

何怀宏 著

何怀宏

自

选

集

XIN SHI JI XUE REN WEN CUN

哲学博士，1954年12月生于江西清江，曾任中国青年政治学院副教授，中国文化研究所研究员。现为北京大学哲学系教授，伦理学教研室主任，主要从事伦理学理论及应用、人生哲学、社会史等领域的研究。主要学术著作有：《良心论》（1994）、《选举社会及其终结》（1998）等。另有随笔散文等作品集若干及译著9种。

◎ 广西师范大学出版社

新

世

纪

学

人

文

存



何怀宏 著

新世纪学人文存

何怀宏

（自）
（选）
集



◎ 广西师范大学出版社



B1288171

图书在版编目 (CIP) 数据

何怀宏自选集 / 何怀宏著. — 桂林: 广西师范大学出版社, 2000. 11

(新世纪学人文存)

ISBN 7-5633-3115-8

I. 何… II. 何… III. ①何怀宏-文集 ②伦理学-中国-文集 ③社会史学-中国-文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 58178 号

广西师范大学出版社出版发行

(桂林市中华路 36 号 邮政编码: 541001)
(电子信箱: pressz@public.glptt.gx.cn)

出版人: 萧启明

全国新华书店经销

广西地质印刷厂印刷

(广西南宁市建政东路 邮政编码: 530023)

开本: 889mm × 1 194mm 1/24

印张: 16.5 插页: 4 字数: 334 千字

2000 年 11 月第 1 版 2000 年 11 月第 1 次印刷

印数: 0 001 ~ 2 000 定价: 24.80 元

如发现印装质量问题, 影响阅读, 请与印刷厂联系调换。

出版说明

我社出版的《跨世纪学人文存》(23种)自问世以来,受到学术界和读者们的重视和欢迎,认为是新时期思想文化学术的一个总结性工程。这对我们也是极大的鼓舞。而今,我们接续前思,整理编辑近年学界新锐的重要成果,感到大美纷然,目不暇接。几经讨论,初辑九种,科学与人文兼收,精思与沉潜并重,而主脉不变,在乎平实而富有建设性的研究。我们深知,在此商业时代,要保持这种纯粹而深邃的关怀殊非易事,但是这种关怀却是不可或缺的,它关系着一个民族的精神血脉。我们力求为这样的关怀提供一种与读者对接的平台,以期为学术繁荣和民族进步尽一分绵薄之力。这套丛书与新的世纪同时来临,亦将与新世纪同行,故名之曰《新世纪学人文存》。

广西师范大学出版社编辑部

2000年11月

自序

当我写这篇自序的时候,窗外正下着大雪,时光正一天天临近岁末,而且将是一个千年一遇的世纪的岁末。

个人的生命相对于这样的千年时间跨度来不能不显得短暂和渺小,然而,却还是不妨努力,也不妨在此时有一个回顾和总结,庶几能鉴往知来,有助于自己更为明白在跨入新世纪之后所应当做的事情。

自今秋承蒙广西师范大学出版社好意,邀我加盟“新世纪学人文存”以来,不时会为如何编这本个人自选集而感到踌躇不安,现在最后的交稿日期已然临近,不能再犹豫下去了,于是,大致想按下面的办法编选本书:

一、就以我前几年写的《一个学术的回顾》一文为基本线索收集论文,以展示我从1983年发表第一篇学术论文《试析萨特的自由本体论》以来,直到1998年底为止的这十五年来较具代表性的思想、学术作品。这样,也便于读者在各篇论文与这篇回顾文章之间相互参照、印证,并予以检讨和批评。

二、论文的排列按内容分成两个部分,并分别约略以写作的时间为序,第一部分的8篇文章属于哲学伦理学部分,包括政治哲学、应用伦理,也涉及到宗教与形而上学;第二部分是社会史部分,也是8篇文章,

主要反映我近年来在试着重新解释近三千年中国社会历史方面的初步探讨。

三、除《一个学术的回顾》一文较为感性、具体外,各篇论文则都较为凝重,甚至干涩,篇幅也大都较长,但是,我还是尽量避开那些过于技术化、专业化的文章,而力求给那些表现一种有思想的学术的文章以优先地位。这些文章,除《中国的儒学与太学》一篇外,都曾在国内的刊物上发表,这次收入时有些篇章又有所增补。总之,我希望这本自选集能大致展示我这十五年治学的主要思路。

由于我的学术历程和体会已大略见于《一个学术的回顾》一文,我就不再在这篇自序中赘言了。最后我想说的是这些年我的妻子沈彬给予我的巨大帮助:她不仅在生活上关怀和照顾着家庭,也承担了大量极其繁琐的我的文稿的文字处理工作,而且还参与了我的思考和写作过程,给予我许多精神上的支持和鼓励。我过去感激的文字往往在交稿时被她“无情地”删除了——因为她掌握着最后的文字处理权。但无论如何,当这本反映我的学术之路十多年历程的书结集时,我想说,这本书是献给她的。

何怀宏

1999年12月

目 录

自 序.....	(1)
试析萨特的自由本体论.....	(1)
自然状态与社会伦理	(15)
论恻隐之心	(23)
现代社会与道德观点的普遍化	(66)
和平与政治秩序的关联.....	(100)
假如没有上帝,道德如何可能?	(131)
自由与人性.....	(142)
在经济学与伦理学之间.....	(161)
解释中国社会历史的另一种可能性 ——《世袭社会及其解体》代序.....	(170)
春秋世族述略.....	(177)
“选举社会”的概念	

——《选举社会及其终结》导论·····	(214)
儒家的平等观及其制度化·····	(252)
传统社会的进身之道	
——八股取士的重估·····	(265)
人累科举·····	(290)
1905 年废除科举的社会涵义 ·····	(306)
中国的儒学与太学·····	(315)
 一个学术的回顾·····	 (335)
 主要著述一览表·····	 (380)

CONTENTS

Preface	(1)
An Preliminary Analysis of Sartre's Ontology of Freedom	(1)
Natural State and Social Ethics	(15)
On the Feeling of Commiseration	(23)
Modern Society and the Universalization of the Moral Point of View	(66)
The Relation Between Peace and Political Order	(100)
God and Morality	(131)
Freedom and Human Nature	(142)
Between Economics and Ethics	(161)
Another Possible Explanation About Chinese Social History	(170)
Aristocratic Families in Spring-Autumn Period	(177)
The Concept of "Selection Society"	(214)
Confucian View of Equality and Its Institutional Realization	(252)
The Ladder of Successes in Traditional China	(265)

People Encumbered Keju (examination-based Selection) (290)

The Social Implications of Abolishment of Keju in 1905 (306)

Chinese Confucianism and the National University (315)

A Review on Academic Activities (335)

Catalogue of Main Works (380)

试析萨特的自由本体论

我们如果以萨特的主要哲学著作作为标志,可以方便地把萨特哲学思想的发展划分为两个时期。第一个时期以 1943 年出版的《存在与虚无》为标志,包括 30 年代和 40 年代,这一时期可以说是萨特在海德格尔、胡塞尔的影响下,致力于建立自己的哲学体系的时期。第二个时期以 1960 年出版的《辩证理性批判》为标志,包括 50 年代和 60 年代,这一时期则是萨特向马克思主义接近,试图以存在主义来补充、融合马克思主义的时期。这种尝试似乎不太成功,萨特哲学中最具个人特色,最有影响的部分,看来还是他在第一时期建立的哲学理论。人们常常用“自由哲学”来称谓这一理论。这一理论在《存在与虚无》中有一个颇为完整的阐述。如果再往上追溯,则在萨特 30 年代写的以现象学方法研究意识的心理学著作中就已见其端倪。另外,其主要观点也见于他的讲演、评论、小说、戏剧(特别是“境遇剧”),萨特当时及后来的社会、政治活动亦可作为这一理论的注脚。

《存在与虚无》的副标题是《现象学的本体论》,萨特对本体论有自己的解释,他拿本体论与形而上学做比较,认为本体论主要是描述性的,只回答“什么”“怎样”的问题,形而上学才探根溯源,回答“为什么”的问题,“形而上学比之于本体论,犹如历史比之于社会学”。^①那么,萨

特在《存在与虚无》一书中试图建立的“现象学本体论”，究竟是怎样一种本体论呢？这一本体论的起点是什么？渊源于何人？其基本内容又是什么？我们应该如何确定它的性质和地位？这些，就是我们想要在此探讨的问题。由于萨特哲学著作的风格晦涩，文字艰深，他又自造了一些概念，对某些传统概念也赋予了他自己的意义，所以，我们的叙述可能有不确，分析可能有失当之处，但是，我们所做的只是一个尝试——许多可能有的尝试中的一种。

一 萨特的出发点——cogito

萨特说，“我思”(cogito)是他的哲学乃至整个存在主义的出发点。“我思”来自笛卡尔的著名命题“我思故我在”。这个概念被后来的哲学家们广泛应用，而在这个过程中，它的意义也就越来越纷繁了。萨特所说的“我思”与笛卡尔所说的“我思”自然也有相当的差别，在这种差别中我们可以见到胡塞尔现象学对萨特的影响。但是，萨特也不完全同意胡塞尔，尤其是晚年的胡塞尔。我们分析萨特在“我思”这个出发点上与笛卡尔、胡塞尔的异同是重要的，因为这些异同预示着萨特哲学发展的方向。

笛卡尔常常被认为是“近代哲学真正的创造人”^②、奠基者。确实，在他的时代，他能直截了当地撇开一切神学的教条，而从通俗的思想本身开始，从“我思故我在”这样一个十分简单明白的命题出发，建立起一个完整的哲学体系，不能不使人耳目一新，豁然开朗。

笛卡尔的影响源远流长，萨特早年在高等师范学习哲学时对这位哲学家的思想就是熟悉和推崇的。为什么要从“我思”出发？我们知道，笛卡尔是把清晰明白作为真理标准的，而在他看来，最清晰明白的就是我在思维，一切都可以怀疑，而怀疑本身即“我思”却是无可怀疑的，所以，从“我思”出发最明白，最能达到真理。萨特之所以从“我思”出发看来也是出于和笛卡尔同样的理由。他认为，首先，人要超越人的

主观性是不可能的,而这一点正是存在主义的根本意义;其次,世间绝对没有一种真理能离开“我思故我在”,通过“我思”,我们可以得到一个绝对真实的自觉意识。因而从“我思”出发,就是从一个十分简单明确、可以为任何人直接掌握的绝对真理出发,只有从这种绝对真理出发,方能达到其他真理。

萨特与笛卡尔在为什么要从“我思”出发这一点上基本是相同的,但进一步看,他们两人就有着明显的不同了。这首先表现在怎样解释“我思”,即“我思”的涵义的问题上。

笛卡尔的“我思”是指我在思维,我在怀疑,也就是说,是指人的理性。有的存在主义者(如克尔凯戈尔)也正是据此反对“我思故我在”的。他们认为“我思越多,我在越少”,因而不是“我思故我在”,而应是“我在故我思”,从而以一种主观意志和情感体验的“我在”来对抗具有理性、思维意义的“我思”。而萨特并不把“我思”与“我在”这两个概念对立起来。在他那里,“我思”首先被解释为一种“纯粹意识”,继而在分析这一意识结构时,萨特又把它处理为一个否定和虚无,一种神秘的情绪体验和选择决定能力。这样,“我思”实际上就等于其他存在主义者的“我在”。他再以这种作为主观意识的“我在”对立作为客观概念的“本质”。他说,存在主义者“共同的地方是,都认为存在先于本质,或者说,必须以主观性为出发点”^③。显然,这里的“存在”即等于“主观性”,等于存在主义化了的“我思”。

萨特用“反省前的我思”置换了笛卡尔的“我思”,其理由是,他认为向我们证明“我存在”的意识实际并不是我的思维,而是一种“反省前的我思”(pre-reflective cogito),即不是“我怀疑、我思维,所以我存在”,而是“意识到我怀疑,所以我存在”。这种对意识的意识,或者说更深一个层次的意识就被萨特用来作为他哲学的起点。他把“我思”(意识)分为两类:1.“反省前的我思”,或者说非反省的意识;2.“反省的我思”,包括以世界为对象和以自我为对象的意识。而在萨特看来,前一种意识(“反省前的我思”)比较起后一种意识(“反省的我思”)来说,处于更优先、更根本的地位,哲学必须从这种意识出发才站得住脚。这种“反省

前的我思”实际上相当于胡塞尔的“纯粹意识”，即一种剔除了客观的认识内容和主观的认识主体的意识，一种所谓“净化了的意识”，胡塞尔曾把这种先验的“纯粹意识”作为知识的基本现象。

其次，在“我思”直接证明了什么的问题上，萨特与笛卡尔也有明显的差别。笛卡尔认为，当我怀疑一切，想着一切东西都可能是假的时候，这个在想这件事的“我”必须是某种东西，所以，“我思维”就直接证明了“我存在”。萨特则首先在“反省前的我思”的平面上讨论这个问题。这样，他认为，“反省前的我思”直接证明和意识着外部事物的存在。他遵循胡塞尔的“意识的意向性”原则，认为凡意识都是对某物的意识，直接指向某个事物，这样，一谈到意识的存在（这是自然的，毫无疑问义的），同时也就蕴涵着外部事物的存在了。这一点很重要，萨特总是联系境遇谈自由，在与外部世界的联系中谈人的现实，其源盖出于此。

再次，萨特认为，当我们在“反省的我思”的平面上发现自己的时候，同时也发现了他人，亦即“我思”不仅直接证明了“我的存在”，也直接证明了“他人的存在”，直接向我揭示了他人的“具体的、无可怀疑的存在。”萨特说：“和笛卡尔与康德的哲学相反，我们在‘我思’中是面对他人发现我们的自我。他人，和我们自己的自我一样，对于我们是同样的真实，因此，当人们在‘我思’中觉察自己的时候，也看到所有其他的人，并看到他人乃是自己存在的条件。”^④他人，使我们知道我们自己。人与他人的关系是一个始终困惑萨特的的问题，以至于他把人就定义为一个“自为和为他人的存在”，在《存在与虚无》中，他用了许多篇幅讨论这个问题。他人问题反映了现代社会人被异化的处境，他人实质是社会的代名词。但萨特当时并没有从社会，尤其是历史的角度去考察这个问题。

从上面萨特与笛卡尔的不同之处，我们已见到胡塞尔现象学对他的影响。胡塞尔现象学的基本方法就是——还原。胡塞尔提出，我们要把关于意识对象的存在信念问题圈在括弧里悬而不决，这样就可把一切客观的、主观的东西都还原为现象。所谓现象，就是我们意识中

呈现的一切。而在“现象的还原”之后,还要进行第二步,即“本质的还原”:通过直观把握意识的普遍不变的结构。第三步是“先验的还原”。在晚年,胡塞尔即致力于阐明这种先验的还原,他认为构造一切对象的是“先验的自我”,观念的东西和现实的东西都是由“先验的自我”构成的,“先验的自我”就成了世界的本原。

萨特在其哲学本体论的建立过程中基本上遵循了现象学的方法,即便他对胡塞尔的批评,也大致保持在现象学的范围之内,他反对胡塞尔的原因是他认为胡塞尔背离了现象学的初衷。前面我们讲到,萨特认为要达到真理就必须从“我思”,从意识开始,而胡塞尔现象学以意识为对象进行描述的方法正合萨特的心意,所以,萨特虽然接触现象学并不很早(1933年在德国学习时),但他早期的一系列哲学著作:《自我超越性》(1936)、《想象》(1936)、《情感理论纲要》(1939)、《想象的心理学》(1940)都运用了现象学的方法,而他的《存在与虚无》则更明白地标以《现象学的本体论》的副标题。

我们仍以萨特哲学的出发点——“反省前的我思”为基础来考察萨特与胡塞尔的异同。先看相同的一面,如上所述:1. 萨特“反省前的我思”可以看成是胡塞尔“纯粹意识”概念的一个翻版;2. 萨特十分关注和欣赏胡塞尔现象学的“意向性”理论,认为通过意识的意向性可以为外部世界的存在提供一个本体论的证明。

萨特与胡塞尔不同的一面是:

1. 萨特反对胡塞尔的“先验的自我”。萨特认为,胡塞尔后来在先验的纯粹意识中引入“先验的自我”,破坏了现象学的“纯洁性”,违反了“意识是一种非实体的绝对”这一现象学的根本见解。萨特在1936年发表的《自我的超越性》中就向胡塞尔“先验的自我”概念提出了挑战。他认为,“反省前的我思”是非人格的,在“反省前的我思”中,“我”与“思”并不处在同一层次上,“思”是绝对的无思者的“思”。至于自我,它甚至在反省的意识中也只是作为意识的对象而非意识的主体而存在。自我是在世界上的,是“内在性和超越性的综合”。自我与世界相互信赖,严格相关,“没有世界就没有自我,没有人;而没有自我,没有人,也

就没有世界。但世界之属于人决不是在‘反省前的我思’的水平上确实的”^⑤。

2. 萨特反对胡塞尔“意向性”学说中显露出来的创造主义。胡塞尔试图证明,意识活动的对象是由意识活动的主体(即“先验的自我”)构成的,他认为不仅观念的东西,即事物的意义是由意识活动构成的,而且现实的东西也是由意识活动构成的。而萨特则明确地表示,把“意向性”说成是意识构成了它的对象的存在是不对的。他主张对象的超现象性,即对象不能还原为现象,它们是独立于意识,不依赖意识的。他认为:非意识的存在就只是浑浑噩噩的一团,意识的责任就是揭示它,作为一个存在的揭示者而产生。只有通过意识的这种揭示作用,非意识的存在方呈现出秩序、条理和组织,从而才作为一个世界出现。显然,在这里我们看到,意识对非意识的存在的关系并不是反映、复写、摄影,而是揭示、组织、唤醒,世界本无意义、本无秩序、本无生命,本不成其为一个世界,是意识给了它意义、秩序和生命,使它成为一个世界。在萨特的词汇里,“世界”是在意识的揭示和组织下才出现,没有意识也就没有世界,而只有一个无差别的充实的存在。

二 萨特对意识的描述——自由

现在我们继续分析萨特对意识的基本描述,看看他是怎样通过对意识的描述推演出自由的。

萨特认为:意识是非实体的绝对,“意识没有任何实体性的东西,就它只在它显现的情况下才存在而言,它是一种纯粹的‘显现’”^⑥。首先,意识没有内容,萨特反对意识的任何实体化,反对把意识看成一种充实的存在,意识自身没有内容,没有什么可称之为它的本质的状态。其次,意识也无主体,萨特摒弃意识中的“自我”概念,反对把意识人格化,这样,意识除了作为一种对世界的揭示、显现以外,什么也不是,什么也没有,在此意义上,意识是虚无。

但在萨特看来,“意识即虚无”还有着深刻的意义。萨特认为,意识就它揭示世界,呈现事物而言,它也就否定了自己是这个世界,否定了自己是这一事物,揭示就意味着否定,比如说“有一个对桌子的意识”,这个意识在揭示“桌子”的同时就否定了自己是那“桌子”,从而把自己与“桌子”区别开,与整个非意识的存在区别开。这是一种意识与它的对象间的内在否定,而不是那种“桌子不是椅子”的两个物之间的外在否定。意识与它的对象之间永远有一条鸿沟,意识有一种不断形成否定的可能性,有一种虚无自己对象的能力,这就是“意识即虚无”的深刻含义。“否定把我们引向自由”,萨特这样说,他正是从这一点引申出了:意识,在有意识的存在即人那里,能够不断地通过否定而使人永远地重新选择自己,人因此而享有绝对的自由。这点,我们后面还要详述。

“意识即虚无”这个思想可上溯到萨特 1940 年出版的《想象的心理学》一书,在这本书中,萨特分析了想象与事物的关系,他说,当我们想象时,为了想象一个某种东西存在的世界,必须先确认一个这种东西不存在的世界,所以,想象是虚无化的。而意识的本质就是想象,很难设想一个非想象的意识,意识要把握其他东西,而不完全执着于自己,就必须是想象的,也就是说,必须是虚无的。

总之,我们注意到,萨特在谈到“意识即虚无”时,赋予“虚无”一种特定的含义,虚无绝不是纯粹的无,它也不是一种安置存在的无限的虚空,更不是一种与“有”相对立的形而上学的实体,而是指意识的非实体性和意识的一种不断形成否定的可能性。为了更深刻地阐明“意识即虚无”的意义,我们还必须考察萨特有关“自在”和“自为”的观点。这两个概念是从黑格尔那里来的。实际上,它们早在萨特 1933 年在柏林法兰西学院接触到胡塞尔现象学之前,就已出现在萨特的脑子里了。萨特把这两个概念用于自己的体系,用“自在”表示非意识的存在,“自为”表示有意识的存在。

什么是“自在”?“自在”即“在”。“在在,在是自在的;在是其所是——这就是我们通过对在的现象的暂时的考察,给现象的在所标示的