



世纪文库

# 功利主义

[英] 约翰·穆勒 著

上海世纪出版集团

# 功利主义

[英] 约翰·穆勒 著 徐大建 译

## 世纪人文系列丛书编委会

主任

陈 昕

委员

丁荣生	王一方	王为松	王兴康	包南麟	叶 路
何元龙	张文杰	张英光	张晓敏	张跃进	李伟国
李远涛	李梦生	陈 和	陈 昕	郁椿德	金良年
施宏俊	胡大卫	赵月瑟	赵昌平	翁经义	郭志坤
曹维劲	渠敬东	韩卫东	潘 涛		

## 出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

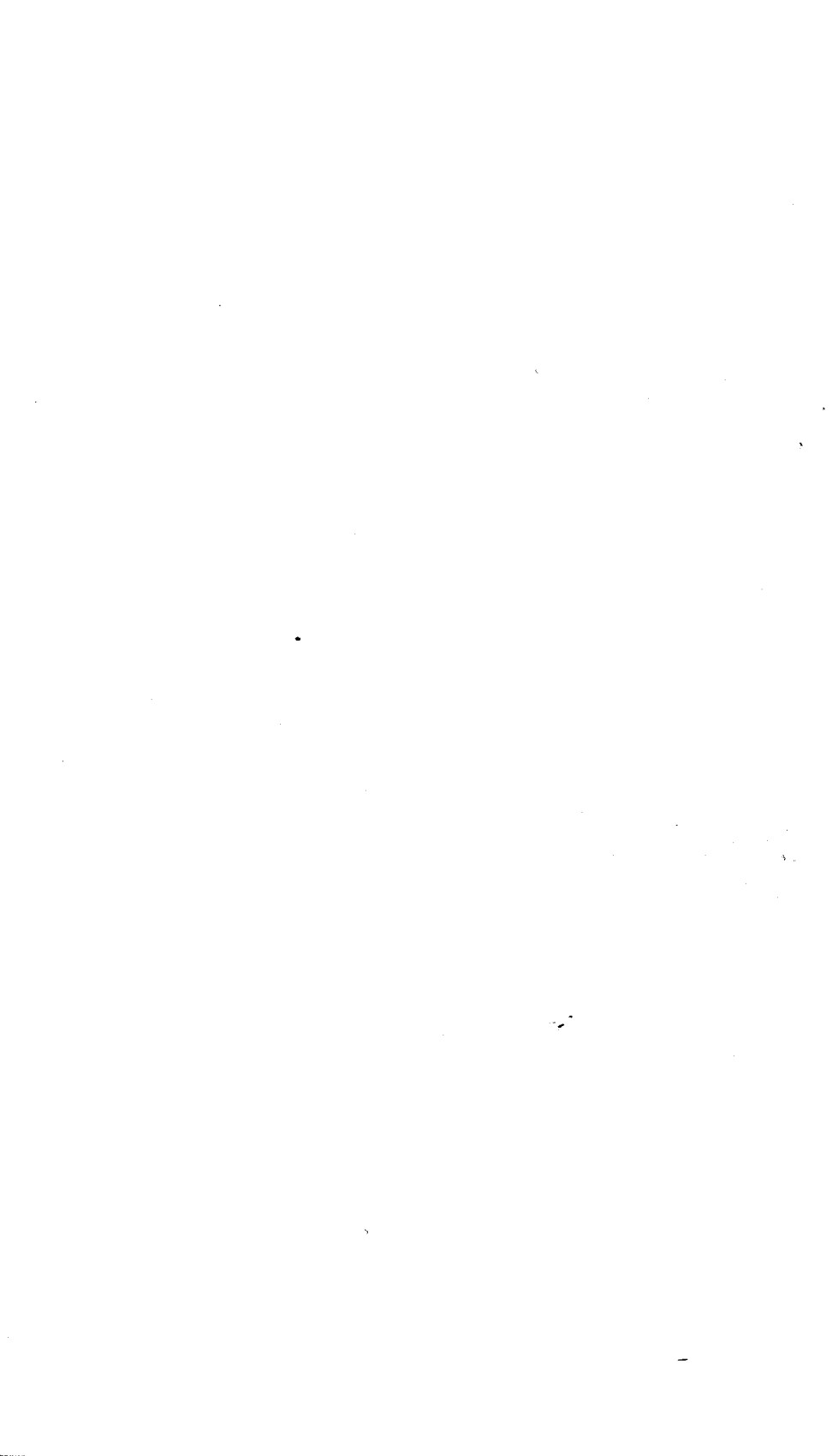
“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓教于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团  
世纪人文系列丛书编辑委员会  
2005年1月

# 功利主义



## 目录

译者序 / 1

第一章 绪论 / 1

第二章 功利主义的含义 / 6

第三章 论功利原则的最终约束力 / 26

第四章 论功利原则能够得到何种证明 / 35

第五章 论功利与正义的联系 / 42

术语对照表 / 66





## 译 者 序

《功利主义》是 19 世纪英国著名哲学家、经济学家、政治评论家约翰·穆勒(John Stuart Mill, 1806—1873)撰写的一本伦理学名著,最初于 1861 年发表在《弗雷泽杂志》上,1863 年始以单行本出版。

穆勒的著作对于英国人的思想来说,曾经具有“不可估量的影响”<sup>[1]</sup>,并且这种影响由于传统而一直延续至今。对中国的学术界来说,穆勒也不是一个让人感到陌生的名字。早在晚清末年,他的政治学名著《论自由》(初版于 1859 年)和方法论名著《逻辑学体系》(初版于 1843 年),就已被中国近代的启蒙思想家严复译作《群己权界论》和《穆勒名学》两书,于 20 世纪初介绍给了中国的思想界,对中国的近现代学术产生了深远的影响。此后,穆勒的其他主要著作,如《政治经济学原理》(初版于 1848 年)、《代议制政府》(初版于 1861 年)以及《功利主义》,也先后被译成中文,陆续由商务印书馆出版,并都被收入了《汉译世界名著》,对中国的思想界也具有相当的影响。

除了学术上的影响之外,穆勒更能引起一般中国人津津乐道的一点也许是,他是西方教育史上少见的早期教育的成功典范之一。穆勒不同于与他一脉相承的大多数英国前辈和同辈如洛克、休谟、亚当·斯密、边沁和马尔萨斯等人的一点是,这些人几乎全都受过良好的正规教育,出身于英国名牌大学,而穆勒则既没有受过正规教育,更没上过大学,他的全部教育都是在家庭中完成的。

在父亲的教育下,穆勒 3 岁开始学习古希腊文,8 岁开始学习拉丁文、欧几里得几何学和代数学,12 岁时开始攻读经院逻辑学,13 岁开始学习政治经济学,攻读亚当·斯密和李嘉图的著作,14 至 15 岁学习

---

[1] 《不列颠百科全书》,中国大百科全书出版社 1999 年国际中文版,第 11 卷,第 201 页。

了化学和植物学，探讨了高深的数学问题，并已把法语学得十分精通。据他自己说，他虽然在天赋上并不比别人聪明，但在父亲严格的早期教育下，他在智力上大约比同龄人早熟了 25 年。正是在这样的基础上，穆勒尽管从 17 岁就开始担任东印度公司的高级职员，直至 52 岁退休，整整工作了 35 年，与此同时却利用业余时间做出了大多数专业人员一辈子都做不出来的学问！

摆在我们面前的这本《功利主义》，奠定了穆勒作为近现代功利主义创始人之一的地位，在伦理思想史上具有十分重要的地位。这本书虽然在 20 世纪 30 年代便由商务印书馆出版了唐钺先生的中译本，并在 1957 年作了再版。但这个译本毕竟已有了 70 余年的历史，其文字表达已不太符合现在的汉语规范，考虑到读者的需要，笔者觉得有重译的必要。

在笔者看来，作为一本伦理学名著，穆勒的《功利主义》之所以值得每个伦理学研究者乃至社会科学的研究者仔细研读，有两个基本的理由。其一，功利主义作为一种真正的现代思想，其精神已经渗入到政治、经济和文化的各个领域，对人类的实践活动起着任何一个学派都不能比拟的巨大影响。任何一个想要对现代西方文明有所了解的人，都不能不对功利主义有所了解。其二，穆勒的这本《功利主义》，尽管篇幅不大，但它不仅对功利主义的基本精神作了一个相当完备而又清楚明白的阐明，而且对伦理学的一些根本问题都作了功利主义的说明。下面笔者打算就穆勒功利主义的基本内容和前承后继谈谈自己的看法，希望能对读者有所帮助。

现代西方社会思潮的主流是自由主义，而在自由主义的内部，一般认为又可分为三大派别，即自由平等主义、自由至上主义与功利主义。不过在笔者看来，从方法论的角度说，最有影响的思想流派只有两个，一

一个是发源于古代自然法学派的契约论学派，而另一个就是功利主义学派。

当代自由主义契约论学派的基本观点是，合乎道德的行为或制度应当符合正义的原则，而所谓正义，简要地说就是尊重或者不侵犯个人的基本人权。如果要问其理由或根据，那么这个学派的基本方法论依据是，处于平等地位的人们会一致同意这一点，或者人的天启理性会告诉你这一点；换言之，因为人的理性都是相同的，所以我们可以诉诸每个人的同意，而诉诸人们的一致同意差不多也就相当于诉诸人的理性。如果非要追根究底，那么还可以顺着天启理性追溯到自然法或上帝那儿。

这个学派的当代杰出代表是已故的哈佛大学教授罗尔斯，而其近代的先驱则可追溯到洛克、康德等人。罗尔斯在其代表作《正义论》中明确地表示：

我一直试图作的就是要进一步概括洛克、卢梭和康德所代表的传统的社会契约理论，使之上升到一种更高的抽象水平。藉此，我希望能把这种理论发展得能经受住那些常常被认为对它是致命的明显攻击。而且，这一理论看来提供了一种对正义的系统解释，这种解释在我看来不仅可以替换，而且或许还优于占支配地位的传统的功利主义解释。……确实，我并不认为我提出的观点具有创始性，相反我承认其中主要的观念都是传统的和众所周知的。我的意图是要通过某些简化的手段把它们组织成一个一般的体系，以使它们的丰富内涵能被人们赏识。<sup>[1]</sup>

的确，罗尔斯撰写的《正义论》的基本观点并没有超越洛克等人的天赋人权理论，<sup>[2]</sup>不过，他通过引入“无知之幕”（the veil of ignorance）所构造

[1] 罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，中国社会科学出版社1988年版，第2页。

[2] 参阅徐大建：《社会公平、和谐与经济效率》，载《上海财经大学学报》2006年第1期。

的原初状态并引入“最低收入最大化原则”(maximin principle)所构造的社会契约论,比起洛克等人直接诉诸于天启理性的社会契约论,其论证要精致得多,因此也少了一些神秘性而比较符合现代的论证。

相对于自由主义契约论学派而言,功利主义学派作为一种伦理学说,对当代的人类思想具有更大的影响,正如罗尔斯所说:

在现代道德哲学的许多理论中,占优势的一直是某种形式的功利主义。出现这种现象的一个原因是:功利主义一直得到一系列创立过某些确实富有影响和魅力的思想流派的杰出作家们的支持。我们不要忘记:那些伟大的功利主义者像休谟、亚当·斯密、边沁和穆勒也是第一流的社会理论家和经济学家;他们所确立的道德理论旨在满足他们更广泛的兴趣和适应一种内容广泛的体系。而那些批评他们的人则常常站在一种狭窄得多的立场上。他们指出了功利主义的模糊性,注意到它的许多推断与我们的道德情感之间的明显的不一致。但我相信,他们并没有建立起一种能与之抗衡的实用的和系统的道德观。结果,我们常常看来不得不在功利主义和直觉主义之间进行选择,最后很可能停留在某一功利主义的变种上,这一变种在某些特殊方面又受到直觉主义的修正和限定。〔1〕

功利主义之所以对当代的人类思想具有更大的影响,不仅是因为其伦理学的基本观点极其简单,并且符合常人的理性——合乎道德的行为或制度应当能够促进“最大多数人的最大幸福”,更主要的是因为,通过“最大多数人的最大幸福”这一概念的不同解释或表述,如“公众幸福”、“社会功利”、“社会繁荣”乃至表示“效率”的各种标准如“帕雷托最优”、“GDP”、“生产可能性边界”等等,功利主义不仅

---

〔1〕罗尔斯:《正义论》,何怀宏、何包钢、廖申白译,中国社会科学出版社1988年版,第1—2页。

在政治领域构造了一种足以与自由主义契约论学派相抗衡的政治哲学和法哲学，而且在经济领域排除了所有其他的伦理学说而独自成为主流经济学的伦理框架。我们或许可以说，在现有的伦理学说中，功利主义是唯一能够奠定各门社会科学的伦理基础，从而为它们指明方向的伦理学说。

不仅如此，在笔者看来，功利主义之所以比自由主义契约论学派更有影响，还因为功利主义的论证是建立在经验主义认识论的基础上的，这种经验主义的认识论较之为了追求某种绝对真理而诉诸人的天启理性的唯理论认识论来说，更加合理，也更具现代性。

在古代西方，占优势的伦理学论证是所谓自然法学派的论证，其大意是，人类行为规则的根据来自上帝颁布的自然法，由天启理性得到，尽管现有的许多行为规则属于人类法，是人制定的，但它们的最终依据是自然法，是自然法根据具体现实情况的某种应用。这样的论证不免使得被自然法认可的一切都带有某种神秘性乃至神圣性。

到了近现代，由于自然科学和经验主义认识论学派的兴起，宗教的权威开始下降，便为功利主义学派在伦理学和社会科学之中的兴起扫除了信仰的障碍并奠定了认识论的基础：一切知识的取舍最后都要诉诸人的日常经验而不是诉诸人的理性或上帝，伦理道德的论证也不例外。在近代功利主义兴起的过程中，18世纪英国的苏格兰学派起了开创性的作用，而赋予其完备形式的人则是边沁与穆勒。

苏格兰学派的核心人物休谟(David Hume, 1711—1776)将培根和洛克开创的经验论认识论发展到了首尾一贯的怀疑论，对自然法学派进行了彻底的批判。在休谟看来，自然法学派为了追求绝对真的法则所诉诸的“理性”，其实包含着三种不同的含义。其第一种含义是指对观念之间必然联系的认知，它与经验无关，所以具有绝对真的性质，但这种性质仅存在于逻辑和数学这样的同义反复的命题之中；其第二种含义是指对事物的经验性因果关系的认识，但这种因果关系并不存在必然性，而仅仅是心理习惯而已；其第三种含义则是指对正确的人类行为规

则——特别是诸如权利、正义或自由之类的理性原则——的把握，但這些所谓的理性原则其实不过反映了人们的趣味或情感，而并非理性的东西。<sup>[1]</sup>所以，自然法学派所宣称的出于理性的自然法原则，其实不过是由经验根据其是否有利于社会稳定和公共利益的结果判断为正当的行为标准，实质上是人类情感、心理习惯和社会习俗的混合物，而非出自自然的永恒真理。

根据这种革命性的经验论认识论，休谟一方面从经验上承认财产权、契约义务及其他各种维护社会秩序的各种规定，另一方面又推翻了它们的理论基础自然法，包括神圣不可侵犯的天赋人权、自明真理、永恒不变的道德法等等，否定了被人们视为必然、神圣、彼岸、永恒的一切，而只从心理联想和社会习俗的角度，并根据社会功利这种唯一的情感因素来解释上述各种道德、政治与法律的规定：“正义之所以得到赞许，确实只是为了它有促进公益的倾向。”<sup>[2]</sup>休谟的这些论证为功利主义奠定了认识论和伦理学的基础。

苏格兰学派的另一主要人物亚当·斯密(Adam Smith, 1723—1790)是公认的经济学创始人，也是休谟的好朋友。他从政治经济学的角度发扬了功利主义的精神。斯密的基本理论可以归纳为三个要点：第一，人的全部行为基础是一种双重性的天赋人性——人人都同时具有自利心和同情心；第二，经济行为的目的应当是个人的自由自主的幸福生活及其必要条件国民财富的增长或社会财富最大化；第三，在这样的人性基础上，为了达到社会财富最大化的目的，基本的途径应当是基于市场经济的自由放任的经济政策以及严格保护财产权利和契约义务的政治制度。他的功利主义精神表现在，一方面，他用经济学的语言“国民财富最大化”解释了“最大多数人的最大幸福”这一功利主义的终极目的；另一方面，他说明了如何在自利的人性基础上达到功利主义目的的

[1] 参阅休谟：《人类理智研究》，吕大吉译，商务印书馆1999年版，第151—153页。

[2] 休谟：《人性论》，关文运译，商务印书馆1981年版，第662页。

根本途径，即通过公平竞争来获得效率的市场经济体制，从而为经济学奠定了功利主义的伦理框架。

在苏格兰学派理论的基础上，边沁(Jeremy Bentham, 1748—1832)首次对近现代功利主义作了一个比较全面的阐述。边沁认为，感觉经验是包括道德知识在内的一切知识的最根本而又真实的基础，因此，伦理道德也不能不建立在为人类经验所认可的人的趋乐避苦的本性和自我利益的追求之基础上：“当我们对任何一种行为予以赞成或不赞成的时候，我们是看该行为是增多还是减少当事者的幸福。”<sup>[1]</sup>当每个人都真正得到了自己的最大利益时，社会也就达到了“最大多数人的最大幸福”，因为“最大幸福原理”依赖于每个人的最大幸福之加总。于是，功利主义道德基本上就在于苦乐的计算。在边沁的理论中，开明利己主义与功利主义是一致的。

边沁把功利主义用于政治和立法理论，同样否定了社会契约、自然权利、自然法等抽象的假定，认为这些东西都是违反经验事实的虚构和幻想，不能用来解释国家和政治的基础与产生的根源。国家的产生完全是人们出于功利考虑的结果，国家与政府的目的也是为了提高人民的功利。所有的制度安排都要从多数人的幸福出发。法律理论应当侧重于法律规范和惩罚的实际效率、效用和收益。所以，边沁的功利主义政治法律哲学虽然属于激进的自由主义，积极追求平等、自由、人道，但其理论基础已不同于传统的自由主义，而以经验主义为出发点，在当时极具革命性。

总之，功利主义道德在精神上是不同于西方传统道德的。西方传统道德的基本精神是建立在上帝信仰之上的克己和利他，是与追求个人利益相对立的。而功利主义道德的基本精神则在于日常经验对个人利益的肯定，在于与个人利益的一致；这种利益，可以称之为幸福，也可以称之为价值，可以称之为有用，也可称之为效用，它建立在普通人日常

---

[1] 周辅成编：《西方伦理学名著选辑》下卷，商务印书馆 1987 年版，第 211 页。



生活中所追求的各种目的或目标之上，没有任何虚无缥缈和神圣之处。

## 二

穆勒在上述理论发展的基础上撰写的《功利主义》一书，共分五章，除了第一章绪论之外，其余四章分别从伦理学的四个重要问题着手，对功利主义作了经典的说明。下面我们分别对本书所论的四方面问题作一简要的提炼。

1. 本书首先以“功利主义的含义”为题，对功利主义的基本观点作了全面的澄清。

(1) 关于伦理学的基本问题，穆勒给出了功利主义的经典答案：

把“功利”或“最大幸福原理”当作道德基础的信条主张，行为的对错，与它们增进幸福或造成不幸的倾向成正比。所谓幸福，是指快乐和免除痛苦；所谓不幸，是指痛苦和丧失快乐。……唯有快乐和免除痛苦是值得欲求的目的，所有值得欲求的东西(它们在功利主义理论中与在其他任何理论中一样为数众多)之所以值得欲求，或者是因为内在于它们之中的快乐，或者是因为它们是增进快乐避免痛苦的手段。<sup>[1]</sup>

综观这段话，它可以分为两个部分。前半部分是对道德规范问题的回答：判定行为对错的唯一最终道德标准是看行为是否能够增进人的幸福或快乐。后半部分则是对人生意问题的回答：增进快乐和避免痛苦是人生的唯一终极价值或“善”，其他任何值得欲求的东西或“善”都是为了增进快乐和避免痛苦。至于这两个部分的关系，显

---

[1] 见本书正文第7页。

然，后者是对前者的目的的说明，因而是前者的基础。而根据这样的逻辑，伦理学的全部问题便都可以归结为穆尔所说的：第一，所论的对象具有本然价值吗？第二，所论的行为是达致最好可能结果的手段吗？<sup>[1]</sup>

(2) 在此基础上，穆勒对“幸福”或“快乐”的概念作了进一步的澄清，以弥补边沁对功利主义说明的不足。边沁对功利主义的说明有两个特点，其一，幸福或快乐是同质的，因此可以在人际间进行比较和加总，其二，功利主义的基础是人的趋乐避苦的本性和利己主义理论。这两点都引起了反对意见。

针对将功利主义比作“猪”的哲学的反对意见，穆勒认为，功利主义所谓的“幸福”或“快乐”不是指动物的幸福或快乐，而是指人的幸福或快乐，对于人来说，“理智的快乐、感情和想象的快乐以及道德情感的快乐所具有的价值要远高于单纯感官的快乐。……承认某些种类的快乐比其他种类的快乐更值得欲求更有价值，这与功利原则是完全相容的。荒谬的倒是，我们在评估其他各种事物时，质量与数量都是考虑的因素，然而在评估各种快乐的时候，有人却认为只需考虑数量这一个因素。”<sup>[2]</sup>就此而言，穆勒的名言是：

做一个不满足的人胜于做一只满足的猪；做不满足的苏格拉底胜于做一个满足的傻瓜。如果那个傻瓜或猪有不同的看法，那是因为他们只知道自己那个方面的问题。而相比较的另一方即苏格拉底之类的人则对双方的问题都很了解。<sup>[3]</sup>

针对“美德”或“高尚”不在于自己的幸福或利己，而在于“克己”或“自我牺牲”的反对意见，穆勒指出，功利主义并不反对自我牺

[1] 参阅穆尔：《伦理学原理》，长河译，商务印书馆1983年版，第86—88节。

[2] 见本书正文第8—9页。

[3] 见本书正文第10页。

性，但反对把自我牺牲本身看作善事：“一种牺牲如果没有增进或不会增进幸福的总量，那么就是浪费。它唯一赞成的自我牺牲，是为了他人的幸福或有利于他人幸福的某些手段而做出的牺牲。”<sup>[1]</sup>关于功利主义与传统道德之间的关系，穆勒强调：

我必须重申，构成功利主义的行为对错标准的幸福，不是行为者本人的幸福，而是所有相关人员的幸福，而这一点是攻击功利主义的人很少公平地予以承认的。功利主义要求，行为者在他自己的幸福与他人的幸福之间，应当像一个公正无私的仁慈的旁观者那样，做到严格的不偏不倚。功利主义伦理学的全部精神，可见之于拿撒勒的耶稣所说的为人准则。“己所欲，施于人”，“爱邻如爱己”，构成了功利主义道德的完美理想。<sup>[2]</sup>

2. 在阐明了功利主义的基本观点之后，本书接着探讨了功利主义道德标准何以可能或者说在何种程度上能为人们接受的问题，穆勒将这个问题表述为功利主义的道德标准对人的约束力来自何处的的问题。这个问题的重要性在于，任何道德规则，如果没有相应的人性基础，从而是大多数人做不到的，那就会变成虚伪的说教。

穆勒认为，功利主义道德标准既有外在的又有内在的约束力。它的外在约束力在于“希望从自己的同胞和宇宙的主宰那里得到恩宠，不愿在自己的同胞和宇宙的主宰那里找不痛快，以及我们对同胞的同情挚爱和对宇宙主宰的敬畏等等”，而它的内在约束力则在于被我们称之为“良心”的道德感情，这种道德感情是在与同胞和谐一致的愿望这种天赋社会感情的基础上通过教育培养起来的。<sup>[3]</sup>所以，功利主义道德完全是符合人性的，是不难为人遵循的。

---

[1] 见本书正文第 17 页。

[2] 见本书正文第 17 页。

[3] 参阅本书正文第 27—29 页。

3. 第三个问题是功利主义道德标准的证明问题。道德标准的证明历来是各种伦理学说的关键部分，因为哲学的本质就是批判和论证。在这个问题上，穆勒的论述是最引起争议的。

如果说功利主义的基本观点如上所说是由道德规范问题的答案和人生意义问题的答案共同构成的，而两者的关系又是手段和目的的关系，那么很显然，由于合理的手段必定是能够达到目的的手段，所以证明的重点就在于如何说明我们的终极价值应当是“最大多数人的最大幸福”了。

穆勒关于功利主义的证明的思路大致是这样的：证明要么是根据原理的推理，要么是诉诸事实。功利主义的原理只能依靠诉诸事实，否则便无法证明。于是我们也只能用人类经验或者说是大多数人的看法，来证明人生应当追求的最终目的是“最大多数人的最大幸福”。问题在于如何用事实或大多数人的看法来证明“最大多数人的最大幸福”。穆勒的论证是：

能够证明一个对象可以看到的唯一证据，是人们实际上看见了它。能够证明一种声音可以听见的唯一证据，是人们听到了它；关于其他经验来源的证明，也是如此。与此类似，我以为，要证明任何东西值得欲求，唯一可能的证据是人们实际上欲求它。[1]

如果说这样的思路是正确的，那么我们接着便需证明，每一个人或至少是大多数人事实上是追求“最大多数人的最大幸福”的。

可是接下来穆勒并没有证明这一点，而只是认为，既然“每个人都在相信幸福能够获得的范围内欲求自己的幸福”是一个事实，那么“我们就不仅有了合适的证据，而且有了可能需要的一切证据来证明，幸福是一种善：即每个人的幸福对他本人来说都是一种善，因而公众幸福就是对所有的人的集体而言的善。”[2]

---

[1][2] 见本书正文第 35, 36 页。

显然，这样的论证具有明显的缺陷，我们怎么能够从每个人都追求自己的幸福直接推出每个人都追求最大多数人的最大幸福呢？

4. 最后，本书讨论了功利主义理论与正义的关系问题。这个问题对于功利主义的辩护来说也是一个关键的问题，因为“正义”这样的核心伦理概念在功利主义体系中究竟处于何种位置，其含义又是什么，那是需要说明理由的。而穆勒也已经意识到，“在一切思辨时代，阻碍人们接受‘功利’或‘幸福’是检验行为对错的标准这一学说的最大障碍之一，始终来自正义的观念。”<sup>[1]</sup>

(1) 正义是什么。穆勒认为，正义这个观念含有两种要素，一是行为规则，二是赞同行为规则的情感即正义感。<sup>[2]</sup>

就正义的行为规则而言，穆勒描述了五种公认的正义规范，即尊重或不侵犯个人的、法定的、道德的、应得的、约定的以及天赋的权利，并通过分析指出，正义规范有别于其他道德规范的地方在于，正义规范包含着人的权利：“任何情况，只要存在着权利问题，便属于正义的问题，而不属于仁慈之类的美德的问题。”<sup>[3]</sup>换言之，一般人所谓的正义规范，就是尊重或不侵犯他人的正当权利。

就正义的情感而言，穆勒认为，正义感含有两个本质要素，一是相信存在着某个或某些确定的权利受到侵犯的受害者，二是想要惩罚侵害者。而后者又自发地出自两种本能性质的情感，即自卫冲动和同情心：“正义的情感原本是一种动物性的报复欲望，因一个人本人或他所同情的对象受到伤害或损害而欲求反击或报复，但后来由于人的博大的同情能力和明智的自我利益概念的作用，这种报复的欲望把自己的同情对象扩展到了所有的人。正义的情感所具有的道德性，便来自于它的后几个要素，而它特有的感人性 and 自我肯定的力量，则来自它此前的原始报复欲望。”<sup>[4]</sup>

---

[1] 见本书正文第 42 页。

[2] 参阅本书正文第 53—54 页。

[3] 参阅本书正文第 44—46，51 页。

[4] 参阅本书正文第 52，54 页。

总而言之，正义的观念可归结为两个基本要素：对权利的侵犯与对这种侵害的惩罚或者说对权利的保护。

(2) 正义与功利的关系。其一，既然正义的基本成分就是权利受到侵害与报复的欲望，那么就很清楚，正义是建立在权利或利益的基础上的，是对正当权利或利益的维护。

其二，既然正义的意思就是对权利的尊重，那就意味着社会对权利的保护。不过我们之所以需要正义，需要社会对权利的保护，是因为这涉及我们的最为至关重要的利益，即安全利益：

对人类的福利来说，禁止人类相互伤害的道德规则最为至关重要（决不可忘记的是相互伤害也包括错误地干涉彼此的自由），而其他任何行为准则无论多么重要，也只不过是向人们指出了如何处理某种人类事务的最好方式。这些道德规则的特别之处，还在于它们构成了决定人类全部社会感情的主要因素。唯有遵守这些道德规则，人与人之间才能保持和平；如果它们不再成为规则，遵守它们反倒成了例外，那么每个人都将把其他任何人视为可能的敌人，不得不时时刻刻地防备所有的人。……因为一个人很可能并不需要别人的恩惠，但却始终需要别人不伤害自己。所以唯有那些保护每个人免受他人伤害——不论是他人的直接伤害，还是由于追求自己幸福的自由受到阻碍而遭到伤害——的道德，才会立即成为每个人本人最为关心的东西，成为每个人最有趣用自己的言行努力宣传和贯彻的东西。<sup>[1]</sup>

其三，由于公平正义与利益相关，不同的人对公平正义便有不同的看法，甚至同一个人在不同的场合对公平正义也有不同的看法。要想解决人们关于公平正义的争论，只有根据功利主义原则。<sup>[2]</sup>

[1] 本书正文第 61 页。

[2] 参阅本书正文第 56—60，63—64 页。

总而言之，穆勒认为，正义是一种有别于仁慈和慷慨的底线道德，它的重要性在于通过禁止侵害他人的权利而满足人的安全需要。但由于没有统一的正义标准，故在不同的正义标准发生冲突时，取舍的标准唯有社会功利。由此看来，正义是建立在功利的基础上的。

### 三

穆勒的《功利主义》一书虽然对功利主义作了比较全面的经典论述，同时纠正了边沁功利主义的一些缺陷，例如他强调了精神的快乐，强调了功利主义的幸福不是指任何一个人的幸福，而是指最大多数人的最大幸福等等，但他的论述的确也存在着许多可争议的地方，尤其是在功利主义的证明与功利主义如何说明正义这两个重要的问题上。

关于功利主义的证明问题，最著名的批判者要数西季威克和穆尔了，不过这类批判者大都本身就是功利主义者，他们批评的不是穆勒的功利主义观点，而是穆勒证明功利主义的方法。

西季威克(Henry Sidgwick, 1838—1900)是19世纪末最著名的功利主义者，他的名著《伦理学方法》对当代英美伦理学界具有深远的影响。在他看来，功利主义的观点不仅没有问题，而且是对常识道德最好的系统说明，成问题的是穆勒对功利主义的证明：

然而正如我们所看到的，功利主义原则是被穆勒作为“行为对错的标准”或“行为的指导规则”提出来的。所以，穆勒在陈述功利主义原则时所说的“公众幸福是值得欲求的”这句话，其意思一定是说(而且他的整部著作也表明了他的意思的确是说)，公众幸福是每个人都应当欲求的，或至少是每个人都应当——在“应当”的更严格的意义上——通过行动实现的东西。但是，穆勒的推理并没有证明这一命题，即便我们可以合理地推论说，实际被欲求的东西就是值得欲求的

东西,情况也是如此。因为,即使每个人在实际上欲求的是公众幸福的各个不同部分,它们的加总也构不成一种存在于一个人身上的对公众幸福的欲求。穆勒当然不会认为,一种不存在于任何个人身上的欲求能够存在于各个人的加总之中。而根据推理如果不存在对公众幸福的实际欲求,那么公众幸福是值得欲求的这一命题就不能以这种方法得到证明。所以,穆勒的论证中存在着一个漏洞,这个漏洞在我看来只能靠某种命题来弥补,我在上文中试图说明,这种命题就是对“合理仁爱”的直觉。[1]

在这里,西季威克揭示出了穆勒的功利主义证明中存在的一个关键问题,即穆勒虽然强调的是“最大多数人的最大幸福”而不是任何一个人的幸福,但他却是从每一个人事实上追求自己的幸福出发来推出每一个人应当追求“最大多数人的最大幸福”的,这种推理至少需要克服两个环节,一是从实际被欲求的东西推不出值得欲求的东西,二是从个人实际上追求自己的幸福推不出个人实际上追求公众幸福。西季威克强调的是第二个推理错误,他正确地认为,要弥补这个错误必须加上“合理仁爱”而不能仅仅靠“自利”。就此而言,西季威克不仅克服了功利主义的论证错误,而且第一次经典地将功利主义与利己主义彻底区分开来。

在此值得一提的是,其实穆勒已在自己的论证中加入了“不偏不倚的旁观者”这一观念,其中蕴含着“同情心”的要素,而不像边沁,在边沁的功利主义中,功利主义与合理利己主义完全是一体的东西,因为边沁认为,只要每个人真正追求自己的最大幸福,结果一定是最大多数人的最大幸福,他没有考虑到,个人之间的利益冲突是不能用“真正追求自己的最大幸福”来加以克服的。

---

[1] Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, Macmillan Co. Ltd., London, 1907, p.388; 参阅西季威克:《伦理学方法》,廖申白译,中国社会科学出版社1993年版,第402—403页。



穆尔(G.E.Moore, 1873—1953)是20世纪分析哲学的开创者之一,其1903年发表的名著《伦理学原理》被公认为开创了20世纪的英美元伦理学。穆尔也并不反对功利主义的观点:“一般说来,快乐主义所推荐的行为方针跟我所推荐的是十分相似的。我同他们争论的,并不是关于他们的大多数实际结论,而仅仅是关于他们似乎认为足以证明其结论的那些理由。”事实上,他关于道德规范问题的思路与功利主义完全一致:如果道德义务不是产生最多的善的一种义务,那么一定是无稽之谈,因此我们应当做的事情总是取决于我们行动后果的计算以及对这些后果的评估。<sup>[1]</sup>但是穆尔认为,伦理学论证及其原理是比规范伦理学结论更为重要的东西:

我已致力于发现什么是伦理学论证的基本原理;……可以看作我的主旨的,与其说是运用这些原理可以达到的任何结论,不如说是这些原理本身的确立。<sup>[2]</sup>

正是基于这一点,穆尔对穆勒的功利主义证明进行了猛烈的抨击。不过这种抨击在本质上并没有离开西季威克的批评范围:穆勒混淆了“值得欲求的”与“实际上被欲求的”,从而用“实际上被欲求的”来定义“善”,试图用一种自然属性来给一种不可分析不可定义的属性进行定义,犯了一种自然主义谬误。<sup>[3]</sup>

关于功利主义与正义的关系问题,最有名的当代批判者大概可以说是罗尔斯和阿马蒂亚·森了。与那些批评穆勒的功利主义证明的人不同,这类批评者大都不是功利主义者,他们反对的是功利主义的基本观点而不是论证方法,因此,他们的批判对象往往是功利主义的基本观点而不是直接针对穆勒的。

如上所说,罗尔斯是当代自由主义契约论学派的主要代表人物之

---

[1] 参阅穆尔:《伦理学原理》,商务印书馆1983年版,第37节,第89节。

[2] 穆尔:《伦理学原理》,商务印书馆1983年版,序,第3页。

[3] 参阅穆尔:《伦理学原理》,商务印书馆1983年版,第62节,第64节。

一，他的主要著作《正义论》的宗旨是构造一个能与功利主义抗衡的作为政治哲学和法哲学的基础的伦理体系，因此他必须对功利主义进行批判。他对功利主义的批判大致集中在功利主义不能说明正义这一点上。

在罗尔斯看来，其一，功利主义是把合理利己主义运用到社会的结果，因此强调“不偏不倚的旁观者(impartial spectator)的地位和同情”，“并不在人与人之间作出严格的区分”；其二，功利主义属于目的论，用“善”来定义“正当”，把正当定义为最大程度地增加善的东西。这就导致了功利主义的最大幸福原则不关心“满足的总量怎样在个人之间进行分配”，而且不能说明分配的公平，因为根据功利主义原则，“原则上没有理由否认可用一些人的较大得益补偿另一些人的较少损失，或更严重些，可以为了使很多人分享较大利益而剥夺少数人的自由”。<sup>[1]</sup>

总而言之，功利主义不承认个人具有神圣不可侵犯的自然权利，功利主义原则会导致为了多数人的利益侵害少数人的合法权益，一方面要求超出自然义务的“自我牺牲的”善行，另一方面给已经更幸运的人更大幸福而牺牲一部分人的福利和自由。

阿马蒂亚·森从福利经济学的角度对传统的功利主义进行了批判。不过他作为一个著名经济学家，并没有完全否定功利主义，而试图对功利主义进行修正。他认为，传统福利经济学的目的是追求功利主义的社会福利最大化，它有三个要点：一是后果主义，二是福利主义，即用效用或快乐来解释福利，三是把社会福利解释为个人福利的加总。功利主义的优点在于，①要重视结果；②要重视福利。但传统功利主义的缺陷在于，它以效用的总和作为社会成就的判断准则，便导致了：①忽视基本权利等非效用因素；②以主观的心理感受来解释效用，忽视了与效用同样重要的主观能动方面(agency aspect)；③忽视了分配公平。<sup>[2]</sup>

[1] 参阅罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，中国社会科学出版社1988年版，第20—25页。

[2] 参阅阿马蒂亚·森：《以自由看待发展》，中国人民大学出版社2002年版，第3章。

当然，对功利主义的上述这些批评仅仅是一些比较重要的批评，并不能涵括学术界对功利主义的全部批判。限于篇幅，我们也不可能把它们全部列举出来。但无论如何，对功利主义的这些批判都引发了富有成果的学术争论，促进了理论和实践的进步。评价这些批判不是本文的任务，笔者在此只想简要地指出，功利主义作为现代社会科学的伦理框架，仍然具有强大的生命力；至于对功利主义的上述批判，笔者以为，如果从历史唯物主义和文化进化论的角度对功利主义加以修正，那么功利主义的这些缺陷看来都是可以得到克服的。

最后，笔者想对“功利主义”和“穆勒”这两个译名作一个简单的说明。

“功利主义”的原文是 *utilitarianism*。唐铖先生将它译作“功用主义”。而前些年台湾淡江大学的教授盛庆球先生则主张译为“效用主义”，其理由有两个：(1)“功利主义”一词在非学术的场合习惯上用为贬义词，往往指重利轻义的态度和行为，虽然“功利主义”在哲学上的意义不同于其通俗的意义，但仍容易引起误解，为了避免误解，*utilitarianism* 最好不要译作“功利主义”。(2)*utilitarianism* 一词源于 *utility*，而 *utility* 除哲学家外，也是经济学家和决策理论学家常用的术语，意思都是指人的主观效用，完全没有重利轻义的意思，为了统一译名，*utilitarianism* 最好译作“效用主义”。<sup>[1]</sup>盛庆球先生的意见极为有理，笔者也觉得 *utilitarianism* 以译作“效用主义”为佳。但另一方面，由于约定俗成，目前的大部分哲学书籍都将“功利主义”作为 *utilitarianism* 的中文对应词，为了避免另一种误解，考虑再三，不得已仍决定将 *utilitarianism* 译作“功利主义”，而 *utility* 也因此只好遗憾地相应译作“功利”，不过希望读者将其理解为“效用主义”而不是重利轻义。

---

[1] 参阅盛庆球：《功利主义新论——统合效用主义理论及其在公平分配上的应用》，顾建光译，上海交通大学出版社1996年版，《原作者中译本序》。

## 译者序

至于人名“穆勒”一词，不少人已将其原文 Mill 按音译作“密尔”，也有人译作“米尔”。笔者虽然也觉得按音译不应译作“穆勒”，但考虑到约定俗成，且比较权威的《不列颠百科全书》国际中文版仍将 Mill 译作“穆勒”，故决定仍按约定俗成的译法。

这样来按照约定俗成的办法进行翻译，乃属无可奈何之事，不过，如文中出现任何翻译错误，仍需读者不吝指正。

徐大建

2007年10月18日于

上海财经大学经济伦理研究所



# 第一章

## 绪 论

行为对错的标准究竟是什么，这个问题虽然争议不断，却始终没有取得多少实质性的进展。就目前的人类知识状况来看，没有什么比这种情形更加出乎人的意料之外了，也没有什么比这种情形更加能够表明，我们对一些最重要问题的思考至今仍然是非常落后的。自哲学诞生以来，“至善”<sup>[1]</sup>的问题或者说是道德基础的问题，始终被认为是思辨领域中的主要问题，使得多少聪明才俊为它苦思冥想，因它而分成各个门派，相互攻讦，争论不休。两千多年以前，青年苏格拉底在倾听了老年普罗塔哥拉<sup>[2]</sup>的见解之后，就主张功利主义的理论而反对当时所谓智者的流行道德(假如柏拉图所著的“对话”是根据真实的谈话撰写的)，可是到了两千多年之后的今天，同样的讨论却仍在继续，哲学家们仍然分列于同样的战斗旗帜之下，无论是思想家还是一般人，在这个问题上看来都仍然没有更加接近于取得一致意见。

[1] 原文为拉丁文 *summum bonum*，英文的意思是“highest good”或“good at the top”。——译者注

[2] Protagoras(前 485—前 410)，古希腊哲学家，智者学派的代表人物，名言为“人是万物的尺度”。——译者注

诚然，各门科学的第一原理都存在着这类混乱的情形和不确定性，有时还存在着类似的争议，哪怕是它们之中最确定无疑的科学亦即数学也不例外；然而，这种情形并没有严重地损害各门科学的结论的可信性，一般来说确实毫无损害。这看来有悖常理，其实道理很简单，因为一门科学的详细学说通常并不是从它的所谓第一原理推演出来的，其证据也并不依赖于它的所谓第一原理。假如科学的详细学说都是从它的所谓第一原理推演出来的，其证据都要依赖于它的所谓第一原理，那么就没有比代数更不可靠的科学了，也没有比代数的结论更不充分的科学结论了；因为那些由最杰出的教师写下来的代数基本原理，就像英国法律一样充满了随意性，并且像神学一样神秘，而代数的可靠无疑，没有一点是来自平时教给学生的代数基本原理的。最终被接受为一门科学的第一原理的那些真理，其实是对那门科学所熟知的基础概念，进行追根究底的分析所得出的最终结果；它们与那门科学的关系，不是地基与大厦的关系，而是树根与树的关系，它们即便永远不被挖掘出来为人所见，也会很好地履行自己的职责。不过，虽然在科学中特殊的真理要先于一般的理论，我们却可以料想，在道德或立法这样的实践性人文学科中，情况或许恰恰相反。由于人的行动都是有目的的，因此自然可以认为，行为规则所具有的特性和色彩必定得自其从属的目的。当我们忙于一种追求时，我们需要做的第一件事而非应当期待的最后一件事，看来是对自己所追求的东西有一个清楚明白的认识。大家也会认为，行为对错的检验，应当是查明行为对错的手段，而不是查明了行为对错之后的一个结果。

我们并不能求助于流行的自然官能理论，以为凭感觉或本能我们就可以知道行为的对错，来避免行为对错的标准这个难题。且不说这样一种道德本能的存在与否本身就是一个有争议的问题，即便是那些相信道德本能但有点哲学头脑的人，也不得不承认，这种本能不同于我们的其他感觉官能，我们的其他感觉官能够看出当下的景象或声音，但这种本能并不能随时在特定的场合看出什么是正确和错误的行为。在那

些可称之为思想家的道德官能解释家们看来，我们的道德官能仅仅给我们提供了道德判断的一般原则；道德官能是理性的一个分支，而不是感官的一个分支；我们应当指望它提供抽象的道德学说，而不应指望它提供对具体事例的看法。伦理学中的直觉主义学派，与可称之为归纳主义的伦理学学派一样，坚持认为一般法则则是必不可少的。这两个学派一致同意，个人行为是否合乎道德，不是一个直接知觉的问题，而是一个将法则运用于个别案例的问题。两个学派还在很大程度上认可同样的道德法则；但在道德法则得以成立的证据和权威依据方面，两派却有所分歧。在直觉主义学派看来，道德原则是先验自明的，只要理解了其词项的意义，就会立即为人同意。但在归纳主义学派看来，行为的对错与知识的真假一样，都要由观察和经验来判定。不过两派都同样认为，道德必定是根据原则推演出来的。直觉主义学派像归纳主义学派一样强烈地主张，道德科学是存在的，然而他们却很少做出努力，将这样一些先验的原则全部罗列出来，以便作为道德科学的前提；至于将这些不同的先验原则归约为一个第一原理或道德义务的共同基础，他们所作的努力就更加少而又少了。他们要么认为，一些日常的道德准则具有先验的权威性，要么将某个更加不明显具有权威性、因而从未获得广泛接受的一般原则，说成是那些道德准则的共同基础。可是，为了支持他们的这些主张，就应当存在一个根本性的道德原则或法则，作为一切道德的根据，如果存在着几个不同的根本性道德原则或法则，那么在它们之间还应当有一种明确的优先排列次序；而且，那个唯一的根本性原则，或者当几个不同的根本性原则发生冲突时可以判定哪个原则应当优先加以考虑的规则，都应当是不证自明的。

如果要探究一下，伦理学的这种缺陷所导致的不良后果，在实践中得到了多少缓和，或者，由于对道德的终极标准缺乏明确的认识，人类的道德信仰遭到了多大损害或变得多么不确定，那就需要我们对过去和现在的伦理学说进行一次完全的考察和批判。不过，若要表明，无论这些道德信仰获得了何种程度的稳定性和一致性，这样的稳定性和一致



性主要都出自于我们尚未认识到的一种标准的暗中影响，那倒不是一件难事。虽然，由于不存在一条公认的第一原理，使得伦理学与其说是人类实际情感的向导，不如说是人类实际情感的献祭，但是，由于人的情感，无论是赞赏还是厌恶，在很大程度上都是为人们自己感到的、各种事物对自己幸福的影响所左右的，因此功利原则，也就是边沁<sup>[1]</sup>后来所谓的最大幸福原理，在各种道德学说的形成中都起着很大的作用，即便是那些最蔑视功利原则的权威性的学者的道德学说，也并不例外。任何一个思想学派，不论它多么不愿意承认功利原则是道德的根本原则与道德义务的源泉，却都不会否认，在许多具体的道德问题上，行为对幸福的影响是一个最重要的乃至最为突出的因素。或许我可以再进一步说，对于那些认为争辩还有必要的先验派伦理学家来说，功利主义的论证也是必不可少的。我并不打算在这儿批判这些思想家们；但我还是不由自主地要举例提到他们之中最著名的一位思想家的一篇系统论文，即康德所写的《道德形而上学》<sup>[2]</sup>。康德是卓越的，其思想体系将长期成为哲学思想史上的里程碑之一，他在上述这篇论文中的确提出了一个普遍的第一原理，作为道德义务的起源和根据：“你的行为，要让它所根据的行为规则可以被所有的理性人接纳为一条法则。”<sup>[3]</sup>但是他开始从这个第一原理推演任何具体的道德义务时，他的表现却近乎荒唐可笑，他本应说明，若所有的理性人都接纳最无耻的不道德行为规则，那么其中就会出现某种矛盾，就会出现某种逻辑上的不可能性（事实上的不可能性就更不必提了）；可是他向人们说明的仅仅是，若不道德行为规则被普遍接纳，那么其后果是没有人会选择去承受的。

本文不打算进一步讨论其他的理论，而试图对“功利主义理论”或“幸福理论”的理解和鉴赏，以及对这种理论能够得到的证明做出某种

---

[1] Bentham, 即 Jeremy Bentham(1748—1832), 英国著名哲学家、经济学家、法学家, 近代功利主义的奠基者, 对 19 世纪思想改革有显著影响。——译者注

[2] 原文为 the *Metaphysics of Ethics*。——译者注

[3] 原文为 “So act, that the rule on which thou actest would admit of being adopted as a law by all rational beings.”。——译者注

贡献。显然，这儿所说的证明并不是日常意义上的证明。终极目的的问题是无法直接证明的。任何事物凡能被证明是善的，必定是因为我们能够说明，它可以用作一种手段，使人获得某种无需证明就被认可为善的事物。医术有助于健康，所以被证明是好东西；但我们如何能够证明，健康是好事呢？音乐特别能够带来快乐，所以是好东西；但我们又怎么能够证明，快乐是好事呢？因此，如果有人断言说，存在着一个全面的方案，它列出了所有本身为善的事物，而除此之外一切善的事物，则都不是作为目的的善而是作为手段的善存在的，那么，这个方案尽管可以被人接受也可以被人拒绝，却不是按通常的理解可以被证明的东西。不过我们并不想由此推断，接受或拒绝它必定依赖于盲目的冲动或任意的选择。证明这个词还有一种更广泛的意义，按照这种意义，这个问题就像其他任何一个有争议的哲学问题一样，也是可以证明的。证明的对象仍然属于理性官能的认识范围之内；不过理性官能处理这个问题并不是只有直觉的方法。我们可以提出各种考虑，这些考虑能够使理智赞成或者不赞成有关的学说，那也是一种证明。

我们现在就要考察，这些考虑具有什么性质，它们如何应用于具体的情况，从而我们能够给出什么样的合理根据来接受或拒绝功利主义方案。不过，理性地接受或拒绝有一个先决条件，那就是我们对功利主义的方案本身应当抱有正确的理解。我相信，人们平时对功利主义的理解存在着许多偏差，那是阻碍它为人接受的主要障碍；假如能够消除误解，哪怕仅仅是比较粗浅的误解，问题就会大大得到简化，它的一大部分难题也会被消除。因此，我在试图论述为了支持功利主义标准所能给出的哲学根据之前，将先对功利主义学说本身作出某些具体说明，目的在于更加清楚地说明功利主义的含义，把功利主义与非功利主义区分开来，并揭示出，现实中反对功利主义的一些意见，或者源于对其意义的误解，或者与这种误解密切相关。在做了这样的准备工作之后，我将尽我所能，把这个问题作为一个哲学理论问题来加以阐明。

## 第二章

# 功利主义的含义

如果以为，那些赞成用功利来判别行为对错的人，是在一种狭隘的仅仅存在于口语中的意义上使用功利一词，将功利看作快乐的对立面，那真是太无知了。对于这种错误，只需提一下即可。要是误认为功利主义的哲学对手竟然也会产生如此荒唐的误解，哪怕是一时，也应该向他们表示道歉；这种误解之所以显得更不寻常，是因为对功利主义的另一种常见的批评恰好相反，指责功利主义把一切都交给快乐来处理，而且是交给最粗俗的快乐。这种情况正如一位有才能的作者曾经尖锐地指出的那样：同一类人而且常常是同样一些人，“当功利一词先于快乐一词时便指责功利主义理论不切实际而流于乏味，当快乐一词先于功利一词时则指责功利主义理论过于实际而骄奢淫逸。”对这个问题稍有所了解的人都知道，主张功利理论的每一位著作家，从伊壁鸠鲁<sup>[1]</sup>到边沁，都从来没有把功利理解为某种与快乐判然有别的東西，而是把它理解为快乐本身以及痛苦的解除；他们从来不把有用看作赏心悦目或带来美感

---

[1] Epicurus(前 342—前 270)，古希腊著名哲学家，快乐主义伦理学的创始人。——译者注

的对立面，而总是宣称，有用尤其包含着赏心悦目和带来美感的意思。然而普通的民众，包括一般的著作家在内，不仅在报纸杂志上而且在有影响而自负的著作中，不断地陷入这个浅薄的错误之中。他们抓住了“功利主义的”一词，但除了词的发音之外对其一无所知，只是习惯性地用它来表达对某些形式的快乐、对美、对装饰或对娱乐的拒斥或忽视。这个术语被人这样无知地误用，也不仅仅意在贬抑，有时也意在夸奖，似乎它含有超越了轻浮和一时之乐的意思。而这个语词的这种反常用法，却是大众所知的唯一用法，新的一代人也是从这种用法中得知它的含义的。那些最初引入了这个语词、但多年来已不再把它用作一个特定名称的人，如果觉得重新使用这个词便有希望把它从这种堕落的深渊中挽救出来，那就很可能会感到应该这么做。\*

把“功利”或“最大幸福原理”当作道德基础的信条主张，行为的对错，与它们增进幸福或造成不幸的倾向成正比。所谓幸福，是指快乐和免除痛苦；所谓不幸，是指痛苦和丧失快乐。要清楚地揭示这个理论所建立的道德标准，还有很多东西要说，特别是要说明，痛苦和快乐的观念究竟包含了哪些东西，在多大程度上这是个未决的问题。不过，这些补充说明并不影响到这种道德理论所根据的人生理论——唯有快乐和免除痛苦是值得欲求的目的，所有值得欲求的东西(它们在功利主义理论中与在其他任何理论中一样为数众多)之所以值得欲求，或者是因为内在于它们之中的快乐，或者是因为它们是增进快乐避免痛苦的手段。

可是，这样的人生理论引起了许多人根深蒂固的反感，其中有些人

---

\* 笔者有理由相信，自己是最先使用“功利主义”一词的人，尽管这个词并不是笔者发明的，而取自高尔特先生<sup>①</sup>所撰《教区纪年》中偶尔出现的一个表达式。笔者以及其他一些人起初把它用作名词，用了几年后，由于越来越讨厌把它用作表明宗派的标志和标语，便弃之不用了。不过，如果用它来表示一种观点而非一组观点，亦即表示功利可以作为一种行为标准，而非表示功利的特定应用方式，那么这个术语便可以提供一种语言的需要，并在许多时候可以提供一种表达的方便，来避免烦人的迂回说法。

① Mr. Galt, 即 John Galt(1779—1839), 苏格兰小说家, 对苏格兰农村生活的描写颇受人称颂。——译者注

还怀有最值得尊敬的感情和意图。他们认为，如果以为生活(如他们所说)的最高目的便是快乐，除快乐之外没有更好更高尚的追求对象了，那是全然卑鄙无耻的想法，是一种仅仅配得上猪的学说。很早以前，伊壁鸠鲁的追随者就被轻蔑地比作猪，而在现代，主张功利主义学说的人也时常成为德国、法国和英国的抨击者们同样不客气的讽喻对象。

伊壁鸠鲁学派的人受到这样的攻击时，总是回答说，把人性说得堕落不堪的人不是他们自己，而正是那些指责他们的人；因为这种指责假定，除了猪所能享有的那些快乐之外，人类再无其他的快乐能够享受了。如果这种假定是真实的，那么这样的指责虽然无法反驳，却也因此不再是一种非难了；因为，假如快乐的源泉对于人和猪来说完全是相同的，那么对于猪来说是足够好的生活规则，对于人来说也将是足够好的。人们之所以感到，将伊壁鸠鲁派的生活比作禽兽的生活是一种贬抑，正是因为禽兽的快乐是说明不了人类的幸福概念的。人类具有的官能要高于动物的欲望，当这些官能一旦被人意识到之后，那么，只要这些官能没有得到满足，人就不会感到幸福。

当然，我并不认为伊壁鸠鲁派根据功利主义原则所得出的理论体系是毫无差错的。任何比较充分的理论，都还需要包括许多斯多葛派<sup>[1]</sup>和基督教的成分。但就我们所知，伊壁鸠鲁的人生理论中没有一点不认为，理智的快乐、感情和想象的快乐以及道德情感的快乐所具有的价值要远高于单纯感官的快乐。不过我们必须承认，功利主义著作家一般都将心灵的快乐置于肉体的快乐之上，主要是因为心灵的快乐更加持久、更加有保障、成本更小等等——也就是说，是因为它们所具有的外在优点而不是因为它们所具有的内在本性。在所有这些方面，功利主义者都已充分地证明了自己的观点；但他们本可以完全自洽地采纳其他的也许可以说是更高层次的论据。承认某些种类的快乐比其他种类的

---

[1] Stoic，古希腊罗马时期的著名哲学派别，创建于公元前3世纪，一直延续到罗马时代，西方文明史上最崇高最卓越的哲学派别之一。其伦理学强调义务，注重人与宇宙和人与人之间的休戚与共的关系。——译者注

快乐更值得欲求，更有价值，这与功利原则是完全相容的。荒谬的倒是，我们在评估其他各种事物时，质量与数量都是考虑的因素，然而在评估各种快乐的时候，有人却认为只需考虑数量这一个因素。

假如有人问我，我所谓快乐的质量差别究竟是什么意思，换言之，仅仅就快乐而言，一种快乐除了在数量上较大之外，还有什么能使它比另一种快乐更有价值，我想可能的答案只有一个。就两种快乐来说，如果所有或几乎所有对这两种快乐都有过体验的人，都不顾自己在道德感情上的偏好，而断然偏好其中的一种快乐，那么这种快乐就是更加值得欲求的快乐。如果对这两种快乐都比较熟悉的人，都认为其中的一种快乐远在另一种快乐之上，即便知道前一种快乐带有较大的不满足也仍然偏好它，不会为了任何数量的合乎他们本性的其他快乐而舍弃它，那么我们就有理由认为，这种被人偏好的快乐在质量上占优，相对而言快乐的数量就变得不那么重要了。

然而，确凿无疑的事实是，对两种快乐同等熟悉并且能够同等地欣赏和享受它们的那些人，的确都显著地偏好那种能够运用他们的高级官能的生存方式。极少有人会因为可以尽量地享受禽兽的快乐而同意变成低等的动物；凡聪明人都不会同意变成傻瓜，凡受过教育的人都不愿意成为无知的人，凡有良心和感情的人，即使相信傻瓜、白痴和流氓比他们更满意于自己的命运，也不愿意变得自私卑鄙。他们不会为了最大程度地满足自己和傻瓜共有的各种欲望，而舍弃自己拥有但傻瓜不拥有的东西。假如他们竟然幻想过自己愿意，那也不过是在极端不幸的场合，为了避免这种不幸而差不多愿意把自己的命运与随便什么东西相交换，无论这些东西在他们眼中看来是多么不值得欲求。与低等的存在物相比，具有高级官能的存在物需要较多的东西才能使自己幸福，对苦难的感受也很可能更深切，而且肯定会在更多的地方感受到痛苦；但尽管有这些不利之处，他也决不会真正希望沉沦到自己感觉是一种低级的生存中去。关于这种偏好，我们可以任意地做出解释；我们可以将它归之于骄傲，可是骄傲这个名称被人们不加鉴别地用于人类一些最值

得尊敬和最不值得尊敬的感情上面；我们可以将它归之于对自由和个人独立的热爱，那曾是斯多葛派教导这种偏好的最有效的手段之一；我们还可以将它归之于对权力或对刺激的爱，这两者也确实都参与了并有助于这种偏好；但它最合适的称号却是一种尊严感，这种尊严感人人都以某种形式拥有，并且与他们拥有的高级官能成某种比例，虽然不是严格的比例，在自尊心很强的人中间，这种尊严感还是构成其幸福的一个不可或缺的部分，乃至任何有损这种尊严感的事物，除一时之外，都不可能成为他们的欲求对象。

如果有人认为，这种偏好是以牺牲某种幸福为代价的，在同等的条件下高等的存在物不如低等的存在物幸福，那他是混淆了幸福与满足这两个非常不同的观念。无可辩驳的是，存在物的享乐能力较低，其享乐能力得到充分满足的机会便较大；赋有高级官能的存在物总会觉得，他能够寻求的任何幸福都是不完美的，因为世界就是这样。但只要幸福的这种不完美毕竟还能够忍受，他就可以去学会忍受这种不完美；而且，这种不完美也不会使他去嫉妒那根本意识不到这种不完美的存在物，因为后者根本感觉不到那种不完美所规定的善。做一个不满足的人胜于做一只满足的猪；做不满足的苏格拉底胜于做一个满足的傻瓜。如果那个傻瓜或猪有不同的看法，那是因为他们只知道自己那个方面的问题。而相比较的另一方即苏格拉底之类的人则对双方的问题都很了解。

也许有人会反驳说，许多能够享受高等快乐的人，有时也会因诱惑而放下高等快乐去求低等快乐。不过这种情形与充分欣赏高等快乐的内在优越性是完全相容的。人们常常会由于性格的软弱而选择就近的善，尽管他们知道它的价值较低；这种情形不仅人们在两种肉体的快乐之间进行选择时存在，人们在肉体的快乐与心灵的快乐之间进行选择时也同样存在。他们虽然完全明白，健康是更大的善事，但仍然会沉迷于有害健康的感官快乐。

也许还会有人反驳说，许多人在年轻时对高尚的东西都很热衷，但

随着年龄的增长便逐渐变得懒散和自私。但我不相信，那些经历了这种十分常见的变化的人，是自愿选择低等的快乐而舍弃高等的快乐的。我相信，他们在只求低等的快乐之前，就已不能享受高等的快乐了。享受高尚感情的能力，在大多数人的天性中都是一棵非常柔弱的花草，不仅很容易被各种不良的环境因素扼杀，而且只要缺乏营养，就很容易死亡；在大多数年轻人中间，如果他们在生活中投身的职业和社会都不利于这种高级能力的不断运用，那么它就会迅速夭折。人们丧失自己的高等追求就像丧失自己理智上的趣味一样，都是因为他们没有时间或机会来沉浸其中；而他们之所以沉迷于低级快乐，不是因为他们有意偏好这些快乐，而是因为唯有这些快乐才是他们能够得到或者能够享受的东西。尽管在各个时代都有许多人试图兼顾两类不同的快乐而失败了，但我们可以问一下，在同样易受两类不同快乐的影响的人中间，其中是否真有人自觉而冷静地偏好过低级的快乐。

对于这些唯一有能力做出判断的法官的这种裁决，我觉得无法再上诉了。两种快乐之中哪种更值得享有，或者，两种生存方式撇开其道德属性及其后果不谈，其中哪种更令人感到愉快，对这样的问题我们必须承认，唯有对两者都很熟悉的那些人的裁断，才是终审裁决，而如果他们的意见有分歧，那么唯有其中多数人的裁断，才是终审裁决。他们对快乐的质量做出的这种裁断，我们同样应当欣然接受，因为甚至在快乐的数量问题上，我们也没有其他的特别法庭可以依靠。除了对两者都熟悉的那些人的普遍意见之外，我们还有什么办法可以用来判定，两种疼痛之中哪种疼痛更厉害、两种快感之中哪种快感更强烈呢？痛苦和快乐都有许多种类而非同质之物，痛苦与快乐两者相比则永远是非同质的东西。要知道一种特定的快乐是否值得以一种特定的痛苦为代价来换取，唯有依靠亲身体验者的感受与判断，此外还有什么东西能对这个问题作出判定呢？因此，如果这些感受和判断宣布，就种类而非强度而言，得自高级官能的快乐，要比那些符合动物本性而与高级官能无关的快乐更为可取，那么它们在这个问题上就有资格得到同样的尊重。



我详细地说明这一点，是因为要完全正确地理解作为人类行为指导规则的“功利”或“幸福”，这种说明是必要的。不过这样做决非接受功利主义行为标准的一个必不可少的条件；因为功利主义的行为标准并不是行为者本人的最大幸福，而是全体相关人员的最大幸福；我们完全可以怀疑，一个高尚的人是否因其高尚而永远比别人幸福，但毫无疑问的是，一个高尚的人必定会使别人更加幸福，而整个世界也会因此而大大得益。所以，即便每个人都仅仅由于他人的高尚而得益，而他自己的幸福只会因自己的高尚而减少，功利主义要达到自己的目的，也只能靠高尚品格的普遍培养。然而，要说每个人的幸福只会因自己的高尚而减少，其荒谬的一目了然便使反驳成为多余。

根据上面所说明的“最大幸福原理”，人生的终极目的，就是尽可能多地免除痛苦，并且在数量和质量两个方面尽可能多地享有快乐，而其他一切值得欲求的事物(无论我们是从我们自己的善出发还是从他人的善出发)，则都与这个终极目的有关，并且是为了这个终极目的的。至于快乐质量的判定，以及有别于数量衡量的质量衡量规则，则全靠那些经历丰富的人的偏好，加上他们的自我意识和自我观察的习惯，此外，最好再辅以比较的方法。在功利主义者看来，这个终极目的既然是全部人类行为的目的，就必然也是道德的标准，因此道德标准可以定义为这样一些人类行为的规则和戒律：只要遵守这些行为规则，那么所有的人都有最大的可能过上以上所描述的那种生活，不仅仅是人类，而且在事物的本性认可的范围内，有感觉的生物也都有最大的可能过上上述生活。

可是，这种功利主义学说还有另一类反对者，他们说，无论何种形式的幸福，都不可能成为人类生活和行动的合理目的，因为，第一，幸福是得不到的：他们轻蔑地问道，你有什么权利得到幸福呢？卡莱尔先生<sup>[1]</sup>就是这么问的，他还补充说，不久之前你甚至连生存的权利都还

---

[1] Mr. Carlyle, 即 Thomas Carlyle (1795—1881), 苏格兰散文作家和历史学家, 名著有《法国革命》(1837), 《宪章运动》(1840), 《论英雄、英雄崇拜和历史上的英雄事迹》(1841), 《过去和现在》(1843)等。——译者注

不知道在哪里呢！第二，他们说，人们没有幸福也能生活，所有高尚的人都感到了这一点，而且，高尚的人之所以能够高尚，只是因为他们受到了“舍弃”<sup>[1]</sup>或克己的教训，他们主张，彻底学会并奉行这种教训是所有美德的开端和必要条件。

诚然，这第一条反对意见若有充分的根据，便会触及到问题的根本；因为，如果人们根本就得不到任何幸福，那么幸福的获得便不可能成为道德的目的或任何理性行为的目的。不过，即使如此，我们仍然可以为功利主义理论作些辩护；因为功利不仅仅包括对幸福的追求，而且包括防止与缓和不幸；即使追求幸福是异想天开，但只要人类还觉得活着是值得的，还没有像诺瓦利斯<sup>[2]</sup>建议的那样，在某些状况下应同时自杀来逃避生活，那么，就存在着更多的地方和更紧迫的需要来防止与缓和不幸。然而，如此肯定地断言人的生活不可能幸福，如果不是一种语词上的吹毛求疵，至少也是一种夸张。假如幸福意指一种持续不断的兴高采烈，那这种幸福显然是不可能的。高度快乐的状态只能持续一小会儿，在某些情况下或许能断断续续地持续数小时或数天，它是偶尔灿烂的欢乐闪光，不是恒久稳定的欢乐火焰。对于这一点，教导生活的目的乃是幸福的哲学家就像讥讽这些哲学家的人一样，心知肚明。他们所谓的幸福，并不是指一种狂欢的生活；而是指生活中痛苦少而短暂，快乐多而变动不居，积极主动的东西远远超过消极被动的东西，并且整个生活的基础在于，期望于生活的不多于生活中能得到的。这样一种生活，对于有幸得到它的人来说，是永远值得称之为幸福的。而且这样的生活，甚至现在也有许多人在自己一生的许多时候有幸享有。对几乎所有的人来说，阻碍他们享有这种生活的唯一真正障碍，是糟糕的教育和糟糕的社会制度。

反对者也许会怀疑，人们一旦受到了生活的目的乃是幸福的教育，

[1] 原文为 *Entsagen*，疑为德文 *Entsagung*。——译者注

[2] *Novalis*(1772—1801)，真名弗里德里希·莱奥波尔德·封·哈登贝格，德国早期浪漫派诗人，对后来德、法、英等国的浪漫派有很大影响。——译者注

是否会满足于这样一种适度的幸福。但是历史上许许多多的人已经表明，更少的幸福也能使他们满足。令人满足的生活似乎有两个要素，宁静与兴奋，人们常常发现，其中任何一个要素就足以使人感到满足。许多人如果处于非常宁静的状态，就会发觉一点点快乐便能让自己感到满足；与此相反，许多人如果处于非常兴奋的状态，则能承受很大程度的痛苦。可以肯定，即便让大众时而宁静时而兴奋，也完全是可能的；因为这两者完全不是不相容的，它们天然就是联盟，任何一者的延长都是对另一者的准备，都会激起对另一者的希望。只有那些懒散成恶习的人，才会有一段时期的宁静之后也不欲兴奋；只有那些病态地需要兴奋的人，才会觉得兴奋之后的宁静沉闷乏味，而不觉得这种宁静的令人愉快恰与在先的兴奋程度成正比。外在运气还算不错的人，如果在生活中看不到足以使自己觉得人生可贵的乐趣，其原因大都在乎，他们只顾自己不顾别人。对那些既无公众感情又无私人感情的人来说，生活中令人兴奋的东西实在不多，而且其价值无论如何都会随着时间的流逝而变得越来越小，直至一切自我利益都随着死亡而终结；相反，个人感情有所寄托的人，尤其是还对人类的集体利益培养出了一种同情的人，直至临死前都会像年轻健康时一样，对生活兴致盎然。人们之所以对生活感到不满，其主要原因除了自私之外，便是缺乏心灵的陶冶。凡受过陶冶的心灵——我不是指哲学家的心灵，而是指任何曾受过知识的浸润、并且在一定程度上学习过如何运用自己官能的心灵——都会对自己周围的事物，如各种自然物体、艺术作品、诗歌想象、历史事件、人类过去和现在走过的道路以及他们的未来前景等等，发生无穷无尽的兴趣。当然，有些人也可能对所有这一切都不感兴趣，甚至连千分之一的兴趣都没有；不过，这样的人必定一开始就对这些东西缺乏道德层面或人文层面上的兴趣，而仅仅试图从中寻求好奇心的满足。

某种程度的心灵陶冶，便足以使人对上述这些思考对象产生理智上的兴趣，可是要说这样的心灵陶冶不能传承给文明国家中出生的每一个人，那是绝对没有道理的。同样，要说每一个人都是自私自利的人，

除了只关心自己那点可怜的个人利益之外不关心任何东西，那也没有什么内在的必然性。即便是现在，我们也常常可以看到远比自私自利高尚的行为，足以充分地表明人类有可能被造就的形象。真挚的私人感情以及对公众利益的诚挚兴趣，尽管程度有所不同，却是每一个受过正当教养的人都能产生的。这个世界上有那么多的东西可以让人充满兴趣、可以供人享受，还可以被人改正或改进，在这样的世界中，每一个具备一定道德修养和智力水平的人，都能够过上一种可称之为令人羡慕的生活。除非这样的人被恶劣的法律或者他人的意志剥夺了自由，无法力所能及地运用各种幸福的源泉，否则，只要他能够免除各种真正的生活灾难，免除各种会导致巨大的肉体痛苦和精神痛苦的状况，如贫穷、疾病以及所爱对象的冷酷无情、卑鄙无耻和过早夭折等等，就不会找不到这种令人羡慕的生活。所以问题的关键在于，要与那些很难完全幸免的灾难进行抗争。这些灾难就现状而言，既无法得到根除，常常也无法得到实质性的缓解。然而，但凡还有些头脑的人都不会怀疑，世界上大多数真正的大灾难，就其本身而言都是能够消除的，只要人类的事务能够继续得到改进，它们最终都会被减轻到最低的程度之内。贫穷，只要意味着苦难，便能够通过社会的智慧并结合个人的精明和节俭，完全予以消除。甚至于疾病，这个人类最难对付的敌人，也能够通过良好的体育和道德教育以及对病痛本身的恰当控制，在各个方面不断地得到抑制；而科学的进步则意味着我们能够在未来更加直接地克服这个可恶的敌人。这个方面的每一个进步，不仅使我们减少了缩短我们自己寿命的机会，更重要的是，还使我们减少了失去与我们的幸福密切相关的亲友的机会。至于时运欠佳，以及涉及外在环境的其他各种不如意，则大都是由于明显的不谨慎或不节制欲望造成的，或者是由于恶劣的和不完美的社会制度造成的。

简而言之，导致人类苦难的所有大根源，都能在很大程度上通过人类的关心和努力得以消除，其中的许多根源则几乎是完全能够消除的。虽然这些根源的消除是一个令人痛苦的漫长过程——虽然消除这些根源

要经过许多代人的不懈努力，从而这个世界才能在不缺乏意志和知识的条件下成为本可以容易造就的最好世界——但任何人，只要他的聪明和慷慨足以使他参与到消除人类苦难的根源中去，不论这种参与是多么微不足道，多么鲜为人知，他都能从这种抗争本身中得到一种崇高的乐趣，而这种乐趣，他是不会为了任何自私的欲望放弃的。

功利主义的反对者曾说，我们能够并且应当学会过没有幸福的日子，有了上面的讨论，我们就可以对这种议论做出真实的评价了。无疑，我们没有幸福也能生活；甚至在当今世界上那些相对来说最为文明的地方，十之八九的人也都在无意识地过着没有幸福的日子；而英雄和烈士们，则常常为了某种在他们看来比自己的个人幸福更有价值的东西，而不得不有意地去过没有幸福的日子。但是，这种比自己的个人幸福更有价值的东西，难道不就是别人的幸福或幸福的一些必要条件吗？此外还能是什么呢？能够完全舍弃个人自己的那一份幸福或得到幸福的机会，这是高尚的；但无论如何，这种自我牺牲必定是为了某种目的。自我牺牲本身并非目的；如果有人告诉我们，自我牺牲的目的不是幸福，而是比幸福更好的美德，那么我就要问，如果英雄或烈士不相信自我牺牲会让别人免于类似的牺牲，他还会做出这样的自我牺牲吗？如果英雄或烈士认为，舍弃自己的幸福不会对任何同胞产生任何有利的结果，而只会使他们像他自己一样，使他们也陷入已经放弃幸福的人们的行列，那么他还会做出这样的自我牺牲吗？人们如果能够放弃自己个人的生活享受，由此对增进世上的幸福总量作出可贵的贡献，那么他们的确值得崇敬。但如果有人为了任何其他的目的放弃了自己的生活享受，或自称这样做了，那么他就像高踞于柱上的苦行僧，并不值得羡慕。他也许令人激动地证明了人能够做什么，但决不是值得人们仿效的榜样。

只有当世界的安排处于一种很不完善的状态时，绝对牺牲自己的幸福才会成为增进他人幸福的最好办法，可是既然这世界就是这样的不完善，所以我完全承认，准备作如此的牺牲是在人身上所能见到的最高美

德。我还要补充说，在这样不完善的世界上，能够自觉地过没有幸福的日子，才最有希望得到能够得到的幸福，尽管这样说似乎有点自相矛盾。因为，唯有这种自觉才能使人感到，无论多么恶劣的命运，都无力将自己击倒，从而使自己能够超然于人生命运之上。人一旦有了这种感受之后，就不会过分地焦虑生活中的灾祸，并且能够像罗马帝国最黑暗时期中的许多斯多葛派信徒一样，在宁静中培养出能让自己满足的源泉，既不关心这种宁静带来的满足会持续多久，也不关心这种满足会不可避免地终结。

与此同时，功利主义者会始终主张，他们像斯多葛派和先验论者一样，同样有权利拥有自我牺牲的道德。功利主义的道德承认，人具有一种力量，能够为了他人的福利而牺牲自己的最大福利。功利主义的道德只是不承认，牺牲本身就是善事。它认为，一种牺牲如果没有增进或不会增进幸福的总量，那么就是浪费。它唯一赞成的自我牺牲，是为了他人的幸福或有利于他人幸福的某些手段而做出的牺牲，这儿所说的他人，既可以是全体人类，也可以是为人类集体利益所限定的个人。

我必须重申，构成功利主义的行为对错标准的幸福，不是行为者本人的幸福，而是所有相关人员的幸福，而这一点是攻击功利主义的人很少公平地予以承认的。功利主义要求，行为者在他自己的幸福与他人的幸福之间，应当像一个公正无私的仁慈的旁观者那样，做到严格的不偏不倚。功利主义伦理学的全部精神，可见之于拿撒勒的耶稣所说的为人准则。“己所欲，施于人”，“爱邻如爱己”，构成了功利主义道德的完美理想。为了尽可能地接近这一理想，功利主义要求，首先，法律和社会的安排，应当使每一个人的幸福或(实际上也就是所谓的)利益尽可能地与社会整体的利益和谐一致；其次，教育和舆论对人的品性塑造有很大的作用，应当加以充分利用，使每一个人在内心把他自己的幸福，与社会整体的福利牢不可破地联系在一起，尤其要把他自己的幸福，与践行公众幸福所要求的各种积极的和消极的行为方式牢不可破地

联系在一起。结果不仅要使得任何人都无法设想，自己的幸福竟然会与危害公众福利的行为相一致，而且要让促进公众福利的直接冲动，存在于所有的习惯性行为动机之中，并让与之相关的情感，在每一个人的意识活动中都占有一个大而突出的位置。如果怀疑功利主义道德的人，是根据以上所说的功利主义道德的真实品性，来领会功利主义道德的，那么我就不知道，他们还能肯定什么样的道德建议，是其他道德体系所拥有而为功利主义道德所缺乏的？他们还能假设何种更美更高的人性发展，是唯有其他伦理体系才能培育的？或者还能说出哪些行为动力，是只为其他的伦理体系所依赖并使其命令生效，而不能为功利主义所运用的？

当然，我们也不能总是指责功利主义的反对者，说他们是在败坏功利主义的名声。相反，有些反对者对功利主义的无私性质还有些正确的了解，有时便挑毛病说，功利主义的标准对人类来说太高了。他们说，要人们的行为始终出于增进社会公众利益的动机，这实在有点过分。但这种看法误解了道德标准的确切意义，混淆了行为的规则与行为的动机。伦理学的任务是要告诉我们，我们的义务是什么，检验它们的标准是什么；但没有一种伦理学体系要求我们，我们的全部行为都只有一个动机，即出于义务感；相反，我们的行为百分之九十九都是出于其他动机，这些行为只要合乎行为规则，就并无不当之处。功利主义伦理学家几乎比所有其他的伦理学家都更加强调，动机虽然与行为者的品格有很大关系，却与行为的道德性无关，所以用这种特定的误解来作为反对功利主义的理由，对功利主义就更加不公平了。救人于溺水之中，总是道德上正确的行为，无论救人的动机是出于义务还是希望为此得到报酬。背叛对自己很信任的朋友，总是道德上的犯罪行为，即便这样做是出于行为者对另一个朋友负有更大的义务。

不过，仅仅就出于义务的行为和直接遵从原则的行为而言：如果以为功利主义的思想模式意味着，人们应当专注于如世界或社会整体这样宽泛的一般对象，那是对功利主义思想模式的一种误解。大多数善的

行为都不是为了世界利益，而是为了世界福利由之而构成的个人利益；在这些场合，最有道德的人也只需考虑有关的个人，只有一事除外，即必须确保自己不会为了有关个人的利益损害其他任何人的权利或合法期望。根据功利主义伦理学，增加幸福就是美德的目的；任何人(百分之九十九点九的人)都只有在例外时，才有能力大规模地增加幸福，换言之，才有能力成为一个公众的施主；唯有在这样的时刻，才能要求他考虑公众的功利；而在任何其他的情况下，他必须加以考虑的只是私人的功利，只是少数几个人的利益或幸福。唯有其行为能够影响整个社会的那些人，才需要习惯性地关注如此宏大的对象。有些事情，虽然在特定的场合会产生有益的后果，但却是人们出于道德的考虑禁止做的。的确，就这类禁忌而言，一个聪明的行为者就应该自觉地意识到，被道德禁止的这类行为，如果大家都去做，就会对大家都造成损害；所以人人都有戒除这类行为的义务。这种认识所蕴含的对公众利益的尊重程度，正是任何一种道德体系所要求的，因为所有的道德体系都命令，凡明显有害于社会的行为都要戒除。

这些思考，同样可以用来回答对功利主义学说的另一种指责，因为这种指责在根本上更加明显地误解了道德标准的目的以及“对”“错”两个词的意义。常常有人断言，功利主义使人变得冷酷，变得没有同情心；它冷却了人与人之间的道德感情，使得人铁石心肠地只考虑行为的后果，而不对行为体现出来的品质进行道德评价。如果这种断言的意思是说，信奉功利主义的人不允许自己对行为对错的判断受到自己对行为者品性的看法的影响，那么这就不是在反对功利主义了，而是在反对持有任何道德标准了。因为毫无疑问，任何已知的伦理标准都不是根据行为者的善恶来判定行为的善恶的，更不用说它们是根据行为者是否友好、是否勇敢或者是否仁慈来判定行为的好坏了。对行为者的这些考虑，与行为评价无关，而与人的评价有关。就人而言，令我们感兴趣的不仅是他们行为的对错，还有其他东西，这一事实与功利主义的理论并无任何不相容之处。的确，斯多葛派喜欢说，拥有美德的人便



拥有一切，拥有美德的人并且唯有拥有美德的人，才是富有的、美的，才是国王；但他们这样说是因为他们的理论体系中存在着对语言的自相矛盾的误用，并且力图借助于这种语言的误用来使自己超然地只关心美德而不关心此外一切事物。但是功利主义的学说从来不对有德之人做出这样的断言。功利主义者很清楚，美德之外还存在着其他各种值得欲求的财富和品质，并且十分愿意承认，所有这些值得欲求的东西都有其充分的价值。功利主义者还知道，正确的行为并不必然表示有德的品格，需要谴责的行为也常常来自值得赞扬的品质。当这类情形在特定的场合表现得很明显时，它虽然会改变功利主义者的评价，但改变的是对行为者的评价，而绝不是对行为的评价。我承认，尽管如此，功利主义者还是认为，从长远来看，最能证明良好品格的东西还是良好的行为；他们也决不会认为，主要倾向于产生恶劣行径的性格竟然是一种良好的性格。上述这些东西使得许多人都不喜欢功利主义者；但是，每一个认真严肃地考虑行为对错的区别的人都会这样不讨人喜欢，功利主义者必定也会因此不讨人喜欢。而对功利主义的这种指责，也不是一个认真严肃的功利主义者急需排除的。

如果反对的意见仅仅是说，由于用功利主义的标准来衡量行为，许多功利主义者在看待行为的道德性时考虑过分单一，没有充分强调其他一些使得一个人可敬可爱的良好品格，那么，这种意见我们可以接受。有些功利主义者培养了自己的道德感情，却没有培养自己的同情心和审美鉴赏力，当然会犯这种错误；但若处于相同的条件之下，其他各种伦理学家也会犯同样的错误。人们也许能够为其他伦理学家辩护说，这种错误比任何其他错误都要好一些，但功利主义者也同样可以这样来为自己辩护。事实上，我们可以断言，功利主义者与其他伦理体系的信徒一样，对于道德标准的应用在宽严程度上有着可以想象得到的各种差别：既可以像清教徒那样严格地对待道德标准，也可以像罪犯或感伤主义者那样随心所欲地对待道德标准。但总体上说，一种学说若能突出地揭示出人类对不道德行为的压抑防止所具有的利益，那么它使舆论制

裁不道德行为的能力大概不会输于其他任何学说。诚然，对于“究竟什么样的行为才是不道德的”这个问题，持有不同道德标准的人往往有不同的看法。不过，道德问题方面的不同见解尽管并不是功利主义最初引入的，功利主义学说却提供了一种解决这种意见冲突的方式，这种解决方式即便不总是简便的，却无论如何也是实实在在的可以理解的。

任何见解，只要不符合自己所持的偏见，那么即便是那些天分很高的人，也常常不愿去费心弄明白这些见解的含义，而且一般的人还都没有意识到，这种自愿的忽视乃是一种缺陷，所以，我们在那些最有资格论述高级原理和哲学的人精心撰写的著作中，也会不断地发现各种最低级的对于伦理学说的误解。考虑到这一点，那么我们来关注几个常见的对功利主义伦理学说的误解，也许并非多余，哪怕这些误解极为显而易见，以致任何坦诚睿智的人看来都不可能陷入。我们常常听到有人痛斥功利学说是一种无神论学说。如果一定要对这样一种假定说点什么不同的意见，那么我们会说，这个问题取决于我们对上帝的道德品格有何认识。如果我们相信，上帝特别希望他的造物幸福，因为这是他创造万物的本意，而且这种信仰是正确的，那么功利就不仅不是一种无神论学说，而且要比任何其他学说具有更深刻的宗教性。如果指责的意思是说，功利主义不承认天启的上帝意志乃是至高无上的道德法则，那么我的答复是，相信上帝是全善全智的功利主义者也必然相信，在道德问题上凡上帝认为适合于启示给人的一切，必定会在最高的程度上满足功利的要求。不过有些非功利主义者曾经认为，基督教的启示，旨在并且也适合于让人类的心灵获得一种精神，使得人类能够自己发现并且遵循正确的行为，而非直接告知人类什么是正确的行为，除非告知的是非常一般的行为原则；他们还认为，我们需要一种伦理学说，小心地把它弄明白，来向我们说明上帝的意志。这种看法是否正确，没有必要在此讨论。因为，无论是自然宗教还是天启宗教，凡是宗教能够提供给伦理研究的任何帮助，功利主义伦理学家和任何其他人都可以加以利用。其他学派能够利用宗教的这种帮助，来表明一种与有用

和幸福都毫无关系的先验道德法则，功利主义者也同样能够利用宗教的这种帮助，将它用作上帝的证词来证明任何一个行为的有用或者有害。

再者，常常有人把“功利”称之为“利益”(Expediency)，并且利用“利益”这个词的日常用法，将“功利”与“原则”(Principle)对立起来，从而即刻将功利主义贬斥为一种不道德的学说。可是“利益”这个词在其与“正当”(Right)相对立的意义上，通常的意思是有利于行为者自身的特定利益，例如一个部长为了保住自己的位置而牺牲国家利益。如果说它还有更好一点的含义，其意思也无非是，有利于某个当下的目标或某个暂时的目的但违反一种规则，而遵守这种规则在一种更高的层次上却是有利的。在这个意义上，“利益”并非有用，而是一种有害。比方说，为了摆脱一时的尴尬或为了达到眼下对我们自己或他人有用的目标，撒谎常常是有利的。可是，我们的行为能够促成的最有用的事情之一，就是让自己对诚实一事养成一种敏锐的感受，而我们的行为能够促成的最有害的事情之一，就是削弱这种感受。任何背离事实真相的谎言，即便并非出于故意，都会严重地削弱人们言论的可信性，这种言论的可信性不但是当前全部社会福利的主要支柱，而且它的缺失会比其他任何东西都更加严重地阻碍文明和美德、破坏人类幸福的一切主要支柱。因此我们觉得，为了一种眼前的利益而违背一个对人类极其有利的规则，那并非有利的做法；一个人如果为了他自己或某个人的方便，就自行其是，破坏人们彼此之间对于对方的言谈或多或少能够给予的信任，剥夺了人们由于彼此的信任得到的好处，使人们由于丧失信任而受损，那么他的行为就无异于人类最大的敌人。不过，所有的伦理学家都承认，这个诚实守信的行为规则虽然神圣，也允许例外。例外的主要条件是，不说出事实真相(如不让恶人得知真相，或不让病重的人得知坏消息)可以使一个人(尤其是非当事人)免于受到巨大的不应得的损害，而且，保守秘密的方式仅仅是否认。但为了让例外不超出必需的范围，并且尽可能地不影响到人们对诚实的依赖，例外应当被承认为只是例外，如有可能，还应当规定例外的界限。如果功利的

原则适合于用来评价任何事情，那么它也必定适合于对这些彼此冲突的功利进行权衡，适合于用来划定各种功利应当分别予以优先考虑的区域。

再者，功利的捍卫者还常常发觉，自己需要驳斥这样的反对意见：我们在行动之前并没有时间来计算和权衡每个行为对公众幸福可能造成的后果。这种反对意见就好比说，基督教不可能指导我们的行为，因为每当我们不得不行事时，我们都没有时间通读《旧约》和《新约》。我们对这种反对意见的答复是，我们有充分的时间，那就是人类的全部历史。人类在自己的整个历史中，始终都在借助经验了解各种行为的倾向；而正是在这种经验的基础上，才有了所能见到的谨慎行为和生活道德。可是听这些反对者说话的口气，似乎人类的这种经验过程至今才刚刚开始，似乎直到某人想要侵犯另一个人的财产或生命时，他才不得不第一次开始考虑谋杀和盗窃是否有损于人类的幸福。即便情况真是这样，我也不认为，他会觉得问题很难处理；不过无论如何，现在事情已交到了他的手中。

有人认为，即便人类一致同意将功利作为道德的检验标准，他们对何谓有用也不会有一致的看法，从而也不会采取任何措施，将自己在这个问题上的想法灌输给年轻一代，并通过法律和舆论来予以实施。这种看法的确离奇。无论何种伦理标准，只要我们把它与普遍的愚蠢相联系，就不难证明它效果恶劣；但一旦否定了普遍的愚蠢，那么就可以说，人类迄今为止必定已经获得了一些确定无疑的信念，相信某些行为有利于人类幸福；这些信念流传下来，便成为大众的道德规则，同时也成为哲学家的道德规则，除非他发现了更好的道德规则。我承认，或不如说认真地主张，甚至于现在，哲学家们也很容易在许多论题上发现更好的规则，公认的伦理准则并不是神圣不可侵犯的；关于各种行为会对公众幸福造成什么后果，人类仍然还有许多东西需要了解。根据功利原则得出的各种推论，就像实践技能中的操作规范一样，允许无限地加以改进，而当人类心灵处于一种进步的状态时，这种改进是在不断进

行着的。

不过，认为道德规则能加以改进，这是一回事，完全不理会中间层次的概括而试图直接用第一原理来检验每个行为，则是另一回事。若以为，同时承认一个第一原理和一些次要的原则是前后不一致的表现，那真是奇怪的想法。将最终目的地告知一个旅行者，并不是要禁止他在路上使用地标和路牌。说幸福是道德的终点和目的，也不意味着，不应铺设任何道路通往那个目的地，不应告诉前往那个目的地的人们要走这条路而不要走那条路。在这个问题上，人们的确不应再说一些无意义的话了，因为在有关实际事务的其他问题上，人们是既不会去说也不会去听这类无意义的话的。没有人会论证说，因为海员们无法等待航海历的计算，所以航海的技能不是建立在天文学的基础上。他们既是理性人，出海时便会带上已算好的航海历；而所有的理性人在踏入生活的海洋时，其心灵也已对普通的行为对错问题以及许多困难得多的聪明愚蠢问题作好了准备。我们只要还能做出预见，就应当相信，人们将一如既往地这样做下去。无论我们认为根本的道德原理是什么，都需要一些次要的原则来应用它；一切道德体系都不可能没有次要的原则，因此不可能没有次要的原则也就无法用作反对任何一种特定的道德体系的理由了。若有人还要论证，要说明人们无法得到这样的次要原则，说明人类迄今为止没有从自己的生活经验中得出任何普遍的结论，并且必定永远也不会得出这样的结论，那么在我看来，这是迄今为止最为荒谬的哲学争论了。

反对功利主义的其他一些老生常谈，大多集中在人性的常见弱点、以及有良心之人在设计自己的人生道路时感到困扰的那些普遍难题之上，认为功利主义要对这些问题负责。反对者告诉我们说，功利主义者往往会把自己的特定情况视为道德规则的例外，当他受到诱惑时，会觉得违反道德规则所得到的功利要大于遵守道德规则所得到的功利。可是，难道功利是唯一能够为我们提供作恶的借口、提供欺骗我们自己良心的手段的信条吗？凡明智之人无不相信，任何一种学说，只要承

认道德标准中的确存在着各种彼此冲突的考虑，都为我们提供了大量这样的借口和手段。任何行为规则都不可能做到没有例外，任何一种行为都不太可能被断定是永远应该做的或永远不该做的，这不是任何信条的过错，而要归咎于人类事务的复杂本性。为了适应各种特殊情况，凡伦理信条，都会给行为者的道德责任留有某种余地，以缓和其法则的刚性。由此，自我欺骗和尔虞我诈便趁机渗入到了所有的伦理信条之中。在每一种道德体系中，都明白无误地存在着义务冲突的情况。这些义务冲突是真正的难题，既存在于道德理论之中，也存在于指导个人行为的良心之中。凭借个人的智慧和美德，它们在实践中得到了某种程度的解决；但我们却不能说，人们因为有了——一个可用来取舍各种彼此冲突的权利和义务的最终标准，反倒更没有能力处理这些冲突了。假如功利是道德义务的最终根源，那么当道德义务的要求彼此不相容时，我们便可以诉诸功利，在它们之间作一个取舍了。虽然功利的标准也许很难运用，但总比没有标准要好。在其他道德体系中，各个道德法则全都要求独立的权威，却没有一个有资格干预它们的仲裁者；它们彼此要求优先于对方的理由大都无异于诡辩，而争议通常是出于不被承认的功利方面的考虑得到解决的，否则这种争议会给个人私欲和偏心的行为留下自由的空间。我们必须记住，唯有在次要的原则之间发生冲突时，才需要诉诸第一原理。没有一种道德义务是不涉及某个次要原则的；而假如只涉及一个次要原则，那么在承认这一原则本身的任何人的心中，都不会对它是何种原则存有真正的疑问。

### 第三章

## 论功利原则的最终约束力

对任何假定的道德标准，人们常常可以合理地问，它有何**约束力**？人们遵守它的**动机**是什么？更具体一些说，它的**义务**从何而来？它的约束力来自何处？回答这个问题，是道德哲学不可或缺的一部分。这个问题虽然常常以反对功利主义道德的面目出现，好像特别适合于用来质疑功利主义道德标准，其实却是一切道德标准都要面对的问题。事实上，每当我们要求一个人接受一种道德标准，或者要他将道德建立在他不习惯于诉诸的基础之上时，这个问题就会发生。因为唯一让我们感到其本身便具有义务性的道德，是被教育和舆论神圣化了的**习俗性道德**。当我们要求一个人相信，习俗性道德的义务性是来自某种**普遍的原则**，而这种普遍原则还没有因习俗戴上同样的光环时，这种想法对他来说便是一个悖论。在他看来，所说的推论似乎比原始的定理更具约束力，上层建筑没有所谓的基础似乎比拥有这个基础更加稳固。他对自己说，我觉得自己决不应杀人越货、坑蒙拐骗；但为什么我应当去促进公众幸福呢？如果我自己的幸福在于其他某种东西，为什么我不可以选择那种东西呢？

假如功利主义哲学对道德感的本性所持的见解是正确的，那么上述

这个难题就总会存在，除非塑造道德品格的各种支配力量不仅抓住了道德原则的某些结论，并且也同样地抓住了道德原则本身，除非教育的改进使得与同胞和谐一致的感情(无疑就像基督所欲的那样)深深地植入了我们的品格之中，在我们自己的意识中完全成了我们本性的一部分，就如同一个受过良好教养的普通年轻人对犯罪会深感恐惧一样。不过，这个难题只要存在着，就并非专门适用于功利学说，而内在于将道德分析为各种原则的一切企图之中。除非人们不仅对道德原则之各种应用怀有敬畏之心，而且对道德原则具备同样的神圣性也颇有认识，否则，将道德分析为各种原则的企图，看来就总会使道德原则之各种应用失去其原本享有的一部分神圣性。

凡其他道德体系所具备的一切约束力，功利原则也都具备，没有理由说功利原则不具备这些约束力。这些约束力或者是外在的或者是内在的。关于外在的约束力，无需多言。希望从自己的同胞和宇宙的主宰那里得到恩宠，不愿在自己的同胞和宇宙的主宰那里找不痛快，以及对同胞的同情挚爱和对宇宙主宰的敬畏等等，所有这些动机都会促使我们遵循上帝的意志而不顾这样做会给自己带来什么后果。显然，要说这些动机完全可以用作遵循其他道德的动机，但不能完全用作遵循功利主义道德的动机，那是毫无道理的。事实上，这些动机之中与我们的同胞相关的动机无疑是能够促进功利主义道德的，促进的程度与大众的智力水平相关；因为，无论道德义务是否还有除公众幸福之外的其他理由，人们总是欲求幸福的；无论人们自己的实践有多么不完善，他们总是欲求并赞扬别人做出在他们自己看来会增进自己幸福的事情。至于宗教性的动机，如果照大多数人所说，大家都相信上帝是善的，那么凡认为有利于公众幸福乃是善的本质或者哪怕仅仅是善的标准的人，就必然会相信，有利于公众幸福也是上帝所赞成的。因此外在的奖励和惩罚，无论是肉体的还是道义的，也不论是来自上帝还是来自我们的同胞，其全部力量，再加上人类天性能够容许的为上帝和同胞所做的一切无私奉献，便能够推动功利主义道德的实施，其推动的强度与功利主



义道德得到承认的程度相一致；所以教育和大众教养的手段越多地被用于这个目的，这股推动力量就越强大。

外在的约束力就谈到这里。就内在的约束力而言，不论我们的义务标准是什么，义务的内在约束力只有一种，那就是我们内心的感情。凡受过良好教养的有道德之人，违反义务时便会产生程度不等的强烈痛苦，这种痛苦如果比较严重，甚至会使人不能自拔。这种感情，如果是公正无私的，并且与纯粹的义务观念相关联，而不与某种特定形式的义务或任何附加的情况相关联，那么它就是良心的本质。不过，这种感情的实际存在是一个复杂的现象，其中的简单事实，通常都被依附在上面的各种关联所完全掩盖，这些关联来自同情、爱，尤其是恐惧，来自各种形式的宗教感情，来自儿童时期和过去生活的回忆，来自自尊和渴望获得他人的尊重，有时甚至来自自卑。这种极端复杂的情形，依我看，就是道德义务观念往往被人认为具有一种神秘性的缘由，尽管这种神秘性的认同与人性的一种倾向有关，许多其他的例子也可说明人性具有这种倾向。这种神秘性使人相信，道德义务观念只能系附于某些对象，这些对象会由于一种假定的神秘法则，在我们的当下经验中激起道德义务观念。无论如何，义务观念的约束力在于有一团感情，要作出违反道德标准的事情，必须先冲破这团感情，如果我们未冲破这团感情就违反了道德标准，那么很可能在后来不得不面对悔恨。无论我们对良心的本性或起源持何种理论，这种感情都是构成良心的本质要素。

因此，既然我们内心的一种主观感情是一切道德的最终约束力(外在动机除外)，那么我以为，“功利主义道德标准的约束力是什么”这一问题对于功利主义者就没有任何令人尴尬之处。我们可以回答说，与其他各种道德标准的约束力一样，功利主义道德标准的约束力也是人类出于良心的感情。无疑，这种约束力对于那些不具有出于良心的感情的人来说，由于无法诉诸这种感情，也就没有任何约束的作用；这些人既不会遵从功利主义道德原则，也不会因此而遵从其他任何道德原则。

对于他们，任何道德都不起作用，除非通过外在的约束力。与此同时，出于良心的感情确实存在着，经验证明了，那是一个人性的事实，是实实在在的东西，能对受过良好教养的人发生巨大的作用。至今没有任何理由可以说，这种感情如果与功利主义相关联，就不能培养得像它与其他任何道德规则关联时那么强烈。

我知道，人们往往会相信，一个人如果认为道德义务是一种先验的事实、一种属于“物自体”领域的客观实在，就会比相信道德义务是完全主观的、仅仅存在于人类意识之中的人，更加遵从道德义务。不过无论一个人在本体论上对这一点持何种见解，真正驱使他行动的力量还是他自己的主观感情，而且这种力量的大小完全取决于他的感情的强度。没有人相信义务是一种客观实在甚于他相信上帝是一种客观实在；可是，撇开对实际奖惩的预期不谈，即便是对上帝的信仰，也唯有通过主观的宗教感情才能作用于行为，并且作用的强度也取决于宗教感情的强度。约束力只要是公正无私的，总是存在于内心之中；因此先验论伦理学家的想法必定是：除非人们相信道德义务的约束力根源于人心之外，否则它就不会存在于内心之中；假如一个人能对自己说，这个正在约束我并且被称之为我的良心的东西，只不过是我自己心中的一种感情，那么他就很可能得出结论说，一旦这种感情没了，义务也就没了；假如他发觉这种感情不方便，他也许会忽视它，努力摆脱它。但是这样的危险仅限于功利主义道德吗？如果相信道德义务存在于人心之外，就能使道德义务感变得不可动摇吗？迄今为止事实并非如此，所有的伦理学家都承认并且哀叹，在一般人的心中，良心能够如此容易地被压制窒息。那些从未听说过功利原则的人，也会像信奉这个原则的人一样，经常向自己提出这样的问题：“我需要遵从我的良心吗”？允许自己提出这个问题的人，其出于良心的感情都比较微弱，即便他们对这个问题做出了肯定的回答，也不会是因为他们相信先验论，而是因为外在的约束力。

至于义务感究竟是先天就有的还是后天培养的，那不是本书必须解

决的问题。假定这种感情是先天就有的，那么它天生就会附着于哪些对象，还是一个悬而未决的问题；因为这个理论的哲学支持者们现在一致同意，人们只能直觉到道德原则而不能直觉到道德细节。在这个问题上如果真有什么先天的感情，那么我看不出有什么理由说，这种先天的感情不应当是一种关注他人苦乐的感情。如果真有什么道德原则凭直觉就知道是必须要遵从的，那么我会说，它必定就是关注他人的苦乐。倘若如此，那么直觉主义伦理学与功利主义伦理学便是重合的，它们之间也不再会有任何争论。甚至在事实上，尽管直觉主义伦理学家相信还存在着其他一些直觉的道德义务，但他们也已经相信，关注他人的苦乐确实是一个直觉的道德义务；因为他们一致认为，一大部分的道德都依赖于对我们同胞的利益的考虑。因此，假如道德义务具有先验的起源这种信念真能增加内在约束力的功效，那么在我看来功利主义原则已经得益于这种信念了。

另一方面，如果按我自己的看法，道德感情不是先天就有的而是后天获得的，那它们也不会因此而变得更不自然。说话、推理、建造城市、耕种土地等等，都是后天获得的能力，但它们对人来说也都是自然的事情。道德感情并非在我们每一个人身上都能觉察得到，在这个意义上道德感情确实不是我们本性的一部分；但不幸的是，那些最热烈地相信道德感情起源于先验的人，也得承认这个事实。道德官能，就像上面提及的其他后天获得的能力一样，即便不是我们本性的一部分，也是从我们的本性中自然生长出来的，它像其他的能力一样，能够自发地萌发小芽，并通过培育而得到高度发展。不幸的是，我们也能够充分运用外在约束力和儿童早年印象所具有的力量，使道德官能朝几乎任何方向发展，因此，借助于这些力量，就几乎没有什么荒谬绝伦、绝顶搞笑的东西是不可以利用良心的全部权威作用于人心的。功利原则即便在人心没有基础，但也可以通过同样的手段获得同样的力量，若怀疑这一点，那是与全部经验相违背的。

不过，随着智育的进步，完全是人为创造出来的道德关联会逐渐让

位给消解性的分析力量。假如义务感在与功利关联时看起来显得同样任意，假如我们的本性中不存在任何主导部门，也不存在那种强有力的情感，可以与那种关联协调一致，使我们觉得那种关联颇合心意，从而使得我们不仅要在他人身上培养这种关联(对此我们具有充分的利益动机)，而且也在我们自己身上珍惜这种关联，简而言之，假如功利主义道德没有一个天然情感的基础，那么，这种道德关联即便已由教育培养起来，也很可能被分析消解掉。

然而，这样一种强有力的天然情感的基础的确存在着，而且一旦公众幸福被承认为伦理标准，这种天然情感的基础便将成为功利主义道德的力量源泉。这种稳固的基础，就是人类的社会感情。要和我们的同胞和谐一致的愿望，早已是人性中的一个有力原则，而且很幸运，它是无需我们不断进行灌输、而仅仅由于文明进展的影响就会变得更加强烈的社会感情之一。社会状态对于人来说一下子变得如此自然、如此必要、如此习惯，以致除非处在某些不寻常的环境之中或者由于要抽象思考，否则他决不会设想自己不是整体的一分子。随着人类进一步远离野蛮的孤立状态，这种关联也越来越牢固了。因此，当每个人设想自己命中注定要生活于其中的事态时，凡是构成一种社会状态的关键条件，都会日益成为他念念不忘的东西。所以，人与人组成的社会，除了主奴关系之外，要想不建立在照顾所有成员的利益的基础上，显然是不可能的。除非大家达成共识，所有成员的利益都应得到平等的考虑，否则不可能存在人人平等的社会。而既然在一切文明状态下，除了专制君主之外，每个人都会遇到身份地位平等的人，那么每个人都不得与某些人平等相处。每一个时代都会取得某种进步，不断地向一种社会状态前进，使得人们不可能与任何一个人始终生活在不平等的关系之中。这样，人们在成年之后就无法设想，自己竟然可以完全不考虑他人的利益。他们必然会想，至少自己决不能去做严重有损于他人的事情，并且(哪怕只是为了保护自己)要生活在不断反对损害他人的社会之中。他们也知道如何与他人合作，懂得如何建议大家把集体利益

而非个人利益作为行动的目标(至少是暂时)。当他们合作的时候，他们的个人目标与别人的目标是一致的；或至少会暂时地感到，别人的利益就是他们自己的利益。各种社会联系的加强和社会的健康发展，不仅会使每一个人更有兴趣在实际上顾及他人的福利，而且会使每一个人在感情上日益倾向于他人的福利，或者至少倾向于在更大的程度上实际考虑他人的福利。最后，他仿佛是本能地意识到，自己是一个当然要关心别人的人。对他来说，关注别人的福利就像关注自己平时的身体状况一样，已成为一件自然并且必然的事情。当一个人有了这样的感情，不论有多少，他都会出于最强烈的兴趣和同情心把这种感情展现出来，并且尽自己最大的力量来鼓励别人产生同样的感情；即便他本人丝毫没有这种感情，他也会像其他任何人一样，对别人应当产生这种感情具有很大的兴趣。结果，由于同情心的接触传染和教育的广泛影响，这种感情的最弱小的萌芽也会被人发掘出来予以精心培养；同时，由于各种外在约束力的强大作用，这种感情还获得了一张完备的围绕着自己的支持性关联网。

随着文明的进步，大家日益感到，这样来设想我们自己和人类生活，是很自然的。政治上的每一步改良，也加深了人们的这种感受，因为这些政治改良消除了利益冲突的根源，消除了个人或阶级之间的法定权利的不平等，而由于这种不平等，很多人的幸福仍然可以受到蔑视。人类心灵的状态在不断改进时，那些会促使每个人产生一种与其他所有的人和谐一致的感情的力量，便在不断地增长；这种感情若达到极致，会使得个人在面对与其他人无关的利益时，也绝不会想到或欲求任何有益于自己的东西。如果我们现在设想，这种与其他人和谐一致的的感情被奉为一种宗教，让我们像以前的宗教所做的那样，运用教育、制度和舆论所具有的全部力量，来使得每个人从婴儿时期开始，其周围四面八方就充满了这种感情的表白和实践，那么我想，凡是能够领会这种设想的人，就不会再对“幸福道德”具有充分的最终约束力产生任何疑虑了。伦理学的研究者若觉得这种设想不好领会，我推荐他去读一

读孔德先生<sup>[1]</sup>的两本主要著作中的第二本著作《实证政治学》<sup>[2]</sup>，可以使这种设想变得容易领会。尽管我对那本著作中提出的道德政治体系持有强烈的反对意见，但我觉得，这本著作极其充分地说明了：即便没有宗教信仰的帮助，我们也能够使“为人类服务”具有一种宗教所具有的心理力量和社会功效；我们甚至能够使人类生活完全被“为人类服务”所控制，使一切思想、感情和行为都涂上“为人类服务”的色彩，乃至以往宗教曾经有过的最大控制力与之相比也只能算是一种雏形，乃至其可能造成的危险并不在于控制程度不够而在于控制得过分，过分到不恰当地干预人的自由和个性。

上述这种感情，一旦为人认识便构成了功利主义道德对他们的约束力，因此也没有必要等待那些会让一般人感受到它的义务性的社会力量。我们目前的时代是人类发展的相对早期阶段，在这个阶段中，一个人确实不能感受到对其他一切人的完完全全的同情，这种同情心会使个人生活中的行为在总体方向上不可能与他人发生真正的冲突。但一个社会感情已经成熟的人，就不可能把他的同胞都视为与他争夺幸福手段的对手，为了自己能够达到目的而一心希望看到他们的失败。个人是一种社会存在的想法现在已深入人心，它会使每个人都感到，自己在感情和目标上与同胞们和谐一致是自己的自然需求之一。即便思想观念和心理素养上的差异使得个人无法分享他人的许多实际感情——甚至于使他指责和拒绝这些感情——他仍然应当意识到，自己的真正目标与他人的目标并不冲突，意识到他自己并不反对他人的真实愿望亦即他人自己的福利，相反他是想促进他人的福利的。诚然，这种感情在许多人身远不如自私的感情那么强烈，并且常常是完全缺乏的。但是对那些具有这种感情的人来说，它却具备了一种自然感情所具备的全部特性。发自他们内心的这种感情，既不是由教育塑造出来的一种迷信，

[1] M.Comte, 即 Auguste Comte(1798—1857), 法国哲学家, 实证主义创始人和社会学先驱; 其另一部主要著作是《实证哲学教程》。——译者注

[2] 原文为法文 *Traite de Politique Positive*。——译者注

也不是由社会权力强加于他们的一种法则，而是一种对他们来说缺了便很遗憾的属性。这种信念乃是最大幸福道德的最终约束力。正是这种信念，使得任何具备健全感情的人，会欢迎而不是抵制我所谓的外在约束力所提供的为别人考虑的外在动机，而当外在的约束力缺乏或者作用于相反的方向时，便自身构成了一种强大的内在约束力，其强度与个人的敏感度和深思熟虑成正比。毕竟除了毫无道德感的人之外，几乎没有人能够忍受自己的生活安排只受自己的私利驱动，即便考虑他人的利益也是出于私利的迫使。

## 第四章

# 论功利原则能够得到何种证明

前文已经谈到，终极目的的问题是无法在证明一词的日常意义上得到证明的。一切第一原理、我们知识的第一前提以及我们行为的第一前提，都是无法得到推理性的证明的。但是，第一原理作为事实，可以直接诉诸于判定事实的官能——即我们的感官和我们的内心意识。那么，在实践目的的问题上，我们是否也能诉诸这些官能呢？抑或，有什么其他的官能可以认识这个问题呢？

目的的问题，其实就是关于什么东西值得欲求的问题。功利主义学说主张，幸福是值得欲求的目的，而且是唯一值得欲求的目的；其他事物如果说也值得欲求，那仅仅是因为它们可以作为达到幸福的手段。那么，要让人们相信功利主义的这个论断，功利主义学说还应当具备哪些东西呢？或者说它还应当满足哪些必要条件呢？

能够证明一个对象可以看到的唯一证据，是人们实际上看见了它。能够证明一种声音可以听见的唯一证据，是人们听到了它；关于其他经验来源的证明，也是如此。与此类似，我以为，要证明任何东西值得欲求，唯一可能的证据是人们实际上欲求它。如果功利主义学说自己提出的目的，在理论和实践上都没有被公认为是一个目的，那么就没有



任何东西能够使任何人相信，它是一个目的。除非每个人都在相信幸福能够获得的范围内欲求自己的幸福，否则便没有任何理由能够说明，为何公众幸福值得欲求。然而这却是一个事实，因此我们就不仅有了合适的证据，而且有了可能需要的一切证据来证明，幸福是一种善：即每个人的幸福对他本人来说都是一种善，因而公众幸福就是对所有的人的集体而言的善。幸福有权利成为行为的目的之一，所以也有权利成为道德标准之一。

不过仅凭这个理由，幸福还没有证明自己是唯一的道德标准。要证明这一点，按同样的规则看来就必须表明，人们不仅欲求幸福，而且从不欲求其他任何东西。然而很明显，在日常语言的意义上，人们确实还欲求与幸福判然不同的各种东西。例如，人们欲求美德不欲罪恶的程度，就丝毫不下于欲求快乐不欲痛苦的程度。对美德的欲求虽然不如对幸福的欲求那么普遍，但却是一个同样真实的事实。因此反对功利主义标准的人觉得自己有权利推论说，人类行为还有其他一些目的，而不光是为了追求幸福，幸福并不是取舍行为的标准。

可是，功利主义学说是否否认人们欲求美德、认为美德是不应当去欲求的一种东西呢？恰恰相反。功利主义学说不仅认为美德应当被欲求，而且认为应当为了美德本身、无私地去欲求美德。不论功利主义伦理学家对美德之为美德的原始条件持何种看法，也不论功利主义伦理学家(如他们事实上所相信的那样)怎样相信，行为和品性之为美德只是因为它们促进了美德之外的另一个目的，一旦他们认可了这些看法，并根据这种看法确定了什么是美德之后，就不仅在一切有利于达到终极目的的手段中将美德列为首要的善，而且承认，人们在心理上很可能将美德视为一种自身为善的东西，而不依赖于其他任何目的；他们还认为，人们除非把美德当作本身值得欲求的一种东西来加以热爱，即便美德在个别的场合不会产生——它一般会产生的、并且也是它赖以成为美德的——其他一些值得欲求的后果，否则他们就不是处在一种健康的、与“功利”相符合的、最有利于公众幸福的心态之中。这种观点丝毫也

没有背离“幸福原则”。幸福的成分十分繁多，每一种成分都是本身值得欲求的，而不仅仅是因为它能增加幸福的总量所以值得欲求。功利原则并不意味着，任何特定的快乐，如音乐；或者任何特定的痛苦免除，如健康，都应当视为达到某种叫做幸福的集合体的手段，并由此应当被人欲求。它们被人欲求并且值得欲求，乃在于它们自身。它们不仅是手段，也是目的的一部分。根据功利主义学说，美德原本不是目的的一部分，但它能够成为目的的一部分；它在那些无私地热爱它的人中间，已成了目的的一部分，并且不是作为达到幸福的一种手段，而是作为他们幸福的组成部分，被欲求并被珍惜。

为了进一步阐明这一点，我们应当记住，美德并非唯一一种原本是手段的东西，这种东西如果本来不是达到其他事物的手段，就不会受到人的关注，但与它要达到的目的关联在一起之后，结果本身也成了被欲求的对象，而且被欲求的程度还极其强烈。例如，我们怎么看待对金钱的爱好呢？金钱原本决不比任何一堆闪亮的石子更值得欲求。它的价值仅仅在于它可以买到的各种东西；我们所欲求的是金钱之外的其他东西，而金钱不过是满足这些欲望的手段。可是，不仅爱好金钱是人类生活中最强大的动力之一，而且在许多情况下，人们欲求的是金钱本身。拥有金钱的欲望，常常要大于花费金钱的欲望，而且还在日益增大，同时对金钱之外的、为金钱所围绕的其他各种目的的欲望，反倒是在减退。所以，可以不夸张地说，我们追求金钱并不是为了某个目的，而是因为把金钱当成了目的的一部分。金钱原本是达到幸福的一种手段，现在却自身成了个人的幸福观念的主要成分。关于人生的大部分宏大目标——例如权力或名声——也都可以这么说。不同之处是，这些宏大目标都带有某种程度的直接快乐，这些快乐至少看起来是自然地内在于这些目标之中的，但对于金钱就不能这么说了。无论如何，权力和名声所具有的强烈的天然吸引力，使它们能够为我们实现其他愿望提供巨大的帮助。正是权力和名声与我们的一切欲求目标之间由此而产生的牢固关联，使得我们强烈地直接欲求权力和名声，其强烈程度在某

些人身上甚至超过了其他一切欲望。在这些情况下，手段已经成了目的的一部分，而且比它们所追求的目的更重要。这种手段为人欲求，曾经是作为达到幸福的一种工具，现在却是为了其自身的缘故。不过，它为了自身的缘故被人欲求，是作为幸福的一部分被人欲求的。人们只要拥有了这种手段，或者认为自己只要拥有了这种手段，就会感到很幸福，而如果未能得到这种手段，就会感到很不幸。这种手段之被人欲求，就像大家热爱音乐或欲求健康一样，与欲求幸福并无不同。它们都包含在幸福之内，是一些对幸福的欲求的构成要素。幸福不是一个抽象的观念，而是一个具体的整体，所以这些东西便是幸福的组成部分。功利主义的标准同意并且赞许它们如此。这些东西，尽管原本并不重要，但却有利于满足我们的原始欲望，或者与满足我们的原始欲望相关联，结果本身成了快乐的源泉，乃至与原始的快乐相比，无论在持久性方面、在它们能够涵盖的人类生活空间方面，甚至在强度方面，它们都更有价值。如果没有这种自然的供给，生活就会因为严重缺乏幸福的源泉而成为一件可怜的事情了。

按照功利主义的想法，美德便是这样一种善。人们原本并不欲求美德，也没有欲求它的动机，但它有利于产生快乐，特别是有利于抵御痛苦。由于美德与快乐和痛苦具有这种关联，人们会感到它本身就是一种善，并且会像欲求其他任何善那样强烈地欲求它。美德不同于爱好钱权名利的地方在于，对钱权名利的追逐可以并且确实常常使得个人对其他社会成员造成损害，与此相反，没有任何事情能够像培养对美德的无私热爱那样，为其他社会成员带来如此大的福利了。因此，功利主义标准虽然宽容和允许各种后天获得的欲望，只要它们对公众幸福的损害不超过它们对公众幸福的促进，但它更加欣赏和需要对热爱美德的培养，以为那是公众幸福的首要条件，因而是头等重要的大事。

根据以上的考虑可以得出结论说，真正说来人们欲求的唯有幸福。人们无论欲求什么东西，如果不是把它当作达到自身之外的某个目的、从而最终达到幸福的手段，那么就是把它自身当作了幸福的一部分，而

且除非它已成了幸福的一部分，否则就不会因为自身而被人欲求。那些为了美德本身而欲求美德的人，或者是因为，对美德的感受便是一种快乐，或者是因为，对没有美德的感受则是一种痛苦，或者是因为两者兼而有之。事实上，快乐和痛苦几乎不可分离，而总是结伴而行的，一个人若因具备某种程度的美德感到快乐，那么他就会因不具备更多的美德而感到痛苦。如果这种美德不能使他感到快乐，那种美德不能使他感到痛苦，那么他就不会爱好或欲求美德了，或者，他会仅仅因为美德能给他或他所关心的人带来其他的福利而欲求美德。

现在，我们对功利原则能够得到何种证明这个问题，便有了一个答案。如果我的上述观点在心理上是正确的，也就是说，如果人在本性上所欲求的东西只限于幸福的组成部分和达到幸福的手段，那么，我们就不可能也不需要再有任何别的证明，说明它们是唯一值得欲求的东西了。倘若如此，幸福便是人类行为的唯一目的，而促进幸福便是判定一切人类行为的检验标准了；由此必然可以得出，促进幸福必定也是道德的标准，因为部分总是包含在全体之内的。

要确定事实是否确实如此，人类是否确实只欲求对他们来说是快乐的东西或者少了便是痛苦的东西，我们便显然遇到了一个事实和经验的问題，它像一切类似的问题一样，依赖于证据。这个问题的解决，只能依靠有经验的自我意识和自我观察，并由他人的观察予以协助。我相信，这些证据的来源，如果公正地加以利用，就会表明，欲求一种东西并发现它令人快乐，厌恶一种东西并觉得它令人痛苦，各自都是完全不能分离的现象，或不如说是同一个现象的两个组成部分，严格说来则是同一个心理事实的不同命名方式。也就是说，认为一个对象值得欲求(就其本身而不是就其后果而言值得欲求)，与认为它令人快乐，是同一件事；对任何事物的欲求，如果其强烈程度与认为它令人快乐的程度不成比例，那在物理上和形而上学上都是不可能的。

在我看来，这个道理太显而易见了，所以是难以受到辩驳的。即便有人反对，也不会反对说，人的最终欲求可能并不是快乐和免除痛

苦，而会反对说：意志是不同于欲望的东西，一个德性厚重的人或意图明确的人，在贯彻自己的意图时根本不会去想，自己的意图给自己带来了何种快乐，或者意图实现后会给自己带来何种快乐；即使这些快乐由于自己的性格变化或者感受能力的衰退已所剩无几，或者完全比不上追求目标时所带来的痛苦，他也会一如既往地坚持下去。这种说法，我是完全同意的，而且我也曾在别的地方像其他人一样肯定和强调过这一点。意志是一种主动现象，不同于欲望，因为欲望是被动的感受状态；意志虽然原本是从欲望中生长出来的一个分枝，但迟早会自己生出根来并脱离母茎。正因为如此，所以在习惯性目的的情况下，我们常常只是因为执意于它才欲求它，而不是因为欲求它才执意于它。不过，这只是大家熟悉的习惯性力量的一个例子，并不限于德性行为。许多无关紧要的事情，人们开始做时是出于某种动机，后来再做却是出于习惯。有时候，行为是无意识地做出来的，做出以后才被人意识到；另外一些时候，行为却是凭借意志有意识地做出来的，但意志已变成了习惯，为习惯的力量所推动，甚至与审慎的选择相抵触，这种情况常常发生在那些具有不良或有害嗜好习惯的人身上。在第三种也是最后一种情况下，意志的个别习惯性行为与盛行于其他时候的普遍意向并不冲突，而是这种普遍意向的实现；德性厚重的人以及所有坚持不懈地追求明确目的的人，便属于这类情况。按照这样的理解，意志和欲望便存在着上述不同，这种不同是一个真实的极其重要的心理事实；但这个事实仅仅在于这一点——像构成我们性格的其他组成部分一样，意志是顺从习惯的，我们能够出于习惯，执意于我们对其本身不再欲求的东西，执意于我们不再仅仅因为自己的执意才欲求的东西。同样真实的是，意志最初完全是由欲望产生出来的，包括欲望中含有的快乐的吸引力和痛苦的排斥力。让我们不再考虑行善意志十分坚定的人，但考虑一下道德意志仍很薄弱、容易受到诱惑、不能完全加以信赖的人。用什么办法可以加强道德意志呢？当道德意志的力量还不充分，怎样才能植入或唤醒道德意志呢？唯一的办法就是让这个人觉得美德令人快

乐，缺少美德则令人痛苦，从而让他欲求美德。我们唯有将行善与快乐相联结，将作恶与痛苦相联结，指明行善中自然含有的快乐以及作恶中自然含有的痛苦，并把这一点灌输到这种人的经验中，使他彻底了解这一点，才能够使他的意志向善，而等到向善的意志根深蒂固之后，起作用时就根本不会再想到什么快乐和痛苦。意志是欲望的孩子，脱离了父母的管教之后，只受习惯的管教。由习惯而生的东西，并不意味着其本身就是善的；那些令人快乐和令人痛苦的联结所具有的力量，可以激发美德，但如果没有获得习惯的支持，便不足以为人依靠，来保证行为的持久，要不然我们便没有理由希望，美德的目的是应当独立于快乐和痛苦的。无论是感情还是行为，唯有习惯才能使其确定无疑；我们之所以应当利用习惯来培养行善意志的独立性，是因为，能够绝对地信赖一个人的感情和行为，对他人来说非常重要，而能够信赖自己的感情和行为，则对一个人自己来说非常重要。换言之，意志的这种状态是获得善的一种手段，而非本身是一种善；这也不违背这样的学说：对人类来说，唯有本身令人快乐的东西，或者是获得快乐免受痛苦的手段，才是善。

假如这种学说是正确的，那么功利原则便得到了证明。情况是否如此，现在必须要让善于思考的读者自己来判断了。

## 第五章

# 论功利与正义的联系

在一切思辨时代，阻碍人们接受“功利”或“幸福”是检验行为对错的标准这一学说的最大障碍之一，始终来自正义的观念。“正义”一词能够迅速地确定无疑地像本能那样，唤起一种强烈的情感和表面上清晰的知觉，这种情感和知觉，在大多数思想家看来，指出了事物的一种内在性质，表明了正义作为在属类上不同于任何“利益”的某种绝对之物，在大自然中必定有其一席之地，正义虽然(如同公认的那样)从长远来看事实上从来没有脱离“利益”，但在观念上却是与“利益”对立的。

就正义这种情感而言，像我们的其他道德情感一样，它的起源问题与它的约束力问题两者之间并没有必然的联系。大自然赋予我们一种感情，并不意味着这种感情的要求都一定是合理的。正义的感情也许是一种特定的本能，或许像我们的其他本能一样，也需要受一种高级理性的控制和教导。假如我们既有一些动物性的本能，激发我们以特定的方式做出行为，又有一些智力性的本能，引导我们以特定的方式作出判断，那么，在各自的领域内，智力性本能犯错的可能性并不一定比动物性本能犯错的可能性要小。如同动物性本能会做出错误的行为一样，智力性本能也会做出错误的判断。不过，相信我们具有自然的正

义感，与承认自然的正义感是判定行为的最终标准，虽然是两回事，但事实上这两种看法却是紧密相关的。人类总是倾向于相信，任何主观的感情如果没有别的解释，那就是对某种客观实在的一种揭示。我们现在的目标是要确定，与正义感相对应的实在，是否也需要这样一种特定的揭示；一种行为的正义或者非正义，是否本身就是一种很特别的性质，不同于这种行为的其他一切性质，抑或仅仅是其他某些性质的一种结合，表现为某个特定的方面。为了进行这个研究，考虑正义和非正义的感情本身，是如同颜色和味道之类的感觉那样自成一类的东西呢，还是由其他感情的结合构成的一种派生的感情，在实际上是很重要的。人们一般都不会否认，正义所要求做的事情，在客观上与“公众利益”的领域是部分重合的，但是，由于主观心理上的“正义”感不同于通常对单纯利益的感受，并且，除了一些“极端有利”的感受外，这种正义感所要求做的事情对人具有大得多的约束力，因此，人们觉得很难将“正义”仅仅看作社会功利的一个特殊种类或分支，并且认为正义所具有的较大约束力应该有一个完全不同的起源。考察这样的想法，是更加重要的事情。

为了弄清楚这个问题，必须设法确定，正义或非正义的与众不同的特征是什么，什么样的性质，或者说是否存在着这样的性质，不仅是所有各种非正义的行为共有的(因为正义就像其他许多道德属性一样，最好用它的对立面来加以规定)，而且可以把非正义的行为与那些虽然受到责难但不能被指责为非正义的行为区分开来。如果被人们习惯于刻画为正义或非正义的每一件事情，总是具有某种共有的属性或属性集合，那么我们就可以判断，这种特定的属性或属性集合是否能够由于形成我们情绪的普遍法则，围绕着这些事情激发起一种具有那种特征和强度的情感，抑或这种情感是无法说明原由的，需要被认为是一种特别的天赋。如果我们发现，答案是前者，那么，由于这个问题得到了解决，上述主要问题便也得到了解决；但如果答案是后者，那么，我们将不得不寻求其他的研究方式了。



为了找到各种对象共有的属性，我们必须先对各种具体的对象本身作一番考察。因此，让我们依次谈一下被大家普遍地或广泛地划归为“正义”或“非正义”的各种行为模式和人类事务安排。这些众所周知会引发所谓正义或非正义的情感的東西，形形色色，性质各异。我将分别对它们做一个简短的评论，而不研究任何特定的细节。

第一，大多数人都认为，剥夺任何一个人的人身自由、财产或其他任何依法属于他的东西，都是非正义的。这是正义和非正义这两个术语的一种用法，它反映了这两个术语所具有的一种确定无疑的含义，亦即正义就是对每个人的法定权利的尊重，非正义就是对任何人的法定权利的侵犯。不过，由于正义和非正义这两个概念的其他用法，这种判断允许有例外的情况。例如，被剥夺法定权利的人也许(如文中所说)在此之前就已经丧失了这些权利，这种情况我们马上就要谈到。

第二，个人被剥夺的法定权利，也许本来就不应当属于被剥夺者；换言之，把这些权利赋予他的法律也许是一种恶法。假如情况的确如此，或者被认为是如此(这对本文要阐明的道理来说是一回事)，那么违法行为究竟是正义的还是非正义的问题，就会产生意见分歧。有些人坚持认为，不论法律有多么恶劣，任何一个公民都应当遵守法律，公民如果一定要表达自己对法律的异议，其表达的方式也只应当是设法让主管当局修改法律，而不应当是违反法律。这种观点(责备了人类许多最杰出的贡献者，并且常常因为反对违法而维护了非常有害的制度，因为在当时的事态下，违法是唯一有机会成功反对那些有害制度的武器)，之所以会得到赞同者的捍卫，理由是利益，亦即不让守法的情感受到侵犯对人类的共同利益来说是非常重要的。另一些人的观点则正好相反，他们认为，任何法律只要被判定为恶法，即便没有被判定为非正义而只是被判定为不利，就可以违反而不受谴责。针对这种观点，有些人以为，只有非正义的法律才可以违反；但另一些人却说，所有不利的法律都是非正义的，因为任何法律都对人类的天赋自由强加了某种限制，这种限制除非有利于人类从而是合理的，否则便是一种非正义。

这些观点尽管各有分歧，其中有一点却似乎是普遍认可的：可能存在着非正义的法律，所以法律不是正义的最终标准，法律也许会做出正义所谴责的事情，即给一个人带来了利益而给另一个人造成了损害。无论如何，一种法律被认为是非正义的，其理由似乎永远与违法是非正义的理由相同，那就是侵犯了个人的权利。在个人权利由于法律的非正义而受到侵害的情况下，这种受侵害的权利便不可能是一种法定权利，于是得到了一个不同的名称，被称之为道德权利。因此我们可以说，非正义的第二种情况在于，剥夺了任何人对之具有道德权利的东西。

第三，大家普遍认为，正义在于每个人得到了自己应得的(无论是利还是害)，非正义则在于每个人得到了自己不应得的福利或者遭受了自己不应得的祸害。也许，这是一般人能够设想的最清楚最明确的正义观念了。由于这个观念包含着应得的概念，所以就会产生这样的问题：是什么构成了应得？一般而言，大家会觉得，一个人做了正确的事情，便应得福利，做了错误的事情，便应得祸害；而在一种比较特定的意义上，一个人对别人做了善事，便应从别人那里得到善报，对别人做了恶事，便应从别人那里得到恶报。至于以德报怨的准则，则从来没有被人认为是正义的一种实现，相反，它被认为是出于其他因素的考虑而放弃了正义的要求。

第四，人们公认，不守信用，例如违背承诺——不论是明确表达的承诺还是暗示默认的承诺，又如自己的行为引起了别人的期望——至少自己知道并且愿意引起这样的期望——却又让这种期望落空，等等，都是非正义的。如同上述各种正义性质的义务一样，人们认为，守信这种正义性质的义务也不是绝对的义务，而可以被需要考虑的另一种更有约束力的正义性质的义务所否决，也可以被有关人员的某种行为所否决，只要人们认为，这种行为解除了我们应当对他承担的义务，而使他丧失了他本可以期望得到的利益。

第五，大家普遍承认，为人偏袒、在不适用偏爱和偏好的事情上偏爱和偏好某个人甚于另一个人，那与正义是不一致的。不过人们似乎

认为，为人公正就本身而言并不是一种义务，而是履行其他某种义务的工具；因为大家承认，偏爱和偏好并不是总该受到指责的，事实上它们受到谴责的情况与其说是常规不如说是例外。一个人在不违背其他义务的情况下，如果对待亲朋好友就像对待陌生人一样而没有给予任何优先照顾，那么更有可能受到的是责备而不是称赞；也没有人会认为，找一个人而不找另一个人做朋友、关系户或同伴，那就是非正义的。在涉及权利的地方，为人公正当然是义务，但这个义务已经包含在赋予每个人他自己的权利这一更加普遍的义务中了。例如，法庭必须公正无私，因为它必须在不考虑其他因素的条件下，把一个有争议的对象判给双方中有权利得到它的一方。在另一些场合，为人公正的意思是，只考虑应得而不受其他因素的影响，例如那些做法官、导师或父母的人在主持奖惩的时候，便应如此。还有一些场合，为人公正的意思则是，只考虑公众的利益而不受其他因素的影响，例如在一些候选人之中选择一个人担任政府职务的时候。简而言之，可以说为人公正作为一种正义性质的义务，其意思是在处理眼下的特定情况时，只考虑那些被认为应当予以考虑的因素，而不受其他任何会导致不同决策的动机的影响。

与公正这个观念密切相关的观念，便是平等了。无论在理论上还是在实践上，平等常常都是正义的组成部分，而在许多人看来，平等早已成了正义的本质。但即便是从平等的角度来理解正义，正义的概念也仍然因人而异，甚至比其他角度的理解有过之而无不及，并且总是随着他们的功利概念的变化而变化的。每个人都坚持认为，平等是正义所必需的，但当他认为利益需要不平等的时候，便另当别论了。坚持认为正义意味着所有人的权利都应得到平等保护的人，也可能支持最骇人听闻的权利不平等。甚至在奴隶制国家里，人们在理论上也承认，奴隶现有的权利与主人拥有的权利一样，都应当是神圣不可侵犯的；法庭如果未能严格平等地强制保障这些权利，便有失正义；然而与此同时，造成奴隶事实上毫无权利可言的各种制度，却不被认为是非正义的，因为它们不被认为是不利的制度。认为功利需要等级差异的人，

不会认为财富和社会特权的不平等分配是非正义的，但认为这种不平等有害于功利的人，就会认为这种不平等是非正义的。凡认为政府必不可少的人，不会觉得地方法官拥有其他人没有的权力所造成的不平等有什么非正义之处。甚至在那些主张平等主义学说的人中间，正义也存在着许多问题，问题的多少取决于对利益有多少不同看法。有些共产主义者认为，唯有按照绝对平等的原则来分配社会劳动成果才是正义的；另一些共产主义者认为，按需分配才是正义的；还有一些共产主义者则认为，那些工作更努力、生产更多产品，或者为社会做出的服务更有价值的人，才可以正当地要求在劳动成果的分配中获取较大的份额。上述每一种观点的论证，似乎都可以合理地诉诸于天然的正义感。

正义这个术语尽管具有如此多样的用法，人们却仍然不认为它是歧义的，可是要抓住把所有这些用法都关联在一起的心理环节，同时这一心理环节又是正义所代表的道德情感的根本基础，是一件比较困难的事情。为了解决这个难题，我们也许可以根据词源学的指示，从正义一词的历史演变中得到一些帮助。

根据“正义”一词的词源学，我们在大多数语言中，尽管不是在所有的语言中，都可以明确地看到，“正义”一词的词源与法律法规相关。[在拉丁文中]<sup>[1]</sup>，*justum*[正义]一词是 *jussum* 的变化形式，后者的意思是“根据命令要做的事情”。[在古希腊文中]，*δικαιον*[正义]一词直接来源于 *δικη*，后者的意思是“法律诉讼”。[在日耳曼语系中]，*right* 和 *righteous*[正义，正当]都来源于 *Recht*，<sup>[2]</sup>而后者与“法律”同义。[在英文中]，正义的庭院和正义的执行也就是法庭和法律的执行。在法文中，*la justice*[正义]则已确立为表示司法的用语。人们曾经不无

[1] 方括号[ ]中的表达式原文没有，是译者为了便于读者理解自己加进去的；下同。——译者注

[2] *right* 和 *righteous* 是两个英文单词，前者是名词，后者是形容词，意思都是“正确，正当，公正，正义；权利”。*Recht* 是德文名词，意思是“权利；正当；法律”。由于英文和德文都起源于古日耳曼语，同属于日耳曼语系，因此它们之间有大量语词都是同源的。——译者注

道理地将一个错误，即认为语词的最初含义必定也是其现在的含义，归咎于图克先生<sup>[1]</sup>，但我并不想犯同一个错误。要证明一个语词现在表示的是什么观念，词源学所能提供的证据十分软弱，但要证明这个观念是如何发生的，词源学却能提供最有力量的证据。我觉得，构成正义这个概念的“原始观念”<sup>[2]</sup>或原始要素，无疑就是遵从法律。在基督教诞生之前的希伯来人那里，所谓正义，无非就是遵从法律。希伯来人的法律试图涉及所有需要行为规范的事务，并且他们相信这些法律都是直接来自上帝的命令，因此，他们认为正义就在于守法，也是可以料想到的。不过其他民族，尤其是古希腊人和古罗马人，却知道自己的法律一开始就是人制定的，并且将继续被人制定出来，因此他们不怕承认，人也可能制定恶劣的法律，也可能出于某种动机依法做出一些事情，而同样是这些事情，如果是个人出于同样的动机但没有得到法律的允许做出来的，就会被称之为非正义。因此，并不是所有的违法行为都会引起非正义的情感，而只是违反应有法律的行为，包括违反应有却事实上没有的法律的行为，以及被认为是不应该有的法律，才会引起非正义的情感。由此看来，即便当实际上实施的法律已不再被接受为正义的标准的时候，法律和法令的观念也仍然在正义的概念中占有主导地位。

的确，有很多事情，既不受法律的管制，也没有人愿意它们受法律的管制，人类却仍然认为，它们也适用正义的观念和义务。没人愿意自己的全部私生活都要受到法律的干预，可是人人都会同意，一个人的全部日常行为是可以并且事实上能够体现出他是正义的抑或非正义的。不过即便在这儿，也仍然存在着违反应有的法律这种观念，尽管这种观念改变了自己的形态。被我们认为是非正义的行为，只要受到惩罚，就总会给我们带来快乐，让我们感到理当如此，尽管我们并不总是认为，惩罚由法庭执行比较有利。要是我们放弃那种快乐，那是因

[1] Tooke, 即 Horne Tooke(1736—1812), 英国政治家, 语言学家, 他是最早把语言看成历史发展的产物的少数学者之一。——译者注

[2] 原文为法文 *idée mere*。——译者注

为怕惩罚会同时带来各种不便。如果我们不怕——怕是有道理的——将如此无限地凌驾于个人之上的权力委托给治安官，那么我们会很高兴地看到，正义的行为哪怕再细小，也要强制执行，非正义的行为哪怕再微不足道，也要受到压制。当我们认为，一个人出于正义必须要去做一件事，通常就会说，应当强迫他去做这件事。我们会高兴地看到任何有权力的人强制实施这种义务。如果我们觉得，用法律来强制执行这种义务是不利的，就会为法律的无能为力感到痛惜，我们认为，非正义不受惩罚是一种罪恶，因此会竭力作出弥补的行为，不仅自己对犯规者痛加抨击，而且还要策动公众舆论来反对他。由此可见，正义概念仍然起源于法律约束的观念，尽管先进社会状态中的正义概念，是经历了它所包含的法律约束观念的数次转变，才变得完全的。

我想，上面这段话相当真实地说明了正义观念的起源和发展。不过我们也必须看到，它还没有说出正义这种义务与一般的道德义务两者之间有什么区别。因为事实上，惩罚性制裁观念作为法律的本质，不仅进入了非正义概念，而且进入了任何种类的错误的概念。我们说某件事情是错误的，意思就是说，某个人应当为自己做了这件事而受到这样那样的惩罚；即便没有受到法律的制裁，也要受到同胞的舆论抨击；即便没有受到舆论的抨击，也要受到他自己良心的谴责。这一点似乎构成了区分道德与单纯利益两者的真正关键之处。无论是何种形式的义务，义务这一概念总是包含着，我们可以正当地强迫一个人去履行它。义务这种东西是可以强行索要的，就像债务可以强行索要一样。任何事情，除非我们认为可以强制他履行，否则就不能称为他的义务。出于审慎，或者为了其他人的利益，可以让我们不再强制他履行义务；但是大家都很清楚，具有义务的人本人是没有权利对强制履行进行抱怨的。相反，另有些事情，我们也希望人们去做，如果他们做了，我们也会喜欢或者称赞他们，如果他们不做，我们也许不喜欢或者瞧不起他们。但我们还是会承认，这些事情不是他们非做不可的，它们不属于道德义务，我们不能因为这些事情谴责他们，也就是说，我们不认为他

们应当为这些事情而受到惩罚。我们是怎么得到这些应该受罚和不该受罚的观念的，也许看了下文就会明白；但我认为，这种区分无疑构成了行为对错概念的基础。如果我们认为，一个人应当为某个行为受到惩罚，那么就会说这个行为是错的，但如果我们认为，一个人不应当为了这个行为而受到惩罚，那么就不会说它是错的，而会用其他一些表示不喜欢或者贬抑的语词来描述这个行为。如果我们愿意看到一个人受到强制去做某件事，那么就会说这样做是对的，但如果我们只愿看到一个人受到劝说和鼓励去做这件事，那么就不会说这样做是对的，而仅仅会说它是值得欲求的或值得称赞的。\*

以上所说，便是将一般道德——不仅是正义——与“利益”和“价值”的其余领域区分开来的特征。不过我们仍然需要找出把正义与其他道德领域区分开来的特征。大家都知道，伦理著作家将道德义务分为两类，却用了两个选择不当的表达式，分别叫做完全强制性的义务和不完全强制性的义务。在不完全强制性的义务中，虽然行为具有义务性，但具体什么时候实施却由我们自己来定，例如慈善或仁慈行为，固然应当践行，但并不是一定要施与某个人，也不是一定要在某个时候实施。用法哲学家更为准确的语言来说，完全强制性的义务，是可以使某个人或某些人拥有一种相应权利的义务；而不完全强制性义务，则是一些不产生任何权利的道德义务。我觉得，我们会发现这种区分，正好是与正义和其他道德义务之间的区分完全重合的。我们在简要考察正义的各种流行含义时，就已看到，正义这个术语通常包含着个人权利的观念，亦即一个人或一些人的正当要求，例如法律在授予财产所有权或其他法定权利时所赋予的正当要求。不论非正义是在于剥夺一个人的财产，或是在于失信于一个人，还是在于给一个人的待遇低于他所应

---

\* 贝恩教授<sup>①</sup>写过一本精深而详尽的著作论述“心灵”，此书的第二篇有一章(名为《伦理情绪或道德感》)写得非常出色，对这一点作了有力的阐明。

① Professor Bain, 即 Alexander Bain(1818—1903), 英国哲学家, 1860—1880 年任阿伯丁大学教授, 著有《性格研究》(1861)、《心理学和伦理学纲要》(1868)、《逻辑学》(1870) 等, 1876 年创办心理学杂志《心》。——译者注

得的，或是在于给一个人的待遇低于其他不应有较高待遇的人，所有这些非正义现象都含有两个要素——一个错误的行为和某个可确定的被错待的人。非正义也可以表现为特别优待一个人，不过在这种情况下错待的是他的竞争对手，这些竞争对手也是可以确定的。

在我看来，上述这种特征，即某个人拥有一种与道德义务相对应的权利，就是正义与慷慨或仁慈之间的特定差异。正义不仅仅意味着做正确的事情并且不做错误的事情，它还意味着某个人能够向我们提出某种要求作为他的道德权利。没有人在道德上有权利要求我们慷慨或者仁慈，因为我们对任何特定的个人都不负有践行这些美德的道德责任。关于这个定义，如同任何一个正确的定义一样，我们将发现，一些看起来与它相矛盾的例子，其实是最能证实它的。例如，要是是一个伦理学家试图主张——就像某些人已经尝试过的那样——尽管任何个人都没有权利要求我们竭尽所能地为他做出奉献，但一般人类是有这个权利的，那么，他这种论点即刻就把慷慨和仁慈纳入到正义的范畴里去了。他不得不说，我们对同胞负有竭尽全力的义务，于是把这种尽力当成了一种债务；或者不得不说，只有这样做才足以回报社会为我们所做的一切，于是把这种尽力归类为感恩图报；因为还债和报恩都是大家公认的正义行为。任何情况，只要存在着权利问题，便属于正义的问题，而不属于仁慈之类的美德的问题：无论是谁，只要他不认为正义与一般道德之间的区别就是我们刚才所说的区别，那么我们会看到，他根本就没有对它们作出区分，而把一切道德都并入正义之中了。

我们通过努力，已经弄清了构成正义观念的一些特定要素，接着就可以探究下面这个问题了：伴随着正义观念的感情；是由于一种特殊的上天安排依附在正义观念之上的？抑或，它本来就能够按照某种已知的法则从正义观念中生长出来的？特别是，它能否起源于对公众利益的考虑？

我以为，这种正义的情感本身并非出自人们通常会正确地叫做利益观念的东西，不过尽管如此，包含在这种情感之中的道德成分却是出自



这种利益观念的。

我们已经知道，正义的情感含有两个本质要素，一是想要惩罚侵害者，二是知道或者相信存在着某个或某些确定的受害者。

在我看来，要惩罚侵害别人的人的欲望，乃自发地出自两种情感，一是自卫冲动，二是同情心，两者都是极为自然的情感，都是本能，或者类似于本能。

如果有人试图侵害、或者已经侵害了我们本人、或我们所同情的人，那么对这样的行为感到愤怒、进行反抗或报复，是很自然的事情。这种情感源出何处，没有必要在这里讨论。我们知道，不论这种情感是一种本能还是一种智力的产物，它都是一切动物共有的本性；因为对任何动物来说，只要别的动物伤害了它自己或它的后代，甚至只要它以为别的动物要伤害到它自己或它的后代，它都会试图反击。在这一点上，人类不同于其他动物的地方只有两处。第一，人不仅能够同情自己的后代，也不仅仅像某些高等动物那样，能够同情某种对自己友好的更高等级的动物，人还能够同情一切人，甚至能够同情一切有感觉的生物。第二，人具有更加发达的智力，这就使得人的全部情感，无论是关心自己的情感还是同情他人的情感，都有了一个更宽广的活动领域。即便撇开人的同情心具有更宽广的范围不谈，只凭借优越的智力，一个人便能够领悟到，他本人与他所属的人类社会之间存在着利益的一致，因此任何威胁到一般社会安全的行为，也会威胁到他自己的安全，从而引起他自卫的本能(假如它是本能的话)。这种优越的智力，再加上对一般人类的同情所具有的力量，就能使一个人觉得，自己的部落、自己的国家，甚至全人类，乃是一个集体，以致任何有害于他们的行为，都会引起他同情的本能，促使他进行抵抗。

所以我以为，正义的情感，就它的一种要素是惩罚的欲望而言，就是一种报复或报仇的自然感情，这种自然感情由于智力和同情心的作用，可用于我们受到的一些伤害——我们由于整个社会而受到的伤害或者是我们与整个社会共同遭受的伤害。这种报复的情感就本身而言，

并无任何道德成分，要让它合乎道德，就要使它完全受社会同情心的支配，等待并且听从社会同情心的号召。因为这种报复的自然感情会使得我们对任何人做的任何事情，只要不合我们的心意，就不加区别地一概感到愤怒，但它一旦被社会感情道德化之后，就会朝着符合公众福利的方向起作用：对损害社会的行为，即便这种行为并没有伤害到自己，正义的人也会感到愤怒，但对于伤害他们本人的行为，无论多么令人痛苦，除非社会和他们有共同的利益来压制它，否则正义的人不会感到愤怒。

有人会说，当我们觉得自己的正义感受到触犯时，我们并没有想到整个社会或任何集体利益，我们想到的只是具体的事情。但这并不能构成对上述学说的反驳。仅仅因为遭受痛苦，就感到愤怒，这当然很常见，可是不值得称赞。一个人的愤怒如果的确是一种道德感情，那么他首先会考虑一个行为是否该受责备，然后才会决定是否要对它感到愤怒，这样一个人也许不会明确地对自己说，自己是在代表社会的利益，但他毫无疑问会感到，自己是在坚持一条行为规则，亦即不仅要考虑自己的利益同时也要考虑别人的利益。如果他没有感觉到这一点，也就是说他只考虑那个行为对他个人有什么影响，那么，他就没有正义的意识，他并不关心自己的行为是否正义。这一点甚至也得到了反功利主义的伦理学家的承认。当康德(如前面提到过的那样)提出“你的行为，要让它所根据的行为规则可以被所有的理性人接纳为一条法则”，把它作为基本的道德原则时，他实质上承认，当行为者凭良心判定自己的行为是否合乎道德时，心中想到的必定是人类的集体利益，或至少是不加区别的人类利益。否则他的话就没有意义，因为我们甚至不能有道理地坚持认为，一种极端利己的行为规则是不可能被所有的理性人采纳的——事物的本性中就存在着不可逾越的障碍，使这种行为规则无法为人采纳。康德提出的原则要有意义，就必定含有这样的意思：我们的行为应当遵守的规则，是所有的理性人都会采纳的有益于他们集体利益的行为规则。

总而言之，正义这个观念含有两种要素，一是行为规则，二是赞同

行为规则的情感。第一个要素必定被认为是全人类共有的，而且必定是为了全人类的利益。另一个要素(情感)则是一种欲望，想要违反行为规则的人受到惩罚。此外，正义的观念还含有一种想法，即认为某个确定的人因他人的违规行为而受到损害，(用适合于这种情况的表达式来说)他的权利因而受到侵害。而在我看来，正义的情感原本是一种动物性的报复欲望，因一个人本人或他所同情的对象受到伤害或损害而欲求反击或报复，但后来由于人的博大的同情能力和明智的自我利益概念的作用，这种报复的欲望把自己的同情对象扩展到了所有的人。正义的情感所具有的道德性，便来自于它的后几个要素，而它特有的感人性和自我肯定的力量，则来自它此前的原始报复欲望。

在以上的论述中，受伤害的人拥有被这种伤害侵犯的权利，不过我始终没有把这个权利观念当作构成正义的观念和情感的一个独立要素，而是把它当作其他两种要素的表现形式之一。这两种要素，其一是对某个或某些可确定的人的伤害，其二是对伤害行为进行惩罚的要求。我觉得，如果我们细察自己的心灵，就会看到，当我们谈论权利受到侵犯时，这两种要素其实涵盖了我们所说的一切。当我们称某种东西是一个人的权利时，我们的意思是说，他可以正当地要求社会保护他拥有这种东西，无论是借助于法律的力量，还是借助于教育和舆论的力量。如果一个人在我们看来有充分的理由——不论是什么理由——要求社会保证他拥有某种东西，那么我们会说，他有权利拥有这种东西。如果我们想要证明，某种东西单凭权利不属于一个人，那么我们会认为，只要让大家承认，社会不应当采取措施来保证让他得到它，而应当让他凭运气或者凭自己的努力来得到它，就足够了。所以我们可以说，一个人有权利在公平的职业竞争中挣到他所能挣的一切，因为社会不应当允许其他任何人阻碍他努力以这种方式挣到自己所能挣的东西。一个人尽管也许碰巧就挣到了三百英镑，但是他没有权利在一年中一定能挣三百英镑，因为社会没有义务来保证他可以挣那么多。相反，如果他拥有利率为百分之三的一万英镑公债，那么他就有权利一年得到三百英

镑，因为社会有义务保证他得到那么多的收入。

所以我觉得，拥有一种权利，就是社会应当保护某个人拥有某种东西。假如反对者接着问，为什么社会应当保护某个人拥有某种东西？那么我能给出的理由就唯有社会功利。假如说，社会功利这个表达式似乎并不能使人充分地感受到这种正义义务所具有的力量，也不能说明这种正义感特有的活力，那是因为，正义感的构成不仅包含一种理性的要素，而且也包含了一种动物性的要素即报复欲，这种报复欲所具有的强烈程度和道德合理性，都来自一种特别重要、极其动人的相关功利。这种所涉及的利益便是安全利益，对任何一个人的感情来说，它都是所有利益中最重要、最宝贵的利益。世上一切其他利益，都可以为一个人所需而不为另一个人所需，其中的许多利益，如有必要，都能高高兴兴地被人放弃，或被其他东西替代，但唯有安全，没有一个人能够缺少，我们要免除所有的祸害，要长久地获得一切善的价值，全靠安全。因为如果我们随时都有可能被暂时比我们强壮的任何人夺去任何东西，那么，对我们来说有价值的东西就只剩下当下的满足了。然而，除非保障安全的机制始终不间断地保持着活跃的状态，否则我们就无法得到这种除了物质营养之外最不可或缺的必需品。因此，我们会要求我们的同胞联合起来，共同保障这个让我们得以生存的基础，而这种要求所凝聚的感情，比起那些关注较为普通的功利的感情，要强烈得多，乃至两者在程度上的差异(常常像心理学现象一样)变成了真正的种类上的不同。这种要求带有一种绝对性，一种看似的无限性，以及一切其他的考虑都无法与之比较的性质，而所有这些性质便构成了行为的对错感与日常的有利不利感之间的区别。这种对错的感情是如此的强烈，而且我们如此肯定地指望别人也会具有相同的感情(所有的人都具有相似的兴趣)，以致“应当”成长为“必须”，公认的不可或缺变成了一种道德必需，不仅类似于物质的必需，并且常常在约束力方面也不低于物质的必需。

如果以上的分析或类似的分析并没有正确地说明正义概念，如果正义完全与功利无关，乃是人们能够单凭内省认识到的一个独立标准，那

么就很难理解，为什么这种内心的启示如此含糊不清，为什么有如此多的事情，其正义与否是因人的看法不同而不同的。

不断有人告诉我们，“功利”是一个不确定的标准，对它的解释因人而异，唯有正义发布的那些永恒不变的、不可磨灭的、不会被弄错的命令，它们不证自明，不受舆论的影响，才是可靠的标准。根据这种说法，可以推论说，在正义的问题上是不可能发生争议的，只要我们将正义作为行为规则，那么它在任何情况下的应用都会像数学证明那样确定无疑。然而这种说法是完全不符合事实的，事实上，正如究竟什么对社会有用这个问题一样，究竟什么是正义的问题存在着同样多的意见分歧和争论。不仅不同的民族和个人对正义有着不同的理解，即便在同一个人的心中，正义也不是一个规则、原则或行为准则，而表现为多个规则、原则或行为准则，它们的要求并不总是一致的，因此在它们之间进行取舍时，个人或者要受某种外部标准的影响，或者要受他自己的个人偏好影响。

例如有些人认为，如果惩罚一个人的目的是为了杀鸡给猴看，那是非正义的；只有旨在有益于受罚者本人的惩罚，才是正义的。可是另一些人却持完全相反的见解，他们辩驳说，如果惩罚已具有行为责任的人的目的是为了受罚者本人的利益，那是专制的、非正义的，因为如果所争议的问题仅仅是受罚者自己的利益，那么任何人都没有权利来代替他们自己对这个问题做出判断；不过，为了防止对其他人造成损害，受罚者受到惩罚那是正当的，因为这是对合法的自卫权利的运用。欧文先生<sup>[1]</sup>则主张，惩罚本身就是非正义的，因为罪犯的品格不是他自己造成的，使他成为一个罪犯的，是他所受的教育和他的生活环境，对这些东西他是不应负责任的。所有这些见解都很有道理，只要我们把这个问题仅仅看作是正义的问题，不去深究构成了正义的基础和正义的权威

---

[1] Mr.Owen, 即 Robert Owen(1771—1858), 19世纪英国著名的空想社会主义者。——译者注

来源的那些原则，那么我便无法看出，如何能够驳倒这些见解中的任何一种见解。因为事实上这三种见解都是建立在公认为正确的正义规则之上的。第一种见解的理由是，为了其他人的利益，不经一个人的同意就把他挑出来用作牺牲品，这种做法是大家公认为非正义的。第二种见解的根据是，自卫是大家公认为正义的，而在一个人的自我利益究竟是什么的问题上强迫这个人遵从另一个人的想法则被公认为非正义的。欧文主义者的理由则是，为一个人无法避免的事情去惩罚这个人，是大家公认为非正义的。每一种见解的持有者，只要不被迫去考虑其他的正义准则，他都是一个胜利者；可是一旦他们所根据的不同准则发生面对面的交锋时，各自的辩护便都显得势均力敌、不相上下了。要想证明自己的正义概念是正确的，就只能诋毁另一种具有同等约束力的正义概念。

这些都是难题，人们也始终感到它们是一些难题，并且想出了许多解决办法，但这些办法只是转移了而没有克服这些难题。为了躲避第三个难题，人们想出了所谓的意志自由，认为即便一个人的意志处于一种令人深恶痛绝的状态，也只有当我们可以认为这种状态不是先前环境的产物时，这个人才应当受到惩罚。为了逃避其他难题，一个最受人钟爱的办法是虚构一种社会契约，大意是在某个未知的年代，所有的社会成员达成了—个契约，一致允诺遵守法律，并同意若有违法的举动则甘受惩罚，由此使得立法者拥有了一项订约前原本没有的权利，即可以为了社会成员自己的利益或社会的利益对社会成员进行惩罚。人们以为，这是个令人满意的想法，可以摆脱整个难题，若再借助于另一条公认的正义准则——“允诺排除了非正义”<sup>[1]</sup>，意即“伤害的行为如果得到了被受害者的同意就不是非正义的”——还能证明实施惩罚的合理性。我几乎无需说，即便这种社会契约性的同意不只是异想天开，上

[1] 原文为拉丁文 *Volenti non fit injuria*，英文意为“Permitting will not be made unjust”。——译者注

述正义准则也不比它要替代的前面几个正义规则更具权威性。相反，它是一个有教育意义的样本，说明了人们认可的各种正义原则是怎样不受束缚、不规则地发展起来的。“允诺排除了非正义”这个特定的正义准则的使用，显然是为了在法庭遇到严峻情况时提供一种帮助，由于试图对祸害进行更精细的区分常常会产生更大的祸害，准则的运用有时候不得不满足于非常不确定的假定。但即便是法庭也不能一贯地坚持这个正义准则，因为在诈骗的情况下，有时候也在纯粹搞错或信息错误的情况下，法庭是允许自愿的承诺归于无效的。

即便施加惩罚的合理性得到了承认，我们在讨论如何对犯罪行为施加恰当的惩罚时，又会出现多少彼此冲突的正义概念。在这个问题上，最能强烈激发原始自发的正义情感的行为规则，莫过于以眼还眼、以牙还牙这样的“惩罚与伤害对等的法则”<sup>[1]</sup>了。犹太人和伊斯兰教的这个原则，虽然总的来说作为一个实践准则在欧洲已被摒弃，但我怀疑，大多数人在内心里仍然对它念念不忘；当惩罚完全以这种报应的方式偶尔落到犯罪者身上时，大家所表现出来的满意感就证明了，接受这类报复的情感是多么自然。在许多人看来，检验惩罚是否合乎正义的标准是，惩罚的轻重应当与犯罪的轻重成比例，也就是说，惩罚的轻重完全应当用犯罪者的道德罪状来衡量（不论他们衡量道德罪状的标准是什么）：在他们看来，需要多重的惩罚才能有效地防止人们犯罪，这种考虑与正义的问题无关。然而对另一些人来说，这种考虑却是至关重要的，他们主张，只要足以使当事者不再重犯并且其他人不再模仿所犯的罪行，对同胞的犯罪施加的惩罚应当越轻越好，无论他犯的是什么罪，否则是非正义的，至少由人施加的过分重罚是非正义的。

从我们已经谈到过的论题再举一例。在一个生产合作联合体内，有才华或者有技能的人得到较高的报酬是否合乎正义呢？持否定态度

---

[1] 原文为拉丁文 *lex talionis*，英文意为 “the law of a punishment of the same kind as the injury done”。——译者注

的人认为，无论是谁，只要尽了力，就应得到同等的善待，只要自己没犯错误，就不应当受到低人一等的对待，否则便不符合正义。能力优越，已经在博得别人的赞赏、发挥个人的影响力、源源不断地得到内心的满足等方面使人获得了太多的利益，至于能够使人分到更多的世俗利益，就更不必说了；因此，对于这种不该有的利益不平等，为了合乎正义，社会就必须对天赋较差的人给予补偿，而不是加剧这种不平等。相反，持肯定态度的人则主张，劳动者的生产效率较高，对社会的贡献也较大，既然他为社会做出了较大的贡献，社会就应给他较多的报酬。他所分享的较多的共同劳动成果，其实是他自己的劳动成果，不允许他分享自己的劳动成果，那是一种抢劫；如果他的报酬只能与别人相同，那么出于正义我们也只能要求他生产同样多的产品，并相应于他的较高的效率付出较少的时间和努力。这两种观点分别诉诸彼此冲突的正义原则，应当由谁来对它们做出裁决呢？在这种情况下，正义具有彼此不可调和的两个方面，而争论的双方选择了对立的两面。一方注重个人的应得如何符合正义，另一方注重社会的分配如何符合正义。只根据自己的观点，双方都是无可辩驳的；要站在正义的立场上对它们做出取舍，必定是完全随意的。唯有根据社会的功利，才能对它们做出合理的取舍。

又如，我们在讨论税收份额的分配时，提到了多少正义的标准，它们彼此又是如何不可调和的。有些人认为，向国家缴纳的税款，应当在数目上与一个人拥有的货币资产成比例。另一些人认为，根据正义的要求，应当实施他们所说的累进税，余钱较多的人税率也应较高。其实按照自然的正义，主张完全不考虑资产、每个人都缴纳绝对相同的税款（只要收缴得到），也可以拿出一个有力的论据：比方参加聚餐会或俱乐部，无论参加者是否同样负担得起，所有的人都要为了同样的权利交付同样数目的会费。（也许可以说）既然法律和保护是提供给每一个人，并且是人人都同等地需要的，那么要所有的人以同样的价格购买这种保护，就并无非正义之处。大家会觉得，一个商人为同一件



商品向所有的顾客开出同一个价钱，而不是根据他们的支付手段开出不同的价钱，这种做法符合正义，而不是非正义的。可是这种学说若应用于税收，却没人支持，因为它与一般人的人道主义感情和社会利益的感情太格格不入了。不过，这种学说所依据的正义原则，与那些可用来反对它的正义原则却同样正确并具有同样的约束力。所以，这种学说便对其他的税收评估方式使用的辩护路线具有一种心照不宣的影响。人们感到自己不得不主张，国家为富人提供的服务要多于为穷人做出的服务，以此作为富人应当多纳税的理由。可是这种说法在事实上是不正确的，因为如果没有法律或政府，富人将远比穷人能够更好地保护自己，甚至完全有可能做到把穷人变成自己的奴隶。还有一些人，遵从同样的正义概念，却坚持认为，每个人都应当为自己的人身保护缴纳同等的人头税(因为这种保护对每个人具有同等的价值)，但为自己的财产保护缴纳不等的财产税，因为各人的财产是不等的。对这种主张另一些人又反驳说，一个人的全部所有与另一个人的全部所有相比，其价值对于他们本人来说都是一样的。要从这些混乱中解脱出来，唯有采用功利主义，此外别无他法。

那么，“正义”与“利益”的区别难道仅仅是一种想象出来的不同吗？人类是否有一种错觉，以为正义要比政策神圣，我们只有在满足了正义的要求之后才应当去关心政策？绝非如此。我们对正义这种情感的本性和起源所作出的说明，承认了两者之间存在着真实的不同。即便是那些最鄙视把行为的后果视为道德要素的人，也没人比我更加看重这种区别。一方面，任何理论若试图确立一种想象出来的不是基于功利之上的正义标准，我都会表示质疑，但另一方面我也认为，基于功利之上的正义乃是一切道德的主要部分，而且绝对是最神圣最具约束力的部分。正义其实是一类道德规则的名称，这类道德规则就人类福利的基本要素而言要比其他任何生活指导规则具有更加密切的关系，因此具有更加绝对的义务性。而那个被我们发现构成了正义观念之本质的概念，即个人权利的概念，则蕴含着并证明了这种更具约束力的义务。

对人类的福利来说，禁止人类相互伤害的道德规则最为至关重要（决不可忘记的是相互伤害也包括错误地干涉彼此的自由），而其他任何行为准则无论多么重要，也只不过是向人们指出了如何处理某种人类事务的最好方式。这些道德规则的特别之处，还在于它们构成了决定人类全部社会感情的主要因素。唯有遵守这些道德规则，人与人之间才能保持和平：如果它们不再成为规则，遵守它们反倒成了例外，那么每个人都将把其他任何人视为可能的敌人，不得不时时刻刻地防备所有的人。同样重要的是，人类具有最强烈最直接的动因，来彼此促使对方深刻地感受到这些道德规则。相互之间仅仅告诫对方要谨慎从事，也许大家都一无所获或觉得一无所获；彼此反复劝告对方要尽慈善的义务，无疑对大家都有好处，但这种好处的程度远远不够：因为一个人很可能并不需要别人的恩惠，但却始终需要别人不伤害自己。所以唯有那些保护每个人免受他人伤害——不论是他人的直接伤害，还是由于追求自己幸福的自由受到阻碍而遭到的伤害——的道德，才会立即成为每个人本人最为关心的东西，成为每个人最有兴趣用自己的言行努力宣传和贯彻的东西。要检验和判定一个人是否适合成为人类社会的一员，其标准就在于他是否遵从这些道德规则；因为与他接触的人是否觉得他令人讨厌，全取决于他是否遵从这些道德规则。而正是这些道德，构成了正义义务的首要成分。那些最显著的非正义举动，那些会激发典型的正义感亦即使人感到深恶痛绝的举动，便是无端攻击或滥用暴力的行为，其次的非正义举动，则是非法霸占别人应得的东西，这两种行为都使个人遭到了确定的伤害，前一种行为是对个人的直接伤害，后一种行为则剥夺了个人能够合理地指望得到的某种物质福利或社会福利。

人们要求遵从这些基本道德的动机非常强烈，同时也就强烈要求惩罚违反了这些道德的人；由于自卫、保护别人和复仇的冲动都是针对这些违反道德的人激发出来的，恶有恶报的报应观念便与正义的情感密切相关，而且普遍地包含在正义观念之中。善有善报也是正义的要求之一，这种正义的要求虽然具有明显的社会功利，并且携带着一种天然

的人类感情，乍一看来却与伤害或损害没有明显的关联，可正是与伤害的这种关联，因为存在于最基本的正义和非正义的事例之中，所以是正义的情感具有特定强度的源泉。不过，尽管善有善报与伤害的关联不太明显，却同样实在。善有善报是人们最自然最合理的期望之一，也必定至少得到了受惠者们的当时默认，否则施惠的举动就会非常少见，所以，一个人如果接受了恩惠，在必要时却拒绝回报，那就会辜负他人的上述期望，使人遭到真正的伤害。事实上，背叛朋友和不守承诺之所以成为两种极不道德的行为，主要的原因就在于它们辜负了别人的期望。由此可见，辜负别人的期望是多么严重的人类罪恶与错误。人们习惯于依赖并且完全有把握依赖的东西，在最需要的时候却不见了，这样的背叛，几乎是人们能够承受的最大伤害了，也是最伤人心的。这样来拒绝报恩，几乎是最大的错误了，也没有什么东西比这种伤害能够在受害人和同情的旁观者心中激起更大的愤怒了。因此，给每个人他所应得的原则，也就是善有善报和恶有恶报的原则，不仅已包含在我们界定的“正义”观念之中，而且也是那种强烈的正义感的恰当对象，这种正义感在人们看来，是把“正义”放在单纯的“利益”之上的。

世上流行的大多数正义准则，以及人们在交易时通常诉诸的正义准则，都仅仅是实现我们刚才所说的那些正义原则的工具。例如，一个人只能对他自愿做的事情或可以自愿地避免的事情负责；不听取一个人本人的辩护就判他的刑是非正义的；惩罚应当与罪状相称；等等，都是旨在防止恶有恶报的正义原则转变为无理加害于人的东西。这些常见的正义准则，大多数都是由于法庭的实践而被人采用的；法庭为了履行自己的双重功能，即施加应有的惩罚以及授予各人应得的权利，需要各种必要的规则，因此法庭的实践自然而然就会导致人们对这些规则有了外人见不到的更加完全的认识和详尽探讨。

司法的第一美德是公正，公正之所以成为一种正义义务，部分的原因便在于上述理由，即公正是履行其他各种正义义务的必要条件。不过，那些在一般人和最开明的人看来都属于正义范畴的平等和公正的准

则，之所以在人类义务中具有崇高的地位，这却不是唯一的原因。有一种观点认为，这些平等和公正的准则可以被视为已经确立的原则的推论。如果我们的义务是根据每个人的应得来对待他，以德报德，以恶治恶，那么就必然会得出，我们应当平等地善待所有应得到我们平等善待的人(只要没有更高的义务禁止这样做)，社会应当平等地善待所有应得到它平等善待的人，亦即平等地善待所有应绝对得到平等善待的人。这是社会正义和分配正义的最高抽象标准，一切社会制度以及所有有德公民的行为，都应当尽最大的可能达到这个标准。但这个伟大的道德义务还有一个更深的基础，它直接来自第一道德原则，而不仅仅是根据次要的或派生的学说的逻辑推论。它包含在“功利”或“最大幸福原理”的本来含义之中。因为“最大幸福原理”之所以含有合理的意义，全在于它认为，一个人的幸福，如果程度与别人相同(种类可恰当地容有不同)，那么就与别人的幸福具有完全相同的价值。一旦这些条件得到了满足，边沁的名言“每个人都只能算作一个，没有人可以算作一个以上”，便可写作功利原则的一个注释。<sup>\*</sup> 在伦理学家和立法家看

---

<sup>\*</sup> 功利主义的第一原理所含有的这个意思，即人与人之间完全做到不偏不倚，却被斯宾塞先生<sup>①</sup>(在其《社会静力学》一书中)视为一个证据，否定功利足以成为正义的指南，因为(他说)功利原则预设了一个先在的原则，即每个人对幸福拥有平等的权利。其实这一点可以更加正确地表述为，它假定，不论是在同一个人的感受中还是在不同的人的感受中，同等数量的幸福都具有同等的欲求价值。然而这并不是一个先在的假定，不是需要用来支持功利原则的一个前提，而是功利原则本身。因为如果功利原则不是说，“幸福”与“值得欲求”是同义的，那么功利原则究竟是什么呢？如果这里面真蕴含着什么先在的原则，那么它也只能是，算术的真理是可以应用于幸福的评价的，就像可以应用于其他一切可度量的数量一样。

[斯宾塞先生在一封讨论以上注释所论主题的私人信件中，不同意别人把他视为功利主义的反对者，并说他也认为幸福是道德的最终目的，但他以为，根据观察到的行为结果作出经验概括，只能部分地达到这个最终目的，要完全达到这个目的，唯有根据生活的法则和生存的状况，推演出什么种类的行为必然会产生幸福，什么种类的行为必然会导致不幸。除了“必然”这个词之外，我对这种理论并无异议；(如果去掉那个词)我不知道现代的功利主义者中间是否有人持不同的意见。无疑，斯宾塞先生在《社会静力学》中特别提到过的边沁，是一切著作家中最不能被指责为不愿从人性法则和普遍的人类生活状况推出行为对幸福的作用的。相反，对边沁的指责常常是批评他过分单一地依赖于这样的演绎，完全拒绝受具体经验概括的束缚，而在斯宾塞先生看来，功利主义者一般都是局限于具体经验的概括的。我自己的看法(以及据我所知也是斯宾塞先生的看法)是，在伦理学中如同在其他一切科学研究的分支中一样，为了在种类和程度两方面给任何普遍命题提供能够构成科学证明的足够证据，我们需要经验概括和演绎推理两种方法得出的结论能够彼此符合，相互证实。]

<sup>①</sup> Mr. Herbert Spencer(1820—1903)，19世纪英国著名哲学家，社会学家。——译者注

来，每个人对幸福拥有平等的权利，蕴含着对获得幸福的一切手段也拥有平等的权利，不过，不可避免的人生状况以及包含了每个人利益的公众利益，都对这个平等准则做了限制，当然这些限制应当予以严格的解释。如同其他一切正义准则一样，这个平等准则也绝不是人们普遍予以应用或认为普遍适用的规则；相反，正如我已经说过的那样，它屈从于每个人对社会利益的看法。不过，凡是在人们认为可以应用这个平等准则的场合，它都被认为是正义的要求。大家认为，人人都有权利得到平等的对待，除非某种公认的社会利益要求相反的做法。所以，凡人们不再认为有利的所有社会不平等，就不仅具有不利的性质，而且具有非正义的性质，这些社会不平等在此时显得如此残暴，以致人们奇怪自己当初怎么会容忍它们；同时他们却没有想到，自己也许正由于一种同样错误的利益概念容忍着其他的不平等现象，而这种错误的利益概念如果得到改正，会使得他们认同的不平等，看起来就像他们刚刚学会要予以谴责的不平等现象一样令人可怕。一部社会改良的历史，就是一系列的社会变迁，在这一系列的变迁中，曾经被认为是社会存在的基本必需品的风习或制度，一个接一个地不断转变成了人人唾弃的非正义的残暴的东西。以前奴隶与自由人、贵族与农奴、贵族与平民的区别曾经是如此，现在由肤色、种族和性别歧视构成的贵族政治也将如此，而且在某种程度上已经是如此了。

由此可见，正义是某些道德要求的名称，从整体上说，这些道德要求在社会功利的范围内比其他任何道德要求的地位都高，因此也比其他道德要求具有更加重大的义务性；当然在某些特定的情况下，也可能有某个其他的社会义务非常重要，以致可以否决任何一个一般的正义准则。例如，为了救一个人的性命，偷窃和抢劫必需的食物和药品、或者劫持唯一能救命的医生并强迫他进行救治，也许不仅是允许的，甚至还是一种义务。由于我们不把任何并非美德的东西称为正义，所以在这类情况下我们通常不会说，正义必须要向其他的道德原则让步，而会说，由于这个其他的原则，一般情况下的正义举动在特殊情况下便

不是正义的了。借助于语言的这种有益调和，正义所具有的不可废除性质得到了保留，而我们也可以不必坚持非正义的举动能够值得称赞了。

我想，刚才提出的一些考虑，解决了功利主义道德理论中唯一真正的难题。一切正义的问题也都是利益的问题，这始终是显而易见的；两者的不同之处在于正义附有一种特殊的情感，从而使正义有别于利益。假如这种特有的情感得到了充分的解释，假如我们无需假定它有什么特别的起源，假如它不过是一种天然的愤怒感情，由于与社会福利的要求相结合而有了道德的意义，假如这种感情不仅事实上存在于而且也应当存在于各种类型的正义事例之中，那么，正义观念就不再会成为阻碍我们接受功利主义伦理学的一块绊脚石了。正义仍然是代表一些社会功利的恰当名称，这些社会功利作为一个整体，要比其他任何社会功利重要得多，因此也更具绝对性和强制性(尽管在特殊的情况下不一定如此)；所以，这些社会功利应当并且自然而然地会受到一种在程度和种类上都与众不同的情感的保卫，较之人们仅仅想要增进快乐或方便时所怀有的那种温和感情，这种正义的情感显然具有更加确定的命令性和更加严格的约束力。

## 术语对照表

agent	行为者
arrangement	安排
social ~	社会安排
associations	关联
moral ~	道德关联
belief	信念, 信仰
beneficence	仁慈
benefits	利益
benevolent	仁慈的
character	品格, 特性
moral ~	道德品格
charity	慈善
conception	设想, 概念
content	满足
creed	信条
criterion	标准
~ of right and wrong	行为对错的标准
cultivation	培养
mental ~	心灵的陶冶
desire	欲求, 欲望
desirable	值得欲求的
dignity	尊严
disinterested	无私的
doctrine	学说

术语对照表

the ~ of utility	功利学说
levelling ~s	平等主义学说
duty	义务
~s of perfect and of imperfect obligation	完全强制性的义务和不完全 强制性的义务
egotist	自私自利者
selfish ~	自私自利的人
ends	目的
ultimate ~	终极目的
equality	平等
ethics	伦理学
code of ~	伦理准则
expediency	利益
general ~	公众利益
social ~	社会利益
expedient	利益, 有利
evil	恶, 坏, 祸害
evil for evil	恶有恶报
repressing evil by evil	以恶治恶
faculty	官能
moral ~	道德官能
rational ~	理性官能
theory of a natural ~	自然官能理论
faith	
to break faith with	不守信用, 失信
fame	名声
fate	命运
feeling	感情, 感受



conscientious ~	出于良心的感情
moral ~	道德感情
the ~ of duty	义务感
~ of unity	和谐一致的感情
social ~	社会感情
subjective ~	主观的感情
foundation	基础, 根本
generosity	慷慨
God	上帝
the revealed will of ~	天启的上帝意志
the perfect goodness and wisdom of ~	上帝的全善全智
good	善, 好, 福利
~ for ~	善有善报
the ~ of others	别人的福利
the general ~	公众福利
social ~	社会福利
returning ~ for ~	以德报德
returning ~ for evil	以德报怨
grounds	根据
happiness	幸福
general ~	公众幸福
the Happiness principle	幸福原则
the sum total of ~	幸福的总量
Humanity	人类
the service of ~	为人类服务
idea	观念
impartiality	公正, 不偏不倚

术语对照表

improvement	改进, 改良
political ~	政治改良
social ~	社会改良
innate	先天的
instinct	本能
~ instinct	道德本能
institution	制度
intelligence	智力
intellectual culture	智育
intelligent	聪明的
interest	利益, 兴趣
collective ~	集体利益
general ~	公众利益
intelligent ~	理智上的兴趣
public ~	公众利益
sources of opposition of ~	利益冲突的根源
intuitive	直觉的
~ ethics	直觉主义伦理学
~ moralists	直觉主义伦理学家
~ moral obligations	直觉的道德义务
~ school of ethics	直觉主义伦理学派
justice	正义, 公平
injustice	非正义
unjust	非正义的, 不公平
laws	法则, 法律
bad ~	恶法
general ~	一般法则
moral ~	道德法则

legal	法律的, 法定的
~ privilege	法定权利
~ right	法定权利
life	生活, 人生
the theory of ~	人生理论
maxims	准则
moral	道德
foundation of ~s	道德的基础
~ sense	道德感
moralist	伦理学家
morality	道德
customary ~	习俗性道德
the Happiness ~	幸福道德
popular ~	流行道德
motives	动机
external ~	外在动机
nature	本性
human ~	人性, 人的本性
Nature	大自然
notion	概念
obligation	义务
moral ~	道德义务
opinion	见解, 舆论
origin	起源
pain	痛苦
partial	偏袒
pleasure	快乐
bodily ~	肉体的快乐

术语对照表

mental ~	心灵的快乐
~ of mere sensation	单纯感官的快乐
primitive ~s	原始的快乐
power	权力
principle	原理, 原则
first ~	第一原理
~ of morality	道德原理
~ of utility	功利原则
the Greatest Happiness ~	最大幸福原理
preference	偏好
rational beings	理性人
reality	实在
objective ~	客观实在
reliance	信任, 依赖
religion	宗教
natural ~	自然宗教
revealed ~	天启宗教
right	正当, 正义
~ and wrong	行为对错, 正确与错误
rule	规则
~ of action	行为规则
~ of morality	道德规则
sanction	约束力, 制裁
~ of duty	义务的约束力
ultimate ~	最终约束力
selfishness	自私
self-devotion, self-renunciation,	自我牺牲
self-sacrifice	

功利主义

sentiment	情感
moral ~s	道德情感
natural ~	天然情感
~ of justice	正义感
source	源泉, 根源
spirit	精神
standard	标准
ethical ~	伦理标准
~ of morality	道德标准
Supreme Being	上帝
taxation	税收
graduated ~	累进税
test	检验
~ of morality	道德的检验标准
Things in themselves	物自体
trust	信任
~ worthiness	可信性
useful	有用的
~ness	有用
utilitarian	功利主义的, 功利主义者
~ morality	功利主义道德
utilitarianism	功利主义
utility	功利
general ~	社会功利
private ~	私人的功利
public ~	公众的功利
requirements of ~	功利的要求
veracity	诚实

术语对照表

virtue	美德
weigh	权衡
welfare	福利
well-being	福利
social ~	社会福利
will	意志
the freedom-of the ~	意志自由
Worthiness	价值



**图书在版编目(CIP)数据**

功利主义/(英)穆勒(Mill, J.S.)著;徐大建译.

上海:上海人民出版社,2007

(世纪人文系列丛书·世纪文库)

书名原文:Utilitarianism

ISBN 978-7-208-07516-0

I. 功... II. ①穆...②徐... III. 功利主义-研究

IV. B82-064

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 168142 号

---

责任编辑 任俊萍

装帧设计 陆智昌

---

**功利主义**

[英]约翰·穆勒 著

徐大建 译

出版 世纪出版集团 上海人民出版社  
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)

发行 上海世纪出版集团发行中心

印刷 上海商务联西印刷有限公司

开本 635×965 1/16

印张 6.5

插页 4

字数 82,000

版次 2008年4月第1版

印次 2008年4月第1次印刷

ISBN 978-7-208-07516-0/B·624

定价 16.00 元



John Stuart Mill

*Utilitarianism*

in *Utilitarianism, On Liberty and Representative Government*

Everyman's Library

London: J. M. Dent & Sons Ltd

## 世纪人文系列丛书 (2008年4月出版)

### 一、世纪文库

- 《国学概论》 章太炎撰  
《人间词话》 王国维撰  
《宋元戏曲史》 王国维撰  
《清史大纲》 萧一山撰  
《明史讲义》 孟森撰  
《中国戏剧史》 徐慕云撰  
《元西域人华化考》 陈垣撰  
《中国画学全史》 郑午昌撰  
《中西哲学会通十四讲》 牟宗三撰  
《中国哲学的特质》 牟宗三撰  
《殷墟青铜器研究》 李济著  
《中国民族的形成》 李济著  
《民国政制史》 钱端升等著  
《中国思想史纲》 侯外庐主编  
《石头记索隐》 蔡元培著  
《中世纪哲学精神》 [法] 吉尔松著 沈清松译  
《功利主义》 [英] 约翰·穆勒著 徐大建译  
《文化哲学》 [法] 阿尔伯特·施韦泽著 陈泽环译  
《存在主义是一种人道主义》 [法] 让-保罗·萨特著 周煦良 汤永宽译  
《我们关于外间世界的知识》 [英] 伯特兰·罗素著 陈启伟译  
《单向度的人》 [美] 赫伯特·马尔库塞著 刘继译  
《爱欲与文明》 [美] 赫伯特·马尔库塞著 黄勇 薛民译  
《林中路》 [德] 马丁·海德格尔著 孙周兴译

### 二、袖珍经典

- 《骑士、妇女与教士》 [法] 乔治·杜比著 周嫄译

### 三、世纪前沿

- 《社会实在的建构》 [美] 约翰·R.塞尔著 李步楼译  
《合作的复杂性》 [美] 罗伯特·阿克塞尔罗德著 梁捷 高笑梅等译 梁捷校  
《身份、边界与社会联系》 [美] 查尔斯·蒂利著 谢岳译  
《所有可能的世界——地理学思想史》(第四版) [美] 杰弗里·马丁著 成一农 王雪梅译  
《公共人的衰落》 [美] 理查德·桑内特著 李继宏译  
《犬儒主义与后现代性》 [英] 蒂莫西·贝维斯著 胡继华译  
《媒体、市场与民主》 [美] 埃德温·贝克著 冯建三译 陈卫星校  
《话语、图形》 [法] 让-弗朗索瓦·利奥塔著 谢晶译

#### 四、开放人文

##### (一) 插图本人文作品

《欧洲文艺复兴》(插图本) [英] 玛格丽特·金著 黄志强译

##### (二) 人物

《逻辑人生——哥德尔传》 [美] 约翰·L·卡斯蒂 [奥] 维尔纳·德波利著 刘晓力 叶闯译

《利维坦与空气泵——霍布斯、玻意耳与实验生活》 [美] 史蒂文·夏平 赛门·夏佛著 蔡佩君译

《黑塞画传》 [德] 沃尔克·米歇尔斯编 李士勋译

##### (三) 插图本外国文学名著

##### (四) 科学人文

《伊甸园之河》 [英] 理查德·道金斯著 王直华 岳韧锋译 钟香臣校

《谁是造物主——自然界计划和目的的新识》 [美] 乔治·威廉斯著 谢德秋译

《性趣探秘——人类性的进化》 [美] 贾里德·戴蒙德著 郭起浩 张明园译

《地球——我们输不起的实验室》 [美] 斯蒂芬·施奈德著 诸大建 周祖翼译

《人脑之谜》 [英] 苏珊·格林菲尔德著 杨雄里译

《细胞叛逆者——癌症的起源》 [美] 罗伯特·温伯格著 郭起浩译

《混沌七鉴——来自易学的永恒智慧》 [美] 约翰·布里格斯 [英] F·戴维·皮特著 陈忠金纬译 张兴福 金纬校

《技术时代的人类心灵——工业社会的社会心理问题》 [德] 阿诺德·盖伦著 何兆武 何冰译 何兆武校