

《伦理学方法》

图书基本信息

书名：《伦理学方法》

13位ISBN编号：9787500411482

10位ISBN编号：7500411480

出版时间：1993-6

出版社：中国社会科学出版社

作者：(英) 亨利·西季威克

页数：557

译者：廖申白

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介以及在线试读，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com

《伦理学方法》

内容概要

《伦理学方法》是西季威克最重要的著作。也是继亚里士多德《尼各马科伦理学》后英语世界中最重要的道德哲学著作。全书结构宏大、背景广博、内容专深，为道德哲学研究者之必读书。西季威克认为，伦理学是关于“应当”的研究，因而首先必须研究人们据以推断他们应当做什么的合理程序。这些合理程序即“伦理学方法”。按照人们的伦理学方法所隐含的目的，以往的全部方法可分为快乐主义的与直觉主义的。快乐主义方法又按人们追求快乐的方式分为利己的快乐主义与普遍的快乐主义（即功利主义），两者间存在重要区别。本书依上述分类分为总论、利己主义、直觉主义、功利主义四编。

《伦理学方法》

作者简介

亨利·西季威克是19世纪英国最重要的道德哲学家，古典功利主义学说的最好阐述者。生于1838年5月31日，1855年进入剑桥大学学院学习，主修古典作品。主有著作有：《伦理学史纲要》、《政治经济学原理》、《政治学原理》、《实践伦理学文集》。

书籍目录

- 目录
- 初版序言
- 第二版序言
- 第三版序言
- 第四版序言
- 第五版序言
- 第六版序言
- 第七版序言
- 第一编 总论
- 第一章 导论
- 1 伦理学是一种关于实践的理论或研究。
- 2 它是基于个人意愿行为的对于应当的研究。
- 3 人们自然地基于不同的原则，应用不同的方法来确定他们应当做什么。
- 4 有两种自明的合理目的：美德（或完善）与幸福；至少后者可以被为着个人而追求或普遍地追求。人们普遍认为某些规则是不诉诸较远后果而制订出来的。相应于不同原则的方法主要有三种：利己主义、直觉主义、功利主义。
- 5 我们将分别地考察这些方法，把它们从日常思考——我们发现它们在其中相互混杂着——中提炼出来，并尽可能准确和合逻辑地把它们表达出来。
- 第二章 伦理学与政治学之关系
- 1 在思考伦理学与政治学的关系时，我们必须区分实证的法律和理想的法律。
- 2 但是伦理学的首要目标在任何意义上都不是确定在一个理想社会应当做什么，因而它不必把这样一个社会的理论结构作为其开端。
- 第三章 伦理判断
- 1 我们用“合理的”——无论是道德意义上的合理还是审慎意义上的合理——行为指那些被我们判断为我们“应当”去做的行为。这样一种判断不可能被合理地解释为一种事实判断，也不可能被合理地解释为仅仅与实现较远目的的手段有关的。具体地说，“应当”这个术语在用于道德判断时
- 2 也不仅仅意味着有关行为是依靠惩罚来强制的；
- 3 “应当”所表达的概念，在其最严格的伦理学使用形式上，是非常基本的，以至它不能再包含形式的定义，或再分解为更简单的概念。这个概念被视为有客观效准的；而且，当使用着它的那些判断与判断者的未来行为有关时，这些判断便伴有一种特殊的行为冲动。
- 4 这种“理性的命令”也表现在单纯的审慎判断和单纯的假言命令之中。
- 第四章 快乐与欲望
- 1 认为欲望始终指向快乐的心理学说，可能与上述伦理判断所表达的观点相冲突，并且应当通过具体例证而得到缜密的考察。
- 2 如果“快乐”意指“合意的感觉”，这一学说就与经验相对立，因为在我们的从最高至最低的全部欲望之中，我们能区别出指向其他目的而不是指向我们自己的感觉的冲动，
- 3 这两种冲动之间时而发生的冲突进一步表明了这一点。
- 4 对人类活动的“无意识的”或“原初的”目标的思考也不能给这一学说提供任何支持。
- 注释
- 第五章 自由意志
- 1 康德的“自由的”和“合理的”行为的定义由于“自由”这一术语的歧义性而陷入错误。
- 2 当对意愿行为的规定与分析把关于自由意志的歧见充分显明之后，决定论的总论点便几乎取得了胜利；
- 3 不过我觉得，在行动时我不可能不把我自己看作是做着我认为合理的事情的。然而解决关于自由意志的形而上学问题对于一般伦理学体系说来无关紧要（神学除外），
- 4 但它与公正概念有一种特殊的关系。
- 5 如果我们缜密地考察意志的作用范围，自由意志问题的实践上的不重要性就更清楚了。

《伦理学方法》

第六章 伦理学的原则与方法

1 第一章指出的方法明确地要求有合理的原则作为基础，要求其他原则——就它们能被准确地阐述而言——服从这些原则，

2 尤其是服从“按照自然生活”的原则。

3 要言之，各种方法可以被简便地归入三类：直觉主义和两种快乐主义，即利己的快乐主义和普遍的快乐主义。常识对后两者的混淆容易得到解释，但难于杜绝。

注释

第七章 利己主义与自爱

1 为获得对于通常理解的利己主义的清晰观念，我们必须区别出这个词的几种可能的意义并将它们排除；

2 同时，我们还必须把它的目的规定为行为者的快乐对痛苦的最大可能的余额——假定快乐的价值与它们的令人愉快性成正比。

第八章 直觉主义

1 我用直觉的——在两种合理意义中的那种较狭窄的意义上——这个词专指这样一种方法：在使用这种方法时，人们假定了某些行为的正当性是无需考虑它们的后果而被认识的。

2 常识所了解的直觉方法和归纳方法的对立是不准确的，因为直觉方法不必从普遍推到个别。我们可以区别出几种直觉主义：首先是感性的直觉主义，按照这种学说，被直接了解的始终是某些具体行为的正当性；

3 其次是教义的直觉主义，按照这种学说，常识中的普遍规则被视作公理性的；

4 此外还有哲学的直觉主义，这种学说试图找到对这些流行规则的一种更深入的解释。

注释

第九章 善

1 另一种重要的直觉主义是用更宽泛的“善”概念取代“正当”的直觉主义。

2 某物是“善的”这一常识判断在反思中并不等同于它是直接或间接地令人愉快的这一判断。

3 “善的”=“值得欲求的”或“合理地欲求的”。在应用于行为时，这个词不表达一个象“正当”那样明确的命令；而且不仅仅适用于意愿行为。

4 有许多其他事物通常被判断为善的，但反思表明除某些人类生存方式之外，任何东西都不是终极地善的。

第二编 利己主义

第一章 利己主义的原则和方法

1 利己的快乐主义的原则是下述人们普遍承认的命题：对每个人来说，行为的合理目的是他的最大幸福或快乐。

2 有几种追求这一目的的方法，但我们可以把通过经验—反思来进行快乐比较的方法看作基本的方法。

第二章 经验的快乐主义

1 在使用这种方法时，我们假定所有为人们追求的快乐和为人们回避的痛苦是可公度的，并且是能以某种选择尺度来排列的；

2 同时，我们把快乐规定为“被有感觉的个人在感受到时领悟为值得欲求的感觉”。

注释

第三章 经验的快乐主义（续）

1 为了更清楚地了解这一方法，我们先来考虑那些旨在表明其内在的不可行性的反对意见，例如：首先，“快乐作为感觉是不可认识的”，以及，“快乐的总量是无内在意义的”；

2 第二，易逝的快乐不可能令人满足，以及，自爱的过于强烈的影响可能毁掉它自身的目的；

3 第三，对快乐斤斤计较的习惯不利于快乐；

4 第四，快乐和痛苦的量的比较是模糊的和不明晰的，甚至当此种比较的对象是我们以往的经验时亦如此；

5 第五，这种比较还因时而异，尤其是因比较者的现状的变化而异；

6 第六，快乐是可以明确地公度的这一假设事实上是不可证实的；

7 第七，在借鉴他人经验和从过去中推断未来幸福时，也存在着产生错误的可能性。

第四章 客观的快乐主义与常识

- 1 关于幸福的根源的常识判断似乎提供了一个躲避经验的快乐主义的不确定性的庇护所，但是这些判断仍然有一些致命的缺陷；
- 2 而且一俟缜密地考察，我们就会发现这些判断恼人地不一致。
- 3 但是我们仍能从中引出一些实践的指导。

第五章 幸福与义务

- 1 人们一直认为能够以经验根据来证明一个人的义务行为总能给他带来最大幸福。
- 2 但是从义务的法律的制裁之中似乎产生不出这种完全的一致；
- 3 从义务的社会的制裁
- 4 或义务的内在的制裁中似乎也产生不出这种一致，即使当我们不仅考虑孤立的义务行为而且考虑道德生活整体时，情况亦是如此。

第六章 演绎的快乐主义

- 1 快乐主义方法必然最终依赖于对事实的经验观察，但是它可以在很大程度上成为从关于苦乐原因的科学知识中进行演绎推理的方法；
- 2 然而我们实际上不可能获得关于这些原因的心理学；
- 3 或生理学的理论。
- 4 “提高生命”的原则，“追求自我发展”的原则，或“放任冲动”的原则，如果不求助于苦乐的经验比较，也不能给我们提供实现利己主义目的的实践指导。

第三编 直觉主义

第一章 直觉主义

- 1 直觉主义的基本假设是我们有能力看清何种行为自身就是正当的和合理的。
- 2 虽然有许多行为会因其动机而被常识判断为较好的或较坏的，但严格地说我们关于正当和错误的常识判断是同意图相联系的。诚然，我们假定有一种动机（即做那种本身即正当的行为的欲望）是正当行为的基本条件，但是应当把直觉的方法视为不含有这种假设的。
- 3 诚然，我们不相信此种行为会是错误的的是一个基本条件，而且它意味着我们也不相信它对于类似境况中的任何类似的个人会是错误的；但是，这种含义尽管可以提供一种有价值的实践规则，却不能提供一个有关正当行为的完整标准。
- 4 我们不会怀疑，存在着直觉地获得的关于正当行为——区别于它们的有效性——的明确认识；而且，我们无需通过证明其“原初性”来证明它们的效准。
- 5 具体的和普遍的直觉共存于我们的普通道德思考之中，但是直觉主义的道德学家常常要求把普遍的直觉视为有终极效准的。我们必须通过对常识进行反思，来检验我们能在何种程度上清晰准确地陈述出这些道德公理。

第二章 德性与义务

- 1 义务是正当的行为，要充分履行此种行为，一种道德动机至少常常是必要的。德性的行为既包括被视为超出严格的义务甚至超出某些行为者的能力的值得赞许的行为，也包括义务的行为。
- 2 我们都承认，德性主要表现于产生具体的正当效果——它们必须至少被行为者视为不是错误的——的意志之中；但是德性若要是完善的，似乎还需要某些情感。
- 3 可以说，道德美德象美一样难于定义；但是假如打算建立伦理科学，我们就必须有明确的道德公理。

第三章 智慧与自我控制

- 1 常识的智慧观念假定不同的伦理学方法所追求的目的是相互和谐的，认为智者追求着并且尽可能地实现着所有这些目的。
- 2 在一定程度上意志与做出明智的决定有关，但是意志更明显地是与执行这些决定——无论把这样表现出来的德性叫做什么——有关的。
- 3 有一些较细微的理智美德并不是严格意义上的德性；另外一些美德，例如谨慎和果断，则仅仅是部分地出于意志的。

注释

第四章 仁爱

- 1 仁爱准则在一定程度上要我们去培养情感，去施福

《伦理学方法》

2 给感觉存在物，主要是施福给人，尤其是处于一定的环境和关系中的人，在这种环境和关系中的情感——几乎不是德性——激励我们去提供友善的服务。由于人们的各种要求可能相互抵牾，我们需要有分配友善的规则；

3 但是我们不可能从常识中得出明确的分配友善的规则

4 也不可能从常识中得出可从中推出规则的明确原则。当我们考察对亲属的义务——这种义务是普遍公认的——和

5 产生于邻里关系与公民身分以及普遍仁爱的更广泛的义务，培养尊敬和忠诚的义务，

6 以及那些产生于婚姻关系、

7 友谊、

8 感激的和由于怜悯而产生的义务时，便可看出这一点。

注释

第五章 公正

1 公正是尤其难下定义的。公正的不等同于合法的，因为法律亦可不公正。而且，法律的公正也不仅表现在制订或管理法律中不存在人为的不平等这一点上。

2 公正的一个因素似乎在于实现（1）契约和明确的默契，以及（2）自然地产生于现有社会秩序的期望；但是满足这些期望的义务却不甚明确。

3 而且，当从另一种理想的标准来检验时，这种社会秩序本身就可能被谴责为不公正的。那么，这种标准是什么？我们似乎看到了各种程度和各种形式的理想标准。

4 一种理想的法律的观点宣布自由是它的绝对目的，但是按照这一原则构造一种法律制度的努力，却使我们陷于不可克服的困难。

5 而且，自由的实现也不符合于我们关于理想的公正的常识观念。它的原则毋宁说是“劳绩应得到回报”。

6 但是这一原则在应用上十分令人困惑：无论是当我们试图确定善绩（或服务的价值）的大小的时候

7 还是当我们为实现刑法的公正而试图确定恶绩的大小的时候。此外还存在着调和保守的公正和理想的公正的困难。

第六章 法律与允诺

1 虽然守法义务在很大程度上属于公正的范围，但是对它仍须进行单独的研究。然而，关于这种义务的准确定义，我们却找不到一致意见。

2 因为，我们既没有在何种政府是理想意义上的合法政府这一问题上达成一致意见，

3 也没有在传统意义上的合法政府的标准

4 及政府权威的恰当界限的问题上达成一致意见。

5 在允诺为允诺者和受诺者双方理解的意义上，实现一个允诺的义务被我们视为极其严格和确定的。

6（与此同时我们承认：守诺的责任是相对于受诺者的，并且可以由受诺人取消的；我们还承认，守诺的责任不能超越那些严格的优先的责任。）

7 但是当允诺是靠强制或欺骗而获得的，

8 或当自允诺作出以后情况已有了实质性的改变，尤其是当它是对一位死者或不在场者的允诺因而不可能由这位受诺者来解除，或当履行这项允诺将极大地伤害受诺者或使允诺者蒙受一种不相称的牺牲时，常识似乎怀疑允诺的有效程度。

9 另外一些怀疑产生于允诺受到误解，以及使用一种特殊的规定语言来表达的场合。

第七章 义务的分类。诚实

1 我一直没有采取把义务分为社会的义务和有关自身的义务的做法，因为这种分类对于直觉方法似乎不恰当；直觉方法的特征是，它把某些绝对的和独立的规则（例如讲真话的规则）作为基础。

2 但是常识毕竟没有规定在一切场合都要讲真话，也没有明确规定我们有义务澄清的那些有关真实情况的信念是我们应当用言语直接引起的，还是应当能够间接地从这些言语中推出的。

3 据说普遍地容许讲假话将是自杀性的，因为没有人会相信假话。但是这一论点尽管有力，却不是决定性的。因为，（1）这种结果在一定环境下也许是值得欲求的，或者（2）我们也许有理由相信不会发生这种结果。

注释

第八章 其他社会义务与德性

1 舆论时常一概地谴责恶毒的情感和意志，但是反思的常识似乎承认某些恶毒是合理的，并基于功利的根据来确定容许此种恶毒的界限。

2 其他社会义务准则似乎明显地从属于那些已经讨论过的德性，对豪爽及其他同类概念的考察可以说明这一点。

第九章 有关自身的德性

1 我们普遍认为追求个人自己的幸福这一一般义务是从属于审慎概念的。

2 当此种审慎被特别地应用于对肉体欲望的控制时，它便被称为克制。但是我们时常认为对克制概念必须作出一种更为严格的限制，尽管我们对这种限制的原则似乎没有一致意见。

3 我们也不容易对贞洁准则作出明确的定义，而且事实上常识似乎对这种努力感到反感。然而我们必须指出，自杀是被常识判断为绝对错误的。

第十章 勇敢，谦卑，等等

1 勇敢的义务是从属于已经讨论过的那些义务的，在给勇敢的美德和鲁莽的缺点划界限时，我们也似乎不得不乞援于功利的考虑。

2 与此相似，谦卑的准则也似乎或者明显地是从属性的，或者不明显地是决定性的。

第十一章 对常识道德的评论

1 我们现在必须考察上面规定的这些道德准则，以便确定它们是否具有科学的直觉的特征。

2 我们需要一种公理，它应当（1）以清晰而准确的词语来陈述；（2）真正是自明的；（3）不与任何其他真理相冲突；（4）并充分得到“专家们的一致意见”的支持。常识的道德准则不具备这些特征。

3 智慧准则和自我控制准则只有作为同义反复命题才是自明的；

4 我们也不可能陈述出任何规定着感情的义务的清晰的、绝对的和普遍承认的公理；

5 至于那些从常识的公正观念中引出的原则，我们也不可能分别给它们作出令人满意的定义，更不用说去调和它们了；

6 甚至守信的义务，当我们思考常识多少带着怀疑接受的对于它的数不清的限定时，也更象一个从属性的规则，而不是象一个独立的首要原则。诚实的规则更是如此；

7 其他德性也与此类似，甚至对自杀的禁令——就其是合理的而言——似乎也最终是基于功利根据的。

8 甚至当我们不得不去考察贞洁德性时，这一德性严格地说也产生不出明确的原则。

9 常识的道德准则足以担当实践的向导，但不可能被提高为科学的公理。

第十二章 作为道德判断的主题的行为动机

1 有些道德学家认为，“普遍良心”主要地不是裁决行为的正当性，而是裁决动机的等级的。

2 然而，如果我们把道德情操包括在这些动机之内，这一观点就将陷入前一观点的全部困难和困惑之中，而从这些动机中排除道德情操又是自相矛盾的。

3 即使撇开这些不谈，我们在动机的等级上也很难找到一致意见。而且，从动机的复杂性中还产生了一种特殊的困难。同时，常识似乎并不认为，一个低于最高动机的“较高”动机总比一个“较低”动机更可取。

第十三章 哲学的直觉主义

1 哲学家们试图透过常识的表层发现某些更深的原则。

2 但是作为他的探究的结果而呈现给世人的，却常常是同义反复的命题和恶循环。

3 不过，他也提供一些真正重要的、人们可凭直觉了悟的抽象道德原则，尽管这些原则本身不足以提供全面的实践指导。例如，我们指出公认的审慎、公正和仁爱原则中存在一种自明因素。

4 这一点可以从克拉克和康德的体系中得到证实；

5 也可以从功利主义中得到证实：功利主义需要一种自明的合理仁爱原则作为基础；对密尔的“功利主义证明”的一条批评意见表明了这一点。

注释

第十四章 终极善

1 通常理解的德性概念离开了一种逻辑上的循环论证便不能与终极善概念相统一。

2 也不能与承认意志的主观上的正当性及构成终极善的其它完善因素的常识相统一。

《伦理学方法》

3 最终地善的或值得欲求的东西必然是值得向往的意识。

4 就是说，它或者是——简单地说——幸福，或者是意识的某种客观联系。

5 当这些选择对象相当清晰地呈现出来时，常识似乎倾向于选择前者，——我们现在尤其能解释常识之所以本能地不愿意把快乐当作终极目的的原因——而另一选择对象却使我们没有标准来确定“善”的不同因素的相对价值。

第四编 功利主义

第一章 功利主义的含义

1 应当把被称为功利主义的伦理学理论或普遍的快乐主义小心地与利己的快乐主义区别开来；同时，还要把它与关于道德情操的本质和起源的任何心理学理论区别开来。

2 “最大幸福”的概念已在第二编第一章中作了规定，但对它的应用范围与方式还需作进一步规定。我们应当把所有感觉存在物包括进来吗？我们要最大限度地扩大的是整体的幸福还是平均的幸福？我们还需要一个用于幸福的分配的补充原则：平等原则初看起来是合理的。

第二章 功利主义的证明

常识要求对功利主义方法的首要原则提供一个证明；这一证明要比对利己主义和直觉主义的首要原则的证明更清晰。针对利己主义的快乐主义者作出的这样一个证明实际上已在第三编第十三章第三节中给出；这一证明把功利主义原则的本质表达为一种清晰而确定的直觉。但是考察功利主义

第三章 功利主义与常识道德的关系

1 休谟把德性展示为带来幸福的品性；把休谟的这种说明作为我们的基础，我们就能找出功利主义和常识之间的一种复杂的一致性。把这种一致性说成是完满的和精确的既不必要也无助于论证。

2 我们可能注意到，首先，尽管产生于某些倾向的某些特殊行为不带来幸福，这些倾向（作为通常带来幸福的倾向）却可以受到尊敬。其次，许多德性准则都同某种得到确认的义务有明显的或隐含的关系。撇开这些不谈，我们来考察常识的义务概念中的那些较为明确的义务。

3 我们首先发现：按照家庭感情、友谊、感激和同情的正常刺激来分配友善的规则，具有一种坚实的功利主义基础；而且，为了解释在规定这些规则时产生的困难，我们经常要诉诸功利主义。

4 其次，通过单独地或总体地考察我们从常识的公正概念

5 以及其它德性中分析出来的不同因素，我们也得出了相似的结论。

6 贞洁德性一直被视为一个例外，但是对调节着性关系的舆论的缜密考察表明，在道德情操与社会功利之间有一种特别复杂和微妙的一致关系。

7

第四章 功利主义的方法

1 那么，一个功利主义者应当马上把常识道德作为一种功利主义学说而接受下来吗？不是的，因为即使接受道德感源于同情这样一种理论，我们也能看出一些使常识与完善的功利主义道德准则相互背离的原因。

2 同时，不以实证的道德为我们的基础而以某种其它方式来构造这样一种准则，也似乎是隔靴搔痒。

3 如果普遍幸福是终极目的，把“社会机体的健康”或“效益”作为实践上的终极道德标准就是不合理的。

第五章 功利主义的方法（续）

1 所以，既从总体上支持又在细节上纠正常识的道德是一个功利主义者的义务；而且，纯粹经验的快乐主义方法是他目前在——最终确定这种纠正的本质与范围的——推理中所能使用的唯一方法。

2 他的创新可能或是否定的和破坏性的，或是肯定的和补充性的。有一些重要的反对前一类创新的一般理由，这些理由在某种特定场合中很容易压倒支持此种创新的特殊论据。

3 一般地说，一个功利主义者在——通过榜样或准则——推荐一种偏离公认规则的行为时，总是希望他的创新被广泛地仿效。但是在某些场合，他可能既不期待也不希望此种仿效，尽管这些场合极少而且不好确定。

4 在修正区别于道德义务命令的道德美德理想，以便使它更能产生幸福时，也存在类似的困难。

尾章 三种方法的相互关系

1 把直觉方法和功利主义方法合二而一并不困难，但是我们能调和利己的快乐主义和普遍的快乐主义吗？

2 就后者与常识一致而言，我们已从第二编第五章中看到，这两种快乐主义不可能在经验基础之上达

《伦理学方法》

到完全的一致。

3 对于同情——一种特有的功利主义制裁——的进一步思考也不会引导我们修改这一结论；尽管同情的快乐无疑是重要的。

4 如果我们能够说明宗教的制裁实际上是与功利主义规则相联系的，这种约束就当然是充分有理的；

5 但是它的存在不可能单独地由伦理学论证来证明。不过，离开了这种或某些类似的假设，伦理学就会不可避免地陷入一种根本的矛盾。

附录：康德的自由意志观念

索引

中译本附录一 西季威克著作和主要哲学论文年表

中译本附录二 西季威克研究参考文献

《伦理学方法》

精彩短评

1、不错 甚得我心

2、以前其实也读过，却不算懂了，除了附录分析康德自由意志的文字比较熟悉。与Parfit的On What matters极有相似之感：体系庞大，处理的是基础问题，都是调和consequentialism和Kantism的集大成之作。Parfit读的是Sheffler的英文导论；sidgwick暂时只看了下廖申白老师极精悍的文章“西季维克和他的《伦理学方法》”。

3、致力于总结和调和利己主义，直觉主义，功利主义和常识道德，风格枯燥但严谨，错误极少。伦理学有两本书一定是不朽的，一本是尼各马可伦理学，一本是这个。

4、翻译略糟糕啊

5、前边各种细致入微的分析大概是经验主义风格吧，详尽梳理各种概念和理论体系，指出其内部不一致、实际冲突时都是诉诸功利主义，功利主义thus不就是上位理论了么，就像各路（经验）伦理理论之上的伦理学，其实艺术理论及其之上的艺术哲学也可以这样理解。质量上乘、启发和应用参考性都很强的大部头著作，放进19世纪自然科学、心理学等学科研究状况的大背景中可能更有助于理解和把握。和同时期的后康德古典哲学相比简直是一股清流。（It is also true that “西季威克非常无趣，无趣到甚至自认为无趣。他非常无趣是因为他过于彻底。他对每一个主张都会套上反驳，反反驳与反反反驳，读者要么易于在绝望中把书扔掉，要么完全迷失于一系列的插入性假设，完全不知所云。西季威克意识到这一点，但感觉谨慎比激动更重要”。

6、为功利主义打补丁真辛苦

7、粗略读了一遍，基本上对伦理学中所有重要的问题和日常生活中的各种德性都做出了分析和部分解答，也对政治哲学中很多问题的来源做了澄清，还对康德密尔等重要伦理学家的思想做了评论。总而言之是一本伦理学必读之书，你想要解决的任何伦理学问题都可以在这本书里面找到相关部分。

关于翻译：译者将excellence译为美德，将virtue译为德性，好容易让读者混淆。

1、在《正义论》中，Rawls决意要提供一种优于功利主义（Utilitarianism）的道德观，一种契约论的正义理论；而依据Kymlicka在《当代政治哲学》中的讲法，Rawls的历史重要性，“就在于打破了直觉主义与功利主义的僵局。”【中译本，58】在评价《正义论》的时候，向来论述的背景是由Moore开启的元伦理学和Stevenson的情感主义伦理学构成的，即强调Rawls将规范理论重新纳入政治道德理论的主流之中。那么，设若我们将视角退回到真正的功利主义者譬如Sidgwick那里，我们可能会怎样评论Rawls的《正义论》呢？初读Sidgwick的《伦理学方法》，一个直接的印象式答案就是：1、Rawls仅仅提供了一种属于政治领域的正义理论，如何谈得上对作为一种综合道德理论的功利主义的替代？2、Rawls在功利主义与直觉主义之间的区分是颇为武断的，而依据Sidgwick更为基础性的分析，直觉主义与功利主义不仅难以切割，而且具有亲和性和递进关系。虽然我不觉得应该毫无保留地支持Sidgwick，但是像《伦理学方法》这样的巨著给人的思想震撼力还是促人反思的，甚至是一种指引性的反思。特别感谢廖申白先生，近20年前为《伦理学方法》【西季威克著，廖申白译，中国社会科学出版社，1993年版】这一巨著提供了一个相当令人满意的中译本（个别失误也不难对照英文修正）。本文此处仅限于简介该书的思路。《伦理学方法》部头相当大，分为四编。第一编是总论。在导论一开头，Sidgwick说，伦理学方法是指“确定个人‘应当’做什么或‘应当’通过意愿行为去力求实现什么的合理程序。”【25】有两种理解伦理学的方式，“伦理学时而被看做对真正的道德法则或行为的合理准则的一种研究，时而被看做对人类合理性为的终极目的——即人类的善或真正的善——的本质及获得此种终极目的的方法的一种研究”。【26】因为后一种方式不能应用于直觉主义的道德观点（这种观点认为可以直觉地领悟应当），Sidgwick“把伦理学看做关于正当或应当的科学或研究。”【28】Sidgwick说，人们总是应用不同的方法来确定他们应当做什么。“那么有哪些不同的方法呢？”【30】一种情况是，人们会认为：“一个人应当关心他自己的幸福，”“所有道德最终都是建立在‘合理的自爱（reasonable self-love）’的基础之上的；就是说，对任何一个人来说，只有当遵守道德规则从总体上符合他的利益时，这些规则才最终对他有约束力。”【31】另一种常识的道德见解则倾向于把审慎、公正和诚实等规则“看作无条件地、无需诉诸进一步后果（ulterior consequences）地具有约束力的。”【32】第三种情况则是功利主义，认为“人们相互规定为道德规则的所有行为规则都实际上是——尽管部分地是无意识地——作为达到人类或所有感觉存在物的普遍幸福的手段而被规定的。...只有当遵守这些规则有益于普遍幸福时，它们才是有效的。”【32】与三种情况相关，Sidgwick说，“有强烈而广泛的理由被看做合理的终极目的的仅有的两个目的...即幸福（happiness）和人类本性的完善(perfection)或美德(excellence)。Excellence意指对人类完善的一种理想型式的一部分实现或接近。”【33】幸福有两种不同的方法追求，而将人类的完善或美德（virtue）看为终极目的的方法实际上是直觉主义方法的一种特殊形式【这一点见第三编，尤其是其第14章】，因而就有三种伦理学方法：利己主义或伊壁鸠鲁主义；直觉主义；功利主义或普遍的快乐主义。最后，Sidgwick说自己力图界定并阐明的是几种而不是一种伦理学方法。他探究的直接目的是知识而非实践，“我在本书中的目标是尽我所能地清晰而详尽地阐释我认为隐含于我们常识的道德推理之中的不同的伦理学方法。”【38】本编第二章在谈及“伦理学与政治学之关系”时，Sidgwick做出了一个重要澄清：伦理学应当讨论的是“在我们所生活的现实世界中应当做什么”，而不是对“对于在一个其完善达到理想程度的人类组成的社会中行为的规则应当如何的研究。”【42-43】第三章“伦理判断（ethical judgments）”具有基础性的位置。我们用“合理的”行为来指称那些正当的或我们应当去做的行为。Sidgwick说，道德判断（moral judgment）或慎思判断（prudential judgment）不能被解释为“有关人类目的或将来的情感存在或感觉世界的某些事实的判断；它们所直接或隐含包含的由‘应当’或‘正当’这个词语表达的基本概念，与表达物理或心理事实的所有概念有着根本的区别。”【49】Sidgwick还区分了道德判断和慎思判断，前者是关于义务的判断，而后者是关于因当事人的私人利益或幸福而是“正当的”行为的判断。这样则要撇开慎思判断而单单在道德判断中寻找“正当”的意义。一种意见认为：道德命题实际上仅仅肯定的表达判断者心中一种特殊情感的存在，但Sidgwick认为这样会抹杀“道德”一词的特质。还有一种意见将“应当”解释为潜在惩罚的方法。这显然也不对。Sidgwick说，“应当”概念太基本了，既无法做形式的定义，也不能分解为任何更简单的概念（56）。“应当”是普遍有效的：“‘应当’是一个可能的认识对象；就是说，我判定为应当的必然为所有真正在判断问题的有理性者同样判定为应当的。...理性一词来指称道德认识能力。...我们心照不宣地把道德真理理解为内

在地具有普遍性的。...而这种认识在理性存在物自身中提供着一种行为冲动或动机。”【57-58】Sidgwick似乎将道德判断理解为直觉把握到的道德命令。就算有的人不接受意识中发现的“道德命令”，就算把实践理性解释为自我关心的审慎，“应当”概念也将做为假言命令起作用。这里，Sidgwick似乎将某种宽泛的直觉论确立为所有伦理学方法的基本要素。第四章“快乐与善”处理与上一章有关道德判断的理性命令学说可能相矛盾的一种心理快乐主义（psychological hedonism）的学说：“意志始终由现实的或可能的苦乐决定这一观点。”【63】如果行为目的是由不变的心理法则明确地为我规定的，理性就不可能为我规定另外一个目的。分析表明：可以区分出对象是某物的欲望与对象是自身的快乐的欲望；“旨在达到快乐的冲动若过甚便会毁掉快乐”【71】；“德性的快乐仅在它不是所追求的对象这一特殊条件下才能获得”【73】。因而，心理快乐主义是不正确的：“我们的意识中的积极冲动远不是为我们自己获得快乐或免除痛苦，我们再意识中处处能发现有关外物的冲动，这些冲动指向某种既非快乐也非痛苦之免除的事物，我们的最重要的一部分快乐实际上是以这类冲动的存在为基础的。”【74】第五章考察了令人头疼的“自由意志（free will）”问题，不过Sidgwick的主要论点是自由意志问题对于伦理学体系来说无关紧要。“确定我们是否始终在——形而上学的意义上——‘自由地’做我们明确地视为正当的事并不总是那么重要。”【100】他首先区分了一个源自Kant的错误：把合理行为（rational action）与自由的行为（free action）等同起来。“自由既表现或实现于对正当的选择中，也同样表现或实现于对错误的选择中。”【81】前者涉及合理性，后者则涉及选择意义上的自由。自由意志的问题在于：意志被归属其中的自我是严格被确定的吗？一系列的累积论证（cumulative arguments）支持决定论。要克服决定论，“必须直接地肯定在慎思行为这一瞬间的意识。当我有一清晰意识在诸种行为可能——我把其中之一设想为正当的或合理的——中进行选择时，假如除了我的欲望的条件和意愿的习惯之外没有其他障碍，我必定发现：我不可能不认为我能去做我认为正当的或合理的事情，无论我去做不合理的倾向可能多么强烈。”【87-88】Sidgwick说，自由意志论者夸大了自由意志问题的伦理学意义，因为，“按照决定论原则也能合理地推断：我将审慎地选择我判断为不明智的事。”【90】总而言之，自由意志争论是形而上学问题，在实践上并不重要。这一章理解起来确实困难重重，不过予以抛开似乎也不影响进路。第六章分析了“伦理学的原则与方法”。如第一章所提示的，正当行为的有效理由有三类：“来自被视为终极目的的幸福概念和完善（包括德性或作为一个主导因素的道德完善）概念，以及由无条件的规则规定的义务概念。”【100】但，被普遍接受为行为的终极根据的理由似乎不只包括这三个概念，还有神、自然、自我等基本概念。Sidgwick将这些概念一一予以排除（神超越于伦理学；自然的含混性使得其不能提供实践标准），因而伦理学方法仍然是第一章中的三种：利己主义；直觉主义；功利主义。Sidgwick指出功利主义与直觉主义之间存在相似性，甚至存在一种历史的盟友关系：Cumbeland, Clarke, Shaftesbury, Hutcheson, Butler等人都在某种意义上等同了直觉主义和功利主义，只有当Hume把功利主义作为解释流行道德的模式时，人们才怀疑其破坏性倾向，而最终到Paley和Bentham才将功利主义作为主宰和取代传统和道德情操的方法提出来。【108】接下来的三章是预备性的澄清。第七章“利己主义与自爱”说，利己主义这一术语“指称一种把行为规定为达到个人的幸福或快乐目的的手段的体系。”【111】为了获得对幸福的清晰理解，必须区分和排除几个可能解释：如霍布斯的保存、斯宾诺莎的自我实现、还有含混不清的个人的善。“必须把最广泛的意义上的快乐，即包含着每一种‘高兴’、‘享乐’或‘满足’的快乐，规定为自爱的对象和利己的快乐主义方法的目的。”【115】而自爱就是“一个人对自己的一般快乐、对可获得的最大快乐的欲望。”【115】Sidgwick说，“为了自洽地推导出把快乐作为合理行为的唯一终极目的的方法，我们必须接受边沁的命题：快乐的所有质的比较必须分解为量的比较。”【116】这样，“按照这种快乐主义，在从各种可能的行为中进行选择时，有理性的行为者把对他自己而言的最终的苦乐的量视作是唯一重要的，并且始终寻求可获得的快乐对于痛苦的最大余额。”【117】第八章将“直觉主义”定义为这样一种观点：“它把符合无条件地规定的义务规则或命令视作道德行为的实践上的终极目的。”【118】对直觉的宽泛的解释是，“对应当做的事或应当追求的事物的直接判断。”【119】在这种意义上讲，“无论是私人幸福的快乐主义还是普遍幸福的快乐主义，都可以在某种意义上被合理地称为‘直觉的’。”【120】直觉主义的方法可以分为三类：感性的直觉主义，“只承认简单的直接的直觉，并且把所有推导道德结论的模式当作多余的东西而摒弃。”【121-2】；教义的直觉主义，“能通过真正明确和最终有效的直觉看清某些一般规则。这些一般规则是隐含在普通人的道德推理中，他们在大多数十件中能充分理解这些规则，并且能大致说清这些规则。”【123】；哲学的直觉主义，“在主要方面接受常识道德，但仍然试图为自己找到一种它不能为自己提

供的哲学基础，仍然试图得到一两条更绝对、更不容反驳的，可从中推导出流行准则的真实而明确的原则。”【124】Sidgwick说，这三种直觉主义是直觉性道德形式演进的三个阶段。第九章“善”指出，另一种重要的直觉主义是用更宽泛的“善”概念取代“正当”的直觉主义。这是古希腊哲学常常采纳的论点，在此，德性或正当常常只被看做一种善，研究主题则是“在人们认为是善的对象之中何种对象真的是善的或至善的。”【128】而且还要研究估价不同善的相对价值的标准。Sidgwick致力于考察“一个人因对象自身之故（不是作为达到某种效果的手段）以及因他自身之故（不是出于为着他人的仁爱）而欲求的东西，即他自己的善和终极善。”【131】他将善定义为值得欲求的（desirable）东西。Sidgwick最后说，虽然有诸多的善，但“离开了人的存在，或至少离开了某种意识或感觉，任何东西都不具有善性。”【135】我们对善、知识与其它观念上的善以及所有外在物的追求，只是就他们有利于人的存在的幸福或完善（或美德）而言才是合理的。第二编讨论“利己主义”方法。第一章“原则与方法”先重申了其标准“利己的快乐主义，指个人把他自己的最大幸福当作其行为的终极方法。”【141】Sidgwick说，按最有利于个人自己的幸福的方法去行动是合理的这个原则是人们普遍接受的：譬如，在基督教信仰时代，人们认为：“德性的实现基本上是一种对行为者的幸福的明智的有远见的追求。”【142】有几种追求这一目的的方法，譬如宗教的、先验推理的，不过经验-反思的方法来进行快乐比较仍然是基本的。第二、第三章讨论“经验的快乐主义（empirical hedonism）”。首先，所有的快乐主义（包括功利主义）都有一个最基本的前提：苦乐的可公度性（commensurability of pleasure and pains），即“所寻求的快乐和所回避的痛苦相互间有明确的量的关系。”【145】也许正是这一强的假设使得Sidgwick的功利主义成为古典的，因为我们现代政治和道德世界中首要的困难就在于多元论问题。快乐是一种感觉，在各种快乐中（最精致微妙的理智的、情感的满足，以及较粗俗狭隘的感官享乐等）唯一的共同性，就是“值得欲求的（desirable）”的性质。因此，“我们把快乐定义为这样一种感觉：当它为理智存在物所体验时，它至少是隐含地被领悟为值得欲求的，或者值得偏爱的（preferable）。”【149】这样定义之后，经验-反思的方法就是：“预先地再现实出我们依据对生理原因和心理原因的知识而期待于对我们是可能的不同行为方案的不同感觉系列；按照其被观念再现的状况判断何种感觉系列在整体上是值得偏爱的并采取相应的行动方案。”【153】有很多种反对意见。一种意见如Green说：快乐是不可认识的，而谈论快乐的总量是没有意义的。Sidgwick说这种反驳不吻合常识道德；一种意见说：易逝的快乐不可能令人满足，而且有意识地追求快乐可能会毁了快乐。Sidgwick承认这部分是事实，当不妨碍采取快乐主义方法。Sidgwick还承认，“一个拥护合理利己主义原则的人一般是抛弃了伴随着绝对自我牺牲和自我舍弃的特殊快乐的。”【159】对快乐的评估倾向也倾向于削弱快乐；一个更严重的批评是“不可能以明确可信的结果对苦乐进行综合性的、方法上的比较。”【162】。一个可能的回应是，用科学推理、经验归纳来提高比较的可信度。然而，不同时的经验、人与人之间的差异都可能产生错误，况且，可公度性也是一个没有办法经验证实的假设。总而言之，“这些考虑必定严重地降低了我们对利己的快乐主义的经验反思方法的信心。”【172】那么，有哪些方法可以来补充经验-反思方法呢？第四章“客观的快乐主义与常识”转向常识寻求逃避经验方法的不确定性的庇护所。但，常识至多只是“一种对一般人或典型的人说来真实的估价，”【173】而且限于狭隘的经验范围，且自身受制于“种族幻象”。常识随时代变迁，具有严重的冲突和模糊性。因此，“快乐主义方法不可能借助于有关幸福根源的常识判断来避免不准确性和不确定性”【180】，虽然常识可以提供一些实践的指导。作为个案，第五章“幸福与义务”特别地考虑了一个有关获得幸福的手段的常识信念：“通过按照常识任何和规定的方式履行自己的义务，一个人就将获得他的最大可能的幸福。”【182】考查表明：无论从义务的法律制裁、社会制裁或内在制裁，都不能产生义务与快乐的完全一致。“虽然在一个乌托邦里...德性与幸福之间的这种一致性就会日臻完善。但现实似乎是：现存社会和现实的人距离这个理想愈远，基于利己的快乐主义的行为规则就愈可能与大多数人习惯于视为被义务和德性规定的那些行为规则相背驰。”【197-8】第六章“演绎的快乐主义”考察了通过从关于苦乐原因的科学知识中进行演绎推理的快乐主义方法。但不可能获得心理的或心理的快乐原因的普遍理论，而“本性的自由发展”等原则，也不能提供实现利己主义目的的实践指导。总之，“指向一个不体面的目的的不明确的指导，这就是利己的快乐主义的计算不得不提供的全部东西。”【219】第三编讨论“直觉主义”方法。第一章“直觉主义”给出了直觉主义的基本假设：我们有能力看清何种行为自身就是正当的和合理的。如Butler所言，“一个人明确地知道他应当做什么，但是他不清楚什么将引导他达到自己的幸福。”【220】那么有关正当行为的直觉的有效性又如何呢？Sidgwick说应该把“有关这些道德判断（或对道德性质的明显知觉）的存在心理学问题与关于它们的有效性

的伦理学问题分开。”【231】关于行为的正当性的判断是直觉性的并不意味着这一判断的终极有效性，仅仅是说这一判断的真实性是被当下明显地认识到。Sidgwick说道德直觉可能含有错误成分。“人们认为，追溯道德直觉的发生学在确定它们的有效性方面必定有决定性的意义。...如果我们能够表明我们的道德能力是从其他预先存在的心灵因素或意识因素‘派生’或‘发展’而来的，我们就有理由不信任它。另一方面，如果我们能表明它是自人类心灵产生之初就存在了的，我们就可以据此阐明它是值得信任的。”【232】Sidgwick否定了这种有效性与发生学的关联。那么怎么清除道德直觉中的错误呢？方法是诉诸一般规则或公式，而“直觉的道德学家通常正是赋予这些一般公式以终极的确定性和有效性的。”【234】人们常在社会的实证的道德或常识道德中寻找这些准则。然而，组成那些普遍公认的原则的概念常常不甚明晰，“要使直觉道德的一般公式作为科学公理发挥作用，我们必须借助于一种普通人不愿意作出的反思的努力，把它们提高到更准确的水平。”【235】第二章一般地考察“德性(virtue)与义务”的关系。义务是“这样一类规则：我们认为所有的人都遵守它们是十分合理的，因而它们如同是最高理性会嫁给我们的规则，”【237】，因而，义务等于是正当行为的同义词。似乎存在着这样的一类行为：“我们赞扬它们是德性的，但是并不把他们作为义务加给所有有能力做出这些行为的人。”【239】履行义务是人所能及的，而德性的界限则“可能由于超出人的能力范围而比他的严格义务的界限更宽”【239】。因此，“德性的行为既能包括义务行为，又能包括可能被普遍认为是超出了义务范围的任何好行为；尽管我承认在其日常用法中，德性最突出地表现在义务中。”【240】德性表现为灵魂或心灵的一种性质，它主要表现在意志之中，但全然排除感情因素却也不符合常识，因为“在某些方面，情感似乎是比意志的单纯的仁爱倾向于更高的美德。”【242】因此德性似乎包含意志和情感两种要素，但情感因素似乎对考察带来麻烦，因为这使得德性超出严格的义务，成为人们不总能凭借意志实现的性质。这使得道德美德有点像“美”一样难以完全确定，因而，“陈述一条明确的、我们可以赖以有把握地做出某种德性行为的尝试必定会失败。”【247】不过，Sidgwick又说，他的研究将集中在德性与义务重叠的领域。第三章考察“智慧(wisdom)与自我控制”这种德性。仅仅考虑实践智慧，即“从一般生命行为中识别出达到人的动机自然会引导我们追求的目的的最好手段”的一种生活的技艺。【250】不过，在常识道德中，“由于智慧本身被规定或推荐为直觉地正当的、善的行为的一种品质，”【251】所以，“有智慧的人似乎是指同时达到所有不同的合理目的的人，以及通过完善地履行真正的道德准则而为自己及人类获得最大可能幸福的人。”【252】虽然对目的的正确判断也算智慧，但智慧主要表现为“一种抑制欲望与恐惧——这种抑制通常被叫做自我控制——的习惯。”【253】还有一些与智慧相关的美德，譬如属于理智领域的明断，属于意志领域的谨慎和决断。“每一方面的德性行为都必然产生于对行为的真正的终极目的，以及对达到这些目的的最好手段的明确知识和选择，就此而言，实践智慧的德性包含了所有其他德性。”【257】第四章考察“仁爱(Benevolence)”，一种得到广泛承认的居于至尊地位的德性。仁爱准则一般被说成“我们应当爱我们所有的同伴，或我们所有的生物伙伴。”【257】，但在“爱”的准确含义上则存在困惑。爱中包含着情感因素，但更重要的是表现情感或意向的行为的性质，即“行善(doing good)”。鉴于“提高幸福实际上是尝试视为仁爱的外义务所要求的主要内容”，Sidgwick将自己的考察限于提高幸福。仁爱倾向不单单应当指向人，甚至也不应该排除动物。当然人仍然是仁爱的主要对象。常识认为，“我们应当把自己的特殊友善给予与我们处于特殊关系中的人们。”【260】但当不同义务产生了暧昧或明显的冲突时，该基于何种原则来裁决呢？道德学家关心的主要就是仁爱分配的正当规则。但是，从对亲属、邻里关系和公民身份、婚姻关系、友谊等的分析中可以看出：我们无法从常识中得出明确的分配友善的规则。第五章的考察发现“公正”概念尤其混乱，存在各种理想和标准来解释正义。第六章到第十章考察了守法、诺言、诚实、恶毒、自身德性、勇敢和谦卑等种种德性。常识也大致显示出某种程度的不明晰。第十一章则对常识道德给出了一个综合的评论：我们需要公理，但却不可能陈述出任何规定着感情的义务的清晰的、绝对的和普遍承认的公理。结论是：“常识道德可能仍然足以在通常情况下为普通人提供实践的指导。但是，把它提高为一种直觉的伦理学的尝试将使得它的不可避免的不完善性充分显露出来，并且丝毫无益地我们克服这些不完善性。”【376】第十二章考察“作为道德判断的主题的行为动机”。一些道德学家认为伦理判断的恰当主题应该是欲望和感情，而不是行为，即裁决行为动机的等级。然而，这也将是徒劳的。第十三章“哲学的直觉主义”是关键性的一章，提供了Sidgwick理论的基本节点。通过哲学的直觉主义的方法，我们可以期待的是，“通过对理性直觉的科学运用，人类常识的道德思考可以马上得到纠正和系统化。”【388】而“道德哲学的历史将是充分的广度与明确性阐发那些基本的理性直觉的尝试的历史。”【388】但也要小心的是，在道

德哲学中却充斥着同义反复和循环论证。在此Sidgwick似乎对Plato, Aristotle和Stoics都颇为不恭,“合理的行为是正当的”,“本性中较低级的部分受较高级的部分支配是正当的”,“按自然而生活”等伦理命题不是同义反复就是循环。不过真正关键的是,“常识的直觉强烈地表明这真正有意义的自命的道德原则的存在”,“有些绝对的实践原则的真理性是自明的。”【394】第一个这样的原则是“公道(fairness)”原则,即“类似个人应受类似对待”的基本原则。“这一原则——它似乎或多或少明确地隐含于常识的‘公平’或‘公道(equity)’的概念之中——是通过思考构成一个逻辑整体(或种的个人的相似性(the similarity of the individuals that make up a Logical Whole or Genus)而获得的。”

【395】另一个同等重要的原则是“无偏袒地关心我们的有意识的生命的各个部分”的原则。【396】这一原则“则是思考构成一个数学整体(或量整体)的个人的各个相似的部分(the similar parts of a Mathematical or Quantitative Whole)而获得的。这样一种整体表现在关于所有个人的善——或者像人们有时所说的,‘整体的善’——的常识概念之中。”【395-6】可以看出,这些原则的直觉都依赖于部分同整体的数学或逻辑关系。从这两条理性直觉中,“我们可以推出一种抽象形式的仁爱准则,即每个人都在道德上有义务把其他任何一个人的善看得与自己的同等重要。”【397】这两条准则反应在Clark和Kant的体系中。Clark直接陈述了两条正当性规则;Kant以从道德准则中分离出纯粹理性因素而享有盛名,“按照一条你意欲它成为普遍法则的准则行动”可看出公平的因素,而转向终极目的是则涉及合理仁爱的目标即他人的幸福。在此,Sidgwick发现自己“通过寻求真正清晰明确的伦理学直觉而达到了功利主义的基本原则。”【401】因而,“功利主义就被描述为面临寻求真正自明的首要原则的严格压力的直觉主义所采取的最终转变形式。”【403】不过完成通向功利主义的步骤,还需要把“普遍善”解释为“普遍幸福”。这是由下一章来完成的。第十四章“终极善(ultimate good)”。本来有两种考察伦理研究对象的方法:“正当”和“善”,但本卷对直觉方法的思考仍然使得“正当”落脚于“善”。因而,Sidgwick总结说,“正当行为的实践上的决定就是依赖于终极善的决定的。”

【406】这样,“我们又被带回到欧洲的伦理学思考一开始就提出的那个古老的问题——什么是人的终极目的——上。”【407】分析表明,“我们赋予了其不同方面以各种具体德性名称的德性的行为是以善——即我们认为德性行为创造着、提高着火正确地分配着的那种善——概念的优先确定为前提的。”

【410】“德性只是因善的(或值得欲求的)、有意识的生命才具有价值的。”【410】如果说终极善是值得欲求的、有意识的生命,那么“它也兵丁属于生命的心理的方面,或者简单地说,属于意识。”【411】“正是这种值得欲求的意识才是我们必然视为终极善的东西。而如果我们把德性的行为视为终极善的一部分,这也是因为我们认为伴随着它的意识本身值得有德性的人欲求。”【412】但在把终极善视为值得欲求的意识(desirable consciousness)并等同于幸福或快乐之后仍然有问题需要澄清。

“在断言终极善是幸福或快乐时,我们是说(1)除了值得欲求的感觉之外,任何事物都不值得欲求,还是(2)...意识经验中除了感觉之外还有认识和意志,我们必须把这些因素的值得欲求性考虑进来。”【413】在日常生活中,“人们有时基于其他理由而把意识状态——如对真理的认识、对美的沉思、实现自由或德性的意志——判断为比它们的令人愉快性更值得欲求。...在这些场合,我们真正偏爱的不是当下的意识本身,而是...存在于客观的意识联系中的东西。...在这里,偏爱的真正对象不是对真理的认识,即单纯的意识,而是心灵同某种别的东西的联系:这种东西,正如‘真实性’概念所意指的,可以是不依赖于我们的认识的东西,音质我称之它是客观的东西。”【413-4】这似乎是对作为感觉的快乐的严重挑战,不过Sidgwick毫不犹豫地拒绝了这种客观论:1、“意识主体的这些客观联系如果离开了伴随着它们以及由它们产生的意识,就不是最终地、内在地值得欲求的。”【415】2、

常识的论据,“善愈产生快乐似乎就愈得到常识的推荐。”【416】最终,Sidgwick的结论是,“被严格运用的直觉方法最终将导致一种纯粹是普遍化了的快乐主义的理论,简言之,将导致功利主义。”【421】第四编讨论“功利主义”方法。其实到目前为止,趋向于功利主义的论证已经大致完成,第四编的重要性并不是特别突出。第一章说“功利主义的含义”是“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。”【425】不过,如Sidgwick强调,“普遍幸福是终极标准的理论也决不意味着普遍的仁爱是唯一正当和始终最好的行为动机。因为,前已指出,提供着正当性标准的目的一定始终应当是我们有意识追求的目的。”【427】在解释了“最大幸福”概念之后,Sidgwick考虑了“所有存在物”是谁的问题。那应该包含所有有苦乐感的存在物,而不仅限于人类。特别值得注意的是,分配既有幸福的方法这个问题并不能由功利主义准则提供,“我们不得不用某种公正(或对这种幸福的正确分配)原则来补充追求最大整体幸福的原则。多数功利主义者已经隐蔽地或明确地接受这种公正原则是纯粹平等原则,它体现

在边沁的‘每个人只算作以，无人算作多’的准则之中。”【430】第二章“功利主义的证明”在第三编13章“哲学的直觉主义”中已经给出。但“作为向直觉主义者所作的推理，这种推理仅仅表明功利主义的首要原则是一个道德公理，它并不表明它是唯一的或最高的道德公理。”【434】因此，需要某些进一步的原则来系统化功利主义。另外，需要补充的就是阐明功利主义同常识道德的肯定的关系，即“表明功利主义如何支持着流行道德判断的普遍有效性。”【434】第三章“功利主义与常识道德的关系”就做了这个工作。第四章和第五章分析“功利主义的方法”。这里谈的是功利主义的实践方法，即功利主义在实践中怎么处理常识道德等问题。尾章“三种方法的相互关系”说，直觉方法和功利主义方法存在密切的亲缘，恰恰是直觉方法为功利主义提供了基本原理。关键在于澄清利己的快乐主义和功利主义的关系。两者之间存在冲突，“即使在功利主义义务同履行这种义务的个人的最大幸福之间存在不可分割的联系，这种联系也不可能在经验的基础上得到满意的证明。”【511】最后，Sidgwick简要地讨论了一下功利主义原则的宗教证明：“把功利主义准则设想为神法，并把这个神设想为这样一个存在物：他命令人们去促进普遍幸福，并宣布他将奖赏那些服从他的命令的人并惩罚不服从者。”【511】这个神学证明代表了一种将道德完全理性化的努力。但是这却在理性范围内无法解决。Sidgwick说他能直觉到“公道原则”和“普遍仁爱原则”，却无法直觉到主宰和赏罚的概念。在现实中，自我利益与义务冲突的时候，在实践理性内部产生了矛盾。但为了逃避这种矛盾而诉诸神学或启示未必总是妥当的，因为我们甚至还面临着普遍怀疑主义（skepticism）的威胁：在启示与怀疑主义之间，没有理由表明偏爱启示是正当的。江绪林 2011年9月16日星期五

2、西季威克无疑是一位谨慎的大师。（这是内容提取）P7：道德行为，一种英雄主义的牺牲，这背后的直觉是巴特勒所说的：良心或道德冲动也就是理性的权威，指向人类更好的存在。思考：良心和道德冲动在儿童身上如何发展，和同情是什么关系？P9：正当包含能够。善分为目的善和手段善。P12：两种自明合理的目的，幸福和（本性或者美德的）完善。伦理学方法这里讲的是指人们据以确定他们应当去做的事的合理程序。P13：利己的快乐主义方法，个人把行为作为达到个人幸福快乐的手段，把自爱冲动作为主导的动机，追求自身快乐的最大余额。建立在对快乐的经验反思的基础上，或是建立在对客观的幸福源泉的知识的基础上的。经验反思的方法就是：预先在观念中再现出我们依据对生理和心理原因的知识，而期待不同行为方案的全部感觉序列，按照它们在观念中显现的状况来判断何种感觉系列在整体上更值得欲求，然后选择行为方案。但1快乐和痛苦的度量模糊；2快乐和痛苦的度量经常因为时间地点的变化而难以公度。3借用过去和他人的经验推断幸福可能犯错误；4对快乐的斤斤计较会毁掉快乐。P14，直觉主义：不诉诸行为以外的目的确定行为的正当或者善。行为者追求的是行为本身的正当性或善性。义务直觉主义：人们可以直觉地把握的是行为的正当性，这种正当性或者是基于行为本身表现的德性，或者是基于行为所履行的义务，分为感性的，教义的，哲学的。价值直觉主义：人们可以把握行为的善性，但不能把握行为的正当性。这种善不是因行为的目的而是因为自身而善。P15：功利主义（普遍快乐主义）：所有人的最大幸福余额。P16：功利主义受到两种批评：一方面被批评为个人自私的慎思活动的理论表达；另一方面对人的行为提出了过高的要求。P18：常识道德有没有稳定的因素？需要跨文化研究。P22：罗尔斯认为西季威克，用个人在不同时刻的幸福构成其整体幸福的观念类推不同个人的幸福构成普遍幸福概念时，他就暗示了一种把所有人的欲望和快乐体验融合于一个公平的旁观者身上的观念。而这个公平的旁观者是一个非人格的标准。P61：根据我自己意识的观察，把一个目的当做突出的，绝对的或者在某种限度内突出的目的，是一种区别于欲望的独特的心理现象。它是一种意志，虽然它与引发直接行动的意志十分不同。行为的决心是欲望与行动意志两者的中介，我们不断下决心，却经常由于情欲或者习惯违背了决心。……我所描述的这种一般决心与具体意志的矛盾肯定是人所共有的经验，P63：我们对产生于任何行为过程的快乐的期望，都主要取决于我们关于它是否正当的观念。P65：不可能从心理学原则有说服力地推出伦理学原则，但是心灵却又一种观点转向另一种观点的自然倾向。如果我们意志的现实的终极动机始终是我们自己的苦乐，那么由与这种苦乐的量成比例的动机驱动，因为去选择在总体上是最大的快乐或最小的痛苦，似乎就是自明合理的。P69：渴望的意识产生的快乐构成了生活的满足整体中的一个重要成分。……由于追求本身激起的一种对被追求之物欲望，这种获得只在期待之中才成为令人愉快的。（我感觉，是一种对心理状态归类的disorder让人们放弃了功利主义）P70：为了获得充分的享受，减少一点自我关心是必要的。……为了获得它们，必须忘记它们。P72：我们常常只感到：关于实际痛苦的谈论在我们身上引起的刺激，如目睹一场悲剧的刺激，与其说是痛苦的还不如说是愉快的。而与此同时，它又在我们身上产生一种去消除它的冲动，甚至当消除它的过程痛苦费力的时候，也

是如此。P73：自爱冲动与某种有关外物的冲动之间的人人熟知的，明显的冲突，并不是需要辩证的悖论，而是正常的意识分析都会预见的现象。例如一个人在长时间节食以后可能暴饮暴食，并不是因为进食的快乐比健康更重要，而是他进食的冲动压倒了慎思判断。我们的意识中的积极冲动远不是为我们自己获得快乐或免除痛苦，我们在意识中处处能发现有关外物的冲动，这些冲动指向某种既非快乐也非痛苦的免除的事物；我们的最重要的一部分快乐实际上是以这类冲动的存在为基础的，尽管在另一方面，它们在许多重合中与我们自身快乐的欲望如此不相容，以至于这两种冲动不易同时共存于意识之中；这两种冲动有时显然不可调和的冲突之中，并引发相反的行为过程。当这种冲动指向德性时，这种不相容性变得尤其突出。（这样的各种不同维度的关系的讨论显然越讨论越引起心理分类的混乱）（想一想，我们的欲望越强烈，持续时间越长，欲望满足得到的快乐越多，how is that possible?想一想这种现象的目的，显然不是快乐；因为如果这个心理机制存在的目的是快乐，那么这个机制就应该反向运转，即让欲望越强烈，持续时间越短，得到的快乐越多，这样的机制显然能促进人们更快地满足欲望，而不是更慢。那么既然自然地目的不是快乐，那是什么？Nothing here, only the event, 即我们能够获得让我们欲望满足的对象。所以自然引导我们获得去满足欲望的对象，它希望我们获得欲望的对象。但自然为什么要让我们获得一个，只要没有欲望，就不被我们需要的外在状态？……有点乱）P78：另一部分原因似乎是欲望与痛苦之间存在相似性，即不安宁，它是痛苦状态的一个特征。需要与“不平静”区分开。霍布斯批判过“此生幸福即知足常乐”。P97：每一个这样的决心都只有一种有限的效果，并且在当下这一决心时，我们不可能知道通过履行我决心去做的行为，这种效果能够实现到何种程度。同时我们也很难否认，这类决心有时成功地打破了旧习惯，并且即使没有做到这一点，它们也常常用一种艰苦的努力取代了平静而轻松的放纵。所以，比较合理的假定是：这类决心经常产生某些这类效果，无论它们是考发生内心冲突时产生的新动机来把自己表现为理性的决心而起作用，还是以实际冲破习惯的方式直接削弱习惯的冲动力量，虽然是在较小的程度上。P99，第六章：伦理学的目的是把多数人对于行为的正当性或合理性……的明确认识系统化，并排除其中的错误。……我把这些认识称为“命令”或“绝对责任”，因为只要它们与被我们审慎思考的行为相联系，它们就伴有某种可能与其它冲动相冲突的去做被视为正当的行动的冲动。假如这种冲动能有效地引发正当的行为意志，那么，确定先于这些意志的情感状态的确切特征，对于伦理学来说就是至关重要的。即便对一个人的意志起作用的力量仅仅是获得他期望的快乐的欲望，或仅仅是对将由于作恶而产生的痛苦的反感，确定情感的确切特征对于伦理学也是仍然重要的，尽管在此情形下我们看到他的行为不符合我们关于真正德性行为的常识概念，尽管我们也没有根据把这类欲望或反感作为人类意志的唯一的甚至正常的动机。（把自然当规范源泉，需要一个没有例外的自然倾向。）P113：我们的所有冲动——高级的，低级的，感官的，道德的，等等——都同样地与自我联系在一起，以至于当一种冲动产生时，我们就倾向于把我们自己与之等同起来，除非两种或更多的冲动陷入了严重的冲突。所以，自我意识的突出特征可能就在于它可以屈服于任何冲动。（我觉得，某些行为无需考虑后果而被无条件规定的，我对功利主义的修正能让它包容进这个观点。说真话，特别符合我们手段服务于目的的直觉，所以只要这个事实，便可以自己形成规范力量。当然，这种规范力量如果和其他的规范力量形成冲突，它就会被削弱。比如说真话引起任何情感上的剥夺。）P127：古代伦理学讨论区别于现代伦理学讨论的主要特点，是它表达关于行为的常识道德判断时使用的是一般概念而不是特殊概念。德性或正当的行为常常只是被看做一种善，因而，按照这种道德直觉的观点，当我们试图使自己的行为系统化时，首先碰到的问题就是如何确定这种善同其他种类的善的关系。希腊思想家们所争论的从始至终就是这个问题。我们很难理解他们的思考，除非我们抛开现代伦理学的那些准法律性的概念，并且不去研究“义务及其基础是什么”，而去研究“在人们认为是善的对象之中何种对象真的是善的或至善的”，或者，按照道德直觉提出的这一问题的更特殊化的形式，去研究“我们称为德性的那种善，以及人们赞赏和崇拜的那些行为特性与品质特性，与其他善的事物的关系是怎样的”。P135：如果我们缜密考察了通常被判断为善的那些稳定的结果，而不是考察人的品性，我们就会发现：离开了人的存在，或至少是离开了某种意识或感觉，任何东西都不具有这种善性。……一旦我们清晰地了解各种可能性，人们就会普遍认为：我们对善、知识与其他观念上的善以及所有外在物的追求，只是就它们有利于人的存在的（1）幸福或（2）完善（或美德）而言才是合理的。没有人追求动物的完善。第二编，利己主义。P143：我们可以获得某种关于快乐与某种其他生理或心理事实的联系的一般理论，按照这种理论我们可以推断将伴随着特定行为的快乐的量。例如，人们都认为，对我们的不同肉体功能和精神功能的完全健康的、和谐的运用，在长远看来是最能增进快乐的。P148：我还发现，某些

强烈地刺激人去消除它的感受，既不十分痛苦，也没用轻微的痛苦，例如，日常生活的刺痒的感觉。如果是这样，对于度量的目的来说，把快乐规定为我们力图在意识中去保持的那种感觉显然是不准确的。（新鲜感）P151：我们可以把下述命题，即所有只作为感觉而被估不容易表现出来。价的快乐与痛苦对有感觉的个人来说都具有肯定的或否定的可认识度，作为度量快乐主义的基本假设。……这个假设就是：我们能够通过深谋远虑和计算来提高我们的幸福和减少我们的痛苦。P158：当带着一种关于人类本性的法则的知识来运用利己的快乐主义原则时，这一原则将在实践上自己限制自己的手脚。我在前面已经把这个结论称为“利己的快乐主义的基本悖论”。但是，尽管它把自身表现为一个悖论，一旦人们看清了上文指出的危险，它就不容易表现出来。P162：在我看来，更严重的反对意见是：在采取快乐主义标准时，不可能以明确可信的结果对苦乐进行综合性的方法上的比较。……在估价快乐的强度时，我们就显然必须把它与某种别的状态相比较。而后者一般说来必定是一种观念上的再现，而不是一种现实的感觉。P164：估计快乐的过程难免出错……如何消除这些错误呢？答案显然是：我们必须用一种更为科学的推理过程来取代那种本能的、在很大程度上是隐含着的推理，从基于对我们自己和他人的经验的大量细致观察的归纳性概括中推断我们在未来特定环境中的快乐和痛苦的大致程度。这样，我们必须搞清楚的就是：首先，我们每个人在何种程度上能准确地估价他以往的苦乐经验。其次，这种对于以往经验的知识在何种程度上使他能确定地预测他在未来的最大可能的幸福。第三，为了做出这类推测，他在何种程度上可以借鉴他人的以往经验。P167：当我们感觉到某种痛苦或不安时，我们可能低估一种很不相似的痛苦。例如，当身处险境时我们便推重安稳，而忽视它的无聊；而安稳的无聊又反过来让我们想起以往的伴随着危险的激动，把它视为纯粹是令人愉快的。P169：当他试图估价新环境和新因素，以及没有尝试过的行为规则和生活样式对他的幸福的可能影响时，他经常部分地是从其他人的经验来论证的。我认为这一般来说是对的。但是，在把根据他人经验的推理也包括进来时，我们就不可避免地引入一种新的错误的可能性。因为这种推理是从人类有一种相似的本性这一假设出发的，而这一假设根本不是真实的，尽管我们永远无法准确地知道它在多大程度上是不真实的。P174：考虑幸福的客观条件需要求助于不清楚的常识道德。……应当区分自然欲望的对象和所经历的快乐根源。我们已经看到，这两者不完全一致。人们不仅不断地感觉到一些这样的欲望，他们根据大量的经验知道，满足这些欲望所引起的痛苦多于快乐；它们还不断地放纵这些欲望，这样的例子不胜枚举。P181：幸福的提高远不是与财富的增长同步的。……财富的提高一般说来也带来幸福的某种提高，至少是在一个人的收入不超出现实社会的大多数人的收入时是这样。P182：所以问题在于：在苦乐的原因方面，我们能否获得某种如此明确的、可应用于实践的一般理论，以至借助于它我们可以一方面摆脱常识的或宗派的意见，另一方面摆脱经验反思方法的缺陷，并且把快乐主义的生活艺术建立在真正科学的基础之上？P187：第五章，互惠原则：功利主义一直试图用这个原则来证明个人利益与他的社会义务的一致。P190：如果人们能表明由个人所在社会的公开宣传的公认道德规定给他的行为与合理自爱可能引发的行为是一致地，这在许多情况下也仅仅是或者主要是借助于内在的制裁而做到的。P193：我们必须再次提到一种区别，即做我们相信是合理的事的一般冲动与同合理性无关的喜欢或讨厌某种特定行为的特殊情操的区别。这附近讨论了自爱和良心的冲动。P197：很明显，要基于对快乐的考虑确定两种行为方案中的哪一种更好，我们不仅需要衡量不同种类的酷乐，而且要弄清怎样产生快乐或避免痛苦。在最重要的慎思决定中，复杂的后果之链被人们当做最初激起我们的行动意志和构成我们活动的终极目的之间的中介物而思考的。我们能以何种准确性对这些链条的每一环节作出预见，这显然取决于我们对各种自然现象中的因果联系有多少知识。但是，如果我们认为幸福的不同因素和直接根源都已经被充分弄清了，并得到了充分的估价，那么对于产生每种幸福的条件的研究，就不再属于一本关于伦理学方法的一般性著作的范围，而宁可说属于低于一般行为技艺的这种或那种特殊技艺的范围。……对苦乐原因的知识能够使我们走出确定获得某种快乐和避免某种痛苦的手段这个狭小的范围，并且使我们能以某种演绎的估价幸福要素的方法来取代我们已经看出缺陷的经验反思方法。P199：然而可以设想，通过比较容易作经验测度的事例中进行归纳，我们能够获得一些一般原则，它们将能给我们提供在复杂的事例中作这种经验测度的较为可信的指导。我们也许能够从这些事例中弄清快乐与痛苦的某些一般的心理或生理的伴生现象，或者弄清它们的前因；这些现象与前因比苦乐本身更容易认识、预见、测度、产生或避免。我愿意希望这个逃避经验快乐主义的疑难的避难所将来能对我们开放，但我认为这在目前是不可能的。根据我所能做的判断，我们在目前还咿有令人满意地建立起关于苦乐的原因的一般理论。P210：为支持我的一般结论，即关于苦乐的原因的心理学思考目前还不能为实践的快乐主义的演绎方法提供基础，我也许说的够多了。但是，在离

开这个题目之前，我可以这样说，妨碍提出这种理论的那些困难在我们思考我们称为“审美的”复杂的快乐时会尤其严重。P218：经验似乎支持以下观点：人们由于任其部分功能或能力萎缩和衰退，由于没有使自己体验到丰富多样的感觉或活动而丧失了幸福。在肉体器官方面尤其是这样。人们都同意：大部分器官的一定量的运用对于机体的健康是必不可少的；而且与对一个器官的不健康的过度运用相比，通过各种功能的平衡发展而保持健康更加是个人幸福的重要源泉。不过，情况似乎是：作为健康的必要条件的功能的和谐发展是有很强伸缩性的，并且就受意志控制的器官而言是包含着各种样态的。...同样的，有变化的、全面的生命是最幸福这一命题也不能获得若作为演绎的快乐主义的基础它就必须具备的精确性。P221：第三编直觉主义：意图：实现所预见的效果的意志。动机：所欲求的后果。我设想，各派道德学家都会同意，我们对道德行为做出的那些道德判断主要是同被视为有意图的故意行为相联系的。P224：（在谈论出于义务做事才是道德价值这个观点和斯多葛主义观点即按照德性行动始终是一个人的利益所在，这两种观点不兼容时）我觉得，他不可能既相信他的利益将被他意欲去做的行为提高，又从其动机中排除了对自己利益的关心。P226：一项行为是形式地正当的，当这个自愿的行为时因为义务或者选择义务的欲望驱使时；一项行为时实质正当的，当他意欲达到正当的具体效果时。行为也有主观的正当和客观的正当，主观的正当即行事者相信这个事是正当的，客观的正当即跟这个人的相信无关。没人会把主观的正当性看做比客观的更重要。P229：康德的基本原则——“这样的行动，使你的行为的准则通过你的意志成为一条普遍的自然法。”.....无异于肯定任何人认为是正当的就是正当的，除非他搞错了他所判断的那个场合的事实。P231：道德直觉的校准问题与“它们是否现实地存在”是两个不同的问题，后者是内省反思确定的，但不能说内省反思是不会出错的...人们常常把道德直觉混同于截然不同的其他心态——盲目冲动，偏爱，流行意见。P240：我认为最好是使用这两个术语：使德性的行为既能包括义务行为，又能包括可能被普遍认为是超出了义务范围的任何好行为；尽管我承认在日常用法中，德性最突出地表现在义务中。P245：在考察德性展示自身的意识状态时，我们发现意志因素是最重要的，并且在某些场合中几乎是唯一重要的；然而如果我们全然抛开情感因素，这也会背离常识。其次，在专心考察意志因素时，我们发现：在大多数情况下，被我们视作德性表现的是产生某些外在效果的意志；做出本身即正当、本身即是义务的行为的一般决心，的确是被普遍看做德性行为的一个具有根本性的必要动机；但是它并不被看做德性在具体场合的存在的不可缺少的条件。P253：应当指出，意志在发展或保护我们关于正当的生活行为的直觉方面所起的作用，比它在发展或保护我们的技能——我们把实践智慧比作技能——方面的作用更大。P261：我们通常认为仁爱是在公正不再起作用的地方开始发挥其特殊功能的。.....人们有时认为，公正所要求的服务可以被受助者当做一种权利来要求，而仁爱却基本上不是被要求的，当做公正与仁爱之间的一种区别。但是，我们显然认为，父母有权利要求子女的感情以及自然地产生这种感情的服务。.....我们很难说清楚一个儿子应该给父母多少感情.....P263：爱不仅仅是对所爱者行善的欲望，尽管它经常包含这样一种欲望。它主要是一种似乎以另一个人的某种融洽感为基础的愉快情感。除了仁爱冲动之外，它还包含着一种与被爱者交往的欲望：这种欲望可能超过前者甚至与之冲突，以至于被爱者的真正利益可能蒙受牺牲。在存在着这种强烈的感情的状况下，我们把这种情感看做自私的，不但不赞成，反而谴责它。.....人们根据它们与我们的亲密程度，表现出一定的友善。P269：由于邻里关系本身包含的联系与相互交往加强着共同人性的纽带，邻人之间似乎自然而然地比生人之间更容易产生共鸣。而如果在一个人身上没有这种效果，他就会被视为或多或少不近人情的。所以，在这种情感的共鸣不大容易自然地发展起来的大城市中（所有城市里的人都是邻人，不可能与众人都情感共鸣），这种邻里关系的纽带变得松散，邻人只向邻人要求以个人可能要求另一个人额东西。有些帮助——尽管日常生活中无关紧要，但是在存在特殊需要时却非常重要——被看做是任何人都有权利要求于他人的，因而一个相比之下十分渺小的情况可能赋予这一一般要求一种特殊芳香，并使得这个人而不是另一个人要求得到帮助显得合情合理。P271：在一个人对于他的伙伴负有何种义务的问题是，功利主义认为每个人应当把任何其他人的幸福看得在理论上与自己的幸福同等重要，而只是在实践上不如后者重要（就他比较能实现后者而言）。.....优雅、礼貌、谦恭等等都可以列入刚才限定的仁爱概念下因为它们要求人们在谈话举止方面表现出普遍的善意并避免给别人造成痛苦。P258：人的本性可能引起的感觉的变化提出了进一步的问题。首先，尽可能抵制这种变化是不是我们的义务？其次，如果这种努力不成功，并且爱消逝了或转移了，我们是否还应当保持按照我们过去的情感提供帮助的倾向？在这些问题上，在有道德的、感情细腻的人们中间似乎没有一致意见。一方面，我们一般都崇拜对友谊的忠实和感情的专一，我们通常把这些看做最重要的品性美德。所以，如果没有其他东西自然

地激发我们去仿效，我们不像追求其他所有美德那样追求这些美德就显得令人奇怪。由于这一点，许多人都主张，我们不应撤回以前所给与的感情，除非那位朋友行为不公。有些人还说，甚至在那位朋友行为不公的情况下，我们也不应破坏友谊，除非他的罪行非常严重。然而另一方面，我们又感到，这种靠意志的慎思努力而产生的感情将知识本能产生的情感的可怜的替代物，情感最细腻的人们将拒绝以这样的方式施惠；而且，隐藏感觉上的变化似乎是不诚实和虚伪的。……我们在确定友谊的道德责任时碰到的困难产生于（1）这种关系隐含的默契的不明确性，和（2）我们所发现的在忠实作为一种肯定的义务的范围上的不同意见。P279：论感激：当我们试图确定“同等的回报”这一概念时，模糊性和意见上的背驰便出现了。因为——撇开比较我们不能作同类回报的那些帮助的困难不谈——同等在这里有两种不同的含义，这取决于我们考虑的帮助者的努力还是提供给被帮助者的服务。P285：例如人们认为一种税制把完全同等的负担分配给所有人，它就是公正的，尽管很难把“同等的负担”这个概念规定的具有实际应用它所需要的那种准确性……同样，法律可以被平等地实施但却是不公正的，例如认为一项只强迫红头发的人服役的法律对红头发的人来说是平等实施的。P286：当我们说一个公正的人，我们是指什么？自然的回答是，我们指的是一个不偏袒的人，一个寻求同等地满足他承认是有效的所有要求，并且不让自己不适当地受私人偏爱影响的人。……这些合理的要求，最重要的似乎是产生于契约的要求。P292：存在着一种把这些权利系统化并统一于一个原则之下的模式，这种模式曾得到一些有影响的思想家们的支持，并且迄今仍然流行……不受妨碍的自由实际上是人们有义务相互提供的全部东西，保护这种自由式法律唯一恰当的目的，因为法律也就是考政治和权威认可的惩罚来维持那些共同行为的规则。按照这种观点，所有的自然权利都已被概括于自由权利之中，以至于这种权利的完全而普遍的确立也就是公正的完全实现，公正所旨在达到的平等也就是自由的平等……无人应当为其自身的善的缘故受到强制，但这一规则不可能适用于儿童，疯子或者白痴，……如果我们不对行为自由施加令人不能忍受的限制，我们就不可能根除这些烦扰，因为一个人的自然冲动的满足常常会给他人带来烦恼。……财产权也会引起对他人自由行动的干涉，尤其是土地产权。P297：人们应当依其劳绩而得报。……他只能获得对他的劳动充分补偿的权利。P299：欧诺个正要求对一个做了坏事的人施加痛苦，即使这种痛苦对他或者其他人不会产生好结果。（这里我在书本上写了一些重要论证，公平感的两种直觉以及他们的起源）P300：我们看到这两个概念可能抵牾，严格的说，我没有把握断言从日常的公正概念中能够分析出“按照才能分配”这一原则。（我也认为这个原则是后天学习的，只不过学的很早）P303：对于我们所设想的理论的公正理想的实现，我们只能听天由命；我们只能按照意愿行为有意识提供的服务的价值来尽量地奖赏它们。P306：有些政治思想家认为（市场价值是不公正的）所有劳动者都应当按照他们的劳动的，由开明而有能力的评价者来估定内在价值而取得报酬……但，我们尚未发现衡量价值的合理方法，如何衡量相对价值……（我觉得应区别市场的等价交换概念和等价交换直觉，即儿童在幼小的时候，用一种玩具交换另一种玩具，但两种玩具很可能是市场价格差别很大的，但儿童显然认为这是公平的，因为他们觉得二者带来的享受差不多。努力应得直觉先于等价交换直觉而存在）P314：法律与允诺：讨论了洛克政府的同意观点，认为这会让理想屈从于习惯，作茧自缚，卢梭的共同意志，认为这只是大多数人的意志P320：有些道德学家把守诺和诚实视为同类的义务……这是肤浅的，因为我们有义务兑现的不是所有的话，而只是我们的允诺。……且需要符合道德，可以取消，没有欺骗暴力胁迫，公平，相互理解，修辞满足正常期望，环境没有实质性的改变……P334：讨论了诚实被看做不需要诉诸结果地正当的观点，有诸多例外，比如律师的不诚实。P354：要陈述一个有意义的命题，一个自明的，具有可获得最高确定性的命题，似乎要满足四项条件。如果我们的研究推理打算令人信服地引出可信的结论，它的前提必须大致实现这四项条件。（1）命题的术语明晰准确。培根告诫人们反对日常思想中界限不明确的概念，这一警告在伦理学中尤其适用。（2）命题的自明性必须是经过缜密反思确认了的。不能把直觉混同于印象、冲动、意见。……任何社会中，每个人都会在自己身上发现一种显然不完备的关于名誉准则和礼节准则的知识以及尊重它们而不问进一步理由的冲动。……所以我们有理由怀疑我们的道德准则中也存在类似的因素。我们必须承认，严格检验每一条我们发现自己已经习惯于去遵守的规则，弄清楚它是否真的表达一种明晰的正当性直觉或者以这种直觉为最终依据。（3）必须不是自相矛盾的。（4）真理对所有心灵大致是同样的，普遍和广泛同意的。P373：……甚至连陈述一个确定构成乱伦关系的夫妻间的亲缘程度的原则都十分困难，虽然人们对这类关系通常有着特别强烈的反感。……不过，人们一旦承认自由改变婚姻的原则，仅仅依据改变的时间上的短促来区别贞洁与不贞，甚至把“自由同居”谴责为不贞就显得自相矛盾，因为后者是被人们真诚地当做完善男女间的情感和谐的手段，而

不是被当做单纯的纵欲手段而宣传的。那么，我们能够回到互爱（区别于单纯的欲望）是构成贞洁的性关系的基础这一说法上来吗？但是，尽管这一说法从一种观点来看过于松散，它对尝试来说却似乎过于严厉。我们并不谴责没有感情的婚姻不贞，尽管我们谴责他们会产生不幸。而且这类婚姻有时被称为合法化的卖淫，但这种说法过于夸张且自相矛盾，我们甚至怀疑，例如在皇家缔结政治婚姻的时候，是否都应这样谴责婚姻。……性道德似乎有两种理由，一种是维持有利于繁衍的社会秩序，另一种是保护个人的完善和幸福所需要的情感习惯。P375：我们已经考察了那些明显要求成为独立自主的道德规则的到的概念。我们已经从每个概念那里看到：当我们平心沉思时，从人类常识实际支持的行为规则中不可能引出哪怕只是具有科学公理外观的命题。因此我们无需去系统地考察常识把这些原则协调起来的方式。……我们不能借助反思常识来科学地界定道德冲动的对象。P379：在道德意识的正常发展中，道德判断首先是对外部行为的，动机直到后来才被明确考虑，正如对自然对象的外在性的认识先于反省一样。P381：道德学家们在自爱的伦理价值方面，自爱和良心，自爱和德性，自爱和意志上面存在广泛分歧。……（我是感觉，他们在心理分类上极其混乱）P383：动机的复杂性是普遍的……当行为有冲突的动机，我们很难直接排除低劣的动机……例如，一个受到伤害的人可能为一种宽恕其伤害者的怜悯冲动驱使，也可能为一种对公正的关心和复仇的欲望共同推动着去实施惩罚。我们到底如何比较动机的强度？P387：所以，最红具有决定意义的比较不是根本相互冲突的较低动机之间的比较，而是这两种较低动机分别引发的行为方案的效果之间的比较。而且这些效果需要联系于我们视为终极目的或合理行为目的的东西来加以考察。我认为，这不仅是功利主义者的正常的道德反思过程，而且是所有追随巴特勒的人们——他们与巴特勒一道认为：我们的激情与嗜好自然地构成一种“体系或结构”，在这种体系中，较低动机的目的或作为某些主导动机的目的的手段而服从于它们，或作为这些更广泛的目的的组成部分而被蕴含其中——的正常的道德反思过程。P388：哲学的直觉主义，讨论了德国哲学史上的重要教训即同意反复，循环论证，在讨论德性时柏拉图和亚里士多德，斯多葛学派也会出现这种问题。P397：推出仁爱准则，即每个人都在道德上有义务把其他任何一个人的善看得与自己的同等重要，除非他通过公证的观察而判定那个人的善是比他的更小的，或者是他更没有把握去认识去获得的。……在人们通常承认的公正、审慎和合理仁爱的原则中，至少存在一种可以直接凭抽象直觉认识的自明因素，以及这种自明因素在每一场合都依赖于个人及其目的所体现的部分同其整体的、以及这些部分同整体的其他部分的关系。在我看来，人们对这些抽象真理都多少带一些明确性的感悟，这种领悟构成了“基本的道德准则是内在合理的”这一常识信念的持久基础。诚然，这些准则常被与另外一些被习惯和普遍同意赋予了一种自明假象的准则混杂在一起，但是在我看来，只要对它们进行反思，这两类准则之间的区别就会越来越清楚。我知道“我应当讲真话”，“我应当恪守承诺”——无论多么真实，都不是自明的，它们把自身呈现为需要某种合理证明的命题。另一方面，“我不应为目前的小善而牺牲今后的大善”，以及“我不应为自己的小善而牺牲另一个人的大善”的确将自己呈现为自明的，正如“等量相加其和相等”这类数学公理呈现为自明的一样。……克拉克说明了公道准则，即黄金规则，“无论我把另一个人对我作出的何种行为判定为合理的或不合理的，我都通过这一判断宣布了，我在类似情况下对他做同样的行为将是合理的或不合理的。”还有普遍仁爱准则“如果善恶之间存在一种自然而必然的差别，并且善的东西是可以和谐地合理地去做的，恶的东西不能，……那么每个理性的造物就应该尽力为同类创造最大的善，普遍仁爱是最明确直接有效的手段。”P402：密尔认为普遍幸福是每个人应当欲求的，但这个得不到证明，因为并不存在对普遍幸福的实际欲望。……幸福和快乐不是每个人自己实际欲求的唯一对象。（这里我给出一个推理，所有人有手段应当服务于目的的直觉，所有人都追求目的集合X，故所有人应当做达到X的手段。每个人也可以替代所有人来推理，形成个人和群体的冲突，在这一点上，我将指出在集合X内，这种冲突的实施，只会引起个人的不完善，这种不完善是对自己行不正义。）P405：我不能接受康德论据的形式。“自身即为目的”的观念是令人困惑的，因为我们通常用目的指有待实现的东西，而“人”被康德认为是“一种自在的目的”。用这种观念推导仁爱也是不合逻辑的，因为康德强调自身即为目的的人——就其是有理性的而言——是大大的人（人的总和）。但是按照康德的观点，其他人的主观目的——仁爱教导我们把它们当做我们自己的目的——似乎依赖于和相应于他们的非理性的冲动，即他们的经验的欲望与反感。我很难看出，为什么如果一个作为理性存在物的人是其他理性存在物的一个绝对目的，他们就必须接受由他的非理性冲动决定的那些主观目的。P406：第十四章，终极善：我们一经发现，只有审慎原则，仁爱原则和公正原则，是可以凭当下直觉确认为自明清晰的原则。陈述为（1）寻求一个人自己的整体的善，并压抑所有引发对具体的善的不恰当的偏爱的诱惑性冲动的原则

；以及（2）寻求他人同样的善，并压抑对某一个人的超过他人的不恰当的偏爱。P411：那么我们能够说终极善是善的（值得欲求的）、有意识的（或有感觉）生命，德性的行为时其中一个因素而不是唯一因素吗？这种看法似乎符合常识。……只要我们仅仅考察它们的物理方面，即仅仅把它们看做有机体特定部分的复杂活动，我们就不可能把这些运动本身说成是善的或者恶的。我不可能认为，合理活动的终极目的是确保这些复杂运动是某一种运动而不是别的运动，以及确保它们持续到某一时间而不是短一些的时间。简而言之，如果生命的某些品质是最终值得欲求的品质，它也必定属于生命的心理方面，或者属于意识。P412：同样，如果我们把德性的行为视为终极善的一部分，这也是因为我们认为伴随着它的意识本身值得有德性的人欲求，虽然这一考虑不能充分表现德性对人的好生活的意义——因为我们不得不把它的价值即视为目的又视为手段。为了更明确，假设有德性的生命伴随极端痛苦，它对有德性的人来说是不是善的？答案是肯定的，从古希腊那里得到了强烈支持，这是一个现代思想家不愿陷入的悖论。P413：在断言终极善是幸福快乐时，我们是说（1）除了值得欲求的感觉之外，任何事物都不值得欲求，以及（2）每种感觉的值得欲求性只对于当下感觉着它的有感觉的人才是直接可认识的；……当我们把认识作为人的心理经验的一种短暂的经验——即把它一方面区别于在正常情况下伴随它的感觉，另一方面区别于认识着的心灵同被认识对象的由“真实的”或“有效的认识”这一术语所表达的认识关系——来思考时，我们便发现它是一种相当中立的、与值得欲求性无关的意识因素。P414：一个人可能宁做清贫自由人也不愿做舒适的奴才——不是由于自由的愉快意识胜过对后一种生活的全部舒适和安逸的期望，而是由于他对于我们称为奴役的他同另一个人的意志关系有着强烈的反感。P415：我承认我们有这里所描述的这样一类偏爱：它们的终极目标是某种不纯属于意识的事物。但是我觉得，当我们（用巴特勒的话来说），“冷静地坐下来思考时”，我们就会得出这样的结论：如果我们要向自己证明我们重视某个这样的对象是对的，我们就只能强调它以这样那样的方式有利于有感觉的存在物的幸福。P420：如果对我们令自己有意意识地去追求幸福的范围小心地作些限制，我们就能更好地获得它。……被严格运用的直觉方法最终将导致一种纯粹是普遍化了的快乐主义的理论，简而言之，将导致功利主义。P426：第四编功利主义：我们不可能从每个人都实际上在追求他自己的幸福这一事实中得出结论——作为一个直接、明显的推论——说，他应当追求其他人的幸福。P429：如果我们预见到人数的增加将伴随着平均幸福的降低，或者反过来，平均幸福的提高伴随着人口的减少，就产生了一个容易被忽略的问题。（这个问题对任何加总主义来说都是问题，有必要指出，任何一种行为或社会安排，在可预见的范围内都对有限的群体产生影响，这种影响可能增加生育，同时包含其他平均价值的减少……平均水平显然不符合事实，如果一个家庭生了一个小孩，幼儿可以享受的作为人的价值很少，会拖低家庭的平均水平；我的理论致力于比较一个安排和前一个安排之间价值分布的优化程度，一个家庭，我显然不愿意比较21岁，21岁；30岁，30岁，1岁和50岁，50岁，21岁的价值总量，一般而言，显然后者要更多……我是说，我的理论中，价值和行为是不可分离的，没有任何价值能够独立于一个行为而产生，例如诺奇克的机器将无法适用于某些价值，……诺奇克的机器还有一个问题，就是self assessment，自我价值感的问题，这种情感和快乐明显基于理性判断，如果机器可以模仿我的理性判断，这不是我在体验机器。）P440：我们必须仔细区分对倾向上的善的认识和对行为中的善的认识。一个功利主义者必然由于一个行为的害可能大于利而谴责它，不过这个行为可能仍然表现了一种在总体上产生的利将大于害的倾向。严肃的良心行为的情形尤其是这样。……没有一个直觉主义者会认为认真遵守公认的道德规则不在总体上是倾向于提高幸福的。然而可以指出，当我们知道了一种一般会产生幸福的倾向在某一个具体场合不利于幸福时，我们常常用一些谴责作用的词来说它。P446：这一结论（人只对少数亲密的人有强烈感情），引导我们进一步考察一个问题：除感情的理由之外，为什么普遍承认对服务的特殊要求只与特殊关系相联系，从而修正功利主义表面地要求的仁爱分配中的无偏袒性有利于普遍幸福？……（夫妻子女的义务关系）我们发现，大多数情况下都存在一个宽泛的模糊不清的边缘地带：我们不可能在这里找到普遍一致意见，而且这里事实上还成了一个不断产生争吵的场所。P450：功利主义和常识都要求感激，……又很难把一个不能指望他报恩的人当做朋友，这似乎无法说清，但这里也像其他例子一样，表面上的伦理学矛盾其实最终是一种心理学的复杂现象。我们大部分行为时出于几种或共存或很快前后相继出现的动机而作出的。……人们认为知恩图报有利于普遍幸福。（儿童显然不会如此考虑）P460：不满在维护社会福利的对伤害的压抑中有着重要作用，所以有头脑的道德学家不会完全排除它们。P465：D.斯图亚特强调，人类道德判断在一定范围内被“它们的物质环境方面的多样性”、“它们所达到的文明的不同程度”，“他们的知识或能力的不同水准”所修正。他指出，在南海岛民中偷盗被视为是情有可原的侵权行为

，因为在那里一个人只要付出极少的劳动或无需劳动就能生活；放贷只有在商业不发达的社会才普遍受到谴责，因为这些社会中，“高利贷者”通常因利用其伙伴的紧急需要获利而遭人唾骂；在惩罚犯罪的法制不健全的地方，个人凶杀不是被证明为可原谅的，就是直接被看做可原谅的。……同情能力上的缺陷至少与智力缺陷一样构成了早期道德准则的不完善性的原因。P467：古代人对美或品性美德的崇拜大抵象他对任何其他的美一样地直接和未经反思。……所以，功利主义能向常识提出的最合理的要求并不是它应该被视为那种作为人类起点的行为调节方式，而是它被视为我们现在看出是人的发展一直在追求的、成熟的道德（而不是萌芽形式的道德）的行为调节方式。P472：亚当斯密把同情的作用——每一个行为者的激情在一个无利害的旁观者心中的回声——视为决定着我们对行为的赞许或谴责的最重要的东西，而把对行为在他人身上的效果的同情视为第二位的和纠正着、限制着前者的。……脚注：梅因爵士在《古代法》写道：古代人竟如此一致地认为受伤害者的冲动是他有权要求严格的复仇的正当尺度，它们在确定惩罚的尺度时，竟然如此真实地效仿受害者受害者的激情的起伏波动。

” P475：纵使我们能获得对以往人类幸福的最完善的经验，它也只能不完善地指导我们寻找实现未来的最大的人类幸福的正当手段。例如，哪怕某种共有的冲动只是在平均强度上稍微减弱了一点点，它也会使调节着它的传统规则和情操不再产生幸福。P477：我们所熟悉的人是或多或少已经接受某种道德准则的人。如果我们从这方便来看待他们，我们就不能同时把他们看做有待于为之从头构建一种准则的人。P478：人的知识和理智能力、同情的范围、他们的主要冲动的方向和强度，以及他们同外部世界的以及他们相互之间的联系都是不断变化的，这些变化在一定范围能能为我们控制，并且很大程度上是能产生幸福的。P486：（对群己权界）我乐于承认划出这样一条分界线有明显的好处，但是在看来没有划定这条界线的简单的一般方法……几乎每个人的幸福损失都在相当大程度上未经同意地影响他人。P494：这类例外中，行为者并不认为他的行为所遵循的规则若被普遍接受就能产生功利，而是认为他的个人行为是正当的，是将会产生比他所能采取的其他行为更大的快乐对痛苦的余额的。…

…我们不可能合理证明：因为某类型为的总和会产生恶而不是善，一个单独的这类行为就必然产生这种效果。……不难找到这样的行为，常识之所以视其为合理，仅仅是因为我们不担心它会被太多人仿效。……我们被假定看到一种可能，即普遍幸福将通过对公认规则的普遍服从和少数不服从的混来提高。……按照功利主义原则，某些情况下公开宣传一事实不正确的，而私下去做或者推荐却是正确的；公开地向某些人讲授某种观点是错误的，而公开地向另一类人讲它却是正确的；公开地做一事实错误的，而秘密地做却是正确的……这些结论都有种自相矛盾的特点。……甚至常识抛弃如果仅让明智的少数人知道便能产生功利的理论就可能是值得欲求的。所以功利主义者可以根据功利主义原则合理期待他的某些结论被一般人拒绝甚至全然抛弃。……处于一个特定阶段的社会中存在相互抵牾的道德原则常常是最好的事情。（这条推理的前提是功利主义规定一些事实描述上的moral law，而我是排除全部的这些moral law的。）P500：额在目前境况下最有效地履行义务，人的本性需要两方面的刺激，即来自他人的赞誉和谴责。所以，如果“社会制裁”变为纯粹惩罚性的，它将不那么有效

。P504：必须完全抛弃通常理解的直觉主义者同功利主义者之间的对立。因为，我们能够承认为真正自明的那类抽象的道德原则不仅与功利主义相吻合，甚至还为功利主义提供了一个必要的理性基础。例如，公正或平等的本质，就在于不同的个人应受到相同的对待，除非以普遍校准的理由为根据；以及在于普遍仁爱的原则——它把所有其他人的幸福作为与个人自己的幸福同等重要的一个目的摆在个人的面前——才构成这种依据。而其他强调时间的德性则似乎被恰当地解释为公正的仁爱在人生各种环境下特殊的表现，或者被解释为在各种非理性冲动的诱惑下坚持明智的、仁爱的行为所必须的习惯于倾向。P507：我们已经看到，在私人利益与最大多数人的最大幸福不相容时，功利主义比常识更严格地要求个人为后者而牺牲其私人利益。P5：自私的人失去了由广泛的兴趣（利益）提供的升华与拓展感；失去了不断伴随着对比个人幸福更稳定的那些目的的追求的更安详、更平静的满足；也失去了以一种复杂的共鸣——它常见于我们为那些被我们所爱、并且对之怀有感激之情的人们提供的服务之中——为基础的那种独特的、丰富的甜蜜感。……那一特殊部分的普遍幸福——即个人被号召去为之牺牲其生命的那部分幸福——当然很可能不是与他特别亲近的人们的幸福。但是，由于我们的最敏锐、最强烈的同情在正常情况下只是对极少数人的，从同情的局限性中可能产生这样的结果：同情的发展本身可能加强反对功利主义义务的论据。……如果我们现在能进行一种将实质性地改变我们队同情的一般分配比例的感情训练，这种训练也似乎不会被当做总体上有利于幸福的东西而得到推荐。P514：有两件事我是毫不怀疑的，……给他人以我自己在类似情况下应受到的待遇，以及做我相信最终是有利于普遍善（或幸福）的事情是“正当的”和“合理的”。（森这里有一个X,Y身份变量的反驳

《伦理学方法》

) P515：在我的道德意识中，我感到的是一种与道德情操不可分割的欲望，即希望这种结果不仅在我身上而且普遍地产生。但是考虑到经验表明人类的大部分欲望都命定地是以失望为结果的，这种欲望的存在本身并不足以证明它能被实现。其次，我还在某种意义上判定这种结果应当被实现。然而这个“应当”不是在严格的伦理学意义上被使用的。它仅仅表现一直极其重要的需要，即如果我们的实践理性要表明自身的一致性，它就需要证明德性与自我利益的这种联系，并且以这种联系为出发点。因为，如果这种联系被否定，我们就不得不承认在我们关于行为的合理性的那些明显的直觉之中存在着终极的、根本性的矛盾。而且，我们可以从这个让步中进一步推论：表现在这些相互矛盾的判断中的实践理性的表面上的直觉性完全是虚幻的。P517：对康德自由意志的反驳：混淆理性的自由和道德（选择）的自由。P524：康德的伦理学只是反复表达这个观念：当一个人在服从道德法则时，他实现着他真实的自我；当他错误地听凭自己的行为受经验的或感觉的刺激支配时，他就变得屈从于自然的因果性，即屈从于一个野蛮的外部世界的法则；除此之外在没有什么吸引人的东西。孙嘉辰 2014.9.4

《伦理学方法》

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：www.tushu000.com