

# 一种功利主义伦理学体系概述

J. J. C. 斯马特



## 第 1 章

# 导 论

J. S. 穆勒、H. 西季维克 (Sidgwick) 和 G. H. 摩尔这样一些作者, 根据其哲学的思考, 建立了规范伦理学的体系。近年来, 规范伦理学与研究伦理概念性质的元伦理学, 已经区别开来。实际上, 由于像 C. L. 史蒂文森 (Stevenson)<sup>①</sup> 和 R. M. 黑尔 (Hare)<sup>②</sup> 这样一些作者的元伦理学的非认识主义理论日益为更多的人所接受, 这种结果使得至少作为一种哲学原则的规范伦理学多少有点声誉扫地。因为伦理学的非认识主义理论认为, 我们基本的伦理原则取决于我们基本的态度和爱好。所以, 基本的伦理原则似乎存在于人的决定、劝说、建议和宣传的领域, 而不是存在于学院式的哲学范围之内。

虽然我完全赞同某些基本的伦理分歧取决于基本的爱好不同, 某些非基本的伦理分歧取决于有关经验事实的差异 (哲学家不具备对经验事实进行判断的特殊资格), 但对我来说, 至关重要的是阻止这种趋于哲学伦理中立主义的倾向走向极端。元伦理哲学家很容易忘记, 日常的伦理思想常常是混乱的, 甚至是同不可靠的形而上学的臆测相混杂的。只要我们运用明晰的哲学分析方法, 某些伦理学体系就会完全失去魅力。况且, 即使有关基本道

① C. L. 史蒂文森:《伦理学与语言》(耶鲁大学出版社, 纽黑文, 1944年)。

② R. M. 黑尔:《道德语言》(牛津大学出版社, 伦敦, 1952)

德爱好的分歧是清楚明白的，我们仍然面临的一个困难的任务是，如何用一种首尾一致和简洁的方式提出一种或另一种有效的伦理学体系，而且以这种方式指出，怎样才能防止那些反对这样的伦理学体系的普遍的但又是不可靠的理由。

在目前的研究中，我想阐明一个同传统的神学没有什么联系的伦理学体系，即功利主义的一种类型：R. B. 布兰特 (Brandt) 所说的“行动功利主义”<sup>①</sup>。粗略地说，行动功利主义是这样的观点，它仅根据行动所产生的好或坏的整个效果，即根据该行动对全人类（或一切有知觉的存在者）的福利产生的效果，来判断行动的正确或错误。我认为，西季维克在《伦理学方法》<sup>②</sup>一书中，对行动功利主义作了最好的阐释。但他却是在认识主义元伦理学的框架里，阐释行动功利主义的。这种理论假定单凭某种理智的直觉，就能够认识到行动功利主义的基本原则是正确的。由于众所周知的理由，我反对西季维克的元伦理学。另一方面，为了研究的目的，我将接受某些这类“非认识主义”元伦理学分析的真理，例如黑尔的《道德语言》和 D. H. 门罗 (Monro) 在他的《经验主义与伦理学》中表述<sup>③</sup>的真理。也许，门罗的理论是主观主义的，而不是非认识主义的。但我倾向于这样认为，在目前语言学的状况下，不可能对这两种理论作出完全明确的区分。<sup>④</sup>何况，在目前论及的问题中，这种区分并无宏旨。因为这两种理论都认为，一个人的基本的伦理原则取决于他的态度或感情。既然我采纳了这种元伦理学，理所当然地就放弃了证明行动功利主义体系的企图。我所关心的只是用一种对某些人也许是有劝说力

① 参见 R. B. 布兰特：《伦理学理论》（普雷泰斯-霍尔出版社，新泽西，1959年），第380页。布兰特区分了“行动”功利主义和“准则”功利主义。

② H. 西季维克：《伦理学方法》（麦克米兰，伦敦，1962年）。

③ D. H. 门罗：《经验主义与伦理学》（剑桥大学出版社，伦敦，1967年）。

④ 参见我对门罗一书的评论。载《哲学评论》1969年第78期，第259—261页。

的方式，来陈述行动功利主义，同时还将表明，行动功利主义如何驳斥那些经常被用来非难功利主义的各种反对意见。不过，我仍想表达以下的观点：尽管行动功利主义可以选择那些概念清楚、在情感上有魅力的规范伦理学体系，但对它们的选择并不如我们有时所认为的那样广泛。

首先，B. H. 梅德林(Medlin)<sup>①</sup>已经证明，伦理利己主义不是描述得不清楚，就是描述得前后不一致。其次，一些广泛流传的伦理学体系，一定程度上取决于某种形而上学的前提，通过对这些形而上学前提的哲学批判，它们就会因此而失去其存在的基础。我倾向于认为这是一个与依据类似于亚里士多德的形而上学的所谓的“自然法”的伦理学有关的问题。再次，任何义务论伦理学体系都容易受到一种有劝说力的理论的抨击或反对，这种理论使那些内心以人类幸福为重的人感到心悦诚服。因为义务论伦理学只要求行动符合某些关于责任的规则，而不管行动所产生的效果如何。尽管可以想象，义务论伦理学的命令在大多数情况下，可能同符合人类福利的命令，或者用行动功利主义的命令相一致，但是在某些情况下，义务论伦理学的命令必然同符合人类福利的命令相冲突。在这些情况下，义务论原则所命令的行动也确实可能会导致不应有的人间苦痛。就最有诱惑力的义务论伦理学而言，它同功利主义发生冲突的主要根源在于它的所谓“正义”和“公平”的原则。我将在后面重新讨论这一问题。<sup>②</sup>然而，在其他事例里，义务论伦理学同功利主义的冲突应归因子义务论的某些混淆不清的原则，甚至可以归因于某种迷信的“准则崇拜”。对义务论者来说，防范人们抨击它的无能，宁可明显地推崇行动与准则抽

<sup>①</sup> B. H. 梅德林：《基本的原则与伦理利己主义》，载《澳大利亚哲学杂志》1957年第35期，第111—118页。

<sup>②</sup> 参见“功利主义与正义”一章。

象的一致，也不顾及如何去避免人类不应有的苦难，不用说是很必要的。当然，有的义务论者或许宣称，虽然义务的原则在逻辑上有可能同功利主义的原则发生冲突，但这种冲突事寒牛水远也不会发生。似乎如果存在这么一种义务论，由于它的实际效果与功利主义的实际效果毫无差异，功利主义者就没有必要为了保卫自己而去攻击义务论。遗憾的是，就我所知的一切义务论而言，它们无论在理论上或在实践上，都同功利主义大相径庭。

仅仅因为我们已经接受非认识主义的（或者也可能是主观主义的）元伦理学的真理，我们就可能提出这么一种“具有劝说力的”反对义务论的理由。一个像大卫·罗斯<sup>①</sup>（Ross）爵士那样的元伦理学的认识主义者可能不赞成任何这种诉诸于感情的做法。他认为，无论我们喜欢或是不喜欢，他的义务论原则都能被俘获真实的。这些义务论原则也许有时与人的幸福或福利相冲突，但似乎对他来说，这一事实也许是一种情感上的关注而不是哲学上的关注。然而，假如我们剥去披在罗斯的理论上的认识主义元伦理学外衣，他的义务论就会原形毕露，而变得看来是一种虚假的理论，或者充斥着，种“准则崇拜”。例如，承诺的义务似乎太过于虚假，具有太多的人类社会习俗的气味，以致我们不能履行这一义务，把它视为基本的准则。另一方面，正如我们将要看到的那样，提出有说服力的论据去反对有限制的义务论是一个更为困难的任舞。这种有限制的义务论依据与抽象的正义和公平分配相关的原则来补充功利主义的原则。然而，我在此并非想证明，功利主义者没有在哲学上头脑清楚的对手，而仅仅是想说明，建立一种清晰明白的可接受的义务论伦理学体系，并不比人们通常所相信的那样容易。而且，即使建立了这样的体系，它们的范围也不会宽广得足以囊括某些世人熟知的义务论伦理学体系，例如大

<sup>①</sup> 大卫·罗斯爵士的《伦理学基础》（牛津大学出版社，伦敦，1936年）。

卫·罗斯爵士那样的义务论伦理学体系。

为了建立规范伦理学体系，功利主义者必须诉诸某些基本的态度。他所认同的这些态度必须和那些能同他对话的人相一致。功利主义者诉诸的感情或态度就是普遍化仁爱（generalized benevolence），即追求幸福的意向，总而言之，在任何意义上都是为全人类或一切有知觉的存在者追求好效果。他的听众也许最初并不同意这种功利主义的立场。例如，他们也许具有一种服从他们在青年时代就一直受到灌输的某些传统道德体系的倾向。然而，行动功利主义者怀抱着某种劝说他的听众同意他的规范伦理学体系的希望。作为一个功利主义者，他能够求助普遍化仁爱的感情。任何群体都肯定具有这种感情，同这些人讨论伦理问题是有所助益的。功利主义者也能够使某些人确信，他们先前那种接受非功利主义原则的倾向是由于概念的混淆。不可否认，他不可能说服每一个人，但是，功利主义不被每个人接受，甚至不被全部在哲学上头脑清楚的人所接受这一事实本身，并不是一种反对功利主义的理由。也许根本就不存在一种能投合全体人心意，甚至投合处于不同心境中的同一个人心意的伦理学。我将在后面重新讨论这一问题。<sup>①</sup>

在某种程度上，我试图用一种现代的形式来陈述西季维克的思想。功利主义的公理不再是理智直觉的种种变种，而是我们基本态度或感情的表达。但是，依据这些公理的逻辑推论完全与演绎法的程序是相同的。在一篇评价我的这篇文章的早期版本中，查尔斯·兰德斯曼（Charles Landesman）<sup>②</sup>认为，我作为一个非认识主义者，没有资格谈论伦理原则的逻辑结果。可是，对我来说，这

①参见“功利主义与正义”一章。

②查尔斯·兰德斯曼：《对行动功利主义的评论》，载《哲学评论》（1964年第73期）第243—247页。

并不是一个不可逾越的困难。例如，R. M. 黑尔<sup>①</sup>和其他人已经建立了命令句之间的逻辑联系的理论，更何况单就态度的表达而言，它们彼此之间也有逻辑上的一致或不一致。

因此，“厌恶蛇”与“厌爬行动物”是一致的，而与“喜欢爬行动物”是不一致的。实际上，一个非认识主义者没有理由拒绝称一个伦理句子是“真实的”或“错误的”。他能够说：“史密斯是善的”是真实的，当且仅当史密斯是善的。他甚直能够这样说，“某些佛教的伦理教诲是真实的”。即使他说不出甚至也许不知道这些教诲是什么，但他能说他或许同意某些佛教的教诲所表达的态度。然而，我必须承认，在这些方面给出一种适当的语义有许多困难（借助于前一个句子中的“或许”（would）来证明的困难）。“或许（would）”的语义使我们能够谈论未确定的可能世界。我们再考虑一个像这样的句子“假如下雨，那么史密斯的行动是正确的”。一个非认识主义者或许把这一句子解释为表达同意史密斯在一个正在下雨的可能世界里作出的行动。总之，无论是或不是非认识主义的伦理学，伦理学都需要一个确定或不确定的可能世界的概念，<sup>②</sup>因为它所关注的是种种可供选择的可能行动。因此，在这个问题上，非认识主义者的处境并不比认识主义者的处境糟糕。总而言之，我在这篇文章里假定存在着许多可行的非认识主义的元伦理学理论。

① R. M. 黑尔：《道德语言》。

② 参见 R. 蒙塔古(Montague)：《逻辑必然性、物理必然性、伦理学和限量词》，载《探索》（1960年第3期）第259—269页。



## 第 2 章

### 行动功利主义与准则功利主义

我在此尽力捍卫的规范伦理学体系是上面所说的行动功利主义。现将行动功利主义和准则功利主义加以比较。行动功利主义根据行动自身所产生的好或坏的效果，来判定行动的正确或错误；准则功利主义则根据在相同的具体境遇里，每个人的行动所应遵守准则的好或坏的效果，来判定行动的正确或错误。由于不同的学说对“准则”的理解发生歧义，就出现两种亚类型的准则功利主义，即“现实(actual)准则”的功利主义和“可能(possible)准则”的功利主义。S. E. 图尔敏(Toulmin)的理论同前者相似。如果容许把康德的道德律“只按照那个同时立意它成为普遍规律的准则行动吧！”理解为“只按照那仁慈的人希望能建成为普遍规律的准则行动吧！”，那么，康德的理论就同后者相似。康德自然反对这种诉诸于人的感情的理论，但是，依据一种可能合理的方式来理解他的学说，似乎是必要的。例如，R. F. 哈罗德(Harrod)的“修正功利主义”<sup>①</sup>就是康德式的准则功利主义的精致摹本。

我已在其他地方<sup>②</sup>提出了反对与行动功利主义相对立的准则

① 见《心灵》(1936年第45期)第137—156页。

② 见我的一篇题为《极端的和有限制的功利主义》的文章，载《哲学季刊》(1956年第6期)第344—354页。这篇文章有许多印刷错误。较好的版本收录在菲利帕·福特(Philippa Foot)编辑的《伦理学理论》(牛津大学出版社，伦敦，1967年)一书中，或迈克尔·D. 贝尔斯(Michael D. Bayles)编辑的《当代功利主义》(杜博莱德，纽约，1968年)一书中。在这篇文章里，我用“极端”和“有限制”来指代布兰特使用的“行动”和“准则”。现在，我更喜欢布兰特这种恰到好处的提法。

功利主义的理由<sup>①</sup>。简而言之，他们的理论可归结为“准则崇拜”<sup>②</sup>。准则功利主义者常常为自己的原则辩护，总认为自己基本上对人类的幸福给了一定的关注。人们不禁要问，他明知道在目前的情况下，遵守某种准则并不是最有益的，为什么还竭力推崇这种准则叫人去遵守呢？如果说在大多数情况下遵守这种准则最有益，这种回答似乎并不恰当；如果说每人遵守准则总比无人遵守准则好，这样的回答也不中肯。这种回答只假定了以下两种选择，即“一切人按照 A 行动”或者“无人按照 A 行动”。然而，我们也清楚地明白有如下的可能性，即“有的人按照 A 行动”和“有的人不按照 A 行动”。在某些情况下，遵守普遍有的准则不最有益，那么拒绝打破普遍有益的准则这种做法就是不合理的，甚至可称之为准则崇拜。

因此，我所拥护的功利主义是行动功利主义，而不是准则功利主义。

D. J. 斯 (Lyons) 近来争辩说 准则功利主义 (样认为他指的是我所说的康德式的准则功利主义) 消取于行动功利主义之中。<sup>③</sup> 他的论证可简述如下：假定一个在 R 准贝糊定之外的行动产生了最好的可能效果，这就证明应该修正 R 准则，使它能应付这

① 参见 A. K. 斯托特 (Stout) 的一篇非常精彩的文章：《姆如每个人娜瞬取相同的行动》，载《澳大利亚哲学》(1954 年第 32 期) 第 1—29 页。这倍文章实际上讨论

② 关于准则崇拜，参见 I. M. 克龙比 (Crombie)：《社会的钟表结构与功利主义道德》，载 D. M. 麦金龙 (Mackinnon) 编辑的《基督教的信仰和共产主义的信仰》(麦克米伦，伦敦，1953 年)，第 109 页。

③ 大卫·莱昂斯：《功利主义的形式和局限》(牛津大学出版社：伦敦，1965 年)。与其相似的观点也可以在以下书中发现。R. M. 黑尔：《自由与趣性》(牛津大学出版社，伦敦，1963 年)，第 131—136 页。R. B. 布兰特：《一种可信的功利主义形式》，载 H. N. 卡斯托内塔 (Castaneda) 和 G. 纳克尼基安 (Nakhnikian) 编辑的《道德与行为言语》(韦恩州立大学出版社，底特律，1963 年)，特别参见第 119—123 页。

种例外事件，由此便产生出一个新的准则公式，即“除d情况之外按照f行动”。换句话说，不管行动功利主义者打破什么准则，康德式的准则功利主义也要相应地修改这一准则。因此，合理的准则功利主义同行动功利主义实际上是相同的。

莱昂斯特别热衷于他所谓的“阈限效果”。对准则功利主义来说，使它经常陷入的困境是“不准在草地上行走”或“在选举中必须投票”这类准则。因为，在这些具体的情况下，如果有些人（尽管不是很多人）不遵守这些准则似乎有益。莱昂斯指出要区分两类行动，一类是颇多的几个其他人已经如此行动之后而发生的行动（如在草地上行走）；另一类是当很少有或没有人如此行动时发生的行动。他认为，当一个准则包含了例外事件时，这个准则就能够像行动功利主义的原则那样来禁止类似的行动。然而，好像存在这么一种有趣的、需要给予稍微不同对待的事例。其中，不太多的人必须作出X行动，但是，每个人在计划他的行动时，不知道其他人会作出什么行动。也就是说，他们的行动只能相互决定，A的行动取决于B的行动，B的行动取决于A的行动。我将在后面讨论包含这种循环的境遇。

我倾向于认为，合理的准则功利主义不仅在实践中等价于行动功利主义的原则（它们可以都赞成禁止同一类行动），事实上它们只包含了一个准则，即行动功利主义的“最大可能的利益”。任何能形成公理的准则必须能够解释无穷的。未知的或然事件。任何准则，如果缺乏行动功利主义的塞原则。那么，除非它本身就是那个原则之外，都不能被认为等价于行动功利主义的原则。因此，我建议把莱昂斯的理论进一步加以引申，这样，康德式的准则功利主义就会以一种更强的方式，消融于行动功利主义之中。也就是说，具有“一个准则”的准则功利主义和行动功利主义是完全一样的。总而言之，不管是正确或错误，本书所关注的是保卫行动功利主义，而不是保卫准则功利主义（假如存在同行动功利

主义相区别的、可行的准则功利主义的话)。但是，莱昂斯自己拒斥功利主义。

## 第 3 章

### 快乐论的功利主义与 非快乐论的功利主义

行动功利主义者根据行动好或坏的效果来判定行动的正确或错误。但他仅仅是根据快乐和不快乐的感受来判定行动效果的好和坏吗？边沁<sup>①</sup>认为，毫无意义的玩乐同欣赏诗歌在快乐的量上是等价的。我们可以称他为快乐论的行动功利主义者。摩尔相信，某些心情（如求知的心情）具有内在的价值，根本不以它们给予人的快乐为转移。我们可以称摩尔为理想的功利主义者<sup>②</sup>。穆勒似乎介于两人之间。他认为快乐具有高级和低级的区别，也就是说，快乐是构成好效果的必要条件，但除了快乐与不快乐的感觉外，好效果还取决于其他经验的性质。我建议称穆勒为准理想的功利主义者<sup>③</sup>。对穆勒来说，快乐在代数式  $x \times y \times z$  中具有  $x$  的作用，如果  $x=0$ ，代数式就等于零。对摩尔来说，快乐在代数式  $(x+1) \times y \times z$  中具有  $x$  的作用，如果  $x$  等于零，代数式未必为零。自然，以上只是一个非常粗略的比拟。

① 杰里米·边沁最重要的伦理学著作是《道德和立法原理导论》，载威尔弗里德·哈里森（Wilfrid Harrison）编辑的《论政府残篇与道德和立法原理导论》（布莱克韦尔，牛津，1948年）。关于诗人和凡人的评论，参见边沁的《著作集》（爱丁堡，1843年）第2卷，第253—254页。

② G. E. 摩尔：《伦理学原理》（剑桥大学出版社，伦敦，1962年）。

③ J. S. 穆勒：《功利主义》，M. 沃诺克（Warnock）编辑（柯林斯，伦敦，1962年）。

边沁、穆勒和摩尔都共同认为，判定一个行动正确性的唯一依据是效果，即行动所产生的事态。当然，我们在此应该格外小心，不要把“事态”解释为包涵一切现象，以至于把一切伦理学都归结为功利主义。否则，我们将无法为功利主义进行论证。例如，如果承认有“承诺的事态”，义务论者就会说，正因为那是诺言，所以人们应该履行。这样，义务论岂不变成了功利主义者。我们不希望这类事发生。

按照我所接受的非认识主义（或主观主义）伦理学的观点，“应当(ought)”和“好(good)”的语义功能主要是表达同意或称赞。我们用“应当”来称赞行动，用“好”来称赞一切事物。但是，我在此使用的“好”是用来称赞“事态或行动的效果”。假如我们确知 A 和 B 两种可供选择行动的整个效果，假如我们只能作出选择 A 和 B 的行动，那么，在决定选择 A 或 B 的问题上，行动功利主义者就要考虑，是否 A 的整个效果比 B 的整个效果更好，或者与其相反，或者 A 和 B 的整个效果是等价的。也就是说，如果他认为 A 的整个效果比 B 的整个效果更好，他就称赞 A，而不称赞 B。但是，“更好”本身就是称赞。因此，行动功利主义者不得不使用双重评价。首先，他必须评价效果；然后，根据对效果的评价再去评价产生效果的行动（A 和 B）。人们很容易忽视第二种评价的必要性。如果我们提及下面的事例，就会发现这种必要性。非功利主义者，如像 D. 罗斯那样的哲学象，可能同意我们对 A 和 B 两种行动的整个效果相互比较的价值评价，但不同意我们对 A 或 B 的选择；他可能同意我们对整个效果的评价，但不同意我们对可能行动的评价。他大概会说：“A 的整个效果确实比 B 的整个效果更好，但是，你已经承诺选择 B，实际上却选择了 A，这种行动是不正当的。”

我在研究中主要关注的是第二种评价，即对行动的评价。功利主义乐于同这样的人讨论，他们十之八九赞同他关于什么效果

是好效果的观点，但不赞成他关于我们应当做能够产生最好效果的观点。有一种理由可以说明，理想的功利主义和快乐论的功利主义之间在大多数问题上的争执一般不会导致关于在实践中应当做什么这一问题上的严重分歧。然而，在本章中，我愿谈第一种评价(效果的评价)，以便澄清一些问题。就是对于这种评价，边沁、穆勒和摩尔之间存在一定的分歧。穆勒指出：“苏格拉底的不满足比一个傻子的满足更好”，<sup>①</sup>这个观点的本意在于说明快乐不是评价效果的唯一标准。尽管苏格拉底的心理状态不如傻子的心理状态快乐，但穆勒认为，苏格拉底比傻子幸福。

首先必须注意，像边沁那样的纯粹快乐论的功利主义者也可能同意穆勒的观点，宁可选择不满足的哲学家的体验，也不选择满足的傻子的体验。但是，他对哲学家那种心情的偏爱并不出自于内在的本性。他可能认为，不满意的哲学家是社会的有用力量，苏格拉底负有普遍地改造人类命运的使命。请考虑这样两个兄弟。一个温顺、性情懒散，但对生活相当满意，终日悠然自得，知足长乐。另一个抱有雄心大志，他可能会充分施展自己的才华；可能会努力去获得科学的成就、学术上的荣誉；也可能有所发明创造，治疗疾病，改进农业生产，以使无数懒散的人能过上满足的生活，否则这些人就会受到贫困、疾病和饥饿的折磨。或许他可能对理论科学有所贡献，以此来推进应用科学的发展；可能创作诗歌，使人们的闲暇时光充满快乐，激发实际工作者和科学家的思维，间接发挥改造社会的作用。由此可见，阅读诗歌或攻读数学的快乐在某种意义上具有非本身固有的价值，而毫无意义的玩耍或日光浴的快乐却并非如此。虽然诗人和数学家可能不满足，但

<sup>①</sup>《功利主义》，第9页。在F. C. 格林(Green)编辑并附加了导言和注释的《故事精选》中，伏尔泰的《一个好婆罗门的历史》一文机智地说明了不幸福的哲人和幸福的傻子的的问题。

是，正因为有了他们，整个社会才可能更令人满意。

再则，喜欢无意义的玩耍或琐屑俗事的人可能最终会厌腻它，欣赏诗歌的人却可能一生都会保持这种兴致。况且，欣赏诗歌还能锻炼人的想象力和感受力。与那些玩物丧志、让自己的头脑日益退化的人相比，始终保持对诗歌兴趣的人能够为其他人带来更多幸福，总之，从个人自身生活与他人生活两种情况来看，阅读诗歌的快乐比沉溺于琐屑俗事的快乐更为丰富（fecund）（借用边沁的话）。

再次，也许对诗歌的偏爱甚于对琐屑俗事的兴趣并不具有内在的价值，而只具有外在的价值。也许严格就其本身而言，在某一特别的时刻，满足的羊同满足的哲学家是等价的。但是，人们几乎不会同意这样的说法。我们如果同意满足的哲学家和满足的羊是等价的，那么就会同意用避孕的方法来减少人口，并且使羊的数量大大超过应有的水平。人数也许最后剩得不多，只够保护羊群不被凶恶的野兽劫掠，他们终日同成百上千万只满足的羊一起心满意足，无所事事地消磨时光。毋庸置疑，如果满足的白痴同满足的哲学家是等价的，满足的羊同满足的白痴是等价的，那么，满足的鱼同满足的羊也是等价的，满足的甲虫同满足的鱼是等价的，如此类推，我们何时才能穷尽呢？

也许，把快乐等同于满足是一种错误的观点。满足大致存在于不满足的愿望的相对缺乏之中；快乐则是更为积极的感情，它存在于不满足的愿望的缺乏和满足的愿望的存在之间的一种比较之中。我们可以这样说明它们的差异：完全的无意识或许是满足的极限条件，但不是快乐的极限条件。石块没有不满足的愿望，不过，它根本就没有愿望。然而，这种思考仍然不能解决边沁和穆勒的争执。毫无疑问，如同哲学家有强烈的愿望去探寻宇宙之谜一样，狗也有强烈的愿望去追逐老鼠。不过，穆勒会说，不管狗快乐到什么程度，哲学家的快乐比狗的快乐更具有内在的价值。



许多人(包括听我讲解的那些读者)都会同意这样的观点,即我们许多人不仅喜爱快乐本身,而且往往喜欢某些种类的愉快。我怀疑人们都有喜爱更为复杂的精神快乐的内在本性,这并不奇怪。我们确实不能低估一个结实而健康的人的纯属动物的力量。从任何标准看,人都是一个很大而强壮的动物。然而,有人说,人高于其他动物在于人的生存环境依赖于他的优良智慧。如果人类不能超过动物,没有努力思考和奋斗的天性,我们现在何以能有栖身之地呢?难怪人们具有偏爱智慧和复杂性的倾向,这种倾向在未来还会持续发展。也许,有人感到我在此的言论有点过分,企图把人的各种爱好贬低为低级娱乐(如流行的电视节目等)。他们认为,绝大多数的电视迷也能快乐地醉心于其他实际工作,如修理小汽车、翻新家具、培植花园;不管一个人如何愚蠢,如果把他同满足的羊,甚至快乐活泼的狗等同视之(如果可能的话),他一定会感到气愤。总而言之,我们不必掩饰两派人在基本态度上可能有分歧的事实,即喜欢穆勒的人具有偏爱“高级”快乐的内在本性,而喜欢边沁的人却没有这种本性。另一方面,虽然这两种人在基本的目的上存在分歧,但是,他们在实践中又可能都赞成一个应当选择的行动。因此,探究不满足的苏格拉底和满足的傻子这个问题可能引起的分歧,到底对实践伦理学产生了多大影响,确实是个值得研究的问题。

首先,人们愿意说“影响不大”。因为我们已经注意到,最复杂的精神快乐也是最丰富的精神快乐。阅读诗歌能使人的精神升华,增强人的感受性,因此,它与人的各种精神追求是和谐的。这些追求总有一点实践的价值。按照边沁的观点,醉心于数学是一种应当加以鼓励的快乐,因为数学的发展是决定人类进步的一个因素。甚至连快乐论的大思想家也乐意自己的孩子获得阅读诗歌和攻读数学的快乐,而不乐意他们抛弃这些艺术,沉溺于玩弹子和吃糖果的快乐之中。实际上,许多饮食男女的快乐不仅缺乏丰