

伦理学原理

[英] G.E.摩尔 著



創于1897

商務印書館

The Commercial Press

伦理学原理

〔英〕G.E.摩尔 著

陈德中 译

 商务印书馆
The Commercial Press

2017年·北京

图书在版编目(CIP)数据

伦理学原理/(英)G. E. 摩尔著;陈德中译.—北京:
商务印书馆,2017

ISBN 978-7-100-12980-0

I. ①伦… II. ①G…②陈… III. ①伦理学 IV.
①B82

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 036967 号

权利保留,侵权必究。

伦理学原理

[英] G. E. 摩尔 著

陈德中 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商务印书馆发行

北京市艺辉印刷有限公司印刷

ISBN 978-7-100-12980-0

2017 年 4 月第 1 版

开本 850×1168 1/32

2017 年 4 月北京第 1 次印刷

印张 9

定价:26.00 元

George Edward Moore

PRINCIPIA ETHICA

Cambridge University Press, 1993

本书根据剑桥大学出版社 1993 年版译出

序 言

33

在我看来,和所有其它的哲学研究一样,伦理学研究的困难和分歧充满了其整个历史。困难和分歧的存在可主要归于一个非常简单的原因:人们总是在试图回答这样一些问题,但是却没有能够首先确切地弄清想回答的到底是什么问题。即便是哲学家们在着手回答问题之前,已经尽力去发现问题之所是,我也并不确定这种错误的根源在多大程度上可以被清除。因为分析和区分的工作经常很艰难,即便我们确定要去这么做,我们也可能往往不能够完成必需的发现。不过我倾向于认为,在许多情况下,果敢的努力足以确保成功。因此,只要做出了这种努力,哲学中许多醒目的困难与分歧就会消失。不管怎么说,哲学家们似乎通常并没有做出这样的努力。而且,不管是否是由于这种疏忽,他们都经常试图去证明“是”或“否”就足以回答各种问题。事实上任何一种回答可能都是不正确的,因为他们心里想的不止一个问题,而是几个问题,有些问题回答“否”是对的,而另外一些问题回答“是”才是对的。

在本书中,我尝试去清楚地区分道德哲学家们总是声称要回答的两类问题。正如我努力去证明的那样,哲学家们几乎总是将这两类问题彼此混淆,并且将它们与其它问题相混淆。第一个问题可以这种形式来表达:什么样的事物应当因其自身而存在? 第 34

二个問題可以这种形式来表达:我们应当采取什么样的行为?我已经努力去证明,当我们追问一个事物是否应当因其自身而存在时,我们就是在追问一个自身为善或具有内在价值的事物是什么;而当我们追问我们应当做什么时,我们就是在追问一个行为是否是正当的,或者是否是一种责任。

由于清楚地洞见到了这两类问题的性质,在我看来就有了第二个最为重要的结果:即唯一能够证明或反驳,确证或怀疑一个伦理命题的证据,其性质是什么?一旦我们认识到了这两个问题的确切含义,我认为就能够很清楚地看到,到底是什么样的理由适合用来支持或反对对于它们的任一特殊回答。非常明显,对于第一个问题,无法给出任何合适的证据。除了它们自身,无法从任何其它真理推导出它们到底是对的还是错的。为了避免犯错,我们只能小心,当我们回答这类问题时,我们心里只能有这样一个问题,而不能有另外一个或另外一些问题。我一直努力证明,存在着会犯这种相互混淆的错误的极大危险,并且表明应该采用什么样的预防错误才能够防止这种危险。而对于第二个问题来说,也同样明显,对于这一问题的任何回答也都是既能被证明又能被反驳的。因为,的确,有那么多考虑关联于其真或假,因而获得一种对它的可能性的回答是非常困难的,而获得一种对它的确定性的回答则是不可能的。不过,对于这种证明或反证来说既有必要又有关联的证据,其种类则是可以加以准确界定的。这种证据必须包括两类并且仅仅包括两类命题:首先,它必须是由与讨论的行为结果有关的因果真理组成的,但它也必须是包含着我们第一类的和自明的伦理真理。这两类命题的许多真理对于证明应当实施某个行

为都是必需的,而任何其它的证据则都是完全不相干的。随之而来的结论就是,如果某个伦理哲学家为第一类命题提出了不论什么样的证据,而从第二类命题那里,他既不能得出因果真理,又不能得出伦理真理,且不能得出二者之外的其它任何真理,那么他的推理就绝不可能建立其结论。而且,不仅其结论完全没有分量,而且我们还有理由怀疑他犯下了混淆的错误。因为给出不相干的证据通常表明,给出证据的这位哲学家,他心里边所想的问题不是他声称要回答的问题,而是另外一个完全不同的问题。迄今为止,伦理学的讨论可能主要都是这样一种全然不相干的论证。 35

因此,对康德的那个著名的书名略加修改,也许就可以用来表达本书的主要目标。我正在努力写一本《任何能够作为科学出现的未来伦理学导论》。换句话说,我在努力发现伦理学论证的基本原则是什么;确立这些原则,而不是通过运用这些原则确立任何结论,也许可被看作是我的主要目标。不过,我在第六章中也试图得出某些结论,以确切地回答“什么是善自身?”这些结论与哲学家们通常所支持的任何结论都非常不同。我尝试确定一切大善大恶的类别,并且主张:许多不同的事物本身就是善的或就是恶的;这两类事物中的任何一类都不拥有既为所有其成员共有,又为其自身所特有的其它属性。

为了表明我所提出的第一类伦理学命题既不能确证又不能否定,我有时会沿袭西季威克的用法,称其为“直觉”。但是我提请注意,我不是这一术语通常意义上的一个“直觉主义者”。西季威克自己似乎从来都没有清楚地意识到这种差异的巨大重要性,他没有能够区分他的直觉主义与通常以此之名所称的一般学说。严格

的直觉主义者以坚持这样一种主张著称：他们认为我所说的第二类命题，即断定某个行为是正当的或是一种责任的命题，是不能够通过追问这种行为的结果来加以证明或否证的。与其相反，我急欲主张这类命题不是“直觉”，就跟我急欲主张我所提出的第一类命题不是直觉那样。

另外，我还希望人们能够注意到，当我称这样的命题是“直觉”时，我只是在断定它们不能够被证明的；我完全没有隐含我们认知它们的方式或关于它们的知识的来源，更没有（像大多数直觉主义者那样）隐含，由于我们通过运用特殊的能力或以一种特殊的方式认识一个命题，因而它是真命题，相反，我主张，任何一种方式都有可能认识一个真命题，有可能认识一个假命题。

本书杀青之时，我发现布伦塔诺的《正确知识与错误知识的起源》^①一书，也要比我所熟悉的任何其他伦理作者都要更与我的看法相近。布伦塔诺似乎完全同意我的观点：（1）所有的伦理学命题都为这样的一个事实所规定，它们都陈述了一个单一独特的对象概念；（2）可以将这样的命题明确地区分为相同的两类；（3）主张第一类命题不能被证明；以及（4）必需的，与证明第二类命题的相关的证据的种类。但是他认为基本的伦理概念不是我用“善”来表示的单一概念，而是我用来定义“美”的那种复合概念。他不承认，甚至隐含地否认我称之为有机统一体原则的原则。由于在这两个方面的差异，关于什么事物自身是善的，他的结论也与我的结论实

^① F. 布伦塔诺：《正确知识与错误知识的起源》，塞西尔·黑格·康斯特布尔1902年英译。我已经为本书写了写了一个评论，有望发表于1903年10月号的《国际伦理学期刊》上。在该书评中，我将充分说明我与布伦塔诺意见分歧的理由。

质上很不相同。不过,他也同意存在着很多的善,对善和美的对象的爱是其中很重要的一类。

我希望提及本书的一个疏漏,当我意识到这个疏漏时,已经来不及对其进行改正了。我担心它会给某些读者造成不必要的麻烦。³⁷我没有能够直接讨论用“目的”一词所表达的几种不同含义之间的相互关系。参阅我为鲍德温《哲学与心理学辞典》一书所写的关于“目的论”的条目,也许可以部分地避免这一疏漏所带来的影响。

如果我现在重写这本书,我一定会写得完全不一样,我也相信我可以写得更好。但是在试图满足我自己的时候,我是否有可能只会让我急于传达的观念变得更加晦涩,却不能收获相应的完满性和准确性,这一点也许值得怀疑。不管怎么说,我相信这本书依照其现有面貌出版,这可能是我所能做的最好的事情了,但是这并不妨碍我痛苦地意识到,这本书满是纰漏。

剑桥,三一学院

1903年8月

除了改正少数印刷错误和语法错误外,本书再版未做任何更动。之所以再版,是因为我仍赞成其主要倾向和结论。之所以未做更动,是因为我发现,一旦我改动在我看来需要改正的地方,我就一刻也不停地想重写本书。

G. E. 摩尔

剑桥,1922

万物皆是其所是，非其所非。

——巴特勒主教

目 录

第一章 伦理学的主题.....	1
-----------------	---

1. 为了定义伦理学,我们必须弄清,对于所有无可质疑的伦理判断来说,什么既是普遍的,又是特殊的。

2. 但这并不是说它们是关于人类行为的,而是说它们是关于某种“善”属性,以及反面的“恶”属性的。这些属性既可适用于行为,又可适用于其它事物。

3. 和某些学科的研究不同,科学的伦理学的判断主题不是“特殊的事物”。

4. 但是它包含断定“善性”与任何主题之关系的普遍判断,因而也包含决疑论。

5. 不过,它不仅必定追问什么事物普遍关联于善性,而且追问它们所关联的这一属性是什么。

6. 对于这一问题的回答就是:该属性是不可定义的。

7. 或者说它是单纯的。因为,如果定义指的是对一个思想对象的分析,那么只有复合的对象才可被定义。

8. 在“定义”一词可被使用到的三种意义中,这种意义是最重要的。

9. 因而不可定义的不是“具体的善物”,也不是总是拥有“善”属性的整体,而是这一属性自身。

10. 因此,“善”代表无数思想对象中一个独特的单纯对象,而这个对象却经常被与其它一些对象等同——这种错误可被称作“自然主义的谬误”。

11. 这种谬误不是把可被用作伦理学基本原则的东西简化为一种同义反。

复,就是把它简化为关于语词意义的一种陈述。

12. 这种谬误的性质很容易识别。

13. 要想避免这种谬误,非常明显,除了承认“善”是不可定义的,其它可能的备选就只有:要么它是复合的,要么根本不存在为伦理学所特有的观念。这两种可能备选只能诉诸考察来驳斥,但也是可以这样来驳倒的。

14. 以边沁为例来说明“自然主义的谬误”,并且指出避免这种谬误的重要性。

15. 各种伦理判断断定,普遍存在于“善性”与其它事物之间的关系有两种:一个事物要么被断定为自身是善的,要么被断定为因果地关联于其自身是善的事物——即“作为手段的善”。

16. 我们对于后一种关系的考察至多能够期望确立:某种行为通常会产生最好的结果。

17. 但是前一种关系,只要完全正确,就会在一切情况下都正确。所有的日常伦理判断都断定不同的因果关系,但是它们通常被视为并未断定这种关系,因为人们没有区分这两类关系。

18. 一个整体的价值可能不同于其不同部分的价值之和,这一事实使得内在价值的考察复杂化。

19. 在这种情况下,部分与整体之间的关系跟手段与目的之间的关系呈现出同等重要的、既有差异又有相似的特点。

20. “有机整体”这一术语也许可以绝好地用来表示整体具有这一属性,因为,这一术语通常还被用来表示整体还有另外两种属性。

21. 一种性质,即部分之间相互因果依赖这种性质,与这一属性之间没有必然关系。

22. 而另外一种为人们所最为强调的性质,在任何整体中都不可能是真实的,它是由于混淆而导致的一个自相矛盾的概念。

23. 本章总结。

第二章 自然主义伦理学..... 42

24. 本章和以下两章将考察人们针对第二类伦理学问题,即“什么是善自身?”所做出的某些回答。这些回答典型地表现为(1)他们宣称某一类事物本身就是善自身;以及(2)他们之所以这么宣称,是因为他们假定这一事物解释了“善”的含义。

25. 这些理论或可分作两种(1)形而上学的,(2)自然主义的。第二种或可再细分为二,(a)宣称不同于快乐的某种自然对象是唯一善的理论,和(b)快乐主义。本章将讨论(a)。

26. 解释“自然主义”的含义。

27. 事物是善的,因为它们是“自然的”。这种常见的论证可能包括或者错误的命题(1):“正常的”事物,因其正常,因而是善的。

28. 或者错误的命题(2):“必然的”事物,因其必然,因而是善的。

29. 而系统地诉诸于自然,当前最为流行地与术语“进化”联系在了一起。考察赫伯特·斯宾塞的伦理学可以说明这种形式的自然主义。

30. 达尔文关于“自然选择”的科学理论是导致“进化”这一术语在现代流行的主要原因,但是要小心地将其与通常关联于后者的某些观念区别开来。

31. 斯宾塞先生将进化论与伦理学联系起来,似乎表明他受到了自然主义谬误的影响。

32. 但是关于“快乐”与“进化”的伦理关系,斯宾塞先生是模糊的。他的自然主义可能主要是一种自然主义的快乐主义。

33. 讨论《伦理学的论据》第三章以说明这两点,并且表明,关于伦理学的基本原则,斯宾塞先生是完全混乱的。

34. 关于进化论与伦理学的关系,有三种可能的观点,要将它们与被建议用来定义“进化论伦理学”的自然主义观点区别开来。根据这三种观点中的任意一种,这种关系都是不重要的。而使其显得重要的“自然主义的”观点包括了双重的谬误。

35. 本章总结。

第三章 快乐主义 67

36. 快乐主义的流行主要是由于自然主义的谬误。

37. 快乐主义可被定义为“快乐是唯一的善”这样一种学说。这一学说为快乐主义者所主张,并被他们当作一项基本的伦理原则,尽管它通常与其它学说混淆。

38. 本章所采用的方法是,通过批评密尔与西季威克,来揭露人们通常为证明快乐主义的真理而提出的各种理由,并提供足以证明其不真实的理由。

39. 密尔宣称“幸福是唯一作为目的值得欲求的事物”,并且坚称:“终极目的的问题不容有直接证明”。

40. 而他却为第一个命题提供了一个证明。这个证明在于(1)错误地混淆了“值得欲求的”与“被欲求的”。

41. (2)试图表明:被欲求的唯有快乐。

42. 这一被欲求的唯有快乐的理论主要是由于混淆了欲望的原因和欲望的对象。快乐当然不是欲望的唯一对象,并且,即便它总是欲望的原因之一,也并不能致使任何人认为它是一种善。

43. 密尔一方面宣称快乐是唯一的善,另一方面又承认其它事物也是被欲求的。他为了调和这两种不同的学说,就荒谬地声称,作为获得幸福的手段的东西也是幸福的“一部分”。

44. 总结密尔的论证与我的批评。

45. 我们现在要来考察作为一种“直觉”的快乐主义原则,过去只有西季威克教授清楚地认识到了这一点。作为一种直觉,快乐主义因而是不能证明的,这一点本身并非导致我们不满的理由。

46. 当我们来考量什么事物是善自身时,我们就把对于自然主义的驳斥搬到了一边,进入到了对于第二类伦理学问题的讨论。

47. 密尔的某些快乐“在质上”优于另外一些快乐的学说蕴涵着(1)目的判断必定是“直觉”。

48. 以及(2)快乐不是唯一的善。

49. 西季威克教授避免了密尔所犯下的这种混淆。因而,对其论证的考察,我们将只考虑“快乐是唯一的善吗?”这一问题。

50. 西季威克教授首先想证明,除了人的存在,没有什么可以是善的。给出怀疑该主张的理由。

51. 他进而提出更为重要的命题:在人的存在的各部分中,只有快乐是值得欲求的。

52. 但是,必须将快乐与对于快乐的意思区别开来。而且(1)很明显,当这么区别时,快乐不是唯一善。

53. 以及(2)同样明显的是,对于快乐的意思也不是唯一的善,如果我们同样细心地将其与其通常的伴随物加以区分的话。

54. 在西季威克教授为相反观点所做的两种论证中,第二种论证同样相容于这样一个假定:快乐只是正当行为的一个标准。

55. 而在其第一种论证中,他诉诸反思直觉,没有能够清楚地表明问题(1)他不承认有机统一体原则。

56. 以及(2)没有能够强调,他所极力证明的快乐主义判断与常识判断之间的一致,仅仅对于手段的判断来说才能成立。快乐主义的目的判断是一种明显的悖谬。

57. 因此,我的结论是,如果抱有适当的警惕,反思直觉会赞成常识,认识到只单纯地把对于快乐的意思看作是唯一的善是荒谬的。

58. 剩下的是要考察利己主义与快乐主义。重要的是要区分前者与后者。前者:“我自己的快乐是唯一的善”的学说;后者:作为利他主义的对立面,主张追求我自己的快乐只有在作为手段时才是正当的学说。

59. 真正的利己主义彻底无疑地自相矛盾:它没有能够察觉到,当我宣称某物是我自己的善时,我必须主张它是绝对的善,否则就根本不是善。

60. 分析西季威克教授的相反观点,就可进一步展示这一混淆。

61. 由于这一混淆,可以证明,他的“合理利己主义与合理仁爱的关系”“是最深奥的伦理学问题”的表述,以及“要使伦理学合理化”就需要做出某种假定的观点,都是非常错误的。

62. 像人们(如密尔)通常所主张的从心理快乐主义推导出功利主义的努力,也包含了同样的混淆。

63. 真正的利己主义貌似合理, 同样是由于将其与作为手段学说的利己主义混淆了。

64. 注意到了功利主义观念中的某些含混; 并指出(1)把功利主义看作是所追求的目的的学说, 最终通过驳斥快乐主义被驳倒了; 以及(2)最为常见的对其有利的论证, 至多只是证明了它提供了正当行为的正确标准, 它们还远不足以完成这一目标。

65. 本章总结。

第四章 形而上学伦理学…………… 124

66. 术语“形而上学的”一词的定义, 主要是指其知识对象并非自然的一部分——即不作为一个知觉对象在时间中存在。但是由于形而上学家们不满足于揭示这种实体的真理, 总是假定在自然中并不存在的那个东西至少应该是存在的, 这一术语因而也指假定的“超感实在”。

67. 我用“形而上学伦理学”来指这样一些体系, 它们主张或暗示对于“什么是善?”这一问题的回答逻辑地依赖于对于“什么是超感实在的性质?”这一问题的回答。所有这种体系都包括了同样的“形而上学的谬误”的错误, 而我正是通过使用这一术语来界定自然主义。

68. 研究“超感实在”的形而上学, 在下述条件下可能与实践伦理学有关系: (1) 如果其超感实在被看作是我们行为能够影响的某种未来的事物; 以及(2) 如果它能证明永恒实在要么是唯一实在的事物, 要么是唯一善的事物, 那它就可以证明实践伦理学的每一个命题都是错的。大部分形而上学作者相信后一种实在, 因而暗示每一种实践命题都是完全错误的。只是他们没有能够看到他们的形而上学因而与他们的伦理学相矛盾。

69. 但是我据以解释形而上学伦理学的理论不是认为形而上学与实践伦理学中涉及到的“我的行为将产生什么后果?”这一问题有逻辑关系, 而是认为它与“什么是善自身?”这一基本的伦理学问题有关。这一理论已由第一章中的证明“自然主义的谬误是一种错误”所驳倒。剩下的就只是讨论导致人们认为其似乎合理的某些混淆。

70. 导致混淆的原因之一似乎就是因为没有能够区分“这是善的”这一命题的两种含义：它有时意指“这一存在物是善的”，有时则意指“这类事物的存在会是善的”。

71. 导致混淆的另一原因则在于没有能够区分暗示一个真理的东西（或者说作为我们知道一个真理的原因的东西）与一个真理逻辑地依赖的东西（或者说作为使人信仰一个真理的理由的东西）。在前一种意义上，虚构要比形而上学与伦理学有着更为重要的关系。

72. 而导致混淆的一个更为重要的原因就在于，假定“是善的”等同于同样包含在“实在”定义中的某些超感属性。

73. 做出这种假定的原因之一似乎在于一种逻辑偏见，即认为所有的命题都是最为熟悉的类型，其中的主词与谓词全都存在。

74. 但是伦理命题不能够还原为这一类型，尤其是，它们明显地与下述类型有别。

75. (1) 它们有别于自然法。康德最为著名的学说之一就是混淆了这二者。

76. 以及(2) 它们有别于命令。康德和其他哲学家全都混淆了这二者。

77. 后一种混淆是导致“是善的”被等同于“被意愿的”这一现代学说流行的原因之一。不过这一学说的流行似乎还主要是由于其它一些原因，与此有关，我将尝试证明(1) 导致人们采纳这一主张的主要错误是什么；以及(2) 除此之外，很难说关于意志的形而上学与伦理学有丝毫的逻辑关系。

78. (1) 自康德以来，人们通常认为“善性”与意志或情感的关系和“真理”或“实在”与认识的关系是一样的，因而认为伦理学的正确方法就是去发现意志或情感包含着什么，就像照康德的看法，形而上学的正确方法就是去发现认识包含着什么。

79. “善性”与意志或情感的实际关系（这种错误的学说就是从其中推导出来的）似乎主要是(a) 一种因果关系：只有通过反思意志或情感的经验，我们才开始意识到各种伦理区别；(b) 一些事实：对于善性的认识可能总是包含在某些种类的意志或情感中，并一般为其所伴随。

80. 但是从这些心理事实中的任何一个都不能得出结论说“是善的”同一于以某种方式被意愿或被感受。而认为可以得出这种结论的假定是现代认