

# 伦理学原理

[英] 乔治·摩尔 著

长河 译

上海人民出版社

序/1

第一章 伦理学的研究对象/6

- 1.为了给伦理学下定义，我们必须发现，对一切无可置疑的伦理判断来说什么，既是普遍的，又是特殊的。
- 2.但是，这种判断与人类行为无关，而与一定的属性“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。
- 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”；
- 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。
- 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；
- 6.而对这个问题的答案是：这个属性是不能下定义的。
- 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，那么只有复合的对象才是能下定义的；
- 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。
- 9.不能这样下定义的不是“善”，也不是总是具有“善”这个属性的东西的整体，而是这个属性本身。
- 10.因此，“善”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；
- 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。
- 12.这一谬误的本性是容易认识的；
- 13.并且，如果避免了这一谬误，那么很清楚，除了承认“善”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。这二者只能通过考察来加以驳倒，但也是能这样加以驳倒的。

- 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。
- 15.各种伦理判断言普遍存在于“善的事物”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”。
- 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；
- 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。
- 18.一个整体的价值可以不同于它各部分价值之和，这一事实使内在价值的考察复杂化。
- 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。
- 20.“有机整体”这一术语可以很确切地用来表示一整体具有这一性质。因为，它在通常使用这一术语所暗示的其他两种性质之中，
- 21.一种性质，即各部门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；
- 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。
- 23.本章总结

## 第二章 自然主义伦理学/39

- 24.本章和以下二章将考察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”的意义。
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)宣称除快乐以外的某种其他自然客体是惟一善的各种理论；(b)快乐主义。本章将对(a)加以讨论。
26. 确定“自然主义”所表示的意义。
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；
28. 或者包含(2)“必需的”东西本身是善的这样一个错误命题。
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。
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。
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；
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辞的；他的自然主义可能主要是自然主义的快乐主义。
33. 对《伦理学原理》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。
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。
35. 本章总结。

### 第三章 快乐主义/59

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。

- 37.可以把快乐主义定义为这样的学说：它主张快乐是惟一善的东西；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。
- 38.本章所采取的方法是：通过批判约翰·斯图亚特·密尔和亨利·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。
- 39.密尔宣称幸福作为目的是值得欲求的惟一事物，并坚决主张关于各终极目的的各问题不容有直接的证明；
- 40.可是，他为第一命题提供的证明不过是：(1)荒谬地把“值得欲求的”同“所欲求的”混淆起来，
- 41.(2)企图证明除了快乐，什么都不是所欲求的。
- 42.提出这样一种理论，即认为除了快乐什么也不是所欲求的，似乎主要是由于混淆了欲求的起因与欲求的对象<sub>1</sub>的缘故；快乐无疑不是欲求的惟一对象<sub>1</sub>；即使快乐始终是欲求的起因之一，这一点也决不会使任何人认为快乐是一善。
- 43.密尔一方面主张快乐是欲求的惟一对象，一方面承认其他事物也是所欲求的；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。
- 44.密尔的论证和我的批判的总结。
- 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。
- 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。
- 47.密尔主张某些快乐“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”；
- 48.(2)快乐不是惟一善的东西。
- 49.西季威克教授避免了密尔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“快乐是惟一善的东西吗？”这个问题。

- 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。
- 51.于是他进而提出一个更为重要的命题：除了快乐，人生的任何一部分都不是值得欲求的。
- 52.但是，必须把快乐跟快乐<sup>的意识</sup>加以区分；而且(1)很清楚，当这样加以区分的时候，快乐不是惟一善；
- 53.(2)同样很清楚，快乐<sup>的意识</sup>不是惟一善，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。
- 54.西季威克教授为相反见解所作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。
- 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<sup>统一</sup>的原理；
- 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<sup>关于手段的判断</sup>来说，才能成立；而关于<sup>目的</sup>的快乐主义判断是极端荒谬的。
- 57.因此，我的结论是：如果预存适当的戒心，那么反思的直觉会赞同常识的看法，即认为仅仅把快乐<sup>的意识</sup>当作惟一善的东西是荒唐悖理的。
- 58.剩下的是考察利己主义与功利主义。有的利己主义主张“我一己的快乐是惟一的善”；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<sup>作为一种手段</sup>才是正当的；将二者加以区别是很重要的。
- 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<sup>绝对善的</sup>，不然就根本不是善的。
- 60.分析一下西季威克教授自相矛盾的见解，可进一步揭露这一种混淆不清。
- 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。
- 62.像人们(例如密尔)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。

- 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。
- 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被彻底驳倒了；(2)为证明它而提出的最通常的论证，充其量不过旨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。
- 65.本章总结。

#### 第四章 形而上学的伦理学/106

- 66.按照“形而上学的”这一术语的定义，该术语本来仅仅跟一个并非自然界一部分的——不像某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西，至少必定实存\*，因而这术语也跟一个假定的“超感觉的实在”有关了。
- 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”这一问题的答案必然以如何回答“超感觉实在的本性是什么？”这一问题为转移。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。
- 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，永恒实在或者是惟一实在的事物，或者是惟一善的事物，那么，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。
- 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

\* 指“必定实存于某种超感觉的实在之中”。——译者注

同实践伦理学中所包含的“我的行为将产生什么效果？”这一问题有逻辑联系，而是认为它同“什么就其本身而言是善的？”这一伦理学基本问题有必然联系。我在第一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。现在剩下来的工作仅仅是：分析人们由于某些混淆不清而认为它似乎有理的情形。

- 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；
- 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。
- 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。
- 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。
- 74.但是，不能把伦理命题化归为这一个式样。特别是：伦理命题显然一方面不同于：
  - 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；
  - 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。
- 77.后一种混淆不清是人们主张“是善的”与“是所意愿的”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，也很难说关于意志的形而上学能够跟伦理学发生丝毫的逻辑关联。
- 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，正像照康德看来，形而上学的方法就是发现认识中包含什么一样。

- 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，并往往为其所伴随)。
- 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。
- 81.一旦承认了意志与认识之意的相似性；那么，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。这个错误就是假定“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。
- 82.扼要重述前三节的论证；其中指出：(1)意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“以某种方式被意愿或者感觉”。
- 83.(2)如果“是善的”和“被意愿”并不同一，那么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，也就是说，我们必须首先确定我们大多数伦理结论，关于意志的形而上学才能给我们极其微小的帮助。
- 84.像格林那样的形而上学著作家们，企图把伦理学建筑在意志之上，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意愿同一。所以他们的伦理推理是没有任何价值的。
- 85.本章总结。

## 第五章 关于行为的伦理学/134

86. 必须把本章所要讨论的问题跟我们迄今所讨论的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？
87. (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惟一善的事物。
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？”这一问题的答案。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。
89. 我证明：断言“这一行为是正当的”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。
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是自明的。
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。
92. 进一步说明在上节中所作的区别；并坚决主张：伦理学已经做或者能够做的一切，并不是确定各种绝对义务，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。
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；
94. (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。即使在这一狭义上，义务法则也只能是一般真理。

- 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：在维持生命、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的手段，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。
- 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的；那么，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。
- 97.很明显，正像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。
- 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”这一问题作独立的考察，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。
- 99.(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各情形下，(β)在其他各情形下；那么，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；
- 100.(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，什么实在的善他最有可能加以实现，什么恶最有可能加以避免。
- 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？”这一问题时，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？”这一问题时，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。

- 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”这一术语也涉及一个独特的伦理学属性：一行为关系为“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。
- 103.(5)我们还可以看到：务必不要把“德性”定义为这样的气质，这种气质就其本身而言是善的；而“德性”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，其中只有一部分按照第(4)部分应划归于“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性的东西，在另一种社会状态下也许就不是德性。
- 104.由此也可以看出：我们没有任何理由像人们通常那样假定，在履行“义务”上运用德性，就其本身而言总是善的；更不能假定，这是惟一善。
- 105.而且，如果我们考虑一下这种运用的内在价值；那么很明显：(1)在绝大多数情况下，这种运用毫不具有价值；(2)即使在这种运用具有某种价值的场合，离开构成惟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。
- 106.但是，为了恰当地确定德性的内在价值，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性，并且人们认为每一种都是惟一配这样称呼的。(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而含蓄地指出，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；

- 107.(b)如果说，德性是这样一种气质，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；那么，德性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。
- 108.最后(c)如果德性就是“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，那么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，毫无疑问，它不是惟一具有价值的东西，即使作为手段也并非总是善的，即并不像康德引导我所想的那样。
- 109.本章总结。

## 第六章 理想事物/169

- 110.人们说到事物“理想的”状态，也许意指(1)最高善或者绝对善，也许意指(2)自然法则容许在这世上实存的最好事物，也许意指(3)任何就其本身而言非常好的事物；为了解答伦理学的基本问题，本章将主要讨论这样一个问题，即什么在第(3)种意义上是理想的？
- 111.然而正确解答这个问题，是正确解决下述问题的必要步骤：什么在(1)、(2)种意义上是“理想的”？
- 112.为了正确解答“什么就其本身而言是善的？”这个问题，我们必须考虑：如果事物绝对独自地存在，会有什么价值？
- 113.如果我们使用这个方法；那么，就会看得很清楚：对个人的热爱和美的享受包含我们所熟知的最大的善。
- 114.如果我们从考虑美之享受开始；那么，很明显，(1)在千差万别的各个不同感情之中，总有某个感情对这种享受来说是必不可少的，尽管这些感情单独来说也许具有很小的价值；
- 115.(2)对各个真正美质之认识，同样是不可缺少的，并且其本

身也同样具有很小的价值。

- 116.但是，(3)即使承认上述两因素的适当结合总是一不可忽视的善，甚至也许是一极大的善，我们仍可以提出这样的问题：如果此外再加上一个对认识的客体的实存之真实信念，那么这样构成的整体是否并不具有更多的价值？
- 117.我认为对这一问题应予以肯定回答：具有更多的价值。但是，为了保证这一判断是正确的，我们必须谨慎地将它同下述两个判断加以区分：
- 118.(a)认为知识作为手段是有价值的判断；(b)认为在认识之对象本身是一好事物的场合，其实存当然会增加整个事物状态之价值的判断。
- 119.但是，如果我们要求避免出于这两点而产生偏见；那么，单单真实信念似乎仍是巨大价值所必不可少的条件之一。
- 120.于是，我们就懂得了许多大善的第三要素；像这样，我们就能证明：(1)除了其作为手段的价值以外，应将一定的价值归于知识；(2)对真实客体之正当鉴赏在本质上胜过对同样有价值、但纯属想像的客体之鉴赏；因此，对真实客体的感情可以要求同最高的想像快乐平等，即使这个客体是次等的。
- 121.最后，(4)至于说到这些善的整体所不可缺少的各个认识对象，对其本性作为分析乃是美学的任务；而在这里仅仅必须注意：(1)我们说这些客体是“美的”，意味着它们对一个善的整体有着这种关系；(2)它们本身大抵是这样的复合整体，对这种整体的赞美欣赏，在价值上远远超过对其各部分的赞美欣赏的价值之和。
- 122.至于说到2. 对个人的热爱，这里的客体不仅是美的，而且就其本身而言是善的；然而对这样本身善的东西的鉴赏，即对一个人的精神质的鉴赏，就其本身而言，似乎并不是一个比这种鉴赏和对肉体美的鉴赏所构成的整体还要大的善；这种鉴赏甚至是不是比单纯对肉体美的鉴赏还大的善，也是值得怀疑的。但是，毫无疑问，这两种鉴赏的结合是比二者之一还大的善。

- 123.我们说过，我们有充分的理由认为，对各物质质的认识，甚至各物质质的实存是理想或最高善的一个要素；由此可见，各物质质不包含在理想之中的可能性是很小很小的。
- 124.还要考虑实在的恶和混合的善。1. 恶可以分为三类，即
- 125.(1)爱好或者赞美或者欣赏恶事物或丑事物之恶，
- 126.(2)憎恨或者蔑视善事物或美事物之恶，
- 127.(3)对剧痛的意识。这种意识是这样一种绝无仅有的事物，它并不包括对其对象的认识和感情这二者，它或者非常善，或者非常恶；所以，就其内在价值而言，它跟快乐并不相似，当它同其他恶事物结合成一整体时，该整体作为一整体而具有的恶性似乎也并不因它而增加；相反，当快乐同其他善事物结合成一整体时，该整体的善性却因快乐而确实增加。
- 128.但是，快乐绝不总是增加包括它的那个整体之总价值，而痛苦绝不总是减少包括它的那个整体之总价值；就此而言，快乐与痛苦是完全相似的。二者的情况事实上往往恰恰相反。
- 129.2. 为了研究混合善，我们首先必须把(1)一整体作为一整体的价值与(2)从全体来看它具有的价值，或者它的总价值加以区别；(1)等于(2)与“它各部分价值和”之差。鉴于这种区别，很明显：
- 130.(1)二或者二以上的恶之单纯结合从全体来看永远不是实在的善，尽管这种结合作为一整体无疑具有巨大的内在价值；
- 131.但是，(2)包含对某坏事或某丑事的认识的整体从全体来看仍然可能是一巨大的实在善；无论具有什么内在价值的大多数德性似乎都属于这一类，例如(a)勇敢和同情，(b)道德善；这一切都是憎恨、蔑视坏事或丑事的例子；
- 132.但是，似乎没有理由认为，在恶的客体实存的场合，这一事物的整个状态从全体来看始终确实是善的，尽管恶的实存会增加其作为一整体的价值。
- 133.所以，(1)任何实际实存的恶都不是理想所必需的，(2)对想像的恶之沉思是理想所必需的。(3)在恶已经实存的场合，混合德的实存所具有的价值与下述二者均无关系：一是该实存的后果，一是该实存和对假想恶的正当鉴赏二者所共有的价值。

134.结束语。

135.本章总结。

**译名对照表/205**

# 序

照我看来，在伦理学上，正像在一一切哲学学科上一样，充满其历史的困难和争论主要是由于一个十分简单的原因，即由于不首先去精确发现你所希望回答的是什么问题，就试图作答。即使哲学家们在着手回答问题以前，力图发现他们正在探讨的是什么问题，我也不知道这一错误根源会消除到什么程度；因为分析和区别的工作常常是极其困难的：我们往往不能完成所必需的发现，尽管我们确实企图这样做。然而我好作这样的想法，即在许多情况下果决的尝试足以保证成功；因此，只要作了这种尝试，哲学上许多最触目的困难和争论也就消失了；无论如何，哲学家们似乎一般并不作这一尝试；而且，不管是否由于这种忽视，他们总是不断力求证明“是”或者“不”可以解答各问题；而对这类问题来说，这两种答案都不是正确的，因为事实上他们心里想的不是一个，而是几个问题，其中某些的正确答案是“不”，而另一些的是“是”。

我在本书中已力图将道德哲学家们通常自称从事解答的两类问题清楚地加以区分；但是正像我已证明的，他们几乎总是使二者不仅相互混淆，而且跟其他问题混淆起来。第一类问题可以用这样的形式来表达：哪种事物应该为它们本身而实存；第二类问题可以用这样的形式来表达：我们应该采取哪种行为？我已力求证明：当我们探讨一事物是否应该为