

何 怀 宏 学 术 作 品 集

良心论

何怀宏 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

何 怀 宏 学 术 作 品 集

良心论

何怀宏 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

良心论 / 何怀宏著. —北京: 北京大学出版社, 2009.1

(何怀宏学术作品集)

ISBN 978-7-301-14704-7

I. 良… II. 何… III. 伦理学—研究 IV. B82

中国版本图书馆CIP数据核字(2008)第189730号

书 名: 良心论

著作责任者: 何怀宏

责任编辑: 于海冰

标准书号: ISBN 978-7-301-14704-7/B·0773

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路205号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子信箱: pw@pup.pku.edu.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 编辑部 62750112
出版部 62754962

封面设计: 海云书装

印刷者: 三河市新世纪印务有限公司

经 销 者: 新华书店

650毫米×980毫米 16开本 23.25印张 340千字

2009年1月第1版 2009年1月第1次印刷

定 价: 43.00元

未经许可, 不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有, 侵权必究。举报电话: 010-62752024 电子信箱: fd@pup.pku.edu.cn

修订版序言

时光荏苒，距《良心论》1994年初版不觉十四年过去了，而它距离我最早有意于伦理学研究也有二十八年之久。《良心论》是我学业结束后第一部专门的伦理学著作，也可以说是我最重要的一部伦理学著作。

在《良心论》出版后的评论文章中，何光沪兄一篇“从‘我’走向‘我们’”中的一段话最得我心：

“天理良心”是维系社会不致崩溃的最后一道，也是最坚强的一道防线。……作者思考了这个对中国社会生死攸关的命根子问题，不但是勤奋地、勇敢地，而且是缜密地、系统地。就凭这一点，我想他不仅弥补了以往至少一百五十年的遗憾，而且值得受以后至少一百五十年的重视，直到普通而合理的道德规范在中国确立。

的确，这就是我写《良心论》的基本用心。它不是旨高行远的著作，而是希望能够对中国在一个激烈动荡的世纪之后的道德及社会重建尽一点力量。我期盼一个具有合理底线共识与稳定常理的时代尽快到来，哪怕我的书因此速朽。

约一百年前，梁启超出版了他的《新民说》，期望在中国建立一种新社会的个人伦理，可惜这一过程一直艰难曲折。《良心论》的精神意绪可以说是承《新民说》而来，甚至连文字风格可能都有些接近：笔底也忍不住常带感情。从这方面看，它不是很“学术”的，既不是严守“价值中立”的，也不是急欲与“国际”（实际是西方的）学术接轨，而是主要关怀中国社会伦理的方向和成长，所用的主要概念也是尽量借助中国传统的思想资源，在这一基础上做一种转化的工作。

《良心论》当然也仍是一部学术著作，是我前此十多年先是和我的同代人一样饥渴地读译西书，后又自我沉浸于中国古代典籍的学业的一个交代。比如最后一篇讨论方法的“跋”实际是一部微型的中国近代学术史，与梁启超和钱穆的近三百年学术史论著所探讨的大致时间上相仿，我针对晚清的传统学问、“五四”新思想文化的代表胡适和随后的港台新儒家依次讨论了思想的意义、系统的观点和分析的方法，并希望以一种研究的实绩为中国思想学术的建设做出“一个过渡期学人”的贡献。还有像“绪论”一篇也颇多概念和学理的分析，所以，对于一般的非专业学术的读者，我倒是建议不妨主要读正文，直接从第一章“恻隐”读起。

《良心论》的主要内容是构建一种走向现代的中国社会的个人伦理，在我看来，一个人的道德动力的“发端”从根源上说是来自恻隐，而努力方向的“发端”传统上是由近及远的仁爱，恻隐和仁爱也最显中国传统伦理的特色。至于谈到现代社会成员的基本义务，我认为，一个人的基本立己之道是诚信，如此才能既保证自身的一贯和完整，而又达成一个守信互信的社会；一个人的基本处人之道则是忠恕，如此才能保证价值趋于多元的现代社会的稳定结合与发展，也奠定现代人的一种基本人格。为此，再回到一般的情理层面，我认为一个现代人的道德情感应当主要是对义务的敬重（敬义）；他的道德理性则应立足于一种普遍而非特殊的观点（明理），这种从特殊到普遍的观点的转换对传统道德过渡到现代伦理来说至为关键。最后的两章则主要是探讨个人与社会的关系，我认为不仅个人伦理，乃至整个道德体系的社会根据和基本原则应当是一种生命原则（生生）——这一原则是可以打通个人义务与社会正义的；至于个人对社会的态度、个人与社会的距离与关系，虽然具体的处理将因人而异，但基本的态度则是积极有为而又为所当为（为为）。最后一章虽然主要是讨论历史上知识者对社会政治的态度，但实际上也是探讨任一社会成员处理自我与社会关系的普遍准则。

传统伦理学有两个基本问题：第一个问题是问什么是善？以至什么是至善？什么是我们的根本目的或最高追求？以及什么是幸福？什么是我们珍视的价值？我们要成为什么样的人？人生的根本意义是什么？等等。或者用中国的语汇来说，什么是道？什么是天之道、人之道或天人合

一之道？而第二个问题则是问什么是德？或者说什么是道之“得”于己之“德”？我们如何达到至善或者幸福？我们如何成为我们想成为的人？等等。对第一个问题的探讨就构成善论，或者说价值论、道德的本体论；而对第二个问题的探讨就构成德论，或者说道德的工夫论、修养论。对前一个问题的回答是优先于第二个问题的，善论优先于德论。当然，在有些哲学家那里，这两者是紧密结为一体的，像在阳明心学那里，功夫也是本体。

现代伦理学的基本问题则有所不同，它所要问的两个主要问题则是：第一问什么是正当？什么是我们的义务？义务或正当的标准究竟是什么？道德评价或选择的根据究竟何在？这样的问题集中指向我们的行为、我们的手段。至于行为的目的，则因为现代社会的“道为天下裂”而明显地不容易再做统一的探求，或者说不再在一种旨在普遍规范和行为共识的伦理学中探求，而是在各种人生哲学和宗教信仰中分别地探求。第二个问题则是关系到道德实践，是问我们如何能履行义务？人怎么会有道德？我为什么要做正当的事、做正直的人？这样做的根本动力何在？途径如何？等等。

显然，这里的第一个问题也是优先于第二个问题的。即我们要优先关心正当和义务，关心行为的标准，先知道什么是正当，才考虑如何去做正当的事。而要定义正当是需要摆脱主体，不宜在一种人我关系中定义的。它也不宜根据行为的目的或效果来确定，而是也有自己独立的标准。这样，一种义务论就从传统的伦理学、尤其是从其中的德论中脱颖而出。

我在《良心论》中所欲构建的一种个人伦理学，其基本倾向是义务论的，且强调的是底线或基本的义务。我在这本书中所做的主要工作是致力于使中国传统的伦理向现代伦理转化，这样，在我的转化工作中，尤其是第一个问题的探讨中，依据的就主要是以康德为突出代表的义务论的思想资源。但在某些方面，我也脱离了康德的路径：我也许不是那么强调理以及理的绝对性，而是也考虑到人，考虑到人性，考虑到人除了作为理性存在之外还具有的复杂性，以及人类内部的人与人之间的差别性，尤其是在第二个有关道德实践的问题上——比如说对诚信义务的理解和践履中，我对人们是否在任何情况下都要绝对履行这一义务心存疑虑，因为这里还有基本义务可能冲突的问题。更重要的一点不同是：在谈到道德情

感的问题时，我除了强调对义务的敬重之情，还特别强调一种孟子所点出的普遍的恻隐之情。这种感情不仅可以进一步解释人为什么会对道德发生一种关切、人为什么会有道德的最初动力，还可以解释道德的一个根基问题，即道德在人那里、尤其是个人那里的根基是什么，人为什么要有道德、也能有道德的问题。这个问题也同样具有一种普遍的意义。而对于这个问题，我认为中国古代的思想家比西方思想家有更好的理解和阐述。正如一个长期以来以中国为西方的“他者”镜像的法国哲学家于连所说，这是一个道德奠基的问题。

以上所述都涉及伦理的中西古今和共殊的问题。

可能容易发生的一些疑问是：一种中国情怀是否会影响对普遍的道德哲学问题的探讨？而一种使传统伦理向现代转化的指向又是否会遮蔽对现代性的反省和批评？以及对普遍规范的强调又是否会妨碍对特殊性的关照？简略地说，我对现代性的反省和批评的确不太见于本书，而是放在另外的地方进行。我理解伦理学主要是一种规范伦理学，而且作为普遍规范才真正有意义和效力。与各种传统类型的社会相比，今天的现代社会还保有多少普遍性？恐怕只有范围最小的普遍性，只能在一些基本的行为规范和手段上形成共识。然而，正是因此，这最小范围的共识也就愈加珍贵，并特别需要认真地阐发和论证。可以支持它或与其相容的精神资源和价值追求自然是多元的，但它们不属于严格伦理学的范畴。我们还可以说，这种普遍性不仅仍然是一种普遍性，而且，它作为范围最小的普遍性，为各种特殊性留出了最大的发展空间。

* * *

《良心论》出版以来得到不少批评和鼓励，我要感谢何光沪、倪梁康、周伟驰、汪丁丁、尹振球、屈长江等学者对这本书的评论；我还要感谢1998年使该书荣获“正则思想学术奖”的评委、基金提供者和组织者，对我弥足珍贵的是，这大概是1949年以来首次思想学术的民间评奖。

《良心论》先前在上海三联书店出过两版，为此我要感谢责任编辑倪为国的工作；现在转到北京大学出版社出版，我要感谢高秀芹博士热心促成此事。这次修订版除了我在通读过程中随手做的一些补充和修订之外，

去掉了副标题，增加了三篇附录：一、“一种普遍主义的底线伦理学”，说明了我《良心论》中所欲构建的伦理学理论的基本性质；二、“‘良知’何以为‘良’？”是给倪梁康兄的回信，主要是讨论“良心”的“共知”与“自知”的关系；三、“良心、正义与爱”则涉及我的一个研究工作框图——对两种伦理的划分，它为理解《良心论》提供了一个更广阔的思想背景。

何怀宏

2008年4月23日夜

初版序言

一篇序言是放在一本书前面的文字，然而，它却往往是作者最后才动手写的，因为作者可以利用这一时间上滞后的有利地位，统观全书，对全书的主旨和内容作一个扼要的交代。在刚开始写作时，作者对自己要写的东西并不总是很清楚，或者即使较清楚，也几乎必然地要在写作过程中作某些修正，这对一本伦理学著作来说尤其是这样。用约翰·罗尔斯(John Rawls)的话来说就是：“道德理论是苏格拉底式的。”也就是说，它是对话式的，是反复辩难、反复比较和平衡的，是总是容有修正的，是采取一种不断接近的方式来达到一个比较确定的结论的。

现在我的这篇序言也是如此，也是我最后才写的，而且，我写它离正文的完成已有一年之久。我不知道把一部书稿放这么久对我是不是一种值得坚持的写作习惯，但我知道，这次间隔至少可以使我听到更多的对这本书稿的意见，使我更从容地考虑书中的阙失而进行修正。有了这一段“冷处理”的时间，我还可以较多地摆脱写作中个人情绪和主观印象的不利影响，因为，无论如何，一部思想性的著作虽然不可能完全没有某种激情和自信在深处起作用，但是，偏执和狂妄总是真理的大敌。

这本书名为《良心论——传统良知的社会转化》，其中“传统良知”是指传统的良知理论，我在“绪论”里分析了这一理论的历史，把它与西方的良心理论进行了比较，也对它提出了一些批评。我认为它不能令人满意地直接成为现代社会的伦理，而是必须先进行一种根本的改造和转化。这一转化的基本方向就是要面向现代社会，面向社会上所有的人，这也就是我所说的“社会转化”的含义。因为，传统良知理论在过去的等级制度社会中，是明显具有某种文化和道德精英主义特征的，而近代社会走

向平等的潮流正如托克维尔(Tocqueville)所说是“事所必至,天意使然”,所以,今天只要一谈到伦理道德,就必须首先考虑依据一种新的前提观点,建设一个具有普遍涵盖性和平等适度性的社会伦理体系。

因而很明显,我的立场是处在传统与现代之间的,我面对的是现代社会,是当代中国的道德问题,然而,当涉及利用哪些资源来解决这些问题时,我在这本书中所考虑的主要是传统,我返观历史,希望从我们的悠久传统中发现尽量多的资源。之所以这样做,道理很简单:现在的中国也就是过去中国的延伸,而在现代的中国人中,哪怕是最反叛的,也还是在某种程度上继承了古代中国人的一些思想感情和信念。所以,任何适应世界和时代潮流的改革都必须借助传统才较易成功,何况我们的本意还是想使我们的感情乃至生命所系的传统有一别开生面的新发展呢。

但是,虽然处理的是传统资源,并不意味着有许多东西是现成的,是可以拿来就用的,我们必须借助一种新的眼光、一些新的方法来做这件事。这些方法当然有不少是来自西方,所以本书确实可以说是“不古不今,不中不西”。我只服从真理,只服从我认为正确的东西,而不管它是来自何方。标签在此对我不起多大作用,或者说只有一种感情的作用,而我还要小心地使它在实际思考过程中不妨碍我的理智。然后,我就在这种探寻中发现,正确的东西一般都是在各种极端之间蜿蜒而行(我这里说的当然主要是指与社会有关的领域,包括社会伦理的领域),真理就是某种中道,然而,要清清楚楚地找出并标定这条中道又确实很不容易,这就需要思考,需要非常执著的思考。

我相信,是思想,而不是别的类型的学术工作,应当成为我们这一代人文和社会科学工作者的主要使命(“主要”并不以人数多寡来衡量)。我们不是思想太多、功底不够,而是两方面都不够,尤其是思考得还远远不够。我们对许多事情还是处在若明若暗、人云亦云的状态之中,更不要说还有种种流行谬误和偏见的干扰了。真理是不会自动呈现的,只有努力去想,才能把它想清楚,而只要去想,哪怕是“钝根人”,也总能比以前清楚一些的。独立思考是一种苦刑,还有某种危险性,所以许多人不愿承担它,但如果懒于思想,我们社会和时代的问题就可能越积越多,甚至某一天“轰然”而垮。我有时想,我们社会中出现的许多问题,也许并不是因

为我们心肠不够好，而是因为我们脑子不够清楚；并不是因为现在生活的这几代人中善良的人太少，而是因为糊涂的人太多。而糊涂也不是因为我们的智力不够，而是正如康德所言，是懒惰和怯懦使我们不去思考（对我们来说，也许还要加上“习惯于因袭”这一条）。然而，我们是多么需要清明的理性。

不过，思想者的态度却不应是僭越的、倨傲的，当我说“我只服从真理”时，可能给人一个错误印象，似乎我已经掌握了真理，这本书说的就是真理。我当然要把我认为正确的东西说出来，但它们究竟是不是正确，却还有待于进一步的考察和验证。我只是力求采取一种合理谨慎的思想方法，而且，我通过这些方法所达到的结论对批评和修正是完全开放的。

下面简单说明一下本书的结构和重点：

我已经在“跋”中交代了我在本书中采取的主要方法，在这里，我只是简单说明一下本书的结构和重点。

书中的八章是这样安排的：第一章和第二章探讨在我们的传统中常被视为是良知源头的两种感情：“恻隐”与“仁爱”（主要是“亲亲之爱”）。第三章和第四章是从内在的角度探讨两种在我看来对现代社会来说是最有意义的基本义务：“诚信”与“忠恕”。第五章和第六章则又上升到一般的层次，分别探讨良心对义务的情感态度和理性认识，即“敬义”与“明理”。第七章和第八章则转而探讨良心的社会根据和个人应用，即“生生”和“为为”，它们不完全是规范伦理学的内容，篇幅相对也就短一些。

这八章基本上是两两对应的，甚至从每章标题的每一个字看都是这样。虽然这里可能潜藏有一种我个人对于和谐的偏爱，但我相信，这样安排主要还是按照一种内在的逻辑。各章各节一般都寻求互相支持、互相印证、互相补充，努力构成一个比较合理的体系。其中第五章“敬义”与第六章“明理”是全书最重要的部分，尤其是“明理”一章。这一章比较集中地说明了我对转化传统良知理论路向的基本看法，即首先是要从自我取向的前提观点转向社会取向的前提观点，从特殊观点转向普遍观点。这一观点意味着道德义务体系的平等、适度和一视同仁。当然，全书各章节也贯穿了这一基本思想，读者对这一问题还可以参看“绪论”的第五节、第二章的第六节等。

本书开始写作于1992年3月，至当年的7月完成初稿，然后，从今年的7月开始，我开始对全书进行最后一次修订增补，直到9月初完成定稿。

在写作和修改本书的过程中，我得到了许多人的支持、激励和各种帮助。牟宗三先生的《心体与性体》给了我写作本书一个最初的动因。至于其他学者的著作，除了在书中已经提到的之外，给我启发或激励的还所在多有，只是难以在此一一写明。梁治平君一直关注着本书的写作，给过我各种帮助，交代我的学术方法的“跋”也是按照他的意见下决心补写的。何光沪兄在读了第一章之后给予的赞扬和批评意见，给了我一种很大的精神上的鼓励。金耀基先生、杜维明先生从海外以不同的方式给了我宝贵的精神支持。我也深深感谢我的学生们在听课和讨论中提出的许多意见，这些意见帮助我发展和深化了本书的主题。国学所的同人陈来、刘东、陈平原、阎步克、葛兆光等在一次专门对本书书稿的讨论中对本书提出过不少中肯的评论，还有深圳蒋庆、上海许纪霖等也都曾给过我不同的支持和帮助。

我衷心感谢上述友人和学者，并殷切期望读者对这本书提出批评意见。

何怀宏

1993年9月5日晨

于北京万寿寺寓所

目 录

修订版序言	1
初版序言	7
绪 论 一个历史的、比较的导引：	
为什么传统良知论不能直接成为现代社会的伦理	1
一、良心的概念	2
二、良心的性质	11
三、良心的意义	16
四、伦理学中的良心	29
五、对传统良知论的批评	33
第一章 恻 隐	46
一、恻隐所标示的人生痛苦及其意义	50
二、人生痛苦的尝试性分类	58
三、恻隐之情的纯粹道德性质	61
四、对一种结合观点的批评	64
五、恻隐作为“道德源头”的含义	74
六、平心而论人性善还是人性恶	78
七、单纯恻隐之情的不足和可能发展	82
第二章 仁 爱	86
一、对传统孝道的分析	88
二、现代社会父母与子女之间的爱	93
三、传统社会的夫妻关系	97

四、现代社会夫妻之间的爱	102
五、友爱与博爱	106
六、博爱是否能从亲亲之爱中推出?	109
第三章 诚 信	113
一、作为严格的道德概念的“诚信”	114
二、信与义关系的历史分析	119
三、如何规定作为基本义务的诚信	130
四、我们为什么不应当说谎?	134
五、我们是否要拒斥一切谎言?	137
第四章 忠 恕	142
一、己所不欲,勿施于人	143
二、为什么不说“己所欲,施于人”?	146
三、难于实行忠恕之道的几种情况	155
四、“一以贯之,终身行之”的含义	162
五、为什么忠恕可以“一以贯之,终身行之”?	167
第五章 敬 义	173
一、“义”字的诠释	174
二、义务的客观性	177
三、对义务的敬重心	184
四、人的有限性与无限性	193
五、由履行基本的义务走向崇高	202
第六章 明 理	208
一、义理的普遍性	209
二、义理的普遍性对利己主义的排除	215
三、义理的普遍性是否还要排除一种高尚的自我主义	218
四、什么是道德观点	222
五、走向道德观点的转换	226
第七章 生 生	240
一、作为分析范畴的“生生”概念	242
二、传统的“生生”观念	247

三、近代“生生”观念转变的必然性	257
四、以严复为例看近代“生生”观念的转变	259
第八章 为 为	265
一、古代“出入之辨”	266
二、再论退隐与进取	273
三、“出处之义”是否已经过时	279
四、先儒“出处之义”	282
五、士人出处的历史困境	289
跋：有关方法论的一些思考和评论	293
附 录	335
一、一种普遍主义的底线伦理学	335
二、“良知”何以为“良”？——答倪梁康兄	341
三、良心、正义与爱——两种伦理的划分	350

绪 论

一个历史的、比较的导引： 为什么传统良知论不能直接成为现代社会的伦理

20 世纪初 (1904 年), 美国哲学家威廉·詹姆士在《哲学心理学与科学方法杂志》第一卷上发表了一篇名为“‘意识’存在吗?” 的论文, 他在书中写道: “在过去二十年中, 我已经不相信‘意识’为一种实体……‘思想’的确存在, 这是无可否认的。……我的意思是否认这个名词代表一种实体, 并且很郑重地主张它是代表一种机能。”(收入他的《彻底的经验主义论文集》)

罗素在他 1921 年出版的《心的分析》(*The Analysis of Mind*) 一书中引用了詹姆士这段话, 并进一步总结了 20 世纪前 20 年西方思想界对于“意识”的批评意见。他分析了把“意识”看做心理现象的本质的种种困难, 最后的结论是: “所以, 无论‘意识’的正确定义是什么, ‘意识’不是生命或心的本质, 这种设想是很自然的。”¹

1949 年, 英国哲学家、曾长期担任《心》(*Mind*) 这一哲学杂志主编的吉尔伯特·赖尔又出版了他的一本对西方世界很有影响的著作《心的概念》(*The Concept of Mind*)²。他指出了接受笛卡尔的心灵理论的两个主要困难: 一是无法解释心身之间的联系, 解释它们究竟是哪个在起根本作用, 以及又是如何起作用的; 二是无法解释人如何能够通过内省来认

1 罗素:《心的分析》, 中华书局 1958 年版, 第 24 页。

2 在国内有上海译文出版社与商务印书馆两个译本。

识他人之心，断定除我之外还有他人存在。所以赖尔拒绝讨论诸如“心是什么”之类的问题，而只讨论心理事件、过程、状态以及含有心理谓词的描述。

这就是 20 世纪前 50 年西方哲学界对待“心”这一观念的主要倾向，这一倾向的背景是从 19 世纪末就开始兴起的“对形而上学的拒斥”，哲学界（包括伦理学）拒斥诸如“本原”、“实体”、“自我”、“灵魂”这样一些难于在逻辑上确证和分析的大字眼。影响所及，我们在 20 世纪几乎看不到莫基于这些概念之上的形而上学著作。

这就向任何有关良心或良知的理论提出了一个挑战：如果连“心灵”（mind）、“意识”（consciousness）这样的概念都不能成立，那么，必须以它们为基础的道德范畴如“良心”、“良知”又如何能够成立呢？

我在本书中并没有去严格区分“良知”与“良心”两个概念，它们在本书中经常是可以互相换用的。如果说一定要在两者之间区别的话，那就是：“良知”在古代用得较多，尤其是在书面文献中，它是较传统的一个概念，较强调良心成分中的一种直觉，或者强调它是一种综合性知觉，而“良心”则在现代日常生活中用得越来越多，比较口语化。

简言之，“良心”更强调“良”，而“良知”则更强调“知”——即把良心解释为一种直接的知觉。用“良知”可以标示思孟一系的儒学，尤其是王阳明的理论，而“良心”则比较适合现代用来概括“道德意识”的名称。

总之，无论我们怎样理解“良心”，只要我们用这一概念，上述挑战看起来都是一个很严重的问题，但它实际上并不像它外表看起来那样严重，我们在后面试图回答这一问题。然而，在这样做之前，让我们先来看一看中西良心概念的历史。

一、良心的概念

1. 西方的良心概念

在现代几种主要的西方语言中，与汉语“良心”或“良知”相对应，可以用来互译的词，在英文中是“conscience”，在德文中是“Gewissen”，