



【全新译本】

功利主义

UTILITARIANISM

[英] 约翰·斯图亚特·穆勒 著



中国社会科学出版社



【西方学术经典译丛】

——全新译本——

功利主义

UTILITARIANISM

——【英】约翰·斯图亚特·穆勒 著——

叶建新 译

中国社会科学出版社

图书在版编目（CIP）数据

功利主义/[英]约翰·斯图亚特·穆勒著；
叶建新译. —北京：中国社会科学出版社，
2009. 12

（西方学术经典译丛）

ISBN 978-7-5004-8293-2

I. 功… II. ①穆…②叶… III. 功利主义—
研究 IV. B82-064

中国版本图书馆CIP数据核字（2009）第
186210号

出版策划 曹宏举

责任编辑 张林

责任校对 王雪梅

技术编辑 李建

数字编辑 于晓伦

出版发行 **中国社会科学出版社**

社址 北京鼓楼西大街甲158号

邮编 100720

电话 010-84029450（邮购）

网址 <http://www.csspw.cn>

经销 新华书店

印刷装订 君旺印装厂

版次 2009年12月第1版

印次 2009年12月第1次印刷

开本 640×960 1/16

印张 7.25

字数 57千字

纸书定价 18.00元

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社发行部联系调换

版权所有 侵权必究

出版说明

为了深入探究西方文明的渊源与演进，促进中西文化交流，反映改革开放30年来我国学界对西方文明的全新视角，展示伴随改革开放成长起来的一代学人对西学的重新审视与诠释，构建全新的西学思想文献平台，我们组织出版了这套《西方学术经典译丛》（全新译本）。本译丛精选西方学术思想流变中最具代表性的部分传世名作，由多位专家学者选目，一批学养深厚、中西贯通、年富力强的专业人士精心译介，内容涵盖了哲学、宗教学、政治学、经济学、心理学、法学、历史学等人文社会科学领域，收录了不同国家、不同时代、不同载体的诸多经典名著。

本译丛系根据英文原著或其他文种的较佳英文译本译出。与以往不同的是，本译丛全部用现代汉语译介，尽量避免以往译本中时而出现在文白相间、拗口艰涩的现象。本译丛还站在时代发展的高度，在译介理念和用词用语方面，基本采用改革开放以来西学研究领域的共识与成论。另外，以往译本由于时代和社会局限，往往对原作品有所删改。出于尊重原作和正本清源的目的，本译丛对原作品内容一律不作删改，全部照译。

因此，本译丛也是对过去译本的补充和完善。

为加以区别，原文中的英文注释，本译丛注释号用①、②……形式表示；本译丛译者对原文的注释则以〔1〕、〔2〕……形式

中国社会科学出版社

2009年12月

Utilitarianism

By John Stuart Mill

本书根据Longmans, Green, And Co. 1907年版本译出

本书由“行行”整理，如果你不知道读什么书或者想获得更多免费电子书请加小编微信或QQ：2338856113 小编也和结交一些喜欢读书的朋友 或者关注小编个人微信公众号名称：幸福的味道 为了方便书友朋友找书和看书，小编自己做了一个电子书下载网站，网站的名称为：周读 网址：www.ireadweek.com

目录

[出版说明](#)

[第一章 概论](#)

[第二章 功利主义的含义](#)

[第三章 功利原理的终极约束力](#)

[第四章 功利原理的证明](#)

[第五章 功利与正义](#)

[西方学术经典译丛（全新译本）](#)

如果你不知道读什么书，
就关注这个微信号。



微信公众号名称：幸福的味道

加小编微信一起读书

小编微信号：2338856113

【幸福的味道】已提供200个不同类型的书单

- 1、 历届茅盾文学奖获奖作品
- 2、 每年豆瓣，当当，亚马逊年度图书销售排行榜
- 3、 25岁前一定要读的25本书
- 4、 有生之年，你一定要看的25部外国纯文学名著
- 5、 有生之年，你一定要看的20部中国现当代名著
- 6、 美国亚马逊编辑推荐的一生必读书单100本
- 7、 30个领域30本不容错过的入门书
- 8、 这20本书，是各领域的巅峰之作
- 9、 这7本书，教你如何高效读书
- 10、 80万书虫力荐的“给五星都不够”的30本书

关注“幸福的味道”微信公众号，即可查看对应书单和得到电子书

也可以在我的网站（周读）www.ireadweek.com

自行下载

备用微信公众号：一种思路



第一章 概论

人类知识发展至今，像“是非”标准这样令人争论不休、始终无法给出满意定论的话题可谓寥寥可数。换言之，在“是非”之争上，人们对于那些至关重要问题的探求一直处于踌躇徘徊之中，而且这种现象再明显不过。自哲学问世以来，何为“至善”这一根本的道德问题，便成了推论思想的主题，困扰着诸多天才的哲学家；并因此造就了五花八门的学术流派，相互之间不断发生口诛笔伐。当年轻的苏格拉底聆听年长的普罗塔哥拉^[1]教诲时，他并不苟同这位诡辩学者所宣扬的那种风行一时的道义，而坚持自己的功利主义思想（倘若柏拉图的《会话篇》真实可信的话）。两千多年过去了，“是非”争论依旧，哲学家们仍在各自为营地进行着唇枪舌战；无论是智者抑或是芸芸众生，似乎都无法达成共识。

不可否认，在人类所有知识学科的基本原理中，均存在着类似的混乱、不确定性以及某种程度上的冲突，即使是一向在世人眼里最确信无疑的数学领域也不例外。然而，这并不有损于（从根本上而言完全无损于）这些学科中各种结论的可靠性。对于这种表面上的无序，合理的解释

是：一门学科中的具体原理通常并非从该学科的基本原理推断而来，也不依赖基本原理来加以证明。如若不然，所有的学科就都会像代数学那样相对稳定、推理充分了，就不会存在如英国法律般虚无缥缈或如神学般神秘莫测的学科了，也不会出现即便由学科泰斗布道讲座亦无法解开听者满腹疑团的现象了。那些最终被确立为一门学科之基本原理的真理，事实上乃是对与该学科密切相关的基本概念进行形而上学的分析后所得出的最后结论；它们与该学科之间的关系并不是地基与大厦的关系，而是根与树的关系；它们从不曝光于众目睽睽之下，却发挥着与学科本身同样重要的作用。然而，尽管在纯理论的自然学科中具体真理先于一般理论而存在，但在实践型的人文学科如伦理道德和法律方面情况则很可能相反。一切行为均出于某种目的，故行为准则势必屈从于行为目的并完全体现出目的的各种特性——这样的推测应当是合乎情理的。当我们追求一事物时，我们似乎首先就要对追求之物心中有个清晰明确的概念，而不是最后才想到。故我们或许可以认为，“是非”标准，乃是确定孰是孰非的手段，而非业已确定的结果。

倘若我们诉诸于当下流行的自然官能之说，即凭借感觉或本能来评判“是非”，那么无疑困难重重。除去这样一种道德直觉是否存在本身就

颇富争议之外，那些信奉者如果还打算与哲学沾上点边的话，就应当扬弃这种观点，切勿以为如同其他的感觉能够洞悉当下存在的光线和声音一样，我们也具有某种在特定情况下能明察是非的道德直觉。那些真正称得上思想家的人无一不向我们诠释道德官能仅仅为我们提供了道德评判的一般原理，同时它属于我们的理性成分，而非感知能力；它诉求的是道德的抽象教义，而非具体的感知。然而，即使是道德直觉派，也和道德归因派（一种道德伦理学派的称呼）一样，主张坚持道德的普遍准则是必要的。两派均认为，个体的行为是否道德，不是一个个体直觉感知的问题，而是一种准则在个体身上运用的体现。虽两派在很大程度上共同认可同样的道德准则，但在证明道德的证据和道德准则的权力来源问题上存在着分歧。在前一派看来，道德原理是先验的、显而易见的，除了理解一些术语的含义外，无需个体再予以认可和接受。而后一派则认为，是非和真假标准须在观察和经验中获得。不过，双方都声明，道德必定从原理中推理而来；直觉派与归因派一样坚信道德伦理学的存在。然而，他们都很少去尝试列举出可作为这门学科前提的一些先验性原理，更无暇去将林林总总的原理整合成一种基本原理，或称道德义务的共同基础。他们不是把一些稀松平常的伦理规矩视为某种先验的

道德权威，就是将一些毫无号召力可言、不可能受到普遍认可的泛泛之词照搬为道德箴言。而要圆他们的那些说法，就应当有一种根本性的原理或法则来作为一切道德规范的基石；倘若同时存在数种这样的原理或法则，就应当有一种明确的优先排列顺序；并且一旦各种原理之间出现冲突时，在其中起决定性作用的第一原理或法则应当是不言自明的。

这种缺乏所导致的不良后果在人类实践中已然存在了何等的久远？或者说由于缺乏对一个终极标准的明确认可而导致人类的道德信仰在多大程度上变得败坏或不确定？要探究这一问题，就意味着需要对过去和现在的道德教义进行彻底的审视和批判。然而，我们比较容易明白的是，人类道德信仰的稳定性和连贯性其实往往受到某种人们并没有意识到的标准的潜在影响。尽管某种公认的基本原理的缺失令伦理道德不足以引导人类的现实情感走向神圣化，但由于人类的情感，无论是爱或是憎，都深受那些被认为会左右人类幸福之事物的影响，故“功利原理”，或如边沁^[2]近来所称的“最大幸福原理”，一直以来在道德教义的形成过程中起着举足轻重的作用，即使在那些对这一原理的权威性嗤之以鼻的人看来亦复如此。任何一种思想流派，不论它多么不愿承认这一原理为伦理道德的基本原理和道德义务的

根源所在，也都不会拒绝承认行为对幸福的影响是最具实质性的、甚至在诸多具体道德问题上是最主要的考虑因素。我不妨进一步说，对所有那些热衷于争辩的先验派伦理学家来说，功利主义的观点是不可或缺的。在这里，我无意去批判这样的思想家们；然而，出于解释的需要，我不得不提及他们中最负盛名的智者之一康德，以及他所写的论文《道德的形而上学》。康德无疑是伟大的，他的思想体系将永远成为哲学历史上的一座丰碑。他在这篇论文中定义了一条普遍意义上的基本原理来作为道德义务的来源和依据，即“如此行为，使你的行为所依循的准则，能使全体理性人采为行动的法则。”但康德从这一原理出发推断实际的道德义务时，却没有能够向世人表明（这几乎是荒唐的）：倘若全体理性之人共同采纳了最为无耻的不道德行为准则呢？这与他的话是否矛盾？并在逻辑上（且不说身体力行方面）是否根本就不可能？而他向人们表明的仅仅是没有人会去选择承受这样一种普遍认可所带来的后果。

关于其他理论的探讨就此打住，接下来我将着重阐述对“功利理论”或“幸福理论”的理解、评价以及相应的证明。显然，这种理论无法通过“功利主义”这一术语的通俗含义来加以证明。有关终极目的的问题往往不可能直接得到证

明。凡是可以被证明是“善”的东西，那么当它作为一种手段使人们获得了某种无需证明就被认可为善的东西时，它自身的善就必然得到了证明。医术被证明是善的，因为它能够促进健康；然而，如何才能去证明健康是善的呢？音乐是善的，原因之一就是它能让人感到快乐；但我们用什么证据去表明快乐是善的呢？故倘若我们断言存在一种普遍原理，包罗了一切本质上的善以及其他任何善的东西，用来作为一种实现的手段而非目的，那么这样的原理或受到认可或遭到反对，都不是通常意义上通过证明来进行理解的对象。当然，这并不是说对原理的接受或拒绝乃是基于盲目的冲动或是枉下结论。这里的“证明”一词有着更广泛的含义，所以我们讨论的这个问题就像哲学中其他所有富有争议的问题一样。在此，证明的对象属于理性官能的认知范畴，而我们的理性官能不会让我们仅凭直觉来对待它。我们对其进行考虑的结果促使我们的智力来决定究竟是认可还是反对之一——而这便等同于证明。

在本书中我们将会审视这些考虑的性质是什么并且以何种方式运用于个案，从而去理解赞成或反驳功利原理的哲学基础是什么。而对该原理的正确理解，则是进行理性的认可或反对的先决条件。笔者以为，普通大众对功利主义概念理解

上的偏差，正是妨碍功利主义为人们所接受的罪魁祸首；倘若能够消除甚至哪怕减少这种严重的误解，那么问题就会变得简单得多，很多难题都会迎刃而解。因此，本书在探讨能够支持功利主义标准的哲学基础之前，将先对这一原理本身进行阐释，进一步说明其实质含义，区别与其他原理的不同之处，驳斥实际生活中源于误解或与误解密切相关的种种反对之声。在此基础上，本书后面的章节将着重把功利主义作为一种哲学理论来详加阐述。

[1] 普罗塔哥拉（前485～前410），古希腊哲学家，诡辩学派表人物之一，提出“人为万物之尺度”的观点。该派对知识持彻底怀疑态度，专攻辩证法和辩论术。

[2] 边沁（1748～1832），英国哲学家、思想家，功利论的创始人，提出“最大幸福原理”。

第二章 功利主义的含义

首先，本文有必要澄清一种无知的错误认识，即认为那些奉“功利”为是非标准的人对“功利”一词的理解和使用是狭隘的、庸俗的，将“功利”与“快乐”对立起来了。我在这里为功利主义辩护的原因之一，就是功利论者在哲学上的对手们竟会出现如此荒谬的误解（哪怕是片刻的混淆）。其实恰恰与这样的指责相反，一个更突出的事实是，功利主义将一切与快乐相连。结果这一点令功利主义同样饱受非议。正如一位资深作家一针见血地指出，有那么一类人（通常就是那么几个人）抨击功利主义理论“将功利置于快乐前面时显得不切实际的枯燥乏味，而将快乐置于功利前面时又显得过于现实的奢靡享乐”。其实，凡是对功利主义理论真正有所了解的人都知道，从伊壁鸠鲁^[1]到边沁，每位倡导功利主义的思想家都认为功利并非是用来区别于快乐的某种东西，而就是快乐本身，同样是为了避免痛苦。他们并不把有用的东西与令人赏心悦目的东西或纯粹起装饰作用的东西对立起来，相反，他们始终声明有用的东西就涵盖了后两种事物在内。然而，普通大众包括各类报纸杂志的撰

稿人甚至大部头著作的作者都一而再、再而三地犯下上述低级错误。他们对功利主义一无所知，完全是望文生义，结果习惯性地用这个概念来驳斥或忽视美的东西、装饰品、消遣娱乐以及功利本身以某种形式体现出来的快乐。“功利主义”这个词不只是被无知地误用于表达这样的鄙视心理，有时它还被用于恭维话中，而表达的则似乎是一种面对一时的闲暇和纯粹的快乐所流露出来的高高在上的姿态。恰恰是这种错误的运用，使“功利主义”一词广为人知，且使下一代对它的含义形成片面的看法。那些最初引入这个词、使用多年后又将它作为一个特定名词加以扬弃的人，倘若觉得重拾这一概念会有望将它从不断退化的深渊中拯救上来，或许他们会感到有必要这么做^{[2][3]}。

接受功利原理（或最大幸福原理）为道德之根本，就需要坚持旨在促进幸福的行为即为“是”、与幸福背道而驰的行为即为“非”这一信条。幸福，意味着预期中的快乐，意味着痛苦的远离。不幸福，则代表了痛苦，代表了快乐的缺失。为了给由功利主义理论所构建的道德标准勾勒出一个清晰的轮廓，需要阐述的方面很多，尤其是在诸如痛苦和快乐理念具体包含哪些东西以及这一问题在多大程度上还未得到圆满解决等。然而，这些补充性的解释不会影响到功利

道德所基于的“生活理论”，那就是追求快乐、摆脱痛苦是人唯一渴望达到的目的；所有为人渴望的东西（在功利主义理论中与在其他任何学说中一样都不计其数）之所以为人所渴望，要么是因为其本身固有的快乐，要么是因为它们可以作为一种手段来催生快乐，阻止痛苦。

这样的一种生活理论无疑刺激了很多人的头脑，一些德高望重之士无论在情感上还是理智上都对它产生一种根深蒂固的憎恶。在他们看来，这种理论宣扬的最高生活目标便是享乐，从而丧失了更崇高的追求和渴望（此乃他们所称），因此他们认为这是一种卑微低贱的思想，只配得上像猪一样的人。早在很久以前，伊壁鸠鲁的追随者们就被扣上了这一充满蔑视的帽子；而现在的信奉者们也时常成为来自德国、法国及英国本土的抨击者们同样不留情面的嘲讽对象。

面对这样的谴责，伊壁鸠鲁主义者总是回应道：不是他们，而是那些抨击者自己，玷污了人的本性；因为抨击者们实际上是在认为人不可能享受快乐，除非享受猪享受的快乐。倘若果真如此，那么伊壁鸠鲁派自然就无法再驳斥他们的指责，但这样的指责也就不再成为一种污蔑——一旦快乐的来源对人和猪而言是完全一致的，那么适用于其中一方的生活准则也就适用于另一方了。而事实上，将伊壁鸠鲁主义者的生活与牲畜

相提并论总让人感到是件不光彩的事，原因就在于牲畜享受的快乐不可与人追求的幸福同日而语。比起动物的欲望，人有着更高一级的官能；当人意识到自己的这些官能后，就不会把什么东西都当作幸福，比如满足就不等同于幸福。

当然，我从不认为伊壁鸠鲁派对功利原理的推理阐述是完美无缺的。事实上要做到这一点，需要借鉴许多斯多噶派^[4]的观点以及基督教义。但是，伊壁鸠鲁派在他们的生活哲学中，始终更为重视智力层面的快乐、感情上的快乐、想象力赋予的快乐和道德情操方面的快乐，而非单纯感官上的快乐。不过，必须承认的是，总体而言功利主义信奉者们在将精神愉悦置于肉体愉悦之上时，主要注重的是广义上的永恒、安全、节俭等精神因素，言下之意即更为追求符合环境的善而非依赖于自身的内在本性。功利主义者们的身体力行就充分佐证了这一观点，而他们原本或许可以朝着另一个方向发展，即始终如一地保持一种更高的境界。因为承认某种快乐比其他快乐更有价值、更值得追求这一事实，也是与功利原理相一致的。我们在评价其他事物时，考虑量的同时都会考虑质；那么我们在权衡快乐时若只关注数量则无疑是荒唐的。

如果有人问我，快乐的质量差别作何理解？

或者说，就快乐本身而言，除去量上的差异，是什么令一种快乐比另一种快乐更宝贵？那么可能的答案只有一个。面对两种快乐，倘若所有或几乎所有体验过这两种快乐的人在不考虑优先选择所可能引起的道德义务和道德情感的情况下都毫不犹豫地选择了同一种快乐，那么这种快乐就是一种更让人渴望的快乐。假如同时熟悉两种快乐的人将其中一种快乐置于至高无上的地位，即使明知这样做会招致更大程度上的不满也仍然对之情有独钟，并且哪怕自身能够任意体验另一种快乐也决不放弃对它的选择，那么我们就可以把这种优先选择的快乐归因于质的优越性，因为它远远超过了量的重要性而使量相比之下显得微不足道了。

现在，我想有一点是毋庸置疑了，那就是对于那些熟悉不同快乐且同样有条件欣赏和享受不同快乐的人而言，自然会优先选择可以发挥他们更高一级官能的生活方式。想必几乎没有人会为了能够尽情享受做牲畜的快乐而甘愿降为低等动物；没有一个聪明人会愿意变成傻瓜；没有一个受过教育的人会甘愿成为不学无术之徒；没有一个有感情有良心的人会情愿堕落为卑鄙自私的家伙——尽管他们应当相信：比起他们自己，傻瓜、无知之徒和无赖对命运更容易知足。诚然，他们和那些人有着共同的欲望，但为了最大程度

地满足所有这些渴望，他们不应放弃比那些人多拥有的东西。如果说他们打算妥协，唯一的可能便是他们陷入了极端痛苦之中，为脱离苦海他们不惜用自己的命运来与任何东西做交换，哪怕是在他们看来多么不想要的东西。拥有更高官能的人比其他人需要更多的东西才能获得幸福感，因而更容易遭受痛苦，而且痛苦的程度往往更剧烈。但他绝不能因为这种不利因素而自甘堕落，陷入低层次的生活状态中。他需要拒绝。对于这种拒绝，我们可以给出让自己满意的解释：可以将它归为一种自豪感——自豪感这个词于人类最可贵的情感和最可鄙的情感都同样适用；可以将它看作是出于对自由和个人独立的热爱，这是斯多噶派用以宣扬其教义最有效的方式之一；可以将它视为对权力的热爱或对兴奋的热爱，这两种因素也确实影响着这种拒绝。然而，这种拒绝最恰当的名字无疑是“尊严”。尊严，人皆有之，只是形式不同，并且与人的官能成某种比例（尽管并没有确切的比例数字）。在尊严意识强烈的人身上，尊严代表了他们幸福中最根本的一部分，故只要与尊严相冲突的东西都不可能成为他们渴望的目标（哪怕是瞬间的）。大凡觉得这种优先选择是以牺牲幸福为代价的人，认为在同样的情况下享受层次高的人没有享受层次低的人幸福，无疑是混淆了“幸福”和“满足”这两个截

然不同的概念。很显然，享受层次低的人最容易得到完全的满足，而一个才华横溢的人总是感到他所寻求的幸福如同这个世界本身一样永远都是不完美的。不过，只要这种缺憾是可以忍受的，他就会学会忍受这一切，而不会去羡慕那些完全没有意识到存在这种缺憾的人，因为他们根本感觉不到这种缺憾所产生的善。宁可做一个不满足的人，也不做一头满足的猪；宁愿成为不满足的苏格拉底，也不愿成为一个满足的白痴。如果说傻子或猪持有与众不同的观点，那是因为他们只看到了事物摆在他们眼前的一面，而上述比喻中的另一方看到的则是事物的两面。

然而，很多追求高层次快乐的人偶尔也会禁不起诱惑而使高级趣味臣服于低级趣味。也许有人会质疑这种现象，但事实上这与我们充分理解高层次快乐的内在优越性并不矛盾。出于人性的弱点，人常常会就近选择眼前的利好，尽管他们清楚其实价值反而次之。人在生理愉悦和心理愉悦之间进行选择时是这样，在两种生理愉悦之间选择时亦是如此。例如，他们往往纵欲过度导致伤筋动骨，虽然他们对于健康更重要的道理再清楚不过。

也许有人会进一步质疑许多人年轻时满腔热情追求一切崇高的事物，而随着年事渐高则变得日益懒散和自私。我不认为经历这一常见变化的

人选择了低级趣味而非高级趣味是出于自愿。我相信当他们被迫沉迷于低级趣味之前，事实上已是无力再追求高级趣味。在大多数情况下，对高尚情操的追求犹如一棵脆弱的嫩苗，不但很容易被恶劣的环境所摧残，并且会仅仅因为缺乏足够的养分而枯萎。对大部分青年而言，如果他们为之奋斗的职业，即社会给他们定格的位置难以使他们对高尚情操的追求付诸实践，那么这种追求就会很快夭折。因为没有时间和机会，他们逐渐丧失了理性层面的高尚品味，最终失去了雄心壮志。他们沉溺于低级趣味并非是有意识择之，而是因为这些低级趣味已是他们唯一可获得的或者说唯一有能力享受的。对于那些完全能够享受两种趣味中任何一种的人，会特意冷静地优先选择低级趣味我是表示怀疑的，尽管很多人在各个年龄阶段都会妄图同时享受两种乐趣。

对于那些真正胜任的“法官”给出的相关“裁决”，我的理解是不可能再有“上诉”了。对于在不考虑道德因素和后果的情况下两种快乐中哪一种更值得拥有，即两种生活方式中的哪一种更让人感到愉悦这一问题，那些对两种快乐都有发言权的人（假如他们之间存在分歧，即选他们中的多数派）的评判应该被认可为“终审”。对于他们关于快乐质量的裁决，我们应当欣然接受之，因为再没有别的“法庭”来

审理快乐的质量问题甚至是数量问题。除了那些对两种快乐均了然于胸的人所做的普遍表决，还会有什么样的方式来决定何种快乐更强烈或者说另一种更痛苦呢？无论是快乐还是痛苦都不是单质的，而两者又永远都是异质的。除了亲身经历者的感受和判断，还有什么能用来决定是否该追求某种快乐同时付出某种痛苦作为代价？因此，当这些人的感受和判断表明，由更高官能获得的快乐较之出于动物本性而脱离更高官能的快乐在性质上更可取时（姑且不论强度问题），那么前一种快乐在这个话题上就获得了“胜诉”。

而我正是将这一点作为真正的“功利”或“幸福”概念的必要组成部分，且视为人类行为的指导性准则。但是，它并不是接受功利主义标准的必要条件，因为功利主义的标准不是指行为者自身的最大幸福，而是指最多数人的最大幸福。如果说一个高尚的人因其高尚而永远比他人更为幸福这种观点姑且值得怀疑的话，那么他的高尚使他人感到更加幸福、使广泛意义上的世界成为巨大的受益者则是不容质疑的事实。故功利主义唯有普遍培养人们的高尚情操方能实现其最终目标，哪怕每个个体只能通过他人的高尚而受益，哪怕自身的幸福在泽被众人的过程中受到严重的削弱。然而，直言不讳地坦陈这样近似荒谬的观点，无疑会招致潮水般的非议。

根据上面阐述的“最大幸福原理”，功利主义的终极目标即其他一切渴望之事的参照点和归宿（无论是考虑自身的善还是他人的善），就是让生活尽可能远离痛苦、尽可能丰富快乐（不论是在量上还是质上）。而由那些亲身经历者所提出的快乐质量的检验标准以及衡量质量与数量关系的准则（其中必然添加了他们的自我意识和自我判断），通过“比照”这一途径可得到最大程度的完善。这一终极目标在功利主义理论中被视为人类行为的目的，同时，它必然也是整个道德的标准，故也可以将其定义为人类行为的准则。人类的存在状态就是对这一准则的遵守。该准则在最大程度上适用于全体人类；而且不仅仅适用于人类，就其本质而言，还同样适用于世间一切有知觉的生灵。

然而，对于这一理论，也出现了一批反对者。他们声称任何形式的幸福都不可能作为人类生活和行为的理性目标。因为，首先他们认为幸福是难以获得的。他们会带着轻蔑的口吻问道：你有什么权利获得幸福？有关这个问题，卡莱尔先生^[5]略作改动后的版本则是：刚才你有什么权利活着？然后，他们会说人类没有幸福照样可以生活。他们扬言所有具有高尚情操的人都体会到了这一点，并声称不领会克制和放弃的训诫就无法变得高尚，他们还将这种训诫确立为一切美德

的出发点和必备条件，必须予以透彻领悟和坚决遵循。

上述反对意见的第一条理由假如再深入挖掘一下，那么就将触及问题的实质。因为倘若根本不存在可以让人拥有的幸福，那么获取幸福就不可能成为道德之目的或者说任何理性行为的目的所在。而即便如此，功利主义理论也仍然有可取之处。原因就在于功利主义并不只代表追求幸福，它同时也意味着预防和缓减不幸。如果说前一个目的追求幸福成了空想之谈，那么后一个目的势必将获得更大的发展空间并变得更为迫切和必要——只要人类认为还能活下去，尚不至于按照诺瓦利斯^[6]的建议在某种情况下诉诸于同时的自杀以求解脱。然而，如此肯定地扬言人类的生活中不可能获得幸福，这样的断言假使不是吹毛求疵，至少也是夸大其词。如果称幸福乃是意味着持续不断、高度兴奋的愉悦状态，那很显然这确实是不可能的。兴奋的愉悦状态一般只会持续片刻，或者在某些情况下，间断性地持续数小时或数天。它更像是转瞬之间耀眼夺目的火花，而非一直生生不息的火焰。关于这点，那些倡导幸福乃生活之目的哲学家与那些奚落他们的人一样再清楚不过了。他们笔下的幸福不是指一种终日狂欢的生活，而是有狂喜的时刻，偶尔也有暂时的苦楚，总体而言，乐趣丰富多彩，积极因素

远远超过消极因素，并对生活不再奢望，因为它赐予的已经够多。这样的生活，对于那些有幸获得的人而言，永远都是称得上“幸福”二字的。即使现在，这样的生存状态对于很多人而言，在他们生命的相当一部分时间里都只能是一种运命。时下可恨的教育制度和社会秩序乃是真正阻止所有人获得幸福生活的唯一障碍。

反对者们或许会怀疑：倘若人们被教导应该把幸福看作生活的目的，那么他们是否还会满足于这样一种平平淡淡的生活呢？可事实是古往今来许多人对更少的幸福都感到知足了。一种令人满足的生活，其构成要素有二：宁静和兴奋。两者中的任何一者通常都足以让人感到满足。当处于非常宁静的状态时，很多人会发现自己知足于哪怕些许的快乐；而一旦变得高度兴奋时，很多人即使承受同样程度的痛苦也在所不惜。即便对于普遍大众而言，将两者有机统一起来也绝非不可能之事；因为它们根本不是水火不相容，而是天然的盟友。其中任何一者的状态延伸都是在为另一者蓄势，激发人对后者的期待。只有那些懒惰成性的人才不会在经过一段时间的休整之后渴望兴奋；也只有那些兴奋呈病态的人才会感觉兴奋后的宁静枯燥乏味，而不觉得这种宁静的愉悦程度其实是与之前的兴奋成正比的。有些人外在的运命相对不如人意，无法发现足够的乐趣来使

他们的生活富有意义，但个中原因通常是他们只专注于自我而不在乎他人。对这些眼中既没有公众也没有私交知己的人而言，生活中的兴奋刺激自然就寥寥无几，并且在意义上也大打折扣，因为随着时间的推移，一切自我的利益必将被死亡所终结。而那些将个人利益抛诸脑后甚至以天下为己任的人，即使到了临终前也仍然如年轻、健康、充满活力时那样对生活充满了热情。除了自私，另一个令生活乏善可陈的重要原因便是缺乏智力层面的开发。一个有教养的大脑——我并不是专指哲学家的大脑，而是指任何一个开启了知识源泉的大脑、任何一个接受过教育并在相当程度上发挥其资质的大脑——会发现生活中无论何种事物都可以成为无尽的兴趣之源：自然物体、艺术作品、诗歌中的想象、历史事件、人们的生活习性、过去与现在、未来的前景等等。有人对所有列出的这些无动于衷是可能的，对哪怕再列举出成千上万的事物还是无动于衷也是可能的。不过如此的可能性只会发生在这样的人身上：他们一生下来就在精神层面和人性层面丧失了对事物的兴趣；如果说他们注意事物，那纯粹是出于好奇心。

从本质上而言，没有任何理由来否定所有出生于文明国度的人应被赋予一定程度的道德文化，从而能够对上述值得考虑的事物产生深层次

的兴趣。人类发展的内在要求绝不是让人成为自私自利之徒，只专注于可怜的自我存在而对其他一切麻木不仁；而是在于某种更高的追求，即充分体现人何以为人的实质——这一点在如今这个社会已经相当普遍了。诚挚的私人感情和对公共利益切实的关心，于任何一个在正确教育下成长起来的人而言都是有可能具备的，充其量只在程度上有所差别而已。在一个有那么多东西让人充满兴趣、有那么多东西值得享受、有那么多东西值得改进的世界里，每一个具备一定道德修养和智力水平的人都可以过上一种令人羡慕的生活——除非这样的人被残暴的法律或他人的意志剥夺了自由，无法汲取他原本可获得的幸福源泉。倘若他能成功避免生活中实实在在的不幸——诸如贫困、病疾、糟糕的人际关系、无意义的工作、深爱对象的早逝等给身心带来巨大痛苦的因素，那么他就一定能够找到那种令人羡慕的生活。所以问题的核心在于和这些不幸进行斗争，因为它们使我们失去了一种宝贵的福祉。尽管就当今社会而言，这些不幸不可能得到彻底的消除，甚至无法得到实质性的缓解，然而，凡是有思想有头脑之人都不会怀疑世上这些实实在在的不幸绝大部分本质上都是可以克服的，倘若人类不断改进自身的行为，至少可以将它们的危害降低至最小限度。比如贫穷，在任何情况下都意味

着苦难，但只要集全社会之智慧与个人的心智和努力为一体，那么穷困现象是有可能得到根除的。哪怕对于人类最可怕的敌人——疾病，倘若我们实行良好的体育教育和思想教育，并对疾病的危害予以有效的控制，那么同样可以降低它给我们带来不幸的可能性；而科学的进步使人类有望在将来能够更直接地征服这一难缠的对手。科学在这方面每前进一步都会让人类不仅增加延年益寿的机会，而且更重要的是减少幸福被剥夺的可能性。至于个人命运的沉浮以及其他因世俗环境而引起的失意，则基本上不是出于自身行为草率、病态的欲望，就是由于社会机制的不完善甚至恶劣性所造成。简而言之，人类苦难的一切根源在很大程度上（其中很多几乎完全）是可以通过人类自己的关注和努力予以战胜的。尽管这一过程无疑极为缓慢，尽管在人类取得最终的胜利以前会有一代又一代的人遭遇不幸，但只要我们拥有足够的意志和知识，我们是可以征服这个世界的。而每一个富有智慧并且欣然投身于这一斗争事业之中的人，无论他所起的作用多么微不足道，他也必将从斗争本身中获得一种崇高的享受，这种快乐是任何自私自利的纵欲行为换不来的。

由此，我们对反对者关于学会无幸福生存的可能性及其中所牵涉的道德义务进行探讨。无需

质疑，一个人的生活没有幸福是可能的；但十之八九都非出于个人的自愿，即使在当今社会这个迄今为止最开化的世界里也是如此。而通常只有英雄和殉道者会主动这么做，因为他们珍视的是某种比他们的个人幸福更重要的东西。然而，这种东西除了是他人的幸福或者实现他人幸福的某种必要条件之外还能是什么呢？能够做到全然放弃自身的那份幸福或获得幸福的机会无疑是崇高的，只是这种自我牺牲必定是出于某种目的。如果反对者认为这种目的不在于幸福，而是为了美德，它比幸福更重要；那么我想问，倘若英雄或殉道者觉得他们所作出的牺牲根本不可能使他人免于再付出类似的牺牲，那他们还会这么做么？倘若他们认为他们放弃自己的幸福却无法给他们的同类带来任何的善，反而使后者也陷入与他们相同的命运和境地，那他们还会这么做么？这些为促进人世间的幸福而甘愿舍弃个人生活享受的人值得我们致以崇高的敬意，而那些出于其他目的这么做或处心积虑这么做的人则如同纯粹禁欲的苦行僧一样并不能赢得我们的钦佩——充其量不过是向我们证明了人类可以做到什么，而决不是人类就应该这么做。

显然，正是因为这个世界处于极度的不完美状态，才使有的人毅然牺牲自己的幸福来更好地服务于他人的幸福。然而，只要这个世界仍然是

不完美的，我就始终承认立志于作出这种牺牲的人具有人性中最高尚的美德。我需要补充的是，在这种情况下，世界如我们断言的那般荒谬，于是人的意识能力（“无幸福生存”下的意识能力）为实现可获得的幸福提供了最有可能的前景。因为唯有意识能让人不受制于生活的各种机遇巧合，使他相信：让命运走开，它没有权力控制我。他一旦这么想，就不会再对生活杞人忧天、怨天尤人，就能够像罗马帝国最黑暗时期的许多斯多噶派主义者一样，在心灵的宁静中耕耘一份唾手可得的满足感，而不必自寻烦恼去考虑这种满足感持续的不确定性和必然的结局。功利论者永远都不应当放弃将这种热爱自我的道义视为他们拥有的一大财富，如同斯多噶派主义者和先验论者将其视为他们的一大权利一样。功利主义道德确实承认为了他人利益而牺牲自己最大利益这种行为的力量价值，只是拒绝承认牺牲本身是一件好事。如果一种牺牲没有增加或没有倾向于增加幸福的总量，那么它就被认为是一种浪费。功利主义理论唯一赞同的自我牺牲就是完全为了他人的幸福或为了他人获得实现幸福的手段而作出的牺牲——这里的“他人”，既可以是人类这一整体，也可以是符合人类整体利益这一条件限制下的个人。

我必须再次强调，功利主义的反对者们很少

正确认识到：在功利主义理论中，作为行为是非标准的“幸福”这一概念，所指的并非是行为者自身的幸福，而是与行为有关的所有人的幸福。因为行为者介于自身幸福和他人幸福之间，故功利主义道德要求他做到如同一个无私的、仁慈的旁观者那样保持不偏不倚。在拿撒勒人耶稣的“黄金律令”里，我们读到了完整的功利主义伦理的精神——“人如何待你，你也要如何待人”、“爱邻如爱己”，这些思想构成了功利道德的理想境界。作为实现这一理想的最佳捷径，功利主义要求首先法律和社会安排应当尽可能地把个人的幸福或个人利益（按照实践说法）与全体利益趋于和谐；其次教育和舆论对人的性格塑造具有重大影响，应当用这股力量在每个人心中建立起自身幸福与全体利益之间的密切关系，尤其是自身幸福与按照普遍幸福行为模式（包含正反两方面）所从事的实践活动之间的联系。如此一来，个人就不可能产生只顾自我的幸福观，其行为就不会与普遍的善相对立，而且每个人都养成一种习惯性行为动机去直接促进普遍的善，而与之相关的感情也会在每个人的情感生活中占据突出的位置。假如功利主义伦理的抨击者们能将这些内容的真正含义呈现在他们的头脑里，我不知道他们可能坚持的其他伦理还能对此提出何种更好的建议？还有别的任何道德体系能够让人性

得到比这更美好更崇高的体现么？或者那样的道德体系除了基于功利主义的原理之外还能依赖于什么样的行为动机来实现它们的教义？

当然，功利主义的反对者们也并非总是贬低功利主义。他们中那些对功利主义的无私性质有正确理解的人，有时反而认为功利主义的标准对人性而言显得过高了。要求人们的行为始终是出于促进社会普遍利益这一动机，在他们看来是过于苛刻了。然而，这种认识误解了道德标准的确切含义，混淆了行为准则和行为动机两个不同的概念。诚然，伦理告诉我们什么是我们的义务以及通过何种检验标准来知道我们的义务，但没有一种伦理体系要求我们一切行为的唯一动机都必须出于一种义务感。相反，我们百分之九十九的行为都是出于其他某些动机，并且只要不遭致行为准则的谴责，这么做就是正当的。如果将上述误解作为反对功利主义的基础，那么对功利主义而言则愈发不公平。因为功利主义伦理学家们业已走在几乎所有人的前面证明了动机与行为道德无关（尽管与行为者本身的品德有关）这一观点。一个人救了另一个溺水的人，无论他的动机是出于义务还是希望这么做能得到报偿，他的行为在道德上都是正确的。而一个人背叛了信任他的朋友，那么即使他的动机是出于以更强烈的义务感服务于另一个朋友，他在道德上仍然是有罪

的。[\[7\]](#)

然而，倘若从义务动机的角度和严格遵守原则的意义上来单纯谈论所发生的行为，那么认为功利主义的思维模式意味着人们应当将他们的关注点置于普遍意义上的整个世界或整个社会，则无疑是一种误解。因为绝大部分善的行为并不是针对整个世界的福祉，而仅是为了个体的受益——当然这是形成整个世界的善的基础。即使是具有最良好美德的人，在此情形之下，他的关切也无需游离于具体的对象之外，除非有必要让自己确信在给他们带来福祉的同时，他自己并没有侵犯其他任何人的权利，即其他人合理合法的期望。根据功利主义伦理，幸福的繁殖是美德的目标所在。任何人都能够大范围地造福他人或者说成为一个公共施恩者的情况毕竟是少数（最多也就千分之一），也唯有在这样的情况下人们才会被要求考虑公共功利。而其他的所有场合，人们只需关注私人功利即少数人的利益或幸福就足矣，唯独那些自身行为的影响已波及整个社会的人士才有必要习惯性地考虑行为目的的广泛性。关于行为的节制——即人们出于道德的考虑而克制自己不去做某些事，尽管在特定情况下做这些事的结果反而可能是有益的——作为一个有才智的行为者，应当清醒地意识到行为是分层次的，倘若在实践中一概而论，则一般而言是有害的，

而这正是对行为进行克制的义务所在。在这一点上所体现的对公共利益的尊重，与所有任何道德体系的要求是一致的，都旨在避免发生危害社会的行为。

由此牵涉到对功利原理的另一种指责。这种指责更明显地曲解了道德标准的目的以及“是非”这一概念的确切含义。它断言功利主义使人趋于冷漠、缺乏同情心、对他人的道德情感骤降，只注重对行为结果的冰冷考量而不在乎对行为所体现的品质予以道德评价。如果说这种论调指责的是不允许他们对行为者品德的看法来影响对行为本身是非的评判，那么它所指的对象并非功利主义，而是任何道德标准。因为毫无疑问，在已知的伦理标准中没有哪一种标准对行为善恶的评判是基于行为者的善恶，更不会建立在考虑行为者是和蔼、勇敢、仁慈之人还是相反之徒的基础之上——这样的考虑与对行为的评价无关，而是与对人的评价有关。功利主义理论始终承认这样一个事实，即除了行为的是非对错，人身上还存在着其他令我们感兴趣的东西。而斯多噶派则宣扬他们荒谬的言论，主张一味追求美德而抛开其他所有东西，声称拥有美德的人便拥有了一切，拥有美德的人——也唯有拥有美德的人是富足的，是美的，是王者。但功利主义理论不会这样来形容具有美德的人，因为功利论者们非常清

楚人除了美德之外还有其他可取的品质和财富，并完全赞成充分发挥这些因素的价值。同时他们还清醒地认识到一种“是”的行为不必然代表了一种美的品德，同样，遭致谴责的行为往往也会体现那些值得称道的品质。当这种情况在具体个案中表现得很明显时，它就会改变人们对行为者的评价，但绝不是改变对行为的评价。当然，我同意下面这一观点，即从长远来看，善的行为是体现善的品德最有力的证据；绝不将明显倾向于会产生恶的行为的秉性视为善。总之，上述指责对很多人来说都是不受欢迎的——凡是认真看待是非之别的人都不会欢迎，真正的功利论者无需为如何才能击退这种指责而发愁。

然而，倘若反对之声意在批评许多功利论者在用功利标准衡量行为道德时关注点过于单一而对一个人身上其他可爱或可敬的美好品质没有引起足够的重视，那么这一点或许是应当承认的。有些功利论者只培养了道德情感而忽视了同情心和艺术理解方面的修养，他们确实就会犯下这样的错误。其实，所有其他学派的伦理学者在同样情况下都会走入一样的误区。能够为其他伦理学者开脱的理由同样适用于功利论者，那就是出现错误时，错误的另一面总是相对更好一些。事实上，我们可以肯定的是，在功利论者和其他伦理体系的拥护者中间，一定程度上都存在着对各自

道德标准运用的僵化和松散现象：有些人像清教徒一样严格照搬标准，而有些人则如无信仰之人或多愁善感者那般在标准面前一再纵容自己。但整体而言，一种在预防和制止违反道德准则行为过程中将人的利益摆在突出位置的理论，总不可能不如那些对批评违反道德准则行为的言论予以钳制和镇压的教条学说。那么，是什么违反了道德准则？是那些认可不同道德标准的人时不时发生的立场改变。尽管在道德问题上存在不同的观点，这一事实并非由功利主义第一个引入到这个世界上来，然而，它确实在有形和无形之中时刻为人们提供了（如果不总是轻而易举的话）一种引发对功利主义产生异议的途径。

让我们再关注其他一些常见的对功利主义伦理的误解，也许并不是多余的——虽然这些误解再明显不过，大凡正直、有才智的人都不太可能犯这样的错误。人们，甚至是在智力上有很高资质的人，常常很少让自己花心思去琢磨那些他们对之抱有成见观念的真正意义。而人们又普遍意识不到这种不知不觉的无知状态其实是一种缺陷，以致连那些德高望重的哲学家在他们推敲再三的著作中也不断出现低级的误解错误。我们经常听到有人抨击功利主义是无神论。如果一定要对这么简单的话题说点什么，那我们就说问题在于我们对“神”的道德特性做何理解。倘若我们

坚定不移地笃信上帝的最大愿望乃是赋予他所创造的世间万物以幸福，并且这就是他创造一切的目的所在，那么功利主义非但不是一种无神论，而且比其他任何学说都具有更深刻的宗教意味。假如有人指责功利主义不承认将基督教启示的上帝意志作为至高无上的道德准则，那么我的回答是，只要是相信上帝的善和智慧的功利论者就必然相信凡是上帝认为适合启示于道德的东西必定与功利主义原理是不谋而合的。而非功利论者们一直认为基督教的启示录旨在让人的心灵和大脑获得一种精神，使之能够自觉地发现什么是“是”，而不是仅仅告诉他们这东西是什么

（除非在普遍意义上）；他们认为我们需要一种能不折不扣加以执行的伦理道德，来向我们阐释上帝的意志。不论这种观点正确与否，在此不再赘述。因为无论是何种东西支撑着宗教信仰，是自然的抑或是天启的，只要禁得起道德检验，那么对功利论者而言就像对其他任何人一样都是敞开的。一个人可以用它作为上帝的箴言来评判具体行为做法的益处和害处，而另一个人则可以把它作为一种先验法则的体现，两者都属于各自的权利，而与功利或幸福无关。

再者，功利主义常常被草率地冠以“势利”的名义，并随着“势利”一词的广泛运用变成了与“原则”相对立的东西，从而被打上了不

道德学说的烙印。“势利”，从与“正义”相对立的角度而言，一般意味着谋取行为者个人的特定利益，如某位大臣为了保住自己的官位不惜牺牲国家的利益。当它表示某种比上述例子程度轻微一点的意思时，往往意味着为了某种眼前的目的或临时的目标而采取一种有利的行为，但这种行为违反了某种准则，而遵循该准则原本会让他在更大程度上受益。从这个意义讲，“势利”并不代表“有利”，而是“有害”。故为了摆脱一时的尴尬或为了实现某个对自己或别人暂时有利的目标而撒谎通常就是一种势利行为。在我们内心培养一种对诚实保持高度敏感的情感，是最有益的事之一（而这种情感的衰退则是最有害的事之一），能够用以引导我们的行为。而任何对事实真相的背叛，哪怕是并非出于故意，都会大大削弱人类言论的可靠性；这种可靠性不但是当今社会一切幸福的主要支撑点，而且它的缺失会比其他任何叫得出名字的事物都更严重地阻碍文明、美德以及所有人类幸福可依赖的东西。我们以为，为了眼前利益而违背具有如此超然利益的准则绝不是有益的行为。而我们同样以为，一个人为了给自己或其他某个个体提供便利，我行我素，破坏了大众的幸福，使之遭受不幸，这样的行为其实或多或少都牵涉到一种信任，正是人们将这种信任运用于相互间的言论中，结果使之成

为了最可怕的敌人之一。另一方面，虽然上面的准则无疑是神圣的，也同样允许存在例外的可能，这一点是所有伦理学者都承认的。这主要表现在保留某些事实（比如有关犯罪分子的信息或者病危患者的坏消息）可以使某人（尤其是非当事人）免受巨大的、不应当承受的不幸，并且这种保留只能是以否认的形式出现。不过，为了让这种例外情况不至于泛滥以及将对诚实可信度可能造成的负面影响降至最低，对事实的保留最好事先得到认可，而且可能的话规定限制条件。如果说功利原理对任何事物都有效，那么它就自然能够处理好这些相互冲突的因素，权衡利弊、分清轻重缓急。

再者，功利论者还发现他们常常需要驳斥另一种反对声音，即认为人在采取行动之前，是没有时间来计算和衡量具体行为对普遍幸福的影响效果的。这种观点犹如任何人都可以说用基督教义来引导我们的行为是不可能的一样，因为每当我们必须采取行动时，都没有时间先把《旧约》和《新约》通读一遍。对此，功利论者的答案是，时间是充裕的，那就是人过去存在的全部时间。在这段漫长的时间里，人一直都在通过体验行为倾向进行学习，而这种体验乃是一切谨慎态度和生活伦理的基础。而反对者们的观点表明的仿佛是人的这种体验过程被一推再推，至今都尚

未开始，似乎只有在一个人受到了诱惑去侵犯他人的财产或生命时，他才不得不第一次考虑凶杀和盗窃是否危害人类幸福。即便如此，我也不认为他会对此问题感到困惑——当然无论如何，事情现在已经在他身上发生了。有人认为，假如人类赞成将功利原理视为道德的检验标准，那么人类就会在何为有益的问题上莫衷一是，同时不会采取任何措施来将他们的思想观念传授给后代，并借由法律和舆论来加以强制执行。这样的推断实为一种不可思议的谬论。我们可以毫不费力地证明除非将所有的愚蠢行为都归咎于某种伦理标准，那样无论何种标准都会让人失望，否则，人类必定可以获得某些积极的信仰，相信某些行为会促进人类的幸福。由此形成的信仰便成为公众的道德准则，同时也成为哲学家的信条——直到他发现更出色的教义。我承认，或者更确切地说是负责任地断言：时至今日哲学家在很多领域仍有可为之处，而被广泛接受的伦理准则绝不是神圣不可侵犯的，在行为对普遍幸福的影响上，人类依然有很多东西需要学习。由功利原理得出的各种结论，就像所有实践经验一样，允许无限制地加以改进；如果一个人的思想始终处于发展进步的状态，那么这种改进就会永远持续不断。然而，认为道德准则可以不断改进是一回事，是否完全越过中间过程的概括结论而直接诉

诸基本原理来衡量每个人的行为则是另外一回事。对基本原理的认可与对从属原理的认可不一致，真是颇令人费解。告诉旅行者他的终极目的地所在，并不意味着就禁止他在途中利用地标和方向牌。同样，提出幸福乃道德的目的和目标这一命题，并不代表就不允许铺一条通往这一目标的路，也不代表就不允许给其中的行人指明方向。如此无聊的探讨实在应该停止，因为在其他带有实践意义的事情上。人们既不会谈论也不会听信于这种论调。没有人会质疑航海技术是建立在天文学基础上的，因为海员们不可能指望通过航海历来进行计算。作为富有理性的生灵，他们出海时都是当场通过天象来计算；而我们都是富有理性的生灵，在生活的海洋里需要用我们自己的心智去决定是非对错等常见问题以及其他诸多比智慧和愚蠢远远更为复杂的事情。并且，只要人们还有一点预见性，就可以推断这种情况还将继续存在。我们无论将何种思想奉为道德的基本原理，都需要从属原理来使它得以运用。没有从属原理，基本原理就难以为继，这对所有道德体系而言都莫不如此，对于具体的某种道德体系来说自然也不容质疑。若还非要争辩不可能存在这样的从属原理或者人类至今还没有并永远都不可能从人类生活的经验中总结出任何普遍结论，那么在我看来，不啻为哲学争论中最为荒谬的话

题。

关于对功利主义的谴责，其他老生常谈的话题主要集中在人性共同的弱点和那些困扰有良心之人树立终生行为准则的普遍难题上。反对者们称，一个功利论者倾向于将自身的具体情况作为道德准则的一个例外，在受到诱惑时，会认为破坏准则比遵循准则能收获更大的功利。然而，难道功利是让我们得以寻找借口和手段从事恶的行为，欺骗自己良心的唯一信条？事实上，所有承认存在相互冲突的观点乃是一种道德事实的教义都为人们提供了大量这样的借口和手段。任何一种行为准则都不可能完善到将全部行为一网打尽的程度，任何一种行为都不太可能被界定为是永远符合道德义务的或是始终都应遭到谴责的。这并不是任何道德教义的错，而应当归咎于人类活动的复杂性。实际上，所有道德信条为了具体情况的需要，在教义方面都会留有一定的余地，从而在规定行为者道德义务的前提下对准则的严格性起到适当的调节作用。而对于任何一种道德信条而言，人类自欺欺人、尔虞我诈的行为从一开始就渗透其中了。没有一种道德体系面对的是毫不冲突、相安无事的义务，相反，尽是一些不仅在道德理论上而且在个人行为的良心导向上均极为棘手的难题。这些困难在实践中或多或少被人们所克服，具体的程度则依个人的才智和美德而

定，但几乎可以肯定的是，任何人只要拥有了终极标准，能够将权利和义务诉诸于这种标准，那么他就不可能解决不了这些困难。而如果功利是道德义务的终极来源，那么当这些难题相互矛盾时就可以借助功利原理来进行取舍。尽管功利标准的运用也许比较困难，但它优于其他任何标准。在其他道德体系中，所有原理都要求独立权，缺乏共同的“裁判”来介入协调；每种原理都声称优先于其他原理，简直与诡辩无异，从而为个人欲望和偏见提供了尽情发泄的空间——除非受到不被承认的功利因素的影响和制约（事实上这是普遍现象）。我们务必记住，唯有在像这种从属原理发生冲突的情况下，我们才有必要诉诸基本原理。没有一种道德义务会不涉及任何从属原理，而倘若只涉及一种，那么行为者就很少会真正怀疑这究竟是何种原理——因为他在头脑里，已经承认了这一原理本身。

[1] 伊壁鸠鲁（前342～前270），古希腊哲学家，提倡快乐主义伦理学。

[2] 笔者有理由相信自己是第一个使用“功利主义”一词的人。因为该词虽不是由笔者发明创造，却是从高尔特

[3] 高尔特，即约翰·高尔特（1779～1839），苏格兰多产小说家。先生的著作《教区纪年》中一个不起

眼的短语引伸而来。在将它作为一个名称使用了数年后，笔者（以及其他入）把它打入了冷宫，因为越来越反感它似乎成了某种流派之争的象征或口号。然而，作为一个名词本身，当它用以表达单个纯粹的观点（而非一系列观点），即将功利主义视为一种本位标准而不是某种具体的运用之道时，该词无疑填补了语言上的一个空白，在很多情况下省却了冗长拖沓的表述，方便了人们的措辞。

[4] 斯多噶派，古希腊罗马哲学派别，主张禁欲、坚忍、克制的生活方式。

[5] 托马斯·卡莱尔（1795～1881），英国作家、历史学家、哲学家。

[6] 诺瓦利斯（1772～1801），德国早期浪漫派诗人，对叔本华的悲观论思想有一定影响。

[7] 对于这段话，一位智慧和道德境界都值得称道的反对者（约翰·李维林·戴维斯）这样反驳：“可以肯定的是，拯救一个溺水之人这一行为的是与非很大程度上取决于行为的动机。试想一个暴君将一个跳入海中以求逃脱其魔爪的对手救上来，纯粹是为了能够更加残忍地折磨他，这样的营救还能被明确地称为‘道德上正确的行为’吗？或者再试想，这也是伦理探讨中一个常见的例子，即一个人背叛了朋友对他的信任，原因却是倘若他再继续忠于这份信任那么将会给那位朋友及其身边的人造成致命的伤害，在这样的情况下功利主义还会强迫人们将这种背叛也视为一种动机卑鄙无耻的‘罪’吗？”

我则认为，如果一个人救一个溺水之人是为了接下来将他折磨至死，那么这种行为与那些出于义务或善心而这么做的行为相比，差别不仅表现在动机上，行为本身已不一样。在上面假想的例子中，暴君的营救，只是他采取一种比任敌人溺水而亡更残忍的行为必需的第一步。倘若戴维斯先生说“拯救一个溺水之人这一行为的是与非很大程度上”不是取决于动机而是“取决于意图”，那么想必就不会有功利论者来反对他了。在这一点上，戴维斯先生混淆了“动机”和“意图”这两个截然不同的概念，不过这种疏忽实在太普遍了，因而可以谅解。一直以来，功利主义思想家（包括杰出的边沁）都没有对此予以深入地阐述。行为道德完全取决于意图，即行为者决意做什么，而动机，作为促使行为者决意这么做的一种情感，当它无法改变行为时，它在行为道德上就没有意义——尽管它在我们对行为者本身进行道德评价时具有重要作用，尤其当它暗示出某种善或恶的习性（即一种性格倾向，从中会产生或有益或有害的行为）时更是如此。

第三章 功利原理的终极约束力

对于任何一种设定的道德标准，什么是它的约束力？人们遵循它的动机何在？或更具体地说，什么是它的义务来源？它从何获得约束力？这样的问题经常被问起，也应当被问起。而对此做出的回答则是伦理哲学不可或缺的组成部分。尽管这样的问题一再被用以责问功利主义，但事实上所有的道德标准都无可回避。每当一个人被要求接受一种标准或将他的道德诉诸于任何一种他未曾习惯的原理时，这样的问题就会出现。唯有被教育和舆论所尊崇的习惯性道德，才会在人们的头脑里形成一种本身带有强制性的情感。但一个人被迫去相信这种道德源于某一并不受习惯影响的普遍原理时，这种要求对他而言无疑是一个悖论。因为所谓的推论似乎比原始定理更有约束力，上层建筑没有地基似乎比拥有地基更牢固。于是他对自己说：我想自己绝对不会去杀人越货、坑蒙拐骗，但我为什么一定要去促进普遍幸福呢？假如我自己的幸福存在于别的某种事物中，我为什么不可以优先选择这种事物呢？

如果功利主义哲学对道德意识的本质论述没错的话，上述疑问会一直存在下去，直至有一天

塑造道德性格的因素与负责结果的原理相互吻合；直至有一天随着教育的提高，个体与同类心连心的情感深深地根植于我们的性格之中（毫无疑问基督的教义正是倾向于此）并完全融入我们自身意识中，成为我们的天性，如同大凡有教养的年轻人都对犯罪怀有恐惧感一样。同时，这样的难题并不是针对功利原理，而是任何试图对道德进行剖析并将它归纳为若干原理的思想所无法回避的——除非归纳的原理已经存在于人们的头脑中且神圣不可侵犯，而人似乎只能屈尊俯就。

功利原理拥有其他任何道德体系所具有的一切约束力，无论外在的还是内在的，而没有任何理由不具备。关于外在约束力，无须多言。来自我们同类或上帝对快乐的期望和对痛苦的恐惧，以及我们对同类的友爱或同情、对万物之主的爱戴和敬畏，都促使我们去遵循上帝的意志而不计个人后果。毋庸置疑，所有这些适用于其他道德体系的遵循动机同样完全适用于功利主义道德。其中与我们同类有关的动机是绝对可以肯定的，并且与我们普遍的智力水平成正比。因为姑且不论除了普遍幸福之外是否还有其他东西可以作为道德义务的基础，至少人类是渴望幸福的。不管他们自身的行为存在多少缺点，他们渴望别人能为自己做点什么，并对别人的行为予以称颂，他们都认为在这一过程中他们获得了幸福。关于宗

教动机，如果信奉上帝的善（大部分人都这样宣称），那么在认为促进普遍幸福是善的本质或者哪怕仅是善的标准的同时，人们必然相信这也是上帝的旨意。因此外在的报答和惩罚，无论是肉体的抑或精神的，也不论是来自上帝的还是来自同类的，其全部威力都与人性所能认可的一切相辅相成，共同推动功利主义道德的执行（具体情况则取决于功利道德获承认的程度）。这股推动力量越强大，那么教育以及普遍意义上人的教养就会更接近于目的。

关于外在约束力就谈到这里。而义务的内在约束力，无论其标准为何，都只有一种，并且都是一样的——那就是我们内心的一种情感。它是一种痛苦，或多或少比较强烈，伴随着违反责任而来，出现在那些道德本性受到了适当教化的人身上，比较严重时，就不能释怀。这种情感，如果保持公正，并且仅与纯粹的义务理念相关，而不与义务的某种具体形式或相应的环境发生联系，那么它就是“良心”的本质。然而，它的实际存在是一种十分复杂的现象，一个简单的事实往往被它赋予了各种各样间接的关联——有源于同情的、源于爱的和更多源于恐惧的；有源于各种宗教情感的；有源于对童年和往昔之回忆的；有源于自尊的、渴望他人尊重的甚至偶尔源于自卑的。我的理解是，这种极端的错综复杂就是那

种神秘性格（即良心）的起源，它倾向于将良心归为道德义务的概念⁴⁷（其他许多例子都表明人类的这种心灵倾向），并引导人去相信这一概念只可能与某些目标相关，而这些目标存在于我们当前的经历中，通过一种假定的神秘法则刺激着义务。不过，义务的约束力存在于一大团的情感中，倘若我们希望做出违反正义标准的行为，就必须突破这团情感；而一旦我们真的违反了标准，则事后很可能将不得不面对悔恨。关于良心的本质或起源，无论何种理论，根本的内容都不外乎于此。

我们内心的主观感受就是一切道德的终极约束力（外在动机除外）。所以，当我问起功利这一具体标准的约束力为何时，我想功利论者们不会显出任何的尴尬。因为我们可以回答，与其他任何道德标准一样，是人类基于良心之上的情感。毫无疑问，这一约束力对那些不具备这种情感的人而言不具有约束效力。而那样的人既不会遵从功利原理也不会遵从于其他任何道德原理。对于他们，只能诉诸于外在的约束力，否则任何道德都不起作用。而当这样的情感存在于某个人心中时，通过经验就可以证实人性的一个事实，那就是这样的情感能够在当事人身上体现出巨大的力量。至今没有理由表明这样的情感一旦与功利主义联系在一起就不可能变得像与其他道德准

则相联系时那样强烈。

我清楚，有一种倾向认为，一个人若在道德义务中找到了先验事实即属于“事物本身”范畴的客观实体，那么他往往比那些相信道德义务完全是主观性的、只存在于人类意识之中的人更顺从于道德义务。然而，无论一个人在“实体论”这点上持何种立场，真正使他受到驱使的力量无疑是他自身的主观情感，并且驱使力量的大小无疑由情感程度来决定。没有人相信义务为客观实体胜过相信上帝是客观实体。而即便是对上帝的信仰，除去对实际奖惩的期望，也唯有通过相应的主观宗教情感才能作用于行为。约束力，只要是公正的，就必然始终存在于人类的心灵之中，而先验派伦理学家的观点无非是认为约束力只有被相信扎根于心灵之后才存在其中。如果一个人能够扪心自问，是什么在约束我？是什么被称为“我的良心”？那么答案只有一个：我内心的某种情感。于是他便可能得出结论：情感消失时，义务也随之消失了。当他觉得这种情感给他带来了不利，他或许就开始忽略它，然后想方设法除去它。然而，这样的危险难道仅限于功利主义道德么？那种认为道德义务能够栖息于心灵之外的观点是否就能使道德义务感变得不可撼动？至少到目前为止，事实是否定的，所有道德学家都承认这一点，并且为普遍的心灵麻木感到扼腕。

痛惜，因为那会使良心受到压抑甚至窒息。“我需要听从我的良心吗？”这样的问题不仅是功利论者们在扪心自问，许多从未听说过功利原理的人也常常会发出如此的疑问。而那些缺乏基于良心之上情感的人是不可能问这个问题的，如果说他们对此做出肯定的回答，那也不是因为他们信奉先验论，而是因为外在的约束力。

对于义务感究竟是与生俱来的还是后天培养的，本书没有必要在这里下定论。倘若义务感是先天性的，那么它天生依附于何种目标则是一个值得探讨的问题。因为当下这种学说在哲学上的支持者们同意人直觉感知的是道德的原理而非细节。如果说在这个问题上真有什么天生的东西，那么我实在看不出有任何理由来反对义务感天生关注的是他人的喜怒哀乐这一思想。如果说有什么道德原理凭人的直觉就知道是义不容辞的，那么我说这样的原理必定是促进普遍幸福。倘若事实如此，那么直觉派伦理与功利主义就是一致的，相互之间无须再争论不休。而实际上，直觉派伦理学者尽管认为还存在其他直觉上的道德义务，但确实业已承认上述原理乃其中之一。因为他们一致同意道德在很大程度上取决于对我们同类利益的考虑。所以，如果说信奉道德义务源于先天这种信仰能够赋予内在约束力任何额外效力的话，那么在我看来功利原理已经是受益者。

相反，倘若道德感不是天生的而是后天获得的（这也是我个人的观点），那么也并不会因此而有害于道德感的自然性。说话、思考、耕地、筑城，对于人类而言都是再自然不过的事，尽管这些都是后天获得的能力。道德感并非在我们每一个人身上都可以察觉到它的存在，从这个意义讲它确实不是我们本性的一部分，只是很不幸，那些一意孤行相信道德感源于先验的人对它是人的本性体现深信不疑。就像上述后天获得的能力一样，道德能力与其说是人本性的一部分，不如说是人本性的自然产物——如同其他能力一样，逐步地自然成长，并且通过培养可以达到很高的层次。然而，同时它也很容易受到外在约束力和早期人生印象的影响而可能朝任何方向发展。故认为道德感在这些因素的影响下不会以良心的权威性对人们的心灵施加作用，无疑是再荒谬和幼稚不过了。同样，哪怕功利原理不基于人的本性，怀疑外在约束力和人生印象因素不会对功利原理产生同样强大的作用，无疑是完全无视人类的一切经验。

然而，道德关联是纯粹主观臆断的事物，随着个人智育水平的不断成熟，将逐步被分析的力量所消解。假如义务感与功利原理的关联看上去同样充满随意性，假如我们本性中的主导因素和情感中强有力的一面无法与这一关联融为一体，

那么我们就不会认同这种关联，既不会珍惜自己身上的这种关联，也不会提倡他人发展这种关联（涉及我们诸多有利害关系的动机）。总之，假如功利道德缺乏一种自然的情感基础，那么即使通过教育灌输，这种关联也很可能被分解。

但事实上确实存在这样一种强大的自然情感基础，并且一旦普遍幸福被认可为道德标准，这一情感基础将构成功利道德的力量源泉。这种坚实的基础便是人的社会情感，即渴望与同类和谐统一。而这种渴望已经成为人性的一大原则，并在不断进步的人类文明的影响下，正变得越来越强烈，甚至无需加以谆谆教导。由此，人的社会状态对一个人而言将变得非常自然、非常必要、也非常习惯，除非出现异常情况或者无意识下的分离倾向，否则他将始终视自己为群体的一员。而随着人类进一步摆脱原始的孤立状态，上述关联将变得日益牢固。因此，在考虑人与生俱来的东西和人的命运时，凡是对人的社会状态起到至关重要作用的因素都将越发成为不可或缺的部分。由此，人类社会，除去主人和奴隶的关系，将必定建立在顾及所有人利益的基础之上。而只有每个人的利益得到一视同仁，才能形成一个平等的社会。同时，除了绝对统治者，在所有的文明状态下，每个人都拥有同样的东西，也就意味着人人都有义务与他人共同分享这些东西。而另

一方面，人总是在成长进步之中，不可能永远生活在一种依赖于他人之物的状态中。从这个意义上而言，当一个人长大成人后，完全无视他人利益是绝不可能的。至少他们必须禁止自己做出各种恶劣的伤害行为，同时尽量避免受到这样的伤害（哪怕只是为了保护自己）。此外，他们也习惯了与人合作，提醒自己将集体的而非个人的利益作为行动的目标（至少短期内是这样）。只要处于合作中，他们就会视自己的目标与他人的目标是一致的，或者至少有一种暂时的感觉即他人的利益就是自己的利益。故社会关系的不断密切，社会的健康发展，不仅激发起个体更强烈的兴趣去在实际生活中关注他人的利益，而且引导个体将自己的情感与他人的幸福越来越密切地联系在一起，或者说至少与对他人幸福在更大程度上的切实考虑联系起来。于是，个体开始意识到自己对他人的关注似乎成为了一种本能。从而对他来说，为别人的幸福考虑是一件自然且必然的事，就像自己生活中的任何实际情况一样。当一个人拥有这样一种情感之后，无论具体程度如何，他都会受到强烈的兴趣和同情心的驱使来展现这一情感，并竭尽他所能来鼓励别人产生同样的情感。而就算他没有这样一种情感，他也会像其他任何人一样对拥有这种情感的人显示出极大的兴趣。结果，在同情心的潜移默化下、在教育

的广泛影响下，这种情感得以落地生根并茁壮成长。同时，强大的外在约束力为它编织起一张全面、可靠的关系网。随着人类文明的进步，人们对这样一种自我的和人类的生活模式就会日益感到合理自然。而社会政治的进步则更为清晰地体现了这一点——致力于消除利益冲突的根源以及平衡个体之间或阶级之间法律特权的不均，因为这种不均使很大一部分人的幸福在实际生活中仍遭到忽视。对于不断完善的心灵状态而言，这方面的影响与日俱增，从而使每个人都倾向于产生一种与众人融为一体的统一感。这种情感，倘若臻于完美，那么个人就永远都不会再去考虑或惦记如何让自己受益的问题。假如我们设想将这种统一感作为一种宗教和作为教育、舆论和社会制度的力量源泉来进行传播，让它如同曾经的宗教一样在每个人从小到大的成长过程中无处不在

（不论是在信仰上抑或在实践中），那么我想凡是能够领会这个概念的人，都不会对幸福原理的终极约束力是否足够充分还存有任何疑虑。对于感到领会有难度的伦理学学生而言，为方便理解，我向他们推荐孔德^[1]先生两大著作的第二部《实证政治体系》。我个人强烈反对书中所阐述的政治伦理体系，但另一方面我认为该书充分表明了即使缺少对上帝的信仰，一种宗教的有形力量和社会效力仍然有可能深刻地影响到人的本性

——左右人的生活、改变人的一切思想、情感和行为——在这样的方式中，以往宗教所体现的优势充其量只能算是雏型罢了；同时，这种方式存在的危险不是力量不够充足，而恰恰是过于充足导致对人的自由和个性的不正当干涉。

作为功利主义道德约束力的情感（对于认可它的人而言），不应当去坐等社会影响力来促使它的义务为人们所普遍认识。诚然，在人类进步的相对初期状态即我们现在生存的环境中，个人确实无法体会到面向全体同类的完满的同情心，那种同情心使个人生活中的任何行为在总体方向上始终与他人行为保持一致。但是，一个社会情感成熟的人，决不能将其他所有同类视为与他争夺幸福手段的对手和敌人，一心只想达到自己的目的而对他人的失败幸灾乐祸。个体是一种社会存在，现在这一概念已深入人心，它使个人感觉到自己的情感和目标与同类取得协调乃是一种自然需求。即使思想观念和文化上的差异使个体无法分享他人的诸多实际情感甚至藐视和谴责他人的情感，他仍应当意识到自己和他人真正的目标并不存在冲突，意识到他并不是在让自己去反对他人真心渴望的事物即他们自己的善，相反他是在让自己去促进这种善。只是这样的情感于绝大部分人而言都远不如那些自私的情感一般强烈，且总体而言经常处于匮乏状态。但对于真正拥有

这种情感的人来说，它体现出一种自然情感所具有的一切特征。它是在他们头脑里形成的，既不是一种对教育的盲目迷信，也不是社会力量所强加的某种专制法律，而是一种品质，缺少这种品质，他们就不会感到幸福。这样一种信念便是最大幸福原理的终极约束力。这一终极约束力促使所有情感完整的人依照（而非反对）外在约束力所产生的外向动机去为他人着想，并且当外在约束力不足或背道而驰时，终极约束力本身能够依据个体的情感和思想境界形成一种强大的内在约束力——毕竟除了那些心灵道德一片空白之人，几乎没有人会在他们的人生规划中除自身利益需要之外就对其他人的存在熟视无睹。

[1] 奥古斯塔·孔德（1798~1857），法国哲学家，实证主义创始人，著有《实证哲学教程》、《实证政治体系》等。

第四章 功利原理的证明

本书前面业已提及，通常意义上的“证明”，并不适用于有关终极目的的问题。不可通过推理而证明，这特点适用于所有的基本原理，不仅适用于人类知识的基本前提也适用于人类行为的基本前提。不过，知识的基本前提，作为一种事实，可以直接诉诸于判断事实的官能即我们的感觉和内在的意识。然而，有关行为目的的问题也能诉诸同样的官能么？或者，我们对这类问题的认知借助的是何种官能？

关于“目的”的问题，就是关于什么东西值得渴望的问题。对于功利主义原理来说，幸福是值得渴望的，也是唯一作为目的值得渴望的东西；其他任何东西如果说值得渴望那也仅仅是作为实现幸福这一目的的手段。那么，功利原理究竟有何要求？这一原理为实现其为人们所信奉的主张所需要的必要条件是什么？

唯一能够证明一件物品可以看见的理由是人们确实看到了它，唯一能证明一种声音可以听见的理由便是人们听到了它。对于其他经验来源的证明亦是如此。同样，我认为，唯一可能证明一

样事物值得渴望的理由就是人们的确渴望它。假如功利主义理论所倡导的目的在理论上和实践中都不被认可为一种目的，那么无疑它就不可能让人信服它提出的目的确实是一种目的。没有理由能够证明为何普遍幸福值得渴望，除非每一个人在他相信幸福是可以获得的之后都渴望拥有幸福——而这恰恰是一种事实。于是，我们不但有了论点需要的一切论据，同时也有了论点本身需要具备的条件：幸福是一种善。每个人的幸福对自己而言是一种善，普遍幸福则是所有人整体上的一种善。事实上，幸福已经被广泛认可为行为的一种目的，并因此而成为道德的标准之一。

但仅凭上述内容并没有证明幸福是唯一标准。要证明这一点，看起来需要按照同样的方法来证明人们不仅渴望幸福，而且从未渴望幸福之外的其他任何东西。不可否认，人类确实渴望一些事物，并且这些事物在通常的语言中与“幸福”这一概念截然不同。比如，人们对美德、对远离邪恶的渴望并不逊色于对快乐、对远离痛苦的渴望。而对美德的渴望虽不及对幸福的渴望那般普遍，却与对幸福的渴望一样真实可信。所以那些反对将功利原理作为标准的人认为他们由此可以推断，除了幸福，人的行为还存在其他目的，故幸福并不是衡量一切的标准。

然而，功利主义有否认人们渴望美德么？有

扬言美德不值得渴望么？恰恰相反。它主张美德不但是值得渴望的，而且人们应当无私地渴望美德本身。无论功利论者们对美德之所以成为美德的先决条件持何种观点，无论他们是否认为（他们确实认为）人的行为和性情只有在促进了美德之外的另一种目的时才能称为美德，他们都赞成上面的主张，并从这一主张出发来判断什么样的事物具有美德。功利论者们不仅将美德作为实现终极目的之手段而置于善的事物之首位，而且承认撇开终极目的不谈美德于个人而言本身就是一种善的可能性乃是一种心理事实。他们进一步认为，唯有让心灵以渴望美德本身的态度来热爱美德——即使在个别情况下这样做并没有产生预期中其他的渴望结果或能被视为美德的结果——才能让心灵处于一种正常的状态，一种与功利原理一致的状态，一种有助于实现普遍幸福的状态。这一观点丝毫不违背幸福原理。幸福的成分多种多样，每一种本身都值得渴望，而不仅仅是作为一个整体时才值得渴望。功利原理并不意味着任何特定的快乐（如音乐）和特定的痛苦免除（如健康）应当被视作获得某种整体性幸福的手段，并出于这样的原因而被渴望。它们值得渴望并被渴望是因为它们本身。它们不仅是手段，同时也是目的的一部分。在功利原理中，美德并非一开始就自然而然地是目的的一部分，但它能够成为

其中的一部分。在那些无私热爱美德的人身上，它就已经成了目的的一部分，并且被渴望、被珍惜——不是作为实现幸福的手段而是作为幸福本身的一部分。

为了进一步阐述这一点，我们应当记住美德并不是唯一这样的事物：即最初只是一种手段，假如不用来获取别的东西就变得无关紧要，然而通过与获取之物发生关系，最终它本身也得到人们的强烈渴望。比如，我们该怎样看人们对金钱的热爱呢？刚开始，人们对金钱的渴望与对一堆发光的石头的渴望并没有多大差别。金钱的价值完全存在于它所购买的商品身上。人们渴望的是那些商品，而不是金钱本身，它只是用以满足这些渴望的手段。然而事到如今，对金钱的热爱不但成为人类生活最强大的动力之一，而且在很多情况下因其本身而受到渴望。人们渴望拥有它常常甚于渴望使用它。当那些高于金钱之上的渴望在金钱的包围下日渐式微时，人们对金钱的渴望却是愈演愈烈。因此，不妨说它之所以被渴望不是为了达到一种目的，而是作为目的本身的一部分。于是，金钱从一种获得幸福的手段变成了个人幸福概念中至关重要的组成部分。同样的还有大部分人的主要人生目标：权力或名誉。除非两者都附带了一定数量的直接快乐，并至少伪装成是本身固有的快乐，那么与金钱的情况或许有所

不同。然而，权力和名誉最大的天然魅力还是在于它们为我们实现其他愿望提供了极大的便利。而它们与我们的渴望目标之间的密切关联，使人们对它的直接渴望达到了我们通常所见的那种强烈程度，即在某些情况下甚至超越了其他所有的渴望。在上述例子中，手段变成了目的的一部分，并且成了比用它来获取的那些东西更为重要的部分。曾经只是作为获得幸福的工具而受到渴望的东西，如今则是因其本身而受到渴望。然而，本身被渴望，就意味着它是作为幸福的一部分而被渴望。因为仅仅拥有它，人就可以获得幸福或者认为获得了幸福；而无法拥有它则不会感到幸福。对它的渴望与对音乐的热爱或对健康的渴求并无二致，都是对幸福的渴望，都包含在幸福之中，成为构成对幸福的渴望的元素之一。

幸福并非一个抽象的概念，而是一个具体的整体。上面提到的这些便是其中的一部分。对此，功利主义标准完全支持和赞同。因为正是基于这样的原理，那些原本微不足道的东西凭借帮助人们满足最初的渴望或通过某种形式与这种满足发生关联，最终自身成了快乐的来源，并且与原先渴望的快乐相比，无论在持久性上、所能覆盖的生活面上还是在强度上都更胜一筹。否则，幸福的来源寥寥无几，生活将会是一件多么可怜的事。

在功利主义看来，美德便是这样的一种善。人们并没有对它产生原始的渴望或动机，它纯粹是有益于让人得到快乐，驱除痛苦。然而通过形成各种关联，美德本身被看成一种善，并且被渴望的强烈程度丝毫不逊于任何其他的善。但对美德的渴望与对金钱、权力、名誉的渴望有着根本的区别，那就是对后者的渴望常常使个体对他所属群体的其他成员产生危害，而培养对美德无私的热爱则会令个体为他人带来莫大的福祉。故功利主义标准对其他后天获得的渴望尽管也予以认可和赞成，但要求它们保持在一定的限度范围内以免破坏而不是促进普遍幸福；而对美德的热爱则被视为促进普遍幸福最重要的因素，要求个体尽一切可能的力量提高在这方面的修养。

基于上述考虑，我们得出的结论是，除了幸福，事实上不存在其他任何被渴望的东西。无论何种事物被作为实现某种更高目的（最终为幸福）的手段而受到渴望，都是因为它本身被视为幸福的一部分而受到渴望，并且只有在它确实变成幸福的一部分后它本身才会被渴望。那些渴望美德本身的人，对美德的渴望要么是因为意识到拥有美德是一种快乐，要么是因为意识到缺乏美德是一种痛苦，或者是因为两者兼而有之。快乐和痛苦很少单独存在而几乎总是形影相随，一个人往往因获得了一定程度的美德而感到快乐，同

时又因没有得到更多的美德而感到痛苦。如果获得一定的美德并不能给他带来快乐，而未获得更多的美德也没有使他感到痛苦，那么他就不会去热爱和渴望美德，或者对它的渴望仅仅是出于它可能会为自己或自己关心的人带来其他的益处。

谈到这里，我们对于如何证明功利原理这一问题就有了答案。假如我前面陈述的观点从心理上而言是正确的，即人的本性决定了人渴望的事物要么是幸福的一部分，要么是获得幸福的手段，别无其他，那么，这就足以证明这样的事物是唯一值得人渴望的。倘若如此，实现幸福就是人类行为的唯一目的，是否促进幸福就是评判人类行为的标准，进而必然是道德的标准——因为整体包括局部。

现在，让我们来证明事实是否如此，即除了那些令他们感到快乐而一旦失去则会令他们感到痛苦的事物之外人类是否确实不去渴望其他事物本身。很显然，我们触及了一个有关事实和经验的问題，像所有类似的问题一样，需要提供证据。而快乐的证据唯有实践中的自我意识和自我判断（辅以他人的判断）能够提供。我认为这些证据的来源，只要予以公正的考虑，就会表明渴望一样事物并发现它令人愉悦与厌恶一样事物并认为它令人痛苦是两种完全不可分割的现象，或者更确切地说是同一种现象的两个方面；从语言

的严谨性讲，则是陈述同一心理事实的两种不同方式——认为一个目标值得渴望（除非纯粹是为了结果）与认为它令人愉悦实际上是同一回事，渴望任何令人痛苦的东西则无论从自然法则的角度抑或是形而上学的角度而言都是不可能的。

上述观点在我看来已是再清楚不过，我想不太可能引起争论。如果说还有反对意见，那也不应该是再认为人的渴望从终极意义上而言除了追求快乐、远离痛苦之外还会针对其他的事物，最多可能是认为意志是一种不同于渴望的东西；还会认为一个意志坚定、目标明确的人，会一心一意致力于实现他的目标而不去考虑他从对目标的规划中得到了何种快乐或者期待着目标实现时获得何种快乐；哪怕由于性格的变化，情绪的衰落或者追求目标过程中产生的巨大痛苦等因素导致这些快乐大打折扣，他也仍会坚持不懈、一如既往地朝着目标前进。对此，我完全表示认同，并也曾其他场合像其他人一样给予过积极、肯定的评价。意志，作为一种主动现象，不同于渴望，后者是一种被动感受状态。尽管最初源于渴望，但意志能够及时地从渴望的母体中分离出来并独树一帜。意志的这种情况屡见不鲜，以致对于一切习惯性目的来说，与其是因为渴望做某事而决意去做某事，不如说是因为决意做某事才变成了渴望做某事。然而，这只是“习惯的力

量”这一人们所熟悉的现象所体现的一个方面，这种力量绝不仅限于高尚的行为中。人们一直做着很多无足轻重的琐碎之事，最初是出于某种动机，后来就完全是出于一种习惯；有时甚至成了一种无意识行为，事后才意识到。而在另外一些情况下，意志虽然是有意识的，但已经变成了一种习惯，全然受制于惯性力量的操纵，甚至违背慎重的考虑，这一点常常发生在那些沾染了恶习的人身上。第三种也是最后一种情况是，无论在哪个具体时刻，意志的习惯性行为都与其他时刻所追求的普遍意图保持一致，始终是为了实现这一意图，这样的个体具有一贯的美德，能够头脑清醒而又矢志不渝地追求一个既定目标。上述关于意志和渴望的区别，无疑是一种可信而且很重要的心理事实。毋庸置疑，就像性格的其他方面一样，意志很容易受习惯的影响，意志会基于习惯去做一些我们对其本身已经不再渴望或因意志决心去做才渴望的事情。而同样没错的是，意志，包括在意志条件下痛苦所造成的令人憎恶的影响和快乐所带来的有吸引力的影响，一开始都纯粹由渴望生成。让我们将目光离开那些意志坚定、行为正确的人，去关注一下那些意志力薄弱、禁不起诱惑、不值得信任的人；通过什么样的手段才能强化他们的意志？对于这些意志力偏弱的人而言，如何灌输或唤醒体现美德特性的意

志？唯有通过让他们感到拥有美德是一件令人愉快的事而缺乏美德是一件痛苦的事才能让他们对美德产生渴望。将行为是非与快乐痛苦联系在一起，将“是”的行为中自然包含的快乐以及“非”的行为酿成的痛苦用以启迪个人的经验并形成深刻的印象常驻心田，只有这样，才有可能产生具有美德性质的意志。而这样的意志一旦在惯性中变得坚定，发挥作用时就不会再去考虑快乐和痛苦。意志是渴望的孩子，离开母亲的襁褓，投入习惯的怀抱。而习惯的结果使人们无须再推测它本身是不是一种善。若不是那些促成美德的或快乐或痛苦的关联缺乏足够的影响力来保障行为的正确性和稳定性而必须借助于习惯的力量，我们就没有理由来希望美德的目的是为独立于快乐和痛苦之外了。无论对于情感还是行为，习惯是唯一象征确定性的东西。正是因为情感和行为绝对值得信赖这一点对人对己都具有至关重要的意义，所以产生正义行为的意志应当被培养成一种习惯性独立。换言之，这样的意志状态是实现善的一种手段，而本身并非是一种善，这与我们前面所提及的观点——任何事物只有本身是一种快乐或者是一种获得快乐、避免痛苦的手段时，对人类而言方是一种善——丝毫不矛盾。

而如果上述观点是正确的，那么功利原理就得到了证明。究竟正确与否，留待读者们自己去

考虑。

第五章 功利与正义

在所有将“功利”或“幸福”认可为是非标准的推论过程中，最大的障碍之一便是“正义”这一概念。“正义”一词如本能一般能够在瞬间毫不犹豫地唤起强烈的情感和表面上清晰的感知，对大部分思想家而言，似乎体现了某种固有的品质，似乎表明正义作为一种在形式上与“功利”划清界线、在概念上与之完全对立的东西实实在在地存在于人的本性中——尽管从长远来看，事实上正义从未脱离于功利（这也是得到普遍承认的）。

关于正义，和其他道德情感一样，起源与约束力并没有必然的联系。人的本性赋予我们的某种情感，并不一定在每次唤起时都是合理的。正义这种情感也许是一种特殊的本能，也许像其他本能一样需要由更高层次的理性来加以控制和引导。但如果我们有智力本能来促使我们作出某种判断，同时也有动物本能刺激我们做出某种行为，那么我们并不能认为目前在前者的范畴内一定比后者在后者的领域内更确实可靠。如同后者会产生错误的行为，前者也会出现错误的判断。然而，尽管相信人拥有自然的正义感是一回事，

承认它为行为的终极标准是另一回事，这两种观点实际上还是有着密切的关联。人类总是倾向于认为，任何主观情感都是某种客观现实的体现。对此，我们不再作其他方面的阐述，在这里主要探讨引发正义感的现实是否真的需要这样一种特殊的情感体现？行为的正义性是一种本质上特殊的东西，完全有别于其他所有的行为性质抑或是仅仅为其他某些性质以一种特殊的形式组成的混合物？为寻求问题的答案，考虑正义或不义这种情感本身是否有如我们的视觉和味觉一般自成一体还是乃其他不同情感所形成的衍生品，无疑是具有实际意义的。不过，更为根本的则是剖析如人们通常愿意承认的那样：从客观上而言，正义的指导原则与作为普遍原理一部分的功利原理其实是一致的，只是由于正义这种主观思想情感不同于那些依附于简单功利的普通事物，远远比它们更显得势在必行（除非那些事物出现极端情况），因而人们往往很难在正义身上发现普遍功利的影子，于是认为它超然的约束力必然是出于一种截然不同的起源。

若想阐明这一问题，就有必要来确定正义或者不义的根本特征为何——即什么样的特征或是否存在任何特征在通常情况下被视为一切所谓不义行为模式所共同具备的（正义和其他许多道德属性一样更适合从反面来界定），从而能够将这

些模式与其他并不被视为不义的行为模式区别开来，而且不会遭到非议。倘若在所有那些被人们习惯于用正义或不义来加以区分的事物身上，始终存在着某种共同的属性或属性的集合体，那么我们应当判断这种属性或属性的集合体是否是依据人类情感产生的普遍规律在其周围聚集起一股具有那种特殊性质和强度的情感，抑或这种情感根本就是无法解释的、需要被视为是人本性的一种特别恩赐。如果我们发现实际情况是前者，那么解释了前者，就等于解决了整个问题；如果情况属于后者，那么我们需要诉诸别的探讨模式。

为了在纷繁复杂的事物中找到共同的属性，我们必须从研究具体事物本身着手。因此，接下来让我们去关注各种被普遍或广泛界定为正义或不义的行为模式和人类活动安排。能够激起这方面情感的事物有着各种各样的属性，在此我只是对它们进行大致的梳理，而不去讲究任何特别的编排。

第一，剥夺任何人的的人身自由、财产以及其他一切按照法律规定属于个体的东西通常被视为不义。在这里，正义和不义这一概念得到了最明确的体现，即尊重任何人的合法权利便是正义的，侵犯任何人的合法权利便是不义的。不过，由于正义和不义概念存在其他的表述形式，这一结论也承认有例外。比如，受到剥夺的人

（如“剥夺”一词所表明的）就丧失了那些被剥夺的权利，但是——（请参看第二点）

第二，被剥夺的合法权利或许本来就不应该属于被剥夺者。换言之，赋予他这些权利的法律可能是恶法。倘若事实正是这样或被认为是这样（对我们的论述而言都是一样的），那么对于违法行为究竟是正义还是不义就会出现意见上的分歧。有人坚持认为任何个体公民都必须遵守法律（包括恶法在内）。公民倘若需要表达对法律的异议，唯有通过努力要求主管当局修改法律的办法来予以表达。这种观点（无疑批评了人类的诸多杰出恩人，并常常会对那些有害的制度起到庇护作用，避免任何有可能推翻制度的行为发生）的辩护基础是认为这么做乃是有利的，主要表现为维护守法这一情感的神圣性对于人类共同利益具有重要意义。而有人则持截然相反的观点，即任何法律，只要被判为恶法，即使并未被视为不义之法而仅仅是被视作不合时宜，不予遵守的行为就不应当受到惩罚。另外一些人则强调可以不遵从法律的情况只限于不义之法。还有人认为一切不合时宜的法律都是不义的，因为每一部法律都在一定程度上约束了人天生的自由，唯有充分体现人类的善才是合法的，否则这种约束就是不义的。在这众说纷纭之中，有一点似乎得到普遍认可，那就是不义之法是可能存在的，这样的法

律自然就不能成为正义的终极标准，但它可能会为某些人带来利益，而给另外的人造成不幸——这是受正义谴责的。然而，即使一部法律被认为不义，对该法律的违背似乎仍然被视为不义行为，言下之意即为侵犯了某些人的权利——这种权利此时不能再称为合法权利，而是有了另外一个称呼，那就是道德权利。故我们不妨说，不义的第二种情况表现为侵犯了人的道德权利。

第三，每个人得到应得的东西（无论是善或恶）被普遍认为是正义的，而一个人得到他不应得的善或遭受不应得的恶则被普遍视为是不义的。这一点或许是大众普遍对“正义”这一理念所持的最浅显易懂也最为常见的看法。既然其中涉及“应得”这一概念，那么问题自然就出现了一一什么是“应得”？一般而言，一个人如果做了“是”的行为，那么他就被理解为应得善；如果他犯下了“非”的行为，那么他就应得恶。或者换句话说，一个人为别人做了善事，那么他从别人那里应得到善；一个人对别人犯下了恶行，那么他从别人那里应得到恶。至于以德报怨这一提法则从未被认为是对正义的履行，而是出于其他因素的考虑放弃了正义的主张。

第四，失信于人，违背诺言（无论是明确表达的诺言抑或是间接暗示的承诺）或者令他人因我们自身行为而产生的期望落空（至少是我们有

意或无意地使他们产生了期望)等均是公认的不义现象。就像上述几项正义的义务一样,这方面的义务也不是绝对的,而可能被正义义务中更强烈的某个方面所覆盖,或被相关个人自身的某些行为宣布撤消,例如被视为免除我们对其所承担义务的行为以及被视为因其而构成利益丧失的行为。

第五,为人处世偏狭,偏爱和优先选择某些人而没有正确运用偏爱和优先选择原则被广泛认为是有悖于正义义务的。然而,“公正”本身似乎并不应当被认为是一种义务,而是履行其他某种义务的手段。因为人们承认,偏爱和优先选择并非总是应该受到非议的,事实上它们遭到谴责是少有的例外情形。当一个人在不违反其他义务的情况下如果在亲朋好友和陌生人面前不倾向于前者的话,那么他很可能受到的是责备而不是称赞。一个人优先选择某个人作为朋友、同伴或伴侣,想必没有人会认为这是不公平的。在涉及权利时,保持公正毫无疑问是义不容辞的,但其中体现的只是一种更广泛意义上赋予每个人权利的义务。例如,法庭必须是公正的,因为在不考虑其他因素的情况下,它必然需要将一个受争议的目标判给涉案双方中有权利获得的一方。另有些情况下,公正意味着只受“应得”之影响,对于那些以法官、校长、父母身份执行奖惩的人而言

便是如此。而在有些情况下，公正意味着只受公共利益考虑的影响，如在候选人中挑选政府部门工作人员时。简而言之，“公正”，作为正义的一项义务，意味着纯粹受制于那些被认为应当左右具体事态发展的因素，而抵制其他任何动机的诱惑，不做出与考虑事项不相一致的行为。

与公正密切相关的另一个字眼就是“平等”。无论在正义的概念上抑或是正义的实践中，平等都扮演着举足轻重的角色，甚至在许多人眼里，平等就是正义的本质所在。

但实际上，与其他方面相比，在平等这一点上正义的理念更加因人而异，并始终根据利益原则来调整这种差异。每个人都赞成平等是正义的体现，然而当他认为利益需要不平等时就又另当别论了。要求正义应当平等保护所有人权利的人往往就是那些自身拥有最不平等权利的人。即使在奴隶制国家，理论上也承认奴隶的权利与奴隶主的权利应当是一样神圣的，法庭若没有以平等原则来对待这些权利则是有失正义的，然而与此同时，造成奴隶事实上毫无权利可言的各种社会制度却并没有被视为是不义的，因为它们不被认为是没有利的。那些认为利益需要阶级差别存在的人不会视财富和各种社会特权的不均分配为不义的现象，而那些认为这种不平等并非没有利的人也不会视之为不义。凡是肯定政府的存在是必

要的人，不会觉得政府赋予官员某些权力而不赋予百姓这种不平等是不义的。即使在那些宣扬平等教义的人中间，对正义这一问题也是意见不一，就像在利益问题上众说纷纭一样。比如在共产主义者中，一些人认为社会劳动成果如果不按绝对平均原则来分配就是不义的；另一些人则认为按需分配才是正义的；还有些人则主张按劳分配方为正义之举，即谁的劳动付出更多、产量更大、对社会的贡献更有价值，谁就有权要求在劳动成果的分配中获得更大的份额。这些观点似乎代表了每个人都具有一种自然的正义意识。

以上对“正义”一词（到现在为止姑且算作明确的概念）的广泛运用，使我们很难一下子抓住贯穿这些观点的思想主线，即去发现依附于“正义”这一概念的道德情感最根本的基础所在。为了解决这个难题，我们或许可以借助词源学从该词的演变历史中得到一些启示。

在大多数语言中（如果不是所有语言的话），与“正义”相应的词的词源都与“制定法”（positive law）或法的早期形式即命令性惯例的由来有关。如“justum”（正义）是“jussum”（命令）的一种表现形式，“Jus”（法）也同样源于“jussum”。 $\Delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\nu$ 来源于“ $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ ”，主要是指法律中的诉讼案——至少在希腊历史上是代表这一

层意思。实际上，该词最初的含义仅仅是指做事的模式或方式，后来才演变为指那些受认可的族长、司法、政治等权威势力所强制要求的行为方式。德语中的“正义”来自于法的同义词“recht”。不过，事实上“recht”的最初意思并不涉及法律，而是形容物理上的“笔直”，它在拉丁文中对应的反义词就是表示蜿蜒曲折的意思。于是，有人认为正义最初并不意味着法律，而是相反，法律意味着正义。但不管结论为何，德语“recht”和法语“droit”两个词的含义都变成了限于制定法的范畴（虽然许多不为法律所要求的东西对于维持道德上的正直同样很重要）这一事实却是再明显不过，如同假使词语的含义朝着相反方向演变，那么无疑会使道德概念的最初性质发生同样明显的变化一样。由此，对正义的审判和执行便成了对法的审判和执行。法语中“la justice”正是司法的代名词。同样，我认为形成正义概念过程中的基本因素“idée mère”肯定是和法律相一致的，它构成了基督教产生之前希伯来人的全部理念，即相信一个民族的法律适用于全体公民，同时全体公民均视这些法律为上帝的旨意。但其他民族尤其是希腊人和罗马人，他们清楚最初的法律是如何制定的，并且人类还在继续制定着法律，因此他们不怕承认那些人也许会制定恶法；他们可能会出于同样的

动机做出同样的事情，倘若换成了个人且没有得到法律的许可，那么就会被冠以不义的名义。故不义这种情感并不依附于一切违法行为，而仅仅依附于违反了那些应当存在的（包括应当存在而没有存在的）法律的行为；如果法律被认为与应当作为法律的东西背道而驰，那么这种情感就依附于法律本身。由此我们可以看到，在正义理念中，法的概念和法的指令起着支配作用，即使当某项法律在实际中已不再被认可为正义的标准时也仍然如此。

不可否认，人们常常将正义和正义义务的理念运用于许多并非由法律管束、也不应当由法律来管束的事情上来。没有人会希望法律干涉私生活，但同时又都认为一个人在日常生活中的一举一动会且肯定会体现出他是一个正义的还是不义的人。不过，即便如此，关于什么是违反了应当作为法律的东西，这一概念也仍值得商榷。然而，被视为不义的行为受到惩罚，这总是让我们拍手称快，符合我们的情感需要，哪怕我们并不认为通过司法手段来实施这种惩罚总是适宜的，也不管由此会带来何种麻烦。若不是我们不放心把至高无上的权力托付给我们的父母官的话，我们会高兴地看到正义行为得到执行、不义行为受到压制这一现象将体现得淋漓尽致。当我们说一个人出于正义去做某件事，言下之意他是被迫

的。但看到有人这样将正义义务贯彻执行，我们无疑是感到满意的。而倘若我们看到法律执行正义义务不利，我们就会感到痛心，将不义行为逍遥法外的现象视为一种恶，同时努力采取补救措施，通过表达我们自身及公众的不满和谴责向当事人施加压力。由此可见，法的约束思想仍然是正义理念的产生源泉——尽管在正义理念发展到先进社会所要求的那种完整性之前，法的约束思想会历经几度蜕变。

以上内容，在我看来较好地解释了正义理念的起源和发展。但我们必须注意到，这里面并没有涉及任何能够将正义义务与普遍的道德义务区别开来的东西。因为事实是，作为法的本质，以惩罚来予以约束的思想并不仅仅适用于不义行为，同样适用于任何“非”的行为。我们称某种行为为“非”，就意味着当事人必将受到某种方式的惩罚：如果不是受到法律的制裁，就是受到同类的谴责；如果不是受到同类的谴责，就是受到良心的自责。这似乎才是划分道德和纯粹利益行为的真正界线。一个人被迫去完成某事是应该的，这便是每个人心中“义务”这个概念的部分含义。义务，是对一个人的强制索取，犹如讨债。但只有当我们认为某种东西应当从这个人身上索取时，我们才会称那是他的义务。他人谨慎的考虑或利益会有可能影响到实际的索取；但作

为当事人自己，有一点是明白无误的，那就是无权抱怨。另一方面，则有些事情我们希望人们去做，或者喜欢甚至钦佩他们那么做，而不喜欢或者蔑视他们不去做；但同时又承认他们并不是非做不可。这种情况不属于道德义务范畴，我们并不谴责他们，即我们不认为他们就是惩罚的正确对象。至于究竟是应当还是不应当受到惩罚，也许到最后我们才能得出结论。但我相信这无疑乃是非观念中的一个根本性问题。我们称某种行为为“非”，或者使用厌恶、鄙视之类的词来加以形容，是因为我们认为行为者应当为此受到惩罚。而我们评价某种行为为“是”，或者说是令人满意的、值得称赞的，则是因为我们希望看到当事人被强制或被劝说、被敦促这么做^{[1][2]}。

由这种典型现象从“利益”和“价值”范畴内区分出来的是普遍意义上的道德，而不是正义。正义区别于其他道德因素的特征仍有待于接下来继续探讨。如今我们知道，伦理学家将道德义务分成两种，并取了个拙劣的名称，分别是完全债务义务和不完全债务义务。不完全债务义务指行为是义务性的，但履行义务的具体场合由我们自己决定，比如慈善或捐赠，我们必须为之，但既不针对任何明确的个人，也没有强行的时间规定。而法理学家的表述相比之下更为精确，他们认为完全债务义务乃为某个人或某些人带来相

关权利的义务，而不完全债务义务则是那些不产生权利的义务。相信大家将会发现这一区别与正义和其他道德义务之间的差别正好完全吻合。关于大众对正义一词的各种理解，我们所做的调查发现正义似乎普遍与个人权利有关——单个或多个个体有权获得正义，类似于法律赋予个体所有权或其他合法权利时产生的情形。无论不义表现为剥夺个人财物、失信于人还是恶劣对待他人，每种情况都包含了两个因素：“非”的行为，以及可确定的“非”的行为对象。不义也可能表现为特别优待某个人，在这种情况下，“非”就转嫁到了行为对象的竞争者身上，而这同样是可确定的人。在我看来，一个人具有某种与道德义务相关的权利，这一特点构成了正义与慷慨、仁慈之间的显著区别。正义代表了某种东西，我们为之即为“是”，不为之即为“非”，同时其他某个个人以道德权利的形式要求从我们身上获得这种东西。但没有人对我们的慷慨或仁慈拥有道德权利，因为我们在道德上并不是一定要针对某个特定的人履行这两种美德。我们可以发现，关于上述定义（或是所有正确的定义都这样），表面上与定义相冲突的例子往往是最能证明定义的。假如一位伦理学家试图说明（就像有人已经说明的）人普遍（尽管并非特定的个人）有权利获得我们能够对其所做的一

切善，那么他肯定会立即将我们提到的慷慨、仁慈等统统归入正义的帐下。然后他说，我们最强大的力量来自于我们的同类，由此把这种情况作为一种借债；或者他说我们要尽最大可能回报社会为我们所做的一切，由此将这种情况视为一种感激——同时他将两种情况都认为是正义的体现。凡是涉及权利，这种情况就不会再是仁慈美德，而与正义有关。凡是没有区别我们业已区别的正义与普遍道德之间那种差别的人势必不可能区别两者，而是将所有道德一概视为正义。

在探讨了正义理念涉及的几个显著因素之后，接下来我们准备讨论伴随正义理念的这种情感究竟是人之本性的一种特殊体现还是能够通过已知的准则从正义理念本身中培养起来？尤其是这种情感是否有可能源于对普遍利益的考虑？

我以为，情感本身不会源于通常被确切地视为利益概念的东西；然而，尽管情感不会，道德却会。

我们已经了解了正义感的两种基本成分：渴望惩罚犯了恶行之人，以及清楚或相信有明确的单个或多个个体受到了伤害。

在我看来，渴望惩罚伤害某个个体的那些人仿佛就是出于自卫冲动和同情心这两种情感的自发产物。这两种情感都是再自然不过，类似于人

的本能。

憎恨、抵制或报复任何伤害或试图伤害我们自身或我们同情之人的行为都是很自然的。这种情感的起源我们没有必要在这里讨论。无论它是一种本能还是一种思维结果，我们所知道的是，它乃一切动物共有的情感。每一种动物都会试图去伤害那些已经伤害或它认为正准备伤害自己或后代的动物。在这一点上，人类只是在两个方面有别于动物。首先，人能够产生同情，不仅会同情后代，或是像某些高等动物一样会同情对自己友善的长者，而是会同情全体人类，甚至同情凡是有感知能力的一切生灵。其次，由于人类具有发达的智力，因而能够大大拓展包括自卫和同情在内的所有情感的延伸空间。借助出色的智力，即使撇开广泛的同情心不谈，一个人也足以能够理解自己与所处的这个人类社会之间存在的共同利益，任何威胁到社会普遍安全的行为即意味着威胁他本人的安全，从而激起他自卫的本能（假如自卫是本能的话）。而当这种卓越的智力与普遍的同情心相结合后，个人就会对他的部落，对他的祖国乃至对全人类产生一种集体主义思想，任何伤害到这些集体的行为都会唤起他同情的本能，并促使他起来反抗。

正义感中含有渴望惩罚他人的元素，因此在我看来实际上是一种自然的报复情感。这种报复

情感在智力和同情心的引导下将矛头指向那些通过社会伤害我们或令我们与社会一起受到伤害的行为。因此，正义感本身并无道德可言；道德是这种情感对社会同情心的绝对服从，完全听从和服务于社会同情心的召唤。人的自然情感往往使我们不分青红皂白地憎恨所有令我们感到不称心的事情，只有在受到社会情感的教化后，才会朝着与普遍的善一致的方面发展。于是，一个正义的人就只会去憎恨对社会的伤害行为（尽管最终也是对他的伤害）而不会去憎恨对自身的伤害行为，无论这种伤害带给他本人多么巨大的痛苦——除非他与社会在压制这种行为方面存在共同利益。

与上面的观点并不矛盾的是，在我们的正义感爆发时，我们考虑的并不是整个社会或是任何有关集体的利益，而纯粹是针对具体的事情本身。并且再常见不过的是，我们感到愤恨仅仅是因为我们遭受了痛苦——尽管反过来是值得称道的。然而，当一个人的愤恨确实是一种道德感的体现，即在允许自己表达愤恨之前先顾及到了这种情感行为是否有可能引起非议，那么这样的人也许并不非常清楚自己是在为整个社会的利益考虑，但他无疑感到了自己是在坚持某种准则来维护别人的利益和自身的利益。倘若他不是这么认为，而是视表达这种情感的行为完全是个人自己

的事，那么他在意识上就不是正义的，因为他没有让自己去关注自身行为的正义性。对于这一点，即使是反对功利主义的伦理学家们也表示认同。当康德提出（如本书前面谈及的）将“你当如此行动，使你的行为准则成为全体理性人的准则”作为道德的基本原理，他事实上承认，个体在良心上对其行为的道德性进行评判时必然考虑到了群体的利益或至少是一视同仁地对待其他个体的利益。否则，他的话就失去了意义。因为极端自私的行为不可能为全体理性之人所接纳，要理所当然地被认可为准则则无异于天方夜谭，哪怕再能言善辩之人也无法坚持这样的主张。所以，如果说康德的这一基本原理有何意义，它的意义无疑在于要求我们应当用一种为所有理性之人认可的法则来引导我们的行为，造福于群体。

概括起来，正义理念包括两个方面：行为准则和支持该准则的情感。准则为全体人所共有，旨在为全体人谋善。而情感则表现为渴望惩罚那些违反准则之人。另外，正义理念牵涉到因这种违反准则的行为而被伤害的某个明确的个体这一概念，换言之，该个体的权利因此受到了侵犯。正义感，在我看来是原本仅对自身或同情者受到伤害进行抵制或报复的动物性欲望，在人的普遍同情心和理性的利己概念影响下，将关怀对象拓展到了全体人类的一种情感。这一概念的后面几

种元素赋予了正义感以道德；前面几种元素则赋予了它和其他道德情感与众不同的一面以及这一强烈情感的能量来源。

在上面的论述中，我一直不将受害者拥有的权利受到伤害行为的侵犯这一概念作为正义理念和正义感中单独的一个因素来看待，而是将它视为另外两个因素的一种体现形式。这两个因素便是：第一，对可确定的某个或数个个体的伤害；第二，惩罚这种伤害行为的要求。只要我们认真思考一下，便不难发现这两个方面其实涵盖了我們谈论侵权行为的所有内容。当我们称某种东西为一个人的权利时，我们的意思便是他有正当的理由要求社会保护他拥有这种东西，无论是诉诸法律的力量还是借助教育和舆论的力量。如果他在我们看来有充分的理由（且不论基于何种原因）使社会就某种东西向他做出保证，那么我们就说他有权享有这种东西。倘若我们希望证明一个人无权占有某种东西，那么我们只需向人们表明社会不应当采取措施来确保这种东西属于他，而是将它留给机会或取决于他自身的努力。在这种情况下，我们就说这个人有权在公平的职业竞争中争取某种东西，因为社会不应当容许任何人阻挠他以公平竞争的方式努力获得尽可能多的东西。比如，一个人没有权利享受一年三百英镑的财富，尽管他或许可以挣到这笔数目的钱，但因

为社会并没有被要求担保他一定能获得这么一笔资金。相反，假如他拥有年息三厘的一万英镑存款，那么他就有权享有一年三百英镑的财富，因为社会有义务为他提供这一笔收入。

因此，我认为，拥有某种权利就是拥有社会应当保证个人对其进行支配的某种东西。倘若有反对意见进一步问为何社会“应当”这么做，我给出的理由便是普遍功利原理，绝无其他。如果说这一表述似乎既让人感觉不出正义义务的那种力量感，也无法解释正义感与众不同的力量来源，那是因为与正义感的构成有关——它不仅包含了理性的成分，同时也具有动物性元素，即对报复的渴望。然而，这种渴望的情感强度以及成为道德的理由却是来源于一种极端重要、不容忽视的相关功利。其中涉及的利益便是安全利益——这是所有利益中对每个人的情感而言最息息相关的利益。世间几乎任何一种其他的利益对某个人而言是需要的，但对另外一个人来说可能就不需要了；并且很多利益很快就成为了过往云烟或被其他东西所替代。然而，如果没有安全，人类就难以为继。唯有基于安全，我们才有可能将“恶”拒之门外，才有可能超越时间的束缚去实现每一种“善”及所有“善”的全部价值。因为假如我们随时都有可能被任何在那一刻比我们强大的东西剥夺走一切，那么我们生活的意义就

只剩下满足于当前这一瞬间了。安全，这一所有必需品中最不可或缺的东西，即使在具备了基本的物质保障后，倘若社会的保障机制不能持续不断地发挥作用，那么我们仍然无法获得它。正因如此，我们才会呼吁我们的同类携手共筑安全这一生存的根基，这种呼声凝聚起一股无比强烈的情感，实为非普通的功利个案所能比——强烈性导致情感由程度上的差异变成了种类上的区别

（这是心理学上的常见现象）。这种呼吁要求呈现出不容质疑的绝对性、显而易见的广泛性以及与其他利益考虑的不通融性等特点，由此构成了人的是非感与一般利益情感之间的区别所在。这种情感是如此的强大有力，我们又如此明确地希望在他人身上能找到共鸣，故它应当成为也必定成为一种不可或缺的情感。而承认它的绝对必要性则变成了一种类似于物质必需品的道德必需品——对人的影响通常不亚于前一种必需品。

假如以上分析或其他相似的看法并不构成对“正义”这一概念的正确描述；假如正义完全独立于功利，本身就是一种标准，人的思想通过简单的自省就可以接受它，那么我们就很难解释为何这一内在理念是如此的模棱两可？为何有这么多事物被一些人视为正义而在另一些人眼里则成了不义？

人们经常认为功利原理才是一种不确定的标

准，每个人对它都有自己的理解；唯有正义是不可改变的、不可取消的、不可误解的、不言自明的、不会受舆论左右的，才会赋予人类安全。由此，有人推断在正义问题上不会存在争议，如果我们将正义作为行为准则，那么一切问题就会像做数学证明题一样让我们感到确信无疑。然而这种看法与事实相去甚远。实际上，关于何为正义，如同何为对社会有益这个问题一样一直以来都是众说纷纭、争论不休。不但不同的国家、不同的个人对正义有着不同的理解，即使在同一个人的思想中，正义也不是铁定的某一条法则、某一种原则或某一种教义，而是表现为很多这样的法则、原则、教义，它们各自的要求并不总是趋于一致，当一个人在它们中间进行选择时往往受到某种外在标准或个人偏好的左右。

例如，有些人说出于一种以儆效尤的目的来惩罚一个人是不义的，惩罚唯有在为被惩罚者的善着想时才是正义的。另一些人则持截然相反的观点，他们辩驳道，为受惩罚者自身的善考虑而惩罚这些具有多年判断经验的人无疑是一种专制行为，是不义的；如果惩罚的目的仅仅是为了他们自身的善，那么没有人有权来操纵他们对善的自主判断；但倘若惩罚他们是为了防止别人遭受恶，那么这是正义的，因为从中体现了一种合法的自卫权利。欧文先生^[3]则宣称一切惩罚都是不

义的。原因是，罪犯的性格并非由他自身塑造而成，是教育和周围的环境使他变成了一个罪犯，而对于这些因素他是没有责任的。上述各种观点听起来都非常有道理。如果仅仅把它们分别作为一种正义现象来加以讨论，却不去深究正义背后存在何种原理、它的权威性源于何物，那么我实在看不出这些观点中的任何一条理由能够被驳斥。因为事实上这三种观点都是基于某种受到广泛认可的正义原则之上。第一种观点诉诸的原则是选中某个个体违反其意愿使之成为他人利益的牺牲品被普遍视为是不义的；第二种观点所依赖的是自卫乃正义行为的原则以及强迫个体顺从于他人对其自身善的意见是被公认为不义的观念。而欧文主义援引的原则是，因个体不得不做的事情而惩罚当事人是不义的。每种观点的持有者们只要不被迫去考虑他所选择的正义箴言之外的其他原则，他们就会感到沾沾自喜。而一旦他们的观点发生正面交锋，每一方都唯有强词夺理的份。若想自圆其说，就只能去诋毁、诬蔑其他方的观点。这无疑是一大难题。想必他们一直以来也感觉到了，于是想出了很多途径来回避这一难题（而非克服它）。比如，为了给第三种观点寻找一个庇护所，他们设想所谓意志的自由论，声称一个意志处于让人痛恨状态的人就不应当遭受惩罚，除非证明他陷入这种意志状态与之前的

环境影响没有任何关系。为了逃避另外两种观点遭遇的尴尬，一个广受欢迎的方案便是虚构一种社会契约的存在：在某段未知的时间里，社会所有成员一致允诺遵守法律，若违法则甘愿受罚，即赋予立法者惩罚他们的权利（否则，他们认为立法者没有这个权利），无论是为他们自身的善着想抑或是为社会的善着想均可接受。这一让人皆大欢喜的想法被视为彻底解决了整个难题，并使惩罚的实施合法化，因为它凭借了正义的另一信条：同意不生不义——惩罚若受到被惩罚者的许可则不构成违法。对此，我根本无需赘述，即使这样的允诺不属于异想天开，这样的方案比起它所替代的前面两种观点来也令人信服不了多少。相反，它只会促使正义原则朝着一盘散沙的方向发展；同时会助长法庭草草盖棺定论的现象。因为法庭有时确有义务满足于某种尚不确定的假设，以避免进一步深究会引发更严重的恶。而即便是法庭，也无法始终如一地坚守这一契约，他们可能会出于某种欺诈意图或有时仅仅是出于失误或被误导而使这种自发达成的诺言无法兑现。

再者，一旦惩罚的合法性得到认可，那么在讨论惩罚的正确尺度问题上将会有多少正义理念中的概念变得相互矛盾、相互冲突。在这一点上，最受正义感那种原始的自发情感所欢迎的莫

过于简单粗暴的以牙还牙报复原则。尽管这种犹太人和伊斯兰教信奉的原则作为一种实践准则在欧洲已基本上遭扬弃，然而我怀疑，在大多数人的头脑里对此仍有一种暗暗的渴望。当过失者恰好遭到这样的报应时，人们普遍流露出的满足感清楚无疑地表明了这种渴望是何等的自然，对一报还一报的报复现象是多么的认可。对很多人而言，刑罚中的正义标准表现为量刑应与罪行一致，意味着惩罚的正义性应当通过罪犯在道德上的罪过来予以衡量（至于采用何种标准来衡量道德上的罪过则是另一回事）。在他们看来，考虑量多少刑就能起到有效的震慑作用与正义问题毫无关系。然而，另外一些人则认为这一考虑是至关重要的，他们坚持至少对人类而言向同类施加酷刑是不义的，无论他犯了何种罪过，惩罚都应降到最低限度，只要能起到防止本人再重蹈覆辙，预防他人模仿效法的作用就足矣。

再举个例子，是前面提到过的一个话题。在相互合作的工业行业，一个有才华有技能的人应当得到更高的报酬，这正义与否？持否定意见的人认为，无论是谁只要尽力了都应当受到同等的对待，只要没犯过错就不应当低人一等，否则就是不义的。出众的能力已经让当事人在博得他人的钦佩、发挥自身的影响力、获得内心的满足感以及分享世间资源等方面拥有了常人无法比拟的

优势；而社会出于正义必定应当对那些天资相对欠缺的人予以某种补偿，以平衡优势差距，而不应当进一步加深这种差距。但对该问题持肯定态度的人则认为，劳动者生产效率越高，整个社会的财富就越多；他对社会的贡献越大，就意味着社会给他的回报也越多；在共同的劳动成果中分享更大的一部分，是理所应当的，不允许他拥有这部分成果则无异于抢劫。假如他只能得到与他人一样的报酬，那么唯一正义的要求便是只需他生产的劳动产品与他人一样多即可，由于他出色的工作效率，这就意味着允许他可以投入更少的时间和精力。这两种相冲突的正义原则该如何取舍？在这个问题上，正义表现出针锋相对、不可协调的两面，争论的双方站在完全对立的立场上。一方注重的是个人得到什么方为正义，另一方则着眼于社会给予什么方为正义。从每一方自身的立场来看，双方的观点都是无可辩驳的。倘若基于正义对两者进行选择，那么这样的选择必定是有失偏颇的。唯一能够决定优先选择哪一种立场的只能是社会功利。

还有，在税收的分摊问题上人们所参照的正义标准同样何其多又何等难以协调。一种观点认为上缴国家的税额应与个人经济收入成比例。另一种观点则主张为体现正义，应当实行他们所称的累进税，即向有更多资金节余的人征收更高比

例的税。而持“自然正义”观点的人则很可能完全忽略收入而要求向所有人征收绝对一样金额的税（只要能够征到这一税额）。就像无论是集体膳食者还是高级俱乐部成员若享受同样的特权就需要支付同等的金额，而不管他们是否同样能够支付得起。因为法律和政府对于公众的保护（姑且这么说）是平等地面向所有人的，故要求每个人以同样的价格来购买这种保护绝非不义。一位商人向所有购买同一件商品的顾客收取一样的价钱而不是根据顾客各自的经济状况收取不同的价钱，这无疑是被视为正义的，而非不义。但是，这种教条运用到纳税问题上，就会发现无人支持，因为它与人在人性方面的情感和社会利益的认知严重相抵触。不过，这一教条所援引的自然正义原则也像其他能够用来反驳它的原则一样不乏正确性和约束力。于是该原则就成为一股隐形的力量影响着关于其他税收模式的主张。比如，有人因此感到有义务坚持认为国家为富人所做的比为穷人做得多，故应当从富人那里征更多的税——尽管事实上并不是这么回事。在缺乏法律或政府的情况下，富人远比穷人更能有效地保护自己，甚至都可以将穷人变成他们的奴隶。而另外一些同样信奉类似正义理念的人则主张每个人应当为自身保护（人的价值对所有人来说都是平等的）纳相等的人头税，为财产保护（财产是

不平等的) 纳不等的财产税。但对于这一观点，有人回答道：一个人所拥有的一切与另一个人所拥有的一切，对本人而言价值都是一样的。面对这些令人眼花缭乱的观点，唯一能引领我们找到答案的便是功利主义。

那么，正义与功利之间的区别是否仅仅是一种假想中的差异呢？人们认为正义比政策更神圣、保证正义得到实现是政策落实的前提，这是不是一种幻觉呢？都不是。本文在前面对正义这一情感的本质和起源所做的阐述表明了正义和功利存在着真实的差别。而那些在道德观念上极端鄙视行为结果的人自然不可能像我一样去关注这种区别。毫无疑问，我质疑那些脱离于功利而建立某种虚构的正义标准的理论观点。相反，我主张基于功利之上的正义才是整个道德的主要组成部分，具有无可比拟的神圣性和约束力。正义这个名字事实上涵盖了数个层面的道德准则，这些层面的准则更贴近人类福祉的实质，故比起其他任何作为生活指南的道德准则来，正义具有更为绝对的义务性。我们之前探讨的正义理念的本质和个体权利的本质都体现并证实了这种更具约束力的义务。

禁止人类相互伤害（包括我们绝不应当忘记的对每个人自由的无端干涉）的道德准则于人类幸福而言具有最为根本的意义，而其他任何准则

无论多么重要。充其量也不过是为人们指明了如何处理某些具体事务的最佳方式。这些道德准则的与众不同之处还在于它们构成了决定人的整个社会情感的主要因素。唯有遵从这些准则，才能维护人与人之间的和谐相处。假如这些准则不再成为准则，违背现象司空见惯，那么每个人都将视其他任何一个人可能的敌人，时时刻刻防范所有的人。而同样不可忽视的是，这些准则也是最能在人与人之间留下深刻印象的。如果相互之间仅仅是谨小慎微的提醒和劝说，就不会给他人留下什么印象（或者人们这么认为）；而谆谆劝导要积极从事慈善义务，虽然也是不错之举，但在印象的深刻程度上与这些准则的影响不可同日而语。因为一个人可能并不需要别人的恩惠，但始终需要别人不伤害他。故这些保护个体免受直接的伤害或使其追求善的自由免受阻挠的准则，立即就会被当事人牢记在心，并以最大的热忱来身体力行之，宣扬传诵之。正是对这些准则的遵循，使个体适合于成为人类社会其中一员的身份得到了考验和确立。因为一个人在他所接触的人眼里是不是一个麻烦制造者就取决于对这些准则的遵循与否。由此可见，这些道德准则构成了正义的主要义务所在。相反，最明显的不义之举，即让人深恶痛绝的（这种情感乃正义感的典型体现）就是那些非法攻击和滥施暴力的行为；其次

是非法剥夺个人应得之物。这两类行为都给个体造成了实实在在的伤害，前一种给个体带来了直接痛苦，后一种使个体丧失了某种他原本有合理的物质或社会基础来实现的善。

与要求遵循上述准则一样强烈的，是要求对违反准则之人的严惩。因为违反这些准则的人激起了人们保护自己、保护别人和进行报复的本能，故报应或以恶治恶，便与正义感有着密切的联系，并普遍被包含于正义理念中。然而，以善报善，同样也是正义的内在要求。这一原则的社会功利显而易见，同时它也体现了一种自然的人性情感。伤害，存在于即使再普通不过的正义问题中，是正义感之所以那般强烈的根源所在，而以善报善的原则乍一看似乎与伤害并没有明显的关联。但不明显不等于不实在。一个人接受了恩惠，却在必要的时候拒绝回报，那么他就造成了一种实实在在的伤害，因为他使对方再自然和合理不过的期望落空了，而他当初至少是暗暗怂恿对方施善的，否则恩惠也不会随便降临到他头上。在人类各种“恶”与“非”中，辜负他人的期望无疑是排在前列的。事实表明，它是造成两种极不道德行为——背信和弃义的罪魁祸首。一个一直以来最值得自己信赖的人却在最需要他的时候背叛了自己，在人类所能承受的伤害中很少有比这更让人痛彻心肺的了；也很少有“非”的

行为比这更绝情地夺走了“善”的；而没有任何其他事物比这激起更甚的怨恨之情了——无论是对受害者本人而言抑或是对怀有同情之心的旁观者而言。所以，坚持给予每个人应得之物的原则，即以善报善和以恶治恶，不但是我们业已界定的正义理念中不可分割的一部分，而且也是正义感指向的正确目标，即通过人们的判断将正义建立在纯粹的功利基础上。

当今世界现行的大部分正义信条和在正义问题上经常被援引的教义实际上都是为了促进上面这一正义原则的实现。诸如一个人只对他自觉从事的行为或能够自觉避免的行为负责，无知者无罪，惩罚应与过失相称等信条均旨在防止以恶治恶的正义原则遭到曲解和滥用而造成恶。这些常见的正义信条被大量用于法庭的正义实践中，于是自然而然地，法庭实践较之以往在人们脑海里的形象，对必要准则的把握和阐释开始日趋完整全面，从而能够更好地履行其双重职能，即施以应得的惩罚和赋予每个人应得的权利。

司法中的第一美德，公正，作为一种正义义务成为履行其他正义义务的必要条件，部分原因便是基于上述内容。然而，这并不是有关平等和公正的信条在人类所有义务中被置于崇高地位的唯一缘由。平等和公正，无论在普通人看来还是思想最深刻的智者眼中，都被包含于正义理念之

中。有种观点认为两者是从其他既定原则中导出的推论。倘若根据“应得”信条以善报善和以恶治恶是每个人应尽的义务，那么必然意味着我们对所有应当得到我们同等待遇的人都一视同仁

（当没有更高层面的义务来禁止这种行为时），同样社会也对所有应当得到它的平等对待的人

（即应当得到绝对平等对待的人）一视同仁。这是个体正义和社会正义的最高抽象标准。一切社会制度、所有有德公民都应当尽最大努力向这一标准靠拢。然而，事实上这种伟大的道德义务基于的是一种更深的基础，即它直接源于道德的基本原理，而不是某些从属或衍生教义的逻辑推理。

由此涉及的便是“功利原理”或“最大幸福原理”的确切含义。功利原理之所以成为具有理性意义的原理，最根本的一点是承认一个人的幸福与其他人的幸福拥有完全平等的价值（在程度上被视为是同等的，种类上允许有所差别）。边沁的至理名言“每个人都是一个完整的人，没有一个人可以抵几个人”或许可以成为对功利原理这一理念的注解。[\[4\]](#)[\[5\]](#)

在伦理学家和立法者看来，每个人要求平等的幸福，就意味着要求平等地拥有获得幸福的一切手段（身处某些无法避免的生活境况则除外），同时，包含每个人利益在内的普遍利益对这一信条做出相应的限制，但所有限制均应当得到严格的解释。和其他任何一种

正义信条一样，这一信条也不是在任何情况下都适用或被认为可适用的。相反，如同本文之前所阐述的，它受制于每个人对社会功利的看法。然而，凡是在它被视为完全可适用的场合，这一信条都被认为是正义的内在要求。所有人都有权获得平等对待，但某种公认的社会利益要求反其道而行之时则另当别论。于是，所有那些被视为不再体现社会功利的不平等现象，就不是简单的不明智了，更是呈现出不义的特点。这些现象看上去如此独断专横，人们开始怀疑自己当初怎么会容忍它们的存在；同时这些现象看起来又如此健忘，它们容忍其他对功利观念具有同样误解的不平等现象来取代自己，最终却发现这些它们所认可的现象与它们好不容易明白过来去予以谴责的东西似乎一样荒诞。人类社会进步的整部历史就是一系列的变迁过程，一种接一种的习俗或制度从最初被认为是社会存在不可或缺的支柱最终沦落到被四处打上不义和暴政烙印的地步。过去奴隶与自由民、农奴与贵族、平民百姓与达官显贵之间的关系便是如此；而如今由肤色、种族和性别决定的贵族政治也将面临这样的遭遇（事实上已经部分地遭遇了）。

综上所述，正义是数种道德要求的总名称。当我们将这些道德要求作为一个整体来看待时，其地位在社会功利之上；其相应义务的重要意义

也就非别的道德要求所能比肩。然而，也存在某些特殊情况，即其他某种社会义务凸显出压倒一切的重要性，否决了所有普通的正义信条。比如，为了挽救生命，窃取或强夺必要的食物或药品，或者绑架唯一能够拯救病人的医生并强迫其治病，这样的行为不但是可以原谅的，而且是一种义务。由于我们不可能将不是美德的行为称为正义，所以我们通常不说在这样的情况下正义必定让位给了其他某种道德原则，而说平常是正义的东西因为该种道德原则在这特定条件下不再是正义的了。这样的措辞可谓两全其美，一方面正义的不可废除性得以保留，另一方面我们则可以继续坚持值得称道的不义行为存在的必要性。

我个人认为，本章的论证阐述，解决了功利道德理论中唯一的真正难题。所有与正义有关的问题就是与功利有关的问题，这一点始终都很明显，其中的差异仅在于前者具有那种特殊的情感，从而有别于后者。假如这种典型情感得到了充分的诠释，假如我们已解开了这种情感由来的神秘面纱，假如我们明白了它只是一种自然的怨恨之情，通过服务于社会“善”的需要而被教化，假如我们清楚它确实存在于也应当存在于所有层面的正义问题中，那么，正义理念就不会再成为妨碍我们理解功利主义伦理的绊脚石了。而正义则仍然是某些社会功利的代名词。这些社会

功利作为一个特殊的层面因其极端的重要性而比其他任何层面的功利更显得不容质疑和势在必行（尽管在特定情况下也会出现不如后者的现象），因此，它们应当，并且自然而然地由一种在程度和种类上都与众不同的情感来加以捍卫。较之那些依附于追求愉悦或便利思想的温和情感，正义感显然具有更明确的指令性和更严格的约束力。

我个人认为，本章的论证阐述，解决了功利道德理论中唯一的真正难题。所有与正义有关的问题就是与功利有关的问题，这一点始终都很明显，其中的差异仅在于前者具有那种特殊的情感，从而有别于后者。假如这种典型情感得到了充分的诠释，假如我们已解开了这种情感由来的神秘面纱，假如我们明白了它只是一种自然的怨恨之情，通过服务于社会“善”的需要而被教化，假如我们清楚它确实存在于也应当存在于所有层面的正义问题中，那么，正义理念就不会再成为妨碍我们理解功利主义伦理的绊脚石了。而正义则仍然是某些社会功利的代名词。这些社会功利作为一个特殊的层面因其极端的重要性而比其他任何层面的功利更显得不容质疑和势在必行（尽管在特定情况下也会出现不如后者的现象），因此，它们应当，并且自然而然地由一种在程度和种类上都与众不同的情感来加以捍卫。

较之那些依附于追求愉悦或便利思想的温和情感，正义感显然具有更明确的指令性和更严格的约束力。

[1] 关于这一点，可参看培恩教授

[2] 培恩，即亚历山大·培恩（1818～1903），英国哲学家、心理学家。那两篇深刻阐述“心灵”的专题论文中的第二篇，其中《伦理感情或道德感》一章对本文涉及的内容予以了独到的分析。

[3] 罗伯特·欧文（1771～1858），英国空想社会主义的代表。

[4] 这句话在功利主义的基本原理中意指人与人之间完全的公平，而赫伯特·斯宾塞先生（在他的《社会静力学》中）则以此来反驳功利原理为正义的充分条件，因为（他称）功利原理预先假定了每个人有获得幸福的平等权利这一前提原则。他认为更确切地描述应当是每个人可以平等地渴望同等量的幸福，无论这些量的幸福是由同一个人感受还是由不同的人感受。然而，事实上这根本不是一种预先假定，不是论证功利原理的前提条件，而就是原理本身。因为功利原理如果不是幸福、不是渴望那还会是什么？倘若一定要说存在某种前提原则，那便只能是算术学的真理同样适用于幸福的计算，就像其他所有可测量的量一样。
[赫伯特·斯宾塞先生

[5] 赫伯特·斯宾塞（1820～1903），英国著名实证主义哲学家。在他的一次私人通信中谈到本文之前那个注释所涉及的主题时，不同意别人把他当作功利主义的反对者，声称他也视幸福为道德的终极目标，只是认为根据经验主义将观察到的行为结果进行归纳概括的方法只能部分实现这一终极目标，若要完全实现这一目标，唯有从生活规律和生存条件演绎推理出什么样的行为必定倾向于生成幸福，什么样的行为必定倾向于酿成不幸。如果除去“必定”一词，我对这一观点没有异议，当然我不清楚当代的功利论者们是否会持不同意见。而边沁，这位斯宾塞在《社会静力学》中特别提到的人，显然是最不可能被指责为不愿意从人性法则和生活普遍状况去推理行为对幸福之影响的思想家。恰恰相反，他受到最常见的指责便是批评他过于单一地依赖于这样的推理而完全拒绝从具体生活经验中归纳概括（而斯宾塞先生认为功利论者普遍拘泥于具体的生活经验）。对此，我个人的观点是（包括我结合斯宾塞先生的观点），伦理学与其他所有进行科学研究的分支学科一样，推理和归纳两种方法得出的结论一致、相互印证，乃是对任何普遍命题进行科学证明的前提条件。]

如果你不知道读什么书，
就关注这个微信号。



微信公众号名称：幸福的味道

加小编微信一起读书

小编微信号：2338856113

【幸福的味道】已提供200个不同类型的书单

- 1、 历届茅盾文学奖获奖作品
- 2、 每年豆瓣，当当，亚马逊年度图书销售排行榜
- 3、 25岁前一定要读的25本书
- 4、 有生之年，你一定要看的25部外国纯文学名著
- 5、 有生之年，你一定要看的20部中国现当代名著
- 6、 美国亚马逊编辑推荐的一生必读书单100本
- 7、 30个领域30本不容错过的入门书
- 8、 这20本书，是各领域的巅峰之作
- 9、 这7本书，教你如何高效读书
- 10、 80万书虫力荐的“给五星都不够”的30本书

关注“幸福的味道”微信公众号，即可查看对应书单和得到电子书

也可以在我的网站（周读）www.ireadweek.com

自行下载

备用微信公众号：一种思路

