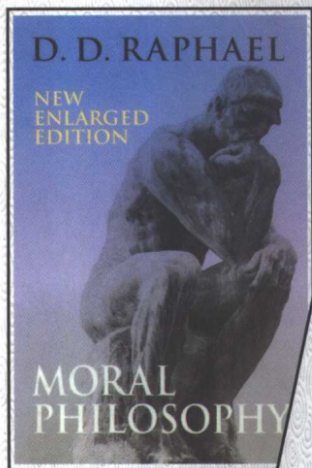


牛津
Oxford
精选



〔英〕D·D·拉斐尔著
邱仁宗译

道德哲学

辽宁教育出版社
牛津大学出版社

辽宁教育出版社
牛津大学出版社

道德哲学

〔英〕D·D·拉斐尔著
邱仁宗译

Moral Philosophy
D·D·Raphael

097948

图书在版编目 (CIP) 数据

道德哲学 / [英] D·D·拉斐尔著; 邱仁宗译. - 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998.11

(牛津精选)

书名原文: Moral Philosophy

ISBN 7-5382-5318-1

I. 道… II. ①拉… ②邱… III. 伦理学 IV. B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (98) 第 26225 号

Moral Philosophy, 2nd edition

by Oxford University Press 1994 © D. D. Raphael

本书中文简体字版由辽宁教育出版社和牛津大学出版社联合出版, 未经出版者书面许可, 不得以任何方式复制或抄袭本书的任何部分。

总策划、总发行人: 俞晓群

责任编辑: 杨力

美术编辑: 宋丹心

装帧设计: 郑在勇

技术编辑: 袁启江

责任校对: 马慧

出版: 辽宁教育出版社 牛津大学出版社

印刷: 沈阳七二一二印刷厂

发行: 辽宁省新华书店

版次: 1998年11月第1版第1次印刷

开本: 850×1168毫米 32开

字数: 137千字 插页: 4

印张: 6.25

印数: 1—6 000册

定价: 10.70元

序 言

本书是道德哲学的导论，毋须预备的哲学知识。虽然我希望本书的一些部分也能使比较有经验的读者感兴趣，但这本书是为满足初学者的需要而写的。有不乏导论性的伦理学书籍，为较高水平的工作铺平道路，但真正适合于初学者的这类书籍却为数不多。我多年来尝试用过各种各样用于基础课程的现代教科书，没有发现任何一本书能令人满意地服务于这一目的。我也征询过我的同行的意见，他们也有与我一样的看法。因此我运用我的教学经验来试图填补这一空白。

D·D·拉斐尔
伦敦，1980年

第二版包含两篇新章，即第11章和第12章，并在其他地方有一些小的修改。

伦敦，1993年

F1456a

目 录

序言

导论	1
1 什么是道德哲学?	1
价值和事实	14
2 自然主义和理性主义	14
3 逻辑和语言	29
道德标准	43
4 功利主义	43
5 直觉主义和对功利主义的异议	55
6 康德伦理学	70
伦理学和政治	85
7 公正	85
8 自由	102
自由意志和决定论	115
9 科学的概念	115
10 实践的概念	133
伦理学和进化	146
11 达尔文主义的意义	146
医学伦理学	165
12 道德哲学如何能有所帮助?	165
本书作者推荐书目	186
索引	190

导 论

1 什么是道德哲学？

哲学是一种特殊的活动，它的特点之一是对它难以定义或简单界定。事实上，它对不同时候、不同地点的不同的人，意味着颇为不同的东西。我将首先提出一种我发现很有帮助的道德哲学观，但是我必须强调我的看法不是一个得到普遍接受的定义。有相当数目的当代哲学家也许会同意，不一定非要用他们使用的话来描述这一门学科，这样做是合情合理的。然而，对定义缺乏牢固的一致并不十分重要。理解哲学性质的最好方法是有一些从事哲学的经验。

在我看来，在西方传统中，哲学追求的主要目的在于对假定和论证的批判评价。每一个社会和每一个文化集团，倾向于接受一些信念而毫无疑问。这些信念是被认为理所当然的，在他们年轻的时候，慢慢灌输进去，并且在形成深一层的思想的过程中作为预设。例如，原始部落也许毫无疑问地认为像风暴和瘟疫等灾难性事件是由愤怒的神引起的，需要对它们进行安抚，或者一个人的死亡是由于另一个人所施的巫术所致（这是一种不那么普遍的信念）。西方的中世纪社会理所当然地认为《旧约》和《新约》中叙述的大多数事件是原原本本的实情。在现代社会，大多数人毫无疑问地接受“眼见为信”，感官的感知是最可靠的证据。哲学要求我们考察这些假定，考虑我们是否有充分的理由遵循它们。如果我们发现我们有充分理由，那么我们可以继续持有这些信念，

但如今有了理性的保证，而不是未经思考的接受。如果我们发现我们没有充分的理由，那么我们或者暂停作出判断，或者寻找新的概念框架。

哲学家对传统假定提出疑问不是仅出于心血来潮。这往往是由于新老信念发生冲突所致。在古希腊世界中，某些周游各地的教师（称为“智者”〔sophists〕，但这个词起初并无任何不恭之义）发现不同的社会有不同的习俗和不同的法律制度，他们就对如下的天理提出了质问：一个社会的规则是神圣的，来源于神的，并且绝对有效的。在现代欧洲，自然科学令人瞩目的若干进展（哥白尼的日心说或达尔文的自然选择进化论），起码乍一看来是与传统宗教信仰相冲突的，导致了哲学上的争论。心理学的晚近进展提示，一些违法者，例如有偷盗癖的人，他们是忍不住要这样做，因此不能责备或惩罚他们。在这里，新知识与传统司法假定之间发生了冲突。

这些冲突使我们对认为理所当然的传统信念产生了疑问。神学教义是否正确？我们为什么应该相信它？新的科学是否正确？在这里是否存在实在的冲突？如果存在，我们如何解决这个冲突？

解决这样一种冲突可采取三种形式。第一种，人们可以决定保留旧的信念，拒斥新的信念。第二种，人们可反其道而行之，采取新的信念，拒斥旧的信念。第三种，人们可作出这样的结论：在这两组相互冲突的信念中，每一组信念都有若干真理，但其中一组信念或两者必须修改，以消除它们之间的矛盾。在这三种可能性中，第二种和第三种在哲学史上更为重要，而且很容易看出为什么。

当然，有些新的信念并没有那么多的理性支持，例如在

精神上感到灰心丧气的人们当中出现了一种新的迷信。这种信念与传统观念的冲突这一事实没有引起哲学上的探究，这是因为并没有提示新的信念比旧的信念立足于更好的理由。当冲突的确引起哲学探讨时，这是因为新的信念似乎更有根据。在这种情况下，第一种可能的反应，即拒斥新信念和保留旧信念，在哲学家中间是不常见的。思想保守的人才采取这种反应，他们不去衡量新信念的理性支持度如何。他们的态度不可能在他们自己的圈子外面赢得尊重，往往过了一段时间就消失殆尽了。受理性考虑推动的人则采取解决冲突的第二种或第三种方法。他们或者拒斥传统信念，因而产生出怀疑论哲学；或者他们试图通过修改来调和新旧冲突，因而产生重建主义哲学（reconstructionist philosophy）。

所以，哲学的重大进展起因于不同信念之间的明显冲突。哲学批判地考察支持相对立的信念的假定和论据。它问：“为什么我们应该相信这一点？我们有什么合适的理由这样做？这是一个合适的理由吗？合适的或可靠的推理是什么？”批判评价可以否定的方式及怀疑论告终——“我们没有理由相信这一点”；或以肯定的方式及重建告终——“要是我们这样来理解这一信念，我们就有合适的理由相信它”。

不管怎样，其结论是容易受到批评的。认为必须完全抛弃传统信念的怀疑论者，不得不批判地考虑重建主义者的意见：经过适当的修改，传统信念的某些实质性要素仍然有效。对于重建主义者，则除非他已表明怀疑论者全然抛弃传统观点的论据有严重错误，他也不能满足于他自己的解决办法。第二个重建主义者也许会同意第一个重建主义者的一般纲领，但认为这个纲领未曾满意地实行，并提出了另一个纲领。第二个怀疑论者也许会同意第一个怀疑论者的主要观

点，但认为论证的一些细节是错误的，需要修改。由于这样一些理由，一个新的哲学运动，始于新旧信念的冲突，然而按自己的轨迹继续下去，在其运动内部产生了进一步的批判讨论，或多或少摆脱了原初推动它发展的思想危机。过了一段时间，讨论可变得深奥难懂、学究气，唯有专业人员对它感兴趣，而在门外汉眼里是一片不毛的荒漠。具有经久不衰影响的哲学，与关于现实生活的信念保持着联系。

重建主义哲学并非都是对传统信念怀疑的结果。古希腊和中世纪的犹太教和基督教哲学家将圣经宗教 (biblical religion) 与希腊哲学结合起来。而对前者没有任何怀疑。他们面临着他们试图消除的明显冲突，但他们之中大多数对他们传统宗教信念的真理性没有丝毫的不安。倒不如说，他们在看到许多希腊哲学的理性力量后，作出了这样的结论：希腊哲学的明显真理性必须与他们认为的毋庸置疑的天启宗教 (revealed religion) 的真理性相调和。这就意味着，哲学的探究气质，与它在这一时期的宗教哲学一样不彻底。大多数重要的中世纪宗教哲学家也的确试图为他们的宗教信念寻找理性根据，并设法将它们与亚里士多德哲学结合起来。

哲学特有的批判评价，始于对假定的批判，但后来进而也对论证进行批判。当人们问“我们有什么理由接受这个信念”时，关于这一问题的争论很容易导致另一个问题：“接受一个信念的合适理由是什么？”至于信念本身，人们往往认为接受信念的标准理所当然而不加质疑，然而由于可能的标准不止一个，我们需要问所有标准是否都同等有效，以及是否以同样的方式有效。根据权威接受一个信念显然不同于经过证明以后再接受它。因为你的圣经或你的最高教士这样说接受一个信念（如宇宙由全能的上帝创造）是一回事；

因为你通过逻辑推理已经证明它，或已经明白和理解了这个证明而接受同样的信念，则完全是另一回事。我们可用“信仰”和“理性”的区别来表达这种不同。那么，逻辑证明与观察或实验证据之间的区别又如何呢？有些命题可用数学和演绎中使用的严格证明法得到证明。其他命题——其实是我们大多数的信念——不可能用这种办法证明，而是得到经验证据的支持，不管这种经验证据是日常的观察，还是科学家在他设计的一系列实验中所做的更为专业化的观察。通常的说法是，我们应该说，经验证据的这种支持，像逻辑证明一样，是接受信念的、完全合乎理性的根据。但它们是在同样的意义上，或以同样的方式“合乎理性的”吗？逻辑（包括数学）证明没有留下怀疑的余地；它得出必然的结果。经验证据（即从“经验”获得的证据，不管是观察还是实验）则有某种“权重”（weight），它导致盖然的结论，但留下可能有误差的余地。这两种方法是否提供了同等合适的理由来接受一个信念呢？或者，至少对某些目的而言，是否一种方法比另一种更优越；如果如此，为什么？我们能否证明这两种方法比根据权威接受信念都优越？如果能，为什么？这些问题构成了对论证的批判评价问题。

正如我已经说过的，哲学的本来功能是对假定的批判评价。因为是否有合适的理由接受一个信念的问题促使人们去问一个合适的理由指什么（或应该指什么），这样就引导到了对论据的批判。对论据的探索本身也是一种批判评价，但同时又是对澄清意义的探索。这种探索在哲学中起了很大作用。如果你要知道是否有合适的理由来相信一个范围广泛的信念——如上帝创造宇宙的信念，一切变化必定有其原因的信念，我们用感官感知的东西在没有人感知它们时仍然存在

的信念——你需要澄清你谈的是什么。为了取得一个满意的答案，你不但必须知道“合适的理由”指什么，而且必须知道你正在仔细考察的信念指什么。在你能够判定上帝是创造者的信念得到辩护以前，对于“上帝”和“创造”等词指什么，你必须有一个合情合理的清晰观念。对其他例子也是如此：你需要弄清“变化”和“原因”、“感知”和“被感知的东西”等词的意义。你也许认为，上帝和创造等观念是含糊不清的，而变化、原因和感知等观念则不。但其实，对较为世俗的观念确实也有问题发生。以我们用感官感知的东西为例。当我们看到一轮红日冉冉落下时，太阳和云彩本身是否都是红的？它们本身是否是红的，对此并不是一清二楚的。如果它们不是红的，那么在这种情况下“我们感知的东西”是什么呢？我们感知的是太阳和云彩，还是太阳和云彩的部分是虚假的外观或表象？澄清这个问题显然与原来的问题十分有关：我们感知的东西在没有人感知它们时是否存在。

所以，澄清概念或一般观念是哲学的基本部分。哲学家花费了许多时光来考虑词和短语的意义或功用。但不是任何词和任何短语。哲学本身不是语言科学，如语法学（grammar）或语文学（philology）。它注意的是在要求批判评价的观念的语言表达中起关键作用的那些词和短语。近几十年来，一些专业哲学家的著作给人的印象是只关注语言或意义：许多哲学著作家也确实说过，这种语言和概念的分析是哲学能够做的对人有利的唯一工作。这种哲学观现在不那么时兴了，我本人当然不同意这种观点。然而，对它还有些话要说。在哲学批判评价范围宽广的信念这一基本目的上，哲学似乎没有进步；它似乎在兜圈子，无休止地在争论心与物、知识与意见、真理、因果性、自由意志、一般价值与特

殊价值等问题。但是，在澄清概念的辅助目的方面，哲学却作出了确定无疑的、显而易见的进步。我认为，在更为基本的问题上兜圈子的印象是个错觉。进步是有的，但是十分渐进的，所以不易感觉得到。争论是螺旋形的，而不是循环的。那就是说，通过争论的确改变了观点，作出了螺旋状的进步。所发生的这种改变几乎总是由于在澄清概念方面有进步所致。在一般术语的意义上花费很长时间，并不是浪费。许多年代的哲学争论很少（我不说从来没有）得到解决，但这些争论得到了澄清。即使疑问没有消除，但至少人们不再堕入五里雾中了。

关于这个进步问题，哲学在外表上不同于科学，而我认为这种外表上的不同是有根据的。但在一个十分重要的方面，哲学与科学是类似的。哲学和科学基本上都是理性事业。理性是贯穿哲学和科学的精神的标志。在这方面，哲学与科学一样不同于宗教和想象性的文学（或一般地说，艺术）。我不是说，宗教和艺术全是非理性（irrational）或不理性（non-rational）的；我是说，它们并不把理性看作压倒一切的目的，而哲学和科学则把理性看作压倒一切的目的。我也不是指哲学和科学在一切方面不同于宗教和科学；这将是一个很大的曲解。然而在使用理性成为基本特征这一点上，哲学与科学的共同点要比它们的区别重要得多。它们的理性在于两点：要求无矛盾性和追求真理。无矛盾性是一个内部连贯的问题，受逻辑检验。真理是一个与有关事实符合的问题，受观察检验。

在它们的实践中，哲学与科学对理性这两个方面的着重点各异而有不同。哲学更着重于使用逻辑，因为不像科学家，哲学家不能集中于某一专门知识领域的观察。哲学家将

此留给不同的科学家去做，并通常准备接受科学的经验资料作为自己工作的素材。在实践中着重点的这种不同，并不意味着哲学和经验科学赋予无矛盾性和真理的相对重要性有所不同。它们两者的目的本质上都是理性探究。不存在将一个列为比另一个等级更高的问题。着重点的不同纯属实用问题。在某种意义上这是一个分工问题。这不是说，科学家不能从事逻辑；数学家始终在从事逻辑，而大多数经验科学家也依重数学技术。但是，有几种逻辑探究对哲学家更为容易，因为他们的学科比任何一门科学范围更广。

这个范围问题是哲学与科学不同的另一方面。为了进行自我批评或为了澄清它的概念，科学毋须哲学。但某门特定科学的科学家，并不是那么容易看到或能够处理两个科学领域之间（如在他们提供说明时物理科学与生物科学之间），或在他的科学领域与其他一些已经得到充分承认的思想之间（如在行动责任上心理学与法律之间）的明显矛盾。哲学家能够采取更为总体的观点，并习惯于寻找使用例如说明和责任等十分一般的概念中的变化。

但是，哲学家不能单单依靠逻辑分析。如果他的问题和意见要使对某一特定领域更为内行的人感兴趣，他必须对他在谈论什么有适当的知识。以往的伟大哲学家往往对某一专门领域很内行：亚里士多德对生物学，笛卡儿和莱布尼兹对数学。如果你不知道物理学及其历史，对物质概念的变化就不会有好的想法；或者你不知道法律，对刑事责任就不会有好的见解。然而，某些概念涉及我们大家在生活中都有适当知识的事情：知识概念本身和与之相对照的错误概念，真理和谬误概念，人和物的概念，对和错的概念。

我们大家都容易遇到我在前面说的那种冲突，并且不知

道我们保持以前认为理所当然而现在受到新观念挑战的旧信念是否正确。这就是说，我们全都时不时地要进行哲学思考，不过是用粗糙的方式。因此，尝试用不那么粗糙的方式进行哲学思考是值得试一试的。所有人老是扮演哲学家的角色是不行的。但是，正如笛卡儿所说，每一个人在他的一生中至少有一次对他的思想进行一些批判考察还是应该的。

迄今为止，我已经谈论了一般的哲学。我提出的观点是，哲学首先是对假定和论据的批判评价，其次是澄清概念，而事实上在澄清概念方面做了大量工作，并取得更为明显的成功，澄清概念在接受批判考察的观念中起着关键的作用。

现在我要将道德哲学从一般哲学中区别出来。当我们列举新旧信念冲突的例子时，有些冲突涉及关于事实的信念，关于这是怎么回事的信念，而另一些冲突涉及关于价值或规范信念，关于我们应该如何行动的信念。哥白尼和托勒密的天文学理论之间的冲突，或达尔文自然选择进化论与不同物种分别创造的传统神学学说之间的冲突，涉及事实问题。智者认为公正是社会的约定的观点与认为公正是绝对的传统观点之间的冲突，或关于偷盗癖者的新旧信念之间的冲突，不管认为应该惩罚他们还是应该对他们进行治疗，是关于规范的冲突。或者更正确地说，第二类信念是混合的；它们是关于事实（这是怎么回事）和关于规范（应该做什么）的信念。关于公正的争论显然是个价值问题，但它也包括事实问题的争论：不同社会法规的公认区别是否意味着基本道德观的区别。关于偷盗癖者的争论涉及社会应该如何对待一群违法者的观点差异，但它也是关于这些违法者是否对他们的行动负责、当他们面临诱惑时他们是否有力量控制自己不去偷

盗等问题的争论，而这是一个事实问题。两类问题这样混合在一起，使分析和澄清所使用的概念更加必要了。

道德哲学是关于规范和价值，关于是非善恶的观念，关于应该做什么不应该做什么的哲学探究。事实上哲学有许多分支，但在我看来，这些分支可组合为两大部分：知识哲学和实践哲学。知识哲学关注对事实假定的批判，也关注对论据的批判。它包括认识论（知识理论）、形而上学（对实在的非常一般的观念的探究，以及对不同知识分支之间关系的探究）、科学哲学、心理学哲学（“心哲学”）和哲学逻辑学（对论据的批判）。实践哲学关注对规范和价值的假定的批判，大多数这些规范和价值用来指导我们的行动。它包括伦理学、社会和政治哲学以及法律哲学。然而，正如我们已经看到的，关于价值的争论也可能包括关于某些事实的争论。

哲学分支分为知识哲学和实践哲学两类并没有穷尽一切。美学（关于美和艺术的哲学）并不能归入两类中的任何一类。美学似乎接近伦理学，因为两者都探究价值判断，而不是事实判断，但美学考察的观念既与实践有关，至少也与沉思有关。人们可以用事实与价值的区分代替知识与实践的区分，从而将美学包括在哲学第二大类内，但这一建议也有困难。正如我说的，知识哲学有它自己的价值观念，需要进行仔细检查，如真理、推理的有效性或说服力。另一方面，关于道德和法律的价值或规范的争论也包括关于事实问题的争论。

有些人将“道德哲学”这一术语与“伦理学”作为同义词使用，把它们看作是关于是非善恶假定的哲学讨论，是非善恶是普遍观念，用于个人的私人生活中。在哲学史上，道德哲学一词的使用更为广泛，也包括有组织的社会生活中以

及私人关系中的规范性观念（价值观念或应该做什么的观念）的讨论；尤其是它包括了政治和法律哲学。在一些大陆国家中，讨论所有这些问题的中心学科被称为“法”哲学，但被译为“法”的这个术语（法语的 *Droit*，德语的 *Recht*）包括进入法律的道德原则。反正，我认为，当人们看到抽象的伦理学与关于法律和政府的问题之间的联系时，研究道德哲学的必要就更明显了。所以，我将在本书中遵循对“道德哲学”一词广义使用的传统，表明伦理学观念如何与政治和法律哲学的一些问题有联系。

道德哲学是理论的探究还是实践的探究？在直截了当的意义上，它肯定不是实践的探究。道德哲学不能、也没有试图告诉我们应该做什么。我们必须自己来决定。然而，道德哲学不是纯粹理论的。大多数人不是因为好玩才研究道德哲学的。道德探究来自现实生活中的问题。如果我终于怀疑我以前认为理所当然的道德信念，如果我因而问是否有合适的理由支持或反对接受这些道德信念，我就要认真地知道关于正确和错误我应该相信些什么。在面临冲突的行动准则时，问是否有合适的理由接受一条准则而拒斥其他，就是问哪一条真正是正确的（如果有的话）。如果我们成功地表明有一条是真正正确的，那就接近表明我们应该如何行动。所以，例如柏拉图会将道德哲学说成是探究“我们应该如何生活”（《理想国》[*Republic*]，352D）。

道德哲学事实上不可能对这种探究给出一个定论性的答案。换言之，它不可能完全达到它批判评价规范性假定的首要目的。但即使部分达到这个目的也可能有实际用途。哲学争论可能达到可靠的否定性结论，即某一组特定的信念应该抛弃，因为它有内部矛盾，或因为它依据的事实假定是假

的。结论是否定性的，仅向我们表明不接受什么。它没有向我们表明应该合乎理性地持有什么样的正面信念。然而，否定性结论也有实际用途，它缩小了我们必须从中作出抉择的可行选择范围。

道德哲学也在它的澄清概念的第二个目的方面作出了确定无疑的进步，这往往帮助个人在实际的道德问题上作出他们自己的决定。我们将在后面几章里看到，澄清像公正这样的概念在判定作为整体的两个对立的伦理学理论中可能是很关键的。因此，间接地说，道德哲学的确具有实际作用。

但人们不应该对道德哲学期望太多。学生们有时来学习道德哲学，是希望它们会解决它们的实际问题，会告诉他们相信什么，做什么。这种希望是要落空的。所有哲学理论都要接受批判。在道德哲学中或在一般哲学中，与在经验科学中一样（不同于数学等形式科学），你不可能绝对地证明任何肯定的结论。你在哲学和经验科学中所能做的，是否证一些建议，揭示一些混乱。但在消除假说的过程中，科学能够比哲学走得远得多。哲学比科学尤甚，人们最后仍然留下一些可能的理论，没有一个得到证明，也没有一个被确定无疑地否证。因此，个人必须自己来决定接受哪一个。在哲学中作出抉择要比科学中难得多，因为过硬的证据比较少。当研究者看到如何使一个问题易受过硬证据的影响、并因而找到作出进展的清晰道路时，这个问题就不再是哲学的一部分，而成为专门科学的问题。至少这就是事实问题发生的情况。关于价值或实践规范的问题则并不从哲学转到科学，其理由在下一章将会显而易见。但就哲学而言，终极结果在知识哲学和实践哲学中是类似的。如果你面临一个关于要做的正确事情是什么的难题，道德哲学并不能给你找到一个决定。它

能做的是消除一些混乱，澄清一些模糊，因而种种选择明显浮现出来。但在种种选择中作出抉择是你必须自己作出的事情。

所以，不要期望道德哲学来解决生活的实际问题，或成为你可以依靠的支柱。哲学研究使你站稳脚跟，自我批判，以及应该由自己作出抉择变得更为必要。它使你更为理性，更负责任，更好地做一个人。

价值和事实

2 自然主义和理性主义

哲学对以前认为理所当然的信念采取批判态度。道德哲学则对以前认为理所当然的是非善恶，应该做什么和不应该做什么的信念持批判态度。当在新旧观念之间存在明显的冲突时，往往就对假定提出批判性的质疑。下面是一些例子。在古代希腊社会，正如在许多其他社会一样，普遍理所当然地认为道德规则是绝对的，反映了作为一个整体的宇宙的秩序。当那些被称为智者的巡回教师们在不同的希腊城市和非希腊土地上旅行时，他们发现道德准则和法律制度在不同社会是不同的。这使他们对认为道德规则是绝对的和普遍的旧信念提出了质疑。同样的事情也发生在现代的西方社会中。人们很容易理所当然地认为，如禁止杀人等基本的道德原则，是绝对的和得到普遍认可的。当然，我们大家知道，原始部落，甚至正在进行战争的文明社会，都认为这种绝对禁令只适用于自己的人群内，但我们设想，至少在有限的程度内，这个原则作为不言自明的原则而被普遍接受。因此，人们从社会人类学得知有些部落认可杀掉它们社会的老年成员、或者从古代史中得悉斯巴达人将残疾婴儿扔弃在山坡上死去时，感到异常意外。

于是，人们对旧的假定发生了疑问：基本道德原则对所有人、所有时候都是绝对的——客观有效的。但你如何检验这个信念呢？你如何着手来找到合适的理由接受或拒斥这个

信念呢？我们知道如何检验关于事实的可疑信念。例如，如果你怀疑旅行者的传说，刚果河盆地的俾格米人（Pygmy）决不高于五英尺，你可以自己去那里看，以检验这个传说。（你会发现这个传说夸大其词。）对价值你不可能这样做。你不可能用你的眼睛看到杀人是对还是错。

当然，有些有关的事情你可以用你的眼睛看到。如果有人报告道德信念和实践的不同，你可以去看，以检查报告的精确性。你自己可以去看这些是否仅是旅行者的传说：西伯利亚的楚克奇人仍在杀死老弱病残的人（他们向来如此），并认为这种做法理所当然；在法国，所有已婚男子都有一个情妇，所有的妻子都有一个情夫（这始终只是旅行者的传说）；或者在以色列集居区，人们工作不取分文。这就是说，你可以去观察行为的差异。

这包括对道德信念的证据的观察。你不能观察信念本身，但你能够观察人们在表达信念时说些什么，你能够根据他们其余的行为观察他们说的话是否真诚。例如，你可以观察到萨摩亚人（Samoan）不仅实施与我们不同的性行为准则，而且说（要是你问他们）它是正确的、合适的，对此他们没有任何的负罪感的迹象；或者住在集居区的以色列人坚持认为他们的生活方式具有道德上的优越性，他们很少人愿意到城市去挣钱，享受物质上更高的生活水准。

我们可以观察行为的差异和信念不同的证据。但如果我们开始对我们自己道德准则是否正确发生怀疑，那么确认其他人具有不同的道德信念不会有什么帮助。我们的问题不是在于弄清我们确实（或我们过去确实）相信什么，别人确实相信什么，而是在于弄清我们应该相信什么。不是我们或萨摩亚人认为什么是正确的，而是我们应该认为什么是正确

的，什么（如果有的话）真正是正确的。我们要检验的是规范或价值，而不是事实。

人们以前常认为地球是扁平的。我们对认为地球实际上（或多或少）是球形的观点可以提供合适的证据。我们能够提供什么样的证据来支持认为杀掉老人或虚弱的婴儿是错误的观点，而不顾一些社会的做法和信念呢？以认为地球是扁平的为例，观察可纠正观察。乍一看来，地球是扁平的；但后来我们考虑到从海平面和从山顶上看地平线的差异，考虑到船体比船桅先从地平线消失，考虑到环绕世界航行，考虑到从月球空间站看到的地球，哪一类观察能够用来检验道德信念呢？我们看不到、摸不到正确或错误。我们不能根据感官的证据达到我们的道德信念。

不能，但也许我们可根据不同种类经验的证据，感情或情感的经验达到道德信念。我们有赞成某些行动和事态的感情，有不赞成其他行动和事态的感情。同样的事情适用于美学判断。当我们判断贝多芬的第五交响乐或日落是美的时，我们没有听到前者的美，或看到后者的美。我们听到的是交响乐的声音，看到的是日落的颜色；但我们感到美。因此，也许我应该说，当我们观察到一个仁爱的行动或一个残忍的行动时，我感到善或恶。

这种观点具有重要的含义。感受是主观的。谚语说：“情人眼（意指心，不是肉体的眼睛）里出西施”，“各有所好”。你喜欢咖啡，而我喜欢茶。斯巴达人赞成扔弃虚弱的婴儿；而我们不赞成。因此，认为道德判断像美学判断一样依赖感受的理论，其推断是道德判断是主观的，相对于具有感受的个人和人群而言；没有客观的正确的道德。道德规范的地位完全不同于科学定律和科学理论的地位。科学理论的

目的是客观真理，并有相当的机会达到客观真理。已确立的科学定律被认为客观上是真的；它们也许不得不根据以后的发现而修改，但它们的确依赖客观证据，并不依赖特定个人或人群的主观感受。

但这种区别是否很清楚？科学理论，不管是它们初始的假说，还是它们作为定律那样最终确立的形式，依赖观察（包括实验中的观察）。观察是一个感官感知的问题。观察是否也是主观的？一个色盲的人不能区分红与绿。谁也不能在黑暗中这样做。但是有我们认为客观的“标准”知觉：一个具有正常视力的观察者在光线良好条件下看到的東西。

“正常视力”是否就是指大多数观察者拥有的视力？这是一个多少问题吗？被认为“客观的”大多数人的反应，只是因为他们是大多数人吗？不，这不是“正常视力”的意思。归因于正常视力的客观性不是一个多少问题，不是一个让一大群人主宰一切的问题。如果大多数人是色盲或近视眼，我们不应该将他们的视知觉看作比少数具有敏锐眼力的人更可靠。用听力来作类比。少数人具有“完备的音距”辨别音调，但是我们更相信少数人的听力，而不是相信大多数人的听力。将客观性归因于与其他人相对照的某种感知能力，就是承认辨别知觉对象中真正差异的优异能力。

即使如此，感性知觉仍然是主观的，它不是依赖人类的感官器官吗？具有正常视力的人看草是绿的，但由于观察依赖人眼的结构，我们是否有资格说，绿色是客观的，在草本身之中？也许不，但无论如何草中总有东西引起正常人眼看到草是绿的，不是蓝的。即使我们说，在感性知觉中显示给我们的质本身是主观的，然而感性知觉的辨别是被感知事物中客观区分的证据。

道德上的认可与反对的辨别类似于还是不同于感性知觉的辨别？我看见有人拽猫的尾巴，我不赞成。我不赞成的感受无疑是主观的，依赖我的结构。我对这只猫的姜黄色的视知觉也是如此。然而，这种视知觉不仅依赖我的眼睛的物理结构，而且也依赖猫的物理结构，它引起我看到猫的姜黄色。那么，我不赞成的感受是否也同样部分依赖拽猫尾巴的行为，它引起我不赞成的感受？请阅读 18 世纪哲学家大卫·休谟 (David Hume) 怎么说：

以被认为恶的任何行动，例如蓄意谋杀为例。从各个方面来考查它，看看你是否找到了你称为恶的事实。但是不管你如何看它，你只能找到感情、动机、意志和思想。在这种场合，不存在其他任何事实。只要你考虑这个对象，恶总是回避你。你决不可能找到恶，直到你将你的注意转向你自己心中，发现在你心中升起的一种对这种行动不赞成的感情为止。这是事实，但它是感情的对象，不是理性的对象。它在你自身内，不在对象内。因此当你宣称某一行动或品格是恶的时，你指的不是什么东西，而是由于你的本性的结构，你在仔细考虑它时有了一种谴责的感情。所以，可以将恶和善与声音、颜色、冷热比较，根据现代哲学，它们不是对象的质，而是心中的知觉……（《人性论》[*Treatise of Human Nature*]，Ⅲ. i. 1)

他写道，反对或谴责的感情完全由于观察者的自然结构所致，并不依赖关于对象的事实。但同时他写道，在道德感情与感性知觉之间、在恶的质与颜色和声音的质之间存在着鲜明的类似。在这里，他没有考虑到知觉的可辨别性质可作

为被感知对象的性质有别的证据。一个拥有正常视力的人看草是绿的，番茄是红的。一个有正常感情的人反对谋杀，赞成救生。当然，休谟会同意，谋杀的行动客观上不同于救生的行动，在他的伦理学的其他部分他表明，行动的后果（救生时的愉快后果，谋杀时的不愉快后果）牵涉观察者的同情和反感，从而引起他赞成或反对的感情。在上面引的段落中，休谟的论点是，眼下的事实（谋杀者的妒忌感情，他要偷受害者钱的欲望，他的蓄意开枪的行动，他的处理尸体的想法）没有一件构成我们归于谋杀者的恶的质。休谟将它与被感知的声音、颜色和冷热做的类比，隐含着他将它们看作同样的；但事实上这种类似是不确切的。人们可以说（我认为正确地说），引起听者听到特定声音的空气振动，与听到的声音不是一回事；引起具有正常视力的观察者看到番茄是红的光的物理波长，与红色不是一回事。然而，在物理原因（或更正确地说，部分原因）与被感知的结果之间存在着密切的相关。拥有正常听力的听者将听到特定的声音，仅当他的耳朵受到特定性质的振动的作用；拥有正常视力的观察者将看到不同深浅的红色，仅当他的眼睛受到特定波长光的作用。但在道德感情中不存在与此密切的类似。当我们观察到或听到一些不同类型的行动：谋杀、抢劫、欺诈、诽谤等时，我们往往有反对的感情，可能谈到这就是恶。我们也许思考，所有这些行动都引起其他人的不愉快后果，我们也许很可能认为其共同性质是使我们作出同样的反应。这种间接的联系并不类似光的波长与看或空气振动与听的直接因果联系。然而，它提示道德判断，正如感性知觉一样，在一种意义上是主观的，而在另一种意义上是客观的。

这也适用于我们像谈到视力有正常标准一样能够谈到道

德判断的正常标准。但道德（如同美学）判断比知觉判断更主观吗？在人们判断（或感到）什么是正确和错误的方面，比他们对颜色的知觉方面分歧大得多。人们可以说，虐待狂的感情异常，色盲者的视力异常；但我们对扔弃残疾婴儿的斯巴达人，或认为杀死老弱病残的亲人是对的楚克奇人（Churchi），是否也能够明确地这样说呢？当不同社会的道德准则有那么多差异时，我们怎么能够认为我们自己的，或任何其他人的是正常的或标准的思想方式呢？

事实上，道德准则的差异并不像表面上显现的那样严重。斯巴达人将高度价值赋予维持他们的社会，认为由于残疾儿对社会是负担，残疾儿的存活会危及维持他们的社会。（他们居住在贫瘠的土地上，经济上缺吃少穿。）同样情况也适合于楚克奇人。他们杀死老弱病残的公开理由是认为只有在那些遇到暴力死亡的人才能死后复生。但这种宗教学说不自觉地将经济压力合理化。所有社会的道德思维将高度价值赋予维持作为一个整体的社会人群。这并不是说，所有社会都将压倒一切的价值赋予它，从而为了社会生存随时准备牺牲个人。不同社会和不同人群赋予可能相互竞争的价值相对权重是各不相同的。当然，他们并不一定要面临同样的难题；斯巴达人为维持生计挣扎，现代西方社会并不如此，因此保留残疾儿童不会对作为整体的社会不能生存构成真正危险。如果我们将赋予可能互相冲突的原则的相对权重的判断差异撇在一边，如果我们仅仅考虑原则本身在不同社会的道德准则中具有某种价值，那么其根本的相似性是令人吃惊的。所有社会认为伤害至少他们自己人群的成员（或者杀死他们，除非有道德上令人信服的理由）是错误的；遵守信义是正确的；应该帮助穷苦人；应该惩罚故意藐视公认规则的

人。然而，有些原则只能在我们称之为“更为先进的”伦理和宗教系统中才能找到：例如，宽恕敌人的原则。同样的道理也适用于将道德原则的范围扩展到自己社会以外，从而包括全人类。

因此，道德准则之间的差异，并不像乍一看来那么严重，其根本的相似性提示，也许毕竟在道德判断中存在着某种近似的普遍性，正如在感性知觉中一样。当我们审视一个社会内部道德观念的差异时情况全然相同。例如，在我们自己的社会中，道德判断迥然不同，正如在一个社会与另一个社会之间有不同一样。在这里，人们也往往首先要与知觉相对照。当色盲人看事物与我们不同时，我们可以说他的视力不正常。当具有完备音距的人听出我们听不出的差异时，我们很容易地承认他的听力更精细或更好。但当平均主义者和精英主义者的道德判断不同时，谁也没有资格说，对方的道德观是不正常的，或对方不能辨别实际上存在的细微差异。但事实上，他们道德观的差异并非像表面上看来的那样严重。如果你注意到他们争论的论据，你就会发现每一方都承认对方确有价值之处。他们的区别在于赋予互相冲突的价值以不同的权重。

因此，不管在不同社会之间，还是在一个社会内部，道德判断的差异并不像看起来那样彻头彻尾。当将价值判断的不一致与事实判断的不一致进行比较时，真正的困难是，难以找到客观的检验来解决价值判断的不一致。如果色盲人坚持己见，认为红色与绿色没有区别，可以将记录在仪器上的波长差异给他看。对于耳聋人也可以这样做。但你能够做什么来说服认为拽猫尾巴没有什么错的人？你可以对他说，这引起疼痛；如果他对此有疑问，你可以指出猫的尖叫是疼痛

的证据。但假设他说：“十分正确，这引起疼痛。那又怎么样？”你怎能向他证明如果他的行动引起疼痛，它是错的？你可以说，他不会愿意被人弄疼。但他可以回答说：“是的，我不愿意被弄疼，但幸运的是我没有尾巴。”你可以对他说，如果你使人疼痛，在他们可能时会使你疼痛。但这是诉诸审慎行事，自我利益，不是诉诸道德。诉诸自我利益是旨在使他出于恐惧，而不是出于道德信念而改变他的行为。你怎能使他有道德上不赞成的感受，而不是恐惧的感受呢？

也许你可以通过唤起他的同情来做到这一点。休谟和其他人用人性的普遍倾向来解释道德上的赞成和不赞成。我们全都（或者几乎全都）要幸福，过得愉快，避免疼痛。我们全都有同情其他人（和动物）类似愿望和感情的自然倾向，这就是为什么我们赞成帮助别人得到他们想要的东西，为什么我们不赞成对他们做违背他们意愿的事情。根据这一观点，道德上赞成的感受是同情这一自然倾向的结果。同情是在想像中分享他人的感受。我们设身处地，因而能像他们一样感受。如果他们高兴，我们也感到高兴；如果他们的高兴由某个第三者的行动引起，我们同情他和他的行动，我们赞成他做的事。如果他们疼痛，我们也感到疼痛；如果他们的疼痛由某个第三者的行动引起，我们敌视他和他的行动，我们不赞成他做的事。

道德判断的这种观点是一种自然主义。它使伦理学依赖“人性”，依赖“心理学”。^① 根据同情作出解释不是唯一形

① 在现代关于伦理学的一些著作中，“自然主义”被用来更为狭义地指将价值术语定义为等于描述某一自然事实的词语的理论，如说“善”就是指“快乐”或“愿望”的理论。

式的自然主义。对人性有不同的观念。人们可以说，他们同意休谟及其朋友亚当·斯密，同情是人性的关键因素，尤其是人性影响社会生活，同情这个因素是伦理学最重要的事情。或者人们也可以像一些哲学家那样说，人性根本上是完全唯我论的，人们只是要快乐和权力，道德是竞争和恐惧的产物。根据这一观点，道德与审慎没有真正区别。道德上不赞成伤害他人只能根据自我利益的算计。如果能使拽猫尾巴的人明白他有以后被猫抓伤的危险，如果为了这个理由他打消了拽猫尾巴的念头，他就达到了合乎道德的立场。道德上的不赞成与符合自我利益的恐惧密切相关。

我们将在后面回过头来讨论这两种自然主义的争论。在这里，指出它们的共同点就够了。他们都用人类心理学、自然感情和愿望来解释伦理学。根据它们的意见，伦理学完全依赖人性。道德准则的变异是由于不同社会条件所致，而作为其基础的这些准则的统一性，则是由于几乎所有人拥有的同样的基本的心理倾向。

反对自然主义伦理学理论的观点认为，伦理学包含某种绝对真理，道德价值（如果不是其他价值）不但在人性中，而且在宇宙的本性或上帝的本性中有其基础，否则道德价值就不会如此。一些（不是所有）神学家和被称为理性主义的哲学家持这种观点。

在知识理论中，哲学理性主义认为真正的知识靠理性获得，并且是一个必然真理的问题。这种知识的例子是数学和形式逻辑的真理。在理性主义者看来，这些是关于世界的真理，它们优于我们从感性知觉接收的信息，因为它们的真理是必然的和普遍的。通过感官获得或建立于感官资料上的所有信息，严格说来不是知识的对象，因为他不是必然的和普

遍的。初始的资料只应用于个人知觉，当我们作出概括时，我们只能达到盖然性的结论，它们可被否定。从感官获得的信息不是必然的，而是“可能的”；即它在特定场合或一些场合碰巧是真的，但它可能不是真的，它在某些情况下可能结果证明是假的。

理性主义、理性哲学的这个观点，与经验主义、经验哲学的观点相对立。经验主义者认为，真正的知识必须依靠感性知觉或感受的经验。这种知识的确不是必然的和普遍的，但它是关于实在世界的信息。纯数学和形式逻辑的真理是必然的和普遍的，因为它们不提供我们关于世界的信息。它们依赖定义和人为的规则。它们是有用的工具，许多可用于实在世界，但不能产生真正追加的知识。应用数学和逻辑于我们关于世界的信息，其结果类似于用新的方式表达这个信息。真正追加的知识必须来自进一步的经验。

在伦理学理论中，经验主义显得像自然主义。为了说明伦理学的概念，最有关的那种经验不是感官的经验，而是感受和愿望的经验。所以，在知识理论中是经验主义者的哲学家在伦理学理论中往往是自然主义者。

道德判断往往是必然真的这一事实对理性主义者影响深刻。道德判断不同于知觉资料或关于人类心理学的事实，后者仅是可能真的。草碰巧是绿的，但颜色也许本来是不同的，恰如大多数树的树叶碰巧是绿的，而有些树叶是红的，另一些是灰的一样。人碰巧是行善的和富有同情心的，或追求私利的，但也许人本来不是如此，正如我们看到一些不正常的人，他们是邪恶的和虐待狂的。与之相对照，理性主义者论证说，爱是善，恨是恶，帮助残疾人是对，折磨人（或猫）是错，我们应该说真话、守诺言，这不是偶然的。他

说，这些事情是必然真的。

价值判断的歧异范围提示它们远不是必然真的。为什么理性主义者认为它们必然是真的？有两件事情使理性主义者印象深刻：（1）价值判断不可能在感性知觉中得到证实，如“草是绿的”、“铜红山毛榉的叶子是红褐色的”等经验事实判断则能。但我们仍然这么说，这么想，仿佛我们对它们有了牢靠的知识。一个人完全会这样说：“当然，我们全都知道爱是善，恨是恶；怎么可能不这样呢？”（2）人们常常将道德判断与数学判断作比较。数学判断同样是不能在感性知觉中得到证实的（因为它超越了可能的和特定的，达到了必然的和普遍的）。理性主义者论证说，数学判断或者通过演绎达到，或者被认为是不证自明的。通过演绎达到的一个判断的简单例子是：“三角形第三边必然短于其他两条边的和，因为直线是两点之间最短的距离。”不证自明的判断的简单例子（在理性主义者看来）是这个论证的前提：“直线是两点之间的最短距离。”理性主义者继续说，同理，“你应该按时到会，因为你答应这样做”这个道德判断是一段简单的演绎推理，它依据的大前提“人应该信守诺言”是不证自明的真理。演绎推论的结论是从它的前提必然得出的，而不证自明的命题是必然真的。

在这里介绍的理性主义者论证的第一步，是价值判断并不依赖感性知觉经验这一事实。但价值判断依赖感受经验这一显然合理的提示又怎么样呢？道德判断和美学判断似乎属于同一类，人们通常说美学判断是个爱好问题。有些爱好问题依赖一种简单的和颇为直接的反应，而其他是培养的结果，不管在何种场合，爱好与感受有关。对于培养的爱好，不管是对艺术品还是对上好的食物和饮料，所培养的爱好是

一种兴趣，一种快乐。我们为什么不应该遵循自然主义者使价值判断依赖爱好，并最终依赖感受呢？

虽然这个建议乍一看来是有希望的，但它不适合道德判断。如果有人说拽猫的尾巴（或玛丽的辫子）是错误的，他不会认为这是厌恶的一种表达。假设你听说警察拷问一些嫌疑人，以便从他们那里得到口供，你说：“拷问嫌疑人是错误的。”警察局长反对说：“那么你对它感到厌恶，是吗？我不。”这种反对是没有意义的。你会回答说：“我感到什么，你感到什么，这是不相干的。我说它是错误的。”

说这个建议与美学判断不相干，对此我们不会那么自信。假设两个人对一段爵士乐或通俗音乐的优点看法不一致。一个人说它是优美的，另一个人说它是可怕的噪音。第一个人也许反对说：“那么你不喜欢它？可我喜欢。”第二个人不会认为这是对他们不一致的荒谬歪曲。然而，有许多美学判断超越了个人兴趣的表达。如果说通常被称为伟大的艺术品（例如米开朗基罗的《比耶塔》^①）是美的，他并不是单是指他自己的感情；他的判断包括了一个期望：别人将分享他的反应，甚或一种要求：他们应该这样做。但是，在其他时候，使用“美的”一词不具有这种含义。也许，这一点对滑稽表演的美学判断更为明显。我们不期望其他人必然会，更不会期望其他人应该分享我们对什么是滑稽的判断力。一个人的妙语连珠，对另一个人是无聊厌烦。俏皮话使一些人精神焕发，使另一些人勃然大怒。

因此，美学判断覆盖着一个范围，其一端很容易被认为

① 米开朗基罗在《比耶塔》中描绘了圣母玛利亚对耶稣受难躯体的悲哀。——译者

是主观的。伦理判断则不同。当我们列举一些真正的伦理判断例子时，不能将这些判断看作个人爱好的表达。不管是否能够得到辩护，这些判断主张在所有类似场合对所有人都是有效的。在它们要说的东西内有一种普遍性。这就是为什么理性主义者要将伦理判断与数学判断相比较。数学判断在意义上也是普遍的。“ $2+2=4$ ”意指任何两件东西加任何其他两件东西将成为四件东西。普遍性往往（并不总是，虽然在数学中总是——我们毋须在这里讨论其理由）与必然性在一起。数学命题意味着任何二加二必定等于四。理性主义者指出了道德判断的相似性。因为你答应了（或因为这是帮助患难之中的人等等）你就应该做这一行动的判断不是仅限于特定场合的偶然判断。人们不是说“碰巧你应该信守诺言（或帮助这个穷人）”，就如人们可以说“碰巧这棵树的树叶是红褐色的”那样。道德判断隐含着作出诺言必然带来履行诺言的义务，遇见患难之中的人必然带来帮助的责任。道德判断的意义通常包括必然性和普遍性。对一个特定的人说因为他已经允诺他就应该采取某一特定的行动，就隐含着所有人始终有义务践约。

始终？有时违约不也对吗？是的，但仅因为在这些情况下某些其他道德考虑更重要。我已经答应在剧院与玛丽会面。在我动身时，我的隔壁邻居匆忙跑来，要求我开车将他的妻子送往医院；她得了腹膜炎；正好既没有急救车，又没有出租汽车。当然，我应该帮助他们。要是可能，我应该打电话给玛丽，或让别人打电话；但如果打电话给玛丽已经太晚（她已经离开了家），那就太糟了。我希望当玛丽后来知道发生了什么事时会原谅我。

当两个道德原则在某一条件下发生冲突时，必须放弃其

中之一。由于这可能发生于任何道德原则，其必然结论是没有一个道德原则是普遍的，因为它不能将至高无上的义务强加在它所应用的所有场合。但是即使当在发生冲突时不得不放弃某一条原则，它仍然保持道德力量。在我举的例子中，帮助我邻居的妻子的义务是首要的，但这并不意味着我对玛丽的义务完全无效。如果我可能，我应该及时让她知道我不能去见她；如果这不可能，我必定感到歉意，因为我知道我将使她失望，只要我能够做到，我必须尽快向她说明情况。

某些理性主义哲学家（尤其是伊曼努尔·康德 [Immanuel Kant]）强调道德原则的普遍和必然性质，而对原则之间的冲突没有给予充分的注意。然而，大多数人认识到原则的普遍性受到发生冲突的限制。但这并不削弱理性主义者反对对道德判断的自然主义解释的论证。论点如下：我是应该在剧院与玛丽会面，还是应该将邻居的妻子送往医院，在这两种情况下我的义务都有理性根据。我应该与玛丽会面，或至少我应该打电话给她，因为我许下了诺言；我应该将邻居妻子送往医院，因为她病了，需要帮助。我应该做什么的判断，不是一个我碰巧感到热心于其中之一的问题。

因此，我们有两种可供选择的对道德判断的解释，两种可供选择的哲学观点：伦理学自然主义和伦理学理性主义。在18世纪，它们之间的争论集中于这样的问题：伦理学是一个感情问题，还是一个理性问题？在20世纪，对道德判断的逻辑特点给予了更多的注意。旧的争论在继续，但集中于新的方面，这将在新的一章里介绍。

3 逻辑和语言

最近对价值与语言之间的区别的讨论集中在逻辑和语言问题。18世纪关于理性和感觉的争论是在认识论问题上，不过看起来像心理学问题。那时的哲学家常常写到我们道德观念的起源，仿佛他们要给出一个因果说明或发生学说明。同样的情况也适用于17世纪和18世纪的一般认识论探究。理性主义与经验主义关于实在世界知识的争论往往呈现为仿佛是个心理学争论，仿佛有争议的问题是：知识是理性还是感性知觉引起的结果？为了避免混乱，20世纪哲学家明确区分逻辑学研究与心理学研究。许多哲学家将注意力集中于用以表达观念的语言，有助于避免将观念看作可在意识中直接内省的心理学实体的习惯。当人们在考虑观念之间的逻辑关系时，必须考察用词或其他书写符号表达的观念。这就是为什么20世纪哲学花了那么多时间于语言、尤其是意义的一个主要理由。认识论的老问题用新的伪装重新出现。18世纪经验主义的精神在20世纪的逻辑经验主义（或逻辑实证主义）中复活。早期的经验主义是关于知识的学说；它认为真正的知识依赖经验。晚近的逻辑经验主义或实证主义是关于意义的学说；它认为一个命题的意义（在形式逻辑和纯数学以外）依赖它能够被经验证实或否证的方式。

因此，伦理学中理性主义与自然主义之间的争论在20世纪的延续，主要是对作为表达道德判断的语句意义的探究。按这种观点看来，一个简单的自然主义理论会说，道德判断描述说话人的感情。假设有人说“拽猫尾巴（或更一般

地说，使蒙受疼痛)是错误的”，他意指什么？如果说“这只猫的尾巴是长的”，他是在描述他看到的一种质。“错误”这个词，与“长”不同，并不描述一种看到的质。反之，有一种意见认为，它描述的是说话人的不赞成的感情。“拽猫尾巴是错误的”这一语句，与“我不赞成拽猫尾巴”或“我觉得对拽猫尾巴不赞成”是同一意思。让我们称这种意见为关于道德判断意义的个体主观主义理论 (the Individually Subjectivist Theory)。

如果我们举一个例子说明道德判断中很容易有意见分歧，我们就看到这个理论的致命弱点。设安德鲁和芭芭拉正在讨论恢复死刑的可能性。安德鲁说“死刑总是错误的”，芭芭拉说“死刑有时是正确的”(如对杀人不眨眼的杀人犯，杀害警察的凶手，劫持飞机犯)。个体主观主义理论旨在告诉我们“X是正确的”和“X是错误的”等形式语句的意义。按照它的分析，安德鲁的陈述意味着“我始终不赞成死刑”，而芭芭拉的陈述意味着“我有时赞成死刑”。现在这两个陈述都是讲自己的事情。安德鲁告诉我们有关他自己的见解，芭芭拉告诉我们有关她自己的见解。在这两个陈述之间没有矛盾。这同样也适用于安德鲁说“早餐我始终吃鸡蛋”，以及芭芭拉说“早餐我有时吃鸡蛋”。在这两个陈述之间没有矛盾，没有分歧。安德鲁和芭芭拉只是报告他们自己的事情，在他们自己事情中他们碰巧有不同。当安德鲁说“死刑总是错误的”以及芭芭拉说“死刑有时是正确的”时，他们都认为他们意见有分歧，他们认为芭芭拉与安德鲁有矛盾。他们可能互相要求对方提出关于他们意见的理由，然后他们将看看他们对这些理由是否同意(如死刑是否比其他惩罚有更大的威慑作用)，以便发现这是否会有助于解决他们在原

来问题上的分歧。于是，安德鲁和芭芭拉认为，他们有歧异的道德判断表达了意见分歧，并彼此矛盾。主观主义理论所给出的对他们陈述的分析，隐含着它们并不是彼此矛盾的。这种分析的含义在它分析的原来陈述中是没有的。因此，这种分析必定是不正确的。

你可以反对说，安德鲁和芭芭拉在认为他们有意见分歧时是误解。你可以说，事实上他们的分歧仅在于他们的感情，尽管当我们在日常生活中谈到这些事情时不大能理解这一点。如果这样，那么这个理论就是正确的，不能仅因为安德鲁和芭芭拉，当然还有我们大多数人在我们日常生活中不能认识到它的真理性而被拒斥。

但是，这个理论声称告诉我们说“X是正确的（或错误的）”意味着什么。一个语句的意义决定于它的逻辑结构及其使用的境遇。如果人们实际上使用“X是正确的”、“X是错误的”这种形式的彼此矛盾的语句，说他们是误解，以这种方式使用这些语句不合适，那就不好。一个语句的合适使用是它的实际正常使用，一个语句的意义来自它的使用。因此，“X是正确的”和“我赞成X”不可能具有同样的意义。个体主观主义理论是错误的。

使这个理论不那么狭隘，我们是否能使情况改善？让我们修改这个理论，使之声称“X是正确的”意指“在我们的社会中大多数人赞成X”。我们可称这种修改的理论为对道德判断的意义的社会主义主观主义理论（the Socially Subjectivist Theory）。

可是，这种形式的理论也遇到逻辑困难。一个人在道德问题上也许持少数人的意见，也许知道他的意见是少数人的观点，并也许仍然确信他的意见在道德上是正确的。例如，

你也许说，“对那些要求它的人，安乐死在道德上是正确的，即使在我的社会中大多数人不赞成它”。现在社会主观主义理论告诉我们，“对那些要求它的人，安乐死在道德上是正确的”与“对那些要求它的人，在我的社会中大多数人赞成安乐死”是同样的意义。所以，按照这种分析，少数观点持有者的完全陈述意味着：“对那些要求它的人，在我的社会中大多数人赞成安乐死，即使在我的社会中大多数人不赞成安乐死。”当然，这是明显的自相矛盾。但这个理论旨在分析的原来的陈述一点儿不自相矛盾；原来的陈述完全有道理。结果，社会主观主义理论与更为简单的个体主观主义理论一样错误。

因此，伦理学谓语不是描述说话人或社会的感情。显然。说它们描述感情不能把握这些词句的意义和逻辑功能。有没有任何其他方式能将伦理学术语与感情联系起来？

逻辑实证主义者持有的表现主义理论 (the Expressive Theory),^① 提供了一个更为精巧的解释，希望能避免主观主义的逻辑困难。按照这种观点，包括道德判断在内的价值判断，表达或表示感情。这与描述感情不同。如果我用锤子敲我的拇指，说“喔唷！”或更富感情色彩的话，我是在表达、表示、发泄我疼痛的感受。我不是在描述疼痛的感受。我不是在宣称“我很疼”或“那很疼”，尽管任何旁观者能够从我的惊叫中推论出我很疼。因此，如果卡罗琳说“安乐

① 简明扼要的表现主义理论可在艾耶尔的《语言、真理与逻辑》(A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, 1936) 第6章中找到。阿尔弗雷德·艾耶尔爵士将其称之为情感理论，大多数其他作者也如此。我认为这个名称是误导的，因为主观主义理论也用情感或感情解释道德判断。用“表现”这个词描述艾耶尔理论的独特特点更好。

死（或死刑）在道德上是可辩护的”，她不是在宣称她具有赞成的感情，而是在表达这种感情；如果戴维说“安乐死在道德上是不可辩护的”，他是在表达不赞成的感情。卡罗琳和戴维不是在描述他们的情感，不是在讲他们自己的事情。在某种意义上，他们是彼此矛盾的，或至少是互相对立的，因为他们表达了相反的态度。仿佛他们在一场足球比赛中支持对立的足球队。当阿斯顿·维拉队射进一球时，卡罗琳欢呼起来，而戴维发出“呸！”的声音。按照这种观点，说“安乐死是对的”，好比喊“安乐死万岁！”，说“安乐死是错的”，好比说“安乐死滚蛋！”因此，表现主义理论也被称为万岁—滚蛋理论（the Hurrah - Boo Theory）。

尽管它别出心裁，表现主义理论未能避免它试图绕过的困难。事实上它受到了与它意欲代替的主观主义理论同样的反对。当人们对死刑或安乐死发表相反的观点时，他们认为他们意见不同，“X是正确的”和“X是错误的”这种形式的陈述确实彼此矛盾，并且他们可以根据理由就他们的观点争辩。对阿斯顿·维拉队的欢呼和发出“呸！”的声音并不是彼此矛盾的或可得到理由支持的意见的陈述。设阿斯顿·维拉队在这场比赛中赢了埃弗顿队。戴维是埃弗顿队的支持者，在发出了“呸！”的声音后，对卡罗琳说：“好啦，阿斯顿·维拉赢了这场比赛，但埃弗顿仍然是一支更好的足球队。”如果卡罗琳不同意埃弗顿队是一支更好的队伍，她和戴维俩都会想，在谈到“更好的足球队”时，他们意见不同，可用理由来支持他们各自的意见。例如，戴维指出，比赛的绝大部分都是在阿斯顿·维拉队的半场进行的，进了一个球只是阿斯顿·维拉队的运气好，因为埃弗顿队的守门员脱了手，如此等等。当卡罗琳和戴维对哪一个是更好的足球

队意见不同时，他们的行为不只是欢呼和发出“呸！”的声音。

因此，将价值判断与感情的表达作直截了当的比较是不正确的。应用价值术语有标准。两个足球迷也许会对一个好的足球队的标准取得一致意见：他们也许都承认，一支好的足球队奔跑迅速，协同合作，主动攻击。如果他们俩也都同意，埃弗顿队显示这些特质比阿斯顿·维拉队更好，他们会同意埃弗顿队是一支更好的足球队。同样，争论不同汽车优劣的人可对好车的标准达成广泛的一致；如可靠、经济、舒适、加速快。如果一辆汽车符合这些标准，它就是一辆好车。这类事情根本不适用于当用锤子敲你的拇指时喊“喔唷！”，或当一支来访的足球队踢进了一只球，赢了你所支持的当地球队时发出“呸！”的声音。

可以下列的方式修改表现主义理论。它可要求特殊的价值判断依赖标准，这样就有了理性的要素；人们可提出理由说埃弗顿队是一支好的足球队，或罗弗尔是一辆好车。但是，这个理论现在声称基本标准本身是感情的表达。两个足球迷可提出理由支持或反对埃弗顿队是更好的足球队这一特殊判断，但不是支持或反对他们用作标准的基本判断：“一支奔跑迅速的足球队是好的足球队”；“一支攻击主动的足球队是好的足球队”。同理，它会声称，我们可提出理由支持罗弗尔是一辆好车的特殊判断，而不是支持用作评判汽车标准的基本价值判断：“一辆可靠的汽车是好车”；“一辆经济的汽车是好车”。按照经过修改的理论，构成理由但本身不依赖理由的基本判断是感情的表达。

但现在这个理论告诉我们，普遍判断（“对于足球队——任何足球队，速度是好的”；“对于汽车——任何汽车，

经济是好的”)是感情的表达,像用锤子敲一个人的拇指而引起的疼痛的叫喊一样。这种类比颇为荒唐可笑。这种感情的表达或表示必定是特殊的;它必定指此时此地,指一个个别的场合。其次,类似的情况,如当疼痛时的喊叫,或多或少是不自主的。当我用锤子敲我的拇指时,不管我愿意与否,也会喊出“喔唷!”;但如果我对一般的疼痛作出反应,我就不可能在表示不自主的喊叫。喜欢一辆汽车经济和喜欢一般的经济,都是为了尽可能节约钱。这不是特殊的感情。

迄今我已经讨论的两类理论,主观主义理论和表现主义理论,都主张价值判断是非理性的。这种主张站不住脚。我们已经看到,特殊的价值判断可基于理由,因此在这个意义上是合乎理性的,而普遍价值判断必定具有普遍的合理性要素。然而,并不能由此得出结论说,我们必须采取直截了当的理性主义理论:像数学命题一样,普遍道德判断是必然真理。这种观点也遇到逻辑困难。

理性主义理论将价值看作一类事实,但不是感觉或感受经验所知的事实,而是理性理解所知的事实。你的胳膊被人扭是疼痛的这一事实是我们通过经验知道的。按照理性主义者的看法,疼痛是不好的这一事实是我们通过理性理解知道的。为了便于论证,让我们接受“疼痛是不好的”这一命题陈述了一件事实。那又如何呢?我们要作出的结论是,如果疼痛是不好的,我们就应该不引起疼痛,只要可能我们就应该消除疼痛。但是,我们怎能从事情是如此推论出我们应该做某个行动呢?这种推论将是谬误,因为它将没有包含在前提中的项引入了结论。请比较一下两个简单的三段论:

所有哲学家都是怪人。

苏格拉底是哲学家。

所以：苏格拉底是怪人。

所有哲学家是怪人。

苏格拉底是一位哲学家。

所以：苏格拉底是狮子鼻的。

第一个三段论是逻辑上有效的（尽管人们也许怀疑第一个前提的真理性，因此也怀疑结论的真理性），结论的主语和谓语都是包含在前提中的项。然而在第二个三段论中，结论的谓语引入一个项，“狮子鼻的”，它不包括在任何一个前提内。所以这个三段论是逻辑上无效的，虽然结论碰巧是正确的。同样的谬误发生在这样一个推论中，其中前提内的系词“是”之后，是结论内的不同类型的系词“应该”。例如：

所有痛苦是（或：所有痛苦的状态是）不好的。
的。

饥饿是痛苦的。

所以：饥饿应该被消除。

如果结论是“饥饿是不好的”，这将是一个有效的结论，但说一件事情是好的或不好的，与说应该引起它或消除它，不是一回事。如果你说应该引起 X，应该做 X，那你的意思是现在 X 还不是事实；你正在谈的是使某种事情成为事实的可能性和迫切性。如果你说应该消除 Y，你正在谈论的是使一个存在的事实不再存在的可能性。要求采取行动不可能仅是事实陈述的逻辑推断。

这种思想路线导致一个不同种类的理论，规范主义，^①它集中于价值语言的实际性质。说“你该去睡觉了”未必就是命令（“去睡觉”），而是接近命令。它是忠告、建议、催促。价值判断不是对事情如何的陈述。它们也不单是表达说话人感受什么。它们是对听者的劝勉，意在影响行动。老的理论，主观主义者和明确的理性主义者都将价值判断与事实陈述相比拟。表现主义将价值判断与感叹句相比拟。规范主义理论则将价值判断与命令陈述相比拟。

就“应该”这个词而言，这似乎是十分合理的，并没有新东西。康德，18世纪的理性主义者，谈到“应该”的道德判断是“命令陈述”；他区分了道德的“绝对至上命令”与审慎和熟练的“相对至上命令”。老的理论（自然律理论）仍然将道德原则与法律相比拟，它们是普遍的命令；在《旧约》中基本道德原则被叫作“诫”，用命令式表达（“尊敬你的父母”；“你不要行窃”）。

海厄教授提出的规范主义理论也对道德规范的理性性质作出了许多规定。海厄复活了康德伦理学理论的关键性要素，再一次强调了普遍性特征。在他看来，普遍性表示了含有“应该”一词的所有道德判断的特征。他说，这种道德判断不同于专有命令，恰好是因为它能够被普遍化。一个命令一般只针对某一特殊的人或人群，仅适用于某一特定的境况。一个道德规范则不止于此；虽然它可径直说，某一特定的人应该做这个或那个，这意味着每个人在完全类似的境况下都应该这样做。

^① 请参阅 R·M·海厄《道德语言》（*The Language of Morals*, 1952）和《自由与理性》（*Freedom and Reason*, 1963）。

那么除了“应该”以外，其他价值术语又如何呢？形容词“对的”和“错的”可与“应该”和“不应该”等同。一个对的行动就是应该做的行动，一个错的行动就是不应该做的行动。然而，“好的”和“坏的”颇为不同。它们完全没有这种明显的规范力。“对的”和“错的”这两个词，像“应该”和“不应该”一样，一般应用于行动。“好的”和“坏的”则应用于事物和人。我们说一把好刀，一辆好车，一支好的足球队，一个好人。规范主义理论认为，“好的”和“坏的”这些词不是用作命令，而是用作赞许和不赞许，是对选择提出建议。说“罗弗尔是好车”就是好比如说“如果你想要辆车，请选择罗弗尔”。当我们选择“好的”这个词时，我们假定对应用于满足特定愿望的标准存在着广泛的一致：对于刀是锋利；对于车，包括可靠性、经济、舒服。说罗弗尔是辆好车是建议选择罗弗尔，理由是它满足大多数人当想要汽车时在心中的标准。因此，规范主义的解释既考虑到“好的”这个词的实用性质，也考虑到它的理性性质。

当我们谈到我们使用的东西——汽车、刀等时，规范主义的解释很合适。但当我们谈到一个好人时它是否合适？假设我告诉你，当我们遇到麻烦时我的朋友约翰对我和其他人是多么助人为乐和和蔼可亲。我会说，总而言之，“他是一个真正的好人”。我说这句话的意思并不是“如果你想要一个人，请选择约翰”——仿佛我正在对一个正在找丈夫的人说话。当我们称赞一个人是品德好的人时，我们并不是在谈论用途或功用。诚然，我们可以也常常联系到功用谈论一个人是好人。我可谈到一个成功的政治家，说他会成为一个好的首相，恰如我可谈到一块布料，说用它可做成一面好的主帆。说这两个陈述具有同样的意义是合情合理的：“如果想

要一位新首相（主帆），请选择那位政治家（那块布料）。”我也可联系功用使用“好人”这个语词。例如，如果你正在选择一支板球队，我可以说“杰克·霍布斯是个好人”，意指一个好的板球队员，这样我的话在这里也可解释为建议选择杰克·霍布斯参加你的板球队。但当你谈到品德好时，当我因约翰和葛可亲而称约翰是好人时，我的赞许不是指功用，不能理解为因某一功用而建议选择约翰。

海厄在区分功用意义上的“好”与道德意义上的“好”时，将后者看作仿效的建议，而不是选择的建议：说约翰是个好样的，是鼓励听者将约翰作为他们自己行动的样板。但这种意见有它的困难。我们可赞许道德上不同的生活方式，将这些生活方式结合在一起是不容易的。^①在这些情况下，不能将我们的赞许理解为建议所有的人将它们作为仿效的样板。例如，我们应该认为，阿尔伯特·施威泽（Albert Schweitzer）献身于向落后国家麻疯病人提供医疗的努力是道德上可赞许的。我们也应该认为温斯顿·丘吉尔（Winston Churchill）激励他的同胞和他们的同盟国从事反对穷凶极恶暴政的长期战争的努力是道德上可赞许的。但任何人不可能将施威泽和丘吉尔的两种生活方式结合在一起。再者，我可以知道有的人生来就不可能成为医生，但这不妨碍我对他们以及其他人说，从阿尔伯特·施威泽对麻疯病人所做的事情来说，他是个特别好的人。无疑，认为赞许施威泽就是鼓励听者去仿效他，这种想法过于狭隘：仿效的是他对处于

① 参阅 J·O·沃尔姆孙：《圣人与英雄》（J. O. Urmson, “Saints and Heroes”），载于 A·I·默尔顿编《道德哲学论文集》1958 年版（in A. I. Melden (ed.), *Essays in Moral Philosophy* [1958]）。

患难的人的实际关怀。但即使承认这一点，我认为规范主义理论夸大了这种赞许的实际力量，忽视了它的另一方面。

为了看到它的另一方面，让我们回到我们前面的一个例子。我们可能谈到一个好的足球队，也可能谈到一个好的足球队员。像一辆好车一样，赞许一个好的足球队员根据功用，在某种情况下（如当对一个挑选足球队的人说话时）他是好样的这种判断应理解为意指“如果你的足球队还要一个队员，请选这个人”。但在其他情况下，人们称一个人是一个好的足球队员时，没有丝毫提示听者正在挑选一个足球队，或在未来要这样做。同理，当两个足球迷在前面同意埃弗顿队是一支好的足球队时也不是这个意思。他们并不是说“如果你想要一支足球队，请选择埃弗顿。”我们并不像使用汽车和刀那样使用足球队。我们注视他们，如果是好的，我们就仰慕他们。如果有人告诉你，埃弗顿是一支好的足球队，或者它的前锋是一个好的足球队员，你可认为这些话意味着，如果你想要去看足球比赛，你应该选择去看埃弗顿，尤其是埃弗顿的前锋。但对埃弗顿或前锋评价为好并没有提出这种建议。好的评价是表示仰慕。

这些例子类似美学，我认为美学评价是感情的表达，而不是提供建议。然而，感情的这种表达并不像不自主的感叹，如表现主义理论提示的那样。这种表达反映的感情往往基于标准（如果一个足球队奔跑迅速、协调合作、攻击主动，它就受到仰慕），如果情况如此，这种感情是我们希望与许多其他人分享的感情，尽管不是所有人都会分享。

伦理学与美学之间的古老类比并不都是错误的。对一个人的道德评价与美学评价，尤其是与依据标准的美学评价有共同之处。称一个人是品德好的人，是由于他的品质特征和

行为习惯（即由于他拥有的例如仁慈、正直、谦虚、勇敢等美德）而表达对他的仰慕——并且这也意味着我的仰慕之情将与所有人，或几乎所有人分享。

这种讨论的结果是，价值判断不同于事实陈述，在于它属于语言的语用式，而不是叙述式。它们并不描述世界；它们规定行动或表达反应。这并不是说，它们是非理性的或不理性的。如果车子开过来，我说“现在不要横穿马路”，我的忠告完全合乎理性。基于理由，可普遍应用于一类场合和大多数人的规定和评价，是合乎理性的。它们不是随心所欲的奇想或不可预测的怪论。

我希望，现在已经清楚，对哲学问题的语言学研究既不是微不足道，也不是不得要领。当主观主义理论将自己局限于界定价值术语为描述赞成的感情时，这确实使自然主义的力量变得微不足道。我根据它的逻辑含义与价值术语正常用法的逻辑含义相冲突，来拒斥主观主义理论。但是，虽然将主观主义作为价值术语的意义理论加以拒斥，这个理由已经充足，人们必定留下一种不自在的感觉。在第2章描述的自然主义显然有说服力，不会因反驳了像主观主义那样的浅薄理论而消失。这种反驳表明，在作出道德判断时，我们不是意在陈述我们有某种感情。然而，如果认为我们的意义是客观主义的，宣称行动和境况实际上具有对或好的“非自然的”或超验的质，那么为什么我们应该认为我们有资格这样说呢？也许，当我们没有正当理由这样做时，我们是被骗去使用客观主义的词语的。也许我们通常的思想和说话方式是虚幻的。当人们说，由于主观主义理论声称告诉我们，我们指的是什么，而不是我们有资格指什么，因而不可能用这种办法维护主观主义理论时，这种反对的力量没有被理睬。在

这个意义上，主观主义理论的语言学运用确实是微不足道的。

表现主义理论并不更令人信服，因为它对评价性语言功能的解释也太简单。但表现主义理论的确具有这样的优点：离开语言陈述事实或描述的方式而转向更为语用的方式。然而，这种转向在规范主义中更为明显，它不仅依靠命令式语言的类比，而且也规定评价性语言理性性质的条件。它考虑到理性主义和自然主义的说服力，而在相当程度上（我不说完全）避免了对传统理性主义和自然主义提出的反对意见。主要由于规范主义集中于语言的用法和逻辑含义，它能够作出进步。

道德标准

4 功利主义

道德的标准是什么？使正确的行动成为正确的是什么？功利主义对这个问题给出了一个答案。功利主义是吸引人的观点，理应得到青睐。按照功利主义的看法，如果一个行动有利于促进幸福，它就是正确的。这个理论解释说，幸福是快乐的总和。快乐是好的，痛苦和不快乐是坏的。如果行动产生好的东西，消除或防止坏的东西，也就是说，如果它们产生幸福或快乐，消除或防止不幸或痛苦，它们就是正确的。更确切地说，如果你认为一个行动可能产生最大量的幸福，即它能比你可得到的任何其他行动产生更多的幸福，消除或防止更多的不幸，它就是正确的。一个简单的例子可以例证这个稍微有点复杂的说法是什么意思。如果你能将一个孩子带到海边，而使这个孩子快乐，这就干了一件好事；但如果你能给两个孩子带来同样的快乐，那显然更好；因此在这两个可能的行动之间，第二个行动是正确的，这是你应该采取的行动。

有一种功利主义说，快乐或幸福不是唯一的本身好的事情。按照这种形式的功利主义理论，其他好的事情有美德、爱情、知识（或真理）和美。传统的功利主义试图使事情尽可能简单化，说快乐是唯一内在的好，其他这些东西因快乐而有价值，或者它们本身包含快乐，或者它们有可能产生快乐。我们需要区别作为目的的好和作为手段的好。但如果某

件事情因它自己而有价值，作为目的它是好的，它是内在地好的。但如果一件事情因它产生的别的事情而有价值，那么作为手段它是好的。例如，好的咖啡是可享用的，令人快乐的，作为目的是好的；一个好的咖啡渗透器做出好的咖啡，作为手段它是好的，有利于产生本身是好的东西。当人们考虑到一件东西也许因它既产生坏的目的又产生好的目的而是有用的，作为手段是好的时，这种区别就更明显了。一只好的拇指夹刑具使它的受害者尖叫；它是好的（有效的），因为产生痛苦，而不是快乐。

形形色色的功利主义说，正确的行动是有用的行动，作为手段是好的；事实上正确是一种有效性，但将有效性限于好的目的。将拇指夹刑具夹下去是产生痛苦的好的（有效的）办法，但为了那个目的它的有效性或效用并不使它成为正确的。正确的行动是为了好的目的而有用的、有效的行动。古典的功利主义说，应予重视的唯一目的是产生快乐或幸福，消除或防止痛苦或不幸；这是应予重视的唯一目的，因为快乐和痛苦作为目的是好的和坏的，本身是好的和坏的唯一事情。古典功利主义往往被称作快乐功利主义（来自希腊词 *hedone*，意为快乐），因为它认为唯有快乐作为目的是好的。说除了快乐以外的其他东西（美德、爱情、知识、美）作为目的也是好的那种功利主义，被称为理想功利主义。这两种都被称为功利主义，因为它们都坚持认为一个行动是正确的唯一理由是它的效用，它有利于产生本身是好的结果。

快乐功利主义同意，美德、爱情、知识和美是好的，它否认它们的好独立于快乐的好。它说，它们是好的，或者是因为它们是可欣赏的（令人快乐的），或者它们是快乐的手段。让我们看对这四点如何进行论证。

首先来看美德。美德或道德的好可采取两种形式。一是因为正确而做正确事情的习惯或倾向，发自义务感的行动。第二种形式是发自其他某些可称许的动机，如仁慈、怜悯、勇敢等而采取行动的习惯或倾向。快乐功利主义说，这两类倾向作为手段都是好的。它已经告诉我们，正确的行动作为手段是有价值的，因它们的效用而有价值。发自义务感的行动，因为它们正确而做正确的事情，同样是有用的，因为它推动我们去做这些正确的（即有用的）行动。除了义务感以外，其他善的动机同样是有用的。像仁慈、怜悯和勇敢是有价值的，因为它们的目的是产生快乐，或消除痛苦或痛苦的危险。一个仁慈的人是努力有利于他人的人，使他们快乐。怜悯推动我们去帮助处于危难中的人，去消除痛苦或不幸。勇敢是为了防止危险而甘冒风险。救火队员冲进燃烧的房屋去抢救身陷火场的人。摘除炸弹的专家冒着自己生命的危险，为了不使别人受到伤害。如果火灾没有危险，如果没有人需要挽救，或没有有价值的东西需要抢救，那么冲进燃烧的房屋只是表现你能够面对困境，那就不是美德。快乐功利主义说，美德的价值在于它的增加幸福或减少不幸的效用。当没有什么希望给别人产生更大的幸福时而牺牲你自己的幸福，这是不值得赞许的，而是有勇无谋——严格地说，这是错误的，因为它不必要地减少了幸福。同样的条件也适用于第一种形式的美德，即发自义务感的行动。无意义的义务感也不值得赞许，这种义务感使圣西米翁·斯泰利兹（St. Simeon Stylites）^①花费了他的一生坐在柱顶上，只是

① 公元 390?—459? 年，叙利亚僧侣，在安提科（Antioch）附近的柱顶上生活和祈祷达 30 年之久。——译者

为了显示他能忍耐得住。像希特勒那样的狂人的变态义务感就更不值得赞许了，这种义务感驱使他为了疯狂的理想，将千百万人推入无法估量的苦难。

其次，以爱情为例。按照快乐功利主义的观点，爱情是有价值的，既因它包含的幸福，也因它产生的作为后果的幸福。爱情本身是一种愉快的心理状态，作为动机起作用，它为被爱的人产生幸福。没有必要认为它的价值与幸福的价值是分离的。

第三来看知识。与追求知识或真理相联系的价值也是以两种方式从幸福的价值衍生的。大多数知识，尽管不是所有知识，都有利于增进幸福，探索知识本身对许多人是愉快的，因为它满足人类好奇心的自然特征。有时追求知识，像展现勇气一样，不是有用的。如果十分清楚，某一特定部分知识没有用，不会满足研究者，快乐功利主义会说，这种知识没有价值，它是无聊的废话。理想功利主义者认为知识本身是好的，承诺将价值赋予追求所有知识，不管它有什么特点。当人们想到研究癌症的原因和治疗时，这个学说是可赞许的，当人们想到在纯数学和历史学中作出的无用的然而可欣赏的发现而心情激动时这个学说是完全可行的；但当人们了解到辛辛苦苦工作的某一部分“研究”对研究者或其他任何人没有意义，从事这种研究只是因为研究已经成为时髦时，就很没有道理了。快乐功利主义会毫不迟疑地谴责这种研究没有价值。

最后有美的价值，也就是说，鉴赏和创造美的价值。快乐功利主义说，美学鉴赏的价值仅仅在于这一事实：它是愉快的经验。美学创造的价值有两重性质；它对从事艺术的艺术家是（通常如此，尽管不总是如此）愉快的，而它也往往

是有用的，因为它的目的是给潜在的观众或听众以美学享受。

因此，快乐功利主义为如下的观点提出了颇有说服力的理由：“理想的”好的价值实际上依赖快乐的价值这个论证不是没有它的弱点，可在若干点上对它提出异议。例如，就美德而言，它隐含着希特勒受害者的不幸本来可以用其他人更大的幸福来补偿；而就美而言，它隐含着仅当贝多芬的音乐提供更多的快乐时，才能说他的音乐比甲壳虫乐队的音乐更好。另一方面，断然拒绝变态良心的价值，无意义的自我牺牲，以及无价值的知识，使我印象如此深刻，感到这比理想功利主义的观点更为明智：理想功利主义认为善良动机的所有实现，知识的所有部分，都是内在地好的。还有进一步的理由认为古典快乐功利主义比理想功利主义更认真。古典功利主义总是将他们的伦理学理论作为法律和社会改革的基础，而大多数（不是所有）理想功利主义支持者集中于个人和美学的价值，认为实际的社会后果过于遥远，他们难以表达可靠的意见。因此，为了阐明古典快乐功利主义的观点，我要假定（尽管事实上我不认为）它能够维持它的观点：唯一本身好的东西是快乐，所有其他好的东西之有价值，不是因为它们包含快乐，就是因为它们是达到快乐的手段。

其次，我要问谁的快乐值得重视，古典功利主义给出的回答是任何人和所有人。而且不仅是人类的快乐。许多动物能够体验快乐，当然也能够感受痛苦。按照快乐主义的看法，快乐是好的，痛苦是坏的，不管它们发生在什么地方。当然，一个人的行动不会对世界上所有生物的幸福都有显著的作用，功利主义也不要求一个人考虑到他的可能行动带来的所有细微末节的后果。这个理论告诉我，在判定我应该做

什么时，我必须考虑到对受到显著影响的所有人和其他生物的幸福和不幸的可能后果。它不要求我考虑对地球另一边的人的条件的微细的、间接的可能作用。

人们往往说，古典功利主义持有这样的观点：作为一个事实和心理的必然，所有人总是将关注他自己的最大幸福作为他的经常的行动动机。杰里米·边沁，19世纪公认的古典功利主义领袖确实有时写起来仿佛就是这种观点，但我认为他的意见实际上是，人们的行动通常出自自我利益的动机，但他们并非总是这样。在边沁以前的著作家认为他们能够将唯我论心理学与功利主义伦理学结合起来。他们认为（1）作为心理学事实，每个人的所作所为确实且必然是为了使他的幸福达到最大程度，以及（2）作为伦理学原则，每个人的行动应该使普遍的幸福达到最大程度。这两个立场的简单结合将是矛盾的。第二个命题说，每个人的行动，其目的应该使普遍幸福达到最大程度，这隐含着我们的行动有可能出自无私的动机，将普遍幸福，而不是我们自己的幸福作为我们的目的。然而，第一个命题隐含着，我们决不能从无私的动机出发行动，而总是必然被自我利益驱使。我不知道哪个功利主义者事实上采取这种矛盾的立场（往往归诸于边沁）。肯定持唯我论心理学观点的功利主义者通常小心避免这种矛盾，他们否认促进普遍幸福的行动是无私的。他们说，一个审慎的人明白他需要别人的帮助来实现他自己的最大限度的幸福，他应该为他们做些事来劝诱他们的帮助。也就是说，这些哲学家将每个人的行动应该使普遍幸福达到最大限度这一伦理学原则看作审慎原则：每个人应该这样做，以作为达到他获得最大限度幸福这一根本目的的手段。这隐含着，“一个人应该促进普遍幸福”的伦理学原则实际上是

指，如果不可避免的自我利益动机由如何最佳获得自己利益的审慎理解力所指导，人们必然会这样做。

某些功利主义者用不同方式避免矛盾，他们所用的理论可称为神学功利主义。根据这个观点，促进普遍幸福是上帝的目的，他不受自我利益的人性的局限。虽然无私的行善对于人在心理学上是不可能的，但这是上帝本性的一个不可或缺的部分。他通过为人们规定服从或违背他的命令会有奖惩，安排让关注自我利益的人服务于他的无私目的。戒律本身旨在实现上帝的目的：使他的所有创造物快乐。按照这个观点，道德义务又是审慎的义务。一个人应该服从上帝的意志，如同他应该遵照他医生的医嘱一样；如果他这样做了，这对他更好；如果他不这样做，这对他更糟。

将唯我论心理学与功利主义伦理学标准结合起来的世俗和神学理论均为 18 世纪一些著作家所持有；但他们并不是功利主义的主流。在边沁前后占主导地位的功利主义者，采取这样的观点：人既能从无私动机出发行动，也能从有私动机出发行动。他们论证说，我们达到功利主义的道德标准，促进普遍幸福，或者出自单纯的行善，或者通过对其他人的需要和愿望的同情起作用。

在第 2 章中，我谈到两种自然主义，一种依靠对人性的唯我论解释，另一种依靠突出同情的解释。在我谈到功利主义时，这两种自然主义现在又出现了，但这并非意味着自然主义与功利主义之间有必然的联系。在伦理学理论中有许多自然主义者，他们采取人性的唯我论观点，但并不赞成功利主义的伦理学标准。有一些非唯我论的自然主义者，他们在人类心理学观点中强调行善和同情，而在伦理学标准的解释中反对功利主义，并将这两者结合起来。还有一位非常杰出

的快乐功利主义者（亨利·西季维克 [Henry Sidgwick]），他拒斥自然主义，认为它是伦理学不合适的基础。然而，作为一个广泛的概括这仍然是真的，即功利主义的主流接受自然主义，并且是（按我对伦理学史的理解）非唯我论的自然主义。

这不是说，这些功利主义者对人性采取一种不切实际的利他主义观点。边沁和其他人有理由强调自我利益的普遍盛行。当功利主义考虑伦理学与法律和政府的关系时，自我利益的动机影响着这个理论。19世纪的功利主义者（边沁及其追随者，尤其是詹姆士·米尔 [James Mill]、约翰·斯图亚特·米尔 [John Stuart Mill]、约翰·奥斯汀 [John Austin]）非常关注伦理学的社会和政治含义，尤其是法律制度的作用。他们是改革者；他们以哲学激进派闻名；他们用他们的伦理学哲学理论作为法律和政治改革纲领的基础。他们认为，道德上正确行动的标准是为尽可能多的人尽可能多地增进幸福（或减少不幸）——“最大多数人的最大幸福”。但是，虽然人们在他们私人生活的若干行动中能够遵循伦理标准，但期望这种行动会影响社会生活，这是愚蠢的。就绝大部分而言，大多数人的行动以他们自己的幸福、自我利益为目的。功利主义主要关注的是说明法律和政府的功能与两类事情相匹配：自我利益的动机和有效地追求伦理标准。假定人们采取行动一般服务于他们自己的利益，这是明智的；那么，如何能使他们的行动服务于所有人的利益，或至少是大多数人的利益呢？

在经济学领域，19世纪古典功利主义者遵循亚当·斯密，认为存在利益的自然和谐。虽然在经济生活中每个人的目的是获得他自己的好处，但总结果对作为整体的社会可能

有最佳的好处。政府干预经济扰乱了自然和谐，结果是效率降低，国家总的产品减少。所以，经济学的秘诀是放任自流，甬管它，不要政府干预，完全自由。即使在今日国民经济最自由的美国，也对部分经济实行政府控制，如货币政策，利用税收对收入进行部分再分配，使失业者和领取养老金者享受福利津贴，以及对核军备和外层空间技术等国防至关重要的事务。但仍然有许多经济学家认为，一般来说功利主义者是对的，政府干预经济弊多利少。例如，大多数经济学家都说，在共产主义国家里，经济生活中的几乎所有一切，都由政府控制，经济比资本主义国家效率低。而且，许多人，无论是经济学家还是老百姓，都争辩说，由于缺乏竞争，矿山、铁路、电力和煤气等工业的国有化导致效率降低。然而，在这些问题上要发表值得重视的意见，要求有有关经济事实的知识。我只想指出，古典功利主义者碰巧采取放任自流的经济观，尽管这不是他们的哲学必然要求的。

就社会生活的其他方面而言，功利主义者并不认为存在利益的自然和谐。事实上，需要法制和政府的整个论点是，没有控制系统，就会有利益的冲突。政府的目的是造成利益的人工和谐。如何才能造成？依靠法制。

法律的首要目的是保护人和财产。谋杀、袭击、偷窃、欺诈——实际上是所有罪行都是对个人和整个社会的伤害：它们直接使受害者减少幸福，间接使其他人产生对类似危险的恐惧。采取这类行动一般是为了个人的利益。一个窃贼偷窃是为了使他本人受益。危害社会的东西可以对个人具有吸引力。下面是一个个人利益与社会利益趋异的熟悉例子。

现在如果我们必须认为个人（例如窃贼）的行为受自我利益驱使，使这种个人利益与社会利益和谐的办法，是使这

个人认为具有吸引力的行动变得不具吸引力。窃贼被用他偷窃到的钱获得快乐的前景所吸引。但坐牢的前景使整个事情失去吸引力。刑法加强了不愉快的前景，因而对可能的窃贼起威慑作用，不让他采取危害社会的行动。法律用它的制裁（刑罚或其他处罚）使私人利益与公共利益人工和谐。它使潜在的罪犯考虑不采取危害社会的行动；它使这种行动对他对社会都没有吸引力（不愉快）。

政府的主要工作是通过制订和实施法律保障社会的利益（幸福）。法律的有效来自制裁——监禁、罚款、要求赔偿。功利主义理论是，法律的存在为了促进共同体的幸福。法律制裁有助于这样做，使危害社会的行动对那些否则就会被吸引去做的人变得不具吸引力。这个理论具有极好的简单性。它给出了一个道德上正确行动的简单而普遍的标准，它利用同样原则作为政府和法律的理论基础。

在本质上这个理论是神学功利主义的世俗版本。按照神学功利主义，上帝具有行善的目的，使他的创造物幸福，并劝诱固执地追求自我利益的人服务于行善目的，对服从他命令的人允诺进入天堂作为奖赏，对违背他命令的人罚入地狱作为威胁。按照世俗功利主义，政府具有（或应该具有）行善目的，最大多数人的最大幸福，劝诱不完全追求自我利益的人服务于公益，对不服从它法律的人威胁进行现世的刑罚。

但世俗功利主义比这一点有更多的话要说。它意味着一个比较温和的、不是严厉的惩罚制度，因此它容易进行法律改革。制裁的使用是因为它们威胁要发生令人痛苦和不愉快的事情——坐牢、罚款、在社会上出丑。按照功利主义，任何痛苦的或不愉快的事情是坏的。惩罚的不愉快仅作为必要

的恶，为预防更大的恶、受罪行之害和给一般社会造成伤害所必需，才是可辩护的。但是如果惩罚是恶，那么它应该不超过必需的程度。如果一个罪行，一个危害社会的行动，可被不那么重的惩罚防止，那么使用超过必需程度的惩罚就是错误的，因为这意味着总的结果是引起了比必需更大的痛苦。因此，如果可用威胁要坐牢三个月，与威胁要处绞刑（在边沁那时规定的处罚）或威胁要坐牢六个月同样有效地威慑一个可能的偷羊人，那么不仅能够而且应该采取更轻的惩罚。根据功利主义理论，处以更严厉的惩罚在道德上是错误的。

按照功利主义的看法，法律公正的整个制度是个效用问题。公正观念本身也是如此。功利主义认为惩罚是一个威慑问题。惩罚的另一理论（报应理论）坚持认为，必须引入公正赏罚的概念：惩罚是有正当理由的，因为它是理应受到的，处以惩罚是为了过去已经做过的事情，不是（至少不仅是）为了预防未来危害的后果。功利主义回答说，用赏罚分明来辩护实际上与效用论证没有不同，因为赏罚分明依赖效用。我们说一个人理应做好事而受奖（即他应该受益，因为他使人受益），因为他做了有益的事，因为奖励有益于鼓励他和其他人做好事。同理，我们说，一个人因干了坏事理应受罚（即他应该受苦，因为他使人受苦），因为他做了与效用相反的事，因为惩罚有益于劝阻他和其他人未来不做危害人的事。像其他美德一样，公正因它的效用而有价值。

我们清楚看到，功利主义既是全面的，又是简单的。它使用一个具有明显吸引力的简单的标准——促进尽可能多的人的幸福——以便说明和将伦理学、法律和政府联系起来。它是向前看的学说，参照未来为现在的事情辩护，因此它显

道德哲学

然是一个进步的政策。所以，作为一种最具吸引力的道德哲学，它引起人们的想像力，这一点也不奇怪。

5 直觉主义和对功利主义的异议

尽管它具有吸引力，功利主义面临着严重的困难。我将探讨这些困难，但首先要考虑取代功利主义的最明显的理论。这个理论通常称之为直觉主义。这往往是理性主义哲学家持有的理论，他们谈到通过运用理性“直觉”或悟性达到道德判断。功利主义者声称直觉主义有缺陷，而他们自己的理论可医治这些缺陷。

直觉主义说，有若干条正确行动的原则，每一条原则作为一类行动或义务的标准。它认为，原则是不证自明的，理性直觉知道它们是真的。如此使用的“直觉”一词，与无法解释的预感这种直觉概念（例如当人们谈到女人的直觉时）无关。它仅是指悟性。它来源于一个拉丁词，原来意指注视某物，因此隐喻地用作智力上的“看”，正如“把握”和“掌握”曾从身体动作概念转变为智力动作概念一样。理性主义哲学家首先将“直觉”这个词用于对逻辑学和数学不证自明真理的悟性，包括结论从演绎推论的前提得出的不证自明的必然性。有些哲学家将这个词应用于道德原则的悟性，主张这些原则与逻辑学和数学的不证自明真理极为类似。这不是指道德原则对任何儿童都是一目了然的。他们声称，对于数学真理，我们首先知道它们是通过教学，但一旦悟性成熟，我们就能自己看到这些真理之真是简单明了的。后一态度不单是条件作用的结果，因为我们并不会认为由我们父母或宗教学说教给我们的所有道德规则是不证自明的。有些规则世代代有变化，例如关于结婚和离婚道德地位的规则，

或维多利亚时代关于对儿童应该注意看，而不应注意听的规则。世世代代没有变化，但获得必然原则性质的规则，不可能将这种性质归诸于教义的教学。

那么，哪些道德原则是不证自明的原则呢？直觉主义者将告诉你，原则规定下列所有或大多数行动范畴。

(1) 促进其他人的幸福。

(2) 不对其他人施以伤害。

(3) 对人公正（可指（a）按功对待，或（b）平等对待。或（c）按需对待）。

(4) 告诉真相（或更正确地说，不欺骗，因为告诉其他人我们知道的所有真相，这不是对他们的道德义务，而是强加于他们的荒谬的负担）。

(5) 信守诺言（包括履行契约，如偿还债务，因为有义务这样做是由诺言引起）。

(6) 感恩。

(7) 促进自己的幸福（审慎行事）。

(8) 坚持和促进自己的美德（自重）。

在上面列出的所谓不证自明原则不那么明确。并不是所有直觉主义者都援引这些原则，或将它们以同样方式分类。例如，有些人否认审慎行事（在我的单子上是第7条）是道德义务——除了作为一个必要的手段来完成履行自己道德义务的行动。其他人进一步说自重也是如此。有人将（1）和（2）结合在一起，促进他人幸福和避免他人不幸。更有人将（1），（2）和（7）结合在一起，从而产生促进所有人（包括自己）幸福和避免所有人不幸的功利主义原则。在解释公正方面不同意见就更多了：有人说，功绩是公正的不可或缺的

标准；另一些人说是需要；还有人说是平等。感恩是一条独立的原则，还是不过是应该要求功绩的公正原则的应用？说出真相和信守诺言是分离的原则吗？某一直觉主义者说，说出真理是信守诺言的一种形式，因为人与人之间的语言交流有一条意会的诺言，以便传达真相而不欺骗。另一个直觉主义者的主张相反，说出真相（不欺骗）是更基本的原则，信守诺言是说出真相的一种形式，因为食言是一种欺骗；它将诺言变成谎言。

尽管在他们的原则清单上的细节不一致，直觉主义者在他们批评功利主义方面是一致的。功利主义的缺陷是：它挑选了一对最重要的原则，而忽视其他。它挑选的原则展望未来的后果，而忽视那些依赖过去的原则（按照功绩、信守诺言、感恩而实行公正）和它们的力量与时间无关的原则（说出真相、平等和对公正概念的需要）。

直觉主义本身在两个主要问题上受到了功利主义者和其他人的批评。大多数哲学家同意，直觉主义用它的若干正确行动的原则或标准，给出了一个在日常生活中如何普遍达到道德判断的确切图景。但是，他们继续说，作为一个令人满意的理论，那是不够的。

(i) 第一个反对意见是，原则不是按照直觉主义者自己主张的那样是不证自明的，或者至少不是所有原则如此。如果确实是不证自明的，它们就不会缺乏明确性，不会有不同的直觉主义者给予不同解释引起的不一致。无疑，缺乏明确性反映了日常生活道德意识的模糊性，但哲学理论的任务之一是消除这种模糊性，澄清在日常道德思维表面下的基础是什么。

(ii) 第二个反对意见既有实际目的，又有理论目的。

如果你的道德系统包含不止一个原则或标准，你可能面临冲突。例如，你会发现你自己处于这样的境况：你可信守诺言，但惟有以牺牲（其他人或你自己的）某种幸福为代价；或你会发现你可对问题给出真实的回答，但惟有以破坏保密诺言为代价。当两个道德原则这样发生冲突时，其中一个原则必须退出。所以，那条要退出的原则就不可能在必然和普遍的意义上是**不证自明的**；如果它必须让位给与之冲突的原则，它就不作为义务原则应用于这种境况。再者，直觉主义没有提供解决冲突的任何标准。反对意见继续说，我们需要的是一条**单一的、根本的原则**，作为日常道德思维共同规则的基础，我们可用它来在冲突情况下作出决定。直觉主义确切地描述了日常道德思维的共同规则，但它未能告诉我们作为所有这些规则基础的单一原则是什么，因而能够在需要时在**这些规则之间作出仲裁**。

按照功利主义的观点，最大幸福原则就起这个作用。它是直觉主义者开列的所有共同规则的基础。在我的清单上规则（1），（2）和（7）（促进其他人和自己的幸福，避免伤害）是最大幸福原则的一部分。发展出其他共同原则是由于它们作为达到促进普遍幸福目的的手段**的效用**。在第4章的结论中我们看到功利主义者将公正看作一个效用问题；采纳公正规则是因为它们有用。功利主义对说出真相、信守诺言、感恩和自重采取同样的观点。所有这些都是有用的，这就是为什么它们成为共同道德规则，我们在正常情况下应该做什么的规则。由于发展出所有其他规则是因为它们规定的行动一般是我们能够做的**最有用的行动**，我们并不需要在每一种场合都算出效用。在大多数境况下我们可以仅仅遵循适用的特定共同规则。但当我们面临两个规则发生冲突的境

况，我们必须回过头来参照根本的效用原则，它是一切原则或规则的基础。在有冲突的场合，我们必须自己想出哪一个可供选择的行动最能促进普遍幸福，或减少普遍不幸。

对直觉主义的两个反对意见具有相当的力量。功利主义的目的就是设法避开它们。它在事实上做到了这一点吗？

(i) 第一个反对意见是直觉主义原则的所谓自明性。效用原则本身又如何呢？它是否自明？如果不，如何达到自明？有两三位功利主义者曾争辩说效用原则是自明的。所有人都同意，尽可能增进幸福是正确的。对此没有争议；显然它是自明的。然而，问题并不完全清楚。人们并非普遍同意，使一个人幸福与使其他人幸福会完全一致。我们全都自然而然地爱自己幸福，我们全都自然而然地追求它，促进一个人自己的幸福，这当然没有错。但它是否与使其他人幸福完全一样是道德义务呢？由于对直觉主义者的审慎行事原则是道德义务原则存在怀疑和歧异，那么对最大幸福原则，即我们的道德义务是使可能受到影响的所有人（我们自己与其他人一样）的幸福达到最大程度的原则，也必然存在怀疑。这个原则与直觉主义者的审慎行事原则一样具有不确定性。它不是毫不含糊地自明的。

然而，其他功利主义者在要求我们接受效用原则时不想与自明性有什么关系。包括直觉主义者在内的理性主义者，认为不管是在逻辑学和数学中，还是在伦理学中，自明的真理是仅靠理性的理解力才能获得的一类关于世界的真正知识。不想与自明有什么关系的功利主义者在知识理论中是经验主义者，所以在伦理学理论中是自然主义者。他们相信，关于世界的真正知识总是依赖感觉或感受的经验。逻辑学和数学的真理性并不给我们关于世界的任何信息；它们是必然

的和普遍的，因为它们依赖语言和符号的定义和人造的规则；在某种意义上它们是同义反复。效用原则与之完全不同。功利主义者认为它肯定是一种真正知识，而经验主义的（或自然主义的）功利主义者论证我们从感受的经验中获得效用原则。他们说，虽然我们本能地对我们自己的幸福感受到温暖，通过同情我们也对其他人的幸福有相同的感受。导致我们追求自己幸福和他人幸福的不同心理机制，说明我们对促进自己幸福和促进他人幸福的有点儿不同的态度。然而，这些功利主义者没有澄清的是，他们自己如何能够从这些实证的心理事实进而作出规范性判断：认为同样地对待所有人的幸福，不管是自己的幸福，还是他人的幸福，是合乎理性的或正确的。

（ii）对直觉主义的第二个反对意见涉及原则之间冲突的可能性。功利主义者声称提供了一个基础原则，可用作解决冲突的标准。但功利主义真的提供给我们仅只有一个原则吗？它告诉我们，正确的行动是产生最大多数人最大幸福的行动。这个标准有两个成分：它鼓励我们产生尽可能多的幸福，以及尽可能广泛地分配幸福。这里有两个原则，不是一个，他们可能发生冲突。设我有 40 英镑要分发。我是否应该将钱给两个领取养老金的老人，给每人 20 英镑，使他们每个人能够买件羊毛衫，帮助他们在冬天御寒，还是我应该给 200 个领取养老金者每人 20 便士，使他们每个人能够买杯茶喝？我认为，第一个行动的结果产生更大的幸福，但当然只有两个人受益，与之相对照，因第二个行动受益的有 200 人。如果我使用效用原则作为指导，我应该选择哪一个行动？

所谓的效用原则或最大幸福事实上是效用原则加上公正

原则；这是集合原则加上分配原则。它的第二部分采纳平均主义的公正概念：用边沁的话说，“每一个人都是一个人，谁也不比一个人更多”。

最困难的道德冲突，尤其在社会生活中，是效用与公正之间的冲突。常见的例子经常发生在财政和工资政策中：政府应该采取一种政策，来刺激最大限度地增加国民总产值，作为整体的社会幸福的总手段，还是它应该采取另一种政策，重新分配收入和财富以产生更大的公平？所有政党都赋予这两个目的以价值，但保守派更强调前者，社会主义派更强调后者。另一个例子可在教育政策中找到：政府应该“为了国家的利益”提供更多的资助给念工程的学生，还是应该为了公平同样资助所有学科的学生？又如在实行征兵制的国家，征召新兵应该有所选择，以避免要害工业和专业丧失骨干工作者，还是应该不加区别地征召所有适龄男子，以避免不公正？这些都是效用与公正两个分离的原则之间的实际冲突。没有人提出包括两者的单一概念，并且能够在它们之间作出裁定。功利主义者抹杀反复发生的冲突，自欺欺人地认为它有一个单一的原则。直觉主义有数量较多的原则，不得不面临各种各样的冲突。就此而言，功利主义代表一种改进。但由于社会生活中的主要冲突是效用与公正之间的冲突，这种改进对消除这个问题并没有太大的帮助。

因此，功利主义没有完全清除直觉主义面临的第一个障碍，无疑在第二个障碍面前失败了。然而，除此以外，功利主义理论的特殊性质使它遭到进一步的非议。

(iii) 我已经说过，所谓的效用原则也包括分配公正原则。当将公正包括在直觉主义者提出的原则中时，我说可以将它解释为要求平等分配，或按功分配，或按需分配。功利

主义的公式包括一条平均主义的公正原则，平等地对待每一个人。分配公正的其他两个概念又如何呢？我们将在第7章看到，事实上需要概念与平均主义概念是相配的。然而，功绩概念则不同。功利主义说，效用是公正的功绩原则的基础。被表扬为有功绩的，因而理应受到奖励的行为，是对社会有用的行动；它受到赞许，因为它是有用的，它受到奖励因为奖励有益于鼓励人们去做这类对社会有用的行动，而这种行动就是靠这种方法挑选出来的。反之，被谴责为有过失的行为是对社会有害的行动，当它受到惩罚时，对惩罚引起不愉快的辩护是，惩罚有益于威慑做坏事者或潜在的做坏事者不去做对社会有害的事。

但是，功利主义对惩罚的这种解释有时为“惩罚”无辜的人辩护。下面是一个并非牵强附会的例子。让我们设想在伦敦埋藏的炸弹构成威胁。（在北爱尔兰，不时发生麻烦。）警察发现一些旁证指向帕迪·奥康纳（Paddy O'Connar），一个有牵连的人。他是，或过去是爱尔兰共和军成员。有人看见他在炸弹爆炸那一天在爆炸的地方带着一个褐色的纸口袋。在审讯过程中警察发现有些新证据证明帕迪说这个口袋里没有炸弹是正确的。但是被告不知道新证据，让他不知道更保险。警察在对付目前的炸弹攻击波方面毫无成效。如果帕迪作为一个示范被定罪并从严判刑，这似乎很可能对属于爱尔兰共和军的真正放炸弹的人起威慑作用，因为他们没有理由怀疑警察的诚实；他们知道别人根据显然可定罪的证据被捕，他也会被判以长期徒刑。所以，警察可作出结论说，对帕迪定罪是有用的。根据功利主义理论，他们定帕迪的罪是正当的。然而，将一个无辜的人定罪肯定是错误的，尽管这样做可能有用。警察将一个他们现在认为无辜的人定罪是

错误的，即使他们认为定罪对威慑作用有用。不管是否有用，仅当这个被控告的人犯有罪行时，定罪才是正当的。

也许你对假设的例子没有印象，由于在警察中灌输的传统，在这个国家不大可能发生这种事情。那么考虑一下现实生活中定罪的例子，警察没有蓄意，但后来发现据以定罪的证据是可疑的或不充分的。1950年一个叫做蒂莫西·埃文斯（Timothy Evans）的男子向警察作了颇为令人信服的坦白，是他谋杀了他的妻子。后来因从两个证人那里得到的供述，对埃文斯如何处理他妻子尸体的说法引起了怀疑，但警察认为他们的供述是错误的，说服他们更正他们的供述。埃文斯被定了罪，并被绞死。几年以后，结果发现真正的杀人犯是一个邻居。1908年一个叫作奥斯卡·斯拉特（Oscar Slater）的男子被定为谋杀罪，20年以后发现其证据是不充分的。幸亏（相对而言）斯拉特没有被绞死，在他的案子中死刑被减为终身监禁；但这已经够糟的了。在这些案子中，当局方面没有蓄意的违法行为；没有实现公正完全由于错误所致。人们也许怀疑死刑或终身监禁事实上并没有对潜在的杀人犯起多大的威慑作用。然而，如果这种惩罚起威慑作用，那也是一般在真心诚意地相信定罪的人是有罪的情况下才如此。因此，定一个蒂莫西·埃文斯或定一个奥斯卡·斯拉特的罪的威慑作用取决于相信他们有罪。当定他们两个人的罪时，人们真心诚意相信这是由于掌握了可靠的证据。在这种情况下，就会像给真正有罪的杀人犯定罪一样，对他们定罪会对潜在的杀人犯有威慑作用。所以，按照功利主义的观点，定蒂莫西·埃文斯和奥斯卡·斯拉特的罪是十分正当的。

这并不是说，功利主义者会在检查不利于被控谋杀或其

他罪行的人的证据时纵容马虎大意。当人们知道一个无辜的人可被定罪时，惩罚就不起威慑作用了；因为一个潜在的罪犯可对自己说，不管他是否犯罪，他都有可能被定罪，因此他也许该去获取犯罪带来的好处。当然，他的想法是非理性的，因为无辜的人被定罪的机会总比有罪的人小得多。但发现错判使威慑不起作用，这仍然是对的。然而，按照功利主义理论，如果错误没有或不大可能被发现，则一切正常。威慑作用没有受到影响；没有什么可担心的。

担心是对一个人的不公正。功利主义隐含着，处决蒂莫西·埃文斯和奥斯卡·斯拉特的不公正在于后来当人们知道有错误时，一般的安全感减少了。但决不是这种不公正。不公正在于当给他们定罪时对他们两个人的处理。引起关注的一个附加的、但完全是第二位的原因是失去公正的社会效应，如果发现有这种效应，它也是附加的和第二位的。它取决于先前承认曾存在着不公正，它本身不构成或不产生过去已经做的事情的不公正性质。

还有另一个例子，说明功利主义如何会忽视或歪曲在反对错判无辜的人中公正的作用。这个例子与惩罚无关。它例证了在法律程序以外效用与公正如何可能发生冲突。古代希腊神话中有一个传说，说伊菲革涅亚（Iphigeneia）被她的父亲阿伽门农（Agamemnon）、希腊进攻特洛伊（Troy）城的远征军领袖作为祭品牺牲。由于狂风暴雨长期肆虐，希腊舰队无法启航。占卜者向阿伽门农提出忠告，只有将伊菲革涅亚献祭出来才能使掀起风暴的女神息怒。阿伽门农勉强同意了，伊菲革涅亚被杀死了，暴风雨平息了，舰队启航了。阿伽门农同意是因为他认为公共利益要求他这样做。他遵循了社会效用的要求。我要提出的论点不是 20 世纪的欧洲人

会称他的行为是不可置信地邪恶的。这正是大多数古代希腊人本来会这样做的。阿伽门农的行动的丑恶性深深地印在希腊人的意识中，因为牺牲的是一个无辜的人，而且是他自己的孩子。你也许要说，这种牺牲不可能用功利主义辩护，因为阿伽门农及其同伙错误地迷信，暴风雨可用人祭来平息；这个行动实际上是无用的。但此对功利主义的这种维护不起作用。说功利主义的正确行动标准是实际的效用，而不是假设的效用，这不对。当一个人不得不做对他正确的事情，并考虑到有用的和有害的后果时，他只能根据他对后果可能是什么的意见。他可以向他认为是可信的其他人咨询，正如阿伽门农向占卜者咨询那样，但他不可能掌握后代才可能得到的那种知识。他必须根据这时可得到的意见行动。要是效用标准说正确的行动事实上是最有用的行动，那么它本身就是完全没有用的。作为一个有用的真正标准，它必须说正确的行动，或至少一个人应该做的行动，是（在他尽可能了解情况后）他认为很可能是最有用的行动。阿伽门农在接受了他可得到的最佳建议后做了他认为最有用的行动。按照功利主义的观点，阿伽门农做了正确的事情。

功利主义者会说，我的例子误解了这个理论。普遍规则（不要杀害或伤害任何没有干错事的无辜的人）几乎总是有用的。在我的假设的掩盖真相的案子中，警察明明知道这个规则。即使在阿伽门农那时，每个人都接受杀死无辜的人（尤其是你自己的亲人）是错误的这条规则，因此阿伽门农本来会知道他干了错事。为什么它是错的理由几乎总与效用相反。例外的例子不能成为破坏规则的正当理由，只是因为破坏规则作为一个实例是有害的。如果警察要定帕迪·奥康纳的罪，他们就会被引诱去在其他场合也滥用法律，从而逐

渐地不尊重一般说来有用的规则，于是不仅是犯罪将受到惩罚。如果阿伽门农牺牲了他的无辜的女儿，其他人会说，对阿伽门农是正确的对他们也是正确的，这样一般说来有用的规则不再受到尊重。按照这种论证路线，有些功利主义者试图维护一种功利主义（“规则-功利主义”），它在崇拜日常道德规则的神圣性质方面超过了直觉主义。

对真正的功利主义，这种维护是无效的。说一个实例是例外的整个论点是，在这里破坏规则是有用的。即使直觉主义者也同意，当在一些情况下一条道德规则与另一条至高无上的规则冲突时，它必定不时地被破坏。功利主义者说，为什么第一条规则应该被破坏的理由是这样做更有用。如果一个行为者真正认为在例外的情况（即在与遵循这条规则最有用的普遍模式不相符合的情况）下破坏规则更有用，将效用原则作为压倒一切的标准来接受，就要求他应该破坏这条规则。信守诺言是正确的这条规则一般是有用的，但不是总是有用的。任何一个合情合理的功利主义者不会说，人们应该在所有情况下都信守诺言。在某种考虑显然更重要的（功利主义者会说显然更有用的）例外情况，违约并没有损害对作为一般原则的信守诺言的尊重的作用。例外的场合可为偏离规则辩护，恰是因为它是例外，不同于一般场合。而且如果所有道德规则依赖效用，适合于信守诺言规则的，也同样适合于不伤害无辜的人的规则。一般来说，这是有用的。在例外场合，例如帕迪·奥康纳或伊菲革涅亚的案例，当事人（前一个例子是警察，后一个例子是阿伽门农）认为破坏规则更有用。有用——但不道德。所以，效用不可能是道德的唯一标准。

（iv）阿伽门农和伊菲革涅亚的故事还说明了对功利主

义的另一个反对意见。阿伽门农牺牲伊非革涅亚尤其丑恶（并且对古代希腊人也是如此），因为这不仅屠杀了一个无辜的人，而且是一个父亲杀死了他自己的孩子。功利主义忽视道德义务往往高度个人的性质，即它依赖特殊的个人关系。这个论点是由 18 世纪的功利主义者威廉·葛德文（William Godwin）绝妙地、然而有点乖张地提出的。葛德文说（《政治正义论》[*Political Justice*]，II. II；《帕尔大夫的病院说教》[*Dr. Parr's Spital Sermon*]），假设费纳龙（Fenelon）大主教的邸宅在失火，有两个人陷在里面，但你只有时间救出一个人。这两个人是大主教及其女仆，而女仆正好是你的母亲。费纳龙是众所周知的有才能的教长和作家，对他的同胞非常有用。女仆是一个能力有限的人，除了她的直系家庭，包括你自己、她的儿子以外，谁也不会想念她。你应该去救哪一个？葛德文同意，自然倾向会引导你优先去救你的母亲，无疑面临这种抉择的几乎所有人事实上都会去抢救他的母亲，而不是费纳龙。但，葛德文继续说，正确的行动却是去救费纳龙，因为这将给人类带来更大好处。葛德文清楚知道，他的结论是令人不能容忍的，因此在他的书的以后几版中他设法使他的观点不那么令人讨厌，用男仆/父亲或兄弟代替母亲/大主教。他希望消除用错地方的骑士气概，他的功利主义论证的合理性会变得更加明显。不必说，他的批评者仍然认为他的意见是疯狂的。

阿伽门农和葛德文的抢救者例子说明了像亲人那种个人联系的道德性中的特殊力量。这同理也适用于朋友之间的个人联系。一个功利主义者会说，为什么我们对亲戚朋友的义务一般要比对陌生人更强有力，理由是社会效益。家庭和朋友们们的团结互助在全社会以最大的效率产生幸福。忠于家庭

和朋友的感情只影响小圈子，但在小圈子内它提供强有力的支持；而且，如果实际上每个人都至少属于一个这样的小圈子，那么实际上每个人都明显受益。与之相对照，如果大多数人的直接目的是使全社会得益，他们的努力将化为泡影，任何一个人得到的那点儿好处加起来不会有多少。

如果这就是特殊关系义务的真正基础，那么鼓励我们在显然我们能够对社会效用作出更大贡献的情况下，抛弃忠于家庭和朋友的自然联系，葛德文是正确的。毕竟，有许多时候，正常的道德意识会同意，个人联系必须让位给公共利益（如我们的国家处于战争状态，而我们判断参战具有适当和充分的理由）——但不致于真的像阿伽门农那样去杀死自己的孩子，或像葛德文建议的那样去故意抢救一个陌生人，而不是自己的父母。个人联系比社会效用中的一些要素更重要。

即使在缺乏将特定个人在特殊道德关系中结合在一起的那种联系时，人类生活的个人性质也对功利主义者忽视的道德具有中心意义。这个论点可阐述如下。

按照功利主义的观点，道德的目的是最大多数人的最大总量的幸福。于是，其必然结论是我们应该尽可能增加世界人口，只要这不会增加不幸。设世界人口为 12,000,000,000 人，平均地说，他们的幸福生活要比人口为 6,000,000,000 人差（或英国人口为 100,000,000 人，平均地说，他们的幸福生活要比人口为 50,000,000 人差）。但这个考虑不是决定性因素。如果在更多（两倍）人口中一个人的平均幸福是在较少人口中一个人的平均幸福的 51%，那么在前者的幸福总量要比后者大得多，当然更大的幸福总量将分布在两倍人之间。因此，按照功利主义的观点，反对

避孕，鼓励同胞们“多子多孙”显然是一个义务。这显然违反先进文明的道德情感。

麻烦在于，功利主义简单地抽象地考虑快乐或幸福的量，而不考虑使之幸福或不幸的人。如果人们说，道德的目的是使人幸福，这并不能得出结论说，增加人数应该优先于现存个人的生活质量。

批评功利主义错误地执着于幸福量，需要区别于常常对功利主义提出的另一批评，即：功利主义计算幸福本身的量的想法是不切实际的。这一批评是误解。当然，对可供选择的行动可能产生的幸福量或不幸量不可能作出精确的计算。但人们往往能够作出大致的估计。更为重要的是，人们不得不作出估计。作为一个要素，对正确行动标准的任何可容忍的理论必须包含根据幸福和不幸来考虑的行动可能后果，因此它不得不对付估计这些后果的困难。这个困难是现实生活的实际困难。它不是一个理论遇到、别的理论没有遇到的理论困难。我们能够、我们确实在、事实上我们必须大致估计采取这种行动可能产生的幸福或不幸比采取那种行动要多。在面临这种估计是大致的和可用的事实上，功利主义的处境并不比任何其他可容忍的理论更糟。

功利主义的失误是执着于估计幸福本身的量，而没有看到幸福概念隶属于人的概念。幸福对伦理学重要是因为它是人的主要目的。

6 康德伦理学

尽管它初看起来具有吸引力，功利主义不能作为道德标准理论。然而，直觉主义也不令人满意。它提供了一个合情合理的日常道德判断的确切图景，但它不能满足哲学理论的要求，它应该设法说明联系，将事情结合为一个首尾一贯的系统。当然，去寻找并不存在的统一性，这是愚蠢的；如果道德规则的多样性难以解决，继续去寻找某种办法将它们结合在一起，那是无意义的。但是日常道德规则并非都是彼此明显不同的。正如我们已经看到的，直觉主义者对规则之间有联系还是缺乏联系意见不一；某些规则（如促进幸福，避免他人不幸）无疑相互之间有密切联系。是否有一个理论在统一日常生活和直觉主义道德规则方面能够比功利主义更成功？我认为，在为所有道德规则提出单一基础方面，有一个原则比功利主义更为令人满意，尽管当规则之间发生冲突时它并没有提供决策标准。

这个原则由康德陈述，他将绝对（道德）命令（Categorical [moral] Imperative）与相对（审慎或技术）命令（Hypothetical [prudential or technical] Imperatives）相区别。相对命令具有如此形式：“如果……，则做X”或“如果……，则你应该做X”。例如：“如果你要健康，则多做锻炼”；“如果你要上天，则乘飞机”。绝对命令不依赖这个“如果”；所规定的行动不单是达到某一目的的手段。例如，“对人和蔼”的道德劝戒不是意指“如果你不想树敌，对人和蔼”；规定要和蔼是为了它本身，不是为了某种其他（有

利于自己)的目的。

康德对绝对命令，即道德行动的基本原则给出了三个公式。(有时他写到它们仿佛有四种公式，但两种公式是同一论题的变体，我认为三重公式更清楚地表明他的理论的不同方面。)首先关注的是绝对命令的形式；第二关注的是它的内容；第三是将前二者联系起来。

- (1) 仿佛你是在为每个人立法而行动。
- (2) 总是为了将人当作目的，而决不仅仅当作手段而行动。
- (3) 仿佛你是目的王国中的一员而行动。

在这三个规定中，第一个规定是避免偏倚性的方法。它说，当你在考虑一个行动在道德上是正确的还是错误的时，你应该问你自己你是否要每个人都这样行动。换言之，使你自己成为例外是不道德的。这个公式并没有告诉我们什么使一个行动成为正确的，它只是提供给我们看一个行动是否错误的方法——考虑如果每个人这样行动会发生什么。康德有时用有点儿不同的方式表达这一思想：采取行动仿佛你在制订普遍的自然律。这实际上是告诉你去想像你的决定是上帝作出的决定，影响到每一个人。你应该将你的决定看作仿佛它是每一个人遵循的法律。

我已经说过，(1) 关注绝对命令的形式，因为它表明在道德意义上使用“应该”这个词的道德判断，具有普遍规定的形式。“我应该”——或“你应该”——“在道德上做 X”并非单是对一个人的告诫或命令：“让我做 X”——或“做 X”。它隐含着要求任何人和每个人在这类境况下做 X。

公式(2) 关注内容，所以提供了道德上正确行动的标

准。“总是为了将人当作目的，而决不仅仅当作手段而行动”。这需要解释。

我们经常将人当作手段对待。如果我要一个熟练的木匠为我做个书架，或者我要餐馆老板为我做饭，我将他们每个人都当作手段来使用，以达到我的目的；恰如我可以使像锯子和钻头那样的工具作为手段自己来做书架一样，或使用煎锅和炊具自己做饭一样。当我的学院雇用我教哲学时，它将我作为手段使用，以达到它的扩展学生教育的目的。

只要你不将一个人仅仅当作手段对待，将他当作手段并没有错。一个奴隶仅仅被当作手段。亚里士多德说，奴隶是活的工具。当我使用木匠或餐馆老板如我使用工具一样，我并不仅仅将他当作手段。我问他要付多少钱，我同意付给他这些钱。当我的学院给我一个工作做教师，它给我薪金。这里是每一方自由参与的交换。木匠要活干，餐馆老板要顾客；他们要运用他们的手艺赚钱。当我要木匠为我做书架时，这个活既是我的目的，也是他的目的。在要他干这个活并同意他的价钱时，我就像顾到我的目的一样顾到了他的目的。

将一个人当作“目的”是根据如下的认识行动：正如你有目的一样，他也有目的。这些目的可分为两类：(a) 愿望，(b) 选择。康德说，将人当作目的，是将他的目的作为你自己的目的，即朝向他的目的行动如同你自然地朝向你自己的目的行动一样；这是为有助于达到这些目的而行动。如果我雇用一个人，并付给他同意的工资，我的行动就是既满足我的愿望，也满足他的愿望。如果（与奴隶主对待奴隶不同）我尊重他的选择，即如果我或者帮助他贯彻这些选择，或者让他们自己自由地完成，那么我将他当作目的；我将他

的选择，像我自己的选择一样，当作要实行的事情。因此，将一个人当作目的，就是帮助实现他的愿望，使他能够实现他的决定。如果你始终将一个人当作目的，同时也将他当作手段，这没有什么错。错误的是，将他仅仅当作达到你自己目的的手段。由此得出的结论是，道德上错误的属性不仅适用于奴役，也适用于支配（不允许被支配的人有权力为他自己作决定），以及不能帮助需要你帮助以及你能够帮助的人。

公式（3）将（1）和（2）联系在一起。他告诉你像“目的王国一员”行动。“王国”这里指一个国家，一个政治上有组织的社会。这个思想是，你应该像所有作出道德决策的人的一个共同体的一员行动。这隐含着每一个成员将所有其他人看作合乎道德的人；他尊重他们的愿望，允许他们有决策自由，并承认每个人能够和应该这样决策，仿佛他为所有人立法。你必须接受，在作出普遍的立法决定时其他人具有与你自己一样的能力。这将道德决定的普遍性与道德行动将人当作目的这一要求联系起来。他隐含着所有人的某种平等；他要求我们承认，每一个人同样有权力作出选择和决定，包括对每个人什么是正确的道德决定。

将会看到，康德主义的伦理学理论，像功利主义理论一样，具有政治含义。康德主义伦理学事实上是民主的伦理学。它要求自由（允许每个人为他自己作决定）、平等（在刚才解释过的意义上）和博爱（将自己看作一个道德共同体的一员）。

功利主义原则——或者更正确地说，功利主义追求的目的——可作为一个推断从康德主义伦理学的第二个公式推导出来。如果你将每个人当作目的，你必然顾到他的愿望（他的目的的主要部分），而当你能够的时候，必然帮助他实现

他的愿望。由于每个人愿望自己幸福，摆脱不幸，将所有人当作目的要求促进他们的幸福，防止或减少他们的不幸。

然而，对康德主义伦理学隐含功利主义的要旨作为一个推断这种说法必须施加一个限制。功利主义者在他们的理论中，包括所有有感觉的动物的快乐和痛苦。另一方面，康德的公式限于如何对待人，而对如何对待其他动物，什么也没有说。这主要是因为康德强调理性在伦理学中的地位。将某人当作目的是尊重 (a) 他的愿望，(b) 他的决定权力。这第二点仅适用于理性的存在物，因此（如果我们假定非人动物并没有足够的理性能力作出决定）不可能完全将一个动物看作目的。康德也许也受如下事实的影响：当大多数人杀掉动物来用作食物时，他们并不认为将动物仅仅用作手段是不道德的。由于康德的绝对命令公式意在阐明作为正常道德意识基础的原则，似乎必然的结论是，将其他人当作目的，而不仅仅当作手段对待的原则，不会推广到对待非人动物。虽然如此，作为对正常道德意识的解释，康德的陈述是有缺陷的，因为我们的确认为引致动物痛苦是道德上错误的，除非为了更重要的道德目的作为一种必要的恶；并且相当多的人对为了食物杀死动物的伦理学表示怀疑，尽管他们并不根据他们的怀疑采取行动。因此，我认为康德的第二个原则，提供绝对命令内容的原则，应该加以推广，读为：“为了将有理性/感觉的存在物当作目的，而不仅仅是手段而行动。”这将隐含着要顾到动物的愿望，因此不引起它们的痛苦，除非为了一个更重要的道德目的。这仍然允许我们说，人比其他动物更重要，因为其他动物在有限的意义上才算目的。这是否能因食物而杀动物辩护，是一个仍然有分歧的问题。

康德主义的原则与圣经（和其他）伦理学的金箴（the

Golden Rule) “己所勿欲，勿施于人”相近；但它甚至更接近与金箴相当的《旧约·马太福音》的训令，“爱你的邻居，因为他恰如你自己”。^① 将其他人当作目的，意味着朝向他们的目的（愿望和决定）行动，正如你自然地朝向你自己的目的行动；它是意味着努力实现这些目的。一般认为金箴是整个伦理学的基础，对将有理性和有感觉的存在物当作目的的原则也是如此。功利主义伦理学可从康德主义伦理学（当将它修改以包括动物时）推导出来，仅仅这一事实就表明，在提供这种基础上，目的原则至少与效用原则一样好。通过考查向功利主义提出的困难问题，我们就能够判断它是否更好。

(i) 自明性。我们如何达到目的原则？它是否应该是自明的？康德本人是一个理性主义者。他坚持认为，通过运用理性可知道绝对命令是真的。我们并不一定要遵循他这种观点。如果根据一般的哲学理由，我们认为最好遵循经验主义路线，即用感觉和感受的经验来说明观念和信念，那么我们就能够用这类方式说明我们基本的伦理学原则，正如一个经验主义功利主义者说明他的原则一样。运用想像的同情能

① 我遵循爱德华·乌伦多夫 (Edward Ullendorf) 的观点，认为《利未记》19: 18 的正确译文类似本书所引，而不是钦定圣经译本 [1611 年英王詹姆斯 (James) 一世核定发行的英译圣经——译者] 中的：“你应像你爱自己一样爱你的邻居。”参阅他的令人信服的论文《在希伯来圣经中的思维范畴》，载拉斐尔·洛伊编《理性主义、犹太教和普济主义研究》，收于《莱昂·罗斯的回忆》1966 年版中 [Raphael Loewe (ed.), *Studies in Rationalism, Judaism and Universalism: in Memory of Leon Roth* (1966)], 尤其是第 276—278 页。

《马太福音》7: 12 说，金箴“是法律和先知”；《马太福音》22: 40 说，爱上帝和爱邻居的诫条是“一切法律和先知”依据的两条诫条。

力，使我们能够作为道德人判断和行动。我们能够想像自己处于他人的境况中；我们能够想像我们应该要什么，如果我们处于他们的境况中我们应该如何决定。同情使我们采取行动，服务于他人目的，恰如我们自然地对我们自己的目的有感情一样，对他们的目的有感情。除了经验主义比理性主义更可取的一般哲学根据外，这种观点优于康德的观点在于，它说明了为什么我们对人类动物有道德义务，对非人动物也有道德义务。

对目的原则的这种经验主义探讨法，并没有对我们如何知道基本原则真理性问题给出一个完全的答案。正如功利主义的经验主义形式一样，它没有表明我们如何必定从实证的心理学的说明进到规范性判断。这种解释告诉我们，与自我利益的天生动机相并行，同情产生利他主义义务的判断和动机。但它没有说明，为什么应该将同情看得优于自我利益。功利主义的经验主义形式同样有缺陷，尽管它要达到不同的规范性判断，即自我的要求与他人的要求应该具有平等的地位。

至于对功利主义的第一条反对意见，目的原则的命运既不更好，也不更糟。这两种理论的理性主义形式都说，基本原则是不证自明的，但所谓的不证自明有点儿神秘，不为每个人接受。经验主义形式给予对他人的义务感以实证的心理学的说明，但不能提供合适的理由为相对于自然自我利益的利他主义义务作出规范性判断。

(ii) 冲突的解决。功利主义没有为解决它的集合和分布两个原则之间的冲突提供标准。目的原则并不是由有可能发生冲突的两个要素组成，但对付冲突它仍然有麻烦，因为将有理性和感觉的存在物当作目的的单一规定，不是一个要

求某种东西尽可能达到最大程度的集合原则。人们往往面临这样的境况，在那里应被当作目的的不同人的要求不可能都满足。如果我帮助彼得，我就不能帮助保罗，然而我应该将他们全都当作目的。

但这并不是意味着目的原则使我在任何时候应该帮助每个人成为不可能的要求。正如康德指出的，说某个人应该做某件事情，隐含着他能够做它。一个人的道德义务不能超越他的能力。当功利主义说你的义务是尽你能为更多的人尽你可能产生更大的幸福时，它考虑到了这一点。因此，目的原则并不是说当我只可能帮助其中一个人时，我应该既帮助彼得，又帮助保罗。麻烦在于，它没有给我提供一个我应该帮助哪一个的标准。它为常识道德（或直觉主义理论）的不同规则提供理论上的统一性，正如功利主义试图做的那样，但他并没有提供解决冲突的标准。人们不能靠问“我帮助彼得更完全地满足将人当作目的的原则还是帮助保罗更完全地做到这一点”来解决帮助彼得还是帮助保罗的难题。

解决道德要求之冲突的这个问题需要进一步讨论，我将在后面回过头来讨论。同时，我必须指出，康德主义原则并不比功利主义干得更好。

（iii）公正，尤其是惩罚的公正。对为什么我们要有处罚制度，功利主义的观点显然是合情合理的。处罚制度的目的是功利主义的，是社会的安全性。但当将处罚制度应用于被控告的个人时，需要问两个问题。第一个问题是，在这个实例中惩罚在道德上是否可允许。如果对这个问题的回答是肯定的，那么第二个问题是，在这个实例中惩罚是否有用，如果有用，哪类惩罚和惩罚多少有用。在提出第二个问题前，要求满足对第一个问题的答案，这样就发生了公正问

题。对于第一个问题，惩罚是可允许的，仅当被控告的人有罪时：这通常意味着，仅当他蓄意违法，他知道这是禁止的，会受到处罚。在这些情况下，惩罚在两个方面在道德上是可允许的：(1) 用口头的话说，当谈到惩罚一个显然蓄意违法者时，我们常常说他“自找苦吃”，意思是他有意选择惩罚作为他行动的后果，如果他被逮住。当然，他的有意选择是做被禁止的行动，不是选择获得因干了这事被逮住的后果，但是因为他知道这个后果，惩罚无论如何并不违反他的选择。就此而言，惩罚一个故意的罪犯并没有不把他当作目的。(2) 在一个犯罪行为伤害另一个人的地方，一个故意的罪犯破坏了将他人当作目的的原则。他的行动不像目的王国中的一员，也就不可能期望被当作一员。他已经将自己置身于道德共同体之外，他也就丧失了他被当作目的的权利。于是，社会也就有资格将他当作仅是手段，对他做对社会有用的事。但如果一个被控告的人是无辜的，惩罚就不为公正概念所允许，不管它多么有用。

康德本人与功利主义的惩罚理论无关。他遵循一种彻底的报应观点：犯罪要求惩罚，必须加以惩罚，不管后果好坏。我们之中的大多数人会认为这种严厉的观念，几乎是不合乎道德的。另一方面，正如我们已经看到的，纯粹功利主义的惩罚理论可有合乎道德的含义。在惩罚问题上，公正概念的长处是，它保护无辜的人不受社会效益的侵害。它的主要作用是提出我们两个问题的第一个：在这个案例中惩罚是可允许的吗？然后，如果对这个问题的回答是肯定的，公正就可能多半留给效用去决定事实上在本案应该应用何种惩罚。然而，对第二个问题的回答不完全是一个效用问题。有时，将罪犯判处“惩戒性”惩罚也许是有用的，即比所犯具

体罪行实际上应该接受的更为严厉。如果如此，惩罚就超过了罪犯理应接受的公正的惩罚。在这种情况下，法官应该权衡社会效益的要求和公正的要求。值得指出的是，在这方面惩罚是一个公正受罚问题这个观念也是为了保护个人，即使他不是无辜的人，不受社会效益要求之害。

在功利主义不能考虑对个人要公正的强有力要求的地方，目的原则使问题一目了然。蓄意的罪犯丧失了他被当作目的的权利。鉴于他已经做的事（但这是公正问题，并非其他），就可将他当作手段以实现社会的目的，而不考虑他自己的目的（他的愿望）。但即使如此，在某种意义上，这没有违反他的目的（他的选择），因为他蓄意选择一种他知道会使他受到惩罚的行动方针。

（iv）道德的个人性质。目的原则没有克服因特殊个人关系而对功利主义的整个反对意见。在告诉我们将所有人当作目的（在尊重愿望和选择的完全意义上）时，它没有表明为什么对亲友的道德义务要比对其他人强。当然，由于费纳龙大主教对社会更有用，要求你应该优先抢救他，而不是你的母亲，这并不直接违反日常道德意识。就此而言，它不像功利主义那样引起反对。葛德文的观点要我们作为手段考虑费纳龙及其仆人。如果你遵循康德的戒律，将他们看作目的，他们就都要求被抢救，你就没有资格根据效用让费纳龙得到优先。就此而言，目的原则比功利主义更合理。但它并没有说明为什么你应该优先抢救你的母亲。这种假设的境况是要求发生冲突的一个例子，我们已经看到目的原则不能提供解决这些冲突的标准。

然而，它在行动结果方面确实考虑到了道德的个人性质。按照康德的观点，正确的行动不是产生最大限度幸福本

身的问题。康德的原则要求我们将人当作目的。因此，如果在改善（或维持）现在人的生活质量与牺牲平均幸福而增加人数之间面临抉择，康德主义原则引导我们将前者列为优先，因为我们不得不考虑现在人的愿望和选择，而在另一方面未来潜在的人仅是可能性。当然，现在存在的大多数人，他们自己也许为了有更多的人口，选择牺牲他们自己的部分幸福，这是可以理解的。在这种情况下，照顾到他们的目的要求将后者列为优先。要点是，目的原则并不像功利主义那样，隐含着—个与我们时代的现实道德意识相反的结论。

这一评述的结果是，目的原则在满足公正要求和（部分）解释伦理学的个人性质方面干得比功利主义好。但这两个理论在说明我们如何达到伦理观方面都留下了空白，都未能提供解决要求冲突的单一标准。

在处理留下的困难上，直觉主义肯定并不比目的原则更令人满意。例如它说，直觉知道伦理学的自明原则，原则之间的冲突应由直觉来解决。但在这里同一个词是在两个不同的意义上使用的。“直觉到”自明的原则应是在智力上把握一个必然真理，而“直觉到”原则之间冲突的解决办法应是权衡冲突义务或要求的不同力度或紧迫性的结果。前者可与在逻辑学和数学等形式科学中使用智力相比拟，在形式科学中我们理解一条公理的主语与谓语，或一次推论的前提与结论之间的必然联系；后者可与在经验科学中运用判断相比拟，在经验科学中我们衡量支持与反对假说的证据。一类“直觉”导致必然性，另一类“直觉”导致盖然性。

可以再一次说，直觉主义作为一个理论是不充分的，但足以精确描述作为常识的道德思维。它描绘但并没有说明的

两类道德判断之间的区别，要求进一步探究。这种区别在于这两种道德判断之间：一种道德判断是普遍原则的直接接受和应用，另一种道德判断是在原则冲突之间进行判定的结果。

在第3章，我注意到海厄教授特别强调的道德判断的特点，即普遍性，我说在这个问题上海厄复活了康德理论的一个方面。在本章中，我们已经看到康德如何将这个普遍性引入他的绝对命令的第一个公式中。康德将道德判断与立法加以比较；我们应该考虑到我们的道德判断仿佛是我们正在制订每个人遵循的法律。当应用来阐明道德规则或将规则简单应用于特定实例时，这种类比是有帮助的：“我应该信守诺言”或“我必须在中午12点到达皮卡迪利广场，因为我已经答应那时在那里与我的朋友约翰会面。”这个义务不是特别为我的。每一个人应该信守诺言；已经答应在确定时间、确定地点与一位朋友会面的任何人，有义务在那个时间、那个地方会见他。但是否应该认为解决冲突、难题的道德判断也是像为每个人立法一样显然是可普遍应用的呢？

为了了解这一论点，我们需要列举一个道德难题的重要例子。在冲突的一种场合，在那里几乎所有人都对哪一种要求最强有力意见一致，实际上没有真正的冲突。我在前面的一章中给出过这样的例子：有人为了驱车将重病的邻居送往医院，违背了在剧院会见一个朋友的诺言。道德结论不会像当不存在冲突的要求时应该帮助人那样有百分之百的确定性，但当一种要求比另一种更重要时，还说“我可能应该优先帮助我的邻居”，那就有点儿傻了。从现实生活，而不从虚构假说中列举一个例子也是有用的。法国20世纪的存在主义者让-保罗·萨特（Jean-Paul Sartre），当他讨论在

第二次大战期间法国占领区他的一个年轻朋友的难题时，清楚地阐明了这一论点。这位年轻人面临着去参加抵抗运动，还是与他的寡母呆在一起的抉择。（这个例子比葛德文虚构的去抢救费纳龙大主教还是抢救他的母亲的例子更有意义。）他应该优先选择哪一条路？对这个问题没有明显的答案。如果这位年轻人决定他应该参加抵抗运动，他是否也认为这对处于他这种境况的任何人也是合适的决定？反之，由于他发现这个决定如此困难，他将会认为作出其他决定的另外某个人也同样没有资格作决定吗？在一个真正的道德难题中，并没有答案告诉我们要做的这个正确的事情是什么。对每一种可供选择的办法，有许多可说的。这要有个人来作决定，当某一特定的个人确实作了决定，他知道另外的人可作出不同的决定，他并不认为他自己的决定是其他人必然应该仿效的决定。

如果能将直截了当的道德判断与立法相比拟，将道德难题的解决与某种判决相比拟更好，法院作出决定一种要求压倒另一种要求。立法是国会的行动，一种普遍的声明，要求每个人在某些规定的境况下采取这样那样的行动。这类似表述某一普遍的道德原则。法院的判决有时是一个决定某一法律规则是否覆盖特定境况的问题，这好比决定某一道德原则是否适用于某一个别情况（如严格地说，“圆场谎”是否是谎言，应谴责为错误）。在其他时候，法院的判决是决定应该认为两个冲突的要求或原则中哪一个更重要，这好比在道德难题中决定干什么。法律要求的冲突没有造成真正的困难（好比驱车送有病的邻居去医院的要求与在剧院会见朋友的要求之间容易解决的道德冲突），这种冲突一般不会出现在法庭上；它在“法庭以外”根据律师的建议解决。来到法庭

的案例是有经验的法官完全有可能优先选择可得的种种决定，而且即使这种案例在不止一个法官面前上诉听证，法官们在他们的结论上往往发生分裂。在法律上，由高等法院最后达到的决定，即使是由多数作出的，肯定也被认为对未来案例具有约束力。这意味着在这些案例中的判决具有立法力；在提出同样问题的下一个案例中，就不会有难题了。但这样做是为了方便，以节省进一步的费用和减少不确定性。同样的考虑不适用于伦理学难题。与之相反，有合理的理由说，在伦理学中，我们不应该只是遵循别人的例子，而应该试图自己作决定，作为道德人采取行动，能够在人类生活的困难问题上作出决定。

这是萨特存在主义伦理学的重心。按照萨特的观点，作为人类最重要的事情是，我们能够为我们自己作出选择。他作出结论说，价值是选择的结果；我们通过我们自己的选择确定我们的价值。如果这应用于所有价值，它造成道德上的无政府状态，在其中人文主义伦理学（像康德的伦理学或我们称之为“高级”宗教的伦理学）并不比虐待狂、法西斯主义或种族主义更正确。当一个种族主义者给予一群人比另一群人更高的价值时，按照这种解释，就没有合理的理由批评他的观点；价值是由任何个人确定的东西。但是如果存在主义的论点仅适用于解决义务的冲突，它更为合情合理，尤其是因为普遍性观念对这些决定似乎不合适。

即使对萨特观点这种局限的使用，也需要进一步的限制。萨特的谈论仿佛确定一个人价值的选择是非理性的和不理性的。我们只是“选择”，犹如从天而降。“自由向我袭来，像霹雳一样”，萨特的剧本 *Les Mouches* 中的俄瑞斯忒斯（Orestes）如是说。但这不是选择。萨特在现实生活中的

年轻朋友，当面临他的难题时，不得不想到他冲突的义务，不得不最后判定其中之一更为重要，或者对他有更大的要求，如此等等。

在讨论向康德主义伦理学（也是向直觉主义和功利主义）提出的第一个认识论困难时，我说我们不必遵循康德将目的原则看作自明真理。我们可以将它解释为具有想像性的同情心引起的。想像性同情心产生义务感，产生行动的动机，以便帮助实现我们所同情的那个人的目的。对于那些我们有亲密关系的人，这种同情心最为强有力。这就是为什么以特别强度感受到友谊和家庭关系的联系。当我们想到想像性同情心提供给我们的对他人的了解时，我们认识到所有人都在同一条船上，拥有愿望和作出选择，但缺乏自我实现的能力。于是，我们达到了康德的将所有人看作目的的原则。进一步的思考引导到经过修改的目的原则，它也照顾到非人动物。因此，我们在理智上能够了解，目的原则延伸到所有有理性的和有感觉的存在物。但是我们感情的强度依赖我们个人的联系。一个人也许感觉到，他对他寡母的义务强于他对受纳粹压迫的所有人的义务。另一个人也许受到想像更大人群困难处境的经验的影响，他感到对他们有更强的义务。

这是提出一种心理学说明，说明如何在冲突要求之间作出判定，为什么不同的个人作出不同的判定。（它也说明了为什么特殊个人关系的联系对伦理学中的很多方面很重要，对目的原则的简单理解不包括这一论点。）它没有提出我们应该如何判定的标准。我并不认为提供这种标准是可能的；对解决道德难题没有正确的答案。但是至少这种说明表明，判定不是在黑暗中的盲目行动。它依赖想像力和同情心的道德因素。

伦理学和政治

7 公 正

乍一看来，政治似乎与伦理学的精神相对立。伦理学的关键是利他主义，而政治更为无情；政治必须考虑人性中自我利益的突出地位，并体现在政治家自己争权夺利的行为中。但大多数政治家依然用伦理学术语想到他们的目标——公共利益、社会公正、摆脱压迫或摆脱贫困。政治党派赋予这些概念的重要性不同，规定了它的政治立场，即使它的行动往往受不那么冲动的感情驱使。保守派和自由派强调自由和个人主动性，社会主义派强调平等和社会公正。

政治态度的差异尤其集中在公正和自由两个概念上。每个人都支持公正，但对它的解释不同。每个人都支持自由，但不是同样的自由。左派给予“社会公正”以优先地位，意在朝着更大的平等和消除贫困的方向改革社会。右派的公正概念（他不喜欢使用“社会公正”这个短语）更重视法律、秩序、稳定性、鼓励企业和功绩等价值。右派也强调自由，将它与企业、国家最小限度的干预、鼓励人们自立联系起来。左派不大重视这些事情，比较起来重视国家干预的必要、社会的团结互助，也就是“社会公正”。这不是说左派不重视自由。相反，他同意自由是一种基本的价值，要作为社会目标加以保持，只要它不失去控制，尤其在经济生活中。或者更正确地说，这适合于也是民主派的左派。不相信民主的人（他们也许是政治上的左派，也许是右派）则不

同。他们不关心通常理解的自由；反之，他们维护对自由的一种特殊解释，当他们被谴责为为了国家的集体利益而牺牲个人时用它作为辩护机制。

公正和自由是政治思想的两个基本概念。每一个社会需要维持某种结构，每一个深思熟虑的社会需要某种关于这种结构的概念。公正是社会价值的基本概念；它使社会凝聚在一起。但是由于每一个社会由个别的人组成，在社会凝聚与每一个个别的人体验的独立和各自认同的感情之间必定会发生张力。这表现在自由的概念中。所以很容易将公正和自由彼此加以对照：公正是社会价值，而自由非常关注个人，随时准备维护个人权利，反对国家的要求。然而，公正不止有一个侧面，它往往与自由在一起支持个人反对作为整体的社会的要求。我们在第5和6章看到了这一点；功利主义对社会普遍福利的关注会与对个人的公正观念发生冲突。

公正是一个复杂的概念。它既出现在法律中，也出现在伦理学中，在这些思想领域的每一个内它有保守方面和改革方面。应该说法律的整体是关注公正。任命法官是为了根据法律主持公正。不管他们是在实施刑法还是民法，他们的职责是为公正服务。在伦理学中，公正概念不那么贯穿一切。公正是一种美德，但不是所有美德都叫公正。它是最基本的社会美德，因此在某种意义上它也是最重要的社会美德。但从另一个观点来看，也可以说它不如超越期望的那些美德，如慷慨、勇敢、自我牺牲等美德那么重要，或者至少不那么令人钦佩。法律中的公正和伦理学中的公正是不同的，但不是分离的概念。公正的观念总具有伦理学的色彩，当在法律中使用它时，或应用于作为整体的法律制度中时，它提醒人们，一般理解的法律不单是一组要实施的古老规则；法律有

其伦理学目的，一般期望法律使用合乎伦理的方法。

我已经说过，法律中的公正和社会伦理学中的公正都具有保守的方面和进步的方面。让我们首先看一看法律。

法律主要是一种保守的体制，因此律师倾向于采取保守的观点。法律的存在是为维持社会秩序。当按照刑法处理违法者时，意向是保存社会及其运行方式。社会有工作机制，它依赖人们遵守规则。破坏规则的人要受到惩罚，可以说这是为了修补犯规造成的裂痕。当按照民法来考虑和解决个人或团体之间的争端时，意向是保护现存的权利制度。如果一个人侵犯了另一个人的权利，就应要求他恢复平衡，补偿损失或付给赔偿金，或至少今后要尊重受损害一方的权利。在这些类型的实例中，法律公正的程序都是保守的，保护和恢复已确立的秩序。

但法律也有它进步或改革的方面。法令（立法结构制订的法律）按照什么是公平、什么是正当的新观念改变规则。我要从英国最近立法中列举一些例子，但这些例子也能代表其他许多国家的最近立法。在 20 世纪，有一些关于妇女地位和法律的新法律，使她们能够选举，在国会中有她们的代表，禁止在机会、任命和报酬方面歧视她们。有关于家庭权利的新法律，扩展离婚的理由，改变继承规则。有关于社会保障的新法律，使国家对在满足疾病、老年和失业等基本需要方面负责。有关于劳动保护的新法律，要求在工厂有安全防护措施，禁止不公平地辞退职工，限制雇主使职工过剩的权力。有关于工会作用的新法律，承认和规定罢工的权利，为罢工寻找支持的权利，允许或禁止雇用非工会会员。法律公正的进步方面越来越经常表现在立法机构颁布的法令、新法律中。但也可以看到，尽管在较小范围内，法官也制订法

律，当法官的决定扩大判例法时，目的往往只是澄清什么地方不确定，或消除无意中产生的矛盾；但在相当多的实例中目的不止于此，而要为了有利于目前伦理学观念而修改或扩展法律。一个普通的例子是过去半世纪内英国习惯法的逐渐变化，将人置于财产之前，而不是相反。^① 一个具体的例子是1932年著名的唐纳休对史蒂文森（*Donoghue v. Stevenson*）案件（事实上是个苏格兰案件，因为它由上院决定，也影响英国法律），当从道德观点看认为玩忽职守法有缺陷时，高级法官利用这个案例作为扩展这个法律的机会。^②

在社会伦理学中，正如在法律中一样，公正的保守方面坚持已确立的秩序。人们有权保持他们有的东西。一个人可选择放弃属于他的东西，但如果他要抱住它不放，他有一切权利这样做。再者，许多人认为取消现存不同工作工资差别是不公正的；如果一群工人的工资被另一群以前比他们低的工人超过，他们往往认为公正要求恢复平衡；他们已经丧失了行列中的位置，而夹塞儿是不公平的。

同时，几乎所有人都赋予公正以改革的作用，允许根据需要或功绩规定新的权利。尽管夹塞儿不公平，我们不说在所有情况下都是“谁先来，就为谁先服务”；如果在船上的危难乘客不得不乘救生艇，那是“妇幼优先”；如果一人职位有若干候选人，让贤能者优先于先来者，这没有什么不公

① 参阅邓宁（Denning）爵士在戴维斯对约翰逊（*Davis v. Johnson*）案件中所作的判决，[1979] A. C. 264，在274上：“在19世纪，法律对财产权利给予高度重视。但……在现代法律已改变了方向。社会公正要求，在严格的意义上应该将个人权利置于比财产权利更优先的地位。”

② 参阅帕特利克（勋爵）·德夫林（Patrick [Lord] Devlin），《法官》（*The Judge*）（1997），第94页。

正的。让富人花费一些来帮助穷人和无家可归者是应该的。保持不同工作工资差别的公正并不要求任何阶层的人留在他们在既定等级系统中的位置上；相反，如果他们特别有才能或特别努力，奖励他们，并提升他们的社会等级，这是公正的。

保守的公正试图保持事情不变，其假定是每个人从稳定的社会中得益，尽管任何现实的社会秩序都是有缺陷的。改革的公正试图纠正这些缺陷，重新分配权利，以形成更为公平的社会。但什么是公平的？对此，总是有两种不同的、显然不相容的观念。

首先有取决于功过的公正观念。这在刑法公正（公正概念的保守作用的一个方面）以及社会伦理学的公平概念中可以看到。刑法公正是一个惩罚犯法有罪的人的问题，惩罚没有干什么理应受罚的事的人是不公正的。同样，公正的奖励必须与功绩有关：奖励或奖金应该给理应得到它的人。绕过理应得到奖金的候选人或竞争者，将它给了不应得到它的人，这是不公正的、不公平的。在战争结束时给予在军队中为国效劳的人退伍金，以承认他们对社会的服务。将他们与没有作出同样牺牲，而一直继续它们正常文职生涯的那些人同等对待，这是不公正的。同样的事情也适用于给人以责任和机会。谁应该被任命为经理或领班，校长或教师这个职位？这个职位不应该是给做这一工作最有能力的人吗？绕过最有功勋的候选人，而去任命不那么能干、不那么够格的人，岂非不公平吗？应该将优等毕业生荣誉和研究生奖学金给哪一个学生？它不应该是在功课上已经显示最有才能的学生吗？给一个成绩不那么好的候选人岂非不公平吗？

这些例子说明了一种公正观念，其中分配效益或负担的

决定因素是功过。按照这种观点，公正要求我们将所有人看作具有同等价值和具有同等要求。偏爱一些人，歧视另一些人是不公正的——除了为了满足特殊的需要。我们应该为穷人、病人、残疾人做些特别的事情，因为与大多数人相比，他们处于不利地位。我们应该尽我们可能努力使他们达到或接近与更幸运的人的平等地位。虽然歧视待人是不平等，因而往往是不公正的（根据公正的平均主义概念），但优待穷人有其平等主义的目的。给穷人更多是因为他们拥有更少；这是试图减少不平等，接近人人平等的理想，这是完全的公正。然而，种种的歧视无论在效果上还是在方法上都是非平等主义的；它们增加现存的不平等。有特殊才能的个人已经有了优于普通人的有利条件。如果你给它特殊奖励，或特殊奖金，或特别好的工作，你就增加了他的有利条件。这样做对社会也许是有用的；给这个有特殊才能的人委以特殊的工作，例如经营一家企业，管理一所学校，他做这种工作比起不那么有才能的别人，无疑会给社会带来更多的效益。因此，训练有才能的个人，委以负责的工作，付给他们较高的工资作为鼓励，是有意义的。这在社会上是有用的，由于这个理由也是正确的，但不能自命是公正的。按照这个观点，除了帮助地位低的人与其他人接近平等外，严格的公正要求我们同样对待每一个人。

这是第二种公正观念，它也具有说服力。然而，公正的两个观念是彼此不相容的。我们如何在它们之间作出判定？每一个观念对我们的道德意识具有直觉上的吸引力，虽然有些人相当强烈地支持一种观念，有些人则相当强烈地支持另一种观念。有没有任何合乎理性的方法在它们之间作出抉择？

约翰·罗尔斯 (John Rawls) 教授^① 为用合乎理性的方法解决公正原则提出了独创性的建议。建议旨在成为一个避免诉诸直觉、得到矛盾答案的方法。罗尔斯利用假设性社会契约方法，社会契约是早期政治哲学熟悉的概念，但用作不同的目的。罗尔斯告诉我们想像有一些人，它们知道社会科学的普遍规律，但对所有具体事实一无所知，包括他们自己的能力，他们自己的历史，他们在社会中的地位，还有这个社会的时间和地点。要求他们同意分配利益和负担的原则。罗尔斯继续说，我们可以设想，他们根据自我利益来考虑问题，努力使他们的收益达到最大限度，负担达到最小限度。但他们不知道他们自己在系统中处于什么地方。他们也许在社会等级的顶端，或者他们也许在底层。罗尔斯说，因此他们会设法为处于等级底层的人创造尽可能好的条件，万一他们自己处于底层。他们的决定受自我利益驱使，但由于“无知之幕”会有不偏不倚地有利于每个人利益的结果。按照罗尔斯的观点，这就是公正或公平的观念：这是体制安排不偏不倚地使每个人得益，我们可以通过想像对个人境况无知时订立社会契约来达到对公正的理解。

罗尔斯并没有建议，可以将公正概念等同于自我利益观念。公正在两个人之间基本上是不偏不倚的。如果你问你自己在任何境况下什么是对一个问题的公正或公平的解决，你不应该根据自我利益来考虑，将你自己置于优于他人的地位。但麻烦是，如果只是告诉人们根据公正凭直觉来考虑，他们将提出不同的和矛盾的答案。根据自我利益来进行合乎理性的计算将避免仅仅援引公正的直觉，但这种计算通常不

① 《公正论》(A Theory of Justice, 1971 和 1972)。

能使我们达到我们需要的不偏不倚。在对个人境况一无所知的情况下进行计算的假说，是增加不偏不倚性的方法。如果在任何可能的情况下我不得不考虑我自己的利益，我也就是在考虑所有人的利益，不只是考虑我自己的。

那么，在对具体事实一无所知的情况下订立这种假设性契约的结果是什么？按照罗尔斯的看法，在想像境况下的人会首先尽力求得最大限度的平等自由，然后第二他们会同意离开平等，以改善每个人，包括处于最不利条件的人的生活。第二个原则的要点是，区分公正的不平等与不公正的不平等。如果给有才能的人特殊的奖励或特殊的机会不仅为这些少数人带来重大的好处，虽然引起不平等，而且其结果也改善整个社会普遍生活水准，包括最穷苦人的生活水准，那么这种不平等是可得到辩护的。但如果效益的增加只有利于特权集团，而丝毫没有改善穷人的命运，那么这种不平等是得不到辩护的。

这个结论赋予公正的平等概念以优先地位。它也提供了另一个奖励有别的概念，虽然严格说来，不是根据功绩。它说，奖励有别可得到辩护，不是因为得到奖励的人理应得到这些奖励，而是因为这种奖励有利于整个社会，尤其是有利于它最贫困的成员。换言之，根据社会效用和帮助穷人的理由，不平等可得到辩护。因此，罗尔斯的公正观念支持将平等/需要概念置于优先地位，包括掺和一些普遍效用，但是实际上排除了对功过本身的评价。这个结论不会适合每个人的胃口，但至少为解决两个传统概念之间作出抉择的难题时，它是相当明确的。如果通过理性思维过程，而不是诉诸直觉信念，真正达到了这个结论，我们就应该接受它。

然而，事实上，罗尔斯的结论并非纯粹依靠对任何人都

明显的理性计算。不存在特殊考虑的一般平等概念是足够合乎理性的。为了有利于所有人而离开平等也是如此。但为什么特别强调有利于穷人呢？当然，在直觉上说，这诉诸于我们的公正感，或无论如何诉诸于我们的道德感。但是，罗尔斯是否成功地表明，如果我们对个人境况一无所知，将诉诸于自我利益感？

罗尔斯假定，一个合乎理性的追求自我利益的人总是四平八稳的，更多地考虑到如果他运气不好使他的情况不致太糟。设这个假设的订约者思考两个可供选择的社会。一个社会仿效激进的福利国家政策，总想为处于社会等级底层的人提供支持，但不可避免要给其他人课以高税，因此谁也不会太富。第二个社会对穷人仍然给予支持，但不那么多，所以它给一些人机会用他们特殊的才能，特殊的努力，或纯粹靠运气来获得光彩夺目的奖金。如果问我们这两个社会中哪一个更为公正的社会，我们也许会说是第一个，但这是一个直觉判断。如果问我们，对他的能力和运气究竟会如何一无所知的单纯追求自我利益的人会在这两个社会中选择哪一个，他显然会选择第一个吗？为什么他必然应该四平八稳，主要考虑如果他运气不好会对他发生什么？为什么他不应该冒点儿风险？在第二个社会，即使他掉到了底层，他也不会太糟，他总有机会成为幸运的少数人之一。

自我利益概念本身并不意味着在作出抉择时偏好小心翼翼还是果敢大胆。罗尔斯假定追求自我利益的人将会小心翼翼，而不是果敢大胆，这并不正确。这显然是由于如下的事实：罗尔斯第一个公正原则的假定正好相反，追求自我利益的人将宁愿果敢大胆，而不是小心翼翼。第一个原则要求最大限度的平等自由。这意味着参与假设的社会契约，并从自

我利益观点抉择的人将把所有人的最大限度自由置于优先地位。罗尔斯对平等自由，而不是其他种类的平等（如物质利益的平等）的规定是深思熟虑的，他已经澄清了这一点。但从他所生活的那种社会抽象出来的一个追求自我利益的人，必然给予自由以最高的优先地位，这也清楚吗？一个像罗尔斯那样的 20 世纪的美国人（以及像我自己一样的 20 世纪的英国人）会这样做。但在约瑟时代的古代埃及人又如何呢？按照《旧约》的说法，埃及人为了换取玉米，准备卖身为奴。就此而言，20 世纪的苏联公民或第三世界贫困国家的公民又如何呢？他们显然会赋予个人自由比维持生计更高的优先地位吗？罗尔斯没有使他的无知之幕后能够遮盖他自己文化的心理学效应。一个现代的美国人将高度价值赋予个人自由；他要自由地做他自己的事情，他对他自己能够果敢大胆地接受自由的风险有充分的信心。在其他文化中，不管是现在还是过去，艰难的条件使大多数人更为担心害怕，认为如果要生活下去，对自由的限制是不可避免的。假定认为追求自我利益的人作出抉择时对他自己的境况一无所知，不受特定社会经验的影响，这是完全可以理解的，但为什么我们应该说，在选择他们第一个公正原则时，他们的抉择会果敢大胆，而不是小心翼翼，而在选择他们第二个公正原则时，他们的抉择会小心翼翼，而不是果敢大胆？

于是，罗尔斯的社会契约方法，并未提供给我们一个合乎理性的方法来在两个对立的公正概念之间作出判定。这一方法的目的是达到不偏不倚性。但这可以用更简单的方法做到。为了离开有利自我的判断而达到不偏不倚的判断，你需要做的一切是设身处地。你能够运用我在第 6 章描述的想像性同情心的能力。这事实上不是公正的需要概念的心理学基

础吗？如果人们说公正要求特别注意穷人的需要，自我利益的概念是不相干的。这不是一个确定如果你发现你处于穷人中间（确实你也许会如此）就会对你提供帮助的问题。这是一个暂时忘掉你自己，考虑那些是穷人的人的问题。这确实涉及到一种与穷人的自我认同，因为如果你想像要是你是其中之一你会感受什么，你就能体会到他们感受什么。但这不是在假设，你真的是他们之中一个，而它产生的道德判断是一个利他主义的判断，不是一个有利自我的保险政策。

的确需要提出的问题是，来自对处于弱势地位的人的同情心的道德义务是否是一个公正的义务。支持公正的功绩概念的人不会否认有帮助穷人的道德义务，但他们会否认它是一个关于公正的义务。他们会说，它是一个慈善的责任，是一件比公正更美好的事情，但并不与公正混同。公正与权利无关。不存在慈善的权利，因为你对为你自己已经获得的东西拥有权利。慈善是一个恩惠或惠赐的问题。一个有良心的人会感到他具有成为慈善家的责任；如果他认为他自己仅仅是在恩赐，他会玷污作为美德的慈善的光辉。但对于受惠者来说，它是恩赐，而不是权利。作为一种责任，慈善是“超过要求的责任”，它超越了“完善义务”的责任要求于我们做的事情，公正要求于我们做的事情。

从另一方面说，人们可以反驳说，公正的功绩概念同样是误导的，它将公正归于属于伦理学不同部分的概念。给功绩以奖励，在道德上是适宜的，但有功绩的人有权得到这种奖励吗？如果他声称这是他的权利，他将玷污我们归于他的功绩的光辉。这甚至也适用于为帮某人忙而给予的奖励，但这更加适用于奖励有才能的人。如果将奖金、奖学金或负责的工作奖给最有功绩的候选人，最有才能的作为竞争对象的

人，说他理应得到这个奖是合适的，但说他有权利得到它，则是不合适的。有时认为获奖者有权利，这是完全合情合理的；如果竞争已经公开，条件是与参与者订立的契约，那么获奖者对答应给大多数成功的竞争者的奖金有契约权利。但是，大多数有才能的获得奖学金或任命的候选人，对此并无权利，尽管这是对的：他应该得到它。那么，为什么这是对的？对公正的功绩概念的批评者会说，这是对的，因为这有用。不管功绩采取提供服务的形式，还是采取显示才能的形式，它得到表扬，因为它对社会有用。功绩得到奖励，因为奖励本身有用，激励有功的人继续从事他有用的活动，激励其他人在他们可能时仿效他。社会效用并不如功利主义者主张的那样，包括道德上正确的全部，但它无疑是并确实是道德上正确的主要部分。因此，当然有奖励功绩的道德责任，一种基于效用的责任。但效用不是公正；效用往往与公正发生冲突。奖励功绩的正确性不是公正的要求。

批评和反批评在这里都有点儿过分。在西方世界，至少有强有力的传统使公正包括某种程度的慈善。这也是一个长期的传统。虽然在 19 世纪的社会主义理论中十分突出，但它可追溯到圣经（《旧约》和《新约》），并表现在中世纪的教会法中。将慈善转变为公正的趋势，有两个理由。

第一个理由是有效的覆盖。如果帮助穷人留给私人去采取主动，其结果就容易忽冷忽热。当使它成为公正问题时，这就意味着它成为整个社会的责任，必须包括在具有义务性质的征税或税收制度内，因此要求有可能作出贡献的每个人都这样做，需要得到帮助的每个人都有权得到它。

第二个理由涉及人类尊严。慈善对于行善的人是个很大的美德。当然，它对得到它的人是物质受益。它对行善者是

精神受益，但对得到它的人则不是精神受益。作为慈善、恩惠或惠赐接受某种东西，容易强化接受者地位低下的感受。作为权利接受某种东西，则不会有这种作用。这不是说，因此慈善是一件坏事，或甚至说，应该将所有慈善行动都变成公正行动。公正是基本的具有义务性质的美德，慈善或慷慨是不那么基本的、但更为崇高的美德，两者之间的区别可能是伦理思想的根本要素。需要公正作为社会伦理学的基础；慈善或慷慨是自愿的利他主义的表现，它是个人伦理学的命脉。标志着两者之间区别的潮流的消长盛衰，表明社会对待它的伦理学的认真程度。使公正包括帮助穷人的传统并没有抹杀公正与慈善之间的区别；但它将区分线移动到一个不同的层次。

另一方面，认为公正的功绩概念抹杀了公正与效用之间的区别也是错误的。归诸于功绩及其奖励的许多价值是社会效用价值，这是对的。但这不是问题的全部。

首先，我们应该再次指出，奖励的反面即惩罚并不完全依靠效用。使一个人受到惩罚的那种违法行为确实是对社会有害的行为，刑法制度的一般目的是功利主义的安全目的。再者，处以惩罚的主要目的，如果不是唯一可辩护的目的，是威慑作用，（使罪犯本人以及其他潜在的罪犯）在未来不作类似的有害行为。虽然如此，非功利主义的公正概念也起作用，使当事人理应受到惩罚成为他的责任。正是这个功过概念不依赖效用，并不时与效用发生冲突。

第二，我应该指出，看重才能，因而给有才能的人提供机会，并不总是或完全是一种功利主义的评价。外科医生、设计工程师、手艺人、牧羊人的才能对社会显然是有用的。音乐家、画家、杂技演员、小丑也是如此，因为他们的表演

给听众或观众带来快乐。缺乏外科医生、工程师、细木匠、牧羊人的社会要准备投资于训练有合适才能的人以满足它自己的社会需要。但如果同一社会也提供奖学金来训练有苗头的音乐家和画家（有谁听说过训练有苗头的杂技演员或小丑的奖学金？），这并不是这个社会认为音乐会和美术展览具有与外科手术、工程设计、做家具或照料羊群类似的社会效用。它提供奖学金，因为它看重音乐或美术才能，将它看作人类精神之花，它本身理应得到鼓励。

为什么这种特定的评价应该归于公正概念之下，尚不清楚。也许，这仅是联想的结果。才能一般得到看重，因为它有社会效用，因为有与价值服务同类的理由。艺术才能的价值主要不在于它的效用，自然足以与其他才能属于同类。但是，我怀疑这不仅仅是联想。自我实现在于发展和发挥个人天赋，这就是为什么现代伦理思想包括有教育和训练的权利这一思想，如果社会能够负担得起的话。从历史上说，随着政府对促进普遍教育提供激励，社会效用就更多。但同时也认为教育、发展自然天赋是每个人的权利，公正的要求。

个人的这种权利必定会与效用发生矛盾。联合国组织在1948年通过的《世界人权宣言》在它的条款（第26条）中关于教育权利说，基础教育应该对所有人免费，技术和职业教育应该“普遍可以得到”。对每一个能够使用它的人可以得到，还是仅对每一个能够付费的人可以得到？任何社会的资源是有限的，对社会有用的人才比对社会没有用的人才更容易得到资源，训练外科医生或计算机程序设计员比训练杂技演员或网球运动员更容易得到资源。根据公正，根据自我发展的权利，有苗头的杂技演员与有苗头的外科医生具有同样的要求，但由于他的才能缺乏社会效用（除了给观众快乐

外)，他不可能期望社会感到对此有迫切的义务。

有些人才肯定是反社会的。一个人可发展相当才能来溜门撬锁和撬开保险箱。我们应该说，这里虽然效用当然会适得其反，但甚至这种才能也有发展的公正要求吗？不，不能得出这个结论。任何权利或要求的道德力量来自目的原则，回想一下，这包括像目的王国一员那样行动。一个才能的发展和发挥作用于主要目的（选择的对象），但如果才能的发挥反对其他人的目的，那么你不将他们当作目的，就会使你自己的权利不被当作目的。^①溜门撬锁或撬开保险箱的才能是更为一般的能力（敏捷的运动，灵巧的手指，灵敏的触觉，聪明的组织）的应用，不一定要用损害他人的形式使用这些能力。公正对才能的要求是，才能满足个人的目的时，不能同时损害他人的目的。如果才能服务于许多人的目的，不单是个人单独的目的，那么效用支持这种要求。

所有这一切使两个不同的进步的公正概念之间区别在哪里？我们的讨论已经表明，公正的功绩概念，不管是涉及功过还是才能，将公正的许多道德力量归诸于社会效用。许多，但不是全部。我们关于功过和才能的道德观念包括一个非功利主义要素，即个人的权利，这是我们将它与公正概念特别联系起来的東西。于是，我一直称之为公正的功绩概念的东西，只是部分地说是一个公正概念，因为它的相当部分，也许主要部分的道德力量来源于效用概念，这与公正概念不同。

与之相对照，公正的需要概念将它的道德力量很少归诸于社会效用。有时，满足需要可能对社会有用；例如，治疗

① 参阅前书第 61 页。

一个生病的工人会帮助他更快地回去工作。但这是附带的。治疗年龄太老不能工作的人，或给找不到工作的人发放失业救济金又如何呢？救济贫困的社会义务取决于穷人的目的，不是社会的目的。

同样，这一公正概念的平等方面与效用无关。事实上，它与效用价值形成对照。正如我们在第6章已经看到的，可以正确地将效用价值归诸于人，但这与将他看作他是目的本身完全不同。当将一个人用作手段提供其他人需要的产品或服务，可以根据价值尺度，依据他工作满足其他人的目的，来评定他的有用性。如果我要一套书架，我将高度评价能够把书架做得又好、又快、又便宜的木匠，我给做得拙劣、交工延误和价钱昂贵的木匠以很低的评价。在效用价值上，即当作为手段评定时，人是不平等的；一些人比另一些人更有价值，更有用。但当我们考虑到人是目的，而不是手段时，这类评定就完全不适用。将人不平等地评定为有更多或更少价值，依赖于他作为手段满足他人需要的效率。将他们看作目的，是应该尊重他们自己目的（愿望和选择）的人，显然并不具有这种依赖性。目的形成据以评定具有多少价值的标准。手段的价值是工具性的；目的的价值决定工具的价值，但本身不决定其他东西。因此，人作为手段所具有的价值的不平等并不适用于人作为目的的价值。作为目的来考虑，人并不具有他们作为手段所有的价值不平等。这就是为什么可以说，人之间存在价值上的基本平等，尽管在他们的自然天赋或成就上有明显的不平等。公正的平等/需要概念与此密切联系。虽然由于不同人不等的效用价值，社会效用能够正确地要求有区别的对待，公正提醒我们人作为目的是基本平等的。

这一讨论的结果是，公正的功绩概念仅将它的一部分道德力量归因于公正观念，而将其他部分归因于效用，而平等/需要概念则完全是一个公正概念。是否由此得出结论说，在两者发生冲突时，应该给予平等/需要概念以优先地位，因为它是公正的更为全心全意的代表？不，并不得出这个结论。就效用的要求而言，社会福利与公正要求一样，是社会伦理学的合理成分。即使将这种冲突解释为效用与公正之间的冲突，功绩要求与需要要求之间的任何冲突仍然是一个真正的冲突。当这类冲突在例如经济政策具体问题中出现时，想给功绩优先地位的那一方将争辩说，减少贫困的最佳方法是鼓励有能力的、有事业心的人增加国家的总财富。这使一些富人更富，从而增加财富的不平等，但它也改善许多穷人的处境。（这一论证令人想起罗尔斯的公正第二原则。当他提出这个原则时，受到这部分经济理论的影响。）这个争论现在变成关于方法的意见分歧，而不是关于目的的意见分歧。那些支持给予功绩的人并不是说功绩优于需要。他们是在说，这两件事是相配合的；奖励功绩是促进帮助穷人的最佳方法。然而，这不是意味着，奖励功绩也是促进平等目的的最佳方法；功绩维护者与平等维护者之间的争论仍然是关于目的的争论。深刻的古老的政治冲突不能靠哲学分析来解决。虽然如此，哲学分析可以做很多事情来澄清问题。

8 自由

在社会和政治伦理学的哲学讨论中，有两种对立的自由概念，正如有两种对立的公正概念一样，但它们的起源不同。两个对立的进步公正概念广泛用于日常生活中的道德和政治思维；但它们都不仅是哲学家的发明。然而，自由概念情况不同。两个对立的自由概念中一个具有自由的常识意义，而另一个主要是由理论家发明的，由于这些理论家反对常识观念，因而具有特殊的意义。

自由的普通意义是不存在限制。如果我说约翰·史密斯可自由离开这个国家，我们的意思是，对他的离开没有障碍；没有法律或行政的程序阻止他离开，如果他要离开。自由总是摆脱某些可能的限制的自由，去做你要做或选择要做的事情的自由。

这一观念有不同的应用（不是不同的意义），有时对这些应用加以澄清是很重要的。选择的自由（或自由意志）与社会自由不同。当一个人自由选择可供选择的行动方针时，这意味着没有物理或心理的原因妨碍他在他面前的两种真正的办法中作出选择。例如，人们可问道，根据他可怜的存款或他个人的历史，约翰·史密斯是否真有选择呆在这个国家或移居加拿大的自由。如果他没有钱来买机票，他就根本没有移居的选择。如果他确实有钱，但他强烈依恋他的祖国英国，因而不忍心离开，这样实际上他也不可能选择移居。但是，假设他确实有真正的选择：他有钱，对他的离开也没有心理障碍。进一步假设他决定移居。他行使了他的选择自

由。可现在又有他是否有自由（有社会自由）行使他的选择的问题。在选择移居后他有自由实施他的选择吗？如果他是自由的，这意味着他不受其他人的限制或阻碍。如果约翰·史密斯没有有效的护照，检查护照的官员就会不让他登机。如果他有有效的护照（并因此有自由离开），但他有犯罪的记录，加拿大当局认为这种记录妨碍他定居加拿大，那么加拿大官员就会不让他进入他们的国家，或只让他在那里呆一段有限的时间。

我将第二种自由称为“社会自由”，因为不存在其他人施加的限制。（被关在监狱里的一个人拥有受铁窗限制的自由，但这是警官的行动使他进监狱，是狱官的行动将大门紧闭。）在英语中“liberty”（自由）这个词一般仅用于社会自由，不受其他人限制的自由；（在现代英语中）它不用于选择自由，不用于不受因物理或心理原因限制选择的自由。

选择自由提出了一个我将在第9和第10章讨论的困难哲学问题。这个问题是是否有选择自由或自由意志这种东西。社会自由则完全不同。并没有社会自由是否有可能存在的哲学问题，但对于政治理论，有一个应该在多大程度上允许社会自由的问题。

完全的社会自由是自相矛盾的，除非人们彼此不发生关系。在社会上是自由的，就是对你想做什么就做什么没有限制。但如果汤姆想做什么就做什么，不考虑对他邻居迪克和哈里的影响，他就是选择不让迪克和哈里他们想做什么就做什么。例如，汤姆要在清晨两点钟弹吉他，那时迪克要睡觉，汤姆想做什么就做什么的自由，就干扰了迪克他想做什么就做什么的自由。如果我们没有法律限制我们想做什么就做什么的自由，在某种意义上我们应该是完全自由的，有

不受所有法律限制的自由。但是，根据对境遇的更为广泛的理解，我们的自由很少，我们想做什么就做什么的真正机会很少，因为我们的行为受到其他人肆无忌惮行为的限制。我们该是在其他人的任性或贪婪的摆布之下，我们谁也不是坚强得或聪明得足以防备所有袭击者。对所有人的完全法律自由就是对任何人几乎没有有效的自由。

因此，显然如果要使社会自由成为有效的，必须限制社会自由。政治理论问题是，这种限制应该走多远。个人的自由与国家的权威之间的那条线应该划在哪里？一个在他的价值尺度上将自由放得很高的政治理论家，会支持与其他人类类似的自由相容的最大量的自由。他将告诉我们，国家的主要功能，是保护它所有公民的自由。为了做到这一点，它需要限制自由，但这种限制应该尽可能地少。一个更为看重安全和害怕自由危险的政治理论家，会支持扩大国家权威的范围，缩小个人自由量。这两类理论家对赋予自由和安全的相对重要性意见不一，因此也对自由与权威之间那条线划在哪里意见不一。但他们对自由与权威是相对立的这一点意见一致；一个多了，另一个就少。

然而，在关于政治的哲学思想中，有一个传统否认自由与权威是相对立的。这就产生了第二个自由概念，这个概念与常识概念相对立。它来源于支持赋予国家更大程度权威的同样态度：关注安全，敏锐地觉察到让人们想做什么就做什么的危险。但它拒绝接受认为允许人们想做什么就做什么就是自由的常识观点。自由是受人尊重的名词。每个人都支持它。如果你说自由是件坏事，你就得不到多大支持。而由于自由到处受人尊重，必定有可靠的理由支持它。理应受到尊重的真正自由，必定不同于将自由误解为允许想做什么就做

什么的概念。因此，这种思想传统支持最大限度的权威，试图论证真正的自由与权威是携手并进的。

这一论证是精心推敲的，需要阐明细节。但首先为这一特殊的自由概念找到一个名词更为方便，这个自由概念与自由的常识意义是死对头。以赛亚·伯林（Isaiah Berlin）爵士^①称这两个概念为“积极”的自由和“消极”的自由，这是误导的。常识概念确实从反面界定自由为不受限制，但它也有积极的方面；自由的常识观念总是去做某件事情的自由和不受某种限制的自由。约翰·斯图亚特·米尔是这种自由概念的最受人敬慕和最受人非难的支持者，他发现自由的主要价值在于个性的发展，^②这肯定是个积极概念。常识概念批评者所痛惜的不是缺乏积极方面，而是它的积极方面的性质。在本章开始时，我说一般理解的自由总是摆脱某种限制的自由，总是去做你要做或选择做某件事情的自由。记住可供选择的“要或选择”是重要的，因为往往有这样的情况，一个人要求有信仰自由和选择做他认为正确的事情的自由，但这种事情不得人心，因此容易给他带来不愉快的后果。在这种情况下，他所做的事不是他要做的，或他想做的。随大流对他更舒服一点儿。但他选择做另外的事，因为他认为这样做是正确的。然而，这种境况是个例外。一般来说，自由或社会自由是做你想做的事的自由。这就是常识概念批评者所痛惜的。如果自由的积极方面是做一个人想做的事的自由，那么自由的价值取决于满足愿望的价值。批评者

① 《自由的两个概念》（*Two Concepts of Liberty*, 1958），重印于《自由四论》（*Four Essays on Liberty*, 1969）中。

② 《论自由》（*On Liberty*），第3章。

反对这一点，因为他们认为自由的价值高，而满足愿望的价值低。他们要自由依赖于比愿望更高尚的东西。他们的观点与常识概念之间的区别不是积极概念和消极概念之间的区别，而是好高骛远的观念与脚踏实地的观念之间的区别。

我将称这种观点为唯心主义自由概念，因为 19 世纪以客观唯心主义者闻名的哲学家持有这种充分发展的概念。在这里，“唯心主义”一词与持有理想无关。^①在一般哲学中，“唯心主义”这个术语用来指认为心的内容（“观念”）是实在的，而物质则不是实在的理论。这似乎是一种十分古怪的理论，尽管对它的论证不可忽视。然而，19 世纪客观唯心主义者（黑格尔及其追随者）与例如巴克莱（Berkeley）主教共有的这种主张，与他们的自由概念鲜有关系。伯林称之为自由的“积极”概念开始于古代世界的柏拉图，在 18 世纪一定程度上为卢梭所发展。然后，又为黑格尔及其追随者所继承，并得到进一步发展。他们的自由概念与他们的伦理学的联系，比与他们的唯心主义形而上学理论的联系更为密切。

我们通常说，自由与权威是互相对立的。自由（通常）是做你想做的事。权威禁止人们去做恰恰是他们想做的事；它要求他们去做这个，禁止他们去做那个。我们已经看到要有这种限制的论点。如果享有某种自由应该得到保护，就必须限制其他自由，否则这其他自由会使第一类自由成为不可能。权威为保护自由所必需。但是，绝对权威当然会使我们没有任何自由；没有权威导致没有自由，绝对权威也导致没

① 在英语中，“唯心主义”一词为 *idealism*，该词又有“理想主义”之意。——译者

有自由。至少，如果我们将自由理解为有可能做我想做的事，就会如此。

唯心主义的自由概念提出了构成悖论的论点：权威加强了自由；不仅是权威保护有限的自由（我们已经看到这一点的真理性），而且是追随权威才是真正的自由，一个人能够“被强迫成为自由的”。^①显然，这必定是在一种奇怪的使用“自由”一词的；当然唯心主义理论拒绝认为自由是做你想做的事的常识观点。

事实上，自由却开始于这种拒绝。常识观念是，自由是对你想做什么就做什么没有限制。哲学唯心主义者说，但是这意味着根据欲望行动，而根据欲望行动不是一件好事。好事是做正确的事，或根据义务感行动。义务和欲望可能发生冲突，如果一个人在这种情况下让位给欲望，他并不是在做对的或好的事，他也不是自由地行动；他在受他的欲望奴役。考虑一下有酒瘾或药瘾的人。他渴求威士忌或海洛英。他知道它在毁坏他的健康，他应该停用；但他不能。难道他不是受他饮酒或吸毒的欲望的奴役吗？如果他被迫地不能得到烈酒或毒品，最终由于无法维持而使他对这些东西的渴求消失，难道他不是从可怕的虐待中解放出来了吗？如果你同意这一点，那么人们能不能在酒精中毒者与通常少量饮酒的人之间划下一条固定的界线？人们能够在服用致幻剂的药瘾者与抽吸烟草的烟瘾者之间划下一条明确的界线吗？不是有许多吸烟者，他们认为应该戒烟而做不到吗？正如酒精中毒者是烈酒的奴隶一样，他们不是烟草的奴隶吗？

论证进行到这里，就要问：我们是否能够在药瘾与屈服

① 这句话来自卢梭《社会契约论》(Du contract sociale), I. 7.

于任何欲望之间划一条固定的界线。我们不能在酒精中毒者与每天少量饮酒，但不饮酒就会感到茫然若失的人之间划一条明确的界线。我们不能在酒精中毒者与经常想喝点儿酒的人之间划一条明确的界线。做你想做的事，根据欲望行动，是走向被奴役之路，唯心主义者如是说。唯一真正的行动是合乎理性地行动，根据什么是正确的想法行动。

唯心主义者认为，他的论证得到了自由意志考虑的确证。许多哲学家同意，欲望的动机以决定论的形式起作用。这与我们刚才谈到的事情是一致的。一个酒精中毒者，或一个药瘾者或烟瘾者，对他做的事无能为力。他就是不可能使用他的足够的意志力来抵制诱惑。如果你同意在屈服于成瘾与被日常的欲望驱使之间不可能划一条清楚的界线，如果你也同意前者是被迫的行为，那么似乎得出的结论是，后者也是被迫的行为。因此，所有受欲望驱使的行动都是被迫的和被决定的。且说，在作出道德选择的境况下，人有自由意志。说他应该做某件事情，就意味着他能够做它，其实就是他能选择是否做它。道德选择的境况往往就是义务与欲望冲突的境况。于是，如果受欲望驱使是被迫的，且道德选择是自由的，结论该是：选择自由必定仅仅附着于被义务感驱使的行动。这个结论似乎是，根据理性行动，根据是非曲直的考虑来行动，是自由的，而根据欲望行动是不自由的。

这个结论与我刚刚讨论过的结论十分相同。其要点是，唯心主义哲学家据此认为，选择自由与在社会和政治讨论中出现的自由是一回事。在社会和政治意义上，自由与奴役或束缚相对照。自由意志与被迫相对照。由于我们能够谈论受欲望奴役，认为它的对立面选择自由是社会自由的本质，这是自然的。

因此，唯心主义哲学家的结论是做你想做的事不是真正的自由；它是一种束缚，受欲望所迫。真正的自由是自由意志，仅当一个人做正确的事情时，当他被理性、被义务感驱使时，他才能行使这种自由意志。

到目前为止，这个论证还没有任何特殊的政治含义。但现在我们必须往前走。人们往往不去选择做正确的事，这是平常的。许多人往往不知道什么是对的，这也是平常的。如果你接受自从苏格拉底以来吸引许多哲学家的一种观点，就能将这两件平常的事联系起来。这个观点是，如果一个人知道什么是对的，他就有义务做它，意思是他将不可避免地做它。他怎么能不呢？不去做它，是非理性的，他必定是理性人，因为他知道什么是对的。因此，你达到的结论是，不能做正确的事的人必定是由于无知而发生差错。他并不知道什么是对的；他必定认为他正在做的事情，就是要做的正确事情，但他错了。

认为错误行为是无知的结果的这种观点，是希腊哲学家所采取的自然观点，因为错误行为的一个熟悉的希腊术语，也可指没有打中目标，说错话做错事。苏格拉底采取一种唯理智论的伦理学观点：善是知识（他是指如何获得幸福的知识），恶是无知。柏拉图赋予这种唯理智论的伦理学理论以政治色彩。知识或智慧限于少数人。无知或至少缺乏正确地称为知识的东西，是群众的命运。因此群众不可能靠他们自己获得善；他们不可能知道什么是对的，如果让他们自己管自己，他们不可能去做正确的事情。必须由聪明人向他们指出道路。对于群众，善就是按照他们聪明的统治者告诉他们的那样去做。

一个哲学的果可能比它的根更强有力。卢梭和黑格尔均

不持有唯理智论的伦理学理论，这种理论对希腊思想家更为自然；而且卢梭（然而不是黑格尔）在政治同情心方面不同于柏拉图。卢梭是一个民主派；在某些方面他是整个政治思想史上民主制度最热情的维护者。但他深受到柏拉图思想（当将它们应用于自由时）的影响，而卢梭的政治自由观点在黑格尔那里更为强有力，而黑格尔并不因卢梭倾向民主而受到约束。

我在前面不久阐述的论证路线导致这样的结论：自由不是你想做什么就去做什么，而是去做正确的事情；自由不是追随欲望，而是追随理性。作为这种观点的补充的是，智慧是少数人的特权，群众并不知道什么是正确的。就法律和國家而言，必须告诉大多数人做什么不做什么，这是普通的常识。普通人不明白他的行动对其他人会有什么影响，或者无论如何他没有想到这一点。让他自行其是，他会污染国家和大气。如果他想吃鱼，他不会想到将池塘的鱼一网打尽就没有鱼留给其他人，也没有鱼留给他自己明年吃。如果他要木头，他将树砍掉，不考虑这样会引起水土流失。普通人不知道这些事情，或想不到这些事情。需要告诉他为了其他人、未来世代以及事实上还有他自己将来的利益而不能做什么。在许多社会问题上，普通人是无知的，必须告诉他们正确的是什么。

但是现在，如果做正确的事情和追随理性就是自由，人们可能争辩说，是法律和长官告诉我们在社会问题上什么是合乎理性的，要做的正确的事情是什么，因此是法律和长官使我们成为自由的。那些自己深明大义而据以行动的贤哲当然是自由人，他自由选择合乎道德的行动。但普通蠢人不明事理，必须告诉他做什么，必须不时地命令他做什么，并且

如有必要用惩罚的威胁使他做。根据这种论证路线，也是法律使他成为自由的，因为法律使他做正确的和合乎理性的事情；如果必须用惩罚迫使他，那么他就是“被迫成为自由的”。

这是一个具有悖论性质的结论，然而你可以看到导致这个结论的论证是复杂的，每一步都具有说服力——直到我们因奇怪的结论愕然而止。唯心主义的自由理论不仅是一种理论，而且是巧妙编织的蛛网，看起来令人惊叹，但意义不大。它对实际的政治运动有过强烈的影响。虽然它似乎具有某种深刻性，但我认为它是深刻地错误的。我将对它提出三点批评。

(1) 从有些欲望使人成为它们的奴隶这一事实，不能推出所有欲望都使人成为它们的奴隶。这好比你论证说，因为有些人鼻子是红的，因此所有人的鼻子也是红的。但你不能在药瘾与普通欲望之间划一条固定的线这一论证又如何呢？这是对的，但这并不意味着，在标尺的一端与另一端之间没有区别。用红鼻子人来作类比。设你在冷天将许多人排成一队；你要红鼻子人站在队的一头，蓝鼻子人站在另一头，然后让鼻子接近红的或接近蓝的人排在中间。如果你那时检阅他们，那么不存在一个确定的点，你可以说：“红鼻子到此为止”。当你走到汤姆那里，正好是这队人的三分之一，你能说他的鼻子是红的，还是紫的，红紫的还是紫红的？如果你要求一个画家在地面上一边画红色，另一边画蓝色，中间感觉不到色彩的细微变化，困难那就更清楚了。没有一个地方你能划出一条固定的线，说：“这里红色到头了”。但由于这一点而作出结论说，另一端的蓝鼻子（或画图的蓝色部分）实际上是红的，那就有点儿傻了。

对于欲望也是如此。你不能在使人成为奴隶的欲望与不使人成为奴隶的欲望之间划一条线，这是完全对的。尽管如此，在酒精中毒者渴求一杯威士忌与当口渴时要一杯茶或要一杯水的普通欲望之间无疑存在着区别。任何已经形成吸烟习惯的人都知道，在他必须要吸烟的感受与饿时吃饭、渴时喝水、兴奋时散步、疲劳时休息的感受是不同的。纵然我们不能恰好在这里或恰好在那里划一条线，但我们的日常经验表明，在我们称之为渴求或瘾的欲望与我们不如此称它的欲望之间存在明显的区别。所以，没有合适的理由说，所有的欲望都使人成为奴隶，或所有被欲望驱使的行动都是被迫的。

(2) 唯心主义理论不能将选择自由与社会自由加以区别。一个人有选择自由或自由意志，当他能够在可供选择的办法中作出抉择时。与之相对照，药瘾者或酒精中毒者无可奈何地被驱使，没有选择余地。可是，一个人有自由意志，但不被允许作出选择。例如，如果我不是一个酒精中毒者，我可以选择在我晚饭后是否要一杯威士忌。但如果我决定要一杯威士忌，如果后来我发现有人将放威士忌酒瓶的地方锁了起来，并将钥匙带走了，于是我的选择就不能落实；我在落实我已经作出的选择上不是自由的。同理，禁酒的法律夺走了一个人喝酒的自由，但这不同于心理上的抑制（这也许是宗教培养的结果），心理上的抑制使他不能喝烈性酒，即使有酒可喝。

人们有可能相信并不存在自由意志这种东西，但这并不妨碍人们认识到有些人比其他人有更多的社会自由。举一个政治理论史上贴切的例子，霍布斯和米尔都否认自由意志的存在，然而他们都非常关注社会自由问题：它是什么，为什

么重视它，它的危险是什么，它的限制应该是什么。虽然这两个哲学家都一致认为自由意志是神话，但其实他们对社会自由意见相距甚远。霍布斯支持尽可能少的自由；米尔支持尽可能多的自由。他们之间的争论对政治理论和政治实践具有非常重要的意义。当唯心主义的自由理论将社会自由与意志自由混为一谈时，它完全掩盖了社会自由问题。

(3) 在自由意志概念本身内，唯心主义理论的错误在于假设自由仅应用于选择正确的行动。当必须作出选择时，进行选择的人面对两个或更多的可能。说他能够在它们之中作出选择，是说每一种可能对他都是开放的；他可以选择任何一个。他可以自由地挑选这一个或那一个。所以，在作出道德选择的境况下，一个行动者可以自由地做正确的事，或做错误的事。如果你说只有一个是自由的行动，你实际上是否认存在着选择的自由。唯心主义理论实际上根本不相信自由意志。它说，追随欲望的人是被欲望强迫的。那么，追随他的义务感的人又如何呢？他没有被欲望强迫，而是使他自己摆脱欲望的束缚，只有一件事他能做，追随他的义务感。如果只有一件事他能够做，那么他就必须做这件事。他自由地摆脱欲望的束缚，但他服从于理性或义务的必然。说他是自由的，他获得真正的或高度的自由，仅是说他自由地摆脱了欲望的强迫。他不能自由地摆脱所有的强迫；一种强迫被另一种强迫所代替。

如果我们回到唯心主义理论的社会应用上，这种批判的力量就可以看得更清楚了。按照这个理论，法律可以置一个本身不是很理性的人于理性人的地位上。我们再举药瘾为例。当法律不让他满足需要更多毒品的欲望时，它就去除了欲望的约束；它不允许他继续受欲望奴役。这是完全正确

的，但是否就因此推论出，他变成了一个自由的人，自由的行动者？一点儿不。所发生的是，一种约束被另一种约束所代替。他的行为以某种方式不再受他的瘾所约束；反之，他的行为以不同的方式受法律约束。

然而，我们必须承认，法律的长期效应能够恢复药瘾者的意志力。法律阻止他获得毒品，总有一天（由于运气和合适的医疗）因为无法再吸，以前的药瘾者可又变成一个正常的人，能够抗拒他自己的意愿的诱惑。因此，法律能够成为恢复他的选择力、他的自由意志的部分手段。在这个意义上，法律的约束能够帮助使他成为自由的。在唯心主义理论中存在着真理的这种要素。我们有时确实需要别人来帮助站稳我们自己的脚跟。医疗保健、教育，有时法律帮助我们。帮助我们达到自力更生，个性的发展。也许，这比我们想什么就做什么的自由更重要。人们可以像米尔那样争辩说，自由之有价值，仅因为它使个性发展成为可能。

尽管如此，不要混淆不同的事情也是重要的。法律的约束有时可以是借以能够恢复或加强选择自由的部分手段。这并不意味着被法律强迫与行使自由选择是一回事，这更不意味着它们与社会自由是一回事。只是唯心主义理论太容易被专制主义统治利用来为以自由的名义进行压制辩护了。

自由意志和决定论

9 科学的概念

日常经验使我们认为我们往往在可供选择的行动方针之间作出选择。这种选择不是广泛的。我们知道，有许多事情我们想做，但由于种种原因我们无法去做。人们不能跃过月球：这在物理上是不可能的。人们不能使圆成方：这在逻辑上是不可能的。我不能用四分钟跑一英里路，尽管有人能够。因此，对我来说，谈论选择这些事情是没有意义的。我也许希望我能四分钟跑一英里，但由于我知道（或相信）我不能，我来谈论选择或决定四分钟跑一英里，在逻辑上是荒谬的。我们往往不知道我们能力的限制，我们也许认为我们能选择，而事实上我们不能。例如，一个人在年轻时经常一天走三十英里，也许认为自己在中年仍然能够这样做，于是开始走，但发现他办不到。另一方面，我们有时低估了我们的能力，认为有些事情我们做不到，但事实上我们做得到。中年人会认为他们不再能够走三十英里路了，但当人们劝诱他看看他究竟能走多远时，他也许发现他终于能够走三十英里。

随着我们对我们自己和人本身知道得更多，我们会改变在哪些领域认为我们有真正选择的观点。尤其是，心理学知识的发展表明，有些类型的人（以及有时我们所有人）比我们设想的更容易受制于内心难以抗拒的冲动。我们全都理解身体疼痛或剥夺对选择的可能作用：拷打可摧垮受害者的意

志，剥夺他们反抗捕获者的力量；在不那么极端的情况下，饥饿会削弱意志力，使人更难抗拒，例如如果有机会偷一片面包的诱惑。心理学家告诉我们，有些人甚至更难抗拒偷窃的诱惑，因为他们患有一种叫做偷窃癖的精神神经病。因此，关于如何以恰当方式处理这些人的观念一直在变化：偷窃癖患者的偷窃要求进行精神病治疗，而不是监禁。今日的法院更愿意听取关于不可控制的冲动或减少责任的证据，如果被说服，就会改变裁决或判决。

挨饿的人和偷窃癖患者的选择当然要比正常人少。说他们没有选择余地，这对吗？无疑，拷打可能会取消大多数人的选择（尽管确实有少数例外）。饥饿的作用不那么极端；有些绝食者即使到了死亡时刻，仍能坚持拒食，需要情报的捕获者不会去想用饥饿代替拷打作为引出情报的方法。确实偷了一块面包的饿汉，不大可能说或想他真的没有选择余地，尽管他会期望其他人同意这不是一个可容忍的选择。偷窃癖又如何呢？他看起来仿佛比饥饿的小偷有更少的选择自由，但他没有选择余地，他的精神神经病具有难以控制的冲动力，这确实是真的吗？当一个偷窃癖患者知道有一个警察或商店保卫人员在巡视时，他大概不会偷。如果如此，这意味着精神神经病可受到另一心理因素的抑制。于是，问另一心理因素，如知道偷窃是错误的强烈感情，是否能抑制精神神经病，这是贴切的问题。换言之，对于偷窃癖患者来说，抗拒诱惑是否是极端困难的，但不是绝对不可能的？

无论如何，偷窃癖患者，像饥饿的小偷一样，并没有我们一般赋予心理正常的人或吃得饱饱的人所有的自由选择度。像过去人们那样认为，行窃的任何人只要努力就同样能够选择不偷，这是错误的。但是，如果现代科学知识表明，

关于小偷的普通单纯的意见可能是错误的，那么科学知识的进展将揭示普通单纯的意见中更多的错误，这是否可能？普通单纯的意见是否是可靠的指南？我们难道不应该更大地信任科学方法？

一旦我们问这类问题，自由意志和决定论的哲学问题就开始出现。科学说明通常是一个理解现象原因的问题。一般认为物理科学是科学程序的最佳模型，在物理科学中提供对某一事件的因果说明，就是表明它是必然定律的一个实例。例如我们可问为什么一根棍子部分浸在水中，看起来仿佛它是弯曲的，在它与水面接触处形成一个角度。物理学在折射定律中给我们提供了答案。看起来弯曲的原因是当光线从空气进入密度较大的介质时发生弯曲。光折射的斯奈尔（Snell）定律提供我们一个普通陈述，光线弯曲以恒定的数值偏离垂直线。所以，如果我们要知道船桨看起来仿佛是弯曲的，其角度约为 20 度，物理学家将告诉我们这是斯奈尔定律的必然后果。好，如果这类事情是科学说明的模型，并且如果（事情真似如此）可将科学说明应用于人类行为，那么像物理客体的行为一样，人类行为也必定服从于必然定律。拷问的受害者透露了秘密情报，因为他必然如此；拷打引起的疼痛迫使他说出来。偷窃癖患者偷东西，因为他必然如此；他的精神神经病迫使他如此做。当偷窃癖患者知道一个侦探在注视着他，他就不偷，这是对的，但这只是意味着有一个反作用力比精神神经病更强有力。像所有其他人一样，偷窃癖患者害怕坐牢，当被抓住的机会很大时，这种恐惧最强烈。因此，如果他知道有个侦探在注视着他，他对法办的恐惧比他的偷窃的精神神经病冲动力更强。仍然可以将他的行为同一个物理客体的行为相比拟。如果你将一块磁体

放在铁屑一边，铁屑将飞向磁体；它必然会这样。但如果你使铁屑受到相反的作用力，将类似强度的磁体放在铁屑的另一边，距离相等，铁屑似乎犹豫不决，然后移向作用力更强的磁体。社会科学家不知道作用于人类本性的力有多大，而物理学家知道作用于物质的力，所以社会科学的说明是不完备的。但乍一看来，在原则上这个类比是可接受的。虽然我们通常对人类行为的原因没有充分的和精确的知识，但事实上必定有这类原因。这就是说，人类行动必然是由它们的原因决定的，但我们通常不知道那些原因是什么。结果，我们被引导到认为人类行动没有必然的原因。

这是决定论观点，这种理论认为像所有其他活动一样，人类行动是被原因决定的和迫使的。这种观点与自由意志论形成对照，这种观点认为有些（无论如何不是所有的）人类行动是自由选择的，他们本来可以不选择，先行的情况没有任何变化，本来可以选择另一种行动。所以，按照自由意志论，这种行动不是由它们的先行条件决定的；它们受到强烈影响，但不是迫使的。

自由意志与决定论问题，表现为与现代思想最有关的形式，起源于科学的预设与日常生活（尤其是伦理学）和法律中实践思维的预设之间的明显冲突。在早期，基本上同样的问题来自圣经神学的预设与日常实践思维、尤其是伦理学中的预设之间的明显冲突。根据圣经神学，上帝是全能的、全知的和不变的。由于他是宇宙万物的全能创造者，由于他的行动总是始终如一的，其必然结论是，发生的一切（归根结蒂）都是由上帝引起，人的选择不可能使之有任何不同。其次，由于上帝是全知的，他知道过去，也知道未来，由此得出的必然结论是，未来发生的事是已经确定了的，不能被人

作出的任何选择所改变。所以，圣经神学蕴涵着决定论。

这个结论不仅对伦理学和一般人类行动的世俗观念，也对神学自身提出了困难。因为圣经宗教也包括对人类自由意志和人类责任的信仰。如果上帝是所发生的一切的（终极）原因，那么上帝必须对人所做的事情负责；但圣经宗教认为人也对他们的行动负责，他们能够选择行善或行恶，如果人们故意行恶，上帝不负责。再者，正如加尔文派的宿命论学说那样，坚定地接受决定论与圣经神学的其他预设发生冲突：如上帝是十全十美的和完全公正的：如果上帝有这些伦理属性，他如何能预先决定一些人入天堂，另一些人入地狱，不管他们在生命历程中做了什么呢？

我们可以将这些困难留给神学家。我要引起注意的要点是，圣经神学给自由意志提出的问题，在原则上与科学提出的问题是一样的。在每一种场合，这个困难有两个方面，一是关于因果性，另一是关于未来的知识。就神学而言，第一个要点是，对所发生的一切，存在着一个普遍的、始终如一、起原因作用的动因；第二个要点是，未来是预先就知道的。就科学而言，第一个要点是，科学方法给所发生的一切，假定了一个普遍的、始终如一的因果性系统；第二个要点是，未来往往是可以预测的。人们也许会说，科学的目的恰恰是为了发现因果律，因果律说明现象，作出预见。圣经神学的预设与现代科学的预设的观点部分吻合，并不如乍一看来那么令人不解。这种吻合是由于这一事实：两者都将统一的参考系强加于经验现象上。一神论与单一的因果动因联合起来，代替了多神宗教假定的许多分离的动因，每一个动因负责世界的某一部分。现代科学与单一的、相互联系的因果律系统联合起来代替特殊事件类型的特设性说明和预见，

精明的农夫或水手通过从经验中学习而达到这类说明和预见。从历史上看，现代科学的统一观可能继承了统一形式的圣经宗教。

决定论的两个主要论证我在将科学的含义与圣经神学的含义作比较时已简要地涉及。首先，每一个事件都有一个原因。这就是说，每一个事件都是必然的。人类行动是一类事件，因此人类行动也是必然的。其次，根据对一个人的品性和环境的知识，往往可预测未来行动。这就是确认性证据，证明那些未来的行动由有关的先行条件所决定。

自由意志的论据通常得到两种不同性质的论证的支持。第一种是简单诉诸经验的论证。正如我在第8章谈到的，业已形成吸烟习惯的任何人意识到在他必须吸烟的感受与他饿时要吃饭的日常欲望之间可辨认的区别。他感到被烟瘾强迫，但不被吃饭的欲望强迫。依照不同欲望不同强度的经验，就有了决定或选择做什么事的经验。当习惯性吸烟者说，他“必须”有支烟卷，把它点燃起来，他可清楚地感到在这个问题上他没有选择余地。当他决定早餐喝茶而不喝咖啡时，他不感到被强迫，也不感到在作出选择时有什么困难。但是，如果在他感到“必须”吸烟而吸了烟卷后，他感到他想要吸另一支，他也许发现他能够抗拒这种诱惑，至少暂时如此。这不是一件容易的事，不像因为有人告诉他咖啡产生酸，他早餐选择喝茶而不是咖啡那样容易。为了抗拒吸另一支烟的诱惑，他必须作出自觉的努力。但他仍然能办得到。这在心理学上类似经过锻炼后能举起重的梯子，与之相对照的是拿起一个锤子那种容易干的活和举起50公斤重的煤袋那种（对他）不可能干的活。第二个论证是，自由选择以道德义务这一观念为前提：“应该”蕴涵着“可能”；说或

想人们应该做某事，这就蕴涵着人们能够做它，也蕴涵着人们不一定做它。这一点不能证明自由意志的存在；它仅试图表明自由意志为道德所要求。如果有人准备否认我们的道德观念是真理，他就不可能被这种论证所打动。一个彻底的决定论者的确会说，对经验的日常解释既是不可靠的，我们通常的道德观念也是错误的。然而，在进一步讨论以前，我们必须指出，有些哲学家声称自由意志与决定论对立的假想问题是基于一种误解。他们说，如果理解正确，这两种学说都是对的，彼此完全相容。解决问题的这种办法可称之为相容性论点。

根据相容性论点，必须接受决定论，因为每一个事件有一个原因，这当然是对的。另一方面，也必须接受自由观念，因为在自由的或自愿的行动与被迫的或不自愿的行动之间的区别是有根据的。然而，据说这两个观点是相容的，因为自愿与不自愿之间的区别不是有原因与没有原因之间的区别。所有行动都是有原因的，但一些有内在原因，另一些有外在原因。如果你呆在你的书房里，是因为你想这样做，你呆在那里是出自你自己的自由意志；你的行动是自愿的。如果你呆在书房里，是因为有人把门锁上了，并把钥匙拿走了，你呆在那里是被迫的；你的行动是不自愿的。这是完全合适的区别。但这并不影响在无论何种情况下你的行动有一个原因这种说法的真理性。当你是自愿的，原因是你自己的欲望。当你是不自愿的，原因是锁着的门对你运动的限制。当原因是内在的，是行动者的欲望，我们说他的行动是自愿的，出于他自己的意志或意愿。当原因是外在的，正好与行动者想做的事相冲突，我们说他的行动是不自愿的或被迫的。行动是自愿的，然而又由于必然的原因，这是完全可能

的。按照这种解释，应作出的合适区别是自由与被迫之间的区别，而不是自由与必然之间的区别。

相容性论点没有提供给自由意志论者所要求的一切。它并不同意人拥有其他动物没有的特殊的自由意志能力。像一个人一样，一只狗可自愿地或不自愿地呆在房间里。的确，霍布斯（就我所知，他是相容性论点的创始人）指出过，对非生物物体可作出类似的区分：我们说一条河流自由地流向海洋，当它被大坝阻挡时它的流动就是不自由的；但当它自由流动时，它这样做是出于必然。^① 在这种情况下，称之为自由的行动的原因不在于河流本身，而在于万有引力定律，但这种自然或正常的原因与被大坝挡住正常运动形成对照。（应用于物质事物的“自由流水”或“自由落体”这种术语在牛顿万有引力理论那个时代以前早就使用了，可能植根于亚里士多德科学观念，认为一个自由落体有寻找它的“自然”位置的内在倾向。根据这种观点，“自然”运动的原因是内在的。）

所以，相容性论点没有提供给自由意志论者所要求的一切。然而，它是否给了他所需要的一切呢？它没有。自由意志论必然顺应这样的信念：自由选择的行为是可以不选择的，作出其他的选择对行动者是真正开放的。相容性论点不允许选择自由；它允许行动自由（我在第8章称为社会自由）。正如霍布斯以自由流动的河流为例说明的那样，将决定论与行动自由调和起来，没有问题。我曾称霍布斯为相容性论点的创始人，但与后来持有该论点的人不同，他十分明确地否认自由意志是真理。他说，自由与必然性是可以相容

① 《利维坦》(Leviathan)，第12章。

的，但他知道得十分清楚，他说的自由是社会自由。（我在上面脚注中所引的那一章标题为“论主体的自由”。）在自由意志与决定论的争论中，相容性论点率直地采纳决定论观点。

现在让我们看看支持决定论的两个主要论证。第一个论证更重要。它包含四步。（1）每一个事件有一个原因。（2）这蕴涵着每一个事件是必然的。（3）行动是一类事件。（4）所以每一个行动是必然的。

在认识论探究的情境内，有必要问我们如何知道，事实上我们是否确实知道，每一个事件有一个原因。但是在道德哲学的情境内，接受这一普遍陈述的真理性是恰当的。无论如何，在科学中一般预设它的真理性，科学方法的成功多半要归功于决定论的说服力。有人也许会问核物理学中海森堡（Heisenberg）的“测不准原理”是否拒绝了每一个事件有一个原因这一陈述的真理性，但让我们暂时离开这个问题一会儿。这显然与决定论论证的第二步更为有关。第二步是关键的一步，需要仔细考查。如果它是有根据的，这个论证的其余部分也就一目了然了。因为第三步只是说行动是一类事件，而这当然是真的。也许一个行动比一个物理事件内容更多，但至少一个行动包含一个事件。因此，如果在决定论的论证中第二步是有根据的，第三步就使人没有理由对这一结论提出疑问：所有事件都是必然的。现在让我们转过来讨论关键的第二步。

第二步是声称“每一个事件有一个原因”蕴涵着“每一个事件是必然的”。这里的思想是，原因与结果之间的联系总具有它在经典力学中具有的性质；对一个事件的因果说明在于表明，该事件归于一条普遍必然定律之下。如果你问为

什么当一个苹果脱离它的树时掉在地上，为什么海有潮汐的涨落，或为什么地球以椭圆轨道围绕太阳运行，牛顿的万有引力定律给予了令人满意的说明。对牛顿定律的通情达理的理解包括作为一种力的引力观念，它将苹果“拉”向地球的中心，将潮汐“拉”向月球，将地球“拉”向太阳。现在，在相对论中对引力有更为精致的概念，人们告诉我们说，认为引力是像马拉车一样“拉”未免太粗糙了。但重要的事情是苹果必须掉下来，潮汐必须有涨落，地球必须绕太阳运行；这些事件是牛顿描述的普遍定律的推断。不管科学家是否认为引力是“吸引力”还是别的什么（如空间的性质），重要的是归于引力定律之下的现象不容许有例外。定律描述的规律性是普遍的规律性。这是科学定律的独特特征。

在物理科学中，因果说明采取这样的形式：表明要说明的事件是一条定律、一种普遍规律性的一个实例。但完全不清楚的是，这是否也同样适用于生物科学中的因果说明。但我们的目的是讨论决定论，问题是它是否也适用于社会科学、人类行为科学中的因果说明。事实上，决定论是将用于物理科学的因果说明模型转移来用于人类行为的说明。它假定社会科学中的说明在原则上与物理科学中的说明是一样的。

在这一点上我们必须指出，海森堡的测不准原理是说，即使在物理学中，所用的模型也不总是适用的。例如涉及电子的行为，海森堡的原理说，在有些情况下在同时观察两个相关的现象（即一个电子的位置和动量）时不可能获得精确的结果；测量一个就会使另一个“测不准”。如何合适地解释这个原理，物理学家并不都同意。它也许意味着实际的物理性质不能被精确测定，或者它只是蕴涵着（精确测定的）

性质不能被观察或精确测量。如果后一解释是正确的，例外就不会那么极端。但即使更为极端的解释是正确的，现代物理学的这一发展也没有给自由意志提供积极的支持性论据。电子性质的测不准性并不蕴涵着电子在这方面有任何选择。海森堡原理的意义是，物理科学这一分支能够继续作出进展，而不一定依赖于寻找或发现普遍必然定律。核物理学家能够对他关注的电子的有规律行为计算出高度的概率。这种规律性少于百分之百，但它仍然足以用作科学工作的重要数据。即使在物理学中，用不是普遍的规律性可以作科学工作。

就我看到的而言，在社会科学中情况总是如此。在社会研究中所作的许多工作可以恰当地声称遵循了科学方法，但这并不意味着这些研究在这个术语的严格意义上已经发现了因果律。人们不时地使用“定律”这个词，但我不可能想出一个例子，它真正是一种已经确立的普遍规律性。在这一点上，社会科学不一定更糟。用低于百分之百的规律性当然能够做可靠的科学工作。不管我说在社会科学中不能发现普遍定律是否正确，一般来说这些研究建立的规律性不是普遍的，这是完全清楚的。

在社会科学中有最强烈的要求被称为科学的学科是经济学。经济学家曾使用，有时仍在使用“定律”这个词来描述他们的一些一般原理。但他们并不认为这些原理可应用于每一个个案。这些原理描述强有力的倾向或趋势，通常发生的事情。同类的事情也适用于经济“模型”，例如完全竞争系统的假说。没有一个经济学家认为，他的模型是经济现实的确切表象，但如果它合情合理，它就是作出推断的有用工具。

可以举出任何一个经济“定律”的例子。为了简便起见，举供求定律为例。这是说，当需求超过供应时，价格提高；当供应超过需求时，价格降低。一般来说，这当然是完全正确的。星期六下午，市场上的水果商人会降低还没有卖出去的易烂水果价格，因为他想在周末结束前将它们卖出；按起初的价格，供应超过了需求，因此他降低了价格。反之，如果坏天气减少了西红柿的供应，而需求不变，蔬菜商人会提高价格，估计到顾客会用高价继续购买他的西红柿；有些人会因高价而走开，但由于供应低于正常需求，有点儿减少的需求仍会将所有的西红柿购买一空。但供求律的一般真理并不意味着供求的每一次变化都会对价格有确定的效应。在供求变化充分突出影响价格以前，通常有一个时间滞后。再者，有时供过于求导致生产者毁掉部分产品，而不是将它们的价格降低到把它们卖出去所必需的程度。

还有一个稍微复杂些的例子。一般认为凯恩斯勋爵的书《就业、利息和货币通论》（*The General Theory of Employment, Interest and Money*, 1936）是经济学史上的里程碑，为经济学开辟了一个新的方向。在该书的第一部分，凯恩斯论证说，关于工资与就业的古典理论是错误的。他提出了一个新的理论，他的新理论依据“基本的心理学定律”，即当实际收入增加，消费增加，但并不在同等程度上。他写道，“根据我们对人类本性的知识以及详尽的经验事实”，我们可以满怀信心地接受这条定律。^①我们中的大多数人的确能够诉诸我们自己的经验或我们父母的经验，作为确认凯恩斯概括的证据。但是，虽然凯恩斯称他的概括为“心理学定律”，

① 第8章，Ⅲ（皇家经济学会版，1973年，第96页）。

他不可能设想它适用于每一个场合。因为我们大多数人也从经验中知道，有些人至少有时花掉所有的收入，并且如果他们每周获得额外工资 5 英镑，他们会马上将它们都花掉。然而，这种偶然的例外并不反驳凯恩斯的所谓“定律”；因为尽管他用了“定律”这个词，他意指的是一种倾向，在绝大多数场合发生的事情。

在经济学以外的社会科学中，谈到“定律”的不多。这个术语偶然用于社会学中。例如德国社会学家罗勃特·米歇尔 (Robert Michels)^① 提出一个“寡头政治铁则”，它说任何组织，即使开始是民主的，会转变为寡头政治，即由少数人统治。这作为一个概括是很有道理的，但它肯定不是普遍地对的。在以色列的集居区，任何具有重要意义的决定，是经过讨论和民主表决后，在全体成员参加的会议上作出的。同样的情况也适用于公谊会的一个分支（贵格会教徒）。^② 一个社会学家会说，这些例子对社会学不怎么重要，因为它们涉及少数人群，是例外情况。然而，这些例子表明，米歇尔的概括并不严格地适用于所有组织，像“铁则”这个术语隐含的那样。

社会科学中所有的所谓定律都是指行为。所提出的大多数人类行为定律，作为定律，都能简单地被有人决定这样做来反驳。以凯恩斯的定律为例，即实际工资的增加导致消费的增加，但不在同样的程度上。假设今年我发现我的收入表

① 《政治党派》(Political Parties, 1915; 德文原版, 1911), vi. 2.

② 公谊会 (Society of Friends) 是 1650 年乔治·福克斯 (George Fox) 创立的基督教教派，他们没有正式的教义、仪式、礼拜或教士，反对人类关系中的暴力，包括战争。贵格会 (the Quakers) 是它的一个分支。——译者

明实际超过去年。为了抵消通货膨胀而增加工资，不是实际工资的增加，但让我们假设我上一本书的销量格外上升，使我得到大量版税。通常我会决定（确认凯恩斯的概括）花掉一半钱于度假，将其余的钱储蓄起来。但现在有人对我说：“你必须花掉一部分，而不是全部，这是基本的心理学定律。”我可能很容易决定以不同方式行动。我也许会说：“胡说！”“为了证明不存在这种必然的定律，我将花掉全部额外的钱，或者将全部额外的钱储蓄起来，就这一次。”还有些场合，我不能作出与我通常的倾向相反的决定。例如，假设有人告诉我，有我那样体质和个人史的一个人不可能犯谋杀罪；我没有声称，我能故意否认这个预见。但对于大多数所谓的社会科学定律，有一两次结果与通常的倾向相反，这是完全可能的。

人们也许会说，故意决定反驳一条行为定律实际上不是对定律的例外，因为已经引入了其他起原因作用的因素，即反驳原来定律的欲望；现在发生的行动归于一不同的、更为复杂的、用来解释这种欲望的定律。但这种反对意见是丐辩^①，并且不得要领。说它是丐辩，因为它假定必须用必然的、普遍的定律来解释起原因作用的因素。说它不得要领，因为这个论证的目的是支持这种主张：社会科学中所谓的定律事实上不是普遍规律性；它们是倾向。这个论证是，不管作为普遍规律性提出的是什么样的概括，（通常）能够表明这种概括缺乏普遍性。

涉及倾向，而不是涉及定律的科学可以完全是可靠的；

① 丐辩 (beg question)，指利用一种尚待证明的论据，将它假定为已经证明了的。——译者

因为你能够根据倾向用概率作出预测。对于达到许多目的来说，这就相当不错了。例如，考虑一下有一家保险公司，它利用溜门撬锁、事故或死亡的统计资料来计算它的保险费政策。设这些统计资料表明一种有规律的倾向，公司的保险统计师可能利用它们作为未来可几的统计资料的可靠证据。有关事件发生的规律性几乎总是低于百分之百，但这并没有使保险统计师的工作成为非科学的。

所以，我认为社会科学的实际事实和程序并没有提供支持决定论的论据。社会科学中的因果说明不是将事件置于普遍的或必然的定律下，在物理科学中则一般是这样做的。这并没有证明，认为人类行动是必然的是个错误，而你也许要问，说到行动，如果因果性不是指必然，它是指什么。我将在第10章回过头来讨论这个问题。然而，我们的讨论已经表明，决定论者认为他对因果公理（“每一个事件有一个原因”意味着“每一个事件是必然的”）的解释为科学中因果说明的性质所证明，是错误的。

对决定论第二个论证的讨论不需要像第一个那样多。第二个论证是，根据他的品性、个人历史和社会条件，预测一个人的未来行动往往是可能的。所作出的这种预测通常具有可几性，不具有确定性，这与我说的社会科学根据倾向或趋势进行说明的说法相符合。杰克·罗宾逊或其他任何人在实际收入增加时的花钱习惯符合凯恩斯的概括，这是高度可几的。根据他的个人历史，杰克·罗宾逊将用额外的收入来修缮房子，而不是去度假，这也是高度可几的。但具有高度可几性的预测并不隐含必然性。

对行为的有些预测超越了可几性。如果一个孩子在18个月还不会行走，但没有显示肌肉或其他方面有缺陷的症

状，医生完全能够让父母放心，在孩子两周岁以前他肯定能行走。又如，精神病学家能够说，让一个偷窃癖者留在商店里，而没有人监视他，他肯定会屈服于偷窃的诱惑。医生和精神病学家无疑会告诉我们，他们所依靠的证据没有例外，它是具有百分之百规律性的证据。如果如此，至少我会认为，在这些例子中没有理由对决定论的假定提出质疑。就孩子而言，没有人会提出，学会走路与深思熟虑的选择有什么关系。偷窃癖者则不同。在缺乏专业的心理学知识时，常识意见倾向于对小偷（如果确实不是疯子）没有选择余地的主张表示怀疑。在可靠的证据面前，修改这种意见是合情合理的。假设当科学研究发现其他类型心理异常引起的行为的普遍规律性时同样要求进一步修改常识意见，这也是合情合理的。但将必然性赋予观察到有例外的规律性则是完全不合情理的。必然性蕴涵着普遍性；如果某一特定类型的行为必然发生，那么它在每一个场合都会发生。如果有例外，那么这是趋势，不是必然性。当可作出的行为预测具有可几性，而不是确定性时，由于有关的证据包括一些例外，就没有根据推论说这个行为是必然的。

你也许问，如果可几性不是来自事实中的必然性，那么它来自何处？它的直接来源是事实中的（非普遍性的）规律性，但我们要知道规律性是否不是由于某种基本的必然性所致。行为中的规律性的一般来源是心理特性的恒定性，不管它们是天生的欲望还是获得的习惯。这种心理特性的原因影响是不成问题的。成问题的是，这种原因影响是否具有必然性质。无论如何，习惯并不具有这种性质。人们可以养成一种习惯，也可以改掉一种习惯。习惯与成瘾之间的重要区别是，已经养成习惯的人经过努力，毋须外部的动因，可以改

掉它。正如我们所说的，你可以依靠意志力改掉一种习惯。换言之，你能够经过努力选择不去遵循习惯的道路，经过反复努力后，总有一天习惯失去了它的力度。按照我们日常思考方法，对于天生的欲望有时（并不始终）也能够这样做。在某种程度上，人们能够抗拒欲望的力量。决定论者告诉我们说，所谓的意志力是一种相反的欲望，它在这两种欲望中更强；但此刻已经很清楚：他没有充分的理由用力学模型来解释心的作用。

并不是行为的所有规律性都是天生的或获得的心理特性的结果。有的行为是由于深思熟虑的决心所致。如果一个人决心在周末定时出去散步，而如果他不是一个人下了决心不算数的性格软弱的人，他很可能在大多数周末去散步，尽管不一定在所有的周末。实践的决心本身是行使选择。我们的周末散步者，在贯彻他的决心许多次后，可将他的散步变成习惯。或者，他继续他有规律的行为模式也许只是因为他有意遵循一个理性计划。选择能够养成习惯，选择能够改掉习惯，选择能够贯彻一个首尾一贯的计划。其结果是行为的规律性，其中选择起着原因作用，但没有理由说它包括必然性。

允许社会科学或行为科学发展的人类行为规律性并非与自由意志的有限领域不相容。相反，在贯彻政策或计划时合乎理性地行使选择本身可引起有规律的行为模式。不是普遍的规律性不具有必然性含义。我提出在社会科学研究成果中，没有普遍的规律性，没有严格的定律，也许是错误的，我同意有些人类行为（如偷窃癖者的行为）可展示排斥自由意志的普遍规律性。但大多数社会科学的规律性不是普遍的。没有合适的理由根据这一点说这些科学有缺陷，它们

道德哲学

应该并且有一天将遵循物理科学的模型。所以，我的结论是，伦理学的预设与科学的预设之间的表面冲突不是真正的冲突。

10 实践的概念

支持决定论的这两个论证都没有成功地拿出确凿的论据。支持自由意志的积极论证的命运是否好一些？这里也有两个论证需要考虑。第一个是，我们在个人经验中意识到自由选择。第二个是，有些道德概念，尤其是道德义务概念，蕴涵着选择自由。

根据个人经验的论证不能令人信服，因为对经验的主观解释很容易发生错误。我们经常发现，除了行动者自己以外，旁观者看到的更多是游戏，一个有经验的观察者能知道更多的是关于行动的原因条件。这显然适合于儿童的行为。一个母亲根据过去的经验往往知道，她孩子的行动（如拒绝上床睡觉）是过度疲劳的结果，而孩子他本人认为疲劳与此无关，其实他并不疲劳。什么东西使他这样行动，父母比孩子知道得更好，医生比病人知道得更好，登山老手比新手知道得更好。有时，后来的经验使行动者明白，他在行动时所作的解释是错误的，因为基于有限的知识。17世纪哲学家，别涅迪克特·斯宾诺莎（Benedict Spinoza）挖苦地提出了反对意见：

婴儿相信，这是凭了自由意志寻找到了乳房；发怒的男孩相信凭了自由意志他要报复；腼腆的男人认为正是由于自由意志他想飞翔；醉汉相信凭了他的自由意志他说了清醒时他本来不会说的话……相信出自自由意志而说话，或不说，或干别的事的人，是在睁着眼睛做梦（《伦理学》[*Ethics*]，

III, ii, 学识; 怀特 [White] 和斯蒂尔宁 [Stirling] 翻译)。

这是夸大。喝奶的婴儿还没有达到相信自由意志或其他东西的阶段。清醒的人对他知道的东西有批判意识, 如果他正在做梦或喝醉酒, 他就不可能有批判意识。然而, 经验的主观解释容易将自由选择赋予比观察者会赋予的范围更加广泛的行动。

也有一个令人困惑的事实, 即我们看不到自由选择的行动与不是自由选择的行动的界线应该划在那里。正如我在第8章所说的, 这个困难并不能为我们作出如下的推论辩护: 在这两种情况之间没有区别, 在显然是被迫的行动(例如毒瘾者)与至少我们不是被动服从决定力量的行动(例如早餐选择茶还是咖啡)之间没有区别。虽然如此, 关于中间的情况, 人们必然是困难的。当你患偷窃癖或挨饿时, 如何感受偷窃的诱惑? 或者当你是一个受社会剥夺的孩子时如何感受? 这些人的主观经验是否报告说, 他们能够在偷窃与不偷之间作出选择? 习惯性吸烟者的主观经验又如何? 如果他吸烟成瘾, 他会经常感到他必须吸烟。如果他没有到成瘾的地步, 他会说他的主观经验、他的自觉感受是允许他选择吸烟或不吸吗? 有时是, 有时不吗? 所有这一切似乎是一个可靠论证赖以建立的不可靠基础。

支持自由意志的第二个论证要求给予更多的注意。因为道德思维的中心方面以自由选择的存在为前提。这一论证通常与道德义务概念联系密切: 说某人应该和有道德义务做某一行动, 蕴涵着他既能做它, 又不一定做它: 他有选择。如果你认为他不可能做它, 或如果你认为反正他必然会做它,

告诉他应该做某件事情就没有意义。再者，如果你谈到过去做的某件事情时说，你（或其他什么人）本来不应该做它，你暗指曾经有过选择；本来可以做另一可供选择的行动。

这个预设不仅适用于义务概念，也适用于与义务有联系的其他概念。道德责任、道德罪过，以及自责全都以自由选择的存在作为预设。但这并不总是适合于责任。如果一个人并非有意地引起某种损害（如踩坏了邻居的脚趾，或板球偶然打破了他的窗户），他就会有前去赔礼道歉和准备赔偿损失（如果已经造成损失）的责任。但如果一个人已经故意地和有意地造成了损害，那么他就有更大的责任——不仅因为造成了损失要赔偿损失，而且对道德过错负有罪责。那就是说，道德责任将包括道德罪过。（法律罪行并不总有这种性质，有些犯法含有“严格责任”，即只要法律在事实上遭到违犯，即使没有破坏它的意向，也认为犯法。）这种更丰富的道德责任观念，它包括道德罪过观念，以深思熟虑的行动是自由选择的行动和可以不做的行动为前提。道德罪责的控告可用以下的主张来反驳：他禁不住去做他做的事。如果行动本来无法避免，他就没有罪责。罪责蕴涵着他本来可以采取不同的行动。这也适用于自责。如果一个人无意地伤了另一个人，想到或说声道歉是合适的，但使用自责这个观念没有意义。这种区别与较弱意义上的责任与较强意义上的责任之间的区别相对应。仅当一个人故意做错事，本来可能选择其他的行动时，自责的观念才是恰当的。

与这些观念在一起的是公正惩罚观念。我们确实谈到“惩罚”一条狗，因为它做了曾经训练它不做的事，但这不是在完全的意义上使用这个词。惩罚的前提是有罪，正如我们刚才看到的，道德罪过的观念以选择自由为前提。这就是

为什么在关于违背“严格责任”的法律中不愿意使用“惩罚”这一术语。如果你无意将你的车停在不允许停的地方，你就犯了法，并受到“处罚”，但法官和警察都不想称之为“惩罚”。

然而，在这些问题上，日常用法的含义总不是很清楚的，一个决定论者会说这些含义被混淆了，并且不可靠。首先以义务观念为例。在伦理学语境以外，使用“应该”和“务必”等术语有时没有任何自由选择含义。我们可以说，一辆火车应该在10分钟内到达目的地，这个意思是：如果它遵守时刻表的到达时间，它就会做到；或者另一个意思是：如果它继续目前每小时60英里的速度来跑还留下的10英里，它就会做到。“应该”这个词在这里指逻辑的必然性。我们还可以用“务必”这个词指事实的必然性，例如，当我们说一辆车的司机应该绕道而行、因为前面的路有一部分堵塞了时，情形便是如此。“应该”和“务必”这些词的道德和审慎的使用当然指一类必然性，即道德或审慎原则的必然性质。道德和审慎义务为一方，逻辑和事实必然性为另一方之间的类比，就是为什么“应该”和“务必”这同样的术语能够用于所有四类语境的理由。

然而，严格地说，只有事实的必然性才是真正的必然性，因为它排除了任何其他可能发生。当汽车司机习常的道路堵塞时，他不可能沿着他原来的路驾驶他的车。但应该在10分钟到达它的目的地的火车可能晚到；作为一个伦理学或审慎问题，应该赶上早班火车的那个人不可能做到了。这并不蕴涵着选择自由。晚到的火车并不是选择晚到的，它的司机通常也不是选择晚到的。许多自由意志论者认为，与道德义务不同，审慎的义务并不以选择自由为前提，因为审慎

的行动受为了自己的最佳利益的欲望所驱使，因为这些哲学家接受决定论的论据：行动受欲望驱使。义务观念的不同用法表明，义务通常并不与必然性的原本观念等同，而且它也不一定蕴涵着选择自由。你必须注意语境，而不仅注意词。当有人说火车应该在 10 分钟内到达它的目的地时，显然他使用“应该”这个词表达一个推论的结论，与规范无关。当他说你应该赶上早班火车时，很明白，“应该”这个词确实具有规范力量。这既适合于道德义务，也适合于审慎义务。对我来说，就它们预设自由意志而言，我看不到有什么合适的理由将它们区分开来。当医生说你应该进行更多的锻炼时，他暗指你在听从与不听从他的建议之间有选择。

决定论者也表明了责任、罪过和惩罚观念中的模棱两可性。我已经指出，这些术语在较弱和较强的意义上被使用，较弱的意义不含有自由选择的含义。这使决定论者坚持认为，较强的意义也可用与决定论一致的方式加以理解。故意做坏事在行动者所作的决定中有它的原因。那个决定本身由例如获利的欲望或愤怒或怨恨的感情所引起。按照决定论者的观点，具有较强意义的责任、罪过和惩罚的要点，是改变未来决定的因果条件。惩罚的威胁是增加恐惧的原因因素来对抗已经产生有害行动的原因因素。在道德上有罪的感情，包括道德上有罪感情的较强意义上的责任，可能有与恐惧惩罚同样的结果。它们也能有助于抗拒引起有害行动的欲望或情感。对遗憾与自责之间的区别也可给予类似的说明：遗憾的感情产生歉意，而自责的感情作为未来的动力起作用。所有这些事情都能适应于决定论的解释框架。

有时悖论是哲学立论的最有效方法。决定论解释的最生动图景可在塞缪尔·巴特勒（Samuel Butler）的讽刺小说

《埃尔洪》(Erewhon)中找到。巴特勒描写了一个乌托邦,在其中除了其他事情外,公众对患病和犯罪的态度是颠倒的。患病是令人震惊的犯罪行为。患感冒的人要聆听法官尖刻的讲演,谴责他们的邪恶,将他们判处监禁或罚款。如果有人在他们判刑期间看望他们,他会将他们的病看作羞耻的事情;在恢复健康后,他们希望尽可能少的人知道他们过去这一段阴暗的经历。另一方面,犯罪被看作是值得同情的不幸。犯有偷窃或袭击罪的人得到他们朋友的怜悯。由一位“矫正者”访问他们,检查他们的症状,然后给他们开药方。药方往往是令人不舒服的——限制饮食,甚至定期挨鞭打——但正如我们知道的,治疗自然障碍的药方往往必然是令人不舒服的,然而为了转好,坚持服用它是值得的。一旦他已经恢复,从前的犯人往往会得到仁慈的对待,研究他的道德品性,希望他现在已经完全治疗好了。

巴特勒将患病写成仿佛是随意的,而犯罪是不随意的,但是他当然对患病是随意的这一点并不认真。他要我们将犯罪看作不随意的,是疾病的一种形式;他要用治疗代替惩罚。这不一定是那么令人不舒服的;隔离或鞭打也许是减少犯罪的最佳方法。但巴特勒认为应该改变的是态度。谴责应该用关怀代替。处罚措施是社会的必要。然而,我们应该承认,我们要加以防止的反社会行动本身是心理必然性的结果。

巴特勒认为,我们现在的责任、罪过和惩罚概念是错误的,应该废弃。然而,有些决定论者所写的,仿佛是他们对这些事情的论述给实际思想和日常生活实践提供了一个正确的解释。他们声称,自由意志论者误解了伦理学思想。他们说,伦理学思想终究认为这一点是理所当然的:道德的告诫

和谴责，表扬和奖励的激励，责备和惩罚的惩戒，对未来的行动可能有作用。它假定，品性影响行动，教育影响品性。他们认为，自由意志论者否认这些因果联系；他必然坚持认为自由选择的行动是偶然发生的。

不管伦理学思想的正确解释是什么，这类决定论者就自由意志论所发表的意见，肯定是错误的。自由选择并不是偶然性。它是指不存在必然性，但并非不存在因果性。自由意志论者允许行动受品性的原因影响，品性也受教育、道德告诫以及其他事情等的原因影响。决定论者认为因果性必定是个必然性问题，所以否认必然性就是否认任何因果联系。

好，如果因果性并不意味着必然性，那么它意味着什么？决定论者依赖的因果律观念，是一个比较现代的概念。当亚里士多德分析因果性概念时，他区分了四种要素或“四种原因”，其中任何一种都不包括因果律。亚里士多德的四种原因是形式因、质料因、动力因和“终极”因（或目的因）。第四种原因被称为终极因（final cause）或目的因（teleological cause），因为目的的拉丁词是 finis，希腊词是 telos。亚里士多德的意思是，在产生某种东西时，必定有（a）某种形式加于（b）质料上，依靠（c）某种动因，为了某种（d）目的。例如，一个雕塑家雕塑一个像，他将形式或形状加在一块石头上，为了赞美神或取悦于赞助人。亚里士多德将他的分析也应用于例如发生那样的自然过程，但他的分析来自思考像雕塑家的工作那样的人工制作。在他的四个原因中，与我们的讨论有关的是动力因。当亚里士多德说，雕塑家是雕像的动力因时，他并没有想到这里有什么必然性问题。雕塑家是人类行动者，他作用于石头，改变它的形状。他制作了雕像，使石头获得了特殊的形式。为什么我

们应该认为这是一个必然性问题，这没有理由。通常我们应该认为雕塑家在进行艺术家的自由创造活动：他用这种方式凿石头，为了产生他追求的形状。这显然是一个因果作用过程，制作过程，当我们认为它是一系列自由选择时，它仍然是一个因果作用过程。

正如我们已经看到的，在物理科学中因果性观念与必然定律联系在一起。但这并不适合于所有学科中使用的因果性观念。首先考虑一下历史学中的因果性观念。

当历史学家探究某些重要历史事件的原因（或诸原因）时，他并不寻找必然定律，该事件是它的一个实例。例如，假设他问为什么朱利叶斯·凯撒在纪元前49年采取决定命运的决定，渡过鲁比孔河进军罗马，这启动了一系列事件，导致共和国的垮台。历史学家要寻找的是有关凯撒害怕被控告、他对由于他的军事成就对他什么是公正的感觉、他的野心、他对对手的感情等的证据。在所有这一切中，历史学家及其读者们将依据对一般心理倾向的意识——人们一般如何被恐惧、野心以及其他所驱动。但历史学家及其读者们始终意识到，他们在思考一个例外的人物。一个普通人，如果面临凯撒面临的可能性和感情的冲突，不会那样大胆去做凯撒做的事。而提出历史学家认为凯撒的决定是所有大胆的人在这种情况下如何行动的一个实例，这是愚蠢的。情况是例外的，而人也是例外的。历史学家利用概括，但他对他自己的因果探究问题的回答则是突出地个人的。

历史学家的问題往往涉及一个比个人决定更广泛、更杂乱的事件。例如，他可能探究法国大革命或第二次世界大战的原因。这里要说明的事件是一个复杂事件，由一定时期内许多人的行动组成。然而在这里，历史学家的说明又是紧密

联系法国，年份到 1789 年为止，或紧密联系欧洲，年份到 1939 年为止。说明并不是试图将这复杂事件置于一普遍定律下：如只要社会的分裂产生某种程度的不幸和愤恨，群众就会起来造反；或只要一个傲慢的国家在一场战争被征服而接受屈辱的限制，它将发动一场新的战争成为征服者。有些社会学理论（例如马克思主义理论）提出了历史变化反复发生的模式或“定律”。且不说作为一种类型的历史理论，它们是否值得认真考虑，但它们不是典型的历史说明，它们过于一般，不能给大多数关于历史学中因果关系的问题提供令人满意的答案。

我已经提到过一些社会学理论试图提出一个因果律的准科学框架，以解释社会历史中的变化。正如其他所谓的社会学定律一样，这种概括不可能是普遍的（在第 9 章已经讨论过这个论点）。然而，值得指出的是，社会学也利用其他形式的因果说明，既不同于物理科学中利用的因果性概念，也不同于在历史学中利用的因果性概念。

一种类型是功能说明。一个社会学家或社会人类学家可能要说明为什么某一特定的社会保持着不寻常的社会体制（即共同接受和遵循的行为模式）。例如以印度和斯里兰卡的种姓制度为例。这种制度的起源可能产生于征服，侵入的征服者赋予他们自己以比被征服者优越的社会地位。起源问题是历史学探究的问题。但另一个问题是为什么种姓制度坚持下来。种姓制度特别刻板；它不允许个人越过社会藩篱，像在其他社会分层制度中可能的那样。为什么这种制度能够在印度和斯里兰卡坚持下来？提供的答案是，这种制度服务于一种社会功能，使具有不同社会文化背景的人群生活在同一社会而不发生冲突。这个意见是，在婚姻和一起用餐等等社

会关系亲密的问题上种姓的刻板分离，避免了在不同文化人群之间通婚引起的紧张关系。这种体制得以继续存在的原因，是它作为社会结构整体的一个要素所起的有用作用。这种因果性观念完全不是必然的或普遍的。我的种姓制度例子表明，这种因果性概念可以应用于社会中十分不寻常的现象。这种理解是来源于看到这种体制与特定社会结构整体的关系，不是来源于看到它是普遍（或甚至是一般）规则的一个实例。

然而，社会学中另一个因果性概念是“累积因果性”，首先由根纳尔·米达尔（Gunnar Myrdal）在他的《美国的困境》（*An American Dilemma*, 1944）一书中阐明，这是一本关于美国黑人地位的先驱性著作。米达尔指出，黑人的贫困条件和白人的偏见是相互加强的；交互作用有一个累积过程。在白人看来，黑人的无知和成就差确认了他们认为黑人低人一等的意见，而这个意见本身又帮助阻碍黑人得到改善他们地位的机会。从此以后，累积因果作用观念应用于其他社会问题。对于社会学，这是一个有效的和有价值的因果性概念。它描述的是实际过程。但它并不含有任何必然性观念。与之相反，米达尔也指出，累积的循环运动的方向是可以逆转的。如果政府干预，给黑人提供更多的教育机会，至少有些人能够表明，他们能够获得知识和技能；这反过来有助于减少一些白人的偏见，他们的这种偏见是基于这样的假定：黑人的无知无能是不可避免的。偏见的减少又反过来有助于进一步减少给黑人提供机会的障碍；如此等等。累积因果作用的交互过程现在朝着双方逐渐都有改进的方向进行，代替了以前双方处境都逐渐恶化的运动。这种变化是追加了一个原因因素的结果，即政府干预，但要点是累积因果作用

过程和政府作用的原因因素均非普遍的必然的定律的一个实例。政府作用的追加原因因素被看作与必然相对立的；它是一种选择，政府可以作出这种选择，但不一定作出这种选择。

这最后一点引起一些学科原因调查的另一重要特点。米达尔的研究不仅是要说明，而且也是提出改进办法；它是一项实践调查。在进行实践调查的学科中，原因概念本身有其实践或规范方面。一组工程师对交通事故原因调查的目的，是旨在发现“问题”是什么，“不应该”发生的而发生了的事情是什么，为防止同样的事情再发生应该做什么。假设干道的某一弯曲处是事故易发地点。调查是试图发现“事故”频繁发生的“那个原因”。调查的结论可能是，“那个原因”是在潮湿天气弯曲处路的弯度太陡，也可能“那个原因”是司机超速。如果使用因果性观念时没有实践意图，人们可以说：这条路的弯度或在这条路上开的车速，仅是构成因果条件整体的若干因素之一。例如，如果（如第一个答案提示的）事故都发生在潮湿天气，那么雨或潮湿的路表是整个因果条件的一个必要部分。但是，如果说雨是事故的原因，工程师会想，他们就没事可做了。当他们谈到“那个原因”时，他们寻找的是人类行动能够加以“矫正”的事情。他们的工作是防止事故再发生。他们可建议交通局改变路的弯度，或在那地点树起一块限制车速的招牌。他们不能改变天气。因此，用在这种调查中的“原因”概念包括一种实践的和规范的意义：问事故的“那个原因”是什么，部分就是问为了防止事故再发生应该做什么。^①

^① 参阅科林伍德 (R. G. Collingwood), 《论形而上学》(An Essay on Metaphysics, 1940), 第 31 章。

原因概念的一种不同但相关的、实践的用法可在法律中找到。关于一事件的民法案例常常类似事故原因的调查。确定为“那个原因”的某一特定行动或事件仅是构成已发生的不幸事件的整个因果条件的若干因素之一。法院要确定的是，谁（如果有人）应该对已造成的损害负责。^① 是谁的过错？是谁疏忽大意，没有做期望他该做的事？如果如此，就要求他赔偿损失。如果不是，蒙受损失的人或他的保险公司不得不承担损失而得不到赔偿。法院也许判决，双方都有疏忽，蒙受损失的那个人的行动是原因的一部分。法院的判决也可能用责任的术语表达，当它说某个人的行动是部分原因时，它也就分配部分责任于那个人。

虽然工程调查是旨在找出应该做什么事来防止未来发生类似事故，但法律调查是旨在判定应该要求谁赔偿过去造成的损失。两者都是涉及规范的实践调查。他们对一个事件的“那个原因”的调查结果与提出具有必然性的普遍定律没有关系。

像工程和法律一样，伦理学使用实践的思维方式。它假定在我面前经常存在着种种选择。选择自由是道德思维和道德语言的前提。当然，这并不保证对自由意志信念的真理性的。我们在伦理学和其他实践思维方式中的习惯观念也许是错误的。如果在实践思维的自由意志论的预设与理论理解的决定论预设之间真正存在贯穿一切的冲突，那就确实有根据表示怀疑。可提出如下的意见：虽然规范具有自己的价值，

^① 参阅赖特勋爵（Lord Wright）的《论英格兰法中的因果性和责任》（“Notes on Causation and Responsibility in English Law”），《剑桥法律杂志》（*Cambridge Law Journal*），1955年11月。

说明却给予我们真理。然而，我们已经看到决定论并不是所有说明的前提。尤其是，决定论不是那些设法理解人类行动的学科，如历史学和社会科学中找到的那种说明的前提。

伦理学和进化

11 达尔文主义的意义

如果人们对科学家谈论道德哲学，他们往往会问到进化论对伦理学的意义。对已经提出的意见的考查可有助于澄清观念，甚至在批判寻常假定方面取得真正的进展。进化论在两个方面与伦理学有联系。第一个意见是，伦理学是进化论的产物。对此意见的真理性很少或没有争议，尽管伦理学进化过程的细节仍然是推测性的。第二个意见是，进化论可给伦理学提供实践指导，这是一个颇有争议的问题。

第一个意见是，我们的道德能力（“良心”）和我们的道德观念有一个进化过程，它是一般进化过程的一部分，或至少类似一般的进化过程。“良心”是指人作出道德判断的能力，而道德判断能够激发行动。

说我们的道德能力和观念是进化的，这是什么意思？有时“进化”只是“发展”的同义词。如果那样，“进化”一词很少或没有说明价值。查尔斯·达尔文（Charles Darwin）的进化论具有说明力，因为它表明所有不同的生物物种如何能够相互联系为一个单一的发展过程，其中结果的极大多样性能够全都归于一组原因，即某些变种通过自然“选择”过程，在生命形态之间的“生存竞争”中存活下来，而所有生命形态繁殖它们自己的数目远远超过环境所能供养的。达尔文用隐喻的方式使用“选择”这个词，用以表明自然过程如何能够与选择或设计相似。自然过程并不包括有意挑选一些

变种让它们生存下来；它们存活下来是因为他们碰巧比它们的对手更适合生存。但是，结果类似在人工过程中有意选择的结果，正如一个园丁选择一种植物让它存活下来，而将靠近它的植物拔掉，否则它们就会与它争夺营养。达尔文理论有很大的说明力，因为它用单一过程的简单假说来代替另一个假说：有许多动植物物种，对每一个物种都要有一次专门的创造行动。

如果它能表明，良心和道德观念的发展是用来说明生物物种起源的通过自然选择的同一进化过程的一部分，伦理学进化理论将有类似的说明力。如果采取更为局限的形式，表明良心不是“分别创造”的，而是从对自然和社会环境刺激的反应和适应的其他人类天赋发展出来的，它的说明力虽然有，但就比较小了。第一类理论是由达尔文在《人类的起源》（*The Descent of Man*）一书中提出的，他在该书中试图表明，人的智力和道德能力如何可能将它们的发展至少部分归于自然选择过程。现代心理学家并没有设法使用自然选择作为道德能力借以发展的中介。反之，他们建构了第二类理论，表明良心如何从对家庭和更广阔的社会环境作出反应的其他心理天赋（例如爱情和恐惧）建立起来。社会学家和人类学家已提供了用环境刺激的变化来解释道德观念变化的类似证据，例如良心对什么是正确、什么是公正的认可和对什么是错误、什么是不公正的不认可等等随环境的变化而变化。

所以，现代心理学家和社会科学家描绘的伦理学进化与达尔文主义特有的通过自然选择进化的概念鲜有共同之处。他们提供的进化说明遵循着在达尔文以前就确定下来的思路。这尤其适合于解释道德能力的发展。达尔文本人对他当

代和早期关于良心因受社会刺激以及尤其是因同情而得到发展的观点略知一二。他多半引用的是亚历山大·白恩 (Alexander Bain) 的著作，但他知道这个思想起源于 18 世纪的休谟和亚当·斯密。

像每一个天才一样，达尔文立足于他的先驱者的工作。生存竞争的思想取自经济学家和人口学家托马斯·马尔萨斯 (Thomas Malthus) 关于人类人口增长的理论。指出达尔文得益于马尔萨斯并不贬低他自己的成就。天才的独创性与其说在于提出一个思想，不如说在于知道如何最好地利用这个思想。马尔萨斯曾认为人口往往增长得比粮食更快，但这种增长受到饥荒、战争和疾病的“实际抑制”，以及“道德限制”和“恶”的“预防抑制”。因此，他的理论区分了使许多人生出来然后死掉的自然趋势与防止他们生出来的预谋措施。达尔文完全理解在不存在预防措施下自然原因的含义，利用它作为一种假说，不仅解释动植物的数目，而且解释它们不同变种的绝灭或存活。他如此利用理论的能力部分取决于他的分析能力，但主要是由于他的能力受到他对生物学资料中同和异令人惊叹地广泛而细致的观察的刺激。正如他自己所说的，虽然达尔文理论是马尔萨斯理论的“应用”，但它是划时代的发现。

达尔文援引亚当·斯密和白恩就是另外一回事了，在这里达尔文没有任何独创性。当他在《人类的起源》中谈到这个问题时，他的目的不是提供一个新的理论，而仅是表明人的特殊天赋并不反对人是从另一种动物形态进化而来的。他特别注意道德能力，因为他说，良心是人与低等动物之间最重要的区别。

然而，他的确给以前的良心从同情和其他刺激发展而来

的理论增添了一些东西。以前的理论将它们自己局限于人。它们表明，良心如何从所有正常人自然具有的感情和欲望中发展而来，这些感情和欲望由于在社会交往中对他们同伴的态度作出的反应而变更。对此，达尔文增加了三件事情，所有都来自他对生物学的关注。^①

(a) 首先他提出，形成良心基础的初始社会刺激也可在动物中找到。尤其是，他描述了动物行为的一些有趣的例子，他认为这些行为不可能仅仅被同情驱使。(b) 第二，他提出自然选择很可能是发展“社会本能”的一个重要原因因素。具有强烈社会本能的个体比起一心一意想平安逃脱的自私个体更不可能存活，因此更不可能留下后代继承他的本能。但他的行为更为有助于促进群体的福利，正如休谟所说，他会受到他的同伴的表扬，对他的品质的表扬会使其他人模仿他，并教育他们自己的孩子模仿他。对此，达尔文补充说，由于样板的力量而使这种品质在群体中增加，会给这个群体以比另一群体所有的更大的生存价值，这另一个群体的成员仅为他们个人的福利而行动。(c) 最后，达尔文倾向于认为通过样板和教育获得的精神和行为的品质可遗传给后代。

达尔文支持非人动物同情行为的证据主要是奇闻轶事性的，不能满足科学可靠性的现代标准。然而，它现在有可能得到受控科学实验令人信服的证据支持。詹姆士·雷歇尔 (James Rachels) 在一本关于达尔文主义的道德含义的书中

^① 《人类的起源》，第2版 (1874)，第4章。

提供了一个实例。^① 训练一群恒河猴通过拉一根灯照着的链条获得食物。然后让它们知道它们拉一根这样的链条也引致另一只猴子受到疼得厉害的电击，这群猴通过镜子的一面可以看到它，而拉另一根链条则不会。在它们理解到仅当它们拉第一条链条时才对另一只猴产生疼痛时，显然大多数猴子故意不去拉第一根链条，尽管这样做它们得不到食物，有时好几天这样。

达尔文的第二个论点显然是有根据的，但他没有真正的证据将它与遗传性在第三个论点联系起来。父母获得的品质会被他们的孩子继承这种思想是拉马克 (Lamarck) 的进化论在达尔文中的若干痕迹之一，而达尔文的自然选择理论已经使这些痕迹成为不可能。即使达尔文倾向于接受拉马克主义的观点，但他自己的批判精神事实上使他怀疑这种观点。他说，如果行为习惯通过遗传传递下去，这也应适用于美德以及“迷信的习俗或愚蠢的习惯”，但他不知道有什么证据支持这一点。

詹姆士·雷歇尔提示^② 达尔文那时还不知道的现代遗传学科学能够说明社会本能的遗传，这些社会本能是纯粹生物学的，符合自然选择理论。达尔文合情合理地假定，社会感情的基本形式是在父母与子女之间，虽然他对这如何可能是自然选择的结果没有想法，他以他的理论的普遍成功为据推论，自然选择必定“在很大程度上”是亲子感情的原因。雷歇尔认为联系在于基因的遗传。他提示，可用说明家庭成

① 《来自动物的创造：达尔文主义的道德含义》 (*Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism*) 1990, 第 149 - 152 页。

② 同上, 第 154—158 页。

员相似的同样方式来说明家庭感情。孩子往往像他们父母中的一个（或在不同方面两者都像），以及像他们的兄弟姊妹，因为每一个孩子从父亲那里继承一半基因，从母亲那里继承另一半基因。基因既负责身体素质，也负责品格特征，而雷歇尔相信品格特征包括利他主义感情和关心。如果如此，由负责的基因引起的利他主义行为有利于利他主义父母的孩子的生存，所以也有利于负责基因的生存。与之相对照，缺乏这些基因和冷漠的父母的孩子的生存的机会更少，决定他们孩子冷漠行为的基因的生存机会也更少。于是，随着时间的推移，第一组基因变得分布更广，而后一组基因将会逐渐消失。

当然，这一段推理是假设性的。如果父母感情和关心由特定基因决定，它将（或可能）是正确的。雷歇尔提供了一个关于“亲属利他主义”的证据，他认为这个证据支持该假说。证据来自蚂蚁。在大多数包括人在内的有性生殖动物物种中，基因传递的模式是这样的：像它们的兄弟姊妹一样，所有的后代平均拥有同样基因的差不多一半。但蚂蚁则有不同的模式：一只雌蚂蚁与它的姊妹共有四分之三的基因，而与它的兄弟共有四分之一的基因。在一个蚁群中，给其他蚂蚁提供食物的工蚁都是雌蚁。研究发现，它们给它们的姊妹提供的食物比它们给兄弟提供的食物多三倍。但工蚁被另一个蚁群“奴役”时，因而与它们服务的蚂蚁没有亲属关系时，它们给雄蚂蚁和雌蚂蚁提供的食物大致相等。在第一个蚁群中，基因与行为的相关当然是令人惊讶的（尽管我自己对雷歇尔所引论文的理解提示这不是那么截然分明的），但应该将这种行为看作亲属利他主义或亲属偏爱吗？研究人员是在技术意义上使用“利他主义”这一术语的，用来指有利

于他人的行为要以自己的损失（例如努力）为代价。工蚁提供的整个服务是“利他主义的”，不管它们为亲属服务，还是为没有亲属关系的蚂蚁服务。它们支持姊妹蚂蚁的倾向并不增加利他主义。由于这是由拥有相同的基因决定的，这类似扩大的唯我论，而不是利他主义。人们也许说，父母对子女的特殊感情也是如此。

社会生物学家使用的“亲属利他主义”这个术语，只是指为他人服务行为给予亲属，不一定意味着生物学的亲属关系提供驱动原因。雷歇尔继续讨论社会生物学家对另一些动物行为的考虑，这些行为有利于与之没有亲属关系的其他动物。他们称之为“交互利他主义”，因为这是一个服务于其他动物期望受到类似的服务作为回报的问题。（“如果你为我挠痒，我也为你挠痒”）。在这里，基本的动机更为明显地是唯我论的。如果工蚁的“亲属利他主义”由基因决定，那么它们对非亲属蚂蚁的“利他主义”行为就不是。其他动物的“交互利他主义”也不是由基因决定的。

当然，没有理由怀疑在低等动物中基因对家族本能的影响会在人身上重复。但即使我们承认在人对亲属的感情和关心，基因起一部分作用，但我们从日常经验中得知密切联系的影响至少也是很大的。领养孩子的父母通常对他们孩子的感情和关心与生物学父母一样深。如果一个自然母亲怀疑这一点（她完全可能这样），理由是没有一个领养孩子的父母能与她因为怀孕和分娩而有的感情相匹配，她诉诸的是经验，而不是遗传学，她所说的话既把她与领养父母分开，也把她与生物学父亲分开。另一方面，孩子很容易感到依恋于最关怀他们的任何人，不管是生物学父母，领养父母，奶妈，还是其他人。通过密切联系，人们对朋友或同事的感情

或关心会感到与兄弟姐妹或堂表兄弟姐妹一样温暖，更不必说任何竞争或妒忌不可能抵消兄弟姐妹的感情。

达尔文在解释道德能力的发展时，他明白在说明为什么良心的驱使会优先给予利己动机中存在一个问题。这不可能是因为这些动机更为强烈，因为每个人知道一般并非如此。达尔文对这个问题的回答是，作为反射的结果，“社会本能总是存在的和持久不变的”。我们将继续想到其他人对我们这么想，设想他们认可什么，反对什么。与之相对照，如饥饿等有利于自己的动机或复仇欲望是暂时的，只能暂时得到完全满足。达尔文注意到，这并不适合于一些有利于自己的欲望，例如贪图他人的财产，但他说，即使在这里，“实际拥有的满足一般是比欲望更弱的感受”。

正如他自己的限定表明的，他的解决办法显然是站不住脚的。如果企求他人财产的欲望可能是持久存在的，拥有的满足是比欲望更弱的感受这一事实也不会使这种欲望更差。说满足饥饿或复仇的欲望是暂时的，这很容易；但说这一切都是利己的动机，则并不容易。而且满足欲望是比欲望本身更弱的感受所谓的事实并不会消除一些利己欲望的持久存在。约瑟夫·巴特勒主教在18世纪区分了两类动机，他称之为反思“原则”和“特殊感情”。良心是一种反思原则，饥饿和复仇欲望是特殊感情；怜悯也是如此。巴特勒不清楚，像良心原则一样，是否有利他主义感情的反思原则，但他很清楚也有利己的反思原则，它将如饥饿那样的特殊感情加以协调，以达到我们个人的整体利益。我们思考我们的行动对我们自己福利的作用，我们也思考这些行动对其他人起什么作用。我们对语言的用法确认了巴特勒的比较。在这里达尔文的问题是说明巴特勒称之为良心的“权威”、良心的

义务性质的是什么，我们使用“应该”那样的词表达这种权威。像休谟和亚当·斯密那样，达尔文认为，良心的义务性质来自于对我们同伴表现的认可和反对的反思。我们也用“应该”这个词于利己行动。说人们应该以某种方式行动，可以指他在道德上应该，同样也可指他在审慎上应该。

如果我们要解释良心的进化，包括我们应该做什么和不该做什么的判断，我们必须承认，利己及其“应该”和“不应该”的判断同样是反思的和后来发展的能力。如果一种高度发展形式的无私是人特有的，由于人有反思能力，那么高度发展的自私也是如此。达尔文没有观察到这丝毫没有削弱他的论证：良心是从人与其他动物共有的能力中发展出来的。但这是与认为进化的方向就是道德方向的主张高度有关的。虽然自私的方向是有关个人的利益，本身目的不是伤害他人，但在许多情况下自私可有伤害他人的副作用。在自私的目的中，它并不比它在“生存竞争”中的原始形式更道德或更不道德。在反思阶段，它可能是不道德的，因为它在那个阶段伴随着道德反思能力，既想到我们自己，也想到他人的利益。正如赫胥黎（T. H. Huxley，达尔文的朋友和忠实的拥护者）在罗曼乃斯讲座所作的“进化和伦理学”（*Evolution and Ethics*, 1893）的著名讲演中所说的：虽然对道德情操的进化没有怀疑，“但不道德的情操同样也是进化的”。

对伦理学和进化的第二个意见是，对进化的研究可用作伦理学的指导，这在达尔文的著作中没有任何地位。但在任何一个研究领域中作出惊人进展的思想总会（正当地）设法用在其他领域中。往往首先出现在哲学思辨中，达尔文进化论很快就产生了一堆形而上学和道德哲学。赫胥黎有力地批

评了 19 世纪试图将伦理学立基于进化。他说，那些谈论进化伦理学的人将这种荒唐的观念与伦理学进化的合理观念混为一谈。道德情操和倾向无疑是进化的，但不道德的情操和倾向也是进化的。所以，进化本身“不能提供比我们以前所有的更好的理由，说明为什么我们称之为善的东西比我们称之为恶的东西更可取”。他论证说，事实上伦理学工作的目的正好反对宇宙的进化过程。“伦理学的影响不是使最适者生存，而是使尽可能多的适者生存。”^①

没有人认为仅因为事情发生晚一些，它们就更好，宿醉比聚会更可取，因为它发生在聚会后的早晨。那么，为什么应该认为进化方向可能成为伦理学的指导？一个理由是，与“后来”不同，“更进化”的意义包括在价值尺度上优秀、更高级。但现在我们需要问：进化蕴涵的价值尺度与伦理学使用的价值尺度是否是一回事。

当人们说一种有机体在进化尺度上比另一种“更高级”，事实上用的是什么价值标准？乍一看来，似乎是进化过程的自然结果提供了标准。自然选择引起“最适者生存”，很容易认为“最适者”就是“最佳者”。如果我们想到最佳者适于生存，就的确容易这样认为。但在这种情况下最适者生存不过意味着那些最能生存者生存。至少就日常语言而言，也许这有点儿夸大。在正常情况下，说某个东西“好”或“最好”，就是表示对它的称赞。因此，说一个东西做某件事比另一东西更合适，就是表达对它更强能力的称赞，也就是说

① 重印于 T. H. 赫胥黎和 J. 赫胥黎 (T. H. Huxley and Julian Huxley): 《进化与伦理学 1893—1943》(*Evolution and Ethics 1893—1943*), 1947, 第 80—81 页。

它有更强的能力。然而，这不一定蕴涵着对它能够做的事情的称赞。比尔·塞克斯也许最适合撬开保险箱；在撬开保险箱的艺术方面，我们对他脱帽致敬。但这并不意味着我们对撬开保险箱脱帽致敬，而不关心保护他人的财产。当然，我们并不认为生存与撬开保险箱是一回事。我们大多数并不想去撬开保险箱，但想生存，只要我们能够这样做；我们也同情其他人生存的欲望，而不同情比尔·塞克斯撬开保险箱的欲望。然而，并不是生存本身就足以引起我们的同情。我们也不同情流行性感冒病毒生存和繁殖的努力。后来进化的病毒株比被自然选择淘汰的早期的病毒株更适合；但没有一个医生会感到道德上有义务让它继续成功地生存下去，恰如没有一个警察认为他在道德上有义务让比尔·塞克斯继续成功地撬开保险箱。

称赞的不同标准用于不同目的。就撬开保险箱而言，比尔·塞克斯是第一号。就伦理学而言，他接近最后一位。完成某个功能的高度能力，不管是撬开保险箱，生存还是别的什么，不一定就具有高度的伦理价值。伦理评价的标准不依赖某一特定功能的完成。说某人是个好人，我们称赞他用的标准，与我们说某人是好的赛跑者，好的溜门撬锁者，甚至好的存活着用的标准不同。^①

其次，生存的优越能力并不一定就是进化上的优越。是否有一个单一的评价标准来把有机体分为在进化上更高或更低，这是完全不清楚的。达尔文指出，不同的标准用于不同的生物界，用于动物，用于鱼，用于植物；即使在某一生物界，不同的生物学家用不同评价标准确定进化的优越性。总

^① 参阅上书第 30 页。

的来说，达尔文支持用有机体各部分功能越来越分化和专业化作为标准。但是，他指出朝这个方向继续进展不一定伴随一个物种的生存能力继续提高。因此，在适者生存上的优越性并不保证生物学上的“优越性”。生物学上的优越性也不保证优越的伦理价值。赫伯特·斯宾塞（Herbert Spencer）是达尔文那时进化伦理学最突出的代表，感到有必要论证，仅当生物学优越性带来“盈余的愉快感”时，它才蕴涵着伦理优越性。按照斯宾塞的意见，可将生命长度和宽度（他用“宽度”指结构复杂性）的增加称之为在伦理学意义上善的，当且仅当人发现生活是愉快的，而不是痛苦的时。所以，简而言之，他的伦理学上善的标准是快乐，而不是生命的长度和宽度。

T·H·赫胥黎认为进化不可能是伦理学的指导这一结论，受到了包括他自己的孙子朱利安·赫胥黎在内的一些晚近生物学家的挑战，1943年朱利安·赫胥黎在他之后五十年也应邀在罗曼乃斯讲座作“进化与伦理学”同样题目的讲演。但朱利安·赫胥黎的异议是表面的，不是实质的。他并没有驳斥他祖父的观点：伦理的进步包括反对而不是模仿自然选择过程。反之，他扩大了进化概念，将它看作一个三阶段的过程：物理阶段、生物阶段和社会阶段。自然选择只适用于第二阶段。他说，在扩大意义上的进化，揭开了一个越来越复杂的过程，不断产生新的存在形态：由于最后阶段的新形态包括我们珍视的人类经验，我们可以作出结论说，进化过程的总方向是从较低价值（或零价值）到较高价值。因此他说，我们能够将复杂性增加的自然性质看作潜在的新颖和价值的指征。

这种主张比赫胥黎设想的更为有限。他不得不允许从进

化中出现好的新颖性和坏的新颖性，因此所建议的标准可能提供给我们的不过是一种合理的可能性。他也将它看作只是对认为某些人类经验内在地善的基本标准的补充（他以美、知识、爱和献身于事业为例）；我们不得不使用这种认识，以便判断当一种新的可能性出现时，它是否事实上是善的。赫胥黎的建议的一个积极特点是，鼓励人们时刻准备欢迎社会进化中新的可能性。他将这一点与另一论点结合起来，即伦理学有可能影响进化，也可能受进化影响；人类决定好歹有可能改变未来的进化进程。很少有人会反对这一切。它的确在伦理学与进化之间建立了合情合理的联系。

复活进化伦理学的更大胆的尝试可在沃定顿（C. H. Waddington）的著作中找到。他是真的不同意 T. H. 赫胥黎的观点。他在提供了支持良心和伦理观念进化的一些心理学和社会学证据后，他告诉我们为什么应该承认进化方向是善的。

我们必须承认进化方向是善的，只是因为按照善的概念的任何现实主义定义，它是善的。我们界定伦理原则为来源于社会本性经验的实际心理强制；我们说，社会的本性是这样的：它的发展有一定方向；于是在朝这方向运动中起中介作用的伦理原则事实上是该社会采纳的原则（《科学和伦理学》[*Science and Society*]（1942），第18页）。

这段引文的第一句告诉我们，沃定顿认为他的论证是：善的概念的任何现实主义定义表明，进化是善的。但在第一句之后并没有给我们提供一个善的概念的定义。接着告诉我们，人们的伦理原则来源于他们社会的经验，并表示该社会

发展的方向。沃定顿称之为伦理原则定义，但在事实上它是它们如何形成的因果说明。一个定义告诉我们一个概念意味着什么；一个因果说明提供给我们某件事情如何发生或变化的历史。这个所谓的定义是人们所持有的伦理原则进化的简要陈述。它的大意是具体说明原则的内容，但用的是模糊的语言，如它们在社会发展的“运动中起中介作用”，我认为它的意思是，这些原则由社会发展引起，又反映社会发展；但为什么一个结果应该反映它的原因的性质，则是完全不清楚的。清楚的是社会进化的方向并不形成伦理原则的内容；它不是当人们问什么东西是善的时可援引的标准。我们终究可以合理地问人类社会发展的方向本身是否是善的；而提出这个问题的一些人回答说，它决不是善的。

沃定顿给我们提供答案的是这一问题：“当人们称赞一些事情时，他们是否将进化方向作为他们称赞的标准？如果是，为什么？”他对这个问题的第一部分的回答是肯定的，而他对第二部分的回答是给我们提供一个伦理判断进化的因果解释。但所需要的是对不同问题的答案：“我们是否应该将进化方向作为我们称赞的标准？如果是，为什么？”说“是的，你应该如此，为什么你应该的理由是，你在过去总是这样做，因此别人也总是这样做”，这不是对这个问题的答案。考虑一下伦理学领域以外的类似情况。设一个孩子问我：“我总是认为地球是扁平的，但我的朋友说它像皮球那样是圆的。我应该相信什么？为什么？”回答说：“你应该相信它是扁平的，因为你在过去就已经这样做了”，这将是荒谬的。回答说：“你应该相信它是圆的，因为现在其他人这样相信”，这也不见得好一些。

沃定顿未能区分两类问题，以及它们谋求的两类答案。

简言之，“我们是否应该……”的问题不同于“我们是否……”的问题。第一个问题谋求忠告，第二个问题谋求信息。此外，“为什么我们应该……”和“为什么我们……”两个问题是在不同意义上使用“为什么”一词的。第一个“为什么”谋求起辩护作用的理由，第二个“为什么”谋求起说明作用的原因。寻找事实和这些事实的原因是一回事，寻找忠告和这个忠告的理由则是另一回事。

这个区别不仅适用于有关接受伦理学判断或事实问题的疑问，也适用于有关接受事实真理判断的疑问，正如孩子问地球形状问题的例子所表明的那样。当孩子问为什么他应该相信地球是圆的时，他所寻求的是为接受这种信念辩护的证据。他不是寻找地球球形的原因，甚至也不是寻找我和其他人接受这个命题的原因。了解为命题辩护的证据，与了解接受命题的原因，不是一回事。考虑一下这样的情况：我已经给这个孩子提供一些地球是圆的证据。例如，我告诉他，沿直线飞行的一架飞机在飞了 25,000 英里后回到了它的出发点。鉴于这个证据，他决定接受地球是圆的命题。现在我是否能够说（我认为沃定顿会这样说），孩子接受这个命题的原因，与为他现在接受的命题辩护的证据是一回事？不，我不能。孩子接受的原因是，刚才我已经告诉他证据是什么，以及也是刚才他明白这个证据为这个命题作了辩护。他现在接受的命题真理性的证据，不是我刚才说出的话，也不是他刚才作出的推论。证据是我的话和他的思想所指称的东西（即沿直线飞行 25,000 英里的飞机发生什么），而这并不是刚才发生的事。

如果有人认为我误解了沃定顿，让我补充说他本人采纳了我的解释。在以书的形式发表了他的论文以及别人的评论

时，他收进了他与科学哲学家赫伯特·丁格尔（Herbert Dingle）的讨论。丁格尔说，他应该区分两个不同的问题：“我如何作出我的伦理选择”，以及“现在我将如何作出选择”，沃定顿回答说：“我不明白这里有什么实际区别”（第101页）。如果把第二个问题“我将如何作出选择”改为“我要如何作出选择”，这个区别也许本来会使他更清楚一些。“将”这个词是模棱两可的。以“我将……”的形式提出的问题也许是寻求忠告，也许是引出预见。在报告一个过去的行动“你做了X”与预测一个未来的行动“你将做X”之间不存在（与我们的目的有关的）逻辑区别。两者都用来作出事实陈述。但是，在以这两种形式的陈述为一方，与“你要[或“你应该”]做X”这种形式的句子为另一方之间则存在逻辑区别。这种形式的句子不是用来作出事实陈述，而是提供忠告或指示。

沃定顿认为对“我要做什么，理由是什么”这个问题的回答，与对“我将做什么，原因是什么”那个问题的回答是一回事。这就是为什么他认为对伦理判断如何可能如此的因果解释能够给我们应该作出的伦理判断提供一个标准或合理性的根据。但是，由于这两个问题及其谋求的答案类别属于不同的逻辑类型，沃定顿使用进化方向作为伦理判断标准是基于逻辑上的混乱。

对詹姆士·雷歇尔关于伦理学与进化（尤其是达尔文理论）的关系的观点需要更加认真对待。他争辩说，进化破坏了传统伦理学的主要要素，与种族主义相类比，他和其他人将该要素称之为物种主义。种族主义是毫无根据的歧视，对自己的种族优待，对其他种族歧视。物种主义也是毫无根据的歧视，对人种优待，对其他物种歧视。对待动物的这种态

度如果施于人就会遭到断然谴责。雷歇尔并没有提示，进化论在逻辑上蕴涵着我们对动物的义务。毕竟，你可以反过来争辩说，雷歇尔以前关于亲属利他主义遗传基础的意见给物种主义提供了支持。雷歇尔是哲学家，完全熟悉“应该”不能从“是”中推演出来的论据。但他注意到，这一点并没有排除进化与伦理学之间所有合乎理性的联系。他认为物种主义得到唯有人才有道德“尊严”这种观念的支撑，而这种观念又依赖两个事实信念：人按照上帝的形象创造的圣经学说，以及人从其他动物分化出来是由于人拥有理性的希腊哲学。达尔文主义表明，这两个信念都是错误的：人从其他动物进化而来，人的理性思维能力虽然在程度上很高，但在性质上与猴子以及许多其他动物物种的能力没有不同。认识到这两个信念是错误的，这就破坏了它们对物种主义的支持。传统信念不一定蕴涵着人对动物没有义务。然而，雷歇尔指出，在哲学史上主要的思想家，包括圣·托马斯·阿奎那(St. Thomas Aquinas)和康德，已经提到了这种联系；他们代表着一种倾向，并且他们本身对后来的道德思想有强烈的影响。

这似乎是具有相当说服力的论据，但它完全不能令人信服。两个传统信念将独特性质赋予人，但这本身不一定蕴涵着人在伦理学中的独特地位。就合理性而言，我们只要回想一下经常被引用的边沁关于动物道德地位的话：“问题不是：它们能否推理？也不是：他们能否说话？而是：它们能否感到痛苦？”^①至于圣经学说，圣保罗(St. Paul)确实不考虑

① 《道德和立法原理导论》(Introduction to the Principles of Morals and Legislation), 第17章。

对动物的义务，反问道：“上帝照看公牛吗？”^①；但他知道他是在反駁传统的旧约观点，这个观点是我们的确对动物负有义务；不能认为唯独人拥有上帝形象的学说蕴涵着唯独人才是道德义务的客体。阿奎那的观点继续影响着罗马天主教学说，但受康德伦理学理论深刻影响的人们不一定被引导到接受他的观点：人类尊严和人类理性将伦理学领域局限于人。^② 雷歇尔承认，大多数人的道德地位的确不同于动物，因为人既有义务又有权利，而动物只有权利。（他说大多数人，而不是作为整体的人种，因为不能将义务赋予儿童或有心理缺陷的成人。）现在，例如当在《世界人权宣言》中使用人类尊严概念时，它指的是既有权利，又有义务；而许多不愿说动物有权利的人，却不反对人将义务归于动物。他们的头脑决不会想到作为义务的客体要求尊严。

但是也许我们生活在后达尔文时代这一事实本身就使我们不那么容易接受阿奎那和康德表达的观点。当然，直到19世纪以前，在对待动物的伦理学上，大多数地方的欧洲人的态度历来表现出明显的麻木不仁。即使今日，许多在其他方面敏感的人对杀害动物或在使它们痛苦条件下饲养它们不感到内疚。然而，当这些人知道或亲眼看到这些事情实际上包含的意义时，通常犹豫不决。使他们犹豫不决的是有关引起动物痛苦的知识。仅仅教给他们进化的知识，它会更有效吗？有时它也许是如此。雷歇尔指出，科学和报纸关于动物实验的报告都经常在“疼痛”和“痛苦”这些词周围打个问号，提示这不是我们所知道的疼痛。这些作者知道进

① 《哥林多前书》，9:9。

② 参阅上书第58页。

化，但如果他们知道得更多，他们也许不致于自欺欺人。

雷歇尔并不否认经常有合适的理由将更多的价值赋予人，而不是非人动物（以及将更多的价值赋予马，而不是苍蝇），所以如果人们不得不在他们之中作出选择，就会给前者以优先。但是如果我们认识到在伦理学框架内动物的确很重要，我们就不会将人的无关紧要的利益置于动物的至关重要的利益之上。例如为了试验化妆品的安全性使兔子接受痛苦的、有害的实验。雷歇尔争辩说，对物种之间区别道德意义的深思熟虑也应导致素食主义和禁止活体解剖。

因此，他对进化与伦理学的关系的考查对我们如何对待动物有重要的实践后果。但这并不是一切。他论证说，由于我们有合适的理由反对物种主义，我们不应该像在神学学说影响下传统伦理学主张的那样，保留任何人在任何情况下都有“无限价值”的普通观点。这个结论影响到关于自杀、安乐死，以及医学伦理学中其他有争议问题的传统观点。正如我们将在下一章看到的，这是理论影响实践的另一个领域。

医学伦理学

12 道德哲学如何能有所帮助？

通常将道德哲学包括在医学伦理学课程内作为对医生和护士的训练的一部分。道德哲学如何能有所帮助？道德哲学不是解决实际问题的一种技术，但是它能够澄清问题。例如，如果问题由于原则或要求的冲突而引起，人们可根据将伦理原则联系为一个连贯的框架而更清楚地理解它。关于道德标准的主要理论特别重要。关于医学伦理学问题的争论常常一方面援引权利（生命的权利，选择的权利），另一方面援引社会后果。这两个论证理由的不同性质是由于将它们与直觉主义理论和功利主义理论联系起来而造成的。

我在第5章中将直觉主义描述为一种关于正确行动或义务的自明原则的理论。有些义务，不是所有义务（康德称它们为严格义务），与应尽义务的人拥有的权利相关。A有还B债的义务，与B有A还给他债的权利相关；所有人不杀他人的义务，与不被杀死（生命权利）的普遍权利相关。第二个例子需要作点阐明，因为医学伦理学在讨论生命权利是否蕴涵着尽一切办法维持生命的义务问题时，常常遇到它。

“你不应杀人”当然是十诫之一，正如钦定圣经译本或詹姆士国王圣经译本中规定的那样。（修订本更确切地将原文译为“你不应谋杀”。）19世纪的诗人，亚瑟·休·克勒夫（Arthur Hugh Clough）为了开以道德为幌子的玩笑，

写了一篇十诫的讽刺作品，“最新的十诫”。它开始写道：

你只应该有一个上帝；谁
能负担得起两个？

第六诫是：

你不该杀人；但毋须努力
不必要地活下去。

当然，两者都是讽刺。在第二段引文中克勒夫在嘲笑那些光是不违反基本规则，而不干好事的人。他在提醒我们，遵从禁令并不是我们道德义务的全部。一些古典的政治理论家以同样的精神说，生命的“自然权利”超出了不被杀死的权利，包括处于饥饿危险时得到帮助的权利。医生们毋须提醒他们保全生命的专业义务，但现代医学使他们能够在生命价值成了问题的情况下这样做。当讨论这些案例时，经常引用克勒夫的这两行诗来支持避免采取“英雄般”措施，将这种措施称之为不必要的努力是合适的。但真正的问题仍然留给我们，生命的权利延伸到多远？它是否取决于其他人对能够维持的生命价值的判断，还是取决于病人已知的和推定的意愿？如果是前者，将生命价值的价值与保存生命的代价加以权衡是合情合理的，所谓代价是指可用于其他有价值目的的资源，或加于病人家庭上的负担。但是，如果在另一方面关于生命权利的判断取决于病人的意愿，与“代价”权衡是不合适的，尽管可以与相竞争的权利权衡。看问题的第一种方式使人们想起功利主义，第二种方式使人们想起直觉主义。

直觉主义与功利主义并不完全对立。直觉主义同意，我们应该促进尽可能多的幸福，但它拒绝这是正确行动的唯一原则。深思熟虑的功利主义者不得不就资源在卫生保健和生命其他领域内的分配作出决定。同样，功利主义必须制订医学研究的政策，其目的是尽可能多地为人类谋利。但不同的思维方式通常支配医生和护士关于他们对病人义务的决定。这仍然是一个旨在谋利的问题，但这是专门为病人谋利，不是为全体人类谋利。如果对病人的这种义务与另一义务发生冲突，它的道德力量在于它是对那个病人的个人义务。功利主义失去了这至关重要的个人要素。一个功利主义者会说，已经提出了要求特别注意特定义务（如医生对病人的义务）的规则，因为通常它是对普遍幸福作出贡献的最佳方式。他也说，由于最大幸福原则是所有道德规则的基础，它为义务冲突提供决策标准。

这是否正确？如果它是，当效用的一般原则可能成为冲突要求之一时，它应该特别明显。当医学研究规划要求在经过彻底试验以前不给危重病人有希望的治疗时，冲突就发生。我刚才说，深思熟虑的功利主义者制订医学研究的政策。当试验一种新药时，根据过去经验制订的准则要求批准药物临床使用前有十分高的成功率。有人告诉我，在实验性试验中成功率必须达到约90%。如果不到90%，当然要改进药物提高成功率。设有一项这类的研究方案经过一段时间后成功率达到70%，那就是说，用该药物治疗的病人受益的概率为70%。准则说，这仍然不够好，虽然大家同意这个药很有希望。如果不给治疗，显然会引起一些病人的死亡，而这本来是可能防止的。这是否十分清楚：这是一个正确的方针？

迈克尔·洛克伍德 (Michael Lockwood) 博士在他有价值的讨论中描述了一个虚构的但实际生活中也存在的例子。^①辛克莱·刘易士 (Sinclair Lewis) 在他的小说《马丁·艾勒斯密思》(Martin Arrowsmith) 中写到一个医学研究人员, 他相信他已经发现了一种含病毒药剂, 能够预防或治愈某些疾病, 包括腺鼠疫。当在西印度群岛中的一个岛爆发腺鼠疫时, 进行决定性试验的机会到来了。研究人员艾勒斯密思带着严格指示计划将人群分为两组, 只给一组注射含病毒药剂。当结果表明成功率相当高时, 艾勒斯密思与他的良心搏斗, 以决定是还坚持这些规则, 还是给所有居民注射。如果他坚持规则, 在科学上得到证明的成功可在未来挽救千万人的生命, 而不是这个岛上的几百人。但是当然他为他眼前的苦难深深感动。当他的妻子患鼠疫并死亡时, 他坚持规则的决心动摇了。

虽然洛克伍德博士没有这样说, 但这个例子并没有它可能的那样有帮助。一个功利主义者完全可能争辩说, 一个感到他对他妻子的死要负责的人不可能对可供选择的办法作出完全合乎理性的比较。看看必须将一个研究规划的一般效用与一个医生对他病人的义务加以权衡的那些例子会更好。洛克伍德对实际生活中例子的解释表明, 有些医生接受功利主义论证路线, 而更多的人并不。其次, 在欧洲委员会 1990 年接受的医学研究伦理准则中可以看到取得共识的证据。准则宣称: 权衡“个人的尊重和尊严与医学进展的效益时”, “基本原则是, 必须始终将病人看作比对科学或社会的效益

① “不作为罪? 在临床试验中对对照组的不治疗”, 《亚里士多德学会增刊》(Aristotle Society Supplementary), 第 57 卷, 1983 年, 第 307—322 页。

更为重要。”^①有必要宣布这一原则表明，不是每个人认为它是显而易见的，但其结果是对功利主义论据提出了严重的怀疑。

有些功利主义者直截了当地说大多数意见是误导的，但我们能够合情合理地问他们如何知道这一点。不准备面对一般倾向而逃避的其他人将说，将更大份量给予医生对他病人的个人义务取决于这种义务的长期效用，其效用可能大于研究准则显而易见的效用。但这像神游症一样使我惊讶。我们没有实际证据认为赋予特殊个人义务特别重要性是基于它们的社会效用。医生、教师、父母或配偶、朋友感到因他们的地位而具有特殊义务，这并不是社会效用引导他们这样感到的，而是一种个人义务感，由于这种关系而产生的一种个人联结。认为这些观念作为社会效用实际的但未知的、无意向的结果而发展的任何意见仅是推测，歪曲事实使之适合于预先构想的理论，而不是发现一个理论来适合于事实。我们在第5章看到功利主义不适用于关于公正的一些事实，在我看来同样事情也适合于卫生保健。

与生命权利相关的义务可简单地包括在上面第5章第4段列出的直觉主义原则的第二条和第一条内：不伤害他人和促进他们的幸福。为自己作出决定或选择的权利显然不包括在我已经阐明的这些原则内，但它显然隐含在康德的将人看作目的的总原则内。我解释（第5章第10、12段）说，这意味着帮助他们实现他们的愿望，使他们能够落实他们的决定。在医学伦理学的讨论中，经常在“自主性”的名义下提出为自己选择的权利，“自主性”一词直接取自康德的伦理

^① 《泰晤士报》(The Times) 上的报告，1990年2月20日。

学理论。它来源于一个意为自治的希腊词。例如，当对是否采取非常的措施抢救生命或是否透露病人病情的全部真相有怀疑时，自主性是遵从病人意愿的根据。在这里，功利主义者又会说，赋予自主性的价值依赖于它的一般效用：为自己作出决定比服从医生的“家长主义”决定通常导致更大的幸福。但我们知道这是正确的吗？许多医生根据他们的经验说，透露临终疾病的真相对大多数病人具有毁灭性结果，即使他们要求知道真相。无论如何，尊重自主性的要点不在于对大多数人的—般效应如何，而是特定人在特定境遇下的权利。功利主义模糊了这一点，而康德的理论使它清晰可见。

哲学也可能通过分析关键性概念来澄清医学伦理学的问题。在关于人工流产、胚胎实验、治疗处于“持续性植物状态”的病人，或治疗先天严重精神缺陷的婴儿的讨论中，一些哲学家抓住人的概念，以康德伦理学的基本原则为“尊重人”（或待“人”为目的），对人给出这样的定义，使之排除胎儿和其他作为人。有一个定义是，人是具有长期目的的具有自我意识的存在。这一行动并没有直接中止争论，因为其他人可以说对伦理学有关的概念包括作为一个人的潜在性，但它并不鼓励我们去问关于人类生命神圣性的通常假定是什么。同时，我们应该对认为定义能够解决真正实际问题的任何意见留神小心。对“人”的思考并没有使人解决人工流产或治疗严重残疾儿童的实际道德问题。如果“人”的一个定义不解决他的问题，要么定义有错误，要么对概念的依靠有问题。注意一个关键词或短语的意义，对实际争论的作用不大，它不过起些澄清作用而已。

另一个例子是在有作为与无作为之间，尤其是在杀死与任其死亡之间的区别。在有些情况下，十分困难，也许不可

能明确作出这种区分。如果脑活动中止，但心肺靠机器仍在活动，关掉机器是杀死的行动吗？如果打开机器的行动是维持心肺活动的必要条件，有意不开机器是否引起死亡？如果如此，这等于是杀死的行动吗？提出这些问题，揭示因果性概念的复杂性，有时是必要的；当然，法律不得不面对这些问题，使用哲学推理，以及征询医学专家的意见，以解决这些问题。但在这里，如果哲学讨论趋向夸大其词，它也就不能起帮助作用。当告诉医生在杀死与任其死亡之间没有清楚的区别时，医生往往会恼怒。不切实际的理论家会凭空虚构这种区别消失的想像的情况，但在医学的实际实践中，医生说，他们知道得十分清楚，何种可能的行动方针是杀死，何种是任其死亡。虽然有十分困难的案例，它们是例外，对它们拿不准不会对极大多数案例发生疑问。夸大困难的范围，说在有作为与无作为之间没有道德上的重要区别肯定无济于事。我有一次在关于杀死和任其死亡的医学伦理学讨论中听到一位哲学家提出下列论证：如果我们国家的政府捐赠 10 万英镑救济第三世界的饥荒，这个行动将抢救 1,000 人的生命，否则他们就会饿死；所以，不捐赠这些钱就等于杀死这 1,000 人。你完全可以同样说，由于我将一茶匙毒药悄悄地放进我邻居晚餐的咖啡中会杀死他，我没有这样做就是将他从过早的死亡中挽救出来，为此他应该永远感激我。在纯粹的哲学讨论中，在使我们考虑逻辑的谬误时，悖论能有所帮助。但当悖论被无缘无故地塞进真正的实际问题里，就会使哲学声誉扫地。

通过注意医学伦理学的法律讨论中反复出现的概念，哲学能够提供有限的帮助。一个例子是人的“利益”或“最佳利益”。这个词使人们想起功利主义理论中熟悉的概念，但

完全不清楚它总是指什么。

1981年英格兰上诉法院发布了一个关于一个患有唐氏症和肠阻塞的新生儿的判决^①，如果不将那段肠摘除，几天之内便有生命危险。父母决定拒绝同意手术，因为不管如何孩子有唐氏症缺陷。医生不同意父母的观点，与当地政府联系，使孩子受法院监护，并申请批准手术的命令。他们的意图是，对孩子未来的照料将转交给养父母，事实上最后就是这样做的。组成上诉法院的两个法官都支持当地政府。法官坦普尔曼（Templeman）说，要作出决定的问题是“任其死亡……或作手术是否符合孩子的利益”，而他坚定地挑选第二种选择。然后，他继续考虑在假设情况下的可能性：孩子的生活如此“充满疼痛和痛苦”（他的同事法官邓恩〔Dunn〕宁可说“不可忍受的”），也许会驱使法院让她死亡。

那么，说死亡符合某个人的利益，它可能意味着什么呢？由于死亡是终止他的或她的存在，怎么能说有正面或反面的利益来自死亡？你当然能够说，在某些情况下一个人生活的苦难可以大大超过他的幸福，这就是法官坦普尔曼的思想路线。你也能够说，如果能进行选择，在这种情况下宁愿死去，而不愿继续活着，这就是法官邓恩说“不可忍受的”意思。然而，这些论点中的任何一个是否都有权或道德上要求任何人采取引致当事人死亡的行动，这仍然是成问题的。但至少我们对这个人的境况有了一个可理解的解释。

在这类案例中使用“利益”术语的困难也出现在后来

① 案例 B（未成年人）（监护，医疗），[1981] 1 WLR 1421, CA.

1990年上诉法院的判决中，^① 它也涉及一个有先天残疾的婴儿。主要判决是由记录主事官^②唐纳尔逊作出的。他指出有一个律师引用了1982年一个案例中两个上诉法院法官的评论：他们两人都说，将有缺陷儿童的生命的价值与不存在在这世界上的所谓价值进行比较是不可能的。然后，唐纳尔逊本人以赞同的口吻援引了加拿大和美国的判决，该判决说：“法院必须判定如果它的受监护人处于作出合理判断的地位，他会选择什么。”这个陈述的要点是反驳下列想法：父母或法院有权判定，另一个人的生命质量是如此之“低，不应再继续下去”：标准应该是当事人的推定选择。婴儿不可能选择，但我们能够考虑严重残疾人的观点，他们是成人，能够判定他们的生活是否值得活下去。然而，唐纳尔逊感到有必要将这个观点同最佳利益的传统观念结合起来：如果病人是儿童，他还不到可以作出选择的年龄，选择“必须仅代表儿童作出，法院或父母真心诚意地相信这个选择符合他的最佳利益”。于是，他重申1981年法官坦普尔曼和邓恩的观点。为了判定什么行动方针“符合儿童的最佳利益”，必须有“比较平衡”，考虑“如果延长生命，儿童将经受的疼痛和痛苦，以及生命质量”。唐纳尔逊说，他宁愿选择加拿大和美国判决中的表述，但补充说它“可能仅仅是表达同样概念的另一方式”，他继续谈到“儿童的最佳利益”。

另一位法官泰勒（Taylor）也引用了不可能将死亡进行比较的评论。然而，他说如果延长生命“会如此令人痛苦，

① 案例 F（未成年人）（监护，医疗），[1991] Fam 33, CA。这个判决是1990年10月作出的，但发表在1991年的官方法律报告中。

② Master of Rolls，英国法院四位专任法官之一。——译者

以致不能忍受”，法院“有权为了儿童的最佳利益”，判定反对人工延长生命；“标准必须是，这个儿童如果能够作出健全的判断，会不会认为生命不可忍受。”

唐纳尔逊错误地认为一个人的“选择”与他的“最佳利益”是表达同一概念的两种方式。一个人的选择可以由考虑他的利益来指导（即使那时二者也不是同一的），但这不一定。绝大多数选择与延续生命无关，这当然是对的，但让我们局限于与之有关的选择。遭受可怕疼痛的人对选择或宁愿结束他们的生命并不都采取同样的观点，他们作出的选择也许受考虑他们最亲近和最亲爱的人的利益指导，也考虑他们自己，或者不考虑他们自己。因此，除了意义的区别外，选择可有比考虑自己利益更加宽泛的范围。其次，加拿大的判决倾向于当事人的推定选择，而不是外部观察者为“什么是值得生活的生命”的估计。这使自主性原则优先于对利益的家长主义判断。

在托尼·布兰德（Tony Bland）的令人痛苦的案例中又提出了“最佳利益”这个术语的混乱性质，这个案例在1992—1993年提交法院。^①这个特别事件远不是一个关键问题，但它的确给法官造成了困难。托尼·布兰德由于在一场足球场灾难中受到的损伤，而处于持续性植物状态三年。他的父母和医生谋求允许中断维持这种生命的治疗。初审的法官史蒂芬·布朗（Stephen Brown）爵士接受他们的要求，认为中断治疗符合病人的“最佳利益”。使用这措辞使若干评论者感到困惑，其中之一问道：如何能说一个失去所有感觉能力的人有利益。

^① Airedale NHS Trust v. Bland, (1993) 2 WLR 316, HL (E).

当案子递交上诉法院时，记录主事官托马斯·宾甘（Thomas Bingham）爵士对这个问题给出了一个答案。他说，由于病人没有知觉，当然疼痛和痛苦不必考虑，但可以作更广泛的考虑。“通过布兰德的眼睛来看对他最佳利益的客观评估”，要重视治疗对他身体的经常侵袭，他希望作为快乐少年被人回忆的自然愿望，强加在他家庭上的折磨，以及甚至对有限资源的最佳使用。这种陈述提示，在这种情况下应该将“最佳利益”解释为病人大概会选择或希望的，这将既考虑自己的利益，也考虑其他人的利益。托马斯·宾甘爵士也隐晦地认识到将死亡看作一种利益的困难，反之他说在这种情况下延长生命没有好处。

上诉法院的其他两个法官同意托马斯爵士观点的大意，但他们对所选择的最佳利益的关系彼此不同。法官巴特勒-斯洛思（Butler-Sloss）认为，“基于代理判断”（推论病人本来会选择什么）的美国观点，与英格兰法中理解的“病人的客观最佳利益”几乎没有共同之处；然而她同意，托尼·布兰德的观点、个性、包括他的家庭在内的其他人如何看他，将形成对他的最佳利益评估的一部分。另一方面，法官霍夫曼（Hoffman）强调选择的重要性，认为最佳利益包括对病人可能观点的尊重，并准备“在此程度上”将美国概念“代理判断……包容在最佳利益的英国概念内”。

当这个案例递交给上院时，凯思（Keith）勋爵说，基本问题是继续治疗是否“提供任何好处”。他对这类回答表示怀疑：“他的最佳利益支持中断治疗”，因为对于持续没有知觉的人，“如果不可能，也很难比较继续活下去与不再活下去”。高夫（Goff）勋爵同意，“也许很难说应该中止治疗符合他的最佳利益”，而宁愿说“他的最佳利益不再要求”

继续治疗：没有好处，“没有重要的手术要做”；治疗“应被认为……是无用的”（后来他用“无效”一词）。像法官巴特勒-斯洛思一样，他认为美国“代理判断标准”不同于最佳利益概念。

在这些法官作了所有这些考虑后，一些困难已经得到承认和避免，但“最佳利益”一词仍缺乏明晰性。这是法律中的传统概念，在许多情况下它是合适的，如当决定谁应该照料孩子、或一个精神上没有能力表示同意的人是否应接受手术时。在这些情况下，考虑对可能的幸福和不幸“进行权衡”是有意义的。但当问题是应该让病人死亡还是应该让他有一个人工延长的可怜的生命时，最佳利益的传统概念就不合适了。

医学伦理学最麻烦的问题要服从法律的规则，不得不为了一些实用目的在法院得到解决。法官们将澄清关键概念看作他们自己工作的一部分，同时理解它具有哲学性质。对于普通读者，哲学也许能够通过思考医学伦理学和法律的更广阔情境，尤其是人类生命神圣性的传统假定，作出更有用的贡献。顺便说一句，值得指出，在托尼·布兰德的案例中，法官霍夫曼最为深刻地操心生命神圣性与自我决定权（自主权）之间的冲突；他说，在他考查伦理问题时，他与两位哲学家的交谈帮助了他；后来在他的判断中，他在讨论在基本原则的冲突之间作出决定的困难时引用了第三位哲学家。

医学伦理学的一些问题是如此难办，然而对社会又如此重要，它们必须接受法律判决。当法律处理伦理学问题时，它意在反映社会的良心。社会的态度随时间的推移而变化，但在伦理学问题上变化只是逐步的，这也反映在法律上。在医学以及其他领域，科学的进展现在十分迅速，使医生的观

点发生变化，这些变化作用于他们可能是不自觉的。因此，我们发现在医学伦理学一些领域，在医学中新出现的态度可与法律中的传统态度发生冲突。由于这冲突一般反映了社会的冲突，说哪一个会占上风是根本不容易的。

医学伦理学的大多数困难，当然是大多数难以解决的困难，是道德难题，在这些难题中不得不在冲突的道德要求之间作出选择。道德难题本身不是医学特有的。道德难题实际上就是伦理学的特征。哲学家们也许对道德价值是绝对的还是相对的，客观的还是主观的，本质上无私心的还是从属于自然唯我论的等疑问伤透脑筋；有时这些问题使实际生活中的人犹豫不决。但实际生活中关于伦理学的大多数常见的和大多数真正的困难是在冲突要求之间作出选择的那些困难。除了一般人容易面临的道德难题外，医生们总是有他们自己特殊的伦理问题，因此他们早就有专业伦理学准则，至少可以追溯到公元前5世纪的希波克拉底时代。准则的主要目的是为一群他们的专业化知识既可以为魔鬼的目的服务，又可以为天使的目的服务的人灌输一种特别稳定的道德行为标准；但它也通过坚持两三个原则的绝对性质来为难题提供某种指导。然而，设定为绝对的原则本身可能产生冲突。医生必须始终保存人类生命的原则，并没有告诉他们当不得不在临产母亲的生命与她孩子的生命之间作出选择，或不得不在病人因手术而死亡的危险与因他的病而缩短生命的可能性之间作出选择时做什么。这类难题几乎与医学科学本身一样古老。并不是难题本身将医学伦理学转变为头版新闻。

最近几十年医学伦理学问题成为公众注意的中心，因为医学科学的进展为医疗实践开辟了令人惊叹的新的可能性。过去，发现一种新药或改进一种外科技术增加了医生治愈或

预防疾病的能力，但作出的区别是程度上的区别，但其区别没有大到会产生一类新的道德难题。当平均寿命是六十岁时，能够将寿命增加到七十岁是纯收益。当正常婴儿有相当高的百分比在出生时死亡时，使这种死亡成为例外是改进产科的纯收益。但当医学进展能够保持患老年性痴呆症的人或患脊柱裂或严重脑缺陷的新生儿的生命时，伦理境遇就有了质的变化。现在这不都是纯收益。一个处理非人动物的兽医外科医生会毫不犹豫地“放弃”完全不是正常健康的老的或新生的动物。我们的伦理传统珍视人类生命神圣的原则；但当它降低到“植物”状态，仍然应该认为它是神圣的吗？

正是这种在生死之间抉择的可能性引起了最为令人不安的困惑。还有其他一些问题，它们有广泛的严重后果，但它们对道德抉择的直接影响不太关键。医学科学中一些最令人惊叹的进展提出了资源分配问题，这些问题范围广泛，但它们的伦理性质并不是彻底新的。例如，如果它们能够更广泛地得到，肾透析机器可挽救许多生命，但它们是昂贵的。如果有足够的钱来治疗所有可能受益的人，那就不得不在别处节约（在医疗服务的其他部分，或政府支出的其他领域），或通过追加征税来集资。你和我可能说，为此我们愿意付更高的税；但是同样的论证也可应用于其他社会服务，并且终于会来到这样一个时刻：增加税收的经济效应是适得其反的。资源分配的选择和提高税收必由当时的政府而不是个别医生作出决定，然而同时要求拥有透析机器的医生“扮演上帝角色”，选择哪些病人将得到治疗，哪些将得不到。即使如此，资源分配和利用的难题在伦理学性质上不同于政府和医生总是面临的那些。国家社会的一部分有特别严重的失业问题，或遭受暴风雨或旱灾的影响。国际社会的一部分遭受

饥荒或地震，或单是经济不发达。在何种程度上，这个国家的政府应该这样分配资源，有助于特别提供这些需要？在有些例子中，选择问题的发生是由于作为自然事件的结果而出现了新的需要。因而，这不同于由于人发明新的但昂贵的机器来处理老的需要而引起的选择问题。尽管如此，选择的伦理性质是同样的。这不会使达到一个决定变得更容易，除非过去在优先次序方面的选择提供了一个合理的先例。然而，这类问题尽人皆知使它不那么令人苦恼，而这往往是一个真正新的难题的特征。

生死抉择的难题既可发生在新生儿方面，也可发生在临终病人方面。科学进展使保存严重缺陷婴儿成为可能，而过去他们经过十分短暂的时期必然自然死亡。新的可能性带来了真正的新问题：医生应该遵循只要他们能够就要保存人类生命的原则，还是他们应该在“不自然”延长的生命质量远远低于正常时不去使用他们新的力量？科学进展使许多处于临终疾病状态的人延长生命成为可能。在这里，也提出了同样的问题：医生只要他们能够就应该保存人类生命，还是当按照正常人的标准病人处于超常期的生命质量不值得活下去时，他们应该不作出特别的努力去“反抗自然”呢？

在第一类案例中，难题比在第二类中更尖锐。这一点最重要的理由是，一个临终病人也许能够和准备宣布他或她在这个问题上的选择，应该比亲属或医生的意见更为重要。然而，当病人是一个新生儿时，不得不由其他人作出选择，由于婴儿无依无靠和无行为能力，这种选择更引起人们关注。这使我有第二个理由，说明为什么这个难题在这种情况下比处理临终疾病更为尖锐。大多数临终病人还有一段生命时间，通过一些非常措施可能延长一点，好比池塘里的一滴

水。这并没有消除一个医生因只要他可能就要保持生命而感受的义务力量，或因一个亲属要维持亲人存在而感受的道德力量。然而它的确将这些感受置于远景的地位。所以，我将集中于治疗有严重缺陷新生儿可能引起的难题。

生死问题传统出现在法律的权限内。不管现代声称为基本人权的一大堆权利究竟是什么，但生命权利无疑是基本的，要求法律保护。就我所知，所有法律制度将保护人类生命置于优先地位，将禁止谋杀作为根本法律。但如果所有法律制度保护残疾婴儿生命，或任何婴儿生命，而反对父母或一般社会的利益，那就离开真理很远了。古代的斯巴达因将虚弱婴儿置于山坡上的习俗而臭名昭彰。在古代希腊世界的其他部分，也有这种做法。按照罗马共和国的法律，一个家庭的父亲对他的孩子有生杀予夺的权利，像他对待奴隶一样，而有时行使这种权利。虽然在帝国时期，这种权力不再行使，但抛弃虚弱婴儿的权利一直保留到公元374年，在罗马帝国归宗基督教以后。某种形式的杀婴，尤其是对畸形婴儿，在许多（虽然决不是所有）非西方社会中一直在实行着。这些事实是否要求生活在现代西方社会的我们应该变得铁石心肠，“通情达理”或“现实主义”，就残疾婴儿而言，放弃我们从关于生命自然权利的宗教或人文主义学说继承下来的约束？

海伯格·库瑟（Helga Kuhse）博士和彼得·辛格（Peter Singer）教授在他们的书《婴儿应该活吗？残疾婴儿问题》（*Should the Baby Live? The Problem of Handicapped Infants*, 1985）里，对这个问题提出了一个大胆的肯定的回答。这本书对这个问题作了全面的仔细的考查，它的一部分实际建议博得了广泛支持。但虽然大多数其他放宽法律的实

际建议是深思熟虑地限于允许严重残疾婴儿死亡，库瑟和辛格进一步建议无痛杀死婴儿应该是合法的。像其他哲学家的一员一样，他们确信杀死与任其死亡之间没有站得住脚的区别。由于他们是功利主义者，他们认为无痛的杀死比拖长自然死亡的痛苦过程更可取。然而，他们在这个论据上又加了另一个论据，旨在表明对人类生命神圣性的信念是“离经叛道的传统”，依赖于犹太教和基督教的特殊宗教学说，较之在许多部落社会和例如古代希腊和 18 世纪日本等无疑是文明的一些其他文化中发现的广泛杀婴惯例更不合情理。他们对犹太-基督教传统的说明如下。古代犹太教痛恨杀婴，因为它的宗教学说强调生育（“要生育和蕃衍”）。基督教对此补充了这样的学说：人类生命属于上帝，只有上帝有权处置生命；还补充了原罪学说：没有受过洗礼的婴儿死后注定要被永世打入地狱。

对道德上反对杀婴的这种说明被用来作为反对人类生命神圣性传统假定的论据。它是对传统假定的批判评价。它有确凿根据吗？

如果对行为模式的科学说明使我们仅限于宗教信仰，它就是不完全的。根据宗教信仰进行的说明或不如说辩护，能够满足相信这个学说的人，因为对他来说，上帝一词就是接受的终极根据。但是对于库瑟和辛格这些宗教怀疑论者，宗教学说的因果力本身需要在经验资料，例如心理、社会或经济条件中寻找因果说明。因此，用要生育的宗教命令的所谓特殊性或用人类生命属于上帝的宗教学说不能充分说明犹太-基督教反对杀婴的所谓特殊性。我们需要人们用说明的经验术语告诉我们为什么采取这些宗教学说。事实上，强调生育并不是古代犹太教这种宗教特有的；它在古代人中间是常

规，直到人口过多的危险出现为止。人类生命属于上帝的基督教学说是下列道德信念的表达，即夺走人的生命，包括一个人自己的生命是错误的，而不是对这种道德信念的说明。至于一个没有受洗礼的婴儿死后注定被永世打入地狱的学说，其实际含义不是不应该杀死任何婴儿或任其死亡，而是在它死以前任何婴儿不应不受洗礼。

然而，说道德上反对杀婴不是犹太教 - 基督教特有的，这更为切中要害。正如我在前面提到过的，杀婴这种做法虽然常见，但在原始人中间并不普遍；例如在美洲印第安人以及多数非洲中间很罕见。库瑟和辛格他们自己指出，“甚至在基督教兴起以前，除了犹太教以外的一些哲学和宗教学派表达了对人类生命的强烈尊重”，尽管他们公正地补充说“这些观点仅为少数人持有”^①。即使少数人的观点也要求说明，在这种情况下说明不可能系于犹太教和基督教的宗教学说。用经验术语寻找对尊重人类生命的圣经和非圣经伦理学的通常说明更有意义。

亚当·斯密并不是世界上最伟大的哲学家之一，但在他的生活和理论中展现了格外的道德敏感性，尽管他以精明而讲究实际的现实主义精通经济学和社会学。两件道德上令人憎恶的事对他印象特别深刻：奴隶制和古代抛弃虚弱婴儿的习俗。他知道，奴隶制曾经长期遍布各地；他怀疑它是否曾被废除。他也知道，弃婴在斯巴达以外的希腊城邦以及同样在罗马曾实施，在他那时它继续存在于“所有野蛮国家里”。对社会学事实的这种现实主义评价使他说明和原谅在“社会最原始最低等的状态”往往由于“极端贫困”引起的这种习

① 第114页。

俗。但这并没有使他缓和他对“希腊晚期”这种习俗的谴责，在那时的希腊这种习俗“从间接利益和方便的观点得到允许”^①。斯密的反应并不取决于圣经学说，而是依赖于同情的感受。应该将圣经学说以及圣经传统以外古代世界提出的类似（少数）观点，说明为在许多社会被经济必要性观念压倒的人类自然感情的作用，这难道不可能吗？20世纪医学科学的进展给我们提出了新的或更尖锐的问题；但我们没有比18世纪的亚当·斯密更多的理由设想我们应该从尽管分布很广但使我们认为不道德的做法中学习我们的伦理学。

在描述亚当·斯密的反应时，我将抛弃虚弱婴儿与奴隶制相提并论。这两者之间的类比值得探讨。库瑟和辛格也提到奴隶制的类比，并承认一种惯例的盛行并不使它道德上正确。然而，除了盛行以外，还有更多类似之处。奴隶制采取许多形态，但所有奴隶制共同的一个本质特点是，将一个人当作另一个人的财产，前者可被后者随意使用和处置。同样的特点可表征历史上共同的杀婴形态，今日继续存在的对残疾婴儿的一些想法也是如此。

在关于残疾儿的论证中，一个考虑是父母试图再要一个正常孩子的实际可能性。重视这一点是完全合适的，但认为因此父母有权“抛弃”现有的婴儿，仿佛在处置一个不舒服和不需要的椅子，以便给另一个腾出地方，这合适吗？通常认为生儿育女蕴涵着父母的责任。如果孩子的残疾如此严重，照顾他或她的责任格外繁重，实际上无穷无尽，父母可合情合理地要求免除这个责任；但他们不能辩白说，所以谁也没有接管照顾这个孩子的责任。一个孩子“属于”他的生

^① 《道德情操论》(The Theory of Moral Sentiments), V. 2. 15.

物学的或领养的父母，因为是他们而不是其他任何人有哺育他的权利和义务，条件是他们接受这个义务。如果他们不接受这个义务，他们就丧失排除他人照料孩子和决定他的未来的权利。孩子不是父母的财产。如果我拥有一件东西，也许是漂亮的或希罕的，我有权由于疏忽或误用而损坏它或破坏它，不管其他人多么痛惜我的行为。父母对他们孩子的关系则不是如此。人类生命属于上帝的宗教学说，由于它禁止自杀也许有问题，但它的更一般的含义是正确的，即人类生命不属于任何人，不由任何人摆布。

在本书第一版中我说过，正如我理解的，道德哲学有三个主要分支。首先，有关于道德概念和道德判断的逻辑问题。在道德哲学早期，这些被认为是本体论问题；也就是说，关于何种存在或地位应赋予价值的问题：它们是“客观的”或“绝对的”，还是它们是“主观的”或“相对的”（相对于一个个别的人或在他的社会内大多数人的特定感情而言）？现在我们可以看到，用逻辑和语言的用法来看问题，可以作出更多的进步。第二，有标准学问题，关于道德判断的标准问题，不管在私人生活中，还是在社会和政治组织更广阔的情境内。使一个正确行动成为正确的是什么？使一件善的事情成为善的是什么？使一种不公正的情况成为不公正的是什么，以及什么能帮助它更公正？标准能否结合为一个连贯的、简单的框架？第三，有道德思维与其他思想的关系问题。伦理学的预设与自然科学的预设或神学的预设是否有冲突？伦理学唯心主义与在实践政治或经济学中必要的讲究实际能否适应？

在讨论的所有这些领域，显然有许多东西要说。最近的

道德哲学对逻辑问题有非常精致的探讨，但我不在这些问题上讨论太久，因为我想大多数初学者更容易理解标准学问题的论点。在讨论的第三领域，最引人兴趣和最难办的问题是自由意志和决定论问题，所以我专门挑出来说明。但即使单单这个问题，其范围也比我解释的广泛得多。

在第二版中，我增加了两个另外的问题。伦理学和进化是道德思维与自然科学之间关系的另一例证。这个问题蒙受了许多混乱思想，但科学家对它仍然保持强烈的兴趣。詹姆士·雷歇尔最近的书籍表明，为什么它仍然从哲学家们那里得到更多的注意。第二个问题，医学伦理学，并不完全符合我对道德哲学三个分支的分类。虽然它涉及伦理学与医学和法律的关系，但它的问题是实践的，而不是理论的。但哲学讨论能够对实践问题的概念方面提供一些帮助，最近几年道德哲学家对这些问题给予很多的注意。我认为，这两个问题对一般读者都有意义。像前面的问题那样，它们说明了哲学思维在追求明晰性和批判论证中的价值。

正如我在序言中说的，本书意在提供一个导论。对于它讨论的题目，旨在提供一些有帮助的基本理论，有时是一些经过重新考虑的理论，但都不是定论。虽然我努力在所有主要问题上为对立的理论公平地介绍其论证，但我毫不犹豫地说出我自己的观点。如果我成功地传达了对哲学不可缺少的批判性观点，读者们将理解，对我的结论的合适反应不是不加思索地接受它们，而是将这种论证继续下去。

本书作者推荐书目

经典读物

Plato: *Republic*. Of the many English translations I prefer the one by F. M. Cornford (Oxford University Press, 1941; paperback edition, 1969). The translation by H. D. P. Lee (Penguin Books, paperback, 1955) also represents well the spirit of the original Greek.

Aristotle: *Nicomachean Ethics*. There are modern English translations by Sir (W.) David Ross (Oxford University Press, 1925; paperback, 1980) and by J. A. K. Thomson (Allen & Unwin, 1953; Penguin Books, paperback, revised by Hugh Tredennick and Jonathan Barnes, 1976).

Thomas Hobbes: *Human Nature* (otherwise known as *The Elements of Law*, Part I); *Leviathan*, Part I; *Of Liberty and Necessity*. *Human Nature* and *Of Liberty and Necessity* are included in a paperback volume, Thomas Hobbes: *Body, Man, and Citizen*, ed. R. S. Peters (Collier Books, New York, 1962). *Leviathan* is available in various paperback editions (Collier - Macmillan, 1963; Penguin Books, 1968; Dent, Everyman Library, 1973).

Benedict de Spinoza: *Ethics*, Parts III and IV. The most suitable English translation is by W. Hale White, revised by Amelia H. Stirling (Duckworth, corrected 3rd edn., 1898; Oxford University Press, 4th edn., 1910).

Joseph Butler: *Fifteen Sermons preached at the Rolls Chapel; Dissertation of the Nature of Virtue*. There is a convenient modern edition

by T. A. Roberts (Society for Promoting Christian Knowledge, paperback, 1970).

David Hume: *Treatise of Human Nature*, Book III; *Enquiry concerning the Principles of Morals*. The most suitable editions of both works are those edited by L. A. Selby - Bigge, revised by P. H. Nidditch (Clarendon Press, hardback and paperback; *Treatise*, 1978; *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, 1975). There are also paperback editions of the *Treatise* published by Penguin Books (1969) and by Fontana/Collins (Books II - III, 1972).

Richard Price: *Review of the Principal Questions in Morals*. There is a modern edition by D. D. Raphael (Clarendon Press, corrected reprint, 1974).

Adam Smith: *The Theory of Moral Sentiments*. There is a modern edition by D. D. Raphael and A. L. Macfie (Clarendon Press, corrected reprint, 1991; paperback reprint, *Liberty Classics*, 1982).

Immanuel Kant: *Groundwork of the Metaphysic of Morals*. The best English translation is by H. J. Paton. It translates the German title as *Groundwork* . . . but carries the main title, *The Moral Law* (Hutchinson, 1948; paperback, 1956).

Jeremy Bentham: *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. There is a modern edition by I. H. Burns and H. L. A. Hart (Athlone Press, 1970; paperback reprint, Methuen, 1982).

John Stuart Mill: *Utilitarianism*; *On Liberty*. Both essays are included in a volume of the Everyman Library (Dent, new edition, hardback and paperback, 1972) and in a Fontana paperback (Collins, 1962).

Henry Sidgwick: *The Methods of Ethics* (Macmillan, revised and cor-

rected 7th edn., 1907; reprint, hardback and paperback, Hackett, 1981).

Relevant extracts from Hobbes, Butler, Hume, Price, Smith, and Bentham may be found in D. D. Raphael (ed.), *British Moralists 1650 - 1800* (Clarendon Press, hardback and paperback, 1969; reprint, hardback and paperback, Hackett, 1991).

G. E. Moore: *Principia Ethica* (Cambridge University Press, 1903; paperback, 1959); *Ethics* (Home University Library, 1912; Oxford University Press, paperback, 1966).

Sir (W.) David Ross: *The Right and the Good* (Clarendon Press, 1930; reprint, hardback and paperback, Hackett, 1988); *Foundations of Ethics* (Clarendon Press, 1939).

Charles L. Stevenson: *Ethics and Language* (Yale University Press, 1944).

H. A. Prichard: *Moral Obligation* (Clarendon Press, 1949).

R. M. Hare: *The Language of Morals* (Clarendon Press, 1952; paperback, 1964); *Freedom and Reason* (Clarendon Press, 1963; paperback, 1965); *Moral Thinking* (Clarendon Press, hardback and paperback, 1981).

P. H. Nowell - Smith: *Ethics* (Penguin Books, paperback, 1954; Blackwell, hardback, 1957).

Kurt Baier: *The Moral Point of View* (Cornell University Press, 1958; Random House, abridged paperback, 1965).

Richard B. Brandt: *Ethical Theory* (Prentice - Hall, 1959); *A Theory of the Good and the Right* (Clarendon Press, 1979).

Philippa Foot (ed.): *Theories of Ethics* (Oxford University Press, paperback, 1967).

R. S. Downie and Elizabeth Telfer: *Respect for Persons* (Allen & Unwin, hardback and paperback, 1969).

- G. J. Warnock: *The Object of Morality* (Methuen, hardback and paperback, 1971).
- John Rawls: *A Theory of Justice* (Harvard University Press, 1971; Clarendon Press, 1972; Oxford University Press, paperback, 1973).
- Bernard Williams: *Morality* (Harper & Row, 1972; Penguin Books, paperback, 1973).
- J. J. C. Smart and Bernard Williams: *Utilitarianism, for and against* (Cambridge University Press, hardback and paperback, 1973).
- J. L. Mackie: *Ethics* (Penguin Books, paperback, 1977).
- Alan Gewirth, *Reason and Morality* (Chicago University Press, 1978).
- Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Duckworth, 1981; enlarged 2nd edition, hardback and paperback, 1985).
- James Rachels, *Created from Animals: The Moral Implications of Darwinism* (Oxford University Press, 1990).

索引

- aesthetics 美学
- Agamemnon 阿伽门农
- altruism 利他主义
- animals 动物
- anthropology, social 人类学, 社会~
- Aquinas, St Thomas 阿奎那, 圣·托马斯
- Aristotle 亚里士多德
- artificial harmony of interest 利益的人工和谐
- Austin, John 奥斯汀, 约翰
- authority 权威
- Ayer, Sir Alfred 艾耶尔, 阿尔弗雷德爵士
- Bain, Alexander 白恩, 亚历山大
- Bentham, Jeremy 边沁, 杰勒米
- Berkeley, George 巴克莱, 乔治
- Berlin, Sir Isaiah 伯林, 以赛亚爵士
- Bingam, Sir Thomas 宾甘, 托马斯爵士
- Bland, Tony 布兰德, 托尼
- Brown, Sir Stephen 布朗, 史蒂芬爵士
- Butler, Joseph 巴特勒, 约瑟夫
- Butler, Samuel 巴特勒, 塞缪尔
- Butler - Sloss, Lord Justice 巴特勒-斯洛思, 法官
- Caesar, Julius 凯撒, 朱利叶斯
- categorical imperative 绝对命令
- causation 因果作用
- charity 慈善
- choice 选择
- Churchill, Sir Winston 丘吉尔, 温斯顿爵士
- Clough, A. H. 克勒夫
- Collingwood, R. G. 科林伍德
- compatibility thesis 相容性论点
- conflict of principles 原则的冲

- 突
Copernicus 哥白尼
- Darwin, Charles 达尔文, 查尔斯
- Denning, Lord 邓宁, 勋爵
- Descartes, Rene 笛卡儿, 勒内
- determinism 决定论
- Devlin, Lord 德夫林, 勋爵
- dilemmas 难题
- Dingle, Herbert 丁格尔, 赫伯特
- Donaldson, Lord 唐纳尔逊, 勋爵
- Dunn, Lord Justice 邓恩, 法官
- economics 经济学
- egoism 唯我论
- empiricism 经验主义
- ends and means 目的和手段
- equality' 平等
- Evans, Timothy 埃文斯, 蒂莫西
- evolution; of ethics; as guide for ethics 进化; 伦理学~; 作为伦理学的指导
- existentialism 存在主义
- expressive/emotive theory 表现主义/情感主义理论
- facts, v. values/norms 事实: 对价值/规范
- fairness 公平
- Fenelon, Archbishop 费纳龙, 大主教
- freedom of choice 选择自由
- genetics 遗传学
- Godwin, William 葛德文, 威廉
- Goff, Lord 高夫, 勋爵
- golden rule. 金箴
- happiness; utilitarian principle 幸福; 功利主义原则
- Hare, R. M. 海厄
- Hegel, G. W. F. 黑格尔
- Heisenberg, Werner 海森堡, 维尔纳
- Hippocrates 希波克拉底
- history 历史, 历史学
- Hitler, Adolf 希特勒, 阿道夫
- Hobbes, Thomas 霍布斯, 托马斯
- Hoffman, Lord Justice 霍夫

道德哲学

曼, 法官
human dignity 人类尊严
Hume, David 休谟, 大卫
Huxley, Julian 赫胥黎, 朱利安
Huxley, T. H. 赫胥黎
imagination 想像
interests 利益
intuitionism 直觉主义
Iphigeneia 伊菲革涅亚
justice; conservative v. reformative 公正: 保守的对改革的
Kant, Immanuel 康德, 伊曼努尔
Keith, Lord 凯思, 勋爵
Keynes, Lord 凯恩斯, 勋爵
kleptomania 偷窃癖
Kuhse, Helga 库瑟, 海尔格
Lamarck, L. - B. de 拉马克
language 语言
law; scientific 定律, 科学的
Leibniz, G. W. 莱布尼兹
Lewis, Sinclair 刘易士, 辛克莱

libertarianism 自由意志论
liberty: commonsense v. idealist concept of; economic; social 自由: ~的常识概念对唯心主义概念; 经济~; 社会~
Lockwood, Michael 洛克伍德, 迈克尔
logic 逻辑学, 逻辑
logical positivism/empiricism 逻辑实证主义/逻辑经验主义
Malthus, Thomas 马尔萨斯, 托马斯
merit 功绩
Michels, Robert 米歇尔, 罗伯特
Mill, James 米尔, 詹姆士
Mill, J. S. 米尔
moral philosophy, described 道德哲学, 描述的
Myrdal, Gunnar 米达尔, 根纳尔
natural harmony of interest 利益的自然和谐
naturalism 自然主义
natural selection 自然选择
necessity 必然性

need 需要

Newton 牛頓

norms, v. facts 规范对事实

obligation 义务

Paul, St 保罗, 圣

perception 知觉

personal character of morality

道德的个人性质

Philosophical Radicals 哲学激

进派

philosophy, defined and de-

scribed 哲学, 界定的和描
述的

Plato 柏拉图

politics 政治

prescriptivism 规范主义

prudence 审慎

psychology 心理学

punishment 惩罚

Rachels, James 雷歇尔, 詹姆
士

rationalism 理性主义

Rawls, John 罗尔斯, 约翰

religion 宗教

rights 权利

Rousseau, J. - J. 卢梭

sanctity of human life 人类生
命神圣性

Sartre, J. - P. 萨特

Schweitzer, Albert 施威泽,
阿尔伯特

science: natural; social 科学:

自然~; 社会~

self - evidence 自明性

self - interest 自我利益

Sidgwick, Henry 西季维克,
亨利

Singer, Peter 辛格, 彼特

Slater, Oscar 斯拉特, 奥斯卡

Smith, Adam 斯密, 亚当

Snell, Willebrord 斯奈尔, 维
尔布洛德

sociology 社会学

Socrates 苏格拉底

sophists 诡辩论者

speciesism 物种主义

Spencer, Herbert 斯宾塞, 赫
伯特

Spinoza, Benedict 斯宾诺莎,
别涅迪克特

subjectivism 主观主义

survival 生存, 存活

sympathy 同情, 同情心

道德哲学

talent 才能

Taylor, Lord Justice 泰勒, 法官

Templeman, Lord Justice 坦普尔曼, 法官

theology 神学

Ullendorff, Edward 乌伦多夫, 爱德华

universality 普遍性

utilitarianism; hedonist v. ideal; theological 功利主义; 快乐
~对理想~; 神学~

values: v. facts; and choice; criteria 价值对事实; ~和选择; 标准

Waddington, C. H. 沃定顿

Wright, Lord 赖特, 勋爵

[General Information]

书名=道德哲学

作者=

页数=194

SS号=

DX号=

出版日期=

出版社=

封面页

书名页

版权页

前言页

目录页

导论

1 什么是道德哲学？

价值和事实

2 自然主义和理性主义

3 逻辑和语言

道德标准

4 功利主义

5 直觉主义和对功利主义的异议

6 康德伦理学

伦理学和政治

7 公正

8 自由

自由意志和决定论

9 科学的概念

10 实践的概念

伦理学和进化

11 达尔文主义的意义

医学伦理学

12 道德哲学如何能有所帮助？

本书作者推荐书目

索引

附录页