

第一章 伦理和社会哲学

1. 各种社会制度和政治制度本身并不是目的。它们是社会生活的器官，是好是坏，要根据它们所蕴涵的精神来判定。社会的理想不是在求索一种完善而没有变化的制度性的乌托邦形态，而是在探求一种精神生活的知识，以及这种知识的无限制的和谐增长所需要的永无断绝的动力。但增长有它的条件，精神生活也有它的原则，我们这里所涉及到的相互关联的条件和原则的总和，我们称之为“社会正义”。本书的目标，就是要阐释这类条件，将它们展现为一个一贯的整体。至于这类条件在什么样的制度中能最好地实现，则是另外一个问题，历史学、心理学、经济学和政治学都必定会有所论述。在本书结尾时我们也论及这个问题，但我们主要关心的不是应用而是原则，不是制度而是制度所服务的目的。在政治学的讨论中，这个论题并不常见，奉成功为上帝的人，自然想抛开所有的是非问题，因而讨厌这个问题，而将政治或经济变革作为达到乌托邦捷径的改革家，准备扫荡社会生活中一切有价值的事物，这个论题对他们更难有什么吸引力。这两种观点，在实践上是灾难性的，在学理上也是错误的。政治必须从属于伦理^①，我们不能将伦理看作是支离破碎的，而应视为一个整体。政治改革需要一个合理的伦理基础，这一点在一百年前比在今天认识得更清楚，两代人以来，政治改革取得了迅猛的进展，也许这就是原因之一。这种原则的缺失，也可以部分地解释为什么各种进步的力量陷于混乱，而世界总是暴力横行。

2. 不管边沁学派（ Benthamite School）遭遇到了什么样的批评，

但明确公开地认为政治从属于伦理，并试图应用一门简单而全面的善的学说，作为考察所有个人和类似社会关系的试金石，却是该学派的优点。“最大幸福原理”至今，久已不为人们所重视，但是这种学说最坚决的批判者之一，格林（T. H. Green）认为，正是由于这种学说的优点以及同样多的缺点，所以它不为人们所广泛赞同，我也认为这种学说含有被人们所忽视的有价值的真理因素，打算在这里加以研究，如果可能，希望能从糠中筛选出米。边沁的原理就是，一种行为，如果能促进受这种行为影响的人们的最大可能多数人的最大可能的幸福，就是善的。一切是非的问题都要参照这个准则。例如问：财产权是否正当呢？如果能证明私有财产在大体上能使一般人快乐，那你就应该赞成。如果能证明它将使人们不快乐，那你就应该谴责它。如果能指出这项权利的任何引申含有这些影响中的这一种或那一种影响，那你可以视情形而赞成或谴责。尽管在通常情况下权利对于幸福是必需的，但在某些特殊场合权利的行使则会造成痛苦，如果认识到这一点，那你就必须考虑这种情况可能的后果，定为例外。进行这样的计算，有时很显然是非常困难的，但是这个原则却含有科学的社会学家可能会重视的价值因素。这个原则给科学的社会学家提供了一个广阔的研究领域。社会学家不会被绝对的和独立于所有后果的权利或义务所束缚。他可以自由地研究人类的幸福和痛苦所依赖的所有条件，而且还可以从最好的角度进行研究，从而能够得出他关于各种制度是非的结论。这决不是在说他便会轻视一般的权利和义务。正相反，对社会的研究可能使他相信，人类的幸福通常所必需的一个因素是安全，如果人们不知道在一定情况下可以期望什么，他们被期望的是什么，也就是说，他们没有认识到权利和义务，那么人们将既不能安排自己的生活，也无法彼此合作。同时他也将看到，相应于人类幸福的变化需求，根据一种规则的和一致同意的程序对权利和义务进行修订，是多么重要的事情。因而，功利主义原理至少有为一种应用社会学

(applied sociology) 提供根基的优点。

其次，功利主义原理好像是快乐主义的，但也含有某些人们所认为的节制的优点，而另一些人们则认为它包含着一种不人道的过于刻板公正的缺陷。“每个人都只为自己打算，没有人会顾及他人”，这是边沁公式的附带含义。^②密尔 (J. S. Mill) 说：“在个人自己的幸福和任何他人的幸福之间，功利主义学说要求人应严格地无所偏倚。”得出这样结论的学说被人刻薄地加以讽刺，有人就曾讥讽这种学说是“猪的哲学”。这种学说的问题在于是不是过分扭曲了人类的某种德性。我对我儿子的幸福所考虑的和所做的，并不比对一些偶然的陌生人的幸福所考虑和所做的更多，这不是一件非常有争议的事情吗？我不十分确定正统派的解答会是什么，但我想功利主义者会承认父母的爱是社会救济通常所需要的条件之一，家庭的特殊的权利和义务在责任的大范围中会起到良好的作用。但功利主义者可能会再进一步说，家庭情感不是集体自私的根源，而是扩展的同情心的源泉，这一点他们可能是正确的。家庭情感能使我理解并尊重他人对他的孩子的爱，而且只有这样，这种情感才能最终有益于普遍的幸福。尤其是——在这里社会平等的重要学说插了进来——我必须承认穷人对他的儿子的情感和富人对他儿子的情感没有什么差别，犹太人的和异教徒的也一样，奴隶的和自由人的也一样，这是一切合理的思考都能认识到的。在这一点和在许多其他方面，个人之间不免有些差别，但这决不是阶级的差别。差别源于关系本身和关系所包含的情感的深度、亲切程度和纯度的不同。功利主义要求我们对相同性质的人类情感，不管在那里发现，为什么人所具有，均应同等地认可。

3. 然而，对功利主义的批评主要集中在幸福一词和边沁给这个词所下的定义上。边沁说，幸福是指快乐和无痛苦。幸福和快乐的性质是相同的，迄今为止这一点是真实的——真理的成分常被批评家所粗率地否认。幸福是我们所能感觉，而且喜爱感觉的一些东

西。没有感觉，自然不会有幸福。但是快乐在普通用语和专门的哲学讨论中，通常是指一种偶然的、个别的状态，其强烈或倦怠随场合而不同，但它的强度并不依赖任何永久性的条件。我们所感觉到的生活的真实价值比这还要更深。对于使我们迷惑的快乐，我们可能会感觉到一种深层的不幸，而当我们战胜艰难和痛苦时，反而会感觉到一种内在的幸福。这种幸福不是增加或减少的问题，而是一种稳定的关系，在其中我们能感觉到一种深沉而确信的满足。也许我们应认为这种关系是复数的，因为这种满足好像至少需要两个条件。一是我们应处于和平状态，只要有内战的国家决不是幸福的国家。二是我们的生活要寄托于我们自身以外的一些目标，这个目标可以是另外一个人，也可以是我们的工作、共同体的生活，或者是我们所信仰的上帝。至于什么样的目标会带来永远的满足，则是幸福的秘密，但我们目前的要点是要知道目标是幸福所必不可少的。边沁主义最应该批评的地方就是这种学说忽视了这种必要性。边沁主义把幸福看作为纯粹的和惟一的目标，而将其他的一切事物贬低为手段。这种见解与幸福本身的心理不相吻合。我们在某件事情上是幸福的，这件事情必定有其值得珍视的地方。如果将这件事的内在价值去掉，我们的幸福便会立刻变成一种幻想。如果我们所感到幸福的事物，其价值不过是达到我们幸福的一种手段，那么这个事物将会失去作为我们的幸福手段的作用。我们对我们所爱的人们所期望的，不仅是他们在任何情形下都能幸福，而且希望他们成为我们所认为的有价值的人，做我们所认为的有价值的事情。

边沁主义者在这一问题上的错误使他们得出了一个非常荒谬的结论。作为一种生活的法则，功利主义原则显然是利他的——甚至如上面所说，是严格的利他主义。这个原则是在给“像爱你自己一样爱你的邻居”的诫命加以确切的解释。然而，边沁主义者却惑于目的和手段的问题，以致他们的学说最终可看作是一种纯粹的利己主义。当面对诱使个人的动机问题时，他们便感到不得不主张，由

于幸福是惟一的善，所以他自己的幸福最终必定是善的，必定是个人行为的动机，至于其他人的幸福，在他看来，只不过是一种手段，或者是通过一种联合过程而与他自己的幸福相融合的事物^③。约翰·密尔通过诉诸一种根本的社会情感，前进了一步，如果这种情感是适当的发展时，他人的幸福可以等同于我们自己的幸福，但这种学说并没有解决根本的困难。因为，如果一种冲突产生，我确实感觉我的幸福在一条道路上，而社会的幸福又在另一条上，那我该选择哪一条呢？此时我是否有放弃小的目的而选择大的目的的约束性责任呢？如果觉得有这种责任，这种责任是否可以加以理性证明呢？^④

如果行为最终仍被归因于欲望，而欲望被归因为一种对快乐的预期时，对这个问题就不可能作肯定的回答。但欲望和快乐的关系却被边沁主义者误解了。当我们想要某些东西，以这个欲求对象为目的而不是另一事物的手段时，我们的确可以预感成功的快乐，但是我们却不认为这种成功仅仅是一种手段，而快乐是一种独立的、可分的真实目的。如果我们以成功为手段，那么我们一遇到另外一种可以获得同等快乐的途径时，就会立刻抛弃欲求的对象。然而这恰恰我们在欲望中根据欲望的强度而拒绝做的。没有看到广告吗？广告说孩童“不得到这将不幸福”。他的母亲尽管十分清楚其他东西也可以给他以同等的满足，但以其他的东西替代却是不容易做到的。当这个小孩碌碌其欲念时，他所渴求的是某物，也只有这种物才能使他满足。他的母亲要以替代品来满足其欲望，那么就必须通过分散其注意力，并引起新的注意，来破坏其欲望。这对成年人在原则上也是一样的。一个思想家，如果没有解决一个问题时，他是不会满足的。当他沉湎于问题的探索时，其他事物都不会吸引他。尽管此外还有一打问题，它们的解决会给他带来更大的满足，但这些都并不重要。这并不能减弱其欲望。萧伯纳（Shaw）先生戏剧中的一位人物郑重对一个年青人说，和他同龄的青年们大都把少女们

之间的区别看得过大。这个年轻人可能会在理智上承认这是一个普遍真理，是适用于一切情形的惟一真理。但他仍然觉得会有例外的情形，即使他到了这样一个时期：了却这个疑念，会更有益于他的幸福。

因此，欲望在本质上并不是对快乐而起的冲动，而是对一些成就而产生的冲动。但是在这一点上许多功利主义的批评者往往夸大其词。他们试图将快乐化约为冲动的单纯满足，冲动获得满足后，我们紧张的精神才能解放。这种观点没有注意到令人愉悦的和令人失望的结果之间的区别。罗兹曼（Rosamond）没有紫色瓶当然不快乐，但是等到她得到时，又暴露出了她的错误。世界上有许多令人艳羡的事物，但得到后，我们就会感到失望；不管这些玩世不恭的说法，世界上确实有许多永久的或可再生的满意的资源。如果不是这样，那么人生将了无一物，而只是一连串的虚幻的追逐而已。功利主义者强调经验和情感的实际效果，而主张以理性的价值对行为进行控制，一方面反对纯粹的动物本能，另一方面反对盲目而又无节制的热忱。真理是这样的：我们可以称潜伏在欲望之下的某些东西为广义上的情感，从欲望的发轫到它的满足，这种情感都在鼓舞、控制，而且如果一切顺利的话，这种情感还可以在最后进行证实和肯定。这种情感的最后状态在行为上非常重要，因为它能决定欲望自身在将来的进程。我们有时也许如无理性的动物一样持续追求着后来证实为乏味或可憎的欲望，但不必管这些冷嘲热讽，这种状况不是事物正常的进程。在通常的欲望中，我们所看到的是情感、行为和经验三者的和谐体。由经验引发一种情感，再由这种情感推动和维持在同样的经验中产生的行为的进程，然后再由这种情感去坚持或更新经验。有关的各个要素循环往复，在活动上相互维系，这种相互支持的关系，就是所谓的和谐。另一方面，情感和欲望也可能分离开来。如果经验令我们失望，那么这时便会有不和谐与挫败。

4. 于是，当我们说某事是善的时候，我们不仅仅是在做一种理智上的论断。我们是在说这件事吸引着我们的情感，就是我们根据情况愿意成就它，愿意做它，愿意有它，愿意实现它，愿意证实它。实际上，它是与我们的情感相和谐的事物，在功利主义学说中我们所看到的根本性的真理就是：善是全体的快乐。相反，如果我们真的认为某件事情是不好的，那么我们对这件事的情感便与前者相反。它是内在的不快乐。因此，善就是情感、行为和经验之间的一种和谐。不幸的是，某种事物诉于我们的这一种情感是善的，这同一事物，或者这个事物所产生的各种结果，诉于我们的另一种情感则是恶的。我们暂时先不追究在这种情形下会发生什么，但我们可以看到，由于我们将善界定为一种和谐，如果情感和情感之间存在冲突，那么这种和谐就难以实现。当我们提到情感和经验之间的和谐时，我们必须注意情感本身也是经验的一部分，所以我们的界定包含了情感和情感之间的和谐。而且，不幸的是，一个人的快乐或许正是另一个人的痛苦，因而两种情感即使不是同一个人的情感，它们之间也会存在着根本的不和谐。然而，只有在这两个人之间没有任何关系时，这种十分尖锐的对立才会一直持续下去。如果在我们的内心里真有类似于密尔的社会情感的东西，那么在我的心中便会存在一种叛逆性的因素，而邻居和我的分隔就反映为我自己的情感的一种隔阂。这些情感，如果给予充分的空间，任其形成所有的结果，将迫使我把我的邻居，最终把我的行为所影响的所有人，包容到我将之视为真正的善而引为满足的和谐体中，并迫使我承认在感觉到的经验世界中的所有不和谐为恶；这种情感，以及它所附有的一切义务责任，都必须被认为是合理的。因为在道理上，我们认为某物是善的，这样的事物必定普遍都是善的，如果自我优先对我来说是善的，那么自我优先对你来说也将同样是善的，我们的自我主义发生冲突时，对立的行为也将同样是善的。⑤脱离情感的理性并不是我们的社会行为的基础，而作为我们社会行为基础的

情感体系（system of feeling）才是合理的。^⑥这种情感体系自身所表现出的各种根本性的原则——例如我应该对待邻人如对待自己，是有正当理由的，依据这些原则所作的是非判断是可靠的。

因而，“善”就是一些事物和情感的和谐，这些事物在最广的意义上可以称之为经验。除了被动的享乐与受苦之外，“经验”还包括我们的行为和欲望，以及我们的各种情感本身，而且所有人类的同样广义上的经验也都包括在内。但是在这所有的关系中，情感有无尽的冲突，而只有在这种冲突能被克服的地方，这种关系才能合理地最终被称之为善。有人会说，这就使善成为一种人类永远不能达到的理想；在某种意义上，是这样的。但我们仍然可以说，凡是趋向于理想的事物，就是正确的；而与理想冲突的情感和冲动，则是错误的，因为在道德努力的性质中，尽管存在着困难和实际上不和谐的问题，这种努力的成功就是通向可能的和谐的途径，而如果它失败则会陷入到一种被认为是永久性的不和谐中。

5. 和谐并不同于建立在纯粹的压制之上的秩序，这是不能不清楚地知道的。我们往往将个人道德等同于自我克制，将优良政府等同于维持秩序。但在任何一种情况下，建立在压制之上的秩序都不是和谐的。一味压抑下去的冲动将仍然是内心冲突的根源。冲动被长久的压制，或许也可以渐渐消失，但现代的心理学区证明，即便这样，这种冲动往往以另一种形式显现出来，甚至成为根深蒂固的分隔的中心，在我们意识生活的门槛之下跃动，造成一些有害的心理或生理的影响。可以说，仍然存在着我们无法与之协调的冲动。如果用我们自己的标准进行衡量，这类冲动的满足和我们永久性情感的主要趋向在根本上是不一致的。将它们屏除，我们其余的本性才有和谐的可能。如果容忍它们，则不会有协调存在的一天。我们不能否认这种说法是先验的。人性中存在着根本上就不好的冲动，存在着原初的罪恶，我们要到天国，就不能不砍去一只手或一只脚。就是说，我们本性中有着根本的不和谐，我们对之只能接受，

就如同接受外部世界的困难一样，我们所能做的仅仅是尽力减少其负面的影响。但是我们可以说，如果或只要一种冲动能够被引导，与我们认为是必需的其他需求相协调时，那么对这种冲动的压制就是一种不必要的不和谐。压制一种根本冲动，和控制这种冲动表现自身的暂时欲望，其间是有深刻区别的。如果有些基本的不能根除的东西被长久压制，那么就有永久性的不和谐。反过来说，一种和谐的人格，只有当各种根本性的需求能在一种协调的生活中获得满足时，才能发展。这样的原则同样适用于社会关系。社会用某种压制的方法维持秩序是可能的，而且事实上也是必需的，但是如果所镇压下去的是某个阶级的一些真实而持久的需要的呼声时，那么就会有长久的不和谐，而且如果这种需要实际上并不妨碍我们所承认的其他需要而就可满足时，那么这种压制就是一种不必要的不和谐，因而是错误的。社会的发展和人格发展一样，在一个协调运转的体系中，不是一部分人而是所有人们的根本需要都能有适当的表达。^⑦总而言之，这样的压制就是不和谐，其惟一的正当理由是：当一些东西强加给我们，而我们又不知道如何契合于我们寻求保护的局部和谐时，才可以用。和谐是一个创造原则，其作用不是破坏而是改进。

6. 只要我们控制了本性的状态，情感和努力的内在和谐，就会在一种成就的外部和谐中反映出来。冲动满足一次，我们就实现我们本性的一部分。如果这种实现经常令我们失望，那是因为我们的本性本身有些不和谐，我们所获得的同时也是我们所失去的。这种不和谐，辅以对物质世界不可抗拒力量的宿命意识，便会产生关于人类成就的悲观见解，要求我们在放弃中而不是在实现中寻求善。但是，这里我们涉及了个人观点和集体观点的区别。个人当然可以放弃属于他自己的一切，以便更好地服务于人类的善，但是为什么作为整体的人类也应该放弃一切呢？如果放弃，似乎对于下述的两个原因必居其一。一是人类的各个目标和各种利益在根本上是

不一致的，但如果找到一种和谐的方法，那么这种假定便不再是真实的了。另一个原因是，人们尽管如他们所愿在一起工作，但是自然的路途对他们来说太过于艰难，人生的种种变故，肉体的种种病灾，所爱人们的死亡，人群进步中的基本的物质限制，“不可攀缘的墙在最高处才刻着字。”对这一点，我们的回答是：人类的力量是以自身逐渐增加的速度发展的，如果合作的意志可以战胜分散的力量，我们就不能以智慧来确定对自然条件控制的可能的极限。我们还不能知道当人类看到整个的人类生活确实可以和谐地实现时，人类会如何去对待。从记载的史籍来看，许多优秀的人们已经为许多目的而努力，而其中的大多数目的包含着一些善。但历史却充满了他们的争论。假如这些优秀人们所有的良善的灵魂能了解良善自身的意义，那么内部的互相冲突，必定已经变成稳定的合作。在这种情况下，我们有理由推断世界将变成与我们知道的世界完全不同的地方。推进这种理解正是社会哲学的工作。我们揭示出人类能力和谐实现的概念是幸福生活的实质，就更不能不进而询问它的实现所需要的条件。我们要考察法律、风俗和制度，注意其功能不仅在于维持某种社会生活，而且要维持或提升一种和谐的生活。如果你愿意的话，这整个观念就是实验性的。这种实验要证明正确与否，只有付诸实行。学理研讨的价值在于澄清成功的条件，估量结果，认清成功和失败的因素，并设计必需的重新调整。结果必定会决定事情是否能够实行。但是实验是值得做的。

注 释

政治从属于伦理的观点，是功利主义学说的一部分，已经被边沁主义的唯心主义批评家所吸取和坚持。不幸的是，这些唯心主义的思想家，在非常热诚地构建社会的伦理基础时，总是曲解甚至颠倒这种关系。他们致力于挖掘各种制度中的精神价值，很危险的认为，存在的任何事物，由于它存在，

就必定是合理的。他们也承认相对的善和恶，但他们中最优秀的一个人写到：“关于人性的怀疑主义使我们一切真诚的努力流于麻木，对任何事物不敢作是非的断语，如果我们要避免这种怀疑主义，我们就必须承认，凡是能够经历很长时间，而且能够为众多的人们提供保护和内聚力的制度和实践的信念，都有着根本的合理性。”因此我们必须承认奴隶制度、农奴制度、一夫多妻制、一妻多夫制、永久束缚的婚姻制、协议离婚制、万物有灵论、魔法和巫术、多神教以及这些观念的否定论，都有根本的合理性。为什么呢？因为“进化论使那些接受这种学说的人们将社会的内聚力和历久而存这类事实，在最低的限度上看作为伦理价值和真理的一些证明。”（里奇 [Ritchie]：《自然权利论》（*Natural Right*）pp. 16, 17）这种进化论与伦理价值并无关系，如果它约束我们这样不恰当地应用它，那它只是在宣判自己死刑罢了。里奇教授这些话的真实意思必定是这样的：一个社会能维持自身，必定有一些良善的因素存于其中，或者可以生成一些良善的因素——但其原因并不在于进化论，而在于良善的性质能对社会产生影响。认为奴隶社会有许多良善的因素是一回事，而认为奴隶制度是一种合理的制度则是另外一回事。有些良善的因素不管奴隶制度崩溃与否都会继续存在，而且可以将奴隶制度的一些成果（如产业组织）转变为良好的用途（如有益的或艺术性的作品）。人的社会精神是善的，它可以将自私、畏怯、愚钝等恶的方面的许多结果，转变为善的用途——这就是为什么许多含有这种恶的因素的制度能长期存在的原因。社会的恶的生存反而倚靠善。而且，一种制度中必定有一些善，一种观念里面必定有一些真理，但如果认为这种制度或观念在根本上就是合理的，则是荒谬的。

根据科尔（Cole）先生（*Social Theory*, p. 15, etc）的说法，社会理论并不从属于伦理学，而是伦理学的补充，他将伦理学解释为“个人行为之学”（p. 7）。对我来说，伦理学是关于目的或价值的学问，不管目的或价值是在社会关系中还是通过个人行为实现的，我想，正是由于缺乏这样的理论，或者不相信这样的理论，科尔“反求之于作为所有社会价值的基础的个人意识和判断”（p. 54）。这本书的目标是提出客观准则，以取代个人的即武断的选择，其方法是先提出一种目的理论，这种目的曾在另一本书中讨论过，并由此演绎出社会组织的原则。科尔学说的主题是“功能”，我认为只有在应用这样的原则时，才能对这样的功能进行评价、解释、限定和协调。

② “最不幸的穷人的幸福所占全体幸福的份额，和共同体最有权势、最

富的人的幸福所占的份额，是一样大的。”（*Constitutional Code*, 1. XV. 7）

与这个问题有关的任何不一致的地方边沁都在他的自传式的声明（*Works*, vol. x, p. 79 - 82）中进行了详细地解释，对任何一个能够领会其精神的人来说，这个声明都是一个慈善家觉醒的悲惨故事。它的要旨——遗憾的是它太长而不能引用——是“革新的激情”（对于他早期的著作《政府片论》[*Fragment on Government*]的每一个读者来说，这是很清楚的）不可能消失，而是在生命中一直都会有的。革新激情的“第一朵火花”在七岁的时候就被点燃了。“通过普里斯特利（*Priestley*）早期的一本小册子……火花被增添了热量。在‘最大多数人的最大幸福’这句话中，我第一次看到了对人类的行为中什么是正确的或错误的，什么是有用、无用或有害的一种规划和一种真实标准的描绘。”边沁感人地记下了他的头脑简单的确实性，即他只是在发表他所发现的，这一点所有伟大的和聪明的人都会赞成。“我的一点蜡烛——从蒲式耳容器中取出，我从最神圣的地方——每个人都确信这些地方除了良善意志（*goodwill*）外别无它物——所寻找的继续下来的火炬就会点亮它”。“没有什么能够对抗真理。在那些较为发达的地方提高生产能力之后，所得到的不是我原来所期望看到的普遍的同情，而是普遍的憎恶——就所有群体而言的憎恶——结果就是这样。”这里也有“同情”，但只是对人的才能可能会被误用而产生的同情。边沁告诉我们，他直到六十岁还在思索这些事情的原因，直到那个年龄他才发现人类的自私。“多年之后，所有的矛盾都成为过去，所有的惊奇都已经消失……迷宫的一条内部线索被发现了；它就是自我选择（*self - preference*）原则。”这个原则一旦被这个可爱、伟大、荒谬、天真的世界所发现，就像所有新的——也是令人痛苦的——发现一样，被夸大了。“人们根据自身本性的真实构成而宁愿选择自己的幸福，也不愿选择其他那些加在一起的有感觉的存在；要不是这种自我选择，人类是不可能存在的……这种观点并没有否认最微弱的同情，以及其他通常以冷漠、错误和欺骗等名义如其所是那样进行的勾当。佩雷格里诺斯·普罗特斯（*Peregrinus Proteus*），卢西安（*Lucian*）认为那个在崇拜的大众面前活活焚烧自己并且对来生没有预期的人，并没有例外于自我选择的本质，尽管总的来说有点勉强。”因为任何痛苦或快乐，不管多么微弱，在有利的环境下都会吞噬所有其他的快乐或痛苦，“就如同亚伦（*Aaron*）的毒蛇吞食了所有其他的蛇，”名誉的快乐已经“独自占据了”普罗特斯的头脑。同样，推测起来，在一个母亲头脑中她的孩子幸

福的快乐会吞噬所有其他的快乐，边沁头脑中人的幸福的快乐也会吞噬所有其他的快乐。

这个段落的旨趣不是逻辑的而是传记的。边沁像许多年轻人一样，起初认为每一个人都充满了同一种爱，这种爱是边沁自己也同样充满的。他们缺少的仅仅是关于表现这种爱的方式的知识。边沁以这样的方式揭示了它们，立即就被当成了人民的敌人。他对这个问题思考了四十年，最终得出的结论是：人们最爱的是他们自己。他将这个令人惊骇的结论概括为自我选择原则，并立即面对这样一个困难：毕竟很多人——首先是他自己——没有选择他们自己。这是他从一种无私的快乐机理中所得出的，他没有看到，在根本上这只是一种言辞上的技巧，在这里，他的自我选择原则的实质被遗弃了。

边沁是主张自我选择原则的，对这个问题他会明确地回答说：“当我说整个共同体的最大幸福应该成为追求的目的或目标时……我所表达的是什么呢？不过是表示这只是我的愿望和希望而已，仅此而已……”（*Constitutional Code*. Introduction, § I. Works, ix, p. 4）

有人可能会极力主张并不存在绝对的善，只能一物“对我来说是善的”，而另一物对你则是善的。这种说法可以有两种含义：（a）你的行为如果“对我是恶”时，那么我可以合理地谴责你。然而，如果这样，我也不能不承认，你有支持你的行为的理由。在这种情况下，同样的行为，两个不同的人说善和说恶均各有其理由，所以关于同一个行为的矛盾判断都同样是有道理的。（b）由于根本没有“合理的”善，所以我不能谴责你的行为。这种说法等于承认，如果存在被合理地认为是善的事物，那么它应用于任何方面都必定是善的，不依赖于自我或任何个别的意愿。

⑥作为行为基础的“实践理性（*Practical Reason*）”是冲动—情感的和谐体。作为一种标准或指南时，这种理性是这种和谐所赖以表现的生命体的规则。

⑦关于这一点，边沁主义者诉诸数字是不能令人满意的。牺牲少数人以求多数人的幸福，比牺牲多数人以求少数人的幸福更好。但这不是和谐。和谐不是一个实际结果的数字总和，而是一种周遍的关系。无论如何，边沁说：“全体的最大幸福 或者说在冲突的情况下 是最大多数的最大幸福。”（*Constitutional Code*）这是应该注意的。

第二章 权利和义务

1. 和谐有两个对立面——压制和混乱状态——所以建立在和谐之上的社会学说也有两个对立面，一是片面的集体主义，一是片面的个人主义。片面的集体主义将共同体生活看作为与构成共同体的各个人的生活性质上不同而且更为优良的事物。支持这种学说的，有几个看似合理的理由，不能不简单地叙述一下。

首先，当个人和共同体进行比较时，一知半解的说法认为我们是在将一个人和千百万人相比较，自然承认千百万人比一个人更为重要。当利益冲突时，少数需要向多数让步，而且，在这种情况下，克己是一种义务，即使这种必要的克己并不是一种适当的俭德，而是一种不和谐，只要严酷窘迫的生活状况所容许，就应该避免或克服。和谐原理对这一点并没有疑义。在这一点上也没有实质性的争论。其次，任何有组织的社会都会设定一些目标并实现它，对于没有被组织起来的成员来说，这些目标是不能实现的，对他们可能也没有什么吸引力。^①

但是根据我们的和谐原理，这些目标必定会吸引共同体的成员，而且有助于男人和女人们权力的满足和生活的幸福。不能产生这种效应的行为，如民族的荣誉、强权和领土扩张之类，是共同体的虚假目的，正如在私人生活中，这种类似的野心对于个人是虚假的妄念。再次，共同体为了文明的整体利益可能会合法地牺牲一些事物，或为了他们后代的利益而牺牲目前的全体成员的利益。正如一个人或一个家庭为了他人而牺牲自己，或为了死后的利益而生活节俭。但如果真的是这样，利益的享受者最终还是个人。这也是一

种和谐，尽管可能与之前的暂时生活相比是一种更高的和谐——这种和谐最终还是为个人所分享，而不是他们的永远牺牲。

但是，集体的成功似乎并不总是促进个人幸福。它异常庞大的体积经常会挤压或妨碍个人。对这种社会传统进行一种通常的谴责，确实是很容易的。就知识来说，则可以说探求真理的头脑一直都被博学旧识充斥或占据。就艺术来说，想象力常为学术机构所束缚。就产业组织来说，劳动的分工毁灭了个人的灵性，文明的工人是机器的奴隶，而野蛮的猎人或渔夫反而可以将其能力作为一个整体来加以运用。就政治来说，“高度”发展不过是形成一种脱离生活实际的官僚制度，这种制度不断地绘制图表和表格，在那里男人和女人变成了计量单位和百分比。宗教最初本来是灵性的自然流露，后来则演化成了教会主义（ecclesiasticism）和一种仪式。最初信徒们全力为之奋斗的社会进步的原则，却变成了党派机关机械记诵的滥调。传统为了保存这些原则将它们装入了罐头中。社会依靠罐头中的食物维持生命，但是这些食物的维生素却早已失掉了。

这种批评显然有一定的真实性，但它也并没有断定传统的成就和自由的生命力之间存在有一些根本的冲突。如果二者之间存在有根本的冲突，那我们就没有什么希望了，因为我们永远难以进步。这种批评真正要说明的是这样的不言而喻的道理：部分的和片面的目标有它们的弊端，本身是善的事物也容易被错用。以产业为例，由于致力于机械发明和产业的组织，人们确实已经大大增加了他们的财富，提高了征服自然的能力。但是在他们的热诚中，他们却没有顾及到对生产者们的影响。他们把问题留给了后代，这不令人奇怪吗？造成问题的并不是他们所成就的，而是他们所忽略的。我们如果对劳动的人性方面和机械方面给予同样的关注，毋庸置疑，我们就把新的能力变成了同等照耀劳工和厂主生活的工具。再以教育为例。积累知识的负担也许已经真的变得非常沉重，而令人担忧的是，大多数的教育制度在磨损人的精神，窒息人的创造性。但是原

因并不是我们对一般事物的知识太多，而是我们在教育方法上的知识太少，或应用知识的技能太贫乏。

总而言之，集体成就和集体目标，其价值是由它与男人和女人们的各种实际生活关系来决定的，这是正确的。^②能完善个人的生活，并能在更大范围内达致更高和谐的，在集体生活中就是合理的。而假装超然于个人的自私生活，而事实上也是为野心、自私、权力欲等个人的卑鄙动机所驱使，并将这些毒素注入到共同体精神中，使可能会改善人类生活的最好的力量也趋于腐化的，在集体生活中就是不合理的。

2. 反对片面地提升国家，我们容易陷入同样片面的个人主义。这种个人主义可以界定为：主张个人仅仅因为作为社会成员所享有的一切事物可与社会对抗的学说。除了理论领域外，这种个人主义也是思想和言论的一种非常普通的模式。例如成功的人夸耀其伟大的企业，认为是“我”所创造的，而没有想到他在手边所利用的复杂的社会机构。穷人主张“我”有工作和获得工资的权利，但正是共同体的交易制度在使其工作有益，并给予他们的价值以货币工资，共同体却反而没有进行要求的权利。财产的继承人常说“我的”财产，不愿社会对之进行干涉，他忘记了如果没有共同体的组织力量和法律的规则，他将不能继承，也不能片刻保护其所有。

在社会学说中，这种片面的个人主义的最强有力的表达，就是自然权利学说。义务的社会特征已经被普遍认可，但是权利却通常被认为是属于个人的，就如同是他皮肤的一部分或他四肢的一段。这里我不打算概述这个问题的历史，而只想简要叙述这种观点产生的方式，想来这已经足够了。权利是一种反思性的法学概念，义务是反思性的伦理概念。但是从最初的起源开始，每一个共同体就有对个人的权利和义务进行阐释和界定的意识存在。据我们所知，这种最简单的共同体都有一种习惯法，依照这种法律，一个人知道在特定的情形下，他应该去做什么，他可以希望什么，他可以向哪一

种女人求爱，他应回避什么人，他的邻居有什么财产，对于家族或共同体来说什么是公共的，他应该将谁看作他的保护人或仇人，他应对谁有扶持的责任。这里或许没有经常的机关来约束履行这些责任，然而这些责任却被公认，并习惯地加以履行。如果这些习惯法被破坏，被害方可以进行自我救济，但是在大多数情况下，这种自我救济都有一定的规则，规定救济的方式——或以眼还眼，以牙还牙，或进行苛刻的赔偿——和应参与的人。这些习俗是每一代人都毫不迟疑地接受的，就如他们生息于其间的部分空气一样。如果他们追究学理的根据时，那么只有一些模糊的意识，认为违反这些习俗会有灾祸，或关于禁忌、天谴、或违反将招致神怒的一些更为精致的说法。当共同体变得更有组织，并因兵力和财富的增加而扩大范围，这时共同体需要更为精确限定的统治机关，不得不处理更为复杂的形势，安置农奴、奴隶和具有不同习惯法典的附庸民族。这时必须颁布法律，并通过法庭来管理和执行。但是此时所颁布的法律，仍然有着神圣的和神秘的渊源：它是在西奈山（Sinai）所受到的启示；它是米底人（Medes）和波斯人（Persians）不可变更的法律；它是自从冥王奥西里斯（Osiris）时代以来就没有变过的；它“不是今天或昨天，而是永远存在的，没有人知道它来自何处”。然而这种法律可能非常不平等地施加于人，那些寡廉鲜耻的人会用它来欺凌穷人。因此有希伯来（Hebrew）先知们的伟大抗议和后来《旧约·申命记》（Deuteronomy）的立法，《申命记》的法律被视为神庙（Temple）所启示的古老法律的一种典型解释。在这里我们看到了抗议和救济的开端，至于系统的批评，则有待于拥有一批思想家的自治民族。在公元前5世纪时，我们看到了希腊（Greece）制度所表现出来的变动和稳定性，法律和政府的整个体制被怀疑是人们协定的产物，并没有“自然”的基础。柏拉图（Plato）系统地考察了人和国家的性质，着手回应这种批评，而亚里士多德（Aristotle）在根本的地方和柏拉图一致，承认法律的正义有协定的因素，但是