯有通过各个部分的相互援助才能支撑起来。” [2] (附录三, P156-157) 休谟在这里的论述实际上为我们揭示出了正义这一人为德行的独特特征，也即正义的制度性品格，或者说正义的规范性（原则性）存在方式。区别于自然的德行，在休谟看来，正义首先并不是作为一种心理倾向和内在的品格而出现的，即便在发生学的意义上说，正义的内在品格性存在也不先于其外在的规范性存在。正义作为普遍的规范和原则具有首要的重要性。与正义的制度性存在方式相关联的是正义制度的实施所揭示出来的正义的交互性特征。如休谟所说，正义作为一般的制度需要他人的合作和协力，而这种配合又不是无条件的，只有在其他人都以同样的方式行动时，我才会加入到他们的行列中来。因此，正义具有鲜明的交互性特征。

3. 人为之德尤其是正义与自然之德相比具有很强的理智品格。因为在休谟看来，正义的主要目标在于规定财产权，规定我们在涉及财产上的权利与义务，它是以规则的面貌出现的，而正义的规则过于繁多，不可能通过自然的途径发生。相反，我们对子女的眷恋，对处于悲惨处境的人的同情则是像饥渴、怨恨、对生命的热爱一样，是自然为了有用的目的而在人类的胸中植入的一种简单而原始的本能 [2] (P52)。它们是我们天然拥有的，不需理智和反省的参与。相反，我们具有正义的法则，我们按照正义的法则行事则不可能来自一种原始的本能。我们难以想象，这样一种简单的本能能使我们发现像规定财产权的那些非常精微、琐屑的法则。因而正义法则必定是需要论证和反思来辨明的，需要人的筹划和意向的参与，因而是自然与判断和知性相结合的产物。

此外，自然之德一经发挥作用，便立即博得旁观者的称赞，不需任何中间的反省；而在涉及正义的许多案例中，如在关于财产权利的纠纷中，争论双方所主张的权利起初都是可疑的，我们必须诉诸一种精微的理性和判断力才能剖析清楚案情，从而给予相应的称赞或责备的感情。

4. 休谟提出的论证自然之德与人为之德差异的另一种说明是出于程度上的考虑。他认为，自然之德都不知不觉地互相涉入，以不可觉察的程度相互接近，以致于很难分辨什么时候一种德行终止，另一种德行开始。如我们可以说某人非常慷慨，也可以说他不太慷慨，在慷慨与不慷慨之间有多重程度上的差别。而且，慷慨这一德行如果过火，还会转向其反面——放荡和败家。而正义这一德行则不允许有程度上的区分。你或者尊重由正义法则规定的他人的财产或者不尊重，或者偷窃别人的财富或者没有偷窃，在这两种行为之间不存在程度上的区别。休谟基于程度上的考虑对自然之德和人为之德的区分是有缺陷的。休谟只考虑了正义的一种形态——矫正的正义（注：这里所提到的矫正的正义是在亚里士多德的意义上使用的。其具体含义可参见The Nicomachean Ethics of Aristotle, trans., Aristotle, D.J.Chase, Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999, pp.108-111.），而没有考虑正义的另一种形态——分配的正义。我们易于明白，法官在宣判案件时，要么判你是违法的，要么判你是无罪

的，也即你或者是正义的，或者是非正义的，这两者判断两分，不容混淆。但某一社会机构在执行分配正义时，如分配一定数量的利益时，则不能仅仅着眼于你个人的情况，而是要衡量其他人的状况，根据某一特定的衡量标准，程度不同地分配物品。也就是说，矫正的正义是一种非比较的正义，而分配的正义则是一种比较的正义，它始终需要衡量不同个体的状况从而作出抉择。这样，程度上的考虑便不可避免。

我们还可以提出另外的反思来考察上述休谟关于自然之德与人为之德的区分。这一反思是关于我们赞成自然之德与人为之德的方式的。休谟在追问我们为什么会赞成自然之德与人为之德时，发现了自然之德与人为之德的四个趋向：它们或者对拥有它们的人有用，或者对他人和整个社会有用，或者令他人愉快，或者令自己愉快 [1] (P633)。人们是通过对各种德行的趋向的同情才称赞它们的。也就是说，同情是人性中的一个强有力的原则，它是我们对所有德行的道德感的来源。但我们发现，同情这一原则在发挥作用时却是有程度上的区别的。我们很容易同情和我们接近的人、相识的人，而不容易同情那些遥远的人、陌生的人，但我们对所有这些人的敬重却并不发生变化。为了解释这一现象，休谟引入了“明智的旁观者”的理论。他认为，当我们站在“明智的旁观者”的角度时，我们就会在一种一般的、稳固的观点下看问题，而不管我们现在的位置如何。这样，当我们看到历史上著名的美德行为的例子时，丝毫不因为同情的微弱而影响我们的道德感，影响我们对它们的敬重。从这样一种观点出发，休谟实际上持这样一种观点：我们对自然之德与人为之德的称赞都要受到“明智的旁观者”的调节，它们都不是立即发生的，而是经过理智和反省的帮助的。那么，休谟关于自然之德与人为之德的第一种与第三种区别的某些论述便要受到挑战了。

5. 休谟对正义的人为特性的论述通过其对正义的环境以及对正义原则的发生学机制的描述而更为清晰地展示了出来。所谓正义的环境指的是正义德行和正义原则得以萌生的背景性条件。缺乏这些条件，或这些条件之一发生重大的变化，则正义或者成为无用的摆设，或者根本不会被人想起。正义得以衍生的背景性条件可以分为两个方面：一个是主观方面的条件；一个是客观方面的条件。休谟将正义的环境概括为主观方面的人的自私和有限的慷慨以及客观方面的自然为满足人的需要所准备的稀少的供应。更准确地说，正义的环境是一种极端之间的中间状态。为了更好地说明正义的环境以及正义的本性，休谟设想了一些虚幻的状态，这些状态不同于正义得以萌生的背景性条件。如人类外在的条件极端丰富或人类的心灵扩展到友谊和慷慨的高峰等，在这种情况下，正义这一警戒性 (cautious) 和防备性 (jealous) 的德行便决不会被想起。

在正义的主客背景条件中，人性的自私和有限的慷慨以及外界物品的匮乏和占有的不稳定是混乱的一个主要根源。因此，必须通过全体社会成员缔结协议使外物的占有得到稳定，使每个人得以安享他的财物。这种协议的过程是建立在全体成员对利益的共同感觉基础上的。这种感觉是人人在自己内心感觉到，在自己同胞身上觉察到的，并相互表达出来，为双方所了解，从而产生了一种适当的决定与决心，这一决定与决心和利益的共同感觉诱导人们以某些规则来规范自己的行为。由此产生了休谟的三条正义原则：稳定财物占有的原则、依据同意进行财产转移的原则以及履行许诺的原则。

正义的人为特性在于它是在某些独特的条件下由人的自然本能和人的知性与判断相结合的产物，单独的天赋本能与自然品格并不能带来正义德行与正义原则的衍生，反倒经常与正义的规定相违背。

从休谟对正义的背景性条件的描述以及我们上面所论述的正义的交互性特征，我们可以推导出正义的另一特征——低阶性。这一规定是从区分道德行为的动机作出的。如果我们把道德行为的动机分为自私、明智的利己主义以及天然的仁慈和同情的话，那么正义行为的动机就是处于仁慈和同情的动机之下的，因为对自我利益的考量总会在正义行为的动机中占据一席之地。然而，从正义与功利的关系入手，我们又会得到正义的另一截然不同的特征——高阶性。在休谟看来，正义原则的主要作用在于维系一个稳定与和平的社会秩序，从而使人们能够保护自身的安全，能够安享自己所拥有的一切。而缺乏这样一个基础的话，整个社会将会陷入混乱和不安的状态，从而给人们的利益带来致命的打击。因此，就功利后果来考虑，正义处于一个较高的功利等级上。

以上五个方面的考察是休谟对正义的人为特性的基本刻画。我们可以看出，休谟主要是通过自然之德与人为之德的比较来达到他的目的的。虽然休谟的某些论述受到了挑战，但他的论述的大体内容仍旧是准确的，他对正义与其他德行之间的差异的论述依然很精辟。即便休谟在《道德原则研究》中不再用人为性这一特性规定正义德行，而改用社会性这一特征规定正义德行，并把正义这一社会性的德行与其他私人性的德行区分开来，他也没有放弃正义与其他社会性德行如仁慈的区别。他始终清晰地意识到正义在德行家族中的独特地位与本性。通过休谟对正义的人为特性的论述，我们可以发现休谟为我们揭示出来的一组非常重要的正义的根本性特征：正义的交互性，正义的规范性存在方式，正义的警戒性和防备性，也即正义动机的低阶性以及正义在功利等级上的高阶性。

休谟坚持正义作为一种人为德行的做法与近代英国的其他思想家形成了鲜明的对比。洛克和其他思想家都认为存在着一个可以由理性发现的关于财产权的自然法则，因而以财产为对象的正义原则并不是人为的，而是一个自明的原则；克拉克认为，诚信比不诚信很明显更合适；沃拉斯顿认为侵害财产权就意味着否认事情本身；哈奇森认为，正义规则可以很容易地由普遍的仁慈观念所包含 [3] (P82)。而休谟则敏锐地发现正义不可能由上述的途径得到解释，从而使他在正义问题的思考上取得了进展。二休谟对正义的本质特征的论述为我们提供了一个良好的基

础。由此出发，我们通过结合其他思想家尤其是亚里士多德和密尔以及罗尔斯对正义的相关论述，希望能够对正义的根本特性给出一个更为完整的描述和精确的刻画。

亚里士多德在其《尼各马可伦理学》第五卷中集中论述了正义问题。我们在这里无法对其整个正义理论给出完整的论述，而只限于阐述其中的某些部分。亚里士多德认为，正义是德行中最卓越的德行，是德行之首，比星辰更让人崇敬。正义是一切德行的总汇。它是完全的德行，因为具有正义德行的人不仅能对自身运用德行，还能对邻人运用德行[4] (P103)。亚里士多德对正义的论断来自于他所提出的正义与法律的关系。他认为，正义的就是守法的、平等的，而不正义的就是违法的、不平等的。因而，法律就构成了正义的边界。而法律不仅命令我们作出勇敢的行为，还要求我们作出节制的行为，温和的行为等等。因而，在法律的律令内实际上包容了其他德行要求的行为。由于守法的就是正义的，因此在正义德行要求的行为中就蕴含了其他德行所规定的行为。从而，这时正义不再是德行的一部分，而是等同于德行整体，而不正义也不再是恶行的一部分，而等同于整个的恶行。

我们可以把正义的这一特征称为正义的涵摄性。亚里士多德对正义的涵摄性的论述更多的是在共时性的意义上来说的。而且，我们也可以对其论述提出一种质疑。当原先由其他德行所要求的行为转变为正义和法律所规定的行为时，我们是否还能以原初的德行来命名这种行为？这样一种考虑是基于法律领域和道德领域的区分的基础上的。如果正义被限制在法律的领域中，那么正义对理想意义上的道德领域的涵摄力有多大呢？因此，在这里我们提出发生学意义上的涵摄性来弥补亚里士多德的共时性涵摄性的缺陷。所谓发生学意义上的涵摄性指的是正义德行的衍生力与助产力。我们发现，在一个缺乏基本正义规范的社会和群体中，其他的德行如同情和仁慈的德行也受到了很大的摧残和压抑，发挥不出它们的内在效力。相反，在一个存在基本正义规范调节的良序社会中，其他的德行却能得到极大的发展和施行。因此，正义具有一种发动和强化其他德行的力量。我们也称之为正义的涵摄性，但却是一种在时间历程中的涵摄性，是指向未来的涵摄性。

密尔在《功利主义》这本经典的文本的最后一章中探讨了正义与功利的关系问题，试图将正义纳入到功利主义的思想框架中去。密尔在描述了正义的几种常识性含义之后，对正义这一语词进行了辞源学的分析，并揭示出正义与法律和法律的原始形态——权威习俗的紧密关联。他指出，法律的观念与指令在正义的观念中起着支配性的作用。在利用惩罚和义务的概念将道德的领域与方便和权益(expediency)的领域区分开来之后，密尔借用了完全约束力的义务(duty of perfect obligation)和非完全约束力的义务(duty of imperfect obligation)这对术语将正义与其他德行区分开来。在密尔看来，正义的规范和要求是具有完全约束力的义务，它总是相对于某个他者的特定的权利，正是特定的个体的权利引发了这个义务。而非完全约束力的义务行为虽然也是义务行为，但实施这一义务的时机却是由我们选择的，这一义务没有规定的时间的限制，也不指向某一特定的对象[5] (P74-75)。也就是说，正义的规范和要求具有很强的强制性。一旦正义的要求和义务确定下来，它就会迫使个体必须去完成，而很少给个体的任意选择与主体意志留下余地。而像善意和仁慈等不完全的义务则并不具有这样的强制力，它们的施行带有很强的主体选择和意志的色彩。更进一步说，正义的规范和要求是一种底线的规范和要求，所以具有强制性的特征，而像仁慈和慷慨等德行所带来的要求则是更高的要求，因而无法以必然性来规定它们。正义的底线特征也可以从正义规范与法律的密切关联中显示出来。我们只要考虑一下法律作为实然意义上的规范与应然意义上的道德的区别就足够了。

在密尔看来，正义完全可以通过功利原则来得到解释，功利主义并非像人们所认为的那样是与我们的正义信念相冲突的。但正义原则和规范又与其他道德原则和规范有区别，密尔认为，正义是某些种类的道德规则的名称，这些规则构成为整个道德的主要部分，甚至是最为神圣和最具约束力的部分。这些规则密切关乎着人类的福祉，因而相对于其他道德规则而言就更具约束力。也就是说，就功利等级来说，与正义相关联的道德规则处于较高的社会功利等级上，对人类社会具有更大的利害关系[5] (P88-89,95)。

罗尔斯的伟大著作《正义论》是对正义问题进行规范性和实质性研究的典范。但其著作同样也论述了正义所独具的结构性特征。在罗尔斯看来，社会是一个互利合作的冒险事业，进入社会中的人们既存在利益的一致，又存在利益的冲突。利益的一致性使人们趋向于共同参与社会合作，而利益的冲突又威胁着社会合作的稳定性和持久性。利益的冲突源自于人们对社会合作产生的收益的要求，而这这就要求出现某些正义原则和规范来调节人们互竞的要求，来确定合理的利益和负担分配，并因此而维系和促进稳定、正义的社会合作，维系公民之间的友谊关系[6] (P4-6)。因而，就正义的作用来看，特定的正义原则和规范具有很大的功利效果。

罗尔斯正义理论的一个鲜明特征体现在他对正义的主题之规定。在罗尔斯看来，正义可以用来指涉许多不同的事情，像法律、制度和社会体系，特定的行为，特定的个体，以及个体的态度和品格等。但罗尔斯认为，正义的首要主题是社会的基本结构。社会的基本结构指的是“社会的主要政治和社会制度相互融贯从而构成一个社会合作系统的方式，以及它们分配基本的权利和责任的方式，以及它们调节从长久的社会合作而来的利益分配的方式”[7] (P10)。罗尔斯认为，政治结构，法律认可的财产形式，经济的结构以及某种形式的家庭都属于社会的基本结构。也就是说，社会的基本结构指的是社会的主要政治、经济和社会制度的构成，以及它们运作的具体方式。为何是社会的基本结构成为正义的首要主题呢？这主要是与社会基本结构的特殊作用相关。罗尔斯认为，社会的制度形式深深地

影响着社会成员，它们在很大程度上决定着社会成员的未来期许和当前所为，它们以不同的方式限制着其成员的志向和抱负。社会的基本结构作为一种社会和经济体制不仅满足着当前存在的欲望和偏好，而且能引发未来可能存在的欲望和偏好。而个体的才能和能力也不是给定的自然禀赋，而是在一定的社会条件下才达到成熟的境地，并且在发展的多种可能性中，其实现的具体样态也离不开社会制度的诸多影响。罗尔斯认为，在公民的生活期望方面的不平等受到三种偶然因素的重大影响，首先是出生的社会阶级或阶层，其次是其自然禀赋以及用来运用和发展天赋的机会，最后是伴随其生命始终的运气性成分。因此，社会的基本结构如何调节这些不平等、如何规范它们的运作方式就会对人们的生活期望、对人们的自由平等地位产生极大的影响 [7] (P55-57) [8] (P269-271)。这也就使得罗尔斯认定社会的基本结构应当成为正义的首要主题。

就罗尔斯的论述来看，正义所具有的重大作用指向的是正义原则和规范的功利效果，而正义的首要主题是社会的基本结构，它指向的是正义的制度性存在方式的优先性。

从休谟对正义的人为特征的论述起始，再结合亚里士多德和密尔以及罗尔斯的相关论述，我们可以将我们所得到的正义的本质性特征概括如下：正义的交互性、正义的规范性和制度性存在方式、正义动机的低阶性、正义功利等级上的高阶性、正义的涵摄性以及正义的底线性。其中，正义动机上的低阶性和正义的底线性都关涉于正义的交互性，都可以部分地从交互性特征中引申出来。交互性特征说明的是正义德行和正义原则的践履和施行的根本条件；正义的规范性和制度性存在方式说的是正义原则和规范以及正义的制度对内在品格和心理品性的优先性；正义功利等级上的高阶性指向的是对正义后果的效用主义的考虑；正义的涵摄性指的是作为德行之一的正义却具有一种包容其他德行的独特倾向。

参考文献

- [1] 休谟.人性论 [M]. 北京: 商务印书馆, 1997.
 - [2] 休谟.道德原则研究 [M]. 北京: 商务印书馆, 2002.
 - [3] MACKIE.Hume's Moral Theory [M]. London: Routledge, 1980.
 - [4] ARISTOTLE.The Nicomachean Ethics of Aristotle,trans.D.J.Chase [M]. Bei jing: China Social Sciences Publishing House, 1999.
 - [5] MILL.Utilitarianism, Band 1 [M]. Beijing: China Social Sciences Publishing House, 1999.
 - [6] JOHN RAWLS.A Theory of Justice [M]. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971.
 - [7] JOHN RAWLS.Justice as Fairness: A Restatement,ed., Erin Kelly [M]. Cambridge MA: Harvard University Press, 2001.
 - [8] JOHN RAWLS.Political Liberalism [M]. New York: Columbia University Press, 1996.
- [责任编辑李小娟 付洪泉]

《求是学刊》 2007年第2期

中国社会科学院应用伦理研究中心
北京建国门内大街5号 邮政编码: 100732 电话与传真: 0086-10-85195511
电子信箱: cassethics@yahoo.com.cn