



世纪文库

# 功利主义

[英] 约翰·穆勒 著

上海世纪出版集团

# 功利主义

[英] 约翰·穆勒 著 徐大建 译

世纪出版集团 上海人民出版社

**图书在版编目(CIP)数据**

功利主义/(英)穆勒(Mill, J.S.)著;徐大建译.

上海:上海人民出版社,2007

(世纪人文系列丛书·世纪文库)

书名原文:Utilitarianism

ISBN 978-7-208-07516-0

I. 功... II. ①穆...②徐... III. 功利主义-研究  
IV. B82-064

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 168142 号

---

责任编辑 任俊萍  
装帧设计 陆智昌

---

**功利主义**

[英]约翰·穆勒 著

徐大建 译

出 版 世纪出版集团 上海人民出版社  
(200001 上海福建中路 193 号 [www.ewen.cc](http://www.ewen.cc))  
发 行 上海世纪出版集团发行中心  
印 刷 上海商务联西印刷有限公司  
开 本 635×965 1/16  
印 张 6.5  
插 页 4  
字 数 82,000  
版 次 2008 年 4 月第 1 版  
印 次 2008 年 4 月第 1 次印刷  
ISBN 978-7-208-07516-0/B·624  
定 价 16.00 元

世纪人文系列丛书编委会

主任

陈 昕

委员

丁荣生	王一方	王为松	王兴康	包南麟	叶 路
何元龙	张文杰	张英光	张晓敏	张跃进	李伟国
李远涛	李梦生	陈 和	陈 昕	郁椿德	金良年
施宏俊	胡大卫	赵月瑟	赵昌平	翁经义	郭志坤
曹维劲	渠敬东	韩卫东	潘 涛		

## 出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓教于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团  
世纪人文系列丛书编辑委员会  
2005年1月

## 译者序

《功利主义》是19世纪英国著名哲学家、经济学家、政治评论家约翰·穆勒(John Stuart Mill, 1806—1873)撰写的一本伦理学名著,最初于1861年发表在《弗雷泽杂志》上,1863年始以单行本出版。

穆勒的著作对于英国人的思想来说,曾经具有“不可估量的影响”<sup>[1]</sup>,并且这种影响由于传统而一直延续至今。对中国的学术界来说,穆勒也不是一个让人感到陌生的名字。早在晚清末年,他的政治学名著《论自由》(初版于1859年)和方法论名著《逻辑学体系》(初版于1843年),就已被中国近代的启蒙思想家严复译作《群己权界论》和《穆勒名学》两书,于20世纪初介绍给了中国的思想界,对中国的近现代学术产生了深远的影响。此后,穆勒的其他主要著作,如《政治经济学原理》(初版于1848年)、《代议制政府》(初版于1861年)以及《功利主义》,也先后被译成中文,陆续由商务印书馆出版,并都被收入了《汉译世界名著》,对中国的思想界也具有相当的影响。

除了学术上的影响之外,穆勒更能引起一般中国人津津乐道的一点也许是,他是西方教育史上少见的早期教育的成功典范之一。穆勒不同于与他一脉相承的大多数英国前辈和同辈如洛克、休谟、亚当·斯密、边沁和马尔萨斯等人的一点是,这些人几乎全都受过良好的正规教育,出身于英国名牌大学,而穆勒则既没有受过正规教育,更没上过大学,他的全部教育都是在家庭中完成的。

在父亲的教育下,穆勒3岁开始学习古希腊文,8岁开始学习拉丁文、欧几里得几何学和代数学,12岁时开始攻读经院逻辑学,13岁开始学习政治经济学,攻读亚当·斯密和李嘉图的著作,14至15岁学习

---

[1] 《不列颠百科全书》,中国大百科全书出版社1999年国际中文版,第11卷,第201页。

了化学和植物学，探讨了高深的数学问题，并已把法语学得十分精通。据他自己说，他虽然在天赋上并不比别人聪明，但在父亲严格的早期教育下，他在智力上大约比同龄人早熟了 25 年。正是在这样的基础上，穆勒尽管从 17 岁就开始担任东印度公司的高级职员，直至 52 岁退休，整整工作了 35 年，与此同时却利用业余时间做出了大多数专业人员一辈子都做不出来的学问！

摆在我们面前的这本《功利主义》，奠定了穆勒作为近现代功利主义创始人之一的地位，在伦理思想史上具有十分重要的地位。这本书虽然在 20 世纪 30 年代便由商务印书馆出版了唐铎先生的中译本，并在 1957 年作了再版。但这个译本毕竟已有了 70 余年的历史，其文字表达已不太符合现在的汉语规范，考虑到读者的需要，笔者觉得有重译的必要。

在笔者看来，作为一本伦理学名著，穆勒的《功利主义》之所以值得每个伦理学研究者乃至社会科学的研究者仔细研读，有两个基本的理由。其一，功利主义作为一种真正的现代思想，其精神已经渗入到政治、经济和文化的各个领域，对人类的实践活动起着任何一个学派都不能比拟的巨大影响。任何一个想要对现代西方文明有所了解的人，都不能不对功利主义有所了解。其二，穆勒的这本《功利主义》，尽管篇幅不大，但它不仅对功利主义的基本精神作了一个相当完备而又清楚明白的阐明，而且对伦理学的一些根本问题都作了功利主义的说明。下面笔者打算就穆勒功利主义的基本内容和前承后继谈谈自己的看法，希望能对读者有所帮助。

现代西方社会思潮的主流是自由主义，而在自由主义的内部，一般认为又可分为三大派别，即自由平等主义、自由至上主义与功利主义。不过在笔者看来，从方法论的角度说，最有影响的思想流派只有两个，一



一个是发源于古代自然法学派的契约论学派，而另一个就是功利主义学派。

当代自由主义契约论学派的基本观点是，合乎道德的行为或制度应当符合正义的原则，而所谓正义，简要地说就是尊重或者不侵犯个人的基本人权。如果要问其理由或根据，那么这个学派的基本方法论依据是，处于平等地位的人们会一致同意这一点，或者人的天启理性会告诉你这一点；换言之，因为人的理性都是相同的，所以我们可以诉诸每个人的同意，而诉诸人们的一致同意差不多也就相当于诉诸人的理性。如果再要追根究底，那么还可以顺着天启理性追溯到自然法或上帝那儿。

这个学派的当代杰出代表是已故的哈佛大学教授罗尔斯，而其近代的先驱则可追溯到洛克、康德等人。罗尔斯在其代表作《正义论》中明确地表示：

我一直试图作的就是要进一步概括洛克、卢梭和康德所代表的传统的社会契约理论，使之上升到一种更高的抽象水平。藉此，我希望能把这种理论发展得能经受住那些常常被认为对它是致命的明显攻击。而且，这一理论看来提供了一种对正义的系统解释，这种解释在我看来不仅可以替换，而且或许还优于占支配地位的传统的功利主义解释。……确实，我并不认为我提出的观点具有创始性，相反我承认其中主要的观念都是传统的和众所周知的。我的意图是要通过某些简化的手段把它们组织成一个一般的体系，以使它们的丰富内涵能被人们赏识。<sup>[1]</sup>

的确，罗尔斯撰写的《正义论》的基本观点并没有超越洛克等人的天赋人权理论，<sup>[2]</sup>不过，他通过引入“无知之幕”(the veil of ignorance)所构造

---

[1] 罗尔斯：《正义论》，何怀宏、何包钢、廖申白译，中国社会科学出版社1988年版，第2页。

[2] 参阅徐大建：《社会公平、和谐与经济效率》，载《上海财经大学学报》2006年第1期。

的原初状态并引入“最低收入最大化原则”(maximin principle)所构造的社会契约论,比起洛克等人直接诉诸于天启理性的社会契约论,其论证要精致得多,因此也少了一些神秘性而比较符合现代的论证。

相对于自由主义契约论学派而言,功利主义学派作为一种伦理学说,对当代的人类思想具有更大的影响,正如罗尔斯所说:

在现代道德哲学的许多理论中,占优势的一直是某种形式的功利主义。出现这种现象的一个原因是:功利主义一直得到一系列创立过某些确实富有影响和魅力的思想流派的杰出作家们的支持。我们不要忘记:那些伟大的功利主义者像休谟、亚当·斯密、边沁和穆勒也是第一流的社会理论家和经济学家;他们所确立的道德理论旨在满足他们更广泛的兴趣和适应一种内容广泛的体系。而那些批评他们的人则常常站在一种狭窄得多的立场上。他们指出了功利主义的模糊性,注意到它的许多推断与我们的道德情感之间的明显的不一致。但我相信,他们并没有建立起一种能与之抗衡的实用的和系统的道德观。结果,我们常常看来不得不在功利主义和直觉主义之间进行选择,最后很可能停留在某一功利主义的变种上,这一变种在某些特殊方面又受到直觉主义的修正和限定。[1]

功利主义之所以对当代的人类思想具有更大的影响,不仅是因为其伦理学的基本观点极其简单,并且符合常人的理性——合乎道德的行为或制度应当能够促进“最大多数人的最大幸福”,更主要的是因为,通过“最大多数人的最大幸福”这一概念的不同解释或表述,如“公众幸福”、“社会功利”、“社会繁荣”乃至表示“效率”的各种标准如“帕雷托最优”、“GDP”、“生产可能性边界”等等,功利主义不仅

---

[1] 罗尔斯:《正义论》,何怀宏、何包钢、廖申白译,中国社会科学出版社1988年版,第1—2页。

在政治领域构造了一种足以与自由主义契约论学派相抗衡的政治哲学和法哲学，而且在经济领域排除了所有其他的伦理学说而独自成为主流经济学的伦理框架。我们或许可以说，在现有的伦理学说中，功利主义是唯一能够奠定各门社会科学的伦理基础，从而为它们指明方向的伦理学说。

不仅如此，在笔者看来，功利主义之所以比自由主义契约论学派更有影响，还因为功利主义的论证是建立在经验主义认识论的基础上的，这种经验主义的认识论较之为了追求某种绝对真理而诉诸人的天启理性的唯理论认识论来说，更加合理，也更具现代性。

在古代西方，占优势的伦理学论证是所谓自然法学派的论证，其大意是，人类行为规则的根据来自上帝颁布的自然法，由天启理性得到；尽管现有的许多行为规则属于人类法，是人制定的，但它们的最终依据是自然法，是自然法根据具体现实情况的某种应用。这样的论证不免使得被自然法认可的一切都带有某种神秘性乃至神圣性。

到了近现代，由于自然科学和经验主义认识论学派的兴起，宗教的权威开始下降，便为功利主义学派在伦理学和社会科学之中的兴起扫除了信仰的障碍并奠定了认识论的基础：一切知识的取舍最后都要诉诸人的日常经验而不是诉诸人的理性或上帝，伦理道德的论证也不例外。在近代功利主义兴起的过程中，18世纪英国的苏格兰学派起了开创性的作用，而赋予其完备形式的人则是边沁与穆勒。

苏格兰派的核心人物休谟(David Hume, 1711—1776)将培根和洛克开创的经验论认识论发展到了首尾一贯的怀疑论，对自然法学派进行了彻底的批判。在休谟看来，自然法学派为了追求绝对真的法则所诉诸的“理性”，其实包含着三种不同的含义。其第一种含义是指对观念之间必然联系的认知，它与经验无关，所以具有绝对真的性质，但这种性质仅存在于逻辑和数学这样的同义反复的命题之中；其第二种含义是指对事物的经验性因果关系的认识，但这种因果关系并不存在必然性，而仅仅是心理习惯而已；其第三种含义则是指对正确的人类行为规

则——特别是诸如权利、正义或自由之类的理性原则——的把握，但这些所谓的理性原则其实不过反映了人们的趣味或情感，而非非理性的东西。<sup>[1]</sup>所以，自然法学派所宣称的出于理性的自然法原则，其实不过是由经验根据其是否有利于社会稳定和公众利益的结果判断为正当的行为标准，实质上是人类情感、心理习惯和社会习俗的混合物，而非出自自然的永恒真理。

根据这种革命性的经验论认识论，休谟一方面从经验上承认财产权、契约义务及其他各种维护社会秩序的各种规定，另一方面又推翻了它们的理论基础自然法，包括神圣不可侵犯的天赋人权、自明真理、永恒不变的道德法等等，否定了被人们视为必然、神圣、彼岸、永恒的一切，而只从心理联想和社会习俗的角度，并根据社会功利这种唯一的情感因素来解释上述各种道德、政治与法律的规定：“正义之所以得到赞许，确实只是为了它有促进公益的倾向。”<sup>[2]</sup>休谟的这些论证为功利主义奠定了认识论和伦理学的基础。

苏格兰学派的另一主要人物亚当·斯密(Adam Smith, 1723—1790)是公认的经济学创始人，也是休谟的好朋友。他从政治经济学的角度发扬了功利主义的精神。斯密的基本理论可以归纳为三个要点：第一，人的全部行为基础是一种双重性的天赋人性——人人都同时具有自利心和同情心；第二，经济行为的目的应当是个人的自由自主的幸福生活及其必要条件国民财富的增长或社会财富最大化；第三，在这样的人性基础上，为了达到社会财富最大化的目的，基本的途径应当是基于市场经济的自由放任的经济政策以及严格保护财产权利和契约义务的政治制度。他的功利主义精神表现在，一方面，他用经济学的语言“国民财富最大化”解释了“最大多数人的最大幸福”这一功利主义的终极目的；另一方面，他说明了如何在自利的人性基础上达到功利主义目的的

---

[1] 参阅休谟：《人类理智研究》，吕大吉译，商务印书馆1999年版，第151—153页。

[2] 休谟：《人性论》，关文运译，商务印书馆1981年版，第662页。

根本途径，即通过公平竞争来获得效率的市场经济体制，从而为经济学奠定了功利主义的伦理框架。

在苏格兰学派理论的基础上，边沁(Jeremy Bentham, 1748—1832)首次对近现代功利主义作了一个比较全面的阐述。边沁认为，感觉经验是包括道德知识在内的一切知识的最根本而又真实的基础，因此，伦理道德也不能不建立在为人类经验所认可的人的趋乐避苦的本性和自我利益的追求之基础上：“当我们对任何一种行为予以赞成或不赞成的时候，我们是看该行为是增多还是减少当事者的幸福。”<sup>[1]</sup>当每个人都真正得到了自己的最大利益时，社会也就达到了“最大多数人的最大幸福”，因为“最大幸福原理”依赖于每个人的最大幸福之加总。于是，功利主义道德基本上就在于苦乐的计算。在边沁的理论中，开明利己主义与功利主义是一致的。

边沁把功利主义用于政治和立法理论，同样否定了社会契约、自然权利、自然法等抽象的假定，认为这些东西都是违反经验事实的虚构和幻想，不能用来解释国家和政治的基础与产生的根源。国家的产生完全是人们出于功利考虑的结果，国家与政府的目的也是为了提高人民的功利。所有的制度安排都要从多数人的幸福出发。法律理论应当侧重于法律规范和惩罚的实际效率、效用和收益。所以，边沁的功利主义政治法律哲学虽然属于激进的自由主义，积极追求平等、自由、人道，但其理论基础已不同于传统的自由主义，而以经验主义为出发点，在当时极具革命性。

总之，功利主义道德在精神上是不同于西方传统道德的。西方传统道德的基本精神是建立在上帝信仰之上的克己和利他，是与追求个人利益相对立的。而功利主义道德的基本精神则在于日常经验对个人利益的肯定，在于与个人利益的一致；这种利益，可以称之为幸福，也可以称之为价值，可以称之为有用，也可称之为效用，它建立在普通人日常

---

[1] 周辅成编：《西方伦理学名著选辑》下卷，商务印书馆1987年版，第211页。

生活中所追求的各种目的或目标之上，没有任何虚无缥缈和神圣之处。

二

穆勒在上述理论发展的基础上撰写的《功利主义》一书，共分五章，除了第一章绪论之外，其余四章分别从伦理学的四个重要问题着手，对功利主义作了经典的说明。下面我们分别对本书所论的四方面问题作一简要的提炼。

1. 本书首先以“功利主义的涵义”为题，对功利主义的基本观点作了全面的澄清。

(1) 关于伦理学的基本问题，穆勒给出了功利主义的经典答案：

把“功利”或“最大幸福原理”当作道德基础的信条主张，行为的对错，与它们增进幸福或造成不幸的倾向成正比。所谓幸福，是指快乐和免除痛苦；所谓不幸，是指痛苦和丧失快乐。……唯有快乐和免除痛苦是值得欲求的目的，所有值得欲求的东西（它们在功利主义理论中与在其他任何理论中一样为数众多）之所以值得欲求，或者是因为内在于它们之中的快乐，或者是因为它们是增进快乐避免痛苦的手段。<sup>[1]</sup>

综观这段话，它可以分为两个部分。前半部分是对道德规范问题的回答：判定行为对错的唯一最终道德标准是看行为是否能够增进人的幸福或快乐。后半部分则是对人生意涵问题的回答：增进快乐和避免痛苦是人生的唯一终极价值或“善”，其他任何值得欲求的东西或“善”都是为了增进快乐和避免痛苦。至于这两个部分的关系，显

[1] 见本书正文第7页。

然，后者是对前者的目的说明，因而是前者的基础。而根据这样的逻辑，伦理学的全部问题便都可以归结为穆尔所说的：第一，所论的对象具有本然价值吗？第二，所论的行为是达致最好可能结果的手段吗？<sup>[1]</sup>

(2) 在此基础上，穆勒对“幸福”或“快乐”的概念作了进一步的澄清，以弥补边沁对功利主义说明的不足。边沁对功利主义的说明有两个特点，其一，幸福或快乐是同质的，因此可以在人际间进行比较和加总，其二，功利主义的基础是人的趋乐避苦的本性和利己主义理论。这两点都引起了反对意见。

针对将功利主义比作“猪”的哲学的反对意见，穆勒认为，功利主义所谓的“幸福”或“快乐”不是指动物的幸福或快乐，而是指人的幸福或快乐，对于人来说，“理智的快乐、感情和想象的快乐以及道德情感的快乐所具有的价值要远高于单纯感官的快乐。……承认某些种类的快乐比其他种类的快乐更值得欲求更有价值，这与功利原则是完全相容的。荒谬的倒是，我们在评估其他各种事物时，质量与数量都是考虑的因素，然而在评估各种快乐的时候，有人却认为只需考虑数量这一个因素。”<sup>[2]</sup>就此而言，穆勒的名言是：

做一个不满足的人胜于做一只满足的猪；做不满足的苏格拉底胜于做一个满足的傻瓜。如果那个傻瓜或猪有不同的看法，那是因为他们只知道自己那个方面的问题。而相比较的另一方即苏格拉底之类的人则对双方的问题都很了解。<sup>[3]</sup>

针对“美德”或“高尚”不在于自己的幸福或利己，而在于“克己”或“自我牺牲”的反对意见，穆勒指出，功利主义并不反对自我牺

---

[1] 参阅穆尔：《伦理学原理》，长河译，商务印书馆1983年版，第86—88节。

[2] 见本书正文第8—9页。

[3] 见本书正文第10页。

牲，但反对把自我牺牲本身看作善事：“一种牺牲如果没有增进或不会增进幸福的总量，那么就是浪费。它唯一赞成的自我牺牲，是为了他人的幸福或有利于他人幸福的某些手段而做出的牺牲。”<sup>[1]</sup>关于功利主义与传统道德之间的关系，穆勒强调：

我必须重申，构成功利主义的行为对错标准的幸福，不是行为者本人的幸福，而是所有相关人员的幸福，而这一点是攻击功利主义的人很少公平地予以承认的。功利主义要求，行为者在他自己的幸福与他人的幸福之间，应当像一个公正无私的仁慈的旁观者那样，做到严格的不偏不倚。功利主义伦理学的全部精神，可见之于拿撒勒的耶稣所说的为人准则。“己所欲，施于人”，“爱邻如爱己”，构成了功利主义道德的完美理想。<sup>[2]</sup>

2. 在阐明了功利主义的基本观点之后，本书接着探讨了功利主义道德标准何以可能或者说在何种程度上能为人们接受的问题，穆勒将这个问题表述为功利主义的道德标准对人的约束力来自何处的问题。这个问题的重要性在于，任何道德规则，如果没有相应的人性基础，从而是大多数人做不到的，那就会变成虚伪的说教。

穆勒认为，功利主义道德标准既有外在的又有内在的约束力。它的外在约束力在于“希望从自己的同胞和宇宙的主宰那里得到恩宠，不愿在自己的同胞和宇宙的主宰那里找不痛快，以及我们对同胞的同情挚爱和对宇宙主宰的敬畏等等”，而它的内在约束力则在于被我们称之为“良心”的道德感情，这种道德感情是在与同胞和谐一致的愿望这种天赋社会感情的基础上通过教育培养起来的。<sup>[3]</sup>所以，功利主义道德完全是符合人性的，是不难为人遵循的。

---

[1] 见本书正文第 17 页。

[2] 见本书正文第 17 页。

[3] 参阅本书正文第 27—29 页。



3. 第三个问题是功利主义道德标准的证明问题。道德标准的证明历来是各种伦理学说的关键部分，因为哲学的本质就是批判和论证。在这个问题上，穆勒的论述是最引起争议的。

如果说功利主义的基本观点如上所说是由道德规范问题的答案和人生意义问题的答案共同构成的，而两者的关系又是手段和目的的关系，那么很显然，由于合理的手段必定是能够达到目的的手段，所以证明的重点就在于如何说明我们的终极价值应当是“最大多数人的最大幸福”了。

穆勒关于功利主义的证明的思路大致是这样的：证明要么是根据原理的推理，要么是诉诸事实。功利主义的原理只能依靠诉诸事实，否则便无法证明。于是我们也只能用人类经验或者说是大多数人的看法，来证明人生应当追求的最终目的是“最大多数人的最大幸福”。问题在于如何用事实或大多数人的看法来证明“最大多数人的最大幸福”。穆勒的论证是：

能够证明一个对象可以看到的唯一证据，是人们实际上看见了它。能够证明一种声音可以听见的唯一证据，是人们听到了它；关于其他经验来源的证明，也是如此。与此类似，我以为，要证明任何东西值得欲求，唯一可能的证据是人们实际上欲求它。<sup>[1]</sup>

如果说这样的思路是正确的，那么我们接着便需证明，每一个人或至少是大多数人事实上是追求“最大多数人的最大幸福”的。

可是接下来穆勒并没有证明这一点，而只是认为，既然“每个人都在相信幸福能够获得的范围内欲求自己的幸福”是一个事实，那么“我们就不仅有了合适的证据，而且有了可能需要的一切证据来证明，幸福是一种善：即每个人的幸福对他本人来说都是一种善，因而公众幸福就是对所有的人的集体而言的善。”<sup>[2]</sup>

---

[1][2] 见本书正文第 35，36 页。