

汉译世界学术名著丛书

docsriver.com  
商家本本店

# 法律的道德性

〔美〕富勒 著



汉译世界学术名著丛书

# 法律的道德性

〔美〕富勒 著

郑戈 译



商务印书馆

2005年·北京

**图书在版编目(CIP)数据**

法律的道德性/[美]富勒著;郑戈译. —北京:商务  
印书馆,2005

(汉译世界学术名著丛书)

ISBN 7-100-04446-4

I. 法… II. ①富…②郑… III. 法律—伦理学—  
研究 IV. D90-053

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2005)第 040409 号

**所有权利保留。**

**未经许可,不得以任何方式使用。**

汉译世界学术名著丛书

**法律的道德性**

[美] 富勒 著

郑戈 译

---

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

北京中科印刷有限公司印刷

ISBN 7-100-04446-4/D·370

---

2005 年 11 月第 1 版

开本 850×1168 1/32

2005 年 11 月北京第 1 次印刷

印张 9 7/8

定价: 18.00 元

[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 定制及广告服务 小飞鱼  
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接  
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 商家 本本书店  
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为  
但请勿去除文件宣传广告页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

[www.docsriver.com](http://www.docsriver.com) 定制及广告服务 小飞鱼  
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接  
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



# 汉译世界学术名著丛书

## 出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从 20 世纪 50 年代起,更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作,同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑,才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值,为学人所熟知,毋需赘述。这些译本过去以单行本印行,难见系统,汇编为丛书,才能相得益彰,蔚为大观,既便于研读查考,又利于文化积累。为此,我们从 1981 年着手分辑刊行,至 2000 年已先后分九辑印行名著 360 余种。现继续编印第十辑。到 2004 年底出版至 400 种。今后在积累单本著作的基础上仍将陆续以名著版印行。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议,帮助我们把这套丛书出得更好。

商务印书馆编辑部

2003 年 10 月

# 目 录

第二版序言	1
第一版序言	3
一 两种道德	5
义务的道德与愿望的道德	6
道德尺度	12
伦理学语汇与两种道德	16
边际效用与愿望的道德	19
互惠与义务的道德	23
在道德标尺上确定指针的位置	33
奖赏与惩罚	37
二 道德使法律成为可能	40
造法失败的八种形式	40
造法失败的后果	46
追求合法性之完美境界的愿望	49
合法性与经济计算	53
法律的一般性	55

---

颁布 .....	59
溯及既往型法律 .....	62
法律的清晰性 .....	75
法律中的矛盾 .....	77
要求不可能之事的法律 .....	83
法律在时间之流中的连续性 .....	94
官方行动与公布的规则之间的一致性 .....	96
合法性作为一项实践技艺 .....	107
三 法律的概念 .....	112
法律的道德性与自然法 .....	113
法律的道德性与实在法的概念 .....	124
科学的概念 .....	139
本书提出的法律观所遭遇的反对观点 .....	143
哈特的法律的概念 .....	155
法律作为有目的的事业和法律作为社会力量的表现 事实 .....	169
四 法律的实体目标 .....	176
法律的内在道德相对于实体目标的中立性 .....	177
作为有效性之条件的合法性 .....	180
合法性与司法 .....	182
法律的道德性与针对所谓无法被界定之罪恶的 法律 .....	185

---

法律的道德性中隐含的关于人的理解·····	188
有效法律行动的限度问题·····	194
法律的道德性与经济资源的分配·····	197
法律的道德性与制度设计的难题·····	204
制度设计作为一项如何有效利用资源的难题·····	206
界定道德共同体的难题·····	209
一部实体性自然法的最低限度的内容·····	212
五 对批评者的回应·····	216
分析实证主义法学的结构·····	221
对合法性原则的最低限度的尊重对于一套法律 体系的存续来说是否必需·····	228
合法性诸原则是否构成一种“法律的内在道德”·····	232
这场讨论的一些寓意·····	258
对《法律的道德性》的评论文章一览表·····	280
附录 怨毒告密者的难题·····	282
索引·····	292



## 第二版序言

在《法律的道德性》的这一新版本中,前四章的内容并没有太大的改变,只有一两处微末的校正。因此,惟一的实质性改变在于增加了第五章,也就是题为“对批评者的回应”的最后一章。

前四章基本没有变化这一事实并非意味着我对其中所呈现的表述形式或实质内容完全满意。它仅仅意味着我在重新思考其中所涉及问题时并没有取得十分重大的进展,因此,无法对1963年讲座中首次表达的那些观点进行任何能够体现实质性变化的重新表述。它还意味着我基本上仍然坚持自己在那些讲座中所表明立场。

我希望新增加的第五章不会被简单地看成是一项辩论术练习。许多年以来,英语世界中的法律哲学基本上是被奥斯汀、格雷、霍姆斯和凯尔森的传统主宰着。他们的总体法律观所占据的核心地位并不意味着这种观点被人们完全满意地接受了:即便是它的支持者们也时常显示出对它的某些含意感到不自在。在本书的新的总结性章节中,我认为自己获致了一种更好的表述方式,从而比以往更能准确地表达自己对分析性法律实证主义的不满。为此我深深感谢我的批评者们,特别是H. L. A. 哈特、罗纳德·德沃金和马歇尔·柯恩。他们并不总是以委婉的方式来表达对我的责难,也正因为如此,他们的批评并没有被论辩性攻击中常见的自我

保护性的语焉不详弄得含糊不清。通过清楚表述其思想的基本前提,他们也帮助我对自己的思想进行类似的澄清。

由于本书的第一版被一些主要学术旨趣在于法律社会学和人类学的学者们发现有一些价值,我想对那些从类似的学术旨趣出发第一次阅读本书的读者提供一项建议。我建议他们首先依次阅读第二章和第五章,而暂时跳过其余各章。这种阅读方式可以起到两方面的作用:一方面可以使他们很快找到与自己的专业旨趣相关的或许有价值的内容,另一方面可以使他们大致了解法学家们在界定自己的研究主题时存在的基本观点分歧。

最后,我想表达对我的秘书马莎·安妮·埃利斯和耶鲁大学出版社的鲁思·D.考夫曼的感激之情,不仅由于她们对本书的贡献,也由于她们使我省却了许多烦忧。她们的辛勤工作和细心理解将我从耗费时间并制造焦虑的细节操作中挽救出来,而这样的琐细事务总是伴随着将手稿转变成最后的印刷品的全过程。

朗·L.富勒

1969年5月1日

# 第一版序言

vii

本书的基础是我于1963年4月在耶鲁大学法学院所做的几次讲座,这些讲座是威廉·L.斯托尔斯讲座系列的组成部分。虽然目前的篇幅比起当初的讲稿来已经是扩充了好几倍,但我还是保留了讲座的形式,因为这种形式适宜于本书的主题,并且能够包容我所偏爱的非正式的、经常表现出论辩特征的表达方式。其结果当然是一定程度上的“名不副实”;即使是耶鲁听众出于礼貌的耐心也很难支持他们从头到尾听完这里出现的第二篇“讲座”。

在附录中,我增加了一篇我在发表这些讲座之前很久写成的文字。它的题目叫做“怨毒告密者的难题”。在阅读本书第二章之前,先阅读这篇文章并思考其中所提出的问题也许非常有用。这个难题最初是作为我的法理学课程的讨论基础而被构思出来的。在过去的几年中,它也被用作通向法理学问题的引子在哈佛大学法学院一年级必修的法理学课程上使用。

在致谢部分,我首先要感谢的是耶鲁大学法学院,不仅因为它的要求为本书的诞生创造了契机,还因为它宽限了我的准备时间,使我能够进一步达到它的要求。我还应当表达对洛克菲勒基金会的谢忱,它使我在1960-1961学年得以获得美国学术职业生涯中所稀缺的资源:闲暇。当然,在说到闲暇时,我指的是在没有任何追求直接有用性或伪装有用性的压力的情况下进行阅读和反

viii

思的机会。简单地说,如果没有洛克菲勒基金会的资助,我就不可能接受耶鲁的邀请。至于对同事们欠下的学术债,由于债主人数众多,他们施与帮助的形式又是如此多样,所以我很难充分表达自己的谢意。应当指出的是,他们之中没有任何人有机会将最后的文本从顽固的作者倾向于坚持的最后一刻的不当之处中挽救出来。不过,在这项智识劳作的早期阶段,他们的贡献是如此的重要,以至于在我看来本书既属于我,也属于他们。最后,为了感谢我的妻子马乔里的真正贡献,我借用另外一位作者的说法:她或许并不了解本书说了些什么,但她的确知道本书意味着什么。

朗·L.富勒

## 一 两种道德

3

罪,不及物动词 1. 自愿偏离上帝为人规定的义务轨道。

——韦伯斯特新国际词典

罪,就是沉沦到虚无之中。<sup>①</sup>

本书的内容主要是围绕着对涉及法律与道德之间关系的现有文献的不满而展开。在我看来,这些文献在两个重要的方面表现出不足。第一个方面的不足关系到在界定道德之含义本身上的失败。我们已经拥有过多的法律定义。但是在把法律同道德相比较的时候,人们似乎假定每一个人都知道这一对术语中第二个术语的含义。托马斯·里德·鲍威尔曾经说过,如果你能够思考同某物相关的一件事情,而不必考虑它所关系到的某物,你就具备了法律心智。在我看来,在我们当下这一个案中,法律心智从总体上看一直在耗尽心力地思考法律本身,但却满足于对法律与之相关且与之区分的那个东西不闻不问。

---

<sup>①</sup> *Die Sünde ist ein Versinken in das Nichts.* 这句引文也许纯粹出自想象。我认为我是从很久以前读过的什么材料中回忆起这句话的。研习神学的朋友们无法确定它的来源。他们告诉我,这句话中所包含的思想是奥古斯丁主义的,而且,卡尔·巴特说过一句非常类似的话:“罪,就是沉入无底的深渊(*Die Sünde ist ein Versinken in das Bodenlose*)。”不过,“无底深渊”(das Bodenlose)意味着限度或界限的缺失,因而表示对义务的违背。我要寻找的是这样一种表达方式:它能够表达“从愿望的道德出发所看到的罪”这样一个概念——这种罪是指在实现人之品格自身的努力中失败。

在第一章里,我将尝试恢复平衡。为了完成这一任务,我的主要措施是着重指出我所称的愿望的道德与义务的道德之间的区分。我认为,未能作出这一区分是导致讨论法律与道德之间关系时存在诸多含混之处的原因。

隐含在这些讲座中的另一项重大不满所针对的是一项疏忽,即对本书第二章的标题所称的“道德使法律成为可能”的无视。当现有的文献涉及到第二章所讨论的主要课题——我称之为“法律的内在道德”——的时候,它们的应对方式通常是三言两语地评论一下“法律正义”,这种正义概念被等同于一项纯粹形式上的要求,即类似案件应得到类似处理。很少有人认识到:这样勾勒出的问题只是一个更大问题的一个方面,这个大问题是:如何界定对于维持任何法律系统(甚至包括其最终目标被认为是错误或罪恶的法律系统)都至关重要的人类努力方向。

第三章和第四章是对前两章所提出的分析框架的进一步发展和应用。题为“法律的概念”的第三章试图一般性地澄清这种分析框架同各种法律哲学流派之间的关系。第四章“法律的实体目标”试图阐明对法律之内在道德的恰当尊重如何限制着通过法律规则可能实现的实体目标的类型。这一章以考察像实体性“自然法”这样的东西在何种程度上能够从愿望的道德中衍生出来而收尾。

## 义务的道德与愿望的道德

现在,我将立刻转向愿望的道德与义务的道德之间的区别。

这种区分本身并不新鲜。<sup>②</sup>但是,我认为这种区分的全面含义尚未得到充分的揭示,特别是,这些含义尚未在对法律与道德之关系的讨论中得到充分的发挥。

愿望的道德在古希腊哲学中得到了最明显的例示。它是善的生活的道德、卓越的道德以及充分实现人之力量的道德。在愿望的道德中也许存在近似于义务的道德这一概念的折射。但这些折射通常都被掩饰起来了,就像在柏拉图和亚里士多德那里那样。当然,这些思想家也认识到,人有时可能无法实现自己的最全面的能力。作为一位公民或者一位官员,他可能被判断为不够格。但在这种情况下,他会由于失败而受谴责,而不是由于疏于履行义务;由于缺点,而不是由于犯错。总之,对于古希腊人来说,对与错的观念以及道德主张和道德义务的观念都未曾得到充分的发展,反之,他们所看重的是正确和恰当行为的概念,这种行为是指人在发挥其最佳可能性的时候能够做出的行为。<sup>③</sup>

---

<sup>②</sup> 例如,我们可以参见 A. D. 林赛(Lindsay)的《两种道德》(*The Two Moralities*),1940年;A. 麦克贝思(Macbeath)的《生存试验》(*Experiments in Living*),1952年,第55-56页以及全书各处;W. D. 拉蒙特(Lamont)的《道德判断诸原则》(*The Principles of Moral Judgment*),1946年,以及同一作者的《价值判断》(*The Value Judgment*),1955年;H. L. A. 哈特(Hart)的《法律的概念》(*The Concept of Law*),1961年,第176-180页;J. M. 芬德利(Findlay)的《价值与意图》(*Values and Intentions*),1961年;理查德·B. 布兰特(Richard B. Brandt)的《伦理理论》(*Ethical Theory*),1959年,特别是其中的第356-368页。我在这些讲座中所采用的“愿望的道德”和“义务的道德”这一组术语本身未曾出现在上述任何作品中。例如,林赛区分了“我的身份及其附带之义务”的道德与追求完美的道德。芬德利的书具有特殊的价值,因为它讨论了对义务这一概念的“激励性”滥用。

<sup>③</sup> 请对比:“古希腊人从未建构出类似于近代意义上的权利概念的东西”,参见琼斯(Jones)的《古希腊人的法律和法律理论》(*The Law and Legal Theory of the Greeks*),1956年,第151页。

如果说愿望的道德是以人类所能达致的最高境界作为出发点的话,那么,义务的道德则是从最低点出发。它确立了使有序社会成为可能或者使有序社会得以达致其特定目标的那些基本规则。它是旧约和十诫的道德。它的表达方式通常是“你不得……”,有些时候也可能是“你应当……”。它不会因人们没有抓住充分实现其潜能的机会而责备他们。相反,它会因为人们未能遵从社会生活的基本要求而责备他们。

亚当·斯密在《道德情操论》一书中所采用的一个比喻有助于说明我在这里所描述的两种道德之分。<sup>④</sup> 义务的道德“可以比作语法规则”;而愿望的道德则“好比是批评家为卓越而优雅的写作所确立的标准”。正如义务的道德诸规则规定了社会生活所必需的条件一样,语法规则规定了维护语言作为交流工具的必要条件。正像愿望的道德诸原则一样,一流写作的原则必定“是灵活、模糊和不确定的,与其说它们为我们提供了达致完美境界的确定无误的指引,还不如说它们只是一般性地描述了我们应当追求的这种完美境界”。

说到这里,我们有必要选取一些人类行为的形式,并试问一下这两种道德将如何对之作出裁断。我所选择的例子是赌博。在使用这个字眼的时候,我脑海中浮现出来的不是像“一便士牌局”这样的联谊游戏,而是高赌注的博弈——在边沁《立法理论》的译本

---

<sup>④</sup> 亚当·斯密(Adam Smith),《道德情操论》(*The Theory of Moral Sentiments*),第一卷,第422页。亚当·斯密并不是用这个例子来说明义务的道德与愿望的道德之间的区分,而是用它来解释正义与“其他价值”之间的区分。不过,正义这一概念同道德义务概念之间的确存在紧密的关联,尽管一般来说公正对待他人的义务所涵盖的范围可能小于道德义务所涉及的范围。



中,这种博弈有一个独特的名称:“深度游戏”(deep play)。<sup>⑤</sup>

那么,义务的道德将如何看待如此界定的赌博呢?在典型的情况下,它会预设一位假定的道德立法者,由他来负责确定赌博是否如此有害,以至于我们应当认为存在一项对所有人都有效的“不得从事赌博活动”的一般性道德义务。这位立法者可能认为赌博是一种时间和精力浪费,它就像毒品一样影响着那些对之上瘾的人,它会引起许多对社会有危害的后果,比如大致说来,它使得赌徒们忽视自己的家庭,忽视自己对社会的义务。

如果我们所假定的道德立法者曾经受教于杰里米·边沁以及后来的边际效用学派经济学家,他便可能找到一些很好的理由来宣布赌博具有内在的有害性,而不仅仅是由于它的间接后果才变得有害。如果一个人的全部财产由1000元构成,而他将其中的500元投入到一场所谓的公平赌博中去。在这种情况下,他所参与的这场交易的可能收益与可能损失并不平衡。如果他输了,他所付出的每一元钱都会对他的福祉造成更深重的影响。如果他赢了,他所得到的500元钱从效用上来看少于他如果输了便会支出的那500元钱。于是我们得出了一个有趣的结论:两个人自愿走到一起,彼此都未曾打算伤害对方,但却达成了一项对双方都不利的交易——当然,这是根据骰子掷出之前的情况来判断的。

在权衡了所有这些因素之后,义务道德论者很可能会得出这样一个结论:人们不应当从事高赌注的赌博活动,也就是说,他们

---

<sup>⑤</sup> 请参见重印于“心理学、哲学与科学方法国际丛书”(International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method, 1931)中的希尔德雷斯(Hildreth)的译本,第106页,注释。

有义务避免“深度游戏”。

这样一项道德判断同“赌博是否应当为法律所禁止”这个问题之间有着什么样的关系呢？答案是：它们之间有着直接的关联。我们所假定的道德立法者无须对他的判断方法作出重大改变便可以将其角色转换成法律规则制定者。作为一位法律规则制定者，他将会面临某些当他作为道德家时可能会便利地用决疑法(casuistry)来解决的问题。他将不得不判断如何区别对待技巧类游戏和部分依靠技巧、部分依靠运气的游戏。作为一部制定法的起草者，他将面临如何区分作为无害娱乐的小赌注博弈与更加拼命和更为有害的赌博形式的难题。如果不容易找到一个公式来确定这种区分，他可能会倾向于将所有的赌博形式都纳入到他所起草的法律的规制范围之内，而将区分无害博弈和有害赌博的任务留给检察官。在采取这种通常被委婉地称为“选择性执法(selective enforcement)”的权宜之计之前，我们这位从道德家转化而来的立法者将不得不反思这样一项原则的普遍适用所带来的危险后果——这种“选择性执法”已经成为现实执法机制中的一种常见的成分。在起草和提议其法律条文的时候，他可能还会将其他许多类似的因素纳入考虑。但是，在任何环节上都不会出现明显偏离他在决定是否将赌博认定为不道德时所采用的方法的情况。

现在让我们来看看赌博在愿望的道德之视域中呈现为何种样态。在这一视域中，我们所关注的并非赌博可能造成何种具体的损害，而是赌博是否值得一个人努力为之的问题。我们认识到：在人间事务中，风险伴随着所有创造性的努力，而一个从事创造性活动的人不仅应当承受他的角色所承载的风险，而且应当欣然面对

这种风险,这是正当的、善好的(right and good)。但是,赌徒开垦的是风险本身。由于不能直面做人所应承担的更广泛的责任,他找到一种方式来享受人生中的一种刺激快感而逃避通常伴随着人生的种种负担。高赌注的赌博实际上变成了一种拜物主义。这种赌博同性本能的某些变异形态之间的相似性是非常明显的,并且实际上已经在关于沉迷性赌博(obsessive gambling)的大量心理学文献中得到充分揭示。<sup>⑥</sup>

因此,愿望的道德对赌博作出的最终裁断不会是一项谴责,而可能是一种轻蔑表示。对于这样一种道德来说,赌博并非对一种义务的违反,而是一种不适合一位具备人类才智之士去从事的活动。

那么,如此通过的裁断对法律有何意义呢?答案是它对法律<sup>9</sup>不具有任何直接的意义。法律不可能强迫一个人做到他的才智所能允许的最好程度。要寻找可行的裁断标准,法律必须转向它的“表亲”——义务的道德。在这里,它将会找到有助于判断赌博是否应当为法律所禁止的尺度。

虽然愿望的道德与法律不具有直接的相关性,但它的间接影响却无所不在。一方面,我们的整个法律体系表现为一套规则的复杂组合,旨在将人们从盲目的随机行为中拯救出来,使他们安全地踏上从事有目的的创造性活动的道路。如果一个人在与另一个人进行交易的时候基于对事实的理解错误而支付了款项,准契约

---

<sup>⑥</sup> 参见埃德蒙·伯格勒(Edmund Bergler)的《赌博心理学》(*The Psychology of Gambling*, 1957)一书所列出的文献目录(第79-82页,注释1)。

法(law of quasi contract)会要求返还。契约法会宣布基于对相关事实的双向误识(mutual misapprehension)而签订的合同无效。根据侵权法,一个人可以积极地行动,而无须负责赔偿作为其行动之偶然副产品的损害,除非他所从事的是某种会造成可预见危险的营生——在这样的情况下,这种危险可以被计算为他所从事之活动的一项保险精算成本(actuarial cost),并因此可以作为事先的理性计算的对象。在法律发展的早期阶段,这些原则未曾得到确认。它们如今之获得承认标志着历时若干个世纪的减少人类事务中的非理性因素的努力又取得了一项成果。

但是我们没有办法强迫一个人去过理性的生活。我们只能做到将较为严重和明显的投机和非理性表现排除出他的生活。我们可以创造出一种理性的人类生存状态所必需的条件。这些只是达致那一目标的必要条件,而不是充分条件。

## 道德尺度

当我们考虑各种类型的道德问题的时候,我们可以很方便地设想出某种刻度或标尺,它的最低起点是社会生活的最明显要求,<sup>10</sup> 向上逐渐延伸到人类愿望所能企及的最高境界。在这一标尺上有一个看不见的指针,它标志着一分界线——在这里,义务的压力消失,而追求卓越的挑战开始发挥作用。一场针对这一指针的准确位置而展开的未经正式宣告但却轰轰烈烈的战争主宰着道德论争的整个战场。有些人试图将它往上移动,另一些人则试图将它向下拉。那些我们认为不讨人喜欢或者至少是给人造成不便的道

学家总是试图将这一指针向上推,从而扩展义务的领地。他们不是邀请我们同他们一起来努力实现一种他们认为与人性相称的生活方式,而是试图通过棒喝使我们相信我们有义务来接受这样的生活方式。我们每一个人在不同的时间可能都曾经遭受过这一技术的某种版本的影响。过长时间地暴露在它的辐射之下可能会导致受害人终生厌恶整个道德义务概念。

我刚才所谈到的是一种想象的指针,它标志着义务和愿望之间的分界线。为这一指针寻找合适停泊点的任务据我认为至少早在柏拉图那里就已经被一种思想上的混淆搞复杂了。我想到这样一种论式:为了判断人类行为中哪些是坏的方面,我们必须知道什么是完美的。每一项行动都必须根据它对完美生活的贡献来得到裁断。如果没有一幅关于人类生存之理想状态的图画摆在我们面前,我们就既没有标准来确定义务,也没有标准来为人类能力之表现开辟新的通路。那些接受这种论证理路的人们拒绝考虑如何准确找出义务停止、愿望发端的那个临界点的问题,要么认为它没有意义,要么认为它是无法解答的。在他们的观点中,愿望的道德显然是所有道德的基础。由于义务的道德必然需要体现从愿望的道德那里借过来的标准,在两种道德之间划出明确分界线的努力既没有针对性,也没有必要。

令人吃惊的是,所有道德判断都必须建立某种关于完美的概念之上这一观点在历史上曾经被利用来推出截然对立的涉及道德判断之客观性的结论。一边是这样的一种论式:我们能够知道并同意什么是坏的,这是一项经验事实。由此可以推导出来的一个结论便是,我们的思想背后存在某种关于何谓完美的共享图景。 11

因此,道德哲学的任务就是将我们已经知道并同意的某种东西用语言清楚地表述出来。这是柏拉图笔下的苏格拉底所选择的路径。对立的一方则如此推理:显然,人们无法就何谓完美达成共识。但是,由于缺乏一项关于何谓完美的共识(这是一项显然不存在的共识)会导致我们不可能做出关于“什么是坏的”的有意义判断,一个必然的结论便是:我们在“什么是坏的”这一问题上达成的表面上的共识其实是一种在社会条件影响、适应以及共享偏见等因素作用下产生的幻象。

这两种结论都建立在这样一项假定的基础之上:我们无法知道什么是坏的,除非我们知道什么是完美的。或者,换句话说,除非先接受一套全面深入的愿望的道德,否则我们无法理性地辨识出道德义务。这一假设有悖于最基本的人类经验。“不得杀人”这一道德禁令无需以任何完美生活图景为前提。它只是建立在这样一个平凡的真理之上:如果人与人之间相互残杀,任何可以想象的愿望的道德便都无从实现。在人类投入自身努力的任何领域,这一说法都不可能是正确的:“我们关于什么事情不可欲的判断必定受到某种半隐半显的乌托邦理念的指引”。例如,在语言学的领域,没有任何人会假装知道一种完美的语言是什么样。这并不能阻止我们致力于抵制某些不遵循语言习惯的做法,这种做法显然会破坏有用的区分。

在人类目的的整个疆域——不仅包括人类行动,也覆盖着人迹所至的其他任何角落——我们都可以发现对这样一种观念的拒斥:我们无法知道什么不适于一种目的,除非我们知道什么最适合于实现这一目的。在选择实现我们目的的工具和手段时,我们能

够而且的确是时常在对我们所试图实现的目的只有不完备认识的情况下尽力而为。例如,没有任何寻常的人造工具完美地适合于某项特定的任务。相反,每一种工具都是设计来较为合理地完成一系列范围不甚确定的任务的。一把木工锤可以服务于十分广泛 12 但范围不甚确定的用途,只有当我们试图用它来敲很小的大头钉或者很厚实的帐篷支柱时才会暴露出它的不足。如果一位工友向我借一把锤子或者我能够提供的任何最接近的东西,不用准确地知道他正在进行什么样的作业,我也知道许多工具对他来说是没用的。我不会递给他一把起子或是一根绳子。简言之,我可以在一种关于什么有助于达致完美的极不完备的观念的基础之上知道什么是不好的。所以我相信同样的道理也适用于社会规则和社会制度。所以,我们无需尝试断然宣布完美的正义是什么样子,也可以知道什么是显失公允的。

刚才所提出的这些论断丝毫没有暗示区分义务的道德与愿望的道德并不困难的意思。确定义务应当在何处止步是社会哲学所面临的一项最艰巨的任务。要找出这个问题的答案,大量的主观判断势必介入,而个人之间的意见分歧也在所难免。我在这里所试图论证的只是:我们应当直面这个问题的难度,而不是借口“除非建构出一套关于愿望的道德的完整图景,否则便无法找到答案”来逃避之。我们所知道的已经足以使我们能够创造出使一个人得以提升自我的条件。这样做显然好过试图用一套关于他的至善可能性的终极表述来把他钉在墙上。

在这里,我们可能需要防止另一种误会。曾经有过这样的一种说法:义务的道德关系到人在社会中的生活,而愿望的道德则是

一个人同他的自我之间、或者是一个人同他的上帝之间的事务。<sup>⑦</sup>这个说法只有在这样一种意义上才是正确的：当我们沿着从明显的义务到最高的愿望的阶梯向上攀登时，人与人之间在能力和理解方面的差异变得越来越重要。但这并不意味着社会纽带会在这一攀升过程中断裂。对愿望的经典的道德表述见于古希腊哲人的言论当中。人作为一种政治动物不得不在同他人分享的生活当中寻求善的生活方式。如果我们同我们所传承的语言、思想和艺术遗产之间的联系被切断，任何人都无法期盼超越于纯粹的动物性存在之上的东西。愿望的道德所担负的首要责任便是保护和丰富这一社会遗产。

## 伦理学语汇与两种道德

我认为，义务的道德与愿望的道德之间的区分之所以未能在现代思想中生根发芽，一个原因是我们的伦理学语汇自身错过并遮蔽这一区分。我们可以举“价值判断”(value judgment)为例。价值这一概念与愿望的道德具有类似的性质。假如我们为它选择了另外一个搭配，比如说“价值感悟”(the perception of value)，我们所拥有的表述方式便可以完全兼容于一套指引人们达致人生之卓越境界的思想体系。不过，恰恰相反，我们把“价值”与“判断”这对术语结合到一起，而后一个概念所指的并不是

---

<sup>⑦</sup> 在我看来，W. D. 拉蒙特所作的有价值的分析似乎受到他的这样一项预设的破坏：义务的道德同社会关系有关，而价值的道德涉及到个人偏好的排序。参见：W. D. 拉蒙特(W. D. Lamont)，《价值判断》(Value Judgment)，1955年。



一种追求完美的努力,而是一项关于义务的结论。因此,一种适合于人类愿望之更高目标的主观主义扩展到道德话语的整个语言系统当中,而我们很容易被导向这样一个荒谬的结论:对于社会生活而言显然十分必要的义务乃是基于一些基本上不可言说的偏好。

我相信,如果论辩双方可以费些功夫来真正掌握义务的道德与愿望的道德之间的区分,关于事实与价值之间关系的引起无数争论的问题便可能得到澄清。当我们作出一项关于道德义务的判断的时候,说这样一项义务可以通过某种方式直接从关于某种事实情境的知识中推导出来似乎是十分荒谬的。我们可能从头到尾了解相关的事实,但在我们得出结论说某项义务应当存在之前,似乎仍然需要一项立法性判断的介入。这种立法性的判断行为可能不难作出,但从原则上讲它总是摆在那里。 14

愿望的道德的情形则截然不同,它在这方面显示出自己与美学的亲和性。当我们试图理解某种新的美学表达形式的时候,在充分掌握相关信息的情况下,我们必定会立刻尽力去探寻艺术家所追求的目的。我们会问自己:“他在试图做些什么?”“他试图表达的是什么?”当我们回答完这些问题的时候,我们可能喜欢或不喜欢自己所面对的作品。但在我们的理解和我们的欣赏或不欣赏之间没有任何独特的中间步骤介入。如果我们不欣赏,但却仍然不太信任我们自己的判断,我们不会问自己:我们是否适用了错误的欣赏标准,而是会问:我们是否真正理解了艺术家所试图做的事情。实际上, I. A. 理查兹已经向我们证明:当学生不是去关心作者的意图,而是去关心如何应用自己所认定的判断文学作品之好坏的标准时,他们对

文学价值的判断会陷入混乱不堪的状态。<sup>⑧</sup> 与此相类似,诺曼·T. 牛顿也向我们展示了寻找某种可以明确表述出来的公式来正当化已作出的判断的努力是如何地扭曲着对建筑的美学判断。<sup>⑨</sup>

上面这些评论并非旨在否认愿望的道德所赋有的理性品质。相反,它们旨在说明:义务判断所特有的那种说明理由的话语类型并不适用于愿望的道德。我认为,这一点在柏拉图笔下的苏格拉底那里已经得到了很好的例证。

苏格拉底将德性等同于知识。他推测:假如人们真正理解了善,他们就会渴求之,并尽力去获取之。这种观点常常被认为要么是令人困惑的、要么是荒谬的——这取决于批评者的温和程度。如果苏格拉底所教的是一种义务的道德,对他的批评肯定是理由充分的。但他所教的乃是愿望的道德。他试图让人们看到并理解善的生活,以期他们能够努力实现之。如果他所说的是:“首先,我  
15 将论证善的生活是像什么样子的,这样你们就可以理解它,并且看到如果你们这样来生活就会变成什么样的人。然后我将提出你们为什么应该过这种生活的理由”,那么,他的主张不会变得更加清楚,反而会引起混淆。

苏格拉底式的将美德等同于知识的观点本身就例示了我们的伦理学词汇在两种道德之间摇摆不定的状态。到我们这里,“美德”这个词已经完全变成义务的道德的同义词。对于现代人来说,

---

<sup>⑧</sup> I. A. 理查兹(I. A. Richards),《实践性批评——关于文学判断的一项研究》(*Practical Criticism—A Study of Literary Judgment*),1949年。

<sup>⑨</sup> 诺曼·T. 牛顿(Norman T. Newton),《一种设计方法》(*An Approach to Design*),1951年。

这个词已经基本上丧失了包含力量、成效、技艺和勇气等一套涵义的初始意义，这套涵义曾经非常明确地将“美德”置于愿望的道德的领地之内。“罪”(sin)这个词也经历了类似的辗转流变。到我们这里，行有罪之事(to sin)就是违反一项义务。但在《圣经》中被翻译为“罪”(sin)的那个词本来包含着“错过目标”这个隐喻。这一初始意象在早期基督徒那里仍然得到保存，因为在他们所列出的不可饶恕之罪中不仅包括贪婪和不贞，而且还包括被西奇威克称作“古怪罪行”(the rather singular sins)的消沉和冷漠<sup>⑩</sup>。

### 边际效用与愿望的道德

我曾经指出，如果我们要寻找人类研究领域之间的亲缘关系的话，法律便是义务的道德最近的表亲，而美学则是愿望的道德最近的亲属。我现在打算开展一项看起来有一点儿奇怪的调查，也就是确定这两种道德与经济科学所特有的判断模式之间的关系。

这项考察一开始便遭遇一项困难，这项困难存在于这样一个事实当中：经济学家们就他们的学科的定义从未形成过一种一般性的共识。虽然经济学名至实归地享有社会科学中最先进学科的美名，但这个世界仍然期待着这样一个问题的答案：“经济学的研究对象是什么？”大多数经济学教科书都满足于借助一份或多或少带有印象主义色彩的清单来向读者介绍他们的学科，这个清单上

---

<sup>⑩</sup> 西奇威克(Sidgwick)，《伦理学历史大纲》(*Outlines of the History of Ethics*)，1949年，第129页。

列出的是经济学家们所特别关注的问题类型。除此之外读者们便只好自行确定他正在学习的学科究竟是什么。<sup>①</sup>

不过,的确有少数经济学家认真地尝试为准确界定经济科学的问题求解。<sup>②</sup> 在这些学者之间逐渐形成了两种一般性观点。一种观点认为经济学涉及到交换关系,另一种观点认为经济学的核心在于边际效用原则,借助这项原则,我们可以对我们所掌握的资源进行最有效率的分配,从而实现我们为自己确立的任何目标。用来区分这两种观点的标准形象当然是鲁滨逊·克鲁索(Robinson Crusoe)这个人物。至少在“星期五”到来之前,克鲁索没有机会与任何人交换任何东西,除非是在比喻的意义上说,他用一个人的孤独劳作来交换大自然的果实。如果经济学被认为是在研究人与人之间的交换关系,那么克鲁索在那个时候没有任何经济学上的问题。从另一方面来看,他的确需要决定如何最有效地利用他所掌握的稀缺资源,包括他自己的时间和精力。如果在某一特

---

① 保罗·A. 萨缪尔森(Paul A. Samuelson)的《经济学——一项导引性分析》(*Economics—An Introductory Analysis*)据说是现有的大学经济学教科书中得到最广泛使用的一部。在其第二版中(1951年,第14-16页),有一段关于“经济学的疆域和限度”的讨论,其中所提出的一个观点是:经济学所关注的仅仅是手段,它没有能力去处理目的问题。在第五版(1961年)中,这种限定该学科专业能力的努力消失不见了,取而代之的是一份经济学所研究的课题类型的清单(第5-6页)。我们可以在另一份文献中找到这样的有趣说明:经济科学的特点在于它只有能力处理某种特定类型的目的、而没有能力回答这种目的被排除在考察之外时所发生的问题。参见:R. F. 哈罗德(Harrod),《经济学的范围和方法》(*Scope and Method of Economics*, 1938),重印收录于:克莱门斯(Clemence),《经济分析读本》(*Readings in Economic Analysis*), 1950年,第1-30页。

② 在有关这一课题的研究中赢得最广泛读者的是莱昂内尔·罗宾斯(Lionel Robbins)的《经济科学的性质和意义》(*An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, 2<sup>nd</sup>ed., 1935)。

定的时刻他正在耕耘一片土地,他可能会问自己:“如果我将自己的劳动转而投入到捕鱼当中,我在第一个小时当中是否会得到更大的回报,超过我继续在这里耕种一个小时所能得到的收获?”从这个意义上讲,克鲁索不仅面临着经济学上的问题,而且是很严肃的问题。<sup>17</sup>

我认为,到这里为止,这两种经济学概念同作为本章主题的两种道德观之间显著的平行关系已经显露出来。交换经济学同义务的道德之间存在紧密的亲合性,而边际效用经济学好像是愿望的道德在经济领域内的对应物。让我从这第二项关系开始。

愿望的道德涉及到我们最好地利用我们的短暂生命的努力。边际效用经济学关注的是我们最好地利用我们有效的经济资源的努力。这两者不仅在它们试图做的事情上有相似性,而且在它们的局限性方面也有相似性。有人说,愿望的道德必然暗示着某种关于人的至善状态的概念,不过它没能告诉我们这究竟是什么。完全一样的批评,带着同样的力度,也可以针对边际效用原则而发出。边际效用经济学认为消费者们试图使自己所花的每一元钱都获得等值的回报。如果他已经花了很多的钱来买书而这一特定的开支所带来的回报开始显著递减的时候,他可能会将他的支出投入别的方向,比如佳肴美馐。在这一转向中,或者说在一个人能够比较和平衡在迥然相异的事项上的开支这一观念本身当中,隐含着某种超然于人们可以花钱去获得的书籍、食品、衣服以及其他商品和服务之上的终极标准。边际效用经济学家无法描述这项标准是什么,不过,与愿望道德论者不同,他拥有一个可以用来掩盖其无知的术语。这个术语当然就是“效用”(utility)。当从一件价值

一元的商品 A 中得到的效用低到一定的程度,以至于比不上另一件价值一元的商品 B 所能带来的效用时,消费者就会将开支转而投入到第二种商品上去。正是借助“效用”这个词,经济学家遮掩了自己无法辨识出某种超越于所有特定商品之上并为在它们之间作出选择的活动提供指导的经济利益(economic good)这一事实。

- 18 不过,经济学家在这方面的缺漏从本质上讲同道德家一方面声称要向人们指出通向善的生活的道路、另一方面又不去界定生活的最高目标是什么或应当是什么具有同样的性质。<sup>⑬</sup>

边沁用享乐的目标来替代卓越的目标的尝试实际上只不过是道德领域引入了一项隐秘的缺省值,这种缺省值在经济学中可以说是根深蒂固的。“所有人类努力都旨在获取快乐”这一主张不可能得到维持,除非我们愿意将快乐这一概念扩展到这样一种程度,以至于使它像经济学中的“效用”一样变成一个空空如也的容器,任何类型的人类欲求和努力都可以往里面装。如果我们像密尔一样试图对装进这个容器中的东西进行一番挑选,最终所获得的结果便不会是最大快乐原则,而是某种类似于古希腊的“卓越”概念的东西。

---

<sup>⑬</sup> 有人或许会反对说,文中所作的比较混淆了描述与规定。他们可能会说,与道德哲学家不同,经济学家并不关心消费者应当想要什么;他仅仅是在描述一个评估过程,并且发现“效用”在这一描述中十分有用。但这种观点故意避开了用完全非评价性的术语来描述一个本身就具有评价性的过程这一尝试本身所面临的困难。我和欧内斯特·内格尔(Ernest Nagel)教授曾经就这些困难进行过讨论;参见《自然法论坛》(*Natural Law Forum*)第三卷,第 68-104 页(1958 年)以及第四卷,第 26-43 页(1959 年)。经济学家可以不关心消费者想要什么,但他却不能不关心消费者作出自己“想要什么”的决策过程。如果他想要理解这一过程,经济学家就必须能够设身处地地站在消费者的立场上来思考,并且理解这一过程本身所包含的要素。

由于缺乏对最高的道德至善或经济利益的理解,我们在愿望的道德和边际效用经济学两个领域都最终诉诸于“平衡”观念——不要太多,也不要太少。这种观念并不像它表面上看起来那么陈腐。普通人的特点就在于他们总是追求着多种多样的目标;过分执著地追求某个单一的目标实际上可能被看成精神疾病的征兆。在其著作的一个段落中,阿奎那似乎提出了这样一种古怪的观点:我们实际上总是不断从一个特定的目标转向另一个特定目标这一情况恰恰证明了一项人生终极目标的存在,因为,如果没有一项指引这种目标转换的标准的话,我们就会永远执著地朝一个方向走。由于这是不可能的和荒谬的,由此而导致的推论便是:如果我们不是处在某种最高目标的指引之下的话,我们就会什么也不做,不朝任何方向努力。<sup>⑭</sup> 不管人们如何理解这段悖论式的推理,亚里士多德的“允正中道”(just mean)概念绝不是什么陈词滥调。我们不能把这种“中道”同现代人的“中间道路”(the middle way)概念混淆起来。对于现代人来说,中间道路是易行的道路,只需付出极少的努力。对于亚里士多德来说,“中道”是艰辛的道路,是偷懒的人和掌握不到技巧的人很容易跌倒上面的道路。从这种意义上讲,它像健全的经济管理一样要求洞见和智慧。

## 互惠与义务的道德

关于愿望的道德同一种自我定位为主要关涉审慎管理的经济

---

<sup>⑭</sup> 托马斯·阿奎那(Thomas Aquinas),《反异教大全》(*Summa Contra Gentiles*),卷三,第二章。

学观念之间的关系,我们就谈这么多好了。现在让我转向我认为存在于义务的道德与交换经济学之间的那种亲缘关系。

显而易见的是,义务,不论是道德上的还是法律上的,都可能从一项交换中产生,比如一项承诺与承诺的交换或者一项承诺与一项当下行为的交换。因此,在交换的概念与义务的概念之间存在一个交叉地带。另一方面,试图将所有义务都理解成来自于某种明显的交换显然是有悖常理的。例如,我们可以主张一位公民有投票的道德义务,并且为其提供足够的信息以帮助其投出明智的一票,而无需暗示这项义务源自于他同他的政府之间的交易或者是他同他的公民同胞之间的交易。

要确立义务同交换之间的亲缘关系,我们需要一个第三者,一项媒介原则。我认为,这可以在互惠关系中找到。交换毕竟只是这种更具一般性、而且往往更加微妙的关系的一种特殊表现形式。实际上,关于义务的道德的文献中处处提到类似于互惠原则的东西。

20 即使是在“山上宝训”(Sermon on the Mount)这样的神圣教海中,也反复提到明智的互惠关系。“你们不要论断人,免得你们被论断。因为你们怎样论断人,也必将怎样被论断;你们用什么量器量给人,人也必用什么量器量给你……所以,无论对何事而言,你们愿意人怎样待你们,你们也要怎样待人:因为这就是律法和先知的预示。”<sup>⑤</sup>

---

<sup>⑤</sup> 《马太福音》(Matthew)第7:1和7:12。参照《申命记》(Deuteronomy)第7:11-12:“所以你们要谨守遵行我今日嘱咐给你们诫命、律例、裁判。你们若果然听从这些裁判,谨守遵行,耶和华你神就必照他向你列祖所起的誓,守约施以慈爱。”



像这样的教诲——实际上它们可见于所有关于义务的道德的表述当中——当然并不是在暗示每一项义务都源自于一种面对面的交易关系。如果我们将“为人准则”<sup>\*</sup>重新表述为下面这段话，这一点就会变得很明显：“只要我从你那里得到保证说你将以你希望被对待的那种方式来对待我，我就会投桃报李地以类似的方式来对待你。”这不是一种道德的语言，甚至也不是友好的商业活动的语言，而是小心翼翼的、甚至敌对式的贸易活动的语言。将这种语言中所体现的思想作为一项一般性原则会全面瓦解维系正常社会关系的纽带。

“为人准则”所试图传达的信息并不是说社会是由一套公开讨价还价的网络构成的，而是说社会是由一条无所不在的互惠关系纽带绑在一起的。这一概念的踪迹可见于每一种义务的道德当中，从那些严重依赖自我利益的义务的道德，到那些立足于“绝对命令”(Categorical Imperative)的高尚要求。每当一项对义务的诉求需要为自己寻找正当化理据的时候，它总是会求助于某种类类似于互惠原则的东西。因此，在敦促一位不情愿的选民去投票的时候，几乎可以肯定的是，我们或迟或早会问他这样一个问题：“如果每一个人都像你这样不去投票，你会怎么想？”

有人或许会抗议说：这些评论所涉及的只是义务的修辞学，而不是它的社会学。当一位道德家试图说服人们接受一项令人不快的义务的时候，他当然会在自己的论辩中加入诉诸自我利益的成

21

---

\* “为人准则”(The Golden Rule)，是指从基督教教义中发展出来这样一项道德诫命：“以你期待他人对待你的方式来对待他人。”试比较儒家思想中的否定式表述：“己所不欲，勿施于人”。——译者注