

Liang Xin Lun Liang Xin Lun Liang Xin Lun

良心论

著者 ■ 何怀宏



作者简介

何怀宏,1954年生,江西清江人。哲学博士。现为中国青年政治学院社会工作与管理系副教授。著有《若有所思》、《生命的沉思——帕斯卡尔漫述》、《契约伦理与社会正义——罗尔斯正义论中的历史与理性》等书,发表论文、散文数十篇,并有译著多种:《伦理学概论》、《道德箴言录》、《沉思录》、《无政府、国家与乌托邦》、《伦理学体系》(合译)、《正义论》(合译)、《帕斯卡尔文选》(合译)等。

良心论

—
传统良知的社会转化

何怀宏 著

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，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，因此，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。因此，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，当涉及到利用哪些资源来解决这些问题时，我在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。之所以这样做的道理很简单：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，只服从我认为是正确的东西，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，需要非常执着的思考。

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，尤其是思考得还很不够。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。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。

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。

在我看来，第五章“敬义”与第六章“明理”是全书重要的部分，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。

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；分别地探讨良心对义务的情感态度和理性认识，即“敬义”与“明理”。最后，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。最后，对学术方法有兴趣的读者还可以参看“跋：有关方法论的一些思考和评论”。

本书开始写作于1992年的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。

4 良心论

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刺激的动因。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。国学所的同仁陈来、刘东、陈平原、阎步克、葛兆光等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

序 言	(1)
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	(3)
二、良心的性质	(15)
三、良心的意义	(22)
四、伦理学中的良心	(40)
五、对传统良知论的批评	(45)
第一章 恻 隐	(64)
一、恻隐所标示的人生痛苦及其意义	(70)
二、人生痛苦的尝试性分类	(80)
三、恻隐之情的纯粹道德性质	(84)
四、对一种结合观点的批评	(88)
五、恻隐作为“道德源头”的含义	(101)
六、平心而论人性善还是人性恶	(106)
七、单纯恻隐之情的不足和可能发展	(111)

2 良心论

第二章 仁 爱	(120)
一、对传统孝道的分析	(122)
二、现代社会父母与子女之间的爱	(128)
三、传统社会的夫妻关系	(133)
四、现代社会夫妻之间的爱	(138)
五、友爱与博爱	(144)
六、博爱是否能从亲亲之爱中推出?	(148)
第三章 诚 信	(159)
一、作为严格的道德概念的“诚信”	(160)
二、信与义关系的历史分析	(166)
三、如何规定作为基本义务的诚信	(180)
四、我们为什么不应当说谎?	(186)
五、我们是否要拒斥一切谎言?	(190)
第四章 忠 恕	(199)
一、己所不欲，勿施于人	(200)
二、为什么不说“己所欲，施于人”?	(204)
三、难于实行忠恕之道的几种情况	(216)
四、“一以贯之，终身行之”的含义	(225)
五、为什么忠恕可以“一以贯之，终身行之”?	(231)
第五章 敬 义	(241)
一、“义”字的诠释	(243)
二、义务的客观性	(246)
三、对义务的敬重心	(256)

四、人的有限性与无限性	(268)
五、由履行基本的义务走向崇高	(279)
第六章 明 理	(290)
一、义理的普遍性	(291)
二、义理的普遍性对利己主义的排除	(300)
三、义理的普遍性是否还要 排除一种高尚的自我主义	(305)
四、什么是道德观点	(310)
五、走向道德观点的转换	(316)
第七章 生 生	(335)
一、作为分析范畴的“生生”概念	(337)
二、传统的“生生”观	(345)
三、近代“生生”观念转变的必然性	(357)
四、以严复为例看近代“生生”观念的转变	(360)
第八章 为 为	(369)
一、古代“出入之辨”	(370)
二、再论退隐与进取	(380)
三、“出处之义”是否已经过时	(388)
四、先儒“出处之义”	(391)
五、士人出处的历史困境	(401)
跋：有关方法论的一些思考和评论	(407)
一、思想的意义	(407)
二、系统的思考	(435)

4 良心论

三、分析的方法	(449)
索引	(465)

CONTENTS

Preface	(1)
Introduction why can ' t traditonal "Liang—chih" theory directly become modern social ethics	(1)
1 . The concepts of "Liang—hsin"	(3)
2 . The natures of "Liang—hsin"	(15)
3 . The meanings of "Liang—hsin"	(22)
4 "Liang—hsin" in ethics	(40)
5 . Some comments on traditional " Liang—chih" theory	(44)
Chapter 1 Ce—yin	(64)
1 . Human pain indicating by Ce—yin and Its meanings	(70)
2 . A attempting classification of human pain	(80)
3 . The pure moral nature of the feeling of commiseration	(84)
4 . The analysis of a combining theory	(88)
5 . Implication of Ce—yin as "moral source"	(101)
6 . Be human nature good or bad in all fairness	(106)

2 良心论

7 . The insufficiency and possible development of simple feeling of commiseration	(111)
<hapter 2 Jen—ai	(120)
1 . The analysis of "hsiao"	(122)
2 . The feeling between parents and their children in modern society	(128)
3 . The relations between man and wife in traditional society	(133)
4 . The feeling between man and wife in modern society	(138)
5 . Friendship and Po—ai	(144)
6 . Can Po—ai infer from "qin—qin—zhi—ai"	(148)
<hapter 3 <heng—Xin	(159)
1 . Cheng—Xin as a pure moral concepy	(160)
2 . A historcial analysis of the relations between "Xin" and "Yi"	(166)
3 . Contents of Cheng—Xin as a basic duty	(180)
4 . Why shouldn ' t we tell a lie	(186)
5 . Must we reject all lies	(190)
<hapter 4 <hong—shu	(199)
1 "Do not do to others what you do not want them to do to you"	(200)
2 . Why not saying "do to others what	

you want them to do to you"	(204)
3 . Several difficulties of practicing Chong—shu	(216)
4 . The implication of "Yi—Kuan"	(225)
5 . Why can Chong—shu be "Yi—Kuan"	(231)
Chapter 5 Jing—Yi	(241)
1 . The explanations of "Yi"	(243)
2 . The objectivity of duty	(246)
3 . The feeling of respect to duty	(256)
4 . Man ' s finite and infinite	(268)
5 . Towards sublimity from observing basic duties	(279)
Chapter 6 Ming—li	(290)
1 . The universality of Yi—li	(291)
2 . The elimination of egoism by the universality of Yi—li	(300)
3 . Will the universality of Yi—li eliminate a sublime "egoism"	(305)
4 . What is the moral point of view	(310)
5 . Towards the change of moral point of view	(316)
Chapter 7 Sheng—sheng	(334)
1 "Sheng—sheng" as a analytical category	(337)
2 . Traditional "Sheng—sheng" idea	(345)
3 . The necessity of change of "Sheng—sheng"	(357)
4 . The analysis of the change	(360)

4 良心论

Chapter 8 Wei—wei	(369)
1 "chu—ru—zhi—bian" in ancient times	(370)
2 . The re—examination of "tui—yin" and "jin—qu"	(380)
3 . Have "chu—chu—zhi—Yi" been out—of—date	(388)
4 "chu—chu—zhi—Yi" in ancient confucianism	(391)
5 . The historical predicament of "shih ' s chu—chu"	(401)
Postscript Some thoughts and comments on methods	(406)
1 . The meanings of thoughts	(406)
2 . Systematic thinking	(435)
3 . analytical method	(449)
Index	(465)

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

本世纪初，美国哲学家威廉·詹姆士在《哲学心理学与科学方法杂志》（1904）第一卷上发表了一篇名为《“意识”存在吗？》的论文，他在文中写道：“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，并进一步总结了本世纪前二十年西方思想界对于“意识”的批评意见。他分析了把“意识”看作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。”

1949年，英国哲学家、曾长期担任《心》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）。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

2 良心论

是如何起作用的；二是无法解释人如何能够通过内省来认识他人之心，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。

这就是本世纪前五十年西方哲学界对待“心”这一观念的主要倾向，这一倾向的背景是从十九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，我们在本世纪几乎看不到奠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”则比较适合作为现代用来概括道德意识的名称。