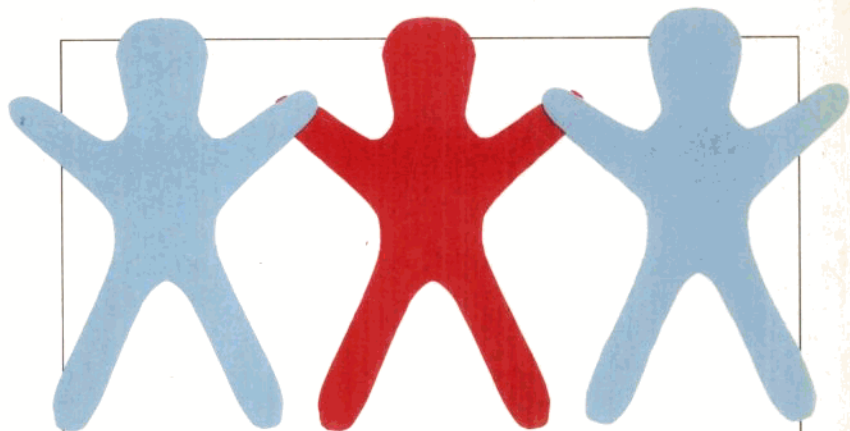
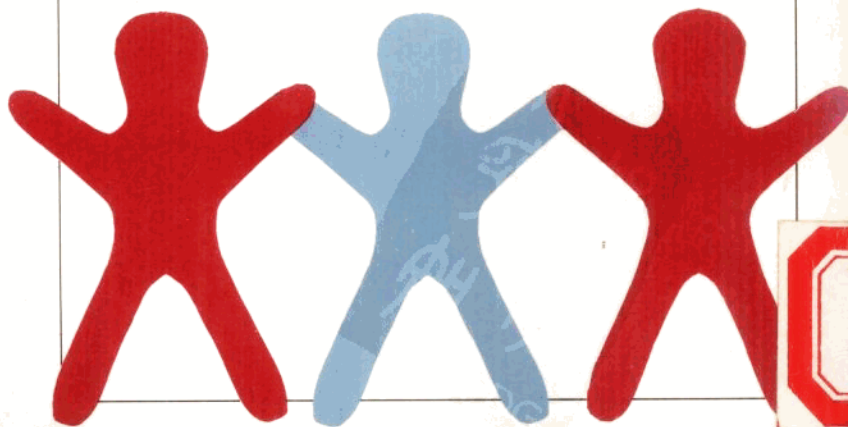




倫理學原理

G. E. Moore 著／譯鴻坤蔡



讀者若能體諒我翻譯這本書所付出的心血，而不介意我以這本書所做的任何私人上的用途的話，那麼我願意將這本書獻給：

我的父親（雖然我對他的感情是相當矛盾的），以及離家鄉不遠的「信望愛之家」的弟弟妹妹們（感謝他〔她〕們使我重獲生之喜悅）。

「每一件事物都是恰如其分的，
不能以其他事物取代之。」

“Everything is what it is,
and not another thing”.

布德勒 Bishop Butler

譯序

本書簡介

本書主要的觀念：

一、「善的」這個形容詞，指的是一種不能定義的、不能分析的、單純的、獨特的性質。

二、「自然論的謬誤」這個語詞，適用於任何嘗試對善加以定義的學說，因為，如果善是單純的，那麼善就沒有部分可資定義；當然，這就定義即是分析而論的。

三、有時，一個整體的價值，並不僅僅是該整體中各部分價值的總和——這是謬爾所謂的有機的統一性原理。

四、在任何特殊的情境內，一個人的責任乃是履行某項行為，而這項行為將比其他任何可能選擇到的行為產生更大的善。

五、理想的善事物乃是一種意識狀態，在這種意識狀態內，結合了美沉思的快樂，以及讚賞他人慷慨的特質所引起的快樂。

謨爾的「倫理學原理」一書之所以會贏得當代倫理學經典作的地位，主要在於該書裏一些主要的概念與論證經常被後人引用。謨爾主要的論點是，「善的」這個形容詞，指涉著一種單純的、獨特的以及不能分析的性質。他聲稱，即使「善的」這個形容詞指涉某一不能定義的性質，亦即，只能透過直觀或當下即刻的洞悉力，才可被認知的性質，但任何包含了價值語詞以及倫理述詞的命題，乃是有意義的，也就是說，命題不是真的，即是假的。謨爾同時論證道，任何敘述內存善的命題，其為真或為假，同樣也只能透過直觀，而不必訴諸於證明。「自然論的謬誤」這個語詞乃是指：把善本身等同於其他性質。謨爾所謂的定義，乃是指分析；善之所以不能被定義，乃是因為善是單純的，本身並不擁有部分，足以讓我們加以分析。任何試圖定義善的學說，乃犯了自然論的謬誤。

謨爾聲稱，以前的倫理學系統的失敗，在於構作了一些不正確的倫理學問題。謨爾的目標，在於發現一些基本原則，希望將來合乎科學的倫理探討都能遵循這些原則。他指出，倫理學應該考慮兩項基本問題：①哪種事物基於本身的緣故即應該存在著？②哪種行為我們應該履行？

因此，倫理學的首要工作，乃是決定「善」的意義。與「善」有關的定義，並不是用語上的定義，而是描述被定義端（字或詞）所指謂的事物的各個部分；也就是說，定義即是分析整體中的各個部分。在這種意義下，「善」不可能被加以定義。善是個單純的概念，而不是複雜的概念。「善」就像「黃色」一樣，指涉某種思想的對象，這種對象不可能被加以定義，因為，它們乃是那些複雜的概念被分析到最後終極的單純概念。當然，我們可以把用語

上的等同物，給予這些單純的概念；例如，黃色可以被描述為某種頻率的光振動，正如物理學家所描述的，但該種頻率的光振動，顯然並非我們所經驗到的黃色。我們只能透過經驗才能知道黃色，因為，除了視覺上的經驗外，並沒有任何事物足以取代黃色。同樣的，雖然我們還有其他的形容詞——例如「有價值的」——來取代「善」，但善性質必須透過直接的洞悉力，才能被我們所認知。

關於善概念，以及關於敘述內存善的命題，就此而論，謬爾是個直觀論者。敘述內存善的命題，只是自明的：對於這些命題的證明，既是不可能的，也是不相干的。但另一方面，謬爾却排斥了直觀論；他駁斥以下的說法：這些命題是真的，因為它們是透過直觀而加以認知的。他同時駁斥第二項基本命題——哪種行為應該被履行——能夠直觀地加以認知；因為，他認為第二項基本命題涉及了複雜的因果關聯，以及容易改變的條件與情況。關於內存善的判斷，乃是普遍真的，如果是真的話；但為了知道我們應該履行哪種行為，也就是說，為了知道哪種行為可以達到最善的事物，我們就得知該種行為總會產生一些預期的結果，而且，這些預期的總結果引起了比任何其他行為所產生的總結果，還要優越的善。第二項的基本倫理判斷只是或然的 (probable)，決不可能是確定的 (certain)。因此，這兩種型態的倫理判斷——前述的二項基本命題——預設了善的概念，只是預設的方式各有不同，而且並不是總能清楚地加以辨別。至於要決定第二項的基本倫理判斷，其情況是相當複雜的，因為，內容價值、工具價值、無價值、價值中立的各種結合，可能隨時會隨環境發生。義務的行為，其本身可能並不具有任何內存的價值，而且，一些做不到的行為（因此不是義務的

行爲)，可能具有相當高程度的內存善。

但是，某些具有這種單純獨特的善性質的事物，可能也擁有一些其他的性質：這項事實的確已誤引了一些哲學家，陷入謬爾所謂的「自然論的謬誤」。採取任何其他其他的性質，例如「快樂的」或「被欲求的」，而且不論與善如何一致地結合在一起，以做爲「善」的限定詞，都犯了所謂的「自然論的謬誤」。這些其他性質存在於空間與時間之內，因此存在於自然內；另一方面，善是非自然的，善屬於不在自然科學探討之領域內的對象或性質。因此，當某人堅持主張「善的」意指「快樂的」，或者「善」意指「快樂」時，這個人乃是以自然對象或性質來定義善；這項定義是謬誤的，其謬誤的理由，讀者可參閱正文第一章譯註二。

在我們的內心裏頭，我們擁有善這個概念，這表示「善」並不是無意義的。所謂「善」指涉某種複雜的概念，亦即能被加以分析的概念，必須給予排除，因爲，我們對於任何被提出來的有關善的定義，總能加以反問「X是善的嗎」，而且能發現主詞與述詞二者並不是等同的。例如，假設「善」被定義爲「我們想要欲求的事物」。因此，「A是善的嗎」意指「A是我們想要欲求的嗎」，同樣的，我們能問以下很容易被瞭解的問題：「想要欲求A，這是善的嗎」。但是，取代已被提出的定義，產生了以下悖謬的複雜的問題：「想要欲求A，是我們想要欲求的事物之一嗎」。顯然的，這並不是我們所意指的，而且，直接的反省觀察，即能顯示出「善」與「想要欲求」這兩個概念之間的差異。但是，這項條件只適合「善」這個形容詞所意指的對象，並不適合「善事物」所意指的對象：如果「善事物」不能被加以定義或描述，那麼倫理學就失去了應有的目標。

謨爾強調了混淆的另一項來源，亦即忽略他所謂的「有機的統一性原理」。這項原理對於倫理探討甚為重要。這項原理是這樣的：各種不同程度與關係的善事物、惡事物與價值中立的事物，共同組成了一個整體，在這個整體中，整體的價值與各部分的價值，並不是有規則地成比例的。職是之故，一個由價值中立甚至惡事物所組成的整體，可能是個善的整體；或者，一個只由善事物所組成的整體，可能是個價值中立或惡的整體；或者，取一個較不極端的情形，一個由價值適度的事物所組成的整體，可能是個大價值的整體。犯了罪並加以處罰，所構成的整體，可能比單純存在的惡事物（犯罪或處罰）還少惡成分；美事物的知覺，具有大的內存善，但美對象本身相對地只具有相當微量的價值，而且，意識（知覺意識）本身有時可能是價值中立或惡的。部分與整體之間的關係，不同於工具與目的之間的關係，因為，後者是由分開的關係所組成，即使工具被除去了，目的內存價值仍保持不變，但前者的情況就完全不一樣了，部分一旦被除去，整體的內存價值就受了影響。未能瞭解有機的統一性原理，會因而錯誤地把整體的價值，評估為各部分價值的總和。

上述的一些原則以及分析，形成了謨爾倫理學的核心思想，並且是謨爾批評其他倫理觀點的依據，因而完成了他自己的倫理學系統。謨爾論道，自然論的倫理學說若要以自然語詞，來定義「善」，亦即把善等同於自然的性質，那麼該學說就必須限制「自然」的意義，因為在其他方面上，惡事物就像善事物一般的「自然」；或者，必須選擇某種特殊的自然特徵，來定義「善」，猶如斯賓塞把「更善的」描述為「演化程度更高的」。在任何以自然對象來定義「善」的場合裏，都會發生自然論的謬誤。例如，快樂論主張「只有快樂才是目的

善……」，這種主張乃是倫理自然論中最通常的形式，所以必須更詳細地加以處理。謬爾承認，快樂論在開始時，似乎是合理的；我們很難辨別「因某件事物所引起的快樂」以及「對該事物的贊許」，但事實上我們有時並不贊許令人快樂的事物，這項事實正足以指出：有關贊許的判斷中的迷詞，並不與「快樂」同義。大部分的快樂論者已經犯了自然論的謬誤。穆勒提出一個犯了自然論謬誤的典型例子。他斷言只有快樂或幸福以及免除痛苦，才是作為目的的可值得被欲求的事物。然後把「值得欲求的」等同於「實際被欲求的」。穆勒後來把其他事物——例如美德、金錢或健康——描述為實際被欲求的；因此，穆勒既與原先的一些敘述相衝突，同時又做了一些假的敘述：試圖指出美德、金錢或健康等事物，乃是幸福的一部分。穆勒因而疏忽了他自己的區別——目的與工具的區別。

謬爾指出，在快樂論者中，只有西奇維克認識了：「善」是不可分析的；而且「快樂是唯一的目的是善」，這項快樂論的主張必須建立在直觀之上，或者是一項自明的敘述。謬爾於此處承認，直觀論者的方法是受了限制的——西奇維克的直觀方法與謬爾自己的直觀方法互相衝突，而且二人都無法證明快樂論究竟是真的還是假的。但是，謬爾補充說明道，基本上是彼此之間的不一致，而不是缺乏證明，因為終極原則——快樂是唯一的目的是善——必然不能夠加以證實。我們所能做的是，儘可能的決定直觀原則的意義，以及指出直觀原則如何與我們已擁有的一些信念相關聯；只有這樣，我們才能使錯的一方相信自己犯了錯。邊沁主張，衡量快樂內之價值的標準，即是快樂的數量；而穆勒已經排斥了邊沁的這種觀點，並且認為快樂在種類上有一些差異；我們只有請教有過快樂經驗的判斷者，以及看出他們的偏

愛，才可能獲知這些差異。但是，快樂若是真正唯一值得被欲求的目的，那麼快樂在性質上的差異是不相干的；因此，西奇維克返回到簡單的快樂論形式，但加以說明，終極目的基本上是與人類存在相關聯的。謬爾反而提出一些理由，加以駁斥西奇維克的直觀知識。第一個駁斥是，我們所可能想像的最美的世界，顯然比我們所可能想像的最醜的世界還要好，即使沒有任何人類居於其中加以沉思這兩個極端的世界。由此（第二個駁斥），我們可以導出，從人類存在領域內脫離出來的事物，顯然能够是內存地善的。但是，快樂本身無法脫離人類的存在，而是內存地善的；顯然的，沒有人意識到的快樂，決不可能會基於本身的緣故，而是目的的。意識必定是目的的一部分，快樂論的原則因此是假的：不是快樂本身即是內存地善內，而是快樂再加上意識才是內存地善的。

這項結論的重要性，乃在於獲致這項結論時，所使用的方法。這種方法是這樣的：把提出來的快樂，完全加以孤立，並且排除所有相關的對象，而對於該善事物的價值給予評價。謬爾使用了這種方法，而指出快樂意識並不是唯一的善事物。誠然，沒有人會認為，一個只包含快樂意識的世界，會與另一個還包含其他存在物的世界同樣地善；並且，即使這些其他的存在物並不是內存地有價值的，後一個世界在做為一個有機體而論將會是更加善的。再者，謬爾使用了同樣的方法，駁斥了快樂論的另兩個形式——自我論與樂利論。謬爾的結論是：如果快樂與善事物總是相伴隨而生，那麼快樂也頂多只是善的一項判準而已。謬爾繼續認為，即使是一項判準，也很令人懷疑，並且指出根本沒有善的判準。

接著，我們來討論謬爾所謂的「形上學的倫理學」。形上學的倫理學家斷定，某種有關

超感官實體的命題，乃是倫理原則的基礎。謬爾承認，當形上學家斷言某些存在的事物並不是自然的對象時，他們的主張是對的；但當形上學家進一步斷言，任何在自然內不存在的事物，必定存在於其他領域內時，他們就犯錯了。誠如上面所敘述的，像真理、普遍概念、數目以及善根本不存在。但是，形上學的倫理學家，像斯多亞學派者、史賓諾莎與康德，嘗試從終極實在的事物，推論出善是什麼；因此，形上學的倫理學家也同樣犯了自然論的謬誤，因為所涉及的實在物究竟是自然的還是超自然的，這是完全不相關的。關於第二項基本的倫理問題，「哪種事物我們應該履行」，超感官的實在物可能就相干了；但是，典型的形上學體系却與實踐行為無關。例如，如果唯一的善事物附屬於某個永恆的、完美的以及絕對的存有，那麼人類的行為即無法增加這個情境中的善。

或許，形上學的倫理學家未能注意，「善是什麼」這個問題是有點歧義的；這個問題的主詞可能指涉善事物，也可能指涉善本身；這項歧義可以說明以下二命題的不一致：①唯一的真正的實體乃是永恆的；②該實體的未來的實現乃是善的——當我們所指的是，像（而不是等同）該實體的某種事物將會是善的。但在這種場合裏，若要把善定義為是由這種實體所構成的，這顯然即成為謬誤的了。「X是善」，這個命題在用語上雖然相同於其他命題，亦即主詞與述詞都代表著存在物，事實上它是全然不同的：對於任何兩個如此關聯的存在物，我們仍可以追問「這個整體是善的嗎」，這點再次地又指出價值述詞（屬性）的獨特性。

一旦我們已直觀地認知了目的善的事物時，若再回答有關哪種行為我們應該去履行的問題，我們就得使用另一種不同的方法。因為實踐倫理判斷乃斷言行為與善或惡結果之間的

因果關聯，因此我們只能使用經驗上的方法，經驗上的方法只提供或然性，而不是確實性。因此，基於二點，謨爾與傳統的直觀論者不同：關於「正當」的定義，以及正當如何被認知的解釋。依照謨爾的主張，正當不可能與真正有用的事物區別開來，而且所謂責任，乃是指：「某種行為，這種行為將比任何其他可能選擇到的行為引起更大的善於這個宇宙中」。事實上，我們有關正當與責任的知識，是很受限制的，所以，我們只得把責任當做：某種行為，這種行為通常比任何其他行為產生更善的結果。這種限制並未使個人因此而不遵從一般的規則，但當一般規則缺乏的或不相干的時，我們的注意力就得轉移到可預見的未來結果的內存價值。當然我們會因此而導出，美德就像責任一樣，是種工具，而不是目的本身；這完全異於基督教的著作家甚至康德的觀點，他們主張美德或善意志乃是唯一的善事物，但可以由某種更善的事物來加以酬賞，其實這種觀點很顯然地是不一致的。

最後，我們談謨爾所謂「善事物」或道德理想的概念。他強調，他嘗試加以描述的道德理想，只是具有高程度的內存善，而不是可想像的最大的善事物，也不是可能的最大的善事物。謨爾對於道德理想的一般描述，是這樣的：「我們所能建構的最理想的事物狀態，乃是包含最多數量的具有正面價值的事物，而且並不包含任何惡事物或價值中立的事物——倘若這些善事物的出現，或惡事物或價值中立的事物的不出現，不會減少整體的價值」。藉以發現內存價值以及價值的程度，所使用的方法，謨爾原先已提出來了：孤立的方法。這種方法將會指出：「我們所知或所能想像的最有價值的事物，乃是某種意識的狀態，這種意識狀態可以粗略地描述為：人際往來的快樂，以及鑑賞美對象的享樂」。這些意識狀態所構成的整

體，即是謬爾所謂的理想的目的地。

在美感鑑賞中，有二項元素：對於對象內美特質的認知，以及適當的情感的投射。但是，這二項元素與所屬的整體比較起來，其本身並未具有任何大的價值。再者，對於真正醜的對象的正面情感投射，可能構成一個惡的整體。因此，美本身並不僅僅是感覺的問題：「美的事物，應被定義為對該事物的讚賞沉思乃是善事物本身」，而且，一件對象是否具有真正的美，「依賴客觀的問題：有關的整體是否真正是善的；而不是依賴：有關的整體，是否會在特殊的人的內心裏，引起特殊的感覺」。以主觀的條件來定義美，是會犯上自然論謬誤的；對於美的定義，終究要涉及那個不可分析的價值語詞「善」。對於美感鑑賞中認知元素加以考慮，我們可以獲知：知識本身會增加內存價值。除了真正信念做為工具的價值以外，或除了對象的實際存在的價值以外，真正認知到該對象因而組成的整體，顯然比僅僅想像該對象因而組成的整體還具有價值。因此，鑑賞真實但價值較低的事物因而組成的整體，總比鑑賞價值較高但僅僅想像的事物因而組成的整體，還具有價值。

關於人際往來的快樂，我們所要考慮的，除了上述所考慮的一切元素之外，還加上對象的大的內存善。這種情形的對象，部分是由感情所投射的人的心靈特質所組成；而且這些心靈特質必須適當地以具體的特徵與行為來表達。因為「可讚賞的心靈特質……乃大大地存在於對美對象的某種情感的沉思中……而對可讚賞之心靈特質的鑑賞，基本上乃存在於對上述那種情感之沉思中。誠然，對一些人的最有價值的鑑賞，似乎存在於對這些人對其他人之鑑賞的鑑賞中……所以，我們可以承認，對某個人對其他人的態度的鑑賞……乃是我們所知道

的最有價值的善事物……」。從這些斷言，我們導出：道德的理想，必須包括一些特質性的特質，因為，美的鑑賞與人的鑑賞，一者都需要有價值特質的具體表現；這是不同於傳統的主張的。

既然適用在美對象與人之上的情感，是有那麼大的變化，所以有關內存的善事物的全體，是相當複雜的；但謬爾深信，「只要我們從事反省的判斷，即可正確地決定」：那些事物是正面的善事物，以及相對價值的一些差異。但這只有藉由正確地辨別某種價值判斷的對象，才為可能，而這種價值判斷乃導自於：對獨特性質——善——的出現、不出現或等級的當下即刻的直觀。

總結的說來，由上述的種種敘述，我們可以歸納出以下的八項原則：

一、倫理學家必須辨別三個問題：(a)「善」這個字眼意指什麼？亦即善是什麼？(b)哪些事物是善事物本身？或哪些事物基於本身的緣故即應該存在？亦即善事物是什麼？(c)哪些行為應該被履行？

二、倫理學家必須辨別手段（工具）與目的，或手段與目的之關係，或部分與整體之關係。

三、內存善（簡稱善）乃是單純的、不能加以定義的、非自然的內存性質。

四、有關「X是內存地善的」這類命題乃是綜合的、直觀的、不能被證明或否證的，是邏輯地獨立於所有有關存在的命題（自然科學或形上學的命題），以及邏輯地獨立於所有有關心理學的命題。

五、「內存善」乃是倫理學的基本概念。

六、所謂正當的行為或應該做的行為，乃是指這種行為總會，而且必然會在宇宙中引起最大可能的善。由此可見，有關「X是正當的」這類命題並不是直觀的，而是可以從一些有關內存價值的命題，以及其他有關因果關係的命題導出來。

七、若要回答有關善事物是什麼的問題，兩項原則必須遵守：(a)「……一定要考慮這些善事物單獨存在（在絕對孤立的情況下）時，我們是否仍可以判斷這些善事物是善的」；(b)「……整體的內存價值，既不等於也不按比例於，該整體中各部分價值的算術總和」。

八、「……有某一類事物，這一類事物的本身，即具有善性質或惡性質，……而且，除了這兩種性質以外，並沒有其他性質，足夠使這一類事物具有其獨特的特徵，與共通的特徵。」

謬爾在倫理學上的成就，乃是嘗試對一些倫理原則給予清楚與正確的分析，以及強調一些未被人注意的真正基本問題；某些批評者不能接受謬爾所謂的「善」的不可定義性、訴諸直觀來認知善、善的客觀的狀態以及「自然論謬誤」的處理；但即使如此，謬爾在倫理學史上的地位的重要是不容否認的。

蔡坤鴻 六十七年二月於臺北

自序

就我個人看來，倫理學就像所有其他哲學性的學科一樣，其歷史上所堆積的理論所以會充滿着困難和爭辯，主要乃由於哲學家們在問題還沒釐清前，就拼命找答案，以致於答非所問；困難、爭辯於焉產生。然而，我要提醒讀者，我們仍要注意到一項事實：解析、釐清問題本身是件相當困難的工作，縱使哲學家窮其一生做這件工作，也未必能得到必然的結論。然而，我們是否因此就放棄解析問題的工作？我認為，在許多哲學問題中，只要哲學家盡可能地對所要處理的問題做適當的釐清，將有助於處理哲學問題。但願，這件工作能順利地發展下去，且留下豐碩的成果，以期許許多多哲學上的困難因此消除掉，派別上的紛爭能趨於一致。我所期望的果能成爲事實，那麼，哲學將邁進一嶄新的領域，這是毫無疑問的。然而，歷來哲學家們，除了少數幾位（譯按：如柏拉圖、休謨）偶而對問題本身做適當的解析外，幾乎沒有人很自覺地將這件工作視爲處理哲學問題的必要步驟。事實上，解析的工作是避免籠統地回答複雜問題的最佳方法。例如，欲回答一個複雜的問題，而沒有清楚地瞭解該

問題中各部分的性質，因此，若該問題中某部分的答案是肯定的，而另外部分的答案是否定的，那麼，要是對該複雜問題只籠統地回答「是」或「否」，就會犯錯了。

本書即以解析問題視為處理倫理問題的必要步驟（必要工作）。本書一直清楚地區別兩類倫理問題，道德哲學家也一直都在努力地解決這兩類問題，他們聲稱已獲得答案，但我將指出，他們在未回答問題之前即把這兩類問題混淆了，以及扯上與倫理問題毫不相干的問題。這兩類問題，可以底下的形式表示出來。第一類問題的形式是這樣的：哪一種事物因本身的緣故即應該存在？（也就是，哪一種事物是善事物本身？哪一種事物具有內存價值？）第二類問題的形式是這樣的：哪一種行為我們應該履行？在分別處理第一類以及第二類問題時，我將正確地指出該事物以及該行為真正的意義指的是什麼。

對以上兩類問題的基本性質，有了深透的了解之後，接著，我們將獲得另一重要的結論——就是，倫理命題為真為假，確實與否，所根據的證據的基本性質是什麼。我深信，只要了解這兩類問題的正確的意義，同時就能瞭解使得倫理命題為真為假，倫理命題是否確實，所根據的證據的基本性質是什麼。顯然，第一類問題的答案是自明的，也就是說，這類問題的答案除了本身是真是假之外，答案之為真為假是不能從其他真命題導出。當我們企圖回答這類問題時，唯有注意到，我們腦海中想要處理的，只是該問題，而不是某一或某些其他問題，這樣才能提防錯誤的發生；在本書正文中討論有關的問題時，讀者就會了解這個錯誤的危險性有多大，以及我們可藉以避免這個錯誤的主要的方法是什麼。至於第二類問題，顯然，這類問題的任何答案既可證明也可否認——要考慮答案的真或假，必須顧慮許多不同的