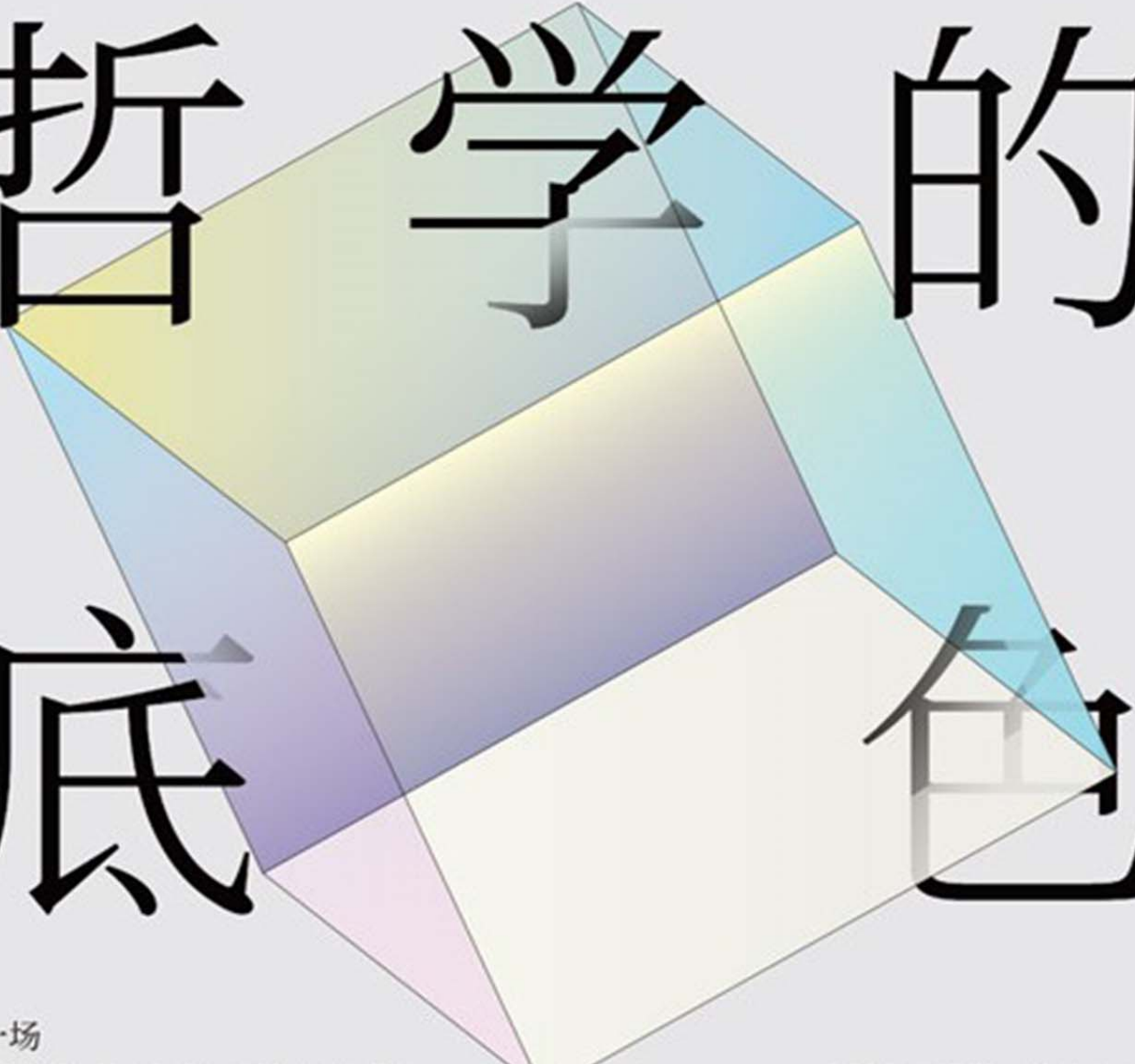


人类永恒追求的  
六大哲学主题

SIX  
GREAT  
IDEAS

# 哲学的底色



一场  
“真、善、美、自由、平等、正义”的  
哲学邀请



大英百科全书委员会主席  
《如何阅读一本书》作者

带你读懂

人们争论了几个世纪的哲学议题。

[美] 莫提默·艾德勒 著  
栾建红 译

中信出版集团

# 哲学的底色

——人类永恒追求的六大哲学主题

[美]莫提默·艾德勒 著

栾建红 译

中信出版集团

# 目录

## 前言

### **第一部分 序言：伟大的观念**

第一章 哲学这件事

第二章 柏拉图，正确的观点和错误的观点

第三章 思想的词汇

第四章 被选择的六大观念

### **第二部分 我们据以评判的观念：真、善、美**

第五章 说谎者与怀疑论者

第六章 怀疑主义的温和形式

第七章 怀疑的领域

第八章 对真理的追求

第九章 从真到善和美

第十章 实然和应然

第十一章 真正的善与表面的善

第十二章 善的范围和等级

第十三章 终极善与共同善

第十四章 从真和善到美

第十五章 令人愉悦的美

第十六章 令人赞赏的美

第十七章 美中的善与真中的美

### **第三部分 我们据以行动的观念：自由、平等、正义**

第十八章 正义至上

第十九章 随心所欲的自由

第二十章 我们有权拥有的自由

第二十一章 平等的各个维度

第二十二章 我们有权拥有的平等

第二十三章 正义也需要的不平等

第二十四章 正义的范畴

第二十五章 正义与法律的权威

### **第四部分 结语：重大事件与问题**

第二十六章 观念、议题和问题

第二十七章 关于真、善、美

## 第二十八章 关于自由、平等、正义

## 前言

吾如斯虔诚相信，吾之先辈所思与孔夫子所想均为本书之源。吾亦察得种种扬赞父母之论，广而言之即致敬知识与存在之开端。

兹逢于芝加哥大学与罗伯特·哈钦斯一道为大英百科全书公司编撰《西方世界的经典》（Great Books of the Western World）之时，吾作两卷而力陈伟大之观念，谓之《西方大观念》（Syntopicon）。此书意在作为指路者，将读者引至伟大著作中关系大观念的讨论中。著书其时，吾共述及102种大观念，由是构成《西方大观念》各篇。

初探大观念之疆域，遑论大观念自身或其延伸，自然难避地成为哲学研究所成立的肇始之机，构筑有志协力研究大观念的学者之“子宫”。其志在于判定（take stock of）西方思想传统中有关大观念的已存之思，辨识（identify）构成内在差异的含义之别，阐述大观念曾引起的争论之题，检查也评估继而产生的论战中的相左之见。

1952年，赖于保罗·霍夫曼主席与罗伯特·哈钦斯副主席所在福特基金会的资助与欧道明基金会（the Old Dominion Foundation）的捐赠，哲学研究所遂成。自1956年始，研究所又获保罗·麦伦与小亚瑟·A. 霍顿长久深远的支持。

自兹30余年一弹指，哲学研究所未忘初心，于卷帙浩繁中行一叶舟，已初见曙光。然欲将《西方大观念》中初探的种种观念均做深入、透彻的解析，欲至未抵之境，欲取未探之奥，三十年远不足够，或至其五倍之时方可，或至更久之未来，方能弃舟抵岸。

虽如此，哲学研究所落成至今所成著述已颇令人瞩目，当获诚心致敬。其高级研究学者与助手们一道潜心研究，通力合作著书立说，付梓出版一系列书籍与专著。其中，两卷讨论自由之观念，各有一卷谈论正义、幸福、爱、进步与宗教，另有一卷关于美的专著。关于公平的观念也有多年积累，已渐成系列尚未发表的文章。

此外，吾须谈及此间吾之所作有赖研究院同仁之力，有待其雅正。上述著述中与本书主题相关者有《哲学的条件》《人之差异与其所衍》《我们生活的时代》（副标题《道德的常识》）和《政治的常识》等，其中《哲学的条件》论述了真理的范式，探讨了在数学、科学、历史、哲学领域以及常识思维层面，知识与观点的区别；《人之差异与其所衍》在人类与低等动物种群差异性的语境中解析了全体人类间的公平；《我们生活的时代》在真实的善与表面的善、需要与想要、天赋人权与法授民权的差异中验证了善与人类至善即幸福；《政治的常识》中确认了正义的统治应责无旁贷地调和自由与公平，力促二者之极致和谐。

过去三十年间，有赖阿斯彭研究所的信任与支持，吾有幸协调组织行政研讨会，其中阅读项目专注于自由、公平、正义、权利、财富与赤贫、美德及幸福等观念。种种讨论令吾获益匪浅，

受益良多。吾推测，吾自讨论中所获远超初次考虑大观念的参与者所学。

吾向本书述及六大观念之源的先哲致以诚挚感恩，并满怀虔诚。特对哲学研究所之捐赠者与信托人，本文致献者，吾研究所内曾或现之同僚，尤其如此。诚信诸位皆能原宥未一一提及姓名之过。

异于惯例，吾未在文末添加文献附录。原因既为有志于深耕大观念相关佳作之读者可在两卷本的《西方大观念》（卷6、30、42、47、94）找到相关引用，亦可在吾与研究所及大英百科全书之同事、查尔斯·凡道伦合著之《西方思想的宝贵财富》（Great Treasury of Western Thought）中探寻。上述两书中有重要章节述及此书之大观念，且引述更为完整全面，如《西方大观念》第六章第三节；9.6；9.7；12.2；12.3；13.2；13.3；16.6。

略述至此，吾需承认可期之期或再著大观念之书；但，前有已传颂的上帝观念之书，现有六大观念之书付梓，可期之书或可能探论些非大观念了罢。





## 第一部分

### 序言：伟大的观念

# 第一章

## 哲学这件事

人们常说：哲学是每个人的事。生而为人，即被赋予了哲学性思考的倾向。从某种意义上来说，我们所有人在日常生活中时刻都在进行着哲学性的思考。

在了解这一点之余，我们还要理解为什么哲学是每个人的事以及哲学究竟是什么事儿。

哲学，用一词来总结，就是观念（ideas），用两个词来说，哲学即大观念（great ideas），它是人类用以理解自己、社会以及所处世界的必不可少的基本观念。

正如我们接下来即将看到的，这些观念构成了每个人思想的词汇。不同于专门学科的概念，这些大观念，并非专业术语，也不是某一门特殊知识领域的技术词汇等，它们都只是普通的日常用语。每个人都会在日常会话中使用它们，却不是所有人都能很好地理解它们，也没有充分地思考过每个大观念所提出的问题。其实，现在我们正在思考的这一点，并思考如何从相互矛盾的答案中找到解决这些问题的方法，就是在进行哲学性的思考。

本书的目的在于为哲学性的思考过程提供一些指导。但因篇幅所限无法涵盖所有的大观念，因而，本书仅述及其中六种大观念。

念。这六大观念对我们所有人的重要性显而易见，它们是：真、善、美以及自由、平等、正义。

我通过对这六大观念的阐述来描述它们的基本轮廓，从而试图在读者身上看到三种效果。

首先，应当让读者在使用这些观念词汇时，能够更准确地掌握其具有的各种意义。每个周，我们每个人都有可能说上几句“那是真的”或者“那是假的”的话。当我们做出这样的表述时，我们要表达什么意思？我们依据什么标准做出判断？如果对方对我们的判断提出异议，我们该如何论证自己的判断呢？大多数人清楚地认识到真理这一观念可以帮助他们回答这些问题。当然，在尝试去更好地理解真理时，哪怕仅是一点尝试，他们已经在有意识地进行哲学性的思考了。

其次，依据我对每个观念的描述，应当让读者在想要进一步思考这些观念时，可以比平常更加清楚地认识到他所无法避免的问题和争议，毕竟这些都是人类争论了几个世纪的基本问题。

真理是每时每刻都在发生着变化还是一成不变的？一件事是否可能于我是真于你非真？使人们站到相反阵营的不同观点，是否可能通过识别真假而消除分歧？抑或不同的观点根本无所谓真假？我们应如何看待那些声称尝试获得真理的努力总是徒劳的怀疑论者？

最后，应当让读者更好地理解各大观念之间的关系。思考一种观念会引发对其他观念的思考：我们对真理的理解如何影响我

们对善与美的理解？我们对善恶的理解如何帮助我们理解对与错进而理解正义，以及这又是如何影响我们对自由和平等的理解的？

这些伟大的观念都不是自我封闭的和彼此隔离的，因此，对其中任意一种的描述都将超越其本身，并延伸到其他观念中的任意一种或几种之中；同时，当我们思考这六种观念本身和它们彼此之间的关系时，我们会发现自己在观念的王国中更加游刃有余，或者至少更加熟悉了这六种观念对其他许多伟大观念的影响。这就是我选择讨论这六种观念的原因之一。它们是真正关键的核心观念，每一个都处于中心位置，四周被许多其他伟大的观念环绕着。

以上我所希望为读者做的事情是微不足道的。任意一种伟大观念，都有更多的事情可以做。我写过两部大部头的《论自由》（*The Idea of Freedom*），我在哲学研究所的一些同事也写过一些关于正义、爱、幸福、进步、美、宗教等观念的书。

上述著作远比我在本书中通过这六大观念为读者所做的事多得多。它们试图对关于整个西方思想传统中某一具体观念的所有文章进行总结；同时，试图通过辨别所有支持和反对的意见，评价重要议题的所有支持和反对的论点来说明这一讨论。因此，这些著作中处处是对过去和现在的伟大思想家的引用及脚注。毫无疑问，这些是值得研究的，读者也不可能仅读一读就能理解，而是需要费些力气才能理解。与之不同的是，我致力于使本书成为一本无须费力研究，只要读一读，就能从中获益的书。

我还想提到的是我对宏大的观念世界做的另一次探索。大约四十年前，大英百科全书公司决定出版《西方世界的经典》丛书，于是我帮助芝加哥大学的哈钦斯校长完成了这项工作。我为该书中关于伟大观念的讨论编写了指南，我称之为《西方大观念》。之所以这样叫，是因为这是各类著作中讨论的大约3 000种主题的一个纲要，这些主题连带着它们在这些著作的文章中的引用被归类到102种伟大的观念之下。针对每一个观念，我各写了一篇文章指出该观念在西方思想传统中的发展，同时揭示其在发展过程中出现的主要矛盾和争议。

虽然本书仅涉及我在《西方大观念》中探讨过的102种观念中的六种，但写此书的目的却不尽相同。尽管我仍会提及这些观念引起的一些主要矛盾和争议，但此书不着重于各观念的发展历史。《西方大观念》中的文章意在指导读者阅读西方文明史上最卓越的作者关于伟大观念的想法，而本书旨在帮助读者提高他们思考六种观念的能力。

如果我达成了目标，我就将帮助读者参与到哲学思考之中。哲学是每个人的事，不仅因为没有这些伟大观念，人便无从思考，也由于这门特定的科学不需要某种特别的训练和技术上的能力；思考这些伟大观念也不需要任何专门的学科知识。无论自知或自愿与否，我们无时不在进行哲学思考。我相信每个人都想要在这一方面做得更好一点，对此，我非常相信。

## 第二章

# 柏拉图，正确的观点和错误的观点

当亚里士多德的名字变成形容词来修饰名词时，它通常和“逻辑”一词相随相伴。若我们把刚听到的论据评价为“那是亚里士多德式的逻辑”，有时是在赞扬这一论据，有时则是在贬低它。

而当柏拉图的名字变成一个形容词，它常常要么与“爱”同行，要么与“观念”同在。我们把一种特定的友谊说成是柏拉图式的爱情；或者我们说“那只是柏拉图式的观念，与现实无关”。

当然，“柏拉图式的观念”这一短语的贬义延伸是指柏拉图关于观念的理论，因为他的这一理论与大多数人的常识或原则相悖。如果能够正确理解柏拉图的这一理论，人们会发现，尽管它与人们对于事物的常规认识反其道而行，却并非完全错误。柏拉图关于观念的理念有两个主要原则，其中一个是对的，一个是错的。

让我们先从错的开始。柏拉图认为不止存在着一个世界，而是两个，一个是通过感官来认知的物理事物不断改变的可感世界，另一个是通过智力或心灵来认知的智性客体世界。于柏拉图而言这两个都是真实的世界，是不以人的意志为转移的。

即使人类或其他拥有眼睛鼻子等各种感官的动物都不存在，可感世界还会一如既往地存在。同样的，在柏拉图看来，即使没有了拥有认识事物能力的人类，真和善、正义和自由等事物仍然是存在的，并不以人类的意志为转移。基于此，柏拉图认为善和正义等观念是对现实的全面衡量。

柏拉图更进一步认为：观念世界不仅完全具有实在性，还高于实在。我们通过感官所感知的物体形成又消逝，处于一个持续的流动状态之中，以这样或那样的方式变化着，是不具有永恒性的。然而，尽管我们可以改变头脑中所想所思，被想被思的理念本身是不会发生改变的，它们不像生物那样出生又逝去；不像星星或者原子那样在空间中移动；也不像我们身边熟悉的物体那样，变热或变冷，变大或变小；等等。

因此，柏拉图认为，不断变化的物质世界仅仅是更实在的观念世界的影子。当我们从感官的王国到达思想的疆域时，我们上升到了更高层次的真实的实在中。因为我们已经从无法持久存在的事物转向了恒久不变的（柏拉图称之为“永恒的”）思想——观念。

对那些坚持自己的感官认知即常识的人来说，柏拉图把实在归结于观念的理论有些过分了，而更过分的是柏拉图认为观念的实在性比感觉现象的实在性——即我们通过感官所经历的不断变化的世界的现实——更加真实。人们毫不犹豫地拒绝了柏拉图关于观念的理论，认为柏拉图关于可知世界是更高层次的实在的观点是错误的。对具有并笃信常识的人来说，相比于可感知的、可视可听的物质世界来说，观念世界更像是一个影子。

然而，我们也不应当认为观念根本不存在，或者把它们仅仅看成是思考时才存在于我们头脑中的物体，这会使观念变成完全主观的东西，就像你的手指受到严重挤压时你所体会的疼痛一样主观，或者像你感受到的牙疼一样主观。你可以告诉我你的牙在疼，但是我无法体会到这种疼痛，因为此刻牙疼的感受是你的并且只是你的。

柏拉图关于观念是人脑思考的客体的论断是准确无误的。他坚持观念的客观性同样也是正确的。用最简单的形式理解，这就像是说你和我可以针对一个相同的观念展开对话，因为它是你我同时正在思考的客体。就好像是当你帮助我穿上外套并询问我外套是否足够暖和时，你和我可以针对这一件同样的外套进行对话。当你和我讨论真理或者正义时，这两个观念已经存在于或展现在我们的大脑中，就像是你帮我穿上的这件外套是你和我同时感知的。

如果有人无法理解这一点，那是因为“观念”这个词有两层含义，而不是一层——其一用来指完全主观的事物，其二用来指相当客观的事物。

在第一层含义中，这个词用来指构成我们意识的观念内容的全部实体。从广义上来看，这个词涵盖了我们所有的感觉和知觉，我们形成的意象，我们想起的回忆，以及我们在思考时用到的概念。

当“观念”这个词被心理学家以这种方式使用时，它所指代的各种条目一定是主观的。我的感觉和知觉不是你的；我的梦中出



现的形象，或者当我回忆时我所怀念的记忆只是我的；当我痛苦地研究一门深奥的科学时形成的概念也是一样只属于我。

把它们称为“主观的”，只是简单说它们是私人的，不是公众的。当我说它们是我的时——我的感觉，我的记忆，或者我的概念——我想表达的是我所提到的感觉、记忆或概念是属于我的并只属于我。你无法接近它，就好像你无法感知我正在遭受的牙疼。

“观念”的第二层含义是指两个或者更多人可以触及，可以集中注意到，可以考虑，可以讨论的一个客体。尽管人们可能不太熟悉这层意思，但它也并非不可理解（此书更多分享搜索@雅书B）。

如果我们不同意最高法院刚刚下达的裁定，我们也许会发现自己正在挑战彼此关于正义的观点。如果我问你对于正义的看法，我是在要求你告诉我你对于正义的思考，同时，我也准备告诉你我对此所做的思考。这里的“正义”是思考的客体，既是你思考的客体，也是我的；不是只在你的头脑中，而不在我的头脑中的正义观念。

这并不是否定你和我的头脑中存在相同概念。当我们在想到正义时，我们当然会想到正义的概念。诚然，你的概念和我的概念是存在差异的。但那并不能阻止我们思考同一客体——我们称之为“正义”，或有时称之为“正义观念”。

这就好比是在谈论能够使我们对同一可感知事物进行知觉的

不同知觉能力。即使我使用的是我的知觉，你使用你的，分别作为感知一件可感物体的工具，我们都能够感觉到的这个被感知的客体（就像是你帮助我穿上的外套）仍然是同一个。举例而言，我们参加了同一场橄榄球赛，你会有你的记忆，我也有我的，但我们都能记得在最后关头决定胜负的那一个动作，这个动作在你我的记忆中是相同的。

我想通过回顾我所写的关于自由观念的书，更进一步说明我试图阐述的观点。《论自由》试着总结西方所有关于自由的思想，所以借鉴了数百位作家有关这一主题的文章。顺便提一下，这些作家有的用“freedom”来表示“自由”，有的则用“liberty”。显而易见的是，这两个词是用来表达同一种思想的。

然而，我们无法知道用“freedom”或“liberty”书写“自由”这一主题的作家是不是在谈论同一件事物。例如，有些人把自由集中在人们完全可以按照自己的意愿行动时所享受到的自由，而认为被奴役或被监禁的人们被剥夺了这样的自由。一些人关注的是意志的自由——那些自称决定论者的人所否定的选择的自由。

自由的观念或者用来表达同样事物的“自由的思想”，包含了我们提到的以上两种自由。当一些作者谈论自由时，他们集中讨论的是自由的一个方面，而不涉及另外的方面。但是所有共同讨论自由的某一个方面的作家所想的应是同一客体，否则，说他们的意见一致或意见不合都是毫无意义的。

例如，某些作家把自由想成是人能够按照自己的意愿行动，认为自由就是免除身体上的束缚和禁锢。而持不同意见的作家认

为，缺乏自由即意味着人无法按照自己的意愿自由行事。例如，即使一个人想在丽思饭店吃饭，如果没有足够的钱也是不可能的。

这里，没有人会否定这些作家所想的和谈论的是同一件事物，自由的一个方面，即人能否按照自己的意愿行事。

所有这些总结起来就是要告诉读者，这本介绍六种伟大观念的书不是关于心理学的，也不是关于当人们思考时头脑中在想什么，或是头脑中用以思考的概念的。本书只介绍人们在思考以前头脑中已经存在的观念——人类都在思考的客体以及人类几个世纪以来一直在提出和回答的问题，要么同意要么反对的客体。

对于那些无可救药地坚持“观念”这个词所代表的主观意义的人来说，我想要完全抛开这个词，而用“思想的客体”来替代它。但我更愿意保留这个词，并希望读者牢记，当我在本书中用到它时，我一直在写的都是我们所有人密切关注的六种伟大的思想的客体，而不是我们每个人在思考时使用的一些特殊的概念。

总结一下，柏拉图是正确的。观念作为思想的客体，确实是存在的。并不是当我不再思考真理或者正义时，这些观念就不存在了，当我不思考这一观念时其他人可能正在思考它。然而，不像我正坐着的这把椅子或者你手里正拿着的这本书，即使当没有人感知时，它们依然作为可感知的事物存在。思想的客体在完全没有人思考它们时，的确会停止存在。

宇宙中存在着人类或者其他生物所无法感知到的星星和原

子。但是观念作为思想的客体永远不会缺乏思考它们的头脑。观念是客观存在的，但它不具有客观事物的实在性。在这一点上，柏拉图是错误的。

## 第三章

# 思想的词汇

“那只是柏拉图式的观念，与实在无关”，这种说法是对观念的侮辱和诋毁，需要加以解释。

在所有的科学之中，只有数学研究的对象是无法被我们的感官感知到或被观察仪器察觉的。高等数学研究的客体完全超出了我们的想象。学生可能会认为，他在几何中学习到的三角形和圆形仅是他能够画在纸上的图形。但是，无论多仔细地使用物理仪器来建构，这个可感知的图形的数学特征都无法被证明，只可以通过视觉观察到。

当我们想到的对象是正多边形时，我们立刻清楚这是一个思想客体，而不是感知或想象的客体。当然，客观世界中存在着成对的、三个的、四个的事物可被量化为正整数2、3、4；但数学远远不只有正整数，还有分数、负数和虚数，以及负数的平方根等。

数学研究的对象是观念的客体，而不是现实的物体。但这一事实并不妨碍数学被应用到客观实际中去，它反而以其非凡的力量在客观实际中取得良好的实际效果。需要使用数学的自然科学和社会科学是相当精确的学科，也是成果最丰硕的，比如数学物理学、计量经济学或数理经济学。

哲学与其他自然科学和社会科学不同，却与数学类似，研究的都是观念的客体。我们进行哲学思考时所产生的观念——思想的客体——超出了感官的感知和想象的范畴。这也就是为什么哲学，像数学一样可以被说成是“脱离实际的思想”。如同数学一样，哲学不需要通过观察或实验得到，也不需要通过实证研究收集数据或通过仪器器材探讨现象。两者都不是实证的或可从经验中调查出来的。

然而，就像数学一样，这一事实不能说明哲学是无用的。哲学在我们思考自然、人类行为、社会机制等现实经验时体现了其用途。我们对于观念，尤其是伟大的观念理解得越透彻，我们对现实的理解就越深刻，因为哲学为我们提供了灵感和帮助。

对于本章开头的“观念与现实无关这样的诋毁”我们暂时只说这么多。我希望，本书余下的部分会为我们提供更充分的例证，哲学如同数学一般，在我们处理经验世界时是有用处的。

数学被应用于可观察的现象时需要以其他学科为媒介，比如物理学和经济学。哲学在现实社会中的应用却不需要这样的媒介。哲学是直接的，不需要数学在应用时所需要的量化数据，也不依赖那些只能通过科学调查时应用的特殊观察技术。

这就解释了为什么哲学是每个人的事，而特殊的学科，包括那些需使用数学的学科则不是如此。正因为如此，哲学应该被包含进每个人的通识教育中去。

了解和熟悉这些大观念并不能为任何特定的职业做准备，比

如商业领域、学术领域或是任何需要高级技能的职业。这些职业需要通过专业教育做准备。但每个人都有一个共同的人类天职，那就是——做一个好公民和一个有思想的人。

只有在基础教育或通识教育中加入哲学课程，人们才能为承担起人类所共有的义务做好准备。从本质上讲，教育中包含哲学，对大观念加以介绍，才是人性化的，才是人道的。

要了解一个人是否具有接受高等教育的资质，一般需要通过一些测试，包括测试其掌握的词汇量。一个人词汇量的大小即他能完全正确使用的词汇的数量，粗略地反映了个人心理的发展状况。然而，一个词汇量很大的人可能是阅读过许多文学作品，又或是其书面或口头语言能力很强，但个人词汇量的多寡并不能准确反映其思想的广度和深度，或者说其理解的范围或思维能力的发展情况。

除此之外，包含在我们称之为学术能力测试中的词汇问题，很大程度上是在考量学生对于生词或者至少是日常交际时较少使用的单词意义的熟悉程度。我们很难确切地说清楚这样的测试意在测量什么。

如果目的在于发现学生对于一门具体学科知识的熟悉程度，那么途径之一是检测学生正确使用该门学科的专业术语的能力。这是一种词汇测试的方式，也可以拿来测试学生是否具备了哲学的头脑。而本质上是，人性化的良好的基础教育可以赋予个人这种哲学的头脑。

不同于经常出现在学术能力测试词汇问题中的单词，称作大观念的单词并不是生词或在日常生活中较少使用的单词。恰恰相反，除了极少数特殊的单词，它们就是日常词汇中最常用的，是一般人所熟悉的并且频繁使用的。事实上，它们中的大部分都包含在不超过一千个单词的常用词汇表中。

这并不意味着一个人掌握了这些词汇，包括许多或者多数称为大观念的词，就能充分地使用这些词，充分地熟悉或深刻理解这些观念，就能更加容易地理解其所处的经验世界。

称为大观念的这些词汇，并不是任何特殊学科的专业术语，只是日常会话中的常见用语。它们组成了哲学思想的基本词汇，也可称为人类思想的基本词汇。既然哲学是每个人的事，那么当正确的标准仅指文法正确时，我们应该能够正确地使用这些大观念词汇，而且应该在一定程度上能够参与到理智的对话中去谈论我们正在考虑的思想客体。

当个人被要求去考虑某个大观念时，他能够系统又连贯地说出多少？关于思想的客体，他能够提出什么问题？对于这些问题，他又能给出什么样的答案？哪些答案是相互关联的，而哪些又是对立的？我们采用对立的答案中的这个或者那个，会在实际上产生什么样的差异？以及一个大观念是如何和其他观念联系在一起？

我不确定，自己是否能够设计出一份书面测试，来准确地考核每个人对于大观念的熟悉程度。但我很有自信可以组织一场口语测试，借此相对清楚地反映出一个人哲学思想的广度和深度



——即这个人对大观念理解的广度和深度。具体方法是，我会询问以大观念的词为核心的问题。这比现在使用的词汇测试的方法要好得多，因为它测试的不仅是语言能力，还能反映出一个人所达到的智力发展的阶段。

我之前提到过，组成哲学或思想的词汇表的词汇，几乎都能够被包含在一个单词数量不超过1 000个的词汇表中，甚至可能只有500个，而《西方大观念》一书列出了102个可被称为大观念的词。大约40年前，当我参与《西方大观念》的撰写时，我和我的同事们一致认为至少102个词才足以勾勒出西方文明史上所出现的大观念的基本样貌。但现在，由于目的不同，我认为我能够把这个数量缩减到64个，在删减一些的同时，又增加了一两个新的。

在这里，我的目的在于列出那些不仅已包含在每个人的词汇表中，同时也是在完成了基础的人性化的教育后理所应当熟悉的大观念的词汇。我将提到的这些观念中，只有少数是当代思想的产物或是在20世纪才具有特殊的重要意义，正如马克·吐温曾针相对地打趣道，“古人从我们这里偷走了所有的观念”。在这里，我按首字母顺序列出的词汇，是长期出现在人类思想中的观念，然而也并非在任何地方的人们都拥有这些观念，因为必须要承认的是它们是典型的西方观念。

动物 (animal)

艺术 (art)

美 (beauty)

存在 (being)

因 (cause)

机会 (chance)

变化 (change)

公民 (citizen)

宪法 (constitution)

民主 (democracy)

欲望 (desire)

责任 (duty)

教育 (education)

情绪 (emotion)

平等 (equality)

演化 (evolution)

经验 (experience)

家庭 (family)

上帝 (god)

善恶 (good and evil)

政府 (government)

习惯 (habit)

幸福 (happiness)

荣誉 (honor)

想象 (imagination)

判断 (judgment)

正义 (justice)

知识 (knowledge)

劳动 (labor)

语言 (language)

法律 (law)

自由 (liberty or freedom)

生死 (life and death)

爱 (love)

人类 (man)

物质 (matter)

记忆 (memory)

心智 (mind)

自然 (nature)

观点 (opinion)

欢乐与痛苦 (pleasure and pain)

诗歌 (poetry)

进步 (progress)

惩罚 (punishment)

推理 (reasoning)

关系 (relation)

宗教 (religion)

革命 (revolution)

感觉 (sense)

罪恶 (sin)

奴隶制 (slavery)

灵魂 (soul)

空间 (space)

国家 (state)

时间 (time)

真理 (truth)

专制 (tyranny)

暴力 (violence)

美德与罪恶 (virtue and vice)

战争与和平 (war and peace)

财富 (wealth)

意志 (will)

智慧 (wisdom)

世界 (world)

这一列表可能会按以下方式得以扩充：在政府之下，我们可以列出民主和专制；在美德之下，我们可以列出勇气

（courage）、节制（temperance）和节俭（prudence）；在知识之下，我们可以列出历史（history）、数学（mathematics）、医药（medicine）、哲学（philosophy）、科学（science）以及神学（theology），甚至还可能包括天文学（astronomy）、力学（mechanics）和物理学（physics）。即使有了这些扩充的词汇，总的词汇数量仍然远少于一百个。

对于上述大观念，读者可以通过我在前文提出的问题考考自己或家人或朋友们。遗憾的是，本书无法对列出的全部大观念予以回答。但本书将为我选择论述的六大观念提供一个参考答案，并通过阐述这六大观念和少数其他的观念的联系为读者提供一些别的东西。

为什么选择这六大观念？在相互关联的大观念的完整体系中，这六大观念处于什么地位？在接下来的一章里，我将试着论述这些问题。

## 第四章

# 被选择的六大观念

上一章中列举的64个大观念都是人类思想词汇表的基本要素。为什么我偏偏选择了其中的：真、善、美、自由、平等、正义呢？

当看到这六个词时，我想答案已经跃然纸上。除了美，其他五个词都是美国《独立宣言》第二段开头几行的关键词汇，“我们坚信这些真理……”“人人生而平等”“天赋人权”（如我们所知，天赋人权是正义的核心），“其中包括生命权、自由权……”“而政府之正当权力，是经被治理者的同意而产生的”。如果我们认为“幸福”在于过上美好的（即善的，英文中good为多意）人类生活，那么“追求幸福”就在于理解是什么使生活成为美好的。

除此之外，如果翻开美国宪法序言，我们会发现在美国这个合众国政府设立的目标当中包含：树立正义，获得自由的幸福，促进公共福利（“福利”这一词就像是“幸福”一样，需要我们首先理解“善”这个观念）。

最后，林肯在葛底斯堡演说中再次许诺了这些理想。他说，一个新的合众国即美国是“孕育于自由的理念，并奉行一切人生而平等的理想”。

在前一章，我们已经指出，每个人都有一个人类天职——做一个好公民和一个有思想的人。并且，为了承担起人类这个共有的义务，教育的本质应该是人性化的，也就是说，学校教育应该至少介绍一下这些大观念，以及怎样去熟悉这些观念的方法。

如果是这样的话，我们应从哪个大观念入手呢？或者，换句话说，要能够使一个公民担任公职并慎重履职，哪个观念至关重要呢？答案自然是那些我们为了忠于这个合众国的理想而必须理解的理念，而不仅仅是空口白话，或是盲目接受一些口号式的党争之言。

若一个人能对组成美国圣约的三个重要文件进行思辨性、全面性的阅读，对其进行更深层次的理解，而不是限于目前高中和大学所要求的毕业生的理解程度（美国的基础教育很遗憾地偏离了它所应该坚持的普遍的、人性化的教育），那么这将是成为这个合众国的好公民的最基本的先决条件。

暂且抛开民主国家中公民的义务不谈，我们先转向这一人类共同使命中的另一要素——做有思想的人。这使我们得到了“为什么选择这六大观念”这一问题的另一个回答。这一回答对于前三大观念和后三大观念，是略有不同的。

不过对于前三大观念和后三大观念，有两点至少是一致的。首先，事实上，这两组观念的每一组中的三大观念都属于同一范畴，且紧密联系。想要不涉及其他两大观念，而仅讨论其中一个是极为困难的，很难准确。再有，每一组相互关联的三大观念中



都有一个居于支配地位，其他两个在某种程度上居于从属地位或服从于它。在“真、善、美”中居于支配地位的是“真”，而在“自由、平等、正义”中是“正义”。

也许我还应该再补充一点。每一组观念都以各自不同的方式阐释了一系列其他的观念，这些观念紧密联系、同根同属。在自由、平等、正义这组观念中，它们作为一个整体阐释了一组更大的观念；而真、善、美这一组的情况却截然不同，它们每一个都能各自阐释一系列相关的观念。

如果说这六种被选择的理念作为内核，阐明了所有的大观念，或者至少阐明了前一章中提出的64个观念，那么这种说法有一些言过其实了。但我选择的这六大观念确实为绝大多数观众提供了灵感，是探索人类思想基本客体的起点。如果不加入这样的探索，一个人要怎样才能成为真正有思想的人呢？难道还有更好的切入点吗？

为了追踪我所选择的这六大观念对其他大观念的影响，有必要识别这60多个大观念内在的特定构成形式，这些形式由于纯粹地按照字母排列而被隐藏了。相比按照内容归类排列，按照字母排序是一种懦弱的回避方式。

让我们首先看自由、平等和正义这一组观念。我们说这一组观念是作为整体来阐释其他一些观念的。它们是在社会中赖以生存的观念，代表了一种理想，一种无数人前仆后继试图为自己和子孙后代实现的理想。

一个独居的人在热带岛屿上过着舒适的生活。他不会为生活所迫去争取自由、平等和正义，他也不会有机会为之斗争。只有在人类社会中，人与人之间才既有合作又有竞争，才会有自由、平等、正义的诉求，也只有在社会中，人才必须采取行动去支持这些诉求。

一个社会可能是家庭，也可能是国家——公民社群、政治团体。它们提出的要求和采取的行动与社会机制，尤其是国家的政治机制，或者公民社会，以及经济制度休戚相关。

这些要求和行动可能是正义的，也可能不是；它们或许能够保障全体公民的自由，或许不能；它们或许能够提供平等的环境，或者不能。对于自由、平等、正义的讨论涉及一个国家的法律关于正义的标准的应用，尤其要应用到宪法所特许的基本的法律框架中去，因为它承载着公民权利和财富分配。

如果我们想要了解政府本身和政府的形式，尤其是宪法政府和专制统治的区别；如果我们要思考对民主的渴望以及常常面临的由于多数专制所造成的威胁；如果我们畏缩于奴隶制和人类征服的其他形式；如果我们担心暴力和战争会如瘟疫般削弱我们的社会，同时又认识到包含暴力和战争的革命形式有时也是极端的权宜之计；如果我们希望和平地解决使人们产生冲突的差异……如果我们在考虑这些事，如果我们认识到每次思考实质上都基于自由、平等、正义，那么我们才能在这些思想依据的帮助下进行更加深入的思考。

因此，对自由、平等和正义的理解启发了我们对其他观念的

理解。以英语首字母的顺序排列，它们是：公民（citizen）、宪法（constitution）、民主（democracy）、家庭（family）、政府（government）、法律（law）、革命（revolution）、奴隶制（slavery）、国家（state）、专制（tyranny）、暴力（violence）、战争与和平（war and peace）以及财富（wealth）。

现在我们来讨论另外一组的三个大观念：真、善、美。这三大观念是我们据以评判的观念。不同于我们赖以生存的观念（自由、平等、正义），这三个大观念在我们的私人生活以及公众生活中起作用。一个独居的人即使生活舒适，也难免要去判断真假，评价善恶或区分美丑。

当然，在个人与他人进行社会交往时，这种判断、评价和区分也不可避免。但是，即便远离社会生活的所有情景时，个人的头脑仍然不由自主地做着这样的判断、评价和区分。

思考自由、平等和正义就要思考我和你——某人自己和其他人之间的关系。

思考真、善、美就要思考我们生活的整个世界——我们拥有的关于这个世界的知识，因之而起的欲望和赞美、激情和欣赏等。这组观念关注的是个人和外在的一切之间的关系，而不仅仅是个人和其他人之间的关系。

我在前面提到过，为了解真、善、美的重要性，我们必须注意这三大观念中的每一个，以及它们是如何阐释一系列相关的观

念的。现在我们看看这到底是怎么回事。

如果我们没有搞清知识和观点这二者与真理的相互关系，我们就没法理解知识和观点之间的差异。在诗歌中发现的真理和我们在历史、科学或哲学中探求到的真理是不同的。从数学到实证科学，从实证科学到哲学，从哲学到神学和宗教，判断真理和谬误的标准，以及我们用来检验任何假定可以被我们肯定或否定的事物的真实性的方法，都是各不相同的。

做判断的行为就是假定某事物有真假之分。如果我们脱离了从根本上为真理的不同类型寻找答案，那我们所做判断的性质——有关事实的判断，即判断某事是否这样，或有关应该的判断，即判断某事是否应该这样——都是无法被理解的。

我们还要这样问：真理是否只存在于心智判断之中，或者也存在于我们使用语言所做的判断中？在感官、记忆和想象中是否也如心智中存在真理？使我们的推理正确的真理，是否和那些使我们做出更有力量判断的真理是同一种？实践是否是对真理的最终检验或终极标准？

对真理的理解能够帮助我们更好地理解这些观念。以首字母的顺序来排列，它们是：经验（experience）、想象（imagination）、判断（judgment）、知识（knowledge）、语言（language）、记忆（memory）、心智（mind）、观点（opinion）、诗歌（poetry）、推理（reasoning）、宗教（religion）；我们还可以补充几个与知识和观点有关的观念——数学（mathematics）、哲学（philosophy）、科学（science）和

神学（theology）。

“善”的观念有其自己影响的范围。我们没法脱离值得欲求的事物而只考虑善的事物，或是脱离善的事物而只考虑值得欲求的事物。善这个词最常见的就是用在“善（好）人”“善意”“善生（好的生活）”这样的词语中。我们对其意义的理解，包括了我们对于像好习惯这样的美德的理解（从善意得来），以及对于幸福，或是美好生活的理解，美好的生活因拥有了所有的善事物而得以充实丰富。这些善事物包括健康的生活、自由、平等，以及一个正义和平的美好社会所提供的各种有利条件，还必然包括财富、荣誉、友谊与家庭之爱、足够的欢乐与痛苦的避免、知识尤其是智慧。

从对善的理解中，我们再一次以首字母顺序列出那些受其启迪的观念：欲望（desire）、家庭（family）、习惯（habit）、幸福（happiness）、荣誉（honor）、生活（健康的生活）[life (a healthy one)]、爱（love）、人类（man）、欢乐与痛苦（pleasure and pain）、美德与罪行（virtue and vice）或罪恶（sin）与意志（will）。如果进一步考虑，我们也可以把情绪（情感）（emotion）添加进去，因为决心成为善人和形成好习惯的美德，不仅需要意志的努力，还需要情绪的参与；如果涉及罪恶，那么我们不可避免地要涉及有关上帝的善，人类与上帝的关系，以及其中的人类之善的问题。除此之外，我们也要注意，对善的思考也涉及已经提及的其他理念：不但包括知识与和平，还有另外一组的三个大观念：自由、平等和正义。

“美”所能影响的相关观念的范围是最小的。我们期望在艺术

作品和诗歌中，尤其是与“工艺”相对的、我们有时称之为“美术”的艺术产品当中发现美。我们也期望在自然事物中发现美。美与善相似，通常被认为存在于我们欲求或者爱慕的事物当中。美提供给我们一种特定的快乐的体验，这种体验发生在我们的认识（与感官、想象和心智有关的认识）层次上，而不在我们行动的层次上。因此，和美有关的其他大观念，以首字母的顺序排列，包括：艺术（art）、欲望（desire）或者是情绪（emotion）、经验（experience）、想象（imagination）、知识（knowledge）、爱（love）、心智（mind）、欢乐与痛苦（pleasure and pain）、诗歌（poetry）和感觉（sense）等。

读者如果仔细观察受这六大观念影响的其他观念，就会发现，对于分别由三大观念组成的两组观念来说，第一组（真、善、美）比第二组更加深刻，它支配着第二组。它所包含的价值是超越的而又是普遍的，可以应用到一切事物中去。这就是我们为什么要从它入手的原因。本书的第二部分用来讨论我们据以进行判断的三个观念——真、善、美。紧接着，第三部分用来讨论我们赖以生存并奉为圭臬的三个观念——自由、平等、正义。

在此后章节中，我将不再谈论所涉及的观念中的每一种，而是把观念本身上升为不依赖于分析或争论的细微差别，而人人都同意的常识。当然，也有其他要讨论的内容，因为关于大观念，人们总可以提出很多具有挑战性的问题。哲学中的问题大多数都是关于这些伟大观念的问题。

那些毕生致力于哲学思想的人们一直争论着这些问题。这些问题需要更加持久而深刻的反思，本书仅提供一个介绍性的探

索。然而，可能会有一些读者不满足于本书带给他们的思考，想要探入更深远的境地。为此，我会在第四章提出他们可能想要进一步探究或思考的问题。对于这些问题，他们可以尝试得出自己的结论，或赞同或怀疑，或延缓得出判断。



## 第二部分

我们据以评判的观念：真、善、美



## 第五章

### 说谎者与怀疑论者

一个人可能是说谎者，也可能是怀疑论者，但不能同时两者都是。当然，也有可能两者都不是，这更好不过了。

认为一切都是不可知的所以坚持自己无知的人，或者声称所有的陈述都没有真理和谬误之分的人，显然避免了把自己陷入说谎的地步。他极端的怀疑主义使他脱离了我们大多数人生活的普通世界。对于他来说，在这个世界上，我们大多数人都生活在我们能甄别哪些陈述是真、哪些是假的幻觉之中。

不管是否是幻觉，对说谎者来说，当他故意欺骗他人时，至少他认为他可以辨别真假之间的差别。如果他对事实完全无知，或是胡乱猜测，他就无法说谎。

一个不诚实的珠宝商会诱骗顾客购买他谎称镶嵌着一颗高级钻石的戒指，但他心里清楚他出售的其实是毫无价值的仿造品。他是故意说谎的。而如果他是一个怀疑论者，那么他会认为“戒指上的宝石是一颗钻石”既非真亦非假，因为世上的一切并无真假之分。所以，怀疑论者无法有意去说谎。

然而，怀疑论者也可以说一种谎言，那就是他仍可以假装自己不是一个怀疑论者从而欺骗他人，即使其虔诚地坚持着怀疑主

义。其不会坦诚自己的怀疑主义，而是口是心非，明明心里认为任何事物都无所谓真假，嘴上却说有真有假。这就是怀疑论者的谎言。

这为我们一针见血地指出了谎言的本质。所谓谎言即心口不一，就是一个人的口头表述和内心真实想法截然相反。如果你的房东明知租金并未上涨，却巧舌如簧地告诉你房租上涨了，他已经对你说谎了。当然，这种谎言必然是故意的，为了获得某些好处故意欺骗，而无视可能对受骗人造成的伤害。

人们谴责谎言，认为它在道德上是错误的或者是不公正的，因为欺骗会对人造成伤害。但有一种谎言人们不会去谴责，反而选择宽恕，我们称之为“白色谎言”或“善意的谎言”，因为它不怀恶意，是无害的欺骗，甚至可能是为了维护受骗者的利益而说出的。但不管这个谎是有害的还是有益的，它终究是谎言，因为陈述人的口中之言与其实际想法是不一致的。

因此，以言辞表达的陈述的真实性，在于它和陈述人的心境相一致，或者也可以说，和陈述人在头脑中私下做出的陈述相一致。如果嘴上所做的陈述和陈述人的内心私语是不一致的，那么这个陈述就是假的。就像是我告诉你我牙疼，但我实际上并不牙疼，那么我告诉你的就是假的陈述。

有人曾经说过，一个人之所以做出假的陈述，是因其有意颠倒本意。夸张一点说，说谎的人在本应说“不是”的时候说成“是”，本应说“是”的时候又说成“不是”。不诚实的珠宝商在本应说“这不是一颗钻石”的时候，却口口声声说“这是一颗钻石”，

因为他很清楚事实并不是他所说的那样，所以他做了一个假的陈述。

当我们说一个人是骗子时，是在指责或谴责其道德人格与品质。我们通常认为，“骗子”只要能从谎言中获取利益，就会有说谎的习惯性倾向。我们对于这样的人所说的话要保持警惕。他的说法很有可能是假的，并可能对他人造成伤害。

即使不是一个说谎“惯犯”，我们中又有谁能说自己从没有说过谎呢，无论善意的或是恶意的？坦承自己说过谎，我们就把自己和极端的怀疑论者区分开了。怀疑论者会说的唯一的谎言可能只是用来试着隐藏自己的怀疑主义者心态，除此之外，他们认为任何人都没有说谎的可能性。与之不同的是，我们不会否认事物有真伪、陈述有真假，即使有时我们无法毫不动摇辨别其间真假。我们认为是真的那些陈述忠实地表达了我们的所思所想，而且在我们的判断中，事实上就是那么一回事，是符合客观事实的。

同样地，这里也有一种一致性或者对应性的关系，这是一个人的所思所想与现实中实际存在或不存在之间的关系。当我断言那些实际如此的事物就是如此，实际不是如此的事物就不是如此，那我的断言就是真的。当我断言本来是这样的事物不是这样，或者本来不是这样的事物是这样，那我的断言就是假的。

就像是语言的真实性在于一个人对他人所言与自己心下所想所感是一致的或对应的，思想的真实性在于一个人所思所想、所相信的与现实中的实际情况是相一致的或相对应的，并且现实中

的实际情况是不以人的意志为转移的。

上述对于真理的定义回答了“什么是真？”这个问题。但对于我们所持有的任何特定的观点或信仰，它并没有为我们回答“这是真的吗？”这个问题。即使对于那些认定真的定义是心智与现实的一致或对应的人来说，这个问题也是更加难以回答的。极端的怀疑论者拒绝这一定义，因为这个定义假定了一种与心境相吻合的现实状况，这分明是错误的，因此他们否认真的定义；而第二个问题比第一个问题更难以回答，且是无法回答的。

怀疑论者指责“真”的定义包含了一种错误的假定。但其使用了“错误”一词，因而自相矛盾。一方面，他说一切都没有对错之分；另一方面，却说“真”的定义中所包含的假定是错误的，真真以己之矛攻己之盾了。

在这里，我们采用了对极端怀疑论者的一个长期的反驳，即：极端怀疑论者自己反驳了自己。一个人声称“凡陈述无真假”，或者“没有所谓的‘真’的定义”时，他就已经在反驳自己了。如果怀疑论者认为自己对于真理的观点是正确的，那么至少这一个陈述是真实的。如果这个陈述是错误的，那么很有可能有许多其他的陈述或真或假。如果这个表达了怀疑论者的观点的陈述非真非假，我们又何必在意他说了些什么？

怀疑论者要么自己反驳了自己，要么迫使我们终止任何与其进一步的对话，因为和那些对于任何问题的答案都是模棱两可的人谈话是毫无意义的。

极端怀疑论者并不承认推理的规则：能避免的情况下，没有人会去反驳自己。因此，我们通过推理规则对他所做的反驳，并不能真的令他屈服，他仍会故步自封、固执己见。也许我们通过反驳他而使自己获得了满足，但他不会承认自己被驳倒了且应该摒弃他所持的怀疑主义。如果我们关于他的观点只是自我满足的，我们也反驳了自己，所以被逼无奈的唯一结论就是我们没必要和他进一步沟通了。

基于常识，我们拒绝极端怀疑论者自我矛盾且自相驳斥的观点，认为这些观点既不合理也不实际。而后这些常识性的观点被普遍接受。如果我们接受极端怀疑论者的观点，而不是拒绝，那我们日常生活的方方面面都将变得截然不同。我们坚定地忠实于这样一种观点，即真理和谬误都是可以被我们确定的，虽然确定的程度不同，但我们或多或少能够区分事实和谎言。我们所做的一切或者所依赖的一切都是基于对这种常识性观点的深信不疑。

只需举一例即可说明此点。在法庭上，我们接受陪审团的审判，以决定关于事实的争议。有目击者看到酒吧间的罪犯逃离了犯罪现场吗？死者最后的遗愿能证明是他在身体和头脑清醒的情况下签署的吗？目击者被传上法庭回答诸如此类的问题来提供证词。同时，在直接盘问目击者的过程中，辩护人所做的努力要么增加、要么削弱了他们在法官眼中的可信度。

在收集了所有证据，陪审团充分完成了对案件的思考后，他们做出的判决肯定了事实陈述的真，或者说，在推理上不存在矛盾，或在民事诉讼中已有足够数量的证据。

这就是“裁决”这个词的意思——对真理的断言。目击者做证说他看见被控谋杀的嫌疑人逃离了犯罪现场，而法官却对这名犯罪嫌疑人判决无罪，这可能是由于法官没有采信目击者的证词。其他更可信的证词可能决定了这一判决结果，比如说有证据表明嫌疑人当时不在犯罪现场。陪审团确信这两种情况总有一种是事实的真相：该嫌疑人要么有机会犯罪，要么没有机会犯罪。（此书更多分享搜索@雅书B）

对于我们所生活的世界持有常识性观点的人，并不认为怀疑论者称之为错误的观点是错误的。常识会毫不犹豫地向人们断言：在一个给定时间内，某特殊事物可能存在也可能不存在，某个特定事件可能发生了也可能没发生，某个事物可能具有也可能不具有某种特定的属性。对现实的这种假定，既不是一种毫无理智的胡乱假设，更不是错误的。我们的信仰或观点可能与此假定一致，也可能不一致，在持常识性观点的人看来这种对现实的观点都是毋庸置疑的。

我说的有关真理的常识性观点，只是非怀疑论者的观点。这种观点是一种陈述是真而非假时的意义。另外，既然常识性观点的持有者对于陈述有真有假深信不疑，那么他们也总可以采取一些方式来辨识真假。

陪审团并不需要清晰地理解什么是真理，他只需要接受有真假这一常识性的观点，且毋庸置疑地承认这样一个事实：被指控犯谋杀罪的嫌疑人有机会或没机会犯罪。既然这样，两种可能性中总有一者为真而一者为假。因而，陪审团裁决的依据，首先在于他们接受了真理定义中包含的被怀疑论者认为是错误的假定；

其次也在于他们相信通过衡量证据就能够确定彼此矛盾的陈述中哪个是真的哪个是假的。

关于第一点，陪审团默认了真理定义的正确性，即真理在于心智与现实的一致。也就是说，他们肯定了现实是客观存在的，独立于人脑的想法，而又不以人的意志为转移。

关于第二点，除了知道真理存在的基础之外，陪审团也默认了自己还需运用心智去判断一个给定的陈述是真还是假。

人类会因被指控做伪证而被定为伪证罪。如果他们发誓自己说的是真话，绝无一句假话，却被发现弄虚作假，则会被判定犯罪。如果怀疑论者对真理的否定是正确的，那么每个目击者被要求发的誓，以及如果他们做伪证则会因此被定罪的威胁，都将成为一种虚张声势的无聊之举。

司法审判程序和陪审团的裁决只是许多例证中的一个。这些例证都在试图让我们看到，常识性的观点是如何在我们日常生活的实际事务中得到应用的，包括金融商业、职业实践、养育子女等家庭生活的方方面面、竞选公职时发表的演说、商业广告的内容、买卖等各种经济交易，以及人际交往等方面。

在接下来的几章中，我们会进一步论述真理。我们将关注的是由于无知或失误而导致的谎话，而非故意的欺骗。如果一个人并不了解事情的真相，虽然无意欺骗，但在口头表述思想时可能会不经意间说了谎话。

一个人说出的话是假的和这个人在说谎这两种判断之间有着

明显的差异。他的陈述是假的，未必表示他一定说谎了。尽管他想要尽可能真实准确地说出自己的所思所想，但由于无知或失误，他说出的话仍有可能是错误的或假的。

我们问路时，被询问人可能认为某条路是我们想去的目的地的捷径，他如实地告诉了我们他的看法，却为我们指错了路。当他告诉我们走那条路时，他说的话是错误的，却不是谎话。然而，如果事实上他确实知道另一条路更近一些，却刻意不告诉我们，那么他的陈述就不仅是错误的，还是谎言。



## 第六章

# 怀疑主义的温和形式

读者应该已经注意到了，在前面的章节中，我所指的怀疑主义是极端怀疑主义。怀疑主义可能会以更加温和的或适度的形式来呈现。

在这些温和的形式中，有三种值得我们注意。因为这三种温和的怀疑主义在我们当中广泛盛行，并影响着我们对于真理的理解。其中有两种怀疑主义会使我们误入歧途，因此，我们应加以避免，而第三种是我们的智慧促使我们采取的适度的怀疑主义。

古希腊哲学家皮浪（Pyrrho）被看作极端怀疑主义的杰出代表。因此，在西方思想史上，极端怀疑主义也被称为“皮浪主义”（Pyrrhonism）。当代哲学家大卫·休谟（David Hume）曾试着区分皮浪主义，即极端怀疑主义与适度的怀疑主义，他认为，前者是理智的人们都会反对的，而后者是智慧的人们都认可的。

休谟声称：“颠覆皮浪主义或者极端怀疑主义原则的是日常生活的行动、实际运用工作。”

这些原则可能在校园里蓬勃发展而取得胜利；在那里，如果不是不可能的话，学生确实很难反驳这些原则。但一旦离开校园的庇护，碰上了实现我们激情感受的真实事物时，这些原则就会

和我们人性中最强有力的原则相对立，然后像烟雾一样消散，从而使最坚定的怀疑论者和其他平凡人处于同样的情况之中。”

因此，休谟总结说，任何皮浪主义者都不能期望他的哲学会在头脑中留下持久的影响，或者即使它留下了影响，也不能期望这种影响对社会有益。相反，他必须承认，如果他愿意承认的话，如果他的原则盛行开来，人类一定会消亡。所有的交谈、所有的行动会立即消失，人类将处于完全的昏睡状态，直到自然规律愤怒地终止他们悲惨的存在。

休谟所提倡的“更温和的”或适度的怀疑主义“既是持久的，又是有益的”，是常识性的观点和人们的反思对于极端怀疑主义的矫正。我们对于自己做出的有关真假的所有或至少大多数的判断往往有一丝怀疑，这源于我们对人脑的不确定以及不可靠性的认知。温和的怀疑主义处于休谟称之为极端怀疑主义和过度教条主义的中间位置，教条主义坚持事物的必然性和可靠性，虽然两者都是无法获知的。

在说明温和的怀疑主义是如何影响我们对于真理的理解之前，我想简要地说一说其他两种形式的怀疑主义，因为它们包含了能够且应该避免的错误。一种是当人们对于习以为常的评价产生了误解时所犯的错误：“那对于你来说可能是真的，但对于我来说不是。”另一种是同样广泛存在的误解，即对于“那在从前可能是真的，现在不是了”这种评价的误解。

产生第一种误解，是因为当事人没能区分一个假定或陈述中固有的真假和个人对于该假定或陈述真假的的不同之处。也就是

说，在我们的判断中，我们对真的理解可以千差万别，但这并不影响一个假定或陈述等对象本身的真实性。

举个例子，科罗拉多落基山脉中超过14 000英尺 [\[1\]](#) 的山峰数量有多少？不同的人也许有不同的看法，有人说有50座山峰，其他人说：“不对。”而这个数量是一个特定的整数。因此，不论如何争辩，50座这个数量的陈述或者是正确的或者是错误的。

陈述的真假是由其与确定事实之间的关系决定的，而不是它和人类做出的判断之间的关系决定的。我判断为真实的陈述，事实上可能是错误的。你判断为错误的陈述，事实上可能是真实的。我真实的陈述和你错误的陈述不会影响，更不会改变这些陈述的真假，只能说明你我的判断都是错误的。我们对于陈述的真实或错误的判断不会改变这些陈述的真假。不管我们怎么想，我们坚持什么样的观点，或者做出什么样的判断，这些陈述都自有其真假。

不同的陪审团会根据一个具体案件的证据而做出不一样的判决。同一个嫌疑人可能在一个陪审团眼中犯了罪，而在另一个陪审团眼中是无辜的。但被控诉的罪犯要么犯了罪，要么没犯罪。判决中总有一个是正确的，而另一个是错误的。如果嫌疑人真的犯了罪，即使一个陪审团做出了无罪的判决，那么也只有判定嫌疑人有罪的判决是真的。

由于我们自己的观点而错误地辨别了陈述的真假，这种错误是容易矫正的。那些坚持二者等同的人把真假变成了完全主观的事。他们坚持认为自己认为是真实的陈述就是真，并且这就是全

部真理。

换一种方式说，他们认为，只存在对我来说是真或对你来说是真的事物，而真理根本不存在。当对我来说是真的事物却对你来说不是真时，我可以试着说服你，让你拥有和我一样的观点。但从客观意义上说，即使我成功地说服你认可了我的观点，和我们观点不一致时相比，我们并没有离真理更近一步。

真理的主观性在于个人可以使自己的判断真实可靠，而真理的客观性在于个人所相信或所认为的与他据以做出结论的现实之间的一致性或对应关系。个人在持有某种特定观点或信仰时，即对现实做出了判断。真理的客观性是真理的根本所在。

忽视了真理的客观性，或者没有看到客观性和主观性之间的区别，就抹去了“真理”这个词的意义。当一个人声称某种特定的陈述对他来说是真实的，并补充说“这就是它的全部”，就是忽视了真理的客观性。他认为这种陈述是真的，可能只是因为他喜欢，仅此而已。

我们一直在探讨的这种怀疑主义的形式有时被称为“主观主义”或“相对主义”。这种形式非常普遍，甚至那些不接受极端怀疑主义“一切都没有真假之分”观点的非怀疑主义者，有时也会接纳这种形式的怀疑主义。然而，这也会让他们陷入过度怀疑主义。对于什么是真，什么是假，人们的观点有其主观差异性。但如果我们牢记陈述的真是在于它和现实的关系，而不在它和个人判断之间的关系，那这种观点的主观差异性是可以通过在客观上确定何为真何为假而得到解决的。否则，自己就会陷入极端怀疑主

义。

另一种怀疑主义使陈述的真理性依赖于时间和空间，这种形式的怀疑主义，我们称之为相对主义，和上面一种是紧密相关的。“这在中世纪可能是真的，但现在不是了”或“对于原始人来说那可能是真的，但对于我们来说并不是”，这样的说法我们耳熟能详。这里所犯的错误与前一种怀疑主义是完全相同的。

几个世纪以前，人类中的相当一部分把“地球是扁的”当成是真理。现在，人类已完全否决了这种错误的观点。但这并不意味着客观真理变了——也就是曾经是真理的事情现在不是了。如果现在地球是球形的是客观真理，那地球即使回到过去也不可能是扁的。发生改变的不是客观的事实真相，而是一种特定的观点不再流行了。

我们再举一例，来使论述更加清楚。一个国家的人口数量时时在变化，但即使人口数量后来增加了，关于一个给定时间点的一个国家人口数量多少的陈述仍然是真实的。美国人口在特定一年的人口数量前面，如果标明了确定的年份，只要在第一次人口数量统计时结果是准确的，它将永远是真的。

“永远”是一段很长的时间，“不变”是一个语气很强烈的词汇。然而，我们必须承认，如果一个给定的陈述曾经是客观真实的，那它将永远都是真的，是永恒不变的真理。我们对于是非对错的判断是随着时间空间而不断变化的，如果记住这一点，我们就应该重新检验那些很多人都认为是离谱的陈述。随着时间、地点、环境不断变化的，是我们关于真假所持有的观点或所做的判

断，而不是客观事实与真相。

有时改变只发生在我们的头脑中，而现实世界并没有改变，未曾改变的现实和我们关于现实所做的陈述之间的关系也没有改变。有时是现实本身发生了变化，就像是一种新的物种诞生了或者现存的物种灭绝了。如果因为地壳的某个地层中发现了某个物种的化石，尽管它现在灭绝了，我们仍可以陈述说在更早的年代它是存在的，而且这种陈述永远是真实的（如果一开始就是真实的）。这个物种曾存在过的陈述的准确性不会由于它不再存在了这一事实而受到影响。

相比于真理，我们讨论的主观主义和相对主义在美和善的理解中更为普遍。原因之一可能是，纠正关于真的判断中的错误更加容易一些，区别真的主观性和客观性也更加容易一些。而我们谈到美与善时，这一点更难做到。

关于美与善，我们都很熟悉一些主观主义和相对主义的表述：“世上本没有善恶之分，是我们的思想导致了这种区分”以及“美只存在于观赏者的眼中”。但不管善和美，还是真，我们都有必要区分各自的客观性和主观性，这样才能避免由于不准确或不加限制的主观主义和相对主义而导致的极端怀疑主义。

继续论述之前，我们先扼要地总结一下。每个人关于真理的判断都是不同的。每个人对于自己所相信或认为是真实的事物也在时时变化着。我们都说，“那对我来说是真的，即使对于你说可能不是”以及“我曾经认为那是真的，但现在我不这样认为了”。如果正确解读的话，这些表述并不能抹除真理的客观性。

恰恰相反，它们正说明了真理的客观性。因为如果真理是完全主观的，我们就没有理由试着通过理性的途径来解决我们对于真理的不同观点；我们也没有理由因为用正确的观点取代了错误的观点并且取得了进步而为自己庆祝。

牢记住这些后，我们来讨论怀疑主义的第三种温和的形式，也是唯一一种完全无害的形式。它将我们的注意力从真理的客观性转移开，但这种形式并不怀疑真理客观性的存在。在真理的主观性方面，我们关于何为真何为假做出的相互矛盾以及容易变化的判断，这种温和的怀疑主义为我们提供了一个合理的解释。我们的判断是不同的，同时我们也在不时地改变自己的判断，这一事实使我们认识到谨慎克制的智慧——不把我们的判断当成是确定安全的，没有错误的，且不需要改正的。

在何为真何为假这个问题上，我们每个人的判断并不相同；同时我们还常常否认之前的判断，取而代之的是一个完全相反的判断。上述事实让我们明白：在追求真理的过程中，人脑与心智显得并不确定，非常脆弱而且容易犯错。承认这一点并不意味着我们追求真理的努力是徒劳的，因而放弃这样的努力。这一点应该使我们认识到判断是可以被怀疑、改变、更正的，从而不再声称自己的判断是确定的、最终的、毫无错误的。

一种陈述包含的客观真理可以是不变的，但我们对于这种陈述是否是事实的主观判断却是变化的。客观真理没有程度之分。一种陈述在客观上或是真或是假。但当我们主观地判断一种陈述是真还是假的时候，我们的确信程度可能不尽相同。相应地，我们可以说它更真实一些，或没那么真实，又或者我们可以说它是

事实的可能性更大或者更小一些。

智慧推崇的这种怀疑主义并不对真理的客观性构成挑战。但它要求我们认识到，关于什么是真理的判断，我们能够正确地断定为准确的判断是少之又少的，而在人类竭尽全力获得真理的途中，受到质疑的、需要被改变和纠正的判断却多而又多。事实上，我们正是在怀疑的领域中不懈地追求着真理。

---

[\[1\]](#) 1英尺=0.304 8米。——编者注



## 第七章

# 怀疑的领域

我们什么时候才能完全肯定地说“我知道”？在做出一种判断时，我们什么时候可以保证说“这件事毫无疑问”？

而当我们不能完全肯定一件事，却又有我们判断的依据时，我们什么时候可以说“我相信”“我认为”“我有这样的观点”，或是使用“依我的判断”“在我的观点里”这样的表达？在表达一种判断后，我们什么时候应该补充说：“我有理由相信这是真的”？

我们可以抽象地说出区分确信领域和怀疑领域的标准。如果只是这样说的话，这一标准并不难理解。只有当我们试图把这些标准应用到实际情况，试着决定我们的哪些判断属于确信领域，哪些属于怀疑领域时，我们才会遇到难题。

当一种判断有以下特点时，其属于确信领域：不会由于通过进一步的观察而产生的新证据而被驳倒；不会由于进一步的推理或是已经进行了的推理的过程中出现的不足或错误而被驳倒。这个判断不会受到挑战或被驳倒，它就是不容置疑、毫无争议的。

相反，如果一种判断属于怀疑领域，那么它就有可能：在进一步或更准确的观察之下受到质疑；由于更有说服力或更综合的推理而被驳倒。

让我们再一次通过陪审团做出判决时所需的司法证明来解释这一点。在刑事诉讼中，所需要的罪证被定为“排除合理怀疑”。但这并不意味着陪审团做出的判决完全脱离了怀疑领域。

陪审团做出的判决应当依据辩护律师提出的所有证据和做出的所有论证，所有陪审员都同意该判决，即没有其他使他们怀疑该判决的推理基础。

新的证据可能会在案件审理结束后被提出。一旦如此，这一案件会重新启动，而新的审判可能会给出不一样的判决。还有一种可能发生的情况，由于诉讼程序错误导致陪审团在审议中对证据的权衡不妥当，会使这一案件移交上级法庭审理。

在判决做出的时刻可能排除了合理怀疑，并不意味着它就是不容置疑的、没有任何疑问的。因为它可能会因新证据的出现而被驳倒，或是由于上诉而被重新审理，最终纠正之前陪审团权衡证据的失误或诉讼程序上的错误。

在民事诉讼中，所需要的证据被定为“证据优势”。在这里，陪审团做出的判决只是依据于事实的可能性——关于这个事实，一个判决给出的答案比相反的答案具有更大的可能性。当陪审团在解释和权衡证据时，他们发现已有证据会倾向于一种答案，而不是另一种。在这里，与刑事诉讼一样，新提交的证据或者更审慎的考虑都可能会导致陪审团做出不同的判决，天平可能会使结果向相反的方向倾斜。

在日常生活中，我们做出的很多判断像司法裁决一样，不是

排除合理的质疑就是依据于证据上的优势。出于实际应用的目的，我们认为某一种判断是真的具有更大的可能性，我们便依此行动，并视之为确定无疑。即使以后发现新的证据，或者发现自己思想上的错漏，我们仍然会毫不犹豫地照此行动。鉴于摆在面前的所有材料和已进行的思考，目前我们没有理由去怀疑这些判断的真理性。但是我们应该始终牢记：那并不会使其不证自明；那并不会加诸其一种确定性，使其远离怀疑领域。

我们通常会把“真正的确定性”理解为“意念的确定性”或者“实际的确定性”。但这二者与“真正的确定性”具有本质上的区别，即不证自明的判断具有最终性和不可更改性。即使当我们依据某种可能性更高的判断（这种判断对于所有实际的目的都是确定的）来行动时，它仍然是一种有待改正、可以接受挑战、可以加以批判的判断，是一种在未来我们可能会认为将之改正是很合理的判断。

在日常生活中的很多方面，不论是家庭生活的经营管理、自身的健康和疾病、事业或者专业生涯、金融交易尤其是投资，还是政治决策中的外交政策和国际关系等，我们行动所依据的判断常常不是那些毫无疑问的判断，而是那些比与它们相对的判断更具可能性的判断。凭借此时可利用的证据和截至目前我们进行的最到位的思考，我们认为这些判断更有可能是真实的。

我们对“此时”“截至目前”这两个词语必须小心谨慎。这些词提醒我们，将来可能会出现新的证据和更加到位的思考。这些证据和思考都有可能会改变我们所做的判断并使之向相反方向转化。

怀疑领域的判断都包含一个“未来可能性”。在未来，这一判断可能变好或变坏。但具有最终性和不可更改性的判断，不是这样的。

如果我们从对日常生活实际事务中所做的判断，转向历史研究的结论，或科学探索的发现、假设和理论，甚至转向数学的具体分支，相同的标准会把用来确定这些学科并作为知识提供给人們的大部分东西置于怀疑领域中。对于严格区分知识和观点（或信仰）的人来说，这种评价令他们震惊且难以接受，因为他们把历史、科学和数学看成是系统知识的分支，而不仅是观点或信仰的集合。

对他们来说，真理是“知识”世界的内涵。事实上，真理与知识是不可分割的。世上存在错误的观点和信仰，但不存在错误的知识。“真知识”这一短语是措辞累赘的，而“假知识”这一短语是自相矛盾的。

然而，持有这样观点的人承认这些学科是有进步空间的，是不断发展的。和其他人一样，他们都会谈到这些学科领域中的研究进展。他们把新发现、新观察、合理的更健全的假设、替代性的更综合的理论、更细致精确的分析、对手头数据的分析以及修正或更加严格的推理都看成是研究上的进展。他们用更好的构想来替代之前的构想——更好是因为它们更可能是真实的或更接近于被探求的真理，是真理的近似物。

总而言之，所有这些系统知识的分支都包含“未来可能性”。如果此时这些知识中的真假判断具有最终性和不可更改性，它们

就不具有这样的“未来可能性”。历史、科学和数学具有什么程度的“未来可能性”，这些“知识”在怀疑领域就处于什么样的位置，而不是确信领域。

我把“知识”这个词放在引号里，是因为这个词汇具有两层而非一层意思。“观点”这个词也是一样。了解我们使用这两个词时的两层意思，就会使习惯于把历史、科学和数学看成是知识的分支而不是观点或信仰的集合，进而不认为它们属于怀疑领域的人们，消除最初的震惊感与难以接受的程度。

我们先来看“知识”这个词已经被提到过的意思。在这一层意思里，知识不可能是假的，因而它具有确定性、最终性和不可更改性，这些都是属于确信领域中的判断的属性。我们称之为“知识”的强意义。

与强意义正对应的是“观点”的弱意义。当我们在这一层意义上使用“观点”这一词时，我们指的是我们单方面的判断，这只是个人的偏好或偏见。我们没有关于这些观点的实践的或是理性的基础。我们无法通过仔细地积累证据或给出可信的推理来支持这些观点。总而言之，我们没有足够的理由说“观点”相比于它们的对立面“知识”更接近真理。

我们更倾向于认为，观点是基于自己的感性来选择的，而非理性。但这种观点的基础是任意的和自发的，无论原因是什么，都是我们单方面意志的行动。因为我们可能会随意地采取相反的观点，所以这种没有事实依据的观点就陷入了较低层次的怀疑领域。

介于两种极端之间，存在着弱意义上知识的判断和强意义上观点的判断。这些判断既不是任意的也不是自发的，而是基于理性采取的观点。我们可以通过此时此刻所有可利用的证据以及能做的最好的思考（对于那一证据能做的最好的分析和解读）来分析判断的可能性。

是的，在此时此刻！未来可能会出现新的或改善的证据，从而增强或者修正推理。正如我们所知，事实将这样的判断归于怀疑领域。这些判断有观点的一面，因为它们可能会由真变假；但它们也有知识的一面，因为此时此刻我们没有理由怀疑它们。它们超越了合理的怀疑，却仍处于怀疑的阴影下，这是它们无法逃避的命运——因为它们有一个“来生”，也就是“未来可能性”。

讨论至此，读者也许会开始怀疑，确信领域是不是完全空洞的领域？如果不是的话，我们期待从那里找到什么样的判断呢？

我将要告诉读者们，确信领域中的判断，不仅应用到我们在日常生活中做出的判断，具有常识的人所做的判断，甚至是这些人的常识性观点经过哲学反思后所做出的判断，而且它还会应用到数学或是某些（如果不是全部）实践科学领域中去。

不证自明的真理提供了大量关于“知识”的强意义的明显的例子。它们之所以被称为“不证自明”，是因为我们证明它们不依赖于整理证据去支撑，也不依赖于推理去证明它们是有有效的结论。我们断言它们为真理时，可以立刻或直接地识别出它们的真理性。我们确信而非被说服它们是真理，因为我们发现，我们根本无法想到这些判断存在对立面。

不证自明的真理不是同义反复，同义反复既无聊又不包含任何信息，比如“所有三角形都有三个边”这样的陈述。三角形的定义就是具有三条边的几何图形，因此从这样的陈述当中我们学不到任何有用的知识。相反，“三角形都没有对角线”这样的陈述既是不证自明的又是指示性的，同时又不是同义反复。

上述两种陈述中，后者之所以是不证自明的，在于它能从我们对“三角形是由三条边组成的几何图形”以及“对角线是两个不相邻的角之间的直线”的定义的理解来迅速地被推断出来。我们立刻想到三角形不包含不相邻的角，也就立刻得知三角形是没有对角线的。

我们对于对角线的理解也使我们立刻得知，正 $n$  边形中可以画出对角线的数量是 $[n \times (n-3)] \div 2$ 。

有时，正如“凡三角形都没有对角线”一样，真理之所以是不证自明的源于我们对于定义的理解。有时，真理的不证自明源于我们对于不仅没有定义且也无法定义的词的理解，如“部分”和“整体”的概念。

如果没有整体，我们就无法理解部分是什么，因此，我们无法为部分和整体下定义。但是，我们对于部分和整体的理解使我们非常清楚地知道，对于客观物体来说，它的各部分均小于整体。整体总是比组成它的各部分要大这一命题不仅是真实的，也是不证自明的。

同样不证自明的真理还有很多。任何事物都不可能同时既存

在又不存在，或者在给定的一个时间点，一事物无法同时具有又不具有某种特定的属性。这也使我们看到另一种不证自明的真理：任何事物对另一事物施加某种动作，或者被施加以动作——只有实际存在的事物才能对其他事物施加动作，同时另一事物也只有在真实存在的情况下才能被施加以动作。仅仅是可能会下的一场雨是不会把某人淋透的；我也不会由于一把可能存在而实际不存在的雨伞而免受雨淋。

那么另一个不证自明真理的主要例子，美国《独立宣言》中假定的“人人生而平等”（all men are created equal）呢？很明显，如果将“生”（created）这个词理解为“上帝创造”，那么这一判断就不是自明的，因为上帝存在和上帝创造的行为需要推理的支撑——这种推理必须是无可辩驳而不能被驳倒的。然而，假定这个命题变成“本质上所有人都是平等的”，那么如何理解句子中的相关词，这一陈述才会被看成是不证自明的真理呢？

首先，我们将“平等”这个词理解为“不多不少”。那么，如果我们把“本质上的所有人”理解为“所有人类”或者“人类的所有成员”，对我们来说，就使“本质上所有人都是平等的”变成了不证自明的真理，也就是说没有人比其他人更像人，或者更不像。

所有人都同样程度地具有属于人类的任何属性。一个成员和其他成员的不平等在于具备某个特定属性上的程度不同，而不在于共通的人性或属性。

我之所以详细地阐述这一例子，不仅因为在后面论述平等这一理念的章节我们会回到这个例子，也因为所有人类都是平等的



这一命题必须要得到捍卫，以反驳那些推崇相反观点的人。例如，亚里士多德认为，从本质上来说，有些人生来就是自由的，而有些人生来就是奴隶；或者过去几个世纪流行的男性沙文主义者，甚至时至今日仍有人认为女性是低等的人类。

我认为，关于人类平等这一命题的真理性可以通过反对所有这些错误偏见而得到捍卫，但是一个不证自明的真理是无论如何都不需要捍卫的。因此，尽管“人人生而平等”是真理，却不是一个不证自明真理的典型例子。

另一类我们可以确定的真理，是那些我们称之为明显的，而不是不证自明的真理。与笛卡儿不同，我认为我没必要从“我思”中推断出“故我在”。我自有知觉，就如我直接知觉我周围物体的存在一样。如果对于这类直接知觉的判断也有怀疑，那这仅仅是对我是否产生了幻觉的怀疑，而不是因为怀疑我实际的知觉。

当我知觉而非幻觉时，毫无疑问，我知觉的物体是实际存在的。这样的判断有一定的确定性，只是由于对知觉过程的正常性存有怀疑而显得不那么确定。

还有另一个问题，即当我没有知觉物体时，物体是否还存在？我认为，它们确实存在，但它的真实性既不是不证自明的也不是显而易见的。为了证明它的真理性，我们需要推理和论证。如果我们越过对此时我们知觉的物体的存在的判断，转向它们在其他时间和地点存在的判断，或者转向有关它们的特点或属性的判断，我们就从确信领域转向了怀疑领域。尽管我们的记忆会出错而知觉常常不会，但我们的知觉和记忆一样都能使我们做出更

多的错误判断。

知觉或记忆的判断实际上是关于特殊事物的判断，即关于这件事或那件事，这个事件或那个特定事件的判断。我们倾向于基于自己的知觉经验来概括，事实上，我们最有可能改变的判断即我们基于经验做出的概括。因为当我们本应说“有些”时，我们却说成了“所有的”，很多这种判断都是不谨慎且没有保证的。甚至科学归纳有时也会夸大事实，科学史上就有不少概括性论述由于后来发现的一个或更多的反面例证而被推翻。

对概括性论述的推翻为我们提供了另一种属于确定领域的判断的例子。黑天鹅的发现推翻了“所有天鹅都是白色的”这一概括，因此原来的概括就是假的。这一判断是一种强意义上的“知识”——最终的、无可置疑的和不可更改的。未来可能发生的一切都无法推翻这一判断，也不能使“所有天鹅都是白色的”这一判断变成真理。

不证自明的真理是极少的，被科学家和普通人推翻的概括性论述却有很多。我们确定的有关可知觉的明显真理的判断也是很多的。当我们把确信领域和怀疑领域进行对比时，重要的并不是数量。重要的是只有属于怀疑领域的判断才拥有“未来可能性”。在未来，追求真理所做的努力会使我们离真理更进一步。

## 第八章

# 对真理的追求

在不同的学科领域中，追求真理的进程是以不同的形式完成的——应用不同的方法和凭借不同的手段来纠正错误或者扩展知识。数学家获得更好的新公式的方法，与历史学家取得新发现或修正对过去发生事件的看法时使用的方法并不相同。不同之处在于前者运用的是实验科学的程序，而后者采用的是收集社会科学数据的途径。

抛开不同之处，系统化知识的所有分支中，对真理的追求都包含着差不多的步骤。这个步骤一般是：为已经获得的真理增添新的内容；用更加精确或全面的公式来代替之前的公式；发现错误和不足之处并修正之；摒弃被反面例证推翻的概括性论述，含假设和理论。

通过上述步骤，不论是分阶段的还是一次性的，真理范围会不断扩大至接近全部真理。随着糟粕从精华之中分离，随着错误或者谬误被剔除，也就会逐渐趋近于全部的真理了。

实现全部真理的理想就是目标，除了真理别无他物。完全实现这个理想不可能在短时间内一蹴而就。真理的追寻是永无止境的。从总体上看，大趋势是在进步的，尽管中途难免会在某些阶段停滞不前，甚或出现顽固障碍。但是，人类追求真理的脚步永

远不会停歇，任何暂时的挫折或绝望也不会使人类放弃这永恒的事业。

回溯人类追求真理的历程，我们就会发现，那些勇于且有能力做判断的专家，如数学家、科学家、历史学家，他们每个人都在各自的领域中有所专长，并对一系列判断达成共识。他们把这些判断看成是他们各自领域不变的、已确定的真理。当然，这并不意味着所有这些真理都具有确定的最终性和不可更改性。这仅仅说明虽然不可知的未来仍将它们笼罩在怀疑的阴影下，有能力做出判断的专家暂时对这些判断的真理性和尚未找到辩驳的证据，但并不影响此时它们作为已确定真理的地位。

面向未来，对真理的不间断的追寻会产生不一样的结果。在各个研究领域，真理的周围都存在一些有争议话题的边缘地带，对于这些话题，专家们尚未达成一致。针对每个有争议的观点，研究者们都会进行一系列的考察、调研、批评和争辩，希望借此解决争议达成一致，从而使处于争议中的事件成为确定的东西。对于真理的追寻使得人们继续探寻尚存争议的话题。

从尚存争议到解决争议，从意见不一致到达成一致，这为真理的追求指明了方向。这一过程中的每一步都是人类探寻真理的漫长历史中的一个卓越篇章。

简短来说，对于一些事情而言，我们认为争议是有益的，因为我们借此解决人们的意见分歧进而达成一致，这些事情就是真理的范围。而一些其他的事情却截然不同，它们关乎体验，而非真理。

我们都很熟悉这样一句俗语：偏好无可争辩。对于偏好这件事，争辩是没有意义的，争辩也是没有结果的。我们之间的不同观点是无法调和的。即使争论也不会让我们达成共识。相反，我们应该明智并愉快地承认和包容表达不同偏好的观点。

对于有关真理的问题，我们应遵守一条相反的格言：真理是可以争辩的。关于真理问题的争议是有结果的。无论在哪里，只要涉及我们的判断、观点或是信仰的真理性，我们都应该准备好和那些与我们意见相左的人进行争辩，并坚定地希望我们之间的不一致可以得到解决。智慧不会阻碍我们达成一致观点的努力。最终来看，真理问题上的意见分歧都是不能容忍的。

我并不是说当真理问题上的意见分歧很难解决时，我们可以指望在某特定时间或利用此时可利用的任何资源去寻求达成一致。我只是说，对于真理而非品味领域中的一切，我们都不应该也绝不可以放弃我们应该寻求的达成一致的的努力。否则，就是摒弃了对真理的追求。

也许有的意见分歧会长久地存在，很长时间也得不到解决。但我们并不能因此就认为这种情况是可以容忍的。只要我们还能够通过实践和理性的途径进行一系列的探索，朝着解决有争议的问题并最终达成一致（即使这种一致本身在未来会被改变）上下求索，我们就应继续努力，并为之不懈奋斗。

除非所有人都达成了一致（关于那些依赖常识即有能力判断的事情）或者所有专家都达成了一致（关于那些属于特定知识领域的事情），否则我们永远都不能停止追寻真理的努力。对于那

些关于真理而非关于偏好的事，达到完全一致才是人类心智和头脑的最高要求。

我来举一些例子，说明真理性问题与个人偏好或趣味性问题之间的差别。

对于一系列的事件，它们中的一些很明显属于真理的范畴，而另一些则属于另一极端，即偏好的范畴。针对这两种极端，让我先来分别举出一些明显的例子。

数学以及和数学相关的科学，尤其是实验科学很明显属于真理的范畴这一极端。把这些学科放在真理的范畴内，并不意味着在任何情况下，所有数学家和实验科学家对于它们各自领域中的一切都有完全一致的意见。但这确实意味着，当他们意见不一致时，我们期望他们能够通过应用他们学科中的方法和技术等理性的手段来解决他们之间的不一致。

我们认为，在他们的领域中存在不可解决的争议是荒谬和不能容忍的；我们不仅希望数学家和实验科学家能够解决他们所面临的一切争议，我们还认为从道德的角度来看，在最终解决争议之前，他们都要保持这样的努力。

而像烹饪、社会礼节、衣着或者舞蹈风格、家庭方式等事件明显属于另一极端，即偏好的领域。在这里，我们不寄希望于人类能够解决他们的偏好，也不认为他们应该试着那样做。

在这些事件中，我们并不寻求一致性。恰恰相反，在所有关乎偏好的事件中，我们完全默认不可预见的多元化。我们会认为

任何强迫某一种饮食习惯或者烹饪程序、任何一系列社会礼节、生活风格或者穿衣方式的一致性的尝试都是野蛮荒谬的。

采用一种风格而不是另一种风格的行为是源于情感偏向和文化条件所做出的选择。这种行为是由气质倾向以及周围环境条件而外在地决定的。相反，确定某些观点或信仰是真的，而它们的对立面是假的，是由问题的本质内在地决定的判断，即所考虑事件的实质以及相关证据的证明力和运用推理的说服力。

就真理而言，客观的思考扮演着重要角色。在理想状态下，它们应当独立运用，以避免即使最轻微的情感偏好或者一厢情愿的思考。在数学家、科学家、历史学家试着解决他们的分歧的实际过程中，要达到这一理想状态是十分艰难的。然而，这仍然是一种理想，并因此使我们严格地界定了真理和偏好的范畴。在另一边，即偏好的领域——气质倾向、情感偏好、文化因素占据了主导地位。它们应该且必须占据支配地位，因为偏好方面的分歧不会屈服于推理、争辩和证据的比重。

真理的范畴和偏好的范畴还有另一种两极化的特点。真理的范畴是跨文化的。尽管在一定的时间内它不具备这样的特点，在未来也会显现出来。在数学和实验科学的领域中，有能力的那些人做出的一致性判断跨越了国别限制和文化种族界限，尽管这些限制和界限将人类分成了不同的区域和类别。

真理的范畴是全球性的，是不受疆域限制的。对于明显属于真理领域，而不属于偏好领域的事件来说，所有人类都属于一个世界团体中的成员。

在偏好的领域中，人类总是被分成很多派别。有人总是喜欢中国或者日本食物，有人总是喜欢意大利或者法国烹饪。这和基本运算法则、代数定律、欧几里得几何定理的证明截然不同。真理领域的这些事无法用其国别或文化来形容，它们不是中国的、日本的、意大利的、法国的或者任何别的类型的。

我一方面运用数学，另一方面运用烹饪风格，来尽可能清晰地证明处于两个极端的真理与偏好的领域。在这两个极端之间，哲学观点和宗教信仰占据中间位置。

如今盛行的观点倾向于把哲学观点和宗教信仰归为偏好的领域而不是真理的领域，至少在学术圈是这样的。这种看法在以前并不占优势，而今看来也未必正确。

历代不少哲学家和当代某些哲学家认为自己正在追寻真理，他们严肃地看待通过理性解决争端的努力。对于他们来说，接纳一种哲学观点而不接纳另一种不是由情感偏好或者个人偏见决定的。

那么，是什么导致我们把哲学放在中间的位置——不像数学和实验科学那样明显地放在真理的领域，也不像饮食烹饪风格那样明显地放在偏好的领域呢？答案在于一个不可否认的历史真相：几个世纪以来，相比于数学和实验科学取得的进步，追求哲学真理的过程取得的进步并不那么明显。而且，几个世纪以来，在某个特定时期，哲学家们很少在哲学领域中就真理的核心事件达成一致，而数学家和实验科学家在这一点上要做得好得多。





在西方文化领域或者从全球视角来看，宗教信仰的分歧显得更加不可调和，很难用理性的方式得到解决。这一事实使得它们之间的不同更像偏好上的不同，而不是像真理领域上的不同。于前者（偏好）而言，争议是无果的，而于后者（真理）而言，争议不仅是而且必然是有收获的。

然而，不同宗教信仰的支持者并不认为应把宗教信仰归于偏好范畴。正统的信徒认为自己的宗教信仰是包含了唯一真理的信仰。受到使命召唤而改变自己宗教信仰的人坚信：在皈依异教的过程中是理性在起作用，而非感性。宗教的转变只有通过使自己的头脑向真理敞开，而非诱导或者逼迫才会完成。

在真理的领域和偏好的领域之间评估哲学和宗教的位置是很困难的。对于这一问题，我必须做出三点提示。

首先，无论我们做出怎样的安排，我们必须认为这一决定本身是真正无争议的判断。因此，这一判断属于真理的领域，而非偏好的领域。

其次，如果这一判断意味着哲学和宗教在属性上是综合性的，结合了真理和偏好，那么，只要加以区分，它们就应以一种适合于所属领域的方式来被区别对待。

最后，想要识别哲学观点和宗教信仰在何种程度上属于真理的领域，我们应该关注这些领域中那些通过理性方法得以解决的有争议的问题。无论这些问题解决起来多么困难，我们的义务就是在追寻真理的过程中，不遗余力地达成一致——直至生命的最

后一刻。

当我们认识到，获得真理是人类心智的理想状态，是终极的善，并为此献身于对真理的追求，我们就履行了道德义务。

对于任何人类做出的判断（无论是具备常识的人做出的还是在固定领域中的专家做出的），我们都必须问这样一个问题：这一判断属于真理的领域还是偏好的领域？

如果这一判断属于真理的领域，我们应该进而寻找出关于它是真是假的判断的理性依据。

如果我们对于这一判断的真理性做出的肯定或否定的态度和其他人的看法不一致（不论是有关这一判断是否真的属于真理的领域，还是有关这一判断是否是真实的），那么我们就有了更进一步的义务。我们必须采取所能用到的措施来有效地解决这样的争议。

不论这一过程多么困难、多么漫长，我们都必须不辞辛劳地进行下去。我们绝不应将这样的探寻视为无用而推脱它，也不应将争议认定为无果而终止它。否则就是摒弃了对真理的追求，把本应是属于真理领域的事件看成了属于偏好领域的事件。

只有当我们全力以赴承担起所有的义务后，我们才有资格说毕生都致力于对真理的追求。

## 第九章

# 从真到善和美

在真、善、美三大观念中，真是处于支配地位的，正如在自由、平等和正义三者中，正义所处的位置。

此前我们对于真理的思考——确定的判断和属于怀疑领域的判断的区别，真理领域和偏好领域的差别——能够帮助我们为更好地理解善与美奠定基础。

我们已讨论过真理的主观性与其客观性的差异，以及了解到为什么客观性是主要的且处于支配地位的。这将指引我们处理善与美方面相似的问题。我们会发现这些问题更持久且更难回答。

怀疑论者蒙田认为：事物无所谓善恶，是我们自己的思想在作祟。他的说法正确吗？大部分人都说美只存在于欣赏者的眼中，这种说法是正确的吗？

善或美难道不具备客观性吗？我们对于善恶或者对错做出的一些判断能够归于真理的领域中吗？而另一些应放在偏好的领域之中？这样归类是基于什么呢？

美的主观和客观方面是否彼此渗透，以致我们无法区分出哪些美属于真理领域，哪些美又属于偏好领域呢？“偏好无可争辩”这一格言是否能够毫无例外地应用到所有关于善与美的判断

当中呢？或者它们中有一些属于真理的领域，因而能够被争辩？

所谓主观主义和相对主义的温和的怀疑主义，不仅盛行于普通人之中，在学术圈也同样风靡，尤其是在社会学家和其他行为科学家甚至是哲学家之间。我已讲清，真理中的主观主义和相对主义是可以被驳倒的。我希望自己能够说服读者，在善的情形中，主观主义和相对主义的错误也能够得以纠正。

这样做的重要性显而易见。如果我们对于善恶和对错的所有判断都是纯粹主观的；如果它们只是单纯的情感偏好的表达；如果当我们发现自己和其他人对于这些事件存在争议时，付诸理性的争论毫无意义，无法解决任何问题，其实际后果将是深远的，并将在各个方面影响我们的私人生活和公众生活。

相比于善，美的情形中的主观主义和相对主义更难纠正。幸运的是，纠正这些也并不非常重要，至少就我们生活中的实际影响来看是这样的。

## 第十章

# 实然和应然

某件事情是好的（善）或者坏的（恶），或是和其他事情相比更好或更坏。我们每天都会做这样的判断，有时一天会进行好几次这样的判断。我们所做的每一次判断，都是不言自明的。每次我们评价任何事情或者评价它对于我们的价值，我们都会做出这样的表达。这就是我们把对事物的善或某种程度的善的判断称为“价值判断”的原因。

我们一眼就能辨别出真和善之间的根本区别。我们并不经常说事情是真或是假。但也有例外，比如假币，我们将假币认定为假的，而真币是真的。当我们这样做时，我们使用的是“真”和“假”的隐喻意义。这层意义是我们做出的口语表述或者思想判断时所具备的意义。

相反，我们常常会使用“好”“坏”这样的词语来评价现实中的事物，而不是判断我们对这些事物进行的思考或陈述。我们能够评价好坏的事物包括人类本身、人类的意图和行为、人类的体制和生产以及生活。在这些情况中，我们评价为好坏的只是我们正在思考的这一对象本身，而不是我们对于它产生的思想。

传统的智慧认为，真与善的差异在于它们所包含的不同的关系。真包含在思考者的心智和被思考对象之间的关系之中。如果

我们的思想和我们正在思考的物体的情况一致，这种思想就是真理。而善存在于各种对象和我们对它们产生的欲望之间的实际关系之中。如果对象满足了我们的欲望，它便是善的。

在讨论对真理的追求时，我们将真理作为了欲求的对象。这样做的话，我们将善归属于真之中。拥有真在一定程度上即意味着心智的善，我们在追求真理时即寻求这种善。如果我们试着克服无知避免错误，我们应将它们看成恶去加以避免，并且，在克服无知，避免错误的过程中，我们渴求能够掌握事物本来面貌的真理性的知识。现在让我们转向相反的方向来看看我们的价值判断——判断事物的好坏善恶，这其中是否有任何真理。当这种判断受到质疑时，人们会发现很难通过推理来为之辩护，说服他人同意这种判断。既然个人在欲求方面明显和他人不同，一个人认为是善的事物对于其他人来说可能并非为善。

除非我在说谎，否则我认为某件事物是善的（等于说我认为这件事物是我渴望得到的）这一论述对我来说就是真实的，并且这个论述为真也仅限于此。

如果要求人们在某一事物上达成普遍一致——不仅仅对我来说是善的，对其他人来说也是善的，那么刚刚提到的事物是善的这样的判断就可能不是真实的。

因此，我们不得不面对这样一个备受争议的话题——价值判断的主观性或者客观性。在当今社会，对于价值判断的怀疑主义非常流行。人们通常认为，价值判断表达的仅仅是个人喜欢或者不喜欢，渴望或者厌恶。它们完全是主观的，只和做出这种判断

的个人相关。如果它们有任何真理性，这种真理性只包含在做出判断的个人的陈述之中。这种真理即他认为一件特定的事物是善的，源于他欲求这个事物。

只有当判定某个特定事物对于全人类而非对于个人都是善的这样的判断具有真理性时，价值判断也才具有客观性，这些判断才不再完全和个人的特性相关。那么，至少有一些价值判断属于真理领域，可以供人们争议，而其他的仍然处于偏好的领域当中，人们的争议对其不起任何作用。我们也许希望人们对前者达成一致，而非后者。我们不会说善恶是完全主观的价值判断，相反，我们会说部分是客观的，部分是主观的。

然而，怀疑论者，至少是那些将评价事物好坏等同于事物是否值得欲求的人，否定上述关于价值判断的说法。怀疑论者把善与值得欲求等同起来，让我们无法避免价值判断中存在的主观性，因为不同的人拥有不同的欲望，这就使得这些判断必定是相对的。

不可否认，善的事物是值得欲求的，值得欲求的事物也是善的。但是，我们必须注意，“值得欲求”这个词的意义中包含了双重性。当我们说一事物值得欲求时，一方面我们想说，事实上这件事物是被欲求的；另一方面我们想说，这件事物应当被欲求，不论这件事物是否真的被欲求。当然，当我们说某件事物值得赞赏时，一方面我们指出了“它被人赞赏了”这个事实，一方面我们又在说“它应当被赞赏”，无论这件事物本身是否值得。值得赞赏的这个词的意义中同样包含了这种双重性。

记住了这种双重性，我们接下来就会问到这样一个具有批判性的关键问题：我们称某物为善，是单纯因为我们欲求该事物？还是因为某件事物是善的，我们就应该去欲求它呢？在这两种情况下，善的事物肯定是值得欲求的。但在前一种情况中，事物的善源于它被我们欲求，而在后一种情况中，事物应被欲求只因它是善的。

这里所说的两种情况彼此互不排斥。我们可以肯定，个人的价值判断认为一件事物善是由于他或她欲求这件事物这一事实。我们也可以肯定，个人的某些价值判断在一件事物中发现了善，就会使这件事物成为应被欲求之物。

怀疑主义观点认为，价值判断都是同一种类的。两者都在于个人基于自己实际的欲求而认为一件事物是善的。只要个人欲求一件事物，那么这件事物对于他来说就是善的。对于他来说是善的事物对于其他人来说不是这样，因为其他人的欲望和他不尽相同——甲之蜜糖，乙之砒霜。

针对怀疑主义的这种观点，我们要为与其相反的观点做辩护。尽管某些事物看似对于个人是善的单纯是因为他事实上欲求它，但还有一些其他的事物因为自己是善的——真正的善而不是表面的善，应该被人们所欲求。

我们只有成功解决另一难题才能做到这一点。这一难题在于规定性陈述和描述性陈述之间的差异。

规定性陈述或判断断言人们应该或者不应该做什么。人们给



关于应该或者不应该被欲求这样的陈述强加了一种规定性，即可能或者可能不被遵守。相反，描述性陈述或判断描述了事物是怎样的，而非事物应该是怎样的，关于个人欲求的叙述只是把他的状况作为事实来描述。

人们可能会问，规定性命令有真假之分吗？陈述或者判断的真理性在于它们和事物的本来面貌一致——和它们试图描述的事实一致，难道我们没有接受这样的观点吗？如果当一种陈述肯定了一件事物的本来面貌那它就是真的，而如果肯定了事物本来不具备的某种特点它就是假的，那么断言了事物应该或者不应该是是什么样子的陈述怎么会是真的或者假的呢？

即使我们掌握了所有可以获得的描述性真理，我们对于现实的知识，对于事物本来面貌的认识，如何能够指引着我们有效地总结出什么应该做，什么应该被人们欲求呢？

很久以前，怀疑主义哲学家休谟就指出：无论给出的前提多么完整，当它只是一系列描述事物样子的描述性陈述时，我们都无法从中有效地推断出任何规定性结论（含有事物“应该”怎样的陈述）。这种说法是正确的。即使我们具备了描述事物属性所需要的全部知识，我们也无法推断出事物的善或是事物应该被欲求。

因此，我们面临两种困境，而不只是一种。一种是由下述问题提出的困境：如果真理在于所断言的和事物的本来面貌相一致，那么规定性陈述如何会有真假可言？另一种是休谟的反对意见：关于事物真相的真理不会使我们通过推理得出有效的规定性

结论，即一个对于什么应该做、什么不应该做或者什么应该被欲求、什么不应该被欲求的真实的判断。

除非我们解决了这些困境，否则规定性陈述或判断无法是真的或者是假的。如果我们无法确定什么应该被欲求，那么善事物是值得欲求这种观点，就只有在个体欲求一事物且这事物对他来说才是善的时候才有意义。如果不认可值得欲求的这个词汇可以表示应该被欲求的事物，我们也必须放弃这样一种观念，即区别于那些只是表面的善而非实际善的事物，某些物体是真正的善。

怀疑主义者认为所有的价值判断都和个人欲望相关，因此是主观的和相对的。为了反驳这种观点，我们必须说明，在客观上规定性陈述如何是真实的。因此对于真理的理解（不仅仅包括能够在规定性陈述中找到的真理）成了我们努力让自己对于好坏的判断更具客观性的转折点。

只有通过这样的理解，我们才能够说明，一些价值判断属于真理的领域，而不是所有的价值判断都属于偏好的领域；只有理智的人们彼此不应该争论，或不应期望达成一致的价值判断才会被列入偏好的领域。

## 第十一章

### 真正的善与表面的善

有关真理的怀疑论早在古代就已经出现，面对这种论调，古人也曾反驳过，但有关善的怀疑论的出现就没有这么早。

有关价值判断的怀疑论，也就是怀疑我们把善附属于对象之上的有效性，以及怀疑任何包含“应该”或“不应该”的叙述的真理性，始于当今时代。古人虽没有关于善的怀疑论的见解，但也给我们提供了许多思考的线索，使我们能够区别善的具有真理客观性的一面和与个人相关的主观性一面。

当代思想黎明的曙光初现时，霍布斯 <sup>[1]</sup>（Thomas Hobbes）和斯宾诺莎 <sup>[2]</sup>（Benedict Spinoza）便介绍了这样的观点：“善”是我们给予那些我们实际上碰巧欲求或喜爱的事物的名称。善并不是一种可以从事物本身发现的性质。我们称它们是善的，只是因为它们欲求它们。如果我们憎恨它们，我们就称之为恶的。

因为欲求与憎恨完全是个人的性情、本性和偏爱的事，所以没有任何事物能得到所有人的同意而被一致称为善或恶。犹如真理的怀疑论者所说，对我是真的事物可能对你不是真的；同样，对我是善的事物，可能对你未必是善的。

一个多世纪以后，正像我们已提到的，休谟为有关价值的怀疑论提供了一个新的方向。他指出，根据有关自然或现实的知识（不论这种知识多么完备），我们无法证明任何一个价值判断是真的，无法把善附属于任何一个对象之上，从而得到正确的陈述，即所有的人都应该欲求该对象。在休谟前后，有一些人把善事物等同于快乐，这些快乐论者并没能躲开休谟的怀疑论调的挑战和冲击，反而加强了休谟的怀疑论调，因为使一个人快乐的事物可能不会令其他人快乐。而且，在任何情形之下，与快乐等同的善并不存在于对象之上，而存在于个人情绪或情感经验之内。

休谟的怀疑论调在20世纪被某些思想家进一步加强。这些思想家的名字与“非认知的伦理学”学说联系在一起。他们使用“伦理学”这个词去指整个道德判断的领域，尤其是指以指令形式出现的陈述：有关善恶或对错的道德判断，特别是那些有关应该或不应该欲求，应该或不应该做的规范形式的叙述。他们把伦理学的认知性去除，而称之为“非认知的”伦理学，这是因为他们断言关于应该或不应该的陈述是无所谓真假的。

既然非真非假，这样的断言也就成为非认知的。即使在“知识”这个词的弱意义下，它们也不属于知识的领域，换言之，它们不是可考证或可证明的观点。它们被从真理的领域中驱逐，只能流落到偏好的领域。它们最多只能表达个人的偏爱或偏见，完全与个人的感觉、兴致、任性或希望相关联。

如果我们想知道为什么应该欲求什么或应该做什么的判断完全无法被判定真假，答案在于我们对真假存于何处的了解，也就是对真理定义的理解。古代思想家已有了这种理解，到了二十世

纪，非认知的伦理学家也采纳了这种理解。一旦我们了解到，一个陈述的真在于该叙述与它所考虑的事物本身实际或真正状态的一致性，就可以得到这样的结论，即只有那些断言某件事物是事实或不是事实的陈述才有真假可言。如果所断言的是事物实际存在的状态，这些断言就是真的；反之便是假的。

所有这些陈述都具有一个共通的特征，即都是对实在进行的描述。包含“应该”或“不应该”这些词的陈述则是规定性陈述或命令性陈述，而不是在描述任何事物。如果在理解真假时，我们也把它当作只有在描述性陈述中才能发现的性质，就无法避免产生怀疑论者的结论，即规定性的陈述既非真也非假。

我们稍加思索即可得知，唯一能避免怀疑论者的结论的方法，是扩大我们对真理的理解。除了我们较熟悉的适用于描述事实的陈述的真理类型之外，能否有另外一种真理模式，可以同样贴切地适用于规定性陈述或命令式陈述？我们怎样才能使有关应该和不应该的陈述为真？

为了回答这个问题，我们必须追溯到古代文明中柏拉图和亚里士多德的思想。亚里士多德跟随柏拉图创立了一种真理概念，并被西方思想界普遍采用。当非认知的伦理学家主张只有描述性陈述才有可能是真或假时，他们所说的真理就来自亚里士多德的真理概念。但亚里士多德并不只停留在这一点。他认识到这种真理类型并不适用于规定性陈述或命令式陈述（他称之为“实践的”，因为它们是人类行为的规范），所以他提出了另一种与实践判断相适应的真理模式。

他认为，这种真理类型在于实践判断与正当欲求之间的一致性，如上述讨论过的真理类型在于我们对实在的描述与我们所描述的实在之间的一致性一样。

遗憾的是，亚里士多德并没有解释正当欲求的含义。所以，我们需认真思索使探讨更为深入。

什么是正当的欲求？显然，问题的答案必定是：正当的欲求在于欲求我们应该欲求的，而不正当的欲求则是欲求本不应该欲求的。

那么，什么是我们应该欲求的呢？对此，我们不能简单而不加限制地说，我们应欲求善的事物。我们已经指出，善的事物永远是唯一值得欲求的事物，以及值得欲求的事物永远是唯一善的事物。正如柏拉图笔下的苏格拉底一再强调的那样，我们永远不会欲求任何我们在欲求之时不认为是善的事物。因此，我们还需找到一种方式，用来辨别我们正当欲求的善事物以及我们不正当欲求的善事物。

为此，我们可以借助苏格拉底对真正的善和表面的善所做的区分。苏格拉底常提醒我们，我们认为某事物为善是因为我们实际欲求它，但这并不能使此事物成为真正的善。它可能而且往往会变成恶的。在我们欲求之时对我们显得是善的事物，可能以后或最终被证明反而是恶的。我们可能碰巧欲求某事物，这个事实可能使该事物在我们欲求之时显得对我们是善的，但这并不能使该事物对我们成为真正的善。

如果善的事物总是而且只是因为我们有意识地欲求它才显得对我们来说是善的，那么我们就不可能辨别或区分正当的欲求与不正当的欲求。亚里士多德所谓实践性真理或指示性真理的概念就随之变得空洞无力了。只有当我们能辨别表面的善（只因我们在某段时刻内有意识地欲求它而称之为善）以及真正的善（不论我们是否实际欲求，我们总应该欲求它），这个概念才会有意义。

讨论到这里，我们似乎一直在兜圈子。我们把真正的善等同于我们应该欲求的事物。我们把正当欲求解释为欲求一个人所应该欲求的，也就是说，正当欲求是在欲求真正的善。至于说一个规定性判断或实践性判断（告诉我们什么是应该欲求的）的真在于该判断所断言的与正当欲求的一致性，也就是说，如果规定性判断告诉我们：我们应该欲求我们所应该欲求的事物，那么它便是真的。岂非一句空言？

避免兜圈子的唯一途径是找到一种方式，帮助我们弄清楚什么事物对我们是真正的善，这种善事物不只等同于我们应该欲求的事物。如何做到这一点呢？亚里士多德为我们提供了一个答案，他要求我们注意在欲求领域内的一项基本区别。

一方面，有一些欲求是人类本性具有的，根植于人类的一些潜能与能力之中，并驱使我们达到欲求的目标。这些是我们的自然欲求，是与生俱来的。人所具有的本质都是人类本性赋予的，所以它们也一样出现于所有人类之中，譬如人类的脸部特征、骨骼结构与血型。它们不仅是人类生而有之且人人具备的，而且总是有倾向性地或有所求地发生作用，寻求达到欲求的目标，不论

在欲求之时我们是否意识到了这样的倾向或驱动力。

另一方面，有一些欲求是个人在后天生活过程中获得的，是他个人经验的结果，受个人性情以及个人生活环境所制约。结果是，不同于自然的欲求，这种后天的欲求因人而异，正如每个人在性情、经验与生活环境上都存在差异。同时，当我们有自然欲求时，当时可能并未意识到这种欲求的存在；但当后天的欲求驱使我们朝某个方向努力时，我们总是意识到它们的存在。

以上是我们对自然欲求和后天欲求做的区分。为了以最快而且最容易的方式来了解这种区分是否正确，我们使用两个最普通的日常用词，即“需要”作为自然欲求，而“想要”作为后天欲求。换这两个词来解释的话，我们一直谈论的话题可以浓缩为：所有的人具有相同的人类特定的需要，但他们想要的事物却因人而异。

使用“需要”和“想要”这两个词，使我们能够将讨论继续深入。我们对需要的了解使我们马上明白，世上不存在所谓错误的需要或误导的需要。换句话说，我们从不会需要对我们实际是恶的事物或我们应避免的事物。不过，我们却可能拥有错误的想要或误导的想要。我们想要的事物在想要的当时可能显得是善的，但实际上并不是。我们的需要永远不会太过分，但我们的想要却往往太过分了。我们可能想要太多的善事物，但我们永远不会需要过多的我们所需要的事物。我们确实可能想要的比所需要的多很多。

另外，最重要的一点是：我们不可能说我们应该或不应该需



要某事物。“应该”和“不应该”二词只适用于想要而不适用于需要的事物。也就是说，自然欲求是天生的需要，只有通过我们后天的欲求或想要发生作用，才能使我们按自己的意思自发行动。换言之，我们事实上可能想要或不想要我们需要的事物。几乎所有人都想要我们并不需要的事物，却没有人想要我们确实需要的事物。

上面的判断就是问题的关键。我们应该想要我们需要的事物。如果想要某些我们并不需要的事物妨碍了我们对另一些确实需要的事物的想要和获取，那么我们就应该想要那些我们并不需要的事物。

辨别需要和想要可以帮助我们真正的善和表面的善之间划一条界线。那些满足或实现了我们需要或自然欲求的事物，对我们来说是真正的善的事物。那些满足我们想要或后天欲求的事物是当我们有意识地欲求时，对我们来说是表面的善的事物。如果我们需要而且想要它们，那么对我们来说它们也是真正善的。

不过，即使我们只想要而不需要它们时，它们对我们也显然是善的，因为我们想要它们。此时，它们可能对我们是无害的（也就是说不会妨碍或阻止我们获得需要的真正的善事物），但也可能转变成有害的（对我们相当有害或真正是恶的事物，因为它们多少剥夺了我们所需要的真正的善事物）。

我们对于自己的想要永远不会弄错。没有一个人会因为说他想某事物而犯错。但他很可能会将自己的想要误以为是需要。孩童在实际上是想要某事物时认为或说自己就是需要它。成人也

容易犯相同的错误。

如果说我们可能弄错我们的需要，这是否会削弱我们目前为止的论证基础呢？为了避免这种情况，我们必须确定哪些需要是人类本性自然赋有的。因为这些需要的满足往往要有一个有利的外在环境，所以我们也必须确定在满足需要的过程中有哪些外在条件的帮助作用是绝对必要、必不可少的（例如，健康的环境是保障我们健康的不可少的条件）。

要成功完成上述工作，我们必须首先正确认识和了解人类本性以及它与外在环境之间的关系。

要知道哪些事物对全人类是真正的善的，首先要探讨人类共同的需要。认识到这一点，我们才有理由说，我们能够确定规定性陈述或命令式陈述是真或假。这样，就像亚里士多德所说的，一个规定性陈述如果与正当欲求相一致，那么它便是真的。

所有我们需要的都是正当欲求，因为那些能够满足我们自然欲求的事物是对我们真正善的事物。当我们想要我们需要的事物时，我们的想要也是正当欲求。

例如，对知识的想要的命令式陈述是一个真的规定性陈述，是有关应该的真陈述，这是因为所有人类都需要知识。正如亚里士多德指出的那样，人类在本性上欲求知识。既然后天对知识的欲求是正当的（因为后天对知识的欲求的想要是每个人所需要的事物），所以“你应该想要而且应该寻求知识”这个规定性陈述是普遍的而且客观的真——对全人类都是真的——因为它与根植于

自然需要之内的正当欲求相一致。

我认为，没有人会怀疑人类对知识的需要，或者怀疑“每个人应该想要而且应该寻求知识”这个规定性陈述的真理性。这个有关真理的结论是根据以下两个前提推论而来的。

第一个前提是一个无条件的规定性陈述或命令式陈述：  
我们应该欲求（寻求和获取）对我们是真正善的事物。

第二个前提是一个有关人类本性的事实陈述：人类具有认识的潜能或能力，并通过获得知识而得以实现和满足。换言之，人类本性在事实上要获得知识，我们如果正确掌握，就可以说，人类需要知识，知识是人类真正的善。

如果上面那个无条件的规定性陈述（第一个前提）是真的，有关人类本性需要知识的事实陈述（第二个前提）也是真的，我们就可以得到这样一个真的规定性结论，即每个人应该想要并应该寻求知识。这个规定性结论之所以是真的，是因为它与正当欲求相一致；所谓正当欲求，是指上面那个无条件的命令阐释的，我们应该想要并应该寻求对我们是真正善的事物，也就是我们本性上需要的事物。

用于推导出规定性陈述的无条件命令所包含的真理是一个自明的真理。每个人都可以试着思考它的反面来自己验证，并发现它的反面是不可能的。

我们的确无法想象，我们应该欲求那些对我们来说是真正恶

的事物，或者我们不应该欲求那些是真正善的事物。即使预先并不知道哪些事物对我们是真正善的或真正恶的，我们也可以立刻明了，就其自身意义来说，“应该欲求”与“真正的善”的意义是分不开的，犹如我们即刻知道物体的整体总是大于部分。我们无法想象整体小于部分，正如我们无法想象我们应该欲求对我们是真正恶的事物。

一旦一个真理的反面是不可能的，我们就可以认定这个真理是自明的。

至于上述推理的另一个前提，其真理性又如何呢？那是一个关于事实的前提。它断言一个有关人类本性的事实。如同我前面提到的，亚里士多德注意到人类在本性上是欲求知识的，这似乎无可置疑。一旦我们承认人类在本性上欲求或需要知识，这个事实前提即可被断言为真，即便不能十分肯定其为真，至少可以确定其具有相当高程度的真。即使无法超越怀疑的阴影，它至少超过了理性的怀疑。这已足以证明我们要证明的东西了。

至于其他的自然欲求或需要又如何呢？如果我们要进行推论，进而推导出其他真的规定性结论，就必须对这些自然欲求或需要做准确的事实陈述。

我早已经承认，虽然我们不可能错误地陈述我们的想要，但我们可能弄错我们的需要，将想要的事物说成是需要，或未能清楚地认识到我们确实需要某件我们不想要的事物。这种错误会使我们对人类本性以及它所具有的欲求的陈述变得虚假。

这样所得到的后果是很明显的。我们根据实践性推理归纳出来的规定性结论将会是假的（实践性假或命令式假），因为我们关于事实问题所做的陈述中的错误，使得我们所导出的规定性结论无法与正当欲求相一致。

所以，我们要进一步探讨的是，我们关于人类本性的知识是否能帮助我们确认——足够充分地而非十分确定地指出——哪些是满足人类自然欲求或需要的真正善的事物。我将在下一章里探讨这个问题，讲清善事物的范围和等级。

在本章结束前，我必须补充最后一点评论。我在前面曾承认，休谟的观点在某种程度上是正确的。他指出，通过我们有关实在或真正存在的事实知识，而且只通过这种知识，我们无法有效地推论出真的规定性结论，也就是说，无法有效地推论出有关应该追求与否的判断。

在上述的最后一句话中，我强调了“而且只通过这种知识”。休谟的观点的正确性建立在我所强调的这个条件之上。我们由此可以说，如果实践性或规定性的推理不仅仅依赖事实知识，我们就能有效地继续进行这种推理。

本章前几页的推理是依赖事实知识的，但不仅仅是这样。事实知识只在第二个前提或小前提中出现，它说明了有关人类本性的某种事实，例如人类在本性上是追求知识的。“每个人都应该想要并寻求知识”的规定性结论并不只依赖这个前提。它依赖这个前提与第一个大前提——自明真理的无条件命令，也就是说，我们应该想要并寻求任何对我们是真正善的事物。

所有规定性真理都是建立在上述第一个前提的无条件规定之上的，但只受到一个限制，那就是我们要能以合理的确定程度，发现一些有关人类本性以及它所天赋的欲求与需要的事实。

---

[1] 霍布斯（1588—1679年），英国政治家、哲学家。他创立了机械唯物主义的完整体系；提出“自然状态”和国家起源说；反对君权神授，主张君主专制。著有《论政体》《利维坦》等作品。——编者注

[2] 斯宾诺莎（1632—1677年），出生于荷兰的犹太人，与笛卡儿、莱布尼茨并称为西方哲学的三大理性主义者，著有《笛卡儿哲学原理》《神学政治论》《伦理学》等作品。——编者注

## 第十二章

# 善的范围和等级

所有能满足我们需要或我们想要的善事物，不管它是真正的还是表面的，都属于人类善事物这一范畴，它们对于人类都是善事物。

当我们用“善”这个词从本质上将这些事物称为善事物时，我们是在用这个词的基本含义去表示我们欲求的事物。因此，这些善事物是“善”的不同的具体表现，而“善”从观念上把善事物与值得欲求的事物等同了起来。

并非所有我们称之为“善”的事物都属于这个范畴，也并非所有的善事物都是人类的欲求对象。名词“善”指的是我们欲求的某个善事物；形容词“善”所具有的意义范围要广泛得多，具有更广的外延。

“善”与许多其他形容词一样，能表达三种不同程度的评价，即原级、比较级和最高级（“好”“更好”“最好”）。不过，在品评事物和给事物划分等级时，我们更常使用原级“善”。

在体育比赛中，裁判员用铜牌、银牌、金牌来评定运动员的表现情况。事实上这是指，运动员们的表现是“好”“更好”和“最好”。同样的，在花展、狗展或牛展中，裁判员颁发各色缎带也

是这个道理。

专职品评人员在交易市场上对咖啡豆、酒及其他产品也采取同样的评价方法对质量等级划分。这些场合与棋类和网球比赛中一样，对运动员的评判等级尽管不是分为“好”“更好”和“最好”三级，但总也会有一个级别被认定为最好的，然后余下的按水准或品质的优劣分级，直到排到被认为是最后的一个为止。

我们无论如何是无法用“好”“更好”和“最好”这三个词穷尽万事万物的。我们说有一次比另一次玩得更好；说到天气时，评价某地比其他地区天气更好；某事物好看而另一事物更好看；有一些好的或坏的原因，也有一些更好的或更坏的原因；一个人的目的是好的或坏的，另一个人的目的更好或更坏；某人的记忆力好或胃口好，而另一个人的记忆力或胃口更好。

我们用这种方法对事物做出评价或估计，可能是基于他们的有效性，或基于它们给我们带来的愉悦感。或者说，这种评价是基于其内在的价值，它们在同类事物中具有优越性。因此，“好”“更好”和“最好”可能指事物在某种程度上的有用性，或在某种程度上它是令人愉悦的，或在某种程度上是优越的。

我们还可以用“优秀”“更优秀”“最优秀”这一组形容词来评价和估计事物，代替“好”“更好”和“最好”。这种替代有助于我们避免这样一种情况：我们虽然在判断中使用了“好”这个形容词，却没有表达出某种价值判断，也就是说没有表达出所谈事物对我们有益这样一种善的性质。说到对我们有益，不是因为我们的欲求，而是因为它是我们应当欲求的事物，因此它才是善的。



对于上面列举的事物，我们可按其有用性、令人愉悦性或其内在价值（优越性）来予以评价或估计。当然，我们也可以将所有这些事加以判断并认为是值得欲求的。这样，它们对于这些人来说就是善事物。如果某人不是明显地按照自己的欲求来评价事物的话，他也至少是依据事物的值得欲求性来进行评价的。

被列为“更好”的一件东西，会更令人喜欢或更值得欲求。被认为是最好的东西就最值得欲求，而且与其他事物相比也最令人喜欢。然而，既定的个人实际上并不一定就追求更好或最好的东西。因此，这件东西对于他来说根本就不是善事物，既不是真正的善，也不是表面的善。

有趣的是，“真”这个形容词与“善”并不相同。客观真理没有等级之分。一个陈述不是真就是假。这一个陈述并不比另一个陈述“更真实”。当我们断言某个陈述是真理的时候，我们对这个陈述一定有或多或少的把握，但是把握的程度如何并不影响这个陈述的真理性的。

精确的科学理论或复杂的哲学学说要比被它取代了的科学理论或哲学学说包含更多的真理。真理的量在于它所含真理性元素的数目，但不管真理的量如何，这些真理性元素之间没有等级之分。

现在，我们再看看“善”这个名词所具有的基本含义，即值得欲求的事物。这里所说的值得欲求的事物是指一个人想要或需要的各种善事物，它们对人类来说都是善的。因为现在把话题只限于真正的善，所以当我们谈到财富、健康、快乐、朋友或所爱的

人，自由或行动自由，以及各种形式的知识与技能，并将之统称为特殊种类的善时，我们所使用的是这个词的基本含义。

将善分为真正的善和表面的善，绝非人类善事物范畴内的唯一区分。只要我们注意观察日常生活中谈论的善事物就一目了然了。例如市场上的商品，这是我们为谋生而努力工作争取获得的东西，是工商业所生产和交换的所谓经济商品。

我们都知道，这类商品数不胜数、种类繁多。在经济领域内，当我们谈到商品和服务时我们是在限定的意义内使用“商品”这个词，我们是指那些为在市场出售而生产的值得购买的商品。那些可租用的服务也值得购买。因为我们通过购买获得我们需要的或想要的东西。所以服务也同样是经济商品。

经济学家告诉我们，在这类商品中，有的有使用价值，有的有交换价值，有些是消费商品，有些是生产工具或生产资料。而金钱，不论是以金银形式还是纸币形式出现，都纯粹是交换的媒介，是用来购买商品和服务或生产材料的工具。

所有这些物品构成了我们称之为财富的物品范畴。在这个范畴里，我们可以把纯粹是工具的物品，和既是工具又是目的的物品区分开来。金钱显然只是一种工具。除了病态的守财奴或米达斯王 [\[1\]](#)（King Midas）那种爱金如命的人外，没有人会纯粹为了金钱本身而要金钱的。金钱并不能满足人类的自然欲求。像米达斯王那样为了金钱而欲求金钱的人，失去了金钱能够买来而且应该买来的真正物品（善的事物），最终只能忍饥挨饿而死。

资产（即生产资料）也只是工具而已。人们欲求资产，是因为它能生产出消费品。只追求积累资产的人，到头来也会像米达斯王或守财奴那样众叛亲离，两手空空。

那些不是用作交换媒介而是用作投资或贷款的金钱，与作为生产工具的投资物品一样为人们提供收入来源，供其购买消费品和雇佣有效服务。如果这样使用的话，金钱和资产仍然是工具性的，而且也只是工具而已。

在经济商品中，唯一不仅是工具的财富形式是消费品。这里既包括商品也包括服务。这些消费品，有些是为了满足我们的生理需要（如饮食、穿衣、住房的需要等），有些则是为了满足我们的个人欲求。

然而，消费品不只是工具，也不是我们为它们本身的缘故而欲求的善事物，我们是为了自身的健康而产生欲求。为了身体健康，我们需要它们，或者说，我们想得到它们，因为它们是我们所希望从事活动的先决条件。身体健康（精力充沛、朝气蓬勃），也像那些能满足我们生理需要的消费品一样，是一种真正的善事物。不过人们之所以欲求它，除作为得到其他善事物的途径外（它是得到其他善事的先决条件），它本身也是值得欲求的。

不管是真正的善还是表面的善，我们都可以把它们分为：我们欲求拥有的善、我们欲求去做的善和我们欲求成为的善。

（1）我们欲求拥有的善可再细分为拥有之物与完善之物或

机遇的善与选择的善。财富是拥有之物的例子，健康则是完善之物的例子。我们将会看到，不论是财富还是健康，它们的一部分是属于机遇的善的。只有好的习惯和知识这类美德才是百分之百的选择的善。

拥有之物都属于外在的善事物，它们存在于每个欲求得到它们的个人之外。除了财富之外，外在的善事物还包括朋友或所爱的人，以及个人生活的外在环境和其中的社会机构和组织。

完善之物与拥有之物不同，它们是内在的善事物。也就是说，它们存在于个人之内而不是之外。在这里，完善之物具有一种特定含义，指的是那种能满足和实现人类潜能的事物，即能够使某事物得以发展的能力。从这个意义上讲，健康是个人的完善之物，感官的快乐、美的享受以及各种知识和技巧也都是个人的完善之物。

选择的善是指那些我们可以全部地在自愿参加的活动中获得的善。譬如某些习惯，不仅本身是善的，而且还是过上善生活的途径，那么只要我们愿意，就可以在我们的控制之下去培养这样的习惯，去获得这些完善之物。所有选择的善，例如知识、技能和其他好习惯，都是内在的善事物，即个人的完善之物。

所有外在的善都是机遇的善。能否获得机遇的善，部分地取决于我们根据选择自愿采取的行动，但也并非完全依赖于我们的选择。机遇的善又是环境的善，因为我们能否得到，部分地或者全部地取决于超出我们控制的外部环境。从这个意义上讲，获得机遇的善是“好运”或“幸运”降临到我们身上的结果。厄运临头，

就得不到机遇的善。

我们欲求拥有的善事物可能是真正的善，也可能是表面的善。如果它们是我们欲求的个人完善之物，例如，健康、好习惯或知识，那么它们就是真正的善。如果它们是我们想要却不需要的拥有之物，那么它们就是表面的善。相比之下，另外两种善事物（即我们欲求去做的善和我们欲求成为的善），则完全属于我们应该欲求的真正的善。

（2）我们欲求去做的善事物，可以是一种对我们有益的或是善的行为，这种行为使我们获得所需要的外在的拥有之物和个人的完善之物；也可以是一种对他人有利的或说善的行为，这种行为使他人得益或至少对他人无损。一个人的行为往往会影响他人的福利，所以我们常说一个人的行为是正当或不正当的，或者说正义或不正义的。

当谈到正义时，我们将会看到，在那些影响他人福利和安宁的行为范畴中，正当与不正当的概念对善与恶的概念是有辅助作用的。我们如果不先弄清什么行为是对人真正有好处或善的，就无法评价给人带来利或害的正当和不正当行为。

（3）我们欲求成为的善是好人的优越性。一个人若臻于完善，那他就成了一个好人。在这些完善之物中，首要的是后天形成的好习惯，即欲求一个人应该欲求的事物和不欲求那些不应该欲求的事物，因为不应欲求的事物会妨碍个人为过美好生活而获取真正的善的努力。可见，一个好人理应正义待人，但是只依靠善的行为是不能使他成为好人的，好的行为只是过美好生活或善

的生活的一个元素。

作为一个好人去拥有善的生活，是通过在整个一生中积累真正的善而创造出来的，并且在此过程中他不去欲求任何不应欲求或会干扰这种努力的事物。在好人看来，表面的善就是真正的善，因为好人已养成了一个好习惯——他们想要自己应该想要的东西，不想要自己不应要的事物。

不过，只做一个好人并不足以使好人本身过上美好生活。因为人所需要的某些真正的善是机遇性的，尤其是那些受制于外在或环境条件的善。甚至某些个人内在完善之物的获取有时也要部分地依靠有利的外在环境。

一个好的社会应有福利制度，其原因也就在于此。这样可以为好人提供一个美好生活或善的生活的必需条件；而这个必需条件是他本人完全无法依靠个人选择得到的。有组织的社会之所以好，就是因为它的机构和组织能使其成员得到每个人所需要的真正的善事物，这些善事物要部分地或全部地依赖于个人无法掌握的外部环境才能获得。

好人、好生活和好社会是善的三种主要形式，它们之间的相互关系是怎样的呢？

很明显，一个好的社会是一个外在的工具性的善。每个人都需要这种善来帮助自己过上美好的或善的生活。同样，好人具有的内在的美德和优秀品质也是过上美好生活所必不可少的。

读者将会在之后得到更为明朗的解答。现在我只说，美好的

生活是终极的善事物，所有别的善事物都服务于这一目的。但是，在特殊的善的类别或范畴内，美好生活并不是最高形式的善。

善事物级别的最底层是纯粹工具性的善事物。这种善事物永远不会因其本身的缘故而被欲求，而是为了获得其他的善才会被欲求。它们之所以是善，只是因为我们可以利用它们去获得那些能实现或满足我们想要的善事物。

在上面所说的善中，我们发现有的善不仅有目的特征（即它们能实现或满足某种欲望），而且一旦被用来获得其他的善时，它们又起着工具性的作用。人们追求这种善，目的不是在于这些善本身，而是为了其他的善事物。因此，我们将它们排列在我们用它们来获得的善事物的后面。财富与健康就是这类善的典型例证。

在特殊善的范畴中，最高级的善是那些因其本身而被欲求，不是作为获取其他善的工具才被欲求的善。审美享受属于这类善，智慧也是。如果说在特殊善这个范畴中有唯一一种最高级善的话（习惯称为至善），那么它就属于这一层次的善事物。

我们会发现，在特殊善的等级中，处于最底层的是那些外在的善事物。其上既有拥有之物（例如财富）也有完善之物（例如健康）等。在最高层上，我们发现只有个人完善之物，而没有拥有之物或外在的善。

另外还有一种善，一种不包括在我们所说的善级别中的善，

因为它超越了或囊括了全部等级本身。

到目前为止，我们所讨论的善都是特殊善。每一个都是善的一部分，是其中一个，而不是由全部善来组成的整体善。善的整体只能靠个人在一生中一事一件不断积累而成。一切构成整体善的特殊善和部分善都是实现整体善的工具和手段。

即使处于特殊善中最高层的审美享受和智慧，也远不如整体善。审美享受和智慧之所以被人欲求，虽是由于其本身的缘故，人们并未把它们作为获取其他善的工具，但它们并不足以满足一切欲求。我们为了过美好生活而去欲求智慧和审美享受，而一切真正的善和一些无害的表面的善都是整个美好生活的组成部分。

善还有一个层次或级别，这种善属于我们欲求成为的善事物，而不是我们欲求拥有或欲求去做的善。这种善是与存有或存在本身这个等级相对应的。

只有绝对的非存在才是绝对的恶。一切事物，只要有一定程度的善，它具有的善的程度就可以和它存在的程度相比。同样，当上帝被认为是至上神灵、最高存在，具有无限的生命且完美无缺时，上帝也就被认为是这个等级中最高的善。这就使上帝的道德善（即上帝的仁慈、正义与宽容）的问题大有讨论的余地。

圣奥古斯丁 [\[2\]](#) 对一只老鼠的善和一颗珍珠的善所做的比较，有助于我们理解与存在相对应的善。如果有人问：“老鼠和珍珠，这两样东西中你想要哪一样？”圣奥古斯丁认为答案应该是珍珠，因为珍珠比老鼠更有价值。对于其交换价值来说，确实



如此。而就其使用价值和观赏价值来说，这也可能是对的。但是，如果有人问：“老鼠和珍珠，这两样东西你愿意成为哪一样？”圣奥古斯丁认为答案则应该是老鼠。因为生命有机体比无生命的珍珠更具有实在性，是更高的有，更有发展潜力，更有力量去行动，尽管珍珠有着迷人的外表。

正如我们已知道的，我们欲求拥有的善事物要么是拥有之物（即外在的善），要么就是完善之物（即内在的善）。后者通过实现我们的潜能以增长或完善我们的存在。一个人通过获得个人完善之物而成为一个好人，这样，他也就是每个人都欲求成为的好人。宁可成为一只老鼠而不做珍珠，与宁可做一个好人而不做坏人的道理是一样的。

---

[1] 米达斯王是希腊神话故事中的人物。米达斯款待了酒神狄俄尼索斯的朋友，因此酒神满足了米达斯“点物成金”的愿望。他贪恋金钱财富，甚至不小心把最爱的女儿也变成了金人。——编者注

[2] 圣奥古斯丁（354—430年），古罗马帝国时期天主教思想家，欧洲中世纪基督教神学、教父哲学的重要代表人物。著有《忏悔录》《论三位一体》《上帝之城》《论自由意志》等作品。——编者注

## 第十三章

# 终极善与共同善

如果在任何方面，某件事都是终极的，那就必然没有其他事物可以超越它。在善事物的领域中，是否也有终极之物呢？

我们在前面已经看到，有的善事物只是工具，人们从来不会因其本身而去欲求它，只是通过它去欲求其他善事物。还有一些善事物既是工具又是目的，它们除了因其他善事物而被欲求外，也因自身原因被欲求。是否有这样的事物，它只是由于自身，从不因为其他事物而被欲求或应该被欲求呢？如果有的话，那就是终极的善事物，它是而且是唯一的目的，是任何事物都不能超越的最终目的。



在古代，人们用“幸福”一词来指这种终极的善事物。古人注意到这样一个明显的事实，那就是根据大家对“幸福”一词的理解，幸福指的是某个因其自身而不是因为他物而被欲求的事物。如果你说“我想得到幸福，因为……”，那么没有任何人能帮你完成这个句子。除非你说：“我想得到幸福。”一个人不管想要什么，他总可以说：“我想要它，因为它有助于我得到幸福。”古人也看到，尽管大家都用“幸福”这个词来指那种只为自身而不作为工具而被欲求的事物，但每个人对幸福的定义却各不相同。如果

我们暂时抛开真正的善与表面的善的基本区别不谈，那么正如不同人欲求不同的表面的善，不同人自有对幸福的不同定义。每个人有关幸福的概念都纯粹是主观的，这都与个人的想要紧密相连。

不管是一心想要金钱的守财奴，还是想要点石成金术的米达斯王，当他们得到他们想要的东西时，照理说他们应自认幸福的。如果他只是基于金钱或金子本身而想要得到，且不要其他东西，那么他们确实已达到了各自的目的，达到了为之奋斗的目标，获得了终极的善——幸福。同样，如果一个人将幸福简单地等同于感官快乐或是掌握权力，那么只要达到这个目的，他就获得了他欲求的终极的善事物。

一旦我们重新考虑真正的善与表面的善的区别，情况将被彻底颠覆。那些守财奴、追求享乐或权力者实际上只获得了一个幸福的假象，而不是真正的幸福。他们虽然得到了他们想要的东西，但那并不是他们应该想要的。相反，为得到他们想要的东西，他们可能失去了许多他们需要和应该想要的东西，如健康、友谊、知识以及其他心智上的善事物。

正确的或者客观的而不是主观的看法应该是，幸福在于获得一切个人应该想要的善事物。如此看来，幸福对全人类来说都是一样的。幸福是终极的善，也是共同的善。说它是终极的善，因为除了它之外，人们别无他愿。如果它只是许多特殊善中的一个的话，那在它之后还会有别的善事物可被欲求。

生活中，人追求幸福的进程可能由于各种不幸或个人错误而

遭受挫折乃至破灭。古人认为整个一生都过着美满的生活才能称为幸福的原因即在此。一个人生活得好，是因为他在很大程度上选择了 he 应该欲求的事物，同时也是因为他有幸遇到好的外部环境。

现在我们看到，幸福是通过积累大家所需的一切真正的善来实现的一种人类生活。同时，幸福也是根据自己的情趣或欲望，通过自己苦心追求的一切表面的善而得以充实了的生活。为证实人们对于幸福的这种理解，我们必须注意几条反面限定。

第一个限定我们已经谈到。幸福不是最终的善或至善，也不是人们追求的真正的善中最高的、最好的。相反，幸福是整体善，是无所不包的，包括所有真正的善的总体才是至善。在这个意义上，幸福不是个别的善事物，而是唯一的善事物。同样，终极的善事物也不是一个而是唯一的目的。

第二个限定是有关幸福作为唯一目的时所具有的特征。通常我们认为，目的是人所能达到的最终目标或终点。一旦达到这个目的，我们就停歇不前了。旅途的终点就是游人的目的地，到了那里之后，游人就会安顿下来。做其他事情也是这样，目的达到则人就不再努力。但是，为幸福而奋斗却与此不同。

因为幸福需要过好整个一生，所以它不同于我们为之奋斗或追求的一切其他目的。幸福不是人达到了就可以从此歇脚的最终目标，因为终生享受和过美好的一生不是一下子就能实现的。相反，每个人都可能在一生中某个时刻完成某个目的，由于目的得以实现，便可以享受或体验善的滋味。但如果不度完一生，幸福

都是未完成的，就无法得到作为唯一目的的终极善。

人的一生随时间推移而存在，它不存在于任何一个时间或间隙，也不存在于生活到来之前的任何时间里。当我们把幸福作为终极善去欲求时，我们是在追逐一件我们永远无法享受、永远不能得到的事物。但是，事实上对于那些终极目标，我们能够去享受也能够得到。

如果地球上人类的自然进程有终点的话，那么这个终点是死亡而不是幸福。只有当宗教所寄予希望的来世真的存在时，人类才可能有真正的终极目的作为追求的终极善和目标，就像天使去上帝身边享受天堂的宁静祥和那样。这样说来，我们确实可以理解，为什么那些把超自然的终极善作为永恒幸福来渴望并欲求的人，会把今生今世的终极善的世俗幸福看得如此苍白无力。

第三个限定是对前面的说法的一个补充说明，前面讲到幸福作为人生的终极善，对于全人类都是相同的。只要幸福能够通过积累一切确实存在的善来实现，这个陈述就是正确的。但在另一方面，我们也必须说，一个人的幸福与另一个人的幸福是不相同的。由于个人性情、教养和所处环境的不同，每个人想得到的东西也可能大不相同。其结果是由于个人生活中增添了这些无害的表面的善，所以每个人认为的美好生活的内容也就因人而异了。

第四个限定使我们认识到幸福对所有人来说并非一样。幸福，作为终极的善，即每个人应该视其为目的，并为之奋斗的目标，仅仅是一种理想。这种理想即使能实现，也实属罕见。

我们无法实现的最终目标就像是彩虹末端的一簇幻影。幸福不是终点，自然也不是虚幻的目标，即使我们只能在某种程度上达到，而不能完完全全地或尽善尽美地达到。在这个意义上，无论一个人是靠善于选择、刻苦努力还是靠运气满满，在追求幸福的道路上每个人的顺利程度不一，因此每个人获得幸福的程度也有不同。

不过，这里还有一个问题。既然幸福是要过好一生，那么短暂的幸福就不可能是一个终极目的，不可能是一个可以达到、享受、停止的目的。那么，现世的幸福怎么能成为一个目的，更如何谈得上是我们努力奋斗的唯一终极目标呢？

要回答这个问题，我们需要考虑任何目的所起的作用或具有的功能。假设我们有一个追求的目标，我们有责任使用任何能达到目标的工具，在这种情况下，我们当然要尽可能使用最有效的工具。如果我们想达到最有希望成功的目标，我们就必须用这样或那样的工具。

这里所说的“必须”是假设性的。假设（只是假设）我们欲求某种工具能帮我们实现目的，我们必须或者应该使用这些工具。但是，幸福作为一种目标却赋予了我们无条件的而不是假设性的责任。我们不说：“如果我们希望过上美好生活或善的生活的话，我们应该这样或那样。”相反，我们认识到我们的目标应该是美好的生活，因为美好生活就是获得一切真正的善的东西。我们之所以有这样的认识，是因为我们承认“真正的善应该被欲求”这样一个不言自明的真理。

虽然善的生活这种理想不可能是我们达到与享受的最终目标，但它规定了我们必须使用的工具，禁止了我们必须避免的其他事物，全心有效地追求我们生活上终极的善事物。幸福是用任何其他工具都无法得到的，只有靠我们的选择和行为，以便给我们的生活增添真正的善，避免那些妨碍我们获得真正的善的表面的善。

今天许多人盲目地认为，幸福在于一个人获取按照自己的想要而碰巧欲求的显在善。按此思路推导下去，反而会得出相反的结论：终极善不再是所有人的共同理想，不再是人类共同的善。它如同一个终极目标那样能在生活的某时某刻完全达到，而不是只能在整个人生当中在某种程度上近似实现。

此外，如果不是不可能的话，人们也很难理解一个好的社会如何能通过它的机构和组织所表现的正义来促进其所有成员对幸福的追求。因为在一个社会里，各个成员的想要并不相同，并且他们在努力满足其欲求时常常会发生冲突。所以，只是说国家及其政府应服务于其人民的共同利益是没有任何意义的，因为他们为之奋斗的幸福已不再是一种共同的善事物了。

没有一个政府或社会能达到“各取所需”。只有当一个国家能尽其可能为人民实现人类的共同需要提供必要条件时，正义的法律与机构才能帮助和促进人类对幸福的追求。除此以外，如果不妨碍或不挫伤他人对幸福追求的话，国家也应该允许人民去满足个人的欲求或想要。

圣奥古斯丁简明扼要地对上述说法做了归纳，他说：“一个

人，在整个一生中，如果能得到自己所欲求的一切（要没有不适当的欲求），那么他就是幸福的。”这句名言的精髓需再做解释以使人们能充分理解。这就是说，所谓没有不适当的欲求，是指一个人只欲求他应该欲求的东西，而不欲求不应欲求的东西。幸福的追求是要我们无条件地承担起这种责任，追求一切对我们真正善的事物，从而满足我们人类的需要，同时避免任何会妨碍我们追求真正的善事物的事物。

要想履行这一职责，我们就必须形成欲求正当的而不欲求不正当的事物的选择习惯，我们就必须以幸福这个我们生活的终极善为目标，选择正当的或正确的工具去达成目标，获得幸福。

正确的目的，再加上正确的选择习惯，就构成古人所说的美德。这种美德是在追求幸福的过程中两个必不可少的因素之一。另一个因素是外部环境带来的好运，它不但不妨碍而且有助于我们对幸福的欲求，尤其是那些部分地或全部地超出我们控制之外的机遇的善。

亚里士多德对幸福的定义同时包括了这两种因素，进而还指出这两种因素是互补的：幸福在于整个一生符合美德；伴随适当的外在善事物。（或者说一切善事物都部分地或全部地依赖于好运气。）

一个人，从美德意义上讲可能是个好人。但一个好人并不一定总能得到幸福，就是说他不一定能使自己过上美好的或善的生活。美德本身不足以使人获得终极善，否则人类就不必为建立一个自由、平等与正义的好社会而终生奋斗了。



## 第十四章

### 从真和善到美

在极端怀疑主义者的眼中，真理是完全主观且只与个人言论有关的。在讨论真理问题与剖析怀疑主义时，我们将真理的客观性和主观性区分开来。真理的客观性是普遍的、不变的，真理的主观性却因人而异，无时不变。

此外，我们还区分了真理领域与偏好领域。在真理领域内，我们需要寻求一致，并且通过辩论可以达成一致意见。在偏好领域，我们应允许不同意见的存在，没有必要争论，也无法消除异议。

在极端怀疑主义者看来，善好像全是主观的而且源自个人欲求，个人的意见在其中所起的作用至关重要。对此，我们在讨论后将发现，如同真理一样，善也有其客观性和主观性。

我们发现，真正的善并非源自个人欲求，而是来自人类本性中固有的一些需要。这对全人类而言都是相同的，不论何时何地，只要人的本性都相同（即只要物种保持其特有的属性），真正的善就具有普遍性和稳定性，因此这些善具有客观性。关于人性无论何时何地都相同这一点，往往被不同的教养和文化所掩盖，使我们常常没有意识到它的存在。但剥掉这层外衣，藏在人性背后的共性就显露出来了。

我们还可以换一种方法来说明这一观点，虽然许多价值判断是属于偏好领域的，但仍有一些价值判断属于真理范畴。我们曾对真正的善做过规定性陈述：真正的善之所以应被欲求是因为它能满足我们的自然需要。这种规定性陈述具有真理性，但却不同于描述性陈述的真理，描述性陈述是关于现实中事物的存在方式的。对于规定性陈述，我们应求得一致。当出现不一致意见时，我们应该通过摆事实讲道理去努力消除分歧。我们摆的事实、讲的道理，或者说我们的证据和推理必须基于我们对人类本性的认识与理解。

如果我们用一条线把真正的善与表面的善分开，善的主观性处于表面的善一边。表面的善与个人欲求相关，因此它是主观的。当一个人想要某物时，他称欲求之物为善的事物，这句陈述其实出自他的个人品位或偏好，他无法期待别人也能够认同，他也不应该为此与别人进行争论。

总结上述内容，我们从中可以发现两个问题。

第一，我们将会看到，真理的神圣性不仅与善有关，也与美有关，有关应该如何的价值判断有时也可能是真的，这使我们能把善的客观性与主观性区分开。这种区分把我们关于表面的善的见解划到了偏好领域中。

第二，尽管真与善都既有主观性的一面又有客观性的一面，原因却是不同的。

真理的客观性来自现实的存在，而现实的存在又不以我们的

意志为转移，不受我们对其看法的影响。我们之所以能获得真理，是因为我们的思想与我们力求认识的现实存在相一致。因此，现实存在也为我们提供了一个衡量思想真假的标准。真理的主观性是由于人的思想有缺陷，易受骗，或者是因为思虑不周。

善具有客观性的原因却不是这样的，因为我们对善的判断并不通过该判断与我们力求认识的现实存在相一致而具有真理性。在真正的善方面，其客观性被人类主观的内在需要所取代，也就是说，人类需要对于全人类都是一样的，因为这是人性所固有的。在这里，是人类的本性（也是我们要认识的一种现实）为我们提供了一个标准，依据这一标准，我们可以衡量我们价值判断（有关应该与否）的真假。

讨论美时，我们也要进行同样的思考：什么是美的主观性？什么是美的客观性？主观性与客观性是我们讨论真、善、美这三大观念时最应关切的核心问题。但是，在我用讨论真与善的方式来讨论美时，可以预见到的是，我们会遇到更难的问题。

其中的原因是很明显的。讨论真理时，关于事物存在与否或者存在的某物的特点方面，我们用来衡量判断是真是假的标准是同一现实。讨论善时，关于每个人需要的善事物和因此而应该被欲求的善事物，我们用来衡量价值判断是真是假的标准是同一人类本性。但是，当我们讨论美时，关于是否美或什么是美，我们用来衡量判断是真是假的标准又是什么呢？

还有一点令人迷惑不解。有人说：“‘美即是真，真即是美’，这就包括你们所知道和该知道的一切。”（出自诗人济慈的《希

腊古瓮颂》）我们也听说过：“只要处理好真与假的问题，美的问题就自行解决了。”

这些话提示我们，美同真和善紧密相关，所以我们讨论美时，真与善这两个理念应能起到指导作用。不管诗人如何说，美并不等同于真，至少迄今为止，我们把真看作陈述或判断的一个归属。因此，美与真并不是一回事。

美或许与善的关系更密切。之所以这么说，是美与真一样，是事物的一种形式。由于它们与我们之间的关系，我们将它们看成是事物拥有的一种性质。美可能是一种特殊形式的善，但也可能二者有着根本的不同。

我们必须弄清究竟是哪一种情况。只有当我们搞清楚我们将美归于事物的依据是如何不同于我们将善归于事物的依据，我们才能深入讨论有关美的客观性和主观性这个更难的问题。

## 第十五章

# 令人愉悦的美

关于美的问题我已经讲了不少，但有许多话经不起仔细推敲。对于美的描写，常常使人情绪高昂，动人心魄。但像警句这类话，常常让人无从把握。美所具有的敏锐的洞察力及其包含的期望能否通过朴实的语言所表达的决心思考来实现？

对任何使我们感到深奥的，以其思想深刻性对人产生影响的陈述，检查其是否可以被理解的方法就是看它能否换一种更朴实的方式去表达。变换后的语言虽没有原文的激情与神韵，但它使用的是日常用语，简单明了且易于理解，因而经得起严格的检验。大多数美的作品都不能通过这种检验。许多美的作品非常扣人心弦，感人至深，但我们无以言表，原因是我们无法找到恰当的词语来表达我们对其美的强烈感受。

这并不是说在讨论这些大观念的过程中，关于美的意见分歧要比关于真和善的意见分歧更多。美同真与善一样，争论的关键点也是客观性与主观性的问题。但区别在于，真与善的主观性和客观性可以讲得清楚，美则不然，较难梳理清楚。

谈到美时，很难像讨论真和善一样清楚又精确。下面，我将重点讨论能用普通语言表达清楚，且具备一般常识就能理解的几点问题。

我将尽我所能地在这个范围内进行分析。或许会有一些问题需留给读者思考，但读者至少可从我的分析中理解有关美的问题的性质。

在西方传统思想界中，有两位思想家为我们将要进行的讨论提供了必要的指导。一位是13世纪意大利神学家托马斯·阿奎那。另一位是18世纪德国哲学家康德。虽然这两位思想家几乎在所有观点上都意见不一，但康德的一些探索却可以帮助我们理解阿奎那在定义美时用到的一些关键词汇。

阿奎那写道：“美的事物就是看到就令人愉悦的事物。”在这个定义中，有两个关键词，即“令人愉悦”和“看见”。

许多事物都能以各不相同的方式使我们快乐，但并不是所有使我们快乐的东西都是美的。如果我们把“令人愉悦”等同于“使人满意”，那么我们所欲求的任何善事物都会使我们满足又快乐，只要我们在拥有该善事物后使欲求平静、停止或安定下来。

无论是肉体的还是感官的快乐，快乐本身就属于人类欲求的善事物。我们对于能使我们快乐而不是不快乐的感官体验有一种自然的渴求。但确实也有些人偏爱痛苦，喜欢肉体的痛苦或令人不快的感官经历，这些人通常被认为是不正常的。不管是正常的还是不正常的欲求，当得到满足时，我们都感到心满意足。

当我们欲求快感或痛苦时，作为所需要和想要的对象，它与食物或饮料，财富或健康，知识或友谊是没有什么两样的。我们需要或想要的一切事物，一旦得到，就能使我们高兴或满足。在

所有使我们感到快乐或满足的事物中，我们怎样才能辨别出让我们感到快乐的美的特征呢？

这个问题的答案可以在阿奎那对美的定义中找到。我们称为美的东西以一种非常特殊的方式（即看到）使人快乐或满足。食物和饮料，健康和财富以及我们需要或想要的别的善事物，会在我们获得它们的当下立刻使我们感到快乐。我们拥有、使用和消费它们从而感到快乐。只有它们满足了我们的“拥有”欲求，而不只是“看到”时，它们才能使我们感到满足。

康德告诉我们，快乐必须是完全超脱的快乐。康德揭示了我们称之为美的事物带给我们的快乐的特征。康德所说的“超脱”是指，该事物处于我们实际利害关系范围之外。我们可能欲求也可能不欲求获得该事物，去拥有、使用、消费或以其他方式把它纳入我们的生活里，融入我们自身中。我们可能只是想它一下或看它一眼，就可以感到很满足了。只想一下或看一眼，就给我们带来特殊的快乐与满足，这来自那些我们只要看到就会快乐的事物。除此之外，我们确实欲求得到它，也不会因为欲求它就认为它是美的。一个人可能认为某一自然风景或画廊里的某一幅画很美，并且心生愉悦，但他无意去获得或占有这块风景地或这件艺术品。如果有人想购买这块风景地或收藏这件艺术品，原因可能是他希望将这个美的对象占为己有，但这种希望也可能有不同的动机，并不一定是美的缘故。

一个人，可能既是鉴赏家又是收藏家，但也可能只是收藏家而不是鉴赏家，他收藏艺术品的标准完全是按照别人对艺术品具有的愉悦性所做的判断。

同样，鉴赏家也不一定是收藏家。我们多数人既不是收藏家，也不是鉴赏家。在鉴赏何为美时，我们既不具有专家的身份或特权，也不希望占有这些东西，即使我们从中获得超功利的快感。

阿奎那对美的定义中的另一个棘手的问题是“看见”这个词。我们只能通过看得见的物体（即用眼睛领悟的东西）取得超功利的愉悦或快感吗？恐怕并非如此，因为如果是这样的话，美的领域中将失去音乐作品和诗篇佳作。并且，纯粹概念美的事物将无法进入美的范畴了，例如数学证明或科学理论的概念。

在这里，我们遇到的不只是阿奎那在美的定义中使用了“看见”一词的困难。在日常谈话和思想中，我们倾向于将美的事物划定在看得见的物体范围内，倾向于将“美的”一词与诸如“好看的”“漂亮的”“英俊的”“迷人的”这些形容词放在一起，而这些形容词又专门或者主要是用于我们用视觉感官认知的东西。常言道，“美存在于观赏者的眼睛里”，这句话说明我们的这种倾向性由来已久，且根深蒂固。

这并不是说我们都把美的东西视为只是好看的、漂亮的、英俊的或迷人的事物。相反，它告诉我们，有些人虽然外表好看、漂亮但并不是美的。不过根据上述说话的习惯，我们可以说美是人们能在好看、漂亮或英俊的物体中发现的一种高级特质。虽然这些视觉对象能给我们超功利快感，但我们把“美”这个词用来表示最使我们快乐，最使我们感到不寻常的快乐的事物。

我们多数人使用“艺术”或“精湛的艺术”这个词，这也进一步



证实了这种倾向。我们在英语中称“fine arts”为精湛的艺术，在法语中称为“beaux arts”，而在德语中是“schöne kunst”（即美好事物的艺术），而且一说到艺术品（这些艺术创造的作品），我们想到的一般是博物馆墙上挂的或者展示台上摆着的东西。

当然，“文学、音乐和美术”这个我们很熟悉的用语也将诗歌和音乐排除在了美的事物的艺术（即美术）之外。在自然领域中也有同样的情况，我们发现，自然界中的美主要存在于山水、树木、花草或动物之中，这都是我们看到就感到快乐和满足的事物。

有些事物，虽然它们也给我们以超脱的快乐，但这种快乐却与它们“被看见”无关，例如十四行诗与奏鸣曲。因此，我们必须纠正前述倾向，但我们应如何做呢？答案是“看见”这个词并不总是指“视觉上的领悟”。我们都习惯说“I see what you mean”这句话，用来表明我们明白了对方的意思。这里的明白是用心智而不是用眼睛去“看”。如果这些话是书面的，那则可能要用眼睛。但是如果是口述的话，则不必用眼睛了。

要超越“看见”这个词的狭隘视觉内涵，我们不能忘记我们常谈及的某位伟大改革家或宗教领袖的先见，这个先见是人们对一个将要实现的理想的沉思，当然不需要眼睛。

阿奎那在对美（即看到便令人愉悦的事物）的定义中所使用的拉丁文字“visum”比一般用法有着更广泛的内涵。它是指对眼睛看不到的对象进行思索，就像是令人鼓舞的空想事物或基督神学里所说的赐予想象一样，即上帝赋予被解救的圣灵对上帝的沉

思。

为了确保我们对这个问题的理解，我们去掉“看见”这个词，而用一些不受视觉内涵限制的别的词来替代。这样，我们就有了下面几种重新定义美的方式。

美的事物使人想起来就感到愉悦。它之所以使人愉悦，是因为我们用心智去领悟，或者说，不只要运用心智而且需要协同使用心智与感官，但绝不单纯是依靠视觉去领会。只是我们要记住，除了视觉之外，我们还可以使用别的更好的手段去“看”、去欣赏，我们就可以说，美的事物是我们欣赏它时能给我们带来愉悦的事物。

正如康德指出的，不管在什么情况下，快乐都必须是超功利的快乐。只有经过沉思、领会或观赏，我们才能感受到快乐。当我们评价某个对象是美的时，我们必然感受到快乐与满足。并且，除了沉思、领会或观赏外，我们不再需要别的方式。

康德介绍的这种纯粹的超功利快感的观念，不仅有助于我们理解阿奎那关于美的定义中“令人愉悦”一词，也帮我们理解了鉴赏美的事物所涉及的认知方式，即领会或欣赏这种特殊认知。这种认知方式适用于当我们领会它时，它可以给我们带来超功利快感的事物。

康德说，领会不依赖于概念。在科学和哲学判断中，在历史研究的结论中，以及在多数人于日常生活里做出的陈述中，我们表达的认知都要依赖概念。涉及概念的判断，是用于物体的种或

类的判断。即使判断是关于个别事物的，只要这个个别事物被视为这种或那种事物中的特例，这个特例中也就包含概念。

所以，一次完全缺乏概念性内容的领会必须有一个独一无二的个别事物作为对象，而这个事物不被看作某一类或某一种的特例，并且我们对它的领会只是因其本身，也只存在于其本身。

当我们领会（欣赏或观察）的对象使我们只通过认知该事物就能得到纯粹的超功利快感时，这种认知则不是科学的、哲学的或历史的认知，甚至也不是一般常识性的认知，而是一种避开了所有概念成分，对个别事物的特殊认知。个别是指只此一件事，没有种类，也不是某种类中的一个。

凡与我们有关的所有事物均可划分到两大范畴中。一方面，它们是我们欲求的对象，是我们需要、想要或喜欢的事物，是确实有用的、我们会采取实际行动去得到的东西。另一方面，它们是认知的对象，是知觉、记忆和思考的对象，是概念性的认知或非概念性领会或欣赏的对象。我们已经看到，善是欲求领域的价值，真则是知识领域中的价值，而美似乎居于两个领域之间，但各以一种特殊的方式同属于两个领域。

在阿奎那关于美的定义中，“令人愉悦”一词使美进入了欲求领域之中。但是，因为这里的快乐是康德所说的超功利快感，那么这里的欲求也是非常特殊的欲求，是对认知的欲求。如同我们已经看到的，这里说的认知也是非常特殊的认知，它是对个别事物进行非概念性的欣赏或领会。不过，既然非概念性的认知也是一种认知方式（不管它如何特殊），所以，美既是一种知识领域

（即真的领域）中的价值，又是一种欲求领域（即善的领域）中的价值。

关于美与真和善的关系，还有许多需要说明，到目前为止，我们对美的认知引出了一个我们在接下来的讨论中必须提出的问题。讨论至此，美看来似乎完全是主观的，就像前文提到的那样，如果我们只要欣赏或领会某个个别对象，就能获得超功利快感，该事物就具有美的特性，那么，美将似乎仅仅同那个感受到快乐的人的偏好有关。由于偏好不同，在领会事物时，能引起美感的事物也因人而异。

我们发现，我们是能够把真理领域和偏好领域区分开的。我们也发现，我们也可以把真正的善与表面的善区分开。这就使我们能够分清真和善的客观性与主观性。我们能把美的客观性和主观性区分开吗？如果美的事物等同于令人愉悦的事物，也就是说，如果美的事物等同于那种我们去领会就给我们带来快乐的事物的话，我们恐怕就很难把美的客观性与主观性区分开来。

我们许多人在观赏或领会某事物时感到了愉悦，因而将该事物称为美。我们可能希望别人也喜欢该事物并从中获得快感。但是，我们无权把自己的偏好强加于人，除非我们在令人愉悦的领域中找到用来指导别人的根据。即使我们真的找到了这种根据，我们依然认为，美并不完全存在于观赏者的眼睛里或心中。

## 第十六章

### 令人赞赏的美

当我想要某事物时，会将该事物称为善事物。我想要的事物对我来说是善的这种说法，主要是针对我以及仅仅与我有关的事物。除非你怀疑我在设法欺骗你，否则你会认为我的说法是真的。

不过，你可能会提出异议说，看上去对我是善的事物其实不仅不是真的善，而且正好相反。这样，你错误地做出了一个关于事物而不是关于我个人的陈述。对于你的这一陈述，你我可以根据理性进行争辩。（此书更多分享搜索@雅书B）

如果我因为观赏或欣赏某事物感到了快乐，便将该事物称为美的话，那“我观赏或欣赏的事物对我来说是美的”这个陈述也主要是指我和仅仅与我有关的事物。假如你不怀疑我在欺骗你，你就会认为我的说法是真的并认可它。

不过，在这一点上，你无法反驳说我从中发现美的这个事物并不真正令我愉悦，事实反而相反。你最多可以说在你观赏它时，并没有产生快乐或满足的感觉，但你我之间的意见分歧只在偏好领域，并不值得争论。

如果我们将美的事物等同于令人愉悦的事物，也就是等同于

那种只要欣赏它便能得到超功利快感的事物，那么必然会导出我们已知的一个结论：美完全存在于观察者的眼睛里，而且纯粹是一个偏好领域的问题。但是，这里还有另外一层意义，当我们说某事物美时，我们谈的是事物本身，而不是谈论我们自己或该事物与我们的关系。

我们之所以评价某事物美，是因为它拥有某些令人赞赏的性质。不管这些性质是否会使你我感到愉悦，它拥有这些性质的事实不会改变。如果令人赞赏的事物普遍使人感到快乐的话，那么美的事物在主观经验中也总是美的。也就是说，每个人都能在欣赏那些事物的时候感到快乐与满足。但正如我们所知，事实并非如此。

不过，还要注意的，事物令人赞赏的程度与具有不同性情、感性、教养和文化的人对因事物而得到的愉悦程度之间，是否有关系？无论答案是肯定还是否定，我们都会发现，赞赏与愉悦一样，都是个人偏好领域的内容，是个人偏好的表达。但两者之间有一点不同，愉悦从不拐弯抹角，是直接的体验；而赞赏受到思想的控制并且依赖于知识。

美学专家谈论美的时候，已多次提到使事物令人赞赏的美学特质，并为之命名。

亚里士多德写道：“为了美，任何生物体和任何由各部分组成的整体，不仅在各部分的排列上必须呈现出某种秩序，而且也要有某种确定的尺寸或固定的特质。美就是一个秩序与尺寸的问题……”

阿奎那说，美的事物要比例协调、排列匀称而结构清晰。它是一个由部分组成的复杂整体。当各部分协调地按比例组织起来，并清晰显示整个物体的复杂结构（也就是说不受任何不协调或不匀称因素的干扰），这样构成的事物就是美的，它因内在的优秀品质或完美而令人赞赏。

老师经常如此教导学生：要写出一篇好作品，一篇具有优秀品质的或完美的文章，就要尽量使其比例协调、结构清晰且内容连贯。在木器店里，师傅曾经甚至现在都这样教徒弟：要想制作一把好桌子或椅子，就必须把各部分木料按照一定比例协调地拼合成一个完整的桌子或椅子。一把质量不合格的椅子是无法坐人的，则就其目的而言它是毫无使用价值的。即使不考虑使用价值，这个椅子也不会令人赞赏，因为它粗制滥造，缺乏一把好椅子具有的内在优秀品质或完美性。

尽管上面谈的只是写作与制作木器，但这个道理也适用于所有人类艺术品，所有人造的事物。它们有的是为了体现使用价值，例如桌椅；有的则是为了观赏者得到愉悦的体验，例如诗词、雕塑、绘画和交响乐；还有的既是为了使用又是为了欣赏，例如建筑物。

有时，一件本来只是为了使用的事物，可能变成一件被人欣赏的艺术品，例如在展览馆里展示的精致家具。也有时，一件原本用于欣赏的事物可能会变成一件具有使用价值的物品，例如一幅画可以用来遮挡墙上的污点。

不管制作的目的是如何，也不管怎样制成，如何去使用，任何

人造的事物要么制作得好，要么不好；要么具备该事物应有的内在优秀品质或完美性，要么不具备；要么令人赞赏，要么不令人赞赏。

如果我们把话题从艺术品转到自然物，我们就会发现那些具有内在优秀品质或完美性的自然事物天然形成得好，而不是制作得好。有生命的事物往往有明显的畸形，园艺师会拔掉或矫正畸形的幼苗，饲养员在培育动物的过程中会淘汰形体差的动物从而培育出优良品种。

在花展、猫展和狗展上，裁判员把蓝色奖条 [\[1\]](#) 或金牌授予各个种类中的最优者。如选出的玫瑰或兰花、猫或者狗，它们在各自的种类中，因具有内在的优秀品质或完美性，而比别的更令人赞赏。获奖者被认为拥有它的种类应该拥有的所有完美特质，且没有瑕疵。

无论是艺术品还是自然物，只要是令人赞赏的事物，它们都是美的。在这两个领域中，被认为美因而受到赞赏的事物，都具有其同类事物拥有的内在的优秀品质与完美性。唯一的区别在于，在艺术品中，我们所说的令人赞赏的事物是因为制作得好；而在自然物中，我们所说的令人赞赏的事物是由于形成或天生得好。

可能有人会说，展览会上的花、猫或狗，都不是纯粹的自然物，因为人们为了获奖而对这些品种进行了人工选择与培育。不过，这对我们所讨论的问题并无过多影响，因为自然物中令人赞赏的特质往往是那些人力未及的天生性质。



即使默认上述看法，读者仍可能会提出一些问题。例如：有谁来确定什么是令人赞赏的？如果某事物因其内在的优秀品质或完美性而令人赞赏的话，那么确定的标准可能是对该事物本身及其具有的性质做判断，但这个标准能否确保是客观的而不是主观的？所做的判断具有客观真理性吗？或者说这项判断是否属于真理领域，而不属于偏好领域？所以，是否值得为它争个水落石出呢？

对于第一个问题，也就是有谁来确定什么是令人赞赏的，其实我们已经揭示了它的答案。交上来的一篇作文是不是一篇好文章，是不是内容完整、思路清晰、行文连贯，这要由授课教师来决定，而不是学生。待出售的桌椅是不是一套好桌椅，是不是具有内在优秀品质而令人赞赏，这要由木工师傅来决定，而不是学徒工。同样，在生物有机体参赛的展览会中，哪一个“参赛选手”是最令人赞赏的或最美的，应给哪一个颁奖，这要由那些被选为评审员的专家们来决定。

想要对某一事物做出判断，看其是否具有内在优秀品质或完美性，是否值得赞赏，我们需要邀请一位通晓该事物所属种类的专家，且这位专家对于此次判断有深厚的知识背景或技术能力。我们不会请批阅作文的授课教师去评价一套桌椅的好坏，也不会请木工师傅去评价一篇作文的优劣，我们更不会邀请猫展或狗展的裁判员去判定花展上的花的胜负。

这并不是说专家不能有不同意见，事实上，他们经常意见不一致。这也就是为什么最终结果是根据裁判小组中每个裁判打分的平均分决定的。观众也可以不认可最后的评选结果，认为得第

二名的反而比第一名更好、更令人赞赏，第一名本不应该得到蓝色奖条或金牌。不过，专家之间的意见不一致，与外行和专家之间的意见分歧是有很大区别的。

内行裁判可对评分的不同而据理力争，并完全有可能改变分数乃至最终的结果。但是外行却无法与裁判去争论，无法改变裁判的看法。如果他能做到，除非他也是一个有关该种类的专家而不是外行。

在美术领域内（法语和德语中的说法是美的艺术），有专家裁判，也有缺乏美术技巧与知识的外行。文学家、音乐批评家、画家以及雕塑鉴赏家们，在评价某一特殊作品是否具备令人赞赏的美时，经常存在根本性的意见分歧。这种分歧比花展、猫展和狗展等自然物竞赛上的裁判员之间的意见不一致更为激烈频繁。但是，他们依然可以据理力争去说服对方，甚至改变对方的意见，而外行却无法和他们以理相争，即使争论也不会产生什么结果。

于是就出现了一个问题：我们因某事物具备的内在优秀品质或完美性而赞赏它因而判断该事物是美的，这判断究竟是一个真理问题，还是一个偏好问题？这个答案有赖于我们对另一个问题的回答，那就是，我们承认外行与某一特殊领域的专家之间存在区别，这是否意味着偏好或审美力有高低之分呢？

具有高级审美力的人是否总能正确判断某事物就是比同类其他事物更完美、更令人赞赏？如果有高级审美力的人无法判断两事物中的哪一个更令人赞赏，也无法对此做出合情入理的判断的

话，所谓的高级审美力又意味着什么呢？

总之，我们大概可以做出这样的推论：即使对某事物是否令人赞赏做出何种判断基于个人的偏好，但专家裁判毕竟具有高级审美力（优于外行），这种高级审美力使他们能够按照事物内在的优秀品质或完美程度去划分等级。

上述推论将我们带到两个必然的结果面前。

第一，判断某事物是否具有令人赞赏的美属于偏好领域，但由于此种判断也包含衡量客观真理的一定标准，也涉足真理领域，这些判断在专家裁判间是可以争论的。“偏好无可争辩”这句拉丁名言并不适合某些特殊领域内的专家。第二，事物具有的令人赞赏的美的程度是客观的，而不是主观的。也就是说，这种美的程度是从属于物体本身的条件，而不是由做出判断的人的心境或感觉决定的。如果某物的内在完美程度不如另一物，某人却坚持认为另一物不如某物更具有令人赞赏的美，那么我们不能苟同此人的偏好，不能说他的审美力比别人高级。只有事物本身的优秀品质和完美程度有等级之分，同类事物中才存在这一个比另一个更令人赞赏的情况，从而使个人审美力有了高低之分。这也是专家裁判的判断优于外行的判断的原因，甚至也使得专家裁判内部也有了判断能力的差异。

坚持认为美是客观的而不是主观的人，又进一步提出了第三种必然结果：某事物本身越令人赞赏或越美，它的令人赞赏之处或美就越能使普罗大众感到快乐或满足。而且，这种情况不受时空限制，不拘受众的教养和文化环境。由于该事物本身令人赞赏

的美是客观的，因此所有观赏或欣赏它的人都必然了然它的美且因此感到快乐。

但上述观点（指第三种必然结果）是站不住脚的，因为美的主客观两个方面并不相互关联。在某特殊领域的专家所做的判断中，被判断为具有令人赞赏的美的事物并不总能使人感到快乐或满足。某人可能因为观赏它而心生愉悦，另一人却不一定。实际上，有的人审美力不高或从未了解过相关领域的知识，他们在并不十分令人赞赏的事物中反而发现了美，获得了快乐。

如果某人着意于培养和提高自己对某种事物的审美力，他有朝一日将享受到专家判定为更令人赞赏的事物的美。但这并不会改变这样一个基本事实，即令人愉悦的美与令人赞赏的美并不是一回事。

有的事物在内在优秀品质和完美程度上不值一提，但还是有人会在观赏它时得到超功利的快感，此人心满意足地大呼“美哉”，因为此事物确实给他带来了满足的体验。对此人来说，此物具有令人愉悦的美，尽管在专家或有高级审美力的人眼中它并不具有令人赞赏的美。

因为事物的美包含令人愉悦的美和令人赞赏的美两种意义，所以美既有客观性也有主观性。问题是，美的主客观性并不是相互对立的。

在讨论美时出现的混乱多数就是因为没有认清上述事实。一个人心仪某事物，从中得到快乐和满足，因此称这个事物是美

的。我们可以理解为：某事物具有的内在优秀品质和完美性令此人赞赏。此人错将自己主观的偏好附加在了客观意义上，但事实上主观的偏好并不具有客观性。

大多数人在某个特殊领域中都是外行，但有不少人认为，若某事物使我感到快乐满足，应该也会带给别人同样的感受。我们甚至认为他人应该与我们感同身受，分享对同一事物的同等程度的愉悦体验。某特殊领域的专家裁判会说，个人应遵从内心，从自己判定为具有令人赞赏的美的事物中获得快乐和满足。或者至少他们会说，个人应该培养和提高审美力，从而使个人认识到越是令人赞赏的也是越能令人愉悦的。

命令式的应该不适用于愉悦问题。一个人可以告诉另一个人应该或不应该欲求什么（因为该事物确实善或者确实恶）；一个人也可以告诉另一个人应该或不应该肯定什么陈述是真的（因为所收集的证据以及推理超越了合理的怀疑，或者，证据和推理对支持该议题有利）。但是，没有一个人能告诉另一个人什么应该或不应该使他感到快乐。

在愉悦领域内，能被人们接受的唯一应该是教育规范。我们认为，教育是为了使受教育者的心智能依照其应然去思考，能正确判断命题的真伪。同时，教育应帮助受教育者形成美好的道德品格，在善恶之间从善如流，选择应该选择的。进一步说，从真与善的领域到美的领域，教育应培养受教育者良好的偏好与审美力，使个人能从令人赞赏的事物中感受到快乐，由点及面地感受到更多的快乐和满足。一个人不能越俎代庖，认为若某事物具备内在的优秀品质或完美性，就指示他人也应从中获得愉悦感。

我们必须承认，令人愉悦的美与一个人受教育程度所培养出来的审美水平有关。我们也必须认识到，令人愉悦的美与一个人的文化环境以及个人固有的气质及教养有关。处于不同文化背景的人对于他们认为使人快乐的事物有着根本不同的感受。一个西方人在日本看到歌舞伎表演时，可能毫不动情，而日本人则会如痴如醉、流连忘返。一个欧洲人对非洲雕塑可能感觉味同嚼蜡，而一个非洲人也会觉得欧洲的抽象派绘画不知所云，二人均无法从对方的艺术品中发现令人愉悦的美。

美包含着文化差异，不仅令人愉悦的美这样，令人赞赏的美亦如此。西方绘画的品评专家在欣赏中国画或日本画时，可能如外行一样雾里看花。即使在西方文化的大范围中，鉴赏古典派雕刻或拜占庭的马赛克艺术的专家在欣赏印象派或后期印象派绘画时，也可能茫然无知。

大多数人都会说，“我不知道那个事物美不美，但我知道我喜欢什么，而我确实喜欢它”。这样说的人应该意识到，自己是在承认令人愉悦的美与令人赞赏的美并无关联。他实际是在说，“我无从得知专家裁判如何看待那个事物具有的内在优秀品质或完美性，但我明确地知道当我欣赏它时我心雀跃。不管专家认为它是否值得赞赏，它都使我感到快乐和满足”。

专家对值得赞赏的美所做的判断和无论专家还是外行对令人愉悦的美的表达之间，有着一种值得注意的区别。这种区别使我们回想起康德的观点：我们对给我们带来超功利快感的事物的领悟是非概念性的。所谓非概念性的领悟，是指我们欣赏或领会事物自身，而不是将其当作某种类中的特殊一个。

相反，专家基于物体内在的优秀品质与完美性而做出的有关令人赞赏的美的判断，不可能是没有概念性的内容。因为这种判断总是把某事物当作其种类中的特例，而不是作为一个个别事物来进行判断的。

作为一名专家，他所涉及的知识是关于一类事物的知识，他做出的判断是这类事物中的样本，他的技能就是区分被抽中的事物的优劣程度，确定哪些更值得赞赏，哪些并不。正因为如此，鉴赏希腊神殿的专家很难成为哥特式教堂的评判者，花展上的花卉专家也大抵不会是狗展上的评委嘉宾。

真理的客观性在于这样一个事实：如果某人认定某事物是真理无疑，而他恰好犯了错，那么该真理绝不是真正的真理。善的客观性则在于这样一个事实：如果某人认定某事物是善事物，但他并未分清需要和想要，那么他认为是善的事物对任何人来说都不是真正的善。如果一个人的判断是正确的，那么他认定为真的事物对他人来说亦为真。如果一个人明确自己的需要，那么他认定为善的事物对他人亦如是。

然而谈到美时，上述平行对应性或等同性就失灵了。即使某人审美力较低，从完美程度低的事物中获得了快乐和满足，但对他来说这的确是令人愉悦的美，无论他人怎么想。即使专家认定为令人赞赏的事物，也不一定使外行人感到快乐或满足，我们无法强迫他人去喜欢某事物，仅仅因为它“真的好”“足够完美”，我们或许只能委婉劝谏他人应该学会从令人赞赏的事物中获得快乐。

最后只有这种情况，愉悦美属于主观领域，它是一个个人偏好的问题，而这一点无可争辩。世界上最好的品酒师们会一致同意，法国波尔多出产的红葡萄酒是该类酒中的魁首。但这不是说某人喜欢白酒不喜欢红酒，或者某人喜欢勃艮第红酒不喜欢波尔多红酒，又或者某人喜欢威士忌而不喜欢其他酒，此人就必须去喝波尔多的红葡萄酒并感到愉悦。

这个道理也适用于一切其他事物。也就是说，一方面，我们可以判断某事物具有令人赞赏的内在优秀品质，另一方面，该事物可能会也可能不会使人感到快乐或满足。

最后我要做一个结论性评述。关于令人赞赏的美，即由专家判断为令人赞赏的事物的内在优秀品质，可能读者对于之前简略述及的并不满意甚至失望。他们希望多了解一些的渴望是合情合理的。在自然事物或艺术作品中并且在艺术的任何领域，所有令人赞赏的美的事物拥有一些普遍的共同特点，读者希望有人能够清楚明白地列出这些特点。

我理解他们的这种不满与失望，甚至我自己也略有同感。某一特殊领域内的专家裁判或许能对该领域中事物的内在优秀品质提出基本原则与标准，但他们很少能达成一致。即使他们对该领域内令人赞赏的美有同样的客观标准，即使他们都认为这套标准可以用来评定有些判断是否为真，也是不足够的。

在讨论美这个观念时，人们向哲学家提出更高的期望是可以理解的。因为哲学家在真与善的观念中履行了自己智识上的责任，他能告诉我们真和善存于何处，不是特殊领域的何处而是普



遍存在的地方。一遇到美，哲学家也显得束手无策了。

我曾想以富于哲理的方式来写这一章，以不负读者所望；也曾希望自己能清楚准确地说明美的客观存在，读者有如此期望的理由非常充分，但我未能如您所愿。究其原因有二：一是我无法在有关这个题材的文献中找到清楚准确的判断，二是我本人缺乏提出这种叙述所需的洞悉力与智慧。

所以，失望的读者必须把自己的不满转变为一种挑战，即自己动手去寻求答案。什么答案呢？去指出令人赞赏的美所共有的特质。例如，获奖的玫瑰、贝多芬的克莱泽奏鸣曲、棒球赛第九局演出的漂亮三杀、米开朗基罗的圣母像、日本的禅寺和弥尔顿双目失明时所作的十四行诗以及烟火会的绚烂烟花，等等，它们之中具有的令人赞赏的美的共同特点。

---

[1] 目前世界最大的纯种猫注册组织（CFA）举办的比赛中，不同颜色的奖条有不同的意义。比如蓝色、红色和黄色奖条分别代表“品种颜色性别小组”的第一名、第二名和第三名。——编者注

## 第十七章

# 美中的善与真中的美

在六大观念中，真和善被包含在中世纪有关先验价值的目录里，但美却不在其中。究其原因：一是美是一种特殊的善；二是这种特殊的善也是一种特殊的真理。

美这种特殊的善事物能够使人快乐和满足，那是一种纯粹的超功利的快感。对于一些日常的善事物，当我们得到、使用或消费它们时，我们确实能感受到快乐，它们属于拥有的善，我们的实际兴趣在于拥有它们。我们因拥有它们获得的快感很难说是超功利的。

相反，事物令人愉悦的美不是我们希望获取或拥有的善。我们只要认识、欣赏或领会它们，就感到快乐。所以，日常的善事物与使人快乐或令人愉悦的美这种特殊的善之间的差别，在于它们与我们之间的关系不尽相同。

当我们只考虑事物本身，不去考虑它与我们的关系时，我们关心的是事物令人赞赏的美而不是令人愉悦的美。此二者同是特殊的善。

所有事物都根据其内在的优秀品质或完美程度划分等级。如此前谈到的，专家品评各种咖啡、茶饮、酒水与饮料的好坏，再

根据完美程度排列次序。这样就得到一个关于该事物的排位表，从中可看到同类事物中哪个的内在优秀品质最令人赞赏，而其他的依次降序排列。

诸如咖啡或酒水这类消费品，或者刀、剑等工具类产品，它们具有的令人赞赏的内在优秀品质属于我们欲求去拥有的善事物的范畴。也就是说，不管是消费还是使用，我们都有兴趣从中获得一种。令人赞赏的美具有一种特殊的优秀品质或者善，它属于认知的范畴，不属于拥有的善，也不属于可消费的或可使用的善之列。令人赞赏的美与令人愉悦的美一样是一种特殊的善，具有独特的存在于善事物与我们的特殊关系之中的特征。

为了使用或消费而获取的事物也好，为了欣赏而去领会的事物也好，不管它们与我们的关系如何，作为一种特殊的善，事物令人赞赏的完美性还有另外一种方式。在前面一个章节里，我们曾把这种特殊类型的善称作与存在本身相一致的善。

不同存在模式的事物拥有善的程度与事物的存在或存在程度是相同的。拥有更高存在程度并伴有更大的作用力和反作用力的事物，相应地拥有更高的存在善。之前我们曾举例，一颗珍珠不论在使用价值或交换价值上都高于老鼠，但是老鼠比一颗珍珠却更具存在善，因为老鼠是一个生物体，比一颗无生命的珍珠具有更大的行动和反应能力。存在善属于“我们欲求成为的善事物”，而不是“我们欲求认知的善事物”“我们欲求去做的善事物”或“我们欲求拥有的善事物”。

存在善的程度比较，常常是存在的不同种类或模式之间的比

较，比如老鼠与人之间的比较。某个种类或模式内部，我们也可以就个例一一探讨，加以比较后再行排序。

给酒、咖啡、刀剑及其他用具分等级的人就是这样做的，他们根据这些事物具有的值得赞赏的优秀品质去定等级。专家裁判在花展或狗展上也是这样做的，他们在评判后授予优胜者蓝色奖条或金牌。他们根据事物值得赞赏的完美程度去排序，将事物当作愉悦感的来源而不是被使用或消费的对象。

在以上两种情形中，我们都是根据事物本身令人赞赏的完美程度来排列等级，以表示该类事物中任一个具有的善的程度。最令人赞赏的玫瑰或兰花，在所有玫瑰或兰花品类中，是最符合玫瑰或兰花的观念，或者说它们就是最理想的玫瑰或兰花，是玫瑰或兰花的理想模样，包含了一朵玫瑰或兰花能呈现的完美性。

神学为我们理解这种特殊善提供了一个路径，而这种理解是无法通过别的思考方式来获得的。将珍珠、老鼠和人类按照其所具有的善的程度排序后，我们就可以知道，与最高存在的上帝相一致必然有一个超然的善。神学家更进一步地认为上帝创世，世间万物无不是上帝头脑中一闪念的产物。在这一点上，神学家引入了一个特殊真理的概念，一种和事物的存在善相一致的存在性真理。我们一般认为，真理是人头脑中的产物，当人类心智所想与现实存在一致时才有真理可言。但神学家告诉我们，事物本身也有一个真理，当事物本身与上帝头脑中的创造性思想一致时，该事物就拥有一种存在性真理。

所以，当我们说最令人赞赏的玫瑰或兰花就是玫瑰或兰花的

理想模样时，它们的令人赞赏之处就在于它是完美的，这种完美的根源是它的存在的善和存在的真理与上帝头脑中玫瑰或兰花的设想相一致。

那些由于种种原因而摒弃神学的人们，也同样可以领会这一点，只要他们以人类心智中的调整理念代替上帝头脑中的创造性观念。如果我们把注意力从自然物转向艺术品，就转向了艺术家心灵中的创造性观念了。一件艺术品，其内在优秀品质的一个方面，就是这件艺术品存在的善与真，它们均源自此作品符合艺术家的创造性观念的程度。

有一个判断是由也只能由这位艺术家才能做出的，那就是，只有他才能说这件艺术品是否符合初始的创作意念，也只有他能判断出该作品是否忠于初心。因而，只有他才能判断这件艺术品的好坏。

但是，当由别人来判断这件艺术品的内在优秀品质时，如果只考虑作品和初始创作意念的一致性与忠诚度，那就远远不够了。因为，这些不是唯一的也不是主要的考虑对象。与艺术家本人相比，别人做出的客观批评更多着眼于已被创作完成的作品表现出来的创造性观念的善。

我们已经看到，对于令人愉悦的美的欣赏存在一种特殊的认知，也就是对个别事物非概念性的领会。同样，艺术家本人对自己作品中令人赞赏的美的判断也是一种特殊的认知，是通过创作初心来对个别作品做判断。除艺术家本人外，其他专家对同一件作品中令人赞赏的美的判断是一种涉及概念性结构的判断，也就

是说，是对这件个别作品所属种类或类型的一种理解。

不同类型的艺术品具有的令人赞赏的美是无法进行比较的。我们可以说，某一座希腊神殿或哥特式教堂比另一座神殿或教堂更值得赞赏，但我们不能说，某一座哥特式教堂比某一座埃及、希腊或罗马神殿更具有值得赞赏的美。我们无法比较在拉文纳或伊斯坦布尔展出的拜占庭马赛克艺术与在巴黎网球场或现代美术馆展出的印象派绘画二者具有的令人赞赏的美的程度。对于建筑、绘画、雕像、诗歌、戏剧、小说、歌曲、奏鸣曲、交响乐、芭蕾舞、电影等，它们具有的令人赞赏的美也无从比较。

由于这个原因，美在一个非常重要的方面与真和善有着根本的区别。人类在真理的追求中可以不断进步，在善的领域也能不断改进，在政治、社会和经济体制或组织方面也可不断地从不甚完善向较完善发展。但是，人类在美的领域内，则不可能有进展。

从埃及神殿到希腊神殿，从希腊神殿到罗马神殿，从罗马神殿到哥特式教堂，这些改变都不能被认为是美在向着更完善发展。而从奴隶制社会到废除奴隶制社会，这种转化是在正义这个善的领域中的进步。

最后，我们讨论一下令人愉悦的美这种善本身，即在人类生活中有助于幸福的善。

亚里士多德敏锐地观察到，人类没有快乐就不能生活。快乐是一种真正的善，能够满足人类基本的自然需求。亚里士多德接

着指出，如果人的精神快乐被剥夺，他们就可能无节制地耽于肉体快乐。

无节制的肉欲会使一个人对某一真正的善要求过多，而妨碍去欲求其他真正的善。要防止出现过分的沉迷，我们就要在美的享受中有精神上的快乐，即超功利快感。

这样，人没有快乐就不能生活的论断可以转化为另一个命题：除非在美的愉悦中发现另外一种快乐来缓和他们对肉体快乐的追求，否则人就不能“很好地生活”。

我们具有了上面的见识，并寻找到其他形式的快乐，并不因此就高人一等。美的愉悦不限于那些习惯于参观博物馆、听音乐会，或观看芭蕾舞、看电影或读诗歌的人们的生活。美的愉悦也发生在那些喜欢棒球、篮球和足球的人们生活中，也出现在那些看斗牛比赛以及看网球比赛的人们生活里。

一位观众在观看运动员的精彩表演时，会欢呼：“哇，太棒了！”这位观众体会到的超功利快感与一位欣赏贝多芬四重奏精彩表演的观众感受到的愉悦是一样的，与一位观看歌舞伎扇子舞表演、双人芭蕾舞表演并脱口喊出（如果这样不是不礼貌的话）“嘿，真棒！”的观众的感受也是一样的。

此外，体育爱好者或球迷，对于棒球赛中精彩的三杀或足球赛中反击得分所包含的完美性和令人赞赏的美，有着专家水平的判断力。同样，斗牛运动爱好者不仅享受斗牛运动的美，而且对斗牛士挥舞斗篷的潇洒英姿以及给牛的致命一击，也都有着专家

水平的欣赏水准。

在这些运动中，运动迷在多年的训练和观察中，具备了专家水平。他们为完美的或几乎完美的比赛大声喝彩，报以掌声。相比之下，大多数人成了外行，是既无鉴赏力又对该运动值得赞赏之处无判断力的业余爱好者。我们在这方面的不足，就如同我们在与音乐、建筑、绘画或其他美术领域的专家相比，俨然是一个门外汉一样。

令人愉悦的美的善在于它能给予人超功利的快感，且与产生快感的事物具有的特点无关。观赏的乐趣就是观者的乐趣，它是从我们日常生活中超越目的与利益关系的实际活动中来的，它能使我们陶醉其中，不知归途。

在这方面，神学家又一次提供了有益的评论。人类生活包含一系列不同的活动：睡觉以及其他生物所需要的活动，如吃饭、喝水；为获得经济好处或生活资料而工作；为寻找快乐而游戏玩耍；为改善精神状态而自在放松。

如果安宁不同于睡觉、放松或玩耍的话，我们是否应该或者能够把安宁加进去呢？在我们的世界里，我们能否找到安息之所？这里所说的安宁，与在天上享受上帝的恩泽的灵魂安息不同。

只要我们观赏某个事物时，能从中得到令人愉悦的美的超功利快感，我们就找到了安宁。令人愉悦的美这种善是我们过美好幸福生活的一个必不可少的组成部分，它能为我们提供所需的安



宁。

完整起见，我们不可忘记，令人愉悦的美带来的安宁不仅限于对感官物体的观赏。在观赏纯粹智性物体时，即在真理的沉思中，我们也能得到同样的安宁。罗素曾写道：“正确的说，数学不仅具有真理，并且具有至美，周密而朴素的美……它不触及我们任何较脆弱的本性，也没有绘画或音乐那种绚丽模样……”或者像诗人米莱在颂扬欧几里得的十四行诗里开头所写的那样：“只有欧几里得一个人看到了赤裸裸的美。”

一方面，我们要记住真理令人愉悦的美，另一方面又要记住，那些具有内在优秀品质或完美特性的事物所具有的令人赞赏的美，它不仅是一种特殊的善，而且是一种特殊的真。只有这样，我们最后才能理解济慈所写的“美即是真，真即是美”，即使他继而写的“这就包括你所知道和该知道的一切”这句话未必是真理。

只有我们把令人愉悦的美以及它给予我们的安宁引入我们的生活中，我们才能完全成功地追求到幸福。如果是这样的话，为了使自己过上美好的生活，我们就一定要不分天涯海角地去寻找它吗？

我们多数人共同的生活体验证明，情况并不是这样的。美的愉悦是随机的、偶然的、不可期的，我们并不需要刻意追求。我们去看棒球赛、参观博物馆或听音乐会，或许是希望会有令人心醉的时刻发生，不过这种情况并不常见，希望拥有与刻意追求是不同的。

在这方面，我们能做的就是尽可能给自己创造机会去偶遇令人愉悦的美。至于这种善是否能降临以及何时何地降临，则是我们无法控制的，因为它终究是机会的善，而不是选择的善。



### 第三部分

我们据以行动的观念：自由、平等、正义

## 第十八章

### 正义至上

在讨论真、善、美三个观念时，我先对它们每个观念本身分别进行了讨论，然后才考虑每个观念跟其他两个观念的关系。现在，是时候讨论剩下的三个观念：自由、平等、正义了，我将采取稍微不同的方式进行讨论。虽然，我也会对它们进行单独讨论，但我会更注重它们彼此之间密切关联的部分。在这部分，这三个观念组成了我们处理社会、政治和经济事务时的行为准则。

在真、善、美三个观念中，我们观察到了真理的神圣性，它决定我们对美和善的思考。同样，在讨论自由、平等、正义这三个观念时，我们必须注意正义的神圣性，它决定了我们对自由和平等的思考。没有正义的引导，我们就无法避免一些错误，也无法解决某些问题。

需指出的是，自由、平等、正义都是属于善这个观念领域的。我们可以合理地把自由和平等看成是非常值得赞赏的真正的善事物，是我们文明人在追求幸福的过程中所需要的真正的善事物。以正义待人，正如在上一章中所论及，这本身就是一种善的行为。正当的行为或正义的行为本质上来说就是在行善。

在开始阐明自由、平等、正义这三个观念并且详细探讨正义这个观念之前，我们有必要联系自由和平等来解释一下正义的神

圣性。我相信，读者会意识到，在读了之后几章关于正义的神圣性的内容后，会加深对本章描述的其他内容的理解，因而会明了我做如此安排的初衷。

一般人甚至学者会把自由或平等，或两者当作最高荣誉，当作人们应该追求、保障和珍藏的根本价值。与正义的呼声相比，他们甚至会对自由或平等或二者使用更加激动人心的言辞，并且用更加富有推理性的论据来加以论证。

法国大革命的口号“自由、平等和博爱”仍然萦绕在我们的耳畔。在提及自由和平等时，人们甚至没有提到正义。如果这句口号的作者是基于亚里士多德的见解“共同组成一个社会的人们相互之间都是朋友关系，那么正义也就没有存在的必要了”，那么，这句口号还算正确。但在那时，他们是否是基于亚里士多德的思想，难以追溯、辨别。

我的观点和一般人以及学者的观点相反。我将会解释为什么正义是神圣的，且具有最高的价值（the supreme value），它这种善所具有的价值比自由或平等都大得多，我们必须求助于正义才能纠正在自由或平等方面出现的错误。

正如我在前面所指出的，自由、平等、正义这三个价值都是真正的善，不是表面的善，它们是人类在追求幸福的过程中的生活行为所需要的善事物。然而，所有真正的善的事物在地位上并不一样。例如，财富和健康就比智慧和友谊地位低一些。有的真正的善只是在有限的范围内才是真正的善。快乐是一种真正的善，但是我们想要的可能比我们需要的更多，或者说我们需求或

索取过多的快乐，反而会对我们产生不利的影响。财富亦如此。它们都是受某种条件限制的真正的善。但我们永远可以追求或获取知识，而不会显得过多，也不会产生相反的影响。

我们将会指出，在自由、平等、正义三者中，只有正义才是不受任何限制的真正的善。一个人可能想要太多的自由或者过分的平等，这种自由和平等可能超出了他与别人相处时所应该拥有的自由和平等，并且超出了他应当享有的范围。但正义不然，没有一个社会会被认为过于正义，没有一个人的行为对他自己或他人来说会被认为过于正义了。

自由和平等要受到条件的限制。认识到这一点，我们就既不会在自由和平等的问题上犯错误，也会找到办法解决自由和平等之间的矛盾冲突。

一方面，自由意志论者（libertarians）鼓吹思想自由和行为自由，他们不仅把自由看成是最高的价值，而且不惜牺牲平等去追求最大限度的自由。他们想要无限的自由，拼尽全力去获取它，尽管获得这种自由会导致一种不可弥补的不平等状态（inequality of conditions）。在这种不平等状态下，社会中的某一部分人的，极有可能是大多数人的自由将会被严重剥夺。

他们追求的唯一平等是机会平等（equality of opportunity），因为，这可以鼓励和促进人们自由进取（freedom of enterprise），而这种自由对于那些具有较好天资（endowments）或才能（attainments）的人有利，他们可以利用机会平等这种自由在竞争中击败同辈——谁落后谁遭殃。他们认为，大量的不平

等并不妨碍他们，因为争取平等这种企图会使个人丧失自由，而自由在他们眼中比平等具有更高价值。

另一方面，平等主义者（egalitarians）视平等为最高价值，穷尽所有去追逐，即使这在很多方面侵犯了个人自由，尤其是人们在机会平等之下拥有的进取自由。他们认为，如果只重视机会平等，且不限制人们利用机会平等而行使的个人自由，那么这种机会平等必然会导致一种不平等状态。这不是他们期望看到的结果，他们追求的是最大限度的平等——无限的平等，即使这样做会侵犯个人自由，他们觉得个人自由的价值低于平等的价值。

上面这种矛盾冲突其实并不是存在于自由和平等之间，而是存在于这两个价值的极端拥护者——自由意志论者和平等主义者——之间，如果不纠正自由意志论和平等主义的错误，就无法解决这种矛盾冲突。自由和平等虽然是善事物，但都不是根本价值，都是受限制的。只有在正义的制约下，自由和平等才能得到调和，才能达到它们各自的最大限度。认识到这一点，我们才能纠正自由意志论和平等主义者的错误。

一个人是否应该具有无限的行动自由或进取自由？或者说，一个人是否只要不伤害别人、不剥夺他人的自由、不使别人因遭受条件不平等而产生严重的被剥夺感，就可以享有尽可能多的自由？换言之，一个人享有的自由可以超出正义行为的限度吗？

答案是否定的，因而可以得到这样一个结论：一个人只能享受正义所允准的自由，不能超出这个限度。

一个社会是否应该争取达到这样一种平等状态：社会成员均享受到平等，而且这种平等中不包含任何不平等因素？是否应该追求这样一种最大限度的平等状态，即使它严重剥夺了个人的自由？是否可以忽略这样一个事实：人在天资、才能等方面本不尽相同，对社会福利所做的贡献也并不一样？

答案是否定的，因而又可以得到这样一个结论：一个社会只能在正义的管辖下争取最大限度的平等，平等不能超出这个范围，否则就会变为非正义的，正如正义许可以外的自由是自由的非正义行为一样。

读者也许已经注意到，正义与自由之间的关系和正义与平等之间的关系并不是完全一样的。

在自由方面，正义给个人自由以数量上的限制。如果一个人的自由在正义允准范畴内，那就是正义的行为，反之，则是非正义的。

在平等方面，正义对平等和不平等的种类和程度都加以限制。如果一个社会符合正义的要求，它就会正义地对待所有成员。



## 第十九章

# 随心所欲的自由

跟别的大多数伟大观念一样，自由也具有其内在的复杂性。我们已知真、善、美有着不同种类、不同模式和不同意义，而自由也是如此，英文中自由可表达为freedom和liberty，且两者完全可以相互替换。

自由有三种主要形式。第一种是人性之中固有的自由，人人生而有之，如同理性思考、概念性思维和语言能力。这种自由与生俱来，我们称之为天赋自由（**natural freedom**），用以指我们拥有它的方式。

自由的第二种形式也是其主要形式，是与智慧和美德相联系的自由。只有那些在个人发展过程中已经获得了一定程度的美德和智慧的人，才能拥有这种自由。因此，我们可称之为后得自由（**acquired freedom**）。

自由的第三种形式有赖于有利的外部环境。个人对这种自由的拥有情况会因时因地而不同，完全取决于外部环境对他是有利还是不利。每个人都会不同程度地拥有或被剥夺这种自由，但在天赋自由与后得自由的情况中，是不存在这种程度差异的。因此，我们可将此种自由称为环境自由（**circumstantial freedom**）。

以上三种自由是我们根据拥有自由的三种方式来划分的。但是，这三种自由存在于何处呢？

天赋自由存在于我们的意志自由（freedom of the will）中——我们有选择的自由（freedom of choice）。因此种自由，我们才和别的动物得以区分开来。我们的行为并不完全由所处的外部环境决定，也不全凭直觉与本能。有了自由选择这样的内在能力，个人得以决定自己该做什么以及想成为什么样子，从而创造性地改变自己的性格。我们有自由地按照自己的选择塑造自己的能力。

后得自由有时可被称为“道德自由”（moral freedom），它存在于我们对某种意志的拥有，这种意志因美德而习惯地成为它应该成为的那种意志。美德，正如我们已经了解的，习惯于欲求正当的东西，它选择一个人需要的东西——一个人应该欲求的真正的善。正确欲求所面临的障碍或困难来自我们的种种欲望（appetites）与激情（passions），这种欲望与激情产生的想要和我们的需要发生了矛盾，因而诱惑我们去做错误的而非正确的选择。

按照斯宾诺莎的说法，人类之所以受这种欲望或激情束缚，是由人的低级本性决定的。人类的自由——道德自由，就在于理性对感性的控制。理性以美德加强这种控制，以后天的习惯性倾向去做正确的而非错误的选择。

如果人类不是生来就被赋予自由意志能力和自由选择能力的本性，那么我们就不可能如人类应该拥有的那样去获取这种意志

自由或选择自由。如果我们别无选择，我们如何能够担负起任何道德责任，如何能够进行正确的选择，而不致落入快乐或色欲的诱惑陷阱？而且，如果我们不能为选择担负道德责任，我们依据什么标准来赞成或批评一个人的品行或性格？

我们的环境自由意味着我们能做我们愿意做的事（do what we please）。也就是说，我们能够在公开的行为中实现我们所做的决定，我们能做出于我们个体的善（不管这种善是否正确）而想要做的事。

一个人，不论他道德品格高低，都能够拥有并实现这种自由。一个人自由地选择了一种品格而追求它，或者他决定朝着某个方向采取行动，他的选择或决定可能是符合道德的，也可能是违背道德的，但无论是否符合道德，环境要么允许他按照自己的欲求去行动，要么阻止他。因此，相对于环境来说，一个人要么是自由的，要么不是。

我们天生的意志给予了我们其他选择能力，在特殊的场合里，我们能够做出一个与之前完全不同的选择。对于环境给予的行动自由，当我们最大限度地去拥有它时，它给予我们采取其他行动的能力。在有利的外部环境中，我们不仅有自由去实现我们做出的选择，而且，如果我们做出了一个不同甚至相反的选择，我们同样有自由去实现它。

一个被监禁或戴上手铐脚镣的人，在他的环境自由中只有坐牢房或戴镣铐的自由，如果这是他的选择的话。但是，牢房或镣铐会阻止他去别的地方希望他做或做别的他希望做的事情。监禁

强加给他限制，剥夺他的行动自由。但他仍然拥有选择自由和道德自由——他合该有的、意志的自由（his freedom to will as he ought）。

历史上有两位非常有智慧且有道德的人证明了这个事实。古罗马的斯多葛派的哲学家爱比克泰德（Epictetus）认为，即使自己是一个戴着手铐脚镣的奴隶，由于拥有道德自由也依然是一个自由人。同样的，基督教哲学家波爱修斯（Boethius）在狱中写的一篇讲演稿中意味深长地赞颂着自己的道德自由。

比人类低级的动物既可能拥有又可能被剥夺它们的环境自由，即使它们既不拥有选择自由也不拥有道德自由。如果它们被关进笼子里或栅栏后，它们的活动范围就受到了很大限制，它们的本能冲动也因此得不到实现，它们也不可能通过遵照条件制约而获得的意向而行动。因而，选择自由以及它们应该拥有的意志自由并不是行动自由必不可少的前提条件。

自由的三种主要形式中，只有第三种——随心所欲的环境自由——需要由正义来加以制约。自己想要做的事情有时会对别人造成伤害，这可能是一种违背正义法则的行为，可能会违背社会的最大利益。

如果我们用“许可”（license）这个词来指称一个人非法地或非正义地行使了环境赋予他做他喜欢做的事情的能力，那么当为所欲为这种行为本身是非法或非正义时，它不是一种自由，而是一种许可。否则，如果一个人要求的环境自由的范围不受这种考虑的限制，那他要求的自由就成了一种无政府主义的自由

（anarchic liberty），而不是符合与别人共同生活的社会所拥有的社会利益的自由。

对于这种无政府主义自由（一个人在自然状态下的自由而不是在社会状态下的自由），让我们用“自主”（autonomy）来指称，而不使用“自由”这个词。所谓自主，在于它是一种自我管理的法则。

只有绝对主权者才有独立自主权。他只服从他自己一个人，从不听从于别人制定的法律，也不承认有别的权威可以支配他的行为举止。只有过着完全独居生活的人才有可能拥有自主。在依靠有效的政府或强制性法律才能维持下去的或繁荣的有组织的社会中，其社会成员是不可能拥有自主的。

在所谓的自然状态（或更确切地说是无政府主义状态）中，个人不可能过着完全独居的生活，由于这种生活从未存在过（或存在时间不长），在这个世界上，只有至高无上的君王才可能拥有这种自主。而这种自主的结果，如我们熟悉并为之苦恼的，是战争状态，即使尚未发展成军事行动，至少也是与和平共处相对立的冷战。

一个有组织的社会，为了社会的生存和繁荣，必须具有高效的政府和可实施的法律，而社会中的人们既没有自主，也不会拥有无限的行动自由。自主和有组织的社会互不相容，无限制的自由对社会有害而无益。（此书更多分享搜索@雅书B）

正是由于这个原因，我们不能忽视或不考虑自由与许可之间

的区别，理解并接受这种区别后，一个受正义限制而无法随心所欲的人也不会因此丧失自由。

自由与许可的区别，以及无政府主义的自主与有组织的社会中的法律和政府管控之下的自由二者之间的区别，将我们引向了第四种自由——环境自由中的一个特殊种类，即政治自由。

尽管政治自由是在有利的环境中赋予人自由，但它和环境自由的主要形式不同，它并不是在正义制约下随心所欲的自由。相反，可以这样描述它：在立宪政府下，已经成年的、享有公民权的人所拥有的选举权和参政权，在制定法律时他们拥有一定的发言权，他们不是暴君独断意志下的臣民。

他们都是政治的参与者，因此可以说，他们不是自主的而是自治的（self-governing）。共和国的公民不是君主，但如卢梭所言，每一个公民都享有一份自主权。亚里士多德说过，在立宪政府中，其公民都是自由人而且相互之间是平等的，他们彼此之间的关系是统治与被统治的关系。

奴隶没有政治自由可言。奴隶主为了他们自己的利益而不顾奴隶们的善事物，他们对奴隶实行专制统治。受专制君主统治的臣民毫无政治自由可言。即使当统治奴隶的专制主义有所改变，从而在一定程度上也有益于奴隶们的善事物时，奴隶如同在家庭中被呵斥的孩童一般，在政府中仍是毫无发言权的，也无法参与政府制定统治他们的策略的决策过程。在共和国中，那些由于某种原因而被剥夺公民权的人，虽然生活在一个立宪政府下，但却是臣民而非公民。他们在所处的社会中被剥夺了公民权，丧失了

政治自由。

一个人被赋予还是被剥夺公民权，决定了他所处的环境对他是有利的还是不利的。有利的环境给予他政治自由，而不利的环境剥夺他的政治自由。相对于间接自由的主要形式而言，能够在一定范围内随心所欲，它的有利环境因素和不利环境因素是不一样的。

不利因素有强迫、限制和胁迫。一个人如果身体受限制或被迫做他不愿意做的事情时，他就没有随心所欲的自由。

胁迫就在于身体受到限制或受强迫的威胁。在对一种威胁做出反应时，一个人会在别人枪口的指使下，做出违背意愿的事情来，威胁产生的效果和身体受限制所产生的效果是相同的。一个人为了避免他欲求的行为导致令人不快的后果而做出了违背意愿的事情，他就在别人的胁迫下丧失了自己的自由。

环境在给人有利条件的同时，也能使人自由地去做自己想做的事情。如果我们有足够的财富，并且愿意的话，我们就能在丽思饭店的高级餐厅里饱餐一顿，而穷人则没有这种有利的条件，因此，即使穷人有进丽思饭店进餐的欲望，他们也没有这种自由。没有奖学金或公共基金提供的有利条件，前几个世纪的穷人就没有上大学的自由，即使他们有这种愿望。

这种随心所欲的间接自由显然受到了一定的制约，但它是一种摆脱了强迫、限制和胁迫的自由，它提供有利的环境条件使人能够按照自己的意愿行事。然而，这种自由并不能摆脱法律规定

对人的行为的限制。

间接自由的范围并不像约翰·斯图尔特·密尔所认为的那样，是不受法律管制下的行为范围。在他看来，我们的行为受法律限定越多，我们的自由就变得越少。事实也不是像美国总统托马斯·杰斐逊所说的那样，最懒惰的政府是最好的政府，因为他认为，政府干预得越少，我们就越自由。

英国早期哲学家约翰·洛克给我们提出过一个较为全面和正确的观点。首先，不管法律规定范围如何广泛，我们大多数人的行为并不受也不可能受法律规定的监管。不仅国家的实在法和民法如此，道德法规也是如此。因为，我们的许多行为与道德是毫无干系的，道德法规既不要求也不禁止。在这些事情（即洛克所说的“法律没有指定‘不准’的事情”）上，我们完全有自由做我们喜欢做的事情。

在法律（民法或道德法规）确实要求或禁止的行为之中，道德高尚的人依然能够做他喜欢做的事情，因为他喜欢的事情就是他应该做的。一条正确的操作规则和一条正义的民法法则，不仅规定了人们应该做的行为，而且还规定了不应该做的行为。

一位道德高尚的人享受道德自由，他能够行使自己的意志力并且选择他应该选择的行为，因此，他能够自发地和自由地按照法律规定去做事情。由于他从不做法律禁止的事情，所以他并不受法律强制力量的约束，从不在强迫、威胁下行动。

正如亚里士多德所说，道德高尚的人能够自由地去做有犯罪



倾向的人出于对法律的畏惧去做的事。也就是说，他们惧怕法律的强制力量和因触犯法律而受到惩罚。然而，当有犯罪倾向的人控制住自己不去犯法时，他并没有因此失去自由，因为，他希望去做的事情是非法的、非正义的，即使法律不禁止，他也不应该去做。这样，他就不再有想做什么就做什么的许可，但他仍保有自由。

这进一步引出了关于法律和自由之间的关系的观点。正义的法律或道德上合理的行为规范不但不会剥夺我们的自由，而且国家的法律（正义的法律）能够通过行使强制力量和制约力，来保障我们的自由不受他人（会用非法或不法力量来干涉他人自由的人）的侵犯。在不存在正义法律或正义法律得不到有效执行的地方，个人的自由随时都会被这样或那样地剥夺或侵犯，从而削弱了自由。

一旦正义的法律得到巩固，它们就会扩大个人的自由。与此相反的是，在非正义的法律专制统治下，即强权而非权利的统治，个人的自由受制于强迫或胁迫，既不能做应做之事，也不能做想做之事。他们的自由受到了严格的限制，在这种限制下，他们失去的是真正的自由，而不是许可。

最大限度地扩大为所欲为的环境自由，是正义法律得到有效实施时所赐予人类的伟大而真正的善事物。正义的政府把政治自由给予了所有享有公民权并有选举参政权而获得自治的人，故而进一步增强了这种善。

由此可见，我们可以这样说，一位道德高尚的人在他遵纪守

法时并不因受正义法律的限制而失去他的自由。也可以这样说，一个人行使了选举权且发现自己在讨论某个重大问题时属于少数派，也不会因为自己属于少数派而失去自治权或失去政治自由。

宪法是公民行使参政权而表达的意见，但它最终是由多数人的意见决定的。所以说，公民都已经接受了少数服从多数的原则，而且也事先同意在这个原则下产生的结果，不论他是少数派还是多数派。

## 第二十章

### 我们有权拥有的自由

我们有权拥有自由意志或选择自由——这样的说法毫无意义，因为它本是自然或上帝给予我们的一种善。低等动物不具有这种善，但也不能说它们被剥夺了某些它们有权拥有的东西。

我们有权拥有道德自由——这样的说法同样毫无意义，因为道德自由是我们能够按照应该的那样去行使我们的意志力，且避免在不应该的时候行使我们的意志力。通过我们的自由选择，我们要么获得、要么失去这种自由。所以说，我们是否有按照应该的那样去行使意志力的美德习性，决定了我们是否有道德自由。道德自由是我们个人可以控制的，其他人或有组织的社会都不能够给予我们这种自由，也无法剥夺。

根据基督教关于原罪和因基督救赎而得到赎罪的教义，如无上帝之助，一个堕落的人就得不到道德自由必需的美德习性。基督教神学家把道德自由看作上帝给予的自由，只有经上帝挑选并加以拯救的人才能享有这种自由，原因即在此。

在世俗的社会生活中，我们依然无权要求他人或社会给予我们完全自制自控的自由。

我们能够向社会要求的唯一的一种自由，就是由正义加以限

制的随心所欲的自由，即国家内有选举权的公民享有的特殊的环境自由——政治自由。

我们是否拥有政治自由，以及在多大的范围内我们能够有限地行使随心所欲的自由，这在很大程度上甚至完全地取决于我们生存其中的社会以及社会的机构和体制、政府组织形式和法律。

这样一来，我们又面临两个问题：第一，为什么我们有权得到并享有这种有限制的随心所欲的自由？第二，为什么我们有权要求享有政治自由？谁有权拥有这种自由，是所有人还是少数特权者？

要回答上述问题，我们必须找出这些天赋权利的基础所在。天赋权利是我们可以要求一个正义的社会来保障我们的权利，因为这是与生俱来的天性所具有的权利。这种权利是不可剥夺的，除非有某种特殊的理由或合法证明。

我们知道，能够满足人的固有需要的事物对人来说是真正的善事物。这个认识为我们提供了正在寻找的权利的基础。

从道德的角度来说，我们有追求幸福的责任，通过追求满足我们自然需要的真正的善事物，去努力创造美好生活。我们有权利获得过上这美好生活所需的一切。

我们的自然需要为我们辨别真正的善事物和表面的善事物奠定了基础，也有助于我们辨别我们通过天赋权利去拥有的真正的善事物和其他非天赋权利去拥有的表面的善的不同。但在不妨碍其他对真正的善的追求的情况下我们有权去获取表面的善事

物。

真正的善事物是我们以自然给予的权利去拥有的善事物，而不是有利的外部环境给予的特权去拥有的善事物。我们如果想履行追求幸福的道德责任，我们过上美好生活的前提应该是，该生活所需的真正的善事物都是通过我们正当的要求而由社会给予的。其中某些善事物非我们自己所能取得，因为它们至少有一部分是有利的外部环境给予的好运气才能拥有的。

在《独立宣言》中，杰斐逊曾讲到这方面的真理，不过，他表述简短，语焉不详。我们将它重新解释、加以扩充，才能理解其中的丰富含义。杰斐逊这样表述：人人生而平等，造物者赋予他们若干不可剥夺的权利，其中包括生命权、自由权和追求幸福的权利。只有正义的政府和法律才能保障人们拥有这些权利。

我们不可剥夺的权利，在于我们有权拥有维持生命所需的经济性的善事物，诚然没有生命便无所谓美好生活。除此之外，若想过上美好生活（如有足够时间去追求闲暇生活），还需要超出纯生活资料的经济性善事物。

虽然在《独立宣言》中没有提及，但美好生活还需要的善事物是健康和知识。为了生活，更为了美好地生活我们需要健康和知识，如同我们需要一定的财富这种经济性善事物一样。从某种程度上看，我们是有能力去获取这些善事物的，但从另一方面看，这又不完全在我们的能力范围之内。我们有权利要求所处的组织或社会采取任何有助于获得这些善事物的方式去帮助我们获得它们，如传授知识的学校和有益健康的设施等。

而我们要求的自由的权利，又如何呢？《独立宣言》中提到了自由这种善，并且将其列为我们有权享有的主要的善事物。自由是我们追求幸福和美好生活的必不可少的条件或其中一部分，因此我们是有权享有自由的权利的。

为回答好这个问题，我们首先从行动自由谈起。行动自由即一定限度内随心所欲的自由，它是我们天生拥有自由意志和自主选择能力的结果。我们在追求幸福的过程中，在必须做出决定时，就会行使我们的行动自由。

如果我们无法将自己的决定化为行动，这对我们有什么益处呢？没有行动自由，选择自由也只是空谈。没有选择自由，或被非正义的限制因素干扰，即使行使了行动自由，我们也无法得到有责任去追求的终极善事物。低级动物不具有自由意志和选择自由，它们也就没有权利去要求行动自由。动物园里压根不存在什么侵犯动物权利的问题，当然对于关在笼子中或被限制在某一区域的动物，我们或许会有一种同情感，但这并不是因为它们遭到了不公正的待遇而令我们触动。

但是，对被镣铐锁住的爱比克泰德和被监禁的波爱修斯二人，我们的感觉却不一样。他们应有选择自由，他们本应可以行使他们的自由意志，他们也因此具有道德自由，享有道德自由是对道德高尚的人的一种精神上的奖赏。但道德高尚的人不一定能过上善的人类生活，因为光有美德是不够的，想要成功地追求幸福，外部环境给予的好运也是必不可少的因素。

天赋人类的选择自由和人类通过正确选择而创造出的美好生

活，是天赋人类行动自由的权利基础。那么对于政治自由这一特殊的环境自由，人类拥有的权利基础又是什么呢？

对此需做的论证与刚才为行动自由所做的论证具有一致性，因为同样是人类的本性为我们提供了答案。不过在这个问题上，人类的本性是作为政治动物的本性，而不是天赋人类的选择自由的本性。

政治动物的内涵远超蜜蜂、蚂蚁、黄蜂、狼和别的群居性或社会性动物。群居性或社会性动物需要成员生活在一起，从这种意义上看，人类也是一种群居性或社会性动物，人类自然需要和其他人共同生活在一个秩序井然、组织严格的社会中。

群居昆虫组成的社会完全是由动物的直觉和本能决定并形成的，但人类社会并不如此。人类社会是由人的意志决定并有目的地组成的。人类是群居性的，需要与其他人共同生活，在这种意义上，人类社会是自然的社会。但同时，人类社会也是契约性的，组成它的形式，如政府、法律、协会以及其他别的机构，都是人类的理性和自由决定的产物，而不是本能决定的产物。

政治社会承认人在本质上既是政治动物又是自然动物，也就是说，承认人类在本质上倾向于生活在政治活动中，成为参与共和国自治的公民。政治社会因此得以形成。

总之，人从本质上说是政治动物，这意味着为过上符合人性的美好生活，人从根本上需要政治自由，需要成为享有选举权的自由公民。这就是人类按照自然权利要求政治自由的权利基础。

没有政治自由，人类就会沦为奴隶和臣民。无论奴隶主或君主如何仁慈，人类也不可能完全展现他们的自然习性，自然无法过上符合人性的美好生活，本是生来固有的实在的善事物便消失了。那些虽然生活在立宪政府或共和国中，但已被剥夺了公民权的人，同样也失去了政治自由。

我们可以在没有正当理由的情况下去剥夺本质上是政治动物的人类的公民权吗？有两种人是可以的，分别是未成年人和因患精神疾病或痴呆需住院治疗的人。

除此之外，对罪犯剥夺短暂或终身政治自由甚至行动自由也是合理的，因为在犯罪过程中罪犯滥用了他不可剥夺的权利，使自己丧失了不可让渡的自由。服刑期满后，被释放的罪犯可以重新获得那些暂时被剥夺了的权利。



## 第二十一章

### 平等的各个维度

所谓两个事物是平等的，是指在某一方面一个不比另一个多，也不比另一个少。而不平等是指在某一方面一个多而另一个少，或者一个比另一个更为高级。

对于事物之间以平等或不平等的关系相互联系着的各个方面来说，以上论述总是正确的。我们辨别平等与不平等时，主要通过这样几个方面：被判断为平等或不平等的事物具有的特征；判断的方式；做出判断的条件。下面我们来依次探讨这些不同点。

### 个人平等和环境平等

人们通过比较，把平等或不平等的事物分为两大类：人类及所有别的事物。所有别的事物指人类居住和活动的所有外部环境以及影响人类品行和福祉的一切因素。第一类可称为人类或个人的平等和不平等，第二类可称为环境的平等和不平等。

个人的平等和不平等可进而分为两个方面：一个是天赋方面的平等和不平等，这是由人生来就有的天赋形成或决定的；另一个是后天获得的平等和不平等，这是由人们在生活经历中所获得的属性或特质形成或决定的，是人们对自我的天赋加以利用得到

的成果，以及通过体力或脑力劳动得到的成就。

身高的不平等是个人不平等的一个例子，因为身高是由遗传因素决定的。两个人生来就有不平等的天赋，而人在出生时都有某种程度的天赋，这是由遗传规律决定的。

两个人刚生下来时也可能具有由遗传决定的、相同的智力等级，但在天赋发展过程中，或许由于他们用脑程度不同，或许由于他们所处的成长、受训和受教育环境的差异，他们会呈现出不同的智力程度，最终拥有不同的心智能力，其中一人比另一人学识更为渊博，或者更善于思考。

两个人也可能生来都具备从事某项体育活动的同等的能力，但在生活中，两个人却获得了不同程度的技巧，如打网球或游泳等。

一个人把天赋的资质用于创造财富或其他善事物上，另一个拥有同样天赋资质的人却将其滥用以至于一事无成，或退一步说，后者并没有对他天赋资质善加利用因而创造出较少的善事物。从这个意义上说，这二人应被认为是不平等的。

人生来由于各种形式的天资不同而形成的平等或不平等，我们称之为先天的；人后天由于才能不同而形成的平等或不平等，我们称之为获得的。所以，人类的平等或不平等要么是先天的，要么是获得的，二者必居其一。

当我们将关注点转移到环境的平等和不平等时，我们也面临两种不同的类型：一种可称为条件的平等或不平等，另一种可称

为机会的平等或不平等。

我们可以用下面这个例子来说明条件平等与机会平等之间的差异。一次比赛中，所有选手从同一起点出发，任何人没有更好或更坏的环境作为助力，选手之间的机会平等在于他们参赛时最初条件的平等。而比赛一开始，机会相同的个人会比出各不相同的成绩，根据跑步的速度，有人是第一名，有人是第二名，以此类推。如果颁发奖牌的话，那么金牌、银牌和铜牌就代表了一种条件不平等，或被称为结果不平等。

其实上述例子并不简单，这是因为，相对于外部环境来说，拥有平等机会参赛的选手们的天赋资质是不一样的。即使天资相同，由于受训或练习程度的不同，选手们在参赛时已获得的才能也是不平等的。先天的天赋和获得的才能当然会影响结果条件的不平等，即使参赛时平等的起始条件给他们提供了机会的平等。

这就是为什么常有人说，即使给予人类平等的机会，条件的不平等仍会显现出来。天赋异禀或受训良好的人取得的成果，很有可能超过天赋较低或受训不佳的人。

不论天资和才能怎样，机会平等是每个人都想要得到的。而不受机会平等影响若想达到条件的平等，或许只有依靠社会不遗余力的努力才能达到，努力的目标是使社会意识到应该使所有社会成员都得到某种程度的平等。例如，一个社会中的所有成员，除少数正当的例外情况之外，都被给予了相同的政治地位，也就是说，这是有选举权的公民具有了政治条件平等而得到的结果。

法律面前人人平等，这也是一种社会能够建立的条件平等。法律面前的平等，是不论贫富，也不论种族团体的一种平等。在法庭上或其他法律方面，法律都是平等待人，“王子犯法与庶民同罪”，对所有人一视同仁，不存在区别对待，即使在其他方面人们彼此不同。

条件平等可以是个人地位和他们享有待遇的平等，也可以是个人在拥有基本的人类善事物（如政治自由、财富、健康的环境或教育等）方面的平等。人类拥有善事物方面的平等要受到社会因素的控制和干扰，而不能完全取决于个人。

为了论证之便，我们将各种条件的平等或不平等进一步分为三类：政治的平等或不平等、经济的平等或不平等和社会的平等或不平等。机会平等作为一种与结果条件的平等相对立的起始条件的平等，也可做类似划分。

## 实际存在的平等和应该存在的平等

在讨论个人的平等或不平等或者条件的平等或不平等时，我们所做的判断可以是陈述性的也可以是规定性的。当我们说两者在某一方面“是”或“不是”平等的，这就是一个陈述性的判断。当我们说它们在某一方面“应该”或“不应该”平等时，这就是一个规定性的判断。

在个人的平等与否方面，规定性的判断毫无意义。对个人而言，不考虑天赋或才能，我们不能说人类“应该”平等还是不平

等。事实上我们只能说，他们作为人类在这个方面“是”平等的，在那个方面“是”不平等的。

曾有人指出，人们在互相联合成为一个社会时，“应该”在一个假定条件下进行这种联合。这个假定条件是人们在任何重要问题上都是平等的，即使这是一个违背事实的假设。这个假设有其合理的基础，因为有组织的社会建立在社会契约的基础之上，并且只有在订立契约的人们完全平等的条件下才能实现。但这是由于不了解事实的真实面目导致他们做出如此违背事实的假设，一旦迷雾散去、面纱揭开，就会有人提出退出这个社会契约。

在解释政治社会的起源时，这种社会契约就是无用的神话传说。它伴随着掩盖事实的面纱，而这种对事实真相的掩盖被认为是通过社会契约形成社会过程的必经阶段。人类在了解了事实真相与之前的假设相悖时，再说他们“应该”认为所有人在所有问题上都是平等的，则纯属无稽之谈。人类社会发展迄今，已成立和形成了国家和市民社会等多种组织形式，身处其中之人人都知道，在许多问题上都会存在种种个人的不平等。

再来说环境的平等和不平等，我们会发现，我们既可以对它做有意义的陈述性判断，也可以做同样有意义的规定性判断。我们可以说，一些人相对于影响他们生活的环境而言“是”或“不是”平等，也可以说，他们“应该”或“不应该”平等。

举个例子，生活在同一个立宪政府统治之下的人们，他们被赋予了平等的公民地位，也随之获得了平等的政治自由。不过在这个社会中一些公民并不享有参政的权利，因此，事实上同一社

会中有参政权和没有参政权的公民在政治上是不平等的。政治地位上的不平等，也意味着政治自由方面的不平等。

如果上述情况为真，那么社会上将会出现两种对立的建议。拥护普选民主制度的人会提议：共和国的所有公民（除个别例外公民）都“应该”享有选举权或公民权。而反对普选制度的人则会提议：公民权“应该”只限于那些具有某种特殊条件（如性别、肤色、财产数量等）的人。

正义在环境的平等和不平等方面发挥制约作用，因为只有在这个方面，我们才能提出规定性的建议。

在个人的平等和不平等方面，我们只能做陈述性的判断，因而不须考虑正义。无论是天赋的还是获得的，个人的平等与否都既不是正义的也不是非正义的，而只是一个事实。

如果自然是公正的，那么人类在所有重要问题上生而平等，这个陈述显然是无稽之谈。大自然赐予我们的礼物无关乎正义与否，只有在人类提出的关于条件平等或结果平等方面的建议中才会出现正义与非正义的判断。

在实际存在但不应该普遍存在条件的不平等的地方，正义会重建一种条件平等去纠正先前存在的不平等。而对通过工作或创造善事物而做出不平等贡献的人们，正义会以结果不平等的形式呈现在最终的报酬中。

种类平等和程度不平等

最后，我们来讨论有关平等的判断（陈述性判断和规定性判断）中最困难，但也是最重要的限定或区别，这种区别存在于以下两种平等之间：①实际存在或应该存在的条件平等，但无程度之差；②实际存在或应该存在的条件平等，但有程度差异。

试举一例进行更清晰的说明。所有享有公民选举权地位的人在政治条件上都是平等的，享有政治自由的情况也是平等的。但是，当某些社会成员被剥夺选举权时，政治条件的不平等便出现了。如果这样不合理，我们可以通过建立普选法加以纠正。

建立普选法后，所有人都享有平等的政治地位。但往往会有这种情况发生，某些被选举或指定担任公职的人比不担任公职的其他公民拥有了更大程度的政治权力，可以在更大程度上参与政务。所以，这种存在着程度差异的条件平等，也是一种不平等。

所有公民都拥有一定程度的政治权力，通过行使选举权，他们能够参与到政务中。但有的公民可以通过行使公职赋予的权力，而比别人享有更多的政治权力。

现在我們再看一个普选权是有限的而不是普及的共和国，在此共和国中所有人会被分入两个政治上不平等的群体：享有选举权因而拥有政治自由和一定程度的政治权力的人；没有选举权也就没有政治自由或政治权力的人。

上述社会中还有另一个政治不平等的根源，在这里，政治不平等只是在那些政治上平等的人之间发生。因为都具有选举权，所以这些人在政治上是平等的。但是他们所拥有的政治权力有着

不平等的等级。作为有选举权的公民，他们都有一定程度的政治权力，但其中有些人权力较大，有些较小。

简要概括一下我们在这里面临的区别：在环境平等方面，平等存在于那些“拥有一定条件”的人之中，不平等则存在于“拥有一定条件”和“不拥有一定条件”的人之间，拥有者之间是平等的，拥有者和不拥有者之间是不平等的。另外，在拥有者之中也存在一种不平等，拥有的程度存有差异，有的人拥有的多，有的人拥有的少，所以这种不平等存在于拥有程度较多和较少的人之间。

想要命名这种平等和不平等有些困难。我主张，存在于拥有者之间的平等可以称为种类平等，存在于拥有者和不拥有者之间的不平等称为种类不平等。与此对应，存在于拥有者之间的不平等称为程度不平等，因为拥有者的不平等在于拥有的程度差异，有的拥有的多，而有的拥有的少。

如果人类平等地拥有相同的特殊人性，那么也平等地拥有物种的所有特性，这种平等即种类平等。然而，人天赋而来的特性在程度上可能有高有低。即使所有人类同属于一个物种，但其间个体各不相同，所以人类后天产生的个人不平等是一种程度不平等。

在环境平等方面，程度平等和种类平等都可能在实际中存在。一个社会的全体成员，会在某个方面拥有种类平等，但在程度上可能是不平等的，拥有的程度或高或低。事实上，在某些条件下，虽然可能性并不大，所有人拥有的种类平等有可能是没有任何程度差异的。



为了纠正因现存条件不平等而造成的不公平，人们提出过不少建议，这些建议之间存在着根本上的差别。

一些人推崇这样的规定性判断：相对某些条件（政治的、经济的或社会的条件）而言，所有人“应该”享有种类平等，并且不应有任何的程度不平等。所有人都应该拥有这样或那样的人类善事物，且拥有者之间不应存在程度差异。

而与此相反的是另外一些人的规定性判断：在相同条件中，所有人都“应该”享有种类平等，但“应该”存在一种程度不平等。虽然所有人都应该拥有这样或那样的人类善事物，但拥有者拥有的程度应该有高有低。

根据正义的要求，在环境平等，包括地位平等、待遇平等、财产平等和机会平等各方面，上述两个观点中哪一个是正确的呢？我将在下一章解答这个问题。结束本章之前，对于仔细研读了本章的读者，我相信他们已经了解到，关于平等的讨论从来不是容易的事情，比自由的讨论难上很多。尽管平等和自由二者都是相当复杂的观念，每一个观念中都包含各种各样的形式，但关于平等的各个方面的讨论比有关自由种类的讨论要复杂得多。

## 第二十二章

# 我们有权拥有的平等

这一章不出所料和第二十章是平行的。在第二十章里，我们讨论的是我们有权拥有的自由，而此章讨论的是我们有权拥有的平等，正义要求下的平等。

与第二十章的平行可能会使读者立刻想到，我们有权拥有的某些平等所依赖的权利的基础。我们对自由有着天然的权利基础，我们也可以正确地说我们要求平等权利的基础根植于人类的本性。

人类在本性上具有意志自由和自由选择的能力，并使用这些能力去追求道德上有责任去追求的善事物。如果人类不具备上述能力，那么他们也就不会在本性上具有行动自由的权利。如果本性上人类不是政治动物，那么他们也就在本性上不会有政治自由的权利。人类拥有自由的权利基于这样的事实，即剥夺这些自由的话，在追求幸福的过程中人类的自由选择权将不会发挥作用，并且会伤害人类参与政务的自然倾向。

生而为人，我们有权拥有的平等是环境平等而不是个人平等。环境平等是条件平等，即地位、待遇和机会的平等。我们的人性如何证明我们有权拥有这些平等呢？

首先作为人，我们都是平等的，都具有平等的人性。我们在人性上没有高低之分。一个人所具有的尊严与其他事物的属性不同，其程度上是没有差异的。人人平等是指所有人都平等地具有为人的尊严。

如果人类在共同人性方面并不平等，也不是平等地具有为人的尊严，那么人类就没有权利享有条件平等。有一个古代的错误理论鲜明地表明了这一点，这个理论认为有人天生就是奴隶，因此奴隶比天生的奴隶主在本性上要低劣得多。这个理论在当代披上了各式各样的伪装外衣，但都是错误的。假设这个理论是正确的，那么人类就无权拥有地位、待遇和机会等任何的条件平等。

正确的答案是具有生物学事实依据的，同物种生物的所有成员都具有属于这个物种的、由遗传决定的各种特性和能力，这些共同特性可以被称为物种的特性。

这些物种特性中有的是一般性的即共通的，也就是其他动物也具备的，比如人种具有生长繁殖能力和感官能力。人种的特性中只有一部分是人种特有的、确定的性质，能够将人种与其他动物区分开。

所以，我们说，人类在共同人性方面是平等的，所有人都具有同样的一些物种特性，包括某些其他动物也具有的性质，以及人种特有的、确定的性质，比如人的自由选择能力和思维能力。

《独立宣言》中的论述“人人生而平等，造物主赋予他们若干不可剥夺的权利”并非一个不言自明的真理。即使我们用“在本

性上是平等的”和“人性赋予若干不可剥夺的权利”代替“生而平等”和“造物者赋予”，这个判断仍不是自明的真理，其中包含的真理还是根据事实论据的推理得到的结论性真理，这些论据和推理驳斥了“有人生而为奴”的古代理论。

我将不在此复述这些证据或进行具体的推理去证明这个结论性真理，即作为人种成员，所有人事实上都是平等的。若有兴趣，可以参考我另一本书《人类的差异和人类造成的差异》（*The Difference of Man and the Difference It Makes*）。

在那本书中，我们得到了一个结论：人类在程度上和种类上均和其他动物有所不同。虽然别的动物也不同程度地具有人类的某些性质，但人类同时具有一些动物没有的独有的特质。是否“拥有”人类特质，将人类与动物从种类上区分开来。

“人人生而平等”所包含的真理意义在于平等可以确切地得到证明。也就是说，作为人，任何人都是平等的，任何人都具有人类这个物种的性质，尤其是独属于人类的特质。

在其他方面，我们无法证明任何人都是平等的。两三个人可能在诸如身高、智力、才能或道德等方面是平等的，但这并非放诸四海而皆准，不可能所有人在这些方面都是平等的。

与之相反的一面倒是确实存在的。对于人类来说，除所有人都拥有的同样的物种特质和能力之外，在其他任何方面人类之间都存在着程度的不平等。或者说，尽管所有人都拥有同样的一般性的性质与独有的特质和能力，但程度并不相同。

人与人之间的差异，有的是由遗传决定的先天资质的差异，有的是由个人后天获得的才能方面的差异。这些差异导致了程度的不平等，也使某一个人在某个特殊方面优于或劣于另一个人。

人类生来在种类上就是平等的，所有人平等地拥有相同的物种特质。但人类也可能生来在程度上就是不平等的，出生之时所拥有的、由遗传决定的性质和能力不完全相同，程度也有高低之分。此外，后天获得的才能和由遗传决定的天资一样，也可以有优劣，这可能完全取决于个人后天努力的程度，但也可能源于个人在争取某个事物时所处的环境是否有利。

为了叙述的简明，我们使用“特定的平等”指称所有人都拥有的种类上的个人平等；用“个人平等”或“个人不平等”指称人类在其他方面的个人平等或不平等，包括天生资质的程度平等与不平等或后天才能的程度平等或不平等。

所有人在种类上都是种的平等的。由此我们可以得到怎样的规定性结论呢？按正义或权利的要求，所有人都有权要求享有环境方面的种的平等，特别是政治上和经济上的地位、待遇和机会方面的种的平等。

人人生而平等是指人类造物主赋予了某些不可剥夺的权利。这些不可剥夺的权利天然地存在于人的特质之中，并不是由法律规定的。法律规定对于保障这样的权利是必要的，但并不能保证这些权利是不可剥夺的。

完全由法律规定的权利是可以被剥夺的，因为这是国家制定

的，自然也可以剥夺。国家可以保障，也可以侵犯其公民拥有的天赋权利，但这些权利的存在不依托国家法律的制定，也不会因为得不到国家法律的保障而消失。

如我们所见，人类生来具有自由选择的能力，因而人类生来具有天然的、不可剥夺的行动自由。同时，人类在本性上是政治动物，具有政治自由和政治参与这种天然的和不可剥夺的权利。正义要求所有人都应享有公民选举权，通过行使选举权，公民才具备了参与政务的权利。所有公民均享有这种权利，但对被剥夺了选举权的人来说，他们是无权参与政务的。即使仅在一定程度上享有选举权的公民也就可以享受环境方面的种的平等。在享有与被剥夺了这种权利的人之间，存在着一种环境方面的种的不平等。

在经济领域，我们也可以通过相似的推理得出同样的结论。人类是遗传性生物，也是具有人的特质的生物，因此人类有两方面的需要：一方面具有生理需要，为了生存，需要一定的生活资料；另一方面具有一些特殊需要，为了过美好生活需要一定程度的舒适和方便等。经济性的善事物，是人类为了生存而天然需要的善事物，也是为了成功过上美好生活所欲求的善事物。

经济性善事物不仅包括衣食住行，还包括“授人以渔”的教育、“怡人身心”的健康环境、“助人放松”的游戏娱乐和“促人思考”的学习活动等。

从人类自然需要的种种善事物和获得善事物的善的方式中，我们可以看到人类天然的权利。这种权利使人类有权拥有充足的

经济性善事物，以满足美好生活的所有需要。这种天然的权利即每一个人都有权拥有过上美好生活所需要的任何经济性善事物。

与所有人都有权享有政治上的特定的平等一样，所有人也都有权享有经济上的特定的平等。

所有人都应该拥有政治自由，所有人都应该拥有作为政治动物所需要的政治参与权，没有人应该被完全剥夺此种权利。

所有人都应该拥有美好生活所需要的任何经济性善事物形式的财富，或至少拥有足够达成这个目标的善事物，没有人可以被完全剥夺这些善事物以至于一无所有，因为完全的剥夺即意味着死亡的来临。同时，也没有人应该被剥夺足以使他过上美好生活所需要的财富，这会使他穷困潦倒。

在政治和经济两个领域中，正义要求的条件平等是基于人类的自然需要，不会超出人类天然权利要求的程度。这个判断居于前文讲到的极端自由主义与极端平均主义之间。

自由主义者认为，机会平等才是所有人都有权要求的唯一的环境平等，原因是机会平等可以最大限度地使个人行动自由，尤其是在经济领域中的个人进取自由。

在这个问题上，自由主义者的认识是正确的。在有组织的社会中，不建立机会平等而是建立经济条件平等，会使政府颁布各种法规横加干涉经济活动，限制个人行动自由并控制进取自由。但有一点自由主义者是错误的，他们认为对自由加以一定限制是合理的，是出于对正义的考虑。自由主义者在此处要求的自由超

出了正义许可的范围。

平等主义者认为，所有人都有权拥有的环境平等不应该只是一种带有程度不平等的特定的平等，应该包括更多方面的平等，应该是极端的环境平等，是没有任何程度不平等的条件平等。

在这样的情况下，所有人都应该拥有政治自由和政治权利，而且这些自由和权利之间没有多少之分，只与拥有人参与政治生活所必需的量相当。

而在经济领域，所有人都应该拥有美好生活所需要的各种经济性善事物形式的财富，而且数量相等，不会有人多，也不会有人少，只与拥有人欲求的美好生活所要求的财富相当。

而居于自由主义与平等主义中间的立场，无论在政治还是经济领域，都要求一个适度的而非极端的环境平等。在拥有政治性或经济性善事物方面，环境平等需要的不过就是每个人生来就有权要求的东西，不少于此便觉欣慰。

对于政治性和经济性善事物来说，适度的或受正义限制的条件平等都是一种特定的平等，同时带有正义同样要求的程度不平等。正义要求所有人都拥有特定的平等，并不要求所有人都拥有相同程度的平等。相反我们将在下一章阐明，对于按正义有权得到的善事物，有人有权拥有得多一些，有人则有权拥有得少一些。

平等主义基于种的个人平等而推崇的条件平等，我们还可以补充两点来驳斥这个错误的规定性判断。



首先，平等主义者忽视了人类的特定的平等与个人的不平等是相伴相随的。个人的不平等包括天赋与获得的才能方面以及个人对前二者加以利用的方面。

人类的平等与标准的滚珠轴承不同，滚珠轴承除了号码不同之外并无不同之处，具有完全相同的特质，没有程度差异，自然，滚珠轴承毫无个性可言。可人类却不同，人类的个性各不相同，虽然所有人都具有相同的种的属性，但个人拥有的程度不同，进而产生了个性差异。

平等主义者主张，所有人无论在政治上还是经济上，都有权要求环境方面的条件平等，并且不应有任何程度差异。这是忽略了人类自身彼此之间存在着的重大的程度上的个人不平等。所以，正如种类上的个人不平等要求种类上的环境不平等一样，程度上的个人不平等也要求程度上的环境不平等。

平均主义者所犯的错误的在方式上类似于精英主义者的错误。精英主义者忽略了所有人在种类上的个人平等，他们根据程度上的个人不平等去推崇一种政治性或经济性善事物方面存在的程度上的环境不平等。他们只承认机会平等，不承认任何其他种类上的环境平等，因为他们相信在生活的竞争中精英会取得胜利。

我们可以避免精英主义者的错误发展成极端的自由主义。只要给人们提供正义赋予他们的一切，在考虑个人平等时不忽略个人的不平等，在考虑个人不平等时不忽视个人的平等，我们就可以做到。

其次，之所以要抛弃平等主义，还因为它在实际中是行不通的，而不是因为它的非正义性。

正义有可能会被误用并导致自由的泛滥，从而使自由脱离正义的疆域成为有害的许可。自由主义的极端行得通，平等主义却不行。一个社会中可能存在脱离正义疆域的自由，但不可能存在超出正义要求的平等。

极端平等主义者认为所有人都应该拥有等量的政治自由和政治权利，这实际上是一种极端的直接民主，一种抹杀了公职人员与普通民众之间区别的民主，在这样的民主下不存在行政官员，一切都由全体公民的多数表决来决定。

这种极端的民主是否在雅典或新英格兰的城镇中存在过尚有待考证。不过，在一个国土面积辽阔、人口众多的国家，是不可能事事都经过当面协商解决的，或者当遇到当代世界里必须处理的复杂问题时也是无法做到的。

在经济领域中，如果有人提议所有人都应该拥有美好生活所需要的各种经济性善事物形式的财富且平均分配财富，那么他实际上模拟的是一种只存在于修道院里的条件平等。修道院里的僧侣们起誓要过清苦的生活，平等地获得修道院作为整体可以提供的任何财富。

而在世俗生活中，如果所有人或家庭真的都拥有同样数量的财富，这种绝对的经济条件的平等很难长久。我们真的需要一种魔法使之出现并持久，而我们并不通晓这样的魔法，也没有人有

具体的实施计划，因此这种极端形式的经济平等无法实现。

## 第二十三章

# 正义也需要的不平等

我们关注的政治平等和经济平等必须是有着程度差异的平等。种类平等的人之间仍会出现程度上的不平等。

在已经拥有政治或经济自由与权利的人中，有人拥有的程度比其他人更多或更少。当然，没有人拥有的自由和权利比为达成目标所需要的还少，也没有人拥有的自由和权利比任何人所能拥有的还多。

首先，我们先来谈一下政治平等的问题，之后再讨论经济平等的问题，后者要更困难一些。

具有选举权的公民都有权享有选举权赋予的最低限度的政治自由和政治权利，不过，有的公民应不同程度地拥有更多一些的参与政务的权利。这些公民在某个时期内担任政府公职，有责任行使公职相应的职能，根据责任轻重，他们在公共事务中拥有更大的政治权利和更多发言权，这是正当合理的。

而没有担任公职的普通公民，则可以拥有最低限度的政治自由和政治权利，以使他们参加选举，通过投票或平民表决发表政见，参加地方性或全国性的政治团体，这也是他们行使参政权必不可少的方式。而经推选在政治上履行高于普通公民的义务的

人，他们有权在不同程度上拥有更多的政治自由和政治权利。

亚历山大·汉密尔顿 [\[1\]](#) 曾指出，除非政治权利和政治责任两相适应，否则政治责任无法有效履行。因此，公职人员比不担任公职的人员必须行使更大的政治权利。

在实行了普选制的立宪政府中，除了未成年人和因精神疾病不能行使政治权利的人之外，所有拥有选举权的公民在政治上都是平等的，都享有最低限度的政治权利和参与政治事务的权利。其中，有人因担任公职所以在公共事务中不同程度地拥有更多权利和发言权。但也不应有人拥有过大的权利，否则国家元首或总统等会僭越攫取过多权利，从而使普通民众的参政权流于形式。

在此处起作用的正义原则，与此前人类有权要求种类上的政治平等方面的正义原则并不相同。

人类有权要求的种类上的政治平等，是基于所有人在种类上的个人平等与人类天然的需要而来的共同自然权利，比如，人类是一种政治动物，有在政治事务中发表看法的需要和权利。

而在此处，有的公民享有更多的政治自由，有更大的发言权，这种情况的正义性不在于人类本身的缘故，而是源于这些人被推选担任公职所肩负的责任，他们有责任去行使他们的政治职能。

人类生而有之的自由和权利是自身的自然权利，此种权利的正义性给予所有人种类平等，使所有人都有权要求政治平等和经

济平等，使所有人首先都在同一个基础之上。这个基础是指要过上美好生活所需的足够的政治和经济的善事物。

根据人类间的不平等，去平等地对待平等之人与不平等地对待不平等之人，这样做使拥有者之间产生程度差异，这同样是正义。因为此点非常重要，我再重复这两个限定条件：①没有人拥有的比他足够过美好生活所需的还少；②没有人拥有的比一个人能够拥有的还多。

在这个基础上来说，有选举权的公民都是种类平等的。为能够有效行使参政权，他们都享有同样的必不可少的最低限度的政治权利。而其中有些公民被推选担任公职，这些人不同程度地享有更多的政治权利。

而在上述基础之上，合法地拥有更多的政治权利的人，只有宪法授予他们与公职相应的权利时，他们才是“正当地”享有这些权利。如果仅是因为他们是富商巨贾，处于上流社会，营造了个人迷信或其他形式的威信等不正当的影响途径去享有更多的政治权利，那他们是“不正当地”享有这种权利。

我们刚才探讨的政治领域的平等和不平等的方式，为我们讨论经济的平等和不平等提供了模板。

如同在政治领域的第一原则，正义在经济领域的第一原则亦是根据人类天然的权利赋予每个人应该拥有的东西。人类生来就有权要求足够的经济性善事物，来过体面的人类生活，不可使人类因被剥夺这些经济性善事物而穷困潦倒。

若这一原则在一个社会中顺利应用并运转，社会中的所有人在经济上都是拥有者，所有人在基础的经济条件下是种类平等的。基础的经济条件是由过上美好生活所需的财富程度决定的。

如果一个人超过这个基础的经济条件，拥有的比足够需要的还要多，是否仍是正当的？是否有人有正当权利去比别人拥有更多？为什么正义要求某些人拥有更多而使经济上出现程度不平等？

如同在政治领域一样，经济领域中正义的第二个原则提供了答案。不过，这一原则的使用与在政治领域中略有不同。

有些人拥有的财富多于满足天然需要所需的最低限度的财富，之所以可以主张这种权利，是基于他们所做的是而不是他们的天然需要。

在政治领域中，有权享有更多政治权利的人所做的是，是指他们要行使所担任公职相应的职能，他们有责任行使这些职能。而在经济领域中，有权要求更多财富的人所做的是，是指他们在创造财富时做出了更大贡献。

这就是他们可以正当拥有更多财富的主要的（如果不是唯一的）原因。如果他们是采取偷窃、抢劫、影响分配结果等方式攫取财富，那么他们就是“不正当地”占有这些财富。

在经济领域中运用正义的第二个原则时，我们可以如此描述，即按照个人创造的财富进行分配。这句话在每个人都能够独自工作并创造财富的一般情况下才是有效的。在这种一般情况

下，创造财富较多的人理所应当享有他所创造的财富。

而当情况变得更为复杂，在多人指挥下协同创造财富时，我们应当把上述原则改为：按照个人在所有人共同创造的总财富中所占比例进行分配。

如果所有参与创造财富的人做出了同等贡献，那么在分配时每个人都有权要求平等分得一份，当然这种情况在绝大多数复杂的经济活动中较为鲜见。大多数情况下个人所做贡献大小并不平等，因而按照正义进行的分配也是不平等的，即根据不平等的贡献进行不平等的分配。

贡献较大的比贡献较小的更有理由获得更多财富，这是正当的。对此，我们需要增加两个限定条件。

一是，无论如何，所有人在经济基础线上必须是平等的，这是由足够满足人类经济需要的最低限度的财富决定的，是每个人都天然有权要求的财富底线。

二是，由于可分配财富的数量是一定的，因此他也不应该获得与他在创造财富过程中做出的贡献等量的财富，也不该占有过量的财富，以至于余下部分不足以使其他个人或家庭维持在经济基础线上。

简言之，任何人都不应因财富的不平等分配而变得贫穷，即使可以通过个人贡献的不平等来分配。

在此需注意的是，正义在经济领域中比在政治领域中更为复



杂。在政治领域中，以下两点并不冲突：①人人享有政治权利，所有人都拥有有效行使参政权所不可或缺的最低限度的政治权利；②所有人在政治上是平等的，这是政治基础线，在此之上的政治权利的不平等分配是正义的，这种不平等分配的主要依据是被推选担任公职之人行使的职能与履职时担负的不同程度的责任。

在政治领域中，任何人都不应该无视或废除政治平等这一基础线，从而堂而皇之地占有过多的政治权利，或剥夺某些人的政治自由和权利等公民权，并使之沦为臣民或奴隶。

经济领域中的情况则较为不同。在有限的社会财富中，有的人不能合乎情理地或“正当地”掌握过多财富，以免余下的财富不足以使所有人按照正义要求的最低限度进行分配，从而不能使所有人都过上体面的人类生活。

这一点使我们认识到经济领域中正义的第一原则与第二原则之间的冲突。第一原则要求个人或家庭应该拥有人类天然权利主张的最低限度的财富，但第二原则却规定，在创造财富过程中贡献较大者应获得更多的财富，显然，第二原则使第一原则失效了。假设某些人或某个家庭在创造财富过程中做出巨大贡献，他们就应当获得巨额财富，但这样就使余下财富无法按人类的经济需要进行分配。

经济领域中正义二原则的冲突只能在限定第二原则的情况下得到解决。必须对每个人可获得的财富数量加以限制，剩余的供给才足够按人类主张的天然权利正义地分配给大家。在《再论公

民政府》（*Second Treatise on Civil Government*）中，洛克在讲解财富的章节中首次提到了正当获取财富的限制原则。

做出了不平等贡献的人应据此获得不平等的报酬的正义原则，必须与另一正义原则配合实行，即每个人都应该平等享有其所需要的最低限度的财富供给。在经济领域中，按天然权利进行分配的正义优先于按财富创造过程中贡献平等与否进行分配的正义。

上述分析需要我们对马克思主义有关财富分配的论断做简要的评述。

马克思在《哥达纲领批判》中把关于财富分配的平均主义原则“人人都一样，没有任何程度差别的平等”，修改为共产主义者的“各尽所能，按需分配”原则。

我们从中可以清楚地了解到，马克思当时在做出这个论断时，没有注意到所有人共有的天然需要，所以，后来实际说的是“按照人类的共同需要而进行平均分配”，而不再说“对任何人，都根据其需要进行分配”。他当时所做的修改并没有动摇此前平均主义原则的根本。



我们还可以了解到的是，马克思关心的并非个人的天然需要，而是偶然的环境需要，这些偶然的环境需要源自工人的年龄、家庭的规模或家中有无病残成员需要照顾等。

根据偶然的环境需要，正义要求我们给予做着同样工作的不同工人不平等的财富报酬。这样的话，此前的平均主义原则似乎也要因在种类平等上附加了程度不平等而被抛弃了。

然而，我们还是可以认为所有人是种类平等的，即使不附加程度差异。去满足偶然的环境需要，就是能使所有家庭都拥有恰好足够的财富，既能使家庭成员多、有病残成员的家庭拥有足够的财富，也能使家庭成员少、无病残成员的家庭拥有足够的财富，两者相较并无程度区别。

真正对平均主义原则做出了订正和补充的是赫鲁晓夫，他通过“按劳分配”的表述补充了“按需分配”，无论其中所指是天然的还是环境的需要。

将“按需分配”与“按劳分配”结合起来，且通过配合实施解决两者之间的冲突时，我们可以得到经济上的种类平等，即使存在经济上的程度不平等。经济上的程度不平等指的是某些个人或家庭不但可以拥有超过经济基础线的财富，而且不会使其他家庭陷入困境，而经济上的种类平等指的是个人或家庭都在经济基础线以上拥有足够的财富。

关于政治权力分配的正义原则可视为立宪民主方面的原则，而正义在分配财富时与之对应的是社会主义原则。有人因不喜欢“社会主义”一词，而拒绝经济方面出现“社会主义”这一表述的合理性。其实他们应该明白，社会主义与共产主义是两个相互关联的社会形态。

社会主义原则可以通过多种途径得以实现。共产主义是人类社会发展的高级阶段，通过废除生产资料私有制，严格控制生产资料和财富的分配。

还有一种是社会化的资本主义，社会化的资本主义是混合式经济，保留生产资料私有制，兼有公有和私有成分，企业与个人在正义的制约下，进行非放任自由的受约束的自由竞争。

唯一一种无法实现社会主义原则的经济形式是不受正义制约的自由竞争。在这种模式下，生产资料的私有制使少数人掌握大多数财富，纵然这些财富是与他们在创造财富过程中做出的贡献等量的，但这使其他个人或家庭落入贫困的境况。

无论是没有竞争的国家资本主义或共产主义形式，或有限度的自由竞争的资本主义私有制或社会化资本主义形式，在实现社会主义原则的进程中都不应有人陷入贫困，个人与家庭都应有权参与一般的经济性事务，所有人都应至少拥有经济基础线上有权享有的财富。这就是正义的经济。当然，某些人在创造财富的过程中做出了较大贡献，因而有权正当地获得较多财富。

这就是为何国家资本主义国家或社会化资本主义国家都可被称为福利国家，因为两者都是为了实现社会主义原则，虽然国家资本主义国家试图采取共产主义路径而非私有制和自由竞争的道路。

经济领域中的正义原则意在建立一种经济基础线上的存在程度不平等的条件平等。将社会主义原则阐释为经济领域中的正义

原则时，我忽视了另一个非常重要的、马克思和赫鲁晓夫均提到的原则，即优于“按需分配”和“按劳分配”的“各尽所能”原则。

对这一原则我需要做两点说明。

首先，需要指出的是，任何国家中都有一些人是没有能力为创造财富做出贡献的。这和政治领域中的一个事实可以对应上，即未成年人或患精神疾病或痴呆的人是无法通过行使他们的政治权利来参与政务的，他们必须由家庭、私人慈善机构或国家照管。剥夺他们的政治权利是合乎正义的。

同样地，在经济领域中未成年人也必须由家庭或国家加以照顾。还有一些身心受创而无法在创造财富过程中做出贡献的人，也需要由家庭、私人慈善机构或国家照顾。

但他们的基本经济需要与有幸自食其力的人的需要是相同的。正义要求他们的经济需要被同样满足，从而使他们过上体面的人类生活，纵然他们无法获得超过经济基础线上生活的财富。

这时又出现了第三种人，这种人拥有创造财富的必要才能却无事可做，因此无法自力更生获得个人需要的至少最低限度的财富。正义要求他们应该获得福利资助，条件是无事可做并非是他们自身的过错。

这种人有能力也有意愿工作，但因其他非自身因素失业，因而只能领取福利资助，这使他们也成了依赖者，没有成年人应该遭受此种羞辱。为避免此种非正义情况的发生，国家应妥善调整经济结构，使有能力者自食其力，从而过上体面的人类生活，甚

至创造更多财富过上美好生活。唯有如此，国家对于经济结构的安排和调整才是正义的。

其次，需要说明的是有关能力，即每个人做出不同程度的贡献的基础。

能力差异的第一根源是人类天生资质的不同，有人生来天赋异禀，比天赋稍弱者更易做出贡献与成绩。

第二根源是个人如何利用自身天赋，或者说个人通过自身努力实现潜能的程度。初始天资平平之人可能因后天努力而获得更大的能力，甚至，若天资驽钝者善加利用自身天赋，并且积跬步至千里，最终也能超越天赋异禀者。

最后一种根源在于个人发展自身潜力时所处的环境是否对其有利。比如，未得到充分教育者可能无法充分发掘自身潜力，以至于他发展的“天花板”却是天资驽钝但教育优良者的起点而已。

在影响个人能力发展的众多环境因素中，教育仅为其中一例。有利的环境是个人获得更大发展的助力，反之却是阻碍。

因此，从正义的角度去看，只有在有利的环境条件下，即天资不等的人做出同等努力去充分实现潜能时，“各尽所能”与“按劳分配”两个原则才能合理结合并行。

刚才的观点中，我们引入了机会平等的概念。如果天资不等者同等努力，那么天资的不平等必然导致后天获得的才能上的不平等。因此，他们必须有平等的机会来充分利用自身天赋。

根据正义原则，人们在合理地达到不平等的后天才能后，会有不平等的财富分配。因此，所有人在创造财富的过程中必须机会平等地使用先天天赋与后天才能。

此外，应保证平等的就业机会，使先天天赋和后天才能较强的人创造更多财富。当能力强的人受不利环境所迫，去做低级工作时，就不是机会平等了。

条件平等建立在正义第一原则之上，即“按需分配”，因此应优先考虑条件平等，此时条件平等与机会平等之间不会有矛盾冲突。

条件不平等如果建立在正义第二原则之上，即“按劳分配”，那么机会平等和正义要求的条件不平等之间也无矛盾冲突。

机会平等非但不会与之冲突，还将助力第二原则合理地起作用，因为机会平等给所有人提供同样有利的环境，使所有人能够充分使用不平等的天赋才能，使他们在政治和经济领域中最有效地利用后天得到的才能，无论是道德上的还是智力上的。

---

<sup>[1]</sup> 亚历山大·汉密尔顿（1755—1804年），美国开国元勋之一，美国宪法的起草者之一，财经专家，美国第一任财政部部长，美国政党制度的创建者，因政党相争决斗而丧生。——编者注

## 第二十四章

### 正义的范畴

在第十八章中我曾指出，自由、平等、正义三大观念之间关系紧密，并且在对另两个观念的讨论中，正义贯穿始终。现在我们已看到，正义的确支配了自由和平等这两个观念，尤其是讨论自由和平等的某些共同性问题时，情况更是如此。讨论自由和平等之时，我们对正义已有了相当多的了解，包括正义允许的和正义要求的。现在，我们只讨论正义本身。

正义的范畴可以划分为两个我们关心的主要领域：一是个人与他人及个人与国家这个有组织的社会的正义；二是国家（国家的政府组织形式、法律、经济结构安排等）与构成该国家人口的人的正义。

有两个严重错误会影响我们理解正义，在前几章中，我或多或少提到过它们，并进行了纠正。

第一个错误是认为正当事物应当优先于善事物，或说正当事物比善事物更重要。这一错误首先出现在康德的道德哲学中。20世纪30年代早期，牛津大学哲学家罗斯（W. D. Ross）教授出版的《正当与善》（*The Right and the Good*）使这个错误流行开来。这个错误忽视了真正的善与表面的善之间的区别，忽视了人类需要的善和人类欲求的善之间的区别。我们可以通过仔细阅读



亚里士多德的《伦理学》（*Ethics*）一书，避免犯这个错误。

一旦区分了它们的含义后，我们立刻就会发现，除非我们知道什么是真正的善，否则我们无法判断一个人的行为中哪些是正当的或不正当的。

真正的善的事物建立在人类天然需要的基础之上，可以转变为人们的自然权利。不正当地对待他人，即侵犯了他人拥有某种真正的善的自然权利，从而导致他人对这种真正的善的拥有权被剥夺，最终妨碍他人对幸福的追求，这就是一个人对别人非正义的例子。

总之，如果不知道什么是真正的善，那么我们就无法对别人行善，就无法避免非正当地对待他人进而造成伤害。任何人有权要求的唯一善事物是真正的善，而不是表面的善。我们不一定有自然权利去拥有我们想要的事物，但我们有自然权利去拥有我们需要的事物。

“按欲望分配”（To each according to his wants）并非正义的原则，也是不切实际的。因为如果按此原则操作，结果将是霍布斯所谓的“每个人对所有人的战争”，也是他描述的“污秽、野蛮和短暂”的事态。

如果牛津大学的哲学家罗斯教授的观点为真，即如果正当事物真的优先于善事物，那么即使无所谓真正的善事物，我们一样能够确定我们对他人的所作所为是否是正当的。但，这是不可能的。

第二个错误也同样严重。美国哈佛大学的约翰·罗尔斯（John Rawls）教授著有《正义论》（*A Theory of Justice*）一书，该书面市后受到了广泛的关注和讨论，得到了很多赞誉。但第二个错误就出现在此书中。这个错误在于，在个人与他人相处中，以及在社会对其成员采取行动时，把正义等同于公平。

我们已经知道，公平是平等地对待平等，以及按原有的不平等去不平等地对待不平等。这是正义原则的其中之一但不是唯一，当然也不是根本性的。

如果罗尔斯教授的观点为真，即正义只存在于公平中，那么谋杀、伤害、失信、监禁、奴役、欺诈等都不算是非正义的。因为上述行径虽有显失公平之处，侵犯了他人的权利，却并不违背平等之人应该得到平等待遇的公平原则。

唯有在各人之间的关系中，在人们发挥的作用和做出的贡献中，当人与人之间平等与不平等的事实能够提供一个判定正义与否的基础时，正义和非正义才可被看作公平和不公平。

与之相反，在正义与否仍取决于人类天然的需要和权利时，正义和非正义于人类而言仍将是正确的善事物和恶事物，而非人类中个人间的平等与不平等，也非个人所做贡献的平等与不平等。

所有人天性平等，且天赋平等的自然权利，但他们之间的平等或者他们对权利的平等拥有并非正义待遇他们的基础。若世间仅存二人，一人可以非正义地对待另一人，一人恶意欺骗或非法

拘禁另一人。这是不正当的做法，也是忽视了平等或不平等的非正义行为。所以它是非正义的，因为它侵犯了别人的权利。

谋杀、伤害、抢劫、绑架、诽谤、毁约、拘禁、奴役、施暴、作伪证、偷窃等违背道德或民法的行为不一定都是不公平的，但一定是非正义的。它们都侵犯了人的自然或法定权利，因而是非正义的（而不一定是不公平的）。

谋杀的非正义在于剥夺了一个人的生存权利；伤害、折磨或殴打损害了一个人的健康这种真正的善，拥有健康是人的天然权利；拘禁、奴役或施暴侵犯了一个人的自由权利；诽谤、作伪证和偷窃侵犯了他人的名誉和财产等，这些都是他人有权利拥有的，因而损害了他人的某种自然或法定权利。使他人因贫而苦，无财物支撑最普通的生活，则违背了他人有权拥有经济性善事物的正义原则，剥夺了他人的此种自然权利。

上述非正义行为的特点是都侵犯了他人的某种权利。所有的非正义形式都妨碍了受到非正义对待的个人对幸福的追求，这是对他们的终极伤害。只有一个人所处环境和所得的待遇有助于追求幸福时，这种环境和待遇才是正义的。若环境或待遇损害、妨碍或阻止个人对幸福的追求，则它们是非正义的。

不公平常伴生于非正义的歧视或待遇。男女同工不同酬的情况就是非正义的待遇，因为这是不公平的，它没有平等地对待平等的人。

性别差异与肤色差异、种族差异和宗教差异同样完全是不相

干的考虑，因而相关的人都应是平等的。如果社会提供一份工作的话，相关的人都有权被平等地考虑，并且一旦录用，他们有权要求同工同酬。不平等地对待他们，非正义地因某种差异而给出不平等的待遇，是不公平的。

当需要区别对待而没有区别对待时，反而是不公平和非正义的。多劳者若不多得，则是不公平的。年幼的孩子对这种不公平非常敏感。父母给孩子们平均分配工作，其中一个孩子很好地完成了分配的任务，而另一个只完成了少量任务甚至压根没做，如果父母平等地奖励他们，那个完成任务的小孩就会对父母明显的非正义感到不满，因而会控诉：“这不公平！”

人与人的相处中难免出现不公平的事情。产品与劳动进行交换时，一个人得到的比应得的少，而另一个比应得的多。卖肉的缺斤短两，就是在向顾客索取不公平的价格。雇主眼见雇员急需工作，而支付低于一般标准的工资，则雇主犯了不公平这种非正义的错误，因为他付给雇员的工资比雇员应得的少。公平的工资和公平的价格是正义在交换过程中的两个基本例子。

在分配过程中同样也会出现不公平的事情。两个士兵都做出了超出责任要求的英雄行为，因而都获得了国会荣誉勋章，这种奖励是公平的分配。但假如两个人同样英勇，一人得到的嘉奖或荣誉却比另一人少，那么这种分配明显是不公平和非正义的。

而如果某个人得到的不公平对待是由于毫不相干的考虑，比如性别、种族或宗教等，这种分配就更加不公平和非正义了。这种非正义的差别待遇带来的不公平还发生在任用公职人员时。候

选人功绩相同，但存在与执行公职能力无关的差别，他们因这种毫不相干的差别将被不平等地对待。正义应当一律公正而不存在差别，正义女神雕像上的眼罩象征性地体现了这些特征。

讨论公平时，我们使用了“应得”（**deserves**）一词，例如：一个女人获得比她应得的更少的报酬，一个士兵得到比他实际应得的更低的荣誉，被骗的顾客得到比他应得的更少的肉。我们在对“公平”的理解中引进了权利的概念。我们确实可以说，一个人有权享有他应得的东西。如果一个人有权要求的事物是他应得的，那为什么并非侵犯别人权利的每一种非正义都同时是一种不公平呢？

答案在于，决定正义与否时，个人首要考虑的因素。

如果个人应得之物基于其自然权利或法定权利，在该权利受到侵犯时，则这是非正义行为，那这种权利便可以作为衡量行为正义与否的标准。

如果个人应得之物是通过与他人应得之物的比较而存在的，并且此种比较有关两人已做或能做之事，那么两人所做贡献的大小或工作能力的高低就可以作为待遇正义与否的标准。

个人分配中的公平和不公平，总要比较有关人的功过程度，且这种比较常需考虑平等和不平等。个人交换中的公平和不公平，总是比较被交换事物的价值程度，且这种比较也常需考虑平等和不平等。因此，正义和非正义在这里的本质可被认为是公平和不公平。

非正义侵犯权利，不需要比较功过，也不需要比较价值，更不涉及对平等和不平等的考虑。任何侵犯即使单一个人的权利的行为都是一种非正义的行为。

查士丁尼一世编纂的《罗马法》在开头为正义下了定义：长期和永恒给予人们应得之物。这个定义包括两种正义形式，一是保障人的权利不受侵犯，二是公平地对待每一个人。如此定义乍看之下仿佛是对的，实际却很肤浅。这位东罗马帝国皇帝有关正义的定义忽略了两种正义形式之间的区别。

一个人应得之物可以如此判定：①用个人天然的或法定的权利判断；②依照两者能做和已做之事的优劣程度来比较判断。

这两种形式的应得之物之间不能互换，如同侵犯权利的非正义及由于不公平的分配或交换的非正义一样。然而非正义还有不能归于上述两种之中的第三种形式。

自然的道德法规为我们制定了三个原则。

第一个原则是趋善避恶，也就是说，我们应追求对我们而言是真正的善的所有事物，这些善事物是善生活必不可少的一个组成部分。这个原则并不是正义的原则，因为它关心的是个人私人生活方面的行为。第二个原则和第三个原则才是正义的原则，它们关心的是个人与别人相处中的行为。

第二个原则要求我们去恶扬善，或者说要求我们合乎正义地对待他人，不侵犯他人权利，不妨碍或阻止他人追求幸福，同时在分配和交换中公平地对待他人。

第三个原则要求我们为所在社会的共同善或公共福利努力，这是正义在贡献方面的准则。正如第三个原则与之前所说两种形式的正义彼此之间不能互换一样，也不能和上面两种正义形式互换。

例如，一个公民背叛了自己的祖国，他就做了一件对国家安全和人民富裕有害的事。但他并未直接地通过侵犯他人权利或不公平地对待他人而伤害其他公民。同样的，一个公民违反法律去贿赂某公职人员，以达到自己不正当的目的，他的行为就违背了只有在法律统治之下才能繁荣的社会的普遍利益。

若担任公职者行使的权力超出了宪法赋予该职位的权力范围，他就违背了法律且导致了非正义的产生，这种行为直接伤害了整个社会，并间接伤害了社会各成员。甚至可以说，一位无法行使选举权的普通公民无法为正义做出贡献，因而是“有缺陷的”，这种缺陷消极地影响政治的进程，危害了大众的幸福。

自然的道德法规的三原则前后的排列次序证明了我们之前的判断：善事物优先于正当事物。

我们的根本责任是追求幸福，第二和第三责任分别是做于别人来说正当的事和做于整个社会来说是正当的事。

后两个责任从属于第一个或根本责任，因为我们对他人或社会整体所做的正当的事，会影响每个人对幸福的追求，这是全人类终极的和共同的善事物。

实现后两个责任不仅可以直接地影响第一责任的实现，这种

影响不会妨碍或阻止任何人努力为他自己创造善的生活，而且也可以间接地影响第一责任的实现，而且是以一种更为积极的方式进行的，即通过对社会整体的福利做贡献，进而回馈到社会个别成员的利益之中，有益于每个人对幸福的追求。

正义行为对个人的直接影响和间接影响之间的区别引导我们得出有关正义的又一个观点：个人在做事时并不负有积极的正义责任，却能够使他人从中受益。正义只在于给予人们应得之物，而不是直接地予人以好处。

与之不同的是，爱是一种仁慈的冲动，无论被爱之人是否值得，爱超出正义的范围使被爱之人获益。我们慷慨地不计回报地付出爱，赠送象征着爱的礼物。但正义允许给予的奖励是绝对精确的，近乎冷酷无情的。所以，依据正义给予的报酬有时应该人性化一些，对待法律要研究其精神，不能照本宣科。

正义是不会侵犯他人的应得利益的，因为人们有权要求正义，或者他们应该被公平地对待。因而我们的行为应当对他们有利，也就是不侵犯他人权利，公平地对待他人。

个人履行自己的正义责任，从而为全社会的普遍幸福做贡献时，这些个人就是在积极地为了他人的利益行动，使他人受益。要达到这个目标需要间接地参与社会的福利工作，尤其是为社会的和平与繁荣做贡献。

最后，我们再看一下有组织的社会本身在对其成员的善的方面的正义。在这里，我们主要关注的是有组织的社会的一系列正



义，包括政府形式的正义、经济结构的正义和法律制度的正义。

在政治体制领域中，最合乎正义的政府形式是有普选权的立宪共和国，其宪法中需明确经济权利和政治权利等来保障其成员的自然权利。一个立宪民主国家的最高正义在于其能够把政治自由和政治平等分给所有人，除未成年人和病残无能者外，同时能够保障其成员其他方面的自然权利。

在经济体制领域中，最合乎正义的经济结构应使其成员有机会得到普遍的经济福利，至少在经济基础线上使其成员拥有足够过上体面的人类生活所需的财富，任何成员都不会因为被剥夺了最低限度的财富而陷入贫困潦倒的地步。超出经济基础线后就需要再考虑额外的正义，也就是要合理地按照成员创造财富时所做的贡献而有程度差异地分配财富。

假如社会主义原则是促进经济正义的必由之路，那么最合乎正义的社会就是一个社会主义的民主共和国。

国家法律制度所规定的正义首先来自在实证法律中列举的自然道德法规，这也是自然正义的准则。实证法律的条款是正义的，能够保障人的自然权利不受侵犯，保障或促进在交换和分配中的公平。

实证的法律制度的正义还存在于另一自然正义的准则之中，即要求某些行为保障或促进大众福利。采取公共集会的方式去维护和平与秩序的法律即属于这一种。税务法也如此，它为公共服务机构和政府本身提供财源，其是否正义在于其分配税务任务时

是否公平。

最后，法律中还有一些条款并非来自自然正义的准则，这些条款要求或禁止的是与道德无关的行为，是其本身无所谓正义与否的行为。这些行为或条款制定的是与国家利益相关之事，且这些事情并无正义与非正义之分。

交通规则是这种条款的最佳例子，其所具有的唯一正义在于规则一旦制定，遵守这些规则就会对社会的善有所贡献，若违背将导致相反的结果。因此，个人是否遵守这种规则，在贡献方面存在正义与否的判断。

## 第二十五章

# 正义与法律的权威

国家法律制度具有权威性，其权威性来自正义，并以以下三种形式呈现：①制定保障自然权利的措施；②制定相关法律，规定或维护人与人间的公平交易；③对影响社会大众福利的公益性事务进行规范。

随便一个人是无法制定出权威的法律的。参与立法的权威性人士均经过法律授权，是能基于社会福利去制定法律的相关人等，这是根据宪法建立的立法机构赋予的一种权威。

在专制政府统治下的国家中，立法权属于国王或君主，但这位至高无上的统治者完全根据强权而并非权利去制定法律。中世纪，曾存在一种部分独裁部分立宪的混合式的政府体制，在这种政体中，法律权威的根源是该国的习俗或旧制，其统治者有统治权但同时依法行事，他有格外的权力以法令形式决定法律范围外的事情，却没有立法权。其统治者的合法性常遭到王位竞争者的挑战。

国家制定的法律的权威性来自其制定者由法律赋予了立法权威，而且其恰好符合自然的正义原则。除权威性之外，国家制定的法律还有巨大的强制性力量，强令不承认其权威性的人也要遵守此法。其权威性在于，它阐明了一个人应该做什么，不应该做

什么，其强制性在于，国家运用威权或力量使这些法律令行禁止、行之有效。

无威权庇护的权利，无力量辅佐的权威，只是直白、简单的权利，如天使私语般悦耳但缥缈易逝，无法对人类社会的政府机构产生意义。汉密尔顿写道：“人类若是天使，政府不必存在。”意即政府无须行使强制性力量去保证其权威性。与之相对的是乌托邦无政府主义者的幻想——人人安居乐业、和谐友好、自发自愿，不需任何强制力量。

无威权庇护的权利，没有力量辅佐的权威，并不是乌托邦式的想象，而是人类有史以来最残酷的现实。

在古代，专制政府比立宪政府出现得早，不管是暴虐的还是慈善的。而专制政府总是存在于推翻先前的共和国之后，如希腊的亚历山大大帝和罗马的恺撒大帝。中世纪末期，混合式政体瓦解后，它们再度出现。当今世界，它们依然存在，且暴虐程度更甚以往。

如果一个人生活在正义的政府与法律统治之下，却并未获得应得的自由权和平等权，如果所谓和平的环境却不能造福人类生活，不能提供促进幸福追求的至上环境善，此种生活无疑是悲惨的。

更为悲惨的是，某些政治哲学家、法律哲学家、法理哲学家和律师还为专制政权辩护。必须承认的是，有些人常这么做，并且丝毫不认为其在法律和正义方面的立场竟然导致了如此可怕的

结论。我们很难理解，他们怎会没有识别此种结论的能力？他们自开始就犯了基本、明显的错误，并从中推出了这个结论。

这个基本错误给了法律凌驾于正义之上的优先权，而不是相反。它没有将自然主义视为法律权威性与合法性的来源，而是颠倒是非，将由人类制定的法律规定视为正义的本源，作为判定个人对于他人和社会是否做出正当行为时的唯一标准。

法律与正义之间的关系充满矛盾，描述此矛盾的主要观点有自然主义观点和实证主义观点。

自然主义者肯定自然正义的存在，肯定自然的和不可剥夺的权利的存在，肯定自然道德法规的存在，也肯定那些我们赞同的有效法定性义务的存在。这些不但独立而且也先于实证法律的存在。

实证主义者则全盘否认自然主义者的观点。在他们的观点中，人为制定的国家的法律规定是“应该”行为的唯一准则，国家成员必须遵照制定的规范自我行为。对他们来说，所有行为无所谓正义与否，重要的是人的行为有正义与否之分的先决条件必须是该行为被法律规定要求或禁止。

我认为，实证主义者的观点在本质上就是错误的，且其错误的最终根源很深，这是我们在思考善恶时会犯的最常见的错误，尤其是主观主义者和相对主义者最容易犯，因为他们在“何为善恶”与“何为正当”等问题上不受任何条件限制。

实证主义者无视，甚至拒绝承认真正的善与表面的善之间的

区别，以及人类天然需要和后天想要之间的区别，因而也无视了将之区别开来的条件和基础。如此一来，他们反而更进一步推导出“世上本无自然道德法规或任何自然权利，也无任何自然正义”的结论。由此他们总结出，只有人为制定的法律规定方能决定行为的正义与正当与否。

此种观点之古老与古代存在的专制主义政治可有一比，柏拉图以辩论的方式书写在了《理想国》（*Republic*）的开篇之中。在开篇中，为了反驳苏格拉底“正义即给予他人应得之物”的观点，色拉叙马霍斯提出并维护了一个与之完全相反的观点，该观点认为正义是强者的利益，或更直白些说，有权力制定国家法律之人才能决定正义的内容与范围。

随着专制主义的复辟，实证主义在后来几个世纪中再度流行。罗马法理学家乌尔比安认可这种实证主义观点，他在为恺撒大帝的专制主义（绝对权力论）辩护时宣称，任何使大帝高兴之事均具有法律效力。之后在16世纪，另一位极端维护政府者霍布斯在《利维坦》一书中也陈述了同样的观点。及至19世纪，约翰·奥斯丁在其所著《分析法律学》（*Analytical Jurisprudence*）中再次提出了这种观点。

奥斯丁与20世纪时追随他的实证主义者都拒绝承认他们是绝对政府或专制政府的拥护者。这表明他们虽不如前驱者们一样态度鲜明，但仍含蓄地抱着相似的观点。

否认自然权利、自然道德法规和自然正义不但导出了实证主义结论，同时使实证主义者们导出了基于上述结论的更为无情的

结论——强权即真理。这就是绝对政府或专制主义的本质。

柏拉图、奥古斯丁、阿奎那、亚里士多德、洛克和卢梭信奉的自然主义观点认为，非正义的实证法律不过是名义上的法律。它具有强制力量，却缺少权威性，权威性来自宪法允许的立法程序和前述的自然正义原则的决定。它只有强制的力量，没有权威性的力量，也就是没有权利的强权。

如果有人认为行为的正义性只能由有权制定本国法律之人做出，那么他将自然地得出如下结论：在他的国家实行的法律是不能被判定为正义或非正义的。

如果国家法律成了衡量正义的唯一尺度，那么就没有什么可以衡量该国家法律的正义性。再去谈论什么“正义的实证法律”也不过是多余的或者自相矛盾的重复用语了。国家法律已无所谓正义或非正义，只不过是一些要求或禁止的条款罢了，其要求的行为即正义的行为，其禁止的行为即非正义的行为。

关于实证法律的这些问题也适用于国家和政府，政治组织和经济结构。如果某政治组织和经济结构成了衡量政治正义和经济正义的标准，那么没有任何政治组织和经济结构可说是正义的，政治组织之间和经济结构之间无法比较正义的程度，也不再存在非正义的可能，也不会因其非正义进而必须被纠正、改革或推翻。

假如政府侵犯了人人生而有之的权利，我们本可以因此将之推翻，重建一个正义的新政府，使新政府保障我们不可剥夺的权

利。但在实证主义观点下，我们能够如此做的权利和责任都将不复存在。法律实证主义拒绝《独立宣言》，一是因为其立身的前提，二是因为从前提推导出的革命性结论。实证主义者认为其中的革命性辞藻可以接受，但革命性的推理无法令人信服。

古希腊的诡辩学家是人类历史上最早的法律教授兼实证主义者，他们理解的正义源于自然法则与日常习俗间的差异。他们如此讲道：在希腊或者在波斯，火都同样燃烧，但希腊与波斯的法律各不相同，因为法律完全是日常习俗类的问题，并不具有任何自然法则的基础。故而正义与否与正当与否在希腊与在波斯不是一回事儿。

若果真如此，正义完全是日常习俗的问题且全凭法律条款决定，那么正义与否因时因地而异也就不足为奇了。举两个基本的例子，异时异地制定的不同的法律条款，奴隶制和剥夺妇女参政权在某一个国家是正义的，而在另一个国家却是非正义的；而且在某个特定国家，它们在某时期是正义的，而在另一个时期成了非正义的。因种族、宗教和性别不同而实行的不同的法律亦是如此。此种差别待遇一经写入法条被推行后，自然就成了正义之事；若后来的法律废除了上述条款，它又随之变成了非正义之事。

有关法律和正义的实证主义观点还有更深入的结论。但我们只需记住前面已讨论过的，受正义法律制约的人在行为中并不会因之而丧失自由。我们还需记住适才讲过的，反映出与实证主义的根本前提完全相反的观点。这样我们就可以看懂如下结论。



道德高尚的人在遵循正义的法律时是自觉自愿的。他自由地选择与法规一致的行为，因为法律要求他做的也是他愿意去做的，这基于他已认识到正义法律要求的行为是正当的行为。他认可该法律具有的权威性，因为该法律具有正义性，而不是因为该法律的强制力量或惩罚措施使其被迫去遵守。

道德败坏的人因为缺乏道德意志力因而不是自由地去遵守法律。他只是迫于法律的强制力量和惩罚带来的威慑力才去控制自己的犯罪欲望，这是不得已而为之的压抑与克制。他所响应的只是法律的强制力量，而不是法律的权威性。

一旦道德败坏之人克服了这种恐惧感，且认为违背法律只是临时的变通之策时，他做出的违法行为不是为了表达个人的自由，而是因便利而生的放纵。无论是遵守还是违反法律，都是他判断为临时的不得已而为之的变通之策的结果，而非他认为这是正义或非正义的结果。

在法律和正义方面，实证主义观点将所有人都视为缺乏道德意志力的道德败坏的人。若是法律无所谓正义或非正义，那么除了法律的强制力量外，我们将没有任何其他遵守法律的驱动力。遵循或违背法律的决定完全取决于我们判断是否采取变通之策，是否可借便放纵。即使违背了法律，我们的善恶观也不会受到任何冲击，而且如果我们足够聪明，甚至违背法律也不会被逮住，并受到惩罚。

实证主义观点仅在一个方面为真。如前所述，诸如交通法规此类法律要求或禁止的是在道德上原本无所谓正当的行为，这些

行为本身既不是正义的也不是非正义的，是为了公众利益和幸福才被制定成法律，因其要求或禁止才使该行为具有了正义的或非正义的内涵。即便如此，采取与既成法规相反的举动也常常有助于公共福利。

在公路上逆行的车辆，或停靠在禁止停车区域的车辆，这些行为在刑法中被称为“禁止的恶”。因为社会制定的法规将之禁止，所以这些行为是不正当的。

与之相比，故意伤害、偷窃和绑架等是“本质的恶”，即使无法律将之禁止，它们也自然是错误的。因为这些行为侵犯了人的自然权利和自然正义，所以它们是不正当的，即使国家没有制定法规来保障这些权利或者法规施行不力。

实证主义者一定不会承认“禁止的恶”和“本质的恶”二者之间的区别。在他们的观点里，所有不正当的行为都只是“禁止的恶”，因为法律将之禁止，所以才是不正当的。

在自然正义对于“禁止的恶”的看法中，即使令某些行为成为正义或非正义的法律规定本身也有正义的因素，但这种因素既非基于自然权利也非基于公平之土壤。

根据自然道德法规的第三个原则，个人有责任为社会的共同善而行动。被推举享有立法权和责任的人有机会制定各类法规，以要求人们为了人类的共同善而规范自己的行为，这样做大有裨益。所以，为了社会的共同善而制定的法律既正义又有益，因有益而显正义。

西方自希腊人开始思考正义这一观念。最初，在柏拉图的对话录中，我们看到了有关法律和正义以及正义和有益的基本议题。苏格拉底与诡辩家色拉叙马霍斯的争论使我们见识了自然主义者和实证主义者在法律和正义方面的对立与冲突。柏拉图在《理想国》和《高尔吉亚篇》中对正义和有益的探索令我们大开眼界。可以说，柏拉图提出的有关正义的两个最难解决的问题使其成为西方哲学家中的杰出者。（此书更多分享搜索@雅书B）

第一个问题要求我们考虑为什么我们应该合乎正义。只因为这样做是对我们有益的吗？还是因为正义地对待他人，不管国家法律是否要求，都是我们追求幸福必不可少的因素？

第二个问题要求我们做出选择。是对他人不正义还是忍受他人对我们的不正义？如果必须二选一，我们应当如何抉择以及为什么？

本书讨论的六大观念中，不只对于正义这一观念我们可以提出这样的重要争议和问题，任何一个观念都只有在其足以引起重要争议和问题之后，才能成为大观念。

在本书的第四部分，也就是总结部分里，我将试图探讨真、善、美，以及自由、平等、正义的重要争议和问题。



## 第四部分

### 结语：重大事件与问题

## 第二十六章

### 观念、议题和问题

在前面各章的论述中，我提出了关于六大观念的立场和一些观点，直抒胸臆、毫无隐瞒。

在西方思想传统中，这些重大观念一直是争论的焦点。因此，读者们须知本书有关六大观念所做的思考仅代表本人一家之言。虽然对此我已思虑经年，并自认颇有心得，但他人对此另有观点也无可厚非。

在某些情况下，我请读者们注意那些并不明晰的观点，同时我也试图说服读者认可我的看法。

在另一些情况下，我介绍了一些互相矛盾的观点。我在处理时会试图阐明解决之道，尤其是当争议双方各自领会了部分真义，只待将之统一时。

在其他一些情况下，我指出了一些有待解决的问题。对此我提出了答案的范围，但没有给出明确的答案。

在陈述有争论的问题和未得到解答的问题时，我所做的还不够深入。在两千五百年的西方思想史中，围绕着六大观念展开的争论从未间断，故而有关这些问题，我也无法再做更深的探讨。若要如此做，恐怕需付出极大的努力，这一本小书断然无法实

现。

哲学研究所曾在论述自由这个大观念时做过重大的努力，分别在1958年和1961年就此主题出版了两本书。这两本书由至少25位学者共同努力，历经六个寒暑的阅读、探讨和交流心得后合作而成。两书合计1 500页左右，附有很多脚注和引用的其他作者书中的话，以供评论比较。书中所列参考文献多达500多册，以兹研究探讨。书中涉及六个主要的争论，每一个又引出大量议题。有关意志自由和自由选择的争论所做的探讨被分为两个主要论题，占据300多页篇幅。

之所以提及这些，是为了解释我将在接下来的两章中简短列举的重要议题和问题一定是不充分的。不过，纵使所列有限，却依然有助于有兴趣且有志于深入思考的读者去考虑那些未完成的部分。喜欢本书吗？更多免费书下载请加V信：YabookA，或搜索“雅书”。

私以为言简意赅总是讨喜的，为此我将不得不精挑细选，标准是选择那些与此前论述有直接和重要关系的争议和问题。在某些例子中，我将竭力揭示对立理论中的基本矛盾如何解决，并暗示重要问题如何解决。

若对我之前或接下来的论述存疑的读者，可以进行深入的研究。对于任一个重大观念，我们的探索都是永无止境的，需在精神的疆域上下而求索。求索是如此愉悦而有益，值得勤于思考者开足马力发动大脑。柏拉图称哲学是“令人愉悦的快乐事”，原因即在此。

## 第二十七章

### 关于真、善、美

思想与现实一致即产生真理，或者说，真理是人类思想符合客观现实的存在……上述定义均基于大量的假设，而这些假设常受人质疑与诟病。

一种假设认为，人类思想和思维之外存在着独立的客观存在。另一种假设认为，这个客观存在有其确定的特征。如果无法确定这种特征，那么有关其的叙述都无所谓真假，而且相互矛盾的两个叙述便既可为真也可为假。

当我们努力追求真理时，矛盾律将不再是思想的基本原则。我们可以同时认为某个事物的特征既存在又不存在，这种思想可以说是非常糟糕的。

极端怀疑论者不承认任何真理和谬误的存在，因而其必然从根本上否定客观现实的存在或客观现实所具有的确定的特征。他们甚至认为，我们的思想与此客观现实或确定的特征可能符合，也可能不符合。如此一来，显而易见，怀疑论者陷入了自我矛盾中。如果他主张世上既不存在独立的现实也不存在现实的确定的特性，他务必为此找出真理，找不出的话他便失去了立场。如果他声称怀疑主义是真，他就必须先有真的定义，并将其作为怀疑主义的基础。

面对对其观点自相矛盾的质疑，如果极端怀疑论者仍不肯放弃自己的论调，那么我们只剩下两种选择：一种是停止与其进行毫无意义的对话，另一种是使用实用主义对其立场进行检验。

20世纪初，美国哲学家威廉·詹姆斯非常雄辩地阐述并捍卫了实用主义真理理论。这种学说常被曲解为一种新的真理定义，但其实它是在吸收传统的真理对应论之余，进一步给出了判定一个叙述真假时的指标或判断标准。

实用主义者认为，行之有效的意见是真的，难见成效的意见是假的。它没有告诉我们真理究竟是什么，只是告诉我们判断意见真假的标准。顺流而下的行船者个人判断四英里 [\[1\]](#) 之外有湍流，而客观现实是危险只余一英里远，此时若按个人判断晒个太阳打个盹儿，他将遭灭顶之灾。行船者的个人判断之所以为假，显然是由于此判断无法如他希望或预判的那样行之有效。

只有与客观现实或事物本身的存在方式一致的意见，才能经得住实用主义的检验，此谓行之有效，若不一致，则难见成效。意见是否见成效是对其真理性的检验，但不是对真理内容的定义。极端怀疑论者可以认为，他能拒绝承认真理学说对应论，但他能够同时或者事实上已经拒绝实用主义的检验吗？

尼采是最极端的虚无主义哲学家，为其辩护者不得不承认，尼采虽然表面上抛弃了真理，却在接受实用主义检验时勉为其难地将真理捡起。在这个行动的世界中，若尼采不捡起真理之剑，将因没有庇护而式微，因此，他不得不避免极端怀疑论者的极端武断。



实用主义检验法可以判定某些特殊意见的真假，它有助于驳斥怀疑论，也有其他重要意义。它提出了一个通常被称为“预测和证实”的方法，用来判定一个特殊意见是真是假。

有种看法至今流行，即如果一个预测得到证实，那么该预测所依据的意见是正确的。我们提出的意见使我们预判一个结果，如果结果不出所料，该意见也就行之有效了。该意见通过了实用主义的检验，可被认定是真的。

在具体意见下，似乎没有什么有效的理由可去驳斥，例如前面提到的只有一英里远的湍流，预测和证实的方法确实可以证实某个特殊意见的真假。但当我们的意见是关于一般化的叙述，关于普遍的真或通用的假定时，预测和证实的方法不再具有相同的作用。

如果一个叙述明确表示或暗示普适于所有的无任何例外的实例，那它是真是假则无法通过有限的观察实例去确定，即使有限的观察实例能够证实该叙述表达的意见。连续不断的证实不能使一般化的叙述得到最终的证实，只能无限趋近于真。

只要出现一个反面的例子证明一个一般化叙述是假的，实用主义检验的预测和证实就脱离了趋近的不断放大的可能性（或然性）。既然一般化叙述表明它是普遍、没有任何例外的真，只要一个反例成为例外，就可以证实这个一般化叙述实际是假的，而且假的判断是最终的、不可更改的。喜欢本书吗？更多免费书下载请加V信：YabookA，或搜索“雅书”。

或然性将我们带入一个我认为目前有关真理的探讨中最为困难的问题和议题，简单说就是：所有的或然性都是主观的吗？或者，在某些实在的确定领域中也存在着客观的或然性吗？让我来解释这个问题。

客观的或然性表明了客观现实自身存在的不确定性，主观的或然性揭示出我们对于有关现实判断的不确定性和怀疑程度。

我们判断某个意见是真或假时，我们对此判断的确定性是有高低程度之分的。若所有的或然性都是主观的，那么或然性的程度总是且只是用来衡量一个意见的确定性程度。意见既可以是真也可以是假，这取决于它和客观实在是否符合。但是在大多数情况下我们不能确切地知道它是真是假，我们就用不是必然的确定程度来断定它的真。因此，我们说这个意见或多或少是可能的，我们并不是说它只是可能的，而不是真的，我们是在说它有可能是真的，即或然性。至于或然的程度，或我们确定它是真的程度，介于零和一之间。

就主观意义而言，以上所说的或然性都是主观的。这个观点成立的先决条件是客观现实是稳固确定的，事物存在的方式可以这样或那样，但不能同时以两种方式存在。矛盾律是我们努力追求真理时应遵循的思维法则，它同时也是一个存在法则。任何事物要么存在，要么不存在，任何事物要么具有，要么不具有某一特性。如果现实存在有违背矛盾律的情形，那么矛盾律就不能成为我们努力追求真理时必须遵循的健全法则。

各种类型的概率游戏证实了“或然性都是主观而不是客观

的”这种观点，打消了人们的任何怀疑。抛掷一枚硬币时，根据机会法则，我们只能说它可能是正面朝上也可能是反面朝上，两个判断的或然率相等。这意味着我们确信它正面朝上的可能性等于反面朝上的可能性。虽然“正面朝上”和“反面朝上”这两个叙述在主观上可能的程度相同，但在客观上一个是真的而另一个是假的。我们不知道最终哪一个是真的，我们只知道两种可能性各占一半，我们还确定一面朝上的话，另一面不可能同时朝上。

明年的圣诞节会不会下雪？这本来就是偶然发生的事情，其可能性是不确定的。在尚未来到圣诞节的现在，我们假定将要下雪的预言既可以是真的也可以是假的。但是，我们对于将要到来的时刻会发生的事情给出假设也缺乏确定性。我们预言一些可能性是真的，这是我们表达对发生此事的可能性的确定程度。

自然统计法并不违背“客观实在是完全确定的”这种观点。一些知识以因果律来表述，与之相比，自然统计法代表了我们对某些现象拥有的知识。根据收集到的材料证实一个因果律为真时，我们就可以确定地从某些前提条件中推断出某个结果。自然统计法使我们在或然性的程度上推断出某些物理状态或事件。但是无论采用什么方法，物理现象本身总是确定的。

直到20世纪，自然科学才对“客观实在是完全确定的”和“或然性都是主观的”这种观点提出异议。在亚原子物理学领域中，量子力学的诞生引入了大家熟知的海森堡测不准定律，有时也称为不确定性原理。

在实验中，我们无法同时确定基本粒子或亚原子的位置和速

度。在测定基本粒子的位置和速度时，普朗克常数 $h$ 这种不确定量子始终无法被排除掉。

这随即引发了一场激烈的争论，争论的一方是爱因斯坦，另一方是玻尔和海森堡。

爱因斯坦的观点是，量子力学所碰到的测不准现象应该被解释为一种主观的或然性。电子所处的确定位置和它运动的确定速度的或然性，反映了我们的认识和把握程度，我们可以在把握程度之内明确指出电子的位置和运动速度。事实上，电子既处在那个位置上，又不处在那个位置上，它既有那样的速度，又不具有那样的速度。

身为哥本哈根学派的主要代表人物，玻尔和海森堡则为相反的观点据理力争，且得到了大多数物理学家的支持。虽然现实中的大多数现象可能是确定的，但亚原子现象领域中的实在是不确定的。某个电子的位置或速度的不确定程度并不表示我们对它的位置或速度的完全无知或缺乏确信，这只代表了一种客观的或然性（不确定性或测不准性）客观地存在于事物之中，这就是事物的实际存在方式。

现实的不确定性使思维凝滞、思考受阻，为将之克服，哥本哈根学派提出了“互补原理”，从而使测不准原理可以避免违反支配实在法则和思想法则的矛盾律。

一个电子或光子在某一时刻的位置是不确定的，也就是说，该电子在那个时刻既在那里又不在那里，这种说法似乎违背矛盾

律。根据互补原理，我们可以换个说法来解释同一现象，也就是说，该电子在那个时刻既在那里又不在那里，这是互补的而不是矛盾的。

这个难题必须由我们每个人自己思考解答。哥本哈根学派为了解释在基本粒子或亚原子现象领域内的客观或然性或真实的不确定性而引进互补原理。这是否隐晦地再次肯定了矛盾律是毫无例外地支配实在的法则？互补原理是否表明或含蓄地承认了爱因斯坦到底还是对的？

我个人以为答案应是肯定的，但不得不承认的是每次与科学家们聚会讨论这些东西时，我总是属于少数派。我认为，亚原子现象并非是其本身具有不确定性而根源在我们，是因为我们而显得测不准，是因为我们被迫使用的观察和测量它们的方法产生的结果。我们采用的观察和测量方法对它们产生的影响，使我们无法在光波和量子力学的领域中，得到我们在经典力学中能够准确测量数量的效果。

还应该提及的是另一种数学领域中关于不确定性的观点。1931年，哥德尔发表了一篇专门讨论不完全性形式系统的论文。文章指出，一个自洽的公理的形式系统包含了一些可能是真的命题，但该形式系统内允许的方法不能证明其为真也不能证伪。

人类追求真理的过程中，数学是所有探索领域内最能使有判断能力的人取得完全一致的领域，尽管哥德尔提出了不完全性定理的论证。

数学家对于形式上可以判定为真的命题理应没有意见分歧。完备的数学系统内虽然存在不完全性定理，但这不能动摇我们期待数学家达成一致意见的愿望。

我们讨论善这个大观念的关键之处是真正的善和表面的善之间的区别，以及区别的依据，即人类特定的天然欲求、需要和想要与后天获得的个别的欲求、需要和想要之间的区别。没有这两种区别，我们就无法区分对所有人而言的普遍的客观的善事物与因人因时而异的个体的主观的善事物。

不足为奇，讨论善的关键点也是关于善的争议的焦点。这个焦点是，人类的需要能否与个人的想要清楚地分开？个人的需要是否就是另一个人的想要？人类的需要是否不受自然条件和其他后天环境条件的影响？人类需要的满足在不同的环境下或对于不同的个人而言，是否有不同种类的善事物，或者有种类相同但数量不等的善事物？

“某些事物在所有环境之下对所有的人都是真正的善”和“可能有一些客观为真的价值判断和有关人类应欲求或应履行的道德指令”，这两种观点是分不开的。我们需要妥善解答人类需要和人类想要之间的关系问题，我们还需要消除对人类需要和人类想要之间的区别的怀疑，这样方能厘清二者之间的区别，使之变得清晰，避免分处天平两端的主客观偏向主观主义者的极端。极端主观主义者主张在价值判断的领域中不存在任何客观真理，他们认为个人的欲求或偏爱应作为判断善事物的依据。但对他们来说是善的事物对别人很可能是恶的。某事物应该或不应该被欲求的陈述毫无道理。

我们之前已看到，真理的客观性的先决条件是独立的、稳固确定的客观实在。善的客观性的先决条件是人类实在的存在，人类具有确定的特殊种类性质的自然属性，其中人生来具有食欲倾向特别地构成了人类的需要。人类成员都具有人类的这种特性，也就都被内在地赋予了人类特有的共同性质。

对人类自然属性和人类本身真理的确认承认了人类需要的普遍性，这种普遍性意味着人类成员的需要在任何时间、地点和环境下都是相同的。这些真理在20世纪中叶遭到了社会科学家和行为科学家的极端挑战，他们主张，人类生长的环境和外在的环境如果不是唯一地也是主要地决定人类特征的因素。他们认为人类的天性具有极高可塑性，它会在培养它的环境以及社会、经济和政治条件等不同形状的器皿中锻造成不同式样。例如，激进的马克思主义者主张，真正的共产主义社会将产生一批完全不同于在受压迫的旧社会中成长起来和受条件限制的“新人”。

我认为，人类天性中固定不变的特征是由人种的遗传决定的，如同其他有机物种具有的不变的特征是由遗传因素决定的一样，此点即可用来反驳怀疑或否定人类有固定不变的特征的人的论调。不过仅此一点尚不足够阐明人类需要和个人想要之间的区别。而且我们也必须回答已经被提出来的一些问题，即生长环境和其他环境因素对人类需要的范围和影响的问题，或者为了满足人类需要而要求得到的事物是什么的问题。

我们必须承认，人的生长环境和其他环境因素的确影响了人类需要的特征，对满足人类需要所必要的事物也产生了影响。但人类需要中有一点是保持不变的，就是人类固定不变的人性特征

产生的结果。人类需要在数量上保持不变，只要人类在地球上一直生存下去，这一点需要将总是相同的。

人类赖以生存的外在环境发生改变并不能使人类需要在数量上增加或减少。甚至数量不变时，人类需要的名称也不会随着时间和外在环境的改变而变化。

随着人类生活环境和时间变化而变化的是用来满足人类固定不变的自然需要所需的工具元素。为说得更清楚些，我试举几例。

人类在本性上欲求知识，换句话说，人类天生就有认知的力量，有自然追求知识的倾向，知识是所有人类需要的真正的善。如何满足这种需要呢？有时可以通过个人探索，有时可以通过父母教导，有时可以通过家族世代累积的家教学识或信仰，有时可以通过学校教育.....

人类是否需要由学校系统地提供正规的教育？需要。但学校教育只是有助于满足人类追求知识的自然需要的补充性方法。人类对学校教育的需要是次要的或衍生的，不是主要的或根本的。人类总是需要知识，并不总是需要学校教育。

还有一例也可帮助我们理解。健康是所有人类都需要的真正的善事物，但为了满足这种需要所必要的工具元素是因时因地而变化的。在工业革命之前的经济形势下，追求健康这种基本的自然需要不需要额外多做什么，用不着什么工具去保护空气、水和地球免受有毒工业废物的污染。





人类对交通工具是否有自然的需要？没有。但在城市生活环境中，个人为了获取人类需要的基本的经济性善事物，只好乘车去很远的地方工作，这时交通工具就可能成为人类的工具需要。如果错误地理解了人类的基本的自然需要和人类为满足自然需要所衍生的工具需要之间的区别，就会得出错误结论，误以为随着城市工业生活的发展又出现了一种新的基本的人类自然需要。

交通工具、环境保护和学校教育都是实在的事物，但它们成为真正的善的缘由是它们在特殊生活环境中做了获得真正的善的工具元素，也就是说，它们是人们获得财富、健康和知识所需的工具。无论人类生活环境如何变化，财富、健康和知识恒久地是人类的真正的善。但交通工具、环境保护和学校教育并不是在所有的生活环境中都是人类满足财富、健康和知识等基本自然需要的工具。

民以食为天，家以居为安。人类离不开吃与住，但所需食物的量与质，或者为保护环境所做工作的方式和程度，都与人类所在地的气候变迁密不可分，会随着外部环境的有利或不利变化而有所变化。人类对吃住的基本自然需要是固定不变的，随外部环境发生变化的只是用于满足上述不变事物的一些性质或特征。

确定自然需要的存在，方能确定自然权利的存在。所有人类对同样一些真正的善事物具有天然的需要，所以所有人都具有同样的一些自然权利。每个人都有自然的权利去得到人类所需要的任何事物，因为这种拥有权是一种真正的善事物。

是不是所有人都有自然权利去要求得到交通工具、环境保护和学校教育？不是的。虽然交通工具、环境保护和学校教育是善事物无疑，但在某些环境中人们并不需要它们作为工具去满足人类的自然需要。环境的改变才使这些善事物显示出有用的工具性，如果没有它们，人们就无法获得基本的真正的善的事物，这时新的自然权利就衍生而来。人类基本的自然权利是固定不变的，但新生的自然权利是可变的，它们是人们有权要求获得的工具性善事物，可用来满足人类对基本的真正的善事物的需要。

我们必须为自然需要和自然权利加一个注释。吸毒成瘾者和酒鬼对使其成瘾物有一种需要，但事实上这些事物对他们来说并不是真正的善事物。认清了这个事实，我们就会明白这些需要是病态的而不是自然的。这些需要只存在于某些环境中的一些人之中，却不存在于所有环境的所有人之中。

有关自然需要和自然权利的争议，如果读者不同意我的观点，那么是否只能默认善恶完全是主观的，价值判断和规定性叙述无真假之分，没有其他选择了呢？

不，他们还可以有另一种选择。但在我看来，那并不是一个令人满意的选择，而且它也不能完全地保持善恶的客观性。

康德的绝对命令提供了用来评判人的行为是否正当的一种评判标准。虽然绝对命令要求人们追求的是基于人类本性的、自然需要的真正的善事物，然而绝对命令要求必须服从道德规定，因而是建立在道德规定的理性的必然性之上的，而非人类本性的基础之上。

己所不欲勿施于人，也就是说，好的行为准则能够普遍适用才算合乎理性。但这里没有讲清何为不欲之事何为欲求之事。不知何为真正的善，则不可能知晓这个问题客观准确的答案。

然而，康德认为世上存在的唯一的真正的善事物乃是善意，这是一种遵循道德意愿而自愿地按照道德规定去履行个人责任的意愿。如我之前指出的，我并不赞同康德的立场。究其原因，在于他把正当行为看成是优先于善的事物，而且为使其成真，康德把理性要求的责任作为道德规定和绝对命令的来源来取代自然欲求。他从而得出了唯一的真正的善事物乃是善意的观点，而在我看来此种李代桃僵的做法很不合适。

曾有人说过，我们对偏好问题的产生无话可说。这个观点到底是真还是假？这是我们在考虑美这个观念时碰到的首要问题。

纯粹感官快乐领域的偏好问题，我们似乎确实找不出原因，个人在食物、酒水、气候或配偶方面的偏好差异实在无法解释清楚。如果透彻了解一个人，无论他的先天气质还是后天发展历程，也许我们能尝试解释下他的偏好是如何形成的。但说实话，我们无法，也从不可能如此了解一个人，因此我们也将永远无法解释其成因。

从审美偏好来看，则仁者见仁，智者见智。不过，在美的偏好方面，我们仍有理由认为，专家们在自身所涉领域中对被欣赏对象的美的判断，比缺乏相关专业知识和技能的人的判断更具权威性。

对同一对象显示出的令人欣赏的美的程度，专家们彼此之间的意见可能会不一致，也就是说，在判断哪一个对象更美或最美时，他们会各有判断。但在决定哪些对象由于其内在优秀品质而具有令人欣赏的美以及做出相反决定时，他们会有一致判断。

在某些领域中，如果我们能根据该领域的判断标准来指出一些对象具有令人欣赏的美而另外一些没有，那为什么不是每个人都能在专家选定的对象中得到愉悦的感受呢？事实上，专家弃之如敝屣的，大多数人反而更容易从中获得愉悦的快感；专家奉之为瑰宝的，少有人能同样得到美的愉悦享受。

如果我们难以解释这种偏好差异，等于承认了我们无法克服令人赞赏的与令人愉悦的美之间的分离，以及专家认为令人赞赏的对象和民众寻求令人愉悦的对象之间的分离。如果我们能够阐明这种偏好差异，也就是说，如果我们知道原因，那么我们就可以找到弥补之道，从而避免人们之间的偏好差异。

要阐明这种差异，我们要寻找一位能够兼而有之的专家，即在某特定领域内，他既能欣赏其令人赞赏的美又能发掘其令人愉悦的美。这样的专家在该特定领域比他人具有更高级的品位和辨识能力，也就是说，他能在具有内在优秀品质的令人赞赏的事物上同时发现它令人愉悦的一面，而且越令人赞赏越使人愉悦。

如何才能获得这种更高的品位和辨识能力呢？专家们是如何磨炼成的？个人在发展过程中往往会出现一些因素促使专家们在某特殊领域具有专家判断的能力。想找到上述问题的答案就要以这些因素为线索。这些因素包括专家们对其所涉领域进行的经常

性观察，对相关事物不厌其烦的、谨慎的并长期的经验积累，以及对相关细枝末节知识的掌握，甚至具有生产出该领域事物的一定程度的技能。

某些人为何能够对某领域事物做出专家级判断？上面的解释若是正确的，那么我们也就可以讲明为何有人对有关领域事物令人愉悦的美具有较高的品位和辨识能力。

这样一来，我们也可以采取类似方式解释为什么有些人的品位低级且辨识能力不强。某些人品位不高是因为在他们的自身发展过程中缺少了使其产生专家级的判断能力和高级品位的因素。

品位不高的人经常在并不令人欣赏的事物上寻求令人愉悦的美，并能因之得到超脱的快感。若按以上解释的话，我们也就应该可以改变这种状况。弥补之道就是通过掌握和运用使别人成其为专家的因素来培养自己的品位和辨识能力。

知道弥补之道是一回事，能够行之有效地应用于实际中又是另一回事。

比如，我们都知道，道德高尚的人能在获取真正的善事物和进行正当选择的过程中获得快乐。我们同样知道，我们很难，甚至不可能，把所有的年轻人都培养成道德高尚的人。

我们在美学方面亦面临同样困难。我们都知道，有美学修养的人能够在具有内在优秀品质而令人赞赏的事物上发现令人愉悦的美。我们同样知道，我们很难，甚至不可能，在个人发展过程中培养和提升每个人的品位，使绝大多数人至少有些人获得专家

级的高级品位和辨识能力。

因此，有些问题只能交给读者去解答。例如，美的品位能力能否被解释清楚？我们能否培养高级的品位和改变低级的品位？对于这些值得追求的目标，我们能努力达到什么程度？

当我们可以肯定地、满意地回答以上问题时，才有理由得出这样一个结论：在美的领域中，令大众欣赏的事物也应该是令大众愉悦的，而且令人欣赏的程度与令人愉悦的程度成正比。

---

[\[1\]](#) 1英里=1 609.344米。——编者注

## 第二十八章

### 关于自由、平等、正义

真、善、美三大观念的主要争议和重要问题集中在有关其基本价值的客观性方面。而自由、平等、正义三大观念则并不如此。

在探讨自由、平等、正义三大观念的过程中，我们采取了多种不同的形式去开展有关讨论，涉及各式的自由、不同的平等和有差异的正义。我们此处首先要讨论的争议包括：对自由、平等和正义三大观念来说，是否某一个已提出的概念是唯一正确的概念？这三个观念中是否某一个是最优先的？介绍这三个观念的最完备恰切的学说是否逻辑清晰、意义明确地包涵了所有各种不同的概念？

在自由的领域中存在三种主要的自由形式，其中唯一未被现实否定的一种是在社会中的行动自由，或说不受他人任何限制的随心所欲的环境自由，前提条件是行使此种行动自由不会违背禁止伤害他人与社会的法律。

极端自由意志论的错误在于无法分清自由与许可二者之间的区别。即便这些人要求无限制的行为自由，他们对于自然道德法规与公民社会中的实证法之间的关系仍有一些不同看法。

约翰·斯图尔特·密尔等人主张，唯有个人行为不受法律规定约束时，个人才有自由，因此，法律规定范围越宽广，个人自由范围越狭窄。

持相反观点的洛克等人则通过分析认为，个人自由不仅存在于法律规定未做约束之地，也存在于法律规定范围之内，只要个人遵守由其推选政府根据宪法制定的法律。生活在共和国里的公民在政治上是自由的，他们对政务有一定的发言权，直接或间接地参与法律的制定，只要如约遵守，他们也就是自由的。

基于此，洛克也肯定了道德高尚的人具有的自由。道德高尚之人行使意志力时能够按照原本应该的方式去做，使其不违背道德法规或民法，因为道德法规规定了正义的行为，禁止了非正义的行为。

道德高尚之人与法律规定之间自有特殊的联系，道德败坏之人的情形则完全不同。理解这一点，我们方能了解为什么个人遵守正义的法律时他仍是自由的，他的行动自由完全未受束缚。道德高尚之人按照原本应该的方式去行使他们的意志力，而道德败坏之人认为，法律的强制力量限制了他们随心所欲的自由，他们所谓的随心所欲更像是为所欲为。道德败坏之人做不到积极响应法律的权威性，而是受迫于法律的强制力量，因此他们感到自己并不自由。

这反映了两种自由观之间的重大差别，一种观点坚持的是随心所欲的环境自由，另一种则坚持的是道德规定要求的自由，认为行动自由应处于从属地位，按照原本应该的方式去行使意志力



的自由。

然而，过于强调道德规定要求的自由的重要性会使人们走过头。如果有人将此种自由看成人类唯一值得拥有的自由，藐视行动自由在人类生活中具有的价值，将没有自由人和奴隶之分。更糟糕的是，这会导出即使奴隶身带锁链仍能得到幸福的结论，因为奴隶拥有幸福生活要求的唯一事物是美德意志和道德自由。

我们都知道，有关自由观念的争论中，最激烈的是人类是否天生拥有自由意志和与之相伴的选择自由。

决定论者否认自由意志的存在，认为自由意志跟支配人类所属的物理世界的因果律是不相容的，他们只认同了自由的三种主要形式中的一种，即社会中的行动自由，或说不受束缚或强迫的自由。

因而，他们自然否认个人后天获得的按原本应该的方式行使意志力的自由，因为道德自由的前提即选择自由。道德自由是人们自觉遵守道德法规和民法。否认道德自由，则他们必然难以区分或者拒绝承认自由和放纵之间的区别。他们认为，只有个人行为不受法律的强制力量约束时才是自由人。

还有一些人认定在人类的本性中存有天生的自由，他们在肯定人类是自然的一部分的同时坚持人类“只是部分地”是自然的一部分。

他们认为人类心智和意志的行为受到大脑活动这种物理机能的制约无疑，但并非完全按物理规律或生物物理规律或生物化学

规律等支配规律行动。

非要硬塞给人类一种能完全超越物理性质的精神性的东西，使人类能完全摆脱物理世界的因果律的束缚，是完全没有必要的。人类行为的物质基础是人类大脑做出思想或意志的行为的必要条件，而不是充分条件，这足以证明人类自由意志的存在。

主张人类天生就有选择自由的人不同意决定论者的观点，不承认选择自由违反了物质性规律。他们与决定论者之间的根本争议源自关于人类本性的相互冲突的观点，即人类本性超越至少是部分地超越了物质世界，或者人类本性与其他物质有机体的性质之间并无根本差异。

如同之前指出的，道德自由的前提就是选择自由。还需重复的另一个阐述过的观点是，人类要求行动自由时所依赖的自然权利的前提同样是选择自由。人类的行动自由是选择自由的基础，因为行动自由是人类追求幸福的重要手段。

对于只受限于正义法律的行为，不是出于自由的选择的话，我们就不大可能去为创造善的生活而担负任何道德上的责任。少了自由选择 and 道德自由，我们就没有权利去要求拥有和随心所欲去行动的自由。

如果我就自由的相互对立的观点所做的解释是正确的，毕竟它正确与否需由读者决定，那么最完备恰切的自由理论应包括所有三种主要的自由形式：天然的自由、后天获得的道德自由和与环境有关的行动自由，行动自由一般与立宪政府中有参政权的公

民享有的政治自由等同。

有关平等的最基本的争议是所有人是否在他们共同的人性上且只是在这一方面都是平等的。

所有人类都具有平等的人格，没有谁比谁具有较高或较低的人格。但在人类这个物种的所有成员中，彼此之间在拥有的人类属性上可能会有程度不平等。

有人否认众人平等的观点。例如，亚里士多德认为人可分为两大类，一类人生而具有自由人生活的能力，能够主宰自己的生活行为；而另一类人先天不足，生来在性格中就缺少自我引导的能力。

如此分类的背后存在的不平等并非两者对拥有共同天赋的程度不平等，实质却是种类的不平等，一种拥有天赋，而另一种缺少天赋。

种类是否平等和程度是否平等之间的差异影响深远。在无法辩驳的众多事实面前，我们不可能继续断言道，所有人类不仅种类平等，而且也程度平等地拥有人类共同的天然的性质。

若不采纳亚里士多德或其他人的类似观点，不肯将人类分成两个不平等的种类，那么我们无法拒绝以下观点：所有人是种类平等的，但个人在许多重要方面是程度不平等的。两个人可能程度平等地拥有人类某种特殊属性，但两个人很难程度平等地拥有所有的人类特殊属性。

所有人都有权拥有环境方面的条件平等和机会平等，这是基于肯定所有人平等地拥有共同的人性。个人虽然是种类平等的，但在许多方面存在着程度不平等，这表现在天赋才能上，后天获得的能力上，也表现在从事活动或提供服务时如何使用前两者上。有了这样的认识就不难得到更深一层的结论，正义要求个人因其贡献而得的报酬存在程度不平等。

在环境方面的条件平等上，平等主义者主张消灭任何的程度不平等，他们没能认识到的是，人类的个人种类平等与个人程度不平等可以导出两个而不仅仅是一个结论。

除了所有人都应得到种类平等的待遇平等或条件平等的结论外，另一个结论也必然产生，即因为在某些方面存在着程度不平等，所以个人应得到程度不平等的待遇不平等或条件不平等。

种类上的平等与否和程度上的平等与否二者之间的基本区别还受到另外一些人的挑战。这些人认为唯一可以存在的平等和不平等只是程度上的平等或不平等。他们不理睬种类是否平等，因为这与他们的平等观念不一致。在他们的认知中，平等就是事物在某个方面既不比另一事物多也不比另一事物少，不平等就是事物在某个方面比另一事物更多或更少。

更多或更少表明程度差异，不多不少表明没有程度差异。因此如果我们正确地认识不平等的话，那不平等必须总是包含着某种程度差异，而平等则总是不存在任何程度差异。

如此限制平等概念后，我们无法肯定所有人是种类平等的，

同时也无法肯定个人彼此之间在任何重要方面都存在着程度不平等。同样不能被肯定的还有相反的观点，即将人类分成彼此不平等的两类，两者之间存在程度不平等，也存在种类不平等，因为其中一种人拥有天赋而另一种却缺少天赋，而不只是在程度上缺少天赋。

不过，我们有必要迎接平等主义者的挑战。我们可以指出，种类平等与否的概念与刚才表述的平等概念和不平等概念是一致的，平等概念是指两事物中一者在某方面既不比另一事物多也不比它少，不平等概念是指一事物在某个方面比另一事物更多或更少。

为便于理解，我们试举两个具体例子。首先是政治平等和不平等，之后是经济平等和不平等。若一个社会给予人们根据其政治本性有权要求的政治自由，使他们作为公民享有参政权，那么此社会中存在着政治方面的种类平等。另一社会赋予某些人选举权，而剥夺其他人的政治自由和政治参与权，那么此社会就存在着政治方面的种类不平等。在第二种社会中，某些人“拥有”另外一些人恰好“缺少”的东西，这不再是一种程度差异，而是种类差异了。

所有人被分成了两部分，一部分拥有政治地位、政治权力、和政治特权，而另一部分人却缺少这一切。此时前一部分人享受到了所有人均有权要求的充足甚至更多的条件，而后一部分人被剥夺了这些条件。此种剥夺意味着，他们所处的这个政府没有经过他们的同意，没有给予他们任何发言权，违背意愿被统治，故而他们拥有比充足条件还少的政治条件。他们如果沦为奴隶，被

当作生产工具，就从根本上失去了任何政治条件。

因此，政治方面的拥有者和不拥有者之间的种类不平等，可以看成一种包含了拥有程度区别的不平等。如果此拥有者担任公职并且能够行使职务赋予的政治权利时，他们就拥有充足的甚至更多的政治权力；而不拥有者则拥有比充足还少，甚至没有任何的政治权力。

为了区分充足、比充足还多和比充足还少，我们必须了解“充足”的标准。充足意味着所有人根据自然权利的要求得到的量。

经济方面的种类平等与否也是同样情形。所有人都有权要求一定数量的、各种不同经济形式的财富去过体面的人类生活。这个数量应当是充足的。某些人已经拥有了过美好生活的充足的财富，但他们在生产财富时贡献较大，因此应该得到比充足还多的财富。某些人由于各种不同程度的剥削却尚未拥有根据其自然权利有权要求的最少量的财富，只拥有比充足还要少的财富，甚至会陷入穷困潦倒的境遇。

一个社会中，所有人或家庭都拥有充足的或更多的财富，那么此社会中就存在着一种经济方面的种类平等，同时伴有经济上的程度不平等。另一个社会中，有些人或家庭在经济上是拥有者而其他的人或家庭是不拥有者，那么此社会中就存在着经济方面的程度不平等，而且是居于“充足”的标准之上或之下的经济性的程度不平等。这里的“充足”标准划分的是，拥有充足的或更多的财富的人与拥有比充足还少甚至没有任何财富的人。

我们暂时先考虑经济方面的种类平等和不平等，不考虑其间的经济性的程度不平等，如此一来我们就可以将此论点条分缕析、解析清楚。无论在政治方面还是经济方面，如果两个人种类平等，表示他们拥有刚好充足的、所有人都有权要求的条件。而两个无论政治上还是在经济上种类不平等的人，一个享有了充足的必要条件，另一个却因被剥夺了这种条件只能拥有比充足还要少的条件。

在我看来，完备恰切的平等理论应包括平等的各个方面，即个人的平等和不平等以及环境的平等和不平等，种类的平等和不平等以及程度的平等和不平等。

在环境平等方面还包含机会平等和待遇平等，条件平等和结果平等。为了做到这一点，机会平等应被看作从属于条件和结果的平等。

如果认为机会平等是个人有权要求的唯一的环境平等，就否定了所有人都有权要求的条件平等。正是条件平等才使所有人成为种类平等的人，成为政治方面和经济方面的拥有者。

我已经指出了有关平等观念的主要争论意见，也表明了我在这些争论中的立场。至于正确与否，要留待读者自行决定了。

关于正义这个大观念的主要争议在于一个三重性的议题。这里有三个相互冲突的理论，其中两个是在古代就被提出来的，一个是在当代才被提出来。

古人留下的第一个观点是“强权即公理”，经世代演变更迭

后，它成为墨守成规者或实证主义者的正义理论。他们认为，在国家制定出具有无上权威的法律之前无所谓正义与否。非正义的行为乃是法律规定禁止之行为，而正义的行为即法律规定要求之行为。

另一个同样古老的理论认为自然正义优先于法律正义，即自然道德准则和自然权利的存在是行为正义与否的根据，而行为的正义性优先于并独立于法律上的政府制定的法令。如果这种理论成立，那么对于国家机构、政府及其法律，我们都可以参照自然权利和自然正义原则来判断它们是否合乎正义。

第三个是出现于19世纪的功利主义者或实用主义者的正义理论。根据这种理论，判断人类行为的正义性或判断政府的活动、政策以及法律时的标准是考虑适合的终极目的。早期功利主义者称之为“普遍的幸福”或“受众最广的最大善”，或称“普遍福利”或“共同的善”。如果政府的活动、政策以及法律是符合并能促进普遍福利或共同的善的，那么它们是正义的，反之，就是非正义的。

上面三种正义理论如果称自己为完全的真理，毫不顾及另两种理论中的合理部分，我认为这种做法是不对的。虽然我认为自然主义者的正义理论更为合理，但不能否认的是，自然主义所谓能通过参照自然权利解决所有有关正义的问题就言过其实了，它确实能够解答一些重要问题，但也只是一部分。

同样地，所有有关正义的问题都能够通过参照交换或分配中的公平原则得到解答的说法也言过其实了。某些有关正义的问题



确实可以参照公平原则加以解答，但都是些次要问题。

有一些关于正义的问题是无法通过参照自然权利或公平原则来解决的。不过我们可以通过考虑事物对达到普遍福利或共同的善是否有益解答这些问题。如果不是全部，至少有些决定什么事物符合或不符合普遍福利或共同的善的因素，最终与我们根据自然权利或公平原则判断正义与否时的决定因素一致。保护自然权利不受侵犯与要求交换和分配过程中的公平原则是极为有用的社会政策，它们会促进社会的普遍福利和共同的善。

最后，实证主义者声称所有关于正义的问题都可以通过由国家制定、由政府强制实施的法律加以解决，这个观点源自“强权即公理”的极端理论，但这一理论并不值得炫耀。如果不走得那么极端，我们必须承认制定法律时确实会产生有关正义与否的决定因素，在多个政策选项中由法律代为做出最有利于共同的善的决定。

在这些政策选项中，不存在保障自然权利或反映了公平交易的，也没有更利于实现普遍福利而显示出优越性的，因此只有通过制定法律规定去做出政策抉择，才能决定哪一项是有利于实现普遍福利或共同的善的正义行为。

摒弃三种相互冲突的正义理论中的偏激主张，将其合理部分有序排列组合，我们就可以协调它们之间存在的冲突，简单罗列如下：

每一个通过参照自然权利或者公平原则可被判断为正义的事

物，同时也可以因为有利于实现普遍福利或共同的善而被判断为是正义的。根据自然权利而被判断为正义的事物优先于根据公平原则而被判断为正义的事物，因为后者的基础是个人的平等和不平等，即个人的天生才能、后天能力以及如何使用才能和能力，而前者的基础是人类成员共同具有的自然需要。

一个事物可以因为它有利于实现普遍福利或共同的善而被认定为正义，但它并不一定是可以根据自然权利或根据公平原则来判断为正义的事物。这一点来自实用主义者和功利主义者的正义理论中的特殊真理。

上述正义或非正义的决定因素都不需国家的法律规定的制定与实施。实际上，制定合乎正义的法律规定可以具体化上述决定因素。

但是，我们无法用这些方法来原因判断某些事物的正义性，因为这些事物无关道德，或者说，它们既不赞成也不违反自然权利，既不是公平的也不是不公平的，既不是更有利于也不是更不利于实现共同的善。

但为了共同的善，我们必须对某个可选择的行为过程的正义性做出决定。此处引入国家的法律规定，凡法律禁止的行为即非正义的，凡法律要求的行为即正义的。这是实证主义者的正义理论贡献的特殊真理。

如果我描述无误，当然这要读者决定，那么我已经调和了三种相互冲突的正义理论。我剔除了各个理论中的极端主张，保留

了它们的必要贡献。我们也有必要通观它们的贡献来看清自然主义者的正义理论先天优先于实证主义者的理论。如此一来，我们最后就可以提供一个完备恰切的正义观念，一个我窃以为我们无法通过其他方式获得的正义观念。

关于正义，我们还留下了早已被提出的两个最难的问题，早在西方人开始思考正义时柏拉图就提出来了。我觉得其中一个可以得到解答，而另一个也许是无解的。

第一个问题是：一个人在他对别人的行为中，以及在他和他所在社会的关系中，为什么应该合乎正义？

柏拉图在《理想国》的开篇两卷中探讨一个人是否因其正义行为而有利于他们的幸福时提出了这个问题，也就是说，在他对别人的正义行为能促进自己追求幸福的基础上，一个人是否因为他的正义行为于己有利而应该合乎正义？

这个问题的答案乍看之下似乎是否定的。即使我们知道高尚的道德有利于获得幸福，也无法使我们得出肯定的回答。

为了创造终极善的生活，一个人当然必须正确地选择他需要和想要的善事物，高尚的道德作为一种坚定的习性可以使一个人做出这样的选择。

一个毫无节制的人经常会做出错误的选择，他会沉湎于追求一时之快这种纯粹表面的善之中，将长期需要的真正的善抛诸脑后，偏离追求终极善的道路。

到这里我们已清楚，拥有道德上的美德，至少具有节制力和勇气，不仅是值得的也是有利的，因为这是实现善的人类美好生活必不可少的工具或途径。但正义的美德又如何呢？是否也是值得的？它也是为实现善的人类生活必不可少的工具或途径吗？

我认为此问题的唯一答案在于一个很难被解释且少有人理解的真理。我曾提到道德上的美德：节制、勇气和正义。如果这三个品质相互分离，一个人真的可以只有一个品质而不具有其他，那么我就无法只就一个方面论证对他人的正义行为是我追求幸福的有力工具。不过如果这三种品质存在区别又密不可分，它们反而成为道德整体的三个不同方面，那么答案呼之欲出。

如果我在道德方面不具美德，也就是说我不具有做正确选择的优良品质，那么我永远无法实现善的人类生活。我不可能只拥有上述三个方面中的一个，因为它们彼此是密不可分的。

我不能只是节制而没有勇气和正义，我也不可能只具有勇气而没有节制和正义。如果我不是正义的，那么我将无法节制自己，也不会有勇气。但如果我不能节制自己，又缺乏勇气，那将妨害我对幸福的追求，我的非正义也是如此。

因此，为了成功地达到终极善从而过上完整的善的人类生活，我必须合乎正义地对待他人，并且在我和我所在社会的关系中表现出正义的行为。

如果我们深刻地洞察到美德的本质是人类行为朝着终极的和共同的善事物的一个方面，那么我就可以因此维持上述论证，还

可以解释这个论证所依赖的真理。我们的行为如果不是朝着这个终极的和共同的善事物，即是与之相背而行。

一个既定的选择或行为不可能同时朝向又远离这个善事物。而且，当我们因选择有关自己的善事物而具有向善品质时，我们也不可能同时因选择有关他人的善事物而具有背善而行的品质。

道德方面的美德是一个完整的整体，它的几个方面虽有不同但又密不可分。我们考虑的无论是自己的幸福还是他人的幸福，幸福总给我们指明一个明确的方向。所以，我对他人的正义行为同时是利己的，这是自己获得幸福的工具也是途径。

柏拉图的另一个问题是：遭受他人对我们的非正义和我们对他人实行非正义，哪一种情况较好？这个问题假设我们正面临一个困难的抉择：我们必须对他人实行非正义的行为，否则就将遭受他人对我们的非正义行为。如此困局，我们如何决断呢？柏拉图确信，我们总是应该选择遭受他人对我们的非正义，而不是选择自己去非正义地对待他人。我们对他人的非正义必然会给我们自己带来道德上的罪恶，相较他人对我们的非正义行为带来的伤害，这种道德上的罪恶对我们的福利的损害更大。事实上，这种观点对人类幸福或福利的理解是片面的。

在柏拉图笔下，苏格拉底在受审将要结束时说道，一个善人在此生或来世中都不可能受伤害。这句话可以被理解为道德高尚的人或者有美德的人不会遭受他人施加的任何外来的严重伤害，或者说，一个人可能遭受到的唯一的严重伤害是由他在道德上的不正当或缺乏美德导致的，因此我们也就理解了为什么柏拉图认

为遭受非正义要比实行非正义好。

在这个问题上，经过对人类幸福概念的思考，我反对柏拉图的观点。人类的幸福源于一个人拥有了所有的真正的善事物而不仅是道德上的善，美德再重要也“只是其中一个”善事物。生命和自由、知识和朋友、健康和财富以及其他的善事物也同样是实在的善事物，也是人类幸福必不可少的组成部分。

因此，如果我失去自由，如果我没有健康，如果我丧失财富，如果我受人愚弄.....我对幸福的追求可能会因遭受非正义而严重受阻，甚至失败。而这些都是我在遭受他人或所在社会强加给我的非正义时，会遭受的伤害。

所以，柏拉图关于自己对他人的非正义和遭受他人对自己的非正义的问题，我觉得很难有一个普遍性的答案。在某些特殊情况下面临某种选择时，我有可能认为遭受他人对自己的非正义比自己对他人的非正义要好，因为，我遭受的伤害对于我追求幸福并未造成大的损害，而我因对他人的非正义，而给自己造成的伤害可能对我的道德品格产生严重的后果。后一种情况只有在我的非正义行为会引起连锁反应，并最终改变我的品质且使我失去美德时才能成立，但这是不可能发生的。

当外来的非正义行为威胁到我们追求美好生活需要的某种真正的善时，在对他人实行非正义和遭受他人对自己的非正义之间抉择，才成了一个困难又棘手的问题。为了避免威胁我们幸福的严重伤害而不得不从事一个非正义的行为，已知这种偶然发生的非正义的行为不会导致品质的丧失，不会使我们失去道德上的美

德，在这种情形下，显然我们宁可从事非正义的行为而避免遭受他人对我们的非正义。

## 图书在版编目 (CIP) 数据

哲学的底色：人类永恒追求的六大哲学主题 / （美）莫提默·艾德勒  
著；栾建红译 . -- 北京：中信出版社，2019.7

书名原文：SIX GREAT IDEAS

ISBN 978-7-5217-0503-4

I. ①哲... II. ①莫... ②栾... III. ①哲学—通俗读物 IV. ① B- 49

中国版本图书馆CIP数据核字（2019）第082087号

SIX GREAT IDEAS

Original English Language edition Copyright © 1981 by Mortimer J. Adler

Published by arrangement with the original publisher, Touchstone, a  
Division of Simon & Schuster, Inc.

Simplified Chinese Translation copyright © 2019 By CITIC PRESS  
CORPORATION All Rights Reserved.

## 哲学的底色——人类永恒追求的六大哲学主题

著者：〔美〕莫提默·艾德勒

译者：栾建红



出版发行：中信出版集团股份有限公司

（北京市朝阳区惠新东街甲4号富盛大厦2座 邮编100029）

字数：172千字

版次：2019年7月第1版

京权图字：01-2019-3176

广告经营许可证：京朝工商广字第8087号

书号：ISBN 978-7-5217-0503-4

**版权所有·侵权必究**