

前 言

本书前九章写于 1945 年至 1946 年，其余部分写于 1953 年，但第二部分的第二章除外，这一部分是我在斯德哥尔摩获诺贝尔文学奖的颁奖仪式上的讲演。我最初打算在我的《人类的知识》一书中讨论伦理学，但我之所以决定不这样做，其原因是我不能确定在什么意义上伦理学能被看作是“知识”。

本书有两个目的：首先是提出一种非教条的伦理学；其次是把这种伦理学应用到各种现实的政治问题中去。本书在对第一部分，即伦理学的阐述中，并没有什么惊人的创见，而且除了我对政治问题作出伦理判断这一事实外，我并不敢断定自己是否应当认为提出这样的理论是有价值的。批评家们喋喋不休地告诫我说，我无权提出一种伦理学理论，因为我不相信伦理判断的客观性。我并不认为这种批评是有效的，但要说明它是无效的还需要进一步的发挥，三言两语不能说清问题。

本书的第二部分也不打算提出一种完整的政治学理论。在以前的一些著作中，我已经论述过政治学的各部分理论，在这本书中，我只是想涉及那些不仅与伦理学密切相关，而且在今天有着紧迫现实意义的政治学理论。我一直希望把我们的各种现实问题置于不受个人影响的大背景下，以便使人们在考虑它们时，用一种不像只是在当代的背景下看待它们时很可能导致的那种狂热、那种盲目，以及那种担心和烦恼的情绪。

我也希望这本全面触及到人类激情以及它们对人类命运影响的著作，可以帮助消除一些误解，这不仅是我所写过的东西，而且也包括对与我谋而合的那些人所写的各种东西的误解。批评家们习惯于对我进行某种谴责，而这种谴责似乎暗示着他们是以一种偏见来看待

我的著作的，这种偏见如此地强烈，以至于他们无法注意到我实际上在谈些什么。人们不厌其烦地告诫我说，我过高估计了人类事务中的理性因素。这可能意味着：我或者是认为人们要比我的批评家所相信的更具有理性，或者是认为他们应当如此。但我认为，我的批评家犯了一个前提性的错误——正是他们，而不是我，不合理地过高估计了理性所能起到的作用，这可见于这样的事实：他们对“理性”这个词含义的理解完全是混乱的。

“理性”有一种极为清楚和准确的含义。它代表着选择正确的手段以实现你意欲达到的目的。它与目的的抉择无关，不管这种目的是什么。但是，理性的反对者们不但没有认识到这一点，而且认为理性的倡导者想用理性来支配手段和目的。他们不能宽恕理性主义者著作中的这种观点。有一句名言：“理性是而且仅仅应当是激情的奴隶”。这句话并非出自卢梭、奥斯特洛夫斯基^①或者萨特的著作，而是出自大卫·休谟。它表达了我像每个试图有理性的人一样完全赞同的观点。当我像通常那样被告诫说，我“几乎完全不相信情感在人类事务中所具有的作用”时，我怀疑的是，批评家们想像我对主要动因的看法的动机是什么。愿望、情感、激情（随你愿意选择什么词）是行为惟一可能的根据。理性并不是行为的根据，而仅仅是它的调节者。如果我想乘飞机去纽约，理性告诉我乘飞往纽约的飞机比乘飞往君士坦丁堡的飞机要好。我猜想，那些认为我过分强调理性的认识的人们会认为，我应当在机场如此地焦虑不安，以至于跳上我看到的第一架飞机，当飞机带我到君士坦丁堡时，我应当咒骂那些人们，在他们当中我不知不觉地跟在土耳其人而不是美国人的身后。这是一种美妙的、精力充沛的行为方式，我想它也会得到我的批评家们的赞扬。

一个批评家之所以责备我，是因为我认为只有邪恶的激情才妨碍实现一个更美好的世界。他还得意地追问道：“人类的情感全都必须是邪恶的吗？”正是在这本给我的批评家带来这种异议的书中，我认为世界需要的是基督教式的爱或同情。这的确是一种情感，在说明它为世界所需的过程中，我并没有强调理性是一种驱动力。我惟一能够强调的是，因为这种情感并不残忍，也不具有破坏力，所以它对非理性的使

^① 奥斯特洛夫斯基（Dostoevsky, 1823—1886），俄国戏剧家。——译注

徒并不具有吸引力。

那么，为什么会有这种强烈的情感，导致人们在读我的书时，竟然不能注意到甚至是最简单的陈述，而一意孤行地认为我相信刚好与我的实际主张相反的观点呢？有几种动机可能会导致人们仇恨理性：人们可能具有相互冲突的愿望，但却不想认识到它们是相互冲突的。你可能希望花掉比收入还多的钱并保持有偿还能力。当你的朋友指出这个冷酷的算术事实时，这可能会导致你仇恨他们。如果你是一个守旧的校长，你可能希望把自己想像得十分宽厚仁慈，但同时你又从关男孩子禁闭那里获得极大的乐趣。为了把这两种愿望协调起来，你不得不劝说自己：禁闭能起到教养院的作用。如果一个精神科的医生告诉你，禁闭对于你那些特别惹人恼怒的年幼的罪犯并没有这种作用时，你将勃然大怒并谴责他那冷酷的理智。拉格比^①的伟大的阿诺德（Arnold）博士对那些认为鞭笞是病态的人们的怒骂，就为这种情况提供了一个绝好的例证。

欣赏非理性还有另一个更邪恶的动机：如果人们缺乏足够的理性，你可能就能诱使他们在感觉到为自己谋利时，却在为你谋利。这种情况在政治上是非常普遍的。许多政治领袖就是通过使大多数人相信他们出于利他主义的愿望而获得了自己的地位。不难理解，人们在刺激下更容易接受这种信念。军乐团、群情激昂的讲演、私刑以及战争，都是产生这种刺激的舞台。我想，非理性的倡导者们会认为，如果普通百姓们保持在兴奋的状态下，就有了更好的时机去得心应手地愚弄他们。或许正是因为我不欣赏这种行为，才致使人们认为我过分地强调了理性。

但我还是要把这些人逼人窘境：既然理性在于手段与目的的互相吻合，那么只有那些认为人们应选择不能实现所宣称的目的是件好事的人才会反对理性。这或者暗示着他们在如何实现自称目的方面受了欺骗，或者是他们真正的目的并不是他们所宣称的目的。前者就是雄辩的 fuehrer〔元首〕把普通百姓引入歧途的情况。后者就是校长喜欢折磨男孩子，但又希望继续把自己看作是一个仁慈的人道主义者的情况。我并不感到基于这些理由反对理性在道德上是可敬的。

① 拉格比（Rugby），英国中部的一个城市。——译注

还有另一个理由使一些人反对他们所想像的理性。他们认为，强烈的情感是人们所希望的，但一个具有强烈情感的人却是没有理性的。他们似乎认为，任何情感强烈的人都必然失去理智，并按照他们欣赏的愚蠢的方式去行动，因为这样才表明他们是热情的。然而，他们没有想到这种自我欺骗将产生他们也不喜欢的结果。例如，没有人主张一个将军应当如此疯狂地仇恨敌人，以至于变得歇斯底里和失去理性的谋划能力。事实上，强烈的激情并不妨碍恰当地强调手段。有些人，像基度山伯爵（Comte de Monte Cristo）那样具有火热的激情，这种激情使他们直接对手段作出了正确的抉择。不要告诫我说，这种值得敬佩的人的目的是没有理性的。这类没有理性目的的东西不是不存在的，除非是在它不可能实现的意义上才能这样说。冷静的盘算者在传统上也并不总是可恶的。林肯在美国内战中冷静地盘算过，这遭到作为激情使徒的废奴主义者的普遍反对，他们希望林肯采取各种看起来是有力的，但却不能带来解放的措施。

我认为，这个问题的实质是这样的：我并不认为人们在精神错乱的刺激下做出的事与愿违的行为是件好事。例如，在他们飞跑着过街时，由于没能停下来注意交通信号而丧了命。赞美这种行为的人们或者一定是想成功地实行伪善，或者一定是某种不可自拔的自我欺骗的牺牲者。我毫无愧色地认为这两种思想状态是病态的，而且若是因为我认为它们是病态的而被谴责为夸大了理性的话，那么我服罪。但是，如果人们认为我讨厌强烈的情感，或者想像我认为除了情感之外还有什么东西可以作为行为的根据的话，那么我要极力地否定这种谴责。我希望看到的世界是一个情感强烈的世界，但这并不是破坏性的情感，在这里，由于人们认识了这些情感，它们也就无法导致自欺欺人。这个世界充溢着爱和友谊以及对艺术、知识的追求。我可不想去满足那些对较为残忍的东西感兴趣的人们。

绪 论

人的生命可以从许多不同的方面来观察。可以从纯粹生物学的角度，把人看作一种哺乳动物，就此而言，人的成就是卓绝的。人能生活于各种气候之中，在世界上任何有水的地方生存。人的数量一直在增长，并还将更快地增长。人的成就归功于使人与其他动物区别开来的东西——语言、火、农业、文字、工具和广泛的合作。

在合作的问题上，人并未完全获得成功。人和其他动物一样具有冲动和激情，这些冲动和激情总的来说在人类之初帮助过他们生存，然而，理智告诉人们，激情常常有自我损害的一面，如果人能限制自己的某些激情，发展另一些激情，他的愿望可能得到更大的满足，他的幸福可能更充分。在多数时代和地区，人类并没有把自己视为与其他物种竞争的种族，他感兴趣的始终不是人类，而是人们——被严格地划分成朋友和敌人的人们。这种划分对于那些以胜利者面目出现的人来说往往是有益的，这可见于白人和红色印第安人的冲突。但是，随着知识和发明使社会组织日趋复杂化，合作所带来的利益也不断增加，竞争则使利益逐渐地减少。伦理学和道德准则之所以必要就在于理智与冲动之间的冲突。假如人只有理智，或只有冲动，都不会有伦理学的地位。

人们是充满激情的、固执的和相当疯狂的。这种疯狂可能会给他们自己和别人带来巨大的灾难。但是，生命的冲动尽管危险，人类若要存在下去不丧失其特色，就必须保持这种冲动。一种可以使人们幸福生活的伦理学必须在冲动和控制的两极之间找到中点。因此可以说，由于人类内在本质的冲突才有了伦理学产生的必要。

人的冲动和愿望比任何别的动物都更复杂。这种复杂性也带来许多困难。人既不像蚂蚁、蜜蜂那样完全群居，也不像狮子、老虎那样独

往独来。人是半群居的动物。人的冲动和愿望有些是社会性的，有些是个体性的。人的本性的社会性一面可见于这一事实：任何对人的单独监禁都是一种非常严厉的惩罚形式。而个体性的一面则表现于私人的爱及不愿与陌生人交谈。格雷哈姆·瓦雷斯(Graham wallas)在他的名著《政治学中的人性》一书中指出，生活在人口稠密地区，如伦敦的人们发展起一种社会行为的防御机制，以避免人际关系中那种过分地、令人不悦地接近。在公共汽车和地铁里，坐在一起的人通常彼此并不交谈，但如果听到了报警，如空袭或甚至出现了罕见的大雾，陌生的人们就会立即感到成了朋友，无拘束地交谈起来。这种行为表明，人性是介乎于个人和社会之间的。正因为人性不完全是社会性的，我们才需要伦理学来提出目的，需要有道德准则来教诲行为，蚂蚁似乎没有这种需要，因为它们总是根据集体利益去行动。

但是，即便人能使自己如同蚂蚁一样服从公共利益，他也不会感到十分满足，总会感觉到他本性中的另一个重要的部分正处于饥渴之中。我们不能说，人的个体性在价值上要逊于他的社会性。在宗教术语中，这两者分别出现于《福音书》的爱上帝及爱邻人两条戒律中。对于那些不相信传统神学的上帝的人来说，术语上的某种变化固然必要，但并不是伦理价值上的根本变化。神秘主义者、诗人、艺术家、科学家的内心都是孤独的，他们做的事情可能对他人有用，这种用处也可能是对他人的激励，但是，当他们的思想最活跃、最充实时，他们感到的是自己的职责，而不是因为想到了其他人，他们在追求着一种憧憬。

因此，我们必须承认人性优越的两种不同因素：社会性和个体性。任何只能说明其一的伦理学都是不完善的，也是不能令人满意的。

在人类生活中，伦理学的必要性不仅根源于人的不完全群居性或人们无法有一个共同的憧憬，而且根源于人与其他动物的区别。人的行为并非全都来自直接的冲动，而可以由有意识的目的来控制指导。一些较高级的动物在较低程度上也具有这种官能：一条狗会允许他的主人为了拔去它蹄子上的刺而弄疼它，Köhler〔库勒〕的类人猿为了拿到香蕉做过各种非本能的事情。但是，那种认为较高级动物的许多行为是由直接欲望激发的看法仍然是正确的。文明人则不然：一个人从早晨起床时分（尽管他还很愿望躺在床上）到他晚上独自一人时，除了找下属的岔子或者选择最喜欢的食物当午餐之外，很少有机会任其冲

动行事。在所有其他方面，人也是由深思熟虑的目的来指导的，而非受制于冲动。人们并不是因为某种行为快乐才去完成它，而是因为他希望通过这种行为得到金钱或其他报答。既然人们一方面强调善恶目的的区别，另一方面也强调达到目的的手段也有合法和非法之分，那么正是由于依据所愿望的目的而行动的力量，才使伦理学和道德规范行之有效。但是，在论及到文明人时，很容易过于强调理性目的而轻视自发冲动的意义。^①道德学家们被诱使提出无视人性的要求，而如果他们真的无视人性，人性也会无视道德家们的要求。

虽然伦理学即便在论及对他人的责任时，也主要是个体性的，但当它考虑到社会集团时，也会面临许多困难的问题。有关社会集团行为的智慧要求对人的社会本性进行科学的研究，如果我们有能力判断出什么是可能的，什么是不可能的，首先应该弄清那些支配个人或集团行为的重要动机是什么。可以说，最重要的动机是那些有关生存的动机，诸如衣、食、住以及种族的繁衍。但当这些动机得到满足后，其他动机也变得强烈起来。在这类动机中，对知识、财富的渴望、竞争以及虚荣心的满足、爱的力量就成了最重要的东西。许多集团的政治行为，集团领袖的动机都可以归结为这四类动机与必要的生存动机的融合。

每个经历过短暂的幼年生活的人都是两种因素的产物：一方面是遗传素质，另一方面是社会环境，包括教育的结果。人们对这两种因素的关系进行过尚无定论的争辩。达尔文主义以前的改革者在十八世纪和十九世纪早期把人的一切都归结为教育的结果。但在达尔文之后，出现了一种与环境论相反的强调遗传的倾向。当然，这种争论仅仅是对二者重要性的程度之争，人们必须承认，这两者都起作用。不对这种争辩作什么结论，我们也可以令人信服地断言，决定一个成年人行为的冲动和愿望很大程度上取决于他受过的教育和机遇。这种观点的意义可见于这一事实：某些冲动，当它们为两个人或者两个集团共有时，必然会带来冲突，因为一方的满足与另一方的满足相矛盾；而在另外一些冲动和愿望方面，一个人或一个集团的满足有助于或至少是无碍于其他人的冲动和愿望的满足。这同样适合于个人生活，尽管层次上略低一些。我可能欲望晚上酩酊大醉，同时也欲望次日清晨的神情气爽，这

^① 有关此问题的较充分论述，请参见我的《社会改造原理》第一章。

两种愿望就是彼此妨碍的。借用莱布尼茨描述可能世界的一个术语来说，当两种愿望或冲动都能得到满足时，我们可以把这两种愿望和冲动称为“可共存的”。当一种愿望或冲动的满足与另一种愿望或冲动的满足矛盾时，我们称它们为“冲突的”。如果有两个人作为美国总统的候选人，其中必有一人会落选。但如果两个人都想成为富翁，一个人去种植棉花，另一个人经营棉织品制造业，认为他们当中必有一人会失败就是毫无道理的了。显然，生活在不同个人或集团的目的可共存的世界中，要比生活在矛盾冲突的世界中幸福。因而我们可以得出结论说，明智的社会体制应当鼓励可共存的目的，摈弃冲突的目的，将为达到这一目标而设立的教育和社会制度作为手段。

一种政治理论所要说明的核心问题是社会集团的特性。不同的集团可以有不同的特性。但是，其中最重要的特性是内聚力的原因、目的、范围、集团对个人的控制程度以及政体。这导致了权力及它的集中或分散的问题。这或许是整个政治学理论中的最重要的问题。解决这个问题的困难在于：有一系列技术上的原因使我们需要集中权力，而几乎所有的掌权者又都肯定会滥用权力。民主制试图解决这一问题，但并非总能取得成功。我在《权力论：一种新的社会分析》^①一书中考察过这些问题。

新技术对于其组织和思维习惯都适于更古老制度的社会的冲击，带来了一些很复杂的问题^②。在人类的历史上，发生过两次以这种方式进行的巨大的革命。第一次是农业革命，第二次是科学工业革命。在这两种情况下，先进的技术总是人类悲剧的一个导因。农业革命带来了农奴制、用人献祭、妇女的屈从以及从古埃及王朝至罗马衰落的专制王朝。科技发展造成的令人恐怖的灾难还刚刚开始。最大的灾难就是加剧了战争。当然也有许多其他灾难，主要有自然资源的枯竭，政府对个人创造性的摧残，教育和宣传机构对人们思想的控制，这些似乎是科学对适于先前的、传统世界的头脑的冲击不断增强的结果。现代科技也加强了统治者的权力，使他们有可能按照某个人的头脑构造社会，而这在从前是不可能的。这种可能也使人们热衷于制度，而在这种热

伦敦：乔治和昂温出版公司出版（东方出版社，1988年中文版）——译注

② 请参见我的《科学对社会的冲击》一书。

衷中，个人的基本要求被遗忘了。寻求一种方式公正地对待这些要求是我们时代的一个重要问题，我在《科学前景》的第三部分以及《权威与个人》^①一书中论述过这部分政治学理论。

我们正置身于偌大的希望和骇人的恐惧都具有同样可能性的世界。人们非常普遍地感到恐惧，恐惧似乎正给人们带来一个倦怠的世界。既然希望包括了想像和勇气，它们在大多数人的脑海中就不那么有活力了。它们失去活力的原因仅仅在于它们似乎是乌托邦的。阻碍着我们的只是一种精神的惰性，如果人们能够克服这种惰性，人类就完全可以把握住新的幸福。

上 篇
伦理学

第一章 伦理信念与伦理情感的来源

伦理学与科学的不同在于，它的基本材料不是知觉，而是情感和激情。这应当被严格地理解；就是说，这种材料是情感和激情本身，而不是我们拥有它们这一事实。我们拥有它们这一事实，像其他事实一样是一个科学事实，而且我们按照通常的科学方法，通过知觉便可以认识它。但一个伦理判断却不是一个事实陈述；它表达了某种希望和恐惧，某种愿望或反感，某种爱或恨，尽管常常采取一种隐蔽的形式。它应当是以祈使或者命令的语气，而不是以陈述的语气来阐明。圣经曰：“爱邻如己”而一个为国际争端的场面所纷扰的现代人可能会说：“所有人都应当彼此相爱”；这些都是地道的伦理句子，仅仅用事实的堆砌不能使之得到清晰的证明或证伪。

通过设想一个纯粹的物质宇宙的假设，设想没有感觉的物质，人们就容易看到这种与伦理学相关的情感。这样的宇宙既不是善的，也不是恶的，而且也不存在什么正当或不正当的事物。在《创世纪》篇中，上帝在尚未完成生命的创造之前，就“看到宇宙是善的”对此我们必须设想，这种善或是在于上帝沉思自己工作时的激情，或是在于这个无生命的世界作为感觉生物环境的适宜性。如果太阳与其他星球相撞，地球化为气体的话，倘若我们认为人类的存在是善的，我们就会判断说，这一行将到来的灾难是恶的；但是，一场类似的灾难若发生在一个无生命的地方，就只是件有趣的事情了。因此，伦理学与生命密切相关，这并不是生物化学家研究的作为物质过程的生命，而是由幸福和悲痛、希望和恐惧，以及使我们宁要这个世界而不要那个世界的其他类似的对立物构成的生命。

但是，我们承认了情感和愿望的基本伦理意义之后，仍然还面临着

一个问题：是否存在着伦理学知识。“你不应该杀人”是命令性的，但“谋杀是罪恶的”则似乎是陈述性的，而且强调了某种正确或错误的东西。“所有人都将是幸福的”是祈使性的，但“幸福是善的”却与“苏格拉底是不死的”有着同样的语法结构。这是对语法结构的误解，还是在伦理学中如同在科学中一样存在着正确和错误呢？如果我说尼罗是个坏人，那么，我是如说他是一个罗马皇帝一样在提供信息呢，还是能够以这样的词“尼罗 哦 呸！”来作更准确的表达呢？这并不是一个简单的问题，而且我认为任何简单的回答都是不可能的。

还有另一个密切相关的问题，即关于伦理判断的主观性问题。如果说牡蛎是好吃的，而你说它们是令人作呕的，我们双方都明白我们只是表达了各自的嗜好，没有什么可争论的。但是，当纳粹说拷打犹太人是善的，而我们认为这是恶的时，我们就不会感觉到似乎我们只是在表达一种嗜好的不同了；我们甚至宁愿为自己的信念去战斗牺牲，而我们将不会这样地坚持自己关于牡蛎的看法。不管可能以什么样的论证来说明这两种情况的相似性，大多数人都将仍旧相信它们之间存在着某种不同，尽管人们可能难以准确地说出这种不同是什么。我认为，尽管这种情感并不确定，但却是值得重视的，而且使我们不情愿地、不费吹灰之力地接受这样的观点：所有的伦理判断都完全是主观的。

人们可能会说，如果希望和愿望构成了伦理学的基本东西，那么，既然希望和愿望是主观的，伦理学中的一切也都必定是主观的。但是，这一论证并不像它听起来那样确定。科学的材料是个体的知觉，它们远比常识所想像的更具有主观性；然而，正是在这一基础上建立起了非个体的、庄严的科学大厦。这有赖于这样的事实：在某些方面存在着大多数人赞同的知觉（色盲者以及幻觉受害者的不同知觉可以忽略不计）。在伦理学中，可能也有某种相似的达到客观性的途径；如果存在着这样的途径，那么，既然它必须诉诸于大多数人，也就把我们个体伦理学带入政治学领域，事实上，政治学与伦理学是很难分开的。

伦理学同神学的分离要比它同科学的分离更为困难。正确地说，科学经过长期的斗争仅仅解放了自身。直到十七世纪后半叶，人们还普遍认为，一个不信巫术的人一定是个无神论者，而且仍然有人以神学为据谴责进化。但是，现在绝大多数的神学家都赞成这样的观点：科学中没有什么东西能够动摇宗教信仰的基础。伦理学的情况就不同了。

许多传统的伦理要领是难以解释的，许多传统的伦理信念也难以证明是正确的，除非是假定存在着上帝或者世界精神，或至少是一种固有的宇宙目的。我并不是说，不借助神学基础，这些解释和证明就是不可能的，但我认为，没有这种基础，它们也就失去了说服力和心理压力。

对正统理论的一个一直受人宠爱的论证是，没有宗教，人们就会变得邪恶。从边沁到亨利·西季维克 的十九世纪的英国自由思想家都极力否定这一论证，他们否定的根据是——他们本身就属于迄今为止存在过的最善良的人们。但在一直受自称不信教的极权主义者暴行冲击的现代世界里，维多利亚式的不可知论的美德似乎更不具有确定性，甚至可能被归结为基督教传统的不彻底的解放。因此，在任何适当的社会形式下，伦理学是否能够摆脱神学的整个问题都必须重新思考——凭借着我们比祖先更充分的对罪恶深切可能性的认识，在理性的进步中，我们的祖先以自己令人惬意的信念保持了舒适。

在有记载的历史上，伦理信念有两种截然不同的来源，一个是政治上的，另一个则与个人的宗教及道德信仰相关。在旧约中，这两者完全是独立出现的，一个作为法令，另一个作为各种预言书。在中世纪，这两者同样是以由统治集团灌输的官方道德和由伟大的神秘主义者教导并实践了的个人尊严区别开来。我们今天也同样延续着这种两分法。俄国革命后，当克鲁泡特金 能够从长期的流放中返回时，他见到的并不是他所梦想的俄国。他曾梦想着一个由自由、自尊的个人组成的松散的社会，但正在创建的却是一个强大的集权国家，在这个国家里，个人仅仅被看作手段。个人及公民道德的两重性是任何一种适当的伦理学理论都必须说明的问题。没有公民道德，社会就会解体，没有个人道德，他们的生存也就失去了价值，因而，公民道德和个人道德对于一个善的世界是同样必要的。

在所有已知的人类社会里，甚至最原始的社会中，也存在着伦理信念和伦理情感。人们赞扬一些行为，谴责另一些行为；一些行为得到奖赏，另一些行为受到惩罚。人们认为个人的某些行为不仅会给个人，而

① 亨利·西季维克 (Henry Sidgwick, 1838—1900)，英国哲学家，曾任剑桥大学道德学奈特布里奇讲座教授。主要伦理学著作有《伦理学方法》和《伦理学史》。——译注

② 克鲁泡特金 (Kropotkin, 1842—1921)，俄国无政府主义者。——译注

且会给社会带来财富；另一些行为则被认为会带来灾难。有关这类的信念有一部分是可以由理性来辩护的，但在原始社会中，也有一种占据统治地位的、地地道道的迷信信仰，最初它常常产生甚至后来人们发现在理性基础上证明是正确的禁律。

道德的一个主要来源是禁忌。某些物品，尤其是属于头领的物品充满了“超自然的力量”。如果你触到了它们，你就会死亡。一些东西被奉献给神灵，而且必须只由巫师使用。某些食物是合法的，另一些食物是不合法的。某些个人直到净化后才是洁净的，这尤为适于沾染过血污的人——不仅是犯下谋杀罪的人，而且也包括生育时和行经期的妇女（参见《利未记》第十五章 第十九—二十九节）。常常也有完备的族外婚准则，使这个部落的大多数人不能同本部落的异性婚配。所有这些禁忌一旦被触犯，就很可能给触犯者，实际上也是给整个部落带来灾难，除非进行适当的净化仪式。

在对触犯禁忌的行为进行惩罚时，并不借口于我们所理解的公正，人们宁愿把这看作是与触电而死相似的事情。大卫在用牛车运送约柜时，它随着猛烈震动的车板而摇晃，负责赶车的乌撒以为它要倒了，就伸手扶住它，由于这种不敬神，尽管他的动机值得称赞，但他还是被击杀死（参见《撒母耳记》（下）第六章 第六—七节）。同样的不公正也可见于：不仅仅是谋杀，而且偶然的杀人也都要求净化仪式。

基于禁忌的各种道德持续到文明社会，其程度也大于一些人的想像。毕达哥拉斯派^①禁止吃豆子，而恩培多克勒^②则认为嚼月桂树叶是邪恶的。印度教信徒一想到吃牛肉就浑身发抖，而伊斯兰教徒和正统的犹太人认为猪肉是不洁净的。英国传教士圣·奥古斯丁写信给格列高利教皇，想知道在前夜发生过性关系的已婚夫妇第二天是否可以进教堂，教皇裁决说，只有在仪式上的洗礼之后，他们才可以这样做。在康涅狄格 有一条法律——我相信它在形式上依旧保留着——即规定一个男人在星期日吻他的妻子是非法的。1916年一个来自苏格兰的牧师给报纸写信，把我们未能成功地抵抗德国归因于政府鼓励在星期

① 毕达哥拉斯派（Pythagoras），由古希腊哲学家毕达哥拉斯（前 580—前 500）创始的唯心主义哲学学派。——译注

② 恩培多克勒（Empedocles），公元前五世纪的希腊哲学家和政治家。——译注

③ 康涅狄格（Connecticut），美国的一个州。——译注

日种马铃薯。所有这些观念只能在禁忌基础上证明是正确的。

禁忌的一个最好的例证是普及了禁止各种形式族内婚的法律和准则。有时，一个部落被分成若干集团，一个男人必须从自己所属的集团之外娶妻。在希腊教会中，同一孩子的教父与教母不能结婚。在英国，直至最近也不允许一个男人与亡妻的妹妹结婚。这种禁止不可能以所禁止的结合会带来什么伤害为理由证明是正确的，它们只能以古老的禁忌进行辩护。但更有甚者，对于法律不允许的各种形式的乱伦，大多数还是以一种与它们的实际危害不相称的恐怖来看待，这种恐怖必须被看作是先于理性的禁忌的结果。笛福^①笔下的摩尔·弗兰德斯远不是个典范，而且毫不犹豫地犯下了许多罪行；但当她发现自己无意中已与弟弟结婚时，她吓坏了，而且再不能忍受把他看作丈夫，尽管他们在一起幸福地生活了许多年。这是虚构的，但对生活的确是真实的。

禁忌作为道德行为的来源具有一些重要的优势。比起任何纯粹的理性准则来说，它在心理上的强制力要大得多；例如对乱伦浑身战栗的厌恶与对伪造罪一类的罪行冷静的谴责相比较，人们并不迷信地看待后者，因为野蛮人并不犯这种罪，而且禁忌道德可能是完全准确和确实实的。的确，它或许禁止了诸如吃豆子一类的根本无害的行为，但它也可能禁止了真正有害的行为，如谋杀，而且这种禁止对于原始社会来说，比实行任何其他伦理方法更为成功。它对于加强政府的稳定也是有用的。

有这样的神灵在保佑着国王，
叛逆者只能窥视一下他想要的东西
他的目的很少能得逞。

既然谋杀国王通常导致内战，人们必然把这种“神灵”看作一种对保护首领的禁忌有利的结果。

正统派在论证否定神学信条必然会造成道德沦丧时，所坚持的最有力的论据是禁忌是有用的。当人们不再对古老的戒律感到迷信的敬

① 笛福 (Daniel Defoe, 1659? —1731)，英国小说家，1722 年出版小说《摩尔·弗兰德斯》。——译注