

# Globethics Repository

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

## 正义的两面 [The Two Faces of 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	周, 濂
Publisher	中国社会科学院哲学研究所
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-07 03:20:16
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/185215">http://hdl.handle.net/20.500.12424/185215</a>

# 周濂：正义的两面：道德心理学的，非形而上学的

## 周濂

《世界哲学》(1)2006

日常生活中不难观察到如下现象：售票窗口前一条原本秩序井然的队伍，由于个别人的插队导致队伍发生骚动，如果这种违规行为被及时制止，则队伍的有序性仍将维系下去，一旦放任自流，曾经安心排队的人就会产生愤恨心理，甚至也会按捺不住、跃跃欲试，最终溃散为蜂拥向前、以力取胜的混乱局面。按慈继伟的自述，《正义的两面》的缘起正是有感于类似经验，当然作者的概括要更为精确且学术化：“如果社会上一部分人的非正义行为没有受到有效的制止或制裁，其他本来具有正义愿望的人就会在不同程度上仿效这种行为，乃至造成非正义行为的泛滥。”[1]这当然不是一个多么了不起的观察，比如休谟就曾经在《道德原则研究》中指出，“正义的社会美德及其组成部分所产生的同样的人类幸福，可以比拟为一座拱顶建筑。每一单块石头自己都会自动掉落地面，只是由于各相应部分的石头相互支持，联合在一起，整个建筑物才不会倒塌。”[2]休谟的问题在于，他和大多数道德哲学家一样轻易放过了这个司空见惯的常识，没有系统追问背后可能蕴藏的正义的心理机制，而慈继伟却于无声处听惊雷，敏锐意识到潜藏其中的理论问题，并把它总结为“正义局面的脆弱性”或者“非正义局面的易循环性”，以此作为“认识正义的性质、特别是其心理性质”的突破口，洋洋洒洒铺陈出一部17万字的学术著作。

为什么正义的局面如此之脆弱？按照慈继伟的解释，这是因为“具有正义愿望的人能否实际遵守正义规范取决于其他人是否也这样做”（第1页），慈继伟把它称作正义的“有条件性”，说得更俗白些，正义首先是一种利益交换的规则——除了圣人和傻子没有人甘做“冤大头”。可是问题的另一面在于，正因为总有人喜欢在社会生活中投机取巧、破坏正义规范，所以为社会稳定计就愈发不能任其泛滥流行，有鉴于此，作为道德命令的正义又必须是“无条件的”。显然，仅从字面理解，正义的有条件性和无条件性就构成了某种看似难以调和的紧张关系。而这本书的宗旨即在于说明，这两个看似相互矛盾、无法并存的正义之两面是如何可以并存，以什么方式并存的？

### 一、解释性的，非规范性的

通过提出正义的两面，慈继伟看似一举统摄了近代正义理论的两大支流：休谟式的正义理解（注重正义的有条件性），以及康德式的正义理解（强调正义的无条件性），但本书自我期许的任务却不是重构一套正义的“规范性理论”，而是就正义的秉性提出“解释性”的研究，它的目的在于寻找正义秉性中“不因规范性内容变动而变动”的结构特征，从而说明“正义（的结构）是怎样的（即如何运作），为什么是这样的（即为什么会这样运作），而不去证明正义（的内容）应该是怎样的。”（第4页）

规范性理论与解释性研究的差别到底在哪里？打个不太恰当的比方，所谓规范性理论就是“面向未来”进行“约法三章”的活动，而解释性研究则是“回首过去”反省“预设前提”（presupposition）的工作。一个瞻前，一个顾后。虽然二者多少有重叠，但基本上是两个层面的哲学工作，前者属于规范伦理学的工作，而后者更接近于元伦理学的层面。刘邦入咸阳，

与关中父老约法三章，一举安抚民心，这样的工作当然很重要，但它或多或少总会受限于当时当地的情境，相比之下，解释性研究着眼的是正义秉性中的固有特征，由于它不随具体的规范性内容而改变，所以也就更加具有普遍性和恒定性。正义的解释性研究在当代正义论中是一个尚未开拓的思路，尽管上至康德、休谟下到罗尔斯、哈贝马斯都曾涉及，但真正把它作为核心论题，博采众家之长而成一家之言，特别是从道德心理学的角度入手进行概念分析和理论建构的，慈继伟应该算是第一人。仅此一点，本书就已经填补了正义理论的一个空白，其意义堪称重大。

乍看上去，这种寻找“变中之不变”的解释性工作似乎暗合最原初的“形而上学”冲动，但是纵观全书不但没有丝毫形而上学气息，相反作者对后形而上学的理论背景有着相当的警醒。他一方面在方法论上明确反对“纯粹从理论出发的哲学虚构”，主张从感觉出发的贴地思维，在论及正义秉性的结构性特征时，也一再强调这一特征虽然为“不同社会历史条件下的正义者所共有”，但它既不是“先天”的也不是“人的天然品性”，而是“社会建构的产物”。另一方面，他也没有因此遁入相对主义的窠臼，而是强调正义秉性仍旧具有某种“相对恒定性”。

如何保障这种相对恒定性？在本书第42页，我们可以找到作者的一个简单回答：“与社会化在灌输正义规范时的庞大选择空间相比，在塑造和改变‘最低限度的相互性’时，社会化的灵活余地很小。”在我看来，这句话值得再三寻味，因为它不仅代表了作者的基本立场，同时也标识出理解本书宗旨的两个核心概念：相互性（reciprocity）和社会化（socialization）——相互性用来指称正义秉性中无法更改的“有条件性”，社会化用来解释从正义的“有条件性”到“无条件性”是如何可能的。可以说正是借助这两个核心概念，看似矛盾的正义之两面才得以在道德的历史变迁过程中实现某种程度的共存。

## 二、“相互性”的绝对性

按照慈继伟的解释，所谓相互性指的是“合理规范下的相互性”，根据这一定义，相互性是正义秉性的固有特性、恒定因素，而“合理规范”的具体内容则是一个变动因素，后者在不同的正义观中有不同的定义。

要想彻底了解相互性的道德心理机制，就有必要引进“愤恨”（resentment）这个概念。但凡有排队经验的人都了解，如果你花了大量时间循规蹈矩安心排队，到头来却被插队者捷足先登买去最后一张票，这时候你就会有“气血翻涌”的强烈反应，这种反应就是道德心理学中所谓的“愤恨”情感。何谓愤恨？根据彼得·斯特劳森的定义，就是“我们为自己而要求于别人的考虑”。斯特劳森把愤恨归结为“在正义观念主导的人际交往中”的三种基本反应性态度（reactive attitudes）之一，另外两种是义愤（indignation）以及负罪感（guilt），分别对应于“我们为别人而要求于别人的考虑”以及“我们为别人而要求于自己的考虑”。[3]慈继伟接受斯特劳森的这个区分，但认为它们的优先顺序有所不同，因为在经验层次上，“我们最初产生的要求是为自己而对别人提出的要求”，与此相应，“我们最先体验到的反应性态度是愤恨。”（第14页）相比之下，义愤和负罪感则是长期道德教化的结果，因此也就是次级和衍生的。

慈继伟认为，尽管愤恨属于“我们为自己而要求于别人的考虑”，但并不是所有“因别人未能满足自己的要求而产生的不满”都是愤恨，这一点尤须明确，否则以愤恨为重要特征的正义感“将无异于自我中心主义”。通过对斯特劳森、哈贝马斯等人的借鉴和批判，慈继伟指出使某人产生愤怒的必要条件包括如下几点：1，其他人的行为违背了“非个人性规范”（impersonal norms）；2，其他人的这种行为侵犯了某人的个人利益；3，某人在相当长一段时间内没有违背过非个人性规范或者说道德规范，尤其是针对那个侵犯了某人的人而言。（第15-17页）

根据以上判准，排队者对插队的人之所以感到愤恨，不仅因为他们违背了“不准插队”的社会规范，更重要的是插队行为严重损害了排队者的个人利益。由此可见，愤恨是一种“特殊

的、既含道德愤慨又含利益计较的”情感反应。作为一种道德情感，它有别于纯粹的怨气——那些因为来晚了没买到票的人心怀的是怨气而不是愤恨；作为一种涉及自我利益的情感，它又有别于纯粹的义愤——我作为路人去制止排队现象是出于义愤而不是愤恨。愤恨兼具条件性和道德性，可以说它一方面最为集中地体现出正义的相互性也即有条件性，另一方面，正义的无条件性又要求以各种方式去转移、释放或者化解这种愤恨，正因为愤恨在“正义的两面”中所起到中枢位置，慈继伟甚至一度曾经想把本书命名为《正义与愤恨》。

让我们回到“相互性”这个概念。之所以不按惯例把reciprocity译成“互利”而是译成“相互性”，原因在于“互利”只是“相互性”的在特定历史条件下所表现出来的具体规范内容，无论在外延和内涵上都没有穷尽“相互性”的可能。例如，在经验上我们至少可以给相互性这一纯形式概念填充进如下四种可能的规范模态：相互仇视（mutual hate）、互不关心(mutual disinterest)、互利(mutual advantage)以及相互善意（mutual good will）。显然不管是哪一种规范模态，它的结构性特征都是“相互性”或者说“有条件性”。为此慈继伟提出“最低限度的相互性”这个概念，认为这是正义秉性中的最基本要素。（第41页）

打个形象的比方，正义秉性的固有特征好像是“飞去来器”，不管是发出去的“利益”还是“善意”，它都必然要求“有去有回”，一旦“有去无回”就违背了飞去来器的基本特征；不仅如此，这“一去一回”的东西还必须是一样的：要么都是仇恨，要么都是冷漠、好处或者善意。所以不管是“以德报德”还是“以血还血”都符合相互性的基本特征，而无论“以德报怨”还是“以怨报德”都是对相互性的一种逾越，尽管前者是肯定性和建设性的，后者是否定性和破坏性的。也正是在这个意义上，慈继伟认为正义是一种介于纯粹利他主义和纯粹利己主义之间的品德，因为纯粹利他主义和纯粹利己主义都是有去无回的交往模式，破坏了相互性的最根本特征。所以慈继伟说：“假如一个社会取消了人际关系中的‘最低限度的相互性’，代之以无条件的利他主义或无条件的利己主义，那么，正义秉性和正义观、正义制度本身都将不复存在。”（第42页）

在相互性的四种可能样态中，相互仇视最接近于霍布斯描述的自然状态，它只会导致社会秩序的分崩离析；相互善意最接近道德的完满状态，但失之动机资源不足，无法作为正义社会的“先决条件”，而只能是正义社会的“预期结果”；比较而言，相互冷漠或者互利更为切实与可行，我们可以很容易地想象出，即使是一个道德心理上互不关心的群体也可能出于理性利己主义的动机而营造出一个互利的局面——这是人类社会所以可能的最低条件，也正是慈继伟所设想的探讨正义主题的逻辑起点。

把互利作为正义的逻辑起点，或许有人会认为过于卑微和市侩，远不如康德式的绝对命令来的庄严崇高。可是在慈继伟看来，放弃自律概念，把他律（亦即基于利益的条件性）作为正义秉性中一个无法消除的因素，不但契合当代正义论对他律所持的宽容态度，而且也适足弥补哈贝马斯所说的后传统道德中‘动机不足’的缺陷。相比之下，那种动辄诉诸良知本心、仁爱无私的道德理想固然高亢迷人，却总有“一口想吃成个胖子”的不实之感。比较而言我更欣赏慈继伟这种“现实主义”的态度。更进一步说，选择“基于利益的条件性”作为探讨正义秉性的逻辑起点，在道德哲学方法论上也符合罗尔斯所说的“阿基米德点”的各项指标：它既不会因为过多地卷入世界而受损伤，也不会因为超然物外而被剥夺了资格；它不是在世界之外的某个视角，更不是超验存在者的观点，而是在世界上的所有理性人都能够接受的某种思想和情感形式。[4]

互利虽然能够为人们实践正义提供充足的动机资源，可是正义作为一种道德上的德行，毕竟不等于冲突利益各方的策略性妥协，它必然要求超越与克服人的自利欲望，表现出某种程度的他向关注。在社会制度层面上，因为策略性妥协只是权宜之计，缺乏实现正义的稳定愿望，所以也远不如道德共识那样能够构成社会统一和稳定的基础。然而在这样一个动机不足的后传统时代，要想使人克服利己冲动达成道德性共识，从相互利益上升到相互善意，谈何容易？鉴于这是一本解释性的著作，所以那些希望在里面找到“怎么办”的读者或许会失望，因为作者只是告诉我们“是这样的”。这就好比面对一件已经完结的作品，解释者的工作不过是回头摩挲它一路走来的脉络与纹理，标定各种概念之间的相互位置。解释者既不事生产，也不预言任何可

能的未来。

### 三、“社会化”的局限性

通过诉诸“社会化”，慈继伟解释了正义秉性的有条件性是如何转化成无条件性的。大体来说，存在两条通往无条件正义的道路：第一，由社会垄断对非正义行为的惩罚权，从而使自己成为维护正义的条件性的唯一合法力量，这样一来个人就不必也无权坚持正义的条件性，而必须无条件地遵守正义的规范（这里的“无条件”指的是个体的行为而不是动机），慈继伟认为这也是理解正义与法律关系的关键所在；第二，通过道德教育把有条件的正义转化成道德上的“绝对命令”，这样一来正义就不再是个体追逐私利的手段，而成为目的本身，一旦个体的正义愿望不再以别人的同样愿望为前提，正义就是无条件的（这里的无条件既包括行为也包括动机）。

但是，——这个“但书”非常之重要，一旦正义的有条件性真正被克服，那么慈继伟所孜孜以求的“正义秉性”就不复存在了，因此之故，慈继伟就必须证明，不管怎样转变，这种“无条件性”终究只是“假象”，正义并不能彻底遗忘它的原初动机——也即互利。为证明这个观点，慈继伟在本书最后五章分别处理“惩罚”、“有神论”、“宽恕”、“遗忘”以及“同情心”等观念，以检讨它们能否帮助克服正义动机的有条件性从而产生无条件的道德愿望，慈继伟的最终结论是，这些观念都无法彻底改变正义秉性也即有条件性。即使通过社会教化和同情心的培养，人们可能会放弃“正义的原初动机”，实现正义的无条件性，可是这一过程仍然“不可能是一个一劳永逸的道德成就，相反，这一过程所特有的意义、难度以及后果必将重现于每一代人乃至每一个人身上。”（第200页）对很多人来说，这或许是一个过于悲观的论断，但是纵观人类历史，只要人类一天不摆脱有限性，那么无条件的正义就始终是一个随时会崩盘的理想，这是人之为人的宿命所在，而道德成就之所以伟大也正在于它是人对自身有限性的永恒克服。

如前所述，“相互性”和“社会化”是建构本书论述逻辑的两个核心概念，但是从方法论着眼，“动机资源”及其“稳定性”却是慈继伟权衡各家论点所依赖的两个重要指标。这当然是拜“道德心理学”所赐。道德心理学是伦理学的一个分支，主要关注的人在道德行动实践中行动者的心理类型，它一般追问如下问题：如此这般的行动者在心理上是否可能，他需要什么样的动机，这些动机的来源可能是什么，有哪些情感机制和认知机制被转变到行动当中，等等。按照道德心理学的追问逻辑，我们在考察政治原则和制度设计时必须要考虑行动者是否具备充足的“动机资源”，以及动机本身是否足够“稳定”。这当然都是极有启发意义的方法论判准。在本书中，正义之所以不同于理性利己主义和纯粹利他主义，其理由正在于此。理性利己主义尽管在一定程度上有助于人们维持一个相对互惠的社会局面，但因为缺乏足够稳定的正义愿望，所以这种正义局面的稳定性是相当脆弱的，一旦有机可乘，理性利己主义者就不会放过任何损人利己的非正义机会；而纯粹的利他主义尽管能够超越正义的有条件性达到更为完满的道德境界，但是由于同情心乃是良序社会的结果而非起点，缺乏充足的动机资源，所以纯粹的利他主义不可能成为普遍性的社会现象。

[1][2]下一页

我不熟悉道德心理学的研究状况，因此也就不能评判本书运用道德心理学的得与失。根据我有限的阅读经验，道德心理学，特别是哲学意义上的抽象的道德心理学主要有三派观点，一个是亚里士多德的传统，一个是康德的传统，还有就是休谟、尼采的传统。显然，本书作者更倾向于最后一个传统，对于亚里士多德鲜有提及，对于康德则批评甚多。比如在第一章第六节讨论“正义的动机与法律的作用”时，作者写道：“这里，康德只涉及正当的范畴，而不涉及德

行的范畴以及与动机有关的一系列问题。”（第34页）从直觉上我完全认同作者的基本立场，但是从理论上则会稍嫌不够满足，毕竟作为一个道德心理学的实践范本，对于所使用的方法论原则没有专辟章节详文讨论，总让人感觉少了那么一点坚实的东西。此外，用“社会化”、“内在化”这种老套的字眼来说明正义的有条件性到无条件性的“总体逻辑”，也多少让人有些失望。当然，世界的真相原本可能就是这般平实，我们不能要求哲人做魔法师。

#### 四、个人主义的“人性论”？

纵观全书，对“相互性”的反复梳理最为精彩，也最易招致批评。事实上，慈继伟的论证逻辑很容易给人留下“利益还原论”的印象，乃至有预设“人性自私”的嫌疑，比如在探讨愤恨情感时慈继伟就曾经如是说道“人天生偏爱自己，所以动辄就会因为别人伤害了自己而感到愤恨。”（第14页）

梁治平教授在一篇书评中这样批评道，把个人主义置于正义德性的中心表明本书作者的正义观恰恰是“依赖”于“具体社会历史条件”而不是一种“超越”。言下之意，慈继伟所谓的“正义秉性”并非普遍性的结构特征，而是立足于“西方社会历史文化经验”的特殊性。梁治平更举例说许多传统社会中所流行的正义观念是建立在“集体责任”之上而不是“个人利益”之上的。[5]

我认为梁治平的批评虽然说中了一些东西，但却错失了更为根本的另一些东西。且让我们看以下这段表述：

“正义之所以具有这种宽松性特征，是因为它是一种以个人主义为前提的道德观。换言之，以正义为中心概念的道德观的基本预设是，不论是在本体意义上还是在道德意义上，个人利益都是第一位的，而集体利益只是个人利益的加合。”（第57页）

这段话共两句，虽然中间以“换言之”联结，但其实不是同一个意思。第一句话的意思是正义就其定义（by definition）而言就是“以个人主义为前提的”；第二句的意思是，“以正义为中心概念的道德观”必然预设了个人利益第一，注意，慈继伟并没有说“所有包含正义观念的道德观”都预设了个人利益第一优位。

我们先来讨论第二句话。众所周知，罗尔斯《正义论》中开篇就说，“正义是社会制度的第一美德”[6]。可是这个命题并非自明。不难想象，在一个提倡“效益优先、兼顾公平”的社会里面，以整体效益为名侵害少数人利益的不正义现象是可以得到论证的；同样的，在一个主张“稳定压倒一切”的社会里面，第一美德自然就是“社会稳定”而不是“正义”。因此，当梁治平指出某些传统社会的正义观是以集体价值为优先的时候，并没有构成对慈继伟的反驳，因为本书的论述范围就是严格限定在“以正义为中心的道德观”的脉络中，而这样的社会必然是以个人主义为原色的——慈继伟对于本书的论述脉络有着相当严格的限定。

再回头看第一句。我以为慈继伟本句想说的是，就概念定义来说，正义就是染有“自利”原色的个人品德和社会价值，尽管它不等同于纯粹的利己主义，但却是处在自向动机和他向动机的交界处并且更偏向于自向动机，因此举凡讨论正义问题就必须要以人的自爱自私作为逻辑起点，这是概念自身的应有之义，与作者个人立场无关，甚至也无需预设某种特定的哲学人类学。关于这一点，我们参考安内特·拜尔的观点：“关于正义起源的说法首先是要澄清正义的发明旨在解决什么问题。一俟我们认为，正义所要解决的问题是人们对可易手之物的吝啬，那么，解决方案的大致轮廓也就清楚了。”[7]换言之，如果人们在主观上对于可易手之物毫不吝啬，那就无所谓正义不正义，正义这个概念就丧失了存在的理由，变成了纯粹的利他主义或者仁爱问题。也正是在这个意义上，我们甚至可以说“正义是一种以个人主义为前提的道德观”乃是一个分析命题。这个论点在《正义的两面》中尽管隐而不显，但却是极端关键，我甚至认为这是本书对于正义理论最为重要的贡献之一。

第三，梁治平说“许多传统社会中所流行的正义观念是建立在‘集体责任’之上而不是‘个人利益’之上”，这或许是事实，但它并不足以构成对慈继伟的反驳，因为在慈继伟的解释框架里，这些事实不过说明了传统社会在“社会化”方面的成功，要想作为反证推翻慈继伟关于“最低限度的相互性”的立论，尚需更多的材料和更详细的论证。

尽管慈继伟不厌其烦地从“上下、前后、正反、左右”来条分缕析“正义的两面”，但是全书的基本立场却是非常明确的，我们可以一言以蔽之地总结为：正义的有条件性（也就是相互性）是分析的、绝对的和根源的；而正义的无条件性则是社会化的后果，是相对的和衍生的。作为一种德行，正义始终居于仁爱和利己主义之间，恪守属于自己的地盘。对于后传统时代来说，建立一个正义的社会或许是我们唯一能够指望的道德成就，尽管一个正义的社会不一定是美好的社会，但是一个非正义的社会一定是不美好的社会。

## 五、“正义二原则”的排序问题

最后，我愿意简单介绍一下慈继伟对罗尔斯“正义二原则”的一个处理，因为这是这本解释性著作对于规范性理论的一个“分外”干涉。众所周知，“正义二原则”中第一原则是平等自由原则，第二原则为差别原则，罗尔斯认为当两个原则发生冲突时，第一原则在字典排序上要优于第二原则。尽管在论证逻辑中正义二原则是从“原初状态”中推导出来的，但是究其根本，它们的优先顺序却是基于康德意义上的“人的价值高于一切”的信念，以及罗尔斯本人对自尊作为“最重要的基本善”的道德直觉上。

慈继伟认同罗尔斯的道德直觉，他认为罗尔斯的困难出在对“自尊”与“资源和利益的分配”的关系的处理上。罗尔斯一方面认为“自尊由社会所认可的所有人的平等公民身份来保障”，而“物质手段的分配则根据程序正义的观念自行安排”[8]；另一方面他又认识到“这一想法很可能无法得到彻底的贯彻。在一定程度上，人们的自我价值感会依赖于他们的社会地位和收入份额。”[9]慈继伟抓住罗尔斯的这个论说困难，认为它将引导我们把自尊与资源和利益的分配挂上钩：“我们需要重新界定正义的作用：正义不仅要解决人们为争夺物质资源而发生的冲突，更重要的是要解决人们为争夺构成自尊基础的社会条件而发生的冲突。”（第80页）既然如此，我们就不再有理由像罗尔斯那样认为，差别原则在所有情况下都必然次要于最大限度的平等自由原则：

“如果在一个社会里，收入和地位构成自尊的基础，那么，对这个社会来说，差别原则的重要性就不一定亚于最大限度的平等自由原则。也就是说，正义的两项原则不应该有固定的优先顺序，而应该根据影响自尊的具体因素来决定。”

——这是一个相当重要的结论（在发表于2005年4月号“political theory”中一篇题为“Taking the Reasons for Human Rights Seriously”（《认真对待支持人权的理由》）的文章中，慈继伟再次阐述了这个论点），虽然慈继伟只是在理论上点到即止，没有继续发挥其现实政治意义，但是这个论点无疑对现实政治实践以及价值排序都有着极大的借鉴意义。究竟是平等的政治身份所构成的自尊感重要，还是基于收入和地位所构成的自尊感重要，两者存在什么样的关系模态，我相信慈继伟给我们打开了一个相当开放的讨论空间。需要特别指出的是，慈继伟的这个命题乃是假言命题，其前提是“如果这个社会的自尊基础是收入和地位”，显然，在这个意义上，对政治现实的基本判断成为首当其冲的一个问题。[10]

## 六、结语

哲学著作不空谈天道性命，而是从耳熟能详的日常经验入手，原是哲学工作者的传家本领，孔夫子说“下学而上达”，苏格拉底当年在雅典街头也是随手拉过一个路人甲，然后从吃喝

拉撒一路谈到正义幸福。奈何后来的哲人们匠气日重，运思行文越来越没有健全的常识感，那股活泼泼热乎乎的生命力早就扔回给祖师爷们。相比之下，本书作者虽然受过严格的海外学术训练，书中也频繁在和各种哲学家进行思想“手谈”，但却始终保持真切的道德直觉和清醒的问题意识，没有淹没在汗牛充栋的各种正义论说中，这份自觉与定力叫人赞叹。除了在立意上多有创见外，本书也是一部手术刀式的概念分析力作，作者游走于各种概念之间，以无厚入有间，展现了汉语哲学界近年少有的精致而激动人心的哲学操练。

本书自2001年12月出版以来，尽管在学术界内部引得交相赞誉，但目前形诸于文的书评和介绍却寥寥无几，这不能不让人感到遗憾。J.S.穆勒在自传中曾经这样抱怨道“能造成未来思想家的书籍，需要很长时间才能写成，一旦作品写成，一般说来要引起公众重视与欣赏的时间又太长。”<sup>[11]</sup>我们不妨把这个抱怨看成一个预言：所有优秀的学术著作——特别是那种能够造成未来思想家的书籍——要想引起公众的重视与欣赏必然需要漫长的时间。而在此之前，我们所要做的就是潜心地阅读它、理解它并传播它。

---

[1] 慈继伟，《正义的两面》，第1页，北京三联书店2001年12月。此后所有关于本书的引文都不再另加注脚，而是直接在引文后加页码标明。

[2] David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. by Tom L. Beauchamp, Oxford University Press, 1998: 171

[3] Peter Strawson, *Freedom and Resentment*, pp15-16. 转引自慈继伟，《正义的两面》，第13页。

[4] John Rawls. *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971,p.587.

[5] 梁治平，《中国学术》，2002年第3期，第298页，商务印书馆。

[6] Rawls, *A Theory of Justice*, p.1.

[7] 转引自慈继伟，《正义的两面》，第69页。

[8] Rawls, *A Theory of Justice*, p.545.

[9] Rawls, *A Theory of Justice*, p.546.

[10] 钱永祥在一篇评论汪晖的文章中指出，前些年大陆知识界的自由主义-新左派论战，其分歧多部分来自于对现实现象的理解与判断，其次一部分来自关于政治原则的理解与诠释，真正原则上的差异所占分量相对是轻微的。参见钱永祥，《纵欲与虚无之上》，第360页，注1，北京三联2002年。我认为这个观察是到位的。在实现政治哲学和政治理论的本土化之前，我们首先需要有一个健全而真实的“现实感”，如此才可以在一个坚实的层面上开展工作。

[11] J.S.穆勒，《约翰·穆勒自传》，吴良健等译，第55页，商务印书馆1998年。

来源：<http://www.chinese-thought.org/gjzx/003280.htm>

/