# 第一编

# 向传统理性主义的挑战

需要全本请访问 www.ertongbook.com

# 第一章　对思辨理性主义的批判

本章要点：

边沁：功利；功利原则；功利的计算。

密尔：对功利原则的解释；美德与功利的关系。

西季威克：功利主义的界定；功利主义原则的证明；功利主义与常识道德的关系。

孔德：人类精神发展的三个阶段；实证精神；实证哲学。

马赫：要素一元论。

皮尔士：如何确定信念；如何澄清观念的意义。

詹姆斯：哲学与气质；作为方法的实用主义；实用主义真理观。

杜威：哲学的改造；经验自然主义；实验主义。

在近代末期，以德国古典哲学为代表的思辨理性主义，不断受到以经验论为基础的各种学说的挑战，其中包括将最大功利作为社会道德基础的功利主义，将经验实证作为知识基础的实证主义，以及将实用效果作为意义、真理和价值标准的实用主义。它们对现代西方科学主义哲学的发展产生了深远的影响。

## 第一节　功利主义

功利主义是从 18 世纪末在英国开始创立的一种道德哲学学说，它对 19 和 20 世纪的道德哲学产生了重要影响。它反对抽象地谈论正

义和权利这些概念，而主张将道德判断建立在更直接的经验感受的基础上。功利主义者从痛苦和快乐这两种感受出发，建立起功利原则，并将其作为伦理学的首要原则。根据这一原则，如果一种行为所导致的结果是快乐的总量大于痛苦的总量，那么这种行为就是善的，否则就是恶的。将这一原则用于社会政治领域，他们认为，包括正义在内的所有社会规范的道德根据，就在于实现由所有社会成员组成的社会整体的最大幸福。功利主义的创始人是边沁，密尔继续发扬了这一学说，西季威克对这一理论作了更系统的阐述。

## 一、边沁

杰雷米·边沁（Jeremy Bentham, 1748~1832）生于英国伦敦的一个律师家庭。7 岁被送入威斯敏斯特学校，但他后来认为学校的生活等于是在浪费时间。他 12 岁时就被招入牛津大学女王学院，但他的大学生活并不愉快，教师不关心学生，其他学生还欺负他。他认为虚伪和谎言是英国大学教育惟一的必然结果。 3 年后他进入了林肯法学院，并在高等法院法庭中做见习生。 1766 年他 18 岁时取得了文学硕士学位。毕业后他对政治和法律诉讼都兴趣不高，而对法律的理论问题却投入了更多的关注。他问自己的问题是：是否存在一个通用的标准来衡量每一条特定的法律的价值？他在休谟的著作中受到了启发。休谟提出，道德行为的特征就是产生幸福的倾向。但人类作为社会动物，是从别人的幸福中使自己感到快乐的，所以他们应当不仅以自己的快乐，而且以别人的快乐作为他们的行为的目的。边沁后来在《道德与立法的原理绪论》一书中将这一思想发展为功利主义道德原则。这部书构思了 15 年，1780 年完成，但直到 1789 年他才将它正式发表。此时正值法国大革命，边沁希望自己的观念能够在法国得到实现，并将自己所写的《论政治策略》的抄本送给法国的革命政治家米拉波，并向法国的国民议会提出了建立模范监狱和济贫院的计划。他的著作受到法国革命政治家的赞扬，他也被授予法国公民的资格以感谢他的计划和愿意提供的帮助，但却没有任何实际的后果。此后他致力于在英

国建立“环视房”的模范监狱，但计划刚开始实施便被中止了。此后他继续进行有关改良法律的研究工作，但所写的东西一改再改，迟迟不发表。1823 年他出资创办了《威斯敏斯特评论》，该杂志成为传播功利主义思想的工具。他一生未婚，父亲留下的遗产使他可以过着无忧无虑的生活。在他感到死神最终要降临时，他对守候的友人说，我感到我快要死了，我们要注意的是必须将痛苦减少到最小限度。不要让任何仆人到房间里来，要让所有的青年人都走开，因为他们看到这种情景是很难受的，而且他们在这里也无济于事。但你一个人要留下来看着我，因为我不能单独地留在这里。这样，就可以把我们的痛苦尽可能减少到最小程度。他死后的遗体现在仍然存放在伦敦的大学学院。他的其他著作包括由助手们帮他编辑的《司法证据原理》，以及死后出版的《义务论》（1834)和《行为的原动力》。

### （一）功利原则

边沁的功利主义是建立在痛苦与快乐这两种人类的最基本情感基础上的。他认为，人类被置于苦与乐的统治之下，人们的言行和思想都受它们的支配，只有它们才能够告诉人们应该做些什么以及如何来做。在他看来，伦理学体系只有建立在承认痛苦与快乐对人类的制约的基础上，才能避免空谈。如果把快乐和痛苦的因素去掉，不但幸福一词会变得毫无意义，而且正义、义务、责任和美德这些词也都会变得毫无意义了。他写道：“功利原则承认人类受苦乐的统治，并且以这种统治为其体系的基础，这种体系的目标在于凭借‘理性’和‘法律’之手以建树福利的体系。凡是企图对这一点提出疑问的伦理学体系，都徒事空谈，不究义理；只凭臆想，不顾理性；只在暗中摸索，不从明处探求。”[1]

所谓功利（utility），在边沁看来，就是指一种外物给当事者求福避祸的那种特性，即给当事者产生福泽、利益、快乐、善或幸福，或

[1] 边沁：《道德与立法的原理绪论》，罗也明译，见周辅成编：《西方伦理学名著选辑》下卷，商务印书馆 1987 年，第 211 页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

防止给当事者带来痛苦、恶或不幸。所谓功利原则( principle of utility)，他的解释是：“功利原则指的就是：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；换句话说，就是看该行为增进或者违反当事者的幸福为准。”[2]

功利所涉及的当事者，既包括个人，也包括社会；同样，根据功利原则所确定的行为，既包括个人的行为，也包括政府的每一种措施。那么，什么是社会利益呢？在边沁看来，社会并不是独立于个人而存在的实体，它是由个体成员所组成的。因此，所谓的社会利益应当被理解为组成社会的所有单个成员的利益的总和。这样，对一个个人来说，如果一件事情趋于增大他的快乐之总和或减少他的痛苦之总和，那么就可以说它是增进那个人的利益的。同样，对社会来说，如果一种行为其增多社会幸福的趋向大于其减少社会幸福的趋向，那就是符合功利的。如果一种政府设施其增多社会幸福的趋向大于其减少社会幸福的趋向，就可以说是符合功利原则的。

边沁认为，符合功利原则的行为，就是道德上应当或正当的行为。他写道：“对于一种符合功利原则的行为，人总是可以说它是应当做的，或者至少可以说它不是不应做的。人也可以说，做这件事是做对了，至少不是做错了：这是件对的行为，至少不是一件不对的行为。只有这样解释,‘应当’、‘对’和‘不对’以及其他类似的词语,才有意义，否则它们便没有什么意义了。”[3] 在他看来，快乐本身是一种善，而且除了痛苦的免除之外，快乐就是惟一的善了。同样，痛苦本身是一种恶，而且是惟一的恶。

他进一步认为，动机本身无所谓善或恶，它只有根据它们所产生的效果才会有善和恶的区分。在这个意义上，动机善是由于它有产生快乐或阻止痛苦的趋势，动机恶是由于它有产生痛苦或阻止快乐的趋势。

[2] 边沁：《道德与立法的原理绪论》，罗也明译，见周辅成编：《西方伦理学名著选辑》下卷，商务印书馆 1987 年，第 211~212 页。

[3] 边沁：《道德与立法的原理绪论》，罗也明译，见周辅成编：《西方伦理学名著选辑》下卷，商务印书馆 1987年，第 213页。

（二）功利原则是判断其他一切道德原则的标准

边沁认为，功利原则是用来证明一切其他事物的东西，而它本身则是无需加以证明的。它是所有证明的起点，对它的证明既不可能，也无必要。当一个人试图攻击功利原则时，他所持的理由就正是从这个原则本身所推演出来的，不过他不自知罢了。人们所能论证的，只是功利原则如何被误用，而不能证明这个原则本身是错的。

他进一步认为，一切其他原则，只要与功利原则不相符合，就必然是一种错误的原则。但这些与功利原则不同的其他原则，归根结蒂都是对功利原则的误用。例如，与功利原则正相反对的是禁欲主义原则，根据这种原则，赞成某种行为的根据是它们趋向于减少当事人的幸福，而反对某种行为的根据是它们趋向于增加当事人的幸福。但在边沁看来，玄学家们之所以会提出这种禁欲主义原则，是因为他们发觉某些在一定环境下获得的快乐，久而久之都伴随有超过它们的痛苦，这使他们反过来认为只有爱上痛苦才是好的。这显然是对功利原则的误用。他指出，功利原则能够始终一致地被奉行，但禁欲主义原则从来也不能为任何活着的人所坚持奉行。只要让地球上十分之一的居民坚持奉行禁欲主义原则，不超过一天，就会把地球变成地狱了。

同样，伦理学上的神学原则把一切都扯到上帝的喜悦上去。但边沁问道：什么是上帝的喜悦呢？上帝既不跟我们说话，也不给我们写信，我们怎么知道他喜悦什么呢？实际上，说这种话的人，自己喜悦什么，就说上帝喜悦什么。所谓上帝所喜悦的，无非是他自己所喜悦的。而他自己所喜悦的，无论被直接说成是幸福、禁欲或喜好，最终的基础还是功利。

（三）苦乐的种类与功利的计算

边沁将苦乐的来源分为四类，即自然的、政治的、道德的和宗教的。他指出，自然的苦乐不依赖于其他的苦乐来源。相反，政治的和道德的苦乐来源都是以自然的苦乐来源为基础的；宗教的苦乐来源，就其有关现世的方面来说，也是来源于自然的苦乐。在这个意义上，

连上帝也只有通过自然的力量才能发生作用。

他进一步认为，计算苦乐的价值，应当考虑其强度、持久性、确定性或不确定性、时间上的远近、继生性、纯度和范围这 7 个因素。这样，如果要计算任何足以影响社会利益的行为的功利，就要首先挑选受该行为影响的人群中的任意一人，然后总计该行为对他所可能产生的所有快乐的一切价值和所有痛苦的一切价值，然后权衡快乐的价值是否超过痛苦的价值，从而决定该行为对他的意义。接着再对受该行为影响的所有其他人重复上述计算，最后权衡出该行为对该群体究竟是有好的趋势还是有坏的趋势。

他并不认为每一次道德判断的作出或每一次立法或司法行动之前，都要严格进行如上的计算过程。但实际的过程与这种严格的过程越接近，它们就越接近一种正确的过程。

## 二、密尔

约翰·密尔（John Stuart Mill, 1806~1873，又译“穆勒”）生于伦敦。他的父亲詹姆士·密尔是一位经济学家和休谟主义哲学家，并与边沁有一定的交往。约翰·密尔受到他父亲的极大影响。在父亲的亲自规划下，他 3 岁左右就开始学习希腊文，8 岁开始学拉丁文，并学习了大量的历史、文学、逻辑学和自然科学。父亲还经常利用晚饭后散步的时间，向他提出各种各样的问题，并一起开展讨论。在他十五六岁时，父亲让他读埃·杜蒙的《立法论》，它阐述的是边沁的功利主义思想，对他产生了很大的影响。他把接受功利主义视为自己生命史上的一个新纪元。当 1823 年边沁创办《威斯敏斯特评论》时，他成了积极的投稿者。他还组织了一个“功利学社”（Utilitarian Society），将功利主义确立为该社的道德标准和政治标准。在 1829~1830 年间，他读到了孔德关于人类知识三阶段的学说，给了他以很大的影响。他于 1823 年经父亲的介绍进入东印度公司工作，前后达 35 年之久。1866 年当选下院议员，1868 年竞选失败，退出政界。他的主要著作有《逻辑学体系》（1843）、《论自由》（1859）、《功利主义》（1861）、《威

廉·哈密尔顿爵士的哲学研究》（1865）、《奥古斯特·孔德和实证主义》（1865）、《论妇女的从属地位》（1869）等。

### （一）对功利原则的解释

密尔自称是第一个使用“功利主义者”（Utilitarian）这一概念的人。他将功利主义的原则阐述为：“承认‘功利’或‘最大幸福原理’为各种道德生活的根本，这个信条主张：行为之正当，以其增进幸福的倾向为比例，行为之不正当，以其产生不幸福的倾向为比例；幸福是指快乐和痛苦的免除；不幸福，是指痛苦和快乐的丧失。”[4] 他认为，功利主义学说所基于的人生原理是：快乐和痛苦的免除是目的，而且是惟一的可欲求之物。一切可欲求之物之所以可欲求，乃是因为其自身便具有快乐，或是因为它是增进快乐、防止痛苦的手段。他认为，要清楚地认识这个学说所建立的道德标准，还需要很多的说明和解释工作。

首先，针对功利主义的批评者将功利主义说成是完全卑鄙堕落的思想，密尔指出：功利主义者在计算事物的功利时，不仅要考虑苦乐的量，更重要的是考虑苦乐的质。他们承认一些快乐比其他快乐更可欲、更可贵，特别是认为心灵的快乐高于肉体的快乐，因为心灵的快乐更持久、更稳妥、更便宜。说一种快乐在性质上高于另一种快乐，可以通过经验的方法来加以验证。一个对于两种快乐都有经验的人，当他不顾任何道德义务而选择其中之一，当他不愿为所能有的任何数量的另一种快乐而放弃这一种快乐时，就可以认为这种快乐在性质上优越于另一种快乐。在这种情况下，对量的考虑就变得不重要了。这样，根据功利主义的最大幸福原理，人生的最后目的就是尽力免除痛苦，在质和量两方面尽力多多享受生活。这种生活是人类活动的目的，也必定就是道德的标准。因此他将道德的标准定义为这样的一些人类行为的规律箴诫，若加以遵守，全体人类就可以最大限度地免除痛苦

[4] 密尔：《功利主义》，陆艺译，见周辅成编：《西方伦理学名著选辑》下卷，商务印书馆 1987 年，第 242 页。

和在质与量两方面享受生活。

其次，针对“人生快乐是不可能的”这种批评，密尔指出：如果“快乐”指的只是大欢喜的兴奋持续不断，那么这种快乐显然是不可能的。高度欢乐的状态只能存在片刻，或略有间断而存留数小时和数日。这种快乐是享受中偶发的灿烂闪光，并非长久稳定的火焰。而功利哲学家所说的快乐，并不是一种欢乐狂热的生活，而是指在具有少而暂时的痛苦的生命中的一些多样变化的愉快时刻，并且整个人生的基础就在于不企求多于生命所能够受用的快乐。人们可能会怀疑：当人类被教成以幸福为生活目的时，他们是否还会满足于如此中等程度的幸福？对此，密尔的回答是：满足的生活有两个主要的方面，即宁静和兴奋。二者中的任何一个都足够达到目的。有许多人获有很多宁静，就能够以极少的快乐而满足；有许多人得到很多兴奋，就能够安然承受相当程度的痛苦。而且二者并非不相容，而是具有天然的联系：伸展其一就是准备着另一个或激发对另一个的愿望。只求宁静而不想兴奋，或只求兴奋而觉得宁静是沉闷无趣，都是病态。所以，对绝大多数人来说，他们都会满足于很少数量的幸福。

反对功利主义的再一种说法是：人们可以学到不要幸福这种义务，并做到不要幸福。对此，密尔指出，不要幸福无疑是可能的，而且那些英雄烈士为了某些他认为比个人幸福更重要的事物还自动要这样做。但这里所谓更重要的事物，除了别人的幸福或幸福所需要的一些条件以外，还会是些什么呢？这种自我牺牲本身并不是目的，它必定为了某种目的。如果英雄烈士不相信自己的牺牲会使别人免于相似的牺牲，这牺牲还会做出吗？如果他知道自己的幸福的抛舍使其他人毫无所得，他们还会做出这种牺牲吗？如果他们对自己幸福生活的舍弃能够对增进世上的幸福有可贵的贡献，那么他们是值得敬仰的。但如果他们不是为此目的而这样做，那么他们便并不比苦行僧更值得称羡。在这种情况下，他们也许是一个激动人心的例证，证明人们所能做到的极限；但他们并不是指示人们应当做什么的榜样。同时，只有在世界的安排很不完善的情况下，才会以绝对牺牲自己的幸福作为有益于别人的幸福的最好方法。但既然世界是这样不完善，就应当承认

愿意做出这种牺牲是人间的最高美德。他写道：“功利主义者也如斯多噶派或超越主义者一样，应有权利永远声称自我牺牲的道德是属于他们的主张，功利主义者的道德观念，承认人类有能力为他人的好处而牺牲他们自己最大好处。功利主义只是不承认牺牲的本身也是一善事。不增加或不趋向增加幸福的总量的牺牲，功利主义看来是浪费。功利主义夸奖的自我牺牲是献身于他人的幸福，或幸福的某些手段，或者说，献身于人类全体的或人类集体利益所规定的个人的幸福。”[5]但密尔还认为，能够自觉地不要幸福，可能是最能得到幸福。因为只有这种自觉可以提升他超然于生活中得失悲欢之外，因而不会过分焦虑生活中的灾祸，在宁静中培育可获得满足的源泉，不关心生命的短暂和不可避免的终结。

最后，密尔强调，攻击功利主义的人，往往忽视功利主义所说的幸福并非指行为者自己的幸福，而是指一切相关的人们的幸福。它要求人在他自己的幸福与他人幸福之间做到严格的公平，就像一个仁厚的旁观者一样。基督教中所讲的“爱你的邻人如自己”，同样是功利主义道德观念的完全理想。如果记住这一点，那就很难想象还有什么在任何其他道德观念中所有的优点在功利主义中没有，还有什么其他伦理学系统可以促进的人性发展是功利主义不能促进和发扬的。

### （二）美德与幸福

功利主义主张，幸福是人类惟一作为目的而可欲求的，一切其他的事物只是作为达到此目的的手段而可欲求。但要证明这一点，就必须证明人们并没有将幸福以外的什么东西作为目的来加以欲求。而反对功利主义的人就主张，除了幸福之外，人类还有其他行为目的。因此幸福不能作为决定赞成或反对一种行为的道德标准。而他们举出的最重要的例证，就是人类对美德的追求。

[5] 密尔：《功利主义》，陆艺译，见周辅成编：《西方伦理学名著选辑》下卷，商务印书馆 1987 年，第 252 页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com

对此，密尔认为，功利主义不仅主张美德是应该追求的，而且应该为美德本身而追求它。这是因为，构成幸福的成分是种类繁多的，而其每一个本身都是可欲求的，并不只是为其扩大幸福的总量而已。他写道：“功利原则的意义，并非谓任何快乐（例如音乐），或者任何消除痛苦（例如健康），都应视为是达到被称为集体幸福的手段，并且只从这一方面而欲求它。我们欲求它，并以之为可欲求的，只是就其本身，为其本身，它们除去是手段外，也是目的的一部分。”[6] 具体对美德来说，根据功利主义原则，它并不是自然而然原有的一部分目的，但是它可能成为目的。而且对它的追求不是由于它是导致幸福的手段，而是由于它们成为幸福的一部分。就像金钱和权力声望一样，它们原先只是达到目的的手段，但后来却成为目的的一部分，成为被独立追求的东西，因而成为人们所追求的幸福的一部分。人们会因获得这些手段本身而快乐，因得不到它们而不快乐，这使追求这种手段与追求幸福变得没有什么不同。它们是由于有助于原始欲望的满足而本身也成为快乐的源泉，而与原始的快感相比，它们无论在持久性或是在范围上都显得更有价值。如果没有自然界的这样一些补充，那么人的生活就会因缺乏幸福的来源而变得可怜了。但对美德的追求与对金钱和权力声望的追求还是有所不同的。他写道：“按照功利主义的观念，美德是一种可以这样来讲的善：它无有所谓原来的欲望或动机，它只是有助于快乐，特别是抵御痛苦。但是因为它与苦乐有这样的关系，可以被人感觉其本身是一种善，而且被人如此追求，有如追求任何其他的善一样强烈。但是，与追求金钱、权力或声望又有所不同。因为这些爱好，可以、并且时常都使一个人为害于他所隶属的社会中其他分子，同时再也没有比培植无私地爱好美德更为使人幸福了。所以，功利主义的标准虽也允许并赞同那些其他的欲望，但也只能作到一定的地步，如再超出去，对于公众幸福就会无益而更有害了。它想要把美德的爱好培植到可能的最大的强度，使人认识公众幸福的重要，超乎

[6] 密尔：《功利主义》，陆艺译，见周辅成编：《西方伦理学名著选辑》下卷，商务印书馆 1987 年，第 265 页。

一切事物以上。”[7]

但是否人类除了对于有之则感快乐、无之则感痛苦的东西以外，就没有可追求的东西了？密尔认为，这种提问方式在概念上是有问题的，因为，追求一件事和认为这件事是快乐的，厌憎一件事和认为这件事是痛苦的，都是不可分的现象，它们是同一心理事实的两种不同的命名方式。所以，认为一件东西是可欲求的和认为那是快乐的，原是一件同样的事。对一件事情欲求的程度必定与那事情的观念之为快乐的程度是成比例的。在这个意义上，凡是人类所追求的，都是使人类感到快乐的。

但人们还会说，意志和欲望是不同的。所以，坚守美德的人是在实行他的志向，并不在考虑这些志向时想到快乐，也并不期望在完成时得到快乐。但密尔认为，意志原是欲望的一枝，但到一定时期便自己生了根，离开了本茎，变成了一种习惯。他写道：“意志像我们性情中其他任何部分一样，易于成为习惯，我们会因为习惯而志在我们已不再追求的东西，或者欲求它，只因为我们志在要它。意志起初完全是由欲望产生（欲望，包括引向快乐的力量和排拒痛苦的力量），这话是不错的。”[8]

## 三、西季威克

亨利·西季威克（Henry Sidgwick, 1838~1900）生于英国约克郡一个圣公会教士家庭。1855 年进入剑桥三一学院学习哲学，毕业后留任三一学院作研究员，后成为哲学教师，先教授古典哲学，1869 改授道德哲学。他于 1874 年完成了他的最重要著作《伦理学方法》，1883 年担任奈特布里奇道德哲学教授。他生前发表的主要著作还有《政治经济学原理》（1883）、《伦理学史纲要》（1886）、《政治学原理》

[7] 密尔：《功利主义》，陆艺译，见周辅成编：《西方伦理学名著选辑》下卷，商务印书馆 1987 年，第 266~267页。

[8] 密尔：《功利主义》，陆艺译，见周辅成编：《西方伦理学名著选辑》下卷，商务印书馆 1987 年，第 269 页。

（1891）、《实践伦理学文集》（1898）。他去世后由他人编辑出版的著作还有《哲学 其范围与联系》（1902）、《格林.斯宾塞和马蒂诺伦理学讲演集》（1902）、《欧洲政体之发展》（1903）、《杂稿与通讯集》（1904）、《康德哲学与其它哲学讲演集》（1905）等。

在西季威克刚到剑桥三一学院时，当时的学院院长 W. 休厄尔(W. Whewell, 1794~1860）和他的继任者 J. 格罗特（J. Grote）都是反对功利主义观点的，他们坚持的是直觉主义的道德观点。但在西季威克看来，这些常识的道德规则常常是含糊的，并充满歧义。在它们相互冲突时，却没有一条明确的原则来调节这种冲突。这使他决心反叛这种道德哲学。他从 60 年代起专心研究道德哲学，并首先接受了密尔的功利主义观点，接着又研究了康德、巴特勒和亚里士多德的学说。他曾担任《道德科学论丛》的选稿人，在 1866 年曾坚决要求该杂志刊登有关边沁和密尔的哲学的论文。 1974 年，他依据功利主义原则，完成并发表了《伦理学方法》一书。在这部书中，他指出边沁的功利主义缺乏道德直觉的基础，而巴特勒的道德直觉理论又没有指出常识中哪些准则是我们真的认为是最终合理的。而他的目的是要在这部著作中超越直觉主义和功利主义的这种对立，为伦理学提供一种合理的基础。

（一）对功利主义的界定

西季威克在界定功利主义时，特别区分了功利主义原则和功利主义方法。他写道：“功利主义在这里所指的是这样的伦理学理论：在特定的环境下，客观地正当的行为是将能产生最大整体幸福的行为，即把其幸福将受到影响的所有存在物都考虑进来的行为。我们把这种理论称为原则，把基于这种理论的方法称为‘普遍快乐主义’,将有利于阐述的明确性。”[9] 他在这里所说的“最大幸福”，指的是“快乐对于痛苦的最大可能的余额”[10]。所谓‘痛苦”,指的是与快乐同值的负量。所以，在伦理学的计算上，快乐与痛苦这两种相反的量是相互抵消的。

[9] 西季威克：《伦理学方法》，廖申白译，中国社会科学出版社 1993 年，第 425 页。
[10] 西季威克：《伦理学方法》，廖申白译，中国社会科学出版社 1993 年，第 427 页。

这种计算已假设了所有快乐都能作相互间的以及同所有痛苦之间的量的比较。这里所说的“受到影响的所有存在物”，不仅包括同时代的所有人，而且也包括人类的后代；不仅包括所有人，而且也包括所有有苦乐感觉的其他非人的存在物。显然，这一对功利主义原则的界定，大大超越了边沁和密尔所界定的功利主义的范围。

（二）功利主义原则的证明

如何证明功利主义原则的合理性？边沁曾指出，功利主义原则是衡量所有道德判断正当性的最终原则，所以它本身不能再有证明。否则，证明它的合理性的那个原则会被作为比它更终极的原则，这是悖论的。西季威克赞同这种说法。但他指出，如果要说服利己主义者或直觉主义者接受功利主义，那就要证明功利主义的合理性。而这种合理性证明，在他看来，应当采取这样的方法：一方面，要在一定范围内承认已为人们接受的准则的效准：另一方面，要表明这些准则并没有绝对的效准，而有待于某种更具综合性的原则来调节和完善。

对利己主义者来说，如果他只把自己的信念陈述为他应当把他自身的幸福或快乐作为他的终极目的，那么功利主义所能做的就是通过向他说明从普遍的原则中引出的规则的制裁力，即指出遵守和违反这些规则会分别给他带来哪些快乐和痛苦，来尽可能把利己主义原则同功利主义原则协调起来。这一方式并不是要说服他把最大多数人的最大幸福当作他的终极目的，而仅仅要他把这一原则当作获得他自身幸福的手段。但如果利己主义者提出，他的幸福或快乐不仅对于他自己是善的，而且从普遍的观点来看也是善的，那么功利主义就可以向他指出：从普遍的观点来看，他的幸福不可能比任何其他人的同等幸福更重要。这样，他就可以从他自己的原则出发被引导着接受普遍幸福或快乐，把它作为绝对的、无需任何限定的善或值得欲求的东西，把它作为一个有理性的人的行为应当追求的目的。

上述方法对直觉主义者来说显然是不够的，因为它仅仅表明功利主义的首要原则是一个道德公理，但没有表明它是惟一的或最高的道德公理。而直觉主义者所由出发的前提通常包括据认为是独立的、自

明的其他准则。因此，要说服直觉主义者，功利主义者首先应当向他表明，讲真话和公正等原则仅仅具有一种从属性的、派生的效准。他必须或是证明这种原则实际上仅仅是被常识当作容有例外和限定的一般规则而肯定，因而需要某些进一步的原则来把这些例外和限定系统化；或是证明这种基本概念是模糊的和需要进一步界定的。其次，必须向他表明，不同规则可能相互抵触，因而需要某种更高的原则来解决由此产生的冲突。第三，还要向他表明，这些规则被不同个人作了不同的表述，直觉不可能排除这些差别，这表现了直觉主义者所诉诸的常识道德的模糊性和歧义性。

### （三）功利主义与常识道德

在西季威克看来，功利主义与常识道德（morality of common sense）的关系具有肯定和否定两个方面。否定的方面是指功利主义对常识道德的模糊性、歧义性和相互冲突所作的批评。这一批评自边沁以来已做了大量的工作，并为人所熟悉。功利主义与常识道德之间关系的肯定的方面，尽管在休谟和亚当·斯密那里已作过充分的肯定，但仍然有许多人会提出反对意见。他认为，功利概念代表着常识道德的善和美德概念所指的倾向的一般特征，换言之，常识道德至少可以在观念上被再现为无意识的功利主义道德。但他并不想证明直觉方法和功利方法在结果方面的完全一致，因为这会毁掉功利主义的实践意义，使接受功利主义成为一件无所谓的事情。他要表明的是从常识道德到功利主义的自然转变，这种转变是从后天本能和经验规则到体现并运用着科学结论的技术方法的转变，是从经验直觉的道德形式转向科学完善的、系统的反思形式。他写道：“我认为，我们可以表明：对后果的功利主义估价不仅广泛地支持着流行的道德规则，而且支持着它们的公认的界限与限定。其次，这种功利主义估价还解释着从任何其他观点来看都令反思的理智不满意的常识道德中的反例。第三，当流行的准则的准确度不足以指导行为，而提高其准确度又将引起困难与困惑时，功利主义方法能按照符合于模糊的常识本能的方式解决这些一般性困难和困惑，并在日常道德讨论中自然地成为解决这些困难

和困惑的根据。我们还可以表明：功利主义不仅支持着关于不同义务孰轻孰重的公认观点，而且当通常被视为一致的规则变得相互冲突时自然而然地被召唤来作仲裁者。其次，当同一规则被不同的人解释得不尽相同时，无论一个人可能多么强烈地坚持那条规则是自明的和先验的，他都自然而然地以强调它的功利来佐证他的观点。第三，当我们在同时代同一国家的人们关于某个问题的道德意见中发现明显的歧见时，我们通常会对双方的功利主义理由产生明显的、深刻的印象。最后，对不同时代、国家的道德准则的评价中的明显分歧主要与行为对幸福的不同影响有关，或者与人们对这些影响的不同预测和关注有关。”[11]

关于常识道德中在“仁爱”（benevolence）名下的那些德性与义务，西季威克指出：首先，直觉的体系与功利主义体系之间并不存在分歧。虽然仁爱可能更普遍地被界定为提高一个人的伙伴的善而不是功利主义所理解的幸福的倾向，但由于常识的善概念中的主要因素是道德或德性，所以如果能够表明其他德性一般地说都是有利于自己的或他人的幸福的品质，那么无论仁爱是引导我们去提高别人的德性还是去提高他们的幸福，就会直接或间接地指向功利主义的目的。其次，在仁爱的广泛性上，功利主义者把所有感觉存在物的最大幸福作为他们的终极目的，而直觉的道德学家把直接的仁爱义务只限在人的范围内，并认为对动物的义务只是间接的和从自我发展的义务中派生。二者在这点上并不存在冲突，但直觉主义却会陷入理论上的矛盾。第三，在慷慨和自我牺牲等概念下，常识似乎比功利主义更热情地赞扬一种对利己主义的压抑，即便在牺牲者所放弃的幸福大于他所给予受益者的幸福从而使整体的幸福受到损害时，常识仍会将牺牲者作为有德性的人来崇拜。但从功利主义的角度看，尽管在牺牲与帮助显然极不相称时完全赞许这种作法是值得怀疑的，但牺牲者可能通过同情的和道德的快乐而得到补偿，还应考虑到这一行为对牺牲者和其他人的道德影响所产生的更长远的幸福后果，而且这种行为表现了一种远远高于

[11] 西季威克：《伦理学方法》，廖申白译，中国社会科学出版社 1993 年，第 438 页。

需要全本请访问 www.ertongbook.com