

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

# 人性论（下）

 **E-BOOK**  
网络资源 免费下载

## 人性论(下)

## 第一章 论骄傲与谦卑

### 第一节 题目的划分

正像心灵的一切知觉可以分为印象和观念一样，印象也可以有另外一种分类，即分为原始的和次生的两种。这种印象分类法，也就是我在前面把印象分为感觉印象和反省印象时所用的那种分类法。所谓原始印象或感觉印象，就是不经任何先前的知觉，而由身体的组织、精力、或由对象接触外部感官而发生于灵魂中的那些印象。次生印象或反省印象，是直接地或由原始印象的观念作为媒介，而由某些原始印象发生的那些印象。第一类印象包括全部感官印象和人体的一切苦乐感觉；第二类印象包括情感和类似情感的其他情绪。

确实，心灵在发生知觉时，必须要由某处开始；而且印象既然先行于其相应的观念，所以必然有某些印象是不经任何介绍而出现于灵魂中的。这些印象既然依靠于自然的和物理的原因，所以要对它们进行考察，就会使我远远离开本题，进入解剖学和自然哲学中。因为这个缘故，我在这里将只限于讨论我所称为次生的和反省的那些其他的印象，这些印象或是发生于原始的印象，或是发生于原始印象的观念。身体的苦乐是心灵所感觉和考虑的许多情感的来源；但是这些苦乐是不经先前的思想或知觉而原始发生于灵魂中或身体中的（称之为灵魂或身体都可以）。一阵痛风症产生一长系列的情感，如悲伤、希望、恐惧；但痛风症并不是直接由任何感情或观念发生的。

反省印象可以分为两种，即平静的与猛烈的。对于行为、著作和外界对象的美和丑所有的感觉，属于第一种。爱和恨，悲伤和喜悦，骄傲与谦卑等情感属于第二种。这种分类远非精确。对诗歌和音乐的狂喜心情往往达到极高的程度；而恰当地被称为是情感的其他别的印象，却可以衰退成为那样柔和的一种情绪，以至于变得可说是觉察不到了。但是一般说来，情感比起发生于美和丑的情绪来既然较为猛烈，所以这两类印象通常是互相加以区别的。人类心灵这个题材是极其丰富和多样的，所以我在这里将利用这个通俗的、似乎有理的划分，以便可以比较有序地进行研究；关于我们的观念，我所认为必须要讲的话，现在既然都已说过，我将进而说明这些猛烈情绪或情感、它们的本质、来源、原因和结果。

当我们观察各种情感时，又发现了直接情感和间接情感的那种划分。我所谓直接情感，是指直接起于善、恶、苦、乐的那些情感。所谓间接情感是指由同样一些原则所发生、但是有其他性质与之结合的那些情感。这种划分我现在不能再进一步加以辩解或说明。我只能概括地说，我把骄傲、谦卑、野心、虚荣、爱、恨、妒忌、怜悯、恶意、慷慨和它们的附属情感都包括在间接情感之下。而在直接情感之下，则包括了欲望、厌恶、悲伤、喜悦、希望、恐惧、绝望、安心。现在先从前一种谈起。

## 第二节 论骄傲与谦卑；它们的对象和它们的原因

骄傲 (pride) 与谦卑 (humility) 是单纯而一致的印象，所以我们不管用多少话也不能对两者（或者说对任何一种情感）下个正确定义。我们所能企求作到的最大限度，就是列举伴随这些情感的种种条件，而对它们作一描述：不过骄傲与谦卑这两个名词既是通用的，而且两者所表象的印象又是最常见的，所以每一个人自己都会对它们形成一个最正确的观念，不至有任何错误的危险。因为这个理由，为了不在结论上多费工夫，我将立刻开始考察这些情感。

显而易见，骄傲与谦卑是恰恰相反的，可是它们有同一个对象。这个对象就是自我，或我们所亲切记忆和意识到的接续着的一串相关观念和印象。当我们被这些情感之一所激动时，我们的观点总是固定在自我。我们的自我观念有时显得优越，有时显得不够优越，我们也就随着感到那些相反感情中的这一种或那一种，或因骄傲而兴高采烈，或因谦卑而抑郁沮丧。心灵不论接纳其他什么对象，而在考虑这些对象时，总要着眼于我们自己；否则这些对象便永远不能刺激起这些感情，或者使它们有些微的增减。当自我不被考虑到时，便没有骄傲或谦卑的余地。

不过我们所谓自我的那一系列接续着的知觉，虽然永远是这两种情感的对象，可是自我并不能成为这些情感的原因，或单凭自身就足以刺激起这些情感。因为这些情感既是恰恰相反的，并且有一个共同的对象；所以假使它们的对象也是它们的原因，那么，这个对象一产生了任何程度的一种情感，同时就不能不刺激起相等程度的另一种情感来；这种对立和反对必然会互相消灭。一个人不可能同时既骄傲而又谦卑；当他有发生这些情感各自不同的理由时（这是常常发生的）、那末这些情感或是交替发生，或是在相遇时、一方尽其全力去消灭对方，结果是占优势的那一方的剩余力量还继续影响着心灵。但是在现在的情况下，没有一种感情能够占到优势；因为假使自我观点就刺激起这些情感来，那么这个观点对两者既然都是漠然的，所以就必然以同一比例产生两种情感；换句话说，也就是不能产生任何一种情感。如果一面刺激起某种情感，而同时又刺激起其势均力敌的对手来，那就立刻取消了前面所做的工作，而最后必然使心灵成为完全平静和漠然。

因此，我们必须区别这些情感的原因和对象；必须区别刺激起情感的那个观念和那个情感一经刺激起来被我们观察时所参照的那个观念。骄傲与谦卑一旦刺激起来以后，立即把我们的注意转向自我，并把自我看作它们终极的、最后的对象；但是还需要一种东西，才能产生它们，即两种情感之一所特有，而不在同一程度内产生两者的一种东西。呈现于心灵的第一个观念就是一个原因（或产生原则）的观念。这个观念刺激起与之相关的情感来；那种情感一经刺激起来，就把我们的观点转到另一个观念，即自我观念。因此，这里就有一个情感处于两个观念之间，其中一个产生情感的，另一个是被情感所产生的。因此，第一个观念表象着情感的原因，第二个观念表象着情感的对象。

先从骄傲与谦卑的原因谈起；我们可以说，它们的最明显而可注目的特性，就是这两种情感可以由此而发生的那些主体的极多样性。心灵的每一种有价值的性质，不论其属于想像，属于判断，属于记忆，或属于性情，如机智、见识、学问、勇敢、正义、正直，所有这些都是骄傲的原因，而其反

面则是谦卑的原因。这些情感并不限于发生在心灵方面，而也将它们的观点扩展到身体方面。一个人也可以由于美貌、体力、敏捷、体态、熟练的舞太、骑术、剑术、以及他在任何体力劳动和技艺方面的灵巧而感到骄傲。但是还不止这些。这些情感在住远处看时，还包括了一切与我们有丝毫联系或关系的任何对象。我们的国家、家庭、儿女、亲戚、财富、房屋、花园、犬马、衣服，任何一样都可以成为骄傲或谦卑的原因。

由于考虑到这些原因，所以看来就必须对这种情感的原因作一个新的区别，即区别那种发生作用的性质和那种性质所寓存的主体。例如，一个人对属于自己的美丽的房屋，或自己所建筑和设计的美丽的房屋，感到得意。这里，情感的对象就是他自己，而其原因则是那所美丽的房屋：这个原因又再分为两个部分，即作用于情感上的那个性质，和那个性质所寓存的那个主体。性质就是那种美，而主体即是视为他的财产或由他所设计的那所房屋。这两个部分都是要素，而它们之间的区别也不是虚幻不实的。美如果不寓存于和我们有关联的某种东西，而单就其自身来考虑，永不能产生任何骄傲或虚荣；但如果没有美或可以代替美的其他某种事物，单靠最强的关系也很少影响到那种情感的。这两个项目既然很容易分开，而且两者必须结合起来才能产生那种情感，所以我们应该把两者看作那个原因的组成部分，并在自己心中确定一个这种区别的精确观念。

### 第三节 这些对象和原因是从哪里来的

我们前面已经观察到这些情感的对象和它们的原因之间的差别，并且在原因以内又区别了作用于情感上的那种性质，和那种性质所寓存的主休；现在我们就进而考察，什么东西决定它们各自的内容，并给这些感情指定那样一个特殊的对象、性质和主体来。借着这种方法，我们将会充分理解到骄傲与谦卑的起源。

第一，这些情感显然不但是被一种自然的特性，而且还是被一种原始的特性所决定来把自我作为它们的对象的。这种特性的作用既是恒常而稳定的，所以没有人能够怀疑它们不是自然的。骄傲与谦卑的对象永远是自我；每当这些情感向外观察的时候，它们总要着眼于我们自己，否则任何人或对象都不能对我们发生任何影响。

这个情形也是由一种原始的性质或最初的冲动发生的；我们如果考虑到这种性质是区别这些情感的特征，这一点就将显得明白无疑。自然若不是给予心灵以某些原始的性质，心灵便永不能有任何吹生的性质；因为在那种情形下，心灵就没有行动的基础，也永不能开始发挥它的作用。但是我们所必须认为原始的这些性质，是和灵魂最不可分离的，而且不能还原到其他性质的那样一些性质。而决定骄傲和谦卑的对象的正是这样一种性质。

产生那种情感的原因和那种情感所指向的那个对象是否是同样自然的，而且那么许多的原因还是由心灵的任意的妄想得来的，还是由它的素质得来的：我们或许可以把这一问题看作一个更重大的问题。这个疑惑是可以立刻消除的，如果我们观察 281 一下人性，并且考虑一下，在一切民族和时代中，同样的对象永远产生骄傲与谦卑，而且甚至当我们看到一个素不相识的人的时候，我们也能相当知道，什么将增加或减少他的这一类的情感。在这一方面，如果有任何差异，那也只是由于人类性情和脾气的差异，并且这种差异也不甚大。只要人性保持同一不变，我们能不能想像，人们对于他们的权力、财富、美貌或个人的优点会完全漠不关心，而他们的骄傲和虚荣也不会被这些优点所影响呢？

但是，虽然骄傲与谦卑的原因显然是自然的，可是我们在考察之看，将会发现这些原因并不是原始的，而且这些原因绝对不可能各自借着自然的一种特殊规定和原始结构适合于这些情感。这些原因除了它们的极大的数量以外，许多都是艺术的产品，一部分来自人的勤劳，一部分来自备人的爱好，一部分来自人的幸运。勤劳产生了房屋、像具、衣服。爱好决定这些东西的特殊种类和性质。幸运显示了物体的不同的混合和组合所产生的结果，因而往往有助于上述一切的制作。因此，不能设想，所有这些每一种都由自然所预见和规定；不能设想，引起骄傲或谦卑的每一种新的艺术品，不是因为具有自然地影响心灵的某种共同的性质，才适合于这些情感，而是其本身就是一个原始原则的对象，那个原则在此以前一向隐藏在灵魂以内，只是由于偶然才终于被人发现出来的；这样设想是荒谬的。因为要是这样，那么发明精美盖式办公棹的第一个工匠，使得到这种办公棹的人心中产生出骄傲来时，其所凭借的原则便不同于使他因华丽的掉椅而自傲的那些原则了。这种说法既然显得分明是可笑的，所以我们必须断言，骄傲和谦卑的每一个原因，并不是借着一种 282 各别的、原始的性质适合于这些情感，而一定有或多或少的条件是这些情感所共有的，并且是它们的效能所依据的。

此外，在自然的过程中，我们也发现了，虽然结果可以很多，而结果所由以产生的原则通常却是少数的、简单的；一个博物学家在说明每种不同的作用时，如果都要求助于一种不同的性质，那就是他的拙劣的一个表征。这个诟法在人类心灵方面岂不更是正确的吗？因为心灵是这样有限的一个主体，我们可以正确地设想，它不能够包容刺激起种种骄傲和谦卑的情感所必需的那样一大堆的原则，如果每个备别的原因都借着一套各别的原则适合于情感的话。

因此，精神哲学在这里所处的情况正和哥白尼时代以前的自然科学所处的情况一样。古代的人们虽然知道自然无妄作的那个格言，可是仍然设计与真正哲学不相符合的那样繁复的天体体系，而最后那些体系却不得不让位于一个比较简单而自然的体系。倘使我们毫不犹豫地给每一个新现象都发明一个新的原则，而不使它适合于旧的原则；倘使我们以叠床架屋的原则充塞在我们的假设之内；那就确实地证明了，这些原则中没有一条是正确的，而我们只是想借一大批伪说来掩盖自己对于真理的无知罢了。

#### 第四节 论印象与观念的关系

这样，我们没有任何障碍或困难，就确立了两条真理，一条是：这许多原因是根据自然的原则刺激起骄傲与谦卑的；另一条是：每个不同的原因并不是借一个不同的原则适合于其情感的。现在我们就将进而探讨，我们如何可以把这些原则归结到较小的数目，并且在那些原因中发现它们的影响所依靠的某种共同成分。

为了达到这个目的，我们必须反省人性中某些特性，这些特性虽然对于知性和情感两者的每种作用都有一种巨大的影响，可是哲学家们通常并不曾加以强调。第一个特性就是我一再讲述和说明过的观念的联结。心灵不可能在长时间内始终固定在一个观念上，而且即使尽其最大努力，也永不能达到那样一种恒定程度。不过我们的思想不论如何容易改变，它们在变化中并不是完全没有任何规则和方法的。思想依之进行的规则，是由一个对象进到与之类似、接近、或为它所产生的对象。当一个观念呈现于想像中时，被这些关系结合起来的任何其他观念就自然地随之而来，并由于这种导引而比较顺利地进入心灵。

我在人类心灵中所观察到的第二种特性就是与此类似的印象的联结。所有类似的印象都联系在一起，一个印象一发生，其余的就立刻随之而来。悲伤和失望产生愤怒，愤怒产生妒忌，妒忌产生恶意，恶意又产生悲伤，一直完成整个一周为止。同样，当我们的性情被喜悦鼓舞起来时，它自然而然地就进入爱情、慷慨、怜悯、勇敢、骄傲和其他类似的感情。心灵在被任何情感激动时，就难以限定在那种单独的情感，没有任何变化或变异。人性是十分无常的，不可能有任何那样的规律性。易变性是人性的要素。既是这样，那么人性不是极其自然地要向着那些适合于人的性情、符合于当时占着优势的那一套情感的感情或情绪而变化么？因此，在印象间也和观念间一样，显然都有一种吸引作用或联结作用；不过两者之间有这样一种显著的差别，即观念是被类似、接近和因果关系所联结的，而印象却只是被类似关系所联结的。

第三，我们可以观察到，这两种联结关系是十分互相协助、互相促进的，两种联结如果会合于同一个对象上，推移过程便更加容易完成。例如一个人因为受到他人侵害，性情变得非常紊乱和暴躁的时候，就容易找到几百种引起不满、焦急、恐惧和其他不安情感的东西，特别是当他能够发现这些东西就在于引起他的最初情感来的那个人身上，或是在这个人的附近。促进观念推移的那些原则在这里和影响情感的那些原则会合在一种活动里面，使心灵上起了双重的冲动。因此，那个新的情感必然以更大的猛烈程度发生出来，而向这种情感的推移也必然变得更加顺利而自然。

在这个场合下，我可以援引一个优秀作家的高论；他是以下述方式发表他的感想的。“想像对于一切伟大、奇异而美丽的事物都感到愉快，而且想像在同一对象中所发现的这些优点越多，它就越感到愉快，因为这个缘故，它也能够借另一个感官的帮助，得到新的快乐。例如任何连续的声音，如鸟鸣的声音或瀑布倾泻的声音，每一刹那都激发观赏者的心灵，使他更加注意他眼前那个地方的各种美景。又如有一个地方发出了一阵香气，那种香味也提高想像的快乐，使当前景色中的色彩和青绿显得分外恰人；因为两种感官的观念都在互相促进，而且在互相结合起来时，比在分别进入心中时，更加

个人愉快；正如一幅画中的各种颜色如果调配得很好，便可以互相衬托，因而相得益彰，增添了它的美”。在这个现象中，我们可以注意到印象和观念的联结，以及它们交互的协助。

## 第五节 论这些关系对骄傲与谦卑的影响

这些原则既是依据毫无疑问的经验确立起来的，我现在就开始考虑，我们该怎样通过检骄傲和谦卑的一切原因来应用这些原则，不论这些原因被视为起作用的性质或被视为这些性质所寓存的主体。在考察这些性质时，我立刻发现，其中有许多都一致地产生苦乐的感觉，而且那种苦乐感觉是独立于我在这里所力求加以说明的那些骄傲和谦卑的感情的。例如，我们的美貌借其本身，凭其外观，就给人以骄傲之感，同时也给人以快乐之感；而容貌的丑陋，则既给人以谦卑之感，也给人以痛苦之感。一席华筵令人高兴，一顿薄餐招人不快。我在少数例子中所发现是真实的，我假设在一切例子中也同样是真理；我现在不再作进一步的证明就想假设，骄傲的每一个原因，凭着它的特有的性质，就各自产生一种快乐，而谦卑的每一个原因也各自产生一种不快。

其次，在考虑这些性质所寓存的主体时，我又立了一个由许多明显的例子表明是非常可能的新的假设，即这些主体或者是我们自己的一部分，或者是与我们有密切关系的某种东西。例如，我们的行为和态度的善的和恶的性质构成德与恶，并且决定我们的性格，德和恶比任何东西都更能强烈地影响这些骄傲和谦卑的情感。同样，我们的容貌、房屋、设备、或像具的美或丑，也使我们感到傲慢或自卑。这些性质若是转移到与我们没有关系的主体上去，那么对骄傲或谦卑这些感情就没有丝毫影响。

我们既然照上述那样已经给骄傲和谦卑感情的原因假设了两种特性，即这些性质各自产生一种苦乐之感，而这些性质所寓存的主体则和自我有关系的；现在我要进而考察那些情感本身，以便在其中发现和它们的原因的某些假设的特性相符合的某种东西。第一，我发现，骄傲与谦卑的特殊对象是被一种原始的、自然的本能所决定的，而且由于心灵的原始组织，这些情感绝对不可能看到超出自我之外，这个自我或者说就是我们各人都亲切地意识到他的行为和情绪的那样一个特定的人格。当我们被这些情感之一所激动时，我们的观点最后就总是停在自我这里，而且我们处在那种心境中，也永远不能看不到这个对象。对于这个现象，我并不擅敢给以任何理由；我只认为思想的那样一个特殊方向是一种原始的性质。

第二种性质是我在这些情感中所发现的，并且我也认为它是一种原始性质，这种性质是这些情感在心中产生的感觉，也就是它们〔情感〕在灵魂中所刺激起的、并构成骄傲和谦卑情感的存在和本质的那种特殊情绪。这样，骄傲是一种愉快的感觉，谦卑是一种痛苦的感觉，把苦乐除掉以后，实际上就没有了骄傲和谦卑。我们自己的感觉就使我们相信这一点；超出了我们的感觉之外而在这里去进行推理或争辩，那是徒然无益的。

这些情感有这两种已经确定的特性，一是它们的对象，即自我，一是它们的苦乐感觉；这些情感的原因也有两种假设的特性，一是它们对自我的关系，一是它们产生独立于情感之外的痛苦或快乐的倾向；如果把这些确定的特性和假设的特性加以比较，我立刻就发现，这些假设如果可被认为是正确的，正确的体系便以不容争辩的明白性显现出来。刺激起那种情感的原因和自然赋予那种情感的对象是关联着的；而原因所分别产生的那种感觉也和情感的感觉是关联着的：那种情感就由观念和印象的这种双重关系产生出来。一个观念很容易转化成为它的相关 287 的观念；一个印象很容易转化成为与

之类似、与之相应的印象：那末，当这些活动互相促进，而心灵又从其印象关系和观念关系获得双重冲动时，这种推移岂不更是要顺利得多么？

为了更透彻地理解这一点起见，我们必须假设，自然赋予人类心灵的各个器官以一种适于产生我们称之为骄傲的一个特殊印象或情绪的倾向；自然又给这个情绪指定一个观念，即自我观念，这个情绪是永远会产生这个观念的。自然的这种设计是很容易想像的。对于这样一类情况，我们有许多的例子。鼻腔和上颚的神经的配置，使这些器官可以在某些情况下传达那样一些特殊的感受于心中；性欲和饥饿的感觉永远在我们心中产生适合于这两种欲望的那些特殊对象的观念。这两种情况就在骄傲中联合了起来。各个器官的配置使它们产生了这种情感，而这种情感在产生以后，自然就产生了某个观念。这一切都无需证明。如果没有适合于这种情感的心理倾向，则我们显然不会具有那种情感；同样显然的是，那种情感也永远使我们着眼于自我，并且使我们想到我们自己的性质和情况。

这一层既然充分明了，现在就可以问，还是自然本身直接产生那种情感呢；还是自然必须要其他原因的合作给予协助呢？因为我们可以观察到，在这一方面，随着各种不同的情感和感觉的差异，自然的行为也有所差异。上颚必须受到一个外界对象的刺激，才能产生任何滋味；至于饥饿则由内部发生，没有任何外界对象与之同时出现。但是不论其他情感和印象是怎样情形，骄傲却确是需要某种外界对象的帮助，而且产生骄傲感的各个器官的发生作用，也不是凭借着一种原始的、内在的运动，像 288 心脏和动脉那样。因为，第一，日常的经验使我们相信，骄傲需要某些原因才能刺激起来；如果没有性格、仪表、衣服、设备或财富等方面的某种优越性加以支持，便会衰退下去。第二，骄傲如果直接发生于自然，显然就会永久存在，因为它的对象永远是同一的，而且身体方面也并没有特别适于产生骄傲的倾向，如像对于饥渴之感那样。第三，谦卑和骄傲处于完全相同的情况；因此，依照这个假设来说，必然也是永久存在的，否则在一开始必然会消灭那个相反的情感，因而两者就都永远不能出现。总起来说，我们可以满足于前面的结论，即：骄傲既是必然要有一个对象，又是必然要有一个原因，缺少了其中之一，另外一个也就不会发生任何影响。

因此，困难只在于发现这个原因，在于发现什么东西给予骄傲以最初的推动，并发动那些自然地适合于产生那种情绪的器官。在我查考经验、以解决这个困难时，我立刻发现了产骄傲做的上百个的不同的原因；而在考察这些原因之后，我就假设，全部原因都有两个共同的情况（这是我在最初就看到是很可能的一点），即：（一）那些原因自身产生了与那种情感关联的一个印象，（二）那些原因寓存于与情感的对象有关的一个主体。此后，当我一考究关系的本性和它对情感与观念两者的影响时，我就不能再怀疑，根据这些假设来说，正是这个关系原则产生了骄傲，并推动了那些器官，那些器官既是自然地倾向于产生那种感情，所以只需要最初的推动力或开端就可以发生作用。凡产生快乐感觉并与自我相关的任何事物都能刺激起骄傲的情感，而这种骄傲情感同样也是愉快的，并以自我为其对象。

关于骄傲我所说的话，对于谦卑也同样是真实的。谦卑感是一种不快的感觉，正如骄傲感是一种愉快的感觉一样；因此，由这些原因发生的各别的感觉必然是相反的，而对于自我的关 289 系却继续不变。骄傲与谦卑的作用和感觉虽是恰恰相反，可是仍然有同一个对象；所以我们只须改变印象的关

系，而无须改变观念的关系。因而我们发现，属于我们的一所美丽的房屋产生了骄傲；而同一所仍然属于我们的房屋，在由于某种事故从美丽变为残破时，就产生了谦卑，因而与骄傲相应的快乐感觉就转变成与谦卑相关的痛苦。观念关系和印象关系，这个双重关系在两种情形下都存在着，并产生了由一种情绪到另一种情绪的顺利推移。

一句话说，自然对某些印象和观念赋予某种吸引作用，借着这种吸引作用，其中之一一经出现，就自然地引起它的相关的印象或观念来。印象和观念的这两重吸引作用或结合作用如果会合在同一对象上，便互相协助，而使感情和想像的推移进行得极为方便顺利。当一个观念产生了一个印象，这个印象又与另一个印象相关，而这另一个印象又与一个观念关联着，这个观念又与第一个观念相关：那么这两个印象便可说是不可分离的，而且在任何情形下一个印象总是要伴有另外一个印象。骄傲和谦卑的各个特殊原因就是依照这个方式决定的。作用于骄傲和谦卑情感上的性质分别地产生了一个与这种情感类似的印象；那种性质所寓存的那个主体又与自我——那种情感对象——相关：无怪由一种性质和一个主体所组成的整个原因那样不可避免地产生那种情感了。

为了说明这个假设，我们可以把它和我用以说明我们根据因果关系进行判断时的信念所用的那个假设作一个比较。我已 290 轻说过，在所有这一类判断中，永远有一个现前的印象和一个相关的观念；现前的印象使想像活泼起来，而关系则借一种顺利的推移把这种活泼性传到相关的观念。如果没有现前的印象，注意力就不能固定，精神也就刺激不起来。没有了这种关系，注意力便停留于其第一个对象上，而没有更进一步的结果。那个假设和我现在关于印象和观念所作的这个假设显然有很大的类似，因为这个印象和观念也是借其双重关系将其自身传达于另一个印象和观念的：这种类比必须承认是关于这两个假设的一种不可轻视的证明。

## 第六节 这个体系的限制

不过在我们进一步研究这个题目并详细考察骄傲与谦卑的一切原因之前，我们应当给那个概括的体系加上某些限制。这个体系就是：凡与我们自己关联着的一切愉快的对象都借观念和印象的联结而产生骄傲，而凡不愉快的对象则都产生谦卑；这个体系所有的这些限制，发生于这个论题的本性。

1. 假设一个愉快的对象与自我发生了一种关系，那么在这个场合下所出现的第一个情感便是喜悦；这种情感比起骄傲和虚荣感来，可借较为细微的关系出现。我们在出席一个宴会时，由于种种珍美的东西满足了我们的感官，我们就会感到一种喜悦；但是只有宴会的主人，除了有同样的喜悦之外，还另有一种附加的自夸与虚荣的情感。固然，人们有时对于他们仅仅是出席过的华筵也会引以自夸，就因为那样轻微的一种关系而把快乐转化为骄傲；但是我们必须一般地承认，喜悦所由以发生的那种关系比骄傲所由以发生的那种关系是较为轻微的；许多东西<sup>294</sup>虽然不足以产生骄傲，却还能够使我们感到高兴和快乐。这种差异的理由可以这样说明。一种关系只要使一个对象接近我们，并使它给予我们以任何愉快便可以产生喜悦。但是除了喜悦和骄傲这两种情感所共有的这种关系以外，骄傲还需要进一步的关系，借以产生由一种情感到另一种情感的推移，并把愉快转变为虚荣。这种关系既然要完成双重任务，所以必须赋有加倍的力量和势力。此外，我们还可以再附加一点说，愉快的事物如果与我们没有很密切的关系，那些对象往往就与其他人发生密切关系；后面这种关系，不但超过，而且甚至减少，有时还消灭前一种关系；这点我们在后面就将看到。

这就是对我们的概括的论点所要作的第一个限制。我们的论点是：凡与我们有关而产生苦乐的每样事物，也同样都产生骄傲或谦卑。这里不但需要一种关系，而且还需要一种密切的关系，一种比喜悦所需要的更加密切的关系。

II. 第二种限制是：愉快的或不愉快的对象，不但要与我们自己有密切关系，而且要为我们所特有，或者至少是我们少数人所共有的。在人性中可以观察到一种性质，即：凡时常呈现出来的、而为我们所长期习惯的一切事物，在我们看来就失掉了价值，很快就被鄙弃和忽视；这个性质，我们以后将力求加以说明。我们判断对象时也是大多根据于比较，而较少根据其实有的、内在的优点；我们如果不能借对比增加对象的价值，那末我们就容易忽略甚至其本质的优点。心灵的这些性质对骄傲与喜悦都有一种影响；可以注目的一点是，人类所共有、并为我们所习见的东西，很少给予我们任何愉快，虽然这些东西比我们由于它们的<sup>292</sup>独特性而加以珍视的那些物品来也许更为优越。不过这个条件对这两种情感虽然都起作用，可是对于虚荣感的影响却更大一些。许多东西因为时常出现，不使我们感到骄傲，可是我们仍然喜欢享有。在长时期失去健康以后，康复就给予我们以很明显的快乐；不过人们很少把健康当作虚荣的对象，因为享有健康的人为数是那样多的。

在这一点上，骄傲所以比喜悦更多要求的理由，我认为是这样的。为了刺激起骄傲来，我们总要想到两个对象，即产生快乐的原因或对象，和作为那种情感的真正对象的自我。但是喜悦的产生只需要一个对象，即给人快乐

的那个对象；这个对象虽然需要对自我有某种关系，可是这种关系的需要，只是为了使那个对象成为愉快的；至于自我，恰当地说，并不是这个情感的对象。因此，骄傲既然可说是有两个使我们着眼的对象，所以结果就是，这两个对象如果都没有任何独特性，那么这种情感比起单有一个对象的情感来，必然因此更加减弱。如果在把自己同别人比较起来（这是我们往往时刻都在进行的），我们发现自己比毫没有突出的地方；而在比较我们所占有的对象时，我们仍然发现有同样不幸的情况；那末由于这两种不利的比较，骄傲情感必然会完全消灭了。

III·第三种限制就是：令人愉快或个人痛苦的对象，必须不但对我们、并且对其他人也都是显而易见的。这个条件也如前两个一样，不但对骄傲、就是对喜悦也都有影响。别人如果认为我们是幸福的、有德的、美貌的，我们便想像自己更为幸福、更为有德、更为美貌；但是我们对于我们的德，比对于我们的快乐，更为自负。这种情形发生的原因，我在以后将力求加以说明。

IV·第四种限制是根据这些情感的原因的变化无常，以及 293 这种原因和我们自己联系的时期的短暂得来的。一切偶然而易变的事物给予人们很少的喜悦，更少的骄傲。我们对于那个事物自身就不甚满意，更不会因为这个事物而感到任何更进一步的自满程度。我们在想像中预见和预料到它的变化，这就使我们对那个事物不甚满意；我们把它和存在时期较长久的我们自己加以比较，因而它的变化无常就显得更大了。一个对象的存在时间既然比我们短了那末多，并且只在我们一生中那样短暂的时间内伴随我们，所以如果由于这样一个对象而设想我们自己的优越性，那就似乎可笑了。我们不难理解这个原因对喜悦的作用何以不如对骄傲的作用那样有力的理由，因为自我观念对前一种情感并不如对后一种情感那样必要。

V·我还可以再加上第五种限制，这种限制倒不如说是这个体系的一种扩充，就是：通则不但在其他一切情感上有极大的影响，就是对骄傲和谦卑也有极大影响。因此，我们就依据各人所占有的权力或财富，而形成他们的不同等级的概念；那些人的健康或性情纵有任何特点，足以剥夺去他们对于他们的所有物的一切享受，我们也不因此而改变这个概念。前面在说明通则对知性的影响时所用的那些原则，也可用来说明通则在这里的影响。在我们的情感方面，也像在我们的推理方面一样，习惯都很容易地使我们超出确当的范围以外。

在这个场合下，我们也不妨提出来，通则和一般准则对于情感的影响大有助于促进本书所要依次说明的一切原则的效果。因为显而易见假如有一个充分成长、而与我们天性相同的人突然被放进我们的世界之内，那么他对每个对象都会感到迷惑，而不会马上发现他对于各个对象都该赋与多大程度的爱或恨、骄傲或谦卑、或任何其他情感。各种情感往往因为极不重要 294 的原则而有所变化；这些原则并不是永远完全有规则地起着作用，而在初次试验之时，尤其不规则。但是当习惯和实践一经把所有这些原则显示出来，并且确定了每种事物的正确价值以后，那就必然有助于情感的顺利产生，并且依据一般确立的准则，指导我们应当依照什么比例去选择一个对象，而舍弃另一个对象。往后我将抬一些特殊情感指出它们的原因来，人们也许会认为那些原因过于精微，难以发生那些普通而确定的作用（它们实际上有这种作用）。上面关于通则的这种说法或许可以消除这些困难。

我将以根据这五种限制所得的感想，结束这个题目。这个感想就是，那些最骄傲而在世人看来也最有骄傲理由的人，并不永远是最幸福的，而最谦卑的人也并不永远是最可怜的人，虽然根据这个体系初看起来也许会这样想像的。一种祸害，虽然它的原因和我们没有关系，仍然可以是实在的；虽然不是个人所特有的，也仍然可以是实在的；虽然不表现出来被别人所见到，也仍然可以是实在的；虽然不是经常的，也仍然可以是实在的；虽然不归纳在通则之下，也仍然可以是实在的。像这一类的祸害，虽然没有减少骄傲的倾向，也总会使我们处于可怜的状况。而最实在、最顽强的人生祸害或许是属于这种性质的。

## 第七节 论恶与德

记住了这些限制，让我们进而考察骄傲与谦卑的原因，并且观察一下，我们是否在每一种情形下都能发现这些原因借以影响这些情感的那个双重关系。如果我们发现所有这些原因都与自我相关，并产生独立于骄傲和谦卑情感的快乐或不快，那末现在这个体系便不再有什么可以怀疑的了。我们将主要地力图证明后面一点，前面一点可以说是自明的了。

恶 (vice) 与德 (virtue) 是这些情感的最明显的原因，现在就先从这两者谈起。近些年来，有一种争论刺激起了公众的好奇心，就是：这些道德的区别还是建立在自然的、原始的原则上呢？还是发生于利害关系和教育呢；加入这种争论，是和我现在的目的完全不相干的。这个问题的考察，我想留待下卷。在这里，我将力求表明，我的体系不论依据哪一个假设，都是立于不败之地。这就是这个体系的坚实性的有力证明。

因为假设道德没有自然的基础，我们仍然必须承认，恶和德，不论是由于自利或是由于教育的偏见，总是使我们产生一种实在的痛苦和快乐。我们可以看到，拥护这个假设的人是竭力主张这种说法的。他们说，每一种对我们有利倾向或有害倾向的情感、习惯或性格的倾向都产生一种快乐或不快；赞许或谴责就是由此而发生。由于他人的慷慨，我们就容易有所获得，但是他们如果贪婪，我们就永远有损失的危险；勇敢防卫我们，但是怯懦却使我们随时易于遭受攻击；正义是社会的维系力量，而非义若不加以遏制，便迅速招致社会的沉沦；〔别人的〕谦卑使我们感到高兴，而〔别人的〕骄傲则使我们感到耻辱。因为这些理由，所以前一类性质就被认为是德，而后一类性质则被认为是恶。这里既然承认，每一种优点或缺点都伴有一种愉快或不快，那就是我的目的所要求的一切了。

不过我还要进一步说，这个道德假设和我现在的体系不但互相符合，而且如果承认前者是正确的，那么它就成了后者的一个绝对的和不可抗拒的证明。因为一切道德如果都是建立在痛苦或快乐之上，而痛苦或快乐的发生，又都是由于我们预料到我们自己的或别人的性格所可能带来的任何损失或利益，那么道德的全部效果必然都是由这种痛苦或快乐得来的，其中骄傲和谦卑的情感也是由此而来的。依据这个假设来说，德的本质就在于产生快乐，而恶的本质就在于给人痛苦。德与恶又必须是我们的性格的一部分，才可以刺激起骄傲或谦卑。关于印象和观念的双重关系，我们还希望有什么进一步的证明呢？

从那些主张道德是一种实在的、本质的、基于自然的东西的人们的意见，也可以得出同样没有疑问的论证来。在说明恶和德的区别和道德的权利与义务的起源方面所提出来的最可能的假设就是：根据自然的原始结构，某些性格和情感在一经观察和思维之下，就产生了痛苦，而另外一些的性格和情感则在同样方式下刺激起快乐来。不快和愉快不但和恶和德是分不开的，而且就构成了两者的本性和本质。所谓赞许一种性格，就是面对着这种性格感到一种原始的快乐。所谓谴责一种性格，也就是感到一种不快。因此，痛苦和快乐既是恶和德的原始原因，也就必然是它们一切结果的原因，因而也是骄傲和谦卑的原因，这两者乃是那种区别的不可避免的伴随物。

但是假设这个道德哲学的假设被承认是虚妄的，可是仍然显而易见，痛苦和快乐即使不是恶和德的原因，至少也是与两者分不开的。一个慷慨和高

尚的性格，在观察之下就给人以愉快；这种性格即使只在一首诗或一个故事中呈现于我们，总也不会不使我们感到喜悦和愉快。在另一方面，残忍和奸诈也因其本性而使人不悦；而且我们也永远不能容忍我们或他人有这些性质。由此可见，一个道德假设是前面体系的不可否认的证明，而另一—297 个假设至少也是与之符合的。

但是骄傲与谦卑并不单是发生于心灵的这些性质（通俗的伦理学体系把这些性质包括在道德义务中间，作为道德义务的一些部分，而且也发生于凡与快乐和不快有关联的其他任何一种性质。能够以我们的机智、幽默、或其他任何才艺使人喜欢的才能，是最能投合我们的虚荣心的；而在这一方面的任何企图如果遭了挫折，也最能给我们以明显的耻辱。但是从来没有人能够说出什么是机智，并且指出，为什么那样一个思想方式必须被认为是机智；而另一个思想方式就被排斥了不算是机智。我们只有凭鉴别力才能对它有所决定，我们也没有其他任何标准，可据以形成这种判断。这种鉴别力可说是确定了真的和假的机智的存在，而且离开了它，任何思想便都不能被称为真的或假的机智，那么，这种鉴别力是什么呢？它显然只在于由真机智所得到的一种快乐感觉，和由假机智所得到的一种不快感觉，不过我们在这里并不能说出那种快乐或不快的理由。因此，以这些相反感觉给予人们的那种能力，就是真的和假的机智的本质所在，因而也就是由真假机智发生的那种骄傲或谦卑的原因。

也许有人习惯于经院和讲坛的讲解方式，只能用他们观察人性的观点，而不能用其他观点来考察人性，所以当他们在听到我说德可以刺激起他们所视为恶的骄傲来，而恶可以产生他们被教导而视为德的谦卑来，他们也许会感到惊讶。不过为了不作词语上的争论，我要提出来，我所谓骄傲是指我们在观察德、美貌、财富、或权力时、由于对自己满意而心中发生的那种愉快的印象而言；而所谓谦卑，则是指相反的印象而言。前一个 298 印象显然并非总是恶劣的，后一个印象也并不总是善良的。最严格的道德学也允许我们在反省一个慷慨的行为时感到一种快乐；而人们在想到过去的卑鄙和好坏时所产生那种无益的悔恨感觉，也没有人会认为是一种德的。因此，让我们考察这些印象的本身，并探究它们的原因（不论它们是在心灵中或在身体中），暂且不管可能伴随这些印象的功过。

## 第八节 论美与丑

不论我们把身体认为自我的一部分，或同意那些把身体看作外在物体的哲学家们，我们仍然必须承认身体与我们有足够近的关系，足以形成骄傲与谦卑的原因所必需的（如我所说）这些双重关系之一。因此，只要我们发现了另一个印象关系和这个观念关系联结起来，那末我们随着那个印象是愉快的或不快的，就可以可靠地预期这些情感之一的发生。但是各种各样的美都给与我们以特殊的高兴和愉快；正如丑产生痛苦一样，不论它是寓存于什么主体中，也不论它是在有生物或无生物中被观察到。因此，美或丑如果是在我们的身体上，那么这种快乐或不快必然转化成骄傲或谦卑，因为在这种情形下，它已具备了可以产生印象和观念的完全转移的一切必需的条件。这些对立的感受是对立的情感互相关联着的。美或丑与自我——这两种情感的对象——密切地关联着。因此，无怪我们自己的美变为一个骄傲的对象，而丑就变为谦卑的对象了。

容貌和体态的性质的这种作用，不但表明骄傲和谦卑两种情感在具备了我所要求的全部条件以后才能在这种情形下发生，从而证明我现在这个体系，而且这种作用还可以用作一个更有力的、更有说服力的论证。如果我们考察一下哲学或常识所提出来用以说明美和丑的差别的一切假设，我们就将发现，这些假设全部都归结到这一点上：美是一些部分的那样一个秩序和结构，它们由于我们天性的原始组织、或是由于习惯、或是由于爱好、适于使灵魂发生快乐和满意。这就是美的特征，并构成美与丑的全部差异，丑的自然倾向乃是产生不快。因此，快乐和痛苦不但是美和丑的必然伴随物，而且还构成它们的本质。的确，如果我们考虑到、我们俩所赞赏的动物的或其他对象的大部分的美是由方便和效用的观念得来的，那末我们便将毫不迟疑地同意这个意见。在一种动物方面产生体力的那个体形是美的；而在另一种动物方面，则表示轻捷的体形是美的。一所宫殿的式样和方便对它的美来说，正像它的单纯的形状和外观同样是必要的。同样，建筑学的规则也要求柱顶应比柱基较为尖细，这是因为那样一个形状给我们传来一种令人愉快的安全观念，而相反的形状就使我们顾虑到危险。这种顾虑是令人不快的。根据这一类无数的例子，并由于考虑到美和机智同样是不能下定义的，而只能借着一种鉴别力或感觉被人辨识：我们就可以断言，美只是产生快乐的一个形相，正如丑是传来痛苦的物体部分的结构一样；而且产生痛苦和快乐的能力既然在这种方式下成为美和丑的本质，所以这些性质的全部效果必然都是由感觉得来的；这些效果中主要有骄傲与谦卑，这在其全部效果中乃是最通常而最显著的。

这个论证我认为正确而有决定性的；但是为了使现在的推理具有更大的权威起见，我们可以权且假投其为虚妄，并看看有什么结果产生。产生快乐和痛苦的能力、即使不形成美和丑的本质，这些感觉和这些性质确实至少是不可分离的，而且我们甚至难以分别加以思考。可是自然的美和道德的美（两者都是骄傲的原因）所共有的因素，只有这种产生快乐的能力；而共同的效果既然总是以一个共同的原因为前提，那么显然，在两种情形下，快乐必然是那种情感的实在的、有影响的原因。其次，我们的身体的美和外在对对象的美所有的惟一原始差异只是：一种美和我们有亲近的关系，另一种则没有。因此，这种原始差异必然是它们的其他所有差异的原因，其中尤其是两

种美在骄傲情感上所以有不同的影响的原因；骄傲情感可以被我们的美貌所刺激起，但是丝毫不受外界对象的美所影响。如果把这两个结论结合起来，我们就发现两者综合起来组成了前面的体系，即快乐作为一个与这种情感相关的或类似的印象寓存于一个与自我相关的对象上时，就借着一种自然的推移产生了骄傲；而它的反面就产生了谦卑。因此，这个体系似乎已被经验充分加以证实，虽然我们的全部论证还不止这些。

不但身体的美产生骄傲，而且体力和臂力也产生骄傲。体力是一种能力；因此，要想在体力上超过别人的那种欲望可以认为是一种较低一级的野心。因为这个缘故，在说明那个情感时，现在这个现象也就得到了彻底的解释。

关于身体方面所有的其他优点，我们可以概括地说，凡我们自身所有的有用的、美丽的或令人惊奇的东西，都是骄傲的对象；与此相反的，则都是谦卑的对象。显而易见，凡有用的、美丽 30 的、或令人惊奇的事物的共同点，只在于各自产生一种快乐，此外再无其他共同之点。因此，快乐和它对自我的关系，必然是骄傲情感的原因。有人或许会问，美是否是一种实在的东西，是否不同于产生快乐的能力，不过我们决不能争论，惊奇只是由“新奇”所发生的一种快乐，所以恰当地说，惊奇不是任何对象的一种性质，而只是灵魂中的一种情感或印象。因此，骄傲必然是借一种自然的推移由那个印象而发生的。骄傲是那样自然地发生起来的，凡我们自己的或属于我们的任何事物，只要产生了惊奇之感，没有不同时刺激起那另一种情感来的。例如，我们因为我们所遇到的惊险事情，因为我们曾经逃脱险境，因为我们曾处于危难之中而洋洋自夸。一般人所以爱好撒谎的原因，就在于此。人们往往并无任何利害关系，而纯粹是因为虚荣，就堆造一大批的离奇事迹，那些奇事有的是他们头脑中的虚构，有的即使是真实的，至少也与他们没有任何联系。他们的丰富的想像供给了他们一大批的惊险事迹；而当他们没有那种编造的才能的时候，他们就冒用别人的事迹，以满足自己的虚荣心。

这个现象中包括了两个奇特的实验，我们如果以我们在解剖学、自然哲学、和其他科学方面判断因果时所依据的已知规则来比较这些实验，那末这两种实验对于上述双重关系的影响，将是一种不可否认的论证。通过这些实验之一，我们发现，一个对象只是因为快乐作为中介才可以刺激起骄傲；这是因为那个对象所借以刺激起骄傲的那种性质，实际上只是一种产生快乐的能力。借着另一种实验我们又发现，那种快乐由于两个相关的观念之间的推移，才产生了骄傲；因为当我们把那种关系切断时，那个情感便立刻消灭了。一个惊险事迹，如果我们曾经亲自参加，就对我们有了一种关系，因此就产生了骄傲；但是别人的惊险事迹，虽然可以刺激起快乐，可是因为缺乏这种观念的关 302 系，永远刺激不起那种骄傲情感来。对于现在这个体系，还要求什么进一步的证明呢？

关于我们的身体方面，对于这个体系只有一种反驳的理由，就是：健康虽然是最令人愉快的东西，疾病虽然是最令人痛苦的东西，可是人们普通既不因前者而感到骄傲，也不因后者而感到耻辱。我们如果考虑到前面给我们的体系所提出的第二和第四两条限制，这种现象便很容易加以说明。我曾经说过，任何对象如果没有一种为我们自己所特有的东西，就不能产生骄傲和谦卑；还有：那种情感的每个原因都必须是相当恒久的，并且与构成骄傲的对象的“自我”的存在时期成某种比例。健康与疾病对一切人既是不断地变化的，而且也没有人是专一地或确实地固定于两种状态之一的，所以这些偶

然的幸福和灾难就可说是与我们分离的，而从不被认为是与我们的本身和存在关联着的。这个说明的正确性，可以由下面一种情形看出来，就是：如果有任何一种疾病在我们的体质中成为根深蒂固，使我们不再抱有痊愈的希望，从那个时刻开始，那种疾病便成为谦卑的对象；这在老年人方面可以明显地看到，因为老年人一想到自己的年老多病时，总是感到极大的耻辱。他们总要尽力掩藏他们的耳聋眼花，他们的风湿病和痛风症；他们即使在承认这些疾患的时候，也总是带着十分勉强和不快的心情。青年人虽然对于他们所患的每次头痛或伤风并不感觉耻辱，可是倘使我们一生中时时刻刻都受到这种疾病的侵袭，那么没有任何话题更能够那样挫伤我们的骄傲心，使我们对自己的天赋抱有那样的自卑感。这就充分地证明，身体的痛苦和疾患本身就是谦卑的恰当的原因；不过因为我们习惯于借比较而不借事物的内在价值未评价 303 一切事物，这就使我们忽略了我们发现为每个人可以遭遇到的这些灾难，并使我们不把这些灾难估计在内，而对自己的优点和性格形成一个观念。

对于传染别人并危害别人或使人不快的那些疾病，我们感到羞耻。我俩因癫痫症而感到羞愧，因为它使在场的人都感到恐怖；我们因疥癣而感到羞耻，因为这种病是传染的；我们因瘰疬而感到羞耻，因为这种病通常是遗传的。人们在判断自己时，总是要考虑到别人的意见。在前面某些推理中，这一点已经显得很明白了，往后将显得更为明白，并将得到更加充分的说明。

## 第九节 论外在的有利条件与不利条件

但是骄傲与谦卑虽以我们身心（即自我）的各种性质作为它们自然的和较为直接的原因，可是我们凭经验发现，还有产生这些感情的许多其他的对象，而且原始的对象也在某种程度上被多种多样的外在的、外来的对象所掩盖了。房屋、花园、家具，也像自身的优点和才艺一样，成为我们自负的依据；这些外在的有利条件本身和思想或人格虽然相距甚远，可是这些有利条件却大大影响了甚至那个原以人格为其最后对象的情感。当外界对象对我们获得了任何特殊关系而与我们结合或联系起来时，就有这种情形发生。大洋中一条美丽的角，荒野中一个野兽，以及任何既不属于我们、也和我们无关的事物，不论赋有什么样的奇特性质，不论它们自然地激起多大程度的惊奇和赞赏，都对我们的虚荣心没有任何影响。任何事物必须和我们有某种关系，才能触动我们的骄傲感。这个事物的观念必须可说是系属于自我的观念；而且由一个观念到另一观念的推移过程也必须是容易 304 的和自然的。

但是这里可以注意的是，类似关系虽然与接近关系和因果关系以同样的方式作用于心灵，使我们由一个观念转移到另一个观念，可是这种关系很少是骄傲或谦卑的基础。如果我们在一个人的性格的任何有价值的部分方面和他类似，那末我们必然在某种程度上具有我们和他类似的那种性质；而我们如想在这种性质上建立任何程度的虚荣心，那末我们总是宁可在自己方面直接观察这种性质，而不借助于反省别人的这种性质。因此，一种相似关系虽然有时因为提示一个比较有利的自我观念，因而产生那种骄傲情感，可是观点最后终于确定在自我观念上，并且那种情感也以自我观念为它的最后的、终极的原因。

人们因为在容貌、体态、丰度、或对他的声名没有丝毫贡献的其他细节方面和一个大人物类似，而感到一种虚荣；这些例子诚然是有的。不过我们必须承认，这种情形并不能扩展得很远，而且在这类感情中也没有任何重要性。对于这个现象，我举出下列的理由来加以说明。任何人如果没有若干辉煌的性质使我们对他表示尊敬和景仰，那末我们不会因为在琐细情节方面与他类似，而感到自负的。因此，恰当地说，这些性质，是因为与我们有关，才成为我们自负的原因。那么，这些性质是在什么方式下与我们发生关系的呢？这些性质是我们所重视的那个人的一些部分，因此是与这些细节相关联的；而这些细节，也被假充为他的一些部分。这些细节和我们所有与他类似的性质又有关系；而我们的这些性质因为是我们的一些部分，所以又与整体有关；因此在我们与我们所类似的那个人的辉煌性质之间形成了包含若干环节的一个连锁。不过这个多重关系必然削弱那种联系，除此以外，心灵在由辉煌的性质转到琐细的性质时，显然— 305 定会因为那种对比而觉察到后一种性质的溯微琐屑，并在某种程度上由于这种比较和类似而感到羞惭。

因此，骄傲与谦卑的原因和对象两者之间的接近关系或因果关系是产生这些情感的惟一的必需条件；而这些关系只是使想像借以由一个观念转移到另一个观念的那些性质。现在止我们考察一下，这些关系在心灵上可能有什么作用，并且借着什么方法成为产生那两种情感的那样必需的条件。显而易见，观念的联结是那样默然地和不知不觉地进行的，以致我们很难加以觉察，而我们只是借其效果，而不是借任何直接的感觉或知觉来发现这种联结的。这种联结并不产生任何情绪，也不产生任何一种新的印象，而只是改变心灵

先前所具有而可以临时唤起的那些观念。根据这种推理，并根据无可怀疑的经验，我们可以断言，观念的联结不论如何必要，它本身单独不足以产生任何情感。

因此，显而易见，当心灵遇到一个与己有关的对象出现因而感到骄傲或谦卑情感的时候，除了思想的关系或推移之外，还有被其他原则所产生的一种情绪或某种原始印象。问题在于，最初产生的情绪还是那种情感自身呢？还是与这种情感有关系的其他某种印象呢？这个问题不难解决。因为除了这个论题所富有的所有其他论证以外，有一件事情看来是必然很明显的，就是：经验所指出是产生这种情感的那样一个必要条件的那种观念间的关系，倘使不是辅助感情间的关系，并促进由一个印象到另一个印象的推移，它便成为完全多余的了。如果自然直接产生了骄傲或谦卑的情感，那么骄傲或谦卑便该是自足的了，不需要从其他任何感情方面得到进一步的增加或补充。但是假使最初的〔苦乐〕情绪只是与骄傲或谦卑相关的，那么就容易设想，对象间的关系可以达成什么目的，而且印象和观念的这两种不同 306 的联结如何通过它们力量的结合而互相促进它们的作用了。这不但是容易设想的，而且我敢说，这是我们所能够设想这个题目的惟一方式。观念间的顺利推移本身并不引生情绪，这种推移若不是通过促进某些相关印象之间的推移，那么它对于这种情感就决不能是必然的，甚至不能是有用的。而且，同一个对象不但随其性质的增减，并且也随其关系的远近，引起或大或小的骄傲。这就清楚地证实感情是沿着观念间的关系而推移的，因为在这个关系方面的每一种变化，都在情感方面产生一种与之成比例的变化。由此可见，在上述体系中，论究观念关系的那一部分就充分证明了论究印象关系的另一部分；而那一部分的本身又是那样明显地建立在经验上的，如果再要力图进一步去加以证明，那就是浪费时间了。

在特殊例子中，这一点将显得更加明白。人们对于他们的国家、州郡、教区的美景，都感到自豪。在这里，美的观念显然产生了一种快乐，这种快乐是和骄傲关联的。依照假设来说，这种快乐的对象又是与自我相关的。借着印象间和观念间的这个双重关系，由一个印象到另一个印象的推移就形成了。

人们也因其故乡气候的温度而威到自豪，因其本乡土壤的肥沃而感到自豪，因其本上所产的酒、水果、或粮食的精美丽感到自豪，因其语言的柔和或雄壮而感到自豪，也因其他同类事情而感到自豪。这些对象显然都和感官的快乐有关，并且原来只被认为对触觉、味觉或听觉是愉快的。那么这些对象除了借上述的那种推移之外，如何能成为骄傲的对象呢？

有些人表现了一种相反的虚荣心，故意贬低本国而夸示他们游历过的那些国土。这些人们在本国时，看到了周围都是本国人，就觉得他们和他们祖国的强烈关系是有许多人和他们共享的，所以这种关系对他们反而无所谓了；至于他们因观光外国、居住外国而与外国形成的那种疏淡关系因为他们考虑到曾经观光异国的人是如何之少，反而加强了。因为这个缘故，所以他们才总是赞赏外国事物的美丽、有用和珍奇，而贬抑本国的事物。

我们既然能够对一个国家、气候或与我们有关系的任何无生物感到虚荣，无怪我们对于那些因血统或友谊而与我们有联系的人们的品质也感到虚荣了。因此，我们就发现，那在我们自己方面产生骄傲的品质，当其在与我们有关的人身上被发现出来时，也产生较小程度的同样感情。骄傲的人们对

于他们的亲戚的美貌、谈吐、优点、声望、尊荣，总是极意渲染，作为他们虚荣心的一些最重要的来源。

我们既然因为自己的财富而感到骄傲，所以为了满足我们的虚荣心，我们就希望，一切与我們有任何关系的人也占有财富，并且因为自己亲友中，有任何一个贫贱的人而感到羞耻。因为这个缘故，我们就尽量把贫穷的人推得远些；而且因为有些远亲难免贫穷，而我们的祖先又被认为我们的最近的亲属，因此每一个人都装作出身名门，由世代相承的官贵祖先一脉相传下来的。

我常常观察到，那些自夸家世久远的人们，如果能再加上下面这个条件，他们就更加高兴，这就是：他们的祖先多少代以来曾经连续不断地是某块土地的业主，而且他们的家从来不曾山 308 让财产或移居其他郡县或省份。我还观察到，当他们能够自夸说，这些财产完全由男性家系一脉相传，而其尊荣和财富从不曾经过任何女性承继，那么这也就成为他们虚荣心的附加的题材。让我们试图用前边的体系来说明这些现象。

显然，当任何人自夸他的家世久远时，他的虚荣心的对象就不但是时间的悠久和祖先的众多，而且还有他们的财富和声望。这些都被假设为由于与他相关而抬他反映了一种光辉。他首先考虑这些对象，并得到一种愉快的感受；而当他经过亲、子关系返回到自己身上时，就借着印象间与观念间的双重关系，发生了骄傲情感，因而兴高采烈起来。骄傲情感既然依靠于这些关系，所以凡增强任何一种关系的东西，也必然增强那种情感，而凡减弱那些关系的东西，也必然减低那种情感。但是所有权的同一，确是加强了由血统和亲属而发生的观念关系，使想像更加顺利地由一代转到另一代，由最远的祖先转到他们的后代，这些后代既是他们的继承人，又是他们的子孙。借着这种顺利的推移，那个印象便比较完整地传递下去，抖刺激起较大程度的骄傲和虚荣心来。

尊荣和财富如果由男性家系一脉承袭下来，没有经过任何女性的承继，情形也是一样。人性有一种性质（我们住后 将加以考察），就是：想像自然而然地转向一切重要的、重大的事物；当一小一大两个对象呈现在想像之前时，想像通常舍弃前者，而专想后者。在婚姻关系中，男性因为比女性占着优势，所以丈夫 309 就首先引起我们的注意；不论我们直接考虑他，或是通过与他相关的对象而想到他，思想总是更喜欢停留在他身上，并比较迅速地想到他，而对他的配偶则与此相反。我们很容易看到，这种特性必然加强子女对父亲的关系，而减弱其对母亲的关系。因为一切关系既然都是由一个观念茵到另一个观念的倾向，所以凡加强这种倾向的任何事物，也都加强那种关系；我们由子女观念转到父亲观念的倾向既然比由子女观念转到母亲观念的倾向为强，所以我们应当把前一种关系认为是较为密切而较为重要的。

子女们通常所以用他们父亲的姓，而且他们的出身贵贱也依据他们父亲的家世而定，其故即在于此。母亲纵然比父亲赋有较高的气魄和才智（这是常见的），可是虽然有这种例外，而通则仍然占着优势（按照前述的学说）。不但这样，而且当任何一种优越性达到那样大的程度，或者当任何其他理由具有那样一种效果，以至使子女宁可代表母亲的 家庭，而不代表父亲的家庭，这时通则仍然保留那样大的效力，以至减弱了那种关系，并且使祖先世系发

生了一种中断。这时，想像并不顺利无阻地循着这些祖先推移，也不能那样迅速地把祖先的尊荣和声望转移到同一名称和同一家庭的后代，一如那种的移过程是依据通刚进行，由父及子、兄弟相承时那样。

## 第十节 论财产权与财富

但是那个被认为是最密切而且在其他一切关系中最通常产生骄傲情感的关系，乃是财产权关系。在我研究正义与其他道德上的德以前，不能详细说明这种关系。在现在的场合下，我们只是这样说就够了，就是：财产权可下定义为：在不违犯正义的法则和道德上的公平的范围以内、允许一个人自由使用并占有一个物品、并禁止其他任何人这样使用和占有这个物品的那样一种人与物的关系。因此，正义如果是在人类心灵上起着自然的和原始的影响的一种德，那末财产权可以被看作一种特殊的因果关系；不能我们是考虑它所给予所有主以任意处理物品的那种自由，或是考虑他由这个物品所获得的利益。如果依照某些哲学家们的体系把正义认为是一种人为的而不是自然的德，情形也是一样。因为这时，荣誉感、习惯和民法就代替了自然的良心，而在某种程度上产生了同样的效果。这里，这一点是确定的：一提到财产权便自然地使我想到所有主，一提到所有主也便自然地使我们想到财产权；这就证明了这里有一种完全的观念关系，这是我们现在的目的所需要的一切。观念间的关系与印象间的关系结合起来，总是：产生感情间的推移；因此，每当任何快乐或痛苦是从一个由于财产权与我们发生关系的对象发生起来的时候，我们就可以断定，由这两种关系的结合必然会发生骄傲或谦卑，如果前面的理论体系是确实而满意的话。究竟是否如此，我们只要粗略地观察一下人生，马上就可以得到满足。

属于爱虚荣的人的每样东西，都是世界上最好的。他的房屋、设备、像具、衣服、犬马，在他的自负的心目中都以为是超过其他一切人的；我们很容易看到，从这些东西中任何一个的些小的优点，他都可以得出一个骄傲和虚荣的新对象。如果你肯相信他的话，他的酒比任何其他种的酒都有一种更好的美味，他的烹调也是更为精美，他的餐桌更为整齐，他的仆役更为伶俐，他住的地方的空气更为有益于健康，他所耕的土壤更为肥沃，他的11水果成熟得较早、而且质量也更好。家中某种东西因其新奇而值得叹赏，另一种东西则因其古老而令人注目。这一个东西是一个著名艺术家的作品，那一个东西曾有一度属于某个王子或伟人：总而言之，凡有用的、美丽的，或令人惊奇的一切对象，或与这些对象有关的对象，都可以借着财产权产生这种骄傲情感。这些东西的共同点只在于产生快乐，并无其他共同之点。只有这一点是这些对象所共有的，因此也必然就是产生这种情感的那种性质，因为这种情感是它们所共有的效果。每一个新的例子既然都是一个新的论证，而这里的例子又是无数的，所以我敢大胆地说，几乎没有任何体系能像我在这里所提出的这个体系那样充分地被经验所证明的了。

由于其效用、美丽或新奇而给人以快乐的任何事物的财产权，如果也借着印象间和观念间的双重关系，都产生了骄傲；那么我们就不必惊异，获得这种财产权的能力也会有同样的效果了。但是财富被认为是获得令人快乐的任何事物的财产权的一种能力；而且也只有在这个观点下，财富才对情感有任何影响。票据在许多场合下被认为是财富，这是因为票据可以提供获得货币的能力；而货币所以是财富，也并非因为它是赋有某些性质、如坚固性、重量和可熔性等的一种金属，而是因为它对人生的快乐和方便有一种关系。因此，我们如果承认这个本身已是极为明显的一点，我们就可以从其中推出我所用以证明双重关系对骄傲和谦卑的影响的最强有力的论证之一。

在研究知性时，我曾说过，我们有时在能力和能力的发挥之间所作的区别，完全是无聊的，而且不论人或其他任何存在物都不应当被认为赋有任何能力，除非这种能力已被发挥和发动起来。这种说法，在一种正确的、哲学的思维方式下虽然是完全真实的，可是它确实不是适于我们的情感的哲学；许多东西都可以<sup>312</sup>借着关于能力的观念和假设在情感上发生作用，不一定要这种能力实际发挥出来。当我们得到一种获致快乐的能力时，我们便感到高兴，而当另一个人获得个人痛苦的能力时，我们便感到不快。从经验上看来，这一点是明显的；不过为了正确地解释这个问题，并说明这种愉快和不快起见，我们必须衡量下面的一些考虑。

显而易见，把能力和能力的发挥加以区别的那种错误，并不完全起于学院学派关于自由意志的学说，这种学说确实很少进入日常生活中，对于一般的、通俗的思想方式绝少影响。依据那个学说，动机并不剥夺去我们的自由意志，也不取消作出或抑止任何行为的能力。但是依照通俗的概念来说，当非常重要的动机阻止他满足他的欲望，并且决定他抑止他所愿望完成的事情时，那么那个人就是没有任何能力。当我看到我的敌人腰间佩着刀在街上经过我面前，而我并不带着武器，我也不认为我已落到他的手中，任他自由处置。我知道他对于民政长官的恐惧和对于镣铐的恐怖一样，都是很强的一种约束，而且我是十分安全的，正如他是带着枷锁或受了监禁一样。但是当一个人获得了控制我的那样大的权力，以至不但他的行动不受外面的障碍，而且他可以任意对我进行赏罚，并不惧怕任何惩罚，于是我便认为他有充分的能力，而自认是他的臣民或属下。

这两个人，一个有很强的利害动机或安全动机使他抑止任何行动，另一个人则不受这样一种约束；如果把这两个人情形加以比较，我们就将发现，依照前一卷所说明的哲学来说，他们两人之间的已知的唯一差别只在于这一点，就是：在前一种情形下，我们是根据过去的经验推断那个人永远不会作出那种行为，<sup>313</sup>而在后一种情形下，则推断说，他也许会、或者很可能作出那种行为。在许多场合下，没有任何东西比人的意志更为变化无常；而且除了强烈的动机以外，也没有任何事物能使我们绝对确实地对于他的将来的任何一种行动有所断言。当我们看到一个人没有这些动机时，我们就假设他可能行动，也可能抑止；我们虽然可以概括地推断他被种种动机和原因所决定，可是这并不取消我们关于这些原因的判断的不确定性，也打消不了那种不确定性对于情感的影响。我们既然认为没有抑止其行为的强烈动机的每个人都有作出他的行为的能力，并且不认为那些有这种抑止动机的人有这种能力：所以我们可以正确地断言，能力永远和它的发挥有关，不论这种发挥是现实的或是很可能会实现的；而当我们根据过去经验发现一个人很可能或者至少是可能会作出一种行为时，我们就认为他赋有那种能力。我们的情感既然永远考虑到对象的实际存在，而且我们永远根据过去的例子来判断这种实在性；那么，无需进一步的推理，就可以确定地说，能力就是世人的经验和实践所发现的任何行动的可能性或概然性。

但是显然，任何时候，一个人如果对我处于那样一个地位，没有什么很强的动机阻止他来侵害我，因而他是否会侵害我是不确定的；那末当我处于那种地位时，必然感到不安，而一考虑到那种侵害的可能性或概然性，就不能不发生明显的关切。情感不但被确定的和必然的事情所影响，而且也在较小程度上被可能的或偶然的事情所影响。即使我也许从来不会感到任何危

害，并借着这个结果发现出（用哲学的诂法来讲），那个人永不会有侵害我的任何能力（因为他不曾发挥过任何能力），可是这并不阻止我由于前面所讲的不确定的情形而感到不安。当我看到、一个人先前所有阻止他对我给予恩惠的强烈动机消除了，有可能或很可能要赐给我这种恩惠，因而这种恩惠就成为可能 314 的或很可能会有的时候：那末在这里，愉快的情感也可以和前面所说的不快的情感一样起着作用，并传来一种快乐。

但是我们还可以进一步说，当任何福利来临的时候，我们自己有能力随意取舍，而且没有任何物理的障碍或很强的动机妨害我们的享受，那么上述的那种快乐便更为增加。既然一切人都希望得到快乐，当没有外在的阻碍防止快乐的产生而且入门也看到遵循他们的[爱好快乐的]倾向毫无任何危险，那末那种快乐总是很可能会实现的。在那种情形下，他们的想像便容易预期快乐，并且传来同样的愉快，正如他们相信快乐有实在的和现实的存在时一样。

不过这还不足以充分说明伴随财富而来的那种快乐。一个守财奴由于他的钱财而感到高兴，那就是说，由于钱财使他有能力获得生活中的一切快乐和舒适而感到高兴，虽然他知道，他已经享有他的财富达四十年之久，而从未加以使用，因而不能借任何一种推理断言，这些快乐的实际存在比他完全被剥夺了他的全部财物时较为接近了些。但是他虽然不能用推理方式推断那种快乐即将实现，可是他确实还在想像那种快乐接近了，只要一切外在的障碍都被消除，以及反对这种快乐的比较强烈的利害动机也都一并消除了。关于这个题目的进一步的说明，请参阅我关于意志的解释，在那里，我将说明那种虚妄的自由感觉，使我们想像自己能够实行任何没有很大危险或破坏性的事情。当任何其他他人没有抑止任何快乐的有力的利害动机时，我们凭经验作出判断，那种快乐将会存在，而且他很可能会得到它。但是当我们自己处于那种地位时，我俩就凭想像的幻觉判 315 断，那种快乐更加接近，更加亲切。意志似乎自在地向任何一方面活动，并且甚至在它所不曾确定下来的那一面上投射自己的一个影子或影像。借着这个影像，那种快乐就似乎与我们更为接近，使我俩感到一种生动的快乐，正如那种快乐是完全确定而不可避免的一样。现在我们就很容易把全部推理归结到一点，并且证明，当时富在它的所有者的心中产生任何骄傲或虚荣时（财富永远有这种作用），那总是通过印象间和观念间的双重关系。财富的本质就在于获得生活中的快乐和舒适的能力。这种能力的本质在于它的发挥的概然性，在于它使我们借一种真的或假的推理去预期那种快乐的真正存在。这种快乐的预期本身就是一种很大的快乐；这种快乐的原因既然是我们所享有的，并因而是与我们有关系的某种所有物或财产，所以我俩在这里就清楚地看到前面体系的所有各个部分都极为精确而明晰地在我们面前展现出来了。

财富产生快乐和骄傲，贫穷引起不快和谦卑，由于同样理由，权力必然产生前一种情绪，而奴役就产生后一种情绪。控制他人的权力或权威使我们能够满足我们的全部欲望，而奴役却使我们服从他人的意志，使我们会遭受无数的缺乏和耻辱。

这里值得提出的是：当我们考虑到我们对他们行使权威的那些人、或对我们行使权威的那些人时，那末对于权威的虚荣感和对于奴役的羞耻感便大

为增加了。因为假使我们能够制造一些具有十分灵巧的机械结构的机器人，可以听从我们的意志而运动和行动，那么我们如果占有这些机器人，显然也可以给我们以一种快乐和骄傲，不过这种快乐和骄傲的程度不及那种权威行使于有感觉的、有理性的人的时候那样的大，因为这些人的情况，如果与我们的情况比较起来，就使我们的情况显得更为愉快、更加尊贵。在任何情形下进行比较，总是使我们对任何事物增加重视的一种可靠方法。一个富人如果把他的境况与一个乞丐的境况相比，他就更加感觉到他的幸福。但是若把我们和我们所支配的人作一对比，那么权力便因此占到一种特有的优势，因为这种对比可以说是直接呈现于我们面前的。这里的比较是明显而自然的：想像在其对象本身就看到这种比较：思想进入这种比较的想像进程是顺利而方便的。这种条件在增加比较作用的影响方面有很大效果，这一点在以后考察恶意和妒忌的本质时将会清楚地显出。

## 第十一节 论名誉的爱好

但是除了骄傲和谦卑的这些原始的原因以外，还有一种次生的原因，那就是别人的意见，这对于感情也有相等的影响。我们的名誉、我们的声望、我们的名声，都是有极其重大关系的一些考虑。甚至骄傲的其他原因、如德、美丽和财富，如果没有别人的看法和意见加以配合，它们的影响也就很小了。为了说明这个现象，我们必须绕些圈子，先来说明同情的本性。

人性中任何性质在它的本身和它的结果两方面都最为引人注目的，就是我们所有的同情别人的那种倾向，这种倾向使我们经过传达而接受他们的心理倾向和情绪，不论这些心理倾向和情绪同我们的是怎样不同，或者甚至相反。这一点不但在儿童方面是显著的（他们盲目地接受给他们提出来的任何意见），而且在判断力和理解力最强的人们方面，也是很明显的，他们也觉得很难遵从他们自己的理性或心理倾向，以反对他们的朋友和日常伴侣的理性或心理倾向。我们在同一民族的人们的性情和思想倾向方面所观察到的一致性，就应当归之于这个原则；这种类似关系更可能是发生于同情心，而不是发生于土壤和气候的任何影响，因为土壤和气候虽然继续保持同一不变，却不能使一个民族的性格在一个世纪的时间中保持同一。一个性情和善的人立刻就会和他的同伴们性情相投；就是最骄傲的、最倔强的人也会沾染上他的本国人和相识的人的一点性情。愉快的面容注入我心中一种明显的满意和宁静，而愤怒或悲哀的面容却投给我一种突然的沮丧。憎恨、愤怒、尊重、爱情、勇敢、欢乐、忧郁，所有这些情感，我大都是由传达、而很少是由我自己的天性或性情感觉到的。这样一个显著的现象值得我们注意，必须把它追溯到它的第一原则。

当任何感情借着同情注入心中时，那种感情最初只是借其结果，并借脸色和谈话中传来的这个感情观念的那些外在标志，而被人认知的。这个观念立刻转变为一个印象，得到那样大的程度的强力和活泼性，以至变为那个情感自身，并和任何原始的感情一样产生了同等的情绪。不论那个观念是在怎样短暂的一刹那内转变为一个印象，这种变化总是由于某种观点和反省而发生的，这些观点和反省逃脱不掉一个哲学家的严密的观察，即使产生这种观点和反省的那人自己也许观察不到。

显而易见，自我的观念（或者倒不如说自我的印象）是永远密切地呈现于我们的，我们的意识给予我们以自我人格的那样一个生动的概念，以至不可能想像任何事物能够在这一方面超越这种自我之外。因此，任何与我们有关的对象，必然依照前述的原则在同样活泼的想像方式下被人想像；这种关系虽然不及因果关系那样强烈，可是仍然一定有重大的影响。类似关系和接近关系也是不该忽略的关系；而当我们根据因果进行推断，并 818 观察外在的标志，因而得知有类似的或接近的对象的真实存在时，则情形尤其是如此。

显而易见，自然在一切人之间保持了一种很大的类似关系；我们在别人方面所观察到的任何情感或原则，我们也都可以在某种程度上在自身发现与之平行的情感或原则。在心灵的结构方面是这种情况，在身体的结构方面也是这种情况。各个部分的形状或大小虽然有很大差异，而其结构和组织一般都是相同的。各个部分虽然千差万别，而其间仍然保存着一种很显著的类似关系；这种类似关系，对于我们体会别人的情绪而欣然立即加以接受，一定大有帮助。因此，我们发现，如果在我们各人天性的一般类似关系以外，我

们在举动，性格，国籍，语言方面还有任何特殊的类似，这种类似便促进了同情。我们与任何对象的关系越是坚固，想像就越容易由此及彼进行推移，而将我们形成自我观念时经常带有的那种想像的活泼性传到相关的观念上去。

类似关系并不是产生这种效果的惟一关系，而也由那些可能与之相伴的其他关系得到新的力量。别人如果与我们距离很远，那末他们的情绪的影响就很小，需要有接近关系，才能把这种情绪完全传达给我们。血统关系因为是一种因果关系，有时也可以促进这种效果；相识关系与教育和习惯也起着同样的作用；这一点，我们在以后将详细加以阐述。所有这些关系在联合起来时，就把我们的自我印象或意识传到我们对其他人的情绪或情感所发生的观念上，并使我们可以最强烈、最生动的方式加以想像。

在本书开始时已经说过，一切观念都是由印象复现而得来的，而且这两类知觉的差异只在于它们刺激灵魂时的强烈和活泼程度的不同。观念和印象的组成部分完全都是相同的。两者出现的方式和秩序可能是同一的。因此，两者的强烈和活泼程度的差别是区别两者的惟一条件：这种差别既然在某种程度上可以被印象和观念的关系所消除，无怪对于一个情绪或情感的观念可以借此而大大地活跃起来，以至变成那个情绪或情感的自身。任何对象的生动观念总是接近于它的印象；而且我们确实可以单凭想像的力量就感觉疾病和痛苦，而由于常常在想一种病变得真病了。但是在意见和感情方面，这种情形最为显著；一个生动的观念主要是在这里转变为一个印象。我们的感情比其他任何印象更为依靠于我们自己和心灵的内部活动；因为这种缘故，这些感情就更为自然地由想像发生，由我们对这些感情所形成的每个生动的观念发生。这就是同情的本性和原因；每当我们发现其他人的意见和感情以后，我们就以这个方式那样地深入到这些意见和感情中去。

在这个全部过程中，最可注目的就是：这些现象强有力地证实了前面关于知性的理论体系，因而也证实了现在这个有关情感的理论体系；因为这两个体系是互相类似的。显然，当我们同情别人的情感和情绪时，这些心理活动在我们心中首先出现为单纯的观念，并且被想像为属于他人的，正如我们想像其他事实一样。其次，还有很明显的一点是，对别人感情所发生的观念被转化为这些观念所表象的那些印象本身，而且那些情感就照着我们对那些感情所形成的意象发生起来。所有这些都是最明显 320 的经验的对象，而不依靠于任何哲学的假设。我们只允许哲学来说明这些现象，虽然同时我们必须承认，这些现象本身已经那样明显，几乎无需再应用哲学了。因为我们不但凭因果关系相信我们所同情的那种情感的实在性，除此而外，我们还必须有类似关系和接近关系的协助，才能充分完满地感觉到同情。这些关系既然能够把一个观念完全转化为一个印象并把印象的活泼性传达于观念，而且传达到那样完善的程度，以致这种活泼性在推移过程中毫无减损，所以我们很容易设想，因果关系单独也足以强化并活跃一个观念。在同情中，一个观念显然转化为一个印象。这种转化发生于对象与我们自己的关系。我们的自我永远密切地呈现于我们。让我们比较一下所有这些条件，我们将会发现，同情和我们知性的作用恰恰相应，甚至还包括着某种更惊人、更奇特的现象。

现在我们就该由概括地考究同情，转而观察，当骄傲和谦卑两种情感由

称赞和责备、由美名和丑名发生起来时，同情对于这些情感起着什么影响。我们可以说，任何人如果因为某种性质被人称赞，那么那种性质（如果是实在的）本身就不会不在具有它的人内心产生一种骄傲。颂词总是赞美人的权力、财富、家世或美德；所有这些都是虚荣心的对象，这一点我们已经加以说明和解释。因此，可以确定，当一个人在钦佩他的人的观点下考虑自己时，依照上面所说明的假设，他首先会发生一种单独的快乐，随后又感到一种骄傲或自满。在这一点上，我们接受他人的意见是最为自然的：一方面是由于同情，因为同情使他们的全部情绪亲切地呈现于我们之前，另一方面是由于推理，因为推理使我们认为他们的判断就是他们所肯定的事实的一种论证。权威 321 和同情这两种原则几乎影响了我们一切的意见；而当我们判断我们自己的价值和性格时，这两个原则必然有一种特殊的影响。这一类判断永远伴有情感；最能干扰我们的知性并使我们陷入任何意见（不论如何不合理）中的，就是这些意见与情感的联系；这种情感弥漫于想像中，给每个相关的观念加上一种力量。此外，我们还可以附加说，我们由于意识到自己对自己极大的偏向，所以我们对于任何证实我们对自己的好评的事物都感到特别高兴，而对于任何反对这种好评的任何事物都容易感到震惊。

所有这些在理论上都似乎是很可能的；但为了使这个推理有充分的确实性起见，我们必须考察情感所表现的现象，并研究它们和这个推理是否符合。

这些现象中有一种，我们可以认为是最有利于说明现在的目的，就是：美名虽然一般说来是令人愉快的，可是我们从我们自己所尊重和赞许的人的赞美方面，比从我们所憎恨和鄙视的人的赞美方面，得到更大的快乐。同样，我们对他们的判断十分重视的那些人，如果对我们表示轻蔑，我们就要感到极大的耻辱。但我们对其余的人们的意见，则大部分是漠不关心的。但是如果心灵本来由于任何原始的本能得到一种对美名的欲望和对丑名的厌恶，那么美名和丑名就该毫无区别地影响我们，而任何意见随其对我们是有利的或不利的，应该同等地刺激起欲望或厌恶来。一个傻瓜的判断正像一个智者的判断一样是别人对自己的一种判断，只是它对我们的自我判断的影响较小一些。

我们不但对于智者的赞许比对于傻瓜的赞许更加感到快乐，而且当我们与智者有了长期亲密的相识以后，我们会从他的 322 赞许中得到一种附加的愉快。这可以用同样方式加以说明。

其他人的称赞若不是和我们自己的意见相合，并且他们所赞美的若不是我们所主要擅长的性质，便决不能给予我们很大的快乐。军人不重视雄辩的能力，法官不重视勇敢，主教不重视幽默，商人不重视学问。一个人对于任何抽象考虑下的品质，不论如何加以重视，而当他自觉到自己并无这种品质时，那末全世界的人的对他的赞许，也不会在这一点上给他以多大的快乐，这是因为他们永不能使他同意他们的缘故。

出身名门而境况贫乏的人们，总是喜欢抛弃了他们的亲友和故乡，宁愿投身生人中间，从事低贱的和手艺的工作去谋生，而不愿在素知其门第和教育的人们中间生活。他们说，我们走到那里，人们都将不知道我们的底细。没有人会料想到，我们出身于什么门第。我们将远离我们的亲友，这样我们的贫贱境况就使我们较为坦然自在。在考察这些情绪时，我们将发现它们对

我现在的目的提供了许多非常令人信服的论证。

第一，我们可以从这些情绪推断说，由于被人轻贱而感到的不快感依靠于同情，而同情又依靠于对象与我们的关系；因为我们在与我们有血统关系并居住接近的人们的轻视之下，是最感到不快的。因此，我们就竭力设法断绝这些关系，使自己与异多人接近，而与亲戚远隔，以便减弱这种同情和不快。

第二，我们可以断言，关系对同情是必需的，但不是绝对就其是关系而说的，而是由于这些关系有一种影响，促使我们把自己对别人的情绪所产生的观念转化成那些情储自身——这种转化是通过别人人格的观念和自我的观念之间的一种联结。因为在这里，亲戚和接近关系两者都仍然存在；不过这些关系因为不是结合在同一些人的身上，所以它们促进同情的程度就较小。

第三，割断关系而减弱同情这一个情况，值得我们注意。假如我在陌生人中间处于贫乏状况，因而受到轻视；可是我觉得在那种境况下生活，要比我每天遭受我的亲戚和本国人的轻蔑，还较为自在些。这里我感到双重的轻视；一是来自我的亲戚方面，不过他们并不在场；一是来自周围的人，不过他们是陌生人。这种双重轻蔑，同样也被亲戚和接近两种关系所加强。不过借着那两种关系和我发生联系的那些人不是兼有两种关系的人，所以这种观念方面的差异就把发生于轻视的两个印象加以隔离，不使它们互相混合。邻人的轻蔑有某种影响，亲戚的轻蔑也有某种影响；但是这些影响互相独立，永不联合起来；而当轻蔑来自既是邻人、又是亲戚的人时，这两种影响便联合起来了。这个现象类似于前述的骄傲和谦卑的体系——那个在一般人看来可能显得已那样奇特的体系。

第四，处于这种情况下的一个人在他生活周围的人们中间自然要隐瞒他的出身，而且如果任何人猜疑他原来出身于远远高出于现在的景况和生活方式的一个家庭，他便会感到极为不安。这个世界上的每样事物都是通过比较加以判断的。对一个普通绅士来说是一个极大的财富，对一个国王来说简直就像乞丐的生活。在不能供给一个绅士以必需品的境况下，一个农夫会认自己是幸福的。当一个人无论是习惯于比较豪华的生活方式，或是自以为按照他的门第和品质应该享受这种生活的时候，一切低于这种身分的事情都成为不愉快的、甚至是可耻的了：他总是以极大的努力来掩盖他对于更大财富的权利要求。他在这里自己知道他的不幸，但是在他生活周围的人既然不知道他的不幸，因而他的不愉快的回顾和比较，只是由他自己的思想所提示出来，而绝不是从和他人有同情而发生的；这就必然使他大为自在和满意了。

我们的假设是：我们由赞美所获得的快乐发生于情绪的传导。对于这个假设如果有人提出任何反驳，那么我们在考察之后，将会发现这些反驳，在恰当的观点之下看来，反足以证实这个假设。广泛的名声甚至对于一个轻视世俗人们的人也是愉快的；但这是因为人数众多给予世俗人们以一种附加的重要性和权威。剽窃者在得到称赞时，虽然自己知道不配这种赞美，也仍然感到高兴。不过这是一种空中楼阁，想像在这里只是以自己的虚构使自己高兴，并力图借着对他人意见表示同情来使这些虚构变得较为巩固和稳定。骄傲的人遇到轻蔑，就感到震惊，虽然他们并不立即加以同意；这是因为他们的自然情感和由同情得到的情感发生冲突的缘故。一个正在热恋中的

人，如果你责备或谴责他的爱人，他也同样会大为不快；虽然显而易见，你的反对所以能够对他有任何影响，只是因为你的反对把握住了他，并由于他对你发生的同情。如果他轻视你，或者看到你是在开玩笑，那么，你不论说什么，对他都不会发生作用。

## 第十二节 论动物的骄傲与谦卑

由此可见，不治我们在什么观点下来考究这个问题，我们仍然可以看到，骄傲和谦卑的原因恰恰符合于我们的假设，而且任何东西如果不是与我们自己发生关系，并产生一种独立于那种情感以外的快乐或痛苦，就永不能刺激起这些情感中的任何一种。我们不但已经证明，产生快乐或痛苦的一种倾向是骄傲或谦卑的一切原因所共有的，而且还证明这是惟一共同的条件，因而是它们所借以发生作用的那种性质。我们还更进一步证明了，这些情感的最重要的原因，实在只是产生愉快感觉或不快感觉的那种能力，因此，这些原因的全部结果，其中尤其是骄傲和谦卑，只是从那个根源发生的。这些简单而自然的原则既然建立在那样可靠的证明之上，就不会不被哲学家们所接受，除非有我所忽略了一些反驳可以反对这些原则。

解剖学家们往往把他们对人体所作的观察和实验同他们对动物所作的观察和实验结合起来，并从这两种实验的互相符合，取得对于任何一个特殊的假设的附加的论证。的确，畜类各部分的构造如果和人类的构造是同样的，而且这些部分的活动也是同样的，那么那种活动的原因便也不能是不同的，而且我们在一类中间所发现的真理，可以毫不犹豫地断言对另一个类也同样是真实的。例如体液的混合和微细部分的组织可以正确地假设在人类和在畜类方面有些不同；因此，我们在其中一类方面关于药物效果所作的实验，并不总是能应用于另一类；可是血管和肌肉的结构，心、肺、胃、肝和其他内脏的组织的位置，在一切动物方面既然都是相同或差不多是用同的，所以那在某一类方面能够说明肌肉运动、乳糜演变、血液循环的假设，也必然可以应用于每一类的；而且根据这个假设是符合于或不符合于我们在任何一类动物方面所作的实验，我们就可以由此对于整个假设的真或伪得到一个证明。因此，让我们把关于人体的推理方面已 326 被发现为那样正确和有用的研究方法，应用于现在关于心灵的解剖学上，看看我们借此能作出什么发现。

为了要这样做，我们首先必须指出人类的情感和动物的情感之间的相应现象，随后再比较产生这些情感的原因。

显而易见，几乎在每一类动物方面，特别是在高等动物方面，都有骄傲和谦卑的许多明显的标志。天鹅、火鸡、或孔雀的姿态和步伐，表示它们对自己的自负和对其他动物的轻蔑。这一点更可注目的是：在后两类动物方面，骄傲永远伴随着美丽的羽毛，并且只在雄性方面显现。夜莺在啼叫中表示的自夸和争胜，是人们所通常注意到的；马在迅疾，猎犬在机敏和嗅觉，公牛和公鸡在体力，以及其他各种动物在其各自的优点方面的好胜，也同样是常见的事实。此外，一切常和人类接近、并和人类熟习的各种动物，对人类始自己的赞许都表示一种明显的骄傲，而对于人的夸奖和抚爱感到欢喜，并无其他任何考虑。但也并非任何人的抚爱都毫无区别地使动物感到得意，使它们得意的、主要只有它们所认识的、所爱的人的抚爱；正像人类的那种情感被刺激起来的方式一样。所有这些都显然证明，骄傲与谦卑不但是人类所有的情感，而是推广到全部动物界的。

这些情感的原因，在动物方面也和和人类方面一样，只要我们适当地估计到人类的较高的知识和知性。例如，动物没有德或恶的意识；它们很快忘掉了血统关系；它们没有权利和财产权的关系。因为这个缘故，动物的骄傲和谦卑的原因，只在于身体方面，决不能寓存于内心或外界对象。但是在身

体方面，同样的性质在动物方面也像在人类方面一样产生出骄傲来。这种骄傲情感永远是建立在美丽、体力、敏捷和其他某种有用的或愉快的 327 性质上面的。

其次的问题就是：在全部动物界，那些情感既然相同，并且都由同样原因发生的，那么，那些原因发生作用的方式是否也是同样的。依据一切类比推理的规则，这一点是可以正确地预期的。如果我们在试验以后发现，我们在一类方面所应用的对于现象的说明，并不能应用于其他一些类上，那么我们就可以认为，那种说明无论怎样动听，实际上是没有基础的。

为了决定这个问题，让我们来考虑这一点：就是在动物的心中，也像在人类的心中一样，显然有同样的观念关系，并且也由同样的原因得来的。一条狗在掩藏起一根骨头之后，往往忘记了地方；但是你如果把狗带到那个地方，那末狗的思想借着接近关系很容易转到先前所掩藏的东西上，因为这种接近情况在它的观念之间产生了一种关系。同样，狗如果在任何地方曾被痛打一顿，它在走近那个地方时，便会战栗发抖，即使它在那里并不发现任何现前危险的标志。类似关系的效果并不那样明显；但是那种关系在一切动物对之表现出那样明显的判断的因果关系中既然是一个重要的因素，所以我们可以断言，类似、接近和因果三种关系，对于动物也像对于人类一样，都以同一的方式起着作用。

还有一些印象关系的例子，也足以使我俩相信，在较低级的动物方面和在高等动物方面一样，某些感情彼此之间也有一种关联，而且这些动物的心灵往往也是通过一系列互相关联的情绪推移下去的。一条狗在由于欢乐而高兴起来的时候，自然就发生爱情和仁慈，不论对它的主人或是对于异性。同样，当它充满痛苦和悲哀的时候，就变得好斗而暴躁；那种原来是悲伤的情感，稍有触动就转变为愤怒了。

由此可见，人类方面产生骄傲或谦卑所必需的一切内在的 328 原则，是一切动物所同有的；而刺激起这种情感来的原因既然也是相同的，所以我们可以正确地断言，这些原因在整个动物界是以同样方式起作用的。我的假设是那样的简单，并且所要求的反省和判断也是那样的少，所以是可应用于每一种感情动物的。这不但必须被承认为证明我的假设是真实的一个令人信服的证据，而且我自信将被发现为对每一个其他的理论体系的一个反驳。

## 第二章 论爱与恨

### 第一节 论爱与恨的对象和原因

给爱和恨两种情感下任何定义是完全不可能的；这是因为两者只产生一个简单的印象，而没有任何混合或组合。我们也同样无需根据其本性、来源、原因和对象，企图对它们加以描述；这是因为爱和恨正是我们现在研究的主题，同时也因为这些情感自身根据我们平常的感觉和经验就已被人充分认识。关于骄傲和谦卑，我们已提到这一点，在这里，关于爱和恨，我们仍要加以重复；这两组情感之间有着那样大的一种类似关系，所以我们就不得不先略述一下我们关于前面一组情感的推理，以便说明后面一组的情感。

骄傲和谦卑的直接对象是自我，或是我们亲切地意识到它的思想、行为和感觉的那个同一的人格；而爱和恨的对象则是我们意识不到他的思想、行为和感觉的某一个其他的人。这一点在经验中就表现得充分地明显。我们的爱和恨永远指向我们以外的某一个有情的存在者。当我们谈及自爱时，那不是就爱的本义而言，而且自爱所产生的感觉和一个朋友或情人所刺激起的柔情也并无共同之点。憎恨也是如此。我们可以因为我们自己的过失和愚蠢而感到耻愧；但是只有由于他人所加的侵害才会成到愤怒或憎恨。

爱和恨的对象虽然永远是其他某一个人，可是显而易见，那个对象恰当地说并不是这些情感的原因，而且单独也不足以刺激起这些情感。因为爱和恨在它们所引起的感觉方面既是恰恰相反的，并且有着一个共同的对象，所以那个对象如果也是它们的原因，那么它就会产生同等程度的两种相反的情感，这两种情感从最初一刹那起必然就会互相消灭，于是任何一种情感便都无法出现。因此，必然有异于那个对象的某种原因。

我们如果考究爱和恨的原因，我们就将发现这些原因是多种多样的，并且没有许多共同的东西。任何人的德行、知识、机智、见识和风趣，都引起爱和尊重；相反的性质便引起憎恨和鄙视。身体方面的优点，如美丽、体力、敏捷、灵巧和它们的反面都引起同样的爱和恨的情感；而由家庭、财产、衣服，民族和气候等外在的优点和缺点，同样也引起那些情感。这些对象中没有一个是不能借其不同的性质引起爱和尊重，或是憎恨和鄙视。

根据对这些原因的观察，我们就在起作用的那种性质和这种性质所寓存的主体之间得到一个新的区别。占有壮丽宫殿的国王，由于这个缘故，就引起人民的尊敬；这第一是由于宫殿的美丽，第二是由于财产权的关系把宫殿与他联系起来。这两个条件中只要消除一个，就消灭了那种情感；这就显然证明，那个原因是一个复合的原因。

关于骄傲和谦卑我们所曾作的种种讨论，同样地适用于这两组情感，但是要把这些讨论在爱和恨的情感方面重新加以陈述，那就未免腻烦了。我们只消作一个概括的评述就够了，就 331 是：爱和恨的对象显然是一个有思想的人，而前一种情感的感觉永远是愉快的，后一种情感的感觉则永远是不快的。我们还可以大概地假设说，这两种情感的原因永远是和一个有思想的存在者相关的，而且前者的原因产生一种独立的快乐，而后者的原因则产生一种独立的不快。

这些假设之一，即爱和恨的原因必然与一个人或有思想的存在者相关、才能产生这些情感，不但是很可能的，而且是非常明显，不容争论的。德和

恶，如果抽象地加以考虑；美与丑如果寓存于无生物；贫与富如果是属于第三人：则对于和它们没有关系的人，便产生不了任何程度的爱或恨，尊重或轻视。一个人如果向窗外观望，看到我在街上行走，在我以外又有一所美丽宫殿，与我毫无关系；我相信，没有入会妄说，这个人会对我表示尊敬，就像我是那座宫殿的所有主一样。

初看之下，并不能那样明显地看到，这些情感需要一种印象关系，这是因为在推移过程中一个印象与另一个印象那样地互相混淆，以致可以说是无法区别的了。不过在骄傲和谦卑方面，我们既然能够很容易地分辨出来，并且证明，这些情感的每一种原因都各自产生一种独立的痛苦或快乐，所以我在这里详细考察爱和恨的各种原因时，如果采用同样的方法，也许会有同样的成功。不过因为我急于要抬这些体系作一个充分的、确定的证明，所以我暂且把这种考察搁置一下；同时，我将力图通过一个建立于毫无疑问的经验之上的论证，使我关于骄傲和谦卑的全部推理都服务于我现在的目的。

凡对自己的性格、天才、财富感到满意的人，很少有不想在世人面前显露自己，并取得人们的爱和赞美的。显而易见，成为 332 骄傲或自负的原因的那些性质和条件，也就是虚荣心或名誉欲的原因；我们自己最为得意的那些特点，我们总是要炫耀于人。但是假设爱与尊重不是和骄傲一样由同一性质产生的（它们的不同点只在于这些性质或是与我们有关，或是与他人有关），那么这种进行方法将是非常荒谬的，而且人们也不能期望每一个其他人的情绪和他们自己所有的情绪互相对应。诚然，很少有人能够形成精确的情感体系，或是考究它们一般的本质和类似关系。但是我们纵然在哲学中没有多大的进展，我们在这一方面也不会有很多错误，通常的经验和一种预感就给予我们充分的指导；这种经验和预感就借着我们自己内心的直接感受告诉我们，什么东西将会对别人发生作用。产生骄傲或谦卑的那些性质既然也引起爱或恨，所以在证明前面一组情感的原因产生一种独立于情感以外的痛苦或快乐时所用的全部论证，也将可以同样明显地应用于后面一组的情感。

## 第二节 证实这个体系的几种实验

我已根据这些论证，对于相关的印象和观念间那种推移过程得到一个结论；在充分衡量这些论证之后，没有人将会迟疑而不同意于那个结论，特别是因为这个原则本身是那样的简易和自然。不过为了使这个体系在爱与恨与骄傲和谦卑两方面丝毫都没有疑问起见，我们可以对所有这些情感作一些新的实验，并回忆一下我在前面所提到的一些观察。

为了作这些实验起见，让我们假设，我和一个我向来对他没有任何友谊或敌意情绪的人在一起。这里在我面前有了全部这四种情感的自然的、最后的对象。我自己是骄傲或谦卑的恰当的对象，另一个人是爱或恨的对象。

现在可以注意观察这些情感的本性，和这些情感彼此的位置。显而易见，这里有四种感情好像处于一个方形状态，它们彼此之间有一种有规则的联系和距离。骄傲和谦卑两种情感和爱与恨两种情感一样，被它们同一的对象联系起来，第一组情感的对象是自我，第二组情感的对象是另一个人。这两条交通线或联系线形成方形的相对的两边。其次，骄傲与爱是愉快的情感；憎恨和谦卑是不快的情感。骄傲和爱之间、谦卑与憎恨之间在感觉上的类似形成一种新的联系，并可以被认为是方形的另外两边。总起来说，骄傲和谦卑、爱与恨是被它们的对象或观念联系起来的；骄傲和爱、谦卑和恨是被它们的感觉或印象联系起来的。

因此我说，凡产生这些情感之一的东西，对于那种情感都不能不具有双重关系，即观念与情感对象的关系，以及感觉与情感自身的关系。我们必须用实验来证明这点。

### 第一实验。

为了更有条理地进行这些实验起见，让我们首先假设，当自己处在上述的那种情况下，即与另一个人处在一起，这时有一个对象呈现出来，那个对象和这些情感中的任何一种，既无印象关系，也无观念关系。假如我们一同观察一块普通的石头，或其他不属于我们中任何一个人、并且其本身也不引起情绪或独立苦乐来的普通对象：那么显然，这样一个对象将不产生这四种情感中的任何一种。我们可以把这个对象在四种情感上依次作一个试验。让我们把这个对象应用于爱、恨、谦卑、骄傲；其中任何一种都丝毫发生不起来。让我们还任意尽量改换对象；假定我们所选择的是没有这两种关系之一的一个对象。让我们在心灵所能发生的一切心理倾向方面来重复这种实验。自然界中那么一大批的对象中的任何一个对象，如果没有这些关系，则在任何心理倾向中都将产生不出任何情感来。

### 第二实验。

没有这两种关系的一个对象既然永远不能产生任何情感，那么止我们把这两种关系之一加在它上面，看看有什么结果发生。例如，假设我看到一块石头或任何一个普通对象，那块石头或是属于我的，或是属于我的同伴的，并借此与情感的对象获得了一种观念关系；那么显然，先验地考察起这件事来，任何一种情绪按理都不能期望其出现。因为这个观念关系只是隐蔽地、平静地在心灵上起着作用，除此以外，这个关系又随着那个对象之属于我们或属于别人、而以一种相等的冲动给予骄傲和谦卑、爱与恨这些对立的情感；这种情感上的对立必然使两者互相抵消，而使心灵完全没有任何感情或情绪。这种先验的推理又被经验所证实了。凡不产生一种独立于情感之外的痛

苦或快乐的任何平凡的或一般的对象，都不能借其对我们或对其他人的财产权关系或其他关系产生骄傲或谦卑、爱或恨这些感情。

### 第三实验。

因此，显而易见，单有一种观念关系并不足以产生这些感情。现在让我们把这种关系除去，而代之以一种印象关系，即呈现出一个个人愉快或不快的、但与我们或同伴都没有关系的对象来；让我们来观察其结果如何。如果首先先验地来考究这件事，像在前一个实验中那样；那末我们可以断言，那个对象和这些情感将有一种微细的但是不确定的联系。这个对象与情感有微弱的联系，乃是因为这个关系不是一种冷淡而不可觉察的关系，而且也没有观念关系的那种缺点，也不以相等的 335 力量指使我们趋向那两种由于对立而互相抵消的相反情感。但是我们如果在另一方面考虑一下，这种由感觉到感情的推移是没有一种产生观念推移的任何原则加以推进的，正相反，一个印象虽然很容易转移到另一个印象，可是对象的变化不定却和引起这种推移的一切原则抵触：那末我们就可以由此断言，任何东西如果只借一个印象关系与情感发生联系，仍然不可能成为那种情感的稳定的或持久的原因。在衡量了这些论证以后，我们的理性依照类比推理规则所可断言的就是：一个产生快乐或不快、但与我们自己或其他人都没有任何联系的对象，可以给予人的心情以那样一种倾向，以至它自然地流入骄傲或爱、谦卑或恨这些情感，并使它找寻别的对象，以便依据了双重关系而在其上能够建立这些感情；不过一个只具有这些关系之一（即使是最有利的关系）的对象，永不能产生任何恒久而确定的情感。

最幸运的是，所有这套推理都被发现为恰恰与经验符合，并与情感的现象符合。假设我和一个同伴在我们两人从来未曾到过的一个国家中旅行，那么，风景如果美丽，道路如果平坦，旅馆如果舒适，这种环境显然会使我对自己和同伴都感到心情愉快。但是我们既然假设，这个国家对我自己或我的朋友都无关系，所以它就不能成为骄傲或爱的直接原因；因此，我如果把情感建立在与我或与他有比较密切关系的其他某种对象上，那末我的情绪宁可以说为一种舒畅的心情的流露，而不是一种确定的情感。当对象引起了不快情绪时，情形也是一样。

第四实验。我既然发现，一个毫无观念关系或印象关系的对象，或是一个只有一项关系的对象，都不能引起骄傲或谦卑、爱或恨来；那么，无需进一步的实验，单是理性就可以使我们相信，凡有双重关系的对象，都必然刺激起这些情感来；因为这些情感的发生，显而易见必然有某种原因。但是为了尽量消除怀疑的余地起见，让我们重做几次实验，看看在这一种情形下，结果是否符合我们的期望。我选定一个能够引起独立快感来的对象，例如美德；在这个对象上，我加上一种对自我的关系；结果发现，由于这样的事情安排，立刻发生了一种情感。但是什么情感呢？正是骄傲情感，这个对象对它是具有双重关系的。关于对象的观念和关于自我（情感的对象）的观念发生了一种关联：那个对象所产生的感觉和那种情感的感觉相类似。为了确定自己在这个实验中不发生错误起见，我首先除去一项关系，随后又除去另一项；结果发现每一次除去以后，都消灭了那个情感，而使那个对象成为完全漠然无关的。但是我还不足以此为满足。我还更进一步从事实验：我不把关系除去，而只代之以另一种关系。我假设那种美德属于我的同伴，而不属于我自己；并且观察这样改变之后，会有什么结果。我立刻看到感情转了方向，离开了

单有一种印象关系的骄傲，而落到了爱的一方面去，在这一方面，感情就被印象和观念的双重关系所吸引住了。再重复同一个实验，把观念关系重新变化一下，我又把感情带回骄傲方面；再重作一次，我又把感情置在爱或好感方面。在彻底相信了这个关系的影响之后，我又试验另一对象的结果，把德换成了恶，这样就把由前者所产生的愉快印象转变为由后者所产生的不快印象。结果仍然符合于预期。恶存在于他人身上时，就借其双重关系刺激起憎恨情感来，而刺激不起那个由于同样理由从德所产生的爱来。为了继续实验，我又重新改变观念关系，假设恶属于我 337 自己。结果如何呢？仍然和往常一样。结果是情感由憎恨转成谦卑了。我若把印象重新改变一下，就又把这种谦卑转为骄傲；结果我发现，我绕完了一个圈子，并借这些变化把情感带回到我最初发现其所处的那种位置中。

不过为了使这个问题更加确定，我又把对象加以改变；我舍去恶和德，而在美和丑、贫和富、权力和奴役方面进行实验。所有这些对象都各自通过它们关系的改变，以同一方式转了一个情感的圈子：不论我们依什么秩序进行，不论是通过骄傲、爱、恨、谦卑，或是通过谦卑、恨、爱、相敬，实际丝毫不发生变化。的确，尊重和鄙视在某种情形下代替了爱和恨而发生，不过这些归根到底是同样的情感，只是由于某些原因才有一些变化（这些原因我们将在以后加以说明）。

第五实验。为了给予这些实验以更其大的权威，我们可以尽量变化情况，把各个情感和对象置于它们可能处在的各种不同的位置中。让我们假设，除了上述的种种关系之外，我和他一起进行所有这些实验的那个人由于血统关系或友谊关系和我有密切的关系。假设他是我的儿子或兄弟，或是和我有长期熟识的关系。其次，让我们再假设，情感的原因对这个人获得了印象和观念的双重关系；让我们看一下，所有这些复杂的吸引关系有些什么样的结果。

在我们考究实际上有什么样的结果之前，我旧可先推断，依据我的假设来说，这些结果应该是什么样的。显然，随着印象是愉快的或是不快的，我对于那个借着这双重关系（我一向要求这 338 两种关系）而与印象的原因联系着的人，必然有爱或恨发生。一个兄弟的德必然使我爱他，正如他的恶或丑名必然刺激起相反的情感来一样。不过如果单是根据这个情况来判断，别我不应该期望感情停止在那里，而永不再转移到其他的印象。这里这个人既然借着双重关系成为我的情感的对象。所以这个同一的推理就导使我想到那个情感会向前推进。依据假设，那个人和我自己有一种观念关系；以他为对象的那种情感，随着它是愉快的或不快的，对于骄傲或谦卑又有一种印象关系。因此显然，骄傲和谦卑情感之一，必然会由爱或恨发生起来。

这是依照了我们的假设我所形成的推理；而我在试验以后，很愉快地发现一切都恰恰符合于我的期望。一个儿子或兄弟的德或恶不但刺激起爱或恨来，而且借着一个新的推移过程，由于相似的原因，产生了骄傲或谦卑。没有东西能比我们亲戚的任何辉煌的品质引起更大的虚荣，正像没有东西比他们的恶或丑名更加令人感到耻辱。经验和我们的推理的这种精确的符合，就令人信服地证明了、我们所据以进行推理的那个假设的可靠性。

第六实验。

我们如果把实验倒转一下，并仍旧保持着同样的关系，只是从另一种不同的情感着手：这就更会增加我们的理论的明白性。上面说过，一个儿子或兄弟的德或恶先引起爱或恨，随后又引起骄傲或谦卑，现在假设我们把这些

好的或坏的品质置于我们自己身上，使它们与那个和我们有关系的人没有任何直接联系：那末，经验告诉我们，这样把情况改变以后，整个连锁就被打断了，心灵不再从一个情感转移到另一个情感，如像在前一个例子中那样。我们从来不会因为我俩在自身所发现的德 339 或恶而去爱或恨一个儿子或兄弟，虽然他自己的这些品质显然会使我们感到明显的骄傲或谦卑。由骄傲或谦卑转移到爱或恨，不像由爱或恨转移到骄傲或谦卑那样地自然。这在初看之下似乎与我的假设相反；因为印象关系和观念关系在两种情形下恰恰是同样的。骄傲和谦卑是与爱和恨相关的印象。我自己又与那个人相关。因此，我们应当期望，类似的原因必然产生类似的结果，并且一个完善的转移过程会由这个双重关系产生，正像在其他一切情形下一样。通过下面的考虑，我们可以顺利地解决这个困难。

显而易见，我们在任何时候既然都亲切地意识到自我，意识到我们的情绪和情感，所以关于它们的观念必然比关于任何别人的情绪和情感的观念要以一种较大的活泼性刺激着我们。但是任何以活泼性刺激我们、并且出现于充分的、强烈的观点下的东西，可以说是强迫我们去加以考虑，并且借着最小的暗示和最细微的关系就呈现于心中。由于同一理由，当那个东西一经呈现出来，它就吸引住我们的注意，并使注意不至于飘荡到其他的对象上去，不论那些对象与我们第一个对象有多么强烈的关系。想像容易由晦暗的观念转到生动的观念，却不容易由生动的观念转到晦暗的观念。在前一个情形下，那种关系得到另一个原则的帮助；在后一个情形下，那种关系却遭到另一个原则的反对。

我已经说过，心灵的那两个官能，即想像和情感，在它们的倾向互相类似、并且作用于同一对象上时，是互相促进它们的作用的。心灵永远有由一种情感转到其他任何与之相关的情感上的一种倾向；而当一种情感的对象和另一种情感的对象相关的时候，这种倾向就被推进了。那两种冲动互相会合起来，使得整个推移过程变得更加方便和顺利。但是如果观念关系严格地说 340 继续同一不变，而且失去了引起想像转移的那种影响，于是这种关系在情感上的影响显然也必然要停止，因为那种影响是完全依靠于那种转移的。因为这种缘故，所以骄傲或谦卑转移到爱或恨，就不如后一粗情感转变为前一粗情感那样容易。如果一个人是我的兄弟，我当然也是他的兄弟；但是这些关系虽是交互的，而它们在想像上却有很不相同的作用。先考虑与我们有关系的任何人，再进而考虑我们时时刻刻所意识到的自我，这个过程是顺利而通畅的。但是当感情一旦转向我们的自我时，则想像便不能同样顺利地由那个对象过渡到其他任何人，不论那个人和我们有密切的关系。想像的这种顺利的或困难的推移，对情感起着影响，推进或阻止情感的转移；这就清楚地证明，情感和想像这两种官能是互相联系着的，而且观念间的关系对于感情具有一种影响。除了可以证明这点的无数实验之外，我们在这里还发现，即使关系继续存在，而如果由于某种特殊情况，它对想像的通常的影响受到了阻碍，不能产生观念间的联结或转移；那么它对情感所有的通常的影响也同样受了阻碍，不能使我们由一种情感转到另一种的情感。

有人或许会在这种现象与同情现象之间发现一种矛盾，因为在同情现象方面，心灵很容易由“我们自己”的观念转到和我们相关的其他任何对象的观念。但是我们如果考虑到下面一点。这种困难便会消除，就是：在同情方面，我们自己并非任何情感的对象，而且也没有任何东西使我们的注意固定

在自我身上；而在我们被假设为受到骄傲或谦卑的推动的现在这种情形下，却是这种情形。我们的自我，如果离开了对其他任何对象的知觉，实际上就毫无所有：因为这个缘故，所以我懊就一定要把观点转向外界对象，并且也很自然地以极大的注意去考虑那些与我们接近或类似的对象。但当自我成为一种情感的对象时，那么在 341 那种情感消竭之前，对自我停止考虑便是不自然的；只有在情感消竭的情形下，印象和观念的双重关系才不再起作用了。

第七实验。为了进一步试验这个全部推理，让我们再作一次新的实验。我们前面已经看到各种相关情感和观念的结果，现在让我们在这至假设有同一情感和一种观念关系，并考究一下这种新的情况的结果。显而易见，我们在这里有全部理由预期那些情感要由一个对象转移到另一个对象；因为根据假设，两个观念间的关系仍然继续不变，而且同一个印象（印象的同一性）必然比最完善的类似关系还要能够产生一种更加强烈的联系。印象间和观念间的双重关系如果能够产生由一个到另一个的一种转移，那么同一个印象再加上一个观念关系就当然更可以产生这种转移了。因此，我们发现，当我们爱或恨任何人时，那些情感很少继续停留于它们最初的界限以内，总要扩展到一切接近的对象，而包括我们所爱或所恨的那个人的朋友和亲属。我们如果同一个人是朋友，那么对他的兄弟很自然地发生好感，不再进一步去考察他的性格。我们如与某一个人吵架，则对其全家都发生憎恨，虽然其全家从未参加过使我们不快的那件事情。这一类例子是到处可以遇到的。

这个实验中只有一个困难；在我们进行下去之前，必须先加以说明。显而易见，一切情感虽然都容易由一个对象转到与之相关的另一个对象，可是在较重要的对象先呈现出来、然后次要的对象随着而来时，比在这种秩序颠倒过来、当次要的对象先出现时，这种转移更加容易。例如我们因父而爱其子，比因子而爱 342 其父，较为自然。因主而爱其仆，比因仆而爱其主，较为自然。因国工而爱其臣民，比因臣民而爱国王，较为自然。同样，当我们先与一家家长发生争吵时，也比当我们厌恶一家的儿子、或仆人、或其他地位较低的家人时，更容易对其全家发生憎恨。简而言之，我们的情感也和其他对象一样，容易下降，难以上升。

为了要了解、说明这种现象有什么困难，我们必须考虑，决定想像易于由远及近、而不易由近及远的那个理由，也使想像易于由小及大，而不易于由大及小。凡影响最大的东西也最容易被人注意，而凡最被人注意的东西，也最容易呈现于想像中。我们容易忽略任何事物中糊微的东西，而不容易忽略其重要的成分；当后者先行出现、首先引起我们的注意时，情形更是如此。例如，假使有任何偶然事件使我们考究到木星的卫星，我们的想像就自然被决定要去形成那个行星的观念，但是我们如果首先考虑那个主要行星，我们便比较自然地忽略它的卫星。一提到任何帝同的省份，就使我们进而想到那个帝国的京城；但是我们的想像却不能同样容易地返回来考虑各个省份。关于仆人的观念使我们想到他的主人，关于臣民的观念使我们进而想到国王。但是同样的关系却没有同样影响把我们的思想倒转过来。科尼利亚所以责斥她的儿子们说，她如果以西皮奥之女的名义见闻于世，不以格拉奇弟兄之母的名义见称于世，他们应当引以为耻〔译注〕，其故即在于此。换句话说，这就是督促他们也像他们的外祖父那样显赫有名，否则人们的想像在由她这个居于中间而对两方有同样关系的人往前推溯时，总是会离开她的儿 343 子们，而以更伟大、更重要的父亲来称呼她。习惯所以使妻子用丈夫的姓，而

不使丈夫用妻子的姓，也是根据于这个原则；而我们对自己所尊崇和敬仰的人，所以依礼让先，其故也在于此。如果这个原则不是已经充分明显的话，我们还可以找到其他许多例子来加以证实。

想像在由小及大时既然也像在由远及近时、同样地感到容易，那么，观念间这种顺利的转移在前一种情形下为什么不像在后一种情形下那样帮助情感的推移呢？一个朋友或兄弟的美德首先产生了爱，随后产生骄傲，因为在那种情形下，想像依照其倾向是由远处转到近处的。我们自己的美德并不先产骄傲，随后又产生对朋友或兄弟的爱，因为在那种情形下，是由近处过渡到远处，那是违反想像的倾向的。但是对于一个身分较低者的爱或恨并不容易产生对于身分较高者的任何情感，虽然那也是想像的自然倾向：而对身分较高者的爱或恨则引起对于身分较低者的那种情感，这是和想像的倾向相反的。简而言之，那种顺利的转移在尊卑关系方面和在远近关系方面所有的方式并不一样。这两种现象似乎互相矛盾，需要稍加注意，才能加以调和。

在这里，观念的转移既然变得违反想像的自然倾向，那个官能（想像）必然被另外一种比较强烈的原则控制住了；但是呈现于心灵之前的既然只有印象和观念，所以这个原则必然在于印象方面。但是我们已经说过，印象或情感只是被它们的类似关系联系着的，当任何两种情感使心灵处于同样或类似的心理倾向中时，心灵就很自然地由这一个过渡到那一个；相反的，种种 344 心理倾向的矛盾就使情感难以推移。但是我们可以看到，这种矛盾既可以由种类的差别而发生，也可以由程度的差别而发生。我们经验到，由较小程度的爱突然转到较小程度的恨，比由较小程度的爱或恨转到较大程度的爱或恨，也并不更为困难。一个人如果处于平静状态，或者只受到轻微的激动，则与他在受到猛烈情感的干扰时截然两样，前后判若两人；而且在两个极端之间若非隔着相当大的时间，则由一个极端过渡到另一极端是很不容易的。

假如一种情感一出现就消灭了另一种情感，而且两者不能同时并存，那么由强烈情感转到微弱情感，比由微弱情感进到强烈情感，困难也并不较小，即使不是更大一些。但是当两种情感联合起来同时激动心灵时，那么情形就完全改变了。一个微弱的情感加到一个强烈的情感上时，不及一个强烈情感加到一个微弱情感上时，能够在心理倾向中造成那样大的变化；因为这种缘故，所以较大程度对较小程度的联系比较小程度对较大程度的联系较为密切一些。

任何情感的程度都决定于对象的本性；一种感情在指向我们所认为重要的人物上时，比一种以我们所认为较不重要的人作为对象的感情时，以更大的程度充满着心灵、控制着心灵。因此在这里，想像的倾向和情感的倾向之间的矛盾便呈现出来了。当我们的思想转向大小两个对象时。想像感到由小及大比由大及小较为容易，但是感情则发现有较大的困难。而且感情既然比想像是一个较强的原则，所以无怪感情战胜了想像，而把心灵拉到了自己一方面。由较大对象的观念虽然难以转到较小对象的观念，可是指向较大对象的情感永远产生指向较小对象的一 345 种类似的情感，如果较大对象与较小对象有着一种关系。关于仆人的观念最容易把我们的思想传到主人身上，但是对于主人的恨或爱则较为迅速地产生对于仆人的愤怒或好感。在这种情形下，最强的情感占先；加上一个微弱情感，既然使心理倾向下发生重大的变化，所风它们之间的过渡就因此变得较为容易、较为自然了。

在前一个实验中，我们发现，观念间的关系如果因为任何特殊情况，不

再产生促进观念的转移的那种通常的效果，那么它对情感也就停止了作用；同样，在现在这个实验中，我们也发现了印象的同一特性。同一类的不同程度的情感确是互相关联着的，但是如果较小的情感首先发生，它并没有引进较大的情感的倾向；这是因为把大的情感加于小的情感之上，比起把小的情感加于大的情感之上时，在心情上要产生一种较为明显的变化。这些现象在充分衡量以后，将被发现为这个假设的令人信服的证明。

我们如果考究一下心灵在这里是在什么方式下调和我在情感和想像之间所观察到的那种矛盾，这些证明就将得到证实。想像由小及大比由大及小的转移较为容易；但是相反的，强烈情感易于产生微弱情感，而微弱情感却不容易产生强烈情感。在这种对立当中，情感终于战胜想像，不过这种胜利的取得往往是借着依从想像，并借着找寻出另外一种性质，借以抵消对立所由以发生的那个原则。当我们受一家的父亲或主人时，我们很少想到他的儿女或仆役。但是当这些人在我们面前，或者我们有能力为他们服务时，那么这种情形下的亲近和接近关系便增加了他们的重要性，或者至少消除了想像对情感的推移所作的那种对抗。想像虽然感到难以由大及小，可是它却同样地感到易于由远及近，这就使难易两面趋于平衡，而使由一种情感至另一种情感的路径通畅无阻。

第八实验。我已经说过，由爱或恨转移到骄傲或谦卑比由骄傲或谦卑转移到爱或恨，要较为容易一些；而我们所以难以遇到后面这种感情的转移的例子，原因就在于想像不容易由近的转到远的。但是我必须提出一个例外，这就是当骄傲和谦卑的原因本身存在于他人身上时。因为在那种情形下，想像就必须考虑那个人，并且也不能把它的观点限制于我们自己身上。例如，一个人对我们的行为和性格的赞许最容易使我们对他发生好感和喜爱；在另一方面，他的谴责或鄙视就使我们发生最强烈的憎恨。这里，显而易见，原始的情感是骄傲或谦卑，它的对象是自我；这个情感又转移到了爱或恨，而爱或恨的对象却是另外一个人，虽然这是违反了我所已经确立的“想像难以由近的转到远的”那个规则。不过在这种情形下的转移，不单是根据于我们自己同那个人之间的关系，而且是因为那个人是我们第一种情感的实在原因，因而与那种情感是密切相关的。产生骄傲的就是他的赞许，产生谦卑的就是他的谴责。所以无怪想像又带着相关的爱和恨的情感、而返回转来。这与那个规则并不抵触，而是那个规则的一个例外；而且这个例外与那个规则自身是由同样理由发生的。

因此，这样一个例外宁可说是那个规则的一种证实。的确，我们如果考究我所说明的全部这八个实验，我们就将发现，同一原则都出现于全部实验中，而且骄傲与谦卑，爱与恨都是借着由 347 印象和观念的双重关系发生的那种转移而产生出来的。没有任何一个关系 或只有一个关系 的对象永不能产生这些情感之一，而且我们发现，情感永远随着关系而变化。不但如此，而且我们还可以说，当一种关系由于任何特殊情况而没有通常的作用，即不能产生观念间或印象间的推移时，那么它也就不再对情感起作用，既不产生

---

第一实验。

第二、第三实验。

第四实验。

第六实验。

骄傲或爱，也不产生谦卑或憎恨。即使在显得相反的情形下，我们也发现这个规则仍然有效。在经验中，关系虽然往往没有效果，但经过考察之后，我们发现，这是由于某种特殊情况阻碍了那种转移；同样，即使在那个情况存在而并不阻止转移过程的例子中，我们也发现，那是因为有其他某种情况加以抵消的缘故。由此可见，不但各种变化还原到一般原则，而且这些变化的变化也是还原到一般原则。

〔译注〕西皮奥是罗马名将，生于公元前 237 年，二十余岁时就去征伐西班牙，战胜了迦太基人，打败了迦太基名将汉尼拔。他曾被选为执政官。他的女儿科尼利亚生有二子，一为提柏里斯 (Tiberius Gracchus) (卒于公元前 133 年)，一为格奥斯 (Gaius C. Gracchus) (卒于公元前 121 年)。科尼利亚对于两个儿子的教育十分注意。他们以解决罗马经济危机著称于世。他们都曾被选为护民官。

罗马人很崇拜她的德行，给她立了像，曾有一个国王向她求婚，她拒绝说，她宁为罗属公民妻，不愿为王后。有一次一个贵族妇人在她家把珍宝拿出来向她夸示，并请她拿出自己的珍宝来。科尼利亚把两个儿子叫来说，“这就是我所能夸示的仅有珍宝。” 一见普鲁塔克：名人列传。

### 第三节 疑难的解决

我们既然由日常经验和观察中得出了那样多的、那样不可否认的证明，所以如果再详细考察爱和恨的全部原因，就会显得有些多余。因此，我要利用本章的余下部分，第一，来消除关于这些情感的某些特殊原因的某些疑难；第二，要考察由爱和恨与其他情绪的混合而发生的复合感情。

任何人都是随着我们由他所获得的快乐或不快，而获得我们的好感，或遭到我们的恶意，而且这些情感都恰恰是随着感觉的种种变化而变化的：这一点是十分明显的。任何人能够通过他的服务、美貌、或谄媚使他对我们成为有用或使我们愉快，就一定会博得我们的爱；而在另一方面，任何人伤害了我们，或使我们不快，就总是会刺激起我们的愤怒或憎恨。当我们的民族与其他任何民族交战时，我们就憎恨他们，称他们为残忍、背信、非义、凶暴；而总是认为我们自己和我们的同盟是公正、温和和宽大的。如果我们敌人的将领获胜，我们很难承认他有一个正常人的形像和性格。他是一个巫覡，他与恶魔交往，正像人们关于克朗威尔〔译注一〕和卢森堡公爵〔译注二〕所传说的那样；他凶残嗜杀，喜欢制造死亡和破坏。但是我们这一方面如果得胜了，那么我们的司令员就具有一切与此相反的良好品质，不但是勇敢和作战指挥的榜样，同时也是道德的模范。他的奸谋，我们称之为政策；他的残忍是战争所不可避免的一种祸害。简而言之，对于他的种种过错，我们或是力求加以掩饰，或是竭力把与那种过错相接近的德行的名称加以赞扬。显而易见，这种思想方式是通行于日常生活中的。

有些人又加上另外一个条件，要求不但痛苦和快乐由某一个人而发生，而且需要那种苦乐是由故意的行为而发生，是由特殊的意图和意向而发生的。一个偶然伤害我们的人，并不因此成为我们的仇敌，而任何人如果在无意中对我们有所效劳，我们也对他毫无感激的义务。我们根据意向判断行为，随着意向的善恶，那些行为才成为爱或恨的原因。

但是在这里，我们必须作这样一个区别。如果使人愉快或不快的那种性质是经常寓存在那个人及其性格中的，那么不问有无意向，那种性质将引起爱或恨来：除此以外，就需要有意识、349 有意图才能引起这些情感。一个人如果因为丑陋或愚蠢使人不愉快，便成为我们厌恶的对象，虽然他是绝对没有以这些性质取憎于我们的丝毫意向。但是如果这种不快不是发于一种性质，而是发于一刹那间生灭的行动，那么为了产生某种关系，并把这种行为与一个人密切联系起来，这种行为必须发于一种特殊的预谋和意图。单是这个行为发生于那个人，并以那个人为其直接原因和主动者，那还是不够的。单独这种关系还是太微弱、太不稳定，不足以成为这些情感的基础。这种关系达不到情感和思想的部分，它既不是发生于那个人的任何持久的性质，而且过后也不留任何痕迹；而是一刹那就过去，仿佛不曾发生这一样。在另一方面，一种意向表明某些性质，那些性质在行为完成以后仍然存留着，因而就把行为和那个人联系起来，促进了由此及彼的观念的推移。我们一想到他，就不能不回忆到这些性质；除非悔改和生活上的改变在那一方面产生一种变化：在那种情形下，别人对他的情感也就改变了。因此，这就是需要一种意向来刺激起爱或恨的一个理由。

不过我们必须进一步考虑，意向除了加强观念间的关系之外，在产生印象间的关系和产生快乐和不快方面，也往往是必要的。因为我们可以观察到，

构成侵害的主要部分是它所表示出的侵害我们的那个人对我们的鄙视和憎恨；如果没有这种心理，单纯的伤害所给我侬的不快便没有那样的大。同样，殷勤的服务所以个人愉快，主要也是因为这种行为投合于我们的虚荣心，并且证明，作出这种行为的人对我们抱有好感和尊重的心理。除去了意向，就把前一方面的耻辱感与后一方面的虚荣感也都 350 消除了；因而一定自然会使命爱和恨的情感显然降低。

我承认，由于取消意图而减弱印象和观念关系的这些效果，并非是百分之百如此的，而且也不足以消除一切程度的这些关系。但是我其次仍然要问，消除意图，是否足以完全取消爱和恨两种情感呢？我确信，经验以相反的情况告诉我们，人们对于自己明知其为完全无意而出于偶然的侵害，也往往大发雷霆，这一点也是十分确实的。固然，这种情绪并不长时期继续下去，但是仍然足以表明，不快与愤怒有一种自然的联系，而且印象关系可以由于极轻微的观念关系而发生作用。但是当印象的猛烈程度一经减杀之后，那个关系的缺陷便开始被人较为明白地感到；那个人的性格对这类偶然而无意的侵害本来没有什么关系，所以我们很少因为这些侵害而怀抱一种持久的仇恨。

再以一个平行的例子来具体说明这个学说：我们可以说，不但由于偶然而发生于别人的那种不快，没有多大的力量来刺激起我们的情感，而且发生于公认的必然和义务的那种不快，也是一样。一个怀有伤害我们的真正意图的人，如果他的意图不是发生于憎恨和恶意，而是发生于正义和公道，那末他并不因此引起我们对他的愤怒，如果我们还有些理性的话，虽然他是我们痛苦的原因，而且是它的有意识的原因。让我们对这个现象略加考察。

第一，显而易见，这个情况并不起决定性作用；这个情况虽然可以减弱情感，却不能完全消除情感。罪犯虽然明知自己罪有应得，可是有几个罪犯对于控告他们的人、或对于判处他们的法官、不怀有恶意的呢？同样，与我们对诉的人，与我们竞争职位的人，往往也被认为是我们的敌人，虽然我们承认（只要我们稍一反省），他们的动机和我们的动机同样是完全正当的。

此外，我们可以考虑，当我们受到任何人的伤害时，我们就容易想像他是罪恶的，而非常难以承认他是公正无辜的。这就清楚地证明，任何伤害或不快都有刺激起我们憎恨的一种自然倾向，完全与我们认为是不公道的那个看法无关，我们只是在事后才找寻理由来辩护和建立那种情感。在这里，侵害的观念并不产生那种情感，而是由那种情感发生的。

那个情感之产生侵害观念，也不足为怪；因为如果不是如此，情感就会大为减弱，这是一切情感所要尽量加以避免的。除去侵害，也可以除去愤怒，但是这也并不证明愤怒只是发生于侵害。伤害和公正是两个相反的对象，一个有产生恨的倾向，另一个有产生爱的倾向：这两种对象各自都是随着它的不同的程度和我们的特定的思想倾向而占优势，并刺激起它的特有的情感来的。

〔译注一〕 克朗威尔（1599—1658）英国清教徒，曾任短期国会和长期国会议员，他和国王发生冲突。当战争开始后（1642），他组织他的区民，为国会战斗。他的铁骑兵善用突击进攻，屡战皆捷。后将国王查理一世处死，被推为摄政。

〔译注二〕 卢森堡公爵（1628—1695），生于巴黎。善用兵，曾征尼德兰，屡次战胜奥伦治公爵。

#### 第四节 论对于亲友的爱

我们已经举出理由说明，引起真正快乐或不快的某些行为为什么根本不刺激起对于行为者任何程度的爱或恨的情感，或者只刺激起一种轻微的爱或恨的情感：现在必须指出，我们凭经验发现其产生爱与恨的情感的许多对象，它们所传来的快乐与不快究竟以什么为它们的依据。

依据前面的体系来说，要产生爱或恨，总是需要原因与结果 352 之间有着印象和观念的双重关系。这种说法虽然是普遍真实的，可是可以注意的是：爱可以单独地被另外一种关系，即我们自己和对象之间的关系，刺激起来；或者更恰当地说，这种关系是永远伴有其余两种关系的。谁要是借任何关系与我们联系起来，谁就总是会依其关系的远近得到我们一份的爱，我们并不考察他的其他性质如何。例如血统关系在亲、子之爱方面产生了心灵所能发生的最强的联系，关系减弱，这种感情的程度也就减弱。不但血族关系有这种效果，任何关系也都无例外。我们爱同国人，爱我们的邻人，爱同行、同业，甚至爱与己同名的人。这些关系中每一种都被认为是一种联系，并给人以要求我们一份爱的权利。

还有与此平行的另外一种现象，就是相识，相识虽然没有任何一种关系，也能产生爱 and 好感。当我们和任何人相处得熟悉和亲密以后，虽然在和他经常相处之中，并没有发现出他具有任何有价值的品质，可是我们若是把他和我们所充分相信其具有较大优点的陌生人比较的时候，我们总不免要偏袒他。亲戚的作用与相识的作用这两种现象可以互相阐明，都可以用同一原则加以说明。

喜欢攻击人性的人们曾经说过，人类完全不足以支持自己，当你解除去他和外界对象的一切联系时，他立刻便陷入最深的忧郁和经望之中。他们说，因为这个缘故，人们才不断地在赌博、打猎、实业方面找寻消遣，力求借此忘掉自己，而把我们的精神刺激起来，摆脱去他们不被某种活泼和生动情绪所支持时便要陷入的那种无精打采的状态。我十分同意这个想法，我承认心灵本身不足以自寻娱乐，而自然要寻求可以产生生动感觉、并 353 刺激起精神的外界对象。在这样一个对象出现时，心灵就好像从梦中觉醒：那时血液流入一个新的高潮，心情激发：整个人的精神焕发，这是他在孤独和平静的时候所作不到的。因此，同伴是自然个人非常愉快的，因为他呈现出一切对象中最生动的一个对象，即是与我们自己相似的一个有理性、有思想的存在者；他把他内心的全部活动传达于我们，使我们知道他的内心深处的情绪和威情；使我们在任何对象所引起的一切情绪最初产生的刹那，就看到它们。每一个生动的观念都是个人愉快的，而我们对于别人的情感所抱有的生动观念，尤其是如此，因为那样一个观念变成了一种情感，并且比其他任何意象或概念都能给心灵以一种更为明显的激动。

这一点一经承认，其余一切便可迎刃而解。因为与陌生人相处，尚且可以活跃我们的思想，因而使我们暂时感到愉快，那么与亲友和相识看作伴，必然特别个人愉快，因为在这里它有较大程度的这种活跃思想的效果，和更为持久的影响。凡与我们有关系的任何东西，由于自我和相关对象间有一种顺利的推移，就在一个生动的方式下被我们所想像。习惯或相识也使任何对象易于进入心中，并加强关于这个对象的概念。第一种情形与我们从因到果的推理相平行，第二种则与教育相平行。推理和教育的共同点既然只在于产

生任何对象的生动而强烈的观念，那么这也就是亲友和相识惟一的共同点。因此，这一定是两者产生它们一切共同结果的那种具有影响的性质。爱或好感既然是这些结果之一，所以那个情感必然是由于那种想像的强力和生动性得来的。那样一种想像特别个人愉快，并使我们对于一切产生这种想像的东西都发生一种厚爱，如果那种东西是好感和善意的恰当的对象。

显然，人们依照他们的特殊性气和性情互相结合，性情快活 354 的人自然喜爱快活的人，正如性情庄重的人喜爱庄重的人一样。不但在人们看到他们和别人之间有这种类似关系时，发生这种同类相求的情形，而且由于心情的自然进程和类似的性格之间经常发生的某种同情，也发生这种声气相投的情形。当他们看到类似关系时，这种关系就产生了观念间的联系，而按照着亲友关系的方式发生作用。当他们看不到这种类似关系时，它就根据另一个原则发生作用；后面这个原则如果和前面的原则类似，我们必须认为这个原则是前面推理的一个证实。

自我观念永远亲切地呈现于我们面前，并且把一种明显的活泼程度传始任何与我们有其他关系的对象的观念。这个生动的观念逐渐转变为一个实在的印象，因为这两种知觉在很大程度上是相同的，只是在它们的强烈和活泼程度方面是互有差异的。但是，当我们的自然性情使我们倾向于我们在别人身上观察到的那个印象，并使那个倾向有一触即发之势时，那么前面那种由观念到印象的变化就更加容易产生出来。在那种情形下，类似关系把观念转变为一个印象，就不但是借助于一种关系，并借助于把原始的活泼性转移到相关的观念，而且还借助于提供了可以因一点火花而着起火来的那种材料。在这两种情形下，爱的情感既然都发生于类似关系，所以我们就知道，对于别人的同情所以是愉快的，只是由于它使精神发生一种情绪，因为只有一种容易发生的同情和相应的情绪是亲友、相识和类似三者所共有的。

人类所有的强烈的骄傲倾向，可以看作另一个类似的现象。往往有这种事情发生，就是：任何城市在最初虽然使人感到非常不快，可是当我们在其中住了一个很长的时期，熟悉了各种对 355 象，那怕只是熟悉了街道和楼房以后，于是厌恶情感就逐渐减退，而终于转变成相反的情感。心灵在观察熟习的对象时，感到愉快、舒适，而自然地幅爱那些对象，超过了其他虽然也许本身较有价值可是不大熟悉的对象。心灵的这种性质诱导我们对自己和属于我们的一切对象都有良好的看法。这些对象出现于比较强烈的观点之下，较为个人愉快，因而比起其他对象来，更是骄傲和虚荣的较为合适的对象。

在论究我们对于亲友和相识所抱有的爱的时候，我们不妨观察一下与它伴随着的某种颇为奇特的现象。在平常生活中我们很容易注意到，当母亲再婚之后，子女们便认为他们对她的关系大为削弱，不再以在她继续寡居时看待她的眼光来看待她。这种情形的发生，不但是当他们感到由于她的再嫁所引起的不便，或是当她的新夫身分远较她为低，而（即使没有任何这一类的考虑）单是因为她变成了另一个家庭的一个成员。当父亲再婚时，也有这种情形，但是程度却轻了许多；而且父亲的再娶，确是也远不及母亲的再嫁那样地削弱血统关系。这两种现象本身已经可以个人注意，但是一经比较，则更其显得如此。

为了产生两个对象间的一种完善的关系，不但需要类似、接近或因果关系把想像由一个对象传到另一个对象，而且还需要想像同样顺利和容易地由第二个对象返回到第一个对象。初看起来，这似乎是一个必然而且不可避免的

结果。一个对象既然与另一个对象类似，后一个对象就必然与前一个对象类似。如果一个对象是另一个对象的原因，第二个对象就一定是它的原因的结果。接近关系也是这样：关系既然永远是交互的，所以人们会这样想，想像由第二个对象返回到第一个对象的过程，在任何 356 情形下，也一定和它由第一个对象到第二个对象的过渡一样，同样是自然的。但是在进一步考察之下，我们将很容易发现我们的错误。因为假设第二个对象除了它与第一个对象的交互关系外，又和第三个对象有强烈的关系：在那种情形下，当思想由第一个对象转到第二个对象之后，便不能同样顺利地返回去（虽然那种关系仍然继续不变）、而是由于有一种新的关系出现，给予想像以一种新的推动力，思想因此就迅速地被传到那第三个对象上。因此，这个新的关系便削弱了第一和第二对象之间的联系。想像的本性就是动摇而不稳定的；当它发现两个对象间一往一还的推移同样顺利时，它就总是认为那两个对象比那种推移只在一个方向运动中是容易的时候，有较为强烈的关系。双重运动是一种双重联系，并且以最密切，最亲切的方式把两个对象结合起来。

母亲的再婚并不曾打破亲、子的关系；那种关系就足以使我的想像最为方便和顺利地由我传到她。但是当想像一达到这个观点之后，它就发现它的对象被那么多的需要它注意的其他关系所包围起来，以至使它无所适从，不知道停落在哪一个对象上是好。利害关系和义务把她束缚在另一个家庭上，阻止想像由她再返回到我自己，而这种返回是支持这种关系所必需的。思想已不再有使它完全方便自在任意变化的那种必需的摆动了。思想在前进时是顺利的，但是返回来时，却感到困难；并且由于这种中断，就发现那种关系比起那种推移在两方内都是通畅和顺利时，已经大为削弱了。

现在可以再举理由阐明，为什么当父亲再娶时，并不发生同样程度的效果呢？我们可以回顾一下前面所作的证明，就是：想 357 像虽然容易由较小对象的观点转到较大对象的观点，可是却不能同样顺利地由较大对象的观点回到较小对象的观点。当我的想像由我自己转到我的父亲时，并不那样迅速地再由他转到他的第二个妻子，也不认为他进入了另一个家庭，而还是认为他继续是一家之主，而我自己仍是这一家的成员。他的优越性阻止思想由他顺利地推移到他的配偶，而是使我顺着亲、子关系返回到我自己的通路仍然畅通无阻。他并不沉没于他所获得的那个新的关系中；所以思想的双重运动或摆动仍然是顺利而自然的。想像由于这样的任意变化，所以亲、子关系仍然保留其充分的力量和影响。

一个母亲并不认为她对儿子的联系因为是与她丈夫分享着的，而就有所减弱；一个儿子也并不以为他对其双亲的联系，因为是与一个兄弟分享着的，而就遭到削弱。这里，第三个对象不但和第二对象有关系，也和第一对象有关系；所以想像是极为顺利地在一切实体对象间来来往往的。

## 第五节 论我们对于富人与权贵的尊重

没有东西比一个人的权力和财富更容易使我们对他尊视；也没有东西比他的贫贱更容易引起我们对他的鄙视。尊视与鄙视既然被视为爱和恨的一种，所以在这里应当说明这些现象。

这里最幸运的一点是：最大的困难并不在于发现可以产生那样一种效果的一个原则，而是在于由呈现出的几个原则当中选择那个最主要、最有势力的原则。我们对他人财富所感到的愉快，我们对财富所有者所发生的尊视，可以归于三个原因。第一，归之于他们所有的财物，如房屋、花园、设备；这些东西因为 358 本身就是令人愉快的，所以在每一个考虑或观察它们的人的心中必然产生一种快乐的情绪。第二，归之于希望分享富贵的人的财物而沾到利益的心理。第三，归之于同情，这种心理使我们分享每一个和我们接近的人的快乐。这三个原则可以联合起来产生现在这个现象。问题在于：我们应当把这个现象主要归于哪一条原则。

确实，第一个原则，即对愉快的对象的反省要比我们在初看之下所易想像到的有一种较大的影响。当我们反省美或丑，令人愉快或令人不快的东西时，很少不伴有一种快乐或不快情绪；这些感觉在我们通常的懒散思想方式中虽然不甚出现，可是在读书或谈话时却容易发现它们。富有才智的人们总是把谈话转向使想像感到愉快的题目上；诗人们也总是表述这类性质的对象。菲列普斯先生[译注]选了苹果酒作为他的一首绝妙的诗的题目。啤酒便没有那样适当，因为它是既不可口，也不悦目。但是他的本乡如果提供他以葡萄酒那样一种令人愉快的饮料，他一定会选取葡萄酒，而下写麦酒和苹果酒。由此我们知道，凡使感官感到愉快的东西，也总是在相当程度上对想像是愉快的，并且以它在实际接触于人体器官时所产生的那种快乐的意象传给思想。

不过这些理由虽然可以导使我们把想像的这种灵敏性归于我们尊重富贵的人的原因之列，可是还有许多其他理由，可以阻止我们把这个原因认为是唯一的或主要的原因。因为快乐这个观念既然只是借助于那种使它接近于印象的活跃性，才能发生 359 影响，所以那些有最多的条件加以促进、并且有变为强烈而生动的自然倾向的观念，就极其自然地要发生那种影响；例如我们对于任何人的情感和感觉所抱有的观念便是这样。每个人都和我们类似，并且借此而在想像上起作用时胜过其他任何对象。

此外，我们如果考虑到那个官能的本性和一切关系对它所有的那种巨大影响，那么我们就将很容易地相信，对于富人所享受的美酒、音乐、或花园的观念，不论怎样会变得生动而个人愉快，想像总不会局限于那些观念上，而一定会把它的观点带到相关的对象上面，尤其是带到享有那些东西的人身上。使这一点成为尤其自然的是：那个个人愉快的观念或意象，借着那个人对那个对象的关系，在这里产生了对那人的一种情感；所以那个人不可避免地要进入最初的概念中，因为他成了那个派生情感的对象。但是他如果进入最初的概念中，并且被认为享有这些令人愉快的财物，那么恰当地说同情就成为那种感情的原因，因而第三原则就比第一原则更为有力、更为普遍了。

此外，还可以再加上一点，就是：财富和权力即使不被使用也自然会引起拿重和尊敬；因而这些情感并不发生于任何美丽的或愉快的对象的观念。固然，金钱借着它所提供的可以得到那样一些对象的那种能力，因而就涵摄

着那些对象的一种表象，并且因为这个缘故，仍然可以被认为是足以传来产生那种情感的那些愉快的意象。但是由于这个前景是辽远的，所以我们就比较自然地要取一个接近的对象，这个对象就是这种能力给予拥有这种能力的那个人所提供的快乐。我们还可以进一步在这一点上得到满足，如果我们考虑，财富只是借着运用财富的意志才代表人生的福利，因而它的本性就涵摄着关于那个人的观念，并且在被人考虑时总不能不对那个人的感觉和快乐发生一种同情。

我们还可以再通过一种思考（这种思考在有些人看来或许是太微妙和细致了）来证实这个说法。我已经说过，能力如果离开了能力的发挥，不是毫无意义，便只是某种存在的可能性或概然性；一个对象是借着这种可能性，才接近于现实，并且在心灵上有一种明显的影响。我也已经说过，当我们自己具有这种能力时，比在他人享有这种能力时，这种接近程度借着想像的幻觉就显得大了许多；而且在前一种情形下，〔能力所能获得的〕对象似乎就接触了现实的边缘，并且几乎传未一种与我们实际享有它们时相等的快乐。现在我肯定说，当我们因为一个人的财富而尊重他时，我们一定体会到所有主的这种情绪，而且如果没有这样一种同情作用，则财富使他有能力得到的那些愉快的对象的观念，对我们将只有一种微弱的影响。一个贪婪的人虽然几乎是并不具有能力，即几乎没有使用金钱获得人生的快乐和舒适的那种概然性或甚至可能性；而我们仍然因为他有钱而加以尊重。只有他自己才觉得这种能力是完整无缺的，因此，我们必然是借着同情作用接受了他的情绪，然后我们才能对这些快乐有一个强烈的观念，或是因为这些快乐而对他尊重。

这样，我们就发现了第一个原则，即财富提供人们享受的那些对象的令人愉快的观念，在很大程度上归结于第三个原则，而成为对我们所尊重或喜爱的那个人的一种同情。现在让我们来考察第二个原则，即希图得到利益的那种愉快的期望，看看我们如何可以上确地以应有的力量归之于这个原则。

显然，财富和权势无疑地给予其所有者以服务于我们的一种能力，可是这种能力并不能和财富所精于他自己的那种使他得到快乐和满足他的欲望的能力放在同等地位上面。在后一种 361 情形下，自爱与能力和能力的发挥很相接近；但是在前一种情形下，要想产生一种类似的作用，那末我们就必须假设友谊和善意与财富结合起来。如果没有那个条件，我们就难以设想，我们可以根据什么而希望由他人的财富得到利益；虽然甚至在我们发现富人对我们有那样一种有利的意向之前，我们自然就对他表示尊重（这是十分确定的）。

不过我还要把这一点推进一步说，不但在权富者不表示对我们有所效劳的倾向时，而且当我们远离他们的活动范围，以致他们甚至不能被假设为赋有那种能力时，我们对于权富者仍然加以尊敬。战俘们总是依据他们的身分而受到尊重；财富”对于确定任何人的身分确是有重大的关系。如果出身和门第在这里也起着一分作用，这也抬我们提供了一个同样的论证。因为所谓出身名门的人，还不是指历代有钱有势的祖先的后裔，并借着他与我们所尊重的那些人的关系而得到我们的尊重的一个人么？因此，他的祖先在死去之后仍然在某种程度上由于他们的财富而被尊敬，因而这种尊重是并不伴有任何期望的。

不过我们不必远求战俘扣死者来找寻例子，以说明对于财富的没有利害

关系的尊重感，让我们略加注意来观察我们在日常生活和谈话中所出现的那些现象。一个具有充足的资财的人在进入一大批陌生人中间时，当他熟悉了各人的时富和身分以后，就会以不同程度的尊敬来对待他们，虽然他决不可能打算沾到人家的利益，并且或许也不愿接受人家的利益。一个旅客的仆从和行装就表明他是巨富或中产之家，抖按照这个比例受到 362 款待。简而言之，人的不同的等极大部分是被其财富所规定的；不论对尊、卑、生、熟的人都是一样。

的确，人们根据通别的影响，对于这些论证会得到一种回答。有人也许会说，由于我们习惯于从权富者方面获得援助与保护，并因此而尊重他们，我们就把这种情绪扩展到那些与他们的财富相似而我们却永远不能希望沾其利益的那些人身上。通则照常起着作用，并且由于使想像发生一种倾向而把情感带动，正如情感的恰当的对象是实在的和存在的时候一样。

但是在这里并没有这个原则发生作用，这一点是很容易看出来的，假如我们考虑到下面这一点的话，就是：要确立一个通则，并且把它扩充到它的固有的界限以外，那就需要我们的经验有某种一致性，而且需要符合于通则的那些例子比相反的例子占到绝大优势。不过这里的情形却与此十分不同。在我所遇到的一百个有名望、有财富的人里面，或许没有一个人我能够期望从他身上沾到利益；所以任何习惯都不可能现在情形下占到优势。

总起来说，除了同情原则之外，不再有会么其他东西使我们尊重仅力和财富，鄙视卑贱和贫困；借着同情作用，我们才能体会富人与贫人的情绪，而分享他们的快乐与不快。财富给予其所有主以一种快乐；这种快乐通过想像传给旁观者，因为想像产生了一个在强力和活泼性方面都与原始印象相似的观念。这个愉快的观念或印象与爱、这个愉快的情感是联系着的。这个观念或印象来自一个能思想的、有意识的存在者，而这个存在者恰好是爱的对象。依照我的假设来就，情感就是由这种印象关系和观念的同一而发生的。

使我们接受这个意见的最好方法，就是对宇宙作一个总的观察，观察一下全部动物界的同情作用的力量，和有思想的存在者彼此间的情绪的迅速传递。在不掠捕其他动物而且不受凶猛情感激动的一切动物中，都有一种显著的合群的欲望，使它们聚集在一起，而它们并不想在这种合群中沾到任何利益。这一点在人类方面更为显著，人类是宇宙间具有最热烈的社会结合的欲望的动物，并且有最多的有利条件适合于社会的结合。我们每有一个愿望，总不能不着眼于社会。完全孤独的状态，或许是我们所能遭到的最大惩罚。每一种快乐，在离群独享的时候，便会衰落下去，而每一种痛苦也就变得更加残酷而不可忍受。不论我们可以被其他任何情感所推动，如骄傲、野心、贪婪、好奇心、复仇心或性欲等，这些情感的灵魂或鼓动原则，都只是同情作用；如果我们完全除去了别人的思想和情绪，这些情感便都毫无力量。自然界一切能力和元素纵然都联合起来服务并服从于一个人；太阳的升降纵然都听他的命令；河浪海潮纵然由他随意支配；大地纵然自发地把对他有用或使他愉快的一切东西供给于他：可是你至少要给他一个人，可以和他分享幸福，使他享受这个人的尊重和友殖，否则他仍然是一个十分可怜的人。

由对于人性的总的观察所得的这个结论，我们可以用同情作用的力量十分显著的一些特殊例子加以证实。大多数种类的美都是由这个根源发生的；我们的第一个对象即使是一块无知觉、无生命的物质，可是我们很少停止在那里，而不把我们的观点扩展到那个对象对有感觉、有理性的动物所有的影

响。一个以其房屋或大厦向我们夸耀的人，除了其他事情以外，总要特别注意指出房间的舒适，它们的位置的优点，隐藏在楼梯中间的小室，接待室，走廊等等：显然，美的主要部分就在于这些特点。一看到舒适，就使人快乐，因为舒适就是一种美。但是舒适是在什么方式下给人快乐的呢？确实，这与我们的利益丝毫没有关系；而且这种美既然可以说是利益的美，而不是形相的美，所以它之使我们快乐，必然只是由于感情的传达，由于我们对房主的同情。我们借想像之力体会到他的利益，并感觉到那些对象自然它使他产生的那种快乐。

这种说法也可以推广到桌子、椅子、写字桌、烟囱、马车。马鞍、犁，的确，可以推广到每一种工艺品；因为它们的美主要由于它们的效用而发生，由于它们符合于它们的预定的目的而发生；这是一条普遍的规则。不过这只是关于物主的一种利益，旁观看只有借着同情才能发生兴趣。

显然，最能使一块田地显得令人愉快的，就是它的肥沃性，附加的装饰或位置方面的任何优点，都不能和这种美相匹敌。田地是如此，而在田地上长着的特殊的树本和植物也是如此。我知道，长满金雀花属的一块平原，其本身可能与一座长满葡萄树或橄榄树的山一样的美；但在熟悉两者的价值的人看来，却永远不是这样。不过这只是一想像的美，而不以感官所感到的感觉作为根据。肥沃和价值显然都与效用有关；而效用也与财富、快乐和丰裕有关；对于这些，我们虽然没有分享的希望，可是我们借着想像的活跃性而在某种程度上与业主分享到它们。

绘画中有一条最为合理的规则，就是：把各个形象加以平衡，并且把它们非常精确地置于它们的适当的重心。一个姿势不平衡的形象个人感到不愉快，因为这就传未那个形象的倾倒、伤害和痛苦的观念：这些观念在通过同情作用获得任何程度的强力和活跃性时，便会令人痛苦。

此外还可以再加上一点，就是：人体之美的主要部分就是健康和精力充沛的姿态、以及表示体力和活泼的肢体结构。这个美的观念，除了根据同情作用以外，是不能加以说明的。

总而言之，我们可以说，人们的心灵是互相反映的镜子，这不但是因为心灵互相反映它们的情绪，而且因为情感、心情和意见的那些光线，可以互相反射，并可以不知不觉地消失。例如一个富人由于他的财产所得的快乐，在投射于旁观看心中时，就引起快乐和尊重；这种情绪在被知觉到并同情之后，又增加所有主的快乐；在再一度反射之后，又成为旁观者方面快乐和尊重的新的基础。财富有使人享受人生一切乐趣的能力，由于这种能力，人们对于财富确实有一种原始的快乐。这种能力既是财富的本性和本质，所以它必然是由财富发生的一切情感的最初来源。这些情感中最重要的一种就是别人的爱或尊重的情感，因此这种情感是因为对于所有主的快乐发生同情而发生的。不过所有主既然因其财富而获得他人的爱和尊重，因而也就对于财富感到一种次生的快乐，而这种快乐只是由他自身发生的那种原始快乐的再度反射。这种次生的快乐或虚荣感成为财富的一种主要的可取之点，并且也是我们自己希图得到财富、或是尊重他人财富的主要理由。在这里原初的快乐便经过了第三度的反射；在此以后，意象和反映就因为微弱和混乱而难以区别了。

[译就]Phillips, Anibrose (1674—1749) 英国诗人，与安迪生和斯提勒友乡，写有若干牧歌，风流畅幽美著称。

## 第六节 论慈善与愤怒

观念可以比作物质的广袤和但充性，而印象，尤其是反省印象，可以比作颜色、滋味、气味、和其他可感知的性质。观念永远不能互相完全合并起来，而是赋有一种使它们互相排斥的不可人性，并借其结合（而不是借其融合）形成一种复合物。在另一方面，印象和情感则可以完全合并，并且像各种颜色一样，可以完全混和起来，以致它们各自可以隐而不显，而只是有助于使由全体而发生的那个统一印象有所变化。人类心灵的某些最奇特的现象就是由情感的这种特性发生的。

在考察那些能与爱和恨结合的成分时，我开始有些感觉到世界上历来所有的各派哲学体系所遭遇的那种不幸。人们通常发现，当他们以任何特殊假设说明自然的作用时，在恰恰适合于我们所要建立的那些原则的一批实验中，总有一种现象是比较顽固，不肯轻易服从我们的目的。在自然哲学中有这种现象出现，是不足为奇的。外界物体的本质与组织是那样晦暗的，致使我们在自己的推理中，或者不如说是在我们关于它们的推测中，必然会陷于矛盾和谬误之中。但是由于心灵的知觉是为我们所完全知道的，而且在构成关于知觉的若干结论时，我是尽可能地小心的，所以我总是希望摆脱那些伴随着其他各个哲学体系的矛盾。因此，我眼前所看到的那种困难丝毫与我的体系不相抵触，而只是稍为离开了一些一向成为这个体系的主要的力量和美的那种简明性罢了。

爱和恨两种情感永远跟随着有慈善和愤怒，或者不如就是有慈善和愤怒与它们结合着的。使这些感情与骄傲或谦卑有所区别的主要即在于这种结合。因为骄傲和谦卑只是灵魂中的纯粹情绪，并不伴有任何欲望，并不直接刺激起我们的行动。但是爱和恨本身并不是自足的，也不停止在它们所产生的那种情绪中，而是把心灵带到更远的对象上。爱永远跟随着有一种使所爱者享有幸而的欲望，以及反对他受苦的厌恶心理：正像恨永远跟随着有希望所恨者受苦的欲望，以及反对他享福的厌恶心理一样。骄傲与谦卑。爱与恨这两组情感在其他许多点上都互相符合，而却有那样明显的一种差异，这是值得我们注意的。

欲望和厌恶对于爱和恨的这种结合，可以用两个不同的假设加以说明。第一个假设是：爱和恨不但有一个刺激起它们的原因，即快乐和痛苦，和它们所指向的一个对象，即一个人或有思想的存在者；而且还有它们所努力以求达到的一个目的，即所爱者或所恨者的幸福或苦难；这些观点混合起来，只形成一种情感。依照这个体系来说，爱只是希望别人幸福的一种欲望，而恨只是希望别人苦难的一种欲望。欲望和厌恶就构成爱和恨的本性。它们不但是不可分的，而且就是同一的。

但是这显然是与经验相反的。固然，我们爱任何人，就不能不希望他幸福，我们恨任何人，就不能不希望他受苦，可是这些愿望只是在我们朋友的幸福的观念和我们敌人的苦难的观念被想像呈现出来时才发生的，它们并非爱和恨所绝对必需的条什。这些是爱恨感情中的最明显而最自然的情绪，但不是惟一的。368 爱和恨的情感可以在成百种的方式下表现自己，并存在用当长的时期，而我们并不反省它们的对象的幸福或苦难：这就清楚地证明，这些愿望与爱恨并不是同一的，也不是它们的要素。

因此，我们可以推断说，慈善和愤怒与爱和恨是不同的情感，而只是由

于心灵的原始结构与后者结合起来的。自然给予身体以某些欲望和倾向，并依照〔身体上〕各种液体和固体的情况而增减或改变这些欲望和倾向；同样，自然对心灵也是以同样方式进行活动。随着我们发生爱或恨，我们心中对于成为这些情感的对象的那个人的幸福或苦难也发生了相应的欲望，这种欲望并且随着这些相反的情感的每一种变化而也发生变化。抽象地考虑起来，这种事物秩序并不是必然的。爱和恨尽可以下伴有任何这一类的欲望，它们的特定的联系也可以完全颠倒过来。如果自然愿意的话，爱的效果原可以和恨的效果相同，恨的效果也可以同爱的效果一样。把给人苦难的欲望附之于爱，给人幸福的欲望附之于恨，在这样一个假毅中，我看不到有什么矛盾。如果情感和欲望两者的感觉相反，自然原是可以改变感觉，而不必改变欲望的倾向，并借此使两者互相适合。

## 第七节 论怜悯

根据我们对别人的爱或恨而希望他得到幸福或苦难的那个欲望，虽然是我们大性中所赋有的一种随意的、原始的本能，可是我们在许多场合下发现它们有被仿效的情形，并可以由 369 次生的原则发生。怜悯 (pity) 是对他人苦难的一种关切，恶意 (malice) 是对他人苦难的一种喜悦，并无任何友谊或敌意引起这种关切或喜悦。我们甚至对陌生人、对那些与我们完全无关的人，也发生怜悯：我们对他人的恶感，如果发于任何伤害或侵害，那么，恰当地说，那就不是恶意，而是报复。但是我们如果考察一下这些怜悯和恶意的感情，我们就会发现它们是次生的感情，是由原始感情经某种特殊的思想和想像倾向所改变以后而发生的。

根据前面关于同情的推理，我们可以很容易地说明怜悯的情感。对于我们有关的每样事物，我们都有一个生动的观念。一切人类都因为互相类似与我们有一种关系。因此，他们的人格，他们的利益、他们的情感、他们的痛苦和快乐，必然以生动的方式刺激我们，而产生一种与原始情绪相似的情绪；因为一个生动的观念很容易转化成为一个印象。这一点如果是一般地真实的，那么对于苦恼和悲哀来说就更是如此。这些情感比任何快乐成愉快总是有一种更为强烈的、更为持久的影响。

一个悲剧诗人通过他所介绍进来的角色，表象出一长串的悲伤、恐怖、义愤和其他感情来，而悲剧的观者也就随着经历下这一长串的感情。由于许多悲剧有幸运的结尾，而且任何精彩悲剧的写作总不免要包含运气的转变，所以观者必然同情所有这些变化，而体会到那种虚构的喜悦、以及其他各种的感情。因此，我们除非说，备训的情感都是被各别的原始性质传来，而不是由上述的一般的同情原则得来的：我们就必须承认，这些情感全部都是由那个原则发生的。要特殊地把任何一种除外，必然要显得极不合理。这些情感既是首先出现于一个人的心中，然后才出现于别人的心中，而且就这些情感的出现方式而论，它们在各种情形下都同样地先是观念，后是印象，所以那种推移必然是由同一原则发生。我至少确信，这种推理方法不论在自然哲学 370 学中，或在日常生活中，都会被认为是确实可靠的。还有一点：怜悯在很大程度上依靠接近关系，甚至要见到对象才能引起：这就证明它是由想像发生的。且不用说妇女和孩子们，因为最受想像官能的指导，所以是最受怜悯心理的支配的。当他们一见到白刃时，纵然刀是操在最好的朋友手里，他们也会量倒，这种弱点也使他们极端怜悯他们所看到的那些处于任何悲伤和苦恼中的人们。有些哲学家们把这种情感推源于人们对命运的变幻所作的令人不解的那些微妙的反省，和我们也容易遭到我们所看到的那种苦难的可能性：这些哲学家们将会看到，我这种实例以及还可以很容易地举出的其他许多实例，都是和他们相反的。

现在我们只须再注意一下这种情感的一种相当显著的现象，就是：传来的同情的感情有时由于它的原来情感的微弱而获得力量，甚至由于本来不存在的感情的推移而发生出来。例如一个人获得任何显要的职业，或承继得一笔大的财富，他越是显得不觉得什么突出，他对于享有这种显位或巨富越是表示泰然和谈漠，则我们对他的昌盛便越是感到高兴。同样，一个不因不幸而感到沮丧的人，也因其忍耐而更为人所悲叹；如果那种类别扩大到完全消除了不快感的时候，那就更加增加我们的怜悯的心情。当一个有价值的人陷

入世俗所谓极大的不幸中的时候，我们对他的处境就形成一个概念；我们把想像由原因带到它通常的结果上，首先对他的悲哀发生一个生动的观念，随后对它感到一个印象，完全忽略了使他超越于那一类情绪的那种伟大心 371 情，或者只在其能增加我们对他的敬佩、敬爱和怜惜的限度内来考虑它。我们根据经验发现，那样一种程度的情感通常与那样一种的不幸联系着；在现在的情形下虽然有了一个例外，可是想像受了通则的影响，使我们想到那个情感的生动的观念，或者不如说是感到了那个情感本身，正如那个人真被那种情感所激动时一样。根据同样原则，人们如果在我们面前作出愚蠢的行为时，我们也由于他们的行为而感到羞耻，即使他们不表示任何羞耻感，或者丝毫也不意识到自己的愚蠢。所有这些都由同情发生：不过这只是片面的同情心，只观察它的对象的一面，而不考虑它的另一面，这个另一面却有相反的效果，它会完全消灭那个由于同情初次出现时而发生的那种情绪。

我们还有许多的例子，可以说明在不幸情况下的淡漠反而更增加我们对于不幸者的关切，即使那种漠不关心不是由任何美德和宽宏大度而发生的。如果任人睡眠和坦然安心的时候，对之进行谋杀，这种谋杀行为就更为加重一等；正如历史家们对于任何在其敌人千中做了俘虏的婴儿国王，往往会说，他越不感觉到自己的可怜状况，便越是值得怜悯。这里我俩自己既然熟悉那个人的可怜状况，所以那就使我们对通常伴随它的那种悲哀发生一个生动的观念和感觉，而这种观念和感觉如果和我们在那个人方面所观察到的那种泰然安心、漠不关心加以对比，这种观念便越加显得生动，这种感觉便越加显得猛烈。任何一种对比总是会刺激想像，而在那种对比是彼对象所呈现出时，尤其是如此；而怜悯心理又是完全依靠于想像的。

---

为了防止一切模糊起见，我必须说，当我以想像和记忆对立时，我一般是指早现出微弱观念来的那种官能而言。在其他一切地方，尤其在以它与知性相对比时，我指的是同一个官能，只是将理证的和概然的推理除掉。

## 第八节 论恶意与妒忌

现在我们必须进而说明恶意情感；恶意类似于恨的结果，正如怜悯类似于爱的结果一样，恶意使我们在不受他人侮辱或侵害时，就对于他们的苦难和不幸发生一种喜悦。

人类在其情绪和意见方面很少受理性的支配，所以他们总是借比较而不借其内在的价值来判断各个对象。当心灵考虑、或是习惯于任何程度的完善性时，则任何东西虽然实际上是可以尊重的，如果达不到这种完善程度，它对情感的作用便和它是残阨和拙劣的时候一样。这是灵魂的一种原始性质，类似于我们在自己身体方面日常的经验。让一个人烘热一只手，冷却另一只手，那么同样的水在同时会随着两个不同器官的倾向显得既热而又冷。程度较小的任何性质如果继程度较大的性质而来、它所产生的感觉便好像小于其实在性质的感觉，有时甚至正好像是相反性质的感觉。跟着剧痛而来的任何轻微的疼痛，似乎毫无所有，甚至成为一种快乐；正如在另一方面继微痛而来的任何剧痛、使人加倍感到痛苦和难堪一样。

在我们的情感和感觉方面，这一点是没有人能够怀疑的。但是在我们的观念和对象方面却可能发生某种疑难。当一个对象因为和其他对象比较而在眼前或想像前增大或减小时，那个对象的映像和观念仍然一样，并且在网膜上、在脑中。或在知觉器官中显得占有同样的空间。眼睛把光线折射了，视神经以同样方式把映像传入脑中，不论先前的对象为大为小；而且甚至想像也不因为与其他对象比较而改变其对象的大小。因此，现在 373 的问题就是，由同样的印象和同样的观念，我们如何能够对于同一个对象形成那样不同的判断，在一个时候惊羨它的庞大，而在另一个时候又鄙视它的渺小。我们判断中的这种变化，必然是由某种知觉中的变化而来；但是这种变化既然不在于对象的现前印象或观念中，那么就一定在于与之相伴的其他某种印象中。

为了说明这个问题，我将略为涉及两个原则，一个原则特征本书进程中详加说明，另一个则已经加以解说。我相信，我们可以放心不疑地确立一个一般原理说，凡呈现于感官之前的任何对象和想像所形成的任何意象，都伴有某种与之成比例的情绪或精神的活动；不论习惯怎样使我们觉察不到这种感觉，并使我们把它和对象或观念混淆起来，但我们通过仔细而精确的实验仍然可以很容易地把它们加以分离和区别。我们只要举广袤和数目方面的例子来说：任何极其庞大的对象，如海洋一个广大的平原、一个大山脉、一个辽阔的森林，或是任何众多的对象集合体，如一支军队、一个舰队、一大批群众，都在心灵中刺激起明显的情绪，而且在那类对象出现时所发生的惊羨乃是人性所能享受到的最生动的快乐之一。这种惊羨既然是随着对象的增减而增减的，所以我们可以依照前面的原则断言，惊羨是一个复合的结果，是由原因的各个部分所产生的各个结果结合而成。因此，广袤的每一部分和数目的每一单位，当它被心灵所想像时，都伴有一种独立的情绪；那种情绪虽然并不总是愉快的，可是在与其他情绪结合起来、并把精神激动到适当的高度时，它就有助于惊羨情绪的产生，这种情绪永远是令人愉快的。如果在广袤 374 和数量方面承认了这一点，那么在德和恶、机智与愚蠢、富与贫、幸福与苦难、以及其他永远伴有一种明显情绪的同类对象方面，我俩就都提不

出任何困难来了。

我将要提出的第二个原则就是：我们对于通则的固执；通则对人的行为和知性有那样一种重大的影响，并且甚至能够欺骗感官。当一个对象的出现被经验发现为永远伴有其他一个对象出现时，于是前一个对象不论什么时候一出现（即使在非常重要的条件方面有了改变），我们自然就飞快地想像第二个对象，并对它形成一个生动而强烈的观念，就像我们是借我们知性的最正确、最可靠的结论推断出它的存在一样。任何东西，甚至我们的感官，都不能使我们清醒过来，感官这时不但不改正这种虚妄判断，反而往往被它歪曲，并似乎在认可它的错误。

由这两条原则连同上述比较原则的影响所得出的结论，是非常简明而确定的。每个对象都伴有某种与之成比例的情绪；一个大的对象引起一种强烈的情绪，一个小的对象引起一种微弱的情绪。因此，继一个小的对象而来的大的对象，就使一种强烈情绪继一种微弱情绪而来。继微弱情绪而来的强烈情绪变得更为强烈，超出于它的平常的比例之外。但是由于一个对象的每一种大小都伴有一定程度的情绪，所以当情绪增强时，我们自然而然地想像那个对象也增大了。效果把我们的观点转移到它的通常的原因上，某种程度的情绪把我们的观点转移到对象的某种大小上；这时我们并不考虑到，比较作用虽然可改变情绪，但并不改变对象中的任何东西。凡熟悉光学的理论部分、并知 375 道我们如何把知性的判断和结论的移到感官上的人们，将很容易想像这个全部作用。

不过就是抛开新发现的这个秘密地伴随着每个观念而来的印象不谈，我们至少必须承认这个发现所由以发生的原则，就是：对象是因为和其他对象相比较而显得大些或小些的。关于这个原则，我们有极多的例子，所以我们对于它的正确性不容有所争辩；我就是在这个原则里找到恶意与妒忌这两种情感的来源的。

显而易见；随着我们自己的状况和处境显得较为幸运或不幸，随着我们自以为具有财富、权力、优点、名誉的程度的大小：在我们思考这些状况和处境时，我们就感到或大或小程度的快乐和不安。我们既然很少依据对象的内在价值来判断它们，而是根据它们和其他对象的比较来形成它们的观念，因此，随着我们观察到他人享有或大或小的幸福，遭到或大或小的苦难，我们就据以估量自己的幸福和苦难，并因而感到一种相应的痛苦或快乐。我们因为他人的苦难，而对我们的幸福有一个更为生动的观念，因为他人的幸而，而对自己的苦难发生一个更为生动的观念。因此，前者就产生愉快；后者就产生不快。

因此，这里就有了一种颠倒过来的怜悯心理，也即是说，旁观者所感到的感觉和他所考虑的那个人所感到的感觉是恰恰相反的。我们可以概括地说，在各种各样的比较过程中，一个对象使我们由另一个与它比较的对象，接受到的感觉与在直接观察它时从它自身所接受的感觉总是相反的。一个小的对象使一个大的对象显得更大。一个大的对象使一个小的对象显得更小。丑的本身产生不快；但是若把它和一个美的对象对比，而使美的对象益增其美，于是丑就使我们接受到一种新的快乐；正如在另一方面，美的本身产生快乐，可是它如果与一种丑物对比，而使丑物益增其丑，那种美就使我们接受到一种新的痛苦。因此，关于幸福和苦难必然也是同样情形。直接观察他人的快乐，自然使我们感到快乐，因此，在与我们自己的快乐比较时，

就产生一种痛苦。他的痛苦就其本身来考虑，使我们感到痛苦，但是却增加我们自己的幸福观念，并使我们感到快乐。

我们可以因他人的幸福和苦难而感到相反的感觉，这也并不显得奇怪；因为我们发现这种比较可以使我们对自身发生一种恶意，使我们对自己的痛苦感到愉快，对自己的快乐感到悲伤。例如当我们满意我们现在的状况时，过去痛苦的回忆便令我们感到愉快；正如在另一方面，当我们的享受今非昔比时，以往的快乐就使我们感到不快。这种比较既然和我们考虑别人的情绪时一样，所以它也必然伴有同样的结果。

不但如此，一个人还可以把这种恶意推及到他自身，甚至推及到他现在的好运，而且可以把恶意加深到这样程度，以至故意找寻苦恼，增加自己的痛苦和悲哀。这种情形可以发生于下面两种情形。第一，发生于朋友或亲人遭遇折磨和不幸的时候。第二，发生于他对自己所犯的罪恶感到悔恨的时候。这两种不正常的追求祸害的欲望是由比较原则发生的。一个纵情享受任何快乐的人，当他的朋友处于苦恼中时，如果把这种苦恼与自己所享受的原始快乐比较一下，就更加明显地从他的朋友那里感觉到一种反射回来的不快。的确，这种对比也应当使现前的快乐显得格格外活跃。不过在这里既然假设悲伤是主导的情感，所以每一度的增加都落到悲伤的一方面去，并被吞没于其中，而在相反的感情上丝毫不起作用。人们因为自己过去的罪恶和过失而加于自己身上的苦行，情形与此相同。当一个罪人反省他所应得的惩罚时，惩罚的观念如果与现在的舒适和快乐相比，那个 377 观念便会加增大，并且在某种方式下强使他自寻不快，借以避免那样一种令他不愉快的对比。

这个推理也可以说明妒忌的起源，一如其说明恶意的起源一样。这两种情感之间的唯一差异只在于，妒忌是由别人现时的某种快乐刺激起来的，那种快乐在比较之下就削弱了我们自己快乐的观念。而恶意是不经挑拨而想加祸于人、以便由比较获得快乐的一种欲望。成为妒忌对象的快乐往往比我们所有的快乐占着优势。一种优势自然似乎使我们相形见拙，并呈现出令人不愉快的比较来。但是甚至就在他处于劣势的情形下，我们仍然希望有一种较大的距离，以便更加增大自我的观念。当这个距离减小时，那种比较对我们的利益就要小些，因而使我们感到较小的快乐，并且甚至是个人的不愉快。因此，人们在看到此他们低微的人在追求光荣或快乐方面接近他们或赶上他们时，他们就感觉到那种妒忌。在这种妒忌心理中我们看到比较作用的效果重复了两次。一个人和比他低微的人比较，由这种比较得到一种快乐：当那个比自己低微的人上升起来、因而其劣势减低的时候，于是原来仅仅应该是快乐的减低，这时由于与先前状况重新比较一下，那种快乐的减低就变为真正的痛苦了。

关于由他人优势而发生的那种妒忌，有一点值得提出，就是：产生这种妒忌的不是自己与他人之间的远远不成比例：反而是我们的互相接近。一个普通的士兵对他的将领不如对军曹或班长那样妒忌，一个卓越的作家遭不到一般平庸的小文人的多大妒忌，而却遭到和他地位相近的作家的妒忌。的确，人们也许会以为越是不成比例，则在比较之下所感到的不快必然越大。但是我们可以从另一方面考虑，远远的不成比例、就切断了关 378 系，或者使我们根本不与我们距离很远的人物比较，或者就减弱了比较的效果。类似和接近总是产生观念关系；你如果消灭了这些联系，其他偶然事件即使可以把两个观念结合在一起，但由于没有任何链索或起联系作用的性质在想像中把它

们结合起来，所以两个观念便不能长期结合在一起，或彼此互相有重大的影响。

在考究野心的本性时，我曾经说过，大人物在以自己的状况和他们的奴隶的状况比较时，就对其权威感到双重的快乐；而且这种比较所以有双重影响，一是由于它是自然的、二是由于他的奴隶所提供来的。当想像比较几个对象时，如果不容易由一个对象转到另一个对象，那么心灵的活动在很大程度上就中断了，而想像在考虑第二个对象时，就好像站到了一个新的立场上。伴随着每个对象的那个印象，在那种情形下，并不因为继同类的较小印象而来，而显得更大一些。这两个印象各自独立，产生了它们的各别的效果，其间完全没有任何传导。观念之间由于缺乏关系，以致打断了印象之间的关系，并由于这样一种分离，阻碍了它们相互的作用和影响。

为了证实这点起见，我们可以说，优点程度的互相接近单独还不足以产生妒忌，必须得到其他关系的协助。一个诗人不易妒忌一个哲学家，或另一类的、另一国的、另一时代的诗人。所有这些差异都阻止或减弱那种比较，并因而也阻止或减弱了那种情感。

这也就是为什么一切对象只有在和同类中其他对象互相比时、才显得或大或小的理由。一座山在我们眼里并不扩大或减小一匹马的身材；但是当一匹弗兰德马和一匹威尔斯马在一处被观察时，比起它们分别被观察时，一匹就显得大些，一匹就显得小些。根据同一原则，我们也可以说明历史家们的那个说法，他们说，内战中的任何党派，总是不惜任何牺牲招来外敌，而不肯屈服于他们的本国人。桂嘉定（Guicciardin）〔译注一〕把这个说法应用到意大利的战争上，在意大利，各邦之间的关系，恰当地说，只是一种名称、语言和接近的关系。可是就是这些关系，在和优势结合起来以后，也使互相之间的比较更为自然，因而也使这种比较更为痛心，促使人们找寻其他可以不附有这种关系、并因而对于想像的影响可以较少显著的优势。心灵很快就看到它的各种有利条件和不利条件；而当对方优势和其他关系粘合起来时，心灵就感觉到自己的情况最为不快，力图把那些关系分离，并打破使比较作用成为更加自然而更加有效的那种观念的联系，借此获得安定。当心灵打不破那种结合时，它就感到有消除那种优势的一种较为强烈的欲望。正因为这个缘故，所以旅行家们都极口称宵中国人和波斯人，而同时却贬抑他们的邻国，这是因为邻国是可以和他们的本国站在互相匹敌的立场上的。

历史和通常经验中的这些事例是很丰富而同时也很奇特的；不过在文艺界我们也发现有同样值得注意的平行的例子。

如果一个作家写了一部书，其中一部分是严肃而深刻的，另一部分是轻松而幽默的，每个人都会鄙弃那样奇怪的一种混杂品，因它忽略艺术和批评的一切规则而加以斥责。这些艺术规则是建立在人性的性质上面的，人性中有一种性质要求每种作品都有一致性，这种性质就使心灵不能在一刹那中由一种情感和心情转到十分不同的另一种情感和心情。可是这种不能使我们寅备普雷厄尔先生（Mr. Prior）〔译注二〕把他的《阿勒姆》和他的《索罗们》两篇刊印在同一卷内；虽然那个令人钦佩的诗人在一篇的轻松愉快气氛和另一篇的忧郁气氛两方面都取得了极大的成功。

即使读者毫不间隔地接连阅读这两篇文章，他在情感的变化方面，也不会感到什么困难。为什么呢？这只是因为他认为这两篇作品完全是两回事，并且借着这种观念上的中断打断了感情的进程，阻止了一种情感影响或对抗

另一种情感。一个英勇事迹的图案和一个滑稽可笑的图案结合在一幅图画中，就显得骇人；可是我们可以毫不犹豫和踌躇地把那样性质相反的两幅画悬挂在一间屋中，甚至紧帽接近。

一句话说，各个观念必须被某种关系结合起来，使观念之间可以顺利推移，因而也使伴随观念而来的情绪或印象可以顺利推移，并使想像在推进到另一个印象的对象上时仍然保存原来的印象——若不如此，则没有观念可以借比较或借它们备别产生的情感互相影响。这个原则是十分显著的；因为它和我们关于知性和情感两者所作的论述正相类似。假设有两个不被任何一种关系所联系起来的对象呈现于我面前；假设这些对象的每一个都分别地产生一种情感，而且这两种情感本身又是相反的：那末我们根据经验发现，这些对象或观念因为缺乏关系，就阻止了情感的自然反对；思想推移的中断使两种感情互相隔离，因而就阻止了它们的对立。比较作用也是同样情形；从这两种现象我们可以稳确地断言，观念间的关系必然促进印象尚的推移，因为单是这种关系的缺乏就足以阻止推移，而把原来会自然地互相影响的东西加以分离。如果因为缺乏一个对象或性质、就使任何通常的或自然的结果不发生时，我们就可以确实地断言，那个对象或性质的存在就有助于那个结果的产生。

(译注一) 桂嘉定(1483—1540)著名的意大利历史家，著有意大利史。

(译注二) 普雷厄尔(1664—1721)英国诗人，两诗出版于1718年。

## 第九节 论慈善和愤怒与怜悯和恶意的混杂

我们已经努力说明了怜悯和恶意。这两种感情是随着想像在什么观点下放置其对象而由想像发生的。当我们的想像直接考虑他人的情绪并深入体会这种情绪时，它就使我们感觉到它所观察的一切情感，而尤其是感觉到悲伤或悲哀。相反，当我们把别人的情绪与自己的比较时，于是我们便感到与原始感觉恰好相反的一种感觉，即由他人的悲伤感到喜悦，由他人的喜悦感到悲伤。不过这只是怜悯和恶意两种感情的最初基础。后来又有其他情感混入其中。爱（或柔情）永远和怜悯混杂在一起，恨（或愤怒）永远和恶意混杂在一起。但是我们必须承认，这种混杂初看起来似乎和我的体系抵触。因为怜悯既然是由他人的苦难而发生的一种不快，而恶意是由此而生的一种愉快，那么怜悯自然应该像在其他情形下一样产生一种恨，而恶意就应该产生一种爱。我将以下述的方式力图调和这个矛盾。

要引起情感的推移，需要印象间和观念间的双重关系，一种关系并不足以产生这种效果。但是为了我们可以理解这种双重关系的充分力量起见，我们必须考虑，决定任何情感的性质的。不是当前的感觉或暂时的痛苦或快乐，而是感觉的自始至终的全部倾向或趋势。两个印象不但当它们的感觉互相类似时是互相关联的（这是我们在以前各种情形下一向所假设的），而且即当它们的冲动或方向互相类似、互相对应时，这两个印象也是互相关联的。在骄傲和谦卑方面，这种情形不能发生；因为它们只是纯粹的感觉，没有任何发生行动的方向或趋势。因此，我们只 382 有在伴有某种欲求或欲望的那一类感情方面，来找寻这种特殊印象关系的例子，例如爱和恨便是这一类感情。

慈善（也就是伴随着爱的那种欲望）是对于所爱的人的幸福的一种欲望和对他的苦难的一种厌恶；正如愤怒（也就是伴随着恨的那种欲望）是对于所恨的人的苦难的一种欲望和对他的幸而的一种厌恶一样。因此，希望他人幸福和厌恶他人遭难的心理，就和慈善相类似；而希望他不幸和厌恶他幸福的心理，就和愤怒相应。但是怜悯就是希望他人幸福和厌恶他人遭难的心理，而恶意则是相反的欲望。因此，怜悯就与慈善关联，而恶意就与愤怒关联。我们既已发现，慈善借一种自然的和原始的性质与爱发生联系，而愤怒又借同样性质与恨发生联系，所以怜悯和恶意的感情就是借这种连锁而与爱和恨联系起来的。

这个假设是建立在充分的经验上的。一个人不论由于任何动机抱定了一个作出某种行为的决心，那么他就自然而然地想到可以加强那种决心、并使它能够控制和影响心灵的每一个其他的观点或动机。为了使我们坚持任何意图起见，我们就从利益、荣誉、义务等方面找寻种种动机。那么，怜悯与慈善、恶意与愤怒既然是由不同的原则发生的同一类欲望，它们的完全互相混合，以至区别不开，又有什么奇怪呢？至于慈善与爱之间、愤怒与恨之间的联系既然是原始的，第一性的，这种联系是没有什么困难的。

此外，我们还可以再加一个实验，就是：当我们的幸福或苦难在任何程度上依靠于别人的幸福或苦难（再没有任何其他关系）时，刚慈善和愤怒、因而还有爱和恨、便都会发生。我确信，383 这个实验将显得十分奇特，所以我们可以有理由在这里停留一下，加以考虑。

假设有两个同行业的人在一个城市中找寻职业。而这个城市却不能容纳两个人，那么显然，一个人的成功是和另一个人的成功完全不相容的，而且

凡可以促进一个人的利益的事情都是和他的对手的利益相抵触的，反过来说，也是一样。再假投两个商人虽然居住在世界上不同的地方，可是合股经营，于是一个人的利益或损失便立刻成为其伙伴的利益或损失，两人必然遭受同样的命运。显然，在第一种情形下，由于利害冲突，总是要发生憎恨，而在第二种情形下，由于利害一致，总是要发生爱的情减。让我们考究，我们能把这些情威归于什么原则。

显然，如果我们只考虑现前的感觉，这些情感并不是由印象和观念的双重关系发生的。因为，以第一种竞争情形而论，对手的快乐和利益虽是必然引起我的痛苦和损失，可是还有一点可以抵消这点，即他的痛苦和损失也抬我带未快乐和利益；假如他不成功，我就可以因此由他得到一种较高级的快乐。同样，一个伙伴的成功虽然使我感觉高兴，可是他的不幸刚以同样的比例使我苦恼，而且我们很容易想像后一种情箱在许多情形下会占到优势。但是不论一个对手或伙伴的运气是好是坏，我永远憎恨前者，而喜爱后者。

对于伙伴的这种喜爱不能由我们之固的关系或联系而来，就像我喜爱一个兄弟或本国人那样。一个对手几乎也像伙伴一样与我有同样密切的关系。因为正像伙伴的快乐引起我的快乐、伙伴的痛苦引起我的痛苦一样，同样，对手的快乐就引起我的痛苦，他的痛苦就引起我的快乐。因此，因果的联系在两种情形下都是一样的；在一种情形下，原因和结果虽然有进一步的类 384 似关系，可是在另一种情形下，两者又有相反的关系；而相反关系既然也是类似关系的一种，所以就使问题的两面大体相等了。

因此，我俩对这个现象所能提出的唯一说明就是由上述的平行方向原则得来的。我们对自己利益的关切使我由于伙伴的快乐而感到快乐，由于他的痛苦而感到痛苦，正如我们通过同情作用而对着我们面前的任何人所表示的感觉也感到一种相应的感觉一样。在另一方面，对于我们自己利益的同样关切，使我们因对手的快乐而感到痛苦，因对手的痛苦而感到快乐，简单地说，就是威到由比较和恶意发生的那种与他人相反的情绪。因此，由利益发生的各种感情的平行方向既然能产生慈善或愤怒。所以就无怪由同情与比较发生的同样同行方向也有同样的效果了。

我们可以概括地说，不论我们的动机怎样，当我们对其他人作好事时，总不能不对那些人发生某种好感和善意；正如我们加于别人的侵害不但引起受害的人的憎恨、而且甚至也引起我们自己的情恨一样。的确，这些现象有一部分也可以用其他原则加以说明。

但是这里出现了一个重大的反驳，在我们继续往前研究之前，必须先行加以考察。我已经设法证明，权力与财富、或贫穷与卑贱，并不产生任何原始的快乐或不快，就能引起爱或恨来；它们是借次生的感觉对我们起作用的，这种次生的感觉是由我们同情于贫富贵贱在所有者的心中产生的痛苦或快乐而发生的。由于同情他的快乐，生起了爱，由于同情他的不快，生起了恨。不过我刚才已经确立了一条对于说明怜悯和恶意的现象所 385 相对必需的原则，就是：“决定任何情感的性质的，不是现前的感觉或暂时的痛苦或快乐，而是那种感觉的自始至他的总的倾向或趋势”。因为这个理由，所以怜悯或对痛苦的同情就产生爱，这是因为同情使我们对他人的或好或坏的运气感到关切，并使我们发生与原始感觉相应的一种次生感觉，在这种感觉方面，怜悯就与爱和慈善有同样的影响。这条规则既然在一种情形下有效，为什么不能到处通行，为什么对于不快的同情除了产生善意和好感以外还会产生其他

任何情感呢？一个哲学家如果随着他所要说明的特殊现象，时时变换他的推理方法，而由一个原则转到它的相反的原则，那还合乎哲学家的身分么？

我已经提到可以使情感向前推移的两个不同的原因，一个是观念间和印象间的双重关系，另一个是与此类似的一个原因，即由不同的原则发生的任何两个欲望的倾向和方向的一致性。现在我肯定说，对于不快的同情如果是微弱的，它便借前一种原因产生憎恨或鄙视；如果是强烈的，它便借后一种原因产生爱或柔情。这就是前面那个似乎是那样迫切的困难的解决；这个原理是建立在那样明显的论证上的，因而这个原理纵然不是说明任何现象所必需的，我们也该要把它确立起来了。

确实，同情并不总是限于当前的刹那，我们往往通过传导感觉到他人的并不存在的、而只是借想像预料到的苦乐。因为假使我看到一个完全陌生的人睡在田间，有被奔马践踏的危险，我就会立刻去援救他；在这里，激动我的同情原则，也就是使我关怀一个陌生人的现前悲哀的那个原则。这一点只要单单提出一下就够了。同情既然只是转变成为印象的一个生动的观念，因此显然，在考虑任何人将来的可能的或很可能的状况时，我们可通过一种活泼的想像体会到这种状况，使它成为自己所关怀的对象，并因此感觉到那些既不属于我们自己而现时也并不真正存在的苦乐。

但是在同情任何人时，不论我们怎样料想到将来，我们的同情的扩展在很大程度上依靠于我们对他的现状所有的感觉。要想对其他人现前的情绪形成那样一个生动的观念，以至感觉到这些情绪的本身，也就需要想像作很大的努力；但是如果不惜现在生动地刺激我们的某种情况之助，我们便不可能把同情扩展到将来。当另一个人现在的苦难对我发生任何强烈的影响时，想像的活泼性便不限于当前的对象，而是将它的影响扩散到一切相关的观念上，并使我对那个人的一切情况发生一个生动的概念，不论那些情况是过去的、现在的或将来的，也不论它们是可能的、很可能的或确定的。由于这种生动的概念，我便关心那些情况，受到它们的影响，依照我设想他胸中所感到的那种活动，在我的胸中也感到一种同情的活动。如果我减低第一次想像的活泼性，我也就减低各个相关观念的活泼性；正如水管所输送的水量不能超出水源中喷出的水量一样。在这样减低活泼性之后，我就消灭了使我完全关心他人的命运的那种将来的前景。这时我仍可感到现在的印象，不过我的同情不再往前推进，并且也永远不把第一次想像的力量扩散到我对相关对象所有的观念上。如果他人的苦难以这种微弱的方式呈现出来，则我通过传导接受了它，并且被与它有关的一切情感所感动；但是我对于他的将来的好运和恶运既不十分关怀，因而我永远感不到广泛的同情，也感不到与它相关的各种情感。

为了明白什么情感和这些种类不同的同情是关联着的，我必须考虑，慈善是由所爱的人的快乐而发生的一种原始的快乐和由他的痛苦而发生的一种痛苦：由于这些印象间这种相应关系，就连带发生了一种希望他快乐的欲望和不顾他痛苦的厌恶心理。因此，要想使一种情感同慈善平行，我们就必须感觉到这些和我所考虑的那个人的双重印象相应的双重印象；任何一个印象单独并不足以达成这个目的，当我们只同情于一个印象、并且所同情的是一个痛苦印象时，这种同情由于它给我们传来的不快便与愤怒和憎恨发生关联。但是由于广泛的同情或狭隘的同情决定于第一次同情的力量的大小，因此，爱和恨的情感也就依靠于同一原则。一个强烈的印象在传来的时

候，就产生双重的感情倾向；这种倾向借着方向的类似关系而与慈善和爱发生关联，不论第一个印象可能是如何痛苦的。一个微弱的痛苦印象，则因感应的类似而与愤怒和憎恨发生关联、因此，慈善是发生于巨大程度的苦难或是发生于受到强烈同情的任何程度的苦难：憎恨或鄙视则发生于一种轻微程度的苦难，或是得到微弱同情的苦难；这正是我原来企图证明和说明的那条原则。

关于这个原则，我们不但有理性可以信赖，而且还有经验可以信赖。某种程度的贫困引起鄙视，但是过度的贫困则引起怜悯和善意。我们可能轻视一个农夫或仆役；但是当乞丐的苦难显得过大，或者被生动地描写出来时，我们就同情他的苦恼，并且在我们心中感到明显的怜悯和慈善的激动。同一个对象，随其不同的程度，就引起相反的情感。因此，依照我的假设来说，各种情感必然是决定于那些随着高低不同的程度而起作用的原则的。同情的增加显然和苦难的增加有同样的效果。

一片荒无贫瘠的土地，永远显得是丑陋而令人不快的，并且往往引起我们鄙视那里的居民的心理。但这种丑陋感在很大程度上是由于同情居民而发生的，正如前面所说；不过这种同情只是一种微弱的同情，不超出令人不快的那个当前感觉之外。但是一座烧毁的城市的景象却传来慈善的情绪，因为我们深深体会到那些可怜居民的利益，以至感觉到他们的艰苦，并希望他们的繁荣。

不过印象的力量虽然一般产生怜悯和慈善，但如果印象达到了大强的程度，它一定就不再有这种效果。这一点或许值得我们注意。当不快感本身就很微弱或是与我们远隔的时候，就吸引不住想像，而且对于将来的、偶然的福利所传来的关切，也和对现在实在的祸害的关切不能相等。在这种不快获得较大的力量时，我们对于那个人的遭遇就感到非常关心，因而体会到他将来的好运和恶运；由这种完全的同情就发生了怜悯和慈善。但是我们很容易想像，当目前的祸害以超出平常的力量激动我们时，它就可以完全吸引住我们的注意，阻止上述的那种双重同情。例如我们发现，每一个人，尤其是妇女，虽然都容易对于押赴断头台的犯人发生好感，想像他们长得非常俊秀和匀称，可是一个目击刑架和残酷的行刑状况的人，并不感到这种怜惜的情绪，而是可以说是被恐怖所控制住了，再无用暇以任何与此相反的同情来调和这种不快的感觉。

不过有一个例子最清楚地证明了我的假设，在那个例子中，389 我们把对象改变一下，就把双重的同情甚至与中度的感情分开，在那种情形下，我们发现怜悯并不像通常那样地产生爱和怜惜，反而总是引起相反的感情来。当我们看到一个人处于不幸中时，我们被怜悯和爱所感动；但是造成那种不幸的人却成为我们最强烈的憎恨的对象，而且随着我们的怜悯程度而更加受到憎恨。那么为什么理由，同一种怜悯情感产生对于受害者的爱和对于造成不幸者的恨呢？那只是因为在后一种情形下，造成不幸者只对不幸有一种关系，而在考虑受害者时，我们便把观点转到每一方面，不但体会到他的苦难，而且还希望他的昌盛。

在结束本题之前，我只想再说一点：这个双重同情现象和它引起爱的倾向，可以有助于我们对亲友自然地所抱存的那种好感的产生。习惯和关系使我们深深体会到他人的情绪；不论我们假设他们有什么样的运气，那种运气要借想像之力亲切地呈现于我俩之前，好像原来就是我们自己的运气似的，

对我们发生看作用。我们只是由于同情之力，才对他们的快乐感到高兴，对他俩的悲哀感到忧伤。一切关涉他们的东西，我们对之都不能漠然；这种情绪的相应既是爱的自然伴随现象，所以就迅速地产生了那种感情。

## 第十节 论尊敬和鄙视

现在只须说明尊敬和鄙视两种情感以及性爱的感情，以便理解任何掺杂着爱或恨的一切情感。我们可以从尊敬和鄙视开始。

在考虑别人的品质和境况时，我们可以观察它们本来真实的样子，也可以把它们与我们自己的品质和境况相比，也可以把两种考虑方法结合起来。他人的良好品质由第一个观点产生爱；由第二个观点产生谦卑；由第三个观点产生尊敬，尊敬是这两种情感的混合物。同样，他们的恶劣品质，则随着我们观察它们的观点，引起憎恨、骄傲或鄙视。

鄙视中间掺杂着骄傲，尊敬中间掺杂着谦卑，这一点，我想，由它们的感觉或现象就已十分明显，无需任何特殊的证明。同样明显的是：这种掺杂是由于我们把被鄙视的或被尊敬的人同我们自己暗中加以比较而发生的。随着考虑他人的人可以首先处于低劣地位，随后进到相等地位，随后再进到高超的地位，随着这种变化，同一个被考虑的人可以按照他的境况和才能依次引起考虑者的尊敬、喜爱或鄙视。观点一变，对象虽然仍旧，但它对我们的比例就完全变更；这就是情感所以变化的原因。因此，这些情感是由于我们对那种比例的观察、也就是由于比较而发生的。

我已经说过，心灵的骄傲倾向比谦卑倾向强烈得多，我并且尽力根据人性原则给这个现象指出了原因。不论人们是否接受我的推理，这个现象是不容争辩的，并且出现于许多的例子中。除了其他理由之外，这也是鄙视心理中掺杂的骄傲成分较多于尊敬心理中掺杂的谦卑成分的一个理由，而且我们在观察低于自己的人时所感到的得意程度所以比在高出自己者面前时所感到的耻辱程度更大，也是因为这个理由。鄙视或蔑视具有那样强烈的骄傲色彩，以致其中几乎看不到任何其他的情感，而在尊重或尊敬中，则爱比谦卑占着较大的成分。自负的情感是那样敏捷的，所以稍一召唤就立刻发生，至于谦卑[译注一]则需要较强的冲动，才能发动起来。

但是这里人们可以有理由地问道，为什么在有些情形下有这种混杂情形，而不是在每个情形下都有这种混杂情形出现呢？寓存于他人身上的引起爱的一切对象，在转移到我们身上时就成为骄傲的原因。因此，这些对象如果属于他人而只是与我们自己所有的那些对象比较，它们就应该是谦卑的原因，正像它们是爱的原因一样。同样，在直接考虑时产生了恨的每一种性质，应当永远借着比较产生骄傲，并借憎恨和骄傲这两种情感的混杂刺激起鄙视或蔑视。因此，困难就在于为什么竟有一些对象总是引起纯粹的爱或恨，而并不总是产生尊敬和鄙视这两种混杂的情感呢？

我曾一向假设，爱和骄傲这两种情感，谦卑和恨这两种情感，在它们的感觉方面是类似的，前两种永远是个人愉快的，后两种永远是令人痛苦的。这虽然是普遍真实的，可是我们注意到，两种令人愉快的情感，也和两种令人痛苦的情感一样，其问有某些差异、甚至有相反的性质加以区别。没有东西能够像骄傲和自负那样地鼓舞和振奋心灵，而在同时，爱或柔情却被发现为可以使心灵软弱无力的。这种差异，也可以在个人不快的情感方面观察到。愤怒和憎恨给我们的全部思想和行动增添一种新的力量，而谦卑和羞耻则令人沮丧和气馁。对于各种情感的这些性质，必须形成一个明晰的观念。让我们记住，骄傲和憎恨使灵魂振奋，而爱与谦卑却使灵魂变得软弱。

由此得出的结论就是：爱和骄傲[译注二]在它们愉快感觉方面的一致

性，虽然使它们永远被同一的对象刺激起来，可是这另外一种的相反性，却是它所以非常不同的程度内被刺激起来的原因。大才和学问是愉快而辉煌的对象，并且惜这两个条 392 件而适合于骄傲和自负；但是它们只是因为它们所给人的快乐而与爱情何一种关系。愚蠢和无知是令人不快的、鄙陋的，这在同样方式下使它们与谦卑发生双重联系，和憎恨发生单一关系。因此，我们就可以认为这是确实无疑的，就是：同一个对象虽然随着不同的情况，永远产生爱和骄傲，恨和谦卑，可是很少以同一比例产生前两种或后两种的情感。

正是在这里，我们必须找寻上述困难的解决即为什么有些对象永远只刺激起纯粹的爱或恨，而并不总是通过与谦卑或骄傲的混杂而产生尊敬或鄙视。一种性质除非是在我们身上时可以产生骄傲，它在他人身上时就不能借比较作用使我们感到谦卑；反过来说也是一样，任何对象除非在直接观察时产生谦卑，它也不能借比较作用刺激起骄傲。显然。各种对象永远借着比较产生：一种和它们的原来感觉恰好相反的感觉。因此，假如有一个特别适合于产生爱而不完全适合于刺激起骄傲来的对象呈现出来，这个对象在属于他人时，便借比较而直接产生一种较大程度的爱，和较小程度的谦卑；因而后一种情感在那个混合感情中就几乎觉察不到，也不足以把爱转变为尊敬。好性情，幽默、机敏、慷慨、美以及许多其他的品质就是这样。这些品质特别适宜于在他人心中产生爱，不过在刺激我们自己的骄傲方面却没有那样大的倾向：因为这个理由，一看到他人有这种品质时，虽然就产生厂纯粹的爱，可是其中只掺杂着很少的谦卑和尊敬。这个推理很容易推广到其他与此相反的情感。在我们结束这个题目之前，我们不妨说明一下那个颇为奇特的现象，就是：我们通常为什么和我们所鄙视的人保持一定的距离，不使那些比我们低微的人甚至在场所和位置方面过于接近我。我们已经说过，几乎每一种观念都伴有某种情绪，甚至数目和广袤的观念也是一样，至于那些被认为与人生有重要关系并且吸引我们注意的对象的观念，刚更是如此。我们观察一个富人或一个贫人，总不能完全漠然，而必然要在前一种情形下感到一种微弱的尊敬，在后一种情形下感到一种微弱的鄙视。这两种情感是相反的，但是为了使这种相反性被感觉到，那些对象必然要有某种关联，否则各种感情将是完全分离的、备别的，永下会互相会合。当人们一接近以后，就发生了那种关系；这就是一个概括的理由，证明我们在看到一个富人和一个贫人、一个贵族和一个守门人那样不相称的一些对象处于那种接近状况下时，为什么要感觉不快。

每个旁观者所共同威到的这种不快，必然被高贵者所格外威感觉到；这是因为低微者的接近被认为是缺乏教养，并且表示他感觉不到这种身分不称，而丝毫不受它的影响。对他人优越性的感觉在一切人心中都产生一种和他保持一定距离的倾向，并使他们在非接近他不可时，要加倍表示尊敬和崇拜。人俩如果不遵守这种行为，那就证明他们没有感觉到他的优越性。由此就有一个通常的比喻，把某些性质的程度的巨大差异称为一个距离。这个比喻虽然似乎是很肤浅，却是以想像的自然原则为根据的。一个巨大的差异使我俩倾向于产生一个距离。因此，距离和差异两个观念是联系在一起。联系的观念很容易被互相混同；一般说来，这就是比喻的来源；这一点我们以后还有机会谈到。

（译注一）原书作 *humanity*，子 *huinility* 之误。

(译注二)原书作 hatred, 系 pride 之误。394

## 第十一节 论性爱或两性间的爱

在爱和恨与其他感情掺杂起来以后所发生的一切复合情感中，两性的爱最值得我们注意，这是一方面因为它的强和猛，一方面因为它给若干奇特的哲学原则提供了一个无法争论的论证——显然，这种感情在它的最自然的状态下是由三种不同的印象或情感的结合而发生的，这三种情感就是：1.由美貌发生的愉快感觉；2.肉体上的生殖欲望；3.浓厚的好感或善意。好感由美貌而发生的这一点，可以用前面的推理加以说明。问题是：肉体欲望如何被美貌所刺激起来。

生殖欲望如果限于某种程度以内，显然是一种令人愉快的欲望并且与一切愉快的情绪有一种很强的联系。喜悦、欢乐、自负和好感都是这种欲望的诱因；音乐、跳舞、美酒、欢欣，也是如此。在另一方面，悲哀，忧郁，贫苦，谦卑，都破坏这种欲望。由于这个性质，就很容易设想，性欲为什么与美的感觉联系起来。

不过还有另外一个原则，也有助于产生同样的效果。我已经说过，各种欲望的平行方向是一种实在的关系，并且也像它们感觉方面的类似关系一样，在那些欲望之间产生一种联系。为了充分地理解这种关系的范围起见，我们必须考虑，任何主要的欲望都可以伴有与之相关的从属的欲望，而且如果有其他欲望与那些从属欲望平行，那么这些其他的欲望也就与主要欲望发生关系。例如饥饿往往被认为是灵魂的原始倾向，而就食的欲望则被认为是次生的倾向，因为它是满足饥饿欲所绝对必需的。因此，一个对象如果借着任何独立的性质、使我们接近食物，那个对象也就自然地增加我们的食欲；正如在另一方面，凡使我们厌恶食物的任何东西都是和饥饿矛盾的，并减低我们的食欲。很显然，美具有第一种效果，丑具有第二种效果；因为这种缘故，所以美就使我们发生强烈的欲望；而丑却足以使我们对于烹调术所发明的最美味的菜肴感到厌恶。这一切都可以很容易地应用到生殖欲望上面。

由类似关系和平行欲望这两种关系，就发生了美感、肉体欲望和慈善之间那样一种联系；以至这三者成为可说是不可分离的。而且我们根据经验发现，三者中间不论那一种先行出现，都无关系；因为它们中间任何一种都必然伴有相关的感情。性欲冲动中的人对于性欲的对象至少具有暂时的好感，同时也想像她比平时较为美丽；正如许多人开始时对一个人的机智和优点抱有一种好感和尊重，随后又由此进到其他两种情感上去。但是最常见的一种爱，就是首先由美貌发生、随后扩展到好感和肉体欲望上去的那种爱。好感或尊重与生殖欲望之间的距离太远了，不容易结合在一起。前者或许是灵魂的最细致的情感，后者或许是最粗俗的情感。对于美貌的爱恰好是处于两者之间的中介，分沾了两者的本性：因此，它是特别适宜于产生两者的。

对于爱的这种说明，并不是我的体系所特有的，而是根据任何假设来说都是不可避免的。构成这个情感的三种感情显然是彼此各别的，并且各自有它的各别的对象。因此，三者确是只借着它们之间的关系才互相产生的。不过单有情感间的关系是不够的。这里还必须有观念间的关系。一个人的美貌永远刺激不起我们对另一个人的爱。因而这就显然证明这里有印象和观念的双重关系。根据这样明显的一个例子，我们就可以判断其他的例子了。

在另外一个观点下，这一点也可以说明我关于骄傲和谦卑、爱和恨的起

源所坚持的说法。我已经说过，自我虽是第一组情感的对象，他人虽是第二组情感的对象，可是单单这些对象并不能成为这些情感的原因；因为它们对于一开始就必然互相消灭的两种感情都有同样的一种关系。因此，我在前面所描述过的心灵情况正是这样：心灵有一些器官，自然地适合于产生一种情感；那种情感一旦产生出来以后，自然地把观点转向某个对象。不过这还不足以产生情感，还需要其他某种情绪，借着印象和观念的双重关系，来把这些原则发动起来，并给予它们以最初的冲动。这种情况在生殖欲望方面是更加显著的。异性不但是性欲的对象，而且是它的原因。不但当我俩受到性欲的激动时，要把观点转向异性，而且一想到异性，就足以刺激起性欲来。但是由于这种原因出现的频率太大，以致失掉了力量，所以它就必须被一种新的冲动所刺激起来；我们发现那种冲动就由一个人的美貌发生，即由印象和观念的双重关系发生。在一种感情既有一个明确的原因而又有一个明确的对象时，还必需有这种双重关系，那么当它只有一个明确的对象、而没有任何确定的原因时。这种关系岂不更是必需的么？

## 第十二节 论动物的爱与恨

我们既已讨论表现于人类方面的爱和恨、以及它们的各种混杂和组合，现在可以进而研究表现于畜类方面的这些感情；我们可以说，不但爱和恨是全部感情动物所共同的，而且如上所述的爱和恨的原因的性质是那样地简单，可以很容易地被假设为在单纯的动物身上起着作用。这里不需要任何反省或深察的能力。这里指导着一切的动力和原则都不是人类或任何一种动物所特有的。由这一点所得的结论显然是有利于前面的体系的。

动物的爱并不以同种的动物为惟一对象，而且扩展到更大的范围，包括了几乎每一种有感情、有思想的存在者。一条狗很自然地爱人甚于爱它的同种，并且也往往得到爱的答报。

动物既然不易感受想像中的苦乐，所以就只能借对象所产生的感性的祸福来判断对象，并且必然根据这些祸福来调整它们对那些对象的感情。因此，我们发现，我们通过给予利益或侵害就引起动物的爱或恨来；通过饲养和抚育任何动物，我们很快就得到它的依恋，而通过打骂，我们总是会招来它的敌意和恶感。动物的爱并不完全是由关系引起的，如在我们人类方面那样；这是因为它们的思想并不是那样活跃，以至能够推溯出各种关系，除了在很明显的例子中。但是我们也很容易看到，在某些场合下，关系对于动物也有一种重大的影响。例如和关系有同样的结果的相识，总是使动物对人或对它们的同种发生爱的情感，由于同样原因，动物之间的任何类似关系也是爱的来源。一头牛如果和一些马关在一个圈内，自然就加入马群，但是当其能在牛马之间随意选择时，它就离开马群，而去加入牛群。

母畜对于仔畜的爱发生于动物的一种特殊本能，和人类一样。

显而易见，同情、或情感的传导，也发生于动物方面，正如在人类方面一样。恐惧、愤怒、勇敢和其他感情，往往由一个动物传给另一个动物，而它们却并不知道产生原始情感的那个原因。动物也可以借同情感到悲伤，而且悲伤所产生的全部结果和它所刺激起的情绪，和在我们人类方面几乎完全一样。一条狗的哀啤和悲鸣在其同伴中引起明显的关切。可注意的是：几乎一切动物在其游戏时和在其斗争时都用着同样的肢体，进行着同样动作；狮、虎、猫使用它们的爪子；牛使用它的犄角；狗使用它的牙齿；马使用它的后蹄：可是它们都极为小心地提防伤害它们的同伴，虽然它们并不怕后者的恼怒；这就显然地证明，畜类感到彼此的苦乐。

每个人都曾观察到，狗在成群行猎时，比在单独追赶猎物时，更加精神奋发；显然，这种情形只能是由同情发生。猎人们也很熟悉，当两队素来生疏的猎犬联成一队时，这种效果就达到更大的程度，甚至达到了太大的程度。我们如果在人类自身不曾有过类似的经验，对于这个现象或许无法说明。

妒忌和恶意是动物的最明显的情感。它们或许比怜悯更为常见，因为它们更少需要思想和想像的努力。

### 第三章 论意志与直接情感

#### 第一节 论自由与必然

现在我俩来说明直接情感或直接由祸、福、苦、乐所发生的印象。属于这一类的有欲望和厌恶，悲伤和喜悦，希望和恐惧。

在苦乐的一切直接结果中最为显著的就是意志(will)；严格地说，意志虽然并不包括在情感之列，可是为了说明这些情感起见，必须对意志的本性和特性要有充分的理解，所以我们在这里将把意志作为我俩研究的主题。我所要说的就是：我所谓意志只是指我们自觉地发动自己身体的任何一种新的运动。或自己心灵的任何一个新的知觉时、所感觉到和所意识到的那个内在印象。这个印象正和前边的骄傲和谦卑、爱和恨一样，是不可能下定义的，也无需再进一步描述的。因为这个缘故，我们将略去哲学家们常用以使这个问题变得更加糊涂而未能真正加以澄清的那些定义和区别；我们在一开始研究这个题目之初，便将考察那个长时期来争论着的自由(liberty)和必然(necessity)问题。在论述意志时，这个问题是极为自然地出现的。

大家公认，外界物体的各种活动都是必然的，在它们运动的传达、互相之间的吸引、以及互相凝聚这些作用中间，并没有丝毫中立或自由的痕迹。每一个对象都被一种绝对的命运所决定了要发生某种程度和某种方向的运动，并且不能离开它运动所循的那条精确的路线，正像它不能将自己转变为一个天使或精神、或任何较高的实体一样。因此，物质的活动应当被认为是必然的活动的例子，并且一切在这一方面与物质处于同一地位的东西，都必须被承认是必然的。为了明白心灵的活动究竟是否如此，我们将从考察物质开始，并考究物质活动方面的必然观念是建立在什么上面的，而且我们为什么断言一个物体或活动是另一个物体或活动的必然的原因。

前面已经说过，在任何单独一个例子中都不能借我们的感官或理性发现任何一些对象间的最后联系，而且我们永不能那样深入物体的本质和结构，以至于知觉到它们的相互影响所依靠的原则。我们所知道的只有各个物体的恒常的结合，而必然性正是由恒常的结合发生的。如果各个对象彼此没有一种一致的、有规则的结合，我们永远不会得到任何因果观念；而且，即使在我们得到这个观念以后，进入那个观念中的必然性仅仅是心灵由一个对象转到它的恒常伴随物、由一个对象的存在推断另一个对象的存在的一种确定的倾向。因此，这里有两个情况，我们应当认为是必然性的要素，即恒常的结合和心灵的推断；我们不论在什么地方发现这两个情况，我们就一定要承认那里有一种必然性。物质的活动所有的必然性既然只是由这两个情况得来的，而且我们又不是由于洞察各个物体的本质才发现它们之间的联系，所以只要那种结合和推断存在，那么虽然没有那种洞察，无论如何也永不会消除那种必然性。既然是由于对这种结合所得的观察，才产生那个推断，所以我们可以认为：如果我们证明了心灵的各种活动的恒常结合，那就足以确立那种推断，以及这些活动的必然性。不过为了给予我的推理以更大的力量起见，我将分别考究这两个情况，并且先根据经验证明，我们的行为与我们的动机、性情、环境，都有一种恒常的结合，然后再来考究我们由这种结合所得出的推断。

为了达到这个目的，只要对人生一般事务作一个简略的、总的观察就足

够了。凡是我們观察一般事务所能采取的观点，没有一个不证实这个原则。不论我們根据性别、年龄、政府、生活状况、或教育方法的差异来考究人类，我們总可以看出自然原则的同样的一致性和它的有规则的活动。相似的原因仍然产生相似的粘果，正像在自然的元素和能力的互相作用方面一样。

各种不同的树都是有规则地粘着滋味互相差异的果子；这种有规则性将被承认为外界物体的必然性和原因的一个例子。不过蒯宁的产品和香栏的产品的差异真是比两性的情绪、行为和情感的差异更有规则些么？——两性中的男性岂不是以体力和发达程度作为他们的特点，而女性则是以优美和柔软作为她们的特点么？

我們身体从幼至老所经的变化是否比我們的心灵和行为的变化更有规则、更为确定呢？一个人如果期望一个四岁的儿童举起三百磅的重量来，另一个人如果期望同岁的儿童从事哲学推理或是作出审慎的、协调的行动，那末第一个人果真是比第二个人更为可笑么？

我們确是必须承认，物质各部分的凝聚力发生于自然的和必然的原则，不论我們在说明它们方面有何种困难；根据同样理由，我悞也必须承认，人类社会是建立在与此相似的原则上面的；而且我悞的理由在后一种情形下比在前一种情形下更加完 402 善，因为我們不但观察到，人们永远寻求社会，并且能够说明这个普通倾向所依据的原则。因为两块平面大理石固然一定会互相接合，可是两个异性的野蛮人不是也同样必然要互相交媾么？这种交媾固然一致地要产生孩子，可是孩子们的父母不是也同样一致地关心他们的安全和生存么？当他们在父母照顾之下成年以后，他们的分离固然一定要招来种种不便，可是他们不是同样也一定会预见到这些不便而借密切的结合和联合未采取预防的措施么？

一个做散工的人的皮肤、毛孔、筋肉、神经，与一个名门绅士的各不相同；他的情绪、行为和态度也是这样。生活地位的区别影响一个人的内外全部结构。而这些不同的地位是必然地因为是一致地由人性中必然的和一致的原则发生的。人离开了社会便不能生存，离开了政府便不能结合。政府划定人们的财产，确定人们的等级。这就产生了工业、交通、制造、诉讼、战争、联盟、同盟、航行、旅行、城市、舰队、港口，以及那些导致人生中的多样性而同时又保持人生中的一致性的所有其他的一切行动与对象。

假如有一个从辽远的国家回来的旅行家对我们说，他在北纬五十度地方见到一个地带，一切水果都是在冬季成熟，夏季枯萎，正像它俩在相反的季节里在英国结实和枯萎一样：那么他将找不到几个会轻易相信他的人。一个旅行家如果向我们报导说，有一个民族与柏拉图的《理想国》中的人民的性格恰好是一样的，或是与霍布士的《利维坦》中的人民的性格恰好是一样的，我想他也不会被人相信的。在人类的行动中，正像在太阳和气候的运行中一样，有一个一般的自然规程。有些性格是不同的民 403 族和特殊的个人所特有的，正如有些性格是人类所共有的一样。我們关于这些性格的知识是建立在我俩对于由这些性格发出的各种行为的一致性所作的观察上面的；这种一致性就构成了必然性的本质。

我所能想到躲避这个论证的惟一方法，就是否认这个论证所依据的人类行为的一致性。只要各种行为和行为者的境况和性情有一种恒常的粘和联系，那么我悞不论如何在口头上不承认必然性，而在事实上就承认这回事了。有人或许会找到一个借口，来否认这个有规则的结合和联系。因为，人类的

行为不是最为捉摸不定的么？还有什么比人类的欲望更为变化无常的呢？还有什么动物比人类不但更为违背正常理性，而且更为违背自己的性格和性情的呢？一个小时，一个刹那，就足以使他从一端变到另一端，就足以推翻他费了极大的辛苦和劳动才确定下来的事情。必然性是有规则的、确定的。人类的行为是不规则的、不确定的。因此，人类行为并不是由必然发生的。

对于这个说法，我答复说，在判断人类的行为时，我们必须依照我们对外界对象进行推理时所凭借的那些原理。当任何一些现象恒常而不变地结合在一起时，它就在想像中获得了那样一种联系，以至使想像毫不犹豫地由一个现象转移到另一个现象。不过在此以下还有许多较低极的证据和概然性，而且单独一个相反的实验也不足以完全破坏我们的全部推理。心灵把各种相反的实验互相对消，从多数中减去少数，根据剩下的那种程度的信据或证据进行推理。即使当这些相反的实验的数目完全相等时，我们也不消除原因和必然的概念：我们仍然假设，这种通常的反对是由相反的、秘密的原因的作用而发生的，并且断言，所谓机会或中立性只是由于我们知识的缺陷而存在于判断中间，并不存在于事物自身，事物自身在任何情形下都是一律地必然的，虽然在现象上并不是一律地恒常的或确定的。没有任何一种结合比某些行为与某些动机和性格的结合更为恒常而确定的了；如果在其他情形下那种结合是不确定的，那也不超过于物体的活动方面所发生的情况，而且我们根据心灵活动的不规则性所推出的任何结论，没有一条不可以同样地根据物体活动的不规则性推出来的。

疯人们一般被认为是没有自由的。但是如果根据他们的行为加以判断，这些行为比理智清楚的人的行为有较小的规则性和恒常性，因而是较为远离于必然性的。因此，我们在这一点上的思想方式是绝对矛盾的，但它只是我们在自己的推理中（尤其是在现在这个问题上）通常所运用的这些糊涂的观念和含混的名词的自然结果。

现在我们必须表明，动机和行为之间的结合既然像任何一些自然活动的结合一样、具有同样的恒常性，所以它在决定我们由一项的存在推断另一项的存在方面对于知性的影响也是一样的。如果这一点显得是对的，那么凡是加入各种物质活动的联系和产生中的任何已知的条件，没有不可以在心灵的一切活动中发现出来的；因此，我们如果认为物质方面有必然性，而认为心灵方面没有必然性，那就不能不陷于明显的矛盾。没有一个哲学家的判断是那样地完全牢守在这个狂妄的自由体系上面，以至不承认人事证据的力量，并在思辨和实践方面依此进行，就像依据着一个合理的基础一样。但是所谓人事证据只是由于考虑了人的动机、性情和境况后、对人的行为所作的一个结论。例如，当我们看到某些字母或符号书写在纸上，我们就推断说，书写这些字母的人要肯定某些事实，如凯撒的死亡、奥古士都的成功、尼罗皇帝的残忍；当我们记起许多其他互相符合的证据时，我们就断言，那些事实曾有一度实际存在过，而且那么多的人，毫无任何利益，也不会联合起来欺骗我们；何况他们要作这种企图，就不得不亲身遭到他们所有的同时人的嘲笑，因为这些事实当时都被肯定为是新近发生的，每个人都知道的。同样的推理也贯穿于政治、战争、商业、经济中间，并且完全参与在人生中间，以至人类如果不采用这种推理，就一刻也不能行动或生存。一个国王在向他的臣民征税时，就预期他们的遵从。一个将罩在率领军队作战时，就估计到

他的军队有某种程度的勇气。一个商人指望他的代理人或货物管理人的忠实和技巧，一个人在吩咐开饭时，毫不怀疑他的仆人的服从。简而言之，既然没有事情比我们自己的和他人的行为更与我们那样密切相关，所以我们的绝大部分推理就都运用在对于这些行为的判断。现在我可以肯定说，谁要是以这个方式进行推理，他就在事实上相信意志的活动是由必然发生的；如果他否认这一点，他就自己也不知道自己的意义是什么。

我们所称为一因一果的一切那些对象，就其本身而论，都是互相分别、互相分离的，正如自然界中任何两个事物一样，而且我们即使极其精确地观察它们，也不能由这一个的存在推出另一个的存在。我们只是由于经验到、观察到两个事物的恒常结合，才能形成这种推断；就是这样，推断也只是习惯在想像上的结果。我们在这里必须不要满足于说，因果观念发生于恒常结合着的对象，而还必须肯定说，这个观念就是这些对象的观念，而且必然的联系不是被知性的结论所发现的，而只是心灵的一个406知觉。因此，什么地方我们看到同样的结合，什么地方这种结合以同一方式影响信念和意见，我们就在那里有了原因和必然的观念，虽然我们也许可以避去不用这些表达方式。在我们所观察到的一切过去例子中，一个物体的运动总是经过撞击而跟着有另一个物体的运动的，心灵再不能进一步深入了。心灵由这个值常的结合形成原因和结果的观念，并借这个观念的影响感觉到必然性。在我们所谓人事证据中既然有同样的恒常性、同样的影响，我就再不要求别的了。剩下的就只能是词语上的争执了。

的确，当我们考虑到自然的和人事的证据如何恰当地互相结合、而形成推理连锁时，我们将毫不迟疑地承认，两者是性质相同的，并且是由同一原则得来的。一个狱囚既无金钱，又无人情，他就不但会从环绕他的墙壁和铁栏，而且也会从狱吏的顽强性，发现他不可能逃跑；在他的一切逃跑的企图，他宁可从事破坏石墙和铁栏，而不肯试图去转移狱吏的顽强的本性。这个狱囚在解赴刑场时，不但会由铁斧的挥动或较轮的转动预见到他的死亡，而且也可以从他的监守者的坚定和忠实预见他的死亡。他的心灵循着一串的观念活动：士兵们的不允许他逃脱，行刑人的动作，身洗的分离，流血、抽搐和死亡。这里，自然原因和有意的行动形成了一个关联的连锁；但是心灵在由一个环节过渡到另一个环节时，并不感到任何差异；心灵确信那个将来的结果，就像它被我们所谓物理的必然所结合起来的一串原因把它和现在的记忆印象和感官印象联系起来一样。同样的被经验过的结合在心灵上有同样的效果，不论那些被结合的对象407是动机、意志和行为，还是形状和运动。我们可以改变事物的名称，但是事物的本性和它们对知性的作用却永不改变。

我敢肯定地说，任何人只有借着改变我的定义，只有借着给子原因、结果、自由和机会等名词以不同的意义，才可以企图驳倒这些推理。依照我的定义来说，必然性构成因果关系的一个必要部分；因而自由既是消除了必然，也就消除了原因，而与机会是一回事了。机会一般被认为涵摄一个矛盾，至少是和经验直接相反的，所以关于自由或自由意志也总是有同样反驳的验证。如果任何人改变了定义，那么除非我知道了他对这些名词所下的定义，我就无法同他进行辩论。

## 第二节 论自由与必然（续）

我相信，我们可以给自由学说的流行提出下面三个理由，虽然这个学说不论在任何一个意义下都是荒谬和不可理解的。第一，当我们已经完成任何一种行动以后，虽然我们承认自己是被某些特殊观点和动机所影响，可是我们难以说服自己是披必然所支配的，是完全不可能作出另外一种行为的；必然观念似乎涵摄我们所知觉不到的某种力量、暴力和强制。很少有人能够区别自发的自由（如经院中所称）和中立的自由。很少有人能够区别与暴力对立的自由和意味着必然与原因的否定的那种自由。408 第一种意义甚至是这个名词的最常见的含义；我们侗所注意保存的既然只有那种自由，所以我们的思想主要就转向了它，而几乎普遍地把它与另一种自由混淆了。

第二，甚至关于中立的自由，人们也有一种虚妄的感觉或经验，并把它作为自由真正存在的论证。不论是物质的或心灵的任何活动的必然性，严格地说，并不是主动因的一种性质，而是可以思考那种活动的任何有思想的或有理智的存在者的性质，抖且就是人的思想由先前对象来推断那种活动的存在的一种确定的倾向：正像在另一方面，自由或机会只是那种确定倾向的不存在，只是我们感觉到的一种漠然，可以随意由一个对象的观念转到或不转到另一个对象的观念。现在我们可以说，在反省人类行为时，我们虽然很少感到那样一种漠然或中立，可是通常有这种事情发生就是在完成那些行为本身时，我们感觉到与此类似的某种状况：一切相关的或类似的对象既然都容易被互相混同，所以人们就以这一点作为关于人类自由的一种理证的证明，甚至作为一种直观的证明。我们感觉到，在多数场合下，我们的行动受我们意志的支配，并想像自己感觉到意志自身不受任何事物支配；因为当人们否认这点、因而我们被挑激起来亲自试验时，我们就感觉到意志容易地在每一方面活动，甚至在它原来不曾定下来的那一面产生了自己的意象。我们自己相信，这个意象或微弱的运动，原来可以成为事实自身；因为如果否认这一点，则我们在第二次试验时会发现它能够如此。但是所有这些努力都是无效的；不论我们所能完成的行为是怎样任意和不规则，由于证明我们自由的欲望是我们行动的惟一动机，所以我们就永远不能摆脱必然的束缚。我们可以想像自己感觉到自己心内有一种自由；但是一个旁观者通常能够从我旧的动机和性格推断我们的行动；即使在他推断不出来的时候，他也一般地断言说，假如他完全熟悉了我们的处境和性情的每个情节，以及我们的天性和心情的最秘密的动力，他就可以作出这样的推断。而依 409 照前面的学说来说，这正是必然的本质。

自由学说所以比它的相反的学说更被世人所欢迎的第三个理由，乃是根据于宗教，宗教对这个问题很不必要地感到关心。在哲学辩论中，人们借口一个假设对宗教和道德有危险的结果，而就力图加以驳斥；这是一个最通常的、但也是最可以责备的推理方法。当任何一个意见使我们陷于谬误时，这个意见确实是虚妄的；但是一个意见如果有危险的结果，并不因此一定就是虚妄的。因此，这一类论题应当完全放弃，因为它无助于真理的发现，徒然使反对者的人格成为可怕而已。我这些话只是泛论，并不想由此求得任何便利。我愿意坦然地接受这样一种考察，并且敢说，必然学说，根据我的解释，不但丝毫无罪，并且甚至是有益于宗教和道德的。

我依照原因的两个定义，抬必然下两个定义，因为必然性正是原因的一

个要素。我将必然性或者是放在几个相似对象的恒常联合和结合中，或者是置于心灵由一个对象至另一个对象的推断中。这两种意义下的必然性不论在经院中、在教坛上、和在日常生活中，都被普遍地承认（虽然是默认的）为属于人类意志的，而且没有人曾经妄图否认，我们关于人类的行为能够作出一些推断，而且那些推断是建立在人们所经验过的相似行为与相似动机和情况的结合上的。任何人所能与我意见分歧的唯一一点就是：或者是他也许不把它称为必然，但是只要词义明白，我410希望名词不会有什么害处；或者是他主张在物质的活动中另有一种其他的东西。不管它是否如此，这个说法对自然哲学不论有什么结果，但对宗教是无关重要的。当我说、我们并无物体活动中任何其他联系的观念时，我也许是错了，而且如果有人能够在这点上给我进一步的指教，我是很高兴的；不过我确信，我所归之于心灵活动的东西，都是人们必然会立刻加以承认的。因此，希望不要有人对我的话作恶意的解释：断章取义地说：我主张人类行为的必然性，并把人类行为与无知物质的活动放在同一地位上。我并不认为意志具有人们假投物质中存在的那种不可理解的必然性。我却是认为物质具有最严格的正宗信仰所承认或必然承认为属于意志的那种可以理解的性质，不论你是否称之为必然。因此，我并不是在意志方面，而只是在物质的对象方面，对传统体系的说法有所改变。

不但如此，我还要进一步说，这种必然对于宗教和道德都是那样重要的，如果没有这种必然，结果一定会把两者都完全推翻，而且其他各种假设都会彻底破坏一切神的和人的法律。人的一切法律既然建立在奖赏和惩罚之上，所以这里确实是假定了一个基本原则，就是：这些赏罚的动机都对心灵有一种影响，具有产生善行、防止恶行的作用。我们可以给予这个影响以任何的名称，不过这种影响既然通常与行为结合在一起，所以依照常识来说，它就应当被认为是一个原因，应当被看作我所要建立的那种必然性的一个例子。

如果把神当作一位立法者，并假设他根据着要求人们服从的意图进行赏罚，那么上述推理在应用于神的法律上时，也是同样坚实的。不过我还主张、甚至当他不以他的主宰身分行事、而被看作只是因为罪行的丑恶可憎而是一个罪行的报复者时：如411果人类行为中没有因果的必然联系，那么不但所加的惩罚不可能合乎正义和道德上的公平，而且任何首理性的存在者也不可能想到要加罚于人。憎恨或愤怒的恒常的和普遍的对象，是赋有思想和意识的一个人或动物；当任何罪恶的或侵害的行为刺激起那种憎恨情感来时，那只是因为那些行为和那个人有一种关联。但是依照自由或机会学说来说，这种关联就变得不存在了，而且人对于那些有意图的，预谋的行为，也像对于偶发的、偶然的的行为一样，不负有任何责任了。行为就其本性来说是短暂的、易逝的，如果这些行为不是发生于作出这些行为的人的性格和性情中的某种原因，就不能固定在他的身上，如果是善行，也不能给予他光荣，如果是恶行，也不能给予他丑名。行为本身也许是可以责备的，它可能是违反道德和宗教的一切的规则，不过那个人对它并不负责；行为既然不是发生于他的性格中任何持久的或恒常的性质，并且在事后也不留下这一种性质的痕迹，所以他就不可能因此成为惩罚或报复的对象。因此，依照自由的假设来说，一个人在犯了极恶的罪行以后，就像他在刚出生时一样地纯洁无污，而且他的性格和他的行为丝毫无关；因为他的行为并不由他的性格发生，因而行为的恶劣绝不能作为性格败坏的证明。只有根据必然原则，一个人才会由于他的行为而有功过，不论一般的意见怎样倾向于相反的说法。

不过人们是那样地自相矛盾，以致他们虽然常常说，必然性完全消灭了一切对于人类或神的功过，可是他们在有关这个问题的一切判断中仍然继续依据这些必然原则本身进行推理。人们由于无知或偶然而作出的那些恶行，无论有什么样的结果，他们都不因此而受到责备。为什么呢？那只是因为这些行为的原因是短暂的，并且是终止于这些行为的本身。人们由于仓卒地、未经预谋而作出的恶行，比起由于通过深思熟虑而作出的恶行，受到较少的责备。为什么呢？那只是因为急躁的性情虽然是心灵中恒常的原因，可是它只是间歇地发作，并不沾污整个的性格。其次，悔改也消除各种罪行，尤其是在悔改以后，生活和举动方面有了明显的改善。这又该如何说明呢？我们只能说，行为所以使一个人成为罪恶的，只是因为行为是心灵中罪恶的情感或原则的证明；当这些原则有了任何改变、以致行为不再是正确的证明时，行为就也不再是罪恶的了。但是依照自由或机会学说来说，行为永不能是正确的证明，因而也永远不是罪恶的。

因此，我在这里转向我的论敌，希望他使他自己的体系摆脱去这些可憎的结果，然后再把它们来责难别人。如果他认为，这个问题应该在哲学家们面前通过公正的论证来加以决定，而不能通过在人民面前的雄辩，那么就让他回到我前面在证明自由和机会是同义词时所举出的论证上，并回到我关于人事证据的本性和人类行为的规则性所提出的论证上。在回顾这些推埋时，我确信得到了完全的胜利；因此，我既已证明、意志的所有这些活动都有特殊的原因，我现在就要进而说明这些原因是什么，并且它们是如何活动的。

### 第三节 论影响意志的各种动机

在哲学中，甚至在日常生活中，最常见的事情就是谈论理性和情感的斗争，就是重视理性，并且说，人类只有在遵循理性的命令的范围内，才是善良的。人们说，每一个理性动物都必须根据理性来调整他的行为；如果有任何其他动机或原则要求指导他的行为，他应该加以反对，一直要把它完全制服，或者至少要使它符合于那个较高的原则。古今精神哲学的大部分似乎都建立在这个思想方法上；而且不论在形而上学的辩论中，或是在通俗的讲演中，都没有比这个所谓理性超过于情感的优越性成为更加广阔的争论园地。理性的永恒性、不变性和它的神圣的来源，已经被人渲染得淋漓尽致：情感的盲目性、变幻性、和欺骗性，也同样地受到了极度的强调。为了指出一切这种哲学的谬误起见，我将力求证明，第一，理性单独决不能成为任何意志活动的动机，第二，理性在指导意志方面并不能反对情感。

知性或是依照理证来行判断，或是依照概然推断来行判断，所以它的作用有两个方式；在一方面知性所考虑的是我们观念的抽象关系，在另一方面它所考虑的是仅仅为经验所报告于我们的那些对象的关系。我相信，很少有人会说，单是第一种推理可以成为任何行为的原因。第一种推理的确当的范围既然是观念世界，而且意志既然永远把我们置于现实世界中，所以理证和意志因此就似乎是完全互相远隔的。数学在一切机械运动中，算术在每一种技艺和行业中，的确都是有用的；不过并不是数学和算术本身有任何影响。力学是依照某种预定的目的或目标调整物体运动的技术；而我们所以要用算术来确定数的比例，只是为了我们叶以借此发现出数的影响和作用的各种比例。一个商人想知道他和任何人的赈目的总额：为什么呢？只是为了想知道，多大的总数才可以有偿还债务抖到市场购货（合计全部货物在内）的那个结果。因此，抽象的或理证的推理，只有在它指导我们有关因果的判断的范围内，才能影响我们的任何行动；这就把我们引到了知性的第二种活动。

显而易见，当我们预料到任何一个对象所可给予的痛苦或快乐时，我们就随着感到一种厌恶或爱好的情绪，并且被推动了要去避免引起不快的东西，而接受引起愉快的东西。同样显然的是：这个情绪并不停止在这里，而要使我们的观点转到各个方面，把一切通过因果关系与原始对象有关的一切对象都包括无余。这里就有推理发生，以便发现这种关系；随着我们的推理发生变化，我们的行为也因此发生变化。但是显然，在这种情形下，冲动不是起于理性，而只是受着理性的指导。我们由于预料到痛苦或快乐，才对任何对象发生厌恶或爱好；这些情绪就扩展到由理性和经验所指出的那个对象的原因和结果。如果我们对原因和结果都是漠不关心，我们就丝毫不会关心去认识某些对象是原因，某些对象是结果。对象本身如果不影响我们，它们的联系也不能使它们有任何影响；而理性既然只在于发现这种联系，所以对象显然就不能借理性未影响我俩。

单是理性既然不足以产生任何行为，或是引起意志作用，所以我就推断说，这个官能（理性）同样也不能制止意志作用，或与任何情感或情绪争夺优先权。这个结论是必然的。理性若非朝着相反的方向给予我们的情感以一种冲动，它就不可能产生后面这种制止意志作用的效果；可是如果那种冲动单独活动，本来就能够产生意志作用的。除了相反的冲动而外，没有东西能反对或阻挡情感的冲动；这种相反的冲动如果真是发生于理性，那么理

性对于意志必然有一种原始的影响，并且必然能够引起和阻止任何意志的作用。但是理性如果没有那种原始的影响，它便不能抵拒具有那样一种效能的任何原则，或使心灵略有片刻的犹疑。由此可见，反对我们情感的那个原则不能就是理性，而只是在不恰当的意义下被称为理性。当我们谈到情感和理性的斗争时，我们的说法是不严格的、非哲学的。理性是、并且也应该是情感的奴隶，除了服务和服从情感之外，再不能有任何其他的职务。由于这个意见看来也许有些离奇，我们如果通过其他一些考虑来加以证实，也许不是不适当的。

情感是一种原始的存在，或者也可以说是存在的一个变异，并不包含有任何表象的性质，使它成为其他任何存在物或变异的一个复本。当我饥饿时，我现实地具有那样一种情感，而且在那种情绪中并不比当我在口渴、疾病，或是五呎多高时和其他任何对象有更多的联系。因此，这个情感不能被真理和理性所反对，或者与之相矛盾，因为这种矛盾的含义就是：作为复本的观念和它们所表象的那些对象不相符合。

在这个问题方面，首先可能出现的一点就是：既然只有联系真理或理性的东西才能违反真理或理性，而且只有我们知性的判断才有这种联系，所以必然的结论就是：情感只有在伴有某种判断或意见的范围内，才能违反理性。依照这个原则来说（这个原则是那样地明显而自然的），任何感情只有在两种意义下可以称为不合理的。第一：当不存在的对象被假设为存在时，那么在这个假设上建立的情感（如希望或恐惧、悲伤或喜悦、绝望或安心）是不合理的。第二，当我们将任何情感发挥为行动时，我们听选择的方法不足以达到预定的目的，我们在因果判断方面发生了错误，这时那个情感可以说是不合理的。当一个情感既不建立在虚妄的假设上、也没有选择达不到目的的手段时，知性就不能加以辩护或谴责。人如果宁愿毁灭全世界而不肯伤害自己一个指头，那并不是违反理性。如果为了防止一个印第安人或与我是完全陌生的人的些小不快，我宁愿毁灭自己，那也不是违反理性。我如果选择我所认为较小的福利而舍去较大的福利；并且对于前者比对于后者有一种更为热烈的爱好，那也同样不是违反理性。一种微细的福利由于某种情况，可以比最大而最有价值的快乐产生一种更高一级的欲望；这一点也没有什么离奇之处，这正像我们在力学中看到一磅重的东西由于占着有利的位置举起一百磅重的东西来一样。简而言之，一种情感必然要伴有某种虚妄的判断，然后方可以说是不合理的；甚至在这时候，确当地说，不合理的也不是情感，而是判断。

结果是明显的。一种情感既然只有在建立于一个虚妄的假设上，或者在它选择了不足以达到预定的目的的手段时，才可以称为不合理的，而永不能在其他任何意义下称为不合理的，所以理性和情感永远不能互相对立，或是争夺对于意志和行为的统治权。我们一看到任何假设的虚妄，一看到我们手段的不足够，我们的情感便毫无反抗地服从于我们的理性。我也许认为某种水果有美味，因而对它产生了欲望，但是你一旦提醒了我的错误，我的欲望就停止了。我或许要完成某些行为，作为获得我所欲望的福利的一种手段，但是由于我对这些行为的意愿只是次生的，并且是建立在“它们是所欲望的效果的原因”这个假设上的；所以当我一发现那个假设的虚妄时，我对那些行为就漠不关心了。

任何不以严格的哲学眼光考察对象的人，自然会想像，那些不产生不同

的感觉、并且不能为感觉和知觉所直接区别的心灵活动都是完全同一的。例如，理性的作用并不产生任何明显的情绪，除了在较为玄妙的哲学研究中以外，除了经院中的烦琐的精究以外。很少传来任何快乐或不快。因此，就有这种事情发生：即一切以同样平静和稳定状态进行的任何心理活动，就被那些单从最初的观察和现象判断事物的人们与理性混淆起来了。确实，有些平静的欲望和倾向，虽是实在的情感，可是它们在心灵中却产生很少的情绪，而且多半是由它们的效果被人认知，而不是由它们的直接的感觉被人认知的。这些欲望有两种：一种是我们天性中原来赋有的某些本能，如慈善和愤恨、对生命的爱恋和对儿女的怜惜；一种是对抽象地被思考的福利的一般欲望和对于抽象地被思考的祸害的一般厌恶。当这些情感中的任何一种处于平静状态、在灵魂中不引起纷乱的时候，这些情感便很容易地被认为是理性的决定，并被假设为也是发生于判断真伪的同一个的官能。两者的本性和原则就被假设为同一的。因为它们的感觉并没有明显的差异。

除了常常决定意志的这些平静情感以外，还有某些与此同类的猛烈情绪，对于那个官能同样也有一种巨大的影响。当我受了别人的任何侵害时，我往往感到一种猛烈的愤恨情感，使我希望他遭到祸害和惩罚，完全不考虑到我的快乐和利益。当我在大祸临头时，我的恐惧、不安和厌恶就达到了极大的高度，而产生一种明显的情绪。

形而上学家们的一般错误就在于：他们只认为这些原则之一可以指导意志，而假设另外一种原则没有任何影响。人们往往有意地作出违背自己利益的行为；因为这个缘故，所以最大可能的福利的观点并不永远影响他们。人们也往往抑制猛烈的情感，以达到自己的利益和意图：因此，也并不单单是现在的不快决定他们的行为。我们可以概括地说，这两个原则对意志都起作用，而当它们是相反的时候，两者之一就根据那个人的一般的性格和现前的心情而占到优势。我们所谓心志坚强的含义，就是指平静情感对于猛烈情感的优势；虽然我们很容易观察到，没有人能够经常具有这种德性，以至在任何情形下永远不服从情威和欲望的要求。由于性情有这些变化，所以在动机和情感互相反对时，就很难断定人类的行为和决心。

#### 第四节 论猛烈情感的原因

关于平静情感与猛烈情感的不同原因和结果这个题目，是哲学中最细致的一个思辨题目。显而易见，情感对于意志的影响，并不是和它们的猛烈程度或和它们所引起的性情的混乱程度成比例的；正相反，当一个情感已经成为一个确定的行为原则、并且是灵魂的主导倾向时，它通常就不再产生任何明显的激动。重复的习惯和那个情感自己的力量既然已经使一切都屈服于它〔情感〕，所以这种情感在指导行动和行为时，就不再遭受到每一种暂时发作的情感所自然地引起的那种反对和情绪。因此，我们必须区别平静的情感与微弱的情感，区别猛烈的情感与强劲的情感。虽然如此，可是当我们想支配一个人而怂恿他从事任何行动时，较好的办法通常是鼓动他的猛烈的情感，而不是鼓动他的平静的情感，宁可借着其偏向来支配他，而不借着世俗所谓的理性来支配他。我们应该把对象放在足以增加情感的猛烈程度的那样一种特殊情况下。因为我们可以说，一切都依靠于对象的情况，这一方面如有变化，就会使平静情感与猛烈情感互相转化。这两类情感都是趋福避祸；两者都随着祸福的增减而增减的。但是在这里，两者之间有一种差别：同一种福利在接近时会引起一种猛烈的情感，而在远隔时却只产生一种平静的情感。这个题目既然恰好属于现在这个关于意志的问题，所以我们在这里将彻底加以考察，并且考究使情感成为平静的或猛烈的那些对象的某些条件和情况。

人性中有一个可以注目的特性，就是：伴随着一种情感的任何情绪，都容易转变成那种情感，虽然就其本性而论，两者原来是互相差异的，甚至是互相反对的。诚然，为了造成各个情感间的完全结合，需要印象和观念的双重关系；单有一种关系还不足以达成那个目的。不过这一点虽然被明显无疑的经验加以证实，可是我们仍然必须了解它的应有限制，并且必须认为这个双重关系只是为了使一种情感产生另一种情感，才是需要的。当两种情感已经被它们各别的原因产生出来、而都存在于心中时，它们就很容易地互相混合和结合；它们之间只有一种关系，有时甚至没有关系。主导的情感吞没了微弱的情感，把它转变成自己。精神一旦被刺激起来以后，就容易接受一种方向上的变化；我们很自然地想像这种变化将由优势的感情方面得来。任何两个情感之间的联系，在许多方面要比任何情感与漠然状态之间的联系更为密切一些。

一个人一旦处于热恋之中，他的情人的一些小的过错和任性，恋爱中容易发生的嫉妒和争吵，虽然都是不愉快的，并且与愤怒和憎恨是关联着的，可是却被发现为抬予优势的情感一种附加的力量，政治家们想以一种事实告诉任何人、以便使他大受激动时，他们常用的手段就是先刺激起他的好奇心来，尽量迟延不予满足，借此使他的渴望和焦急达到了顶点，然后才使他彻底知道事情的底细。他们知道，他的好奇心会使他堕入他们所想要激起的那种情感中间，并帮助那个对象来影响心灵。一个走向战场的士兵在想起他的朋友和战友们时，自然就被勇气和信心鼓舞起来；而当他想到敌人时，他就会受到恐惧和恐怖的袭击。因此，从前者所发生的任何新的情绪，都自然而然地增加勇气，正如由后者所发生的同样的情绪都会增加恐惧一样。这种情形的发生是由于观念关系和低弱的情绪转变为优势的情感的原故。因此，在军事训练中，制服的统一和辉煌，姿态和动作的整齐，以及军容的威武和庄

严，都给我们和盟军增加勇气；而同样的对象若出现于敌人方面，就引起我们的恐惧，虽然它们本身是令人愉快而美观的。

情感虽然是各自独立的，而当它们同时存在时，就会自然地互相融合；因此，当福或祸被置于那样：一种情况之下，以至除了直接的欲望情感或厌恶情感之外，还引起了任何特殊的情绪，那么欲望情感或厌恶情感必然获得新的力量和猛烈程度。

除了其他的情况以外，任何对象在刺激起相反的情感来时，就有这种情形发生。因为我们可以观察到，两种情感的对立通常在精神中产生一种新的情绪，而且比势力均等的任何两个感情的并发能够产生更大的粉乱。这种新购情绪很容易地转化为那个主导的情感，而把它的猛力增加到超过那种情感在不遇抵抗时所能达到的程度。因此，我们自然而然地希望得到被禁止的东西，并且仅仅因为某些行为是不合法的而喜欢去做它们。义务概念在和情感相反时，很少能够克服情感；而且当这个概念产生不出那个效果来时，它就反而在我们的动机和原则之间产生了一种对立，因而增强了那些情感。

不论那种对立情况发生于内在的动机或外在的阻碍，都有同样的效果。在两种情形下，情感通常都获得新的力量和猛力。

心灵克服障碍所作的努力刺激起了精神，并使情感活跃起来。

不定心理也和对立有同样的影响。思想的激动，它由一个观点到另一个观点的迅速的转变，随着各种观点而接续出现的各种情感；所有这些情况都在心中产生一种激动，并且合并于主导的情感中。

在我看来，安心所以减弱人的情感，没有任何其他自然的原因，而只是因为安心消除了增加情感的那种不定心理。心灵处于自在的状态中时，就立刻萎靡下去；为了要保持它的热忱，必须时时刻刻有一个新的情感之流予以支持。由于同样理由，绝望虽然与安心相反，也有同样的影响。

最有力地刺激起任何感情来的方法，确实就是把它的对象投入一种阴影中、而隐藏其一部分，那个阴影一面显露出足够的部分来，使我们喜欢那个对象，同时却给想像留下某种活动的余地。除了模糊现象总是伴有一种不定之感以外，想像在补足这个观念方面所作的努力，刺激起了精神，因而精情感增添了一种附加的力量。

绝望和安心虽然是相反的，却产生了同样的效果；别离被观察到有两种相反的效果，它在不同的情况下，或者是增强情感，或者是减弱情感。拉罗希福科公爵（Duc de la Rochefoucault）[译注]说得好：别离消灭微弱情感，却增强强烈的情感；正如大风虽能吹灭蜡烛，却会吹旺一堆大火。长期别离自然地减弱我们的观念，削弱我们的情感：但是在观念强烈生动、足以支持自己的时候，由别离而生起的不快反而会增强情感，给予情感以新的力量和猛力。

[译注]拉罗希福科（1613—1680），巴黎人，著有回忆录，道德准则。

## 第五节 论习惯的效果

但是在增减我们情感、化乐为苦和化苦为乐这些方面，再没有东西比习惯和重复有更大的效果。习惯对于心灵有两种原始的效果，一种是使任何行为的完成或对任何对象的想像顺利无阻，一种是以后使它对于这种行为或对象有一种趋向或倾向：我们根据这些效果，就可以说明习惯的所有其他效果，不论它们是如何奇特的。

当灵魂致力去完成它所不熟习的任何行为或想像它所不熟习的任何对象时，各种官能就育某种倔强性，而且精神在新的方向中运动时，也有些困难。由于这种困难刺激起精神，所以就成 423 了惊异、惊讶、和由新奇而产生的一切情绪的来源；而且它本身是很个人愉快的，正如把心灵活跃到某种适当程度的每种事物一样。但是惊异虽然本身是令人愉快的，可是因为它把精神激动起来，所以它就不但增强我们的愉快感情，而且也增强我们的痛苦感情，这是符合于前述的原则的，就是：凡先行于或伴随着一个情感的每一种情绪都容易转变成那种情感。因此，每一种新的事物都是最能感动人的，并且给予我们以比它（严格地说）原来所能引起的苦、乐更大的苦、乐。当这个东西一再向我们返回来时，新奇性就逐渐消逝了，情感低落下去，精神的激动已经过去，我们就较为平静地观察那些对象了。

重复作用逐渐地产生了一种顺利之感。顺利是心灵中另外一个非常有力的原则，并且是快乐的一个必然的来源，如果顺利不超过一定程度以外。这里可以注意的是：由新奇而来的快乐，不但有增强苦感的倾向，而且还有增强快成的倾向，而由适当程度的顺利所发生的快乐则没有这种倾向。顺利所给予的快乐并不在于精神的激动，而在于精神的顺暢的活动；这种活动有时会成为非常有力，以至把痛苦转变为快乐，并且在相当时候以后使我们对原来是极为生硬、令人不快的事物感到一种兴趣。

但是还有一点：顺利虽然把痛苦转化为快乐，可是当顺利程度太大，使心灵的活动变得微弱无力、不足以再使心灵继续感到兴趣并提起精神来时，它就把快乐转变为痛苦了。的确，只有自然地伴有某种情绪或情感的对象，才会因为过多的重复，以致那种情绪或情感消失去了，其他任何对象却很少会由于习惯而变得令人不快的。云、天、树、石，不论如何重复出现，一个人在思考它们时，永远不会发生厌恶。但是当女性、音乐、宴会、或本来应该是愉快的任何东西，变得淡漠起来时，就容易产生相反的感情。

但是习惯不但使人顺利完成任何行为，而且还使人有完成那种行为的倾向和趋向，如果那种行为并不是完全令人不愉快的，同时也决不能成为倾向的对象的。依照一位已故的卓越哲学家的说法，这就是习惯所以增强一切积极习性，而减弱消极习性的理由所在。顺利的习惯由于使精神的活动感为微弱无力，因而消除了消极习性的势力。但是在积极习性中，由于精神足以充分地维持自己，所以心灵的倾向就使精神增添新的势力，促使精神更有力地倾向于那种行动。

## 第六节 论想像对情感的影响

想像和感情有一种密切的结合，任何影响想像的东西，对感情总不是完全无关的：这一点是可以注意的。每当我们的祸福观念获得一种新的活泼性时，情感就变得更加猛烈，并且随着想像的各种变化而变化。这种情形是否由于上述“任何伴随的情绪都容易转入于主导的情感”的那个原则而来，我将不加断定。我们有许多例子可以证实想像对情感的这种影响，这对于我现在的目的来说，就已经够了。

我们所熟悉的任何快乐，比起我们虽认为是高一级的、但完全不知其本性的其他任何快乐来，更能影响我们。对于前者，我们能够形成一个具体而确定的观念；对于后者，我们只是在一般的快乐概念下加以想像；我们的任何观念越是一般的和普遍的，它对想像的影响便一定就越小。一个一般观念，虽然只是在某种观点下被考虑的一个特殊观念，可是通常是较为模糊的；这是因为我们用以表象一个一般观念的特殊观念，永不是固定的或确定的，而是容易被其他同样地能够加以表象的特殊观念所代替的。

希腊史中有一段著名的史实，可以说明我们现在的目的。泰米托克里斯(Themistocles) [译注] 向雅典人说，他拟就一个计划，那个计划对公众非常有利，但是他如果把这个计划告诉他们，那就必然要破坏那个计划的执行，因为那个计划的成功完全依靠于它的秘密执行。雅典人不授予他以便直行事的全权，而却命令他把他的计划告诉阿雷司提狄斯(Aristides)，他们完全信相阿雷司提狄斯的机智，并且决心盲目地遵从他的意见。泰米托克里斯的计划是秘密地纵火烧毁结集在邻港中的希腊各邦全部舰队，这个舰队一经消灭，就会使雅典入称霸海上，没有敌、手。阿霍司提狄斯返回大会，并对他们说，泰米托克里斯的计划是最为有利的，但同时也是最为不义的：人民一听这话就一致否决了那个计划。

一位已故的著名历史家非常赞美古史中的这一段史实，以为是极少遇到的一段独特的纪载。他说，这里，他们不是哲学家，哲学家们是容易在他们的学院中确立最精美的准则和最崇高的道德规则，并且断定利益是不应该先于正义的。这里是全体人民对于向他们所提出的提议都感到关心，他们认为那个提议对于公益有重大的关系，可是他们却仅仅由于它违反正义而毫不迟疑地一致予以否决了。在我看来，我看不到雅典人这次举动有什么奇特之点。使哲学家们易于建立这些崇高准则的那些理由，同样也趋向于部分地减少了希腊人那种行为的美德。哲学家们从不在利益与正直之间有所权衡，因为他们的判断是一般的，他们的情感和想像都不关心于对象。在现在的情形下，利益虽然对雅典人是直接的，可是因为它只是在一般的利益概念下被认知的，而并不借着任何特殊的观念被想到的，所以这种利益对于他们想像的影响必然没有那么大，因而也不会成为那么猛烈的诱惑，就像他们先已知道它的一切情况时那样。否则我们难以设想，那样一批正像人们通常那样地是不公正而暴烈的全体人民如何竟会一致坚持正义，而抛弃任何重大的利益。

任何新近享受而记忆犹新的快乐，比起痕迹雕残、几乎消灭的另外一种快乐，在意志上的作用要较为猛烈。这种情形的发生，岂不是因为在第一种情形下，记忆帮助想像，并给予它的概念一种附加的强力和活力么？关于过

去快乐的意象如果是强烈和猛烈的，它就把这些性质加干将来的快乐观念上，因为将来的快乐是由类似关系与过去的快乐联系起来的。

一个适合于我们生活方式的快乐比起对我们的生活方式是陌生的快乐来，更能刺激起我们的欲望和爱好。这个现象可以由同一原则加以说明。

最能以任何情感灌注于心灵中的，就是雄辩，雄辩能够以最强烈的和最生动的色彩把对象表象出来。我们自己也可以承认那样一个对象是有价值的，那样一个对象是可憎的；但是在一位演说家刺激起想像、并给这些观念增添力量之前，这些观念对于意志或感情也许只有一种微弱的影响。

但是雄辩并非总是必需的。别人的单纯意见，尤其是在情感增添它的势力时，会使一个关于祸福的观念对我们发生影响，那种影响在其他情形下是会完全被忽略掉的。这是发生于同情或传导原则；而同情正如我前面所说，只是一个观念借想像之力向一个印象的转化。

值得注意的是：生动的情感通常伴随着生动的想像。在这一方面，正像在其他方面一样，情感的力量一方面决定于对象的本性或情况，一方面也决定于人的性情。

我已经说过，信念只是与现前印象相关的生动的观念。这种活跃性对于刺激我们的全部情感，不论平静的或猛烈的，都是一个必要的条件；至于想像的单纯虚构，则对于两者并没有任何重大影响。虚构过于微弱，不能把握心灵，或引起任何情绪。

[译注] 泰米托克里斯（公元前 525—459）是雅典将领兼政治家。

## 第七节 论空间和时间的接近和远隔

我们很容易举出理由说明，为什么与我们接近的每一种事物（不论是空间上接近或时间上接近），都以一种特殊的强力和活泼性被人想像，并且它对想像的影响超过了其他任何对象。我们的自我是密切地呈现于我们的，而且凡与自我有关系的任何东西都分享着那种性质。不过一个对象如果是那样远隔，以至失掉了这种关系的优势，那么为什么它越是再远隔一些，它的观念还会变得越是微弱而模糊呢？这一点或许需要一种较为详细的考察。

显而易见，想像永远不能够完全忘记我们存在其中的空间 428 点和时间点；想像总是由情感和感官得到关于时空点的那些经常的报导，以至想像不论如何把它的注意转向外面的、远隔的对象，它在每时每刻都要被迫来反省现在。还有可以注意的一点是，在想像我们所认为实在的、存在的对象时，我们总是在其应有的秩序和位置下来考虑它们，从来不由一个对象跳到与之远隔的其他一个对象，而总要经历位于它们中间的全部那些对象，至少是要粗略地加以检视。因此，当我们反省与我们远隔的任何对象时，我们不但先要经历位于我们和那个对象之间的一切对象，然后再达到那个对象，而且每一刹那都得重复那个过程，因为我们每一刹那都被召唤回来考虑自己和自己的现前情况。我们很容易设想，这种间断必然把观念削弱，因为它打断心灵的活动，而且使想像不能那样紧张连续，一如在我们反省一个近处的对象时那样。在我们要达到一个对象时，所走的步子越少，而且路途也越是平坦，这种活跃性的减低便越不会那样明显地被感觉到，但是随着距离和困难的程度仍然会或多或少地被观察到。

因此，这里我们要考究远近两类对象；接近的对象借着它们与我们的关系，就在其强力和活泼性方面接近于印象；远隔的对象，由于我们想像它们的方式有了间断，出现在较为微弱、较为不完全的观点之下。这就是这些对象在想像上的作用。如果我的推理是正确的，它们在意志和情感上也一定有一种与此成比例的效果。接近的对象比远隔的对象必然有大得很多的影响。因此，我们发现在日常生活中人们所主要关心的是那些在空间和时间上与他们不很远隔的对象，他们只享受现在，而将远隔的对象留给机会和命运来照管。你如果向一个人讲他三十年以后的状况，他将不理睬你。你要是和他谈明天将发生的事情，他就会注意倾听。家中摔破一面镜子，比千百里外一所房子着了火，更能引起我们的关切。

还有一点：空间和时间两方面的远隔虽然在想像上、并因而在意志和情感上有重大的效果，可是远隔的效果在空间上比在时间上要小得多，二十年的时间比起历史、甚至比起某些人记忆所及的时间来，确实只是一段很短的时间距离，可是我怀疑，三千里之远或者地球上所能有的最大距离，是否能够像在前一种情形下那样显著地减弱我们的观念，减低我们的情感。一个西印度商人会告诉你说，他对于牙买加发生的事情相当关心；可是很少有人展望到遥远的将来，以至害怕很远的未来事件。

这个现象的原因显然一定是在于空间和时间的不同的特性。任何人无需求助于形而上学，就容易观察到空间或广袤是由分布于某种秩序中的并存着的、并且能够同时呈现于视觉或触觉的若干部分所组成。相反，时固或接续，虽然也是由若干部分组成，可是每一次只能以一个部分呈现于我们；而且时间的任何两个部分永远不能同时并存。这两种对象的这些性质在想像上有一

种适当的效果。广袤的各个部分因为对各个感官来说是能够结合起来的，所以在想像中得到了结合；一个部分的出现既然不排除另一部分，所以思想通过接近的各部分间的推移或过渡，就因此较为顺利而容易。在另一方面，时间的各部分在实际存在中的不能并存，就把它们在想像中分离开来，并使那个官能〔想像〕难以推溯任何一长串或一系列的事件。每一个部分必然是单独而孤立地出现，而且必须先躯除了被假设为紧接在它之前存在的部分，才能依次进入想像中。因此，时间方面的任何距离就比空间方面的同样距离在思想中引起较大的间断，因此使观念、并因而使情感大为削弱；因为依照我的体系来说，情感在很大程度上是依靠想像的。

与前面现象性质相同的，还有另外一个现象，就是：同样的距离产将来比在过去有较大的效果。在意志方面，这种差异是容易说明的。因为我们的任何行为既然都不能够改变过去，所以过去不能决定意志，是不足奇怪的。但是在情感方面，问题还是新颖的，值得我们考察。

除了我们有通过空间点和时间点依次前进的一种倾向以外，我们的思想方法还有另外一个特点，协同产生这种现象。在安排我们的观念时，我们永远顺着时间的接续方式，容易由考虑任何对象进到紧随其后的对象，而不容易进到在它以前发生的对象。除了其他的例子以外，我们也可以从历史叙事所永远遵守的那个次序来明了这一点。除了绝对必要之外，没有任何东西能迫使一个历史家打破时间的顺序，而在其叙事中把实际在以后发生的事情提前叙述。

这一点也很容易地应用到现在的问题上，如果我们回顾一下我前面所说的话，即人的现在情境永远就是想像的情境，而且我们是从这里进而想到任何远隔的对象的。当一个对象是过去的，那么由现在进到它的那个思想进程是违反自然的，因为那是由一个时间点进到先前的一个时间点，更由那一个点进到先前的另一个点，这都是与自然的接箱进程相反的。在另一方面，当我们把思想转向一个将来的对象时，我们的想像就顺着时间之流向前移动，依着一个似乎最自然的顺序达到那个对象，永远是由一个时间点进到紧随其后的那一点。这种顺利的观念进程有利于想像，使它在较为强烈、较为充分的观点下来想它的对象；相反，如果我们在自己的进程中不断受到阻碍，而且被迫去克服由违反想像的自然倾向而发生的种种困难，想像便不能在那样强烈而充分的观点下来想它的对象。因此，过去的些小距离程度就比将来的大得许多的距隔程度，在打断和减弱想像方面有更大的效果。由它对想像所有的这种效果，就发生了它对意志和情感的影响。

还有另外一个原因，既是有助于产生同样的效果，而且也是由决定我们依据观念的接续来追溯相似的时间接续的那种想像的性质发生的。当我们从现在的刹那来考虑将来和过去的两个同样远隔的时间点时，那么显而易见，抽象地考虑起来，它们与现在的关系是几乎相等的。因为将来在某时候会成为现在，过去也曾有一度是现在。因此，我们如果能够消除想像的这种性质，过去和将来的同样距离将有一种类似的影响。不但当想像停留不动、由现在的刹那观察将来和过去时，情形是如此，而且即使它改变它的位置、而使我们处于各个不同的附期时，情形也是如此。因为在一方面，当我们假设自己存在于现在刹那和将来对象之间的某一时间点上时，我们就看到将来的对象接近我们，过去的对象后退、而变得更远；而在另一方面，在假设我们存在于现在与过去中同一个时间点上时，过去就接近我们，而将来则更变得辽

远了。但是由于上述的想像特性，我们宁愿把我们的思想确定在现在和将来之间的一个时间点上，而不愿把它 432 置于现在与过去之间的一个点上。我们愿意推进我们的存在，而不愿延缓我们的存在；我们顺着似乎是时间的自然接续顺序，由过去进到现在，再由现在进到将来。因此，我们就想像将来每时每刻流近我们，而过去则每时每刻在后退。因此，同样一个距离在过去和在将来、对想像并没有同样的效果，这是因为我们认为过去的距离不断增加着，而将来的距离却不断在减少。想像预料事物的进程，并且在对象所趋向的那个状态下观察对象，一如在被认为是现在的那个状态下观察对象一样。

## 第八节 论空间和时间的接近和远隔（续）

我们已经说明了三个似乎很可注目的现象：为什么距离削弱了想像和情感；为什么时间方面的距离比空间方面的距离有较大的效果；为什么过去的时间距离比将来的时间距离有更大的效果。我们现在必须考察似乎与这些现象可说是相反的三种现象：为什么一个很大的距离增加我们对一个对象的珍视和敬慕；为什么时间方面那样一种距离比空间方面那样一种距离、更能增加这种珍视；为什么过去时间的距离比将来时间的距离更有这种作用。我希望，这个题目的奇特、可以使我有理由对它作较长的讨论。

先从第一个现象敲起，即为什么一段很大的距离能够增加我们对于一个对象的珍视和敬慕。显而易见，单凭观察和思维任何巨大的对象，不论是接续着的或是占有空间的，都会扩大我们的灵魂，而给它以一种明显的愉快和快乐。广大的平原、海洋、永恒、漫长的世纪，所有这些都是使人愉快的对象，超过任何虽然是美的、而没有适当的巨大和它的美配合的东西。当任何远隔的对象呈现于想像前时，我们自然就反省到间隔着的距离，并借此想像到某种巨大而宏伟的东西，获得了通常的快乐。但是因为想像容易从一个观念转到另一个与之相关的观念，而把第一个观念所刺激起来的一切情感传到第二个观念，所以对这段距离所发生的那种敬慕就自然地扩散到那个远隔的对象上面。因此，我们就发现，对象不一定要实际远离我们，才能引起敬慕；一个对象如果借着观念的自然联结把我们的观点转移到任何巨大的距离，那就够了。一个大旅行家虽然和我们处在同一个房间内，仍然被认为是一个了不起的人物；一个希腊的奖章虽然放在我们的柜子里面，也总是被认为是珍贵的古董。这里，对象借着自然的推移就把我们的观点转到远方和远古；而由这距离发生的那种敬慕，借着另一次的自然推移，又返回到了那个对象上面。

但每一种大的距离虽然都引起对于远隔对象的敬慕，可是时间方面的距离比空间方面的距离还有更大的效果。古代的半身像和铭刻比日本的倭子更是被人珍贵：且不说希腊人和罗马人，我们就是对于古代迦勒底人和埃及人比对于近代中国人和波斯人确是更加尊敬，宁肯费更多的无谓的辛苦去澄清前者的历史和年代，而不肯费较少的辛苦去作一次航行，确实地去了解、后者的性格、学术和政府。我不得不离题稍为远些，以便说明这个现象。

人性中有一个很可注目的性质，就是：任何一种障碍若是不完全挫折我们，使我们丧胆，则反而有一种相反的效果，而以一种超乎寻常的伟大豪迈之威灌注于我们心中。在集中精力克服障碍时，我们鼓舞了灵魂，使它发生一种在其他情况下不可能有 434 的昂扬之感。顺境使我们的精力闲散无用，使我们感觉不到自己的力量，但是障碍却唤醒这种力量而加以运用。

反过来说，也是真的。障碍不但扩大灵魂的气概，而且灵魂在充满勇气和豪情时，还可以说是要故意寻求障碍。

他渴望：

在怯弱的群兽中如愿地出现

一头口吐泡沫的野猪；

或者，有一只褐狮闯下山来。

---

中译本编者按：这两句诗引自古拉丁诗人维吉尔（virgil）：《伊尼德》，第四卷，原书未注明。

凡能支持情威和充实情感的东西，都使我们愉快；正如在另一方面，凡使情感微弱无力的东西也都使人不快一样。既然障碍有第一种效果，而顺利有第二种效果，所以就无怪心灵在处于某种心情中时，就要寻求障碍而厌恶顺利了。

这些原则不但影响情感，也影响想像。我们只须一考究高峰和深渊对想像的影响，就可以相信这一点。任何一个高峰都传来一种骄傲，或使想像有崇高之感，并使人幻想比下面的人高出一等；反过来说，也是一样，一种崇高而强烈的想像也传来上升和高超的观念。因此，我们就可说是把一切好的东西的观念和高的观念结合起来，并把坏的东西的观念和低的观念联系起来。天堂被假设为高高在上，地狱被假设为处于深渊。一个高贵的天才被称为高超的、崇高的天才。“于是振翼起飞，离开湿漉漉的土地”。在另一方面，一个粗俗而肤浅的想法就被人不加分别地称为低下或低劣。繁荣称为上升，困苦称为下降。国王们被认为处于世间的顶点，而农民和雇工被称为处于最低的地位。这些思想方法和表达方法，并不像初看时显得的那样不关重要。

无论常识或哲学都明显地看到，高和低并没有自然的和本质的差别，这种区别仅仅是发生于产生了由上而下的运动的物质的重力。在地球这一部分所称为上升的那个方向，在我们对、蹶的地方，就被称为下降。这种情形的发生，只是因为物体有一种相反的倾向。我们确实知道，不断影响我们感官的那些物体的倾向，必然由于习惯的缘故在想像中也产生一种相似的倾向，并且当我们想到任何位于高处的对象时，它的重量的观念就给予我们以一种倾向，要把它由它所在的那个地位运送到直接位于其下的地方，如此一直下去，最后达到地面，才使这个物体和我们的想像都同样地停止下来。由于同样理由，我们在由下往上想时也感到一种困难，而在由低的对象向高的对象推移时，不免有一种勉强之感，就像我们的观念由它的对象获得了一种重力似的。证明这一点的有一个事实，就是我们发现音乐和诗歌中被人努力钻研的流畅被称为降调、收音或乐阶：流畅的观念给我们传来下降的观念，正如下降产生流畅一样。

因此，想像既然在由低的趋向高的时候，在它的内在的性质和原则方面发现一种抵抗，而灵魂被喜悦和勇气所鼓舞时、既然在某种意义上要找寻抵抗，并且当想像的勇气遇到可以滋养它并运用它的场所时，它便迅速投入那种思想或行动的场所；所以结果就是，凡借触动情感或想像来鼓舞和活跃灵魂的每样东西，自然给想像传来这种向上的倾向，并决定它反着它的思想的自然之流而逆行。想像的这种向上的进程符合于心灵当前的倾向；那种困难不但不消灭它的活力和敏捷，反而有支持它、促进它的相反作用。因为这个理由，所以美德、天才、权力和财富，就和高超与崇高结合起来；正如贫穷、奴役和愚蠢是和低下与卑微 436 结合着一样。如果我们的情形正和密尔顿所描写的天使的情况一样，认为下降是逆行，并且不费辛苦和强制便不能下降，那么这种事物的秩序就会完全倒转过来；这可以由下面这一点看出来，就是：上升与下降的本性是由困难和倾向得来的。因此，它们的每一个结果也都是由那个来源发生的。

这一切都很容易应用于现在的问题，即为什么时间上的巨大距离比空间上的同样距离产生了对远隔的对象的较大的尊敬。想象由一个时间部分进到另一个时间部分时，比它在空间的各部分尚的推移，要较为困难；这是因

为空虚或广袤在我们的感官看来是联合着的，至于时间或接续刚永远是间断的。分割的。这种困难在与短的距离结合起来时，就打断并削弱了想像；但是在巨大的距离方面却有相反的效果。心灵由于它的对象的巨大而昂扬起来以后，由于想像的困难而格外昂扬起来；心灵因为每一刹那都被迫重新努力由时间的一部分推移到另一部分，所以就比在空间的各部分之间推移时，感到一种较为活跃而崇高的心情，因为在空间的各部分方面观念是顺利和方便地向前流动的。在这种心情中，想像如同通常那样是由考虑距离进而观察远隔的对象，使我们对它相应地发生一种尊敬；古代一切遗物所以在我们看来那样珍贵，并且比由世界上最辽远的地方所带来的东西都显得更有价值，其原因就在于此。

我所提到的第三个现象将是这一点的充分的证实。并非任何一种时间距离都有产生尊敬和珍视的效果。我们不容易想像我们的后代会超过我们，或者和我们的祖先并驾齐驱。这个现象所以显得更加可以注意，乃是因为将来的任何距离都不如过去同样的距离那样地减弱我们的观念。过去的距离在很大的时候虽然比将来的同样距离更能增加我们的情感，可是短的距离却有减弱情感的较大的影响。

在我们通常的思想方式中，我们处于过去和将来的中间地位；我们的想像既然感觉难以沿着过去往后退，而易于循着将来的途径前进，困难就传达来上升的概念，而顺利则传来相反的概念。因此，我们就想像我们的祖先可说是高高地在我们的上面，我们的后代则在我们的下面。我们的想像达到前者时需要努力，而达到后者时却很容易：在距离小的时候，这种努力就减弱想像；但是在伴有一个适当对象时，它便扩大并提高想像；正如在另一方面，顺利之感在距离小的时候帮助想像，但是在想像考虑任何巨大的距离时反而要减弱它的力量。在结束这个关于意志的题目之前，我们如果用几句话总结前面关于本题所述各点以便把全部论证更清楚地置在读者前面，那也许不是不适当的。我们平常所谓情感，是指任何祸福呈现出来时、心灵所发生的一种猛烈的和明显的情愫；或者当任何一个对象呈现出来、借着我们官能的原始结构特别适宜于刺激起一种欲望，这时也有情感发生。我们所谓理性也是指着与情感性质相同的感情而言；不过这一类感情的作用较为平静，并不引起性情的混乱；这种平静状态使我们对于这些情感发生一种错误，使我们误认为它们只是我们理智官能的结论。这些猛烈的和平静的情感的原因和结果都是相当容易变化的，并且在很大程度上依靠于每个人的特殊的性情和心情。一般说来，猛烈的情感对于意志有一种较为有力的影响；虽然我们也常常发现，平静的情感在得到反省的配合和决心的支持时，也足以控制情感的最暴烈的活动。使这方面整个情形较为不易断定的原因是：平静的情感容易转变为猛烈的情感，转变的原因或是由于性情的变化，或是由于对象的条件和情况的变化，例如由任何伴随的情感借来了力量，或是由于习惯之力，或是由于想像受了激动。总而言之，一般人所我的这种理性和情感的斗争使人生变得多样化了，不但使人们彼此互相差异，而且使各人自己在各个时间中也各不相同。哲学只能说明这个斗争中少数的较为重大、较为明显的结果；而必须舍去一切较微小、细致的转变，因为那些转变所依靠的原则是太细微了，不是哲学所能掌握的。

## 第九节 论直接的情感

我们很容易观察到，不论直接的或间接的情感都是建立在痛苦和快乐上面的，而且为了产生任何一种感情，只须呈现出某种祸福来就够了。在除去痛苦和快乐之后，立刻就把爱与恨、骄傲与谦卑、欲望与厌恶，以及我们大部分的反省的或次生的印象也都消除了。

由祸福最自然地并且不用丝毫准备而发生的那些印象，就是伴有意志作用的欲望与厌恶、悲伤与喜悦、希望与恐惧等直接情感。心灵借着一种原始的本能倾向于趋福避祸，即使这些祸福只被认为是存在于观念之中，并且被认为是只存在于任何将来的时期。

但是假设有一个直接痛苦或快乐印象，而这个印象是由一个与我们自己或其他人有关的对象发生，这也并不阻止爱好或厌恶以及连带的情绪发生，但却进一步在与心灵中某些潜伏的原则会合起来以后，刺激起骄傲或谦卑，爱或恨等新的印象。<sup>438</sup>使我们趋向或避开对象的那个倾向仍然继续起着作用，但是却与由印象和观念的双重关系发生的那些间接情感结合起来。

这些间接的情感永远是令人愉快的或令人不快的，所以就给直接的情感增添了一种附加的力量，并增加了我俩对于对象的欲望和厌恶。例如，一套漂亮的衣服由于它的美产生了一种快乐；这种快乐产生了直接情感、或意志和欲望的印象。其次，这些衣服在被认为属于我们自己时，双重关系就给我们传来骄傲的情绪，这种情绪是一种间接的情感；伴随那种情感而生的快乐，又返回到直接感情上，而抬予我们的欲望或意志、喜悦或希望以一种新的力量。

当福利是确定的或很可能的时候，它就产生了喜悦。当祸害处于同样情况时，就发生了悲伤或悲哀。

当福利或祸害不确定时，于是随着这两方面的不确定的程度，发生了恐惧或希望。

欲望发生于单纯的福利，厌恶发生于祸害。当身心的行动可以达到趋福避祸的目的时，意志就发动起来。

除了福利与祸害，也就是除了痛苦与快乐以外，直接的情感还往往发生于一种自然的冲动或完全无法说明的本能。属于这一类的有欲求我们的敌人受到惩罚和希望我们友人得到幸福的心理；还有饥饿、性欲、以及其他少数的肉体欲望。恰当地说，这些情感是产生祸福的，而不是由它们而发生的，如其他感情那样。

除了希望与恐惧以外，直接感情中没有一种值得我特别注意；这两种感情我们将在这里力求加以说明。显而易见，由于它的确定性而会产生悲伤或喜悦的那个事件，当它只是很可能的<sup>440</sup>和不确定时，就总是会产生恐惧或希望。因此，为了理解这个条件之所以造成那样大的一种差异的理由起见，我们必须回顾一下我在前一卷关于概然性的本质所说的话。

概然性发生于几个相反的机会或原因的对立，心灵因此不能固定于任何一面，而是不断地在两方面来回摇摆，在一个时刻决定认为对象是存在的，在另一个时刻又认为它是不存在的。想像或知性（随便称它是什么都可以），在相反的观点之间来回变动；它虽然也许较多次地转向于一方面，可是由于若干原因或机会的互相对立，不可能停止在任何一方面。问题的反和正的两方面交替地占到优势；心灵在观察对象的一些相反的原则时，发现了那样一

种彻底消灭全部确实性和确定意见的反对情形。

假设我们怀疑它的存在的那个对象是一个欲望或厌恶的对象，那么显然，随着心灵转向这一方面或那一方面，它必然感觉到一种暂时的喜悦或悲哀的印象。我们欲求它存在的一个对象，当我们想到产生它的那些原因时，就使我们愉快；由于同一理由，在相反的考虑下就要刺激起悲伤或不快：所以正像知性在一切概然问题方面是在相反的观点之间摇摆不定一样，各种感情也必然同样地在相反的情绪之间摇晃不定。

如果我们考究人类心灵，我们将发现，就情感而论，心灵并不如管乐器似的，在依次吹出各个音调时，吹气一停，响声就停顿了；心灵倒像一具弦乐器，在每次弹过之后，弦的震动仍然保留某种声音，那个声音是不知不觉地逐渐消逝下去的。想像异常敏捷而迅速，但是情感却迟缓而顽强；因为这种理由，当任何对象呈现出来，给予想像以许多不同的观点，给予情感以许多不同的情绪，这时想像虽然迅速地改变它的观点，可是每一次弹动并不都产生一个清楚而明晰的情感调子，而是一种情感永远要与他种情感混杂在一起。随着概然性之倾向于福或祸，喜悦或悲哀的情感就在心情中占了优势，因为概然性的本性就在于在一个方面投以多数的观点或机会，或者投以（这也是同样的说法）一种情感的较多次的重复，或者投以那种情感的较高程度，因为它把若干分散的情感集合为一个情感。换句话说，悲伤和喜悦既然借着想像的两个相反观点而互相混合起来，所以它们就通过它们的结合产生了希望和恐惧两种情感。

在这个题目方面，关于我们现在所研究的各种情感的反对情况；可以提出一个很奇特的问题来。我们可以观察到，各种相反情感的对象如果同时呈现出来，那么除了优势的情感增强以外（这种增强，前面已经证明，通常是由两个对象的初次相碰或相遇而发生的），有时两种情感隔开短的时间接续出现；有时两种情感互相消灭，没有一种发生；有时两者保持结合在心灵中间。因此，人们就可以问：我们能用什么理论说明这些变化，我们能把这些变化归约于什么一般的原则。

当相反的情感发生于完全差异的对象时，这些情感是交替发生的，观念方面由于缺乏关系，使那些印象互相分开，而阻止它们的互相对立。例如，一个人由于诉讼失败而苦恼，由于得子而欢喜，他的心灵由愉快的对象转到祸患的对象时，它的活动不<sup>442</sup>论如何敏捷，也难以用一种感情来调和另一种感情、并因而处于两者之间的中立状态。

当同一事件是混合性质、而在其各种不同的条件中含有其种祸害的成分和某种幸运的成分时，则心灵就容易达到那种平静状态。因为在那种情况下，那些情感借着彼此的关系混合起来，以致彼此消灭，使心灵处于完全平静状态。

但是，第三点，假设那个对象不是一种祸与福的混合物，而是被认为在某种程度上很可能的或很不可能的；那么，我可以这样说，在那种情形下，两种相反的情感将同时存在于灵魂中，并不互相消灭，互相调和，而将共存在一起，并借两者的结合产生第三个印象或情感。两种相反的情感只有当它们相反的活动恰好互相冲突，而它们的方向和它们所产生的感觉也是互相对时，它们才能互相消灭。这种精确的冲突依靠于那些情感所由以发生的那些观念的关系，并且随着关系的大小程度而有全部或局部冲突的情形。在概然性方面，两种相反的机会会有那样大的关系，以至决定同一个对象的存在或不

存在。不过这种关系远不是完善的，因为有些机会落在存在一方面，另外一些机会落在下存在一方面：而存在与不存在是完全互不相容的对象。我们不可能一次观察两种相反的机会和依靠于这些机会的结果；想像必然要在两者之间来回交替地流动。想像的每一种观点都产生其特有的情感，这个情感逐渐消沉下去，而在经过了一次弹击之后，跟着就有明显的震动。各个观点的互不相容，使各种情感不能沿直线互相撞击（如果可以这样说），可是它们的关系仍然足以使它们的较为微弱的情绪互相混和。希望和恐惧就是按照这个方式由悲伤和喜悦两种相反情感的不同的混合程度而发生，由它们的不完全的联合和结合而发生的。

总而言之，各种相反的情感，如果发生于不同的对象，它们便交替出现；如果是由同一个对象的各个不同部分发生，它们便彼此互相消灭；如果是由任何一个对象所依靠的相反的和互不相容的机会或可能性发生，它们便同时存在，互相混和。在这整个事情中间，显然看到了观念关系的影响。如果相反情感的对象是完全差异的，这些情感就像两个瓶子里两种相反的液体一样，彼此没有影响。如果对象是紧密关联着的，则与之相应的情感便如咸和酸一样，在混和之后便互相消灭。如果关系比较的不完全，而成立于对同一对象所有的相反的观点，削两种情感便如油和醋一样，不论如何温和，总不能完全结合和融合。

关于希望和恐惧的假设本身既然带有自己的明白性，所以我们在给予证明的时候、可以简略一些。少数几个有力的论证胜过许多微弱的论证。

两方面的机会如果相等，而且不论在哪一方面都看不出优势来时，恐惧与希望两种情感就可以发生。不但如此，在这种情况下，这两种情感还是最为强烈的，因为心灵这时没有可以依止的任何基础，而在极度的不确定状态中来回摇摆。如果在悲伤一面投入较大程度的概然性，你就会立刻看到，那个情感扩散于整个组合中，而把它渲染成为恐惧。再把概然性增大，并借此也把悲伤增强起来，于是恐惧就更占优势，终于随着喜悦程度的不断减低，而不知不觉地进入纯粹的悲伤。在达到这种情况以后，你可以照方才增加悲伤的方式把悲伤减低；借着把那一面的概然性减低，你将发现情感每一刹那都变得晴朗起来，终于不知不觉地变为希望；而如果你借着增加概然性来增加组合中的那一部分，则希望又照同样方式逐渐转为喜悦。这就显然证明，恐惧和希望两种情感是悲伤和喜悦的混合物，正如在光学中当你减少或增加组成一条通过三棱镜的有色太阳光线的两条光线之一的数量之后，你如果发现它在粗合中依照比例占到或大或小的优势时，那就证明、这条有色的太阳光线是这两条光线的一个组合体。我确信，不论自然哲学或精神哲学都不能有比此更为有力的证明了。

概然性分为两种：一种是对对象本身真正是不确定、而由机会所决定的；一种是对对象虽然已经是确定的，可是对我们的判断来说是不确定的，我们的判断在问题的两方面都发现有若干的证明。这两种概然性都引起恐惧和希望；这个现象只能由两种概然性所共有的那个特性发生，就是两者都共同具有的两种相反观点所给予想像的不定和摇摆。

通常产生希望或恐惧的，乃是一种很可能的祸福。因为概然推断原是一种摇摆不定的观察对象的方法，自然要在情感方面引起相似的混合和不定。不过我们可以说，任何时候这种混合如果可以由其他原因产生，那么虽然没有概然性，恐惧和希望两种情感仍将发生；这一点必须被承认是现在这一个

假设的一个令人信服的证明。

我们发现，一种祸害，在仅仅被认为是可能的时候，有时也就产生恐惧，尤其是这种祸害是很大的话。一个人在想到极度的痛苦和拷打时，即使他遭受这种祸害的危险非常小，也不免要战慄失色。概然性的渺小程度被祸害的重大程度所补偿了。我旧的感觉正如在那种祸害有较大的概然性的时候同样地生动。对极大的祸害仅仅作一次的观察，其结果就等于对微小的可能性作多次的观察一样。

不过不但可能的祸害会引起恐惧，就是被认为不可能的祸害也会引起恐惧；例如当我们立在悬崖绝壁的边上，就要发抖，虽然我们知道自己十分安全，对于是否向前走一步完全是由自己作主的。这是由于祸害的迫近，影响了想像，正如祸害在确定的时候影响想像一样。但是一反省到我们的安全，这种心理便遭到冲击，立刻消失，因而它所引起的感情正如由相反的机会所产生的相反的感情一样。

已经确定的祸害有时也和可能的或不可能的祸害一样，有产生恐惧的同样效果。例如，处于铜墙铁壁、警卫森严的监狱中，毫无逃脱方法的人，一想到他所判处的酷刑时，就要战慄发抖。这只是由于那种确定的祸害是可怕的、骇人的；在那种情形下，心灵由于恐怖不断地排斥那种祸害，而那种祸害却不断地挤入思想中来。祸害已经确定无疑，不过心灵却不能忍受这种祸害的确定；由于这种变动不定，就产生了外表与恐惧完全相同的一种感情。

不但在祸害的存在是不确定的时候，就是在其种类不确定时，也有恐惧或希望发生。假如有一人由他素来相信的人告诉他说，他的一个儿子突然被杀，那么显然，他一定要在得到究竟哪个儿子被杀的确息以后，这个事件所引起的情感才会确定成为纯粹的悲伤。这里一种祸害是确定了，不过祸害的种类还未确定。因此，在这种场合下，我们所感到的恐惧并不混杂着任何喜悦在内，而其发生只是由于想像在各个对象之间来回摇摆的缘故。问题的每一方面在这里虽然都产生同样的感情，可是那种感情并不能确定下来，却从想像得到一种惶惑而不定的活动，那种活动在其原因和在其感觉方面都是与悲伤和喜悦之间的混合和斗争互相类似。

根据这些原则，我们就可以说明情感中的一个初看起来似乎很奇特的现象，就是惊讶容易变为恐惧，一切出乎意料的事情都使我们惊恐。由这一点所得出的最明显的结论就是，人性一般是怯懦的；因为当任何对象突然出现时，我们就立刻断言它是一种祸害，而不要等到我们考察它的本性是善是恶，一下子就感到了恐惧。我说这是最明显的结论，不过在进一步考察之下，我们将发现，这个现象需要用其他理由加以说明。一个现象的突然性和奇特性都在心灵中自然地产生一种给扰，正如我们所没有料到的、不熟悉的每样事物一样。其次，这种纷扰自然地产生一种好奇心或求知欲，这种好奇心由于对象的冲击强烈而突然，因而是很猛烈的，使人感到不快，在它的动摇不定方面正类似于恐惧情感的感觉或悲喜的混合情感的感觉。恐惧的这个影像自然地就转变为恐惧本身，使我们真正害怕祸害的发生，因为心灵形成它的判断，总是根据现前的心情，而很少根据于对象的本性的。

由此可见，一切种类的不确定，都与恐惧有一种强烈的联系，即使它们并不由于它们所呈现于我们的相反的观点和考虑而产生了情感之间的任何对立。一个人在他的友人患病时离开了友人，比他在其身边时对友人感到较大的焦虑，虽然他就是在身边或许也无能为力，也不能判断病情的结果。在这

种情形下，情感的主要对象，即友人的生死，虽然不论他在旁或不在旁，都是同样地不确定；可是他的友人的病况中有千万种细微情节，使他在确知之后，可以把观念固定起来，而阻止那种与恐惧密切相关的动摇不定。不确定在一个方面说来，对希望的关系的确也像对恐惧的关系一样，因为不确定在希望情感的组成中也是一 447 个要素；但是它所以不倾向于那一面，则是因为不确定本身单独就是个人不快的，并与种种不快情感发生一种印象关系。

因此，我们对于一个人的细微情节的不确定，就增加了我们对于他的死亡或不幸的忧惧。霍拉斯曾经提到过这个现象。

“雄鸟在巢中，羽毛未丰满，  
母鸟离巢时，惴惴心不安，  
惟恐长蛇至，蜿蜒来侵犯；  
虽则身在旁，无能为力焉。

不过我还要把恐惧与不确定互相关联的这个原则再推进一步，而主张说：任何一种怀疑都产生那种恐惧情感，即使它不论在那一方面都呈现出好的、合意的东西来。一个处女在新婚之夜就寝时，充满了恐惧与忧虑，虽然她所期待的事情只是最高的快乐，是她久已渴望的事情。但是这种事的新奇和重大、愿望和喜悦的混乱，使心灵非常惶惑，不知道应该固定在那一种情感上；因此，精神便发生一种忐忑不安，这种忐忑不安在某种程度上是令人不快的，所以就自然地蜕变成恐惧。

这样，我们仍然发现，凡是使情感动摇或混杂、并附带有Any程度的不快感觉的东西，总是产生恐惧，或者至少产生一种十分类似恐惧而难以和它区别的情感。

我在这里只限于考察了在最单纯而自然的状况下的希望和恐惧，而不曾考究两种情感由各种观点和反省的混杂所可能发生的一切变化。恐怖、惊惶、惊愕、焦虑和其他那一类的情感，都只是各种各样程度不同的恐惧。我们很容易想像，对象改换一 148 个情况，或思想改换一个方向，都会把甚至情感的感觉也改变了，这不但一般地说明了恐惧的一切特殊属类，也一般地说明了其他感情的特殊属类。爱可以表现为柔情、友谊、亲密、尊重、善意和其他许多的形式；归根到底，这些都是同样的感情，并且由同样原因发生，虽然其间小有差异，不必说细说明。因为这个缘故，所以我一向才只限于考察主要的情感。

为了同样留意避免冗长，所以我也不去考察意志和直接情感出现于动物方面的情况。因为，它们也和人类方面这些感情一样，都是性质相同，并且也由同样原因刺激起来，这是非常明显的。我把这一点留给读者自己去观察；希望读者同时考究到这一点对这个系统所增添的附加力量。

## 第十节 论好奇心或对真理的爱

不过我想我们已经讨论了心灵的那么多的不同的部分，并且也考察了那么多的情感，而却不曾有一度考究对真理的爱好，虽然这种爱好是我们的一切探究的最初根源；我认为这是一个不小的疏忽。因此，在我们结束这个题目之前，应该给予这种情感一些考虑，并指出它在人性中的根源。这是非常特别的一种感情，因此，我们如果在我们所考察过的那些题目的任何一项之下来讨论它，就不能不有陷于模糊和混乱的危险。

真理有两种，一种是对观念本身互相之间的比例的发现，一种是我们的对象观念与对象的实际存在的符合。确实，第一种真理之所以被人追求，并不是单纯因为它是真理，而且给予我们快乐的也不单是结论的正确性。因为不论我们是用两脚规来发现两个物体的相等，或是借数学的证明来发现它，结论同样是正确的。在一种情形下，证明虽然是理证性的，而在另一种情形下，证明虽然只是感性的，可是一般地说，心灵对于两种证明都有同样的信念。在一种算术演算中，真理和信念虽然也和在最深奥的代数演算中是一样性质，可是在演算中的快乐是极小的，如果它不至于陷入痛苦：这就显然证明，我们有时从真理的发现所感到的愉快不是由真理本身得来，而是由于它赋有的某些性质得来的。

使真理成为愉快的首要条件，就是在发现和发明真理时所运用的天才和才能。任何容易的和明显的道理永远不被人所珍贵的；甚至本身原是困难的道理，而我们在得到关于它的知识时，如果毫无困难，没有经过任何思想或判断方面的努力，那种道理也不会被人重视。我们再爱追溯数学家们的理证过程；但是一个人如果仅仅是把线和角的比例告诉我们，我们也不会由此得到多大的愉快，虽然我们深信他的判断和诚实。在这种情形下，我们只要长着耳朵，就足以听到真理。我们无须集中注意，或运用天才；而大才的运用是心灵的一切活动中最个人愉快而乐意的。

不过天才的运用虽然是我们由科学所获得的快乐的主要来源，可是我怀疑，单是这一点是否就能给予我们以很大的快乐。我们所发现的真理必须还要有相当的重要性。我们很容易把代数问题增加到无穷，锥线的比例的发现也是无尽的；可是很少数学家们喜欢做这类的研究，他们总是把思想转向较有用、较重要 450 的问题上面。现在的问题是，这种效用和重要性是以什么方式在我们心理上起作用的呢？在这个问题方面，困难发生于这一点上，即：许多哲学家们为了寻找他们所认为对世人重要而有用的真理，消耗了他们的时间，捐毁了他们的健康，忽略了他们的财富，可是由他们的全部行为看来，他们却没有任何为公众服务的精神，丝毫不关怀人类的利益。如果他们相信，他们的发现没有任何重要性，那么他们就完全会失掉研究的兴趣，虽然他们对研究的结果实际上是毫不关心的：这似乎是一种矛盾。为了消除这个矛盾，我们必须考究：有些欲望和爱好不超出想像的范围以外，而只是情感的微弱的影子和影像，并不是任何实在的感情。例如，假设有一人观察任何一个城市的防御工事，考虑它们的天然的或人工的巩固性和有利条件，观察棱堡、壁垒、坑道和其他军事建筑的配置和设计；显然，随着这些设施适合于达到它们的目的的程度，他将感到一种相应的快乐和满意。这种快乐既然是发生于对象的效用，而不是发生于它们的形式，所以它只能是对于居民的一种同情，因为所有这些筑城技术都是为了居民的安全而采用的：虽然这

个人可能是一个陌生人或是一个敌人，他的心中可能对居民毫无好感，甚至还对他们怀着憎恨。

的确，有人可以反对说，那样疏远的同情对于一个情感来说是一个非常微薄的基础；我们通常所见的哲学家们的那种勤奋和努力决不能由那样一种浅薄的根源得来的。不过我在这里要重提一下我前面所说的话，就是：研究的快乐主要在于心灵的活动，在于发现或理解任何真理时天才和知性的运用。如果需要 451 真理的重要性来补足这种快乐的话，那也不是因为真理的重要性本身使我们的快乐有多大的增加，而只是因为它在某种程度上被需要来固定我们的注意。当我们漫不经心或不注意时，知性的同样活动对我们就没有影响，也不足以传来我们处于另外一种心情中时由这种活动所可能得到的那种快乐。

不过心灵的活动固然是快乐的主要基础，可是除此以外，我们还需要在达到目的方面或发现我们所考察的真理方面有某种程度的成功。关于这一点，我将仅仅提出一个在许多场合下都有用的概括说法，就是：当心灵带着一种情感追求任何目的时，那个情感虽然原来不是由那个目的发生，而只是由那种活动和追求发生，可是由于感情的自然过程，我们对于那个目的自身也发生了关切，而在追求目的的过程中如果遭到任何失望，便要感到不快。这种情况发生于前述的本情感间的关系和平行方向。

为了用一个相似的例子来说明这一番道理起见，我将要说，再没有任何两种情感比打猎和哲学这两种情感更为密切地类似的了，虽然在初看起来，两看好像是不能相比的。显而易见，打猎的快乐在于身心的活动：运动、注意、困难、不确定。同样显然的是：这些活动必须伴有一个效用观念，然后才能对我们发生任何作用。一个拥有巨大的财富、丝毫没有贪心的人，虽然对猎取鹧鸪和山鸡感到快乐，可是对于捕打乌鸦和野鹊，却不感兴趣；这是因为他认为前两种适于餐用，后两者则完全无用。这里，效用或重要性本身确是并不引起任何真正情感，而只是需要它来支持想像；同样的这一个人在其他任何事情方面虽然会忽略十倍大的利益，可是在打了几点钟猎以后带回家一打山鹑或其他鹑类，他会感到高兴。为了使打猎和哲学的平行关系更加显得完全起见，我们可以说：在两种情形下，我们的活动的目的本身虽然可以是被鄙视的，可是当活动在热烈进行的时候，我们就集中注意于这个目的，以致在遭到任何失望时，就会感到非常不快，而当我们失去猎物或在推理中陷于错误时，都会感到懊丧。

如果我们还要给这些感情找寻另外一个平行的感情，那么我们可以考究赌博的情感，赌博的给人快乐，正如打猎和哲学一样，也是根据于同样的原则。前已说过，赌博的快乐不单是发生利益，因为许多人抛弃了必得的利益，而去从事这种娱乐。这种快乐也并不是单由赌博而来，因为这些人如果不赌金钱输赢，他们也就感不到快乐。这种快乐是由两种原因的结合而得来的，虽然这些原因在分开的时候便不起作用。这里的情况正像某些化学作用一样，两种清澈和透明液体混合起来以后，就产生了第三种不透明的和有色的液体。

我们对于赢得赌注的关切吸引住了我们的注意，如果没有这种关切，我们对于那种活动或其他任何活动，就都不能感到快乐。我们的注意被吸住以后，于是困难、变化、运气的突然转变就更进一步地使我们发生兴趣；我们的快感就是由这种关切而发生。人生是那样一个令人厌腻的场面，而人们又

多半是具有懒散性情，所以任何对他们提供消遣的东西，虽然它所凭借的情感掺杂着一种痛苦，大体上会给人以一种明显的快乐。这种快乐在这里又被对象的本性所增加了，这些对象既是可感知的，而且范围又是狭窄的，所以容易吸引注意并使想像感到愉快。

可以说明数学和代数学中真理的爱好的那个理论，也可以推广到道德学、政治学、自然哲学和其他一些的科学，这里我们 453 不考究观念的抽象关系，而考究它们的实际联系和存在。但是除了表现于各种科学中的知识的爱好以外，人性中还赋有一种好奇心，这是由完全另外一种原则得来的一种情感。某些人有一种要想知道邻人的活动和情况的永不满足的欲望，虽然他们的利益与邻人毫无关系，而且他们也必须完全依靠别人，才能得到消息，因而没有研究或努力的余地。让我们来找寻这个现象的原因。

前面已经详细证明，信念的影响在于活跃和固定想像中的任何观念，同时并驱除关于那个观念的种种犹豫和不定。这两种情况都是有利的。借着观念的活泼性，我们使想像成到兴趣，并且产生一种快乐，那种快乐和由缓和的情感发生的快乐性质相同，只是程度较小一点。正如观念的活泼性给人以快乐一样，观念的确实性，通过把一个特殊观念确定于心中，并使心灵免去选择对象时的动摇不定，因而就防止了不快的感觉。人性中有一个性质在许多场合下都是很显著的，并且是身心所共有的，就是：过分突然而猛烈的一种变化使我们感到不快，并且任何对象本身不论我们如何漠不相关的，可是它们的变化总是要引起不快来的。由于怀疑的本性在于引起思想中的变化，把我们由一个观念突然转移到另一个观念上，所以怀疑必然也是痛苦的起因。这种痛苦主要发生于任何事件的利益、关系或是它的重要性和新奇性使我们对它发生兴趣的场合下。我们并不是对每一个事实都有一种求知的好奇心，我们想知道的也不专限于知道以后对我们有利益的那些事实。一个观念只要以充分的力量刺激我们，并使我们对它极为关心，以至使我们对于它的不稳定性和易变性感到不快，那就足以刺激起好奇心来。一个初到任何 454 到城市中可以完全漠不关心居民的历史和经历，但是约他同他们进一步熟识了，并在他们中间住久了，他就和本地人一样有了好奇心。当我们在阅读一个民族的历史时，我们就极想澄清它的历史中所发生的任何疑难；但是这些事件的观念如果大部分都消失了，则我们对于那一类研究便不再关心了。

人性论  
在精神科学中采用实验推理  
方法的一个尝试

---

爱好严肃的德的人应当时常研究什么  
是德，并且要求贤淑的典范——路庚  
( Lucan )

---

第三卷 道德学  
附录一篇

其中对前两卷中某些段落  
作了例解与说明

## 第一章 德与恶总论

### 第一节 道德的区别不是从理性得来的

一切深奥的推理都伴有一种不便，就是：它可以使论敌哑口无言，而不能使他信服，而且它需要我们作出最初发明它所需要的那种刻苦钻研，才能使我们感到它的力量。当我们离开了小房间、置身于日常生活事务中时，我们推理所得的结论似乎就烟消云散，正如夜间的幽灵在曙光到来时消失去一样；而且我们甚至难以保留住我们费了辛苦才获得的那种信念。在一长串的推理中，这一点更为显著，因为在这里，我们必须把最初的一些命题的证据保持到底，可是我们却往往会忘掉哲学或日常生活中的一切公认的原理。不过我仍然抱着这样的希望：现在这个哲学体系在向前进展的过程中，会获得新的力量；而且我们关于道德学的推理会证实前面关于知性和情感所作的论述。道德比其他一切是更使我们关心的一个论题：我们认为，关于道德的每一个判断都与社会的安宁利害相关；并且显而易见，这种关切就必然使我们的恩辨比起问题在很大程度上和我们漠不相关时，显得更为实在和切实。我们断言，一切影响我旧的事物决不能是一个幻像；我们的情感既然总要倾注于这一面或那一面，所以我们 456 启然就认为，这个问题是在人类所可理解的范围以内；而在其他同类性质的一些情形下，我们对这个问题就容易发生怀疑。如果没有这个有利的条件，我在这样一个时代决不敢再给那样深奥的哲学写第三卷，因为在这个时代里，大部分人们似乎都一致地把阅读转变为一种消遣，而把一切需要很大程度注意才能被人理解的事物都一概加以摒弃。

前面已经说过，心灵中除了它的知觉以外，永远没有任何东西存在；视、听、判断、爱、恨、思想等一切活动都归在知觉的名称之下。心灵所能施展的任何活动，没有一种不可以归在知觉一名之下；因此，知觉这个名词就可以同样地应用于我们借以区别道德善恶的那些判断上，一如它应用于心灵的其他各种活动上一样。赞许这一个人，谴责另一个人，都只是那么许多不同的知觉而已。

但是知觉既然分为两类，即印象和观念，这个区别就又产生了一个问题，就是：我们还是借我们的观念，还是借印象，来区别德和恶，并断言一种行为是可以责备的或是可以赞美的呢？我们将从这个问题开始我们关于道德学的现在这种研究。这个问题将立刻斩除一切不着边际的议论和雄辩，而使我们在现在这个题目上归结到一种精确和确切的论点。

有人主张，德只是对于理性的符合；事物有永恒的适合性与不适合性，这对于能够思考它们的每一个有理性的存在者是完全同一的；永恒不变的是非标准不但给人类、并且也抬“神”自身，加上了一种义务：所有这些体系都有一个共同的意见，即道德也和真理一样，只是借着一些观念并借着一些观念的并列和 457 比较被认识的。因此，为了评判这些体系，我们只须考究，我们是否能够单是根据理性来区别道德上的善恶，或者还是必须有其他一些原则的协助，才使我们能够作出这种区别。

如果道德对于人类的情感和行为不是自然地具有影响，那么我们那样地费了辛苦来以此谆谆教人，就是徒劳无益的了，而且没有事情再比一切道德学者所拥有的大量规则和教条那样无益的了。哲学普通分为思辨的和实践的

两部分；道德既然总是被归在实践项下，所以就被假设为影响我们的情感和行为，而超出知性的平静的、懒散的判断以外。这一点被日常经验所证实了，日常经验告诉我们，人们往往受他们的义务的支配，并且在想到非义时，就受其阻止而不去作某些行为，而在想到义务时，就受其推动而去作某些行为。

道德准则既然对行为和感情有一种影响，所以当然的结果就是，这些准则不能由理性得未；这是因为单有理性永不能有任何那类的影响，这一点我们前面已经验明过了。道德准则刺激情感，产生或制止行为。理性自身在这一点上是完全无力的，因此道德规则并不是我们理性的结论。

我相信，没有人会否认这个推论的正确性；而且除非先否认作为这个推论基础的那个原则，也就没有可以逃避这个推论的其他方法。我们只要承认、理性对于我们的情感和没有影响，那么我们如果妄称道德只是被理性的推论所发现的，那完全是白费的。一个主动的原则永远不能建立在一个不主动的原则上；而且如果理性本身不是主动的，它在它的一切形象和现象中，也都必然永远如此，不论它是从事研究自然的或道德的问题，不论它是在考虑外界物体的能力或是有理性的存在者的行为。

前面我已经证明，理性是完全没有主动力的，永远不能阻止或产生任何行为或感情；我在证明这点时所用的种种论证，如果在这里一一加以重复，那就有些厌烦了。我们将很容易回忆到我们在那个论题上所说的话。我在这里将仅仅回忆这些论证之一，并将力求使它具有更大的决定性，并且更适合于应用到现在这个论题。

理性的作用在于发现真或伪。真或伪在于对观念的实在关系或对实际存在和事实的符合或不符合。因此，凡不能有这种符合或不符合关系的东西，也都不能成为真的或伪的，并且永不能成为我们理性的对象。但是显而易见，我们的情感、意志和行为是不能有那种符合或不符合关系的；它们是原始的事实或实在，本身圆满自足，并不参照其他的情感、意志和行为。因此，它们就不可能被断定为真的或伪的，违反理性或符合于理性。

这个论证对我们现在的目的来说，具有双重的优越性。因为它直接地证明，行为之所以有功，并非因为它们符合于理性，行为之所以有过，也并非因为它们违反了理性；同时，它还较为间接地证明了这个同一的真理，就是通过向我们指出，理性既然永不能借着反对或赞美任何行为、直接阻止或引生那种行为，所以它就不能是道德上善恶的源泉，因为我们发现道德的善恶是有这种影响的。行为可以是可夸奖的或是可责备的，但不能是合理的或不合理的：因此，可以夸奖的或可以责备的同合理的或不合理的并不是一回事。行为的功过往往和我们的自然倾向相矛盾，有时还控制我们的自然倾向。但是理性并没有这种影响。因此道德上的善恶区别并不是理性的产物。理性是完全不活动的，永不能成为像良心或道德感那样，一个活动原则的源泉。

但是有人也许会说，虽然任何意志或行为都不能和理性直接互相矛盾，可是我们可以在行为的某些伴随条件方面，即在其原因或结果方面，发现那样一种矛盾。行为可以引起判断，而且当判断和情感相合时，也可以间接地被判断所引起，因而借着一种滥用的说法（哲学是难以允许这种滥用的），也可以把那个矛盾归之于那种行为。这种真或伪在什么样的程度上可以成为道德判断的源泉，现在应该加以考察。

我们已经说过，理性，在严格的哲学意义下，只有在两个方式下能够影响我们的行为。一个方式是：它把成为某种情感的确当的对象的某种东西的存在告诉我们，因而刺激起那种情感来；另一个方式是：它发现出因果的联系，因而给我们提供了发挥某种情感的手段。只有这两种判断能够伴随我们的行为，并可以说在某种方式下产生了行为；同时我们必须承认，这些判断往往可以是虚妄的和错误的。一个人可以因为识认一种痛苦或快乐存在于一个对象之中，因而发生了情感，事实上那个对象并没有产生痛苦或快乐感觉的倾向，或者所产生的结果恰好和所想像的情形相反。一个人也可以在求得达到他的目的时、采取了错误的手段，而由于他的愚蠢的行为妨害了，而不是促进任何计划的执行。我们可以认为这些虚妄的判断影响了与之有关的那些情感和行为，并且可以用一种不恰当的比喻说它们使行为成为不合理的。不过这一点虽然可以被承认，我们仍然很容易看到，这些错误远远不是一切不道德的源泉，它们往往是清白无辜的，而对于不幸陷入错误中的人们并不带来任何罪过。这些错误仅仅是事实的错误，道德学家一般都不认为这种错误是有罪的，因为它完全是无意的。如果我在对象产生痛苦或快乐的影响上发生了错误的认识，或者不知道满足我的欲望的恰当方法，那么人们应该惋惜我，而不该责备我。任何人都不能认为那些错误是我的道德品格中的一种缺陷。例如一个实际上是不好吃的果子在相当距离以外出现于我面前，我由于错误而想像它是甜美可口的。这是一个错误。我又选择了不适于达到取得这个果子的某种手段。这是第二个错误。除此以外，在我们关于行为的推理中再也没有第三种错误可能发生。因此，我就问，一个人如果处在这种情况下，犯了这两种错误，是否不管这些错误是多么不可避免，都应把他认为是恶劣的和罪恶的呢？我旧能不能想像，这类错误是一切不道德的源泉呢？

这里我们也许应该提出，如果道德上的善恶区别是由那些判断的真伪得来的，那么不论在什么地方我们只要形成那些判断，就必然有善恶的区别发生；而且不论问题是关于一个苹果或关于一个王国，也不论错误是可避免的或是不可避免的，就都没有任何差异了。因为道德的本质既然被假设为在于对理性的符合或不符合，那么其他的条件就都完全是可有可无的，永远不能赋予任何行为以善良的或恶劣的性质，也不能剥夺它的那种性质。还有一点，这种符合或不符合既然不能有程度的差别，那么一切德和恶当然就都是相等的了。

有人或许这样说：事实的错误虽然不是罪恶的，可是是非的错误却往往是罪恶的，而这就可以成为不道德的源泉。我的答复是：这样一种错误不可能是道德的原始源泉，因为这种错误以一种实在的是非作为前提，也就是以独立于这些判断之外的一种实在的道德区别作为前提。因此，是非的错误可以成为不道德的一种，不过它只是次生的一种不道德，依据于在它以前就存在的别的一种不道德上面的。

至于[有人说]有些判断是我们行为的结果，而且这些判断如果是错误的，就使我们断言那些行为是违反真理和理性的：关于这一点，我们可以说，我们的行为永远不能引起我们自己的任何真的或假的判断来，而只有在他人方面才有这样一种影响。的确，一种行为在许多场合下可以使他人发生虚妄的结论；一个人如果从窗中窥见我同邻人的妻子的淫乱行为，他也许会天真地想像她一定是我的妻子。在这一点上，我的行为就类似谎言或妄语；唯一的不同之点（这点是很重要的）在于，我的淫乱行为并没有要想使别人

发生一个错误判断的意图，而只是为了满足我的性欲和情感。不过我的行为却由于偶然而引起了一种错误和虚妄的判断；行为结果[即他人的判断]的虚妄可以借一种奇特的比喻归之于行为自身。但是我仍然看不到任何借口，可以根据了它主张说，引起那样一种错误的倾向就是一切不道德的最初的源泉或原始的根源。因此，总起来说，道德上的善恶的区别不可能是由理性造成的；因为那种区别对我们的行为有一种影响，而理性单独是不能发生那种影响的。理性和判断由于推动或指导一种情感，确是能够成为一种行为的间接原因；不过我们不会妄说，这一类判断的真伪会伴有德或恶。至于由我们的行为所引起的他人的那些判断，它们更不能对构成它们原因的那些行为给予那些道德的 463 性质。

不过为了说得更详细一点，为了指出事物的那些永恒不变的合适性和不合适性并不能得到健全的哲学的辩护，我们还可以衡量下面的几点考虑。

如果思想和知性单独就能够确定是非的界限，那么德和恶这两种性质必然或者在于对象的某些关系，或者在于可以由我们的推理所发现的一种事实。这个结论是明显的。人类知性的作用既然分为两种，即观念的比较和事实的推断，所以德如果是被知性所发现的话，那么德一定是这些作用之一的对象，除此以外，知性再也没有第三种作用可以发现它们。某些哲学家们曾经勤勤恳恳地传播一个意见说，道德是可以理证的；虽然不曾有任何人在那些证明方面更进一步，可是他们却假设这门科学可以与几何学或代数学达到同样的确实性。根据这个假设来说，恶与德必然成立于某些关系；因为各方面都承认，事实是不能理证的。因此，让我们先从考察这个假设开始，并且，如果可能的话，力求确定那些长时期以来成为毫无结果的研究的对象的道德性质。请你明确地指出构成道德或义务的那些关系来，以便我们知道那些关系由什么而成立的，以及我们必须以什么方式下来加以判断。

如果你主张，恶和德成立于可以育确实性和可以理证的一些关系，那末你必然只限于那四个能够有那种证信程度的关系；而在那种情形下，你就陷于重重的矛盾中间，永远无法脱出。因为你既然认为道德的本质就在于这些关系中间，而这些关系中 464 没有一种不可以应用于无理性的对象上，而且也可以应用于无生命的对象上，所以当然的结果就是，甚至这些对象也必然能够有功或有过了。类似关系、相反关系、性质的程度和数量与数目的比例，所有这些关系不但属于我们的行为、情感和意志，同样也确当地属于物质。因此，毫无疑问，道德并不在于任何一种这些关系中间，而且道德感也不在于这些关系的发现<sup>※</sup>。

---

一个幸运地成了名的已故的作者[渥拉斯顿 Wollaston]曾经郑重地主张说，这样一种错误就是一切罪恶和道德上的丑恶的基础；若不是他这样说，我们原可以认为证明上面这一点是完全多余的。为了发现他的假设的谬误，我们只须考究一点，就是：人们所以从一个行为推出一个错误的结论来，只是由于自然原则的模糊不明，致使一个原因被相反的原因在暗中打断了它的作用，并且使两个对象之间的联系变化不定。但是由于甚至在自然的对象方面，原因也有相似的不确定性和变化，并且引起我们的判断中的相似的错误，所以那个产生错误的倾向如果就是恶和不道德的本质，那么必然的结果就是：甚至无生物也可以成为罪恶的和道德的了。

<sup>※</sup> 再申辩说，无生物的行为是没有自由和选择的，那也是徒然的。因为自由和选择既然不是使一种行为在我们心中引生错误结论的必要条件，所以两者无论如何都完全不能成为道德的本质；而且我也不容易看到，就这个体系来说，它如何还会考虑到自由和选择。引起错误的倾向如果是不道德的根源，那么那种倾向和

如果有人说，道德感在于发现和这些关系不同的某种关系，并且当我们把一切可以理证的关系归在四个总目之下时，我们所列举的关系是不完全的：对于这个说法，我不知道如何答复才好，除非有人肯惠予指出这种新关系来。对于一个从未说明过的体系，我们是不可能加以驳斥的。像这样在黑暗中进行混战，一个人往往打在空处，把拳击送到了敌人所不在的地方。

因此，我在这个场合下，就只好满足于向愿意澄清这个体系的人要求下面的两个条件。第一，道德的善恶既然只属于心灵的活动，并由我们对待外界对象的立场得来，所以这些道德区别所由以发生的那些关系，必然只在于内心的活动和外在的对象 465 之间，并且必然不可以应用于自相比较的内心活动，或应用于某些外界对象与其他外界对象的对比。因为道德既然被假设为伴随某些关系，所以这些关系如果只属于单纯的内心活动，那么结果就是：我们在自身就会犯罪，不管我们对宇宙处于什么立场了。同样，这些道德关系如果能够应用于外界对象之间，那么结果就是，甚至无生物也可以有道德上的美丑了。但是我们似乎难以想像，在情感、意志和行为与外界对象比较之下所能发现出的任何关系，是不可能自相比较的情况下，属于这些情感和意志，或属于这些外界对象的。

但是证明这个体系时所需要的第二个条件，更加难以满足。如有些人所主张的，在道德的善恶之间有一种抽象的理性的差异，而事物也有一种自然的适合性与不适合性；依照这些人的原则来说，他们不但假设，这些关系由于是永恒不变的，所以在被每一个有理性的动物考虑时，都是永远同一的，而且它们的结果也被假设为必然是同一的；并且他们断言，这些关系对于神的意志的指导，比起对于有理性的、善良的人们的支配，具有同样的、甚至更大的影响。这两点显然不是一回事。认识德是一回事，使意志符合于德又是一回事。因此，为了证明是非的标准是约束每一个有理性的心灵的永久法则，单是指出善恶所依据的那些关系来还不够，我们还必须指出那种关系与意志之间的联系，并且必须证明，这种联系是那样必然的，以至在每一个有善意的心灵中它必然发生，并且必然有它的影响，虽然这些心灵在其他方面有巨大的、无限的差异。但是我已经证明，甚至在人性中间，466 任何一个关系决不能单独地产生任何行为；除此以外，在研究知性时我也已经指出，任何因果关系（道德关系也被认为是因果关系）都只能通过经验而被发现，而且我们也不能妄说，单是通过对于对象的考虑，就能够对这种因果关系有任何确实的把握。宇宙间的一切事物，单就其本身考虑，显得是完全散漫而互相独立的。我们只是借着经验才知道它们的影响和联系；而这种影响，我们永远不应该推广到经验之外。

由此可见，永恒的、理性的是非标准的体系所需要的第一个条件是不可能满足的，因为我们不可能指出那样一种是非区别所依据的那些关系；第二个条件也同样不能满足，因为我们不能够光验地证明，这些关系如果真正存在并被知觉的说，会具有普遍的强制和约束力量。

不过为了使这些一般的考虑更加清楚而有说服力起见，我们可以用人们普遍承认为含有道德的善、恶性质的一些特殊例子加以具体说明。在人类可能犯的一切罪恶中，最骇人、最悖逆的是忘恩负义，特别是当这种罪恶犯在父母的身上，表现在伤害和杀害的尤其罪恶昭彰的例子。一切人，不论

哲学家和一般人，都承认这一点；只有在哲学家们中间发生了这样一个问题，就是：这种行为的罪恶或道德上丑恶还是被理证的理性所发现的呢？还是被一种内心的感觉、通过反省那样一种行为时自然地发生的某种情绪、所感到的呢？我们如果能够指出，其他对象中虽然也有同样的关系，但却并不伴有任何罪恶或非义的概念，那么这个问题就立刻被决定了，而前一个意见就被否定了。理性或科学只是观念的比较和观念关系的发现；如果同样的关系有了不同的性质，那么明显的结果就是：那些性质不是仅仅由 467 理性所发现的。因此，为了试验这个问题，让我们选定任何一个没有生命的对象，例如一棵橡树或榆树；让我们假设，那棵树落下一棵种子，在它下面生出一棵树苗来，那棵树苗逐渐成长，终于长过了母株，将它毁灭；那么我就问，在这个例子中是否缺乏杀害父母或忘恩负义行为中所发现的任何一种关系呢？老树不是幼树的存在的原因么？幼树岂不是老树的毁灭的原因、正如一个儿子杀死他的父母一样吗？如果仅仅回答说，这里缺乏选择或意志，那是不够的。因为在杀害父母的情形下，意志并不产生任何不同的关系，而只是那种行为所由以发生的原因，因此，它产生的关系是和橡树或榆树方面由其他原则所发生的关系是相同的。决定一个人杀害父母的是意志或选择；决定一棵橡树幼苗毁灭它所由以生长的老树的是物质和运动的规律。因此在这里，同样的关系具有不同的原因，但是那些关系仍然是同一的；这些关系的发现在两种情形下既然并不都伴有不道德的概念，所以结果就是，那种概念并不发生于那样一种发现。

不过我们还可以选出一个更加类似的例子；我请问任何人，为什么血族通奸在人类方面是罪恶的，为什么同样行为和同样关系在动物方面就丝毫不算是道德上的罪恶和丑恶呢？如果有人答复说，这种行为在动物方面所以是无罪的，乃是因为动物没有足够的理性来发现它是罪恶的，至于人则赋有理性官能，应该约束他遵守义务，所以同样行为对他来说立刻成为是罪恶的了；如果有人这样说，则我可以答复说，这显然是一种循环论证。因为在理性能够觉察罪恶之前，罪恶必然先已存在；因此，罪恶是独立于我们理性的判断之外的，它是这些判断的对象，而不是 468 它们的结果。因此，依照这个体系来说，凡有感觉、欲望和意志的动物，也就是每一个动物，必然都有我们所赞美和责备于人类的一切的那些德和恶。所有的差异只在于，我们的高极理性足以发现恶或德，并借此可以增加责备或赞美；不过这种发现仍然假设这些道德区别以一个独立的存在者作为前提，这个存在者仅仅依靠于意志和欲望，而且在思想和现实中都可以和理性分开。动物彼此之间也和人类一样有同样的关系，因而道德的本质如果就在于这些关系，则动物也和人类一样、可以有同样的道德。动物缺乏足够程度的理性，这或许阻止它们觉察道德的职责和义务，但是永不能阻止这些义务的存在，因为这些义务必须预先存在，然后才能被知觉。理性只能发现这些义务，却永不能产生这些义务。这个论证值得衡量，因为据我看来它是完全有决定性的。

这个推理不但证明，道德并不成立于作为科学的对象的任何关系，而且在经过仔细观察以后还将同样确实地证明，道德也不在于知性所能发现的任何事实。这是我们论证的第二个部分；这一部分如果阐述明白，我们就可以断言，道德并不是理性的一个对象。但是要想证明恶与德不是我们凭理性所能发现其存在的一些事实，那有什么困难呢？就以公认为罪恶的故意杀人为例。你可以在一切观点下考虑它，看看你能否发现出你所谓恶的任何事实或

实际存在来。不论你在哪个观点下观察它，你只发现一些情感、动机、意志和思想。这里再没有其他事实。你如果只是继续考究对象，你就完全看不到恶。除非等到你反省自己内心，感到自己心中对那种行为发生一种谴责的情绪，你永远也不能发现恶。这是一个事实，不过这个事实是感情的对象，469不是理性的对象。它就在你心中，而不在对象之内。因此，当你断言任何行为或品格是恶的时候，你的意思只是说，由于你的天性的结构，你在思维那种行为或品格的时候就发生一种责备的感觉或情绪。因此，恶和德可以比作声音、颜色、冷和热，依照近代哲学来说，这些都不是对象的性质，而是心中的知觉；道德学中这个发现正如物理学中那个发现一样，应当认为是思辨科学方面的一个重大进步，虽然这种发现也和那种发现一样对于实践都简直没有什么影响。对我们最为真实、而又使我们最为关心的，就是我们的快乐和不快的情绪；这些情绪如果是赞成德、而不赞成恶的，那么在指导我们的行为和行动方面来说，就不再需要其他条件了。

对于这些推理我必须加上一条附论，这条附论或许会被发现为相当重要的。在我所遇到的每一个道德学体系中，我一向注意到，作者在一个时期中是照平常的推理方式进行的，确定了上帝的存在，或是对人事作了一番议论；可是突然之间，我却大吃一惊地发现，我所遇到的不再是命题中通常的“是”与“不是”等连系词，而是没有一个命题不是由一个“应该”或一个“不应该”联系起来的。这个变化虽是不知不觉的，却是有极其重大的关系的。因为这个应该或不应该既然表示一种新的关系或肯定，所以就必需加以论述和证明；同时对于这种似乎完全不可思议的事情，即这个新关系如何能由完全不同的另外一些关系推出来的，也应当举出理由加以说明。不过作者们通常既然不是这样谨慎从事，所以我倒想向读者们建议要留神提防；而且我相信，这样一点点的注意就会推翻一切通俗的道德学体系，470 并使我们看到，恶和德的区别不是单单建立在对象的关系上，也不是被理性所察知的。

## 第二节 道德的区别是由道德感得来的

这样，论证的进程就导使我们断言，恶与德既然不是单纯被理性所发现的，或是由观念的比较所发现的，那么我们一定是借它们所引起的某种印象或情绪，才能注意到它们之间的差别。我们关于道德的邪正的判断显然是一些知觉；而一切知觉既然不是印象、便是观念，所以排除其中之一、就是保留另外一种的有力的论证。因此，道德宁可以说是被人感觉到的，而不是被人判断出来的；不过这个感觉或情绪往往是那样柔弱和温和，以致我们容易把它和观念相混，因为依照我们平常的习惯，一切具有密切类似关系的事物都被当作是同一的。

其次的问题是：这些印象是什么性质的，它们是以什么方式对我们起作用的？这里我们无需久待不决，而必然立刻可以断言，由德发生的印象是个人愉快的，而由恶发生的印象是个人不快的。每一刹那的经验必然都使我们相信这一点。任何情景都没有像一个高贵和慷慨的行为那样美好；而任何情景也没有像残忍奸恶的行为那样更令人厌恶的了。任何快乐都比不上我们与所爱所敬的人在一起时所感到的那种愉快；正如最大的惩罚就是被迫和我们所憎恨或鄙视的人们一起生活一样。一部戏剧或小说就可以提供我们以一些例子，说明由德所传来的这种快乐和发生于恶的痛苦。

我们借以认识道德的善恶的那些有区别作用的印象，既然只是一些特殊的痛苦或快乐：那么必然的结果就是，在关于这些道德区别的一切研究中，我们只须指出，什么一些原则使我们在观察任何品格时感到快乐或不快：这就足以使我们相信，为什么那个品格是可以赞美的或可以责备的了。一个行动、一种情绪、一个品格是善良的或恶劣的，为什么呢？那是因为人们一看见它，就发生一种特殊的快乐或不快。因此，只要说明快乐或不快的理由，我们就充分地说明了恶与德。发生德的感觉只是由于思维一个品格感觉一种特殊的快乐。正是那种感觉构成了我们的赞美或敬羨。我们不必再进一步远求；我们也不必探索这个快感的原因。我们并非因为一个品格令人愉快，才推断那个品格是善良的；而是在感觉到它在某种特殊方式下令人愉快时，我们实际上就感到它是善良的。这个情形就像我们关于一切种类的美、爱好和感觉作出判断时一样。我们的赞许就涵摄在它们所传来的直接快乐中。

对于建立了永恒的理性的是非标准的那个体系，我已经反驳说，我们在理性动物的行为中所能指出的任何关系，没有一种不能在外界对象中发现的；因此，道德如果永远伴着这些关系，那么无生物也可以成为善良的或恶劣的了。但是人们也可以同样反驳现在这个体系说，如果德和恶是被快乐和痛苦所决定的，那么这些善恶性质的必然永远是由感觉而发生的；因而任何对象，不论是有生或无生，有理性的或无理性的，只要能刺激起快感或不快，都可以在道德上成为善的或恶的了。不过这种反驳虽然 472 似乎与前面的一致，可是它在这种情形下绝对没有在前一种情形下的那种力量。因为，第一，显而易见，在快乐这个名词下面我们包括了很不相同的许多感觉，这些感觉只有那样一种疏远的类似关系，足以使它们可以被同一个抽象名词所表示。一个美好的乐章和一瓶美好的酒同样地产生快乐；而且两者的美好都只是由快乐所决定的。但是我们就可以因此而说、酒是和谐的或音乐是美味的么？同样，一个无生物，或任何人的品格或情绪虽然都可以给人快感；但是由于快感不同，这就使我们对于它们而发生的情绪不至于混淆，并使我们以德归

之于一类，而不归之于另一类。就是由品格和行为发生的每一种苦乐情绪也并不是都属于使我们赞美或责备的那种特殊的苦乐情绪之列。一个敌人的优良品质对我们是有害处的，但是仍然激起我们的尊重与尊敬。所以我们只是在一般地考虑一种品格，而不参照于我们的特殊利益时，那个品格才引起那样一种感觉或情绪，而使我们称那个品格为道德上善的或恶的。诚然，由利益发生的情绪和由道德发生的情绪，容易互相混淆，并自然地互相融合。我们很少不认为一个敌人是恶劣的，也很少能够在他对我们的利害冲突与本人的真正的邪恶和卑劣两者之间有所区别。不过这并不妨害那些情绪本身仍然是彼此各别的，而且一个镇静而有定见的人是能够不受这些幻觉支配的。同样，一个和谐的声音虽然确实只是自然地给人以一种特殊快乐的声音，可是一个人却难以觉察到一个敌人的声音是悦耳的，或者承认它是和谐的。但是一个听觉精细而能自制的人却能分开这些感觉，而对值得赞美的加以赞美。

第二，我们可以回忆一下前面的情感体系，以便看到我们各 473 种痛苦和快乐之间的一种更加重大的差异。当一个事物呈现于我们之前，而且那个事物既对于这些情感的对象有一种关系，又产生了一种与这些情感的感觉相关的独立感觉，这时骄傲与谦卑、爱与恨就被刺激起来。德和恶就伴有这些条件。德与恶必然在于我们自身或在他人身上，并且必然刺激起快乐或不快；因此，它们必然刺激起这四种情感之一；这就使它们清楚地区别于那些与我们往往没有关系的无生物所发生的那种苦乐。这或许是德和恶对心灵产生的最重大的作用。

现在，关于区别道德的善恶的这种苦乐，可以提出一个概括的问题来，就是：这种苦乐是由什么原则发生的，它是由什么根源而发生于人类心灵中的呢？对于这个问题，我可以答复说，第一，要想像在每一个特殊例子中、这些情绪都是由一种原始的性质和最初的结构所产生的，那是荒谬的。因为我们的义务既然可以说是无数的，所以我们的原始本能就不可能扩及于每一种义务，不可能从我们最初的婴儿期起在心灵上印入最完善的伦理学系统中所包含的那一大堆的教条。这样一种进行方法是和指导自然的那些通常的原理不相符合的，在自然中，少数几条的原则就产生了我们在宇宙中所观察到的一切种类，而且每样事情都是在最简易的方式下进行的。因此，我们必须把这些最初的冲动归纳起来，我寻出我们的一切道德概念所依据的某些较为概括的原则。但是第二，有人如果问，我们还是应该在自然中未找寻这些原则，还是必须在其他某种来源方面找寻它们？那么我可以答 474 复说，我们对于这个问题的答案是决定于“自然”一词的定义的，没有任何一个词比这个名词更为合混而模糊的了。如果所谓自然是与神迹对立的，那么不但德与恶的区别是自然的，而且世界中所发生过的每一事件，除了我们宗教所依据的神迹之外，也都是自然的。因此，如果说关于恶与德的情绪在这个意义下是自然的，我们便没有作出什么很了不起的发现。

不过自然也可以同稀少和不常见的意义相对立；在这个通常的意义下，关于什么是自然的，什么是不自然的问题往往可以发生争执；我们可以一般地说，我们并没有任何十分精确的标准，可以用来解决这些争端。常见和稀少决定于我们所观察到的事例的数目，这个数目既然可以逐渐地有所增减，所以我们就不能确定其间任何精确的界限。在这一点上，我们只可以肯定说，如果有任何事物可以在这个意义下称为自然的，那么道德感一定是可以称为自然的。因为世界上没有任何一个国家、任何一个国家中也没有任何一

个人完全没有道德感，没有一个人在任何一个例子中从来不曾对于习俗和行为表示过丝毫的赞许或憎恶。这些情绪在我们的天性和性情中是那样根深蒂固的，若不是由于疾病或疯狂使心灵完全陷于混乱，决不可能根除和消灭它们的。

不过自然不但可以同稀少和不常见对立，也可以和人为对立，而且在这个意义下，人们也可以争论，德的概念是否是自然的。我们容易忘掉，人们的设计、计划和观点正如冷、热、潮、湿等原则一样在它的作用中同样都是受必然所支配的；但是当我们把它们看作为自由的、完全由自己支配的时候，我们通常就把它们与自然的其他一些原则对立起来。因此，如果有人问，道德感是自然的还是人为的，我认为我现在对于这个问题不可能 475 给以任何确切的答复。住后我们或许会看到，我俩的某些道德感是人为的，而另外一些的道德感则是自然的。当我们进而详细考察每个特殊的恶和德的时候<sup>点</sup>，再来讨论这个问题，将是较为适当的。

同时我们不妨根据自然和不自然的这些定义说，那些主张德与自然同义、恶与自然同义的体系是最违反哲学的。因为在“自然”一词与神迹对立的第一个意义下，恶和德是同样自然的；而在它与不常见的事物对立的第二个意义下，那么德或许会被发现是最不自然的。至少我们必须承认，勇德和最野蛮的暴行一样，因为是不常见的，所以同样是不自然的。至于自然的第三个意义，那么恶与德确实同样是人为的，同样是不自然的。因为人们不论怎样争辩、某些行为的功或过的概念是自然的还是人为的，那些行为自身显然是人为的，是根据某种意图和意向而作出的；否则那些行为便不可能归在这些名称中的任何一个之下。因此，“自然的”和“不自然的”这些性质下论在任何意义下都不能标志出恶和德的界限。

这样，我们就又回到了我们原来的论点上，就是：德和恶是被我们单纯地观察和思维任何行为、情绪或品格时所引起的快乐和痛苦所区别的。这个论断是很适切的，因为它使我们归结到这样一个简单的问题，即为什么任何行为或情绪在一般观察之下就给人以某种快乐或不快，借此就可以指出道德邪正的来 476 源，而无需去找寻永不会存在于自然中的、甚至也并不（借任何清楚和明晰的概念）存在于想像中的任何不可理解的关系和性质。对于这个问题作了这个在我看来毫无任何含糊不清之点的陈述以，我就庆幸我已经完成了我现在的计划的一大部分。

---

<sup>点</sup>：如果我在和邻人的妻子尽情淫乱的时候，小心地先把窗子关上，那么我就不犯不道德的罪了，这是因为我的行为既然完全掩藏起来，就该没有产生任何错误结论的倾向了。

## 第二章 论正义与非义

### 第一节 正义是自然的还是人为的德

我已经提过，我们对于每一种德的感觉并不都是自然的；有些德之所以引起快乐和赞许，乃是由于应付人类的环境和需要所采用的人为措施或设计。我肯定正义就属于这一种；我将力求借一种简短和（我希望）有说服力的论证，来为这个意见进行辩护，然后再来考察那种德的感觉所由以发生的那种人为措施的本性。

显而易见，当我们赞美任何行为时，我们只考虑发生行为的那些动机，并把那些行为只认为是心灵和性情中某些原则的标志或表现。外在的行为并没有功。我们必须向内心观察，以便发现那种道德的性质。我们并不能直接发现这种性质，因此，我们就把行为作为外在的标志、而集中注意于其上。不过这些行为仍然被视为标志，而我们称赞和赞许的最后对象仍然是产生这些行为的那个动机。

同样，当我们要求任何行为、或责备一个人没有作出那种行为时，我们总是假设，处于那种情况之下的一个人应当被那种行为的固有动机所影响，并且我们认为他没有顾到这点是恶劣的。如果我们在探索之后发现，他内心的善良的动机仍然占着优势，可是被我们所不知道的一些条件阻碍了它的作用，于是我们便取消我们的责备，而对他仍然表示尊重，就像他真正作出了我们所要求于他的那种行为似的。

因此，我们的一切德行看来只是由于善良的动机才是有功的，并且只被认为是那些动机的标志。根据这个原则我就断言，使任何行为有功的那个原始的善良动机决不能是对于那种行为的德的尊重，而必然是其他某种自然的动机或原则。要假设对于行为的德的单纯的尊重可以是发生那个行为、并使它成为善良的原始动机，那就是一种循环推理。在我们能发生那种尊重之前，那种行为必须真正是善良的，而这个行为的德又必须是由某种善良的动机所发生；因此，善良的动机就必然不同于对于行为的德的尊重。一个善良的动机是使一种行为成为善良的必要条件。一种行为必须先是有善良的，然后我们才能对它的德表示敬意。因此，在那种尊重之前，必然先有某种善良的动机。

这样说法也并不单纯是一种哲学的玄谈，而是见于我们日常生活的一切推理中的，虽然我们也许不能用那样明晰的哲学词语加以表达。一个父亲忽略了他的孩子，我们就要责备他。为什么呢？因为那就表示他缺乏自然的爱，而这种爱是每一个父亲的义务。如果自然的爱不是一种义务，那么对于孩子们的爱护便不能是一种义务；而且我们对于子女的关怀也就不可能被看作一种义务了。因此，在这种情形下，每个人都假设了一个别于义务感的行为动机。

这里有一人做了许多慈善的行为：拯救患难中的人，安慰受折磨的人，并施恩于素昧平生之人。没有人比他更仁厚和善良的了。我们认为这些行为是最大的仁爱的证明。这种仁爱使他的行为有功。因此，对于这个功的尊重乃是次生的考虑，是由先已存在的有功的、可以赞美的仁爱原则发生的。

简而言之，我们可以确立一条无疑的原理说：人性中如果没有独立于道德感的某种产生善良行为的动机，任何行为都不能是善良的或在道德上是善的。

但是道德感或义务感离开了任何其他动机就不可以产生一种行为么？我回答说，可以：不过这并不是对于我现在的学说的一个反驳。当任何善良的动机或原则是人性中共同具有的时候，一个感到心中缺乏那个动机的人会因此而憎恨自己，并且虽然没有那种动机，而也可以由于义务感去作那种行为，以便通过实践获得那个道德原则，或者至少尽力为自己掩饰自己的缺乏那个原则。一个在自己性情中真正感不到感恩心的人，仍然乐于作出感恩的行为，并且以为他借此就履行了他的义务。行为在最初只被认为是动机的标志；不过在这种情形下，也和在其他一切情形下一样，我们往往集中注意于标志，而在相当程度上忽略了被标志的事物。不过在某些场合下，一个人虽然可以单纯由于考虑到一种行为的道德义务而作出那种行为，可是这仍然以人性中某些独立的原则为前提，这些原则能够产生那种行为，并且它们的道德之美也使那种行为成为有功的。

我们可以把所有这些理论应用到现在这样一个例子：假如一个人借给我一笔钱，条件是我必须在几天以内归还他这笔钱；还可以假设在到了约定的期限之后，他索还那一笔钱；那么我就问，我有什么理由或动机要还这笔钱呢？人们或许说，假如我有丝毫的诚实或责任感和义务感，那么我对于正义的尊重以及对于奸诈和无赖行为的憎恨，便足以成为我的充分理由。对于一个在文明状态中而又依照某些训练和教育培养出来的人来说，这个答复无疑是正确的、满意的。但是在他的未开化的、较自然的状态下（如果你愿意称那种状态是自然的），这个回答会被 480 认为是完全不可理解的、诡辩的，而遭到排斥。因为处在那样情况下的一个人立刻会问你，你在还债和戒取别人的财产这件事中间所发现的那种诚实和正义究竟是由什么而成立的呢？它一定不存在于外表的行为中。因此，它必然存在于外表的行为所由发生的那个动机中。这个动机决不能是对于行为的诚实性的一种敬意。因为要说一个善良的动机是使一种行为成为诚实的必要条件，而同时又说对于诚实的尊重是那种行为的动机，那显然是一种谬论。一种行为若非先是善良的，我们就永不能对它的德表示敬意。任何行为都只是因为它是发生于一个善良的动机，才能是善良的。因此，一个善良的动机必然先于对德行的尊重；善良的动机和对于德的尊重不可能是一回事。

因此，对于正义的和诚实的行为，我们必须发现不同于对诚实的尊重的某种动机。重大的困难就在这里。因为假使我们说，对于自己的私利或名誉的关怀是一切诚实行为的合法动机，那么那种关怀一旦停止，诚实也就不再存在了。但是利己心，当它在自由活动的时候，确是并不促使我们作出诚实行为的，而是一切非义和暴行的源泉；而且人如果不矫正并约束那种欲望的自然活动，他就不能改正那些恶行。

但是有人如果说，那一类行为的理由或动机就是对于公益的尊重心，而非义和不诚实的事例是最为违反这种公益的；如果有人这样说，我可以提出下面三个值得我们注意的考虑之点。第一，公益并不自然而然地与正义规则的遵守相依属的，公益所以与这种遵守相联系，只是因为先有了可以确立这些规则的一种人为的协议，这一点以后将更详细地加以说明。第二，如果我们假设那笔借款是在秘密中进行的，而且为了出借人的利益，这 481 笔借款必须在同一方式下归还（例如当出借人要隐蔽他的财富时），那么在那种情形下，范例作用就停止了，而公众对于借债人的行为也就不再关心了；虽然我认为，没有一个道德学家会说，责任和义务也就停止了。第三，经验充分

地证明，人们在日常生活中，当他们还债、践约、戒偷、戒盗、戒任何一种非义的时候，并不远远看到公益上面。这个动机是太疏远了、太崇高了，难以影响一般的人们，并在那样违反私利的行为（正义和一般的诚实的行为往往是如此）中以任何力量发生作用。

我们可以概括地说，如果不考虑到个人的品质、服务或对自己的关系，人类心灵中没有像人类之爱那样的纯粹情感。诚然，任何一个人或感情动物的幸福或苦难，当其在与我们接近并以生动的色彩呈现出来时，没有不在相当程度上影响我们的；不过这只是发生于同情，并不证明我们有对于人类的那样一种普遍的爱情，因为这种关切是扩展到人类之外的。两性间的爱显然是根植于人类天性中的一种情感；这个情感不但出现于其特殊的表征方面，而且表现于激起其他各种的爱的原则，并使人由于美貌、机智、和好感发生出一种比其他情形下更为强烈的爱。如果一切人类之间都有一种普遍的爱，那种爱也就应该以同一方式表现出来。任何程度的好的品质所引起的爱都应该比同样程度的坏的品质所引起的恨更为强烈一些；这是与我们在经验中所发现的情形正相反的。人的性情各不相同，有的倾向于柔和的感情，有的倾向于比较粗暴的感情：但是大体上我们可以说，一般的人或人性既是爱的对象、也是恨的对象，并且需要另外一 482 个可以借着印象和观念的双重关系刺激起这些情感来的原因。我们如果设法躲避这个假设，那是徒然的。没有任何现象向我们指出，有那样一种不考虑到人们的优点和其他一切条件的对于人类的爱。我们一般地爱好同伴，不过这也和我们爱好其他任何消遣一样。一个英国人在意大利时就成为英国人的朋友，一个欧洲人在中国时就是欧洲人的朋友；我们如果在月球上遇到一个人，我们或者会单因他是一个人而爱他。不过这只是由于别人和我们有一种关系；这种关系在这些情形下因为限于少数人而加强起来了。

因此，如果对公众的慈善或对人类利益的尊重不能是正义的原始动机，则对私人的慈善或对于有关的人的利益尊重，就更不能成为这个动机了。因为假使他是我的敌人，使我有憎恨他的正当理由，那该怎么样呢？他如果是一个坏人，值得全人类的憎恨，那该怎么样呢？他如果是一个守财奴，根本不会利用我们剥夺去他的东西，那该怎么样呢？他如果是一个浪荡的败家子，有了大宗财产，不但无益，反而受害，那该怎么样呢？假如我有急需，有为家庭求得某种东西的紧迫动机，那该怎么样呢？在一切这些情形下，正义的原始动机就会不起作用；结果，正义本身、连同一切产权、权利和义务也就都不发生作用了。

一个富人在道德上有义务将他的多余的财物的一部分分给贫困的人。对私人的慈善如果是正义的原始动机，那么一个人就没有义务让其他的人们享有超过他有义务要给他们的更多财物。至少，财产的差异应该很小。人们一般都是把他们的爱置于他们所已占有的东西，而不置于他们所未享有的东西：因为这种缘故，所以把一个人的任何财物夺去比起不给他任何财物来，是更大的残忍行为。但是谁会说、这是正义的惟一基础呢？

此外，我们还必须考虑，人们所以贪恋他们所有物，主要 483 的理由就在于他们认为那些所有物是自己的财产，是由社会法律给他们神圣不可侵犯地确保的财产。不过这是一种次生的考虑，依据于先前的正义和财产概念上面的。

一个人的财产被假设为在一切可能的情形下都是受到保障，不受任何人

侵犯的。不过对私人的慈善是、并且也应当是在一切人中间有强有弱的，而在很多人中间（或者说在大多数人中间），必然是根本没有的。因此，对私人的慈善并不是正义的原始动机。

由这一切所得出的必然结论就是：我们并没有遵守公道法别的任何真实的或普遍的动机，除了那种遵守的公道和功德自身以外；但是因为任何行为如不能起于某种独立的动机，就不能成为公道的或有功的，所以这里就有一种明显的诡辩和循环推理。因此，我们除非承认，自然确立了一种诡辩，并使诡辩成为必然的和不可避免的，那么我们就必须承认，正义和非义的感觉不是由自然得来的，而是人为地（虽然是必然地）由教育和人类的协议发生的。

对于这个推理，我还要加上一个系论，就是：离开了别于道德感的某些动机或有推动力的某些情感，既然就没有任何行为是可以赞美的或可以责备的，所以这些各别的情感对那种道德感必然有一种巨大的影响。我们的责备或赞美，都是依据于这些情感在人性中的一般的势力。在判断动物身体之美时，我们总是着眼于某一个种类的构造；当肢体和姿态符合于那个种类的比例时，我们就断言它们是美好的。同样，当我们断定恶和德的时候，我俩也总是考虑情感的自然和通常的势力；如果情感在两方面离开共同的标准都很远，它们就总是被认为恶劣的而遭到谴责。一个人自然爱他的子女甚于爱他的侄儿，而 484 爱他的侄儿甚于爱他的表兄弟，爱他的表兄弟又甚于爱陌生人，如果其他条件都相等的话。这样，在取舍之间，我们就发生了一个共同的义务标准。我们的义务感永远遵循我们情感的普通的、自然的途径。

为了避免得罪人起见，我在这里必须声明：当我否认正义是自然的德时，我所用自然的一词，是与人为的一词对立的。在这个词的另一个意义下来说，人类心灵中任何原则既然没有比道德感更为自然的，所以也没有一种德比正义更为自然的。人类是善于发明的；在一种发明是显著的和绝对必要的时候，那么它也可以恰当地说是自然的，正如不经思想或反省的媒介而直接发生于原始的原则的任何事物一样。正义的规则虽然是人为的，但并不是任意的。称这些规则为自然法则，用语也并非不当，如果我们所谓“自然的”一词是指任何一个物类所共有的东西而言，或者甚至如果我们把这个词限于专指与那个物类所不能分离的事物而言。

## 第二节 论正义与财产权的起源

现在我们进而考察两个问题：一个问题是：关于正义规则在什么方式下被人为措施所确立的问题，另一个问题是：什么理由决定我们把遵守这些规则认为是道德的美，把忽视这些规则认为是道德的丑。这两个问题以后会显得是彼此备别的。我们先从讨论前一个问题着手。

在栖息于地球上的一切动物之中，初看起来，最被自然所虐待的似乎是无过于人类，自然赋予人类以无数的欲望和需要，而对于援和这些需要，却拾了他以薄弱的手段。在其他动物方面，这两个方面一般是互相补偿的。我们如果单纯地考虑狮子是贪食的食肉兽，我们将容易发现它的生活是很困难的；可是我们如果着眼于狮子的身体结构、性情、敏捷、勇武、雄壮的肢体、猛力等等，那末我们就将发现，狮子的这些有利条件和它的欲望恰好是成比例的。羊和牛缺乏这些有利条件，不过牛羊的食欲不是太大，而它们的食物也容易取得。只有在人一方面，软弱和需要的这种不自然的结合显得达到了最高的程度。不但人类所需要的维持生活的食物不易为人类所寻觅和接近，或者至少是要他花了劳动才能生产出来，而且人类还必须备有衣服和房屋，以免为风雨所侵袭；虽然单就他本身而论，他既然没有雄壮的肢体，也没有猛力，也没有其他自然的才能，可以在任何程度上适应那么多的需要。

人只有依赖社会，才能弥补他的缺陷，才可以和其他动物势均力敌，甚至对其他动物取得优势。社会使个人的这些弱点都得到了补偿；在社会状态中，他的欲望虽然时刻在增多，可是他的才能却也更加增长，使他在各个方面都比他在野蛮和孤立状态中所能达到的境地更加满意、更加幸福。当各个人单独地、并且只为了自己而劳动时，（1）他的力量过于单薄，不能完成任何重大的工作；（2）他的劳动因为用于满足他的各种不同的需要，所以在任何特殊技艺方面都不可能达到出色的成就；（3）由于他的力量和成功并不是在一切时候都相等的，所以不论哪一方面遭到挫折，都不可避免地要招来毁灭和苦难。社会给这三种不利情形提供了补救。借着协作，我们的能力提高了；借着分工，我们的才能增长了；借着互助，我们就较少遭到意外和偶然事件的袭击。社会就借这种附加的力量、能力和安全，才对人类成为有利的。

但是为了组成社会，不但需要社会对人们是有利的，而且还需要人们觉察到这些利益；人类在其未开化的野蛮状态下，不可能单凭研究和思索得到这个知识。因此，最幸运的是，对于那些补救方法原是辽远的和不清楚的需要，恰好有另一种需要与之结合，那种需要有一种当时可以满足并较为明显的补救方法，因而可以正确地被认为是人类社会成立的最初的原始原则。这种需要就是两性间的自然欲望，这种欲望把两性结合起来，并维系他们的结合，以后由于对他们的子女的共同关切，又发生了一种新的联系。这种新的关切又变成亲子之间的联系原则，并形成了一人数较多的社会。在这个社会中，父母凭其优越的体力和智慧这个有利条件，管理着家务，同时又因为他们对子女有一种自然的爱，所以他们在对子女行使权威时，就受了限制。不久，习惯因为在子女的幼小心灵上起了作用，使他们感到他们由社会方面所可获得的利益，并且使他们磨去棱角，以及妨害他们的团结的倔强感情，而借此把他俩逐渐培养成适宜于社会生活。

因为我们必须承认，人性的各种条件不论如何使人类的结合成为必要的，而且性欲和自然爱情不论如何可以似乎使这种结合成为不可避免的：可

是在我们的自然性情中和我们的外界条件中还有其他一些特点，它们对于那种必需的结合是很不利的，甚至是相反的。在自然性情方面，我们应当认为自私是最重大的。我很知道，一般地说，自私这个性质被渲染得太厉害了，而且有些哲学家们所乐于尽情描写的人类的自私，就像我们在童话和小说中所遇到的任何有关妖怪的记载一样荒诞不经，与自然离得太远了。我远不认为人类除了对自己以外，对其他 487 事物没有任何爱情；我相信，我们虽然极少遇到一个爱某一个人甚于爱自己的人，可是我们也同样很少遇到一个人，他的仁厚的爱情总加起来不超过他的全部自私的感情的。参考一下通常的经验：你不是看到，家庭的全部开支虽然一般是在家长的支配之下，可是很少有人不把他的家产的绝大部分用在妻子的快乐和子女的教育上面，而只留极小的一部分供自己的享用和娱乐。这是我们在那些有爱情上的联系的人们方面所可看到的，而且我们也可以推测，其他浸有这种联系的人们如果处在同一情况下，也会是一样的。

但是我们虽然必须承认人性中具有慷慨这样一种美德，可是我们同时仍然可以说，那样一种高贵的感情，不但使人不能适合于广大的社会，反而和最狭隘的自私一样，使他们几乎与社会互相抵触。因为每个人既然爱自己甚于爱其他任何一个人，而且在他对其他人的爱中间，对于自己的亲戚和相识又有最大的爱，所以这就必然要产生各种情感的对立，因而也就产生了各种行为的对立；这对于新建立起来的结合不能不是有危险的。

但是还有一点值得提出，就是各种情感的这种冲突情形，倘使没有我们外界条件中的一个特点和它联合起来、并为它提供了一个发作的机会，它也只会带来很小的危险。人类所有的福利共有三种：一是我们内心的满意；二是我们身体的外表的优点；三是对我们凭勤劳和幸运而获得的所有物的享用。对于第一种福利的享受，我们是相对安全无虑的。第二种可以从我们身上夺去，但是对于剥夺了我们这些优点的人们却没有任何利益，只有最后的一种，既可以被其他人的暴力所劫取，又可以经 488 过转移而不至于遭受任何损失或变化：同时这种财富又没有足够的数量可以供给每个人的欲望和需要。因此，正如这些财物的增益是社会的主要有利条件一样，它们的占有的不稳定和它们的稀少却是主要的障碍所在。

我们不可能希望在未受教化的自然状态中给这种不利条件找到一种补救方法；我们也不能希望，人类心灵中有任何一个自然的原则，能够控制那些偏私的感情，并使我们克服由我们的外界条件所发生的那些诱惑。正义观念永不能达成这个目的，或被认为是能够促使人们以公道行为互相对待的一个自然原则。我们现时所理解的那一种德 [ 正义 ]，未开化的、野蛮的人们是永远不会梦想到它的。因为侵害或非义的概念涵摄着对他人所犯的不道德或恶。各种不道德既然都是由情感的某种缺点或不健全而得来的，而这种缺点既是必然在很大程度上根据心灵结构中通常的自然作用过程被判断的，所以我们只要考察一下我们对他人所发生的那些感情的自然的和通常的力量，就很容易知道自己对他人是否犯了不道德。但是可以看到，在我们原始的心理结构中，我们最强烈的注意是专限于我们自己的；次强烈的注意才扩展到我们的亲戚和相识；对于陌生人和不相关的人们，则只有最弱的注意达到他们身上。因此，这种偏私和差别的感情，必然不但对我们在社会上的行为有一种影响，而且甚至对我们的恶和德的观念也有一种影响；以至于使我们认为显著地违反那样一种偏私程度（不论是把感情过分扩大或过分缩小），都是

恶劣的和不道德的。在我们关于行为的通常的判断中，我们可以看出这一点来：一个人如果把他的全部爱情集中在他的家庭，或者竟然不顾他的家人，而在利害冲突之际，偏向了陌生人 489 或偶然的相识，我们就要责备他。由上所述，我们可以断言，我们的自然的、未受教化的道德观念，不但不能给我们感情的偏私提供一种补救，反而投合于那种偏私，而给予它以一种附加的力量和影响。

因此，补救的方法不是由自然得来，而是由人为措施得来的；或者，更恰当地说，自然拿判断和知性作为一种补救来抵消感情中的不规则的和有利的条件。因为当人们在早期的社会教育中感觉到社会所带来的无限利孟，并且对于交游和交谈获得了一种新的爱好；当他们注意到，社会上主要的乱源起于我们所谓的外物，起于那些外物可以在人与人之间随意转移而不稳定的：这时他们就一定要去找寻一种补救方法，设法尽可能地把那些外物置于和身心所有的那些固定的、恒常的优点相等的地位。要达到这个目的，没有别的办法；只有通过社会全体成员所缔结的协议使那些外物的占有得到稳定，使每个人安享他凭幸运和勤劳所获得的财物。通过这种方法，每个人就知道什么是自己可以安全地占有的；而且情感的在其偏私的、矛盾的活动方面也就受到了约束。这种约束也并不违反这些情感：因为如果是这样，人们就不会投入这种约束，并加以维持；这种约束只是违反了这些情感的轻率和卤莽的活动。我们戒取他人的所有物，不但不违背自己的利益或最亲近的朋友的利益，而且还只有借这样一个协议才能最好地照顾到这两方面的利益；因为我们只有通过这种方法才能维持社会，而社会对于他们的福利和存在也和对于我们自己的福利和存在一样，都是那样必要的。

这种协议就其性质而论，并不是一种许诺 (promise)，因为甚至许诺本身也是起源于人类协议，这点我们后来将会看到。协议只是一般的共同利益感觉；这种感觉是社会全体成员互相表示出来的，并且诱导他们以某些规则来调整他们的行为。我观察到，让别人占有他的财物，对我是有利的，假如他也同样地对待我。他感觉到，调整他的行为对他也同样有利。当这种共同的利益感觉互相表示出来、并为双方所了解时，它就产生了一种适当的决心和行为。这可以恰当地称为我们之间的协议或合同，虽然中间并没有插入一个许诺；因为我们双方各自的行为都参照对方的行为，而且在作那些行为时，也假定对方要作某种行为。两个人在船上划桨时，是依据一种合同或协议而行事的，虽然他们彼此从未互相作出任何许诺。关于财物占有的稳定的规则虽然是逐渐发生的，并且是通过缓慢的进程，通过一再经验到破坏这个规则而产生的不便，才获得效力，可是这个规则并不因此就不是由人类协慧得来的。正相反，这种经验还更使我们确信，利益的感觉已成为我们全体社会成员所共有的，并且使我们对他们行为的未来的规则性发生一种信心；我们的节制与戒禁只是建立在这种期待上的。同样，各种语言也是不经任何许诺而由人类协议所逐渐建立起来的。同样，金银也是以这个方式成为交换的共同标准，而被认为是足以偿付比金银价值大出百倍的东西。

在人们缔结了戒取他人所有物的协议、并且每个人都获得了所有物的稳定以后，这时立刻就发生了正义和非义的观念，也发生了财产权、权利和义务的观念。不先理解前者，就无法理解 491 后者。我们的财产只是被社会法律、也就是被正义的法则、所确认为可以恒常占有的那些财物。因此，有些人不先说明正义的起源，就来使用财产权、权利或义务等名词，或者甚至在

那种说明中就应用这些名词，他们都犯了极大的谬误，而永不能在任何坚实的基础上进行推理。一个人的财产是与他有关系的某种物品。这种关系不是自然的，而是道德的，是建立在正义上面的。

因此，我们如果不先充分地了解正义的本性，不先指出正义的起源在于人为的措施和设计，而就像想像我们能有任何财产观念，那就很荒谬了。正义的起源说明了财产的起源。同一人为措施产生了这两者。我们的最初的、最自然的道德感既然建立在我们情感的本性上，并且使我们先照顾到自己和亲友，然后顾到生人：因此，不可能自然而然地有像固定的权利或财产权那样一回事，因为人类的种种对立的情感驱使他们趋向种种相反的方向<sup>9</sup>并且不受任何协议或合同的约束。

没有人能够怀疑，划定财产、稳定财物占有的协议，是确立人类社会的一切条件中最必要的条件，而且在确定和遵守这个规则的合同成立之后，对于建立一种完善的和谐与协作来说，使没有多少事情要做的了。除了这种利益情感之外，其他一切情感或者是容易约束的，或者是虽然放纵，也并不发生那样有害的结果。虚荣心倒是可以认为一种社会的情感，是人与人结合的联系。怜悯和爱也可以在同样的观点下来看待。至于妒忌和报复，虽然有害，但它们的作用是间歇的，并且是指向我们所认为<sup>4 92</sup>为高出于我们的人或是我们的敌人的那些特殊的人们。只有这种为自己和最接近的亲友取得财物和所有物的食欲是难以满足的，永久的、普通的、直接摧毁社会的。几乎没有任何一个人不被这种食欲所激动；而且当这种食欲的活动没有任何约束、并遵循它的原始的和最自然的冲动时，每个人都有害怕它的理由。因此，整个说来，我们应当认为在建立社会方面所遇到的困难是大是小，就决定于我们在调节和约束这种情感方面所遇到的困难之是大是小。

的确，人类心灵中任何感情都没有充分的力量和适当的方向来抵消贪得的心理，使人们戒取他人的所有物，并借此使他们成为社会的合适的成员。对于陌生人的慈善是太微弱了，不足以达成这个目的；至于其他情感，则它们反而会煽动这种贪心，因为我们看到，我们的财富越大，则我们越有满足我们一切欲望的能力。因此，没有一种情感能够控制利己的感情，只有那种感情自身，借着改变它的方向，才能加以控制。不过这种变化是稍加反省就必然要发生的；因为显而易见，那种情感通过约束、比起通过放纵可以更好地得到满足；我们维持了社会，就比在孤立无援的状态下（这种状态是必然随着暴力和普遍的放纵而来的），在获得所有物方面就有了大得很多的进步。因此，关于人性善恶的问题：绝不包含在关于社会起源的那另一个问题之内：这里所考虑的只有人类智愚程度的问题。因为自利情感不论被认为是善良的或恶劣的，情形都是一样的；因为只有它本身才约束住自己：因此，它如果是善良的，那么人类是借这种德而成为有社会性的；如果是恶劣的，那么他们的这种恶也有同样的效果。

这个情感既然是通过建立财物占有的稳定这种规则而约束自己的；所以这个规则如果是深奥而难以发明的，那么社会就必<sup>493</sup>须被看作可说是偶然的，是许多世代的产物。但是如果我们发现，没有东西比这个规则更为简易而明显；如果我们发现每一个父母，为了在子女间维持和平，必须确立这个规则；如果我们发现，正义的这些最初萌芽随着社会的扩大，必然日益改善；如果这一切都显得是明白的（这是一定如此的），那么我们就可以断言，人类绝不可能长期停留在社会以前的那种野蛮状态，而人类的最初状态就该被

认为是有社会性的。不过这也不妨碍哲学家们随意把他们的推理扩展到那个假设的自然状态上，如果他们承认那只是一个哲学的虚构，从来不会有、也不能有任何现实性。人性由两个主要的部分组成，这两个部分是它的一切活动所必需的，那就是感情和知性；的确，感情的盲目活动，如果没有知性的指导，就会使人类不适于社会的生活；但由于心灵的这两个组成部分的分别活动所产生的结果，却也可以允许我们分别加以考察。允许自然哲学家们的那种自由，也可以允许精神哲学家们；自然哲学家很通常地把任何运动当作是复合的、由两个彼此备别的部分组成的，虽然在同时他们也承认运动的本身是单一而不可分的。

因此，自然状态就应当被认为是单纯的虚构，类似于诗人们所臆造的黄金时代；唯一的差别是，自然状态被描写为充满着战争、暴力和非义，而黄金时代则被描绘为最魅人的、最和平的状态。在自然的那个最初时代，四季温和（如果我们相信诗人们的话），人类无须备有衣服和房屋来抵御酷暑和严寒。河川里流着酒、乳；橡树产着蜜；自然界自发地产生着最宝贵的珍馐。那个幸福时代的主要优点还不止这些。不但自然界没有风暴，而且现在引起人类的争吵和混乱的那些更为猛烈的风暴，也从来不曾发生在人类胸中发生。贪婪、野心、残忍、自私从来不曾听到过；人类心灵中所熟悉的仅有的活动只有慈爱、怜悯和同情。甚至我的和你的这个区别，也被排除于那些幸福的人们的心灵之外，而财产权和义务、正义和非义等概念也就随之而不存在。

毫无疑问，这应当被认为是一种无聊的虚构；可是也值得我们注意，因为没有东西更明显地表明成为我们现在考察题材的那些德的起源了。我已经说过，正义起源于人类协议；这些协议是用以补救由人类心灵的某些性质和外界对象的情况结合起来所产生的某种不便的。心灵的这些性质就是自私和有限的慷慨；至于外物的情况，就是它们的容易转移，而与此结合着的是它们比起人类的需要和欲望来显得稀少。但是不管哲学家们在那些思辨中如何感到迷惑，诗人们却受到某种鉴别力或普通的本能较为正确的指导，这种本能在大多数的推理中比我们所熟悉的那种艺术和哲学的识见还走得更远一些。诗人们容易地就看到了，如果每一个人对其他人都有一种慈爱的关怀，或者如果自然大量供应我们的一切需要和欲望，那么作为正义的前提的利益计较、便不能再存在了，而且现在人类之间通行的财产和所有权的那些区别和限制也就不需要了。把人类的慈善或自然的恩赐增加到足够的程度，你就可以把更高尚的德和更有价值的幸福而来代替正义，因而使正义归于无用。由于我们的所有物比起我们的需要来显得稀少，这才刺激起自私；为了限制这种自私，人类才被迫把自己和社会分开，把他们自己的和他人的财物加以区别。

我们也无需求助于诗人的虚构来明了这一点；除了事物本身的道理以外，我们也可以借平常的经验和观察发现这个真理。我们很容易看到，慈爱的感情使一切东西成为亲族间的共同财物；而夫妇尤其是互相忘掉了他们的财产权，不分你的和我的；而你的和我的这个区别在人类社会却是那样必要的。而又是引起那么大的纠纷的。人类的外界条件的任何变化也会产生同样的效果，例如当任何东西多到足以满足人类的一切欲望时，财产的区别便完全消失，而一切东西都成为共有的了。在空气和水方面，我们可以看到这种情形，虽然这些是一切外界对象中最有价值的东西：因而我们可以容易地

断言，如果每样东西都同样丰富地供给于人类，或者每个人对于每个人都有像对自己的那种慈爱的感情和关怀，那么人类对正义和非义也就都不会知道了。

因此，这里就有一个命题，我想，可以认为是确定的，就是：正义只是起源于人的自私和有限的慷慨、以及自然为满足人类需要所准备的稀少的供应。如果我们回顾一下，我们就将发现，这个命题对于我们关于这个论题所已说过的某些话给予一种附加的力量。

第一，我们由此可以断言，对公益的尊重或强烈的广泛的慈 496 善，不是我们遵守正义规则的最初的、原始的动机；因为我们承认，人类如果赋有那样一种慈善，这些规则根本是梦想不到的。

第二，我们由同一原则可以断言，正义感不是建立在理性上的，也不是建立在外面的永恒的、不变的、具有普遍约束力的某些观念关系的发现上面的。因为我们既然承认，如上所述的人类的性情和外界条件中那样一种改变、会完全改变我们的职责和义务，所以认为道德感是由理性得来的那个通常的体系、就必说款明这种改变为什么必然要在种种关系和观念中产生那种变化。但是显而易见，人类的广泛的慷慨和一切东西极度的丰富所以能消灭正义观念的惟一原因，就在于这些条件使正义观念成为无用的了；而在另一方面，人类的有限的慈善和贫困的状况所以会产生那种德，只在于使那种德成为公益和每个人的私利所必需的条件。由此可见，使我俩确立正义法则的乃是对于自己利益和公共利益的关切；而最确实的一点就是：使我们发生这种关切的并不是任何观念的关系，乃是我们的印象和情绪，离开了这些，自然中每样事物都是对我们漠然无关的，丝毫都不能影响我们。因此，正义感不是建立在我们的观念上面，而是建立在我们的印象上的。

第二，我们还可以进一步证实前面的命题，就是：产生这种正义感的那些印象不是人类心灵自然具有的，而是发生于人为措施和人类协议。因为性情和外界条件方面的任何重大变化既然同样地消灭正义和非义，而且这样一种变化所以有这种结果，只是由于改变了我们自己的和公共的利益：因此，必然的结果就是：正义规则的最初确立是依靠于这些不同的利益的。但是人们如果是自然地追求公益的，并且是热心地追求的，那末他们就不会梦想到要用这些规则来互相约束；同时，如果他们都追求他们自己的利益，丝毫没有任何预防手段，那么他们就会横冲直撞 497 地陷于种种非义和暴行。因此，这此规则是人为的，是以曲折和间接的方式达到它们的目的的，而且产生这些规则的那种利益，也不是人类的自然的、未经改造的情感原来所追求的那样一种利益。

为了更进一步明了这点起见，我们可以考虑，正义规则虽然只是由利益所确立的，可是这些规则与利益的联系却有些独特，和其他场合下所可以观察到的现象不同。单独的一个正义行为往往违反公益；而且它如果孤立地出现，而不伴有其他行为的希，它本身就可以危害社会。当一个有德的、性情仁厚的人将一大宗的财产还给一个守财奴、或作乱的顽固派时，他的行为是公正的和可以夸奖的，不过公众却是真正的受害者。单独的正义行为，单就其本身来考虑，对私利也并不比对公益更有助益；我们很容易设想，一个人如何可以由于一个非常的正直行为而陷于穷困，并可以有理由地愿望，正义的法则对那个单独的行为在宇宙间暂时停止作用。不过单独的正义行为虽然可以违反公益或私利，而整个升划或设计确是大有助于维持社会和个人的幸

福的，或者甚至于对这两者是绝对必需的。益处和害处是不可能分离的。财产必须稳定，必须被一般的规则所确立。在某一个例子中，公众虽然也许受害，可是这个暂时的害处，由于这个规则的坚持执行，由于这个规则在社会中所确立的安宁与秩序，而得到了充分的补偿。甚至每一个人在核算起来的时候，也会发现自己得到了利益；因为如果没有正义，社会必然立即解体，而每一个人必然会陷于野蛮和孤立的状态，那种状态比起我们所能设想到的社会中最坏的情况来，要坏过万倍。因此，当人们有了充分的经验观察到，单独一个人所作出的单独的一个正义行为不论可以有什么不良的结果，可是全体社会所共同奉行的全部行为体系对于全体和个人都有无限的利益：于是不久就有正义和财产权发生了。社会上每一个成员都感觉到这种利益：每个人都向其他的人表示出这种感觉，并且表示决心，原以这种感觉来调整他的行为，假使其他人也照样行事的话。元需再有其他条件来诱导社会中任何一个人在一遇到机会时便作出一个正义行为。这就抬其他人立了一个榜样。这样，正义就借一种协议或合同而确立起来，也就是借那个被假设为全体所共有的利益感觉而确立起来；在这种感觉支配之下，人们在作出每一个单独的正义行为时，就都期待其他人也会照样行事。如果没有这个协议，就没有一个人会梦想到有正义那样一种的德，或者会被诱导了去使自己的行为符合于正义。就任何单独的行为而论，我的正义行为或许在各个方面都是有害的；只有在别人也会仿效我的榜样这个假设上，我才能够被诱导了去采纳那一种德：因为只有这种彼此协作才能使正义成为有利的或给予我以遵守正义规则的任何动机。

现在我们要来讨论我们所提出的第二个问题，就是：为什么我们把德的观念附于正义，把恶的观念附于非义。我们前面既然已经确立了若干原则，所以这个问题不至于花费我们很多的时间。关于这个问题，我们现在所能说的话，可以用几句话来结束。要得到进一步的详论，读者必须等到本卷的第三章。正义的自然的约束力，即利益，我们已加以充分说明；但是关于道德的约束力，即是非之感，则我们必须首先考察自然的德，然后才能给以充分而满意的说明。

人们既然凭经验发现，他们的自私和有限的慷慨，如果自由地进行活动，会使他们完全不适合于社会，同时他们又已观察到，社会是满足那些情感的必需条件；所以他们自然就乐于把他们置于那些使人与人交往更加安全、更为方便的规则的约束之下。因此，他们最初只是由于利益的考虑，才一般地并在每个特殊例子下被诱导了以这些规则加于自己的身上，并加以遵守；而且在社会最初成立的时候，这个动机也就是足够的强有力的。不过当社会的人数增多、扩大成一个部族或民族时，这个利益就较为疏远了；而且人们也不容易看到，这些规则每一次所遭到的破坏，随着就有混乱发生，如像在狭小的社会中那样。不过我们在自己的行为中虽然往往看不到我们由维持秩序所得到的那种利益，并且可以追逐较小的和较切近的利益、可是我们永远不会看不到我们由于他人的非义所固接或直接遭受的损害；因为我们在那种情形下，不会被情感所蒙蔽，也不会因为相反的诱惑而抱有偏见。不但如此，而且即当非义行为与我们距离很远、而丝毫影响不到我们的利益时，它仍然使我们不高兴；因为我们认为它是危害人类社会的，而且谁要和非义的人接近，谁就要遭到他的侵害。我们通过同情感到他们所感到的不快；而且在一般观察之下，人类行为中个人不快的每样事情都被称为恶，而凡产生

快乐的任何事情同样也被称为德；所以道德的善恶的感觉就随着正义和非义而发生。在现在情形下，这种感觉虽然是由思维他人的行为得来的，可是我们也总是把它甚至于扩展到我们自己的行为上。通则的效力达到它们所由以发生的那些例子之外，同时我们也自然会同情他人对我们所抱有的情绪。由此可 500 见，自私是建立正义的原始动机；而对于公益的同情是那种德所引起的道德赞许的来源。

这个情绪发展的过程虽然是自然的，甚至是必然的，可是它在这里确是又受到了政治家们的人为措施的促进；政治家们为了更容易统治人们起见，为了在人类社会中维持安宁起见，曾经努力产生对于正义的一种尊重，和对于非义的一种憎恶。这必然要产生一种结果；但十分明显的是，有些道德学的作者们把这一点过分夸大了，并且似乎尽了最大的努力把一切的道德感说成是人类所根本不具有的。政治家们的任何人为措施可以帮助自然产生自然向我们所启示的那些情绪，甚至在有些场合下还可以单独产生对任何一个特殊行为的一种赞许或尊重；不过这不可能是我们区别恶与德的惟一原因。因为自然在这一方面如果不协助我们，政治家们尽管谈论光荣的或耻辱的、可以赞美的或可以责备的等等的话，也是徒然的。这些词语会成了完全不可理解的，会不再有任何观念附于其上，正如它们是我们所完全不懂的语言中的词语一样。政治家们所能做到的，最多只是把自然的情绪扩展到它们原来的界限以外；但是自然仍然必须先提供材料，给予我们以某种道德区别的概念。

正像公众的称赞和责备增加我们对于正义的尊重，私人的教育和教导也有助于同样的效果。因为父母们既然容易观察到，一个人越是正直和高尚，他就越是对自己 and 他人有利，而且他们也观察到，当习惯和教育对利益和反省加以协助的时候，那些原则便越有力量：由于这些理由，他们就乐于从他们的子女的最初婴儿时起，把正直的原则教导他们，教导他们把维持社会的那些规则的遵守看成是有价值的、光荣的，而把那些规则的破坏看成是卑鄙的、丑恶的。通过这个方法，荣誉感就可以在他们的幼嫩 501 的心灵中扎根，并且长得极为坚实而巩固，以至它们与人性中那些最主要的原则以及我们天性中最根深蒂固的那些原则可以等量齐观。

当主张正义有功和非义有过的这个意见一经在人类中间确立以后，人们对名誉就发生了关切，这就使荣誉感更进一步巩固了起来。感动我们最深切的就是我们的名誉，而我们的名誉在最大程度上是决定于我们对他人财产的行为。由于这个缘故，顾到自己的品格、或想与他人和好相处的人们，都必须给自己立一条不可违犯的法则，即不受任何诱惑的驱使、去违犯一个正直而高尚的人所必须具备的那些原则。在结束这个题目之前，我只想再提出一点，就是：我虽然说在自然状态下、或在社会以前的那种假想的状态下，没有正义和非义，可是我并不说，在那样一种状态下可以允许侵犯他人的财产。我只是主张，那时候没有时产权这一回事，因而也就不能有正义或非义那一回事。在讨论许诺时，我还有机会要对许诺作与此类似的考虑；我希望这里所作的考虑在适当衡量以后，足以消除人们对于前面关于正义和非义的意见的一切反感。

### 第三节 论确定财产权的规则

虽然关于稳定财物占有的规则的确立对人类社会不但是有用的，而且甚至于是绝对必需的，但是这个规则如果仅仅停留于 50 2 这种笼统的说法，它就决不能达到任何目的。必须找到某种方法，使我们借此可以划定某些特殊的财物应当归某个特殊的人所有，而其余人类则被排除于其占有和享用之外。因此，我们其次的任务，就必然在于发现限制这个一般规则、并使它适合于世人通用和实践的那些理由。

显而易见，那些理由的成立，并不是由于特殊的个人或公众在享有任何特殊的财物时比在其他任何人占有那些财物时，具有更大的效用或利益。毫无疑问，每个人如果都占有最适合于他的、适于他使用的东西，那是最好的了；不过这种适合关系可以在同时为若干人所共有。除此以外，它还可以引起那样许多的争执，而且人们在判断这些争执时，也会那样地偏私和激动，致使那个含糊而不确定的规则与人类社会的安宁是绝不相容的。人们所以缔结稳定财物占有的协议，原是为了防止一切纠纷和争执的起因；可是我们如果允许在各种场合下，随着应用这个规则时所发现的各种特殊效用，备不相同地来应用这个规则，那么我们就永不能达到防止争端的这个目的了。正义在它的判决中毫不考虑财物对具体个人的适合或不适合，而是遵循着比较广泛的观点来作出决定的。不能一个人是慷慨的或是一个守时奴，都同样地受到正义的优待，并且甚至在对于他是完全无用的东西方面与人争执时，也同样容易获得有利于他的判决。

因此，必然的结果就是：所有物必须稳定的那个一般规则。不是根据特殊的判断而被应用的，而是根据必须扩展到整个社会的、不能由于好恶而有改变的其他一些一般规则而被应用的。我想用下面的例子来证明这一点。我首先考虑处于野蛮和孤立状态下的一批人；随后假投他恫感到那种状态的苦难，并预见到社会将会带来的利益，因而互相找寻对方作伴，提鞞互相保护，503 互相协助。我还假投，他侗赋有那样大的智慧，以至立刻看到，建立社会和互助合作的这个计划所遭到的主要障碍就在于他们的天性中的寅欲和自私；为了补救这种缺点，他网稀桔了稳定财物占有、互相约束、互相克制的协蠢。我感觉到，这种推输方法并不完全自然；不过我这里只是假投这些考虑是一下子形成的，而事实上它们是不知不觉地逐渐形成的；除此以外，我认为下面这种情形也是很可能的，就是：若干人由于各种意外事情与其原来的社会分离以后，也可以被迫互相形成·一个新的社会；在那种情形下，他们就完全处于上述的那种情况。

因此，显而易见，在这种情况下，当确立社会和稳定财物占有的一般协蠢标桔以后，他们遇到的第一个困难就是：如何分配他们所有物，并分给每个人以他在将来必然可以永远不变地享有的特殊部分。这个困难不会阻挡他们很久，他们立刻会看到，最自然的办法就是，每个人继续享有其现时所占有的东西，而将财产权或永久所有权加在现前的所有物上面。习惯的效果是那样的大，以至它不但使我们安于我们所长期享用的任何财物，并且甚至使我们对它发生爱好，使我们爱它甚于爱其他一些可能更有价值的、但为我们不很熟悉的东西。长时期在我们眼前的、而又为我们得心应手地使用的东西，我们对它就最为爱不忍释；但是我们所从未享用过的、不习惯的所有物，则我们离开了它，生活中也没有什么不便。因此，显而易见，人们很容易同

意这个办法，就是：让各人继续享有他现时所占有的东西；而他 504 们所以那样自然地一致选择这个办法，其理由也在于此<sup>样</sup>。

但是我们可以说，把财产权归于现实占有者的这个规则虽 505 是自然的，并且因此是有用的，可是它的效用不超出社会最初形成的时期；永远遵守这个规则，就会是非常有害的。这个规则会排除财物的偿还，而且使各种非义行为都得到认可和奖励。因此我们必须找寻在社会一旦建立起来以后仍然可以产生财产权的其他一些的条件；属于这一类条件的，我发现最主要的有四种，即占领、时效、添附和继承。我们将简略地考察各项，并先由占领谈起。

一切外界财物的占有是变化和不定，这对于建立社会是最重要的障碍之一，同时也是人们通过明白的或默认的普遍同意、而以我们现在所谓正义和公道的规则来约束自己的理由所在。在实行这种约束以前人们所处的那种苦难状态，就是人们所以尽快地采取那种补救方法的原因；这也使我们容易说明，我们为什么把财产权观念附加于最初的占有或占领上。人类不愿意使财产权（即使在最短的时间内）悬空，或者抬暴力和纷乱打开一点点的门路。此外，我们还可以说，最初的占有总是最能引起人们的注意；如果我们原来忽略了这一点，我们就没有丝毫理由把财产权归于任何一种继续的占有了<sup>熟</sup>。

现在留待解决的，就是精确地决定“占有”的含义；这并不如我旧初看时所想像的那样容易。不但当我们直接接触任何东西时，我们可以说是占有了它，而且当我们对那种东西处于那样一种关系，以致有能力去使用它，并可以随着自己现前的意願或利益来移动它、改变它或消灭它的时候，也可以说是占有了那个东西。因此，这种关系是一种因果关系；财产权既然只是依据正义规则或人类协议而得未的一种稳定占有，所以也应当看作是同样的因果关系。但是在这里我们可以注意，随着我们所可能遇到的阻碍的概然性之或大或小，我们使用任何对象的能力的确定程度也就有大有小；而这种阻碍的概然性既然可以不知不觉地有所增加，所以我们在许多情形下就不可能决定占有是从何时开始，何时终止；我们也没有确定标准，可以根据了它来决定这一类的争端。一个野猪落在我们的陷阱中，如果它“不可能”逃脱，它就被认为被我们所占有。不过我们所谓“不可能”是什么意思呢？我们如何将这种不可能同很不可能分开呢？我们又如何确切地分别“很不可能”与“很可能”呢？请划出两者的精确界限，并指出我们是借什么标准来决定在这个题目上可能发生的、并且在经验中往往发生的一切争端。<sup>我</sup>

不过这一类的争执不但发生于财产权和所有权的实际存在方面，而且也发生于其范围的大小方面；而且这些争执往往无法判决，或者就是除了借想像之外，不能借其他官能加以判断。一个人若是登陆于一个荒凉而无人耕种

---

<sup>样</sup> 理由，一个窃贼如果登着梯子从窗户里进来，并且极其小心地下惊动人，那他就完全无罪了。因为他或老是不被人发觉，或者是如果被发觉，他地下会引起任何错误，任何人在这种情况下也不会错认了他的身分。

<sup>熟</sup> 知，斜眼的人们很容易使人发生错误。我们很容易认为他们是在向某人打招呼或谈话，而事实上他们是在和另外一个人交谈。那么他们就能因此而算是不道德的吗？

<sup>我</sup> 们还容易看到，在所有那些论证中都有一种明显的循环推理。一个人如果侵占了别人的财物，当作自己的来用，那他就像是宣布了那些财物是自己的：这种谬误是“非义”的这种不道德的根源，但是如果如果没有先在的道德准则作为前提，财产、权利、义务还可理解么？

的小岛岸上，那么他在一着陆地的时候便被认为那个岛的占有人，而获得了全局的财产权；因为那个对象在想隆中是有界限和有范围的，同时对于那个新的占有人也是成比例的。同一个人若是登陆于像大不列颠那样大的一个荒岛上，那么他的财产权便不超出直接占有的范围以外；虽然一个人数众多的殖民团在一登陆的时候，便被认为是全岛的主人。

不过最初占有权往往因为时间长久而成为暧昧不明，而且 508 关于财产权所可能发生的许多争执，也就无法解决。在那种情况下，长期占有或时效（prescription）就自然地发生了作用，并且使一个人对于他所享有的任何东西获得充分的时产权。人类社会的本性不允许有任何很大程度的精确性；我们也不能永远追溯事物的最初起源，以便判定它们的现状。任何很长的一段时间把一些对象放在那样辽远的距离之外，以致那些对象在某种意义上似乎失去了它们的实在性，并且对心灵几乎是没有什么影响了，就像它俩从来没有存在过一样。一个人的权利在现时是清楚而确定的，可是过了五十年以后，就似乎是模糊和可疑的了，即使它所根据的事实是可以千真万确地被证明的。同样的事实在隔着那样长的时间以后就没有同样的影响。这可以作为我们前面关于财产和正义的学说的一个个人信服的论证。长时期占有可以抬人以对于任何对象的一种权利。但是，一切东西虽然都是在时间中产生的，可是时间所产生的一切东西确是 509 没有一件是实在的；由此而得的结论就是：财产权既然是被时间所产生的，所以它并不是对象中存在着的任何实在的东西，而是唯一可以受时周影响的情绪的产物。<sup>恩</sup>

当某些对象和已成为我们财产的对象密切联系着、而同时又比后者较为微小的时候，于是我们就借着添附关系（accesion）而对前者获得财产权。例如我们的花园中的果实，我们的牲畜的幼畜，我旧的奴隶的作品，即使在占有之前就已被认为是我们的财产。当各种对象在想像中联系起来的时候，它俩就容易被置于同一地位上，并且通常被假设为赋有同样的性质。我们由一个对象迅速地转到另一个对象，我们在判断它们时并不加以分别；尤其当后一个对象比前一个对象为微小的时候，更是如此<sup>一</sup>。

继承权（succession）是一种很自然的权利，这是由于一般所假设的父母或近亲的同意，并由于人类的公益都要求人们的财物传给他们最亲近的人，借以使他们成为更加勤奋和节俭。这些原因或许又被亲属关系的影响或观念的联结所协助，因为在一个人的父亲死后，这种关系就自然地导使我们考虑他的儿子，并给他以他的父亲的财产的权利。那些财物必然要成为某人的财产；但是应当属于谁，却是周题所在。在这里，显而易见，那个人的子女自然而然地呈现于心灵之前；他们既然借其已故的父母而与那些所有物联

---

<sup>恩</sup> 人负义的人，就在某种意义下表明他不会由他受过任何恩惠。但是在什么意义下呢，是不是因为感恩是他的义务呢？不过这就假设，在此以前已有一种义务和道德的规则。那么，这是不是因为人性一般是感恩的，并使我们断言，一个伤害人的人永不会由他所伤害的人得到过任何恩惠呢，不过人性并不是那样一般地是感恩的，从至可以证明这样一个结论。即使人性一般是感恩的，那么一个一般原则的例外是否仅仅由于它是一个例外，而就总是罪恶的呢？

<sup>一</sup> 点就足以彻底粉碎这个荒唐的体系，就是：它使我们同样难以说明为什么真实是善良的，谬误是恶劣的，正如它不能说明其他任何行动的功罪一样。我倒愿意承认，一切不道德都是由行为中这种假设的谬误得来的，假如你能给我举出任何说得通的理由来说明，为什么那种谬误是不道德的。如果你把这个问题正确地考虑一番，你将发现自己仍然处于最初那样的困难境地。

系起来，所以我们就容易以财产权的关系使他闹更进一步地和那些所有物联系起来。

关于这一层，有萧多乎行的例子<sup>^</sup>。

---

<sup>^</sup> 论证是很有决定性的；因为假如在这类真伪上没有附着一种明显的功或罪的话，则真伪对我们的行为决不能发生任何影响。因为谁曾因为怕别人可能由某种行为得出错误的结论，而不去作那种行为呢？或者谁曾为了要别人得出正确结论，才作出任何行为呢？

#### 第四节 论依据同意而进行的财产转移

财产的稳定对于人类社会不能如何是有用的，甚至是必要的，可是它却伴有重大的不便。在分配人类的财产时，适合性或适应性永远不该在考虑之列；我们必须遵循那些可以较为一般地应用的、而又较少怀疑和不定的规则。属于这一类的是社会初成立时的现实占有；后来又有占领、时效、添附和继承。这些规则既然在很大程度上决定于机会，所以往往与人类的需要和欲望都发生矛盾；而入和所有物的关系必然往往调整得很不好。这是一种极大的不便，需要加以补救。如果采取直接的补救方法，让每一个人用暴力夺取他认为对于自己是合适的东西，那就会毁灭社会；因此，正义的规则就要在僵硬的稳定性和这种变化不定的调整办法之罔、找寻一种中介。但是最合适的中介就是那个明显的方法，即：除了所有主同意将所有物和财产给予另外一个人之外，财物和财产永远应当是稳定的。这个规则不会有引起争斗和粉扰的恶果，因为这种割止是得到惟一当事人，即所有主的同意的。这个规则在按人调整财产方面可以达成许多良好的目的。地球上各地产生不同的商品：不但如此，而且不同的人的天性适宜于不同的工作，并且在专门从事于一种工作时能达到更大的完善程度。所有这些都互相交换和交易；因此，根据同意转移财产这件事、是根据于自然法的，正如不经同意、财产就该是稳定的一样。

在这个范围内，一切是决定于明显的效用和利益的。不过 515 或许由于较为浅薄的理由，民法和自然法普通都要求物品的交付手续或有形转移、作为财产转移的一种必要手续，如许多作者所说。对于一个对象的财产仅如果被看作一种与道德或心灵的情绪无关的实在的东西，它就是一种完全不可觉察的、甚至是不可设想的性质；而且我们对于这种财产权的稳定性或其转移，也不能形成任何明晰的概念。在财产权的稳定方面，我们的观念的这种缺陷不很明显地被感觉到，因为它不甚引起我们的注意，容易被心灵忽略过去，而不详细地加以考察。但是各人之间的财产转移既是一种较为显著的事情，所以我们的观念的缺点在那种场合下就变得较为明显，迫使我们在各方面找寻某种补救方法。但是使任何观念生动起来的既然没有超过于一个现前印象、以及那个印象对一个观念的关系：所以我们自然要从这个方面寻求某种虚妄的观点。为了帮助想像来设想财产权的转移起见，我们就拿了有形的对象，现实地把它的占有转移给我们愿意把财产权交给他的那个人。这两种行为的假设的类似关系和这种有形交付的现前实施、欺骗了心灵，使它想像、它体会到了财产权的神密的转移。对于这件事所作的这种解释是正确的，这可以由下面一事看出，就是在无法交付实在物时，人们就发明了一种象征的交付方法未满足想像。例如把谷仓的钥匙交出去，就被看作是把仓中的谷物交付出去；石和土的支付，就表示把一座庄园交付出去。这在民法和自然法方面是一种迷信惯例，类似于宗教中罗马天主教的种种迷信一样。罗马天主教借一支小蜡烛、一套祭衣、一幅画像，来表像基督教的种种不可思议的神秘，使它们显现于心灵之前，因为这些东西是被假设为和这些神秘事迹类似的；同样，法律家们和道德学家们也由于同样理由作出了同样的发明，并力图通过那些方法使自己对于根据同意而作的财产转移一事得到满意。

## 第五节 论许诺的约束力

责成人们实践许诺的那个道德规则不是自然的；这一点由我将进而证明的下面两个命题可以充分地显出，就是：在人类协议确立许诺之前，许诺是不可理解的；即使可以理解，它也不伴有任何道德的的束力。

我说，第一，许诺在自然状态中是不可理解的，也不是在人类成立协议之前就存在的；一个不知道有社会的人永远不会与他人订约，纵然他们凭着直观能够觉察到对方的意图。如果许诺是自然的、可以理解的，则我许诺这一句话必然伴有某种心理活动；而其的束力必然以这种心理活动为基础。因此，我们可以逐一检视心灵的全部官能，看看在我们的许诺中哪一种官能在活动。

许诺所表示的那种心理活动不是完成任何事情的一个决心；因为单是决心决不能加上任何义务。许诺也不是作那样一件事情的欲望，因为我们承担义务，可以没有那样一个欲望，甚至可以带有公开宣布的厌恶心理。许诺也不是对我们许诺去作的那种行为的意愿；因为许诺永远关系到将来，而意志则仅影响到现在的行为。因此，结果就是，投入许诺并产生其义务的那种心理活动，既然不是要作一个特殊行为的决心、欲望、或意愿，它必然是对由于许诺而发生的那种义务的一种意愿。这也并不单是一个哲学的结论，而是完全符合于我们平常的思想方法和表 517 达方法的，例如当我们说我们受了自己的同意的约束，义务发生于我们单纯的意志和意愿等等的话。因此，唯一的问题就是，如果假设有这种心理活动，是否就陷入明显的荒谬，是否就陷于一切不由于成见和语言的说用而观念混淆的人所永不能陷入的那样一种荒谬。

一切道德都依靠于我们的情绪；当任何行为或心灵的性质在某种方式下使我们高兴时，我们就说它是善良的；当忽略或未作那种行为、在同样方式下使我们不高兴时，我们就说我们有完成那个行为的义务。义务的改变以情绪的改变为其前提；新的义务的发生以某种新的情绪的发生为其前提。但是我们确是不能自然而然地改变我们自己的情绪，正如我们不能改变天体运动一样；我们也不能借我们意志的单纯一种活动，即许诺，使任何行为成为令人愉快的或个人不快的，道德的或不道德的；如果那种行为，离开了那种活动，可以会产生出相反的印象、或赋有另外一些的性质。因此，要说人们意愿任何新的义务，即意愿任何新的苦、乐的情绪，那是荒谬的，而且人们也不会自然而然地陷于那样大的一种荒谬。因此，许诺在自然状态中是一种完全不可理解的东西，而且也没有任何心理活动是属于它的。

但是，第二，如果有任何一种心理活动属于它，它也不能自然地产生任

---

为了证明我们在这个论题上的思想方式通常是如何的混乱，我们可以说：那些主张道德是可以理证的人们并不说，道德就存在于关系中间，以及那些关系是可以被理性所区别的。他们只是说：理性能够发现，那样一种行为在那样一些关系中是善良的，而另一种行为则是恶劣的。他们似乎以为，他们只要能把关系这个名同放进他们的命题中就够了，而不再费心思去考虑它是否切合于命题。不过我想这里有一个明显的论证。理证的理性只发现关系。但是依照这个假设来说，那个理性也发现恶和德。因此，这些道德的性质必然就是关系。当我们责备任何情况下的任何行为时，行为和情况的全部复杂对象必然形成恶的本质所在的某些关系。这个假设在其他方式下是不能理解的。因为当理性断言任何行为是恶劣的时候，它所发现的是什么呢？它发现了一种关系呢？还是一个事实呢？这些问题是有决定性的，不容任何人逃避的。

何义务。由前述的推论，可以明白地看到这点。许诺创生了新的义务。一种新的义务以新的情绪的发生为其前提。可是意志永不产生新的情绪。因此，任何义务不能自然地发生于许诺，即使我们假设心灵竟然能够陷入意愿那种义务的荒谬情形。

前面我们证明正义一般地是一种人为的德时所用的推理，可以更明显地证明这里的真理。人性中如果原来不赋有一种具有推动作用的、能够产生某种行为的情感或动机，那么没有人可以把那种行为当作义务来要求我们。这个动机不能是义务感。义务感以先在的一种义务为前提；而且一种行为如果不是被任何自然的情感所要求的，它也不能被任何自然的义务所要求；因为即使不作这种行为，那也并不证明心灵和性情中有任何缺点，因而也并不产生任何的恶。可是显而易见，除了义务感以外，我们并没有其他动机，导使我们完成许诺。如果我们认为许诺没有道德的义务，我们便永不会感到有遵守许诺的任何倾向。而各种自然的德却不是这样。虽然原来没有救济贫困的义务，我们的仁爱心仍会导使我们达到这种义务；当我们不尽那种义务时，我们就感到那是不道德的，这是因为这件事证明了我们缺乏自然的仁爱情储。一个父亲知道照顾子女是他的义务，不过他对这件事也有一种自然的倾向。如果没有人有那种倾向，那么 519 就没有人有那种义务。但是除了完成许诺的一种义务感之外，人们没有任何遵守许诺的自然倾向；因此，忠实并不是一种自然的德，许诺在人类协议成立之前是没有力量的。

如果有人不同意这个说法，他必须给下面这两个命题作出一个确当的证明，就是：有一种特殊的心灵活动伴随着许诺；随着心灵的这种活动又发生了不同于义务感的一种践的的倾向。我可以断定，这两点中不论哪一点都是无法证明的；因此我大胆地断言，许诺是以社会的需要和利益为基础的人类的发明。

为了发现这些需要和利益，我们必须考察我们已经发现为产生前面所说的一些社会法则的那些人性性质。人类因为天性是自私的，或者说只赋有一种有限的慷慨，所以人们不容易被诱导了去为陌生人的利益作出任何行为，除非他们要想得到某种交互的利益，而且这种利益只有通过自己作出有利于别人的行为才有希望可以得到的。但是由于这些交互行为往往不能在同财完成，所以其中一方就只好处于一种不确定的状态，依靠对方的感恩来答报他的好意。但是人类中间的腐败情况是太普遍了，所以一般地说，这种保障是很薄弱的；而且我们这里既然假设施与者是为了自利才施惠于人的，所以这就既消除了义务，并树立了一个自私的榜样；这种自私正是忘恩负义的母亲。所以，我们如果只是顺从我们情感和爱好的自然途径，我们便很少会由于无私的观点而为他人的利益作出任何行为，因为我们的好意和仁爱天然是很有有限的；我们就是为了利益起见也很少会去作 520 那一类的行为，因为我们并不能依靠他人的感恩。这样，人类的互相服务就可以说是消灭了，而每个人都得凭自己的技巧和勤劳来求谋幸福和生存了。关于稳定财物占有的那条自然法的发明，已使人们彼此可以相安，而通过同意转移财产和所有物的那条自然法也开始使人们互相受益；不过这些自然法不论怎样被严格地遵守，仍不足以使他们互相服务，如他们可以天然变得的那样。所有物虽然是稳定了，但人们若是占有自己用不着的大量财物，而同时又苦于缺乏其他物资，那末他们由这种稳定所能获得的利益仍然很小。可以适当地补救这种不便的财产的转移、也不能完全加以补救；因为只有那些现前的、个别的对象方面，

才能进行财产转移，而对于不在现前的、一般的对象，则不能进行这种转移。一个人不能转移六十里以外的一所特定房屋的财产权，因为这种同意不能伴有交付，而交付是一个必需的条件。一个人也不能凭着单纯的表示和同意转移出十斛谷或五大桶酒的财产权；因为这些只是一般的名词，与任何一堆特定的谷或某些大琵琶桶的酒毫无直接关系。此外，人类的交往也不限于物品的交换，还可以扩展到服务和行为；我们也可以交换这些，达到互利的结果。你的谷子今天熟，我的谷子明天将熟。如果今天我为你劳动；明天你再帮助我，这对我们双方都有利益。我对你并没有什么好意，并且知道你对我也同样没有什么好意。因此，我不肯为你白费辛苦；如果我为了自己利益帮你劳动，期待你的答报，我知道我将会失望，而我所依靠于你的感恩会落空的。因此，我就让你独自劳动，你也照样对待我。天气变了，521 我们两人都因为缺乏互相信托和信任，以致损失了收成。

这一切都是人性中自然的、固有的原则和情感的结果；这些情感和原则既是不可改变的，所以人们会以为依靠于这些原则和情感的我们的行为、也必然是同样不可改变的，而且不论道德学家们或政治学家们如何为了公益而干预我们，或是企图改变我们的行为的经常的途径，那也是徒劳元益的。如果他们的计划的成功依靠于他们在改正人类的自私和忘恩负义方面的成功，那么除非有全能的上帝加以协助，他们将不能前进一步，因为只有全能者能够重新改造人类心灵，而在那些根本之点方面改变心灵的性质。他们所能企图的，只是给予那些自然情感以新的方向，并且教导我们说，我们通过间接的、人为的方式，比起顺从我们的欲望的直接冲动来，更可以满足这些欲望。因此，我就学会了对别人进行服务，虽然我对他并没有任何真正的好意；因为我预料到，他会报答我的服务，以期得到同样的另一次的服务，并且也为了同我或同其他人维持同样的互助的往来关系。因此，在我为他服务了、而他由我的行为得到利益以后，他就被诱导了来履行他的义务，因为他预见到、他的拒绝会有什么样的后果。

不过人类这种自私的交往虽然开始发生了，并且在社会中占了主导地位，可是这也并不完全取消更为慷慨和高尚的友谊和互助的交往。我对于我所爱的那些人，对于特别相识的那些人，仍然可以作种种服务，而并不希望得到任何利益；他们也可以同样地答报我，而且没有别的企图，只是为了补报我过去的服务。因此，为了区别那两种计较利害的和不计较利害的交往，522 人们就给前者发明了某种语言形式，借以束缚自己去实践任何某种行为。这种语言形式就构成了我们所谓的许诺，这就是对于人类计较利害的交往所加的一种认可。当一个人说，他许诺任何事情时，他实际上就表示了他完成那件事情的决心；与此同时，他又通过使用了这种语言形式，就使他自己会受到再不被人信任的处罚，如果他失约的话。一个决心就是许诺所表示的自然的心理活动，但是在这种情形下，如果只有一个决心，那么许诺将是仅仅声明了我们先前的动机，而不会造成任何新的动机或义务。许诺是人们的协我，协议创造出了新的动机来，因为经验教导我们，如果我们制定一些符号或标志，借以互相担保我们在任何特殊事情中的行为，那么人事的进行将会调整得对彼此都有利益。当这些标志制定以后，谁要应用这些标志，谁就立刻被他的利益所约束了、要实践他的约定，并且如果他拒绝履行他的许诺，他将永不能期望再得到别人的信托。

人类固然要有知识，才能感觉到制定并遵守许诺的这种利益，可是这种

知识不应该被人为超出于人性的能力以外，不论人性是处于如何野蛮而不开化的状态。只消对世事稍有一点的实践，就会使我们看到一切这些结果和利益。最短的社会经验，就会使每一个人发现出这些利益；当每一个人看到所有其他的人都有同样的利益感觉时，他就立刻会履行他在任何协约中所承担的义务，因为他确信，他们也不会不履行他们的义务的。他们全体都同心一致地加入那个旨在谋求共同利益的行动计划中，并同意忠于他们的诺言。要形成这个协作或协议，不需要任何别的条件，只需要每个人感觉到忠实履行约定是有利益的，并向社会中其他成员表示出那种感觉来。这样就立刻使那种利益 523 对他们起了作用；而利益是履行许诺的最初的约束力。

随后，一种道德感又和利益结合了起来，成为人类的一种新的约束力量。这种道德感，在实践许诺这一方面，正和我们戒取他人财产的道德感一样，都发生于同样的原则。公益，教育和政治家们的措施，在两种情形下都有相同的作用。在假设许诺有一种道德的义务时，我们对于所遇到的一些困难，或是加以克服，或是设法逃避。例如，一个决心的表示通常并不被认为是有约束力的，而且我们也不容易想像，使用某种语言形式如何就能引起任何重大的差异。因此，我们在这里就虚构一种新的心灵活动，我们称之为承担义务的意愿；而我们就假设道德以这个意用为基础。不过我们已经证明，并没有这样一种心理活动，因而许诺并不施加任何自然的义务。

为了证实这一点，关于被假设为加入许诺以内并产生其约束力的那个意志，我们可以再附加其他几点的考虑。显而易见，单是意志永不能被假设为产生义务，意志必须被词语或标志表示出来，才能以一种束缚加于任何人。这种表达方式一旦被用来表示意志，立刻就变成了许诺的主要部分；一个人即使在暗中改变意向，打消决心，不再意愿承担那种义务，他也并不因此而少受一些他的诺言的约束。不过在许多情形下，表达方式虽然构成许诺的全部，可是并不永远如此；一个人如果用了他所不解其意、并且也无意用来约束自己的表达方式，那他自然就不受它的约束。不但如此，他即使懂得表达方式的意，可是他如果只 524 是开玩笑地用它，并且应用了显然表示他没有诚意来约束自己的那样一些标志，他也就没有实践的义务；词语必须是意志的完全表示，不容有任何相反的标志。不过，我们甚至也不能把这一点推得人远，以至想像：我们显然凭锐敏的理解力、根据某些标志、推断某人有欺骗我们的意向，可是在我接受了他的表达方式或口头许诺以后，他仍然不受它的约束；这个结论仅仅运用于那些例子，即当所用的标志不同于欺骗的标志的时候，如果说许诺所加于人的义务只是为了社会的方便而作的一种人类发明，所有这些矛盾就很容易说明；但如果说这种义务是由身心的任何活动所发生的某种实在的、自然的东西，那么它将是永远不能说明的。

我还要进一步说，每一个新的许诺既然对作出许诺的人加了一种新的道德义务，而且这种义务既然发生于他的意志；所以它就成了我们所可能想像到的最为神秘而不可解的一种作用，甚至可以比之于化体（transubstantiation）或圣职，在这种情形下，某种语言形式加上了某种意向，就完全改变了外物的、甚至一个人的本性。不过这些神秘活动虽然那样地相似，可是很可注意的是，它们在其他一些点上却大为差异，而且这种

---

在下面的讨论中，自然的一同有时也与政治的对立，有时与道德的对立，对立的情形总是会显出所指的意义来。

差异就可以认为是它们来源不同的一个有力的证明。许诺所加于人的义务既然是为了社会的利益而作的一种发明，所以随着那种利益的要求，它就被纳入许多不同的形式，甚至陷于直接的互相矛盾，而也不肯忘掉它的目的。而宗教方面的那些荒诞学说、既然只是伴侣们的捏造，而不着眼于公共的利益，所以即使有新的障碍，它们的进程也很少受到打扰；我们必须承认，在建立了第一个荒谬前提以后，那些学说就比较直接地遵从理性和常识的趋势。神学家们清楚地看到，外在的语言形式仅仅是一种声音，需要一种意向，才能有任何效果；并且这种意向一旦被认为是一个必需条件以后，则在没有意向的时候，就必然会同样地阻碍效果的发生，不论是明白表示的或隐藏的，不论是诚恳的或欺骗的。因此，他们短常就断定，僧侣的意向才构成圣礼，他如果暗中取消意向，他自己就犯了重罪，不过同时也仍然使洗礼、圣餐或圣职归于无效。这个学说的可怖结果并不曾能够阻止它的成立，而关于许诺的一个类似的学说则因其杆格不通而阻止了那个学说的成立。人类对现世比对来世总是更为关心，而容易认为现世方面的小祸害比来世方面的最大祸害更为重要。

关于许诺的起源，我们也可以由暴力得出同样的结论；人们假设暴力可以使一切契约归于无效，而使我们摆脱其所加于我们的义务。这样一个原则就证明，许诺没有自然的义务，只是为社会的方便和利益而作的一些人为的设计。如果我们正确地考虑这件事，则暴力与希望或恐惧等任何其他动机并没有本质上的差异，而后面这些动机却可以诱导我们作出诺言，并使自己受其约束。一个受了重伤的人如果许给医治他的外科医生以一笔巨款，他一定就有践的义务；这个情形与一个许给强盗以款项的人的情形本来没有那样大的差别，以至于在我们的道德感中产生那样大的差异，其所以产生这种差异的原故，乃是因为这些道德感完全建立在公益和方便上面的。

## 第六节 关于正义和非义的一些进一步的考虑

我们已经略论了三条基本自然法则，即稳定财物占有的法则，根据同意转移所有物的法则，履行许诺的法则。人类社会的和平与安全完全依靠于那三条法则的严格遵守，而且在这些法则遭到忽视的地方，人们也不可能建立良好的交往关系。社会是人类的幸福所绝对必需的；而这些法则对于维持社会也是同样必需的。不论这些法则对人的情感可以加上什么约束，它们总是那些情感的真正产物，并且只是满足情感的一种更为巧妙、更为精细的方法。我们的情感是最有警觉性、最有发明力的，而遵守这些规则的协议也是最为显而易见的。因此，自然就把这件事完全交给人来执行，而没有赋予人类心灵以往何特殊的、原始的原则，借以决定我们从事于我们的结构和组织中其他原则已足以导使我们完成的那一套行为。为了使我们更充分地相信这个真理起见，我们在这里可以稍停片刻，以便借着检视前面的推理，可以推出一些新的论证，来证明那些法同不论如何是必然的，仍然完全是人为的，是由人类所发明的；并因而正义是一种人为的，而不是一种自然的德。

1. 我所要应用的第一个论证是由通俗的正义定义得来的。人们通常把正义下定义为：使每个人各得其应有物的一种恒常和永久的意志。这个定义假设，独立于正义之外并在正义之前，已有权利和财产权那一类事情；而且人们即使不曾梦想到实践那样一种的德，权利和财产权仍然会存在的。我已经的略提到 527 这个意见的谬误，我将在这里较为明晰地继续阐述我对这个题目的意见。

首先，我要说，我们称为财产权的这种性质，正像逍遥哲学派中所主张的许多想像的性质一样，当我们一抛开我们的道德感、单独考究这个题目并对它作一种更详细的考察时，这些性质就消逝了。显而易见，财产权并不成立于对象的任何一种可以感知的性质。因为这些性质可以继续同一不变，而财产权则有变化。因此，财产权必然成立于对象的某种关系。不过这种关系不是对其他外界物体和无生物的关系。因为这些关系也可以继续同一不变，而财产权则有变化。因此，这种关系是成立于对象与有理智、有理性的存在者的关系。但是构成财产权的本质的不是外在的、有形的关系。因为那种关系在无生物之间，或在畜类方面也可以同样存在，可是在那些情形下它并不构成财产权。因此，财产权是成立于某种内在的关系，也就是说成立于对象的外在关系对心灵和行为所加的某种影响。例如，我们所谓占领或最初占有的那个外在关系，其本身并不被想像为对于对象的财产权，而只是被想像为产生那种财产权。但是，显而易见，这个外在关系在外界对象方面并不产生任何东西，而只是对心灵有一种影响，就是：它给予我们以一种义务感，使我们戒取那个对象，而把它归还于其最初的占有者。这些行为正是我们所谓正义的确当意义；因此，财产权的本性依靠于那个德，并不是那个德依靠于财产权。

因此，如果任何人说，正义是一种自然的德，非义是一种自然的恶，那么他就不得不说，离开了财产权、权利和义务等概念。某种行为或一系列的行为在某些外在的对象关系中自然有一种 528 道德的美丑，并产生一种原始的快乐或不快。这样，把一个人的财物归还其人一事之所以披认为是善良的，并不是因为自然以某种快感附于那种对他人时产的行为上，而是因为自然以那种快感附于那样一种对外界对象的行为上，这些外界对象就是他人最初占

有或长期占有的东西，或是在得到最初占有者或长期占有者的同意之后而享有的东西。但是如果自然不曾以那种情绪给予我们，则在自然状态中，亦即在人类协议之前，并不会产生财产权这样的东西。——在对现在题目所作的这种枯燥的、精确的考究中，虽然似乎已经充分地显示，自然并不曾以快乐或赞许的情绪附于那样一种行为上，可是为了尽量不留任何怀疑余地起见，我将再加几条论证，来证实我的意见。

第一，如果自然抬予我们以这种快感，则这种快乐应该像在其他每个场合下那样明显而可以辨识的；而且我们也应该不难看到，我们一考虑那种情形下的那种行为，就会发生某种快乐和赞许的情绪。我们也就不会被迫在给正义下定义时、要求助于财产权的概念，而同时在给财产权下定义时、又要应用正义的概念。这种虚假的推理方法就显然证明了这个论题中包含着若干含混和疑难之点，这些困难，我们无法加以克服，而只是想借这种手段来逃避它们。

第二，确定财产权、权利和义务的那些规则，并不包含有自然起源的标记，而却包含有许多人为措施和设计的标记。这些规则太繁多了，不可能由自然发生；它们可以被人类法律所改变；它们全体对于维护公益和支持文明社会都有一种直接而明显的趋向。最后这一点，由于两个理由，值得注意。第一，因为 529 这些法则的成立的原因虽然是对于公益的尊重，而公益是这些法则的自然趋向，可是这些法则仍然是人为的，因为它们是有目的地设计出来，并指向于某种目的的，第二，因为如果人们赋有对公益的那样一种强烈的尊重心，他们就决不会用这些规则来约束自己；由此可见，正义法则乃是在一种较为间接而人为的方式下由自然原则发生的。利己心才是正义法则的真正根源；而一个人的利己心和其他人的利己心既是自然地相反的，所以这些各自的计较利害的情感就不得不调整得符合于某种行为体系。因此，这个包含着各个人利益的体系，对公众自然是有利的；虽然原来的发明人并不是为了这个目的。

II. 在第二方面，我们可以说，一切恶和德都是不知不觉地互相涉入，并且以不可觉察的程度互相接近，以至难以、纵非绝对不可能决定，什么时候一项终止、而他项开始。根据这个说法，我们就可以给前面的原则得出一个新的论证。因为一切恶和德不论是什么情形，而权利、义务和财产权确是不容有那样一种不可觉察的程度区别；一个人若不是有充分而完全的财产权，就是完全没有；若不是完全有实践某种行为的义务，就是没有任何义务。民法上虽然可以谈到一种完全的支配权（dominion）和不完全的支配权，可是我们很容易观察到，这是发生于一种虚构，这个虚构在理性中并没有基础，而永不能加入我们的自然正义和公道的概念中。一个人雇了一匹马，那怕只是一天，也有充分权利在那一段时间内使用那匹马，正如我们所称为屑的所有主的那个人在其他任何日子有权利使用它一样；而且显而易见，530 那种使用权不论如何在时罔或程度方面受有限制，那个权利本身却不容有那种程度区别，而在其所扩及的范围内是绝对而完整的。因此，我旧可以说，这个权利是在一刹那之固发生而又在一刹那之间消灭的；并且，一个人或是借着占领，或是借着所有主的同意，对任何对象完全取得全部财产权，并借他自己的同意而失掉其财产权；这里并没有在其他性质和关系中所观察到的那种不可觉察的程度区别。在时产权、权利和义务方面既然是这种情形，那么在正义和非义方面又是什么情形呢？不论你怎样答复这个问题，你都会陷

于元以自拔的困难中。如果你答复说，正义和非义允养有程度区别，并且不知不觉地互相涉人，那么你就分明违反了前面所说义务和财产权不容有那种程度区别的论点。义务和财产权是完全依靠正义和非义的，并且随其所有的变化而变化的。在正义是完整的地方，财产权也是完整的；在正义是不完整的地方，财产权也必然是不完整的。反过来说，如果财产权不允许有那种程度差别，这种差别必然也和正义是不相容的。因此，你如果同意最后这个命题，而主张说，正义和非义不容有程度区别，那么实际上你就是说，它们并不自然地是善良的或恶劣的；因为恶和德，道德的善和恶，的确，一切自然的性质，都是不知不觉地互相涉人，而在许多场合下是不可区别的。

这里有一点值得提出，就是：抽象的推理、哲学和法律的一般原理虽然确立了财产权。和权利及义务不允许有程度区别的这样一个命题，可是在普通松懈的思想方式中，我们却很难以信奉那样一个意见，甚至在暗中抱有相反的原则。一个对象必然归这一个人或另一个人所有。一个行为或是必须实践或是不必实践。在这些两难的困境中，我们不得不选择一项，而且由于我们往往不能在其尚发现恰当的中道，我们在反省这个命题时，就不得不承认一切财产权和义务都是完整的。但是，在另一方面，当我们考究财产权和义务的起源，而且发现它们以公益为基础、并且有时也依靠于想像的倾向时（这些倾向在任何一方面很少是完整的），我们自然会倾向于想像，这些道德的关系容许有一种不知不觉的程度区别。因此，在委托他人仲裁、而备造都同意让几个公断人具有全权去处理一个同超时，他们往往发现两造都很公道而合于正义，因而采取一种折衷的办法，劝说两造妥协调停。法官倘没有这种自由，不得不在某一方面下个判决，所以往往不知道应该如何判断，因而被迫根据了世界上最浅薄的理由来进行审判。“半权利”和“半义务”的说法在日常生活中似乎是那样自然的，而到了法庭上则成了纯粹的荒谬谬法；因此，法官们往往被迫把片面论证当作全面论证，以便不论如何以某种方式未结束一个讼案。

III. 我所要利用的这一类的第三个论证可以这样加以说明。如果我们考究人类行为的通常途径，我们将发现，心灵并不以任何一般的和普遍的规则约束自己，而在大多数的场合下是根据它现前的动机和倾向的决定而采取行动的。每一种行为既然是一种特殊的、个别的事件，所以它必然发生于一些特殊的原则，发生于我们内心的现实情况以及我们对宇宙其余部分的关系。在某些场合下，我们虽然把我们的动机扩展到产生动机的那些条件以外，并且我们也给自己的行为立下类似通则的一种东西，可是我们也容易看到，这些通则并不是完全不可改变的，而是容有许多例外的。因此，这既然是人类行为的通常趋势，所以我们就可以断言，正义法则既然是普遍有效的，完全不可改变的，所以决不能是由自然得来的，也不能是任何自然动机或倾向的直接产物。除非有某种自然的情感或动机驱使我们趋善避恶，任何行为都不能在道德上成为善的或恶的；而且显而易见，情感有多少自然的变化，道德也必然会有多少变化。这里有两个人争夺一笔财产，其中一个富人、笨蛋、单身汉；另一个是穷人、通达事理、并且有一个人口众多的家庭。前者是我的敌人，后者是我的朋友。在这个争执中，不论我的动机是为公益或是为私益，是为友谊或是由于敌意，我一定尽最大的努力使后者取得那笔财产。我如果只是被自然的动机所推动，而没有别的动机与之结合或协力，则我不会因为考虑到各人的权利和财产权而约束自己。因为一切财产权如果依

靠于道德，而一切道德又依靠于我们情感和行为的通常途径，而这些情感和行爲又被特殊的动机所指导：那末显然，那样一种偏私的行为必然符合于最严格的道德，而永远不会是对财产权的一种破坏。因此，人们如果对于社会法律可以采取自由行动，一如他们在其他一切事情方面那样，那么他们在大多数的场合下将遵循适应情况的特殊判断，并且会考虑到各人的品格和条件，一如其考虑到问题的一般性质一样。但是我们很容易看到，这样就会在人类社会产生无限纷扰，而且人类的贪心和偏私如果不受某种一般的、不变的原则所约束，就会立刻使世界混乱起来。人类正是因为着眼于这种弊害，才确立了那些原则，并同意以一般的规则约束自己，因为一般的规则是不会被敌意和偏爱、不会被对于公私利益的特殊看法所改变的。所以，这些规则是为了某种目的被人为地发明出来的，并且是违反人性的普通原则的：人性的普通原则是适应具体情况的，没有明确不变的活动方式的。

我也看不出，我在这个问题方面、怎样会容易陷入错误之中。我明显地看到，当任何人在他对别人的行为方面以一般的、不变的规则加于自己时，他是认为某些对象为别人的财产，而假设其为神圣不可侵犯的。但是最明显的一个命题就是：如果不先假设正义和非义，财产权便是完全不可理解的；而我们如果在道德之外再没有动机推动我们趋向正义的行为，避免非义的行为，那么这些德和恶也是不可理解的。因此，那些动机不论是什么样的，它们总是适应情况的，并且一定容许有人事的不断变迁所带来的一切变化。因此，这些动机就不能成为像（正义？）法则那样严格不变的规则的适当基础：所以，显而易见，这些法则只能发生于人类的协义，当人类看到了遵循他们那些自然而易变的原则所会引起的纷乱。

总而言之，我们应当认为正义和非义的这种区别有两个不同的基础，即利益和道德；利益所以成为这个基础，是因为人们看到，如果不以某些规则约束自己，就不可能在社会中生活；道德所以成为这个基础，则是因为当人们一旦看出这种利益以后，他们一看到有助于社会的安宁的那些行动，就感到快乐，一看到有害于社会的安宁的那些行动，就感到不快。使最初的利益成立的，乃是人类的自愿的协义和人为措施；因此，在这个范围内来说，那些正义法则应当被认为是人为的。当那个利益一旦建立起来、并被人公认之后，则对于这些规则的遵守自然地并自动地发生了一种道德感。当然，这种道德感还被一种新的人为措施所增强，政治家们的公开教导，父母的私人教育，都有助于使我们在对他人的财产严格约束自己行为的时候，发生一种荣誉感和义务感。

## 第七节 论政府的起源

人类在很大程度上是被利益所支配的，并且甚至当他们把关切扩展到自身以外时，也不会扩展得很远；在平常生活中，他们所关怀的往往也不超出最接近的亲友和相识：这一点是最为确实的。但是同样确实的是：人类若非借着普遍而不变地遵守正义规则，便不能那样有效地达到这种利益，因为他们只有借这些规则才能保存社会，才能不至于堕入人们通常所谓的自然状态的那种可怜的野蛮状态中。由一切人维护社会、遵守正义规则所得到的这种利益既然是巨大的，所以它甚至对最粗野和未受教化的种族也是明白而显然的；任何经验过社会生活的人在这一点上几乎都不可能发生错误的。因此，人类既然那样真诚地依恋自己的利益，他们的利益又是那样有赖于正义的遵守，而且这个利益又是那样确实而为大家所公认的：那么人们就会问，社会中为什么竟然还能发生纷乱，而且人性中有什么原则是那样地有力，以至克服了那样强的一种情感，并且是那样地猛烈，以至蒙蔽了那样清楚的一种认识呢？

在论述情感时，我已经说过，人类是大大地受想像所支配的，而且他们的感情多半是与他们对任何对象的观点成比例的，而不是与这个对象的真实的、内在的价值成比例的。凡以一种强烈和生动的观念刺激人们的对象，普通总是超越于出现在较为模糊的观点下的对象；必须有大得很多的价值，才足以抵消这 535 种优势。凡在空间或时间上与我们接近的东西既然以那样一个观念刺激我们，所以它在意志和情感上也有一种与此成比例的效果，而比处于较远、较模糊的观点下的任何对象通常都有一种力量较强的作用。我们虽然可以充分地相信，后一个对象较前一个对象更为优越，可是我们却不能以这种判断来调整我们的行为。我们总是顺从我们的情感的指示，而情感却总是为接近的东西辩护的。

这就是人们的行为所以那样常常和他们所明知的利益相抵触的缘故，尤其是他们所以宁取任何现实的些小利益、而不顾到维持社会秩序的缘故；虽然社会的秩序是那样地依赖于正义的遵守的。每一次破坏公道的后果似乎是辽远的，不足以抵消由破坏公道所可能获得的任何直接利益。不过这些结果并不因辽远而减少其实在性；而一切人类既然都在某种程度上受同一弱点的支配，所以必然发生这样一种现象；就是，公道的破坏在社会上必然会成为非常频繁，而人类的交往也因此而成为很危险而不可靠的了。你和我一样都有舍远而图近的倾向。因此，你也和我一样自然地容易犯非义的行为。你的榜样一方面推动我照样行事，一方面又给了我一个破坏公道的新的理由，因为你的榜样向我表明，如果我独自一个人把严厉的约束加于自己，而其他人们却在那里纵所欲为，那么我就会由于正直而成为呆子了。

因此，人性的这种性质，不但可以危害社会，而且粗看起来还似乎是不可补救的。补救的方法只能来自人类的同意；如果人们不能自行舍近图远，那么他们便永不会同意于强使他们作 536 出那种选择的任何事情，不会同意于那样显然与他们的自然原则和倾向相冲突的任何事情。谁要选择了手段，也就选择了目的；我们如果不可能舍近求远，那么我们就同样不可能顺从强使我们采取那种行为方法的任何必然性。

不过这里我们可以看到，人性的这个缺点就成为它本身的一种救药，而且我们所以采取措施来防止我们对辽远的对象的疏忽，只是因为自然地

倾向于那样一种疏忽。当我们考虑任何远隔的对象时，它们的一切细小区别就消失了，而且我们总是偏重本身是可取的任何东西，而不考虑它的境况和条件。这就产生了我们不确当地称为理性的那种东西，这种理性就是和对象在接近时人们所表现出来的那些倾向往往相矛盾的一个原则。在思考十二个月以后我将要作的一种行为时，我总是决意选样那个较大的善，不论到了那时、它将是较近的、还是较辽远的；在那个细节方面的任何差异都不能使我现在的意向和决心有所改变。我与最后决定因为距离辽远，所以就使所有那些细微的差异都消失了，而且影响我的只有那些一般的、比较可以辨识的善和恶的性质。但当我在较为接近的时候，我原来所忽略了的那些条件就开始出现了，并且对我的行为和感情有了一种影响。对于现前的善发生了一种新的倾向，使我难以不变地坚持我的最初目的和决心。对于这个自然的缺点，我也许会很抱憾，我也许力图要尽一切可能去摆脱它。我也许求助于研究和反省，求助于朋友的指教，求助于经常的思索和不断重复的决心。但是当我经验到这些办法都是无效的时候，我也许乐意接受其他任何方策，以便约束自己，防止这个弱点。

因此，惟一的困难就在于找寻出这个方策来，好使人们借以克制他们的自然的弱点，使自己处于不得不遵守正义和公道法则的必然形势之下，虽然他们原来有舍远求近的一种猛烈倾向。显而易见，这个补救方法如果改正不了这个倾向，它便永远不能是有效的；而我们既然不能改变或改正我们天性中任何重要的性质，所以我们所能做到的最大限度只是改变我们的外在条件和状况，使遵守正义法则成为我们的最切近的利益，而破坏正义法则成为我们的最辽远的利益。但是，这事对全人类来说既是行不通的，所以只有在少数人方面才可能办得到，因而我们就使这些人和执行正义发生了直接的利害关系。这些人就是我们所谓民政长官、国王和他的大臣、我们的长官和宪宰；这些人对于国内最大部分的人既然是没有私亲关系的，所以对于任何非义的行为，都没有任何利益可图，或者只有辽远的利益；他们既然满足于他们的现状和他们的社会任务，所以对于每一次执行正义都有一种直接利益，而执行正义对于维持社会是那样必需的。

这就是政府和社会的起源。人们无法根本地救治自己或他人那种舍远图近的偏狭心理。他们不能改变自己的天性。他们所能做到的就是改变他们的境况，使遵守正义成为某些特定的人的直接利益，而违反正义成为他们的辽远利益。因此，这些人不但在自己的行为方面乐于遵守那些规则，并且还要强制他人同样地遵守法度，并在全社会中执行公道的命令。如果必需的话，他们还可以使其他一些人对于执行正义发生较为直接的利害关系，而创设若干文武官员，来协助他们的统治。

不过这样的执行正义虽然是政府的主要优点，却不是它惟一 538 的优点。猛烈的情感既然会妨害人们清楚地看到对他人采取公道行为的利益；所以，这种情感也会阻止他们清楚地看到那种公道自身，而使他们对自己的爱好有显著的偏私。这种弊害也是以上述的方式而得到改正。执行正义法则的那些人们也解决关于这些法则的一切争论；他们对于社会上大部分人既然是没有私亲关系的，所以他们的判决就比各人自己的判决较为公道。

由于正义的执行和判断这两个优点，人们对彼此之间的和自己的弱点和情感都得到了一种防止的保障，并且在长官的蔭庇之下开始安稳地尝到了社会和互助的滋味。不过政府还进一步扩展它的有益影响；政府还不满足于保

护人们实行他们所缔结的互利的协义，而且还往往促使他们订立那些协义，并强使他们同心合意地促进某种公共目的，借以求得他们自己的利益。人性中使我们的行为发生最致命的错误的性质，就是使我们舍远图近、并根据对象的位置而不根据它的真正价值来求取对象的那种性质。两个邻人可以同意排去他们所共有的一片草地中的积水，因为他们容易互相了解对方的心思，而且每个人必然看到，他不执行自己任务的直接后果就是把整个计划抛弃了。但是要使一千个人同意那样一种行为，乃是很困难的，而且的确是不可能的；他们对于那样一个复杂的计划难以同心一致，至于执行那个计划就更加困难了，因为各人都在找寻借口，要想使自己省却麻烦和开支，而把全部负担加在他人身上。政治社会就容易补救这些弊病。执政长官把他们的任何重大部分臣民的利益看作自己的直接利益。他们无须咨询他人，只须自己考虑，就 539 可以拟定促进那种利益的任何计划。由于在执行计划时，任何一部分的失败牵连到（虽然不是直接地）全体的失败，所以他们就防止那种失败，因为他们在这种失败中看不到有任何切近的或辽远的利益。这样，桥梁就建筑了，海港就开辟了，城墙就修筑了，运河就挖掘了，舰队就装备了，军队就训练了；所有这些都是由于政府的关怀，这个政府虽然也是由人类所有的缺点所支配的一些人所组成的，可是它却借着最精微的、最巧妙的一种发明，成为在某种程度上免去了所有这些缺点的一个组织。

## 第八节 论忠顺的起源

政府对人类虽然是很有利的，甚至在某些条件下还是绝对必需的一种发明；但它并不是在一切条件下都是必需的，而且人类即使不求助于那样一种发明，也不是不可能在某一段时期以内维持社会的。自然，人类总是极其爱取现前利益、而舍去辽远的利益的；而且他们也不容易因为担心一种辽远的灾祸，而抵拒他们所可以立即享受的任何利益的诱惑。不过当所有物和人生乐事是稀少的、并且没有多大价值的情形下（在社会初期就是这种情形），这种弱点是不很显著的。一个印第安人很少受到诱惑，要想抢夺另一个印第安女人的茅屋或偷窃他的弓，因为他已经备有同样的便利；至于一个人在渔猎时所可能遇到的优于他人的运气，那只是偶然而暂时的，很少有扰乱社会的倾向。我不但不像某些哲学家们那样，认为人类离了政府就完全不能组织社会，而且我还主张，政府的最初萌芽不是由同一个社会中的人们的争端而发生，而是由几个不同的社会中的人们的争端而发生的。转少量的财物就足以引起后一种争端，虽然还不足以引起前一种的争端。人们在公共的战争和殴斗中所恐惧的，只有他们所遇到的抵抗，这种抵抗因为是他们所共同遭遇的，所以它的恐怖程度似乎较小；并且又因为来自外人，所以它的结果似乎不是那样有害；相反，如果各人间的交往是互有利益的，而且断绝交往就会使他们不可能存在的，那么他们若是互相敌对起来，其结果便是非常有害的了。但是对于一个没有政府的社会，一次对外的战争必然会产生内战。把一大批财物投入人群，他们就会立刻争吵起来，这时各人都力求占有他所喜欢的东西，而不顾有什么后果了。在对外战争中，最重要的所有物——生命和肢体——都处于危险之中；而且由于每个人都逃避危险的地点，抢夺最好的武器，稍为受伤就找到了借口，所以人们在平静时候所遵守得很好的那些法律，到了他们处于那样纷扰的情形下时，就不复存在了。

我们发现，美洲各个部族证实了这一点；在那里，人们和睦友好地生活在一处，并没有任何确立的政府；他们也从来不服从本部族中的任何人；只有在战时，他们的首领享有一点点的权威，但从战场上归来，并与邻族建立了和平关系以后，他就失掉了这点权威。但是这种权威把政府的优点教给了他们，教他们求助于它，当因为战争的劫掠，或因为通商，或因为偶然的发现，他们的财富和所有物变得那样庞大起来，致使他们在每个紧急关头忘掉了维持和平与正义的利益。因此，我们就可以在其他理由之外，再举出一个很好的理由来说明，为什么一切政府最初都是君主的，没有任何掺杂和变化；为什么共和国只是由于君主制和专制权被人滥用才发生出来的。军营是城市的真正母亲。战争中的每个危机都是突然发生的，所以如果不把权威集中于一人，就不能指挥作战；因此，继军事政府而来的民事政府自然也就具有同样的权威。我认为说明政府起源，这个理由要比人们通常由家长统治或父权所推得的理由更为自然一些——人们通常认为，这种权威首先发生于一个家庭之中，使家庭成员习惯于一个人的统治的。没有政府的社会状态是人类的最自然的状态，并且在许多家族聚居、远在第一代以后的一个长时期中，必然是继续存在的。只有财富和所有物的增加，才会迫使人们脱离这个状态；而因为一切社会在初成立时既然都是那样野蛮而不开化的，所以一定要过了许多年以后，这些财富才会增加到那样大的程度，以至扰乱人们对和平与和睦的享受。

不过人类虽然可以维持一个没有政府的小规模的不开化的社会，可是他们如果没有正义，如果不遵守关于稳定财物占有、根据同意转让所有物和履行许诺的那三条基本法则，他们便不可能维持任何一种社会。因此，这三条法则是在政府成立以前就已存在，并被假设为在人们还根本没有想到对民政长官应该有忠顺的义务之前，就给人们加上了一种义务。不但如此，我还要进一步说，政府在其初成立时，自然被人假设为是由那些法则，特别是由那个关于实践许诺的法则，得到它的约束力的。当人们一旦看出维持和平和执行正义必须要有政府的时候，他们自然就会集合起来，选举执政长官，规定他们的权限，并且许诺服从他们。人们既然假设，许诺是已经通用的一种盟约或保证，并且附有一种道德的义务，所以就把许诺认为是政府成立的原始根据和最初的服从义务的根源。这个推理看来似乎是那样地自然，以至它已成为现代时髦的政治学体系的基础。并且可以 542 就是我们一个政党的信条，这个党很有理由地以其哲学的健全和思想的自由感到骄傲。这些人说，一切人生来都是自由和平等的：政府和权势只能借同意建立起来；人类既然同意建立政府，因而就给他们加上自然法所没有规定的一种新的义务。因此，人们之所以必须服从其执政长官，只是因为他们许诺了这种服从；如果他们不曾明白地或默认地表示随意保持忠顺，那么忠顺永远不会成为他们道德义务的一部分。但是这个结论如果推得太远，包括了一切时代和一切情况下的政府，那么它就是完全错误的了。我主张，忠顺的义务虽然在最初是建立在许诺的义务上，并在一个时期内被那种义务所支持的，可是它很快就自己扎根，并且有一种不依靠任何契约的原始的约束力和权威。这是一个重要的原则，我们必须细心注意地加以考察，然后再继续申论。

那些主张正义是一种自然的德并且在人类协义以前就存在的哲学家们，有理由把一切政治上的忠顺都还原到许诺的约束力，并且主张，约束我们服从执政长官〔释注〕的只有我们自己的同意。因为一切政府既然分明是人类的一种发明，而且大多数政府的起源是有历史可考的，所以我们如果主张我们的政治义务有任何自然的道德约束力，我们就必须再往上追溯，以便发现这些义务的起源。因此，这些哲学家们马上就说，社会是和人类同样古老的，那三条自然法则又是和社会同样古老的。因此，他们就利用了这些法则的古老性和模糊不清的根源，先否认这些法则是人类的人为的、自愿的发明，随后又企图把那些更显然是人为的其他义务建立在它们之上。但是当我们在这一方面一旦明白以后，发现了自然的和政治的正义都起源于人类的协义，我 543 们就将立刻看到，要把这一种还原到那一种，并且在自然法方面，而不在利益和人类协义方面，给我们的政治义务找寻一个较为坚固的基础，那是怎样地无益的；因为这些自然法则本身也是建立在同一基础上面的。不论我们在那一方面反复思维这个题目，我们都将发现；这两种义务都恰好建立在同一基础上，而且它们的最初发明和道德约束力也都有同样的根源。人类所以设计它们，都是为了补救相似的不便，而它们之所以获得道德的强制力，也同样都是因为它们可以补救那些不便。这两点，我们将尽可能清楚地加以证明。

我们已经表明，当人们观察到社会对于他们的共存是必不可缺的，并且发现，如果不约束他们自然的欲望，便不可维持任何一种的交往，这时他们就发明了那三条基本的自然法则。因此，原来使人类彼此不便的那种利己心，在采取了一个新的和较方便的方向之后，就产生了正义的规则，并且成了遵

守这些规则的最初动机。但是当人们观察到，正义规则虽然足以维持任何社会，可是他们并不能在广大的文明社会中自动遵守那些规则：于是他们就建立政府，作为达到他们目的的一个新的发明，并借更严格地执行正义来保存旧有的利益或求得新的利益。因此，在这个范围内来说，我们的政治义务是和我们的自然义务联系着的；而前者的发明主要是为了后者；并且政府的主要目的也是在于强制人们遵守自然法则。但是在这一方面，关于履行许诺的那条自然法则只是和其余的法则归并在一起；而且这个法则的严格遵守应当被认为是政府的建立的一个结果，而对政府的服从却不是许诺的约束力所产生的结果。我们的政治义务的目 544 的虽然是在于执行我们自然的义务，可是这个发明的第一 动机，以及履行这两种义务的最初动机，都只是私利。同时，服从政府和履行许诺既然备有不同的利益，所以我们也必须承认，它们有各别的义务。服从民政长官是维持社会秩序和协调的必要条件。履行许诺是在人生日常事务中发生互相信托和信赖的必需条件。两方面的目的和手段都是完全各别的；两者也没有彼此从属的关系。

为了把这一点阐述得更为明显起见，让我们考虑下面这件事，就是，人们往往借许诺来约束自己去履行那种不经这些许诺而实行起来原就对自己有利的事情：例如，人们在他们原先所承担的义务之上再加上以利益为基础的一种新的约束，以便给予他人以一种更充分的保证。履行许诺的利益，除了

---

当对于同一个现象有若干的原因呈现出来时，决定哪一个原因是主要的、起主导作用的，是哲学中最困难的一个问题。这里很少有任何非常精确的论证、来确定我们选择；人们只好根据由类比推断和相似例子的比较而得来的鉴别力或想像力来指导自己。例如，在现在的情形下，确定财产权的规则无疑地大部分都有公益为其动机；但是我仍然猜想，这些规则主要是由想像、或者说我们的思想和想像的较为浅薄的特性所确定的。我将继续说明这些原因，让读者自己去决定，或是选取那些发于公益的原因，或是选取那些来自想像的原因。我们将从讨论现实占有者的权利开始。我在前面 [ 第一卷，第四章，第五节 ] 已经提到人性有一种性质，就是：当两个对象出现在一种密切的关系中时，心灵就容易给予它们以一种附加的关系，以便补足那种结合：这种倾向是那样强烈的，以至往往使我们陷于种种给敲（例如把思想和物质结合起来的那种错误）。如果我们发现它们足以达到那个目的。我们的许多印象并不能占有场所或位置；可是我们却假设那些印象和我们的视觉印象及触觉印象有一种场所上的结合，这只是因为它们被因果关系结合起来，并且已经在想像中联合起来。因此，我们既然能够虚构一个新的关系、甚至一种谬误的关系、来补足任何一种结合，所以我们就容易想像，如果有任何关系是依靠于心灵的，心灵便容易把它们和先前的任何关系结合起来，并通过一种新的联系，把那些已在想像中结合起来的对象加以结合。例如当我们排列各种物体时，我们总是把那些互相类似的东西置干互相接近之处，或者至少置在相应的观点之下，这是因为我们把接近关系与类似关系结合起来，或把位置上的类似关系与性质上的类似关系结合起来，就感到一种满意。这是容易用已知的人性的特性来加以说明的。当心灵已决定要结合某些对象、但是还没有决定选取哪些特殊的对象时，它就自然着眼于那些关联的对象。那些对象已经在心灵中结合起来；它们同时呈现于想像之前，这时它们的结合就不需要任何新的理由，反而需要很强有力的理由，才能使我们忽略这种自然的亲密关系。当我们以后讨论美的时候，我们还有机会详细说明这一点。这里，我们可以满足于说明这一点，就是！在整理一个书斋中的书籍和客厅中的椅子时所有的那种对秩序和整齐的爱好的，也可以通过限制关于稳定财物占有的那个一般的规则，而有助于社会的形成和人类的幸福。财产权既然形成一个人和一个对象间的关系，所以就很自然地要把它建立在某种先前的关系上，而且财产权既然只是社会法律所确保的一种永久所有权，所以就很自然地要把它加在现实占有上，由于现实占有是与永久占有类似的一种关系。因为，这种关系也有它的影响。如果结合一切种类的关系是自然的，那么把那些类似的关系和关联的关系结合起来，就更是自然的了。

它的道德义务以外，是普遍的、公认的、在人生中极为重要的。其他的利益也许是较有特殊性的、并且是可疑的；而且我们比较容易猜想，人们会顺着自己的心情和情感作出违反这些利益的行为。

因此，这里许诺就自然地发生作用，而人们往往要求许诺以便得到更充分的保证和安心。但是假设那些其他的利益也是普遍的和公认的，正如履行许诺那种利益一样，那么人们也就会认为这些利益处于同等的地位，而且人们也将对它们开始发生同样的信心。我们的政治义务，或者说我们对执政长官的服从，正是这种情形；没有了这种义务，没有一个政府能够存在，也不可能大型的在社会中维持和平或秩序，因为在大型社会中，一方面有那样多的财物，一方面又有那么多的实在的或想像的需要。所以我们的政治义务必然很快就离开我们的许诺而存在，并获得了独立的力量和影响。两方面的利益都属于同一种类，这种利益是普遍的、公认的、通行于一切时尚和地点的。因此，没有什么合理的借口可以把这一种建立在那一种上面；因为各自都有545 它自己的特有的基础。我们不但可以把戒取他人时物的义务还原到许诺的约束力，也同样可以把它还原到忠顺的约束力。在两种情形下，都有同样明显的利益。尊重财产对自然社会固然是必要的；而服从对于政治社会或政府也是同样必要的。前一种社会对人类的生存固属必要，而后一种社会对人类的福利和幸福也是同样必要的。简单地说，履行许诺固然是有利的，服从政府也是同样有利的：前一种利益如果是普遍的，后一种利益也是如此；前一种利益如果是明显的和公认的，后一种利益也是如此。这两条规则既然是建立在同样的利益的约束力上面的，它们就必然各自有其独立的权威，彼此互不依靠。

但是不仅利益的自然的约束力在许诺和忠顺两方面是备别的，而且荣誉和良心的道德的束力在两方面也是备别的；一方面的功过丝毫不依靠于另一方面的功过。的确，我们如果考虑到自然的束力和道德约束力之间的密切联系，我们将发现这个结论是完全不可避免的。服从执政长官对我们永远是有利益的；只有极大的现实利益才能使我们忽略维持社会安宁和秩序所得到的辽远利益，使我们发动叛乱。不过一种现实利益虽然可以使我们在自己的行为的方面变得那样地盲目，但是对其他人的行为来说，就没有这种利益发生，因而也就不会使那些行为隐蔽其危害公益、特别是危害我们私利的那种本来面目。这就使我们在考虑那些作乱和不忠的行为时，自然地发生一种不快之感，并使我们对那些行为加上邪恶和败德的观念。同样的原则也使我们谴责私人的一切非义行为，尤其是毁的的行为。我们谴责 546 一切叛逆和背信行为，因为我们认为，人类交往的自由和范围完全依靠于对许诺的忠实。我们也谴责一切不忠于执政长官的行为，因为我们看到，如果没有了对于政府的服从，则在稳定财物占有、根据同意转移财物和履行许诺方面，便都不可能执行正义。这里既然有两种利益，完全各别，所以它们就必然产生同样是各别而互相独立的两种道德义务。世界上即使没有许诺这样一回事，在一切大的文明社会中，政府依然是必要的；而且许诺如果只有它本身的约束力，而没有政府的另外一种强制力，则许诺在那一类社会中将只有很小的效果。这就划分了我们公共义务和私人义务的界限，并且表明，私人义务依靠于公共义务的程度，超过公共义务依靠于私人义务的程度。教育和政治家们的措施又联合起来给忠诚加上了进一步的道德性，而以更大程度的罪名和丑恶加之于一切叛乱。这里既然那样特别地牵涉到政治家们的利益，所以无怪他们要

孜孜不倦地以这类概念教导人们。

也许这些论证还不显得是完全有决定性的（我认为它们是完全有决定性的），所以我将求助于权威，并将根据人类的普遍同意来证明，服从政府的义务不是由臣民的任何许诺得来的。我虽然一直力图把我的体系建立于纯粹理性之上，并且几乎不曾引证过甚至哲学家们或历史家们在任何一个点上的论断，可是我现在竟然要许于通俗的权威，而把群众的情绪与任何哲学的推理对立起来：不过任何人对我这种作法也不必感到奇怪。因为我们必须说，一般人的意见在这个方面带有一种特殊的权威，并且大体上是无误的。道德善恶的区别既然建立在我们观察任何情绪或性格时所感到的快乐或痛苦上，而且这种快乐或痛苦又一定不能被感到它的人所认识，所以必然的结果就是：正像各人所认为、任何性格中有多大程度的恶或德，那个性格就有多大程度的恶或德，而且我们在这一点上也永远不可能错误的。我们关于任何恶或德的起源所作的判断，虽然不及关于它们各种程度的那些判断那样地确实，可是当前的问题既然不是关于义务的任何哲学的根源，而只是关于一个明显的事实，所以我们就不能设想，我们如何能够陷于错误。一个承认自己对另外一个人负有一笔款项义务的人，必然知道那是由于他自己所订的契约，还是由于他父亲所订的契约；还是仅仅是由于自己的善意，还是为了偿还借给他的一笔款项；并且知道他是在什么条件之下，为了什么目的使自己负有这种义务的。同样，服从政府也确实是一种道德的义务，因为每个人都是这样想的；因而这种义务一定不能是由许诺发生的；因为凡是不太拘泥地信从一个哲学体系、以致使他的判断陷于错误的人，都从来不会梦想到把那种义务归于那个根源。无论执政长官或臣民都不曾形成这样的政治义务观念。

我们发现，执政长官们不但不把他们的权威及其臣民的服从义务归源于许诺或原始契约这样一个基础，他们反而尽量对人民，尤其是对一般的民众，掩饰这种权威和义务是由那个根源发生的。如果这是政府的根据，那么我们的统治者永远不会默然接受这种根据的（人们最多也只能假设是默然接受的）；因为任何默然地、不知不觉地给予的许诺，永不能像明白而公开地所作的许诺对人类能有那样一种的影响。所谓默然许诺是指用语言以外的其他种较为模糊的标志所表示的意志而言；不过这里一定有一个意志，而发挥这个意志的人，不论他如何默然无言、总不能不注意到这个意志。但是你如果询问国内大部分的人们，他们是否曾经同意于他俩的统治者们的权威或者曾经许诺要服从他们，那么他们会认为你这个人很奇怪，并且一定会回答说，这件事不依靠于他们的同意，而他们生来就是这样服从的。由于这个意见，所以我们就往往看到，他们想像那些在当时毫无任何权威而且任何愚人都不会自愿地选择的人们为他们的天然统治者；这只是因为那些人是生于那个先前曾经统治过的王族，并且是依据亲等应该继承统治的；虽然那个王族

---

有些哲学家解释这种占领权说，每个人对于自己的劳动都有一种财产权，当他把那种劳动加于任何东西上面时，这就使他对全部的东西获得了财产权。但是，第一，对于有几种占领，我们并不能说是把我们的劳动加于我们所获得的对象上：例如我们由于在草地上放牧牛羊、因而占领那片草地。第二，这种说法是以添附来解释这个问题，这是一种无谓的绕圈子。第三，除了在比喻的意义以外，我们不能说是把我们的劳动加于任何东西上。恰当地说，我们只是借自己的劳动把那个对象作了某种改变。这就形成我们与对象之间的一种关系；由此就（根据前面的原则）发生了财产权。

或许是在那样辽远的一个时期中实行过统治，任何活着的人几乎都不可能曾经给它以服从的许诺。由于某些人们从未对一个政府给予同意，并且认为那样一种自由选择是一种侮慢和大不敬的行为。这个政府是否就对这些人们没有统治权吗？我们从经验中发现，政府为了它所调的叛逆和谋反是很自由地惩处他们的，而这些事情依照这个主张许诺学说的体系来说，就降低到了一种普通的非义行为。如果你说，他们居住在那个政府所统辖的区域以内，他们实际上就已同意于那个确立的政府，那么我可以答复说，只有当他们认为那件事情依靠于他们自由选择的场合下，才能如此，而这种选择，除了那些哲学家们以外，简直是没有人想像过的。从来没有人举出这样一个理由为一个反叛者辩护说；他在成年以后所作的第一次行为就是对国王兴兵作战；当他在儿童时期，他不可能以自己的同意束缚自己，而当他成人之后，又以其第一次的行为明显地表示，他无意于以任何服从的义务加在自己身上。相反，我俩发现，民法惩罚在这个年龄所犯的这种罪行，一如其惩处不待我们同意而本身就是犯罪的其他罪行一样；这就是说，民法在一个人达到能够充分运用理性的时候就加以惩处，而依据公道来说，民法对这种罪行理应允许一个人至少可以有默认的同意的一个过渡时期。此外，我们可以再加上 549 一点，即一个生于专制政府之下的人对它应该没有忠顺的义务；因为依其本性来说，这个政府是不依靠于同意的。不过那个政府既然和任何政府同样是一个自然而普通的政府，所以它必然对人施加某种义务；而我们根据经验明显地看到，隶属于那个政府之下的人们永远是这样想的。这是一个明白的证据，证明我们平常并不认为我们的忠顺是由我们的同意或许诺而来的；此外，它还更进一步地证明，当由于某种原因我们的许诺是明白地表示出来的时候，我们总是精确地区别那两种义务，而相信一种义务加尸另一种义务上的力量比重复同一许诺时所有的力量为大。在不曾作山许诺的情形下，一个人纵然发动叛乱，而并不因此就认为自己破坏了私事方面的忠实；他总是把信义和忠顺两种义务分得清清楚楚。这就令人信服地证明了，这些哲学家们所认为这两者的结合是一种很奥妙的发明，实际上是不正确的；因为一个人既不能作一种自己所不知道的许诺，也不能被这种许诺的强制力和约束力所约束的。

〔译注〕执政长官 (Tnagistrato) 任本书中的含义是指国王、国家统治者或团体。

第九节论忠顺的限度那些以许诺或原始契约看作对于政府的忠顺的起源的政治学作家们所企图建立的一条原则，是完全正确而合理的，虽然他们力求建立那条原则时所根据的推理是谬误的、诡辩的。他们想要证明，我们对于政府的服从允许有例外，并且统治者如果过分残暴，就足以使臣民解除一切忠顺的义务。他们说，人们既是由于自由和自愿的同意而加入社会并服从于政府的，所以他 550 们一定是着眼于他们打算由社会获取的某些利益，并且愿意为此而放弃其天赋的自由。因此，执政长官也必须约定有一种交互的义务，即提供保障和安全；他只有通过向人们提供得到这些利益的希望，才能说服他们来服从自己。但是，人们如果得不到保障和安全，却遭到暴虐和压迫，于是他们就不再受他们的许诺的约束（一切有条件的契约都是这样），回到建立政府以前的那种自由状态。人永远不会那样愚蠢地同别人订立完全有利于他人的协约，而不着眼于改善自己的状况。谁要打算由我们的服从得到任何利益，他就必须明白地或默认地约定使我们由其权威获得某种

利益；他不应该期望，当他不履行自己的诺言时，我们仍然会继续服从他。

我再重述一遍：这个结论是正确的，不过它所根据的原则是错误的；而且我可以自夸，我能够把同样的结论建立在更为合理的原则上。在确立我们的政治义务时，我将不迂回曲折地说，人们看到了政府的优点；他们着眼于那些优点，才建立了政府；政府的建立要求一种服从的许诺；这种许诺在某种程度上以一种道德的义务加在人们身上，但因为它是条件的，所以如果订约的另一方不履行他所约定的义务时，这个许诺就失去了约束力。我看到，许诺本身完全是由人类的契约而发生，并且是因为着眼于某种利益才被发明出来的。因此，我就找寻与政府有比较直接关系的利益，即既可以为建立政府的原始动机、同时又可以为人们服从政府的原因的那样一种利益。我认为这种利益就在于我们在政治社会中所享受的安全和保障，而我们在完全自由和独立的时候、是永远得不到这种利益的。利益既然是政府的直接根据，那么两者只能是共存共亡的；任何时候，执政长官如果压迫过度，以至其权威成为完全不能忍受，这时我们就没有再服从他的义务了。原因一停止，结果也必然就跟着停止。

在这个范围内，即关于我们在忠顺方面的自然的义务，我们的结论是适切而直接的。至于道德的义务，我们可以说，原因停止、结果也必然就跟着停止这个原理，在这里就成为谬误的。因为我们曾屡次提到人性中的一个原则，就是：人们是十分迷恋于通则的；我们往往把我们的原则推到超出了原来使我们建立这些原则的那些理由以外。当若干情形在许多条件方面互相类似时，我们就容易把它们置于同等地位，而不考虑它们在最重要的条件方面是有差别的，并且那种类似之点只是表面的、而不是实在的。因此，人们可能会这样想，在忠顺方面，即使成为忠顺原因的利益的天然约束力已经停止，而忠顺义务的道德约束力仍然不停止。人们仍然会违反了自己的和公共的利益，受其良心的约束，而服从于一个暴虐的政府。的确，对于这种论证的力量，我是相当信服的，我承认，通则往往扩展到它们所据以建立的那些原则以外；我们对这些通则很少制定例外，除非那个例外也具有一个通则的性质，并且是建立在许多通常的例子上面。我肯定地说，现在的情形完全是这样。当人们服从他人的权威时，那是为了给自己求得某种保障，借以防止人的恶行和非义，因为人是不断地被他的难以控制的情感、被他的当前的和直接的利益所驱使，而破坏一切社会法律的。但是这种缺点既然是人性中所固有的，所以我们知道它总是伴随着一切人的，不论他的身分和地位是怎样；而且我们所选举为统治者的那些人们也并不因为他们有了较高的权力和权威，而在本性方面立刻变得高出于其余的人类。我们对他们的期望，不是依靠于他们的本性的改变，而是依靠于他们地位的改变，因为在他们的地位改变以后，他们就在维持秩序和执行正义方面有了一种较为直接的利益。但是他们在臣民中固执行正义所有的这种利益，仅仅是较为直接一些；而且除此而外，我们根据人性的不规则性，还往往可以预料到统治者们甚至会忽略这种直接的利益，而被他们的情感所转移，陷于种种过度的残酷和野心的境地。我们对于人性的一般知识，我们对于人类过去历史的观察，我们对于现时代的经验——所有这些原因必然会使我们对于例外敞开大门，并且必然会使我们断言说，我们可以对于最高权力的较为强暴的行为进行反抗，而不犯任何罪恶和非义。

因此，我们可以说，这是人类的一般的实践和原则，而且凡能找到任何

补救方法的民族，都不肯忍受一个暴君的残酷的蹂躏，也没有因为反抗而遭到谴责。对狄昂尼修斯（Dionysius）、对尼罗（Nero）、或对菲列普二世〔译注〕进行武装反抗的人们，都得到阅读他们的历史的每个读者的赞许；只有对常褻的极度歪曲，才能使我们谴责他们。因此，在我们的全部道德概念中，我们确是不会抱有像消极服从的那样一种荒谬的主张，而都一定承认在罪恶昭彰的专制和压迫的情况下可以进行抵抗。人类的一股意见在一切情形下都有某种权威，而在这个道德的事例中，人类的意见是完全无误的。人们虽然不能明确地说明这个意见所依据的原则，但它也并不因此而减少其正确性。很少有人能够进行这样一系列的推理：“政府仅仅是为了社会利益而成立的一个人类的发明。当统治者的暴行消除了这种利益时，它也就消除了服从的自然义务。道德义务是建立在自然义务上面的，因此，553 当自然义务停止时，道德义务也就停止了；而当问题使我们预见到自然义务将会在许多场合下停止、并使我们立下一个通则来调整自己在那一类事态中的行为时，削尤其是如此。”不过这一系列的推理对一般人来说虽然是太微妙了，可是人们对这种推理确有一隐含的概念，并且知道，他们所以应当服从政府，只是为了公益；同时也知道，人性是那样地受着弱点和情感的支配的，以至容易滥用这个机构，而把他们的统治者们转变为暴君和公敌。如果公益的感觉不是我们所以服从的原始动机，那么我就要问，人性中有什么别的原则能够制服人类的自然野心，并且强使他们那样地服从呢？模仿与习惯并不足以达成这个目的。因为问题仍然会再度发生，就是：什么动机最初产生了我们所模仿的那些服从的先例、以及形成习惯的那一系列的行为呢？除了公益之外，显然没有其他原则了。如果利益首先产生了对政府的服从，那么那个利益什么时候在任何很大的程度内、并在大多数情况下停止了时，服从的义务也就停止了。

〔译注〕菲列普二世为西班牙国王，曾设立宗教裁判所，以推行其暴政；并实行暗杀，造成恐怖。曾造无畏舰队，攻英田，失败。

## 第十节 论忠顺的对象

不过在某些场合下，健全的政治学和道德学虽然都主张反抗最高权力是正当的，可是在人事的通常进程中，再不能有比这件事更为有害，更为罪恶的了。除了革命总是要引起动乱以外，那样一种实践还会直接趋向于推翻一切政府，并且在人类中间引起普遍的无政府状态和混乱局面。正如人数众多的文明社会离开了政府便不能自存，政府离开了最严格的服从也就完全无554用。我们永远应当衡量由权威所获得的利益与不利，并借此对反抗学说的实践采取更加谨慎的态度。通常的规则要求人们服从；只有在惨酷的专制和压迫的情形下，才能有例外发生。

对于执政长官通常既然应该那样盲目服从，那么其次的问题就是，应当对谁服从？我们应当认谁为我们合法的执政长官？为了答复这个问题，让我们回忆一下我们前面关于政府和政治社会所已确立的理论。各人如果自作主人，并根据他现前的利益和快乐来破坏或遵守社会法律，那么在社会中就不可能维持任何稳定的秩序：当人们一旦经验到这一点以后，他们自然就会进而发明政府，并尽量把破坏社会法律一事置于他们自己的权力以外。因此，政府是由人类的自愿协议而成立，而且显而易见，确立政府的那个协议也将决定哪些人应当统治的问题，并且在这一点上将消除一切疑惑与含糊。执政长官的权威如果在最初确是成立于臣民的定服从他的那种许诺的基础上，则人们的自愿同意必然有更大的效力，正如在其他契约或协约方面一样。因此，强制他们服从的那个许诺也把他们束缚于一个特定的人，并使他成为他们忠顺的对象。

但是当政府已经在长时期内在这个基础一确立起来，而且我们因服从而得到的那种单独的利益也产生了一种单独的道德感之后，情形就完全改变了，许诺也就不能再决定特定的执政长官了；因为许诺已经不再被认为是政府的基础了。我们自然而555然地假设自己生来就应该服从；并且想像那样一些特定的人们就有命令的权利，正如我们有服从的义务一样。这些权利和义务的概念只是由我们从政府方面所获得的利益得未的，这种利益使我们对自己的进行反抗发生厌恶，同时也使我们对他人的反抗行为表示不满。但是这里可以注意的是：在这种新的事态下，政府的原始根据、即利益，已不再被允许未决定我们所当服从的人们，只有当事态最初处于一个许诺的基础上时，原始的根据才能作那样的决定。一个许诺毫无疑问地把作为忠顺对象的人们确定下来：但是显而易见，人们如果在这一方面依据他们的特殊的公私利益的想法来调整他们的行为，那么他们就会陷入无穷的混乱，并且使一切政府在很大程度上成为无效的了。备人的私利备不相同；公益本身虽然永远是同一不变的，可是由于各人对于公益怀有不同的意见，所以公益同样也成为极大纠纷的源泉。因此，使我们服从执政长官的那种利益，也使我们在选择执政长官时放弃那种利益，并且把我们束缚于某种政府形式和某些特定的人们，而不允许我们在这两方面企求尽善尽美。这里的情形正和在关于稳定财物占有的自然法削方面一样。财物占有的稳定对社会是极为有利的，甚至是绝对必要的；这就导使我们确立了那样一条规则；但是我们发现，我们如果为了追求同样的利益，而将特定的所有物分配于特定的人们，我们将会挫阻自己的目的，而使那个规则原来所要防止的那种纷乱情形持续下去。因此，在限定关于稳定财物占有的自然法则时，我们必须依照一般原则进行，并依

据公益来调整自己的行为。决定自然法则的那些利益虽然似乎是微薄的。可是我们也不必因此就 56 害怕我们对于这个法则的依附会因而减少。心灵的冲动是由很强的利益而得来的，其他那些较为细微的利益，只不过指导那种活动，并不把它有所增减。政府也是这样的情形。再没有什么东西比这种发明对社会更为有利的；这种利益就足以使我们热忱而敏捷地采纳这个发明；不过到了后来，我们就不得不依据没有那样大的重要性的种种考虑，来调整和引导我们对政府的忠献，并在选择我旧的执政长官时也不着眼于我们由这种选择所可能获得的任何特殊的利益。

我将论述作为执政长官的权利基础的第一条原则，就是无例外地给予世界上一切最确定的政府以权威的那个原则：我所指的就是任何政府形式下的长期占有或国王的一脉相传的体系。诚然，我们如果追溯任何国家的最初起源，我们就将发现，几乎没有任何一个帝采或共和国政府最初不是建立在篡夺和反叛上的，而且其权利在最初还是极其可疑而下定的。只有时间使他们的权利趋于巩固，时间在人们心灵上逐渐地起了作用，使它顺从任何权威，并使那个权威显得正当和合理。没有什么东西能够超过习惯、使任何情绪对我们有一种更大的影响，或使我们的想像更为强烈地转向任何对象。当我们长期惯于服从任何一派入时，则我们假设忠诚有道德约束力的那种一般的本能或趋向，便很容易采取这个方向，并且选择那一派人作为其对象。利益产生了这个一般的本能，而习惯侧给以特定的方向。

这里可以注意，同样长的时间随其对心灵的不同影响、而在我们的道德感上有不同的影响。我们很自然地通过比较来判断任何事物，在考虑王国和共和国的命运时，我们既然总是要综观 557 一个长的时期，所以一个短的时期在这个情形下对我们的情绪并没有像我们考虑其他任何对象时的那种影响。在一个很短的时间内，人们就可以认为自己获得了对一匹马或一套衣服的权利，不过一世纪的时间也几乎不足以确立任何新的政府，或是消除臣民心中对于那个政府的一切疑虑。还有一点，一段较短的时间就足以给予一个国王所可篡取的附加权力以一种权利，但当他的整个权力是由篡夺得来的时候，那么这样短的时期就不足以确定他的权利。法国的国王们享有绝对权力的没有超过两朝以上的；可是在法国人看来，没有事情比谈论他们的自由更为荒唐的。如果我们考虑一下关于添附所说过话，我们便存易说明这个现象。

在没有任何政府形式被长期占有所确立时，则现实占有便足以代替它，并且可以被认为是一切公共权威的第二个来源。对于国家权力的权利、只是为社会法律和人类利益所维持的权威的恒常占有；而依照上述原则，把这种恒常的占有附加在现实占有上，乃是最自然的事情。这些同样的原则在私人时产方面所以不发生作用，乃是因为这些原则被很强烈的利益考虑所抵消了，因为我们看到，那样做会使一切偿还都成为不可能的，而且一切暴行都将得到认可和保障。这些动机在公共权威方面虽然也可以显得有些力量，可是却有一种相反的利益加以对抗；这种利益就在于维持和平和避免一切变革；因为一切变革在私人事务方面不论如何容易发生，而在牵涉到公众利益的时候，就必然要引起流血和混乱。

如果有任何人发现、依照任何公认的伦理学体系不可能说明现实占有者的权利，因而决心绝对否认那个权利，并且说那是道德所不许可的，那么我们可以正当地认为这个人是在主张一种狂妄的似是而非之论，并且使人类的

常识和判断为之震惊。最符合于慎重和道德学的一条准则，就是安然服从于我们生活所在的那个国家的确立的政府，而不过分好奇地追究政府的起源和最初的建立。很少有政府能够挫得起那样严格的考察。现在世界上的许多王国，以及历史上更多的那些王国，其统治者所有的权威，有多少是超过现实占有这样一个基础的呢？单就罗马帝国和希腊帝国来说吧。由罗马自由的解体到那个帝国最后被土耳其人所消灭，那一长系列的皇帝们不是很显然地除了现实占有这个权利之外，对于帝国再不能妄称有其他任何权利么？元老院的选举仅仅是一个形式，永远是仰承着罩团的选择。各个行省的军团几乎总是意见分歧的，最后只有武力才能解决争端。因此，每个皇帝都是凭借武力获得权利并捍卫其权利的。因此，我们如果不说，在我们所知的全世界中、多少世纪以来就没有过政府，因而对任何政府也都没有忠顺的义务，那么我们就必须承认，在公共事务方面强者的权利必须被认为是合法的，并被道德学所认可的，如果没有其他任何权利来对抗它的话。

征服权可以被认为是统治者的权利的第三个来源。这个权利很类似于现实占有的权利；不过它有较强的力量，因为我们所归于征服者的光荣和尊崇的那两个概念支持了这种力量，而人们对于篡夺者却只有憎恨和厌恶的情感。人类很自然地袒护他们所爱的人，因而容易认为在各个君主间互相斗争时，谁的暴行成功，谁就得到权利，而不容易认为一个臣民在对其君主反叛成 559 功时得有那种权利。

---

我们如果想在现性和公益方面给这些疑难找寻解答，我们将永不会得到满足；我们如果在想像方面找寻解答，那么显而易见，作用于想像官能上面的那些性质，是那样不知不觉地混合的，以至不可能给予它们以任何精确的界限。如果我们再考虑到，我们的判断随着对象而有显著的变化，而且同一的能力和接近关系在一种情形下被认为占有，而在其他情形下则被认为不占有：那么在这个问题方面的困难就会增加。一个人如果把一只兔子追得精疲力竭，那么如果有另外一个人跑到他前面，攫取那个猎物，他就会认为那是一种非义的行为。但是同一个人如果前去摘一个他手所能及的苹果，而同时又有一个较他更为敏捷的人，跑在他前面，取到那个苹果，他就没有任何抱怨的理由。这种差别的理由就在于：兔子的僵卧不动不是它的自然状态，而是人的勤劳的结果，因而在那种情形下形成了对猎人的一种强烈的关系，而在另一种情形下则没有这种关系。这里可以看出，一种确定和必然的家用能力，如果没有接触或其他明显的关系，往往产生不了财产权；而且我还要进一步说，一种明显的关系，即使没有任何现实的享用能力，有时也足以产生对任何对象的权利。单是看到一个东西，很少被人认为一种重大的关系，除非那个对象是隐藏着、或是很暧昧的：在后一种情形下。我们发现，单纯看见一东面就足以给人以财产权，这是根据于“甚至整个大陆也属于首先发现它的那个民族”那样一个原理的。但是我们可以注意到，在发现和占有这一个例子中，最初的发现人和占有者心须在那个关系上加上自己要成为所有主的一种意向，否则那个关系并不会产生它的效果：这是因为在我们的想像中，财产权和那个关系之间的联系并不是很大的，而还需要那样一个意向加以协助。从所有这些情况中，我们很容易看到，关于由占领而获得财产权的许多问题，会变成如何的困惑；而且人们略费思索，就可以提出一些不能得到任何合理解决例子来。如果我们喜欢真实的例子，而不要虚构的例子，我们可以考虑在几乎每一个自然法作家的著作中都遇到的下面这个例子。希腊的两个殖民团在离开本国去寻觅新地时，得到消息说，他们附近的一座城市已被其居民所放弃了。为了知道这个报导是否真实起见，他们立刻派遣了两个使者，每个殖民团派出了一名；他们在接近那座城的时候发现，他们所得的情报是真实的，于是便开始一场赛跑，想要占领那座城市，各人都是为了本乡人要去占领它。使者之一，看到自己不是另外一人的敌手，于是便拿起长矛，向城门掷去，并且幸而在他的伙伴达到之前茫然射中城门。于是两个殖民团关于谁应当是空城的城主一事便发生了争执；在哲学家们中间这个争执仍然存在未决。据我看来，我觉得这个争执是没法解决的；这是因为整个问题都依赖于想像，而

在没有长期占有、现实占有、也没有征服的时候，例如建立任何君主国的第一代统治者死去以后的情形，这时继承权自然就代之而发生作用；人们通常就乐于将他们的已故国王的嗣子置于君位，而假设他承袭了他父权的权威。人们所假定的父亲的同意，对私家继承的模仿，国家由选择最有权威的、而且拥护的人数最多的人为君主时所可得到的利益：这些理由都使人们选择已故的国王之子，而舍去其他任何人。

这些理由有一些分量；不过我相信，一个公平地考虑这件事情的人会看到，这里有一些想像的原则和那些利益的观点结合起来。就在父王生存的时期中，王权似乎就被思想的自然的推移与王子结合起来，而在其死后，则更是如此：因此，以一种新的关系，就是使他实际占有那个原来似乎极为自然地属于他的权位，借以补足这种结合，这是最自然的事情。

为了证实这点，我们可以衡量下面这些相当奇特的现象。在选举君主国中，依据法律和习惯来说，继承权是不存在的；可560是继承权的影响是那样自然的，以至不可能完全被排除于想像之外，使臣民对于已故国王之子漠不关心。因此，在这一类的某些政府中，当选的往往是王族中的某一个成员；而在另一些政府中，则他们完全被排除出去。那些互相反对的现象是由同一原则所发生的。王室所以在某些国家中遭到排斥，乃是由于政治上的一种精微的手法，使人民觉察到他们有从王室中选举君主的偏向，并且使他们防护他们的自由，以免他们的新君在这个偏向的协助之下竟然确立王族的继承，因而消灭了将来的选举自由。

阿塔克薛西斯（Artaxerxes）和居鲁士（Cyrus）的历史〔译注一〕也可以使我们发生一些感想，说明同样的问题。居鲁士自称比他的哥哥更有继承王位的权利，因为他是在他的父亲即位以后出生的。我并不认为这个理由是有效的。我只是由此推断说，他本来不会利用那样一个借口的，如果不是因为上述想像的那些性质的原故；由于那些性质我们才自然地倾向于把已经结合起来的对象用一种新的关系再加以结合。阿塔克薛西斯比他的弟弟占着一种优势，因为他是长子，在继承方面位居第一；但是居鲁士却同王权有较密切的关系，因为他是在他父亲赋有王权以后出生的。

如果有人主张说，方便观点可能是一切继承权的根源，人们总是乐意利用可以决定已故国王的继承者、并可以阻止一切由重新选举所带来的纷扰和混乱的任何规则；那么我可以答复说，我立刻承认，这个动机可以相当地有

---

想像在这种情形下却没有任何精确的或确定的标准，可以根据了它作出一个判决。为了显示这一点起见，我们可以考虑，假如这两个人只是殖民团的团员，而不是使者或代表，那末他们的行为便当无足轻重；因为在那种情形下，那些行为与殖民团的关系将是微弱而下完的。此外还当再加上一点，就是：使他们所以奔向城门而不奔向城墙或城的其他任何部分的决定因素只有一个，就是：城门因为是最为明显和显著的部分，所以把城门看作圣城的象征，最可以使他们的想像感到满意；正像我们在诗人们方面所发现的那样，诗人们是常常由城门取得他们的写像和比喻的。此外，我们还可以考虑，一个使者的接触城门，也并不比另一个使者风长予刺穿城冈更确当地是一种占有；这种接触只形成了一种关系，但是在另一方面也有一种同样明显的，虽然力量也许是不相等的关系。因此，这些关系中哪一种给人以那一种权利和财产权，或者说，其中任何一种的关不是否足以产生那个效果，我只好留待比我聪明的人来加以解决。

现实占有显然是一个人和一个对象之间的一种关系；不过除非它是长期的、不间断的，它不足以抵消最初的占有。在长期的、不间断的占有的情况下，由于时期的长久，现实占有的关系就增强了，而最初占有的关系却因时间久远而减弱了。关系方面的这种变化，结果在财产方面产生了相应的变化。

助于这种效果，不过同时我还主张，如果没有另外一个原则，那样一个动机是不可能发生的。一个国家的利益要求王位的继承总须有这种或那种的确定的方式，不过不论用什么方式确定，对国家的利益来说，都是一 561 样的：因此，血统关系如果没有独立于公益之外的一种效果，则除了由成文法加以规定以外，人们便不会考虑血统关系，而且各国的那样多的成文法也不会恰好有同样的观点和意图。

这就导使我们进而考察权威的第五个来源，即成文法；当立法机关确立了某种政府形式和国王继承法时，成文法就成了权威的来源。初看起来，人们会认为，这个权利必然要还原到权威所根据的前述的某种权利。产生成文法的立法权，必然是以原始契约、长期占有、现实占有、征服、或继承关系为根据的；因此，成文法必然是由那些原则之一获得它的力量的。不过这里可以注意，一条成文法虽然只能由这些原则获得它的力量，可是它并不由它所自出的那个原则得到它的全部力量，这时力量在推移过程中要大大地有所损失；这是可以自然地想像得到的。例如，一个政府在许多世纪中、建立于一套法律、政府形式和继承方法的体系上。由这个长期传统所确立的立法权，突然把全部政府制度都改变了，并通过一部新的宪制组织法来代替它。我相信，臣民中很少有人以为自己服从这种变革的义务，除非它有促进公益的明显倾向；他们以为自己仍然可以有自由返回到古代政府。因此，就发生了根本法的概念，根本法被假设为不能被君主的意志所改变的。法国的撒利族法典（Sali Law）〔译注二〕就是这种性质。这些根本法所扩及的范围是不曾被任何政府所规定的；也永远是不可能规定的。由最重要的法律到最微末的法律，由最古老的法律到最近代的法律，其间有一种不可觉察的推移等级，所以就不可能限制立法权，并决定它在何种范围内可以 562 在政府的原则方面有所革新。这是想像与情感的工作，而不是理性的工作。

谁要是考察世界各国的历史，考察它们的革命、征服、领土的扩张和缩小，考察各国政府成立的方式，考察世代相传的继承权利：那么他不久就会学到轻视一切有关国王权利的争执，并且相信，严格地固执任何通则、以及坚持不变地忠心于某些特定的人和家族（有些人很重视这点）那样一些德，并不是发生于理性，而是发生于顽固和迷信。在这一方面，历史的研究证实了真正哲学的推理，这种推理向我们指出了人性的原始性质，教导我们把政治上的争论看成在许多情形下是无法解决的，而是完全从属于和平与自由的利益的。当公益并不显然要求一种变革时，那么原始契约、长期占有、现实占有、继承法和成文法等一切权利要求，就一定汇合起来，形成对统治权的最强的权利要求，并且正确地被认为是神圣不可侵犯的。但是当这些权利要求在各种程度下混合并对立起来时，它们就往往会引起迷惑，就不能凭法律家们和哲学家俩的论证来解决，而是要靠军队的武力来解决。例如，当提柏里斯〔译注三〕（Tiberius）死时，如果日耳曼尼格斯（Germanicus）和德鲁苏斯（Drusus）都是活着，而他并没有指定他们中间哪一个人作为他的继承人，那么谁可以告我说，他们中间谁应该继承提柏里斯呢？在这个国家中，养子权和血统权在私家中有同样的效力，并且在国统方面也已有两个先例，那么这两种权利是否应该同等看待呢？日耳曼尼格斯生在德鲁苏斯之前，他是否因此就该被认为长子呢？但是他是在他的弟弟出生以后才被收养，那么他是否因此又该被认为是幼子呢？在这个国家的私家继承方面，长兄并没有优先的权利；那么，在国统 563 方面长子的权利应当被重视么？在

罗马帝国中有过两次父子相传的光例〔译注四〕，那么罗马帝国在那时候就该因此被认为是世袭的么？还是即在那样早的时候，罗马帝国就该被认为是属于强者或现实占有者的呢（因为它是建立在那样新近的一次篡夺上的）？我们不论依据什么原则来妄自答复这一类的问题，我恐怕、我们永不能满足一个公平的研究者，如果这个人在政治争论中并不偏袒任何党派，并且除了健全的理性和哲学之外，再不满足于别的说法。

不过在这里，一个英国的读者容易会探究那次对我们的宪制有良好的影响、并产生了那样巨大的后果的著名的革命。我们已经说过，在极度专制和压迫的情形下，甚至对于最高权力进行武装反抗也是合法的；而已政府既然只是为了互利和安全而成立的一种人类的发明，所以当它一旦不再具有那种倾向时，它就不再对人施加任何自然的或道德的义务了。不过这个一般的原则虽然被常识和历代的实践所认可，但是法律、甚至哲学、都确是不能建立任何特殊的规则，使我们能够据以认知什么时候进行反抗才是合法的，并决定那个问题上所可能发生的一切争端。不但在最高权力方面可以发生这种情形，而且甚至在立法权不寄存于一个人身上的某些宪制政体中，也可能有一个雄才大略的执政长官迫使法律对这件事保持缄默。这种缄默不但是法律界的尊敬的结果，而且也是法律界的慎重的结果；因为可以确定，一切政府的事务既然是千变万化的，所以那样一个强有力的执政长官的行使权力，在一个时候可能是有利于公众，而在另一个时候又可能成为有害的和暴虐的了。不过在立宪君主国，法律方面虽然对此事保持缄默，而人民仍然确是保留其反抗权的；因为甚至在最专制的政体下，也不可能剥夺去他们这种权利。自卫的必要性和公益的动机，都使他们在立宪和专制两种情形下有同样的自由。我们还可以进一步说，在那种混合〔立宪〕政府下，比在专制政府下，合法反抗的事件一定出现得更多，臣民必然有更大的自由进行武装自卫。不但当执政长官采取了本身极端有害于公众的措施时，而且甚至当他侵犯了宪制的其他部分，把权力行使到合法的界限以外时，人们也有权利反抗他、废黜他；虽然那种反抗和暴行就法律的一般意旨来说，可以被认为是不合法的、叛乱的。因为保障公共自由对于公益来说是最为重要的；而且除此以外，显而易见，如果那样一个混合政府一经被假说为已经确立，那个宪制政体中每一个部分或成员就都必然有自卫的权利，有维持宪制旧有的界限、使其不受其他任何权威侵犯的权利。任何事物如果被剥夺了抵抗的能力，则其每一个部分都不能保存它的独立存在，全体必然挤成一点，因而这个事物的创造使成为徒劳无功；同样，要假说任何政府有一种无法制裁的权利，或者虽然承认最高权力与民共享，而却不承认他们反抗任何一个侵略者以维护他们份内的权利是合法的：那就是最大的谬论。因此，那些似乎尊重我们的自由政府、而却否认反抗权利的人们，就连任何常识都没有，不值得给予认真的答复。

我本来可以指出，这些一般的原则也适用于晚近的革命；而且一个自由民族所视为神圣的一切权利和特权，在那时候曾遭受威胁而处于极度危险之中；不过我现在的目的不在于指出这一点来。我乐于抛开这个争论不休的题目（如果它真是可以争论的话），而详谈一下由那个重要事件所自然地引起的某些哲学上的考虑。

第一，我们可以说，在我国的宪制政体中，上院和下院的议员们，如果不是为了公益而将在位的国王废黜了，或者在国王死后，排斥那个依法律和习惯应当继承王位的皇储，那么没有人会认为他们的行事是合法的，或者认

为自己有服从他们的义务。但是假如那个国王由于非义的行为，或是因为企图求得暴君的和专制的权力，以至正当地丧失了他的合法权利，那么废去他不但在道德上是合法的，而且也符合于政治社会的本性；不但如此，我们也容易认为，那个政体中其余成员还有权废黜直接继承他的皇嗣，而选举他们所喜欢的人作为他的继承人。这一点是建立在我们的思想和想像的一种很独特的性质上的。当一个国王丧失了他的权威，皇嗣所处的地位理应像国王死去以后一样，除非皇嗣本人也因为参与暴行而丧失了这种权利。不过这个看法虽然似乎是合理的，而我们却容易遵从相反的意见。在像我国这样的一个政府中，废黜一个国王，确是越出一切普通权威的一种行为，并且是为公益而采取的一种不合法的越权行为；在政府的通常情形下，这个政体中任何成员都没有这种权利。当公益是那样巨大而那样明显、以至使这种行为成为正当的时候，适合公众要求的这种特许权的使用便使我们自然而然地给予国会以进一步利用这种特许权的权利。法律的旧有界限一旦被冲破，并得到人们的赞许，我们就不会那样严格地把自己限于那些法律的界限以内。心灵一开始任何一系列的活动，它就自然而然地随着进行下去；当我们作出了任何一种初次的行为之后，我们通常对于我们的义务就不再有所疑虑。例如在革命的时候，凡认为废除父王是正当的，就都不认为自己应当忠于他的幼嗣；可是那个不幸的君主如果是在那时候无罪而死，而已他的 566 嗣子恰好是寓居海外，那么一个摄政团体无疑地会被任命，一直等到皇嗣到达成年，把国家的统治权归还他为止。想像的最轻微的特性既然对人民的判断有一种影响，所以法律和国会就利用那些特性，而从一个世系以内或以外选举出人民最自然地认为有权威和权利的那些执政长官：这表明了法律和国会的机智。

第二，奥伦治公〔译注五〕的登位最初虽然可以引起许多争论，而且他的权利也曾被人争论过，可是到了现在就不应当再显得可疑，而一定已从那三个根据同样权利继承他的嗣君获得了充分的权威。再没有事情比这种思想方法更为通常的了，虽然初看起来，也没有事情比这种思想方法更为不合理的了。国王们似乎不但从其祖先得权利，而且往往也从其后嗣得到权利。一个国王如果幸运地使他的家族稳居在皇位上，而且完全改变了旧有的政府形式，那么他在其生时虽然可以正当地被人认为是一个篡夺者，可是后人就将认为他是合法的国王。尤利斯·凯撒被认为是第一个罗马皇帝，而苏拉（Sulla）〔译注六〕和马雷斯（Marcellus）〔译注七〕两人的权利虽然实际上和他的权利是一样的，可是他们却被认为是暴君和篡夺者。时间和习惯以权威授与一切政府形式和一切国王的继承；而且原来只是建立在非义和暴力之上的权力逐渐就变成了合法的、有约束力的。心灵还不停止在这里，而且还倒退着追溯回去，把它所自然地归于后代的那种权利，转移到他们的前辈和祖先的身上，因为他们在想像中是互相关联、结合起来的。现在的法国国王使胡·迦裴（Hugh Capet）〔译注八〕比克朗威尔成为一个更合法的国王；正如荷兰人的确立的自由是他们所以对菲列普二世进行顽强反抗的一个重大的根据一样。

〔译注一〕阿塔克薛西斯和居鲁士是波斯王大流士二世的儿子。阿塔克薛西斯即位后，居鲁士率领十一万大军进攻，被阿塔克薛西斯所败，居鲁士被杀。

〔译注二〕撒利族法典中有一个条款说：“撒利族土地不得以任何曾分归属妇女，全部土地都归男性继承（59章，5款）。

〔译注三〕提柏里斯，罗马皇帝，生于公元前 42 年，公元 13—37 为皇帝。——日耳曼尼格斯是他的外甥，被他所收养，因征日耳曼有功，深得兵士的拥戴。提柏里斯恐其尾大不掉，派人把他毒死。德鲁苏斯是提柏里斯的亲生子，原定继承帝位，因夭折，未能实现。

〔译注四〕按罗马原为共和国。但罗马第一个皇帝凯撒传帝位于奥古士都（他的外孙），奥古士都又将帝位传于其子提柏里斯。按凯撒未曾正式即皇帝位。

〔译注五〕荷兰的奥伦治亲王（1650—1702）曾娶英王詹姆士二世之公主玛丽（1677）。嗣后詹姆士二世，因为暴虐无道，压迫新教徒，人民属望于奥伦治亲王。1688 年 11 月威廉（即奥伦治亲王）率英荷联军一万五千人，在托尔拜登陆。各首领都拥护他。詹姆士逃走；1689 年 2 月，国会宣布威廉和玛丽为英国国王及王后。

〔译注六〕苏拉（公元前 138—78）曾任罗马执政。征战有功。八一年达到独裁地位，对许多人宣布“公敌宣告”，开始恐怖统治。

〔译注七〕马雷斯生于公元前 156 年，119 年时为护民官，曾六次任执政，条顿人以大军入侵，屡败罗马军，马雷斯经两日猛战，把敌人歼灭了。被人民称为罗马的第三位建立人。他与苏拉不和，内战发生，被迫逃到非洲。后来得友人之助，返回意大利，攻下罗马，对贵族进行了报复。

〔译注八〕胡·迦裴系法国王族名，自 987 年起，胡·迦裴就被法兰克人选立为王。这个王族前后统治法国约九百年。休谟所指的国王是路易十五。

## 第十一节 论国际法

当人类大部分都已建立了法治政府，而且彼此接近的许多不同的社会也都形成起来的时候，邻近各国之间便发生了适合于互相交往的性质的一套新的义务。政治学作家们告诉我们说，在任何一种交往中，政治团体都应当被看作一个法人；这种说法在一定程度上确是正确的，因为各国也像私人一样需要互助；同时各国的自私和野心也是战争和纷乱的永久来源。不过各国在这一方面虽然类似个人，可是在其他方面它们既然是很不相同，所以无怪它们就要用另一套准则来约束自己，并因而产生了我们所谓国际法的一套新的规则。我们可以把大使人格的神圣不可侵犯、宣战、禁止使用有毒武器、以及显然为了进行各个社会间特有的交往而规定的其他同类的义务，都归在这个项目之下。

不过这些规则虽然是附加在自然法上的，可是前者并不完全取消了后者；我们可以妥当地断言，正义的三条基本原则，即稳定财物占有、根据同意转移所有物和履行许诺，也是国王们的义务正如它们是臣民的义务一样。同样的利益在两种情形下产生了同样的效果。什么地方财物占有是不稳定的，什么地方就必然有永久的战争。什么地方财产权不是根据同意而被转移，什么地方就没有交易。什么地方人们不遵守许诺，什么地方就不能有同盟或联盟。因此，和平、交易和互助的利益，就必然把 568 个人之间所发生的正义的概念扩充到各个王国之间。

世界上有一个十分流行的准则，就是：为国王们所立的道德体系比支配私人行为的道德体系要自由得多；这个准则虽然很少有政治家愿意公开承认，但它是被历代的实践所认可的。显而易见，这并不能理解为公共职责和义务的范围较为狭小；任何人也不会狂妄地说，最庄严的条约在各个国王之间不应该发生效力。因为国王们彼此之间既然事实上订立条约，所以他们一定打算由于实行条约而得到某种利益；未来的那种利益的前景必然会约束他们实践他们的义务，并且必然建立起那个自然法来。因此，这条政治准则的含义就是：国王们的道德虽然和私人的道德有同样的范围，可是它没有私人道德那样大的效力，而是可以因为微小的动机合法地遭到破坏的。这样一个说法虽然在某些哲学家们看来似乎骇人听闻，可是我们很容易地根据我们说明正义和公道的起源时所用的那些原则，未加以辩护。

当人类从经验发现，人们离了社会便不可能存在，而且人们如果放纵他们的欲望，也就不可能维持社会；于是那样一种迫切的利益便迅速地约束住他们的行为，而以遵守我们所谓正义法别的那些规则的一种义务加于人们。这种基于利益的义务并不停止在这里，而且还由于情感和情绪的必然进程，产生了励行职责的道德义务；这时我们就赞许促进社会和平的那样一些行为，而谴责搅乱社会的那样一些行为。基于利益的自然义务也发生于各个独立的王国之间，并且产生了同样的道德；因此，不论怎样道德堕落的人都不会赞同一个任意地自动背弃诺言或破坏条约的国王。不过在这里我们可以说，各国之间的交往虽然是有利的、有时甚至是必要的，可是其必要和有利程度都没有私人之间的交往那样大，因为离开了私人的交往，人性便完全不可能存在。因此，各国之间履行正义的自然义务既然不及私人之间那样地强有力，所以由此而发生的道德义务也必然具有自然义务的弱点；而对于欺骗对方的国王和臣民，比对于破坏其诺言的一个私神，我们也必然要更为宽容。

一些。

如果有人问，这两种道德彼此间有什么比例关系，那么我就答复说，这是我们永远不能精确地回答的一个问题；我们也不可能把我们在两者之间所应确立的比例归构成数字。我们可以妥当地说，无需通过任何技术和研究，这种比例就会自行发现的，正像我们在其他许多场合下所可以看到的。世人的实践比人类所发明的最精微的哲学，更能够把我们义务的程度教导我们。

这就可以成为个人信服的证明，表明一切人对于有关自然正义和政治正义的那些道德规则的基础，都有一种隐合的概念，并且都觉察到，那些规则发生于人类的协议，发生于人类在维持和平与秩序方面所获得的利益。因为，如果不是如此，那么利益的减小就决不会使道德松弛，并使我们较容易宽容国王和共和国之尚的违犯正义，而不宽恕各个臣民在私人交往中的这样行事。

## 第十二节 论真操与淑德

关于自然法和国际法的这个体系如果伴有任何困难，那一定是发生于人们对于遵守这些法则所表示的普遍赞许，和对于违犯这些法则所表示的普遍责备：有些人或许认为这种普遍的赞许或责备是不能以社会的公益充分地加以说明的。为了尽可能地消除一切这类的犹疑起见，我在这里将考察另外一套的义务，即属于女性的淑德（modesty）和真操（chastity）。我确信，这些德将被发现是一些更显著的例子，可以表明我所已经申论的那些原则的作用。

有些哲学家们很激烈地攻击女性的德，而且当他们能够指出，在表情、衣着和行为方面、我们所要求于女性的那种外表的淑德，在自然中都是没有基础的，他们就想像自己已把人们通俗看法的错误发现出来了。我相信，我可以无需费力去申论这样明显的一个题目，而且不必作更多的准备，就可以进而考察，那些概念是在什么方式下由教育、由人类的自顾协议，并由社会的利益而发生的。

谁要是考虑一下人类幼年期的历时漫长和软弱无能，以及两性对其子女的自然关系，就容易看到，男女两性必须结合起来去教育子女，而且这种结合必然要有很长的时期。不过为了促使男子以这种约束加于自己，并且甘心乐意去忍受由此所招致的一切辛苦和费用，他们必须相信，那些子女是他们自己的，而且当他们发挥他们的爱和慈爱时，他们的自然本能没有施加于错误的对象上。但是我们如果考察人体的结构，我们就会发现，我们男人很难达到这种保证，而且在两性的交媾中，生殖因素是由男体进入女体的，所以在男子方面容易有错误发生，而在女子方面则绝对不可能有错误。从这种浅薄的解剖学的观察，就得出了两性的教育和义务方面的那种重大差异。

一个哲学家如果先验地来考察这件事，那么他会以下述方式进行推理。男子是由于相信子女是自己的，才肯为了赡养和教育他们而进行劳动；因此在这一方面给他们以保证是合理的，甚至是必需的。对妻子在破坏夫妇忠贞之后给予严厉的惩罚，也还不能成为完全的保证；因为这种公开的惩罚在没有合法的证明时、不能施加于人，而在这个问题方面是难以得到这种证明的。那么，我们应当以什么样的约束加于女性，才能抵消她们犯不真行为的那样强烈的一种诱惑力呢？除了丑名或败誉那种惩罚之外，似乎没有任何可能的约束方法。这种惩罚对心灵有巨大的影响，同时是由世人根据法庭上永不能接受的猜想、推测和证明而施加于人的。因此，为了对女性施加一种适当的约束起见，除了不贞行为单纯由于违法而招致的耻辱以外，我们还必须对这种行为再加上一种特殊程度的耻辱，并且必须对她们的贞操予以相应的赞美。

不过这虽然是保持贞操的一个很强烈的动机，可是我们的哲学家会很迅速地发现，单有这一点还不足以达到那个目的。一切人类，尤其是女性，都容易忽略辽远的动机，而听从于任何现实的诱惑。诱惑在这里是最强的，它的来临是不知不觉的，并且是有勾引作用的；一个妇女很容易发现或自以为可以发现保全她的名誉的某种手段，而防止她的快乐会带来的一切有害的571后果。因此，除了那种放纵行为所引起的丑名之外，还必须先有一种羞缩或畏惧之感，来防止这些放纵行为的发端，并且使女性对于凡与那种享乐有直接关系的一切表情、姿态和放肆，发生一种恶感。

我们思辨哲学家的推理大概就是这样；但是我相信，如果他对于人性没有一种完善的知识，那么他就会认为那些推理只是一些虚妄的空想，并且会认为，不贞行为所招来的丑名和对于不贞行为的发端的羞缩，只不过是世人所能愿望的、而不是他们所能期望的一些原则。因为他会说，有什么方法能使人们相信，破坏夫妇义务比其他非义行为更为丑恶呢？因为，由于这种诱惑是太大了，显然这种破坏的行为是更可以原谅的。自然既以那样强烈的倾向刺激人们去追求这种快乐，怎么还能够使人们对那种快乐的发端感到羞缩呢？何况这个倾向，为了绵延种族，最后还是绝对必须要加以顺从的呢？

但是哲学家们费了极大辛苦所作的思辨推理，世人却往往不经思考就自然地能够形成；因为在理论上似乎不可克服的困难，在实践中却很容易得到解决。那些对女子的忠贞抱有利益的人们自然不赞成她们的不贞，以及一切不贞行为的发端。至于对此没有任何利益的人们则是随从着潮流。教育在女性幼年时期就控制了她们驯顺的心灵。当这样一个通则一旦确立以后，人们就容易把它扩展到它所原来由以发生的那些原则之外。例如，单身汉不论如何淫纵，在看到妇女的任何淫落或无耻的行为时，也会感到震惊。所以这些准则虽然都是明显地与生育有关，可是超过生育年龄的妇女，在这一方面比青年美貌的妇女也并没有较大的特权。人们无疑地有一种隐含的概念，认为所有那些端庄和淑德的观念都是与生育有关；因为他们并不以同样大的力量把同样的戒律加于男性，因为在男性方面并没有那个理由。这个例外是明显而广泛的，并且是建立在一种显著的差别之上，那种差别就使两种观念显然各别，没有关联。但是妇女的不同年龄既然与性别的差异不是同样情形，由于这个缘故，所以人们虽然知道这些贞操概念是建立在公益之上的，可是通则却使我们超出了原来的原则之外，并使我们把淑德这个概念推广到整个女性，由她们最早的幼年一直到她们年老衰朽为止。

有关男子荣誉的勇敢，也像妇女的贞操一样，在很大程度上是由于人为措施而成为一种德的；虽然它在自然方面也有某种基础，这点我们以后将会看到。

至于男性的贞操义务，我们可以说，依照世人的一般概念来说，这些义务对妇女的义的比例几乎像国际法的义务对自然法义的比例一样。男子如果可以享有完全的自由去纵欲，那是违反文明社会的利益的；但是这种利益比在女性一方面既然是较弱，所以由此发生的道德义务也必然是成比例地较弱一些。我们只须查考各国各代的实践和意见，就可以证明这一点。

### 第三章 论其他的德和恶

#### 第一节 论自然的德和恶的起源

现在我们来考察那些完全是自然的、而不依靠于人为措施和设计的德和恶。对于这两者的考察就将结束这个道德学的体系。

人类心灵的主要动力或推动原则就是快乐或痛苦；当这些感觉从我们的思想和感情中除去以后，我们在很大程度上就不能发生情感或行为，不能发生欲望或意愿。苦和乐的最直接的结果就是心灵的倾向活动和厌恶活动；这些活动又分化为意愿，分化为欲望和厌恶，悲伤和喜悦，希望和恐惧；这些变化决定于快乐或痛苦的情况的改变，决定于它们变得很可能或很不可能实现，变得确定或不确定，或是被认为现前不能为我们所获得等等的情况。但是，与此同时，引起快乐或痛苦的那些对象，如果又对我们自己或其他人获得一种关系，则它们除了仍然继续刺激起欲望和厌恶、悲伤和喜悦以外，同时还刺激起骄傲或谦卑、爱或恨等间接的情感，这些情感在这种情况下就与痛苦或快乐有了印象和观念的双重关系。

我们已经说过，道德上的区别完全依靠于某些特殊的苦乐感，而且不论我们的或其他人的什么心理性质，只要在考察起来或反省起来的时候给予我们以一种快乐，这种性质自然是善良的<sup>575</sup>的，正如凡给我们以不快的任何这种性质是恶劣的一样。我们的或其他人的任何性质，凡能格予快乐的，既然永远引起骄傲或爱，正如凡产生不快的任何性质都刺激起谦卑或憎恨一样；所以必然的结果就是，在我们的心理性质方面，德和产生爱或骄傲的能力，恶和产生谦卑或憎恨的能力，两者应当被认为是等同的。因此，在任何一种情形下，我们都必须根据其中之一来判断另外一个；我们可以断言，凡引起爱或骄傲的任何心理性质是善良的，而凡引起恨或谦卑的性质是恶劣的。

如果说任何行为是善良的或恶劣的，那只是因为它是某种性质或性格的标志。它必然是依靠于心灵的持久的原则，这些原则扩及于全部行为，并深入于个人的性格之中。任何不由永久原则发出的各种行为本身，对于爱、恨、骄傲、谦卑，没有任何影响，因而在道德学中从不加以考究。

这种考虑是自明的、值得注意的，因为在现在这个题目中这一点是最关重要的。在我们关于道德起源的探讨中，我俩决不应该考究任何一个单独的行为，而只考究那种行为所由以发生的性质或性格。只有这些性质和性格才是持久的，足以影响我们对于一个人的情绪。的确，行为比起语言、甚至比起愿望和情绪来，是性格的更好的表示；但是也只有作为性格的表示的范围内，它们才引起爱、恨、赞美或责备。

要发现道德和爱或恨发生于心理性质的真正根源，我们必须相当深入地研究这个问题，把我们已经考察和说明过的某些原则加以比较。

我们可以由重新考察同情的性质和力量着手。一切人的心灵在其感觉和作用方面都是类似的。凡能激动一个人的任何感<sup>576</sup>情，也总是别人在某种程度内所能感到的。正像若干条弦线均匀地拉紧在一处以后，一条弦线的运动就传达到其余条弦线上；同样，一切感情也都由一个人迅速地传到另一个人，而在每个人心中产生相应的活动。当我在任何人的声音和姿态中看出情威的效果时，我的心灵就立刻由这些效果转到它们的原因上，并且对那个情感形成那样一个生动的观念，以至很快就把它转变为那个情感自身。同样，

当我看到任何情绪的原因时，我的心灵也立刻被传递到其结果上，并且被同样的情绪所激动。当我亲自看到一场较为可怕的外科手术时，那么甚至在手术开始之前，医疗器具的安排，绷带的放置，刀剪的烘烤，以及病人和助手们的一切焦急和忧虑的表情，都确实会在我的心灵上发生一种很大的效果，刺激起最强烈的怜悯和恐怖的情绪。别人的情感都不能直接呈现于我们的心中。我们只是感到它的原因或效果。我们由这些原因或效果才推断出那种情感来，因此，产生我们的同情的，就是这些原因或结果。

我们的美感也大大地依靠于这个原则；当任何对象具有使它的所有者发生快乐的倾向时，它总是被认为美的；正像凡有产生痛苦的倾向的任何对象是不愉快的、丑陋的一样。例如一所房屋的舒适，一片田野的肥沃，一匹马的健壮，一艘船的容量、安全性和航行迅速，就构成这些各别对象的主要的美。在这里，被称为美的那个对象只是借其产生某种效果的倾向，使我们感到愉快。那种效果就是某一个其他人的快乐或利益。我们和一个陌生人既然没有友谊，所以他的快乐只是借着同情作用，才使我旧感到愉快。因此，我们在任何有用的事物方面所发现的那种美，就是由于这个原则发生的。这个原则是美的多么重要的一个因素，这是一经反省便可以看到的。只要一个对象具有使它的所有者发生快乐的一种倾向，或者换句话说，只要是快乐的确当的原因，那末它一定借着旁观者对于所有者的一种微妙的同情，使旁观者也感到愉快。许多工艺品都是依其对人类功用的适合程度的比例，而被认为是美的，甚至许多自然产品也是由那个根源获得它们的美。秀丽和美丽在许多场合下并不是一种绝对的、而是一种相对的性质，而其所以使我们喜欢，只是因为它有产生一个愉快的结果的倾向。

---

这种财产权的来源，只有根据想像才能加以说明；而且我们可以说，这里的原因并不是混杂的。我们将进而较详尽地加以说明，并从普通的生活和经验中举出一些例子来加以阐述。前面已经说过，心灵自然地倾向于结合各种关系，尤其是互相类似的各种关系，并且在那样一种结合中发现一种适合性和一致性。由这种倾向就得出这样一些自然法则，就是：在社会初成立时，财产权总是随着现实占有而发生；而后来则发生于最初占有或长期占有。我们也可以很容易地观察到，关系不止限于一个等级，我们由一个与我们有关系的对象，也获得对于其他与之相关的每个对象的关系，如此一直顺推下去，直至思想由于进程太长、失掉线索为止。每推移一步，关系不论如何有所削弱，但总不至于立刻就消灭，而往往借一个与两者关联的中介对象把两个对象联结起来。这个原则具有足以产生添附权的那样大的力量，并使我们不但对于我们直接占有的那些对象，而且对于那些和它们相关的对象，都获得一种财产权。假设一个德国人、一个法国人、一个西班牙人走进一个房间，房间内的桌子上放着三瓶酒，一瓶是德国的白葡萄酒，一瓶是法国的红葡萄酒，一瓶是葡萄牙的红酒；假设他们对于分酒发生争吵；一个被选为公断人的人，为了表示他的没有偏见起见，自然会把各人本国的产品分给各人！他所根据的原则，在某种程度上也就是将财产仅归于占领、时效和添附的那些自然法则的来源。在所有这些情形下，尤其是在添附的情形下，最初在那个人的观念与那个对象的观念之间有一种自然的结合，后来我们又赋予那个人以一种权利或财产权，这就又产生了一种新的、道德的结合。但是这里发生了一个困难，值得我们注意，并给予我们以一个机会，使我们把已经用于现在这个题目上的那个独特的推理方法检验一下。我已经说过，想像由小及大比由大及小较为容易，并且观念的推移在前一种情形下比在后一种情形下总是较为容易和顺利。那么，添附权既然发生于各个相关对象借以联系起来的那种观念的顺利推移，所以我们自然会想像，添附权必然随着观念推移的较大顺利程度而增加力量。因此，人们或许会认为，当我们获得任何小的对象的财产权时，我们就容易说设想与之相关的任何大的对象是一种添附，并属于小的对象的所有主；因而在那种情形下，由小的对象到大的对象的推移应该是很容易的，并应该把它们非常密切地联系起来。但事实上，情形却永远是另外一个样子。大

这个原则在许多例子中不但产生了我们的美感，也产生了道德感。没有一种德比正义更被人尊重，没有一种恶比非义更被人厌恶；而且在断定一个性格是和蔼的或可憎的时候，也没有任何性质比这两者的影响更为深远。但是正义之所以是一种道德的德，只是因为它对于人类的福利有那样一种倾向，并且也只是为了达到那个目的而作出的一种人为的发明。对于忠顺，对于国际法，对于淑德和礼貌，也都可以这样说。所有这些都是谋求社会利益的人类设计。在备国备代，对于这些既然都伴有一种很强的道德感，所以我们必须承认，只要一反省性格和心理性质的倾向，就足以使我们发生赞美和责备的情绪。达到目的的手段，既然只有在那个目的能使人愉快时，才能个人愉快；而且和我们自己没有利害关系的社会的福利或朋友的福利，既然只是借着同情作用才能使我们愉快的；所以结果就是：同情是我们对一切人为的德表示尊重的根源。

由此可见，（一）同情是人性中一个很强有力的原则，（二）它对我们的美的鉴别力有一种巨大的作用，（三）它产生了我们对一切人为的德的道德感。由此我们可以推测，它也产生了许多其他的德；而且各种性质之所以获得我们的赞许，只是因为它们趋向于人类的福利。当我们发现，我们所自然地赞许的那些性质，大多数确实具有那种倾向，并使一个人成为社会中的一个合适的成员，而我们所自然地谴责的那些性质，则具有一种相反的倾向，并且使我们和这样的人的交往成为危险的或不愉快的。

当我们发现了这一点时，上述的那种推测便成为确实的结论了。

因为我们既然发现，那一类的倾向具有产生最强的道德感的足够力量，那么在这样情形下，我们就决没有理由再去找寻赞美或责备的任何其他的原因了。因为哲学中有一条不可违犯的原理，即当任何一个特殊的原因足以产生一个结果时，我们就应该满足于那个原因，而在不必要时不去加多原因的数目。我们在人为的德方面已经成功地作了实验，结果发现各种性质对社会福利的倾向性、就是我们所以表示赞许的唯一原因，我们不再猜疑有其他的原则参与其间。因此，我们就知道了那个原则的力量。当那个原则可能发生的时候，当受到赞许的性质是真正有益于社会的时候，一个真正的哲学家将永远不需要其他任何原则来说明最强烈的赞许和尊重。

许多自然的德都有这种导致社会福利的倾向，这是无人能够怀疑的。柔顺、慈善、博爱、慷慨、仁厚、温和、公道，在所有道德品质中占着最大的比例，并且通常被称为社会的德，以标志出它们促进社会福利的倾向。这个看法具有极大的影响，以致某些哲学家们认为一切道德的区别都是人为措施和教育的结果，是由于机敏的政治家们通过荣辱的概念、努力约束人类的泛滥的情感，并使那些情感对公共利益发生促进作用而得来的结果。不过这个理论与经验不相符合。因为，第一，除了倾向于公共利益和损害的那些德和

---

不列颠帝国似乎带来对奥克尼岛、海上利德岛、人岛、威特岛的统治权，但是对于这些小岛的统治权却并不自然地含有对大不列颠的任何权利。简而言之，一个小的对象自然地伴随着一个大的对象，而成为它的添附；但是一个大的对象却永不会被假设为属于与之相关的小的对象的所有主，仅仅由于小的对象的财产权和关系。可是在后面这种情形下，观念由所有主推移到作为他的财产的小的对象，再由小的对象推移到大的对象，比在前一种情形下，由所有主推移到大的对象，再由大的对象推移到小的对象，要较为顺利一些。因此，人们或许认为，这些现象就反驳了前面的假设，即：以财产权加于添附物，只是观念关系的结果，只是想像顺利推移的结果。

恶以外，还有其他的德和恶。第二，人们如果因为没有自然的赞许和责备的情绪，政治家们决不能刺激起这种情绪来；而且可以夸奖的和可以赞美的、可以责备的和可以憎恶的等形容词都将成为不可理解的，正如它们是我们完全不理解的一种语言一样，这是我们在前面所已说过的。不过这个理论虽然是错误的，可是仍然可以教给我们一点，就是道德的区别在很大程度上发生于各种性质和性格有促进社会利益的倾向，而且正是因为我们关心于这种利益，我们才赞许或谴责那些性质和性格。但是我们对社会所以发生那样广泛的关切，只是由于同情；因而正是那个同情原则才使我们脱出了自我的圈子，使我们对他人的性格感到一种快乐或不快，正如那些性格倾向于我们的利益或损害一样。

自然的德与正义的惟一差别只在于这一点，就是：由前看所得来的福利，是由每一单独的行为发生的，并且是某冲自然情感的对象；至于单独一个的正义行为，如果就其本身来考虑，则往往可以是违反公益的；只有人们在一个总的行为体系或制度中的协作才是有利的。当我拯救苦难中的人时，我的自然的仁爱就是我的动机；我的拯救有多大的范围，我就在那个范围内促进了我的同胞们的幸福。但是我们如果考察提交任何正义法庭前的一切问题，我们就将发现，如果把各个案件各别地加以考虑，则违反正义法则而作判决，往往和依照正义法则而作判决，同样地合乎人道。法官们把穷人的财物判给富人；把勤劳者的劳动收获交给浪荡子；把伤人害己的手段交于恶劣的人的手中。但是法律和正义的整个制度是有益于社会的；正是着眼于这种利益，人类才通过自愿的协议建立了这个制度。当这个制度一旦被这些协议建立起来以后，就有一种强烈的道德感自然地随之发生。这种道德感只能由我们对社会利益的同情而发生。对于有促进公益倾向的某些自然的德人们所有的一种尊重心理，我们就无须再找其他方法来加以说明了。

我还必须进一步说，有一些条件使这个假设在自然的德方面比在人为的德方面显得更为合理。确实，想像比较容易被特殊的事物所影响，而比较不容易被一般的事物所影响；而且当情绪的对象在任何程度上是模糊而不确定时，情绪就总是难以刺激起来；但是并非每一个特殊的正义行为都是对于社会有益的，而是整个的行为体系或制度才对社会是有益的；而且由正义得到利益的，或许不是我们所关心的任何个人，而是社会的整体。相反，每一个特殊的慷慨行为或对于勤苦的人的救济却都是有益的，而且是有益于一个并非不配救济的特殊的人的。因此，我们自然会认为，后一种德的倾向比前一种德的倾向、更容易影响我们的情绪，激起我们的赞许；因此，我们既然发现，对于前一种德的赞许发生于那些德的倾向，所以我们就更有理由认为对于后一种德的赞许也是由于同样的原因。在任何一批类似的结果中，我们如果能够发现一个结果的原因，我们就应当把那个原因推广到可以用它来说明的其他一切结果；如果这些其他结果还伴有可以促进那个原因的作用的特殊条件，那么我们就更应该把那个原因推及于这些结果上了。

在进一步研究之前，我必须提到这个罔题方面两个可以注目之点，这两点似乎是对于我现在这个体系的两个反驳。第一点可以这样说明。当任何性质或性格有促进人类福利的倾向时，我们就对它表示高兴，加以赞许；因为它呈现出一个生动的快乐观念来；这个观念通过同情来影响我们，而且其本身也是一种快乐。不过这种同情既是很容易变化的，所以有人或许会认为，道德感也必然可以有一切同样的变化。我们对于接近我们的人比对于远

离我们的人较为容易同情；对于相识比对于陌生人较为容易同情；对于本国比对于外国人较为容易同情。不过同情虽然有这种变化，可是我们不论在英国或在中国对于同样的道德品质，都给以同样的赞许。它们显得同样是善良的；并且同样得到一个明智的观察者的尊重。同情虽有增减，而我们的尊重却仍然没有变化。因此，我们的尊重并不是由同情发生的。

对于这个困难，我答复说，我们对于道德品质的赞许确实不是由理性或由观念的比较得来的，而是完全由一种道德的鉴别力，由审视和观察某些特殊的性质或性格时，所发生的某种快乐或厌恶的情愫而得来的。但是，显而易见，那些情愫不论是从哪里发生的，必然随着对象的远近而有所变化；我对二千年前生于希腊的一个人的德，当然不及对于一个熟悉的友人和相识的德感到那样生动的快乐。可是我并不说，我尊重后者甚于尊重前者。因此，情绪变化而尊重心理不变这一个事实、如果可以作为一个反驳的理由，那么它必然可以同样有力地反对其他任何的体系，正像它反对同情说的体系一样。但是如果正确地考察这个事实的话，它是完全没有任何力量的；而且要把它加以说明。也是世界上最容易的事情。无论对人或对物，我们的位置是永远在变化中的；一个与我们远隔的人在短时期内可能就变成我们的熟识者。此外，每个特殊的人对其他人处于一种特殊的地位；我们各人如果只是根据各自的特殊观点来考察人们的性格和人格，那么我们便不可能在任何合理的基础上互相交谈。因此，为了防止那些不断的矛盾、并达到对于事物的一种较稳定的判断起见，我们就确立了某种稳固的、一般的观点，并且在我们的思想中永远把自己置于那个观点之下，不论我们现在的位 582 置是如何。同样，外在的美也只是决定于快乐；可是，显而易见，一个美丽的面貌在二十步以外看起来，不能给予我们以当它近在我们眼前时所给予我们的那样大的快乐。但我们并不说，它显得没有那样美了；因为我们知道，它在那个位置下会有什么样的效果。通过这种考虑，我们就改正了它的暂时现象。

一般说来，一切责备或赞美的情愫，都是随着我们对于所责备或赞美的人的位置远近，随着我们现前的心理倾向，而言所变化的。但在我们的一般判断中，我们并不考虑这些变化，我们仍然应用表示爱憎的那些名词，正如我们保持在同一个观点之下一样。经验很快就把改正我们情绪的这个方法教给我们，或者至少是在情绪比较顽固和不变的时候、把改正我们语言的方法教给我们。我们的仆人如果是勤恳和忠实，可以比历史上所记载的马尔克斯·卜鲁塔斯〔译注〕激起我们较强的爱 and 好感；但是我们并不因此就说，前者的性格比后者的性格更可以夸奖。我们知道，我俩如果与那位著名的爱国者同样地接近的话，他会使我发生高得很多的敬爱。在一切感官方面，这类改正作用是常见的；而且我们如果不改正事物的暂时现象，忽略我们的现前的位置，那末我们确实也就无法使用语言，互相传达情意。

因此，我们责备或赞美一个人，乃是根据他的性格和性质对于和他交往的人们发生的一种影响。我们不考虑受到那些性质的影响的人是我们的相识、还是陌生人，是本国人、还是外国人。不但如此，我们在那些一般性的判断中还忽略去我们自己的利益；而且当一个人自己的利益特别地牵涉在内时，我们也不因为他反对我们的任何权利要求而责备他。我们承认人们有某种程 583 度的自私；因为我们知道，自私是和人性不可分离的，并且是我们的组织和结构中所固有的。通过这种考虑，我们就改正了在遇到任何反抗时、自然地发生的那些责备的情愫。

不过不论我们的一般的责备或赞美原则如何可以被那些其他原则所改正，那些原则确实并不是完全有效的，并且我们的情感往往并不完全符合于现在这个理论。人们对于距离很远的东西和完全不增进自己特殊利益的东西，很少会热心地爱好；同样我们也很少遇到有人在别人反对他们的利益时，能够原谅别人，不论那种反对根据一般的道德规则可以彼认为怎样正当的。这里我们只想说一点，就是：理性要求那样一种公正的行为，不过我们很少能够使自己去做这种行为，而且我们的情感也并不容易地遵从我们判断的决定。这个说法是容易理解的，如果我们考虑一下我俩前面关于那个足以反对我们情感的理性所产的话；我们已经发现，那个理性只是情感依据某种辽远的观点或考虑所作的一种一般的冷静的决定。当我们只依照人们的性格促进我们的利益或友人的利益的倾向、来判断他们时，我们在社会上和交谈中就发现了与我们的情绪相反的那样多的矛盾，而且由于我们的位置的不断变化，我们也就感觉自己那样地无所适从，于是我们就寻求不容有那样大的差异的另外一种的功过标准。在这样摆脱了我们的最初的立场以后，我们就只有借着同情与那些我们所考虑的人交往的人们、未确定自己判断，而且其他方法都不及借同情来确定判断更为方便。这种同情远不及我们自己的利益或我们亲密的友人的利益牵涉在内时那样地生动；它对于我们的爱和恨的心理也没有那样大的影响；不过因为它是 584 同样地符合于我们冷静的和一般的原则，所以我们就说它对理性具有同样的权威，并支配着我们的判断和意见。当我们在历史中读到一种恶行时，我们同样地加以责斥，正如我们责斥几天以前我们邻近所发生的那样一种恶行一样。这个意义就是说，我们凭反省知道，前一种行为如果与后一种行为放在同一个位置之下，它也会刺激起同样强烈的一种谴责情绪的。

现在我将进而讨论我原定要提出的第二个可以注目之点。如果一个人具有自然地倾向于有益社会的一种性格，我们就认为他是善良的，并且在观察到他的性格时就感到快乐，即使有特殊的偶然事件阻止了那个性格发生作用，并使它不能为他的朋友和国家服务。即使在贫困之中，德仍然是德；而且这种德所获得的敬爱还随着一个人进入牢狱中或沙漠中，虽然德在那里已经不能表现于行为，而且一切世人也都不能享其利益了。这一点或许会被认为是对于我现在这个体系的一种反驳。〔人们会说〕，同情使我们关心于人类的福利，因而如果同情是我们对德表示霖重的来源，那么就只有在德现实地达到它的目的、并且是有益于人类的时候，那种赞许的情绪才能够发生。它如果达不到它的目的，那么它就是一个不完善的手段，因而就决不能由那个目的获得任何价值。只有当手段是圆满的、现实地产生了目的的时候，那个目的的善才能以一种价值赋与那些手段。

对于这个反驳，我们可以答复说，任何一个对象就其一切的部分而论，如果足以达成任何个人愉快的目的，它自然就给我们以一种快乐，并且被认为是美的，纵然因为缺乏某种外在的条件，使它不能成为完全有效。只要那个对象本身的条件全部具备，那就够了。一所房屋如果是精确地设计的，足以达到一切生活上的安适的目的，那么它就由于那个缘故使我们高兴；虽然我们也许知道，没有人会去住在里面。一片肥沃的土地，一种温和 585 的气候，我们一想到它们对居民们所可提供的幸福，就使我们感到快乐，即使那个地方现在还是荒无而无人居住的。一个人的四肢和形态如果表现出他的体力和活泼，他就被人认为是英俊的，即使他已被判处了无期徒刑。想像有一

套属于它的情感，是我们的美感所大大地依靠的。这些情感是可以被次于信念的生动和强烈程度所激起，而与情感对象的真实存在无关的。当一个性格在每一方面都适合于造福社会时，于是想像便容易由原因转到结果，而并不考虑还缺着使原因充分发挥其作用的某些条件。通则创造出一种概然性来，那种概然性有时也影响判断，但是却永远在影响想像。

确实，当一个原因是圆满的时候，当一种善良的心理倾向伴有幸运的条件、使它可以真正有益于社会时，它就使旁观者感觉到较强的快乐，并且引起他的较为生动的同情。我们由此获得较大的感受；可是我们并不因此就说，它是更善良的，或者说我们更加尊重它。我们知道，运气的改变可以使慈善的心理倾向完全无能为力；因此我们就尽可能地把幸运与心理倾向分开。这种情形就像我们改正由于距离不同而使我们发生的各种不同的道德感一样。情感并不永远遵从我们的改正但是这些改正足以充分调整我们的抽象概念，而当我俩一般地断定恶和德的各种程度时，我们只是着眼于这些改正的。

批评家们说，一切不易发音的词或句，听起来都是刺耳的。不论人们是听别人在发这种词句的音或是自己在默读，其间并没有差异。当我用眼睛浏览一部书时，我就想像自己听到了这本书的全部词句的音；我也借想像之力体会到诵读者在诵读这 586 本书时所会感到的那种不快。那种不快并不是真实的；不过那样一种的词语组织既然有产生不快的自然倾向，这就足以把某种痛苦感影响心灵，并且使那篇文章刺耳而个人不快。当任何实在的性质，因为偶然的条件而变得不能发挥作用、并且失掉它对社会的自然影响时，情形也是一样的。

根据这些原则，我们就很容易消除广泛的同情和有限的慷慨之间可能出现的任何矛盾；广泛的同情是我们的道德感所依靠的根据，至于有限的慷慨，我曾经屡次说过，是人类自然具有的，而且依据前面的推理来说，又是正义和财产权的前提。当任何具有给予他人以不快的倾向的对象呈现出来时，我对那个人的同情就会使我发生一种痛苦和谴责的情绪；虽然我也许不愿为了满足他起见，牺牲我的任何利益或抑制我的任何情感。一所房屋可以因为设计得不合于房主的舒适，而使我感觉不愉快，可是我也许不肯出一个先告来改建它。情绪必须触动内心然后可以控制我们的情感；不过情绪无须超出想像以外，就能影响我们的鉴别力。当一所房屋在眼中看来、显得笨拙和摇动时，它就是丑的和个人不快的，即使我们完全相信工程是坚固的。引起这种谴责情绪的是一种恐惧；不过这种情感、和我们不得不站在我们所真正认为摇动的一堵墙下面时所感到的那种情感，并不一样。对象的貌似的倾向影响心灵；它们所刺激起的情绪和由对象的实在结果发生的那些情绪属于同一种类，不过它们在感觉上却是不同的。不但如此，而且这些情绪对感觉来说可以有那样大的差别，以至它们往往可以成为互相反对，而不互相消灭；例如敌人的城防工事由于建筑巩固、可以被认为是美的，虽然我们可能希望它们全部遭到毁坏。想像坚持着对于事物的一 587 般看法，并把这些看法所产生的感觉和由于我们的特殊而暂时的位置而发生的那些感觉加以区别。

如果我们考察人们对大人物们通常所作的颂扬，我们就将发现，人们所归于他们的品质的大部分可以分为两类，一类是使他们在社会上履行职责的品质，一类是有助于自己、使他们促进自己利益的品质。人们不但称颂他们的慷慨和仁爱，也称赞他们的慎重、节制、节俭、勤奋、刻苦、谋略和机敏。如果我们宽容任何使人不能在世上显露头角的性质，那就是宽容懒惰那种性

质；人们假设懒惰并不剥夺去。一个人的才具和能力，而只是停止它们的发挥；而且这对他本人并没有任何不利，因为这在某种程度上是他自己所选择的。可是人们总是把懒惰认为是一种过失，并且在极端的时候还是一个很大的过失；一个人的朋友们也永不承认他有这种弊病，除非是为了掩饰他的性格中某些比较重要的方向的缺陷。他们说，他如果肯努力的话，他是能够成为一个人物的；他的理解力是健全的，他的想像是敏捷的，他的记忆力是持久的但是他讨厌经营，无心于事业。有时人们甚至表面上好像是在承认过失，实际上却是以此自炫，因为他可能认为，这种不善经营就意味着他具有更高贵的品质；例如哲学精神、精微的鉴别力、巧妙的才智或对于乐趣和交际的爱好。不过我们可以随便再举一些其他的例子：假如有一种性质，它并不显示出其他任何良好的品质，而是永远使一个人丧失樱营的能力，并且损害了他的利益；例如见解糊涂，对一切人事判断错误；轻 588 浮无恒，优柔寡断；或者待人接物都缺乏灵活：这些部被人认为是性格上的缺点；很多人宁可承认自己犯了重大罪行，也不愿让人猜疑自己在任何程度上犯有这种的缺点。

在我们的哲学研究中有时有这样一种幸事，就是：我们发现，同一个现象由于各种条件而有种种表现，而且我们借着发现这些条件中的共同因素，就更可以使自己相信我们说明这个现象时所用的任何假设确是真实的。如果除了有益于社会的行为和性质而外，再没有别的可以被认为是德，我相信，前面对于道德感所作的说明仍然应该被接受的，并且是在充分的证据上被接受；但是当我们发现、其他一些的德除了根据上述假设就无法说明的时候，这个证据就对我们有更大的力量了。这里有一个人在他的社会品质方面并无显著的缺陷，不过他的主要优点却在于他的治事机敏，借此他能够使自己脱出最大的困难，并且能够以特有的灵活和精明处理极度微妙的事务。我对这个人立刻发生了一种尊重；和他结交对我是一种愉快；在我和他进一步熟识之前，我对他就比对另一个在其他方面与他相等、而在这一点上却是缺陷的人，更愿意作一些服务。在这种情形下，使我感到愉快的那些品质都被认为是那个人有用的，并且有促进他的利益和快乐的倾向的。这些品质只被认为是达到目的的手段，并且随其适合于那个目的的程度、而使我我有不同程度的愉快。因此，那个目的必然是令我愉快的。但是那个目的因为什么而能令人愉快呢？那个人是一个陌生人；我对他没有任何关切，也没有任何义务；他的幸福比任何一个人、甚至任何一个感情动物的幸福，与我并无更大的关系；换句话说，他的幸福只是通过同情来影响我的。由于这个原则，所以每当我发现他的幸福和福利时（不论是在其原因方面或是在其结果方面发现它），我就深深地体会到它，因而它就使我发生一种明显的情绪。凡有促进这 589 种幸福的倾向的那些品质的出现，都对我的想像有一种愉快的结果，并引起我的敬爱。

这个理论也可以说明，为什么同样性质在一切情形下，总是产生骄傲和爱，或者谦卑和恨；同一个人为什么在自己看来是善良的或恶劣的，有教养的或可鄙弃的，在他人看来也永远是那样。我们如果发现一个人具有原来只对他自己是不利的任何情感或习惯，他就单是因为这一点而总是使我们感到不快；正如在另一方面，一个人的性格如果只是对别人有危险的、令人不快的，那么他只要觉察到那种不利，他就永远不能满意自己。不但在性格和仪态方面可以看到这一点，而且甚至在最细微的情节方面，也可以看到。别人的一阵剧烈的咳嗽使我们感到不快；虽然咳嗽本身丝毫不影响我们。你如果

对一个人说他的呼吸发臭，他会感到耻辱；虽然口臭并不使他本人觉得讨厌。我们的想像很容易改变它的位置；我们或者以他人对我们的看法来观察我们自己，或者以其他人对他们自己的感觉来考虑他们，并借此体会到完全不属于我们、而只是借同情才能使我们关心的情绪。我们有时把这种同情推得很远，以致仅仅因为某种原来对我们是有利的性质会招致其他人的不快，并使我们在他们眼中显得讨厌，而就不喜欢那种性质；虽然我们的讨人喜欢、对自己也许并没有任何利益。

历代哲学家们曾经提出过许多的道德学体系；但如果严格地考察起来，这些体系可以归结为唯一地值得我们注意的两个体系。道德上的善恶确实是被我们的情绪，而不是被我们的理性所区别出来的；不过这些情绪可以发生于性格和情感的单纯的影响或现象，或是发生于我们反省它们促进人类或某些个人幸福的倾向。我的意见是，这两个原因在我们的道德判断中都是混杂起来的；正如它们在我们关于大多数外在的美的判断中是混杂起来的一样：虽然我同时也主张，对“于”行为倾向的反省具有最大的影响，并决定我们的义务的一切重大的方向。不过在较少重要的情形下，有一些例子表明，这种直接的鉴别力或情绪就产生了我们的赞许。机智、某种悠闲洒脱的行为，对别人来说，是直接令人愉快的、并博得人们敬爱的性质。这些性质中有一些性质，借着人性中一种不能说明的特殊的、原始的原则，使他人产生一种快乐；另有一些性质，则可以归纳于较为一般的原则。在详细考察之后，这一点将显得更为清楚。

有些性质没有促进公益的倾向，但因为对于别人是直接愉快的，而就获得了它们的价值。同样，有些性质却是因为对具有这些性质的本人是直接愉快的，而被称为是善良的。心灵的每一种情感和活动都个人发生一种特殊的感受，这种感觉不是令人愉快的，便是令人不快的。前者是善良的，后者是恶劣的。这种特殊的感受就构成情感的本性，因而无需加以说明。

不过恶与德的区别不论如何似乎由某些特殊性质给我们或他人所引起的直接的快感或不快而直接地发生，我们仍然容易看到，这种区别大部分仍然依靠于我们所一再申论的同情原则。一个人如果具有对于与他交往的人是直接愉快的某些性质，我们便对他加以赞许，虽然我们自己从未由这些性质得到任何快乐。一个人如果具有对于自己是直接愉快的某些性质，我们也赞许这个人，虽然那些性质对世界上任何人都无助益。为了说明这点，我们必须求助于前述的原则。

我们可以对现在这个假设作这样一个总的回顾：心灵的任何性质，在单纯的观察之下就能给人以快乐的，都被称为是善良的；而凡产生痛苦的每一种性质，也都被人称为恶劣的。这种快乐和这种痛苦可以发生于四种不同的根源。我们只要观感到一个性格自然地对他是有用的，或对自己是有用的，或对他人是愉快的，或对自己是愉快的，就都感到一种快乐。有人或许会感到惊讶，在所有这些利益和快乐中，我们竟然忘记了在一切其他情况下最亲切地触动我们的自我的利益和快乐。但是在这个问题上，我们很容易消除自己的疑虑，如果我们这样考虑：每个特殊个人的快乐和利益既然是不同的，那么人们若不选择一个共同的观点，据以观察他们的对象，并使那个对象在他们全体看来都显得是一样的，那末人们的情绪和判断便不可能一致。在判断性格的时候，各个观察者所视为同一的惟一利益或快乐，就是被考察的那个人自己的利益或快乐，或是与他交往的人们的利益和快乐。这一

类利益和快乐触动我们的程度，虽然比我们自己的利益和快乐要较为微弱，可是因为它们恒常的、普遍的，所以它们甚至在实践中也抵消了后者，而且在思辨中我们也只承认它们是德性和道德的唯一标准。只是它们，才产生了道德的区别所依据的那种特殊的感受或情绪。

至于德或恶的功过，那是快乐或不快情绪的一个明显的结果。这些情绪产生了爱或恨，而爱或恨又借着人类情感的原始组织伴有慈善或愤怒，也就是说，伴有一种使所爱的人幸福和使所恨的人不幸的欲望。在另外一个场合下，我们已经较详细地讨论过这一点了。

（译注）马尔克斯·卜鲁塔斯（公元前78—42），罗马人，他刺杀了独裁者，凯撒。

## 第二节 论伟大的心情

现在我们或许应该借实例来说明这个一般的道德学体系，即把它应用于特殊的德和恶的例子，并且指出它们的功过如何发生于这里所说明的四个来源。我们将先从考察骄傲和谦卑两种情感开始，并将考察它们在过度或适度时的恶或德。过度的骄傲或极端的自负，总是被认为是恶劣的，并遭到普通的憎恨；正如谦卑、或对自己的弱点的一种正确的感觉被认为是善良的、并得到每个人的善意一样。在道德区别的四个来源中，这应当归于第三个来源，即一种性质不经人们反省其倾向而就对人发生的那种直接的愉快或不快。

为了证明这点，我们必须应用人性中两条很显著的原则。第一条就是同情，即上述的情绪和情感的传达。人类灵魂的交感是那样地密切和亲切的，以至任何人只要一接近我，他就把他的全部意见扩散到我心中，并且在或大或小的程度内影响我的判断。在许多场合下，我对他的同情虽然不至于发展得很远，以至完全改变了我的情绪和思想方式；可是这种同情也很少是那样地微弱，而不至于搅乱我的思想的顺利进程，并推崇由他的同意和赞许所推荐给我的那个意见。他和我不论运思于什么题目上，都没有什么重大关系。不论我们是判断随便一个人，或判断我自己的性格，我的同情都给予他的判断以同等的力量；甚至他对于他自己的价值的意见，也使我照他自己看待自己的观点来看待他。

这个同情原则是那样地有力而潜入人心的，以至它深入于 593 我们的大部分的情绪和情感之中，并且往往以相反的形式出现。因为值得注意的是，当一个人在任何一个问题上反对我的强烈的意向、并由于这种反对而激动我的情感时，我总是对他有某种程度的同情，而且我的心理骚动也并不是由其他任何根源而发生的。我们在这里可以观察到一些相反原则和情感之间的一种明显的斗争或冲突。一方面有我自然而然地发生的那种情感或情绪；而且我们可以观察到，这个情感越强烈，心理骚动程度也就越大。在另外一方面，也必然有只能由同情发生的某种情感或情绪。别人的情绪必须在某种程度上变成了我们的情绪，然后才能影响我们；在那种情形下，别人的情绪就借着反对和增加我们的情感，来影响我们，正如它们原来是由我们自己的性情和心理倾向中发生的一样。当这些情绪隐藏于他人心中时，它们对我们永不能有任何影响；而且即使他们的情绪被我们所认识，如果不超出想像或概念之外，那些情绪对我们也不能有任何影响。因为想像官能习惯于各种不同的对象，所以一个单纯的观念，虽然和我们的情绪倾向相反，决不能单独地就影响我们。

我所要提出的第二个原则就是比较原则，所谓比较，就是我们是依着各种对象的比例来变化自己对各个对象的判断。我们判断对象，多半是通过比较，很少依据其本身的价值；当任何东西与同一类中较高极的东西对比起来时，我们就把那种东西看作低劣的。但是任何一种比较都没有以我们自己为中心所作的比较更为明显，因此在一切场合下，这种比较都在发生，并且与我们的绝大多数情感混杂起来。这种比较就其作用而论，是与同情直接相反的，正如我们研究怜悯和恶意时所已说过的那 594 样<sup>41)</sup>。在一切比较中，我们

---

<sup>41)</sup> 考虑到想像的敏捷与不稳定，以及想像不断地把它的对象放在各种不同的观点之下，那么我们就容易解

由直接和现前观察一个对象所发生的感觉，总是和由与之比较的另一个对象所得采的感觉是相反的。直接观察他人的快乐，自然给我们以一种快乐；因此，在与我们自己的快乐相比较时，就产生一种痛苦。他的痛苦，就其本身而论，是令人痛苦的；但是却增加我们自己幸福的观念，而给我们以快乐。

那些同情原则和他人与自我的比较，既然是直接相反的，所以值得我们考究的是：除了各人的特殊的性情以外，对于两者的消长还可以形成什么一般的规则呢？假如我现在安然住在陆地上，并愿意由这个考虑得到一种快乐：我必须设想那些在海上处于惊涛骇浪中的人们的可怜状况，而且必须力求使这个观念变得尽量强烈而生动，以便使我更加感觉到我的幸福。不过不论我作多大的努力，那种比较所有的效果永远不能像我真正立于海岸上<sup>41</sup>，遥望远处一艘孤舟狂风暴雨中颠簸，时刻有触石或触礁而沉没的危险时那样。但是假如这个观念变得更加生动些，假如那艘船被风刮得十分靠近我，我清清楚楚地看到海员们和乘客们面部的惊慌表情，听到他们的悲号哭泣，看到最亲爱的亲友们在作最后的诀别，或是互相拥抱，决心一块儿沉没；没有人能够有那样野蛮的心情，以至由那种景象中得到任何快乐，或是抗拒住最慈爱的怜悯和同情的激动。因此，在这种情形下，显然有一个中介状态；如果观念过于微弱，它就不能借比较发生影响；596 而在另一方面，如果它是过分强烈，它就完全通过同情来影响我们，这种同情是和比较完全相反的。同情既然是由一个观念到一个印象的转化，所以同情较之比较就需要观念有较大的强烈和活泼程度。

所有这些说法都很容易应用到现在的论题上。在一个大人物或高超的天才之前，我们就在自己的眼光中大大地降低了身价。依照前面关于我们对高出我们的人所表示的尊敬情感的推理而言<sup>58</sup> 这种谦卑感在那种尊敬情感中占着一个重大的成分。有时由于比较，甚至发生妒忌和憎恨；不过在绝大多数的人中间，它停留在尊敬和尊重上。同情在人类心灵上既然有那样强有力的影响，所以它就使骄傲在某种程度上也和真正的价值具有同样的效果。它借着使我们接受骄傲的人对自己所抱的那些昂扬的情绪，而呈现出那样地令人

---

答这个反驳。当我们以两个对象的财产权归于一个人的时候，我们并不总是由那个人转到一个对象，随后再由那个对象转到之相关的另一个对象，这两个对象在这里既然披认为是那个人的财产，我们就容易把它们结合起来，置在同一观点之下。因此，假如一个大的对象与一个小的对象关联在一起，而一个人如果与那个大的对象有强烈的关系，那么他与两个对象全体必然也有强烈的关系，因为他与最重大的部分发生了关系。相反，如果他只和小的对象发生关系，他就不会与两者全体发生强烈的关系，因为他的关系只存在于最微小的部分方面，而当我们考虑全体时，那个部分是不容易在任何重大程度上刺激我们的。这就是小的对象成为大的对象的添附物，而大的对象不成为小的对象的添附物的理由所在。

<sup>41</sup> 和民法学者们的一致意见是：海洋不能成为任何民族的财产。这是因为对于海洋不能占有，或者说对于海洋不能形成可以成为财产权基础的那样明确的关系。在这个理由不适用时，立刻就发生了财产权。例如，力主海洋自由的人们也都普遍地承认，河口和海湾作为一种添附物自然地属于周围大陆的所有主。河口和海湾恰当地说，比起太平洋来和陆地之间并没有更大的联系或结合：不过它们在想像中却有一种结合，而且同时又因为是较为微小的，所以自然被认为是一种添附物。

<sup>58</sup> 国家的法律，根据我们思想的自然倾向，河流的财产权被归于其两岸的所有主，除了像莱茵河或多瑙河那一类大河流因为太大而不易被想像看作邻近田野的财产的添附。可是甚至这些河流也被认为是其所流经的那个国家的财产：因为一个国家的观念是有足够大的体积可以和河流相应，并在想像中与之发生那样一种关系的。

感到耻辱、令人不快的比较来。我们的判断并不完全附和他引以自豪的自负心理，可是仍然大受感动，以至接受其自负所呈现出的观念，并使它的影响比想像所发生的笼统概念的影响更大一些。一个人在空想中、如果形成一个价值比自己高出许多的人的概念，他并不会因为那个虚构而感到耻辱。但是我们面前如果来了一个我们确信其为价值低劣的人，而我们又看到他的极度骄傲和自负，于是他那种对自己的价值的坚定的信念便把握住了想像，使我们在自己的眼光中降低了身价，就像他真正具有他所自吹自擂的一切优良品质似的。我们的观念在这里恰好处于它借比较作用影响我们时所需要的那种中介状态。那个观念如果伴有一种信念，而且那个人也显得真正具有他所自称的那种价值，那个观念就会有相反的作用，而会借同情来影响我们。这时那个同情原则的影响就会超过比较原则的影响，而与那个人的价值似乎是低于他的自负时的情形相反。

这些原则的必然结果就是：骄傲或过分的自负，必然是恶劣的，因为它使一切人感到不快，并且时时刻刻给他们以一种令人不快的比较。在哲学中，甚至在日常生活和谈话中，有一句老生常谈的话，就是：使我们对他人的骄傲感到非常不悦的，乃是我们自己的骄傲；他人的虚荣对我们所以是不可忍受的，乃是因为我们自己就是虚荣的。快活的人自然与快活的人互相结合，放荡的人自然与放荡的互相结合；可是骄傲的人却永远不能忍受骄傲的人，而宁愿与性情相反的人交往。我们全体既然都有些骄傲，所以骄傲就普遍地被人责备和谴责；因为骄傲有一种自然倾向，容易借一种比较作用引起他人的不快。这种效果必然会更自然地发生，因为那些毫无根据而自负的人永远在作那一类的比较，而且他们也没有别的方法可以支持他们的虚荣。一个聪明贤达的人能够自得其乐；无需乎考虑别人的短长；但是一个愚蠢的人却永远必须找寻一个更愚蠢的人，才能欣赏他自己的才具和智力。

不过对自己的价值的过分自负虽然是恶劣的、令人不快的，但是当我们真正具有有价值的品质时，重视自己却也是最可以称赞的。任何性质给我们自己带来的效用和利益是德的一个来源，正如它给予别人的愉快一样；而在生活行为中，最有用的确是莫过于一种适当程度的骄傲，因为骄傲使我们感到自己的价值，并且使我们对我们的计划 and 事业都有一种信心和信念。597 一个人不论赋有什么样的才具，他如果不知道自己有这样的才具，并且不形成适合于自己的才具的计划，那种才具对他便完全无用。在一切场合下，都需要知道我们自己的力量；如果允许我们在任何一方面发生错误的话，那么过高估计自己的价值，比把它估得低于它的正确水平，要更加有利一些。幸运往往赞助勇敢和进取的人；而最能以勇气鼓舞我们的莫过于对自己的好评。

还有一点；骄傲或自夸虽然有时对别人是不愉快的，可是对自己却永远是愉快的；正如在另一方面，谦逊虽然使一切观察到它的人感到快乐，可是它在赋有谦逊的人心中往往产生一种不快。但是我们已经说过，我们自己的感觉也决定任何性质的恶与德，正如那种性质在别人的心中所刺激起的感觉决定它的恶与德一样。

由此可见，自满与虚荣不但是可以允许的，而且还是性格中的一个必要条件。诚然，礼貌和礼仪都要求我们避免一切直接显示那种情感的姿态和表现。我们各人对自己都有一种极大的偏私，我们如果总是在这一方面发泄我们的情绪，那么我们彼此间就会激起对方最大的愤慨；这不但是由于有那样

一个令人不快的比较对象直接呈现在我们面前，而且也由于各人的判断是相反的。因此，正像我们确立了自然法则，以便在社会中确保财产权，防止自我利益的互相对立，同样我们也建立了礼貌规则，以防止人们的骄傲的互相对立，并使交谈成为愉快的和不讨厌的。一个人的过分的自负是最令人不快的：每个人几乎都有犯这种过恶的强烈倾向；没有人能够区别清楚他自己身上的恶与 598 德，或者确实知道，他对自己的价值的重视是有很好的根据的：因为这些理由，所以这种情感的一切直接表现都遭到谴责；而对于聪明贤达的人，我们也并不加以袒护，使他们成为这个规则的例外。他们也和其他人一样不得公开地以语言对自己作恰当的评价；即使他们在自己的思想中评判自己时，如果也表示一种保留和暗自怀疑，那么他们就更会得到称赞。把自己估价过高的那种傲慢的、几乎人人都犯的倾向，使我们对于自夸发生了一种反感，以至我们不论在什么地方遇到了它，都根据一个通则来加以谴责；我们也难以给予贤达的人以自负的特权，即使在他们最隐藏的思想中。至少我们必须承认，在这一点上，某种伪装是绝对必要的；如果我们胸中藏着骄傲，我们也必须装出谦和的外表，而在我们的举止和行为中表现出谦逊和互相恭敬。在任何场合下，我们都必须准备着贬抑自己，推崇别人；即使对于同辈，也应当恭敬地对待；在任何交际场合中，我们如果不是十分出人头地，我们总是应当装作是最低微的人；我们如果在自己的行为中遵守这些规则，那么当我们间接地表示出我们的隐藏的情绪来时，人们就会更加宽容。

我相信，凡稍为熟悉世故、而能透察他人内心的情绪的人，都不会说，礼貌和礼仪所要求于我们的谦卑、会超出于表面以外，或者说，在这一方面的彻底的诚恳会被认为是我们的义务的一个真正的部分。正相反，我们可以说，一种纯真和真心的骄傲或自尊，如果掩饰得好，并且有很好的根据，乃是一个尊荣的人的性格的必需条件，而且要想得到人类的尊重和赞美，也没有其他的心灵性质比这种性质更是必要的。习俗要求各种等级的人们互相恭敬和谦逊；谁要是在这一方面越犯规矩，如果是为了利 599 益，则被人指责为鄙卑，如果是由于无知，则被人指责为愚蠢。因此，我们必须知道我们在世界上的等级和地位，不论这个身分是由我们的门第、财产、职业、才能或声名所确定的。因此，我们必须符合于这种身分而感到骄傲的情绪和情感，并据此而调整我们的行为。如果人们说，在这一方面的谨慎就足以调整我们的行为，无需任何真正的骄傲心理，那么我就该说，这里谨慎的目的就在于使我们的行为符合于一般的习惯和习俗。人类若不一般地都是骄傲的，而且那种情感若不是在有很好的根据时一般地得到赞许，那么那种隐含的骄傲态度也不会被习俗所确立和认可了。

如果我们由日常生活和交谈转到历史上去，那么这个推理便获得了新的力量；这里我们就观察到，成为人类钦佩对象的那些伟大的行为和心情只是建立在骄傲和自尊心上面的。亚历山大在他的兵士们拒绝随从他到印度去时，曾对他们说：回去告诉你们的国人说，你们在亚历山大完成征服世界的大业中离开了他。在圣埃弗雷孟（St. Evremon）（译注）的书中，我们看到，孔德公爵（Conde）是特别赞赏这一段的。那位公爵说，“亚历山大被他的士卒离弃，身处尚未完全被征服的蛮夷中，却在其内心感到惟我独尊，有统治帝国的权利，以至不能相信任何人会拒绝服从他，不论是在欧洲或在亚洲，是在希腊人中间或在波斯人中间，他都觉得一切没有差别：什么地方他找到了人，他就想像他找到了臣民”。

总而言之，我们可以说，我们所谓英雄德性，以及我们所钦佩的那种所谓伟大和豪迈的心灵性质，只是一种牢固的和坚定的骄傲和自尊，或者就是大部分沾有那种情感的。勇敢、无畏、野心、荣誉感、豪情、以及那一类的其他辉煌的品德，其中显然都含有大量的自尊成分，并且由那个根源得到它们的大部分价值。因此，我们发现，许多宗教讲道家们就痛斥那些德为纯粹异端的、自然的德，而向我们宣扬基督教的优越，说基督教把谦卑列在诸德之中，而把世人、甚至哲学家们的判断加以改正，因为这些人一般是钦佩骄傲和野心的种种努力的，究竟人们对于这种谦卑的德理解得是否正确，我不在这里随便决定。我可以退一步说，如果有一种有节制的骄傲在暗中鼓动我们的行为，而不爆发为粗鄙的傲慢言行，以致触犯他人的虚荣心，世人是自然加以尊重的。

骄傲或自尊的价值是由两个条件得来的，即它所给予我们自己的效用和愉快；它借此就使我们能够经营事业，同时并给予我们一种直接的快乐。当它超出了恰当的界限以后，它就失掉了第一种利益，甚至变成有害的；这就是我们所以谴责过度的骄傲和野心的理由，不论它们如何得到礼貌和礼仪的调节。但是由于那样一种情感仍然是令人愉快的，并且对于被这种情感所推动的人传来自豪和崇高的感觉，因此，人们对那种自满的同情，就大大减少了责备，而通常对于这种情感所加于那个人的行为上的那种危险影响是自然发生责备的。因此，我们可以看到，一种过度的勇敢和豪情，尤其当它表现在形势险恶的时候，在很大程度上渲染了一个英雄的性格，并且使一个人成为后代的景仰对象；同时，这种过度的勇敢却又毁坏了他的事业，使他陷入了本来不会遇到的危险和困难中。英雄主义或武功，是一般人所大为崇拜的。人们把它看作一种最崇高的价值。冷静思考的人们并不热心地加以称赞。在这些人看来，英雄主义在世界上所引起的无限纷乱和搅攘，减低了它的大部分价值。当他们反对世人在这一点上的看法时，他们总是描绘出这种所谓的德给人类社会所招致的祸害：帝国的颠复，地方的糜烂，城市的劫掠。当我们想到这些灾祸时，我们就倾向于憎恨、而不是钦佩英雄们的野心。但是当我们着眼于制造这一切灾祸的那个人本身时，他的性格中就显得有那样一种灿烂的品质，使我们一想到它，就心志昂扬，不由得肃然起敬。我们由于它危害社会的倾向所感到的哪种痛苦，就被一种较强烈的、较直接的同情所压下去了。

由此可见，我们对于各种程度的骄傲或自尊的功过所作的解释，也可以作为前述那个假设的一个强有力的论证，因为它表明了前述那些原则如何影响我们关于那个情感的各种各样的判断。这个推理不但表明，恶和德的区别发生于四个原则，即对于本人及他人的利益和快乐，并因而证实了我们的假设，而且对那个假设的某些附属部分也可以为我们提供一个有力的证明。

任何确当地考察这个问题的人，都会毫不迟疑地承认，任何卤莽的行为、或骄傲和傲慢的任何表现所以使我们不愉快，只是因为它震动我们自己的骄傲，并借同情作用促使我们进行比较。因而产生了那种令人不快的谦卑情感。即使这样一种傲慢行为出之于一个一向对我们特别有礼貌的人，或者甚至是山之于我们只在历史上知道他的名字的人，也都要遭到责备：所以必然的结果就是，我们的谴责发生于对他人的一种同情，发生于这样的一种反省，即那样一个性格：对于一切和具有这种性格的人交谈或交往的每一个人，都是极为不快而可憎的。我们同情于那些人的不快，而且他们的不快既然是

部分地发生于对侮辱他们的那个人的同情，所以我们在这里就观察到同情的双重反映，这是与我们在另一个场合下所已提出的原则很类似的一个原则<sup>流</sup>。

（设注）埃弗雷孟（1610--1703），法国人，耶稣会士，初学法律、后人军籍，与孔德公爵友善。后因伏凯（Fouquet）失势，逃入英国，为查理二世所优待，给以年金。他一直住在伦敦，著有喜剧等书。孔德公爵（1621—1686）是法国的将领。

---

<sup>流</sup> 的土地的添附，据民法学者们说，应该属于那片土地，如果这种添附是被所谓土地增加（alluvion）造成的，即不知不觉地造成的；后面这些条件大大地协助了想像的结合作用。当任何一个重大部分由一个岸上一下子崩落下来、而与对岸联结起来的时候，那一部分并不成为它所落到的那块土地的所有主的财产，直到它与那块土地结合起来，直到树木或植物在两块土地中都扎根生芽为业。在此以前，想像并不把它们充分地联结起来。

### 第三节 论仁善与慈善

人类感情中一切可以称为伟大的那些性质都引起一种称赞和赞美，我们已将这种赞美的来源加以说明。现在我们就进而说明人类感情的仁善性质，并指出这种性质的价值是从什么得来的。

当经验一旦把关于人事的充分的知识给予我们，并且把人事对于人类情感的比例教给我们时，我们便看到，人类的慷慨是很有限的，很少超出他们的朋友和家庭以外，最多也超不出本国以外。在这样熟悉了人性以后，我们就不以任何不可能的事情期望于他，而是把我们的观点限于一个人的活动的狭窄范围以内，以便判断他的道德品格。当他的感情的自然倾向使他在他的范围内成为有益的、有用的人时，我们就通过同情那些与他有比较特殊联系的人的情绪，而赞许他的品格，并且爱他这个人。我们很快地被迫在我们这一类的判断中忘掉我们自己的利益，这是因为我们在社会上和交谈中遇到那些与我们的处境不同、利益不同的人不断地与我们所发生的矛盾。只有当我们考虑某种情感对于和某一个具有这种情感的人有直接联系或交往的那些人所有的有利倾向或有害倾向时，我们的情绪才和其他人的情绪有了唯一的共同观点。这种利益或损害虽然往往与我们是疏远的，可是有时它与我们也很接近，并通过同情使我们发生强烈的关切。我们迅速地把这种关切扩展到其他类似的事例；如果这些事例是很疏远的，我们的同情就成比例地变得较弱，我们的赞美或责备也就变得较为微弱和含糊。这里的情形正和我们关于外物的判断一样。一切对象都由于距离而显得减小：但是对象在我们感官之前的现象虽然我们据以判断它们的原始标准，可是我们并不说，它们由于距离而确实减小了；我们借着反省改正了那个现象，而对于那些对象达到较为恒常而确定的判断。同样，同情虽然比我们对自我的关切微弱得多，而且对远离我们的人的同情也比对近在眼前的人的同情微弱得多；可是在我们关于人们性格的冷静判断中，我们却忽略去所有这些差异。除了我们自己在这一方面往往改变自己的地位以外，我们每天还遇到一些和我们处于不同地位的人，那些人永远不能在任何合理的基础上同我们交谈，如果我们永远停留在我们特有的地位和观点上。因此，在社交和谈话中，彼此情绪的沟通，就使我们形成某种一般的、不变的标准，使我们可以据此而赞许或谴责人们的性格和风俗。人的内心虽然并不永远拥护那些一般性的概念，或是依据这些概念来调准它的爱和恨，可是这些概念足以供交谈之用，并且在交际中，在讲坛上，在剧场上，在学院中都足以达到我们的全部目的。

根据这些原则，我们就很容易说明我们通常所归于下面一些性质的那种价值，这些性质就是慷慨、仁爱、怜悯、感恩，友谊、忠贞、热忱、无私、好施和构成一个仁善与慈善的性格的其他一切性质。使人发生慈爱情感的那种倾向，就使一个人在人生一切部门中都成为令人愉快的、有益于人的；并且给与他那些本来可以有害于社会的所有其他性质以一个正确的方向。勇敢与野心，如果没有慈善加以调节，只会造成一个暴君和大盗。至于判断力与才具，以及所有那一类的性质，情形也是一样。它们本身对于社会的利益是漠不关心的，它们所以对人类具有善恶的倾向，是决定于它们从这些其他的情感所得的指导。

爱对于被爱所激动的人是直接使他感到愉快的，而恨是直接使他感到不快的：这就可以成为我们所以称赞一切掺杂有爱的情感、并责备一切含有大

量的恨的成分的情感的重大的理由。的确，我们受到慈爱情绪的无限的感动，正像受到豪情的无限的感动一样。我们一想到它，自然就眼泪盈眶；对于表现慈爱情感的人，我们也不禁报以同样的慈爱。这一切在我看来似乎都证明：在那些情形下，我们的赞许并不是因为我们预料到自己或其他人可能得到效益和利益，而是由于另外一个根源。此外，我们还可以附加说，人们不经反省就很自然地赞许与自己最相类似的性格。具有和蔼的性情和慈爱的感情的人，在形成最完善的德的概念时，总比勇敢而进取的人在那个德的概念中掺杂看较多的慈善和仁爱的成分，后一种人则自然地认为某一种的豪情才是最完善的性格。这显然是由于人们对于与自己类似的性格有一种直接的同情。他们更热烈地体会到那一类的情绪，并且更明显地成到由那种情绪所发生的快乐。

可以注目的是：最能使一个仁爱的人受到感动的，就是特别体贴的爱或友谊的表现：在这里，一个人注意到他的朋友的最小的关心的事情，并愿意为之牺牲自己的最重大的利益。这类体贴行为对于社会很少影响，因为它们使我们只考虑一些最琐屑的事情；不过那种关心的事情越是细微，那种体贴也就越加动人，并且证明能够这样体贴的人具有最高的价值。情感是那样富于感染力的，它们极为迅速地由一个人传到另一个人，并在一切人的心胸中产生相应的活动。当友谊表现在突出的例子中时，我的内心就感染了同样的情感，并且因为呈现于我面前的那些热烈的情绪而感到温暖。那种令人愉快的心理活动，必然使我对于激起那些活动的每一个人都发生一种爱。任何人只要有令人愉快的任何性质，情形也都是这样的。由快乐到爱的推移是很容易的：不过这种推移在这里必然是更加容易；因为由同情所激起的那种令人愉快的情绪，就是爱的本身；这里不需要别的条件，只需要改变一下对象就可以了。

因此，慈善在其各种形式和表现中都有它的特殊的价值。因此，甚至慈善的弱点也是善良的和可爱的。一个人在亲友死后如果悲伤过度，会因此而得到尊重。他的慈爱给他的忧伤增添了一种价值，正如它给快乐增添了一种价值一样。

但是我们也不要想像，一切愤怒情感都是恶劣的，虽然它们是令人不愉快的。在这一方面，我们对于人性要给予某种程度的宽容。愤怒和憎恨是我们的结构和组织中所固有的。在某些场合下，缺乏了愤怒和憎恨，甚至可以证明一个人的软弱和低能。在人们表现轻微的愤恨时，我们不但因为它是自然的，而加以宽容，而且甚至因为它不如大部分人类的愤恨情感那样地激烈，而加以赞扬。

当这些愤怒的情感达到了残忍的程度时，它们就成为一种最可憎恨的恶。对于这种恶的可怜的受害者们我们所发生的一切怜悯和关怀，全部都转过来反对犯了这种恶行的人，并产生了我们在其他任何场合下所感觉不到的那样强烈的憎恨。

即使在残忍这种恶没有达到这样极端的程度时，我们也因为反省到这种恶所发生的祸害，以致大大地影响了我们对它的情绪。而且我们可以概括地说，如果我们发现一个人有任何一种性质，使他对于和他一起生活和交谈的人都是不利的，那么我们无需进一步的考察，就总是认为那是一种过失或缺点。在另一方面，当我们列举任何人的优良品质时，我们总是提到他的性格中那些使他成为可靠的同伴、快意的友人、和善的主人、称心的丈夫或宽容

的父亲的优点。我们把他和他在社会上的一切亲友，一并加以考虑，而我们的爱他或恨他，也是依照他如何影响直接与他来往的那些人的情形以为转移的。这里有一个最确实的规则，就是：如果在人生的任何关系中间，我都愿意和某一个人交往，那么他的性格在那种范围内必然可以认为是完善的。如果他对己对人没有什么缺陷，那么他的性格就是尽美尽善的了。这是价值和道德的最后标准。

#### 第四节 论自然才能

在一切伦理学体系中，自然才能和道德的德的区别是最通常的一种区别；在这些体系中，自然才能与身体的禀赋被放在同等的地位上，而且被假设为并不赋有价值或道德价值。任何人精确地考察一下这个问题，就将发现，关于这个问题的争论只是一种词语上的争论，而且这些性质虽然不是完全属于同一个种类，它们在最重要的条件方面却都是一致的。两者都同样是心理性质；两者都同样产生快乐；并且自然都有获得人们的爱和尊重的 607 同等倾向。很少有人不是在见识和知识方面尽力推护自己性格，正像在荣誉和勇敢方面维护自己的性格一样，而且还远远超过了他们在克己和自制方面对自己的性格的维护。人们甚至恐怕别人把自己当作性情和善，生怕这种性质会被认为是缺乏理解力；他们往往自夸生活放荡，超过了他们的实际行为，借此使自己显得气概不凡。简而言之，一个人在世上所显露的头角，他庄朋辈中所得到的优待，他的相识对他表示的尊重：所有这些利益几乎都依靠于他的见识和判断，正如它们依靠于他的性格的其他成分一样。一个人即使有良好的意向，最远离一切非义和暴行，他如果没有适当程度的才具和智力，他就永不会得到很多的尊重。自然才具比起我们所称为道德的德的那些性质来，虽然也许没有那样重要，可是就其原因和结果而论，它们既然都处于同等的地位，那么我们又何必把它们强加区别呢？

我们虽然不以德这个名称给予自然才能，可是我们必须承认，它们获得人们的爱和尊重；这些才能给予其他的德以一种新的光辉；而已一个具有自然才能的人，也比一个完全没有这种才能的人，更能够得到我们的善意和服务。的确，人们可以说，那些性质所引生的赞许情绪，不但是较低于、而且是有些不同于其他的德的引生的赞许情绪。不过据我看来，这并不是可以把才能排除于德的项目之外的一个充分理由。每一种的德，甚至慈善、正义、成恩、正直，都在旁观者的心中刺激起一种不同的情绪或感觉来。就萨鲁斯特，〔译注〕所描写的凯撒和迦陶两人的性格而论，它们都在严格意义下是有德的；不过其方式各不相同，而且由它们所发生的情绪也不是完全一样的。一个性格引起爱，另一个引起尊重；一个是和蔼的，另一个是威严的；我们但愿在朋友身上遇到前一种的性格，却热望自己具有后一种的性格。608 同样，伴随自然才能而生的赞美情绪，也许有些不同于由其他的德所发生的成觉，但这也并不使这些才能属于完全另外的一类。我们确实可以说，各种自然才能正像其他各种的德一样，并非全部都产生同样一种的赞许。见识和大才产生尊重：机智和幽默引起喜爱<sup>他</sup>。

有些人认为自然才能与道德的德之间的区别很为重要，他们或许会说：前者是完全不自愿的，因此没有功过可言，因为它们下依赖于自由和自由意志。不过对于这个说法，我可以答复说：第一，所有的道德学家们、尤其是古代的道德学家、归在道德的德这个名称之下的许多性质，和判断和想像两种性质一样，同样是不自顾的和必然的。属于这一类的有恒心、刚毅、豪爽；简而言之，就是构成伟大人物的一切性质。关于其他的德，在某种程度上我

---

<sup>他</sup> 一些的情形；也有些类似于这种添附情形，但是根本上是大不相同的，这种同意和公益的，值得我们的注意，若于人的财产那样地结合起来，以至不能分离，就是这种情形。这里的问题就是，这样结合起来的一种物体应该属于谁。

也可以这样说；心灵在任何重要的性质方面，几乎不可能改变它的性格，或是矫正它的激动和易怒的性情，如果这些性质是它天然具有的。这些可以寅备的性质的程度越重，它们便成为越加恶劣的，可是它们却因此更不是自愿的了。第二，我愿意有人举出理由给我说明，为什么德和恶不可以如美和丑那样是不自愿的。这些道德的区别发生于自然的苦乐区别；当我们对任何性质或性格作一般的考虑、并因而感受到那种苦乐感<sup>609</sup>觉时，我们就称那种性质或性格为恶劣的或善皮的。可是我相信，没有人会说；一种性质，若不是出于具有它的那个人的完全自愿，便永远不能给考虑它的人产生快乐或痛苦。第三，至于自由意志，我们已经指出，它在人的行为方面，正如在人的性质方面一样，都不存在。说自愿的就是自由的，并不是一个正确的结论。我们的行为比我们的判断是较为自愿的，可是我们在行为方面也并不比在判断方面更为自由。

不过自愿和不自愿的这种区别虽然不足以证实自然才能和道德的德的区别，可是前一种区别却给我们提供了道德学家何以要发明后一种区别的一个很好的理由。人们看到，自然才能和道德的德虽然大体上处于同等的地位，可是它们之间却有这种差异，即前看几乎是不能借任何技巧或勤劳加以改变的，至于后者，至少是那些由它们发生的行为，却是可以被赏和罚、赞美和责备等动机所改变的。因此，立法家们、神学家们和道德学家们所主要从事的，就是来调节那些自顾的行为，并且力求在这方面创造使人们成为善良的附加动机。他们知道，由于一个人的愚蠢而加以惩罚，或是劝勉他成为明智的和聪明的，都不会有什么效果，虽然同样的惩罚和劝勉，在正义和非义方面，可以有重大的影响。但在日常生活和交谈中，人们并不着眼于这种奖惩目的，而是自然地称赞或责备任何使他们愉快或不快的事情，所以他们以乎并不考虑这个区别，而认为明智也和慈善一样，认为洞察力也和正义一样，都可以归在德的一类。不但如此，我们还发现，一切不是因为拘泥于一个体系而歪曲其判断的道德学家，也都进入同样的思想方式；特别是古代的道德学家毫不犹豫地吧明智置于四个主德之首。心灵的任何启<sup>610</sup>能在其完善状况和状态<sup>610</sup>下，都可以在某种程度上刺激起尊重和赞许的情绪；说明这种情绪，正是哲学家们的事情。至于考察什么性质才配称为德那是语法家们的事情；而且，他们如果作这种尝试，也就会发现，这不是一件容易的工作，如像他们在初看起来所容易想像的那样。

自然才能所以被人尊重的主要理由，是因为这些才能对于具有它们的人有一种有用的倾向。如果没有明智和谨慎指导我们实现任何一个计划，就不可能成功地完成这个计划；单有良善的意图也并不足以使我们的事业得到一个美满的结局。人类之所以高出于畜类，主要是因为他们的理性优越；人与人之间所以有无限的差别，也是由于理性官能的程度有千差万别。技术所帝未的种种利益，都是由人类的理性得来的；在命运不是极为反复无常的地方，这些利益的绝大部分都必然落在明智的和聪明的人手里。人门如果问，还是敏捷的理解力更有价值呢？还是迟缓的理解力更有价值呢？还是一个一见到问题就能明白底里、而却不能通过仔细研究有所作为的人更有价值呢？还是必须刻苦努力才能作出任何事情的一个相反的性格更有价值呢？还是一个清楚的头脑更有价值呢？还是一个富于发明的人更有价值呢？还是一个天才深厚的人更有价值呢？还是一个判断准确的人更有价值呢？简而言之，什么样的性格或特殊的智力比其他的高出一等呢？显然，我们如果不考究那些性质

小哪一种最能使一个人适应生活，并使他在他的任何一种事业方面最有发展，我们就不可能答复这一类中的任何一个问题。

心灵还有其他许多性质，也是由同一根源获得其价值的。勤劳、坚持、忍耐、积极、警惕、努力、恒心，以及其他一些容易想得到的同类的德，其所以被人认为是有价值的，也只是因为它们对于生活行为是有利的。节制、俭朴、节约、决心都是一样；正如在另一方面，浪费、奢侈、优柔寡断、迟疑不决所以是恶劣的，只是因为它们抬我们招来毁灭，并使我们不能胜任事业和行动。

智慧与见识之所以被人重视，只是因为它们对具有它们的人是有益的；同样，机智和辩才之所以被人重视，也只是因为它们使其他人直接感到快乐。在另一方面，舒畅的心情之所以得到别人的爱和推崇，是因为它使本人直接感到快乐。显而易见，一个机智的人的谈话是很令人满意的；正如一个心情愉快的同伴，因为使人同情他的欢愉，而把他的喜悦传播于全体的同伴一样。因此，这些性质既然是使人愉快的，所以自然就得到了人们的敬爱，并符合于德的一切特点。

在许多场合下，我们难以说明，是什么使一个人的谈话那样地愉快而有趣，而另一个人的谈话却枯燥而乏味。谈话和书籍一样，也是心灵的一个抄本，所以那些使书籍成为有价值的性质，也必然使谈话得到我们的推崇。这一点，我们以后将加以考察。同时，我们可以概括地说，一个人从他的谈话而具有的价值（这种价值无疑是很大的），只是由于他的谈话给在场的那些人传来一种快乐。

在这个观点之下，清洁也可以算是一种德；因为它自然而然地使我们成为令人愉快的，并且是爱 and 好感的一个很重大的来源。没有人会否认，这一方面的疏忽是一种过失：而各种过失既然只是较小的恶，并且这种过失的根源既然只在于它在别人心中所刺激起的一种不快，所以我们在这个似乎是那样细微的例于中，就清楚地发现出其他例于中恶和德之间的那种道德区别的根源。

除了使一个人成为可爱的或有价值的所有那些性质以外，愉快和美好的事物还有某种莫名其妙的性质，也能够产生同样 612 的效果。在这方面，正如在机智与雄辩方面一样，我们必须求助于某种不经反省并且不考虑到性质和性格的倾向而就发生作用的感觉。有些道德学家就以这种感觉来说明一切道德感。他们的假设似乎是很有理的。只有严格的探讨，才能使人舍掉这个假设，而选取任何其他的假设。当我们发现，几乎所有的德都有那样一些特殊的倾向，并且发现，单有这些倾向就足以产生强烈的赞许情绪，发现了这个情况以后，我们就不能怀疑：各种性质的得到赞许，是与由它们所产生的利益成比例的。依据年龄、性格、地位来说，一种性质的适合与不适合也有助于其得到赞美或责备。这种适合在很大程度上决定于经验。我们常见，人们随着年龄的增长而失去他们的轻浮。因此，那样一种庄重程度和那样一种年龄就在我们的思想中联系起来。当我侗在任何人的性格中看到、庄重程度和他的年龄不相称时，这种情形就冲击了我们的想像，并因而令人感到不快。

灵魂中有一种官能比起其他一切官能来对性格的影响最小，而且它虽然可以有许多不同的程度，但它的各种程度却不含有丝毫的德或恶在内，这个官能就是记忆。记忆若非高到惊人的程度，或是低到有些影响判断力的程度，则我们通常不注意它的各种差异，而且在称赞或指责一个人的时候，也不提

到它。有良好的记忆力，绝不算是一种德，以至人们往往还故意抱怨自己的记忆不好；他们力求使世人相信，他们所说的说完全是自己的创见，情愿牺牲了记忆来使人称赞他的天才和判断。但是如果抽象地来考虑这个问题，我们就难以举出一个理由来说明，真实而 613 明确地唤起过去观念的官能，为什么不能和条理清楚地安排现前的观念、以构成正确的命题和意见的那种官能，具有同样大的价值。两者差别的唯一理由一定是在于：记忆的作用不带有任何苦乐的感觉，而一些中等程度记忆力也几乎同样都足以使人很好地经营事业和处理事务。不过判断方面的些小变化，就会在其后果中被明显地感到；同时，那个官能在显著的程度内发挥出来的时候，总是使人感到非常愉快和满意。我们对这种功用和快乐的同情，就赋与智力以一种价值。在记忆方面，因为没有这种同情，所以我们便认为记忆是十分无关于责备或赞美的一个官能。

在我结束自然才能这个题目之前，我必须要说，人们所以重视这些才能，其根源之一就在于这些才能使具有它们的人获得重要性和势力。他在人生中就有了较大的重要性。他的决心和行为影响着较多的人们。他的友谊和敌意都极关重要。而且我们容易看到，谁要在这一方面高出于其余人类，他就必然刺激起我们的尊重和赞许的情绪。一切重要的事物都吸引我们的注意，控制我们的思想，而且在思维起来时也令人愉快。王国的历史比家庭的故事更有趣味：大帝国的历史比小城市和附属国的历史更饶兴趣；战争和革命的历史比和平与安定时期的历史更饶兴趣。我们同情那些遭受盛衰荣枯的种种变化的人们的心情。心灵被一大批的对象和种种强烈情感的表现所占领了。心灵在受到这种占领或激动时，往往感到愉快和高兴。这个理论也说明了我们对给予才具和才能出众的人的尊敬和尊重。群众的祸福与他们的行为互相关联。他们的所作所为，都是重要的，都要求我们的注意。有关他们的事情都不应遭到忽视和鄙弃。任 614 何人只要能刺激起这些情绪，他就立刻得到我们的尊重，除非他的性格中有其他条件使他成为可憎的和个人不快的。

〔译注〕萨鲁斯特（公元前 86—34），罗马历史家。

## 第五节 关于自然才能的一些进一步的考虑

前面在论究情感时已经说过，骄傲与谦卑、爱与恨，是由心灵、身体或财富的任何有利条件或不利条件所刺激起的；而且，这些有利条件或不利条件之所以有那种结果，是由于产生了一个独立的痛苦或快乐印象。由一般观察心灵的任何活动或性质而发生的痛苦或快乐，就构成了那种活动或性质的恶或德，因而就引生了赞美或责备，这种赞美或责备只是一种较为微弱、较不易觉察的爱或恨。对于这种痛苦和快乐，我们已经指出了四个不同的来源；为了更充分地证明那个假投的正确起见，我们应该可以在这里提出，身体和财富方面的有利条件或不利条件也是由于同样原则而产生痛苦或快乐的。任何对象如果有对于所有者或对于其他人的有用倾向，如果有给予他本人或给予其他人以快乐的倾向；那么所有这些条件就都给考虑那个对象的人传来一种直接的快乐，而引起他的受和赞许。

先从身体方面的有利条件谈起：我们可以注意一个现象，那个现象或许显得有些琐屑而可笑，如果确证那样一个重要结论的任何事情也能够说是琐屑的，或者在哲学推理中所应用的任何事情也能够说是可笑的活。人俩常说，我们所谓善良的郎君，那些或者以擅长性爱术著称、或其身体构造显示其在那一方面精力过人的人，都得到女性的欢迎，并且自然地引起甚至那些淑德坚贞、永不可能对她们使用那些本领的贤良妇女的爱好。这里显而易见，这样一个能够给女性以快乐的人的本领，乃是他所以受到妇女爱慕和珍视的真正原因；同时，爱慕和珍视他的那些妇女自身并没有自己得到那种快乐的希望，她们所以受到感动，只是因为她们同情于一个和他有性爱关系的女子。这个例子是独特的，值得我们注意。

我们由考虑身体的有利条件时所获得的快乐的另一个来源，就是这些有利条件对具有它们的人的效用。确实，人类和其他动物的美很大一部分就在于其肢体的配合得当，使其力量充沛，矫健活泼，并使那个动物足以从事任何行动或活动，这是我们凭经验所发现的。宽阔的肩膀，细长的腹部，结实的关节，尖细的小腿：所有这些在人类方面都是美的，因为它们都是力量和活力的标志，力量和活力既是我们所自然地同情的一些有利条件，所以它们就把它们在具有它们的人方面所产生的那种快乐传于旁观者。

前面所说的是关于身体的任何性质所伴有的效用。至于直接的快乐，那么，一种健康的外表，也确是和体力与敏捷的外表一样，构成美的很大一部分；而别人的憔悴病容，则由于其给我们传来痛苦和不快观念，总是个人不愉快的。在另一方面，我们对自己容貌的匀称也感到一种愉快，虽然这种匀称对自己和对他人都没有用处；我们必须在某种程度上把自己置于一定距离以外，才能使这种匀称之美给我们传来任何快乐。在他人眼光中我们显得是什么样子，我们往往就据此来考虑自己，并且同情他们对我们所抱的有利的看法。

财富的有利条件究竟在何种范围内由同一的原则产生了尊重和赞许，我们只要回顾一下前面关于那个题目的推理，就可以明白了。我们说过，我们对那些具有财富的有利条件的人们的赞许，可以归之于三个不同的原因。第一，归之于一个富人借其所有的美丽的衣着、陈设、花园或房屋的景况、所给与我们的那种直接的快乐。第二，归之于我们希望由他的慷慨好施而获得的那种利益。第三，归之于他本人从他的时产获得的快乐和利益，那

种快乐和利益引起了我们的愉快的同情。不论我们把对于富人和大人物的尊重归之于这些原因中的一个或全部原因，我们总可以清楚地看到产生恶和德的感觉的那些原则的痕迹。我相信，大多数人在初看之下都倾向于把对富人的尊重归之于利己心和求得利益的希望。但是我们的尊重或恭敬既然确是超出了为自己谋求利益的希望以外，所以显而易见，那种尊重情绪的发生，必然是因为我们同情那些依赖于我们所尊重和尊敬的那个人、并和他有直接联系的人们。我们认为他是能够促进其他人们的幸福或快乐的一个，那些人们对他的情绪，是我们自然地加以接受的。这个考虑就足以证明我的假设是正确的：我的假设是选取第三个原则，而舍去其余两个原则，并把我们的对于富人的尊重归之于对富人自己由他的财产所获得的快乐和利益的同情上面。因为甚至其他两个原则如不求助于这种或那种的同情，它们的作用也不能达到适当的程度，或者说明一沓现象；既然如此，那么我们如果选择切近的、直接的同情，就比选择疏远的、间接的同情，更为自然得多了。此外还可以再加上一点，就是：当财富或权力是很大的时候，并使那个人在世上成为显要的人物，这时我们对它们的尊重一部分也可以归于与这三个来源有区别的另一个来源，就是：它们借其可能有的结果的众多和重要，而引起心灵对它们的关心；不过为了说明这个原则的作用，我们也必须求助于同情，正如我们在前一节所已经说过的那样。

在这个场合下，也不妨注意一下我们的情绪的适应性，及其由所接触的对象迅速接受的各种变化。伴随任何特殊种类的若干对象而发生的一切赞许情绪，纵然发生于不同的来源，也是很相关似的；而在另一方面，则对着不同对象发生的那些情绪，虽然由同一根源得来，在感觉起来却是各不相同的。例如，一切有形对象的美都引起一种大体上相同的快乐，虽然这种快乐有时来自对象的单纯显现和现象，有时来自同情和它们的效用观念。同样，任何时候，当我们观察人的行为和性格，而对它们没有任何特殊的利害关系时，则由观察它们而发生的快乐或痛苦，虽然有些微的差异，大体上仍是属于同一种的，虽然那种快乐所由以发生的种种原因或许是千差万别的。在另一方面，一所舒适的房屋，一个善良的性格，却并不引起同样的赞美感觉；虽然我们的赞许的来源是同一的，并且是由同情和那些对象的效用观念发生的。我们感觉的这种变化有些不可解释的地方，但是这是我们在我们的一切情感和情绪方面所经验到的。

## 第六节 本卷的结论

总起来说，我希望，这个伦理学体系已经得到应有尽有的精确证明。我们已经确定了，同情是人性中一个强有力的原则。我们也确定了，当我们观察外在对象时，也像我们任判断道德学时一样，同情对于我们的美感有一种巨大的影响。我们发现，当同情单独发生作用，而无任何其他原则与之协作时，它就有足够的力量，可以给我们以最强的赞许情绪；正如在正义、忠顺、贞操和礼貌等方面就是那样。我们可以说，在大多数的德方面，都发现有使同情发生作用的一切必要条件；这些德大部分都有促进社会福利的倾向，或是有促进具有这些德的人的而利的倾向。如果我们比较一下所有这些条件，我们将不会怀疑，同情是道德区别的主要源泉；特别是当我们考虑到，在一种情形下对这个假设所提出的反驳总是可以推广到一切情形的。正义之所以得到赞许，确实只是为了它有促进公益的倾向；而公益若不是由于同情使我们对它发生关切，对我们也是漠不相关的。对于凡有促进公益的相似倾向的其他一切的德，我们也可以作同样的假设。那些德所以有价值，都一定是因为我们同情那些由它们而获得任何利益的人，正如那些有促进本人福利倾向的德，是由于我们对他的同情而获得它们的价值一样。

大多数人都容易承认，心灵的有用的性质所以是善良的，乃是由于它们的效用。这种思想方式是那样自然，并且发生于那样多的场合，以致很少有人会迟疑而下承认它。这一点一经承认，同情的力量也就必须加以承认。德被认为是达到目的的一 619 个手段。达到目的的手段，只是在那个目的被人重视的范围以内才被人所重视。但是陌生人的幸福，只是通过同情才影响我们。因此，由于观察一切那些对社会有用的德或一切那些对具有它们的人有用的德而发生的赞许情绪，我们都应当把它归之于那个同情原则。这些德就形成了绝大部分的道德。

如果在这样一个题目方面，可以允许收买读者们的同意，或者除了坚实的论证以外，还可以应用任何讨人喜欢的说法，那末我们在这里正有大量的话题，可以博得读者们的爱好。一切爱好德的人（我们在思辨中都是爱好德的人，不论我们在实践上如何堕落），在看到道德的区别起源于那样一个高贵源泉，而且那个源泉又使我们对人性中慷慨和才具具订正确的概念时；他必然要感到高兴。我们只须对人事稍有认识，就可以看到，道德的感觉是灵魂中一个固有的原则，而且是心灵组织中所含有的一个最有力的原则。但是这个感觉在反省它本身时，如果又赞许它所由得来的那些原则，而在其起源和由来方面又发现一切东西又都是伟大和善良的；那么这种感觉必然会获得新的力量。把道德感觉归原于人类心灵的原始本能的那些人可以用充分根据来为德辩护；不过他们与那些用对人类的广泛同情来说明这种感觉的人们比起来，却没有后者所具有的那种有利条件。依照后者的体系来说，不但德应当受到赞许，而且德的感觉也应当受到赞许；不但德的感觉应当受到赞许，而且这种感觉所由得来的原则也应当受到赞许。因此，不论在那一方面所呈现出的原则，都是可以赞美的，都是善良的。

这个说法也可以推广到正义和其他同一类的德。正义虽然是人为的，可是人对它的道德性的感觉却是自然的。人类在一个行为体系中的结合，才使任何正义行为对社会是有益的。但是当这种行为一旦有了那种有益的倾向时，我们自然地就加以 620 赞许；如果我们不是这样，那么任何结合或协议

都不可能产生那种情绪。

人类的大部分发明都容易发生变化。它们是依人的心向和喜爱为转移的。它们流行一个时期，随后就被人遗弃。所以人们也许会担忧，以为如果承认正义是人类的发明，它也必然要处于同样的地位。但是这曲种情形是绝不相同的。作为正义基础的那种利益是最大的利益，是适合于一切时间和地点的。它不能被其他的发明所满足。它是明显的，在社会最初形成时就显现出来的。所有这些原因就使正义的规则成为稳定而不变的；至少是和人性一样是不变的。如果把它们说成是建立在原始本能上的，它们还能有任何更大的稳定性么？

这个体系还可以帮助我们形成关于德的幸福的正确概念，以及关于德的尊严的正确概念，并且可以使我们天性中的每个原则都乐于怀抱那个高贵的品质。种种知识和能力的造诣，不但直接产生利益，而且还在世人的眼光中使一个人得到一种新的光辉，使他普遍地得到尊重和赞许；当他考虑到这一点时，那么在知识和能力的追求活动中，谁还不会感到一种踊跃争先的干劲呢？当一个人考虑到，不但他对人的品格，而且他内心的安宁和快乐，都完全依靠于社会道德的严格遵守；当他考虑到，一个人如果对人类和社会的义务有所缺陷，则心灵在返观内照时便要感到内疚；当一个人考虑到这儿点时，谁还能认为、财富的利益足以补偿其对社会道德的些小破坏呢？不过我可以不必继续申论这个问题。这些考虑要求一部旨趣与本书的旨趣迥然不同的独立著作。解剖学家永远不应当与画家争胜，解剖学家对人体的细微部分虽然作了精确的解剖和描绘，却不应该自命为给了他的图像以任何优雅动人的体态或表情。在他所表现出的事物的景象中，甚至有一种可憎的或至少是过于细微的东西；这些对象必须置于一定的距离之外，并且对视觉要相当地掩盖起来，以便使眼睛和想像感到愉快。不过一个解剖学家却最适宜于给画家提供意见；没有了解剖学家的帮助，要想在绘画方面有优异的表现，那甚至是不可能的。我们必须对于各部分以及其位置和联系有一种精确的知识，然后运笔布局，才能优雅正确。就是这样，关于人性的最抽象的思辨，不论如何冷淡和无趣，却可以为实用道德学服务，并且使后一种科学的教条成为更加正确，使它的劝导具有更大的说服力量。

## 附 录

遇到有承认自己错误的机会，我是最为愿意抓住的，我认为这样一种回到真理和理性的精神，比具有最正确无误的判断还要光荣。一个没有犯任何错误的人，除了他的理解正确以外，不能要求得到任何其他的赞美；而一个改正了自己错误的人，则既表示他的理解正确，又表示他的胸襟光明磊落。我还不曾幸运得能够发现出我在前几卷中所作的推理中有什么重大的错误，只有一项是个例外；不过我凭经验发现，我的有些用语选择得不好，没有能够防止读者方面的一切误解，我所以添加了下面的附录，主要是为了弥补这个缺点。

除非一种事实的原因或结果呈现于我们之前，我们决不全被诱导来相信那个事实的；但是关于那种由因果关系而发生的信念的本性是什么，却很少有人有探索的好奇心。在我看来，这样一个两端论的选择是不可避免的。这个信念若不是我们加于一个对象的简单概念上的某种新的观念，例如实在观念或存在观念，便只是一种特殊的感受或情绪。这个信念不是加于简单概念上的一个新的观念，这可以由下面两个论证加以证明。第一，我们并没有可以和特殊对象的观念区别开来和分离开来的抽象的存在观念。因此，这个存在观念就不可能附加在任何对象的观念上，或形成简单概念与信念之间的差别。第二，心灵可以支配它的全部观念，并且可以随意地分离、结合、混合和变化它们；因此，信念如果只是附加于概念之上的一个新的观念，那末一个人就能够相信他所愿意相信的东西。因此，我们可以断言，信念只成立于某种感受或情绪，也就是成立于不依靠于意志的、而必然发生于我们所不能支配的某些确定的原因和原则的某种东西。当我们相信任何事实时，我们只不过在想像它的时候带着某种感受，那种成觉与伴随着想像的纯粹幻念的感受不同。当我们表示自己不相信某种事实时，我们的意思是说，证明那个事实的论证产生不了那种感受。如果信念不是成立于与我们的单纯概念不相同的一种情绪，那末最狂妄的想像所呈现出的对象，就会和建上在历史和经验上的最确定的真理处于同等的地位。除了那种感受或情绪以外，再没有别的东西可以把两者区别开来的了。

信念只是不同于单纯概念的一个特殊感受，这个说法既然被认为是一个毫无疑问的真理，那么其次会自然发生的问题就是：这个感受或情绪的本性是什么，以及它是否和人类心灵的其他任何情绪相似。这个问题是重要的。因为它如果与其他任何情绪是不相似的，那么我们就没有希望来说明它的原因，而不得不认为它是心灵中的一个原始原则。如果它与其他情绪是相似的，我们就可以希望借类比方法来说明它的原因，而把它追溯到一些较为一般的原则。但是每个人都会立刻承认，成为信意和信念的对象的那些概念，比一个空想者的虚无飘渺的幻念，具有较大的稳定性和坚实性。这些概念以较大的力量刺激我们；它们对我们较为亲切；心灵对它们的把握较为牢靠，并受到它们较强烈的刺激和打动。心灵同意了它们，并且可说是固定和停留在它们上面。简而言之，这些概念较为接近于直接呈现在我们 625 之前的那些印象，因而与心灵的许多其他活动是相似的。

据我看来，我们没有办法避免这个结论，除非说，信念是在那个简单概念之外，感立于某种可以和概念区别开来的印象或感受。它并不限制概念并使概念较为亲切而强烈；它只是附加于概念之上，正如意志和欲望附加于特

殊的福利和快乐的概念之上一样。不过我相信，下面的考虑足以打消这个假设。第一，这是直接违反经验和我们的直接意识的。一切人都承认，推理只是我们思想或观念的一种活动；那些观念不论在感觉上有怎样的不同，可是进入我们结论中的，却只有观念或我们的较为微弱的概念。例如，我现在听到一个熟人的声音；这个声音来自隔壁的房间。我的感官的这个印象立刻把我的思想带到那个人和其周围一切对象上。我想像那些对象为现在存在的，并具有我先前知道它们所有的那些性质和关系。这些观念比空中楼阁的观念较为牢固地把握住我的心灵。它们对感觉来说是不同的，不过它们并不伴有独立的或分别的印象。当我回忆一次旅途中的各种事情，或任何历史中的各种事件时，情形也是一样。在那里，每个特殊事实都是信念的对象。它的观念与空中楼阁的虚无飘渺幻念的状态有所不同；但是并没有独立的印象伴随着每个独立的事实观念或概念。这是明白地经验到的事情。只有在下面的场合下这个经验才能容许争辩，就是当心灵被怀疑和困惑所激动，而随后在新的观点下观察那个对象，或得到新的验证，又固定和停留在一个确定的结论和信念上。在这种情形下，626 确有一种独立于和分别于概念之外的感觉。由怀疑和激动至平静和安定的过程传精心灵以一种满意和快乐。但是，让我们举一个任何其他的例子。假如我看到一个人的腿在动，而我和他中间有一个对象把他的身体的其余部分隐藏住了。在这时，想像确是把整个形体都展现出来。我抬他添上一个头顛，两个肩膀，一个胸膛，一个脖子。我设想他，相信他具有这些肢体。最明显的是：这种活动全部是由思想或想像单独地所进行的。这种推移是直接的。那些观念立刻刺激我们。它们和现前印象的习惯性的联系，以某种方式改变和限制了它，但是并不产生区别。广泛这种特殊想像方式的任何心灵活动。止任何人考察一下他自己的心灵，他就会明显地发现这是真理。

第二，这个独立的印象不论是什么样子，而我们必须承认，心灵对于它所认为是事实的事物比对于虚构有一种较为牢靠的把握，或较为稳定的概念。那末，我们为什么还要更进一步去探索，或是不必要地增多假投呢？

第三，我们能够说明这个稳定概念的原因，但却不能说明任何独立印象的原因。不但如此，而且这个稳定概念的原因就是全部的题材，再没有剩下什么东西来产生其他任何结果。关于一个事实的推论，只是与一个现前印象经常结合或联系在一起的一个对象观念。这就是推论的全部。这个推论的每一个部分在借着类比来说明较为稳定的概念方面，都是必要的；再没有剩下别的东西，能够产生任何独立的印象。

第四，在影响情感和想像方面，信念所有的效果全部可以由稳定概念来加以说明；我们无需求助于任何其他原则。这些论证以及前几卷中所列举的许多其他的论证，充分地证明了，信念 627 仅仅是限制了观念或概念，并使观念对感觉来说有所不同，而却不产生任何独立的印象。

由此可见，在综观这个问题的时候，就出现有两个重要的问题，我们可以大胆地提供哲学家们考虑：除了感觉或情绪以外，是否有任何东西来区别信念与简单概念？其次，这个感觉是否只是我们对于对象所有的一种较为稳定的概念或较为稳固的把握？

如果在公平的探讨以后，我所已经形成的那个结论得到了哲学家们的同意，那么其次的任务就是要考察信念与其他心灵活动的相似关系，并且找出概念的稳定性和强烈性的原因：我认为这不是一件困难的工作。由现前印象

而进行的推移总是会使任何观念变得活跃和强烈。当任何对象呈现出来时，它的通常伴随物的观念，就作为一种实在而可靠的东西立刻来刺激我们。它与其说是被想像到的，不如就是被感觉到的，而且它的力量 and 影响也接近于它所由得来的那个印象。这一点我已详细加以证明。我不能再增加任何新的论证。不过下面一些篇段如果插在我给它们所标志出的地方，那末我对于全部因果问题的推理或许会更令人信服。在我认为必要的地方，我在其他一些点也如了\*少数的说明。

我曾怀着一些希望，以为我们关于理智世界的理论，不论有什么样的缺陷，总该是摆脱了人类理性对于物质世界所能作出的每一种说明似乎不可免去的那些矛盾和谬误。但是在我较严格地检查了关于人格同一性的那一节以后，我却发现自己陷入了那样一个迷境，使我不得不承认，我既不知道如何改正我以前的意见，也不知道如何使那些意见互相一致。如果这不是可以主张怀疑主义的一个妥善的概括的理由，至少对我来说也是一个充足的理由（如果我还不是已经有了大量的理由），使我在我的一切判断方面都抱着疑虑和谦逊的态度。我打算把两方面的论证都提出来，并先从使我否认自我（或有思想的存在者）的严格的和固有的同一性和单纯性的那些论证着手。

当我们敲到自我或实体时，我们必然有一个附于这些名词上的观念，否则这些名词便完全不可理解。每个观念都是由先前的印象得来的，可是我们并没有作为单纯的、个体的东西的一个自我或实体的印象。因此，我恼就没有那种意义下的自我观念或实体观念。

凡各别的东西都是可以区别的，凡可以区别的东西都是可 634 以被思想或想像所分离的。一切知觉都是各别的。因此，它们都是可以区别的，可以分离的，并可以被想像为分别存在着的，而且也就可以分别地存在的，这种说法，并无任何矛盾或谬误。

当我看着这一张桌子和那一个烟囱时，呈现于我面前的，只有一些特殊的知觉，这些知觉和所有其他的知觉在性质上是相同的。这是哲学家们的学说。不过呈现于我面前这张桌子和那个烟囱可以、而且也确实分别是存在着。这是通俗的说法，也并不含有任何矛盾。因此，把这个说法推广到一切知觉，是没有什么矛盾的。

概括地说，下面的推理似乎是令人满意的。一切观念都是从先前的知觉得来的。因此，我们的对象观念是由那个根源得来的。因此，凡适用于对象的任何可以理解的或一致的命题，对于知觉来说也没有不是这样的。但是要就对象各别存在着，独立存在着，而并没有任何共同的单纯的实体或寓存体；这个命题是可以理解的、一致的。所以这个命题对知觉未脱也永远不会是谬误的。

当我转而反省自我时，我永远不能知觉到这个自我没有某一个或某一些的知识，而且除了知觉以外，我也永不能知觉到任何东西。因此，形成自我的就是这些知觉的组合。

我们能够设想一个有思想的存在者有或多或少的知觉。假设心灵降低到甚至一个牡蛎的生命阶梯以下。假设它只有一个知觉，例如渴或饥的知觉。试在那种状况下来考察它。你除了那个知觉以外，你还能想像到任何东西么？你有任何自我或实体的概念么？如果没有，那么加上其他知觉，也不能给你以那个概念。

有些人所假投的随着死亡而来、并完全消灭了这个自我的 635 那种寂

灭，也只是一切特殊知觉的消灭，例如爱和恨、痛苦和快乐、思想和感觉等等知觉的消灭。因此，这些必然与自我是同一的，因为自我在知觉消灭之后是不能继续存在的。

自我与实体是同一的么？如果是同一的，那么所谓实体变化之后而自我仍然独存的那个问题怎么发生的呢？两者如果是备别的，它们又有什么差异呢？就我而论，在离开了特殊的知觉加以想像时，我对两者之中的任何一个都没有任何概念。

哲学家们开始信从了关于外界物体的那个原则，就是：离开了各个特殊性质的观念，我们便没有外界实体的观念。这就必然给关于心灵的同样原则铺平了道路，就是：我们并没有独立于各个特殊知觉的，任何心灵的概念。

在这个范围内来说，我似乎具有充分的证据。但是在我这样把我们的一切特殊知觉分离开来以后，当<sup>636</sup>我进而说明把许多知觉联系起来、并使我们认为它们有实在的单纯性和同一性的那个原则时，我就感觉到，我的说明是很有缺点的，而且也只是前面一些推理的表面证据，才使我接受这个说明。如果知觉是备别的存在物，那么它们只有在被联系起来时，才形成一个整体。但是人类知性绝不能发现各别存在物之固的任何联系。我们只是感觉到思想有由这个对象转到那个对象的一种联系或倾向。因此，结果就是，只有思想才能发现人格同一性，即当思想反省构成心灵的过去一系列知觉，感觉到各个观念联系起来，并且自然地互相引进：这时它发现了人格同一性。这个结论不论似乎是如何离奇，我们也不必感到惊讶。大多数的哲学家们似乎倾向于认为人格同一性发生于意识；而意识也只是一种被反省的思想或知觉。因此，我现在这个哲学，在这个范围内来说，前途颇有希望。但是当我进而说明在思想中或意识中结合前后接续的备个知觉的那些原则时，我的全部希望便都消逝了。我<sup>636</sup>发现不出在这个题目上能使我满意的任何理论。

简单地讲，有两个原则，我不能使它们成为互相一致，同时我也不能抛弃两者中的任何一个。这两个原则就是：我们全部的各别知觉都是各别的存在物；而且心灵在各别的存在物之间无法知觉到任何实在的联系。我们的知觉如果寓存于某种简单的、个体的东西中，或者如果心灵在它们中间知觉到某种实在的联系，那么在这种情形下，将没有什么困难。就我而论，我不得不要一个怀疑主义者的特权，并且承认，这个困难太大了，不是我的理智所能解决的。不过我也不冒昧地断言、它是相对不可克服的。其他人或者我自己较为成熟的考虑之后，也许会发现出可以调和这些矛盾的某种假设。

我还要借此机会承认我的推理中其他两个次要的错误，这是较为成熟的考虑使我发现出来的。第一个错误可在第一卷，58页〔译注〕发现，在那里我说，两个物体间的距离，除了别的条件而外，可以依据由物体发出的光线

---

<sup>636</sup> 合是那样一种性质、可以允许分划而不允许分离时，则判决是自然而容易的。整个物体必须被假设为各部分的所有主所共有，随后并必须依照这些部分的比例加以分划。但是在这里我不能不注意到罗马法区别融合（confusion）和混合（commixtion）的那种异常的精微说法。融合是两种物体的结合，例如两种不同的液体掺合起来，各个部分在这种结合中是完全不可分辨的。混合是两种物体的混和，例如两斛谷粒混和起来，各个部分在这种混合中仍然是明白可见地分离开的。在后一种情形下，想像不如在前一种情形下发现出那样完全的结合来，而是仍然可以追溯并保存各个对象的财产权的各别观念；所以民法虽然在融合方面确立了完全的共同所有极，随后依照比例进行分配，可是在混合方面，仍然假设各个所有主维持其各自的权利；虽则事实的必然性最后仍然会强使他们服从同样的分配。

所形成的角来认知。这些角确实不是被心灵所认知的，因而永不能显示出距离。第二个错误可以在第一卷，96 页发现出来，在那里我说，同一对象的两个观念，只能因其强力和活泼性的不同程度而互相差异。我相信，观念之间还有其他差异，如果归在这两项下有些不大恰当。我如果说，关于同一个对象的两个观念只能因其不同的感觉而互差异，我就该较为接近于真理了。

〔译注〕指标于本书页边的英文原书页码，下同。

## 索引

### A

#### 爱 (love)

§ 1. 爱与恨, 329, 及以下; 与骄傲得到同样说明 (参看兹条); 爱与谦卑: 它们的对象是“其他某一个人; 而对那个人的思想, 行为和感觉, 我们是意识不到的”, 229 (比较 482): “某个人或能思想的存在物”, 331; 证实这一点的实验, 332; 由爱转移于骄傲, 较易于由骄傲转移于爱情, 339。

§ 2. 这个理论中所含的困难, 347 及以下; 我们不会爱一个人或恨一个人, 除非一个人所有的取悦于或取憎于我们的性质是经常不变, 而为他所固有的, 或者除非他的行为出于有心, 表明他有某种恒常的性质, 在行为完成以后仍然存留着, 348 (比较 609); 行事人的意图是借着我们同情他对我们的尊重或憎恨而影响我们的, 349; 我们之爱亲戚故旧, 并不是由于他们直接给予我们以快乐, 352; 因为我们同他们的关系永远借着同情给予我们以新的生动的观念, 而每一个生动的观念都是令人愉快的, 353; 对他人的同情所以是愉快的“只是由于它给与元精以一种情绪”, 354。

§ 3. 永远伴随着一种欲望, 这就使它区别于骄傲, 骄傲是灵魂中一个纯粹的情绪, 367; 它与一种欲望的给合是任意的, 原始的, 本能性的, 368。

§ 4. 两性间的爱是由三种不同的印象或情感的结合而来, 394; 产生了社会的最初萌芽, 486。

§ 5. 自爱不是本义的爱, 329; 自爱是一切非义的来源, 480; “人类心灵中没有对于单纯作为人类看的人类的爱的那样一种情感” 481; “一般的人类”或人性是爱的对象, 不是爱的原因, 482; 一种社会的情感, 491; 使灵魂沮丧, 正如谦卑一样, 391; 动物的爱和恨, 397; 真理之爱, 448 及以下。

§ 6. 德可以产生骄傲和爱的人类心理性质的能力, 575; 为什么同样的性质始终产生骄傲和爱情, 谦卑与憎恨, 589; 我们夸奖凡沾有爱的一节情感, 就如慈善, 因为爱使受了爱情激动的人立时感到心情愉快, 604; 并且因为由爱转移至于爱是特别容易的, 605; 夸奖和责备是微弱一些的爱和恨, 614; 爱和尊重, 608 索引中所标页码, 均系原书页码。原书个别误注, 已予更正。注。爱国主义 (patritism) ——306; 反爱国主义的倾向的说明, 307。

### B

贝克莱 (Berkeley) ——抽象观念的理论, 17。

悲剧 (tragedy), 121。

本能 (instinct) “理性只是我们灵魂中的一种神奇而不可理解的本能, 是由过去的经验发生的,” 179; 本能与反省的对立 = 想像与理性的对立, 215; 慈善, 爱生, 慈幼都是原始植根于我们天性中的本能, 417; 心灵借着一种原始的本能, 企图趋福避过, 438; 直接的情感往往起于难以解说的本能, 439。

本质的 (essential) 和偶有条件 (在一个前件中的) 被想像所混淆, 判断借通则的帮助才把它们区分出来, 148, 149 (比较 173)。

比较 (comparison) ——推理的作用, 73; 人类在判断时, 多依据比较, 而少依据它们的内在价值, 372-5; 比较必须行之于同样事物以内的分子之间, 378; 从历史和艺术中举例说明, 379; 在它的作用中与同情直接相反, 593; 同情比较需要观念中更大的活泼性, 595。

比例 (proportion) “观念本身的比例”，真理的一种，448，相等式数目方面的比例，是一个可以证明的关系，464。

必然的 (necessary) ——必然的联系 (参看原因条 § 6.A, § 9.C, § 10)。

必然性 (necessity) ——必然性和意志的自由，400 及以下。§ 1. 外界物体的作用是必然的，并且被一个“超对的命运”所决定的：这种必然性只是由恒常的联合所产生的心灵的一种强制倾向，400 (比较 165)；我们的行为与我们的动机和环境也有一种相似的恒常关系，因而也有一种相似的必然性，401；所谓人类行为的反复性也消除不了这种必然性，因为 (1) 相反的经验要不使确实性降低为概然性，要不使我们的假设有相反的或隐藏的原因存在，表面上的偶然性或中立性只是由于我们的无知，404 (比较 130, 132)；(2) 一般人都承认痴人没有自由，虽然他们的行为没有规则性，404；道德的证据含有由行为至动机的推断，404；自然的和道德的证据因此容易结合起来，406；自由因此就只能 = 机会，407。§ 2. 自由学说的通行有三个原因。(1) 由于混淆自发的自由和中立的自由，407 (比较 609)；(2) 有一种虚妄的中立自由的感觉或经验：一种行为的必然性不是行为者的一种性质，而是旁观者的一种性质 (比较 165)；自由只是旁观者心中没有强制倾向的意思；并且 = 中立，行为者是往往感到中文的，而旁观者则很少感到，408；行为者为证明他的自由所作的虚妄实验，408；旁观者一般能由我们的动机和性格，推断我们的行为，当他不能推断时，那是由于他的无知 408；(3) 宗教，409 (比较 271, 241)。“我并不认意志具有人们假设物质中存在的那种不可理解的必然性。我却是认为物质具有最严格的正教徒所承认或必然承认为属于意志的那种可以理解的性质”，410。§ 3. 进一步说，这种必然性是宗教和道德所必不可缺的，没有这种必然性，就不能有法律，就不能有功、过，就不能有责任，471 (比较 575)；将没有无知和故犯的区别，有意和偶然的区别，将没有原宥或悔改，412；自然才能和道德德性在自主性方面的区别，608 及以下；一种心理的性质不必是完全自主的，也能引起旁观者的赞许，609；“自由意志在人的行为方面，正如在人的性质方面一样，都不存在”；“说自顾的就是自由的，并不是一个正确的结论” (比较 407)；“我们的行为比我们的判断是较为自主的”，可是我们在行为方面也并不比在判断方面更为自由”；609。

标准 (standard) ——道德的标准是固定不变的，这是由于社会交际中情调的互相交换，603 (比较 581) (参看道德条 § 3.B)。

博罗 (Barrow) —引文见 46 页。

## C

才能 (abilities)，自然的，——606 页及从下，与道德的德性有别 (可参看该条)，因为它们是不能借艺术或称赞来变他的，因而自然就被政治家所忽视，609 页。

财产 (权) (property)

§ 1. 一种最密切的关系和骄傲的一个最普通的来源，309；财产的定义，310；是一种特殊的因果关系，310；动物不能成立财产权关系，326；一种离开了心灵的情调便完全感觉不到而甚至不可设想的性质，515 (比较 509)；我们所谓财产权并不是对象的可感性质，也不是对于对象的一种关系。而是一种内心的关系，即对象的外界关系对心灵和行为所有的某种影响，527；不容划分等级；

529；除了是在想像中，531。

§ 2. 财产权和正义（参看该条，§ 2），它们的起源，484 及以下；在自然状态下没有时产权，501；如果预先没有道德，便不可了解，462 注，491：是一种道德的而不是自然的关系，491；不能独立于正义之外，526。

§ 3. 财产应当稳定的这个规则需要被其他规则进一步加以决定，502；说财产应当适合人的这个说法并不是这些规则之一，主张人人应当继续享有他现买占有的东西的规则是依靠在习俗上的，503；想像总是这些规则的主要来源，504 注。509 注；这条规则的效用只限于社会最初形成时期，505：后来，主要的规则就是（1）占领或最先占有：这并不是建立在人对其劳动的财产权上的，505 注；不可能确定占有何时开始，何时终结，506，它的范围不是可用理性或想像来确定的，507：（2）时效或长期占有规则：财产极在这个场合下既然是被时间所产生的，所以它不是对象中的任何真实东西，而只是情绪的产物，509；（3）添附，509，这只能用想像来说明，想像在这个场合下是由大物进至小物的，这与它的寻常途径相反，509—510 注；小的对象变成了大的对象的添附物，而非相反，511 注；以河流融合与混合为例、加以说明，512 注；普罗克鲁和薩宾纳斯，513 注；（4）继承，受到联结和观念的协助，510，大部分依靠于想像，513 注；依同意而行的财产的转移，514 需要交付手续，515；但是因为财产权是无形无相的，所似交付手续就只能是象征的，这就好像天主教的迷信仪式一样，515（比较 524）：财产的稳定和转移是自然法，526（比较 514）：确定财产权的各种关系为数甚多，不可能发生于自然，而且它们都是由人类法律来改变的，528。

财富（piehes）——311；对于富人的重视，357；主要发生于对所设想的所有人的快乐的同情，359—362（比较 616）。

残忍（epuelty）——可惜恨的，605。——

差异（diffepenee）——关系的否定：有两种，15；差异的，可分辨的，可被思想或想像分开的，——这些名词的关系，18：求异法，和求同法，300，301，311。场所（plae）, 235 及以下（参看广袤条，§ 3；心灵条 § 2）。

成功（sueeess），使我们对本来不愉快的目的发生快乐，451。

惩罚（punishmenl）——只能用必然学说加以辩护，411。

抽象的（abstpaet）——观念，17 页及以下；抽象作用并不包含分离，18，43；以空间观念为例来说明，34 页；以时间观念为例来说明，35；抽象的能力观念，161；抽象的和时间，35；抽象的存在观念，623。

触觉（tough）——触觉的印象，不是填充性的观念的来源，230—1；视觉和触觉的印象是广袤和空间的观念的来源，235，并且是本身“有形像和有广袤的”唯一的观念，236 及以下。

慈善（benevolenee）

§ 1. 一种平静的欲望或情感，417；“严格说来，产生了善和恶，而不是由善恶发生的”，439。

§ 2. 借着“心灵的原始结构”，借着“自然”，借着任意的和原始的本能，与爱结合起来；但是“抽象地考察起来”这种结合不是必然的；要假设爱与给人产生息难的欲望联结起来，那并不自相矛盾，368；是原始植于我们天性中的一个本能，就如爱生，慈幼，417，439。

§ 3. “在人类的心灵中，没有对于人类本身的一种爱”，481；一般的人类不是爱和恨的原因，482；而是其对象；对公众的慈善不是正义的本来动机，480，对私人的慈善也不是，482；“强烈的，广泛的慈善”会使正义归于

无用，495；我们只当希冀一个人在其自己范围以内有用，602。

§ 4. 慈善的功在于我们具有一个固定的不变的标准，借以夸奖或责备他人，603；爱使受爱激动的人直接感到愉快，恨使受恨激动的人直接感到痛苦；因此，我们夸奖沾有前一种情感的情感，而责备沾有后一种情感的情感，604；由爱转移至于爱特别容易，因此，慈善在其一切形式和现象中都有一种特殊的功，605；人们夸奖慈善不是由于希冀给自己或给他人求得利益，604。

存在 (existence)。

§ 1. 经比较某些观念之后，显得不可能的事情必然实在是不可能的，29；存在的观念可以拿我们关于它的淡论加以证明，32（不过比较 62）：“凡心灵所能明白观想的东西，都包含有可能的存在的观念”，32；数学对象的实在性因我们具有有关它们的明白观念而得到证明，43（比较 52，89）；“实在的存在和事实”与“诸概念的关系”相对立，458，463（比较 413）；关于一个对象的存在的观念和那个对象的观念原是一回事，66（比较 94，153，623）；“我们任意形成的任何观念都是一个存在的观念，一个存在的观念也是我们所任意形成的任何观念”，67（比较 189，190）；外界存在的观念，如看作与观念和印象有种类上的差别，则是不可能的，67（比较 188）；只有外界对象的“相对观念”是可能的，68；我们没有任何抽象的“存在观念”，所从关于一个对象的存在的信念，并不是存在观念与对于对象的单纯观想的结合，623（参看信念条，§ 4，5；原因条，§ 7，A）。

§ 2. 关于知觉（参看该条）的继续的独立的存在的观念不是由感官得来的，188—192，因为在各个感官面前，对象（参看该条）与存在之间没有区别，189；“心灵的一切行为和感觉必然在每个细节方面，现象正如其实在，实在正如其现象”，190；不是由理性得来，193；而是由想像得来；想像产生了现象与存在间的区别，产生了继续存在和独立存在的观念，194—209；哲学家为了掩饰这些假设中所含有的矛盾，就发明了“双重存在”并区分了对象的存在（参看该条）和知觉的存在，211；不过不可能由印象的存在推证出对象的存在来，212 不过这个系统是两个原则的“怪胎”，213！近代哲学把其他关于物体存在的证明建立在第一性质和第二性质的区别上，致使那种存在成为不可能，226 及以下；我们的全部知觉可以各别存在，而无需乎任何东西来支持它们的存在，232（参看心灵条 § 1）。

存在的 (existential) 判断，并不含有两个观念的结合，96 注。

错误 (error) 生理学的解释，60 及以下；类似性是错误的最丰富的源泉，61；以真空为例来说明，62；我们所以误认互相类似的各个印象为同一个对象，其错误的来源在于它们的类似性，202；任何一些观念如果把心灵置在相同或相似的心境下，它们就容易被人互相混淆，203；心灵在思考同一个对象时的活动，和思考前后相承的相关对象时的活动很相似，204，254 及以下；除了哲学家以外，一切人们都想像“凡不产生差异感觉的那些心理活动都是相同的”；因此，平静的欲望就和理性混淆了，417（不过比较 624，627）；自发的自由和中立的自由的混淆，408；道德印象可以因为柔和温文而与一个观念混淆，470；混淆的发生是由于应用了柔弱、易变化而不规则的想像原则，而不曾利用了恒常的、不可抗的、普遍性原

则，225；观念的模糊不清是我们自己的过失，而是可以救药的，72；错误是由哲学家发现的，哲学家抽离开习惯的效果，并比较各个观念，223；发生于使用通则，可是也能被通则所改正：146—149（参看原因条，§ 8.D）；并不构成恶，不论它是由行为所引起，或者引起一种行为，459及以下；误认事实不是有罪的，459；误认是非不是不道德的来源，而是含有一种先前的道德，460。

## D

第一（primary）——第一性质和第二性质，226—231（参看物体条）。

单一（unity）——与同一相区别，200。

单纯性（simplicity）——假设的物体的单纯性达到实体的虚构上，219。

道德的（moral）

§ 1. 道德上的善恶是非区别不是来自理性，455 及以下；“道德也和真理一样，只是借着一些观念并借着一些观念的并列和比较被认识的么？德是对于理性的契合吗？456：（a）“道德准则既然对行为和感情有一种影响，所以当然的结果就是，这些准则不能由理性得来”，457，因为理性是不活动的，决不能成为像良心或道德感那样一个活动性大的原则的源泉，458（比较 413 及以下）；（b）因为情感、意志和行为既是“原始的事实和实在，本身圆满自足，因此，它们就不能是真的、伪的，违反理性或符合理性”，458；（c）一种行为在引起一个虚妄判断或间接被虚妄判断所引起时，虽然也不适当地被称为虚妄的，可是这种虚妄性并不构成它的不道德性，459；因为（i）说到被一个虚妄判断所引起，那么这类错误只是对于事实的错认，不是道德品质的一个缺点；错认了是非也不能是不道德的原始来源，因为它意味着先前已有了是非，460；（ii）说到引起虚妄的判断一节，那么这类判断是发生于他人方面，而不是发生于我们方面，而他人的错误，并不能使我的判断成为邪恶的，461（比较 597）；渥拉斯顿的理论会使无生物也成为恶的，因为无生物也能引起错误判断，461 注；而且如果没有认错，也就该没有恶，461，462 注；这个论证也是循环论证，并没有说明为什么真实是善良的，虚妄是邪恶的，462 注；（d）道德既然不是各种对象之间的关系，也不是一个事实，因此，不是知性的一个对象，463 及以下；（i）它不是一个能够理证的关系，464 及注；没有任何关系只存在于外物和内心活动之间，465；我们在忘恩负义方面所能发现的一切关系也存在于无生物之间，466；属于亲属通奸的一切关系也存在于动物之间，467；每一种动物都和人类一样能够发生同样的关系，468；因而不可能说明，任何关系怎样能够普遍有约束力，465—6；（ii）道德不是能够被知性所发现的一事实，468；在故意谋杀中不可能发现你所称为恶的那个事实或实在存在；你只在自己心中发现一种不赞许的情调；“这里有一个事实，不过它是感情的对象，不是理性的对象”，469（比较 517），“当你断言任何行为或品格是恶的时候，你的意思只是说，由于你的天性的结构，你在思维那个行为或品格的时候，就发生一种责备的感觉或情绪”。（比较 591）；因此，恶和德可以比作颜色、声音，热和冷，这些按照近代哲学说来，不是物体中的性质，而是心灵中的知觉，469（比较 589）；道德学中这种发现是有极大的思辨上的重要性的，不

过却很少实践上的重要性,469;每一种德性都刺激起不同的赞许感情来,607;赞许或责备“只是一种较为微弱,被不易觉察的爱或恨”,614;“一所舒适的房子,一个善良的性格,却并不引起同样的赞许感觉,虽然我们赞许的来源是同一的”,“我们感觉的这种变化有些不可解的地方”,617。

§ 2. 道德上的原则是由道德感得来,470 及以下(比较 612);恰当地说来,道德宁可以就是被感觉到的,不是被判断出的,虽然这种感觉是那样柔和,以致它与一个观念混淆了,470;我们借着特殊的快乐和痛苦,分别德与恶;“我们并非因为一个性格令人愉快,才推断那个性格是善良的:而是在感觉到它在某种特殊方式下令人愉快时,我们实际上就感觉到它是善良的”。471,547,574;这一种特殊的快乐感觉起来与其他一切快乐都不相同;它只是(a)被一个人的性格和情绪所刺激起来的,472,575(比较 607,617);(b)并已是被一般地被思考下的这些性格和情绪所刺激的,并不考虑到我们的特殊的利益,473(比较 499)(参看同情条):(c)它必然有产生骄傲(参看该条)的能力,473(比较 575)它并不是始终被一种“本来的性质和原始的结构”所产生的,473;这些原则是否自然的,是以“自然的”一词的不同的意义为转移的,474—5;如果说德性与自然的事情是一而二的,那无论如何是很没有哲学意味的,475;我们只须指示出,“为什么任何行为或情绪在一般观察之下就给人以某种快乐或不快”,475(比较 591)(参看同情条)。

§ 3. A. 道德的赞许是非的感觉与利害的感觉互相差异,498(比较 523);在社会中,导向正义的那种利益变得辽远了,不过可以被对他人的同情心所觉察到,499;人类行为中任何情节凡在一般观察之下给人以下快的都称作恶,因此,道德上的善恶的感觉就随着正义和非正义发生,499;自利心是确立正义的原始动机,不过对于公共利益的同情(参看该条)是对正义之德所发生的那种道德的赞许的来源,500,533;政治的措施只能加强并不产生这种赞许;自然提供材料,并给予我们以某种道德区别的观念,500,578(比教 619)。

B. 我们的德感和美感一样,也以同情为根据,那种同情心主要是对一种性质或性格所可给予所有者的那种快乐的同情,577;我们的同情虽然变化,我们的道德判断并下跟着它们一同变化;因为“我们确立了某种稳固的一般的观点,并且在我们的思想中永远把自己置于那个观点下,不论我们现在的情况如何”。581(比较 602);因此我们只考虑一个人的性格对他打交道的人的影响,而下顾及它对我们自己的影响,582(比较 596,602);其次,一种性格虽然对我们所能同情的任何人并不产生任何实际的福,我们仍然认那个性格是善良的,584;由于通则(参看该条)在想像上的影响,585;我们永远认为慈善是善良的,因为我们是根据一个“一般的和不变的标准”来判断的,603;通过同情,一个自觉善良和邪恶的人,永远对他人也是善良的和邪恶的,通过同情我们甚至能够责备那对我们有利的一种性质;如果它使人不高兴的话,589(比较 591)。

C. 德与恶的情绪要不发生于“性格和情感的单纯的影像或现象,要不发生于我们反省它们促进人类或某些个人幸福的倾向”,589;后者是我们对美和德的判断的最重要的来源;但是机智是“一种直接取悦他人的性质”,590;某些性质所以称为善良的,只是因为它们直接使具有它们的人高兴,590;在单纯观察那些性质时,我们感到四种不同的快乐来源,591;我们故意排除了自

己的利益，而只承认那个人或其邻人的利益，而这些利益比我们自己的利益激动我们较为微弱，可是“他人的利益因为是较为恒常而持续的”，甚至也在实践上也抵销了我们的利益，591；一种行为所以被人赞许，只是因为它是“心灵中某种持续原则的象征”（参看性格条），575。

D. “凡引起爱骄傲的任何性质都是善良的”，575（比较 473）；骄傲和谦卑之所以被称作善良的或邪恶的，是依它们在他人感觉其为愉快的或不快的而定的。这时并不反省它们的趋向，592；“任何性质给我们带来的效用和利益是德的一个来源，正如它给予别人的愉快一样”，596；我们自己的感觉决定任何性质的恶和德，正如它在别人方面所可能刺激起的那些感觉一样。597（比较 461，582，501）；我们夸奖与爱类似的那些情感，因为它使被它所促动的那人直接感到愉快，604，我们夸奖与我们性格相似的性格，因为我们对他们感到直接的同情，604（比较 596）；一切愤怒的情感并不都是恶的，虽然是令人不愉快的，605。

§ 4. 我们为什么区分自然的才能和道德的德呢？606 及以下（参看自然的条）；两者都是心理的性质，都产生快乐并且有求得人类爱和重视的同样倾向，607；人们为区别它们所举出的理由是（1）它们产生出各不相同的赞许感情来；不过每一个单独的德也各各产生各不相同的赞许感情来，607（比较 617）；（2）自然才能是不自主的；不过许多德和恶同样是不自主的，而且也无理由说明，德何以不应当同美一样不自主，608；还有，德纵然是自主的，它们也不因此是自由的，609；不过德或由德出发的行为，能够被奖赏或夸奖所改变，至于自然的才能刚不能，因此，道德学家和政治家就把它加以区分，609；“考虑什么性质才配称为德，那就是文学家的事情”610；在一切官能之中，记忆的程度不论大小，其恶或德都是最小的，因为它的施展没有任何快感或痛苦，612。

§ 5. “各人认为任何性格中有多大程度的恶或德，那个性格就有多大程度的恶或德，而且我们在这一点上也永远不可能错误的”，服从政府是一种道德的义务，因为每个人都这样想，547；“人类的一般意见在一切情形下都有某种权威，而在这个道德的事例中，人类的意见是完全无误的”，而且并不因为它不能说明它所依据的那些原则，就减少其无误性，552；在道德学中，雄辩中，或美中，能够有正确的或错误的鉴别力吗？547 注。

§ 6. A. 道德性随动机为转移（参看动机条），“当我们赞美任何行为时，我们只考虑发生行为的那些动机，并把那些行为只认为是心灵和性情中某些原则的标志或表现。外在的行为并没有功。我们必须向内心观察，似便发现那种道德的性质”，477，575；不过“人性中如果没有独立于德性感以外的某种产生善良行为的动机，任何行为都不能是善良的，或在道德上是善的”，479（比较 518，523）。

B. 各种情感（参看该条）之为道德的或为不道德的，是依它们发动时是否伴有它们自然的和寻常的力量为转移的，483—4；在社会存在以前，道德性 = 情感的寻常力量，即自私和偏爱是善良的，488（比较 518）；“任何一种不道德都是由情感的某种缺点或不健全得来的，而这种缺点必然在很大程度上是根据心灵结构中通常的自然作用过程被判断的”，488；“一切道德性都以我们情感和行为的通常进程为转移”，532（比较 547，552，581）。

§ 7. 关于必然性的学说不但无害于道德，而且是它所离不开的，409—412（比

较 375) (参看必然条;意志条);道德(精神)哲学,175,282;道德学中深奥的思辨所以使人发生确信,是由于这个题目有趣味,453。

道德的和物理的(moral and physieal),171。

道德的义务(或束缚力)(msral obligation)517,523,547,589(参看义务条)。

道德的与自然的(moral and natural)道德的和自然的美,300;证据,404,406;义务,545(参看自然的条)。

德(virtue)(参看道德条)。

笛卡尔派(Cartesian)——笛卡尔派关于能力或效力的论证,159;证明上帝的论证,160。

抵抗(resistance)——抵抗权,并不根据于政府起源于同意的学说,549;被动的服从是荒诞的,552;哲学不可能确立任何特殊的规则来说明,在什么时候:抵抗是合法的,562;在混合政府下较之在专制政府下更常是合法的,564。

点(points)数学点的实在性,321 点的观念,38;有色而凝固的点,40;物理点,40;点的穿入,41;点的有限可分性,44。

定义(definition)——原因的定义,179;对简单印象不可能下定义,277,329,399。

动机(motive)

§1.(参看必然条,400及以下)。各种行为同动机,性情和环境,都有一种恒定的结合,400,因此,可以由其一推断出其他来,401;想着证明自由的欲望也是行为的一个动机,408;暴力与其他任何动机在本质上并不差异,525;影响意志的动机,413 及以下;单有理性并不能成为意志的一个动机,414 及以下。

§2.“当我们夸奖任何行为时,我们只顾及产生那些行为的动机”(参看性格条),当我们责备任何人未完成任何行为时,我们就是责备他不曾受到那个行为的适当动机的影响,477(比较 483,488,518,在那里,一个善良的动机就显现为任何场合下一种通常的情感):“使任何行为有功的那个原始的、善良的动机决不能是对于那种行为的德的尊重,而必然是其他某种自然的动机或原则”:478(比较 518):“人性中如果没有独立于德感的某种产生善良行为的动机,任何行为都不能是有德性的,或在道德上是善良的”,虽然在后来,道德感或职责感可以不用任何动机协助而发生一种行为,479,518;正义行为或忠实行为的动机与对于“忠实”的尊重有别,480 及以下,是由反省所指导的一种利害感,489;当这种利益变得辽远而一般,并且只被同情所感到时,它就成了道德的,499;“自私是建立正义的本来动机,而对于公益的同情是那种德所引起的道德赞许的来源”,500(参看正义条)。

动物(animals)——动物的理性,是由它们的行为和我们行为的类似推断出来的,176;人类之高出于动物之上,主要由于人的理性优越,326,610;关于心灵的各派学说,当看它们能否说明动物、儿童、普通人心灵的活动来检验,177(比较 325);动物的普通行为含有依经验和信念而行的推论,178;我们谄于人类心灵的同一性,类似于我们谄于植物和动物的同一性,253 及以下;动物“各部分”对于一个共同目标的“交感性”,257;动物的骄傲和谦卑,324,也导源于和人类方面相同的原因,326,327;

没有德与罪恶的感觉，不能发生权利与财产的关系，326；同情心可以在全部动物界观摩到，363，398；动物的爱和恨，397；不能成到想像的快乐和痛苦，397；和人类一样具有意志和直接情感，448；动物没有道德，因此，道德不能成立于一种关系，以亲属通奸为例可以说明，468。

独断主义 (dogmatism) ——与怀疑主义 (参看该条)，187。

妒忌 (envy) 和恶意，372，377。

对象 (Objcet)

§ 1. 与骄傲和谦卑的原因有别，277，286，287，304.305，330 (比较 482)；爱和恨的对象，329，331。

§ 2. (参看物体，一贯性，恒常性，习惯，存在，§ 3，同一性，知觉各条)。

A. 各种经验被产生它们的共同对象结合起来，140；动物对于外界 (参看该条) 对象威感到骄傲，326；关于自我的观念离开关于其他对象的知觉就一无所有，因而强迫我们向外物转移眼光，340。

B. 外界对象存在的问题 = 各个知觉继续独立存在的问题，188；世俗人们认为各种知觉就是他们的唯一对象，193，202，206，209；可是他们看有些知觉只是知觉，而认其他知觉则有继续独立的存在，192；这个区别起于想像，194；想像使我们误认前后相承的一串类似的印象就是始终同一的对象，203.254；哲学家发明了对象和知觉的双重存在，211 及以下；但是纵然各个对象存在的方式异于知觉存在的方式，我们也永远不能由后者的存在推出前者的存在来，212，更不能推出它们的类似来，216，217；短代关于初性和次性的区别消灭了外界的对象，使我们陷于关于它们的最狂妄的怀疑主义地步，226—231。

C. 当各种外界对象被感觉到的时候，它们就对我们所称为心灵的一堆关联着的知觉发生一种关系，207；“不通过一个意象，或如觉作为媒介，任何外界对象都不能被心灵直接认知”，“呈现于我们面前的那张桌子，只是一个知觉”，239；“对于一个知觉的观念和对于一个对象的观念，这两者决不可能表象在种类上互相异别的任何东西”，我们或则必须构想是一个外物并没有关系项的关系。或则使它和一个印象或知觉成为正面的，241；因此，我们在各个对象之间所能够发现的任何关系，在各个对象之间都将有效，但是相反的说法则不能成立，242。

## E

恶意 (malice) ——与妒忌，371 及以下，颠倒了怜悯心；他人的苦难使我们对自己的幸福发生一种较为生动的观念，375；对自己的恶意，376；通过两个平行的方向的关系与恨混合起来，380 及以下。

## F

法律 (Law) ——含有必然的学说，只有必然学说才能说明责任，411；正义的规则可以称为“自然法”，484；自然法是由人类所发明，520，526，543；成文法，是对政府的一个权利名义，561；国际法和自然法，567。

发挥 (exepoise) ——能力的发挥和拥有 (参考该条) 的区别是轻浮的，但是在有关情感的哲学中占有一个地位。311，360 (比较 12，172)。

反叛 (rebellion) (参考反抗条)

反省 (reflexion) ——反省印象, 7, 84, 276; 不能消灭信念, 184; “理性或反省”, 215; 人为的 = 反省的结果, 484; 改变情感的方向, 492; 对于性格和情感的产生幸福的倾向所作的反省是道德情绪的主要来源, 589; 不断需要反省来改正对象在我们感官前的现象, 603。

[方法] (method) ——求同法和求异法, 300, 301, 311, 332。

方向 (direction) ——几个印象的平行方向是那些印象间关系的一个来源。就如, 怜惜与慈善不是借其感觉, 而是借共方向关联起来; 381, 384, 394; 情感的方向可以被协约所改变, 492, 521, 526。

愤怒 (anger) ——和慈善, 366; 并非一切愤怒情感都是恶劣的; 表现于残忍形式中时是可令人情似的, 605。

讽刺 (satire), 150。

符合 (agreement) ——符合法 (求同法), 300, 301, 311。

父权的 (palpiarehal) 政府起源说, 541。

## G

概然性 (probability) (参看原因条 § 8) ——概然性和可能性, 133, 135; 用于两种意义: (1) 包含一切证据 (除了知识), 因而包括着根据原因和结果而成立的论证; (2) 只限于不确定的臆度论证, 既与知识有别, 也和根据原因和结果而进行的证明或论证有别, 124; 概然的推理只是一种感觉, 103; 两种既然性, 即对象本身的不确实性, 和判断以内的不确实性, 444; 通则创造出一种概然性来, 那种概然性有时影响判断, 并且永远影响想像, 585; 由于考虑到我们官能的易于错误, 一切知识都降到概然性地步, 180; 不过甚至对于我们的官能所作的这种评价也只是概然的, 而这种新概然性又减少了前一种概然性的力量, 因而就将发生第三种概然性, 如此一直至于无穷地步, 甚至最后我们把信念和证据完全消灭为止, 182; 但是由于玄妙的怀疑在我们的想像上只有些小的影响, 所以总有某种程度的概然性保留下来, 因此我们的信念真正是被最初的怀疑所影响的, 185; 对怀疑主义的救药就是漫不经心和毫不注意, 218 (参看怀疑主义条); 说明能力 (参看该条) 和发挥 (施展) 能力的区别, 313; 概然的推理影响着情感的方向, 414; 概然性对我们情感的影响, 444 及以下。

感觉 (感) (sense) ——道德感是道德上善恶区别的来源, 470 及以下 (参看道德的条 § 2); 一个似非而实是的假设是: 一切德性情绪的来源是“不经反省而起作用, 并且不顾及行为和性质的倾向的那仲感觉”, 612。

感觉或感情 (feeling)

§ 1. (参看信念条 § 4; 现象条); 信念只是一种感触: 除了感触或情调之外, 没有东西能够区分事实和幻想, 而这个感触只是对于对象的一种更为坚牢的观想, 624; 它和那种观想并无差异, 625, 627; 经人同意的感触与虚构的感触使人感到两样: 这个感触我们称之为较占优势的力量, 活泼性, 坚牢性, 充实性, 稳定性, 629; 各个观念不但在劲强性和活泼性方面互有差别, 而且在感觉上也有差别, 636; 如果假设那些不产生差异感觉的心灵活动都是同一的, 那是错误的, 417。

§ 2. (参看道德的感情条 § 2) ; 当你声言一种行为是罪恶的时, 你的意思只是说, 你在思考它时发生一种谴责的感情或情调, 469; “道德宁可以说是被感到的而非被判断的”, 470, 589; 我们并非因为一个性格使人高兴, 才推断它是善良的。而是在成到它个人愉快时, 我们实际上就成到它是善良的, 471; 快乐包括着许多种不同的感情, 472; 道德上的区别完全依靠于我们自己或他人的心灵特质所刺激起的特殊的痛苦或快乐情调, 574; “一所舒适的房屋和一个善良的性格并不引起同样的赞美成情或情调, 虽然我们赞许的根源是同一的”: “我们感情的这种变化, 有些很不可解释的地方”; 617: 每一种德都在观察者心中刺激起一种不同的赞同感情来, 因而自然的才能和道德的德之刺激起不同的赞许感情来的这个事实并不是把它们置于各别的类别中的一个理由, 607。

§ 3. 需要借反省和知性加以改正, 417, 582, 603, 672 (参看感觉条, 感官条)。感官 (senses) —— 感官方面的怀疑主义, 187 及以下 (参看怀疑主义条 § 1); 不能把知觉的继续存在报告我们, 因为那就意味着它们在停止作用以后, 还在起作用, 188; 也不把它们独立存在 (作为印象的模型) 报告我们 (参看印象条), 因为它们只给我们传来单一个知觉, 永不给予我们以超出这个知觉以外的任何东西的些小暗示, 189; 感官也不能凭幻觉给予我们以知觉的独立的存在, 因为一切感觉都被心灵感觉到就是它们那个样子, 189, 190; (比较现象条); 因此, 要把我们的印象独立呈现于我们自己以外, 感官就必须在同时把印象和我们自己呈现出来, 189; 可是我们很怀疑, 我们在多大范围内是自己感官的对象, 190; (参看同一性条 § 4); 就事实而论, 感官只把物体呈现为存在于我们的身体以外, 这并不等于存在于我们自己以外, 191; 其次, 视觉也并不把距离或外在性报告我们, 只有理性才能如此, 191。感官传来三种印象, 192 (参看印象条); 就我们的感官所能判断出的而论, 一切知觉在其存在方式方面都是同一的, 193; “建立在想像或观念的活泼性上”, 265: 要不断的改正, 而且“我们如果不曾改正事物的暂时现象而忽略我们的状况, 我们就不能有任何语言或交陈”, 582, 603; 感官所传达来的现望被知性所改正, 632 (比较 189)。

感觉 (sensation) (参看感触或感情 (feeling) 条) —— 与推理相对立, 89; 概然推理只是一种感觉, 103; 视觉中感觉和判断的混淆, 112; 决定任何情感的性质的不是现前的感觉或暂时的苦乐, 而只是自始至终的整个倾向, 385; 除了哲学家以外, 所有人们都想像“凡不产生一种差异感觉的那些心灵活动都是同一的”, 417; 我们自己的感觉决定了任何性质的恶和德, 正如它在他人心中所刺激起的那种感觉一样, 597 (比较 469 及以下)。

感性的 (sensible) —— 感性的证明与理证的证明相对立, 449。

哥白尼 (Copernicus) —— 哥白尼以前的自然哲学, 282。

革命 (revolution) —— 英国革命, 563。

功 (有功) (merit) (参看道德条) —— 含有人性中某种恒常而经久的东西, 因而需要必然的学说, 411; 依动机为转移 (参看该条), 477 及以下。

公共的 (publfe) —— 与私人的相对立 (参看该条), 546, 569。

古代 (aneient) —— 古代的哲学, 219 及以下各页。

官能, 能力 (faeulty) —— 关于官能的虚构, 224。

## 关系 (relation)

- § 1. A. 关系是由联结作用所产生的复合观念, 13; 关系的定义, 关系分为哲学的和自然的两种 (比较 94, 69, 170): 哲学关系的七个来源, 14; 对于关系所作的生理学的就明, 60; 因果关系是一种反省印象, 165; 两个对象之间的完全关系意味着“想像的一种来回颤动”, 那就是说, 在由随便一个进于另一个是同样容易的, 355; 接近, 接续和类似, 独立于并先行于知怪的作用以外, 168; 若非在某种共同的性质上, 是不可能建立一种关系的, 236。
- B. 只有四种哲学关系是“知识和确实性的对象”, 并且是“科学的基础”, 因为两者都“只是依据于观念之上”, 而且观念只要继续不变, 它们就不会变, 69 (比较 413, 463), 这四种关系就是 (1) 类似, (2) 相反, (3) 性质的程度 (这是可以凭直观一下子可以发现的, 70), 和 (4) 数量或数目的比例 (这是只能被算学和代数所精确确定的; 并被几何学不甚精确地所确定的), 71。
- C. 通过比较来发现两个物体间的恒定的或不恒定的关系, 是一切推理的职务, 73; 发现时间和空间关系和同一关系宁是知觉的工作, 而不是推理的工作, 73; 有三个非恒定的关系并不依靠于观念, 它们只是概然的, 73; 因果关系的发现是特殊的推理工作, 因为它是唯一能够推溯到我们感官以外, 并把我们的看不见、触不到的存在和对象报告于我们的一类关系, 74 (比较 103); 因果关系既是一个哲学的关系, 也是一个自然的关系, 15, 94 (参看原因条 52, 53): 财产权是一个很密切的关系, 309, 310; 动物不能够发生财产和权利的关系, 326; 不过观念和印象的关系对动物是存在的, 动物表示出对于因果关系有“一种明显的判断”, 327。
- D. 接近关系, 类似关系和因果关系不但使心灵由印象转到观念上, 而且把印象的活泼性传递于观念上, 98 及以下 (参看同情条); 只有因果关系是一个信仰的来源, 107; 在由因及果的全部推理中, 都应用类似的关系, 142; 现前一个对象与两个常相结合着的对象之一的精确类似关系是根据原因和粘果而成立的论证所必需的, 153; 一切过去例证彼此同的类似关系, 也是如此, 163 及以下 (参看原因条 § 7、6, § 9、B)。
- § 2. 各个观念是由接近关系, 因果关系和类似关系加以关联的, 各个印象只被类似关系所关联, 283, 343 (比较 381); 印象和观念的双重关系, 286, 381 (参看骄傲条); 方向相反的观念与印象的关系, 339; 同一性 (参看该条) 比较完善的类似性还产生一种更为强固的关系, 341: 各观念间的关系促进各印象间的关系, 因为当这种关系不存在的时候, 才能阻止印象同的关系, 380; 两个印象不但当它们的感觉互相类似时, 而且当它们的冲动或方向互相类似或相应时, 都可以是有关系的, 381; 就如, 使人痛苦的怜悯与个人愉快的慈善是互有关联的, 382, 384; 各个欲望的平行方向是一种“实在的关系”, 394; 各种情感的彼此转移, 可以发生于印象和观念的双重关系, 也可以发生于任何两个欲望在方向和倾向上的互相契合, 385; 为了产生一种情感, 需要印象间和观念间的双重关系, 而为了把一个情感转化成另一种情感, 则不需要, 420; 纵然没有任何关系, 占优势的情感也吞噬掉力量较小的情感, 419; 各个观念同的关系说明了希望和恐惧中的悲喜交集, 443。
- § 3. 恶和德不是关系, 463 及以下; 如果它们是什么可以证明的关系, 那么无

生物也会成了善良的和恶劣的，因为它们也能够发生这些关系，464；要说，理性发现处于某种关系中的某种行为是善的，那并不使那种德成为一种关系，464注；如果它们是关系，那么，这些关系必然只存在于外界对象和内心活动之间：不过并没有那样特殊的关系，465；就如，我们在人与人之间的忘恩负义中所发现的一切关系，也发现于无生物之间，而亲戚通奸一事也发生于动物之间，466-7；纵然有那样一些关系，我们也不可能指出它们的普遍束缚力和对行为的影响，465-6（比较 496）：财产权是一种道德的关系，而不是自然的关系，491。

## 观念 ( ideas )

- § 1. 观念的起源和分类，1 页以下，由印象得来，并与印象只在活泼性方面有差别，1（比较 106，629）；洛克对于此词的应用太于广泛，2；单纯的与复合的观念 2（比较 13）；单纯的观念精确地表象单纯的印象，但是复合的观念和印象并不精确相应，3（比较 231）；印象是观念的原因，因为恒常会合在一块，并且先行于观念，5；一个颜色系列的实例，对此是个例外，6；第一性和第二性的观念，6；产生反省印象，7（比较 165，289）；天赋观念的问题和印象的优先性的问题相同，7，158，它的重要性，33，74，161；记忆的观念比想像的观念较为生动，8 及以下：前者“等于印象”82：一个观念的观念，106；与印象相较，显得模糊，33；观念的模糊是我们自己的错误，而是可以改正的，72；心灵可以支配它的全部观念，624，629，我们谈论一个观念，并对它从事推论，并不证明我们有这个观念 62（比较 32）；不是可以无限分割的，27，52；每个生动的观念都是令人愉快的，353；伴有某种情绪，373，375，393。
- § 2. A. 观念的联结（参看该条），10；根据于三个指导原则，类似、接近和因果关系（参看该条）11 及以下（比较 92），283 及以下，305 及以下；生理学的解释，60。
- B. 与印象相联结，并被印象所活跃，98，101（比较 317）；观念的联结和印象的联结互相协助，即是在印象和观念的双重关系中互相协助，284，2861，380；观念的联结不产生新的印象，只使观念有所变化，所以下产生情感，305；各个观念之间的转移法则，即由微弱的至生动的，由远的及近的，339；因此，容易由他人的观念进于自我的观念，但倒转来就不如此，除了在同情的情形下（参看该条）340；观念的法则与印象的法则相对立，341-2（比较 283），不过在有了冲突时，屈从于印象法则，344-5；在同情心中，一个观念借着关系转变而为一个印象，317 及以下；永远不能全部结合；只能联结，不能混合，在于印象和情感则能化合，366；各相关的观念易于互相混淆（参看错误条），60，62，203，264；在动物方面也和在人类方面一样有关联，327。
- § 3. A. 推理、判断、观想和信念（参看该条），都只是观想各个观念的一些不同的方式，97 注（164）。推理只是我们思想或观念的一种作用，而进入我们的结论中的只有观念或微弱的观想，625（比较 73，183）。
- B. 观念的抽象关系与所经验到的各对象间的关系，互相对立，414，463；观念世界是理证（证明）的领域（参看该条）；实在的世界是意志的世界，414；真理是只当作观念看而不是当作表象性的观念（ideas considered as such）间的一种关系，这里的观念不是表，448，458；四种理证的比例，464；道德是一种可以理证的关系么？456，463，496。

C. 真理只属于作为表象的观念 = 作为摹本的观念与它们所表象的那些对象的契合, 415; = 我们的对象的观念和它们的实在存在的契合, 448, 458; 知性要不比较各个观念, 要不推论各个事实, 463。

§ 4. 抽象的或一般的观念, 17 及以下; 只是附于一定的名词上的特殊观念, 那个名词给予它们以一种较广泛的意义, 17; 特殊的情节不是被抛弃了, 而是被保留着, 18; 每个观念在性质和数量方面都是有定限的, 并且是个体的, 19; 因此, 抽象观念本身都是个别的, 20; 它们“在表象方面所以变为一般的”, 只是因为它们附于一个名称上, 那个名称, 唤醒了观察这个名称所指的其他个体的那种习惯。20—24; 没有抽象的能力观念, 161; 也没有抽象的存在观念, 623 (比较 66 及以下)。

§ 5. 空间和时间的观念, 33 及以下; 由各个印象所呈现的方式得来, 34, 37 (比较 96); 数学的观念, 45 及以下, 52, 72; 关于存在和外界存在的观念, 66 及以下; 关于因果关系的观念, 74 及以下; 必然性的观念由反省印象得来, 155, 165; 物体观念, 220 及以下, 实体观念, 232; 广袤观念, 本身是有广袤的; 自我观念, 251 (参看同一性条); 上帝观念, 248; 对“我们所意识不到其思想, 行动和感觉”的另一个人的观念, 329; 对于另一个人的感情的观念, 虽然那种感情在实际上不是被任何人所感到的 (参看同情心条), 370 (比较 385)。

概念 (econception) —— 知性的一切活动, 不论推理、判断或信念都可还原于概念, 97 注; 永远先行于并制约着知性作用, 164; 对于一个对象的概念与对于它的存在的信念, 区别之点只在于后者有效大的坚牢性, 624, 627。

广袤 (extension)

§ 1. —— 29 及以下, 依据形而上学家的寻常意见, 广袤是一个数目, 31; 由不可分的部分成立, 因为那样一种广袤的观念没有含着矛盾, 32; 广袤观念是由思考各个物体间的距离得来的; 是有色诸点和其出现方式的一个摹本, 34 (比较 235 及以下); 因有共存的各部分, 而与持续有别, 36; 这些部分是由有色而可触的对象的印象摹拟来的不可分的观念, 38; 数学的定义和证明, 在广袤方面是互相反对的, 42; 与距离相混淆, 62; 笛卡尔派的理论, 159。

§ 2. 与填充性同属初性, 227; 如果颜色、声音等只是和知觉, 那么甚至运动、广袤和填充性都不能具有“实在的、继续的、独立的存在” 228, (比较 192); 运动含有运动着的物体, 物体还原为广袤和填充性: 广袤只能校观想为由赋有颜色或填充性的部分所组成: 照假设, 颜色是被排除了; 因此, 广袤观念的实在性就依靠于填充性的实在性, 228; 不过填充性只能被解释为依靠于颜色或广袤, 229。

§ 3. —— 广袤和思维: 根据它们的互不相容推断出灵魂的非物质性 (参看心灵条) 234 及以下; 只有有颜色而可触的事物才是有广袤的, 235 (比较 34, 38); 照这样说来, 一切知觉, 除了视觉和触觉以外, 虽然存在, 而可是不存在于任何地方, 既无形象, 也无广袤, 236: 那就是说, 一个果实的滋味和其颜色或形象并没有场所上的结合, 除非对我们的想像说来才是如此; 238; 由此可见, 把一切思维和广袤结合起来的唯物主义者就错误了, 239; 但是在另一方面广袤又是某些知觉的性质, 那就是说, 这张桌子只是一个知觉, 239; “广袤的观念只是由一个印象摹拟而来, 因而必须和

那个印象完全符合。要说广袤的观念与任何东西符合，那就是说，那个观念是有广袤的”，因此，就有真正有广袤的印象和观念，240。

规则 (rules)。

§ 1. 判断原因和结果的规则，173 及以下( 比较 149 ,631 )( 参看原因条 § 11 )；  
理证科学的规则是确实无错的，不过我们的官能在应用它们时是容易错误的，180。

§ 2. ——一般的规则，141；非哲学的概然性或偏见的一个来源，146；规则甚至反着现前的观察和经验能影响判断，147；被判断用以区分本质的条件和偶然的条件，149( 比较 173 )；条条规则互相对立起来，因为我们只是借着遵循通则才能改正由通则产生的偏见，149；以讽刺为例来说明，150；荣誉法则，152！改正感官的现象，并且造成严格确信和诗的热情之间的差异，631—2；它们对骄傲的影响，293，598：需要某种经验的一律性和肯定事例对否定事例的优越性，362；在同情中规则对于想像的影响，371；能够欺骗感官，374；比较 147；所有寻常的通则都客有例外，不过正义的规则是没有伸缩性的，因而是极富于人为性的，532：在自然的束缚力停止许久以后，规则还能保存道德的束缚力，551；规则可以解决要求政权的权利名义，555；在颇大程度内，推广淑德的职责，573。

§ 3. 改正我们同情心中的各种变化，因而使我们的道德情诸趋于稳定，581 及以下( 比较 602 )；规则使我们认为对任何人都没有实际利益的任何东西为美丽有德，584 及以下；规则创造一种永远影响想像的概然性，585；因而消除了我们的德性情绪所依靠的那种广泛同情同人类所自然赋有，并为正义来源的那种有限慷慨之间的矛盾，586。

国际 (nations) ——国际法，567 及以下；遵守国际法的道德义务，不及在个体方面那样劲强，569；“ 国际的和私人的道德 ”，569。

## H

好奇心 (curiosity) ——它使人高兴，因为它产生信念，并免去怀疑的踌躇不安，453。

恒常的结合 (constant conjunction) ——参看原因条。

恒定性 (constancy) ——我们的印象的恒定性是人们所以虚构它们的继续存在的根据，后来又是虚构它们的独立存在的根源，199 及以下；印象的恒定性，它们在各个不同时间的类似性，199；这种类似性领着我们把相关联的对象的相继出现，误认为一个同一的对象！正如思考相继出现的心灵活动和思考同一对象的心灵活动之间的那种类似一样，204。

怀疑主义 (Scepticism)

§ 1. 理性方面的怀疑主义( 参看理性条 ) 180 及以下；关于我们各个官能的易误性的考虑把我们的全部知识降低到概然性地步，并且最后产生了信念和证明的全部熄灭，180—3；不过这样全盘的怀疑主义是不可能的；“ 自然借着一种绝对而不可控制的必然性已经不但促使我们呼吸和感觉，而且促使我们来判断 ”，183：它只向我们表明，“ 一切推理是建立在习惯之上，而且信念不是一种单纯的思想活动，而是一种感觉 ”，而这个感觉“ 不是单纯的观念和反省所能消灭的 ”，184，我们永远保留着某程度的信念，因为力求理解怀疑主义奥妙理论的努力，就减弱了那些理论的力量，185；

因此，全部怀疑主义论证的力量就被自然所打破，187，268；有些人对怀疑家采取了一个简便作法，说他们是用理性来消灭理性，不过这不是对他们所做的最好的回答，186，怀疑主义并不为怀疑主义找寻根据，它们是互相摧毁的。所幸自然并不等它们达到那个极端地步，187。

- § 2. 在感官方面的怀疑主义，187 及以下；正如怀疑主义者被迫来推理和信仰一样，他也被自然所强制来同意物体的存在（参看该条）：“要问有元物体，那是徒燃的”；187；向我们指出（1）感官提不出说明对物体的信仰的理由来，188；（2）这个信念是想像的不合法的倾向的结果，193 及以下，（3）主张物体和知觉双重存在的哲学学说是两个相反体系的怪胎，213；（4）初性与次性的区别把外界物体的存在完全消灭了，并且归结于一个狂妄的怀疑主义体系，228；真正哲学家的温和的怀疑主义，和世俗之人的愚昧无知及虚妄哲学家的幻觉，达到同样的漫不经心的地步，224。
- § 3. 一般的怀疑主义，263 及以下；真理的唯一标准和司意任何意见的唯一理由是“照物体出现于我们面前时的那个观点来考察它们的一种强烈倾向”；这是由于受经验和习性所影响的想像；记忆，感觉，知性，都建立在想像或观念的活泼性上，265；不过想像领着我们达到直接相反的信念上，266（比较 231）；可是我们也专门依靠在“知性上，即概括的、较为确定的想像原则上”，因为单单知性自身，就把它自己推翻了，267（比较 182 及以下）；我们只是由于奥妙推理在想像上的影响微乎其微，才从这个圣盘的怀疑主义中挽救出自己来，268（比较 185）；可是我们也不能排除一切奥妙推理“我们只能在虚妄理性和圣无理性之间有所选择”，268；自然提供了漫不经心这个通常的救药，而且我的怀疑主义在对于感官和知性的盲目确信中最完善地表现出自己来，269；我们只能借助着我们对于怀疑主义或哲学的爱好，来为怀疑主义辩护；“我觉得我如果不从事它们，那么我在快乐方面就将有所损失”，271；我们既然不能满足于日常的谈话和行为，所以我们就只应当考察如何选择我们的指导，而选择最妥当的、最愉快的，即哲学。哲学的错误只是可笑而已，而且它的放肆言论也影响不了我们的生活，271。我们所要求的全部只是一套满意的主张，而且我们借着研究人性，多半会得到这些主张，272；“一个地道的怀疑主义者，不但怀疑他的哲学的信念，也怀疑他的哲学的怀疑，他下论由于怀疑或信念，从来都不摈弃他所能自然享受到的快乐”；他在特殊的点上也并不反对自己的确信，273。

幻想（fancy）——与信念（参看该条），140，624；守财奴的幻想的幻觉，314。

黄金时代（golden age），关于黄金时代的诗意的虚构，包含着一种有价值的真理，494。

悔改（repentance）——悔改和宽恕需要必然学说，412。

活泼性（vivacity）——只有活泼性能区别印象和观念 1（比较 319）；这个名词的含糊性，105（比较 629）；由一个印象传于它的相关的观念上，98 及以下，119；活泼性与非哲学的概然性，144；凡达不到知识地步的每一种信念或判断都完全是从知觉的劲强和活泼性得来的，而且这些性质就在心灵中构成所谓对任何物体的存在的信仰，153（参看原因条 § 7）；我们观念或想像的活泼性是一切同意的基础，是感官、记忆、知性的基础，265；不是我们所以把我们的印象区分为“单纯的知觉”和继续独立存在

的知觉的根据，194；每一个生动的观念都是愉快的，353；不是各个观念间的唯一差别；各个观念都产生不同的感觉，636；与劲强、凝固、坚卖、稳定都是同义的，629。

活动 (aetion) ——思想不能说是灵魂的活动，正如其不能说是灵魂的变状一样，245—6 (比较 632—3)；内在的活动和外在的对象相反对，465；一切活动都是人为的，475。

霍布士 (Hobbes) ——论原因，80。

## J

几何 (geolnetry) (参看数学条)，45 及以下，71.72。

机会 (ehanee) —— (参看原因条，§8) 被恒常的结合所排斥，4 及以下；机会与概然性，124 及以下；原因的否定和机会 = 完全的中立：因此，一切机会都是相等的，概然性就成立于多数相等的机会，125；各种机会的这种结合，意味着在各个机会中掺杂着一个原因，126；多数的相等机会的结合，在心灵上有什么样的效果，以致产生信念或同意呢，127；每个机会 = 心灵的一种冲动，有多少机会，则本来的冲动便分为多少冲动，129；机会的概然性 = 这些冲动多数结合所产生的较大活泼性，130；俗人所谓机会只是一个秘密的暗藏的原因，130；机会和必然性之间设有中介，171。“中立的自由” = 机会，407—8 (比较 125)；关于稳定财产的规则大部分依赖于机会，514。

机智 (wit) ——真机智只能凭鉴别力 (即所产生的快乐) 来区别，297；“是一个直接使人愉快的性质，因而是善良的”，5901 机智和雄辩，611。

记忆 (memory) ——记忆与想像，8 及以下，108，117 注 (比较 265，370 往，628)，没有改变简单观念的秩序和位置的能力，9；不过这个特性，我们觉察不到，因此，记忆与想像之间的差别，就在于它的强力和活泼性，85；记忆的观念，等于印象，82，83；伴有信念，86；记忆印象或记忆观念的体系是实在的，并且与成为判断的对象的那个体系相对立，108，由记忆得来的确信几乎等于证明或知识的的确信，并且强于由因果论证所得来的确信，153；是对于知觉的继续独立存在的信念的一个来源，199，209，不但发现并且产生人格同一性，261，虽然从另一个观点看来，相反的说法才是真实的，2621” 在一切官能之中，记忆的各种强弱程度是最少有罪或德的”，370 注，记忆虽然极有用，但是它的施展，并无任何快乐和痛苦，因而没有殊功，至于判断则永远有功，8613。

家庭 (family) ——骄傲心的一个来源，307；国家的起源，486；家长制家庭不是君主制的起源，541。

假设的 (hypothetleal) 论证，83。

坚强 (stpength) ——名词的含糊，105，620；心灵的坚强 = 平静的情感战胜猛烈的情感，418；一种情感的坚强与其猛烈性应有分别，419 (比较 631)。

间接的 (Indireet) ——初直接的情感，276，或习惯的迂迴结果，197。

鉴别力 (taste) ——机智的唯一鉴定者，297；在道德中，雄辩中，和美以内，有正调和错误的鉴别力吗？547 注。

支付 (dellvery) ——转移财产时象片的交付 (参观该条)，575。

骄傲与谦卑 (pddeandhunlny) , 277 及以下。

- § 1. A. 它们是间接的猛烈的反省印象, 276; 因为是单纯而一律的, 所以是不能下定义的, 277; 灵魂中的纯粹情绪, 因而与爱和恨有别, 后者永远伴有一个欲望, 367。
- B. 两者有同一个的对象, 即自我, 277; 但是自我不能是它们的原因, 278 (比较 443); 在它们的原因中应区别起作用的那个性质, 和那个性质所寓托的寓体 (subject) 就如在一所美丽的房屋中, 美是性质, 而“被认为一个人的财产或设计的房子”就是寓体, 因为那个寓体必须是与我们有关的某种东西, 279, (比较 290); 它们凭一种自然的和本来的特性把自我作为它的对象, 280; 它们的原因是自然的, 但不是本来的, 281—3。
- C. 骄傲的每一个原因凭借共特有的性质, 产生一种独立的快乐, 寓体或则是我们的自我的一部分, 或则是与我们有密切关系的一种东西, 285; 对象是被一种本来的、自然的本能所决定的, 并且就是自我; 骄傲是一种愉快的感觉, 286; 因此, 这种情感是由印象和观念的双重关系得来的: 原因与对象相关, 那个原因所单独产生的感觉与骄傲的感觉相关; 那个观念易于转变成它的相关物, 那个印象易于转变成与它类似的印象而且这两种运动是彼此协助的, 286, 任何能给人快乐感觉或痛苦感觉, 并与自我相关的东西部能随着情况引起骄傲或谦卑: 288, 303。
- D. 这些说法的限制: (1) 主体和自我必须接近, 接近程度要比喜悦所需要的为大, 290; (2) 那个愉快的事物或主体必须是我们所特有的, 291 (比较 302); (3) 对我们自己和他人都是明显的, 292; (4) 并且必须是恒常而经久的, 293 (比较 302); (5) 情感是大大受到通则或习惯的协助的, 293; 一个人虽然能够骄傲、可是并不幸福, 因为有许多实在的祸害, 使我们狼狈, 虽然那些事情并不减少骄傲, 294。
- E. “除了心灵和身体的各种性质. 即自我以外”, 任何特别与我们有关系的对象都能引起骄傲, 303; 原因与结果的类似关系很少是骄傲或谦卑的基础, 304; 需要接近关系和因果关系, 305; 也需要各个印象的联结, 306; 对国家, 故乡, 旅行。朋友亲戚方面所感到的骄傲, 307; 对家庭感到的骄傲 308, 对家业感到的骄傲 309, 这是一种特种的因果关系, 310, 关于财富的骄傲, 311, 312 (参看能力条); 他人的意见也借着同情 (参看该条) 产生骄傲, 316—322。
- F. 动物的骄傲, 324; 与人的骄傲由同一原因发生——不过它们只能以其身体自骄, 而不能以它们的心灵或外界对象自骄, 因为它们没有德感, 并且不能发生权利和财产的关系, 326; 不过各种原因仍然是在同一方式下起作用的, 327; 证实这个理论的各种实验, 332 及以下。
- G. 由骄至爱不及由爱至骄那样容易, 339; 心灵对骄傲比对谦卑有更大的倾向, 因此, 在轻中的骄傲比尊敬中的谦卑更为大些, 390; 骄傲与憎恨加强灵魂, 爱与谦使心灵沮丧, 391 (比较 295)。
- § 2. A. 德和恶是骄傲和谦卑的最明显的原因: 因为它们永远分别产生快乐与痛苦: 因此, 谦卑的德就使我们高傲, 而骄傲的德则使我们沮丧, 295 (比较 286, 391); 其他性质, 如机智, 也产生骄傲, 因为它们本质就在于使我们的鉴别力感到愉快, 297; 骄傲并不永远是恶劣的, 谦卑并不永远是善良的, 因为骄傲 = 满意自己的快乐, 谦卑则与此相反, 297; 美也产生骄傲, 299, 300; 正如使人惊羨的事物产生骄傲一样, 301; 健康不

- 是骄傲的一个原因，因为不是特有的，也不是恒常的，302（比较 291）。
- B. 德和恶因有激起骄傲和谦卑的能力而与无生物所产生的快乐有所区别，473（比较 288）；凡产生快乐的一切性质也都产生骄傲与爱；因此，德和产生骄傲的能力，恶和产生谦卑和情恨的能力就被认为在心理性质方面是相等的：“凡起爱或骄的任何心灵的性质都是善良的”，575；同样的性质，由于同情，永远产生爱，谦与恨，589。
- C. 骄傲的恶和德，592 及以下；它们所以称为善良的或恶劣的，是依它们对他人是愉快的或不快意的而定，而并不考虑它们的趋向，592；这是由于同情和比较，593；同情使骄傲有几分和功有同样的效果，但是比较则使我们恨它，骄傲在我们面前显得恶劣，尤其是当我们自己也骄傲时，更为如此，596；骄傲对有骄心的人是有利益的，因为它能增加他的能力，并且是愉快的，597（比较 295，391，600）；谦卑只是在外表上才需要，598；英雄的德性是稳定的、确立的骄傲和白重，599（参看道德的条 § 2.A，3.D，同情条 § 2—3）。
- 教育**（education）——直接产生信念的一种习惯，116；一种人为的原因，和同意任何意见的一种谬误根据，117；教育和道德上的善恶区分，295；协助利益和反省，来产生对于正义的道德赞赏，500。
- 接近**（contiguity）——因果观念所不可缺的一个关系，75；一个印象使一个因接近面与它发生关系的观念生动起来，100，110；不是信念的一个来源，如因果关系那样；107；是“自然”中的一个关系，独立于知性作用之外，并在其前）1681 联结各个观念，不联结各个印象，283。它对于想像的影响，109；导使人破坏正义法则，并使政府成为必要，535；如要产生骄傲，必需要骄傲的原因和对象互相接近，354；当与因果关系和类似夫人结合起来时，产生同情，318，320；它对于情感的影响，427 及以下。
- 接续**（succession）
- § 1. 独立于知性的活动之外，并在其以前的，168；与同一性相混，202，254 及以下，自我是知觉的接续，277；没有满意的学说可以说明那些在我们的思想或意识中结合各个接续印象的原则，636（参看时间条，同一性条 3，4，）。
- § 2. 接续和财产权，505，513；接续和政府，559；被想像协助，就如居鲁士的要求，560。
- 谨慎**（prudence）（prudancee）——企图“使我们的行为契合于一般的习惯和习俗”，599，有些道德学者把谨慎置于诸德之首，虽然它只是“一种自然的才能”，610。
- 经验**（experience）——与知识和科学推理相反，82（比较 157），对经验的性质加以说明，87；推理的基础，87；在根据原因（参看该条 § 7、B）和结果而进行的推论中，产生了确实性，124（比较 623）；不完全的和相矛盾的经验产生概然性，131；经验中所只有互相反对的情形，是由于隐蔽原因的隐蔽作用，132；推断若达到经验以外，使无根据，139；与“想像的自主活动”相对立；各种经验是被“产生它们的一个共同对象结合起来的”，而实验则不是这样，140；经验和效力观念，157 及以下。
- 经院派的**（scholastic）——经院派的自由意志学说，312。
- 惊奇**（surprise），301。
- 距离**（distance）——被理性所发现，而非被感官所发现，56，191；不是借

光线所夹的角被认识的，636，638；两种距离，59；距离和差异，393，距离对于情感的影响，427 及以下。

## K

克拉克 (Clarke) ——论原因，800。

空间 (space) (参看广袤条 § 1) 的——哲学关系的一个来源，14；空间的无限可分性，29 及以下；广袤由不可分的部分形成，因为那样一个观念不含有矛盾，32；论证总结，39；答复各种驳斥，40 及以下；我们的空间观念的来源，33 及以下；空间观念是有色的各点和其显现方式的一个摹本，34；空间的各个部分是有色而凝固的原子的印象，38；没有真空，40；真空的观念，53 及以下；说明我们可以幻想自己有一个空虚空间的方式，62 及以下；空间的各个部分是共存的，427；空间的各种性质对情感的关系，429 及以下。

恐惧 (fear) ——恐惧与概然性，440；由喜与悲的混会所引起，441 及以下。

夸奖 (praise) 夸奖和责备，只是一种较为微弱并难以觉察的爱和恨，614。

快乐 (pleasure)

§ 1. 快乐和痛苦，是一种印象，没有人认为它有一种继续的存在：它们只被认为是“单纯的知觉”，192；虽然和其他种类的印象是同样不自主和猛烈的，不过它们并不像其他印象那样恒常不变，194；它们虽然也有一贯性，可是那一种贯性是另外一种性质的”，195。

§ 2. 快乐和痛苦本来发生于灵魂或身体中，(称作什么，可以随便)，276 (比较 824)，我们由夸奖所感到的快乐是通过同情心发生的，324，只由同情发生，同情供给我们以生动的观念，因为每一个生动的观念都是愉快的，353—4：快乐和痛苦立刻产生直接的情感，276，399，438；“善和恶，换言之，就是快乐和痛苦”，439；痛苦是人类心灵的主要促动原则；没有这些原则，我们在颇大的程度内(比较 439)是不能发生情感或行动，欲望或意志的，574；为什么对真理的追求个人高兴，448 及只下，包括着许多不同的感觉，472。

§ 3. 快乐和痛苦“纵然不是德和恶的原因，至少也和它们分不开”，2961 不单是美的必然伴随物，而且是美的本质，299；快乐和机智，297 (比较 590，611)；德和恶是以一般考虑下的性格和行为所引起的特殊快乐和痛苦为转移的，472；道德上的善恶区分完全依靠于我们自己或他人的心理性质所刺激起的某种特殊快乐和痛苦的情调，574；这种痛苦或快乐可以发生于四个不同的来源，5911 每一种德都在旁观者心中刺激起一种各不相同的感觉 607；由快乐易于转移到爱，605：赞许的快乐能够被占有者的一种完全不自主的性质刺激起来。609 (参看道德的条，§ 2—4；同情条，§ 3.A.) § 4. 哲学，好奇心或求知的野心的唯一辩护理由，就是：“我感觉到，我如果不满足它们，我就在快乐方面有所损失”，27；在我们的思辨中应当遵循最愉快的指导，271。

## L

懒惰 (indolence) ——为什么可以原谅，587。

劳动 (labour) ——分工增加人的能力, 485; 主张各人对其劳动有财产权的那个理论, 505 注。

类比 (analogy) ——第三种概然性, 142, 147; 领我们达到经验以外, 209; 信念的感觉只能比照其他感觉加以说明, 624。

类似 (Resemblance) (参看关系条) ——观念联合的一个来源 11; 哲学关系的一个来源, 14; 一个可以解证的关系, 是被直观所发现的, 69, 70, 413, 463; 印象和观念的类似使得观念生动起来, 99, 110 (比较 142 及以下, 163 及以下): 用画像和礼节来加以说明, 100; 不是信念的来源, 因为它不强制心灵, 107, 不过它协助信念, 而且如果缺乏类似就把信念毁坏了, 113; 在根据原因和结果所进行的一切论证中都用类似关系, 142; 在类比推理中的应用, 142; 在心灵中产生一个新的印象, 165; 独立于知性作用之外, 并在其前, 168! 是错误的、最富饶的来源, 61; 在不同时候, 我们知觉的类似关系 = 恒定性, 并且使我们认为我们各个类似的印象是有个体的同一性的, 并且是一个单一的、同一的印象, 199; 这个信念是另一个类似关系的结果, 那另一种类似关系就是在思考一个同一对象时的心灵作用和思考按续而至的类似的对象时的心灵作用之间的类似关系, 202; 因为“那些使心灵处于同一或类似心向中的观念是很容易互相混淆的” 203, 204 注, 253 及以下 (参看同一性条, 错误条); 我们永远不能由知觉的存在推论它们与对象的类似, 217; 一个印象必然类似于它的观念, 232; 依靠于记忆, 261, 并且产生人格同一性的意念 (参看该条), 253 及以下, 261; 各个印象只借类似关系联结起来, 283, 343, 骄傲的原因和对象的类似关系, 不足以产生骄傲, 304—5; 同情心的一个原因, 318, 320; 各个印象的同一性比最完备的类似关系所产生联系更为强烈, 341。

互证 (demonstration) ——理证和概然推理, 31; 数学的理证, 42, 166; 建立在不精确的观念上的不是本义的理证, 45 及以下; 含着反面的绝对不可能性, 161 (比较 166); 理证科学的规则是确实无误的, 不过人的各种官能在其应用时容易发生错误, 180; 发现了观念本身的比例, 448; 四个可以理证的关系, ——类似, 相反, 性质的程度, 数量或数目比例, 464; 没有任何事实能够被理证, 463。

研究各个观念的抽象关系: 它的范围是“观念世界”, 至于意志则把我假置于“现实世界”中; 由此可见, 理证和意志就完全背道而驰, 413; 只是间接地影响我们的行为, 414; 为什么理证使人快乐, 449; 主张“道德可以理证的”的意见, 受到批评——在这个理证中, 没有人曾经前进过一步, 463。

理性 (reason)

§ 1. 形象和有形象的物体之间所作的理性的区别, 25, 43; 强制我们由一个对象的印象过渡到另一个对象的观念或信念上的, 不是理性, 而是习惯, 97; 与想像和对立, 108, 268; 与经验相对立, 157; 三种理性, 即知识、证明、概然推理, 124; 永远不能产生效力观念, 因为 (1) 它永远不能产生任何原始的观念 (比较 1B4); (2) 就其有别于经验而言, 永不能使我们断言, 存在的每一种开始都必须有一个原因。157 (比较 79, 172); 动物的理性, 是由它们的行为和人类行为的类似推断出的。176 (比较 610), “只是我们灵魂中一种奇妙而不可理解的本能”, 179; 理性方面

的怀疑主义,180 及以下,只能被漫不经心和毫不注意所医治,218,269;把距离和外在性报告我们,191;它并不区分各种知觉,192;并不,也永远不能给予我们以关于物体的继续独立存在的信仰,193 理性(或反省)与想像(或本能)冲突,报告我们说,我们的全部知觉都有间断,215(比较 266),理性扣感官互相对立,或者不如说,根据原因与结果而进行的论证与使我们确信物体的继续独立存在的论证 互相对立,231, 266:向我们说明不可能指出一个果实的滋味同其形象等的位置关系,238;与想像互相对立:“在一个虚妄的理性和完全没有理性之间我们毫无选择”.268;理性是真与妄的发现,458;要不比较各个观念,要不推断出一个事实来:它或则从事于各个对象的关系,或则考察事实问题 463(比较 413);根据于“纯粹理性”的赫证与根据于权威的确证相对立,546;人类高出于畜类的主要根据,610(比较 176)。

§ 2.A, 理性和意志,413 及以下;永不能成为意志和任何动机,414(比较 457);永远不能阻止意志,并且“是,而且只应当是,情感的一个奴隶”415;情感不能与理性相反,“如果选择我所认为较小的福利而舍弃较大的福利,那也不是违反理性”,416(比较 458);平静的欲望或情感与理性混淆了,417,437,536,583(参看情感条 § 3)。

B. 道德上的区别不是由理性得来的,455 及以下,理性是“完全不活动的”,并且“永远不能成为像良心或道德感那样活泼的一个原则的来源”,457,458!行为既不能为真,也不能为假,既不能合乎理性,也不能违反理性,458;德和恶既然不是关系,也不是事实,它们是感情的对象,而不是理性的对象,463—9(参看道德条 § 1.)。

**利益**(*inierest*) (参看正义条)——利益的情绪和道德的情绪容易混淆,472;<sup>⑧</sup>给人加上一种自然的束缚力,以别于道德的束缚力,498, 546;和许诺(参看该条)619 及以下,三来基本“自然法”的源泉,526;利益与忠顺(参看政府条),537 及以下;和贞操,573。

**历史**(*history*)——历史的可靠性,145:历史中的环节都是同一性质的,所以转移过程是顺利的,观念活泼,信念强烈,146;历史和诗,631

**怜悯**(*pity*)——第二性的感情,由同情而发生,369;恶意是掉了过的怜悯,375;因为是痛苦的,而与慈善有关(慈善是愉快的),因为它们的冲动或方向是类似的,或相应的,381;一种社会的情感,491。

**联结**(*assoeiatlon*)——观念的联结,是由想像在某些原则或观念性质(即类似,接近,因果关系)的指导下所完成的,11 及以下,虽然这些并不是各个观念所以联结的确实无误的,也不是唯一的原因,92,各种印象只借类似关系来联结,283;观念的联结并不产生新的印象,因而也不产生情感,305,不过它由于促进各个相关印象的转移,而协助了情感,306;各观念之间和各印象之间的联结互相协助,264,就如在骄傲中,观念和

---

<sup>⑧</sup> 斯的谷物和你的谷物混合,而且混合时得到双方同意,则全部谷物应归公有,因为各部分谷粒虽然原是各人分别所有的财产,现在已因同意而成为公有的了。但是那种混合如果出于偶然或者是由提图斯不经你的同意所完成的,则由此造成的整体便不为公有,因为各个谷粒仍然保持其原有的特质,所以在那种情形下,全部谷粒并不归公有,正如提图斯的家畜同你的家畜相混时,那些家畜不归你们双方公有一样。但是你们中间如有一个人掌握全部谷物,则另一个人可以提出诉讼,恢复其比例份额。而法官的职事就在于分别各部分谷物的优劣。(居斯廷尼法典第二编;第一章,第二十八节。)

印象的双重关系那样，286：联结 = 吸引作用，289；关于联结所作的生理学的证明，60；所谓关系，样态和实体等复合观念，是联结的结果，13；对于财产的继承权，是由这种联结所协助的，513；概然推论或臆断是不完备的联结的结果，130。

良心 (conscience) ——也名“道德的感觉”是“一种积极的原则，而理性永不能成为这个原则的原因”，458 (参看道德条，§1)。

灵魂 (soul) (参看心灵条) ——灵魂的永生，114；“灵魂或物体，随便由你称呼”；是快乐和痛苦所由以发生的地方；276。

论证 (argument) ——冗长时，会因为活跃性渐灭，而把证明降为概然性，144。在历史中不是这样，在历史中一切环节都是同样性质的，146。

逻辑 (Logic)，逻辑的规则，175。

洛克 (Locke) ——他对于“观念”一词的误用，2；引自洛克的原文，35；证明原因的必然性的论证，81；论能力的观念，157。

马尔卜兰希 (Malbranche) ——论能力，158，249。

马尔秀 (Malezieu) 30。

美 (beauty) ——快乐不但是它的必然伴随物，而且是它的本质；美只是快乐的一种形式，299；分为自然的和道德的两种，300；在美一方面，能够有一种正确的或错误的鉴别力么？547 注；不是自主的，608；由同情心得来，364；美感是由对所有人因其所有物而感到的快乐发生了同情才产生的。因此，我们在凡有用的事物中都发现了美，576；不过一个事物仍然是美的，虽然它在实际上对任何人都不是有用的，584：美的情操和道德的情操一样，或是由单纯“影像”或“外观”直接发生的，或是由反省事物产生快乐的倾向而产生的，590。

猛烈的 (Violent) ——反省印象分为平静的和猛烈的两种，情感是猛烈的，276；猛烈的情感与强烈的情感应当有所区别，平静的情感和微弱的情感应当有所区别，419。

迷信 (superstition) ——迷信与哲学，271。

民族性 (nationality) ——民族感，317。

名称 (names) ——普通的：它们在形成实体观念方面的作用，16；在使抽象观念具有一般代表性方面的作用，20；没有一个明白的观念，就被人使用，162。

名誉 (fame) ——好名心，316 及以下，可以借同情心来说明，316，协助对于正义的道德的赞许，501 (参看骄傲条 §2)。

模式的 (exemplary) 模式因，171。

目的 (end) ——假设各部分有一个共同目的地，就可以协助一个对象的同一性的意念 (notion)，257。

## N

内在的 (internal) ——与外在的相对 (参看该条)，464，478 (参看物体及同一性条)。

能力 (power) (参看原因来，§9)；能力和能力的施展之间的区别是不能认可的，172；不过“在一个哲学的思想方式下”，虽然轻浮，可是在关于我们的情感的哲学中它是通行的，311；这种区别不是建立在经验哲学

关于自由意志的学说上面的，312：能力的感觉，与虚妄的自由感觉相比较；314；=通过经验所发现的一种行为的可能性或慨然性，=对行为完成的预期或逆料，313；财富获得时产权的能力=对实际获得的预期或逆料，315（比较360）。

0

固有性（accidents），——偶有性的虚构，222。

P

判断（judgement）

§1. 并不必然含有两个观念的结合，96注；只是一个观想（概念）形式，“我们能够形成只包含一个观念的命题”97注；判断就是“知觉”，456；只有判断可以是不合理的，情感和行为则不能是不合理的，416，459；道德照其本义讲宁可以说是感觉到的，而不是判断出的，470，我们的判断没有我们的行为那样自主，609。

§2 判断的对象是一个实在事物的体系，108；在视觉中判断和感觉的混淆，112；与想像相反，因为它应用通则来区别前行事件中的本质的和偶有的情节，147—149；知性借着改变情感的方向，对人类的自私心提供了一种自然的改正，489，493；若与记忆相对比，有优劣之分。

偏见（prejudice）——由通则所产生，可是也只能为通则所改正，146及以下。

平静（calm）——平静的情感与微弱的情感互相区别，419（比较631），与理性混淆了，417，437（比较583）。

普通的（common）——=自然的，549。

0

期待（expectation）——说明了能力和能力的发挥的区别，313（参看原因条，§B）。

齐一性（一致性）（uniformity）——自然的齐一性是可理证的，89，是概然推理的基础，而不是其结果，90；齐一性的原则建立在习惯上，105，133，134；一次实验以后的推理的基础，105；间接地是概然推理的一个来源，135（参看原因条§6.B.）。

谦卑（humility）——真诚的谦卑，不能希冀，598。

强力（force）——和活泼性，这些名词的含糊性，105，629（参看信念条）；与激动不同，631（比较419）；使许诺归于无效：这就证明，许诺没有自然的束缚力，因为“强力与任保其他希望和恐惧的动机质上并无差别”，525。

清洁（cleanliness）——611。

情感（passions）

§1. 情感是次生的印象（参看该条§1），或反省的印象，那就说，它们是由某种本来的感觉印象发生的，而发生“要不是直接的，要不是以观念为媒介的”，275（比较7，119）；反省的印象分为平静的和猛烈的两种；爱，喜，骄，和它们的反对情感属于猛烈的一类，虽然这样区分并不精确，

267；分为直接的与间接的：直接的情感，即欲望，厌恶，悲，喜，希望，恐怖，失望，安心，直接发生于福或祸，苦或乐；间接的情感，即骄傲，谦卑，野心，虚荣，爱，恨，怜悯，妒忌，恶意，慷慨，都由同一原同发生，不过是与其他性质结合而生的，276（比较 438）。

§ 2. 间接的情感（参看骄傲条）。对于一个情感的观念可以借着同情心（参看该条）转化成为那个情感自身 319（比较 576）；各个观念的结合永不能产生任何情感，305—6；各种情感的转移法则与想像和观念的转移法则相反，因为情感容易由强烈的情感进到微弱的情感上，341—2；在冲突的情形下，情感的法则战胜了想像的法则，344—5，但是它的范围较小，因为情感是借类似性相结合的，343；各个情感“能够完全结合”，366（比较 441），“决定任何情感的性质的，不是现前的感觉或暂时的痛苦或快乐，而是那种感觉的自始至终的总的倾向或趋势”，385（比较 190）；情感的转移可起于（1）印象和观念的双重关系；（2）可起于任何两个欲望的趋向和方向的一致；当对于“不快”的同情是微弱的时候，它就借前一个原因产生恨，当这种同情强烈时，它就借后一个原因产生爱，385（比较 420）；伴随一个情感的任人可情绪容易转变成那种情感，纵然与它性质相反，并且和它没有任何关系，419，印象和观念的双重关系只在产生一个情感时，才是必要的，面对于一种情感之转变为其他种情感，则并不需要，420（比较 385）；因此，情感在遇到反对，犹疑，隐匿，失纵时，就更加猛烈，421—2；习惯有增加或减少情感的最大能力，422；想像影响了我们的善恶观念的活泼性，因而也是我们的情感，424；尤其是经过的基础，而不是共结果，90；齐一性的原则建立在习惯上，105，133，134：一次实峻同情，427；空间和时间中接近与远隔的关系，427 及以下，间接的情感往往增加直接情感的力量，439；希望和恐怖是由忧和喜混杂而引起的，441；情感的相反产生了（1）它们的交替存在，（2）互相消灭，（3）混合，441（比较 278）；这依靠于观念的关系，443；概然性和情感 444 及以下；对真理的爱和好奇心，448 及以下；虚荣、怜悯：爱，社会情感，491。

§ 3. A. 意志（参看该条）和直接的情感与理性（参看该条），399 及以下，意志和直接的情感在动物方面也存在着，而共产生也和在人一方面永远相同，448；意志是快乐和痛苦的一个直接结果，但是严格说来，并不是一个情感，399（比较 438）；情感永远不是由推理所产生的，而只是被推理所指导的；情感只是由预料到痛苦或快乐而发生的，因此，理性决不能是意志的任何动机，414，492，521，526（参看道德的条 § 1）：理性永远不能和任何情感或情绪争夺优势，因而“理性是并且只应当是情感的奴隶”，415，457—8；“我们一看到任何假设的虚妄，一看到我们手段的不足用，我们的情感便毫无反抗地服从于理性”，416；各种情感不能违反理性或真理，因为它们是本来的存在物，而不是表象性的存在，415，458；只有当它们带有其种判断时，它们才能违反理性。但是这时候，不合理性的就不是情感，而是判断：“选取任何公认的小善，而舍取任何大善，那并不违反理性”，416。

B. 平评的情感或欲望往往和理性被人相混，因为它们不产生多大情绪，如慈善、好生，“对于抽象地披思考地福利的一般欲望和对于抽象地被思考的祸害的一般厌恶”，417（比较 437），平静的情感往往反着猛烈的情感

决定意志，“决定人类的不单是现前的不安”；“心灵的坚定”=平静的情感战胜猛烈的情感；418；平静的情感与微弱的情感应当有所区别，猛烈的情感与劲强的情感应当有所区别；一个平静的情感是“变为确立的行为原则的一种情感”，419（比较 631）；感情和知性造成人性，两者在人性的一切活动中都是必需的，493；我们的情感往往拒不服从我们的理性，“那个理性只是情感依据某种辽远的观点或考虑所作的一种一般的、冷静的决定”，583。

C. 欲望与直接的情感，438；“欲望发生于孤立地被思考的福利，厌恶发生于祸害”，439；“除了福利与祸害，也就是除了痛苦与快乐以外，直接的情感还往往发生于一种自然的冲动，成完全无法就明的本能”，即希冀敌人受惩罚和友人得幸福的欲望，饥饿，肉欲和少数其他体欲；“严格地说，这些情感是产生祸福的、而不是由它们发生的，如其他感情那样”，439。

§ 4. 各种情感之彼夸奖和责备，是随它们的发动带有自然的和通常的力量而定的，483；我们的职责之感永远跟着我们情感的平常的、自然的过程发生，484；在社会成立以前的人类状况中，自私和偏好是正常的情感，因而是值得夸奖的，488：“每一种不道德都是由情感的某种缺点或不健全发生的”，488；一个自然的情感或对于一种行为的倾向，就是那种行为的自然束缚力，518；“一切道德都依靠于我们情感和行为的通常的进程”，532；夸奖和责备只是一种鼓为微弱而较为难觉察的爱和恨，614（比较道德的条，§ 1.）。

§ 5. 关于我们情感方面的人格同一性应当与关于我们的思想和想像的人格同一性有所区别，253；关于我们情感的哲学在“能力”问题方面与严格的哲学有所区别，311。

情绪 (emotion) —— 某种情储都伴随着每一个观念和呈现于感官前的每一个对象，373，393；因此，当绪增增强时，我们就想像那个对象也增大了，374；这就说明各个对象在与其他对象比较时如何显得大些，小些，375。

权利 (right) —— 动物不能成立权利关系，326；意味着一种预先成立的道德，462 注，491。

确实性 (eertainty) ——（参看概然性条，原因条 § 8.）；七种哲学关系中只有四种是知识的对象（参看该条）和确实性的对象，70（比较 81187，104）；在根据因果成立的论证中，确实性是由经验得来的，124（比较 153）；在特殊问题上，怀疑家也不否认自己有确信，273（参看怀疑主义条）。

## R

人格 (person) ——（参看同一性条 § 4，心灵条），爱和恨的对象是“其他某个人，他的思想、行为和成觉是我们所觉察不到的”，329，“某个人或能思想的存在物”，331；容易由他人的观念进到自我的观念上，但相反的途径并不如此，除非在同情中（参看该条），340。人类 (man) —— 他对于社会的需要，485；“一股的人类”不是爱和恨的原因，而是其对象，481；没有关于人类原始仁善的问题，只有关于人类聪慧的问题，492；人性包含着感情和知性，两者在其一切活动中都是必要的，493；人之高出于动物（参看该条）主要是由于他的理性优越，人性是“唯一的关

于人的科学”，273；一个人是一束或一团不同的知觉，252，634（参看同一性条）。

人为措施（artifice）——政治上的人为措施，不是我们区分恶与德的唯一原因，500，521，533，578。

人为的（artificial）——在教育方面与“自然的”相对立，117；人为与正义，310（比较474及以下）；人为的=许划和意向的结果：因此一切行为都是人为的。475，529；=思想或反省干涉的结果，484；人为措施=自然借判断和知性对倔强反常的感情所提供的救药，489，496，人为的德与自然的德相反475，5771580；正义虽然是人为地发生的，可是必然发生的，而非任意的，483—4；三个基本的自然法，不治如何必然，都是完全人为的，526；正义虽然是人为的，而对它的道德性的感觉仍是自然的，619。

## S

撒利族法典（salle law），561。

莎夫茨柏雷（shaftesbury），254。

善（或福）（good）——对于片面的被思考的善的普遍的欲求，417；福与祸=快乐与痛苦，276，399，438，439（参看道德的条）；三种善的分别；我们心灵的内在快乐，我们身体的外面优势，所有物的享有，487。

善（goodness）与慈善，602及以下。

上帝（god）——原始推动者，159；上帝的观念由一个印象得来，160；关于一个非物质的、能思想的实体的学说必然是和斯宾诺莎的体系一样，达到无神主义上，240及以下；上帝的观念由一些特殊的印象得来，那些印象中没有一个包含任何效力，或者似乎与其他任何存在有任何联系，因此，我们就没有作为原因的上帝效力的观念，248：把上帝视为可以补充一切原因的缺点的一个有效原则，那就无异于使他成为我们一切知觉和理想的（不能好的或坏的）发动者，249；宇宙的秩序证明一个全能的心灵，不过我们不能有上帝的观念，正如我们不能有任何强力的观念一样，633注。

社会（society）（参照正义条§2）——为了满足人的要必需有个社会，485；首先是由两性间的自然爱慕所产生的，486；随后是由关于共同利益的反省所产生的，那种共同利益达到一个协的上，而那种协物并不是一个许诺，487；这种反省是那样单纯而明显的，以至野蛮国家不能经久，而且“人类的最初状态和状况可以正当地认为是社会的”，493；“自然状态”是一个哲学上的虚构，493；虚荣，怜悯，爱，是社会的情感，491；在社会以前没有许诺，516；政府不是一切社会都需要的，而由外战所引起的，540；没有政府的社会状况是人类的最自然的状况之一，并且在第一代以后长期存在，不过没有正义，社会就不能维持，541；社会同人类一样古，自然法也与社会一样古，542；社会的德，578。

神迹的（miraculous）——与“自然的”相对立，474。

神学穷（theologians）——他们关于思维实体的学说是地道的无神主义，和斯宾诺莎的学说一样，240及以下；他们的体系和斯宾诺莎的体系有共共同的荒谬之点，243。

审虑的（deliberate）——审虑的和偶然的行为的区别暗含着必然的学说，

412。

生动的 (liveness) ——印象的生动性, 98 及以下, 119; 这个名词的意义含糊, 105 (参看观念条)。

诗 (poetry) ——120, 121; 关于黄金时代的诗意的虚构, 494; 诗与历史; 诗的热情和严肃的确信, 通过反省和通则而互有差异, 631。

时间 (time) (参看续条) ——哲学关系的一个来源, 14; 时间的无限可分性, 29 及以下; 时间的本质是: 它的各个部分从来不是共存的, 因此, 时间是由不可分的刹那组成的, 31 (比较 429); 时间观念是由我们各种切党的接续得来的, 35; 没有单独的时间观念, 36; 时间的观念不是由任何特殊的印象 (不论是感觉的或是反省的) 获得的, 而是由各种印象出现的方式获得的, 37 (比较 96); 时间或持延的观念被一个虚构应用到不变的对象上, 37 (比较 65); 时间的不可分的刹那是充满着某种实在的对象或存在的, 39; 因此, 没有空虚的时间, 40, 65; 被因与果同时存在的说法所消灭, 76; 时间或持续是位于单一和多数之间的, 因此是同一性的观念的来源, 201; “一般共存”的关系区别于“在心灵面前出现的同时性”关系, 237; 时间中的接近与距离, 427 及以下; 不产生任何实在的东西, 因此, 财产权既是由时简产生的, 所以它并不是对象中的任何实在的东西, 而是情调的产物, 515。

实体 (substance) :

§ 1.A. 各种实体是由联结作用所产生的一类复杂观念, 13; 实体这个观念是简单观念的一个集合体, 想像把这些简单观念结合起来, 给予它们以一个共同的名称, 16。

B. 实体的虚构, 用来支持各个物体的想当然耳的单纯性和同一性, 219 及以下; “一个不可理解的幻想”, 222; 逍遥学派关于实体和实体的形相的区别, 221; 整个体系是不可捉摸的, 222; 没有一个印象能产生实体的念, 232 (比较 633); 实体的定义, 即“一种可以自己存在的东西”, 是和“可能设想的任何东西都符合的”, 233。

§ 2. 灵魂的实体, 232 及以下; (参看心灵条), “关于灵魂的实体的问题是绝对不可理解的”, 250; 不可能把一切思想扣一个单纯而下可分的实体结合起来, 正如不可能把一切思维锥和广表结合起来一样, 239; “关于一个能思维的实体的非物质性, 单纯性和不可分性的学说, 是真正的无神主义”, 是和斯宾诺莎所主张的思想和物质共同寄托于其中的那个实体的统一性的学说相一致的。240 及以下, 斯宾诺莎关于样态和实体的学说和神学家的学说的比较, 243—4; 自我与实体是同一的么? 635。

实验 (experiment) ——第一次经验以后的有效的推断, 105 (参看原因条, § 7.B); 凭借于自然的齐一性原则, 131; “在推测将来时, 过去每一个实验显然都有同样的分量, 而只有较多数的实验才能加重某一方面”, 136; “各个实验的协力增加一个观点的活泼性”, 138 (比较 140)。

实在性 (实在物) (reality) (参看存在条) ——两类实在性, 一类是把民忆和感官的对象, 另一类是判断的对象, 108. “当一个对象的存在是连续不断的, 独立于我们在自身所意识到的那些不停的变化以外时, 我们就认为那个对象有充分的实在性”, 191; 意志把我们置于“实在事物的世界”中, 而实在世界是与观念世界 (这是解江的领域) 相对立的, 414;

- 真理 = 对观念的实在关系的符合，或对实在存在的事实的符合，448。
- 视觉 (vision) —— 视觉并不把距离或外在性报告我们，只有理性报告我们，191；知觉和触觉合起来给予我们以广袤这个观念，235，只有视觉和触觉的印象是有颜色和有广袤的，236 及以下。
- 事实 (fact) —— 事实的真实=符合于“各个观念的实在关系，或实在的存在和事实”，458；知性或是比较各个观念，或是推断出事实来，403（比较 413）；（比较原因条，§ 7）；道德不成立于能够被知性所发现的任何事实，468，当你寻觅一种行为的道德性时，你只能在自身以内发现赞许或不赞许；“这里有一种事实，不过它是感情的对象，不是理性的对象”，469。
- 事实问题 (i11atter Offaet) —— 由因及果的全部推理的结论，94；与各个观念的关系相反对，463（比较 413），（参看事实条）。
- 适合 (decorum) —— 612。
- 适合性 (fidess) —— 不是分配财产时所依靠的一个原则，502。
- 守射奴 (miser) —— 以此为例来所说明，314。
- 舒揭心情 (good humor)，611。
- 淑德 (modesty) 570 及以下。
- 数量 (quantity) —— 数量和数目是关系的一个来源，14，数量或数目的比例是一种可以理证的关系，70，464。
- 数学 (mathematics) —— 数学点，数学点观念的性质，38 及以下；数学的定义与广袤的不可分的部分的理论符合，不过它的证明是和这种理论不符合的，42；数学的对象真正存在着，因为我们，有关于它们的明白观念，45；几何学的证明名不符实，因为是建立在不精确的观念上的，45 及以下，那就是说，几何学中完全相等的观念是一个虚构，48；直线，49；平面，50；几何学不及数学和代数那样精确，71；几何学的价值，72；作为数学的对象的那些观念没有含着神秘性，因为它们是由印象摹拟而来的，72；数学的必然性依靠于知性的活动，166；数学的解证只是概然的而当它们冗长的时候尤其如此，180；受想像的支配，198（比较 48）。
- 私人的 (private) —— 私人的和公共的职责，546；私人的和民族的道德的比例是被世人的实践所决定的，569。
- 思维 (思想) (thought) (参看心灵和物质两条) —— 思维与广袤的关系，234 及以下；唯物主义者的错误在于把一切思维与广袤结合起来，235；他们正和他们的反对者一样错误，他们的反对者是把一切思维同一个单纯而不可分的实体结合起来，239，不论他们认思维只是一个“变状”或“样态”，243，或是能思维的实体的一种“作用”，244；能够被，并且也就被物质或运动所引起，“因为人人都看到他的身体的不同的情况能够改变他的思想扣情调”，248；“借着比较思维和运动这两个观念，我们发现它们是彼此差异的，而且借着经验，也发现，它们是经常结合着的”，因此，此一个是另一个的原因，248。
- 斯宾诺莎 (Spinoza) —— 他的可恶的假设几乎等于关于灵魂的非物质性 (精神性) 的假设，241 及以下；他关于样态的学说，242；他的体系和神学家的体系都有其共同的荒谬之处，243—4。

天才 (genius) ——能够从应用一般名词搜集确切观念的一种神奇官能, 24。

添附 (accession) ——和财产, 509 以下。

填充性 (solidity) ——一个第一性质, 227, 不能具有“实在的继续的, 独立的存在”, 如果颜色、声音都被认为是“单纯的知觉”, 228; 我们的“近代哲学”没有留下正确的、或满意的填充性观念, 因而也没有留下关于物质的满意的观念, 229; 二消灭的不可能性, 因为 (原作但是) 这就意味着某种实在对象的被消灭, 230; 没有任何印象是填充性这个观念所由以发生的; 不是由触觉来的, 因为 (1) 物体虽然是借它们的填充性被人感觉的, 可是那种感触是与填充性十分差异的一种东西, “它们并没有丝毫类似之点”, 230, (2) 触觉的印象是单纯的印象, 填充性的观念是一个复合观念, (3) 触觉的各个印象是可变的, 231。

通常的 (usual) = 自然的 (参看该条), 483, 549; 情感的通常的力量是夸奖的标准, 483, 488。

同意 (consent) ——不是政府的基础 (参看该条), 542 及以下; 住在政府的领土以内并不是对一个政府的同意, 549。

同情 (心) (sympathy)

§ 1. A. (参看同一性条 § 4), 可以用一个观念之转化为一个印象来解释, 317. 427; 自我的观念或印象永远是当下存在的, 并且是生动的, 317, 320 (比较 340): 因此, 凡与我们相关的任何对象必然以一种同样活泼的概想来被设想, 317; 但是共他人们是和我们密切类似的 (比较 359, 575); 所以这种类似关系就使我们容易体会他们的情调, 接近关系和因果关系也与以协助, 三者合起来把对于一个人的印象或意识转达到对于他人的情调和情感观念上, 318, 320; 因而对他人情调或情感观念就可以“那样生动起来, 以至于变为那个情调或情感自身”, 319: 因为一切观念既然是由印象借来, 而共和印象的差别只在于活泼性, 所以这个差别一旦消除, 那么对于他人的情感观念也就转变为它们所表象的那些印象自身; 319 (比较 371); 关系借着对他人的观念和我们自己人格的观念的联结, 而产生了同情, 322 (比较 576); 在同情中, 心灵由关于自我的观念进到关于另一对象的观念, 这是与观念转移的法则相反的; 它所以是这样, 乃是因为“我们的自我如果离开了对其他任何对象的知觉, 实际上就毫无所有”; “所以我们一定要把视线转向外界对象, 并且也很自然地以极大的注意去考虑那些与我们接近或类似的对象”, 340; 每一个人都和我们自己类似, 并因而在影响想像方面对其他每一个对象占有一种优势, 359; “人们的心灵是彼此的一面镜子”, 365; 我们只是根据情感的外部标记来推测我们所同情的那种情感, (比较 371); “没有他人的情感直接呈现于心灵之前”, 一切感情都迅速地由一个人传至另一个人, 正如交缠在一块的几条弦的运动一样) 576。

B. 怜悯的来源, 369 及以下, “传来的同情的情感有时由于它的本来的情感的微弱而获得力量, 甚至从本来不存在的感情的转移而发生起来”, 370 (比较 319, 584); “我们把想像由原因 (灾难) 带到它通常的结果 (痛苦) 上, 首先对他的悲哀发生一个生动的观念, 随后对它感到一个印象, 想像在这里受了通则的影响”, 370 (比较 319): “我们往往通过传导而感觉到他人的并不存在的, 而只是借想像的力量预料到的若乐”, 385; 这

需要想像的绝大努力，而想像必须得到某种现前的活泼的印象的协助的，386。

- C. 由两个不同的原因发生，（1）印象和观念的双重关系，（2）几种冲动的平行方向，就如，当对于不快的同情是微弱的时候，它就借前一个原因产生了恨，而当是强烈的时候，它就借后一个原因产生了爱，385；同样，我们之判断对象既然多半凭借于比较，而少凭借于它们自身，所以借着同情就发生了与他人所感到的情感相反的一种情感，375（比效 589）；当他人的反对增强了我们的情感时，同情心往往以其相反情感的面容出现，因为他人的情绪若非有几分变为我们自己的，就永远不能影响我们：比较和同情的作用直接反对，593；在转变一个观念为一个印象时，同情比之比效作用需要更大的力量和活泼性，595；是一种偏私的性质，“它只在一方面观察它的对象”，371；双重同情，389；同情的双重回跃，602。
- § 2. 在一切人都发现有同情，并且是同一民族中的人们性情所以齐一的来源，317；协助爱和恨，349；是对于亲朋之爱的一个原因，因为同情提供我们以活泼的观念，而每一个活泼的观念都是愉快的，353，对他人的同情所以愉快，只是“由于它给了元精以一种情绪”，354；是我们所以敬重富人的主要原因，这种敬重往往是不计利害的，358，361，616；在整个动物界都可以观察到，363，398；在人类方面特别可以观察到，人类每一种欲望，都是针对社会的，363；甚至在骄傲中，野心中，贪婪中，好奇心中，肉欲中，都以同情为其灵魂或鼓动的原则，363；美的来源，364；因此，我们在每一种有用的东西中都发现了美，576；同情说明为什么效用是使真理成为愉快的必需条件，450。
- § 3. A. 是他人的判断所以影响我们的理由，320；是我们由夸奖得到快乐的一个源泉，323；对他人意见的同情使我们从自己的不正当的行为是恶劣的，499；对公益的同情心是对正义的道德赞许的来源，500；美感大部分依靠于对那个对象或性质的所有者的快乐的同情上，576；在同样方式下，往往产生了我们道德的情绪；“是我们所以敬重一切人为的德的根源”；577；它也产生了许多其他德性，即产生了我们因其有益人类而加以赞许的那些德，578，我们若非借着同情，就不能对社会发生广泛的关切，579；使我们赞许那些有益于占有者的那些德，纵然那些人是陌生的人，586（比较 591）；说明了同样的性质永远激起骄傲和爱的这个事实，589；使我们能够照他人看待我们的眼光来观察自己，甚至不赞许那些对我们有利的性质，589；是我们所诱于骄傲和谦卑的那种恶和德的根源，592；“人类灵魂的交感是那样地密切和亲切的，以至任何人只要一接近我，他就把他的全部意见扩散到我心中，并且在或大或小的程度内影响我的判断”，因此，我自然要照一个人考虑他自己的那个观点来考虑他，592；使得骄傲有几分和功德有同样的效果，595；我们对于性格与自己相似的人有一种立刻的同情，604；道德区别的主要根源，618；是一个很高贵的根源，比人类心灵的任何原始的本能都高贵，619。
- B. 各种反驳（1）我们的敬重心纵然没有变化；可是我们的同情仍然有变化，因此，我们的敬重并不发生于同情，581；（2）一种心理性质纵然对任何人产生任何福利，可是我们仍然认为那个性质是善良的：“贫家中的德仍然是德”，不过对于一种本不存在的人类的福利，并不能有同情，584（比较 370，371）；这是原因子“通则”：我们定了一个规则，“即只

同情于那些同我们所考虑的人打交道的人们”，583（比较 602）；“广泛的同情心（这是我们的道德情操所依靠的）和狭窄的慷慨（这是人类自然而有的，并且是正义的根源）之间的矛盾，借着假设了‘通则’的影响，而被消除了”，586。

### 同一性（identity）

- § 1. 最普通的一种关系，14：与其说是由理性所发现，勿宁说是由知觉所发现，除非是它被因果关系所发现，74；是一种不“依靠于观念”的关系，因此，只是慨然性的一个来源，73；各个印象的同一性比最完全的类似性都产生了一种较为强烈的联系，341。
- § 2. A. “个体他的原则”，200 及以下，一个对象只产生一个单位的观念，多数对象产生数目观念：时间或持续也是同一性观念的来源，200；“一个对象与其自身是同一的” = “一个时候存在的对象，与另一个时候存在的它本身是同一的”；这个“原则”只是任何一个对象在所假设的时间变化中的不变化性和不间断性，201。
- B. 一团物质的同一性在下列三种情形下给我们保存下来，（a）当变异对全体说来是微小而渐进的时候，256；（b）当各部分结合于一个共同目的，尤其是当一个有机体中各部分有一种交感作用的时候，257；（c）当一个对象天然是变化的时候——就如一条河流，258。
- § 3. 我们印象的恒定性，即它们在不同时间的类似性，使我们思考它们有个体的同一性，199，202，253 及以下；一系列互相关联的印象和一个同一的对象，使心灵处于同样的心向下，203。因而我们把接续性和同一性混淆了，204；两种类似关系产生了这种混乱，204 注；不过这个假设的同一性被我们知觉的明显间断所驳倒，我们借着它们的继续存在的虚构，来避免这种矛盾，205 及以下；并进一步借实体或物质的虚构来避免它，219（比较 254 及以下）（参看物体条 § 2. 存在条 § 2）。
- § 4. A. 人格同一性或自我的观念，251 及以下：印象永不曾被感觉认为独立于我们自己以外，189；我们在何种范围内是我们感官的对象，是一个很难解答的周围，190：在我们的身体或感官以外，并不就是在我们自己以外，191；没有任何“自我”印象，我们可由以得到一个单纯的、同一的人格的观念，251，189（参看感官条），（比较 633）；除了一个特殊知觉以外，我们从来不曾亲切地意识到任何东西；一个人是“一束或一团以不可想像的速度接续而来，并且不停地迁流运动的不同的知觉”，252，634；我们所诱于心灵的那种同一性，正和我们所诱于植物和动物的同一性相似；想像使我们误认前后相承的互相关联的对象为一个同一个对象，254；我们借虚构一个灵魂，自我，或实体，来掩饰这种间断，或者想像除了它们的关系而外，还有某种不可知的、神秘的东西联结各个部分，254；我们所诱于人类心灵的同一性是一个虚构的同一性；它不能把各个知觉融为一个知觉，它也不是它们之间的一种纽带，259；它只是由类似和因果关系所产生的一种顺利的转移，260，636；记忆作为这些关系的源泉不但发现同一性而且产生了同一性，261，可是我们仍然把原因系列扩充于记忆以外，262；对心灵的单纯性所作的解释，也对心灵的同一性所作的解释一样，263：自我和实体是同一个东西么？635；没有任何满意的理论来说明那在我们思想中或意识中结合相继出现的印象的原则，636；我们必须“区分思想或想像的人格同一性，和情感或我们对自身的

关切方面的人格同一性”，253。

B. 自我——骄傲和谦卑的对象，277，286：我们自己的存在是可以持续的，293；“自我或我们所亲切记忆和意识到的接续着的互相关联的观念和印象”，277；“我们所谓自我的相继出现的知觉”，277；“我们各人都密切意识到其行为或情绪的那个自我或同一的人格”，286；我们心灵和身体（即自我）的各种性质，303；“关于自我的观念或印象，永远亲切地呈现于我们，我们的意识给予我们以关于自我的那样生动的观想，所以我们不能想像任何东西能在生动性方面超出它以外”，307，320，339，340，354，427；我们自我和他人间的关系，是同情的基础（参看该条），318，322，359；容易由对他人的观念进于自我观念上，但相反的说法则不正确，340；自爱不是本义的爱，329，480。

同意（assent）——对任何意见的同意完全依靠于所感觉到的一种强烈倾向：不得不在一种特殊观点下考虑任何事物。265（参看信念条，怀疑主义条）。

推断（inference）——（参看信念条，原因条），并不一定需要三个观念，97注。

推理（reasoning）——两个对象的比较，和对于它们的恒定的或不恒定的关系的发现，当至少有一个对象不呈现于感觉时，才是应用推理的恰当场合，73；与知觉相对立，73，87，89（比较103）；并不需要三个观念，即是说，我们由一个结果直接推出它的原因，而且这是最强烈的一种推理，97注；可以还原原子概想，97注；意味着预先具有观念，164；概然推理只是一种感觉，103（比较73，625），根据原因和结果进行的推理对于意志所加的影响，119；信念是某种感觉或特殊的概想方式，它是单纯观念或反省所不能消灭了的，184；由奥妙的推理所发生的确信，随着需要理解它时的努力程度而渐减低，186（比较455）；理证的和概然的推理：前者的领域是“观念的世界”，是与“实在的世界”相对立的，413；只是我们思想和观念的一种活动，而且除了观念或微弱的概想以外，没有东西能够进入我们的结论之中，625（比较103）。

## W

外界的（external）——与内心的相对立，166，167：对象（参看该条）与内心的活动相对立，464；与内心的动机、原则，或性质相对立，477及以下；没有外界存在的观念（参看该条）与观念及印象有种类上的差别，67（比较188，211及以下），当一个印象在我们的身体以外时，它并不是在我们自身以外的，190；因为我们的肢体本身也只是印象：凡没有广袤的印象，如声音、臭味等，都不能是在任何东西以外的，191；“不通过一个意象或知觉作为媒介，任何外界的对象都不能被心灵所认知”，239。

外缘（occasion）——外缘和原因，其间没有分别，171。

[渥拉期顿]（Wallaston）——他的学说主张所谓恶是引起虚妄判断的一个倾向，461注。

无神主义（Atheism）——斯宾诺莎的无神主义，和关于思想实体的非物质性（精神性），不可分性，和单纯性的学说相同，240及以下，244。

无限（infinite）——空间和时间的无限可分性，26及以下；点、线等的无

限可分性，44，数量的无限性，52。

### 物体 (body)

§ 1. 它的实在的本性发现不出，只有它的外表特性可以认知，64；能力和必然性不是物体的性质而是知觉的性质，166。

§ 2. A. 要尚有无物体，那是徒然的：那是我俩在我们的一切推理中所必须假设的一点，187。但是我们为什么相信物体的存在呢？即是说 (a) 我们为什么当各种知觉不在感官之前时，还以继续的存在诱于它们呢，(b) 我们为什么假定它们有一种独立于心灵和知觉以外的存在呢？“外界存在的意象在当作一种与我们的知觉有种类上的差异时”是荒谬的，188（比较 66 及以下）。各种感官决不能产生一个继续的，独立的存在的信念，189—193；理性也不能产生它；因此，根源一定在于想像，1931 我们把继续的存在只诱于某些知觉，192，而我们所以这样做不是因为它们的不自主性和活泼性，而是因为它们的特殊的恒定性和一贯性，194—197；一贯性和继续性的混淆，198；恒定性或类似性在不同的时候与同一性混淆，199—204：以关于独立存在的进一步假设来支持此点，205；这种假设不包含有对心灵本质的任何矛盾，而且我们相信这个假设，2091 虽然它与最明自的经验互相冲突，210。

B. 为了避免这个困难，哲学家区分了知觉和对象，这个见解保留了通俗见解的一切困难，还加上了它所特有的困难，211—213；它把同断性归于知觉，把继续性归于对象，215；不论根据任何系统，都无法辩护我们的知性或我们的感官——不静是接受或排斥知觉（即物体）的继续而独立的存在，218。

C. 我们的物体观念，人们承认，只是我们所见为经常联合着的各种可感性质的一个集合体，我们认为这个混合体是单结的，自同的，虽然它的组合性和它的单纯性相矛盾，而它的变异也和它的削司性相矛盾，219；为了避免这些矛盾，想像就虚构了一个未知的，不可见的，不可理解的东西，称之为实体或物质，220；不过“任何一个性质既然是独立于其他性质以外的一种事物，所以也就可以设想为独立存在，而且也可以离开了其他物质，并且离开了那个不可理解的实体虚构而独立存在”，222。“整个体系是完全不可理解的，然而却是从和上述这些原则中的任何一个都同样自然的原则得来的。”222。

§ 3 近代哲学由于区别了初性扣次性就不但不曾说明外界对象的作用，反而消灭了它们，并使我们陷于有关这些性质的最筵妄的怀疑主义地步，228；如果颜色、声音等只是知觉，那末就没有留下任何东西，能供给我们以一个正确的、首尾一贯物体观念，229（比较 192）：没有任何印象是物体这个观念所由以导生的——触觉并不是这种现象，“因为物体虽然是借其坝充性而被人感觉的，可是触觉是与填充性十分差异的一种东西，而已两者并无丝毫类似之点”，230；根据因果而进行的论证和使我们相信物体的继续独立的存在的那个论证是彼此直接冲突的，231（比较 266）。

物理的 (physleai) ——物理的和精神的必然性，没有区别，171；物理科学和精神科学，175。

### 物质 (matter)

§ 1. ——笛卡尔派所说的质与力，159；或者是一个实体，支持物体的单纯性和同一性的一个虚构，219 及以下（参看物体条）；逍遥哲学中所说的

物质的同质性，221；含有抵抗能力，564。

§ 2.——物质与心灵（参看该条），232 及以下；大部分存在物可以不与有广袤的物体发生位置关系而存在，即是与物质没有位置上的结合，235；唯物主义者把一切思维与广袤结合起来，那是错误的，正如那些把思维同单纯的不可分的实体结合起来的人们一样，239；斯宾诺莎也是错误，他假设思维和物质都寄托于实体的单一性中，241（比较 244）。——物质或运动是我们知觉的原因，246 及以下；先验地讲来，没有理由可以说明物质何以不能引起思维，247；就事实尚题而论，我们发现物质或运动与思维有一种恒常的关系，“因为每一个人都觉察到身体的各种不同的倾向改变他的思想或情调”，248；而物质可从此并且也就是思维和知觉的原因，248。

§ 3.——物质的作用是必然的，不过这种必然性只是通过恒常的联合所产生的心理的强制倾向，400；“我并不认为意志是具有人们假设物质中存在的那种不可理解的必然性，我却认为物质具有最严格的正教徒所承认或必然承认为属于

## X

希望（hope）——与恐惧，440 及以下，由喜与悲所引起，441。

吸引作用（attraction）——心理的吸引作用与自然的吸引作用比较；它的各种原因不可解释，13。

习惯（custom）

§ 1. “凡不经任何新的推理或结论而由过去的重复所发生的任何东西，我们都称它为习惯”；它在我们有暇反省之前，就发生作用，并且是一种“秘密的作用”104。

§ 2. 抽象观念的概括代表性的来源，20。

§ 3（参看原因条，§ 7）强制我们由一个对象的印象进于另一个对象的观念或信念上，97，170；在根据一个实验而进行推断的情形下，“在一个迂迴而人为的方式下”被反省产生出来，105（比较 197）；使我们确信自然的齐一性原则，105.134；一个“充分而完备的习惯”，把过去转移于将来，135；怀疑主义证实了一个观点，即一切根据因果而成立的推断都建立在习惯上，183（比较 223）。

习惯有两种，一种间接产生了一个活泼的观念和信念，另一种是直接产生的，即教育，116；但是后者是一个人为的原因，不是自然的原因，因而哲学家认为它是对任何意给以同意的一个谬妄根据，117；意识地重复各种实验，也并不产生不了一个特有的习惯，140。

一个不完善的习们是概然性的一个直接来源，130（参看原因条，§ 8.C）；一个完备的习惯分化了一个间接的来源，133 及以下；它被一种相反的经验“分裂开来而散布”出去，后来又被经验的协力而重行结合起来，134。习惯是非哲学的概然性的一个来源，因而是它的唯一救药，146 及以下；在通则（参看该条）的形式下甚至反着现前的观察和经验影响了判断，147；因此，引起了想像与判断之同的对立。64·（参看物体条）由我俩各个知觉的联贯推出它们的继续存在来的论证是建立在习惯上的，但是仍然与我们根据因果而成立的论证十分差异，因为这种推断是在一个间接而迂迴的方

式下由知性和习惯发生的，197（比较 105，133）；我们各个知觉的规则性都不能使我们推断出某些未经知觉的对象中的较大程度的规则性，因为这就假设了一个矛盾，即“借从来不曾存在于心中的东西而获得了一种习惯”，197，“这样把习惯和推理扩展到知觉之外，决不能是恒常重复和联系的直接而自然的结果，而必然悬由于其他一些原则之合作而发生的”，这些原则就是想像原则，198。

§ 5. “在我们的情感中，也如在我们的推理中一样，迅速把我们带到正当的界限以外，293；使我们对自己有一个好感，“因为心灵在观察熟习的对象时感到愉快舒适”，355。有增加或减弱情感的很大力量；对于心灵有两种原始的效力：产生实行或观想的顺利性，随后又产生一种趋向或倾向，422，顺利程度大大时，就把快乐转变为痛苦，423；增强一切炽极的习惯，424；是作为一种财产权名义的现实占有的来源，503。”

协议（convention）——以稳定性赐与所有物，489；不是一个许诺，“只是关于共同利益的一般意义，社会全体成员都互相表示这种意义”，就如共同划船的两个人的共同意义一样，490；没有许诺的协议是语言的来源，490；许诺在人类协议以前是不可理解的，516；协议在许诺方面创造一个新的动机，522；是政治正义也是自然正义的来源，485。

习惯（habit）（参看习惯条）——只是自然原则之一，并且由那个来源得到它的全部强力，179。

喜悦（joy）喜慨和骄傲，290；喜悦与悲哀的混合产生希望和恐怖，441 及以下。

戏剧（drama），115；戏剧的一致，122。

先验的（aplopl）——先的他讲，任何东西都可以被任何东西产生出来，247；没有先验地必然的联系存在，466；关于淑德的先验论证，571。

现象（appearance）——现象和一切存在和实在对感官就来都是同一的，188 及以下；一切感觉被心灵感到就真正是它们那样，189；“心灵的一切活动和感觉必然是在每一个点上，现象正如其实在，实在也正如其现象”，190（比较 385，417，582，603，632），现象和存在之间的区别来自想像，193 及以下；“倘使我们不改正事物的暂时现象，并忽略我们的当下情况”，582，我们就不能有语青或进行交际：对象在感官面前的现象需要经常由反省加以改正，603，并由想像所造的一般规则加以改正，632。

相等（equality）——线段等的相等，关于相等的各种困难，45 及以下，完全的相等是一种虚构，448。

相反性（contrariety）——关系的一个来源，15；四个可以证明的关系之一，是被直观所知觉的，70，464。只存在于存在和不存在之间，173；各个实在的对象都不能是相反的，247。骄傲与谦卑是直接相反，并且互相消灭，278；爱与恨也是如此，330：各种情成的相反性结果产生了（a）交替；（b）互相摧毁；（c）混合，441。

想像（imagination）——与记忆相对立，8 及以下，86，93197 注，628（比较 265），与记忆及理性相对立，1171 与经验相对立，140；与判断相对立，148—9；与知性相对立，97，267（比较 182）；有移置和改变观念的能力，10，92，629：主要从事于形成复会的观念，10；根据某些原则，联结各个观念，10；那些原则有时候是“恒定的，不可抗的，普记

的”，在其他时候，又是柔弱的，可变化的，不规则的，甚至在立身处肚中没有用处，225（比较 148）；因而就领我们达到直接相反的意见上，266（比较 231）；知性 = “想像的一般的，较为确定的特性”，267；想像的这种活动之为自然，正如疾病之为自然一样，因而被哲学所抛弃，226；由模糊的观念进于生动的观念，3391 但是在情感一方面，则与此相反，340—5（比较 509 注）；想像在两个观念之间的一来一往构成一种完备的关系，355；“把习惯和推理扩充及于知觉以外”，197；当它的对象消逝时，想像还继续前进，正如正划着的船一样；使一种不完善的齐一性趋于完善，198，213，237；通则的来源，371 138 51 504 注；少受抽象推理的影响，185，2681 容易受近处事物的影响，不易受远处事物的影响，因此，政府是必要的，5351 想像和情感，340 及以下，借着一种大的努力使我们同情一种不被知觉的感情 371，38—6，在同情心中把一个观念转变为一个印象（参看该条），471 是决定财产权的那些规刚的来源，504 注，509 注，513，531，559，566；动物不能感到想像的快乐或痛苦，397。逍遥学派的（peripatetic）关于自然，自然中交感和反感的虚构，224。效能（efficacy）——原因的效能（参看该条，59），156；效能的观念不由理性得来，157；而是由印象得来，158 及以下，第二性原因的效力，160。

效用（utility）——使真理成为愉快的，不过只是借助于同情，450；美的一个来源，576；效用通过同情成为道德情绪的来源，577。

协作（co operation）——增加加入的能力，485。

心灵（mind）（参看同一性条，§4）。

§ 1.A. “心灵只是被某些关系（比较 636）所结合着的一堆不同知觉或其集合体，并错误地被假设为赋有一种完全的单纯性和同一性”，因而如果把任何特殊的知觉和心灵分开，或把一个对象与心灵结合起来，那并不荒谬，207（参看同一性条，251 及以下）；“心灵是一种舞台：恰当地说，在同一时间内心灵是没有单纯性的，而在不同的时间内，它也没有同一性”：不过我们决不可因为拿舞台来比拟心灵，发生错误想法，因为“这里只有接续出现的知觉构成心灵”，253，心灵比做一个共和国，261；“要想对人类心灵有一个正确的观念，就该把它视为各种不同的知觉或不同的存在物的一个体系；这些知觉是被因果关系联系起来，互相产生，互相消灭，互相影响的”，261。

B. 心灵仿佛一具弦乐，各种情感慢慢稍逝，441（比较 576）；只有心灵的性质是善良的或邪恶的，574；“德或恶需要心灵的某些持续的原则”，575；一切人的心灵在其感情和作用中都是相类似的，576；能支配它的全部观念，因而信念不能是一个观念，624；“在任何重要的条款方面，心灵都几乎不能改变它的性质”，608！理智世界不像自然世界有那么些矛盾：“我们关于理智世界所有的知识都是肉相符合的，至于我们所不知道的，那我们就只好听其自然了”；232；“心灵的各个知觉是完全被人认识到的”，366（比较 175）。

§ 2. A. 心灵的非物质性（精神性），232—250；我们没有心灵的实体的观念，因为没有这样印象，232；如果所谓实体指的是某种能独立存在的东西，那么知觉就是实体了，233；我们也没有任何寓存观念，234；有关心灵的实体的问题是绝对难以理解的，250。

B. 心灵与物质在位置上的结合，人们争辩说，思维和广袤是完全不相容的，因而灵魂必然是精神性的，234；但是下面的说法是真实的，就是：大部分存在物虽然存在，而却不在任何地方存在，就是一切对象和知觉（除了属于视觉和触觉的以外，235）和想像认为有位置的那些别的对象，237；因此，那些把一切思想与广袤（参看该条）结合起来的唯物主义者都是错误的，230；不过也有些印象和观念是确实有广袤的，主张能思想的实体的精神性，不可分性和单纯性的学就是一种真正的无神主义，并且为斯宾诺莎的一切臭名昭彰的意见作了辩护，241；斯宾诺莎说，对象的宇宙是一个单纯实体的变状，神学家说，思维的宇宙是一个单纯实体的变状；242；两种见解都是不可理解并且同样荒谬的，243—4；并且归结到一个危险的不可挽救的无神主义，244；如果你称思维为灵魂的活动，而不称它为灵魂的变状；结果仍然一样，245，246 我们知觉的原因可能是而且也就是物质（参看该条）和运动，247—8。

信念 (belief) (参看怀疑主义条)

- § 1. 知觉的活泼性，86；对于任何观念的一种强烈而稳定的观想，97 注，101，103，116，119，“活泼性”与“明白性”有别，因为在不信中也和在信念中一样有同样明白的对象观念，不过在信念中，那个观念是在不同的方式下被观想的，96，一个观念的强劲有力，是和它在心灵中所产生的激动有所区别的；因此就产生了诗和历史的差别，631（比较 419）；活泼性不是各个观念之间的唯一差异，各个观念使人实在有不同的感觉，636（比较 629）；印象的活泼性不是真理的尺度，也不是信念的唯一来源，143，144；就如，哲学的概然推论就和非哲学的概然推论互相差异，因为它借反省和通则改正活泼性，146 及以下，631。
- § 2. 它是由对于当下印象有一种关系而产生的一个活泼观念，93，97，98，209，626，而这种关系是由习惯所产生的，102；信念只由因果作用产生，而不由类似和接近两者产生，107；不过也因为有些关系而加强并因为没有这些关系而减弱，113。
- § 3. 信念会因冗长的论证而减弱，144；这是怀疑主义的救药，186（比较 218），268，在历史方面，146，和道德学方面刚有例外，因为它们各有特殊的兴趣，455；不完备的信念是不完备的习惯的直接结果，或是分散了的完备习惯的同接结果，133 及以下；伴随概然性的信念是一种混合结果，137；非哲学的概然性，146 及以下。
- § 4. 由因果关系发生的对一个对象的存在信念，不是附着于单纯的对象的观想上的一个新观念，623（比较 66 及以下）；(a) 它不是附加到对象观念上的一个存在观念，因为我们没有任何抽象的存在观念，623；(b) 它根本不是一个观念：如果它是一个观念，那么一个人愿意相信什么，就能相信什么，因为心灵可以支配它的全部观念，624（比较 184）；信念“只是某种感觉或情调”，它不依靠于意志，而且只有它可以使事实和幻想区别开来，624，153；较正确地说来，它宁是人性中感觉部分的一种活动，而不是认识部分的一种活动，183（比较 103），并且不是一种单纯的思想活动，184。不过它不是和观想有所区别的一种感觉或印象；因为 (a) 对于每一个各别的事实观想并没有一个各别的印象与之相伴，625；(b) 一个活泼的观念就说明了样样事情；(c) 一个坚牢观想的原因就说明了一切需要说明的东西，626；(d) 一个坚牢观想对情感所施展的影响

就说明了信念的一切效果，625（比较 119）；使信念区别于观想的那种感觉，只是一种坚牢的观想，627；劲强，活泼性，填充性，坚牢性，稳定性等名词的含糊性，629。

§ 5. 对于物体（参看该条）的存在的信念，187；各种知觉的继续存在不但被人假设，而且被人相信，209；对于感官和想像，或对于理性的信念，永远得不到说明；疏忽懈怠或漫不经心是怀疑主义大惑的唯一救药，218（比较 186，268，146，632）

§ 6. 信念对于情感的影响，119，625，对于传中想像的影响，例如，在诗中，120 想像对信念的反作用，123。

行为（action）——行为与真理；“行为是本来的事实与存在”，“本身圆满自足，不能断定为是真的或伪的，违反理性的或符合理性的”，458（比较 115）；除非是在一种不恰当的意义下，说是同接被一个虚妄判断引起，或引起这种判断，459。

行为（actions）——和意志（参看意志条、必然条）——动机和行为之间的恒常联合产生了由此及彼的推论，虽然人们公认人类的行为反复无常，401，411，632—3（比较 575）：任何行为的必然性不是行动者的一个性质，而是旁观者的心灵强制，408；行为比判断较为自主，不过我们在行为方面也和判断方面一样不自由，609。

行为（actions）——行为的功，只有当行为是由人类中一种恒常经久的东西，是由种性格出发，并因而需要必然学说时，才能存在，411，575（比较 632），只有性格和行为才能刺激起所谓德性的一种特殊快乐，472，“当我们夸奖任何行为时，我们只顾及产生那些行为的动机”；“行为只是心灵和性情中某些原则的标记”，外面的实行并没有功，477；我们所以责备一个人不践履一种行为，就因为他不会受到那种行为的固有动机的影响，477；“使任何行为有功的那个原始的善良的动机，决不是对于那种行为的德的尊重”，478；“人性中如果没有独立于德感的某种产生善良行为的动机，任何行为都不能是善良的，或在道德上是善良的”，479；行为者的意向对于行为的道德性是必要的，461 和注。

行为者（agent）——一种行为的必然性不是行为者的一种性质，408（比较 632）；行为者的意向，461。

形而上学（metaphysics），31，32，190。

形式（form）——实体的形式的虚构，221。

形相（fosomal）因，171。

性质（quality）——关系的一个来源，15；性质的等级（或程度）是凭直观知觉到的一种可以证明的关系，70，464；能力、必然和广袤都是知觉的性质，166 及以下，239；未知的性质也是可能存在的，168（比较 172）；我们对于物体的观念是感性性质的观念的一个集合体，219；“任何一个性质既然是区别于其他性质的一种独立事物，所以也就可以被想像为独立存在，而且也就可从不但离开了其他性质，并且离开了那个不可理解的‘实体’虚构，而独立存在”，222；关于奥秘性质的虚构，224；初性和次性的区别，226—231（参看物体条）；感性的或第二性的性质，227；起作用的那个性质区别于它在骄傲的原因中所寄托的那个客体（参看骄傲条，§ 1，原因条，§ 10），279，330，一个人的恒常性质“在一个行动完成以后，仍然存在”，349；我们只须考虑行为所由以出发的那个性质或性

格，575；只有心理的性质只是善良的或恶劣的，607；自然的才能，530。  
性格（品格）（character）——根据性格来判断行为的可能性，400 及以下；人的一种较经久较恒常的东西，给予他的行为以一种道德的性质，411（比较 477），只有性格和行为能够刺激起我们所称为德的那种特殊的快乐，而且只有在它们“一般地被考察”时才是这样，472；行为只有在其是某种性质或性格的标记时，求是有善良的，性格必然依靠于普及行为全部并构成人的性格的趣久的心灵原则。575（比较 349）；使我们发生道德情操的是一个人的性格对与他交接的那些人所发生的影响，582；心灵几乎不能在任何重要条款方面改变它的性格，608（参看同一性条，§4）。

雄辩（辩才）（eloquence）——611。

虚构（fabricate）（参看信念条，§1）——对作为静止的尺度的持续的虚构，37，65，完全相等性的虚构，48；关于继续的、独立的存在的虚构，193 及以下；这个虚构得到信仰，209，由习惯得来，不过是迂回而间接地得来的，197；关于知觉和对象的双重存在的虚构，211 及以下；完全是幻想的产物，216；实体或物质的虚构，220；关于实体的形相的虚构，221；偶然性的虚构，222；关于自然界官能或凭隐秘性质，交感或反感的虚构，224；关于人格同一性，灵魂。自我，实体的虚构，以掩盖我们知觉的变化，254，259；关于“自然状况”的哲学的虚构，493，关于“黄金时代”诗的虚构；494（比较，631）；关于“欲求一种义务”的虚构，523；关于不完全的所有权的虚构，529；对虚构进行考察，正如对我们的梦境进行考察一样有用，219。虚荣（vanity）——一种“社会的情感”，491。

济诺（promise）——确立正义的那个社会习惯不是一个许诺，490；在“自然状态”中没有许诺，501；许诺的约束力，516 及以下；令人履行许诺的规则不是自然的，因为（1）一个许诺在人类的社会习惯以前是不可理解的，516 及以下，（2）纵然可以理解，也不会是有约束力的，516；由一个许诺所表示的心灵活动既不是完成任何事情的一个决意或欲望，也不是对于那种行为的欲求，516，也不是对于那种义务的欲求，517，518，523，524；我们没有独立于职责感以外的一种履行许诺的动机，518（比较 478，522）；没有践履许诺的自然倾向，如对于以人道待人那样，因此，忠实践约并不是一种自然的德，519；人们所以需要践约的规则是为了补充关于财产的稳定或转移的自然法，520（比较 526）；我们借文字或象征形式创造了一个新的动帆，使我们在不能忠实践约时，就要受到不再被人信任的惩罚：不过利益是践履许诺的最初约束力，522；后来一种道德的情调又协助利益，而变为一种新的约束力，523；不过文字形式不久就变为许诺的主要形式，因而引起一些矛盾，524；暴力使许诺归于无效的这个事实，就说明许诺没有自然的约束力，525；践履许诺是人类所发明的第三条基本的自然法，526，它的约束力是在政府成立以前就存在的：它们是政府的本来根据并且是最初的服从义务的来源，541；不过忠顺迅速地获得了它自己的一种约束力，因此，一切政府都不依据在同意上，542；许诺和忠顺的道德的约束力是独立的，正如利益的自然约束力是独立的一样，545（比较 519）（参看政府条，忠顺条）。

选择（choice）——“意志或选择”，467。

样态 (modes) ——由联结作用所产生的复合观念的一种, 13; 样态与实体, 17; 斯宾诺莎的样态说或变状说, 和“神学家”的学说相比较, 242—4 (参看心灵条 § 2.B)。

野心 (ambition) ——较低的一种野心, 300。

一般的 (general) (参看抽象条) ——般的能力概念, 161: 一般的快乐概念, 425; 关于性格和行为的一般考虑产生一种特殊的快乐或痛苦, 就是我们所谓德或恶, 472; 人类行为中在概观之下凡能使人不快的任何东西都称为恶, 499。

一贯 (或联贯) (coherence) ——我们各种感觉的联贯性是人们所以虚构它们的继续存在的一个来源, 195 及以下: = 我们各个知觉变化的有规则的互相依靠, 195; 各种快乐的一贯与其他印象的一贯属于“不同的种类”, 195: 并不令我们把继续的存在谄于我们的情感, 而只谄于运动, 填充性, 形象等知觉; 我们如果不想像我们的某些知觉的继续存在, 就不能说明它们的规则性, 196—7, 这种一贯是通过习惯发生作用的, 不过是“间接的”“迂回的”——即是借着刺激起想像的一种倾向, 使它继续在共所进行的路途上前进和把所观察到的局部齐一性补足成为完善的齐一性那种倾向, 198 (比较, 237): 是根据经验而进行的一种不规则的推理, 即是一贯使我们发现与知觉相对立的各个对象的关系, 242。

意图 (design) ——动物的行为可以推测出是有意图的, 176; 在帮助或侵害我们的人一方面意图增加我们的爱或恨, 因为意图指示出他有某些性质, “在他完成行为之后仍然存在”, 而且我们通过同情心受到那些性质的影响, 34—9; 依意图实行的一切行为都是人为的, 475。

意向 (intention) 348, 349, 412, 461 和注。

意欲 (volition) ——是本来的事实和实在, 因而不是符合理性而成为真或违反理性而成为妄, 458; 痛苦和快乐的直接结果, 574 (参看意志条)。

意志 (w111)

§ 1 · A · 意志的施展 (发挥) 把能力转化为行为, 12 (比较 172); 被关于活泼的快乐和痛苦观念所影响, 119; 关于意志的经院派学说和世俗的学说, 312; 意志和动机, 312: 人类意志的变化无常, 313; 意志和直接情感, 399 及以下; 严格说来, 不是一个情感, 虽然是快乐和痛苦的直接结果: “我所谓意志只是指我们自觉地发动自己身体的任何一种新的运动, 或自己心灵的任何一种新的知觉时, 所感到的和所意识到的那个内在的印象”: 这个印象是无法定义的, 399 (比较 518); 意欲是一种直接的情感, 438; “当身或心的行动可以达到趋福避祸的目的时, 意志就发动起来”, 439; 意欲作为本来有的存在物看, 既不是真的, 也不是假的, 既不是合理的, 也不是不合理的, 458; “意志或选择”, 467; 动物有意志, 468; 意志 = 人的性格或某种经久的、恒定的东西, 411, 412 (比较 348, 575)。

B. 欲求一种义务, 严格说来是不可能的, 517: 意志永不会创造出新的情调来, 因而不能创造出新的义务来, 518 (比较 399); 不过我们虚构说, 人们欲求一种义务, 以便避免矛盾, 523。

- § 2. A. 意志的自由与必然；400 及以下（参看必然条），行动者的虚妄的自由感觉或经验——他感到他的意志容易在任何一面移动，并且想像意志不受任何东西支配，并作一个谬妄的实验来证明它，408：“我并不认为意志具有人们假设物质中存在的那种不可理解的必然性。我却是认为物质具有最严格的正教徒所必然承认为属于意志的那种可以理解的性质”，410：意志只是一个原因，并且像其他原因一样，和效果没有一种可以发现的联系；我们永不能看到一种意欲与身体的运动之间的联系，更不能看到它与心灵的活动之间的联系，632；我们只是觉察到心灵的各种活动之间的恒常会合，正像我们觉察到物质的各种活动之间的那种会合一样，633。
- B. 能影响意志的动机，413 及以下；理性（参看该条）并不能成为意志的任何动机：解证所涉及的是观念的世界，“意志则永远把我们置于实在界”；概然推理只是指导已经存在的一种欲望或厌恶，414：理性不能够阻止意欲，415；理性和情感永远不能争夺对意志和行为的统治；416；平静的情感往往反着猛烈的情感来决定意志，418，419。
- § 3. 自然的才能并不因为是不自主的而与道德的德有所区别，608 及以下；因为（1）大部分德也是同样不自主的；的确，心灵几乎不可能在任何大的条款方面改变它的特质，608（比较 624）；（2）没有人会主张说，一种性质若非在具有它的那个人方面是完全自主的，就永远不能给思考它的人产生快乐或痛苦，609（比较 348—9）；（3）在人的行为方面没有自由意志，正像在人的性质方面没有自由意志一样，“说凡自主的都是自由的，那并不是一个正确的结论”，“我们的行为比我们的判断更为自主，不过我们在行为方面也并不比在判断方面更为自由”，609；信念不是一个观念，因为心灵对它的一切观念都有控制力量，624。

#### 义务（或 束缚力，obligation）。

- § 1. 先前如果没有道德，就不能理解义务，462 注（比较 491）；那些由理性推出道德来的人俩不曾把德的普遍束缚力加以说明，“认识德，是一回事，使意志合乎德，那是另一回事”，465—6；不可能欲求一种束缚力，517 523, 524，一个新的束缚力以新的情调的发生为其先决条件，而且“意志永远创造不出新的情调来”，518，义务并不容划分等级，529；虽然我们想像它们是这样的，531。
- § 2. 利益是使人实行正义的自然束缚力，（参看正义条，§ 3）；是非的情调是道德的束缚力，498；许诺（参看线条）的束缚力不是由然的，516，“当任何行为或心灵的性质，在某种方式下使我们高兴时，我们就说它是善良的，在同样方式下，当……我们忽视或不履行那种职责，就使我们不高兴时，我们就说我们有完成它的义务”，517；当一种行为是被一种自然的情感所要求的时候，才有使人完成那种行为的自然束缚力（义务），不过并没有使我们完成一定许诺的自然束缚力，就像使我们趋向人道和自然法的那种自然束缚力那样，518，519（比较 546）；利益是践履许诺的最初束缚力：后来，一个道德的情调又协力相助，于是发生一种新的义务，522，523；暴力使许诺归于无效一事，就说明许诺没有自然的束缚力，525；忠顺的义务，541（参看政府条，§ 2）；服从长官和履行许诺，各有各的利益，因为各有各的束缚力，544：因此，各有一种道德的束缚力，546；服从政府是一种道德的义务，因为人人都这样想，547；当利益停止时，忠顺的自然义务也就停上了，不过道德的义务由于通别的影

响，仍然继续作用，551；道德义务的力量与自然义务共同变化，569，573。

印象 (impression) (参看观念、感情、感官、感觉各条)。

§ 1. 感觉印象和反省印象：后者主要是由观念得来，前者则“由不明了的原因原始地发生于灵魂中”，7，84；本来的印象依据于物理的和自然的原因，275；心灵由一个对象的观念进于其寻常伴随物的那种倾向是一个反省印象，165，275；痛苦和快乐是本来的印象，情感是第二性的或反省的印象，276；反省的印象粗略地分为平静的和猛烈的两种，情感是猛烈的，分为直接的间接的两种，276；单纯的和复合的，2；是每个单纯观念都有一个先前印象的那个规则的一个例外，6；单纯的和单一的印象不能下定义，277，329；意志是内在的印象，399，产生正义感的那些印象不是自然的，而是人为的，497；广袤观念本身是有广袤的，239。

§ 2. 只能被感官呈现为印象；它们的实在必然如其现象，现象也必然如其实在，190；并不被感觉到为异于自我，或是任何别的东西的摹本，189；并不感觉到为在自我以外，191；究竟在何种范围内，有一个自我印象，是很可怀疑的，190，251（比较 307，320，参看同一性条，§ 4，A）；自我印象永久存在（于心灵中），并且是生动的，317。

§ 3. 由感官传来的印象其分三类，(a) 形象、大小、运动和填充性；(b) 颜色、滋味、嗅味、热等；(c) 痛苦和快乐：所有这些都被人感觉到，而且就感官之为鉴定者而言，它们存在的方式都是相同的，193；不过我们以继续的存在诱于第一种，有时也诱于第二种，至于第三种，我们认为只是知觉，194 及以下；“一切印象都是内心的、易逝的存在，并且也显现为这样的”，194，251；近代哲学区分那些类似产生它们的对象的性质的印象和那些不类似它们的印象，226 及以下；物体观念不能由任何印象得来：触觉不能把这个观念给予我们，“因为物体虽然是借其填充性而被人感到的，可是触觉是与填充性十分差异的一种东西，两者并无丝毫类似志点”，230。

§ 4. (参看观念条，§ 2)。只被类似性所联结，283，343；“不但当各个印象的感觉互相类似，而且为它们的冲动或方向类似或相应的时候”，它们都互相关联起来，381，384，394；印象的同一性比最完全的类似性所产生的联系都更为强固，341；印象和情感能够完全结合，这是与观念相反的，366；诸印象和诸观念的两重关系，286，381（参看骄傲条）；诸观念的联结不产生新观念，因而也不产生新情感，305；转移法则，342；与观念的转移法则相对立，342；在同情心中，一个观念转化为一个印象，317；纵然印象不被任何人所觉察，370，385。

§ 5. 我们之区分德和恶，还是借着我们的印象，还是借着观念，456 及以下（参看道德条，§ 1，2）；区分德和恶的那个印象，往往被人误认为是一个观念，因为它是柔弱温和的，470。

英雄主义 (heroism) —— 只是一种稳定的、确立的骄傲和自尊，599。

“应当” (ought) 不曾与“已经”分别，通俗的道德思想也没有加以说明，469。

永生 (immortality) —— 灵魂的永生，114。

勇敢 (courage) —— 勇敢的责任，大部分是用人为措施所励行的，573。

友谊 (friendship) —— 与“人们的利害交往”同时并存；521。

语言 (language) —— 不经许诺而由给定谷成所产生，490。

欲望 (desire) ——一种直接的情感, 438 (比较 278, 574); 由单纯思考下听认为的善发生, 439; “心灵借着一种原始的本能倾向于趋福避祸, 即使这些祸幅彼认为是存在于观念之中, 并被认为是存在于任何将来时期”, 438; 使敌人受害, 使友人得福的欲望、肉欲、饥饿等, 都是直接的情感, 它们是“由完全不可解释的自然冲动和本能发生的”: “这些情感恰当说来是产生祸福的而不是由祸福产生的, 如其他感情那样”, 439) 伴随着爱和憎, 并使它们区别于骄傲和谦卑, 后两者是心灵中的纯粹情绪, 367。平静的欲望往往和理性相混, 417; “慈善、爱生、慈幼”都是如此, 它们是本来植根于人性中的本能”: “对抽象地被思考的福利的一般的欲求和对于抽象地披思考的祸的一般厌恶”, 也属于平静欲望, 417 (比较 438); 平静的情感往往反着猛烈的情感决定人的意志; “决定人类行为的不单是现前的不快之感”: 坚定的心力是平静情感对于猛烈情感的战胜, 418 (参看情感条, §3)。

寓存 (inhesion) ——没有实体或寓存的观念, 234。

原因 (cause)。

- § 1. 印象是观念的原因, 因为印象恒常与观念结合而且先于印象, 5; 当一个对象产生了另一个对象的动作, 运动或存在时, 那个对象就是那另一个对象的原因, 而当前一个对象有产生后一个对象的能力时, 它也是后者的原因, 12 (比较 172)。
- § 2. 原因和结果是可以产生联想的观念的一个性质, 11, 101; 因果关系联结各个观念, 而不联结各个印象, 283; 是自然的, 也是哲学的关系, 15, 94; 原因的定义——一个自然的和哲学的关系, 170; 财产权是一种特殊的因果关系, 310, 506。
- § 3 因果关系是由推理所发现的概然性的一个来源 (比较 124, 153), 因为“心灵超出了直接存在于感官前面的东西”, 73 (比较 103, 141); 它是以“我们看不到, 感不到的存在和对象报告我们的”唯一关系; 74。
- § 4. 我们的因果关系的观念的起源, 应当在某种印象中去找寻, 74 (比较 165); 不过“没有一种性质, 是普遍属于一切存在物, 而使它们有权利”被称为原因的; 因此, 这个观念必然是由对象间某种关系得来的, 75; 接近关系 (比较 100) 和时间间接关系是因果关系的重要条件, 76 (不过因果关系之所以存在于一个果子的味觉或嗅觉与颜色之间, 乃是因为它们是分不开的, 虽然一般是共存的, 并且它们是同时出现于心灵中的。237, 238); 因而是“必然联系”的关系, “因为一个对象可以接近于, 先行于另一个对象, 而并不必被人认为是它的原因”, 77 (比较 87); 不过我们不能直接发现必然联系观念所由来的那个印象, 77。
- § 5. [因果关系法则] 因此我们间接就问, (a) “为什么一个原因永远是必然的”, 那就是说, “为什么凡开始存在的事物都必然也有一个原因”, 78 及以下, 157 (比较 172); 这在直观上, 和证明上都不是确实的, 79; 把一个原因的观念同存在的开始这个观念分开, 不是矛盾的, 荒谬的, 80; 霍布士和克拉克关于原因的必然性的证明的弱点, 80; 洛克论证的弱点, 81; 根据因果的互相关联而成立的论证的弱点, 82; 因此, 这个信念是建立在“观察和经验”上面的, 82: 这就引起了进一步的问题, (b) “我们为什么断言, 那样特定的原因必然有那样特定的结果, 我们为什么要形成由这一个推到那一个的推断呢?” 82。

- § 6. A. 由果及因的论证要求在某处有一个感官的或记忆的印象，83（比较 97），或想像的印象，这个印象在某些情形下产生了信念；信念只是一个知觉的活泼性，85，86；我们只有凭借经验才能由印象进于观念上：当我们思考两个对象的在有规则的接续秩序和接近秩序中的恒常会合时，我们就“毫不绕弯地”称其一为原因，另一个为结果，并且由一个的存在推断出另一个的存在来，87（比较 102，149，153）；不过恒常的会合永不能产生像必然联系这样一个新的观念，它只发动一个推断；是这个推断产生了必然的联系么？88（比较 155，163）。
- B. 自然界的齐一性）由印象至观念的这种推断或转移，不是通过理性由经验发生的，因为那就会要求自然齐一性的原则，即将来将与过去一样，而这一点既不能借解证证明，89，也不能以概然推理证明，因为概然推理本身就臆设了这个原则，90（比较 104，105，134）；我们也不能依据产生能力，或效力作为验证，进行推论，以求加以说明：这一类论证或是循环论证，或是没有穷尽，90（比较 632）。因此，纵然经验以两个对象的恒常会合报告我们，而“我们也不能凭自己的理性使自己相信，我们为什么把那种经验扩大到我们所曾观察过的那些特殊事例之外”，91，（参看 7.B）。
- C. 因此，这种推断只依靠于想像中各种观念的结合，这种结合依据于三个概括原则——类似性，97（比较 168）；接近性，100（比较 168）；因果关系，92（比较 101，109），因果关系 = “想像中的习惯性的结合”，93；因此，作为自然关系的因果关系是作为哲学关系的因果关系的基础，94，比较 11，15，101，170（参看 § 7. C.）。
- § 7. A. 〔信念〕由原因至结果的一切推理的结论就是对于一个对象存在的信念（参看该条），这个信念仍是对象的观念，不过是在一种不同的方式下被观想罢了，96（比较 34，37，153，623）这个方式 = “带有附加的强力或活泼性”：一个信念 = “借习惯而与当下印象关系或联结的一个活泼观念”，97，（比较 102），这时印象就把它自己的一份力量或活泼性传达于其相关的观念上，98；在全部作用中，只有“一个现前印象一个生动的观念，以及这个印象和这个观念在想像中的关系或联结”，101：关于这一点的实验性证明，102：因此，“一切概然推理只是一种感觉”，103（比较 132，141，149，173 及以下），405—6、458。
- B. 根据过去经验而进行的推断，并不暗含着对于过去经验的反省，更不暗含着“任何有关过去经验的原则的形成”如自然齐一性等原则；104（参看 § 6. B）；不过在有些情形下，对于过去经验的反省“没有习惯也产生了信念”，或者不如就是“在一种间接的，人为的方式下产生了那种习惯”，就是只借一个实验就发现了一个特殊的原因，104；不过在这种情形下，习惯业已确立了一个原则，“即相似的对象，若置于相似的条件中，将永远产生相似的结果”（比较 89，90，134），而且这种习性的原则就“包括了”只有一次实验而尚未成为习惯的观念的联系，105。
- C. 信念只起于因果关系，107；习惯和因果关系也同记忆中的观念和感官方面的观念一样给予我们的观念以同样多的实在性，——确实，各种实在可以分为两类，即记忆和感官的对象和判断的对象，就如罗焉的观念，108；接近和类似两种关系的效果，在孤立时，是不确实的，因为它们可以随意虚构，变化无端，而习惯则是不可变化，不能抵抗的，109；在依据原因

和结果而成立的验证中，我们使用那些恒定的，不可抗的，普遍的原则；225（比较 231，267）：由因果关系呈现出的“对象”是“确定不变的”心灵在由一个既生印象进于观念上时，不能迟疑不决或有所选择，110（比较 175，461 注，504）；可是，类似和接近仍然增加任何观想的活泼性，111 及以下；缺乏类似会特别减弱信念，而推翻习惯所已确立的成果，114。

- D. 习惯分为两种（参看该条），一种是借着产生一个由印象出发的顺利转移间接给观念灌注活泼性，一种是直接把一个生动的观念导入心灵中，因而产生了信念，115；这是教育的作用，116，这种教育既是人为的原因，而不是自然的原因，所以哲学家不认它为信念的恰当的根据，“虽然它在实际上是和我们根据原因和结果而进行的推理建立在习惯和重复的同样基础上”，117（比较 145 及以下）；教育是使人“同意任何信念的一个谬妄的根据”，118。
- E. 根据因果关系而进行的推理，能够作用于意志和情感上（参看该条），119；信念激起情感，同样，情感也激起信念：120；一个生动的想像，疯狂，和愚痴影响判断，产生信念，而其方法就是，它可以和推断及感觉同样使观念完全活泼起来：123；因果关系在与接近和类似结合起来时，产生了同情，318，320；“间接”由判断所引起的一种活动，459；理性永远不能引起一种情感，而是完全情性的，不活动的，458，415—416（比较 103）。
- § 8. [概然性] A. 依据因果而成立的论证，并不是普通所谓概然的，因为这些论证虽然建立在经验上，却没有怀疑和不安，124；两种概然性，一种建立在机会上，一种建立在原因上，124。
- B. 机会，原因的否定 = 思想中的全然无所取舍，或无所决定：一切机会都相等，125；关于机会的推算或结合意味着各种机会之中，混含着原因，126；“一种事情如何成为概然的？”这个问题 = “多数相等的机会对心灵有什么结果？”这样一个问题，127；思想的活泼性，或求达结论的原始冲动分裂为多数冲动，而机会的概然性就在于这些各别冲动的一种结合，对于其他结合的胜利，129；“俗人所谓机会只是一个秘密隐蔽的原因”，130。
- C. 原因的概然性 = (a) 不完全的经验——即一种尚未完备的转移的习惯，(b) 受相反经验限制的一种确信，(c) 各种效果的不确实性或互相对立；不是由于原因中有偶然性，而是由于相反原因的秘密作用，“因为一切原因和结果之间的联系都是同样必然的，”132（比较 404，461 注）；这种相反性归结于犹豫不决的信念，(a) 这是由于它减弱了我们的转移习惯，132；(b) 间接“由于把原来完备的习惯分散为各个部分，随后又结合到各个部分，那个完备的习惯使我们断言，我们不曾经验过的那些事例，必然类似我们所经验过的那些事例”，135（比较 105）；概然性是“由多数的观点的结合而发生的一种较大的活泼性”，137；它是当你由多数实验所产生的活泼性减去少数实验所产生的活泼性之后所留下的那种活泼性分量，138。ii. 根据因果关系所成立的一切论证有两大原则，(a) 没有任何东西本身能够提供一个理由，使人推得一个超出那个东西以外的结论，(b) 各种对象的恒常会合也不提供任何理由，使我们超出我们所经验的对象以外，对任何对象作出任何推断，139；认为某种将来结果会发生的那个信念是由想像的作用得来的，想像是从各种实验的比较中，求

得单一个活泼观念的；140；但是任意重复实验，并产生不出这个生动观念来；因为“心灵的这些各别的活动并不曾被可以产生它们的任何共同对象，结合起来”，140，比较 XXII，XXIII 两章；概然性的细微差异不能觉察，就如九十九次与一百次实验之间的差异那样；我们所以取大数，是根据于通则的，141，比较 146，173（但可比较 103）。iii . 类比，第三种原因概然性，在这里现前对象与联结在一处的几个对象之一的类似关系是微弱的，因而转移过程也相应微弱，142。

- D. 非哲学的概然性 = (a) 由相关印象的活泼性的低减（由于时间久远或距离辽远）而发生的减低的确信，明验程度的这样一种差异并不曾被认为是坚牢而合法的，否则一个论证的力量一天一天会有所变化，143；我们也是受这一类概然性的骗的人，如果 (b) 我们允许自己多受新近实验的影响，少受久远实验的影响，143；(c) 多受简短单纯的论证的影响，而少受冗长复杂的论证的影响，144（比较 185）；(d) 如果我们受了通则的有害影响，被导人类比推理上；146 及以下；那么，信念还只是由本来印象传来的某种活泼性呢？还是与那种活泼性有区别的某种东西呢？145（比较 § 7. A. B）；[合法的信念 = 得到反省和通别的证明的活泼性，146 及以下（比较 173）]，通则虽然产生偏见和虚妄的推断，可是通则仍然是后者的唯一救药，因为借着通则，我们在前件中分别本质的和偶然的条件；这种区别往往被人归于判断，而混乱则归于想像，实则判断和想像都是习惯的奴隶，149；“当我们发现一个结果没有某某一个特殊条件的参与，也能产生出来时，我们就断言，那个条件并不构成那个有效原因的一部分，不论它和那个原因怎样常常结合在一起”，149（比较 87，248）。
- E. 确信或信念的各个等级是：(a) “知识”或理证级；(b) 记忆极；(c) “判断”极，这种信念是由因果关系得来，起于两个对象的完全恒常会合，及现前对象与那两个对象之一的精确类似，153；(d) 概然性极，概然性在一切方面，活泼性较小（不论什么理由），因而确信也较小，154（比较 § 7）。
- § 9.（必然联系成能力的观念，155 及以下）。
- A. 能力的观念，或效能的观念，不是由理性，也不是由任何单独的经验获得，156，洛克的解说，157，马尔布兰西的解说，158，笛卡尔派的解说，159，他们思考的正确结果就是，我们没有任何对象的能力或效力的适当观念，160；那个观念不能由物质的任何未知的性质获得，160；如果我们没有一个特殊能力观念，我们就不能有任何概括的能力观念，161；因此，我们对属于任何物体或存在物的能力就没有明白观念：当我们谈论能力时，我们只是使用没有任何精确意义的字眼，162（比较 172，311）；我们没有任何赋有能力（更不用说无限能力）的存在物的观念，249；能力观念不是由我们内心的精力感觉摹拟而来，并转移到物质上的，632。
- B. 只有多数互相类似的例证能产生那个观念，而且就是这些例证，也只能间接产生它，因为一再重复也并不在各个相关的对象之内发现出任何新的东西，163：一再重复，也不在它们中间产生任何新的东西，164；不过一再重复，却在心灵中产生一个新的印象（这个印象是能力观念的“实在模型”），即“由一个对象进于其恒常伴随物的一种强制作用”，这是一个“反省的印象”，165（比较 155，74，77）。
- C. 由此可见，“必然性乃是存在于心灵中而非存在于对象中的某种东西”，

165；正如 $2 \times 2 = 4$ 的那种必然性“只存在于我们比较这些观念时所凭借的知性活动之中”一样。能力和必然也是知觉的性质，而非对象的性质，是由灵魂在内心感到的，不是被知觉到存在于外界物体中的，166（比较408）：是心灵“把自己扩大到外界对象上”的一种倾向，167；我们被我们的天性所驱使，在外界对象中找寻一种有效力的性质，可是这种性质实在是在我们自身以内，266；可是自然的作用仍然是独立于我们的思想和推理以外的，即是说，“各个对象的接近，接续和类似，是独立于知性的作用以外并在它们以前的”，168；“我们内心知觉之间的结合原则，也如外界对象之间的结合原则一样不可理解”，169（比较636）。原因的两个定义：170。

- § 10. 系辞：(a) 一切原因都是同样性质，没有作成因和形相因等之间的区别，也没有原因和外缘的区别（在骄傲和爱情方面，我们区分那个起作用的性质，那个性质所寓的主体，和对象，279，283，330）（比较174，504）；(b) 只有一种必然性，没有物理必然和精神必然的区别；在机会与一个绝对必然性之间也没有中介。171（比较§8.0）；能力和施展能力的区别是无效的，172（比较12）；但是在道德学中这种区别是可以允许的，311（参看能力条）；(c) 存在的每一度开始都应当伴有一个原因的说法，并没有绝对的或形而上学的必然性，172（比较§5）；(d) “凡我们对之不能形成观念的任何对象，我们永远不能有相信它存在的理由”，172。
- § 11. 判断原因和结果的规则，173及以下（比较146）：“任何东西都可以产生任何东西”，那就是说，“不论什么地方对象如果不是互相反对的，那里就没有东西阻止它们发生因果关系全部所依据的那种恒常的结合”；而互相矛盾的东西又只有存在和不存在，173—247；“同样原因，永远产生同样的结果，而同样的结果也永远只发生于同样的原因：这个原则我们是由经验得来的”，173。（归纳法，174）；“如果一个对象完整地存在了任何一个时期，而却没有产生任何结果，那末它便不是那个结果的唯一原因”；174；这些规则是容易发明的；却是难以应用的，在道德学中尤其如此；在那里，我们的许多情操“甚至没有人知其存在”，175（比较110）；难以从一大堆原因中，区别出主要原因来，504；自然界没有多数的原因，282，578；自然界各种原因的纷杂无定，461注（比较110）。
- § 12. 物质是我们知觉的原因，246及以下；没有先验的理由来说明，为什么思想不能由物质所引起：虽然看不出运动或（和？）思想之间的任何联系方式，可是在一切原因和结果方面也是这种情形，247；物质确系恒常地与思想结合着，并且与思想差异，因此，可以是并且确实就是思想和知觉的原因，248：一个两难论法指示出，我们必须满足于认一切恒常结合着的各对象就是原因和结果，否则便不能有像上帝的那样一个原因，248—9（比较149）。
- § 13. 在植物和动物方面，我们假设各个部分对一个共同目的的感受性并且“假设它们彼此间带有原因和结果之间的交互关系”，259；心灵是互相产生，消灭，和影响的各个不同知觉的一个体系，261；产生了人格同一性的因果关系或因果系列的观念是由记忆得来的，261；不过把原因系列扩充于记忆之外，是可能的，262。
- § 14. 意志（参看必然条），400及以下；意志只是一个原因，并且和其他原因

一样，对其结果没有一种可以发现出的联系，632；在行为方面，我们往往必须假设互相反对的若干秘密原因，404，461注（比较132）；任何行动的必然性都不是行动者的一个性质，而是观察者心灵中的一个强制作用，408（比较166）。

运动（motion）——主张上帝为最初发动者的笛卡尔派理论，159；如果我们接受近代关于初性和次性的分别，这个理论便不真实，228及以下：运动或物质是我们的知觉的原因；246及以下：“我们借着比较思想和运动的观念发现它们是彼此不相同的，而从经验上发现它们是恒常结合着的”，这就是进入原因和结果观念（参照该条）中的一切情节，248。

原始的（original）——原始的和次生的印象，275—6：与“自然的”相区别，280，281；德是否建立在本来的原则上，295；心灵的原始结构 = 自然，368（比较372）；心灵有趋福的原始的本能，438。

## Z

责任（responsibility）——需要必然的学说，411。

战争（War）——对外战争是政府的起源，540。

占领（occupation）——占领与财产权，505及以下。

占有（领）（possession）——长期占有是要求统治的一个权利名义，556；现实占有，503,557；最初占有，505；=使用一事物的能力，506。

哲学（philosophy）（参看怀疑主义条）。

§ 1.19,76,78,143,165,282；实验哲学和精神哲学，175；精神哲学和自然哲学，282；在自然哲学中可以料到有矛盾现象，但是在心灵哲学中却没有；因为“心灵中的知觉是被人所完全认识到的”，366（比较175）；思辨哲学和实践哲学。457；比作打猎，451；严格的哲学排斥能力（参看该条）和发挥能力的区别，但是在“有关我们情感的哲学”中，给这种差别留有余地，311；用作理性的对称物，193；哲学与宗教，250（比较，272），一个真正哲学家的性格，13。

§ 2. 哲学的关系和自然的关系相对立，14,69,73及以下，170（参看原因条，§ 6.0）；“非哲学的概然性”，143及以下（参看原因条，§ 8.1）的。

§ 3.A. 古代哲学，219及以下；它关于实体和原质的虚构，219；逍遥哲学，及其实体形相和实体的区别，221,527；古代哲学应用一些原则，那些原则是易于变化的，柔弱的，不规则的，“甚至在处世接物方面也没有用处”，225,227。

B. 近代哲学，225及以下；把它对于物体（参看该条）或外界对象的信仰建立在初性和次性的区别上，226；通过这个体系，“我们不但说明不了外界对象的作用，反而把所有这些对象完全消灭了，并使我们不得不降到最狂妄的怀疑主义关于这些对象的意见”，228。

C. 真正哲学家的意见比虚妄哲学家的意见要更其接近世俗人士的意见，223；凡“抛开习惯的结果而比较各个观念”的哲学家发现了各个对象之间没有已知的联系，223；虚妄的哲学家最后通过幻觉也和世俗之人通过他们的愚痴一样达到同样的中立地步，而真正哲学家则也借他们的中和的怀疑主义达到这个地步。224；除了哲学家以外，一切人都假设，“不

产生一种差异感觉的那些心灵活动就是同一的”，417。

D. 关于“自然状态”的哲学的虚构，493。

§ 4. 哲学只能由“我们所感觉到的一种喜爱从事哲学思想的倾向”加以辩护，270；应当作为我们思辨中的一个指导而加以采纳，因为它如果是正确的，那它只以一种柔和适度的情调呈现于我们，它如果是狂妄的，那也是无害的，271；宗教中的错误是危险的，哲学中的错误则只是可笑的罢了，272。

贞操 (chastity) ——一和淑德，570 及以下；它们的束缚力被通则所扩充的，573；对男子的贞操有较小的束缚力，因为利害较小，573。

真空 (vacuum) ——真空的观念，53 及以下，638 (参看空间条)。

真理 (truth) ——真理与诗歌，121；真理的标准在感触方面发现 (参看该条)，265；我们不能希冀一套真实的、只能希冀一套满意的信念，272；所谓与真理或理性相矛盾，就在于那些被视为摹本的观念和它们所表象的观念不相符合，415；两种真理 (1) 对于纯粹观念间的比例的发现，(2) 我们关于对象的观念与它们的实在存在的符合，448；“真或妄就在于对各个观念同的实在关系或对于实在的存在和事实的符合或不符合”。因而情感、意欲和行为既然是人“本来的事实和本身自足圆满的实在”，所以它们不能成为真的或妄的，458 (比较 415)；只有判断能够成为真的或妄的，416, 458；一种行为在和一个真实的判断结合起来时被人不恰当地称为真的，459；真理之爱和好奇心，428 及以下；为什么真理使人高兴；(1) 因为它需要努力和专心，(2) 因为它是有用的，虽然效用在这里只是通过同情和通过集中注意才有作用的，449—51。

征服 (conquest) ——对于政权的一种权利名义，558。

正义 (justice)

§ 1. 借着人为措施或设计产生快乐和赞许，477；正义行动的动机不能是对于行动的正义性的重视，477—480；这个动机也不是我们对于利益或名誉的顾虑，因为纯粹的自爱是一切非正义的来源，480；也不是对于公共利益的重视，481, 495；因为在人类心灵中并没有对于人类 (单就其为人类而论) 的爱的那样一种情感，482；也不是私人的慈善，或对于有关之人的利益的重视，482：“因此，我们必须承认，正义之感与非正义之感不是由自然得来，而是人为地 (虽是必然地) 由教育和人类社会习惯发生的”，483 (比较 530)；虽是人为的，但并不因此就是任意的：正义的规则是“思维和观想干涉”的结果，而这种结果是那样明显和必然，以至于它和任何其他事物都真是同样自然的，484；正义的规则可以称为“自然法”，如果所谓“自然”，是指“任何物种所共有而与之不可分的”而言，484, 526；虽然是人类的发明，可是和人性一样不可变，因为它是依据在那样大的一种利益上的。620。

§ 2. 正义和财产的规则如何被人为的措施所确立，484 及以下；社会虽然增加人的能力，本领，和安全，485；可是在野蛮状态中人类并意识不到这一点，因而不能产生社会：不过两性之间的自然悦慕和对共同子女的关爱，造成了社会的萌芽，486；人类的自然性情和外面情境都有害于社会，那就是他们有限的慷慨 (“因为每个人爱自己甚于爱其他任何单一个人”) 和可以罗致的那些货物的不稳定性和匮乏，487；“未受教化的天性”永不能矫正这一点：在这个阶段，所谓正义只是指赋有寻常的情感 (即自私

和偏爱)而言,因而“正义观念不是一种救药”,488;这种救药不是得之于自然,而是得之于人为手段,换言之,“自然拿判断和知性作为一种补救手段,来抵销感情中的不规则的和有利的条件”,489:人类借着一种社会习惯来矫正所有物的不稳定性,这种习惯不是反乎情感的利益,而是契合于这种利益,489,526:这个习惯不是一个许诺,只是社会全体成员彼此表示出的一种“共同利益的一般感觉”,正如共同划一只船的两个人的共同利益感一样,490:在此以后,立刻发生了正义观念,以及财产,义务,和权利的观念,这些观念离了正义观念都是不可理解的,491;虚荣,怜悯,爱,因为是社会性的情感,所以协助正义,491;在这个社会习惯中,只有情感的方向经过改变:没有人的善恶问题,只有人的智愚问题,492;这个社会习惯既然是那样简单而容易形成,所从野蛮状态必然是很短促的,而且“人类的最初状况和情形可以正确地认为是社会性的”;“自然状况”是一个哲学上的虚构,493;同样,“黄金时代”也是一个诗意的虚构,虽然它表达着一个巨大的真理,494;“强烈的,广泛的慈善”不能是正义的原始动机,因为它会使正义成为不必要的,495;理性也不能是这种动机,496;产生正义感的那些印象不能是自然的,只是起于人为措施,否则没有习惯会成为必然的,497,正义规则和利益的联系是独特的,因为一种单独的正义行为往往违反公私利益,497(比较579)。

§3.我们为什么把德的观念附于正义上?498;利益是正义的自然约束力,是非之感是它的道德的约束力,498;我们借着同情心作一个概观,看到非义永远带来不快,因此,道德上的善恶之感就随着非义发生,499;“自利心是确立正义的原始动机,对公共利益的同情则是对于德的道德赞许的来源”,500;政治上的人为措施协助这种赞同,但是绝不能是我们所以区分恶与德的唯一原因,500,533;教育和好名心也加以协助,501;“正义虽然是人为的,对于它的道德性的感觉则是自然的”,619。

§4.把正义说成是“给每个人以其应得之份的一种恒常经久的意志”,这个通俗定义假设正义和财产独立于正义之外,这个定义是荒谬的,526—7;正义和非义不能划分等级,因而其为德为恶都不是自然的,“因为一切自然性质,都是不知不觉互相涉入的”,530;正义法则是普遍而完全不可动摇的,永不能由自然得来。532;厉行正义,需要政府,535—538;自然的和政治的正义两者都由社会习惯得来,543;正义的道德束缚力在国与国之间,不如在人与人之间那样强烈,因为正义的自然的束缚力是较为柔弱的,569;与自然德有别,因为在自然德方面,每一个单独行为都是善的,579(比较,497)。

政治的(civil)——与“自然的”相对立,475注,543。

政治(politics)——政治中的争论,“在大多数场合下都无法解决,并且完全从属于和平与自由的利益”,562。

政治的(political)——政治的措施永远不能成为德与恶的区分的唯一原因,500,533,578;只能改变情感的方向,521。

政府(government)

§1.政府的起源,534及以下;人有舍远求近,因而破坏财产法则的倾向,必须政府加以补救,534—6;补救之这就在于使遵守那些法则成为某些少数人的切身利益,537,政府虽然由不免人性弱点的人所组成,可是它变成一个组合体,可以有几分免于所有这些弱点,539;政府并不是在一切

社会中都需要的；政府一般发生于不同社会的人们之间的争执：对外战争如果无政府，就产生内战；“军营是城市的真正母亲”，540；君主制宁可以说发生于战争，而不是发生于家长的权威：没有政府的社会状态是人类最自然的状态之一，而且在第一代以后还继续长存下去；不过在这种状态中，正义法则是具有约束力的，541。

§ 2. 忠顺 (allegiance) 或对政府的服从，539 及以下，在一起初依据在许诺上，许诺是“政府的原治的根据和最初的服从义务的来源”，541；因此，主张政府依据于同意上的那个理论，只有在一起初是真实的，并不是在一切时代都真实的，542；政府的主要目的是勒令人们遵守自然法则(参看该条)，自然法则中包括遵守许诺的职责，严格履行职责是政府的结果，不是政府的原因，543；服从长官与履行许诺各有各的利益和义务，544；因此，忠顺与践约就各有各的基础，各有各的道德义务，545；纵然没有并诺那样一种东西，而一切大的社会都必然需要一个政府；纵然没有政府这样一种东西，而许诺仍然有约束力，546：这也是通俗的意见；547；长官们自己也不相信，他们的权威依靠在一个许诺的上；如果他们这样相信，他们也不会甘心缄默无言地接受了它，547，臣民们相信，他们生下来就得服从，548；居住在一个政府的领土内，并不就是同意那个政府，548；依照这种看法，就不会忠顺于专制政府了，可是专制政府是和任何政府都同样自然的，549；这个同意说真正只足以证明，我们对政府的服从是容有例外的，549；这个结论是正确的，不过原则是谬误；550；当利益消灭时，自然的义务也就消灭了，但是因为通别的影响，道德的义务仍然存在，552；但是在我们道德的观念中，我们永远不会怀有像被动服从的那样一种谬见，552。

§ 3. 忠顺的对象，即我们的合法的长官，在一起初是由社会习惯和一种特殊的许诺所确定的，554；后来则是被为了我们利益而发明的通则所确定的，555，即是 (a) 长期占有，556；(b) 现实占有，557；(c) 征服，558；(d) 继承，559；(e) 成文法，561，执迷不悟的忠义近乎迷信：政治学中的争论一般是琐细而不能凭理性来解决的，562；英国革命，563；在混合政府中，比在专制政府中，反抗行为往往是更为 537 合法的，564；在任何政府中，对于一种权利总有一种补救，564；政治学中想像的影响，565—6。

证明 (Proof) = 由根据原因和结果而进行的论证所得来的确信；有时包括在概然推理中，有时不包括在其中，124 (比较 103)；感性的证明区别于理证式的证明，449。

证据 (evidence) —— 概然的和自然的证据，404, 406 (参看原因条, 611)。

知觉 (perception)

§ 1. 分为印象和观念 (参看该两条)，1；简单的与复合的知觉，2；与推理相对，一为被动，一为主动，“只是通过成觉器官被动地接纳那些印象”，73；可以是。并且也就是由物质或运动所引起的，246 及以下：包括判断，456。

§ 2. 知觉的继续独立的存在，187 及以下 (比较 66)，(参看对象条)；这个信念不是由感官得来的，188—193；也不是由理性得来的，193；而是由想像得来的，194 及以下；是某些知觉的联贯性和恒常性使我们假设它们有继续的存在，194，并区别它们的存在和现象，199；对于知觉的独

立而继续存在的信念“是违反最分明不过的经验的”，210；哲学关于知觉和对象所作的区别只是一种镇痛药，并包括着通俗体系的全部过失，又加上它自己的过失，211；不可能根据知觉的存在推到对象的存在上，更不能推到两者的类似上，216，和推到特殊知觉和对象的类似上，217；我们的感官报告我们，知觉就是我们的唯一对象，想像报告我们说，我们知觉纵然在不被知觉时仍然继续存在，而反省则报告我们说，这是虚妄的，可是我们仍然继续相信它，214；世俗的人并不分知觉和对象，193，202，206，209；虽然他们认为，他们的某些知觉有一种继续独立的存在，而有些则没有，而只是知觉，192；我们知觉对我们自己的外在性是感觉不到的，190—191；我们对于一个知觉和一个对象的观念不能表象彼此种类不同的任何东西，241；必须有一个知觉或影象居间，才能使一个外界对象被心灵所认知，239：一切可发现的对象的关系也都适用于知觉上，不过相反的说法却不正确，242。

§ 3. 除了视觉不接触外，一切知觉虽都“存在而并不存在于任何地方”，那就是说，既无形象，也无广表，也不占场所，236：知觉并不像数学点那样存在，239：广袤是知觉的一个性质，即是，有些知觉本身就是有广袤的，240（参看广袤条，§ 3）。

§ 4. 一个知觉很可以和心灵分开，因为心灵只是“由某些关系结合起来的一堆知觉和其集合体”，207；我们的互相类似的印象并不真正是同一的，而且它们的存在也不是继续的，210；“我们的全部知觉可以独立存在，而无需任何东西来支持它们的存在”，2331 633；一切特殊的知觉可以独立存在，因而不是必然地与一个自我或人格相关联的，252；当我们密切注意我们自己时，我们只发现某些特殊的知觉，252，456，634；一个人“只是那些以不能想像的速度互相接续着，并处于永远流动之中的知觉的集合体或一束知觉”，252；“它们是互相接续的，构成心灵的知觉；知性在各个知觉之间并觉察不出任何实在的纽带来”，259；可是构成心灵的各个不同的知觉是由因果关系联结在一处的，并且是互相产生、互相消灭，互相影响的，261；没有令人满意的学说，可以说明那些联合在我们思想或意识中相继出现的各个印象的原则，636；（参看心灵条，§ 1）。

知识（knowledge）——与概然性相对立，69 及以下；与观察和经验相对立，81，87；被定义为由各个观念的比较而发生的一种确信，区别于由证明发生的那种知，即根据因果而成立的那种论证，并区别于由各个机会的概率或推算而发生的那种论证，104；也区别于由记忆，因果关系和概率而发生的确信；153；七种哲学关中，只有四种是知识和确信的对象，70；四种中有三种是被直觉所知觉的，第四种是被数学的推理所发现的，73；不过一切知识都堕落为概然性，如果我们一考究我们的官能的容易致误的性质，180（参看怀疑主义条），人类的知敲高出于动物的知识，326。

知性（understanding）——知性的活动，97；继观想之后，并且为其所制约，164；接近关系，连续关系和类似关系独于知性作用之外并在其前，168；在各个对象之间永远观察不到任何实在的联系，260；建立在想像上或我们观念的活泼性上，265；我们不能单单坚持“知性即想像的概括的和较为确定的特性”，因为“知性当它单依照它的最概括的原则活动时，就完全推翻它自己”，267（比较 182 及以下）；与想像相对立，371 注；矫正了成情的倔强性，489。借着改生感情的方面，492；知性也和感情一

样，是人性的一切活动所必需的；捏造了“自然状态”的那些哲学家只考虑到后者的作用，没有考虑到前者的作用，493；改正了感官的现象，632。

职责 (duty) 参看义务条：道德条。

直观 (intuition) ——是知识和确信的一个来源，它觉察到四个可理证的关系中的三个，即类似，相反和任何程度的性质，70；并不报告我们说一种存在的开始必然要一个原因，79。

直接的 (direct) ——直接的情感 (参看该条)，278，438。

质料 (material) ——质料因 171。

中立 (indifference) = 机会，125，408；中立的自由与自发的自由相混淆，407。

忠顺 (allegiance) ——参看政府条，539 及以下各页。

忠心 (loyalty) ——顽固时，就成为迷信，562。

终极 (final) 因——171。

重视 (esteem) ——对富贵人士的重视，357 及以下，主要由同情发生而不是由希冀刑得心发生，361 (比较 616)；爱情和重视，608 注。

自发性 (spontaneity) ——自发性的自由与猛烈性对立，407 (参看必然性条。§ 2)。

自我 (self) (参看同一性条，& 4，心灵，同情条)。

自然 (nature)

§ 1. 自然的作用“独立于我们的思想和推理”以外，即是接近关系、接续关系、类似关系 1168；自然的复杂性，175；自然中有少数单纯的原则，282、473，528 (比较、578)；自然界比精神界更充满着矛盾，232。

§ 2. “自然借着一种相对而不可控制的必然性，不但已决定我们要呼吸和感觉，而且也决定我们要进行判断”，183；强迫怀疑家同意有物体的存在，187；决定骄傲的对象，286—8；与习惯并不是对立的，因为“习惯只是自然的一个原则，并且由那个来源获得它的全部力量”，179；人性的变化无常，283；作为德的来源是和利益及教育相对立的，295；自然 = 心灵的本然结构，是一种任意的和本然的本能，368 (比较 280—1)；= 任何物种所共有或与之不可分离的东西，484。

§ 3. 自然状态是一个哲学上的虚构，493；正像黄金时代的那个诗意的虚构一样，494；在一个自然状态中，没有时产，没有并诺，501；人类的最初状态和状况可以正确地认为是社会性的，493！自然法，484，520，526，543 (比较正义条，& 1)；下能被国际法所取消，567。

自然的 (natural) — § 1. 自然的关系与哲学的关系相对立，13，170 (参看原因条，§ 6, C)；与规范的相对立：我们的错误推理是自然的，正如疾病之为自然的一样，226；与人为的相对立 (参看该条)，117，475，489，526，619，与本然的相对立，280，281；= 本然的，368；与神奇的相对立，474；与稀奇而不寻常的相对立，549 (比较 483)；与政治的相对立，528；我们的政治职责之所以被发明，主要是为了我们自然的职责，543；自然的证据与概然的主据，404，406。

§ 2. 自然的和道德的义务 (参看该条)，1475 注，491；对于践约没有自然的束缚力，516 及以下；只有为一种行为是被一种自然的情态听需要时，只有当我们对那种行为有一种趋向，就如我们对人道和其他自然德

性的趋向那样时，我们才对那种行为有一种自然的义务（束缚力），518，519，525（比较 546）；自然的义务（束缚力）= 利益，551；道德的义务随着自然的义务变化，569；税德与自然是同义的。那足最没有哲学意味的说法，475；自然的德或恶，是那些不依靠于人为手段和设计的德，574 及以下（比较 530）；我们所自然赞许的那些性质，都有求致人类福利的一种趋向，并且使一个人成为社会中的一个良善成员，578（比较 528）；即是柔顺、慈善、博爱、慷慨、公道，578；由自然的德发生的那种善，发生于每一单个行为，而却不发生于单个的正义行为，579（比较 497）；自然的才能，为什么与道德的德相区别呢，606 及以下（参看道德条，§ 4）。

自私性（Selfishness）——人的自私性，被人们估计得太高了，因为“我们很少遇到一个人，他的仁厚的爱情总加起来不超过他的全部自私的威情”；可是每个人仍然爱自己甚于爱其他任何单一个人，487；正义的一个来源，487 及以下，494，500；广泛的同情（这是我们道德情操的来源）和狭窄的慷慨（这是人类自然而有的）之间的矛盾，是正义的来源，这个矛盾被通则所消除了，586；自爱，480。

自由（liberty）（参看必然条），400 及以下，疯人没有自由，404；只能之机会，407；自发的自由和中立的自由被人混淆，“与猛烈性相反的自由和意味着必然性和原因之否定的那种自由”被人混淆，407；虚假的自由感觉：企图证明它的那种谬误实验，408；自由学说宗教，409；自由与选择，461 注；“说凡自主的事情就是自由的，是一个不正确的桔治”，609。

自由意志（freewill）（参看必然性、自由、意志各条）312，314，399，及以下：609

宗教（religion）——宗教和哲学，250；“宗教的错误是危险的，哲学中的错误只是可笑的”，272；宗教是自由学说所以通行的一个原因，虽则必然学说不但无害于宗教，而且为宗教所必不可缺，409 及以下；如果由于一个学说危及宗教，而就谴责它，那是一个“有过失的推理方法”，409（比较 241，271 及以下）；以神迹为依据，474。

宗教仪式（ceremonies）——它们对想像的影响，99。

主体（object）——主体扣实体，242 及以下；主体中的性质和起作用的性质有所分别，两者合起来才构成原因，279，285（参看骄傲条）

组合的（composite）——一切物体的组合性，219。

尊敬（respect）——尊敬扣鄙视，389；爱与谦卑的混合，390。

作用（efficient）——作用因与形相因等无所分别，171（参看原因条，§ 10）。

尘若编写

作者生平和著作年表

诞生和成长

一六——年

· 诞生 ·

四月二六日大卫·霍姆 (David Home\*) 诞生于英国北部苏格兰爱丁堡郡奈因微尔斯 (Ninewells) 镇贵族家庭里。

他排行第三，上有兄约翰·霍姆 (John Home, 1709—85) 姊卡德琳·霍姆 (Katherine Home 1710? ...90)，他们的父母，约瑟·霍姆 (Joseph Home, 1681--1713) 和卡德琳·福尔科内 (Katherine Falconer, 1683--1745) 结婚于 1708 年一月，一个三十岁，一个二十八岁。

约瑟·霍姆是老约翰·霍姆 (John Home, 1657?--1695) 的第三个孩子、长男。老约翰·霍姆于妻子 (1678 年结婚) 生下第五个孩子后故世不久即续弦 (1686 年)，第二个妻子婚后不及年也故世，再娶的是牛顿镇大卫·福尔科内爵士 (Sir David Falconer) 的寡妻玛丽·福尔科内 (Mary Falcone·娘家姓 Norvell, 后称 Mary Home)，她有七个孩子，其中叫卡德琳的，后来和约瑟成亲。

他们政治上倾向辉格党，宗教信仰上属长老会 (presbyterians)。

十七十八世纪之交，英国唯物论哲学家霍布士 (1679 年) 洛克 (1704 年) 先后去肚。“霍布士和洛克亲眼看到了荷兰资产阶级的较早的发展 (他们两人都曾经有一个时期住在荷兰)，而且也看到了英国资产阶级的最初的政治运动，英国资产阶级曾经通过这些运动冲破了地方局限性的圈子，还看到了工场手工业、海外贸易和开拓殖民地的已经比较发展的阶段；特别是洛克，他的著作就是属于英国政治经济学的第一个时期的，属于出现股份公司、英国银行和英国海上霸权的那个时期的。”\*\*

霍布士已故，洛克还健在，在这期间，主观唯心论哲学家乔治·贝克莱 (George Berkeley) 于 1685 年诞生，本年，他在爱尔兰都柏林三一学院任教堂神甫，不久前发表《人类知识原理》(The Principles of Human Knowledge 1710 年五月)。

英国斯图亚特朝末代女王安娜 (Anne, 1665—1714, 1702 年登基) 在朝。苏格兰自从 1707 年接受联合条款 (Articles of Union) 而和英格兰合并，就成为不列颠王国一部分，在安娜的统治下。

西班牙王位继承战争 (1701—14) 在进行。国王查理二世无嗣而终，法国波旁王室和奥地利哈布斯堡王宝都争着要继承王位，双方纠合各自势力，构成了英国、荷兰、意大利、普鲁士都卷进去的大规模战争。

\*Home 一字，据司各特 (Sir Walter Scott)，在苏格兰早期文献中，拼写为 Heume, Hewme, Hoome, 见《评论季刊》(Quarterly Review) 第 70 号第 170 页，转引自希尔，第 10 页。

\*\*见马克思、恩格斯《德意志意识形态》。《马恩全集》3；481—82。

· 一六一二年 一岁 ·

英国掌权的托利党\* 自 1710 年竞选胜利后，趁本国同盟一方力量尚稍占上风，向敌对的法国建议媾和，促成了在荷兰乌特勒支开始和谈，而于下年先后签订几项乌特勒支和约，结束西班牙王位继承战争。

这样，法国国王路易十四之孙腓力普五世·安茹公爵固然可遵故查理王遗嘱登基，但是有条件，这就是西、法两国不能由一个国王统治，西欧各国以此限制法王利用机会兼领西班牙而称霸欧洲；英国则通过和约取得法国在美洲的殖民地以及其他地方。

法国霸业从此大势已去，新霸主——英国正代之而起。

\* 托利党 (Tory) 和辉格党 (Whig), 又译: 保守党、维新党, 见《卢梭时代的英国》29, 台北幼狮文化事业公司, 1977年; 王党、民党, 见《近代欧洲政治社会史》418, 商务印书馆, 1937年; 保守党、民权党, 见《英伦欧陆的改革》144, 台北幼狮文化事业公司, 1976年。

· 一七一三年 二岁 ·

“贝克莱和狄德罗都渊源于洛克”。\* 洛克的经验论的唯心主义因素为“英国哲学中的一种神秘唯心主义”所利用, 洛克的唯物主义认识论、感觉论则由法国百科全书派狄德罗、孔狄亚克等继承, 他们是十八世纪法国大革命前十分活跃的一批启蒙思想家。

最初一批早在十六十八世纪之交就相继诞生: 孟德斯鸠 (1689) 伏尔泰 (1694) 魁奈 (1694) 布丰 (1707) 拉美特里 (1709) 马布里 (1709); 接着又一批, 激进而干练者: 卢梭 (1712) 雷纳尔 (1712) 狄德罗 (1713) 爱尔维修 (1715) 孔狄亚克 (1715) 达兰贝 (1717) 霍尔巴赫 (1723) 杜尔阁 (1727) 等。

贝克莱的《海拉和菲伦诺对话三篇》出版。 \*\*

\* 见列宁《唯物主义和经验批判主义》。《列宁全集》14: 124。

\*\* 中译本: 黄秀玑译《柏克烈著: 海纳士、腓罗诺士对话三篇》, 收于《基督教历代名著集成〔第二部第十四卷〕近代理想主义》(658页, 1—128, 香港基督教辅侨出版社, 1961年, 商务印书馆藏)。

· 一六一四年 三岁 ·

八月: 女王安娜去世。安娜女王的弟弟詹姆士三世坚持天主教信仰, 无权继承, 避居法国。汉诺威选侯苏非公主 (Princess Sophia) 是英王詹姆士一世的孙女, 新教徒: 德国汉诺威选侯根据英国新教徒王位继承法前来伦敦登基。苏非公主的儿子于其母新丧两个月后得到安娜女王死讯即以乔治一世 (George I, 1660—1727, 1714/27) 称号成为英王。

辉格党在选举中获得重大胜利, 结束了托利党短暂的执政。

· 一六一五年 四岁 ·

苏格兰阿伯丁的第十代马里沙尔伯爵 (10th Earl of Marischal) 乔治基思 (George Keith, 1693—1778) 兄弟 (James Keith, 1696—1758) 参加雅各拜特党 (Jacobite) \* 起义, 失败后, 兄遭逐夺公权、财产没收, 于是兄弟俩相继出亡大陆。

苏格兰爆发反英起义。英国资本主义的发展使苏格兰农民在土地被剥夺过程中生计无着, 遂把恢复斯图亚特王朝看作保持宗法农业结构的途径。而支持雅各拜特党起义。起义所提出的恢复斯图亚特王朝口号实际上当然具有更广泛深刻的历史意义。起义于下年九月被镇压。

\* 又译: 詹姆士二世党人、帝王神权论者, 见郑易里《英华大辞典》666, 1957年, 时代出版社。

· 一七一六年 五岁 ·

爱堡一群青年, 有学神学的, 也有学法律的, 在一家小旅店聚会, 后来组成团体也就因旅店而称兰肯俱乐部 (Rankenian Club)。他们跟贝克莱主教

联系，受到主教夸奖，说“不列颠北疆只有这批青年最理解我的体系”。后来，1725年他筹划到百慕大群岛\* 筹办教会大学，还表示欢迎他们前去。

俱乐部成员是：麦奇 (Charles Mackie) 麦克拉林 (Colin Maclaurin) (1698—1746) 特恩布尔 (George Turnbull) 华莱士 (Robert Wallace) (1697—1771) 威斯夏特 (William Wishart) (1697—1754) 等。

德国科学家、唯心主义唯理论哲学家莱布尼茨 (Leibniz, 生于 1646 年) 在汉诺威去世。五十年间，大陆上两位著名的唯理论者，另一位是唯物主义唯理论者斯宾诺莎 (Spinoza, 1632—1677) 先后去世了。

\* 又译：贝纓德群岛，见《论十六世纪末十八世纪初西欧哲学》第 289 页，三联书店，1961 年。

· 一六一七年 六岁 ·

麦克拉林任阿伯丁马里沙尔学院数学教授，直至 1726 年。

· 一六一九年 八岁 ·

十一凡乔治一世以汉诺威选侯身份和瑞典国王签订斯德哥尔摩条约，争得布累门 (不来梅) 和弗尔顿两地。

· 一六二一年 十岁 ·

罗伯特·华尔波尔爵士 (Sir Robert Walpole, 1676—1745) 任政们首脑，直至 1741 年。

· 一七二二年 十一岁 ·

三月十一日：英国自由思想家、唯物论哲学家约翰·托兰德 (John Toland, 生于 1670 年) 去世。

上起切尔伯雷的赫伯特男爵 (Edward Herbert of Cherbury, 1<sup>st</sup> Baron, 1583—1633)，在英国资产阶级革命的重要阶段，宗教改革进行过程中，陆续涌现一大批自然神论者、自由思想家，诸如舍夫茨别利伯爵 (3<sup>rd</sup> Earl of Shaftesbury, 1671—1713) 柯林斯 (Anthony Collins, 1676—1729) 惠斯东 (Whiston, 1653—?) 丁铎尔 (Matthew Tindal, 1657—?) 等等，而以洛克影响为最大最广泛，以托兰德思想为最深最彻底。

他们的观点相互补充，蔚为大观，形成了强大的思潮，不仅在国内打击了唯心论，而且促进了法国无神论的成长，推动了德国唯物论、启蒙运动。

· 一六二三年 十二岁 ·

二月二七日；进爱丁堡大学\*，在校董事司各特教授 (Regent William Scot) 的希腊语班学习\*\*。

巴克斯特 (Andrew Baxter) 到奈因微尔斯附近的邓斯堡 (Duns Castle) 教家馆，不久即结识大卫·霍姆家的常客、法官亨利·霍姆 (Henry Home, 1696—1782)，一起常漫谈基尔 (John Keil) 根据牛顿学说写成的《物理学导论》 (Introduction to Physics) 和洛克的《人类理智论》 (Essay Concerning Human Understanding)，他们由探讨因果作用 (theory of causation) 而集中讨论《理智论》第二卷第二章能力 (power)。

\* 苏格兰是当时文化较发达，民族特点较显著的地区，就大学而言，圣安

德鲁斯(St. Andrews)早就设立一间,格拉斯哥大学也颇有历史,爱丁堡(1582年)阿伯丁(1593年)两处的大学算是新办的。爱丁堡的校长是忘夏特牧师(Rev. William Whi. shart, the Elder)。学校有四个班,第一班学拉丁语,第三班学逻辑、形而上学,教授为德拉蒙特(Colin Drummond),四班学自然哲学,教授为斯图尔特(Ro6ert Ste- wart),他是笛卡尔主义者,后拥护牛顿学说。

\*\*休谟早年的笔记第二本上有希腊喜剧诗人伊壁查米(Epicharmus)的名言/Keep sobr[ oT Besober-mhded] andre111emberto be sceptical(头脑要清醒,凡事持怀疑),盖里格认为E.言应为:,见《书信集》I:173,莫斯奈指出,雅可比(F. H. Jacobi)在《休谟论信仰,或唯心论和实在论》(David Hume Liber den Glauben oder Idealismttsund Realismus, Ein Gespräch, Breslau. 1787)卷首也引用此句。

#### · 一七二四年 二岁 ·

在德拉蒙德教授的逻辑、形而上学班学习,教授的个人兴趣\*影响他重视自然科学。

利奇曼(William Leechlan, 1706—85)毕业于爱丁堡大学;不久,任默里(William Mure of Caldwell, 1718—76)的家庭老师。大约在校时霍姆就与利奇曼面识,由此,霍姆通过利奇曼而与默里熟悉。

德国哲学家康德诞生于普鲁士东部城市哥尼斯堡。

\*德对“新哲学”有浓厚兴趣,大概他在班上介绍了自己对牛顿、洛克的看法,并且四年后,爱丁堡大学六教授支持彭伯东(Henry Pemberton)所著《牛顿哲学概观》(View of Sir Isaac New ton's Philosopliy)的出版时,德列名于支持者名单上。

#### · 一六二五年 十回岁 ·

在历史班教授马基(Chdrles Mackie)指导下,用英文写《历史论文:论骑士制和现代荣誉》(An HistoricaI Essay on Chivalry and Modern Hon Our)\*。

霍姆家是小地主,父早丧,家产不多,母亲独力支持家庭,经济既不富裕,本年又遭火灾,只得退学还乡自学\*、\*论文八页长,由莫斯纳(Mossner)重刊并撰文介绍于《现代语言学》(Modern Philology)第45卷(XLV),1947年。

\*\*关于他的出身和行享,恩格斯说过:正如对一个苏格兰人所应当希望的那样,休谟对于资产阶级赢利的羡慕,绝不是纯粹柏拉图式的。他出身贫穷,可是后来却达到每年一千镑的巨额进款……。他是对“教会与国家”颂扬备至的辉格党寡头统治的热烈拥护者,为了酬谢他的这些功劳,所以他最初得到巴黎大使馆秘书的职务,后来得到更重要的、收入更多的副国务大臣的官职。(见《马恩全集》20:265)

#### · 一六二六年 十五岁 ·

在家进修法官业务知识,经常向亨利。霍姆法官请教;同时,浏览一般文学作品。

五月:法国戏剧家、启蒙学者伏尔泰(Voltaire, 1694—1778,三二岁)

无理受押于巴斯底监狱，出狱后被解出国，流亡到伦敦。

牛顿学说的拥护者麦克拉林从阿伯丁马里沙尔学院转来爱丁堡大学，任数学教授，直至 1746 年。

· 一七二七年 十六岁 ·

逐渐涉猎古典文学著作。当时（爱丁堡）有两位书商拉姆齐（Michael Ramsay）和金凯德（Alexander Kincaid, ?—1777），前者本身是诗人，其子阿伦·拉姆齐（Allan Ramsay, 1713—84）和霍姆是少年朋友：后一书商四十年代承印霍姆著作。霍姆在家进修时颇得两书商善待和照顾，开始对苏格兰诗歌发生兴趣。

三月：英国物理学家、数学家牛顿去世，伏尔泰参加在伦敦威斯敏寺举行的葬礼。

法国怀疑论哲学家贝勒（Pierre, Bayle, 1647—1706）的《全集》（*oeuvres diverses*, 1727—31）开始出版。

英王乔治二世（George II, 1683—1760）登基、

· 一七二八年 十六岁 ·

贝克莱随带兰肯俱乐部成员、肖像画家史密伯特（John Smibert）渡洋前往北美罗得斯岛筹办大学。

## 研究和著述

· 一六二九年 十八岁 ·

《人性论》酝酿阶段。

春季：读洛克、贝克莱著作后，自信有得，于是，改变进修方向，放弃法学，决定专攻哲学。”

开始探讨思维的新境界（a new Scene of Thought），逐渐想到试用实验推理法于精神科学（后来，这成为《人性论》一书的副题）。

病半年，九月痊愈。

学习法语。

英、法、西、荷四国缔结塞维尔条约，承认西班牙王腓力之子查理为意大利巴尔马和塔斯卡尼两公国继承人。

\*参看 格罗斯：休谟版本志，收于《伦理、政治、文学短著》，并 1727 年七月致拉姆齐（M. R.）函，显然，他认为“对于...人类理性法庭（the tribunal of human reason/cy pasywta）的最重要问题，我们...仍然愚昧无知”，自己则有信心出来澄清

阐述（见《人性论·引论》）

· 一七三〇年 十九岁 ·

冬季：赴爱丁堡。

爱丁堡大学逻辑教授（1730—74）斯梯文森（John Stevenson）讲浴克而不是讲亚里士多德：所讲修辞学、文学评论，给学生印象深刻）

· 一六三一年 二岁 ·

春季：返乡，注意身体锻炼，留心饮食。

剑桥柏拉图学派卡德沃思牧师\* (Rev. Ralph Cudworth, 1617—88) 遗著《论不朽的道德和不变的道德》(Treatise Concerning Eternal and Invariable Morality) 出版。

伦敦《历史年鉴》(Historical Register, XVI 317—17) 报导法国巴里神父 (Abbe Paris, Francois de Paris, 1690—172) 刀在坟地显灵的奇迹。

爱丁堡医学界人士发起组织技术和科学促进会，并开始出版《医学论文和观察报告》(Medical Essays and Observations)，受到英国和大陆各地人士欢迎。

\*又译：寇德沃尔特，见涂纪亮译《爱尔维修的哲学》349，书名：论永恒的和不朽的道德。

\*\*\*《人类理解研究》译本作 1609，系排误，见第 110 页，这个译本，缺 F 本所添一条长注，注文详细介绍这个神迹一时怎样轰动社会，造成思想混乱。

· 一七三二年 二一岁 ·

经常参考查阅贝勒 (Bayle) 的《历史批评辞典》(1697 年) 和《全集》(1727—31 年)。

三月：身体时好时坏，体质大不如前。稍好后，即约请老拉姆齐来奈因微尔斯一游

计划撰写《人性论，试用实验推理法于精神学科》(A Treatise of Human Nature, being An Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects)。

· 一六三三年 二二岁 ·

友人小拉姆齐离开爱丁堡书店，前往伦敦学习艺术。

夏季：加强身体锻炼，学习自然哲学。

约翰·开伊发明“飞梭”，大大提高织布效率，纺织工业大发展。

· 一七三四年 二三岁 ·

· 从商不成 ·

年初，经过伦敦到英洛兰西南部海外贸易港口布里斯托尔 (Bristol)，供职于糖商的铺子里，这家糖商从非洲、美洲 (西印度群岛) 进口货物。

结识青年伯奇 (James Birch) 皮奇 (John Peach) 勇格 (Will Younger) 等。

有人说，在这里结识辉格党人、自然神论者摩根 (Thomas Morgan)。

鉴于英格兰人念 Home 为 Hume，主动将姓氏霍姆改拼写为休谟\* (Hume)。

仲夏：赴法学习，经巴黎：转往东北百余里外的兰斯 (Rheims / Reims) 城。

在巴黎受到骑士拉齐斯 (Chevalier Andrew Michael Ramsay) 的接待，后者并介绍在兰斯的友人给休谟。

在巴黎去看所谓巴里神父显灵究竟是怎么回事。

小城兰斯，居民只有四万，他寄居于教区神学博士戈迪诺 (Jean Godinot)

家，约一年，开支八十镑。

结识

兰斯大学修辞学、人文课程教师、扬森派、反笛卡尔主义者布吕神父 (Abbe Noel-Antoine Pluche) ，

介绍牛顿学说给法国人的普伊 (Louis-Jean Levesque de Pouilly) ，后者访问过英国，与牛顿面识，1720 年指导过博林布鲁克 (Bolingbroke 1678—1751) 学习哲学，当时博正在法避难。

读洛克《人类理智论》，贝克莱《人类知识原理》。

英国经济学家，重农学派先驱，货币数量说代表杰科布·范德林特 (Jacob Vanderlint, ?—1740) 的《货币万能，或试论怎样才能使各阶层人民都有足够的货币》 (Money answers all things: or, an Essay to makemoney sufficiently plentiful amongst all ranks of people) 出版于伦敦\*\*。

\* 又译：谦谟，见上海《东方杂志》第 17 卷第 2 号 (1920 年二月) 陈朴丈：又见朱进译述《伦理学导言》 (美·薛蕾原著) 第 99 页，商务印书馆，1921 年；侯模，见谢蒙编《新制哲学大要参考书》第 135 页，上海中华书局，1914 年；胡米，见郭风翰译《世界名人传略 [英国《张伯尔世界名人字典》选译]》H 字第 42—43 页，上海山西大学堂译书院译，商务印书馆，1908 年，中华书局图书馆藏。日文： 。俄文： M.

\*\* 马克思指出：把范德林特的著作 (即《货币万能》) 同休谟的《论丛》 (即《政治论》，《论丛》的第一集，马克思使用的是 1777 年版) 仔细对照后，我丝毫不怀疑，休谟知道并且利用了范德林特这部在别的方面也很重要著作。(《马克思全集》23：143 注文)

· 一七三五年 二四岁 ·

· 法国之行 [一] 学习 ·

从兰斯转往安茹的拉弗来舍 (La Fleche)。这里位于巴黎西南三百里地，居民五千，物价低廉；一家耶稣会中学 (笛卡尔、梅桑内的母校)，上百名耶稣会士。

结识市长康 (Francois-Michel de la Rue du Can)；结识从图尔的耶稣会中学来的神父格雷塞 (pere Jean-aptiste-Louis Gresset)，后者年不过二六岁，教龄已达十年，从事文学活动。

在耶稣会中学藏书丰富的图书馆 (1762 年，达四万卷) 找到笛卡尔、马尔布朗士、阿尔诺、尼科尔等人的著作，也看到伏尔泰的匿名著作《哲学书简》 (Lettres philosophiques sur les Anglais, 1734 年, 鲁昂) 马尔齐 (Nicolas de Malezieu) 的《几何学读本》 (Elements de Geometrie de M. le duc deBourgogne)。

· 一七三六年 二五岁 ·

· 《人性论》撰写阶段 ·

集中精力撰写《人性论》，进展顺利。

英国议会撤销“禁止女巫蛊惑条例” (Witches Act)。该条例自上世纪颁布以来，实际上为宗教顽固势力所利用，他们勾结地方反动人士，不时以“女巫”罪名陷害稍萌异志的修女、平民妇女，后更扩而大之，诬陷普通自由思想者。议会开明人士鉴于公正舆论之压力，群起而反对才得以经过多年反复辩论

予以废除。

· 一七三七年 二六岁 ·

年中，《人性论》（主要是前两卷）完稿。

取道图尔（八月）经巴黎回伦敦（九月中旬）。

尽力通过苏格兰在京人士（爱丁堡时期的同学米切尔[ Andrew Mitchell ] 本年成为议员，进入国会）的关系，接洽《人性论》出版事宜。

十一月：英王乔治二世的王后卡罗琳（Caroline）去世。他生前关心学术文化，伦敦西南里士满（Richmond）市郊公园由地建议而建立哲学纪念

亭，树立培根、洛克、牛顿、克拉克半身雕像。

· 一七三八年 二七岁 ·

欣赏伦敦正方兴未艾的戏剧演出活动：莎士比亚（1564—1616）十六个剧本、本·约翰生（Ben Johnson， 1573—1637）和王政复辟时期的戏剧、爱丁堡时期的同学苏格兰戏剧家马勒特（David Mallet）唐姆逊（James Thomson）的剧本，这些新旧剧本正在伦敦开始得到演出的机会，观剧成为城市居民一种娱乐，受到市民的欢迎。

夜晚经常出入彩虹咖啡馆（Rainbow Coffeehouse），参加一些人的哲学闲谈。参加者有同学坎宁安（Alexander Cunningham，后为爵士[ Sir Alexander ]）

法国新教徒流亡人士（例如：德马泽\*（Pierre Desmaizeaux））等人。

下半年：同乡、童年友人拉姆齐（M. R.）来京。

九月：和切伯塞（Cheapside）的出版商诺翁（John Noon）签订《人性论》出版合同，印数一千，得五十镑，应得合订本12部。

三月：英国海外贸易大发展，自从海上打垮西班牙无敌舰队后，与西班牙的矛盾加剧；常川西属美洲走私的英国船只不时被捕捉，西班牙海岸部队本年割掉英国走私船长詹金斯的耳朵以示惩戒。

\* 德是贝勒传记作者、遗著处理人，与英国自由思想家柯株斯、第三代舍夫茨伯利伯爵、艾狄生（Addison）等人常相过从，并在出版于阿姆斯特丹的所编杂志上报导

英国思想界出版界消息。

· 一七三九年 二八岁 ·

· 《人性论》出版 ·

一月：《人性论》第一卷：论知性（Of the Understandings）第二卷：论情感（Of the Passions），匿名出版于伦敦，价十先令\*。

二月：以新著赠德马泽 布里斯托尔主教巴特勒博士（Bishop Joseph Butler，1692—1752）诗人蒲伯（Alexander Pope）等。

三月：离开逗留了十七个月的伦敦，回家乡。

英国的期刊：伦敦的《君子杂志》（Gentleman's Magazine）爱丁堡的《苏格兰人杂志》（Scots Magazine）披露了出版消息。

在大陆，来比锡的《学者工作新报》（Neuen Zeitungen von gelehrten Sachen）于五月号报导书讯时，称作者为新的自由思想家（a new free-thinker）；阿姆斯特丹的《欧洲学者著述分类书目》（Bibliothèque

raisonnées ouvrages des savans de L' Europe) 在夏季第二号伦敦文讯栏披露了作者姓氏；海牙的《新书目》(Nouvelle bibliothèque, ou histoire littéraire des principaux écrits qui se publient) 于十月号；《英国书目》(Bibliothèque britannique, ou histoire des ouvrages des savans de la Grande-Bretagne) 于最后一号都报导了出版消息，前者把休谟的道德观点和赫奇逊(Francis Hutcheson, 1694—1746) 联系起来，后者认为作者的逻辑、形而上学导源于洛克。

十一月：请求友人介绍家庭教师职务，未成。

冬季：往西去格拉斯哥，以第三卷部分手稿请伦理学教授赫奇逊提意见，并以第一、第二卷奉赠以请教，自后即和赫书信往来。

英国、西班牙发生“詹金斯耳朵”之战(1739—48)，英国要强力争夺西班牙在美洲的殖民地。

\* 德译本：Eine Abhandlung über die menschliche Natur。日译本：人性论(上)推理 实验的方法精神的问题应用人性论。认识论 部[第一卷：论知性]，太田善男记，396 夏，1918 年(大正七年)，阿兰陀书房，[第一卷前三章]，香原一势度，166 夏，昭和五年：春秋社，均中国科学院图书馆藏。

思考和写作

· 一六四 年 二九岁 ·

· 为《人性论》辩护 [一] ·

有意避开苏格兰、英格兰的出版法(Copyright Act) 的制约，想利用爱尔兰之可不受此限制，以便立即修订再版《人性论》第一第二卷，经赫奇逊介绍，与爱尔兰出版商斯密(John Smith) 联系匿名出版，未成。

年初：六便士小册子《哲学新著<人性论>一书摘要》(An Abstract of a late Philosophical Performance, entitled A Treatise of Human Nature) 匿名出版于伦敦。《摘要》本拟以读者投书形式寄交《学者轶事》(History of the Learne) 以打破舆论的沉默，恐得不到发表机会，遂支出版商\*。

春季：去伦敦，和赫奇逊所介绍，经手赫著的另一出版商朗曼(Thomas Longman) 洽商出版《人性论》第三卷，结果十一月见书，价四先令。

亚当·斯密(1723 年生，十六岁) 到牛津大学学习(1740—46)。

当时爱丁堡人口约五万，是苏格兰政治、学术、时尚的中心。

\* 本书于 1938 年，由凯恩斯(J. M. Keynes and P. Sraffa) 等交剑桥重印，附有导言。

· 一七四一年 三 岁 ·

回到奈因微尔斯镇以来，对于《人性论》大部头著作受到冷落一事常与亨利·霍姆交换意见，认为问题是表达方式不对头，而启蒙运动以来，报刊流行，早年艾狄生、斯梯尔(Richard Steele, 1672—1729) 等主编的《旁观者》(The Spectator, 71 1—12, 1 714) 《闲话报》(The Tattler, 17 1—11) 《监护报》(The Guardian) 《英国人》(The Englishman, 171 3—14) 就都以短文吸引读者。

以十二篇短文编为《伦理和政治短著集》\* (Essays Morals and Political) 交爱丁堡出版商金开德(Alexand Kincaid) 匿名出版，印一千五百册。

复习希腊文。

\* 又译：道德经验和政治经验（），见《哲学史》I：490。本版，格罗斯编为A本；1742年再版本为B本；第二集为C本。1748年的第三版为D本。

· 一七四二年 三一岁 ·

一月：以十五篇编为《伦理和政治短著》第二集出版于爱丁堡。共得约二百镑，个人生活有了保证。

年中：第一集修订再版，删去其中七篇。第二集的《罗伯特·华尔波尔爵士的品质》(Acharacter of Sir Robert Walpole)当即受到注意，为《君子杂志》《伦敦杂志》《苏格兰杂志》所转载，不久这位首相就下台。

结识诗人布莱克洛克(Thomas Blacklock, 1721—91)，这位幼年患天花致盲的诗人穷困潦倒，他的第一部诗集(1746)因起义而滞销，生计无着，休谟即接济他五年，后来第二部诗集出版时(1754)休谟向许多友人推荐。

二月：华尔波尔内阁因发生不光采的所谓詹金斯耳朵之战并严重失利而倒台。

· 一七四三年 三二岁 ·

六月：住爱丁堡。

读同学、格拉斯哥大学神学教师利奇曼的布道之讲词《论祈祷的特性、合理性和好处；驳反对祈祷》后，致函默尔，指责利奇曼是“可恶的无神论者”(a rank Atheist)。

十二月：在乡下奈因微尔斯，母病。

英国和新加冕的波希米亚王马利亚·泰利萨结盟，以意大利某些地区给予萨地尼亚(Sardinia)。

英国利用奥地利王位继承战争之机，反对法国，夺取其在北美洲的殖民地。

· 一七四四年 三三岁 ·

爱丁堡教授普林格博士(Dr John Pringle, 1707—82)于两年前离职去弗兰德英军中任军医。休谟事先征得市长科乌特(John Coultz, 后来的Lord Provost, 1699—1751)同意，向学校自荐担任伦理学和精神哲学(pneumatic Philosophy)教席，校长惠夏特(Wishart)以休谟著有《人性论》为由极力反对，争取到十五张反对票，支持休谟者仅有十二票，包括在宗教观点上与休谟意见不一致的华莱士一票。

四月：适逢支持休谟者缺席，市会议选定赫奇逊接任。

夏季：谢绝某贵族提出任其子导游教师的邀请。

二月：法国支持斯图亚特王系复辟活动，支持从苏格兰攻英。

· 一七四五年 三四岁 ·

· 为《人性论》辩护〔二〕 ·

二月：应第三代安南戴尔侯爵(Annandale, George, 3rd Marquess of 1720—92, 二五岁)的邀请，前往英格兰担任他的教师。侯爵于1738年一度精神错乱，由专人照顾和教育。休谟到伦敦去接他，见他对《伦理和政治短著》有好感，休谟对教育工作稍具信心。然后，一同前往伦敦西北三十公里的韦尔德豪尔(weldehall)庄园(在圣·阿尔班〔St. Alban〕，属哈德福郡

[Heftbfshire] )。

相处半年还颇融洽，逐渐，护理事务多于导师工作，薪俸争执也随之而生。

春季：母亲卡德琳·霍姆 (Katherine Home) 死。\*

夏季 (五月?)：亨利·霍姆未征得休谟同意，把休谟在谋大学职位期间写给科乌特的信，信上批驳校长对他提出的六点责难，亨利把信题为《一位先生给爱丁堡一友人，谈一些材料上所胡说的关于宗教和道德的原理，还归之于是一部新出版的 人性论 所提出》(A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh: Containing some Observations on a Specimen of the Principles containing Religion and Morality, said to be maintain' din a Book lately publish' d, intituled, A Treatise of Human Nature)\*\*。

经常进京，一则为侯爵家族事务，一则大约也为到各图书馆查阅资料。

七月：开始改写《人性论》第一卷为《哲学短著：论人类理智研究》(Philosophical Essay concerning Human Understanding)。

撰写《伦理和政治短著三篇》。

詹姆士二世长孙、查理·爱德华·斯图亚特亲王 (Prince Charles Edward Stuart, ) 少觊觎王位者 (Young Pretender) 于七月潜入苏格兰，雅各拜特党做内应，再度起义，九月占领爱丁堡，南下英格兰。

\*休谟在《自传》上写道：“我在 1749 年回家去，和我的长兄在他的乡舍中住了两年，因为我的母亲在此时已经去世了。”但，1745 年六月十三日，他写给亨利·霍姆的信提到他收到母丧家书。看来仍宜以此信为据，而把他临终前写的《自传》关于此事所载视为记忆有误。

\*\*本书于 1967 年，由莫斯奈 (E. Mossner, J. V. Price) 等编辑·撰写导言，重版于爱丁堡。

## 投军和观察

· 一七四六年 三五岁 ·

· 法国之行〔二〕 ·

在韦尔德霍尔庄园一年挂零，数度入京，特别是冬季，既办事也进图书馆查阅材料。

四月：因侯爵精神错乱严重，工资谈判不妥，愤而离职前往伦敦。

五月：任陆军中将 (Lieut-General) 圣·克莱尔 (St. Clair? —1762) 的秘书。他本有意避居法国南部潜心著述，遇上这位远亲，军事任务紧急，也就匆匆应邀入幕当僚属。

七月：任务改为直接入侵法国，以军法官 (Judge-Advocate) 身分从普利茅斯港 (Plymouth) 直驶法国莫尔比昂省 (Morbihan) 南部港口洛里昂 (Lorient) 登陆。五营军队，四五百人，五六十艘船，仓促间，无军事地图可凭，就于九月开航，要直捣法国西印度公司大本营。

入侵法国本去挽回法将萨克斯元帅在奥地利所属尼德兰 (今属比利时) 的胜利给英奥方面造成的不利形势，围魏救赵不成，反因行动仓卒，毫无准备，大败而归，十月，随将军回到爱尔兰的科克 (Cork, 直至下年一月)。

友人亚当·斯密回家乡柯卡尔迪，结识亨利·霍姆。

四月：坎帕兰公爵 (Duke of Cumberland, 1726) \* 威廉·奥古斯都 (William Augustus, 1726—65) 率军万二千人镇压苏格兰起义，大败雅各

拜特党人于卡罗顿 (Culloden)，少凯觐王位者查理逃法 (九月)，斯图亚特复辟企图彻底失败。

\*乔治二世的第三子。

· 一七四七年 三六岁 ·

· 心理学家 ·

行程：在科克 (一月)，离开爱尔兰 (三月) 去伦敦 (四月)。

七月：离开伦敦回奈因微尔斯，进行《哲学短著：论人类理智》定稿工作。

十一月：赴伦敦。

春季：亨利·霍姆的《试论英国古史若干问题》匿名出版于爱丁堡，作者放弃早年雅各拜特党观点，接受辉格党原则。

神学家米德勒顿 (Conyers Middleton, 1683—1750) 的《自由探讨》 (Free Inquiry) 出版，反对休谟对神迹的怀疑论观点。

· 一七四八年 三七岁 ·

· 法国之行〔三〕 ·

三月：以军法官身份兼秘书 (aides-decamp, 共三人) 随辛克莱将军出使大陆执行秘密使命。

旅程：从哈里奇 (Harwich, 二月) 出发，到荷兰 (三月)，又从布雷达 (Breda) 到尼默根 (Nimeguen)，经科隆 (Cologne, 德国) 法兰克福 (Frankfort) 雷根斯堡 (Ratisbon / Regensburg) 维也纳 (奥地利, 四月)，入米兰、都灵 (五月至十一月) 曼都亚 (Mantun)，然后从里昂、巴黎 (十二月) 回国。

四月：《哲学短著：论人类理智》\*署名为《伦理和政治短著》作者所著出版。价三先令。

秋季：读到孟德斯鸠新著《论法律的精神》 (Esprit des Loix, 日内瓦)，当即记下意见，后转告作者 (1749年)。

十一月：《伦理和政治短著》(第三版)\*\*《伦理和政治短著三篇》 (Three Essays, Moral and Political) 二书第一次署真实姓名出版。

前书的第六篇《论爱情和婚姻》第七篇《论历史研究》 (of the Study of History) 于 1760 年撤销。

后者包括《论神迹》 (Of Miracles) 《论特殊的天意和来世的状况》 (Of particular Providence and a Future State) 等。原编入《论新教的继承权》 (Of the Protestant Succession) 临时抽出，以免被扣上怀疑论帽子而有碍于法国之行。

十二月：经巴黎时，全体人员到枫丹白露 (Fontainebleau) 会见少僭主，后者不久就流放于意大利。

拉姆齐骑士 (已故) 的《自然宗教和天启宗教的哲学原理》 (philosophical Principles of Natural and Revealed Religion, Unfolded in a Geometrical Order, 两卷) 出版于格拉斯哥。

经亨利·霍姆推荐，斯密来爱丁堡讲演 (1748—51年)，题目为文学和文学评论 (两次)，法学 (一次)。

亚琛和约签订，英法在北美洲的争夺战并未停止。

\* 又译：人类理性研究 (Hcc e obahhe o qelloseqecko M yMe)，见《哲学史》1：492（下册）；人类悟性之研究，见《伦理学的起源和发展》305，又见王子野译《西洋哲学史简编》（薛格洛夫主编）第170页，上海新华书店，1949年；中译本：伍光建《人之悟性论》商务印书馆；关文运《人类理解研究》商务印书馆，1981年。德译本：

Eille Un-ter-suchung uber den Menschlichen Verstand，223页，来比锡，1911年，北京大学图书馆藏。

\*\*德译本：Moralische und Politische Essays。日译本：道德书上的政治论。

· 一六四九年 三八岁 ·

春季：在伦敦，应出版商米拉要求审读爱尔兰牧师 (the Reverend Philip Skelion) 反对他《论神迹》篇而准备匿名出版的《奥非马刻斯，即天启自然神论》(Ophiomaches, or Deism Revealed)。表示支持出版。

接到孟德斯鸠函，提到读了《短著三篇》，十分赞赏《论民族特性》(Of National Character) 一篇强调道德精神因素高于身体因素，并托伦敦商务斯图尔特 (John Stewart of Allatwbank) 转赠《论法律的精神》。

四月：在爱丁堡，促成据孟德斯鸠的校正本摘译两章的《论法律的精神》出版。

孟德斯鸠表示要促成《政治论》法译本，后未果。

写法文长信问候孟德斯鸠，告以读《论法律的精神》后一些看法，从此两位忘年交通信联系直至孟去世。

博林布鲁克勋爵的《致冒失者的恳切函》(A Familiar Epistle to the Most Impudent Man Living) 匿名出版。小册子是写给沃伯顿的，支持休谟在《哲学短著》上反对神迹之可能性的意见。

辉格党内部日趋分裂。

\* 休谟对学术论争、对意见不同者的态度，可由一件事以见一斑。他请出版家卡德尔 (Thomas Cadell, 1742—1802) 出面邀约“著文反对他的作者都来”会餐聚谈，见罗吉尔 (Samuel Roger) 《闲谈》(Tale Talk) 第106页，转引自希尔，259。

· 一七五 年 三九岁 ·

《哲学短著》再版\*。

十二月：友人、解剖学教授卡尔伦博士 (Dr. William Cullen) 默尔 (William Mure of Caldwell, 1718—76) 马克斯威尔爵士 (Sir John Maxwell of Pollock, 1751年任校长) 等为他在当地大学谋取逻辑学教授席位，遭到教会执事，特别是第三代阿基尔公爵 (Duke of Argyle) 坎贝尔 Aichibald Campbell, 1682—1761) 这位左右苏格兰的人物的反对而未成。

英国经济学家约瑟夫·马西 (Joseph Massie, ?—1784) 匿名出版《论决定自然利息率的原因。对威廉·配第爵士和洛克先生关于这个问题的见解的考察》(An Essay on the governing causes of the natural rate of interest; wherein the sentiments of sir William Petty and Mr. Locke nthat head, are considered) 于伦敦。

“休谟就是从这部著作中得出他的利息理论的。”\*\*

自 1694 年英格兰银行在伦敦创办以来，至本年，伦敦有二十家银行。外地有十二家。

\*据格罗斯：版本志，本版因地震之误，延至 1751 年始见书。格罗斯统之为 F 本，见《伦理、政治、文学短著》第 51、第 85 页。

\*\*见《马恩全集》23（《资本论》第一卷）：562 注文。

· 一七五一集 四 岁 ·

· 伦理学家 ·

一月：斯密任格拉斯哥大学逻辑学教授。

《自然宗教对话录》(Dialogues Concerning Natural Religion)\* 草成，稿子在爱丁堡友人手中传阅。埃利奥特(Gilbert Elliot of Minto, 1722—77) 布莱尔等都奉劝他勿付梓。

二月：在一封信上提到“几乎读遍古籍，希腊文的和拉丁文的”\*\*。

三月：友人亨利·霍姆的《论道德原理和自然宗教》(Essays on the Principles of Morality and Natural Religion) 匿名出版于爱丁堡。十二年前，作者连接受休谟论述有关题材的著述的赠书也不愿意，现在终于亲自深入理解，并撰写评论。亨利是一位自然神论者，政治上正从支持斯图亚特王朝转到辉格党立场，在哲学上是亚里士多德主义者，本书反对休谟，但以友好态度支持休谟探索问题。

三月：兄约翰·霍姆成亲。

休谟仍和姊卡德琳作伴，同寓于劳恩市场(Lawn Market) 南边里德利场(Riddle's Land) 的附近的西鲍(the West Bow)，属爱丁堡市区。

参加爱丁堡哲学会(Philosophical Society of Edinburgh)，并于十二月，和小门罗(Alexander Monro the Younger) 两人当选为秘书。该会原为技术和科学促进会，经麦克劳伦教授(Colin Maclaurin) 扩而大之，欢迎哲学、文学界人士参加(1737 年)，1739 年道格拉斯(James Douglas, 1702-68) 任主席，会务从此更形活跃。唯自 1745 年苏格兰起义失败后则停止活动，更兼秘书麦克劳伦去世。重新恢复活动后，两秘书继续主持编辑出版会刊(1754、1756)。

十二月：《人性论》第三卷重加修订，题为《道德原理探究》(An Enquiry Concerning the Principles of Morals, Charles W. Hendel 编，158 页，纽约，1957 年，北京图书馆藏；169 页，据 1777 年版，1953 年，上海市图书馆藏)\*\*\* 出版于伦敦。

里德任阿伯丁马里沙尔学院(即阿伯丁大学，第五代基思所创)道德学教授。

拉瑟福德牧师(the Reverend Thomas Rutherford) 的《捍卫神迹的可信性，反对哲学短论集作者》(Credibility of Miracles defended against the Author of Philosophical Essays)，牛津的亚当(William Adams) 的《论休谟之论神迹》(Essay on Mr. Hume's Essay on Miracles) 出。

\*德译本：Dialoge fiber naturliche Religion, 来比锡，1905 年；中译本：陈修斋、曹棉之译，郑之骧校，商务印书馆，1962 年。

\*\*参看：伯顿著《休谟》(Burton's Hume, 两卷) I: 326, 转引自尔, xxi。

\*\*\*德译本：Eine Untersuchung uber die Prinzipien der Moral；俄译

本：，舍维勒也夫（B. C. HIBBETTS）译，收于《休谟选集》2：209—368。书名异译：道德原则研究，见《哲学史》1：490；道德原则探寻，见郭本道《洛克、巴克莱、休谟》第94页，上海世界书局，1934年；道德原理的研究，见《伦理学的起源和发展》305；道德原理之探讨，见庆泽彭译《近代五大家伦理学》（C. D. Broad 著）第65页，商务印书馆，1932年；道德原理问题，见张东荪《道德哲学》（648页）第348页，中华书局，1931年。

#### 潜读和撰史

· 一七五二年 四一岁 ·

· 经济学家 ·

二月：在鲁迪曼（Thomas Ruddiman）领导下，担任苏格兰律师公会（the Faculty of Advocates）图书馆（Advocates Library，今〔1875年后〕苏兰公共图书馆）管理员（Keeper）和公会书记，年薪40镑。有助手古德达尔（Walter Goodall，1706-66）。

利用图书馆藏书三万卷，开笔撰写英国史。

论文集《政治论》\*（Political Discourses，304页，弗来明〔R. Fleming〕版，1752年，北京大学图书馆藏）出版于爱丁堡。全书包括十二篇论文：论商业、论奢侈、论货币、论利息、论贸易差额、论权力平衡、论税收、论公债、论值得注意的习惯、论古代国家的人口稠密、论新教继承权、完美国家之我见。作者惠赠孟德斯鸠，不久巴黎就有勒·布朗神父法译本。

“在《论货币》《论贸易差额》《论商业》这一组论文中，休谟一步一步地，往往甚至在奇怪的想法上，都跟杰科布·范德林特的《货币万能》一书走。”

\*\*

一月：苏格兰格拉斯哥文学社（Literary Society of Glasgow）成立，密据《政治论》宣读“介绍休谟先生几篇论商业的文章”（Account of some of Mr. David Hume's Essays on Commerce）。

苏格兰人罗斯（？—1786）和格里菲思（Ralph Griffith）主办的《每月评论》（Monthly Reviews）一月号卷首文章以十九页评论道德原理探究，第二篇以二十五页评论政治论；二月号继续评论后者。

阿姆斯特丹的《欧洲……分类书目》（B. r）季刊第三期以五页篇幅向大陆读者介绍该书，虽未与《人性论》相提并论，该书开始为国内外读者所重视。

友人亨利·霍姆受封为凯姆斯勋爵（Lord Kames），任苏格兰最高宗教会议（the supreme civil court）法官。

牧师道格拉斯（John Douglas）的《准则；或确凿的神迹》（The Criterion: or Miracles Examined）出版于伦敦。作者自己驳掉罗马天主教所宣扬的神迹又不敢怀疑圣经所提到的神迹，把休谟称为“十分机灵而古怪的作者”。

英国同意采用罗马教皇格里高利十三世（Gregory XIII，1502：—88）命令实行的新历法，具体办法是宣布儒略〔·凯撒〕历（Julian Calendar，历）十月四日至十五日之间之十一日作废，改历当年按格里历（Gregorian Calendar，新历）计，即比儒略历提前十比其次，以一月一日为岁首，而不以“春分日”（三月二一日）为岁首。\*\*\*

\* 又译：政治谈话（），见《哲学史》1：490；政治讨论集，见郭本道94；政治辩论，见《马恩全集》20：739；政治论文集，见郭大力、王亚南译《国

民财富的性质和原因的研究》上 299。

\*\*见恩格斯：《反杜林论》。《马恩全集》20：259。

\*\*\*又译：朱理安历、格累戈里历，见《中外历史年表》646；格勒哥里历，见郑天杰《历法丛谈》（354页）1977年，台北华岗出版有限公司，第19页。英国改用格里历，有的系于1755年，例如：胡继勤《时间和历法》（117页），1962年，商务印书馆，第83页，误。

· 一七五三年 回二岁 ·

《对若干问题的短著和论文》\*（Essays and Treatises on Several Subjects，四卷，232页，波士顿，1868年，上海市图书馆藏）开始出版第一卷：《伦理和政治短著》，1756年出齐。

《政治论》又一法译本出版于阿姆斯特丹。译者可能是普罗旺斯人莫维荣（Eleazar de Mauvillon，1712—79）\*\*。

当选为格拉斯哥文学协会会员。

巴尔弗（James Balfour of Pilrig，1705—95）的《道德的本性和义务概述，兼评休谟先生著作《道德原理探究》一书》（Declination of the Nature and Obligations of Morality. With Reflexions Upon Mr. Hume's Book, intitled, An Inquiry concerning the Principles of Morals）匿名出版于爱丁堡。

爱尔兰根学报（Gelehrte Erfangen Zeitungen）和格廷根学报（Gottingische Zeitungen von Gelchrten Sachen）分别于六月号、九月号和五月、八月号先后评论《哲学论著》和《政治论》。

购置住房。

乔治·贝克莱去世。

本年输入英国的棉花为三百万磅，至1789年，激增至三千二百万磅。

\*又译：若干问题论丛，见《马恩全集》20：739。

\*\*参看莫斯奈等编《亚当·斯密书信集》（The Corrcspotldetlco - of ADA MSMII " H，1977年，牛津，北京图书馆藏）第15页。

· 一七五四年 四三岁 ·

· 历史学家 ·

四月：从伦敦采购一批七十四种书，有拉·封丹（Jean de La Fontaine，1621—95）的《故事集》（Contes）克雷比荣（C. P. Jolyot de Crebillon）的《漏勺》（L'Ecumoire）比西·拉比丁（Bussy-Rabutin，1618—93）的《高卢族爱情史》（L'histoire amoureuse des Gd, ules）。这三种书馆务董事会认为粗鄙无价值，而于六月决定此后管理员无采购审批权。原本在聘用途的问题上暂时和缓的矛盾从书籍采购问题上爆发了。

五月：参加画家小拉姆齐（Allan Ramsay，1713—84）邀约司法界、教育界、宗教界以及其他经过挑选的社会人士十五人所创立的上流会社（the Select Society），一些志趣相投者借此自由讨论，以推进苏格兰文学、科学、农业、工业，鼓励文化娱乐、植物研究方面做出成绩。同时，避免触及天启宗教问题，不谈论雅各拜特党问题。

威德伯恩（Alexander Wedderburn，1733—1805）凯姆斯勋爵、古德达尔、亚当·斯密都先后参加，休谟担任司库（七月）并几次连任。

小拉姆齐为之画像。\*

接勒·布朗神父 (Abbé Jean-Bernard Le Blanc) 函 (八月、十月), 知道巴黎读者踴购《政治论》, 达让松伯爵 (M. le Comte d'Argenson) 诺阿耶元帅 (M. Le Marechal de Noailles, 171-393) 等政府要员莫不议论该书主题; 后来还知道莫佩都依 (P. L. Moreau de Maupertuis, 1698—1759) 身为普鲁士科学院院长, 深为休谟在柏林未引起注意感到惊讶。

文集德译本于 1754—56 年出版。

霍尔巴赫友人格林姆 (Friedrich Melchior Grimm, 1723--1807) 在他主办的抄本杂志《文学通讯》 (Correspondance litteraire, 1750-90) 于八月号发表《政治论》(部分)法译文, 并于十月号撰文推荐。

五月: 爱丁堡哲学会会刊发表凯姆斯勋爵亨利·霍姆反对牛顿学说的《论运动定律》 (Of the Law of Motion)。

九月: 历史著作《英国史: 从詹姆士一世至查理一世朝》 (History of Great Britain, (Containing the Reign of James I and part of Charles I)) 叙述斯图亚特朝者出版于都柏林, 印二千册, 第一版得四百镑, 第二版得六百镑。每册售价十四先令, 在爱丁堡, 六周年即销出 450 部。

本书法译本译者为普雷沃神父 (Abbé Prévost)。

据说是已故 (1751) 博林布鲁克勋爵所写的《死者给生者的劝诫》 (Admonitions from the Dead, in Epistles to the Living) 出版。该批评休谟在因果关系上的观点。

十月: 读到诗人约翰·霍姆牧师 (John Home, 1722—1808) 的《道格拉斯》 (Douglas), 该剧取材于苏格兰民谣 (Ballad) 所叙述的悲剧故事, 当即致函牛津大学斯宾塞教授 (Joseph Spence, 1699—1768) 推荐这个天才同乡的剧作, 以避免他早先的剧本《阿吉斯》 (Agis) 那样遭到名演员加里克 (David Garrick, 1716—79)\*\*否定的命运。后来, 剧本终于在 1756 年上演。

\* 此画的图像见《休谟传》卷首页。

\*\* 休谟称加里克为“世间的好演员、坏评论者” (the best Actor, but the worst critic in the world)。

· 一七五五年 四四岁 ·

· 《论文四篇》的出版 ·

六月: 《论文四篇: 宗教的自然史\*、论感情、论悲剧、论几何学的形而上学原理》 (Four Dissertations: Natural History of Religion [本篇和《自然宗教对话录》合为一册, 299 页, 牛津, 1976 年, 北京图书馆藏], on the Passions on Tragedy on the Metaphysical of Geometry 交伦敦出版商米拉付印。

经数学家斯坦霍普 (Philip Stanhope, 2nd Earl, 1717—86) 指出第四篇论据不足、论证不严密; 遂代之以《论自杀》 (Of Suicide) 《论灵魂不朽》 (Of the Immortality of the Soul)\*\*, 书名相应改为《论文五篇》 (Five Dissertations) 接受斯密劝告, 把后两篇撤下, 临时以《论趣味的标准》去替换, 书名自然仍冠以《论文四篇》。

整个过程, 休谟事先征询在京的小拉姆齐, 而出版商为慎重计也向教会人士沃伯顿牧师 (Rev. William Warburton, 1698—1779) 探询, 沃因而大概得到了《五篇》的校样而于晚些时候向 (一) 检察总长 (Attorney General, 1754

年)默里(William Murray,第一代曼斯非尔德伯爵[1st Earl of Mansfield], 1705—93)(二)第二代哈德威克伯爵(2nd Earl of Hardwick, 1754年)约克(Philip Yorke, 1690—1764)(三)沃的顶头上司、伦敦主教谢洛克(Thomas Sherlock)等人展示,于是,米拉虽有胆量承印博林布鲁克的抨击性政治小册子,深知约克这位卸任检察总长的“厉害”,他在任上对几位自然神论著者提出过起诉,等等,不得不考虑沃的“奉劝”,而多方劝告休谟,休谟并不是反对宗教的猛士,自然总求多一事不如少一事,不但只印行《四篇》(第二次所定)而且对于几次更换过程,流传开去的毛本数册一直追寻下落,设法索回。

三月:罗斯(William Rose)在《每月评论》上批评休谟批判罗马天主教会的迷信活动是无视宗教,迹近无神论。

利兰牧师(Rev. John Leland, 1691—1766)的《英国主要自然神论作家概观》(A View of the principal Deistical Writers that have appeared in England, 两卷, 1754—5)于第二卷增篇上攻击休谟对宗教的态度。并于1756年继续进行,篇幅扩大至135页之多。

英法因争夺在美洲、亚洲的殖民地发生战争,在海战上,大致均为英国所胜。

年底:里斯本大地震。

\*又译:宗教性质史,见何宁译《西方名著提要》(416页)第188页,1963年,另,该书对《伦理与政治文集》做了提要;中译文:宗教自然演进史,徐宝谦译,载《哲学评论》第2卷1号(1928年六月)北京大学图书馆藏。俄译文:ECTECRBEBHAR NCTOPNR pe JI Hritk,收于《休谟选集》2:369—445。

\*\*德译本:Dialoge ilber natirliche Religion, uber selbstmord und unsterblichkeit der Seele,来比锡,上海市图书馆藏。

· 一六五六年 四五岁 ·

· 美学论文作者 ·

春夏:《论趣味的标准》\*(Of the Standard of Taste)写毕。

伏尔泰的《1741年战争史》(History of the War of 1741)英译文载《每月评论》二月号,四月号上即有匿名作者批评伏氏对英军登陆不列塔尼事件叙述不实,有人怀疑匿名作者即休谟。

二月:借九百镑给玛丽约里朋(Alexander Maryoribanks),后者1762年始还。

收到意大利学者阿加罗蒂伯爵\*\*《Count Franoosco Aigarotti, 1714—64)惠书和函。

四月:友人米切尔赴任驻普鲁士大使,带走《五篇》一部。

法国《法兰西信使》

(Mercure de France)杂志在1756至60年内译载休谟文章(个别乃摘自书简)六篇。

有人把《论文五篇》呈交苏格兰长老会最高宗教裁判会议(General Assembly of the Church of Scotland)试图制裁休谟,终因五十票对七十票,未遂。

十一月:《英国史,从查理一世之死至1688年革命》(History of Great Britain, Containing the Period from the Death of Charles I, till the Revolution in 1688)出版。

参加爱丁堡市文学戏剧活动。

博克的《论崇高和美两种观念的根源》\*\*\* (Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas on the Sublime and Beautiful) 出版于伦敦。

威廉·庇特 (William Pitt, 1708—78, 查达姆勋爵 [Lord Chatham]) 任首相, 至 1768 年。

反普鲁士的七年战争 (1756—63) 开始。

英国占领了法国在北美的最后大块领地加拿大。

。又译: 论审美趣味的标准, 见朱光潜《西方美学史》上 255; 中译文收于《古典文艺理论译丛》第五册第 1—18 页, 人民文学出版社, 1963 年。本篇和论悲剧, 见《伦理、政治、文学短著》第一卷第一部, 列为第二三、第二二篇, 1875 年, 格林、格罗斯 (Grose) 等编。格罗斯撰附“版本志” (History of the editions, 15—84) 于卷前, 并将若干版本编次 (85—86) 于后, 前文后表, 对休谟著作的版本交代颇详。

\*\*这位感尼斯学者, 服膺牛顿物理学, 于 1738 年著《妇女读物牛顿哲学》 (Newtonianismo per ledonne / The Newtonian Philosophy for Ladies), 在这之前于 1735 年十一月拜访了伏尔泰。他可能是从亚当 (Robert Adam) 等在那些年到过意大利的英国学者处了解到休谟。后来, 亚当于 1755 年十一月在罗马发现休谟在那里享有很大声誉。

\*\*\* 又译: 对我们关于崇高与美的观念的起源的哲学探讨, 见汲自信等译《近代美学思想史论丛》第 1 页, 1966 年; 论崇高与美两种观念的起源之哲学探讨, 见江金泰等译《世界文明史 [33] 卢梭时代的英国》 (威尔·杜兰夫妇著) 第 38 页。中译文: 孟纪青、汝信摘译第三、第四部分, 载于《古典文艺理论译丛》第五册第 38—68 页。

## 沉思和观察

· 一六五六年 四六岁 ·

一月: 辞去图书馆管理员职务, 由弗格森 (Adam Ferguson, 1723- 1816) 接任。

二月: 《论文四篇》 (Four Dissertations) 出版, 价三先令。

编订旧著为《短著和论文》 (Essays and Treatises) 出版。《伦理和政治短著》改为《伦理、政治、文学短著》 (Essays, moral, political, and literary; 格林等编, 1875, 第一卷, 第一部: 23 篇\*, 91—284, 第二部: 16 篇, 287—493; 第二卷, 人类理智研究 [3—135], 论情感 [A dissertation on the passions, 六节, 139—166], 道德原理探究 [169—257], 附录 [四篇, 258—287], 一篇对话 [289—305], 宗教的自然史 [309—363], 撤销的短著 (Essays withdrawn, 八篇, 367—396], 未刊短著 [四篇, 399—437], ‘论文四篇’ 献辞 (439—441], 一七四六年袭击布列塔尼沿岸 [443—460], 苏格兰方言特用语词 [scotticism, 461—464], 北京图书馆藏), 编为第一部分; 《政治论》仍旧, 编为第二部分: 原名《关于人类理解力的哲学论文集》改为《人类理智研究》; 并把《论文四篇》分插各部分。

赫尔德 (Rich Hurd) 将沃伯顿牧师对未正式出版的《论文五篇》所做批语, 编写为《致沃伯顿牧师, 评休谟先生的〈论自然宗教史〉》 (Remarks on Mr. David Hume's Essay on the Natural History of Religion: Addressed

to the Rev. Dr. Warturton) 于伦敦。

七月：致函米拉，要求把他写给米拉的信，凡不涉及事务者，全部销毁。

上流会社举办征文竞赛，马里沙尔学院道德和逻辑学教授杰拉德 (Alexander Gerard 1728-95) 的《论审美趣味》(Essay on Taste) 获金质奖章。

法国友人阿莱翁(Alleon, 圣·莫里的迪普雷[Nicolas-Francois Duprede St. Maur] 的妻子, 1695?—1774) 开始通信联系。

孟德斯鸠遗稿残篇《论自然和艺术作品的鉴赏》\*(Essai sur le gout dans les choses de la nature et de l'art) 收于《法国百科全书》第六卷 E. F. C. 字母卷, 出版于巴黎。

博克的《论崇高与美》修订再版, 增附《论审美趣味》\*\*\* (A Discourse on Taste) 一文。

上流社会成员增至 135 位。

\*第十五篇：伊壁鸠鲁的信徒，或娴雅而又快乐的人 (The Epicurean, or,

The man of elegance and pleasure) 第十六篇：斯多噶派，或力行者、有德者 (The Stoic, or the man of action and virtue) 第十六篇：柏拉图主义者，或沉思与献身哲学的人 (The Platonist, or the man of contemplation, and philosophical devotion) 三篇译文见《外国哲学》第三辑，赵前、丁冬红译，1982 年。

\*\*中译文：论趣味，收附于《罗马盛衰原因论》第 137—164 页，1962 年。

\*\*\*又译：论鉴赏力，见《卢梭时代的英国》38。

· 一七五八年 四七岁 ·

《关于理解力的哲学论文集》法译本出版于阿姆斯特丹。

休谟的文集法文本于 1758—60 年出版。

普赖斯牧师 (Rev. Richard Price 1723—91) 的《评道德中的主要问题和难题》(Review of the Principal Questions and Difficulties in Morals) 出版。作者批评了休谟的观点。

阿伯丁哲学会 (以“博学者俱乐部” [Wise Club] 著称) 成立。休谟虽未正式入会，仍被视为成员，阿伯丁大学里德教授经常与之保持联系。

八月：在伦敦。

在伦敦，会见亚当、道格拉斯、普赖斯、博克、加里克。

可能在出版商斯特雷汉处会到北美殖民地邮政部副部长 (Deputy-Postmaster-General) 富兰克林 (Benjamin Franklin, 1706—90)。

十二月：吉本 (Edward Gibbon, 1737—94) 来见。

· 一七五九年 四八岁 ·

· 勤恳治史 ·

连续三次取得许可证，在英国博物馆阅览室做研究工作 (1759 年 3 月；1761 年 7 月，11 月)。

一月：对罗伯逊的《苏格兰史》校样提出意见，提供新资料，并于该书出版后向友人推荐，又以手头一本送爱尔维修 (四月)。

三月：《都铎王朝大不列颠史》(The History of Great Britain, under the House of Tudors, 两卷，包括 1485—1603 年，为《英国史》第二册) 出版。

每部售价一镑。

四月：致函斯密，报告怎样收到米拉交来刚印出的《道德情操论》（*The Tlicory of Moral Sentiments*），怎样他代为分送友人第三代阿盖尔公爵（3rd Duke of Argyll）坎贝尔（Archibald Campbell, 1682—1761），利勒顿勋爵（Lord Lyttleton, 1709—73）华尔波尔（H.W.）伯克（Edmund Burke, 1729—97）等，并转告爱尔维修的《论精神》（*Del' Esprit*）在巴黎遭禁，对伏尔泰的《老实人》（*Candide, ou L' optimisme*）的看法等等。

十月：离开伦敦。

秋季：会见从伦敦来爱丁堡的北美富兰克林。\*

罗比耐（Jean Baptiste Robinet, 1735—1820）等人把宗教的自然史、论感情、论悲剧、论趣味的标准等译为法文，取名《休谟哲学论文集》出版于阿姆斯特丹。

友人德·蒙蒂尼（Jean·Charles Trudaine de Montigny, 1733—77）把宗教的自然史译为法文，未刊。

《论文四篇》（*Vier Abhandlungen. I, Die Naturgeschichte der Religion, II, Von den Leidenschaften, III, Über die Tragodie, IV, Vom MaBstab des Geschmacks*）德译本出版。

特里纽（J.A.Trinius）所编《自由思想家辞典》（*Freydenker Lexicon*）出版于来比锡，休谟传记占五页。

一月十五日：英国博物院（British Museum）开幕。

\*《新刊休谟书简》把富兰克林此行访苏格兰系于1760年，见第66页注1；本表据《休谟传》，见第394页。

· 一七六 年 四九岁 ·

接爱尔维修来信，得知《斯图亚特朝英国史》已由法国小说家普雷沃（Antoine-Francois Prévost, 1697—1763）译出。

部分文章的法译，以《伦理短论和道德原理探究》为题出版。

十月：乔治三世（George III, 原威尔斯王子，1738—1820）在朝。

苏格兰人口约一百二十五万。

· 一七六一年 五 岁 ·

修改《自然宗教对话录》\*。

上流会社邀请爱尔兰作家、演员谢立丹（Thomas Sheridan, 1678—1761）做两组关于英语的讲演，讲稿予以出版。

十一月：《从朱里·恺撒入侵至亨利七世即位的大不列颠史》（*The History of Great Britain, From the Invasion of Julius Caesar, to the Accession of Henry VII, 两卷*）出版。得一千四百镑。

十一月：在伦敦。

收到法国巴夫勒伯爵夫人（Comtesse de Boufflers, 1725—1800）来信，开始通信联系，直至1772年。

罗马教廷把休谟著作登入《禁书目录》。

\* 俄译本：，译者潘非（），收于《休谟选集》2：445—564，莫斯科，1965年。

· 一七六二年 五一岁 ·

在爱丁堡，收到富兰克林寄来论文如何应用避雷针（On the Use of the Lightning-rod），当即转交哲学会准备发表于会刊，并以秘书身份复函致谢。

苏格兰诗人、史家麦克菲生（James Macpherson, 1736—96）整理苏格兰民间史诗，发表《奥西安》（Ossian），立即震动文坛。

五月：在爱丁堡旧城区詹姆士宫（James, s Court）北，以五百镑购置房产。

坎贝尔的《论神迹：兼评大卫·休谟于其论神迹所提出原则》（Dis-sertation on Miracles: Containing an Examination of Principles advanced by David Hume, Esq; in an Essay on Miracles）出版。休谟读后即去函解释（六月）。

参加爱丁堡政界人士所组织的波克俱乐部（Poker Club）。

七月至十二月：在伦敦。

《英国史》六卷，经修订同时出版于伦敦。休谟于下年向艾利奥特（Gilbert Elliot of Minto, 1722—77）指出该版纠正了由于据辉格党原则撰写而带上的偏见和错误。

荷兰经济学家、哲学家品托（Tsaac de Pinto, 1715—82）\*的《论奢侈》（Essai sur luxe）出版。这位投机商、高利贷者借巨款给英荷两国的西印度公司；眼下英法和谈期间，在巴黎，他向英方的第四代贝德福德公爵（4th Duke of Bedford）透露消息，他就这样进行种种活动，企图东山再起，恢复里斯本地震时他在葡萄牙遭受的损失。

青年稳健派（Moderates）领袖罗伯逊（William Robertson, 1721—93）受委任为爱丁堡大学校长。

基思（G.K.）在普鲁士治下的纳沙特尔（Neuchâtel, 今属瑞士）任地方长官。

\* 生年据《马恩全集》23 172。波普金（Richard H. Popkin）作：1717，见《休谟和伊萨克·品托，第二篇，新发现的五封信》，收于托德（W.B. Todd）所编《休谟和启蒙运动》

（Hume and the Enlightenment, 1974年，爱丁堡）北京图书馆藏，第99页。

## 从政和广交

· 一七六三年 五二岁 ·

· 法国之行[四] ·

二月：在爱丁堡。

四月：巴夫勒伯爵夫人由侄子、第五代埃利邦勋爵（Lord Elibank）默里（Patrick Murray, 1703—78）陪同来访，有意促成休谟法国之行。

六月：接爱尔兰维修来信，建议他撰写教会史（History of the Church），认为这事对英法德各国都很重要。

八月：到伦敦。

《英国史》再版。

秋季：见到基思。基思阔别故土四十五年，于弟（J.K.）为普鲁士效劳，亡于沙场后，得知国内赦免令，乃取道伦敦返苏格兰，想邀约卢梭、休谟三人在阿伯丁他的庄园共同生活；经察看，无论社会条件（虽收回部分财产，已无

爵位)、气候环境都不适宜,于是把庄园脱手,重返大陆。

卡德琳·麦考莱(Catherine Macaulay, 1731—91)为了回答休谟而站在辉格党观点所撰写的《詹姆士一世朝至不伦瑞克家系英国史》

(HiS-tory From the Accessi on of James I to that Of the Brunswick Line 八卷, 1763—81)开始出版。她的丈夫麦考莱(Dr. George Macaulay)于年底寄一部赠休谟。

十月:从伦敦前往巴黎,担任驻法公使赫特福德勋爵(Lord Hert ford)康威(Francis Seymour Conway, 17 1 894)的私人秘书。

十一月:伏尔泰致函达让达伯爵(Comte d'Argental),提起收到休谟来信(信佚)。休谟在下一年一月致埃德蒙斯东中校(Lieut.-Col. James Edmonstone of Newton)函回答征询有意去访问伏尔泰否时,提到公务缠身,否则他要去日内瓦拜访伏尔泰。

冬季:审订贝约夫人(Octavie Guichard, Dame Belot, 1719—1805, 1765年为Jean-Baptiste-Fran ois Durey de Meini res, Pr sident de Meini res的妻子)所译《英国史·都铎朝》(第二册)的法文稿。

英国国会议员威尔克斯在《北方不列颠人》(North Briton)\*杂志批判国王的讲演,有关人员——作者、编者、印刷者、发行者均以“不敬”罪被捕,后经大法官判决逮捕令为非法始获释。

法国路易十五(Louis XV, 1710—1774)在朝。

英国、法国、西班牙签订巴黎和约,重新划定在殖民地(主要在北美)的势力范围,暂时和缓了长期以来互相争夺而引起的剧烈矛盾。

\* 又译:北布利吞,见翦伯赞主编《中外历史年表》745。

· 一七六四年 五三岁 ·

· 法国启蒙学者的友人 ·

二月:会见斯密。斯密身为第三代巴克里奇公爵(Duke of Buc cleuch, Henry)游历教师,带后者到大陆做大周游(the Grand Tour)以广其见识,正从英国前往法国图卢兹,八月间去拜访伏尔泰。

三月:为品托(Isaac de Pinto)对英国西印度公司的劳绩,代向本国政府申请一笔年金,事情直至他自己回朝管事才解决。

《对若干问题的短著和论文》第四版。

五月:从威尔克斯处得知他手头有一部《五篇论文》,当时后者被借故开除出下议院,失去法律保护权,正在法国避风,受到霍尔巴赫(威、霍是在荷兰来顿大学时期的同学)接待。

五月:伏尔泰在《欧洲文学杂志》(La Gazette Litt raire de l'Europe, 1764—66)上评论休谟的《英国史》(L'Histoire compl te de l'Angleterre),

认为比前此托拉斯(Rapin Thoiras)所写要公正、全面,象医生下诊断,考虑到缺点;该志同期发表接近哲学家们(philosophes)的评论家安东尼(Jean-Baptiste-Antoine, 1733—1817)所摘译《英国史》关于伊丽莎白朝和詹姆士朝英国文学部分章节。

里德的《以常识原则探究人心》\*(Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense)出版,作者事先将手稿交爱丁堡长老会牧师布莱尔(Hugh Blair, 1718—1800)转请休谟提意见;休谟阅毕,直接给里德

写信。

米热 (S. C. Miger) 根据画院秘书、青年画家小科尚 (Charles Nicholas Cochin) 为休谟所画右侧面像\*\*创作雕像。前此, 在巴黎期间, 画家、钢琴小曲 (bagatelles) 作者卡蒙泰尔 (Carmontelle, 本名 Louis Carogis, 1717—1806) 应奥尔良公爵 (Duc d'Orléans) 路易·腓力 (Louis-Philippe, 1725—85) 请求, 也为休谟画幅水彩像。\*\*\*

伦敦的博林布鲁克勋爵、奥索里勋爵等组织阿尔马克俱乐部 (Al-mack's Club), 休谟应邀参加, 同意日后身在伦敦时当参与俱乐部活动, 后来, 果于 1767—69 年参加了他们的活动。

\* 又译: 根据常识的原则来探究人类心灵, 见葛力译《西方哲学史》下 129; 根据常识的原则对人生之质询, 见《卢梭时代的英国》168。

\*\*此画的图像, 见《新刊休谟书简》卷首页。称他为小科尚, 因父 (1688—1754) 子同名、同行业, 父为《百科全书》绘制版画, 子则兼搞评论。

\*\*\*据莫斯奈 (E. C. Mossner) 说, 此像一度下落不明, 后发见于苏格兰国家肖像馆 (Scottish National Portrait Gallery), 见所著《休谟传》(全 709 页) 第 482 页,

1954.80 年, 牛津, 北京图书馆藏。另, 卡蒙泰尔也为宫兰克休、霍尔巴赫画像, 后者为全身坐像, 见管士滨译《自然的体系》上卷卷首页。

· 一七六五年 五四岁 ·

· 外交官 ·

法国诗人贝卢瓦 (Pierre Laurant Buyrette de Belloy, 1727—79) 的《加莱之围》(Le Siège de Calais) 演出成功之后, 出版剧本。该剧主题是 1347 年反抗英国爱德华三世之入侵法国港口加莱。作者在注文中批评休谟《英国史》有关论述。

夏季 (七月?): 担任大使秘书 (Embassy secretary), 并于大使回国处理私事期间任代办 (chargé d'affaires)\*, 按期向国务大臣 (Secretary of State) 汇报情况。

在职期间, 会见各国许多外交家, 例如: 俄国全权大使戈里岑亲王 (Prince Dimitri Alexievitch Galitzin/To IH) 这位在巴黎和启蒙思想家颇有往来的人物。\*\*

九月: 会见刚完成大西洋探险远航 (1763—65) 归来的布干维尔 (Louis-Antoine de Bougainville, 1729—81)。

夏秋季: 霍尔巴赫夫妇游伦敦, 返法后提到伦敦自杀风气颇盛。

十一月: 陪新大使里奇蒙公爵 (Duke of Richmond) 晋见法王之后, 准备卸职回国。

在法期间, 经常出入百科全书派和启蒙思想家们和著名贵妇的“沙龙” (Salon)。

梅尼埃夫人 (Mme de Meinieres, 原贝约夫人) 续译《英国史》第一册即叙述金雀花王朝 (Plantagenets) 者。

华尔波尔捏造普鲁士国王的信 (Letter from Frederick II to Rousseau), 讽刺卢梭酷爱独立又怕受迫害, 而且垂涎于年金, 手抄本在巴黎流传, 不久, 在巴黎、伦敦同时印行。卢梭怀疑是达兰贝手笔, 并以为休谟与闻其事。杜尔阁予以揭穿, 达兰贝、巴夫勒伯爵夫人等众口谴责。

罗伯逊《苏格兰史》意译者克罗奇 (Peter Crocchi) 在锡耶纳 (Siena) 以译本附函托鲍斯威尔 (James Boswell, 1740—95) 转赠休谟, 鲍当时正游意大利 (1765—66)。

十月: 北美殖民地代表抗议英政府实行印花税。

\*薪俸每年 1200 镑, 活动费 300 镑: 另, 勋爵为休谟申请到四百镑年金。勋爵回国后调职, 未返任。这个职务, 有的译为“一等秘书”, 见《西洋哲学史简编》第 170 页。

\*\*参看: [苏]西林著、郭力军译《爱尔维修》(C, , 1958; 全 170 页 附录二, 1960 年, 上海人民出版社。另, 德兰布尔 (Lanam6ep), 即达兰贝, 见第 158 页。

· 一七六六年 五五岁 ·

· 接待卢梭 ·

一月: 爱尔维修、霍尔巴赫等分别为他饯行, 莫尔莱神父 (Abbe Morellet) 参加后一饯别宴。

一月: 邀请卢梭到英国避难, 以躲避法国、瑞士当局和教会自《爱弥儿》《社会契约论》出版以来变本加厉加诸于他的种种迫害。

旅程: 四日离开巴黎, 十三日抵伦敦: 卢梭一行另行, 卢梭的妻子泰雷兹 (de Le Vasseur, 1721—1801, 1744 年同居) 由鲍斯威尔陪送到奇齐克 (Chiswick, 英国) 与卢梭会合, 由商业大臣 (Commissioner of Trade and Plantations, 1765—72) 菲茨舍伯特 (William Fitzherbert, 1772 年自杀) 派人从德比 (Derby) 护送到阿什伯恩 (Ashburn), 最后由德比郡乡绅戴芬波特 (Richard Davenport, 1705 ? — 71) 安顿他们夫妇于伍顿 (Wootton, 三月)。

为卢梭定居筹划安排, 同时, 并未征询卢梭就设法向乔治三世申请年金。孰不知“卢梭不断避免向现存政权作任何即使表面上的妥协”\*, 况且伦敦正流行华尔波尔所捏造的信和伏尔泰矢口否认的《伏尔泰致卢梭函》(A Letter from Mr. Voltaire to M. Jean Jacques Rousseau / Lettre de Mr. De Voltaire au Docteur Jean-Jacques (sic) Pansophe 出版于伦敦), 以及无名氏的《爱弥儿致让·雅克函》(Letter from Emile to Jean-Jacques), 凡此种种, 更兼卢梭经受各种迫害的折磨, 颠沛流离的生活影响, 精神大受损伤, 至此逐渐患上被迫害狂, 把误解和愤慨集中对休谟而发, 三个月不与休谟联系 (直至六月二三日)。

华尔波尔的信, 四月译载于《伦敦纪事报》(London Chronicle), 八月《圣詹姆斯纪事报》(St. James's Chronicle) 又从《布鲁塞尔报》(Brussels Gazette) 转载原法文信 (见《华尔波尔书信集》4: 463)。

小拉姆齐 (A. R.) 为他 (身着大使秘书官服\*\*) 和卢梭画个人像。拉姆齐自 1733 年来伦敦学绘画, 后受聘为乔治三世宫廷肖像画师。

七月: 从伦敦致函达兰贝解释卢梭和他的交恶经过, 以答复莱斯皮纳斯小姐 (Mlle de Lespinasse) 和达兰贝的联名询问。休谟的复信在莱的沙龙当众朗读, 众人遂释怀。

霍尔巴赫函 (六月二七日, 七月一日, 前者佚, 后者存), 得到复函 (七月七日)。在前信, 休谟说: 你对, 男爵先生, 卢梭是怪人 (见于马蒙德尔《回忆录》)。至此, 可见, 休、霍都给卢梭的变态弄得失去克制了。

诉杜尔阁，五十年代，反对他休谟的大书小册子可以摆满（？）一个大房间。

到摩勒赠书，琉善（Lucian）对话的法译本。1776年四月赴京途中，八月静卧，读《冥间的对话》（Dialogues of the Dead）均是他唯一消遣。他还以书中情节与来探视的斯密打趣，俨然不以死为念。

季（九月）：返爱丁堡奈因微尔镇数周。

斯密已从法国回来，定居于家乡柯卡尔迪（Kirkcaldy，海口城市，位于爱丁堡北三十公里），两人常相过从。

斯瓦德（James Oswald of Dunniker，？—1793）的《为了宗教的利益诉诸常识》（An Appeal to Common Sense in Behalf of Religion）出版。

不列颠不得不对北美殖民地取消印花税条（the Stamp Act）。休谟不赞成诺思勋爵（Lord North）的政策，反对“国王之友”（the King's Friends）一帮人的做法，同情美国革命。

\* 见《马恩全集》16：36。

\*\* 小拉姆齐所画休姆盛装半身像，图像见英国百科全书新版8：1192；见《休谟选集》（1965，莫斯科）第二卷卷首页。

· 一七六七年 五六岁 ·

· 政治生涯，任副大臣 ·

二月：离爱丁堡，到伦敦（中旬）。

应邀入阁。赫特福德勋爵的弟弟康威（The Hon, Henry Seymour Conway, 1721—95）（Northern Department, 1766—68）继哈利法（Hallifax）任国务大臣（Secretary of State），邀他任副大臣（Under-Secretary of State）负责北方部（Northern Department）\*。

三月：卢梭以回赠自己在英国的藏书为条件勉强接受英国友人设法替他争取到的英王乔治三世所发年金一百镑，以后未续支。

四月：读到匿名小册子《评卢梭的品行和著述》

（Remarks on the Conduct and Writings of Jean Jacques Rousseau, 伦敦），后知道是苏黎士移民、雕刻师弗西利（Johann Heinrich Fuessli / Henry Fuseli, 1741—1825）所作。\*\*

五月：卢梭误解英国友人的好意，终于改名易姓，从德比郡的伍顿潜回法国，化名勒努（Jean Joseph Renou），和泰雷兹避居于瓦兹区（Oise）特里（Trye-le-Chateau）。不久，休谟就收到达兰贝来信说卢梭终于向人解释他错待了休谟（七月）。

五月：在政府处理工作中支持苏格兰长老会（the Presbyterian Church of Scotland）的合法权益。

以《短著和论文》赠罗比耐。

里德常识哲学信徒、阿伯丁马尔里沙学院道德哲学，逻辑学教授比阿蒂\*\*\*（James Beattie, 1735—1803）要出版散文讽刺集《怀疑论城堡》（The Castle of Scepticism）未成。作者强调直观和信仰，反对霍布士、伏尔泰，指责休谟是寨主，诱人入寨予以奴役折磨，这些原都是他在学校中经常发表的言论，虽未出版，仍然发生影响作用于青年。

十月：致函其兄，“我每年收入超过一千一百镑，只想用小半数”。

十月：《简单剖明休谟先生和卢梭先生之间的争吵》（Expose succincte

la contestation qui s'est élevée entre M. Hume et M. Rousseau, avec les pieces justificatives, 英国博物院图书馆藏) 由达兰贝、絮阿尔 (J. B. A. Suard) 合编, 后者翻译英文部分, 匿名出版于巴黎。序言称颂休谟的为人, 并有附言由达兰贝签署, 否认他与所谓普王御札有牵连。

十一月: 英文译本 (A Concise and Genuine Account of the Dispute between Mr. Hume and Mr. Rousseau; with the Letters That Passed between Them during their Controversy. As Also, the Letters of the Hon. Mr. Walpole, and Mr. D' Alembert, Relative to This Extraordinary Affair) 出版于伦敦。

法国拉·图尔夫人 (Mme de la Tour de Franqueville) 的《拟复函, 卢梭先生答休谟先生之简单剖明》和《芒勒夫人致为卢梭声辩之作者函》出版。

在政府任职期间会见一些外国官员、结交上流社会人士、熟悉伦敦学术文化界人物、常与在京苏格兰同乡交往。

将卢梭来信送交英国博物院图书馆副馆长马蒂 (Matthew Maty, 1718—176) 保存。

各地先后驱逐耶稣会士出境, 葡萄牙—1759年, 法国—1764年, 西班牙—1767年, 相当一部分押送往教皇国。

\* 当时, 北方部处理对外与法国以北 (俄国含) 的关系, 对内处理苏格兰事务。关于弃文从政, 参看休谟致巴夫勒伯爵夫人函, 收于《私札》

(Private Corres.) 转引自希尔, 104。 \*\*

参看《新刊休谟书简》

(New Letters of David Hume, R, Klibansky 等编, 253页, 伦敦, 1954年, 北京图书馆藏) 160。

\*\*\* 又译: 贝阿提, 见葛力译《西方哲学史》下 128: 毕提, 见庞景仁译《导论》7; 柏阿蒂, 见贺麟、王太庆译《哲学史讲演录》4: 212

\* 参看: 卡莱尔 (Alexander Carlyle) 《自传》 (Auto. )。

退隐和乡居

· 一七六八年 五七岁 ·

· 辞官 ·

一月: 康威辞职, 休谟也于八月离职。

接到康威的书记、瑞士青年迪维坦 (George Deyverdum) 交来他受吉本之托转来的文稿, 要求审阅吉本所著法文《瑞士革命史》(History of the Swiss Revolution) 手稿。

抓紧时间修订《英国史》。

应杜尔阁要求, 推荐李斯东 (Robert Liston) 前往意大利担任巴尔马大学英语教授, 因不是天主教徒, 未成。

威尔克斯再次当选为下院议员, 却遭“国王之友”所逐, 伦敦群众大哗, 提出“威尔克斯和自由” (Wilkes and Liberty) 的口号, 请愿要求释放被捕并被选为伦敦市长之威尔克斯, 国王军队开枪击毙请愿群众多人。休谟在这场斗争中支持“国王之友”集团。

· 一七六九年 五八岁 ·

· 还乡 ·

建议摩勒神父编写《商业辞典》时批判重农学派。

八月：离开伦敦（前后呆了约两年半）返爱丁堡。

经赫特福德勋爵和康威大臣两兄弟的申请，又得到国王年金两百镑，此事颇费周折，至此终于获准。

爱丁堡大学医学系北美殖民地学生（1766—68年）拉什（Benjamin Rush）从巴黎带来狄德罗的信。此行是来邀请威瑟斯普恩牧师（Reverend John Witherspoon）前往北美新泽西担任大学校长职。此番来爱丁堡，对休谟印象良好。

詹姆士·瓦特改良蒸汽机初步成功，获得专利证。

· 一七七 年 五九岁 ·

· 一段传闻 ·

霍尔巴赫据威尔克斯所保存的《论文五篇》把《论自杀》（*Dissertation sur le suicide*）《论灵魂不朽》（*Dissertation sur l'immortalité de l'âme*）亲自译为法文，由耐冗（Jacques André Naigeon）编为《哲学文集，即宗教、道德短篇集》（*Recueil Philosophique ou Mélangé de Pièces sur la Religion et la Morale*）匿名出版，出版地点署“伦敦”。

接到爱尔维修来信，提到放弃译《论人》为英文的计划。爱尔维修前此曾经表示希望休谟能助一臂之力，使他成为英国皇家学会一员，休谟未进行。

《英国史》再版于伦敦。

《短著和论文》由斯特雷汉再版。比阿蒂的《论真理的本性和不变性，反对诡辩和怀疑论》（*An Essay on the Nature and Immutability of Truth; in Opposition to Sophistry and Scepticism*）出版，获得巨大成功，嗣后连年再版。

忙于在圣·安德鲁斯广场（St. Andrew Square）附近盖新屋。

秋季：为盖屋事，经常散步于新旧区，正是这阶段一度失足陷于城内小河泥淖，向一位渔妇呼救，发觉他即是当地群众所谓“无神论者休谟”（*Hume the Atheist*），稍费口舌才得营救。

伦敦的银行增至七十家，十年内有增无已，直至八十家之多。

英国工人周薪，高者十一先令，低者六先令六便士。大部分工厂，工人每周工作六日，每日工作十二至十四小时。

诺斯勋爵出任首相，组织托利党内阁。

· 一七七一年 六 岁 ·

· 接待北美友人 ·

降灵节（Whitsunday）前后，搬出詹姆士官附近旧居，迁入新落成的寓所，北边是圣·安德鲁斯广场，西边是圣·大卫街（St. David Street）\*。

九月，致函伦敦出版商期特雷汉，《短著和论文》（*Essays and Treatises*，两卷，1772年）出书后即寄瑞士洛桑出版商加塞尔（Gasset）以便法译者使用。后，法文本未译出。

十月：接待从伦敦前来的富兰克林于寓所（二六日），介绍他与当地教授、学术文化界人士会晤，直至富离爱丁堡返伦敦。富于此期间一度访问格拉斯哥（十一月六日至十六日）品托的《关于流通和信用的论文》（*Traité de*

la circulation et du crédit) 出版于阿姆斯特丹。手稿于出版前即已流传。

关于街名，参看希尔(6 ;B. Hill)编注《休谟致斯特雷汉书翰集》(Letters of D. H. to W. S., 牛津, 1888年, 北京大学图书馆藏)第251页。另, 北京《编译参考》月刊登载过一幅图, 介绍休谟寓所, 见1981年十月号画页: 英国风光。

#### · 一七七二年六一岁 ·

一月: 出版商理查逊(Richardson)在《伦敦记事》宣布厄克特(Urquhart)出版《杂志文选》(Beauties of the Magazines), 说收有休谟未刊论著《论冒失与谦恭》(of Impudence and Modesty)《论爱情与婚姻》(Of Love and Marriage)《论贪婪》(Of Avarice)这些已为休谟于1764、1770年所撤销者, 实际该书到头来并未出版。

二月: 致函富兰克林, 要求协助在北美出版《短著和论文》。到头来, 无论此书或《英国史》, 在他生前都无美国版: 倒是《自传》于1778年出版于费城。

里德的《人类心灵的能力论》(Essays on the Powers of the Human Mind)出版。

爱丁堡律师公会图书馆长海斯勋爵(Lord Hailes, 上流会社成员)提出要从阿伯丁调比阿蒂进爱丁堡大学, 遭反对。

常识哲学在英格兰获得巨大胜利。雷诺(Joshua Reynolds)画《真理的真正凯旋》(The True Triumph of Truth), 表现比阿蒂的《论真理》对休谟、伏尔泰等的胜利。

#### · 一七七三年六二岁 ·

《英国史》(The History of England, from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688, 八卷)经修订由斯特雷汉出版于伦敦。

比阿蒂的《论真理》第四版在伦敦出版, 受到乔治三世赞赏为是对休谟的“斩草除根”, 特予作者年金两百镑。

敦工人平均收入为十先令, 在较小的企业中则仅达七先令, 在爱丁堡仅为五先令。三卷本, 纽约,

1786年, 北京图书馆藏。《英国史, 远古至1688年革命》(A History of England, from the Earliest Times to the Revolution in 1688), J. S. Brewer 编订注释, 798页: 伦敦, 1895年, 北京图书馆、上海市图书馆藏。

参看: 斯密《国富论》。

#### · 一六七四年六三岁 ·

他的妹妹卡德琳搬进圣·安德鲁斯与之作伴。

四月: 接斯密函, 指定他为遗嘱执行人, 请他特别关心一份天文学史, 讲述到笛卡尔时代的材料的出版。

会见约翰逊(Samuel Johnson, 1709—84); 约翰逊由鲍斯威尔陪同游历苏格兰, 而当年, 休谟在詹姆士宫附近的旧居是租于鲍斯威尔的。《政府的产生》(Of the Origin of Government、自威尔克斯事件以来草拟的这篇文章始终未完篇。

唯物论感觉论者普里斯特利(Joseph Priestley, 1733—1804), 批判

比阿蒂。

· 一七七五年六十四岁 ·

撰写《关于[盖尔族英雄]奥西安的组诗》(Of the Poems of Ossian)，对于苏格兰诗人麦克菲生发表《奥西安》后受到的指责，表示态度，支持对苏格兰古代文献的研究，反对约翰逊等人之轻率对待苏格兰文学遗产。

身体显著虚弱，肠胃病逐渐恶化

十一月：给斯特雷汉信，提到他的哲学文集有下列各版—1758，1760，1764，1768，1770，1772。

北美英属殖民地人民揭起独立战争义帜，1783年终于建立美利坚合众国。

\*Ossian，或Oisín（奥伊辛），芬（Finn）的儿子，传说中三世纪英雄人物，盖尔民间文学形象。参看（爱尔兰）柯蒂斯（Ed. Curtis）《爱尔兰史》（上下册），1919年，商务印书馆，第8页。

· 一七七六年 六十五岁 ·

· 逝世 ·

一月：写遗嘱，四月修改遗嘱。

春季：收到吉本的《罗马帝国衰亡史》(History of the Decline and Fall of the Roman Empire)第一卷，驰书祝贺。

四月十八日：写《自传》(My Own Life)。

七月：前往伦敦、巴思，检查身体，在伦敦，吉本、斯特雷汉等来探视。收到摩勒神父筹备出版《商业辞典》(Dictionnaire de Commerce)说明书，译为英文，交伦敦《君子杂志》发表。

读斯密的《国富论》。

写委托书，请斯密全权处理全部手稿、信札，特别要求设法于两年内将《自传》、《论自杀》、《论灵魂不朽》、《自然宗教对话录》等予以出版。

八月二十五日：逝世。

遗产大部分赠侄，小部分赠达兰贝。

九月，伦敦《君子杂志》(Gentleman's Magazine)发表简短死讯。

\*拉丁文译本：海斯勋爵，1787年；法译本：絮阿尔译，1777年；俄译本：А.Е. Бибихина, О.Н. Гаврилова, М. С. М., 译自法译本，莫斯科，1781年，新译 А.В. Орлов, 见《休谟选集》：65—75；中译本：附于《人之悟性论》(1927年)伍光建译；载《哲学评论》第2卷第一号(1928年六月)，健孟译；附于《人类理解研究》(1981年)关文运译。

· 一七七七年 ·

88：《休谟自撰生平》(The Life of David Hume, Esq. Written by James Boswell)出版于伦敦。

《短著两篇》(Two Essays, 即《论自杀》和《论灵魂不朽》)出版于伦敦，价五先令。

文献资料：

### 一、著作。

(1)《休谟哲学著作集》(The Philosophical Works of david hume)，四卷，格林(T. H. Green, T. H. Grose)等编，1874—5，伦敦；再版，1964年。

(2)《休谟经济学著作集》(David Hume: Writings on Economics)，罗特温(Eugene Rotwein)编，1955，爱丁堡。

### 二、信札：

《休谟书信集》(The Letters of D. H.)，两卷，盖里格(J. Y. T. Grigg)编，1932，牛津，北京图书馆藏。

《新刊休谟书简》(New Letters of D. H.)，克利班斯基(R. Kliban-sky, E. C. Mossner)等编，1954，牛津，商务印书馆资料室藏。

《休谟致斯特雷汉书翰集》希尔(C. B. Hill)编注。

本书由斯特雷汉出版，斯特雷汉写序，附有斯密给前者的信(1776年十一月九日)，详述休谟安祥、坦然去世经过。长信，以及斯密与休谟的亲密关系，后来使斯密招来宗教人士的攻讦，例如：霍奈(George Horne, D. D.)发表《基督教徒一分子：一封给亚当·斯密法学博士的信：关于他的朋友大卫·休谟的生平、逝世和哲学》(Letter to Adam Smith, LL. D., On the Life, Death and philosophy of his Friend, David Hume, Esq. By One of the People Called Christians)。斯特雷汉本有意附休谟给他一些信，谈政治者，以免篇幅单薄，斯密以休谟历来不主张发表私札为由，不同意这种编法，本书终于按斯密意见编辑出版。

### 三、手稿：

参看《休谟传》第647页。

### 四、研究论文：

参看《休谟研究五十年目录》(Fifty Years of HUME Scholars Help, 1925—76, 并附1900—24要目, 150页, 1978, 爱丁堡)，有作者、外文语种、主题索引。北京图书馆藏。

