

本页面中的内容受版权保护



时代阅读经典文库

人性论

[英] 大卫·休谟 / 著

贾广来 / 译

A TREATISE OF HUMAN NATURE

David Hume



全国百佳图书出版单位



中华全国图书馆参考工作研究会
成立三十周年纪念册

目录

[导 读](#)

[引 论](#)

[1.关于观念的起源组合、抽象、联系等方面的论述](#)

- ◆[关于人类观念的起源](#)
- ◆[关于题目的划分](#)
- ◆[关于记忆观念与想象观念的论述](#)
- ◆[关于观念间的联系或者联结](#)
- ◆[关于关系](#)
- ◆[关于样态与实体的论述](#)
- ◆[论抽象观念](#)

[2.关于空间与时间观念](#)

- ◆[关于空间与时间观念的无限可分性1](#)
- ◆[关于空间与时间观念的无限可分性2](#)
- ◆[关于空间观念与时间观念的其他一些性质](#)
- ◆[关于反驳给出的答复1](#)
- ◆[关于反驳给出的答复2](#)
- ◆[关于存在观念与外界存在观念的论述](#)

[3.关于知识和或然推断的论述](#)

- ◆[关于知识的论述](#)
- ◆[关于或然推断与因果观念的论述](#)
- ◆[一个原因为什么永远是必然的](#)

- ◆关于因果推理的组成部分的论述
- ◆关于感官印象和记忆印象的论述
- ◆关于从印象到观念的推断的论述
- ◆关于观念或者信念本性的论述
- ◆关于信念原因的论述
- ◆关于其他关系与习惯的效果的论述
- ◆关于信念的影响的论述
- ◆关于机会或然性的论述
- ◆关于原因或然性的论述
- ◆关于非哲学或然推断的论述
- ◆关于必然联系观念的论述
- ◆原因与结果的判断所依据的规则
- ◆关于动物理性的论述

4.关于怀疑主义哲学体系与其他哲学体系的论述

- ◆关于理性方面的怀疑主义的论述
- ◆关于感官方面怀疑主义的论述
- ◆关于古代哲学的论述
- ◆关于近代哲学的论述
- ◆关于灵魂的非物质性的论述
- ◆关于人格同一性的论述
- ◆结论

5.关于骄傲与谦卑的论述

- ◆对题目划分
- ◆关于骄傲与谦卑，以及其对象与原因的论述

- ◆这些对象与原因是从何处而来
- ◆关于印象与观念关系的论述
- ◆关于这些关系对骄傲与谦卑的影响的论述
- ◆这种体系的限制
- ◆关于恶与德的论述
- ◆关于美与丑的论述
- ◆关于外在的有利条件与不利条件的论述
- ◆关于财产权与财富的论述
- ◆关于名誉爱好的论述
- ◆关于动物的骄傲与谦卑的论述

6.关于爱与恨的论述

- ◆关于爱与恨对象和原因的论述
- ◆关于证实这个体系的几种实验
- ◆解决疑难
- ◆有关对亲友爱的论述
- ◆关于我们对富人与权贵尊重的论述
- ◆关于慈善与愤怒的论述
- ◆关于怜悯的论述
- ◆关于恶意与妒忌的论述
- ◆关于慈善和愤怒与怜悯和恶意之混杂的论述
- ◆关于尊敬与鄙视的论述
- ◆关于性爱或两性之间爱的论述
- ◆关于动物的爱与恨的论述

7关于意志与直接情感的论述

- ◆关于自由与必然的论述1
- ◆关于自由与必然的论述2
- ◆关于影响意志各种动机的论述
- ◆关于猛烈情感的论述
- ◆关于习惯和效果的论述
- ◆关于想象对情感影响的论述
- ◆关于空间与时间的接近与远隔的论述
- ◆关于空间与时间的接近与远隔的论述
- ◆关于直接情感的论述
- ◆关于好奇心或对真理爱的论述

8. 德与恶的总论

- ◆道德的区别并非来自理性
- ◆由道德感得来道德的区别
- ◆正义的德是自然的还是人为的
- ◆关于正义与财产权起源的论述
- ◆关于确定财产权规则的论述
- ◆关于依据同意而进行财产转移的论述
- ◆关于许诺约束力的论述
- ◆关于正义和非正义的进一步论述
- ◆关于政府起源的论述
- ◆关于忠顺起源的论述
- ◆关于忠顺限度的论述
- ◆关于忠顺对象的论述
- ◆关于国际法的论述

◆关于淑德与贞操的论述

9.关于其他的德和恶的论述

◆关于自然的德和恶起源的论述

◆关于伟大心情的论述

◆关于仁善与慈善的论述

◆关于自然才能的论述

◆关于自然才能的进一步论述

◆大结论

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

导 读

大卫·休谟（1711~1776），英国著名哲学家，生于苏格兰，曾就读于爱丁堡大学。休谟对哲学和文学一直怀有浓厚的兴趣。他在自传中写道：“我的家庭并不富裕.....我顺利地读完了各学科的基础课程，并且很早就对文学产生了兴趣，文学是我一生中最酷爱的科目。”休谟早年曾从事过一段时间的商业活动，但后来发现“完全不适宜从事这项营生”，于是便离英赴法，在法国拟定了“一生的规划，后来是坚定不移地和卓有成效地实现了”。这是指写作了《人性论》，并以哲学作为毕生的事业。休谟到过法国多次，与哲学家狄德罗、卢梭等人建立了深厚友谊，并被奉为“哲学的神明”，但后来和卢梭发生了口角，虽然他表现得忍让可佩，但卢梭坚决与他一刀两断。休谟一生还做过图书馆馆员、将军的秘书，1767年他充任了副国务大臣的要职，两年以后，他辞官回爱丁堡并终老于此。他的朋友亚当·斯密在为他写的讣告中说：“总之，无论在休谟生前或死后，我始终认为，他在人类的天性的弱点所允许的范围内，接近了一个理想的、全智全德的人。”

休谟一生写下了各类影响深远的著作，主要有《政治谈话》、《自然宗教对话录》、《英国史》等。他最著名的哲学著作除《人性论》之外，还有《人类理智研究》，该书是《人性论》的缩写本，把康德从“教条式的噩梦”中唤醒的就是这本书。

《人性论》写于休谟游学法国期间，当时休谟还不足30岁，但“它从印刷机上下来

就是死胎，无声无息，甚至在狂热者中也不曾刺激起一次怨言来。”《人性论》分为三卷，分别讨论理智、情感和道德，阐明了休谟最主要的哲学思想。

休谟认为，建立人性科学的全部材料是在感知中提炼的。感知作为意识内容的东西分为两种，即“印象”和“观念”，它们是两类知觉。印象是指初次呈现于心灵的一切感觉、情感和情绪，具有较多的力量，比较猛烈。观念是指由记忆和想象对以前印象的再现，即对印象的“模仿和草拟”，是思考和推理中的印象的模糊心像。一切单纯观念都有一个单纯印象与之相应，但复合观念则未必那样，没见过长翅膀的马却可以对它进行想象。这是休谟在哲学中建立的“第一条原则”。

《人性论》中最重要的部分是《关于知识和或然推断的论述》一节。休谟认为，因果关系是人为的，不具有确实性。人的因果性观念完全来自感觉经验中对“相似性”例证的观察：我们看到两个类似的现象不断地按先后顺序重复出现或“恒常会合在一起”，便由这一个推到那一个，把一个称为原因，另一个称为结果。这种根据经验而来的推论完全是习惯的结果，而不是理性的结果。但休谟并不贬低习惯，他指出：“习惯就是人生的伟大导师。只有这条原则可以使我们的经验有益于我们。”

《人性论》发展了贝克莱哲学，它的经验主义、怀疑主义和不可知论，对康德以后的西方哲学产生了广泛、深远而又十分复杂的影响，直到今天它的许多方法和结论对于哲学的进步仍旧具有不可忽视的作用。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

引 论

自命在哲学和科学上予世人发现新事物的人，大凡都喜欢贬抑先人提出的那些体系，目的在于间接地夸耀自己的体系，这对于他们来说是最自然和最常见的事情。然而，对于那些能够交与人类理性法庭讨论的最为关键性的问题，目前的我们仍然很无知；如果这些人仅仅满足于惋惜这种无知，那么对于一切了解科学现状的人们则很少会对此反对。一个有很强判断力和渊博学识的人往往很容易发现这样的事实，即最为世人所称道，并自认为已经达到精深推理程度的各家体系，它们的基础同样是非常薄弱的。盲目地选取原理，推论出来的只能是残缺的理论，各个部分之间必然不能相互调和，整个体系也会因此而证据不足；此情形在著名哲学家的体系当中随处可见，这为哲学本身带来了耻辱。

即使没有渊博的知识，我们同样可以找出各种科学存在的缺陷。即使一般的群众，由他们所听到的喧闹声，也可以获知科学门内并非事事顺利。任何事物都可以作为辩论的题材，学者们通常对它们都会持有不同的观点。即使是那些最无关紧要的问题，我们也喜欢对它们进行争辩，而对于那些特别重要的问题，我们却给不了明确的结论。争辩无休无止，就好像是每件事情都不能确定，但当他们处于争辩过程中时，反而表现得热血沸腾，就仿佛一切都是确定无疑的。在所有的吵闹之中，要取得胜利靠的不是理性，而是辩才。无论是谁只要有了辩才，就可以将他荒诞的假设吹得天花乱坠，唯恐找不到新的信徒。所有胜利者并非手持矛剑的武士，而是军中的吹鼓手和乐队。

据我观察，一般人之所以会对形式繁多的形而上学的推理产生厌恶的心理，原因就在于此了。甚至自命为学者，并且对于其他的任何一个学术部门都给予适当重视的

一些人，也一样具有这样的心理。他们那些所谓的形而上学的推理，并不是针对任何有关特殊科学部门所作的推理来说，而是指在一切方面都极其深奥，只有在经过了思考以后才能有效理解的那种论证。因为对于这种研究，我们通常都是白费力气，所以我们总是毫不迟疑地将他们抛弃，认为既然人们必然一直都要受错误和幻想的安排，那么至少我们可以使错误和幻想变成自然的、有趣的。只有相当程度的懒惰和最为坚定的怀疑主义者，才有可能替厌恶形而上学的心理进行辩解。原因在于，如果真理是为人类力所能及的，那么我们就可以这样说，它一定隐秘于非常深奥的地方。即使是最伟大的天才，在这方面耗费了很大精力，依然毫无结果；如果我们希望不劳而获地取得真理，那真是太狂妄自大了。在下面的我所要阐述的哲学当中，不认为自己具有这种优越条件，如果我的哲学非常浅显易懂，反而会让我觉得这是对它的一种极大的反对。

很明显，任何科学都或多或少与人性有些关系，无论学科看似与人性相隔多远，它们最终都会以某种途径再次回归到人性中。即便是数学，自然哲学以及自然宗教，它们都是在一定程度上依赖于人的科学；由于这些科学总是在人类的认知范围内，而且还是依据了人类的能力与官能判断出来的。如果人们完全认清了人类知性的能力与范围，并且能够对我们利用的那些观念的性质，以及我们进行推理时，其心理作用的性质如何加以说明，那么我们就不能确定，在这些科学中我们将能够取得多大的改变与进步。在自然宗教之中，更加需要这些改进，因为自然宗教不安于仅仅将神的本性传授给我们，还会进一步把认识拓展到神对人类的意向和人类对神应尽的义务；所以人类不但作为了推理的存在者，还是推理研究的一种对象。

处于科学之中的数学、自然哲学以及自然宗教既然这么接近与人有关的知识，那么在与人性有着更为紧密联系的其他种类的科学中，又会出现怎样的情形呢？逻辑的唯一目的是要分析人类推理能力的作用、原理和人类观念的性质；道德学与批评学

终身学习社群

创业 | 职场 | 投资 | 学习 | 资源

早读：新闻早报

晚读：每天听一本书（约30分钟）

经济学人、财新周刊等国内外优质报刊

最新顶级策划方案、行业报告

最新影视、软件、趣站

最新电子书、音频书、读书笔记

追剧.资料.学习.课程.教程



获取更多资源 截图扫码进群

研究的是人类的情绪以及鉴别能力；而政治学研究的则是与社会相结合的互相依存着的人类。像逻辑、道德学、批评学以及政治学这样的科学，差不多涵盖了所有需要我们研究的各种重大事情，或者说全部可以用来促进或装饰人类心灵的各种重大事情。

所以，我们希望在我们的哲学研究中能够找寻获胜的唯一途径，就是摒弃我们一贯采用的那种令人厌恶的迂回曲折的旧办法，不要置身于边界上还要一会儿夺取某座城堡，一会儿又要攻占某个村落，而是要直击这些科学的核心或首府，即人性本身；只要掌握了人性，我们就有可能在其他各方面轻易地获胜。我们于此便能够拓展到征服那些与人生有紧密相连的科学，之后就能悠闲且较为充分地找寻那些完全只是好奇心的对象。解决任何重要问题的关键，无不包含于人类科学之中；在没有真正了解这门科学之前，所有问题都不可能得到真正的解决。所以，在力图解释人性原理的同时，其实也就相当于在提出一个几乎是建立于全新基础之上的完备的科学体系，而这个基础恰恰是全部科学唯一稳定的基础。

人的科学是其他一切科学唯一牢固的基础，然而我们对这一科学本身所提供的唯一牢固的基础，又必须建立在经验与观察的基础之上。当我们发现，实验哲学应用于精神题材比应用于自然题材整整晚了一个世纪以上，我们无须感到惊奇；因为事实上这两种科学的起源几乎也间隔同样的时间；从泰勒斯推算到苏格拉底，其间相距的时间大概相当于从培根勋爵到英国晚近时期若干哲学家相距的时间；人的科学直到这些哲学家的出现才开始被放到一个新的立足点上，从而引起了人们的关注与好奇。诚然，在诗歌上，其他的民族虽然也能与我们抗衡，并且在其他一些有关欣赏的文艺方面，他们甚至能够超越我们，但在理性和哲学的进步上，恐怕只能归功于我们这个宽容而自由的国家了。

关于人的科学虽然没有自然哲学发展的那么早，但是我不应该因此就认为它赋予我国的荣誉没有对自然哲学的那么大，我们应该认为它较迟的发展是一个更大的荣耀，因为这门科学非常重要，所以一定要经过这样的一番改革。因为，很明显：既然心灵的本质与外界物体的本质同样是为我们所不熟知的，那么，若不是借助于精确、认真的实验，并且观察心灵在不同的条件和情况下所产生的特殊结果，对心灵的能力和性质，我们也一定同样无法形成任何概念。虽然我们必须努力将实验推溯到底，并且用最少和最简单的原因说明所有结果，从而使我们的所有原则达到最大程度的普遍，但是我们也绝不能超越经验，这点仍然是可以确定的；凡是自命发现人性终极原始性质的一切假设，就应该被认为一定是狂妄和虚幻，予以弃之。

一个专注于说明灵魂最终原则的哲学家，不会称自己是人性科学的一位大师，或是自认为对心灵感到满意的事情知道得很多。因为对我们来讲失望和快乐几乎是同样有效的，一旦我们得知某种欲望无法被满足时，这种欲望就会立即消失，这是十分必然的道理。当我们看见，我们已经达到人类理性的最高极限时，我们便会心满意足了，虽然我们清楚地知道我们在大体上的无知，而且我们也看到，对于最概括、最精微的原则，除了凭经验知道它是实实在在的以外，恐怕就再也找不出其他的理由了。经验即一般人的理由，这样的理由，对于最奇特、最特殊的现象而言，无须经过研究便能够直接发现了。这种无法再进一步的情况已足以使读者感到满意，作者也因此得到一种更加微妙的满意，因为他已自认无知，从而明智地躲开了过去许多人犯下的错误，没有将他的假设与猜测当做最确定的原则来蒙蔽世人。既然先生与学生都感到了满意与满足，我们怎么还会对哲学有别的要求呢。

如果不能说清楚最终原则的情形，而被认为是人的科学中的一个特点，那么，我可以大胆断言，这是人的科学和一切科学共同的特点，也是我们所从事的全部艺术的共同的缺点，不管这些学艺是在各种哲学学派中培养出来的，还是在低等的工匠作

坊中实践获得的。这些艺术的任何一种都不能超越经验的范畴，或者是建立在不以这个权威作为基础的原则上。精神哲学所具有的一种特殊不利条件是自然哲学没有的；即当精神哲学搜集实验材料时，都是提前定好计划，并按预定的方案来应对每种可能发生的具体困难而无法有目的的进行实验。当在某种情况下的某一物体对另一物体产生的影响无法让我明白时，我只需要把这两个物体放在同一种情况下，观察会有什么结果发生就行了。但在精神哲学中，如果我将自己放在所要考察的情况下，企图用同一种的方式消除一切疑难，那么这种思考和预计必定会扰乱我的自然心理原则的作用，而使我无法根据现象得出正确的结论。因此，我们必须借观察人生现象去搜集这门科学中所需的实验材料，在世人的日常生活中，随着人类的交际、事务以及娱乐去获取实验材料。当这类实验材料经过慎重地搜集和对比之后，我们就能够在它们这个基础上，建立一门比任何其他科学更加实用的科学。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

1. 关于观念的起源组合、抽象、联系等方面的论述

◆关于人类观念的起源

一切人类心灵中的知觉都可以被分成明显不同的两种，这两种可称之为印象与观念。它们之间的差别在于：当心灵受到刺激，并且潜入到我们的思想或意识当中，

它们表现的强烈程度与生动程度都不相同。进入我们心灵的那些最强最猛的知觉，我们称之为印象；所有第一次出现在灵魂中的我们的全部感觉、情感以及情绪都包括在印象这个名词之中，观念这个名词，用来表示我们的感觉、情感以及情绪在思维和推理过程中所表现出的微弱的意象；目前的讨论所引起的知觉便是其中一例。只要去除由视觉和触觉引起的知觉，以及在讨论中可能直接引起的快乐或不快，相信无须费辞就能够证明这种区别。每个人都能够立刻察觉感觉和思维之间的差别。两者的差异程度通常很容易分辨，但在特殊例子中，两者可能十分接近。例如处于睡眠、发热、疯狂或者心情异常激动的状态中，我们头脑中的观念就近似于我们的印象；另外，有时也会有这种情形发生，当我们的印象极其微弱与低沉时，我们就无法把彼此的观念区分开来。虽然两者在少数例子中有这样极为相似的情形出现，而就一般情况而言，两者仍然是极为不同，所以没有人会犹豫不决，不敢将它们列在不同的项目之下，并予以一个特殊名称，用来区分这种差异。

知觉还有另一种区别，它适用于我们的印象以及观念，这是一种能为我们提供便利的区别，很值得我们关注。它就是简单和复合的差异。所谓简单的知觉，即简单的印象与观念，无法再进行区分或分析。而复合知觉则刚好与此相反，能够划分成许多部分。特殊的颜色、味道和香味虽然都是归于这个苹果的性质，但我们仍然很容易识别它们彼此的差异，起码是能够相互区别的。

通过上面的这些区别，我们把我们的研究对象排列成一定的秩序，这样我们就能够更加准确研究它们的性质与关系。引起我们关注的第一种情况为：我们的印象与观念除了活跃程度与强烈程度不同之外，在其他任何方面都是非常相似的。任何一种都是其他一种的反映；因此心灵所有的知觉都是双重的，表现为印象与观念。我在房间闭目进行思考时，我所形成的观念就是我已经感觉过的印象的准确表象，不存在在印象中找不到的观念。我在检查其他知觉的时候，仍然能发现一样的类似和表

象。观念与印象之间好像永远是相互对应的。在我看来，这个情况是很突出的，所以当即引起了我的重视。

精确的观念经过比较之后，我发现初次的现象把我迷惑得太远了，所以我必须利用简单知觉和复合知觉之间的区别来限制“一切观念与印象都是相似的”这个判断。我注意到，许多复合观念从来没有过与它们相对应的印象，而许多复合印象也不曾精确地复现在我们的观念之中，我能够想象新耶路撒冷那样一座由黄金铺道、红玉砌墙的城市，即使我从来都没见过这样的城市。我到过巴黎，难道我就可以断言，我对那座城市能够形成那样一个观念，让它真正按照合适的比例完整复现巴黎的全部街道与房屋吗？

于是，我看到了复合印象和观念虽然表面上看来极为类似，但是实际上它们之间互为彼此精确复本的那个规律并不是普遍的真实存在。其次，我们前面研究的简单知觉又将是何种情形？经过我最为精确的考察后，我能断定：前面规则可以没有例外地在这里适用，简单观念都有和它相似的简单印象，简单印象又都有一个和它相对应的观念存在。我们在暗中形成的那个有关“红”的观念以及在日光之下刺激我们的眼睛所形成的印象，只是在程度上有所差别，而在性质上没有区别。我们的简单印象与观念同样如此，我们无法一一举例来加以证明。任何人都能够随意检验，让自己从这一点中获得满足。但是如果有人否认这种普遍存在的相似关系，我也没有别的方法说服他，我能做的也只有让他能举出没有相应观念的印象，或是没有相应印象的观念。倘若他没有应对这个挑战，我们就可针对他的沉默与我们的观察来确立我们的结论。

我们因此发现，一切简单的观念和印象都是彼此类似的；复合观念和印象既然是由简单观念与印象形成的，我们就能够大致断言，这两类知觉是很精确地对应的。这

种不需要进一步考察的关系被我发现以后，我就想更深入地探究观念和印象的其他性质，以用来确定它们和它们的存在之间的关系，以及印象和观念哪些是因，哪些是果。

这本书的主题就是充分考察这个问题；因此，在这里我们就只限于确定一个概括性的命题，即我们的一切简单观念在刚出现时都是来自简单印象，这种简单印象与简单观念是相对应的，并且是简单观念的精确复现。

在对搜集各类现象以便证明这个命题的过程中，我发现了以下两种现象，但是每种现象都特别明显，并且数量很多，没有争论的余地。首先我是通过一个新的审查，以用来证实我前面所作的结论，即每个简单印象都会伴有一个与之相应的观念，每个简单观念又会伴有一个与之相应的印象。从类似知觉之间的这种经常性结合来看，我可以立刻断定，我们相应的印象与观念之间存在一种极大的联系，并且其中一种的存在相对另一种的存在有着非常大的影响。若干例子之间的那种经常性结合绝非出于偶然，而是清晰地证实了不是印象依赖于观念，便是观念依赖于印象。要知道它们之间究竟是谁依赖于谁，我就得研究两者初次出现时的顺序，并从恒常的经验中发觉，总是简单印象先于相应的观念而出现，但从来没有相反的顺序出现。给一个儿童深红和黄，或者甜味和苦味的观念，我们把这些对象呈现给他，换句话说，就是将这些印象传递给他；但我不会荒谬地想通过激起这些观念来产生这些印象。在我们的观念出现的时候，并没有产生它们相应的印象，当然，我们也不能单凭思维任何一种颜色或是其他的东西，就知觉那种颜色或感知其他方面的感觉。另一方面，我们还发现，无论心灵还是身体的印象，都一定有一个和它相似的观念相伴相随，并且观念和印象只是在强烈和生动程度上有所差异。类似知觉的恒常结合强有力地证明了其中之一是另一种的缘由，印象所占的优先性也同样得以证明，我们的印象是我们观念的原因，但我们的观念却不是我们印象的原因。

为了证明这一点，我又研究了另外一个明显让人信服的现象；即无论在何种情况之下，产生印象的那些官能因为事故导致了它们的作用遭受影响，例如，如果一个人天生就是盲人或聋子；那么，他不但没有了印象，就连相应的观念也消失了，因而两者在心灵中都不会留有丝毫痕迹。不但在感觉器官完全破坏时存在这种情况，即便是在未曾进行任何活动去产生一个特殊印象的情况下，也是如此。如果我们没有尝过菠萝，那么对于菠萝的滋味，我们便无法形成一个准确的观念。

但是，有一个与之相矛盾的现象，它能够证明观念不是绝对不可能先于与它们相对应的印象而出现。我相信，所有人一定会坚信，经过眼睛进入心中的各种颜色观念，或是经过听觉传入心中的不同声音的观念，虽然它们是相似的，实则各不相同。但既然各种颜色处于这种情形，那么同一种颜色的各种深浅程度必然也是同样的情形，也就是说，各种色调都会产生一个与其他色调不同观念的另一个观念。如果不承认这点，我们就将色调继续慢慢推移，让一种颜色在不知不觉间推移到离它相距最远的一种色调；如果你不承认任何中间色调之间各不相同，那么假如你同时又否认两极色调相同，便一定会陷入谬误。因此，假设有一个三十年来视觉都很正常，熟悉各种颜色，只是刚巧没有见过一种特殊的蓝色色调的人。现在，将这种颜色的全部色调都在那个人的面前呈现出来，从最深的色调开始，慢慢过渡到最浅的色调，唯独缺少中间那个特殊的色调；显然，在没有那个色调的地方，他将会看到一片空白，并且能够察觉到，在那个地方的两个相互邻接的色调要较其他地方的距离大。那么，那个人是否可以利用他的想象来弥补这个缺陷，并让那个特殊色调的观念在他心中呈现出来，虽然那种色调从未被他的感官传入他的内心。我相信，大多数人都认为他能做到这一点。这可以用来证明简单观念并不总是根据相应的印象得来的；但这是极为特别和少有的例子，不值得我们特意去注意研究，也不值得因为它就改变了我们的概括准则。

除此之外，我们不妨就这个题目再做一点补充，对于印象先于观念这个原则，还需再加上一条限制，即正像我们的观念是印象的意象那样，也能形成次生观念，这在我们目前对于观念所作的推理中可以看到“作为原始观念的意象”就是这样产生的。但恰当地说，这个限制与其说是另外一个规则的例外，不如说是对规则的说明。观念可以从新的观念中形成自己的意象；可原则观念既然是假设从印象而来；那么我们的所有简单观念，直接或间接地由它们相应的印象中而来的这种说法还是正确的。

它是我在人性科学中创立的第一条原则；我们不要因为它显得如此简单就轻视它。因为我们可以发现，这种关于印象或观念先后的问题，正如哲学家们争论有没有先天观念，或者我们的一切观念是不是都是由感觉与反省中获得的那种在各种的名词下激烈争论的问题一样。我们可以这样认为，为了证实颜色和广袤的观念并非先天的，哲学家们只能够指出这些观念全是靠我们的感官传递的。因为要证实欲望及情感这两种观念并非先天而来，哲学家们也只能说，我们以前就有过这种情绪及经验。如果我们仔细考察这些论证，就能知道，这些论证只是说明了在观念之前就已经有了另外更加生动的知觉，观念来源于这些知觉，并被观念复现。希望经过我如此详细的陈述，能够将这个问题的相关争议全部消除，并使这一原则在我们的推理中发挥出更大的作用。

◆关于题目的划分

既然我们的简单印象是出现在与它们相对应的观念出现之前，并且几乎没有例外，那么推理方法就要求先考察我们的印象，而后再研究我们的观念。可以将印象分为两种，一种是感觉印象，另一种是反省印象。首先，第一种是我们未知的原因首先产生在我们心中。而第二种大部分是从我们的观念而来，它们发生的次序如下：首

先是由某个印象来对感官产生刺激，让我们感觉各种冷、热，饥、渴，苦、乐。这样的印象在心中留下一个复本，印象被中止以后，复本继续存在；这个复本被我们称之为观念。当苦、乐观念再次回复到我们心里时，它便会产生出欲望与厌恶，希望与恐惧的新印象，我们把这些新印象称为反省印象，因为它们是从反省中得来的。反省印象又被记忆与想象复现，变成了观念，这些观念也许又能产生其他的印象和观念。所以，反省印象只是产生在它们相应的观念之前，然而却在感觉印象之后才会出现，且来自感觉印象。人类感觉的研究应该是由解剖学家和自然哲学家负责的事情，并非精神哲学家的事情；所以，现在不用我们对其加以研究。值得我们重点关注的反省印象，即欲望、情绪及情感，它们中大多数既然都是从观念产生的，所以我们就不得不将最初看似最自然的方法转变过来；为了阐述人类心灵的本性及原则，我们首先对观念做一番详细的叙述，进而再研究印象。因为这个理由，我就先由观念开始研究。

◆关于记忆观念与想象观念的论述

从我们的经验中可知，无论任何印象出现在心中，作为观念的它又被复现于心中，复现有两种不同的方式：它有时重新出现，但仍保持极大的、它在首次出现时的活跃程度，介于一个印象和一个观念之间；但有时，它又完全丧失了那种活泼性，全然变成一个观念。利用第一种方式来复现我们印象的官能，我们把它称之为记忆，另一种则被称为想象。显而易见，初看起来，记忆的观念较想象的观念要生动、强烈得多，并且前一种官能较后一种官能在描绘它的对象时所使用的色彩要更为鲜明。当我们回想起过去发生的每件事情时，那些事情的观念就会以一种较为强烈的方式闯入我们内心；而想象的知觉却是低沉而微弱的，并且很难在心中保持长时间的稳定。因此，这两种观念之间出现一种显著的差别。这一点留待以后详加讨论。

还有另外一种同样显著的差别存在于这两种观念中，即无论是记忆的观念还是想象的观念，无论是生动的观念抑或微弱的观念，若没有相应的印象先行，为它们开辟道路，就不会出现于心中，但想象并不受原始印象次序以及形式的约束，而对于这一方面，记忆可说是完全受到了制约，任何变化的能力都没有。

显然，记忆使它的对象保持在出现时的原有形式，在我们回想任何事情时，假如离开了这种形式，那一定是记忆官能有缺陷或不完备的缘故。一个历史学家为了叙述方便，或许会颠倒事件叙述的前后顺序；但是如果他注重准确性的话，就会关注这种被颠倒了顺序，并且因此将那个后来发生事件的观念置于其应有的位置。总之，有那多么的普通和常见的现象作为这个原则的依据，我们就无须再作进一步的讨论了。

第二个原则同样也是很明显的，即想象能够自由地改变和移置它的观念。在诗歌和小说中我们所碰到的荒诞故事毫无疑问地证明了这一点。那些故事完全混淆了自然界，提及的都是飞马、火龙还有恐怖的巨人。这种幻想的自由比比皆是，当我们想到我们的所有观念都是从我们的印象复现而来，并且任何两个印象都是完全可以分开时，观念分为简单、复合区别的一个显著结果就是这一点。只要想象在每种情况下都可以看到观念之间的差别，我们就能很容易地加以分离了。

◆关于观念间的联系或者联结

既然一切简单观念可以被想象所分离，并且又可以被想象任意结合在每一种形式内，所以如果这个官能不是被某些普遍原则所支配，让它在某种程度上的一切时间、地点内都能保持一致，那么，这个官能的各种作用都会变得最难以解释。如果观念都是完全分散的，从而导致彼此之间没有任何关联，那只有利用偶然的机会才

可以联结；各个简单观念之间如果没有某种结合的线索或是某种能结合的性质，让一个观念自然而然地引出另一个观念，那这些简单观念就不会以一定的规律联结成为复合观念（事实往往如此）。观念之间的这种结合原则并不应该被认为是一种不可分割的联系，因为这种联系已经不包括在想象之中；同时，我们也不应该妄下结论，认为这种联系如果不曾存在，心灵便不可能结合成两个观念，因为任何东西都不如官能那么自由；我们只能将这种联系当做时常占有优势的一种比较温和的力量，而且这种力量也是——除了令其他事物保持联系之外——让各种语言极为紧密地相应的原因；自然仿佛是在向每个人表明最适合结合为复合观念的一些简单观念；产生这样的联结，并使心灵通过这种方式在每个观念间推移的性质总共有三种：类似，时空接近和因果关系。

在观念之间的这些性质产生一种联结，并在一个观念出现时自然而然地引发另一个观念，这一点是无须证明的。显而易见，我们在思维的过程中，在观念经常性的转变中，我们的想象非常容易地从一个观念转移到任何一个与它相似的观念，而且仅是这种性质就完全能够变成想象的充分联系和结合的原则。同样明显的还有，因为感官在变更它们的对象时必须做出规律性的变动，根据对象彼此接近的顺序来加以接受，所以想象必然会由于长久的习惯而形成相同的思维方式，并在想象它的对象的过程中依次经历空间和时间。至于由因果关系产生的联系，今后我们还会有机会加以彻底研究，就不详细讨论了。在这里我们只提一点：没有什么关系能比因果关系更能在想象中造成紧密地联系于观念的各个对象之间，并让一种观念更加迅速地引出另一种观念。

要充分了解这些关系的范围，我们一定要注意，不仅是在一个对象与另外一个对象直接类似、接近或是它的原因的情况下，而且在两者中间被插进第三个对象，而被插入的这个对象相对于那两个对象又全都具备这些关系之一时，那么这两个对象就

能在想象中产生联系。这样的联系可以被推至很远，即使我们同时又可以看见，每一步的推移将使关系大为减弱。第四代的堂兄弟是因因果关系联系起来的（假如我能够使用这个名词的话）；但是这种联系的亲密程度不如兄弟之间的联系，当然就更不能和父母与子女之间的联系相比了。我们可以说：一切血亲关系皆由因果关系而定，并且随在各人之间插入的起联系作用的那些原因的数量的多少来决定关系的远近。

上述三种关系当中，范围最广泛的是因果关系。不但在一个对象成为另一对象存在的原因时，并且当前者是后者的活动以及运动形成的原因时，都可以认为这两个对象是处于因果关系之中。因为在某种观点下看来那种活动以及运动只是那个对象本身，而且在各种不同的情况中那个对象又是保持同一不变，因此我们就可以更加容易想象，怎样才能把对象之间的这种交互影响联系起来。

下面我们来进一步说明这个理论，不但一个对象在另外一个对象那里产生一种运动或是任何活动时，而且只要它具备产生这种运动或者活动的的能力时，那这两个对象也就被因果关系联系起来了。我们可以看到，一切利益和义务关系的根源就在这里，而恰恰正是通过这种关系人类才能在社会中得以相互影响，并处于统治和服从的关系之中。主人就是依靠暴力或合同拥有一种地位，从而可以在某些事情方面有权力支配被称为奴仆的另一些人的行动。法官是在所有争讼案件中能够凭借自己的观点来决定社会各成员之间对一切财物的所有权以及财产权的一个人。如果一个人拥有了所有权力，那么只要他运用自己的意志，就能把权力变为行动；而在一切情况之下这种转变都被认为是一种可能，而且在很多情况之下应当被认为是一种极大的可能；在权威方面更是如此。在此，长官的快乐和利益都是来自臣民的服从。

因而这些原则就成为了我们简单观念之间的联结或者结合的原则，并在想象中取代

了在我们记忆中的那些与观念结合的不可分离的联系。它是一种吸引作用，在精神界中的这种作用正如在自然界中的一样，同样起着神奇的作用，并表现在同样多的富于变化的形式之中。这种吸引作用的效果的各方面都表现得十分显著；但是它的大部分原因却都不被知晓，而最终只能归结于人性中的原始性质，我并不妄图说明这种性质。一个真正的哲学家应该具备的条件，就是对于那种想探求原因的过度欲望要有所约束，而在由充分数据的实验建立了一个学说以后，就应该感到满足，更进一步的探求将会使他陷入模糊的、不确定的推测之中。在这样的情况之下，如果他只考察他的原则产生的效果，而不是去探究这个原则的原因，那么他的研究工作一定会取得更好的成效。

在观念的这一结合或联结的众多结果中，组建我们思想与推理的共同题材尤为明显，并通常是产生在我们简单观念之间的某一结合原则的一些复合观念。我们可以将这些复合观念划分为关系、样态和实体。我们将简单地依次对这些观念逐一加以探究，并且顺便讨论一下我们的一般的与特殊的观念，最后再结束现在的这个题目——它可以被看做我们这个哲学的基础。

◆关于关系

关系这个名词一般用来形容两个差别很大的意义。一个意义是指将想象中的两个观念联系起来，然后依据前述方式使得一个观念自然地引出另一个观念的那种性质；另外一个意义是指在我们比较两个观念时所凭借的那种特殊情况，虽然这两个观念只在想象中随意结合。在普通语言中，前一种意义永远成为了我们运用关系这个名词时所指代的意义；只有在哲学领域，我们才会扩充这个名词的意义，用来表示没有联系原则的任一特殊的比较题材。比如，哲学家们觉得距离是一种真正的关系，因为距离观念是通过各个对象的比较而得到的；但是一般的说法却是没有东西比这

类事物之间的距离更远的了，也没有东西比它们彼此更少关系的了，就仿佛距离与关系之间是无法相容一样的。

让各个对象可以进行比较，同时产生出哲学上有关观念的那些性质，如果逐一加以列举，也许那是一种没完没了的工作；但如果我们经过仔细考察以后，我们就能发现，它们可以较为容易地列入七个总目之下，可以把这七种关系认为是全部哲学关系的根源。

（1）相似关系：一旦离开了这种关系，任何哲学都不会存在，因为如果任何对象没有几分相似，那它就无法被人比较。虽然说相似关系是一切哲学关系必需的要素，但是并不能因此断言，这种关系就能产生观念上的联系或联结。当一种性质变得非常一般，为许多个体所共有时，这一性质就起不到让心灵直接注意到任何一个个体的作用了，正是因为这种性质提供了足够大的选择范围，所以想象就不可能固定在任何个体对象上。

（2）同一关系：在这里我所指的同一关系是在最严格意义下的应用于恒常不变对象上的那种关系；对于人格同一性的本性和基础暂时不做考察，留待以后讨论。在任何关系中，最为普遍的是同一关系，它是所有具有持续时间的存在物所共同拥有的。

（3）空间和时间关系：它是无数比较的源泉，比如上、下，远、近，前、后等。

（4）度量或计数的一切对象，在数量或数目上都可以进行比较；这是关系的又一个丰富的源泉。

（5）两个对象具有一种共性时，两者分别具有的这种性质的差异程度就产生了第五种的关系。如两个全是重的对象，其中之一较另外一个也许是较重一些，也许是较

轻一些。两种同一种类的颜色，也许它们的色调不同，在那一方面就能够加以比较了。

（6）相反关系：初看起来，往往会认为是上述的“没有某种类似程度就没有任何关系存在”规则的一个例外。不过我们留意到，假设有两个观念原本是截然相反的，存在和不存在这两个观念除外，显然这两个观念也是类似的，因为它们都涵摄了那个对象的观念，尽管后面的“不存在”观念将那个对象排斥在它所不存在的所有时间、地点以外。

（7）其他的所有对象，例如热和冷，火和水等，只是凭着经验以及它们的种种原因或结果之间的相反关系，人们才认为是相反的，第七种的哲学关系是因果关系，它是一种自然的关系。我们将在以后说明这种关系中涵摄的相似关系。

人们自然会觉得，应该将差异放在其他关系之后，不过我觉得差异是关系的一种否定，而不是一切实在或积极的东西。差异有两种：与“同一”相反的差异和与“类似”相反的差异。前一种是数目上的差异，而后一种则是种类上的差异。

◆关于样态与实体的论述

有的哲学家把大量的推理建立于实体和偶然性的差异上，同时还假想我们对两者怀有清楚的观念。我想请问这些哲学家们，实体观念是由感觉印象得来，还是从反省印象中得来的？实体观念如果是得自我们的感官的，那么我想请问的是从哪个感官传来的，用哪种方式传来的呢？如果是被眼睛所知觉的，它必然是一种颜色；如果它是利用耳朵所知觉的，那么这种观念必然是一种声音；如果被味觉所知觉，那么它一定是一种滋味；其他感官同样如此。但是我坚信，任何人不会说：实体是一种颜色，或是一种声音，抑或是一种滋味。如果实体观念真的存在，它一定是在反省

印象中得来；但是反省印象被归纳为情感和情绪两种；两者都不能被用来表象实体。因此，实体观念只是一些含有特殊性质集合体的观念，当我们谈论实体或用实体进行推理时，我们也没有其他方面的意义。

像样态观念一样，实体观念不过是一些简单观念的集合体，而这些简单观念通过想象结合起来，我们给它一个特殊的名称，于是我们就能向自己或其他人提及那个集合体。这两种观念之间的不同之处在于：组成实体的那些特殊性质，一般是指为了这些性质而被假设为蕴藏其中的一种未知的东西；即使不存在这种虚构，这些性质至少还会被假设成由于接近和因果这两种关系而密切地、不可分离地建立起联系。这样做产生的结果就是：一旦我们发现任何一个新出现的简单性质和其他性质有着相同的联系，就立即把这一性质列入其他性质的行列中，即便这个性质以前没有被列入最初的实体概念之中。例如，黄金观念最初可能仅仅是一种黄色、重量、可展性或者可溶性；然而当我们发现它可以溶于王水中的时候，我们就将这种性质，即它的可溶性加入到其他性质当中，并假设它隶属于那个实体，就如它的观念自始至终都是组成复合黄金观念的其中一个部分。由于被奉为复合观念的主要部分，因此，结合原则接受了后来出现的、并与其他最初发现的性质同样地包含于那个复合观念中的所有性质。

样态方面便没有这种情形，只需要研究一下样态的本性就可以明白这一点。组成样态的那些简单观念显现的性质并非是由相近关系与因果关系所结合，而是分布在不同的主体中；又或者，即使这些观念全部结合在一起，但并没有因此认为那个结合原则就是复合观念的基础。第一种样态的例子是跳舞的观念，第二种样态的例子是美丽的观念。这些复合观念只要接受了任何一种新的观念，都得改变原来标志样态的那个名词，这个理由是非常明显的。

◆论抽象观念

有人已经对抽象观念或一般观念提出了一个非常重要的问题，即当心灵感到这些观念时，这些观念究竟是一般的，还是特殊的？在这方面的这个问题的传统见解方面，一位大哲学家已经对此有过辩驳，并且断定，一般观念都只是一些附属于某个名词上的特殊观念而已，这个名词赋予那些特殊观念以一种更加广泛的意义，以便在它们需要时还能想起那些和它们类似的其他观念。这一点在我看来是近年学术界中最伟大且最有价值的发现之一，所以我将力争通过一些论证对其加以证明，希望这些论证能使这一点成为毋庸置疑和无可辩驳的事实。

当组建我们大多数的——虽然不是全体的——只是一般观念时，抽掉一切在数量上以及性质上的特殊性程度，而且每个对象也不会因为它的广袤、持续以及在其他性质方面的任何微小的改变，就不再属于它原有的特殊种类。因此，能够使我们觉得这里有一个在抽象观念的本性上起决定性作用的显而易见的困难，这就为哲学家们提供了许多辩论素材。“人”的抽象观念说明各种身材不一样、性质也不一样的人们；因此可以断定，抽象观念要达到这点，必须通过两种途径：一种是同时表象所有可能的身材和全部可能的性质，另一种是不表象任何一点特殊的身材及性质。因为对前一命题进行辩护已经被认为是一种荒谬的行为，由于它涵摄着心灵且有着不尽的才能，所以一般的推论都支持后一个命题。于是，抽象观念就被假定为既没有表象任何特殊程度的数量，亦没有表象任何特殊程度的质量。可是，这个推论是不正确的，在此我想加以说明。首先，我要证明的是，任何数量或质量的状况如果还没有形成一个明确、清晰的概念，那就不能设想这个数量或质量；其次，虽然心灵的能力不是无限的，可是我们能在同一时刻对于所有可能程度的数量或质量形成一个概念，所以，在这种情形下形成的概念无论多么不完全，但至少可以使一切思考

和谈话达到它们的目的。

首先从第一个命题开始，也就是心灵对于任何数量以及质量的程度，如果还未形成一个明确而清晰的概念，那对这个数量或质量来说，我们就不可能形成任何概念。我们用以下三个论证来证实这点。第一，一切有差异的对象是完全能够区别的，而对于一切能够区别的对象来说，它们都是能够通过想象和思想分离的。而且，在这里我们还能够附带说一下，这些命题反过来说也同样是成立的，即那些能够分离的对象通常都是可以区别开来的，而可以区别的一切对象也都是不一样的。因为，我们如何分离那些不可区别的事物以及把没有什么不同的事物区别开来呢？因此，为了了解抽象作用是否包含了分离作用，只要我们在这个观点范围内进行一番研究和考察，我们在一般观念中抽离的所有细节究竟能否和我们保存的充当它们本质部分的一系列细节进行差异性的区别；但是只要看一下就会知道，一条线的既定长度和那条线自身既无差异，又无区别；而所有质量的确切程度与那个质量的情形同样如此。因此，这些观念是在概念中相互结合的。一条线具有的一般观念，我们无论怎样把它抽象和分辨，当它在我们心灵中出现的时候，总是含有在数量、质量上的一个确切程度，无论它如何被用来表象其他的那些包含许多不同程度的线条。

第二，大家会认为，凡出现在感官之前的那些对象，也就是任何在心中出现的印象，在数量和质量的程度上都是确定的。有时候印象变得混淆，那是因为它们太微弱和不稳定性，并不是由于心灵有什么能力接受存在于实际中的、没有特别程度以及比例的任何印象。它的确是一个很矛盾的观点，甚至涵摄着极度的矛盾，即对于同一事物，它既能够是存在的，同时又能够是不存在的。

因为所有观念都来源于印象，观念只不过是印象的复本和表象，所以，只要其中之一是真实的，那么，对于另外一种来说，也必须承认是真实的。印象和观念的差异

只是在于强烈程度和活泼程度上不同。以上结论并不是从所有特殊的活泼程度上建立的。所以说，一切这方面的变化不能够对上述的结论有所影响。一个观念只是一个较弱的印象，而一个强烈的印象必须确定数量和性质兼而有之，所以它的复本或表象一定也是同样的情况。

第三，在哲学中存在着这样一个公认的原理，即自然界中的所有事物都是特殊的；如果假设一个没有准确比例的边和角的三角形的真实存在，那必定是十分荒谬的。因为对于这种假设，如果它在事实上是有谬误的，那么在观念上也一定是荒谬的；因为，我们对那些能够形成一个清晰而明确观念的所有东西，没有不合理和不可能的情況；但是形成一个对象的观念与单就形成一个观念来说其实是一回事；让一个观念对一个对象进行参照，只是一种外加的称谓，观念本身并没有对象的任何标志或特征。因为我们不可能形成一个只有数量和质量，而不包括数量和质量确切程度这样一个对象观念，我们也就无法在这两方面上形成没有限制与界限的任何观念。所以我们说，抽象观念自身就是特殊的，尽管它们在表象作用方面表现得很是一般。心中的意象只能算作特殊对象的一个意象，虽然我们在推理中运用意象时，好像它具有普遍性一样。

把观念运用到超越它们的本性之外，皆是因为我们把观念中的所有可能程度的数量以及质量大致集合在一起，并使它与人生的目的相适应；这就是我要阐述的第二个命题。当我们发现那些常见的各个对象彼此有一种类似的关系时，我们就给予这些对象的全体一个同样的名称，无论我们在其数量和质量的程度发现了什么差别，也不管在它们中间可能出现其他任何方面的差别。当我们的这种习惯渐渐形成之后，一旦听到这个名称，就能唤起我们脑海中对这些对象之一的那些观念，并且让想象联想起它以及其他所有特殊的细节和比例。但是因为那个名词被假设为、并且时常被应用到其他一些个体之中，这些个体在许多方面相对于心中当即显现的那个

观念是截然不同的，而那个名词又不能将所有这些个体的观念再现，所以它仅仅是使灵魂有所触动（如果我能够这样说的话），唤醒了我们观察这些观念所养成的那种习惯。实际上，这些观念并没有在心中出现，只是处在了一种潜能的状态；在我们的想象中也并没有把它们全部逐一明确清晰地加以描绘，只是我们受到目前的目的或需要的支配，时刻准备着观察它们当中的任何一个观念。这个名词不仅唤起了某种习惯，还连带着唤起了一种具体观念；而这个习惯又进而唤起了我们有可能需要的任意个别观念。但是，因为很多时候的这个名词指代的全部观念无法全部产生出来，于是我们就通过一种片面化的考虑来简化这种工作，并且我们觉察到在我们的推理过程当中，这种简化并没有带来许多不便。

现在要讨论的问题存在着一个极为特别的情况，即当心灵出现了一个具体的观念、并使我们据其进行推理时，或者假如我们于偶然间形成一系列与这个观念不相符的推理，那么由一般名词或抽象名词唤起的伴随习惯，马上就可以提出其他的任何个体来。例如如果我们提到三角这个名词，并且产生一个特殊的等边三角形的观念与其相对应，如果我们后来又说，一个三角形的三个角都相等，那么我们最开始所忽略的不等边三角形以及等腰三角形等别的个体将立刻涌现在我们的心中，让我们感知了这个命题的错误，虽然对于先前形成的那个观念而言，此命题是对的。如果在需要时，心灵并不总是提供这些观念，其缘由是心灵的能力的不足，这种不足往往也是一些错误的推理和狡辩的根源；但这种情形大多出现在深奥而复杂的观念中。在其他场合，我们的习惯是比较完整的，通常很少会犯这样的错误。

还有，这种习惯的完整程度可以让同一观念寓于每一个不同的名词之中，并可以被运用在各种不同的推理中，而且不会有发生错误的任何危险。例如一个有着一寸高度的等边三角的观念，我们可以它谈论某一个形、一个有规则形、一个直线形、一个三角形及一个等边三角形。因而，在这种情形下的所有名词都伴有同样的观念；

但因为这些名词的习惯应用范围的大小，就会据此刺激它们的那些特殊的习惯，时刻注意不要让心灵形成和这些名词一般所包括的任何观念相违背的结论。

在那一类习惯还没有达到十分完善的程度之前，也许心灵不能仅仅满足于形成一个个体的观念，而是要轮流观察多个观念，以便使自己了解自己的意义，及其通过这个一般名词来表示自己的那个集合体的范围。比如，为了使“形”这个名词有一个确切的意义，在我们心中就会轮流观察不同大小以及不同比例的种种圆形、平行四边形、正方形、三角形等观念，却不愿仅仅停留在一个意象或者观念上。无论怎样，有一件事情总是可以确定的，那就是：当我们在运用任何一个一般名词时，形成的是个体的观念；我们很少或绝不可能把这些个体全都审查穷尽；而余留下来的那些观念，只要经过那种习惯而被表象的，当前只要有何种需要，我们就能够利用这种习惯来唤起这些观念。这也就是抽象观念与一般名词的本性所在；我们就是通过此种方式来对前面提出的那一似是而非的说法加以说明，即一些观念在本性上是特殊的，在表象上却是一般的。一个附在一般名词之后的特殊观念，就变成一般的了，这也就是说，依附在这样的一个名词之上，这个名词由于一种习惯性的联系，和许多其他的特殊观念都有一种联系，并且轻而易举地可以将那些观念唤到想象中来。

这个题目可能的唯一的困难，在于如此容易地就能唤回可能是我们需要的每一个特殊观念的那种习惯，而那种习惯通常是被我们依附在观念上的任一名词或语音刺激起的。在我看来，想要给这种心灵活动以一个满意的解释，最合适的做法就是列举出一些与它相近的其他的例子、以及促进它进行活动的一些其他原则。想要将我们心灵活动的最终原因说清楚是一件不可能的事情，我们只管根据经验和类比予以一种满意的解释，也就足够了。

第一，我们在提及任何一个比较大的数字时，例如一千，心灵在一般情况下对它都没有一个恰当的观念，心灵只能借助涵盖了那个数学的一些十进数在内的恰当观念来引出那样一个观念；但我们观念中的这个特点，在推理中从来感觉不出来，这和现在我们研究的普遍观念的例子仿佛是一对平行的例子。

第二，我们有很多能够说明有些习惯能够被单个字唤起的例子。例如，一个人原来能够背诵一篇论文或者若干首诗，有时却一时想不起，但当时只要有人提示一下篇首的一个字或者一个词语，他就能把全文都能记起来。

第三，无论何人只要考察一下自己在推理时的心境，都会和我有一致的看法。在我们运用每个名词时并不总是附带明确完整的观念；我们在谈到政府、教会、谈判和征服时，很少会在自己的心目中将这些复合观念由此组合而成的一切简单观念展开；但是我们能够注意到的是，虽然存在这种缺陷，其实我们能够避免对这些题材的胡乱猜测，并且能够发现观念之间存在的任何矛盾，正如我们对它们有着较为充分的理解一样。例如，如果我们不说弱者在战争中一直都是在走谈判的道路，却说他们总是选择一种征服的方式，那么，因为我们已经习惯于把某些关系附于某些观念中，那种习惯仍旧跟随那些名词而来，并使我们马上就能觉察到这个命题的错误，这与我们能用一个特殊观念来对其他观念进行推理一样，即使在某些细节上的这些其他观念和那个观念相差甚远。

第四，因为个体被集合起来，并根据彼此之间的相似关系而被归结在一个一般名词的范畴当中，这种关系在使这些观念进入想象方面必然起着重要作用，并且会在需要时迅速而准确地呈现出来。的确，只要对我们在思考或推理过程中的一般思维过程进行一番研究，我们就能找到使这种说法被相信的充分理由。想象在体现它的观念时表现得相当敏捷，并且在需要或用到它的时候，它能将这些观念立即呈现出

来：这是一种非常奇妙的敏捷程度。在搜集任何形式题材的观念时，想象都可以从宇宙的一端搜索到它的另一端。能够认为，观念所组成的那个理智世界被完全展示在我们的面前，只要我们从其中挑选出适合于我们目的的观念；但是，除了那种在灵魂中魔术般的能力所搜集的那些观念，心中便不存在其他任何观念；虽然在最伟大的天才心目中的这种魔术般的能力是最完美的，这也恰恰是我们所说的天才，但这是人类理智尽最大努力也无法对其加以阐释的。

由我提出的有关抽象观念的假设，跟哲学界一向盛行的假设正好相反；以上的四种考虑也许有利于清除我所提出的假设的一切困难。但是，我的主要信念还是在于按照我通常阐述一般观念的程序，证明了一般观念的不可能性。对于这个题目，除了我所提出的体系之外，显然再也没有其他体系能够使我们找寻到一个新的体系了。就其本性来说，观念在本性上既然只是特殊的，且数目又是有限的，因而观念只是因为习惯的原因才在其表象作用方面成为一般性的，且包括了无数其他的观念。

在结束这个题目之前，我将用同样的原则来阐明经院中谈论不止的、鲜为人知的所谓理性的区别。运动与被运动的物体、形象及赋有形的物体之间的区别就归为此类。要说明这个区别的困难在于上述的那个原则，即一切有差异的观念都是能够被分离的。根据这个原则我们便可推断，假如形象与物体是不一样的，那它们的观念不但是能够区别的，而且也是可以被分离开来的。如果形象与物体之间不存在差异，它们的观念就是既不可以被分离，也不可以加以区别。那么，我们要问，理性的区别既没有涵摄差异，也没有涵摄分离，这种区别的究竟意义何在呢？

我们必须用前面有关抽象观念的说明来克服这种困难。的确，心灵根本不会想到要怎样对一个形象和赋有形象的事物进行区别，因为两者在根本上既无法区别，又不相差异，且无法分离；心灵要作这种区别的原因在于，它发现了即使是在这种极其

简单的状态中也有可能包括很多种不同的相似关系或其他一些的关系。例如，当我们看到一个白色大理石球的时候，我们看到的只是分布在一种形式中的那种白色印象，且既无分离，亦无区别颜色和形式的能力；但是当我们看到后来的一个黑色大理石球连同白色大理石的立方体同时出现，并将它们与前一对象进行比较时，于是就发现了在先前似乎根本不可分离、实际上也是不可能分离的印象方面存在两种个别的相似情形。在进行了某些更多的这类实践以后，我们就能凭一种理性的方法开始对形象和颜色加以区别；也就是说，既然实际上的形象和颜色是同一、不可区别的，所以我们将一并对两者进行考察；但由于两者与其他的形象以及颜色的这种相似关系，所以我们又要根据它们在各个不同方面所具有的相似关系加以考察。当我们仅就白色大理石球的形象考察时，实际上已经形成的的是一个形象与颜色两者合并的观念，只不过是暗中着眼于它与黑色大理石球的那种相似关系。同理，当我们仅就它的颜色考察时，又注意到了它与白色大理石的立方体之间的相似关系。利用这一方法，我们自己的观念就被附加了一种反省的能力，但是习惯的力量往往使我们很难觉察到这种反省的能力。假如有些人只希望我们仅就一个白色大理石球的形象进行考察，而不考虑它的颜色，那他是在祈求一件不可能发生的事情的出现；但其实他的意思是说，我们应该将颜色和形象一起考察，但是应该注意它与黑色大理石球之间的相似关系，抑或是与其他任何颜色、物质的球体的那些相似关系。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

2. 关于空间与时间观念

◆关于空间与时间观念的无限可分性1

所有带有一副令人不可思议的模样，并且和人类原始的、没有任何偏见的概念相反的那些见解，哲学家们通常都会贪婪地加以信受，因为他们觉得这样能够说明他们学术的优越性，同时表明了他们的学术能够发现在很大程度上超越通俗看法的观点；另一方面，我们提出的能够引发惊奇和钦佩的所有见解，也极大地使人们的心灵得到了满足，心甘情愿地沉溺在那些可意的情绪当中，从此再也不愿承认它的快乐其实是根本没有任何根据的。在哲学家与其弟子的这种爱好中，就产生了他们那种彼此之间相互满足的情形；关于哲学家们给出诸多奇怪而又无法予以解释的观点，他们的弟子们居然就非常轻易地相信了这些观点。对于这种相互满足的情形，我把无限可分说作为举出的一个最明显的例子；我想在对无限可分说进行研讨之后，再去研究有关空间与时间观念的这个课题。

大家都应该一致同意，心灵的能力是有限的，所以永远不可能总结出一个充分而又十分恰当的“无限”概念：这点即使不为大家所认同，在最平凡的观察与经验中也有十足的表现。很明显的还有：凡是能够被无限分割的事物一定包括了无数的部分；而且，如果对各部分的数目进行限制，同时也就限制了分割的过程。我们几乎不需要任何归纳就能因此断言，对所有有限性质所形成的观念，都不是能够进行无限分割的，而是要通过适当的区别和一定的分离过程，我们才能将这个观念逐步分割成完全简单且不可再分的细小观念。在我们不肯承认心灵的无限能力的同时，其实就已经假设了心灵分割它的观念不是无止境的假设，没有任何方法能够逃避这个结论的明白性。

我们因此便可以确定，想象能达到一个最小的点，同时能够给自己提出一个不能再进行分割的观点，如果要这个观点再分割的话，就会完全消灭了。当你把一颗沙粒

的千分之一或者万分之一告诉我时，对于这两个数字以及它们的不同的比例，在我心目中都有了一个明确的观念；但是在我心中所形成的那些借以表象这些事物本身的意象，彼此之间并没有任何差异，较我用以表象沙粒本身的那些意象，也并无更小，我们虽然假设沙粒远远超过了它的千分之一、万分之一。凡是由部分组成的任何东西都可区别成那些部分，而对于心可以区别的事物也全都是可以进行分离的。但是无论我们如何想象此事物，一颗沙粒的观念都无法区别或分割成二十个观念，当然就更不用说分割成一千、一万以至无数不同的观念了。

感官的印象与想象的观念有着相同的情形。试着在纸上画一点，全神贯注于那一点，然后退后至远处，直到看不见那一点为止；很明显，它在即将消失的瞬间，那个映像或者印象是完全不能再分割的。远方物体的微小部分之所以传达不了任何能够被感知的印象，并非因为刺激我们眼睛的光线的缺乏，而是由于在某种距离上物体的印象被缩小到了最小限度，不能再缩小了。而现如今它们就已被移至那个距离之外。虽然显微镜或望远镜能够看得见这些对象，可是事实上它们就却没有创造出任何新的光线，只是进一步扩展了那些永远来自物体的光线，利用这种方法使肉眼观察的那些简单而不复合的印象展示出整体的每个部分，并且将原来不被感知的事物提升到最小点。

由此，我们就能够找到通常的观点中的错误，即觉得心灵具有的想象能力在两方面全都受到了某种程度的制约，并且对于超出某一微小程度的东西，就像对超出某一巨大程度的东西那样，他们都没有形成一个恰当的观念的可能。通过我们的想象所形成的某些观念结合于感官上所呈现的某些映像能够达到最小的限度，可以说再没有比它们更小的东西，因为有的观念与映像是完全简单、不可分割的。我们在感官上存在的唯一缺点是：它们呈现给我们的是某些与事物本身不成比例的那些物体的映像，并且将原本是无比巨大的、同时由诸多部分所组成的东西表象变成微小而单

纯的形式，我们认识不到这种错误，将在感官中呈现出来的关于微小对象的印象，认为它等于或约等于那些对象，随后又根据理性判断出还有其他更为微小的对象，因此妄下断言，这些对象较我们想象中形成的任何观念或我们感官产生的任何印象还要更加微小；但是，可以十分肯定的是，我们能形成一个观念，不大于一个比蛆虫小千倍的虫子的元气的最小原子；其实我们应该这样说：困难在于如何拓展我们的概念，以便得出一个正确的有关蛆虫的概念，或者得出一个比蛆虫小千倍的那个虫子的正确概念。因为想要获得关于这种微小的动物那个正确概念，我们必须具备一个能够表象它们每一部分的清晰的观念；从无限可分说可知这是根本做不到的，但是根据原子这个理论或者不可分的部分，这也是十分困难的，那是由于这些部分数目的巨大和异常繁复。

◆关于空间与时间观念的无限可分性2

当观念作为对象适当的表象时，在这些观念之间产生的关系、矛盾和一致性，都能在它们的对象上加以应用；概括地讲，这就是人类所有知识的基础。然而我们的观念是广袤的最微小部分的恰当有力的表象。无论我们怎样想象把这些部分一分再分，这些部分绝对不会变到比我们也已形成的某些观念还要小。显然我们可以作出如下结论：在对这些观念进行比较时，它们好像是一件不可能的、矛盾的事情，那么事实上也一定是不可能的、矛盾的，不容任何辩解。

无限分割的所有东西都含有无限的部分，否则，我们便会在达到不可分的那一部分时而立刻停止下来。因此，如果任何有限的广袤都是无限可分的，那么我们假设有限的广袤包括无数的部分，那就不可能是矛盾的了。反过来说，如果有限的广袤包括无数的部分的假设是矛盾的，那么任何有限的广袤就都不会是无限可分的了。但是只要我考察一番我的那些清晰的观念，往往就非常容易使自己相信，后面的这种

假设是错误的。先用由我所能得出的有关最小的广袤部分的观念阐释，因为我深知，没有比这个更小的观念；于是我就能说，通过这个观念我所发现的任何性质一定是一种广袤的真正的性质。于是我就可以对这个观念进行一次、两次、三次.....的重复，结果得知因为重复这个观念而形成的复合的广袤观念不断地在增大，然后变成两倍、三倍、四倍.....最终直到它随着我对于这个观念的重复次数而膨胀成较大或者较小的相应体积。当我不再使这些部分有所增加的时候，广袤观念便会停止扩大；要是将增加的过程无限地演绎下去，我们就清楚地知道，广袤观念一定也会变成无限的。总之，我可以说：无数的部分的观念与无限的广袤观念两者本是同一个观念；所有有限的广袤都不可能包括无数的部分，因此所有有限的广袤全都不是无限可分的。

再给出由一位著名作家所提出的另一论证加以说明，在我看来，这个论证是十分有说服力和异常精美的。显然，存在本身绝不可能应用于数字，它只能够属于单位，它应用于数字不过是因为组成数字的那些单位。我们说二十个人存在着；这是由于一个、两个、三个、四个.....等人的存在，你要是不承认存在后者，那么前者的存在当然也就无法成立了。因此，如果既假设了任何数字的存在，同时又否认单位的存在，那是绝对荒谬的。但依据形而上学家们提出的一般观点，广袤永远都是一个数字，而且永远不可能被分解到任何单位或是不可分的数量，因此就能够推断，广袤根本无法存在。或许有人会回答说，有确定数量的任何广袤都是一个单位，不过它是一个能够包含无数部分的单位，并且总能无限制地分割下去，这种说法是错误的。因为依据同一的规则，那二十个人便同样能被看做一个单位了；也可以把整个地球乃至整个宇宙看做一个单位。单位只不过是一个虚构的名称而已，心灵能够将它应用在心灵所集合的任一数量的对象上，这样的—个单位和数字—样无法单独存在，因为它本质上也是一个真正的数字；然而那个可以独立存在，并且它的存在又

是作为任何数字存在的不可或缺的条件单位，却又是另一种单位，同时必然是彻底不能再分的，当然也就不能再分解为任何更小的单位。

所有的这些推理也可运用到时间上。在这里我们需要注意的，还应该加上另外一条论证。时间包含一条与它不可分的特性，这特性组成了它的本质，即时间的每一部分相互接续，而且无论这些部分怎样邻接，但永远无法共存。比如一七三七年与今年一七三八年不可以同时出现；同理，每一刹那和另一刹那彼此之间必然也有区别，不是在后，就是在前。因此，时间的存在的确是由不能分的众多刹那所组成的。因为，如果我们不可能把时间无限制地分割下去，而且在接续其他刹那的刹那方面也不是完全的单一与不可分，那就能获得无数时间的部分或共存的刹那；我坚信这一点一定会被认为是一个显著的矛盾。

从运动的性质能够看出，时间的无限可分性涵摄于空间的无限可分性，所以，如果前者是不可能的，那么后者同样不可能。

丝毫不用怀疑，最顽固的无限可分说的辩护者亦会当即承认，论证这些的确不容易，而且对它们无法给出任何完全清楚和令人满意的答案。不过在这里我们可以说，将一种理证看做困难，并借它来逃避它的力量与明白性，这是最为荒谬的一种习惯。在理证范围内不同于在或然推断范围内，没有困难可言，或是一个论证与另一论证彼此抵消，因而削弱了它的权威。如果一个理论是正确的，就不允许有反面的困难存在；如果不正确，那它就只能算是一种诡辩，但绝不能算是一种困难。如果理证不是不能抗拒的，那就是没有任何力量。从一个问题的这样一个方面来谈反驳、答复以及各种论证的相互抵消，那等于对人类理性只不过是语言的玩弄的一种认同，否则就是说这种话的人根本没有担当这种题材的能力。因为题材的抽象性，理证有可能不好了解；但是一旦了解以后，就永远也不会再有任何困难削弱它的权

威。

诚然，数学家们习惯于作如下的表达：在这个问题的另外一个方面，亦有同样有力的论证；有关不可分的点这个学说，也一样会遭到难以回答的反驳。我在仔细考虑这些论证以及反驳之前，在此要将它们看做一个整体，并用一个简短但有决定性的理由来证实它们肯定没有任何正当有力的根据。

在形而上学中有这样一条公理：凡是能够被心灵清楚地想象的任何东西，一定包含了可能存在的观念，也就是说，只要我们能想象到的东西都是有可能的。我们可以形成一个有关一座金黄色的山的观念，那么也就意味着，可能真的存在着这样的一座山；我们无法形成一个没有山谷的一座山的观念，从而认为这样的一座山是不可能存在的。

我们的确有一个广袤观念，要不然我们为何会对它进行讨论和推理呢？同样确定无疑的是：由想象所设想出的这个观念虽然能够被划分为部分或较小的观念，但它既不是无限可分的，亦不是由无数的部分所组成的；因为那样的话就超越了我们有限的理解能力的范围。那么，既然这里有一个由绝对不可分的部分或较小观念所形成的广袤观念，因而这一观念并无矛盾，广袤有可能符合于这个观念的真正存在，一切为反对数学点的可能性而提供的所有论证只是经院哲学一种的诡辩，不值得引起我们的关注。

我们能进一步证明这些结论，并且断言说，有关广袤的无限可分说的全部所谓理论都是诡辩；因为我们确切地知道，如果不首先证明数学点是一种不可能，那么这些理论就都不可能是正确的：但想要证实数学点的不可能性，显然那是一种十分荒谬的企图。

◆关于空间观念与时间观念的其他一些性质

我们在上文中所提到的那一发现，即印象永远是先于观念发生，而且在想象中获得
的每一观念都是首先产生在与其相对应的印象之中：对于扫除关于观念的所有争
论，这个发现比其他发现要更为幸运。印象都是十分清楚、显而易见的，它们不允
许有任何的争论，我们的许多观念虽然是非常模糊的，以致形成观念的心灵也难以
将它们的本性与组合说清楚。我们能够应用这一条原理去进一步探索有关空间观念
与时间观念的本性。

当我睁开双眼去看身边的对象时，就会看到映入眼帘的很多实际可见的物体，但当
我闭上双眼去思索看到的那些物体彼此的距离时，我的头脑中就有了广袤的观念。
因为每个观念是从某个与它确切相似的印象中得来的，那么相似于这个广袤观念的
印象既可能是由视觉得来的感觉，也可能是由这些感觉而产生的某一内在印象。

情感、情绪、欲望与厌恶是我们的内在印象。我相信，不会有人说空间观念是用这
些印象之一作为范本获得的；因此，可以将这个原始印象传递给我们的就只有感官
了。那么在这里我们的感官将传给我们的印象是什么呢？这是问题的关键，它独自
就对这个观念的本性起决定性作用。

看一眼我面前的这张桌子，一下子就足以令我形成广袤的观念。因此，这个观念是
从当时出现于感官面前的某个印象中得来的、同时表象那一印象。我的感官传来的
只是通过某种方式排列的色点的印象。假如我的眼睛还可以感觉到任何其他的物
体，希望有人将那个物体指给我看。但是如果这个人不能再向我指点任何其他的物
体来，那么我们就能斩钉截铁地说，广袤观念只能算是这些色点与其呈现方式的一
个复本。

假设在我们最开始用以得到广袤观念的那一占用空间的对象或是色点组合中的所有点是紫色的，那结果必然会是：当那个观念每重复出现一次时，我们不但要把那些色点排入同样的秩序中，还要把我们所熟悉的那种确切的颜色加在那些点上；但是我们以后又看到了其他颜色，比如深紫、红、绿、黑、白，并且看到了这些颜色的多个不同种的组合，发现了由这些颜色组合的色点的排列彼此之间也有类似之处，所以我们就尽可能地消除颜色自身的特点，只按照那些色点同样的呈现方式或排列方式产生一个抽象观念。此外，当这种相似关系发展到一种感官的对象之外，触觉印象从对象每个部分的排列上同样被发现和视觉印象相似的时候，这个抽象观念还能根据两者的这种相似关系，把两者全都表象了。实际上任何抽象观念都是某种观点下的用以考察的特殊观念，但是因为这些抽象观念附着在了一般名词上，所以它们才能够表象许多的观念，而且被包含在一些细节上极其相似、在其他细节上却极为不同的那些对象。

还有一个比空间观念包含了更多观念的抽象观念，但其在想象中却被一个在数量和质量方面都确定的特殊观念来表象；时间观念就是一个这样的例子。时间观念来自我们各个知觉的接续，这些知觉有可能是观念、印象，反省印象，还有可能是感觉印象。

正如空间观念是我们从可见的与能够被感知的那些对象的排列方式中得到的一样，时间观念则是我们由观念与印象的接续中产生出来的；时间绝不会独自出现在心灵之中，或引起心灵的关注。比如，酣睡的人或沉浸在某件事情当中的人都意识不到时间的存在，由于他时慢时快地接续着各个知觉，所以在他的想象中便会表现出长短的不同。英国哲人约翰·洛克曾经说过，我们的这方面知觉存在着某一种界限，心灵的原始的本性和结构决定了这种界限，一旦超出了这种界限，那么外界对象对于感官的影响便不能起到加速或延缓我们思想的作用了。如果你迅速地旋转一块烧红

的煤块，它就会在你的感官面前显示出一个有如火圈的映像；而它在各次旋转之间似乎也不存在任何时间上的间隔。这是由于人类知觉的接续速度赶不上传递给外界对象的运动的速度。我们在没有了接续知觉的情况下，便不会有时间概念，尽管对象中确实存在着真正的接续。根据以上这些以及许多其他的现象，我们就可以说，时间不能独自或者随着稳定不变的对象出现在我们心中，它总会在某种变化着的对象的知觉的接续中被发现。

要证明这一点，我们需要加上下面的这个论证，这样在我看来这个论证就似乎具有十足的决定性与说服力了。显然，各个部分组成了时间或者持续。因为，情况如果不是如此，我们就不能够对一个或长或短的持续进行想象。另外一个明显的事实是，这些部分是不能相互共存的：由于各个部分的共存性质是从广袤得来，当然，这恰恰就是广袤与持续的不同之处。既然时间是由各个不共存的部分组成，那么如果不变的对象产生的只能是共存的印象，它就无法形成能够赋予我们有关时间观念的任何印象；所以，时间观念绝对是来源于可变对象的接续，并且刚开始出现时的时间必然离不开这种接续现象。

我们已经知道，时间刚开始在心中出现的时候，一直都在与可变对象的接续现象进行着一种结合，要不然就不会引起我们对它的任何知觉；现在我们必须进行一番讨论和研究，假如我们想象不到关于任何对象的接续，那么我们能不能想象时间，及其是否能够在想象中独自产生一个明晰的观念。

要想知道在印象中互相结合着的那些对象能否在印象中进行分离，只看这些对象之间有无差异就行。如果有，显然它们能够分别想象。依据前述的原理可知，存在差异的事物都是能够加以区分的，而所有能够区分的事物又都能进行分离。反之，这些对象如果没有差异，也就不能对它们进行分离；但是在时间与我们的接续知觉相

比较而言，就是这样的情况。时间观念并不是来自一个可以明显地区别于其他印象并且和其他印象混杂着的特殊印象，时间观念完全出现于印象在心中呈现时所利用的方式中，但它并不属于那些印象中的某一个。我们时间的印象与观念可以形成于笛子上吹出的五个音调，但时间并没有表现出听觉以及其他的任何感官上的第六个印象，也不是心灵自身依赖于反省找出的第六个印象。处在这种特殊方式下的时候，这五个音的心中并没有激起任何情绪和任何感情，从而可以使心灵在注意到它时可以激发出一个新的观念来。之所以这样是因为，一个新的反省观念的产生，那种情形是必要的，并且即使心灵反复地思考一千次它的全部感觉观念，都是无济于事的，都不能从它们中间得到任何一个新的原始观念，除非大自然增添了心灵可以感到从那样一种思考中生发出来的某种新的原始印象的官能构造；但是在这里心灵只觉察到了不同的各个声音的出现方式；随后心灵不用想到这些特殊的声音就能够立刻单独想起这个方式，并且可以将这个方式结合于任何其他的对象。的确，某些对象的观念是心灵的必要条件，一旦离开了这些观念，心灵永远也不会有关于时间的任何概念；这个概念只能在某种排列方式——相互接续的主式中的不同的对象、印象或观念中出现，因为它不是以任何最初的独立印象的身份出现的。

我知道，有人认为一个恰当的意义上的持续观念能够被应用在完全不变的对象上。在我看来，这不仅是世人的普通想法，甚至于哲学家们亦会有同样的看法。不过只要我们根据前面的结论便可以知道，其实这个想法是错误的；我们在前面得出的结论是，持续观念都是来自可变对象的持续现象，而绝对不会被任何稳定的、不变的对象传到心里。因此，由此得出的现实中必然存在的一条结论是：既然从这样一个对象无法得到持续观念，所以持续观念在所有确切的意义上，都不可能应用于这样的一个对象，同时没有任何变化的东西也无法说成是具有持续。观念一旦与虚构分开便永远不能表象或者应用于任何其他对象，所以它将永远表象着它们由此得来的

对象以及印象。我们究竟要凭借哪种虚构，将时间观念应用于不变的对象之中，甚至按照常规设想持续同时充当着运动与静止的衡量标准？我们对于这点，以后会加以考察。

还有一个十分有决定性的论证，它确立了现在的我们有关空间观念与时间观念的学说，即使它自身仅建立在“组成我们时空观念的都是不可分的那些部分”的那个简单原理上。这个论证或许值得进行一番考察。

因为任何能够区分的观念同时都是能够进行分离的，我们可以任取一个复合的广袤观念中产生的那些简单且不可分的观念，为了可以对其进行单独考察，我们将它与其他一切观念分开，然后判断出它的本性和性质。

显然，这个观念并非广袤观念。这是因为广袤观念是由多个部分组合而成的，而依据假设这个观念是完全简单、不可分的。它有可能是非实在物体吗？那是绝对不可能的。既然真实的复合广袤观念是因这类观念组合而成，假如这些观念仅仅属于一些非实在物的话，那就会出现一个非实在物组合而成的真实存在，这是一种荒谬的说法。所以，在这里我必须问，对于观点——简单而不可分的点到底是指什么呢？如果我的回答令人感到新奇，那不足为奇，因为这个问题实际上几乎还从来没有被想到过。我们常常喜欢争辩数学点的本性问题，但却不怎么讨论数学点的观念的本性。

视觉和触觉这两个感官把空间传入人心，所有不可触知的或不可见的东西都不会显示广袤。那个表象广袤的复合印象是由无数较小的印象所组成的，对视觉和触觉来说这些较小的印象是不可分的，可以称之为颜色和坚固性兼而有之的原子或粒子的印象，然而这还是不够的。这些原子不但必须既是有颜色的又是可触知的，才可以在我们的感官前有所呈现，同时我们还得留住它的颜色以及可触知性的观念，做到

这些，才能使我们的想象对其接纳，能够被心灵想象的只是这些原子的颜色或者可触知性的观念。如果排除这些能够感知的性质的观念，这些原子相对于思想和想象来说便全然不存在了。

部分是这样的情形，整体亦如此。一个点如果没有被看成有颜色或者可触知的，它就不能把任何观念传给我们，因而需要靠这些点的观念构建的广袤观念也就无从谈起。如果广袤观念真正存在（我们意识到它的确是真正存在的），那么它的组成部分也一定是真正存在的，而为了获得这种存在，也就不得不被认为有颜色或可以触知的。因此，除非空间或者广袤观念被认为是我们的视觉或者触觉的对象，否则我们不会形成这样的观念。

同样的推理还说明了，某种真实的对象或存在也必然存在于时间的不可分的一刹那，这种真实对象接续的结果是形成了持续，使它可以为心灵所想象。

◆关于反驳给出的答复1

空间和时间的体系是由紧密相连的两个部分组成的。依赖于下面进行的这个推理连锁的是第一个部分。心灵的能力是有限的；因此，广袤或持续的观念都不是用较小观念或若干部分组合而成的，而是由数目一定、简单、不可分的观念组合而成的。因此，空间与时间有可能是符合于这个观念才得以存在的。如果有可能，我们就能说，其实它们的存在是符合这个观念，因为其自身含有的无限可分性是绝对不可能相互矛盾的。

体系的另一部分是前面部分的结果。由空间与时间观念分解成的那些部分，直至不可分的程度；因为这些不可分的部分本身是非实在物，所以如果没有真实存在的某种东西来加以填充的话，后果是无法想象的。因此，空间与时间观念并非个别的、

独立的观念，它只是对象的存在方式或是一种秩序的观念；换言之，我们想象不出一个没有物质存在的真空与广袤，也无法想象一段不存在任何真实的存在物的接续以及不断变化着的时间。由于我们体系两部分的紧密相连，所以我们会同时研究对这两个部分所提出的那些反驳；首先我们要研究的是那些有关广袤的有限可分说的反驳。

（1）我要研究的第一个反驳，实际上它更适合于用来证明此体系两部分之间的密切关系和依赖。经院中有人主张说，广袤一定无限可分，因为数学点的理论是何其的荒谬。之所以说这个理论是荒谬的，那是由于数学点实际上是一个非实在物，它跟其他任何数学点结合的结果绝无可能是一个真实的存在。要是数学点的非实在物与物质的无限可分性之间没有任何中介的话，那么这绝对应该是一种具有决定性的反驳。但显然这里有一个中介，这就意味着我们能够给这些点一种颜色和坚固性。两个观点的荒谬之处在于这个中介的真实性和正确性。物理点——另一种中介——的理论真是荒谬至极，不屑反驳。正如物理点如此的被假设，一个实在的广袤不能脱离了彼此差异的部分而独立存在；而所有差异的对象都能通过想象对其进行区别和分离。

（2）假如广袤是用一些数学点组合而成的，那么它们之间一定会相互渗透。第二个反驳便由此得来。简单而不可分的一个原子在与接触另一个原子时，必然渗透其间；由于它无法借助它的表面部分与另一个原子接触，因为假设它原来是极其简单的，这就把一切的部分排斥在外了。所以，第一个原子必然和第二个原子产生密切接触，以致用它的全部本质进行接触；这也就是相互渗透的定义。但不可能有这种渗透，所以也就不存在数学点。

我可以用一个更为准确的渗透观念来取代这个渗透观念，从而给予这个反驳一个答

案。假设我们谈到渗透时所指的意义有两个，在它们的范围之内有两个没有空隙的物体彼此相互靠近，以致紧密无间，令结合而成的那一个物体在体积上丝毫不大于两个物体当中的任何一个；即我们在谈到渗透时指代的意义。但十分明显的是，这种渗透仅指两个物体中其一被保存了，而另一个被消灭了，但同时我们亦不可能具体识别出哪个被保存了，哪个被消灭了。在对其接触之前，我们有两个有关物体的概念。接触了以后，我们就只有一个有关物体的概念了。对这样两个在同一时间、同一地点内存在的，并且性质相同的物体，心灵无法保留它们彼此之间的任何差异的概念。

假如按照这种意义来理解渗透，认为它指的是一个物体在和另一个物体接触后便会立即消灭，那么我要问问你们所有人，他是否觉得一个有色的、可触知的点与另外的具有同样情况的点在接触以后，是否就必然消灭呢？反之，他岂不是很明显地看见了在这两点的结合以后产生的那个复合、可分的对象了吗？难道不是可以把这个对象分成两部分，同时这些部分虽然彼此相连，但依然保持它们各自的个别性和独立性吗？为了更加有利于我们防止这两个点的结合与混淆，他能够设想这两个点的颜色各不相同，从而有助于他的想象。两个分别具有红、蓝两个颜色的点不但能够相互接触，而且同时能够不被渗透或消灭。假如两个点要是不这样，那它们的结果将会如何呢？是两个点被消灭的结局吗？红点，亦或是蓝点呢？如果红、蓝两种颜色结合在一起，那么又能形成哪种新的颜色呢？

在我们的感官与想象被运用到这类微小对象中时，存在着一种与生俱来的不足与不稳定性，这便是引发这些反驳、同时又令我们难以对这些反驳给予一个圆满答案的主要原因。尝试着在纸上画一墨点，而后退到完全看不见墨点的地方，你会看到，当你逐渐走近墨点的过程中，首先墨点是模模糊糊，若隐若现，随后可以很容易为我们所见；再后来，墨点的颜色渐浓，然而体积未增加；再后来，当它增加的程度

达到了在我们看来真正占用空间时，想象还是无法将它分割成它的组成部分，这是由于想象不能很轻易地构想成像单一点那样微小的对象。它的这个不足之处影响了目前我们这个题材上的大多数的推理，难以让人完全清晰、恰当地回答有关这个题材可能涉及的诸多问题。

(3) 众多有关“广袤的部分”不可分说的反驳大部分都是来自数学，虽然看似数学是对现在这种学说有帮助的。尽管数学在它的证明过程中与现在这种学说截然相反，不过在它的定义上却是和现在这种学说完全符合的。因此，现在我的任务就是要为数学的定义进行辩护，同时反驳它的证明。

一个被定义成只有长度和宽度，但却没有厚度的面；一条被定义成只有长度，但却没有宽度与厚度的线；一个被定义成长度、宽度、厚度三者都没有的东西。很明显的事实，要是没有按照广袤是依据不可分的点或原子组合而成的这个假设，而依赖于其他的假设，那么这一套说法将完全无从理解。除了这个假设所设定的情景，会有没有长度、宽度或厚度的东西存在吗？

我在这个论证里发现了两个不一样的答复，但没有一个是令我满意的。第一个答复是关于几何学的那些对象，即研究它们的位置和比例的那些点、线与面的几何学，只是于心中的一些观念，它非但未曾存在于、并且永远也不会存在于大自然中。这些对象未曾存在过的原因在于没有自诩能够完全依据定义的要求去画一条线或一个面的人；这些对象永远也不会存在的原因在于我们可以利用在这些观念中所能提出的那些论证来证明它们不可能存在。但是，我们还能想到比这一推理更加荒谬和矛盾的说法吗？如果一个物体是通过清楚和明晰的观念而被想象出来的，那它一定涵摄其存在性和可能性；如果一个人自称根据从这个清晰观念获得的论证来对那个东西的不可能存在性加以证明，实际上他也就是在向我们说明，我们之所以对它没有

清晰的概念，是因为我们对它有一个清晰的概念。想要在能够被心灵清楚想象的任何事物当中找出矛盾来，那必将是一种徒然。如果它含有任何矛盾，那就不可被人想象了。

所以我们能够说，在认同了不可分的点存在的可能性与否认他的存在的可能性的这两种观念之间，没有任何中介；对于前面论证所作出的第二个答复，就有赖于后面这一原则了。有人提出这样的主张，即使我们不能够在一个没有任何宽度的情况下去想象一个长度，但我们能够利用一种两个单位仍旧结合，不必对其进行分离的抽象方法，仅是单独去考虑其中的一个单位，不去考虑另外一个，就像是我们在比较两个城镇间道路的长度时，往往忽略掉它们的宽度一样。无论在自然界还是在我们心中，长度和宽度都是不可分的；但这并不妨碍我们依据前面介绍的方法去作一个片面的考虑和理性的区别。

在对反驳这个答复时，我当然能够引用我之前已经进行一番充分地说明的那一论证，即如果心灵无法在它的观念上达到最小的限度，那么它的能力一定是无限的，只有具备了这一条件，才有可能接纳它的组成的任何广袤观念的那些若干部分。但是在这里我不坚守我的这个论证，因为我想力争在上述的推理中找出一些新的错误来。

一个点是一条线的界限，一条线是一个面的界限，一个面是一个立体的界限：不过我敢肯定的是，如果对于一个面、一条线或一个点来说，它们的观念是可分的，那么我们便无法对这些界限加以想象。因为，如果假设这些观念可以被无限可分，接着再竭力把想象固定于最后的点、线或面的观念上，想象就能当即发现，最后的观念分割成了其中的一部分；而当想象攫取到的是部分中最后一个对象时，又会因为一次新的分裂的到来而变得不可遏制，如此循环往复无限制地继续下去，想象永远

终身学习社群

创业 | 职场 | 投资 | 学习 | 资源

早读：新闻早报

晚读：每天听一本书（约30分钟）

经济学人、财新周刊等国内外优质报刊

最新顶级策划方案、行业报告

最新影视、软件、趣站

最新电子书、音频书、读书笔记

追剧.资料.学习.课程.教程



获取更多资源 截图扫码进群

也达不到最后一个观念。无论进行分裂的次数是多少，都不会像在想象中所形成的最初观念那样，能使想象更加接近于最后的分裂。由于我们很难掌控得了每个分子的每一次新的分裂，这和我们费尽心思想去抓住水银一样。但是，因为必须要有一个能够充当每一个有限数量观念的界限的观念，而且这个界限观念自身的组成部分不能再是某些部分或较小的观念，否则观念的界限就只有它的结束部分来充当了，（可以一直这样推论下去）；这就明确了有关点、线和面的观念不被允许再分了，具体说来就是点的观念就是在长度、宽度以及厚度的任何一方面都不能再分，而线的观念是在宽度与厚度上不可以再分，面的观念则是在厚度上的不可再分。

那些烦琐的哲学家们深知这种论证的力量，他们中间的一些人因此就觉得，自然使那些无限可分的物质分子夹杂了某些数学点，以使用来充当物体的界限；其他一些人由于想要避开这个论证的力量而详加列举出一大通不具任何意义的指摘与区别。当然，这两种敌人都甘拜下风了。一个逃跑的人和公开交出武器的人没有什么两样，很明显，事实上他们都已经承认了敌人的强势。

由此可知，数学的定义将它的那些所谓的证明推翻了；如果我们的不可分的点、线、面的观念和定义相符合，那么它们的存在确实是一种可能；反之，我们便想象不出任何一个有关形的界限，从而更加不可能有几何的证明。

但是我还能够做进一步的证明，这些证明不具备一种足以创建像无限可分说原则那样一种充分的力量。原因在于，对于这些微小的对象而言，它们所依赖的并非精确的观念，同时依赖的原理也并不完全正确，所以可以断言这些证明不恰当。当几何学对于数量的比例起一定程度的决定作用时，我们不应该要求它达到极端的确切和精准。没有一个几何的证明可以达到此种程度。它正确地设定形的度次和比例，但某些方面来说这种设定可以说是粗略地，甚至有些随意。几何学从来都不会犯重大

错误，如果几何学不是力争达到那样一种极致的完美，根本就不会有错误出现。

首先我要向数学家们发问，当他们说一个面或一条线小于、大于或等于另一或另一个面条线时，他们所指的意义何在呢？任何一位数学家不管他是哪个学派，也不管他是提倡广袤是由无限可分的数量组成的，抑或由不可分的点组成的。想要令其对这个问题的答复，两种人将会同样感到困难。

对于不可分的点的假设，很少或者甚至没有数学家对其支持；但对于现在这个问题给予最敏捷、最确切的答复恰恰就是这些数学家们。他们只要回答说：当一些线或面中间的点具有相同数目的时候，这些线或面亦就是相等的，并且其比例会随着点数目、比例的变化而发生改变。虽然这个答复是显而易见的，同时也是确切的，可是我依然可以十分肯定地说，这个相等的标准完全没有用处，就算我们在决定一些对象相等与否的时候，也永远不以这样一种比较作为参照。因为，无论是由视觉还是触觉感知到的构成任何线或面的那些点，都是如此的微小和混乱，所以心灵计算不出它们的数量，而且这种计算方法永远无法给予我们一个能够辨别各种比例的衡量标准。任何人都不会通过精确的计数去丈量，一英寸所含的点是否比一英尺要少，还是一英尺所含的点是否会比一埃或别的较长尺度少，等等，诸如此类。我们很少甚至永远不会把这种计数法看做相等或不相等的衡量标准。原因就在于此了。

设想广袤是无限可分的那些人，他们就无法利用这个答复，或者根据任何一个面、一条线组成部分的计数，去判断这个面或者这条线是否与另外的面或线相等。因为，依据他们的假设所说，既然最小的形和最大的形都包括了无数的部分，确切地说，无数的部分之间又不能是相等或不等的关系，那么绝对不可以用来判断它们部分的数目的任一比例。诚然，人们当然可以把一埃和一码看成不相等的，那是因为构成两者的英尺数不一样，而一英尺与一码不相等又是因为组成两者的英寸数的不

同。因为在某种长度意义上被称为英寸的那个数量被假定成了和在另一种长度意义上我们所说的吋相等，但因为心灵无法无限地从对这些较小数量的参考中发现这种等量的关系；显然，最后我们就不得不再次确立一个不同于部分计数法的标准。

还有一些人认为，相等且最好的定义莫过于相合，我们说两个形相等时，那必定是任何两个形之间相互重叠、同时它们的每一部分都是彼此符合和接合着的时候，要对这个定义加以判断的话，我们不妨作如下思考：因为相等是一种关系，所以从严格的意义上来讲，相等并不属于形本身的特性之一，而只是来自心灵对一些形所作的那些比较。因此，如果相等关系表现在各部分彼此的这种设想的叠合和彼此接触，那么我们至少要对这些部分有一个清楚的概念，一定还要想象到它们彼此的接触。但是很显然，在这样的一种想象中，我们要将这些部分分裂成我们所能想象得到的最小限度；这是因为较大部分之间的接触不可能令这些形相等。但是实际上我们能够想象得到的最小部分便是数学点了；所以可以得出，这一相等标准和点数相等的标准是相同的；而我们已经断定后面这个标准是一个虽确切但无用的标准。于是，我们不得不从其他方面寻求解决现在这个问题的办法。

（有很多不愿确认任何相等标准的哲学家，他们认为，只要拿出相等的两个对象来，就足以给出我们所依据比例的一个准确观念。他们说，如果对这一类对象没有知觉，一切定义将会全部没有任何作用；而当我们对这类对象有知觉时，就无须任何定义了。对于这个推理我是非常赞同的，我还主张，有关相等或不相等唯一有用的概念来源于各个特殊对象的整体现象与相互比较。）

显然，与其说眼睛，倒不如说是心灵，在物体呈现于眼前时，往往马上就能衡量出物体的比例，判断出它们是相等还是较大或较小，而不用再对它们微小部分的数目进行任何的考究或比较。这类的判断不仅十分普遍，而且在大多数情形下都是准确

的。当一英尺的长度和一码的长度同时出现时，此时的心灵就像无法对那些最清晰、最明白的原理产生质疑一样，不能怀疑码比英尺长。

因此，心灵将它对象中的一般现象划分为较大、较小、相等三种比例，但心灵对于这些比例的衡量虽然有时是正确的，但情况不是一直如此；这一类的判断与其他任何题材的判断一样，仍然难逃怀疑和错误。我们通常习惯用检查和反省来更正我们第一次提出的观点：我们会承认我们先前觉得不相等的对象现在是相等的，以及把原来认为比另一个对象大的那个对象更正为较小的。为了让我们及时发现自己的错误，我们感官上的这种判断不仅仅局限于这样的校正；通常还会将一些对象并列在一起。但是当我们无法对其进行并列的时候，我们为了获知各处不同的比例报告，便会采用一种他们共有的、不变的尺度对其进行连续地度量，这种校正还允许利用新的校正来加以度量，同时也允许存在多种多样的精确程度，这就得依据在度量物体时我们所采用工具的性质，以及在进行比较时我们的认真程度来决定。

因此，在心灵适应了这些判断与校正方法，同时发现使两个形表现出我们之所以认为是相等的这一现象的那个共同的比例，当然也使这两个形相互符合，并且在与比量它们的任一变同尺度相符合的时候，我们便由精密的与粗略的这样两种方法的比较中得出一个有关相等的混合概念。但是我们不会就此满足。因为，健全的理性让我们确信，除了于感官前所呈现出的物象之外，还有比它们小很多的物体；但同时理性又不得不让我们确信，还有无限小的物体；所以我们便清楚地意识到，不存在任何能够让自己免于一切的错误和消除不确定的度量的工具或技术。我们还清楚地知道，不论是在现象中抑或是在度量时，对于增加或减少这种微小的部分的某一个，是觉察不出的；而因为我们设想在经过了增加或者减少的原来相等的两个形，它们不可能再次相等所进行的想象，因而我们又假定了一种相等标准，以便能够使精确地校正种种现象与度量各种比例，并把不同的形全部归纳到那个比例中。很明显，

这个标准是我们假想出来的。因为，既然相等观念自身是根据并列与共有尺度所校正过的一个特殊现象的观念，所以除了可以利用工具、技术进行校正的方式，其他所有的校正概念都是既无法理解，又没有任何效用的，只不过是系于心灵的一种虚构罢了。虽然这个标准只是一个假想，但是虚构得很自然；而且即便中止了原本促使心灵进行一切活动的理由，心灵还是会以这样的方式不断持续下去，这也是一种常见现象。时间方面，这一点尤为明白。尽管我们还没有有关时间方面的能够度量各部分比例的精确方法，这里的精确程度还不如广袤方面的；可是测量标准的各种校正作用及其精确程度，却往往会给我们一个模糊和默认的完全相等的概念。同样的情况存在于许多其他题材中。一个音乐家发觉自己的听觉逐渐地变得敏锐、精细，同时注意经常校正和反省自己，所以就算自己处于对题材无能为力的状况下，依然能够继续同样的心理活动，并觉得自己对于第三音或者第八音的概念的理解也还是全面的，虽然他自己不知道他的标准来自何处。一个画家在颜色上也使用了这样的虚构方法。一个机匠对于运动同样如此，画家假想明与暗，机匠假想快与慢，都觉得存在一种超越了感官判断的精确的相等与比较。

同样的推理也能被我们应用在曲线和直线上。对于感官，最为明显的对比莫过于曲线和直线的区别了，这些对象的观念也是我们最易于形成的。但是，无论我们多么易于形成这些观念，却举不出任何能够确定它们准确界限的定义来。对于我们在纸上或者连续面上画出的那些线条，它们会以一定的秩序完成从一点到另一点的移动。所以它能够产生一条直线或者曲线的完整印象；但是我们却完全不知道这种秩序，观察到的是一种合成的现象。所以，即使以不可分的点的理论作为依据，这些对象在我们心中所形成的只不过是一个不知道标准的模糊概念。如果我们以无限可分说作为依据，可能我们就不会走到这么远的地步，只能依据一般的现象，把它作为判断一些线条是曲线还是直线的标准。对于这些线条，虽然我们还不能提出任何

较为完善的定义，同时也举不出一个非常准确的方法来对一条线和另外一条线进行区别；但这不会对我们作更精确的考究产生影响，并用经由我们多次试验觉得其具有可靠的一个准则来进行比较，使最初的现象得到校正。因为这些校正以及在心灵已经没有理性充当其依据时仍然要持续同种活动，对于这些形，我们便因此形成一个具有完善准则的模糊观念，即使我们无法说明或理解。

对于数学家们所说的“直线即两点之间最短的路线”，的确，这是由自以为是的他们下的一个精确的直线定义。但首先我要强调的是，这并非直线的正确定义，更恰当地说，应该是有关它的一个特性的发现。因为在对任何人提到直线时，他当即想到的是那么一个的特殊现象，偶然间才会想起这种特性。我们可以很好地理解单独的一条直线，但如果我们没有把它与被我们想象成较长的那些其他线条进行比较的话，这个定义就无从理解。生活中往往存在着一个已经被确立的原理——最直的路线都是那些最短的路线；如果我们的直线观念与上述直线观念并没有什么不同的话，这就与两点之间最短的路线就是直线说法一样荒谬。

其次，我再说一遍我已经确定了的说法，即我们不仅没有精确的曲线或者直线的观念，同时也没有精确的相等或者不等以及较短、较长的观念；因此，后者绝对不会为我们提供一个有关前者的完善标准。永远不能把一个精确的观念确立在那种模糊、不确定的观念上。

和直线的观念一样，平面的观念亦不可能有一个十分精确的标准，对于判别这样一个平面的方法，除了平面的普遍现象，我们就再无其他任何方法。数学家们所说的“一条直线的移动产生了平面”，实际上这是无效的。我们可以马上提出反对观点：我们的平面观念并不取决于形成平面的这种方法，正如我们的椭圆形观念不是取决于锥形的观念一样；平面观念也不一定比直线观念更加精确；在一条直线进行

不规则地移动时，形成的有可能是一个与平面截然不同的形；因此，我们假设的条件必须是这条直线要沿着相互平行、且在同一平面上的直线移动；这就达到了利用事物本身来证明这个事物的一个循环论证的说法。

由此来看，对于几何学中直线与平面、相等与不相等那样一些最根本的观念，从我们想象它们时所采用的一般方法来看，这些观念远远不是确切和肯定的。不仅在我们对于其产生质疑时无法说出：那些特殊的形何时是相等的，那条线何时是一条直线以及那个面何时是一个平面；而且我们也不能形成对于那个比例以及这些形的任何稳定、不变的观念。我们仍然只能把希望寄托在我们依赖对象的现象所产生的、并以圆规或者共同尺度进行校正的那个脆弱无力且易错的判断。我们要是再假设进一步的校正的话，那么这一假设的校正如果不是没用的，就是假想的。如果我们选择了那种一般说法，引用一个有关神的假设，认为无所不能的神既可以让它产生一个完善的几何的形的同时，又能画出一条不曾弯曲的直线——这亦是徒然。既然这些形的最终标准只是来自感官和想象，所以如果在这些官能的判断所涉及的程度以外再去谈论任何完善性，那岂不是荒谬？因为所有事物真正的完善性在于符合它的标准。

我要向每一位数学家发问，既然这些观念是如此的模糊和不确定，那么他无论对于数学中那些比较艰涩难懂的命题，还是对于一些最通俗、最浅显的原理，又有怎样准确无误的信据呢？比如说，他如何向我证明，两条直线没有一个共同的线段？又怎么证实，不能在任何两点之间画出的直线数目在一条以上呢？如果他回答说，这些观点与我们所清晰了解的观念相违背，显然是错误的。那么我的回答就会是，当两条直线因相互倾斜而产生了一个较为明显的角度时，要求想象那两条线有一个共同的线段肯定是错误的，对于这个说法我并不否认。但是假定这两条线以差一英寸不到六十英里的倾斜度彼此相互靠近，结果当这两条线在接触的过程中将会逐渐变

成一条线，对此我便没有觉察出有何错误。因为，当我问你时，你的回答是，假定两条线相合而成的那条线，不可能和含有一个极小的角度的两条直线所形成的那条直线一样，这时候你的判断准则或标准是什么呢？你会有和这一条线不一致的某种直线观念。那么你的话是否意味着，一条线中点的排列顺序以及它们所依据的规则，不同于一条直线所遵循的、同时也是它的根本条件的那个顺序与规则？如果事实果真如此，那么我就得告诉你，若是按照这种方式加以判断，你就已经认同了广袤是根据不可分的点组合而成的（当然，这一定超出了你的本意），此外，我还要告诉你的是，它也不是形成一条直线观念时我们所依据的判断标准；即便如此，对于我们的感官或者想象的稳定性来说，也不可能大到足以准确判断出那个秩序什么时候遭破坏了、什么时候被保存了。其实直线的原始标准只不过是某种一般的现象；虽然这是一个经过了所有现实的或想象的方法校正的标准，我们仍然能够使直线的相合部分继续和这个标准相符合。

（无论数学家们转到哪个方向，同样会遇到这样的困难。他们如果采用的是一个精密、确切的标准——计数微小的和不可分的部分，来对是否相等或者其他比例进行断定和评判，那么他们既是真正以一个无效的标准来判断，而又无形中建构了他们所力图破坏的广袤部分的不可分说。他们如果按照以往的做法，在某些一般现象的对象之间对比的结果中推出的一个粗略的标准，把它拿来应用，并且以度量与并列的方法进行校正；虽然他们那些最初的原则的确是准确无误的，但还是太粗略了，其判断能力不足以为他们提供这部分内容需要的那些精确的推论。这些最初原则是在感官与想象方面建立起来的。由此可知，结论不能够超越这些官能的范围，更不可以与其抵触。）

这样可以进一步开拓我们的眼界，还能让我们知道，广袤无限可分性的一切几何的论证，并没有像我们理所当然认为的那些以辉煌名义作为坚强后盾的每一个论证一

样，具有那么强大的力量。同时，我们还可以获知，为何几何学的任何其他的推理都可得到我们的彻底的赞同和认可，而单单在这一问题上却显得证据不足。的确，我们现在要做的应该是找出这个例外出现的理由，并认定无限可分说采用的所有数学论证都是彻底诡辩，而不是指出我们实际上非要作出这样一个例外。因为，既然一切数量观念都不是无限可分的，那么要企图说明那个数量自身接受那样一种分割，同时也要通过在这方面与它截然相反的那些观念来进行证明，很显然是错误的了。这种错误本身已是很明显了，那么对于把它当做基础的那些论证必定存在明显的矛盾，所以一定还会有新的错误产生。

我还能够给出一部分由接触点得来的有关无限可分性的论证来作为例证。我知道，任何数学家都不喜欢仅凭纸上所画出的图形就对其进行判断的这样一种形式，他会解释说，这些图形不过是一些粗略的草稿，只是比较简单地说明了作为一切推理的真实基础的我们的部分观念。我十分同意这一说法，同时甘愿把争论仅限于这些观念之上。因此，我希望数学家们在一个圆和一条直线的形成观念方面尽量做到精确。接下来我又问，在对两者的接触进行想象的时候，他想象的是线与圆在同一个数学点上进行相互间的接触呢，还是不得不在一段空间中相合上呢？无论他选择的是哪一种，都将陷于一样的困境。假如他能肯定地说，他在想象中勾勒这些形的轮廓时，想象到了线与圆仅是在一点上进行接触，那么也就意味着他承认了那个观念存在的可能性，也就是那个对象存在的可能性。如果他还说，在他想象那些线条相互接触的时候，只能令其相合，那他也就认同了几何学证明过程在进展到超越了某种微小程度之时，出现了错误；因他的确有否认一个圆与一条线相合的那些证明，换言之，就是他同时也可以证实一个观念，相合的观念与另外的两个观念，即一个圆和一条直线是不相容的，虽然他同意这些观念是不可分开的这一说法。

◆关于反驳给出的答复2

我的体系的第二部分内容如下：空间或广袤观念不过是置身于某一秩序中的那些可触知的点或可见的点的一种观念；如果这一部分没有什么错误，那么便可作此结论：我们无法形成一个真空的观念，同时也无法形成一个没有可触知或可见的东西在内的空间观念。这一说法招致了三种反驳，我将对其一并考察，因为在我看来，我对一个反驳作出的答复恰恰就是我用以作为其他反驳的答复的总结。

第一，也许有人会说，很多年以来人们一直对真空与充实进行不休地争论，但依然没有使这个问题得到最终解决；即便是在今天，哲学家们还是想当然地觉得可以依想象随意站在某一方面。然而，还会有人说，不管这种争论基于何种基础，关于事物的自身，实际上那种争论本身就已经确定了那个观念；假如人们对于自己所拥护或反驳的真空没有任何概念，那么他们便无法那样长时间地对真空进行推理、反驳或拥护。

第二，如果这个论证会引发争执，对于真空观念的实在性，至少可以说是可能性，也能够以下面的推理来证明。假如任何观念都是可能观念的一种必然而准确的结果，那么这个观念也是可能的。即便我们承认此刻的世界的确是一个充实的物体，我们亦能够轻易地设想它被除去了这个运动；这个观念当然能够被认为是一种可能。我们不得不承认可以设想万能的神能够将所有物质任何一部分毁灭，但遗留的那一部分仍然是静止不动的。因为，任何能进行区分的每一观念既然可以为想象所分离，而任何能够为想象所分离的每一观念亦能够被设想成个别存在的；所以就有如单独一个物体的方形并没有涵摄每一个物体的方形，而一个物质分子的存在很显然亦不涵摄每一个物质分子的存在。既然这点已被承认，我就要问，消灭与静止这两个可能性观念的并存的结局将会怎样呢？当我们把这一房间里的所有空气以及那

些细微物质全部消灭之后，同时假设墙壁依然如故，没有各种运动以及变化的时候，那么我们设想在这样的情况下的结果又会如何呢？一些形而上学家们是这样回答的：因为物质与广袤是同一的，所以其中之一的灭亡势必涵摄着另一个的灭亡。由于现在房间中的每个墙壁之间不存在距离可言，因此墙壁就处于相互接触的状态，类似于我的手紧贴着我面前的那张纸一样。但是，虽然这是一种再普通不过的答复，但我还是请问形而上学家们，你们能不能依据你们所作的假设想象这样一种情况，地板、屋顶还有与房间相对的那些墙壁，彼此接触着，但同时保持静止，且在同一的位置。既然自南向北的两面墙壁同自东向西的两面墙壁相反的两端相接触，那么自南向北的两面墙壁又怎么可以相互接触呢？况且地面和屋顶既然被位置相反的四面墙壁分开，又怎么做到彼此的会合呢？如果你变换了它们的位置，那你就是假设了一种运动。你如果假定了它们之间有东西存在，那么你就是在假设一种新创造的东西。但是如果严守着消灭与静止这两个观念，那么从这两个观念得出的新观念显然不能作为各部分接触的那一观念，而是某种别的东西，能够断定的是它属于一个真空的观念。

把问题更加向前推进进一步的第三个反驳，不但提倡真空观念是实在的、可能的，还觉得它是无可避免的，一种必然。这种说法是基于我们根据物体所观察到的那些运动，认为要是真空不存在了，那么这种运动也是无法设想的和不可能的，一个物体只有进入了真空，才能为其他物体保留空间。我不想对这个反驳作详细说明，因为它主要属于自然哲学的范畴，而自然哲学并不在我们现在所研究范围之内。

为了给予这三种反驳以答复，我们必须对问题进行相当深入的研究，还要对各个观念的本性与根源加以详细考察，以免我们在还没有充分理解争论的主题的时候，就去进行讨论。显而易见，黑暗观念并非一个有着积极意义的观念，是对光的一种否定，更恰当的表达，应该是对有色、可见对象的否定。一个有视觉的人，周围要是

没有了一丝的光，即使他再向四面如何转动眼睛，实际上他此时的知觉和一个盲人的知觉没什么两样。如此可以断定，这样一个人既无黑暗的观念亦无光的观念。由此得出的结论就是：并非由于我们去除了可见的对象，才去承认不存在物质的广袤印象；实际上，绝对黑暗的观念与真空观念两者完全不可能是同一的。

进一步假设，如果一个人在空中悬着，同时被某种不为我们所见的力量慢慢向前推动着；那么他当然看不到这种使他移动的力量，并且这种不变的运动永远也无法使我们得到广袤观念或其他任何的观念。即便假设它不停运动他的肢体，还是不能完全给他以那个观念。在这种情形下，他意识到某种感觉或者某种印象，这种感觉或者印象的各个部分是前后接续的，还能给他以时间观念；但这些部分绝非是按照这种方式排列着的，绝对可以成为广袤观念或者传来空间的必要条件。

因为在全部去除了所有可见的、可触知的东西以后，黑暗和运动绝不能为我们带来无物质的广袤观念或者真空观念，那么，第二个问题也就产生了：如果将它们混合于可见的、可触知的东西中，能否可以传递这个观念呢？

哲学家们往往承认，在眼前呈现出的所有物体都好像是被涂在了一个平面上，它们与我们各种距离程度，不是靠感觉发现的，而是由理性发觉的。这就有如它们可以被置于它们中间的任何可见的对象隔开一样，当我凝望抬起的双手、叉开手指时，手指就会完全被天空的蓝色隔开，因此，为了了解视觉是不是可以传达一个真空的印象与观念，我们要假设的是：我们看见在一片无尽的黑暗中的一些发光体，而且这些物体发出的光只够照亮物体自身，并不把周围对象的任何印象呈现给我们。

关于触觉对象，我们也一定要作出有关一个平行的假设，但对于我们的假设不应该完全去除所有可触知的对象：一定要具备可以被触觉所触知的某种东西；然后将手

或者别的感觉器官待一段运动时间之后，再遇到另外一个触觉对象；在离开了这个另外的对象之后，接着又碰到了另一个；我们能够以这种方式随意持续下去。但是问题产生了，这些时间的间隔到底能不能为我们提供没有物体的广袤观念？

首先分析第一个情形：当只有两个发光体在我们眼前呈现时，我们当然可以知觉到它们的状态是连接着的，还是彼此分开的；抑或是以较长距离隔开，还是被短距离所隔开；如果它们之间的距离发生了改变，我们是否依然能够知觉距离的增加或减少以及这些物体的运动。正因为它们的距离不是有色的或不为我们所见的东西，也许有人就会因此觉得这是一个纯粹或真空的广袤，不但可以为心灵所理解，同时还能够为感官明显感觉到。

即使这是我们的一种自然的、最熟知的思维过程；但我们还是要经过一番思考、校正。当然，我们能说，两个物体一开始出现在一片彻底黑暗之中时，我们唯一能够感觉到的变化仅仅是两个物体的出现，其他所有一切仍然和原来一样，是光的一种完全否定，是任何有色的或可见对象的一种完全否定。不但于这两个物体而言，可以说远隔的东西是此种情形，对于二者之间的距离本身，亦是如此；这种距离完全是光或者黑暗的一种否定，既没有组合、部分，也没有不变的和不可分的。既然这个距离带来的知觉同盲人用他的眼睛接受的知觉没有什么不同，也与在漆黑的夜晚时所传给我们的知觉并无差异，那么这个距离也一定有着同一的特性；因为盲与黑暗没有给我们以广袤观念，所以两个物体之间的黑暗和不可区别的距离，同样无法使我们产生那个观念。

如前所述，两个或两个以上的可见发光体的现象与绝对黑暗之间的唯一不同之处，在于那些对象本身及其如何刺激我们的感官。从对象自身发出的光线所形成的角度；眼睛从这一物体到那一物体过程中需做的运动；为这些对象所产生运动和影响

的器官的每一部分：以上所述的这些因素就构成了我们判断距离的唯一知觉。但又因为这里的每个知觉都是简单、不可分的，因此它们肯定不能为我们提供广袤观念。

我们能通过对触觉、可触知的物体、固体之间的假定距离和间隔的考察来说明这一点。现在，我要假定两种情形：一个悬在空中的人，他的肢体被来回运动，但没有碰到那些可触知的对象；而另一个人，在他碰到某一可以触知的对象之后，便离它而去，在他可以知觉到的一种运动之后，再次触碰到一个其他仍旧可以被触知的对象；那么我要问的是，这两种情形有何差异呢？是不是人人都会说，差别就在于我们知觉到那些对象，对于在两种情形下由运动所产生的感觉都是一样的。因为没有其他知觉伴随的这种感觉无法传达给我们广袤的观念，以及那种混合并没有使那种感觉发生任何变化，所以即使它能与可触知对象的印象混合起来，但同样不能给我们予那个观念。

虽然对于运动与黑暗来说，即使是在单独地或者可触知的、可见物伴随的情况下，都无法传达一个关于真空或者没有物质的广袤观念，但它们却是我们错误地认为我们可以形成那样一个观念的原因所在。因为，对于那些可见的、可触知对象的实在广袤或组合来说，那种黑暗与运动有着一种密切的关系。

第一，我们能够说：在完全黑暗的世界中呈现出的两个可见对象，从它对感官的刺激方式，及其发出的而后聚合于眼中的那些光线形成的角度来说，就和两个可见对象之间的距离充斥着能够为我们提供真正广袤观念的可见对象一样。而在两个物体之间未曾放有任何可触知的物体的时候，我们的运动感觉就与我们触碰到各个部分远离的那个复合物体时所获得的运动感觉一样。

第二，由经验我们发现，假如在两个物体之间摆放一些具有某种广度的可见的对

象，那么另外的两个对象，就其位置而言，也能用同一个方式来刺激感官；后面的两个物体之间也能因此接受同一广度的可见对象，而不会有任何能够感知的碰撞或者渗透，更不会改变呈现在感官的那一角度。同样，假如我们首先触碰到的是另一个对象，在过了一段时间后，才可以触及某个对象，我们将那个运动所产生的知觉称做由自己的手或其他感官的运动，由此经验便告知了我们，在感觉到那个对象的时候，我们全部的运动感觉，就会与那种在两个物体之间插上了坚固、可触知的对象所带来的印象时的那种感觉一样。也就是说，一个不可见的同时又是不可触知的距离，它能变成一个可见的同时又是可触知的距离，而那些远距离的对象却没有任意的改变。

第三，我们能够这样说，对于每一种自然现象，这两种距离产生的效果大致相同，这是处于这两种距离之中的另外一种关系。因为像冷、热、光、引力等所有性质，既然都随着距离而有所减弱；所以无论只是利用几个被远隔的对象来刺激感官的方法而被认知的，抑或这种距离是被可感知的、复合的对象所标志出的，两者没有什么不同。

因此，那种能够传达广袤观念的距离与没有任何有色或者坚固对象所充斥的另一种距离之间便存在三种关系。彼此分开的对象，不管是被何种距离分开，但用的都是一样的方式来刺激感官；发现的第二种距离是能够接受第一种距离的；两种距离都能使每一种性质的力量得以减弱。

存在于两种距离间的那三层关系，可以更容易使我们解释，为什么后一种距离往往会被错误看成前一种距离，以及在我们没有丝毫视觉或触觉对象观念时，为何自己仍旧会想象着一个广袤观念的出现。这是因为，在这种人性科学中，我们能够构建一个一般的原理，也就是说只要是两个观念之间存在密切的关系，心灵往往会看错

它们，而且在它的全部讨论和推理中的用某一个取而代之。这种现象会在诸多场合出现，并且如此重要，所以在这里我不得不停下来对其原因进行考察。我先要提到的一点是，我们一定要详细准确地区分现象本身和指出我即将给出的那个现象的产生、出现的理由；我们千万不能因为理由上的任何不确定，就此推断现象本身的不确定。即便我的说明不免虚妄，但现象是真实的。说明的虚妄并非是虚妄现象的结果；虽然我们还可以说，这样一个结论的得出是一件再自然不过的事；这正是我竭力要证明的那个原则本身的一个鲜明例证。

我之所以在前面将接近、类似和因果等关系看成观念结合的一种原则，而没有再对其原因加以考察，关键是为了执行由我所确立的那个第一原理，即“我们最终都必须满足于经验”，而并非由于我在那个题材方面理由的不充分，我当然可以列举出一些悦耳的、似是而非的理由。在想象中，我们能够轻而易举地把脑子解剖一番，同时指出：当我们头脑中任何一个观念出现的时候，元气为什么会流入到彼此邻接的大脑痕迹中，唤起一些与其相关的其他观念。但是，我虽然忽略了在说明观念的关系时可能得到的所有的便利，可是我在这里恐怕不得不向这个论题寻求帮助，从而解释由这些关系而导致的错误。所以，我要说，因为心灵赋有能够随意激起任何观念的能力，所以每当心灵将元气输送到观念所寓存的脑中的那个区域时，被输入的元气总是刺激出某个观念，如果元气恰好是流入到合适的大脑痕迹，就可以找到属于观念的那个细胞。但因为元气的运动很少是以直接的形式进行的，而且会很自然地向着这一方面或者那一方面偏向；因此，如果元气落入的是邻接的痕迹中，就显现不出心灵最开始所要考察的那一观念了，显现出来的就会是其他与之相关联的观念了。我们并不总能发现这种变化；我们还是会走在同一的思想路线上，利用呈现出来的那个相关联的观念，并且将它运用到我们的推理中，仿佛它就是我们所要得到的那个观念。哲学中众多错误与诡辩产生的原因就在于此；要想象到这一点，自

然是非常容易的，如果是在有需要的时候，那就更容易被指出来。

在上面的三种关系中，错误的最大根源要数相似关系。的确，在推理过程中，错误大多都是从这个根源而来。类似的观念不但彼此相关，而且在思考它们时所进行的心灵活动对我们极少带来差别，结果我们往往就无法加以区分。后面这个情况特别重要；于是我们概括性地说，形成任何两个观念所进行的如果是相同的或者类似的心灵活动，那我们就很容易将这两个观念混淆，把一个看成了另外一个。随着本书内容的不断推进，我们会看到很多这方面的例子。虽然相似关系的确是最容易在观念中引发错误的一种关系，但其他的那两个关系——因果关系与相近关系，也能够联合产生这种影响。原本我们能够拿出演说家们和诗人们的比喻，以便充分说明这一点，假如是在形而上学的相关论题上，由这方面去获取论证是符合常规，也是合理的。为了避免这种引证给形而上学家们带来所谓的自我尊严的损害，所以我将针对形而上学家们的大部分讨论进行观察，进而从中借取一个证明，那就是：通常情况下，人们都会通过词语代替观念，在他们的推理中，又会由谈论来代替思想。通过词语代替观念，是由于两者的联系紧密切，导致心灵容易将它们混淆在一起。也正是因为这一原因，我们也易于通过一种既不可触知的又不可见的距离的观念，来取代仅仅分布于某一方式下便组合起来导致了这种错误的发生。我们已经发现第一种距离能够转化为第二种距离，因此在这一方面它可以被看做一种原因；它们刺激感官的类似方式以及两者同样地减弱每种性质的作用，使这种相似关系得以形成。

在阐释了我的一些原则并进行了一连串的推理之后，我就有了素材，去答复那些根据机械、形而上学所提出的一切反驳。有关真空和没有物质的广袤的无休止的争论，并没有证实由争论围绕的观念的真实性；在这一点上，很常见的情况是，人们欺骗自己，特别是在任何一种密切关系作为一种原因，引发了另一观念的出现，能够成为导致他们错误发生的原因的时候。

对于静止与消灭两个观念的结合所带来的第二个反驳，我们给出的答复几乎是一样的。如果消灭房间内的所有东西，而只有墙壁是屹立不动的，那么在我们想象中的这个房间此时的状态一定和现在没有什么差别，充斥其中的不过是那不称其为感官对象的空气而已。这场消灭活动给眼睛带来了一种虚构的距离，它是通过接受刺激的那些器官的每一不同部分，以及它的明暗程度所显示出来的；这种消灭也给触觉带来了一个虚构的距离，这种距离取决于由手或其他肢体产生的一种运动感觉。要是我们再进一步探究，便是一种徒然。无论怎样反复探究这个题目，我们都会知道这就是在假定的那样一种消灭之后，那样一个对象所能带来的唯一印象；而前面已经说过，印象无法产生任何其他的观念，只能够引起和它们类似的观念。

既然可以把处在其他两物体之间的那一物体假设成被消灭掉这一情况，而对其两边的物体却不会有任何变化产生，我们也因此很容易想象那个物体如何重新被创造，当然同样不能带来任何变化。但是对于一个物体的运动，它的被创造有着相同结果。在两种情形下，远隔的物体都不会受到影响。这足以使想象得到满足，并且使那样一种运动实际上并不包含任何矛盾得到证明。后来，经验还让我们相信，上述方式中的两个物体确实有着一种能够于彼此之间容纳物体的能力，对于把那个不可见的，亦是不可触知的距离化作可见的以及可触知的距离，都是可以做到的。但不管那种谈论表现得多么自然，在我们还没有掌握与它相关的经验之前，是不能确定它有实效性的。

此时，我就好像已经对上述的三种反驳作了答复；但我同样也了解，极少人会停留在满足于这些答复的层面上，他们一定会当即提出一些新的反驳和困难来。也许还会有人说，对于目前的问题来说，我的推理没有贡献可言，我并没有拼命地对对象的真正本性和作用作任何说明，只是想说明对象刺激感官的方式。即使两物体间没有插着任何可触知的或可见的物体，但是我们仍可凭经验判断出，那两个物体可以

看做被一种可触知的和可见的物体所隔开时一样，这在我们眼睛看来是处在同样的状态中，还得要求在两个物体间来回移动的手做同一种的运动。这个不可触知的与不可见的距离也凭经验的判断被发现了具有容纳物体的那样一种能力，或者甚至能够转变为可触知的和可见的距离的能力。这就是我的全部体系了。在体系的每一部分，我都没有力图说明根据这个主式使两个物体相互分隔开，以及为什么两个物体能有容纳其他物体（在没有经过任何渗透或撞击时）的能力。

对于这种反驳所作的答复，我愿意承认我的罪过，同时也承认我从来没想到要洞悉物体的本性，或探索它们的作用的奥秘的原因之所在。因为这非但不是我此时的目的，就连那样一种企图可能也是超过了人类知性的领域，而且我们也绝不认同——当没有呈现于感官的那些外在特性时，我们还能够认识这些物体。至于对那些企图有更大发现的人们，恐怕还得等到我看到至少他们在某一个例子中取得成功的时候，我才会对他们的雄心壮志给予认同。但如今，只要我按照经验的引导，彻底认清了对象刺激感官所采取的方法与对象之间有何关联，我备感满足了。让这一点来指导生活已经是绰绰有余了，也满足了我哲学的要求，当然，我的哲学只要求解释清楚我们的知觉——印象与观念的本性、原因。

我要用一个似是而非的结论来做这个广袤的题目的结束部分，不过只要依据前面进行的推理，这个似是而非的说法便是可以轻易就被攻破的了。这个似是而非的论断就是：你如果同意把不可见的、不可触知的距离转变为可见的与可触知的距离的那一能力，称其为一个真空，那么广袤与物质两者既然是同一的，可是还是有一个真空存在着。你要是不想把它叫做真空，那么于某一充实体之中，运动是一种可能，无须无限撞击，无须周而复始，如要我们要得到任何有关实在的广袤观念，不得不填充某些可为我们所感知的对象，还要想象它的部分是为可见的或者是可触知的。

关于把时间看做只是存在于某些实在对象中间的那种方式的学说，我们要表明的是：此学说类似于广袤的相似学说，会遭受同样的反驳。如果说我们会由于真空观念产生争辩与推理的话，那只能说明我们有了对于真空观念的一个有力证明，因此按照相同的理由我们也一定要有一个不存在任何可变存在物的时间观念，因为这个题目是争论范围最广、次数最频繁的了。但我们不得不承认的是，事实上我们并没有这个观念。那它究竟是来自何处呢？它是发端于感觉印象抑或反省印象？请明确地向我们指出这一观念，以便我们认识其本性与性质。但倘若你不能指出任何那种的印象，那么就要认定，你在想象自己有任何那样一种观念时，你的确是不对的。

虽然我们找不到没有包括可变的存在物的时间观念而从中获取的那一印象，但我们能做到的是可以轻易道出令我们想象自己有那样一种观念的那些现象。我们能够了解到，有不间断的一系列的知觉在我们的心中，因此时间观念就会永远停留在我们的心中；比如，当我们在五点钟这一时刻对一个稳定的对象进行思考，之后又在六点钟的时候再次对其进行思考，我们往往会按照同样的方式将那个时间观念施加在它身上，就好像每一瞬间都被那个对象的各个不同的位置与变化进行过区分一般。分别于第一次和第二次出现的那一对象，在与我们知觉的接续作了比较之后，好像还是一如既往地远隔，仿佛真是那个对象已经发生改变了一样。此外，我们还能够算上经验提示给我们的：那一对象于前、后两次出现之间本来能够富于多种变化；就像那个不变的、抑或宁可说是近乎虚构的持续，同样与感官所看到的那种接续一样地明显，都能够增加或减少每一种性质，而对它产生的作用是相同的。正因为有了这三种关系，很容易使我们的观念混淆，想象自己可以形成一个没有任何变化、没有任何接续的时间或持续观念。

◆关于存在观念与外界存在观念的论述

在结束我们的这个题目以前，我们先来对存在、外界存在这两个观念进行一番阐述；这些观念也和空间、时间观念一样，同样有它们的困难之处。经过这样一番研究以后，当我们完全明白了有可能加入到我们推理过程中的那些特殊观念之后，对于考察知识与或然性，我们就具备了更充足、更好的准备。

只要我们能够感知到或回忆起的所有的印象或者观念，它们中的每一个都不得被想象为一种存在。很明显，存在的最完备的观念与信据是来源于我们的这种意识。于是，我们由此就形成了一个能够被设想到的最为清晰明了的、最具决定性的两端论法，具体说来就是：既然我们在回忆起任何观念以及印象时，总要赋予它一种存在的可能性，那么假如存在观念不是来自一个与任何一个知觉或是思想的对象相互联结着的单一印象，那一定就是与知觉观念或对象观念同一的。

既然这个两端论法是每一个观念都要来源于一个相似印象那一原则的显著结论，那么我们不用更大程度地质疑这个两端论法中两端命题的决定。非但根本不会有任何彻底独立的印象相伴于每个印象和观念，我也不同意存在着任何两个不可分离的联结着的独立印象。虽然某些感觉有些时候会结合在一起，但我们发现它们瞬间就会分离，以各自的方式呈现出来。由此看来，虽然我们可以认为我们所记忆的每个印象和观念都是存在着的，但这个存在着的观念并不是来自任何特殊的印象。

因此，我们想象中存在的物体的观念与存在观念是一样的。对于纯粹地回想任何事物与反省它是存在的，也是一样的。在与任何观念结合的过程中，存在观念自身并未获得什么增加。无论我们在想象什么，都是预先假设了它的存在。我们任意形成的每个观念都是一个存在的观念；而每个存在的观念也是我们任意形成的一个观念。

如果有谁要反驳这一说法，就必须得找到实在物观念获得的那个独立印象，再者，

还要证明，这个独立印象与我们确信其存在的每个知觉都是无法分开的。我们可以十分肯定地说，这一点是无法达到的。

之前我们得出的没有任何实际差别的观念仍然能够进行区别的那个推理，在此不会对我们有任何帮助。这种区别是基于同一个简单观念相对于不同的几个观念所可能含有的不同的相似关系。然而，对于在存在方面和某个对象相类似，而在同一方面又与其他对象有差异的任何一个对象都是无法被呈现出来的，因为被呈现出来的任何对象都是一定存在的。

同样的推理一样可以用来解释外界存在的观念。当然，我们能够这样说，为哲学家们所一致认可、其自身也十分明显的那个理论是：除了心灵的知觉、印象和观念外，在我们心中就再也没有任何东西存在了，外界对象之所以为我们所认识在于其本身所引起的那些知觉。爱、恨、触、视、思维等，这一切都只能算作知觉。

既然除了知觉以外，心中就再也不存在其他东西了，所有观念又都是来自心中原来存在的某种东西；所以，我们不能想象或者形成任何不同于观念和印象类别的任何事物的观念。诚然我们将尽量将注意力抛到我们身外，将我们的想象置于天际，甚至直达宇宙的尽头，其实我们丝毫也超越不了自我，而且除了出现在我们那个狭窄范围内的那些知觉，就再也无法进行任何一种存在想象。除了产生于这个宇宙中的观念，再也没有其他任何观念了，这便是想象的宇宙。

如果假设外界对象和我们的知觉之间存在着种类的差别，那么在对它们进行想象时，我们所能够到达的最高限度是并不自以为领会了那些相互联系的对象而对它们产生出一个关系观念。通常情况下，我们只给它们以相异的关系、关联和持续，而并没有假设它们之间存在种类差别。关于这点，以后我们还将继续充分地讨论。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

3. 关于知识和或然推断的论述

◆关于知识的论述

有七种各不相同的哲学关系：同一、类似、空间与时间关系、相反与因果关系、数或者数量的比例以及任何性质的程度。我们把这些关系归为两类：一类是全部取决于我们所进行相互比较的各个观念，另一类是能够不通过观念的任何变化就有了变化的。我们在一个三角形的观念中发现，它的三个角相加的总和等于两个直角相加的总和的这样一种关系；要想这种关系不发生改变，只要求我们的观念不变即可。反之，对于两个物体间接近与远隔的关系，只要其位置发生了变化，它们也就会随之改变，根本不要求对象本身或者它们的观念有何变化；这种位置取决于心灵所不可预测的若干多种多样的偶然事件。同一关系与因果关系是一样的。虽然两个对象绝对相像，甚至会在不同的时间里出现于同一地点，然而它们能够产生数量上的变化；关于一个对象引起另一个对象的那种能力绝非简单地发现于它们的观念，所以说，原因与结果显然是来自我们的经验中的各种的关系，而并非来自从任何抽象的推理以及思考中得出的关系。不存在任何一个现象——纵然它是最简单的——能够对出现在我们面前的对象具有的性质进行解释，抑或是我们不曾凭借经验与记忆就有预见的能力。

由上述可知，在这七种哲学关系之中，只有四种哲学是绝对地取决于观念的，从而

可以作为知识与确实性的对象。这四种哲学分别是相反、类似、性质的程度以及数或数量的比例。一看就能够发现的是这些关系中的三种，恰当地说它们应当归于直观的领域，而并非隶属于理证的领域。当一些对象彼此相似时，对于这种相似关系，与其说首先刺激的是眼睛，倒不如说刺激的是心灵，几乎不用进一步加以考察。任何性质的程度和相反关系同样如此。存在与不存在之间相互消灭，同时又是绝对的不相容和截然相反，这是毋庸置疑的事实。当任何的性质如颜色、滋味、冷、热等存在十分微小的程度上的不同时，虽然我们无法精确地对其进行测评，可是当它们存在着巨大差异的时候，判断它们之中某一种相对于另一种，究竟是强些或弱些那就易如反掌了。不用经过任何的推理、研究，一下子我们就能够作出这个判断。

我们也能够以同样的方式来确定数量或者数的比例，并在一看就能够比较出任何数或者形的大小，特别是当这种差异极大且相当显著时更是如此。至于任何精确的判断或者相等的比例测量，我们仅凭一次单独的考察得到的只能是猜测的结果。至于极有限的广袤部分与极小的数仅仅是例外而已；这些是很容易被我们了解的，但同时在这里我们也不易导致任何重大的错误的发生。在其他任何情况下，我们对比例的衡量也只能是大致上的，或是在人为干预的条件下进行决定。

我已经介绍过，几何学以及判定形的比例的这门技术，在普遍性与精确性方面上说，虽然其优越性远远超过了感官与想象的粗略性判断，但永远也达不到绝对的确切和精确的地步。几何学的最初原理是来源于对象的一般现象，然而当我们对大自然所允许存在的最微小的对象进行考察时，那种现象是不会给我们带来任何保障的。我们的观念似乎是给了我们一个完整的保障：两条直线不可能共有同一条线段；但是经过我们对这些观念的考察后，就会知道，它们从始至终都在假设两条直线存在一种可被感知的倾斜度，但是当两条直线所形成的夹角极其微小时，就没有

那么一条精确的直线标准，用来保障我们的这个定理的真实性。数学里的大部分原始判断情况也是一样的。

因此，仅存算术与代数学这两种科学，我们可以利用它们将推理不断延续到任意的复杂程度上，同时还能够保证精确性与确实性。还有一个精确标准，我们能通过它去辨别一些数是否相等和比例关系；依照数值来判断是否符合这个标准，进而确定它们的关系，不至于发生错误。当两个数是这样结合的时候，其中一个数包含的单位永远对应于另一个数包含的单位，我们因此就下结论说那两个数是相等的关系，正是因为几何学少了一个广袤方面的相等标准，所以很难被认为是一门完善而又准确的科学。

我觉得，虽然几何学没有代数学和算术所独有的完全确切性与精确性，但是和我们的感官与想象判断的不完善性比较来看，依然具有其优越性。这一说法可能引起疑议，所以我们应该再次解释一下。我认为几何学存在着不足，是因为它的最初的、基本的原理仅仅是从现象而来；或许有人还会说，这个缺点必将永远夹杂于几何学之中，乃致几何学在对其比较对象或者观念进行比较的时候，永远达不到比我们的眼睛或想象单独一方就能达到的更大程度的精确性。我不否认这种缺点会一直伴随着它，使它不可能达到极大的确实性：可是我们不要忘了，这些基本原理是在最简易且具有最少欺骗性的现象上建立起来的，因此这些原理就能为它们的结论提供一种精确的程度，这种效果是这些结论在处于单一状态下所不能企及的。人的眼睛判定不出千边形的角相当于一九九六个直角，也判定不出类似于这个比例的任何其他推测；在判定几条直线不能相合以及两点之间我们无法画出一条以上的直线这类问题时，它不会导致多大的错误发生。这便是几何学的本性与用途所在：它能一直引领我们研究到那些现象，因为这些现象具有简易性，这种特性能避免我们步入重大的误区。

在这里，我还将提出另外一个观点，它来自这个同一的数学论题所作的提示，是一个和理证性推理相关的一个观点。数学家们常常会说：作为他们研究对象的那些观念的本性，可以说是十分精致的与细微的，它们不在想象的概念范畴，所以必须有一种纯粹的、理智的观点参与才能为我们所了解，能够担当起这个任务的观点恐怕就唯有灵魂的高级官能了。相同的看法也占据了哲学部门的大多数，主要是用它来解释我们的抽象观念，告诉我们怎样才能形成诸如一个既非等边、也非不等腰、每边亦不限于某一特定比例和长度的三角形观念。不难看出，哲学家们为何会如此钟情于那些精致的与细微的知觉这一概念，原因就在于他们能够借此来掩盖他们犯下的许多错误，还能利用模糊且不确定的观念，用以拒绝和反抗清楚观念的判断。以便我们识破这个诡计，我们可以通过回想一番我们的全部观念是来自印象的复现，它同时也是我们屡屡坚信的那个原则。由此我们就能够马上推断出，既然我们的所有印象都是清晰与确切的，因此，由印象复现得来的观念也一定和它一样有着相同的本性，如果不是因为我们个人原因，是绝对不会有任何晦暗、复杂的东西出现。因为一个观念的本性相比印象的本性，要更为微弱和低沉，可是在其余各方面都皆与印象相同，所以不会带有多么大的神秘性质。假如观念的微弱使它变得模糊不清，那我们就更应该保持观念的精确与稳定，从而更大程度地弥补这个不足。要是做不到这一点，反而还要去妄自谈论推理与哲学，那只能是一种枉然。

◆关于或然推断与因果观念的论述

对于作为科学基础的那四类关系，我觉得一定要解释的也就只限于此。至于其余那三种关系，即因果关系、同一关系与时空中间的位置却并非决定于观念，即便在那个观念保持同一的时候，这些关系可以存在，也可以不存在；对于这些关系，我们应该详加说明。

一切推理都只是用来发现和比较两个或者两个以上的对象之间存在的那些恒常或不恒常的那种关系。无论两个对象是否处于完全呈现在感官之前的状态，或者只有其中的一个呈现出来的时候，我们都能予以这种比较。当两个对象以及它们的关系呈现在我们感官之前的时候，我们称其为知觉，而不是推理。确切地说，在这样的情况之下，只是利用了感觉器官被动地接受了那些印象，而并没有进行任何的思想活动。按照这一思维方式，我们便不应该将同一关系，抑或是时间与空间关系得出的任何观察活动看做一种推理，因为对于这两种关系的任何一种，心灵都没法超越那些以直接方式呈现在我们感官面前的对象，去发现对象的关系或者真实存在。只有因果关系才能导致这样一种联系，即使我们仅凭一个对象的活动与存在就相信了在这之前或以后有任何其他的存在或者活动；另外那两种关系能够在推理中得以应用，也仅限于它们为这种关系所影响或者它们影响这种关系的范围以内。任何一些对象中的东西都不能取得我们的信任，因为它们永远处于一种远隔或者接近的状态；当凭借着我们的经验和观察知道了它们在此方面的关系不会发生改变的时候，我们就总是在说，一定有一种秘密原因在促使它们分离或结合。这种推理还能被拓展到同一关系。虽然一个对象在我们感官之前若隐若现了好多次，我们往往假设它的个体仍然是同一不变的，虽然知觉产生了间断，但我们还是承认它的同一性；我们可以这么说，假使我们的眼睛一刻不停地盯着它，我们的手也在不停地触摸它，它传来的就会是一个不间断的、保持不变的知觉。但是对于超越了我们感官印象以外的这个结论，它建立的唯一基础只能是因果联系，除这之外，我们就没有任何保证能使我们的对象保持不变，不管这个新出现的对象多么类似于原来呈现在感官前的那个对象。每当产生了那样一种绝对的相似关系时，我们通常都会探究这一关系究竟是否为那一类对象所共同拥有；有没有可能或者有很大可能存在某种原因在发挥作用，从而发生了那种变化和相似关系；通过我们对这些原因与结果的确定，就得出了有关那个对象同一性的判断。

由此得知，在并非完全取决于观念的第三种关系当中，因果关系是唯一可以拓展到我们的感官之外，同时将我们看不见、触不到的存在及对象展示给我们的。因此，在关于知识的这个题目即将结束之前，我们应当尽量清晰地阐明这种关系。

依据程序，我们把因果关系的观念作为最初的考察对象，还要考察它出自何处。我们如果还未曾彻底明白我们即将进行推理的那些观念，那我们便无法得到准确的推理过程；假如我们没有追溯到一个观念根源以及考察产生这个观念的原始印象，也就无法做到对那个观念的完全理解。考察印象，能让观念变得清晰起来；考察观念，亦能使我们的所有推理变得清晰。

因此，我们能够对被我们叫做原因和结果的任何两个对象加以观察，反复检查它们的每一方面，以使我们找出产生极其重要观念的那一印象。一看我就能够感觉到，在对象的所有特定性质中我是绝对找不到这个印象的；因为我无论选定这些性质中的哪一种，还是能够找到某种即使不具备那种性质，但依然被归在原因或结果的行列之下的对象。的确，无论是存在于外界还是内心的任何东西，都被看成了一个原因或结果，虽然我们都知道，任何性质不可能完全地寓于所有的存在，为它们取得那个应该得到名称。

因此，因果关系的观念必定来自对象之间的某种关系；我们现在的任务便是尽力找到那种关系。第一，我发现了，被看做原因或者结果的那部分对象总是相互接近的；对于它存在的时间或者地点以外的任何其他时间或地点，只要有些许的离开，任何东西便都无法发挥作用。虽然有时相互远隔的对象好像是相互产生的，但是只要一经考察就会发现，它们其实是用一系列的原因联系起来的，这些原因自身是相互接近的，即便是对那些远隔的对象来说，也是相互接近的；而当我们在特殊例子中找不出这种联系时，我们同样假设存在这种联系。所以，我们能够将相近关系看

做因果关系的一个必要条件。至少我们能凭借一般的观点来假设它的确如此；我们会在以后的章节中寻找合适的机会，借以考察和澄清哪些对象可以并列、结合，哪些对象不能如此。

在我看来，原因和结果必要条件的第二种关系，并没有得到一致地认可，反而有可能会招致某种争议。那便是时间上的因先于果的关系。有的人提议，原因并不一定先于它的结果；任何对象或者活动在其出现的最初的瞬间，是能够运用它的产生性质，产生和它绝对同一时刻的另一对象或者活动。然而，经验好像在大多数的例子中，对这种观点采取了反对的态度；此外，我们还可以通过一种推论或推理来确立与巩固因先于果的关系。在自然哲学与精神哲学当中，有这样一个已经确立的原理：假如一个对象在十分完善的条件下存在了一个时期，结果并未产生另外一个对象，那么我们就可以说，它不是另外那个对象产生的唯一原因；此时就要有其他的协助原则，让它从不活跃的状态中带动起来，以达到令其展露出它所含有的那种秘密能力。不过，要是有任何原因能够和它的结果产生在同一时间的话，那么参照了这一原理我们就能够肯定一切原因和结果都将是这样；因为只要它们中间的一个，只要在片刻之间延迟了它的作用，那么在原来这一活动的那个片刻它并没有发挥它的作用，因而就算不上一个合适的原因。由它引起的结果无疑是彻底摧毁了我们在这个世界上所发现的原因的那种一系列的接续，不但这样，时间也被彻底消灭了。因为，一个原因如果与它的结果发生在同一时候，这个结果又与它的结果发生在同一时候，依此类推。如果是这种情况，显然就不存在接续的现象了，也就意味着全部对象都是在同一时候存在的了。

如果这个论证可以使人们的要求得到满足的话，那就再好不过了。假使情况并非如此，那么我恳请读者同意在之前那种情况之下我所常用的那种自由，也就是假设它暂时如此。因为他将会明白，这件事情实际上无足轻重。

在找到或是假设了接续和接近两种关系是原因与结果的必要条件之后，我就意识到了我会突然中止，无法进一步深入地考究任何单一的因果例子了。在产生碰撞的过程中，一个物体的运动通常被认为是引起另一个物体发生运动的原因。当我们用全神贯注分析这些对象的时候，我们发现的结果只是一个物体向另一个物体的接近，并且前者的运动早于另一个物体的运动，但运动过程中并未发现任何可以感知的时间上的间断。在这个主题上，即便我们挖空心思去考究，也是不会再有任何结果的。所以在对这一个特殊的例子进行考究时，我们就不能再向前进行了。

如果有谁想无视这一例子，就妄自为原因下一个定义说，原因是可以产生其他物体的一种物体，显然，这种定义相当于什么也没说。因为他所称的产生又是什么含义呢？他规定的这个产生的定义能够不同于原因作用的定义吗？如果可以，我期待他描述出他的定义。如果不行，那我只能说他是在原地踏步，并没有一个真正的定义出来，只不过是提出了一个同义词而已。

那么我们是不是应该仅仅满足于停留在接近与接续这两种关系的层面上，觉得它们有能力给出一个全面准确的原因作用的观念呢？事实并非如此。一个对象接近于另一个对象、同时这个对象又是首先存在的，却并没有被看做另一个对象的原因。我们应该考虑存在于这里的一种必然的联系。较上述两种关系，这种关系更为重要。

这是我又对这一对象的每个方面多次加以观察，以便能从中找到这种必然联系的本性所在，并且找出这个联系观念得以产生的某个印象或某些印象。在针对对象的已知性质研究的过程中得知，实际上因果关系根本也没有依赖它们。当我在对它们的关系加以考察时，发现的也只是被认为是不满意、不全面的相近关系和接续关系，既然我没有希望取得胜利，那我是否可以说，在此我有一个没有任何类似印象出现在它之前的观念呢？显而易见，这就斩钉截铁地说明了我的轻率和善变；因为已经

那么不可动摇地建立起一个与它相反的原则，就不再允许我们有所怀疑了；至少是处于我们充分考察目前这个困难以前，那个原因是毋庸置疑的。

有些人在他们预料的地方找不出那种隐藏起来的東西时，就漫无目的地提出观点或者制订计划，搜索的地点也仅限于附近各处，但愿他们的好运气最终可以带领他们找到隐藏的东西。现在我们也不得不向这些人学习了。我们要力争在因果观念中的那一必然联系的本质当中找寻其他问题，对其进行考察，考察的结果是有可能提供一个线索的，有利于现在的困难的解决。这些问题共有两个，我将逐一考察。但值得注意的是，我们应该舍弃直接形式的观察。

第一，我们为什么说，每一个存在的東西有它的开始部分的，那也必定会有一个原因呢？

第二，为什么我们说，某些的特定原因必定要有某些的特定结果呢？因果互推的这种推论的本性怎么样，对这种推论我们抱有的信念的本性又将怎样？

在进行下一步的研究工作之前，我想说的是，原因与结果的观念不仅来自感觉印象，还有可能来自反省印象，但是为了简单行事，我通常提到充当这些观念的来源只是感觉印象；但我希望我所讲的与感觉印象的相关话题都能够运用到反省印象中。正如外界物体之间是相互联系着的那样，各种情感之间、各种情感与其对象之间都存在一种联系。所以，包含在感觉印象内的关系也一定为感觉印象与反省印象两者所共同拥有。

◆一个原因为什么永远是必然的

首先，我们将原因的必然性作为第一个研究的问题。哲学中存在着这样一条一般原

理：任何开始存在的东西势必有着一个存在的原因。在所有的推理当中，人们拿不出任何证明，似乎根本不需要任何证明，往往把这一点视为理所应当的。这点被假设为建立于直观之上，即使人们在口头上不承认它的存在、而实际上心里却早已默认了它的存在。假如我们利用前面所介绍的知识观念来分析这条原理，我们将找不到与这类直观确实性有关的任何标记；反之，我们发现的结果却是这条原理的本性完全不合于那一类信念的本性。

一切确实性都是来自观念之间的对比，以及当观念保持不变时它也是一直不变的这些关系的发现。这些关系包括相似关系、任何性质的程度与相反的关系、数量与数的比例；所有这些关系都没有涵摄于“所有存在的事物有它的开始也必定有它的一个存在原因”的这个命题之中。所以说，那个命题不具有直观的确实性。不论是谁只要承认了此命题含有直观的确实性，最基本的就要否认这四种关系是唯一的准确的关系，同时还要找出一种相同种类的关系涵摄于此命题之中；对于这一点，我们有足够的时间来考察。

这里有一个论证，它能够当即证明上述命题既无直观的确实性，又无理证的确实性。假如我们无法指出，在没有某种产生原则的情况下，任何东西都不可能开始存在，那么与此同时我们也就永远无法说明，每一个新的存在或者存在的每一个全新的变异都一定存在着一个原因；如果前一个命题得不到证明，则后一个命题也不可能得到证明。然而前一个命题是不能通过理证证明的，只要看了下面这一点就能使我们了解，即：既然全部个别的观念是能够彼此分离的，而很显然地，原因与结果的观念也是个别的，我们就可以想象得出任何对象在这个瞬间没有存在，却在下一瞬间存在了，无须在它上面再加上一个产生原则观念或个别的原因的观念。相对想象而言，一个原因观念与存在开始观念是能够彼此分离的；所以，这些对象在实际中的分离，是确确实实有可能不涵摄任何矛盾或者错误的。因此，反驳这种分离就

不能仅凭观念的任何推理；而如果我们驳不倒这一点，就不能把一个原因的必然性说清楚。

因此，在经过这样一番考察后我们就能知道，人们对原因的必然性给出的每一个理证，都是一种错误与诡辩。有的哲学家说：我们能够假设在它开始存在的任何时间点与空间点中，任何对象都是相等的；否则就是存在某种原因，它为某个时间与某个地点所独有，并据此来决定和确保这种存在，这种存在一定总是处于悬空的状态，由于缺少某些东西确保那个对象的开始，所以也永远不可能开始存在。但是我想问，假设在没有原因存在时就可以确定时间和地点，比起假设存在在没有原因的情况下成为确定，真的会更加困难吗？在这一主题上所遇到的第一个问题一直都是：那个对象是不是即将存在？接下来的问题才是，它的存在将处于何时何地？如果在一种情形下，去除原因的做法在直观上出现错误，那么在另一种情形下仍然同样如此。如果在一种情形下不通过证明就显示不出错误，则在另一种情形下也一样需要通过证明。所以，一个假设的错误绝不能成为另一个假设错误的证明，这是由于它们所站立场的一致性，并且一定是要根据同样的推理来证明其成立与否。

我发现哲学家们关于这个题目的第二个论证，存在同样的问题。据说，每一个事物都一定有一个原因；因为假如事物缺少了一个原因，那么它便是自己把自己产生出来的，这也就是说，它存在于它存在之前，这是不可能发生的事情。显然这种推理是不具决定性的；因为它假设了，我们在对一个原因进行了否定以后，又承认了我们明确否定了的那些事情，即一定要有一个原因，这个原因由此也就被看成了对象本身，而这无疑是一种矛盾。不过，称所有事物在没有一个原因的情况下就出现了，或者更为确切地说，它就开始存在了，那并不是说它一定就是它本身的原因；而恰恰与之相反，除去了外在所有原因，更加意味着不包括那些被创造出的事物本身。对于一个没有任何原因就绝对存在的对象，当然不能说它本身便是它自己的原

因；而当你斩钉截铁地说，一个对象是伴随着另一个对象的产生而产生的时候，那么我不得不说这是一种观点的窃取，还假设了在没有任何原因的情况下，所有事物是绝对不能存在的，同时我们在去掉了一个产生的原则之后，还得去寻求另一个此类原则的帮助。

那个原来被用以说明原因必然性的第三个论证，也存在同样的问题。没有任何原因就可以出现的东西，皆由虚构产生；换言之，它是在用虚无作为它产生的原因。不过正如它不可能变成某些东西，或者与两个直角相等一样，虚无无法作为一个原因。依据我们的直观可以知道，虚无不等于两个直角，也不能变成某些东西；依据同样的直观判断，我们也能知道没有成为一个原因的可能。因此，我们可以肯定，每个对象都有它存在的真正原因。

我深信，我对前面两种论证的一番评论，就足以证明这个论证的脆弱，无须再作说明。它们都来自相同的错误，而且是出自同样的思路。我们只需再说一点就可以了，即：当我们去除了所有原因的时候，就确实确实把它们都去除了，既没承认虚无是存在的原因，也没承认对象自身就是存在的原因；因此，不能凭借这些假设的错误拿出一个论证来证实那种排除是错误的。每个事物都有它存在的一个原因，在排除了别的原因之后，自然地，我们会拿虚无或对象自身来作为原因了。但是，争论点当然在于每一事物是不是一定有其产生的原因；因此，依照一切无误的推理，我们不能把这一点认为是已经被承认的了。

还有一些十分轻率的人说：因为原因涵摄在结果这个观念之中，所以说每个结果都是以一个原因作为前提条件的；结果只是一个相对性的名词，原因则是它的相关项目。但不是说在每一个存在之前一定有一个原因，正像我们不能由于每一位丈夫一定有个妻子，就说每个男人全都结了婚一样。这个问题的真相是：开始存在的每一

个对象是否都必须从一个原因获得它的存在的可能；而我断言，这一观点既无直观的确实性，亦无理证的确实性，我希望前面的论证足以证明这一点。

对于认为每一个新的产物都一定有其产生的原因的这个观点，既然不是来自知识或者科学推理，那么这个观点一定是从观察与经验而来。其次还有一个问题就是：经验是怎么产生出那样的一个原则的呢？我觉得，将这个问题简化成下面这个问题就会比较容易解释了，即为何我们要断言说，特定的原因就一定要有特定的结果，以及为何我们会得出从这一个个到那一个的推断呢？这个问题将会是我们下面的研究课题。最终，或许我们会知道，一个答复能够同时解决这两个问题。

◆关于因果推理的组成部分的论述

心灵在运用原因或者结果进行推理时，即使已经将视野扩大到了它所见、所想的对象之外，但还是看不到那些对象的全部，我们也不能只靠它的观念来作推理，因为在推理时还一定掺杂着一些印象，哪怕掺杂进去的是相当于印象的某些记忆观念。当我们从原因推至结果时，我们一定要使这些原因的存在得以确立；确立原因的方法有两个：一个是凭借我们的记忆或者感官的直接知觉，另一个是通过其他原因进行推断，我们也一定要用同样的方法来确定这些其他的原因，或者是利用当前的印象，或者是凭着它们的原因来加以推断，依此类推，直至我们到达所见过或所想到的那个对象为止。但是，我们无法无限制地进行推断；唯一可以使推断停下来的莫过于某个记忆印象或者感官印象了，如果超过这些印象的范围，就谈不上怀疑和探究了。

要在这一方面举例的话，历史上任何一点我们都可以选择，但我们还要核实它的准确性，即我们凭什么相信或者否定它。比如我们相信，恺撒于三月十五日在元老院

中被刺死这一事例；那是因为这个例子是由历史家们的共同的证据来确定的，而与此同时这些历史家们还都一致地为这个事件指明了确切的时间与地点。在这里有无数的符号与文字出现在我们的记忆或感官之前；我们也知道这些文字符号原来是被用来记录某些观念的标志；这些观念或是直接存在于行刺现场、并从此事的存在直接传达到那些人的心中；或者这些观念是来自别人的证据，而这个证据又来自另外的一个证据，这样条理清晰层层向前推进，最终推到我们到达那些目击这件事情发生的人们为止。显而易见，这个论证的所有因果或连锁联系最开始是建立于看见过或者回想起的那些符号或文字上的，假如我们没有这些记忆或感官方面的依据，我们的所有推理就会变成一种荒诞，毫无根基。要是没有了这个依据，那么连锁中的每一环节都将依赖于另一环节，可是连锁的某一端并没有专门固定到足以锁定全部连锁的东西上，所以也就没有了信念与证据。任何假设性的论证观点、抑或是由假设所进行的一切推理，其实都是这种情况；它们中间并不存在任何以前的印象或者关于一个真实的存在信念。

有些人不同意上述说法，并坚持说，我们可以凭借先前的原则或结论加以推论，并不一定要依赖于那些结论最初得以出现的那些印象；可以说，对于我现在的学说，这些不是适当有力的反驳。因为，虽然这些印象已经全部消失在记忆中，但它们所产生的信念却依然不会消失。真实的情况还有：与因果相关的全部推理居然全都来自某种印象，正如某种理证的信据总是从观念之间的比较而来一样，虽然我们已经忘记了这种比较，信据却依然会存在下去。

◆关于感官印象和记忆印象的论述

因此，借因果关系得出的这种推理中，我们运用的材料是相互差异且性质混杂的，虽然这些材料之间有关联，但是本质上仍是有差别的。两种因素构成了有关因果的

所有推理，一个是感官印象或者记忆印象，另外一个形成印象的对象，或者是由这个对象所带来的那个存在的观念。所以，我在这里有三件需要说明的事情：第一是有关原始的印象。第二是对相关的原因观念与结果观念的推进程序。第三是那观念的性质和本性。

我认为，至于从感官而来的所有印象，其最终的原因是不能靠人类理性来解释的。我们永远也不能绝对地肯定，那些印象的发生是直接来自对象，还是来自心灵的创造力，抑或是来自我们的造物主。不过，对于我们目前的目标来讲，这个问题也并不十分关键。无论我们的知觉是真是假，我们都能够根据它们的基本性质总结出某些论断，不管它们是准确地表象自然界的事物，还是一种感官产生的幻象。

当我们找寻那些可以辨别记忆和想象的特点的时候，我们必定发现的一个事实是，那些特点并不是浮现在我们的那些简单观念中的记忆；因为这两种官能全是由印象获取它们的简单观念的，永远也超不出这些原始知觉的范围。当然，两种官能的差异同样也不是它们复合观念的排列方式。这可以解释为，记忆的特点虽然取决于保留它的观念的最初的秩序与位置，而想象却能够任意更换和改变它们的秩序与位置，但是这种不同并不能充分区分它们的作用，也不能使我们清楚地辨识两者；我们唤不来那些过去的印象，所以也不可能将它们对比于我们现在的观念，并观察一下它们的秩序是不是十分相像。既然记忆既非通过它的简单观念的本性，亦非通过它的复合观念的秩序而为人所认知，因此，记忆和想象的不同就在于记忆的活泼程度与较大的强烈。一个人本可以驰骋于他的幻想当中，假想出所有以前的冒险经历；要不是由于想象观念的微弱与模糊，就不能将想象的情景和同一情况记忆的情景区分开来。

经常会发生这样的事：两个人在同一场合经历了某一事件的发生，一个人要比另一

个人记得清楚，但不论怎样也唤不起他同伴记忆这件事。他讲述了无数情节，仍然无效；他的讲述涵盖了时间、地点、当事人、说过的话以及在各方面做过的事；直到他忽然刚好说到了能令同伴记起所有情景的某个情节，而才使他的同伴记起了当时经历的全部情形。而且，忘记了往事的那个人也从开始那个人提示的谈话中认同了他的全部观念，包括时间与地点的同一的情节；当时他觉得它们不过是在想象中虚构出来的。但是，一旦启动记忆的那个情节被讲述出来，同样那些观念如今便出现在了一个新的观点之下，并且现在的感觉和它们原来所引发的感觉仿佛是不一样的。除感觉发生了改变之外，就不存在其他方面的变化了，但是那些观念当即变成了记忆观念，也获得了准许。

记忆所展示给我们的全部对象，既然想象都可以进行表象，并且那两个官能的不同只在于它们所展示出的由观念所引发的不同的感觉，那么我们就应该要研究一下这种感觉的本性。我相信每个人都认为，较想象观念来说，记忆观念要更为强烈和活跃。一个画家如果想临摹某种情感或情绪，总要想办法观察一下有着同样情绪或情感的人，从而使他的观念生动活泼起来，并保证它们要比想象中的那些虚构观念更加强烈与活泼。并且这种记忆越新近，形成的观念也就越清晰；在隔了相当长的一段时间以后，如果他再返回来思索他那个对象，他总是感觉对于那个对象的观念减退了，虽然可能并非全部消失。当我们的记忆处于非常微弱的状态的时候，往往会对它们产生怀疑；假如一个意象不曾呈现出鲜明的色彩，以致足以显示记忆官能的特征，我们就无法肯定，那个意象究竟是源于想象，还是记忆。一个人会说，我想我记得那件事情，但是不敢确定。漫漫岁月几乎让它流逝于我的记忆之外，所以我无法保证它是否是我想象中的真实产物。

既然一个记忆观念能够因为没有了自己的强力与活泼性质而减弱到那么一种程度，甚至被当做一个想象观念；那么，在另一方面讲，一个想象观念同样能够达到那样

的强烈和活泼程度，以致被当成一个记忆观念，还对信念与判断发挥出类似于记忆观念的作用。我们可以从说谎的人身上看到这种情形；因为这些人总是撒谎，以致最后对谎话形成了一种信念与记忆，把它们当成实际发生的事情。和在其他情形下一样，习惯在这种情形下也对心灵造成了类似于自然对心灵那样的影响，并且为观念浇注了相同的强力和活力。

综上所述，永远伴随于记忆和感官的那种同意或信念不过是它们所产生的那些知觉的活泼性；它们不同于想象之处也在于此。在这里，所谓的信念就是感觉到感官的直接印象，抑或是感觉到那种印象于记忆里的复现。只有知觉的强力与活泼性才能建立判断的原始活动，并为我们追溯因果关系、依据这一判断进行推理时，打下了这种推理的基础。

◆关于从印象到观念的推断的论述

我们很容易了解到，在找寻这种关系时，我们由因至果的推断，不单是靠观察这些特定的对象，亦非通过我们对对象的本质的探究，发现了它们相互的制约关系而得来的。任何对象都不能涵摄其他任何对象的存在，我们如果考究的仅限于这些对象本身，却忽略了我们它们所形成的那些观念以外的事物，这样一个推断就相当于是个失误，而且还意味着：想象任何与它不同的东西都是完全矛盾的和不可能的。但是又因为所有的个别观念都是能够进行分离的，所以不会发生这种不可能性。当我们把目光由眼前的这个印象移到其他对象的观念时，那个观念和那个印象有可能被我们分开，而用其他的观念来取代它。

所以，我们只能凭借经验，用一个对象的存在来证实另外一个对象的存在。我们的经验的本性便是如此。我们知道原来有过关于一类对象的存在惯例；还知道，另

一类对象中的个体一直跟随着它们，与它们共处于常见的接近秩序与接续秩序当中。例如，大家都记得曾经看到过被称为火焰的那一种对象，也能感觉得到被我们称为热的那类感觉。我们也可以回想起过去许多例子中的那些对象的恒常结合。还未曾经过更深一步的程序，我们就将一个叫做原因，将另一个叫做结果，并利用这一个的存在去证实那一个的存在。为我们亲眼看见的那些特定原因结合于结果的所有例子当中，原因、结果都被感官感觉过，然后被记住。然而我们在推理它们的所有情况中，唯有一项被知觉或者被记忆，而另外一项却是凭着我们的经验进行补足的。

在研究历程当中，我们在从来未曾想到、还在把精力投入在其他题目的研究上的时候，却于不知不觉间偶得因果之间的一个新关系。这个新关系便是它们的恒常结合。接近和接续并不能完全使我们确定哪两个对象就是因与果，除非我们知道，在无数例子都保持着这两种关系。现在我们能够看到，为了找到形成因果关系的必要部分的必然联系的本性所在，我们不用直接探究这种关系将会带来怎样的益处。我完全可以寄希望于这个方法，从而实现我们所提出的最后目的；说实话，这个被发现的恒常结合关系，对于我们的研究之路，并不一定能提供多大前进的动力。因为它的含义仅仅被理解为，相似的对象总是被放在相似的相近关系和接续关系中；而且至少刚开始看来，我们好像是不可能利用这种关系找到任何新的观念的，我们只能增加、却无法扩大我们心灵的对象。或许有人会想，我们通过利用一个对象不能找到的东西，也绝对不可能从一百个相同种类的、并在每一个条件上都非常相似的对象那里找到。在一个例子当中，我们的感官告知了我们存在于某种接续、相近关系当中的两个物体、运动以及性质；我们的记忆带给我们的也只不过是我们将发现的永远处于相似关系之间的相似物体、运动或者性质的诸多例子展示给我们。即便是把过去所有的印象重复无数次，也产生不出任何新的原始观念，正如必然联系的

观念一样；在此，更多的印象我们仅限于一个印象时产生的影响并无多大差别。虽然这种推理看似准确明了，我们要是就失去了信心，未免太过愚蠢；所以我们应该将讨论的线索延续下去。既然我们知道，在找到了一些对象的恒常结合后，我们总是要从一个对象向另一个对象推断，所以现在我们就能够对推断的本性进行研究，并发觉从印象到观念的那种逐渐推移过程的本性。最终我们有可能看得到，那个必然的联系要依赖于那种推断，而并非是推断依赖于必然的联系。

从记忆或者感官之前所呈现的那个印象到我们称之为原因或者结果的那一对象的观念的这个推移过程来看，既然它是建立在先前的经验以及我们对于其恒常结合的记忆上，那么接下来的问题也就产生了：经验究竟是依靠想象、还是凭着知性形成这个观念的呢？还是由于我们理性的决定而去做出这样的推移呢？还是因为被各种知觉的某种联想与关系决定着进行这种推移呢？理性如果决定着我们，它应该是遵循下面这一原则展开的，即我们所没有经历过的事例必定与我们所经历过的例子有着相似之处，而自然的进程则是永远共同地持续同一不变的。所以，为澄清这一问题，我们就要考察证明这个问题可能被假设为建立在它上面的全部证据。因为这些论证完全来自知识或或然推断，我们就能够逐一考察两种证据的程度，同时看看它们能不能提供这种性质的准确结论。

前面的推理方法轻易就能使我们确信，没有理证性的论证来说明：我们不曾经历过的事例和我们经历过的事例相类似。至少我们还可以假设自然的进程有一定的变化，这就能充分证明这种改变是有可能的。能对一切事物形成一个清晰的观念，就是对那个事物无可否认的可能性的论证；而仅仅这一点便足以驳斥它的一切所谓的理证。

既然或然推断发现的是对象之间的关系，而并非观念本身之间的关系，所以在某些

方面，它一定会把我们的感官与记忆的印象当成基础，而在另外一些方面又把我们的观念当成基础。如果我们的或然推理没有被渗透任何印象的话，结论就会是一种绝对虚妄；如果没有渗透任何观念，那么准确地说，观察这类关系时的心灵活动，就是感觉，并非推理。因此，在所有或然推理中，一定有某种东西呈现在心里，或许是看见的，或许是记忆的；依靠这种东西我们来断定某种与它有关但没有被我们记忆或者看见的那些东西。

因果关系可以带领我们到达记忆与感官的直接印象之外的对象间的唯一联系或关系，我们可以把它当做从一个对象到另一个对象的正确推断的基础的唯一关系。我们的原因与结果的观念皆是从经验而来，经验提示我们在原先的所有例子当中，那样一些特定的对象一般都是结合在一起的。当我们假设一个类似于这些对象之一的对象直接出现于它的印象中时，我们据此就预测也存在着一个与其经常伴随物雷同的对象。通过这个说明（在我看来，这在任何一点上都没问题），或然推断是在我们经历过的那部分对象以及我们没有经历过的那部分对象彼此相似的这样一个假设上建立起来的。不可能存在同一个原则既是为另一原则的原因，又是其结果这种现象。所以，这种假设亦不可能来自或然推断。至于那个关系，或许就是含有直观确实性与理证确实性的唯一命题。

谁要是想对此论证避而不谈，也没有预先确定有关这个主题的推理是不是由理证，或概然推断而来，就自以为是地说依据因果得到的所有结论都是依靠于可靠的推理；那么我希望他们能为我们提供这种推理，从而便于我们的考察。也许有人会说，我们在有了一些对象的恒常结合的经验之后，遵循着下面的方式，便可以进行推理。我们发现，这种对象总是能够产生另一个对象。它要是没有被赋予某种产生能力，便不会带来这个结果。可以说，能力一定涵摄结果；所以，当我们通过一个对象的存在去推断它的一般伴随物的存在时，这种推断就是建立在一个正确的基础

上了。先前的产生涵摄着一种能力：而能力又是涵摄着一种新产生；我们由能力和先前的产生所推断出来的正是这个新的产生。

在前面我已经提到过，产生观念和原因作用观念其实是一样的，它也不存在真正地、决定地涵摄其他对象的这种能力；假如我情愿采用这一说法，抑或是假如把我自己的关于能力和效能观念将来可能要提到的内容首先在这里说出，这样做如果合适的话，我就能够把上述推理的缺陷轻易地找出来了。但是这样的进行方法可能会导致体系之间每个部分相互依托，联系更加紧密，从而削弱了我的体系，还会使我的推理发生混乱，所以我尽量不寻求这样的帮助，并且坚持我当前提出的主张。

因此，我们暂且承认，在每一个例子当中，一个对象从另外的对象的产生中获得一种能力，这种能力与它的结果保持着联系，不过我们能够证实，这种能力并不囊括在原因可感知的性质内；但通常带给我们的却只是某类可感知的性质；那么我就不明白了，为什么在其他的例子中，你单单凭着这类性质的出现，就假设仍旧存在着同一能力呢？这种情况，引用以前经验是根本不利于问题的有力解决的；最多你只能够说明，产生其他对象的那个对象在那个瞬间具有那样的能力；但你不可能说清楚的是，在同样的对象或者那些可感知的性质的集合体当中，也存在着同一能力；你也不可能证明，相似的能力永远和相似的可感知的性质相结合，同时也令相似的对象有着类似的一种能力；那么我不得不又要问：我们为何凭着这种经验，就可以超出经验过的那些例子去进行推断呢？你如果依据原来的方法来解决我的这个问题，那么我只能说你的回答还会继续引发类似性质的新的问题，以致扩大到无限的境地；这就足以证实你在前面的推理所引用的依据是错误的。

所以说，我们自身的理性是不能为发现原因与结果之间存在的最终联系提供任何帮助的，即便经验找出了它们的恒常结合的关系，我们也不能仅凭自己的理性就相

信，我们那种经验会超出我们已经观察过的特殊事例的范围。我们能做的只有假设，但不可能证明，我们经验过的对象一定就和未被我们发觉的那些对象相似。

我们已经观察到，利用某些关系能够使我们从一个对象推出另外的对象，即使是在没有任何原因的情况下所作的这种推论；我们能够把这一条设立成一个普遍规则：当心灵在没有任何原因时却恒常一致地从一个对象推到另外的一个对象时，我们就说，它的确是受到了这些关系的影响。现在的我们正处于这种情形。对于我们的理性而言，它是无法将一个对象与另一对象之间的联系拿出来给我们看的，即便是在过去所有例子中关于对象的恒常结合的经验与观察的帮助下。因此，当心灵从一个对象的观念与印象推至另一个对象的观念与信念时，这不是由理性决定的，而是决定于联结这些对象的观念，以及在想象中进行某些结合的那些原则。在想象中，如知性所看到的那样，观念如果没有进行任何结合的话，我们就不能从原因推至结果，也不可能对一切的事实怀有信念。所以，此推断完全是单一地取决于观念的结合。

我曾经把观念间的结合原则总结为三个一般原则，同时也说过，对象的观念或者印象能够自觉地引发与其本身相类似、相接近或者相关的其他对象的一些观念。我知道，这些原则既不是观念相互结合的必然原因，也并非唯一原因。我说它不是必然原因，是因为一个人能够在某一时间段内，专注于某一固定的对象，同时又能保证不去看其他对象。我又说它们并非唯一原因，很明显地，那是由于人的思想在各个对象间的不规则的任意流动性，它能由天到地，也可以从宇宙的某一端跳跃到宇宙的另外一端，不遵循任何秩序与法则。因此我说它们不是唯一的原因。即使我承认三种关系的这种特性，也承认想象中存在不规则性，但是我仍然能肯定，联结各个观念的唯一普遍原则仍旧只有相似关系、相近关系以及因果关系。

确实，乍一看，有些观念的结合原则，有可能使人觉得与三条原则中的哪一种关系都不同，但最终我们会发现，实际上它们是依赖于同一根源。处于某一类对象中的每一个体，如果在经验中被观察到经常与另一类对象结合的时候，无论哪类对象中哪种新个体的出现，都会自然地将思想的焦点聚集到这一个体的通常伴随物上。比如说，往往会由于某个固定观念习惯于附带着一个较为特定的词语，所以一旦听到了这个特定词语，与其相对应的观念便立即闪现；而且即使用再大的努力，心灵似乎也不能阻止推移过程前进的脚步。据此情形，我们在听到某个特定词语的时候，并不一定非得回忆起先前的经验，并不一定非要思考与这个词语结合的观念是什么。想象本身已将这种反省进行替换，而且习惯于从词推到观念这个过程，因此，一听到词的时候便会立刻想起观念。

但是，虽然我说这确实是观念联结的一个原则，然而我可以断定它与因果观念的结合原则是同样道理，而且还是我们借因果关系进行的那些推理的一个十分必要的部分。我们所有的因果概念都是永久地处于结合状态，并且在以往惯例当中被确认为不可分离的那一类对象的概念，除此以外，就再也没有别的因果概念了。我们观察到的也只有这件事情本身，洞察不到结合的理由，以及因为对象进行的恒常结合就在想象中形成一种结合。当我们的头脑中闪现出一个对象的印象时，几乎同时出现的还有它的通常伴随物的观念；由此我们可以为观点或信念确立一个部分性的定义，即它是与之前的一个印象相关联或者相联结的观念。

所以，我们仍然可以对因果关系加以推理，虽然它涵摄着接近、接续以及恒常结合的那样一种哲学关系，但只有当它在我们的观念中进行了一种结合，或者处于一种自然关系的时候，我们才能进行推理或是把它当做结论的基础。

◆关于观念或者信念本性的论述

一个对象的观念是自身信念的不可或缺的一部分，但并非是它的全部。我们能够想象得出很多实际上我们并不相信的那些事物。所以，为了能够更加充分地了解信念的本性，以及为我们所接受的观念的性质，不妨参考一下下面的论述。

我们都知道，那些利用原因或结果得出的推理都能归结为事实相关的那些结论，即对于一些对象的存在或者其性质存在的结论。更加显而易见的是：存在观念与任何对象的观念一样，当我们单就某个对象进行想象，然后再对它是存在的事实进行想象的时候，我们的最初观念实际并未增加或改变。例如，当我们十分肯定地说存在上帝的时候，其实那只不过是我们依据人们描写的样子形成的一个存在者的观念罢了；我们采取的方法并非是通过一个特殊观念来对属于他的那种存在进行想象，也没有将这个特殊观念附加在他的其余性质的观念之上，并且还将这个特殊观念与那些性质的观念进行区分。我还要进一步分析，因为我的分析不仅仅是满足于任何对象的存在概念对于其单纯概念来并没有起到任何的增加作用，我还主张，对于存在的信念，也不是把新的观念附加到组成这个对象观念的一些观念。例如，在我想到上帝，想到他是存在的，并且我确信他的存在的时候，其实，我的关于上帝的那些观念没有增加，也没减少。既然一个对象存在的单纯概念，的确与对它的信念之间存在着一个巨大的差异，这种巨大差异不是在我们所想象观念的某些部分或是它的某些组成中，因此，这个差异一定是在我们想象它时所利用的方式（manner）中。

假如一个人当面提出我不认同的一些命题，说恺撒的死亡地点在他的床上，说银比铅更易于熔化，抑或是说水银比金重；对于这些，即使我不相信，但仍能够领会他的意思，从而也可形成他所能形成的所有观念。我的想象也与他的想象赋有同一种能力；他可以想象的一切观念，我全部想象得到；他可以结合的所有观念，我也都能全部结合起来。因此，我要问，在相信和不信命题之间究竟有什么不同呢？在通过直观以及理证所证实的各个命题上，回答这个问题是较为容易的。在那种情况

下，无论是进行直接地想象，还是用其他观念充当媒介，相信那个命题的人都是根据那个命题想象那些观念，并且一定是在某一特定的方式下，想象那些观念的。所有谬误的东西都是不可思议的；想象也不可能违背理证去设想任何事物。然而，因为在凭借因果进行的推理以及有关事实的推理当中，不存在这一必然性，同时想象能够任意地猜想问题的两面，并且因为在相信与不相信的这两种状态下去想象观念，同样具有可能性与必要性，所以我仍然要提出的问题是，不信与信念之间的差异在何处？

要是有人回答：不认同由你提出来的命题的那个人，当他在以同样的方式想象那个对象以后，马上就能够按照其他不一样的方式对它加以想象，并且能对那个对象形成某些不同的观念。这样的答复是不能令人满意的，并不是由于它的任何谬误，而是由于它未曾发现真理的全部。每个人都觉得，在我们不同意任何人的所有情况中，都是在设想这个问题的两个方面。然而既然我们相信的只能是问题的一个方面，显然结论就会是：那种信念一定导致我们同意的那种概念不同于我们不同意的那种概念。我们能够在百种不相同的方式下进行混合、结合，然后分离、混乱，以致改变我们的观念，倘若不是因为某种原则的出现，已经确定了这些各有差别的情况中的一种，我们不会有任何的信念；这个原则对我们原来的观念不能带来任何好处，于是只有改换我们想象它们时所利用的方式。

心灵的所有知觉总共可以分为两种，即印象与观念，两者的差异在于它们强烈和活泼程度的不同。我们的观念来源于印象的复现，还表象出印象的全部。假如你想在任何一种方式下使一个特定对象的观念发生改变，你唯一做的只能是增加或者降低它的强烈程度与活泼程度。这种情形类似于颜色方面的情形。如果你改变了观念的任何一方面，结果就是它将表象其他对象或者印象。某一特定的色调能够赢得一种新的生动或者明亮程度，却不具有任何其他方面的变化。如果你对其作了任何其他

方面的改变，它就不再是原来的色调或者颜色了。既然信念只控制我们想象对象时的方式，所以它只能为我们的观念带来一种附带性的强烈程度以及活泼程度。因此，我们能够对观点或信念下一个非常精确的定义：与前一个印象联结着的或者关联着的一个生动的观念。

这就是让我们得出这一结论时所使用的论证项目。由于心灵不能被无限制地推论下去，当我们通过其他对象的存在去推断另外一个对象的存在时，一定有某种对象浮现于记忆或者呈现于感官之前，以充当我们推理的基础；所以当我们从一个对象的印象推至另一个对象的观念以及信念上时，并非取决于理性，而要取决于习惯或者联想原则。因为理性不可能让我们确信，每一个对象的存在涵摄着其他某一对象的存在？但是信念并不单单是一个单纯的观念，它是形成观念的一种特殊的方式：既然同一个观念只随其自身的强烈与活泼程度的变化发生改变，所以概括地说，按照前面的定义，信念是因为与一个现前印象发生联系而产生出的那个生动观念。

形成关于所有事实信念的那种心灵的作用，好像从来都是哲学中包含的最大神秘之一；即使任何人都不会猜到、或者说明这种神秘存在着困难。就我而言，我不得不承认，我的确在这方面发现了一个巨大的困难；即使是在自认为全然明白了这个题目时，也找不到任何能够表达我的意思的词语。凭着一个我自认为是非常明显的归纳过程，我敢说，一个观点或者信念不过是一个观念而已，这个观念和虚构的差异在于它被想象的方式，而不在于它的本性，或是它的不同部分的秩序。可当我要说清楚这一方式的时候，几乎无法找出完全确切的词语，而只得向每个人的感觉发出求助，从而对心灵的这一作用形成一个较为完善的概念。一个被认同的观念，在感觉起来时与想象单一所带给我们的那个虚构的观念是不一样的。我称这个不同的感觉为一股较强的力量，抑或是一种活泼性、坚定性、稳固性或者一种稳定性，并力图进行解释说明。这批词语好像一点哲学意味都没有，我只想通过它们表示那种与

虚构相比，使实在事物更为亲切地展现在我们面前的那种心灵作用，这种作用使它们对情感与想象产生一种较大的影响，还令实在事物在思想中占据着举足轻重的位置。只要我们认同了这件事情本身，那么就没有争辩词语的必要了。想象能够控制和调配它的一切观念，能够利用所有可能的方式联结、混合并且改变它们。它还能够设想出不同对象与它们的时间和地点的所有情景，通过某种途径参照对象的原本色彩或色调将那些对象展现在我们面前，仿佛就是真正存在的场景；可是因为想象官能自身达不到信念的这种程度，所以这种信念的关键就不在于观念的秩序与本性，关键在于它被我们想象时利用的方式，也在于信念给心灵的感觉如何。我觉得，这种想象的方式或者感觉都是说不清楚的，我们只能用与此相接近的情形的词语来对它们进行一定程度的说明。但是不变的是，它准确而恰当的称谓是信念，它是日常生活中的每一个人都能充分理解的一个名词。在哲学中，我们也无法再进一步解释了，而唯一能说的是信念是为心灵所感到的某一种东西，令判断的观念不同于想象的虚构。这样的信念为那些观念提供较大的力量和有力的影响，让它们得到更多关注，显得更为重要，注入到人们的内心，从而使它们变成我们一切行为的支配原则。

我们也发现，这是一个完全符合每个人感觉以及经验的定义。为我们所认同的那些观念比起空中楼阁般的散漫幻想，要更加强烈，更加牢固和活泼，这一点很容易看到。一个人如果把某本书当做小说阅读，而另外一个人则是当做一部真正的历史作品来阅读，实际上他们获得的是同一种观念，遵循的也是一样的次序；同时一个人的不信与另一个人的信念虽看似矛盾，却并不会妨碍他们对其阅读的书有相同的见解。作者的文字在他们阅读的过程中已经让两人在心里形成了相同的观念，即使他的证据对他们的影响是不一样的。后者对于全部事件的概念是比较生动活泼的，因为他能较为深切地理解人们的境遇；他面对着自己表象出那些人的行为、性格、敌

意与友谊；还有可能会对他们的长相面貌、神情姿态等形成一个概念。至于前一个人，既然他不能确信作者提供的证据，因为他对于所有这些情节的概念，是比较模糊和黯淡的；他除了从这本书里体会到文体的优美，结构的巧妙，就没有其他愉快的体验了。

◆关于信念原因的论述

在前面我们已经说明了信念的本性，还介绍了它便是与现前印象相联系的一个较为生动观念；接下来我们会更深入地研究它是根据什么原则而来，究竟是那种事物给予观念那种活泼性。

在人性科学中，我甘愿建立一个一般性的原理，它就是：当任何印象出现在我们面前的时候，不仅将心灵传到活泼性再进而传给观念，并且在很大程度上，心灵的某些作用也全是依赖于它活动时的那些心理倾向；而随着精神的低沉或旺盛，注意力的分散或集中，心灵活动的强力与活泼性也有所不同，表现为较大或较小的某一程度。因此，当眼前呈现的任一个对象，导致思想兴奋继而活跃起来时，在那种心理倾向持续期间，心灵所进行的某种活动，也将表现得更为强烈和生动，但是很显然，这种心理倾向的持续可以说是完全依靠了心灵想象的那些对象，而且在此期间，所有新的对象都很自然地给精神提供一个新的方向，改变了人们的心理倾向；反之，如果心灵长时间地集中于同一个对象，又或者是不知不觉、自然而然地沿着某些关联的对象不断向前方移动时，此时的心理倾向就具备了更久的持续时间。因此，就会发生这样的事情：当心灵一度被一个现前印象所刺激的时候，就会因为心理倾向的驱使而从那个印象自然地转到与其相关的对象，并且对它们形成一个比较生动的观念。每个不同对象的交替变化是很容易产生的，心灵几乎感觉不到，所以在想象那个与之相关联的观念的时候，也就夹杂着它从现前印象所获取的所有强力

终身学习社群

创业 | 职场 | 投资 | 学习 | 资源

早读：新闻早报

晚读：每天听一本书（约30分钟）

经济学人、财新周刊等国内外优质报刊

最新顶级策划方案、行业报告

最新影视、软件、趣站

最新电子书、音频书、读书笔记

追剧.资料.学习.课程.教程



获取更多资源 截图扫码进群

与活泼性。

在研究那种关系的本性，以及对它十分关键的那种推移如果顺利的话，我们便往往相信这一现象就是这样；但是我还要说的是，在对这么重要的原则进行证明的过程中，我想主要还是信任经验。因此，我们可以断言（我可以把它作为满足我们当前目的的第一个实验），当一个朋友没有出现在眼前、但我们却可以看到他的像片时，我们对他的观念顿时会从那种相似关系中得到一种生气，而且由那个观念所带来的每一种感觉，不论喜与悲，都会被赋予一种全新的强力和活力。这是一种关系结合一个现前印象的结果。假如相片与本人不像，甚至根本就不是他本人的照片的时候，就不会使我们想起那个人。当我们既没有看到像片也没见到本人的时候，虽然我们的心灵能够想起像片，进而推想那个人，但是想象的人却往往会感到自己的观念因这种推移而有所减弱，并非增加了活泼性。还有，比如当我们看到朋友的像片时，我们感到很开心；如果将像片拿走，那我们就情愿直接想他本人，而不是再凭借着一个远隔、模糊的影像想象他。

我们可以把罗马天主教的教义看做具有相同性质的一个实验。大家通常会批评那个奇怪的迷信教门的那些信徒演绎的哑剧，可是他们又不免对此进行开脱，认为那些表现出来的行为、姿态以及动作的良好效果能够为他们的信仰注入新的活力，使他们的热情高涨。当然，如果他们的信仰完全朝着远隔的、精神上的那些对象，一定会就此消沉下去。他们说，在那些可以被感知的象征事物和形象当中，似乎可以感受到我们信仰的对象，因为这些象征就出现在眼前，与只以一种理智的远观和思维相比，能够使对象表现得更加亲切，栩栩如生。对于想象，我们可从感知的对象获得较其他任何对象更大的影响，它们会将这种影响迅速地传到与它们相关联或相类似的那些观念。我只是想通过这些教义和推理推断，在活跃观念这一方面，由相似关系产生的效果具有很大的普遍性；在每一种情况中，总是存在一种相似关系结合

一个现前印象的情况，所以我就可以通过足够多的实验来证实前述原则的真实性。

在考察完相似关系产生的效果之后，如果再接着通过另外一种实验研究相近关系的效果，那就能够为前述实验增添力量。诚然，距离的确能削弱任何观念的力量，但在我们逐渐向每个对象接近时，即使它还没有出现在我们的感官前，但实际上它在心灵上产生的影响，却相当于是一个直接印象。我们在对一个对象进行思维的时候，立刻就会把心灵转到与它相似或相关的事物上，只有在一个对象实际完全呈现出来时，才能给心灵一种较大的活泼性，让心灵发生转移。当我离家只有几英里时，那些和家相关的东西要比我在离家六百英里所见的东西更令我感动；不过我在离家六百里的時候，只要记起我的朋友、家人们或亲近的那些东西，自然也会让我形成一个观念。但后面这种情况，既然心灵的两种对象皆为观念，所以即使其中有顺利的推移，但由于少了一个直接的印象，这种推移便不能给予任何观念以一种较大的活泼性。

因果关系和接近与类似这两种关系有着相同的影响，这一点是不容置疑的。迷信的人们喜欢圣徒遗物的原因，与他们找寻象征与形象的理由相同，同样是为了使他们的信仰更加活泼，对于他们想参照的那些典型人物的生平事迹，也能产生一种令他们感觉亲切和强烈的概念。一个信徒能够求得的最好遗物之一也就莫过于某个圣徒的手制品了；人们根据这个观点来看待他的衣服用品，那是由于它们曾经为他所用，诸如被他移动过、抚摩过等；在此方面，虽然这些遗物被认为是不十分完全的结果，可是比起我们借其他任何关系链锁推知他的真实存在来，遗物和圣徒本人的关系链锁要更短一些。这种现象清晰地说明了一个现前印象在与因果关系结合之后，能够为任何观念增添活泼性，因而就出现了信念或同意，这正好符合了前面的定义。

可是，为何我们还要寻求别的论证来说明一个现前印象夹杂着一种想象的关系，或者推移为何能够使观念活跃？我们仅凭原因和结果推理的这个例子，足以使我们达到目的。对于我们相信的那些事实，的确都应该形成一个观念，这个观念发生的原因在于它和现前印象产生了一种关系。观念对信念实际上并未起到任何增加的作用，但它改变了我们想象它时所采用的方式，观念表现得更加强烈、生动。这些推理步骤最终全部的直接结论便是关系的影响作出的现如今的这些结论，我觉得，每个步骤都是正确的。在心灵作用中出现的，也不过是一个现前印象、一个生动的观念及这两者在想象中形成的关系以及联结；因此，没有必要对它的准确性产生怀疑。

为了更加充分和全面地观察和研究这个问题，我们不得不把它当做必须通过观察和经验才能加以确定的自然哲学中的一个问题来对待。假设我根据呈现出来的某个对象，推论出一种结论，带给我一些可以称得上令自己相信或者承认的观念。这里很显然，呈现在我的感官前的那个对象，以及我推断其的确存在的另一个印象，虽然能够被设想成借它们的性质或特殊能力相互影响，可是因为我们现在所考察的信念现象只是一个内心现象，因此这些性质与能力没有参与这个信念的产生过程，对于它们我们同样一无所知。我们应该把现前印象看做观念，看做伴随它的信念的真正原因。所以，我们就得努力通过实验找到让印象产生那种奇妙结果的那些特殊性质。

我首先了解到，现前的印象利用其自身的能力与效力，当把它当做只限于眼前一瞬间的、单一的知觉进行单一的考虑时，它不会产生这样的结果。我还发现，一个印象出现没多久时，即使从中得不到任何的结论，但当我经验到它惯常的结果后，它就有资格作为信念的基础了。在不同的情况下，我们一定已经在先前的许多例子当中发现了同一印象，以及它与其他某些印象的经常性结合。这是经众多实验证实

的，不用有任何怀疑。

经过再次的观察以后，我敢肯定，从先前很多印象、多次结合所产生的，同时还伴随现前印象而来的信念，都是直接发生的，没有经过想象或者理性的任何形式的新活动。对于这一点我是十分确定的，因为以前从未觉察到任何的那种活动，在主体方面也没有发现能够充当这种信念的基础的那些东西。所有不经新的推理或者结论，单是凭借以往的重复所形成的一切，我们把它们称为习惯，因此我们把下面的这一说法当做一条可以确定的真理来对待，这就是来自现前印象的任何信念，都是从习惯这个根源而来。如果我们习惯于两个印象结合在一起的这种现象时，那么一个印象的出现（也可以说是它的观念的出现）会迅速地将我们的思想拉到另一个印象的观念之上。

在对这项实验结果完全同意以后，我再进行第三套实验，从中我们可以知道；对于这个信念现象的形成，除了惯常的推移以外，还需要别的东西。因此我将第一个印象变成了一种观念，而且还注意到，虽然还存在着转入相关观念的习惯性的推移，但其实信念或者信心早已不存在了。因此，对于这整个的作用来说，现前印象是非常必要的。后来，在我对一个印象与一个观念进行比较的过程中发现，它们的唯一不同之处在于它们的强烈程度与活泼程度，概括地说，信念是因为我们的一个观念和现前印象产生关系，进而对这一观念所进行的一番比较强烈、活泼的想象。

因此，所有或然推理都只是一种感觉罢了。当我完全相信所有原则时，这种做法只是在用一种较为强大的力量刺激着我头脑里的一个观念而已。不仅在音乐与诗歌当中，即便是在哲学当中，我们也不得不从我们的爱好与兴趣出发。当我放弃了一套论证，而去选用另外一套的时候，那只不过是因在我受到后者优势的影响后作出的一种决定而已。在实际的对象之间没有找到任何联系；我们能通过一个对象的出

现想象或是推断另外一个对象的存在，无须借其他原则，只要作用于想象上的习惯就够了。

在这里，值得关注的是：对于因果的所有判断凭借的先前经验，能够在无形中对我们造成一种影响，让我们对此全无察觉，以致在某种程度上我们根本不知道。一个人在路途中看见一条河，他就能预料到继续前行的结果怎样；对于判断这个结果所运用的知识是从过去的经验传授给他的，经验将原因与结果的某些结合告知于他。但我们是不是可以就此认为，在这样的情况下，他真会记起所有过去的经验，以及他所闻、所见的一些例子，能利用它找到水对动物身体的作用吗？事实当然并非如此；他进行推理的方法不是这样的。沉没的观念如此密切地联系着水的观念，而窒息的观念又紧密地联系着沉没的观念，甚至心灵不借记忆就能够持续往下推移。还不等我们反省，习惯就已经在发挥作用了。那些对象是那么难以分离，因为在我们从一个对象推断另一个对象时，其间没有丝毫的停顿。但是既然这种推移是来自经验，而并非观念之间的某种原始联系，所以我们不得不承认，不经过人的思想，经验就能够通过一种秘密作用，产生关于因果的信念以及判断。这就让人找不到借口（假如还存在借口的话），不能再说心灵是运用推理才相信我们没有经验过的那些例子一定与我们经验过的那些例子相似的那个原则。因为在此我们发现，知性或者想象不用反省先前的经验，就能直接由它得到推论，更无须形成与这种经验相关的任何原则，或者凭着那个原则作任何推理。

大致而言，即使在其他比较稀少的对象的结合中，心灵也有可能以这种反省为观念之间的推移与习惯提供支持与帮助。在所有相当确定且一致的因果结合当中，如在重力、坚固性、溃击力等方面，心灵绝对不可能明确地将它的观点转到对先前经验的考虑。此外，我们还发现：在某些情形当中，没有利用这种习惯，反省便形成了这一信念；我们或许可以更确切地说，反省通过一种间接的、人为的方式形成了那

种习惯。我要将我的意思说得再清楚一些。不仅在哲学中，甚而在我们的日常生活中，只要我们仔细审察实验过程，并且认真地去掉所有外来的、附加的条件，确实仅凭一次实验就能获得与特殊原因相关的知识，然而在做了一次这样的实验之后，心灵无论是凭借原因还是结果的出现，都能推断出与其相关物的存在；并且一个习惯是无法单从一个例子中得到，因此可能有些人会觉得，在这种情况下，信念不能被看成习惯的一种结果。可是只要我们考虑考虑下面的情形，就不存在这样的问题了；这种情形便是，虽然我们这里假设对于一种特定结果只进行一次实验，然而却有几万次实验让我们不得不相信这个原则：处于相似环境里的相似的对象，一定可以产生相似的结果；既然此原则是建立在充分习惯的基础上的，因此，把它运用于任何的信念上，稳定性与明白性一定都可以寓于那个信念。仅仅一次的实验，其观念之间的联系不可能有习惯性；但它们之间的这种联系反而被包含于另一条具有习惯性的原则之内；这就让我们再次转回到我们的假设。无论在哪些情况中，我们永远都是以明确或者默认、直接或者间接的方式将我们的经验转嫁于那些我们不曾经验过的例子。

在这个题目快要结束之前，我还要补充一点，由于一般性的语言对这些作用极少能细致地加以区别，往往只是用相同的名称去称呼一切密切的相似的作用。要十分透彻、异常精确地分析心灵的每种作用，是一件很难的事情，从作者自身来讲，是混乱与晦涩的无法避免的来源，而就读者方面来说，我想也是会招致他以前从未预料到的猜疑与反对。所以，由我提出的那个总结性的论点，即某一信念或者观点不过是从一种彼此相关的印象而来的一个生动而强烈的观念，其中有可能因为生动和强烈两词的含义模糊而导致下面的反驳。例如也许有人会讲，能够引起推理的不仅可以是一个印象，当然也可以是一个观念，它们产生的影响是一样的；按照我自己的原则，既然观念全部来自相应的印象，提出的这种反驳便更是理所当然的事了。这

是因为，如果现在我形成的的是一个我已忘却了其相应印象的观念，那么我仍然能够凭借这个观念判断出那个印象曾经存在过。既然这种推断伴随着一种信念，就不免有人要问，组成此信念的两种性质，即强力与活泼性究竟来自何处。对此，我能够马上回答说是它们来自现前的观念。因为这里的这个观念没有被看成某种不存在对象的表象，而是被看做了在我们心里感觉亲切的一种实在的知觉，所以它绝对可以通过心灵来反省自己，还能指出它的现前存在时具有的那种性质（我们姑且称之为坚定性、稳固性、强力和活泼性）可以给出和它相关的一切东西。这里的观念取代了印象的位置，相对于我们目前的目的而言，作用是完全相同的。

当我们听说观念的记忆，也就是听说观念的观念，以及较想象的散漫概念来说，它的强力与活泼性是较大的时候，我们可以遵循相同的原则进行判断，因此就不用感到惊讶了。当我们忆起以前的某些思想的时候，我们不仅要把我们过去思想过的对象描述出来，还要对曾经默想时的心理作用进行一番想象，即那种不能定义与形容，但每个人都已经完全明白的那种“莫名其妙”的活动。如果记忆里出现了此番情景的观念，同时表象其已成过去时，我们便可以很容易地想出，这个观念怎么可能较我们想到我们记不起来的某个以前的思想，保有更强大的活力与稳固性。

在作过这番说明以后，对于我们是如何产生一个印象的观念与一个观念的观念，我们如何相信一个印象的存在以及一个观念的存在，想必每个人都明白了。

◆关于其他关系与习惯的效果的论述

无论前述论证有着怎样的说服力，我们绝不可以自我满足，必须多方面对这个题目加以研究，这有利于提出一些新的观点，来解释和证明那些奇特、基本的原则。对于接受所有新的假设时所表现出的怀疑与犹豫，原本应该是哲学家们值得夸耀的一

种心情，而且对真理的考察也是十分必要的，所以我们对这种心灵应该感到满足，它还让我们来拿出令他们满意的全部论证，让妨碍他们推理的每一种反驳彻底消失。

我多次强调过，除了原因与结果之外，相似关系与相近关系，同样可以被看做思想的结合原则，因为它们可以把想象从一个观念带到另一个观念。我还说过，当这些关系中的某一种所产生联系的两个对象中的某一个，于记忆中或者感官前直接呈现出来的时候，心灵不但借着联结原则被转移到了与其相关联的对象，而且还借这一原则与现前印象的联合作用，用一种另外的强力与活力对其相关的对象进行想象。我之所以说这些是因为，我想要利用类比推理来证实我们的因果关系的判断过程。但反对我的恰恰有可能就是这个论证，也许它不能成为我们假设的证明，反倒会成为一种反驳观点。因为也许有人会说，假如假设的每个部分都是准确无误的，即：如果这三种关系都来自相同的一些原则；如果它们在活跃与加强我们的观念上都起着相同的作用；如果信念不过是对观念的一个有力且活泼的想象；那么我们的结论就应该是：我们不但能够从因果关系得来那种心理作用（信念），接近与相似关系也能得出来。但是，既然我们凭借着我们的经验发现了信念仅仅起源于因果关系，倘若两个对象不是由这种关系联结着，那么从一个对象推至另一个对象的过程也就不会有了。所以我们可以这么说，那种推理中的某种错误导致我们陷入了这些困难当中。

这便是反驳了。接下来我们要考究它的解决办法。显而易见，一切出现在记忆当中，而且通过一种与现前印象的活泼性来使心灵得到刺激的类似东西，一定会在心灵的全部作用中占有举足轻重的位置，并且非常容易就把自己与想象的单纯虚构加以辨别。我们让这些印象以及记忆观念形成一个较为完备的系统，其中包含了我们所记得的原来呈现在感官之前或者内在知觉的所有东西；系统中的每个特殊项目与

现前印象进行结合，我们把它叫做一个实在物。然而，心灵并不在这里停靠。这是因为，心灵发现习惯把这个知觉系统（即因果关系）与另外的知觉系统联系在了一起，因而心灵就进一步去思索那个知觉系统中的某些观念；同时还因为它感到，它在某种意义上理所应当地被决定了要对这些特殊观念进行观察，而且决定它的这一行为的那种习惯以及关系不能有任何变化，于是它就把它变成了另外一个新的系统，并严格地把它们叫做实在物。第一个系统包括的是记忆与感官的对象，而第二个系统则包括的是判断的对象。

后一个原则让我们了解了因时地远隔而使感官与记忆所无法达到的那些存在物，并用这些存在物填充世界。利用这个原则，我能够运用自己的想象描绘宇宙，还可以将我的注意力任意置于宇宙的某一部分上。下面是我形成的一个与罗马有关的观念；即使我从未与罗马蒙面，也不记得罗马是谁，但罗马却与我和旅行家、历史家们的谈话以及他们的著述中得出的那些印象有联系。于是我就将这个罗马观念置于我称做的地球的这个对象的观念的某个地方，并且我还在这个观念上加了一个特殊的风俗、政府和宗教的概念上去。然后我再次回想以前，思考它最初得以建立时的场景，充满了革命、成功以及不幸。我所相信的这些以及其他事物都不过是一些观念而已，不过它们通过习惯和因果关系所产生的强力与固定秩序，不同于完全包含于想象产物的其他观念。

就接近与相似关系的影响来说，如果二者的对象包含于这个实在物的系统之中，那么这两种关系必然是有助于因果关系的，并且会投入更大的力量来灌注那些与想象相关的观念。现在，我便对这一内容进行一番充分的详述。与此同时，我还要更加深入地说明我的看法，即使有些时候相关的对象不过是一种虚构的东西，这种关系也能使那个观念活跃起来，并且扩大它的影响范围。如果一个诗人借美丽的花园或者草地的景色来激发自己的想象，那么对于极乐国土，他便更能构建一幅生动活泼

的写景画面了；就像在另外的某个时候他也能通过自身的想象身处神话境地中，从而用假设的相近关系来激发他的想象一样。

然而我虽无法完全摆脱相似关系与相近关系利用这种方法作用于想象，不过我们能够发现，当只有它们其中的某一个出现时，它们的影响力是十分微弱而且是不确定的。就像我们要利用因果关系来促使我们认同那些真实的存在，而且，我们要用这种信念为这方面的其他关系加强力量。因为当一个印象呈现出来的时候，我们不仅虚构其他的对象，还会任凭自己的喜好而促使那个对象跟那个印象形成一种特别的关系，不过对心灵来说，这个对象造成的影响是很轻微的；并且当这个印象再次出现时，也没有什么用来决定我将同一对象置于对它的同一关系之中的充足理由。心灵也不必虚构任何类似的或接近的对象；如果虚构了这类对象，它不一定一直限于这个对象的范围，而绝对不允许存在丝毫的不同或者改变。我承认，这样的虚构的确极少有那些理性充当它的基础，所以除单纯的任性以外，再也没有什么东西可以使心灵产生这样的虚构；而且那个任性原则是变化着的而且是不确定的，因此它的作用不会产生多大程度的强力与恒常性。为心灵所预见的那种变化，从最初的瞬间起就意识到它活动的散漫性，无法牢牢掌控它的对象。我们在单一的例子中能够轻易地发现这个缺点。然而由于经验和观察的再次提高，这时我们就能够对我们想起的各个例子加以比较，然后确立一条通则：对于凭借虚构的类似与相近关系而在想象中所发生的那些浮光掠影，我们不能有丝毫的信任。

因果关系却具备了与此相反的全部优势。它呈现出来的对象是固定不变的。记忆的印象绝对不可能发生丝毫重大的变化；总有一个准确的观念随每个印象而来，这个观念在想象中发生，进而变成一种坚定而实在、固定不变的东西。思想毫无选择或者犹豫的机会可言，永远被支配着从印象到观念，然后由特定印象转移到特定观念。

然而我不仅仅满足于消除这种反驳，我还要力求通过这个反驳找出能够说明现在这个学说的论据。相似关系与相近关系的作用比在因果关系中获得的作用要小很多，可它们还是有某种作用，可以加强任何概念的活泼性与任何观点的信念。假如在我们已经研究过的例子以外的其他新的例子当中对我们这一说法加以证明，那么我们所提倡的信念只是关系着现前印象的一个较为生动的观念的那种说法，就可以获得一个极其关键的论证。

首先让我们来讨论一下相近关系：基督教徒与回教徒说过，那些朝拜过麦加与圣地的香客，较未曾获得这种优势的人来说，此后都变成了更为虔诚与热忱的信徒。要是一个人的记忆能力可以带给他沙漠、红海、耶路撒冷以及加利利的生动意象，他就不会再对摩西或福音书著者所记录的那些神奇事件产生任何怀疑。这里的生动观念自然地转移到那些被假设成因相近关系而与它们相关的事实上，并且由于想象活泼性的增强而使那种信念同样有所增加。这些对于河流与田野的记忆对一般人的影响，和新的论证所带来的影响是一样的，而且通常情况下产生的原因也是一样的。

我们也能够用同一种方式来观察相似关系。我们在前面已经说过，我们从某个现前对象推得的不在我们面前的它的原因或者结果的那一推论，绝对不是建立在从那个对象自身所得到的那些性质上；换言之，除借助经验外，我们都不能判断出任何现象产生的结果将会如何，以及在它以前发生过什么。即使这一点如此显而易见，看似不用进行任何证明，可有的哲学家反而觉得，运动的传达的原因也很明显，从而一个具有理性的人在不用借助于以前的任何观察的情况下，能够凭着一个物体的撞击推断另外一个物体的运动。很容易发现，这个观点是不正确的。因为如果仅从物体、撞击和运动这三种观念我们就能够得到一个推论，那么它就相当于一个理证，并且一定涵摄所有反面假设的绝对不可能性，因此，除运动的传达以外的所有其他结果都将涵摄着一种形式矛盾，它既无法存在，也不可能被想象。但我们立刻就能

让自己相信这种相对立的说法，因为我们能够明确而一致地对一个物体进向另外一个物体进行想象，想象二者在接触时便立刻停止；或者想象它依原路返回，想象它的消失，想象它的圆形的、椭圆形的运动；简言之就是，想象我们能假设它遇到的其他若干变化。所有这些假设全是自然而一致的；而我所想象运动的传达较那些假设，以及其他所有自然结果要更加自然而一致，其原因就在于根据原因和结果的这种相似关系；这种关系与经验结合在一起，同时也将这些对象结合得相当紧密，以致在我们想象中它们是根本无法分开的。所以说，相似关系有着和经验平行的或者相同的影响。既然经验的唯一直接效果是联结我们的观念，于是得出的结果便是：按照我的假设，所有信念都形成于观念的联结。

为致力于光学著作的人们所公认的，无论眼睛在什么时候都能观察到数量相同的物理点。对于一个站在山顶上的人来说，与处于异常狭窄的房间或庭院中的那些人相比，在他感官前所显现出来的映像也不会有大小上的变化。之所以能够推论出对象的大与小，不过是他借鉴了经验的结果，并且利用了映像的部分特殊性质；再者，他将这种判断的推论与感觉混淆在一起类似于某些场合下经常所发生的情况，然而，很明显的是，这里的判断的推论较我们一般推理的所有情况都更为生动；假如当一个人站在矗立着的海角的最高处，对比他单单仅能听到海水的呼啸声，前者可以让他依据从自己的眼中所接受的映像，对于大海形成一个更加活跃的概念。欣赏了海洋的宏伟景象之后，他感到的是一种无比亲切的愉悦之情；这说明他可以形成一个比较生动的观念；此外，他还混淆了他的判断与感觉，这是生动的观念的另一个证明。在两种情况中，既然它们的推断都是那么确凿而直接的，我们的想象在前一种情况中的活泼性之所以会更强烈，只能归属于以下情况：在借助视觉对事物加以推断的时候，存在于映像与我们所推论的对象之间，除习惯性的结合之外，还存在着一种相似关系；这就使那种关系得到了某种程度的加强，并通过一种比较容易

而自然的活动方式将印象的活泼性传递给相关的观念。

在人性中，一般情况下所说的轻信（也就是说过分轻易地相信别人提出的证据）是最为普遍和显著的，用相似关系的影响也能够很自然地说明这个弱点。当我们凭借人们提供的证据来接受某项事实时，我们对其信念的根源，较我们从因至果、从果至因推断出根源没有差别；而且也正是我们有了对于支配人性原则的经验，所以才对人的忠实可靠有了一种信任。即使经验的确是这一方面的一个真正的标准，当然，它还是一切其他判断的真正的标准，但我们也不能完全凭这个标准作为自己的行为准则；我们通常都会相信报道里所说的，哪怕是与幽灵、妖术、神异有关的报道，即使这方面内容的报道有违平日的经验和观察。他人的言辞与言谈等和他们心里的一些观念紧密相连，并且和它们所表象的对象与事实有某种关联。后一种联系往往得到过分的关注，强迫我们对经验所无法证实的事情加以认可。这种情况只能在观念与事实之间的相似关系中出现。其他结果只能间接地把它们的原因提出来，而人的见证却可以直接找到它的原因，既被当做结果的同时，又当做一个意象。难怪我们如此粗略地用它推断出结论并对它进行判断时，比起判断其他题材，反而不受经验的指导。

既然相似关系在结合了因果关系后，有利于我们的推理，那么要是没有了相似关系，在很大程度上，也就完全将我们的推理瓦解了。对于这种情况，最具说服力的例证莫过于人们对来世的惯常的忽视与愚蠢，他们对此方面表示出始终不信的态度，就像在其他方面所表现出的盲目相信一样。看到如此多的人对于来世状态那么漫不经心，这种现象的确让好学的人倍感惊讶，令虔诚的人更是甚为惋惜；许多优秀的神学家坚持说，即使一般人没有可遵循的无神论方面的理论原则，但他们的心理却是无神论者，而且也没有什么关于所谓灵魂永生的信念，这话的确有道理。我们首先回想一下神学家们对永生的重要性展示出的滔滔不绝的辩才，同时还要反省

一下在永生这一方面，即便我们善于大肆渲染，也远远不能与这个题目相匹配。接着，我们再从其他方面考察一下对于此事人们究竟怀着一种怎样的泰然自若。所以我要问的是，这些人对他们所受的教导，以及自称对这个道理的肯定真的就没有怀疑吗？显然，给出的答案是否定的。既然信念是从习惯的某种心理作用而来，难怪没有了相似关系，就摧毁了由习惯建立起来的那些作用，并使观念的强力得到了一定的减弱，就像习惯原则使它的强力得以增强一样，来世状态是我们力不能及的，对于人的身体被分解后，我们又将处于何种生存方式的观念又是如此含混不清，所以无论我们创立出的理由多么有力，也无论其受到了教育多么大的协助，对于想象迟钝的人来说，这种困难是永远难以磨灭的，或者也不能对观念提供强大的力量和权威。在我看来，这种不信现象的出现，原因在于来世状态与现世生活之间缺乏相似关系，而不是由于来世太久远。所以我们对来世的观念只能是模糊不清的。我觉察到，不论哪个地方的人，对于自己身后有可能发生的与现世有关的事情表现出极大的关心；比如对于自己身后的名誉、亲朋好友、国家等，无论任何时候都表现出极大的热忱和关心。确实，在这种情况下，因为缺少了相似关系，信念就被彻底摧毁掉了，对于这个题目的重要性，除了极少的人会经过一番冷静而深刻地反省，并刻意地通过反复记忆的方法，把有关说明来世状态的论证铭记于心，很少有人能用真实确凿的判断（例如，依照由旅行家与历史家们的证据所推得的这种判断）评价灵魂是否可以真的永生。当人们对存在于现世与来世中的快乐与悲伤、奖赏与惩罚进行比较的时候，这种情况尤为突出；即便事情与他们自己并无关系，同时也不存在干扰其判断的任何激烈的情感。基督教世界里的天主教徒不愧为那个最为热忱的教派，但你会发现，教派中那些较为开通、明事理的人极少会谴责圣巴多罗买节的屠杀与火药阴谋的暴虐与残忍，虽然这种阴谋和暴行的策划执行对象是他們要坚决判处永远且无限惩罚的人们。要为前后内容产生的矛盾加以解释，我们只有一句话：对于他们来世的状态，他们真的不能确定；这个前后矛盾恰恰是这种不信任的

最好证明。

我们还能再补充一点：我们乐于接受由宗教方面带来的恐怖，那些能够带来最凄惨、最压抑情感的人便是最受人们欢迎的讲道者了。我们一般都能够深深体会恐怖题材的真实性，因此，恐惧和恐怖是一件最令人不愉快的事情了；恐怕只有在戏剧表演以及宗教进道中的这些情感，才能使我们快乐起来。对于后面的这些情况，想象悠然地自我陶醉于恐怖观念；而情感也因为对于题材信念的不足而倍感轻松，所以最后的愉快经历也就只有活跃心灵、集中注意力了。

如果我们仔细回想一下其他各种关系与习惯产生的效果，将能更进一步地证实现在的这个假设。要想明白这一点，我们一定要考虑到的是：在我看来，那种能够产生所有信念与推理的习惯，可以利用两种不一样的方式对心灵起作用，从而使一个观念得以加强。因为，假如我们在以前的所有经验中，发现两个对象总是粘在一起，那么显而易见，当其中的某一个对象出现在一个印象中时，我们往往就会因习惯的原因，很容易地把注意力转移到与之相随的那个对象的观念上；而且一定会根据当前的印象以及顺利、一致的推移，对那个观念保持一种较想象中的那些松散、飘荡的意象更加有力、更加生动的想象。其次，我们还能假设，纯粹的一个观念，不存在任何这类特别的、甚至是人为的准备，也时常在心灵中出现；那么，这个观念势必会逐步汲取一种便捷和力量，同时因为它有一种可以牢牢把握心灵的能力，因而很容易地进入心灵，所以它是不同于那些新的、不常见的观念的。这也便是这两种习惯的唯一仅有的相同之处：如果两者对于判断所产生的影响完全是类似和相称的，那么我们当然能够下结论，之前为解释那个官能所作的论述，已经是令人满意的了。当我们对教育的本性与效果进行考究时，我们还有必要怀疑这两种习惯给判断所带来的一致影响吗？

自婴儿时起我们已经习惯了的、对事物的那些观点与概念，全都是难以磨灭的，就算我们用尽经验与理性的所有力量，也难以将其除掉；对这种习惯所产生的影响而言，不仅逐渐靠近于由于因果的恒常而无法分离的结合所形成的习惯，甚至在很多场合下超过了那种习惯。我们在这里不应该仅仅满足于观念活泼性产生了信念这一论说，我们还应该提出，它们两者实际上是同一的。每一观念的不断重复，都能将它固定在想象当中；当然，这种重复本身是不可能出现任何信念，假如那种心理作用（即信念）能够根据我们本性的最初结构，仅仅依附在我们对观念进行的比较与推理上。习惯有时候能够使我们在对一些观念进行比较时犯下某些错误。以上便是我们所能够想象得到的它产生的最大效果。但事实上它无法取代那种比较，也无法形成归属于那一原则的心理作用。

某人的一条腿或一个肩膀被切除了之后，在相当长的一段时间内仍然会试图运用它们。许多人死后，一整家的人，特别是他的仆役们经常会说，他们不相信他已经不在人世，还一直想象他依然停留于他常在那间房子或是其他某个地方。在某些交谈当中，在提及某一名声显赫的人物时，经常会听到一个与他素不相识的人说：“虽然我从来没有见过这个人，但是在我的想象中，我仿佛曾经见过他，并且是久仰他的大名了。”这些例子讲述的是同一道理。

假如我们以恰当的观点去研究运用教育所进行的这个论证过程，会使它有说服力；而要想它的说服力更强的是：它是确立在一切地方所能够触及的最为一般的现象之上。在经过一番考察以后，相信我们能够发觉，在人类中盛行传播的那些观点，它们大多数都是来自教育，并且那么漫无目的地被信从的原则超过了那些来自实验以及抽象推理的原则。喜欢说谎的人因为谎话不断，会最终记住那些谎话；当然，判断，不如说是想象，也能够以相同的方法让观念留下更加强烈的印象，还要用清楚的程度进行想象，甚至对于那些观念来说，能够和记忆、感官或理性所呈现给我们

的那些观念相同的方式对心灵发挥作用。因为教育并非是一种自然的原因，而是一种人为的原因，但通常教育的准则又有悖于理性，以致异时异地还会有自相矛盾的情况出现，因此哲学家们一直都在否认这种原因；实际上，它和我们借因果所作的推理一样，基本上都是建立在相同的习惯以及重复的基础之上。

◆关于信念的影响的论述

因为教育被哲学看做人们认同所有观点的一个错误依据，所以受到了一定的排斥，但在世界上它依然占据某些优势，所有体系在最初提出时的新奇与反常，都会遭到非议，这种情况出现的原因同样如此。在这里由我所提出的关于信念的观点有可能要遭受相同的命运；虽然我认为我列举的那些证明好像具有完全的决定性，但我同样不希望我提出的观点造成众多新的信徒的出现。人们往往无法相信，如此重要的结果会来自看似无关紧要的原则，连同我们的大多数推理，以及我们所有的情感与行为，居然只是来自我们的习惯和习性。为避免这种反驳的产生，在这里我要稍微提前说明将来在研究情感与美感时才会分析的几点内容。

在人类的心灵当中，有着一一种与生俱来的苦乐的知觉，它是所有活动主要的动力和推动原则。我们能够利用两种方法使痛苦和快乐在心灵中产生：两种效果是有很大的差别的。苦乐在印象中产生，人们可以切实地感觉到，也能够仅仅在观念中产生，就像我现在对它们的提及一样。很明显，两种苦乐给我们行动带来的影响是不能同日而语的。印象永远使心灵激动，而且激动的程度是最高的。但并不是每一个观念产生的效果都是相同的。在这样的情况下，自然的措施相当周全，而且好像小心地消除了两个极端导致的不便。如果影响意志的只有印象，那我们的生命中的每一刻都有遭受重大灾难的可能。这是因为即便我们有预测灾难到来的能力，自然也不会为我们躲避灾难出谋划策，甚至提供任何行动原则。从另一方面讲，假如每个观念

都会对我们的行动产生影响，那我们身处的环境状况就不可能有多大的提高。这是由于人的思想有着那么大的浮动性与活跃性，以致任一事物，特别是与祸福相关的意象永远漂荡在心中；如果心灵被每个这样的闲想刺激，那么它将享受不到丝毫的平静与安宁。

所以对于自然来说，它是选择了一条处于中间的道路，既没有为每个祸福观念提供激动意志的力量，同时也没有将它们的这种影响完全排除掉。虽然一个毫无生趣的虚构不具效力可言，但经过经验的验证，我们会相信它目前存在或将会存在的任何对象的观念，其产生的作用的确是要比直接出现在感官与知觉的那些印象要弱一些。所以，信念所起的作用便是把一个简单观念提升至和印象一样的地位，然后把对情感的相同的影响提供给它。信念只有当一个观念的强力和活泼性逐渐接近一个印象时，才能发挥出这种作用。因为一个观念与一个印象的所有最初的差异正是各个不同的强烈程度，因此这些各不相同的强弱程度也一定是这些知觉在作用上相互区别的来源，而这些区别程度的一部分或者一部分的转移，恰恰就是这些知觉能够获得多种新的相似关系的原因所在。我们何时能让一个观念的强力和活泼性逐渐向印象靠近，那么对于心灵上的影响观念，也将类似于印象的作用。反之，何时观念的影响与印象相类似，就像当前的情况，那么它必定是因为它在强力和活泼性上对于印象的接近。所以，既然信念使得一个观念与印象的作用相类似，那么也一定使得它在这些性质上保持着与这些印象的相似之处，所以这个信念对于所有的观念来说，只是一种比较活泼与强烈的想象。这个结果不但能被用作现在体系的一个额外的论证，同时还让我们知道了，我们借因果关系所作的推理在什么方式下才可以作用于意志和情感。

与刺激我们的情感信念几乎是一个必需的条件一样，情感对信念也是很有好处的。不仅是传递愉悦情感的那一类事实，还有往往给人带来苦痛的那样一些事实，也正

由于这些事实的存在，才更易成为观点和信念的对象。当一个最易被人唤起恐惧的懦夫在听到人们提及有关危险的话题时，立即就会表现出对于危险存在的认同，如同一个心情抑郁悲伤之人，一旦听到蔓延他这种情感的某些事情，就盲目信从一样。当出现任何感动人的对象时，它便会发出警报，马上刺激起与其相对应的一定程度的情感；对于本来就倾向于这种情感的人，情况更是如此。我们根据前面述及的理论，这种情绪沿着某种推移而被顺利传递于想象之中，分布于我们以感动的方式作用的那个对象的观念上，以便激发我们更大的强烈与活泼程度，从而形成那个观念，达到对它认同的目的。惊讶与敬佩也有着与其他情感相同的作用；所以，我们能够发现，比起运用谦和的态度，那些骗子与庸医的夸夸其谈，往往更能使一般人信仰。从他们的胡编乱造所首先引发的那种惊异，逐渐传播散落于人们心灵的每个角落，让观念变得如此活跃、生动，那个观念就像是我们通过经验所推出的论断一样。这是一个秘密，我们对它也许已经稍有了解，在本书以后的内容当中，我们将对它作进一步的探讨。

这样，在阐述了信念对情感所产生的影响之后，对于我们进一步说明它对想象所起的作用，存在的困难就少多了，无论那种作用有可能表现得多么与众不同。当我们的判断不再完全信任在我们想象中所呈现出的那些意象，对所有谈论，我们确实提不起任何兴趣来。对于一个养成说谎习惯的人，即便是在谈论微不足道的事情时，彼此之间的谈话也不能使人高兴起来；这是因为他们提供给我们那些观念的同时并没有伴随着信念而来，所以不能在我们的心中留下丝毫的印象。那些致力于撒谎的诗人们，永远都是竭力为他们的虚构附上一副看似真实的面孔。如果他们根本不考虑到这一点，那么他们的作品构思无论多么巧妙，也不可能给人们带来任何的快乐。简而言之，即便意志与情感丝毫不受观念的影响，它们也同样要具备真实和实在这两个因素，从而让想象时刻处在享受愉快的状态下。

然而当我们将这个题目里出现的全部现象放在一起进行比较时，我们就会知道，在所有天才作品中，“真实”这个因素无论再怎么不可缺少，它的作用也仅仅只是让观念更容易让人接纳，让心灵心甘情愿地去相信和服从它们，起码不会有反感的心理。可按照我的体系，借助因果关系的推理所建立起来的那些观念又都同时伴有强力与坚定性，而我们又往往会假设上面所述及的那种作用起因于这种强力和坚定性，所以，信念作用于想象的全部影响也全靠那个体系进行说明了。因此，我们可以这么说，无论何时，假如那种影响产生于其他原则，而并非产生于真实或者实在，那些其他的原则便取代了“真实”的位置，带给想象的同样是愉快的感觉。诗人们描绘出了一整套在他们看来所谓的诗意的事物体系，即使连他们自己及其读者都无法相信这个体系，却也被一致认为是可以作为所有虚构的一个坚实的基础。与所有观点被教育投入到每个人的内心一样，我们已经如此地适应战神、天神、爱神诸如此类的称谓，甚至于这些观念被反复使用或述说而逐渐进入人们心中，掌控想象，但影响不到判断，就像教育将任何观点灌输进心中一样。同理，那些悲剧作家们也永远都是截取历史当中某一个著名的章节，从中引用其讲述的故事，或者只是引用故事中主要角色的名字而已。这样做绝非是想蒙蔽受众，因为他们公开坦言，并不是在所有的情况下神圣都可以不可冒犯地遵守着真实这个条件；而是为了让人们的想象更加容易地接受其所描述的非比寻常的事件。但对于喜剧诗人们来说，他们不要做这番准备，喜剧诗人剧中所描述的角色以及事件都十分常见，因此容易为我们的想象所接受，无须这种形式。虽然只看一眼，人们就能识别出它们都是虚构的，不过是想象的产物罢了。

由悲剧诗人们所描述的那些故事中的真伪混杂情形提示我们，即便想象的信念或信据不是绝对的，也能够使人满意，这就指出了我们目前的目标；还有，从另外一个观点出发，这种混杂情形也能够作为此体系的极具说服力的一个证明。因此诗人们

选用了这一手法，借用历史篇章中某个或是某些人物的名字以及他们诗中的事件的梗概，目的都是为了使人们易于接受他所描述的故事，从而可以在想象与感情方面留下的印象更为深刻。故事的每个事件往往会因为在与一首诗或一个剧结合了以后而取得一种关系；假如所述事件中的某一件为信念的对象，那些与其有关的事件便会因它而被感染到一股活泼与强力。第一个概念中的活泼性质沿着各种不同关系散发开来，仿佛是利用许多的管道与渠槽一样，传至与原始观念哪怕有一点沟通的每个观念中。当然，这不能被叫做是一个圆满的信念，这只是由于观念之间的结合的偶然性；但从其影响撒谎来看，它还是保持着与圆满的信念如此接近的距离，甚至不得不使我们觉得，它们来自相同的根源。信念让想象体验到了愉快，一定是由于与其相随的强力与活泼性，因为我们发现，含有强力和活泼性的任何观念都能使那个官能体验愉快的感觉。

为了说明这点，我们说，正如判断和情感一样，判断与想象也是可以进行彼此协助的；信念不但能够赋予想象以活力，对于活泼而又强力的想象，同样可以在所有能力中获得绝对的信念与权威。要想否认那些利用了明快而有力的色彩所描绘出来的东西，对于我们来说很难做到；在很多情形下，由想象而来的活泼性要大于通过习惯与经验得来的活泼性。某位作家或是朋友的生动想象，迫使我们不知不觉地任其支配，就连其本人也有可能变成忠实于自我热情与天才的俘虏。

在这里我们还要说的是，生动的想象还有可能会发展至疯狂或者愚痴的境地，而此时它发挥出的作用也类似于疯狂或愚痴；想象的作用也是通过相同的方式来影响判断，而且也遵循相同的原则来形成信念。当血液和精神极其亢奋的时候，表明想象得到了一种活泼性，导致它的所有能力和官能陷于混乱状态，这时我们就不可能辨别真假，由每个模糊的虚构以及观念产生的影响与记忆的印象与判断的结论的影响是一样的，并以同等力量对情感施加影响。这时就没必要让现前的一个印象与习惯

性的推移来活跃我们的观念。出现在脑子当中的每个狂想，都具有与我们原来严肃地称做有关事实的结论（也可以叫做感官的现前印象）的那些推断同样的活泼与有力。

我们在诗歌中同样能够考察到较小程度的一样的作用；诗与疯狂之间有个相同之处，即它们不是通过这些观念的对象的联系或特殊情况来为观念提供活泼性的，而是通过本人此时的性格与心情。然而无论这种活泼性发展到什么高度，很明显，诗歌中的这种活泼性带给人的感觉，绝对赶不上即便是我们利用最低层次的或然性所作推理时的心理感觉。心灵很容易地就能辨别出两者；不论诗歌的热情导致人精神产生哪种情绪，这种情绪都不过是一种信念与信息意的假象。处在同样情形的还有观念引起的情感。无论是人类心灵的哪种情感，都可以通诗歌让自己激动起来；但与此同时，那种由诗歌的虚构而产生的情感给人的感觉，较之从信念和实际情况出现的感觉，有着很大的不同。往往现实生活中的那些令人不愉快的情感，一旦运用到悲剧、史诗中，人们就能够达到最高的愉悦程度。对于后一种情况来说，它没有把同样沉重的压力施加到我们身上；它在我们的感觉中是极不稳固的；它的那种愉快作用唯有刺激精神与引发人的关注了。在情感上的这种不同，充分地说明了由这些情感引发的那些观念有着与其相类似的差别。当活泼性是因为与当前印象的习惯性的结合而出现的时候，虽然表面上想象没有受到多大的刺激，可在这种情况下的它的行为活动，比起诗歌和雄辩的热忱，总是更具活力，更能显示出它的实在性。对于这种情况，和别的情况一样，我们心理活动程度的衡量尺度不是由心灵表面的激动来判断的。对于想象来说，描写一首诗较叙述一段历史的作用要更为显著。诗歌的描述能够将组合成完善形象或画面的那些情景更加一致地集合在一起。似乎它能用比较鲜明活泼的色彩将对象呈现在我们面前。可是在人的感觉中，由它所产生出来的观念与源自记忆与判断的那些观念是有差别的。在与诗的虚构相伴产生的那种

好似沸腾一般的激烈思想与情绪中，依然有那种微弱且不完备的东西存在着。

将来有可能我们会发现存在于诗意热情与真正信念之间的相似点与不同之处。此时，我还必须要说的是，两者在其感觉上的差别也是很大的，在一定程度上，是通过反省和通则引起的。我们通过考察得知，虚构在诗歌与雄辩中获得的想象的活力具有偶然性，每个观念也都允许存在这种偶然性；而且此虚构与实际存在事物没有任何关联。可以说这种观察只是对虚构有一定的帮助作用，但却让人感觉这个虚构的观念截然相异于从记忆与习惯上形成的永远不变的信念。两者可以算是同一类的，但从原因与作用上来说，虚构较信念要逊色得多。

即使相似关系和相近关系不能使它的强力逊色于其他观点的强力，然而假如我们对通则进行一番类似的反省，我们就不会再依我们观念的强力与活泼性的加强而使我们信念的加强；因此，知性对感官提供给我们的现象进行了一番校正，并且让我们想象到，大小相同的某个对象，其处于二十尺之外与十尺之外的位置，在我们眼中所呈现出来的大小仍是一样的。

我们能够观察到诗歌较小程度的相同作用，其中只存在这一差别，只要我们稍作回想，便能让诗歌的幻想不复存在，将对象放到与其相适应的观点之下。可是当诗人诗意大发，满怀热情的时候，确实存在着一个虚假信念，以致好像可以亲眼看见他的对象。只要有任一充足的论证帮助这个信念，那么任何东西都不如诗中所体现的人物的光辉，能为信念提供更为充足的支持，这些形象对于读者，甚至于诗人自己来说，都能起到感动的作用。

◆关于机会或然性的论述

为了给这个系统注入强大的力量并且使其更易于让人理解，我们不得不暂时排除这

个系统，来考察他的每个结论，然后遵循相同原则去阐述由同一来源引发的另外几种推理。

有的哲学家将人类理性划分成知识与或然推断两类，并且把知识定义为由于观念之间的对比而引发的那一类证据，于是哲学家们就不得不把我们利用原因与结果所作的所有论证全部列入或然推断的范围。虽然人人都有依据自己的意愿去使用和支配他的名词的自由，在本书前面的章节中我已经为这种表达方法的运用做了准备，然而在一般性的讨论当中，我们确实可以断定，利用因果关系所作的许多论证都超越了或然推断，从而能够被看成一种说服力很强的证据。要是有人说，太阳在明天会升起来抑或是所有人都将死去，这不过是一些可能发生的事件，所以人们就认为他的说法很可笑；针对这样的事实，我们的全部信据都不能超越经验给出的范畴。利用这个理由，为了一般词义的保存，同时又能提供不同程度的证据的前提下，将人类理性划分为三类不失为一种简便的方法；理性的三个种类是：按照知识进行的推理，按照证明进行的推理，以及按照或然推断进行的推理。所谓知识，我所指的是通过观念之间的对比得出的那种信据。而所谓证明，我所指的是从因果关系而来，并且根本也没有任何的怀疑与不确定性的论证。最后，我所谓的或然推断，指的是依然含有不确定性的证据。现在我要考察的内容为最后这种推理。

或然推断即推测性的推理，可以分为建立于机会上和建立于原因上的两种。我们将按照次序对两种推断进行考察。

因果观念源于经验，因为经验是以恒常结合的对象的方式为我们所了解的，所以就形成了那么一种习惯，即在那样一种关系下去观察那些对象，致使其他任何关系中的这种观察，都显得有些牵强。从另一方面讲，既然机会自身并非实际存在的事物，更为确切地说，不过是对于原因的一种否定而已，所以它对心灵和因果关系产

生的影响刚好是截然相反的。机会的本性是令想象在权衡那个被看做偶然的对象无论存在与否时，都能处于一种绝对的中立状态。当我们的头脑中闪现出一个原因的时候，我们可以理解为迫使我们在某种关系中去观察某些对象。机会所起的作用却只有加速思想这一倾向的消逝，保持心灵本来的中立状态；如果原因没有闪现，心灵便会马上回到这种状态。

既然绝对中立是机会不可或缺的条件，那么倘若一个机会不曾含有比较多的同等机会，相对于另一个机会而言，它就争取不到有利的地位，同时我们还要更加肯定地说，一个机会可以在任何其他方式下比其他机会取得更多的优势，并左右着结果的倾向性偏于自己这一端，而并非另外一端。意思就是说，我们一定要对一个原因进行肯定，并且将前面我们已经作的关于机会的假设取消。机会的不可缺少的条件是绝对的中立，但一个绝对中立自身不可能比另外的一个绝对中立占据更多的优势或是处于任何的劣势。这个真理并非我的体系中独有的，而是所有计算过机会的人一致公认的。

这里引人注目的是：即使机会与因果关系是截然相反的，但若没有建立在机会之中夹杂着某些原因的这种假设，以及某些情节所具有的必然性与其他情节中绝对中立性相结合的假设，我们就无法假设使两个机会有高下之分的机会的结合。假如不存在限制机会的任何东西，那么最虚无缥缈的幻想所能产生的一切概念，便都是平等的；也就不可能存在任何可使一个概念的优势强于另一个概念情节。因此，我们如果否认存在某些原因使骰子下落，在下落的过程中保持其形状不变，然后落在某一面，这样做的结果便是，我们推算不出机会的任何规律。然而如果设想这些原因都起作用；同时其他的原因也都处于中立状态，且为机会决定着，那么我们便能总结出一个机会的优势结合的概念来。如果一个骰子的其中四面标记着一种点数，而另外两面标记着其他点数，这个骰子便是一个易于理解的能够证明这种优势的例

子。在此，那些原因就把心灵限制在结果当中的那些精确的数目与性质里，没有限定说要去对其中的哪一个特殊结果进行选择。

我们在上面的推理中向前推进了三步：第一，机会仅仅只是原因的一种否定，是产生于心中的一种绝对中立的状态；第二，一个原因的否定与一个绝对中立的状态，较另外一个原因的否定与另一个绝对的中立永远无法占优势；第三，机会中一定掺杂了某些想要成为推理基础的原因。这种推理之后，接着我们要研究的是，对于心灵而言，机会的优势结合究竟发挥何种作用，以及它利用哪些方式来对我们的判断与信念产生影响。在这里，我们有必要重复一遍我们在研究产生于原因的那一信念时所引用过的论证，我们能够以同一方式来证明，占据大部分机会为我们同意的原因，既不是理证，也绝非或然推断。很明显，我们在这件事情上绝不能仅凭观念的比较就说我们已经有了某些重大发现，我们也无法真正地说明，无论哪种结果都会落在占据大部分机会的那一面。就这一点来说，要想对任何的确实性作出假设，就否定了我们对机会的彼此对立，以及由它们绝对的中立、相等所建立的原则。

假如有人这么说，两种机会处于对立的状态时，即使我们无法准确判断出结果究竟会落向哪一方，但我们能够肯定的是，它大概很有可能是要落向机会倾向于大多数的那一方，而不是机会占少数的那一方，那我提出的问题就是，这里提及的大概与很可能究竟作何解释？机会的大概出现与机会的很有可能出现，实际上也就相当于一方面相等机会占着多数，所以，当提到大概结果会落向占着优势的那一方、而没有落向占着劣势的那一方时，我们的意思就是在机会占多数的那一方，实际上存在着一个优势，而在机会占少数的那一方，存在着一个劣势；这仅仅是一些不重要的同一命题。问题在于：多数的相等机会通过什么方法在对心灵起作用，以及通过什么途径形成了信念或者同意，因为在它看来，既没有依据理证的论证，也没有依据或然推断的论证。

为了把这个问题解释清楚，我们假设一个人手持一个其中四面标有一种形象或一种点数，而另外两面标有另一种形象或者点数的骰子，然后把这个骰子放到盒子当中去摇掷它；他很有可能会说，前一个形象出现的或然性较后一个要大些，所以选择了处于多数面上的形象。可以说他是相信这一面会向上；然而他对于凭借相反机会的数目，还存在一定的质疑和犹豫：随着相反机会的逐渐减少，另一方面的优势逐渐增加，他的信念便因此具备了新的稳定与信据程度。这个信念出现在心灵对我们面前的那个简单、有限对象所起的全部作用；所以，我们很容易发现和说明他的本性。只要回想一下有关骰子的例子，我们就能领会知性的某一最巧妙的作用。

按上面的描述做成的骰子，有三种情形值得我们关注。第一，即某些原因，比如重力、方形、坚固性；这些因素控制了它的降落情况，还能控制它在降落时所保持的形象，即让它的其中某一面向上。第二，就是假设成相互之间不存在差异的某种数目的面。第三，是每一面上刻有的形象。对照我们当前的目的而言，这三点便构成了一个骰子的所有本性。所以，当心灵在对掷一次骰子的结果进行判断时，他要顾及的因素恐怕也就只有这三点了。所以，我们能注意认真思索这些情况对于思想和想象的影响究竟如何。

第一，我们以前讲过，心灵是在被习惯决定了的情况下，从某一原因推至其结果，当其中某一个产生的时候，心灵难免不产生其他观念。在以前的例子中，由于它们的恒常结合而导致在心中形成了那样一种习惯，甚至永远将它们与其思想相结合，还会根据一个的存在去推断它的一般伴随物的存在。当心灵意识到骰子不再被匣子所支持的时候，它悬在空中就令人难以想象，便很自然地想它一定会落在桌上，并保持其中一面是朝上的。以上便是推算机会过程中所要用的那些混合原因的结果。

第二，我们还能假设，虽然骰子是被决定必然要下落的，同时还要让它的其中某一

面朝上，其实不存在任何东西来决定那个特殊的面，也就是哪个面朝上，这完全取决于机会。机会的本质与本性便是对原因进行的否定，同时让心灵在被假设成偶然的各个结果当中居于一种绝对中立的状态。所以，当思想取决于原因时，令其对骰子降落、一面朝上等情况进行考察时，机会便会将骰子所有的面都视为相等的，也就是让我们觉得每个面具有相同的或然性、都有出现的可能。想象从原因——掷骰子，然后推至结果——六面中的一面向上；它自己感觉到不可能中途停止，形成另外的某些观念。但因为这六个面彼此是互不相容的，更为关键的是每掷一次，仰起的只能够是骰子的一个面，所以如果根据这个原则进行判断，我们就不能视六个面为同时朝上，因为我们觉得这是不可能发生的事情。这个原则不以其力量让我们的思想偏向于某个特殊的面，因为果真如此的话，这一面就将会被看做必然的结果了。这个原则将我们的思想倾向于全部的六个面，并要求全部力量平均作用于六个面，我们习惯下结论说，六面中一定存在着因投掷而朝上的一个面：在我们的心中逐一对其进行思索；决定它们的思想都是一致的；但任何一面与其他的面都存在一定的比例关系，因此思想的力量就是按照这种比例，将一份力量投到那个面上。原来的冲动，还有来自原因的思想的活泼性，就这样被相互混杂的机会分割成某些片段。

我们已经接触到了由骰子的前两种性质所产生的影响，即一、原因及其形成。二、每一面的数目与中立性，并且按照每个面的数目含有的单位将那个冲动划分为诸多的部分。目前我们不得不要对第三个项目的作用作出研究和考察，也就是刻在每个面上的形象所起到的作用。很明显，当几个面刻有的形象相同时，那么它们势必结合在一起从而使心灵受到影响，同时一定将那些刻有形象的每个面上的分散冲动聚集到一个形象的意象或者观念中来。如果存在的是哪一个面将会朝上的这个问题，那六个面朝上的机会是绝对相等的，不存在哪一面更有优势的问题。可既然问题的

关键在于形象，而相同的形象却又由数目一个以上的面展示出来，所以很明显，曾经分布在这些面的所有冲动一定还将再次结合那个形象，并且会由于这种联合而更为强大和有力。在现在的情况当中，我们假设刻在其中四个面上的形象是相同，而另外两个面刻的则是另外的某一形象。所以，前者的冲动较后者的冲动要更强一些。可是因为那些结果彼此反对，且两个形象无法同时向上，所以导致冲动也是彼此反对的，而力量比较弱的那一面也就竭尽全力与力量比较强的一面进行抗衡。观念的活泼性总是在和那种推移倾向或者冲动程度保持正比；而根据前面的学说判断，信念和观念的活泼性本来是一个道理。

◆关于原因或然性的论述

对于我们阐述的前面各章节中涉及的机会的或然性，目的只在于帮助我们解释清楚原因的或然性：由于哲学家们一致公认一般意义上所谓机会，不过是一个隐藏着的而带有神秘性的原因。所以说，我们考察的主要对象非原因的或然性莫属。

可以把原因的或然性分为几种；但划分的标准都是根据同一根源，即来自观念和现前印象的联结。造成联结的这一习惯既然是因为对象之间的恒常结合，那它必然是渐渐步入纯熟的境遇，而且一定还会从我们观察的各个例子中汲取一种新生的力量。下面我们作进一步的说明。第一个例子几乎不具任何力量；第二个例子逐渐地增添了一些力量；而对于第三个例子，它的力量更加明显；借助这些速度缓慢的步骤，可以使我们的判断能力形成一种有力的信念。但是它在升至这个完备的程度之前，必然是历经了程度比较低的几个阶段，而且在任何程度中，都被认为是一种推论或者一种或然性。所以，在许多情况中，从或然性到证明的逐渐展开过程是悄然发生的。在相去甚远的不同等级之间，不同证据存有的一些差异，较近距离的不同等级存有的差异更容易被发现。

根据这种情况，我们有必要指出：我们在这里所阐述的或然性，虽然在先后次序上是最开始发生的，而且是在存在了充分证明之前原本就出现了的，但没有一个成年的人能够更加理解这件事。当然，我们平时所见的那些知识渊博、造诣极深的人在很多特殊事情的理解上，具有的经验也是不完整的；往往这样做的结果是产生的习惯与推移也是不完整的。其次，我们也不得不照顾到以下内容，即当心灵出现与因果联系相关的另一个观察后，它就会赋予据这种观察所作的推理一种新生的力量，并在一个做了适当准备以及充分考察的实验中，利用这种推理确立一个论证。我们因为曾经发现伴随每个对象出现的那些结果，就推论它永远都会与之相生相伴；假如这个原理被人们看做并非永远确凿坚实的基础，而又要根据它进行推理，原因并不在于实验数量的不足，反倒是因为一般情况下我们遇到的例子是相反的。于是我们就被领到了第二种或然推断，从这一推断我们可以发现，经验与观察中存在着相反的情况。

假如相同的对象总是联结在一起，除我们本身的判断失误之外，不会有任何让人害怕的，而且也不存在任何担心自然变化多端的理由；果真如此的话，在人们的日常生活与行为中，便是极为幸运的事了。然而，因为我们经常看到某一次观察与另一次之间存在的反对关系，且原因与结果相继出现的次序也并不像我们所经验到的那样，所以这种变化多端，便迫使我们变换所作的推理，并考虑不同结果存在的相反情况。在这个题目上出现的第一个问题，就是这里讲的相反情况的原因与本性。

一般情况下，人们往往凭借第一现象去对事物进行判断，他们认为引起结果变化的原因是因为原因的不断变化，并且觉得原因带来的这种变化，导致了结果在很多时候都不能正常发挥自己的影响力，即使它们在自身作用当中还未曾遭遇任何障碍和阻挠。然而哲学家们发现，几乎自然的任何部分都含有充足的动力和完备的原则，可能由于相隔较远或是微小而不为我们所见；所以，他们认为至少存在下面的“可

能性”，即各种结果之间的相反，并非由于出现在原因中的某些偶然性，而是由于隐藏在相反原因的某种神秘作用。在经过一番精确地反复核查之后，他们发现，结果的相反总是预示着原因的相反，并且永远是发生于这些原因的彼此妨碍和相互反对中，所以在运用了这种观察之后，以上述及的那个可能性就变成一种确实性了。例如，当一个农民见到一座钟或一只表停住了，他给不出可以作为的解释更好的理由，只说因为它经常走得不准。可对于一个钟表匠来说，却很容易发现问题的重点在哪里，发条或摆钟使出的力量总是对齿轮有相同的影响，因而它展现出它应有的效果，还有可能是因为一粒微尘妨碍了所有运动的进行。在对几个平行的例子进行了观察之后，哲学家们便总结出一条原理，原因和结果间的一切联系都是一种必然的存在，然而有的时候在某些例子中的这种联系看似不怎么确定的原因，则是在于相反原因的神秘的反对作用。

在说明结果的相反情况的问题上，无论哲学家们与一般人之间的观点有多大的分歧，但他们双方按照这种相反情况所作的推论总是归为同一类中，而且建立的原则也是一样的。几个以前结果的相反情况，通过不同的两个途径给了我们对未来的一种犹豫不决的信念。首先是通过形成一种不完备的习惯，以及从现前印象推至相关观念的不完备的推移。当两个对象的结合是常见的，而并非绝对的恒常不变时，心灵是被支配着从一个对象到另一个对象的推移，可支配心灵的那种习惯，往往是不完整的，正如结合处于连续的，同时我们所看见的例子也都处于整齐一致的状态那样。我们通过日常的经验判断，我们的行为类似于我们的推理，我们生活中的一般性的坚持，都会形成一种持续到未来的某一个强烈倾向与趋势；即使对于在我们行为中所产生的那些程度比较低的一致性与稳定性，同样存在着与其对应的力量比较小的习惯。

当然，这个原则在某些时候是必然会发生的，并得出了我们从几种相反现象而来的

那些推断；即使我相信，但在经过了考察之后我们也会知道，这种推理中的这个原则并非是最普遍地影响着心灵的原则。我们只是按心灵具有的习惯性倾向，而没有借反省从一个对象向另一个对象推移，并且我们见到某个对象时，就认为一定存在经常与其相随的那个对象，而且其间没有丝毫的停顿。因为这个习惯没有依靠任何的审察活动，所以它会马上发挥出作用来，丝毫反省的时间也没有。可是在或然推理当中，这种进行方式的例子只占极少的一部分，甚至比运用对象的持续结合所进行的推理数目还要少。对于前一种推理，我们总是注重对以前结果的相反情形进行思索，对这里的相反情况的两方面加以对比，并且认真细致地权衡在每一方面上我们所作的全部实验：据此，我们就能说，我们的这种推理并不是直接在习惯中养成的，而是通过间接的方式引起；我们一定要极力说明这一点。

很显然，当一个对象伴随着好几个相互反对的结果时，对于我们而言，只要借以前的经验来对它们进行评判，并且坚信我们曾经见过的，伴随着这个对象而出现的那些结果是有可能存在的就可以了。既然我们以前的经验控制着我们对于这些结果存在可能性的评判，所以它也控制着我们对于此结果的或然性的评判；而在一般情况下，我们都认为最常出现的结果具有最大的或然性。由此看来，我们就要考虑两件事，即那些决定我们将过去作为未来衡量尺度的条件，以及我们如何利用以前结果的相反情况，得到单一判断的方式。

第一，我们能这样断言，类似于过去的那个有关将来的假设，完全来自习惯，并没有建立于某种论证之上，我们是受了这种习惯的支配，使我们去预测未来也有我们常见的同一类型的对象。这是一种充分且完善的将过去移至将来的倾向与习惯；由于这种推理的使用，也给想象的最初冲动赋予了同一种性质。

第二，当我们对以前的每个实验加以分析，发现它们的性质相反的时候，即使倾向

自身具有充分且完善的条件，但却不能为我们带来固定的对象，只带给我们一批有着某种秩序、比例的失调的意象。所以，这里的最初冲动就逐渐分裂开来，分布于全部意象中，这些意象把从冲动而来的强力与活泼性进行了平均分配。以前这些结果中的任何一个都有可能再次发生；我们还得出，在它们确实出现的情况下，会和以前一样，按照同一比例结合在一起。

所以说，假如我们是出于分析大批例子当中的那些相反结果的比例这一目的，那对于我们以前经验所给出的那些意象，一定会保存它们的原始形式和原始比例。例如，如果根据我们的长期观察判断出，二十艘出海的船里面只有十九艘原路返回。如果现在我亲见二十艘船驶离港口，我就将以前的经验放到将来之中，从而想象能安全返回的船只有十九艘，另外的一艘沉入海底。对于这些，不存在任何困难。但是由于我们经常性地对以前结果的每个观念进行再次审核，从而有利于得出单纯的一个看似不确定的结果，这种做法一定会使我们观念的原始形式发生变化，进而将经验带来的那些散落的意象聚集到一起；因为我们是根据经验来对我们推理的特殊结果进行判断的。这些意象中的多数都被假设为一致的联合，而且存在着许多合在一个方面的意象。在这些意象进行了一致的联合以后，那个观念比想象的纯粹虚构，甚至比被较少实验所协助的那些观念，都要强烈生动得多。每一次新的实验就相当于铅笔画出的一道新的笔画，新笔画的颜色会给我们带来另外一种明显性，结果并未使那个形象得到任何的增多或者扩大。在对机会的或然性进行探讨的过程中，我们已经充分地说明了这种心理作用，因此无须对它再作进一步的说明了。以前的所有实验都能被视为一种机会；但因为我们不能很肯定地说，这一对象是符合于某一个实验的存在，还是符合于另外的某个实验的存在；因为这个原因，在上面的那个题目（即机会的或然性）中我们阐述的一切内容，同样适用于现在的题目（原因的或然性）。

所以，总而言之，实验的相反带来了一个不完备的信念，抑或是利用削弱那种习惯的方法，又或者是将那个完备的习惯划分成各不相同的几个部分，再把它们进行结合；这种完备习惯带来的结果就是让我们作出总的论断，即我们未曾经验过的例子一定与我们已经经验过的例子的这个习惯相类似。

在这第二种或然推断方面，我们是利用知识，以及对先前实验的相反情况进行的反省来作推理的；为了进一步验证这一说法，不妨参看以下的建议，我也并不担心这些考虑因附着了深奥的色彩而遭人指责。只要推理是准确无误的，无论多么深奥，都应该继续维持它的力量；就像是物质不论处在较明显、粗重的形式下，还是处在火、空气和元气中都仍能使它的填充性继续存在。

第一，我们可以这么说，无论或然性有多大，总有相反的可能性存在的可能；因为如果不是这样，我们也就不能称其为或然性，我们就得称它为确实性了。我们目前所考察的那种范围最广的原因的或然性，是要通过实验的相反情况来加以说明的；而且很显然，先前的某一次实验至少有在将来成为一个可能的机会。

第二，这里的可能性和或然性的构成要素，只有数量上的不同，在本性以及种类上都是一样的。之前已经介绍过，所有单个的机会之间存在着完全相等的关系，偶然结果较其他结果来说，取得优势的唯一条件，就是较多的机会。同样，既然原因的不确实性是来自多个相反结果的观念在我们面前呈现出来的那些经验，因此当我们将过去推到未来，将已知置于未知时，很明显我们过去的每个实验具有的分量都是相同的，要想增加其中某方面的力量，就必须通过较多的实验来实现。所以，蕴含于这样的推理中的可能性，也是由那些本身性质相同的部分组成的，它的性质还和反面或然性的组成部分相同。

第三，我们能总结出一条具有如下内容的原理来，即和在自然现象中一样，当所有

精神现象中的一个原因的组成部分有很多个，而结果也随着那个数目的增减而产生变化时，那么准确地说，那个结果来源于原因的各部分之间无数结果的相互联合，是一个复合的结果。举例来看，一个物体的重量会由于自身各部分的变化而变化，我们因此断定，这种性质蕴含在它的每一部分，同时对整体的重量作出了贡献。原因中某个部分的存在与否，取决于有结果中相对应部分的存在与否。这种恒常的结合或者联系足以说明一个部分可以作为另一个部分的原因。对于任何结果我们所怀有的信念，既然会因机会以及先前实验的数目而产生变化，它因此就被视为一个复合结果，此结果的各个部分产生于相应数目的实验或机会。

现在，我们要将这三种说法结合在一起，看看我们可以由此得出哪些结论。每个或然性都有一个与之相反的可能性。这个可能性是由某些部分构成的，从性质的角度来看，可能性的组成部分和或然性的组成部分是完全一样的，所以对心灵与知性的影响也是一样的。伴随或然性产生的信念是一个复合结果，它是从或然性的每一部分的无数汇合的结果而来的。既然或然性的所有部分对信念的形成都作出了贡献，那对于可能性的所有部分中的反方面，也一定存在相同的影响，这是由于这些部分的本性是相同的，与或然性包括了一个和它相反的心象一样，伴随可能性的相反信念含有某个对象的心象。就这一点而言，两种信念的程度是相同的。对于一方的数目较多的相似组成部分来说，只有在产生其对象的比较生动有力的心象的帮助下，它的影响才能得以发挥，并且与其余方面的较少部分相比占据着优势。如果每个部分都能给出一个特殊的心象，那么这些心象结合之后就形成了一个总体的心象；由于发生这个总体心象的原因以及原则占据较多的数目，所以它也就比较圆满和清晰。

既然或然性和可能性的组成部分在性质上是相类似的，那么产生的结果必定也是类似的；而这种结果的相似性则取决于各自呈现出的特殊对象的心象。虽然这里的本

性是类似的，可就它们的数和量来说是极为不同的；而这种不同一定和相似性一样，会在结果上体现出来。它们在两方面呈现出来的心象都是完整而圆满的，同时也涵盖了对象的各个部分，因此从这一点无法体现出不同来；只有或然性中的由多数的心象结合在一起所形成的那种较为强烈的活泼性，才能对这些结果进行区分。

在这里，我们存在一个不同观点下的基本一样的论证。原因的或然性的所有推理全是在把过去转移到将来这一说法上建立起来的。把以前某次实验放到将来，完全能够给我们带来那种对象的心象，无论那个实验是单一的，抑或是与其他同种实验结合在一起的，也不管这个实验是用来归纳整体的，还是用来反对与之相对立的实验。假设这种实验被赋予了“结合”和“对立”两方面的性质，它并不会因此就失去了产生那个对象心象的本能，只会联合或排斥与之具有同种影响的其他实验。所以，从相合与对立的方式中就能得出一个问题来。对于相合，我们所做的只是从两个假设中进行选择。第一，借助过去每次实验的转移而产生的那个对象的心象，依然处于完整的状态，只是心象的数目有所增加。第二，反之，它被增加到另外一些相似或相应的心象的行列，为它们提供更大的强烈与活泼程度。然而，凭经验判断，第一个假设明显是不正确的；经验让我们知道，与推理伴随而来的那个信念不过是一个结论，并非一大批相类似的结论；往往大批的结论导致人心灵的混乱，而且在相当一部分情况中，也会由于数目繁多而导致那些有限的的能力不能领会清楚。所以，仅存的较为合理的观点便是：相似的心象之间相互渗透结合，将彼此的力量联合在一起，在这种情况下所产生的心象比从单独的一个心象中所产生的心象更加清晰有力。这便是过去所有实验转至将来所有结果时的那种相合方式。关于它们相互对立的方式，因为各个相反的心象是不可能结合在一起的，但对象又无法同时满足于两种心象的存在，于是它们的影响便相互抵消，心灵在被消除较弱影响以后，由剩余的力量支配而偏向于占有优势的一方。

我觉得，对于一般读者而言，这一整套的推理显得无比深奥，由于他们不善于如此深入地反省心灵的理智能力，而是往往将不与传统观点一致的，以及不符合最浅显易懂的哲学原则的某些说法，视为一种虚妄的推理而加以反对。所以，要深入领会这些论证是要历经一个辛苦的过程的；我们虽然有可能不用经过多大周折就能看到与这个题目相关的每个一般假定的缺陷，并且从古至今的哲学在如此深奥的思辨方面，能够为我们燃起黯淡的微光。但是这里必须遵循两个原则，第一，每个对象就它自身而言，必定不含任何东西，所以这种观点可以让我们找到一个理由，得出一个超越了其自身的结论；第二，即便我们得知了某些对象的普遍的、恒常的结合之后，我们也不能推出超越我们经验过的那些对象的任何相关对象的推论；我认为，只要人们对这两条原则充满绝对的信任，就会使他们脱离所有一般性的系统，甚至于可以较为容易地接纳一个看似十分奇异的系统。并且我们发觉，即使在我们借因果关系所作的真切推理上，这些原则同样有着充足的说服力。但我还是要大声说出来，从这些推测性或或然性的推理来看，这些原则反而得到了一种新的证信程度。第一，对于这种推理来讲，很明显，它并不是出现在我们面前的那个对象本身，它不能为我们找出任何理由让我们得出有关其他任何对象或结果的这样一个结论。因为既然假定后面的对象是不确定的，而这种不确定性又是来自隐藏在前一个对象中无数原因的相反情况，因此，假如将任何原因置于对象的已知性质当中去，那些原因便不再呈现隐藏的状态，我们的结论也不再是不确定的了。

第二，在这个推理当中，同样明显的还有：假如将过去置于将来的这个过程建立的基础只是知性的某个结论，那它就不可能形成任何信念或信意。而当我们某些相反的实验置于将来的时候，我们能做的便只有对相反实验及其特殊的比例的不断重复；这对我们它对它进行的推理得出的任何单一结果，都没有形成任何信念，除非想象将那些彼此一致的意象融在一起，然后在它里面抽出一个单独的观念或者意象，

观念或者意象的强烈与生动程度是同它由此得到的实验数目成比例的，还与那些实验相对于与之相反的实验所占据的优势保持比例。先前的经验并没有给我们带来任何确定的对象；无论我们的信念多么微弱，既然永远都是固定于确定的对象上，那么，那个信念不但是出现在将过去移至将来的过程中，还出现在结合着那种转移的某种想象的作用上。这便会迫使我们思考那个官能究竟是利用哪种方式渗透到我们推理当中的。

我将通过两个也许还能引起我们关注的附论来对这个题目作最后的总结。第一个附论可以按照这个方式进行说明。当心灵构建的只是与或然的事实相关的某个推理时，它就要反省以前的经验，然后在当它将以前的经验运用到将来中时，它面前就会逐渐出现与它的对象中的心象相互对立的诸多心象，种类相同的心象便会结合在一起，组合成一种心理活动，所以才使得那个活动得以稳定的同时又不乏生动性。可如果假设一个对象的许多心象，抑或闪现并非来自经验，而是从想象的任意作用而来，便不会存在这样的结果，即使存在此结果，也达不到这种程度。因为即使习惯与教育能借一种不经过经验发生的重复过程就能形成一种信念，也需经过长期的、高频率的以及无意识的重复过程。总之，我们能够断言，当一个人在自己心中任意地对某个观念（即便存在着过去的经验为那个观念提供支持）进行重复的时候，其信任程度并高于他只进行一次观察，而产生的对于对象存在的信任程度。那些进行有意识计划的结果除外，心灵的每次活动都会由于自身的个别性和独立性，而产生的也只是一种个别的影响，不能将它自身的力量同其他同种活动的力量进行联合。既然这些活动不能与生成它们的某个共同对象进行结合，那么它们之间不存在任何关联，对于力量的相互的推移或者结合也就无从谈起。在今后的章节中，我们将会更加深刻地理解这个现象。

我得出的第二个附论是从心灵能够决定的那些较大的或然性，以及在它们之间通过

心灵的观察所能发现的那些细小的差别上确立起来的。如果一方面的机会与实验的数目是一万次，而另一方面两者的数目是一万零一次的时候，我们的判断往往会由于后者占据的优势而选中它，即使心灵无法验证所有的特殊心象，也无法分辨那些通过较大数目产生的那个意象的较为强烈的活泼程度，因为在这里产生的差异何其细微，我们在感情方面也能举出与之平行的例子。很明显，根据上述原理，当一个对象使我们心里出现某些情感时，这个情感会依对象数量的不同而发生改变，确切地说，那个情感是一个复合情绪，并非一个纯粹的单一情绪，它的组成部分是由对象的各部分的心象所引发的诸多细微情感构成的。假如并非这种情况，那种情感便无法因这些部分的增加而有所提升。举个例子来说，想要获得一千镑的某个人，其实他怀着一千个甚至更多的欲望，诸多的欲望结合在一起好像构成的只是一个情感而已，但事实上当对象每产生一次变化，他就会偏向于那些较大的数目（虽然有可能大的只有一个单位那么多），于是就很明确地表明了那个情感是相互结合起来的。然而在我们的情感中这种微弱差异是感觉不到的，所以这些情感也无法进行分辨；这点是十分肯定的。此外，我们在对较大数目进行选择时的心理作用的差异是有赖于习惯与通则的，并非情感。通过我们对很多例子的分析发现，当差异显著且数量精确时，总数数量每一次的增加，都会导致情感的提升。心灵可以通过直接的感觉判断出，由三个金镑所产生的情感要比由两个金镑产生的大；因为心灵的相似关系所起的作用就在于将这种知觉转向较大的数目，并且利用一个通则就可以令其对一千金镑的情感大于对九百九十九个金镑的情感。至于这些通则，以后我们会有所阐述。

然而，除了因并非完整的经验以及相反原因所引起的那些或然性之外，还存在第三种或然性，它是通过类比产生的，并且在某些重要条件上的这种或然性不同于前两种。依上面所作假定而言，凭借原因或结果所作的推理全是以两个条件作为基础

的，即某两个对象在先前所有经验中的恒常结合，另一个是现前对象与两个对象中的其中某一个的相似关系。两条件的作用在于，现前的对象想象更为活跃与强烈；恒常结合与相似关系将强力与活泼性传递给与之相关的那些观念；所以就称我们同意或者相信了这个对象。假如你使这种结合以及相似关系有所减弱，那就相当于导致了推移的准则一定程度的减弱，最终导致由这个原则所形成的那种信念的减弱，假如两个对象并没有进行经常性的结合，抑或现前的印象并非绝对地相似于我们常见的结合起来的某个对象，那么就不能把第一个印象具有的活泼性全部传递到与之相关的那些观念。在前面章节中述及的机会与原因的或然性，只是使结合的恒常性有所降低；但是对于类比引起的或然性而言，影响到的只是相似关系。没有了结合关系以及一定程度的相似关系，我们便无法进行任何的推理。但因为这种相似关系包含了许多不同程度，因此据它进行的那些推理也就按比例而有不同程度的稳定与真切。如果把一个实验放在与它并不十分相像的某些例子中时，就丧失了它的力量。但只要相似关系还存在，这个实验当然还留有充当或然性坚实基础的那一力量。

◆关于非哲学或然推断的论述

全部这些或然性都是被哲学家们所认可的，还被当做信念与观点的准确基础。然而还存在着另外的某些或然性，即使是经同一原则引起，它们也没有得到哲学家们认同的这种幸运。我们可以这样解释归在这一类的第一种或然性。如前所述，假如削弱了结合程度与相似关系，就会导致转移的顺利程度的降低，也由此会使证信程度减弱。而且我们还可以进一步说，印象的削弱，抑或在记忆或者感官前出现的印象变得黯淡，都会使那种证信程度降低。通过我们自身记忆的某些事实所确立的论证，由于这些事实会有远近的变化，所以说服的力量也会有大小的不同。在证信程

度上的差异，虽然哲学并不把它看成确实而合法的（倘若如此，一个论证在今天所具有的全部力量，就一定不同于一个月之后它所具有的力量），即使存在哲学方面的不同观点，但它对知性的影响却颇为深刻，并凭借向我们给出论证的提出时间的差异，暗自更换了那个论证的权威性。印象中较大的强力与活泼性当然就会为关联的观念提供这种强力与活泼性；而按照前面的系统可知，信念是跟随强烈与活泼程度来进行转移的。

在程度不同的信念与信息中，我们还能得到第二种差别。虽然哲学家们不承认这种差别，但它却是经常发生着的。一个最近才进行过的、还在记忆中保有新鲜印象的实验，相对于已经丧失几分记忆的实验，能给我们更多的感动，并且对于判断来说，也有着如对情感一样大的影响。一个生动的印象要比微弱印象形成的信念大，因为它可以把较为原始的力量传递给予相关的那些观念，这个观念就被赋予了更大的强力与活泼性。最近的某次观察同样存在类似的效果；因为那里的习惯与转移过程都是比较完整的，在传达过程中的原始力量也得到了较好的保存。如一个醉汉亲历了自己的一个朋友因暴饮而死，那他在某段时期内也会对那一幕场景耿耿于怀，唯恐自己也会走上相同的道路。但是在他对这件事情的记忆随着时间而逐渐模糊后，他又有了往日的安全感，似乎存在的危险程度也没有那么真切与强烈了。

我还能把属于这一类的第三个例子加进来，即在我们运用证明与或然推断所作的两种推理中，虽然存在着很大的差别，但因为前一种推理中的联系论证太多，所以自然地就降至为后面一种推理。确实，当一个推断直接从一个对象推出来，而没有经过任何中间的原因或者结果时，与当想象经过一系列彼此联系的论证时相比（无论环节之间的联系被认为是多么正确），人的信心会比较坚定，而信念也比较生动。所有观念的活泼性都是借想象的习惯性推移，从原始的印象而来；即使活泼性会因距离而逐步减弱，而且每经一次推移，就会有相应损失。这种距离存在的时候，产

生的影响甚至较相反的实验还要大：一个人从直接而接近的或然推理中，较从每部分都相当准确且确定的长串推论中，能获得更生动的信念。此外，后者形成的信念也是很少的；只有一个人的想象异常坚固的时候，他才能在它经过如此多的阶段后将证信程度坚持到底。

目前，这个题目揭示出了一个奇妙的现象，我们不妨论述一番。我们之所以相信古代历史上任何一点，显然在于它们通过了若干个原因与结果，还通过了不计其数的一长串论证。与事实有关的知识一定是历经许多人的口口相传，然后才传至第一个历史家那里；而当它们被记录到书中之后，每一本新书呈现的又都是一种全新的对象，我们也只有凭经验与观察才能对它和先前对象的联系有所了解。所以，运用前面的推理我们也许能推得这样的结论：到目前为止，古代史的全部证据肯定都已经不在了，或至少由于原因链锁的增加，以及达到较长的程度而不断消失。但是只要学术界与印刷术和现在没有差别，那么如果我们觉得，我们的子孙后代在千万年后居然会对有过尤利斯·恺撒这个人产生质疑，就是有悖常理的；我们可以把它看做对我目前这个体系提出的一个反驳。信念如果只是建立在从原始印象而来的活泼性，那么它就会在经过长时间的推移之后逐渐衰退，直至彻底消逝：反之，在某些场合下，如果信念并不会这样消失，那它一定是异于活泼性的另一种东西。

在对这个反驳进行答复前，我首先要说的是，有人从这个论题中借用了反对基督教的那个著名论证；但在这里仍然存在着这样一种差异，即人们曾经把人类证据链锁中的各环节之间的联系假设成是无法超出或然性的，并且还会经常出现某种程度的质疑与不确定。我们不得不坦言，如果依这个主式对这个题目进行思考（当然，此思考方式不是真实存在的），那对于任何历史以及传统来说，都终将失掉一切力量和证据。如果削弱了每个新的或然性的原有的信念，哪怕这个信念被假设大到何种程度，如果经过的是持续地减弱，也终将消失不见。通常意义上，都会是这种情

况；但在今后的内容当中，我们会发现一个十分显著的例外，在这个有关知性的题目中，显得尤为重要。

与此同时，我们还应假定最初的历史的证据是与完整的证明相等的，通过这样的假设答复前面的反驳。首先让我们作如下考虑：虽然联系任何原始事实，以及充当信念的基础的现前印象中的那些环节不计其数，但是它们的种类都是完全相同的，全都要取决于印刷者和抄写者的忠实程度。一版以后继而第二版的出现，之后又印刷出了第三版，依此类推，像这样一直继续下去，直至我们现在阅读的这一本。在各步骤间尚不存在变化。一旦我们得知某一步骤，就意味着知道了所有的步骤。一旦我们经历了某一步骤，另外的那些步骤也就毋庸置疑。仅凭这一个条件便保证了历史证据的存在，从而保证现代的记忆得以代代相传。将曾经的某些事件与某一册历史那一长串因果系列相联系，假如它是由许多不同的部分组成的，并且每个组成部分都要用心灵进行各自的想象，那我们便无法将那些信念或者证据永远保存。可是因为这些证明的大多数都很相近，因此有助于心灵往来其间，然后迅速地从一个部分跳到另一个部分，从而只能对各个环节形成一个含混不清的、普通的概念。利用这种方式，一串相对短得多的论证所能发挥的作用，在对减少原始活泼性的力量所起作用方面，并不会低于长串的论证。假如前面这串论证是由各不相同，同时各自需要加以分别考虑的部分来组成的。

关于第四种非哲学的或然性，来自从我们较为粗略地形成的通则推出的那种或然性，这里所谓的通则确切地说，便是我们所说的偏见的来源。人们通常会说，爱尔兰人不机智，法国人不明白庄重是什么；所以，即使爱尔兰人的某一次谈话可能令人很愉快，即使法国人的谈话显得异常明智，但我们对他们还是抱有极大的偏见，即使他们明理与解事，我们还是把他们看成傻瓜或纨绔子弟。人性往往都会被这种错误支配；我们的民族可能与其他民族一样。

假如有人问，为什么人们要规定通则，而且还接受通则对他们判断的影响，乃至有违现在所进行的观察与实验，那我就应该回答说，它们就是出现在所有因果判断所参照的那些原则。我们的因果判断是从习惯与经验而来；当我们对一个对象和其他对象的结合习以为常的时候，我们的想象便会借助一种自然推移作用，从第一个对象推至第二个对象，这种推移过程不但出现在反省之前，而且也不受反省的阻挠。而对习惯的本性来说，它不仅要在当出现的对象恰与我们常见的对象一样的时候，利用它充足的力量发挥作用，当我们觉察到彼此相像的对象时，它也要在程度比较低的情况下发挥作用。每遇到一种差异，虽然说习惯总是会降低它的部分力量，但是当重要条件保持不变的情况时，通常它是不会彻底消失的。如果一个人由于常吃梨、桃而形成了一种爱吃水果的习惯，那么即使在他没有喜欢吃的水果时，甜瓜也能满足他的需求；这就像一个喜好红酒的醉汉，假如遇到的是白酒，也同样会狂饮一通。通过这个原则，我已经将依据类比所作的那种或然推断说清楚了；对于那种或然推断，我是将在过去的例子中的全部经验转移到类似于我们所经验过的，但并非完全相同的对象之上。相似关系越弱，或然性也就越少；但只要相似关系还保留着任何痕迹，或然性就会有几分力量存在。

我们能够进一步说明这种观点，即使习惯是我们所有判断的基础，但它有时候会对想象起到一种有违判断的作用，令我们对同一个对象怀有抵触情绪。现在把我要讲的意思说清楚。在差不多所有的原因当中，都含有复杂的条件，他们有的是本质性的，有的是多余的；有的是产生结果的绝对必需条件，有的不过是偶然结合在一起的。我们在这里能够这样说，假如这种多余的条件占据大多数，而且还十分突出，时常与必要条件相结合，那它们在想象方面就存在一种影响，以致即使当没有必要条件的时候，它们也能使我们不禁想起那个一般性的结果，从而为这种想象力添加一份强力和活泼性，使得这种想象较想象的单纯虚构占据更多的优势。我们不妨通

过反省那些条件的本性来对这种偏向进行校正；但往往先发动的是习惯，而且它还对想象造成一种偏向，这一点是十分肯定的。

下面我们将用一个众所周知的例子说明这一点：悬挂在高塔顶外并且坐在铁笼子里的一个人，在见到他身子下面所呈现的陡势时，不免心生恐惧，虽然他凭经验判断，知道承载他身体的那个铁笼坚固无比，知道他不会有摔下去的危险；尽管下落、跌落、摔伤、摔死等一系列观念是来自习惯与经验。这种习惯超越了它在此得到的，或与之完全对应的那些例子，并对在某些方面相接近，但并没有全部列入同一规则中的对象的观念产生了影响。高度、跌落这两个因素如此强烈地刺激了他的情绪，因而它们带来的影响就无法通过本来令他感觉安全的“支持”与“坚固性”这两个相反情况消除。因为他的想象由它的对象卷走，从而刺激出和对象成比例的那些情感。那些情感再回到想象中，使那个观念显得很活跃；对于情感而言，生动的观念带来了一种新的影响，变成提高它的强力与猛力；他的想象与情感因此相互支持，让一切都能对它产生极大的影响。

可现在的这个与（哲学的）或然性相关的题目就给出了一个典型的例子，我们还用去找其他的例子来说明吗？这个典型的例子就是：从习惯的那些作用所引起的判断与想象之间的对立。根据我建立的系统，任何推理都是习惯的作用；然而习惯的作用却在于使想象活跃，让我们对某一个对象形成一个较为强烈的概念。可能有人因此断言说，我们的判断与想象不可能是相互对立的，习惯也无法用那种方式影响想象，并让它相对立于判断。除了借助假设通则的影响，我们没有其他方法可以解决这个困难。以后我们应关注我们本应借以控制因果判断的那些通则；这些通则是通过知性的本质，以及我们对知性在对象的判断中所起作用的那些经验而产生的。利用这些通则，我们知道了怎样去辨别有效的原因与偶然的条件；在我们得知没有某一特殊条件的加入，一样能得到一个结果的情况下，我们就认为，无论它怎样和那

个原因进行经常性的结合，那个条件都不是有效原因的某一组成部分。但是因为进行了这种经常性的结合，那个条件一定会在想象上发生某种作用，即使通则得出的是相反的结论。所以在我们思想中的这两种原则的对立就形成了一种相关关系，从而令我们将一种推论归属于判断，而另一种推论则归属于想象。因为通则的范围较广，且带有经常性，所以它被归属于判断当中。而例外则被归入到想象中，这是由它的变化多端与不确定所决定的。

于是，我们的某些通则似乎就产生了相互对立。当呈现出一个在许多条件上和某个原因上相似的对象时，虽然那个对象有可能在那些最有效、最关键的条件下不同于那个原因，想象依然还是自然地促使我们形成一个关于它的通常结果的生动概念。这就是通则产生的第一个影响。可当我们再次对这种心理作用进行分析，并将它与知性的概括而可靠的活动进行比较时，我们就能知道此作用具有不规则性，并且它还能扰乱所有最确定的推理原则；因为这一原则，我们只能将它排除在外。它便是通则的第二个影响，同时包含了与第一个影响相排斥的含义。有的时候这种通则占优势，而在另外一些时候则是另一种通则占优势，这要随每个人的心情与性格而定。通常人们会受第一种通则的引导，只有明智的人才会受到第二种通则的引导。在这里，或许怀疑主义者会感到高兴，因为他们发现了隐藏在我们理性中的那种新的矛盾，还知道了几乎所有的哲学都被人性中的某一个原则推翻，但后来又被这个相同原则中的某个新的方向拯救了。遵守通则是一种相当非哲学的或然推断；但也只能借助这个通则，我们才有机会校正那些非哲学的或然推断。

既然我们有了通则，能够违背判断作用于想象的例子，那么当我们了解到通则在与判断结合之后导致了它的作用增加，并且当我们看到通则此时形成于我们观念上的力量，要比在其他观念上的大时，我们就没有必要感到惊讶了。众所周知，间接赞美或者批评的曲折方式，远远没有对某人的公然谄媚或者谴责来得更为强烈。无论

他采取多么含蓄委婉的方式来传达他的观点，并且让他的观点真正为人所领会，与他公开表达出观点时一样；但两种表达方式产生的效果在力度上是极为不同的。比如，一个人在对我进行冷嘲热讽时，总不会比他公开宣称我是一个傻瓜时更让我愤怒，即使我明白他要表达的意思，实际上就相当于他直接告诉了我。但两者的不同在于通则产生的影响。

不管他人是在公开指责我，还是狡诈地流露着他暗藏的蔑视，在这两种情况中，我都不会直接体会他话里的意思；我只能凭标志，也就是它的结果判断，才能感知他要表达的意思或者观点。所以，两者唯一的不同就在于，当他在公开表达的观点时，是一种带有普遍性的标志，而当他进行秘密暗示时，选择的是比较特别、非同寻常的标志。造成的结果便是：当一种联系处于比较常见和普遍情况时，比它处于少见而特殊的情况中时，想象更容易从现前的印象移到非现前的观念之上，并通过更大的力量对那个对象进行想象。由此，我们可以这样说，直接表达我们的观点，我们叫做摘下假面具，而曲折地暗示自己的观点，可以说它是一种掩饰。对于在一般的联系与特殊联系所形成的观念之间的不同，可比作一个印象同一个观念之间的差异。在情感上，想象中的这种差异产生确切的结果；此结果在其他条件的作用下而有所扩大。委婉地表达愤怒或者轻蔑，而没有采取公然责骂的方式，表明其对当事人仍带几分体谅。这种曲折讽刺不至于导致那么不愉快的结果；但这还是有赖于同一原则。因为如果一个观念没有表现得比较微弱时，人们就不会觉得，通过这种方式表达观点，较用其他方式表达观点，是一种更具敬意的标志。

有时候粗俗的谩骂不如间接的讽刺那么让人不愉快，因为谩骂可以为我们提供一个充分的理由去回应那个出口不逊的人，所以当他一旦侵犯我们利益的时候，就好像是在向我们实施报复一样。这个现象依赖的仍然是同一原则。我们斥责那些粗鄙与辱骂的话语，是因为我们觉得那是有悖礼貌与仁义的。之所以这么说，是因为它比

所有委婉的讽刺都要吓人。关于礼貌规则的制订，它可以监督我们对于交谈的人的态度，倘若真的不懂礼貌，礼貌规则将给他们惩罚，让他们极为痛苦。在这个规则制订之后，只要骂人的语言一般都会受到指责，因为语言的恶俗而使说这话的人受到斥责，反而给人带来的痛苦较少。正由于它以前更加令人不快，所以现在才没有那么让人不快；更加令人不快的原因在于，它让我们凭借确实而公开的通则得出一种推论。

在阐释了公开的与隐蔽的谩骂或讽刺的不同效果之后，我还将接着研究和它相似的另一现象。有很多与男女体面相关的细节，如果公开加以冒犯，那永远不会被世人原谅，可假使他顾及了自身的外表，采用隐秘的方式违反细节的话，往往人们就会忽略他犯下的过失。即使是那些明知他犯了这种过错的人，在证据尚存几分委婉与模糊的时候，也比在公开而确实的犯下过失时，更加容易原谅。两种情形呈现出来的是同一个观念，并且更为确切地说，同样是为判断所容许的；但因为这个观念是在各种不同的方式下显现的，也就导致了它影响的不同。

假如我们对损坏荣誉规则的公开与隐蔽的两种情形进行比较，我们不难看出，两者的不同之处在于：在第一种情况中，我们能够得出他犯下过失行为的标志是单独的一个，并且单一地就足以作为我们推论和识别的基础，后一种情形的标志则有很多，假如它们是各自出现，而没有看似不易发现的诸多细节，就不可能判断出任何东西。但推理越是显得单纯而一致，而且越是较少地通过想象去搜集它的每一部分，然后从部分推到组建结论的那个与之有关的观念，这种推理就会越有说服力；这一点是确信不疑的。努力思想往往会破坏观点的规则进程。我们在后面就能了解到这一点，在这种情况下，观念并不会用特别强烈的活泼性来影响我们，所以在情感与想象上不会有那种刺激带来的影响。

按照相同的原则，我们便能对雷茨红衣主教发表的话进行解释说明了：在很多事情上，世人是愿意被欺骗的，并且对于一个在行为上违反职业与性格体统的人，与一个在言语方面违反体统的人相比，更容易为人们所原谅。因为在言语方面犯下的过错往往比在行为上的犯下过错要更为公开和明显，因为有许多可以为行为加以掩饰的借口，行为者并不能果断地作出决定或判断。

所以，大体而言，还未达到知识层次的每一种观点与判断，全部是来自知觉的强力与活泼性，而且在我们心中这种性质就组成了我们所谓的对任何对象的存在的那种信念。这里的强力和活泼性，在记忆中表现得尤为突出；所以，我们就最大程度地相信了记忆官能的可靠性，且在很多时候相当于对某个理证形成的全部信念。此性质的次一级程度来自因果关系带来的某一程度；这个程度同样很高，而当经验觉察出因果的结合是全然恒常不变，并且在我们之前呈现的对象与我们已经经验过的对象十分相似时，就会使强力与活泼性的程度更大。然而在此证信程度内，还包含很多另外的某些程度，这些不同大小的证信程度又凭借它们传递给观念的强力和活泼性的多少，在情感与想象方面产生一系列与之相应的影响。我们利用习惯才得以从原因推到结果；我们是由当前的印象来利用在相关观念传播的那种活泼性。可当我们还没有找到形成强烈习惯的太多的例子时，或者找到的例子是相互对立的关系时，抑或相似关系不甚精确时，或者现前的印象微弱而模糊时，或者当我们的经验已经有些不在我们的记忆中时，或者当联系要以一长串的对象作为基础时，或者当推论即使是从通则而来，可并没有遵循通则时，在上述所有的情况当中，只要观念的强力与强度有所减弱，那么证信程度通常就会有所下降。这便是判断与或然推断的本性。

能够使这一体系树立威信的主要条件在于，除每一部分所运用的那些不容置疑的论证外，还包括这些部分之间的相互符合，以及一定要通过一个部分去对另一部分的

情形进行说明。与我们记忆相伴而生的信念，与从我们判断形成的信念，它们的本质相同，并且从因果的恒常、一致的推断出的判断，与依附于间断且不确定的联系的判断之间，同样无差别可言。确实，这一点显而易见：当心灵通过那些相反实验而作决定的时候，在他的所有决定中的开始部分都是相互矛盾的，且因人们见过的或者记忆的实验数量的比例，倾向于某一方面。这种矛盾最终的裁决结果是对我们原来看到的实验数量比较多的那一方面有利；但证信的力量与相反实验的数量都会相应地降低。在想象中，或然性中的每个可能性都在各自发挥着作用；但最终占据优势地位的则是可能性大的那些集合体，这个集合体的力量还与它所占的大部分保持正比例的关系。这些现象全部都要直接归导到原来的体系当中；并且就算我们利用其他的原则，还是无法为这些现象带来一个满意的、严谨的说明。假如这些判断没有被视为习惯在想象中的结果的话，我们就将徘徊于永久的矛盾与谬误中。

◆关于必然联系观念的论述

我们之前已经说过，我们的推理在何种方式下会处于我们的现前印象之外，还说过，某种特殊原因一定带有某种特殊结果；现在我们一定要按原路返回，去对那个最初在我们面前出现的、却中途为我们搁置的那个问题进行考察，也就是：当我们说两个对象一定相互联系时，我们的必然观念是什么。对于话题，我不得不再提到我在前面经常说过的话，即既然我们所有的观念都是从印象得来，我们就一定要找到形成这些必然观念的那个印象，如果真有那样一个观念的话。于是我就要研究，通常情况下，人们假设必然性是包含于哪种对象当中。在我找到了人们把必然性归为原因与结果这个结论以后，我就进而观察人们假设的在因果关系中的那两个对象，而且还对那两个对象能够寓于其中的每种情况进行考察。我马上就知道，在时间和地点上，这两个对象是相互接近的，而且被我们叫做原因的那个对象处在我

终身学习社群

创业 | 职场 | 投资 | 学习 | 资源

早读：新闻早报

晚读：每天听一本书（约30分钟）

经济学人、财新周刊等国内外优质报刊

最新顶级策划方案、行业报告

最新影视、软件、趣站

最新电子书、音频书、读书笔记

追剧.资料.学习.课程.教程



获取更多资源 截图扫码进群

们叫做结果的那个对象之前。在所有例子中，我都不可能更深入地研究，也找不出这些对象中的第三类关系。于是我扩大了研究的范围，对无数的例子加以观察和分析；我在它们中间发现相似的对象总是处在相类似的相近关系与接续关系中。最初看来，好像它对我的目的来说是没有任何帮助的。反省几个例子不过是一种重复相同对象的行为，无法形成新的观念。可经过我更进一步地研究后，我又发现，每一个情况下的重复作用并不完全相同，它形成了一个新的印象，继而形成了我现在将要考察的那个观念。因为我发现，在不断的重复以后，当对象中的某一个出现时，心灵就会由习惯决定着，去考虑它通常的伴随物，并利用伴随物与第一个对象之间的关系，在比较强的观点下对它进行考察。为我带来必然观念的便是此印象或者此决定。

在人们初次接触到这些结论的时候，往往很容易就接受了它们，这一点我不曾怀疑。因为它们是建立在我们早已确立的，而且全都来自我们的推理经常使用的那些原则，它是一种确实的推论。第一原则与推论两者的证据都能自然引导我们推得此结论，还让我们想象它里面没有任何引起好奇的地方。这种粗率作风虽然往往易于我们接纳这一推理，但也因此使我们易于忘却这个推理，正因为这样，所以我觉得发出一个警告是合适的，即：刚刚我所考究的是哲学上最高深的问题之一，即与原因的能力与效能相关的问题；对于这个问题，似乎所有科学都十分关注。这样的警告肯定能引起读者的重视，并且会期待我能把我的学说，以及建立学说的那些论证进行一番更加详细地阐述。这是一种很合理的要求，我只能对它加以回答，因为我希望我越是对这些原则进行考察，得到的力量与明白性就会越大。

对于原因的效能来说，它就是在原因之后相继带来结果的那一性质的问题，因为它是至关重要并有很大难度的，所以曾经在古今哲学家之中，引起过诸多纷争，胜过其他所有问题。不过在研究他们的这些争论之前，有必要先想一下，对于作为我们

讨论题目的效能，我们能有怎样的观念。这就是我在他们的推理中发现较为缺少的，在这里，我将尽量对这一点进行补足。

首先我要说的是：效能、动力、力量、能力、功能、联系、必然性以及产生性质，差不多全是同义词；所以，假如我们用其中某个名词来为其他的名词下定义，那绝对是一种错误的做法。我们利用这一原则，马上就排除了哲学家们为能力和效能下过的那些通俗的定义；在这些定义中，我们找不到这个观念，而非要在它最初而来的印象中寻找它。假如它是简单观念，那么它一定发生于简单印象；假如是一个复合的观念，那么它一定发生于复合印象。

我相信，对于这个问题的最普遍、最通俗的说法就是：既然我们通过经验判断出在物质方面存在某些新的产物，如物体的运动与变化，并且确定，在某个地方必然存在着可以产生它们的那种能力；那么我们终于可以凭借这一推理找到能力与效能的观念。然而只要我们回想一下两条非常明显的原则，就知道这不过只是一个一般意义上的说法，而并非哲学上的。第一，单一理性不可能形成任何原则观念，第二，就理性和经验之间的含义来说，它也不可能令我们肯定，对于每个存在的开始来说，一个原因或者产生性质是一个绝对必要的条件。我们已经充分说明这两种考虑；所以在此我们就不再加以论述了。

我只是借这两种考虑作出推断，既然理性无法带来效能观念，那么这个观念必定来自经验，或者来自与这种效能相关的某些特殊例子，这些例子都是通过感官与反省的共有途径达到心灵中的。观念总是表象它们的对象以及印象；反之，观念的发生一定要有某些对象的参与。所以，如果我们觉得自己有某些正确的效能观念，那我们就要拿一些例子来证明它，显然那种效能能通过心灵来发现，那种效能所能发挥的作用也是为意识和感觉所觉察的。倘若举不出例子来，我们就不得不承认，那个

观念是不存在的，是假想出来的；因为能够让我们摆脱这个两难境地的那个唯一先天观念的原则早已被推翻了，在现在学术界当中，也几乎遭到了普遍的排斥。所以，我们目前的任务就是必须找出某种自然的形成过程，并且在这个过程中，原因的作用以及效能都是可以为心灵明确地想象与理解的，不存在任何混乱或者错误的危险。

那些原本自称能够解释原因的神秘力量与功能的哲学家们，是众说纷纭，他们那些众多的观点对我们进行的探讨起不到多大作用。有的人认为，物体是利用自身实体的形式产生作用的；有的人认为，物体是通过自身的偶然性以及性质来起作用的；有些人认为，物体是通过自身内容与形式发挥作用的；有些人认为，物体是通过自身形式以及偶然性发挥作用的，甚至有些人认为，物体是通过与所有都不相同的某些潜能与机能发挥作用的。所有的说法又在以各种各样的形式混合和变化，这让我们有充足理由去判断，所有的这些说法是没有任何标准或证据的；并且假设物质的某种已知性质中包含了效能，那都是没有凭证的。如若我们作一下考究，这些实体的形式、功能与偶然性等原则，其实并非是物体的已知特性，而是完全无法理解的、无法说明的；那么以上的推测便会给我们带来更大的影响。假如哲学家们发现一些让人满意的、清晰易懂的原则，那么他们肯定不会选择那种模糊而不确定的原则。如在当前这件事情上，更是如此，因为它一定是最简便的知性的对象，如果它没有作为感官的对象的话。总而言之，我们能肯定的是，在所有的例子中，我们找不到寓存于某个原因的能力和动力中的那个原则；对于这点，理智上精明和平庸起不到什么作用。如果有谁想要反对这种说法，那么不需要他去大费周折进行一大串的推理，只要他当即为我们说出一个与原因有关的例子，使我们可以从中找出能力或者作用原则就可以了。我们不得不经常使用这种具有挑战性的方法，因为这似乎是哲学中证明否定命题的唯一途径。

哲学家们历来在证实这种能力的所有尝试中都没有成功过，这就迫使他们作出这样的结论，即自然界的终极能力与效能是不被我们完全认识的，并且假如我们在物质的全部已知性质当中找寻这种终极能力，那也是白费功夫。在这个观点上，他们几乎达成了一致；只有从他们据此得出的那些推论当中，他们才发觉出观点的不同。因为他们中的有些人，尤其是笛卡尔派建立的那个原理，即我们彻底明白了物质的本质，因此他们就顺理成章地据此推说，物质不具效能，物质本身也无法传递运动，抑或是形成我们的包含于物质的某个结果。既然物质的本质是广袤，然而广袤又不曾涵摄实际的运动，涵摄的仅仅是可能性，于是他们又断言说，带来运动的那种功能不可能在广袤中存在。

这个结论将他们引领到了在他们看来必然出现的另外的结论。他们说，物质本身是根本不会活动的，不存在任何可以让它借以产生、持续或传递的运动；但既然这些结果是我们的感官能明显感觉到的，并且形成它们的那种能力也一定隐藏在某个地方，那么就一定存在于上帝或神那里，这个神的本性全部包含在德能当中。所以说，神才是宇宙唯一的原动力，因为他不仅创造出了物质，赋予他们原始的冲动，通过持续地发挥全能的力量来帮助物质在世上更好地生存，而且源源不断地为物质带来所有的运动、形象与性质。

这个观点的确很新奇，值得引起我们的关注，但是只要我们稍微反省一下我们提出它的目的，我们就会发觉把它放在这里进行考察，完全没有必要。我们已经建立了一条原则，既然我们的所有观念来自印象或者某种过去的知觉，如果举不出人知觉到这种能力在发挥着作用的一些例子，我们便无法形成与能力和效能相关的任何观念。因为在物体方面找不出这些例子，笛卡尔派便依据自己先天观念的原则作出推理，并向至高的精神或者神发出求助，在他们看来，宇宙间只有神才是唯一主动的存在者，它是引起物质的每一次变化的直接原因。然而，既然先天观念的原则被看

做一种虚妄，那么所作的神的假设就代替不了那个原则从而让神来帮助我们解释，呈现在我们感官之前或者是我们内心觉察到的所有对象中所发现不了的那种动力的观念。这是因为，假如每个观念都来自某个印象，那么有关神的观念一定也形成于同一根源；而假如感觉印象或者是反省印象都没有涵摄任何的力量与效能，也同样发现不了或想象不出神能具备如此主动的原则。因此，既然这些气势汹汹的人们早已断言说，物质不具备这个效能的原则，因为在其间我们找不到那样一个原则；相同的推理方法也应该让他们将此原则置于最高存在者之外。如果他们觉得这个观点是荒唐且不敬的（事实上的确如此）话，那我现在就告诉他们如何才能避免它，即他们最初就该承认，他们没有对象中能力与效能的精确观念。因为无论是在物体中还是精神中，抑或是在有高低之分的事物当中，他们都无法找出能够说明这种能力的某个例子。

有些人提出第二性原因的效能，为物质提供一种派生的，但却是一种实在的能力与功能，凭这些人的假设判断，上面的结论同样必然存在。因为既然他们已经认为这种功能不包含于物质的已知性质中，那么对于这个观念的来源来说，同样存在着问题。如果我们确确实实有能力的观念，那么我们就能够将能力归为一种未知的性质；但因为那个观念绝对不会来自那样的性质，而且已知性质中不具备产生它的任何条件，因此，当我们想象自己已经具有了一般意义上理解的这么一个观念时，我们就是在自欺欺人。所有观念都来自印象，同时表象印象。我们不会有任何包含能力或者效能的印象，所以我们也就不可能形成任何能力的观念。

有些人说，在我们自己的心中感到某种功能或者能力；这样，在得到了能力的观念之后，便将那种性质移至不能为我们直接发现的物质上。他们还说，我们身体上的运动，心灵的思想与情绪全都服从于我们的意志；我们没有必要再寻其他，便能够获得一个与正确的力量或能力相关的观念。当然，我们要想寻找这个推理的错误之

处，只需思考借鉴一下这点：虽然意志在此被看成一个原因，但在它和它的结果中，我们找不到这种联系，就与物质的原因与其相当的结果间不存在可发现的这种联系一样。我们当然发现不了某种意志行为与某种身体运动之间究竟有何联系；并且大家一致公认，用思想与物质的能力与本质来对结果进行解释是最难的了。在意志对我们心灵的掌控方面，也不是很容易就能明白的。那种结果与原因是能够分辨与分离的，假如人们不曾提前经验到它们之间的恒常结合，结果也就不能为我们所预见。在某种程度上，我们对自己的心灵有一种控制的能力，但若超出了一定限度，它就不再为我们所控制；如果我们没有寻求经验的帮助，我们也就无法判定我们控制权的精确界限。简言之，心灵在这一方面的作用与物质的作用是相同的。我们看到的只是心灵不同作用的恒常结合；我们一旦超越了此限度，推理便无法继续进行。与外界的对象一样，内心的一切印象都不含显著的功能。既然物质被哲学家们认为是凭借某种未知的力量产生作用的，如果我们想借自己的心灵获得一个力量观念，那是不可能的。

我们已经确立出一个十分肯定的原理，即通常的或者抽象的观念，它们都只是在某种观点下观察出来的特殊观念，并且在任何对象进行反省时，我们也无法将所有特定程度的数量以及性质放到思想以外，这与无法将它们放到事物的现实的本性之外一样。所以，如果我们具备普通的能力观念，我们也一定可以想象此观念特定的那种类别；并且既然能力无法单独存在，而不得不永远被当做某种存在物，又或者作为存在的某一属性，那么我们就绝对能将这种能力置于特定的存在物当中，还要想象这个存在物有着实在的力量与功能，而那个特定的结果就一定产生于这个功能的作用。我们一定要明确而认真地想象因果之间的联系，并且一定要在看到它们其中某一个之后，才能断言说，一定还有在它以后或在它之前存在的另一个联系。这才是对特定物体中特定能力进行想象的真正方式；而因为倘若脱离了一个个体的观

念，就无法形成一个一般性的观念，所以假如没有特殊观念，也就不会有一般性的观念存在。但目前最为明显的一点是：对于两个对象，人类心灵无法产生那样的观念，让自己可以想象得到它们之间存在的联系，或是深知使它们产生联合的那种能力或者效能。那种联系就相当于某个理证，同时也就是说想象一个对象必定要伴随着另一个对象的出现而出现，或者不随另一个对象出现的出现而出现；然而根据所有的情形来看，这些联系全都已经排除掉了。如果有谁持有相反观点，认为自己已经得到了所有特定对象中能力的概念，我希望他能为我指明那个对象。但在我遇到这个人之前（对于这一点，我是不抱任何希望的），我就必须要说：既然我们无法清楚地想象，特定的能力怎样才可以寓于特定的对象中，那么如果我们设想自己可以产生那个一般观念，就只不过是自欺欺人罢了。

由此可见，我们能够大致推断，当我们提及一个有着高低之分的存在物具备了与某种结果成比例的能力与力量时，当我们谈及对象之间存在着一种必然的联系，而且假设这种必然联系要依赖于对象中的那个具有效能或者功能的事物时，那么在这样的表达方式中，我们确实找不出任何明确的意义，我们不过是使用了普通的词语，并没有形成任何清晰明确的观念。不过有可能因为这些表达方式在这里被误用了，所以导致它们的真正含义的丧失，而并非表明它们原本没有意义；因此，我们应该对这个题目重新进行考虑，以便考验我们能否找出依附于这些表达方式中的观念的本性与来源。

假如有两个对象在我们面前呈现，他们分别是原因与结果；那么我们无法仅凭对一、两个对象的考察，就能找出将它们结合在一起的那个联系，即使我们确定它们之间确实存在一种联系。所以，我们并非简单地从任何一个例子当中就能得到因果观念、力量、能力、功能与效能之间的必然联系观念。如果我们见到的从来都只是一些彼此完全不同的对象的个别的结合例子，我们便无法形成那些观念。

然而还有：假如我们知道一些对象总是结合起来的无数例子，我们心中一定会马上想到它们之间的联系，然后进行从一个推得另一个的推理过程。相似例子的重复，就形成了能力与联系的本质，它还是这个观念产生的根源。所以，为了能够了解能力的这种观念，我们不得不顾及那种重复；还有就是为了消除长久以来令我们迷惑的那个难题，能达到这些要求便足矣。我的推理过程如下：完全相似例子的重复出现永远无法独自形成与特定例子中观念不同的原始观念：我们在前面章节中已经讲过这一点，它也是“我们所有观念都从印象复现而来”的这个基本原则的一个显著结论。所以，既然在所有的例子中，能力观念都是无法找到的新的原始观念，却又在无数例子重复以后出现，那我们就可以说：单独的重复无法带来那种结果，它一定会表现出或产生出能够充当那个观念的来源的那种新的东西。假如既没显现重复过程，也没有任何新的东西产生，那么即使我们的观念会因重复而增多，但无法扩大到超越我们在观察某一个例子时所看到的它们本来的样子。所以，利用多个相似例子的重复所得到的每一种扩大效果（如能力观念或者联系观念），都来自那种重复结果的复现，我们只有首先清楚了这些结果，才能明白这种扩大效果。无论在什么地方，只要我们看到了重复过程表现出或者带来任何新的东西，我们就要认为能力也在那里，而不要再去其他对象中寻找。

然而，很明显地，第一，相类似的对象在相类似的接续与相近关系之间不断重复，在任何对象中都表现不出任何新的东西；因为我们既无法从这个对象得出任何的推断，也无法将它看成我们理证的推理以及或然推理的题目；在前面我们已经对这点加以证明了。即使我们可以据此得出一个推断，对于现在的情形也无关紧要；因为任何的推理都无法形成像能力观念一样新的观念；但是无论在什么情况下，只要我们即将进行推理，我们一定首先要具备能够作为我们推理对象的清晰观念。概念总是在理解之前产生，但如果概念模糊的话，理解也就不是很精确了；不存在概念

时，理解也一定不存在。

第二，类似对象在类似情况中的重复，无论是在这些对象之内进行，抑或是在那些外在的物体范围内进行，都不能形成任何新的东西。因为我们都觉得，我们见过的各种类似原因与结果进行结合的许多例子，它自身是绝对独立的；至今我见过的因两个弹子相互撞击而产生的运动的传递，较我在一年前见过的撞击所形成的运动传达，是完全不同的。这些撞击之间不存在影响。在时间与空间上，它们是彻底分开的。即便其中某一次的撞击没有存在过，但另外一次的撞击还是能够存在，并传达运动。

所以，对象的恒常结合，及其接续、相近关系的永远相似，在这些对象中未曾表现出或者形成某些新的东西。但对于必然观念、效能观念或能力观念却来自这种相似关系。所以，这些观念不会表象那些归属于或者可以归属于恒常结合对象的那些东西。我们会发现这是一个全然无法进行回答的论证，无论我们用哪一观点对它进行考察。相近的例子仍旧是我们能力观念与必然观念的原始来源，但与此同时，它们又不会由于它们的相似关系受到任何影响，抑或使任何外在的对象受到影响。于是，我们要在其他领域去挖掘那个观念的来源。

虽然形成能力观念的诸多类似例子之间不会彼此影响，在对象中也不可能形成任何新的性质，来充当那个观念的样本，但是对这个相似关系所作的观察，却使心灵形成了新的印象，作为观念的真正范本。因为当我们通过充足的例子发现了那种相似关系后，我们明显感觉到心灵存在从一个对象转化到其通常伴随物的那种倾向，还由于那种关系导致在较强的观念下对它进行想象。此倾向乃是相似关系仅有的结果，所以它一定和能力与效能是同一类事物，能力观念也就是来自那种相似关系。无数类似结合的例子促使我们的能力与必然概念的产生。这些例子之间是有很大差

异的，除了在研究它们与使它们结合观念的心灵外，就再也没有其他的结合。所以，必然性便成为此番观察的结果，而且还是心灵的内在印象，抑或将我们自身的思想从一个对象引至其他某个对象的倾向。如果对必然性的考虑不是在这种观点下进行，我们不会有任何的必然概念，便不可能把它列在外界或内心对象的范围内，也不可能归为精神与物体、原因与结果的行列。

我们在因果方面进行推断的基础是因果的必然联系。我们进行推理的基础便是出现在习惯性结合的推移过程。所以，实际上它们是一个道理。

必然性观念形成于某种印象。但来自感官的所有印象都产生不了这个观念。所以，它一定来自某个内在的印象或者反省印象。所有的内在印象都和如今的问题没有丝毫联系，与现在问题相关联的，只是由习惯所形成的那个由一个对象转向其通常伴随物的观念的那种倾向。它便是必然性的本质。总体而言，必然性存在于我们的心里，而并非存在于对象当中；假如把它当成物体的某种性质，我们对它就再也不可能产生任何，即使是十分渺茫的观念。也许我们心中不曾有过必然性的观念，又也许必然性不过是根据已经经验过的那些结合而从因到果，或从果到因来推移的那种思想倾向。

就像让二乘二得四，或三角形三个内角之和与两直角的之和相等的那种必然性一样，只在我们用来思考，并且分析这些观念的知性作用中一样，使原因与结果进行结合的必然性或者能力，也同样存在于心灵在因果之间所作的推移倾向中。原因的效能与功能既不在原因自身当中，也不在神那里，同样不在这两个原则的结合之中；它是全部属于反省以前所有例子中两个或者两个以上对象的结合的那个心灵。原因的真实能力，以及它的联系与必然性全都在于此。

我了解到，在我已经讲过的，或者我们即将在本书中提到的那些似是而非的理论之

中，现在的这个似是而非的理论是最能使人产生恐惧的；我唯有通过确凿的理论证明以及推理的强大力量，才有可能使它得到人们的认可，才有可能消除人类的难以瓦解的偏见。我们在对这个学说产生信任以前，不得不反思以下几点：第一点，对两个无论以怎样方式联结着的对象或行动进行单纯的观察，都无法让我们形成任何能力观念，或是它们的联系观念；第二点，这个观念发生于它们结合的不断重复；第三点，在对象中这种重复既无显现，也没有引发任何东西，只是借其形成的那个习惯性推理对心灵造成一种影响；第四点，所以这种习惯性推移与那种能力和必然性属于同一范畴；因此，能力与必然性是知觉的一种性质，而并非作为对象的性质，只在内心感觉到，在外界物体中是不能被人感觉到的。往往奇特的东西总会招致人们的好奇；而根据我们对它怀有的欣赏或者不欣赏这个论点，立即就会使这种好奇化作至高的尊敬或鄙视。我的担心在于，虽然我认为前面的推理是最为简易和确定的，但于一般读者而言，心灵上的偏见仍占上风，从而导致他们反驳现在的这个学说。

为什么说一般读者会反驳的这个偏执是很好说明的？凭我们平日的观察，如果内心的印象是通过外界的对象引发的，并且当这些对象在感官面前出现时，同时内心现象也会出现：此时的心灵有着极大的一种考虑这些外界对象的倾向，然后将内心印象与外界的对象进行结合。比如，人们发现某种声音与气味永远都是在与某些有形对象相伴相随，这不得不使我想到在空间上的这些对象与性质进行着某种结合，虽然性质的本性不同意有那种结合，并且在任何地方确实未曾有过。关于这一点，我们会详加论述。我们在这里只对下面这一点进行说明就可以了。那就是：这种倾向就是我们所假定的，必然和能力全部存在于我们研究过的对象中，而并非存在于那些研究它们的心灵中的某些缘由；即使我们不再将此性质视为心灵从一个对象的观念转向其通常伴随物观念上的那种倾向，我们也无法对它产生任何即使是最为渺茫

的观念。

这是我们能够给予必然性唯一合理的解释，但是相对立的观念还会因上述原则在我们心中占据一席之地，因此我很清楚，我的观点将会被很多人看做无稽之谈。什么！原因的效能是在心灵的倾向中存在的吗？据此说法，岂不是意味着原因的作用无法完全独立于心灵之外，并且当没有心灵来对它们进行思维与推理时，原因就无法继续发挥作用么！可以说思想是借助原因来发生作用，却不能说原因是依赖着思想发生作用的。这颠覆了自然的顺序，把真正第一性的东西视为第二性的东西了。对每一个作用而言，总存在着一个与之相对应的能力；而这种能力一定存在于那个起作用的物体中。如果我们把处于某个原因中的能力移走，那我们就不得将它放在另一个原因中；但是假如我们把所有的原因中的能力都移走，把它放到一个除对因果有所感觉，而与因、果再无丝毫关联的存在物中，那将是何其荒谬的做法，它是有违人类理性的最确定原则的。

对于以上所有的论证，我只能回答说，这里的情形就好似一位盲人对朱红色和喇叭声音之间的差别，以及光与坚固性之间的差异的这些假设，自称在它们中间找出了很多的错误一样。假如我们没有任何有关对象中的能力以及效能的观念，抑或是没有因果中丝毫的联系观念，那对于我要证明的在所有作用中效能的必要性，是没有任何好处的。在进行这种谈论时，我们并没有明白自己要表达意思，只是无知地掺入了那种个别的观念而已。当然，我十分愿意承认，在物质与精神的对象中的确可能存在一些鲜为人知的性质；如果我们愿意便可以将他们叫做能力或者效能，这并不会对世人有何影响。可如果我们引用能力或效能等称谓，不用它来指代这些未知的性质，而是指代我们怀有清晰而明确观念的那种东西，而这种东西与我们用它指代的对象又是无法相容的，因此马上就会产生模糊与错误，而于我们而言，也就被那种虚妄的哲学带入了歧途。当我们将思想的倾向转向外界对象，并假设它们彼

此有着实在、易于理解的联系时，情况便是如此；这是因为此性质只可属于思考它们的那些心灵。

我们可以说，自然的作用独立于人类的思想与推理之外，同时我们还可以说，所以我已经说过，对象之间存在着接近与接续关系；我们在若干例子中能够观察某些相似的对象之间的相似关系，因此这些都是独立于知性活动之外，并发生在这种活动之前的。倘若我们再向前一步，把某种能力或必然联系归为这些对象；这在它们身上就绝对找不到；而只有在我们思维它们时的内心感觉中才能得到这个能力观念。对于这点我确定无疑，而且我可以用一种浅显的巧妙手法，将我现在的推理转化为其自身的一个例证。当某个对象在我们面前呈现出来时，立即就会把心灵转向一般认为与这个对象相伴随对象的生动观念之上。这种心灵倾向也就导致了对象间的必然联系的出现。但当我们改变观点，从对象转向知觉时，印象就会被看做一种原因，而生动观念则被视为一种结果；而它们的必然联系就是为我们所感觉到的从一个观念转向另一观念的这个新的倾向。我们内心知觉之间的结合原则，以及外物之间的结合原则都是令人不可思议的，除非是借助经验，否则其他方式都不能让我们对它们产生任何认识。但我们已经充分地考察和说明了经验的本性与结果，即它绝不可能让我们洞悉对象的内在结构与作用的原则，它只是让心灵形成了从一个对象转到另外一个对象的那种习惯。现在我们应该归结一下这个推理的各个部分，在它们结合完之后，还要为组成我们当前所研究题目的因果关系总结出一个精确定义。假如原来我们以另一个方法展开，那么依此先考察借因果关系所作的推断，然后再解释关系本身，这种颠倒顺序是不能被原谅的。但因为这种关系的本性如此地依附于推断的本性，所以导致我们不得不在这种看似荒谬的情形下进行研究，在我们能为某些名词作精确的定义，或是可以确定其意义之前，就对那些名词先作了一番使用。我们现在为原因与结果下个定义，来弥补这个缺陷。

我们对于这种关系能给出两种定义，两种定义的唯一不同之处在于，它们对同一个对象指出了两种截然不同的观点，让我们把那个对象视为哲学的关系与自然的关系，以及将它视为两个观念之间的比较或联系。我们给原因下的定义是，“它是先行而又接近于某个对象的另一个对象，而且在这里，相似于前一个对象的所有对象，和类似于后一个对象的那些对象同处于先行与相近关系中。”假如这个定义因为来自原因之外的那些对象而觉得它是有缺陷的，那我们还可以用其他定义将其取代，那就是：“原因是先行而又接近于另一个对象的那个对象，在它与另一个对象进行结合后，会导致这个对象的观念决定心灵去产生出另一个对象的观念，于是某个对象的印象便决定心灵去产生另一个对象的比较生动的观念。”倘若因为同一原因导致这个定义不被接受，那么我也就无话可说了，只能寄希望于那些细心的人们，期待他们拿出一个更加精确的定义来。我真是无能为力了。当我对一般被叫做原因和结果的那些对象进行认真的分析时，我发现，在对一个例子进行单独考察时，一个对象先于另一个对象的产生，并有着与之接近的关系；而当我扩大范围去对若干个例子进行考察时，也只是得出相似对象一般是处在相类似的接续与相近关系当中这样的结论。其次，当我对这种恒常结合的影响进行考察时，我发现，除了要靠习惯以外，那种关系不可能变成推理的对象，也不可能的心灵上产生作用；唯有习惯才可决定想象从一个对象的观念转向其推向通常伴随物的观念，然后从一个对象的印象转向另外一个对象的比较生动的观念。无论这些观点显得如何非同一般，我都会觉得，对这个题目即使花费再多心思去推理或研究，都是白费工夫，于是我就要深信不疑以上这些观点，视其为确定的原理。

在这个题目即将结束前，在这里，我们可以总结出一些结论，以便能够消除哲学中向来十分盛行的诸多偏见与常见错误。第一，我们从前面的学说中不难了解，所有的原因都包含于同一种类中，而就特殊方面而言，有时我们在作用因与必需因两者

之间所进行的区分，抑或是在作用因、质料因、形相因、终极因与模式因之间所进行的区分，都是没有基础可言的。这是因为，我们作用因的观念来自两个对象之间的恒常结合，所以即便我们无论何时看到这种结合，它都是作用因，若是观察不到这种结合，也就绝不会有原因存在。依据同一理由判断，我们还一定得将原因与外缘的区别排除，如果它们被假设为代表着那些本质上有差别的东西。假如恒常的结合包含于被我们称之为外缘的名词中，那它便是一个确实存在的原因。如若不然，它根本算不是一种关系，所以也就无法引发任何的论证或推理。第二，相同的推理过程为我们证明了，与原因只存在一种一样，必然性也只有一种；对于精神的与物理的必然性的一般性区别，我们在自然中找不到任何依据。在前面对必然性的说明中可以看出，这一点是十分肯定的。物理必然性的组成部分是对象的恒常结合和心灵的倾向。要是这两种因素不存在的话，那就相当于是一个机会。既然对象之间一定保持着结合或不结合的关系，心灵一定倾向于或者不倾向于从一个对象转向另一个对象，那么在机会与绝对必然中就不含任何中介。即使削弱了这种结合与倾向，也不能使必然的本质有所改变；这是因为即便是在所有物体的作用中，他们也有不一样的恒常程度或强力程度，但并不会产生其他的因果关系。

通常我们对能力及其发挥所进行的区分，也是没有基础可言的。

第三，我们曾试图利用前面所作的推理，证实原因对于每个开始的存在的可能性来讲，并非是在理证或者直观的论证上建立起来的，也许，现在我们可以彻底消除对那个推理原本抱有的那些反对情绪了。在作了前面的定义之后，那个观点就不足为奇了。假如我们为原因下的定义是，它是先行同时又接近于另一个对象的那个对象，并且在这里凡类似于前一个对象的一切对象与类似于后一个对象的那些对象都同处于相类似的先行、相近关系中；这使我们很容易地就想到，所谓的每个开始的存在，它们都应伴随一个对象这件事，并非一种绝对的、形而上学的必然性。如果

我们将一个原因定义为一个先行而又接近于另一个对象的那个对象，同时还与另一个对象密切结合于想象中，导致了某个对象的观念决定了心灵产生出另一对象的观念，一个对象的印象也决定着心灵产生另一对象的那个比较生动的观念，就更增加了我们对这个观点的认同感。附加在心灵上的这种影响自身是相当奇特且令人不可思议的；我们唯有通过经验与观察，才能证明这种影响。

在这里，我还要附加第四个系论，即那些无法形成观念的一切对象，都绝对不能使我们相信它有存在的理由。因为我们关于事物存在的所有推理都是从因果关系而来，并且，关于因果关系的一切推理也都是从经验到的对象的结合而来，而并非来自任何的推理或者反省，那么这种经验也同样让我们对这些对象形成一个概念，并令我们的结论不具任何神秘性。这一点本不会引起我们的注意，但之所以提到它，是为了防止人们对下面的物质与实体的推理进行反驳的可能性的出现。不用说，在这里对于对象而言，不用具备太多的知识，只要我们对我们相信它所存在的对象的性质有充足的知识。

◆原因与结果的判断所依据的规则

根据前面的学说，如果仅靠观察，而没有借助经验，我们不可能认定某个对象为另一个对象的原因；即便是在相同的方式下，我们也无法准确认定某些对象不是原因。任何东西都能够产生其他一些东西。创造、运动、消灭、理性、意志，它们都能相互产生，抑或有可能生成我们所能够想象到的所有其他对象。假如我们把上述两个原则进行对比，我们也就不会觉得这个说法奇特了：上述两个原则之一便是：各对象间的恒常结合决定了其具有的因果关系，另外一个则是：确切地说，除了存在与不存在，没有相互反对的对象。无论哪里，假如对象并非相互对立，那个地方就没有东西妨碍它们产生因果关系所依靠的全部恒常的结合。

既然所有对象都存在着互为因果的这种可能，那么如果制订某些通则，让我们凭其明白它们何时确是那样的，那有可能是合适的。

1.原因与结果在空间与时间上必定是相互接近的。

2.原因一定先于结果。

3.原因与结果间必定有种恒常的结合。构建因果关系的主要在于这种性质。

4.相同的原因总是产生相同的结果，相同结果也总是只能发生于相同的原因。这个原则是我们从经验得来的，它是我们大多数哲学推理的根源。因为当我们借助那些清晰的实验得出某种现象的原因或者结果时，我们已经对于从最初关系的观念得到的那种恒常重复迫不及待，于是我们立即将我们的观察放在了那些同类的现象上。

5.依赖于这个原则的还有另外一个原则，即当若干各不相同的对象形成的结果相同时，那必然是借助了我们已经得出的它的某种共同性质。既然相似的结果涵摄相似的原因，因此我们一定要将那种原因作用列在我们所发现的相类似的那个条件里。

6.下面的这个原则建立于相同的基础。相似的两个对象在结果上的差别，一定来自它们相差异的那一点。既然相似的原因总能产生出相似的结果，那如果我们在某些例子中得不到我们的预测结果，我们就可以说，这个不规则性来自原因中的某种差异。

7.当某个对象随自身原因的变化而变化时，那么这个对象就可以被视为复合的结果，是从原因中的那些不同部分引起的那些不同结果联合而成。人们在此假设，原因某个部分的存在与否总是伴随结果中某个相应部分的存在或者不存在。这种恒常的结合足以说明一个部分是另外一个部分产生的原因。但我们一定不能仅通过少数

的几个实验就推得这样的一个结论。比如某种程度的热能给人带来快乐；假如你减少了那种热，快乐当然也就减少了；但并不能据此就推断说，假如这种热的增加量超出了某种限度，快乐还会继续增加；或许我们会发现，快乐已经变成了痛苦。

8.最后，我提出的第八条规则为：假如某个对象在某个时期内完整地存在着，却不曾带来任何结果，那它就不能作为那个结果的唯一原因，而是还要有其他促进它的影响与作用的那种原则的协助。这是因为，相似的结果是一定要在相近的时间与地点中，才能跟随着相似的原因，因此它们暂时的分离便说明了，这里的原因并非全部的原因。

我认为我推理中运用的一切逻辑应该就是这样了，或许这套逻辑并非很必要，有可能被人类知性的自然原则取代。经院派的大师与逻辑家们在其理性与能力上，并没有表现出较普通人更大的优越性，以致让我们甘愿效仿他们，提出一系列的规则与教条，从而有利于我们在哲学上的判断。这类性质的全部规则很容易制订，但如若实际应用就会非常困难；即使看似最自然与简单的实验哲学，都要人类在判断上作出很大的努力。在自然界中，所有的现象都受到诸多不同的条件的组合与改变，因此为了达到生成决定作用的目的，我们不得不将多余的东西加以细致地分离，还要通过新的实验探讨一番，对目前的这个实验，第一次实验中需要的全部特定条件，是否都是必不可少的。那些新的实验一样需要我们进行讨论；所以，我们应该坚持不懈，坚持探究，在出现的诸多的路线当中，以最机敏的方式选取最正确的路线。假如在自然哲学中仍是这样的情况，那么对于精神哲学来讲，岂不更是如此？因为精神哲学中的情况要复杂得多，而且任何的心理作用必需的观点与建议通常都是很隐晦而模糊的，以致于它们可以从我们最严密的注视中逃脱，并且，不仅其原因很难解释，就连它们的存在都难以为人所知。令我尤为担心的是，因为我的探讨所获得的成绩微小而导致了这种说法被人认为是一种辩解，而不是一种自负。

假如有什么东西可以使我在此方面安心的话，那它一定就是我的实验范围的尽可能扩大；所以我在这里要对畜类的推理能力进行一番考察，就像我们对人类的推理能力所作的考察一样。

◆关于动物理性的论述

对显而易见的真理的否定固然是一种可笑的行为，而大费周折地为这个真理进行辩护，结果同样可笑；我觉得，最显而易见的那条真理便是：与人类一样，畜类同样具有思想与理性。这个论证是如此明显，以致它们绝对逃脱不了那些愚蠢而无知的人们的注视。

我们意识到，在我们自己为达到目的而对手段进行选择时，是受到了理性与意图的指导，但当我们做出趋于自卫、以及获得快乐或避免痛苦的那种行为时，并非出于盲目的无知与任意的妄为。所以，在若干例子中，当我们看见动物做出相类似的行为，而且让那些行为作用于相似的目的时，人类的理性和或然推断中的一切原则，便爆发出某种难以抗拒的力量促使我们相信存在着相似原因。于是我想，我们无须列举太多的细节来对这个论证作具体地说明。只要稍加留心，我们所得的例子就已经足够了。在这一方面，动物行为与人类行为是极为相似的，因此我们随机选择的那个动物的第一个行为，就足以为我们提供一个证明作为目前学说的那个难以抗拒的论证。

这个学说不仅十分明显，还很有用处，为我们提供了一块试金石，以便我们检验哲学中的各个体系。我们是通过动物外表行为与我们人类外表行为的相似性，判断出的动物的内心行为也与我们的具有相似性。如果继续这个推理原则，就会让我们得出结论：既然两者（即人类与畜类）的内心行为具有相似性，那它们产生这些行为

的原因也一定具有相似性。所以，如果有哪个假设被用来解释人类和畜类所共有的那种心理活动，那我们必定要将此假设运用于两者之中；如果任何正确的假设都经受得住这种检验，那我就能大胆作出以下结论，哲学家们对心理行为所作说明的那些体系，存在着一个共同的不足之处，即那些体系假设了一种不仅超越了畜类能力，也超出了人类中儿童与成年人的能力的精微而深奥的思想；虽然这些人与被赋予最为卓越的天赋和悟性的人一样，有着相同的情绪和情感。就像与之相反的理论能够作为任何体系的真实性的有力的证据一样，这种玄妙的说法便是所有体系的虚妄性的一个有力的证据。

所以，让我们对关于知性本质的这个当前的体系进行这样具有决定性的检验，看它能否有如它解释人类时所作出的推理那样，说明与畜类有关的推理。

我们在这里一定要对那些普遍存在的、看似符合动物的常见能力的行为，以及它们为了保存自身，繁衍后代发挥出非凡机智的那些事例加以区分。展现给我们的第一种例子是一条躲避烈火与悬崖、避开陌生人、向主人表现亲昵的狗。一只精心挑选着适合的地点，寻觅筑巢材料，并利用一定的时间在合适的季节中，小心翼翼孵卵的鸟，这是为我们提供的第二种行为方面的两个生动的例子。

在我看来，前一种行为是借助一种推理得以存在的，这种推理自身与人的推理一样，而其所凭借的原则与人性中使用的原则没有不同。首先，在它们的记忆中，或者感官之前一定有某种以直接方式呈现的印象，来充当它们判断的基础。例如，狗能通过自己主人的音调判断出他的愤怒，从而预见自己即将受到处罚。它还能从刺激其嗅觉的那种感觉中，推断出正在追捕猎物的距离远近。

第二，它从现前印象所得到的判断建立于经验之上，建立于它对先前例子中对象的结合所进行的那些观察上面。假如你把这个经验作出某些改变，那么狗也同样对它

所作的推理加以改变。假如你在某段时间内，在某种标志或者动作后对它施以鞭答，然后又在另一种标志后施以鞭答，那么它会借助新近的经验获取各种结论。

让每一个哲学家想方设法去说明被我们叫做信念的那种心理作用，但不能利用习惯对想象产生的影响去对此信念的原则进行说明，同时保证他的相关假设能够在畜类与人类当中同样运用；如果他做到了这一点，我就会同意他的观点。但是我还要提出一个平等的条件，即假如我的体系可以作为唯一满足所有以上条件的体系，我们就必须完全接受它，承认它是有信服力的。这个体系绝对是唯一的，而且几乎不用进行任何推理就能说明这一点。事实上，畜类的确知觉不到对象间存在着的一切实在联系，所以只能借助经验将它们从一个对象推至另外的某个对象。它们无法凭某一个论证形成具有一般性的结论，它们还没有经验过的那些对象相似于它们已经经验过的那些对象。所以，经验只是仅凭习惯作用于它们。这方面的理论对人类而言，已经是司空见惯的了。对于畜类所作的研究就更不用质疑是否会产生错误了；我不得不承认属于我的体系的一个强有力的证据，同时也是难以抗拒的证明。

习惯的力量让我们觉得平日生活里的每种现象都是平淡无奇的，而最能说明这一点的，就是这件事情了。即人类往往对自己的理性活动并不觉得新奇，他们反而羡慕动物具有的本能，并且因为它无法被列入到与人类相同的一些原则之中，所以觉得难以说明。假如我们能正确对待此问题，那理性就是我们灵魂当中的那种神奇而鲜为人知的本能，这种本能引领我们经历一个又一个的观念，并参照特殊情况与特殊关系为那些观念赋予特别的性质，当然，这种本能来自先前的观察与经验；然而，最终谁都无法举出理由来解释以前的经验与观察为何产生那样的结果，有如他无法解释为何只有自然才会导致这样的结果。自然的确能够带来由习惯形成的全部的行为；而且习惯还是自然界的一条原则，并且从根源中汲取自己所需的力量。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

4. 关于怀疑主义哲学体系与其他哲学体系的论述

◆关于理性方面的怀疑主义的论述

理证性科学中的规则都是确定无疑的，但是当我们在运用这些规则的时候，往往由于我们官能的失误或是不准确而造成了有违规则的现象，导致错误的产生。于是，在每个推理中，我们都要有一个新的判断，用以作为对最初判断或者最初信念的检视或核实；我们还要扩大我们的视野去审视原来知性对我们产生欺骗行为的那些例子，并与知性中具有真实准确的证据的那些例子加以比较。把理性当做一个原因，而视真理为自然的结果；作为原因的那个真理，它会由于另外某些原因的入侵，以及我们心理能力的飘忽不定，经验到知性是真实的还是虚妄的，根据问题的单纯以及复杂程度，这种或然性也会有大小的不同。

我想，所有的代数学家与数学家们都不可能在科学中达到如此精深的造诣，以致于当他刚刚发现某一真理，就对它深信不疑，而不是把它视为单纯的一个或然推断。当他每检查一次自己的证明过程，就会使信心有所提升；他的信心还会因朋友的表扬而有一定的提升，学术界的公认与赞美之声会将他的信心程度提升到极致。显然，信念的增加是多次新或然性的不断积累，它来自先前经验与观察中因果的恒常

结合。

在篇幅较长或内容比较重要的账目中，商人们往往都会质疑账单上数目的准确性，还必须经过人为的计算，在超越了记账人员从技术与经验中得到的或然推断之外，再进行一种新的或然推断。因为计算本身就是某一程度的一种或然推断；随其经验的程度以及账目内容的长短，或然推断也会有所变化。因为没有谁主张对长串计算的信任程度会超过对或然推断的信任程度，所以我可以坦言，我们对于和数字相关的命题，都没有我们对或然推断的保证那么充分。在数字被逐步减少之后，往往就简化了含有最长的加法系列的那些问题，把它变为两个数字的简单相加；依据这个假设，我们将会发现原本很难对知识与或然推断进行划分的那条精确界线，还可以发现结束知识与使或然推断得以首先展开的那个特殊数目，但知识与或然推断不但是相互对立，而且还是具有分歧的两种概念，它们无法在无形当中进行融合，因为它们是统一的整体而无法分割，它们一定是保持着完全存在或完全不存在的关系。此外，假如所有的加算都是正确的，那么每一次的加算也一定正确，所以最终的整体数目也是准确无疑的；除非就全体来说，它是不同于他的所有部分的。原来我说过它是正确的，但我在经过一番反省之后，又觉得这与其他推理没有什么两样，同样会削弱自己，导致从知识降至或然推断。既然所有的知识都列入或然推断，最终变成与我们生活中运用的证据一样，那么我们现在就来考察一下后面的这种推理，看它建立的基础究竟是怎样的。

与知识中的每个判断一样，在我们可以产生的有关或然推断的所有判断中，我们应该借从知性本性而来的那个判断去校正由那个对象本性而来的最初判断。我们能够肯定，见解精确而经验丰富的人比一个愚昧无知的人，对于自己的观点应该可以形成较为坚定的信念，这种观点还会根据自身的理性与经验程度，甚至对我们自身也能达到不同的威信程度。但即使见识最广博、经验最丰富的人，他的这种威信程度

也达不到最高程度，因为这个人知觉得到以前犯过的很多错误，担心还会有类似情况出现。所以，我们在此就要借一个新的或然推断用以校正和调节最初的或然推断，从而确定它的精确标准与比例。与理证经过了或然推断的核查一样，或然推断在经过了心灵的反省作用以后，也能获得一种新的校正；人类知性的本性以及依据第一次或然推断所作的推理便是反省作用的对象。在我们每个或然推断中，既然除了研究对象原本就有的不确定性之外，还有从判断官能的弱点引发的另外一种新的不确定性，已经对它们进行了一定的调整，当前就被我们的理性逼迫产生一种新的怀疑，这种怀疑往往发生在我们评价官能的真实性时可能出现的错误。这是当即在我们面前显现出来的一种怀疑，如果我们能紧密地对我们的理性进行观察，这种怀疑就有可能得到一种合理的解决。虽然怀疑的解决对前面的判断有利，但因为它建立的基础只有或然性，所以会更大程度地削弱我们的原始证据的信服力，而其自身也会因性质相同的条约具有的第四种怀疑所削弱，以致于无限地进行下去，直到此或然性不复存在，不管我们假设它以前是多么大，不管每次不确定性带来的减少量有多小。任何经过了无数次减少的有限对象，都是不可能继续存在下去的；即便是人类想到的最大数量，如此下去也一定荡然无存。无论我们自身原本的信念有多强大，它在经历多次新的考察以后，每一次的考察都会或多或少使它的强力与活力有所减少，所以它也会耗损不见。我对判断的自然易误性的反省与考究我对它进行推理时的那个对象相比，降低了我对我的观点怀有的信心；当我继续深入研究，认真核实我对官能作过的一次次的评价时，所有的逻辑规则都使信念不断地减弱，以致信念与证据都彻底耗尽。

假如有谁问我，我是不是真正认同我所不厌其烦地用以教人的那个论证，我是不是是一名怀疑主义者，是不是提倡一切都是不真实的，我们没有任何辨别真伪的标准去随事情进行判定；那我也只能回答，无论我或其他人有没有真正而恒常地对待这个

观点，这个问题的提出纯属多余。自然有着某种绝对而又无法掌控的必然性，不仅要求我们进行呼吸与感觉，还要求我们保有判断能力；因为有些对象与当前的印象保持着某种习惯性的联系，我们就不得不以一种强烈而充分的观点来考察那些对象，这就有如我们在清醒的时候无法控制自己思维进行想象，抑或是在明朗的阳光的照耀下，控制不了我们的眼睛不去观看周围的对象。如果有谁挖空心思反对这个全部怀疑主义，那他就相当于是在没有对手的情况下进行辩论，是在竭力利用论证来确立自然在心灵当中已经建立起来的那个官能，并要对它为什么必须进行活动进行论证。

我如此细致地阐述狂妄学派的各种论证的原因在于，我想让读者了解我的假设的真实性，此假设便是：与原因与结果的相关的全部推理都来自习惯；更确切地说，信念属于人类天性的感性部分当中的活动，并非属于认识部分的活动。我已经证实过了，某些原则让我们对所有的题材都能够形成一个判定，并以我们在对题材进行考察时所应用的天赋、能力与心境校正那种判定；我还证明了，在这些原则更深入、被运用在那些新的反省判断中时，必定会因原来证据的一再削弱而化为乌有，由此彻底颠覆了所有的信念与观点。假如信念只不过是一种形式较为单纯的思想活动，不存在任何特殊的想象方式，抑或是没有任何强力与活泼性，那它必然导致自己的毁灭，在每种情况的判断也会最终趋于停顿。但是经验会让那些勇于尝试的人足以相信，虽然在前面的论证中他不曾发现任何错误，但他还会继续相信，继续思维和继续推理。假如真的如此，他就能够大声坦言，他的推理及信念是一个感觉乃至特殊的想象方式，对于单纯的观念与反省来说，是不可能将它消灭的。

或许有人会问，即便在借助了我的假设的情况下，前面述及的那些论证为何没有令判断完全处于停顿状态，心灵究竟在何种方式下对某个题材还坚持着一定程度的某种信念呢？正因为它们的不断重复而导致以前证据的新或然推断一再减弱，以及最

初的判断依赖于同一原则之下（并非是思想上或感觉上的），所以由此得出的一个结论便是：无论处于哪种情况，它们都可以推翻最初的判断，还会因为种种相反思想或感觉之间的对立，导致心灵陷入完全不确定的境地。假定某人向我提出一个问题，并且在我仔细回想记忆印象与感官印象时，将我的思想从这种印象带到能与它们进行一般性结合的那些对象上之后，我便由此感觉到了某一面较另一方面那种更加强烈、更加有力的想象。如此强烈的想象形成了我的第一个判定。我假定，在我对自身的判断力进行考察，我运用经验得知，它有时是正确的，有时又是错误的，因此我觉得我的判断力是受无数相反的原则与原因调节的，他们有的带来真理，有的引起错误；在相反的原因相互抵消后，我借一个新的或然推断削弱了我对第一个判断怀有的那个信念。新的或然推理仍像以前的或然推断一样，还是会不断地减弱，以致无限向下进行。也许有的人要问，为什么我们还保持着那种在哲学或者日常生活中足以供我们运用的那种信念程度呢？

我的答复是，在进行完第一次、第二次的推断后，心灵的活动就显得不那么自然，观念也变得如此模糊与微弱；判断力的各个原则与相反原则之间的相互抵消，虽然一如以前，但对于它们对想象产生的影响以及它们对于思想上的力量的变化程度，完全不同于以前。当心灵无法从容而迅速地到达自己的对象时，同一原则就不如在颇为自然地想象各个观念所作比较时的效果一样。那时想象所具有的感觉，与从日常判断及一般性观点所发引起的感觉不成比例。注意力开始集中起来了：心绪犹豫不决；因为精神脱离了自然的途径，控制精神活动的那些法则就会不同于控制它们在一般途径中的运行法则，至少它的作用是达不到往日具有的程度了。

假如我们想举出相似的例子，绝非难事。目前的这种形而上学的题目能为我们提供大量这样的例子。在与历史或者政治学相关的那些推理中，原本认为有影响力的那些论证，对于更加深奥的题目影响不大，那种论证之所以为我们完全理解；是因

为哲学方面的论证需要通过思想上的努力钻研，才能达到被人理解的目的；但思想的努力，扰乱了信念依赖于我们的那种情绪作用。对于其他题目而言，情况也是如此。想象的紧张一直都在干扰着情感与情绪的正常运行。如果某位悲剧诗人将他诗中的主要角色表象得即使处在忧患之中而依然保持着随机应变，幽默诙谐，这是不可能打动人们的情感的。心灵的情绪不仅有碍于精确的推理与反省，后面那些心灵活动也同样有碍于推理与反省。与身体一样，心灵好似被赐予了某种程度精确的力量与活动，当它将这种力量在活动中加以应用时，就迫不得已要抛弃其他一切活动。这种情况在活动性质非常不同时，更加显示出它的真实性；因为在那样的情形当中，不仅心灵的力量会倾向于某一方，心情也会有所变化，让我们很难从这种活动中瞬间转至另外的那种活动中去，当然更不可能两种活动同时进行。因此，难怪当想象拼命进入到某个推理过程，以及在对它的每一部分进行想象时，通过这种精微推理所引发的信念，如若不是建立于那种自然且顺利的事物之上，就绝对无法保持完整。

在我看来，这就是问题真相所在。我不支持某些人对怀疑派采取的直接的手段，在没有经过研究或观察以前，就将他们的论证全部否定。这些人说，假如怀疑主义的推理是具有说服力的，那就说明理性还存在丝毫的力量或者威信；但假如此推理是微弱无力的，那么它们绝不足以判定我们知性的全部结论是不具效力的。这种论证是错误的，因为假如怀疑主义的推理能够存在的话，它们也没有被其深奥难解所摧毁，那么它们定会依我们心情的变化而忽强、忽弱。最初是由理性占据着宝座，它以至高的威信与权力制定规律，确立原理。所以，迫使它的敌人不得不藏匿于它的保护之下，凭着对符合于理性的论证来阐明理性的错误与愚蠢，于是这可谓是在理性的签字盖章之后做出的一个特许照。因为这个特许照最初依靠了自己得以出现的理性的当前直接的权能，所以它同样具有一种权能。但既然假设了它是与理性相矛

盾的，那么它就会逐步削弱统治权力具有的力量，同时也使自己的力量有所减弱；最后，它们都会因循序递减而彻底消失。怀疑的理性与独断的理性种类相同，即使两者的作用与趋向是不同的。所以，当独断理性力量强大时，就会有作为与之势均力敌的敌人而出现的怀疑的理性；最初两者具有相等的力量，所以只要它们有一方存在，就还会依然如此。对于处于斗争中的双方来说，一方失去了多少力量，就一定得从对方手里夺取相同大小的力量。于是，自然具有的当即消灭所有怀疑主义论证的力量的那种能力，保证了它对人的知性不会产生重大影响，这是值得庆幸的。假如我们任其自生自灭，绝对不会有这种事情发生，除非它们将所有的信念全部推翻，以及将人类的理性全部毁灭。

◆关于感官方面怀疑主义的论述

虽然怀疑主义者这样声称，他无法利用理性来对他的理性加以维护，但实际上他依然在进行着他的推理与相信；据此相同理由，它还必须承认与物体存在相关的那些原则，即使他无法声称自己能够利用哲学论证来证明那个原则的真实性。自然当然不会自由地让怀疑主义者在这方面有选择的余地，这必然是因为这件事实在很重要，绝对不能为我们提供错误的推理与思辨。我们绝对可以这样问，是何原因令我们相信物体是存在着的？但是如果我们问的是，究竟是否存在物体？那便是一种枉然。这是我们在全部推理中不得不假设的一点。

所以，现在我们要探究的题目应该是有关我们之所以相信物体存在的原因是什么。在我对此进行推理前，我先要对一种区别进行说明，这个区别看似多余，但实际上它会大大有利于对下面道理的理解程度。我们应该对平时被混淆的那两个问题进行各自的研究；一个问题在于，当物体没有在同一感官前呈现时，我们为何还会把一种继续的存在寄托在它们身上；另一个问题在于，我们为何假设它们还含有独立于

知觉与心灵的那种存在。最后的这个项目涵盖了各种对象的地位及其关系，还包括它们外在的位置以及存在与作用方面的独立性。物体的继续存在是与独立存在有着密切联系的两个问题。因为假如我们感官的对象即便处于不被知觉的情况下依然继续存在，那么，对象的存在就是存在于知觉以外的独立存在，还与知觉有些不同；反之，假如对象的存在独立于知觉，并与知觉有所差异，即使这些对象没有被知觉，那它也是继续存在着的。然而，虽然一个问题的解决意味着另一个问题也得到了解决，可是为了有利于我们发现解决问题时所依据的人性原则，我们的考察将会一直伴有这种差异，形成继续存在抑或是独立存在信念的是理性、感官、还是想象？针对我们现在研究的题目而言，他们是能够为我们理解的问题。因为我们对于关于我们所认为的与我们的知觉不同种类的外界存在的概念，已经对它的错误之处进行指明了。

先就感官来谈：当对象不再呈现于感官之前，这些官能当然就不可能有关于这些对象依然存在时的概念。由于这是词语上的一种矛盾，而且假设在感官停止了全部活动后，仍能继续活动。所以，如果这些官能在目前这种情况下仍有什么影响的话，那么一定会形成独立存在的某一信念，将它们的印象显现为意象与表象，抑或是将它们显现为一种独立、外界的存在。

我们的感官不会将其印象表现成一种外在、独立与个别的事物意象；因为它们只能为我们传递一个纯粹的知觉，而绝不会以外在事物提示我们。单纯的知觉倘若没有理性或想象的那种推断的帮助，就不可能会有双重存在的观念的产生。当心灵看到的事物超过了于它面前呈现东西的范围时，那么它的结论就无法归因于感官；而当心灵从单纯的知觉推得双重的存在，还假设了其中含有类似与因果关系时，那它看得真是比较长远了。

所以，如果我们的感官能够为我们指出独立存在的某个观念来，那么它一定是在谬误和幻觉的基础上提出的，以致于将印象当做存在物本身传达。针对此问题，我们能说，我们的所有感觉都是根据它本来面目由心灵所感觉的，而当我们质疑它们能不能将自己以独立对象或单纯印象呈现出来时，那么问题便不在于感觉的本性，而是每种感觉的位置与关系。假如感官将印象呈现并独立于我们之外，那对象与我们自身都必须为我们的感官明显地感觉才可以，否则两者就不可能被这些官能进行比较。所以，问题就在于，在怎样的程度上，我们自身才能作为我们感官的对象。

在哲学上，最深奥的莫过于人格的同一性，以及构成人格的结合原则的本性问题了。我们单凭我们的感官是远不能解决这些问题的，所以我们要求助于深奥的形而上学，以便我们作出一个令人满意的解答；在日常生活中，这些人格观念与自我观念也无法保证总是固定不变或是明确的。所以，设想感官是真正可以辨别我们与外界对象的标准，那实在是荒谬极了。

还有另外一点：对于每一个外在的与内在的情感、感觉、感情、印象、快乐和痛苦，原本都处于相同的立足点上；不管我们在它们之中找出哪些差异，它们都以各自本来的面目表象为印象或知觉。确实，即使我们对这个问题的考察是正确的，那么情况也只能如此，我们也无法作这样的设想，在印象的位置与关系上的感官要比我们的印象本性上的感官更具欺骗性。因为既然心灵的一切活动与感觉都是借意识为我们所认知的，因此这些活动与感觉一定是在每一点上，现象有如其实在，实在也有如其现象。进入到心灵的每种事物，既然只是一个知觉，所以对感觉来说的任何东西也不可能显示出另一个东西来。倘若真的如此，那就相当于假设，即便我们具备了最亲切的意识，我们还会犯错误。

然而我们无须太多时间来考察以下内容，即我们的感官是否真的会欺骗我们，有无

可能将我们的知觉表象成与我们是个别的关系，意即将知觉表象成外在并独立于我们以外的；我们不妨考察一番，感觉到底有没有在欺骗我们，以及这种错误是发生于直接的感觉，还是其他的原因。

先就与外界存在相关的问题来谈；或许我们不妨抛开有关思想实体同一性的这一形而上学的问题，那么显然我们的身体是属于我们自己的；既然某些印象可以呈现于身体之外，于是我们假设它们也处于我们的自我之外。例如，现在我这张用来写字的纸存在于手掌之外，而桌子又在纸之外，房子的墙壁在桌子之外。当我顺窗口望去，看到了一望无际的田野与一排排的房屋在我房子之外。我们或许可以根据这一切推断出，除了感官之外，我们无须其他官能，就可以令我们对物体的外界存在充满信任。但为了防止此推论，我们只要对比下面的这三种考虑便足矣。第一，确切地说，当我们对自己的肢体进行观察时，我们知觉到的并非自己的身体，而是从感官传达的某些印象；因此将一种现实的、物质的存在归为印象以及它们的对象的心理作用，这与现在我们考察的那种心理作用一样，都是很难解释的。第二，滋味、气味、声音虽然一般都被心灵看做具有持续性的、独立的一种性质，但并没有表现出是一种占有任何空间的存在，所以对感官来说，没有表现出是位于身体之外的。我们将在以后的内容当中，对提供给它们一个位置的那个理由加以说明。第三，假如我们的视觉不曾凭借某种经验与推理，也无法直接用距离和外在性向我们做出报告；这一点是为最崇尚理性的哲学家们所公认的。

我们的知觉对于我们自身的独立性而言，它绝对不可能变成我们感官的某个对象；关于我们对此独立性所产生的观点都一定是根据经验与观察而来：以后我们看得到，从我们经验中得出的那些结论对于知觉的独立存在学说来说，是极为不利的。我们在这里可以说，当我们谈及现实的、独立的存在物的时候，我们通常会把大部分注意力都放在存在物的独立性上，而并非其处于空间时的外在位置；并且当某个

对象的存在是持续不断且独立于我们自身所认识到的那种接连变化以外时，我们就把那个对象看做有着充足的实在性的。

将我上面对于感官说的话总结一遍就是：因为感官的活动无法超越它的实际范围，所以感官并不能给我们带来继续存在的相关概念。同样，感官也无法形成独立存在的观念，这是由于感官既无法将这种存在以被表象的事物在心灵面前呈现，也无法将其视为原始的事物呈现出来。如果将这种存在作为被表象的事物加以呈现，那么感官不但要呈现出一个对象，还要呈现出一个意象来。要让这种存在表现出它属于原始的东西，那么感官传达的一定是一个假象；此假象一定处于（我们与对象的）关系与位置中：要达到这个要求，感官一定要有比较对象与我们的能力；但即便是那种情形，感觉也不曾欺骗我们，并且也绝不可能欺骗我们。所以我们能够断言，对于继续存在及独立存在的信念，绝不可能从感官发生。

为了说明这一点，我们能这样说，我们可以把从感官传来的印象分为三种。第一种是有关物体的体积、运动、形状与坚固性的那些印象。第二种是颜色、声音、气味、滋味以及冷与热的那些印象。第三种是在对象和我们的身体产生接触后所引起的快乐与痛苦，例如当身体被刀割破等等。哲学家与大多数人都假设第一种印象包括独立的、继续的存在。只有大多数的人才会把第二种看做处于相等的地位。而哲学家与大多数的人又都一致认为第三种不过只是一些知觉而已，所以是有从属的、间断的存在物。

无论我们的哲学观点如何，声音、颜色、冷和热，就其在感官前的呈现来说，都是与运动与坚固性采用相同的方式存在的，我们在它们中间所作的有关此方面的差别，并非是从单纯知觉产生的。对前面的那种性质的独立、继续存在，人们所怀有的偏见是如此强烈，以致于当近代哲学家提出反对观点时，人们往往觉得自己似乎

可以凭自己的感觉与经验对其进行驳斥，觉得自身的感官就能对哲学进行驳斥。颜色、声音、由刀引起的痛苦以及由火带来的快乐，原本处于一样的地位；它们彼此的差异也并非建立于知觉与理性，而是在想象上建立起来的。既然它们都被认为是从物体每一部分的特殊结构与运动中产生的，那么两者的差别有可能在哪呢？总而言之，我们能够断言，对我们的感官的裁判来说，在其存在方式上的所有知觉都是一样的。

在上述有关颜色与声音的那个例子中，我们不难看出，不用借助理性或者哲学的原则来权衡我们的观点，我们就能给予对象那种独立而继续的存在。确实，无论哲学家们设想自己提出的论证多么令人信服，进而借以形成对象独立于心灵之外的那种信念，当然，这些论证都是鲜为人知的，农民、儿童还有大多数的人类全然接受不了这些论证的指导，才将对象归结为某些印象之中，而并非归结为其他印象中。所以，我们就了解到一般人对这个问题的结论，刚好与哲学家们得出的结论是相反的。因为哲学告知我们的是，在心灵前呈现的每样东西都只是一个知觉，还是间断的，要依赖于心灵的；而一般人告知我们的却对知觉与对象加以混淆，为他们所感、所见的事物提供一种独立而继续的存在。既然这种观点是完全不合理的，所以它并非发生于知性，一定是发生于其他官能。另外补充一点就是：只要我们将知觉与对象看做同一的，我们就不可能从这个存在推移到另一个存在，也不能凭借令我们相信某个事实具有的唯一因果关系而产生的那个论证。即便是在我们对知觉与对象进行了比较之后，我们仍然可以发现，我们还是无法从这个存在推移至另一个存在；所以，总之，实际上我们的理性既没有、即使借助了某些假设也无法为我们带来有关物体的继续与独立存在的任何信念。此观点一定从想象而来，于是我们不得不将想象当做我们目前要探讨的题目。

既然所有印象都是内在的、倏生倏灭的那种存在物，而在实际中表现得也就是如

此，所以有关印象的独立而继续存在的概念一定发生在印象的某些性质与想象的某些性质的配合之中；既然此概念并没有扩大到所有印象，那么它一定是从印象所特有的那些性质而来。所以，我们只要对在我们看来有独立而继续存在的印象，与内在的、倏生倏灭的印象进行比较，就往往易于我们找出这些性质。

于是我们就说，我们把某些印象看做有一种现实性与继续的存在的事物，而不觉得随意的、微弱的印象具有这样的存在，既非有如一般人所假设的，是因为上面印象的不随意性，也并非是因为它们具有巨大的强力与猛力。因为我们所绝不假设存在于我们知觉之外的那些快乐与痛苦、情感与感情，较我们假设为永久存在物的形状、广袤、声音与颜色等的印象的作用更加猛烈，同时也是不随意的。适度的火含有的热量被假设成在火中存在，但当我们逐渐向火靠近时由其引发的痛苦，只能被看做除知觉中之外，便无其他存在。既然这种一般性的观点都被排除了，我们就不得不找出其他假设，用以发现存在于我们的印象当中的、为我们的印象提供那种独立而继续存在的那种特殊性质。

在我们稍加考察后就会发现，在我们看来，有一种继续存在的所有对象，包含某种特殊的恒定性，令其可以区别于那些只有依赖我们的知觉才能存在的那些印象。现在我看见的那些山岭、树木、房屋，总在用一样的秩序出现在我的面前，当我闭上眼睛，抑或转身看不见它们时，没多久我们就会发现它们又重现我们的视野，并且没有任何改变。我的床与我的桌子以及书籍与纸张，都以同一方式呈现出来，不会因为我的视觉与知觉的间断，导致任何变化。那些对象被假设了存在外界具有的所有印象都处在这种情形当中；对于其他对象而言，无论它们是强烈的或温和的，随意的还是不随意的，则并非处于这种情形当中。

但这种恒定性并不是十分完整，甚至不容许有重大的例外。通常物体会变换其位置

与性质，在经过瞬间的分离或者间隔之后，就简直无从辨认了。不过我们在这里看得到，即便处于这种变化当中，物体还是保持着某种一贯性，而且它们还保持了一种有规则的、相互依存的关系；这是借因果关系展开的一种推理的基础，而且形成了一种物体继续存在的信念。当我离开房间一小时后再次重返时，我发现房间里的炉火与我离开前的情形就不一样了；但在其他的某些例子当中，无论我是否在房间里、是远是近，我通常习惯看到在相似的时间里所发生的相似变化。所以，处于外界对象的变化中的全部一贯性，与它们的恒定性一样都作为外界对象的一种特征。

既然我已经找到了物体继续存在的信念有赖于某些印象的恒定性与一贯性，现在往下进行深层次的考察，看看这些性质是以怎样的方式形成了那个奇特的信念。我们首先由一贯性来谈；我们能够这样说，在我看来的飘忽易逝和旋生旋灭的这种内在的印象，虽然在它们的现象上也具有一贯性与规则性，但那种一贯性不同于我们从物体中得出的一贯性。我们已从经验中发现各种情感是相互联系与依赖的关系；但不管怎样，我们都不用去假设，即便它们在没有为人类知觉时同样还是存在过、活动过，从而使我们过去所经验过的相互依赖与联系得以保存下来。相互依赖与联系的情况在外界对象方面就与这不一样了。那些对象需要一种持久的存在，要不然就会在极大程度上使它们活动的规则性消失。在房间里我正对着炉火坐在那里，在我周围的所有对象都刺激着我的感官。诚然，我的记忆向我汇报了很多对象的存在，但是这种报告超不出有关这些对象的曾经存在之外，而且无论我的感官还是我的记忆，对这些对象的继续存在，也都提不出什么证据来。故而，当我这样坐着并反复思考时，突然我听到好似开门的声音，过了一会，发现守门人朝我这里走过来。这就让我进行了很多新的反省与推理。首先，我根本没有意识到，除了由门纽的转动能传来这种声音以外，从其他事物也能传来这种声音。由此我推断说，现在这种现

象对过去所有经验来说全是一种矛盾，除非我记得安装在另一个房间的那道门依然存在。其次，我还常常发现，人的身体具有一种叫做重量的性质，人体受到这种性质的阻止而不能升入空中。然而除非当我不在那个我所记得的楼梯时那个楼梯并没有被消灭，那么一定是守门人腾空而起，才进入我房间的。除此之外，我还收到一封信，开启之后，从笔迹与签名得知这是一封来自一位友人的信，友人在信中告诉我他在六百英里之外。显而易见，要不是我将我们相隔的整片海洋与大陆呈现于我心中，并按照我的记忆与细察设想驿站与渡船的作用都持久存在，于是我就无法按照在其他例子中所获得的经验来对这种现象加以说明。通过某种观点来对守门人与信件这种现象加以思考，那么它们与平时的经验是相矛盾的，并能够看做这是与我们对因果联系所形成的那些原理相违背。我习惯于在听到那种声音时并能看到那个对象（门）在转动。然而我并没有在这个特殊例子当中同时感到这两种知觉。除非我设想那道门依旧存在，而且当它开启时我没有意识到，由此这两种观察就成为是彼此相反的。在开始时这个设想就是完全随意的，猜测的，但是我只有依照这个设想才能对这些矛盾加以调和，因此这个设想就得到了一种力量与证据。在我一生中几乎每一个瞬间都有一个相似的例子呈现于我面前，我总是每时每刻需要设想对象的持续存在，以便将过去的与现在的现象联系起来，同时给予它们的是我凭经验而意识到适于它们的特殊本性与条件的那种彼此的结合。所以，在此，我就会很自然地将世界当做一种真实而永恒的东西，而且当我已不能感知它时它却依旧存在。

虽然依照现象的一贯性得来的这个推论与我们有关因果的推理好像是相同性质的（由于是因习惯而产生，并被曾经经验所调节的），但是我们在考究以后将会得知，事实上，二者是很不一样的，并且这种推断是由知性，并通过间接方式经由习惯得到的。由于人们会立即认同，除了心灵自己的知觉之外，存在于心灵之中的再也没有其他什么东西了，因此倘若任意一种习惯都不依赖于这些知觉的有规则地接

连出现，于是它就无法形成，除此之外，任何习惯都根本不能超越那种规则性的程度。故而，我们知觉中的任意一种程度的规则性都终究无法成为一个基础，从而让我们借此将那些没有被感知的对象中所具有的一种更大的规则性推断出来，这是由于设想了一个矛盾，也就是：那种习惯是从根本没有存在于心中的那些东西而养成的。但是，每当我们以感官对象的经常结合与一贯性推断其持续存在时，显然就是要予以对象一种较我们在纯粹知觉中所发现的更大的规则性。我们发现两种对象曾经在感官之前出现时彼此之间就有一种联系，然而我们无法发现这种联系是彻底永恒的，原因是我们一闭眼或者一转头，就能将这种联系打破。那么在此情况下，难道我们不设想，虽然这些现象外表上中断，但是依旧保持它们一般的联系，并且我们所知觉不到的一种东西是与它们的不规则现象结合在一起的吗？然而既然有关事实的所有推理仅是因习惯而发生，而知觉重复的结果就是习惯，因此将习惯推理扩展到知觉之外，必定是因为其他某些原则与之结合而发生的，而一定不是永久重复与联系的直接而自然的结果。

我曾在对数学的基础进行考究时说过，当想象被启动起来进行很多思维时，纵然它的对象没有在它面前显现，想象也会依旧持续下去，就像一艘被桨推动之后的船，无须重新推动，依旧会向前行驶一样。曾经我用这个理由阐述，在对几个粗略的同等标准进行了考察与彼此校正之后，为什么我们就进而想象出那个准确而精确的、不可有丝毫错误或者变化的同等关系的标准。这个相同的原则也很容易使我们保留物体持续存在的这个信念。呈现于我们感官之前的对象就显得有一种一贯性，然而倘若我们设想这些对象赋有一种持续的存在，于是这种一贯性就变得更大且更一致了。在心灵曾经处在观察对象的一致性思维方式中时，它就会很自然地持续下去，以致它让那种一致性最终达到最大的完善程度。这种目的凭借有关对象的继续存在就能达到，而且与我们仅局限在感官范围之内时对象所有的规则性相比，使我们想

到对象中的规则性就要大很多。

但是无论我们用多大的力量归之于这个原则，恐怕这个原则依然太微弱而不能仅凭自己支持那个巨大的体系——所有外界物体的持续存在。恐怕我们只有将物体现象的恒定性与一贯性相加起来，才能予以那个信念一个满意的解释。因为我会因对这一点的解释而进入广大范围的深奥推理，故而为了避免混乱，我认为应该为我的体系作一个简述或简要的纲领，继而再对它每一部分加以详细阐述。就像以前依照其一贯性所得的推断一样，依照我们知觉的恒定性所得的这种推断产生了物体持续存在的信念，此信念是先于独立存在的信念，同时也产生了后面的这个原则。

已经习惯于发现特定印象中的恒定性的我们同时观察到，例如太阳或者海洋的知觉有段时间不能被看见或者消灭之后，又与其第一次出现时同样以相同的部分、同时的秩序再次出现时，我们就很难认为这些间断的知觉是彼此不同的（事实上，这些前后的知觉是有差别的），然而我们却因为它们的相似而认为它们是同一的个体。可是既然它们存在的这种间断与它们绝对的同一性相反，并让我们认为已经消灭了前一个印象并创生出来第二个印象，因此我们就感觉到有些迷茫，从而陷入一种矛盾。我们为了脱离这种困难，于是就对这种间断极力进行掩饰，或不如说将它彻底除去了，这就是通过设想我们所感知不到的一种真实的存在将这些间断的知觉联系在一起的。之所以这种继续存在的设想或者观念通过这种记忆和倾向得到一种强力与活泼性，是因为我们记得这些继续的印象，并且这些印象使我们设想它们是同一不变的那种倾向。而根据前面的推理断言，想象的强力与活泼性恰好就是信念的本质。

具有四个条件才可以对这个体系加以证明。其一，要阐明个体化原则或同一性原则。其二，要列举理由阐明我们断续的与间断的知觉的彼此相似，为何有助于我们

予以它们一种同一性。其三，要阐明这个幻觉所产生的那种倾向，也就是：这些断续的现象由一种继续存在联合起来的倾向。其四，最后要阐明因那种倾向而产生的想象的强力与活泼性。

首先，有关个体化原则，我们能说，对任意一个对象的观察并不能传来同一性的观念。这是由于在“一个对象是与它本身同一的”这一命题中，倘若“对象”所表示的观念与“本身”所指示的观念毫无差异，于是我们根本没有什么意义可以表示，并且那个命题也并没有真正涵摄一个主语与一个谓语，即使这个肯定本身包含着一个主语与一个谓语。单独一个对象不能传来同一性的观念，而只能传来单一的观念。

与此相反，很多的对象也根本不能传来这个观念，即使这些对象能够设想为如何彼此相似。心灵一直推断说这一个不是那一个，并感觉这些对象就是绝对个别而彼此单独地存在着的两个、三个或任意一定数量的对象。

既然单一的和多数的对象都无法与同一关系相容，因此，在一种既非单一又非多数的东西之内必定存在着同一关系。但是从实际来说，乍一看，这绝对是不可能的。就像在存在与不存在之间设有中介一样，在单一或者多数之间也不可能存在中介。在设想一个对象存在之后，也许我们一定要设想也存在着另一个对象，由此就有了一个多数观念，或者一定要设想根本不存在另一个对象，所以第一个对象就依旧是一个单一对象。

我们为了摆脱这种困难，能够借助于时间或者继续观念的帮助。我曾阐述过，接续关系包含于严格意义上的时间，而当我们在任意不变的对象上运用时间观念时，那仅仅是凭借想象的一种虚构，借此虚构，我们才把那个不变的对象设想为参与了与它共存着的所有对象的变化，尤其是参与了我们知觉的所有变化。想象的这种设想

好似在时时刻刻、每个地方都会发生的。正是因为这种设想，因此当仅仅一个对象置于我们的面前，并被我们考究了一段时间，而不曾观察到其中有什么间断或者变化，那个对象就能予以我们一个同一性的概念。由于当我们对这个时间中任意两个点加以考究时，我们能够将这两个点放在不同的观点之下，或者在同一瞬间之内我们能够对这两个点进行观察，如此一来，这两个点就不仅借着它们本身还借着对象而予以我们一个多数观念，这个对象一定要经过重复，随后才可以被人同时想象为在两个不一样的时间点中存在；或者，我们还在另一方面能够借着观念的接续来追溯时间的类似接续，而且最先想象一瞬间及其在那时存在的那个对象，继而再想象时间内的变化，但对象丝毫没有间断或者改变，这样一来，一个单一观念就由这个对象呈现给我们。从而在此就有了一个观念，它就是单一与多数的中介，更确切地说，随着我们的观点，这个观念既是一个单一的又是一个多数的，我们把这个观念称做同一性观念。准确地说，倘若我们的含义是说，某个时间存在的对象同另一时间存在的它的本身是同一的，那么我们就能够说，一个对象与它本身也是同一的。借此方法，我们就将“对象”所含的观念区分于“本身”所含的观念，不需要进入多数之上，同时也不将自己限制于严格而完全的单一之上。

由此得知，一个对象在一段设想的时间变化中的不变性与不间断性，借着这些性质心灵就可以在那个对象存在的每一个不同时期将它追溯出来，不需将它的视线中断，同时也不需被迫形成一个重复或者多数观念，这就是个体化原则。

我现在将更进一步阐明这个体系的第二部分，同时指明，即使这些知觉依次出现之间可能会存在长时间的间隔，并且这些知觉也只有同一性的必要性质之一——不变性，但是为何我们知觉的恒定性依然让我们借一个完善数目的同一性归于它们。为了避免各种含糊与混乱，在此题目方面，我想说，我在此所阐明的是普通人对于物体存在的观点与信念，所以，我一定要让自己彻底与他们的思想方式与表达方式相

符合。我们曾说过，无论哲学家们如何对对象与感官的知觉加以区别，并设想它们是共存的与相似的，但是这种区别是普通人所无法理解的，既然普通人仅能感知到一种存在物，因此他们永远无法赞同主张有双层存在与表象的观点。那些通过眼或者耳进入内心的感觉，由他们看来，就是实在的对象，他们也不易于想象被直接感知到的这张纸或者这支笔是与它们不同却与它们相似的另一张纸或者一支笔的表象。所以，为了与他们的概念相适合，我起初将设想：仅有一种存在，我将依照最适于我目的的需要随意把它称做对象或者知觉，在使用这两个名词时我所指的就是任意一个普通人在提到一顶帽子、一双鞋、一堆岩石或者感官所感知到的任意其他印象时所指的东西。当返回到更理性的思维方式或者谈话方式时的我，肯定会再次对读者们加以提醒的。

虽然我们相似的知觉有所间断，但我们依旧把它们归于同一性。为了对这种同一性方面的过错以及欺骗的来源问题加以钻研，在此我一定要回想一下我所业已证明并且阐明的那种说法。倘若有任意一种关系在两个观念之间使它们在想象中结合在一起，并让想象畅通无阻地由一个转移到另一个，与其他所有东西相比，这种关系都更易于让我们将两者混淆在一起。相似关系在所有关系中于这一方面的功效最大，这不仅由于观念之间的联系由这种关系而引起，并且也由于心理倾向之间的联系也由它而引起，从而使我们想象一个观念时的心理作用或者活动与我们想象另一个观念时的心理作用或者活动相似。我曾说过，这是有重大关系的一点，我们能够定一条通则，即：任何一些使心灵处于相同心理倾向或类似心理倾向之中的观念，都是易于被人混淆的。心灵由一个观念转移到另一个观念的过程是极为迅速的，并且要不是严密注意，就意识不到这种变化，而通常来说，心灵作这种严密注意是根本没有能力的。

我们为了应用这个通常原则，起初一定要考究心灵在注意所有保存着绝对同一性对

象时的心理倾向，继而再观察另一个因引起相似心理倾向而与这个对象相混淆的对象。当我们将我们的思想固定于任意对象上、并设想在某段时间内它不断持续同一时，由此，我们显然仅在时间方面设想全部的变化，而我们根本不为产生那个对象的所有新的意象或观念而付诸努力。可以说心灵的官能是处在休息状态，除了在规定范围内一定要去不断保持我们以前全部的而且毫无变化或者间断而依旧存在着的那个观念之外，再也没有更进一步的活动了。之所以几乎感知不到从一个瞬间到另一个瞬间的过程，而且也不通过一种有差异的知觉或者观念来使它自己得以表现，是因为只有通过一种不同精神的方向努力，才能使那个有差异的知觉或者观念进入想象。

于是除了这些彼此本是同一的对象之外，还有没有其他对象能让心灵在考虑它们时处于相同的心理倾向之中，同时可以引起想象从一个观念向另一个观念的一样无间断的过渡呢？这是一个极其重要的问题。倘若我们可以意识到这样任意一类的对象，那么我们的确能够依照之前的原则推断说，人们把它们与同一的对象极其自然地彼此混淆，而且我们在大部分推理中把它们误认为是那些同一的对象。但是虽然这是个非常重要的问题，但它并不困难，也没有引起很大的疑问。因为我立即回答道，心灵因一些接连着的有关对象而处于这种心理倾向中，并且在考虑它们时也与在思考同一不变的对象时一样，都具有顺利而不间断的相同想象进程。将我们的观念相互联系起来就是关系的本性与本质，并当一个观念出现时，促使心灵朝它的有关观念上推移。故而，彼此相关的所有观念间的转移是如此顺利而方便，以致在心灵上它仅有极小的变化，而且好像是同一活动的继续。由于同一活动的继续既然是对同一对象继续思考的一个效果，因此我们就给各个系列的接续的相关对象以一种同一性。思想一样顺利地顺着那个接续系列前进，好似它就是在考虑一个对象一样。所以，它就将同一性与接续相混淆了。

我们因这种关系倾向而把各个不同的对象归之于同一性，以后将会发现很多有这种倾向的例子，但是在此我们将仅限于对现在这个题目加以讨论。凭经验我们观察到，恒定性几乎存在于所有感官印象中，以致它们的间断不会使它们产生什么变化，也不会阻碍它们以同一现象、同一位置再返回来，就像它们在第一次存在时一样。我对室内的家具进行观察，先闭上眼睛，随后睁开，发现这些新的知觉全部与开始刺激我的感官的那些知觉相似。我们在上千个例子中观察过这种相似关系，同时以最牢固的关系将这些间断知觉的观念自然地联系在一起，心灵因一种顺利推移而从一个观念传到另一个观念。想象沿着这些不同且有间断的知觉的观念拥有一种顺利的推移或者进程，这种推移几乎雷同于我们考虑一个恒常而不间断的知觉时的心理倾向。由此，我们就非常自然地将两者混淆在一起。

那些持有我们相似知觉的同一性这种观点的人们，通常是人类中不善于思考、不具有哲学精神的那部分人（也就是有时我们的整体都是如此），所以那些设想自己的知觉就是他们独一无二的对象，那些知觉也丝毫没有考虑到那些内在与外在的双重存在（一个是表象的，另一个是被表象的）的人们。对我们来说，实在的物体就是那个呈现于感官之前的意象本身，我们赋予这些间断的意象以绝对的同一性。然而既然现象的间断好像与同一性对立，并且让我们很自然地把这些相似的知觉当做彼此不同的，故而我们在此就感到迷茫，无法对那些对立的观点进行调和。沿着每个相似知觉的观念的顺利进程，想象让我们赋予这些观念以绝对的同一性。我们因这些间断的知觉出现方式，而认为它们是经过特定时间的间隔出现的很多相似而依旧个别的存在物。因这种矛盾的困惑心理而产生了一种倾向，要凭借继续存在这一设想将这些继续的现象联合起来，这就是我原本打算阐明的那个设想的第三部分。

依照经验，有一点的确实性是无与伦比的，即：与情绪或者情感相矛盾的所有东西——无论那种矛盾是来自心外还是来自内心，是起于外界对象的相互对立还是起于

内在原则的相互斗争——都予以人一种显著的恐慌之感。反之，任何符合于自然倾向并在内心协助其活动或从外面促进其满足的东西，也都必定予以人一种显著的快乐。由于在相似知觉的同一性的概念与这些知觉出现的间断性之间存在一种对立，因此处于那种情形下的心灵就必定感到恐慌，从而自然地想法要摆脱那种恐慌状态。由于这种恐慌状态源于两个相反的不赞同原则，因此它要想求得安定，就必须使一个原则牺牲于另一个原则。然而，由于我们的思想沿着相似知觉的顺利前进过程而赋予它们以一种同一性，因此我们总是不情愿将这个同一性的信念抛弃。所以，我们一定要转向另一方面，从而设想我们的知觉是保持着一种不变的、继续的存在，并且是绝对同一的，而不再是间断的。但是在此，由于知觉现象间断的时间是如此长久而且又是频频出现的，因此我们就无法把这些间断忽略。因为乍一看在心中出现的知觉与其存在的知觉好像绝对一样，由此人们就会质疑，我们终究能否同意于那种显著的矛盾，而设想不呈现于心中的那个知觉也能存在。为了对这个问题加以阐明，并清楚如何才能使一个知觉现象的间断并不一定包含它存在的间断，在此我们要涉及某几个原则，以后我们将须对这些原则进行更进一步的详细说明。

我们首先能够说，现在这个情形的困难既不在于事实方面，又不在于关于它的知觉的持续存在，是否心灵能够形成那么一个结论，而只在于那个结论的形成方式与一些得出那个结论的原则。诚然，几乎全部人类，甚至哲学家，在人生大多数的时间里，他们都将他们的知觉作为他们唯一的对象，而且假设，实在的物体或者物质的存在就是那种亲切地呈现在心灵的存在物。的确，这种知觉或者对象被假定为有一种持续而无间断的存在，既不因为我们的在场而存在，也不因为我们的离去而消失。当我们在场时，我们就说，我们看到它，或者感觉到它的存在。当我们离去时，我们说它依然存在，我们只是不能看见它，感觉到它。因此，在这里就产生了两个问题：其一，我们怎样可以确信不疑地假定，一个离开我们心灵的知觉还没有

被消灭了呢？第二，无须重新创造一个知觉或者意象，就可以将一个对象呈现于心灵，我们作出这样的设想的方式是什么呢？而且我们称之为“看见、感觉与知觉”的意思是什么呢？

对于第一个问题，我们能够说，我们把被某些关系连接着的一大堆相互区别的知觉或者它们的集合体称为心灵，而且错误地假设其具有一种完全的单一性与同一性。但是既然每个知觉是能够与另一个知觉相互区别的，并且是分别、独立存在着的，因此，我们可以得出一个明显的结论：由心灵中分离出来的任何特殊的知觉，并不存在丝毫谬误，换言之，如果把它和那些构成思维者的相互联系着的知觉的关系割断，也是完全正确的。

第二个问题的一个答案可以从相同的推理中得到。知觉这个名称假如让它与心灵分离并不存在任何的谬误与矛盾，那么当然代表相同事物对象的这个名称绝对可以使两者的结合成为可能的。外界的对象被看见、被感觉到并在我们的心灵中呈现出来，那意味着，从一些相互联系着的知觉中，这些对象获取了那么一种关系，从而对这些知觉产生了重大的影响，而凭当前各种反省与情感使知觉的数目得到了增加，并以各种观念的形式贮藏在记忆之中。持续而无间断的那个存在物，因此有时就能够呈现在心灵中，有时又远离心灵，而其本身却不会发生任何实在的或者本质性的改变。出现于感官的现象的中断，并不一定涵摄存在的中断。那个关于能够感知的对象或者知觉的持续存在的假设，并不包含矛盾。对于那个假设，我们容易产生偏爱。当我们在自己知觉的精确相似关系的作用下赋予它们以一种同一性的时候，凭借一个虚构的继续的存在物，我们就能够使那些时间的间隔得以填充，并给予我们的知觉以一种完整的同一性，从而那种外表上的间断也得以消除。

但是既然在这里我们不仅假设并且还确信这种继续的存在，因此问题就是，那个信

念发生的地方是哪里呢？这一问题就将我们引入现前体系的第四部分。之前已经证明，一般信念是指一个观念具有的活泼性，并且这种活泼性可以由一个观念借助它和某种现象印象的关系获取。自然，心灵中最活泼的知觉就是印象。凭借这种关系，部分的这种性质传给所有与之相关的观念。从印象到观念的顺利推移由这种观念引起，并且甚至从中得到一种倾向。心灵从一个知觉到另一个知觉的转移是那么的顺畅，以致几乎觉察不出它的那种变化，而且第一个知觉的大多数活泼性也在第二个知觉中得以保留。心灵受到那个生动活泼的印象的刺激。由于顺畅的推移以及想象的倾向，使得这种活泼性在向相关观念转移的过程中，不至于被大大减弱。

但是这种倾向假如不发生于关系这个原则，而是发生于某种其他的原则，那么显而易见，这种倾向必定有相同的结果，将活泼性从印象传到观念。当前的情形正是如此。我们的记忆用许多完全相似的知觉的例子呈现给我们，这些知觉之间存在着长短不同的时间距离并在一段相当长的间断以后返回来。在这种相似关系的作用下，我们倾向于将这些存在间断的知觉看做同一的，同时我们还倾向于借一种继续存在让它们之间相互联系，我们这样做只是为了使这种同一性得到证实，并且尽力避免那种由于这些知觉之间的间断而出现的而且好像必定会陷入的矛盾。于是这里我们就有了一种假定所有可感知的对象的持续存在的倾向。既然是某些记忆中生动的印象产生了这种倾向，所以它那种假定就被给予一种活泼性。换言之，就是让我们确实确信物体的继续存在。有时我们如果赋予那些我们看见的完全新的，并且其恒定性和一贯性是我们未曾体验过的对象以一种继续存在，那是因为它们在我们面前呈现的方式类似于那些具备恒定性与一贯性的对象的呈现方式。推理与类比的一个来源正是这种相似关系，而且导致类似的对象被我们赋予相同的性质。

我敢肯定，一个聪慧的读者会感觉到，虽然详细且清楚地理解这个体系是比较有困难的，但是同意它却是较为容易的，并且经过稍微的思考，他就会认识到这个体系

的所有部分都是经过证明的。既然一般人都假定他们唯一的对象就是自己的知觉，同时也确信物质的持续存在，因此显而易见，我们要想证明这个信念的起源就必须根据那个假设。但是根据那个假设，我们就将承认一个虚妄的观点，就是：经历一次间隔之后，我们的一切对象或者知觉依然是同一的。所以，关于知觉同一性的信念必定是发生于想象，而绝对无法发生于理性。由于我们看到，我们倾向于将某些相互类似的知觉假设为同一的，因此想象只是受到那些知觉的相似关系的诱引而产生那么一种信念的。我们这种赋予类似知觉以同一性的倾向，产生了一个继续存在的虚构。由于和那种同一性一样，那种虚构确实是虚妄的（这是符合所有哲学家的看法的），并且它的作用只在于对我们知觉的间断性加以补救——这种间断是唯一和知觉的同一性相对立的情况。这个倾向最后又是凭借当前的记忆印象才引发信念的，因为假如之前的感觉无法被回忆起来，显然我们永远不会承认物体的继续存在。由此来看，我们在对所有这些部分进行考察时将会发现，每个拥有最强有力证明的支持的部分集合起来后，就会形成一个令人完全信服的、相互一致的体系。没有任何当前的印象，有时一个强烈的倾向单独就能产生一个信念或者观点。如果再得到当前的记忆印象的帮助，它不就更会产生这种信念了吗？

但是虽然在这个方式下我们受到想象的自然倾向的驱使，而赋予那些我们所发现的虽然间断地出现却依旧相互类似的能够感知的对象或者知觉以一种继续存在，但是经过稍微的思考并拥有一些哲学知识的人，就能认识到那种观点存在的谬误。我之前已经提出，个别或独立存在与继续存在这两个原则之间存在着一种密切的联系，一旦一个原则得以确立，随之而来的另一个原则立即就成为它必然的结果。继续存在的信念首先发生，并且心灵只要遵照其原始的与最自然的倾向，无须多少研究或者反省思想，这个信念就带来另一个信念。但当我们对各种实验加以比较、并进行一些推理时，很快我们就会发现，那种感官的知觉是独立存在的说法是和最明显的

经验相悖的。这就指引我们顺着原路返回，发现赋予我们的知觉以一种继续的存在的说法是错误的，并且这个说法还产生了很多奇特的观点，在这里我们将尽力对它们加以说明。

诸多实验可以向我们证明，我们的知觉并不存在任何独立的存在。现在我们首先对这些实验进行观察。当我们闭上一只眼睛时，立即就会看到所有对象变成双重的了，同时对象的一半也离开了其通常的、自然的位置。但是既然我们不赋予这两种知觉以一种继续的存在，并且既然它们的本性又全一样，所以我们就可以清楚地看见，我们的一切知觉都依赖于我们的器官，以及神经与元气的相互配合。随着距离的变化，对象看起来时大时小，而且物体的形状也在变化，物体的颜色与其他性质在我们生病与发热时看起来也会有所变化，此外，其他同样性质的实验是不计其数的。所有的这些就证明了上述观点，我们从这一切就明白了，我们感官的知觉并没有任何个别的或者独立的存在。

根据这种推理，自然结果就应当是：我们的知觉既没有继续的存在，也没有独立的存在。确实，哲学家们已经对此深信不疑，以致于对他们的体系进行了改变，并将知觉与对象区别开（我们以后就会这么区别），并且把知觉假设为间断的、可以产生和消灭的、每一次返回时也全是不同的，但就对象来说则是持续的，并保存其继续的存在与同一性。不过无论这个新体系被认为具有怎样的哲学性，我依然认为，这个体系只是一个暂时缓解的补救办法，并且除了通俗体系的所有困难之外，它还存在自身的特殊困难。所有知性原则或想象原则都无法直接让我们对知觉与对象的双重存在的信念加以接受，并且也只有通过将间断的知觉假设为具有同一性与继续性，我们才可以达到这个信念。如果我们不是首先相信，我们唯一的对象就是我们的知觉，而且即使它们没有呈现于感官前，它们也依然继续存在，那么我们根本无法被诱导从而承认，在我们的知觉与对象之间存在差别，并且只有我们的对象保留

着继续的存在。（我敢肯定）“理性和想象没有任何理由直接采纳后一个假设，因为它是从前一个通俗假设获得对想象的一切影响的”。以上命题包含两部分，我们将尽力在这么深奥的题目所允许的范围内尽可能给予明确而有条理的证明。

关于以上命题的第一部分，即理性和想象没有任何理由直接采纳这个哲学的假设，凭借着下面的反省，我们可以立即在理性方面给予证明。我们确实知晓的唯一的存在物就是知觉，这些知觉因为借着意识直接呈现给我们，它们因此得到了我们最强烈的同意，而且被作为我们所有结论的原始基础。我们凭借因果关系指出两者之间存在一种联系，及其一个事物的存在是以另一个事物的存在为前提的，我们才可以得到那个从一个事物的存在推断出另一个事物的存在的唯一结论。由过去的经验获得这种关系的观念，从过去的经验中我们还可以发现，两种存在物是永远结合在一起的，而且同时呈现在心中。但是，既然除了知觉，从未有任何其他存在物呈现在心中，因此，我们在一些有差别的知觉之间能够观察到一种结合或者因果关系，但是这种关系在知觉与对象之间却永远无法观察到。所以，我们永远无法从知觉的存在或者其所有性质，形成任何关于对象的存在结论，或在这个问题方面满足我们的理性。

同样可以确定的是：想象没有任何理由直接采纳这个哲学体系，并且那个官能本身永远不会顺其原始的倾向违背那么一个原则。我不得不承认，将这一点要证明到让所有读者完全满意的程度，是有些困难的。因为这点含有一个在很多情形下不容许有任何肯定的证明的否定。有人假如肯花费精力来对这个问题加以考察，并且发明一个对这个信念是直接由想象产生的这个观点加以说明的体系，那么在考察那个体系的过程中，我们能够得到关于现在这个题目的一个确定的判断。

我们的知觉假定是间断的，而且无论怎样相似，也依然是彼此有差异的；并且让任

何一个人依据这个假设指出，为什么想象直接而立即转到另一个与这些知觉性质相同的但却是持续的、无间断的、持有同一的存在这个信念上。关于这一点，我在得到满意的说明之后，就会主动放弃我现在坚持的观点。在此之前，我却只能依据第一个假设的抽象性与存在的困难，从而断言，想象依据它进行活动的合适题材并非这个假设。乐意对物体的继续而独立、个别存在的那个通俗观点的源头加以说明的人，就一定要在心灵的通常情况下对心灵进行观察，而且进行推理所依据的假设必须是：我们的唯一对象就是我们的知觉，并且即使我们没有感觉到它们，也依然持续存在着，虽然这个观点是虚妄的，但是它却是最自然，而且也只有它才有理由被想象直接采纳。

至于命题的另外一个部分，即哲学的体系对想象的一切影响是从通俗的体系中得到的，我们能够说，这是命题第一部分的一个自然而无法避免的结果。因为既然根据经验，我们发现很多人的心灵都受这个哲学体系的支配，尤其是那些极少对这个题目进行反省的人们的心灵，加之这个体系没有自己的原始权威，所以这个体系的一切权威一定是从通俗体系中获取的。关于这两个直接对立的体系的相互联系的方式，我们将在以下加以说明。

自然而然，想象循着这样的思路前进。我们的唯一对象是我们的知觉；它们的出现无论是怎样断续与间断的，相互类似的知觉依然是一样的；这种外表的间断是与同一性相互对立的；所以，这种间断在现象的范围之内，并且即使当知觉或对象不出现于我们面前时，它们也确实是继续存在着的；所以，我们的感官的知觉就有不间断而持续的存在。但是经过稍微的反省我们就能指出，知觉有一种继续存在这个结论被推翻了，因为我们的知觉只有依附性的一种存在。因此自然而然，我们就能预料，我们一定会将那么一个观点彻底抛弃，即自然中存在着那么一种类似于继续存在的东西，并且即使在它没有呈现在感官之前的时候，这种存在依然被保存着。但

是我们的预料却与实际的情况相反。虽然哲学家们把关于感官的知觉的继续性与独立性的观点抛弃了，但是对于继续存在的观点却远远未曾加以摈弃，以致虽然所有学派都一致地对知觉的继续性与独立性的主张加以排斥，但是与众不同地对继续存在的主张（这个主张虽然是前一主张的必然结果）加以排斥的只是少数激烈的怀疑主义者，而且他们的主张也只限于口头，而无法永久地真心诚意地加以信奉。

那些经过我们认真思考以后所形成的观点与那些我们因其对心灵的适合而凭借本能或者自然冲动坚信的观点之间，存在着极大的差异。如果这两类观点是相互反对的，那么我们很容易地可以预见出将会占据优势的一方。当我们把注意力集中于我们的题材的时候，哲学的与精细的原则就会占据优势；但是只要我们的思想稍有松懈，在自然的作用下，我们就会被拉回到原先的观点上。不仅如此，并且有时候，自然的影响是如此大，以致甚至可以阻止我们在最深刻的反省过程中的思想进程，并使我们在循着哲学观点推导出一切的结论的时候受到阻碍。这样，虽然我们清晰地看出我们知觉的间断性与依附性，而我们依然半途而废，从来不因此对独立继续存在的任何概念加以排斥。在想象中，那个观点是如此的根深蒂固，以致永远无法拔除，并且任何形而上学苦思冥想而得来的关于我们知觉的依附性的信念，也都无法达到那个目的。

在这里，虽然我们的自然的、明显的原则战胜了我们的细致的反省，但是在这样的情形下，某种争斗与对立就成为不可避免的了；至少是在我们的反省仍然有任何力量或者活泼性的时候。为了我们的心理在这一方面得到安定，我们就创立出一个好像包含理性与想象两个原则在内的新的假设。这是一个关于知觉与对象的双重存在的哲学的假设。由于它主张我们的依附性的知觉是相互区别的、间断的，所以它就得到我们理性的满意；同时它又由于把一种继续的存在赋予了我们所谓的对象的另一种东西，这个假设因此又得到了想象的满意。因此，这个哲学体系就是两个相互

反对的原则的怪诞的产物：心灵同时接受了它们，而且都无法相互消灭。根据想象我们知道，我们的相互类似的知觉有持续而无间断的一种存在，并不因为我们看不到它而被消灭。根据反省我们又得知，那些我们相互类似的知觉，甚至在其存在方面也是相互区别的，而且是有间断的。于是，我们凭借一个新的虚构避免了这两种观点的矛盾，由于这个虚构赋予不一样的存在物以相反的性质，就是赋予知觉以间断性，赋予对象以继续性，所以它就同时适宜于反省的假设以及想象的假设。顽强的自然无论受到理性多么强烈地攻击，也绝不肯退出战场。同时在这点上理性又是非常清晰的，难以掩饰。既然它们是无法调和的，所以我们尽可能地通过依次满足两者各自的要求，并且假设一个双重的存在，从而两者所期望的一切条件都可以在其中得到，以此试图获得安定。如果对于我们的相互类似的知觉是持续的、同一的、个别独立的这一点，我们可以非常确定，那么我们就永远不会接受所谓双重存在的观点，因为对第一个假设的满意，使得我们就不再需要其他的了。其次，如果对于我们的相互类似的知觉是依附的、间断的、相互区别的，我们也不会对双重存在的观点加以接受。因为在那样的情形下，继续存在的第一个假设的谬误，我们就能清晰地看到，从而使我们不再去理会它。因此，是心灵的违背与依从的模棱两可的状态产生了这个观点，这是因为我们对这两个相反的观点是如此执着和坚持，以致我们会主动去寻求为自己同时对两个原则加以接受进行辩护的借口。最后非常幸运地，我们在双重存在的体系里找到了这个借口。

这个哲学体系的另外一个优势就在于：它类似于通俗的体系，通过使用这个方法，当理性稍有懈怠与疏忽时，我们就非常容易地返回到我们的通俗的、自然的概念上；当它引发麻烦与提出要求时，我们就对它作出一些迁就。因此，我们看到，这个优点并未被哲学家们忽视，只要他们一离开自己的书斋，就会和其他人一样，对那些已被打碎的观点坚信不疑：即我们唯一的对象就是我们的知觉；在所有的间断

的现象中，它们依然是同一而无间断的。

关于这个体系的其他方面，我们也能够看出这个体系对想象的非常显著的依赖。其中我将提出以下两点。第一，我们把外界对象以及内心的知觉假设为相互类似的。我已经说过，我们根据因果关系永远无法从我们知觉的存在或者性质，准确无误地推断出外在世界的连续不断的对象的存在。我还能够进而说：因果关系即使可以让我们得出那么一个结论，我们也永远不会有推断出这个结论——我们的对象和我们的知觉相类似——的任何理由。我们之前曾指出：从某种之前的知觉中，想象可以得到它的一切观念。因此那个观点只是根据想象的这个性质得出的。除了知觉之外，我们永远无法再想象任何事物，因而必须让所有事物都类似于知觉。

第二，既然我们假设我们的一般的对象和我们的知觉相类似，我们因此就认为，任何特殊的对象当然和产生它们的那个知觉相类似了。既然在因果关系的作用下，这些存在物的观念在想象中相互联系起来，所以自然而然地，我们就加上相似关系，来弥补这种结合。如果我们之前从一些观念之间发现一些关系，我们就会非常强烈地倾向于在那些关系上面加上新的关系，以便弥补那种结合。关于这一点，我们将来会观察到。

既然我已经对外在世界的任何通俗的与哲学的体系进行了说明，因而就不由自主地说出我在对那些体系进行复查时所形成的一种观点。在对题目进行研究的初期，我就指出，我们应当绝对信任自己的感官，并且这也是将要由我的所有推理中推断出的结论。但是我必须坦诚地说，现时我感觉自己有一种非常相反的观点，我更倾向于对自己的感官完全不信赖（或者宁愿说成想象），不肯再绝对信任它了。我无法设想，根据那种虚妄假设的指引，想象的一些如此浅薄的性质，可能会产生任何可以信任的与合理的体系。我们知觉的恒定性与贯常性就是这些性质，那些知觉继续

存在的信念就是由此产生，即使在知觉的这些性质与一种那样的存在之间，并没有能够觉察出的联系。我们知觉具有的恒定性发挥了最为显著的作用，但是同时也伴随着最大的困难。一个非常大的幻觉就是：我们的相互类似的知觉假设在数目上是同一性的。不过正是这个幻觉才让我们产生了当它没有呈现于感官之前时，这些知觉依然是无间断的、持续存在着的这个信念。我们的通俗体系就是如此。我们的哲学体系也有相同的困难，而且陷于这么一种错误中，即：这个哲学体系既确立了，同时又否认了通俗的假设。对于我们的相互类似的知觉是同一的、无间断的这个观点，虽然哲学家们给予否认，但是同时他们又有相信这个观点的强烈倾向，因此他们就又随意创建了一套新的知觉，将这些性质赋予它们。我之所以称之为是一套新的知觉，原因在于我们虽然能够一般地假设，但却无法清晰地想象，就对象的本性而论，它除了恰好就是知觉之外，还有可能是任何别的东西。那么除了错误与虚妄之外，我们从这一大批没有依据的与离奇的混杂的观点中，还希望能够得到什么呢？我们如果对这些观点有什么信念，将怎么自解呢？

这种在理性与感官两方面的怀疑主义的惶恐和疑惑是一种疾患，而且永远无法根治，每时每刻都有复发的可能，无论我们如何加以驱除，即便有时好像已经彻底摆脱了它。不管我们所依据的体系是什么，我们都无法对知性或者感官加以辩护，并且如果我们试图以这个方式进行辩护，反而会使它们的弱点更加暴露出来。怀疑主义的惶恐和疑惑，既然是在深刻而透彻地反省那些题目的时候自然而然地发生的，因此我们的反省越是加深，这种惶恐和疑惑就越加剧。我们的救药就只有疏忽与忽略。因此，我对它们就完全依赖，并且无论读者此时此刻的观点是什么，我假定一个小时之后，他会自然地相信外在世界和内心世界是并存的。依据这个假设进行下去，我计划在对我们的印象进行进一步更仔细的考察之前，对古代与近代哲学家们提出的关于内心世界与外在世界的几个一般的体系作一番考察。最后，或许我们会

发现这种考察和当前我们的目的是具有一定关系的。

◆关于古代哲学的论述

曾经有些道德学家劝我们醒来时回想我们的梦境，而且认真地思考这些梦境，恰似考察我们最严厉、最谨慎的行为一样。他们觉得这是将自己的内心重新认识、意识到自己在道德上进步的一种优越方法。他们说，我们的性格自始至终是同一的，并且当诡计、惧怕与权谋都已消失，而且根本无法欺诈自己或者他人的时候，我们的性格便全部显现出来了。我们性情的豪爽或者卑鄙、温顺或者残忍、英勇或者懦弱，及其为无限的自由影响臆想的虚构，并且将自身以最鲜明的色彩显露出来。道理相同，我确信，倘若将古代哲学关于实体与实体的形式、偶然性与奥秘性质等虚构作一番批评，或许那会有一些有用的发现；虽然这些虚构是很不合理与随意想象的，可是与人性原则有一种极其密切的关系。

最明智的哲学家们认为，我们的物体观念仅仅是一个心灵的集合体，它是由每个独立的能感知的性质的观念形成的——这些性质是由对象而组成，并由我们发现为彼此常常组合在一起的。然而无论这些性质在它自身能够怎样地完全分别，但我们平时一直感觉它们所组成的混合体是一种东西、而且在非常重大的变化之后依然坚持保持同一。显然，这种公认的组合性与那种假设的单一性相反，而这种变化与同一性亦相反。所以，几乎让我们广泛地堕入那么显然的矛盾中的那些原因，甚至我们企图借以掩饰这些矛盾的方法，是值得我们加以思考的。

很显然，关于对象的各个区别的、接续的性质，既然我们一切的观念是被一种很紧密的关系联合起来的，因此心灵在一路观察这种接续前进的过程时，不可避免地被一种动力所推动，从一个部分向另一个部分转移，而且与它在思考同一不变的对象

时一样，这种变化它是感觉不到的。这种关系的结果就是这种顺利推移，或者不如说是它的本质，在两个观念对心灵的影响彼此雷同时，既然想象容易将一个观念误认为另一个观念，因而结果就是，关联着的性质的那种接续轻易地被认为是一个保持不变、继续存在着的对象。既然顺利无阻的思想进程在两种情形下彼此有雷同，因此就容易欺骗心灵，让我们以同一性归之于几个相关性质的有变化的接续过程。

然而当我们改变了我们思考那种接续过程的办法，不再按照顺序逐步地通过了接续着的时间点去追溯它，而是同时审视它的持续时间的两个特别的时期、并比较接续着的两个性质的不一样情况时，在此种情形下，于是那些由于渐渐发生，原本是不易觉察的各种变化，此时就显得重要起来，并好像要将同一性彻底消灭了。因为我们观察对象的观点不一样，并由于我们所比较的那些时间瞬息有近有远，我们的思想方法中因此就产生了一种矛盾。当我们依次追溯一个对象的接续变化时，让我们用同一性思维的顺利进程归之于那个接续过程，这是由于我们思索一个不变的对象时，恰恰是凭着一种与此相似的心理活动。我们在它经历了重大变化以后、再来将它的情况进行比较时，思想的进程就中断了，因此就有许多不同观念呈现在我们之前。想象是为了调和这些矛盾，就易于虚构一种不可知、不可见的东西，并假定它在这各种变异之下、依然继续保持同一不变；想象就称这种无法理解的东西为一个实体，或者原始的、第一性的物质。

我们对实体的单一性，也因为相似的原因，亦抱有一个相似的概念。假定有一个彻底单纯而又无法分开的对象与另一个各个共存的部分被一种牢固的关系联系起来的对象一起显现出来，那么在思考这两个对象时的活动，心灵显然并无十分差异。想象凭着单纯的一种思想努力，毫无变化或者变异，一下子就顺利地想出那个单纯的对象。在那个混合对象中，各个部分的联系也几乎有相同的效果，而且将对象以那种方式结合在自身以内，以致想象感觉不到从一部分向另一部分转移的推动过程。

因而，在一个桃子或者甜瓜中结合的颜色、味道、形状、坚固性，就被想象为构成一种东西，这是由于有一种密切关系在那些性质之中，令它们影响思维的方式正如它们是绝对单纯的一样。然而心灵并非停留在此。每当心灵通过另一观点来观察此对象时，它更意识到所有这些性质都是彼此不同的、能够区别和分离的。针对事物的此种看法摧毁了心灵的原始的、较为自然的概念，迫使想象虚构一种未知的东西、或者原始的实体与物体，作为这些性质之间的聚合原则或者结合原则，凭此予以那个混合的对象以“一个物体”的称号，即使那个对象具有多样性和组合性。

逍遥学派哲学承认原始物质在所有物体中的性质都是全部相同的，而且承认火、水、土、气都属于同一实体，因为四个元素是能够依次循环、彼此转化的。与此同时，这个学派又予以这几类对象中的每一类以一种个别实体的形式，并且假定此形式是各类对象所拥有的那些不同性质的来源，而且是各类独特对象的单一性与同一性的一个新的基础。所有这些都取决于我们观察对象的方式。当我们循着物体的无法觉察的变化进行观测时，我们假定它们一切都属于同一实体或本质。当我们考究它们的突出差别时，我们又各个予以一种实体的与本质的差别。为了让我们沉迷于这两种观测对象的方式起见，我们就假定所有的物体同时具有一个实体与一个实体的形式。

关于实体与实体形式的这种思维方式法一个无法避免的结果就是偶然性；我们将物体的颜色、声音、味道、形状与其他特性总是禁不住地看做无法独自存在的存在物，一直需要一个寄托的主体来予以支持。由于每当我们发现这些能意识到的性质中的任意一种时，由于上述理由既然总要同时亦想象那里有一个实体存在，因此让我们推测因果之间的联系的那种习惯，也让我们在此推测任意一种性质对于无法知道的那个实体的依附性。观察一种依附关系的习惯与想象一种依附关系的习惯具有相同的效果。不过与前面任何一种幻想相比，此种幻想也并不十分合理。既然任何

一种性质是区别于其他性质的一种个别事物，因此也就能够被想象为独立存在，并且也能够不仅离开了其他性质、同时也离开了那个无法理解的实体虚构而独自存在。

然而这些哲学家们在他们关于奥秘性质的观点中，把这些虚构更向前推进了。他们不仅假定了他们所不理解的一个具有支持作用的实体，同时又假定了他们也一样不懂的一个被支持的偶然性。所以，整个体系是完全无法理解的，然而却是与上述这些原则中的任意一个都一样从自然的原则得到的。

我们在考究这个题目时，能够从三个层次观察到不同的观点，根据形成这些观点的人们所得到的新的理性程度与知识程度，这些意识就一个比一个高出来了。这三种观点包括：通俗的观点、虚妄哲学的观点以及真正哲学的观点。我们探讨以后将会发现：在这些观点中间，真正的哲学与通俗观点较接近，与错误知识的观点却偏远。平常漫不经心思考的人们能够很自然地想象在他们经常发现为结合在一起的那些对象中意识到一种联系，并且由于习惯使得那些观点难以分开，因此他们就能轻易想象到那样分离自身就是不可能的、荒谬的。然而，哲学家们摆脱了习惯的影响而将对象的观念进行比较，他们就立即意识到了这些通俗观点的错误，而且发现了在对象之间并没有任意一种已知的关系。在他们看来，每一个差异的对象都是彻底个别的、分开的，他们还看到，只有在若干例子中我们观察到了那些现象是永恒结合在一起时，才从这个对象推断另一个对象，而并不是由于我们观察到那些对象的本性与性质。然而这些哲学家们从这种观察却未曾推得一个正确的结论，并断定我们并非离开心灵而属于原因的任意能力或者动力的观念；他们并未推得这个结论，却反而常常去寻找这种动力所在的那些性质，而对于理性同他们提出来说明这个观念的各个体系都表示不满。他们有足够的力量，让他们摒弃了通俗的错误，即认为各种可感知的物质的性质和活动之间有一种天然而可知的关系；可是他们的才能却

不足以使他们决然地不再在物质中或者原因中来找寻这种关系。他们要是真正遇到了无误的结论，他们也就会返回到普通人的立场，并对全部的考究都表示懒散与冷漠。如此说来，他们却处于十分可悲的境地，对于此种可悲程度，诗人们所描写的西西发斯和坦塔卢斯的受罚情况，给予我们的也只能是一个微弱的概念。因为假如人们急切地寻求的永远是可望而不可及的东西，而且在其永远无法存在的地方去找寻它，那么我们还能够想象出较这更加痛苦的情况吗？

但是因为自然好像对每一事物都保持着一种公正与补偿的精神，所以对哲学家们她也未曾漠然置之，正如她并未忽视其他造物一样。自然在哲学家们所遭遇的重重失望与痛苦之中，对他们仍然保留了一种安慰。这种安慰主要在于他们所发明的能力与奥秘性质这两个名词。因为，既然我们在屡次使用真正有意义而能够理解的名词之后，通常是省略我们用这些名词所要表示的观念，而只留下我们可借以任意唤起那个观念来的习惯；因此下面这件事就理所当然地发生了，即：通常在使用毫无意义且又无法理解的名词之后，我们也就想象这些名词与前一类名词处于相同地位，并具有一种我们能够凭借反省发掘出来的隐秘含义。这些名词表面上的类似，也与通常一样，欺骗了心灵，让我们想象二者之间有一种彻底的相似关系与同一关系。借着这种方法的哲学家们就让自己坦然自得，并借助一种幻想最后达到了一般人因为愚蠢、真正哲学家们因为适当的怀疑主义所达到的那种冷淡的态度。他们只需说，凡让他们迷惑的所有现象，都源于一种能力或者奥秘性质，于是对于此题目的所有辩论和探究也就到此为止了。

逍遥学派显示了他们受了想象的各种肤浅倾向的支配，在这样的例子中，最明显的例子正如他们所讲的交感、反感和憎恶真空之感。人性中有一种十分明显的倾向，喜欢将本身内部所感知到的那些思绪加之于外界对象，而且到处都找到最常呈现给自己的那些观念。确实，稍微通过一些反省，这种倾向便能够被压制下去，而且仅

发生在小孩、诗人以及古代哲学家们的身上。小孩们在石头把他们打痛时，他们就想要去打石头；诗人们乐意将所有事物人格化；古代哲学家们则将交感与反感加以虚构：上述那种倾向都表现于此。小孩们缘于年纪小，诗人们缘于自认是盲目信仰其想象的启示，因此我们都要务必加以宽恕，然而我们将寻找怎样的借口为我们的哲学家们的一个如此显著的弱点来进行辩护呢？

◆关于近代哲学的论述

然而，或许有人会在这里反驳说，按照我的坦白，既然想象是所有哲学体系的最终裁判者，而我却责怪古代哲学家们利用那个官位、进而在他们的推理中彻底听由想象去支配自己，那就不公平了。企图辩明我的理由，我有必要区分想象里的两种原则：一种原则是广泛的、永恒的、无法抗拒的，恰似从因到果与从果到因的那种习惯性的推移；而另一种原则是脆弱的、变幻的、无规则的，恰似我刚才提到的那样。前者是我们所有思想与行动的基础，因此倘若消除了那些原则，人性一定会立刻破坏、消失。对于人类来说，后一种原则并非无法避免的，也并非固然的，甚至也并非生活中所必需的；恰恰相反，我们所看到的只是这些原则产生于脆弱的心灵，并且它们由于违背其他习惯原则以及推理原则，而极其容易地被合适的对比与对立所推翻。由于这个原因，因此前面的原则被哲学所信奉，而后面的原则却遭到摒弃。一个身处黑暗中的人在听到清晰的语音时，可以断定有一个人在其近处，他的推理自然是正确的。那个结论虽然只是从习惯推理得到的，此习惯由于“人”的观念同当前的印象通常结合在一起，将一个人的观念灌输于心灵，并让那个观念活现起来。然而倘若一个人在黑暗中没理由地被恐怖幽灵的心理所烦恼，那或许也能够说他是在进行推理，而且也是很自然地推理；然而这种推理是自然的说法，其内涵正像说一种疾病是自然的一样；疾病虽然正和健康——人的最愉悦、最自然的状态

况相反，但疾病是因自然的原因发生的。

古代哲学家们认为，偶然性与他们实体的这两种虚构，与奥秘性质的推理及他们关于实体形式，恰似黑暗中的幽灵，而且是由虽是经常、而并非人性中广泛而无法逃避的原则得来的。自认完全是摆脱了这个缺点的近代哲学，是从坚实、永恒与共同的想象原则产生的。现在我们所要考究的问题就是：这种自负到底是在什么基础上建立的？

关于颜色、声响、滋味、味道、冷与热的那个观点正是那个哲学的基本原则；那个观点断言，这些性质全都仅仅是内心的印象，是因外界对象的作用而产生的，却与对象的性质没有任何雷同。我在经过研究以后发现人们通常对这个观点所举出的理由中仅有一个让人满意，这个理由的依据就是：即便所有外表上的外界对象全部继续同一不变，但那些印象却时常有变化。复杂多样的条件决定了这些变化：我们不同的健康状况也是由这些变化决定的，正如一个病人对一向最喜欢的肉类会觉得厌恶；个人不同的脾气与体质亦由这些变化决定，正如一个人尝着是甜的东西，别人尝着却是苦的。这些变化也取决于外界情况与位置的不同；云反射回来的彩色，随着云的距离、云与眼以及发光体所形成的角而随之变化。火在隔着某段距离时传来快乐的感觉，但在隔着另外一段距离时却传来痛苦的感觉。这样的例子不胜枚举，而且也是屡见不鲜的。

由这些例子所总结出来的结论，同样也能够想象到是特别令人满意的。的确，当各种不同印象的同一个感官发生于任意一个对象的时候，那么，在这些印象中并非每一个都有存在于对象中的一种相似的性质。由于同一个对象既然无法同时赋有同一个感官几种不同的性质，而同一种性质又无法与若干完全差异的印象类似，故而，明显的结论就是：我们的很多印象并不曾有外界的模型或者原型。然而，我们可以

依据类似的结果推断出类似的原因。人们赞同，内心的存在物的很多颜色、声音等印象产生于与之根本不相似的原因。这些印象与其他颜色、声音等印象，从现象上看来并没有不同之处。故此，我们断言，所有的这些印象都是从相似的根源中产生的。

这一原则一旦认同，关于那个哲学的所有其他学说好像都能够自然地随之而产生。由于将声音、颜色、冷与热、以及其他可感知的性质从继续独立存在物中排出，于是我们所剩下的就仅有所定义的第一性质，仅有这类性质是我们对其有任意合适概念的实在性质。这类性质具有广袤性与填充性，以及它们的各种组合与变异，即形状、运动、重力以及凝聚力。动植物的生、长、衰、亡仅仅是形状与运动的变化；所有物体的彼此作用亦是如此；水、火、土、光、气，及其自然中所有元素与能力的作用也都是如此。另一种形状与运动由一种形状与运动而产生；在物质世界里再也没有我们能够臆想到的其他任意被动或主动的原则。

我确信，我能够对这个体系提出很多反驳，但是如今我将只能提出一种我觉得非常有决定意义的反驳。我确定地说，通过此体系，我们不仅不能说明外界对象的作用，反而将所有这些对象彻底消灭了，并让我们务必返回到最狂妄的怀疑主义关于这些对象的观点。倘若颜色、声响、滋味、味道仅仅是知觉，那么我们所能想象的任意东西便无法赋有一种实在的、不断的、独立的存在；甚至人们所特别强调的第一性质，如运动、广袤性与填充性等，亦都没有这种存在。

先由运动考察：很明显，这是仅靠本身而不依照其他某种对象、便无法完全被想象的一种性质。这一运动观念固然以一个运动着的物体为前提。那么，运动着的物体的概念到底是怎样的呢？运动物体的这个概念一定还原到广袤性或者填充性的概念；因此，运动的实在性就依赖于其他这类性质的实在性。

关于运动这个观点是被普遍认同的，而我也已经证明在广袤方面这个观点亦是正确的；并且我也指出，我们几乎无法想象广袤并非是由赋有颜色或填充性的部分组成的。广袤的概念是一个混合的概念；但是，既然这个概念不是由无数部分或者微小概念组成的，故而它最后一定会分解为完全单纯而不可分的部分。既然这些单纯而不可分的部分并非广袤的概念，因此除非被想象为是有颜色的或是有填充性的，否则它们就只能成为非实在物了。已经把颜色从任意实在的存在物中排除。故而，我们的广袤概念的实在性就仅能依赖于填充性概念的实在性了。倘若填充性的观念是虚构的，那么，广袤的概念也就无法是正确的。所以，填充性的概念需要我们认真考究。

填充性的概念是受到极大力量推动时的两个物体无法彼此渗透而依旧维持其分离与独自存在的这样一种观念。所以，假如没有想象到某些有填充性的并且维持着这种分离而独自存在的物体，独自的填充性是无法想象的。然而，这些物体对于我们来说有怎样的观念呢？我们已经排除了颜色、声响以及其他第二性质的观念。运动观念依赖于广袤概念，而广袤概念又依赖于填充性概念。由此说来，填充性的概念就不可能依赖于其中任何一个概念。因为让这个观念依赖于那个观念，而同时又让那个观念依赖于这一个观念，这就是在绕圈子。所以，我们的近代哲学就没有给我们遗留下任何正确而且满意的填充性概念，故而也就不曾留下正确而满意的物质观念。

对于可以理解这个论证的每一个人来说，它将显得彻底是有结论性的；然而这个论证因为对一般读者来说可能显得深奥且复杂，因此，倘若我力求改变说法，借以使其比较浅显易懂，希望读者们谅解。力求形成填充性的概念，我们不得不想象两个物体相互挤压却并非相互渗透。假如我们仅限于一个对象，便无法得到这个观念，当然，倘若不想象任意一个对象，则更加无法得到这个概念了。两个非实在物无法

互相将对方排斥在自身位置之外，因为，非实在物并不占用任何空间，也无法赋有任何性质。现在我要问，对于我们假定填充性所从属的这些物体或者对象，我们会形成怎样的观念呢？要说我们只能想象物体是有填充性的，那就需要无限度地继续下去。如果说，我们在自己内心将这些物体描绘成具有广袤的，那就将所有一切全还原到一个虚幻的观念上，或者只是在绕圈子。广袤务必被认为是有颜色的，这是虚幻的一个观念；或许被认为是有填充性的，这让我们又回到了第一个问题上。针对运动性与形状，我们还能够作相同的说法；言而总之，我们不得不断言，在将颜色、声音、冷与热由外界存在之列排除之后，就没有剩下任何东西可以予以我们以一个正确而同一的物体观念了。

另有一层：确切地说，无论填充性还是不可渗透性都只是一种无法消灭性，这点前面已经提到了；由于这个原因，我们就更加有必要形成我们所假定的那个无法消灭的对象的清楚观念。消灭的不可能性是无法独立存在的，也无法被想象为独自存在，而固然需要它所从属的某种对象或者真实存在。然而，困难现在依旧存在，即：我们怎样能不向第二性的与可感知的性质求助而形成这个对象或者存在的观念呢？

我们通常用的、借着研究观念所形成的那些印象来研究那些观念的方法，在如今的情景下，也一定不能将其省略。通过视觉、听觉、嗅觉以及味觉进入内心的那些印象，依照近代哲学来说是不存在任何与之相似的对象；故而，被假定成真实存在的填充性的概念绝对无法从这些任何一个感官的感觉中得来。所以，仅仅剩下触觉这一感官还可以传送能够为填充性概念所产生的那个印象；的确，我们也可以顺其自然地想象，我们所感到的物体的填充性仅需要将任何对象触碰一下，就能够感觉到这种性质。然而，这种思维方式可以说不是哲学的，而是通俗的。这一观点可以从以下两点考虑得到。

其一，我们非常容易地看到，物体即使借其填充性而被人感知，但是触觉是与填充性非常不同的一种东西，二者并没有一点相似之处。一只手瘫痪了的人，在看到桌子支撑着那一只手时，并且和他的另一只手接触到那张桌子时，有一个相同的完整的而且不可渗透性的观念。当我们的任意一个肢体被一个对象挤压时，都会遭到抵抗，这种抵抗凭借着他所予以神经与元气的那种运动，将某种感觉传入内心。然而我们凭此无法断言，感觉、运动、抵抗三者有任何相似之处。

其二，倘若当触觉的印象不是在其广袤方面被考察时，那它仅仅是单纯的印象；这对于现在的目的没有丝毫帮助，我从此单一性推理说，触觉印象既不表现为填充性，亦不表现为任何实在的印象。由于让我们假定一个人用他的手按压一块石头或者任意坚固的物体，再假定有两块石头相互挤压，那么人们会立即承认，这两种情况在各方面并非都是类似的；在第一种情况下，有一种感觉与填充性联合起来，而在第二种情况下，并不存在此种现象。故而，为了让这两种情况彼此相似，就不得不除去那个人通过手或者感觉器官所感知到的那一部分印象；在一个纯粹的印象方面既然无法做到这点，因此这就强迫我们将整个感觉都除掉，同时证明这一整个印象在外界对象方面并没有原型或者模型。除此之外，还能够再添加一点：填充性务必以两个物体为前提，并且需要与两个条件相接近或碰撞；既然这是一个混合的对象，故而永远无法表现为一个单纯的印象。更不用说，即使填充性继续保持始终不变，而我们的触觉印象却是无时无刻不在发生变化；这就清晰地证明了后者并非是前者的表现形式。

综上所述，我们的感官与我们的理性之间有一种直接而且完全的对立；或者更准确地说，在我们依照原因和结果所得的那些结论与我们信奉物体的永远独自存在的那些结论之间，有一种直接而完全的对立。当我们按照原因和结果进行推断时，我们断定，颜色、声响、滋味、味道，都并非永远、独自地存在。当我们将这诸多可感

知的性质排除时，宇宙中亦就未留下具有那种存在的任意一种东西。

◆关于灵魂的非物质性的论述

在有关外界对象的各个体系中，与我们所想象为如此明确及肯定的物质观念中，我们既然已经意识到有些矛盾与困难无处不在，那么在我们有关内在感觉与心灵本性的各个设想中，我们会很自然地料想到有更大的困难与矛盾，因为我们一直感觉后者是特别模糊而且不确定的。不过我们在这一方面却欺骗了自己。理智世界虽然混杂在无限的模糊暧昧之中，却并不被我们在大自然中所意识到的任意一种矛盾所迷惑。有关理智世界的全部知识我们总是自相吻合的；关于我们所不了解的，那我们就只能顺其自然。

确实，倘若我们倾听某些哲学家们的言辞，他们则是声称要缩减我们的无知；不过我担心，这样就有让我们陷入这个话题本身原来能够摆脱的矛盾中的危险。这些哲学家们就是针对他们设想知觉所寓于其中的物质实体或者精神实体进行严密推断的那些人们。为了结束双方的无限争论，我不知道是否有更好的办法，却唯有一句话要问这些哲学家们：他们所谓实体或者寓存的意思到底是什么意思？在他们回答了此问题之后，并且务必要在作出答复之后，我们才能够适当地、态度端正地去加入这场辩论。

我们也已意识到，有关物质与物体的问题是难以回答的；然而在心灵方面，它除了依旧陷于多种同样的困难以外，又被这个话题所独具的附加困难所困扰。各个观念既然是从先前的印象产生的，那么假如我们有任意心灵实体的观念，我们也必定有这个实体的印象；而这假若不是不可能的、亦是很难想象的。因为一个印象若不是与一个实体相似，那怎么能将那个实体表象出来？依据这派哲学来说，一个印象既

然并非一个实体，进而没有一个实体的任何特别性质或特征，它又怎样能与那个实体类似呢？

然而倘若避开了“可能是什么”或者“不可能是什么”这类问题，来谈“现实是什么”的问题，我则希望那些宣称我们对心灵实体有一种观念的哲学家们能把产生那种观念的那个印象指出来，并且明确地说出，那个印象是通过何种方式发生作用，是通过何种对象得来的。这一印象是个感觉印象，还是个反省印象呢？它是快乐的，悲伤的，还是淡漠的呢？是一直陪伴随着我们，还是间歇地返回来的呢？假如有间歇地返回来的，则它主要是何时返回来呢？而且是由于何种原因产生出来的呢？

倘若有任意一个人不回答这类问题，反而躲避这样的难题，说一个实体的定义就是能够独立自存的某种东西，甚至这个定义就应当令我们满意，倘若有人这么说，那么，我就要说，这个定义与各个能够被想象的物体都是吻合的，可是无法区别实体与偶然性，或是区别心灵与它的感知。因为我是如此进行推理的。任何能够被清楚地想象的东西也许都存在；而任何在各种方式下被清楚地想象的东西也许就以那种方式存在。这一原则是已经被认同的。其次，任何有差别的事物都是能够区分开的，而任何能够区分的事物又全是能够被想象所分离的。这是另一条原则。由这两条原则我所推断的结论就是：既然我们的所有知觉都是彼此不同，而且与宇宙中其他所有事物不同，因此，这些知觉也全是相互分离、彼此分别的，而能够被认为是单独存在的，故而也就能够单独存在，却不需要其他任何东西来支撑其存在。所以，倘若这个定义可以说明一个实体，那么这些知觉便皆是实体了。

由此得知，我们无论是凭借考察观念的最初根源，还是凭借一个定义，都依然无法得到一个令人满意的实体概念：依我来看，这好像恰恰是能够彻底抛弃关于灵魂的

物质性与非物质性的那个争论的一个充分的理由，而且是让我彻底摒弃那个问题自身的一个充分的理由。我们除了对知觉以外，对任意事物都没有一个完整的观念。一个实体与一个知觉从根本上是有差别的。所以，我们并不曾有一个实体观念。“寓于某物之中”这一条件被假定为认同我们知觉的存在的一个必要条件。于是，我们没有了寓存观念。当有人问“知觉是寓于物质的实体中、还是寓于非物质的（精神的）实体中”时，我们很难理解这个问题的意思，那么怎么可能再加以回答呢？

据我看来，有一个经常被用作证明心灵的非物质性（精神性）的论证是值得关注的。任何占用空间的物体全是由几个部分构成的；但任何由部分组成的物体即便不在实际上、也至少在想象中是能够分割的。然而，任何可分的物体与一个思想或知觉都是无法结合起来的，因为思想或者知觉是一种彻底不能分割、不能分离的存在体。由于假定有那么一种结合，那么，这个无法分割的思想是存在于这个占用空间的、可分的身体的左边，还是存在于它的右边呢？是存在于它的表层，还是存在于它的内部呢？是存在于它的后面，还是存在于它的前面呢？倘若这个思想是与广袤结合在一起的，那么它必定存在于广袤范围内的某个地方。倘若思想存在于广袤的范围之内，那么思想或存在于其中一部分，或存在于其中每个部分，在前一种情况下，那个特殊的部分是不可分割的，知觉并不与广袤结合在一起，而仅仅是与这一部分结合在一起；思想如果存在于每个部分，那么它也一定是占用空间的、能够分离的并且是能够分割的，正如物体一样；这是完全荒谬且矛盾的。由于没有人可以想象一份一英尺长、一码宽、一米厚的情感，因此，思想与广袤是彻底无法相容的两种性质，永远不能存在于一个主体中。

这个论证并未影响有关灵魂实体的问题，但是影响了灵魂与物质在空间上的结合问题。所以，普遍地考察一下哪类对象可以或不可在空间上结合，那也许是恰当

的。这是一个惊奇的问题，也许能够引导我们达到某个重大发现。

原始的空间与广袤概念全部是从视觉与触觉两种感官得到的；甚至排除掉有颜色的或触知的事物后，亦没有从空间观念传来任何东西的部分排列方式。我们增加或者减少一种滋味的方式，与我们增加或者减少任意可见的对象的方式不一样；当我们的听觉同时被几种声音刺激时，也只有习惯与反省让我们对所发出那些声音的东西的远近程度形成一个观念。任何能显示出它存在的地点来的物体，一定是占用空间的，要不然便是一个没有部分或者组合的数学点。任何占用空间的物体一定有一个特别的形状，像方形、圆形、三角形，其中没有一个同一个欲望或其他任意印象或观念相互符合的，而只可以同上述触觉与视觉两种感官的印象相符合。

一个欲望即使是不可分的，但也不应该把它看做一个数学点。因为倘若如此，那么就能够添加其他欲望，故而造成两个、三个、四个欲望，这些欲望甚至还是分布与存在于有一定的长、宽、高的那样一种方式中；很显然，这是一种谬论。

在诠释了这一点之后，假如我提出一个原理来——这一原理是过去被几个形而上学家们所摒弃而且被认为是违背人类理性最确定的原则——那就不至于让人感到意外了。这一原理就是：一个对象能够存在，在任意地点却不一定存在。我确定地说，这不仅是可能的，甚至绝大部分的存在物都是，而且固然是以这种方式存在的。假如一个对象的每一部分不是排列得能够形成一个形状或者数量，甚至整个对象对其余物体的关系也并不与我们的远近概念相符合，那么能够说是那个对象不存在于任何地点。可是除了触觉与视觉二者的知觉与对象之外，很显然，我们所有的知觉与对象都是这种情形。一次道德的醒悟无法处于一个感情的左边或者右边，气味或者声响也无法是一个方形或一个圆形。这些对象与知觉不仅不需要任何特别的地点，甚至还与地点是绝不相容的，并且想象也无法从这一地点得到这些知觉。关于假定

这些知觉不存在于任何地点的说法，是荒谬的，不过我们能够这样思考：情绪与情感如果在知觉之前显得有任何特别的地点，于是从这些知觉中亦能够获得广袤的观念，恰似它能够从触觉与视觉得来一样；这与我们所已经确立的理论恰恰相反。倘若这些知觉显得没有任何特别的地点，那么，也许它们也就以这种无地点的方式存在，因为任何我们所能够想象的物体全都是有可能的。

此时就不需要证明，那些单纯而不存在于任意地方的知觉是无法在任意地点与能够分割并占用空间的物体或物质相结合；因为只有以一种共同的性质为根据，才可以建立一种关系。更有必要提出的是：有关对象在空间内结合的这一问题的，不仅在有关灵魂本性的形而上学的争论中出现，甚至在日常生活中，我们也时刻有机会加以考究。例如，我们假定桌子的一端有一个橄榄，另一端有一个无花果，那么，在形成这些实体的混合观念时，其中一个最显著的观念就是两种果实的不同味道的观念；一样显而易见的是：我们还将这些性质与有颜色而可触知的性质合并在一起结合起来。我们假定一种果实的苦味与另一种果实的甜味存在于二者可见的物体中，而且被桌子的整体长度所分开。这是一个如此引人注目与自然的幻觉，因此我们应该考究一下它们由此而产生的那些原则。

虽然一个占用空间的对象无法与其他不在任意地点存在或者不用空间的对象结合在一起，但是这些对象依然可能发生很多其他关系。例如，我们无法将任何果实的味道及气味与其颜色及可触知性两个性质分开；无论其中哪个是原因，哪个是结果，这些性质都确实是永远同时存在的。这些性质也不仅是普通地并存着，而且也是同时出现在心中的；甚至是在我们让占用空间的物体与我们的感官相接触时，我们才感觉到它的特别的味道与气味。故而，占用空间的对象与不在任意特定地点存在的性质之间所有的这些因果关系，与在它呈现的时间上的相近关系，对心灵固然发生那样一种效果，即其中任意一个出现的时候，它立即就将心灵的思想转到另外一

个。除此之外，我们不仅由于两者之间的关系，将自己的思想从其中一个转到另一个，而且我们还要尽力予以两者以一种新的关系，也就是场所中的结合关系，以便令这种推移更加自然，更加顺利。由于假如一些对象被任意关系结合起来，我们便有在里面增添一种新关系的强烈倾向，以便于补足那种结合，我常有机会在人性中看到这种性质，在合适的地点我将要更加详细地说明。我们在排列每一个物体时，总不会不将那些彼此相似的东西放得相互接近，或者将它们至少置于相对应的观点之下。为什么呢？那仅仅是由于我们在使相近关系与相似关系相加时，或将位置的相似关系与性质的相似关系相加时，感到一种满足。在我们所最容易假定的特别印象与其外界原因间那种相似关系中已经观察到这种倾向的结果。然而在我们现在这个例子中找到了此种倾向的一个最为显著的结果，在此我们依据二者之间的因果关系与在时间上的相近关系，又虚构了一个场所上的结合关系，以便于加强那种关系。

然而我们对于一个占用空间的东西和其特别的味道无论在场所上的结合、形成如何混乱的概念，而在反省起来，在这种结合中我们确实能够观察到一种彻底不可理解、自相矛盾的物体。因为假如我们向自己提出一个显著的问题，即：我们认为在一个物体范围之内所包括的那种味道，是在物体的各个部分，还是仅在于它的一个部分，那么我们立即会意识到自己茫然不知所措，而且明白我们自始至终无法予以一个满意的答案。我们不可以回答说，味道仅存在于一个部分，那是因为经验让我们相信，各个部分都有相同的味道。我们也无法回答说，味道存在于各个部分，因为倘若如此，我们就不得不假定它是有形状的、占用空间的；这种说法是荒诞而不可思议的。故此，两个直接相反的原则在此影响了我们，一个原则就是决定我们将味道和占用空间的对象结合起来的那种想象的倾向，另一个原则就是向我们指出那么一种结合是不存在的理性。分歧于这两个对立原则之中的我们，不肯抛弃任何一

个，却让这个问题陷于模糊与混乱之中，以致我们再也感觉不到那种对立。我们假定物体范围之内存在味道，然而味道的存在方式让其充满了整体却不占空间，而且毫无缺损、整体地存在于各个部分之中而不需要分裂。简单地说，在我们自己最习惯的思维方式中，我们就应用了“整体存在于整体，整体又存在于每一个部分”那个经院哲学派的原则；若不加以修饰地把它提出来，这个原则是非常吓人的，因为那就是说，一个物体存在于一个地点，同时又不存在于那个地点。

所有这些谬论的产生，都是因为我们企图使一个地点加于一种根本无法有地点的物体；而我们之所以付出这种努力，是因为我们倾向于凭借赋予那些对象以地点上的那种结合，来弥补建立在因果关系与时间相近关系上面的那种结合。然而，理性倘若最终有充足的力量能够克服偏见的话，在这样的情况之下，那么它固然要获得胜利。因为我们仅仅余下几个可能的设想来供我们选择：或假定某些物体不在任意地点存在；或假定这些物体是有形状的、占用空间的；或假定，当这些物体和占用空间的对象合并在一起时，整体则存在于整体之中，而整体又存在于各个部分之中。后两个假设的荒谬足以证明第一个假设的真实。除此之外，再也不曾有第四个观点。因为，假如这些物体倘若是以数学点的形式存在的，那么此假设就归结为第二个观点，同时假设，几种情感能够存在于一个圆形之中，甚至有几种气味在和几种声音结合之后，就能够形成十二立方尺的一个物体；只要一提到这一点，它就显得是如此的可笑。

然而，在如此看待物体的观点之下我们虽然无法不把那些将一些思想都结合在广袤中的唯物主义者摈弃，但是只要稍加反思就能为我们指出相同的理由对敌方进行驳斥，他们将所有思想都与单纯而不可分的实体相结合。最普通的哲学告诉我们，只有通过一个意象或者感知作为媒介，心灵才可以直接认知任何外界对象。此时呈现在我眼前的那张桌子仅仅是一种知觉，它所有的性质都是一种知觉的性质。然而，

在它所有的性质中，最显著的一种就是广袤。每个部分组成了这种知觉。这些部分的安置给了我们一种远近的概念，及其长、宽、高的概念。这三个层次的界限，就是我们所谓的形态。这个形态是可以移动、可以分离、可以分割的。占用空间的对象的显著特性就是可动性与可分离性。为了制止所有的争论，我们可以说，广袤这个观念本身仅仅是从一个印象复现得来的，因而务必与那个印象彻底相符合。说广袤观念与任意物体符合，亦就是说，此观念是占用空间的。

此时，自由思想者也许会得意扬扬；他在意识到居然有真正占用空间的印象与观念之后，就能够对他的敌方说，他们如何能够将单纯而不可分的主体与一个占用空间的知觉结合在一起呢？神学家们的一切论证此时都能够用来反驳他们自己了。那个不可分的主体或者精神的实体是在知觉的左边呢，还是在右边？是在这个特别部分呢，还是在那个特别部分？是存在于各个部分而且并不占用空间呢，还是它整个处于任意一个部分，并且同时并没将其余部分抛弃？对于此问题，我们所能予以的回答非但其本身是荒谬的，而且也无法说明不可分的知觉与占用空间的实体是怎样结合的。

如此一来，我就有了一个重新考究有关灵魂实体的问题的机会。虽然我以为那个问题彻底无法理解而被抛弃，但是我禁不住要提出关于那个问题的进一步思考。我确定地说，有关一个思维实体的非物质性、单一性、不可分性的学说是一个纯粹的无神论，恰好为斯宾诺莎因此而臭名昭著的那些观点进行辩论。我希望从这个论题至少能获得一个有利的条件，就是我的论敌在意识到他们的攻击也特别容易被用来还击他们自己时，他们将找不到任何理由用来攻击现在这个学说，从而让他自己成为可憎的了。

斯宾诺莎无神论的基本原则就是有关宇宙的单一性、有关他所假定为思想与物质都

存在于其中的那个实体的统一性的学说。他说，世界上仅存在一个实体；那个实体是彻底单一而无法分开的，并且不是局部存在，而是到处存在的。我们因意识到在外界所发现的任意物体，从反思在内心我们所感知到的任意概念，所有这些都仅仅是那个唯一的、单纯的、一定存在着的实体的各种变异，并没有任何分离的或者个别的存在。灵魂的每种情感，物质的每个形态，无论彼此怎样差异，相互不同，都是存在于同一个实体中，而且在其本身保存其自身的特性，而并不将这些特性传达于它所存在的那个主体。同一个基体支撑着各不相同的变异，而它本身并没有任何差别；它让那些变异发生改变，而其本身并没有任何改变。时间、地点以及自然中的全部差异，都不足以在这个基体的完全单一性与同一性中产生任何组合或者改变。

我确信，对于那个著名的无神论者的原则所作的简单的陈述，就能够充分说明此时的目的，我不需要一直深入那些昏暗的领域，就能够表明，这个可恶的假设与已经如此深得人心的灵魂非物质性的假设，大概是没什么差异了。为了说明这一点，让我们回忆一下先前的理论：既然各个观念是从一个先前的知觉得到的，因此，关于一个知觉的观念，关于一个对象（或者外界存在）的观念，这两者绝对无法在种类中表象相互差异的任意物体。无论我们能够假设它们两者之间有何不同，那种不同依旧是我们无法想象的。我们仅仅能够设想一个外界对象只是没有相关项的一种关系，要不然就是将外界对象认为就是一个印象或者知觉。

从这个前提我所将推出的结论，初看起来可能显得只是一种狡辩；不过只要稍加思考，它就能够被认为是令人信赖和满意的。这个结论就是：既然我们仅仅能够假设，而永远无法想象对象与印象间的一个种类上的差异，因此，针对印象之间的联系与矛盾，我们所形成的所有结论都无法确定它是否能够应用于对象上；不过在另一方面，针对对象所形成的所有这一类结论我们却是必然能够应用于印象上面的。

理由很容易说明。既然一个对象被假设为不同于另一个印象，故而我们无法确定，在我们依据印象进行推断时，我们的推断所根据的那种情形，是不是对象与印象二者所共有的。在那一点上对象依然能与印象不同。然而当我们先形成有关对象的推理时，那么这种推理自然地就一定扩展到那个印象上。这是由于那个论证建立在它上面的那个印象的性质至少固然是被心灵所想象到的；而且倘若那种性质与一个印象不是共有的，那么它自身也就无法被我们所想象，因为我们所有的观念都是由印象这个根源得到的。故此，我们就能够建立一条确定的理论，我们依据任意原则（除非是依据经验而作的一种不规则的推理）我意识到的对象之间的联系或者矛盾、所有都能扩展到印象上，虽然与这相反的命题，即“印象之间能够发现的一切关系也是对象所共有的”那个命题，可能不是一样的真实。

将这个理论应用于现在的问题中：此处有两个不一样的存在物体系呈现出来，我假定我必须予以它们以某种实体或者存在的基础。最初我观察到很多对象或者物体所构成的一个宇宙，其中包括太阳、月亮、星星，大地、海洋、植物、动物、人类、船只、房屋以及其艺术品或者自然产物。斯宾诺莎在这里出场了，并告诉我这些都仅仅是变异，这些变异所寓存的主体是单一的、非混合的，而且不可分的。在这以后，我又研究另一个存在物体系，即思想的宇宙，或者我的印象与观念的体系。我在那里观察到了另一个太阳、月亮与星星；被动物所居住、植物所覆盖的另一片大地、海洋、城市、房屋、山川、河流，简单地说，就是在第一个体系中我所能够见到的或想象的各种事物。在我考究这些事物时，神学家们又出现了，并且对我说，这些也完全是变异，都是一个单一的、非混合的而且不可分的实体的变异。瞬息之间，有上百张嘴争吵得震耳欲聋，都对第一种假设表示厌恶与轻视，对第二种假设则表示褒扬与尊重。我却倾注于这些假设，看看人们之所以如此有所偏好的理由；于是我发现这些体系都犯了一样的不可理解的弊端，并且就我们所知道的来说，这

两个假设特别类似，无法在一个假设中发现出不是二者所共有的荒谬之点来。对于一个对象中任何性质的所有观念，我们全都符合于印象中的性质，全部都表象那种性质，这是由于我们从印象中得来了这所有的观念。故而，在作为变异而占用空间的一个事物与作为其实体的单一而非混合的本质之间，我们所能发现的所有矛盾，也永远是一样地发生在那个占用空间的对象的知觉（或印象）与那个非复合的本质之间。对象的各个性质的观念全是经一个印象传来的；因而，任何能够感知的各种关系，无论是联系关系还是矛盾关系，固然都是对象与印象二者所共有的。

虽然这个论证通常研究起来好像已经特别明显，不允许有任何怀疑或矛盾，但是为了让它显得更加清晰易懂，让我们来详细地进行考察，同时看看，在斯宾诺莎体系中所发现的所有谬论是否也能够有神学家们的体系中发现出来。

首先，经院学派的人们曾经依照他们派的谈论方式（不能够说是思想方式）反对斯宾诺莎说，既然一个形态不是任意独自的或者各自的存在，所以与它的实体必定是一体的，故而宇宙的广袤必定在某种方式下与宇宙被假定为存在于其中的那个单一而非混合的本质是同一的。然而，他们能够说，这是绝对不可能的、不能设想的，除非那个不可分的实体将自身扩展开来，去与广袤相吻合，或者是广袤压缩起来，去与不可分的物体相吻合。就我们所能够理解的而言，这个论证是正确的，并且很显然地要将这个论证应用到占用空间的知觉上与灵魂的单一的本质上，也不需别的，仅仅将名词变换一下就行了。在每一方面对象的观念与知觉的观念都是相同的，人们只是假定二者之间有一种既不可知又不可理解的区别。

其次，我们前面已经说过，所有的实体观念都能够应用于物质，并且所有的特别的实体观念都能够应用于每一个特别的物质部分。故此，物质不是一种形态，而是一个实体，甚至每一个物质部分不是一种特别的形态，而是一个特别的实体。我们没

有一个绝对的实体观念，这一点我已经证明；我们仅能将它当做能够独自存在的某种物体，所以很显然，各个知觉都是一个实体，甚至知觉的每个特别的部分完全是一个特别的实体：所以，两种假设就这方面来说都处在相同的困难之下。

最后，对于主张宇宙中仅有一个单一实体的这个体系人们曾经反对说：这一实体既然是所有事物的根本或者基体，所以必定同时将形式改变，化成很多相互对立、互不相容的形象。方形与圆形同时在同一实体中是彼此相克的。那么同一个实体怎样能够同时改变其形式，化成那张方桌或这张圆桌呢？针对这些桌子的印象，我也要提出相同的问题，结果发现，这一方面的答案与前一方面的答案相比也不见得更令人满意。

由此可知，无论我们转向哪个方面，相同的困难一直紧随着我们，我们若在证明灵魂的单一性与非物质性方面向前发展一步，同时就必须为一种危险而无法挽救的无神论铺好道路。我们若没有将思想称为灵魂的一个变异，而予以它那个相当古老却又非常时髦的活动这一个名词，情况也完全一样。我们所说的活动的意思就是通常所说的抽象的形态，确切地说，也就是我们无法区别一个实体、无法分离某种物体，而仅仅是借着理性的区别或者一种抽象作用才可以想象得到。然而将变异一词就这样改成活动一词，也没有一点收获；我们也无法借此将任意一个困难摆脱；这经过下面两点考究就能够看出来。

首先，我说，根据这样的解释，活动一词永远无法正确地适用于经心灵或思维实体得来的任意感知。我们所有的知觉相互之间、及其与我们所想象的其他各个事物，都确实是彼此差异，甚至可以相互区别、相互分离的。故此，我们就不可能想象，这些知觉怎样才可以变成任意实体的活动或者抽象形态。人们经常以运动为例来解释说明，知觉（作为一种活动）是以何种方式依赖它的实体的；这一例子中并没有

予以我们什么教导，反而把我们搞得更加不明白了。从外表上来看，物体并没有通过运动产生任何实在的与本质的变化，仅仅是将它与其他对象的关系改变了。然而，清早一个与他所喜欢的朋友们在花园里散步的人，与一个下午被关在监狱里，充满了恐惧、绝望和怨恨的人，好像在本质上就有一种不同，并且这种差异与物体因位置改变而发生的那种差异相比，完全是另外一种。既然我们从外界对象的观念的区别与可分离性推断，外界对象相互之间有一种分别的存在，因此，当我们将这些观念自身作为我们的对象时，根据前面的推断，有关这些观念我们也必定推得出相同的结论。我们至少不得不承认，由于我们没有灵魂实体的观念，因此我们就无法指出，这个不经根本的变化的实体怎么就可以允许有知觉的那些差异，甚至知觉之间存在的那些相反情形；故而永远无法指出，知觉需在什么意义下才是那个实体的活动。所以，用没有丝毫意义的活动一词来代替变异一词，根本无法扩充我们的知识，而且有关灵魂非物质性说也根本没有益处。

其次，我还要补充说明，倘若应用活动一词对那个观点有利，那么对于无神论的观点也必定一样有利。因为难道我们的神学家们能够垄断活动一词，无神论者不是一样能够运用这一名词，而且肯定地说，动物、植物、人类等仅仅是一个单纯的、广泛的、并且依据一种盲目与绝对的必然性发挥其作用的实体的特别活动？你会说这绝对是荒谬的。我承认这是无法理解的，但我同时肯定地说：根据上述原则，在“自然中所有对象全是一种单纯实体的活动”这个假设中倘若发现有任何谬误，那么这个谬误也必定存在于关于印象与观念的一个类似的假设中。

由这些有关知觉的实体与知觉的空间结合的假设，我们能够进入另一个较前一个假设相比更易理解、较后一个假设更为重要的假设，也就是有关我们知觉的原因的假设。经院学派经常说：物质与运动无论如何变化，依旧是物质与运动，而仅仅是在对象的位置与地位方面产生一种不同。无论你怎么将物体不间断地分析下去，它依

旧还是一个物体。无论你将物体置于怎样的形状，所得的结果依旧仅仅是一个形状或者每个部分的关系。无论你用何种方式推移物体，你依旧仅仅发现运动或关系的变化。我们无法想象，例如一种圆形运动仅仅是一种圆形运动，而另一个方向的运动——例如椭圆表运动——则会成为一种情感与道德醒悟，或者是两个球形物体的撞击会让人感觉到疼痛，而两个三角形物体的相撞却让人感觉到快乐：如此想象是荒诞的。然而，既然这些不同的撞击、变化与混合是物质能够发生的仅有的变化，并且这些变化根本无法给予我们任何思想或者知觉的观念，于是，经院学派断言说，物质永远不可能产生思想。

这个论证的表面的明显性极少有人能够抵抗；但是反驳这个论证却是一件极其容易的事情。我们前面已经详细证明，我们从来未曾感觉到因果之间的任何联系，我们能够得到有此种关系的知识仅仅是因为体验到了因与果的恒常结合，此时我们只需要回忆一下那个证明就可以了。任何不相反对的对象既然都能够恒常结合，而任意实在的对象既然全不是相反的，因此，从这些原则我曾推理说，倘若将这一问题先验地进行考究，则任意物体都能够产生任何物体，并且我们永远不会发现一个理由，能够说明任意对象为什么能够或不能够成为其他任何对象的理由，不管它们之间有多么大或者多么小的相似关系。显然，这摧毁了前面有关思维或者知觉的原因的那一套推理。因为在运动和思想之间固然并不显示任意一种关系，但是其他所有原因与结果亦全是此种情况。把一磅重的东西放在杠杆的一端，把另一个相同重量的东西放在另一端；正像你发现不出任意思想和知觉的原则一样，你将永远不会在这些物体中发现出依据它们与中心的距离的任意运动的原则。故此，假如你自称可以先验地证明物体的那么一个位置根本不能产生思想（因为无论怎样转动它，它依然仅仅是物体的一个位置）；那么你不得不借着相同的推理过程推断，运动永远不是由位置产生，因为后一种情况较前一种情况并没有量的显著的联系。但是因为后

面这个结论违反显著的经验，并且在心灵的活动中我们也许有类似的经验，而且能够意识到思想与运动之间的一种恒常结合：所以假如你在仅仅考虑了观念以后，就果断地说，思想不可能由运动产生，或者说，一个不同的情感或者反省不可能由各个部分的不同位置产生，那么你的推断就未免过于草率、鲁莽了。我们不仅能够有这样一种经验，而且的确有这种经验，每一个人因为都能够觉察到，他的思想与情绪因他身体的不同位置而改变。倘若有人说，这种现象取决于灵魂与身体的联合，那么我回答说，我们不得不将有关心灵实体的问题与有关它思想的原因的问题分开；并且倘若仅限于讨论后一个问题，则凭着将思想与运动这两个观念相比较，我们就发现两者是彼此不同的，凭着经验却又同时发现了二者是恒常结合在一起的。在适用于物质的作用上时，由于因果观念的内容就仅有这些情况，因此我们的确能够断言，运动可能是，并且实在是知觉与思想的原因。

在这样的情况下，我们只剩下这个两端论法：也就是说，将在心灵可以在它的对象的观念中知觉到一种联系的方面排除之后，所有一切事物都无法成为其他事物的原因；否则便不得不主张，我们所发现为恒常结合在一起的所有对象，正是因为那种关系而应该被认为是一些原因与结果。假如我们选择两端论法的前一部分，那么下面这些结果就油然而生。其一，实际上我们认为，宇宙中根本没有什么原因，或者产生原则，甚至神自己也不是；因为我们通过若干特殊印象得到了那个最高存在者的观念，但是那些印象都没有包含效能，甚至对其他一切存在好像都没有丝毫关系。或许有人说，对一个全能的存在者的观念与他所意愿的任意结果之间存在着固然而不可避免的联系；针对此说法，我的回答是：我们并没有将一个存在者赋有任意能力的观念，当然更没有将存在者赋有无限能力的观念。然而假如我们愿意将我们的说法改变，那么我们就仅仅能给能力下定义为：能力即是联系。故而，当我们说，全能存在者的观念与如他所愿的所有结果的观念有联系时，实际上我们只是

说：它的意志和各个结果有联系的那个存在者是与所有结果都有联系的；这就形成了一个同一命题，这一命题无法使我们对能力或联系的本性有所洞察。其二，但是倘若神是伟大且具有效能的原则，弥补了所有原因的缺乏，这一说法就会将我们导入极端的不敬与荒谬之中。因为倘若我们由于物质、运动与思想之间并没有显著的联系，在自然的作用方面便求助于神灵，而且肯定地说，物质自身无法传达运动或者产生思想；那么依据这个理由，我们不得不承认、我们一切意志与知觉的创生者就是神灵；因为这些心理活动相互之间及其与虽然被假设却是不可知的灵魂实体之间也并不存在明显的联系。我们很清楚，有些哲学家们认为，心灵的所有活动对于最高存在者来说都具有这种动力，但除了意志或者意志的一些不重要的部分以外；然而我们能轻而易举地看到，这个例外只是为了逃避那个学说危险的结果的一个借口。倘若除了具有明显能力的一种物体之外，再没有其他物体是能够活动的，那么思想也并非较物质更加活动；倘若这种不主动性让我们必须向一个神灵求助，那么我们一切行为的真正原因就是最高的存在者，那些行为无论是好的还是坏的，是善良的还是恶劣的。

如此一来，我们就毫无选择地被迫转到两端观点的另一方面，即任何被发现为恒常结合在一起的所有对象，仅仅凭借这种结合而被看做一些原因与结果。然而，任何不相反的所有对象既然都能够恒常结合在一起，并且所有实体的对象都不是彼此反对的，故而结果就是，从我们凭借单纯观念所能断定的范围内来说，任意物体都能够成为其他物体的原因或者结果；显然，与他们的论敌相比，唯物主义者占到了上风。

所以，整体说来，倘若我们下一个最后判决，我们能够说：有关灵魂实体的问题是根本无法理解的；我们的一切知觉，在空间上无论与延伸的实体或者非延伸的实体并非都可以结合；有些知觉属于这一种，有些知觉则属于另一种：因果的本质既然

是对象的恒常结合，所以就我们针对那种关系有任意概念而言，物质与运动常常能够被认为是思想的原因。

哲学的王权是应该在任意地点都被认同的，因此在所有场合下，倘若都迫使哲学为它的结论进行辩护，而且在可能要责怪哲学的各种特别艺术与科学之前，都要为自己进行辩解，那对哲学来说实在是一种侮辱。这就令人不禁想起一个国王被他的臣民控诉为犯了叛国罪一样。只有在一种情况下，也就是当宗教几乎被轻易冒犯时，哲学认为为自己进行辩护是必需的，甚至是很荣耀的。因为和哲学自身的权利一样，宗教的权利是被哲学所重视的，实际上，二者是一致的。所以，假如有人设想前述的论证以任意方式危害了宗教，那么我希望，下面的辩护能够将他的顾虑消除。

至于人类心灵所可以想象的任意对象的作用或者延续，所有先验的结论都是毫无基础的。所有对象都能够被想象成彻底变为不活动了，或者在一瞬间被消灭了；并且，一个显著的原则就是：任何我们能够想象的东西都是可能的。这一原则，针对物质固然是真实的，对思想来说也一样是真实的，而针对一个延伸的混合的实体固然是真实的，对于一个单一而非延伸的实体也一样是真实的。在这两种情况下，论证灵魂的永生性的形而上学的证明都是一样没有决定性的。同时，由自然类比而得到的论证与道德的论证都是同样有力且令人信服。假如我的哲学有关证明宗教的论证没有添加任何东西，但是我想到我的哲学并没有将这些论证削弱，所有的一切还是保持原状，于是我就觉得满意了。

◆关于人格同一性的论述

有些哲学家们主张，所谓的我们的自我，在每个瞬间我们都能亲切地意识到；主张

我们感觉到它的存在与它的继续存在，而且超越了论证的可信程度，如此确信它的绝对的同一性与单一性。他们认为，最猛烈的情感与最强烈的感觉，不仅不让我们将这种看法放弃，还让我们更加深刻地巩固这种观点，而且我们通过它们所带来的快乐或者痛苦考究它们对自我的影响。针对这一点，若企图更进一步证明，反而会将它的明白性削弱，因为我们无法依据我们亲自意识到的全部事实而得出任何证明；并且我们如果怀疑了这一点，那么对一切事物我们便都无法确定了。

不幸的是：所有这些肯定的说法，都与可用来为它们辩解的那种经验相违背，并且我们也并不按这里所提到的方式有任何自我观念。原因是此种观念能由何种印象得来呢？要回答这一问题，就无法不陷入明显的矛盾与谬论之中；但是我们倘若想将自我观念变得清楚而易理解，那么这一问题就务必要回答。产生各个实在观念的，必定是某一种印象。然而，自我或者人格并非是任意一种印象，而是我们设想若干印象和观念并与之有联系的一种物体。倘若任意印象产生了自我观念，那么在我们一生的整个过程中那个印象必定继续保持不变；因为我们把自我假定为是通过那种方式存在的。但是任意恒定而不变的印象是不存在的。快乐与痛苦、喜悦与悲伤、感觉与情感，彼此接连而来，根本不会完全同时存在。所以，自我观念是无法从这些印象中任意一个或者从别的任意印象中得来的；因而，那样一个观念也就不存在。

不过，更进一步说，根据此种假设，我们的所有特别知觉又必定成了怎样的呢？所有这些知觉都是彼此差异，而且能够彼此区别、彼此分离的，故而能够分别考虑，能够独自存在，而不需要其他事物来支撑其存在。这些知觉是通过何种方式属于自我，而且是怎样与自我保持联系的呢？由我看来，当我亲切地感觉我所谓的我自己时，我不可避免地要碰到这个或者那个特别的知觉，如热或冷、明或暗、爱或恨、快乐或痛苦等知觉。无论何时，我总无法将一个没有知觉的我自己抓住，同时我也

无法观察到任意事物，仅能观察到一个知觉。当我的知觉在某个时期消失的时候，例如在沉睡中，那么我在那段时间内便感觉不到我自己，因而可以说是真正不存在的。当我由于死亡而失去所有知觉，而且在分解之后，再也无法观察、感觉、思维且有所爱恨的时候，我就算是彻底消失了，并且我也无法想到还需要什么东西才可以让我成为彻底不存在的了。假如有人在仔细而毫无偏见的反思以后，认为他有一个与他不一样的他自己的概念，那么，我不得不承认，我无法再与他进行推理了。我能够向他让步的仅仅是：或许他与我同样正确，在这一方面我们有根本上的差异。或许他能够感知到某种单纯而存在的東西，他把他称为他自己，我虽然确信我本身并没有那样一种原则。

不过避开这些形而上学家们不谈，针对其余的人们，我能够大胆地说，他们都仅仅是那些通过无法想象的速度彼此接连着，并永远处于运动与流动之中的知觉的集合体。我们的知觉随我们的眼睛在眼窝内的转动而改变。与我们的视觉相比，我们的思想更是变化无常；我们的其他感官以及官能都促进这种变化，灵魂也根本没有能力始终保持一成不变，哪怕只是一瞬间。心灵是一个舞台；在这个舞台上各种知觉接连不断地相继出现；这些知觉来回穿梭，飘然消失，混合于数不胜数的状态与情形之中。确切地说，心灵在同一时间内是不存在单一性的，而在不同时间内，也不存在同一性，不管我喜爱想象那种单一性与同一性的自然倾向有多大。我们绝不可以将心灵以舞台作比拟，以致发生错误的想法。这里心灵只是由接连出现的知觉构成；关于表演这些场景的那个地点，或者关于构成这个地点的各种材料，我们没有丝毫的概念。

那么，予以我们那么大大一种倾向的是什么东西呢？它使我们赋予这些接连的知觉以一种同一性，而且假定我们自己在人生的整个过程中具有一种不变的、不间断的存在。为了回答这一问题，我们一定要区别思想或者想象方面的人格同一性以及情感

或我们关切自身方面的人格同一性。我们现在研究的题目正是前一种；为了将这个题目彻底说明，我们不得不深入研究此题目，而且要解释一下我们归之于动物与植物的那种同一性，因为这种同一性非常类似于人格或者自我的同一性。

我们对一个经过一段设想的时间变化而依然保持不变且不间断的对象，有一个明确的观念，对于这个观念我们称之为同一性观念。对于接连存在着，并且被一种紧密关系联接起来的几个不同的对象，我们亦有一个清楚的概念；这经过精确观察，就提供了一个相当完善的多样概念，恰似那些对象之间原本没有什么关系一样。然而，虽然“同一性”与“相关对象的接续”这两个观念自身是彻底不同的，甚至是相反的，但是在我们的通常思维方式中，二者的确常常被人相互混淆在一起。我们考虑不间断的，没有变化的对象的那种想象活动，与我们反省有关对象的接续时的那种想象活动，对于感觉来说差不多是一样的，并且后一种情况较前一种情况也并不需要更大的思想努力。对象之间的那种关系促使心灵从一个对象自然地另一个对象推移，并且让这一过程畅通无阻，就如同心灵在思维一个不断存在着的对象时一样。

混乱与错误的原因就是这种相似关系，并且让我们用同一性概念代替有关对象的概念。无论我们在瞬息之间怎样将相关的接续现象看做可变的或者间断的，而在下瞬间依然会赋予那种关系以绝对的同一性，并认为它是不变化的、接续的。上述那种相似关系，让我们产生了这种大的错误倾向，以致在我们还未觉察以前，就陷入了此种错误之中。虽然我们凭借着反省总是校正自己，而且返回到一种比较精确的思维方式，但是我们无法长期坚持我们的哲学，或者是摒弃想象中的这种偏向。最终，我们的方法就是屈服于此种偏向，而且勇敢地确定说，无论它们怎样间断而有变化，这些不同的相关对象实际上是同一的。为了向我们自己辩解这种谬论，我们经常虚构某种将那些对象联系起来、并防止其间断或者变化的奇特而无法理解的原

则，如此一来，我们就虚构了我们感官的知觉的不断存在，借此消除那种间断；并取得了自我、灵魂、实体的概念，用来掩饰那种变化。不过，我们还能够进一步说，也就是在我们不发生这样一种虚构的地点，混淆同一性与关系性的那种倾向亦是如此之大，以致让我们常常想象，除了在每个部分之间的关系之外，还有某种不可知的神秘的事物将这些部分联系在一起。我认为我们把植物与蔬菜归为同一性，就是此种情况。即便这种情况没有发生，我们依然意识到有混淆这些观念的倾向，虽然在这一方面我们无法自圆其说，也发现不到任意不变的、不间断的对象来作为我们同一性概念的依据。

由此可知，有关同一性的争论并不仅是一种文字上的辩护。因为在一种不合适意义下当我们将同一性归之于可变的或者间断的东西时，我们的错误并不限于表达方式，而是常常具有一种不变的、不间断的对象的设想，或者是具有某种神秘而无法解说的对象的设想，或者至少具有进行那种设想的一种倾向。要使每一个公正的钻研者将这个假设证明得令他满意，一定要依据日常经验与观察指明，那些可变的或者间断的、却又被假设为不断同一不变的事物，仅仅是由接续的部分所组成，而由相似关系、相近关系或者因果关系联系在一起。由于那样一种接续既然明显与我们的多样性的概念相符合，因此仅是因为一种错误，我们才认为此接续具有一种同一性；并且让我们陷入此种错误的那些部分的关系，事实上，既然只是产生观念的联结并将想象在每个观念之间畅通无阻推移的一种性质，因此错误的发生只是缘于这种心灵活动与我们思维同一而继续的事物时的那种心灵活动有一种相似关系。所以，我们的首要任务固然就是要证明，我们没有感知到它们的不变性与不间断性，故而它们的所有对象就用同一性所赋予，那样一些对象都是由几个接续的相关对象组成的。

为了证明这一点，能够设想有任意一团物质，它的每个部分是彼此接近、彼此联系

着的；设想每一个部分都不间断地、不变地保持同一性，显然，无论我们在它的整体或者任意一个部分中观察到怎样的运动或者地位的变化，我们都必须将这个物质团看做具有一种绝对的同一性。然而，假设加在那个物质团上的是一个很小的或者细微的部分，或者从那个物质团上去掉，那么确切地说，虽然这绝对消灭了整体的同一性，但是因为我们的思想极少那么的精确，所以我们果断地说，我们所意识到的那个很少有变化的物质团依然是同一的。从变化前的对象到变化后的对象，思想的进程是如此的方便而顺利，因此，我们几乎感觉不到那种推移，而非常容易认为，我们还仅仅是在不断观察同一个事物。

此实验具有一种很值得注意的情节，即：在一个物质团中任意一个重大部分的变化即使消灭了整体的同一性，但是我们不得不按照部分对整体的比例来测量部分的大小，而并非用绝对标准加以测量。加上或者减去一座山，并不能使一个行星呈现出不同；但是当增减无须太多时，就可以将某些物体的同一性消灭。我们只能凭借以下这种反省，才能够说明这点，即：对象是按照它们彼此的比例，而非按照它们实际的大小，在心灵上发挥着作用，并中断或者间断它们的作用的继续性。故而，既然这种间断不再将一个对象呈现出同一性，因此构成这种不彻底的同一性的，必定就是那种不间断的思想进程。

另一种现象也可以证实这一点。一个物体的任意重大部分的变化将它的同一性消灭了，然而，值得注意的是，当那种变化渐渐地、毫无觉察地产生出来时，我们就不再那么容易认为它有相同的效果。显然，理由不外如此，即：心灵在跟随物体的接续变化时，能够非常容易地感觉到从观察物体在这一瞬间的状态进而观察它在另一瞬间的状态，但在其他特殊时间都感知不到它的活动有任何间断。依据这种继续着的知觉心灵就以一种继续的存在与同一性归于那个对象。

不过，无论我们怎样小心地将变化渐渐引入，并使那种变化与整体构成某种比例，但是当这些变化最终被感觉到变得明显时，我们就犹豫不决，不肯将同一性归于那样一些不同的对象。然而，除此之外，我们还有一种手段，通过它促使想象能够再前进一步；也就是，让每个部分彼此联系，并同某个共同目的或目标结合在一起。一艘船即是经过数次修缮，大部分已经改变了，但是依然被当做同一艘船；造船材料的不同，也没有妨碍我们用同一性归于那艘船。每个部分同时参与的共同目的，在所有变化之下始终保持同一，并将想象从物体的一种情形顺利地推移到另一种情形。

如果我们再将部分之间的感应作用加到它们的共同目的之上，设想在它们的一切活动与作用中，彼此有一种互为因果的关系；那么上述情况就更加明显了。所有动物与植物全是这种情况；在这些物类方面，每个部分不仅都和某个共同目标有联系，而且也都彼此依靠，相互联系。一种如此牢固的关系的效果就是：虽然每个人都不得不承认，在仅仅几年内，动物与植物都经过了一切改变，并且它的大小、形状与实质也彻底改变了，但是我们依然用同一性归于它们。从幼小树苗成长高大树木的一棵橡树，依然是同一棵橡树，即使它们的任何一个物质分子或各部分的形状都已不是同一的了。一个婴儿长大成人，有时肥胖，有时消瘦，但是他的同一性却从未发生变化。

我们还可以研究以下两种现象，这两种现象也具有它的可注目点。第一个现象就是，我们虽然经常可以非常精确地区分数目的同一性与类型的同一性，但是有时还是将二者混淆了，在思想与推理中将一个认为是另外一个。例如，听到一种时断时续的声音时，一个人就说那依然是同一的声音，那种声音虽然只存在一种类型同一性或者相似关系，而并不存在任意数目的同一性，只存在发出此声音的那个原因的同一性。我们也同样可以说（这也并没有将语言的恰当性破坏），原先一座用砖块

筑造的教堂倾倒以后，教区又用沙石根据近代的建筑术将同一的教堂重建。在此，教堂的形状与建筑材料都已不是同一的了，前后两个教堂也不存在任意共同点，所共同的仅仅是二者与教区居民的关系；但仅此一点就足够让我们称二者为同一的了。然而我们必须说，在这些情况下，在开始有第二个对象以前，可以说，第一个对象已经消失了。凭借此方法，在任意一个时间点上就都不会有不同观念或者多样观念在我们之前呈现；并且我们会由此而毫不犹豫地将二者称做同一的。

我们还可以说，虽然在接续的有关事物中，各部分不要有太突然、太彻底的变化，这样才可以保持同一性，但是当印象的本性就是容易变化而不恒定时，我们就允许有一种比较突然的转变，在其他情形下，这种转变是与那种同一关系不相符的。例如既然一条河流的本性在于每个部分的运动与变化，因此在不到二十四小时内，虽然这些部分彻底变了，但它并没有妨碍河流在几个世纪中持续保持同一不变。所有事物的自然情况或者本质情况都可以说是被人所预测的；而任何被人所预期的事物与不寻常的、特殊的事物相比，前者所造成的印象总是比较浅显，而且亦显得不那么重要。由想象看来，前一类中的重大变化与后一类中的最细微的变化相比，前者好像确实要小一些；并且由于那种变化所打断的思想的连续性比较少，因此针对它消灭同一性来说，影响也就比较小些。

我们现在可以进一步说明人格同一性的本性，在英国，尤其是近几年，这已成为一个重大的哲学问题；在英国，对一些较为深奥的科学，人们都在用相当大的热诚与勤奋进行研究。显而易见，在说明动物、植物、房屋、船舶、所有复合的和可变的自然产品或者艺术产品的同一性方面、曾经所运用的那个成功的推理方法，在这里依然必定要继续运用。那种我们归之于人类心灵的同一性仅仅是一种虚构的同一性，与我们所归之于动物或者植物的那种同一性属于相同种类。所以，这种同一性绝对不可能有另一个来源，而是肯定发生于想象在类似事物上的类似作用。

我认为此论证是绝对有决定性的，但是恐怕它依然无法让读者信服，因此就让他衡量下面这个更紧密、更直接的推理。显然，无论我们想象它是多么的完善，我们所归之于人类心灵的那种同一性，依然不能将那些个别而不同的知觉合为一体，并将那些知觉消失作为它们要素的那些个别的与不同的特征。这点依然是真实的：参与人类心灵组织中的各种单一的知觉均是一种个别的存在，而且与其他各种知觉（无论是同时的还是接续的）都是彼此差异、能够相互区分、相互分离的。但是，虽然有这种区别性与分离性，我们却依然设想整个一系列的知觉是与同一性联系着的；因此有关这种同一性的关系自然就产生了一个问题，即：同一性究竟是真正将所有知觉结合在一起的一种东西呢，还是仅将这些知觉的观念在想象中结合在一起的一种东西？换言之，在声明一个人格的同一性时，我们是意识到他的每个知觉之间的一种真正的结合呢，还是仅感知到对这些知觉我们所形成的观念之间存在的一种结合？我们前面已经明确证明，在对象之间人的知性永远观察不到任何真实的联系，并且甚至在严格考察之下因果结合也归之为观念间的一种习惯性的联系，如果我们将这个证明加以回忆，那么上述的问题将会迎刃而解。因为显然因此而得到的结论是这样的：同一性并不是真正属于这些不同的知觉而结合在一起的一种东西，而我们仅仅是将其归于知觉的一种性质，我们之所以这样，是因为当我们将这些科学研究进行反思时，它们的观念就在想象中结合在一起。然而，在想象中能够将观念结合在一起的仅有的性质，就是前面所论述的那三种关系。观念世界中的结合原则就是这些关系，各个明确的对象离开了这些原则都可以被心灵所分离，各个都能够被考究，但好像与其他任何对象并没有什么联系，正如它们由于差异很大、距离很远而互不相关时一样。故而，同一性是依赖于相似关系、相近关系与因果关系这三种关系中的某几种关系。既然这三种关系的本质在于产生观念间的一种顺利推移；因此，我们的人格同一性概念全部是因为思想按照了上述原则，沿着一串有联系的观念畅通无阻且不间断地进行下去而产生的。

所以，此时所剩下的唯一问题就是：当我们思考一个心灵（或可以思想的人格）的接连存在时，什么关系产生了我们思想的这种不间断的进程。显然，我们在这里必定特意索取相似关系与因果关系，而将相近关系删除，因为在当前情况下这种关系的影响是很小的或者是根本没有的。

首先从相似关系说起：倘若我们可以清晰地透视他人的内心，并观察构成他心灵（或思想原则）的接续的那一串知觉，而且设想他对大部分曾经的知觉一直保持着记忆；那么，显然再不存在比这一情况更能有利于以一种“关系”予以层层转变中的这个接续现象了。难道记忆不是我们借以记住曾经感知的意象而来的一种官能吗？既然一个意象固然与它的对象相似，那么记忆将这些彼此相似的知觉经常放在思想系列之中，这岂不必定会将想象比较顺利地从一个环节转移到另一个环节，而将所有系列看似一个对象的继续？所以，记忆在这一点上，不仅显示出了同一性，而且因为产生了知觉间的相似关系，而有助于同一性的产生。无论我们考虑别人或者自己，情况并没有什么不同。

关于因果关系，我们能够说，对人类心灵要想有一个正确的观念，就该将它看做各种不同的知觉或者一个不同存在的体系，这些知觉由因果关系联系在一起，相互产生，相互消灭，相互影响，相互限制。它们相应的观念由我们的印象产生，而其他印象也是由这些观念产生的。一个思想将另一个思想驱逐离开，紧跟着将第三个思想引进，而又被第三个思想所赶走。在此方面，如果我把灵魂当做一个共和国，那是最确切的了；在这个共和国中，每个成员被压制与服从的相互关系结合在一起，随后其他的人们又生出，下一代人继承着上一代人、不断更替地来继续同一个共和国。同一个共和国不仅改变了其成员，而且改变了其法令和制度；如此一来，同一个人也能够将他的性格、性情以及印象、观念改变，而并没有将其同一性丢失。无论他经历了怎样的变化，他的每个部分依然被因果关系所联系着。在此观点下，因

为前一种同一性让我们的那些远隔的知觉彼此影响，而且让我们在现时对过去的或将来的欢乐与痛苦发生一种关切之感。所以，情感方面的人格同一性能够证实想象方面的人格同一性。

既然仅有记忆让我们对这一系列知觉的接续性以及这个接续性的范围所熟悉，因此主要是由于这个原因，我们才会认为记忆是人格同一性的来源。倘若我们没有记忆，那么任何因果关系的概念根本就不会存在，因此自我或者人格的那一系列原因与结果的概念也就不会形成。然而，当我们一从记忆里取得了这个因果关系的概念之后，我们就可以把这一系列原因以及人格的同一性扩展到我们的记忆之外，并且包括我们所彻底忘记而只是一般设想为存在过的所有时间、条件与行动。因为我们所记住的往事是多么的少啊！正如，谁可以告诉我，他在1715年1月1日，1719年3月11日和1733年8月3日有过什么思想或者举动呢？他会不会因为彻底忘记了这些日子的事件而说，如今的自我与当时的自我不是同一个人格，并凭此推翻了有关人格同一性的最准确的概念呢？故而，由这种观点来说，因为记忆指出我们每个有差异的知觉间的因果关系，所以与其说人格同一性由它产生，不如说是它将人格的同一性显现出来。那些认为人格同一性完全由记忆产生的人们，就不得不说明为什么我们可以这样将自我同一性扩展到我们的记忆之外。

有关人格同一性的所有细微与深奥的问题永远得不到解决，而只能够看做语法上的难题，并非哲学上的难题。就是这个学说的一切使我们达到一个对现在问题至关重要的结论。同一性依赖于观念间的关系；同一性是由这些关系借它所引起的顺利推移而产生的。然而，既然这些关系与顺利推移能够毫无觉察地渐渐减弱，因此我们就没有准确的标准，借此能够解决有关这些关系是在什么时候得到或者失去同一性这个名称的任意争论。有关联系着的事物的同一性的所有争论仅仅是一席空话，实际上，正如我们前面所说的那样，仅是部分之间的关系产生了某种虚构或者想象

的结合原则而已。

有关我们的同一性概念（当适用于人类心灵上时）的最初来源和不确定性，我们所说的话，不需要很多改动，就可以推广应用于单一性的概念。如果一个对象的每个不同的共存的部分是被一种密切关系所联结在一起的，那么它在想象上的作用恰似一个绝对单纯而不可分的对象的作用一样，无须付出更大的思想努力就能进入想象。因为这种作用的单一性，我们就认为那个对象具有一种单一性，并设想一个结合原则，作为这种单一性的支柱，作为那个事物的所有不同部分与性质的中心。

有关理智世界与自然（按休谟自改）世界的各派哲学体系，现在我们已考究完毕；在我们的各种推理方式中，我们曾经引入各种论题；这些论题有的阐明了与证实了此书的前几部分，有的为我们下面的观点铺了道路。此时就应该反过来更加认真地考究我们的论题，而且在我们对我们的判断和知性的本性已经作了详尽说明以后，进而对人性进行精确地剖析。

◆结论

在我深深进入我前面的哲学的大海以前，我在这一站上非常想停留片刻，思考一下我所已经走过的并且需要极高的技术与辛勤劳动才能够圆满完成的那段航程。我想我恰似这样一个人，虽然过去触到很多浅滩，而且在经过狭窄的海口时极可能遭遇船舶沉没的危险，但是依然有极大的勇气，敢于驾驶着那艘浪打风吹的漏船进入大海，而且雄心勃勃，竟然想在这些恶劣条件下绕地球行驶一周。但是回想起曾经的各种困惑与错误，让我对未来非常不自信。在我的研究中，我必须使用那些处于可怜状态的官能、弱点与纷乱，由此我的顾虑就更增多了。校正或者弥补这些官能的不可能性，几乎让我万念俱灰，让我在现在这块荒芜的岩石上决意消亡，而不肯

投身于一望无垠的海洋中。当我突然意识到我的危险时，我变得无精打采；并且那种悲观情感较其他情感常常更容易沉溺不返，因此现在这一题目就能将我的层出不穷的沮丧感想唤起，将我的绝望情绪增加。

在哲学中处于孤寂痛苦境地的我，感到恐惧与迷茫，将自己虚构成一个神通广大的妖怪，无法融于社会之中，断绝了与所有人的交流，成为一个完全被抛弃了的、忧郁重重的人。我非常想融于群众中间，得到保护与温暖；但我妄自菲薄，于是就没有胆量与人为伍。故而，我就号召别人来与我为伍，自成一个集体；可是没有人听从于我。每个人都是退避三舍，害怕那四面八方对我袭来的风暴。我已经遭到所有哲学家、逻辑学家、神学家以及数学家的嫉恨；那么，我对我必定无法逃避的侮辱，没什么惊奇的了。我已声明我不赞成他们的体系；如果他们憎恨我的体系与我个人，那么，我也没有什么可惊异的。当我四面展望时，我就料想到争论、反驳、愤怒、谩骂与诽谤。而当我自我反省时，我也只是疑惑与无知。世人都联合起来反驳我、排斥我；我自己竟然已经是如此脆弱，以致我觉得，我的所有观点要是没有他人的赞同与支持，它们都将自行瓦解与消失。每前进一步，我都犹豫不决；每从头反省一次，我都惧怕在我的推理中发生荒谬的错误。

除了我自己独有的无数缺点之外，既然我还发现了很多人所共有的缺点，为什么我还可以一如既往地冒险从事那样一项勇敢的事业呢？在抛弃所有业已确立的观点的同时，难道我可以确信自己是在跟踪真理吗？即便幸运指引我追随真理的足迹前进，而我能够借什么标准来辨别真理呢？在作了最精细、最准确的推断以后，我无法拿出为何要赞同它的理由来。我只是体会到一种强烈的倾向，在那些对象出现在我面前的那个观点下，不得不来强烈地考究它们。教导我的一个原则是经验通过对象的过去各种结合来完成的；另一个原则是习惯决定我预测将来会有相同现象发生；这两个原则结合在一起作用于想象，并让某些观念较其他不存在这种优势的观

念、以一种较强烈、较生动的方式所被我形成。心灵凭借这种性质才让某些观念较其他观念更加生动（这一点好像是那样浅薄，很少建立在理性上），我们离了这种性质，就永远无法赞同任意论证，也永远无法让我们的视野超越那些呈现在我们感官之前的少数事物。不仅如此，即便这些事物我们也只可以认为它们只是一种依赖于感官的存在；并且我们也不得不将这些对象彻底包括在构成我们自我或人格的那一连串接续的知觉中。非但如此，即便对那个接续的关系来说，我们也只可以认同那些直接存在于我们意识中的知觉，而记忆所呈现给我们的那些生动的意象，也永远无法被认为是过去知觉的真相。所以，记忆、感官、知性全是建立在想象或者观念的活泼性上面。

如这样一个没有规律而易错的原则，人们假如在它的全部变化中都进行盲目信从（这是无法避免的），那就很难责怪它将我们引入各种错误之中了。这个原则让我们依据因果进行推理；也是这个原则让我们相信外界对象在离开感官时依然继续存在。但是这两种作用虽然在人类心灵中是一样地自然与必然，然而，二者在某些情况下却是直接相反的，并且我们也无法一边依据因果进行正确且有规则的推理，一边又相信物质的继续存在。那么我们应该如何调整那些原则呢？我们应该选择哪一条原则呢？倘若我们拒绝选择两个原则中的任意一个，但是依次选择二者（这在哲学家们中间是经常可以见到的），那么当后来我们故意地接受了这样一个显著的矛盾时，我们还有何信心去获得哲学家那么一个光荣的称号呢？

倘若在某种程度上，我们推理的其他部分是可信的、令人满意的，那么，这种矛盾也就有点可以原谅了。然而，情况恰恰与这相反。当人类知性被追溯到其第一原则上时，我们就意识到它将我们引入了那样一些的观点，让我们曾经的所有辛苦勤劳都显得可笑，并让我们对将来的研究失去了信心。各个现象的原因就是人的心灵最爱研究的；并且我们还不满足于所知道的直接原因，还总要将我们的探讨推进下

去，一直达到最原始的原则。倘若我们没有意识到原因借以作用于它结果上的那种功能，联系着因果关系的那种链索，及其那种链索所依赖的那个具有功能的性质，那么我们便无法停止下来。这是我们一切研究与思考的目的：那么，当我们清楚了这种联系、链索或者功能仅仅是存在于我们本身，仅仅是由习惯而得来的那种心理倾向，并且这种倾向仅仅是让我们从一个事物推移到它的经常伴随物，并从一个事物的印象推移到那个伴随物的生动观念；我们此时会是多么的失望呢？这样一个发现不仅截断了任何能够得到满意结果的希望，而且挫伤了我们的这种愿望；因为当我们表示，我们想将最终的作用原则当做寓存于外界对象中的一种事物而进行认识的时候，那就显得我们或是自相矛盾，或是在说没有任何意义的话。

确实，我们在日常生活中觉察不到我们观念中的这种缺陷，并且我们也觉察不到，在最常见的因果结合方面，也正像在奇特而最不寻常的因果结合方面一样，我们都同样不知道结合因与果的那个最终原则。然而，仅仅是因想象的幻觉而发生这种情况；问题在于，在怎样程度上我们应当听从这些幻觉。我们无论以哪个方式加以回答，这个问题都十分困难，让我们陷于极其危险的两难境地。因为假如我们同意想象各个浅薄的提示，那么这些提示除了经常是彼此反对之外，还让我们陷入那样的模糊、错误与荒谬之中，最终让我们对自己的轻信感到内疚。想象的飞跃是最能危害理性，并在哲学家们中间引起最多的错误。也许，想象焕发的人在这一方面能够比作《圣经》上所说的用翅膀掩住自己双眼的那些天使。关于这一点，已有那么多的例子加以说明，我们就没有必要再费心去详尽论述了。

但如果在另一方面考虑到了这些例子，让我们决心排斥想象的所有浅薄的阐明，而紧紧地守住知性，即想象的较为普通的、较为确立的那些特性：那么，这个决心即使可以牢固地贯穿下去，那也是不安全的，而且会带来非常有害的结果。因为我曾经说过，知性在按照它的最普通的原则独自活动时，就彻底推翻了自己，无论在哲

学还是日常生活的任何命题中都没有留下任意最低的证信程度。只有凭借着想象的那种独特的与似乎浅显的特性，我们才能将自己从这种完全的怀疑主义中挽救出来，由于这种特性，我们就很难观察事物的远景，并且对那些事物的远景也不如对比比较容易、比较自然的事物那样，可以产生明显的印象。那么，我们是否能够定下一条通常的原理：任意精确或者细致的推理都不应当接受吗？应当认真考究一下这样一个原则的结果。如果这样，你就彻底断绝了所有科学与哲学；既然你依据想象的一个特性进行考究，依据公正的理由你就一定要接受它的所有性质：如此一来，你明显是自相矛盾了；因为这个原理必定建立在前面的推理之上，而前面的推理已能够被认为是极其精细的与辨别的了。那么，处于这些困难之中，我们该选择哪一方面呢？倘若我们信奉这个原则，抛弃所有精细的推理，那么我们就陷入最明显的谬论。倘若我们驳斥这个原则，而接受这些推理，那么，我们就彻底推翻了人类的知性。所以，我们就仅剩下一个不真实的理性，要不然便是毫无理性，再没有其他选择余地。就我来说，在现在的情况下，我不知怎样才好。我只可以遵循普通人的所为；那就是，这种困难极其少或者从未被想到；这个困难即使总是出现在心中，也就立刻被遗忘了，只是留下一个不清晰的印象。非常精细的反思对我们的影响特别小；但是我们并不而且也不可以定下一条规则说，这些反思不该有什么影响；这种说法显然包含着一种矛盾。

不过我所说非常精细的、形而上学的反思对我们的影响特别小或者竟是没有，那是何意呢？我依据现在的感知与经验，无法不取消与抛弃这个观点。对人类理性中这些很多矛盾与缺陷的强烈观点深深地影响了我，刺激了我的大脑，由此我准备摒弃所有信仰与推理，甚至不能将所有观点看做比其他观点更可靠或者更可能一些。我在哪里？我是怎样的人？我由何原因使我获得存在，将来我会返还到何种状态？我应该害怕谁的愤怒，追逐谁的恩惠？我四周被什么存在物环绕着？谁对我有任意影

响，或者说，我对谁有任意影响？我完全被这类问题迷惑了，开始想象自己处于极其可怜的情形下，四周一片漆黑，我彻底被剥夺了运用每一种官能与每一个肢体的能力。

值得庆幸的是，虽然理性无法将这些疑云驱散，但是自然自身却足以到达那个目的，将我的昏迷与哲学的忧郁症治愈了，或是通过某种事物与我的感官的生动印象，或是通过疏松这种心灵倾向，消灭了这一切幻想。我吃饭，我玩双六，我说话，并与我的朋友们交谈；在经历三四个小时的娱乐之后，再反过来看这一类思辨时，我就觉得这些思辨那么冷漠、勉强、可笑，因而发现自己没有心思再进行这类思辨了。

所以，我在此发现自己绝对而固然地决心要生活、交谈、行动，就像日常生活中的所有人们一样。可是我的这种自然趋向、及其情感与精力倾向，让我虽然回到对世人的普通原理的松散的信仰，但是我觉得先前的那种心情依然存在，以致我准备将我的所有书籍与论文都扔到火里，决心不再为了哲学与推理而放弃人生的乐趣。怒气现在笼罩着我，让我产生了这些思想。倘若服从我的感官与知性，那么我就会、而且也必定顺其自然；我在这般的盲目顺从中就毫不掩饰地表明了我的怀疑主义的原则与心情。然而，我是不是因此而必然尽力反抗令我懒散与行乐的自然倾向呢？我是不是在某种程度上必定断绝那样愉悦的人与人之间的交往，甚至我一定要想尽办法去从事深思与狡辩呢？虽然在同一时间对于那样一种辛勤的探索是否合理，我也无法得到答案，并且又没有借此达到确实性与真理的任意比较大的希望。我有何义务非将时间如此浪费不可呢？这样做可以服务于人类的利益、还是我私人的利益，究竟能达到什么目的呢？都不能。正如所有人进行推理或者信奉任意事物都必须是傻瓜一样，倘若我坚持做个傻瓜，那么我的傻气至少是要愉快的与自然的。倘若我反对我的倾向，也要有反对的合适理由；我不愿再被引入以前所遭受的凄惨孤

寂的境地与险恶的旅途中去飘泊了。

这些就是我的懒散与愤怒的情绪；确实，我不得不承认，针对这些情绪哲学根本提不出任何反对的理由，哲学的胜利希望仅仅可以寄托于愉悦心情的再现，而不能寄托于信念的力量与理性。我们在人生所有事务中，依然应当保留我们的怀疑主义。倘若我们相信，水能提神，火能取暖，那仅仅因为如果我们作其他的想法，就会吃大亏。假如我们是哲学家，那么我们的哲学仅应是依据怀疑主义的原则，而且是由于我们感知到一种喜欢从事哲学思想的倾向。无论何地，如果理性是生动活泼，并与某种倾向混合在一起，我们就应该加以赞同。如果理性不是这种情况，它便永远不许有影响我们的任意权利。

故而，当我倦于交际与娱乐，而在我的房间里或在河边独自散步时肆意沉思，此时，我又发现自己的心灵集中内向，自然地倾向于将我的观点转到我在谈话与读书过程中所遇到和争辩的全部题材。有关道德上的善恶原则，有关政府的基础与本性，有关支配与推动我的那些倾向与情感的原因，我都禁不住有一种对其加以认识的兴趣和好奇心。倘若我不清楚我是依据了什么原则，赞同一个对象，却不赞同另一个对象，称一种物体为美，称另一种物体为丑，判断其虚妄与真实，愚蠢与理性：那么思考起来我便觉得不安。在这各种方面现在的学术界全是处于可怜的无知状态，对此我感到非常关切。我觉得自己雄心勃勃，想对人类的教诲有所贡献，并借我的发现与发明获得声誉。在我现在的心情中这些感想自然而然地涌现出来，如果我转到其他事情或者娱乐上，借以消除这些感想，那么就快乐而论我觉得我将有所损失。这便是我的哲学起源。

然而，即便假定这种雄心与好奇心不至于将我带到日常生活范围之外的思辨中去，但是因为我的缺点，我也必定会被引入一系列的探讨之中。的确，迷信在它的体

系与假设方面，较哲学就更大胆。对于有形世界中出现的各种现象哲学满足于指出它们的新的原则与原因，而迷信却开创了自己的世界，呈现给我们的是它的完全新的景象、对象与存在物。既然人类的心灵几乎是无法与动物的心灵一样，停止在构成日常行动与交际题材的那个狭小的对象范围之内，因此我们就应该慎重考虑怎样选择我们的向导，并应该选择最惬意、最妥当的向导。我要在这一方面勇敢地推荐哲学，并且很爽快地选取哲学，摒弃各种各样的迷信。由于迷信既是自然而且畅通无阻地从人类的通俗观点产生的，因此就能更加有力地把握住人心，并且常常可以搅乱我们的生活与行动安排。哲学则与此相反，倘若它是正确的，那么它就仅可以提供给我们温和、适中的观点；倘若它是虚伪而狂妄的，那么它的观点也仅仅是冷静的、普通的思辨对象，几乎无法达到中断我们自然倾向进程的程度。在哲学家中，只有犬儒学派是一个特殊的例子，只有他们过去因纯粹哲学的推理而陷入了极度的狂妄行为，如同世界上曾有的任意僧侣或者托钵僧一样。通常说来，宗教中的谬误是危险的，哲学中的谬误则只是可笑的而已。

我也清楚，具有这种心理上的缺点与心理上的优点的两类人将无法包括所有的人类，特别是在英国，由于经常从事家庭琐事，或是以通常的消遣自娱，很多正直的先生们的思想极少超越每天呈现在他们感官前的那些对象。确实，我并不想将这一类人改造成哲学家，我也不希望他们成为这些钻研中的同行，或这些发现的观众。他们还是停留在他们现在的情形中较好一些；我不想将他们训练成哲学家，我仅仅希望我们可以将这种粗泥土的混合物分一些给我们各派的奠基人，因为这正是他们平时所最需要的一种成分，能够将组成他们的那些烈焰般的分子缓和。当一种炽热的想象被准许进入了哲学，当所有假设只是由于动听与称心如意而被采纳时，那么，我们便永远无法有任何稳固的原则，也永远无法有任何符合于平时的实践与经验的观点。但是这些假设如果一旦消除了，那么我们就希望能够建立一个体系或一

套观点，即便这个体系不是真实的（也许由于这一点超出了我们的希望），至少令心灵也会感到满意，而经得起最刻薄批评的考验。倘若我们想到，这些问题成为推理和探讨的题材，为时不短，那么我们便不会由于人世间很多空想学派的悠生悠灭，而对达到这个目的表现出绝望了。在两千年期间，曾经多次有如此长期的中断，又经过如此大的挫折，所以这段历史仅仅是一段短暂的时间，无法让科学达到相当完善的地步；或许我们还处于世界的早期，很难发现任何能够最终经得起世代人类的考察原则。由我而说，我唯一的希望就是：将哲学家们的思辨在某些点上转到另一个方向上去，并对他们相当清晰地指明他们唯一可以希望对之得到信念与证信的那些题目，借此对促进人类知识我能够稍有贡献。人性研究是有关人的唯一科学，但是向来被人忽略。倘若我能让这门科学更加流行一些，我就很满意了。这点希望将有时操控着我的怒气平息，又将我的心情从有时操控着我的懒散状态中振奋起来。如果读者觉得自己拥有同样的轻松心情，请他跟随我进入我以后的思辨中。假如不是如此，那么就请他依照自己的爱好，等待快乐心情与勤奋精神的重来。如果一个人如此轻松快乐地钻研哲学，较另一个感觉自己喜爱哲学、但同时却充满了疑惑与迟疑以致绝对驳斥哲学的人，他的行为就更符合于彻底的怀疑主义。一个彻底的怀疑主义者，不仅对他哲学的观念有所怀疑，对他的哲学也有所怀疑；他无论因为怀疑或深信，都从来不会抛弃他大概可以自然享受到的天真快乐。

我们虽然持有怀疑主义的原则，但还是不仅应该通常纵容那种爱好从事于最精细的哲学研究的倾向，还应该依照那种让我们在某些特殊点上（根据我们在特殊时间观察这些特殊点的那类观点）表现出肯定且坚决的倾向。我们可以轻易制止自己，不去进行任何探讨与考察，却很难制止自己的那样一种自然倾向，并防止因为准确而详尽地观察一个对象常常会产生那种信念。我们在这么一种情形下，不仅容易忘掉我们的怀疑主义，而且也容易忘掉我们的谦卑，而应用这一类词语，如的确，显

然，无法否认的；如果我们对公众有着适度的尊敬，也许就应该回避这类词语。也许我曾学着别人的样子陷入这种错误之中；但是在此，我希望大家不要在这一方面再提出所能够提出的任何反驳，在此我声明，这一类词语是由我针对对象的先前观点所强迫说出来的，并不能说明独断的思想，也不能说明对于我个人的判断的自负观点；我特别明白，这一类观点不适合于任何人，而对于一个怀疑主义者来说则尤其不适合。

第二卷 关于情感的论述

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

5. 关于骄傲与谦卑的论述

◆对题目划分

正如心灵的所有知觉能够分为印象与观念一样，印象也能够有另外一种分类，即分为次生的与原始的两种。在前面我将印象分为反省印象与感觉印象时所用的那种分类法，就是这种印象分类法。未经任何先前的知觉，而从身体的组织精力，或从对象接触外部感官而产生于灵魂中的那些印象，就是所谓的原始印象或者感觉印象。直接地或以原始印象的观念为媒介，而从某些原始印象产生的那些印象，就是次生印象或者反省印象。第一类印象包括一切感官印象与人体所有苦乐感觉；第二类印象包括情感与相似情感的其他情绪。

的确，心灵在发生知觉的时候，必定要从某处开始；甚至，既然印象先行于它相应的观念，故而必定有某些印象是未经任何介绍而出现在灵魂中的。既然这些印象依赖于物理的与自然的原因，故此，倘若对它们进行考察，就会让我远离本题，进入自然哲学与解剖学中。由于这个原因，在此我将仅限于探讨我所称为次生的与反省的那些其他印象，这些印象有的源于原始的印象，有的源于原始印象的观念。心灵所感知与考虑的很多情感来源于身体的苦乐；然而，这些苦乐是未经先前的知觉或者思想而原始产生在灵魂中或身体中的（把它称为灵魂或身体均可）。一阵痛风症可以产生一系列的情感，如恐惧、悲伤、希望；但痛风症并非是直接由任意感情或者观念产生的。

反省印象能够分为平静的和猛烈的两种。对于行为、著作与外界对象的美和丑全部的感觉，属第一种。爱与恨，喜悦与悲伤，谦卑与骄傲等情感属于第二种。此种分类并非精确。对诗歌与音乐的愉悦心情往往达到了极高的程度；而被恰切地称为是情感的其他印象，却能够衰退成那样一种柔和的情绪，以致变得能够说是感觉不到了。但是通常来说，既然情感较产生于美与丑的情绪更为强烈，因此这两类印象通常是彼此相区分的。人类心灵这个题材是极其丰富多彩的，因此在这里我将运用这个通俗的、好像合理的划分，以便于能够进行比较有秩序地钻研；有关我们的观念，我所感觉一定要讲的话，既然现在都已经说过，我将进一步说明这些强烈情感或情绪、它们的本质、来源、原因与结果。

我们在观察各种情感时又发现了直接情感与间接情感的那种划分。所谓直接情感是指直接源于善、恶、乐、苦的那部分情感。所谓间接情感则是指由一些相同的原则所产生，但是由其他性质与之相结合的那些情感。我现在对这种划分无法再进一步加以解释或说明。我只可以概括地说，我将骄傲、谦卑、野心、虚荣、爱、憎、妒忌、怜悯、恶意、慷慨与它们的附加情感全部包括在间接情感之内。而在直接情感

之中，则包括了欲望厌恶、喜悦、悲伤、希望、绝望、恐惧、安心。现在先由前一种情感谈起。

◆关于骄傲与谦卑，以及其对象与原因的论述

由于骄傲和谦卑是单纯而一致的印象，因此无论我们说多少话也无法对二者（或者说对任意一种情感）下一个确切定义。列举伴随这些情感的各种条件就是我们所能够企求做到的最大程度，而对它们作一描述：由于骄傲与谦卑这两个名词是通用的，并且二者所表象的印象又是极常见的，因此每一个人自己都能针对它们而形成一个最确切的概念，不至于有任何错误的危险。由于这个原因，为了不在绪论上多花工夫，我将立即着手考究这些情感。

很明显，骄傲与谦卑恰恰相反，但是它们有一个相同的对象。此对象就是自我，或我们所亲自记忆与意识到的接续着的一串有关印象与观念。当我们被这些情感的其中一种所激起时，我们的观点就一直固定在自我上。我们的自我观念时而显得优越，时而显得不够优越，我们就接着意识到那些相反情感中的这一种或者那一种，或者因骄傲而得意扬扬，或者因谦卑而沮丧万分。心灵无论接纳其他任何对象，而在思考这些对象时，总是要注重我们自己；否则这些对象便永远无法激起这些感情，或者让它们有些少量的增减。当自我不再被考究时，便没有骄傲与谦卑的余地了。

虽然我们所谓自我的那一系列接连着的感知，一直都是这两种情感的对象，但是自我无法成为这些情感的原因，或仅凭自身就能够充分刺激起这些情感。由于这些情感既有一个同一的对象，又恰恰是相反的；因此假设它们的对象亦是它们的原因，那么，此对象一旦产生任意程度的一种情感，就一定能同时刺激起同等程度的另一

种情感；这种对立与反对必定能彼此消灭。一个人无法在同一时间内既骄傲又谦卑；当他有产生这些情感各个不同的理由时（这是经常发生的），那么这些情感或者是交替发生，或者是在相遇时、一方竭尽全力去消灭对方，结果是处于优势的那一方的剩余力量还不断影响着心灵。但是在目前情况下，没有任何感情可以占到优势；由于假如仅仅是自我观点就能刺激起这些情感，那么这个观点既然对二者全是无动于衷的，因此就必定按相同比例产生两种情感；也就是说，无法产生任何一种情感。倘若一边刺激起某种情感，一边却又刺激起与其不相上下的对手，那就立即取消了之前所做的工作，而最终必定将心灵变为绝对的平静与漠然。

所以，我们不得不将这些情感的原因与对象加以区别；不得不将刺激起情感的那个观念与那个情感一旦刺激起被我们观测时所依照的那个观念加以区别。骄傲和谦卑一经刺激起来之后，就立刻将我们的注意力转向自我，并将自我看做它们极端的、最终的对象；然而还需要一种事物，才可以产生它们，也就是两种情感之一所独有，而未在同一程度内产生两者的一种事物。一个原因（或产生原因）的观念是呈现于心灵的第一个观念的。此观念刺激起与之有关的情感；那种情感一旦刺激起来，就将我们的观念转到另一个观念，也就是自我观念。故此，在此就有一个情感处于两个观念中间，其中一个产生情感的，另一个则是被情感所产生的。所以，第一个观念是情感原因的表象，第二个观念则是情感对象的表象。

首先由骄傲和谦卑的原因谈起；我们可以说，它们最显著的特性就是这两种情感能够由此而产生那些主体的极其多样性。心灵的各种有价值的性质，无论它属于想象、属于记忆、属于判断，还是属于性情，如见识、学问、机智、正义、正直、勇敢，这一切都是骄傲的缘由，而它的反面则是谦卑的缘由。这些情感并非仅限于产生于心灵方面，并且还将它们的观点扩展到肉体方面。一个人也能够因为美貌、体态、体力、敏捷、熟练的舞术、骑术、剑术、及其在所有技艺与体力劳动方面的机

敏而感到骄傲。然而还不仅这些。在向远处观看这些情感时，所有与我们有任何联系或者关系的一切对象也包括其中。我们的国家、家庭、儿女、亲戚、财富、房屋、花园、犬马、服装，任意一种均可以作为骄傲或谦卑的缘由。

因为想到这些原因，所以就一定要对这种情感的原因作一种新的辨别，也就是区分那种发生作用的性质以及那种性质所赖以存在的主体。例如，一个人对属于自己的漂亮的房屋，或者自己所设计与建造的漂亮的房屋而感到得意。在此，他自己就是情感的对象，而其原因则是那所漂亮的房屋：此原因又可以再分成两个部分，即作用在情感上的那个性质，与那个性质所赖以存在的那个主体。性质就是那种美，而主体也就是他的财产或者那所由他设计的房屋。这两个部分全是要素，而它们之间的差别也不是虚幻的、不真实的。倘若美不寓于与我们有关系的某种东西中，而只是从它自身来考虑，根本无法产生任何骄傲或者虚荣的情感；然而，倘若没有美或者能够替代美的其他某种东西，仅凭最强的关系也几乎影响不到那种情感。既然这两个项目能够轻而易举地分开，而且二者只有结合在一起才可以产生那种情感，因此我们应该将二者当做那个原因的组成部分，并且在自己内心确立一个这种区别的精确观念。

◆这些对象与原因是从何处而来

我们之前已经发现这些情感的对象与其原因之间的差别，而且在原因之内又与作用于情感上的那种性质以及其赖以存在的主体加以区别；我们现在就进一步考察，什么事物决定它们各自的内容，并且为这些感情指出一个如此特别的对象、性质与主体。我们凭此方法将足以了解到骄傲和谦卑的起源。

首先，显然，这些情感不仅是由一种自然的特性，并且还由一种原始的特性来决定

而将自我当做它们的对象的。由于这种特性的作用是恒常不变的，因此无人能怀疑它们并非自然的。自我永远是骄傲和谦卑的对象；每当这些情感向外观察时，它们总是要注重我们自己，否则所有人或对象都无法对我们发生任何影响。

从一种原始的性质或者最初的冲动产生了这个情形；如果我们考虑到这种性质是对这些情感的特征加以区别，这点就会显得彻底清楚。若不是自然予以心灵以某些原始的性质，心灵就永远无法有任何次生的性质；因为心灵在那种情况下就没有了行动的基础，也永远无法发挥它的作用。可是，我们一定要认为，原始的这些性质是最无法与灵魂分离的，并且无法返回到其他性质的那样一种性质。然而，正是这种性质决定了骄傲与谦卑的对象。

那种情感的产生原因与那种情感所指定的那个对象是不是一样自然的，并且有很多的原因是从心灵的任意设想得来的，还是由它的素质而得来的？或许我们能够将这一问题看做一个更重大的问题。这个疑惑是能够立即消除的，倘若我们观察并思考一下人性，在所有民族与时代中，相同的对象永远产生骄傲和谦卑的情感，进而，甚至在我们看到一个陌生人时，我们也能相当清楚，他的这一类情感由什么将其增加或减少。如果在这一方面有什么差异，那也只是因为人类脾气和性情的差别，并且这种差别也不是很大。当人性保持同一不变时，我们能否想象，人们对其权力、财富、美貌或者个人的优点，完全会无动于衷，而他们的骄傲与虚荣亦不会因这些优点而受影响呢？

虽然骄傲和谦卑的原因显然是自然的，但是我们在考究以后，将会意识到这些原因并非原始的，并且这些原因完全不可能各自借着自然的一种特殊规则与原始结构与这些情感相适应。这些原因除了它们的极大数量之外，很多都是艺术的产物，一部分源于人的勤劳，一部分源于个人的兴趣，一部分源于人的幸运。勤劳产生了房

屋、家具、服装。兴趣决定了这些事物的特别种类与性质。幸运呈现出物体的不同复合与组合所产生的结果，因而常常有利于上述所有的制作。故而，不可以设想，所有这一切都源于自然预见与规定；不可以设想，引起骄傲或谦卑的每一种新的艺术品，不是由于具有自然影响心灵的某种同一性质，才与这些情感相适应，而是它自身就是一个原始原则的对象，在此之前，那个原则一直躲避在灵魂之中，最终只是出于偶然才被人发现出来的；如此设想是荒诞的。因为假如如此，那么第一个发明精美盖式办公桌的工匠，使拥有这种办公桌的人内心产生出骄傲来时，他所凭借的原则便与使他因精美的桌椅而骄傲的那些原则不同。这样的说法既然显然是可笑的，那么我们不得不推断说，骄傲与谦卑的各个原因，并非是借着一种个别的、最初的性质与这种情感相适应，而必定有多少不一的条件是这些情感所共有的，同时是它们的效能所遵循的。

除此之外，我们在自然的过程中也发现了，虽然可以有很多的结果，而由结果所产生的原则通常却是很少的、简洁的；倘若一个博物学家在说明各种不一样的作用时，都需求助于一种不一样的性质，那么，这就是他笨拙的表象。在人类心灵方面此种说法岂不更是准确的吗？因为心灵是一个如此有限的主体，所以我们能够准确地设想，它无法包容刺激起各种骄傲和谦卑的情感所必要的那么多的原则，要是每个单独的原因都凭着一套单独的原则与情感相适应的话。

故此，精神哲学在此所处的情形与哥白尼时代之前的自然科学所处的情形相同。古代人们虽然明白“自然无妄作”这个箴言，但是依然设计了与真正哲学不相符合的繁杂无比的天体体系，可是那些体系最终不得不让位于一个较为简单且自然的体系。倘若我们很爽快地为每个新现象都发明一个新原则，而不使它与旧的原则相适应；倘若我们以床上安床的原则填充于我们的假设之中；那就确实地证明了，这些原则全是错误的，而我们只不过是借一大批谬论来掩盖自己对真理的无知罢了。

◆关于印象与观念关系的论述

如此一来，我们没有任何困难或者阻碍，便确立了两条真理，一条是：这很多原因是依据自然的原则刺激起骄傲与谦卑的；另一条则是：各个不同的原因并非借一个不同的原则与其情感相适应的。我们现在就将进而探讨，我们怎样能够将这些原因归结到较少的数量，同时在那些原因中找出它们的影响所依赖的某种共同成分。

我们为了达到此目的而不得不反省人性中某些特性，虽然这些特性对于情感与知性二者的任何一种作用都有很大的影响，但是哲学家们通常并不曾对此进行强调。第一种特性就是我反复讲述与解释过的观念的联结。在长时间内心灵无法始终固定在一个观念上，并且即便尽其所能，亦无法达到那么一种程度。不过无论我们的思想怎样容易改变，它们在变化中并非绝对没有任何规则与方法的。思想依据进行的规则，是从一个对象进到与其相似，相近，或因它而产生的对象的。当一个观念在想象中呈现时，由这些关系结合起来的观念就自然地随之而来，并经过这种引导而畅通无阻地进入心灵。

在人类心灵中我所发现的第二种特性就是与此相似的印象的结合。所有相似的印象全部联系起来，一个印象一旦发生，其余的印象就立即随之而来。失望与悲伤产生愤怒，愤怒产生妒忌，妒忌产生邪恶，邪恶又产生悲伤，直到完成整个一周才停止。同样，当我们的性情被愉悦刺激起来时，它就很自然地进入爱情、慷慨、怜悯、勇敢、骄傲以及其他相似的感情。心灵在由任意情感刺激时，就很难限定于那种单纯的情感，没有任何改变或者变异。人性是反复无常的，不存在那样的规律性。人性的要素是易变性。既然如此，那么人性不是特别自然地要朝那些适合于人的性情、符合于当时占优势的那一种情感的感情或者情绪而改变吗？所以，很显然，在印象间与在观念间一样，都有一种联结作用或者吸引作用；不过二者之间有

这样一种明显的差别，也就是：观念是由相似、相近与因果关系联结在一起的，而印象却只是由相似关系所联结的。

我们能够发现，这两种联结关系是非常彼此协助、相互促进的，如果两种联结聚集在同一个对象上，推移过程便更加易于完成。例如，一个人由于遭到他人侵害，性情变得极其紊乱和暴躁时，就易于找出成百上千种引起不满、焦虑、恐惧以及其他不安情感的对象，尤其当他可以观察到这些东西就在引起他的最原始情感的那个人身上，或者是在这个人的周围时。有助于观念推移的那些原则在此与影响情感的那些原则聚集在一种活动中，使心灵产生了双重的活动。所以，新的情感固然以极大的强烈程度发生出来，并朝这种情感的推移也固然变得更加自然而顺利。

我在这个情形下，能够引用一个著名作家的言论；他是通过下列方式表明他的感想的：“想象对所有伟大、奇特而漂亮的事物都感到愉悦，并且想象在同一对象中所观察到的这些优点越多，它就越感到愉悦，由于这个缘故，通过另一个感官的帮助，它还能够得到新的快乐。例如连续的一切声响，如瀑布倾泻的声音或者鸟鸣的声音，每一个瞬间都刺激着观赏者的心灵，让他更加留意他面前那个地方的每个美景。又如从一个地方散发出一阵香味，这种香味亦提高了想象的快乐，让当前景色中的青绿色显得更加迷人；由于两种感官的观念都在彼此促进，并且相互结合在一起时，较在分别进入人心中时，令人更加愉悦；就像一幅画中的每种颜色如能调配得非常好，便能够彼此衬托，相辅相成，从而使它的美得到升华”。在此现象中，我们能够发现印象与观念的联结，及它们的相互辅助。

◆关于这些关系对骄傲与谦卑的影响的论述

既然这些原则是根据毋庸置疑的经验确立起来的，现在我就着手考虑，我们该如何

通过核查骄傲和谦卑的所有原因来运用这些原则，无论这些原因被认为是起作用的性质还是被认为是这些性质所赖以存在的主体。我在考究这些性质时，发现其中有很多全都一致地产生苦乐的感觉，并且那种苦乐感觉是独自存在于我在此尽力进行说明的那些骄傲与谦卑的感情中的。例如，我们的美貌凭其外观，借其自身，就予人以骄傲的感觉，同时也予人以快乐的感觉；而外貌的丑陋，则既予人以谦卑的感觉，又予人以痛苦的感觉。一席华筵让人快乐，一顿薄餐让人失落。在为数不多的例子中我所发现的是真实的，我假定在所有例子中也一样是真理；现在我不再作进一步的证明而只想假定，骄傲的各个原因，凭借它独特的性质，就各自产生一种快乐，而谦卑的各个原因亦各自产生一种失落。

在考究这些性质所赖以存在的主体时，我又作了一个经很多显著的例子证明是极其可能的新假设，即：这些主体或是我们自身的一部分，或是与我们息息相关的某种东西。例如，我们行为与态度的善与恶的性质构成德与恶，并且制约着我们的性格，德与恶较一切事物都更能强烈地影响这些骄傲与谦卑的情感。一样地，我们的外貌、房屋、设施，或家具的美或丑，也让我们觉得骄傲或者自卑。若是此性质转移到与我们没有关系的主体上去，那么这些感情对骄傲或谦卑就毫无影响。

既然我们按上述那样已经为骄傲与谦卑这两种情感的原因设想了两种特性，即：这些性质各自产生一种苦乐的感觉，而这些性质所赖以存在的主体则与自我有关；我现在要进一步考究那些情感自身，为了在其中发现与其原因的某些假设的特性相符合的某种事物。首先，我注意到，骄傲与谦卑的特殊对象是由一种最初的自然本能而决定，并且因为心灵的原始组合，这些情感完全不能看到超越自我的地方，或者说这个自我就是我们每个人都真实地意识到他的情绪和行为的那样一种特定的人格。当我们被这些情感中的一个所刺激时，最终，我们的观点就一直停留在自我这里，并且处于那种心境中的我们也并不是永远看不到这个对象。我对此现象，并不

敢擅自予以任何理由；我只是认为思想的那样一个特别方向是一种原始的、最初的性质。

在这些情感中，我发现了第二种性质，而且我还感觉它是一种原始性质，此性质是这些情感在心中所产生的感觉，即：它们（情感）在灵魂中所刺激起的，并组成骄傲与谦卑情感的存在与根本的那种特别情绪。这样看来，骄傲是一种愉悦的感觉，谦卑则是一种悲痛的感觉，事实上，将苦乐消除之后，骄傲和谦卑也就不存在了。我们自身的感觉就让我们信奉这一点；超越我们的感觉以外而在此进行推理或者辩论，那是毫无益处的。

这些情感具有这样两种已经确立的特性：一是它们的对象，也就是自我；一是它们的苦乐感觉。这些情感的原因亦具有两种假设的特性：一是它们对自我的关系；一是它们产生独立于情感以外的快乐或悲痛的倾向。倘若将这些确立的特性与假定的特性进行比较，我立即发现，如果这些假定能够被认为是准确的，正确的体系便以毋庸置疑的清楚性显现出来。自然予以那种情感的对象与刺激起那种情感的原因是有联系的；而情感的感觉与原因所分别产生的那种感觉也是有联系的：那种情感就由印象与观念的这种双重关系产生出来。一个观念能够轻而易举地转化为它的有关观念；一个印象能够轻而易举地转化为与之相似、相应的印象；当这些活动相互促进，而心灵又由它的印象关系与观念关系而获得双重冲动时，那么，这种推移岂不是更加顺利？

我们为了更清楚地理解这一点，就不得不假设，自然赐予人类心灵的每个器官以一种有助于产生我们称之为骄傲的一个特别印象或者情绪的倾向；自然又予以此情绪指明一个观念，也就是自我观念，此情绪自始至终会一直产生这一观念的。我们非常容易想象到自然的这种设计。针对这样一类情形，我们有很多例子。鼻腔和上腭

神经的配置，让这些器官能够在某种情形下输送到内心那样一些特别的感觉；在我们内心，性欲与饥饿的感觉会一直产生适合于这两种欲望的那些特别对象的观念。在骄傲中，这两种情况就联合在一起。它们通过每个器官的配置而产生了这种情感，而这种情感在产生之后就自然生成了某种观念。这一切都不需要任何证明。倘若没有与这种情感相适应的心理倾向，那么，我们自然不会拥有那种情感；同样显而易见的是，自始至终，那种情感也一直让我们注重自我，并且让我们考虑到我们自身的性质与情形。

既然这一层已经彻底清楚，我们现在就能够问：是自然自身直接产生那种情感的呢，还是自然不得不依靠其他原因的合作予以协助呢？在这一方面，因为我们能够发现，自然的行为随着各种不一样的情感与感觉的差异也有所差异。上腭只有受到外界对象的刺激，才可以产生味道；至于饥饿则从内部产生，所有外界对象都不能与它同时出现。但是无论其他情感与印象是什么情况，而骄傲确实是需要外界某种对象的帮助、产生骄傲感的所有器官发生作用的，并非凭借着一种内在的、原始的运动，如同心脏与动脉一样。原因如下：其一，日常的经验让我们相信，在某种情形下，骄傲才可以刺激起来；倘若没有性格、仪表、服装、设备或者财富等方面的某种优越性予以支持，便将衰竭下去。其二，骄傲倘若直接发生于自然，显然就能永远存在，由于它的对象是永久同一的，并且身体方面也不存在特别适合于产生骄傲的倾向，如同对于饥渴之感那样。其三，谦卑与骄傲处于绝对同样的情形；所以，根据这个假设来说，必定也是永远存在的，否则最初必定会消灭那个对立的情感，故而二者都永远无法出现。总而言之，我们能够满足于前面的结论，也就是：骄傲既是固然要有一个对象，又是固然要有一个原因的，缺少其一，另外一个也就无法产生任何影响。

所以，困难仅在于发现此原因，在于发现何种事物予以骄傲以原始的推动力，并启

动那些自然地适用于产生那种情绪的器官。我在考究经验、解决此难题时，立即发现了骄傲的成百上千个的不同的原因；而我在考究这些原因之后，就设想所有原因都有两个相同的情况（这是我在一开始就看到是极可能的一点），也就是：（1）那些原因本身产生了一个与那种情感有关系的印象。（2）那些原因赖以存在于与情感的对象相关的一个主体。在此之后，当我一旦研究关系的本性与它对情感和观念二者的影响时，就无法再质疑，依据这些假设来说，这个关系原则不仅产生了骄傲，而且还推动了那些器官，那些器官既是自然地倾向于产生那种感情，所以只需要原始的推动力或开端就能够发挥作用。任何产生快乐感觉并与自我有关的事物都可以刺激起骄傲的情感，而这种骄傲情感也一样是愉悦的，并且以自我为其对象。

针对骄傲我所论述的，对于谦卑也一样是真实的。正像骄傲感是一种愉悦的感觉一样，谦卑感是一种失落的感觉；所以，由这些原因产生的个别感觉固然是对立的，而对于自我的关系却保持不变。虽然骄傲与谦卑的作用与感觉是恰好相反，但是依然有同一个对象；因此我们必须改变印象的关系，而没有必要改变观念的关系。由此我们发现，对属于我们的一所漂亮的房屋产生了骄傲；而对同一所依然属于我们的房屋，当它经某种事故而由漂亮变为破旧时，就产生了谦卑，故而，与骄傲有关的快乐感觉就转变成与谦卑相应的痛苦感觉。观念关系与印象关系，在两种情形下这个双重关系同样存在着，并且产生了从一种情绪到另一种情绪的顺利推移。

自然对某些印象与观念予以某种吸引作用，凭借此种吸引作用，其中一种一旦出现，它的有关的印象或者观念就自然地被引起来。如果印象与观念的这两重吸引作用或结合作用聚集于同一对象，便彼此辅助，而让感情与想象的推移进行得极其顺当。当一个观念产生了一个印象，这一印象又和另一印象有关，而这另一印象又和一个观念相关，这个观念又和第一个观念相关，那么这两个印象便能够说是不能分离的，并且在所有情况下一个印象总是要陪伴着另外一个印象的。骄傲与谦卑的每

个特殊原因就是取决于此种方式。与这种情感相似的印象是由作用于骄傲与谦卑情感上的性质分别产生的；那种性质所赖以存在的主体又与自我（即那种情感对象）相关：从一种性质与一个主体所构成的整个原因难怪那样无法避免地产生那种情感了。

为了证明此种假设，我们能够将它同我用来说明我们依照因果关系进行推理时的信念所使用的那个假设作一个比较。我曾说过，在全部这类推断中，永久地存在一个目前的印象与一个有关的观念；目前的印象让想象活跃起来，而关系则凭一种顺利的推移将这种活跃性转入到与此有关的观念中。倘若不存在目前的印象，注意力就无法固定，精神亦无法刺激起来。没有了这种关系，注意力便停留在它的第一个对象上，而不会有更进一步的结果。那个假设显然与我们现在关于印象和观念所作的这个假设极其相似，是因为这个印象与观念也是凭着它的双重关系将其自身传达于另一个印象和观念的：一定要承认这种类比是关于这两种假设的一种无法忽略的证明。

◆这种体系的限制

在我们进而研究这一题目并仔细考究骄傲与谦卑的所有原因之前，我们应该予以那个概括的体系增添某些限制。这个体系就是：任何是与我们自己有联系的所有快乐的对象都凭印象与观念的结合而产生骄傲，而任何不愉悦的对象则全产生谦卑；有关这个体系的全部限制，都产生于这个论题的本性。

（一）假定一个愉快的对象和自我具有一种关系，那么在这种情形下所出现的第一个情感便是愉悦；这种情感与骄傲和虚荣感相比，可凭比较精细的关系出现。我们在参加一场宴会时，因为各种珍贵的东西而让我们的感官感到满足，我们就有一种

喜悦感；然而宴会的主人，除了有相同的喜悦之外，还有一种额外的自夸和虚荣的情感。固然，有时人们针对他们只是出席过的华筵也会引以为豪，就通过那样一种微薄的关系而将快乐转化为骄傲：可是我们一定要承认，喜悦所由以产生的那种关系较骄傲所由以产生的那种关系是更加轻微；很多事物虽然还不能产生骄傲，却能够让我们感到高兴和愉快。我们可以这样说明这种差异的理由。一种关系只是将一个对象靠近我们，并让它予以我们以任何快乐来产生喜悦。但是将喜悦和骄傲这两种情感所共有的这种关系排除掉，骄傲还需要更进一步的关系，借此产生从一种情感到另一种情感的推移，并将愉悦转为虚荣。由于这种关系要完成双重任务，因此一定要具有更多的力量与势力。除此之外，我们还能够再额外说一点，如果愉快的事物与我们没有十分紧密的关系，那些对象就常常与其他人产生紧密关系；后面这种关系，不仅能超过前一种关系，甚至还能将其减少或消灭；我们在后面就将看到这一点。

关于我们的概括的论点，这是所要作的第一个限制。我们的论点是：任何与我们有关而产生苦乐的各种事物，也一样都会产生骄傲或谦卑的情感。在此不仅需要一种关系，而且还需要一种密切关系，一种与喜悦所需要的相比更加密切的关系。

（二）第二种限制是：愉快的或者痛苦的对象，不仅要与我们自己有密切关系，而且是我们所独有，或者至少是我们少数人所共有。在人性中能够发现一种性质，那就是：任何经常显现出来的，并为我们所长期习惯的所有事物，依我们看来就失去了价值，就会尽快被摒弃与忽略；我们以后将对这个性质进行详细说明。判断对象时我们亦是大多借助于比较，而很少借助于其真实的、内在的优点；倘若我们无法借对比以增加对象的价值，那么，我们就容易将其本质的优点忽略。对于骄傲和喜悦，心灵的这些性质都具有一种影响；引人注意的一点是，人类都拥有的，且被我们所常见的事物，几乎不能予以我们什么愉快的感觉，虽然这些事物与我们因为其

独特性而更为重视的那些物品相比可能更加优越。然而这个条件虽然对这两种情感都起作用，但是对于虚荣感的影响却更大一些。因为很多事物经常出现，不能令我们有骄傲的感觉，但是我们依然乐意享有。长期没有了健康之后，康复就予以我们以特别明显的愉悦；然而几乎不存在将健康当做虚荣的对象，因为拥有健康的人的数量是那么多。

在这一点上，骄傲之所以比喜悦有更多要求的原因，我以为是这样的。为了刺激起骄傲，我们总要考虑两个对象，也就是产生快乐的原因或者事物，与作为那种情感的真正事物的自我。不过喜悦的产生仅需一个事物，也就是予人快乐的那个对象；这个对象对自我虽然需要有某种关系，但是对这种关系的需要，只是为了让那个对象成为愉悦的；关于自我，确切地说，并非这个情感的对象。所以，骄傲既然能被认为是有两个让我们注重的对象，因而结果就是，要是这两个对象都不具有独特性，那么这种情感较仅有一个对象的情感来，必定由此而更加消弱。倘若在将自己同别人相比之下（这是我们极其频繁地都在进行的），我们意识到自己根本不存在突出的地方；而在同我们所占有的对象相比时，我们依然意识到有同样糟糕的情形；那么因为这两种不利的比较，骄傲情感必定会彻底消失。

（三）第三种限制就是：令人愉快或者令人不愉快的事物，不仅对我们、而且对其他人一定均是显而易见的。也同前两个一样，这个条件不仅对骄傲、而且对喜悦亦都有影响。如果别人认为我们是有道德的、美丽的、幸福的，我们就自然地想象自己更加有道德、更加美丽、更加幸福；然而我们对我们的道德，与对我们的快乐相比，更加自负。以后我将力求对此种情形发生的原因进行说明。

（四）第四种限制是依据这些情感原因的变幻莫测，以及这种原因与我们自己联系时间的短暂而获得的。所有偶然且易于变化的事物，都很少给人以喜悦或骄傲。对

于那个事物自身我们就不怎么满意，更不会因这一事物而有更进一步的满足。在想象中我们预料与预见到它的变化，这就让我们对那个事物感到不怎么满意；我们将它与长期存在的我们自己进行比较，故此，它的变幻莫测就更加明显了。既然一个事物的存在时间与我们相比短了那么多，而且仅在我们一生中那么短暂的时间内与我们相随，故而，假如因为这样一个对象而设想我们自己的优越性，那就简直太可笑了。我们很容易理解这个原因对喜悦的作用为何不像对骄傲的作用那样强有力的理由，因为与对前一种情感相比，自我观念对后一种情感更为必要。

（五）我还能够再赋予第五种限制，这种限制还不如说是这个体系的一种扩充，即：通则不仅对其他所有情感有很大的影响，而且对骄傲与谦卑也有很大影响。故此，我们就根据个人所拥有的权力或者财富，而构成他们的不同等级概念；纵然，那些人的健康或者性情有任何特点，可以充分剥夺他们对于他们的所有物的任何享受，但我们也不由此而将这个概念改变。前面在论述通则对情感的影响时所使用的那些原则，也能用来论述通则在此的影响。习惯在我们的情感方面，如同在我们的推理方面一样，都能轻而易举地让我们超越到恰当的范围之外。

我们在此情形下也无妨说明，通则与一般准则对于情感的影响非常有利于促进本书所要依次叙述的所有原则的效果。因为很明显，倘若猝然把一个充分成长而和我们天性毫无差别的人放入我们的世界之中，那么每个对象对他来说都是迷惑的，但他不能立即意识到他对每个对象都该给予多大程度的爱或恨、骄傲或谦卑或其他任意情感。常常由于极不重要的原则，各种情感而有所变化；这些原则并非永恒而绝对有规则地发挥着作用，而在第一次试验的时候，极其不规则。然而，当习惯与实践一旦将这些全部的原则显现出来，并且确立了各种事物的正确价值之后，那就必定有利于情感的顺利产生，而且按照一般确立的准则，指引我们应该按照何种比例去选择一个对象，而摒弃另一个对象。我之后将对一些特别情感指明它们的原因，或

许人们会认为那些原因过于精细，很难发挥那些普遍且确定的作用（它们事实上具有这种作用）。以上有关通则的这种说法也许能够将这些困难消除。

我将要用依据这五种限制所获得的感想来结束这个题目。这个感想就是：那些最骄傲且由世人看来也最具有骄傲资本的人，并非恒久幸福，而最谦卑的人也并非恒久可怜，虽然依据这个体系最初看来或许会这样想象。一场灾难，虽然其原因与我们毫无关系，也依然能够是真实的；虽然不把别人所见到的表现出来，也依然能够是真实的；虽然不是频繁的，也依然能够是真实的；在通则之下，虽然不归属于通则之中，也依然能够是真实的。如这一类的祸害，虽然没有减少骄傲的倾向，也总会让我们处于可怜的状况。也许，最真实、最顽强的人生灾难则是属于这种性质的。

◆关于恶与德的论述

让我们在记住了这些限制之后，进而考察骄傲和谦卑的原因，同时考察一下，是不是我们在各种情况下都可以发现借以影响这些情感的那个双重关系的那些原因。倘若我们发现所有这些原因全部与自我相关，并产生独立于骄傲与谦卑情感的快乐或者悲伤，那么目前这个体系便不存在什么疑问了。既然前面一点能够说是很明白的了，那么我们将力图着重证明后面一点。

这些情感的最显然的原因就是恶与德，此时就着手从这二者谈起。近几年来，公众的好奇心被一种争辩激起了，即：这些道德的区分是建立在自然的、最初的原则上的呢，还是产生于利害关系与教育的呢？参与这种争论，是与我此时的目的没有丝毫关系的。关于这个问题的考察，我想在下卷说明。在此，我将力求阐明，无论根据哪一个假设，我的体系都是处于不败之地的。这就是这个体系的稳固性的有力证明。

由于设想道德不存在自然的基础，我们依然一定要承认，恶和德，无论是因为自利还是因为教育的偏见，总是让我们产生一种真实的痛苦与快乐。我们能够发现，支持这个假设的人是赞同这种说法的。他们认为，各种对我们有利倾向或者有害倾向的情感、习惯或性格的倾向都由一种快乐或者痛苦而产生；赞同或者斥责就是因此而产生。我们因为他人的慷慨，就能轻易有所获得，但是倘若他们贪婪，我们就一直有损失的危险；勇敢可以保护我们，然而懦弱却让我们随时容易遭到攻击；正义是社会稳定的力量，而非正义若不进行制止，便可以使社会迅速沉沦；（别人的）谦卑让我们觉得快乐，而（别人的）骄傲则让我们觉得耻辱。由于这些原因，因此我们把前一类性质就认为是德，而把后一类性质认为是恶。既然这里承认各种优点或者缺点都伴有一种快乐或者痛苦，那就是我的目的所要求的一切。

但是我还要更进一步说，这个道德假定与如今的体系不仅彼此吻合，而且倘若承认前一种是正确的，那么它就成了后一种的一个彻底的与无法抗拒的证明。由于所有道德倘若全是建立在快乐或痛苦之上，而快乐或痛苦的产生，又都是因为我们预见到的别人或我们自己的性格所可能带来的任意利益或损失，那么道德的一切效果必定都是从这种快乐或者痛苦获得的，其中骄傲和谦卑的情感也是由此而产生的。根据这个假设来说，德的实质就在于产生快乐，而恶的实质就在于予人以痛苦。德与恶又一定是我们的性格的一部分，这样才能够将骄傲或谦卑刺激起来。针对印象和观念的双重关系，我们还希望怎样加以证明呢？

由那些主张道德是一种真实的、本质的、建立在自然事物基础之上的人们的观点，也能够得出一样毫无疑问的论证来。在阐述恶与德的差异和道德的权利与义务的起源方面所提出来的极可能的设想就是：依据自然的原始结构，某种性格与情感一旦经过观察与思维，从而痛苦就产生了，而在相同方式下，另外一些性格与情感则刺激起快乐。痛苦与愉快不仅和恶与德是紧密相连的，而且还构成了二者的本质与本

性。我们所说的赞许一种性格，就是面对着这种性格感到一种最初的快乐。我们所说的谴责一种性格，也就是感到一种不快或悲伤。所以，既然痛苦与快乐是恶与德的最初缘由，也就必定是它们所有结果的缘由，故而也是骄傲与谦卑的缘由，这二者乃是那种差异的无法避免的伴随物。

可是倘若这个道德哲学的假设被认同是虚妄的，但是依然很明显，痛苦与快乐即便不是恶和德的缘由，至少也与二者是不可分的。经过观察，一个慷慨与高尚的性格，就予人以快乐；此种性格即便仅在一首诗或一个故事里呈现给我们，也总会令我们感到愉悦与快乐。由另一方面来说，残忍与奸诈也由于它的本性而令人不悦；并且我们也永远无法容忍我们或他人有这样的本性。综上所述，一个道德假设是前面体系的不能否认的证明，而另一个假设至少也是与它相符合的。

但是骄傲与谦卑并不仅仅是产生于心灵的这些性质（通俗的伦理学体系将这些性质包含于道德义务之中，当做道德义务的一些组成部分），并且也产生在任何与快乐和痛苦相关的其他一种性质之中。我们的机智、幽默或者其他任意特长和让人喜爱的才能，是最能与我们的虚荣心相投合的；而在这一方面的任意企图倘若受到了挫折，也最能予以我们明显的耻辱。可是根本没有人可以说出机智是什么，进而指出，为何这样一种思维方式一定被认为是机智；而另一种思维方式就不被认为是机智。只有凭借鉴别力我们才可以对它有所决定，我们也没有别的什么标准可依据，以便形成这种判断。这种鉴别力可以认为是确定了真实的与虚假的机智的存在，并且脱离了它，所有思维便都不能被称做真的或假的机智，而这种鉴别力是什么呢？显然，它仅在于从真机智所获得的一种快乐感觉，与从假机智所获得的一种痛苦感觉，然而我们在此并不能说出那种快乐或者痛苦的缘由。所以，真的和假的机智的本质所在，就是以这些对立感觉予以人们的那种能力，故而也就是从真假机智产生的那种骄傲或谦卑的缘由。

有人或许习惯于经院与讲坛的讲解方式，仅能够用他们观察人性的观点，而无法用其他观点来考究人性，因而，在此当他们听到我说德能够刺激起他们所认为恶的骄傲，而恶能够产生他们被教导而认为德的谦卑，也许他们会感到诧异。不过为了不在词语上进行争辩，我要说明，我所说的骄傲是指人们在观察美貌、德、财富、或者权力时、出于对自己满意而内心产生的那种愉悦的印象来说的；而我所说的谦卑，则是对相反的印象来说的。显然，前一种印象并不是一直是恶劣的，后一种印象也并非一直是善良的。最严密的道德学也容许我们在反思一个慷慨的行为时有一种快乐的感觉；而在想到曾经的卑鄙与奸恶时人们所具有的那种无益的悔恨感觉，也没有人会把它当做一种德。所以，让我们思考这些印象的自身，并钻研它们的缘由（无论它们是在心灵中或在肉体中），暂时不考虑可能伴随这些印象的功与过。

◆关于美与丑的论述

我们无论将身体当做自我的一部分，还是赞同那些将身体当做外在物体的哲学家们，依然一定要承认身体与我们有非常密切的关系，可以充分形成骄傲与谦卑的原因所必需的（同我所说）这些双重关系中的其中一种。所以，只要我们意识到另一个印象关系与这个观念关系联结在一起，那么我们随着那个愉快的或痛苦的印象，就能够可靠地预期这些情感之一的产生。但是复杂多样的美都予以我们以特殊的快乐与愉悦；恰似丑产生痛苦一样，无论它赖以存在于什么主体中，也无论它在有生物还是无生物中被观察到。所以，美或丑倘若是在我们身体上，那么这种快乐或痛苦必定转化为骄傲或谦卑，因为在此种情况下，它已具备了能够产生印象与观念的绝对转移的所有必要的条件。这些相反的感觉与相反的情感是彼此有联系的。这两种情感的对象，即美或丑与自我是紧密联系的。所以，我们自己的美变成一个骄傲的对象，而丑则变为谦卑的对象，这是不足为奇的。

外貌与体态的性质的此种作用，不仅说明骄傲与谦卑两种情感在具有我所要求的一切条件之后才可以在此种情况下产生，进而证明我目前的这个体系，并且这种作用还能够作为一个更有力的、更具有说服力的论证。倘若我们考究一下常识或者哲学所提出来的用来阐述美与丑的差异的所有假设，我们就会发现，所有这些假设全归结为这一点：美是一些部分的一个秩序和结构，它们由于我们本性的原始组织、或者因为习惯，或者因为爱好而适于让灵魂产生快乐与满意。这就是美的特征，并且构成美和丑的一切差异，丑的自然倾向就是产生痛苦。所以，不仅美与丑的固然伴随物，而且它们的本质构成都是快乐与痛苦。确实，倘若我们想到我们所欣赏的所有对象的大部分的美都是由方便与效用的观念得到的，那么我们将毫不犹豫地赞同这个观点。有一种动物，它产生体力的那个体形是美的；然而有另一种动物，它那轻捷的体形则是美的。一所宫殿的形状与便利对它的美而言，恰似它纯粹的形状与外观同样是必需的。同理，建筑学的理论也要求柱顶应该比柱基更尖细，这是由于那样一种形状为我们传来一种令人快乐的安全信息，而对立的形状则让我们顾虑到危险。这种顾虑让人感觉不到快乐。依据这类不胜枚举的例子，且因为考虑到美与机智一样是无法下定义的，因而我们只能凭借一种鉴别力或感觉加以辨识：我们就能够推断说，正像丑是传来痛苦的物体部分的结构一样，美仅仅是产生快乐的一个形象；并且既然产生痛苦与快乐的能力通过这种方式就转为美和丑的本质，因此这些性质的所有效果固然全是从感觉得到的；构成这些效果的最主要部分有骄傲和谦卑，这在它的所有效果中是最普通、最显著的。

我感觉这个论证是准确且有决定性的；然而，为了使目前的推理具有更大的权威性，我们姑且设想它是虚妄的，并看看它能产生什么结果。产生快乐与痛苦的能力、即便不足以形成美与丑的本质，但这些感觉与这些性质实在是无法分离的，并且我们甚至很难分别对它进行考虑。但是自然的美与道德的美（二者均是骄傲的缘

由)所具有的同—因素,仅仅具有产生快乐的这种能力;而共有的效果既然一直是以一个缘由为前提,那么,在两种情况下,显然快乐固然是那种情感的真实的、有影响的缘由。其实,我们自身的美与所有外界对象的美,其唯一原始差异就是:一种美与我们之间存在着密切的关系,而另一种则不存在。所以,它们的其他所有差异的缘由固然是这种原始差异,其中,特别是两种美在骄傲情感上之所以有不同影响的缘由;我们的美貌能够刺激起骄傲情感,然而骄傲情感根本不受外部对象的美所影响。倘若将这两个结论结合在一起,我们就意识到二者综合起来组成了前述的体系,也就是:作为一种与这种情感有关的或者相似的印象,快乐赖以存在于一个与自我相关的对象上时,就凭借一种自然的推移产生了骄傲;与此相反,它的另一面则产生了谦卑。所以,虽然我们的所有论证还不仅这些,但是这个体系好像已被经验充分证实。

骄傲不仅由身体的美产生,还由体力与膂力产生。体力是一种能力;所以,较低一级的野心就被认为是:想要在体力上超越别人的那种欲望。由于此原因,现在这个现象在说明那个情感时,也就得到了彻底的解释。

我们就身体方面所有的其他优点,能够概括为:任何我们本身全部有用的、漂亮的或者令人惊诧的事物,全是骄傲的对象;反之,则全是谦卑的对象。很明显,任何有用的、漂亮的或令人惊诧的东西的共同点,仅在于各自产生一种快乐,除此之外再也不存在其他共同点。所以,骄傲情感的原因必定是快乐和快乐对自我的关系。

也许有人会问,美是不是一种真实的东西,是不是与产生快乐的能力不同,但是我们绝不能争辩,惊奇仅仅是由“新奇”而产生的一种快乐,所以恰切地说,惊奇只是灵魂中的一种情感或者印象,而不是一切对象的一种性质。所以,骄傲固然是凭借一种自然的推移由那个印象而产生的。骄傲是那么自然地刺激起来的,任何我们

自己的或者属于我们的事物，只要产生了惊奇之感，就能同时刺激起另一种情感。例如，我们会为我们所经历的惊险事情，会为我们曾经处于危难之中，会为我们过去所脱离的险境而得意扬扬。一般人之所以爱好撒谎，原因就在于此。纯粹出于虚荣而并没有任何利害关系的人们，通常造就出一大堆的离奇的事件，那些奇事有的是他们脑海中的设想，有的即便是真实的，也绝对与他们没有什么关系。他们一大批的惊险事迹是通过他们的丰富想象而得来的；然而，当他们没有才能继续编造时，他们就凭着冒用别人的事迹，来满足自己的虚荣心。

两个奇特的实验包含于这个现象之中，如果我们用自己在自然哲学、解剖学与其他科学方面判断因果时所根据的已知规则对这些实验进行比较，那么这两个实验对于上述双重关系的影响，将是一个无以否认的论证。我们通过其中一个实验就发现，骄傲是由一个以快乐为中介的对象刺激起来的；这是由于那个对象所借以刺激起骄傲的那种性质，事实上仅仅是产生快乐的一种能力。我们凭着另一个实验又观察到，骄傲是由于那种快乐因两个相关观念之间的推移而产生的；因为当我们切断那种关系时，那个情感随之消失了。倘若我们曾经亲自参与一个惊险事迹，那么这一惊险事迹就与我们有了一种关系，由此而产生了骄傲；不过，虽然别人的惊险事迹能够刺激起快乐，但是由于缺乏这种观念的关系，因而根本刺激不起那种骄傲情感。针对现在这一体系，什么还需要加以证明呢？

针对我们的身体方面，关于这一体系，唯一的反驳理由就是：虽然健康是最令人快乐的东西，疾病是最令人痛苦的东西，但是人们既不因健康而感到骄傲，也不因疾病而感到耻辱。我们倘若能想到前面针对我们的体系所提出的第二条和第四条限制，对此现象就能轻而易举地进行说明。我曾明示，倘若任何对象没有一种是我们自己所独有的事物，那么，骄傲与谦卑就无法产生；除此之外，那种情感的各个原因都一定是极其恒久的，并且与组成骄傲对象的“自我”的存在时期成某种比例。

对所有人来说，健康和疾病不仅是不断变化的，而且是没有专一地或实实在在地固定于其中任意一种状态的，故而能够说我们与这些偶然的幸福与灾难是分离的，但是我们自身与存在从不被认为是与之有关联的。由下面一种情形可以看出此说明的正确性，即：倘若有任意一种疾病根深蒂固于我们的体系中，让我们不再有痊愈的希望，从那时起，那种疾病就成为谦卑的对象；这点之所以在老年人中显而易见，是因为老年人一旦想到自己日薄西山时，总是感到极其耻辱。他们总是要竭尽全力地掩饰他们的耳聋眼花，他们的痛风症与风湿病；他们即便在承认这些疾病时，也一直带着极其勉强与痛苦的心情。虽然青年人对他们每次所患的头疼或者感冒并不觉得耻辱，但是倘若我们一生中每时每刻都遭受着这种疾病的袭击，那么任何话题都不能使我们的骄傲心更加挫伤，使我们对自己的天赋抱有如此的自卑感。这就足以证明，身体的痛苦与疾病本身就是谦卑的恰当缘由；但是对所有事物的评价，由于我们习惯于借比较而不借事物的内在价值，如此一来，我们就忽视了那些作为个体的人所遭受的那些灾难，因而依据自身的性格与优点形成了一个观念。

我们因传染并危害别人或让人痛苦的那些疾病而感到羞愧。我们之所以因癫痫症而感到羞耻，是因为它让周围所有的人都感到恐惧；我们之所以因疥癣而感到羞耻，是因为这是一种传染病；我们之所以因瘰症而感到羞耻，是因为这是一种遗传病。人们在自我判断时，总是要考虑到别人的观点。这一点在前面某些推理中就已经显得很清楚了，以后将会显得更加清楚，并将得到更进一步的说明。

◆关于外在的有利条件与不利条件的论述

虽然以我们身心（即自我）的各种性质作为骄傲与谦卑的自然的和比较直接的原因，但是我们凭借经验发现，产生这些感情的对象还有其他很多，并且在某种程度上，最初的对象也被复杂多样的外在的、外来的对象所掩盖了。花园、房屋、家

具，也如本身的才艺与优点一样，作为我们自负的根据；虽然这些外在的有利条件自身与人或思想相去甚远，但是那个本来以人格为其最后对象的情感最终受到了这些有利条件的极大影响。这种情形发生的条件是：外界对象因与我们拥有了任意特殊关系而与我们联系或者结合在一起。荒野中一只野兽，大海中一条美丽的鱼，以及一切既不属于我们也与我们无关的事物，无论具有怎样的特殊性质，无论它们自然地激起多大程度的惊奇与赞赏，对我们的虚荣心根本没有影响。必须与我们有某种关系的事物，才可以刺激起我们的骄傲感。这个事物的观念可以说一定是归附于自我的观念的，甚至是自然地并且轻而易举地从一个观念推移到另一个观念的。

但是在此值得注意的是，虽然相似关系是与相近关系和因果关系以相同的方式作用于心灵，让我们的观念由一个转移到另一个，但是骄傲或者谦卑的基础很少是这种关系。在一个人的性格的任意有价值的部分方面，倘若我们与他相似，那么在某种程度上我们固然具有自己与他相似的那种性质；而在这种性质上，我们若想建立任意程度的虚荣心，那么，在自己方面我们总是宁愿直接考究这种性质，而不借助于反省别人的此种性质。所以，虽然一种相似关系有时之所以产生那种骄傲情感，是因为提示了一个较为有利的自我观念，但是观点最终确立在自我观念上，并且也以自我观念为那种情感的最后的、终极的原因。

人们由于在外貌、体态、风度或对他的声誉毫无贡献的其他细节方面与一个大人物相似，而感到一种虚荣；诚然，这样的例子是有的。但是我们一定要承认，此种情形无法扩展得很远，并且在这类感情中也根本不具有重要性。我列举下列理由来对这个现象加以说明。倘若一个人不具有几个辉煌的特性让我们对他表示尊敬与景仰，那么在细微情节方面，我们不会因为与他相似而感到自负。由此，确切地说，这些性质之所以成为我们自负的缘由，是因为它与我们有关。那么，这些性质是以何种方式与我们发生关系的呢？这些性质是我们所敬慕的那个人的一些部分，所以

与这些细节是有联系的；而这些细节，也被虚构为他的一些组成部分。我们所有与他相似的性质与这些细节又有关系；而这些性质由于是我们的一些组成部分，因此又与整体有关系；所以，在我们与我们所相似的那个人的辉煌性质之间形成了包含几个环节的一个连锁。但是这种多重关系必定会将那种联系削弱，除此之外，在从辉煌的性质转到琐细的性质时，显然，心灵必定会由于那种对比而发现后一种性质的细小琐屑，并因为这种相似和对比，在某种程度上感到羞愧。

故而，产生这些情感的唯一必要条件是骄傲和谦卑的缘由与对象二者之间的相近关系或者因果关系；而这种关系仅仅是让想象借以从一个观念转移到另一个观念的那些性质。让我们现在思考一下，在心灵上这些关系大概有何种作用，而且凭借何种方式才能成为产生那两种情感的必要条件。很明显，观念的联结是在默然与不知不觉中进行，以致我们对它进行觉察是很困难的，我们不是借任何直接的感觉或者知觉，而是借其效果来发现这种联结的。任何情绪和任何一种新的印象都不是由这种联结产生的；这种联结仅仅是改变心灵原来所具有而能够随时唤起的那些观念。我们依据这种推理以及不可质疑的经验，能够推断说，观念的联结无论怎么必要，仅凭它自身是不能够产生任何情感的。

由此可见，当心灵遇到一个与它相关的对象出现因而刺激起骄傲或者谦卑情感时，除了思想的推移或者关系以外，还有由其他原则所产生的某种原始印象或者一种情绪。问题是，起初产生的情绪是那种情感自身呢，还是与这种情感相关的其他某种印象呢？这一问题并不难解决。因为除了这个论题所充分具有的所有其他论证之外，有一件事情看来必定是显而易见的，即：经验指出，倘若产生这种情感的一个必要条件的那种观念间的关系，对感情间的关系没有辅助作用，对从一个印象到另一个印象的推移更没有促进作用，那么它便彻底是多余的了。倘若骄傲或者谦卑的情感由自然而直接产生，那么骄傲或者谦卑便无须从其他所有感情方面得到进一步

的增添或者补充，而应该是自足的了。但是原始的（苦与乐）情绪倘若仅仅是与骄傲或者谦卑有关的，那么就能轻而易举地设想，对象间的关系能够实现何种目的，并且印象与观念的这两种不同的联结怎样经过它们力量的结合而对彼此发挥着促进作用。这不仅是轻而易举可设想的，并且我敢说，我们可以设想这一题目的唯一方式就是如此。情绪并非由观念间的顺利推移本身而引起，倘若这种推移不是通过促进某些有关印象间的推移，那么此种推移对于这种情绪就绝不是必需的，甚至可能是毫无用处的。并且，或大或小的骄傲不仅由同一个对象随其性质的增减而引起，而且还由同一个对象随其关系的远近而引起。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，所以，这就很清晰地证明了感情是沿着观念间的关系而推移的。由此可见，讨论研究观念关系的那一部分，在上述体系中就充分证明了讨论研究印象关系的另一部分；而那一部分自身又是如此显著地建立在经验上，倘若力图再进而进行证明，那简直就是浪费时间。

这一点在特殊的例子中，将显得更为明白。人们因他们国家、州郡甚至教区的美丽风景，而感到自豪。显而易见，美的观念在此产生了一种快乐。这种快乐与骄傲是有联系的。根据假设来说，这种快乐的对象与自我又是有关系的。凭借印象间和观念间的这种双重关系，就形成了从一个印象到另一个印象的推移。

人们还因他们故乡的气候温度，因他们本乡的肥沃土壤，因他们本土所产的精美的粮食、水果或酒，因他们语言的柔和或雄壮及其他同类事情而感到自豪。显然，这些对象全与感官的快乐相关，而且最初仅被认为对听觉、味觉或触觉是快乐的。那么，除了凭借上述的那种推移以外，这些对象怎样才能成为骄傲的对象呢？

有些人故意贬低本国，而夸耀他们游历过的那些国土，这则表现出一种相反的虚荣心。在本国的这些人们当看到周围全是本国人时，就感觉有很多人与他们分享他们

与他们祖国的强烈关系，于是，他们对这种关系反而觉得无所谓了；由于他们想到曾经观光异国的人少之又少，所以，他们因观光并居住外国而与外国形成的那种疏淡关系反而加强了。由于这个原因，因此他们才总是贬低本国的事物、而赞赏外国事物的美丽、有用与珍奇。

既然我们可以因一个国家、气候或者所有与我们相关的无生物而感到虚荣，当我们对那些因友谊或血统而与我们有联系的人们的品质也感到虚荣时，我们就见怪不怪了。于是，我们发现，那些在我们自身方面产生骄傲的品质，当它在与我们相关的人身上被发现出来时，较小程度的相同感情也就产生了。虚荣的人们对他们亲戚的声望、尊荣、谈吐、美貌、优点，总是夸夸其谈，作为他们虚荣心的一些最主要来源。

为自己的财富而感到骄傲的我们，为了满足自己的虚荣心，于是我们希望，所有与我们有关系的人也都占有财富，而且因自己亲友中有一个贫贱的人而感到羞耻。由于这个原因，我们就尽量疏远那些贫穷的人；并且由于难免会有些贫穷的远亲，而又认为我们的祖先是我们的最近亲属，故而每个人都假装是名门出身，从代代相承的富贵祖先一脉相传而来的。

我经常发现，那些自夸是名门出身的人们，倘若能再附上下面这一条件，他们就会特别兴奋，这一条件就是：他们的祖先曾很多代以来一直是某块土地的业主，并且他们的家根本没有卖过财产或是移居其他省份或者郡县。我还发现，当他们可以自诩，这些财产是彻底从男性家族一脉相传承袭的，而他的财富与尊荣从来没有经过任何女性承继，于是这也就成为他们虚荣心的额外论题。对于这一现象，让我们试图用前述的体系来加以说明。

当任何人自诩他的家世久远时，显然，不仅时间的悠久与祖先的众多，而且他们的

财富与声望，这些都是他虚荣心的对象，都被设想为因为与他有关而予以他一种光辉的反映。他首先对这些对象加以考虑，并且得到一种愉悦的感受；经过亲、子关系返回到自身时的他，凭借印象间和观念间的双重关系，就产生了骄傲情感，继而变得得意扬扬。既然骄傲情感依赖于这些关系，因此任何一种增强关系的事物，也必定增强那种情感；而任何削减那些关系的事物，也必定减弱那种情感。然而所有权的同一，的确增强了因血统与亲属而形成的观念关系，使想象更为顺利地从一个转移到另一代，从最早的祖先转移到其后代，这些后代既是最早祖先的继承人，又是其子孙。那个印象凭借此种顺利的推移，于是较为完整地传递下去，较大程度的骄傲与虚荣心就由此而刺激起来。

财富与尊荣倘若从男性家族一脉相传下来，从未经过任何女性的承继，情况亦是如此。人性有一种性质（往后我们将对它进行考察），即：想象转向所有重要的、重大的事物的过程是自然的；在想象之前呈现出一大一小两个对象时，想象通常是转向后者，而舍弃前者。在婚姻关系内，男性由于与女性相比更占优势，因此首先引起我们注意的是丈夫；无论我们直接想到他，还是通过与他有关的事物而考虑他，思维总是尤其喜欢停留在他身上，并很快地想到他，而对于他的配偶则恰恰相反。我们能轻而易举地看到，这种特性必定使子女对父亲的关系得到加强，而使子女对母亲的关系减弱。既然由于所有关系全具有从一个观念转到另一个观念的倾向，因此任何增强这种倾向的事物，亦都增强那种关系；既然我们从子女观念转到父亲观念的倾向与从子女观念转到母亲观念的倾向相比，前者更为强烈，因此我们应该将前一种关系看做比较密切而且比较重要的。子女们之所以通常用他们父亲的姓，并且他们的出身高低也根据他们父亲的家世而定，其原因即在于此。纵然母亲与父亲相比拥有更高的气魄与才智（这是经常可以见到的），即使有这种特殊情况，但通则依然占有优势（依照前述的学说）。不仅如此，并且当任意一种优越性抵达如此

高的程度，或者当所有理由都具有那样一种效果，以致宁可让子女代表母亲的家族，而不代表父亲的家族，此时通则依然具有如此大的效力，以致削弱了那种关系，并且中断了祖先世系。此时，正如那种转移过程是根据通则进行，由父及子、兄弟相承时那样，想象并非畅通无阻地遵循这些祖先推移，也无法那么快地将祖先的尊荣与声望转移到同一名称与同一家族的后代。

◆关于财产权与财富的论述

财产权关系就是那个被认为是最密切并且在其他所有关系中最易于产生骄傲情感的关系。我在钻研正义与其他道德上的德之前，无法详尽阐述这种关系。我们在目前的情形下，只是这么说就够了，即：我们可以给财产权下定义为：在与正义的法则和道德上的公平不相违背的范围之内、容许一个人不受限制地使用并且占有一个物品，并且不容许其他任何人如此使用和占有这个物品的那样一种人与物之间的关系。所以，倘若正义是一种在人类心灵上发挥着自然的与原始的影响的德，那么我们可以将财产权看做一种特殊的因果关系；无论我们是考虑它所赋予所有主有那种任意处置物品的自由，还是考虑他从这个物品而得到的利益。倘若按照某些哲学家们的体系将正义当做一种不是自然的而是人为的德，情形依然如此。原因是此时，自然的良心就被荣誉感、习惯以及民法所取代，而在某种程度上就产生了相同的效果。这一点在这里是确定的：一提到财产权便使我们自然地想到所有主，一提到所有主也便使我们自然地想到财产权；这就足以证明这里有一种绝对的观念关系，这是我们此时的目的所需要的全部。印象间的关系与观念间的关系结合在一起，即：产生感情之间的推移；所以，每逢任意快乐或者痛苦是由一个因为财产权与我们发生关系的对象产生时，我们就能够断定，这两种关系的结合必定会产生骄傲或者谦卑，倘若前面的理论体系是真实且令人满意的话。到底是不是这样，我们只要稍微

观察一下人生，就能立即感到满足。

世界上最好的东西就是爱虚荣的人所拥有的每一件东西。在他自负的心目中，他认为他的房屋、设备、家具、服装、犬马，都是超过其他所有人的；我们轻而易举地发现，他从这些东西中任意一个很小的优点，就能够得到一个骄傲与虚荣的新对象。倘若你愿意信赖他的话，他的酒比其他任何酒都具有一种更美的味道，其烹调亦是更加精美，其餐桌更加整洁，其奴仆更加机灵，其住处的空气更加利于健康，其耕种的土壤更加肥沃，其水果成熟得更早并且质量亦更好。家中某种物品因其古老而令人注目，另一种物品则因其新奇而值得叹赏。这一种物品是一个著名艺术家的作品，另一种物品曾有一段时间属于某个伟人或者王子：总之，任何有用的、漂亮的或者令人诧异的对象，或者与这些对象相关的对象，凭借财产权都能够产生这种骄傲情感。这些东西除了能够产生快乐之外，再也不存在其他共同点。这些对象所共有的就仅有这一点，所以也就必定是产生这种情感的那种性质，原因是这种情感是它们所共有的效果。既然各个新的例子全是一个新的论证，而这里的例子又是数不胜数的，因此我敢大胆地说，大概没有其他体系可以如我在此所提出的这个体系一样被经验充分地证明了。

倘若因为它的效用、漂亮或者新奇而予人以愉快的所有事物的财产权，也凭借印象间与观念间的双重关系，全都产生了骄傲，那么我们就无须惊诧，获得此种财产权的能力亦会有相同的效果。然而我们认为财富是获得令人愉快的所有事物财产权的一种能力；并且也只有这样认为，财富才会对情感产生任意影响。在很多场合下票据被认为是财富，这是由于票据具有得到货币的能力；而货币之所以是财富，是因为它与人生的方便与快乐有一种关系，并不是因为它具有某种性质，如一种金属的坚固性、可熔性与重量等。所以，倘若我们承认这个自身已是极其明显的一点，那么，我所用来证明双重关系对骄傲与谦卑的影响的最强有力的论证之一，就能够从

这里面推断出。

我曾经在研究知性时就说过，我们有时在区别能力与能力的发挥时，绝对是无聊的，并且无论人或者其他任意存在物全部是不应该被认为具有任何能力，除非已经将这种能力发动与发挥起来。在一种正确的、哲学的思维方式下，虽然这种说法是绝对真实的，但是它的确与我们的情感哲学不适应；很多事物都能够凭借有关能力的观念与假设在情感上发挥作用，实际上，并非一定要这种能力发挥出来。我们因获得一种得到快乐的能力，而感到愉快，但当另一个人得到让人痛苦的能力时，我们便感到不开心。这一点由经验上来看是明显的；但是我们只有衡量下面的一些考虑，才能正确地阐明此问题，并说明这种愉快与悲痛。

显然，区别能力与能力的发挥的那种错误，并非全部源于经院学派有关自由意志的学说，的确，这种学说极少进入日常生活中，很少影响到一般的、通俗的思维方式。根据那个学说，动机并未将我们的自由意志剥夺去，也没有将所有行为的能力取消或者抑止。然而根据通俗的概念来说，当极其重要的动机阻止他满足其欲望，甚至决心抑止他所期待完成的事情时，那么，那个人就失去了所有能力。当我发现腰间佩着刀并与我为敌的人在街上从我面前经过，而我没有带任何武器，我也不以为我已落入他手中，由他摆布。我清楚他对于民政长官的惊恐与对于镣铐的恐惧一样，都是一种极强的约束，并且我是非常安全的，正像他是受了监禁或带着枷锁一样。然而一个人当拥有了控制我的如此大的权力，以致不仅他的行动不受外面的阻碍，而且他能够对我任意进行赏罚，并不畏惧所有惩罚，于是我便感觉到他是有足够的能力的人，而我自认为是他的属下或者臣民。

这两个人，一个具有很强的安全动机或者利害动机让他制止所有行动，另一个人则根本不受这样一种约束；倘若将这两个人的情况进行比较，我们将会发现，根据上

一卷所阐述的哲学来说，这两个人之间的已知的唯一差别仅在于此，即：在第一种情况下，我们是依据曾经的经验推断那个人绝对不会作出那种行为，而在第二种情况下，则推断说，他极可能会或者也许会作出那种行为。在很多情形下，人的意志比所有东西都更变化无常；并且除了强烈的动机之外，所有事物都不能让我们对于他未来的任何一种行动有绝对确实的断言。当我们发现一个人不具有此动机时，我们就设想他也许行动，也许抑止；虽然我们能够概括地推断他决定于各种动机与原因，但是这并不能将我们关于这些原因的判断的不确定性取消，也不能将那种不确定性对情感的影响取消。既然我们认为任何人没有控制其行为的强烈动机却都有作出其行为的能力，然而并不认为有这种控制动机的那些人具有这种能力，因此，我们能够准确地断言，能力与它的发挥永远有关，无论这种发挥是真实的还是极可能会实现的；然而当我们按照曾经的经验观察到一个人极可能或可能会作出一种行为时，我们就感觉他具有那种能力。既然我们的情感会永久地考虑到事物的实际存在，并且我们会一直依据以前的例子来判断这种实在性；那么，不需要进一步推理，就能够肯定地说，世人的经验和实践所发现的所有行动的可能性或者或然性就叫做能力。

显然，无论何时，倘若一个人对我所处的地位，没有任何强烈的动机制止他来侵害我，因而他是不是会侵害我是不能确定的；那么，当我处于那种地位时，必定觉得不安，并且一旦想到那种侵害的可能性或者或然性，就不禁产生明显的关切。情感不仅受确定的和固然的事情的影响，并且在较小程度上也受可能的或者偶然的事情的影响。即使也许我根本没有感到过任何危害，凭借这个结果并发现（据哲学的观点来说），那个人永远不会有侵害我的任意能力（由于他从没发挥过任何能力），但是这并不能制止我因为上述所说的不确定的情况而感到不安。当我发现，一个人以前所有制止他予我以恩惠的强烈动机消失后，极可能或有可能要赐予我这种恩

惠，因此这种恩惠就成为极可能或者可能会有的时候，那么，愉快的情感在此也能够与上述所说的痛苦的情感同样发挥着作用，并且传来一种愉快。

然而我们还能够更进一步说，当所有福利来临时，我们自己有能力任意取舍，并且所有物理的障碍或者极其强烈的动机都不能妨碍我们的享受，那么，前面的那种快乐便更增加了。既然所有人都企盼获得快乐，当外在的阻碍没有制止快乐的产生并且人们也发现遵循他们的（喜爱快乐的）倾向丝毫没有危险，那么，那种快乐总是极可能会实现。他们的想象在那种情况下，正像他们相信快乐有实在的与现实的存在时一样，便易于预期快乐，并且传来相同的快乐。

但是，这并不能将伴随财富而来的那种快乐进行充分说明。一个守财奴因为他的钱财而感到快乐，换句话说，因为钱财让他有能力得到生活中的所有快乐与舒适，因而感到愉快，虽然他清楚，四十多年以来，他一直在享有他的财富，却从来没有使用过，所以无法根据任何一种推理推断说，这种快乐的真实存在比他被彻底剥夺了他的所有财产时更接近了一些。然而，虽然他无法用推理方式判断那种快乐将要实现，但是他的确仍在想象那种快乐不远了，只要所有外在的障碍全被消除，甚至反对这种快乐的较为强烈的利害动机也都一起被消除。有关此题目的进一步的阐述，请参阅我针对意志的诠释，在那里，我将对那种虚妄的自由感觉进行阐述，让我们想象自己可以使用所有没有破坏性或者极大危险的事物。当其他任何人没有对快乐的、有力的利害动机加以抑止时，我们根据经验作出判断，那种快乐将会存在，并且它也很可能会被他所拥有。然而当我们自己身处那种地位时，我们就依据想象的幻觉推断，那种快乐更加接近、更加亲切。意志好像自由地向任意一方面活动，并且甚至在它还没有确定下来的那一面上就投射了自己的一个影子或影像。那种快乐凭借这个影像，就好像与我们更加接近了，以致让我们感到一种生动的愉快，那种快乐恰似是绝对确定而无法避免的一样。

我们现在可以轻而易举地将一切推理归结为一点，同时证明，当财富在其所有者内心产生任意骄傲或者虚荣时（财富恒久有此作用），它一直是通过印象间与观念间的双重关系。获得生活中的快乐与舒适的能力就是财富的本质。发挥这种能力的或然性以及这种能力让我们凭一种真的或假的推理去预期那种快乐的真正存在，这些就是这种能力的本质。这种快乐的预期本来就是一种极大的快乐；既然这种快乐的缘由既是我们所享有的，又是和我们有关联的某种财产或者所有物，因此我们在此就清晰地看见上述体系的所有每一个部分都极其明晰而精确地呈现于我们面前。

快乐与骄傲由财富而产生，不快与谦卑由贫穷而引起，因为相同原因，前一种情绪必定由权力而产生，而后一种情绪就由奴役而产生。抑制他人的权威或者权力可以让我们的一切欲望得以满足，而奴役却让我们对他人的意志屈服，让我们遭遇不计其数的耻辱与匮乏。

在此，值得一提的是：当我们考虑到我们与那些人之间彼此行使权威（也就是：我们对他们行使权威的那些人或者对我们行使权威的那些人）时，对于权威的虚荣感与对于奴役的羞耻感于是就大大增加了。由于设想我们可以制造一些非常灵巧并且具有机械结构的机器人，能够为我们的意志而运动与行动，那么倘若我们拥有这些机器人，显而易见，也能够予以我们一种骄傲与快乐，但是这种骄傲与快乐的程度比不上有感觉、有理性的人行使那种权威时那么大，这是因为：这些人的情况倘若与我们的情况相比，就让我们的情況显得更加愉悦与尊荣。在任意情况下进行比较，总是让我们对所有事物增添一种重视的、可靠的方法。倘若一个富人将他的处境与一个乞丐的处境进行比较，他就感到他更加幸福。然而如果将我们与我们所支配的人相比，那么权力便由此占据一种独特的优势，因为可以说这种对比是直接呈现在我们面前的。此处的比较是自然且显而易见的：这种比较在想象对象自身就可以看到；思想顺利而且方便地进入了这种比较的想象进程。在增加对比作用的影响

方面这种条件有极大效果，在以后考察恶意与妒忌的本质时这一点将会清楚地显现出来。

◆关于名誉爱好的论述

将骄傲与谦卑的这些原始的缘由排除在外，还有一种次生的缘由，那就是其他人的观点，对感情这也有相同的影响。我们的名誉、声望、名声，都是关于非常重要关系的一些考虑。甚至骄傲的其他缘由，像德、美丽与财富，倘若没有别人的观点来配合，那么它们的影响也就特别小了。我们为了说明此现象，就一定要绕些圈子，先对同情的本性加以说明。

人性中的所有性质在其自身与其结果两方面都是最引人注目的，就是我们全部同情别人的那种倾向。无论这些心理倾向和情绪与我们的是如何不同，甚至是相反，这种倾向依然让我们经过传达而接受他们的心理倾向与情绪。不仅在儿童方面（他们盲目地接受对他们提出来的任意观点），而且在判断力与理解力最强的人们方面，这一点都是非常显著的；他们感觉难以依据他们自己的理性或者心理倾向，来反对其朋友或日常伴侣的理性或者心理倾向。在同一民族的人们的性情与思想倾向方面，我们所发现的一致性，就应该归属于这个原则；这种相似关系很可能是由同情心而产生，而并非由土壤与气候的任何影响而产生，原因是土壤和气候尽管一直保持同一不变，但是无法让一个民族的性格在一个世纪内保持同一。一个性情和善的人会立即与他的伙伴们性情相投；就算是最倔犟、最骄傲的人也会沾染上其本国人与相识的人的一点性情。在我心中，快乐的面容注入了一种明显的宁静与满意，而悲哀或者愤怒的面容却向我投来一种突然的沮丧。憎恨、愤怒、忧郁、勇敢、尊重、快乐、爱情，所有这些情感，我绝大多数都是经过传达而极少数是凭借我自己的性情或者天性感觉到的。值得我们注意的是，一个如此明显的现象一定要将它们

追溯到它的第一原则。

当所有感情凭借同情注入内心时，那种感情起初仅仅是凭借其结果，并通过察言观色传来这个感情观念的那些外在标志，而被人感知。这个观念立即转化为一个印象，得到那种强大程度的强力与活泼性，以致变为那个情感本身，并与任意原始的感情同样产生了相同的情绪。无论那个观念是在如何短暂的一瞬间转化为一个印象，这种变化总是因为某种观点与反思而产生的，这些观点与反思摆脱不了一个哲学家的仔细的观察，也许即便是产生这种观点与反思的那人自己也观察不到。

显然，自我的观念（也许倒不如说是自我的印象）是永久紧密地展现在我们面前，我们的意识予以我们一个自我人格的概念，而自我人格如此生动，以致在这一方面我们不可能想象任何事物可以超越这种自我。所以，与我们有关的所有对象，必定依据上述的原则在同样生动的想象方式下被人想象；虽然这种关系不如因果关系那般强烈，但是依然必定有重大的影响。我们不应该忽略的关系还有相似关系与相近关系；而当我们依据因果进行推理，并且观察外在的标志，由此得知有相似的或者相近的对象实际存在时，则情况尤其是这样。

显然，在所有人之间自然保留了一种极大的相似关系；在别人方面我们所发现的任意情感或者原则，在某种程度上，我们也都能够在自身发现与它平行的情感或者原则。在心灵的结构方面是此种情形，在身体的结构方面亦是此种情形。虽然每个部分的大小或形状差别很大，而它的结构与组织通常都是一样的。虽然每个部分各不相同，但是其中依然保持着一种十分明显的相似关系；这种相似关系非常有助于我们体验并领会别人的情绪而欣然立刻加以接受。所以，我们发现，倘若除了我们每个人天性的一般相似关系之外，我们在行为、性格、国籍、语言方面还有任意特殊的相似，此种相似便促进了同情。我们与任意对象的关系越是牢固，想象就越容易

进行由此及彼的推移，因而把那种想象的活泼性——这是我们形成自我观念时经常带有的——传到有关的观念上去。

除了相似关系之外，还有由那些可能与它相伴的其他关系得到新的力量，从而才能产生这种效果。倘若别人与我们相距遥远，那么他们情绪的影响就特别小，必需借助相近关系，才可以将这种情绪全部传达给我们。血统关系由于是一种因果关系，有时也能够对这种效果起促进作用；教育和习惯与相识关系也发挥着相同的作用；在以后，我们将对这一点进行详细阐述。所有这些关系在联结在一起时，就将我们的自我意识或者印象传到我们对其他人的情感或者情绪所产生的观念上，并让我们用最生动、最强烈的方式进行想象。

在开始时本书已经说过，从印象复现得到了所有的观念，并且这两类知觉的区别仅在于它们刺激心灵时的活泼与强烈程度的不一样。印象与观念的组成部分全部都是一样的。二者出现的秩序和方式也许是相同的。所以，区分两者的唯一条件就是二者的活泼与强烈程度的差异：在某种程度上，印象与观念的关系既然能将这种差异消除，难怪对于一个情感或者情绪的观念能够借此而大大地活跃起来，以致变成那个情感或者情绪的本身。一切对象的生动观念总是与它的印象相接近；并且我们的确能够仅凭想象力的力量就感知疾病与痛苦，因为经常在考虑一种病而变得真病了。然而在观点与感情方面，此情况极为明显；在这里，一个印象主要是由一个生动的观念转变而来。与其他任何印象相比，我们的感情更加依赖于我们自己与心灵的内部活动；由于这个原因，想象就更加自然地产生这些感情，以及我们对这些感情所形成的各个生动的观念也能够产生这种感情。同情的本性与原因就在于此；我们每当观察到其他人的观点与感情后，就通过这种方式如此深入到这些观点与感情中去。

在这整个过程中，最值得注意的就是：前面关于知性的理论体系，与现在有关这个情感的理论体系，都被这些现象强有力地证实了；因为这两个体系是彼此相似的。显而易见，当我们同情别人的情绪与情感时，首先，在我们心中，这些心理活动出现为纯粹的观念，而且被想象为属于别人的，恰似我们想象其他事实一样。其次，还有十分显著的一点是，这些观念所表象的那些印象本身是由对别人感情所产生的观念转化而来，并且那些情感就依据我们对那些感情所形成的意象而产生。所有这些全部都是最显著的经验对象，而不依赖于任意哲学的设想。我们只容许哲学来阐述这些现象，虽然我们同时一定要承认，这些现象自身已经如此明显，差不多不需要再应用哲学了。由于我们不仅凭因果关系相信我们所同情的那种情感的实在性，还一定需要相似关系与相近关系的协助，才可以彻底感觉到同情。既然这些关系可以将一个观念全部转化为一个印象并将印象的活泼性传达到观念，并且传达到如此完善的地步，以致在推移过程中这种活泼性丝毫没有损耗，因此我们能够轻而易举地设想，仅凭因果关系也能够充分强化并活跃一个观念。一个观念在同情中显然转化为一个印象。对象与我们自己的关系产生了这种转化。我们的自我永远密切地在我们面前呈现。让我们将所有这些条件进行比较，将会发现，同情与我们知性的作用恰好相适应，甚至某种更惊人、更加奇特的现象也包含其中。

对于同情，现在我们就该由概括地研究转而观察，当骄傲与谦卑两种情感由赞扬与谴责、由名誉与丑名产生时，对于这些情感，同情发挥着怎样的作用。我们能够说，倘若任意一个人由于某种性质受到赞扬，那么那种性质（假如是实在的）自身就肯定会在赋有它的人心中产生一种骄傲。颂词总是在称赞人的权力、家世、财富或者美德；所有这一切都是虚荣心的对象，我们已经对这一点进行了阐述与诠释。所以，能够肯定，按照上面所说明的假设，当一个人在别人的佩服下考虑自己时，他首先会产生一种独有的快乐，继而又感到一种骄傲或者满足。我们在这一点上接

受他人的观点最是自然的：一方面是因为同情，由于同情让他们的一切情绪亲切地在我们面前呈现；另一方面是因为推理，由于推理让我们感觉到他们的判断就是他们所确定的事实的一种论证。我们所有的观点几乎受到了权威与同情这两种原则的影响；然而当我们判断自身的性格与价值时，这两个原则必定具有一种特别的影响。情感自始至终伴随着这一类判断；这些观点与情感的联系，就是最能够干扰我们的知性并使我们陷入任意观点（无论怎样不合理）中的；想象中弥漫了这种情感，这种情感给各个有关的观念增加一种力量。除此之外，我们还能够额外地说，因为我们发现自己对自己极其偏向，因此，对于所有证实我们对自己有好评的事物，我们都会感到非常高兴；而对于所有反对这种好评的事物，我们都易于感到震惊。

在理论上，所有这些都好像是非常可能的；然而为了让这个推理具有充分的实在性，我们一定要对情感所表现的现象进行考察，并探究它们与这个推理是否相符。

我们能够认为这些现象中有一种是最有助于说明现在的目的的，即：虽然名誉通常说来是令人快乐的，但是与从我们所憎恨和鄙视的人的赞美方面相比，我们从我们自己所尊重和赞许的人的赞美方面，获得更多的愉快。同理可证，我们对他们的判断非常尊重的那些人，倘若对我们表示蔑视，我们则感到极大的侮辱。然而，对于其他人的观点，我们绝大多数则是无动于衷的。不过倘若心灵原本因为任意最初的本能而得到一种对名誉的欲望与对丑名的憎恶，那么，名誉与丑名就应该丝毫没有差别地影响我们，而任何对我们有利的或者不利的观点，应当同样地刺激起欲望或者憎恶。正如一个智者的判断一样，一个傻瓜的判断也是别人对自己的一种判断，但是它对我们自我判断的影响比较小一些。

与对于傻瓜的称赞相比，我们不仅对于智者的称赞感到更加快乐，并且当我们和智

者有了长时间密切的相处之后，我们可以从他的称赞中得到一种额外的快乐。这能够用相同的方式进行说明。

若不是其他人的赞扬与我们自己的观点一致，而且他们所赞扬的若不是我们所主要擅长的性质，这就不可能予以我们极大的快乐。商人不重视学问，法官不重视勇敢，军人不重视雄辩的能力，主教不重视幽默。一个人无论如何重视任何抽象考虑下的品质，然而当他意识到自己不具有这种品质时，那么全世界的人对他的赞扬，在这一点上，也不会予以他很大的快乐，这是由于他们永远无法让他赞同他们的缘故。

名门出身而处境穷困的人们，总是宁愿抛弃他们的故乡与亲友，而投身于陌生人中，从事工艺的或低贱的工作来谋生，也不愿在熟知其门第与教育的人们中间生活。他们认为：无论我们走到那里，人们都不清楚我们的底细。无人能意料到，我们有怎样的出身。我们要远离我们的亲友，如此一来，我们就比较坦然自在地面对我们的贫困处境。我们在考究这些情绪时会发现，针对我现在的目的，它们提供了很多令人非常信服的论据。

首先，由这些情绪我们能够推断说，因为被人蔑视而感到的失落感依赖于同情，而同情又依赖于事物与我们的关系；由于我们在与我们有血缘关系且住所相距很近的人们的轻视之下，是最感到痛苦的；所以，我们就尽力想办法将这些关系断绝，让自己与亲戚远离，而与异乡人接近，以便使这种同情与痛苦减弱。

其次，我们能够断言，关系对同情是必要的，但不是完全针对其关系而说的，而是因为这些关系具有一种影响，可以促使我们将自己对他人的情绪所产生的观念转化为那种情绪本身——这种转化是通过他人的人格观念与自我观念之间的一种结合。由于在此，亲友与相近关系二者都依然存在；但是由于这些关系不是与同一些人联

结在一起的，因此它们促进同情的程度就相对较小。

再次，值得我们注意的是：割断关系而减弱同情这一种情形。倘若我在陌生人中间处境贫乏，因而受到轻视；但是与我每天受到亲戚和本国人的蔑视相比，我感觉在那种处境下生活还较为舒服些。在此我感到双重的蔑视：一是源于我的亲戚方面，但是他们并没有在场；一是源于周围的人，但是他们都是陌生人。亲戚与接近两种关系也同样加强了这种双重轻蔑。但是凭借那两种关系与我有联系的那些不兼有两种关系的人，因此这种观念方面的区别就将产生于轻蔑的两个印象进行隔离，不让它们相互混合。亲戚的蔑视有某种影响，邻人的蔑视亦有某种影响；不过这些影响彼此独立，永不联合在一起；然而当轻蔑既来源于亲戚、又来源于邻人的时候，这两种影响便联合在一起了。这种现象相似于那个以前所说的在一般人看来也许显得是那么奇特的骄傲与谦卑的体系。

最后，一个处于此种情形下的人，要在生活在其周围的人们中间，将其出身自然地隐瞒起来，并且倘若有人猜测他本来出生在一个远远高出于此时的处境与生活方式的家庭，那么他会感到特别不安。这个世间的所有事物全是通过对比进行判断的。由一个普通绅士来看是一笔很大的财富，但由一个国王来看却恰似乞丐的生活。在无法为一个绅士提供必需品的情况下，一个农夫会感到自己是幸福的。当一个人不论是习惯于相当奢侈的生活方式，还是自认为依据他的门第与品位应当享受这种生活时，比这种身份低的所有事情都成为不快的，甚至是羞耻的；他总是付出极大的努力以掩饰他对更大财富的权利要求。在此他知道自己的不幸，然而既然生活在他周围的人不清楚他的不幸，所以他的痛苦的回顾与比较，仅仅是由他自己的思想来揭示出来，而并非由他人的同情而产生的；这就必定让他非常自在与满意了。

我们从赞扬所得到的快乐产生于情绪的传导，这就是我们的假设。倘若有人对于这

个假设提出任何反驳，那么在考究以后，我们将会发现，这些反驳由适当的观点看来，却能充分证实这个假设。对于一个轻视世俗人们的人来说，广泛的名声甚至也是快乐的；然而这是由于很多人予以世俗人们以一种额外的重要性与权威。在剽窃者得到赞美时，他虽然清楚自己不配这种赞美，却依然感到愉快。但是这就是一种海市蜃楼，想象在此仅仅是凭借自己的虚构使自己快乐，并企图凭借对他人观点表示同情来稳定和巩固这些设想。遇到轻蔑时，骄傲的人就会感到震惊，虽然他们并没有立刻表示赞同；这是由于他们从同情获得的情感与他们的自然情感发生冲突的缘故。一个正处于热恋中的人，倘若你责怪或者谴责他的爱人，他同样也会感到很不愉快；显然，你的反对之所以会对他有所影响，仅仅是因为你的反对说中了他所在意的那一点，并且因为他对你产生的同情。倘若他蔑视你，或者觉得你是在开玩笑，那么，无论你说些什么，对他都不会产生任何作用。

◆关于动物的骄傲与谦卑的论述

据此可知，我们无论在何种观点下来研究这一问题，依然能够看到，骄傲与谦卑的缘由恰好与我们的假设相符合，并且所有东西倘若不是和我们自己发生关系，并产生一种快乐或者痛苦——这种快乐或痛苦是独立于那种情感之外的，就永远不会刺激起这些情感中的任意一种。我们不仅已经证明，产生快乐或者痛苦的一种倾向的原因，与产生骄傲或者谦卑的所有原因是同一的，并且还证明了这是唯一共有的条件，所以是它们所用以发挥作用的那种性质。我们还进而证明了，产生这些情感最重要的缘由，其实就是产生快乐感觉或者痛苦感觉的那种能力，所以，这些原因的一切结果，其中特别是骄傲与谦卑，仅仅是由那个根源产生的。这些自然且简单的原则既然建立在如此可信赖的证明之上，就一定会被哲学家们所接受，除非我忽视了一些能够反对这些原则的反驳。

解剖学家们常常将他们对人们所作的细察与实验与他们对动物所作的细察与实验结合在一起，并由这两种实验的彼此吻合中，获得对于任意一个特殊的设想的另外论证。确实，倘若动物各部分的构造与人类的构造是相同的，并且这些部分的活动也是相同的，那么那种活动的缘由便也一定是相同的，并且在一类中间我们所发现的真理，能够很爽快地断言对另一类也一样是实在的。例如体液的混合与微小部分的组织能够准确地设想在人类与在动物方面有些不同；所以，在其中一类方面，我们有关药物效果所做的实验，并不是一直可以适用于另一类；但是血管与肌肉的结构，心、肝、肺、胃与其他内脏的位置和组织，既然在所有动物方面都是相同或几乎是相同的，因此那在某一类方面可以说明血液循环、乳糜演变、肌肉运动的设想，也必定能够应用于每一种类；并且依据这个设想可以判断是否符合于我们在任意一类动物方面所做的实验，对于整个假设的真或假，我们就能够因此而得到一个证明。所以，让我们将有关人体的推理方面已经被发现是如此正确与有用的研究方法，应用在目前有关心灵的解剖学上，看看我们借此会有何发现。

为了要这么做，我们首先一定要指出人类情感与动物情感之间的相应现象，继而再就产生这些情感的原因加以比较。

很明显，差不多在各类动物方面，尤其是在高等动物方面，全有骄傲与谦卑的很多显著的标志。孔雀、火鸡或天鹅的步伐与姿态，表明它们对其他动物的蔑视与对自己的自负。这一点更值得注意的是：骄傲在前两类动物方面永远伴随着漂亮的羽毛，而且仅在雄性面前呈现。人们通常能够注意到，夜莺在鸣叫中表达的争胜与自诩；常见的事实还有：马在于疾驰，猎犬在于机敏与嗅觉，公牛和公鸡在于体力，及其他各种动物在其自身优点方面的好胜。除此之外，经常与人类接近、并与人类熟悉的所有动物，对于人的夸奖与爱抚感到欢喜，而对于人类予以自己的赞美都表示一种明显的骄傲，并没有其他任何考虑。然而，并不是任何人的爱抚都丝毫没有

区别地让动物感到得意，只有它们所认识的、所爱的人的爱抚才能让它们感到得意；正如刺激起人类的那种情感的那种方式一样。所有这些全部显然证明，骄傲和谦卑不仅是人类所有的情感，而且还是推广到所有动物界的。

在动物方面这些情感的原因，也与在人类方面一样，只需要我们恰当地估计到人类的较高的知识与知性。例如，动物没有恶或者德的意识；它们很快就将血统关系忘掉了；它们也没有权利与财产权的关系。由于这个原因，动物骄傲与谦卑的缘由，根本不能赖以存在于内心或外界对象，而仅在于身体方面。然而在身体方面，如同在人类方面一样，相同的性质在动物方面也产生骄傲。这种骄傲情感自始至终是建立在漂亮、敏捷、体力与其他某种有用的或者愉悦的性质上面的。

次要的问题就是：在所有动物界，既然那些情感相同，而且都由相同缘由产生，那么，那些缘由发挥作用的方式是不是也是相同的。根据所有类比推理的原则，这一点是能够准确地料想到的。在试验之后，倘若我们意识到，我们在一类方面所应用的对于现象的说明，并不可以适用于其他一类方面，那么我们就能够认为，不论那种说明如何动听，事实上是毫无基础的。

为了解决此问题，让我们来对这一点加以思考，即：如同在人类的内心一样，在动物的内心显然有相同的观念关系，而且也是由相同的缘由得来的。一条狗在隐藏起一根骨头以后，常常忘记了所藏的地点；然而，倘若你将狗带到那个地方，那么凭借着相近关系，狗的思想就非常容易转到以前所隐藏的东西上，由于在它的观念之间，这种接近情形产生了一种关系。同样，倘若狗在任意地方曾被痛打一顿，那么，它在靠近那个地点时，也会战栗发抖，就算它在那个地方并没有发现任何以前危险的标志。相似关系的效果并非如此明显；然而既然那种关系在所有动物对它表现出如此显著的判断因果关系中是一个重要的原因，因此，我们能够推断说，相

似、相近与因果三种关系，对于动物如同对于人类一样，都通过同一方式发挥着作用。

除此之外，还有一些印象关系的例子，也能够让我们充分相信，在较低级的动物方面与在高等动物方面同样，某些感情相互之间也存在一种联系，并且这些动物的心灵常常也是依据一系列彼此相关的情绪推移下去的。一条狗在因为快乐而兴奋起来时，就自然地产生了爱情与仁慈，无论对异性还是对它的主人。同理可证，当它极其痛苦与悲伤时，就变得暴躁且好斗；那种原本是痛苦的情感，稍有触动就转化为愤怒了。

由此得知，人类方面产生骄傲或者谦卑所必要的所有内在的原则，是所有动物所共有的；而既然这种情感所刺激起的缘由也是同样的，因此我们能够准确地推断说，在整个动物界，这些缘由是以相同方式发挥作用的。我的设想是如此的简单，而且所要求的反思与判断也是如此的少，故而能适用于所有感情动物。不仅一定要认同这是证明我设想的一个真实的、令人信服的证据，而且我相信对每个其他理论体系的一个反驳将会被发现。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

6. 关于爱与恨的论述

◆关于爱与恨对象和原因的论述

绝对不可能为爱与恨两种情感下任何定义；这是由于二者只是由一个简单的印象而产生，而没有其他混合或者组合。我们也一样不需要依据它们的本性、来源、缘由与对象，企图对其进行描述；这是由于我们现在研究的主题正是爱与恨，同时也由于这些情感本身按照我们日常的感知与经验就已经被人完全认识。对于骄傲与谦卑，这一点我们已经提到，在此，对于爱与恨，我们依旧要加以重复；由于如此大的一种相似关系存在于这两组情感之间，因此我们就必须先对前面一组情感的推理进行简单概述，以便对后面一组情感进行说明。

自我，或者我们亲切地意识到它的行为、思想与感觉的那个同一的人格，就是骄傲与谦卑的直接对象；而我们意识不到他的行为、思想与感觉的某一个其他的人，则是爱与恨的对象。在经验中这一点就表现得极其明显。我们之外的某一个有情的存在者，就是我们的爱与恨永远所指向的。当我们谈到自爱的时候，那不是对爱的本义而说的，并且一个情人或朋友所刺激起的柔情与自爱所产生的情感也并没有共同之处。憎恨亦是如此。我们能够由于我们自己的过错与愚昧而感到羞愧；然而只有因为他人所施加的侵害才会感到憎恨或愤怒。

虽然其他某一个人永远是爱和恨的对象，然而很明显，确切地说，那个对象并非这些情感的原因，并且那个对象自身也不能刺激起这些情感。由于在它们所引起的感觉方面，爱与恨既是恰恰相反的，又有着一个共同的对象，因此，倘若那个对象也是它们的原因，那么它就能产生两种相同程度的相反的情感，从最初一瞬间起，这两种情感固然就会彼此消灭，从而两种情感都不能出现。所以，必定与那个对象的某种原因有所不同。

倘若我们研究爱与恨的缘由，我们就会发现这些缘由是各式各样的，而且不存在很多共同的东西。爱与尊重由任何人的知识、见识、德行、机智和风趣所引起；憎恨

与鄙视由相反的性质所引起。相同的爱与恨的情感由身体方面的优点，像漂亮、敏捷、灵巧、体力与它们的反面所引起；而那些情感同样也会由家庭、财富、服装、民族、气候等外在的优点与缺点所引起。所有这些对象都能够借其不同的性质而引起爱与尊重，或是憎恨与鄙视。

依据对这些缘由的观察，于是，在起作用的那种性质与这种性质所赖以存在的主体之间，我们得到一个新的区别，因为这个原因，占有壮丽宫殿的国王就引起人民的尊敬；其一，这是因为宫殿的华丽；其二，这是因为财产权的关系将宫殿与他联系在一起。这两个条件只要将一个消除，那么，那种情感也就被消灭了；显然，这就证明，这个原因是一个复合的原因。

曾经，我们对骄傲与谦卑所作的各种讨论，一样适用于这两组情感，然而，倘若对这些讨论在爱与恨的情感方面重新进行陈述，那就难免腻烦了。我们仅作一个扼要的评述就足够了，即：显然，爱与恨的对象是一个有思想的人，但前一种情感的感觉是永久快乐的，后一种情感的感觉则是永久痛苦的。我们还能够大体设想为：这两种情感的缘由自始至终是与一个有思想的存在者有联系的，并且爱的缘由产生一种独立的快乐，而恨的缘由则产生一种独立的痛苦。

这些设想之一，也就是：爱与恨的原因必定和一个人或者有思想的存在者有联系，才可以产生这些情感，不仅是极可能的，而且是极其明显、不可争辩的。倘若将德与恶抽象地加以考虑；倘若美与丑赖以存在于无生物；倘若贫与富是属于第三人：于是，对于与它们毫无关系的人来说，就不能产生任何程度的爱或者恨，尊重或者蔑视。倘若一个人向窗外观望，发现我在街上漫步，在我之外又有一所壮丽的宫殿，但与我没有任何关系；我相信，没有人会胡乱说，这个人会对我示以尊敬，正如我是那座壮丽宫殿的所有主一样。

乍一看，无法那么明显地发现，这些情感需要一种印象关系，这是由于一个印象和另一个印象在推移过程中彼此如此混淆，以致能够说是不能区分。但是在骄傲与谦卑方面，既然我们可以非常容易地将这些情感的每种原因所各自产生的一种独立的痛苦或者快乐分辨出来并加以证明，因此，我在此仔细考究爱与恨的所有原因时，假如采用相同的方法，也许会有相同的成功。但是由于我急切地要为这些体系作一个确定的、充分的证明，因此我权且将这种考究搁置一下；与此同时，依据一个建立于毋庸置疑的经验之上的论证，我将尽力使我针对骄傲与谦卑的所有推理都为我现在的目的服务。

任何对自己的性格、天才、财富感到满意的人，几乎都想让自己显露于世人面前，并获得人们的爱与赞美。很明显，虚荣心或者名誉欲的原因，也就是成为骄傲或者自负的原因的那些性质与条件；我们总是要炫耀于人的，是我们自己最为自豪的那些特点。然而，设想爱与尊重不是同骄傲一样由同一性质产生的（它们的差异仅在于这些性质是与他相关，或者是与我们相关），那么这种进行方法将是极其荒诞的，并且人们也无法期盼每个其他人的情绪与他们自己全部的情绪彼此相反。诚然，几乎没有人能形成极其准确的情感体系，或是考究它们一般的本质与相似关系。然而，纵然我们在哲学中没有很大的进展，在这一方面我们也不会有特别多的错误，平时的经验和一种预感就足以指导我们；借着我们自己内心的直接感觉，这种经验和预感就告诉我们，何种东西将会对别人产生作用。既然爱或者恨也能够由产生骄傲或者谦卑的那些性质所引起，因此在证明一种独立于情感之外的快乐或痛苦由前面一组情感的原因所产生时所用的一切论证，显然，也同样能够适用于后面一组情感。

◆关于证实这个体系的几种实验

依据这些论证，对于有关的印象与观念之间那种推移过程，我已经得到一个结论；没有人在充分衡量这些论证以后迟疑且不赞同那个结论，尤其是由于这个原则本身是那么的自然与简易。但是为了让这个体系在爱与恨和骄傲与谦卑两方面毫无疑问，我们能够对这些全部情感做一些新的实验，同时回忆一下我在前面所阐述的一些观察。

为了做这些实验，让我们设想，一个我对他根本没有任何友情或者敌对情绪的人与我在一起。在我面前就有了所有这四种情感的自然的、最终的对象。骄傲或者谦卑的恰当的对象是我自己，爱或者恨的对象是另一个人。

此时能够认真观察这些情感的本性，与这些情感彼此的位置。很明显，有四种感情在此似乎处在一个方形状态，彼此之间它们有一种有规则的距离与联系。和爱与恨两种情感同样，骄傲与谦卑两种情感也是被它们同一的对象连接在一起，自我是第一组情感的对象，另一个人是第二组情感的对象。这两条线——交通线或者联系线，形成方形相对的两边。骄傲和爱快乐的情感；憎恨与谦卑是痛苦的情感。骄傲与爱之间、谦卑和憎恨之间依据感觉上的相似而形成一种新的联系，并且能够把它看做方形的另外两边。总而言之，爱与恨、骄傲与谦卑是由它们的对象或者观念联系在一起的；骄傲与爱、谦卑与恨是由它们的印象或者感觉联系在一起的。

所以我说，任何产生这种任意情感的东西，对那种情感都必定具有双重关系，也就是观念与情感对象的关系，以及感觉与情感本身的关系。对于这一点，我们必须通过实验来证明。

实验一。为了更加有秩序地进行这些实验，首先让我们设想，当自己处于上述那种情形下，也就是与另外一个人处在一起，此时有一个对象显现出来，那个对象与这些所有情感的其中一种，既没有印象关系，也没有观念关系。倘若我们一起细察一

块普通的石头，或者其他与我们中任何一个人毫无联系的，而且它自身也不能引起情绪或者独立苦乐来的普通对象：那么，这一个对象显然将不能产生这四种情感中的任意一种。对于这个对象，在四种情感上，我们能够依次做一个试验。让我们将这个对象适用于爱、恨、骄傲、谦卑；其中任意一种都根本无法产生。让我们还尽量将对象任意改换；设想我们所选择的对象是不具有这两种关系中的其中之一的。在心灵所可以产生的所有心理倾向方面，让我们来重复这种实验。倘若在自然界如此多的对象中的任意一个对象不具有这些关系，那么，它在所有心理倾向中都将不能产生任何情感来。

实验二。既然一个不具有这两种关系的对象永远无法产生任何情感，那么，让我们将这两种关系其中一种赋予它上面，看看能产生怎样的结果。例如，设想我发现一块石头或者任意一个普通对象，那块石头要么是属于我的，要么是属于我的同伴的，并通过这，与情感的对象就取得了一种观念关系；那么，先验地考究起这件事来，按理来说，任何一种情绪显然都不可期望其出现。由于这个观念关系只是隐蔽地、平静地在心灵上发挥着作用，除此之外，这一关系又随着那个属于我们或属于别人的对象，而给予骄傲与谦卑，爱与恨这些对立的情感以一种相同的冲动；这种情感上的对立必定将二者彼此抵消，而使心灵彻底不具有任何感情或者情绪。经验又把这种先验的推理证实了。任何平凡的或者一般的对象，只有产生一种独立于情感以外的痛苦或者快乐，才能借其对我们或者对其他人的财产权关系或者其他关系产生骄傲或者谦卑、爱或者恨这些感情。

实验三。显然，仅有一种观念关系并不能产生这些感情。让我们现在将这种关系消除，而被一种印象关系所取代，也就是：呈现出一个令人快乐或者痛苦的、而与我们或者同伴都毫无关系的对象；让我们来细察它结果会怎么样。倘若像在前一个实验中那样，首先先验地来考察这件事；那么我们能够推断说，那个对象与这些情感

将有一种微小的却不确定的联系。这个对象与情感之所以有微小的联系，就是由于这个关系不是一种冷淡且不能被觉察的关系，并且也不具备观念关系的那种缺点，也不用相同的力量指使我们趋向那两种因为相反而彼此抵消的对立情感。然而，倘若我们在另一方面考虑一下，这种自感觉到感情的推移是根本没有产生观念的任何原则进行推移的，恰恰相反，虽然由一个印象到另一个印象的转移过程是非常容易的，但是变化不定的对象却与引起这种推移的所有原则相抵触；那么，由此我们就能够断言，任意东西倘若仅凭一个印象关系与情感发生联系，依旧无法成为那种情感的稳固的或者持久的缘由。我们在权衡这些论证之后，我们的理性按照类比推理规则所能够断言的就是：一个产生愉快或者痛苦而和其他人或者我们自己都毫无联系的对象，能够以那样一种倾向予以人心情，以致它顺利地流进骄傲或者爱、谦卑或者恨这些情感，并让它寻找其他对象，以利于根据了双重关系而在其上可以建立这些感情；但是一个仅赋有这其中一种关系（尽管是最有利的关系）的对象，永远无法产生任意确定而永久的情感。

所有这套推理都被发现为恰好与经验相符合，并与情感的现象相符合——这就是最幸运的。设想我与一个同伴在一个我们俩从来没有去过的国家里旅行，那么，倘若风景美丽，道路平坦，旅馆舒适，显然，这种环境会让我对自己与同伴都感到心情愉悦。然而，既然我们假定，这个国家与我自己或者我的同伴都没有关系，因此，它就无法成为爱或者骄傲的直接原因；故而，倘若我没有将情感建立于与我或者与他有较为密切关系的其他某种对象上，那么我的情绪不是一种确定的情感，而宁可把它视为一种舒畅心情的流露。当不快情绪由对象所引起时，情况亦是如此。

实验四。既然我们发现，一个丝毫没有印象关系或者观念关系的对象，或者是一个仅有一种关系的对象，都无法将骄傲或者谦卑、爱或者恨引起来；那么，不需要更进一步的实验，仅是理性就能够让我们相信，任何有双重关系的对象，都一定能将

这些情感刺激起来；由于这些情感的产生，很明显必定有某种原因。然而，为了尽可能地消除怀疑的余地，让我们重新再做几次实验，在这一种情况下，看看结果是不是与我们的期望相符合，我选定一个可以引起独立快乐的对象，正如美德；我在这个对象上加上一种对自我的关系，结果发现，因为这些事情的安排，立即产生了一种情感。然而，这是何种情感呢？恰恰是骄傲情感，此对象对它是赋有双重关系的。有关对象的观念与有关自我（情感的对象）的观念产生了一种联系：那个对象所产生的感觉类似于那种情感的感觉。为了确认在这个实验中自己不发生错误，首先我除去一种关系，继而又除去另一种关系；结果发现：每次除去一种关系之后，都把那个情感消灭了，从而使那个对象完全变为无动于衷的。

然而，我并不以此为足。我还更进一步地做实验；我将以另一种关系取而代之一种关系，而不把关系除掉。我设想我的同伴赋有那种美德，而不是我自己赋有那种美德；并且细察这样改变之后，会有怎样的结果。我立刻发现感情转变了方向，离开了仅有一种印象关系的骄傲，从而落入爱的一方面去；感情在这一方面就被印象与观念的双重关系所吸引住了。将观念关系重新变化一下之后，我又将感情放回骄傲方面，再重复同一个实验；我又将感情置于爱或者好感方面，再重新做一次。我在完全相信了这个关系的影响以后，又试验另一对象的结果，将恶由德所取代，如此一来，就把由前者所产生的快乐印象转化成由后者所产生的痛苦印象。结果依然与预期的相符合。恶在他人身上存在时，就借其双重关系将憎恨情感刺激起来，而不能将那个因为相同理由由德所产生的爱刺激起来。为了不断地实验，我又重新将观念关系改变，设想恶属于我自己。结果又会怎样呢？依然与往常一样。结果就是：情感从憎恨转成谦卑了。倘若将印象重新改变一下，我就又把这种谦卑转为骄傲；结果我发现，我绕了一整圈，并凭借这些变化，将情感带回到起初我发现它所处的那个位置。

但是为了更加确定这个问题，我又改变了对象：我把恶与德除去，而在美与丑、贫与富、权力与奴役方面做实验。所有这些对象自身都通过它们关系的改变，用相同的方式转了一个情感的圈子：无论我们按照怎样的次序进行，无论是通过骄傲、谦卑、爱、恨，还是通过谦卑、爱、恨、骄傲，实验根本没有发生变化。确实，在某种情形下，尊重与鄙视代替了爱与恨而产生，但是归根结底，这些相同的情感只是因为某些缘由才有一些变化（这些缘由将在后面进行阐述）。

实验五。为了赋予这些实验以更大的权威，我们能够尽可能地变化情形，将每个情感与对象置于也许它们所处的各种不同的位置。我们假设，除了以上的各种关系以外，我与他一起所做的所有这些实验的那个人因为友情关系或者血缘关系与我有密切的关系。假如他是我的兄弟或者儿子，或者是与我有长期熟悉的关系。然后，我们再假设，这个人由情感的缘由获得了印象与观念的双重关系；让我们观察一下，所有这些复杂的吸引关系会有些怎样的结果。

我们在考察事实上有这样的结果之前，可以先推断，这些结果根据我的假设来说应该是怎样的。显而易见，随着印象是快乐的或者是痛苦的，我对于那个借着这双重关系（我一直要求这两种关系）而与印象的缘由有联系的人，必定会产生爱或者恨。一个兄弟的德必定让我喜欢他，恰似他的恶或者丑名必定刺激起相反的情感一样。但是倘若仅是根据这个情形来判断，于是我不应当期盼感情停止在那个位置，而永远不再转移到其他的印象。既然这个人在此凭借双重关系变成我情感的对象，因此这个同一推理就导致我意识到那个情感会向前推进。根据设想，我自己与那个人之间存在一种观念关系；那种以他为对象的情感，随着它是快乐的或者痛苦的，针对骄傲或者谦卑又有一种印象关系。故而，骄傲与谦卑情感之一，显然，必定会由爱或者恨而产生。

这个推理是按照我们的设想所形成的；在试验之后，我非常愉悦地观察到所有推理都与我的期望恰好相符合。一个兄弟或者儿子的德或恶不仅将爱或恨刺激起来，而且凭借一个新的推移过程，因为相似的缘由，骄傲或者谦卑由此而产生了。与我们亲戚的任意辉煌品质相比，没有什么东西能引起更大的虚荣，正如与他们的恶或丑名相比，没有什么东西能让人感到更大的耻辱一样。经验与我们的这种推理如此符合，就让人钦佩地证明了我们依据这进行推理的那个假设的可靠性。

实验六。倘若我们倒转一下实验，同时依旧保留着相同的关系，仅仅从另一种有差异的情感着手：这就能使我们的理论更加清晰。刚刚提到过，一个兄弟或者儿子的德或恶起初引起爱或恨，继而又引起骄傲或者谦卑，我们现在设想将这些好的或与之相反的品质放置在我们自己身上，让它们与那个和我们息息相关的人丝毫没有直接联系，于是，经验告诉我们，将情形改变之后，如此一来，整个连锁就被中断了，如同在上一个例子中一样，心灵不再由一个情感转移到另一个情感。即使一个兄弟或者儿子的这些品质显然会让我们感知到显著的骄傲或者谦卑，我们也不会因为我们在自身发现的德或者恶而去爱或者恨他。由爱或者恨转移到骄傲或者谦卑的过程是自然的，而由骄傲或者谦卑转移到爱或者恨的过程则不是那样的自然。由于印象关系与观念关系在两种情况下恰好是相同的，因此，在我初看之下，这好像与我的假设相反。与爱和恨有关的印象是骄傲与谦卑，那个人又与我有关；因而，我们应该盼望，相似的缘由必定产生相似的结果，并且正如在其他所有情况下一样，这个双重关系会产生一个完备的转移过程。我们能够通过下面的考虑，使这个困难得到顺利的解决。

显然，既然无论何时我们都亲切地意识到自我，感知到自己的情绪与情感，因此，与关于所有别人的情绪与情感的观念相比，关于它们的观念必定要以一种更大的生动性刺激着我们。然而所有以生动性刺激我们，并且呈现在充分的、强烈的观点下

的事物，可以认为是迫使我们进行思考，并且凭借极小的暗示与极细微的关系在心中显现出来。因为同一原因，当那个东西一旦显现出来，它就吸引着我们的注意力，以致不让注意力飘移到其他对象上去，即使那些对象与我们第一个对象有极其强烈的关系。想象能够轻而易举地使晦暗的观念转移到生动的观念，而不易于从生动的观念转移到晦暗的观念。那种关系在前一个情况下得到另一个原则的帮助；而在后一个情况下却遭到另一个原则的排斥。

我曾阐述过，心灵的那两种官能，也就是想象与情感，在它们的倾向彼此相似，并且作用在同一对象上的时候，它们的作用是彼此促进的。心灵自始至终赋有从一种情感转移到其他所有与之有关的情感上的一种倾向；而当一种情感的对象与另一种情感的对象有关联时，这种倾向就被推进了。那两种冲动彼此结合在一起，从而使整个推移过程变得更加顺当。然而严格地说，倘若观念关系继续保持同一不变，并且引起想象转移的那种影响也消失了，那么，显而易见，这种影响在情感上的影响也必定要中断，这是因为那种影响彻底依赖于那种转移。由于这种原因，因此骄傲或者谦卑很容易转移到爱或者恨，而爱或者恨却很难转移到骄傲或者谦卑。倘若一个人是我的兄弟，当然，我也是他的兄弟；然而，虽然这些关系是相互的，但在想象上它们的作用却差别很大。首先考虑任何与我们有关系的人，然后考虑我们每时每刻所感知到的自我，这是一个顺利而通畅的过程。然而，当感情一经向我们的自我转移时，想象便无法同样方便、顺利地从这个对象转移到其他任何人，无论那个人与我们的关系有多么密切。想象的这种推移，无论是顺利的还是困难的，对情感都发挥着影响、推进或者阻止情感转移的作用；这就清晰地证实，情感与想象这两种官能是彼此联系着的，并且观念间的关系对于感情具有一种影响。除了无数实验能够证明这点以外，在此我们还发现，即便观念间的关系依旧存在，而倘若因为某种特殊情形，它阻碍了想象的通常的影响，无法产生观念间的会合或者转移，由

此，它通常对情感所产生的全部影响也同样受到了阻碍，于是我们无法从一种情感转移到另一种情感。

在这种现象与同情现象之间，也许有人能发现一种矛盾，是因为在同情现象方面，心灵从“我们自己”的观念到与我们有关的其他所有对象的观念的转移过程是极其容易的。然而，倘若我们想到下面这一点，那么，这种困难就能消除，即：我们在同情方面，自己并不是任意情感的对象，并且也没有什么东西让我们的注意力固定于自我身上；而设想我们受到骄傲或者谦卑的推动的现在这种情况下，就是这种情况。我们的自我倘若离开了对其他所有对象的知觉，事实上，这就一无所有。由于这个原因，因此我们就必然将观点转向外界对象，并且用极大的注意力很自然地去思考那些与我们相近或者相似的对象。然而当自我转变成一种情感的对象时，于是，在那种情感消失以前，对自我中止考究便是不自然的；印象与观念的双重关系，仅在情感消失的情形下才不再发挥作用。

实验七。为了对全部推理做进一步的试验，我们就再做一个新的实验。前面我们已经发现每种关于情感与观念的结果，在此让我们设想有一种观念关系和同一情感，并研究一下这种新情形的结果。很明显，在此我们有一切理由预料那些情感将从一个对象转移到另一个对象；由于依据假设，两个观念间的关系依然保持不变，并且与最完备的相似关系相比，同一个印象（印象的同一性）可以产生一种更强烈的联系。倘若印象间和观念间的双重关系可以产生一种从一个到另一个的转移，那么，同一个印象和一个观念关系就足以产生这种转移了。由此，我们发现，当我们喜爱或憎恨任意一个人时，那些情感极少一直停留在它们原始的界限之内，要不断扩展到所有相近的对象，甚至包括我们所喜爱或所憎恨的那个人的朋友与亲属。我们倘若与一个人是故交，于是就很自然地对他的兄弟产生好感，不再对他的性格作进一步考究。我们倘若与某一个人吵架，那么，我们对他全家都产生憎恨，即使他全家

从来没有加入过让我们感到痛苦的那件事情。这样的例子是随处可见的。

这个实验中仅存在一个困难，我们在进行下去以前，一定要先进行说明。显然，所有情感虽然都能轻而易举地从一个对象转移到与它有关的另一个对象，但是与在次要的对象最先出现、较重要的对象继而显现出来时相比，这种转移在较重要的对象首先显现出来、次要的对象继而出现时更加容易。举例说明：与因子而爱其父相比，我们因父而爱其子更加自然。与因仆而爱其主相比，因主而爱其仆更加自然。与因臣民而爱国王相比，因国王而爱其臣民更加自然。同理可证，与当我们厌恶一家的儿子、或者仆人、或者其他身份较低的家人时相比，当我们与他家长争吵时更容易对他全家产生憎恨。简单地说，与其他对象一样，我们的情感难以上升，容易下降。

我们为了要清楚说明此现象有何困难，一定要考虑，决定想象不易从近到远而易于从远到近的那个理由，也使想象不易于从大到小，而易于从小到大。任何影响极大的事物也极易于引人注意，而任何极引人注意的事物，也极易于显现在想象中。我们不易于将一切事物的重要成分忽略，而易于将其中细微的东西忽略；当后者首先出现、最先引起我们的注意时，情况更是这样。例如，假设我们因任意偶然事情而考察到木星的卫星，自然地，这就决定我们的想象要去形成那个行星的观念，然而，倘若我们最先考究那个主要行星，那么，我们就较为自然地将它的卫星忽略。每当提到任意帝国的省份，就让我们进一步想到那个帝国的京城；然而我们的想象却无法同样轻而易举地转过来考究那个省份。通过仆人的观念让我们联想到其主人，通过臣民的观念让我们进一步联想到国王。然而，相同的关系却不具有相同的影响将我们的思想翻转过来。因此科尼利亚谴责她的儿子们说，倘若她不以格拉奇兄弟之母的名义见闻于世，而以西皮奥（罗马名将）之女的名义见称于世，他们应该感到羞耻，其原因就在这里。换言之，这就是督促他们也如同他们的外祖父一样

赫赫有名，要不然人们的想象在从她这个居在中间而对两边有相同关系的人向前追溯时，一直是脱离她的儿子们，而以更重要、更伟大的父亲来尊称她。依据这个原则，故而妻子习惯用丈夫的姓，而丈夫却不习惯用妻子的姓；而对于自己所尊敬与崇仰的人，我们之所以以礼相待，其原因也在这里。倘若这个原则并非足以明显，那么，我们还有很多其他例子来证明它。

既然想象在从小到大时也如同在从远及近时、感到一样的容易，由此，为何观念间这种顺利的转移在前一种情况下不如在后一种情况下那样有助于情感的推移呢？一个兄弟或者朋友的美德最先产生了爱，继而产生骄傲，这是由于在那种情况下，想象是按照它的倾向由远及近转移的。我们自己的美德并非首先产生骄傲，继而又产生对兄弟或者朋友的爱，由于在那么一种情况下，是从近及远过渡的，那是与想象倾向相违背的。然而对身份较高者的任意情感不易于由对一个身份较低者的爱或者恨而产生，即使那也是想象的自然倾向；而对身份较低者的那种情感则是由对身份较高者的爱或者恨而引起，这是与想象的倾向相反的。简言之，在尊卑关系方面与在远近关系方面，那种顺利转移的所有方式并非相同。这两种现象看起来好像是彼此矛盾的，须稍微注意，才可以调解它们。

在此，既然观念的转移变得与想象的自然倾向相违背，由此，另外一个较为强烈的原则就必定能控制住那个官能（想象）；然而既然只有印象与观念呈现于心灵之前，因此这个原则必定是关于印象方面的。然而我们曾说过，印象或者情感仅仅是由它们的相似关系联系在一起的，当任意两种情感让心灵处于相同或者相似的心理倾向中时，于是，心灵就极其自然地从这个向那一个过渡；与此相反，心理倾向的种种矛盾就让情感很难推移。然而我们能够发现，无论种类的差别还是程度的差别都可以产生这种矛盾。依据经验我们知道，与从较小程度的爱或者恨转到较大程度的爱或者恨相比，从较小程度的爱突然转到较小程度的恨也并非更加困难。倘若

一个处于安静状态的人，当他仅受到轻微的激动时与当他受到猛烈情感的刺激时相比，两种情形截然不同，那么他的反应前后判若两人；并且要不是在两个极端之间隔着足够长的时间，于是从一个极端很难过渡到另一个极端。

倘若一种情感一旦出现就将另一种情感消灭了，并且二者无法同时共存，于是，与从微弱情感进到强烈情感相比，从强烈情感转到微弱情感，困难即便不是更大一些但并不很小。然而当两种情感联合在一起共同刺激心灵的时候，情形就彻底改变了。与一个强烈情感加到一个微弱情感上时相比，一个微弱的情感加到一个强烈的情感上时，在心理倾向中不能造成那么大的变化；由于这个原因，与较小程度对较大程度的联系相比，较大程度对较小程度的联系故而更为密切一些。

对象的本性决定任意情感的程度；与一种我们所感觉较为不重要的人作为对象的感情时相比，一种感情在指向我们所感觉重要的人物上时，以更大的程度充满着、控制着心灵。所以，想象的倾向与情感的倾向之间的矛盾在此便显现出来了。当我们的思想向大小两个对象转移时，想象认为从小及大较从大及小更加容易，然而感情却发现有很大的困难。并且既然感情比想象是一个较强的原则，因此感情战胜了想象而将心灵置于自己一方面，这是见怪不怪的。虽然由较大对象的观念转移到较小对象的观念的过程是困难的，但是，倘若较大对象与较小对象存在着某种关系，那么，指向较小对象的一种相似的情感永远由指向较大对象的情感产生。我们的思想最容易因仆人的观念而传到主人身上，然而对仆人的愤怒或者好感是由对主人的恨或者爱而更为迅速地产生的。在此情况下，既然最强的情感占据优势；添加上一种微弱情感，既然没有让心理倾向发生明显的变化，因此它们之间的过渡就由此变得更加容易和自然了。

我们在前一个实验中发现，由于任何特殊情况，观念间的关系倘若不再产生促进观

念的转移的那种通常的效果，如此一来，它对情感的作用也就停止了；在此时的这个实验中，我们也同样发现了印象的同一个特性。同一类不同程度的情感确实是彼此有联系的，然而倘若最先产生较小的情感，那么，它并没有将较大情感的倾向引起，这是由于将大的情感添加到小的情感上面，与将小的情感添加到大情感上面时相比，要在心情上产生一种比较显著的变化。在充分衡量之后，这些现象将被视为这个设想的令人信服的证明。

倘若我们考察一下，在此心灵是通过什么方式来调和我在情感与想象之间所发现的那种矛盾的，这些证明都会得到证实。与想象由大及小的转移相比，想象由小及大的转移更为容易；然而与此相反，微弱情感很容易由强烈情感产生，而强烈情感却不容易由微弱情感产生。情感在这种对立情形下终于战胜想象，但是这种胜利的取得常常是凭借着顺从想象，并凭借着寻找另一种性质，来抵消因对立而产生的那个原则的。当我们爱一家的父亲或者主人时，我们极少能联想到其儿女或者奴仆。然而当这些人呈现于我们面前，甚至我们能为他们服务时，于是，此情形下的亲近与相近关系便使他们的重要性增加了，或是至少将想象对感情的推移所作的那种对抗消除了。虽然想象意识到从大到小很困难，然而它同样地意识到从远到近却很容易，这就几乎让难和易两个方面处于平衡状态，而使从一种情感到另一种情感的路途畅通无阻。

实验八。我曾阐述过，与从骄傲或者谦卑转移到爱或者恨相比，从爱或者恨转移到骄傲或者谦卑更容易一些；我们之所以很难遇到后面这种感情转移的例子，是因为想象不易于从近转到远。然而我一定要提出一个例外，即：当骄傲与谦卑的缘由自身存在于别人身上时。由于在那种情况下，想象就一定要考虑那个人，并且也无法将它的观点仅限于我们自身。例如，一个人对我们的行为与性格的赞美，就很容易让我们对他产生好感与喜爱；与此相反，他的斥责或蔑视就让我们产生最强烈的憎

恨。很明显，最初的情感在此是骄傲或者谦卑，骄傲或谦卑的对象就是自我；这个情感又转移到了爱或者恨，而它的对象却是另一个人，即使这与我所已经确立的“想象难以从近的转到远的”那个规则相违背。但是在这种情况下的转移，不仅以我们自己与那个人之间的关系为依据，而且是由于那个人是我们第一种情感的真实缘由，所以同那种情感是密切联系的。因为他的赞许而产生骄傲，因为他的谴责而产生谦卑。因此，难怪想象又带着有关的爱与恨的情感而返回来。这只是那个规则的一个例外，与那个规则并不相互抵触；并且这个例外与那个规则本身是由相同缘由产生的。

因而，宁愿说这个例外是那个规则的一种证实。确实，倘若我们对我所说明的所有这八个实验进行考察，于是我们就会发现，在所有实验中都出现了同一原则，并且骄傲与谦卑，爱与恨全是凭借着从印象与观念的双重关系发生的那种转移而产生的。这些情感之一永远不能由毫无关系或者仅有一种关系的对象而产生，我们还发现，情感永远随着关系的变化而变化。不仅如此，并且我们还能够说，当一种关系因为任意特殊情况而没有发挥通常的作用，也就是无法产生观念间或印象间的推移时，于是它就既不产生骄傲或爱，也不产生谦卑或憎恨，也就是它不再对情感起作用。即便在显然相反的情况下，我们还意识到这个规则依然有效。根据经验得知，关系常常没有效果，然而通过考究以后，我们发现，这是因为某种特殊情况将那种转移阻碍了；同时我们也发现了存在不阻碍转移的例子，那就是由于有某种其他情形将这一转移抵消的缘故。由此得知，无论哪种变化，还是这些变化的变化，都是还原到一般原则的。

◆解决疑难

既然我们从日常经验与观察中获得了如此多的且无可否认的证明，因此倘若我们再

细致地考究爱与恨的所有缘由，因而就会觉得多此一举。所以，我将利用本章的剩余部分，首先将有关这些情感的特殊缘由的某些疑难消除掉；然后对从爱与恨同其他情绪的混合起来所产生的复合感情进行考究。

极其明显的是：我们依据从所有人那里得到的快乐或者痛苦，而对他们给予好感或者恶意，并且恰好这些情感都是随着感觉的各种变化而变化的。所有人都凭借他们的美貌、服务或谄媚而对我们有用或让我们快乐，从而就得到了我们的爱。反过来说，无论是谁让我们不快，或伤害了我们，都能刺激起我们的愤懑或者憎恨。当我们的民族同其他任意一个民族发生战争时，我们就对他们产生了憎恨，称他们凶狠、残暴、背信、不义，而一直感觉我们自己和我们的同盟是正义、温顺与博大的。倘若敌人的统帅获胜，那么我们难以认同他具有一个正常人的形象与性格。认为他是一个与恶魔交往的巫师，如同人们对克伦威尔与卢森堡公爵所传说的那样，他喜欢制造死亡与破坏，那样的情形真是让人惨不忍睹。然而，倘若我们这方取得了胜利，那么，我们的统帅就赋有与此相反的所有优良品质，不仅是英勇与指挥作战的榜样，而且还是道德的模范。我们把他的奸谋称做政策，他的凶残是战争所无法逃避的一种祸害。简单地说，对于他的各种过失，我们不是尽力去掩盖，就是力求用与那种过失相接近的德行进行赞扬。很明显，在日常生活中，这种思维方式是通常用到的。

某些人加上另一个条件，要求痛苦与快乐不仅从某一个人而产生，而且从故意的行为以及特殊的意图与意向而产生。一个对我们偶然有伤害的人，并不一定就成为我们的敌人，然而，倘若所有人在不经意间对我们有所帮助，但我们也丝毫没有义务对他示以我们的感激之情。我们依照意向对行为进行判断，那些行为跟随着意向的善恶才成为爱或者恨的缘由。

然而，我们在此一定要作这样一个区分。倘若令人快乐或者痛苦的那种性质常常赖以存在于那个人及其性格之中，于是那种性质无论有无意向，都会引起爱或者恨，除此之外，需要意识和意图的参与，才可以将这些情感引起来。一个人要是由于不美丽或不聪明而让人不快乐，于是他就成为我们讨厌的对象，即便他根本没有以这些性质来得到我们憎恶的意向。然而倘若这种痛苦产生于一瞬间生死的行动，而并非产生于一种性质，那么，为了产生某种关系，并将一个人与这种行为密切联系在一起，于是一种特殊的谋划与意图就产生了这种行为。仅凭那个人产生了这个行为，并以他为其直接缘由与主动者，那还是不行的。仅凭这种关系还太弱小、太不牢固，不能充分作为这些情感的基础。达不到情感与思想的程度的这种关系，既不是由那个人任意持久的性质而产生，也不是过后并不留下任何痕迹，而是一瞬间就消失了，就像根本没有发生过一样。反过来说，某些性质由一种意向来表明，在行为结束之后，那些性质依旧保留着，于是就将那个人与行为联系在一起，从而推进了观念由此及彼的推移。每当想到他，我们就无法不想到这些性质，除非在那一方面，悔改与生活上的改变产生了一种变化，只有在那种情况下，其他人对他的情感也就有所改变了。所以，这就需有一种意向把爱或者恨刺激起来的一个理由。

但是我们一定要更进一步思考，除了能够增强观念间的关系以外，在产生快乐与痛苦以及产生印象间的关系方面，意向通常是很重要的。由于我们能够发现，表现出来的对我们有害的那个人对我们所产生的蔑视与憎恨，这就构成了侵害的主要部分。倘若这种心理不存在，于是纯粹的侵害所予以我们的痛苦就没有那么大。同理可得，之所以殷勤的服务使人愉悦，大部分是因为这种行为与我们的虚荣心相吻合，同时证明，作出这样行为的人对我们具有友好与尊敬的心理。消除了意向，也就将后一方面的虚荣感与前一方面的耻辱感除掉了，从而就必定显然降低了爱与恨的情感。

我认同，因为消除意图从而将印象和观念关系的这些效果削弱，其实并不是完全这样的，并且也不能将所有程度的这些关系消除。然而，然后我依旧要问，取缔意图，是否能够彻底消除爱与恨这两种情感呢？我相信，经验通过相反的情形告诉我们，人们对于自己明知是绝对无意而仅出于偶然的伤害，往往也会勃然大怒，这一点也是非常真实的。这种情绪固然并不会长期持续下去，可是依旧充分表明，痛苦与愤怒有一种自然的联系，并且印象关系能够因为极微弱的观念关系而发生作用。然而当印象的强烈程度一旦削减以后，于是人们就会比较清楚地发现那种关系的缺陷。这类偶然而无意的伤害与那个人的性格原本没有什么关系，因此我们几乎不会因为这些伤害而怀恨在心、无法忘记。

对于这个学说，我们再用平行的一个例子来进一步说明：我们能够认为，不仅因为偶然而使别人产生了那种不快，没有多大的力量能将我们的情感刺激起来，并且产生于一致承认的必然与义务的那种痛苦，亦是如此。那个赋有真正想侵害我们的意图的人，倘若他的意图是出于正义与公道，而并非出于憎恨与恶意，那么，我们并不因此而对他产生愤怒，假如我们还能理性思考的话，即使他是我们痛苦的根源，甚至是他是有意图而为之的。对于这个现象，让我们稍微进行考究。

首先，这种情形显然并没有发挥着决定作用，虽然这种情况能够将情感削弱，却不可以将情感彻底消除。虽然罪犯很清楚自己罪有应得，但是几乎没有罪犯对控告他们的人或者对审判他们的法官不怀有恶意。同样，同我们相对抗的人，关于职位，同我们相竞争的人，我们通常把他当做我们的敌人，即使我们不得不承认（只要我们稍微觉悟），他们的动机与我们的动机一样是绝对正当的。

然后，我们还要考虑，当其他人侵害我们时，我们就很容易想象到他的罪恶，而承认他是公正无罪却是极其困难的。这就清晰地证实，任何侵害或者痛苦都有将我们

的憎恨刺激起来的一种自然倾向，与我们感觉是不正义的那种观点丝毫没有关系，我们只不过是事情发生后才寻找理由来为那种情感辩护并建立那种情感。侵害观念在此是由那种情感产生的，但并不产生那种情感。

侵害观念由那种情感产生，这是见怪不怪的，这是因为：倘若不是这样，情感就将大大削弱，这是所有情感要竭力得以避免的。消除侵害，也能够消除愤怒，可是这也无法证明愤怒仅由侵害而产生。公正与伤害是两个对立的对象，一个具有产生爱的倾向，另一个具有产生恨的倾向，这两种对象分别是随着我们特别指定的思想倾向与对象本身的不同程度而占据优势的，并将它独有的情感刺激起来。

◆有关对亲友爱的论述

为什么引起真正快乐或者痛苦的某种行为，丝毫不能将对于行为者任意程度的爱或恨的情感刺激起来，或者仅能将一种微弱的爱或者恨的情感刺激起来？对于这一点，我们已经列举出理由加以说明。我们现在一定要指明，依靠经验我们发现了很多产生爱与恨的情感的对象，这些对象到底依据什么而产生的快乐和不快。

按照以前的体系来说，只有原因与结果之间存在着印象与观念的双重关系，才能产生爱或者恨。这个观点虽说通常是真实的，但是值得注意的是：爱能够独自地被另一种关系——我们自己与对象之间的关系——刺激起来；或更确切地说，这种关系是永久与其他两种关系相伴的。倘若谁以任何关系与我们联系在一起，依其关系的远近，它就一直会得到我们的一份爱，我们无须对他的其他性质进行考究。例如在亲、子之爱方面，血缘关系产生了心灵可以发生的最强的关系，关系削弱，这种感情的程度也随之削弱。不仅血缘关系具有这种效果，其他关系也同样具有这种效果。我们对同一个国家的人有爱，对我们的邻人有爱，对同行、同业有爱，甚至对

与自己同名的人也有爱。这些关系中任意一种都被看做一种联系，并且由此而得到我们的一份爱。

相识是与此平行的另一种现象，相识即使根本没有什么关系，但也可以产生好感与爱。当我们与其他人相处得熟知与亲密之后，虽说在与他平时相处时，并没有意识到他赋有哪种有价值的品质，但是倘若我们将他与我们所完全相信的具有很大优点的陌生人相比时，难免我们会偏袒他。相识的作用和亲戚的作用这两种现象能够彼此说明，都能够借同一原则进行说明。

爱好攻击人性的人们已经说过，人类几乎根本不能支持自己，当他与外界对象的所有联系被解除时，他很快就会陷入最深的郁闷与绝望中。他们说，由于这个原因，在赌博、打猎、实业方面，人们才不断地寻找娱乐，企图借此把自己忘掉，而刺激起我们的精神，脱离那种当某种活泼与生动情绪不再支持他们时他们就要陷入精神恍惚的状态。我非常赞同这种说法，我同意心灵本身不能充分地自寻消遣，而自然本身却要找寻能够产生生动感觉并且刺激起某种精神的外在对象。在这样一个对象呈现出来时，心灵就如同从睡梦中醒悟：那一刻血液流进一个新的高潮，整个人精神抖擞、神采飞扬，这是他在孤寂与安静时无法做到的。故而，很自然地，同伴是让人极其愉悦的，由于显现出所有对象中最活泼的一个就是他——也就是一个和我们自己类似的有思想、有理性的存在者，他将他心中的一切活动传输给我们，让我们清楚他的心底的感情与情绪，在所有情绪由每一个对象所产生的最初一瞬间，就让我们看到它们。所有生动的观念全是让人愉悦的，而别人的情感所赋有的生动观念对我们来说，更是如此，由于那种观念转变为一种情感，而且与其他任意一种意象或者概念相比，它都会予心灵一种更显著的激动。

一旦承认这一点，其他所有的便能迎刃而解。由于同陌生人交往，还能够使我们的

思想活跃，由此令我们感到暂时的快乐，那么，同亲友与熟知的人为伴，必定让人极其快乐，由于它在此有更大程度的这种活跃思想的影响与更加持久的效果。任意一种与我们有关系的事物，由于自我与有关对象间存在一种顺利的推移，我们通过一种生动的方式就能想象到。相识或者习惯也让任意一个对象很容易进入内心，并且使这个对象的概念加强。第一种情况是同我们由因至果的推理相平行的，第二种则是同教育相平行的。既然产生任意一个对象生动而且强烈的观念就是推理与教育的共同点，于是这也同时就是亲友与相识独一无二的共同点。所以，这必然就是它们由二者而产生的所有共同结果中那种具有影响的性质。既然好感或爱是这些结果之一，由此那个情感必定是因为那种想象的强力与生动性而得到的。倘若那些事物都是好感与善意的合适对象，那么，那种想象是令人极其愉快的，并让我们对所有产生这种想象的事物都赋有一种挚爱。

显而易见，人们按照他们的特别性格与性情彼此结合得知，性情愉悦的人自然喜欢愉悦的人，就像性情严肃的人喜欢严肃的人一样。这种同类相求的情形与声气相投的情形，不仅在人们发现他们与别人之间的这种相似关系时产生，而且还因为心情的自然进程与相似的性格之间常常产生的某种同情而产生。当他们发现相似关系时，观念间的联系就由这种关系而产生，于是就依据亲友关系的方式发挥作用。当这种相似关系不能被他们发现时，它就依照另一个原则发挥作用。关于这两个原则，后者要是与前者相似，我们就一定要把这个原则看做前面推理的一个证实。

自我观念永久而亲切地在我们面前显现，同时将一种显著的活泼程度传达于其他任意一个与我们有关系的对象的观念。一个实在的印象就是由这个生动的观念渐渐转变而成，由于在极大程度上这两种知觉是一样的，不过在强烈与活泼程度方面有些不同。然而，当我们因我们的自然性情而倾向于我们在其他人身上发现的那种印象，进而这种性情使那种倾向处于剑拔弩张时，由此先前那种从观念到印象的变化

于是更加轻而易举地产生出来。在那种情形下，相似关系不仅借助了一种关系，还借助了将最初的活泼性转移到相关的观念，而且还借助了因一点火花就可以燃烧起来的那种材料，于是相似关系就把观念转变成一种印象。既然爱的情感在这两种情形下都产生于相似关系，因此我们清楚，之所以对于别人的同情是快乐的，只是因为它让精神产生一种情绪，这是由于亲友、相识与相似三者所共有的，就仅有一种容易产生的同情与相应的情绪。

我们可以把人类所具有的强烈的骄傲倾向看做另一个相似的现象。这种事情常常发生，即：任意一个城市虽然起初让人觉得十分痛苦，但是当我们在哪里居住了很长时间，对所有对象都熟识了，即使仅仅对街道与楼房熟悉了之后，由此，厌恶情感就渐渐消失，而最终转为快乐的情感。在发现熟识的对象时，心灵感到舒适、快乐，从而自然地对那些对象产生喜爱，这种喜爱远远超过了其他即使本身可能有较大价值却不太熟悉的对象。心灵的这种性质引诱我们对我们自己与归属于我们的所有对象都有很好的评价。这些对象在比较强烈的观点之下显现，从而让人比较快乐，因此与其他对象相比，更是骄傲与虚荣的比较恰当的对象。

我们在讨论研究对亲友与相识所赋有的爱时，不免对与它伴随着的某种较为奇特的现象进行观察。我们在日常生活中非常容易观察到，当母亲再婚以后，于是子女们就感觉他们与她之间的关系大大减弱了，不再用那种当她寡居时对待她的目光来对待她。这种情况的出现，不仅是他们觉得因为她的再婚而带来的不便，或者是她的新夫身份远远低于她的身份，而（即便根本不存在这一类的思考）仅仅是由于她已经成为另一个家庭的一员。当父亲再婚时，也会发生这种情况，不过程度却轻了很多，甚至父亲的再娶，也的确远远比不上母亲的再嫁那样将血缘关系削弱。这两种现象本身已经足以引起注意，然而经过比较，于是更加明显。

除了需要相似、相近或者因果关系将想象从一个对象传到另一个对象以外，还需要想象一样顺利与容易地从第二个对象返还到第一个对象，只有这样，才能产生两个对象间的一种完备的关系。乍一看，这个结果好像是必然而不可避免的。由于一个对象同另一个对象相似，因此另一个对象就必定同前一个对象相似。倘若一个对象是另一个对象的缘由，那么，第二个对象就必定是它缘由的结果。相近关系亦是如此。由于关系是永久交互的，因此人们就会这样认为，在任意情形下，想象从第二个对象返还到第一个对象的过程，一定与它从第一个对象到第二个对象的过渡相同，一样是自然的。然而，经过更进一步考究，我们将会轻而易举地意识到我们的过失。由于设想第二个对象除了与第一个对象的交互关系以外，又与第三个对象有强烈的关系，在这种情况下，当思想从第一个对象转移到第二个对象以后，便无法一样顺利地返回（即使那种关系依然保持不变），而是因为出现了一种新的关系，这种关系予以想象一种新的推动力，思想由此被迅速地传到第三个对象上。所以，这种新的关系便把第一与第二对象之间的联系削弱了。动摇而不稳定就是想象的本性。当它意识到两个对象间来回往返的推移一样顺利时，它就一直感觉，只有一个方向运动中是容易的时候，那两个对象才比那种推移具有更强烈的关系。双重运动是一种双重联系，并且以最紧密、最亲近的方式将两个对象结合在一起。

母亲的再婚并没有把亲、子的关系打破，我的想象就因那种关系而更方便、顺利地从我传到她。然而当想象一旦达到这个观点以后，它就意识到那么多需要它注意的其他关系就把它的对象包围起来，以致让它不知所措，不清楚它该停留在哪一个对象上。义务与利害关系将她捆绑在另一个家庭上，制止想象从她再返回到我自己，必需依靠这种返回才能支持起这种关系。那种可以让思想自由自在随意改变的摆动，思想已不再需要了。思想在前进时是畅通无阻、一帆风顺的，然而在返回时，却是困难重重的，甚至还会出现中断。正是因为这种中断，于是我们意识到，与那

种推移在前进与返回时都是顺利与通畅的相比，那种关系在很大程度上已经大大减弱了。

当父亲再娶时，为什么没有发生相同程度的效果呢？现在我们再列举理由进行说明。我们能够回想一下之前所作的证明，即：想象虽然不能顺利地从较大对象的观点返回到较小对象的观点，但是很容易从较小对象的观点转移到较大对象的观点。我的想象当从我自己转移到我父亲时，却不能同样迅速地再从他转移到他的第二个妻子，并没有认为他走进了另一个家庭，而依然认为他一直是一家之主，而我自己依然是这个家庭的一员。思想从他到他的配偶的顺利推移受到了他的优越性的阻止，但是我沿着亲、子关系返回到我自己的途径依旧通畅、顺利。他并没有在他所取得的那个新的关系中沉没，因此思想的摆动或双重运动依旧是自然而顺利的。因为想象如此随意变化，故此，亲、子关系依旧保存着足够的力量与影响。

一位母亲并不以为她与儿子的关系，由于是与她丈夫分享而就有所削弱；一个儿子也并不以为他与其双亲的关系，由于是与一个兄弟分享的，而减弱。这第三个对象在这里不仅与第二对象有关系，还与第一对象有关系。因此，想象是在所有这些对象之间非常顺利地来回往返的。

◆关于我们对富人与权贵尊重的论述

没有什么东西比一个人的财富与权力更加容易让我们对他尊重；也没有什么东西比他的贫贱更加容易激起我们对他的蔑视。由于尊重与蔑视被看做爱与恨的一种，因此在此应该对这些现象进行说明。

在此值得庆幸的是：最大的困难是从呈现出的几个原则中挑选出那个最重要、最有势力的原则，而不是发现一个能够产生那种效果的原则。对于别人的财富，我们所

感到的愉悦，对于财富所有者，我们产生了尊重，在此能够归结为三个原则。其一，由于他们所拥有的财产，如房屋、花园、设施；之所以在每一个思考或者观看它们的人内心必定会产生一种愉悦的情绪，这是因为这些东西本身就是让人愉悦的。其二，由于具有期盼分享富人的财产而得到利益的心理思想。其三，由于同情，这种心理让我们分享所有与我们接近的人的快乐。将这三个原则联合在一起就能够产生现在这个现象。我们应该将这个现象主要归为哪一个原则，这就是问题所在。

第一个原则，也就是：与我们在初看之下所容易想象到的相比，对愉快的对象的反省具有一种更大的影响。当我们对美或者丑、令人愉悦或者令人痛苦的东西进行反思时，我们经常伴有一种愉悦或者痛苦情绪。虽然在我们平时的散漫思维方式中，这些感觉不经常出现，但是在看书或者聊天时它们却很容易被发现。富有才智的人们一直不断地将谈话转移到使想象觉得愉悦的话题上，而诗人们也总是对这类性质的对象进行表述。菲列普斯先生以苹果酒当做他那首绝妙诗的题目。而由于啤酒既不是可口，又不悦目，因此它就不那么合适。然而倘若他的故乡能为他提供一种像葡萄酒那样令人愉悦的饮料，那么，他肯定不会选麦酒或苹果酒，而会选取葡萄酒。我们由此得知，任何让感官感知到快乐的东西，在相当程度上也总是对想象是快乐的，并且把它通过感官真实感知到的东西所产生的那种快乐意象传达于思想。

虽然这些理由能够引导我们将想象的这种灵敏性归属于我们尊重富人的原因之列，但是还有很多其他原因，能够阻止我们将这个原因看做独一无二的或主要的原因。由于快乐这个观念只有凭借着那种让它与印象相接近的活跃性，才可以产生影响，因此只有那些有转变成强烈而生动的自然倾向、并且有最多的条件加以促进的观念，那种影响才能极其自然地发生。例如对于所有人，我们的情感与感觉所赋有的观念便是如此。任意一个人都与我们相似，并且由此而在想象上发挥作用时超过其

他所有对象。

除此之外，倘若我们对那个官能的本性与所有关系对它具有的那种巨大影响进行考虑，那么我们就能够轻而易举地相信，对于富人所享受的音乐、美酒或者花园的观念，无论变得如何生动而且让人愉悦，想象不会一直局限在那些观念上，而肯定会将它的观念置于与此有关的对象之上，特别是置于享受那些东西的人身上。让这一点变成极其自然的是：那种使人快乐的观念或者意象，在此凭借着那个人与那个对象的关系而产生了对那个人的一种情感，由于他成了那个派生情感的对象，因此那个人无法逃避地要进入原始的概念中。然而倘若他进入原始的概念中，同时认为他享有了这些让人快乐的财产，那么确切地说，那种感情的原因就是同情，所以与第一个原则相比，第三个原则就更有力量、更普遍了。

除此之外，还能够再添加一点，即：即便财富与权力不被使用自然也能受到尊重与尊敬，所以所有美丽的或快乐的对象的观念并不一定由这些情感而产生。金钱固然凭借那种它所提供的能够得到那些对象的能力，因此就将那些对象的一种表象包含在内，而且由于这个原因，它就依旧被当做能够将那种产生情感的那些快乐的意象传来。然而因为这个前景是遥远的，因而我们就要自然而然地选择一个相近的对象，赋有这种能力的这个对象为那个拥有这种能力的人提供了快乐。在这一点上我们还能够进而得到满足，倘若我们想象，财富仅仅是以财富的意志代表了人生的福利，故而它的本性就包含着有关那个人的观念，而且在被人考虑时总不禁对那个人的感觉与愉快产生一种同情。

对于这个说法，我们还能够通过一种思考（在有些人看来，这种思考也许是太细微和精致了）来证实。我曾阐述过，能力要是离开了能力的发挥，并不是没有意义的，便只是某种存在的或然性或者可能性；凭借着这种或然性，一个对象才能与现

实相接近，并且在心灵上有一种显著的影响。我也曾经阐述过，与在他人享有这种能力时相比，在我们自己赋有这种能力时，这种相近程度凭借着想象的幻觉就感觉增大了很多，并且在前一种情况下，（能力所能够取得的）对象就好像与现实的边缘相接触了，似乎同时传来一种与现实中享有它们时同样的愉快。此时我确定地说，当一个人由于他的财富而受到尊重时，我们必定能意识到所有主的这种情绪，并且倘若不存在这种同情作用，于是我们因财富使他有能力获得的那些快乐对象的观念而仅受到一种轻微的影响。即使一个贪婪的人似乎并不具有能力，也就是似乎没有使用金钱得到人生的愉快与舒适的那种或然性或者可能性，然而我们依然由于他有钱而尊重他。唯有他自己才感觉这种能力是完整无缺的，所以，我们必定是凭借着同情的影响而接受了他的情绪，继而对于这些快乐，我们才可以有一个强烈的观念，或是由于这些愉快而尊重他。

如此以来，我们就意识到了第一个原则，也就是财富为人们提供了享用那些对象的令人快乐的观念，在极大程度上归纳为第三个原则，由此转为对我们所尊重或者喜欢的那个人的一种同情。让我们现在对第二个原则进行考察，从而希望获得利益的那种快乐的期望，看看我们怎样能够正确地用所有的力量归纳到这个原则。

毫无疑问，财富与权力显然予以其所有主以一种为我们服务的能力，然而这种能力无法与财富所予以他自己的那种让他获得愉快与满足他的欲望与能力置于相同地位之上。在后一种情况下，能力和能力的发挥与自爱十分相近，然而要想在前一种情况下产生一种相似的作用，则我们就一定要假定友谊和善意与财富结合在一起。倘若不具备那个条件，我们就很难想象，我们能够凭借什么而期望从他人的财富获得利益，即使在我们意识到富人对我们显示出那样一种有利的倾向以前，甚至我们很自然地就尊重他（这是非常确定的）。

但是对于这一点，我还要进一步说明，不仅在权富者对我们不表示有所效劳的倾向时，甚至当我们远离他们的活动范围，以致他们根本无法被设想为具有那种能力时，对于权富者，我们依然表示尊重。战俘们一直是根据他们的身份而受到尊敬，对于确定所有人的身份这一方面来说，财富确实有重大的作用。倘若出身与门第在此也发挥着一些作用，这也为我们提供了一个相同的论证。由于所定义的出身名门的人，就是指几代有财有权的祖先的后裔，并凭借他与我们所尊敬的那些人的关系而受到我们的尊重。所以，在某种程度上来说，在他的祖先去世以后依旧因为他们的财富而受到尊重，故而这种尊重并没有伴随什么期望。

然而，我们并不需要远求战俘或死者来寻找例子，来阐述对于财富的毫无利害关系的尊重感，让我们稍微注意对我们在日常生活与谈话中所显现出来的那些现象进行观察。一个拥有足够资财的人在走进一大群陌生人之中时，当他对所有人的财富与身份了如指掌之后，就会对他们予以不同程度的尊敬，即便他根本没打算得到他人的利益，或者同时也不想接受他人的利益。一个旅客的奴仆与行装就标示出他是巨富还是中级阶层之家，并依据这种划分，从而受到不同程度的待遇。简单地说，人的不同等级大部分是依据他的财富而划分的，无论对尊、卑的人，还是生、熟的人完全是一样的。

确实，依据通则的影响，针对这些论证人们都能得到一种答案。也许有人会说，因为我们习惯于从权富者那里取得帮助和呵护，并由此而对他们示以尊重，于是我们就将这种情绪拓展到那些与他们的财富类似而我们却永远无法希望沾到他们利益的那些人身上。通则依旧发挥着作用，而且因为让想象产生一种倾向而带动情感，就像情感的适当对象是真实的与存在的一样。

然而这个原则在此并没有发生作用，这一点是很容易发现的，设想我们考虑到以

下这一点，即：要将一个通则确立，而且将它拓展到它固有的范围之外，那就需要我们的经验赋有某种一致性，并且需要与通则的那些例子比对立的例子占据更大优势相符合。但是这里的情况与这却非常不同。在我所碰到的一百个有财富、有声望的人中，也许没有一个人我可以希望由他那里得到利益，因此在现在情况下，所有习惯都不可能占据优势。

总而言之，除了同情原则以外，我们不再因其他什么东西而尊重财富与权力，蔑视贫困与卑贱。我们凭借着同情作用才可以体会到富人与穷人的情绪，进而分享他们的愉快与痛苦。所有者因其财富而得到一种愉快，这种快乐经过想象而传递给旁观者，由于想象产生了一个在活泼性与强力方面同最初印象都类似的观念。爱和这个快乐的情感与这个快乐的印象或者观念是联系在一起的。这个印象或者观念来源于一个有思想、有意识的存在者，而爱的对象恰恰就是这个存在者。按照我的设想来看，这种印象关系与观念的同一产生了情感。

对宇宙进行一个整体的观察：观察下一切动物界的同情作用的力量与有思想的存在者相互之间的情绪的迅速传递，这就是让我们接受这个观点的最好方法。在不捕捉其他动物并且不受凶猛情感刺激的所有动物中，都有一种明显的结群的思想，让它们聚集起来，但它们在这种结群中并不想沾到什么利益。在人类方面这一点更加明显，宇宙中赋有最强烈的社会结合欲望的动物就是人类，而且至多的有利条件与社会的结合相适合。每有一种愿望，我们总是必须着眼于社会。也许，绝对孤寂的状态是我们所能够遭受的最大惩罚。每一种快乐，在脱离群体独自享受时，便会消退，而每一种痛苦也因此而变得更加残忍而无法忍受。不管我们能够被其他任何一种情感所推动，像贪婪、骄傲、性欲、野心、好奇心或者复仇心等，这些鼓动原则或情感的灵魂，都仅仅是同情作用；倘若我们将别人的思想与情绪彻底除去了后，于是这些情感就毫无力量。纵然自然界所有元素与能力都联合在一起服务并且服从

于一个人，纵然大地自发地将对他有用或令他快乐的所有东西给予他，纵然太阳的升落全听从于他，纵然河浪海潮由他任意支配，但是最基本的是：你要给他一个能够与他分享快乐的人，让他享受这个人的尊重与友谊，要不然他依旧是一个极其可怜的人。

从对于人性的整体观察而得到的这个结论，我们能够用同情作用的力量非常明显的一些特别例子得以证实。大部分种类的美都是从这个根源而产生的。即便我们的第一个对象是一种没有知觉、没有生命的物质，但是在那里我们几乎没有停止，而是将我们的观点拓展到那个对象对有知觉、有思想的动物全部的影响。一个因其精致房屋或者高楼大厦而向我们炫耀的人，除了其他事物之外，总要尤其着重说明它们优越的地理位置，舒适的房间，以及隐藏在楼梯中间的卧室、接待室、走廊等，这些特点显然就是美的主要部分所在。一个人一感觉到舒适就产生了快乐，这是由于舒适就是一种美。然而舒适是通过何种方式给人以快乐的呢？的确，这和他的利益毫无关系，并且既然这种美能够说不是形象的美，而是利益的美，它之所以令我们愉快，必定只是因为我们对房主的同情，因为感情的传达。借想象的力量，我们意识到了他的利益，并且感知到那些对象让他自然地产生的那种愉快。

此说法也能够推广到马车、马鞍、犁子、桌子、椅子、写字桌、烟囱等，确实，能够推广到各种工艺品。由于它们的美绝大部分因它们的效用而产生，因它们与它们的预定的目的相符合而产生，这条规则是普遍的。但是这仅是有关物主的一种利益，旁观者只能凭借同情才可以产生兴趣。

显而易见，一块田地的肥沃性是最能使它显得令人快乐的，额外的修饰或者地理位置的任意一种优点，都无法与这种美相称。田地是这样，而在田地上生长着的个别的花草或树木也是这样。我清楚，一块长满金雀花的平原，其自身也许与一座长满

橄榄树或者葡萄树的山丘同样的美，然而，了解二者的价值的人来看，从根本上来说，并非如此。但是这只不过是一种想象的美，而不依赖于感官所感知到的感觉为依据。显然肥沃与价值都与效用相关联，而效用也与财富、愉快与富足相关联，关于这些，虽然我们不希望分享，但是在某种程度上，我们凭借着想象的活跃性与所有主分享到它们。

将每一个形象加以平衡，同时将它们特别精确地放在它们合适的重心，这就是在绘画中一条最为合理的规则。之所以我们会因一个姿势不平衡的形象而感到不快乐，这是由于这就产生了那个形象的倾倒、伤害与痛苦的观念，这些观念在凭借同情作用得到任意程度的活跃性与强力时，就会让人痛苦。

除此之外，还能够再添加上一点，即：健康与精神焕发的姿态以及表示体力与活泼的肢体结构，这就是人体之美的主要部分。除了依照同情作用之外，这种美的观念是无法进行说明的。

总之，我们能够说，能够相互反映的镜子就是人们的心灵，这不仅是由于它们的情绪由心灵相互反映而得来，而且由于心情、情感与观点的那些光线，能够彼此反射，并能够毫无觉察地消失。例如一个富人由于他的财富而获得的愉快，在反射到旁观者内心时，就产生了快乐与尊重。这种情绪在被感知并同情以后，所有主的快乐又增加了。在经过再一次反射以后，又转变成旁观者的快乐与尊重的新的基础。财富所具有的能力就是：让人享受人生所有乐趣。因为这种能力，人们对财富的确有一种最初的愉悦。既然财富的本性与本质就是这种能力，因此它一定是由财富产生的所有情感的原始来源。别人的爱或者尊重的情感就是这些情感中最重要的一种，所以这种情感是由于对于所有主的快乐产生同情而产生的。但是既然所有主凭借他的财富而得到他人的爱与尊重，由此对于财富他也就产生了一种次生的快乐，

而从他自身产生的那种最初快乐的再次反射也就是这种快乐。财富的一种重要的可取之点就是这种次生的快乐或者虚荣感，而且我们自己希望获得财富或尊敬他人财富的主要理由也在于这种次生的快乐或者虚荣感。于是原先的快乐在此就经过了第三次的反射。从此之后，由于微弱与混乱，于是我们很难把意象与反映区分开。

◆关于慈善与愤怒的论述

可以把观念看做物质的广袤与填充性，可以把印象——特别是反省印象看做颜色、味道、气味与其他可感知的性质。一种复合物是由于观念永不能彼此彻底合并在一起，而是具有一种让它们彼此排斥的不可入性，并凭借它们的结合（并非凭借它们的融合）而形成的。印象与情感在另一方面，则能够彻底合并，而且如每一种颜色一样，完全能够混合在一起，以致它们独自都可隐蔽而不显露出来，从而对由整体而产生的那个统一印象的变化有促进作用。某些最奇特的人类心灵的现象就是由情感的这种特性产生的。

我对那些可以与爱和恨结合起来的成分进行考察时，开始有点感到多少年来世界上一切哲学体系所遭受的种种不幸。人们总是发现，当他们对自然的作用借着所有特殊假设进行说明时，在恰好与我们所要确立的那些原则相适合的一些实验中，总是有一种较为顽固的现象不愿轻易受我们的目的控制。这种现象在自然哲学中出现，是一点也不奇怪的。外界物体的组织与本质是如此的昏暗，以致让我们在自己的推理中，或者倒不如说是我们在对于它们的推测中，必定会陷入矛盾与荒谬之中。然而因为我们完全清楚心灵的知觉，并且在构成有关知觉的几个结论时，我是尽量谨慎，因而我一直希望脱离那些伴随着其他所有哲学体系的矛盾。所以，我目前所发现的那种困难与我的体系根本不相排斥，而只不过是稍微离开了一些向来作为这个体系的重要力量与那种美的简明性而已。

慈善与愤怒永远伴随着爱与恨两种情感，或者倒不如说慈善与愤怒是与它们结合在一起的。主要是由于这种结合而使骄傲或者谦卑的这些感情有所区别。由于骄傲与谦卑并非伴有任何欲望，只是灵魂中的纯粹情绪，并不直接把我们的行动刺激起来。然而爱与恨自身并不是自足的，也不在它们所产生的那种情绪中停止，而是将心灵带到一个遥远的对象上。如同恨永远伴随着希望所恨的那个人受尽痛苦与折磨，及其反对他享受幸福的憎恶心理一样，爱永远伴随着一种让所喜爱的那个人享受幸福的欲望及其反对他受苦的厌恶心理。值得我们注意的是，在其他很多点上，骄傲与谦卑、爱与恨这两组情感都彼此符合，而却赋有那么显著的一种差异。

能够用两种不同的假设对欲望和厌恶与爱和恨的这种结合进行说明。假设一：爱与恨不仅有一个把它们刺激起来的原因——即：快乐与痛苦，还有它们所指向的一个对象——即：一个人或者有理性的存在者，而且还有它们所尽力企图达到的一个目的——即：所爱的人或者所恨的人的快乐或者痛苦，于是将这些观念结合在一起，只能形成一种情感。爱根据这个体系来说仅仅是希望别人快乐的一种欲望，同样，恨仅仅是希望别人痛苦的一种欲望。爱与恨的本性就由欲望与憎恶而构成。它们不仅是密不可分的，而且还是同一的。

然而很显然，这是与经验对立的。当然，我们爱任意一个人，就肯定希望他快乐，同样，我们恨任意一个人，就自然希望他痛苦，但是，只有在我们朋友的快乐观念与我们敌人的痛苦观念被想象显现出来的时候，才产生这些愿望的，它们并不是爱与恨必不可少的条件。这些是爱恨感情中最显著的、自然的却不是唯一的情绪。爱与恨的情感可以通过成百上千种方式表现自己，并有着特别长的时期，但我们并不反思它们对象的快乐或者痛苦，这就清楚地证明，这些愿望与爱恨既不是同一的，也不是它们的组成部分。

因而，我们能够断言，爱和恨与慈善与愤怒是不一样的情感，慈善与愤怒只是因为心灵的最初结构与爱和恨结合在一起的。自然予以身体某些欲望与倾向，并按照（身体上）每种液体与固体的情况而对这些欲望与倾向加以增减或改变，自然对心灵也同样是用相同的方式进行活动。随着我们的爱或恨的产生，我们内心对成为这些情感对象的那个人的快乐或者痛苦也产生了相应的欲望，这种欲望而且随着这些相对的情感的各种变化而改变。这种事物秩序经过抽象地思考而知并非必然的。爱和恨能够不伴有任意一种这类的欲望，也可以将它们的特定联系彻底颠倒过来。倘若自然情愿，那么爱的效果原本可以与恨的效果相同，恨的效果也能够与爱的效果相同。假设将予人痛苦的欲望附着于爱，予人快乐的欲望附着于恨，那么，我没有发现任何矛盾。倘若情感与欲望二者的感觉相对，自然原本能够将感觉改变，而无须将欲望的倾向改变，并借此让二者彼此符合。

◆关于怜悯的论述

虽然我们对别人的爱或恨而盼望他获得快乐或痛苦的那种欲望，是我们本性中所具有的一种任意的、最初的本能，但是在很多情形下，我们意识到它们有被模仿的情况，并能够由次生的原则产生。怜悯是对他人痛苦的一种同情，恶意是对他人痛苦的一种喜悦，并没有任何友谊或者敌意能将这种同情或喜悦引起。甚至对陌生人、对那些和我们毫不相关的人，我们也发生怜悯，我们对他人的恶意，倘若发于任意伤害或者侵害，于是，确切地说，那就是报复，而并非恶意。然而倘若我们对这些怜悯与恶意的感情加以考察，我们就能意识到它们是次生的感情，是从最初感情，某种特殊的思想与想象倾向所改变之后而产生的。

我们依据以前有关同情的推理，能够轻而易举地对怜悯的情感进行阐述。我们对与我们有关的各种事物都予以一种生动的观念。由于所有人类彼此相似，从而都同

我们有一种关系。所以，我们必然受到他们的人格、利益、情感、快乐与痛苦并以生动方式的刺激，从而使一种与原始情绪相似的情绪产生了。这是由于一个生动的观念能够轻而易举地转化为一个印象。倘若这一点是普遍真实的，由此对于痛苦与悲哀来说尤其是这样。与所有快乐或愉快相比，这些情感一直有一种更强烈、更持久的影响。

通过他所介绍的角色，一个悲剧诗人能将一连串的悲痛、恐惧、义愤以及其他感情表象出来，而悲剧的观看者也就随之经历了这一连串的感情。之所以观看者必然同情这一切变化，从而体会到那种虚构的喜悦以及其他所有感情，是因为很多悲剧有幸福的结局，并且任意一部精彩悲剧的写作都摆脱不了运气的转变。故而，除非我们说，这种个别的情感不是从上述一般的同情原则得来的，而是由个别的原始性质传来的，因而我们就一定要承认，那个原则产生了全部的这些情感。倘若将任何特殊的一种除外，那么这一定显得特别不合理。既然这些情感是最先在一个人的心中出现，继而又在别人心中出现，并且就这些情感出现的方式而论，在任意情况下这些情感都一样首先是观念，然后是印象，因此同一原则必定产生了那种推移。至少我确信，无论在自然哲学中，还是在日常生活中，我们都认为这种推理方法都确实是可靠的。

此外另有一点，在极大程度上怜悯依赖于相近关系，甚至当见到对象时才会引起，这就证明它是由想象产生的。尤其是妇女与孩子们，由于最受想象官能的引导，因此是最受怜悯心理支配的。当他们一经看见刀刃时，纵然拿刀的是他最好的朋友，而他们也会昏厥过去，这种弱点也让他们对那些他们所看见的处于任意一种悲痛与苦恼中的人们极其怜悯。部分哲学家们认为这种情感源于人们对命运的变化所作的让人百思不得其解的那些奇妙的反省，与我们也容易遭到我们所发现的那种痛苦的可能性，于是这些哲学家们将会发现，我这种实例及其还能够非常容易地列举的其

他很多真实例子，与他们都是相反的。

我们现在仅需对这种情感的一种十分明显的现象加以注意，即：传来同情的情感有时因为它的原先情感的微弱而得到力量，甚至因为原本不存在的感情的推移而产生。例如一个人越是取得任意一个重要的职位，或者继承了一笔很大的财富，他越是表现不出如何突出，他对享有这种职位或者巨富而表现得无动于衷与淡然，那么我们对他的昌盛就感到很高兴。同理，一个人不因其不幸而觉得沮丧，也会让别人因他的忍耐而感到更加悲叹。倘若那种美德扩展到将不快的感觉彻底消除时，那就使我们的怜悯心情更增加了。当一个有价值的人陷入我们所说的世俗的极大不幸之中时，对于他的处境，我们就形成了一个概念。我们将想象从缘由带到它一般的结果之上，最先对他的悲痛产生一个生动的观念，继而对它感到一个印象，对那种使他超越于那一类情绪的伟大心情彻底忽视了，或者只在其可以增加我们对他的佩服、尊敬与怜爱的限度内来对它进行考虑。依据经验我们发现，那种程度的情感习惯于同那种不幸联系在一起。虽然在现在情况下出现了一个例外，然而想象受到通则的影响，与其说使我们想到那个情感的生动观念，倒不如说我们感到了那个情感自身，就像那种情感将那个人真的刺激起来时一样。依据相同原则，在我们面前要是人们有愚蠢的行为时，即便他们没表现出任意羞耻感，或者也丝毫没有发现自己的愚蠢，我们也会因为他们的行为而觉得羞耻。所有这一切都由同情产生，但是这只是不全面的同情心，仅仅对它对象的一面进行观察，而不对它的另一面加以考虑，这个另一面却有截然不同的效果，它会将那种因为同情首次出现时而产生的那种情绪彻底消灭。

我们还能够用很多例子说明在不幸情况下的无动于衷反而使我们对于不幸者的关切更为增加了，即便那种冷漠不是从任何美德与宽宏大量而产生的。倘若在人酣睡与坦然心静时，对他加以谋杀，这种谋杀行为较通常就更加恶劣。就像历史家们通常

会对所有在其敌人手中做了俘虏的婴儿国王说，他越是没有感觉到自己的可怜处境，他就越是值得怜悯。这里既然我们自己对那个人的可怜处境已经很熟悉，因此那就让我们对通常陪伴它的那种悲痛产生一个生动的观念与感觉，而这种观念与感觉倘若同我们在那个人方面所发现的那种坦然、漠不关心进行比较，这种观念就得更生动，这种感觉就显得更强烈。任意一种对比都会将想象刺激起来，而在对象把那种对比呈现出来时，特别是这样，而怜悯心理又彻底依赖于想象。

◆关于恶意与妒忌的论述

现在我们一定要对恶意情感进行进一步说明：就像怜悯与爱的结果相类似一样，恶意与恨的结果相类似，在不受他人侮辱或者侵害时，恶意就使我们对他们的痛苦与不幸产生一种喜悦。

在其情绪与观点方面，人类极少受理性的支配，因此他们一直不借其内在的价值而借对比来对所有对象加以判断。当心灵思考、或者是习惯于任意程度的完善性时，于是所有东西事实上虽然是能够尊敬的，要是不能达到这种完善程度，那么，它对情感的作用就与它是残缺与低劣时一样。这就是灵魂的一种原始性质，与我们在自己身体方面的日常经验相类似。让一个人将一只手冷却，将另一只手烤热，则相同的水会同时随着两个不一样的器官的倾向显得既冷又热。假如程度较小的任意一种性质随程度较大的性质而来，那么它所产生的感觉就好似小于它真实性质的感觉，有时甚至恰似相对性质的感觉。如同在另一方面随轻微疼痛而来的所有剧痛让人感到更加痛苦与难堪一样，随着剧烈疼痛而来的所有轻微的疼痛，就好像感觉不到疼痛一样，甚至转化为一种快乐。

这一点在我们的情感与感觉方面是无可置疑的。然而也许在我们的观念与对象方面

会发生某种疑问。在与其他对象相比，一个对象由于在眼前或者想象前增大或者缩小时，那个对象的映像与观念依旧相同，而且在视网膜上、在知觉器官中或在大脑中显得占据相同的空间。光线经眼睛而折射了，映像经视神经以一样方式而传入大脑，无论以前的对象是大是小，并且这个对象也不会由于与其他对象相比而将其对象的大小改变。所以，我们从相同的印象与相同的观念，怎样才可以对同一个对象形成那种不同的判断？时而对它的庞大感到惊羨，时而却又对它的渺小进行鄙视，这就是现在的问题所在。这种处于我们判断中的变化，一定是随某种知觉中的变化而得来的，然而既然在对象的现前印象或者观念中不存在这种变化，那么在与它相伴的其他某种印象中就一定存在这种变化。

为了对这个问题加以说明，我将简略地涉及两个原则，其中一个原则将在本书进程中进行详尽说明，而另一个原则已经进行解说。我确信，我们能够确信不疑地确立一个通常原理说，在感官之前呈现的所有对象与想象所形成的所有意象，都伴随着某种与它成比例的情绪或者精神的活动。无论习惯如何使我们不能意识到这种感觉，进而使我们将它与对象或观念混淆在一起，然而通过认真而精确的实验我们依旧能够轻而易举地将它们加以分离与区别。我们只需举广袤与数目方面的例子进行说明：任何极其庞大的对象，像一片汪洋大海、一片辽阔的平原、一片广阔的森林、一座巨大山脉，或者是任何众多对象的集合体，像一个舰队、一支军队、一大批群众，在心灵中都会将显著的情绪刺激起来，并且人性所能享受到的最生动的快乐之一就在于那类对象出现时所产生的那种惊羨。既然这种惊羨是随对象的增减而增减的，因此按照以前的原则我们能够推断说，惊羨是一个由原因的每个部分所产生的每个结果结合而成的复合的结果。所以，当它被心灵所想象时，广袤的各个部分与数目的各个单位，都伴有独立的一种情绪。虽然那种情绪并非总是快乐的，但是当它与其他情绪结合在一起，并将精神刺激到合适的高度时，它就对惊羨情绪的

产生起着推动作用，这种情绪自始至终是令人快乐的。倘若在广袤与数量方面对这一点加以承认，则在德与恶、机智与愚蠢、富与贫、快乐与痛苦以及其他永久伴随着一种显著情绪的同类对象方面，我们就提不出什么困难了。

我们对通则的执著；通则对人的行为与知性有一种如此重大的影响，甚至可以欺骗感官：这就是我即将提出的第二个原则。依据经验，当一个对象的出现被认为是永远伴随着其他一个对象出现时，那么前一个对象无论何时只要一旦出现（即便在极其重要的情形方面有了变化），我们就自然迅速地想象第二个对象，同时对它形成一个强烈而且生动的观念，正如我们是凭借我们知性的最准确、最可靠的结论把它的存在推理出来一样。任意一种东西，甚至我们的感官，都无法让我们醒悟，这时感官不仅不对这种虚妄判断加以改正，反而通常被它歪曲，同时好像在认同它的过错。

由这两条原则和以上对比原则的影响而得出了一个特别简明而确定的结论。每个对象都有某种与之成比例的情绪相伴随；一种强烈的情绪由一个大的对象而引起，一种微弱的情绪由一个小的对象而引起。所以，接着微弱情绪而来的强烈情绪变得更加强烈，甚至超越它平常的比例之外。接着一个小的对象而来的大的对象，就导致一种强烈情绪接着一种微弱情绪而来。然而之所以当情绪增强时，我们就自然地想象那个对象也增大了，是因为一个对象的各种大小都伴随着一定程度的情绪。我们的观点因效果而转移到它通常的原因之上，我们的观点因某种程度的情绪而转移到对象的某种大小之上。此时我们并没有考虑到，对比作用虽然能够将情绪改变，但并不能将对象中的任意一种东西改变。任何对光学的理论部分很熟悉并清楚我们怎样将知性的判断与结论转移到感官上的人们，将非常容易想象这所有的作用。

但是避开这个刚发现的隐秘伴随着各个观念而来的印象不谈，我们至少一定要承认

这个产生发现的原则，即：由于与其他对象相比较，对象就显得大一点或小一点。有关这个原则，我们有特别多的例子，因此对于它的正确性我们不允许有所争辩，就是在这个原则里，我找到了恶意和妒忌这两种情感的来源。

显然，随着我们自认为自己拥有的财富、权力、优点、名誉的程度的大小，我们在考虑这种状况与处境时就感到或大或小程度的快乐与不快，随着我们自己的处境与状况显得比较幸运或不幸。既然我们依据它们与其他对象的对比来形成它们的观念，而极少根据对象的内在价值来判断它们。所以，随着我们发现他人享有不同程度的快乐，遭到不同程度的痛苦，我们就据此来判断自己的快乐与痛苦，并由此而感到一种相应的痛苦与快乐。由于他人的痛苦，我们对自己的快乐有一个更加生动的观念；由于他人的快乐，我们对自己的痛苦产生一个更加生动的观念。因而，前者产生快乐，而后者就产生痛苦。

所以，在此就有了一种颠倒过来的怜悯心理，换句话说也就是，旁观者所想到的那个人所感知到的感觉与他所感知到的感觉是正好相反的。我们能够简要地说，在复杂多样的对比过程中，一个对象让我们将其与这个对象进行比较的另一个对象，接受到的感觉与在直接发现时从它本身所接受的感觉一直是相反的。与一个小的对象相比，一个大的对象显得更大。与一个大的对象相比，一个小的对象显得更小。丑本身可以产生不快，但要是将它与一个美的对象相比，于是美的对象更加显得美，从而丑就让我们感到一种新的快乐；而从反面来说，美本身可以产生快乐，但是倘若它与一丑物相比，于是丑物就更加显得丑，从而那种美让我们就感到一种新的痛苦。所以，对于快乐与痛苦的情形一定也是如此。我们通过直接发现他人的快乐而自然地感到快乐，因而，与我们自己的快乐相比，那种痛苦就加重了。我们因他的痛苦而感到痛苦，但是我们自己的快乐观念却增加，并让我们感到愉快。

因他人的快乐与痛苦，让我们能够感知到相反的感觉，这似乎不足为奇。由于我们意识到这种对比能够让我们对自己产生一种恶意，让我们因自己的快乐而感到痛苦，因自己的痛苦而感到快乐。例如当我们对目前的处境而感到满意时，于是曾经的痛苦回忆就会使我们感到快乐；反过来说，当我们的处境今不如昔时，我们会因以前的快乐而感到不快。既然这种对比与我们考虑他人的情绪时一样，因而它也一定会伴随着相同的结果。

除此之外，人们还能够将这种恶意推及他们本身，而且推及他们目前的好运，甚至还能够将恶意增加到这种程度，以致有意寻求痛苦，增添自己的苦恼与悲伤。在以下两种情形下可以发生这种情形。其一，在亲人或者朋友遭受折磨与不幸时。其二，在他对自己所犯的罪恶感到愧疚时。这两种非同正常的追求灾难的欲望是从对比原则产生的。一个纵情享受所有快乐的人，当他的朋友处在痛苦中时，倘若将这种痛苦和自己所享受的最初快乐加以对比，于是就更加明显地将那种不快从他朋友那里反射过来。确实，这种对比也应该让此时的快乐显得尤其活跃。但是既然在此设想痛苦是主导的情感，因此每一次的增加都会落入悲伤的一方面之中，并把痛苦湮没在其中，而在相对的感情上却没有丝毫的作用。由于自己曾经的罪恶和过错人们将苦行添加到自己身上，情况与这一样。当一个罪人对他所应得的惩罚加以反省时，惩罚的观念倘若与目前的安逸与快乐相比，那个观念就更加增大，而且通过某种方式强迫他自寻痛苦，借此摆脱那种令他痛苦的对比。

这个推理如同说明恶意的起源一样，也能够说明妒忌的起源。别人现在的某种快乐刺激起了妒忌，在对比之下，那种快乐就将我们自己快乐的观念削弱了，这就是这两种情感之间的唯一差异。不经挑拨而想嫁祸于人，以便由对比而获得快乐的一种欲望，这就是恶意。与我们所有的快乐相比，成为妒忌对象的快乐往往占据着优势。一种优势好像让我们自然黯然失色，并将令人痛苦的对比呈现出来。然而我们

依然希望与处于劣势的情形下的他有一种较大的距离，以便于使自我的观念更加增大。当这种距离减小时，那种对比对我们的利益就要小些，从而让我们感到很小程度的愉快，而且甚至是令人痛苦的。所以，当人们发现较他们低微的人在追求荣誉或者快乐方面与他们相接近甚至赶上他们时，他们就表现出了那种妒忌。我们在这种妒忌心理中发现对比作用的效果重复了两次。一个人与较他低微的人相比，而从这种对比中获得了一种快乐。当那个比自己低微的人身份提高、劣势由此降低时，那么，原先只应当是快乐的减弱，此时因为与以前的状况重新进行比较，于是那种减弱的快乐就转变为真正的痛苦了。

有关因他人优势而产生的那种妒忌，有一点值得注意的是：不是自己与他人之间的远远不成比例，而是我们的相互接近，从而产生了这种妒忌。一位一般的士兵对他的将领绝对不如对他的下级军官或班长那么妒忌，一位卓越的作家会遭到与他地位接近的作家的妒忌，但却不会遭到普通小文人的妒忌。确实，也许人们会觉得越是不成比例，那么在对比之下所感到的痛苦就必定越大。然而在另一方面我们可以考虑，这种关系就被那种远远的不成比例所切断了，或者我们根本就不与我们相距遥远的人进行比较，或者就将比较的效果削弱了。观念关系由相似与相近产生。倘若你将这些关系消灭了，即便其他偶然事件能够将两个观念结合起来，可是因为在想象中不具备任何链索或发挥联系作用的性质可以将它们结合在一起，由此两个观念便无法长时间结合起来，彼此之间更不会有什么重大影响。

我曾在研究野心的本性时就说过，与其奴隶的处境相比，大人物因自己的处境与权威而感到双重的快乐，而且这种对比之所以有双重影响，不仅是因为它是自然的，还是因为他的奴隶所提供的。当想象对几个对象进行比较时，倘若从一个对象转移到另一个对象的过程很不容易，由此在极大程度上心灵的活动就中断了，而在对第二个对象加以考虑时，想象就仿佛站在了一个新的立场上。在那种情形下，伴随着

各个对象的那个印象并非由于接着同类较小的印象而来，而显得较大一些。这两个印象彼此独立，分别产生了它们的效果，其间绝对不存在任何传导。由于缺乏关系，观念之间以致将印象之间的关系打断了，并因为这种分离，从而阻碍了它们彼此的作用与影响。

为了对这点加以证实，我们能够说，不仅要有优点程度的彼此接近，还一定要得到其他关系的协助，这样才可以产生妒忌。一位诗人不易于对一个哲学家或其他类别、其他国家、其他时代的诗人产生妒忌。所有这些差异都使那种对比得以阻止或削弱，由此也将那种情感阻止或削弱了。

这就是为何所有对象只有在与同类中其他对象进行比较时，才显得大小不同的缘由。在我们看来一座山并不能将一匹马的身材增大或减小，然而当一匹威尔斯马与一匹弗兰德马在相同位置同时被观察时，与它们被分别观察时相比，一匹就显得大点，而另一匹就显得小点。

依照同一原则，我们也能够对历史家们的那个说法进行说明。他们认为，内战中的所有党派，总是不惜一切代价招来外敌，而不肯向他们本国人屈服。桂嘉定（1483~1540，著名的意大利历史家，著有《意大利史》）将这个说法应用于意大利战争之中，确切地说，在意大利，每个邦之间的关系，仅仅是一种名称、语言以及相近的关系。但是这些关系在与优势结合在一起之后，于是彼此之间的对比就更加自然，由此也使这种对比更加痛心，从而推动人们寻求其他不具有这种关系，并且对于想象的影响有不太明显的优势。心灵就立即发现了它的所有有利条件与不利条件。然而，当对方的优势与其他关系结合在一起时，心灵就感到自己的情形令人痛苦，于是力图分离那些关系，并打破使对比作用变为更为自然且更加有效的那种观念的联系，以此得到安定。当心灵不能将那种结合打破的时候，它就感到有一种

把那种优势消除的强烈欲望。正是由于这个原因，因此旅行家们都对中国人与波斯人赞不绝口，而同时却贬低他们的邻国，这是由于邻国可以与他们国家站在匹敌的立场上。

历史与一般经验中的这些例子是十分丰富而同时也是非常奇特的；但是我们在文艺界也意识到有一样值得注意的与之相平行的例子。倘若一个作家写了一本书，其中一部分是轻松而幽默的，而另一部分是严肃而且深刻的，所有人都会因那种奇怪的混杂品忽视了艺术与批评的所有规则而对它加以斥责，甚至也都会鄙弃它。这些艺术规则是建立于人性性质之上的，要求所有作品都具有一致性的就是人性中的这种性质，这种性质就让心灵在瞬息之中无法从一种情感与心情转到差别甚远的另一种情感与心情。然而这无法迫使我们因普雷厄尔（1664~1721，英国诗人）将其《阿勒姆》与《索罗门》两篇刊印在同一卷内而谴责他，即使令人钦佩的他在一篇的舒适愉悦氛围与另一篇的郁闷沉寂氛围两个方面都取得了特别大的成功。就算读者丝毫没有间断地阅读这两篇文字，但在情感的变化方面，他也意识不到任何困难。原因是什么呢？这仅仅是由于他感觉这两篇作品不是同一回事，同时借着观念上的这种中断将感情的进程打断了，从而阻止了两种情感之间的影响或对抗。

一个幽默诙谐的画面与一个英勇事迹的画面在一幅图画中结合，就显得惊骇，但是我们能够很爽快地将那两幅性质相对的图画悬挂在一间房中，甚至挨得很近。

一种观点认为，某种关系一定要把各个观念结合在一起，使观念之间能够顺利推移，由此也能够使随观念而来的印象或情绪顺利推移，并让想象在推移到另一个印象的对象上时依然保持原先的印象——若非如此，于是观念就不能借对比或借它们各自产生的情感而彼此影响。这个原则因为与我们对知性与情感二者所作的论述恰恰类似，因此它是非常明显的。设想有两个没被任意一种关系联系起来的对象在我

面前呈现出来，设想每一种情感都分别由这每一个对象产生，并且这两种情感本身又是对立的，于是依照经验我们意识到，情感的自然反对被这些缺少关系的对象或者观念而阻止了，两种感情因思想推移的中断而彼此隔离，因而它们的对立就受到了阻止。对比作用的情形也是如此。根据这两种现象我们能够确切地推断，观念间的关系对印象间的推移必定具有促进作用，由于只是这种关系的缺乏就足以使推移受到阻止，从而分离了原先能自然彼此影响的东西。倘若由于缺乏一个对象或性质而让所有一般的或自然的结果不发生时，我们就能够准确地推断说，那个存在的对象或者性质对那个结果的产生具有促进作用。

◆关于慈善和愤怒与怜悯和恶意之混杂的论述

我们已经对怜悯与恶意进行了努力说明。这两种感情是由想象在何种观点下放置其对象而产生的。在我们的想象对他人的情绪加以直接思考并且深入体会时，这就让我们感觉到它所意识到的所有情感，特别是感知到悲痛或者痛苦。与此相反，在我们将别人的情绪同自己的加以比较时，由此我们就感到与原始感觉恰恰相反的一种感觉，也就是因他人的痛苦而感到快乐，因他人的快乐而感到痛苦。但这仅仅是怜悯与恶意两种感情的原始基础。往后又有其他情感混在这里面。爱（或柔情）自始至终与怜悯混杂在一起，恨（或愤怒）自始至终与恶意混杂在一起。然而我们一定要承认，眨眼一看这种混杂好像与我的体系抵触。由于既然怜悯是因他人的痛苦而产生的一种不愉快，而恶意就是因此而生的一种快乐，于是像在其他情形下一样，怜悯自然应当产生一种恨，而恶意就应当产生一种爱。我将通过以下方式企图对这种矛盾加以调和。

只有印象间与观念间的双重关系，才能引起情感的推移，仅凭一种关系并不能产生此效果。然而我们为了能够理解这种双重关系的充分力量，就一定要考虑，不是当

时的感觉或短暂的痛苦或快乐，而是感觉的自始至终的所有倾向或趋势决定了所有情感的性质。不仅当这两个印象的感觉彼此相似时，而且当它们的冲击或方向彼此相似、彼此对应时，这两个印象都是彼此关联的。这种情形在骄傲与谦卑方面无法发生，这是由于它们仅仅是单纯的感觉，不具有任何发生行动的方向或者趋势。所以，只有在伴随着某种欲求或欲望的那一类情感方面，我们才能寻找这种特殊印象关系的例子，如：爱与恨就是这一类情感。

就像愤怒（也就是伴有恨的那种欲望）是对于所恨的人的痛苦的一种欲望与对他的快乐的一种厌恶一样，慈善（也就是伴有爱的那种欲望）是对于所爱的人的快乐的一种欲望与对他的痛苦的一种厌恶。所以，与慈善相类似的就是希望他人享受快乐与厌恶他人遭受苦难的心理；而与愤怒相应就是希望他不幸与厌恶他快乐的心理。然而希望他人享受快乐与厌恶他人遭受苦难的心理就是怜悯，而与此相反的欲望就是恶意。故而，怜悯就同慈善相关联，而恶意就同愤怒相关联。既然我们已经意识到，之所以怜悯与恶意的感情就是借这种连锁而与爱和恨联系起来的，是因为慈善借一种自然的与最初的性质与爱发生联系，而愤怒又借相同性质与恨发生联系。

在充分的经验之上，我们建立了这个假设。无论一个人因为什么动机而有了一个作出某种行为的决心，由此他就很自然地考虑到能够使那种决心加强，并让它可以操控与影响心灵的各个其他观点或动机。为了让我们坚守每一种意图，于是我们就在荣誉、利益、义务等方面寻求各种动机。则，既然怜悯与慈善、恶意与愤怒等同一类欲望不是由同一原则产生的，但它们相互彻底混合，以致无法区分，这没有什么好奇怪的。有关爱与慈善之间、恨与愤怒之间的联系既然都是原始的，第一性的，那么这种联系是不存在任何困难的。

除此之外，我们还能够再添加一个实验，即：在任何程度上，当我们的快乐或者痛

苦依赖于别人的快乐或痛苦（再没有其他什么关系）时，那么，慈善与愤怒、爱与恨便都会产生。我相信，这个实验将会显得非常特别，因此我们有理由在此停留片刻，进而考虑。

设想在一个城市中有两个同行业的人寻求职业，但这个城市无法容纳两个人，那么，一个人的成功显然与另一个人的成功是根本不相容的，并且任何能够促进一个人利益的事情与他对手的利益都是相抵触的，反之，亦是如此。再设想居住在世界不同地方的两个商人合伙经营，那么一个人赢利或亏损就立即成为其伙伴的赢利或亏损，两人必定遭遇相同的命运。在前一种情况下，因为利害冲突，显然总是要产生憎恨，而在后一种情况下，因为利害一致，总是要产生爱的情感。让我们思考，我们能将这些情感归结为何种原则。

显而易见，倘若我们仅想到当时的感觉，那么印象与观念的双重关系并不能产生这些情感。由于就前一种竞争情况而论，对手的快乐与利益虽然必定引起我的痛苦与损失，但是他的痛苦与损失为我所带来的快乐与利益就能将这点抵消。如果他失败，我就能够由此而得到一种较高级度的快乐。同理，虽然一个伙伴的成功令我快乐，但是他的不幸则以相同的比例令我痛苦，并且我们非常容易想象在很多情况下后一种情绪能占据优势。然而无论一个对手或伙伴的运气好坏与否，我都会永远喜爱后者，而憎恨前者。

正如我喜爱一个兄弟或者本国人一样，对于伙伴的这种喜爱无法由我们之间的联系或关系而来。一个对手也许如同伙伴那样与我有同样密切的关系。由于正如伙伴的痛苦引起我的痛苦、伙伴的快乐引起我的快乐那样，同理，对手的快乐引起我的痛苦，而他的痛苦就引起我的快乐。所以，在两种情况下的因果联系都是相同的。虽然在一种情形下原因与结果有更进一步的相似关系，但是在另一种情形下，二者又

有相反的关系。由于相反关系也就是相似关系的一种，因此这就让问题的两个方面基本上相同了。

所以，根据上述的平行方向原则，我们对这个现象就提出了唯一说明。就像我们通过同情作用而对我们面前的每一个人所表示的感觉也感到一种相应的感觉一样，我们因关切自己利益而让我因伙伴的快乐而觉得快乐，因他的痛苦而觉得痛苦。与此相反，我们同样因关切自己利益而让我们因对手的快乐而觉得痛苦，因对手的痛苦而觉得快乐，简而言之，即：感到因对比与恶意而产生的那种与他人相反的情绪。所以，慈善或愤怒既然可以由利益产生的所有感情的平行方向产生，因此由同情与对比产生的相同平行方向也无怪有相同的效果。

我们能够概括地说，就像我们侵害别人时不仅引起受害人的憎恨，而且甚至还引起我们自己的憎恨一样，无论我们的动机如何，当我们为其他人做好事时，就一定要对那些产生某种好感与善意。确实，也能够用其他原则对这些现象的一部分进行说明。

然而一个重大的反驳在此出现了，我们在继续向前考究以前，一定要先对它加以考察。我曾设法证明，权力与财富或贫困与卑贱，并不能将任何原始的快乐或痛苦产生，却可以把爱或恨引起来，它们是依赖次生的感觉对我们发挥作用的，这种次生的感觉是由我们怜悯于贫富贵贱在所有者内心所产生的痛苦或快乐而产生的。因为同情他的快乐而产生了爱，因为同情他的痛苦而产生了恨。但是刚刚我已确定了一条有关说明怜悯与恶意现象而必定需要的原则，即：“不是当时的感觉或短暂的痛苦或快乐，而是那种感觉的自始至终的所有倾向或趋势决定了所有情感的性质。”由于这个原因，因此爱就由怜悯或对痛苦的同情而产生，这是由于我们因同情而关切他人或好或坏的运气，从而产生一种与原始感觉相应的次生感觉，怜悯在

这种感觉方面就与爱和慈善有相同的影响。这条规则虽然在一种情况下有效，但为何无法到处通行，对痛苦的同情除了产生善意与好感之外，为何还会产生其他任意情感呢？一个哲学家要是随着他所要说明的特殊现象，而随时将他的推理方法改变，从而从一个原则转移到与它相反的原则上，那么，他还与哲学家的身份相符吗？

原因一，观念间与印象间的双重关系；原因二，与原因一相类似，即：由不同的原则产生的任何两个欲望的倾向与方向的一致性。这就是我已经提到的能够使情感向前推移的两个不同的原因。我现在确定地说，倘若对于痛苦的同情是微弱的，于是它就借原因一产生憎恨或蔑视；倘若是强烈的，于是它就借原因二产生爱或者柔情。这就是以前那个好像是那么迫切困难的解决。由于这个原理建立于如此显著的论证之上，因此，我们应当把这个原理确立起来，即使它不是说明任何现象所需要的。

的确，同情并非总是限制于当前的一瞬间，通过传导我们能通常感觉到他人并不存在的，而仅仅是借想象料想到的苦乐。由于倘若我发现一个素不相识但有被奔马践踏的危险的人睡在田间，于是我就会立即援救他。在此，让我关怀一个陌生人的现前悲哀的那个原则也就是我的同情原则。对于这一点，只要稍微一提就够了。既然印象的一个生动的观念只是由同情转变而来，所以，我们在思考任意一个人未来可能的或十分可能的情形时，能够通过一种活泼的想象而体会到这种情形，把它转为自己所关切的对象，并由此感知到那些既不属于我们自己而现在又不真实存在的苦乐。

然而在对任何人产生同情时，无论我们如何预料将来，在极大程度上我们同情的扩展依赖于我们对现状的所有感觉。只有想象作极大的努力，才能对其他人目前的

情绪形成那种生动的观念，以致将这些情绪的本身感觉到。然而倘若不借助于现在生动地刺激自己的某种情形，于是我们就无法将同情扩展到未来。当我因另一个人此时的痛苦而产生任意一种强烈的影响时，想象的活泼性不是仅限于目前的对象，而是将它的影响扩展到所有有关的观念上，并使我对那个人的所有情形——这些情形无论是过去的、现在的还是将来的，也无论是可能的、十分可能的还是确定的——都产生一个生动的概念。我因这种生动的概念而关心起那些情形，受它们的影响，根据我想象他内心所感到的那种活动，在我内心也感到一种同情活动。倘若我将第一次想象的活泼性降低，我也就将所有相关观念的活泼性降低了，就像水管所输送的水量无法超过水源中所喷出的水量一样。这样降低活泼性以后，我就将那种使我绝对关切他人命运的将来前景消灭了。我这时依然能够感到目前的印象，但是我的同情不再向前推进，同时也根本不将第一次想象的力量扩展到我对有关对象的全部观念上。倘若他人的痛苦通过这种微弱的方式显现出来，那么，我通过传输接受它，同时被与它相关的所有情感所感动。然而我并不关切他将来的好运与恶运，所以我根本感觉不到普遍的同情，也感觉不到与它有关的所有情感。

我们为了搞清楚哪种情感是与这些种类不同的同情有联系的，那么一定要考虑，因所爱的人的快乐而产生的一种最初的快乐以及因他的痛苦而产生的一种痛苦，这就是慈善，因为一种希望他快乐的欲望与不希望他痛苦的厌恶心理是由这些印象间这种相应关系而产生的。所以，我们只有感觉到这些与我们所考虑的那个人的双重印象相应的双重印象，我们才能使一种情感与慈善相平行，任何单独一个印象并不能达到这个目的。当我们只对一个印象、而且是一个痛苦印象产生同情时，这种同情因为为我们传来的痛苦而与愤怒和憎恨发生联系。然而因为第一次同情力量的大小决定了同情的广泛或狭隘，所以，爱与恨的情感也就依赖于同一原则。一种强烈的印象在传来时就产生了双重的情感倾向，无论第一个印象也许是怎样的痛苦，这种

倾向都借着方向的相似关系而同慈善和爱发生联系。一个轻微痛苦的印象，就由于感觉的相似而与愤怒和憎恨发生联系。故而，巨大程度的痛苦或受到强烈同情的所有程度的痛苦而产生了慈善；一种轻微程度的痛苦或是得到微弱同情的痛苦则产生了憎恨或鄙视。这条原则就是我原先企图加以证明与说明的。

有关这个原则，我们不仅有可以信赖的理性，而且还有可以信赖的经验。鄙视由某种程度的贫困而引起，然而怜悯与善意则由过度的贫困而引起。也许我们会鄙视一个农民或者奴仆，然而当我们发现一个乞丐的痛苦显得过大，或者被生动地描写出来时，那么我们将会对他的痛苦产生同情，同时在我们心中感到一种明显的怜悯与慈善。随其不同程度，同一个对象也可以引起相反的情感。所以，根据我的假设推理，那些随着高低不同的程度而起作用的原则决定了每一种情感。显而易见，同情的增加与痛苦的增加有相同的效果。

我们因土地的荒芜、贫瘠、丑陋而感到不快，从而常常引起我们鄙视那里居民的心理。但是在极大程度上这种丑陋感是因为同情居民而产生的，就像前面所说的，可是这种同情仅是一种微弱的同情，不能超出当前那个令人不快的感觉以外。然而一座烧毁的城市景象之所以传来慈善的情绪，是因为我们深深意识到那些可怜居民的利益，以致体会到他们的苦难，并期待他们的繁荣。

但是虽然印象的力量通常产生怜悯与慈善，然而倘若印象达到了极强的程度，它必然就不再有这种效果。也许这一点是值得我们注意的。当不快感自身就十分微弱或是远离我们时，于是就不能吸引住想象，并且对于将来的、偶然的福利所传来的关切，无法等同于对目前真实灾难的关切。当这种痛苦取得较大力量时，于是我们就特别关心那个人的遭遇，从而体会到他未来的好运与恶运，怜悯与慈善就由这种绝对的同情而产生。然而，我们能够轻而易举地想象，当我们受到具有超出平时力量

在目前灾难激动时，我们的注意就彻底被它吸引住了，上述那种双重同情从而也被阻止了。例如我们知道，所有人，特别是妇女，虽然都易于对押往断头台的罪犯产生好感，想象他们长得如何英俊潇洒，但是那些目睹刑架与残酷行刑的人并没有这种怜悯的情绪，只能说是被恐惧所控制住了，再也无闲暇借以任何与此相反的同情来对这种不快的感觉加以调和。

但是我的假设在一个例子被清晰地证明了，在那个实例中，我们改变一下对象，于是将双重的同情与中度的情感分离，我们在那种情况下观察到怜悯并不像平时一样产生爱与怜悯，而总是将相反的感情引出来。当我们发现一个处于不幸中的人时，我们被怜悯与爱所刺激。然而我们最强烈的憎恨的对象就是造成那种不幸的那个人，并且憎恨随着我们的怜悯程度增加而增加。是什么原因导致了同一种怜悯情感产生对受害者的爱与对造成不幸者的恨呢？那只不过是处于在后一种情况下，造成不幸者与不幸仅存在一种关系，而在对受害者加以考虑时，我们就将观点转到各个方面，不仅感受到他的痛苦，而且还期待他得到快乐。

我在完成本题以前，还想再说一点：这种双重同情现象与它所引起的爱的倾向，我们对亲友自然所具有的那种好感的产生具有促进作用。我们因习惯与关系而深深感知到他人的情绪。无论我们设想他们有怎样的运气，那种运气要借想象之力在我们面前亲切地呈现出来，恰似原本就是我们自己的运气一样，对我们起着作用。仅借同情的力量，我们对他们的痛苦而感到悲伤，对他们的快乐而感到兴奋。我们对所有与他们有联系的事情都不能无动于衷。既然爱的自然伴随现象就是这种相应的情绪，因此那种感情也就很快产生了。

◆关于尊敬与鄙视的论述

为了理解所有掺杂着爱与恨的全部情感，现在我们只需对尊敬与鄙视两种情感及其性爱的感情加以说明。我们能够以尊敬与鄙视开始。

当考究他人的品质与处境时，我们能对它们原本真实的样子加以观察，也能将它们与我们自己的品质与处境相比较，还能将两种思考方法结合在一起。别人的优良品质经第一种观点引起爱，经第二种观点引起谦卑，经第三种观点引起尊敬，尊敬是这两种情感的复合体。同理，别人很坏的品质，则随着我们观察它们的不同观点，产生憎恨、骄傲或者鄙视。

骄傲掺杂于鄙视之中，谦卑掺杂于尊敬之中，我认为，这一点通过它们的感觉或者现象就已经非常显著地呈现出来，不需要其他特殊的证明。同样显著的是：因为我们暗中将被鄙视的或被尊敬的人与我们自己进行对比，所以这种掺杂由此而发生。随着考虑他人的人随着这种变化——起初处于低等地位，继而升入同等地位，最后再步入高等地位——同一个被考虑的人能够依据他的处境与才能依次引起考虑者的尊敬、喜爱或者鄙视。观点一经改变，即使对象依旧，而它对我们的比例也就彻底改变了，情感变化的缘由就在于此。所以，我们对那种比例的观察、也就是因对比而产生这些情感的。

我曾说过，与心灵的谦卑倾向相比，心灵的骄傲倾向更强烈，我依照人性原则竭力为这个现象指明了一个缘由。无论我的推理是否被人们接受，这个现象是毋庸置疑的，而且还会在很多例子中出现。除了其他原因以外，这也是与尊敬心理中掺杂的谦卑成分相比，鄙视心理中掺杂的骄傲成分更多的一个原因，也是由于这个原因，所以与在高出自己的人面前时所感到的耻辱程度相比，在观察低于自己的人时我们所感到的得意程度就更大些。鄙视或蔑视赋有如此强烈的骄傲色彩，以致其中很难看到其他的情感，而在尊敬或者尊重中，与谦卑相比，爱则占着更多的成分。由于

自负的情感是如此的敏捷，因此轻轻触动就会立即产生，而谦卑则需强烈的冲力才可以引发起来。

然而人们在此能够有理由地问，为何这种混杂情况会在某些情况下出现，而并非在所有情况下都出现呢？在我们身上成为骄傲的缘由的就是赖以存在于他人身上的引起爱的所有对象。所以，倘若这些属于他人的对象只是与我们自己那些全部的对象相比，恰似它们是爱的缘由一样，它们就应当是谦卑的缘由。同理，恨的所有性质是在直接考虑时产生的，应该永远借对比产生骄傲，并借憎恨与骄傲这两种情感的混杂将鄙视或者蔑视刺激起来。所以，为何竟有一些对象不断将单纯的爱或者恨引起，而并非一直通过与谦卑或者骄傲的混杂而引起尊敬或鄙视这两种复合的情感呢？这就是问题所在。

过去我一直设想，在感觉方面，骄傲与爱这两种情感同谦卑与恨这两种情感是相似的，前两种情感自始至终是让人快乐的，而后两种情感是一直让人痛苦的。虽然这通常是实在的，但是我们意识到，这两种令人快乐的情感也同两种令人痛苦的情感一样，其中有某些不同，甚至有相对的性质能够相区分。所有东西都不能如骄傲与自负那样鼓舞与振奋心灵，而与此同时还发现，爱或柔情却能够使心灵软弱无力。在令人痛苦的情感方面，能够发现这种差异。在我们的一切思想与行动中增添了愤怒与憎恨这种新的力量，由此，谦卑与羞耻于是就令人沮丧与气馁。关于这些所有情感的性质，一定要形成一个清楚的观念。骄傲与憎恨使灵魂振奋，而爱与谦卑却使灵魂软弱，让我们记住这一点。

虽然爱与骄傲在它们快乐感觉方面的一致性，使它们永久被同一对象刺激起来，但这是它们在极其不同的程度内被刺激起来的缘由，就是由于这另外一种的相反性。这就是以上所得到的结论。快乐而辉煌的对象就是天才与学问，同时借这两个条件

从而与骄傲和自负相适合，然而它们只不过是它们所给人的愉快而与爱有一种关系。令人痛苦的、鄙贱的就是愚蠢与无知，在相同方式下，这让它们与憎恨发生单一关系，与谦卑发生双重关系。所以，我们就能够说这是确定无疑的，即：虽然爱与骄傲，恨与谦卑永远是由同一个对象随着不同的情形而产生的，但是前两种或后两种的情感极少由同一比例的情形而产生。

我们一定要在此寻求以上困难的解答，也就是：为何有些对象不断将单纯的爱或者恨引起，而并非一直通过与谦卑或者骄傲的混杂而将尊敬或鄙视引起。除非一种性质是在我们身上时能够产生骄傲，要不然它在他人身上就无法借对比作用刺激起谦卑；反之亦然，除非一切对象在直接观察时产生谦卑，要不然它也无法借对比作用将骄傲刺激起来。显而易见，所有对象都永久地借着对比产生一种与它们的原本感觉恰恰相反的感觉。所以，倘若显现出一个极其适于产生爱而不绝对适于产生骄傲的对象，那么，在属于他人时，这个对象借对比而直接引起一种较大程度的爱与较小程度的谦卑。故此，在那个混合感情中就几乎感觉不到后一种情感，也就不能将爱转为尊敬。很多其他的品质就是如此，如好性情、幽默、机敏、慷慨以及美等等。这些品质尤其适合在他人内心产生爱，但是在刺激我们的骄傲方面却不具有如此大的倾向。由于这个原因，虽然一旦发现他人赋有这种品质时，就产生了单纯的爱，但是很少的谦卑与尊敬却掺杂于其中。这个推理就极其容易在其他与此相对的情感中推广。

我们在完成这个题目以前，不妨对那个非常奇特的现象加以说明，即：为什么我们经常与我们所蔑视的人保持一定的距离，甚至在场所与位置方面，也不让那些低于我们的人过于接近我们。我们曾阐述过，各种观念几乎都伴随着某种情绪，就算数目与广袤观念亦是如此，有关那些被认为与人性有重要关系、同时可以引起我们注意的对象的观念，则尤其如此。我们对一个富人或者一个贫人加以注意时，总不能

绝对无动于衷，在后一种情况下感到一种轻微的蔑视，而在前一种情况下则必定感到一种轻微的尊重。这是两种相反的情感，然而我们为了感知到这种相反情感，那些对象之间必定要有某种联系，要不然所有感情将会彼此彻底分离，甚至永远不会彼此会合。人们一经接近就发生了那种关系。这是一个概括性的理由，阐明在发现一个富人与一个穷人、一个贵族与一个守门人如此不相匹配的一些对象处于那种相近情形下时，为何我们会感到痛苦。

高贵者必定尤其会感到各个旁观者所共同感到的这种痛苦，这是由于人们认为低微者缺乏教养才与高贵者相接近的，甚至表明低微者根本感知不到这种身份的不相称，这是因他毫不受这的影响。在所有人心中，对他人优势的感觉都产生一种与他保持一定距离的倾向，并使他们务必接近他时，要将尊敬和崇拜加倍地表现出来。倘若人们违背这种行为，那就表示他们没有意识到他的优势。因而就有一个一般的比喻，将某些性质的程度巨大的差异就叫做一个距离。虽然这是个好像很浅薄的比喻，却是依据于想象的自然原则的。我们因一种巨大的差异而倾向于产生一个距离。所以，距离与差异两个观念是紧密联系的。我们会极其容易地把联系的观念混合起来，通常来说，比喻的来源就在于此，以后我们还有机会涉及这一点。

◆关于性爱或两性之间爱的论述

两性的爱是在爱与恨同其他感情掺杂在一起后所产生的所有复合情感中，最值得我们注意的，一方面是由于它的强与猛，另一方面是由于它为几个奇异的哲学原则提供了一个不可争论的论证。显而易见，在其最自然的状况下，三种不同的印象或者情感的结合产生了这种感情，这三种情感就是：1. 因美貌而产生的快乐感觉；2. 生理上的生殖欲望；3. 强烈的善意或好感。美貌产生好感，对于这一点，可以用前面的推理进行阐述。问题是：美貌怎样刺激起肉体欲望的？

倘若将生殖欲望限制在某种程度之内，那么它显然是一种让人快乐的欲望，同时与所有快乐的情绪存在一种强烈的联系。这种欲望的诱因包括欢喜、快乐、自负与好感，而音乐、舞蹈、美酒、欣悦亦是如此。与此相反，悲痛、抑郁，贫苦，谦卑，都将这种欲望破坏了。因为这种性质，于是就十分容易想象，为何性欲会与美的感觉联系在一起。

但是另一个原则对产生相同的效果起着促进作用。我曾说过，一种实在的关系存在于每一种欲望的平行方向，而且也如它们感觉方面的相似关系一样，一种联系产生于那些欲望之间。我们为了对这种关系的范围加以充分理解，一定要考虑，所有与之有关的从属的欲望都会伴随着主要的欲望，并且倘若有与那些从属欲望平行的其他欲望，那么这些其他的欲望也就与主要欲望产生一种关系。例如常常认为饥饿是灵魂的最初倾向，由于它是满足饥饿欲所绝对必需的，所以认为饮食的欲望是次生的倾向。故而，倘若一个对象借着所有独立的性质让我们向食物接近，那么，那个对象也就自然地使我们的食欲增加了，就像在另一方面，任何让我们厌食的东西都是与饥饿相矛盾的，并使我们的食欲降低了。显而易见，美赋有第一种效果，而丑则赋有第二种效果。由于这个原因，因此我们因美而对食物产生强烈的欲望，而我们因丑却对烹调术所发明的佳肴感到充分的厌恶。所有这一切都能轻而易举地应用于生殖欲望之上。

美感、肉体欲望与慈善之间的那种联系由相似关系与平行欲望这两种关系而产生，以致可以说这三者是无可分离的。同时我们依照经验意识到，三者之中无论哪一种最先出现，都是无关紧要的，由于它们中间的任意一种都一定伴随着与之有关的感情。性欲冲动中对性欲的对象至少赋有短暂的好感，同时也想象此时她更加美丽，就像很多人起初对一个人的机智与优点怀有一种好感与尊敬，继而又从这进入到其他两种情感。然而，最先因美貌产生、继而扩展到好感与肉体欲望上去的那种

爱就是最常见的一种爱。好感或者尊重同生殖欲望之间相去甚远，因而很难结合起来。也许灵魂中最细致的情感就是好感或尊重，而最粗俗的情感就是生殖欲望。处于两者之间的中介恰恰是对于美貌的爱，它分沾了二者的本性，所以，它非常适于产生二者。

有关爱的这种阐述，并非我的体系所独有的，而依照所有设想来说都是无可避免的。显然，彼此个别的，并且分别有它的个别对象就构成了这个情感的三种感情。所以，三者确实是仅凭借着它们之间的关系而彼此产生的，但是除了情感间的关系外，还必然有观念间的关系才足够。我们对另一个人的爱永远不能因一个人的美貌而引起。由此，印象与观念的双重关系在此也就明显地证明了。我们依据这样显著的例子，就能够对其他的例子加以判断了。

这一点通过另一个观点，也能说明我对骄傲与谦卑、爱与恨的起源所坚守的观点。我曾说过，虽然第一组情感的对象是自我，第二组情感的对象是他人，但是仅凭这些对象无法成为这些情感的缘由，由于它们对于起初就必定彼此消灭的两种感情都赋有一种相同的关系。所以，在前面我曾描述的心灵情形就是如此，心灵有一些器官，自然地适于将一种情感产生，那种产生出来的情感就自然地将观点转向某个对象。但是这并不能产生情感，还需要其他借着印象与观念的双重关系的某种情绪，来将这些原则引发起来，并予以它们以原始的冲动。在生殖欲望方面，这种情形的发生是更为明显的。异性不仅是性欲的对象，还是它的缘由。我们不仅在受到性欲的刺激时，要将观点转向异性，而且一想异性，就能将性欲刺激起来。然而这种原因因为出现得太频繁，以致失去了力量，因此一种新的冲动就必然把它刺激起来。我们观察到那种冲动就因一个人的美貌而产生，也就是因印象与观念的双重关系而产生。一种感情既要有一个清晰的缘由又要有一个清晰的对象，还一定要具备这种双重关系，那么当它没有任何明确的原因，而仅有一个明确的对象时，这种双重关

系就更是必要的了。

◆关于动物的爱与恨的论述

我们已对表现于人类方面的爱与恨、及它们的所有混杂与组合进行了讨论，现在要对表现于动物方面的这些感情加以研究。我们能够说，爱与恨不仅是一切感情动物所共同的，而且像上述爱与恨的缘由的性质是如此的容易，以致能够非常容易被设想为在纯粹的动物身上发挥着作用。在此无须什么反省或深入洞察的能力。在此指引着所有的动力与原则并非人类或者任意一种动物所独有的。显然从这一点所得到的结论是对前面的体系有利的。

动物的爱并不是以同种动物为唯一对象的，而是扩展到更大的范围，几乎包括了所有有感情、有思想的存在者。一条狗会很自然地对人或其同种产生爱，并且也常常获得爱的回报。

既然想象中的苦乐对动物来说是不易于感受的，由此它们就只能凭借对象所产生的感性的祸福对对象加以判断，并且它们对那些对象的感情也必然随这些祸福来调整。所以我们意识到，动物的爱或恨可以由予以其利益或侵害而引起。我们饲养与抚育任意动物时，就能很快获得它的依恋，然而我们对它打骂时，总是能招来它的敌意与憎恶。

像在我们人类方面一样，动物的爱并非绝对是由关系而引起的。这是由于它们的思想并不足以活跃，以致可以将所有关系推测出来，除非在十分显著的例子中。然而我们也非常容易发现，在某种情形下，动物也对关系有一种重大的影响。例如与关系有相同结果的相识，不断使动物对人或对其同种产生爱的情感。因为相同缘由，爱来源于动物之间的所有相似关系。一头牛要是与一些马关在同一个圈内，它自然

就加入马群，然而当它在牛马之间能任意选择时，它就会加入牛群，而离开马群。

与人类一样，动物的一种特殊本能产生了一种母畜对子畜的爱。

显然，就像在人类方面一样，在动物方面也产生了同情、或者情感的传导。惊恐、愤怒、勇敢与其他感情，常常从一个动物向另一个动物传递，但它们却并不清楚产生最原始情感的那个缘由。借同情，动物也能感到痛苦，并且由痛苦而产生的一切结果与它所刺激起的情绪，与我们人类方面几乎全部相同。在其同伴中，一条狗的哀嚎与悲鸣引起显著的关切。可值得注意的是：在其游戏时与在其斗争时，几乎所有动物都用相同的肢体，进行着相同的动作。狮子、老虎与猫都使用它们的爪子，马使其后蹄，牛使用其犄角，狗使用其牙齿，它们虽然并不怕其同伴的恼怒，但是都非常谨慎以致不会伤害它们。显然，这就证明了畜类也能感知到彼此的苦乐。

所有人都曾发现，与在独自追赶猎物时相比，狗在成群行猎时更加精神抖擞。显而易见，这种情形仅会因同情而发生。猎人们也非常清楚，当两队陌生的猎犬结成一队时，这种效果就达到了更大的程度，甚至达到了顶峰。假如我们在人类自身根本没有相似的经验，那么我们对这个现象也就不能加以说明。

动物最显著的情感就是妒忌与恶意。由于它们很少经过思想与想象的努力，因此妒忌与恶意也许比怜悯更加常见。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

7关于意志与直接情感的论述

◆关于自由与必然的论述1

此时，我们对直接情感或由祸、福、苦、乐而产生的直接印象进行说明。欲望与厌恶，悲伤与快乐，希望与恐惧都是属于这一类的。

意志是在苦乐的所有直接结果中最为显著的一种；确切地说，虽然在情感之列并不包括意志，但是为了对这些情感进行说明，我们一定要充分理解意志的本性与特性，因此，我们在此要把意志当做我们研究的主题。我所要概括的就是：我们自觉地支配自己身体的任意一种新的运动或者自己心灵的任意一个新的知觉时所感觉及意识到的那个内在印象，这就是意志。正如前述的骄傲和谦卑、爱和恨一样，这个印象是无法下定义的，也不需要再进行详细描述。由于这个原因，我们将省略那些哲学家们常用来使这个问题变得更加模糊而不能使它彻底明白的那些定义与区别；在我们刚开始钻研这个题目时，我们将考究那个长久以来争论着的问题，即自由与必然。这一问题在论述意志时很自然地出现了。

人们都认为，外在事物的所有活动都是必然的，它们在运动的转达、彼此之间的吸引甚至彼此聚集这些作用中，根本不存在中立或自由的痕迹。一种绝对的命运决定了每个对象要产生某种程度与某种方向的运动，并且如同它无法将自己转变成一个天使或者精神或任意较高的实体一样，无法脱离它运动所遵循的那道精确的途径。所以，我们应该把物质的活动看做一个必然的活动的例子，并且一定要承认，在这一方面所有与物质处在相同地位的事物都是必然的。为了清楚心灵的活动到底是不是这样，我们将由考究物质开始，并钻研物质活动方面的必然观念是在什么上面建立的，并且我们为何推断说一种事物或者活动是另一种事物或活动的必然的缘由。

已经在前面阐述过，在任意单独一个例子中任何一些对象间的最后联系都无法借我

们的感官或理性来发现，并且我们根本不能那么深入物体的结构与本质，以致感知到它们的彼此影响所依赖的原则。我们清楚的仅仅是每个事物的恒常结合，而正是恒常的结合产生了必然性。倘若每个对象相互之间不存在一种一致的、有规则的结合，我们自始至终都不能得到任何因果观念，并且，即便在我们取得这个观念之后，进入那个观念中的必然性只是心灵从一个存在的对象推测另一个存在的对象、从一个对象转移到它的恒常伴随物的一种确定的倾向。所以，在此有两种情形，我们应该把它当做必然性的要素，也就是恒常的结合与心灵的推断。无论我们在何处发现这两种情形，我们必须承认那里存在一种必然性。既然从这两种情况得到了所有事物活动的必然性，并且我们并非因为观察每个事物的本质才感知到它们之间的联系，因此只要存在那种结合与推断，那么，即使没有那种观察，不论怎样也永不会将那种必然性消除。既然是因为通过观察这种结合才得到那个推断，因此我们就能够认为：倘若我们证明了心灵的每种活动的恒常结合，那就使那种推断及这些活动的必然性得以充分确立。但是为了予以我们的推理以更大的力量，我将对这两种情形进行分别考究，而且依据经验首先证明，我们的动机、性情、环境与我们的行为，都有一种恒常结合，继而再对我们由这种结合所得到的推断进行考究。

只要对人生一般事物作一个简略的、概括的观察就足以达到这个目的。所有我们观察一般事物所采用的观点，都证实了这个原则。我们无论依据性别、年龄、政府、生活条件，还是教育方法的差别来对人类进行研究，总能够发现自然原则的相同的一致性与它有规则的活动。如同在自然的元素与能力的相互作用方面一样，类似的原因依然产生类似的结果。

每种有差异的树都是有规则地结着味道不同的果实；人们认为这种有规则性是外界事物的必然性与原因的一个例子。但是与两性的情绪、行为与情感的差异相比，蒺宁的产品与香槟的产品的差异真是更具有规则性吗？——难道两性中的男性并非以

体力和发达程度作为他们的特点，而女性不是以优美和柔软作为她们特点？

与我们的心灵和行为的变化相比，我们的身体从幼到老所经的变化是不是更有规则、更加确定呢？倘若一个人希望一个四岁的孩子举起三百磅的重量，倘若另一个人希望同龄的孩子从事于哲学推理或是作出协调的、审慎的行动，那么，第一个人真的比第二个人更可笑吗？

的确，无论我们在说明这一原则时有何种困难，我们都一定要承认，自然的与必然的原则产生了物质各部分的凝聚力；依照相同理由，我们也一定要承认，人类社会是建立于与它类似的原则之上的；并且与在前一种情况下相比，我们的理由在后一种情况下更加完善，由于我们不仅发现人们永久地寻求社会，而且可以说明这个普遍倾向所根据的原则。由于两块平面大理石必然肯定会彼此接合，但是两个野蛮的异性也是一样固然彼此交媾。这种交媾必然会产生孩子，但是孩子们的父母也是一样一致地关心他们的安全与生存。在父母照顾之下当他们成年之后，他们的分离必然会招来许多不便，但是他们也是同样必定会预料到这些不便而借密切的结合与联合来采取预防的措施。

一个农民的皮肤、毛孔、筋肉、神经与一个富商的是不一样的；他的情绪、行为与态度亦是如此。一个人的内外一切结构都受到生活地位差异的影响。而由人性中固然的与一致的原则必定产生了这些地位的差异。离开了社会人便无法生存，离开了政府便无法结合在一起。人们财产的划定与人们等级的确定都是由政府来完成的。于是工业、交通、制造、战争、舰队、联盟、同盟、法律、航海、旅行、城市、港口，及其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其他所有的行动和对象就产生了。

倘若一位从遥远的地区返回的旅行家向我们报道，他发现在北纬五十度有一个地

带，那里所有水果都是在夏季枯萎，冬季成熟，如同它们在相反的季节里在英国一样，夏季成熟、冬季枯萎，这样，几乎没有人会轻而易举地相信他。倘若一个旅行家对我们说，有一个民族与柏拉图《理想国》中人民的性格完全是同样的，或者与霍布士《利维坦》中人民的性格完全是同样的，我认为也是几乎没有人会相信他的。如同在太阳与气候运行中一样，在人类的行为中也有一个通常的自然规律。如同有些性格是人类所共有的一样，有些性格也是不同的民族与特殊的个人所独有的。对于这些性格的知识，我们把它建立于我们对由这些性格所发出的所有行为的一致性所作的观察之上的；必然性的本质也就包括这种一致性。

对这个论证所根据的人类行为的一致性加以否认，这就是我所能想到的逃避这个论证的唯一办法。只要所有行为与行为者的处境与性格有一种恒常的结合与联系，那么，实际上我们也就承认必然性了，无论我们在口头上怎样进行否认。也许有人能找到一种借口，来对这个规则的结合与联系进行否认。由于人类的行为是根本无法预测的；没有什么东西比人类的欲望更加变幻莫测；没有什么动物比人类更加违背正常理性、更为违背自己的性格与性情。一小时，甚至一瞬间，他就足以能由一个极端转变到另一个极端，就足以能将他费了很大的努力与劳动才得以确定的事情推翻。人类的行为是不规则的、不确定的。而必然性则是有规则的、确定的。所以，必然性并非能产生人类的行为。

有关这种说法，我的回答是，我们在判断人类的行为时，一定要根据我们对外界对象加以推理时所凭借的那些原理。当所有一些现象恒常不变地结合起来时，在想象中，它们就获得了那种联系，以致让想象毫不迟疑地从一个现象向另一个现象转移。但是，在这里还有很多较低级的证据与或然性，并且仅仅一个对立的实验还不能彻底将我们的一切推理破坏。心灵将所有对立的实验彼此抵消，少数从多数中减去，按照余下的那种程度的证据或者凭据加以推理。当这些对立的实验数目即使全

部相等时，我们也不能将原因与必然的概念消除；我们依然设想，相反的、秘密的原因的作用产生了这种通常的反对，而且推断，我们所说的机会或中立性只不过是我們因为知识的缺乏而存在于判断之中，并非存在于事物本身，事物本身虽然在现象上并不是一律恒常的或确定的，但在任何情况下都是一律必然的。与某些行为与某些动机与性格的结合相比，没有任何一种结合更恒常而确定；倘若那种结合在其他情况下是不确定的，也超不过物体的活动方面所发生的情形，并且依据心灵活动的不规则性我们所推出的所有结论，都能够依据物体活动的不规则性同样可以推理出来。

我们通常认为疯人是没有自由的。然而倘若我们依据他们的行为进行判断，与理智的人的行为相比，疯子的这些行为有较小的规则性与恒常性，由此说来，与必然性是相去甚远的。故而，在这一点上我们的思维方式是完全矛盾的，然而它只不过是在我们的推理中（特别是在目前这个问题上）我们经常所运用的这些模糊的观念与不明确的名词的自然结果。

我们现在一定要明示，如同任意一些自然活动的结合一样，动机与行为之间结合既然也具有相同的恒常性，因此在决定我们从一项的存在向另一项的存在推断方面，它对知性的影响也是相同的。倘若这一点表明是正确的，那么，任何参与所有物质活动的联系与产生中的已知条件，在心灵的所有活动中，所有这一切都可以发现出来；所以，倘若我们认为心灵方面没有必然性，而物质方面才有必然性，那么，我们就一定会陷入显著的矛盾之中。

所有哲学家的判断都不是如此绝对地固定于这个狂妄的自由体系之上的，以致否认人事证据的力量，而在思辨与实践方面也是照此进行下去，恰似依照了一个合理的基础一样。然而，我们所说的人事证据，就是对人的动机、性情与境况进行考虑之

后而对人的行为所作出的一个结论。例如，当我们发现某些符号或字母写在纸上，于是我们就断言，书写这些字母的人要对某些事实进行肯定，如奥古斯都的成功、尼罗皇帝的凶暴、恺撒的死亡；当我们想起很多其他彼此相符的证据时，我们就推断说，那些事例曾经真实地存在过，并且那些根本没有任何利益的人，也不会联合起来欺骗我们；由于这些事实当时都被肯定为是最近发生的，所有人都清楚的，更何况他们都有这种企图，所以必定会亲自遭到他们所有人的同时嘲笑。相同的推理也贯穿于政治、战争、经济、商业之中，而且全都参与在人生之中，以致人类倘若不采取这种推理，根本就不能行动或生存。在向他的臣民征税时，一个国王就能预期他们的服从。在率领军队作战时，一个将军就能预测到他的军队具有何种程度的勇气。一个商人期望他的代理人或者货物管理人忠诚而又有技艺。在命令开饭时，那个人丝毫不用怀疑他的仆人是否服从。简单地说，与我们自己的和他人的行为相比，既然没有什么事情与我们有更密切的联系，因此我们的绝大多数推理就应用于对于这些行为的判断。我现在能够确定地说，无论谁用这种方式加以推理，实际上，他就相信意志的活动是由必然性产生的；倘若他对这一点进行否认，那么即便他自己也不清楚这样做有何意义。

我们所说的一因一果的所有对象，就它自身来说，恰似自然界中的任意两种事物一样，都是彼此分别、彼此分离的，并且即便我们特别精确地细察它们，我们也无法从这一个存在推理出来另一个存在。我们之所以会形成这样的推断，是因为我们只是体会到、观察到两个事物的恒常结合；既然如此，推断也仅是习惯在想象上的结果。在此我们一定要肯定地说，这个观念就是这些对象的观念，而且知性的结论没有发现必然的联系，并且必然的联系只是心灵的一个知觉，而绝对不应该满足于说，恒常结合着的对象产生了因果观念。所以，无论我们在哪里发现相同的结合，那个地方的这种结合都以同一方式影响信念与观点，在那里我们就有了缘由与必然

的观念，即使也许我们还能够将这些表达方式避去不用。在我们曾经所发现的所有例子中，一个物体的运动永远是经过碰撞而随着另一个物体的运动而运动的。由此，心灵便不再能更进一步深入了。原因和结果的观念是由心灵通过这个恒常的结合而形成的，而必然性则是心灵借这个观念的影响而感觉到的。既然在我们所说的人事证据中有相同的恒常性、相同的影响，那么，我就再没有其他要求了。余下的就只能是词语上的争辩了。

确实，当我们思考着自然的与人事的证据怎样适当地彼此结合而形成推理连锁时，我们将毫不犹豫地承认，二者具有相同的性质，并且是从同一原则得到的。一个既无金钱，又无人情的囚犯，不仅从围绕他的墙壁与铁栏，而且也从狱吏的顽强性，意识到他逃跑是根本不可能的；在他所有逃跑的计划中，他宁愿破坏石墙与铁栏，也不愿试着去说服狱吏的顽固本性。在解赴刑场时，这个狱囚不仅从挥动的铁斧或者转动的绞轮预料到了他的死亡，而且还从坚定而忠实的监守者预料到了他的死亡。一连串的观念活动在他心灵中循环着：他不可能从士兵们那里逃脱，行刑人不可能手下留情，以及他的身首将被分离，甚至他还会流血、抽搐与死亡。这里，一个关联的连锁是由自然原因与有意的行动所形成的；然而，在从一个环节向另一个环节过渡时，心灵并没有发现任何差异；心灵相信那个未来的结果，如同我们所定义的物理的必然所产生的一系列的原因将它与现在的记忆印象和感官印象结合在一起一样。无论那些被结合的对象是动机、意志与行为，还是状态和运动，相同的被经验过的结合在心灵上都有相同的效果。虽然我们能够将事物的名称改变，然而，我们却永不能将事物的本性与它们对知性的作用改变。

我敢确定地说，无论是谁，要想驳倒这些推理，只有凭借着改变我的定义、凭借着予以原因、结果、自由与观念等名词以不同的意义。依据我的定义来说，因果关系的一个必要部分是由必然性所构成的，故而，自由既消除了必然，亦消除了原因，

还消除了机会。机会至少是与经验显然相反的，通常被认为包含着一个矛盾，因此有关自由或自由意志也一直有相同反驳的论证。倘若有人将定义改变，那么，除非我清楚他给这些名词所下的定义，要不然我就不能与他进行争辩。

◆关于自由与必然的论述2

虽然这个学说无论在何种意义下都是荒诞与无法理解的，但是我相信，我们能够对自由学说的流行提出以下三个理由。

其一，当我们已经结束所有行动之后，虽然我们承认自己受到了某些特殊观点与动机的影响，但是我们很难说服自己是被必然所支配的，并且必然使我们根本不能作出其他的行为；必然观念好像包含了我们所感知不到的某种力量、暴力与强制。几乎没有人可以将自发的自由（如经院中所定义的）与中立的自由区分开。也几乎没有人可以将与暴力相反的自由与意味着否定必然和原因的那种自由区分开。这个名词最常见的含义就是第一种意义，既然我们所注重保存的仅仅是那种自由，因此我们思想的大部分就转向了它，而似乎广泛地将它与另一种自由相混淆。

其二，对于中立的自由，人们也有一种虚妄的感觉或经验，同时将它当做自由真实存在的论证。确切地说，无论是物质的还是心灵的一切活动的必然性，并非一种主动的性质，而是能够考究那种活动的所有有理智的或有思想的存在者的性质，同时也是人的思想从以前对象来推断那种活动存在的一种确立的倾向，如同自由或者机会在另一方面只是那种确立的倾向的虚无，只是我们意识到的一种漠然，能够从一个对象的观念任意转移到或不转移到另一个对象的观念。此时我们能够说，虽然我们在反省人类行为时极少发现那种漠然或中立，然而往往在完成那些行为本身时就有这种事情发生，我们感知到与这相似的某种情形：既然将所有有关的或相似的对

象彼此都轻易地混合在一起，因此人们就把这一点当做对于人类自由的一种理的证明，甚至也当做一种直观的证明。在很多情形下，我们意识到我们的意志支配我们的行动，还想象自己感知到所有事物都不能支配意志。由于当人们不承认这一点，由此激起我们来亲自试验时，我们就感知到意志在各个方面都很容易活动，而且在它原本还没有定下来的那一面还产生了自己的意象。我们相信，事实本身原来是由这个意象或者微弱的运动产生的。由于倘若我们否认这一点，那么，在第二次试验时，我们就会观察到它能够这样。然而所有这些努力全是无效的，无论我们所结束的行为是如何随意与不规则，因为证明我们行动的唯一动机就是我们自由的欲望，因此我们就永远无法摆脱必然的支配。我们可以设想自己感觉到有一种自由在自己心中；然而一个旁观者经常从我们的性格与动机推断出我们的行动，就算在他推断不出来时，他也通常推断说，倘若他彻底熟悉了我们的性情与境况的各个细节，及其我们的天性和心情的最隐秘的动力，于是他就能够作出上面的推断。而根据前面的学说来看，这恰恰是必然的本质。

其三，由于根据宗教，自由学说从而比与它对立的学说更受到人们的欢迎，这也就是第三个理由。对于这个问题，宗教没有必要加以关注。在哲学辩论中，人们凭借着一个假设对宗教与道德有危害的结果，而尽力进行反驳，这是一个极其常见的却也是极其受谴责的推理方式。当我们因任意一个观点而陷入谬误时，这个观点的确是虚妄的；然而一个观点要是有害的结果，那它并不因此就一定是虚妄的。所以，应该彻底放弃这一类论题，由于它对真理的发现并不起促进作用，枉然使反对者的人格变成可憎的。我的这些话仅仅是泛论而已，并不想从这里得到什么便利。我情愿平静地接受这种考究，进而敢说，依据我的解释，必然学说不仅毫无罪过，而且甚至对宗教与道德是有益处的。

由于必然性就是原因的一个要素，因此根据原因的两个定义，我对必然下了两个定

义。我把必然性置于几个类似对象的恒常结合与连接中，或者置于心灵从一个对象到另一个对象的推理中。无论在经院中、在教坛上还是在日常生活中，这两种意义下的必然性都被广泛地承认（即使是默认的）为属于人类意志的，并且过去无人妄图否认，有关人类的行为，我们可以进行一些推断，并且那些推断是建立于人们所体会到的类似行为与类似动机同情形的结合之上的。其他人的观点与我的观点的唯一分歧就是：也许他没有把它当做必然，然而只要词义清楚，我期望名词没有什么危害；也许他认为在物质的活动中还存在一种其他的什么东西。无论它是不是这样，这个说法不论对自然哲学有何结果，但是对宗教都是不太重要的。当我认为我们并没有物休活动中其他联系的观念时，也许是我错了，并且在这点上倘若有人可以予以我更进一步的指教，那么我是特别高兴的；但是我相信，当我把某种东西归属于心灵活动时，人们必定很快就会加以承认的。所以，我不希望有人千方百计地对我的观点作不善的解释，望文生义地说：我认为人类行为具有必然性，它并将人类行为与无知物质的活动置于相同地位上。在人们假设的物质中，我并不主张意志赋有那种无可理解的必然性。但是我却主张物质具有最严谨的真正信仰所承认或必然所承认为归属于意志的那种能够理解的性质，无论你是否把它称做必然。所以，仅在物质的对象方面，而并非在意志方面，我对传统体系的说法有所变动。

除此之外，我还要更进一步说，对宗教与道德来说，这种必然都是那么的重要，倘若没有这种必然，结果必然会将二者都彻底推翻，并且所有神的与人的法律都会被种种假设完全破坏。既然人的所有法律建立于奖赏与惩罚之上，故而这里的确是假设了一个基本原则，即：心灵都受到这些赏罚的动机的影响，这种影响具有产生或防止恶行的作用。我们能够予以这种影响任意名称，但是既然这种影响常常同行为结合起来，因此按照常识来讲，我们就应该把它看做一个原因，应该把它当做我所要建立的那种必然性的一个例子。

假如把神看做一个立法者，并设想他按照命令人们遵从的目的进行赏罚，于是在运用于神的法律上时，以上推理也是一样牢固的。但是我还认为，当他不凭借他的主宰身份办事、而甚至被认为是一个丑恶的、可憎的罪行的报复者时，倘若人类行为中不存在因果的必然联系，于是不仅所加的惩罚无法与正义和道德上的公平相符合，而且所有有理性的存在者也都无法预料到要加罚于人。具有思想与意识的一个人或动物就是憎恨或者愤怒的恒常的与普通的对象。当那种憎恨情感由任意罪恶的或侵害的行为所刺激起来时，那不过是由于那些行为与那个人有一种联系。然而，根据自由或者机会学说来看，这种联系就消失了，并且人对那些有目的的、预谋的行为，如同对偶发的、偶然的行为一样，无须负任何责任。就其本性来说，行为是短暂的、易逝的，这些行为倘若不是因在作出这些行为的人的性格与性情中的某种原因而发生的，那么就无法固定于他的身上，倘若是善行，也无法予以他光荣，倘若是恶行，也无法予以丑名。也许，行为自身是能够责备的，它也许是违反了道德与宗教所有的规则，但是那个人对它并不负责。既然行为不是由他性格中任意持久的或恒常的性质而产生，而且在事后也不能发现这一种性质的痕迹，因此，他就不会因为这而变成惩罚或者报复的对象。因而，根据自由的假设来看，在他犯了极恶的罪行之后，这个人就如同他在刚出生时一样的单纯无瑕，并且他的性格与他的行为也毫无关联，由于他的性格并没有导致他的行为产生，因此行为的恶劣根本不能当做性格败坏的证明。无论一般的观点如何倾向于对立的说法，只有依据必然原则，一个人才会因为他的行为而有功过。

但是人们是如此的自相矛盾，以致即使他们经常说，必然性把所有对于人类或神的功过彻底消灭了，但是在关于这一问题的所有判断中，他们依旧不断根据这些必然原则加以推理。人们因为无知或者偶然所发生的那些恶行，他们都不会由此而受到谴责，哪怕后果是多么的严重。这究竟为什么呢？那仅仅由于这些行为的缘由是暂

时的，而且是因这些行为的本身而终止。与由于通过深思熟虑所作出的恶行相比，人们因为仓促而且未经策划所作出的恶行受到的谴责更少。这又是为什么呢？首先，那仅仅是由于暴躁的性情虽是心灵中恒常的缘故，但是它却是间断地发生的，并没有把整个性格玷污。然后，各种罪行由悔改而消除了，特别是在悔改之后，生活与行为方面有了显著的改进。这又该怎样进行说明呢？我们仅可以说，由于行为是心灵中罪恶的情感或原则的证明，因此行为让一个人变得有罪过。但是，当这些原则发生了任意改变，以致它不再是合理的证明时，于是行为不再是罪恶的了。然而根据自由或机会学说来看，行为永远不是罪恶的，从而也永远无法是正确的证明。

所以，在此我转向我的论敌，但愿他将他自己的体系脱离这些可憎的结果，继而再凭借它们来责怪别人。倘若他认为，在哲学家们面前，这个问题不应当通过在人们面前的雄辩，而应当通过公正的论证来进行决定，由此，就让他返回到我之前在证明自由与机会是同义词时所列举的论证上，并返回到我对于人事证据的本性与人类行为的规则性所涉及的论证上。我在回想这些推理时，就相信取得了彻底的胜利；故而，有关意志的所有这些活动都具有特殊的缘由，这一点虽然我已经证明，但现在我还要进一步阐明这些缘由是什么，而且它们是在什么情形下活动的。

◆关于影响意志各种动机的论述

在哲学中，甚至在平常的生活里，探讨理性与情感的斗争和重视理性是最常见的事情，并且说，只有在服从理性指令的范围内，人类才能说是善良的。人们有这样一种说法，每一个理性动物都应该依据理性的要求来调整他的行为；如果有任何其他动机或者原则也要求对他的行为进行指导，就应该坚决加以反对，直到完全将它制伏为止，或者至少要让它和那个较高的原则相符合。大部分的古今精神哲学都好像

建立在这个思想方法的基础之上；并且无论是在关于形而上学的论辩中，或者是在通俗活动的讲演中，都没有哪一个能较理性战胜情感的优越性这个话题成为更广阔的争议园地。理性具有的永恒性、不变性与它神圣的来源，已经得到人们淋漓尽致的渲染。同样地，情感的盲目性、变化性与欺骗性，也被人们极度地强调。为了能够指出所有这种哲学的谬误，我力求证明以下两点：第一，理性单独绝对没有办法作为任何意志活动的动机；第二，在指导意志方面理性并没有办法反对情感。

知性或者是按照理证来进行判断，或者是按照或然推断来进行判断。因此它的作用方式有两种；一方面知性所考虑的是关于我们观念的抽象关系；另一方面它所考虑的是只是关于经验所报告给我们的那些对象的关系。我相信，只有极少的人会说，只是第一种推理就能够成为我们的任何行为的动机。既然第一种推理的准确适当的范围是观念世界，并且既然意志永远把我们放置在现实世界中，因此理证与意志就好像是完全彼此远隔的。数学在所有机械运动中是有用的，同样地，算术在每一种技艺与行业中确实也是有用的；不过这并非是数学与算术本身有什么影响。力学是按照某一种预设的目标或目的来对物体运动的技术加以调整；而我们确定数的比例之所以要用算术，只是因为我們希望能够借此知道数的影响与作用的各种比例。这是为什么？一个商人想知晓他与所有人的账目总额；只是为了搞清楚，多大的总数才能有偿还债务并去市场购货（全部货物合计在内）的那个结果。因此，只有在对我们有关因果的判断进行指导的范围内，抽象的或者理证的推理，才可以对我们的所有行动产生影响。这就将我们引向了知性的第二种活动。

很显然，当我们能够预料到任何一个对象所能给予的快乐或者痛苦时，我们就会随之产生一种爱好或者厌恶的感觉，而且在它的推动下去避免任何可能引起不悦的东西，接受能够引起快乐的东西。同样显而易见的是：这个情绪并没有在此停留，而是要让我们的观点涉及各个方面，将所有通过因果关系和原始对象有关的一切对象

全部包括在内。这里就会有推理发生，以便于我们发现这种关系。我们的行为会随着我们的推理的变化而发生变化。但是很显然，在此情形下，冲动并非起于理性，而只是受到理性的指导。因为我们预料到快乐或者痛苦，才对一切对象产生爱好或者厌恶；这些情绪就会扩及理性和经验所指向的那个对象的因果。我们如果对原因与结果都漠不关心，也就丝毫不会关切地去搞明白哪些对象是原因，哪些对象是结果。如果对象本身不对我们产生影响，它们的联系使它们也无法有任何影响；而既然理性只在于发现这种联系，所以很明显对象就无法借理性来影响我们。

既然理性单独不足以产生任何行为，或者是引发意志作用，我们因此可以推断说，这个官能（理性）一样也无法制止意志作用，或和任何情感或者情绪来争夺优先权。这个结论具有必然性。如果不是理性向着相反的方向给我们的情感一种冲动，它就无法产生后来这种制止意志作用的效果；但是那种冲动假如单独活动，那么它本来就可以产生意志作用。没有任何东西可以反对或者阻挡情感的冲动，除了相反的冲动之外。如果这种相反的冲动确实是起于理性，那么理性对意志必然产生一种原始的影响，并且必然可以引起并阻碍任何意志的作用。但是如果理性没有那种原始的影响，那么它就无法抗拒具有那么一种效能的一切原则，或让心灵略微有片刻的犹疑。因此可以说，反对我们情感的那个原则不可能就是理性，而只是在不确切的意义上被称为理性。我们在谈及理性与情感的斗争时，说法是不严谨的、非哲学的。理性是而且也应当是情感的奴隶，除了服务与服从情感外，无法再有其他任何的职务。因为这个观点看起来或许有些离奇，如果我们通过其他的一些考虑来加以证实，这也许是适当的。

情感是原始的一种存在，或者也能够说是一个存在的变异，并非包含着任何表象的性质，让它成为其他一切存在物或变异的一个复本。我在饥饿时，现实地具有那么一种情感，并且在那种情绪中并不比我在口渴、疾病或是在五尺多高的时候和其他

一切对象有更多的联系。所以，真理和理性无法反对这个情感，或者与之相矛盾，因为此种矛盾的含义是：作为复本的观念不符合于它们所表象的那些对象。

关于这方面问题，可能首先出现的一点就是：既然只有和真理或者与理性联系的东西才可以违反真理或理性，并且我们只有知性的判断才会有这种联系，所以必定会产生一个结论就是：只有在伴随某种判断或者观点的范围内，情感才可以违反理性。按照这个原则（这个原则是如此的明显和自然），只有在这两种意义下，所有感情才能够称之为不合理的。第一：当假设不存在的对象被假设为是存在着的时候，那么根据这个假设所建立起来的情感（如恐惧或者希望、悲伤或者喜悦、安心或者绝望）都是不合理的。第二，在我们把任何情感发展成行为的时候，我们所选定的方法并不足以达到预期的目的，在因果判断方面我们发生了错误，这时那个情感就能够说是不合理的。如果一个情感既不以虚妄的假设为基础，也没有使用达不到预定目的的手段，那么知性就无法加以辩护或者责备谴责。如果人宁愿毁灭全世界也不肯伤害自己的一根手指头，那并非是违反理性原则的。如果为了防止一个印第安人或者一个完全与我陌生的人的些许不快，我宁愿毁灭自己，那也并未违反理性。如果我选择我所认为的较小的福利而舍弃较大的福利，；而且对于前者比后者更有一种强烈的爱好，那也同样不是违反理性的。如果在某种情况下，一种微细的福利能够比最大而且是最有价值的快乐产生更高一级的一种欲望。这也没有什么离奇的地方，这正如在力学中我们看到一磅重的东西因为占着有利位置从而举起一百磅重的东西来一样。简单而言，一种情感必然要伴随某种虚妄的判断，然后才能够说是不合理的。在这时候，甚至可以确切地说，不合理的亦非情感，而是判断。

结果是显而易见的。既然一种情感只有在以一个虚妄的假设为基础时，或者在选择了无法达到预定目的的手段时，才能够称为不合理的，在其他任何意义下永远无法称为不合理的，所以理性与情感是永远无法相互对立，或者是争夺意志与行为的统

治权。当我们一看到任何假设的虚妄和手段的不足时，我们的情感毫无反抗地就会服从于我们的理性。或许我们认为某种水果是美味的，对它因此而产生了欲望，但是一旦你提醒了我的错误时，我的欲望就会停止。或者我要完成某些行为，作为一种手段来获得我所欲望的福利，但是因为对这些行为的意愿只是次生的，而且是以“它们是所欲望的效果的原因”这个假设为前提的，所以我在一发现那个假设的虚妄时，也就漠不关心那些行为了。

不用严格的哲学眼光考察对象的任何人，自然会想象，那些产生一样的感觉、而且无法被感觉与知觉所直接区别的心灵活动全部是完全同一的。比如，理性的作用并未产生什么明显的情绪，除了在比较玄妙的哲学研究之外，除了经院中的繁琐的精究之外，极少有任何快乐或者不快传来。因此，这种事情就发生了：即所有以相同的平静与稳定状态进行的任何心理活动，就被那些仅由最初的观察与现象判断事物的人们与理性混淆起来了。诚然，虽然有些平静的欲望与倾向是实在的情感，但是它们在心灵中却极少产生情绪，并且多半是由它们的效果，而不是由它们的直接的感觉来被人认知的。这些欲望可以分为两种：一种是某些原来我们天性所赋有的本能，如愤恨与慈善、对儿女的怜惜与对生命的爱恋；一种是对抽象地被思考的福利的一般欲望与对抽象地被思考的祸害的一般厌恶。这些情感中的任何一种在处于平静状态并且在灵魂中不引起纷乱时，这些情感就十分容易地被认为是理性的决定，同时被假设为产生判断真假的同一个的官能。因为它们的感受并未有明显的差别，两者的本性与原则就被假设为是同一的。

除了经常决定意志的这些平静情感之外，还有与此同类的某些猛烈情绪，对那个官能一样也会产生一种巨大的影响。在我受了别人的任何侵害时，往往我就会感到一种猛烈的愤恨情感，让我希望他遭受到祸害与惩罚，完全没有把我的快乐与利益考虑在内。在我大难临头时，我的恐惧、不安与厌恶就达到了极高的程度，而产生明

显的一种情绪。

形而上学家们的一般错误就在于：他们只是认为这些原则的其中之一能够指导意志，同时假设另一种原则不会产生任何影响。因为人们经常有意地作出一些违背自己的利益的行为，所以最大可能的福利的观点并没有永远影响他们。人们往往也抑制自己猛烈的情感，用以达到自我的利益与意图。因此，也并不仅仅是当下的不快决定他们的行为。能够概括地说，这两个原则对于意志都起作用，而当它们相反时，依据那个人的一般的性格与现在的心情两者之一就会占到优势。我们所谓的意志坚强，就是平静情感对于猛烈情感的优势；我们虽然非常容易观察到，没有人经常可以具有这种德行，以致在任何情况下永远不服从情感与欲望的要求。因为性情的这些变化，所以动机与情感在相互反对时，断定人类的行为与决心就会变得很困难。

◆关于猛烈情感的论述

哲学中最细致的一个思辨题目，是关于平静情感与猛烈情感的不同原因与结果的这一题目。很显然，情感对于意志的影响，并非是与它们的猛烈程度或由它们所引起的性情上的混乱程度成比例的。恰恰相反，如果一个情感已经是一个确定的行为原则、而且是灵魂的主导倾向时，通常就不再会产生任何明显的激动情绪。既然重复的习惯与情感的力量已经让所有都屈服于它（情感），那么在指导行动与行为的时候，这种情感就不会再遭到由每一种暂时发作的情感所自然引发的那种反对的情绪。因此，我们必须把平静的与微弱的情感，猛烈的与强劲的情感区别开来。虽然如此，但是我们在想去支配一个人并怂恿他从事某种行动的时候，通常较好的办法就是鼓动他的猛烈的情感，而非他平静的情感，我们宁可借着其偏向来支配他，也不能借着世俗所谓的理性的力量来支配他。我们应该将对象放在能够增加情感的猛

烈程度的这样一种特殊情况下。因为我们能够说，所有都依赖于对象的情况，这一方面如果发生变化，平静情感与猛烈情感就会相互转化。这两类情感都是趋福避祸；都是随着祸福的变化而变化的。但是在此，两者之间存在一种差别：接近的同一种福利会引起一种猛烈的情感，在彼此远隔时却只能产生一种平静的情感。既然这个题目正好属于现在这个关于意志的问题，所以在此我们将加以彻底地考察，并且思考能让情感成为平静的或猛烈的那些对象的某些条件与情况。

人性中有一个引人注目的特性，即伴随有某种情感的任何情绪，都容易转变成为那种情感，就其本性而言，虽然两者原本是有差异的，甚至是相互对立的。确实，为了让各个情感间成为完全结合的，需要印象与观念的双重结合。只有一种关系还不足以达到那个目的。不过虽然这一点已经被明显无疑的经验证实了，但是我们依然必须了解它的应有的限制，而且必然认为这一双重关系只有在为了让一种情感产生另一种情感的时候，才是需要的。当两种情感已经被它们各自的原因产生出来而全存于心中时，它们就非常容易相互混合或结合。只有一种关系在它们之间，甚至有时这一种关系也不存在。主导的情感将微弱的情感吞没了，并将它转变成自己所有。一旦精神被刺激之后，就易于接受一种方向上的变化。自然地，我们就会想象这种变化将由优势的感方面而来。在很多方面任何两种情感之间的联系，要较任何情感与漠然状态间的联系更加密切一些。

一旦一个人处在热恋之中，他的情人的一些微小的任性与过错，极易产生嫉妒与争吵，虽说这些都是不愉快的，而且是与愤怒、憎恨相关联的，但是却被发现这些正是予以优势情感的一种附加的力量。当政治家们想用一种事实告诉任何人，以此让他大为激动时，他们先刺激起他的好奇心，却尽可能地迟延不予于满足，借此让他的渴望与焦急的情绪到达顶点，然后才让他彻底知晓事情的底细，这就是他们常用的手段。政治家们明白，好奇心会让他无可救药地堕入他们所想要激起的那种情感

中，并推动那个对象来影响心灵。一个想起他的朋友与战友们的士兵在进入战场时，很自然地就会被勇气和信心鼓舞；而他在想到将要对付的敌人时，就会被恐惧与恐怖侵袭。因此，正像后者所产生的情绪会增加恐惧一样，由前者所产生的任何新的情绪，自然而然地能够增加勇气。这种情形之所以会发生是因为观念关系与低弱的情绪转变成了优势的情感。因此，在军事训练中，统一、辉煌的制服，整齐划一的姿态和动作，及其威武、庄严的军容，都为我们与盟军增加勇气。而不相上下的对象如果出现在敌人一方，就会引起我们的恐惧，虽然它们本身看起来是让人愉快而美观的。

虽然情感是相互独立的，而在它们并存时，就会自然而然地相互融合，因此，福或祸在那么一种情况下，以致除了直接的欲望情感或者厌恶情感外，还会引起了某种特殊的情绪，那么欲望情感或者厌恶情感必定就能获取新的力量或增强猛烈的程度。

除了其他的情况之外，在刺激起相反的情感时，任何对象都会发生这样的情形。因为我们能够观察到这样一种现象：通常情况下，在精神中两种情感的对立会产生一种新的情绪，并且比势均力敌的任何两种感情的并发更能产生纷乱。而且这种新的情绪极易转化成主导的情感，而将它的猛力提高到超过那种情感在没有遭遇抵抗时所能够达到的程度。自然而然地，我们希望得到被禁止的东西，并且只是由于某些行为的不合法而喜欢去做它们。在与情感相反时，义务概念极少可以克服情感；并且当这个概念不能产生那种效果时，反而它就在我们的动机与原则之间产生了一种对立，因而也就增强了那些情感。

那种对立情况无论发生于内在的动机还是外在的阻碍，都有相同的效果。情感在两种情形下，通常都会获得新的力量与猛力。精神被心灵克服障碍所作的努力刺激起

来，情感也因此变得活跃。

不定心理和对立也会产生相同的影响。思想的激动，在一个观点到另一个观点之间迅速地转变，伴着各种观点而接续出来的各种情感。在心中，所有这些情况都会产生一种激动，而且在主导的情感中合并。

依我看来，安心之所以能够减弱人的情感，没有其他任何自然的原因，而只是因为安心消除了可以增加情感的那种不安心理。处在自在的状态中的心灵，立刻就会萎靡下去；为了要保持它的热忱，一定要有一个新的情感时时刻刻给予支持。同样因为这个理由，虽然绝望与安心相反，却也有相同的影响。

最有力地刺激出任何感情的方法，确实就是将它的对象放入一种阴影中，同时隐藏起其中一部分，那个阴影一面显露出足够的部分，让我们喜欢那个对象，同时把某种活动的余地留给想象。模糊现象除了总是伴有一种不定感之外，为了补足这个观念，想象所作出的努力刺激起了精神，因此给情感增加了一种附加的力量。

虽然绝望与安心是相反的，却会产生相同的效果。别离被观察到会产生两种相反的效果，在不同的情形下，它或者是增强情感，或是减弱情感。关于这一点拉罗希福科公爵有很好的阐释：别离会消灭微弱的情感，却也能增强强烈的情感；正如大风虽然可以吹灭蜡烛，也会让一堆大火燃烧得更旺。我们的观念和情感会被长期的别离所削弱，但是当观念强烈生动并足够支持自己的时候，别离而引起的不快反而会增强而非减弱情感，并且给情感以新的力量与猛力。

◆关于习惯和效果的论述

但是，没有任何东西在增减我们的情感、化痛苦为快乐或化快乐为痛苦方面较习惯

和重复有更大的效果了。习惯对心灵有两种原始的效果，一种是让对于任何对象的想象和任何行为的完成变得顺利无阻，另一种是以后让它对这个行为或对象有一种趋向或者倾向；不管它们是多么奇特，依据这些效果，我们就能够说明习惯的所有其他效果。

当灵魂致力于去完成它所不熟悉的一切行为或想象它所不熟悉的一切对象时，各种官能就会产生某种倔犟性，并且运动在新的方向上时，精神也有些困难。这种困难因为刺激起精神，所以就成为惊讶和从新奇而产生的所有相关情绪的来源；并且它本身是令人愉快的，正像是将心灵活跃到适当程度的每种事情一样。但是虽然惊异本身是令人愉快的，然而因为它将精神激动起来，所以它在增强我们愉快感情的同时也增强了我们的痛苦感情，这是符合上述原则的；也就是说：凡先行于或者伴着一个情感的每一种情绪都比较容易转变成那种情感。因此，每一种新的事物都是最感动人的，并且给予我们比它（严格地说）原来所能引起的苦、乐更大的苦、乐。当这个东西一再地向我们返回时，新奇性就会随之逐渐消失，情感低落，精神的激动也已过去，我们就可以比较平静地观察那些对象了。

重复作用渐渐地产生了一种顺利的感觉。顺利假如不超过一定程度，它就不仅是快乐的一个必然的来源，而且是心灵中另一个非常有力的原则。这里值得注意的是：从新奇而来的快乐，不仅有增强苦感的倾向，而且有增强快感的倾向，适当程度的顺利所产生的快乐反而没有这种倾向。顺利所给予的快乐在于精神的顺畅的活动，而非精神的激动；有时这种活动会变得十分有力，甚至能够将痛苦转变为快乐，而且在一段时间之后可以让我们对以前看来是极为生硬、令人不快的事物产生兴趣。

还有一点：虽然顺利可以将痛苦转化为快乐，但是如果顺利的程度太大，就会让心灵的活动变得微弱无力、不足以再让心灵继续产生兴趣并提起精神时，快乐就被转

变为痛苦了。确实，只有自然地伴有某种情绪或者情感的对象，才会由于过多的重复，导致那种情绪或情感的消失，其他任何对象却极少会因为习惯而变得令人不快。无论云、天、树、石如何重复地出现，在思考它们时，一个人永远不会产生厌恶。但是女性、音乐、宴会或任何本来应是愉快的东西变得淡漠起来时，相反的感情就容易产生了。

但是习惯不仅让人可以顺利完成任何行为，并且还能让人有完成那种行为的趋势和倾向，那种行为如果并非是完全令人不愉快的，同时也就绝对无法成为倾向的对象。根据一位卓越的已故哲学家的说法，这正是习惯可以增强一切积极习性，而减弱消极习惯的理由。顺利的习惯让精神的活动变得微弱无力，因而消除了消极习性的势力。在积极习性中情形正好相反，因为精神足以充分地维持自己，因此心灵的倾向就让精神增加了新的势力，从而促使精神更加有力地倾向于那种行动。

◆关于想象对情感影响的论述

值得注意的一点是：想象与感情有一种密切的结合，任何影响想象的东西，和感情也会有某些关系。当我们的祸福观念获得新的一种活泼性时，情感就会变得更为猛烈，而且随着想象的发生的各种变化而变化。这种情形是否因为上述“任何伴随的情绪都易于转变为主导的情感”的原则，对此我不作出任何结论。有很多例子能够证实想象对情感的这种影响，对于我现在的目的来说，这已经足够了。

和我们虽认为是高一级但完全不知其本性的其他任何快乐相比，我们所熟悉的任何快乐更可能对我们施加影响。我们对于前者只是在一般的快乐概念下加以想象，对于后者则可以形成一个具体而确定的观念。我们的任何观念越是一般普遍的，它对想象的影响必然就越小。一个一般观念，虽然只是在某种观点下被思考的一个特殊

观念，但往往是比较模糊的。这是由于我们用来表象一个一般观念的特殊观念，永远不是固定或确定的，而是极易被其他同样的可以加以表象的特殊观念所替代的。

希腊史中有这样一段著名的史实，能够说明我们现在的目的。泰米托克里斯向雅典人说，他拟一个对公众非常有利的计划，由于那个计划的成功完全取决于它的秘密执行，如果他将这个计划告诉他们，那就一定会破坏那个计划的执行。雅典人不授给他便宜行事的全权，而命令他将计划告诉阿雷司提狄斯，他们完全信赖机智的阿雷司提狄斯，而且决定盲目地遵从他的观点。泰米托克里斯的计划是秘密纵火烧毁聚集在邻近海港里的希腊各邦一切舰队，这个舰队一经消灭，雅典人就可以称霸海上，所向无敌。阿雷司提狄斯返回大会，对雅典人说，泰米托克里斯的计划对雅典人是最有利的，但同时亦是最不义的。一听到他的话人民就一致否决了那个计划。

已故的一位著名历史家对古史中的这一段史实十分赞美，认为这是极少遇到的一段独特的记载。他说，在这里他们不是哲学家，哲学家们很容易在他们的学院中确立出最崇高的道德规则和最精美的行为准则，而且断定利益是不应先于正义的。在这里全体人民都对向他们所提出的提议感到关心，他们认为那个提议对公益有重大的关系，但是他们却只是因为它违反正义而毫不犹疑地予以一致的否决。在我看来，我看不出这次雅典人的举动有任何奇特的地方。那些使哲学家们易于建立崇高准则的理由，同样也趋向部分削弱了希腊人那种行为的美德。哲学家们从未权衡利益与正直，因为他们的判断是一般的，所以他们的情感与想象都不关心对象。在现在的情况下，虽然利益对雅典人是直接的，但是由于它只是在一般的利益概念下被认知的，而非借着一个特殊的观念被考虑到的，所以这种直接的利益对于他们想象的影响必定没有那么大，因而也不会成为多么猛烈的诱惑，就如他们先前已经知道它的所有情况时那样。如果不是这样，我们将难以设想，那么一批正如人们通常一样的不公正而暴烈的全体人民为何竟会一致地坚持正义，而把任何重大的利益抛弃。

和痕迹雕残、几乎消失的另一种快乐相比，任何近期享受而记忆犹新的快乐在意志上的作用会更加猛烈些。这种情形的发生，难道不是在后面的一种情形下，因为记忆帮助想象，予以它的概念一种附加的强力与活力吗？假如关于过去快乐的意象是强烈与猛烈的，加之将来的快乐是和相似关系与过去的快乐联系起来的，它就将这些性质加于将来的快乐观念上。

我们用同一原则可以说明以下这一现象。和对我们的生活方式来说是陌生的快乐相比，适合我们生活方式的一种快乐更可以刺激起我们的欲望与爱好。

雄辩最可以将任何情感灌注于心灵，并且可以用最强烈的与最生动的色彩将对象表象出来。我们自己也能承认那么一个对象是具有价值的，那么一个对象是可憎的。但是在一位演说家刺激起想象并给这些观念增加力量之前，这些观念给意志或者感情施加的影响或许是很微弱。

但是这并不意味着雄辩总是必需的。别人单纯的观点，尤其是在情感增添它的势力的时候，会让一个关于祸福的观念对我们产生影响，在其他情况下那种影响是会完全被忽略的。这产生于同情或传导原则。而正像我前面所说，同情只是一个观念借想象的力量向一个印象的转变。

通常生动的情感伴随着生动的想象，这是我们值得注意的。正如在其他方面一样，在这个方面，情感的力量一方面由对象的本性或者情况决定，另一方面也由人的性情来决定。

信念只是和现前印象相关的一个生动的观念，关于这一点我已经说过。这种活跃性对于刺激我们不管是平静的还是猛烈的一切情感，都是必要的一个条件。至于想象的单纯虚构，对于两者则并没有任何重大影响。过于微弱的虚构无法把握心灵，或

引起任何情绪的力量。

◆关于空间与时间的接近与远隔的论述

为什么和我们接近的每一种事物（无论是空间上还是时间上）都用一种特殊的强力与活泼性被人想象，而且它对想象的影响超过了其他任何一个对象，我们可以很容易地举出理由来说明这一点。我们的自我是密切地呈现给我们的，并且凡是和自我有关系的所有事物都分享着那种性质。不过如果一个对象非常远隔，以致失去了这种关系所具有的优势，那么它为什么越是再远隔一些，观念就会变得越是微弱和模糊呢？或许这一点需要一种比较详细的考察。

显然，想象永远无法完全忘记我们存在其中的空间与时间的坐标点。想象总是从情感与感官那里得到关于时空点的那些经常性的报道，以致无论想象怎样将它的注意转到外面的、远隔的对象上去，在每时每刻它还是要被迫来思考现在。还有值得注意的一点是，在想象我们所认为实在的、存在的这些对象时，我们都是在其应有的秩序和位置上来考虑它们，从来是从一个对象跃到远隔的其他另一个对象，而总要经历至少是粗略地加以检视位于它们中间的那些所有对象。因此，在我们反省与我们远隔的任何对象的时候，不仅要先经历位于我们与那个对象之间的所有对象，继而再到达那个对象，并且每一时刻都得重复相同的过程，因为我们每一时刻都会被召回来思考自己与自己现在的情况。这种间断必定会将观念削弱，关于这一点我们很容易设想到，由于它打断心灵的活动，并且就像我们在反省一个近处的对象时的情形，会让想象无法连续紧张。当我们要达到一个对象时，所走的步子越少，路途越平坦，这种活跃性的减低就越不会如此明显地被察觉到，但随着距离与困难的程度的不同，依然会或多或少地被观察出来。

因此，在这里我们要研究远近两类对象。接近的对象凭借它们和我们的关系，就在其强力和活泼性方面接近于印象；而对于远隔的对象而言，因为我们想象它们的方式出现了间断，出现在比较微弱、比较不完全的观点之下。这就是这些对象在作用与想象上的效果。我的推理如果是正确的，那么在意志与情感上它们也肯定有一种与之成比例的效果。和远隔的对象相比，接近的对象一定有更大的影响。因此，在日常生活中，我们发现那些在空间与时间上和人们并不十分远隔的对象是人们主要关心的，人们把远隔的对象交给机会与命运来照管，因为他们只享受现在。如果你向一个人谈明天将发生的事情，他就会认真地倾听；如果你是跟他讲他三十年之后的状况，他就会不搭理你。和千百里外的一所房子着了大火相比，家中一面镜子摔破了，会更引起我们的关注。

另外还有一点：尽管空间与时间两方面的远隔是在想象上，并因此在意志与情感上产生重大的效果，但是远隔的效果在时间上要比在空间上大得多。二十年的时间和历史，甚至和某些人记忆所及的时间相比，确实只能算得上是很短的一段时间距离，但是令我怀疑的一点是，三千里远的距离或者地球上所能拥有的最大距离，是否可以像前一种情形那么显著地减低我们的情感，减弱我们的观念呢？极少有人会展望到遥远的将来，甚至会害怕很远的未来将会发生的事件，但是一个西印度商人会告诉你，他对牙买加发生的事情会非常关心。

显而易见，这个现象的原因一定在于空间与时间所具有的不同的特性。任何人不需要求助形而上学，就容易观察到空间或者广袤是由分布在某种秩序中的并存着的，而且可以在视觉或触觉上同时呈现出来的若干部分组成。相反，虽然时间或者接续也是由若干部分组成，但是每一次只可以单独地把一部分呈现给我们；并且时间的任何两个部分永远无法在同一时刻存在。在想象上，这两种对象的这些性质会产生一种适当的效果。因为对各个感官来说，广袤的各个部分是可以结合起来的，因而

在想象中得到了结合。既然一个部分的出现并不能排除另一部分，所以通过接近的各个部分之间的推移或者过渡，思想就能够比较顺利和容易。另一方面，在实际存在中，时间的各部分是无法并存的，在想象中它们就被分离开来，因此那个官能（想象）就很难追溯到任何一系列或一长串的事件。首先必定是驱除了被假设紧接在它前面存在的部分，并且每一个部分肯定是单独而孤立地出现，只有这样才可以按顺序进入想象中间。因此，较空间方面的任何距离，时间方面相同的距离在思想中能引起的间断更大，所以让观念并因而让情感被大大地削弱。按照我的体系而言，在极大程度上情感是依赖想象的。

和前面现象性质相同的另外一个现象是：一样的距离在将来比过去有更大的效果。这种差异在意志方面是容易说明的。既然我们的所有行为都无法改变过去，那么过去无法决定意志也就不足为奇了。但是在情感方面，问题是以前没有遇到过的，这值得我们考察。

我们除了有通过空间和时间点顺次前进的一种倾向之外，我们的思想方法还具有另一个特点，协同产生这种现象。我们永远顺着时间的接续方式来安排我们的观念，这种方式使得从考虑任何对象进到紧随其后的对象是比较容易的，而进到在它之前发生的对象就会相对困难了。除了其他的例子，历史叙事所永远遵循的那个次序也能够说明这一点。除非是绝对必要，否则没有任何东西能强迫一个历史家打乱时间的顺序，在叙事中将实际发生在以后的事情提前来叙述。

这一点应用到现在的问题上也十分容易，假如我们可以回顾一下前面所说的，即人现在的情境永远是想象的情境，并且我们是由此进而想到任何远隔的对象的。我们可以说，从现在进到一个过去对象的那个思想进程是违反自然的，因为这样是从一个时间点进到之前的时间点，更从那之前的时间点进到先前的另一个点，显然这违

反了自然的接续进程。在另一方面，如果我们要把思想转向一个将来的对象时，我们的想象就会按照时间之流向前移动，顺着似乎是最自然的一个次序达到那个对象，这个过程永远是从一个时间点进到紧跟其后的那一点。这种顺利的观念进程对想象是有利的，让它在比较强烈、比较充分的观点下来思考它的对象。相反，我们如果在自己的进程中受到连续的阻碍，并且被强迫去克服那些因违反想象的自然倾向而产生的各种困难，想象就无法用那么强烈、充分的观点来思考它的对象。因此，在打断与减弱想象方面，和将来的大得很多的距离程度相比，过去的一些小距离程度会有更大的效果。从它对想象所具有的这种效果，它对意志与情感就产生了影响。

另外还有一个原因，既有助于产生相同的效果，并且也是由决定我们根据观念的接续来追溯类似的时间接续的那种想象的性质所产生的。当我们由现在的一个时刻来考虑过去与将来的两个一样远隔的时间点时，显然，抽象的考虑，两个时间点与现在的关系几乎是相等的。将来会在某个时候成为现在，过去也曾经是一度的现在。这样我们可以得到以下推论：假如我们把想象的这种性质消除掉，那么过去和将来相同距离的时间点将有一种相似的影响。不仅在想象停留不动、从现在的一个时刻观察过去与将来时，情形是这样，而且即便它改变了位置而让我们处于各不相同的时期时情形亦是如此。由于一方面，我们在假设自己存在于现在的某一时刻和将来对象之间的某一个时间点时，我们就会看到过去的对象后退而变得更加遥远，而将来的对象在接近我们。另一方面，我们在假设自己存在于现在与过去之间的一个时间点时，将来就变得更加遥远，而过去就更接近我们了。但是因为上述的想象特性，我们宁愿我们的思想被确定在现在与将来之间的一个时间点上，而不愿将它们确定在现在和过去之间的一个时间点上。我们不愿延缓我们的存在，而愿意推进我们的存在。我们顺着好像是时间的自然接续顺序，从过去进到现在，再从现在进到

将来。因此，我们就想象在每时每刻将来在逐渐接近我们，而过去则在不断后退远离我们。因此，对于想象，在过去与将来的一个相同距离上，并没有相同的效果，这是由于我们认为过去的距离在不断增加，而将来的距离却不断减少。正如在被认为是在现在的状态下观察对象一样，想象不仅预料事物的进程，而且在对象所趋向的那个状态下观察对象。

◆关于空间与时间的接近与远隔的论述

距离为什么削弱了想象和情感？时间方面的距离为什么较空间方面的距离有更大的效果？过去的时间距离比将来的时间距离为什么有更大的效果，我们已经说明了这三个似乎很注目的现象。现在我们就来考察与这些现象相反的三种现象：一个很大的距离为什么会增加我们对一个对象的珍视和敬慕？时间方面为什么比空间方面更可以增加这种珍视？过去时间的距离较将来时间的距离为什么更具有这种作用？这个题目的奇特，我希望能够作为理由让我对它作比较长的讨论。

先说第一个现象，即一段很大的距离为什么可以增加我们对于一个对象的珍视和敬慕？显然，任何巨大的对象在被单纯地观察与思维时，无论是接续着的或是占有广大空间的，都会扩展我们的灵魂，而予它以明显的愉悦与快乐。宽阔广大的平原、海洋，永恒漫长的世纪，所有这些全是让人快乐的对象，它们超越了虽然是美的却没有适当的巨大来与之相配的任何东西。当呈现在想象前的是任何远隔的对象，我们自然就思考到间隔着的距离，并由此想象到某种宏伟而巨大的东西，获得了往来的快乐。但是由于想象容易从一个观念转到另一与之相关的观念，而将第一个观念所激起的所有情感转移给第二个观念，因此对这段距离所产生的那种敬慕就自然而然地向那个远隔的对象扩展。因此，我们就会发现，对象不一定要在实际上远离我们时才会引起敬慕；如果一个对象凭借观念的自然联结将我们的观点转移到任何一

个巨大的距离，同样也可以做到。虽然一个大旅行家与我们在同一个房间里，他依然会被认为是一个了不起的人物。一个虽然被放在我们的柜子里面的希腊奖章，我们也总把它看做珍贵的古董。在这里，这些对象凭借着自然的推移就能将我们的观点转移到远方与远古；而从这一距离产生的那种敬慕，就会凭借另一次的自然推移，又返回到这些对象上面。

但是虽然每一种大的距离都能引起对远隔对象的敬慕，可是空间方面的距离并不能和时间方面的距离产生同样大的效果，这是我们要研究的第二种现象。我们认为古代的半身像与铭刻和日本的桌子相比更为珍贵。暂且不论希腊人与罗马人，就是和近代中国人和波斯人相比，我们对古代迦勒底人与埃及人也的确更为敬慕。我们宁肯花费更多徒劳的辛苦去搞清楚后者的历史与年代，也不肯花费较少的辛苦去航行，实际地去了解前者的学术、政府和性格。为了方便解释这个现象，我不得不离题稍为远些。

有一个很引人注目的性质存在于人性中，那就是：若是一种障碍不能完全打败我们，让我们丧胆，就会产生一种相反的效果，而我们心中就会被灌注一种超乎寻常的伟大豪迈。我们在集中精神克服障碍时，同时也鼓舞了灵魂，从而会产生一种在其他任何情况下无法有的昂扬之感。我们的精力在顺境中就会变得闲散无用，我们察觉不到自己的力量，但是障碍却能唤醒这种力量并加以运用。

反之，也是正确的。障碍不仅扩大灵魂的气概，并且在灵魂充满勇气与豪情时，还要专门寻求障碍。

在诗人维吉尔的著名史诗《伊尼特》中，有这样的诗句：

他渴望：

如愿地在怯弱的群兽中出现；

一头口吐泡沫的野猪，

或者，有一只褐狮从山上闯下来。

正像在另一方面，凡让情感微弱无力的东西也都让人不快一样，凡可以支持、充实情感的东西都让我们愉快。顺利既然有第一种效果，而障碍有第二种效果，因此当心灵处在某种心情时要寻求障碍而厌恶顺利，这也就没什么可奇怪的了。

这些原则不仅影响情感，也影响想象。只要我们想一下高峰与深渊对想象的影响，就会相信这一点。每一座高峰都传来一种骄傲，或让想象有崇高的感觉，并让人产生比下面的人高出一等的感觉。反之，也是同样的，一种崇高而强烈的想象也会产生上升与高超的观念。因此，我们就能够说是将所有好的东西的观念与高的观念相结合，而且将坏的东西的观念与低的观念相联系。这样，天堂被假设是高高在上，地狱则假设处于深渊。一个宝贵的天才被称为高超的、崇高的。“于是展翅高飞，离开这潮湿阴冷的土地”。另一方面，人们会不加分别地把一个粗俗、肤浅的想法称为低下或者低劣。繁荣就是上升，困苦就是下降。国王们被认为是处在世间的最高点，而农民和雇佣工人则被称为处于最低下的位置。并不像初看时的情形，这些思想方法与表达方法是非常紧要的。

高与低并没有自然的和本质的差别，这一点不管在常识还是哲学都明显地可以看到，这种区别仅仅是重力的作用罢了。在地球这一部分称之为上升的那个方向，在我们对面的地方，就被称为下降。这种情形的发生也只是物体的一种相反的倾向在作怪。我们的确明白，不断影响我们感官的那些物体的倾向，一定会因为习惯的缘故在想象中也产生相似的倾向，而且当我们想到任何处于高处的对象时，它的重量

的观念就把一种倾向传给我们，要将它从它所处的地位运送到直接位于其下的位置，如此不断进行下去，最终达到地面，这个物体与我们的想象才会都停下来。因为相同的理由，当我们从下往上想时，就会感到一种困难，而从低的对象向高的对象推移时，就如我们的观念从它的对象得到了一种重力似的，免不了有勉强感。以下的事实可以证明这一点，就像下降产生流畅一样，音乐与诗歌中被人奋力钻研的流畅被称做降调、收音或者乐阶，流畅的观念给予我们下降的观念。

因此，想象既然在从低的趋向高的时候，一种抵抗出现于它的内在的性质与原则方面，而喜悦与勇气鼓舞着灵魂时，在某种意义上既然要寻找抵抗，而且当想象的勇气一旦遇到能滋养并运用它的场所，就会迅速地投入那种思想或者行动的场所。基于上述阐述产生的结果就是，凡是借助触动情感或想象来鼓舞、活跃灵魂的任何一样东西，自然会给想象这种向上的倾向，并由此决定它违反它思想的自然之流而逆行。想象的这种方向的进程符合心灵当前的倾向。那种困难不仅不消灭它的活力与敏捷，反而有支持、促进它的作用。正是这个理由，才华、美德、财富与权力，就与高超、崇高相结合，就像愚蠢、丑陋、贫穷与奴役是和低下与卑微相结合一样。我们的情形假如与密尔顿所描述的天使的情况一样，认为下降是逆行，不费辛苦与强制就无法下降，那么事物的秩序就会完全颠倒过来。这从下面这一点能够看出：上升与下降的本性是从困难与倾向中得来的。所以，它们的每一个结果也必然是从那个来源产生的。

这一切都非常容易地应用在现在的问题上，即对于远隔的对象时间上的巨大距离为什么比从空间上的相同的距离产生了更大的敬慕。想象从一个时间部分进到另一个时间部分时，和它在空间的各部分间的推移相比，就会比较困难。这是因为在我们的感官看来，空间或者广袤是联合着的，至于时间或接续则永远是分割的、间断的。这种困难在和短的距离相结合时，就会打断并削弱想象，但是相反的效果产生

于巨大的距离方面。心灵因它的巨大对象而昂扬起来后，因想象的困难会变得更加昂扬。由于心灵每一时刻都被迫再次努力从时间的一部分推移到另一部分，加之在空间的各部分方面观念是顺利、方便地向前流动的，所以相对而言，在空间的各部分之间推移时就会感到一种更为活跃和崇高的心情。在这种心情中，想象如同往常那样是先考虑距离进而观察远隔的对象，这就让我们相应地对它产生一种敬慕。我们之所以把古代全部遗物看得那么珍贵，并且比从世界上最遥远的地方带过来的东西都显得更具价值，这就是其原因所在。

我在第一段中提到的第三种现象无疑将会充分地证明这一点。任何一种时间距离并非都有产生敬慕与珍视的效果。我们很难想象我们的后代会超越我们，或者有能力与我们的祖先并驾齐驱。这个现象之所以显得这么值得我们注意，是因为在减弱我们的观念方面，将来的任何距离都不如过去那么有效。虽然和将来的距离相比过去同样的距离在很多时候更可以增加我们的情感，但是短的距离在减弱情感方面的影响更大。

在通常的思维方式中，我们处于过去与将来的中间位置。既然我们的想象感觉沿过去向后退会很难，而循着将来的路径前进则容易很多，那么困难就传达上升的概念，而顺利则把相反的概念传来。由此，我们就想象我们的祖先高高在上，我们的后代就应该在我们的下面。想象前者需要付出很大的努力，而达到后者却是十分容易。顺利之感在距离小的时候帮助想象，但是在想象考虑任何巨大的距离时反而是要减弱它的力量；正如在另一方面，这种努力在距离小的时候，就减弱想象；但是在伴有一个恰当对象时，它便扩大并提高想象。

在这个关于意志的题目结束之前，我认为用几句话来总结前面关于本题的论述是非常恰当的。因为这样就可以把一切论证比较清楚地展示在读者面前。通常我们所说

的情感，是指任一祸福呈现出来时，心灵所产生的一种强烈而明显的情绪。或者情感也会在以下情形中产生：呈现出来的任何一个对象凭借我们官能的原始结构非常适宜于刺激起一种欲望。我们所说的理性也是对情感性质相同的感情而言。只是这一类感情的作用相对比较平静，并不会引起性情上的混乱。这种较为平静的状态，让我们误认为这些情感只是我们理智官能的结论。这些猛烈与平静情感的因果关系都是非常易于变化的，并且在相当大的程度上依赖于每个人的独特的性情和心情。猛烈的情感一般说来，会对意志产生一种比较有力的影响。尽管我们也会常常发现，得到反省的配合与决心的支持的平静的情感同样能够控制情感最暴烈的活动。平静的情感易于转变成猛烈的情感，转变的原因或是性情的变化，或是对象的条件和情况的变化。例如从任何伴随的情感借来力量，或是由于习惯的力量，或是由于想象受了刺激，这就成为让这方面整个情形比较难以断定的原因。总之，一般人观念里的这种理性与情感的斗争让人生变得多样化了，不仅让人们彼此之间是相互差异的，并且让每个人在不同阶段的自己也会各不相同。由于那些转变所依赖的原则太细微了，哲学很难掌握，哲学必然舍去了所有较微小、细致的转变，只说明这个斗争中少数的比较重大、明显的结果。

◆关于直接情感的论述

无论直接的或间接的情感都是以痛苦与快乐为基础的，并且以产生任何一种感情为目的，只要呈现出某种祸福来就已足够，关于这点我们非常容易观察到。在痛苦与快乐被除去以后，热爱与痛恨、骄傲与谦卑、欲望与厌恶及我们大多数的反省或者次生的印象也都立即消失了。

从祸福不用丝毫准备地最为自然地产生的那些印象，就是伴随着意志作用的悲伤和喜悦、欲望和厌恶、希望和恐惧等直接情感。凭借一种原始的本能，心灵倾向于趋

福避祸，尽管这些祸福只是被认为存在于观念和任何将来的时期之中。

但是如果从一个和我们自己或者其他人相关的对象产生的一个直接的痛苦或者快乐印象，这并没有阻止爱好或者厌恶及相关的情绪发生，而进一步却在与某些心灵中潜藏的原则会合之后，骄傲或者谦卑，爱或者恨等新的印象被刺激起来。让我们趋向或躲避对象的那个倾向依旧在发挥作用，但是却与一些间接情感结合起来了，这些间接情感是由印象与观念的双重关系而产生的。

间接的这些情感永远是让人愉快或者不快的，所以这就给直接的情感增加了一种附带的力量，同时我们对于对象的欲望与厌恶也增加了。举个例子，直接情感、或者意志与欲望的印象由一种快乐产生，而这种快乐是由一套漂亮的衣服而产生的。再次，当我们认为那些漂亮衣服是属于我们自己时，在双重关系的作用下，我们产生了骄傲的情绪这一种间接的情感。随着那种情感而产生的快乐返回到直接感情上，又给我们的欲望或意志、喜悦或希望增添了一种新的力量。

如果福利是确定的或具有很大可能的，喜悦就产生了。如果祸害处于相同的情况时，悲伤或者悲哀就发生了。

如果福利或者祸害都是不确定性，随着这两者的不确定的程度，于是恐惧或者希望就发生了。

单纯的福利产生了欲望，祸害产生了厌恶。当身心的行动趋福避祸的目的已经达到时，意志就被发动起来。

除了福利与祸害，也就是痛苦与快乐之外，一种自然的冲动或完全不能说明的本能也通常会产生直接的情感。希望我们的敌人受到惩罚，希望我们的朋友得到幸福，这两种的心理也属于这一类。另外还有饥饿、性欲，及其他少数其他的欲望。关于

这些情感的一个确切的说法是，它们是产生祸福的，像其他感情那样，而不是因它们而发生的。

直接感情中除了希望与恐惧之外，没有一种值得我特别注意。在这里我们将力求说明这两种感情。显然，因为它的确定性而产生悲伤或者喜悦的那个事件，当它只是具有很大可能性的时候就会产生恐惧，当它是不确定的时候，就是会产生希望。这个条件为什么会造成那么大的一种差异，为了理解这一点，回顾一下在前一卷关于或然性的阐述就成为必要的了。

或然性发生在几个相反的机会或者原因的对立，因此心灵无法固定在任何一面，而是在两方面之间不断地来回摇摆，在某一个时刻认定对象是存在的，而在另外的一个时刻又否认它的存在。想象或知性（随便把它叫做什么都行），在相互对立的观点之间变化。因为若干原因或机会的相互对立，尽管它或许较多地转向一方面，但是却无法停止在任何一方面。问题的反、正两方面轮流地占据优势。在观察对象的一些相对立的原则时，心灵发现了这么一种相反情形，它彻底消灭了一切确实性与确定观点。

假设我们怀疑一个欲望或者厌恶的对象是它的存在的那个对象，那么，随着心灵转向这一方面或者那一方面，显然它一定感觉到一种暂时的喜悦或者悲哀的印象。当我们欲求它存在的一个对象，我们在想到产生它的那些原因时，我们就很愉快。同样的理由，在考虑相反的时，悲伤或者不快就被刺激起来。所以，各种感情也一定同样地在相反的情绪之间摇摆不定，就像知性在所有或然问题方面是在相互对立的观点之间摇摆不定一样。

我们在考究人类心灵时将会发现，就情感而言，心灵和管乐器并不类似，在顺次吹响各个音调时，只要吹气一停，响声就立即停顿了。心灵倒和一具弦乐器有颇多的

相似之处，在每次弹过之后，弦的振动依然会发出某种声音，然后不知不觉地渐渐消逝。情感迟缓而顽强，相反地，想象则异常敏捷而迅速。正因为如此，在任何一个对象呈现出来时，想象会有很多不同的观点，情感也会有很多不同的情绪，这时虽然想象能迅速地改变它的观点，但是就像并非每一次弹动都能产生一个清楚明晰的情感调子一样，一种情感也永远和其他情感相混杂。或然性倾向于福或者祸，与之相伴的是，喜悦或者悲哀的情感在心情中占据优势，这是因为或然性的本性在起作用。在一个方面投入多数的观点或者机会，或换一个相同的说法就是，在一种情感里投入较多次的重复，或投以那种情感的较高程度，由于它将若干分散的情感结合成一个情感，这就是或然性的本质所在。换言之，既然悲伤与喜悦凭借想象的两个对立的观点而混合在一起，所以通过它们的结合，它们就产生了希望与恐惧两种情感。

关于我们当前在这个题目方面所研究的各种情感的相反情况，一个比较奇特的问题就被提出来了。如果各种相反情感的对象同时呈现出来，我们能够观察到除了优势的情感增强之外（正如前面所说，这种增强普遍是由两个对象在初次相遇时发生的），两种情感有时会相隔较短的时间接续出现。两种情感有时相互破坏，从而没有一种发生；有时两者在心灵中间保持结合。因此问题就出现了：用什么理论我们可以说明这些变化，对于这些变化我们又可以归纳于哪个一般的原则？

当相互对立的情感发生在完全差异的对象的时候，这些情感是交替发生的，因为观念方面缺乏关系，让那些印象彼此分开，而阻止它们的彼此对立。例如，一个人因为诉讼失败而感到苦恼，又因为得子而欢喜，他的心灵从祸患的对象转到愉快的对象时，无论它的活动怎样敏捷灵活，也很难把两种不同的情感调和起来，而处于两者间的中立状态。

如果同一事件具有混合性质，并在其各种不同的条件中同时含有祸害和幸运的成分时，心灵就易于达到平静状态。那些情感由于在那种情况下，借着彼此的关系而混合在一起，导致相互消灭，让心灵完全处于平静状态。

第三点，那个对象假设并非是祸与福的一种混合物，而是在某种程度上被认为是可能性很大的或者可能性很小的，那么，在那种情况下，我们能够说，灵魂中同时存在两种相反的情感。两者既不相互消灭，也不相互调和，而是会共存在一起，并由此产生第三个印象或者情感。只有在以下两种情况同时发生时，两种相反的情感才能相互消灭。第一，它们相反的活动正好彼此冲突；第二，它们的方向与它们所产生的感觉也是彼此对立的。这种精确的冲突依赖于产生那些情感的那些观念的联系，而且随着关系的大小程度而产生全部或部分的冲突。两种相反的机会在或然性方面，有那么大的关系，以致可以决定同一个对象是否存在。但是，这种关系还很不完善，由于有的机会落在存在一方面，有的机会落在不存在一方面，而存在和不存在完全不是能够相互相容的对象。我们无法同时观察到两种相反的机会与这些机会产生的结果。想象一定要来回交替地在两者之间流动。想象的每一种观点都会产生其独特的情感，这种情感渐渐地消沉下去，在经过了一次弹击以后，就会产生明显的振动。由于各个观点互不相容，因此各种情感无法直线撞击（如果这种说法是可行的话），但是它们的关系依然足以让它们本就比较微弱的情绪相互混合。依照这个方式，希望和恐惧从悲伤和喜悦两种相反情感的不同程度的混合中产生，从它们的不完全的联合与结合中产生。

总之，假如各种相反的情感发生于不同的对象，它们就会交替出现。假如是产生于同一个对象的不同部分，它们彼此就相互消灭。假如是产生于任一对象所依赖的对立的与互不相容的机会或可能性，它们就会同时存在，相互混合。显然，在这整个事情的过程中，我们可以看到观念关系的影响。相反情感的对象假如是完全差异

的，正如两个装着相反液体的瓶子一样，这些情感彼此没有影响。对象假如有互相的密切联系，那么与之相应的情感就像咸与酸一样，在混合以后便相互消灭。假如关系是较为不完全的，而产生于对相同对象所有的对立观点，那么两种情感就和油与醋一样，无论怎样混合，总无法完全结合与融合。

既然关于希望与恐惧的假设本身带有自我明白性，那么我们在予以证明的时候，能够简略一些。有力的几个少数论证可以胜过微弱的诸多论证。

如果两方面的机会相等，并且无论在哪一方面都看不到优势时，恐惧与希望这两种情感就能够发生。不仅这些，在这种情况下，由于心灵这时没有任何能够依据的基础，从而来回摇摆 in 极度的不确定状态中，因此这两种情感还是最为强烈的。假如把较大程度的或然性投入到悲伤一方面，你就会立即看到，那个情感在整个组合中扩散，并将它渲染成恐惧。如果将或然性的程度再次增大，并借此把悲伤也增强，那么恐惧就会更有优势，最终随着喜悦程度的不断降低，在不知不觉中进入纯粹的悲伤。当这种情况发生之后，你能够按照刚才增加悲伤的方法将悲伤减低，并借此减低那一面的或然性，你将发现情感在每一瞬间都变得晴朗起来，终于在不知不觉中变成希望。而假如凭借增加或然性来增加组合中的另一部分，那么希望会照着同一种方式逐渐转成喜悦。显而易见，这就证明，就像在光学中，当你增加或者减少构成一条经过三棱镜的有色光线的两条光线中之一的数量以后，而且它在组合中按比例占有或大或小的优势时，那么就可以证明这条有色光线是这两条光线的一个结合体，同样，恐惧与希望两种情感是悲痛与愉悦的混合物。我敢肯定，在自然哲学与精神哲学中，这是最有力的证明了。

或然性可以分为两种：一种是对对象本身确实是不确定、是机会所决定的；一种是虽然对象已经确定，但是对于我们的判断是不确定的，在问题的两方面，我们的判断

都发现有诸多的证明。两种或然性都能引起恐惧与希望。这个现象只可以发生于两种或然性所共同的那种特性，就是两者所共同拥有的相反两种观点所予以想象的不确定性。

产生希望或者恐惧的，通常是一种十分可能的祸福。由于或然推断这种观察对象的方法原本具有的不确定性，在情感方面自然会引起类似的混合与不定。不过我们能够说，假如任何时候这种混合都会产生于其他原因，那么即使或然性不存在，恐惧与希望这两种情感依然将会发生。这一点是目前这一假设中一个让人信服的证明，这是必须被承认的。

我们发现，在仅仅被认为是可能时，一种祸害有时也会产生恐惧，特别是这种祸害是非常大的话。在一个人想到极度的痛苦与拷打时，即便遭受这种祸害的可能性很小，他也不免要战兢失色。祸害的重大程度补偿了或然性的渺小程度。当那种祸害具有较大的或然性时，我们的感觉一样生动。只对极大的祸害作一次观察，其结果就相当于多次观察微小的可能性。

不仅可能的祸害会引起恐惧，即使当祸害被认为是不可能时，也会引起恐惧。例如站在悬崖绝壁的边缘，我们虽然知道自己非常安全，是否向前走一步完全取决于自己，但是我们仍会发抖。正像祸害在确定时对想象施加影响一样，不断逼近的祸害影响了想象。但是我们一旦想到自己的安全，这种心理就遭到了冲击，将会立即消失。因而它所引起的情感正像由相反的机会所产生的相反的情感一样。

有时，已经确定的祸害和可能的或不可能的祸害相同，也有产生恐惧的效果。例如，在铜墙铁壁、禁卫森严的监狱中，丝毫不可能逃脱的人，一旦想到自己被判处的酷刑，也会战兢发抖。这只是因为那种确定的祸害是恐怖的、吓人的。心灵在那种情形下，因为恐怖不断排斥那种祸害，而那种确定祸害却不断地挤进思想。祸害

已经确定无疑，但是心灵无法接受这种祸害的确定。因为这种变动不定，就产生了一种外表与恐惧完全一样的情感。

不仅在祸福的存在是不确定时，就是在其种类不确定时，恐惧或者希望也会发生。假如一个他一直信任的人告诉他，他的一个儿子突然被杀，那么很显明的是，必须在得到究竟哪个儿子被杀的确定消息之后，这件事所引起的情感才可以被确定为纯粹的悲伤。在这件事中，祸害是确定了，但是祸害的种类还没有确定。因此我们在这种场合下，所感到的恐惧并没有任何喜悦混杂在内，而其所以发生，只因为想象在各个对象之间不断摇摆。在这里，问题的每一方面虽然都产生相同的情感，但是那种情感并无法确定下来，而一种恐惧而不定的活动却由想象得到，在其原因与其感觉方面，那种活动类似于悲伤与喜悦之间的混合与争斗。

惊讶易于变为恐惧，所有出乎意料的事情都让我们惊恐，我们依据这些原则，就能够说明，情感中这一乍看起来好像很奇特的现象。从这一点我们可以得出一个最明显的结论，人性一般是怯懦的。由于任何对象的突然出现，在考察出它的本性是善是恶之前，我们就立即把它断定为一种祸害，从而一下子就感到恐惧。虽说这个结论已经非常明显，但是在进一步考察下，我们会发现这个现象仍需其他理由的说明和证实。正像我们所没有料到的、不熟悉的每样事物一样，一个现象的突然性与奇特性，都会在心灵中自然地产生一种纷扰。另外，这种纷扰又自然而然地产生一种好奇心或者求知欲，因为对象的冲击强烈而突然，这种好奇心因而是十分猛烈的，会让人感到非常不快；在动摇不定方面，它类似于悲喜的混合情感或者恐惧情感。自然而然，恐惧的这个影像就转变成为恐惧本身，由于心灵形成判断，总是依据现前的心情，而极少依据对象的本性的，因此这让我们真正害怕担心祸害的发生。

因此，即便所有种类的不确定，并不因为它们所呈现给我们的相反的观点与考虑而

产生了情感之间的任何对立，它们也全都和恐惧有一种强烈的联系。如果一个人的朋友患病了，尽管他在友人身边也无能为力，无法判断病情的结果，但是当他要离开时，他的朋友会感到更大的焦虑。在这样的情形下，情感的主要对象——友人的生死——无论他在身边或离开，都是一样的不确定。但是有千万种细微情节存在于他的友人的病况中，让他在确知以后，能够将观念固定起来，从而阻止那种和恐惧密切相连的不定性。在一个方面说来，不确定对希望的关系确实和对恐惧的关系相同，因为在希望情感的组成中不确定也是一个要素。但是所以它不倾向那一面，则是因为本身不确定性就会令人不快，并和各种不快情感产生一种印象关系。

所以，对于一个人的细微情节的不确定，我们就会增加对他的死亡或者不幸的忧惧。霍拉斯曾提到过这个现象：

巢中有雏鸟，羽翼不丰满，

母鸟要离巢，惴惴心难安，

只恐长蛇至，蜿蜒来侵犯；

虽则身在旁，无法尽力焉。

不过我还是将恐惧与不确定之间的相互关联这一原则再推进一步，进而主张：即便任何一种怀疑在那一方都呈现出好的、令人满意的东西来，它也都会产生恐惧情感。在新婚之夜新娘就寝时，内心充满了恐惧和忧虑，她所期待的事情虽然只是最高的快乐，是她长久盼望的事情，但是这种事的愿望与喜悦以及新奇与重大的混乱，让心灵十分惶惑，以致不知道应该在那一种情感上固定，精神因此就会产生一种忐忑不安。在某种程度上这种不安是让人不快的，所以就自然地蜕变为恐惧。

这样，我们依然发现，凡是让情感产生动摇或者混杂，并且附带不同程度的不快感觉的东西，总会产生恐惧，或者至少会产生一种类似于恐惧以致难以区别两者的情感。

在这里，我未曾考究希望和恐惧从各种观点与反省的混杂所可能发生的所有变化，我的考究只限于在最单纯而自然的状况下的这两种情感。恐怖、愕然、焦虑、惊慌失措与其他类似的情感，都只是不同程度的恐惧。我们十分容易想象，对象变换一个情况，或者思想变换一个方向，甚至连情感的感觉也会改变了。这不仅一般地说明了恐惧的所有特殊属类，也一般地说明了其他感情的一切特殊属类。爱能够表现为温柔、友情、亲密、尊敬、善良与另外很多的形式。归根结底，这些都是相同的感情，并且是由于相同的原因而发生，中间虽有细微的差别，但不需详细说明。正因为这样，我的考察一向局限于主要的情感。

为了留意避免冗长，因此意志与直接情感出现在动物方面的情况也不在我考察的范围之内。显而易见，它们的这些感情也与人类方面的情感一样，是性质相同的，而且也是被相同原因刺激起来。这一点我将留给读者自己去观察和思考。我希望读者能够同时把这一点给这个系统带来的附加力量考虑在内。

◆关于好奇心或对真理爱的论述

我认为我们的研究出现了一个不小的疏忽：虽然对真理的爱好是我们所有探究的最初根源，但是我们已经讨论了心灵的那么多的不一样的部分，而且也考察了那么多的情感，却未曾考究过这种爱好。因此，在结束这个题目以前，我们应当考虑一下这种情感，并且把它在人性中的根源指出来。这是一种十分特别的感情，因此，如果我们在任一已经考察过的题目之下来讨论它，都将陷于模糊与混乱的危险。

真理有两种，一种是我们的对象观念与对象实际存在的符合，一种是对观念本身相互之间的比例的发现。确实，后者之所以被人追求，并非单纯由于它是真理，并且也不只有结论的正确性才能给予我们快乐。由于我们无论是用两脚圆规来证明两个物体的相等，或是借助数学的方法来证明它，结论都是正确的。在一种情形下，虽然证明只是感性的，而在另一种情形下，虽然证明是理性的，但是一般说来，对于两种证明心灵都有相同的信念。在算术演算中，虽说真理与信念也和最深奥的代数演算具有相同的性质，但是如果不至于陷入痛苦，它在演算中的快乐是极小的。这显然可以证明，有时我们因真理的发现所感到的愉快是因为真理赋有的某些性质，而不是从真理本身得来的。

在发现与发明真理时所运用的天才与才能，是让真理成为愉快的首要条件。一切容易的与浅显的道理永远不会被人珍惜。甚至原本很难的道理，如果我们没有经过任何思想或者判断方面的努力就非常容易地就得到了关于它的知识，人们也不会重视那种道理。我们喜欢推导数学家们得出结论的理证过程，但是如果一个人只直接将线和角的比例告诉我们，尽管我们深信他的判断的正确性，我们也不会从中得到多么大的快乐。在那种情形下，我们得到真理的条件是：长着耳朵就足以，我们不需集中精力，或运用天才。而心灵的所有活动中最令人愉快而乐意的正是天才的运用。

不过虽然天才的运用是我们从科学获取愉快的主要来源，但是我怀疑，仅是单纯的这一点能否给予我们很多的快乐；另外还需要我们所发现的真理具有相当的重要性。我们非常容易地将代数问题推演到无穷无尽，比如锥线的比例。但是极少数数学家们喜欢长期做类似的研究，他们喜欢在比较有用、比较重要的问题上花费精力。现在要讨论的问题是，这种效用与重要性在我们的心理上起作用的方式是什么呢？关于这个问题，困难在于：很多哲学家们在寻找他们自己所认为的对世人重要且有

价值的真理的过程中，消耗了时间，损坏了健康，忽略了名利，但是从他们的一切行为来看，他们却丝毫不关怀全人类的利益，没有任何为公众服务的精神。如果让他们相信自己的发现没有丝毫的重要性，尽管实际上他们对研究的结果毫不关心，他们还是会完全失去研究的兴趣。这看起来是矛盾的。

我们为了消除这个矛盾，就必然考究这一点：有些欲望与爱好并非是什么实在的感情，也没有超出想象的范围，只是情感微弱的影子与影像。例如，一个人在观察任意一座城市的防御工事，观察壁垒、棱堡、坑道与其他军事工事的配置与设计，并考虑它们的天然的或人工的稳固性与优势时，很显然，随着这些设施达到它们目标的程度，他会感到相应的快乐与满足。这种快乐是由对象的效用并非它们的形式而产生的，因为所有这些筑城技术都是为了保证居民的安全，所以这种快乐只可以是出于对居民的一种同情。虽然这个人极有可能是一个陌生人，他的心中也许对居民丝毫没有好感，甚至是一个敌人，对他们心怀憎恨。

确实，有人能够提出反对的观点，对于一个情感来说，如此疏远的同情是十分微薄的基础，这无法成为我们常见的哲学家们那么勤劳与努力的根源。不过在此我要再次提一下我之前说过的话：研究的快乐主要来源于心灵的活动，以及在发现或者理解任何真理过程中天才与知性的运用。假如要用真理的重要性来弥补这种快乐，那只是由于在某种程度上它被用来固定我们的注意，而不是由于真理的重要性本身会让我们的快乐有多么大的增加。在我们漫不经心或者注意力不集中时，相同的知性活动对我们就没有影响，也不足以给予我们在处于另一种心情中时因这种活动所可以得到的那种快乐。

不过，固然心灵的活动是快乐的主要基础，但是除此之外，在达到目的或者发现所考察真理方面有一定程度的成功也是必需的。关于这一点，我只提出一个在很多场

合下都适用的概括说法：心灵在带有一种情感追求一个目的时，虽然那个情感只是因那种活动与追求而发生，并不是由那个目的而发生，但是我们因为感情的自然过程，也会关切那个目的本身，因此在追求目的的过程中，任何挫折和失望都会让我们感到不快。这种情况发生在上述的情感之间的关系与平行方向。

为了用一个类似的例子来说明这一道理，我要说，尽管乍一看打猎和哲学是无法相提并论的，但是没有任何两种情感较这两种情感更加密切的类似了。显然，身心的活动：运动、瞄准、艰难、不确定是打猎的快乐所在。这些活动一定要伴有一个效用观念才可以对我们产生作用，关于这一点也是显而易见的。一个极其富有、丝毫没有贪念的人，虽然猎取鹧鸪与山鸡时会感到快乐，但是对捕打鸟与野鹊却丝毫没有兴趣。这是由于他认为前两种可以作为食物来享用，后者则不可以。这里，效用或者重要性本身确实并未引发任何真正情感，而只是用它来支持想象。一样的这一个人虽然在其他任何事情方面会把十倍大的利益忽略掉，但是，在打了几小时猎之后带着一打山鹑或者其他鹑类回家时，他会感到十分高兴。为了让两者之间的平行关系更清晰地展现，我们能够说：在两种情形下，虽然我们的活动的目的本身是可以不被重视的，但是活动在热烈进行的时候，我们就会把注意集中于这个目的上，以致在遭受失望时，就会感到很不快，而我们在失去猎物或者陷于推理中的错误时，都会感到沮丧。

我们如果还要给这些感情寻找另一个平行的感情，那么我们能够考察赌博的情感。正像打猎与哲学一样，依据相同的原则，赌博会给人快乐。前面已说过，由于很多人抛弃了应得的利益，而去从事这种娱乐，因此赌博的快乐不仅是发生于利益。这种快乐也并非只来源于赌博，由于这些人如果赌金钱输赢，他们也会感到快乐。这种快乐来自两种原因的结合，虽然它们在分开时没有这种作用。这个情况和某些化学作用一样，两种无色透明液体混合起来就会产生另一种不透明的或有色的液

体。

我们关切能否赢得赌注，如果没有这样的关切，赌博或其他一切活动就都无法让我们感到快乐。我们的注意被吸引之后，艰难、变数、运气的突然转变就会进一步地让我们产生兴趣，我们的快感也由此而生。人生是那么一个让人厌烦的场面，而大多数人又具有懒散性情，所以给他们提供消遣的任何东西，虽然所凭借的情感掺杂有一种痛苦，但是大体上都会给人们提供一种明显的快乐。在这里，这种快乐又被对象的本性增加了，这些对象是可感知的并且范围狭窄，所以易于吸引注意并让想象感到愉快。

能够说明数学与代数中真理的爱好的那个理论，同样能够推广到自然哲学、道德学、政治学与其他一些的科学中。在这里，我们只考究它们的实际联系与存在，而不考究观念的抽象关系。但是，人性除了表现于爱好各种科学中的知识之外，还赋有一种完全从另外一个原则得来的情感——好奇心。尽管某些人的利益与他的邻居毫无关系，但是他总有一种永不满足的想知道邻居的活动情况的欲望，并且他们必定是依赖别人才可以得到消息，因而没有任何研究或者努力的地方。让我们来找出这个现象的原因。

信念的影响在于活跃与固定想象中的一切观念，并同时驱除关于那个观念的各种不定性，关于这一点前面已经有详细的证明，而且这两种情况全是有利的。凭借观念的活泼性，我们让想象感到兴趣，而且产生一种与缓和的情感产生的性质相同的快乐，只是程度较小而已。和观念的活泼性给人提供快乐一样，观念的确定性，通过将一特殊观念确定在心中，并让心灵免去选择对象时的犹豫不定，因而也就防止了不快的产生。过分突然而且猛烈的某种变化让我们感到不快，而且不管我们怎样毫不关心对象本身，但是它们的变化总会引起不快。人性中的这一性质在很多场合

下都是十分显著的，而且是身心所共有的。由于引起思想上的变化，将我们从一个观念突然转到另一个观念上是怀疑的本性所在，所以怀疑也必然是痛苦的起因。任何事件的利害、好处或者是它的重要性与新奇性让我们发生兴趣，这是这种痛苦发生的主要场合。对每一个事实我们并非都有求知的好奇心，而且我们想知道的也不限于知道之后对我们有益的那些事实。一个观念如果有足够的力量来刺激我们，并让我们非常关心它，以致我们会因它的不稳定性与易变性感到不快，那么它就足以刺激起我们的好奇心来。一个初到一座城市的人能够完全对这里的居民的历史与经历漠不关心，但是当他和他们生活时间长了，进一步熟识了，他就与当地人一样有了好奇心。在阅读一个民族的历史时，我们就很想澄清发生在它的历史中的全部疑难，但是如果这些事件的观念大部分都消失了，我们也就不再关心那一类研究了。

第三卷 道德学

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

8. 德与恶的总论

◆道德的区别并非来自理性

所有深奥的推理都伴有这样一种不便：它能够让论敌无话可说，却无法让他信服，并且我们需要作出最初发明它时的那种刻苦钻研，才可以感到它的力量。当我们离开了刻苦研究的狭小空间，来到日常生活中时，就像夜间的幽灵在曙光来临时消失一样，我们推理所得的结论好像也烟消云散了，并且甚至连花费很多辛苦才获得的

那种信念也难以保留住。在一系列的推理中，这一点尤为显著，在这里，因为我们必定会将最初的一些命题的证据坚持到底，但是我们往往却把哲学或者日常生活中的所有公认的原理忘掉。不过我依然怀着这种希望：在向前进展的过程中，现在的哲学体系会获得新的力量，并且关于道德学的推理会证实前面我们关于知性和情感的论述。和其他所有的论题相比，我们更关心道德。我们认为，关于道德的每一个判断都和社会的安宁、利害关系相关，并且显而易见，相较问题在极大程度上和我们毫不相关而言，这种关切让我们的思辨显得更加实际、切实。我敢断言，一个幻象绝对不可能是任何影响我们的事物。既然我们的情感总要倾注于这一面或者那一面，所以我们很自然地认为，这个问题是人类所能够理解的；而在一些其他同类性质的情形下，对这个问题我们就易于产生怀疑。如果没有这一便利条件，在这样一个时代我是绝不敢写出如此深奥的哲学的第三卷，在这个时代里，由于大部分人们好像都将阅读作为一种娱乐消遣活动，而完全摒弃掉所有需要极大程度注意才可以被理解的事物。

前面已谈过，心灵中除了它的知觉之外，完全不存在其他任何东西；视、听、爱、恨、判断、思想等所有活动都归于知觉的名称之下。心灵所能展开的一切活动，都可以归在知觉一名之下。因此，知觉这个名词就像它应用于心灵的其他各种不同的活动一样，同样能够应用在我们借以区别道德善与恶的那些判断上。

但是，既然知觉分成印象与观念两类，这样一个问题就又产生了，即我们是借助观念还是印象来区分德与恶，并断定哪种行为是应该被指责或是被赞美的呢？从这个问题开始我们关于道德学的现在这种研究。这个问题的研究可以将所有无的放矢的议论与雄辩推翻，从而将我们现在的这个题目归结为一种精确、恰当的论点。

有人认为，德只是与理性相符合；事物永恒的适合性和不适合性完全相同地对待每

一个可以思考它们的理性存在者；永恒不变的是非标准不仅让人类，而且让“神”自身有了一种义务：道德和真理一样只是凭借一些观念以及它们的并列和比较被认识，这是所有这些体系的一个共同的观点。因此，为了评判这些体系，我们只需考究，是否我们可以单凭理性来区分道德上的善恶，还是需要其他一些原则的协助才可以做到。

道德如果对于人类的情感与行为不能自然地施加影响，那么我们谆谆教导人花费的辛苦就变得徒劳无益了，并且没有什么事情比所有道德学者所拥有的大量规则、教条更无益的了。哲学普遍分为思辨的与实践的两部分。既然道德总被归在实践方面，所以就被假设为超出知性平静的、懒散的判断之外影响我们的情感与行为。日常经验证实了这一点，日常经验告诉我们，人们通常受他们的义务所支配，而且在想到义务时，就受其推动而去做某些行为，当想到非正义时，就会受其阻止而不去做某些行为。

既然道德准则对行为与感情会产生一种影响，所以一个明显的结果就是，理性无法产生这些准则。这是因为前面我已经证明过：理性永远无法单独产生任何那类的影响。道德准则能够产生或者制止行为，刺激情感。在这一点上理性自身是完全无能为力的，因此道德规则并非理性的结论。

我敢肯定，除非先否认作为这个推论前提的那个原则，否则没有人会否认这一推论的正确性。只要我们承认：理性对于我们的情感与行为没有影响，那么把道德认为只是被理性的推论所发现的这一说法就是错误的，所有为之所付出的努力也是徒劳的。一个主动的原则永远无法建立在一个被动的原则上，并且如果理性本身不是主动的，那么无论是从事研究自然的或道德的问题，还是在考虑外界物体的能力或者是有理性的存在者的行为，它在它的所有形象与现象中，也都一定永远如此。

理性是完全没有主动力的，而且永远无法产生或阻止任何行为或者感情，关于这一点前面已经证明，在这里没有全部重复这一论点的论证的必要。在这里我只重复其中的一个论证，并努力让它有更大的决定性，而且更适合于现在的论题。

理性的作用表现为发现真或者伪。真或伪在于两点：其一，对观念的实在关系的符合或不符合；其二，对实际存在与事实的符合或不符合。因此，凡是没有这种符合或不符合关系的事物，也都无法成为真的或者伪的，而且永远无法成为我们理性的对象。但是很明显的是：我们的情感、意志与行为是原始的事实或者实在，本身圆满自足，并不参照其他的情感，意志与行为，因此无法有那种符合或者不符合关系。它们就无法成为真的或伪的，也不能被判定为违反理性或者符合于理性。

对我们现在的目的来说，这个论证所具有的双重优越性在于：第一，它直接证明了，是否符合理性并不能成为判断行为有功还是有过的标准；第二，它比较间接地证明了，由于我们发现道德的善恶可以凭借反对或者赞美任何行为，而直接阻止或产生那种行为，而理性却永远没有这种影响，所以它不可能是道德上善恶的源泉。行为是可以赞赏的或是可以责备的，但无法被判定为合理的或不合理的，因此，可赞赏的或可责备的和合理的或不合理的并非是一回事。行为的功过经常与我们的自然倾向互相矛盾，有时我们的自然倾向还被它控制。理性却没有这种影响。因此，我们可以说：道德上的善恶区别并非来自理性。理性是完全不活动的，因此它永远无法像良心或者道德感那样成为一个活动原则的源泉。

但是或许有人会说，任何意志或行为虽然都无法与理性直接相互矛盾，然而，在行为的某些伴随条件方面，即在其原因或结果方面，我们能够发现那样一种矛盾。行为能够引起判断，并且在判断与情感结合时，也能够间接地被判断引起，因而滥用的一种说法就是（在哲学中这种滥用是很难被允许的）将那个矛盾也能够归于那种

行为。现在应该考察，这种真伪在怎样的程度上能够成为道德判断的源泉。

我们已经说过，在严格的哲学意义下，理性只有通过两个方式才可以影响我们的行为。其一，它告诉我们成为某种情感的确当对象的那种东西的存在，因而刺激起对应情感；其二，根据它所发现的因果联系，把发挥某种情感的手段提供给我们。只有这两种判断可以伴随我们的行为，并能够说在某种方式下产生了行为。我们同时要承认，这些判断经常会出现错误。一个人由于误认为一个对象中存在一种痛苦或快乐，因而发生了情感，而那个对象事实上并没有产生那种苦乐情感的倾向，或者所产生的结果与想象的情形正好相反。一个人也可能在追求自己的目标时，采用了错误的手段，因为他的错误的行为妨碍而非促进任何计划的执行。我们可以认为这些虚妄的判断对相关的那些情感与行为产生了影响，而且一种不恰当的说法是，它们让行为成为不合理的。不过虽然这一点得以被承认，但我们依然非常容易看到，这些错误还远非所有不道德的源泉，它们通常是清白无罪的，并没有给那些不幸陷入错误中的人们带来任何罪过。这类错误只是事实的错误，由于它完全是无意的，道德学家一般都不把这类错误作为有罪的。如果我错误地判断对象产生痛苦或者快乐，或者不清楚满足我欲望的恰当手段和方法，那么人们应当为我惋惜，而不是责备我。任何人都无法把那些错误作为我道德品格中的一种缺陷。举一个例子，在一段相当距离之外，一个事实上很难吃的果子出现在面前，我错误地想象它是美味可口的，这是第一个错误。我又采取了得到这个果子的某种不恰当的手段，这是第二个错误。除此之外，在我们关于行为的推理中，没有第三种错误发生的可能性。我因此就要问，如果一个人处在这样的情况下，犯了这两种错误，是否这些错误不管能否避免，就都认为他是恶劣的、罪恶的呢？我们难道可以想象这类错误是所有不道德的源泉吗？

我们这里或许应该提出，道德上的善恶区别假如是从那些判断的真伪得来的，那么

不管在哪里只要我们形成那些判断，就一定有善恶的区别；而且无论问题是关于一个苹果还是一个王国，也不管错误能否避免，都没有什么差别。道德的本质既然被假设为对理性的符合或不符合，那么其他的条件就变得无足轻重了，永远无法将善良的或者恶劣的性质赋予任何行为，也无法剥夺它的那种性质。另外，既然这种符合或者不符合在程度上不能有差别，那么所有德和恶也就一定都是相等的了。

或许有人会说：虽然事实的错误不是罪恶的，但是，通常情况下是非的错误却是罪恶的，而这就能够成为不道德的源泉。对于这个问题，我的答复是：由于这种错误以一种实在是的是非为前提，也就是用一种独立于这些判断之外的实在的道德区别为前提，所以，这一种错误无法成为不道德的原始源泉。因此，是非的错误可作为不道德的一种，不过它只是依附于它之前就存在的另外一种不道德上面的一种次生的不道德。

由于我们的行为只有在他人方面而永远无法在我们自身方面引起的任何真的或伪的判断来，因此，以下的说法是站不住脚的：既然有些判断是我们行为的结果，如果这些判断发生错误，就会导致我们断言那些行为是违反真理与理性的。确实，在很多场合下，一种行为能够让他人得出虚妄的结论。如果一个人在窗中看见我和邻居的妻子的淫乱行为，他或许会天真地认为她必定是我的妻子。我的行为在这一点上就类似谎言或者妄语。唯一的不同之处（这点是十分重要的）在于，我的淫乱行为只是为了满足自己的性欲与情感，而并没有试图引发别人产生一个错误判断。但是事实是我的行为确实因为偶然的因素而引发了一种错误与虚妄的判断。行为结果，也就是他人的判断的错误能够凭借一种神奇的比喻归于行为本身。尽管如此，我依然找不出任何借口来主张：所有不道德的原始的根源就是引起那么一种错误的倾向。

总之，由于道德上的善恶的区别对我们的行为有一种影响，而理性单独是无法发生那种影响的，因此理性不可能造成那种区别。由于理性与判断可以推动或指导一种情感，因此确实可以成为一种行为的间接原因，但是我们不会轻易地得出结论：这一类判断的真伪伴有德或者恶。至于那些我们的行为所引起的他人的判断，它们更无法赋予构成它们原因的那些行为以一些道德的性质。

不过为了更详细地说明，那些事物永恒不变的合适性与不合适性没有周全的哲学辩护，我们还能够衡量以下几个观点。

显而易见地，思想与知性假如单独就可以确定是非的界限，那么这德与恶两种性质一定在于对象的某些关系或者从我们的推理所发现的一种事实。既然人类知性的作用能分为观念的比较与事实的推断两种，所以如果德是被知性发现的话，那么它一定是这两种作用之一的对象。某些哲学家们曾不辞辛劳地传播这样一个观点：道德是能够理证的。虽然未曾有任何人在证明方面取得更多的成就，但是他们依然假设这门科学能够拥有几何学或代数学那样的确实性。依据这个假设，因为事实无法理证是各方面都承认的观点，所以恶与德一定成立于某些关系。因此，我们从考察这个假设开始，而且努力确定那些长期作为毫无成就的研究的对象的道德性质。明确地指出构成道德或者义务的那些关系可以方便我们搞清楚那些关系是由什么成立的，以及我们用什么方式来加以判断。

你如果主张，恶和德成立于能够有确实性和能够理证的一些关系，那么你一定只限于有那种证信程度的那四个的关系，而你在那种情形下，就陷于重重的矛盾之中，永远不能摆脱。由于既然你认为道德的本质就在于这些关系之间，而这些关系全部能够应用于无理性的对象上，并且也能够无生命的对象上应用，因此得到的结论就是，这些对象甚至也一定是可以有功或有过了。相反关系、相似关系、数量和数

目的比例与性质的程度，所有这些关系不仅属于我们的行为、情感与意志，也恰当地属于物质。因此，确信无疑，道德并不在于这些关系中任何一种之中，并且这些关系的发现中也没有道德感。

有人如果说，道德感在于发现与这些关系不一样的某种关系，并且当我们将所有能够理证的关系归在四个总目之下时，我们列出的关系是不完整的。我不知道怎样答复这个说法，除非有人愿意指出一种新关系来。这就像在黑暗中进行混战，人们往往把双拳送到了敌人所不在的空处。

因此，在这个场合下，我就只好向愿意澄清这个体系的人提出以下的两个条件。如果这两个条件得到满足，我就很满意了。第一，既然道德的善恶只是属于心灵的活动，并从我们对待外界对象的立场而来，所以那些发生像在黑暗这些道德区别的关系，一定只存在于内心的活动与外在的对象之间，并且一定不能在自相比较的内心活动中应用，或某些外界两个对象的对比中应用。由于既然道德被假设为伴有某些关系，所以如果这些关系只属于单纯的内心活动，那么产生的结果就是：不管我们对宇宙是什么立场，我们自身就会犯罪。同样这些道德关系假如可以应用于外界对象之间，那么连无生物也能有道德上的美丑了。但是好像我们很难想象，在情感、意志与行为和外界对象对比之下所发现的任何关系，在自相比较的情况下，是无法属于这些情感与意志或者这些外界对象的。

但是用来证明这个体系的第二个条件，更难给予满足。有的人主张，事物有一种自然的适合性和不适合性，而且有一种抽象的理性的差异存在于道德的善恶之间。根据这些人的原则，他们不仅假设，由于这些关系的永恒不变性，因此每一个有理性的动物思考这些关系时，都是永远同一的，并且也假设它们的结果也必定是同一的。而且他们断定，对于神的意志的指导，和对有理性的、善良的人们的支配相

比，这些关系具有相同的甚至是更大的影响。很明显，这两点不是一回事。认识德是一回事，让意志符合于德是另一回事。因此，为了证明约束每一个有理性的心灵的永久法则是是非的标准，除了指出善恶所依照的那些原则之外，还需要证明，那种关系与意志之间的必然联系，以致它一定发生在每一个有善意的心灵中，而且必定会产生影响，尽管这些心灵在其他方面存在巨大的、无限的差异。但是，任何一个关系甚至在人性中间决无法单独地产生任何行为，这一点已经被证明了。除此之外，任何因果关系只可以通过经验而被发现，这一点我在研究知性时也已经指出过，并且我们也无法肯定，仅是通过考虑对象，就可以确实地把握这种因果关系。仅就其本身考虑，宇宙间的所有事物都显得是完全散漫和相互独立的。只有借着经验我们才知晓它们的影响与联系，而我们永远不应该把这种影响推广到经验以外。

由此可见，由于我们无法指出那么一种是非区别所根据的那些关系，因此理性的、永恒的是非标准的体系所需的第一个条件是无法满足的。同样地，由于我们无法先验地证明，如果这些关系真正存在并被知觉的话，能否具有普遍的强制力和约束力。所以，第二个条件也无法满足。

不过，为了让这些一般的考虑更清楚而具有说服力，我们能够用一些人们普遍承认包含了道德的善、恶性质的特殊事例加以具体说明。在人类能够犯的所有罪恶中，忘恩负义算是最骇人、最悖逆的了，特别是这种罪恶的对象是父母时，表现在伤害与杀害的特别罪恶昭彰的例子里。不管是哲学家还是一般人，所有人都要承认这一点。这样一个问题只在哲学家们中间产生了，就是：这种行为的罪恶或者道德上的丑恶，是被一种内心的感觉通过反省那么一种行为时自然发生的某种情绪所感到的呢？还是被理证的理性所发现的呢？如果我们可以指出，虽然其他对象中也有一样的关系，但并不伴随任何罪恶或者非正义的概念，这个问题就立即被确定了，而后的一个观点就被否定了。科学或者理性只在于观念的比较与观念关系的发现。如果一

样的关系有不同的性质，那么一个明显的结果就是：并不是仅仅从理性中发现那些性质的。因此，让我们来选定任一无生命的对象来检验这个问题，比如一棵橡树或者榆树。然后我们假设，一颗种子从树上落下，在树下长出一棵树苗，那棵树苗逐渐成大，终于超过了母树，并且把它毁灭了。那么我要问，这个例子缺乏杀害父母或者忘恩负义行为中任意一种关系吗？幼树存在的原因不是老树吗？老树毁灭的原因岂不是幼树，正像儿子杀死他的亲生父母一样吗？在这里，缺乏选择或者意志的回答是不够的。由于意志在杀害父母的情形下并未产生任何不同的关系，只是那种行为发生的原因，因此，它产生的关系与橡树或榆树由其他原则所发生的关系是一样的。一棵橡树幼苗毁灭它的母树取决于物质与运动的规律；一个人杀害父母取决于意志或者选择。因此，那些关系依然是同一的，尽管它们有不一样的原因。既然在两种情形下这些关系的发现并未都伴着不道德的概念，结果就是，那么一种发现并不产生那种概念。

我们还能够选出一个更为类似的例子。我请问每一个人，血族通奸为什么在人类方面是罪恶的，一样行为与一样关系为什么在动物方面就丝毫没有道德上的罪恶和丑恶呢？有人如果这样回答，因为动物没有足够的理性来发现这种行为是罪恶的，至于人，则赋有理性官能，因此就应该约束自己遵守义务。对此我能够这样回答，显然这是一种循环论证。罪恶由于在理性可以觉察它之前，就已经存在，因此，罪恶是独立在我们理性的判断外的，它是这些判断的对象，而非结果。因此，按照这个体系，凡有感觉、欲望以及意志的动物（所有动物都是这样），一定都有我们所夸奖或责备于人类的所有的德与恶。全部的差别只在于，我们的高级理性能够给予我们发现恶或者德，并借此能够加以责备或夸奖的能力。不过这个发现依然假设一个独立的存在者作为这些道德区别的前提，这个存在者仅依赖于意志与欲望，并且在思想与现实中都能够与理性分开。动物之间也与人类一样有相同的关系，因而

如果道德的本质就在于这些关系，那么和人类一样，动物能够有一样的道德。或许由于动物缺乏足够的理性，导致它们觉察不出道德的职责与义务，但这永远无法阻止这些义务的存在，因为它们必定是预先存在，然后才可以被知觉。理性只可以发现这些义务，却永远无法产生它们。由于我认为这个论证是完全具有决定性，因此它值得衡量。

以上的推理证明了，作为科学的对象的任何关系并不能发生任何道德，并且在仔细观察后同样可以确实地证明，知性所可以发现的所有事实也不存在道德。这是我们论证的第二部分。我们如果把这一部分阐述明白，就能够断言，道德并非是理性的一个对象。要想证明我们凭理性不可以发现恶与德存在的一些事实，那会存在些什么困难呢？就以故意杀人这一公认的罪恶为例。你能用任何观点来考虑它，看看你能不能发现你所谓恶的任何事实来。你无论在哪个观点下观察它，你发现的只是一些情感、动机、意志与思想，这里没有任何其他事实或实际存在。如果你只是继续考究对象，你就不可能看见恶。只有你反省自己内心，并且感到有一种对那种行为发生的谴责的情绪，你才可以发现恶。这是一个事实，不过它不是理性的对象，而是感情的对象。它不在对象之内，就在你心中。因此，也就是说，因为你的天性的结构，你对那种行为或者品格有一种谴责的感觉情绪，然后你就断言一切行为或者品格是恶的。因此，可以把恶与德比作声音、颜色、冷与热，按照近代哲学的说法，这些全是心中的知觉，而非对象的性质。正像物理学中那个发现一样，道德学中这个发现应被认为是思辨科学的一个重大进步，尽管这两种发现对于实践都没有任何影响。我们的快乐与不快的情绪是对我们最真实的，也是我们最关心的，就是；假如这些情绪是赞成德、反对恶的，那么它们在指导我们的行为与行动时，就不再需要别的条件了。

我必须给这些推理加一条或许是非常重要的附论。我在所遇到的所有的道德学体系

中注意到，（ 在一个时期中作者会按照惯常的推理方式，确定上帝的存在，或是发表对人事的一番议论。）但是突然间，我却惊奇地发现，那些不再是命题中常有的“是”与“不是”等连词，而是命题全部用“应该”或“不应该”联系起来。虽然这个变化是不知不觉的，但是有十分重大的关系。既然这个应该或不应该表示一种全新的关系或者肯定，就必须附加论述与说明。同时对于这种好像不可思议的事情，即这个新关系怎样可以从完全不同的一些关系中推出来，也应该举例加以说明。不过既然通常作者们不是这么谨慎从事，所以我倒想建议读者们要小心提防。并且我相信，这样做会推翻所有通俗的道德学体系，并让我们看到，恶和德的区别不是仅仅建立在对象的关系上，也并非被理性所发现。

◆由道德感得来道德的区别

这样，根据论证的进程我们就可以断言，既然恶与德不是单纯的被理性或者是从观念的比较所发现的，那么必定是借助它们所引起的某种印象或者情绪，我们才注意到两者之间的差别。关于道德的邪正的判断明显是我们的一些知觉。而既然所有知觉不是印象就是观念，所以其中之一被排除后，另外一种自然就可以被证实了。因此，宁可说道德是被人感觉到的，而非被人判断出的。由于我们按照平常的习惯，把所有具有密切相似关系的事物都当做同一的。而且通常感觉或情绪是如此柔弱与温和，因此我们极易将它们与观念相混。

这些印象是什么性质的，它们是用什么方式来发挥作用的？这是其次的问题。无须细致的研究，我们立即就能断言，从恶发生的印象是令人不快的，而从德发生的印象是令人愉快的。每一时刻的实际经验都会让我们坚信这一点。没有任何情景像高贵与慷慨的行为那么让人感觉美好；也没有任何情景像残忍奸邪的行为那么让人厌恶。正像被迫与我们所憎恨或鄙视的人们一起生活是最大的惩罚一样，与我们所爱

所敬的人在一起是最大的快乐。一部戏剧或小说就能够给我们提供这样的例子。

既然那些帮助我们认识道德善恶的有区别作用的印象，只是一些特殊的痛苦或者快乐，那么，在所有关于道德区别的研究中，只需我们指出，在观察任何品格时是什么原则让我们感到快乐或不快，我们就足以相信，那个品格为什么被夸奖或被责备了。为什么一种情绪、一个行为、一个品格被认为是善良的或者恶劣的呢？那是由于一看见它，人们就会产生一种特殊的快乐或者不快。因此，只要说明为什么会有快乐或者不快，恶与德也就得到了充分的说明。想到一个品格，感觉到一种特殊的快乐就会发生德的感觉。我们的赞美或敬慕正是由那一种感觉构成的。我们无须进一步研究，也无须探究原因。我们不是因为一个品格让人愉快，从而推断出那种品格是善良的，而是当感觉到在某种特殊方式下它让人愉快时，实际上我们也就感到它是善良的。这个情形就如我们对所有种类的爱好的美与感觉作出判断时一样。在它们所传来的直接快乐中就涵摄有我们的赞许。

我已经对那种拥有永恒的理性的是非标准的体系提出了我的反驳，在理性动物的行为中我们所能指出的任何关系都可以在外界对象中发现。因此，如果道德永远伴随这些关系，那么无生物也能够成为善良的或者恶劣的了。但是同样人们也能够反驳现在的体系说，如果德与恶由快乐与痛苦决定，那么这些善恶性质一定永远是自感觉而发生的。因而一切对象，无论是有生还是无生，有理性的还是无理性的，只要它们可以刺激起快感或不快，那就都能够拥有道德上的善或恶。不过虽然这种反驳好像与前面的一致，但是它不像在前一种情形下那么有力。原因可以归结为以下的两点。

第一，显然地，快乐这个名词下面包括了很多极不相同的感觉，这些感觉只是由于那么一种疏远的相似关系才被同一个抽象名词表示。一瓶美好的酒与一篇美好的乐

章一样可以产生快乐；并且它们的美好都只取决于快乐。难道我们就能因此说，酒是和谐的或者音乐是美味的吗？同样的道理，虽然一个无生物，或一个人的品格或情绪都能让人产生快感，但因为快感不同，使得我们没有混淆它们发生的情绪，并以德归之于一类，而不是其他的。就算是因品格与行为发生的每一种苦乐情绪也并非都属于让我们夸奖或者责备的那种特殊的苦乐情绪的类别。尽管一个敌人的优秀品质对我们有害，但是依然激起我们的敬重。因此在我们不参照我们的特殊利益，只是在一般地考虑一种品格时，那个品格才引起那么一种感觉或者情绪，而让我们把道德上善的或恶的归于那个品格。诚然，我们容易将因利益发生的情绪与因道德发生的情绪相互混淆，并且两者会自然地相互融合。因此，我们极少认为一个敌人不是恶劣的，也很少能够区别他对我们的利益冲突和个人卑劣。不过这并未妨害那些情绪本身的相互独立，并且一个沉着而有主见的人是可以摆脱这些幻觉的支配的。同样，虽然一个和谐的声音确实只是一种能够自然赋予人以特殊快乐的声音，但是，一个人却很难觉察出一个敌人的声音是动听的，或认为它是和谐的。但是一个听觉细腻而可以自制的人却可以分开这些感觉，而对值得夸奖的加以夸奖。

第二，为了我们可以看到各种痛苦与快乐之间的一种更为重大的差异，我们需要回忆前面的情感体系。当一个事物在呈现于我们之前，并且那个事物既产生了一种和这些情感的感觉相关的独立感觉，又对这些情感的对象有一种关系，这时骄傲与谦虚、爱与恨就被刺激起来。这些条件伴随着德和恶。德与恶一定在于我们自身或者在他人身上，并且一定刺激起快乐或不快。它们因此一定刺激起这四种情感中的一种。这就让它们能够清楚地和那些通常与我们无关的无生物发生的那种苦乐的情绪区别开来。也许这就是德与恶对心灵产生的最重要的作用。

关于道德善恶的各种苦乐的区别，现在能够提出一个有概括性的问题，就是：这种苦乐是依据什么原则发生的，它是因什么根源而在人类心灵中发生的呢？对于这个

问题，我的答复是，第一，在每一个特殊例子，要求想象这些情绪都由一种原始的性质与最初的结构产生，这是非常荒谬的。既然我们的义务是数不清的，所以我们的原始本能无法扩及每一种义务，也无法将最完善的伦理学体系中包含的一大堆的教条从婴儿期起就印入我们的心灵。这样的方法和那些通常指导自然的原理之间是不相符的，在自然界，我们在宇宙中所观察到的所有种类全都产生于少数几条原则，并且每件事情都以最简易的方式进行。因此，我们必须归纳起这些最初的冲动，寻找我们的所有道德概念所依照的某些比较概括的原则。

但是第二，如果有人问，我们应该在自然中来寻找这些原则，还是一定要从其他来源方面来寻找？对此我能够回答说，这个问题的答案取决于“自然”这个比任何名词都更含混而模糊的词的定义。假如所谓自然是和神迹对立的，那么不仅德和恶的区别是自然的，并且除了我们宗教所根据的神迹之外，世界中所发生过的任何事件也都是自然的。因此，假如把这个意义下的恶与德的情绪说成是自然的，那么我们就没有什么非常值得骄傲的发现。

另外，自然也能够与稀少、不常见的意义相对立。在这个通常的意义下，在什么是自然的，什么是不自然的问题上往往会有争执。一般的说法是，我们并没有一个非常精确的标准来解决这些争端。我们以所观察到的事物的数目来决定常见与稀少，既然这个数目能够逐渐地增加或减少，因此我们就无法确定任何两者间的精确界限。关于这一点，我们只能肯定地说，在这个意义下，假如有任何事物能够称为自然的，那么道德感必然也能够称为自然的。由于世界上每一个国家，每一个国家中的每一个人都有道德感，每一个人在每一个事例中也或多或少地对习俗与行为表示过赞许或者憎恶。在我们的天性与性情中这些情绪是那么的根深蒂固，只有在疾病或疯狂让心灵全部陷入混乱状态中时，我们才可以根除与消灭它们。

不过自然不仅能与稀少、不常见对立，也能与人为对立，在这个意义下，人们对于德的概念能否称为自然的也可以争论。我们容易忘记，和冷、热、潮、湿等原则一样，人们的设计、计划与主张在它们的作用中都是由必然支配的。但是当它们被看做自由的、完全受自己支配时，通常我们就将它们和自然的一些其他原则对立起来。因此，对于道德感是自然的还是人为的这个问题，现在我没有任何确切的答案。往后或许我们会看到，我们的道德感有的是人为的，有的是自然的。我们在进一步仔细考察每个特殊的恶和德时，再来讨论这个问题就比较适合了。

同时依据自然与不自然的这些定义，我们不妨说那些坚持认为德和自然同义、恶和不自然同义的体系是最违背哲学的。由于在“自然”一词的第一个意义（与神迹对立）下，恶与德一样是自然的；而在它的第二个意义（与稀少和不常见对立）下，那么或许会发现德是最不自然的。我们至少要承认，由于与最野蛮的暴行一样，德也是不常见的，因此一样是不自然的。至于在自然的第三个意义（与人为的对立）下，恶与德确实一样是人为的、不自然的。因为无论人们如何争辩某些行为的功与过的概念是自然的还是不自然的，显然那些行为自身是依据某种意图和目标作出的，是人为的。那些行为否则也不可能归于任一这些名称之下。因此，在任何意义下，“自然的”与“不自然的”都无法确定恶与德的界限。

这样，我们就返回到了原来我们的论点上了，就是：我们用单纯地观察与思维任何情绪、行为或品格时所引发的快乐与痛苦来区别德与恶。这个论断让我们归结到一个简单的问题，即一切行为或情绪为什么在一般观察之下就能给人以某种快乐或不快，借此我们不必去寻找那些永不曾存在于自然中的甚至也并未（借任何清楚和明确的概念）存在于想象中的任何难以理解的关系与性质，就能够指出道德邪正的来源，因此我们可以说这个论断是适当的。在我看来，关于这个问题我已经作出非常清晰明了的陈述，我很庆幸自己已经完成了现在的计划中的大部分。

2. 关于正义与非正义的论述

◆正义的德是自然的还是人为的

之前我已经提过，对于每一种德，我们的感觉并非全是自然的。有些德是为了应付人类的环境与需要所采用的人为措施或设计，因此引起了我们的快乐与赞美。我敢肯定正义就是这一类。我将努力用一种简短并且是有说服力的论证进行辩护，然后再考察引发那种德的感觉的那些人为措施的本性。

显然，在赞美任何行为时，我们只把发生行为的那些动机考虑在内，并只将那些行为作为心灵与性情中某些原则的外在标志或者表现。外在的行为是没有功的。为了发现那种道德的性质，我们一定要向内心深处观察。由于我们并不可以直接发现这种性质，因此我们就将行为作为外在的标志、并把注意力集中在上面，而我们最后赞许的对象依然是产生这些行为的动机。

和上面的情况类似，我们在要求一种行为、或谴责一个人没有作出那样的行为时，我们都是以这样一个假设为前提的，即在那种情况之下的任何一个人都应该受到那种行为的固有动机的影响，而且我们会因为他未曾顾虑到这点而认为这是恶劣的。假如经过探索，我们发现善良的动机依然在他内心中占着优势，只是被我们所不清楚的某些条件阻碍了，于是我们就会把我们的责备取消，并依然对他表示尊敬，就好像他真的作出了我们所要求的行为一样。

因此，看来只是因为善良的动机我们的所有德行才是有功的，而且只被看做那些动机的外在标志。我依据这个原则断言，那个让所有行为有功的最初的原始的善良动机一定是其他某种自然的动机或原则，而绝非对于那种行为的德的尊敬。把对于那种行为的德的单纯尊敬假设为发生那种行为，并让它成为善良的原始动机，是一种

循环推理。那种行为一定真正是善良的，我们才可以发生那种尊敬，而一定某种善良的动机才会发生这个行为的德。因此，对于行为的德的尊敬一定不同于善良的动机。让一种行为是善良的必要条件是一个善良的动机。一种行为必然先是善良的，而后对它的德我们才可以表示尊敬。因此，某种善良的动机一定在那种尊敬之前。

这样说法也并非单纯是一种哲学玄谈，而是存在于我们日常生活的所有推理中的，虽然我们或许无法用那么明晰的哲学词汇表达出来。为什么我们要责备一个忽略了孩子的父亲呢？因为这表示他缺少自然的爱，而这种爱被认为是每一位父亲的义务。自然的爱如果不是一种义务，那么对于孩子们的爱也无法是一种义务，并且我们对子女的关怀也就无法被看成一种义务了。因此，在这样的情形下，每个人都假设了一种和义务感不同的行为动机。

有一个人做了很多慈善的行为：拯救遭难的人，安慰伤心的人，并施恩于陌生人。没有谁比他更仁厚、善良了。我们把这些行为作为他最大仁爱的证明。这种仁爱让他的行为有功。所以，对于这个功的尊敬是由先已存在的有功的、被赞许的仁爱原则发生的，是次生的考虑。

简单地讲，我们能够肯定一条确定的原理：假如人性中没有独立于道德感之外的某种可以产生善良行为的动机，一切行为都无法成为善良的或者道德上的善。

但是离开了任何其他动机的道德感或义务感就不能产生一种行为吗？我的答复是：完全可以。但是这并非对于我现在的学说的一个反驳。当一切善良的动机或者原则成为人性共同的时，一个人如果感到自己心中缺乏那个动机，他就会因此憎恨自己，并为了从实践中得到那个道德原则，或者至少尽力掩饰自己的缺乏，虽然没有那种动机，他也会因义务感而完成那种行为。在自己性情中真正感觉不到感恩心的一个人，依然乐于作出感恩的行为，而且借此认为自己在履行义务。最初行为只被

看做动机的外在标志。不过在这样的情形下，与在所有其他情形下一样，通常我们把注意力集中于标志上，而被标志的事物在很大程度上却被我们忽略了。不过在某些情形下，一个人作出一种行为，虽然单纯是因为考虑到那种行为的道德义务，但这依然是把人性中某些独立的可以产生那种行为的原则作为前提的，而且它们的道德之美也让那种行为成为有功的。

我们能够将所有这些理论应用到下面的例子里：假如一个人在约定好我一定在几天以后归还或者在约定的期限以后他来向我索要的条件之后，他把一笔钱借给我，那么我要问，我为什么要还他这笔钱呢？或许有人会说，假如我还有丝毫的诚信或责任感、义务感的话，那么对正义的尊敬及对奸诈与无赖行为的憎恨就能成为我还钱的充分理由。对于一个在文明环境中而又接受某些训练与教育的人来讲，这个答复绝对是正确而满意的。但是，这个回答在未开化的、较自然的状态下，会被认为是完全不可理喻的、诡辩的，从而遭到摒弃。因为在那种情形下，马上就会有人来问你，在这件事中是什么让你有那种诚实与正义的呢？由于它必定不存在于外表的行为，因此，它一定存在于那个引起外表的行为的动机中。而且这个动机绝对不可能是对诚实行为的一种尊敬。一方面，一种行为被认为是诚实的必要条件是一个善良的动机，另一方面，把对于诚实的尊敬作为那种行为的动机，这显然是荒谬的。如果一种行为不是先是善良的，对它的德我们就永远无法表示敬意。一切行为是善良的，都只是由于它由一个善良的动机发生。因此，善良的动机与对于德的尊敬不可能是一回事，前者必定先于后者存在。

因此，比较大的困难就在于，对于正义与诚实的行为，我们一定要发现某种不同于对诚实的尊敬的动机。假如我们把对于自我对利益或者名誉的关怀作为合法动机的话，那么只要停止这种关怀，也就不再存在诚实了。但是，当利己心在自由活动，它并不鼓励我们作出任何诚实行为，反而是所有非正义与暴行的源泉；并且只

有当这种欲望的自然活动受到人的矫正和约束时，我们才能更正那些恶行。

但是如果有人说，对于公益的尊敬是那一类行为的理由或者动机，而且非正义与不诚实的行为是最违反公益的。对于这种说法，我能够提出值得我们注意的以下三点。第一，公益并非自然而然地隶属于公益与正义规则的遵守，之所以两者有联系，只是由于一种能够确立这些规则的人为的协议的首先存在，关于这一点，以后我们会有更详细的说明。第二，我们如果假设借钱的行为是秘密进行的，并且由于出借人利益（隐藏其财富）的要求，还钱也一定以同样的方式，那么在这种情况下，范例就不起任何作用了，同时这也淡出了公众关注的视线。尽管我认为，所有的道德学家都不会说，责任与义务同样停止了。第三，人们实际的经验充分地证明，在日常生活中，人们在偿还债务、遵守约定、不偷盗、戒掉全部非正义时，并未远远地看到公益上面。这个动机太疏远、崇高了，以致很难影响一般的人们，在违反私利的行为（正义与一般的诚实的行为通常是这样）中并没有以任何力量发生作用。

概括地说，在不考虑个人的品质、服务或者对自己的关系的情形下，人类的心灵中没有如人类之爱那般纯粹的情感。诚然，当任何一个人或者感情动物的幸福或苦难接近我们并用生动的色彩呈现出来时，都在很大程度上对我们产生了影响。这不过是由于同情，并不能因此证明对于人类我们有那么一种普遍的爱情，因为这种关切是扩及人类之外的。显然两性间的爱是根植在人类的天性中。这个情感不仅在其特殊的表征方面出现，还表现为激起各种其他的爱的原则，并让人因美貌、智慧与好感发生出的爱较其他情形下的更加强烈。所有人类之间如果都普遍地存在一种爱，那种爱也应该以相同的方式表现出来。与我们在经验中所发现的情形恰恰相反的是，由任何程度的美好的品质引起的爱都应该比由相同程度的不好的品质引起的恨更加强烈一些。人的性情各不一样，有的倾向于温柔的感情，有的则倾向于较为粗

暴的感情。但是，我们大体上能够说，一般的人或人性是爱和恨共同的对象，而且需要另一个能够凭借印象与观念的双重关系引发这些情感的原因。如果我们试图躲避这个假设，那是徒劳无益的。所有的现象都向我们指出，不存在任何不考虑人们的优点与其他全部条件的对于人类的爱。一般地我们喜爱同伴，这不过与我们喜爱任何其他消遣娱乐活动一样。在意大利时一个英国人就是英国人的朋友；在中国时一个欧洲人就是欧洲人的朋友；甚至在月球上假如我们遇到一个人，我们爱他或许只是因为他是个人。这不过只是因为别人与我们有一种关系。在这些情形下，这种关系由于限于少数人而被加强了。

因此，对公众的慈善或者对人类共同利益的尊敬假如不能成为正义的原始动机，那么对个人的慈善或对相关人的利益的尊敬，就更不可能是这个动机了。由于他是我的敌人，让我有正当理由憎恨他，那该如何呢？如果他是一个值得全人类憎恨的坏人，那该如何呢？如果他是一个吝啬的守财奴，完全不会任我们剥夺去他的财富，那该如何呢？如果他是一个浪荡的败家子，拥有大笔财产，不仅无益，反而受害，那该如何呢？我假如有急用，有急迫为家庭求得某种东西的动机，那该如何呢？正义的原始动机在所有这些情形下就不会起作用，甚至连正义自身、所有产权、权利和义务也都不起作用了。

在道德上，一个富有的人有义务将他一部分多余的财物分给贫穷的人。如果对私人的慈善是正义的原始动机，那么一个人就没有超过他的义务把更多的财产分给其他人的义务。至少，财产的差异应当很小。一般人们都是爱他们已占有的东西，而不爱他们从没有占有的东西。由于这个缘故，所以夺去一个人已经拥有的任何事物比不给他任何财物，更为残忍。但是，谁能说这是正义唯一的基础呢？

除此之外，我们还一定要考虑，人们主要因为把那些所有物当做自己的财产，对那

些财产他们拥有社会法律赋予的神圣不可侵犯的权利，所以他们贪恋于自己的所有物。这不过是依据于先前的正义与财产概念上面的一种次生的考虑。

在所有可能的情形下，一个人的财产被假设为都是不受任何人侵犯的，是受保护的。不仅对私人的慈善而且对所有人中间也应该是有强、弱的区别的，并在不少人中间（或者是在大部分人中间），必定是完全没有的。因此，正义的原始动机并不是对私人的慈善。

从这一切可以得出的一个必然结论：在遵守公道法则方面，我们没有任何真实的或普遍的动机，除了那种遵守的公道与功德自身之外。但是因为任何行为如果没有某种独立的动机，那么就无法是公道的或者有功的，所以这里的推理就明显地具有了诡辩与循环的意味。因此，除非我们承认，这种诡辩是自然确立的，而且也是必然的与不可避免的，那么我们就一定得承认，正义与非正义的感觉是人为地（虽然是必然地）从教育与人类的协议发生的，而不是从自然得来的。

我还要给这个推理加上一个系论，那就是：如果没有不同于道德感的某些动机或者有推动力的某些情感，任何行为既然就都是不能夸奖的或责备的，因此这些个别的情感必定对那种道德感产生一种巨大的影响。我们根据这些情感在人性中的一般的势力，来进行夸奖或者责备。我们总是根据某一个种类的构造来判断动物身体的美。当肢体与姿态都和那个种类的共同比例相符合时，我们就判定它们是美好的。类似地，我们也总是考虑情感的自然与通常的势力，来断定恶与德。情感如果在两方面都远离共同标准，它们就总被认为是恶劣的而遭到责备。其他条件如果都相等的话，一个人自然对自己子女的爱要超过对他侄儿的爱，而对他侄儿的爱又超过对他表兄弟的爱，对他表兄弟的爱又超过对一个陌生人的爱。这样，我们在取舍之间，就产生了一个义务的共同标准。我们的义务感永久地遵循着情感的自然与普通

的途径。

为了避免得罪人，在这里我一定要声明：在自然一词是与人为一词对立的意义上，我否认正义是自然的德。在这个词的另一意义下来说，既然道德感在人类心灵的一切原则中是最自然的，所以正义是最自然的德。人类是善于发明的，当发明和不假思索或者反省的介质而直接发生于原始的原则的所有事物一样，是显著的与绝对必要的，那么它也能够被称为自然的。虽然正义的规则是人为的，但并非是任意的。我们所谓“自然的”一词假如是指任一个物类所共有的东西，或者甚至将这个词专用于指与那个物类无法分离的事物，那么把这些规则称为自然法则，也是恰当的。

◆关于正义与财产权起源的论述

我们现在进一步考察以下两个问题：其一，在什么方式下，人为措施确立了正义规则；其二，是什么理由让我们将遵守这些规则看做道德的美，而将忽视这些规则看做道德的丑。以后，这两个问题看起来都是彼此独立的。我们先讨论第一个问题。

所有在地球上栖息的动物中，乍一看，似乎人类是最被自然所虐待的，自然把数不清的欲望与需求赋予了人类，却给予他以薄弱的手段用以缓和这些需求。这两个方面一般在其他动物那里是相互补偿的。我们如果只考虑狮子是贪食的食肉动物，那么我们将会认为它的生活是非常艰难的；但是我们如果把狮子的身体结构、性格、灵巧、勇敢、健壮的躯体、威猛等考虑在内的话，就会发现，狮子的欲望和它的优势正好是成比例的。羊与牛没有这些优势，但是它们的食欲并不是很大，而且食物也易于得到。只在人的一方面，软弱与需求的不恰当的比例达到了最高的程度。人类不仅很难接近和寻找维持生活所需要的食物，或者至少要花费劳动才可以生产出它们，并且人类为免于风雨的侵袭，还必须备有衣服与房屋。虽然仅就他本身而

言，在任何程度上能够适应那么多的需要方面，他既没有雄壮的身体，也没有很大的力量，也没有别的自然的才能。

只有依赖社会，人才可以弥补他的缺陷，才能与其他动物相抗衡，甚至取得优势。社会补偿了个人的这些弱点。虽然在社会状态下，他的欲望不断地增多，但是他的才能也在增长，和他在野蛮与孤立状态中所处的状态相比，他在各个方面都更满意、更幸福。每个人在单独地、而且只为了自己而劳动时，会遭遇到以下三种不利的情况。（1）他的力量太单薄，以致无法完成任何重大的工作；（2）由于他的劳动要满足他的各种不同的需要，因此在单一的特殊技艺方面，他都无法取得任何出色的成就；（3）因为他的力量与成功并非是在所有时候都相等的，所以无论哪一方面遇到挫折，都不可避免地带来毁灭与苦难。对于这三种不利情形，社会提供了补救。我们借着合作提高了能力；我们借着分工增长了才能；我们借着互助就较少遭到意外与偶然事件的袭击。只有借助这种附加的力量、能力与安全，社会才有利于人类。

但是为了组成社会，只有社会对人们是有利的是不够的，还要求人们能觉察到这些利益。在未开化的野蛮状态下，人类无法单凭研究与思索认识到这一点。所以，最幸运的是，对于那些补救方法原本遥远的与模糊的需要，恰好有另一种具有当时能够满足并比较明显的补救方法的需要与之结合，因此能够被正确地看做人类社会建立的最初的原始原则。两性间的自然欲望就是这种需要，这种欲望产生并维系两性的结合，以后一种新的联系又产生于对他们的子女的共同关心。这种新的关心又成为联系亲子之间的原则，因此一个人数比较多的社会就形成了。父母凭借优越的体力与智慧在这个社会中，承担着管理家务的责任，同时在他们对其子女行使权威时，由于他们对子女有一种自然的爱，所以就会受到限制。不久，由于习惯在子女的幼小心灵上发挥了作用，他们察觉到自己可以从社会方面获取的利益，而且磨去

棱角和妨害与他人团结的倔犟感情，从而变得更加适宜于社会生活。

无论人性的全部条件如何让人类结合成为必要的，并且无论性欲与自然爱情如何让这种结合成为必然的。但是我们必须承认，我们的自然性情与外界条件的一些其他特点，对于那种必要的结合是极不利的，甚至是对立的。我们在自然性情方面，应该认为自私是最重大的。一般地说，就如在童话和小说中，我们所看到的所有关于妖怪的描写是那般荒诞不经一样，自私这个性质被过分地渲染，并且有些哲学家们非常乐于尽情描写人类的自私，这些都太远离自然了。我不认同这样的说法：除了对自己之外，人类对其他事物没有丝毫爱情。我们相信，虽然我们很少遇到爱某一个人超过爱自己的人，但是同样我们也极少遇到一个人，他的一切自私的感情超过他仁爱的总和。想一下你平时的经验：虽然一般是家长来支配家庭的一切开支，但是你极少会看到，有人将他的绝大部分家产用于自己的享受与娱乐，而留出极小的一部分用在妻子的幸福与儿女的教育上面。这种情况在那些有爱情联系的人们方面是如此，我们也能推测，在其他处在同一的情况下没有这种联系的人们，也会是相同的。

但是虽然我们一定得承认一种慷慨的美德存在于人性中，但是同时我们依然能够说，那么高贵的一种感情，与最狭隘的自私一样，让人不仅无法适应广大的社会，反而几乎让他们抵触社会。既然由于每个人爱自己超过爱其他人，并且把对其他人的爱中的最大一部分给予了自己的亲戚与相识的人，因此各种情感的对立也就必然产生了，从而产生出各种行为的对立。这些对新建的结合是非常危险的。

但是值得提出的还有一点，假如没有我们外界条件中的一个特点与各种情感的这种冲突情形联合起来，并给它提供了一个发作的机会的话，它带来的危险是很小的。人类全部的福利可以分为以下三种：一、我们内心的满足；二、我们身体外表的优

势；三、享用我们凭勤劳与幸运而获得的所有物。我们对于第一种福利的享受，是绝对安全、无须多虑的。我们的第二种福利可能被人夺走，但是对于剥夺我们的人们是没有丝毫利益的。只有第三种，既能被他人用暴力劫取，而且转移后又不会有任何损失或者变化，而且这种福利又没有足够的数量满足每个人的欲望与需求。因此，正像这些财物的增加是对社会有利的主要条件一样，它们占有的不稳定与稀缺就是社会发展的主要障碍。

在未受教化的自然状态中，我们对于找到补救这种不利条件的方法无法寄予很大的希望。我们也无法希望，有任何一个自然的原则在人类的心灵中帮助我们控制那些偏私的感情，并让我们抵制那些外界条件的诱惑。正义观念永远无法达成这个目的，或被看做一个可以促使人们在相互对待中采用公道的行为的自然原则。即使在梦中，未开化的、野蛮的人们永远也无法想到我们现在意义上的那一种德（正义）。对他人的不道德或者恶涵摄在侵害或非正义的概念内。既然各种不道德都是从情感的某种缺陷或者不健全而来的，而在极大程度上，我们是依据心灵结构中通常的自然作用过程对这种缺陷加以判断的，因此只要对那些我们对他人发生的感情的自然的与通常的力量加以考察，我们就非常容易知道自己是否对他人犯下了不道德。但是能够看到，在原始的心理结构中，我们把最强烈的注意限于我们自己。我们的亲戚与相识的人占有我们次强烈的注意。只有最弱的注意才会扩展到陌生人与不相关的人。因此，这种偏私与有差别的感情，必定不仅影响了我们在社会上的行为，甚至也影响了我们的恶与德的观念，以致我们都把显著地违反那种偏私程度（无论是过分将感情扩大或过分缩小），看做恶劣的与不道德的。我们在关于行为的通常的判断中，对下面两种情形都会加以责备：假如一个人的家庭占有了他的一切爱情，或者在利害冲突的时候，竟全然不顾家人，偏向了陌生人或偶尔相识的人。我们根据以上的论述能够断言，我们的自然的、未受教育培养的道德观念，不

仅无法提供一种对我们感情的偏私的补救，反而倾向于那种偏私，并给予了一种附加的力量与影响。

因此，我们可以说，补救的方法是从人为措施得来的，而非从自然得来。或者一个更恰切的说法是，为了抵消感情中的不规则与不利的条件，自然用判断与知性作为一种补救。在早期的社会教育中，社会所带来的无限利益逐渐被人们感觉，并且人们获得了一种新的对于交游与交谈的爱好。而且他们注意到，我们所谓的外物正是社会上混乱的主要根源，以及外物占有的不稳定，即可以随便转移的特点是更进一步的原因。这时他们就设法去寻找一种补救方法，并尽力将那些外物置于与那些身心所具有的固定的、恒久的优点相等的地位。达到这个目的的唯一办法是：由社会全体成员共同缔结一个协议，从而保证那些外物的稳定占有，这样每个人就可以放心享受凭自己勤劳与幸运所获得的全部财物。这种方法让每一个人明白自己可以安全占有的东西；并且在其偏私的、矛盾的活动方面，情感也受到了约束。这种约束只违反了这些情感的轻率与莽撞的活动，而并未违反这些情感，如果不是这样，人们就不会投入并维护这种约束。因为我们只有通过这种方法才可以维持社会，而社会对于我们最亲近的朋友的福利与对于我们自己的福利一样，都是非常必要的，因此可以说，我们不去掠夺他人的所有物，这不仅不违背自己或最亲近的朋友的利益，并且只有借这样一个协议，两方面的利益才能得到最好的保护。

就其性质而论，这种协议并非一种许诺，由于以后我们将会看到，连许诺本身也是起源于人类协议的。协议只是一般全体社会成员相互表示出来的共同利益感觉，而且这种感觉促使他们按照某些规则对它们的行为作出相应的调整。我观察到，让别人占有他的财物，假如他也一样地对待我，那么对我也是有利的。他同样可以感觉到，调整自己的行为也一样有利。这种共同利益感觉在相互表示出来，并且双方都了解时，一种恰当的决心与行为就会产生。中间虽然并没有插入一个许诺，这能

恰切地被称做我们之间的协议或者合同。我们双方各自的行为由于全都是参照对方的行为作出的，而且当我们在作出一种行为时，同时假定对方也要作某种行为。在船上的两个人是根据一种协议或者合同来划桨的，尽管他们彼此间没有任何许诺。虽然关于稳定占有财物的规则是逐渐产生的，而且是通过多次体验到这个规则被破坏时产生的不便时这一缓慢的进程才有效力的，但是并不能因此就说这个规则就是从人类协议得来的。这种经验反而让我们更确信，利益的感觉已经是我们社会全体成员所共有的，并且让我们产生了对他们未来行为的规则性的一种信心，而我们的约束与戒禁正是以此为基础的。各种语言同样也是未经任何许诺，而逐渐由人类协议建立起来的。金银同样也是如此成为交换的共同标准，而被允许用来偿付是自身价值百倍的东西。

人们在缔结了戒取他人所有物的协议，而且每个人都稳定地获得了所有物之后，正义与非正义的观念以及财产权、权利与义务的观念就马上发生了。不理解前者，就不能理解后者。我们的财产只是那些被社会法律，也就是正义的法则所确认的能够永久占有的财物。因此，没有说明正义的起源，有些人就使用财产权、权利或者义务等名词，甚至在那种说明中就使用这些名词，在这方面他们犯了极大的谬误，并且永远也得不到任何进行推理的坚实基础。一个人的财产是某种和他有关系的物品。这种关系是道德的，是以正义为基础的，不是自然的。因此，如果我们不先对正义的本性有充分的了解，并指出人为的措施与设计才是正义的起源，而就想象我们可以有任何财产观念，那是十分荒谬的。同一人为措施产生了正义的起源和财产的起源。前者说明了后者。既然我们最初的、最自然的道德感以我们情感的本性为基础，并且让我们自己的亲友首先得到照顾，然后才是陌生人。由于人类的各种对立的情感促使他们不受任何协议或者合同的约束，而趋向各种相反的方向。因此，诸如固定的权利或财产权这样的事情是无法自然而然地发生的。

所有确立人类社会的条件中最必要的条件是划分财产、稳定财物占有的协议，没有人可以怀疑这一点，并且在成立了确定与遵守这个规则的合同之后，就已经完成了建立一种完善的和谐和协作的大部分工作。除了这种利益情感以外，所有其他情感有的是易于约束的；有的即使放纵，也并没有产生那么大的危害。倒是虚荣心能够被作为是人与人结合的联系，是一种社会的情感。能够在一样的观点下来看待的还有怜悯与爱。虽然妒忌与报复有害，但它们的作用是间歇性的，而且它们的对象是那些特殊的人们，我们把他们看做我们的敌人或者高出于我们的人。在这种情形下，很难满足的，永久地、普遍地、直接地摧毁社会的只有那种为自己与最亲近的亲友获取财物与所有物的贪欲。几乎是所有的人都被这种贪欲打动。并且当这种贪欲的活动没有丝毫的约束，并遵循它原始的与最自然的冲动时，所有人都有理由害怕它。因此，整体说来，我们应该认为，在建立社会时所碰到困难的大小取决于在调节与约束这种情感方面我们所碰到困难的大小。

确实，在人类心灵中，一切感情都没有足够的力量与适当的方向，帮助人们抵制这种贪念，并且让人们戒取他人的所有物，从而成为合格的社会成员。对陌生人的慈善的力量太微弱，以致无法达成这个目的。其他情感不会抵制反而会煽动这种贪念，因为我们明白，财富越多，满足我们所有欲望的能力也就越大。因此可以说，没有其他任何一种情感可以控制那种利己的感情，只有它自身改变方向，才可以加以控制。稍微反省后，这种变化就一定会发生，原因是显而易见的，比起放纵，那种情感通过有力的约束能够得到更好的满足。孤立无援的状态必然伴随着暴力与普遍的放纵，因此当我们维持了社会，就会在获得所有物方面获得很大的进步。因此，关于人性善恶性的问题，所考虑的仅有人类智愚程度，绝不会包含在另一个关于社会起源的问题内。自利情感无论被认为是善良的还是恶劣的，情形都是相同的。由于约束它只有靠它本身，因此，如果它是善良的，那么借这种德人类成为有

社会性的；如果它是恶劣的，那么这种恶也有相同的效果。

既然这个情感约束自己是通过建立这种财物稳定占有规则的，如果这个规则是深奥而难以实现的，那么社会就一定被看做偶然的很多世代的产物。但是如果我们发现这个规则是最简易和明显的；如果我们发现，为了维持子女间的和平，每一个父母必定会确立这个规则；如果我们发现，随着社会的扩大，这些正义最初的萌芽一定会日渐完善；这一切假如都是很明白、清晰的（这一定是这样的），那么我们就能够断言，人类绝不可能长期停留于以前的那种野蛮状态，而且就该把人类的最初状态看做具有社会性的。但是这并不会妨碍哲学家们将他们的推理随意地扩展到被假设存在的那个自然状态上，他们如果承认那所谓的自然状态从未有、也不可能有丝毫的现实性，只是哲学上的一个虚构。人性由它所有活动所必需的两个主要的部分组成：感情与知性。确实，如果没有知性的指导，感情的盲目活动就会让人类对社会的生活不适应。但因为这两个心灵的组成部分的各自活动所产生的结果，却也能够让我们加以分别的考察。允许自然哲学家的那种自由，也允许精神哲学家。自然哲学家虽然也承认运动的本身是单一而不可分的，但他们通常把任何运动看做复合的、由彼此独立的两个部分组成的。

根据上面的探讨，自然状态应该被看做类似于诗人们所臆造的黄金时代那样的单纯的虚构。黄金时代被描绘为最令人向往、最安宁的；自然状态则被描写为战争、暴力与非正义，这是两者之间唯一的差别。在诗人的描写中，那个自然的最初时代是四季温和的，人类不需预备可以抵御酷暑与严寒的衣服与房屋。美味的酒、乳汁在河川里流淌；蜜源源不断地从橡树中流出；自然界自发地产生着人们享用不尽的最珍贵的珍馐。那个幸福时代的优点还不止这些。自然界不仅没有狂风暴雨，并且在人类胸中也未曾发生那些现在引起人类争吵与混乱的更为猛烈的风暴。在人类心灵中所熟悉的只有慈爱、怜惜与同情的活动；贪婪、野心、残忍、自私是从未听到过

的；甚至在那些幸福的人们的心灵中，我的和你的区别也是排除在外的，因而也不会存在正义与非正义、财产权与义务等这些概念。

毫无疑问，这些都是一种无聊的虚构，但是因为可以明显地表明那些我们现在考察题材的德的起源，因此也是值得我们注意的。我已经说过，正义的起源是人类协议。这些协议是用来对由人类心灵的自私和有限的慷慨这些性质与外界对象的某些特点结合起来所产生的不便进行补救的。至于外物的特点就是它们的不稳定性，而与此结合的就是，和人类的需求、欲望相比，它们显得非常稀少。但是在那些思辨中，不管哲学家们感到怎样的迷惑，诗人们却受到某种鉴别力或者普通的本能的比较正确的指导，和我们所熟悉的那种艺术的哲学相比，在大多数的推理中这种本能的见识还走得更远一些。诗人们很容易地就发现，假如自然大量供应我们的所有需求和欲望，而且每个人都对其他人都有一种慈爱和关怀，那么作为正义前提的那些利益计较，就再无法存在了，并且也不需要那些现在通行于人类间的财产与所有权的区别与限制。如果自然的恩赐或者人类的慈善能够增加到足够的程度，那么正义也会被归于无用，被更崇高的德与更具价值的幸福取代。因为自私是由我们的需要大大超出所有物这一情形引起的。人类之所以被迫将自己和社会分开，并区别自己的财物与他人的，正是为了限制这种自私。

除了事物本身的道理之外，我们也能够借平常的经验与观察来发现这个真理，更无须求助于诗人的虚构。生活中一个常见的现象就是，慈爱的感情让所有的财物成为亲族间共同的；而一对夫妇会把各自的财产权放弃掉，财物不分彼此；而在人类社会中，这个区别又会引起多么大的纠纷，是如此的必要。任何人类的外界条件的变化也会有相同的效果，例如当任何东西是足够多的，可以满足所有人类的欲望时，所有东西就是全体成员共同拥有的，财产的区别也就完全消失了。空气与水就是这方面最好的例子。尽管它们是所有外界对象中最有价值的。我们因而能够容易地断

言，假如每个人用对自己的那种慈爱的感情关怀来对待他人，或者人类可以得到每样东西的丰富供给，那么正义与非正义也就不存在了。

因此，这里就有一个能够认为是确定的命题，就是：正义只是源于人类心灵的自私和有限的慷慨，及其自然对满足人类需求和欲望的稀少供应。如果回顾一下，就会发现对我们关于这个论题的探讨，这个命题给予一种附加的力量。

第一，由此我们能够断言，我们遵守正义规则的最初的、原始的动机并非对公益的尊敬或者广泛的、强烈的慈善。原因是我们承认，如果人类赋有那么一种慈善，这些规则根本就没有存在的必要了。

第二，根据同一原则我们可断言，正义感并非建立在理性以及外面的某些永恒不变的、具有普遍约束力的观念关系的发现上。因为我们已然承认了前面所说的，人类的性情和外界条件中有这么一种改变——更甚的是会彻底改变我们的责任与义务，所以从理性中得到的那个通常的体系，即道德感，就肯定解释了为什么这种改变必须在这些关系和观念中发生那样的变化。显然，人类的广泛的慷慨与所有东西的极度丰富之所以能把正义观念消灭掉，唯一原因就是这些条件让正义观念变成无用的了；而在另一方面，人类有限的慈善与贫困的状况所以会产生那种德，只在于那些让那种德成为个人与公益的私利所必需的条件。由此可见，对于自己利益与公共利益的关切让我们确立正义法则。而且最确实的一点是：我们的印象与情绪让我们发生这种关切的，并非任何观念的关系。离开了我们的印象与情绪，我们对自然中每一样事物都会漠不关心，丝毫不会受到它们的影响。因此，正义感是建立在我们的印象上，而非观念上。

第三，进一步我们还能够证实之前的命题，就是：那些产生正义感的印象是发生于人为措施与人类协议，而非人类心灵自然具有的。因为改变了我们自己的和公共的

利益的任何性情与外界条件方面的重大变化既然能消灭正义与非正义，因此，一个必然的结果就是：这些不同的利益最初确立了正义规则。但是如果人们是自然而且热心地追求公益的，那么这些用来相互约束的规则就根本不会进入人们的思想。同时，假如在没有任何预防手段的情况下，他们都追求各自的利益，那么他们就会莽撞地陷于各种非正义与暴行。因此，这些规则不是自然的而是人为的，以间接、曲折的方式完成它们的目标，而且人类自然的、未经改变的情感和原来所追求的利益也不是产生这些规则的那种利益。

为了更进一步说明这点，我们能够考虑，虽然正义规则只是由利益确立的，但是这些规则与利益的联系却不同于能够在其他场合下观察到的现象，是有些独特的。往往一个单独的正义行为是违反公益的，而且如果它不伴有其他行为，孤立地出现，本身就能对社会造成危害。一个有德的、性情宽仁的人将大笔的财产归还给一个守财奴，或者制造混乱的顽固派，虽然就他的行为本身而言是公正的，并且是能够赞赏的，但是真正的受害者却是公众。仅就单独的正义行为本身来考虑，它对私利也并不比对公益更有益。我们十分容易设想，一个非常的正直行为是怎样将一个人陷于穷困的，并有理由希望，对于那个单独的行为，正义的法则可以在宇宙间暂时停止其作用。不过虽然单独的正义行为可能是违反公益或个人的利益的，但是整个计划或设计对于维持社会与个人的幸福是大有裨益的，甚至是必不可少的。益处与害处不可分离。财产必须是能够被稳定地占有，被一般的规则确立。尽管在某一个例子中，公众是受害者，但是，这种害处是暂时的，这个规则的坚持执行所带来的社会的安宁与秩序就足以补偿这个暂时的害处。甚至在经过核算以后，每一个人就会发现自己所得的利益。如果社会由于正义的缺失而解体，那么个人就必定陷于野蛮与孤立无援的状态中，比起我们所可以设想到的在社会中发生的最坏的情况，这种状态还要糟糕万倍。无论一个人所作出的一个单独的正义行为能够有什么害处，但

是不管对于全体还是个人，社会全体成员所奉行的一切行为体系都会有无穷的利益，当人们在经历了足够的事情后明白这一点时，正义与财产权就在不久之后发生了。这种利益被全体社会成员感觉到了，对其他人，每个人都表示出这种感觉，而且表示出愿用这种感觉来调整自身行为的决心，其他人假如也愿意如此的话。在没有其他条件诱导的情况下，社会中的任何一个人一有机会就会作出正义的行为。这个人就成了其他人学习的一个榜样。凭借一种协议或者合同，也就是假设全体成员共有的那种利益感觉，正义就确立起来了，人们在这种感觉支配下，作出任何单独的正义行为时，就会期待其他人也会如此。如果不存在这样一个协议，正义这么一种德也就不会进入人的思维中，或者会被诱导让自己作出正义的行为。我的正义行为就任何单位的行为而论，或者对各方面都是有害处的。只有在假设别人会同样行事的情况下，我才会被诱导去采纳那一种德，原因是只有这种彼此协作才可以成为我遵守正义规则的任何动机，或者让正义成为有利的。

我们现在来讨论第二个问题，就是：是什么理由让我们将遵守正义规则的看做道德的美，而将忽视这些规则的看做道德的丑。既然我们在前面已经确立了诸多原则，所以不至于花费我们许多的时间。现在我们能够用几句话来结束关于这个问题的讨论。本卷的第三章有进一步详细的说明。首先我们必须考察自然的德，然后才能充分、满意地说明正义的自然的约束力，即是非感的问题。

既然人们凭经验发现，如果他们的自私与有限的慷慨自由地活动，就会让他们对社会完全不适应，同时，那些情感得以满足的必需条件就是社会。因此，自然地，他们乐于按照那些使人们之间的交往更安全、便利的规则行事。因此，他们之所以一般地在每个特殊例子下把这些规则加于自己的身上，并加以遵守，只是出于利益的考虑，并且这个动机在社会成立初期，也是足够强有力的。不过随着社会人数增多、彼此结合成一个部族或者民族时，这个利益就比较疏远了。并且人们也不能轻

易察觉出，如同在狭小的社会中那样，每一次这些规则遭到破坏必然伴随混乱的发生。不过虽然在自己的行为中我们往往看不到那种自己可以从维持秩序所取得的利益，而且能够追求较小的与较接近的利益，但是我们一定会看到，他人的非正义直接或者间接给我们带来的损害。由于我们在那种情形下，不会让情感蒙蔽我们的知觉，也不会因相反的诱惑而持有偏见。不仅如此，即使非正义行为在距离我们很远的地方，而且不会对我们的利益产生丝毫影响时，我们仍然会因它不高兴，因为我们把它看做危害全人类社会的，并且认为凡是与它接近的人都会遭受侵害。通过同情，我们感觉到他们感受到的不快。并且我们可以普遍地观察到，人类行为中所有让人感到不快的事情被称为恶，反之被称为德。因此我们可以说，道德的善恶感觉是伴随正义与非正义发生的。在现今的情形下，虽然这种感觉是从思维他人的行为得来的，但是这些感觉也总是被我们扩展到自己的行为上。通则的效力可以扩展到发生它们的事例之外。同时我们也自然会对他人对我们的情绪产生同情。由此可知，正义的原始动机是自私，而那种德所引起的道德赞许的来源则是对于公益的同情。

虽然这个情绪的发展过程是自然的，甚至可以说是具有必然性的，但是那些政治家的人为措施在这里确实促进了它的发展。出于更容易统治人们和维持人类社会安宁的目的，政治家们一度努力产生一种对于正义的尊敬，以及对于非正义的憎恶。这必定会产生影响，但是这些被道德学的作者们明显过分夸大了，而且尽力说明人类根本不具备任何道德感。政治家们的所有人为措施能够帮助自然向我们启示的那些情绪自然地产生，在有些场合下甚至还能够单独产生一种对任一特殊行为的赞许或者尊敬。但是，这无法成为我们区别恶和德的唯一原因。如果没有自然的协助，政治家们谈论光荣的或耻辱的，能够赞美的或能够责备的等的话，都是徒劳的。正像我们完全不懂的语言中的词语一样，这些词语会变得根本无法理解，也不会有任何

观念的附加。将自然的情绪扩展到它们原来的界限之外，这就是政治家们最多可以做到的，但是依然需要自然先提供材料、某种道德区别的概念。

正如公众的夸奖与责备能够增加我们对正义的尊敬，私人的教育与指导也有助于产生相同的效果。既然父母容易观察到，一个人越是正直、高尚，他对自己与他人就越是有利，并且他们也认识到，当利益和反省拥有习惯与教育的协助时，那些原则就会更有力量。因此，在他们的子女处于婴儿时期，他们就乐于教导他们正直的原则，教导他们遵守那些维持社会的规则的行为是有价值的、光荣的，反之则是卑鄙的、丑陋的。通过这种方法，使荣誉感扎根于他们幼小的心灵，而且坚实、茁壮地成长，以致它们拥有了和那些人性中最主要的原则，以及和那些在我们天性中根深蒂固的原则同等的地位。

一旦人类中间确立了正义有功与非正义有过的观点后，人们开始关注名誉，因而荣誉感就变得更加巩固了。荣誉是最深切感动我们的，而我们对他人财产的行为又在很大程度上决定了我们的名誉。因为这个缘故，那些想与他人友好交往，或顾及自己的品格和名誉的人们，都为自己确立了一条不能违背的法则，即那些一个正直而高尚的人所应具备的、可以抵制所有诱惑的原则。

我在结束讨论这个题目之前，只想再说一点：虽然我承认在自然状态（在社会之前的那种假想的状态）下，是不存在正义与非正义的，但是这并不意味着，在那么一种状态下，侵犯他人的财产是被允许的行为。我的观点只是主张，那时候既然财产权是不存在的，因而也就无所谓正义或非正义了。我在探讨许诺时，还有机会要作类似的考虑。这里我希望所作的考虑在被适当衡量之后，足以消除所有人们前面对于正义与非正义的观点的反感。

◆关于确定财产权规则的论述

虽然在人类社会确立有关稳定财物占有的规则不仅是有用的，甚至是绝对必须的，但假如这个规则只停留在这种笼统的说法，那么它就绝对达不到任何目的。一定要找到某种方法，让我们借此能够划定某个特殊的人应当占有某些特殊的财物，而把其余人类排除在外。因此，我们次要的任务就是：发现这个一般规则受到限制，让它适应世人通用与实践的那些理由。

显然，在享有所有特殊的财物时，特殊的个人或者公众比其他所有人具有更大的效用或者利益，这并不能成为这些理由成立的原因。毫无疑问，最好的状态是，每个人都占有最适合他的东西，但是这种适合的关系是能够同时被多人共有的。除此之外，它还能够引起那么多的争执，并且在判断它们时，人们是那么的偏私与激动，以致那个含糊不定的规则绝不相容于人类社会的安宁和秩序。原是为了防止所有纠纷与争执的起因，所以人们才缔结稳定财物占有的协议。但是如果我们允许在各种场合下，随着这个规则在应用过程中所发生的多种特殊效用，有区别地来应用这个规则，我们就永远无法达到目的。在判决中，正义遵循着比较广泛的观点来作出决定，而绝不考虑财物对具体个人是否适合。一个人无论是慷慨的还是吝啬的，都一样地拥有正义的优待，而且甚至在与他人争执对他完全没用的东西时，也一样容易得到有利的判决。

因此，那个所有物必需的稳定的—般规则，肯定不是依据特殊的判断才被应用的，而是依据一些其他一般规则而被应用的，这些—般的原则是必须扩展到整个社会的、不会因好恶而有所改变。下面的例子可以说明这一点。首先我假设，处于野蛮与孤立无援状态下的人们会感到他们所处状态的苦难，并且能预见到社会将给他们带来的利益，从而主动提议彼此保护、协助，并且寻找自己的伙伴；还有一个假

设，他们有极高的智慧，以致可以立即看到，他们的天性中的贪欲与自私是建立社会与相互协作的这个计划所遇到的主要障碍。对此他们作出了补救——缔结财物稳定占有、相互约束、制约的协议。我可以感觉到，这种推论方法并非完全自然。不过，在这里我假设以上的情况是在很短时间内形成的，而它们实际上是在不知不觉中逐渐形成的。除此之外，下面的这种情形也并非是完全没有可能的，它就是：因为各种意外事情，与原来的社会分离的若干人，也能够被迫结合成一个新的社会。他们在那种情形下，就完全处于我们前面所说的那种情况了。

因此，显然，在这种情况下，他们在缔结协议之后，遭遇的第一个困难就是：以什么样的方式来分配他们的所有物，并分配给每个人以能够在将来永久占有的特殊部分。他们马上就找到了解决这个困难的方法，而且是最自然的办法，就是：让每个人继续占有其现时所有的东西，并且赋予其财产权或者永久所有权。习惯的力量是如此大，以致它让我们不仅安享我们长期拥有的全部财物，甚至让我们爱好它，胜过爱其他一些我们不是非常熟悉但可能更有价值的东西。我们对我们得心应手使用、长时期在我们眼前出现的东西最是爱不释手。但是即使我们远离那些未尝享用过的、不习惯的所有物，生活中也不会有什么不便。正因为如此，这个方法显然会得到人们的认同，而且这也是人们所以那么自然地一致选择这个办法的原因所在。

虽然我们可以说，尽管让现实占有者拥有财产权这个规则是自然的，因而也是有效用的，但是它的效用只限于社会形成的最初时期。当这个规则被永久地遵守时，就会是十分有害的。这个规则让各种非正义行为都取得认可与奖励，并且会排除财物的偿还。因此我们一定要寻找在社会一旦建立起来后，其他一些依然能够产生财产权的条件。我发现属于这一类条件的主要有四种，即占领、时效、添附与继承。我们会对每一项作出简略的考察，首先从占领谈起。

人们通过明白的或者默认的普遍同意而以我们现在所谓正义与公道的规则来约束自己的理由，就在于外界所有财物的变化与不定，同时这也是建立社会的重要的障碍之一。人们之所以决定尽快地采取那种补救方法，是因为实行这种约束之前人们处于十分苦难的状态，同时这让我们也容易说明，为什么我们赋予最初的占有或者占领以财产权观念。人类不会给暴力、纷乱提供任何可乘之机，因此不愿意让财产权悬空，即使是在最短的时间内。此外，我们还可以说，最能引起人们注意的总是最初的占有。我们如果忽略了这一点，那么让任何一种继续的占有拥有财产权就没有丝毫的理由了。

现在需要做的工作，就是决定“占有”的精确含义它并不像我们初看时想象的那么容易。对任何东西，我们能够说是占有它的情况，不仅包括我们对它们的直接接触，而且当我们和那种东西之间存在一种关系，以致有能力去使用它，并能够根据自己现前的意愿或者利益把它移动、改变甚至消灭时，也可以说，我们占有了它。所以，这种关系是一种因果关系。既然财产权只是根据正义规则或人类缔结的协议的一种稳定占有，那么也应该同样看做因果关系。但是我们在这里需要注意的是，我们随着遇到阻碍的或然性的大小，对于我们使用一切对象能力的确定程度也发生相应的变化。而既然这种阻碍的或然性能够不被察觉地有所增加，所以在很多情形下我们就无法决定占有的起止时间。因此我们也没有任何确定标准来解决此类争端。一头落在我们的陷阱中的野猪，它如果“不可能”逃脱，那么就可以认为我们占有了它。但是，我们所说的“不可能”指的是什么呢？我们又怎样在这种“不可能”与“很不可能”之间、“很可能”与“很不可能”之间划出准确的界限呢？请划出界限吧！并指出我们解决所有在这个题目上可能发生的，而且在经验中通常发生的争端可以使用的标准。

不过不仅在财产权与所有权的实际存在方面会发生这一类争执，同时在其范围的大

小方面也会发生，并且通常这些争执没有判决的方法，或者说除了想象，无法凭借其他官能加以判断。若是一个人在一个荒无人烟的小岛上登陆，那么在他一到岸的时候，就被看做那个岛的占有人，从而可以获得全岛的财产权。因为在想象中那个对象（小岛）是有界限和范围的，与新的占有人同时也是成比例的。若是同一个人，在一个像大不列颠那么大的荒岛上登陆，他的财产权就不超出他自身直接占有的范围。尽管在相同情况下，一个人数众多的殖民团会被看做全岛的主人。

不过往往由于时间长久，最初占有权变得模糊暧昧，也就无法解决关于财产权所可能发生的诸多争执。那么，长期占有或者时效在那种情况下就自然地发挥作用了，并且使一个人对于任何他所享有的东西获得的财产权变得更为充分。任何很大程度的精确性都是人类社会的本性不允许的。我们也无法永远追溯事物的原始起源，以便对它们的现状作出判定。任何一段很长的时间将一些对象置于那么遥远的地方，以致在某种意义上那些对象好像失去了它们的实在性，就像从未存在过一样，对心灵几乎没有什么影响了。在现时一个人的权利是清晰而确定无疑的，但是五十年之后，即便它所依据的事实是能够被千真万确地证明的，但是它仍然会变得似乎有些模糊、可疑了。在隔了那么长的时间之后，一样的事实就不会有同样的影响。对于我们前面关于财产与正义的学说，这能够作为一个让人信服的论证。人能够凭借长时间占有获得一种对于一切对象的权利。但是，虽然所有东西都是在时间中产生的，但是由时间产生的所有东西确实都不是实在的。由此可知：既然财产权是被时间产生的，因此，它是唯一能够受时间影响的情绪的产物，并非对象中存在着的任何实在的东西。

和已成为我们财产的对象的东西相比，某些对象是比较微小的，而且与前者存在着密切联系，这时我们就得凭借添附关系来拥有对于后者的财产权。比如我们的花园中所有植物的果实，牲畜的幼崽，我们奴隶的劳动成果等，即便在占有这些以前，

我们就已经拥有了对于它们的财产权。各种对象在想象中联系起来的时候，我们就易于将它们置于同一地位，而且往往被假设具有相同的性质。当我们从一个对象快速地转到另一个对象时，我们会不加分别就作出判断，特别是在后者比前者微小的时候。

继承权是一种十分自然的权利，这是出于一般所假设的父母或者近亲的同意以及人类的公益的要求，人们把财物传给最亲近的人，从而让他们变得更勤奋、节俭。也许这些原因又有亲属关系的影响或者观念的联结的协助，由于一个人在他父亲死后，我们就会在这种关系的导向下，自然地考虑他的儿子，并让他拥有他父亲财产的所有权。那些财物必然会被某人占有，成为他的财产。但是问题在于应该属于谁。在此，显而易见，自然而然地那个人的子女呈现在心灵前，既然借已故的父母，他们与那些所有物有了联系，我们因此就易于用财产权的关系让两者之间的联系更进一步。有很多关于这一层的平行的例子。

◆关于依据同意而进行财产转移的论述

无论财产的稳定对人类社会是多么的有利，甚至是非常的必要，它也会带来很多的不便。适合性或者适应性在分配人类的财产时，永远不应该被列入考虑的范围内。我们所遵照的原则一定是能够比较普遍地应用的、比较确定和较少遭到质疑的。社会成立初期的现实占有属于这一类，除此之外，还有后来出现的占领、时效、添附和继承。既然这些规则在极大程度上取决于机会，所以与人类的需求及欲望往往产生矛盾，而人与所有物的关系往往也调整得不是很好。这是需要加以补救的一种极大的不便。如果采用直接的补救方法，让任何人都以暴力的方式去夺取认为适合自己的东西，那么社会就会毁灭。正义的规则因此就要在僵硬、顽固的稳定性与这种飘忽不定的调整办法之间，找寻一种中介。但是那个明显的方法就是最合适的中

介，即：财物与财产应当永远是稳定的，除非所有人愿意将它们赠与他人。由于这种割让是经唯一当事人，也就是财产所有人同意的，所以这个规则不会引起争斗与纷扰。在按人调整财产方面，这个规则能够达到很多良好的目的。地球上不同的地方产生不同的商品。不仅如此，不同天性的人适合于不同的工作，并且人在专门从事一种工作时会拥有更大的完善程度。全部这些都需要相互交换与交易，因此，正像未经同意、财产就应是稳定的一样，依据同意转移财产这件事，是依据于自然法的。

在这个范围里，全部都取决于明显的效用与利益。不过也许因为比较浅薄的理由，如很多作者所说，财产转移的一种必要手续就是物品的交付手续或者有形转移，这也正是民法与自然法普遍的要求。如果一个对象的财产权被作为无关于道德或者心灵的情绪的一种实在的东西，那么它就是一种完全无法觉察的，甚至是无法设想的性质；并且对于这种财产权的稳定性或者转移，我们也无法形成任何明确的概念。由于我们的观念在财产权的稳定方面的这种缺陷不太引起我们的注意，心灵容易忽略它的存在而不加以细致的考察，因此这种缺陷不会被我们十分明显地感觉到。但是既然人们之间的财产转移是比较明显的，所以在那种场合下我们观念的这种缺陷就会变得比较明显，迫使我们从各方面来寻找补救的方法。但是既然没有什么比超前印象及对一个观念的关系更能让任何观念生动起来，所以，自然而然，我们寻求某种虚妄的观点就需要从这个方面着手。我们为了帮助想象设想财产权的转移，就采用了有形的对象，将它的占有现实地转移给我们同意交给他财产权的那个人。心灵被假设这两种行为的相似关系与现前实施的这种有形交付欺骗了，从而使它想象它体验到了神秘的财产权的转移。从下面一事能够看出，关于这件事所作的这种解释是对的，这就是在没办法进行实在物交付时，一种象征的交付方法就被人们发明出来以满足想象。例如交出谷仓的钥匙，就代表交出仓中的全部谷物；交出石和

土，就代表交出去一座庄园。类似于宗教中罗马天主教的各种迷信，这是一种在民法与自然法方面的迷信惯例。罗马天主教以一小支蜡烛、一整套祭衣、一幅画像来表象基督教的不可思议的多种神秘，让它们得以显现在心灵之前，因为这些东西是被假设为类似于这些神秘事迹的。出于相同的理由，对于依据同意而作的财产转移一事，法学家们与道德学家们也作出了相同的发明，力图并通过那些方法让自己感到满意。

◆关于许诺约束力的论述

下面两个我将进而证明的命题能够充分地显示出，那种责成人们实践许诺的道德规则不是自然的。这两个命题就是：许诺在被人类协议确立以前是无法理解的；即便能够理解，它也没有任何道德上的约束力。

我说，第一，在自然状态中许诺是无法理解的，在人类缔结协议之前也是不存在的。如果一个人不知道有社会，他就永远不会和他人订约，纵然凭着直观他可以觉察到对方的意图。许诺如果是自然的、能够理解的，那么“我许诺”这句话必定伴有心理的某种活动，而其约束力也一定建立在这种心理活动之上。因此，我们能够将心灵的一切官能逐个加以检视，看看哪一种官能在我们的许诺中活动。

因为决心没有附加任何义务，因此那种许诺所表示的心理活动不是一个做成任何事情的决心。因为我们可以没有欲望，甚至可以带着公开的厌恶心理去承担义务，因此许诺并非完成那件事的欲望。因为许诺永远关系着将来，而意愿只对现在的行为产生影响，因此，许诺也并非是对我们许诺的那种行为的意愿。因此，结果就是，既然那种投入许诺并且产生义务的心理活动不是决心、欲望和意愿，那它一定是一种由许诺而发生的义务的意愿。这完全符合我们日常的思维方法与表达方式，而不

只是一个哲学上的结论，例如我们会说自己受到了同意的约束，我们单纯的意愿发生义务等等的话。因此，如果这种心理活动被假设存在，是否就会陷于所有不因成见与误用语言而观念混乱的人永远无法陷入的那么一种明显的荒谬，这是唯一的问题所在。

所有道德都依赖于我们的情绪；在某种方式下，我们对于一切行为或心灵的性质感到高兴时，我们就把它说成是善良的；我们对那种行为没有完成或被忽略感到不高兴时，我们就说自己有了完成那种行为的义务。情绪的改变是义务改变的前提；同样，某种新的情绪的发生是一种新的义务发生的前提。但是，正像我们无法改变天体运动一样，我们确实无法自然地改变自己的情绪；我们也无法单纯借我们意志的一种活动，即许诺，让一切行为变得让人快乐或者让人不快，符合道德或者不道德。那种行为如果离开了那种活动，也许会产生相反的印象，或具有一些其他的性质。因此，说人们愿意承担一切新的义务，即愿意面对一切新的苦、乐的情绪，那都是荒谬的，并且人们也不可能自然地陷入一种那么大的荒谬中。因此，在自然状态中许诺是一种完全无法理解的东西，并且它也没有任何心理活动。

但是，第二，即使有任何一种心理活动属于它，它也无法自然地产生任何义务。在之前的论述中，就能够明白地看到这点。许诺产生了新的义务。但是新的情绪永远不会由意志产生。因此，即便我们假设心灵竟然可以陷入那种意愿的义务的荒谬情形中，许诺也不能自然地产生任何义务。

我们前面证明正义一般不是自然的，而是一种人为的德时用到的推理，也可以用于这里。如果原本没有一种具有推动力、可以产生行为的情感或者动机存在于人性中，那么任何人都不能将那种行为作为义务来要求我们。这个动机不是义务感。一种义务得首先存在是义务感的前提。而且如果一种行为不是出于任何自然情感的要

求，它也就无法被任何自然的义务要求，因为不做这种行为并不能证明心灵与性情中存在什么缺点，因而任何的恶也不会产生。但是显而易见，我们除了义务感之外，并没有其他动机，致使我们实践许诺。我们如果不认为许诺有道德的义务，就永远不会感到任何遵守许诺的倾向。但各种自然的德并非如此。虽然原来我们没有扶危济贫的义务，但是我们的仁爱之心仍然会导致我们完成那种义务，因为这件事可以证明我们有自然的仁爱情绪，因此我们在没有尽到那种义务时，就认为那是不道德的。一个父亲明白照顾子女是他的义务，不过对这件事他也有一种自然的倾向。如果没有那种倾向，就不会有人完成那种义务。但是人们没有遵守许诺的任何自然倾向，除了一种完成许诺的义务感外。所以，忠实并非一种自然的德，在人类缔结协议之前，许诺是没有任何力量的。

任何人只有确当地证明以下两个命题，他的不同观点才能得以成立。这两个命题就是：许诺伴随着一种特殊的心灵活动；同时，一种不同于义务感的践约的倾向随着心灵的这种活动也发生了。我能够确定，两点中的任何一点都是没办法证明的，所以，我可以大胆地断定，许诺是建立在社会的需要与利益之上的人类发明。

为了发现这些人类的需要与利益，那些先前已经发现的产生某些社会法则的人性性质必须列入我们的考察范围之内。因为人类天性只有一种有限的慷慨，或者说是自私的，因此人们不会为了陌生人的利益而轻易做出任何行为，除了下面的情况：只有人们自己作出有益于别人的行为，人们才可能得到自己想要的那种交互利益。但是这些交互行为因为往往无法同时完成，因此其中一方就只能处于不确定的状态中，只好依赖对方的感恩对他的行为给予答报。但是腐败情况在人类中间实在是太普遍了，以致一般情况下，这种保障是十分薄弱的。而且既然我们这里假设为了自身利益，施与者才给人恩惠，因此这里不仅消除了义务，而且还树立起一个自私的榜样。忘恩负义的源头正是这种自私。所以，既然我们的善良与仁爱是非常有限

的，如果我们只顺从自我自然的情感与爱好，我们就极少会出于无私和他人的利益而作出任何行为。即使考虑到利益，我们也极少会那样做，因为他人的报恩并不是完全可靠的。这样，每个人都凭自己的技巧与勤劳来追求幸福与生存，可以说人类之间的相互服务消灭了。人们因那条稳定财物占有的自然法的发明彼此相安，而人们因那条经同意转移财产与所有物的自然法也能够相互受益。不过，无论这些自然法被如何严格地遵照执行，仍不足以让他们天然地相互服务。虽然所有物是稳定了，但若是人们占有大量对己毫无用处的财物，同时又极度缺乏其他对己有用的物资，那么人们从这种稳定中获得的利益依然很小。这种不便的财产的转移能够加以适当的补救，但由于可以进行财产转移的只有那些现前的、个别的对象，因此也无法完全加以补救。一个人无法对一所远在六十里之外的特定房屋的财产权进行转移，由于这种同意无法伴有必需的条件——交付。一个人也无法仅凭单纯的表示与同意对十斛谷或者五大桶酒的财产权进行转移；其原因在于这些只是一般的名词，与任意一堆特定的稻谷或者某些大琵琶桶的酒没有丝毫直接关系。另外，人类的交往还包括服务与行为，并不仅限于物品的交换。通过服务与行为的交换，我们同样能够达到互利的结果。今天你的谷子成熟，明天我的谷子将会成熟。假如今天我帮助你，明天我再得到你的帮助，这就会对双方都有益。我对你没有任何好意，而且明白你对我也是如此。因为如果为了自己的利益，我帮你劳动，我知道期待你的答报，我将会失望，而我所依赖的你的感恩也会落空。因此，我不肯白白为你辛苦。这样做的结果就是：双方都单独劳动。气候变了，由于缺乏信任与相互托付，导致双方的收成都遭受了损失。

所有这一切都出于人性中自然的、固有的情感与原则。既然这些情感与原则是无法改变的，因此人们把我们依赖于这些情感与原则的行为也看做无法改变的，并且道德学家们或政治学家们无论怎样为了公众利益而干预我们，或者试图对我们行为的

经常性途径作出改变，都是徒劳无功的。如果他们计划的成功取决于在改变人类的自私与忘恩负义方面取得的成果，那么，他们将无法前进一步，除非有全能的上帝的协助，因为只有全能者可以重塑人类心灵，从那些根本之点对心灵的性质作出改变。他们可以寄予希望的，只是赋予那些自然情感以新的航向，而且对我们进行教导，从而让我们明白，和顺从我们欲望的直接冲动相比，间接的、人为的方式更能满足我们的欲望和需求。因此，尽管我对别人并没有什么真正的好意，但我学会了对他进行服务。因为我可以肯定，为了得到另一次相同的服务，而且也为了在我与其他人之间维持同样的相互往来关系，他会对我的服务给予报答。由于他可以预料到他的拒绝可能带来的后果，因此，在我为他服务、而他因我的行为获益之后，他就受到诱导来履行他的义务。

不过虽然这种人类的自私交往开始发生了，而且占据了社会的主导地位，但是这并不能完全取消更加慷慨、崇高的友谊与互助的交往。我对于那些我所爱的和特别熟悉的人，在不觊觎任何利益的情况下，依然能够为他们作种种服务。同样地，他们也能够没有任何企图地报恩于我，这只是对我过去服务的一种补报。因此，为了对计较得失的与不计较得失的两种交往加以区别，人们就为前者发明了某种可以束缚自己去作任何行为的语言形式。我们所说的许诺就是由这种语言构成的，这是给人类计较得失的交往增加的一种认可。当一个人许诺任何一件事情时，事实上就表示他要决心实践那件事；同时，如果他毁约的话，通过这种语言形式的使用，他会受到失去人们信赖的处罚。许诺表示出的自然的心理活动就是一个决心，但是在这种情况下，如果单纯地只有一个决心，许诺就只是对我们以前的动机作出了声明，而不会产生任何新的动机或者义务。许诺就是人们的协议，协议可以创造出新的动机，由于经验教导我们，我们如果制订出一些符号或者标志，用以在任何特殊事情中相互担保我们的行为，人事的进行就将会调整到对双方都有益的状态。这些标志

在制订之后，应用这些标志的人，就会立即受到他的利益的约束从而要履行自己的约定，而且他如果拒绝实践他的许诺，他将永远无法得到别人的信任。

固然，人类依靠知识才可以认识到制订并遵守许诺所带来的这种利益，但是这种知识不应当被看做超越人性的能力，不管人性是处于怎样野蛮而不文明的状态。对世事只要稍微有些许的实践，我们就会看到所有这些结果与利益。最微小的社会经验，就可以让每一个人认识到这些利益。当每一个人看到其他所有的人都有相同的利益感觉时，他立即就会履行自己在所有协约中应承担的义务，因为他肯定其他人也必定会履行他们的义务。他们全体成员都齐心协力地加入那个以谋求共同利益为宗旨的行为计划中，并愿意忠于他们的诺言。形成这个协作或者协议的条件是，每个人都认识到认真履行约定的好处，并把这种感觉对其他社会成员表示出来。这样，那种利益就马上在他们中间产生了作用；而践行许诺的最原始的约束力就是利益。

不久之后，又产生了一种新的对人类的约束力量，那就是一种道德感与利益的结合。在履行许诺方面，这种道德感正好与我们戒取他人财物的道德感相同，都发生于一样的原则。在两种情形下，公益、教育与政治家们的人为措施，都有同样的作用。在假定许诺伴随着一种道德的义务时，对于一些遭遇的困难，我们或是加以克服，或是想法逃避。例如，通常一个决心的表示并未被认为是具有约束力的，并且我们也难以想象，使用某种语言形式怎样就可以引发任何重大的差异。因此，在这里我们就虚构一种新的心灵活动——履行义务的意愿，而我们假定道德就建立在这个意愿之上。事实上并没有一种这样的心理活动，关于这一点我们已经证明了，因此许诺并未有任何自然的义务。

我们为了证明这一点，关于那个被假定为存在于许诺内部并产生对其约束力的意

志，我们可以再多考虑几点。显然，仅是意志永远无法被假设为产生义务，意志必须是在被词语或标志表示出来的时候，才可以有一种束缚人的力量。一旦这种表达方式被用作表示意志，立即就成了许诺的主要部分。即便一个人在暗地里改变意向，打消了承担那种义务的决心，他受诺言的约束也不会因此而变得少一些。不过虽然表达方式在很多情形下构成许诺的全部，但是并非永远如此。如果一个人用来约束自己的表达方式是其所不理解的，而且也是无意的，自然他就不受它的约束。不仅如此，即便他知道所使用表达方式的意义，但是假如是以开玩笑的方式使用，而且使用了一些显然表示他毫无诚意约束自己的标志，他也没有履行的义务。词语一定是意志的完全表示，任何相反的标志都是不允许存在的。但是，即使我们也无法将这一点推及太远，以致想象：我们明显凭借高超的理解力以及某些标志推断出某人有瞒骗我们的意向，但是在我对他的表达方式或者口头许诺表示接受之后，他依然可以不受它的约束。这个结论仅仅适用于那些当所用的标志异于欺骗的标志的例子。如果把许诺给人带来的义务，看做人类为了社会的方便和利益而作的一种发明，那么全部这些矛盾就十分容易说明。但如果把这种义务，看做某种发生于身心的全部活动的自然的、实在的东西，那么它将是永远无法说明的。

进一步说，既然每一个新的许诺会给作出许诺的人带来一种新的发生于他的意志的道德义务，那么它也就成了我们可以想象得到的一种最为神秘而难以理解的作用，甚至能够与化体或圣职相比，某种语言形式在这种情形下被附加了某种意向，就将外物的甚至一个人的本性彻底改变了。不过虽然这些神秘活动是如此的相似，但是，值得注意的是，在其他一些方面，它们却存在着很大的差异，并且这种差异能够有力地证明：它们的来源是不同的。既然许诺给人带来的义务是一种人类为了社会的方便和利益而作的发明，所以它因那种利益的要求，就被纳入很多不同的甚至是直接相互矛盾的形式，但却不肯把自己的目的忘掉。而那些宗教方面的学说，只

是僧侣们的荒诞捏造，既然不是为了公共利益，因此即便有新的障碍，也只有在极少数的情况下它们的进程才会受到打扰。我们必须承认，在第一个荒谬前提得以建立之后，那些学说就会以较为直接的方式来遵从理性与常识的趋势。神学家们清楚地知道，外在的语言形式只是一种声音，有一种意向才会产生任何效果；而且，无论表示是明白的还是隐晦的，无论是诚心的还是欺骗的，一旦这种意向被作为一个必需条件，那么在没有意向的时候，就同样地必定会阻碍效果的发生。因此，通常他们就断定，圣礼由僧侣的意向构成，如果一个人暗地里把意向取消，他就犯了重罪，同时却依然让洗礼、圣餐或圣职变为无效。这个学说的严重后果并不能阻止它的成立，而一个关于许诺的类似的学说则因其道理不通而得以阻止那个学说的成立。人类总是对现世比对来世更加关心，从而会很容易认为和来世的最大祸害相比，现世的微小祸害更加重要。

关于许诺的起源，我们也能够从暴力得出一样的结论；人们假设暴力能让我们摆脱其加于我们的义务，能够让所有契约变为无效。许诺只是一些人类为社会的方便与利益而作的人为的设计，没有任何自然的义务，这一点已经被以上的原则证明了。我们如果正确地对这件事加以考虑，那么暴力与希望或恐惧等一切其他动机在本质上就没有区别，而后面这些动机却能够促使我们作出诺言，并让自己接受其约束力。如果一个身受重伤的人答应给治疗他的外科医生一笔巨大的财富，那么他就有履行的义务；如果相同的情形发生在一个被劫者和一个强盗之间，在我们的道德感中就会产生很大的差异，这是由于这些道德感完全是出于公益与方便的考虑。

◆关于正义和非正义的进一步论述

我们已经对三条基本自然法则作了简略的讨论，即稳定财物占有的法则，依据同意对所有物进行转移的法则，践行许诺的法则。社会为人类的幸福提供了绝对的保

障；而对于维持社会这些法则同样是必需的。这三条法则的严格遵守在极大程度上决定了人类社会的和平与安全，并且人们在这些法则被忽略的地方，也无法建立良好的交往关系。不管这些法则会给人的情感加上什么约束，它们总是作为那些情感的真正产物，而且只是一种满足情感的更加灵巧、更加精细的方法。我们的情感是最警觉、最有创造力的，而最为显而易见的就是对这些规则的协议的严格遵守。因此，在没有给予人类心灵以任一特殊的、原始的原则的情况下，自然就将这件事彻底地交给人来执行，以此决定我们遵从我们的结构与组织中的其他原则就足够促使我们完成那一套行为。在这里为了这个真理得到更加充分的信任，我们要稍等片刻，以便在检查、审视前面的推理的过程中，能够得出一些新的论证，以证明无论那些法则具有怎样的必然性，它们依然全部是人为的，是人类的发明，并因此正义也不是一种自然的德，而是人为的。

一、从正义的通俗定义中，可以推出我要使用的第一个论证。通常人们将正义定义为：一种让每个人各得其应有物的恒常与永久的意志。这个定义假设权利与财产权那一类事情是独立于正义以外并在正义以前就已存在；并且即便实践那么一种德的想法从不曾列入人们的考虑范围内，权利与财产权依然会存在。我已经大致地提到这个观点的错误，在这里我将继续对这个题目的观点作比较明晰的阐述。

我首先要说，我们所谓财产权的这种性质，正如逍遥哲学派所主张的很多想象的性质一样，一旦我们抛掉我们的道德感、对这个题目作单独的考究和一种更为详细的考察，它们就会消失。显然地，财产权并不建立在对象的任何一种能够感知的性质之上。因为财产权会有变化，而这些性质能够继续保持同一不变。因此，对象的某种关系一定是财产权成立的基础。不过这种关系并非对外界其他物体与无生物的关系。因为财产权会有变化，而这些关系却能够继续保持同一不变。因此，此种关系是建立在对象与有理智、有知性的存在者之间的关系之上的。但是构成财产权本质

的关系并非外在的、有形的。那种关系存在于无生物之间或者畜类之间，但是在这些情形下它并未构成财产权。因此，我们可以得出结论：财产权建立于某种内在的关系之上，也就是建立于某种对象的外在关系对心灵与行为所产生的影响之上。例如，我们所说的那个占领或者最初占有的外在关系，其本身只是被想象为产生那种财产权，并没被想象成对于对象的财产权。但显然在外界对象方面，这一外在关系并未产生任何东西，而只是一种对心灵施加的影响，那就是：它让我们产生一种使我们戒取那个对象，并将它归还给其最初的占有者的义务感。我们所谓正义的确当意义正是这些行为。因此，并非那个德依赖于财产权，而是财产权的本性依赖于那个德。

因此，如果有人说，非正义是一种自然的恶，正义是一种自然的德，那么这就意味着他主张，某种离开了财产权权利与义务等概念的行为或者一系列行为，在某些外在的对象关系中自然产生一种原始的愉快或者不快，并伴有一种道德的美丑。这样，一个人将财物归还其人的行为被认为是善良的，其理由在于那种对外界对象的行为而非那种对他人财产的行为拥有自然给予的某种快感。这些外界对象指的是他人最初或者长期占有的所有物，或是经过最初或长期占有人的同意而得以占有的东西。但是自然假如不曾赋予我们那种情绪，那么在自然状态（即在人类协议以前）中，财产权就根本不会出现了。在这种枯燥无味的、精确的关于现在题目的阐述中，虽然关于那种行为并未曾被自然赋予快乐或者赞许的情绪这一点好像已经得到了充分的显示，但是为了不产生任何怀疑，我将会再加一些论证。

第一，我们如果被自然赋以这种快感，那么在其他每个场合下，这种快乐都应该是明显而能够辨识的；并且我们应该也很容易看到，只要我们一想到那种情形下的那种行为，就会产生某种快乐与赞许的情绪。我们也就不会在给正义下定义时，被迫求助于财产权的概念，而同时又要应用正义的概念给财产权下定义。显而易见，这

种虚假的推理方法证明了这个论题中包含着许多含混与疑难的地方，我们无法克服这些困难，而只是把这种手段作为逃避它们的方法。

第二，确定那些财产权、权利与义务的规则，包含有很多人为措施与设计的标记，并没有任何自然起源的标记。这些繁多的规则无法由自然发生。它们能够被人类的法律所改变。对于维护公益与支持文明社会，它们全体都有一种直接而明显的倾向。因为下面两个理由，最后这一点值得注意。其一，虽然这些法则的成立是出于对公益的尊敬，而这些法则的自然倾向就是公益，但是这些法则依然是有目的地被设计出来的，是人为的。其二，由于尊重公益的人们绝不会用这些规则来对自己进行约束，由此可知，正义法则是由自然原则以一种比较间接而人为的方式发生的。正义法则的真正根源是人性中的自私或者利己心。而且一个人与其他人的利己心是自然相反的，所以这些各自计较利害得失的情感也就必须作出调整以符合某种行为体系。因此，包含着个人利益的这个体系，自然对公众是有利的，虽然发明人的原始目的并非如此。

二、我们在第二方面可以说，所有恶与德都以不知不觉的方式相互涉入，而且以难以觉察的程度相互接近，以致即便不是绝对也是很难决定，一项终止和他项开始的时间。依据这个说法，前面的原则能够有一个新的论证。由于不管所有恶与德是怎样的情形，权利、义务与财产权绝对不允许有那么一种不能觉察的程度区别。一个人的财产权要不就是充分、完整的，要不就是彻底没有。同样，若非是完全有履行某种行为的义务，就是彻底没有任何义务。虽然民法谈及一种完全的支配权与不完全的支配权，但是我们极容易观察到，这是发生于没有理性基础，并且永远无法进入我们的自然正义与公道的概念的一种虚构。一个人雇了一匹马，正如我们所认为的马的主人在所有其他日子有权利使用它一样，哪怕是很短的时间，那个人在那一段时间内也有使用那匹马的充分权利。并且很显然，无论那种使用权怎样在时间或

者程度方面受到限制，那种程度区别在那个权利本身是绝不允许的，在所及的范围内权利是绝对而完整的。我们因此可以说，这个权利是在一瞬间发生而又在一瞬间消亡的。而且，一个人或者是凭借占领，或者是得到所有人的同意，完全取得对所有对象的一切财产权，并因他自己的同意而失去其财产权。在这里那种能在其他性质与关系中观察到的无法觉察的程度的区别是不存在的。既然在财产权、权利与义务方面是如此，那么在正义与非正义方面又是如何呢？无论你的答复是什么，你都会面临难以解决的自相矛盾。你如果回答，程度区别是正义与非正义允许的，而且以不知不觉的方式相互涉入，那么你就明显地违反了前面所说的论点。义务与财产权完全依赖于正义与非正义，并且因其变化而变化。正义是完整的地方，财产权也是如此，反之同理。反过来说，如果那种程度差别不容于财产权，那么与正义也一定是不相容的。因此，如果你赞同最后这个命题，而主张，正义与非正义不容有程度区别，那么事实上你的意思是，它们并非自然地是善良的或者恶劣的。因为恶与德，道德的善与恶，确实，在许多场合下，是不能区分的，所有自然的性质，都是以不知不觉的方式相互涉入的。

有一点值得在这里提出，就是：虽然财产权与权利及义务不允许有程度区别的命题得以在抽象的推理、法律与哲学的一般原理中确立，但是在普通、不严谨的思想方式中，对于那么一种观点，我们却极难信奉，甚至在暗中持有相反的原则。一个对象一定归这一人或者另一人所有。一个行为或者一定实践或者不必实践。我们在这些两难的困境中必须作出选择，并且因为往往我们无法发现其间恰当的中道，因此在反省这个问题时，我们就必须承认所有财产权与义务都是完整的。但是，在财产权与义务的起源方面，当我们发现它们建立在公益之上并且有时也依赖于想象的倾向时（在任何一方面这些倾向都极少是完整的），自然我们会倾向于想象，一种不可察觉的程度区别是这些道德的关系所允许的。因此，在委托他人仲裁而各自都赋

以几个公断人以全权处理这一问题的权利时，往往他们发现两方面都十分公道且符合正义，因而采用一种劝说双方妥协调解的折中办法。法官们不享有这种自由，在某一方面必须作出判决，所以往往在不知怎样判断的时候，就被迫依据世上最难以成立的理由进行审判。在日常生活中“半权利”与“半义务”的说法好像是那么自然，而在法庭上就成了纯粹的荒谬。所以，为了用某种方式结案，法官们往往被迫将片面论证作为全面的来使用。

三、我所要用的第三个论证能够用以下的方式加以说明。我们在考察人类行为的通常路径时，会发现，在大多数的场合下，人们采取行为的依据来自心灵根据它现前的动机与倾向所作出的决定，并不受任何一般的与普遍的规则的约束。因为每一种行为的特殊性和个别性，所以它一定发生于某些特殊的原则、发生于我们现实的内心情况及我们与宇宙另外部分的关系。在一些场合下，虽然我们将我们的动机扩及那些产生动机的条件之外，而且我们的行为也有一种我们所确立的类似通则的东西，但是我们也容易察觉到，这些通则并非一成不变，而是允许很多例外的。因此，既然这是人类行为的通常趋向，我们就能断言，由于正义法则的普遍有效性和不可变更性，所以认为正义法则是由自然得来的，是任何自然动机或者趋向的直接产物的观点是错误的。除非我们受到某种自然的情感或者动机的驱使而主动趋善避恶，否则在道德上一切行为都无法成为善的或恶的。并且很明显，道德随着情感的自然变化而变化。假设争夺一笔财产的两个人，一个是穷人、通晓事理并且要供养一个人口众多的家庭；另一个是富人、不明事理、单身汉。前者是我的朋友，而后者是我的敌人。在这场争执中，我的动机无论是为公益还是私利，是为友谊还是敌意，我必定会尽最大的努力让前者得到那笔财产。如果我只是出于自然动机的推动，而没有其他的动机与之结合或者协助，那么我不会因考虑到各人的权利与财产权而对自己的行为进行约束。因为假如所有财产权依赖于道德，而所有道德又依赖

于我们情感与行为的通常路径，这些情感和行为又受特殊动机的指导，那么显而易见，那么一种偏私的行为永不会成为一种对财产权的破坏，而一定与最严格的道德相符合。因此，如果人们像在其他所有事情方面那样，对社会法律也采取自由行动，那么在大多数的场合下，他们将遵照适应情况的特殊判断，而且会像考虑到问题的一般性质那样，考虑个人的品格与条件。但是在人类社会，我们十分容易发现，这样做会导致无数纷扰的产生，并且如果人类的贪欲与偏私没有某种普遍的、不变的原则的约束，就会立即让世界变成一片混乱。人类确立那些原则正是因为看到了这种弊害，并愿意用普遍的规则对自己的行为进行约束。因为普遍的规则是不会因敌意与偏爱、私利与公益等特殊看法改变的。所以为了某种目的，这些违反人性的普遍原则才被人为地发明出来。人性的普遍原则是适合具体情况的，没有任何明确不变的活动方式。

关于这个问题，我看不出如何会容易陷入错误中。我清楚地看到，当所有人在他对别人的行为方面用普遍的、不变的规则要求自己时，他是把某些对象看做别人的财产，并把它假设为神圣不能侵犯的。但是最显而易见的一个命题就是：财产权如果没有事先假设正义与非正义，就是完全无法理解的；而如果我们趋向正义的行为没有任何道德以外动机的推动，戒除非正义的行为，这些德与恶也就是无法理解的。因此，无论那些动机是什么，它们总是适应情况的，并且人事的频繁变迁带来的所有变化也一定是允许的。因此，像正义法规这么严谨不变的规则的适当基础就不能是这些动机。所以，很明显，当人类认识到了遵循它们自然而易变的那些原则所引发的混乱时，这些法则只可以发生于人类的协议。

总之，我们认为利益与道德应该是这种正义与非正义的区分的两个不同基础。由于人们看到，如果没有约束自己的那些规则，就无法在社会中生活，所以利益是正义与非正义区别的基础。因为一旦人们看到这种利益后，他们只要看到那些有利于社

会的安宁、和平的行动，就会感觉快乐，一看到有害的，就会感觉不快，因此道德也是这种区别的基础。人类自愿的协议和人为措施使最初的利益得以成立。因此，那些正义法则在这个范围内应该被认为是人为的。一旦那个利益建立起来、并得到人们的公认，对于这些规则的遵守就自然地且自动地产生了一种道德感。当然，一种新的人为措施还会增加这种道德感，比如政治家们公开的教导，父母亲的家庭私人教育，都有助于让我们在戒取他人财产时，产生一种荣誉感与义务感。

◆关于政府起源的论述

最为确实的一点是，在很大程度上人类是受利益的支配，并且甚至当他们的关切扩展到自身之外的范围时，也不会扩展到很远。他们在平常生活中所关怀的通常也不会超出最亲近的亲友与相识的范围。但是同样，如果人类不凭借对于正义规则的普遍而不变的遵守，就无法那么有效地拥有这种利益，因为社会只有凭借这些规则才能得以保存，人们才不至于堕入通常所谓的自然状态中，那是一种可怜的、未开化的野蛮状态。既然这种由所有人维持社会、遵循正义规则所得到的利益是如此巨大，那么任何曾经历过社会生活的人在这一点上发生错误的可能性都几乎为零。因此，既然人类对自己的利益是那么真诚地依恋，而这种利益又那么依赖于正义的遵守，并且又得到大家的公认，那么人们就会产生疑问，为什么社会中竟然还会有纷乱的发生，并且人性中的什么原则会如此有力，以致能够战胜一种那么强的情感，并且是那样猛烈，以致那么清晰明白的一种认识也被蒙蔽了呢？

我在论述情感时已经说过，人类在很大程度上受想象的支配，并且他们的感情不与一切对象的真实的、内在的价值成比例，而是在大多数情形下与他们对这种对象的观点成比例。凡用一种较为强烈与生动的观念来刺激人们的对象，普遍地超越在比较模糊的观点下出现的对象；必须要有更大的价值，才足够抵消这种优势。既然在

空间或者时间上与我们接近的全部东西用那么一个观念来刺激我们，那么在意志与情感上它也有与之成比例的一种效果，和比较远离的、比较模糊的观点下的任何对象相比，通常具有一种较强的力量作用。虽然我们能够充分地相信后一个对象比前一个对象更加优越，但是我们却无法根据这种判断对我们的行为作出相应的调整。我们总遵从自己的情感的指示，但接近的东西却总得到情感的辩护。

这就解释了为什么人们的行为经常会与他们明知的利益相抵触，尤其解释了为什么他们不顾维持社会秩序，而选取任何现实的微小利益，尽管社会的秩序是那么依靠于正义的遵守。破坏公道的每一次后果好像是遥远的，不足以与因破坏公道也许会得到的任何直接利益相抗衡。但是，这些结果的实在性并不会因时间上或空间上的远离而减少。而既然在某种程度上人类全体都受同一弱点的支配，那么频繁地破坏社会公道也就变成必然的了，因此人类的交往也变得非常危险而不可信赖了。你和我都一样有舍远求近的倾向。因此，你和我一样也自然地容易作出非正义的行为。一方面为我树立了照样行事的榜样，并不断推动我，另一方面又送给我一个新理由来破坏社会公道，因为你的作为向我表明，假如我独自一人给自己加上严厉的约束，而其他人却可以为所欲为，那么我就变成正直的傻子了。

所以，人性的这种性质，不仅对社会造成危害，并且初看起来好像是无法补救的。弥补的方法只能出于人类的同意。人们如果无法自动地舍近求远，那么他们就永不会对任何强迫他们选择的事情，以及任何明显与他们的自然原则与趋向相违背的事情表示同意。选择了手段就相当于选择了目的。假如我们无法舍近取远，我们也就一样无法遵从强迫我们作出那种选择方法的任何必然性。

不过，我们在这里能够看到，人性的这个缺点本身就是它的一种救药，并且正是由于我们自然的倾向在起作用，所以我们才采取措施来防止我们疏忽遥远的对象。每

当任何远离的对象进入我们考虑范围内时，它们任何微小的区别就会消逝，并且我们总是不考虑它的境况与条件，只注重任何本身可取的东西。这就产生了一个在对象接近时，往往和我们所表现出来的那些倾向矛盾的原则，我们把这种原则不恰当地称为理性。经过一年的思考，我将要作出一种行为，无论它将是较接近的还是较远离的，我总是决定选择那个较大的善。一切在那个细节方面的差异都不会让我现在的意向与决心有任何改变。我与最后决定由于距离遥远，所以那些一切微小的差异就消失了，并且只有那些普遍的、比较能够辨识的善和恶的性质影响我。那些我原来所忽视了的条件在我比较接近的时候，就开始出现了，而且影响了我的行为与感情。一种新的倾向发生于之前的善，这让我很难不变地坚定我的初衷和决心。我或许会对这个自然的缺点感到非常遗憾；或许会试图要尽我所能来摆脱它；或许我还会向研究与反省求助，希望得到朋友的指教，以及经常的思索和持续重复的决心的支持。但是当我体验到这些办法都无效时，或许我愿意接受任何其他方法，以便能约束自己，克制这个弱点。

所以，找出这个方法是唯一的困难所在。这个方策可以使原来有一种舍近图远的猛烈倾向的人们，克制他们自然的弱点，并处于必须遵守正义与公道法则的必然情势下。显然，假如这个补救方法不能更正这个倾向，它就永远无法成为有效的。而既然我们无法对我们天性中任何重要的性质作出改变或更正，改变我们的外部条件与情况就是我们所能作出的最大程度的努力，从而使遵从正义法则是最近我们的利益，而违背正义法则成为最远离我们的利益。但是，对全人类来说这事是不可能办到的，只有在少数人方面才行得通，所以我们就让这些人与执行正义之间产生了直接的利益关系。我们所说的行政长官、国王和他的臣工、我们的长官和法官就是这些人。既然这些人和国内最多数的人没有任何私亲关系的，因此对于所有非正义的行为，均没有任何可图的利益，或者只有很遥远的好处。既然他们对自己的现状

和社会任务都很满意，就都会从每次执行正义中得到一种直接利益，而且对于维持社会执行正义是非常必需的。这就是政府与社会的起源。人们那种舍远求近的偏狭心理无法得到根本的补救。他们无法对自己的天性作出改变。他们所能做到只是通过改变其境况和外部条件，让遵从正义法则是最近某些特定的人的利益，是他们的直接利益，而违背正义法则是他们的比较遥远的利益。所以，这些人不仅让自己乐意遵从那些规则，而且还会强迫他人同样如此，并使公道的命令执行于整个社会。如果必要的话，他们还能够让另外的一些人也和执行正义发生比较直接的利益关系，并创设若干协助他们统治的文武官员。

不过，虽然这样的执行正义是政府的主要的优点，但非唯一的优点。既然猛烈的情感会对人们清晰地看到遵从公道法则的利益产生妨害作用，同样地，这种情感也会对他们清晰地看到那种公道自身产生阻碍作用，而让他们在自己的爱好方面有明显的偏私。上述的方式也让这种弊害得以更正。关于这些正义法则的所有争论也能在那些执行法则的人们中间得到解决。既然他们和社会上大多数人没有私亲关系，和个人自己的判决相比，他们的判决就会比较公道。

因为由于正义的执行和判断这两个优点，所以人们对彼此之间的与自身的弱点和情感均得到了一种防止、克制防止的保障，而且在长官的庇护之下开始安稳地体验到了社会与互助的益处。不过政府还让它的有益影响得以进一步的拓展。政府不仅满足于保障人们所缔结的协议的执行，而且强迫他们齐心协力地推进某种公共目的，从而得到他们自己的利益。我们舍远求近、不依据对象的真正价值而是依据它的位置来判断和求取对象的那种性质，这是人性中最能让我们的行为发生致命错误的性质。邻近的两个人能够对排去他们共有的草地中的积水表示同意，由于他们对于对方的心思比较容易了解，并且每个人一定明白，他不执行自己任务会导致全部计划的失败。但是要让那样一种行为得到一千人的同意，依然是非常困难的，并且几乎

是不可能的。对于那么复杂的一个计划，他们难以同心协力，至于实践那个计划就变得更困难，由于每人都在给自己寻找借口，使自己省掉麻烦与开支，而将全部负担放在别人身上。政治社会可以容易地对这些弊病加以补救。执政长官将他们的部分臣民的任何重大的利益都作为自己的直接利益。不用向别人咨询，他们只靠自己就能够拟出任何促进那种利益的计划。在计划执行时，由于任何一部分的失败就可能（虽不是很直接地）导致全体的失败，因此他们就预防那种失败，在那种失败中他们看不出有什么接近的或者遥远的利益。这样，出于政府的关怀，桥梁得以建造，海港得以开辟，城墙得以修筑，运河得以挖掘，海军得以装备，军队得以训练。虽然组成这个政府的人员也受人类共有的一切缺点的支配，但是凭借一种最精致的、最灵巧的发明，政府却成为一个在某种程度上免除这些全部缺点的组织。

◆关于忠顺起源的论述

虽然政府有利于人类，甚至在若干条件下对人类还是一种绝对必需的发明，但是在所有条件下它并非总是必需的，并且即便人类没有这样一种发明，也可以在某一段时期内维持社会。自然，人类总是舍远求近的。并且他们也不容易因对于一种遥远的灾祸的担忧，而抵制他们所能够立刻得到的所有利益的诱导。不过在所有物与人生乐事都是稀少的、并没有很大价值的时候（在社会初期就是这种情形），这种弱点不是非常明显的。一个印第安人极少受到诱导，要把另一个人的茅屋抢夺过来或者把他的长弓偷来，因为他已经拥有相同的便利。至于在渔猎时一个人所可能遇到的比他人更好的运气，那只是偶然的暂时现象，很少出现破坏社会的趋向。哲学家们认为离开了政府的人类是完全无法组织社会的，我不仅不同意他们的主张，而且我还认为：政府的最初萌芽是由处于若干不同的社会中的人们的争端而发生的，而非因处于同一社会中的人们的争端而发生。较少的财物虽然还不足以引起后一种争

端，但足以引起前一种争端。在共同的战争和争斗中，人们只是对他们所遇到的抵抗感到恐惧，由于这种抵抗是他们共同面对的，因而似乎他们的恐怖程度还要较小；并且又由于来自外人，因此似乎它的结果也没有那么大的害处。相反，个人间的交往假如是互为有利的，并且断绝交往就会让他们无法存在的，那么他们若是相互对立，其结果就是十分有害的了。但是，一次对外的战争对于一个无政府的社会必定会产生内战。如果在人群中投入大批财物，人们就会立即争吵起来，这时各人就会不顾后果都力图占有自己喜欢的东西。在对外战争中，生命和肢体——最重要的所有物——均处于高度危险之中，并且因为每个人都躲避危险的地点，尽力抢夺最好的、最能保护自己的武器，把稍微受伤作为逃避的借口，因此在和平时期人们很好遵守的那些法律，在混乱的情形下，就不复存在了。

我们看到，美洲的各个部族就能够证实这一点。人们在那里和睦友好地生活，并没有确立任何政府。他们也从来不对本部族的任何人表示服从。他们的首领只有在战争时期才享有很小的权威，可战争结束，并与相邻部族建立了和平友好关系后，他就会失去这点权威。但是这种权威让他们看到了政府的优点，让他们在遇到特殊情况时求助于它。战争的抢掠，或通商，或偶然的发现使他们的所有物变得那么丰富起来，以致在每个紧急关头他们忘记了维持社会安宁与正义的利益。所以，在其他理由之外，我们就能再举出一个很恰当、明显的理由来说明，所有政府初期为什么都是君主制，没有掺杂和变化。共和国为什么只是因为君主制与专制权被滥用才发生的。城市的真正母亲是军营，任何战争中的危机都是忽然发生的，因此如果不将权威集中于一人身上，就无法指挥作战。因此自然而然地，建立于军事政府之后的民事政府也就具有相同的权威。我认为用这个理由说明政府起源要比通常人们从家长统治或者父权所推出的理由更加自然。通常人们认为，首先是在家庭中发生这种权威的，让家庭成员先习惯被人统治。人类的最自然的状态是没有政府的社会状

态，并且这种状态在很多家族聚居、远至第一代以后的一个相当长的时期中，必定会持续存在的。人们只有在财富与所有物增加的时候，才会被迫脱离这个状态。因为既然所有社会在成立初期时都是那么野蛮而不文明的，因此，只有很多年以后，这些财富增加到那么大的程度，才会使人们对安宁与和睦的享受遭到扰乱。

不过虽然人类能够维持一个无政府的小规模的未开化的社会，但是他们假如没有正义，并且不遵从那三条关于稳定财物占有、依据占有人的同意转移所有物与践行允诺的基本法则，他们就无法维持任何一种社会。因此，在政府成立以前这三条法则就已存在，并被假设为远在人们还根本没有意识到应当忠顺民政长官的义务之前，就给人们附加了这样一种义务。非但如此，进一步说，在政府初成立时，就自然被人假设为它的约束力来自那些法则，尤其是那个关于履行许诺的法则。一旦人们认识到政府是维持和平与执行正义的必要条件时，他们就会自然聚集起来，选举出可信任的执政长官，规定其权利与义务，并且允诺服从他们。既然人们假设，许诺已经是一种得到公认并且通用的盟约或保证，且附加有一种道德的义务，因此就把允诺作为政府成立的原始依据以及服从义务的最初根源。看来似乎这个推理是那么的自然，以致现代“流行的、时髦的”政治学体系以其为基础，并且能够说已经成为我们一个政党的信条，这个政党有充足的理由以其健全的哲学和自由的思想而感到骄傲和自豪。这个政党的成员说：所有人生来是自由、平等的；政府与权势只能依据同意建立起来。既然人类同意建立政府，因而他们就有了一种自然法规定之外的新义务；人们由于许诺要服从执政长官，因此他们就必须做到；假如他们不曾明显地或默认地表示出愿意保持忠顺的意向，那么他们道德义务中永不会有忠顺这一部分。但是如果把这个结论推及所有时代和所有情况下的政府，它就是完全错误的了。我认为：虽然忠顺的义务最初是以许诺的义务为基础的，并得到那种义务在一个时期内的支持，但是很快它就有了自己的根基，以及一种不依赖任何协议的原始

的约束力与权威。我们必须对这一个重要的原则加以细心地考察，然后再继续讨论。

有些哲学家主张正义是在人类协议之前就存在的一种自然的德，从而有理由将所有政治上的忠顺都追溯到许诺的约束力，并且认为我们自己的同意是约束我们对执政长官服从的唯一力量。由于既然一切政府明显是一种人类的发明，并且大部分政府的起源是有史料可考的，因此我们就一定要再往前追溯以发现政治义务的起源，如果要证明我们的主张，即这些义务有任何自然的道德约束力。所以，这群哲学家们就会马上说：社会、人类和那三条自然法则是一样的古老。所以，他们就先以这些法则的古老性以及它们根源的不确定性作为否定这些法则是不自然的，是人类人为的、自愿的发明的理由，然后又试图在它们之上附加那些其他的更明显是人为的义务。但是当我们一旦明白这一方面之后，认识到人类的协议是自然的与政治的正义的起源，我们马上就会看到，由于这些自然法则本身确立的基础是相同的，因此要将这一种还原为那一种，并且不在利益与人类协议方面，而在自然法方面，寻找一个政治义务的比较强固的基础，那将是多么无益的行为。不管从哪方面来反复思考这个题目，我们都会看到：这两种义务建立的基础正好是相同的，并且它们的最初发明与道德约束力的根源也是相同的。人类之所以设计它们，它们之所以拥有道德的强制力，都是为了对类似的不便进行补救。我们将尽可能清楚地对这两点加以证明。

我们已经说明，那三条基本的自然法则之所以被人类发明出来，原因在于人们认识到它们的共存对于社会是必不可少的，而且看到，只有对他们的自然欲望进行约束，所有交往才能得以维持。所以，当那种先前造成人类相互不便的利己心有了一个新的、较便利的方向后，随之就发生了正义的规则，并成为遵从这些规则的最原始动机。虽然正义规则有维持一切社会的能力，但是在广大的文明社会中，人们并

无法自觉遵从那些规则。人们看到这一点，于是他们就将政府——达到他们目的的一个新的发明——建立起来，并以正义的更严格地执行来保护原有的利益以及求取新的利益。所以，从这个范围内来讲，我们的政治义务与我们的自然义务是相互联系的，为了后者，前者才被发明出来，并且保障自然法则的严格遵守也是政府的主要目的。但在这一方面，那条关于践行允诺的自然法则是和其他的法则合并在一起，并且严格遵守这个法则应该被作为一个政府的建立的结果，而服从政府却并非允诺约束力的结果。虽然我们的政治义务的目的在于我们自然义务的执行，但是这个发明的第一（在这里是指时间而言，并非指力量和重要性）动机，及践行这两种义务的原始动机，都只是私利。同时，既然服从政府和践行许诺各自有不同的利益，因此我们也一定承认：它们有各自不同的义务。维持社会秩序与和谐的必要条件是服从民政长官；在人日常生活中，发生相互信托与信任的必需条件是践行许诺。两者彼此没有从属的关系。两方面的目的与手段也都是完全各不相同的。

为了把这一点阐述得更为明白，让我们能够考虑下面这件事，即通常人们往往借允诺的约束力让自己去完成那些即使没有这些许诺而实行起来原本就对自己有益的行为。例如，人们为了让别人有一种更充分的保证，他们把一种建立在利益之上的新的约束加在原来所承担的义务之上。除了履行允诺的道德义务外，它的利益是普遍的、得到公认的，而且在人生中有极为重要的地位。也许其他的利益是比较特殊的而且是可疑的；并且我们会较容易地猜想，顺从自己的情绪与情感，人们会作出违背这些利益的事情。所以，往往人们要求允诺从而得到更为充分的保证和安心，在这里允诺就自然地发生作用。但是那些其他的利益假设正如履行允诺那种利益一样，同样是普遍的和得到公认的，那么人们也就会将这些利益置于同等的地位，并且人们也会开始对它们产生一样的信心。我们对执政长官的服从，或者说我们的政治义务，正是这样的情形。没有这种义务，政府也就不会存在，另外由于在大规模

社会中，有那么多财物，同时实在的或想象的需要又是那么多，因此也无法维持大规模社会的安宁和秩序。所以，很短的时间之后，我们的政治义务就独立于我们的许诺而存在，并有了自己的力量与影响。两方面的利益都是普遍的、得到公认的、可以通行于任何地点和时间的。所以，没有充足的理由能够让这一种以那一种为基础，因为它们都有自己特有的基础。我们不仅能够把戒取他人财产的义务还原为允诺的约束力，同样也能够还原为忠顺的约束力。在两种情形下，均有一样明显的利益。对于自然社会，尊敬财产固然有必要，而对于政治社会或者政府，服从同样必要。对于人类的生存，前一种社会固属必要；而对于人类的福利与幸福，后一种社会也同等重要。简而言之，践行允诺固然是有益的，服从政府也是如此。如果前一种利益是普遍的、明显的和公认的，后一种利益也是如此。既然这两条规则是以相同的利益约束力为基础，它们就必然有其各自独立的权威，互不依赖。

在允诺和忠顺这两方面，利益的自然约束力以及荣誉和良心的道德约束力都是个别的，一方面的功过毫不依赖于另一方面。确实，如果自然约束力以及道德约束力的密切联系进入我们思考的范围，大家就将看到这个结论是那样地必然。服从执政长官对我们永远是有利的，只有让我们忽视维持社会和平与秩序所能够获得的遥远利益的那种非常大的现实利益，才能让我们发动叛变。不过虽然我们可能会因一种现实利益让自己在行为方面变得盲目，但是对其他人的行为就不会有这样的结果，因而我们就能够看到那些行为对公益，特别是对我们的私利的隐蔽的危害性。这就让我们在想到那些叛乱与不忠顺的行为时，自然地感到不快，并给那些行为加以可憎、败德的观念。相同的原则也让我们对所有私人的非正义行为，特别是毁约行为给予谴责。由于我们认同人类交往的自由与范围完全依赖于对允诺的忠实，因此我们谴责所有叛变和背信弃义行为。因为我们认识到如果没有对于政府的服从，那么正义在稳定财物占有、依据同意进行财物转移和践行允诺方面都无法执行，所以我

们也谴责所有对执政长官不忠的行为。这里的两种完全个别的利益必然产生同样两种个别而相互独立的道德义务。即使世界上没有允诺，政府在任何大的文明社会中依旧是必要的；而且如果允诺没有政府的另一种强制力，而只有它本身的约束力，那么在那一类社会中，允诺将只有很弱小的效果。我们公共义务和私人义务的界限就清晰可见了，而且表明了：后者依赖于前者的程度，超过了前者依赖后者。政治家和教育的人为措施联合给忠顺加上进一步的道德性，而给所有叛乱加上了更大程度的罪名与丑恶。既然政治家的利益在这里有如此特别的牵涉，难怪他们要勤勤恳恳地以这类概念教导人们了。

或许这些论证还不具有完全的决定性（尽管我以为它们完全可以做到这点），因此我将向权威求助，并将依据人类的全部同意来证明：臣民的任何允诺并非服从政府义务的由来。虽然我一直努力做到使我的体系以纯粹的理性为基础，且几乎不曾引用过即使是哲学家或历史家们的任何论断。但是现在我竟然要诉诸通俗的权威，而将任何哲学的推理与大众的情绪对立起来。不过大家不必为我这种做法而感到奇怪。由于我们必须说：在这个方面一般人的意识都有一种独特的权威，并且在大体上是正确的。既然道德善恶的区别是以我们观察一切情绪或者性格所感觉的愉快或不快为基础，并且这种愉快或者不快必定会被感觉它的人所认识，因此必然的结果就是：就像个人所认为在任何性格中有多少恶或者德，那么那个性格就有多少恶或者德，并且在这一点上我们永远是正确的。虽然我们关于任何恶或者德的起源作出的判断不及那些关于它们程度的判断确实，但是既然目前的问题只是关于一个明显的事实，与义务的所有哲学的根源无关，因此我们就很难设想，我们怎么能够陷入错误。一个人如果承认自己有给另一个人一笔款项的义务，那么他一定知道那当时订立契约的人是谁，以及当时是在什么条件下、出于什么目的而订契约的；还有自己仅仅是出于善意，还是为了偿还他借给自己的一笔款项。同样，由于全体成员的

认同，因此服从政府也的确是一种道德的义务；因而这种义务必定不是发生于允诺的。由于凡不很拘泥地信任一个哲学体系，以致使自己的判断陷入错误的人，从来都不会想到要把那种义务归到那个根源。不管是执政长官还是臣民都不曾有这样的政治义务观念。

我们看到，执政长官们不仅不将他们的权威以及臣民的服从义务归于允诺或原始协议这样一个基础，反而尽量对它们的人民，特别是对普通的民众，掩饰这一点。由于任何默然地、不知不觉地作出的允诺，永远无法像显白而公开的允诺那样对人类有那么一种影响，因此假如这是政府的根据，我们的统治者们就永不会默然地接受这种根据（最多人们只能做出这样的）。用语言之外的其他比较模糊、不确定的标志所表示的意志就是我们所谓的默然允诺。不过这里必须有一个意志，而无论发挥这个意志的人如何默默无言，他总会注意到这个意志。但是假如你用“是否曾同意统治者的权威或者曾允诺要服从他们”来询问国人，他们一定会认为你很奇怪，并且一定会答道，他们生来就是服从的，这件事并不依赖于他们的同意。由于这个观点，我们因此往往就看到：他们认为那些当时没有丝毫权威并且所有愚人都不愿意选择的人们作为他们天然的统治者；这只是由于那些人出生于先前曾统治过的王族，而且是根据辈分应该继承统治权威的。尽管那个王族也许是在一段非常遥远的时期曾实行过统治，几乎所有生活在现在的人都不可能曾经给那些人作出过服从的许诺。某些人由于从未对一个政府表示同意，而且把那么一种自由选择的行为看做骄傲的和不尊敬的，该政府就因此不具有对这些人的统治权呢？我们从生活的实际经验中看到，政府为了能自由地对它所谓的叛逆以及谋反加以惩罚，而按照这个主张允诺学说的体系的说法，这些事情就降为一种一般的非正义行为。倘若你说，居住在那个政府所管辖区域内的人们，事实上他们就已经同意那个区域的政府，对此我的答复是：只有在他们认为那件事依赖于他们自由选择的场合下，才能如此。而

这个选择，除了那些哲学家外，几乎没人想象过。从未有人以这样一个理由给一个叛乱者辩护说：对国王起兵作战是他成年以后的第一次行为；在他的幼年时期，他无法用自己的同意约束自己，而在成年以后，根据其第一次行为，他明显地无意于在自己身上加以任何服从的义务。相反，我们观察到，对这种在这个年龄所犯的罪行，民法惩处和其惩罚不经我们同意而自身就是犯罪的其他任何罪行一样。这就是说，在一个人到达对理性运用自如的时候，民法就加以惩罚；而根据公道，民法对这种罪行应该容许一个人能够至少有默然同意的一段过渡期。我们另外能够再附加一点，即一个出生于专制政府的人应该对它没有忠顺的义务，因为根据这个政府的本性，它是不依赖同意的。不过既然那个政府和其他政府一样是一个自然、一般的政府，所以它必然给予人某种义务。依据经验我们清楚地看到，在那个政府管辖地域里的人们也永远是这样想的。这个证据明显地证明通常我们并不认为我们的忠顺来自我们的同意或者允诺。另外，它还进一步地证明，我们的允诺因某种原因是明晰地表示出来时，我们总是将那两种义务加以精确的区别，而认为重复同一允诺时所有的力量没有一种义务和另一种义务相加的力量大。一个人在不曾作出允诺的情形下纵然发动暴乱，而并不因此就认为自己违背了私事方面的忠实。他总会将信义与忠顺两种义务分得非常清楚。因为一个人既无法作一种自己不知道的允诺，也无法受这种允诺的约束，这就很有说服力地证明了这些把信义和忠顺的结合作为一种很奥妙的发明的哲学家实际上是错误的。

◆关于忠顺限度的论述

那些将对政府的忠顺的起源看做允诺或原始协议的政治学家们，所企图建立的一条原则是相当正确而合理的，尽管它们所依据的推理是不正确的、诡辩的。他们企图证明，对于政府的服从，我们允许有例外，而且统治者们的倘若过于残暴，就足以解

除臣民们所有忠顺的义务。他们认为，既然人们是出于自由与自愿的同意而加入社会且服从政府，因此他们必定是着眼于他们计划从社会获得的某种利益，并且自愿由此而把生来的自由放弃。所以，也必须和执政官员确定一种交互的义务——提供保障和安全。因此如果他想说服他们来服从自己，就只能给人们提供可以得到这些利益的希望。但是，假如人们没有得到这种保障与安全，反而遭到暴虐与压迫，他们于是就拒绝接受他们的允诺的约束（所有有条件的契约都是如此），享受那种建立政府之前的自由。由于人们永远着眼于改善自己的状况，因此不会如此愚蠢地和别人签订一份不利于自己而完全对他人有益的契约。所有试图从我们的服从中获得任何利益的人，必须把我们可以由其权威获取的某些利益以清楚的或者默认的方式约定出来。当他违背自己的诺言时，他就不应该奢望世人依然会继续服从于他。

我把之前的观点再重复一遍：虽然这个结论是正确的，但是它的前提原则是错误的，并且我可以把相同的结论建立于更加合理的原则之上。在我们的政治义务得到确立的时候，我将直截了当地说：正因为人们认识到了政府的优势并且着眼于这些优势，才建立了政府；出于政府建立的要求，一种服从的允诺成为必需的；在某种程序上，这种允诺在人们身上附加了一种道德的义务，但由于这种许诺是有条件的，因此如果订约的任何一方违背了所约定的义务，那么这个许诺就没有了约束力。我发现，允诺本身完全发生于人类的协议，而且之所以被发明出来是为了某种利益。因此，我就找出那些与政府有较为直接关系的，并且是既能成为政府建立的原始的、最初的动机，同时又能为我们服从政府提供理由的利益。我认为这种利益就是在我们完全自由与独立的时候，永远无法得到的，但是我们在政治社会中却可以享受的安全与保障。既然利益是政府得以建立的直接依据，那么两者只能处于共存共亡的状态中。不管什么时候，如果执政官对他的臣民过度压迫，以致其权威变得完全无法忍受，我们这时候就再也没有服从他的义务了。引起结果的原因一旦停

止，结果也必然停止。

在关于人们对忠顺的自然义务方面，我们的结论是妥切而直接的。关于道德的义务，我们能够说，原因停止，结果也必然跟着停止这个道理，在这里变成了荒谬。人们对于通则十分迷恋，因此往往将自己的原则推及这个通则的适用范围之外，关于这一人性中的原则我们曾多次提到过。当一些情形在很多条件方面只是在表面上而非实在地相互类似时，我们就容易把它们在那些最重要的条件方面的差别忽略掉，从而将它们置于同等的地位。所以，人们可能会认为，关于忠顺，即便忠顺发生的动机——利益的自然约束力已经没有作用，但是忠顺义务的道德约束力依然会继续发挥作用，不会停止。人们依然会破坏自己的私利与公益，因其良心的约束，而对一个残暴的政府表示服从。确实，我非常信服这种推理的力量。我承认，通则往往被推广到它们建立所依据的那些原则之外。我们很少对这些通则制定例外，除非它也具备通则的性质，并且是以很多通常的例子为基础。现在的情形完全是如此，我可以肯定地说，人们为了给自己寻求某种保障，而服从别人的权威，借此预防人的恶行与非正义，由于人是持续地受他很难控制的情感、眼前的与直接的利益的驱使，而违背所有社会法律。但是既然这种弱点是人性中所固有的，因此我们明白无论人们的身份和地位如何，它总是伴随着所有人的；并且那些被我们选举为统治者的人们也并不会因拥有较高的权威，而在人的本性方面立即变得超出于其他的人们。我们对他们的期望依赖于他们地位的变化，而非他们的本性的变化，由于他们的地位改变后，在维持社会秩序与执行正义方面他们就有一种比较直接的利益。但是他们在臣民中间维持正义全部的这种利益，只是比较直接些，并且除此之外，依据人性的不规则性，我们还常常能够预料到统治者们甚至会被他们的情感所转移，而忽略这种直接的利益，陷于各种过分的残酷和野心的境地中难以自拔。我们关于人性的一般知识，对于人类历史的观察，对于现代社会的经验，所有这些原因

必定会致使我们给例外敞开大门，并且我们必然断定，假使我们对最高权力过度残暴的行为发起反抗，并非是出于恶行与非正义。

所以，我们能够说，这是人类的普遍的实践与原则，并且凡是可以找到补救方法的民族，都不会一直忍受残酷统治者的蹂躏，也不会因反抗而受到谴责。武装反抗狄昂尼修斯、尼罗、菲列普二世的人们，均得到每个阅读这段历史的人们的称赞，只有极度歪曲常识，才能让我们对他们加以谴责。因此，在我们的一切道德概念里，我们必定会认为在残酷的专制和压迫的情况下进行反抗是无可厚非的，而且一定会将那种消极抵抗的荒谬想法抛弃。在所有情形下，人类的一般观点都有某种权威，而在这一道德的事例中，人类的观点是完全正确的。虽然人们无法明确地说出这个观点所根据的原则，但不会因此而削弱它的正确性。极少有人可以进行这样一系列的推理：“政府只是人类为了社会利益而作出的发明；当统治者的残暴行为侵犯这种权益时，我们也就没有了服从的自然义务；道德义务以自然义务为基础，当后者停止时，前者也跟着停止了；而当这个问题让我们预料到很多场合下自然义务将会停止并使我们建立一个通则对于自己在那一类事情中的行为进行调整时，特别是这样。”不过，对一般人来说，虽然这一系列推理非常微妙，但是人们对这一系列推理确实有一个隐含的概念，他们还知道，为了公益，人们才有服从政府的义务；同时也明白由于人性在很大程度上受弱点与情感的支配，以致容易滥用政府这个机构，而将统治者们变成暴君与公敌。倘若我们服从的最初动机不是公益，我就要问：有什么其他的人性原则可以制止人类的自然野心，而且强迫他们那么的服从呢？模仿和习惯并不足以达到这个目的。由于问题依然会再次发生，即那些我们所模仿的服从的先例及其形成习惯的一系列的行爲最初产生的动机是什么呢？显然，除了公益没有其他原则了。倘若利益首先产生了对政府的服从义务，那么那个利益在所有较大的程度上、且在大部分情况下停止了时，同时导致服从的义务也跟着中

止是在什么时候呢？

◆关于忠顺对象的论述

不过，虽然健全的政治学和道德学在某些场合下认为对最高权力进行反抗是无可厚非的，但是在通常人事的进程中，这件事就是最有害，最为罪恶的了。除革命总要引起动乱之外，那么一种实践还会有推翻所有政府的直接倾向，并会引起全人类中的普遍的无政府和混乱局面。就像没有政府，人数众多的文明社会就无法自存一样，离开了最严格的服从，政府也会变得完全无用。我们应当永远对权威取得的好处与坏处作出衡量，并借此以更加谨慎的态度对待反抗学说的实践。人们出于通常的规则的要求而服从，例外只发生于残酷的专制和压迫下。

既然通常应当盲目地服从执政长官，那么其余的问题就是，我们应当对谁服从？我们应当将谁作为合法的执政长官？为了解决这个问题，我们有必要回忆一下之前已经确立的关于政府的政治社会理论。如果个人以自己作为主人，并依据他当前的利益与快乐来遵守或破坏社会法律，那么社会中就不会有任何安宁稳定的秩序。关于这一点，一旦人们体验到，进而他们就会自然发明政府，并尽力将破坏社会法律独立于他们自己的权力之外。所以，政府是根据人类的自愿契约而建立的，并且很明显，那个确立政府的协议也将确定统治者的问题，并在这一点上消除所有的疑惑与模糊。倘若执政官员的权威在最初确定时是建立于那种臣民约定服从的允诺之上，那么，人们的自愿同意就像在其他契约或协议方面一样必定拥有更大的效力。因此，那个强制他们服从的允诺也将他们束缚在一个特定的人身上，并且让他成为他们忠从的对象。

但是当政府以这个为基础得以长期地确立，并且一种单独的道德感也产生于那种我

们由服从而获得的单独利益之后，情形完全就变了。由于允诺已不再被作为政府的基础，因此允诺也就无法再决定执政官员的特定人选了。自然地，我们假设服从是自己生来的义务，并且想象正如我们有服从的义务一样，那些特定的人们自然就有命令的权利。我们只是从政府所获取的利益而得出这些权利和义务的概念，这种利益让我们厌恶自己的反抗行为，并且谴责他人的反抗行为。但是这里值得注意的是：作为政府原始根据的利益在这种新的情形下，已没有决定我们应当服从的人们的权力了，因为只有在事态最初以一个允诺为基础时，最初原始的依据才能有决定的权力。一个允诺确定无疑地把作为忠顺对象的人们决定下来。但是显然，倘若人们根据其特殊的公私利益的想法在这一方面对他们的进行调整，他们就会陷入无穷无尽的混乱中，而且在很大程度上让所有政府成为无效的了。个人的私利各不相同，虽然公益本身永远同一不变，但是因为对于公益，每个人的观点都不相同，因此同样公益也成为产生争议和纠纷的极大源泉。因此，让我们顺从执政长官的那种利益，在选择执政长官时也让我们被迫放弃那种利益，而且将我们束缚在某种政府形式以及某些特定的人们身上，而阻止我们试图在这两方面都可以尽善尽美。这里的情形恰好和在关于财物稳定占有的自然法则方面如出一辙。稳定财物占有对社会是非常有利的，甚至绝对是必要的；这也是我们所以确立那么一条规则的原因所在。但是我们观察到，倘若为了追求相同的利益，而将特定的所有物分配给特定的人，那么我们不仅将会使自己的目的难以达成，而且使那种规则原本要阻止的纷乱情形持续下去。所以，我们在限定关于财物稳定占有的自然法则时一定要按照一般原则进行，并根据公益对自己的行为进行调整。虽然似乎那些决定自然法则的利益是比较薄弱的，但是我们也不必担心我们对于这一法则的依附会因此减少。心灵的冲动是从非常强大的利益中得来的，其他那些比较细微薄弱的利益，只是对那种活动加以指导，并不会给它带来任何减增，政府的情形也是如此。没有其他任何东西会比这种发明给社会带来的利益更为强大。这种利益就足够让我们热情而灵活地采

用这个发明。但是到了后来，我们就必须根据没有那么大的重要性的各种考虑，来给我们对政府的忠诚进行调整和指导，并且在决定我们的执政长官时也不看重我们从这种选择所可以得到的所有特殊的利益。

下面我将谈论的主题是关于执政官员的权利基础的第一个原则，也就是那个将权威没有例外地赋予世界上所有最确定的政府的原则。我指的是所有政府形式下的长时期占有或者王位的一脉相传的体系。确实，我们在追溯所有国家的原始起源时就会看到，几乎所有的帝系或者共和国政府在最初确立的时候都是建立在篡权与叛变上的，并且当时他们的权利还是非常可疑而不确定的。使得他们日趋巩固并且让那个权威显得正当而合理的只有时间，因为时间在人们心灵上逐渐发挥作用，叫它忠从一切权威。没有其他任何东西可以超越习惯，让所有情绪对我们产生更大的影响，或者让我们的想象更强烈地转向任何对象。如果我们长期习惯服从一派人，那么我们假设那种忠顺有道德约束力的一般、普遍的本能或者倾向就极易采用这个方向，而且将那一派人作为其对象。习惯给这个利益产生的本能以特定的方向。

这里应该注意的是，相同的时间会随着其对心灵产生的影响的不同，而对我们的道德感产生的影响也会不同，我们非常自然地用比较来对任何事物加以判断，既然在思考王国和共和国命运的时候，我们总会综观很长的一段时间，所以，在这个情形下一个短时期对我们的情绪产生的影响，并不像我们思考任何其他对象时那样。人们在一个非常短的时间内就能够确定自己得到了对一匹马或者一套衣服的权利，但是即使是一百年的时间也不足以确立任何一个新的政府或者彻底消除臣民对那个政府的所有疑虑。另外，较短的一段时间就足以赋予一位国王所能篡取的附加权力以一种权利，但是如果他的全部权力是篡夺得来的，那么这样短的时期就不能够确定其权利。法国享有绝对权力的国王们没有超过两朝以上的。但是法国人认为最荒唐的事情莫过于谈论他们的自由了。我们倘若考虑一下之前关于添附的论述，我们就

容易说明这个现象了。

在任何政府形式都没有被长期占有确立时，则现实占有就可以替代它，而且能够被看做所有公共权威的第二个源头。对于国家权力的权利仅是出于社会法律和人类利益的要求所维持的权威的永远占有。根据这个原则，在现实占有上附加这种永恒的占有，是最自然而然的事情。在私人财产方面，这些相同的原则是不发生作用的，这是因为十分强烈的利益考虑将这些原则抵消了，因为那么做会让所有偿还都成为不可能的，并且所有暴虐的行为都会得到认同和保障。虽然在公共权威方面，这些动机也有些力量，但是有一种相反的利益在与之对抗。这种利益就在于维持和平、安宁并避免所有的变革。因为在私人事务方面无论变革是怎样容易地发生，但是一旦涉及公益时，流血和混乱就成为不可避免的了。

假如有人发现上述体系无法使现实占有者的权利得到说明，因而认为那种权利是道德不允许的，则我们能有理由相信这个人是在主张一种模棱两可的狂妄论断，并且向人类的常识与判断提出挑战。安心接受我们所居住的那个国家确立的政府的统治，而不要对政府的起源和最初建立的问题过于好奇，这是一条最符合谨慎和道德学的准则。极少有政府可以经得起那般严格的考察。现在世界上和历史上的许多王国的统治者们的所有的权威，超过现实占有这个基础的有多少呢？就以罗马帝国、希腊帝国为例吧。从罗马的自由解体到最后被土耳其人消灭，这么长时期内的所有皇帝们不是很明显地除了这个现实占有的权利之外，再无法妄称对于帝国有其他什么权利吗？元老院的选举只是一个形式罢了，它必须永远看着军团的脸色行事。几乎每个行省的军团总有不同观点的，最后只能诉诸武力来解决问题。所以，可以说，每一位皇帝都是依靠武力来获取并捍卫权利的。因此，如果我们说，在我们知道的全部世界和世纪以来政府确实存在，因而对所有政府也都有顺从的义务，那么我们一定要承认，倘若没有任何其他权利来对抗它的话，强者在公共事务方面的权利必

定被看做合法的，并得到道德学的认可。

能够作为统治者权利的第三个来源的是征服权。这个和现实占有的权利非常相似的权力有较为强大的力量，由于这种力量得到了两个我们给予征服者的光荣与崇敬的概念的支持，而对于篡权者人们只有憎恨与厌恶。人类十分自然地袒护他们爱的人，因而很容易就认为当君主间发生斗争时，暴行成功的人就得到权利，而不易于认为一个臣民取得对其君主的反叛行动成功时就获得那种权利。

在没有现实占有、长期占有和征服的时候——建立任何君主国的第一位君主去世以后的情形就是最好的例子——这时继承权就自然而然地取而代之并发生作用。通常人们乐意将君位给予已故国王的嗣子，而假定他继承了他父权的权威。人们所假定得到父亲的同意，模仿私家继承的方式，国家因选择最具权威、并且得到最多人拥护的人为君主时所能够得到的利益，这些都成为人们选择已故的国王子嗣的理由，从而排除其他人。

这些理由是有一些力量的。不过我确信，一个公平地思考这个问题的人会发现，这里有一些想象的原则。就在父王活着的时期内，似乎王权就经过思想的自然推移而与王子相结合，而在其去世后，更是这样。因此，用一种新的关系——让他实际占有那个原本好像非常自然地属于他的权位——借以弥补这种结合，这是最为自然不过的事情。

我们为了证实这一点，能对下面这些十分奇特的现象作出衡量。根据法律和习惯，继承权在选举君主国中是不存在的。但是继承权产生的影响是那么自然，以致无法完全被排除于想象之外，让臣民毫不关心已故国王之子。所以，在某些属于这一类的政府中，通常当选的是一个王族中的成员；而在另外一些政府中，他们就会被完全排除出去。那些相互对立的现象是因同样的原则发生的。在某些国家中王室所以

遭到排斥，乃是因为政治上的一种精致、微妙的手法，让人民觉察出他们有在王室中选定君主的倾向，并且让他们保护他们的自由，以此避免他们的新君主得到这种倾向的协助竟然将王族的继承确立起来，从而使将来选举的自由消失掉。

我们对阿塔克薛西斯与居鲁士的历史的一些感想，也能够说明相同的问题。居鲁士认为，由于他是在他的父亲即位之后出生的，所以比他的哥哥继承王位的权利更大。我并非承认这个理由是成立的。只是我由此推断，如果不是由于上述那些想象的性质的缘故，他原本不会利用这个借口的。正是因为那些性质我们才非常自然地倾向于用一种新的关系将已结合的对象再加以结合。阿塔克薛西斯由于是长子，在继承方面列在首位，这就是他的弟弟所不具备的一种优势；但是由于居鲁士是在他父亲拥有王权之后出生的，因此与王权有更加密切的关系。

有人如果认为，所有继承权的根源可能是便利观点，人们总是乐于利用任何能够决定已逝国王的继位者并能够避免所有重新选举的纷扰与混乱的原则，那么我能够答道，我马上承认，这个动机对于产生这样的效果非常有帮助，但是我同时还主张，在没有另一个原则的条件下，那个动机是无法发生的。为了国家的利益，王位的继承必须有某种确定方式，不过从国家利益角度讲，无论用什么方式确定都是一样的。因此，如果血缘关系没有一种独立于公共利益以外的效果，那么除了成文法的规定之外，人们就不会考虑血缘关系这个因素，并且各国多样的成文法也不会正好有一样的观点与意图。

这样，这就导致我们进一步考察权威的第五个来源——成文法。当立法机关在确立了某种政府形式与国王继承方式时，成文法就成为了权威的起源。人们初看起来会认为，这个权利一定要还原到权威所依据的之前阐述的某种权利。原始的协议、长时间占有、实际占有、征服、或者继承关系是产生成文法的立法权的必然依据。因

此，成文法也一定是从那些原则之一中获取它的力量的。不过这里值得注意的一点是，虽然这些原则是一条成文法获取力量的唯一来源，但并不是它一切力量的来源，这时在推移过程中力量会有很大的损失，这是能自然地想象到的。例如，在多个世纪中，一个政府建立在一套比较完整的法律、政府形式以及继承方式的体系之上。经过长时间的传统所确立的立法权，在很短的时间将政府的所有制度都改变了，并用一部宪制组织法来取代它。我敢肯定，极少数的臣民会以为自己有义务来服从这种变革，除非他们认为自己依然能够自由地返回到古时的政府，并且有明显的促进公益的趋向。因此，根本法的概念就产生了，它被假定为是君主的意志所无法改变的。法国的撒利族法典就具有这种性质。根本法涉及的范围是未曾被甚至是永远无法被任何政府所规定的。从最古老的法律到最近代的法律，最重要的法律至最微末的法律，一种无法觉察的推移等级存在其间，因此就无法限制立法权，并确定它能够对政府原则进行革新的范围。这不是理性的职责，而是想象与情感的职责。

如果有人考察了世界各国的历史：变革、征服、领土的扩张与缩小、政府成立的方式，以及代代相传的继承权利，那么不久他就学会轻视所有关于国王权利的争执，而且相信，严格地坚持所有通则、永远不变地对某些特定的人与家族（一些人非常看重这点）忠心的那么一些德，是发生于固执与迷信，而并非理性。历史的研究在这一方面证实了真正哲学的推理。通过这种推理，我们明白了人性的原始性质，并且学会将政治上的争论看做在很多情形下是没法解决的，而是全部服从和平与自由的利益。当公益并没有明显地要求一种变革时，那么原始协议、长时间占有、实际占有、继承法与成文法等所有权利要求，就必定汇合在一起，形成对统治权的最强烈的权利要求，而且正当地被认为是神圣不能侵犯的。但是当这些权利要求在多种不同程度下混合并成为相互对立的时，往往它们就会引发疑惑，就要依靠军队的武

力来解决，而哲学家们与法律专家们的论证就变得无力了。例如，假如日耳曼尼格斯与德鲁苏斯都还活着，而当提柏里斯去世时并没有确定他们中的哪一个作为他的合法继承人，那么谁能够告诉我提柏里斯的继承者到底应该是谁呢？养子权与血统权在这个国家的私家中有相同的效力，而且在国家统治权方面也有两个先例，那么是否这两种权利应当被同等看待呢？日耳曼尼格斯出生于德鲁苏斯之前，他能否因此被看做长子呢？但是在德鲁苏斯出生之后他才被收养，那么他能否因此又被看做幼子呢？在私家继承方面，长子没有优先的权利；那么，在国家统治权的继承方面，又如何呢？在罗马帝国中有两次父子相传的先例，那么在那时候罗马帝国就应该因此被看做世袭的吗？还是在那之前，罗马帝国就应该被看做强者或者实际占有者呢（由于它是建立于一次新近的篡夺上的）？无论我们根据哪个原则来妄自回答此类问题，恐怕一个在政治争论中不偏袒任何党派，并且除了健全的理性与哲学，再不满意于其他任何说法的公平的研究者永远也无法从我们这里得到满足。

不过，关于那次给我们的宪制带来积极影响，并产生了那么巨大后果的著名革命，一个英国的读者比较容易对其进行探究。对极度专制与残暴的最高权力进行武力反抗是合法的，关于这点我们已经说过；并且既然政府是一种人类为了互利与安全而作出的发明，因此一旦它不再有那么一种倾向，人们对它也就没有任何自然的或者道德的义务了。不过虽然这个一般的原则得到常识与历代实践的认可，但是法律甚至哲学确实无法建立任何特殊的规则，以此让我们认知到何时进行反抗是合法的，并且决定关于那个问题所可能产生的所有争端。这种情形不仅能发生在最高权力方面，并且甚至在某些立法权并非个人所有的宪制政体中，一个雄才伟略的执政长官也可能迫使法律无权干预这件事，从而保持沉默。这种沉默是法律界尊敬和慎重的结果，因为能够确定，既然所有政府的事务是千变万化的，因此那么一个强有力的执政长官所行使的权力，有时可能是有利于公众，有时又可能是不利于公众的。不

过在君主立宪制的国家里，虽然法律对此事保持缄默，但是人民依然可以保留其反抗权；因为即使是最专制的政体，也无法剥夺他们的这种权利。由于自卫的必要性与公益的动机，在立宪与专制两种情形下他们都有相同的自由。我们进而还可以说，在那种混合（立宪）政府下，合法反抗的事件必定比在专制政府下出现得还要多，臣民一定有进行武装自卫的更大的自由。不仅当执政长官采取了对公众极端有害的措施时，并且当他侵犯到宪制的其他部分，以及权力行使的范围超出合法的界限时，人们也有反抗他、废黜他的权利。虽然根据法律的一般意旨，那种反抗与暴行能够被看做不合法的叛乱。由于对于公益来说，保障公共自由是最重要的；并且除此之外，很明显，那么一个混合政府如果一旦被假设为已经确立，那么那个宪制政体中任何一个部分或者成员一定都有自卫的权利，有维持其原有的界限、使其免受其他一切权威侵犯的权利。如果任何事物的抵抗的能力被剥夺，那么它的每一部分都无法保存它的独立性，必然全体挤成一点，这个事物的创造因而就变得徒劳无益的了。类似地，要假定任何政府有一种难以制裁的权利，或者虽然认同最高权力应该与民共享，却不承认他们为维护分内权利而对任何一个侵略者进行反抗的合法性。这是最荒谬的事。因此，至于那些看起来尊敬我们的自由政府、而不承认反抗权利的人们，根本没有任何常识，不值得认真、详细地给予答复。

我本来能够指出，晚近的革命也是这些一般的原则的适用范围。并且一个自由民族所看做的所有神圣的权利与特权，在那时曾遭胁迫而面临极度的危险，不过指出这一点并非我现在的目的。我乐意将这个争议不断的题目抛开（如果它确实能够争论的话），而对那个重要事件自然地所引发的某些哲学上的考虑进行详细的讨论。

第一，在我国的宪制政体中，我们能够说，如果不是出于公益的要求，在位的国王被废黜，或者国王去世后，臣民对那位依据法律与习惯应当继承王位的皇储非常排斥，那么没有人会把上、下两院的议员们的行事看做合法的，或者认为自己有义务

服从他们。但是如果一个国王因为作出非正义的行为，或是企图谋求暴君与专制的权力，以致合乎情理地失去了合法权利，那么将他废黜不仅符合于道德，并且也符合政治社会的本性的要求。不仅如此，我们也容易想到，那个政体中其他成员还有废黜可以直接继承他王位的皇嗣的权利，而用他们比较喜欢的人代替。这一点的根据是一种我们的思想与想象中的十分独特的性质。当一个国王失去了权威，皇嗣的地位本应和国王死去时一样，除非他本人也因参加暴行而失去了这种权利。虽然这个看法看似合理，但是我们却易于在实际生活中按照相反的观点行事。在和我国类似的这么一个政府中，废黜国王确实是一种超越了所有普通权威的行为，而且由于这个政体的全体成员在政府的通常情形下都没有这种权利，因此这是一种为了公益而采用的违法的越权行为。当公益是那么巨大而明显、以致可以赋予这种行为以正当性时，这种符合公众要求的特许权的使用就让我们十分自然地予以国会进一步行使这种特许权的权利。一旦法律的原有界限被打破，而且得到人们普遍的赞许，我们就不易于严格地将自己局限于那些法律所允许的范围之内。当心灵开始了一系列的活动，它就会非常自然地随之进行下去；我们在完成任何一种以前从来没有做过的行为以后，对于自己的义务通常就不会再有所顾虑。例如在革命时期，凡是把废除老国王看做正当的人们，就都认为自己没有忠于他幼嗣的义务。但是如果那位倒霉的君主在那时是无罪而死，并且恰好他的子嗣寄居海外，那么毫无疑问，一个摄政团体就会被组建，一直到皇嗣成年，将国家的统治权交还他为止。既然想象的最微不足道的特性也会对人民的判断施加一种影响，因此凭借那些特性，法律与国会从一个世系之内或之外将那些人民最自然而然地认为有威严与权利的执政长官选举出来：这表明了法律与国会的智慧。

第二，虽然最初奥伦治公爵的登位和他的权利引起了很多争论，但是到了现在就不应该再有什么值得怀疑的地方了，而必定已由那三个依据相同权利继承他王位的嗣

君那里获取了充分的权威。再没什么比这种思想方法更为寻常的了，虽然乍一看，这种思想方法和其他事情相比非常不合理。国王们权利的来源好像不仅包括其祖先，并且往往其后嗣也包含在内。如果一个国王幸运地让他的家族稳坐皇位，并且使旧有的政府形式完全地改变了，那么虽然在他活着的时候被人看做一个篡权者，但是后人会把他看做合法的国王。人们都认为尤利斯·恺撒是罗马第一个皇帝，而苏拉与马雷斯的权利虽然实际上与他相同，但是却被看做暴君与篡权者。所有政府形式与所有国王的继承从时间与习惯那里获取权威；并且原本建立在非正义与暴行上的权力就渐渐变得合法、有约束力了。心灵还不仅停于此，并且还将后代所自然拥有的那种权利追溯到他们的前辈与祖先身上，因为在想象中他们是相互关联、结合在一起的。正像荷兰人现在确立的自由是他们对菲列普二世进行坚决反抗的一个重要的依据一样，和克伦威尔相比，现在的法国国王胡·迦裴是一个更合法的国王。

◆关于国际法的论述

当人类大多数都已经建立了法治政府，并且形成了相互接近的很多不同的社会时，在邻近各国之间就产生了一套适应于相互交往的性质的新的义务。政治学作家们告诉我们，政治团体在任何一种交往中都应该被视为一个法人。在一定程度上这种说法的确是无误的，由于各国也像个人一样需要相互帮助，另外各国的私心与欲望也是战争与混乱的永久源头。不过虽然各国在这一方面与个人类似，但是既然在其他方面两者极不相同，因此难怪它们用以约束自己的是另一套规则，由此，一套我们所谓的国际法的新的规则就产生了。我们能够将各国派遣大使的人格神圣不能侵犯、宣战、有毒武器一律禁止使用、以及所有很明显为了各社会间独特的交往而规定的同类义务，都纳入这个项目。

不过虽然这些规则附加于自然法，但是前者并不能因此完全取代后者。我们能够稳

妥地断言，三条正义的基本原则，即财物稳定占有、依据同意进行所有物转移与践行允诺，这也是国王们的义务，和他们的臣民没有区别。在两种不同情形下，相同的利益产生了相同的效果。哪里的财物占有不稳定，哪里就必定有永远的战争。哪里的财产权不依据同意而进行转移，哪里就不会有交易。哪里的人们违背允诺，哪里就无法有同盟或者联盟。所以，和平、交易与互助的益处，就足以使发生在个人之间的正义的概念扩及全部王国之间。

为国王们建立的道德体系比支配个人行为的道德体系更为自由，这是世界上一个非常流行的准则。虽然这个准则极少被政治家自愿公开承认，但它却得到历代实践的认可。很显然，人们并不能因此而认为公共职责与义务的范围比较狭小。任何人也不会妄称，在各个国王之间最庄严的条约不应当产生效力。因为既然事实上国王们彼此之间订立了条约，那么他们必然计划从实践条约中获取某种利益。那种未来的利益前景必定会成为他们履行义务的约束力，并且那个自然法也必定会被建立起来。因此，这条政治准则的意思是：虽然国王们的道德体系与私人的有相同的范围，但是前者没有后者那么大的效力，而是能够由于微小的动机遭到合法的破坏。虽然在某些哲学家们眼中，这样一个说法有些骇人听闻，但是我们十分容易地依据用以说明正义与公道的起源的那些原则，来给予辩护。

人类在实际生活的经验中认识到，离开社会人们就无法生存，并且如果人们恣意放纵自己的欲望，社会也无法得到维持。于是那一种迫切的利益就迅速地对他们的行为进行约束，而赋予人们以那些遵从我们所谓正义的规则的一种义务。这种产生于利益的义务并未停于此，并且实践职责的道德义务也由于情感与情绪的必然进程而产生。这时我们对那些维护、促进社会和平的行为加以赞赏，而对那些搅乱社会秩序的行为加以谴责。这种基于利益的自然义务同样在各个独立的王国间发生，而且产生了相同的道德。因此，一个不论在道德上如何堕落的人都不会对一个任意践踏

诺言或者条约的国王加以赞赏。在此我们可以说，虽然各国间的交往是有益的、有时甚至是必需的，但是其必需与有益程度远没有私人之间的那么大，因为人性离开了私人的交往是完全无法存在的。因此，既然各国之间践行正义的自然义务不像私人之间那么强而有力，所以由此而产生的道德义务也一定具有自然义务的缺点。我们对瞒骗对方的国王与大臣会比对一个背弃诺言的私绅更为宽容些。

有人如果问，这两种道德各自所占的比重是多少，那么我可以这样回答，对于这个问题我们永远没有一个精确的答案；我们也无法将我们在两者间所应当确定的比例表示成具体的数字。一个比较稳妥的说法就是，不用借助任何技术与研究，正如在其他很多场合下我们所能够看到的一样，这个比例会自行出现。和人类发明的最精准、细致的哲学相比，我们更能从世人的实践活动中学会我们义务的程度。这就能够成为有说服力的证明，表明所有人对于和自然正义与政治正义相关的那些道德规则的基础，都存在着一种隐含的概念，而且都认识到，人类的契约以及人类从维持安宁与秩序方面所得到的利益产生了那些规则。因为，如果不是这样，则利益的减小就绝对没有办法让道德松弛，并让我们比较宽容地对待发生于国王与共和国之间的违背正义的行为，而不宽恕发生于各个臣民的私人交往中的这样的行为。

◆关于淑德与贞操的论述

假如关于自然法与国际法的体系存在有任何困难，那必定发生于人们普遍赞许遵从这些法则的行为，以及普遍责备违背这些法则的行为。也许有些人认为社会的公益无法成为这种普遍赞许或者责备的充分理由。为了尽力消除所有这类的疑问，在这里我将对另一套义务进行考察，即女性的淑德与贞操。我敢肯定，这些德将会被证明是能够表明我所已经申论的那些原则的作用更为显著的例子。

有的哲学家们对女性的德进行非常激烈的攻击，并且当他们可以指出，我们在表情、衣着与行事方面对女性要求那种外表的淑德，都是没有自然中的基础的时，他们就想象自己发现了人们平常看法中的错误。我确定，我能够不费力地对这样明显的一个题目进行申论，并且无须更多的准备，就能够进一步考察，那些概念是以何种方式发生于教育、人类自愿达成的契约，以及社会的利益的。

只要对人类幼年期的漫长与软弱无力，以及关于两性对其子女的自然关系加以考虑，人们就很容易发现，男女两性一定要相互结合去教育他们的子女，并且这种结合必定要经历一段很长的时期。不过为了督促男子由此约束自己，并且心甘情愿去忍受所有由此带来的辛劳与费用，他们就要确定，他们是那些子女的亲生父亲，并且相信他们的自然本能在他们发挥爱与慈爱的时候，没有作用于错误的对象。但是如果我们对人体结构进行考察，就会看到，男人很难给予这种保证，并且在两性的交媾过程中，生殖因素是从男体进入女体的，因此错误在男子方面易于发生，而绝对不可能发生在女子方面。我们从这种浅显的解剖学观察中就得到了两性在教育与义务方面存在的那种重大差异。

假如一个哲学家对这件事进行先验地考察，他就会用以下的方式进行推理。由于男子相信子女是自己的，他才肯为了他们的成长与教育进行辛苦的劳作，因此给予他们这一方面的保证是合理的，也是必需的。由于对破坏夫妇忠贞的妻子进行严厉的惩罚需要有合法的证明才能施加于人，而且证明这方面的问题是难以办到的，因此这种惩罚还无法成为完全的保证。那么，我们应该用怎样的约束施加于女性，才可以抵制她们作出不贞行为的那一种强烈诱惑呢？除了丑名或者毁誉的惩罚以外，好像再也找不到任何可能的约束了。这种惩罚是世人依据法庭上永远无法接受的猜测、推想与证明而施加于人的，并且会对心灵产生巨大的影响。因此，除了不贞行为单纯因违法而招致的羞辱之外，为了对女性施加一种适当的约束，我们一定还要

给这种行为施加一种特殊程度的羞辱，而且对她们的贞操给予相应的赞美。

哲学家很快会发现，尽管这是女子保持贞操的一个十分强烈的动机，但是单凭这一点还不能达成那个目的。人类的全体成员，特别是女性，都易于将遥远的动机忽略掉，而接受一切现实的诱惑。在这里诱惑是最强烈的，它不知不觉地来临，并且带有明显的勾引作用。一位妇女十分容易认为自己能够发现某种保全自己声誉的手段，而尽力避免自己的快乐会招致的所有后果。因此，除了放纵行为所引起的那种败誉以外，还一定要有一种羞愧、退缩或畏惧之感先于这些放纵行为存在以防止事情的发端，并且让女子对于所有与之直接相关的表情、姿势与放肆产生一种厌恶的感觉。

我们思辨哲学家们的推理大致是如此。但是我认为，他如果没有一种对于人性的完善的知识，就只会把那些推理作为一些虚幻的空想，并且还会认为，不贞行为招致的丑名与对不贞行为发端的羞愧和退缩，只是世人的美好愿望罢了，而并非一些他们可以期望的原则。由于他会说，用什么方法可以让人们相信，没有任何行为比破坏夫妇义务更加丑恶呢？因为这种诱惑是如此的强烈，以致这种破坏的行为显然是更能得到原谅的。既然自然给予人们那么强烈的倾向刺激去追求这种快乐，怎么还可以让人们对于这种快乐的发端感觉羞愧和退缩呢？何况为了绵延种族，这个倾向最终还是绝对会被顺从的呢？

但是，世人通常可以不假思索地自然形成那些哲学家们花费了极大辛苦才得出的思辨推理。由于在理论上似乎难以克服的困难，却在实践中非常容易得到解决。那些可以从女子的忠贞得到利益的人们自然对她们不贞的行为，以及所有这些行为的发端加以反对。至于那些对此没有任何利益的人们就会顺从这个潮流。在女性幼年时期，教育就对她们驯顺的心灵进行了控制。一旦确立了这么一个通则，人们就易于

将它扩展到它原本发生于的那些原则之外。例如，无论单身汉怎样淫纵，在看到妇女的一切淫乱或者无耻的行为时，也会感觉非常震惊。所以虽然这些准则与生育有明显的关系，但是，在这一方面超过育龄期的妇女并没有比青年貌美的妇女有更大的特权。毫无疑问，人们有一种隐含的概念，认为一切端庄和贤良淑德的观念都和生育相关。由于他们并不把相同的戒律以相同程度的力量施加给男性，由于男性在这方面没有那个理由。这一例外明显而广泛地存在，而且是以一种明显的差别为基础的，并且那种差别让两种观念成为有显著区别，彼此没有联系的。但是既然妇女年龄的不同和性别的不一样是不一样的情形，那么虽然人们明白这些贞操概念是以公益为基础的，但是通则却让我们超越原来的原则，将淑德概念推及整个女性，几乎贯穿于她们的一生。

和妇女的贞操一样，在极大程度上，有关男子荣誉的勇敢也是由人为措施而变成一种德。尽管我们以后会看到它在自然方面的某种基础。

对于男性的贞操义务，我们能够说，按照世人的一般概念，国际法的义务对自然法义务的比例几乎等同于这些义务对妇女的义务的比例。男子享有纵欲的完全自由是破坏文明社会利益的；但是既然这种利益比女性方面弱，所以必然由此发生的道德义务也会相应地比较弱些。我们只用对各国各时期的实践与观点进行考查，就能够证明这一点。

本书由 “ePUBw.COM” 整理，ePUBw.COM 提供最新最全的优质电子书下载！！！！

9. 关于其他的德和恶的论述

◆关于自然的德和恶起源的论述

我们现在来对那些是完全自然的、而不依赖于人为措施与设计的德和恶进行考察。这一工作完成以后，我们也就结束了对道德学体系的探讨。

快乐或者痛苦是人类心灵的主要推动力或者推动原则。当我们的思想与感情中没有这些感觉之后，在很大程度上我们就无法发生情感或者行为，以及欲望或者意愿。心灵的倾向活动与厌恶活动是快乐与痛苦最直接的结果。这些活动又分化为乐意与勉强，欲望与讨厌，悲伤与愉悦，期望与畏惧。这些变化取决于快乐或者痛苦情况的变化，实现的可能性的的大小，确定的程度，或者被认为目前我们无法获取等情况。但是，同时，如果那些引起快乐或者痛苦的对象，又对我们或者他人发生一种关系，那么它们除了依然不断刺激起欲望与讨厌、悲伤与愉悦之外，同时还刺激起骄傲或者谦卑、喜爱或者憎恨等间接的情感，在这种情况下，这些情感就和快乐或者痛苦有了印象与观念的双重关系。

我们之前已说过，某些特殊的苦乐感决定了道德上善或者恶的区别，而且，无论我们或他人的心理性质如何，只要在考察或反省的时候我们感到一种快乐，我们就认定这种性质自然是善良的，就像我们把任何让我们感到不快的这种性质认定为恶劣的一样。在我们或者他人的全部性质中，既然凡能让我们感到快乐的所有性质能永远引起骄傲或者喜爱，就像凡让我们感到不快的所有性质都刺激起谦卑或者憎恨，所以得出的必然的结果是，德与产生喜爱或者骄傲的能力，恶与产生谦卑或者憎恨的能力，两者在我们的心理性质方面应该被认为是等同的。因此，在所有情形下，其中的一个是我们对另外一个加以判断的依据。我们能够断言，任何引起喜爱或者骄傲的心理性质都是善良的，而任何引起憎恨或者谦卑的性质都是恶劣的。

由于我们将善良的或者恶劣的看做某种性质或者性格的外在标志，因此我们把一切行为看做善良的或者恶劣的。它一定是依赖于心灵的、持久的、扩展到一切行为的，并深入于个人性格之中的原则。任何不发生于永久原则的各种行为本身，对于喜爱、憎恨、骄傲、谦卑，不会有任何影响，因此这些从不在道德学考究的范围以内。

由于在目前这个题目中这一点是至关重要的，因此这种考虑是自明的、值得我们注意的。我们在关于道德源起的讨论中，应该只考虑发生那种行为的性质或者性格，而绝不应当对任何一个单纯的行为进行考究，只有性质与性格才是长久的，并且对一个人的情绪产生影响。确实，和语言甚至是意愿与情绪相比，行为是性格的更合适的表示。但是行为也只在表示性格范围内，才能引发喜爱、憎恨、赞许或者谴责。

为了发现道德与喜爱或者憎恨在心理性质方面的真正源头，我们一定要对这个问题进行深层次的研究，并将某些我们之前已考察与说明过的原则进行比较。

首先，我们从对同情的性质与力量的再次考察开始。在感觉与作用方面，所有人的心灵都是类似的。任何可以让一个人激动的感情，也总是其他人在某种程度上能感受到的。当若干根弦线被均匀地拉紧在一个地方以后，其中一条弦线的任何运动就都能传达到其余的各条弦线上。同样地，所有感情也都是从一个人快速地传给另一个人，并相应地在每人心中产生活动。当我看到任何情绪的原因时，我的心灵也立即被传递到其结果上，并且被一样的情绪所激动。同样，当我从任何人的声音与姿势中察觉出情感的效果时，我的心灵就会立即从这些效果转移到它们的因由上，而且对那种情感形成那么一个生动的观念，以致它很快地就被转化为那种情感自身。当我亲眼看到一场比较可怕的外科手术时，那么即使是手术开始之前的安排医疗器

具，放置绷带，烘烤刀剪，以及所有病人与医师助手们的焦虑的表情，这些在我的心灵上确实都会产生一种极大的效果，从而刺激起一种非常强烈的同情与恐怖的情绪。我们只感到它的因或者果。别人的情感都无法直接在我们的心中呈现。根据这些因果，我们才可以推导出那种情感，因此，这些原因或结果产生了我们的同情。

我们的美感在很大程度上也大大地依赖于这个原则。就像任何有产生痛苦的倾向的对象是不快乐愉快的、丑陋的一样；任何具有让它的所有者产生愉悦倾向的对象，总被认为是美的。例如一所房屋的温暖舒适，一片土地的富饶肥沃，一匹马的健壮有力，一艘船的航行迅速、安全性能与容量，这就是这些个别对象主要美的所在。被看做美的那个对象在这里只是凭借其产生某种效果的趋向，从而让我们感到快乐。某个其他人的愉快或者利益就是那种效果。既然我们与一个陌生人之间没有友情，因此只是借助同情作用，他的快乐才让我们感到快乐。因此，在一切有用的事物方面，我们察觉出的那种美就是依据这个原则发生的。一经思考我们就会发现，这个原则是美的一个非常重要的因素。一个对象只要具有一种能让它的所有者感到快乐的倾向，换言之，只要是愉快的确切因由，那么借助旁观者和所有者之间的一种微妙的同情，它一定也可以让旁观者感觉快乐。依据对人类功用适宜程度的比例，人们把很多工艺品看做美的，很多自然产品甚至也是由此获取它们的美。在很多场合下，秀丽与漂亮是一种相对的，并非绝对的性质，只是由于它有产生一个快乐结果的倾向，所以我们才喜欢。

在很多例子中，这个原则不仅产生了我们的美感，而且产生了道德感。可以说，正义是最值得人们尊敬的一种德，反之，非正义是最被人厌恶的一种恶。并且没有任何性质能在人们断定一个人的性格是可亲或可憎时比这两者产生更加深远的影响。但是之所以正义是一种德，只是由于它有那么一种对于人类福利的倾向，而且人类也只是为了达成那个目的而作出的一种发明。对于忠顺，国际法，淑德与礼

貌，也都能够这样说。这些全部是人类为谋求社会利益所作的人为设计。在各国各时期，既然都有一种极强的道德感伴随着这些，所以我们一定要承认，只要有思考性格与心理性质的倾向，我们就会发生赞赏与谴责的情绪。既然达成目的的手段只有在那个目的能让人感到快乐的时候，才可以令人快乐；并且既然与我们没有利害得失关系的社会的或者朋友的福利，只由借助同情才可以让我们感到快乐。所以结论是：我们对所有人为了德表示尊敬的根源就是同情。

由此可知，其一，人性中一个强有力的原则是同情；其二，对我们的美的鉴别力，同情有一种巨大的作用；其三，我们对所有人为了德的道德感起源于它。我们由此能够推测，同时它也产生了很多其他的德，并且各种性质只是因为有人类的福利的倾向，所以我们才给予它们以赞赏。确实，那些得到我们自然地赞许的性质中的大多数具有对人类福利的倾向，并让一个人成为社会中的合格成员，而那些我们自然地加以责备的性质，都具有一种相反的倾向，而且让我们与这样的人的交往活动成为危险的或者不快的。如果我们发现了这一点，以上的推测就可以成为确实的结论了。因为既然我们看到，那一类倾向的力量足以产生最强烈的道德感，那么，我们在这些情形下，就绝对没有再去找寻赞许或者谴责的所有其他的原因的任何理由了。当任何一个结果的产生已经有一个特殊的原因时，我们就应当对那个原因感到满足，而只有在必要时才要增加原因的数目。这是哲学中一条不能违背的原理。通过人为的德方面的成功实验，我们可以发现我们所以表示赞许的唯一原因就在于各种性质对社会福利的趋向性，再没有任何其他原则的参与。我们对实验的结果确定无疑。我们因此就认识到了那个原则的力量。如果那个原则有可能发生，并且受到赞赏的性质确实有利于社会，那么一个真正的哲学家就将永不需要用任何其他原则来对最强烈的赞赏与尊敬加以说明。

没有人怀疑，很多自然的德都有这种促进社会福利的趋向。温顺、慈爱、博爱、慷

慨、宽厚、温柔、公正，占有全部道德品质中最大的比例，而且往往被称做社会的德，作为它们导致社会福利的倾向的标志。这个看法的影响是如此的大，以致有的哲学家们认为人为措施与教育产生了所有道德的区别，同时这种区别也是聪明机智的政治家们用荣辱的观念来尽力约束人类无节制的情感，并将那些情感导入有利于公共利益的方向而得来的结果。但是这个理论与实际经验不相吻合，其原因有两点。一、除了那些倾向和破坏公共利益的德与恶之外，还有另一些德与恶。二、如果人们没有自然的赞赏与谴责的情绪，政治家们绝对没有办法刺激起这些情绪来；并且，正像一种我们完全不理解的语言一样，值得夸奖的和值得赞美的、能责备的和能憎恶的等形容词都将会变得让我们无法理解，这一点我们之前已经说过。尽管这个理论是不正确的，但是它依然让我们认识到，就是在极大程度上，各种性质与性格的促进公共利益的倾向发生了道德的区别，而且正是由于我们非常关心这种利益，因此我们才对它们加以赞赏或者谴责。但是我们只是因为同情才对社会发生那么广泛的关心，因而我们正是因那个同情原则才脱离了自我的圈子，就像他人的性格对我们的利益有促进或者损坏的倾向似的，我们也对那些性格感觉快乐或者不快。

自然的德与正义的唯一区别就在于：前者带来的福利，是某种自然情感的对象，而且是从每一单独的行为发生的；至于一个单独的正义行为，如果只考虑其本身，则通常能是破坏公益的；只有当人们在一个整体的行为体系或者制度中相互协作时才是有益的。当我在对处于苦难中的人实施救助的时候，我的动机就是我自然的仁爱；我救助的范围就是我帮助我的同胞们得到幸福的范围。但是如果我们对所有提交任何正义法庭前的问题加以考察，我们就会看到，假如将各个案件加以分别的考虑，那么违背正义法则而作出的裁决，通常与按照正义法则而作出的裁决，一样合乎人道。法官们将穷人的财产判给富人；将勤劳者的劳动成果交予懒惰的浪荡子；

将伤害他人的手段交给品格恶劣的人。但是整个法律与正义的制度还是对社会有益的；人类之所以用自愿的协议确立了这样的制度，正是着眼于这种利益。一旦这种制度被这些人类自愿的协议建立起来后，一种基于我们对社会利益的同情的强烈的道德感自然而然地随之发生。我们就不需再找其他办法来说明，我们对某些具有促进社会利益倾向的自然的德的人们的一种尊敬心理。

我的进一步的观点是，在一些条件的作用下，这个假定在自然的德方面较在人为的德方面显得更合理。确实，想象较易于受到特殊事物的影响，而不易受到一般事物的影响；并且当情绪的对象有任何程度的模糊、不确定时，情绪总是很难被刺激起来，但是每一个特殊的正义行为并非都有益于社会，而是整体的行为体系或者制度有益于社会；并且从正义中获取利益的主体，也许不是和我们亲近的任何个人，而是整个社会。与之相反，每一个特殊的慷慨仁爱的行为或许对于勤劳的人的救助都是有利的，并且对一个并非不配救助的特殊的人也是有利的。因此，我们的一个自然的想法就是，我们更容易受到后一种德的倾向的影响，从而被激起赞许，因此，既然我们发现，那些德的倾向引发了我们对前一种德的赞赏，这样我们就有更充足的理由相信后者的情况同样如此。如果我们在任何一批相似的结果中，可以发现一个结果的原因，那么我们应该将那个原因推及能够用它来说明的其他所有结果。如这些其他结果还伴随着能够促进那个原因发挥作用的特殊条件，我们就更应这样做了。

在进行更进一步的研究前，我们必须提及在这个问题方面值得注意的，但似乎是对于我现在这个体系进行反驳的两点。第一点能够这样说明。我们对任何有促进人类福利倾向的性质或性格表示高兴而加以称赞；由于它呈现出一个本身也是一种快乐的生动的观念来，而且我们由于同情受到了这个观念的影响。不过由于这种同情易于变化，因此或许有人会认为，道德感也必定出现同样的变化。和远离我们的人、

陌生的人以及不同国家的人相比，我们比较容易同情接近我们周围的人和我们相识的人以及我们的同胞。不过虽然同情有这种变化，但是无论我们在英国还是中国，我们都会对同样的道德品质给予同样的赞赏。它们看起来是一样的善良，而且同样会得到一个明智观察者的尊敬。虽然同情有增减的变化，但是我们的尊敬是不变的。所以，我们的尊敬不是发生于同情。

我对于这个困难的回答是：我们对于道德品质的赞许完全出自一种道德的鉴别力，出自对某些特殊的性质或性格的审视和观察中，所产生的某种愉快或者憎恶的情绪，而并非从理性或者观念的比较得来。但是，显然，无论那些情绪是在哪里发生的，必定会随着对象的接近与远离而发生变化。我对一个熟识的人的德感到的快乐，当然比对一个出生于二千年前的希腊的人的德感到的快乐更为生动。但是我并不会因此就说，我对前者的尊敬甚于后者。所以，假如情绪变化而尊敬心理不变这一事实，能够作为反驳的理由，正如它反对同情说体系一样，则它必然能够同样有力地对其他任何的体系提出反驳。但是假如我们对这个事实加以正确的考察，就会发现，它完全没有任何力量，并且世界上最容易的事情就是对它加以说明。我们的位置无论对人还是对物都永远处于变化中。一个远离我们的人可能在很短的时间内就变得和我们熟识。另外，对于其他人，每个特殊的人都处在一种特殊的地位上。如果我们只是从自己特殊的角度来对人们的性格和人格进行考察，则我们的相互交谈就无法找到任何合理的基础。因此，我们为了防止那些持续的矛盾，并对事物有一种较为稳定的判断，就确立了某种稳固的、普遍的观点，并且不管自己现在的位置如何，我们在思想中永远将该观点置于自己之上。同样，快乐决定外在的美。但是，显然，当一个美丽的容貌近在我们眼前时，就比在二十步以外的地方看它，予以我们更大的快乐。但我们不会因此说，它看起来没有那么美了，因为我们明白，这是它在那个位置下的效果。我们通过这样的考虑，就更正了它的暂时现象。

一般来讲，随着我们对于所赞美或责备的对象位置的远近，以及我们现在的心理倾向的变化，我们任何责备或赞美的情绪也随之变化。但在一般判断中，我们并不会考虑到这些变化，就像我们保持在相同观点下一样，我们依然使用那些表示爱憎的名词。很快，我们就会从经验中学到更正自己情绪的方法，或者至少是在情绪较顽固与不变的时候学会更正大家语言的方法。倘若我们的仆人既勤恳又忠实，那么就能够比历史中记载的马尔克斯·卜鲁塔斯引起我们更强的喜爱和好感。但是我们并不因此说，前者的性格比后者的更值得赞赏。大家知道，如果那位著名的爱国者和我们一样接近的话，那么他会得到我们更多的敬爱。这类更正作用在所有感官方面是常见的；并且如果我们不对事物的暂时现象进行更正，并忽略自己现在的位置，那么确实我们也就不可能使用语言，相互传达情感。

所以，我们赞美或责备一个人，乃是依据他的性格和性质对和他交往的人们产生的一种影响。我们不考虑受那些性质影响的人是我们的朋友还是陌生人，是同胞还是外国人。不仅如此，在那些一般性的判断中，我们还把自己的利益忽视掉；并且在自己的利益被特别地牵涉在内的情况下，我们也不会由于他对我们的任何权利要求加以反对而责备他。因为我们明白自私和人性不可分离，而且是固定地存在于我们的组织和结构中，因此我们承认人们在某种程度上是自私的。经过考虑这些，我们就对那些在遭遇任何反抗时自然发生的责备的情绪进行了更正。

不过我们的普遍的赞美或责备的原则无论怎样被其他那些原则更正，那些原则确实并非完全有效的，而且我们的情感只有在极少数的情况下才会完全和现在这个理论相符合。人们很少会热心地爱好距离自己很遥远的东西以及对自己特殊利益没有任何增益的东西。同样，无论那反对依据普遍的道德规则能被看做如何正当的，我们也很少碰到有人能够原谅反对他们利益的人。在此我们只想谈一点，即我们很少能让自己作出理性要求的那种公道的行为，并且让我们的情感遵从我们判断的决定也

是一件非常不易办到的事情。假如我们对之前关于那个有充足理由对我们情感加以反对的理性的阐述加以考虑的话，就会很容易地理解上面的说法。我们已经看到，情感依据某种遥远的观点或考虑所作的一种普遍的镇静的决定就是那个理性。当我们把他人的性格是否有促进我们或朋友的利益的趋向，作为判断他人的标准时，在社会上和交谈中，我们就会发现那么多与我们的情绪相对立的矛盾，并且随着我们位置的持续变化，我们也就感觉到自己是如此的手足无措，于是我们就开始寻找另一种不允许有那么大差异的判断标准。这样，脱离了我们最原始的立场以后，我们就只有依靠同情来确定自己对我们想到的和交往的那些人们的判断，没有什么方法比这种方法更为方便。和我们自己或者亲近的朋友的利益牵扯在内相比，这种同情远没有那么生动。对于我们的喜爱和憎恨的心理，它也不会产生那么大的影响。但是因为它同样和我们冷静的、普遍的原则相符合，因此我们就承认它对理性有一样的权威并且是我们的判断和主张的支配力量。就像我们对一种几天前发生在我们邻近地区的恶行加以斥责似的，我们同样对从历史中读到的恶行加以斥责。这就意味着，我们经过反省明白，如果前种行为和后种行为放于相同位置，它也会刺激起一种同样强烈的斥责情绪。

我们现在开始进一步讨论之前提出的值得注意的第二点。一个人假如具有促进社会利益的自然倾向的性格，即便在特殊的偶然情况下那种性格没有发生作用，并使他停止为其友人和国家服务，我们依然把他看做善良的，并且在观察时感觉愉快。即便在贫穷的环境中，德依然是德，并且它得到的尊敬还会随一个人进入监狱或者荒漠里，德在那里虽然已经无法表现为行为，并且所有世人也都无法享受其利益了。也许这一点会被作为一种对我现在体系的反驳。大家会认为，我们基于同情对人类的福利给予关切，因而如果把同情作为我们对德尊敬的来源，那么只有在德实际地达成它的目的，并且是对人类有益的情况下，那种赞美的情绪才可以发生。假如它

没有达成目的，那么它就不能算是一个完善的手段，因而就绝无法从那个目的中获取任何价值。只有在手段完满地、实际地达成了目的时，那个目的的善才能赋予那些手段以一种价值。

我们对于这个反驳可以回答说，任何一个对象就其所有部分而言，倘若足以达到任何让人快乐的目的，即使由于某种外在的条件缺乏，它无法成为完全有效的，但是它仍然会被看做美的，并且自然地给我们一种愉快。那个对象本身的条件只要全部具备，就足够了。一座设计精美的房屋，足以让居住的人感到生活上所有的舒适，我们就会由于那个缘故而对它感到快乐。我们虽然也许知道，没人会居住在那里。一片肥沃富饶的土地，一种温和舒适的气候，即便那个地方现在还是荒无人烟的，但是一想到居民们因这些而会得到的幸福，我们就会感到欢乐。一个被判无期徒刑的囚徒，假如他的四肢和形态展现出他的体力和活泼，我们依然会把他看做英俊的。我们的美感在很大程度上依赖于一套从属于想象的情感。这些情感不受情感对象是否真实存在的影响，能够被次于信念的强烈和生动程度激起。当一个性格的任何一方面都适于给社会带来福利时，想象就容易从原因转移到结果，而忽视了原因得以充分发挥其作用的某些条件。想象永远受一种由通则创造的，而且有时会影响判断的或然性的影响。

诚然，当一个原因是充足的，一种善意的心理倾向带有幸运的条件，并可以真正对社会有益时，它就会给旁观者带来比较强的欢乐，并引起他的比较生动的同情。虽然由此我们获得的感受较大，但是我们并不因此将它看做更善良的，或者它得到我们更多的尊敬。我们明白，慈善仁爱的心理倾向会因运气的改变成为完全无能为力的，因此我们就尽力将两者分开。这种情形类似于我们更正因距离不同而不同的道德感的情形。情感并非永远遵照我们的更正，但是我们的抽象概念会因这些更正作出充分的调整，而我们一般只是着眼于这些更正来断定德和恶的程度。

批评家们认为，所有发音困难的词语或者句子，在听觉上都是刺耳的。听他人阅读和自己默读之间没有任何差别。当我阅览一本书时，我想象自己听到了书中所有词句的发音；凭借想象，我也体会到阅读者感到的那种痛苦。尽管那种痛苦并非真实的，但是既然那种的词句组织有产生痛苦的自然倾向，这就足以受到某种不快的影响，并使那篇文章刺耳而让人痛苦。这同样适用于下面的情形：任何实在的性质因偶然的条件无法发挥作用并且失去它对社会的自然影响。

依据这些原则，任何可能存在于广泛的同情与有限的慷慨之间的矛盾就可以得到比较容易的解决。我们的道德感所依赖的根据是广泛的同情。我曾经多次说过，有限的慷慨是人类自然具有的，并且根据之前的推理，它又是正义与财产权的前提。当任何有给人带来痛苦的趋向的对象呈现出来的时候，虽然我或许不愿为了满足他人而牺牲自己的任何利益或压抑自我的情感，但是在同情的作用下，我也会发生一种不快与责备的情绪。我会因一座设计不合乎房主舒适的房屋而感觉不快，但是我也许不会拿出一分钱来改造它。情绪一定首先要触动内心然后才能对我们的情感加以控制。不过情绪不用超出想象以外，就能对我们的鉴赏力施加影响。当一座房屋从外表上看来是笨拙和摇晃的，即使我们对工程的坚固性坚信不移，仍会认为它是丑陋的和让人不快的。一种恐惧引发了这种谴责。不过我们迫于情势必须站在我们确实认为不坚固的一堵墙下时所感到的情感和这种情感并不相同。心灵因受对象貌似的影响从而刺激起的情绪，对象的实在结果引发的那些情绪，两者从属于同一类别，不过在感觉上它们却是有区别的。不仅如此，这些情绪在感觉上的差异是如此大，以致往往它们能成为相互对立的，而不相互消灭。例如我们会因敌方的防御工事的坚固而认为它是美的，尽管也许我们希望它们遭到彻底的毁坏。想象坚持对事物的普遍看法，并将由这些看法产生的感觉与那些我们处于特殊而暂时的位置时发生的感觉区别开来。

如果对人们通常加以大人物们的颂扬加以考察，我们就会看到：大致可以将人们归于他们的品质分为两类，一类是那些让他们切实履行社会职责的品质；另一类是对我们有帮助、让他们促进我们利益的品质。人们对他们的慷慨、仁慈、严谨、节俭、勤劳、刻苦、谋略和机智都给予颂扬。我们倘若对一切让人无法在世上出人头地的性质给予宽容，那么就相当于宽容懒惰那种性质。人们假定懒惰不会剥夺一个人的才能，而只是让它们暂时停止发挥效用，并且由于这在某种程度上是他自己的决定，因此对他本人来说，这并不会产生任何不利。但是人们总把懒惰视为一种过失，甚至在极端的时候还被归为很大的过失。一个人的朋友们除非是为了对他性格中的某些较为重大的缺陷进行掩饰，否则永远也不承认在他身上存在这种弊病。他们称：如果肯努力，他是可以成为一个人物的。他具有健全的理解力，敏捷的想象，持久的记忆力，但是他对经营没有任何爱好，无心事业。甚至人们有时表面上似乎在承认过错，事实上却是以此炫耀，因为他或许会认为，不善经营正意味着他有更高尚可贵的品质。例如哲学思维、高超的鉴赏力、巧妙的机智或者对音乐和交际的爱好。不过，我们能够随便再举出一些别的例子：如果有一种性质，它显示不出其他任何美好的品质，而是永远使一个人失去经营事业的能力，并且使他的利益遭受损失。例如见解糊涂、判断错误、武断轻率、犹豫难决，或者待人接物完全缺乏灵活和变通，这些都被看做为性格上的缺陷。许多人宁可承认自己犯下重大罪行，也不情愿让人在任何程度上猜疑自己有这样的缺陷。

有时在哲学研究中存在这样的幸事，即我们看到由于不同条件，同一现象产生了种种不同的表现，并且凭借这些条件中的相同因素，我们就能确信我们在说明这个现象时所使用的所有假设都是确实的。除了对社会有益的行为与性质之外，倘若再没有其他能够被看做德，那么我相信，之前关于道德感的说明依然应当被接受，而且有充足的证据。但是当我们看到只有依据上述假设，其他一些的德才能得以说明

时，这个证据就会有更大的说服力。这里有一个社会品质没有任何明显的缺陷的人，不过他的主要优势在于他的办事灵敏，他借此可以让自己越过最大的障碍，并且可以用其独特的机敏和智慧处理非常微妙的事务。我立即对这个人充满了尊敬，与他交往让我感到愉悦。在我与他进一步相熟之前，我对他就比对在其他方面和他等同而唯独缺乏这一点的另一个人，更乐意提供服务。那些让我感到愉悦的品质在这种情形下都被看做对那个人是有用的，而且有促进他利益与愉快的趋向的。这些品质只被作为达成目的的手段，并且随其对那个目的的适合程度，而使我的快乐有相应程度的变化。所以，那个目的必定是令我愉悦的。但是原因何在呢？那个是我对他没有丝毫关心和义务的陌生人，他的幸福并不比任何其他的人，甚至任一有情感的动物的幸福，与我有更大的关系。换言之，只是通过同情，我才会受到他的幸福的影响。由于该原则，所以只要我发现（无论是在其原因还是结果方面）他的幸福与福利时，我就能深刻地体会到它，因而也会因它发生一种明显的情绪。我的想象对那些凡是有能够促进这种幸福的趋向的品质都有一种愉悦的结果，并引发我的尊敬。

这个理论也能够说明：相同的性质为什么在所有情形下，总会产生骄傲与喜爱，或者谦卑与憎恨。为什么相同的人在自己看来是善良的或者恶劣的，有教养的或者可鄙夷的，而在他人看来也永远是如此。如果我们看到一个人具有任何原本只不利于自己的情感或者习惯，我们就只因他这一点儿感到不快，就像在另一方面，假如一个人的性格只对他人有危险、让人不快，那么只要他觉察出那种不利，他就永远对自己不满意。不仅在性格与仪态方面能够看到这一点，并且在最细微的情节方面，甚至也能够看到。我们会因他人的一阵猛烈的咳嗽而感觉不快，虽然咳嗽本身对我们没有丝毫影响。虽然我们不会因为口臭而认为他本人很讨厌，但如果你告诉一个人他有口臭，他会认为这是一种耻辱。我们的想象非常容易对它的位置进行改变。

我们或许会根据他人对我们的评价来观察我们自己，或许用别人对他们的看法来考虑他们，并借此体会到与我们完全没有从属关系、而只借助同情才能让我们关切的情绪。有时我们会把这种同情推及很远，以致仅仅因某种原来有利于我们的性质招来别人的不满，并使他们认为我们非常讨厌，进而讨厌那种性质；我们虽然讨人喜欢，但是或许这对自己并没有任何好处。

如果对历代哲学家们之前提出的诸多的道德学体系进行严格的考察，我们就可以把这些体系归为值得我们注意的仅有的两个体系。诚然，道德上善和恶的区别在于我们的情绪，而非我们的理性。但是这些情绪有时发生于情感与性格的单纯的影响或者现象，有时发生于我们对它们促进某些个人幸福或人类福利倾向的反省。我认为：在我们的道德判断中，这两个原因是相互混杂、难以单独区分的，就和它们在我们关于大部分外观美的判断中一样。虽然同时我也主张，拥有最大影响的是我们对于行为倾向的反省，而且我们义务的所有重大的方向也取决于它。不过在次要的情形下，一些例证表明：我们的赞美产生于这种直接的鉴赏力或者情绪。对别人来说，机敏、某种闲逸潇洒的行为是直接让人愉悦的且能获得人们尊敬的性质。这些性质中的某些性质，可以借助人性中一种无法说明的特殊的、原始的原则，令他人产生一种快乐。还有一些性质，就能够归纳为比较一般的原则。这一点经过细致的考察以后会显得更为清晰明朗。

有些没有促进社会利益的倾向的性质，会因为引起他人直接的愉悦，而获取它们的价值。同样，有些性质却由于让具有这些性质的人感到直接的愉悦，从而被看做善良的。心灵的所有情感和活动都会叫人发生一种让人快乐或者不快的特殊的感觉。前者被作为善良的，后者则是恶劣的。由于情感的本性就是由这种特殊的感觉构成的，因而不必加以说明。

但是无论恶与德的区别是怎样好似直接发生于某些特殊性质对我们或者别人所产生的直接的快乐或不快之中，大家依然容易看到，这种区别的大部分依然依赖于我们所多次申论的同情原则。如果一个人具有某些可以让与他交往的人产生直接愉悦的性质，尽管我们自己从来没有从这些性质中获得任何欢乐，我们仍然会对他加以赞赏。如果一个人具有某些对于自己是直接愉悦的性质，我们也对这个人加以赞许，尽管那些性质对世界上其他的任何人都毫无益处。我们可以用之前阐述的原则来说明这一点。

对现在这个假设，我们能够作这样一个总的概括：在单纯的观察之下，心灵的任何性质凡能给人以欢乐的，就被认为是善良的，反之，就是恶劣的。这种欢乐和痛苦能够有四种不同的起源。只要观察到一个性格自然地对他或者自己是有用的，对他或者自己是愉悦的，我们就会感到一种欢乐。或许有人会感到惊奇，在全部这些利益与欢乐中，我们居然忘记了在其他所有情况下对自我的利益与欢乐给予最亲切的触动。但是，我们在这个问题上很容易消除自己的疑虑。我们假如这样思考：既然每个特殊的个人的欢乐与利益是多样的，则人们只有选择一个共同的用来观察他们的对象的观点，并让那个对象在他们全部成员的眼中都是相同的，人们的情绪与判断才能取得一致。被考察的那个人自己的或是与他交往的人们的利益或欢乐，就是每个观察者在判断性格的时候所视为同一的唯一利益或欢乐。虽然和我们自己的利益与欢乐相比，这一类利益与欢乐触动我们的程度是比较微弱的，但是由于它们的恒久性和普遍性，因此在实践中它们甚至抵消了后者，并且我们在思辨中也只将它们作为德行和道德的唯一标准。用以区别道德的善与恶的那种特殊的感觉或者情绪，只产生于它们之中。

欢乐或不快情绪的一个显著的结果是德或恶的功过。由这些情绪产生的爱或恨凭借人类情感最初的组织从而伴有慈爱或愤怒。换言之，就是伴随着一种让所爱的人得

到幸福以及让所恨的人遭遇不幸的欲望。我们已经在另一个场合中详细地讨论过这一点了。

◆关于伟大心情的论述

我们现在或许应当用实例来对这个普遍的道德学体系加以说明了，即让它与特殊的德与恶的例子相结合，并且把它们功过怎样发生于之前所提及的四个来源指出来。我们将会首先考察骄傲与谦卑，并进而对它们过度或者适中时的恶或德加以考察。就像人们把谦卑或者正确认识自己的缺点看做善良的，并对它们充满善意一样，人们总把过度的骄傲或者极端的自负看做恶劣的，并且人们普遍会对它们充满憎恨。这在四个道德区别的来源中应被归为第三个：人们不考虑一种性质的倾向而产生的直接的快乐或者不快。

我们必须使用人性中两条很明显的原则来证明这点。第一个原则就是同情，即上述的情绪与情感的传达和转移。人类灵魂的交感是那么的亲密，以致只要接近我的任何人，就会将他的所有观点扩展到我心中，并且我们的判断会受到它或大或小的影响。虽然我对他的同情在很多场合下不至于发展得很远，以致我的情绪与思维方式被彻底改变。但是这种同情也极少是那么微弱，而不至于使我的思想顺畅的进程受到阻碍，并把那个得到他同意和赞赏的观点推荐给我。无论他和我正在思考的题目是什么，都不会有什么重大关系。无论我们是判断任意一个人还是自己的性格，我的同情都给予他的判断以同样的力量；甚至我对他的看法会受到他对自己价值的看法的极大影响，从而在很大程度上依照他对他自己的观点。

这个同情原则是那么的有力而深入人心，以致它能潜入到我们情绪与情感的大部分中，而且经常以相对立的形式出现。由于值得注意的是，当我的情感被一个在任意

问题上反对我的人的强烈意向激烈地触动时，我总会用某种程度的同情来对待他，而且本人的心理骚动正是基于这个根源而发生的。在这里我们能够看到一种争斗或冲突显著地存在于一些相互对立的原则与情感之间。那种我自然地发生的情感或情绪是一方面，并且我们能看到，随着这个情感强烈的程度越来越大，心理骚动的程度也就越大，某种必须也只能发生于同情的感情或情绪则是另一方面。他人的情绪影响我们的唯一途径就在于它要在某种程度上变为我们的情绪，就像他人的情绪原本就发生于我们自己的性情与心理倾向一样，它们在那种情形下，就借着对我们的情感加以反对和增加来影响我们。一种深深地隐藏于他人心中的情绪永远无法对我们施加任何影响，即便我们认识到它们，倘若在想象或概念的范围之内，情况依然如此。由于想象总能习惯于种种不同的对象，所以一个与我们的情绪与倾向相反的单纯的观念，也绝对无法单独对我们施加影响。

对比原则就是我所要提出的第二个原则。所谓比较，就是依据各对象的比例，我们会对各个对象的判断加以相应的改变。我们大多通过比较来判断对象，而只在极少数情况下才根据对象本身的价值。如果我们把任何东西与相同类别中比较高级的东西作比较，我们就会把那种东西看做低劣的。但是以我们自己为中心作出的比较比其他任何一种比较都更加明显。因此，这种比较发生在所有场合中，并且混杂于我们绝大多数的情感中。正如我们在第二卷中研究怜悯与恶意时所讨论的那样，从其作用的角度看，这种比较与同情是直接对立的。在任何比较中，我们那种发生于直接和当前观察一个对象的感觉，总是和发生于与之相比的另一个对象的感觉是相反的。我们从直接观察别人的欢乐就会自然得到一种欢乐。因此，和我们自己的欢乐相比时，就会产生一种痛苦。从他的痛苦本身而言，是让人痛苦的，却会让我们自己幸福的观念有所增加，从而使我们得到欢乐。

既然那些同情原则与他人和自我的比较是直接相反的，因此值得我们考究的是：对

于两者的消长除了各人特殊的性情之外，还能够形成什么普遍的规则呢？假设我现在安然舒适地居住在陆地上，并希望由这种设想得到一种欢乐：我一定要设想那些现在在海上面对惊涛骇浪的人们那糟糕难过的境况，并且必须尽力让这个观念变得强烈而生动，以便让我对自己的幸福有更多的感知。不过无论我付出的努力有多少，那种比较所带来的效果永远无法像我真实地站立于海岸，遥望远处一艘在暴风雨中颠簸的孤舟，每时每刻都有触礁或者被海浪吞没的危险时那样强烈。但是这个观念如果变得更生动些，假设那艘处于暴风雨中的船只和我非常接近，以致我能清晰地看到船员们与乘客们惊慌失措的表情、听到他们的悲泣哀号，看到最亲爱的亲人、朋友们或是相互紧紧相拥决心一起沉没，或是在作最后的诀别。在这种情况下，没有人能有那么野蛮的心情，从那样的景象中得到任何欢乐，或是压制住自己内心最慈爱的怜悯与同情的激动。所以，显而易见，在这种情况下存在一个介乎两者中间的状态：观念假如太过微弱，它就无法借比较产生影响；另一方面，假如是过于强烈，它就完全通过同情的作用来对我们施加影响，由同情产生的效果和比较的是完全相反的。既然同情是产生于一个观念到一个印象的转变，那么，和比较相比，同情就需要有更强烈和生动的观念。

这些一切观点都非常容易应用于现在的论题。在一个大人物或者才智高超的人的面前，在自己的眼光中，我们就会大大地贬低了身价。按照之前关于我们对超出自己的人所表示的敬重情感的推理，在那种敬慕情感中，这种谦卑感占着一个重大的部分。有时是出于比较，甚至是忌妒和憎恨，不过它在大多数的人心中停留于敬慕和尊敬。既然同情会给人类的心灵施加那么强而有力的影响，因此它就在某种程度上让骄傲也和真正的价值具备相同的效果。它凭借那些让我们接受的骄傲的人对自己持有的昂扬的情绪，呈现出那么让人感到羞愧和痛苦的比较。虽然我们的判断并非完全与他引以为豪的自负心理附和，但是依然大受感动，以致对其自负所呈现的观

念也给予接受，而且和想象所产生的笼统概念的影响相比，它的影响还要更大一些。在空想中，一个人如果形成一个拥有超出自己很多价值的人的概念，他并不因这样的虚构而感到羞愧。但是，假如一个我们确定其为价值低劣的人出现在我们面前，我们又看他非常的傲慢和自负，于是想象就被他那种对自己价值的坚定信念把握住了，就像他真的具有他所吹夸的所有优秀品格一样，从而在自己的眼光中我们的身价就贬低了。在这里，我们的观念正好处于那种它借对比作用对我们施加影响时所需的中介状态中。倘若那个观念伴随着一种信念，并且看起来那个人也确实具有其自称的那种价值，那么那个观念就会产生相反的作用，通过同情来对我们产生影响。这种情形下，同情原则的影响就会超出对比原则的，而和那个人的价值好像不超过他自负时的情形相反。

由这些原则得出的一个必然结果就是：由于傲慢或过分的自负让所有人感到不悦，而且时刻给他们以一种让人不快的比较，因此它必定是恶劣的。在哲学中，甚至在平常生活和交谈中，有一句经常被提及并且得到人们认可的话，即我们自己的骄傲让我们对别人的骄傲感到十分不快；同样，我们自己的虚荣让我们难以忍受别人的虚荣。快乐的人自然与快乐的人交往，不拘小节的人自然与不拘小节的人交往，但是骄傲的人却永远无法忍受具有相同性情的人，而乐愿与具有相反性情的人交往。由于骄傲有一种容易借对比作用让他人感到不快的自然倾向，加之我们全体都是些骄傲的人，因此骄傲就被人普遍地谴责和责备。由于那些没有根据却自负的人永远在作那类的比较，并且他们也没有其他方法使他们的虚荣得以保持，因此这种效果必然会更自然而然地发生。一个聪慧贤达的人并不考虑他人的长短而自得其乐，但是一个才智平庸的人却永远要寻找一个更平庸的人，那样才可以欣赏到自己的才能与智慧。

不过虽然过分自负对自己的价值是恶劣的、让人不悦的，但是当我们确实具备有价

值的品质时，对自己加以重视却是最值得称赞的。德的一个本源是给我们自己带来各种利益和效用的一切性质，正如它予以他人的快乐一样。而在日常生活行为中，适当程度的骄傲可以算得上是最有价值的了，因为这样我们就可以认识到自己的价值，并且对自己所有计划和事业都充满信心和成功的信念。无论一个人赋有多么高超的才识，假如他完全没有认识到自己的才华，从而没有形成任何适合于自己才能的计划，那么那种才识对他就是完全无用的。在任何场合下，我们都需要认识到自己的力量。倘若我们在任何一方面犯错误是被允许的话，那么对自己的价值有一个过高的估计，就比将它大大贬低到它的正确水平之下来得更加有益些。通常幸运会眷顾勇敢和积极进取的人，而最能鼓起我们勇气的莫过于自己对自己的好评。

另外一点，虽然有时骄傲或者自夸会引起他人的不悦，对自己却永远是愉悦的。就像另一方面，虽然谦逊让所有观察到它的人感觉欢乐，但是通常它在赋有这种品质的人心中会产生一种不悦。但是我们已经讲过，就像那种性质的恶与德决定于它们在他人的心中所激起的感觉一样，我们自己的感觉也同样如此。

由此可知，自满与虚荣不仅是被允许的，并且还是一个性格中的必要条件。确实，按照礼貌和礼仪的要求，我们会尽力避免那种情感的姿态与表现的直接显示。每个人对自己都存在一种很大程度上的偏私，如果我们总在这一方面发泄自己的情绪，那么对方最大的愤慨就会在彼此间激起。这是由于每个人的判断是相反的，而不是对象直接呈现于我们的面前。所以，就像我们在社会中确立了自然法则以保证财产权一样，同样为了防止自我利益的彼此对立，我们确立了礼貌规则，以防止人们的骄傲相互对立，并让交谈变得让人愉悦和快乐。最让人不悦的是过分的自负：几乎每个人都有这种强烈的倾向；没有人可以清楚地区分自己的恶与德，或者确切知晓，对自己的价值加以重视是有很好的依据的：这种情感的所有直接表现所以都遭到责备的原因就在于此；聪慧贤达的人也不会因我们的特殊照顾而成为例外。和其

他人一样，他们也没有用语言公开对自己作合适的评价的权利；即便他们在自己的内心对自己作评价时，也表示出一种保留与私下怀疑，他们就会得到更多的称赞。每个人几乎都会犯那种给予自己过高评价的傲慢倾向，从而我们反感这种自夸，以致无论在什么地方，我们都会依据一个通则来对它们加以责备。即便在那些聪慧的人最隐藏的思想中，我们也很难赋予他们以自负的特权。我们至少要承认：某种伪装在这一点上是绝对必需的。我们如果心中怀着骄傲，那么在外表、举止和行为中，我们必须装出谦逊、恭敬的样子。我们在所有场合下，都一定要做好贬低自己、推崇别人的准备，甚至我们也应该恭敬地对待同辈的人们。在所有的交际场合中，如果我们不是非常的出众，那么我们就应总把自己装成最卑微的人。我们如果遵照这些规则行事，那么当我们暗藏的情绪被间接地表现出来时，人们就会给予我们以更多的宽容。

凡是对世故稍微熟悉而可以透察出他人内心情绪的人，我相信都会认为礼貌和礼仪规则所要求的谦卑不会超出表面以外；或者说，我们的义务的一个真正的部分会包含有在这一方面的完全的真诚。恰恰相反，大家可以说，如果掩饰得很好的一种纯真和真正出自内心的骄傲或者自尊，并且拥有非常充足的根据，是一个尊荣的人的品质必要条件，并且想要获得人类的尊敬和赞许，这种性质比其他任何性质都更为必要。按照习俗的要求，各个等级的人们相互敬重和谦和。人们会把那些为了利益在这一方面触犯规矩的人指责为卑鄙，如果他们是出于无知，人们就会指责他们为愚蠢。所以，我们一定要知道自己在世界上的等级与地位，无论这个身份得以确立的依据是家族、财产、职业、才华，还是名声。因此，我们一定要根据这种身份而产生骄傲的情绪、情感，并依此对我们的行为进行调整。假如人们说，不用任何真正的骄傲心理，这一方面的谨慎就足以对我们的行为进行调整，那么我就应该说，谨慎在这里的目的就是让我们的行为和普遍的习惯和习俗相符合。如果人类不

是普遍的都是骄傲的，并且如果那种情感不是在有充足依据时得到普遍的赞许，那种隐藏的骄傲态度就不会得到习俗的确立和认同了。

我们如果把关注点从日常生活和交谈转移到历史上去，这个推理就能得到新的力量。我们在这里就看到，那些作为人类敬佩对象的伟大的心情与行为只是以骄傲和自尊心为基础的。亚历山大曾经对那些拒绝追随他去印度的兵卒们说：回去告诉你们的国人，在亚历山大完成征服整个世界的大业中你们离开了他。在圣埃弗雷孟译注的著作里，我们看到孔德公爵对这一段是特别赞赏的。他说：“亚历山大的兵卒们离弃了他，身处还没有被完全征服的蛮夷之地，但是其内心却依然感到唯我独尊，拥有统治整个帝国的至高无上的权力，以致无法相信会有人拒绝服从他的命令。无论是在欧洲还是亚洲，或是在希腊人还是波斯人之间，他都认为这些没有任何差别。只要他在一个地方找到了人，他就想象自己得到了顺从他的臣民。”

总之，我们能够说，我们所谓的英雄的德行和那种我们所敬佩的所谓的伟大与豪迈的心灵品质，只是一种执着和坚定的骄傲自尊，或者大多数带有那种情感的。英勇、无畏、远大的志向、荣誉感、豪迈及那类的别的辉煌品质，显然其中都包含有许多的自尊成分，并且从那个根源获取它们大多数的价值。我们所以发现很多宗教布道家们把那些德痛斥为完全异端的、自然的德，而把基督教的优越性对我们加以宣扬，说基督教将谦逊列入诸德之内，而改正了世人甚至哲学家们的判断，由于这些人普遍地对骄傲与野心的各种努力加以钦佩。我不在这里随便确定人们对这种谦卑的德的理解是否准确。我退一步来讲，假如一种有节制的骄傲在私下鼓舞我们的行为，而不至于引起粗鄙的和傲慢的言行，使得他人的虚荣心被冒犯，世人是会自然地加以尊敬的。

骄傲或自尊的价值来自下面的两个条件：我们自己由它们得到的效用和快乐；借此

它就使我们可以经营事业，同时给我们带来一种直接的愉悦。当它越出了适宜的界限之后，它就失去了第一种利益，甚至成为有害的，我们所以对过分的骄傲和野心加以谴责的理由也在于此，无论它们在何种程度上得到礼貌与礼仪的调整。但是那么一种情感由于仍然是叫人愉悦的，而且给予被这种情感推动的人们以自豪与崇高的感觉。因此，人们就大大减少了对那种自满的同情的谴责，而自然地对那种由这种情感所施加于那个人的行为上的危险的影响加以谴责。所以，我们能够发现：一种过分的英勇和豪迈，尤其是在形势险峻的时刻，在很大程度上被渲染成一个英雄的性格，并且成为后辈景仰的对象。同时，过度的英勇又使他的事业遭到破坏，从而他要面对原本不会遭遇的危险和困境。

一般人会非常崇拜英雄主义或武功。人们将它作为一种最崇高的价值看待。冷静思考的人们并不会热情地给予称赞。这些人认为，在世界上英雄主义所引起的无穷的混乱和搅扰，在很大程度上大大贬低了它的大多数的价值。当他们对世人关于这点的看法加以反对时，他们总是把由这种所谓的德带给人类社会的灾难描绘出来：被颠覆的帝国、腐败糜烂的地方政权、被大肆抢掠的城市。每当想到这些，我们就有憎恨而非对英雄们的野心充满钦佩的倾向。但是当我们考虑到制造这全部的灾难的那个人本身时，一种灿烂的品质就会出现在他的性格中，让我们只要一想到他就会不由自主地肃然起敬、斗志昂扬。那种我们因其危害社会的倾向而感到的痛苦，就会被一种更为强烈和直接的同情压制了。

由此可知，关于各种程度的骄傲或者自尊的功过我们所作的解释，由于它表明了之前那些原则是以怎样的方式对我们关于那个情感的各种判断产生影响的，因此能够作为之前的那个假设的强有力的论证。该推理不仅表明，区别德与恶的四个原则——对本人和他人的利益与欢乐，因而我们的假设得以证实，并且对某些附属于那个假设的部分也给我们提供了充足的证明。

一切莽撞的行为，或傲慢和自豪的所有表现之所以让我们感到不悦，只是因为它对我们自己的骄傲有所震动，并通过同情作用让我们进行比较，因而一种让人不悦的谦卑情感产生了。关于这一点，凡是确当地考察过这个问题的人都不会有丝毫的质疑。即便是一个向来对我们特有礼貌的人，甚至是一个我们只能从历史书上看到他名字的人作出这种傲慢行为，我们也都会给予谴责。因此，必然的结果就是，我们的责备是由对他人的一种同情、一种这样的反省发生的，即那么一个性格：对于所有与具备这种性格的人交谈或者交往的任何人，都是非常不悦而可憎的。我们对那些人的不快产生了同情，并且既然他们的不悦部分地发生于对那个羞辱他们的人的同情，因此在这里我们就看到了同情的双重反映，这和我们在第二卷的第二章中提出的原则很相似。

◆关于仁善与慈善的论述

那些在所有人类感情中能够称为伟大的性质都会得到人们的称赞与夸奖，我们已经说明了这种赞美的来源。我们现在就进一步对人类感情中的仁善性质加以说明，并且指出其价值的来源。

一旦我们从经验中得到充分的关于人事的知识，且学会人事对人类情感的比例时，大家就会发现，人类的慷慨极少给予他们的朋友和亲人以外的人们，最多也不会超出本国之外，是十分有限的。这样，我们对人性熟悉了之后，就不会期望他能做出任何不可能的事情，而是限制自己的观点在一个人活动的狭小的范围内，从而对他的道德品格加以判断。当他受到他感情的自然倾向的影响，从而在他的范围内变得有益和有用时，我们对那些与他有比较特殊联系的人产生同情的情绪，以此对他的品格加以赞许，甚至喜爱他。由于在社会上和交谈、交往中，我们和那些处境不同、利益不同的人们之间持续产生矛盾，很快我们就会被迫在这类判断中忽略掉自

己的利益。我们的情绪只有在我们对某种情感对那些具有这种情感的某一个人有直接联系或者交往的人所具有的有益或者有害倾向加以考虑的时候，才会和别人拥有唯一的共同的想法。虽然在大多数情况下，这种利益或者破坏是远离我们的，但是它有时也是非常接近我们的，并在同情的作用下，我们会对它们发生强烈的关切。在很短的时间内，我们的关切会扩及其他类似的事例。这些事例假如是非常远离我们的，那么我们的同情就会按比例地减弱，同时我们的赞许或者谴责也就变得有些模糊不清。这里的情形就像我们对外物加以判断时的情形一样。由于距离的缘故所有对象都显得减小，但是，尽管我们据以判断对象的原始标准是它们在我们感官之前的现象，但是我们不会因此就认为，由于距离它们确实减小了。借着反省我们更正了那个现象，而对那些对象的判断也成为比较恒久和确定的。虽然同情和我们对自己的关切相比是微弱得多，并且会随着对象和我们之间距离的增加而更为微弱，但是我们在关于人们性格的冷静、理智的判断中，没有受到所有这些差异的丝毫影响。除了我们经常在这一方面对自己的地位进行改变之外，在每天的日常生活中，我们还会遇到一些地位和我们不同的人们，假如我们永远抱着自己独特的地位和观点不肯做任何改变，那么我们和那些人的交谈永远无法找到任何合理的基础。所以，在社会交往与交谈中，人们相互间情绪的沟通，就会形成我们对人们的性格和风俗进行赞美或责备的某种普遍的、不变的标准。虽然人的内心并不永远赞同那些一般性的概念，或是根据它们来对人们内心的爱和恨进行调整，但是它们在交谈中会发挥很大的作用，而且在交际活动中，在讲坛上、在剧场里、在研究院中都足以达成我们的所有目的。

关于慷慨、仁慈、怜惜、感恩、友情、坚贞、热情、奉献、好施与所有其他构成一个仁爱与慈善性格的性质的价值，我们依据这些原则，就很容易加以说明。那种让人发生仁爱情感的倾向，就可以让一个人在人生所有活动中成为让人愉悦的、有利

于人的；并且还会使那些本来能破坏社会的所有其他性质得到一个正确无误的方向。假如勇敢与野心没有慈善的调节，就只会制造一个暴君与大盗。至于判断力与才能及所有那类的性质，情形也是如此。对于社会的利益它们本身是漠不关心的，它们从其他这些情感中所得的指导决定它们对人类善恶的倾向。

爱可以让被爱激动的人感到直接的愉悦，而恨却给予他直接的不快：这就能够成为我们对所有掺杂着爱的情感加以赞赏，并对所有包含许多恨的成分的情感加以责备的重要理由。诚然，正如我们会受到豪迈的无限的感动一样，我们也会受到慈善情绪的诸多感动。我们一想到它就热泪盈眶；同样对于具有这种情感的人，我们也会禁不住给予他们一样的慈爱。在我看来这一切好像都证明：在那些情况下，我们对自己或者他人可能获得的效益与利益的预料并不是我们赞许的真正理由，而有另外的根源。除此之外，我们还能够附加一点，人们不经反省就十分自然地对与自己最类似的性格加以赞赏。在形成最完整的德的概念时，具有和蔼可亲的性情与慈善的感情的人，和英勇而积极进取的人相比，他们会在那个概念中掺入更多的慈爱的成分，后者就会自然地认为最完善的性格中必须包含着某种豪情。显然这是因为人们对和自己相似的性格的一种直接的同情。他们对那一类情绪的体会更热情和生动，并且对由那种情绪得到的欢乐的感觉也更为明显。

这里值得注意的是：特别体贴的爱或者友谊的表现是最可以感动一个仁爱的人的。一个人如果注意到他朋友对他的细微的关心，他就乐意为之牺牲自己最为重要的利益。这类体贴行为极少对社会发生影响，由于我们只能由它们想到一些最琐屑、微小的事情。不过那种体贴的事情越是微小，那种关心也就越感人，而且证明可以这么体贴的人的价值最高。情感是非常富有感染力的，它们能非常快速地从一个人传给另一个人，并在所有人的心灵中发生相应的活动。当友情表现在突出明显的例子中时，我的内心就会感染到相同的情感，并且由于那些呈现在我面前的热烈的情绪

而倍感温暖。那种让人愉悦的心理活动，一定会让我对引起那些活动的所有人都发生一种爱。只要有任何让人愉悦的性质的任何人，情形也全如此。欢乐到爱的推移是非常容易的。不过在这里这种推移会更容易，由于那种因同情激起的让人愉悦的情绪，就是爱本身；这里只需对象的改变，不需要其他的条件。

所以，慈善在其全部形式以及表现中都有它特有的价值，甚至它的弱点也是善良的、可爱的。一个人如果在亲友去世后悲伤过度，他就会因此而获得人们的尊敬。正像他的慈爱给欢乐增加了一种价值一样，它也为他的忧伤增加了一种价值。

我们也不要把所有愤怒情感都想象为恶劣的，尽管它们让人感到不悦。我们要在这一方面对人性给予某种程度的宽容。愤怒与憎恨都是我们的结构组织中所固有的。在某个场合中，它们的缺乏，甚至能够证明一个人的懦弱与无能。我们会对表现出轻微愤恨的人们加以宽容，这不仅因为它是自然的，并且甚至由于它没有大多数人类那般激烈而给予称赞。

达到残忍程度的愤怒的情感就会成为一种最让人憎恨的恶。我们对这种恶的令人怜惜的受害者们所发生的所有怜悯与关心，会全部转过来成为对犯有这种恶行的人的反对，并产生一种我们在其他所有场合下无法感觉到的那么强烈的憎恨。

即便残忍这种恶还没达到如此极端的程度的时候，我们也由于反省到这种恶所带来的祸害和灾难，以致我们对它的情绪受到极大的影响。并且我们能够概括地说，我们如果发现一个人具有任何一种会不利于与他一起生活与交往的人的性质，那么我们不需要更深入的考察，就会把那些作为一种过失或缺点。另一方面，我们在把任何一个人的优秀品质列举出来的时候，总会提及他的性格中那些让他成为可信赖的伙伴、诚挚的友人、温和的主人、满意的丈夫或者和蔼的父亲的优点。我们将他和他社会上的所有亲友考虑在内，而我们对他的爱憎，也是根据他怎样影响那些直接

与他往来的人们的情形。这里有一个最为确实的规则，即假如在人生的一切关系中，我都乐意与某个人交往，那么在那个范围内他的性格一定能够看做完善的。假如他对人对己都没有任何缺陷，他的性格也就是非常完美的了。这就是价值与道德最终的标准。

◆关于自然才能的论述

自然才能与道德的德的区别在所有伦理学体系中是最通常的一种区别。在这些体系中，自然才能和身体的禀赋具有相同的地位，并且被假设为不具有任何价值或者道德价值。任何对这个问题进行精确考察的人就会看到，关于这个问题的争论只是一种言语上的争辩罢了，并且虽然这些性质并不完全是同一类别，但是在最重要的条件方面它们却全部是一致的。两者都是心理性质，都同样产生欢乐，而且都有同等的自然获取人们的爱与尊敬的倾向。绝大多数人都在视野与学识方面努力对自己性格加以维护，正如在名誉与英勇方面一样。人们甚至不希望别人将自己看做性情温和的人，因为他们恐怕这种性质会被作为理解力缺乏的表现；他们经常自夸生活放荡不羁，高于他们的实际行为，从而让自己显得气概不俗。简单地说，在世上一个人由于具备超出常人的品质而得到人们的另眼相看，他在朋友们中得到的特殊的优待，与他的相识的人对他的敬意，正像它们依赖于他性格的其他部分一样，这一切的利益基本上全都依赖于他的见识与判断力。即便一个具有最良好远大的志向，在最大程度上远离所有的非正义与暴行的人，假设他缺乏适当程度的才能与智慧，那么他永远无法得到很多的尊敬。即使自然才能和那些我们称之为道德的德的性质相比，没有它们那般重要，但是从其原因与结果的角度看，既然它们都具有同等的地位，我们又有什么必要把它们强加分别呢？

虽然我们没有把德这个名称赋予自然才能，但是它们获得人们的爱与尊敬是我们一

定要承认的；其他的德可以由这些才能增添一种新的光芒；并且和一个并不完全具备自然才能的人相比，具有这种才能的人可以得到我们更多的善意与服务。诚然，人们能够说，那些性质所引发的赞许情绪，不仅是较低于，并且和其他的德的所引发的赞许情绪是不同的。但是根据我的看法，这并不能成为将自然才能排除在德之外的充足理由。所有的德，甚至人善、公道、感恩、刚正，都会在旁观者的内心中激起一种不同的情绪或者感觉。就罗马历史学家萨鲁斯特对恺撒与迦陶两人性格的描写来说，在严格意义下它们都是有德的，只不过各自的方式不同，且它们所激起的情绪也并非完全一样。一个人和蔼的性格能引起爱，另一个人威严的性格能引起尊敬。我们愿意在朋友身上看到前一种性格，却热切地希望自己具备后一种。同样，也许由自然才能发生的赞许情绪，与由其他的德发生的有些不同，但是并不能因此将这些才能归属为完全不同的另一类别。确实，我们能够说，就像其他各种德一样，各种自然才能并非全都产生同一种赞美。学识与天赋产生尊敬，机敏与幽默引发喜爱。

那些主张自然才能和道德的德之间的区别是非常重要的人们也许会说：前者不完全是自愿的，它们完全不依靠自由与自由意志，所以没有任何功过可言。不过我对这个说法的答复是：首先，那些被全部的道德学家，特别是古时的道德学家归于道德的德这一名称之下的诸多性质，与判断和想象两种性质相同，都是不自愿的与必然的。构成伟大人物的所有性质都属于这一类，例如有毅力、刚正、豪迈。在某种程度上，我关于其他的德的说法是：如果这些性质是它天然具有的，那么在任何重要的性质方面，心灵几乎无法对它的性格作任何改变，或是对它激动与易怒的性情进行更正。这些能够谴责的性质的程度越大，它们就会是越恶劣的，但是因此它们就更不是自愿的了。其次，我希望有人能对德和恶不能像美与丑一样是不自愿的原理加以说明。自然的苦乐区别发生了这些道德的区别；当我们一般考虑所有性质或者

性格，并因而感到快乐或者痛苦时，我们就把那种性质或者性格称做善良的或者恶劣的。但是我相信，所有人都会承认：一种性质只有在出于具备它的那个人的完全自愿的情形下，才能给予考虑它的人们以欢乐或者痛苦。最后，我们已经说过自由意志在人的行为方面是不存在的，正像它在人的性质方面一样。把自愿看做自由的，这并非一个完全正确的结论。可以说，我们的行为和我们的判断相比，是更为自愿的，但是事实上，我们在行为方面的自由并不比在判断方面更多。

虽然自愿与不自愿的区别难以对自然才能与道德的德的区别加以充分的证实，但是告诉我们后一种区别之所以被道德学家发明出来的一个非常适当的理由。人们看到，虽然在大体上自然才能与道德的德拥有相同的地位，但是在两者之间却存在着这样的差异，那就是：几乎凭借所有的技巧或勤劳也无法对前者加以改变；至于后者，赏与罚、赞许与谴责等动机至少可以对由后者发生的行为加以改变。因此，立法家、神学家与道德学家的主要工作，就是对那些自愿的行为进行调整，并且在这方面努力创造附加动机，从而使人们成为善良的。他们明白，虽然在正义与非正义方面，惩罚与劝勉能够有重大的影响，但是惩罚一个才智平庸的人，或是鼓励、劝说他变得聪慧和机智，不会有任何实际的效果。不过人们在平常生活与交往中，并不看重这类奖罚目的，而是对所有让他们感到愉悦或者不快的事情加以自然的赞许或者谴责，所以似乎他们把明智与慈善、观察力与正义看做相同的，都把它们归于德的一类，并没有考虑到这个区别。不仅如此，我们还观察到，所有不是由于限制于一个体系而曲解其判断的道德学家，也都采用相同的思维方式；尤其是古时的道德学家非常果断地赋予明智四个主德之首的地位。心灵的一切官能在其完善的情形下，在某种程度上都能够刺激起尊敬与赞美的情绪。对这种情绪加以说明，正是哲学家的工作；至于考察能够被称为德应该具有的性质，那是语法学家的工作；并且，就像他们在乍看起来所容易想象的情形，假如尝试做这种工作，他们就会认识

到，这一件工作的难度。

这些才能对于具备它们的人有一种有用的趋向，这是它们自然才能所以得到人们尊敬的主要理由。如果我们在实现计划的过程中缺乏明智与严谨的指导，那么我们将无法成功地完成这个计划；善良的意图并不能单独地给予我们的事业一个完满的结局。人类理性的优越是人类超出牲畜的主要原因；人们理性官能程度上的千差万别，是造成人与人之间无限差别的主要理由。人类的理性可以得到由技术带来的各种利益。如果命运不是十分反复无常的，那么这些利益的绝大多数都会被聪慧的和明智的人掌握。

如果人们问，敏捷和迟缓的理解力哪一种的价值更高呢？是一个一看到问题就能了解事情的来龙去脉，但却无法通过认真仔细的研究而有所作为的人有价值呢？还是一个只有经过艰辛刻苦的努力才可以完成一件事情的，但具有相反性格的人更有价值呢？是一个头脑清晰、思维条理的人有价值呢？还是一个富有创造力的人更有价值呢？是一个天赋异禀的人有价值呢？还是一个有着准确判断力的人更有价值呢？简单地说，怎样的性格或者独特的智慧具有更高的价值呢？显而易见，我们只有考究到哪种性质最让人适应生活，并让他在全部事业方面最能取得成就，我们才可以答复这类的任意一个问题。

心灵中的其他诸多性质，也是从相同的根源获取价值。勤奋、毅力、忍让、进取、警觉、奋斗、恒心，以及我们比较容易想到的其他一些同类的德，也只是由于它们是有利于生活行为的，所以被人看做有价值的。同样，节制、质朴、节俭、决心也是如此。正如另一方面，奢侈、浪费、优柔寡断、犹豫不决之所以被人们看做恶劣的，只是由于它们给我们带来的祸害，并让我们无法胜任事业与行动。

由于智慧与见识对于具有它们的人是有用的，所以被人重视；同样，机智与辩才由

于能给予其他人以直接的欢乐，所以被人重视。在另一方面，舒畅的心情由于它可以让本人感到直接的愉悦，所以能够得到别人的喜爱与推崇。显然，正像一个心情愉悦的同伴，通过同情，而将他的喜悦传播给每一个同伴一样，一个机敏智慧、才思敏捷的人的话语是令人十分满意的。因此，既然这些性质是让人愉悦的，所以就获得了人们自然的敬意，并符合德的所有特点。

我们在很多场合下难以说明，一个人的谈话是那么愉悦而有趣，而另一个人却枯燥无味的缘由。与书籍一样，谈话也是心灵的一个抄本，因此让书籍变得有价值的那些性质，也同样让谈话获得我们的推崇和喜爱。我们以后再对这一点进行考察。同时，我们能够概括地说，一个人由他的谈话而得到价值（无疑这种价值是极大的），只是因为他的谈话让那些在场的人感到愉悦。

考虑到这个观点，清洁也能够称为一种德。由于它自然地让我们成为令人愉悦的，而且成为喜爱与好感的一个非常重要的来源。几乎每个人都会承认，这方面的疏忽算得上是一种过失。既然各种过失只是较小的恶，而且既然它在他人心中所激起的不悦是这种过失的根源所在，所以我们好像在这个如此细微的例子中，就可以清晰地看到其他例子中那种德与恶之间的道德区别的根源。

愉悦与美好的事物除了那些让一个人成为可爱的或者有价值的一切性质之外，还有某种难以描述的莫名其妙的性质，也会有相同的效果。就像机智与辩才一样，我们在这方面一定要向某种不经思考，并且没有性质与性格的倾向的考虑就发生作用的感觉求助。有的道德学家就以此来对所有道德感加以说明，似乎他们的假设不无道理。只有严谨的讨论，才可以让人把这个假设舍弃掉，而选择任何别的假设。当我们观察到全部的德几乎都有那么一些特殊的倾向，并且看到这些倾向单独就足以发生强烈的赞美情绪，这时我们就可以确定：各种性质获得的赞许，是和它们产生的

利益成比例的。

从根据年龄、性格、地位的角度看，这一种性质的适合程度也会对其获得称赞或者责备产生影响。

在极大程度上，这种适合由经验来决定。我们经常看到，随着年龄的增长以及阅历的增加，人们丢弃他们的轻浮，变得稳重。因此，我们就会在思想中将那种庄重程度与那种年龄联系在一起。当我们在一些人的性格中看到两者不相称的情况时，我们的想象就受到了冲击，并因而感到不悦。

和灵魂中任何其他的官能相比，记忆的官能对性格的影响最为微小，并且尽管它能够有很多不同的程度，但它的任何各种程度都没有丝毫的德或者恶在内。若非记忆高到令人吃惊的程度，或者是低到会对判断力产生些许影响的程度，那么通常我们不会注意到它的各种差异，并且在对一个人加以赞许或谴责时，也不会提及它。良好的记忆力，绝不能称为一种德，以致往往人们还有意地抱怨自己在记忆力方面的缺陷；他们努力让他人相信，他们所说的完全是自己独到的见解，情愿以记忆的牺牲来换取别人对他天才与判断的赞许。但是我们如果用抽象的思维来考虑这个问题，就很难找出理由来说明，真实而清晰地唤回以往观念的官能，无法与那种条理明确地安排当前观念以构成无误的命题与想法的官能，具有相同的价值的原因。产生这种差别的唯一理由必定是：记忆不能给人带来任何快乐或者痛苦的感觉，而几乎一些中等程度记忆力也足以让人在经营事业与处理事务方面有很好的表现。不过发生于判断方面的微小变化，在其后果中可以被明显地察觉出来。同时，那个官能以显著的程度发挥出来时，总是令人愉悦与满意的。通过对这种效用与愉悦的同情，我们就认为智力是有价值的。由于记忆没有这种同情，所以我们就把记忆作为和赞美或者责备完全无关的一个官能。

在结束讨论这个题目前，我一定要说，这些才能让具备它们的人得到重要性与势力，是人们之所以重视它们的根源之一。这样，他在人生中就具备了比较大的重要性。他的决定和行为会对许多人产生影响。他的友情与敌意都至关重要。并且我们容易发现，在这方面高出其他人的人，就必定会激起我们尊敬和赞赏的情绪。所有重要的事物吸引着我们的注意、掌控我们的思想，并且令我们在思考它们时感到愉悦。国家的历史较单个家庭的故事更具趣味性：一个地域辽阔的帝国的历史较一个小城镇与附属国的历史更让人产生兴趣；战争与革命时期的历史较和平与安宁时期的历史更让人产生兴趣。我们会对那些经历兴衰荣辱各种变化的人们的心情产生同情。一大批对象与各种强烈情感的表现占据了心灵。面对这种占领或者激动时，通常心灵会感觉愉悦与高兴。这个理论也可以对有才能与才华出众的人得到我们的敬慕和尊敬加以说明。他们的行为与群众的祸福之间有某种联系。他们的所有行为都是非常重要的，都值得我们注意的。和他们相关的事情都不应当遭遇忽视与鄙弃。可以激起这些情绪的所有人，除非他性格中的别的条件让他成为令人憎恨与不悦的，否则他就会立即获得我们的尊敬。

◆关于自然才能的进一步论述

在之前关于情感的讨论中，我们已经说明，心灵、身体或者财富的所有有利条件或者不利条件激起了骄傲与谦卑、喜爱与憎恨。并且这些条件会有那样的结果，其理由在于它们产生了一个单独的愉悦或者痛苦的印象。因一般观察心灵的一切活动或者性质而引发的愉悦或痛苦，就形成了人们对那种活动或者性质的德的判断，因而人们就给予赞许或者谴责，这种赞许或者谴责只是一种比较微弱、难以觉察的喜爱或憎恨。我们已经指出了这种愉悦与痛苦的四个不同的来源。为了使那个假设的正确性得到更为充分的证明，在这里，我们应当要提出，由于相同的原则，所有在身

体、财富方面的有利条件或者不利条件产生了愉悦或者痛苦。如果任何对象有对所有或者其他人的有用趋向，并且有赋予他们以愉悦的倾向，那么全部这些条件就都会让考虑那个对象的人感到直接的愉悦，从而激发他的喜爱与称赞。

首先谈论身体方面的有利条件：如果确实证明那个重要结论的事也可以说成是琐碎的，或者应用于哲学推理的一切事情也可以说成是可笑的，那么我们能够注意一个现象，也许那个现象看起来是有些琐碎而可笑的。人们经常这样讲，那些我们称之为善良的郎君，或者以性爱术著称，或者其身体的构造表明其在那方面有着过人的精力的人，都会受到女性的欢迎，而且自然地引起她们，甚至是那些贤良淑德以及他们永远无法对她们应用那些本领的贤贞女性的爱好。显然，他所以获得女性喜爱与珍视，真正理由就在于这样一个可以让女性感到欢乐的本领。同时，那些喜爱与珍视他的妇女并不抱任何获得那种欢乐的希望。只是由于她们对一个与他有性爱关系的女子的同情，她们才感动。这个独特的例子值得我们注意。

身体的有利条件让我们得到欢乐的另一个来源，就是它们对于具备它们的人的效用。诚然，我们通过经验发现，人类与其他动物肢体的适当配合形成了他们美的极大一部分，他们拥有充沛的力量、矫健的身姿，并足以从事一切活动。宽展的臂膀、结实的腹部、灵活的关节、尖细的小腿，在人类方面这些全部是美的，由于这些全是力量与活力的表现。既然我们自然地产生同情的有利条件包含力量与活力，因此它们就将给具有它们的人带来的愉悦和欢乐传给旁观者。

上面谈论的是身体的所有性质带来的效用。和充沛的体力与敏捷灵活的动作一样，健康的外表也构成人类美的非常大的一部分；而其他人的憔悴的面容，会给我们传达痛苦与不悦的观念，因此总让人不快乐。另一方面，匀称的容貌也会令我们感到愉悦，尽管这种匀称没有任何效用。我们只有在某种程度上将自己放于一定距离之

外，这种匀称美才能给我们带来任何愉快。通常我们根据自己在他人眼里的样子来考虑自己，而且同情他们对我们所持的有利的看法。

究竟财富的有利条件因相同的原则产生了尊敬和称赞的范围是什么？之前那个题目的推理可以答复我们。我们已经说过，由于以下三个理由我们对具有财富有利条件的那些人加以赞许。其一，一个富有的人凭借其光鲜亮丽的衣着、家具摆设或者房屋等，给我们传来的直接的愉快。其二，我们对于从他的乐善好施中获取利益的希望。其三，他本人从中得到的欢乐与利益，通过同情也引发了我们的愉悦。无论将对富人与大人物的尊敬归于这三条中的部分还是全部，我们总能看清那些产生德与恶的感觉的原则的痕迹。在乍看之下，大部分人将对富人的尊敬归于利己心与得到利益的希望。但是既然我们的尊敬或恭敬确实不仅仅是出于自己能够谋求利益的希望，因此很显然，那种尊敬情绪的发生，必定是由于我们对那些依靠于他们并与之有直接关系的人们的同情。我们认为他们有促进他人幸福或者愉快的倾向，并自然地接受那些人们对他们的情绪。这就足以说明我的假设的正确性。我的假设是仅仅选择第三条原则。由于没有第三个原则的帮助，甚至其他两个原则的作用无法到达合适的程度，或者说明所有现象。既然这样，和那些远离的、间接的同情相比，我们选择接近的、直接的同情会更加自然。再加上一点：当财富或者权力非常大时，从而使他成为世上的显要人物，在这种情形下，我们对他的尊敬的部分原因来自这三个来源之外的另一来源，那就是：他们凭借其可能出现的众多和重要的结果而引发我们心灵的关切。不过，正像我们在上节所说的那样，我们为了对这一原则的作用加以说明，也一定要借助同情。

在这个场合下，我们情绪的适应性和其由所接触的对象快速接受的种种变化，都值得我们给予关注。伴随所有特殊类别的诸多对象而产生的所有赞许情绪是十分类似的，即使发生的来源不同。而在另一方面，虽然那些面对不同对象发生的情绪的来

源相同，但在感觉上却是各不相同。例如，所有有形对象的美都引发一种基本上相同的欢乐，虽然这种欢乐的来源不一，有时是单纯对象的显现与现象，有时是同情与效用观念。同样，在我们对人的行为与性格加以观察，而与它们没有丝毫的特殊的利害得失关系的任何时候，那么由观察它们而产生的愉悦或者痛苦存在细微的差异，大体上依然是同一类的，尽管产生那种愉快的原因也许是千差万别的。在另一方面，一所温馨舒适的房屋、一个人良善的性格，由此引起的赞赏感觉并不相同，尽管这些称赞来源是相同的——同情与那些对象的效用观念。我们感觉的这种变化有的地方是无法解释的，这却是我们在所有情感与情绪方面所实际体验到的。

◆大结论

总之，关于这个伦理学体系，我希望已经得到了完全的精确证明。同情是人性中一个强而有力的原则，关于这一点我们已经确定无疑。我们可以同样确定的一点是，就像我们在判断道德学时的情形一样，当我们对外在对象进行观察时，同情会对我们的美感产生一种极大的影响。我们看到，正像同情在正义、顺从、贞操与礼仪等方面的情形，当同情没有其他任何原则的协作而单独发挥作用时，它就有充足的力量，能够给予我们最强烈的赞美情绪。我们能够说，使同情发生作用的所有必要条件都可以在大多数的德方面发现；而且这些德在很大程度上有推动社会福利的倾向，或是对具备这些德的人的福利有促进作用的倾向。我们如果对所有这些条件进行比较，尤其是当我们考虑到，对这个假设所提出的反驳在一种情形下总能推及所有情形，我们将会相信，道德区分的主要源泉就是同情。正义得到称赞的理由确实在于有利于公益的倾向；如果不是同情，我们也会对公益漠不关心。我们对于其他所有有类似利于公益的倾向的德，也能作相同的假设。正像那些有推进本人福利倾向的德，它们的价值来自我们对他的同情一样，之所以那些德有价值，其理由也必

定在于我们对那些由它们获取利益的人的同情。

心灵的有用的性质因为它们的效用，所以被认为是善良的，大多数人都比较容易承认这一点。这种思想方式是那么自然，并且出现于那么多的场合，以致极少有人在给它以认可时，会有丝毫的迟疑。一旦这一点得到承认，那么同情的力量也一定要加以承认。德被作为完成目的的一个手段，只有在处于那个目的被人看重的范围内的时候才会得到人们的重视。但是，只是通过同情，一个陌生人的幸福才能影响我们。因此，那些发生于所有那些对社会有用的德或者对具备它们的人来说是有用的德的赞赏情绪，我们都应该将它归于同情原则。绝大部分的道德就形成于这些德。

关于这样一个题目，假如收买读者的许可是被允许的，或者除了强而有力的论证之外，还能使用一切让人喜爱的说法，那么在这里我们有足够的话题来满足读者的爱好。所有爱好德的人（在思想中我们都是这样的人，无论我们在实践上是怎样堕落），在发现道德的区别的起源是那么高贵，并且又得到关于人性中慷慨与才能的正确的概念时，他一定会感到非常高兴。只要对人事稍有认识，我们就能看到，道德的感觉不仅是灵魂中的一个固有原则，还是心灵组织中所包含的一个最为有力的原则。但是在思考它本身时，这个感觉如果又对那些它所由来的原则加以赞许，而又在其由来和源头方面发现所有东西全是伟大与善良的，这种感觉就一定会获取新的力量。那些主张将道德感觉还原为人类心灵的原始本能的人，能有充分的依据来对德进行辩护；不过和通过对人类的广泛同情来说明这种感觉的那些人相比，他们没有那种后者所具备的优势条件。按照后者的体系，德和德的感觉都应该受到赞美；不仅如此，德的感觉所由来的原则也应当受到赞美。因此，无论从哪方面呈现出的原则，都是能够赞美的，都是善良的。

正义与其他同一类的德也适用这一种说法。人对正义的道德性的感觉是自然的，尽

管正义本身是人为的。任何正义行为有利于社会的一个必要条件就是一个行为体系中人类的结合。但是一旦这种行为有了那么一种有利的倾向时，自然地我们会给予赞赏；我们如果不那样做，那么所有结合或者契约都无法产生那种情绪。

大部分的人类发明都容易发生改变。它们根据人们的心向与爱好进行转移。经过一段时间就会遭到遗弃。因此人们或许会担心，以为如果把正义作为人类的发明，它就一定要被置于同等的地位。但是这两种情形绝对不会相同的。那种建立在正义上的利益，是适合于所有时间与地点的最大的利益。它无法满足于其他的发明。它是显著的，在社会形成初期就显现出来了。正义的规则因为所有这些原因成为稳定而不变的；至少是与人性同样是不变的。假如将它们说成以原始本能为基础的，它们还可以有任何更大的稳定性吗？

在这个体系的帮助下，我们得到了关于德的幸福和尊严的正确概念，并且我们乐于让天性中的所有原则都拥有那种高尚的品质。各种知识与能力的造诣，不仅直接产生利益，并且还让一个人在世人的眼光中得到一种新的光辉，让他得到普遍的尊敬与赞许。只要一个人考虑到这一点，那么追求知识与能力的过程中，每个人都会有一股争先恐后的劲头。当一个人意识到时，社会道德的严格遵守不仅决定他对人的品格，并且决定内心的安宁与欢乐；当他意识到时，一个人的心灵会因对社会与人类的义务的缺陷，而在反省自身时感到深深的愧疚。凡是考虑到这些的人们就都不会同意，财富的利益能够对其给社会道德造成的小破坏给予足够的补偿。不过我不必再进一步讨论这个问题。这些考虑需要一本旨趣与本书截然不同的独立著作来阐述。虽然解剖学家对人体各个细微部分都作了精确的解剖与描绘，却不应该甚至永远不应该自命以此就赋予他的图像以任何典雅优美的体态或者表情，从而与画家争胜。甚至有一种让人厌恶的或者至少是过分细微的东西存在于解剖学家所表现的事物的景象中。为了让眼睛和想象不会感到痛苦，对这些对象的观察必须要在一定的

距离以外，并且把视觉的相当一部分掩盖起来。一个忽视解剖学家所提出的建议的画家，要想在绘画方面有相当的造诣是非常困难的，甚至是永远无法做到的。我们必须有一种对各部分及其位置与联系的精确知识，然后布局用笔，才能做到优雅正确。正是如此，不管关于人性的最为抽象的思辨是怎样冷僻与枯燥，却能够服务于实用道德学，并且让后者的教条变得更为准确，让它的劝导和教育拥有更大的说服力。