

Globethics Repository

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

正义原则的优先性 [Priority of Justice Principle]

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	Preprint
Authors	何, 怀宏
Publisher	北大法律信息网
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-25 13:50:09
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/185121

何怀宏：正义原则的优先性

何怀宏

我们现在就从正义原则在伦理学中的地位开始，来具体介绍和讨论罗尔斯《正义论》中的主要内容。首先我们想清理一下诸如正义、正当、好（善）、自由、平等、权力、权利、功利等一些基本概念，不弄清这样一些概念的基本含义（包括其引申和衍射的多重含义），我们就不能理解罗尔斯是在什么意义上说正义原则的优先性，所以，我们在探讨正义原则的“优先性”之前要先做一些澄清概念的工作。另外，我们需注意，这里所说的正义原则的“优先性”，还不是罗尔斯的正义论中两个正义原则之间及内部的“优先性”，而是指他的两个正义原则对所欲取代的功利原则的优先性，以及制度正义原则对个人义务原则的优先性。

一、一些概念的说明

正义是富有感情色彩的一个“大词”。正义的问题涉及面很广，影响到人的终生，又是属于道德的问题。一般来说，凡是道德问题，都容易牵动人的感情，引起人的义愤，而同时又容易见仁见智，意见相左。这些情况结合起来，往往就容易由口舌和笔墨之争演变成拳脚和武器之争，且双方都扯起“正义”的大旗。正义以及说明正义的各种概念也就最含混，含义甚多、乃至多有冲突与对立。

有鉴于此，我们尤其有必要在正义的问题上，进行冷静的理性的分析和思考。没有正义感，我们也许会成为一个冷血动物，而没有理性，我们可能犯更大的错误。正义感是宝贵的，但当这种感情推动我们关注问题时，就一定要诉诸理性来考虑怎样解决问题和走出危机。感情使我们发现问题并投入其中，而理智才使我们真正弄清和解决问题。

概念的问题很重要，我们都是通过概念来思考和对话、讨论的。我们一定要弄清自己使用的概念，弄清一个概念的流行含义，支配含义，以及某些特殊含义，这样也才能知道我自己要说什么，如果我要表达某种观念，我如何选择合适的概念，如何尽量保证我说的东西像我所理解的那样到达别人那里，以及别人在说什么，不致误解别人的意思，也不使别人误解我自己的意思。

有些没有先行澄清概念的争论其实是无意义的，因为可能争论者使用的虽是同样的概念，他们对这一概念的理解却很不同，他们不是在同样的层面上争论，没有形成真正的交锋，甚至实质的观点没有多大差距，或者在歪曲对方观点的情况下“得胜回朝”。这样的争论是一种不会使知识增值、倒可能使知识贬值的争论。当然，概念并不是很纯粹的，很干净的，总能准确表达你说的话，你有时不得不妥协，勉为其难地使用某些概念，这时要尽量加上某些限定或说明。一个人当然也不能过于拘谨，过于咬文嚼字，或好用自撰新词。但无论如何，在使用概念时，我们必须有一种自我警惕和反省，要培养一种对于语言的敏感。尤其要注意分析概念。在这一点上，罗尔斯的《正义论》给我们提供了一个对道德语言和概念保持敏感和谨慎、随时注意分析概念的范例。

下面我们可以先看看：一旦涉及正义问题，有哪些主要概念会被使用：

- 1、正义、公正、公平、公道、公义
- 2、自由、平等、权利、功利、博爱、和谐、稳定、效率、安全、繁荣、富强、幸福等。

上面的第一类概念大致是“正义”的同义词或近义词，第二类则属于常常被用来说明“正义”内容的描述词，一种社会制度如果在某种程度上具有了这些属性或这些属性的主要方面，往往就被认为是“合乎正义”的。

我们来试着说明其中一些概念的含义及隐含的矛盾，这种说明可能会带有我们自己的一些见解，但应该说是离罗尔斯使用这些词的用法相去不远，因而可以帮助我们理解他的正义理论和观念。另外，由于有些概念我们还会在后面的介绍中结合具体内容来详细说明，在此就只是予以简要解释或列举。

在第一类词中，“正义”与“公正”最常被使用，都可用来翻译英文“justice”一词。但像“正

义”、“公义”一般只用于制度或集体行为，而不用用于个人，如我们说“正义社会”、“正义战争”、“正义审判”等等，并且，“义”字还常常有一般的“理论形态”的含义。“公正”、“公平”、“公道”则除了用于制度，还可作为对个人的形容词，如我们说“这个人很公正”或者说他“处事公平”、“待人公道”等，但不能说“这个人很正义”。“公”字并有“公平”的含义，而“公平”（fairness）中又有“平等”的意思。“公道”则更具有传统中国的特色，更通俗，如京剧《苏三起解》中有一位差人叫“崇公道”，其开场白是：“你说你公道，我说我公道，公道不公道，只有天知道”，即点出了各人正义观念的相对性，又还没有完全否定可能有某种客观的正义——天道。

罗尔斯区别了正义概念（concept of justice）和正义观念（conception of justice）。前者是指用于社会制度时的“道德”或“正当”，一到讲到社会或者法律、政治的正义时，我们就知道是涉及到道德问题了，并认为“正义”就意味着不作任意区分和恰当平衡；但对究竟何为正义、何为道德，何为不作任意区分和恰当平衡，则人们就会有不同的看法了，这就涉及到正义的观念。前者是形式的、一般的标示道德的指称，后者则是实质性的、阐明道德内容的各种特殊观点。

我们可以再强调一下：正义的主题或对象就是社会，尤其是社会的基本政治和经济制度。正义即指制度的道德、制度的德性，是指称社会基本结构的属性是否道德的一个概念，它可以包括在一个更大的概念“正当”之内。正当既可指社会，也可指个人，是个一般概念，正义就是用于制度时的“正当”。在罗尔斯理想的“良序社会”里，只有分配的正义，而在一个现实存在的政治社会内部，正义按一种来自亚里士多德的区分，可分为交换（分配）的正义和纠正的正义，前者是政治经济的正义，即不仅分配经济利益，也分配一般的权利义务，后者是法律的正义。另外，近年来国际的正义和代际的正义的问题也相当突出。

第二类词是说明正义的一些概念。最重要的说明正义的概念也许是“平等”（equality），但也是这个概念最含混，最容易被混淆。我们可以按其含义接近的程度，大致把“平等”分为两种含义系列的平等：一种含义是权利平等、身份平等、机会平等、起点平等、形式平等、前途考虑的平等；另一种含义是状态平等、条件平等、结果平等、终点平等、实质平等、手段考虑的平等。

当然这只是一个大致的划分，即便处在同一个系列中的各个平等的概念也并非等同，这样区分是为了强调对平等理解的最重要分歧。那么，这两种平等的主要区别是什么呢？前一种平等对人是有要求的，是主要涉及到信仰、良心、表达自由和政治参与的，你必须实际地履行才能享有；而后一种平等则主要考虑经济利益和物质手段，是普遍的、全面的、是无需对人提出什么要求就可享有的，它不考虑人的先天资质和后天努力而希望达到一种相当平均的生活状态，但由于人实际上是有差别的，即便实行了起点平等，只要任其自然地发展一段，就必然要分出差距，故此要达到结果或终点的平等，也就要以不同的方式对待所有人，即“以不平平”，这也就意味着要通过某种权力（通常是国家权力）来进行干预，打破自然而然的演变进程。

平等发展到某种文明阶段，这两种平等就可能发生尖锐冲突，无法同时实现，当然，这主要是指在后者主要致力的目标——社会经济利益方面。在政治和信仰的方面则不难达到一致，甚至在经济利益的一个基本的层次上也可做到相安无事，即在保证基本生存和像样生活的层次上，但如要达到进一步的平等化，即不是孙中山所主张的“齐脚的平等”，而是“齐头的平等”，则必须诉诸政治权力的干预，增低就高或削高补低。

另一个重要概念是“自由”（liberty or freedom），自由可分为积极自由和消极自由、或肯定自由和否定自由，古代自由与现代自由、可以做什么的自由和不可以做什么的自由，哲学意义上的自由和政治学意义上的自由，意志心灵自由和身体自由等种种区别甚至冲突的范畴。这种自由作为一个复数的体系，还可从重要性上区分为基本自由和非基本自由等等。

在现代社会层面意义上言说的自由显然不可能是为所欲为，因为这是指社会所有被承认的成员的自由，某一个人如果为所欲为肯定要侵犯到他人的平等自由，除非他有一种圣贤“从心所欲不逾矩”的境界，自由实际上总是要和对所有成员的约束联系在一起的，这种约束一般就表现为法律。

现在再说说它们的对立面。平等的一个对立面自然是不平等，是等级，这里所说的不平等是权利和身份的不平等，这种不平等在古代社会里是公开的，甚至常常是法律所明文规定的。平等的另一个对立面却是自由，当然这里所说的平等已经是指状态的平等，要贯彻这种平等必

然要与自由冲突。

自由的一个对立面自然也是不自由、是束缚、是奴役、如上所述，不能把旨在保护所有成员自由的约束视为奴役，而只能把不平等的、出自集权专制的约束视作奴役。它的另一个对立面已如上述，即状态的平等。

自由常常也可以用另一个概念“权利”（rights）来表达。“权利”可分为生存权和发展权，或基本权利和非基本权利，前者的范围可能会因时代的变化和国度的差异而有不同，但至少应包括人身生命的安全、基本物质需求的保障，在现代则还一般都要包括良心和信仰的自由，参政的自由；后者则有过一种体面、像样的生活的含义。与权利相对的一般是权力，这后面是个人与国家的对峙。权力的主体是国家，权利的主体是个人，两者间有一种消长关系。所以两者间有一种互相限制的关系，在这个问题上的两个极端一个是无政府主义，一个是极权主义。看来均不可取。权利要有权力的保障，权力也须受权利的限制，这是怎么实现的呢？权利的保障必须通过某种政府、权威和强制，而对权力的限制则可通过体现权利意识的法治等社会结构，即主要是以法律来制约权力、以权力来制约权力（政治权力的分割）和以社会（舆论和社团）来制约权力。权利当然也须受权力的具有保障意味的约束。作为一种强制力，权力看来是一种恶，是毫不含糊的一种体制的暴力，但它也是一种“必要的恶”，问题在于允许它的施展范围有多大。

权利还和功利有矛盾，其后隐藏的是正当（right）与善（good）、正当与幸福（happiness）或自由与福利（wellbeing）的矛盾。总之，说明正义的核心概念是平等、自由、权利。而当平等被理解为权利的平等或基本的自由的平等时，这几个概念实际上是相通甚至等同的。而当平等被理解为状态的平等时，这种含义的平等就和自由、权利发生矛盾。

这里面也有一种历史的逻辑。人身安全和基本生存的权利应当是任何政府都提供的，这是政府的基本的正当性或合法性所在，近代以来，西方还经历了一个首先是争取信仰和良心自由（宗教宽容、政教分离）和政治自由（权利）；然后是尽可能地争取经济的平等、大众的幸福和福利国家的过程。在前一阶段，自由和平等合力冲击封建和中央集权的权力，那时的“平等”也主要是被理解为政治的平等，所以可以同时说“自由、平等、博爱”，在下一阶段，平等常被理解为经济状况的平等，自由就与平等发生了冲突，罗尔斯与诺齐克的争论就鲜明地表现了这一冲突。

二、制度原则对个人原则的优先性

罗尔斯认为：正义的对象或主题是社会的基本结构，或更准确地说，是社会主要制度分配基本权利和义务，决定由社会合作产生的利益之划分的方式。而所谓主要制度，又是指政治结构（国家）及主要的经济和社会安排，如宪法、基本立法、市场、所有制和家庭等。这样，两个正义原则就可以说是应用于社会主要功能的，就是要分配基本的权利、义务、利益和负担。罗尔斯的正义论是一种社会正义论，包括了通常所说的政治正义论（与第一原则应用范围大致相合）和经济正义论（与第二原则的应用范围大致相合），至于传统的、亚里士多德式的行为和行为者的正义，罗尔斯认为并不与他的社会正义论相冲突，因为亚里士多德的行为正义论实际上以一种社会正义论为隐涵的前提，在勿贪婪，得自己所应得而勿任意剥夺他人所应得的“行为正义”的内涵中，隐涵着一种对何为“应得份额”的解释，而这种解释是要由社会正义论来决定的。

现在我们还有必要弄清正义与社会的关系，或作为一个标准的正义在社会评价中的地位。这需要通过这三个概念来进行：社会——社会理想——社会正义。

对社会这一概念的理解是最根本的，什么是社会，社会的存在有何必要性或必然性，它的目标是什么等等。然后才引出什么是理想的社会，什么是合理的社会的问题。由理想社会的问题又可以派生出正义的问题：理想的社会就等于是合乎正义的社会吗？是否还有其他的评价标准？等等。当然，我们这是从理想的层次上探讨，也可以从现实的层次，从非正义的问题引出正义的问题，如良心拒绝和公民不服从的问题。但我们要记住，罗尔斯主要是在虚拟，理想的层次上正面阐述的。

罗尔斯假设了一个这样的社会：这是一个多少自足，相对封闭的社会，这个社会的基本规范是公开的，众所周知的，并众所周知地被人们大致遵循，这些基本规范标志着一个旨在推进

所有成员利益的合作体系，是一个组织良好的社会（well-ordered society）。所谓“组织良好的社会”的两个主要标志：一是有效地受一种公开的正义观调节和管理，这就意味着“组织良好”；一是旨在推进它所有成员的利益，即它是一个互惠互利的合作体系，这就是罗尔斯对“社会”的理解，社会就意味着合作，这是最根本的，至于利益的冲突，它只是在一个小范围内发生（仅仅在分配份额方面），而且决非不可调和的，而是可以找到一种解决方案的，这种解决方案就是正义原则。一个合作社会因为在利益分配上的矛盾而呼吁建立一种公开的正义观，一种可能根据它们建立起正义共识的正义原则。

我们从上面看到，在罗尔斯那里，一种合作社会的概念是如何产生出对于正义原则的需要的，正义原则是要用来指导对合作所产生的利益的分配的。如果把社会理解为一个冲突的社会、一个利益对立、冲突不可调和的社会呢，对社会正义大概就得做另一种解释。当然，罗尔斯是在理想的层次上探讨的，他可以说他探讨的是一个理想的社会，理想的社会当然最好是理解为一个互相合作，促进所有成员利益的社会，而理想社会的标准自然也不止一个，除了分配的正义的标准，还有合作的组织形式和调整是否有效率的问题，是否稳定的问题，效率和稳定同样也是判定一个社会是否为一个理想社会的标准。虽然正义、效率、稳定这三个标准是互相区别的，但它们之间又存在一种紧密的联系。而正义可以说是评价一个社会的首要标准和德性，是优先于效率标准和稳定标准的。

至于为什么要把社会基本结构作为正义的主要问题或对象，是因为社会基本结构对人们的影响十分深刻广泛且自始至终，决定着人们的生活前景，决定着人们的最初机会或出发点，这种深刻和重大影响又是个人所无法选择的，故而需要有关制度的正义原则来进行调整和处理。

在后来发表的《作为正义的主题的基本结构》一文中，罗尔斯进一步说明了为什么应当把基本结构看作正义的主题。罗尔斯认为：一旦我们把参与订立社会契约的各方设想为自由、平等和有理性的人，从契约论的观点看，把社会基本结构看作正义的主题就是自然而然的了，他们必须首先达成这一有关社会基本结构的协议，然后才是其他的协议，这里关键的还是基本结构的独特作用，它对人们生活前景的决定性影响，以及它受正义原则支配时，它最能约束严重的社会政治和经济方面的不平等的意义。

现在我们要再区别一下对制度的道德原则（社会正义原则）与对个人的道德原则（行为正当原则）。我们在此不想细致地讨论对制度所作的主要与次要、抽象与现实的划分，以及制度原则与策略准则，个别制度与总体制度的区别，而是径直遵循罗尔斯的假定，把制度的正义原则理解为应用于社会基本体制的，作为公开规范体系的原则，我们现在所考虑的是对制度的原则与对个人的原则的对比。

罗尔斯认为：可从契约论演绎出来的一种完善的正当理论（或者说“公平的正当”），包括对制度的原则，也要包括对个人的原则，以及国际法原则等。但在此有一种选择的先后次序：即对社会基本结构的原则要首先达成协议，然后是对个人的原则，再次是国际法的原则，对制度的正义原则有两个，大致相应于社会基本结构或社会主要制度的两大部分，第一个原则即有关人们的基本权利，基本自由的原则，涉及到有关国家性质的根本大法——宪法，旨在实现政治的正义；第二个原则即有关人们利益分配的原则，涉及到社会和经济方面的立法，旨在实现经济的正义或分配的正义。

对个人的原则也可分为两个方面，一是由公平的原则统摄的所有的社会要求，对制度中人的要求，或者说对人作为社会人、政治人的要求，这些要求可以统称为职责（obligation）而要确定一个人由制度所带来的职责，就必须首先认定这一制度安排所提供的利益和机会。也就是说，个人的职责要以制度的正义为前提。另一方面是自然义务，这些义务——肯定性的如互助、互尊和公正；否定性的如勿杀人、勿损害无辜者——与社会制度没有必然联系，对它们的履行也不以人们明确或隐含地同意或自愿为先决条件，它们真正是“自然的”，是在任何社会制度下都应当遵守的。而在罗尔斯看来，在自然义务中也包括有要求我们支持和服务那些现存的和应用于我们的正义制度的义务。

现在值得我们注意的是这样一种关系和次序：对有关制度的道德原则的选择，优先于对有关个人的道德原则的选择，因为有关个人职责和义务的解释都明显地要涉及到制度的道德，要以制度的正义为前提或包括对正义制度的支持。契约论的这一结构确实是富于启发性的。在这种次序中隐含着这样的合理思想：必须首先通过人们的社会存在去理解人，在社会和政治生活

中去研究人和观察人，对个人的道德改造有赖于社会制度的改造，新人的成长有赖于社会环境的改造和更新，在问人们的个人联系和私人交往是否合乎道德之前，首先要问我们的社会联系和制度安排是否合乎正义，对制度的道德评价应当优先于对个人的道德评价，相应地，有关制度正义的道德选择比有关个人义务的道德选择也应占有更优先的地位，这就是制度原则对个人原则的优先性。

划分制度伦理与个人伦理有什么意义呢？在这两种伦理之间是否应当有一种先后次序呢？如果说制度伦理对个人伦理有一种优先性，那么，怎样理解这种优先性呢？这些就是我们需要考虑的问题。

卢梭在他的第一篇产生巨大影响的论文《论科学和艺术》中，从道德的角度对科学艺术的发展进行了评判，其结论是科学艺术的进步败坏了风俗，使人们的灵魂腐败，行为下贱。在道德主义和历史主义的冲突之中，卢梭毫不犹豫地站到了道德主义的一边。然而，他对道德的关心，他对道德风俗的进一步研究，不久就把他带到这一步，他发现不能就个人道德论道德，道德强烈地受到其他因素，尤其是社会制度（主要是政治制度）的影响，他在自己的《忏悔录》中写道：“我已看出一切都归结于政治，而且，无论我们怎么解释，一个民族的面貌完全是由它的政府的性质决定的，因此，什么政府是最好的政府这个大问题的，可以转变为这样一个问题：究竟哪一种性质的政府才能使人民变成最道德的、最明智的、最富有学识的，从而是最好的人民呢？”在《爱弥儿》第五卷中他这样写道：“那些想把政治与道德分开论述的人，于两者中的任何一种，都将一无所获。”于是，他的第二篇重要论著《论人类不平等的起源和基础》（1753年写成，1755年出版）就转而探讨政治，认为不平等源于私有制的出现，这就从政治因素又追溯到了经济因素，然而，如何摆脱这种不平等呢？卢梭期望找到一种解决办法：这就是通过一种真正的社会契约来建立一种主权在民的共和国。这就是卢梭在其名著《社会契约论》中所要探讨的。应当说，卢梭的思路对我们是有启发的；即改造道德至少要包括改造社会环境，改造社会制度，而尤其是改造政治。

以上还主要是从道德关切、道德价值谈制度的重要性：个人德性的培养，道德人格的发展，没有一定的社会保障就可能枯萎，更谈不上延伸和发展了。而如果把人类的其他追求，人类其他珍视的价值都包括进来，制度的某种决定性意义就更明显了。一个人能够追求什么，其主要的路向在他诞生的那一刻就大致限定了。他只能大致在社会制度给他规定的范围内追求他渴望的东西，很少有人能越过此界限。人类的幸福将以合理的社会制度为其基本的条件，这一制度至少应当努力消除那些人为的严重灾难和不幸。

因此，既然社会基本结构对人所珍惜的各种价值如此重要，它本身就应该成为一种基本价值，成为一种基本的“好”。既然社会制度对道德如此重要，它本身就也应当是合乎道德的，应当建立在真正合乎正义的基础上，拥有自己的道德合法性。当然，任何制度都可以说具有它自己的含有道德意味的原则，不管在这一制度中活动的人对这一原则的意识是模糊还是清晰，但从有理性者的使命来说，我们还是应当毫不含糊地把这一原则揭示出来，如果它合乎道德，就坚决地支持它，贯彻它，如果它没有道德，或者有缺陷，就应当考虑以更合适的原则取代它，或者修正它。正如康德所言，启蒙就意味着在公共事务上独立地、不怯懦地运用自己的理性。

然而，从道德上改造制度也有两条途径：一是强调制度中的人，强调执政者的道德，认为必须由有德者来掌握权力，官员必须廉洁奉公，忠诚负责，应当率先成为道德的楷模，感化下面的人们，从而达到政治清明，使风俗淳美，社会安宁，这些应当说都是不可忽视的，但强调得过分，忽视制度本身亦有一套伦理，政治也需要一套特殊的技术和才能，就可能适得其反，使政治与道德两方面均受到损害。或者最好的情况也只是“人存政举，人亡政息”。所以，社会契约论的启发意义就在于它强调还有一条不能忽视的改造制度的途径：这就是要注意制度本身的伦理，注意政治社会的根本大法、根本原则是否合乎道德。在某种意义上，执政者的道德是由制度本身的伦理所决定的。因此，我们必须明确地把制度中人的道德与制度本身的伦理区分开来，不能让制度中人的道德模糊了我们的视线，以为这就是社会道德的全部，要注意两者虽有密切的联系，但又有差别，前者的主体是人，依人而转移，后者的主体是一套国家机器，它有不依赖于人而运作的一面，有它的惯性和规则，制度虽然是人创造的东西，但它一旦被创造出来，就可能离开人、甚至与人敌对，我们必须以某种道德原则来约束它，鞭策它，使它不仅不致为祸，反而为人们提供一个真正可以去追求自己的理想、自己的幸福，包括自己人格完美

的场所。

区分制度本身的伦理与个人的道德还有一个重要意义是：制度的伦理原则并非个人伦理原则的简单延伸和扩大。罗尔斯批评功利主义的一个论据就是：功利主义把个人的合理选择原则扩大到社会，应用于制度本身了，而我们知道，这两种原则的主体和对象并不一样，个人可以为长远利益牺牲自己的眼前利益，而社会若要求一部分人为另一部分人牺牲自己的利益，这就对他们提出了很高的要求，即使这真有必要，这种要求也应是建立在个人自觉的基础上的，而不能用制度手段强制推行，所以，功利主义虽提出仁爱和同情，向个人发出这方面的呼吁，而且并非没有效果，但我们还是可以说，功利主义没有明确划分开制度伦理与个人道德，混淆了两种原则，它所提出的功利原则是涵盖一切领域的最高道德原则，自然也包括制度的领域，因此，在原则上它就容许制度以功利之名侵犯个人权利。

那么我们如果明确划分开制度本身的伦理与个人的道德，进一步的问题就是：它们处在一种什么次序中？我们是否同意罗尔斯所说的原初状态中的人将首先选择制度本身的伦理原则，然后才是个人义务的原则和国际法原则？如果同意，怎样理解这种优先性？

我们可以回顾一下黑格尔，正是他，曾经在《法哲学原理》中明确区分个人道德与国家伦理。按照他的三段论法，法哲学基本原理包括下面三个发展环节：

- 1.抽象的法
- 2.道德
- 3.伦理

抽象的法即客观的形式的法（其实可以理解为自然法，纯粹理性的法），它基于人的意志自由，其命令是“成为一个人并尊敬他人为人”。在此一切特殊意图和利益都无关紧要，只有纯粹形式的抽象法，它包括所有权——转移所有权的契约——侵犯他人权利的不法三个环节。

道德由扬弃抽象形式的法发展而来，它实际上就是进入人们内心的法，“主观意志的法”。此时，自由意志不仅借外物尤其是财产实现了（表现为抽象法），也在内心中获得一种现实性（表现为道德），换一句话说就是，有关财产之物权的纯粹理性规定的法律，此时也变为人们内心的意愿，然而，由于此抽象法尚没有成为国家明文规定的法律，个人的道德意志与外部世界还存在着一种紧张关系。道德也包括三个发展环节：故意和责任——意图和福利——善和良心。在最后的环节上，善还是抽象的，即指抽象法，良心指个人主观的道德意识，它们都缺少自己的对立面，都具有某种片面性，对客观性的渴望就使道德发展到伦理。

伦理就是主观的善和客观的、自在自为地存在的善的统一。抽象的权利和自由，个人的权利和自由，最后都要以客观的、社会性的伦理实体为归宿，为真理。伦理也可分为三个发展环节：家庭——市民社会——国家。国家是最高的发展阶段，是伦理理念的现实，是绝对自在自为的理性东西，是客观的精神，而个人只有成为国家的成员，才具有客观性、真理性和伦理性，成为国家成员是单个人的最高义务。个人只是达到国家的一些环节而已。

黑格尔通过明确地划分开个人道德与社会伦理，充分展示出国家、社会基本结构对于人的重大意义，我们甚至可以说，黑格尔的逻辑和历史之间确实存在着某种一致，历史的进程几乎总是这样：首先是一些伟大的、富于生命力的观念在个别具有原创力的心灵里明确起来，形成原则或体系，然后这些原则逐渐进入许多人的心灵，成为他们的执着而强烈的意愿，最后，这些原则就通过他们的行动外化为客观存在的东西，外化为制度、法律、国家、教会等等具有现实性的东西。没有这种外在的制度化，没有这种“道成肉身”，哪怕是真正崇高的东西，也难以在即便是少数人那里长久地坚持（虽然这种坚持决不会失去意义）。尤其是在社会领域内，正义的观念和原则必须化为现实力量才有意义，生命和权利必须有切实的基本制度作为保障才不会流为空谈。

但是，我们又要说，发展并不在国家那里终结，国家，或者说正义的国家与其说是一个终点，不如说是一个新的起点。如果我们确实达到了合理的正义的社会制度，那么并不是说个人只是作为国家的一个环节才有意义，而宁可说国家的意义就在于它为所有人能自由地去创造他们生活的意义而提供了一种合理正当的社会条件。

甚至仅从道德上说也是如此。我们看到，社会制度的伦理原则只会是公正、不偏不倚，而不可能是仁爱、慈善，相应地，由社会正义原则所规定的执政者的职责，公民的义务也都是比较基本的、起码的义务，多以禁令的形式出现（“勿杀人”、“勿盗窃”、“勿贪污”、“勿渎

职”等），它们并不难做到，基本可以说大多数人在不受到伤害的情况下都能做到，而它仍以一种强制手段为后盾，只是为了防止哪怕一个人违反禁令而不受惩罚将可能发生的危险的罪恶蔓延。至于个人可以向之做无限努力，无限飞升的道德领域，社会则把它交给个人，给予个人以充分的信任和主动权。高尚的道德不可能由国家来规定，用强制手段来推行，强制或利诱只会使本来高尚的事情也改变味道。我们相信，在任何时候，任何社会里，道德的最高境界总是在个人那里达到的，社会一般的道德水平与这种境界相距甚远，道德的真正情怀、真正韵味、真正感人的东西总是只在少数个人那里感受到，总是只在少数人那里体现出来，不仅如此，我们还可以说，道德最深的根决不是扎在制度、国家，而是扎在个人那里，制度本身的伦理在其最深的一点上与个人道德相接，它的根是深深地扎在人作为人的一些最基本的自然义务之中。因此，我们说黑格尔的高低次序是颠倒的。国家伦理并不是最高的发展阶段，不是个人道德要为达到它创造条件，相反，是它要为个人道德的发展创造条件。

所以，罗尔斯说制度原则优先于个人原则，对这种优先性，我们显然有特定的理解。这种优先性决非是像黑格尔所指出的国家伦理高于个人道德，凌驾于个人道德，个人道德只是向它奔赴的一条途径，一个环节，一种手段，相反，优先性在此勿宁说是起码性和基本性，就像一座大厦，它必需先有坚固的基础，但它真正灿烂壮观的部分还是在它的上层。我们可以说基础是很重要的，是需要优先考虑的，但不能说它所有上层的部分都是以它为归宿的。所以，黑格尔在此实际上犯了一个头足倒置的错误，他为了他的逻辑而牺牲了真理，并且，在社会政治哲学，或者法哲学中，主要的矛盾并非是一种主观与客观的矛盾，而是社会与个人的冲突，正义的理论就产生于对这种冲突的调节。

这样，有关制度原则对个人的原则的优先性，我们就可以归纳如下：优先性是指我们在考虑道德或伦理体系时，首先要考虑制度伦理，考虑它是否符合正义，这不是因为它是我们最高的道德目标，而宁可说它是最起码的，但也是最基本的，甚至对我们每一个人都生死攸关的规范标准。这样，原初状态中的人要建立一个社会时，就要首先选择有关根本制度的正义原则，然后才是制宪、立法和定规，并把大量的行为领域留给个人去创造和发挥。在此，优先性还有一种含义，即正义是社会制度的首要价值，是要优先于其他社会价值（如效率，稳定）而被人们考虑的，这是指社会观方面的正义优先性，是正义优先于“好”，优先于功利，此优先性问题我们已在前一节中予以阐述，而制度原则对个人原则的优先性，则是指道德方面的优先性，是指一种正当（社会正义）优先于另一种正当（个人行为的正当）而被人们考虑，是指制度正义的确立要优先于个人政治义务和法律义务的确定。

三、正义原则对功利原则的优先性

罗尔斯在他的《正义论》的“序言”中一开始就言明：他是要以他的“公平的正义”理论来取代在西方长期占优势的功利主义，他认为以前对功利主义只是批评而无建树。或者说，人们的建树至多是一些直觉主义观点，他们感觉到功利主义在作为社会伦理原则实行时，在理论上容有严重侵犯个人权利的毛病，与一些人们直觉到的正义准则不合，但是他们无法提出系统有序的正义原则与之抗衡。“直觉主义只是半个正义观”，罗尔斯如是说。在他看来，直觉主义实际上不考虑优先性问题，正义原则在它那里总是复数，而究竟孰先孰后则不得而知，直觉主义认为这一优先性的知识已超出直觉的范围。而不解决正义原则的优先性问题，就很难使直觉主义正义观对功利原则取得优先地位。

罗尔斯试图借助契约论（开始是博奕论）来打破这一僵局，他设计了一个原初状态，认为那里的人将优先选择他的两个正义原则而非功利原则，而这两个正义原则也是有先后次序的，它们不仅得到来自契约论据的支持，也得到来自“反思的平衡”的论据的支持，它们不仅形成了一个统一的，解决了优先性问题的正义原则体系，也符合人们日常生活所普遍持有的有关正义的直觉信念，并且在联系制度应用和价值目标方面也得到令人满意的证明，这样，罗尔斯就认为“公平的正义”能在与功利主义的比较中占优势，取代功利主义在西方社会中对人们的正义观的实际支配地位。

功利主义与快乐主义有着承继关系，但功利主义消除了利己的快乐主义那种强烈的个人性和主观性，功利主义考虑的不再只是个人的满足和幸福，而是社会普遍利益。功利主义也消除了伊壁鸠鲁快乐主义中那种个人消极退处的因素，而是积极地主张社会改造。“最大多数人的

最大幸福”，这就是功利主义的典型口号，在此，幸福不仅是从总额上衡量，也从享受它的人数来衡量，虽然这两种衡量标准还是会有矛盾。功利主义在19世纪英国的著名思想家边沁、密尔、西季维克那里得到了系统的阐述，对英美社会生活发生了有力的影响。契约论被丢弃，甚至因为其虚拟被视为“一堆胡话”，功利主义重视的是经验，是事实。它主张改革，但反对革命。功利主义理论的古典形式在西季维克那里得到了完满的阐述，在20世纪理论上它无多少发展，有的只是一些精细的修补和改进，并没有大的体系创建，然而并非功利主义一家如此。20世纪哲学家兴趣主要在于求真，在于确定性的探求，在于逻辑和语言，当然，在这一过程中，他们还是对世界、对社会政治发生关切，不过，即使哲学家放弃了对世界的实际关切，人们还是要进行各种实践事务，那么，在这些实际事务和实际关切中，功利主义实际上仍占据主导地位。

功利主义之所以能在英美学者乃至普通人的正义观中占据主导地位，其原因下文再述。而我们现在看到的是，它确实是在社会哲学领域中取代了先前以霍布斯、洛克为标志的契约论而成为主流，它不像过去的快乐主义那样只是一种个人伦理而也是一种社会伦理。甚至可以说，功利原则主要是一种社会原则，一种制度本身的伦理原则。

然而，罗尔斯认为，功利主义是通过个人与社会的类比来达到这一点的，它的作为社会伦理的功利原则只是个人原则的扩大和延伸。既然一个人能恰当地调整自己的利益，为了长远的较大利益而牺牲自己眼前较小利益，以求达到他自己的最大利益，那么，一个社会不也可以如此行动吗？只是在此不仅仅是时间方面的调整了，而更主要是在空间，即在不同个人间调整，社会可能牺牲少数人的利益而满足多数人的愿望，以求达到从总体上看的最大利益和满足的净余额。但是，一个社会能像一个人有权处置自己的利益一样有权处置所有不同个人的利益吗？或者以一种激烈口吻的比喻来说，一个人有权通过截肢来保存自己的生命，而一个社会能否牺牲一部分人的生命来保全另一部分人的生命呢？

从个人原则到社会原则，这里确实需要一种思想上的飞跃，这使一向注重经验和事实的功利主义者也不能不诉诸一种高度的思辨和抽象，他们通过设想一个公平甚至仁爱的观察者来达到把个人原则扩展到社会。密尔说，功利主义要求行为者对自己的和他人的幸福严格地公平地看待，就像一个与此事无关的仁慈的旁观者一样。从耶稣的“金规”中，我们可以看到功利伦理学的全部精神，你要像期望别人对你那样对待别人，像爱自己一样地爱邻人，这就是功利主义的道德理想。

这样，功利主义就通过公平观察者的观念和同情，而设想把个人的原则用于社会。利益受损害者就应当从这一观念得到安慰：我这是为了大多数人的利益而牺牲。而社会制度也就像这样一个公平观察者的化身，它根据这个社会的有限资源（包括人的资源），考察怎样通过有效地管理和分配它们而达到最大的利益，其行为就像一个想获取最大利润的企业家和想获取最大满足的顾客一样。正确的决定，本质上就是一个有效管理的问题，而整个制度的原则就像是一个人如何合理选择的明智原则。通过公平和同情的观察者的想象，所有的人都被融合为一个人，功利主义并不在人与人之间做出严格的区分，它考虑的是是否最大多数人得到了最大的利益和幸福，至于在这些入之中，这些利益是如何分配的，谁得到的多，谁得到的少，则不在考虑之列。用一表格来表示就是（A、B、C表示三部分人，数字表示利益额）：

(1)A得8 B得3 C得1

(2)A得6 B得4 C得2

(3)A得4 B得4 C得4

上面三种分配的利总益额加起来都是12，然而，三种分配却不同，第一种分配差别最悬殊，第三种分配完全平等，第二种分配介于其间。而按照功利原则推理，则只要12是能达到的最大利益额，那么这三种利益分配形式就都是可允许的。

这是功利主义经常受到攻击的一点，罗尔斯重申了这一指责。如果广泛地看待分配正义（即把作为公民的自由权利也看作一种利益），那么可以说：功利主义至少可能带来两个严重后果，第一，它可能允许以社会整体或多数人利益的名义，去侵犯少数人的自由权利；第二，它可能允许一种经济利益分配上的严重差别，造成贫富悬殊。而我们看到，这显然是罗尔斯不愿看到的。

因此，罗尔斯认为：功利主义虽然也常常表示要尊重那些有关不侵犯他人权利的正义准

则，尊重普遍流行的这种正义直觉，但只是把它们看成在社会交往中“有用的幻像”，只是把它们作为次要的调节规则而置于功利原则的支配之下。因此，这种平等对待每个人的道德正义就未能置入首要的社会伦理原则之中，它自身就不能巩固，不能对人们的基本权利形成有效、坚定一贯的保障。

相形之下，罗尔斯认为，他自己提出的“作为公平的正义”理论克服了这些明显的弱点。罗尔斯是采用契约论的证据，即原初状态中的人究竟是会选择功利原则还是他的两个正义原则来证明这点的。与功利原则相比，两个正义原则直接把道德正义的理想植入了原则，这样就避免了选择者的计算和猜测，也较少依赖事实，原初状态中的选择者就更喜欢保证他们权利的自由原则，而非更喜欢通过计算来猜测自己的权利是否会受到侵犯的功利原则；而且两个正义原则公开宣布自由权利的优先性，把人仅作为目的而非手段，就有利于人们的自尊，从而有利于人们的正义感趋于稳定，它对人们提出的要求也不高，只要他不侵犯别人的同等自由即可，这也有利于稳定，而功利原则却对人要求很高，它可能要求一个人为了多数人的利益而牺牲自己的权利，这样的契约作为社会伦理原则就不容易坚持。这样，原初状态中的人就要选择两个正义而非功利原则作为他们进入社会的基本契约，两个正义原则就在契约论的论基础上取得了对功利原则的优先地位。

在此，我们要以历史的眼光来看待罗尔斯的正义论与功利主义的这一争论，这样，我们就能知道这一争论是发生在什么样的层次上，顺便也弄清功利主义为何会长期流行，以及罗尔斯为什么会认为功利主义还不足以成为一个恰当的社会正义原则，因而必须被两个正义原则所取代，最后，我们将追溯到罗尔斯的正义论与功利主义争论的根本点，也是最具道德哲学意味的一点，这就是正当与“好”的关系。

我们知道，对功利主义最严重的指责就是它容有对个人权利的严重侵犯。然而，我们却又看到：功利主义的最著名代表边沁、密尔、西季维克却可以说是公民自由和政治自由的坚强捍卫者。怎样解释这一似乎矛盾的现象？看来，作为从英国社会土壤上发展起来的一种典型的、哲学的功利主义，远非国人所理解的一般的追求功利，追求实惠的倾向，它是和一种历史传统联系在一起的，这种历史传统早已把尊重人们的基本权利视为常识和前提。所以，这种常识（或正义准则）虽然尚非从根本原则的层次上对人们追求功利的行为构成严格限制，但它确实构成了限制，甚至可以说在社会的内部实际上防止了这种严重侵犯的大量发生。

功利主义者从理论上也为此做出了很多努力，边沁的著名公式“一个人只能算作一个，决不能被算作更多”很难说是一种功利的命令，伯林认为正是这一公式构成了平等理想不可化约的最后一点，且它并不专属于任何一个政治哲学体系。密尔发展了休谟“公平的、或仁爱的观察者”的观念，罗尔斯甚至依据契约论论据证明，古典功利主义是一种立足于他人的伦理学，它强调同情和仁爱，推动人们去做出慈善行为乃至自我牺牲，只是在罗尔斯看来，这些要求不适于社会正义的领域而已。西季维克也强调功利原则必须用正义原则来补充，即必须也遵循平等对待的原则，并认为这一原则的真理性是不证自明的，而且功利原则与平等原则有趋于一致的倾向，人们越是享受着平等的自由和大致平等的财富，该社会所创造的幸福总量也就会越大。后来有的功利主义者提出了应当把平等分配利益本身就视为一种利益，虽然这可能意味着偏离了功利主义的理论逻辑而走向义务论了。美国哲学家里斯彻尔（Rescher）则提出了“有效平均”的概念，以加强功利主义在平等分配方面的要求。

这一切，都可以从功利主义所处的社会环境与历史传统得到解释。我们在罗尔斯《正义论》中读到：“（在一个功利主义者看来）这样，原则上就没有理由否认可用一些人的较大得益补偿另一些人的较少损失，或更严重些，可以为了使许多人分享较大利益而剥夺少数人的自由。但在大多数情况下，至少在一个合理的文明发展阶段，最大利益并不是通过这种方式达到的。”这一“合理的文明发展阶段”，是一个在满足了生命原则之后正在满足自由原则的社会。社会的基本价值除了正义之外，还有稳定、效率、合作与和谐。而从这些基本价值的关系来看，作为社会正义，生命原则主要要求稳定；自由原则主要带来效率；平等原则主要要求合作与和谐。那么，我们就可以说：功利主义是径直以这效益，或者说以这功利作为社会伦理原则的，而罗尔斯的“公平的正义”理论则诉诸原则本身。因此，自由与效率、权利与功利，虽有冲突的一面，但也有一致的方面，而且，此一致的倾向在这一文明的发展阶段上是主要的倾向。罗尔斯与功利主义的争论也就是发生在这一层次上，这也就是如果由生活在另外的文明环

境中的人看来，“公平的正义”理论与功利主义在实质要求上差别并不是很显著的一个原因。

这样，原本的古典功利主义就远非我们所想的那样功利了，但换一种环境，误解其原则或者将其基本原则加以不恰当的推崇，却可能造成真正严重的后果。社会就可能变得功利滔滔、金钱至上，甚至一切关系都浸在利己主义的冰水之中，造成一种让人窒息的气氛。得不到一种坚定地尊重人的基本权利的历史传统支持的功利主义是可悲的，也是危险的。尤其是这种功利主义和一种错误的理想结合起来的话。即便得到了尊重基本人权传统支持的功利主义彻底贯彻自身，也会削弱和破坏这种传统，功利主义至少从本身逻辑上并没有完全堵死通向这一严重后果的道路，所以，不仅是为更好的情况计，也是为了防止更坏的情况，就有必要在制度、在社会正义的领域内明确地提出真正道德的原则，而不是仅仅以个人的仁爱和同情来提供弥补。

罗尔斯认为：伦理学的两个主要概念是“正当”与“好”，一种伦理学理论的性质和结构就大致是由它怎样定义和联系这两个基本概念来决定的。是正当优先于“好”，还是“好”优先于正当，实际上就构成了“公平的正义”理论与功利主义的最深刻分歧。两个正义原则是否较之功利原则居优先地位，最终要追溯到正当是否对“好”具有优先性。

根据对正当与“好”两个概念内容和关系的不同阐述，可以把所有伦理学理论分成两大派别，一派是目的论，一派是义务论。

为了清楚地说明正当与“好”的关系及其由此决定的两大派别，我们可以参照弗兰克纳《伦理学》中的分类，试从道德和价值判断入手，把有关判断分成这样四类：

1.道德义务判断

(1)特殊的道德义务判断

- a.李世民不应当杀害自己的兄弟。
- b.诸葛亮应取代刘禅为帝。

(2)一般的道德义务判断

- a.兄弟之间不应互相残杀。
- b.贤者掌握政权是正当的。

2.道德价值判断

(1)特殊的道德价值判断

- a.李世民不是一个慈善的人。
- b.诸葛亮的高风亮节令人钦佩。

(2)一般的道德价值判断

- a.孝悌是一种美德。
- b.“鞠躬尽瘁，死而后已”是一种高尚的精神。

3.非道德价值判断

(1)特殊的非道德价值判断

- a.李世民是治国的英才，但他的家庭生活并不完满。
- b.诸葛亮能有刘备三顾茅庐之请，真是千古之幸遇。

(2)一般的非道德价值判断

- a.家庭和谐比掌握权力更值得向往。
- b.能够有机会充分发挥自己的才能是人生最大的幸福。

至于第四种规范判断“非道德义务判断”，则可以见之于任何一个医生给人开的处方或一件电器产品的说明中，前者是一种特殊判断，例如，告诉你“应该早晚各吃一片药，应该保暖”，后者是一种一般判断，告诉所有使用该电器者应该遵守的一系列步骤，显然，非道德义务判断与道德没有关系，完全可以排除在道德考虑之外，然而，非道德价值判断却非如此，它深深影响着人们的道德行为，甚至在目的论那里成为决定一个行为是否符合道德的关键因素，下面我们就将前面的三种判断和区别关系列表如下：

分类一	名称	主要适应对象	最一般的判断辞	分类二
判断	道德义务判断	人的行为	正当、应当	纯粹道德
道德价值判断	人及其品质	善	价值判断	非道德判断
判断	一切事物	好		非道德价值

据此，我们可以说，义务论就是把针对人的行为而发的道德义务判断看作更基本的、更优先的。它认为对人及其品质的评价最终要依赖于对他的一系列行为的评价，善恶的价值判断最终要归结为行为的正当与否，而行为的正当与否，则要看该行为本身所固有的特性或者行为准则的性质是什么。例如，我们前面见过康德的例子，“你应当遵守诺言”这一判断所指示的行为准则就是一种可普遍化，以人为目的和自我立法的准则，因而就构成对人的一种绝对的道德命令，而不管守诺会带来好的还是坏的结果。在此，正当是优先于“好”的，是不依赖于“好”来确定的。

目的论则认为，人的一切行为都是有目的的，都是要达到某种结果的。我们可能确定某种（或几种）“好”为最根本的“好”，为最高或最终的价值，那么，我们就可以根据这一根本的“好”来规范我们的行为，来确定什么行为是正当的，什么行为是不正当的，例如，功利主义就是这样一种目的论观点，它首先把“好”定义为功利，然后再把“正当”定义为能够最大限度地增加“好”（功利）的东西。这样，“好”就是优先于正当的，正当依赖于“好”来确定。

至于“善”的概念（即“道德上的好”），则可以说是一个中间的概念，它或者可以被“好”包容而归之于广义的价值范畴，或者可以与“正当”联系在一起而构成道德德性，道德人格的范畴。

任何伦理学都必须包括“正当”与“善”的概念，然而，说伦理学必须包括“好”的概念却不一定恰当，严格、彻底的义务论虽也含有价值论的因素，但那是道德价值，与非道德价值无涉。

义务论显然对人们的行为构成了比目的论更为严格的限制，有些行为（如利他动机的说谎，帮助穷人的盗窃，保障多数人利益的对少数人权利的侵犯），也许能通过目的论的道德关卡，但却不能通过义务论的道德关卡。因此，我们说，义务论表现出对道德更为有力和纯正的弘扬，它强调道德的崇高性，绝对性和纯洁性，但它有可能忽视人的需要、目标和所尊重的价值，道德生活并非是人生的全部内容，尤其在社会的层面更是如此。义务论的极端是可能彻底割断道德与人生的联系，使道德成为完全枯燥、空洞和生硬的东西，而反过来，目的论虽然使道德与人类全面的追求发生积极的联系，但其极端则可能走向完全以“目的证明手段”的非道德主义。我们也许可以仿效亚里士多德那样说，真理就是中道，真理就在中间，然而，如何在确定两端中把握中道却是一件困难的事情，做得不好就会成为如康德所讥讽的“杂拌”。

在此，我们不想提出什么结论，而只是通过对“正当”与“好”两个概念之间关系的再分析，给出下列四种可供进一步思考的论点：

(1)彻底的义务论：正当独立于“好”，支配着“善”。一个人的善性依赖于其行为的正当，一个行为的正当无需考虑它的结果、它的效益、它的内容、它的目标，而只需按其本性或准则是合乎某种标准，纯然出自某种动机。甚至“善”可以被看作唯一真正的“好”，被看作唯一值得追求的价值，从而非道德的“好”甚至可以在最高尚者那里被取消。

(2)温和的义务论。正当与好存在着某种关系，在实践中的正当行为需要考虑到结果、效益，否则就很难说它是正当的，但是，正当并非依赖于“好”，正当并非是达到“好”的目标的手段，它本身即为自在的目的，本身即自有价值，自有标准，“善”主要是由它决定的。“善”是一种最重要的“好”，而且，定义“好”时不以能脱离正当，它强调在伦理学的领域中，正当优先于“好”。

(3)温和的目的论。“好”确实不能完全脱离正当，但“好”还是更为根本，更为优先的，道德是为了人的，而非人为了道德。正当要参照“好”来确定，它常常是作为较次要的原则来活动，“善”是一种价值，但并非是一种最高的价值，或者它只是最高价值的一部分。温和的目的论以一种更广阔的眼光来观察道德，认为“好”优先于正当。

(4)彻底的目的论：“好”完全独立于正当，支配着善和正当。正当纯粹是一种达到好的最大值的手段，甚至只是一种名义。在此意义上，“好”就包括了正当，“好”的东西总是正当的，它自身会自动地给出正当的理由。“好”的目的可以证明一切手段。因此，也可以说“好”完全与正当无关，可以全然脱离正当。

以上我们列举了从彻底的义务论到彻底的目的论的四种形式。我们看到，在两个极端都有使“正当”与“好”完全脱离的倾向，而出路看来还是在它们的联系之中。现在我们重新回到罗尔斯与功利主义者的争论，我们可以容易地看出，罗尔斯的正义论是属于温和的道义论，而功利主义是属于温和的目的论，它们都没有极端的倾向，因而它们的冲突也不带有那种激烈和根本

的性质。

我们在此不想泛泛地讨论正当与“好”孰更优先的问题，而是想把它具体化，放到特定的领域和阶段中来谈。也就是说联系正义原则与功利原则孰更优先的问题来谈。伦理道德可分为两大领域，一为社会伦理，一为个人道德，而制度本身的伦理则为社会伦理中最主要的一种。罗尔斯的正义原则与功利原则都可以说是制度本身的伦理原则。我们知道目的追求或者说合理生活计划在个人那里的意义，这些计划的满足可以说就构成了他的幸福，然而这目的在个人那里虽也有种种分歧和调整，但几乎总是可以统一的，一个人可以构成一种前后一贯的系统生活计划，而社会却很难把目标各异人们的动机统一为一个单独的、支配性的目标（且不论它是否有权这样做），如此看来，社会制度本身不是更有理由不受各种特殊目的的影响，而只是坚持道德正当性的原则吗？它不是更有理由把公正而不是别的东西（如功利、稳定等）视为自身的最高价值吗？它不是更有理由在意图互异的人们中坚持不偏不倚吗？

其次，我们前面已谈到不同的文明发展阶段的问题。确实，罗尔斯最为忧虑的是功利原则可能允许侵犯人们的权利，而他看到的这种侵犯尚是在社会满足自由原则条件下的侵犯，这一条件就把这一侵犯限制在一定的范围之内，而我们如果还考虑其他可能的侵犯，比方说，以生存利益为名义和以平均利益为名义的侵犯时，把功利原则作为一个社会的正义原则就可能导致更为严重和普遍的侵犯，因为，这种侵犯可以从功利原则中找到理由，而被侵犯者却不能从功利原则中找到抵御的手段，如此看来，功利原则就在与两个原则的比较中处于劣势了。看来，正义原则不宜是一个单数，虽然这看起来很有诱惑力，但是，原则必须符合原则所指导的事物的性质，而不能只求方便。罗尔斯把社会正义原则看作是一种复数的序列是有道理的，他的两个正义原则比功利原则表现了更强烈的道德性质，能更有效地稳定和发展人们的正义感，从而最终使社会稳定地得到发展。当然，罗尔斯的两个正义原则是为他脱离历史而设想的“良序社会”设计的，如果引入历史，考虑到历史发展全部情况，就需要在这个正义原则的系列上再加上一个更优先的正义原则——生命的原则，对这一原则的内容，以及这一原则系列中的关系无疑需要仔细而缜密的证明，且不一定是契约论据的证明。

来源：<http://www.law-thinker.com/show.asp?id=1365>

/