

伦理学原理

〔英〕摩 尔 著

商 务 印 书 馆

伦 理 学 原 理

〔英〕摩尔 著

长 河 译

商 务 印 书 馆

1983 年 · 北京

PRINCIPIA ETHICA

by

George Edward Moore

(根据英国剑桥大学出版社 1922 年版译出)

伦 理 学 原 理

[英] 摩尔 著

长 河 译

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街 36 号)

新华书店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

统一书号：2017·307

1983 年 12 月第 1 版 开本 850×1168 1/32

1983 年 12 月北京第 1 次印刷 字数 200 千

印数 21,000 册 印张 8 1/8

定价：1.10 元

“凡事物是什么就是什么，
而不是什么别的东西。”

目 录

序.....	1
第 I 章 伦理学的研究对象	7
1. 为了给伦理学下定义, 我们必须发现, 什么对一切无疑的 伦理判断来说, 既是普遍的, 又是特殊的。	7
2. 但是, 这种判断跟人类行为无关, 而跟一定的属性“善的” 和它的对立面“恶的”有关, 该属性既可适用于行为, 又可 适用于其他事物。	7
3. 一种科学伦理学的判断的主体, 和某些学科的判断的主体 不一样, 并不是“特殊的事物”;	9
4. 但是, 这种伦理学包含一切断言“善性”对任一主体的关系 之普遍判断, 从而包括决疑论。	9
5. 然而, 这种伦理学不仅必须探究哪些事物是普遍与善性相 关的, 而且必须探究它们与之相关的这个属性是什么;	11
6. 而对这个问题的答案是: 这个属性是不能下定义的,	12
7. 或者说它是单纯的: 因为, 如果下定义指的是对一个思想 对象的分析, 那末只有复合的对象才是能下定义的;	13
8. 而在使用“定义”一词可能具有的三个意义之中, 这是最重 要的一个。	14
9. 不能这样下定义的不是“善的东西”, 也不是总是具有“善 的”这个属性的东西的整体, 而是这个属性本身。	14
10. 因此, “善的”表示无数思想对象当中一个独一无二的单纯 的对象; 然而这个对象极普遍地被看作跟另一个同一; 这 是一种可以叫做“自然主义的谬误”的谬误;	15
11. 并且, 这一谬误把当作伦理学的一条基本原理的东西, 不	

- 是降为同语反复，就是降为对一词意义的叙述。…………… 17
12. 这一谬误的本性是容易认识的；…………… 19
13. 并且，如果避免了这一谬误，那么很清楚，除了承认“善的”是不能下定义的以外，就只有承认：或者它是复合的，或者根本不存在为伦理学所特有的概念。这二者只能通过查考来加以驳倒，但是能这样加以驳倒的。…………… 21
14. 以边沁为例，说明“自然主义的谬误”；并指出避免这种谬误的重要性。…………… 23
15. 各种伦理判断断言普遍存在于“善性”与其他事物之间的关系有两种：一事物可以被断定为或者它本身是善的，或者它与另一本身是善的事物具有因果关系，即它“作为手段是善的”。…………… 27
16. 我们对后一种关系的考察只能希望确定：某一种行为一般将得到可能的最好的诸效果；…………… 28
17. 可是，属于前一种的一个关系，只要是完全正确的，在一切情况下都会是正确的。一切通常的伦理判断都断定因果关系，但它们一般是当作并不断定这种关系来处理的，因为对上述两种关系并未加以区分。…………… 30
18. 一个整体的价值可以不同于它各部价值之和，这一事实使内在价值的考察复杂化。…………… 33
19. 在这种情况下，部分对整体具有这样一种关系，它显然跟手段对目的的关系既有不同之处，又有类似之处，而这两点具有同样的重要性。…………… 35
20. “有机整体”一术语可以很确切地用来表示一整体具有这一性质，因为，在通常使用这一术语所暗示的其他两种性质之中，…………… 37
21. 一种性质，即各部分之间互为因果的互相依赖之性质，跟这一性质没有必然的联系；…………… 38
22. 而另一种为人们所极力强调的性质，是一个由于混淆不

清而陷于自相矛盾的概念,对任何整体来说,都不可能是真实的。·····	39
23. 本章总结·····	43
第 II 章 自然主义伦理学·····	44
24. 本章和以下二章将考虑人们对伦理学第二问题“什么就其本身而言是善的?”所提出的某些答案。这些答案都具有下列特征:(1)它们宣称只有某一类事物就其本身而言是善的;(2)它们之所以这样宣称,因为它们假定这一事物确定了“善的”之意义。·····	44
25. 这样的一些理论可以分为(1)形而上学的,和(2)自然主义的两类;而第二类又可分为二类:(a)宣布除快乐以外的某种其他自然客体是唯一善的各种理论;(b)快乐主义。本章将对(a)加以讨论。·····	45
26. 确定“自然主义”所表示的意义。·····	46
27. 因为某些事物是“自然的”所以它们就是“善的”这一常见的论证,或者包含(1)“正常的”东西本身是善的这样一个错误命题,·····	48
28. 或者包含(2)“必需的”东西本身是善的这样一个错误命题。·····	51
29. 然而目前最流行的一种系统化的乞灵于自然的见解是跟“进化”这个术语联系着的。通过对赫伯特·斯宾塞先生的伦理学的考察,可以说明这一形式的自然主义。·····	52
30. 达尔文关于“自然选择”的科学理论是使“进化”这一术语流行于现代的主要原因,但必须细心地把它同通常与这一术语有联系的某些思想加以区分。·····	54
31. 斯宾塞先生把进化跟伦理学联系起来,似乎表明他受到了自然主义谬误的影响;·····	55
32. 然而关于“快乐”与“进化”的各种伦理学上的关系,斯宾塞先生是含糊其词的;他的自然主义可能主要是自然主义的	

快乐主义。	56
33. 对《伦理学论据》第三章的讨论可以说明这两点,并证明斯宾塞先生在伦理学的基本原理上是极端混乱的。	58
34. 关于进化对伦理学的关系,可能还有三种见解;要把它们跟自然主义者的见解加以区分;我建议只对自然主义者的见解使用“自然主义伦理学”一名。根据这三种见解中的任意一种,这种关系都是不重要的,而使它显得很重要的“自然主义者的”见解包含着双重的谬误。	61
35. 本章总结。	64
第 III 章 快乐主义(即幸福主义)	66
36. 快乐主义之所以流行主要是由于人们犯了自然主义谬误。	66
37. 可以把快乐主义规定为这样的学说,它主张快乐是唯一善的东西;快乐主义者们总是信奉这一学说,并把它当作伦理学的基本原则,尽管他们往往把它同其他学说混淆起来。	68
38. 本章所采取的方法是:通过批判约·斯·穆勒和亨·西季威克,揭穿通常为证明快乐主义为真理而提出的各个理由,并提出一些足以证明其为荒唐无稽的理由。	70
39. 穆勒宣称幸福作为目的是值得想望的唯一事物,并坚决主张关于各究极目的的各问题不容有直接的证明;	71
40. 可是,他为第一命题提供的证明不过是:(1)荒谬地把“值得想望的”同“所想望的”混淆起来,	73
41. (2)企图证明除了快乐,什么也不是所想望的。	75
42. 提出这样一种理论,即认为除了快乐什么也不是所想望的,似乎主要是由于混淆了想望的起因与想望的对象的缘故;快乐无疑不是想望的唯一对象;即使快乐始终是所想望的起因之一,这一点也决不会使任何人认为快乐是一善。	76
43. 穆勒一方面主张快乐是想望的唯一对象,一方面承认其他事物也是所想望的;于是荒唐无稽地宣称达到幸福的手段	

是幸福的“一部分”，企图把这两点加以调和。	78
44. 穆勒的论证和我的批判的总结。	80
45. 我们现在必须进而把快乐主义原理作为一种“直觉论”来加以考虑，而过去只有西季威克教授一人具有这种明确的认识。快乐主义作为一种直觉论不能加以证明这一点本身并不是什么令人不满的理由。	82
46. 于是，当我们开始考虑哪些事物就其本身而言是善的时，我们就留下了对自然主义的驳斥，进而处理另一类别的伦理学问题。	84
47. 穆勒主张某些快乐“在质上”胜过其他快乐的学说包含两点：(1)关于各目的的判断必定是“一些直觉”；	85
48. 和(2)快乐不是唯一善的东西。	87
49. 西季威克教授避免了穆勒所造成的这些混淆不清；因此，在考虑他的各个论证时，我们将只考虑“快乐是唯一善的东西吗？”这个问题。	89
50. 西季威克教授首先企图证明，在人生之外，什么也不可能是善的。提出几点理由，对此表示怀疑。	89
51. 他于是进而提出一个远比重要的命题：除了快乐，人生的任何一部分都不是值得想望的。	93
52. 但是，必须把快乐跟快乐 ₁ 的意识加以区分；而且(1)很清楚，当这样加以区分的时候，快乐不是唯一善的东西；	95
53. 并且(2)同样很清楚，快乐 ₂ 的意识不是唯一善的东西，如果我们同样细心地把它跟它的通常伴随者加以区分的话。	98
54. 西季威克教授为相反见解所做的两种论证中的第二种完全相容于这样一个假定：快乐只不过是正当行为的一个标准。	99
55. 并且，在他的第一个论证中，即在诉之于反思的直觉当中，他没有明确提出下述两方面的问题：(1)他不承认有机统一体的原理；	100

56. (2)他没有着重指出:他极力加以证明的,快乐主义的判断与常识的判断之间的一致,仅仅对关于手段的判断来说,才能成立;而关于目的的快乐主义判断是极端荒谬的。……102
57. 因此,我的结论是:如果预存适当的戒心,那末反思的直觉会赞同常识的看法,即认为仅仅把快乐意识当作唯一善的东西是荒唐悖理的。……103
58. 剩下来的是考察利己主义与功利主义。有的利己主义主张“我一己的快乐是唯一善的东西”;有的利己主义作为利他主义的对立面,主张追求我一己的快乐只有作为一种手段才是正当的;将二者加以区别是很重要的。……104
59. 真正的利己主义是自相矛盾的,是站不住脚的;它没有认识到:当我断言一事物是我一己的善时,我必须断言它是绝对善的,不然就根本不是善的。……105
60. 分析一下西季威克教授自相矛盾的见解,可进一步揭露这种混淆不清。……107
61. 而且,可以证明下述两种见解都是极端错误的:由于这种混淆不清,他把“理性利己主义对理性主义德行的关系”说成“最深刻的伦理学问题”;他认为“要使伦理学合理化”,就必须作某种假定。……110
62. 象人们(例如穆勒)通常所做的那样,企图从心理学上的快乐主义推导出功利主义,也包含着同样的混淆不清。……112
63. 真正的利己主义之所以貌似真实,似乎还由于人们把它同作为手段的学说的利己主义混淆起来了。……113
64. 注意到功利主义这一概念中所包含的某些含糊不清;应该指出:(1)把功利主义看作一种关于所追求的目的之学说,已通过驳斥快乐主义来彻底驳倒了;(2)为证明它而提出的最通常的论证,充其量不过意在证明它为正当的行为提供了一个正确标准;然而这些论证远不足以达到这个目标。……114

65. 本章总结。·····	117
第IV章 形而上学的伦理学 ·····	119
66. 按照“形而上学的”一术语的定义，这术语本来仅仅跟一个并非自然界一部分的——不象一知觉对象在一定时间实存的——认识对象有关；但是，形而上学者们并不以说出有关这类实体的真理为满足，而总是假定并不实存于自然界的东 <u>西</u> ，至少必定实存 ^① ，因而这术语也跟一个假定的“超感觉的实在”有关了。·····	119
67. 并且，我用“形而上学的伦理学”代表这样一些体系，它们主张，或者暗示：对“什么是善的”这问题的答案必然以如何回答“超感觉实在的本性是什么？”这问题为转移。所有这样的体系显然都包含同一谬误——“自然主义谬误”，而我正是根据这一谬误来给自然主义下定义的。·····	121
68. 研究‘超感觉的实在’的形而上学，在下述条件下，可能对实践伦理学有关系：(1)如果把它所处理的超感觉实在看作我们的行为所能影响的某种未来事物；或者，(2)如果它能证明，永恒实在或者是唯一实在的事物，或者是唯一善的事物，那末，它将证明实践伦理学的每个命题都是错误的。大部分形而上学著作家们相信后一种实在，因而暗示每个实践命题都是完全错误的，尽管他们并未察觉到：他们的形而上学跟他们的伦理学因而是互相矛盾的。·····	123
69. 然而我规定属于形而上学伦理学的理论，不是认为形而上学同实践伦理学中所包含的“我的行为将产生什么效果？”这问题有逻辑联系，而是认为它同“什么就其本身而言是善的？”这伦理学基本问题有必然联系。我在第I章中通过证明自然主义谬误确是一种谬误，就已经驳倒了这种理论。现在剩下的工作仅仅是：分析人们由于某些混淆不清而认为它似乎有理的情形。·····	126

① 指“必定实存于某种超感觉的实在之中”。——译者

70. 产生这种混淆不清的原因之一似乎是没有弄清楚“这是善的”这个命题既可以意指“这实存着的事物是善的”，又可以意指“这类事物的实存必定是善的”，其间是有区别的；……127
71. 产生这种混淆不清的另一原因，似乎是没有把暗示一真理的东西（或者作为使我们得知一真理的原因的东西）与一真理所必然依赖的东西（或者作为使人信仰一真理的理由的东西）加以区分；而在前一种意义上，纯粹的虚构可以比形而上学同伦理学有着更重要的关联。……129
72. 但是，产生混淆不清的更为重要的原因在于假定：“是善的”跟具有某种超感觉的性质是同一的，而这种性质也就是被包含在实在的定义之中的。……131
73. 作这种假定的原因之一似乎是一种逻辑偏见：一切命题都具有最常见的式样，即其中的主词和谓词二者都是实存者。……132
74. 但是，不能把伦理命题化归这一个式样。特别是：伦理命题显然一方面不同于：……134
75. (1)自然法则，而康德最有名的原理之一却把这二者加以混淆；……135
76. 另一方面不同于(2)命令，而康德和其他人却把这二者加以混淆。……136
77. 后一种混淆不清是人们主张“是善的”与“是所矢志的”同一——这一现代学说之所以流行的原因之一；但这一种学说之所以流行却似乎主要是由于其他原因。关于这种学说我将力求证明：①引诱人们接受这一学说的各主要错误是什么；②除此以外，也很难说关于立志的形而上学能够跟伦理学发生丝毫的逻辑关联。……137
78. (1)从康德以来，人们往往认为：“善性”对意志或者感觉的关系跟‘真理’或者“实在”对认识的关系相同；因而伦理学的正当方法就是发现意志或感觉中包含什么，正象照康德

- 看来，形而上学的方法就是发现认识中包含什么一样。……138
79. 这种错误的学说是从“善性”与意志或者感觉之间的一些实际关系推导出来的；这些实际关系似乎主要是：(a)一种因果关系（即只有对意志和感觉的经验作一番反思，我们才能认识各个伦理上的区别）；(b)一些事实（即对善性的认识也许总是包含在某些意志和感觉之中，并往往为其所随伴）。……139
80. 但是，从这些心理事实中的任何一个，都不能推定：“是善的”跟“以某种方式被矢志或者被感觉到”是同一的。而认为可以作这种的推定的假定，就是现代认识论中的基本矛盾——包含在既区分，又同一看待思维行为和思维对象，既区分，又同一看待“真理”本身和设想的真理标准之中的矛盾——的一个例证。……140
81. 一旦承认了立志与认识之间的相似性；那末，认为伦理命题跟意志或者感觉有着重大关系的见解，就会被有关认识本性的另一错误所加深。这错误就是假定“知觉”仅仅表示认识一个对象的某种方式；而实际上它包含断言该对象也是真实的。……142
82. 扼要重述前三节的论证；其中指出：(1)立志和感觉并不跟认识相似；(2)即使相似，“是善的”仍不能意味着“以某种方式被矢志或者感觉”。……143
83. (2)如果“是善的”和“被矢志”并不同一，那末后者只能是前者的一个标准；同时，为了证明后者是这样的，我们应该独立确定许多事物是善的，——那就是说，我们必须首先确定我们大多数伦理结论，关于立志的形而上学才能给我们极其微小的帮助。……145
84. 象格林那样的形而上学著作家们，企图把伦理学建筑在立志之上，却根本不去尝试这种独立考察；这说明他们是从这样一点着手的，即错误地假定善性跟被矢志同一。所以他们的伦理推理是没有任何价值的。……146

85. 本章总结	148
第 V 章 关于行为的伦理学	151
86. 必须把本章所要讨论的问题跟我们迄今所讨论下述二问题清晰地加以区分: (1) 什么是“这就其本身而言是善的”这一命题的本性?	151
87. 和(2)哪些事物就其本身而言是善的? 对于后者我们提出了一个答案, 确定快乐就其本身而言并不是唯一善的事物。	153
88. 在本章中, 我们将处理伦理学研究的第三对象, 即对“什么行为是达到好结果的手段?”或者“我们应该怎么办?”这问题的答案。这是关于实践伦理学的问题, 其答案包含一个因果联系的断言。	155
89. 我证明: 断言“这行为是正当的”或者“是我的义务”等于断言该行为的总结果将尽可能是最好的。	155
90. 本章其余部分将讨论以此阐明的某些结论。其中第一个结论是: (1) 直觉论是错误的; 因为任何关于义务的命题都不可能自明的。	157
91. (2) 很清楚, 我们不可能期望证明: 我们在每一情况下可能实行的一切行为之中, 哪个行为将会产生最好的总结果。不可能发现这一严格意义上的我们的“义务”。然而可以证明: 在我们大抵会实行的行为中, 哪个行为会产生最好的结果。	158
92. 进一步说明在上节中所作的区别; 并坚决主张: 伦理学所已做或者所能做的一切, 并不是确定各绝对义务, 而是指出: 在某些条件下可能作出的少数选择中, 哪个会具有较好的结果。	159
93. (3) 即使这后一工作也是无限困难的, 并且不曾提供适当的证据来证明: 一行为的总结果胜过另一行为的总结果。因为(a)我只能估计到比较近的未来的一些实际结果; 因	

- 而我们必须假定同一行为在无限遥远未来的结果不会根本改变这种权衡；也许能够，但实际上并不曾证明这一假定是合理的；160
94. 和(b)即使确定任何二行为之一，在最近将来比另一个会产生较好的总结果，也是十分困难的；同时，十分未必，甚至完全不可能证明：任何个别行为作为手段在一切情况下都比其他或然的选择好些。即使在这一狭窄的意义上，义务法则也只能是一般真理。162
95. 但是，(c)也许可以根据下述原理证明大多数极普遍地为常识所赞许的行为，作为手段一般会比其他或然的选择好些。(1)关于某些法则，可以作这样的证明：在保持生命、繁殖生命和占有财产这些本能总是表现得很强烈的任何社会状态下，对这些法则的一般遵守是有效用的；而且，这种效用，可以不依靠关于什么就其本身而言是善的正确见解，而加以证实；因为这种遵守是取得某些事物之手段，而这些事物又是造成任何可观数量的大善的一个必要条件。164
96. (2)而关于其他法则，只能作这样的证明：在或多或少具有暂时性的条件下，对它们的一般遵守，作为维护社会的手段是有效用的。如果要证明其中某些法则在一切社会中都是有效用的；那末，只有证实它们跟那些就其本身而言是善的，或者是恶的事物有因果关系。但通常并未认识到这些法则是这样的。166
97. 很明显，正象可以利用这种暂时性条件之实存证明第(2)类法则一样，也可以利用这种条件之实存来证明第(1)类法则；同时，必须把所谓制裁算在这些暂时性条件之内。167
98. 因此，采取这个方法，可以权且证明在我们的社会中，既通常被看作义务，又通常加以实行的行为所具有的通常效用。但是，不对‘哪些事物就其本身而言是善是恶，这问题作独立的考察，是否可能对所提出的社会习惯的变化作出

- 最后的评定，这几乎是大大值得怀疑的。·····168
99. 和(d)如果我们考虑在下述各情形下，单独的一个人应如何决定其行动这个特殊问题： (α) 在所讨论的行为具有确定的一般效果的各情形下， (β) 在其他各情形下；那末，似乎有理由认为，关于 (α) ，在一般地有益的法则并一般地为人们所遵守的场合，他应该始终遵从该法则；可是，这些理由并不是确定无疑的，要是既缺乏一般遵守，又缺乏一般效用的话；·····170
100. 和 (β) 在其他一切情况下，行为法则根本不应加以遵从，但个人应考虑，在其特殊条件下，什么实在的善他似乎最可能加以实现，什么恶似乎最可能加以避免。·····172
101. (4)由此还可以看出：“义务”和“有利”这两个术语所表示的区别根本不是伦理学上的区别；当我们提出“这是真正有利的吗？”这问题时，同我们提出“这是我的义务吗？”，即“这是达到可能最好的东西之手段吗？”这问题时，我们所问的恰恰是同一问题。“义务”大抵显示出下述非伦理特征：(1)许多人往往被引诱着去逃避义务；(2)义务对别人，而不是对行为者的效果最为显著；(3)义务激发道德情感；就义务具有伦理特点而言，不是义务对实行特别有益，而是义务对制裁特别有益。·····175
102. “义务”和“利益”之间的区分也主要是同一种非伦理学上的区分；但是，“有利害关系的”一术语也涉及一个独特的伦理学属性：一行为关系到‘我的利益’这个断言，仅仅断定该行为将具有特种的可能最好的效果，而不是断定其总效果将是可能最好的。·····177
103. (5) 我们还可以看到：务必不要把“德”定义为这样的气质，这种气质就其本身而言是善的；而“德”必定仅仅是实行这样的行为之气质，这种行为通常作为手段是善的，而且，一般说来，其中只有一部按照第(4)部分应划归“义务”一

- 类。由此可见，要确定一种气质是否是“有德的”，就必须作第(3)部分所讨论的艰巨的因果考察；并且，在一种社会状态下是德的东西，在另一种社会状态下也许就不是德。……178
104. 由此也可以看出：我们没有任何理由象人们通常那样假定，在履行‘义务’上运用德，就其本身而言总是善的；更不能假定，这是唯一善的东西。……180
105. 而且，如果我们考虑一下这种运用的内在价值；那末，很明显：(1)在绝大多数情况下，这种运用不具有价值；(2)即使在这种运用具有某种价值的场合，离开构成唯一善的事物也相去很远。甚至对第二命题的真理性持否定态度的人们，通常也会自相矛盾地暗中承认这种真理。……181
106. 但是，为了恰当地确定德的内在价值，我们必须将三种不同的气质加以区分；通常将这三种之中的每一种都称为德，并且人们认为每一种都是唯一配这样称呼的。(a)履行义务的纯粹无意识的“习惯”是极为常见的一个典型，它没有任何内在价值；基督教道德家们正确地含蓄指出，纯粹的“外在正当性”没有内在价值；尽管他们错误地认为，它因而不是不“道德的”；因为这暗示它即使作为手段也没有价值；……182
107. (b)如果说，德是这样一种气质，它对一行为真正好的结果具有爱好的情感，而对真正坏的结果具有憎恶的情感，并被这种情感所触动；那末，德是具有某种内在价值的；不过，其内在价值在程度上会有很大的差别。……184
108. 最后(c)如果德就是“良心”，也就是在某些情况下，在我们相信并感到“我们的行为是正当的”以前，不采取行为的气质，那末它似乎具有某种内在价值；这种心情的价值特别为基督教伦理学所重视；然而，毫无疑义，它不是唯一有价值的东西，即使作为手段也并非总是善的；即并不象康德引导我所想的那样。……186