

功用主义

約翰·穆勒著

商 務 印 書 館

17
898

功 用 主 义

約翰·穆勒著
唐 鉞譯

zk572/108

商務印書館

本書是唐鉞先生二十余年前根据英国 J. M. Dent & Sons, Ltd. 出版的“人人叢書”(Everyman's Library) 中穆勒(J. S. Mill) 的“功用主义”, “自由論”, “代議政体”(Utilitarianism, on Liberty and Representative Government) 三篇文章譯出的。

此次重版之前, 譯者又根据 Mill, J. S. Dissertations and Discussions: Political, Philosophical and Historical, Vol. III, Boston, 1865. 重新將譯文校訂一遍, 并写了一篇小引介紹本書內容及本書作者。

功 用 主 义

約翰·穆勒著 唐鉞譯

商 务 印 書 館 出 版

北京东总布胡同10号

(北京市書刊出版业营业許可証出字第107号)

新 华 書 店 总 經 售

北京新华印刷厂印刷 龙门装订厂装订

統一書号: 2017·4

1936年12月初版 开本 850×1168 1/32

1957年8月重印第1版 字数 52,000

1959年2月北京第2次印刷 印数 3,801—5,300 册

印至 2-6/16 定价(7) 半 0.22

功用 = 功能 用途 效果

小 引

約翰·穆勒(John Stuart Mill), 英國思想家, 生于 1806 年, 死于 1873 年。他对于經濟、政治、邏輯、倫理學各方面都有著作。功用主義這部書就是他对于倫理學方面的著作。他曾用功用主義支持他对社会政治的某些改良的主張。

西方倫理學对于道德上是非的标准有兩種不同的學派: 一派以为要看行为的动机如何, 一派以为要看行为的效果如何。功用主義在倫理學中是属于后一派的。約翰·穆勒的功用主義是闡明这一派學說的最有系統的、并且影响最大的一部書。当然, 在道德标准上偏重动机与偏重效果都是片面的。但約翰·穆勒這部書对于动机也相当地照顧到, 他对康德專重动机的倫理學說曾有所批評。(康德的倫理學名著道德形上学探本, 譯者前已譯出印行; 不久也可以重印出来。)

何謂功用主義? 最好就引穆勒本書第二章的話来回答。他說: “承認功用为道德基础的信条, 換言之, 最大幸福主義, 主張行为的是与它增进幸福的傾向为比例; 行为的非与它产生不幸的傾向为比例。幸福是指快乐与免除痛苦; 不幸福是指痛苦和丧失掉快乐。”

在英國最初提出功用主義的倫理學說的人是昆布蘭(Richard Cumberland)。昆布蘭在 1672 年著一書, 名为論自然法則, (De legibus Naturae), 駁斥霍布士道德与法律由于人人自私而才有的學說。昆布蘭以为每个人“对一切其他的人的最大的可能的仁愛構成每个人和一切人的最幸福的状态”, “照顧全体的共同福利”是道

德的最高法則，也就是自然法則。到了18世紀末年边沁（Jeremy Bentham）提出功用主义为道德和立法的原则，却由自我利益出發；但他的歸結也是最大多数人的最大幸福。約翰·穆勒回到昆布蘭的觀念，以人的社会感情为道德行为的推动力。他說功用主义的道德有力量，有坚固的基础，“这个坚固的基础就是人类的社会感情，要同人类成为一体的欲望。”（見本書第三章）

約翰·穆勒还有与边沁不同的地方。穆勒与边沁虽然都說功用就是使人得乐免苦；但边沁以为乐就是乐，並沒有高級低級的區別，穆勒則以为乐有質的不同，不是只有量的不同，有些种类的乐高于其他种类的乐，例如理智之乐高于肉体之乐，沒有人情願为得到肉体的享乐而牺牲理智，变成傻子。他在本書第二章內發揮这个思想。

穆勒是資產階級自由主义者，反对无产階級革命。他這本書可以供給批判的材料，但同时也有些可供参考之处，例如他在最后一章論人尊重公道，不是为公道而公道，乃是因为公道始終是非常重要的社会功用，比其他社会功用重要得多。他对这个问题討論得很透徹。其他地方也有特点，上文已提到一些；看書自然会知道，不必在此細述了。

这部書我是在二十几年前翻譯的，現在又把譯文与下列本子——Mill, J. S. Dissertations and Discussions: Political, Philosophical and Historical, Vol. III, Boston, 1865.（約翰·穆勒：政治的、哲學的、和历史的論說与討論，第3卷，1865年版）內的功用主义一篇原文，重新校一遍，将一些地方修改过。但可能还有譯得不恰当的地方，希望讀者指正。

譯者

1957年4月

譯者附言

一、約翰·穆勒是英國的哲學名家，生于 1806 年，死于 1873 年。他的邏輯系統和自由論在多年前已經由嚴復先生介紹給中國讀者了（請看嚴譯穆勒名學，（未譯完）和嚴譯群己權界論），他的功用主義也是本名著；所以把它譯出來。

二、功用主義(utilitarianism)，從前有人譯為樂利主義、功利主義等等。但英文原字的意思是由功用(utility)來的；並且穆勒氏文中有些地方用“有用的”(useful)做相當於功用的形容詞。所以不如照字原譯作功用主義（這種譯法，似乎從前有人講過，但記不清見于什麼地方了）。原文中用 utility 的地方，有時為文意易曉起見，譯作福利或利益。

三、這篇譯稿是由人人叢書中穆勒氏文選（即功用主義，自由論，代議政體三篇）的本子譯出來的。（J. S. Mill, Utilitarianism, Liberty and Representative Government, Everyman's Library, London: J. M. Dent and Sons, Ltd.）

譯者識

目 录

小引

譯者附言

第一章 緒論	1
第二章 何謂功用主义	6
第三章 論功用主义之最后制裁力	28
第四章 功用主义可以得什么样子的証明	37
第五章 論公道与功用之关系	45

第一章 緒論

道德上是非的标准，历来是个爭論的题目；对于解决这个爭論，以往的进步很少。人类知識現在所有的那些情形之中，很少比这种解决上的一点点的进步，更不如人的期望，更可以代表关于首要题目的理論至今还停留的那种落伍地步。自从哲学萌芽以来，关于“至善”，换言之，关于道德的基础的疑問，在理論界，一向認為主要的难题，曾經花过好些上智的心思，而且弄得他們分成許多宗派，彼此間爭得很劇烈。并且，过了兩千多年，同样的討論还繼續着；哲学家还是分集于同样的敌对的旗帜之下。兩千多年前，在少壯的苏格拉底（Socrates）傾听老“哲士”（sophist）普罗达哥拉（Protagoras）講說的时候，他就已經主張功用主义，以与普罗达哥拉的通俗道德說對抗（假如柏拉圖的對話是根据实在的交談）。到了現在，思想家和一般人对于这个题目的意見，好像并不比苏格拉底那个时候更近于一致。

一切科学（就是被認為最的确的科学——数学，也不是例外）的第一原理都具有相似的紛乱与游移的情形，并且，在有些場合，也有相似的冲突。但是这种情形，对于这些科学的結論之可靠性，並沒有大損害，大体說，毫無損害。这是实在的話，但看来好像奇怪。其所以然的道理在于：一个科学的詳細理論通常不是由所謂这科的第一原理演繹出来，也不倚賴这种原理做它的憑据。否則沒有什麼科学会比代数学更靠不住，它的結論会比代数学的結論更不能充分成立。代数学的可靠，并不是根据于通常号為它的基本原理，把来教初学的；因为这些原理，就最著名的代数專家中某些人所制

定的形式而論，也有英國法律那么充滿着虛構，也有神學那么充滿着神秘。那些最後被承認為一個科學的第一原理的真理，其實是對於這科所習用的基本觀念的抽象分析之最終結果。而且，這些真理對於這科的关系，並不是房基與房子的关系，乃是樹根與樹的关系——樹根，雖是始終沒有掘開使它見光，也能够一樣好好地履行它的職務的。但是，雖則在科學里头，特殊真理位於普通理論之先，而在應用的技術內，如道德或立法之類，人可以預期它具有相反的情形。一切行為都是為某一種目的起見，因而人就設想行為的規則一定要從它所祈向的目的取得它的一切性質與色彩（這樣設想好像是很自然的）。當我們忙於一種追求的時候，對於我們所追求的事物有一個清楚的準確的概念，這總像是我們的首要需要，不是我們的最后目標。人總想：一個關乎是非的檢核標準必定是判定什麼為是什麼為非的一種手段，而不是是非已經判定的一種結果。

這個困難，就是像通俗學說那樣假定人有一種認識是非的自然材性，一種感官或本能，也不能夠避免。為的是——縱使我們不論這種道德本能的有無這個問題自身就是一個要爭論的——那些信有道德本能而稍微有哲學資格的人不得不放棄以為這個本能能夠判別眼前特例的是非，像別的感官判別當前的顏色聲音一樣那個主張。一切解釋道德本能而配稱為思想家的人，都是以為人的道德本能只能夠供給人以道德判斷之普通原理；它是人的理性之一支，而不是感覺性之一部；我們應該仰仗它給我們關於道德的抽象理論，不應該期望它知道具體事例的道德性。倫理學中的直覺學派，與那個可稱為歸納學派的一樣，也堅持普通規律是必需的。兩派都以為一個特殊行為之道德性不是直接知覺的問題，而是應用規律於特例的問題。並且兩方面都在廣大程度上承認相同的道

德規律；不過對於這些規律的憑証，和它所由得到權威的來源這兩件上見解不同罷了。依直覺派的意見，道德的原理是不待經驗就可以明白的；除了名詞的意義要被了解以外，用不着別的条件去博得人們的承認。依歸納派的見解，是與非，如真與妄一樣，是要觀察并經驗才知道的。但是，兩派一樣地主張道德必定由原理演繹出來；而且，直覺派對於世間有一個關乎道德的科學這個主張，跟歸納派一樣地堅持。然而，直覺派很少想法去把所謂先驗的原理完全開列出來，作為道德學的前提；他們更少企圖把那些各個原理簡約成一個第一原理，或是把它弄成道德義務之公共根據。他們或則假定尋常的道德格言具有先驗的權威，或則把權威比格言本身更不明白的而且始終沒取得一般人承認的某種通則定為那些格言的公同基礎。可是，要想支持他們的主張，他們應該有一個基本原理或規律，作為一切道德之根柢，或是，假如有幾個原理或規律，應該其間有一定的先後次第；并且，這一個原理，或是這個在各原理彼此衝突時候出來判定是非的規律，應該是不待証而自明的。

假如我們要研究這個缺點的壞影響在實際上減輕到什麼程度，或是人類的道德上信仰因為沒有對於最終標準的明了認識而變成廢話，或流于疑似到什麼程度，那末，我們簡直要把一切過去的和現在的倫理學說加以陳述并批評。但是，要指明這些道德上信仰曾有的那一點安定性與一貫性大部是由于一個未經明認的標準的潛勢力，這卻是容易的。因為缺乏一個明認的第一原理，所以與其說倫理學是人的實際感情的指導，不如說它是对這些感情的供奉。雖則這樣，但因為人的愛憎大大受他們所認為事物對他們幸福的影響所左右，功用原理(the principle of utility)，或如邊沁(Bentham)後來稱呼的，最大幸福的原理，在倫理學說的形成上曾經起了大作用——就是頂輕蔑地否認功用原理的權威的人的倫理學說也不

是例外。也沒有什麼思想宗派否認在多數道德特例之中，行為對於幸福的影響是一個頂緊要的，而且或許竟是主要的條件，無論他們怎樣不情願承認功用原理為道德的基本原理和道德上義務的來源。我或許可以再進一步，說：就是那些先驗的倫理家，還認為對於這個題目有辯論之需要的，自他們方面看，功用主義的辯證也是不可少的。我此刻的目的不在於要批評這一派思想家；但是，我不免（為舉例起見）要說到最著名的這派思想家之中的一個人的系統的討論，就是康德（Kant）的道德形上學（Metaphysics of Ethics）。這個非常人，他的思想體系總是會很久還算哲學理論史中的一個界石的。他在这部書中確曾定下一個普遍的第一原理作為道德義務的起源並根據，這個原理就是：“你要這樣行為，期於你行為所依據的規則可以給一切有理性者採用做公例。”然而，到了他開始從這個訓誡引伸出道德的任何實際義務之時，他就不能夠證明假如一切有理性者都採納極端不道德的行為律，其中總有什麼矛盾，什麼邏輯的（不用說到事實的）不可能——他在这个上的失敗差不多到了非常可怕的程度了。他所證明的不過只是：這些不道德規律被普遍採用的後果一定是沒有人會存心去招惹的罷了。

在這場合，我不再討論別的學說，只要對於功用主義或幸福說之了解與賞識，並這說所可能有的證明這些上頭作一點貢獻。這種證明不會是平常通俗的意義所謂證明，這是顯而易見的。關於最終目的之問題不容有直接證明的。任何能夠證明為好的，必定是因為我們可以證明它是取得那不待證明而被認為好的事物之工具。醫術是用它能促進健康這點去證明它好；但怎樣能夠證明健康是好的呢？音樂是好的，（其他理由不論）是因為它使人愉快；但愉快是好的這個話能有什麼證明呢？所以，假如說有一個廣包的公式，包括一切本身是好的事物，並且說任何別的事物所以好不是充

作目的而好，乃是充作工具而好，那末，这个公式可以接受或是可以摺弃，但不是通常所謂証明的題目。然而，我們不得因此就推斷人或采取或放弃这个公式，必定是听憑盲目的冲动，或任意的選擇。“証明”这个話还有更广大的意义，照那个广义，这个问题跟哲学內任何别的爭論的問題一样可以得到証明。这个題目是人类理性能力所能够認識的；并且这个理性能力并不單借直觉去应付这个題目。人可以提出种种理由，能够左右理智使它对于这个学說認可或否認；这样就等于証明。

我們一会儿就要考察这些理由是什么性質；它依什么方式适用于这个例子，并且因之採納或摺弃功用主义的公式有什么合理的根据可以提出。但要作合理的採納或摺弃有一个先决的条件，就是对于这个公式應該有正当了解。我相信通常对这个公式的意义只有很不完全的領会，这件事是使它不受人採納的主要障碍；并且我相信假如这个公式能解除去誤会，就是只解除頂粗淺的誤会，这个问题就要簡單得多，而且它的困难大部分就都要消灭了。因此，在我討論要承認功用主义的标准有什么哲学根据之先，我要提出这个学說自身的一些例解；用意在使我們更明白它是什么性質，它与非功用主义的标准有什么区别。对于从应用方面反对功用主义的标准的抗議，有的是起源于誤会它的意义，有的是与这种誤会密切相連；像这种抗議，我也想用提出的例解去打消它。在完成了这个初步工作以后，我就尽我所能努力把这个问题看作一个哲学学說問題来闡明。

第二章 何謂功用主义

設想那拥护功用为是非标准的人是用功用这个名詞的狭窄的并仅是俗語所含的意义,就是把功用与愉快对待,这是一种無知識的舛誤;在这里只要略略一提。就是只是頃刻間好像把反对功用主义的哲学家与有这样荒謬的誤会的人混为一类,我們也应该向这些哲学家道歉。还有一个常常加于功用主义的罪名,恰恰与上述的誤会相反,就是說功用主义把一切事情取决于快乐,而且取决于頂下流的快乐;因为有这样相反的駁斥,上述的把功用与快乐的誤会更加奇怪了。并且,有一个作家曾經很鋒利地說过,同类的人(而且往往是同一个人)排斥功用主义的,“当功用这个名詞在快乐这个名詞之前的时候則以为不切实际而無味,当快乐这个名詞在功用之前的时候則以为太切实际而流于淫蕩。”对于这个題目稍有知識的人都曉得由伊壁鳩魯(Epicurus)到边沁,凡是主張功用說的著作家,个个都不用功用这个名詞指与快乐有别的事情,而是把它指快乐自身和痛苦之解免;他們不把有用的与快意的或裝飾的相对待,始終說明有用的不特指別的东西,也指快意的与裝飾的事物。然而,一般的群众,包括著作家的群众在內,不断地陷入这个淺薄的舛誤,不特在報紙与杂志內,并且重要的有以自負的書里头也这样。他們抓着了功用主义这个名詞,但除了它的音讀以外对于它毫無所知,慣用这个名詞代表把快乐中某些种类摺弃或忽視的态度,对于美、裝飾或娱乐的抹杀。把这个名詞这样愚昧地誤用,不特只是意在貶斥,而且有时意在褒獎,好像功用主义含有超乎輕佻举动和仅仅頃刻的快乐之上。并且,这个乖張的用法是通俗

的对于这个名詞的惟一用法，后进的人对这个名詞的意义的惟一观念也是从这个用法得来。那些創用这个名詞而又多年不用它作为一种特殊名号的人，假如以为起用这名詞可以对于把它从不堪的墮落中挽救出来的工作有点补助，尽可以觉得他們有起用这个名詞的义务。^①

承認功用为道德基础的信条，换言之，最大幸福主义，主張行为的是与它增进幸福的傾向为比例；行为的非与它产生不幸的傾向为比例。幸福是指快乐与免除痛苦；不幸福是指痛苦和丧失掉快乐。要对于这个学說所立的道德标准作明了的观察，定須还說許多話；尤其，对于痛苦与快乐的观念包括什么事物的問題，并这个問題多少是有待再討論这两方面。然而，这些补充的說明对于这个道德观所根据的人生观没有什么影响；这个人生观就是承認只有快乐，并免痛苦，是因它是目的而認為可欲的事物，而且一切可欲的事物（在功用主义的系統内这种事物与在任何其他系統内一样多）是因为它自身本有的快乐，或是因为它是增进快乐避免痛苦的方法而成为可欲的事物。

可是，这种人生观引起許多人（其中有些情感与意志頂可敬重的人）的深惡。他們把設想人生（照他們的說法）除了快乐沒有更高的目的——沒有更好的更高貴的可欲可求的东西——这种学說認為全然卑鄙并墮落的学說，只配給猪做主义的。伊璧鳩魯的信

① 本書的作者有理由相信他自己是最先用“功用主义者”(utilitarian)这个名詞的人。他并不曾創制这名詞，只是从高魯特的教区的年紀 (Galt's Annals of the Parish) 內偶一提及的話里头拿来应用。他和別的人用它作名称，用过几年；后来因为漸漸对于任何类似宗派自別的旗号或标語的东西更加憎厭，就都放弃不用了。但是，这个名詞把来代表一个見解（不是一組見解）——代表那承認功用为标准（不是任何应用这个标准的方式）的見解——确实能够供給言語上一个需要，并且，在許多时会，是避免厭煩的迂迴的說話的簡便法子。

徒在很早的时代，曾經被人輕侮，比作猪；而近世主張这个学說的人有时也被德国、法国、英国的攻击者加以同样“客气”的比方：

伊璧鳩魯派受了这样攻击的时候，总回答说：他們并不認人性为下流，反之，这样斥罵他們的人才真是認人是下流的；因为这个斥罵就是假定人类除了猪所能受用的快乐以外不能受用别的快乐。倘若这个假定是对的，那末，对这样斥罵虽然不能够抗辯但也是一种罪名；因为假如快乐的来源在人类与在猪兩方面是恰恰一样的，那末，配得上給猪做生活規律的也配得上給人做規律。把伊璧鳩魯派生活比作兽类的生活所以覺得是耻辱，正是因為兽类的快乐够不上人类的对于幸福的概念。人有比动物的嗜欲更高尚的心能，倘若他曾經覺得有这种心能，他不会認任何不包有滿足这些心能的事情为幸福。固然我不認為伊璧鳩魯派由功用主义的原理引伸出来的結果沒有一点錯誤。要想这样引伸得稍为充分，許多斯多噶派的(Stoic)和基督教的成份也要包罗在內。然而，任何伊璧鳩魯派的人生觀沒有不把理智的、情感的和想像的快乐以及道德情操的快乐認為比仅仅感官的快乐，以快乐論，有高得多的价值。可是，我們不得不承認一般功用主义的著作家都說精神的快乐所以高于肉体的快乐主要在于前者更永久、更穩当、更不花錢，等等——就是，在于它的附帶的好处而不在于它的本性。在一切这些方面，功用主义者已經完全証明他們的話；然而，他們也可以取别的立場(可以称为更高的立場)而完全不至自相矛盾。承認某些种类的快乐比其他种类更愜意并更可貴这个事实是与功用主义十分相符合的。我們估計一切其他东西的价值的时候，都把品質与分量同加考虑；偏偏以为快乐只按分量估价，这就未免荒謬了。

假如有人問我說所謂快乐的品質上差別是什么意思，并且問

一件快乐，只以快乐論，除了它分量更多以外，有什么使它比其他快乐更为可貴，那末，就只有一个可能的答复。兩件快乐之中，假如一切或是差不多一切对于兩件都有經驗的人，不管有任何應該偏好那一件的道德义务的感想，对于其中一件断然偏好，那末，那一件就是更可欲的快乐。假如兩件快乐中有一件，被充分認識這兩件的人置于其他一件之上，被他們認為那么远胜其他，縱使明知它附帶着更大的不滿足，也还是偏好它，并且不肯放弃它把它去換任何巨量的他們能享受的別种快乐，那末，我們就有正当理由承認这件受偏好的娱乐在品質上是优胜，这种品質的优胜超出分量的方面那么多，所以相形之下，分量就成为微小不足道的条件了。

对于兩件快乐一样認識并一样能够賞鑒享受的人，的确对于其中行使他們的比較高尚的心能的快乐偏好得頂厉害；这是一件毫無可疑的事实。極少人肯因为約定給他尽量享受兽类的快乐而答应变成任何种比人下等的动物；沒有心地明白的人肯答应变成傻子，沒有受过教育的肯变成無知識，沒有有情感、有良心的人肯变成自私的卑鄙的人的；就是能够說服他們，使他們相信傻子，無知識者并流氓对于自己的境遇比他們对于他們的境遇更覺得滿意，他們也不情願变换。他們不肯因為他們与傻子等类同有的欲望可以頂完全地滿足而放弃他們現有的，他們并不比傻子等人更情願因为这种滿足而放弃現有的快乐。假如他們有时設想他們肯变换，这不过因為他們眼前不幸福到極端，弄到他們情願將他們現有境遇与任何別的無論在他們看来多么不遂心的境遇交換，期于避免这極端的不快活。一个稟有較高等的心能的人比低等的人需要較多的东西才能够使他快活，大概也能感受更劇烈的痛楚，必定在較多的方面会与痛楚接触；但是，不管这些缺陷，他始終不能够真真情願沉淪到他覺得是一种下等的生活。我們把这个不情願可

以随我們高兴怎么解釋就怎么解釋；我們可以認為根于自矜 (pride, 这是一个不分皂白地用以指人的有些最可貴的并有些最不足齿的情感的名号)。我們可以認為由于爱自由和爱个人的独立。(在斯多噶派, 提倡这种爱尚是最有效的养成这个不情願的方法之一) 我們也可以認為由于爱权力或是爱刺激 (这两件爱好确也参加在內而有所貢獻)。可是, 最适当的名称是自尊心: 这个自尊心, 一切人都有的, 它的方式或这样或那样; 并且这种心与人所有的高等心能作某程度的比例 (虽則断不是准确的比列); 在自尊心强烈的人, 这是他幸福的重要部份, 重要到一切与自尊心冲突的事物, 除在頃刻間以外, 不能够成为他們欲望的对象。誰以为这种偏爱必須牺牲幸福才發生——以为在近乎相等的境况之下, 高等的人并不比低等的人更幸福——誰就是混淆两个很不同的观念; 这两个观念就是幸福与滿足。享受能力低下的人, 把这些能力完全滿足的机会最大; 資稟很高的人总不免觉得这个世界既是如此局面, 任何种他所能期望的幸福总是不完滿的, 这是确实的情形。但是, 这些不完滿假如可以忍受, 他能够学到忍受它; 資稟低劣的人固然不觉得这些不完滿, 但他所以不觉得, 不过因为他毫不知道因为这些不完滿而减少了的利益; 因此, 这些不完滿并不使資稟高的人羡慕資稟低的人。做一个不滿足的人比做一个滿足的猪好; 做一个不滿足的苏格拉底比做一个傻子好。万一傻子或是猪的看法不同, 这是因为他們只知道这个問題的他們自己那方面。苏格拉底一类的人卻知道兩方面。

人或許要反駁說: 許多能享高等快乐的人有时受外誘的左右而把高等快乐擱起, 去求低等快乐。但是, 这并不与他們能够完全賞識高等快乐之本有优点这件事互相矛盾。人往往因为品格不健全, 虽然明知比較切近的利益比較不足貴, 还是选取它; 不特对两个肉