

086926

37-116

伦 理 学

〔英〕乔治·爱德华·穆尔 著

戴杨毅 译

151112



美院图书馆 B0017823

中国人民大学出版社

ETHICS

by

George Edward Moore

LONDON

WILLIAMS & NORGATE

(根据英国伦敦威廉斯和诺盖特出版社
1912年英文版译出)

伦 理 学

[英]乔治·爱德华·穆尔 著

戴 杨 毅 译

中国人民大学出版社出版

(北京西郊海淀路39号)

中国人民大学出版社印刷厂印刷

(北京鼓楼西大街石桥胡同61号)

新华书店北京发行所发行

开本: 850×1168毫米32开 印张: 4.25

1985年11月第1版 1985年11月第1次印刷

字数: 100,000 册数: 20,000

统一书号: 2 011·127 定价: 0.70元

译者说明

乔治·爱德华·穆尔(1873—1958)是新实在论和英国分析哲学的创史人之一,也是现代西方伦理学理论的重要代表人物。他的伦理思想,在现代西方(尤其是英语各国)伦理学界产生了重大的影响,以致于他被推崇为本世纪西方伦理学的开创者。几乎所有讲解、论述当代西方伦理思想的书籍,都从穆尔开始。

本世纪以来,西方一些资产阶级伦理学理论(如直觉主义、情感主义、自然主义、语言分析学派等等)越来越倾向于把所谓“无规范理论”(Metanormative Theories)的确立和阐发作为伦理学的首要任务,甚至唯一任务,即专门致力于分析和阐述价值、善恶、正当、错误、应该、义务、责任等伦理学基本概念的性质和意义,以及含有这些概念的伦理判断和命题的性质和意义。穆尔的伦理思想是这一倾向的典型代表和发源地。他是最早把阐述“善”、“正当”等概念及有关判断的性质、意义作为伦理学理论的主要内容、把逻辑分析作为解决伦理学问题的根本方法的伦理学家之一。

穆尔一生中只写过两本专著,一本是1903年出版的《伦理学原理》,另一本即是本书。

在《伦理学原理》中,穆尔提出“善”是伦理学的核心概念,它所代表的性质是伦理学所应研究的首要的和最基本的对象。因此,如果用一句话概括穆尔的整体伦理学说,就是对于“善是什么”的探讨。

穆尔所探讨的“善是什么”这一问题有三层意思:第一,善性质是什么,即人们用“善”这一概念所表示的那种性质是什

么。对于这一问题，穆尔回答说，“善就是善，”它是一种单纯的、不可分析和定义的非自然性质，是构成宇宙的最基本原素之一，人们对这种善性质的认识和把握只能依靠直觉。第二，什么是目的善，即哪些事物本身就具有善性质，或者说，哪些事物是因其本身缘故就值得存在的。穆尔提出，人们之间交往的快乐和对美的东西的享受等意识状态是目的善，这一答案是自明的，也只能靠直觉来认识。第三，什么是手段善，即哪些事物可以作为使善事物本身产生或存在的工具、原因，或者说，哪些事情是应该做的。穆尔的答案是，凡是能够产生最大的善结果的行为就是应该做的。他认为，这一问题的答案与前两个问题的答案不同，它可以而且必须经由人们的感官经验来证实。

为了证明自己理论的正确，穆尔在《伦理学原理》中对上述观点进行了反复的论证，其中最重要的是关于“自然主义谬误”的论证。所谓“自然主义谬误”，是说由于“善性质”是一种最单纯的不可分析和定义的非自然性质，它既不凭借时间形式存在，也不能为感官经验所知觉和证实，因此，不论把它混同于某种自然物、自然性质，还是把它混同于某种非自然的东西、性质，只要企图用某种其他东西来给“善”下定义，就必然在逻辑上陷入自相矛盾的谬误。穆尔认为，西方伦理学史上的各种学说，由于不首先搞清自己想要回答的问题是什么便急于作出答案，由于认识不到“善是什么”这一伦理学核心问题的上述三层含义，所以几乎都陷入“自然主义谬误”之中。如快乐主义、进化论伦理学，由于把人的快乐感觉、自然的演变规律与善恶性质相混同，从而陷入“自然主义谬误”；康德的伦理学说和新黑格尔主义把某种意志、认识或“绝对自我的实现”与善恶性质相混淆，同样陷入了“自然主义谬误”。

《伦理学原理》一书出版九年以后，穆尔根据自己在剑桥大学开设的道德科学讲座的讲义，写出了《伦理学》这本书。它的

基本观点与《伦理学原理》大致相同，但阐述形式不同。它以更通俗、更明确的语言，集中对道德行为的选择、判断、检验标准等与人们实际生活密切联系的伦理学问题进行了阐述。

穆尔认为，伦理学探讨中之所以存在着众多的分歧，主要是由于人们在还没有确切搞清自己所要回答的问题是什么之前，便急于作出答案，因此，只要清理出缠裹在伦理学核心问题上的混乱头绪，把人们想要回答的问题展现出来，任何头脑健全的人都会看到那不正自明的答案。《伦理学原理》一书对“善是什么”的三层意义的区分及对以往伦理学说的批判，都是为了达到这一目的，这也是《伦理学》一书的宗旨。

穆尔以当时较为流行的功利主义伦理学说为例子，用逻辑分析的方法，对它的逻辑前提和基本观点，进行了细致的剖析。功利主义伦理学认为，凡是能造成最大快乐的行为就是善的、正确的和应该做的。首先，这一命题的逻辑前提是：伦理判断的对象具有某种区别性特性，这种特性为全部伦理对象所共有和独有，它是道德行为之所以能够存在的原因，也是人们之所以能够把道德行为与非道德行为区别开来的原因。穆尔对这一前提完全赞同，因为这和他在《伦理学原理》中极力论证的一个重要观点不谋而合，即全部伦理对象都具有某种区别于其他一切性质的、单纯的、不可分析和定义的非自然性质。所以，他从各方面对这一逻辑前提进行了论证，指出不论人们想用什么东西（如某种态度、感情、意愿、看法等等）作为这种特性的定义，都会陷入逻辑上的自相矛盾。其次，“凡是能造成最大快乐的行为就是善的、正确的和应该做的”这一命题中，还含有“行为的善恶是非、应该与否完全取决于它的实际结果”的意思。穆尔对这点也完全同意，因为这与他在“善是什么”的第三层意思上的观点不谋而合。如前所述，穆尔认为道德行为是产生善事物的手段和工具，因此，能造成最大善结果的行为就是应该做的。再次，功利

主义伦理学用快乐解释伦理对象的独特性质，把快乐的量作为衡量人们行为道德价值的标准。穆尔认为，这是完全错误的。在他看来，第一，用“快乐”定义“善”、“应该”是“自然主义谬误；”第二，具有道德上的“内在价值”的事物绝非仅仅是“最大的快乐”，而且这种价值绝非仅仅是由快乐这一因素造成的。

穆尔的伦理学说之所以对二十世纪西方伦理学造成了巨大影响，与其说是由于他构造了一种新的体系，不如说是由于他创立了一套对伦理概念和命题进行“清理”的方法。他运用逻辑分析的方法，对伦理学中的基本概念和各种命题层层推理，步步论证。从形式上看，他的推理和论证极为严密，严密得近乎繁琐。但是，需要指出的是，穆尔的伦理学理论，不是从现实的道德现象和道德关系出发，而是从概念、定义、命题出发；不是从对象本身去认识它的性质或本质，而是从关于对象的概念中纯逻辑地推演它的性质或本质，从而陷入了唯心主义的玄想。他把道德现象中复杂丰富的内容分割开来，对立起来，绝对地孤立为一个一个的最简单要素，把伦理价值视为超脱于人的社会存在和社会实践的、永恒不变的“性质”，这更是完全错误的。

以上只是对穆尔伦理思想的最简略说明。

由于《伦理学》一书出版至今已有半个多世纪，再加上译者水平有限，所以本译文的不当、错误之处在所难免，诚恳希望读者指正。

1984年10月

目 录

第一章	功利主义·····	1
第二章	功利主义（结束）·····	17
第三章	道德判断的客观性·····	36
第四章	道德判断的客观性（结束）·····	64
第五章	结果是检验正确与错误的标准·····	83
第六章	自由意志·····	97
第七章	内在价值·····	112
书目提示·····		127

第一章 功利主义

尽管人们已经对伦理学进行了长期的探讨和大量的研究，但无论过去还是现在，这门学科都存在着众多的分歧意见。当然，其中也确有一些不存在多大分歧的问题，几乎每个人都同意：一般说来，某些种类的行为应该避免；在某些反复出现的事件中，一般说来最好以某些特定方式而不以其它方式行事。此外，在对待世界上发生的各种事情的态度上，人们都有着一种非常普遍的一致意见：某些事情越少越好，最好别发生，其他事情却多多益善。但是，在许多问题上，甚至在上述问题上，却又存在着极为不同的意见。一些哲学家认为一般说来是错误的行为，却被另一些哲学家认为一般说来是正确的；一些人认为恶的事情，却被另一些人当作善的。

当我们进而讨论一些更为基本的问题时，分歧就更为显著了。事实上，道德哲学家们广为关心的问题，并非制定出某些规则，把某些行为方式规定为永远或普遍正确，把其它行为方式规定为永远或普遍错误。他们关心的也不是列出恶或善事物的清单，而是试图回答下列更普遍、更基本的问题：当我们说一个行为正确或应该做的时候，我们对于这个行为到底要表达一种什么意思？当我们说一个事物的某种状态善或恶的时候，我们对这种事物状态又是要表达什么意思？我们是否能够不管事物在其它方面有多大差别，发现某种属于所有正确行为所共有的普遍特性呢？是否能发现某种除正确行为外不属于任何其它行为的特性呢？同样，我们是否能发现某种属于全部“善”事物所共有的特性和除“善”事物外不属于任何其它事物的特性呢？再者，我们

是否能够发现某种可同等适用于一切正确行为的单一原因，使这种原因能够在一切情况中，当一个行为是正确的时候，对它为什么正确的问题作出回答呢？同样，当一个事物善的时候，我们是否能够发现某种可以说明它为什么善的原因呢？当一个事物比另一事物更善的时候，我们是否可以发现它为什么更善的原因呢？或者，这样一种单一的原因是否并不存在？在这类问题上，不同的哲学家们所持有的看法依然大相径庭。我想，任何哲学家对这些问题所作出的任何回答都定会遭到许多其他人的否认，这是事实。至少，在这些基本的伦理学问题上，专家们之间不存在象数学或自然科学基本命题上的那类一致意见。

我想在本书中加以探讨的，正是这类对其中每一个问题都存在着严重分歧意见的问题。由于在这些问题上存在着如此众多的分歧这一事实，人们自然而然地推论说，在它们中间发现真理极为困难。我认为，事实确实如此。很可能迄今为止能够被提出来作为这些问题答案的任何肯定命题都不是严格意义上的和绝对的真实命题。但是，说到否定的命题——即意为某些业已提出的肯定命题不真的命题——情形似乎就大不相同了。我认为，与把人们所提出的一个具体肯定意见证明为真实相比，我们可以更为确实地证明某些被人们所提出的肯定意见是不真实的；当然，即便在这里，这种确定性很可能仍然不是绝对的。

但是，我认为，即使我们对人们提出的任何假设所表示的同意或否认都不能被绝对肯定地证明为正确，仔细考虑一下在那些相互匹敌的假设当中哪个最为重要仍然很有必要。对于上述问题，在可能存在的不同观点中，一个一个清楚地区分出和认识到哪个是最为重要的，这一工作是值得做的。但我们不得不承认，它们之中最好的观点只不过具有某种程度上正确的可能性，而最差的观点却也有着或许正确的可能性，即使在这种情况下，这一工作依然是值得做的。我将力图把伦理学一些最基本问题中可能

出现的、我认为最重要的各种不同观点一个一个地清楚区分和表述出来。我认为，它们中的一些观点较另一些观点更为接近真理，我将努力指出这些观点。但即使某一观点似乎已经可以被相当肯定地断定为谬误，而另一观点至少可以说更为接近真理，在这种情况下，要确定后者是严格意义上的和绝对的真实也相当困难。

对伦理学问题的讨论，存在着的巨大困难之一就是精确地搞清楚什么是我们所要回答的问题。为了尽可能地减小这一困难，我在本书的最初两章中表述一种简明的、我认为是最易于理解的具体理论。在我看来，这种理论在某些方面相当接近于真理，而在另一些方面却又相当荒谬。我之所以用它作为本书的开始，仅仅是因为我认为它可以清楚地引出一些互不相同而又易于相互混淆的问题中的分歧来。在表述完这种理论之后，我们便接着探讨那些基于种种理由而提出的、对于这种理论的最重要的反对意见，我想，这样就可以针对伦理学中有关的基本原则问题，对伦理学讨论中的主要争论问题很好地加以概括了。

这一理论的出发点是一个人所共知的事实，即我们大家都经常要在几种不同的行为中作出选择；根据自己的选择，我们可以去完成其中任何一种行为。至于在这类情况中，我们到底是否真的作出某种选择——在我们实际本来能选择某一其它行为来代替那个最终选定行为的意义上——这种问题，这一理论并不发表什么意见，这是以后才要考虑的问题。这一理论所设定的仅仅是：在许多情况中，肯定存在有多种可供选择的~~不同~~行为，如果我们愿意，就能完成其中任何一个行为。正是在这种意义上，我们在这些行为中作了某种选择；但同时还存在有一些其它的、我们即使选择了也不能做的行为。也就是说，这一理论假定，在许多情况中，如果我们事先作出了不同的选择，我们就会做出不同的行为。看来，这是一个无可置疑的事实；即使我们认为，决不

会有我们本来能够作出不同选择的情形存在，也必须得承认这一事实。于是，我们的理论假定：在某些行为开始前的一瞬间，如果我们本来的选择是不做这些行为，那么我们就根本不会做出这些行为。在这种意义上，我们的很多行为都是处于我们意志的控制之下的。我把所有这类行为称作自愿行为。

值得指出的是，如果我们以上述方式给自愿行为下定义的话，这决不意味着全部或几乎全部自愿行为本身肯定是行为者所实际选择或真正意愿的。相反，人们所做的大量行为本身，以及很多如果事先所做的选择是避免其发生，就本来能予以避免的行为本身，非常可能根本不是行为者所意愿的行为。说这些行为是“自愿的”，仅仅在这样的意义上才是真实的：即在它们发生前的一瞬间，某种特定的意志行为能够足以阻止它们发生；而不是在下述意义上，即这些行为本身是在被人意愿的情况下履行的。或许，把所有这类行为称作“自愿的”与人们的通常用法有所违背。但我认为，把“自愿的”一词的意义仅仅限定在那些非常肯定地真正出于意愿的行为上这种用法与人们的通常用法也是不一致的。我认为，我打算称为自愿行为的那类行为——也就是我们事先如果及时地愿意如此的话，本来可以阻止其发生的那些行为——当然需要一个特定的名称来加以辨别。有人也许会提出，在上述意义上，几乎我们的全部行为，或在某种意义上说，全部可以被恰当地称为“我们的”的行为，都是“自愿的”，因此，这一特定名称完全没有存在的必要，我们可以更直接了当地说“我们的行为”来代替它。我认为，当谈论“我们的行为”时，人们一般所考虑的几乎全部行为确实都是这种性质的行为；甚至在某种具体环境中，当我们谈到“人类的行为”时，实际所指的也完全是这种行为。但是在某些其它的境况中，这种谈论方式就会导致误解。我们的精神和肉体无疑都在不断地活动着，这些活动当然不会仅仅由于我们事先产生了“不该如此做”的意愿就能全部予

以阻止；并且，我们肉体和精神的这些活动，至少有一部分会在某些具体环境中被称为：我们的行为。因此，当我们的意思仅仅指的是我刚刚限定意义上的“自愿的”行为时，再一般地说“人类行为”就会产生把两种不同意义的行为相混淆的危险。所以，最好赋予这类行为某种特定的名称。除了把它们称为“自愿的”行为以外，我确实再想不出任何更好的名称了。如果我们进一步想把那些肯定出于行为者意愿而被履行这种意义上的自愿行为与我说的自愿行为区别开来的话，可以称它们为“意愿的”行为。

因此，我们的理论认为，有些行为，如果我们事先及时地作出了不履行它们的选择，本来就能避免它们的发生，在这种意义上说，我们的极大量行为都是自愿的。这一理论并不要求实际解决我们是否本来能够做出避免履行这些行为的选择的问题；它仅仅说，如果我们真做了这样的选择，我们便会成功。它首先关心的，是制定一些关于这类行为的条件的绝对普遍的规则，这些条件规定这类行为的正确或错误；应该做或不应该做；我们有义务做或不做。毫无疑问，我们确实认为，许多自愿的行为是正确的，而另一些是错误的；很多行为是本来就应该完成的，而另一些则本来就不该做的；完成某些自愿行为是行为者的义务，而不完全另一些自愿行为同样也是他的义务。除了自愿行为外，其它行为是否能够恰当地被说成是正确的或错误的、本来就应该做的或不应该做的；如果能这样说，又是在什么意义上和什么条件下才能这样说。这类问题也是我们的理论不准备擅自作答的问题。我们的理论仅仅假定：不论其它行为是否能够被恰当地这样说，反正对自愿行为是能够恰当地这样说的。因此，我们的理论把自己严格地限制在自愿行为的范围之内；并且，正是针对这些行为，它提出下列问题。超出全部正确的自愿行为是正确的这样一个单纯事实，我们是否可以发现某种绝对地属于全部正确的自愿行为，而不同时属于任何其它行为的特性呢？同样，我们是否可

以超出某些自愿行为是错误的这样一种单纯事实，发现某种绝对地属于全部错误的自愿行为而不同时属于其它任何行为的特性呢？依此类推，关于“应该”和“义务”等词也是如此，这一理论想发现一些属于**所有**“应该”做的或我们有义务去做的自愿行为的特性。同样，它还想发现一些仅仅属于**全部**不应该做的或我们有义务**不做**的自愿行为的特性，这些特性决不属于任何其它行为。对于所有这些问题，我们的理论认为自己能够发现一种相当简单的答案。正是这一答案，形成了这种理论的第一部分。如我所说，它是一个相当简单的答案；然而，要想准确地把它加以描述，却又非三言两语可以胜任。并且，我认为，努力把它准确地加以陈述是值得做的工作。

首先，这一理论指出，所有的行为——至少在理论上——都可以根据它们所引起的全部快乐或痛苦的总量而排列成不同的等级。当这一理论谈到某一行为所引起的全部快乐或痛苦时，认识到它所说的意思是极为严格的这一点至关重要。我们大家都清楚地知道，我们的许多行为并不仅仅给我们自己造成快乐或痛苦，而且还给其他人，有时或许还会给动物，造成快乐或痛苦；而且，我们都知道，我们行为在这方面的结果常常不仅仅限于那些相当直接的和即时的结果上，有时，那些间接的和遥远的结果具有同等重要、甚至更加重要的意义。为了求得某一行为引起的**全部快乐或痛苦的总和**，我们当然必须考虑到它的**全部结果**：近期的和遥远的、直接的和间接的都要考虑到；并且，我们还必须考虑到能够感觉到快乐和痛苦的、受到该行为影响（无论何时）的**全部存在物**。因此，我们不但要考虑到我们自己和我们的同伴，而且要考虑到所有可能由于我们的行为而感受到（不论多么间接地感受到）快乐和痛苦的低级动物；还要考虑到宇宙中存在的**所有其他存在物**（如果有这样的存在物的话）——只要它们可能以同样的方式受到影响。例如，一些人认为存在着上帝和脱离肉体

的灵魂，认为我们的行为能使它们快乐或痛苦；如果事实真是如此，那么为了求得某一行为所引起的全部快乐或痛苦，我们当然就必须不仅要考虑到这一行为可能给地球上的人类和动物所造成的快乐和痛苦，而且还要考虑到它可能给上帝或脱离肉体的灵魂造成的快乐和痛苦。因此，这一理论所说的某一行为引起的全部数量的快乐或痛苦的意思是极为严格的，它指的是在能够无一遗漏地考虑到所有由该行为引起的快乐和痛苦条件下所能得出的快乐或痛苦的总数量；不论这些快乐或痛苦是由多么间接和遥远的原因所引起的，也不论感觉到这种快乐或痛苦的存在物的性质是什么。

但是，如果我们理解了这种严格意义上的由某个行为引起的快乐或痛苦的全部数量总和，那么，至少在理论上显然可能存在六种不同情况。首先，在理论上显然有这样的可能：（1）某一行为的全部结果只造成了某些快乐而未造成任何痛苦，显然还可能；（2）它既造成了痛苦又造成了快乐，但快乐的全部数量总和比痛苦的数量总和更大。这是理论上可能出现的六种情况中的两种。这两种情况可用下面这种说法划分到一组之中：在这两种情况中，所谈及的行为都造成了大于痛苦的快乐，或者说，所造成的快乐比痛苦更大。当然，如果严格地说，这种说法仅适用于第二种情况，因为一个没造成任何痛苦的行为，严格说来，不能被说为造成了大于痛苦的快乐。但是，利用某种可以被理解为概括了两种情况的叙述较为便利。同时，如果我们把毫无痛苦描述为处于零数量上的痛苦，那么我们显然便可以说某个只造成某种快乐而没造成痛苦的行为确实是造成了比痛苦更大的快乐，因为任何正数都大于零。因此，为了方便起见，我打算在谈到这两种情况时，都把它们算作是某个行为造成了大于痛苦的快乐的情况。

另外两种在理论上同样显然可能出现的情况是：（1）在一个行为所引起的全部结果中，只有某种痛苦而没有任何快乐；（2）或者，它既造成了痛苦又造成了快乐，而痛苦的数量总和

要大于快乐的数量总和。鉴于与上述同样的理由，我把这两种情况都说成是某个行为造成了**大于快乐的痛苦**。

最后，还有两种在理论上同样可能出现的情况：（1）一个行为既未造成任何快乐也未造成任何痛苦；（2）一个行为既造成了快乐又造成了痛苦，而快乐的全部数量总和与痛苦的全部数量总和相等。对于这两种情况，我们当然可以说该种行为所造成的痛苦不大于快乐，所造成的快乐也不大于痛苦。

因此，在以上阐明的意义上，任何一个行为，要么是造成了大于快乐的痛苦，要么是造成了大于痛苦的快乐，要么二者都不是。这些说法之一必然是真实的。这种三分法概括了全部六种可能出现的情况。当然，在前两组情况中，即当两个行为都引起了大于痛苦的快乐或大于快乐的痛苦时，其中一个行为所引起的快乐或痛苦很可能都比另一个行为所引起的要大。这种情况可能是真实的。既然如此，则（至少在理论上）可以把全部行为按照不同等级排列。等级最高的是那些造成了**最大程度地大于痛苦**的快乐的行为。其下根据各个行为所造成的大于痛苦的快乐程度，以从大到小的次序，将它们依次排列。造成大于痛苦的快乐程度越小的就越往下排，一直排到所造成的快乐与痛苦完全相等的行为；然后，从造成了大于快乐的痛苦的行为开始，再继续排列。但这次是把造成了**最小程度地大于快乐**的痛苦的行为作为起点，并按照它们所造成的大于快乐的痛苦的逐渐增长的程度，而把各行顺次排列下去，直到等级最低的，即造成了**最大程度地大于快乐**的痛苦的行为。

我认为，排列这些等级所依据的原则是非常易于理解的——虽然必须以相当复杂的方式才能精确地把它表述清楚。这一原则是：任何一个造成了大于痛苦的快乐的行为在这个等级中所占的位置，都将比下列三种行为更高：（a）虽造成了大于痛苦的快乐，但快乐的程度不及上述行为的为；（b）造成的痛苦与快

乐完全相等的行为；（c）造成的痛苦大于快乐的行为。任何一个造成的痛苦与快乐完全相等的行为在这个等级中占的位置都将永远比造成了大于快乐的痛苦的行为更高。最后，任何造成了大于快乐的痛苦的行为在等级中所占的位置，都将永远比造成了更大的大于快乐的痛苦的行为高。这种表述显然确实复杂了一些，但在我看来，要精确地表述这种据以排列行为等级的原则，还没有比这更简单的方式。当我们说某一行为在这一等级排列中所占位置比另一行为更高的时候，我们的意思就可能是在表示上述五种情况中的任何一种；我找不到更简单的、真正可以准确地适用于所有这五种不同情况的表述了。

但是，我认为，对于一个由于这五种原因之一而比另一行为占据较高等级的行为，伦理学家们习惯于不严格地把它说成：比后一行为造成了**更大快乐**的行为，或说成造成了**更大地超过痛苦**的快乐的行为。举例来说，如果我们拿五种不同的行为进行比较，其中一种行为在上述等级排列中所占位置最高，那么习惯上便会把这种行为说成在这五种行为中造成了**最大快乐**的行为，或说成是造成的快乐**最大程度地**大于痛苦的行为。这种说法，出于多种理由，是非常不准确的。例如，一个在等级排列中占据位置较低的行为在实际上完全可能比占据较高位置的行为造成了更大的快乐，但这快乐由于它同时也造成了更大的痛苦而被抵销了。此外，当两个行为相比时，虽然其中一个在等级排列中所占位置更高，但这两个行为在实际上完全可能都没造成大于痛苦的快乐，而都造成了大于快乐的痛苦。因为这些原因及其它方面的原因，所以如果把一个行为所造成快乐的总量或把它所造成的大于痛苦的快乐数量说成决定这一行为在等级排列中所占位置高低的根据，是非常不准确的。但是，这种说法虽不准确，却极为方便。并且，如果再进一步将上述两种说法加以比较，最不准确的一种正是最为方便的一种。能够把行为等级中任一处于较高级别的行为，简单