·经典通读·

大师经典 通俗阅读

人性论

Hume

(英) 休谟 著 | 张琴 编译

全面揭示人性本质的经典文献



洞悉人性人情，深刻认识自己

北京出版社

作者简介

休谟（David Hume，1711—1776），18世纪苏格兰哲学家、历史学家、经济学家和随笔作家。他与约翰·洛克及乔治·贝克莱并称英国“三大经验主义者”。

休谟代表作有《人性论》、《人类理解研究》、《宗教的自然史》等。他把哲学设想为一门归纳的和实验的人性科学，重视从“生活经验”中提炼出哲学观点，认为没有事实可由先验方法被证明。他的思想对卢梭等后世哲学家影响至深，康德综合他的观点创建起“正反合”的理论。

内容简介

《人性论》是休谟的哲学著作，写于1732～1736年，1739年后分卷出版。书中作者试图把实验推理的方法推广应用于精神哲学，剖析人性中的理智和情感，建立一个新的科学体系。全书分三卷，第一卷阐述认识论，提出了他的不可知论和唯心主义学说；第二卷以感觉性观点说明伦理学和美学问题，认为快乐的感觉是善和美的共同基础；第三卷说明了快乐论、功利论的伦理学原理以及人性论、契约论的政治学原理。他提出支配人的生活的是意志、情感（或激情）而非理性，道德和政治的基础是“自利心”，以及同“自利心”相辅相成的“同情感”。

休谟认为一切科学都与人性有关，对人性的研究应是一切科学的基础。本书试图通过对人性的研究来揭示制约人的理智、情感和道德行为的准则。

休谟的人性哲学——《人性论》导读

1776年8月29日，一场葬礼在苏格兰爱丁堡举行，许多人默默地注视着棺木从死者家里抬出来。其中一人以蔑视的口吻对沉睡在棺木中的死者说：“啊，他是一个无神论者!”站在一旁的同伴却以赞扬的口吻回敬说：“不管怎样，他是一位正直的人。”他就是休谟，资产阶级革命后苏格兰启蒙运动的代表人物，英国经验主义哲学家。

1711年4月26日，大卫·休谟出生在苏格兰爱丁堡郡的尼尔威尔。父亲名叫约瑟夫·霍姆，职业是律师，祖上曾有人被封为伯爵。由于人们常把霍姆读作休谟，所以休谟改写了自己的姓氏。母亲凯瑟琳是曾任苏格兰最高民事法院院长福克纳爵士的女儿。早在1713年休谟的父亲就去世了，他和哥哥、姐姐全靠母亲的辛勤照料长大成人。家境虽不富裕，休谟还是从母亲和家庭教师那里得到了早期的教育。休谟曾在他的自传中充满感情地说：“我母亲是一位特别有德行的人，她年轻而且美丽，并尽全力于教育子女。”

孩提时代的休谟曾酷爱文学，以非常严肃的态度对待宗教。很多人认为休谟会像他的父亲那样成为一名律师，然而在休谟进入爱丁堡大学后，其哲

学兴趣日益浓厚，还确立了毕生从事哲学的志向。

1723年，休谟进入爱丁堡大学开始了为期四年的正规学习。这个时期笛卡尔、洛克、克拉克和牛顿的思想和学说对休谟产生了深远的影响，他日益关注哲学，开始了独立反思。但是过分专注于人性的理论使休谟的健康每况愈下，最终他患上了抑郁症。医生认为他患的是“学者病”，为他开的药方是：抗歇斯底里丸，苦啤酒，日服法国波尔多产的红葡萄酒一品脱，再加充足的锻炼。1725年，休谟因家庭经济状况每况愈下而不得不放弃了学业，未获得学位。但他并没有因此放弃毕生从事哲学研究的理想，此后通过自学在18岁时休谟初步形成了他早期的哲学思想。

1734年的夏天，休谟的身体康复了，他想去法国继续从事研究和写作。不久，休谟在法国的拉弗莱什住下，在附近的耶稣会学院完成了他最重要的著作《人性论》的大部分。

《人性论》分为三卷，分别是“论知性”、“论情感”和“论道德”。休谟回到伦敦后，于1739年出版了《人性论》的前两卷，第三卷于1740年出版。但是这部作品出版后，社会反响十分冷淡。即使有人读过这本书也常常会产生误解，以至于1740年3月，休谟不得不以匿名的方式

写了一本小册子——《最近出版的题为〈人性论〉一书的概要》，以便向人们介绍这本书。反倒是1742年休谟针对当时的政治与道德问题写的两卷论文集——《道德和政治论文集》，因其中的文章立意新颖，切中时弊，文笔流畅，出版后引起了极大轰动。

1744年，休谟申请爱丁堡大学哲学教授席位，尽管《人性论》思想已广为人知，但舆论和教授们都极力反对，他们认为休谟有反宗教和反道德思想。这是因为在休谟看来我们对心灵以外的世界是一无所知的；宗教信仰没有根据；道德的基础是人类的情感，而不是上帝的法律。休谟一生从未担任过任何大学的教授职位。此后一年，休谟应邀担任了安南戴尔侯爵的家庭教师。

1746年5月18日，休谟接受了詹姆斯·圣克莱尔将军的邀请，加入远征加拿大的军事远征队。但由于这次作战行动前缺乏应有的准备，带有很大的盲目性，最终以失败告终。1747年，休谟作为圣克莱尔将军的秘书以秘密军事使节的身份前往欧洲大陆的维也纳和都灵的宫廷进行访问。这两年，休谟暂时中断了自己的读书写作生活，但其实际工作能力得到了很大提升，为日后担任驻法国大使馆的工作打下了基础。从军生涯也使休谟增加了财富，他

的财产骤然增加到1000磅，使他在未来十年摆脱了经济上的窘况，可以专心一意地从事著述活动。

休谟对《人性论》出版后的无人问津感到失望，但他坚信其所叙的原则和观点都是正确的。《人类理智研究》的写作和出版，是休谟不甘心《人性论》遭受失败结局的一大标志性著作。《人类理智研究》是《人性论》第一卷的改写本，基本内容与《人性论》保持一致。在章节安排上，《人性论》第一卷由四章构成，《人类理智研究》由十二章构成。在《人类理智研究》中，休谟把与《人性论》基本内容关系不大的第二章（论时间和空间问题）删掉，并增添了部分新内容。《人性论》第二卷和第三卷的改写本《论情感》（《论文四篇》中的一篇）和《道德原理研究》，分别出版于1757年和1751年，其中《道德原理研究》是休谟本人最喜欢的著作，他认为这是他的一切历史、哲学和文学著作中写的最好的一部。

《人类理智研究》在三年的时间里连续印刷了三版，《人性论》无人评价的局面也有了很大改观。不过在休谟的一生中，最受欢迎的著作是《政治论》，这本书在出版之初就受到了国内外人士的欢迎。在英国，《政治论》在两年的时间内连出三版；在法国，英文版首版当年就出版了两个不同的

法文译本。

休谟还曾经谋求格拉斯哥大学的逻辑教授职务，但最终仍以失败告终。1752年1月28日，虽有宗教势力为核心的反对派的重重阻挠，休谟在多数具有选举权的律师们的支持下，被选为苏格兰律师协会图书馆管理员和协会的执事。当他当选的消息传到剧院时，观众纷纷说：“这一下基督教徒被打败了!”当天晚上，爱丁堡的搬运工人和信使还组织了火炬游行，庆祝休谟所取得的胜利。第二天上午，许多人又聚集在休谟家门口吹奏口琴，以表示他们的欢乐心情和对休谟的祝贺。休谟成了掌管30000册图书的主人，这为他计划中的《英国史》的写作提供了充足的资料。1754～1761年，休谟陆续完成和出版了《英国史》。这部书是当时叙述最完备的英国史，突出特点在于作者对历史事件采取的哲理性的评述，这部书为休谟带来了极大的学者名望。

1765年7月3日，休谟被任命为英国驻法国使馆秘书，他以54岁的年龄开始了一段官场生涯。休谟先是担任驻法公使哈特福德伯爵的秘书，后由于哈特福德调任，在新公使未到任之前，休谟又担任了代理公使兼使馆秘书。这个时期，休谟不仅结识了很多国内外的官方人士，还与法国学术界人士和法

国上层社会贵妇人有了交往。1767年2月，在时任宫廷大臣哈特福德的推荐下，休谟担任了副国务大臣的职务。这个职务也得到了哈特福德的弟弟康韦的认可，他很乐意让休谟担任自己的副手。担任副国务大臣为休谟带来了极大的荣誉，但他位居高职，终其一生也未能免除宗教界人士对他的反对和仇视。

休谟曾与法国著名思想家卢梭有过短暂的交往，最后却以一场公开而激烈的争吵宣告结束。卢梭因《爱弥儿》一书的出版被法国政府驱逐出境，休谟遂邀请卢梭到英国暂避。卢梭到达英国后，引起了上自国王，下到一般老百姓的注意，和他有关的一切事都会成为报纸上的新闻。不久，卢梭的受迫害妄想症复发，他总怀疑休谟及其朋友在背后迫害他，拒不给休谟回信，也不接受休谟为他争取到的年金。迫于无奈，休谟在1766年出版了《关于休谟先生和卢梭先生的争吵的简要而真实的说明》，这篇文章消除了人们的误解，因为许多人认为休谟在同卢梭的关系问题上处置不当，致使两人的友谊彻底决裂。

1769年8月，休谟回到爱丁堡，在那里度过了他最后的晚年时光。在此期间，休谟的主要工作是对自己已出版的著作进行反复修改。1776年8月25

日，休谟在爱丁堡去世，死于当时尚不能诊断和治疗的绝症。1779年5月，休谟的《自然宗教对话录》出版，这部著作对传统的基督教神学进行了更加彻底和深刻的批判，休谟也想借此表明，至死他都在坚持反对传统基督教神学的斗争。

《人性论》全书分三卷，分别是“论知性”、“论情感”和“论道德”。正文前有一篇简短的“引论”，主要说明了人性科学的重要性和意义。

第一卷“论知性”的主题是认识论，主要说明了知识的起源、分类和范围，人的认识能力和界限，以及推理的性质和作用等认识论的内容。第一卷是《人性论》中最重要的部分，是其他部分的基础，包含了休谟对哲学的主要贡献。

第二卷“论情感”是第一卷的继续，其主题是情感的起源、性质和活动，并为下一卷关于道德问题的讨论打下基础。其中对意志和自由的讨论有相对的独立性。

第三卷“论道德”是在前两卷基础上对道德问题的全面阐述。其中第一章论述了道德的基本原理，属于伦理学的内容；第二章讨论“人为的德”——既是伦理学的内容，也是政治学的内容；第三章讨论的是“自然的德”。

《人性论》是休谟一生中最重要的著作，对于人类思想史具有独创性的理论贡献。休谟思想中最重要的方面都在这本书中进行了阐述，如关于人性的三个假设，有关自私和同情的看法，有关社会秩序和制度正义的看法等等。

休谟所处的时代是英国资产阶级“光荣革命”结束，产业革命刚刚开始的时代。在这一时期，英国的资产阶级已经上升为统治阶级，它要维持同封建贵族的联盟，同时加强对劳动人民的统治。英国资产阶级也要对本阶级内部关系进行适当调整，以适应本阶级内部发展的需要，还要防止封建势力的复辟。资产阶级的进步性与保守性交织在一起，这一阶段资产阶级思想的代表人物就是休谟。

休谟总结了自笛卡儿以来近代西方哲学的成果，其最直接、最重要的贡献是推动了康德批判哲学的形成。休谟的哲学在西方哲学史上占有十分重要的地位，它不但作为西方哲学史发展过程中的一个重要环节，起着承上启下的作用，而且以其深刻的思想和丰富的内涵极大影响着现代西方哲学的发展，是许多哲学思潮和观点的理论来源。休谟的研究能力、深刻见解和道德品格赢得了康德的高度评价，康德曾多次称休谟为“见解高明的人”，认

为“休谟乃一世罕与匹之锐利思想家”，“休谟殆为一切怀疑论者中最优秀之士”。

唯意志论者叔本华赞成休谟的不可知论，认为这种不可知论表明了用理性方法认识世界本质的不可能性，为把直观当作认识的普遍原则开辟了道路。尼采也特别肯定了休谟对因果推理的怀疑主义论证，把它作为否定客观因果规律性的存在，反对理性主义认识作用的一个证据。罗素也明确指出休谟的怀疑主义摧毁了一切理性的信念，为非理性主义的发展提供了温床。他认为，休谟哲学代表了近代重理精神的破产，在对理性精神的破坏之后不可避免地会带来非理性理念的爆发。他说：“整个19世纪内以及20世纪到此为止的非理性的发展，是休谟破产经验主义的当然后果。”

休谟对19世纪以来西方哲学思想史的发展影响极大，可以说没有休谟就没有康德；没有康德就没有德国古典哲学；没有德国古典哲学，便没有马克思、恩格斯的马克思主义。

当历史进入20世纪，随着西方哲学的发展，休谟哲学得到了更广泛的重视。人们发现，虽然休谟是18世纪的哲学家，但是他提出的许多问题实际是现代的问题，他的一些观点和方法对于处理当今哲学的复杂问题仍然有重要的意义。尤其在经验哲学

方面，休谟比以往任何哲学家更彻底、更全面地考察了经验知识的内容，揭示了它的内容、局限和内在矛盾，因此，休谟对于后来的实证主义、实用主义、新实在论等主张以经验为基础的各类哲学的发展都有深刻的影响。

休谟哲学不仅属于他所生活的那个时代，而且属于从那个时代起至今的整个西方哲学。不论后人对休谟哲学的瑕瑜有何评说，都不能否认它对人类哲学思维的进步所做出的贡献。休谟正因其哲学的价值而被纳入西方哲学有持久而深远影响的伟大思想家之列。

休谟的哲学观点令人称奇，他研究的很多规律和定理具有普适性，也正是有了这些普适性的规律和定理才有了现代文明。休谟的《人性论》一书诞生三百年来，无数的哲学家对休谟的观点试图予以反驳，几乎没有人能成功。即使是康德，哲学界也只是普遍认为他是“休谟前型”的哲学家，也没能真正解决休谟的因果问题。

休谟的《人性论》在近现代西方哲学发展史上占有重要地位，西方哲学界多年来也高度重视研究休谟的哲学思想和哲学著作，不断开展深入的研究活动。在我国学者看来，休谟不仅是一位近代哲学家，还是当代西方广泛流行的所谓反“形而上

学”思潮的主要先驱。

休谟的《人性论》写于三百年前，作为一位哲学家和思想家，休谟在写作时的语言风格对现代人来说有些晦涩，书中所采用的试验推理方法也比较繁琐。在用推理说明其观点的同时，休谟还在书中采用了实验证据，并赋予了整本书较多的个人体验。《人性论》发表之初曾遭到的冷遇，也可证明这本书艰深难懂的一面。

休谟的著作容易引起误解，他在《人性论》中提出的问题，曾引起了人们的广泛争论，人们对此纷纷发表仁者见仁、智者见智的看法。例如在因果关系问题上，康德就认为，“问题不在于因果概念是否正确、有用，以及对于整个自然知识来说是否必不可少（因为在这方面休谟从来没有怀疑过），而是在于这个概念是否能先天地被理性所思维，是否具有一种独立于一切经验的内在真理，从而是否具有一种更为广泛的、不为经验对象所局限的使用价值：这才是休谟所期待要解决的问题。”基于这一点，康德批评苏格兰哲学家不懂休谟，完全曲解了休谟的观点。

要想准确地理解休谟的哲学思想，理解休谟的人性论，就要特别注意对休谟原著的研究和理解。本书本着忠于原著、还原原著的精神，以通俗易懂

且不失严谨的语言介绍休谟的《人性论》，希望对广大读者有所启迪。

- 第一卷 知性
  - 第一章 观念的起源、组合、抽象、联系等
    - 第一节 人类观念的起源
    - 第二节 记忆观念和想象观念
    - 第三节 观念间的联系或联结
    - 第四节 关系、样态和实体
    - 第五节 抽象观念
  - 第二章 空间观念和时间观念
    - 第一节 空间观念和时间观念的无限不可分性
    - 第二节 空间和时间的无限可分性
    - 第三节 空间观念和时间观念的其他性质
    - 第四节 反驳的答复
    - 第五节 反驳的答复（续）
    - 第六节 存在观念和外界存在观念
  - 第三章 知识和概然推断
    - 第一节 知识
    - 第二节 因果观念
    - 第三节 为什么一个原因永远

是必然的
- 第四节 因果推理的组成部分
- 第五节 从印象到观念的推断
- 第六节 观念或信念的本性
- 第七节 信念产生的原因
- 第八节 其他的关系和其他习惯的效果
- 第九节 信念的影响
- 第十节 机会的概然性
- 第十一节 原因的概然性
- 第十二节 非哲学的概然推断
- 第十三节 必然联系的观念
- 第十四节 判断原因和结果的标准
- 第十五节 动物的理性

- 第四章 怀疑主义哲学体系和其他哲学体系
  - 第一节 理性方面的怀疑主义
  - 第二节 感官方面的怀疑主义
  - 第三节 古代哲学
  - 第四节 近代哲学

- 第二卷 情感
  - 第一章 骄傲与谦卑

- 第一节 骄傲与谦卑的对象和原因
- 第二节 印象与观念的联结关系及其对骄傲与谦卑的影响
- 第三节 体系的限制
- 第四节 恶与德
- 第五节 美与丑
- 第六节 外在的有利条件和不利条件
- 第七节 财产权和财富
- 第八节 名誉的爱好
- 第九节 动物的骄傲与谦卑

- 第二章 爱与恨
  - 第一节 爱与恨的对象和原因
  - 第二节 证实这个体系的几种实验
  - 第三节 疑难的解决
  - 第四节 对亲友的爱
  - 第五节 对富人与权贵的尊重
  - 第六节 慈善与愤怒
  - 第七节 怜悯
  - 第八节 恶意与妒忌
  - 第九节 慈善、愤怒与怜悯、

恶意的混杂
- 第十节 尊敬和鄙视
- 第十一节 性爱或两性间的爱
- 第十二节 动物的爱与恨

- 第三章 意志与直接情感
  - 第一节 自由与必然
  - 第二节 自由与必然（续）
  - 第三节 影响意志的各种动机
  - 第四节 猛烈情感的原因
  - 第五节 习惯的效果
  - 第六节 想象对情感的影响
  - 第七节 空间和时间的接近和远隔
  - 第八节 空间和时间的接近和远隔（续）
  - 第九节 直接的情感
  - 第十节 好奇心或真理的爱

- 第三卷 道德
  - 第一章 德与恶总论
    - 第一节 道德的区别不是从理性得来
    - 第二节 道德的区别是由道德感得来

- 第二章 正义与非义
  - 第一节 正义是自然的还是人为的德
  - 第二节 正义与财产权的起源
  - 第三节 财产权的规则
  - 第四节 依据同意而进行的财产转移
  - 第五节 许诺的约束力
  - 第六节 正义和非义的进一步考虑
  - 第七节 政府的起源
  - 第八节 忠顺的起源
  - 第九节 忠顺的限度
  - 第十节 忠顺的对象
  - 第十一节 国际法
  - 第十二节 贞操与淑德
- 第三章 其他的德和恶
  - 第一节 自然的德和恶的起源
  - 第二节 伟大的心情
  - 第三节 仁善与慈善
  - 第四节 自然才能
  - 第五节 关于自然才能的进一步考虑

■ 第六节 本卷的结论

第一卷 知性

第一章 观念的起源、组合、抽象、联系等

第一节 人类观念的起源

按照进入人类心灵时强烈程度和生动程度的不同，可以把知觉分成两类：印象和观念。我们把强烈生动的知觉称为印象。印象包括所有第一次出现于我们心中的一切感觉、情感和情绪。观念是指我们的感觉、情感和情绪在思维和推理中较为微弱模糊的意象。

我们可以很容易地区分印象和观念，但在一些特殊情况下，两者的界限并不十分明显。例如在睡眠、发烧、疯狂或是心情十分激动的情况下，观念往往十分接近于印象；而当印象非常微弱和低沉时，我们也无法把它和观念区分开。但是两者还是有很大的不同，所以我们赋予它们不同的名称，以区分这两个概念。

知觉还有简单与复合之分。简单知觉可以分为简单的印象和观念。简单印象和简单观念是印象和观念的最小单位，是不能进一步的分解或分析的。复合知觉可以进一步区分。

例如我们对于苹果的知觉苹果

我们对于苹果的知觉往往包含它的多个性质，它的颜色是红的，尝一口味道是甜的，摸上去皮很光滑。对苹果的复合知觉可以分别从视觉、味觉和嗅觉获得，每个性质给我们的印象和观念都不同，所以很容易区分。

往往包含它的多个性质，它的颜色是红的，尝一口味道是甜的，摸上去皮很光滑。对苹果的复合知觉可以分别从视觉、味觉和嗅觉获得，每个性质给我们的印象和观念都不同，所以很容易区分。

心灵的全部知觉分为印象和观念两类，印象和观念也非常相似。当我们观察我们的房间时，可以对房间形成一个印象；当我们再闭上眼睛想这个房间时，我们所想到的就是观念。从这个例子我们可以说印象是观念的精确表象，观念中的任何细节也都可以在印象中找到。如果再深入思考一下，我们发现其他的知觉也具有这个性质，那么就会产生这样一个疑问：观念和印象是否是永远相互对应的呢？

我们只要用简单知觉和复合知觉来思考，就完全可以回答这个疑问。其实许多复合观念是没有相应的印象的，而许多复合印象也不是精确的复现在观念之中。例如尽管我们没有去过新耶路撒冷，但

是我们完全可以把它想象成为一个以黄金铺路、红玉砌墙的城市；即使我们曾经去过巴黎，却也无法在观念中复现真实比例的巴黎，以及巴黎的全部街道和房屋。从这个意义上讲，复合印象和复合观念尽管十分相似，但不是永远互相对应。

从简单知觉的角度来说，每个简单观念都有一个相似的简单印象，每个简单印象也都有一个和它相应的观念，这个规律是普遍适用的。例如我们头脑中红色的观念，以及当红色刺激我们的眼睛时产生的印象，两者只有程度上的差别，而没有性质上的区别。我们可以举出无数的例子来证明这个规律。如果有人不同意这个观点，就请举出一个相反的例子，即指出一个没有相应观念的印象，或者没有相应印象的观念。

在此基础上，我们继续研究印象和观念之间的关系，研究哪些印象和观念是原因，哪些是结果。本书研究的主题是：我们的全部简单观念是否都来源于简单印象，简单印象是否与简单观念相对应且被简单观念所精确复现。

我们前面已经证明了每个简单印象都伴有一个相应的观念，每个简单观念也都有一个相应的印象。我们认识到印象和观念之间存在极大的联系，而且这种联系不是出于偶然。那么是印象源于观念

呢，还是观念源于印象？从日常的经验，我们很容易就能得出观念源于印象的结论。简单印象总是先于它相应的观念出现，而不会出现相反的情况。要想使儿童具有颜色和味道的观念，首先要把相应的对象呈现在他们面前，也就是传达给他们具体的印象；如果儿童心中没有颜色和味道的印象，想通过激发观念产生印象就不可能实现。加之我们先前证明了，任何印象都有相似的观念伴随，观念和印象只有强烈性和程度上的差别，我们得出的结论就是：印象先于观念产生，观念源于印象；印象是观念产生的原因，而观念不是印象产生的原因。

生活中经常会有这样的例子，如果一个人的某个感觉器官损坏了，他就不能在心中产生相应的印象，更不会有相应的观念。例如天生的盲人只能凭想象去描绘五彩的颜色；天生的聋子也只能幻想音乐的旋律。感觉器官完全损坏使得心中无法产生对事物的印象，更不用说观念了。如果我们从来没有尝过菠萝的味道，我们对菠萝的滋味就不能形成正确的观念。

这一规律也有例外，即观念有时也会出现在印象之前。不同的颜色通过眼睛进入我们的心中，产生不同的观念。即使同属一个色系的颜色，深浅程度不同，也会在我们心中产生不同的观念。一个人

很熟悉各种颜色而且视觉正常，但不幸的是有一种蓝色他从来没有见过。如果把蓝色系的所有颜色都摆放在他的面前，唯独缺少他没见过的那种蓝色，他是否可以凭想象画出这个色彩呢？答案是肯定的。这个例子或许可以说明简单观念并非总来源于印象，但是像这样的例子是非常少的，不足以改变规律的普遍性。

其实与其把这个例子当成例外，倒不如把它看成是对规律的说明。因为这个人对蓝色系所有颜色的观念还是来源于印象，如果缺乏所有蓝色系的印象，他是否还能想象出那个色彩呢?所以我们说一切简单观念都是直接或间接地来源于相应的印象。

这可以说是人性科学的第一条原则，可能有人会觉得浅显而对此不屑一顾，但这个规律却可以用来解释哲学中的一个重要问题，即是否有天赋观念。从我们的分析可以得出，观念不是天生的，观念来源于印象，是由我们的感官传来的。许多哲学家只是证明了观念之前有更为生动的知觉，这些知觉是观念的来源，可以被观念所复现，而没有证明这个知觉是什么。希望印象这个概念有助于消除相关的争论，并有助于我们下面的阐述。

我们已经得出了这样的结论：简单印象发生在它相应的观念之前，那么我们要先研究观念的源头

——印象，再研究观念。印象可以分为感觉印象和反省印象两种。感觉印象产生的原因我们并不清楚，反省印象却是由观念得来的。反省印象产生的过程如下。感官受到刺激产生苦、乐、饥、渴等印象，这些印象在心中会留下一个复本即观念。当苦、乐、饥、渴等观念重新回到心中时，就会产生欲望、厌恶、希望、恐惧等新印象，这些新印象就是反省印象。反省印象是由人们反省得来的，它可以被记忆和想象复现，成为观念，这些观念又会产生其他的反省印象和观念。反省印象出现在感官印象之后，相应的观念之前。解剖学家和自然哲学家研究感官印象，精神科学家主要关注的是反省印象。我们分析反省印象会发现，反省印象如情感、欲望和情绪等，虽然其源头是感官印象，但在产生过程中实际产生于观念。因此，为了更好地了解人类心灵的本性，我们先解释观念，再研究印象。

第二节 记忆观念和想象观念

根据复现时的强烈程度和生动程度，可以把观念分为记忆观念和想象观念。记忆观念比想象观念更为强烈和生动，可以比想象更鲜明地描绘对象。当我们回想某个过去的事件时，这个事件的观念可

以鲜明地被复现，我们可以把它牢牢地记在心里。但是当我们想象某个事物时，观念的复现往往是微弱而低沉的，而且在心中很难长时间稳定不变。

不过，无论是记忆观念还是想象观念，无论是生动的观念还是微弱的观念，都是来源于印象。只是记忆要受到原始印象的束缚，因而在记忆中对象复现的次序和形式都不会发生变化。想象不受原始印象的束缚，可以随意变动对象的次序和形式。

当然我们也会遇到记忆的事情偏离事实的情况，即记忆的对象偏离了它的原始印象，那是由于记忆器官（如大脑）的功能不完备或者出现缺陷导致的。一位历史学家在叙述历史事件时，往往采用按时间顺序叙述的方式，但是有时为了叙述方便，也可能会采用倒叙的方式叙述。这倒不是我们的记忆器官出现问题，而是历史学家故意为之。在回忆熟悉的地方和人时，我们会发现记忆的主要作用在于保存简单观念的次序和位置，而不是保存简单观念。

想象同记忆相反，想象可以随意、自由地重新安排、组合和改变它的观念。例如我们在小说中经常会读到一些荒诞的故事，故事中出现的飞马、火龙、巨人等奇幻的事物，就是作者通过想象改变了事物的通常观念而构思出来的。

第三节 观念间的联系或联结

如果各个简单观念之间没有联系的话，就不能从一个观念自然而然地引起另一个观念，简单观念也不会有规律地联结成复合观念。观念之间的这种联系可以分成三种：类似、时空接近和因果关系。前两种联系很容易理解，当我们在思维的时候，我们的想象很容易从一个观念想到和它类似的另一个观念；我们在感知事物时，会根据对象互相接近的次序感知，所以想象对象的时候也会按时空接近的次序。想象时因果关系在观念的对象之间会产生更强的联系，即这种关系会使一个观念迅速唤起另一个观念。在这三种关系中，因果关系是最广泛的。

因果关系不仅是指一个对象是另一个对象存在的原因，当前一个对象是后一个对象活动或运动的原因时，这两个对象也是处于因果关系中的。再推进一步讲，当一个对象具有使另一个对象运动或活动的能力时，这两个对象也是由因果关系联系起来的。这种因果关系是一切利益和义务关系的根源。正是有了这种关系，人们在社会中才会相互影响，才有了人类社会的统治与服从关系。例如在古代社会，主人拥有强大的暴力手段和较高的社会地位，他们有权力支配其奴仆的行动。法官也是这样，在

诉讼案中，法官有权力判定财物的归属。如果一个人拥有权力，他就可以从其意志出发，把他的权力转化为他人的行动。这种转化也是具有普适性的，权威方面也是如此。长官拥有权力，把他的权力运用于臣民身上，得到的就是臣民的服从。

在简单观念之间发生这种联结的原因在于一种吸引作用。除在自然界中存在以外，这种作用也以其多样的形式存在于人的精神世界。这种作用为何产生，我们不知道，不过可以把它归为人性中的原始性质。在这里我不想说明这种性质，真正的哲学家在根据充足的试验建立学说之后，要约束过度探求原因的欲望。只探究效果而不探究原因，这会使哲学家的研究工作取得更好的效果。

简单观念联系和联结的结果是形成了复合观念，这是我们思维和推理时所用的题材。这些复合观念根据联结的方式不同可以分为关系观念、样态观念和实体观念。在讨论这三种观念时，我们还会顺便讨论一下一般观念和特殊观念。

第四节 关系、样态和实体

关系有两个含义，一是指在想象中两个观念紧密联系在一起，即由一个观念很自然地引起另一个

观念；另一个含义是指在想象中两个观念任意结合，比较两个观念时所依据的特殊情况。我们平时使用的是第一种含义，在哲学意义上使用第二种含义。关系分为七种，这七种关系是一切哲学关系的根源。

（1）类似关系：类似关系是一切哲学关系所必需的，如果对象没有几分类似，我们就不能进行比较。

（2）同一关系：在恒常和不变的对象中存在，一切在时间上持续存在的存在物都会具有这种关系。

（3）空间和时间关系：空间和时间关系是最普遍和最概括的关系，是无数比较的源泉，如上、下，前、后等等。

（4）数量或数目关系：凡可以度量和计算的对象，都可以在数量和数目上进行比较。

（5）差别关系：当两个对象具有同一种性质，两者在这种性质上的差别程度，就构成了差别关系。

（6）相反关系：两个观念本身是相反的，由于都涵盖同一对象的观念，所以也有类似的一面。

（7）因果关系：人们根据经验发现许多对象间存在原因和结果的关系，这种关系是相反的，是一

种自然关系，我们把它归为第七种哲学关系，这在第三章中会给予详细的说明。

差异是对关系的否定，所以没有把它归结在关系中。差异分为两种，一种与“同一关系”相反即数目上的差异；另一种与“类似关系”相反即种类差异。

实体观念来自于感觉印象呢，还是来自于反省印象？当实体观念由感官传给我们时，眼睛传给我们的是颜色观念，耳朵传给我们声音观念，但我们不能说实体就是一种颜色或是一种声音，所以实体来源于反省印象。反省印象最终归结为情感和情绪，这都不能表象实体。实际上，实体观念是一些具有特殊性质的集合体的观念。

实体观念和样态观念的区别在于结合原则，实体观念符合这一原则，而样态观念则相反。这一原则的表述是：实体有一种特殊的性质，这种性质不为我们所知，但由于接近和因果两种关系，这种性质也与实体密不可分。所以当发现实体的一种新的简单性质，且这一性质与其他性质有一定的联系时，我们会很自然地把这个新性质加入到其他性质中。例如对于黄金的观念可以包括黄色、延展性和可溶性等；当我们发现黄金可以溶于王水的可溶性时，就把这一性质加入黄金这一实体，成为构成黄

金观念的一部分。

样态不是这样，构成样态的简单观念没有因接近关系和因果关系而结合，而是分散在不同的主体中，如跳舞的观念；或者，即使简单观念结合在一起，这种结合也不会构成复合观念，如美丽的观念。这类复合观念接受了新的观念时，就会改变我们赋予样态的名称。

第五节 抽象观念

心灵想到的观念是一般观念还是特殊观念呢？一位哲学家认为一般观念附着在特殊观念上，它使特殊观念具有更广泛的意义。当我们想到一种特殊观念时，同时也会想到它所具有的一般观念。我认为这位哲学家的观点是近年来学术界最伟大、最有价值的观点之一，我也希望以我的论证证实这一观点。

抽象观念是对一定数量和质量对象共同本质的表象，“人”这个抽象观念代表着许多身材不等、性格各异的人们。那么这种抽象观念是如何获得的呢？有两种途径：一是通过表象所有身材不等、性格各异的人获得；二是根本不表象任何特殊身材和性格的人获得。第一种途径是荒谬的，因为我们的

心灵能力有限。第二种途径可以具体化为抽象观念既不表象任何特殊的数量，也不表象任何特殊的质量，那么第二种途径也是错误的。原因在于：

第一，如果任何数量和质量没有让我们形成明确的观念，我们就无法设想这个数量和质量。首先，一切有差异的对象都是可以区别的，对象可以被区别也就可以被想象和思想分离；一切可以分离的对象也是可区别的，一切可区别的对象也都是存在差异的。一条线的确切长度和那条线本身是结合在一起的，这两个观念是不容分离的。不管我们如何思辨，对一条线的一般观念（抽象观念）都是和它的数量和质量结合在一起的。其次，对象作用于感官，使得我们心中出现印象，印象在数量和质量上也是确定的，没有以特殊程度或比例存在的印象。一切观念都来自印象，上述两个解释只要其一为真，另一种也为真。一个观念不论来自微弱印象还是强烈印象，都必然有确定的数量和质量，印象也是如此。再次，自然界的一切事物都是特殊的，这是哲学界公认的公理。我们不能形成没有确切程度的数量和质量观念，也不能形成在数量和质量上没有限制和界限的观念。所以，尽管抽象观念显得在表象一般意象，其本身是表象特殊意象的，我们心中的意象只是对特殊对象的意象。

第二，心灵的能力虽然有限，我们也能对某种程度的数量和质量形成观念，这一观念足以达到思考和谈话的目的。如果发现各个对象之间有某种类似的关系，不管它们在数量和质量上存在多大差异，我们都会赋予它们同一个名称。当我们听到这个名称时，就会唤起一个具体的观念，同时也唤起了形成观念时的某种习惯，这种习惯又会唤起需要的任何其他观念。在日常生活中，我们不可能想起关于这个名称的全部观念，所以推理中的这种简化不会给我们带来不便。

三角形

听到三角形这个名称，我们可能把三角形的观念首先赋予等边三角形（三角形的三条边相等）这一类，这时习惯就会提出不等边三角形和等腰三角形等其他个体，这样我们会察觉自己的错误。

在推理中心灵产生了一个具体观念，如果我们偶尔形成与这个观念不相符的推理，习惯会提出异议。例如，听到三角形这个名称，我们可能把三角形的观念首先赋予等边三角形（三角形的三条边相等）这一类，这时习惯就会提出不等边三角形和等腰三角形等其他个体，这样我们会察觉自己的错误。

习惯还可以使同一观念附着在不同的名称上，

如一个高度一寸的等边三角形观念就包含了三角形、有规则形和等边三角形等名称。当使用某一名称时，形成的是个体观念，我们不可能观察到所有的个体；当需要时，我们会借助习惯唤起余下的个体观念。这就是抽象观念和一般名称的本质，即某些观念在本质上是特殊的观念，但其表象形式却具有一般的性质。因为特殊的观念附着在具有一般性的名称上，当我们唤起这种观念时，习惯会同时唤起多个特殊观念，从而使其具有了一般性。

我们有必要说明一下习惯在我们心中是如何活动的，下面以一些相似的例子来解释。第一，对大数字1000，我们一般不会形成准确的观念，但习惯会借助一些十进制数形成这种观念，这一缺点不会影响我们进行推理活动。第二，单个的字就可唤起某些习惯，例如，当一个人想不起曾经背过的诗句时，提示一个字往往会使他想起全篇。第三，只要考察一下我们在推理时的心境，就可以得出这样的结论：我们所使用的名称不一定总附有明晰和完整的观念（如政府、征服等名称），虽有这样的缺陷，我们在谈论的时候却也不会出错，这也是习惯在起作用。第四，根据类似关系把个体集合起来，并归纳在一个一般名称下，当需要的时候，想象就可以迅速地呈现。这就构成了我们思维和推理的一

般过程，这一过程的速度和广度令人称奇，但其原因是我们无法解释的。

我运用抽象观念的假设对一般观念的不可能性做了证明，我的结论是：观念的本质是特殊的，数目是有限的，只是由于习惯，观念在表象时表现出一般性，而且包含无数其他的观念。

最后我想用抽象观念来分析理性的区别。通常认为形象和物体是不可区别的，根据不可区别就不可分离的原则，形象和物体也是不可分离的。但理性的区别使我们的心灵自发进行区别。例如白色大理石球可以给我们一种白色圆形的印象，这种白色圆形印象是同时给我们的，不能把这一印象分离开。但是当看到黑色大理石球和白色大理石立方体时，我们会自然与先前的白色大理石球相对照。多次反复后，我们会自然而然地进行理性区别，把颜色和形状区别开了。其实，在看到白色大理石球时，我们会形成颜色和形状复合在一起的合并观念，潜意识里又会同时考察有类似关系的对象。实际上，在形成观念的过程中有一个反省的过程，由于习惯的作用，我们通常是觉察不到的。

第二章 空间观念和时间观念

第一节 空间观念和时间观念的无限不可分性

哲学家们容易轻信一些奇怪的、不可解释的见解和观点，他们的弟子们也是如此，这在无限不可分说上表现最为明显。我想通过解释无限不可分说研究空间观念和时间观念。

凡是无限可分的东西都可分成无数的部分；如果限制了各部分的数目，也就必然限制了分割的过程。大家都承认，我们心灵的能力是有限的。由此断言，心灵产生的观念也不是无限分割的。我们只能通过适当的区别和分离过程，把观念分割成简单而不可分的细小观念。

心灵的能力是有限的。在想象方面，想象有一个最小点，到达这个点后观念就不能再分割；如果继续分割，观念就会完全消灭了。例如，当想象一个沙粒和这个沙粒的千分之一、万分之一时，我们会发现表象沙粒千分之一、万分之一的意象，并不比沙粒本身的意象小多少。虽然由部分组成的东西可以互相区别，可以区别的东西也是可以分离的，但是沙粒对于我们的想象来说就是最小的意象了，不管怎么区别，我们都不可能再把它分割为一千、

一万或无数不同的观念。

感官印象和想象观念也是相似的。在纸上点一个黑点，一边看着这个点一边向后退，最后退到看不到这个点为止。我们最终会看不到这个点，原因不是缺少刺激眼睛的光线，而是当我们后退时，物体与我们之间产生的距离，印象会缩小到最小限度，最后不能再缩小。

想象对极微小的东西和极巨大的东西都不能形成恰当的观念。感官也是这样。感官还会给我们一些与实际物体不成比例的印象，它会把巨大的、由许多部分组成的物体表象为微小和单纯的。我们意识不到这种错误，通常认为呈现于感官的印象就等于或差不多等于对象。

第二节 空间和时间的无限可分性

如果任何有限的广袤（《现代汉语词典》对广袤的解释是：〈书〉土地的长和宽。东西的长度叫广，南北的长度叫袤。）都是无限可分的，那么有限的广袤含有无数的部分就是正确的；如果有限的广袤不能含有无数的部分，任何有限的广袤就不是无限可分的了。其实只要考察一下我们自己的观念就容易理解了。我们首先假设一个最小的观念，这

个观念的性质就是广袤的性质。我们把这个观念重复几次，结果通过重复这个观念而产生的复合广袤观念总是在增大，扩大为两倍、三倍、四倍等等。当我们不重复这些观念时，这个复合的广袤观念就会停止扩大；如果把重复无限进行下去，广袤观念必然会变为无限的。所以，这就证明了上面的观点，即无数的部分观念和无限广袤观念是联系的，任何有限的广袤都不能包含无数的部分，任何有限的广袤都不是无限可分的。

我们再举一个例子来证明这个结论。存在只能属于单位，而不能应用于数字。存在之所以应用于数字，也是由于组成数字的单位存在。例如二十个人的存在，是因为一个、两个、三个等等的人（单位）的存在，否认了人这个单位的存在，一个、两个的数字也就失去了意义。假设数字存在，而否认单位的存在是错误的。单位是一个虚构的名称，心灵把它应用于任何集合数量的对象，单位和数字一样不能单独存在。

以上的观点都可应用于时间方面，即时间不是无限可分的。时间有一个特性，这也是时间的本质，即时间的各个部分是连续的，而且永远不能共存。如1737年和1738年是连续的，但不能同时存在。因此，时间的存在是由不可分的刹那组成的。

空间的无限可分性涵盖了时间的无限可分性，时间不是无限可分的，空间也是如此。

上面的理证是困难的，但我们不应因为理证的困难而逃避。理证如果是正确的，证实它就不会是困难的；如果理证是错误的，那它就是诡辩，因此证实也不算是困难的。理证如果不是不可抗拒的真理，就是没有任何攻击力的谬论，这样我们再谈论各种论证的互相抵消，就是玩弄文字游戏了。理证一经证实，就永远经得住考验。

凡是心灵能够清楚想象的东西，都包含有可能存在的观念，即我们能够想象到的东西不是绝对不可能的。想象观念可以分为部分或较小的观念，但不是无限可分的，也不是由无数部分组成的，因为我们的心灵能力是有限的。既然我们想象的这个观念是由完全不可分的部分或较小的观念组成的广袤观念，且这个观念是正确的，那么广袤观念也是存在的。

第三节 空间观念和时间观念的其他性质

我们已经证实印象发生于观念之前，观念总是出现于和它对应的印象中。从这一原理，我们可以进一步发现空间观念和时间观念的本质。当睁大眼

睛观察周围的事物时，我们会看到许多具体的物体；当闭上眼想这些物体与我们的距离时，我们会得到一个广袤的观念。空间观念是由感官把印象传给我们的，原始印象的本性也就决定了观念的本性。

这个原始印象是什么呢？如果我们面前有一张桌子，它会给我们一个空间的概念，这时感官实际给我们传来的是以某种方式排列的色点的印象，这些色点以占有空间的方式组合。我们还倾向于把其他颜色的色点进行同样排列和组合，所以我们可以抽象出色点相同的排列方式或呈现方式，形成一个抽象观念。感官印象的这种性质也可推进到触觉印象上。

空间观念是从可见的和可触知的对象的排列方式中得到的，时间观念是依据观念和印象的接续形成的。时间不能单独被心灵感知，各个知觉接续快慢会使时间在想象中变得或长或短，所以一个熟睡的人或沉思的人往往感觉不到时间。人的知觉是有局限性的，当超出某个界限时，我们的感官就会跟不上对象的变化速度，从而延缓或加速思想的速度。如果把一块烧红的煤迅速旋转，我们眼前就会出现一个红火圈的印象，在旋转之间我们也感觉不到时间的间隔。

时间是由各个部分组成的，且这些部分不能共存。而一个不变的对象只能产生共存的印象，所以时间观念的印象是可变的。时间观念来源于知觉的接续，且由可变对象的接续得来。

如果我们不想象对象的接续能否想象时间呢？时间能否在想象中成为一个明晰的观念呢？根据前面的说明，没有差异的事物是不可以区别的，不能区别的事物也是不能分离的。时间和接续的知觉无法区别，因此是不能分离的。时间是印象呈现于心中的方式，但时间不是这些印象中的一个，所以不想象对象的接续也就想象不到时间。吹奏笛子的五个音给我们时间的观念和印象，但时间不是这五个音的任何一个。这五个音以一种特殊的方式出现，使心灵在听到时产生一个新的观念。心灵注意到的只是声音出现的方式，它会把这种方式再与其他的声音相结合。时间是出现于不同排列方式、接续方式的观念、印象或对象。

持续观念只能由可变对象的持续带来，因此持续观念不可能应用于稳定、不变的对象，任何不变的对象也不能说成是持续的。但我们常常把时间观念应用于不变的对象，这是由于虚构的作用，以后再考察这方面的内容。

一切可以区别的观念都是可以分离的，那么把

复合的广袤观念中那些简单而不可分的观念任取其一，就能考察广袤观念的本质了。其实这个说法中的观念并不是广袤观念，广袤观念是由许多部分组成的，而这个观念假设广袤观念是简单不可分的。简单不可分的观点是什么意思呢？空间观念来源于视觉和触觉两个方面，构成空间观念的印象由若干较小印象组成，这些较小的印象是具有颜色和坚固性的原子或粒子印象。原子只有具有了颜色或可触知性才能被我们的心灵想象。

组成事物的部分是这样，事物整体也是如此。空间观念存在其组成部分也必然存在；组成部分既然存在，必然是有颜色或可触知的。空间观念或广袤观念与视觉或触觉的对象互为必要条件。时间的不可分的刹那也可用同样的推理证明。

第四节 反驳的答复

我们关于空间和时间的学说有两个部分组成。第一部分推导的是心灵的能力不是无限的。任何广袤和持续的观念都是由数目有限、简单而不可分的观念组成的，空间和时间是符合这个观念存在的。第二部分是在第一部分基础上形成的，空间观念与时间观念最终会有不可分的部分，这部分要被某种

真实的、存在的东西填充才能被想象。空间观念和时间观念是关于对象存在的方式或秩序的观念。下面我们首先研究反对广袤有限可分的学说，再研究对我们所提出的学说体系的反驳。

一、经院中有人主张广袤是无限可分的，数学点理论是荒谬的。他们认为数学点是一个非实在物，数学点的结合也不能成为真实的存在。如果把物质的无限可分与数学点的非实在物联系，还有一定道理，但是这些数学点并不是非实在物，我们可以赋予这些点一种颜色或坚固性，所以这个观点是荒谬的。物理点理论更是十分荒谬的，不值得一驳。

二、有人认为广袤是由一些数学点组成的，这些数学点是相互渗透的。一个简单而不可分的原子与另一个原子接触时，必然渗入其中，因此原子与原子是亲密接触、互相渗透的。我也用渗透观念反驳这个观点。渗透的理论是：假如两个物体紧密相临，周边没有任何空隙，且两个物体相互渗透后产生的物体丝毫不比以前任何一个物体大，那么这两个物体中肯定有一个被消灭，另一个被保存。我们无法分辨哪个被消灭，哪个被保存。我们先前有两个物体的观念，渗透后只剩下了一个物体的观念，心灵无法分辨这之间的差异。

但是一个物体与另一个物体渗透后不一定被消灭。例如有两个不同颜色的点，一个红点和一个蓝点，这两个点相互接触后，仍可以保存各自的独立，没有被渗透或消灭。其实，我们很难给予这个问题一个满意的答复，原因在于感官和想象遇到微小对象时，会有一种天然的缺陷和不稳定。在纸上点一个点，一边看着这个点一边后退，后退到一定距离后，这个点就会消失不见。如果再返回走近这个点，我们先是感觉时隐时现，最后又会看到。这个缺陷使得想象无法把微小的对象再划分成更小的部分，从而把它们区别开。

三、反对“广袤的部分”不可分许多的观点的出发点都是数学。这些学说与数学的证明是相反的，与数学的定义是符合的，所以我们要驳斥的是它的证明。

任何没有长度、宽度和厚度的东西能否存在呢？对这个问题的回答有两种观点。第一种观点认为，几何学的研究对象如点、线、面等都是心中的观念，这些观念从未存在过，也永远不会存在。很明显这种回答是荒谬的，因为人能够清楚明晰想象的观念一定有存在的可能。

第二种观点认为，我们虽然不能想象没有宽度的长度，但我们可以忽略其中一个，只考虑另一

个，我们只需做一个片面的考虑和理性的区别。我想利用前面的推理反驳这个回答。假设点、线、面等观念都是无限可分的，想象就可以无限的把它们划分下去，点、线、面假设点、线、面等观念都是无限可分的，想象就可以无限地把它们划分下去，每当想象想抓住这些部分当中的最后一个时，都是不可能实现的。因此必须有一个观念作为每一个有限数量观念的界限，这样就证明了面、点、线的观念不容许再分了，即面在厚度上不能再分，线在宽度和厚度上不能再分。点在长度、宽度和厚度上都不能再分。

每当想象想抓住这些部分当中的最后一个时，都是不可能实现的。因此必须有一个观念作为每一个有限数量观念的界限，这样就证明了面、点、线的观念不容许再分了。即面在厚度上不能再分，线在宽度和厚度上不能再分，点在长度、宽度和厚度上都不能再分。

烦琐哲学家们认为这种论证是有理的，因此他们中有人认为无限可分的物质分子中有一些数学点，这些数学点就是物体的界限。还有一些人通过没有意义的指责逃避这个论证。这两种人实际上都认输了。

我们从数学的定义入手驳斥了它的证明。我们

首先证明了有不可分的点、线、面的观念，则它们的存在就是可能的了。而且点、线、面的观念都不是无限可分的，都有一个确定的界限。基于此，我们才能对这些观念下定义，给予它们确定的概念。没有了这些概念，也就不可能有几何的证明。

我对数学家们比较线、面大小的意义感到质疑，他们在说一个线或一个面小于、大于或等于另一个线、面的时候，是基于什么目的呢？不管这位数学家主张不可分还是无限可分，他们都很难回答这个问题。

数学家们几乎都主张无限可分说。他们认为如果一个线或面中间的点数与另一个线或面的点数相同，这个点或面就是相等的；如果点的数目发生变化，线和面的比例也会发生相应的变化。但是我认为这种观点是没有用处的。心灵总是忽略微小的部分，构成点或面的组成部分过于微小，我们通常会混淆它们，因此决定对象的相等与否并非根据这种比较得出。认为广袤是无限可分的人也没有办法证明这种相等。因为他们认为任何对象都包含无数的部分，这些部分不一定相等或是不相等，所以无法用它们的组成部分来比较。

还有人认为相等就是相合，即当两个形相互重叠、形的各个部分都一致和吻合时，这两个形就是

相等的。严格说来，相等其实是心灵对形进行比较产生的，而不是形本身的特征。那么照这些人的说法，我们必须对这些形的各个部分都能感知，且能想象得到它们的接触，才能得到相等关系。这样我们必须想象到最小限度即数学点，因此持这种说法的人和认为数学点相等的人一样，我们前面已经证明这些观点都是无用的标准。

许多哲学家没有指定相等的标准，他们认为我们对相等的对象都有一个正确的比例观念。这一点我完全承认，而且我也认为相等与否来源于对各个特殊对象的整体现象与比较。心灵在看物体时，不必比较它们的微小部分，一下就能确定它们的大小是否相等。在很多情况下，这种判断都是正确的。可以说，心灵把对象区别为三种比例：较大、较小和相等，但心灵的这种判断并非永远正确，有时也会出现错误，不过我们会通过检查和反省来改正。感官有时会把对象并列起来比较，有时会以一种尺度加以度量，从而为我们提供比例的观念。

通过比例观念可以对形进行粗略的比较，通过运用工具比量进行较为精密的比较。但是健全的理性告诉我们，还有比我们感官前的物象更小的物体，虚妄的理性又告诉我们还有无限多更小的物体。任何度量工具或技术也无法使我们避免这些错

误观念。如果一个物体的微小部分增加一个或者减少一个——虽然我们察觉不到，那么两个原来相等的物体便不再相等了。我们必须要校正相等的标准，以便把新的比例标准赋予形。其实这个比例标准是假想的，除了可以用工具和技术进行的校正外，其余都是心灵的一种虚构，心灵的这种虚构往往会一直继续下去。如音乐家会发现其听觉日益精细，画家对于颜色、机匠对于运动也是这样，他们都因为虚构具有了一种超出感官判断的精确比较能力。在时间方面，我们没有确定各部分比例的精确方法，对时间的精确程度不如广袤方面。

同样的推理也适用于曲线和直线。当我们在纸上画出完整的线条时，我们会形成关于曲线和直线的完整印象，但它们的排列秩序是我们所不知的。从不可分的角度说，我们只能形成一种模糊的概念，无限可分说使我们把这些对象归为一般。我们对这些线条既不能提出完整的定义，也不能加以区别，但依靠我们心中的准则加以比较，心灵可以对它们形成模糊的观念。

数学家们说：“直线是两点之间最短的路线”，这只是说明了直线的一个特性，而不是对直线下的定义。只有把直线与较长的其他线条加以比较时，这个定义才有意义。我们没有精确的直线与

曲线观念，这也再次证明了我们不具有精确的相等观念，因为一个精确的观念不能建立于不确定的观念之上。平面的观念也是如此。

由上面的推理可以说，几何学中的最基本观念都不是精确而确定的。我们既无法比较他们是否相等，也无法运用比例的标准加以判断，尽管可以借助工具、技术或假设来校正我们的观念，但那也是徒然的。感官和想象为这些形设立了一个标准，只要不超出官能的判断程度，我们还是可以对形进行判断的。

既然这些数学中的观念是模糊不确定的，那么数学家言之凿凿的依据在哪里呢？数学家们说两条直线不能有一个共同的线段，当这两条直线倾斜成明显的角度时，我不否认这种说法的真实性。但是如果这两条直线以六十英里差一英寸的倾斜度互相接近时，我就可以说这两条直线在接触时会变成一条直线。数学家们认为两条线相合形成的线与以极小角度形成的线是不同的，他们这样判断的标准是什么呢？是否他们认为直线中点的排列秩序和所遵循的规则不同呢？这样他们就承认了广袤是由不可分的点组成的，而且这也不是我们形成直线观念所依据的标准。此外，感官和想象也不具有稳定性，无法判断点的秩序何时被破坏、何时被保存。

数学家们在借助精密而确切的标准判断相等或比例时，其实是在承认广袤不可分的同时，采用了一个无用的标准。如果他们依靠这种不精确的标准的话，得到的结果又太粗略了，不能再进行精确的推论。

无限可分说的论证是站不住脚的，我们赞同几何学的其他推理，但这个学说是一个例外。用这个学说来证明观念的无限可分，显然也是错误的，同样以无限可分说为基础的论证也是错误的。所以我们要做的就是指出这个学说的理由，而不是用这个学说去论证。

我们也可以用接触点的例子来证明。数学家们不愿意依据纸上画的图形进行判断。他们认为这些图形只是粗略的草稿，只能简便地传达推理的过程。我也同意这种说法，只是为了方便才以此为基础。首先我希望数学家们有比较精确的一个圆和一条直线的观念，然后我想问当一个圆和一条直线接触时，它们是在数学点上接触呢，还是在空间中相合呢？如果他们说在数学点上接触，也就承认了这个观念的可能性，承认了对象的可能性。如果他们说在想象他们接触时，不得不使它们相合，那更是错误的，因为几何学反对一个圆和一条线相合的证明。

第五节 反驳的答复（续）

理论体系第二部分的内容是：空间或广袤观念只是分布于某种秩序中的可见的点或可触知的点的观念。从这部分内容我们可以得出的结论有：我们不能形成真空的观念；不包含可见的或可触知的东西，我们也就不能形成空间的观念。

反驳我的观点有三个，我将逐一考察。第一，许多年以来，哲学家们对真空和充实争论不休,并随着自己的想象而提出观点。有人认为有争论就有观念，正是有了真空的概念，我们才能进行推理和反驳。

第二，这个论证证明的是真空观念的实在性或者可能性。根据凡能区别的观念必可以被分离，可以分离的观念必分别存在，我们可以说一个物质分子的存在不涵摄另一个物质分子的存在的说法。如果全能的神可以毁灭一部分物质，那么也可以使其余部分保持静止状态。但我要问如果静止和消灭两个观念并存会产生什么结果呢？形而上学家们会说物质与广袤是同一的，一个消灭了另一个必然也会消灭。当一个房间里的全部空气和细微物质都消灭，并且房间的墙壁如旧，没有任何运动变化时，墙壁会互相接触。可是我们想一下就会发现，地板

与屋顶是被处于相反位置的四壁隔开的，怎么可能会合到一起呢？所以这不能用接触观念来解释，只能断定为是一个真空观念。

第三，有人不仅主张真空观念是实在的和可能的，而且认为真空是必然存在和不可避免的。如果没有真空就没有运动，一个物体只有处于真空中，才能为其他物体留出空间。这个反驳主要属于自然科学，所以不在我们的研究范围之列。

我们要把问题加以深刻地研究，并考察一下各个观念的本性和根源，才能更好地解释这个主题。首先提出第一个问题：如果把一切可见的和可触知的东西都除去，黑暗和运动能否给我们广袤或真空的观念？显然，黑暗观念是对光的否定，一个人没有光的观念也就没有黑暗的观念。所以不是由于除去了可见的对象，我们才没有广袤的观念，而是因为没有光。假设一个人悬在空中，并被一个看不见的力量推动，这种运动也无法给他广袤的观念或任何其他观念。

第二个问题是如果把可见的东西和可触知的东西混杂在一起，能否给我们广袤和真空的观念呢？要知道这个问题的答案，我们必须假设在纯粹的黑暗中，有发光体呈现于我们眼前，这些光只能够显示出物体本身，而不给予我们任何周围对象的印

象。我们对触觉也要进行假设。我们触知的过程是：先通过触觉触知了某个东西，隔了一段时间又遇到另一个触觉对象，离开这个对象后，再遇到下一个，如此继续下去。

当两个发光体呈现于我们眼前时，它们之间的距离不是有色或可见的。有人认为感官就会给我们真空和广袤的观念，其实，两个物体呈现于黑暗的地方，唯一的变化仍然是对光的否定。没有光就看不到一切有色的和可见的对象，物体间的距离也是如此。这种知觉与盲人的知觉有同样的特征，所以物体间的黑暗和不可区别的距离都不能产生真空和广袤的观念。我们可以用上面的推论解释绝对黑暗和有较多发光体的现象，这两者之间存在的差异在于对象本身和刺激我们感官的方式。我们可以产生据以判断距离的知觉，但这些简单不可分的知觉不能给我们广袤的观念。

在触觉方面，我们还是假设一个人悬在空中，并没有触知任何东西，而另一个人在触知到一个东西后离开，又触知另一个东西，这两种情况的区别在哪里呢?人们会说差异在于我们知觉到的那些对象，与运动伴随的感觉都是相同的。这种感觉不伴有任何其他知觉，即使与可触知对象的印象混合，也不会给我们广袤的观念。

我们得出的结论就是，运动和黑暗即使是伴有可触知的和可见的物体，也不能给我们真空和广袤的观念。我们产生错误的原因在于，运动和黑暗与可触知对象给我们的广袤观念有密切关系。

第一，绝对黑暗中的两个可见对象之间存在距离，这种距离很像是给予我们广袤观念的对象之间的距离，如果加上运动的感觉也是一样。

第二，如果两个物体间可以放置其他可见的对象，这些对象也以同样的方式刺激感官，也按照顺序先触知一个对象，隔一段时间后再触知另一个，那么就会发现随着放置物体的增多，我们对物体间的距离也有了更多的感觉。也就是说，在远隔的对象不发生变化的情况下，我们可以把一个不可见的和不可触知的距离转变成可见且可触知的距离。

第三，我们形成了两个距离概念，一是不可见的和不可触知的距离（不被任何有色的或坚固的对象充满的距离），二是可见的且可触知的距离（传达广袤观念的距离）。这两种距离对于自然现象有着同样的效果。

因此，这两种距离之间就有了三种关系。这三种关系是：一，相隔的对象不论是被哪种距离隔开，也都以同样的方式刺激感官；二，不可见距离可以接纳可见距离，不可见距离可以转变为可见距

离；三，两种距离同样减弱每一种性质的力量。我们将用这三种关系解释两个问题：为何我们往往把不可见的距离误认为是可见的距离？为何没有可触知的对象我们也会有广袤的观念？人性科学的一个普遍真理是：当两个观念有密切关系时，心灵容易误认，还把一个代替另一个。在许多场合都会出现这种现象，下面会指出这个现象的原因。

“我们终究必须满足于经验”，这是我所确立的第一个原理，下面我们结合观念的三种关系，即类似关系、接近关系和因果关系，考察一下它们的原因。当想到任何观念时，我们的大脑是如何唤起观念的。心灵有一种能力，可以随意刺激起任何观念。所以当我们想到任何观念时，元气就流入观念所寓存的大脑区域。如果元气流入了适当的大脑区域，就会唤起适当的观念；如果元气的运动方向偏离，就不会唤起心灵所要考察的观念，而唤起了相关联的观念。这种变化我们经常察觉不到，把它用于推理中就会出现错误和诡辩。

在上述三种关系中，类似关系最容易使我们产生错误。类似的观念不但是相互关联的，而且心灵在思考它们的时候也很难区分，所以我们很容易把一个当成另一个，而因果关系和接近关系也会协同发生影响。不可见和不可触知的距离观念可以转变

为可见和可触知的距离观念，这使得第一种距离成为第二种距离的原因；两种距离刺激感官的方式类似，且都具有减弱每一种性质的作用，所以心灵容易把两种距离混淆，这也就是因果关系与类似关系共同作用的结果。

从上面的推理，我就可以回答前面提到的三种反驳了。首先，关于真空或广袤的争论并不能证明这个观念的真实性，由于观念的类似关系，呈现的观念不一定是正确的，这是他们错误的原因。其次，关于静止和消灭结合的第二个反驳，我给出的答复是相同的。把房间的东西全部消灭，这给我们的眼睛和触觉留下一个虚构的距离，这是对象所能产生的仅有印象，而印象只能引起类似的观念，它无法产生任何其他的观念。再次，我们已经证明物体消失不会对两边物体产生变化，那么重新创造新的物体并设想物体的运动，也不会产生任何的变化。经验使我们相信，物体在两种情况下都不受影响，所以运动不包含矛盾。

有人会说，我的理论只是说明了对象刺激感官的方式，而没有说明对象本身的性质和作用。但是根据经验可以发现，即使物体间没有可见的和可触知的东西，我们仍有距离的观念，也就是说不可见的和不可触知的距离可以转变为可见的和可触知的

距离。

我认为不借助于感官的特性是无法认识物体的。我从来没有想过洞察物体的本性，因为那已经超出了人类知性的范围，而且不是我的目的所在。只要能够根据经验的指示，弄清对象刺激感官的方式以及对象间的关系，我就已经满足了。这些都是与我们的知觉（印象和观念）相关的，有了这些知识，我们的生活就有了指导。

我以一个似是而非的结论结束关于广袤的讨论：如果你承认我们具有将不可见的和不可触知的距离转变成为可见的和可触知的距离的能力，那么真空是存在的。在这个充实体内，运动是可能的，且存在可见的和可触知的对象，这样我们才能获得广袤的观念。

时间的学说与广袤的学说一样，我们不能因为有真空观念的争论就说有真空观念，我们也不必然有一个不包含任何可变物的时间观念。你如果指不出这样的印象，而想象自己有这样的观念，这无疑是错误的。但是，我们可以很容易地指出使我们假想有那个观念的印象。因为我们心中有这种知觉，所以时间观念会存在于我们的心中。例如，我们在5点时思考一个问题，在6点的时候又思考这个问题，我们就容易以同样的方式把时间的观念应用于

同一个对象。此外，经验也给我们指出，对象前后两次产生的变化，感官在其中有一种虚构的持续，这种接续可以增减每一种性质，并对它产生同样的作用。所以我们容易混淆这种观念，认为自己能够形成一个没有任何变化或持续的时间观念。

第六节 存在观念和外界存在观念

我们有必要分析一下存在观念和外界存在观念，这将有利于了解下面的知识和概然性的问题。我们可以意识到的和记忆起的一切对象或观念，都可以想象为存在的，所以存在观念要么由独立印象得来，要么和知觉观念和对象观念是同一的。再加上我们前面已经证明的，每一个观念都是来自一个相似的印象，所以存在观念与我们想象为存在的东西是同一的。不论我们想象什么东西，我们总是想象它是存在的，这样我们形成的任何观念都是存在的观念，存在观念也就是我们形成的观念。

同样的推理也可以证明外界存在的观念。除了知觉或印象和观念以外，我们心中不能存在任何东西，我们通过外界对象引起的知觉认识它们，所以我们不能想象或者形成与观念和印象有差别的观念。如果我们假设外界对象与知觉有种类差别，那

就是对它们形成了一个关系观念，但我们一般不假设有种类差别，只是赋予它们不同的关系、联系和持续。

第三章 知识和概然推断

第一节 知识

我们在第一章中总结了七种哲学关系，分别是：类似、同一、时间和空间关系、数量或数目关系、差别关系、相反和因果关系。这些关系又可分为两类。一类完全由观念决定，观念改变，关系也就改变，如三角形的三个角的度数之和等于两个直角度数之和，只要观念不变两者的关系也就不变；另一类不是由观念决定，不随着观念的变化而变化，如两个物体间的接近和远隔关系，尽管对象自身和观念不变，但如果它们的位置发生了变化，关系也就变了。关系来源于经验，而且所有对象都是借助记忆和经验的帮助才能加以说明。

七种哲学关系中，类似、相反、差别关系和数量或数目关系完全取决于观念，能够成为知识和确实性的对象。类似关系直接刺激眼睛和心灵，给我们直观的印象和观念；相反关系如存在与不存在互相消灭，也能很明显地给我们相反的观念；差别关系也是如此。当颜色、滋味、冷、热的程度差别十分微小时，我们不容易判断，但是差异很大时，我们很容易就能判断出强弱。前三种关系都属于直观

的范围，不属于理证的范围。在数量或数目关系上，差异很大时我们容易判断，但是只能粗略地决定相等或精确的比例。

几何学的普遍性和精确性虽然超过了感官和想象的粗略判断，但也不是完全确切和精确的。几何学的原理来自于对象的一般现象，当我们考察较小的对象时，现象往往就不能保证其正确性了。代数学和算术不管我们如何推理，都能保持其精确性和确实性，因为这两门科学有一个精确的标准，以这个标准去判断，就不会出现错误。几何学就缺乏这样一个标准。我们必须承认，虽然几何学有缺点，可还是比我们不完善的感官和想象的判断优越。几何学的本性和功用在于：其基本原理建立在最简易而最少欺骗性的现象上。这就给我们的结论一种精确性，不至于使我们犯重大的错误。

数学家们常常说，观念的本性是非常细致和精微的，它不属于想象的范围，必须借助纯粹和理智的观点才能了解，只有灵魂的高级官能才能承担。许多哲学家们也这样认为，因为这样说可以掩盖许多错误。但是我们早就已经提出观念都是来自于印象的复现，如果全部印象都是清楚而确切的话，由印象复现的观念也应当如此，只是由于我们的过失，才使观念中包含了纷繁复杂的东西。如果观念

微弱的特征使它模糊不清，我们应当努力补救使其保持稳定和精确。如果不加补救就去谈论推理和哲学，将是毫无意义的。

第二节 因果观念

上一节我们分析了由观念决定的四种关系，另外三种关系同一关系、时空关系和因果关系不是由观念决定。

当两个对象连同它们的关系呈现在我们面前时，我们把这种情形叫作知觉，而不是叫作推理，因为推理是对两个或多个对象间关系的比较。我们对同一关系以及时间和空间关系的观察也不是推理，在这两种关系中，心灵都不能超出感官前的对象，直接发现对象的真实存在或关系。但因果关系可以使我们由一个对象的存在或活动想到它之前或之后的其他存在或活动，因此可以在推理中被应用。同一关系以及时间和空间关系要在因果关系影响下，或在其范围内才能发挥作用。如果一个对象在我们面前时隐时现，对它的知觉虽然间断，但仍假设其个体保持不变，假设其具有同一性。如果眼睛不停地看它，手不停地触摸它，就会传来一个不变的和不间断的知觉。但是在这个过程中，不论新

对象如何类似先前呈现于感官前的对象，我们都会考虑它们之间是否有完全类似的关系，这种关系是否是那一类对象所共有的，以及是否有某种原因在起作用从而产生那种变化。这就是通过对象间原因和结果的考虑，我们形成了关于对象同一性的判断。

在同一关系、时空关系和因果关系中，唯一能把我们看不到、摸不着的存在和对象告诉我们的是因果关系。下面我将具体考察因果关系的观念以及产生它的原始印象。我发现不能在对象的任何特定性质中寻找因果关系，因为不论选定哪种性质，都能够找到可以归在因果关系下却没有这种性质的对象。因此，因果关系的观念必然来自于对象间的关系。那么因果关系到底来自于哪些关系呢？

第一，我认为凡是原因或结果的那些对象都是接近的，离开了对象存在的时间或者地点，因果关系便不能发生作用。互相远隔的对象也是由相互接近的原因联系起来，且与远隔的对象相接近的；在特殊例子中，我们也会假设这种关系的存在。所以，接近关系是因果关系的必要条件。

第二，我认为接续关系也是原因和结果的必要条件，即在时间上因要先于果。这个观点可能会引起争议，有人认为原因不是绝对必然地先于结果，

对象在它存在的最初一刹那就可以发挥产生性质，同时产生另一个对象或活动。自然哲学和精神哲学有一个已经确立的原理：一个对象在充分完善的状态下存在了一个时期，并且产生了另一个对象，它便是另一个对象的唯一原因；如果没有产生就需要其他原则对它进行推动，使其具有那种能力。根据这个原理，如果因果完全同时的话，一切原因和结果都会如此，那么世界上就不会有接续的原因和结果，时间会被消灭，一切对象必然会同时存在。

第三，我们还应当考虑一种必然的联系。即使有了接近关系和接续关系，我们也不一定会有原因作用的观念。当一个对象向另一个对象接近，并且第一个对象在先，它也并不必然成为另一个对象的原因。在研究必然联系时，必须放弃直接的观察，因为通过这种方法找寻不到答案。所以我们先考察一些相关的问题，希望这些问题可以给我们提供一个线索。一，我们为什么会说开始存在的东西必然都有一个原因呢？二，我们为什么会说特定的原因必然要有特定的结果呢？因果推论的本性是什么？我们怀着怎样的信念进行因果推论？这种信念的本性是什么呢？

另外，原因和结果的观念不但来自感觉印象，也来自反省印象，所以属于感觉印象的因果关系也

必然是感觉印象和反省印象所共有的。

第三节 为什么一个原因永远是必然的

哲学中有一个原理：一切开始存在的东西必然有一个存在的原因。人们从未怀疑过这个原理的真实性，但是从知识观念的角度考察，这个原理并不具有直观确实性。因为直观确实性来源于观念的比较以及观念之间的关系，而三种关系（类似关系、数量和数目关系、差别关系和相反关系）中都不包含这个原理的内容，所以这个原理并不具有直观确实性。

我们下面的论证将证明这个原理既不具有直观确实性，也不具有理证的确实性。我们可以把原理解释为：没有某种产生原则，任何东西绝不能开始存在，所以每一个新的存在或存在的每一个新的变异都必然有一个原因。这个原理不需要理证，我们考虑一下就能明白。观念可以区别，也就能够分离，原因和结果观念既然是相互区别的，也就可以相互分离。因此，我们很容易想象，对象在这个时间存在，在下个时间不存在，而不用非得说有了产生原则（因），对象（果）才能存在，这就证明了这个原理不具有理论的确实性。

下面是人们对原因的必然性提出的几个论证。第一个论证是假设对象开始存在的时间点和空间点都是相等的，除非有某种原因，它的时间点和空间点比较特殊，对象缺乏某种东西确定开始，也就不能存在了。这是论证对象何时何地存在的问题，其实我们应当先论证对象是否将要存在，没有论证对象是否存在就直接转入下一步论证，这样做是毫无意义的。

第二个论证认为每一个事物都必然有一个原因，如果事物缺乏这个原因，那么就是说它自己成为产生的原因。这是明显错误的，我们不能说对象在它自己产生之前就存在了。虽然可以说事物没有原因就被产生出来，但这并不代表说它自身就是产生的原因。

第三种论证认为没有原因就不会产生任何东西，并把虚无当成产生东西的原因。但是凭直观我们就能知道虚无绝不能成为某种东西，所以也不可能成为原因。

通过分析这三种论证，我们的结论就是我们既不能把虚无作为对象存在的原因，也不能认为对象自身就是其存在的原因。我们应该回到论证的出发点上来，考虑一下每一种东西是否必然有一个原因，而不要想当然地这样认为。前面的论证也已经

充分说明了一切开始存在的东西必然有存在的原因，这个原理既无直观的确实性，也无理证的确实性。

另外，有人认为每一个新的产物都必然有一个原因，这个观点既然不是由知识或科学的推理而来，则必然是由观察和经验得来的。下面我们将具体考察经验是如何产生这样一个原因的。我们可以把题目分解为为什么特定的原因会产生特定的结果？为什么可以形成由一个推到另一个的推断呢？

第四节 因果推理的组成部分

我们进行因果推理的依据是什么，即因果推理的来源是什么呢？答案是记忆印象和感官印象。如果举个例子说明会很好理解。

凯撒

凯撒在3月15日在元老院被刺死，这件事有一个确定的时间和地点，还有历史学家记录的文字加以证明，因此我们可以推断当时会有在场者见证整个事件，并经过口口相传，最后史学家才会记录下这一事件。

比如凯撒于3月15日在元老院被刺死，这件事有一个确定的时间和地点，还有历史学家记录的文字

加以证明，因此我们可以推断当时会有在场者见证整个事件，并经过口口相传，最后史学家才会记录下这一事件。从这个例子可以看出，全部推理过程最初是建立在所见的、所记忆的文字上，当然整个过程依赖于记忆或感官的根据。有人会说我们可以根据以往的结论进行推理，但是这些结论从哪里来呢？不用说，也是来源于印象，即使印象已经从记忆中消失，它们产生的信念仍然存在。

因果推理来源于记忆印象或感官印象，但是全部推理还需要另一个因素，那就是观念。这样我们可以把因果推理的过程细化为原始印象、从原因到结果的推移过程、观念的本性，下面我们将分别阐述三部分的内容。

首先我将阐述一下原始印象，即记忆印象和感官印象的内容。在我看来，感官产生印象的过程是人类理性不能解释的。这个问题对于我们的研究目的来说并不重要，所以我们可以先忽略它。在第一章中，我们已经提过记忆和想象的特征。记忆的特征在于保存观念的秩序和位置，想象却可以随意改变，但两者的区别并不在于观念的排列方式不同。记忆和想象的差别在于记忆有较大的强烈程度和活泼程度，而想象的观念比较微弱和模糊。

例如当两个人一起回忆往事时，可能有一件事

两人都参与过，但一个人记得很清楚，另一个人却怎么也想不起来，即使列举了当时的很多情节都无效，最后，可能碰巧说到了某个情节，倒是这个情节突然唤起了他的全部记忆。在这个回忆的过程中，熟悉所有情节的人给另一个人讲述当时的情景，当这个人没想起来的时候，他只能在想象中虚构整个事情，而听到触动他记忆的情节时，他才会由衷地深信不疑。在这个过程中记忆印象和感觉印象引起的感觉是不同的。

我们再举个例子，如果想描写一个画家，我会设法观察一下具有画家特征的人，以便使画家的形象比我想象的更生动活泼。越是最近观察的，记忆越是清楚，观念也就越清晰。隔了一段时间后记忆观念衰退，那时我们就很难分清意象是来自想象还是来自记忆了。记忆观念会失去强烈性和活泼性，而被认为是一个想象观念；同时，想象观念也可以获得强烈性和活泼程度，被认作是记忆观念。例如，一个经常撒谎的人当撒谎成为他的习惯时，他通过不断重复谎话而产生了强烈的记忆，所以他常常会在心里当成真的发生过。

我们曾经提到过伴随着记忆印象或感官印象会有信念（相信）。信念是对感官直接印象的一种感觉，也是当印象在记忆里复现时的感觉。信念呈现

了知觉的活泼性。

第五节 从印象到观念的推断

上一节我们分析了因果推理的原始印象，这一节将主要分析从原因到结果的推移过程。根据经验我们可以从一个对象的存在推断另一个对象的存在。例如当看到火焰时，我们会感到热。火焰这一类对象给我们的感觉就是它总是伴随着热，当我们回忆时我们会很自然地把火焰当作因，把热当作果，最后感官把火焰知觉并记忆下来。在进行下次推理时，很自然地根据记忆我们会想起火焰，而经验会告诉我们热的存在。

火焰

当看到火焰时，我们会感到热。火焰这一类对象给我们的感觉就是它总是伴随着热，当我们回忆时我们会很自然地把火焰当作因，把热当作果，最后感官把火焰知觉并记忆下来。在进行下次推理时，很自然地根据记忆我们会想起火焰，而经验会告诉我们热的存在。

上一节我们提到过，有了接近和接续关系，两个对象也不必然有因果关系。在研究的过程中，我们不知不觉地发现了因果间一个新的关系即恒常结

合。恒常结合的含义是相似的对象永远被置于相似的接近和接续关系中。从这个含义来看，我们并不能获得新的观念，以便使我们更好地理解因果关系的推理过程。不过我们也不用太失望，恒常结合使得一个对象向另一对象进行推断成为可能，那么现在我们就可以考察印象向观念推移的过程了。

我们已经说过，推移的过程是建立在经验之上，那么经验凭借什么产生这个过程呢？是理证还是概然推断呢？首先我们可以提出一个前提命题，然后从理证和概然推断两个方面分别考察。前提命题是：我们所没有经历的例子必然类似于我们所经历的例子，而自然的进程永远一致地保持不变。这样根据恒常结合的关系，我们就会完成因果推理的整个过程。

从理证方面来说，我们不可能由理证来证明前面的推理：我们没有经验过的例子会类似于经验过的例子。我们可以设想自然的进程发生改变。

从概然推断方面来说，概然推断一方面必须以记忆和感官印象为基础，另一方面也要掺杂有观念。我们根据以前看见的（印象）或记忆的（观念），可以判断我们没有看见或记忆的东西，但是我们在前面假设的是：根据经验我们可以从一个对象的存在推断另一个对象的存在。这里我们又把概

然推断建立于同样的假设：经验过的与没有经验过的对象类似。同一个原则不能既是另一个原则的原因又是它的结果，经验不能凭借概然推断产生因果推理的过程。

有人说，有了恒常结合后，我们可以这样推断，要想从一个对象推断另一个对象的存在，这个对象必须具有产生另一个对象的产生能力。我们前面已经证实过，产生观念与原因作用观念是两回事。他们假设这种能力存在且与结果有一种联系，并呈现于我们面前一些可感知的性质，但是这种能力与原因可感知的性质没有必然联系，我们怎么能只根据这些性质存在就假设能力存在呢？在这种情况下，经验不能解决这个问题，理性也不能帮助发现原因和结果的最终联系，我们只能假设经验过的对象必然会类似于我们未曾发现的对象。

我们前面已经证明了理性不能把对象间的联系指示给我们，现在只能这样解释：心灵没有任何理由地从一个对象推到另一个对象时，是受了某些关系的影响，所以只有当观念在想象中结合在一起并产生关系时，我们才能由原因推到结果。任何对象的印象或观念可以自然地引起与它类似、接近或相关的其他任何对象的观念。我们仍然可以把类似关系、接近关系和因果关系看成是观念间结合的一般

原则，也可以把这个原则应用于因果观念间。前面说过当一个对象呈现于我们面前时，我们可以马上形成一个与它伴随的观念，这个观念就是意见或信念，我们用观念结合来给意见或信念下个定义就是：它是与先前印象关联或联结的观念。

我们的结论就是因果关系涵盖了接近、接续和恒常结合的一种哲学关系，且这种关系也是一种自然关系，当观念之间产生了一种结合时，我们就能对它进行推理。

第六节 观念或信念的本性

我们给信念下过定义：它是与先前印象关联或联结的观念。观念是信念必要的部分，但不是信念的全部，所以我们可以想象很多我们并不相信的事物。如果我说上帝是存在的，我也会想到他是存在的，因为对象的观念和对象的存在观念没有什么不同。当我想到上帝，并相信上帝存在时，我对上帝的观念没有增加也没有减少。但是观念和信念还是有很大差别的。

当听到凯撒死在床上时，人们可能会有两种反应：相信和不信，那么相信（信念）和不信的区别在哪里呢？有人说，一个不同意你提出的命题的

人，会以另一种不同的方式去想象，并对那个对象形成不同的观念。这种说法不能令人满意，虽然没有错误，但它没有包括全部内容。可以设想一下，当不同意某个观点的时候，我们想到的是两个方面的内容，而当认同并相信这个观点的时候，我们想到的只是相信这一方面。也就是说信与不信两者有很大差别，信念使我们把两者区分开。根据什么做出这种判断呢？在我们思考的过程中，肯定有某个原则出现，改变了我们的想象方式，使我们做出了信与不信的判断。

我们把知觉分成了印象和观念两类，两者的区别在于强烈程度和活泼程度，如果想改变一个特定对象的观念，只需增加或减少它的强烈程度和活泼程度。在信与不信之间，观念发生了改变。信念就是通过改变想象对象的方式，增加了观念的强烈程度和活泼程度，所以信念的定义就是：和先前的印象关联或联结的一个生动观念。

当我们由一个对象的存在判断另一对象的存在时，必然有一个原则作为我们推理的基础。由一个对象的印象推移到另一个对象也是如此，这个原则就是习惯或联想原则。

对信念进行说明是一件很困难的事，我们很难找到恰当的词对它进行描述，所以不得不借助于每

个人的感觉。信念首先是一个观念，这个观念与虚构的观念给我们的感觉不同，特别是在力量、活泼性、坚定性、稳固性或稳定性方面。当我们同意了某件事情，我们会用想象支配所有的观念，可以设想对象在任何时间地点的所有情况，并按照真正的色彩显现它们。我们发现信念与每个人的经验完全符合，它可以给我们一种强烈的感觉，并在心中维持一段时间的稳定，它还可以成为支配我们行动的原则。

比如，当阅读一本书的时候，一个人把这本书当作虚构的小说来读，另一个人把它当作真正的历史书来读。在读书的过程中，两个人都接受了同样的观念，只是两者所抱的信念不同。前者由于不相信作者所写的文字，大概只会对情节有一个模糊而黯淡的概念，对整本书不会有深入的感觉。后者由于赞同作者的主张，首先会在读书时抱有积极的态度，也会深切体会书中人物的命运和遭遇，甚至会对他们的面貌、神情和体态都形成一个明晰的概念。

第七节 信念产生的原因

这一节我们主要考察信念的来源是什么，以及

是什么赋予观念的活泼性。我要在人性科学中确立一个一般的原则：当任何印象呈现于我们面前的时候，可以把心灵转移到与其相关的观念上，同时把印象的一部分活泼性传给观念。心灵在进行心理活动时有一种心理倾向，其活跃程度取决于想象的对象。当一个新的对象呈现于眼前时，我们的思维会活跃起来，心灵在这个期间的活动是强烈而生动的，形成一个心理持续期。当心灵固定地想一个对象，或者不知不觉地一直在想一些关联的对象时，这种心理持续期就会维持较长时间。心灵先是被一个对象激发起活力，由于心理倾向的作用从印象自然地过渡到关联的对象，并把这种活力赋予关联对象的观念。举个例子来说明，当看到久未见面的朋友或父母的照片时，我们心中会荡漾着思念的情绪，会想到他们本人，也会想到与他们相关的许多事情，并且心中会始终伴随着这种情绪。

我们可以说是类似关系使观念带有了活跃性。如果照片和本人非常相像，类似关系就会起作用，我们对他的观念被赋予了一种新的活力，情感会被触动，心灵也会活跃起来。如果照片不像本人，类似关系就不起作用，我们就不会想到他。如果照片和本人都不在我们面前，我们虽然可以借助相片想起这个人，可是却觉得观念被减弱了。倒不如不借

助相片，直接去想他，这样获得的影像会更清晰。

罗马天主教的信徒喜欢用哑剧来表达他们的信仰。他们认为通过舞台上的表演，可以使他们感到行动的效果，还可以活跃信仰，鼓舞热忱。他们认为把这些可感知的舞台形象呈现于眼前，在思维时这些形象会显得十分鲜明，并且可以使他们想起类似的观念。

下面考察一下接近关系。我们经常会有这样一种感觉，当靠近一个对象，虽然这个对象还未呈现在我们面前，可是它对心灵的影响就像是一个直接的印象。当对象直接呈现于我们面前时，就能以较大的活泼性发生心灵转移。例如当我们离家600里时，反省家人附近的东西可以对他们产生一个观念；而离家只有几里时，一切和家有关的东西就更能打动我们。

因果关系也像类似关系和接近关系一样，也能产生同样的影响。例如迷信的人特别热衷于圣徒的遗物，因为这些东西可以使他们对想模仿的人产生一种亲切感，使他们对其信仰产生更强烈的感觉。这个例子中，先前的印象与因果关系相结合可以活跃观念，结果产生了信仰，这正符合我们前面对信念的定义。

一个印象在第一次出现时，我们不能由此得出

什么结论，如果以后经常出现，我们就可以把它作为信念的基础。伴随着先前的印象而来，不需要理性或想象的任何活动，我们也能从印象以及印象的结合中直接得到信念。所以我们把不经过任何新的推理，单是通过重复过去产生的一切称为习惯，信念的根源就是习惯。我们习惯于把两个印象结合在一起，并且从一个印象的出现迅速转移到另一个印象的观念。产生信念的过程除了习惯在起作用外，先前印象的存在也是绝对必要的。

在进行因果判断的时候，经验往往可以不知不觉地影响我们，使我们在不注意的情况下，做出某种判断。例如一个人在旅途中遇到一条河，他可以估计沿河前行的结果。他的这种知识是由过去的经验传给他的。当回忆起类似的经验时，因和果是那样紧密地联系在一起，我们不需要进行反省，也不需要借助记忆，习惯就发生了作用。以至于我们从一个对象推移到另一个对象，中间没有片刻停顿。

我们可以根据一次实验的结果得到一个方面的知识，这次试验之后，我们可以通过原因或结果的推断，相信某物的存在。但是仅凭一次实验无法构成习惯，所以有人认为，信念不是习惯的结果。其实经过上万次的实验我们已经得到了这样一个原则：相似的对象在处于相似的环境下时，永远会产

生相似的结果。一次实验可能不会给我们带有普遍性的结果，但是借助于一个习惯性的原则，我们就可以把经验转移到没有经验过的例子上。

想要十分精确地谈论心灵的各种作用是十分困难的，我们使用的语言也很少对它们做出比较精确的划分。这些一方面造成著作者的思想混乱，另一方面也会引起读者的怀疑与反驳。当我提出信念是由一个关联的印象得来的一个强烈而生动的观念时，有人就会说不但印象可以引起推理，观念也有同样的作用。根据我的理论，一切观念都来自于印象，所以就更容易提出这种反驳。有人问信念的活泼性是什么赋予的呢？我可以答复说是先前的观念。因为这个观念首先来自于印象，我们可以清楚地意识到并反省它，观念先前存在时带有的活泼性可以赋予关联的东西。在这里观念代替了印象，对我们有同样的作用。

第八节 其他的关系和其他习惯的效果

我们前面说过，类似关系和接近关系能够使想象由一个观念转移到另一个观念，而且心灵借助于和先前印象的联合作用，赋予观念一种更强的活力。这是为证实因果关系时所做的说明。不过有人

可能会说既然类似关系、接近关系和因果关系都是来自于同一个原则，即能够使想象由一个观念转移到另一个观念，而且可以加强和活跃我们的观念，那么信念不仅可以来源于因果关系，也可以从类似关系和因果关系得来。可是根据经验我们会发现，信念只起源于因果关系，如果没有因果关系的联结，我们无法从一个对象推到另一个对象。那么我们只好说在推理中有一个错误，需要对它加以解答。

把印象或记忆观念先归为一个系统，这个系统中包括了我们记得的曾经呈现在感官或知觉面前的对象，它们与先前印象结合，我们称之为实在物。这个系统是记忆与感官的对象。心灵由于习惯（也可以说是因果关系）的作用，会把这个系统与另一个系统联系起来，进而去思考另一个系统中的观念，我们也称这个系统为实在物。这个系统是判断的对象。

罗马竞技场

虽然没有去过古罗马，但从旅行家和历史学家的著作中我们可以获得关于罗马的印象，甚至可以想到古罗马的政府、宗教和风俗，还可以回顾这个国家所经历的革命、成功和失败。

我们以古罗马的观念来举例说明。由于有了上

面的原则，我们完全可以想象自己没有见过的世界。虽然没有去过古罗马，但从旅行家和历史学家的著作中我们可以获得关于古罗马的印象，甚至可以想到古罗马的政府、宗教和风俗，还可以回顾这个国家所经历的革命、成功和失败。所有这些都是一些观念，它们借助习惯和因果关系的作用产生，与虚构的观念有很大区别。

类似关系和接近关系可以帮助因果关系，在想象中增加观念的色彩，即使我们在虚构对象的时候，这两种关系也可以使观念生动起来。例如当一个诗人想描写极乐园的景象时，他可以借助于美丽的草地和花园来促进想象，使他的描写更逼真。当这两个关系单独出现时，它们的作用往往是十分微弱的，需要借助于因果关系或信念。心灵其实没有必要虚构类似或接近的对象，它如果想虚构这些对象的话，往往也只能局限于这个对象，而没有任何的差异或改变。根据经验和观察我们发现，在想象中根据虚构产生的观念，即使是建立在类似关系和接近关系上，我们也不会充分信任。

因果关系是相反的，它所呈现的对象是确定不变的，每一个印象都可以带来一个精确的观念。类似关系和接近关系比因果关系的作用要小得多，不过它们也可以增加概念或观念的活泼性。

在接近关系方面，如果一个基督教徒曾经朝拜过圣地麦加，他会比没去过的信徒更加热衷于宗教。在见到了红海、沙漠、耶路撒冷和加利利的景象后，这些景象由于接近关系与他记忆中的事件相联系，使他的想象更为生动，从而增强了他的信念。

在类似关系方面，我们只有借助于经验才能判断现象将会产生的结果，以及在此之前有什么事情发生。但是有的哲学家认为，不用借助于经验，我们就可以从一个物体的撞击推出另一个物体的运动，这个观点是错误的。我们无法单从物体、运动和撞击得出这样的结论，相反我们可以想象：当一个物体接近另一个物体时，一接触就停止了；或者这个物体还没有撞击就沿原路返回了。我们可以很自然地提出这些假设，原因在于想象可以建立在类似关系基础上，我们见过类似的例子后，经验会指导我们做出这些判断。经验的直接效果是它可以把我们的观念联结在一起，类似关系也有同样的影响，所以信念也是由观念的联结产生的。

判断推论要比我们平常的推理更为生动。一个人站在高耸的海角上，眼睛可以望到汪洋的大海，这要比他只听海涛的声音更为生动。进行视觉推断时，除了习惯的结合外，印象和我们推断的对象间

还有一种类似关系，这样可以自然地把印象的活泼性传给观念。

我们可以用类似关系来解释人性中的一个弱点，即轻信（对别人的证据过分轻易地相信）。别人提供给我们证据时，根据以往在人际交往中的类似经验，我们会对这个人的忠实可靠产生充分的信任。另外我们还有一种易轻信报道的倾向，即使是这些报道违背了常识和经验，哪怕是有关幽灵、妖术和神异的报道，我们也会深信不疑。我们通常相信，别人心中的观念与事实是联系在一起的，所以才会同意经验所不能证实的事。如果说人的见证为我们提供了直接的证据，那么观念和事实间的类似关系更容易使我们做出鲁莽的结论，而且不再接受经验的指导。

类似关系与因果关系结合可以加强推理，当缺乏类似关系时，我们的推理也就很难成立了。在来世的问题上就是如此。人们对来世往往是不信的，无论有多大的想象力，我们都无法理解来世的状态，对来世也没有清晰的观念。这种不信的发生就是由于来世与现世没有类似关系，我们只能形成模糊的观念，而不是由于来世太远。缺乏了类似关系，信念就会推翻习惯给我们的概念。

我们还要考虑一下其他各种关系和各种习惯的

效果。习惯在产生信念和推理的过程中，可以起到加强观念的作用。我们可以假设两种情况。第一种情况是：我们根据经验发现两个对象永远结合在一起，当其中一个对象出现时，我就可以很自然地推移到伴随它的对象观念上，这时形成的观念要比想象中的更生动。第二种情况是：如果一个观念经常出现在心中，它一定是容易进入心灵的，所以与不常见的观念和新的观念有区别。在这两种情况下，习惯对判断的影响是类似的，但是我们需要思考：在教育的作用下，习惯对判断的影响是否也是类似的呢？

从孩提时代起我们就要接受教育，教育赋予了我们对事物的意见和概念，这些在我们的头脑中往往是根深蒂固的，可能远远超过了习惯的影响。仔细考察一下会发现，人类中流行的意见有一半以上是在教育过程中获得的，所以盲目的轻信往往压倒了抽象的推理和实验。判断或想象也可以借着同样的方法使观念在心中留有强烈的印象，即使是建立在习惯和重复的基础上。

第九节 信念的影响

人类生来就有苦和乐的知觉，这是人类一切活

动的主要动力和推动性原则。痛苦和快乐可以通过印象和观念出现。印象比观念在程度上更强烈，它可以使心情激动，但并不是每个观念都有这样的效果。大自然没有给我们直接提供应对灾害的方法，所以单凭自然界给我们的印象变化，我们就会时刻担心灾难的降临。观念不会随时影响我们的行动，否则我们就会时刻因祸福的到来而担心，心灵也得不到片刻的平静与安宁。因此，大自然既不会使我们因祸福的观念而担忧，却也没有完全排除这种影响。

信念使观念在强力和活泼性上与印象相同，而且对这个观念的影响也和对情感的影响相同。既然观念在强力和活泼性上与印象相同，那么其影响也会与印象类似。同样的，如果观念与印象有着同样的影响，那么它们在强力和活泼性上也是接近的。所以信念使观念具有了类似印象的作用，信念是对观念的一种较为活泼和强烈的想象。下面我们具体分析一下信念对情感和想象的作用。

在情感方面，它可以对信念产生推动作用。比如一个害怕危险的懦夫，一听到人说危险，马上就会产生恐惧。再如一个人被悲哀和忧郁的情绪笼罩的时候，遇到的事情一旦和他的情绪相符，往往就会深信不疑。当感动人的对象出现时，可以刺激起

相应的情感，推移的过程借助想象以强烈性和活泼性形成观念，从而产生了信念。敬佩和惊讶像情感一样，也对信念有这样的作用。所以庸医和骗子的大吹大擂，反而比谦和的人更容易获取信任。

在想象方面，养成撒谎习惯的人谈起话来往往不令我们信服，给我们的观念也不伴有信念。诗人在虚构作品时，也要考虑作品真实性的一面，这样才能使读者感到真正的快乐。即使信念不影响情感，我们也需要真实这个条件，这样才能使人们的想象过程显得真实而愉快。不过，真实的作用仍是使观念更易被人接受，使心灵乐意相信它们。没有真实的条件时，别的原则会取代真实，想象一样可以顺理成章地进行。例如诗人在写诗时会充分发挥虚构的作用，能够充分唤起作者的想象。悲剧的作者经常从历史中截取某个历史片段，或者是历史人物的名字，进行艺术的加工后创作出作品。这些作品并不都是真实的，为了易于被想象接受，往往也要虚构一些情节和故事。故事中的各个事件由于联系在一起获得了一种关系，这些事件中如果有一件是信念的对象，那么与它相关的事件也会被赋予强力和活泼性。随着这种强力和活泼性的散布，最终会获得完全的相信。观念的强力和活泼性可以使官能获得愉快，所以信念利用它使想象变得更加真实

愉快。

信念不仅可以赋予想象活力，想象也可以获得足够的信任和权威。作者和朋友的生动描述和想象，往往使我们仿佛身临其境，不由自主受其思想的支配，并对其深信不疑。

诗会赋予人们观念的活泼性，但是这种活泼性引起的感觉与推理时的感觉是不同的。无论诗可以唤起我们怎样的热情，使我们的情绪多么激动，它也只是信念的假象。诗唤起的情感与信念相比，两者的悬殊很大。我们对悲剧和史诗的感觉往往缺乏一种稳定性。信念中的观念有一种活泼性，当它与先前的印象习惯性地结合时，可以使想象变得更加生动有力，也会更令人感情激动。描写一首诗可能比叙述一段历史更使人印象深刻，因为在诗中我们可以运用更为生动的图画和色彩描绘各种对象。但是诗的虚构所唤起的情绪，比起记忆和判断观念所唤起的情绪来仍然是微弱和不稳定的。

诗意的热情和真正的观念之间有类似也有差异，两者在感觉方面的重大差异，在某种程度上是由反省和通则造成的。诗歌的虚构可以使我们的想象更生动，但虚构观念引起的感觉与信念引起的感觉不同，虚构在其原因和作用方面远比信念逊色。

虽然观念的强力和活泼性不断增强，但是通则

作为一种相似的反省，不会增强我们的信念。一个无人怀疑的观点或意见，即使不具备类似关系或接近关系，且这个意见的强力逊于其他意见，也可以获得我们的充分信任。读诗歌的时候，只要我们稍微运用反省的力量，去除诗歌中的幻想因素，就可以把对象置于恰当的观点下。不过诗人的意气风发、热情激荡赋予了诗歌充分的想象，读者读来好像亲眼所见，往往会深受感动。

第十节 机会的概然性

哲学家们把人类的理性分为知识和概然推断两种，他们把我们所说的因果论证归于概然推断的名下。实际上，根据因果关系所做的论证要远远超过概然推断。因果关系论证可以为我们提供强有力的证据，不过这些证据显然不能超出经验的范畴。根据以上的理由可以把人类理性分为：根据知识所做的推理，根据证明所做的推理和根据概然判断所做的推理。知识是指由观念的比较所得的信据。证明是指由因果关系得到的，没有任何怀疑和不确定性的论证。概然判断是指仍带有不确定性证据的推理。概然判断也叫推测性判断，可以分为两种，一种建立在机会的基础上，一种建立在原因的基础

上。这一节我们主要分析机会的概然性，下一节分析原因的概然性。

机会不是一种实在的东西，它是对原因的否定，它对心灵的影响和因果关系正好相反。机会的出现带来了偶然的因素，想象会完全处于中立的状态。按照因果关系的理论，如果我们想到某个原因时，结果就会自然地出现在我们心中。但是机会否定了这个理论，它可以使心灵处于中立的状态，所以机会出现原因缺失，我们无法预测结果是什么。

完全的中立是机会的必要条件，那么是否当一个机会含有较多数的可能性时，它就比另一个机会更有优势呢？假如一个机会比另一个机会更有优势，肯定是因为某种东西赋予它这种优势，这个东西决定了结果的偏向，这样我们又承认了因果关系，与前面我们假设原因的缺失是矛盾的。所以完全的中立虽是机会的必要条件，但一个完全中立的机会不会比另一个完全中立的机会更有优势。

骰子

如果玩骰子，我们必然会承认有一些原因使骰子下落，下落后有一个面朝上，这样我们才能推算机会的规律。

虽然机会和因果关系是相反的，但是我们也要假设机会中必然混有某些原因，必然性是和偶然性

结合在一起的，这样两个机会才会有分高下的可能。如果玩骰子，我们必然会承认有一些原因使骰子下落，下落后有一个面朝上，这样我们才能推算机会的规律。我们可以假设一部分原因在起作用，另一部分原因由机会决定，这样我们就可以推算机会的出现概率。

我们得出的结论是：第一，机会是对原因的否定，它可以使心灵出现中立的状态。第二，一个完全中立的机会不会比另一个完全中立的机会更有优势。第三，机会中必然混杂有原因，以便成为推理的基础。下面我们具体考察机会的出现规律对心灵的作用，以及机会如何影响我们的信念和判断。

我们以骰子的例子加以说明。假设一个人手里拿着一个骰子，把这个骰子的四个面标记为一种点数，其余两个面标记为另一种点数，然后放在匣子里摇掷它。显然我们的推断是：前一种点数要比后一种点数出现的概率大，也就是其概然性大。当然我们也会有一定的怀疑和踌躇，因为另一种点数也有出现的可能。由于我们的判断是后一种出现的概然性小，所以最终会把信念放在前一种上。

当心灵判断掷骰子的结果时，往往会考虑三种情况。第一，由于骰子性质方面的原因，如重力、坚固性和方形，这些性质决定了骰子在降落时既保

持形状，又会有一个面朝上。第二，六个面除了点数分为两种外，没有别的差别。第三，各个面上的点数。这些构成了骰子的全部本性，下面我们分别考虑这三种情况对思想和想象的影响。

第一种情况下，习惯决定了心灵会由原因推到结果，再加上恒常结合的原则，我们会由一个观念的存在推出其伴随物的存在。所以掷完骰子后，骰子肯定不是悬在匣子里的，而是落到桌面上，且是一个面朝上。这个过程中，机会出现的概然性是用因果关系来判断的。

第二种情况下，骰子落下后哪个面朝上是由机会决定的。骰子降落时，每个面朝上的机会是相等的，每一个面都有同样的概然性。不过有一个原则指导我们：骰子不可能六个面同时朝上，一次只能有一个面朝上。想象会由掷骰子（原因）推到六个面中会有一个朝上（结果），这个过程不会半途而废，也不会形成任何其他观念。我们在心中想到这些，思想对每个面都赋予了同样的关注，因果关系中观念的活泼性也被分成了许多部分。

第三种情况下，有同一种点数的面会联合起来，共同影响心灵，使得分散的活泼性重新组合在两种点数上。四个面有同一种点数的活泼性较强，两个面有同一种点数的活泼性较弱。既然两种点数

不可能同时朝上，信念与观念的活泼性是一回事，我们自然会认为第一种点数出现的概率大，其机会的概然性强。

第十一节 原因的概然性

我们考察机会的概然性主要是为说明原因的概然性作准备，原因的概然性是我们考察的主要对象。

原因的概然性来自观念与先前印象的联结。对象间的恒常结合产生了习惯，习惯产生了这种联结。我们观察例子可以慢慢获得概然性，逐渐达到充分的信念。对第一个例子可能没有什么感觉，第二个例子引起了我们的注意，第三个例子更为明显，最终我们的判断获得了充分的信念。经历了几个较低程度的推测或概然性之后，最后达到完善的程度，由概然性到证明的逐步推进往往是不知不觉的。

我们经常见到很有学问的人也有着不完全的经验，结果产生了不完全的习惯和推移。看到一个对象有一个随之而来的结果，再次碰到我们可能还会这样认为，但这并不是确定不变的，如果遇到了相反的例子，我们的想法就会发生改变。

我们经常发现一次观察可能和另一次观察的结果是相反的，原因和结果并不按我们预想的那样出现，所以我们在推理中必须要考虑到变化的因素，把各种结果的变化情况考虑进去。

普通人遇到结果变化时往往把它归结为原因的改变，哲学家们认为结果的相反不是原因的偶然性因素在起作用，而是相反原因的秘密作用。结果的相反可以揭露出原因的相反，而且这些原因是相互阻碍发生的，所以可能性就会转化成确实性。例如一个农民看到一架钟停了，就会说它通常走得不准。一个钟表匠看到就会说发条和钟摆对齿轮的作用是相同的，钟表不走可能是齿轮出现了问题。其实哲学家和普通人的推论属于一类，都是建立在同样的原则基础上。

结果相反的情况是由于一种不完善的习惯和不完善的推移产生的。如果两个对象的结合是恒定不变的，我们就很容易从一个对象推到另一个对象。但是经验告诉我们会有例外，所以一旦心灵的习惯有了间断，结果的相反就会出现。这个推理过程主要顺从了心灵的习惯性倾向，我们可以不假思索或不经反省就能从一个对象推到另一个对象，这中间没有片刻的迟疑。

如果一个对象会有几个相反的结果，运用过去

的经验来判断，我们往往认为亲眼见过的结果是最有可能的。对结果出现的可能性进行判断，与对结果的概然性判断是相关的。所以我们认为最常见的结果有最大的概然性。我们需要考虑两个方面的内容，第一，为什么我们把过去作为将来的标准；第二，我们怎样从结果相反中选择并做出单一判断。

第一，从习惯中我们知道将来类似于过去，所以我们可以根据过去所见预测将来，推移中的习惯或倾向是充分而完善的。

第二，虽然习惯或倾向是充分而完善的，但是结果往往是不稳定的，它可能会给我们提供多个意象。最初的活泼性会均分到各个意象上，使得每一个结果都有可能发生。例如我们经过长期观察发现，如果20艘船出海只能驶回19艘，现在看到有20艘船离开港口，我们就会很自然地假设，将会有19艘船安全驶回。我们在判断结果出现的可能性时，往往把分散的意象联合在一起，大多数的意象联合会更为强烈和生动，我们的信念也就更强烈。

在上一节所说的内容也适用于这一节。结果的相反会使我们无法确定，再加上习惯被分成了几个不同的部分，我们就会产生一个不完善的信念。在原因的概然性推断方面，我们还要做如下考虑。

第一，概然性是一种推测性，有不确定的含

义，与确实性相对。所以无论概然性有多大，都有出现相反结果的可能。我们现在考察的是最为广泛的原因的概然性。

第二，可能性与概然性的组成部分性质上是相同的，只是数目上存在差异。我们已经说明单一的机会是完全相等的，一个结果比其他结果更有优势，原因在于较多数的机会。同样，通过实验由过去推测未来时，我们往往更相信次数较多的实验，因为那样做结果才会更大地接近可能。推理中的可能性也是由各个部分构成，其性质和概然性的各个部分相同。

第三，精神现象与自然现象一样，如果原因由许多部分构成，结果会根据各个部分的变化而变化。所以结果是一个复合结果，原因的各个部分的变化会引起结果的变化。我们可以把一个物体看成是由几个部分构成的，增加或减少各个部分的重量，都会引起物体整体重量的变化。结果的存在与否与原因是相伴随的，这种恒常结合使我们相信，随着实验的数目增减，结果的每个部分都会发生相应的变化。

我们总结一下上面的推论。每一个概然性都有一个与之相反的可能性。可能性与概然性一样，也是由几个部分构成的，它们对心灵和知性有同样的

影响。与概然性相伴随的信念是一个复合的结果，概然性的每一个部分都对信念有同样的影响，这个性质与可能性是相同的。如果伴随可能性的信念包含有一个对象的心象（结果给心灵带来的印象），那么概然性就包含有与之相反的一个心象。心象的结合会产生一个总的心象，较多的心象组合在一起就会较为生动、有力、明显和清晰，比另一方面较少的部分更有优势，更易于获得信念。

概然性与可能性有相似也有差异，相似之处在于其组成部分的性质是相似的，产生的结果是相似的（都会产生一个特殊对象的心象）。概然性与可能性也有差异，其数和量上的差异最终也会表现在结果上。所以尽管心象都是圆满而完整的，但是概然性是由较多的心象集合产生的，这就决定了它活泼性较强，结果也就有所区别了。

下面有一个类似的论证。我们对于原因概然性的推理都是从过去推到现在，也就是把过去转移到将来。通过实验的方法论证，我们可以从过去的实验结果预测将来。不过如果做多次相同的实验，这些实验的结果就会出现相合和对立两种情况。在相合方面，我们可以假设：第一，在分析过去的实验结果时，实验引起的心象保持完整，只是增加了心象的数目；第二，相似而且对应的心象相合融入，

带来了极大的强烈程度和活泼性。第一个假设肯定是错误的，经验告诉我们这个过程只会产生一个结论，如果产生了一大批类似的结论，心灵就会被它们所迷惑，人类有限的认识能力根本无法理解清楚。所以相似的心象是互相掺合的，它们会联合起来形成一个更具有活泼性的心象。通过这种相合的方式，过去实验的结果就会转移到了将来的结果上。实验结果的对立在于心象的不相容，不相容的心象不可能同时存在，所以有优势的心象才会被心灵保留下来。

对于读者来说，我觉得这些推理可能太深奥了，我们平时不太习惯于反省自己心灵的理智能力，所以对于深奥的哲学原理会很排斥。但是我们需要知道这样两个原则：第一，对象本身不含有任何东西，我们不能超出对象本身得出结论；第二，在发现对象间存在的恒常结合关系之后，我们不能超出经验过的对象得出任何推论。只要记住了这两个原则，我们就能领会一切理论和观点。根据因果关系所做的推理就是建立在这个原则的基础上，概然性的推理也是如此。

第一，概然性推理不是从先前对象本身得出的结论，因为结果的不确定来源于先前对象的原因相反。如果原因存在于先前对象的已知性质中，就不

会是隐藏的，我们就会得出确定性的结论了。

第二，在进行了多次重复实验后，我们不会把信念仅放在一次实验结果上，我们会把相近的结果融合在一起。那些具有较多生动性和活泼性的结果会占优势，获得我们的信任。在这个过程中，经验并没有给我们指出一个确定的对象，信念却最终指向了一个确定的对象，所以在信念发生转移的过程中，想象也对这个过程有作用。

最后我们以两个附论结束这一节的内容。第一个附论是心灵在从过去经验推到将来时，相似心象会互相结合，如果想象的随意性发生作用，那么就不会有这样的结果发生，或者即使发生也不会达到这样的程度。随意在心中重复观念，并不能使我们相信其对象的存在。心灵的每次想象活动都是个别而独立的，活动之间不会互相联合，彼此间没有关系，自然也就无法引起从过去到将来的推移。

第二个附论是建立在心灵区分大的概然性和它们之间细微差别的基础上。在比较一万次实验和一万零一次实验时，即使数目相差很少，我们也会选择后者。在情感方面也是如此。情感是一种复合的情绪，由对象的每一部分心象所产生的许多微弱的情感组成，我们之所以选择较大的数目是依赖于习惯和通则，而不是依赖于情感。心灵凭经验感觉

到，数目的差异会引起情感的变化，三个金镑比两个金镑更能产生较大的情感。在后面我们会做更详细的说明。

前面分析了相反的原因和不完全的经验可以产生概然性，另外，类比也会产生概然性。因果推理是建立在对象间的恒常结合和类似关系的基础上，离开了结合关系和类似关系，就不会有任何的推理。在推理过程中，通过类似关系和恒常结合，活泼性就会传给关联的观念。如果先前的印象与结果的对象并不类似，就会削弱结合和类似关系，削弱推移过程，最终削弱了信念。随着类似关系程度的不同，推理也就具有了不同的确定性。

第十二节 非哲学的概然推断

还有一些概然性虽然建立在同样的原则基础上，却没有得到哲学家们的承认，我们把它们归为非哲学的概然推断。

首先解释第一种非哲学的概然性。当结合程度和类似关系减弱时，推移程度和信任程度也会减弱。我们也可以说，印象减弱，信任程度同样会减弱。一个论证随着时间的推移，给我们的印象会减弱，也潜在地改变了论证的权威性。印象会把强力

和活泼性传给相关的观念，信念也随着强烈和活泼性的转移而转移。

第二种非哲学的概然性是指生动的印象比微弱的印象能产生更大的信念。例如，一个最近做过的实验与以前的实验相比，在我们头脑中的印象更鲜明，也更能影响我们的判断和情感。因为印象把强烈和活泼性传给了观念，观察也是如此。如果一个醉汉看到他的朋友因暴饮而死去，他会惧怕同样的事发生在自己身上，所以会在相当长的时间内节制饮酒。但是当记忆慢慢消退，头脑中的印象就会越来越淡，他又会恢复到以前的状态。

第三种非哲学的概然性是指观念的活泼性来源于印象，而且是随着想象的习惯性推移而来，这种活泼性也会随着距离的增大而降低。一个直接、接近的推理要比一大长串的推理更让人信服。一个人必须要有很强的想象力，才能在经过一大长串的推理后保持自己的信念。

古代历史在时间上距离我们很远，历史学家在记录历史故事前往往听到了无数人的口传，在记录故事时他又会进行一定加工。所以我们就会得出这样的结论，既然观念的活泼性会随着距离的增大而降低，那么关于古代史的证据也是这样。信念是由印象的活泼性决定的，如果活泼性在推移的过程中

逐渐减弱，最后必然会完全消失。

第四种非哲学的概然性是由通则得来的，这也正是我们偏见的来源。即使爱尔兰人和法国人懂事明理，我们也会对他们存有偏见，认为爱尔兰人缺少机智，法国人不够庄重。人性是最容易受这类错误支配的，我们的民族也是如此。

人们之所以总结出通则，并以通则影响我们的判断，主要原因在于通则是一切因果判断所依靠的原则。因果判断来源于习惯和经验。在推移过程中，我们从第一个对象推移到第二个对象，如果两者相同，习惯就会很充分地发挥作用；如果两者相似，习惯的作用会有一定减弱；如果两者有差异，但必要条件相同时，习惯也会减弱但不会完全消失。例如一个爱吃水果的人在找不到他喜欢吃的梨或桃时，往往会以别的水果代替。一个爱喝红酒的醉汉，碰到没有红酒的时候也会以白酒代替，大喝一阵。我们就是根据这个原则解释了推移过程中类似和概然判断的关系。如果类似关系降低，概然性就会减弱；类似关系仍然存在，概然性也会存在。

虽然习惯是因果判断的基础，但它对想象也有反作用，下面具体说明一下。在构成原因的条件中，有一些是必然条件，有一些是偶然条件。如果偶然条件的数目很大，其支配作用就会十分明显，

以至于产生的影响也很大。当必然条件不存在的时候，它会给想象一种强力和活泼性，从而偏离了通常的结果。这就是习惯对想象的偏离作用。

下面以一个例子来说明。把一个人关在铁笼里并悬挂在高塔的顶上，尽管这个人知道铁笼牢固可靠，但当他看到下面的陡势时，仍免不了瑟瑟发抖。降落、跌下、摔伤、摔死等观念都是由习惯或经验获得的，当深度和跌落的观念强烈地刺激他时，支持和牢固性也远远不能消除这种恐惧。想象会激起情感，情感又会活跃观念，这个人的想象和情感一起对他产生了很大影响。

习惯的作用在于活跃想象，但习惯是否可以通过影响想象，使其与判断相对立呢？借助于通则，我们就可以解决这个问题。如果我们发现没有某个条件，结果也会产生，我们就认为这个条件并不是必要的。但是通则告诉我们，这个条件必然在想象上产生某种作用，这样就出现了两种相反的推论。我们把一种推论归于判断，把另一种推论归于想象。由于通则的范围较广且结果带有确定性，所以把它归为判断。例外是指结果较为变化无常且带有不确定性，所以把它归为想象。

通则有两个影响，第一个影响是：如果一个对象在很多条件方面与一个原因类似，我们对它的通

常结果就会形成生动的概念，即使在最重要的条件上有差异，想象也会推动我们形成这种概念。第二个影响是：通则有一种不规则的作用，它可以破坏最确定的推理原则，使得结果出现偏差，这个含义与第一个是相互排斥的。遵循通则是一种非哲学的概然判断，但只有遵循通则，我们才能改正其他一切非哲学的概然判断。

当通则与判断相结合的时候，可以增加它的作用，通则呈现给我们的观念更能使我们印象深刻。如果一个人公开责骂我，另一个人隐秘讽刺我，谁更令我愤怒呢？虽然两个人表达的意思相同，我也理解他们的意见，第一个人却令我更加愤怒，这就属于通则的影响。

两种方式都是借用结果标志，觉察到他人的意见。公开的表示意见运用的是一般的、普遍的标志，这是一种直截了当的表达方式。隐秘讽刺运用的是特殊而不寻常的标志，这种方式曲折地表达意见，对自己的意见加以掩饰。两种方式造成的结果不同，第一种方式的普遍性会使想象很容易发生推移，其观念的活泼性较大，引起的情感也就更强；隐秘的讽刺包含着对当事人的几分体谅，没有采用直接、公开的责骂，避免了感情上的不愉快。

还有一个相似的例子。如果一个人公然冒犯人

们的体面，这个人永远不会得到人们的宽恕；但是如果只是秘密而隐蔽地冒犯，就很容易被忽视。前一种情况下，这个人的过失行为是直接的证据，单独就可以成为人们判断其无礼的基础。后一种情况下，这种表现几乎是细微的不容易被人察觉，无法成为人们判断的基础，也就不能得出任何结论。

因此雷茨红衣主教的话也就很好理解了。他说：世人在许多事情上情愿受骗，对一个在行动上触犯体统的人，我们比较容易宽恕，对言语上触犯的人则相反。因为言语的错误比起行动更为公开和明确，行动的错误可以找很多借口掩饰，语言表达的行为者的意向、观点和看法却是无法掩饰的。

意见或判断获得强力和活泼性但还不足以成为知识时，就会在我们的心中构成信念，这种强力和活泼性在记忆中表现最为明显，所以我们非常信任我们的记忆官能。因果关系中的强力和活泼性居于其次。如果因果的结合是恒常不变的，呈现给我们的对象也类似于先前的对象，这时的强力和活泼性就会更大。还有许多其他程度的强力和活泼性，它们也会在想象和情感上产生一定影响。所有的情形下，相信程度都会随着观念的强力和活泼性的变化而变化。观念的强力和活泼性减低，相信程度也就降低，这就是判断与概然推断的本性。

随着记忆而来的信念和由判断而来的信念没有根本的差别，从因果和恒常结合得来的判断与从不确定联系而来的判断相比也是如此。我们根据经验对实验的结果做出判断时，会相信出现次数多的结果，所以最后在判断中占优势的是可能性较大的集合体，这个集合体的力量与其所占多数成正比。判断是习惯在想象上的结果，有了这个原则做指导我们才不会陷入矛盾和谬误中。

第十三节 必然联系的观念

前面已经把推理进行到了先前印象之外，证明了某些特殊原因必然有某些特殊结果。那么现在我就要问：为什么说两个对象是必然联系的呢？这样说的依据是什么？即我们的必然观念是什么？一切观念来源于印象，所以我们要找出必然观念来源的那个印象，即必然性存在于什么对象之中。

推理将以下面的思路进行。处于因果关系的两个对象之间有接近关系和接续关系，若干个例子都是如此。我们的考察就可以从若干个类似对象的重复入手，重复作用会产生一个新的印象，这就是必然观念的来源。屡次重复后，心灵就会由习惯引导从一个对象转移到它的伴随物，必然观念就存在于

心灵转移过程的倾向中。

我会仔细地解释一下推理的整个过程。现在考察的是哲学中最高深的问题，关于原因的能力和效能的问题。所谓原因的效能是指原因之后会有结果的那种性质。效能、能力、动力、力量、功能、必然性、联系和产生性质，这些词几乎都是同义词，我们不能用这些词给其中一个下定义，也不能从这些词中寻找能力和效能的观念，只能从最初来源的印象中去寻找。

我们已经知道理性过程本身不能产生任何观念，那么这个观念必然是来自经验，来自效能的某些特殊例子，并借着感官或反省进入我们的心灵。我们说有效能观念，那么必须能举出相关的例子来说明它产生的过程。只有说明了效能可以被心灵发现，其作用可以被意识和感觉，这个观念才能成立。

哲学家们对这个问题众说纷纭，但都是没有根据的。他们往往假设物质的已知性质中含有效能，这也是完全不能理解和说明的。他们之所以这样推测主要原因在于他们没有采用清楚而可理解的原则，如果他们想证实他们的推理，那就请举出一个原因的例子。由于这些推理都站不住脚，他们就说我们不具有了解自然界和效能的能力。在这一点上

他们的意见很一致，只是推论的过程有些不同。在笛卡尔学派看来，我们已经认识到事物的本质在于广袤，但广袤本身并不包含效能，也不包含运动。所以物体本身是不活动的，它没有效能，也没有能力传达运动。但是既然我们的感官可以感觉到，所以这种能力必然存在于某个地方。他们把这种能力归结到了上帝或神那里，认为神是宇宙的原动力，神给予物质能量，并支持其存在、运动和变化。笛卡尔学派根据先天观念的原则进行推理，把物质的一切变化都归结为神。先天观念的原则是错误的，观念都来自于印象，感觉印象和反省印象中都不包含能力和效能的概念，我们自然也无法发现和想象神会具有那样的能力。所以，无论是在物体中还是在精神中，无论是在高级事物中还是在低级事物中，他们永远都不能发现能力和效能的观念。

有人主张是第二性的原因产生效能，然后再给予物质的。他们承认效能不存在于物质的已知性质中，也不可能从未知性质中得到，所以我们在想象存在这样一个观念的时候，就是欺骗了自己。没有包含着效能的印象，也就没有任何效能的观念。

还有人认为我们自己心中感到有一种效能和能力，在获得能力观念以后，我们就把这个观念转移到物质上。既然我们的心灵、情绪和身体的运动都

服从于意志，那么意志可以给我们能力和效能的观念。这个推理是错误的，因为如果把意志作为原因，我们找不到它和结果之间有什么联系。意志对心灵是有一种控制能力，这种能力是有限度的，借助于经验我们可以确定这个控制的界限，超出这个界限就不可能进行推理了。所以想从我们自己的内心发现能力和效能观念，最终是徒劳的。

从某个角度来看，一般的或抽象的观念也是特殊观念，从一般的观念我们可以想象观念的某个特定的类别。能力不能单独存在，它必然来源于某处，所以被赋予了存在物或被看作是存在物的一个属性，由存在物或这个属性产生了能力和效能观念。但是人类心灵对两个对象是无法形成这个观念的，也无法使自己想到对象间的联系，更无法理解联系它们的能力和效能。特殊观念既然不存在，一般观念也就更不可能存在了。如果我们说对象间存在必然的联系，且这种联系依靠于存在物本身的能力和效能，或者直接把能力和效能归于存在物或存在物的某种属性，都是没有任何意义的，在阐述我的学说之前，首先要明确以下四点。

第一，我们无法从一个例子中得到能力和效能的必然联系观念，而要观察若干个类似的例子才能得出结论。如果我们确定对象间存在联系，单凭思

考一个或两个对象是不能形成能力和效能观念的。只有看到同样一些对象永远结合在一起的若干个例子，想到它们的联系，才能推出这样的结论。

第二，能力和效能观念是在对象结合且一再重复的过程中产生的。类似例子的重复就构成了能力或联系的本质，所以为了理解观念，我们必须考虑那种重复。完全类似例子的重复不能产生出观念，重复过程单独也不能产生能力观念或效能观念，但是重复过程必然显现了观念的来源。重复过程只有显现了这个来源，类似例子的重复才能产生扩大效果，效能观念才能出现。

第三，相似对象的接近关系和接续关系并不能产生或显现任何新的东西。我们已经证实了无法从相似对象做出任何推断，任何推理也不能产生像能力观念这样的新观念。另外，类似对象的重复也无法产生任何新东西。类似例子尽管结合在一起，但是这些例子本身是独立的。例如一年前我们曾经见过两个弹子的撞击，现在我们又看到了一次，这两次撞击之间并没有互相影响，时间和空间上也是隔开的，即使有一次撞击不存在，也不会影响另一次撞击。

对象的恒常结合、接近关系、接续关系和类似例子的重复都不能产生能力或效能观念，那么这个

观念从哪里来呢？其实类似的例子仍是我们的能力观念或必然观念的最初来源，从类似例子的观察中，心灵会产生一个新的印象，并以此作为观念的来源。在看到足够多且类似的例子以后，心灵就会产生一种倾向，这种倾向可以由一个对象转移到它的伴随物上。这种倾向是类似关系的结果，能力观念也就是从那种类似关系中得来的。必然与能力或效能是同样的东西，必然性也是观察的结果，是心灵的一个内在印象，也是把我们从一个对象带到另一个对象的倾向。

第四，习惯性的推移和能力与必然性也是同样的东西，所以能力和必然性是人们知觉的性质，可以被内心感觉到，而不是对象的性质。因果的必然联系产生于习惯的推移过程，也是我们进行因果推理的基础。必然性观念也是来自于印象，既然感官无法给我们这个印象，那么它必然来自内在印象和反省印象。与现在讨论的问题相关的只有倾向，即由习惯产生从一个对象推移到它伴随物上的那种倾向。这就是必然性的本质。必然性不可能存在于对象中，它只能是存在于心中。

我们用来思考和比较的许多观念只存在于知性中，像二乘二等于四，三角形的三个内角之和等于两个直角等等，这就像能力观念和必然性观念一

样，结合原因和结果的那种必然性或能力也只存在于因果之间推移的倾向中。

在我看来，虽然前面的推理是最简易，也是确定不疑的，但对于人们来说可能还是比较新颖的，所以理解起来会有难度。但我相信，随着大家不断对这些推理进行讨论，不管是赞成的还是反对的，最终都会接受我的理论。

外界对象会引起我们的内心印象，当对象呈现于我们的感官时，心灵就会有很大的倾向把内心印象和外界对象结合起来。例如我们发现气味往往伴随着某些有形的对象，所以当闻到苹果的气味时，会自然地想起苹果，即使苹果并不在那里。这就是为什么我们开始推理的时候，要假设能力观念存在于对象的原因。

我相信会有人把我的意见看成是荒诞可笑的。他们会说原因的效能怎么能存在于心灵的倾向中呢？照这样说，原因的作用就不能独立于心灵之外了，当心灵没有想到的时候，原因就不起作用了吗？这种推理把自然的秩序颠倒了，把第一性的东西当成第二性的了。

我要说自然的作用是独立于人类的思维和推理之外的，例如前面我们证明的相似的对象在若干个例子中有相似的关系，这些都是独立于我们的知性

的。但是我们绝不能把能力和必然联系归于这些对象，也绝不可能在它们身上发现这些观念，能力观念只能从内心的感觉得到。这一点我深信不疑，下面我会把推理变成它本身的一个例证。

当对象呈现于我们面前时，心灵会转到伴随对象的生动观念上，心灵的这种倾向就形成了对象间的必然联系。当我们由对象转到知觉时，印象就被看作是原因，而生动观念被看作是结果，它们之间的必然联系就是我们所感觉到的倾向，这种倾向使我们从一个观念转到另一个观念。

因为关系是依赖于推断的，所以我们先说明了推断，后说明的关系。现在需要把推理过程归纳一下，给因果关系下个精确的定义。我们可以给因果关系下两个定义，这两个定义的不同之处在于：为同一个对象提供了两个不同的观点，这两个定义可以看作是两个观念之间的比较，或者也可以看作是两个观念之间的联系。

给因果关系下的第一个定义是：一个对象先行且接近于另一个对象，这个对象与前后两个类似对象都处于类似的先行和接近关系中，这样构成的关系就是因果关系。第二个定义是一个对象先行、接近且与另一个对象结合，这个对象的观念作为原因可以决定心灵形成另一个对象的观念，这个对象的

印象可以决定心灵形成另一个对象的较为生动的观念。我们称为原因和结果的对象都是处于接近关系和接续关系中的，一个例子是如此，若干个例子也是如此。相似的对象都处于相似的接近关系和接续关系中。其次，对象间的恒常结合是由习惯决定的，只有习惯才能决定想象从一个对象的观念推移到其伴随物的观念，从一个对象的印象转到另一个对象的较为生动的观念。这些就是我所深信的原理。

最后我们再分析几个附论。第一，一切原因都属于同一种类，所以原因之间的区别都是没有基础的。我们有时在作用因和必需因，或作用因、形相因、质料因、模式因和终极因之间做区别。其实作用因是由对象的恒常结合得来的，我们观察到了这种结合，这个原因就是作用因；如果观察不到，就没有作用因。同样的原因和外缘的区别也是如此。

第二,必然性只有一种，对精神的必然和物理的必然所做的区别是无任何根据的。对象的恒常结合和心灵的倾向是构成必然性的两个因素，否则就要归结为机会。机会和必然之间再无别的中介，即使减弱结合和倾向的程度，也不会改变必然的本质，不会产生出另外一种因果关系。

第三，我们曾经证明每一个开始存在不是建立

在理证的和直观的论证上面。从因果关系的第一个定义我们很容易想到，每一个开始存在都伴有一个对象，没有绝对的和形而上学的必然性。因果关系的第二个定义更证实了我的观点。

第四，如果我们对一个对象无法形成观念，那么我们就不能相信它的存在。这一点是非常明显的，我提到它主要是为了反驳在物质和实体问题上的异议。

第十四节 判断原因和结果的标准

没有经验的帮助，我们无法判断对象是否是其他对象的原因，即对象间的恒常结合决定了它们的因果关系。所有的东西都可以互相产生，那么除了存在和不存在以外，没有对象是互相反对的。既然一切对象都有互为因果的可能，那么我们怎么确定因果关系呢？也就是说确定因果关系的标准是什么呢？

1.原因和结果在空间和时间上是互相接近的。

2.原因必须先于结果存在。

3.原因和结果之间必然有恒常结合。

4.同样的原因必然产生同样的结果，同样的结果也必然来源于同样的原因。这是从经验中得来的原

则，是我们进行大部分哲学推理的根源。所以当出现了原因和结果，但还没有出现恒常重复时，我们就可以把观察的结果推到每个同类的现象上了。

5.不同的对象产生了同样的结果，必然是由于它们具有某种共同的性质。

6.两个相似对象中存在的差异决定了它们结果的差异。因为相似的原因必然产生相似的结果，结果中的不规则性必然由原因中的差异得来。

7.如果一个对象随着原因的增减而增减，那么这个对象就是几个不同结果的联合，这个对象是一个复合的结果。

8.如果一个对象存在了一个时期，但是没有产生任何结果，那么它就不是唯一的原因，需要其他原则的协助才能发挥作用。

这就是我从因果推理得出的全部标准。提出理论容易，但是应用起来却极为困难。我们在做出判断的时候，必须谨慎地去掉多余的东西，并借着新的实验探讨必要的实验条件，以便在其中选择最优的方案。精神哲学研究的现象比较复杂，心理作用中的观点和意见是模糊而隐晦的，不但原因难以解释，其存在也很难被人知晓。下面我们把研究的范围扩大到动物，考察一下动物的推理能力，以便使我们的论证更为完整精确。

第十五节 动物的理性

在论证之前首先提出一个真理，即动物和人类一样都有思想和理性。我们会为了达到目的而选择相应的手段，也会做出趋乐避苦的行为，动物也有相似的行为，我们相信这之间有相似的原因存在。动物的行为和人类的行为如此类似，只要随意选择动物的一个行为就可以给我们提供例证了。

动物的外表行为与我们的类似，其内心行为也和我们的类似，那么这些行为发生的原因也必然是类似的。哲学家们在说明心理行为时有一个缺陷，他们假设的行为往往超出了动物的能力，也超出了儿童和普通人的能力界限，所以我们选取的行为是动物的平常能力就可以达到的。现在我们来检验一下，我们提出的知性理论是否可以说明动物的理性。

我们选取的是类似下面的例子，如一条狗会避免火和悬崖；它会躲开主人，也会向主人表示亲热。这种行为是根据推理进行的，与人的推理没有差别。动物的记忆和感官前呈现出印象，这是它们判断的基础。狗可以从主人的音调判断主人发怒，还可以预见将要受到的惩罚。另外，动物对先前印象的判断也是依靠经验，建立在对过去例子的观察

上，还会加以推理变化。

信念来源于习惯对想象的影响，这对于动物也是适用的。动物虽然知觉不到对象间的各种联系，但它们可以借着经验从一个对象推到另一个对象。因此，经验只是凭借习惯在起作用，这个理论对于动物来说也是确定无误的。

我们不会惊讶于自身的理性活动，却对动物的本能羡慕不已。其实完全可以把理性看成是我们灵魂的本能，这个本能来源于过去的观察和经验，但是我们无法说明为什么观察和经验会产生这个本能。一切由习惯产生的行为都可以在自然界产生，习惯是自然的一个原则，且从自然中汲取力量。

第四章 怀疑主义哲学体系和其他哲学体系

第一节 理性方面的怀疑主义

虽然有关理性的科学都是确定无误的，但在应用的时候却免不了出现错误，所以我们每一段推理都形成一个新的判断，用判断和信念来检查和纠正错误。如果把理性视为一个原因的话，最终发现的真理就是结果。在运用知识推导这个原因的过程中，我们往往会受到其他原因的干扰，使我们的推导过程受到阻碍，这样知识就会失去确定性，成为概然推断。

数学家从来不会一开始就找到真理，他们也是从概然推断开始的。通过不断证明，他们对其成果的信心就会不断增加，再加上朋友和学术界的赞许才逐步获得圆满的结果。通过经验和观察我们会得到若干个新的概然性，这些概然性的积累使我们的信念不断增加。

商人在遇到较长且重要的账目时，总是通过计算的方法来确定所记账目的准确无误。其实记账员记账和商人的计算都是一个做出概然判断的过程，因为最后的结果会随着他们经验的程度和帐目的长短发生变化，产生不确定性。根据这个假设我们很

难判断知识和概然推断的界限，但是我们相信知识和概然推断是有着严格界限的，两者不会相互渗透。知识是确定的，概然推断是不确定的，在某种程度上知识是从概然推断来的，所以我们可以把知识降低到概然推断。

一个有丰富经验和渊博知识的人对他自己的见解会很有信心，但哪怕最博学、最有经验的人也不敢说自己从来没犯过错误，他过去可能意识到自己的错误，同时也怕将来会出现类似的错误。这是概然判断通过心灵的反省在进行校正，每一个概然判断都可以校正和调节第一次的概然判断，这样人类就可以根据第一次的概然判断进行推理了。

怀疑主义者主张一切都是不确定的，他们对一切都抱着怀疑的态度，他们认为我们没有判断事情真伪的标准。如果有人问我是否是一位怀疑主义者，我会回答说这个问题是多余的。怀疑是不可避免的，这就像我们必然拥有呼吸和感觉，也必然要进行判断一样。对象和先前印象之间习惯性的联系促使我们以这样的态度来看待它们，我不能阻止自己不这样去想。

下面从怀疑主义的角度分析一下概然判断。

每一个概然判断本身有不确定性，我们在判断时又会产生新的不确定性，所以理性自然就会持怀

疑的态度去思考。我们会怀疑这个判断是否是真实可靠的，其中是否含有错误，接着我们会去找寻解决的办法。解决办法有助于我们消除怀疑，但它也是建立在概然性的基础之上，所以我们又会产生怀疑。这样一直无限地推下去，直到概然性消失。我们也会注意到，经过多次怀疑和考察之后，我们本来怀有的信念在不断减弱，每一次的考察都会削减它的强力和活泼性，最终信念也不可避免地消失了。

不过关于原因和结果的推理都是由习惯得来的，信念是我们天性中感性部分的活动，而不是认识部分的活动。前面已经说过，我们拥有一些原则，这些原则可以使我们做出某些断定，依靠思考时的天才、能力和心境来校正这个断定。然后我们可以继续向前推，经过反省判断后，我们的信念会连续减弱，最终会全部消失。但是经验告诉我们，推理和信念是一种特殊的想象方式，它们具有强力和活泼性，单纯的观念和反省不可能把它们消灭。那么心灵依靠什么方式保留某种程度的信念呢？我们何以保留着足以在哲学和日常生活中使用的适当的信念呢？

当有人向我提出问题时，通过记忆印象和感官印象，我会把这些印象与对象联系在一起，强烈的

想象促使我做出判断，这样就形成了我的第一个断定。经验告诉我这个断定有可能正确，也有可能错误，在把相反原因互相抵消之后，我就形成了一个新的概然判断。这个新的概然判断是我的第二次断定，但它减弱了我对第一个判断的信念。随着信念的不断减弱，观念也会变得微弱和模糊，当心灵无法便捷地想象到它的对象时，感觉就会发生变化。我的注意力会紧张，心情也会变得踌躇不定。但是信念是一种生动的想象，如果不是建立在自然而顺利的东西上，就不可能是完整的。这就是问题的答案。

有人说如果怀疑主义的推理是有力的，那么我们对理性就只有一点相信；如果怀疑主义的推理是脆弱的，那么我们就不能使理性的结论归于无效。这个说法是不正确的。人类的理性一开始就占主导地位，它有绝对的权威，怀疑藏匿于理性之中，借理性的论证说明理性本身的错误。怀疑与理性是相矛盾的，自从其产生起就在逐步减弱理性的力量，也逐步减弱了自己的力量。最后，两者都因循序递减而完全消失。理性和怀疑属于同一种类，只要一方存在，另一方也就存在，开始时两者势均力敌，斗争开始后，失去的力量也会在对方那里得到补充。自然可以及时摧毁怀疑，使其不至于对知性产

生重大影响。怀疑不会自行毁灭，只有消灭了人类理性，推翻一切信念，怀疑才会消失。

第二节 感官方面的怀疑主义

怀疑主义者声称他们无法通过理性来证明理性，但他们仍在继续着理性推理，同样的道理，他们也将不得不同意物体存在的原则。那么是什么原因使我们相信物体的存在呢？为了对这个问题进行解答，我们首先要理解：第一，当物体不在我们的感官前时，为什么我们仍赋予了它们一种继续的存在；第二，为什么假设物体是独立于我们心灵和知觉以外的存在。这两个问题是关于物体的继续存在和独立存在的，两个问题密切联系在一起。当我们没有知觉到对象时，它仍能继续存在，那么对象必然是独立于我们的；如果对象是独立于我们的，那么它与知觉是有区别的，没有被感知也会继续存在。两个问题解决了其中之一，另一个才会得到解决。是什么产生了继续存在和独立存在的信念呢，是感官、理性还是想象呢？

在感官方面，当对象不在感官前时，感官显然就没有了继续存在的概念，所以我们只能假设感官产生的是独立存在的信念，而不是一个继续存在的

信念。如果产生的是独立存在的信念，那么感官呈现的印象必然是个别的、独立的和外在的事物意象。但是感官只能传给我们单纯的知觉，这还要在想象或理性的帮助下才能完成。所以即使我们看到面前呈现的东西，也不完全是感官作用的结果；当我们在推理过程中发现了类似关系和因果关系时，这就更不仅是感官在起作用了。

感官要想产生独立存在的信念必须要感觉到双重的存在，对象和我们自己都要被感官明显感到才行，否则我们就不能加以比较。但是感官解决不了这个问题，自我观念与人格观念不是固定而明确的，因此我们不能设想感官可以区别我们自己和外界对象。那么感官有没有在欺骗我们呢？造成我们意识中错误的原因是什么，是直接的感觉还是其他原因呢？

从外界存在来看，我们考虑三点：第一，我们在观察自己的身体时，所知觉到的不是我们的身体，而是由感官传来的印象，我们不能把物质的存在归为印象。第二，心灵通常认为声音、滋味和气味是可以继续独立存在的性质，但对于感官来说，它们显然是不占有空间的存在。第三，不借助推理和经验，视觉不能把距离和外在性告诉我们。从知觉我们自己的独立性来说，这从来都不是感官的对

象，我们对独立性的意见都是来自于经验和观察。感官无法把对象和我们自己进行比较，感官没有欺骗我们，也不可能欺骗我们。所以感官无法产生继续存在和独立存在的信念。

在理性方面，可以把从感官传来的印象分为三种。第一种是物体的形状、体积、运动和坚固性的印象；第二种是颜色、滋味、气味、声音、冷和热的印象。第三种是对象与我们的身体接触后产生的痛苦或快乐，如当身体被刀割伤时会疼等等。哲学家和一般人公认的是第一种印象是独立的、继续的存在，第三种印象只是一些知觉，而不是独立继续的存在。只有少数人认为第二种印象也是独立的、继续的存在。在第二种印象上哲学家和少数人产生了分歧，这些人会说根据自己的感觉和经验就可以得出这样的结论了，但这与哲学家所证实的结论恰恰是相反的。哲学家认为心灵前的每样东西只是一个知觉，并且是间断的，它依靠于心灵的作用。少数人把知觉和对象混淆了，所以才会赋予看到和感觉到的事物独立继续的存在。我们不能把知觉和对象看成是同一的，因为我们无法从一个的存在推出另一个的存在，也不能根据唯一的因果关系形成任何论证，即使把知觉和对象加以区别，也是如此。所以我们的理性也无法产生独立的、继续的信念。

在想象方面，既然我们否定了感官和理性，那么我们认为独立的、继续的信念必然来自想象。独立的、继续的概念是印象的某些性质和想象的某些性质共同作用的结果，并不是全部印象都是独立的、继续的，所以它必然是由印象特有的一些性质产生的。下面我们通过比较独立的、继续存在的印象和内在的、倏生倏灭的印象来发现这些性质。

山岭、房屋、树木

我眼前的山岭、房屋、树木都是恒定不变的，即使我们闭上眼睛或者掉头不看它们，它们也不会发生变化。

我们发现继续存在的对象都有一种特殊的恒定性，使它们区别于依靠知觉才能存在的印象。眼前的山岭、房屋、树木都是恒定不变的，即使我们闭上眼睛或者掉头不看它们，它们也不会发生变化。这就像床和桌子，书籍和纸张一样，都不会因为我们的知觉而有所改变。另外，对象之间还有一种一贯性，即使是发生变化它们也能保持一种有规则的依赖关系。这种恒定性和一贯性是我们根据因果关系进行推理的基础，有了它们我们就产生了继续存在的信念。

物体的恒定性和一贯性是在什么方式下产生继续存在的信念呢？先从一贯性开始。对于外界对象

来说，对象需要一种继续的存在，否则它就会失去活动的规则性。比如我在房间里，面朝炉火坐着，突然听到了开门声，不久看到守门人向我走来。首先，在这里我听到了开门的声音，但并没有看到门的转动，所以我并没有同时接收到两种知觉。但是根据一贯性，我假设了门的继续存在，以便联系过去的现象和将来要发生的现象。其次，我们还可以想到守门人不是腾空来到我房间的，他要走楼梯（继续存在的对象）。守门人递给我一封信，从这封信的笔迹和签名我认出是远在600里以外的朋友寄来的。我会想到我们之间相隔的海洋和大陆，并假设船的继续存在。所以我自然而然地把世界看成了一个实在而持久的东西，即使不在我的知觉中，也能保存其存在。

我们对一贯性的推论有点类似因果关系的推理（由习惯发生的，受过去经验的调节），但是一贯性的推论是以间接的方式从习惯得来的。人们认为心灵除了知觉没有存在别的东西，习惯也必须要依靠于知觉有规律地连续出现才能形成，且不能超过规则性的限度。知觉中任何程度的规则性都不能成为推理的基础，习惯只是知觉重复的结果，所以我们无法依靠恒常重复和联系就进行推理，而必然有其他原则的协助才能进行。

把想象发动起来进行思维时，即使对象不在我们面前，想象仍会继续，就像一艘船被发动起来以后，没有推动力也可以继续前进。同样的道理也可以用来解释我们对物体抱有的继续存在信念。对象呈现于我们感官前时，显得有一个一贯性；之后我们假设了对象继续存在，一贯性就会更大；我们继续观察下去，对象的一贯性达到最大。这就是我们所假设的对象的继续存在。

但是仅凭一贯性还不足以使外界物体继续存在，还必须要有知觉的恒定性。我们习惯于印象的恒定性，如果我们没有知觉到太阳或海洋，当它们再次出现，我们也不觉得这之间有什么差异。但这之间出现了间断的知觉，而且这些间断的知觉不是完全同一的。我们为了掩饰这种间断，保持对象的继续存在，根据类似关系赋予它们同一性。同一性使我们产生了一种倾向，这种倾向使想象获得了强力和活泼性，信念的本质就在于想象的强力和活泼性。这就是恒定性保持物体继续存在的推理过程，下面我们分为四个方面来证明。

第一，同一性原则（个体化原则）。单独一个对象可以传来单一的观念，却无法传来同一性的观念。多数的对象也不能传来，因为这些对象无论怎样相似，它们都是完全个别且互相独立存在的，心

灵永远可以分辨它们。多数观念来自单一观念，我们借助于时间和持续的观念来分析单一的对象，希望能够避免上面的困难。

时间包含了持续关系，当我们把时间观念应用于不变的对象时，只是凭借的想象的虚构。由于这种虚构，单独一个对象放在我们面前时，观察一个时期没有发现任何变化，这个对象就给予我们一个同一的概念了。我们可以先想象一个时刻以及在那个时刻的对象，然后想象时间的变化，但是对象并没有变化或间断。这样就有了一个观念，这个观念既是单一的又是多数的，这就是同一性观念。我们可以说某一个时刻存在的对象与另一个时刻的它自身是同一的。这样就把对象的观念与同一的观念也做了区分。

同一性原则是指一个对象在一段时间内的不变性和不间断性，心灵无需形成多数重复的观念，就可借着这个原则追溯不同时期的对象。

第二，类似关系赋予知觉同一性。我们前面说过，少数人和哲学家关于物体存在的意见和信念上存在分歧。少数人无法区分对象和感官的知觉，认为它们是共存的和类似的，所以他们常常把由眼或耳进入心灵的感觉看成是真实的对象。为了叙述的方便，下面都是采用适合于少数人的方式，如果需

要哲学家思维时，我会再提醒读者。

我们发现类似的知觉即使有了间断，还是把它们看成是同一的。其实已经证明过了，如果两个观念之间有一种类似关系，可以使想象从一个转移到另一个，就会把两个观念混淆，这时我们仍然认为是同一个。类似关系在两个观念中起的联系作用最大，它还引起了心理倾向之间的联系。

第三，继续存在的心理倾向。有一个通则：任何一些观念只要使心灵处于同样的或相似的心理倾向中，那么这些观念就极易被人混淆。在一段时间内，我们集中注意力观察一个对象，并假设这个对象在这段时间保持同一。显然变化的只是时间，对象的观念并没有发生任何变化，在这个过程中，我们对于那个对象也没有产生任何新的观念。心灵可以迅速地从一个观念转到另一个观念，心理倾向使我们察觉不到这个变化。那么除了同一的对象外，还有什么对象可以使我们处于同样的心理倾向，使想象可以在观念间进行不间断地过渡呢？接续着的相关对象也可以。当同一性与接续结合时，这种倾向就会使我们把同一性赋予各个不同的对象，使思维顺着一个接续系列进行下去，就好像在思考同一个对象似的。

对知觉的同一性持不同意见的人认为知觉是他

们唯一的对象，他们从来没有想过内在和外在的两重存在（一个是内在的印象，另一个是外在的对象）。我们赋予感官前的对象以同一性，但是由于对它的知觉是间断的，看上去与同一性是相反的，这就使我们陷入了一个矛盾。我所说明的是：当想象在观念间推进的时候，会赋予这些观念一种同一性，即使中间出现间隔，我们也把它们看成是类似的。这个过程的心理倾向使我们利用虚构联系这些中断的现象。

另外，与我们情绪或情感相矛盾的东西，会引起一种不安的感觉，不论这种矛盾来自于外界对象还是来自我们内心。知觉的同一性和间断性之间的矛盾也可以使我们产生不安的感觉。为了逃离这种感觉，必须牺牲其中一个。心理过程是沿着类似知觉前进的，我们无法抛弃同一性，所以我们只有放弃间断性。我们假设知觉不再是间断的，使得知觉同一、不变、继续地存在。可是间断毕竟是存在的，有时又是长久的存在，我们似乎不能忽视它们。这就涉及到了知觉的出现和其存在的矛盾。只要我们证明了知觉在其不呈现的时候也能存在，我们就可以把这种间断性忽略。

我们需要从以下两个方面解释。其一，我们为什么确信知觉离开了心灵也没有被消灭？其二，为

什么没有重新创造一个知觉，对象也可以呈现于心灵？第一个问题的解释是：心灵中存在着一堆知觉的结合体，其中的每一个知觉都可以与其他的相互区别，而且是分别存在的。我们可以把任何知觉从心灵中分离出来，而不会出现任何错误。第二个问题的解释是：我们看见的、感觉到的和呈现于面前的对象，与心中的知觉是互相联系的，并给这些知觉以重大的影响。反省和情感会增加知觉的数目，并以种种观念储藏在记忆中。所以知觉虽是间断的，对象本身并没有什么变化。感官前对象的间断并不包含其存在间断的含义，所以间断的知觉可以忽略。我们保存了同一性，以继续存在填充了知觉间的间断。

第四，心理倾向使想象（虚构）获得了强力和活泼性，信念使我们相信物体的继续存在。记忆呈现给我们类似的知觉，这些知觉隔着时间的距离，心理倾向把同一性赋予间断的知觉，使知觉借着继续存在联系起来。这里的心理倾向是虚构可感知物体继续存在的倾向，来自于记忆中的生动印象，它会把印象的强力和活泼性最终赋予虚构。这样我们就会相信物体的继续存在。即使是从未见过的、具有恒定性和一贯性的对象，我们也会因呈现方式的类似而赋予它们同样继续存在的信念。

少数人既然认为知觉是唯一的对象，同时相信物质的继续存在，那就必然会接受我的学说。根据理性我们知道，对象或知觉在间断之后就不可能再是同一的了，所以知觉的同一性信念不是来自理性，而是来自想象。

在这一节的开头我们曾经说过，继续存在和独立存在之间有一种密切的联系，只要确立了一个，另一个也会随之而来。我们最先证明的是继续存在的信念。但是通过实验我们发现知觉不能独立存在，把继续的存在归于知觉是错误的。例如用一根手指按住眼睛，我们眼前的对象就会变成双重的，所以我们可以说知觉是依靠于我们的感官的，它不能个别地、独立地存在。这样推理的结果就是：知觉既不能独立存在，也不能继续存在。这就是哲学家们的观点，他们认为知觉和对象是可以区分的，并假设知觉是间断的，每次反省时都不同；对象是不间断的，可以继续存在和保持其同一性。但是我认为这一观点体系还不够完善，还存在缺陷。从上面的推理我可以说：第一，这个哲学体系不会被理性或想象直接采纳；第二，这个哲学体系从通俗体系获得它对想象的全部影响。

下面我们具体来证明。第一，这个哲学体系不会被理性或想象直接采纳。在理性方面，我们可以

由一个事物的存在推出另一个事物，这是由于事物之间存在一种联系，所以我们借助于因果关系可以实现。因果关系来源于过去的经验，依靠经验我们觉察到两个对象恒常结合在一起，呈现于心中。我们心中除了知觉以外没有其他的存在物，心灵可以观察到知觉间的结合或因果关系，但是察觉不到知觉和对象间的这种关系。我们不能由知觉的存在推出对象的存在，也就是不能从理性推出物体的独立存在或继续存在。

在想象方面，断续的、间断的知觉和继续的、不间断的知觉比较，想象更容易在哪种上存在呢？很明显是继续的、不间断的知觉。为了说明物体的继续存在和独立存在，我们必须要说明知觉是我们唯一的对象，而且对象不被知觉时也会继续存在。只有这样的假设才能被想象采纳，这个哲学体系不是建立样的假设基础上。

第二，这个哲学体系从通俗体系获得它对想象的全部影响。这是前一个证明的必然结果。哲学体系与通俗体系是两个相反的体系，这两个体系也是相互联系的，其联系的方式如下：知觉是心灵唯一的对象；心灵对类似知觉赋予同一性；知觉的外表是间断的，但间断不超出对象本身，当知觉或对象不在我们面前时，它们也是继续存在的。因此，我

们感官的知觉就产生了继续而不间断的存在。虽然一切学派都抛弃了知觉的独立性和继续性，但哲学家们不曾抛弃知觉的继续存在，只有少数激进的怀疑主义者才排斥这个主张。

我们把意见或观点分为两类，一类是深思熟虑后形成的，如哲学家的意见；还有一类是心灵凭借本能和自然冲动形成的。这两类意见有很大差异，会互相反对。如果集中注意于我们研究的对象，哲学家的意见往往会占上风；如果我们思想稍一松懈，自然的意见就会发生作用。自然的意见有时会产生巨大的影响，以至于会影响我们思想的进程，阻碍我们由哲学意见推出结论。

为了防止自然的意见和精细的意见之间的对立和斗争，寻求我们心理的安定，我们创立了这样一个假设，这个假设包含了理性和想象两个原则，也包含了知觉和对象的双重存在。这个假设承认知觉是间断的、差异的，这样就合乎了我们的理性；同时赋予对象继续的存在，符合了我们的想象。理性和想象两个原则都被心灵接受了，而且不能互相消灭。我们用虚构解决两个原则间的矛盾，通过虚构把间断性给了知觉，把继续性给了对象，这样我们就会认为类似的知觉在其存在方面是间断的，但对象即使不在我们面前也不会消失。这个假设通过虚

构一个双重的存在，满足了理性和想象的要求，具备了我们希望获得的全部条件。

哲学体系的优点在于，它和通俗体系是类似的。另外，很明显，哲学体系依靠于想象。第一，因果关系不能使我们从知觉的存在推出持续不断对象的存在，也不能使我们得出对象类似于知觉的结论。所以我们要从想象找寻答案。想象来自于先前的观念，除了知觉以外，我们不能想象任何其他的东西，所以一切事物只能是和知觉类似。

第二，从上个结论中我们还可以引申出：每一个对象都类似于产生它的那个知觉。这种类似关系是由因果关系决定的，对象的观念由因果联系在想象中联系起来，所以想象的作用必不可少。

我不太信任自己的感官，因为它可能使我们由知觉的一贯性和恒定性推出知觉继续存在的信念，而两者其实并无可以察觉的联系。我们假设了类似的知觉具有同一性，通过虚构我们相信：当对象不在感官前时，我们也有不间断的、继续存在的信念。这就是通俗体系的意见。我们的哲学体系既否认了部分通俗体系，但又通过假设确立了通俗体系。哲学家们的意见是矛盾的，所以他们通过建立一套新的知觉来解释他们的意见。这套新的知觉虽然可以进行假设，但是不能清楚地想象。

我认为怀疑主义是一种疾病，这种疾病不能根治，而且容易复发。不管我们多么想摆脱，也终归摆脱不掉；对它进行辩护，反而会暴露它的缺点。怀疑主义有助于我们对问题进行深刻而透彻的反省，所以我对它持肯定态度。下面我将考察一下古代和近代的哲学家对外在和内在世界提出的若干理论。

第三节 古代哲学

古代哲学中有优秀的部分，但是也有一部分内容是不合理的，是许多哲学家任意臆造的。其中关于实体、实体形式、偶有性和奥秘性质与人性的原则有着密切的联系。

哲学家们认为物体的观念是对物体由以组成的性质的观念的集合体，这些观念是可以感知的、独立的、恒常结合的。可是我们平时把这些性质看成是一个集合体，即使经过重大变化以后仍能保持不变（同一）。哲学家的观点和我们所体会到的观点是相反的，下面具体考察。

所有的观念都是密切结合的，对象性质的观念也是如此。在观察事物时，如果处于一个接续过程，心灵就会从一个对象推到另一个对象，而知觉

不到任何变化。如果两个观念类似，想象会把两个观念混淆，关联且接续的性质也被看成了不变且继续存在的对象。所以在这里同一性是指若干相关性质有变化的接续过程。

当观察一个事物的接续变化时，我们会把同一性归于接续过程；如果在事物经历了重大变化后再去比较，我们就会有一个多样观念。为了调和这两者之间的矛盾，我们会想象一种不可知也不可见的东西，并假设这个东西在变化后仍能保持其同一性。这个东西就是实体，我们也把它称为原始的、第一性的物质。

甜瓜

假设把一个单纯不可分的物体和一个有共存部分的物体放在一起比较，想象会很容易想起这两个对象。就像我们把一个桃子看成是一个东西，把一个甜瓜的颜色、滋味、形状和坚固性结合在一起也看成是一个东西。这是由于性质之间有一种密切的联系，所以我们会把它们单纯化。

假设把一个单纯不可分的物体和一个有共存部分的物体放在一起比较，想象会很容易想起这两个对象。就像我们把一个桃子看成是一个东西，把一个甜瓜的颜色、滋味、形状和坚固性结合在一起也看成是一个东西。这是由于性质之间有一种密切的

联系，所以我们会把它们单纯化。但是从另一个角度观察时，我们也会把性质区别看待。我们虚构一种不可知的、原始的实体，用这些实体结合事物的各种性质，最后赋予对象“一个物体”的名称。例如逍遥学派认为一切物体的原始物质都是同质的，都是由水、木、土、气四种实体构成，它们之间可以相互转化。他们把物体分为几类，给每一类一种实体形式，实体形式是对象各种不同性质的来源，也构成了对象单纯性和同一性的基础。当我们忽略了对象的变化时，我们假设它们同属一种实体；如果着重考察差异，我们就会给予它们实体和本质的差异。我们一般假设物体同时具有一个实体和一个实体形式。

当我们把物体的颜色、声音、滋味、形状和其他特征看成是不能独立存在的，并以一个主体赋予它们时，就产生了偶有性概念。古代哲学认为性质对实体有依附性，这个观点的错误在于：既然一个性质可以与其他性质相区别，想象就认为它们是独立存在的，所以性质离开了实体也可以独立存在。

关于奥秘性质有三个层次的不同意见：通俗意见、虚妄哲学的意见（错误知识）和真正哲学的意见。真正哲学意见与通俗意见接近，而与虚妄哲学的意见差别较远。通俗的意见认为我们由想象发现

事物间的联系，习惯使得这些观念结合。哲学的意见认为对象是个别的、分离的，它们之间存在恒常结合，所以可以从一个对象推出另一个。但哲学家没有把联系归为物质和原因观念，而从性质中寻找联系，无法获得令人满意的结论。古代哲学家们为了安慰自己，使自己对这种解释心安理得，就创造了奥秘性质这个词，这不过是他们逃避问题的一种方法。人性有一种倾向，总是喜欢把自己的内部情绪赋予外部对象，逍遥学派虚构了交感、反感和憎恶真空之感就是这种倾向的表现。

第四节 近代哲学

想象中有两个原则，一个原则是恒常的、普遍的和不可抗拒的，例如从因到果或者从果到因的推移，这个原则是我们思想和行动的基础。另一个原则是变化的、脆弱的和不规则的，这类原则不是必然的，也不是生活所必需的，人类可以避免这类原则。哲学信奉的是前一种原则，反对后一种原则。

古代哲学家们虚构的实体和偶有性，以及对实体的形式和奥秘性质进行的推理，都不是来源于第一个原则。近代哲学自认为摆脱了古代哲学的缺点，并认为其学说建立在坚实、永恒和一致的想象

原则基础上。

近代哲学认为颜色、气味、声音、滋味、冷和热，这些是在外界对象的作用下产生的，是我们心中的印象，但与对象的性质不是类似的。这个意见的根据在于外界对象的外表会保持同一不变，但它们的印象却常有变化。我们观察事物时，一个感官一次只能知觉到事物的一个性质，所以对象不能赋予同一个感官几种不同性质。事物的一种性质能够独立存在，在我们心中一种性质对应一个印象，同一种性质不可能对应若干差异的对象。所以，许多印象无法在外界找到它的原型。颜色、声音等印象是我们心中内在的存在物，其发生的原因与对象没有共同之处，全部印象都是由相似的根源产生的。

近代哲学认为，声音、颜色、冷和热不是继续独立的存在物。我们能产生恰当概念的实在性质是第一性质，这个性质就是广袤和填充性以及它们的混合和变异，即形状、运动、重力和凝聚力。我认为这个观点说明不了对象的作用，会把对象全部消灭。如果颜色、声音、滋味和气味都只是知觉，我们就不能想象任何实在的、继续的和独立的存在，第一性质如运动、广袤和填充性等根本是不存在的。下面分别说明。

在运动方面，运动的观念必须以一个运动的物

体为前提，运动的观念可以归为填充性和广袤观念，运动依靠于其他两种性质。在广袤方面，前面证明过广袤的观念是由单纯而不可分的部分组成的，这些部分必须被想象成有颜色的或是有填充性的，否则就只能是非实在物。所以广袤的观念依靠于填充性的观念。在填充性方面，填充性不能再归结为运动和广袤，否则就是在绕圈子而没有实质性的内容。近代哲学家并没有给我们任何填充性的观念。如果想形成填充性的观念，我们必须想象两个物体相互挤压而不相互渗透。对于具有填充性的物体，我们应形成什么观念呢？把这个物体想成填充性的，就像可以无限分一个物体一样，观念就会没有止境地继续下去。把这个物体想成是广袤的，这会使我们在绕圈子。因此，我们得出的结论是：不能把事物想象成只具有运动、广袤和填充性，没有了颜色、声音、冷和热等性质，我们就不会获得正确的物体观念。其实，填充性就是一种不可消灭性，因为物体既然可以由别的物质填充，就不会消灭。我们会对不消灭的对象有清楚的观念，现在的问题是没有性质观念，我们可否形成物质存在的观念。

近代哲学家认为由视觉、听觉、嗅觉和味觉而来的印象，都没有类似的对象与之对应，由于观念

都是来源于印象，也就是说填充的观念不能由这些感觉得来。他们认为通过触觉可以感到物体的填充性，我们考察一下是否是触觉传来了填充性观念由来的印象。第一，触觉与填充性的差别很大，两者没有丝毫的类似。例如当感觉到有物体挤压我们身体的时候，神经和元气的运动会把感觉传到心里，再调动身体进行反抗。这个过程中的感觉、神经的运动和身体的反抗都没有类似之处。第二，把触觉印象放入广袤中考虑，它也只是一个单纯的印象，既不表象填充性，也不表象任何实在的对象。例如一个人用手抵住一块石头，另外有两块石头互相挤压。前一种情况感觉和填充性结合在一起，后一种情况没有这种现象。两种情况并没有任何类似之处。从以上两点我们可以说，填充性必须要有两个物体，还要有接近和撞击两个条件，它是一个复合的对象，一个单纯的印象无法表象填充性。触觉印象是一个单纯的印象，也无法表象填充性。

总之，我们的理性和感官之间有一种对立或矛盾，在我们得出的因果关系和事物继续独立存在的结论中间也存在这种矛盾。为了避免它们之间的的冲突，在进行因果推理的时候，我们认为颜色、声音、滋味、气味都不是继续、独立存在的。

第二卷 情感

第一章 骄傲与谦卑

第一节 骄傲与谦卑的对象和原因

在第一卷分析印象的时候，我们把印象分为感觉印象和反省印象，从另一个角度我们也可以把印象分为原始印象和次生印象。原始印象是指身体接触外界对象，或对象接触人的外部感官而产生的印象，这一类印象包括全部感官印象和人体的一切苦乐感觉。次生印象是指由原始印象产生的那些印象，这一类印象主要是反省印象，包括了情感和类似情感的其他情绪。

在第一卷主要讨论了原始印象，这一章开始我们讨论的主题是次生印象也即反省印象。我们可以把反省印象分为两种：平静的和猛烈的。平静的反省印象包括对行为、著作和外界对象美丑的所有感觉；猛烈的反省印象包括爱和恨、悲伤和喜悦、骄傲与谦卑等等。我认为有必要对本书的研究题材进一步限定，我们主要研究的是猛烈的情感以及它们的本质、来源、原因和结果。

我们把情感分为直接情感和间接情感两种。直

接情感是指直接起源于苦、乐、善、恶的情感，它包括欲望、厌恶、喜悦、悲伤、希望、恐惧、绝望、安心。间接情感是指由同样原则发生，但要与其他性质相结合的情感，它包括骄傲、谦卑、爱、恨、妒忌、怜悯、恶意、慷慨、野心、虚荣以及它们附属的情感。这一卷的前两章讨论间接情感，第三章讲直接情感。

骄傲和谦卑是很常见的，每一个人都感觉自己有过这样的体验，但我们很难对它们下一个定义。可是它们的对象是显而易见的，骄傲和谦卑有一个共同的对象就是自我。当我们因骄傲而兴高采烈，因谦卑而抑郁丧志时，我们自己可以清楚地感觉到，而且这些都是以自我为中心的。

我们把自我作为情感的对象，但自我不能成为情感的原因。骄傲和谦卑是一组相反的情感，两者不能同时存在，一个人不能既骄傲又谦卑。如果把对象作为情感产生的原因，对象刺激我们产生骄傲的同时又会刺激我们产生谦卑，这显然是不正确的。

我们必须把情感的对象和原因区分开，把它们作为两个观念来分析。第一个观念是心灵呈现给我们的原因观念（产生观念），这个观念刺激我们产生了情感，这就是情感的原因。当情感被刺激起来

以后，我们从一个观念转到另一个观念，这时的观念是自我观念，这个观念表象着情感的对象。

我们先从骄傲和谦卑的原因谈起。心灵的很多性质都可以成为骄傲的原因，如美丽的房子，漂亮的衣服，聪明的儿女等等，这些性质的反面往往就是谦卑的原因。我们以漂亮的房子来具体分析。一个人对他设计的漂亮房子感到很得意，他情感的对象是房子，产生这种情感的原因是漂亮。这个例子中的两个因素为我们指出了情感产生的原因，一个因素是作用于情感的性质（漂亮），一个因素是性质寓存的主体（房子），性质如果不寓存于某个主体就不能产生任何情感，主体如果没有这种性质也同样无法引发我们任何的情感。两者只有结合在一起且共同的作用于我们，才能成为情感产生的原因。

情感

是什么决定了我们选择情感的对象，我们产生这种情感是受什么影响呢？

是什么决定了我们选择情感的对象，我们产生这种情感是受什么影响呢？

第一，情感在自然特性或原始特性的影响下，把自我作为对象。这种特性是恒常稳定的。自然给心灵一种原始的性质，使心灵在向外观察时总要着

眼于自己。

第二，虽然情感很多，但产生情感的原因是少数而简单的。无论存在多么大的文化背景差异，所有民族都有一个共同的现象，同样的对象能产生同样的情感，只要拥有权力、财富、美貌和个人的优点就可以使我们骄傲。分析这些原因后发现，除了数量极大以外，刺激我们产生情感的原因也各不相同。不过，我们相信情感的每一个原因都有其产生的条件，而这些条件中一定有情感所共有的。另外，心灵是一个有限的主体，如果每种情感都依靠一大堆原因才能引起，每个原因要有一套原则才能引起，我们的心灵如何能包容得下呢?

第二节 印象与观念的联结关系及其对骄傲与谦卑的影响

为了发现产生情感的共同原则，我们需要反省一下人性的某些共同特性。

第一个特性是观念的联结。心灵不会长时间固定在一个观念上，当一个观念呈现于想象中时，由于某种观念的结合我们会从一个观念推到另一个相关的观念。观念联结所依靠的关系主要有类似、接近和因果关系。

第二个特性是印象的联结。一个印象往往是与其相似的印象结合在一起的，一个发生其余的就会随之而来。例如悲伤和失望引起愤怒，愤怒引起妒忌，妒忌引起恶意，恶意又引起悲伤，如此反复。印象间的联结和观念间的联结很相似，不过两者也有一个很大的差别，那就是观念是由类似、接近和因果关系联结的，而印象只是由类似关系所联结。

第三个特性是两个联结可以互相协助、互相促进，如果两个联结会合于一个对象，就会给心灵双重的冲动，情感的推移过程就更容易完成。一个人如果受到了别人的伤害，他会变得性情暴躁，特别是当伤害他的人就在他面前时尤为如此。观赏美景时，既听到小鸟的叫声，又听到瀑布倾泻而下的声音，这些声音都会激荡在观赏者的心中。如果花园中的花朵散发着香气，那会使景色更加美丽，更使人心旷神怡。

总结一下前面的分析，考察印象和观念的联结对骄傲和谦卑的影响。我们曾经分析了性质对骄傲和谦卑的影响，特别是我们发现苦乐的感觉与骄傲和谦卑是相伴随的。如果一个人美貌如花给人以骄傲之感，同时也会使人感到快乐；如果一个人相貌丑陋，既给人谦卑之感，也会使人感到不快。我在几个例子中都发现是这样，所以想把它推广到一切

例子，而且我还想进一步假设说：骄傲可以产生快乐，谦卑可以产生不快。

我们也分析了性质所寓存的主体。我从许多例子中发现这些主体是我们的一部分或是与我们密切相关的东西。如果这些性质转移到与我们没有关系的主体上去，对骄傲和谦卑等感情就没有丝毫的影响了。

考察情感我们发现，第一，骄傲和谦卑的对象是由一种自然的、原始的特性所决定的，其对象不能超出自我的范围；第二，情感在心中的感觉，也就是情感激起心灵中的一种情绪，它构成了骄傲和谦卑的本质，这种感觉就是苦乐感觉。骄傲是一种快乐的感觉，谦卑是一种痛苦的感觉，没有了苦乐感觉就没有了骄傲和谦卑。

情感的两个特性是：一个是情感的对象即自我，一个是苦乐的感觉。情感的原因也有两个：一个是与自我的关系，一个是情感之外的痛苦与快乐倾向。我们发现这之间存在一定的联系,激起情感的原因（与自我的关系）与情感的对象（自我）是联系在一起的，原因产生的感觉（痛苦与快乐倾向）与情感的感觉（苦乐的感觉）是联系在一起的。情感是由观念和印象的双重关系产生的，印象很容易转化成与之类似的印象，而观念也是这样，当两种

关系相互促进时，心灵从印象关系和观念关系获得双重冲动，使推移顺利进行。

那么，这种情感是直接产生的，还是需要其他原因的协助呢？情感和感觉的产生需要其他器官的帮助，骄傲也需要外界对象的帮助才能产生骄傲感。第一，骄傲需要某些原因才能被刺激起来；第二，直接产生于自然，对象会永远存在，骄傲的倾向也会永久存在；第三，谦卑和骄傲相同也会永久存在。总之，骄傲的产生需要有对象和原因，这两者缺一不可。

在考察了全部原因和关系的本性之后，我发现是关系原则产生了骄傲，凡是能够引起快乐感觉且与自我相关的事物都可以激起骄傲的情感。谦卑也是如此，引起的感觉虽然不同，谦卑引起不快的感觉，但是与自我的关系不变。在观念关系和印象关系的双重作用下，由一种情绪向另一种情绪推移。总之，印象和观念可以引起与之相关的印象和观念；印象和观念的双重作用可以使情感的推移更加方便，由一种性质和一个主体组成的原因在这种情况下最终产生了情感。

我们在因果关系判断时，也是运用的印象和观念的双重关系。先前印象可以使想象变得更活泼，借助双重关系把活泼性传给了相关的观念。

第三节 体系的限制

一切愉快的对象都可以由观念和印象的联结产生骄傲，这些对象是与我们联系在一起的，而不愉快的对象则产生谦卑。我们假设的这个体系有一定的限制，下面具体说明。

第一种限制是：与我们有关且可以产生苦乐的事物，也同样可以产生骄傲或谦卑。如果一个愉快的对象与我们有一种关系，那么首先产生的情感是喜悦。比起骄傲和虚荣感来，喜悦借助于较为细微的关系就可以出现。例如出席一个宴会时，丰富而美味的事物就会使我们喜悦。喜悦所依赖的关系比骄傲更为轻微；许多东西虽然不足以引起骄傲，却足以使我们感到高兴和快乐。一个对象接近我们且具备了一定的关系，就能给予我们愉快且产生喜悦，而骄傲还要由一种情感推移到另一种情感才能产生，并能把愉快转变为虚荣。骄傲所由以产生的关系要完成双重任务，所以必须赋有加倍的力量。

第二种限制是：愉快的或不愉快的对象，不但要与我们有密切关系，而且要为我们所特有，或者是少数人所共有的。我们判断对象的标准不是对象的内在价值而是比较。如果这个东西是我们都习以为常的，且很多人都拥有，那么它很少给予我们愉

快。如果这个东西有其独特性，那么它带给我们的快乐就更多，我们也会倍加珍惜。骄傲的产生比喜悦要求更多的条件，为了刺激起骄傲来，我们首先要想到两个对象，即产生快乐的原因或对象，另外还要有作为情感真正对象的自我。而喜悦的产生只需要一个对象，即给人快乐的那个对象；这个对象也需要与自我有某种关系，但这种关系主要作用于愉快的对象，自我并不是这个情感的对象。

第三种限制就是：对我们是愉快或痛苦的对象，对其他人必须也是如此。显而易见的，如果别人认为我们是幸福的、有道德的、美貌的，我们会把自己想象的更为幸福、更为有德、更为美貌。

第四种限制是：情感的原因是变化无常的，所以这些原因与我们的联系往往也是短暂的。一切偶然而且易变的事物是很难给人们太多喜悦的，更不用说骄傲了。

第五种限制：与其把这部分作为限制，还不如把它看作是这个体系的补充。通则对一切情感都有极大的影响，对骄傲和谦卑也有极大影响。我们会根据一个人占有的权力或财富把他归入不同等级，即使这个人的性格和健康有任何问题，也不会影响我们的判断。

举个例子来说明通则和一般准则对情感的作

用。假设让一个健康长大且与我们天性相同的人突然闯入我们的世界，刚开始他不会有任何的情感产生，但是当他习惯了情感的原则，并且确定了每种事物的正确价值以后，就必然顺利地产生情感。一般确立的准则还会指导我们选择一个对象而舍弃另一个对象，指导我们应当依照什么样的比例去做。从第五种限制我想到，最骄傲在世人看来也最有理由骄傲的人，并不永远是最幸福的，而最谦卑的人也并不永远是最可怜的人。

第四节 恶与德

每一种情形下是否都有影响情感产生的双重关系？我们肯定情感产生的原因与自我相关，所以我将力图证明产生骄傲和谦卑情感的快乐或不快。

恶与德是情感产生最明显的一个原因。现在有一种讨论，主题是道德的区别是建立在自然的、原始的原则上，还是产生于利害关系和教育。我们将在下卷具体考察这个问题，在这里先为我的论证体系做一些说明。

道德会使我们产生一种实在的痛苦和快乐。对我们有利的倾向或有害的倾向会使我们产生快乐或不快，情感、习惯或性格的倾向也可以产生快乐或

不快，赞许或谴责就是由此而产生。如果有人对我们表示慷慨，我们就会有所得，快乐的感觉就产生了；如果这个人很贪婪，我们就会担心自己遭受损失，不快的感觉就会产生。

如果一切道德都是建立在痛苦和快乐之上，当我们预料到自己或别人性格所可能带来的损失或利益时，痛苦或快乐就会产生，那么道德的全部效果就必然由痛苦或快乐得来，其中骄傲和谦卑的情感也是由此而来的。德的本质在于产生快乐，而恶的本质在于给人痛苦。德与恶必须是我们性格的一部分，才可能刺激起骄傲或谦卑。

不快和愉快无法与恶和德分开，所以它们构成了恶和德的本质。痛苦和快乐既是恶和德的原始原因，也必然是它们一切结果的原因，也是骄傲和谦卑的原因。一个品格高尚且慷慨的人可以使我们感觉愉快，而一个本性残忍和奸诈的人会使我们感觉不悦。

骄傲与谦卑不仅产生于心灵，而且产生于与快乐和不快有关联的性质。机智、幽默等才能最能投合我们的虚荣心，如果这方面遭受了挫折，也能使我们产生耻辱。但是我们说不清机智到底是什么，只有依靠鉴别力才能做出判断。这种鉴别力就是由真机智所得到的一种快乐感觉，和由假机智所得到

的一种不快感觉，（别人的）谦卑使我们感到高兴，而（别人的）骄傲则使我们感到耻辱。人们认为前一类性质是德，而后一类性质则是恶。我的理论是：德可以刺激起他们所视为恶的骄傲来，而恶可以产生谦卑，人们也许会感到惊讶了。我对骄傲的定义是在观察德、美貌、财富或权力时，心中产生的愉快的印象，这种印象往往出自对自己的满意；所谓谦卑，则是指相反的印象而言。

第五节 美与丑

我们的身体与我们可以形成足够近的关系，成为骄傲和谦卑产生的原因。美可以使我们产生高兴和愉快，正如丑产生痛苦一样。如果美或丑由我们的身体产生，鱼对于我们所赞赏的动物或其他对象，美是由方便和效用的观念产生的。鱼的流线体型适于在水中游泳，这就是出于方便的考虑，在我们看来这就是美的。

那么快乐或不快必然转化成骄傲或谦卑，这种情形已具备了印象和观念转移的一切必需的条件。两种情感的对象：美或丑与自我是密切关联的。因此，美可以成为我们自己骄傲的对象，而丑就变为谦卑的对象了。

容貌和体态的性质可以为我们提供更有说服力的论证。美是一种秩序和结构，由于它们符合我们天性的原始组织，或是符合我们的习惯、爱好，而使心灵感到快乐和满意。快乐和痛苦是美和丑的必然伴随物，也构成了它们的本质。对于我们所赞赏的动物或其他对象，美是由方便和效用的观念产生的。鱼的流线体型适于在水中游泳，这就是出于方便的考虑，在我们看来这就是美的；而柱顶比柱基更尖细则是出于效用的考虑，这样的设计可以使建筑更为美观。像机智一样，我们无法给美下一个定义，只能借着一种鉴别力或感觉来辨识。

我们的论证是：首先，美和丑可以产生快乐和痛苦，我们的感觉和给我们感觉的性质是不可分离的。自然的美和道德的美（两者都是骄傲的原因）有一个共同之处就是这种产生快乐的能力，共同的原因产生了共同的效果，快乐也必然是那种情感的实在的、有影响的原因。其次，我们身体的美和外在对象的美有一个差别，身体的美和我们有亲近的关系，另一种则没有。骄傲情感可以被我们的美貌所刺激起，而丝毫不受外界对象的影响。总之，当快乐寓存于一个与自我相关的对象上时，与情感相关的或类似的印象就可以借自然的推移产生骄傲；而它的反面就产生了谦卑。

身体方面的其他优点特别是有用的、美丽的或令人惊奇的东西，都是骄傲的对象；与此相反就是谦卑的对象。这些事物的共同点在于能够产生快乐。因此，快乐和它对自我的关系是骄傲的原因。

美是否是一种实在的东西，是否不同于产生快乐的能力呢？我们自己的或属于我们的任何事物，只要产生了惊奇之感，就会同时刺激起另一种情感。如果曾经逃离险境，我们就会对自己经历的惊险故事洋洋自夸，骄傲就产生了。

通过分析，我们发现，一是对象由于快乐做中介激起骄傲，这种激起骄傲的性质就是一种产生快乐的能力。二是快乐在两个相关的观念之间推移产生了骄傲，如果把那种关系切断，情感就会立刻消灭。所以别人的惊险事迹可以刺激起快乐，因为缺乏观念的关系，但却永远刺激不起骄傲的情感。

健康虽然是最令人愉快的东西，疾病虽然是最令人痛苦的东西，但大部分情况下，人们不会因为拥有健康而感到骄傲，也不会因患上疾病而耻辱。因为骄傲和谦卑的产生有五个限制条件，这里体现了第二个和第四个限制。我们没有自己所特有的东西就不能产生骄傲和谦卑；情感必须是恒久的，且能与“自我”的存在时期成某种比例。对人们来说，健康和疾病状态是不断变化的，没有人一直或

确实总处于这个状态。但是如果一种疾病变得根深蒂固，我们不再抱有痊愈的希望时，疾病就成了谦卑的对象。老年人如果患有风湿病和痛风症就会有不快的心情。传染别人、危害别人或使人不快的那些疾病，也会使我们感到羞耻。

第六节 外在的有利条件和不利条件

外在的有利条件和思想或人格虽然相距较远，可是这些有利条件却大大影响了情感。当外界对象与我们结合或联系起来时，就能触动我们的骄傲感。任何事物必须和我们有某种关系，才能触动我们的骄傲感。这个事物的观念也可以说是属于自我的观念，由一个观念到另一观念的推移过程也必须是容易的和自然的。

类似关系很少成为骄傲或谦卑产生的基础。相似关系虽然有时会产生一个比较有利的自我观念，进而产生骄傲，但自我观念是情感的最后的、终极的原因。如果在容貌和体态等方面和一个大人物类似，我们会感到一种虚荣。但如果这个人没有辉煌的历史，只是细节上与我们类似，我们也不会对他表示尊敬和景仰。在类似的辉煌历史之间形成了包含若干环节的连锁，但多重关系必然削弱那种联

系。心灵在由辉煌转到琐细时，会因为对比而觉察到后一种性质的细微琐屑。

骄傲与谦卑的原因和对象之间要有接近关系或因果关系，这是产生情感的唯一必需条件，这些关系使想象由一个观念转移到另一个观念。那么这些关系还能有什么作用，并且凭借什么成为两种情感的必需条件呢？我们很难觉察观念的联结，它是默然地和不知不觉地进行的，所以只能凭借其结果来发现。这种联结不产生任何情绪和新的印象，它会改变心灵先前的、可临时唤起的观念。根据经验和推理，我们说无论观念的联结如何必要，它本身不足以产生任何情感。

下面我们要证明最初产生的情感来源于相关的印象，这个印象建立在经验的基础上。经验为我们指出：观念间的关系可以辅助感情间的关系，促使由一个印象到另一个印象的推移。如果骄傲或谦卑直接产生，不需要从其他感情得到进一步的增加或补充，那么它们就该是自足的了，但实际情况并非如此。观念间的顺利推移也不能产生情感，这种推移只有通过促进相关印象间的推移，对于情感来说才是必要的。同一个对象会随其性质和关系远近的增减，引起或大或小的骄傲。这就清楚地证实了情感是沿着观念间的关系而推移的，关系方面的每一

种变化，都在情感方面产生与之成比例的变化。我们对观念关系的探究也同时证明了印象关系，且这部分是建立在经验的基础之上。

我们会对自己国家的美景感到自豪，这种美景与快乐相关，快乐与骄傲关联，快乐的对象与自我也是相关的。凭借印象和观念的双重关系，由一个印象到另一个印象的推移就形成了。所以我们由美景引起了骄傲，因故乡的气候而感到自豪。

我们也会因血统感到虚荣。所以每个人都要装作出身名门，是由世代相承的祖先一脉相传下来的。人们还特别爱炫耀：多少代以来，自己的祖先都是某块土地的业主，他们的家也从来不曾出让财产或移居其他郡县或省份。他们还会自夸说，这些财产完全由男性家系一脉相传。

这些自夸的对象给他们一种愉快的感受，借着印象间与观念间的双重关系，产生了骄傲的情感。而且能够增强关系的东西，也必然增强情感；能够减弱关系的东西，也必然减低那种情感。所有权的同一加强了由血统和亲属而产生的观念关系，使想象顺利地由一代转到另一代，印象完整的传递下去，刺激起了较大的骄傲与虚荣。

人性有一种性质：想象自然而然地转向一切重要的、重大的事物。在婚姻关系中，由于男性比女

性占优势，所以人们总是首先关注丈夫。这也加强了子女与父亲的关系，减弱了其与母亲的关系。子女们通常会用父亲的姓，他们出身的贵贱也依据父亲的家世而定。即使子女选择代表母亲的家庭，而不想代表父亲的家庭，前面的通则仍然会起作用。

第七节 财产权和财富

一切关系中最经常产生骄傲的是财产权关系。财产权的定义是：在不违犯正义的法则和道德上公平的情况下，允许一个人自由使用并占有一个物品，同时禁止其他人使用和占有这个物品，它是一种人与物的关系。提到所有者我们会自然地想到财产权，提到财产权我们会自然地想到所有者，两者之间有一种观念关系。当观念间的关系与印象间的关系结合起来时，就会产生感情间的推移。因此，如果我们的快乐或痛苦来自于财产权与我们之间的关系时，骄傲或谦卑就产生了。观察人生将证明我的理论体系。

一个爱慕虚荣的人会使用世界上最好的东西，因为他可以从这些东西中得到骄傲和虚荣。如他的烹调最精美，他的餐桌最整洁，他的奴仆最伶俐等等。凡是有用的、美丽的或令人惊奇的对象都可以

借着财产权产生这种骄傲的情感。这些东西的共同点在于产生快乐，快乐产生了骄傲，骄傲就是这些东西的最终效果。

财富

财富被认为是获得事物财产权的一种能力，所以它对情感有影响。货币是一种金属也是一种财富，拥有货币可以使人们快乐，拥有大量货币的人就拥有了大量的财富，会使人产生骄傲的情感。

由于事物的财产权可以借着印象间和观念间的双重关系产生骄傲，那么拥有获得财产权的能力也会有同样的效果。财富被认为是获得事物财产权的一种能力，所以它对情感有影响。货币是一种金属也是一种财富，拥有货币可以使人们快乐，拥有大量货币的人就拥有了大量的财富，会使人产生骄傲的情感。许多东西都可以借着能力对情感发生作用，而不一定要把能力实际发挥出来。当我们拥有一种令人快乐的能力时，我们便感到高兴，而当另一个人有令人痛苦的能力时，我们就会感到不快。

经院学派的自由意志学说认为，动机并不会剥夺我们的自由意志，也没有取消或抑止行为的能力。从通俗的概念讲，如果动机阻止一个人满足他的欲望，抑制了他的行为，那个人就没有任何能力。

一个人有着很强的利害动机或安全动机，这个动机抑止了他采取任何行动；另一个人则不受这样一种约束。根据过去的经验，我们可以推断前者不会采取行动，而后者也许会、可能会采取行动。人的意志是变化无常的，没有动机我们无法对其行动进行判断；即使有了动机，也存在原因判断的不确定性，而这种不确定性对情感是有影响的。每个人都有做出行为的能力，能力永远和它的发挥有关。如果一个人可能会做出一种行为，我们就认为他拥有那种能力。情感会被确定的和必然的事情所影响，也会被可能的或偶然的事情所影响，它根据过去经验来判断对象的实际存在。能力是通过人类的经验和实践发现的，它是一种行动的可能性或概然性。当任何福利来临的时候，如果我们有能力随意取舍，也没有任何障碍或动机妨害我们，那么快乐就会增加。

通过印象间和观念间的双重关系，财富在所有者心中产生了骄傲或虚荣。财富的本质在于拥有获得快乐和舒适的能力，这种能力的本质在于发挥的概然性，发挥的概然性在于我们是否可以运用推理预测快乐的存在。我们预测到将要拥有一笔巨大的财富，那么无疑就预测到了快乐，我们就会很快乐。快乐的预测就是一种很大的快乐；这种快乐的

原因是我们将要享有的东西，这些东西是与我们有关的所有物或财产。

财富产生快乐和骄傲，贫穷引起不快和谦卑。权力也是如此，它产生前一种情绪，而奴役则产生后一种情绪。如果我们拥有了控制他人的权力或权威，这将使我们的欲望得到极大满足；而被奴役却要使我们服从他人的意志，随着而来的就是极大的耻辱。

控制机器人也可以使我们获得快乐和骄傲，但是这种快乐和骄傲的程度不如控制人的时候大，控制有感觉的、有理性的人可以使我们显得更为愉快，更加尊贵。比较是使我们对事物增加重视的一种方法，当一个富翁把自己与贫穷的乞丐进行比较时，他会发现自己有多么地幸福，也会发现拥有财富是多么地美好。如果把我们和我们所支配的人作一个比较，就会凸显出权力的优势。想象在对象本身就可以看到比较，思想进入比较的进程也是顺利而方便的。在下面考察恶意和妒忌时，我们再具体阐述。

第八节 名誉的爱好

情感除了骄傲和谦卑这些原始原因以外，还有

一种次生的原因，那就是别人的意见，它对情感也有相同的影响。骄傲的原因如德、美丽和财富等等，如果没有别人的看法和意见加以配合，它们的影响就会很小。我们先来说明同情的本性。

人性在本身和结果两方面最引人注目的性质，就是同情的倾向。同情是他人经过传达使我们接受的心理倾向或情绪，它使我们很难遵从自己的理性或心理倾向，而反对朋友和日常伴侣的理性或心理倾向。同一民族的人往往拥有同样的心理倾向和性情，而且这种民族性格在相当长的时间里都能保持同一，这就是出于类似关系产生的同情。

一切人之间都保持了很大的类似关系，别人拥有的情感或原则从我们自身也可以找到，心灵和身体的结构也是如此。各个部分虽然存在差别，但其间仍然保存着一种很显著的类似关系。这种类似关系的存在使我们体会到别人的情绪，从而欣然加以接受。我们与对象的关系（类似关系）越巩固，想像就越容易进行推移，自我观念就越容易把想象的活泼性传到相关的观念上去。

除了类似关系以外，其他的关系也有这种作用。如果别人与我们距离很近（接近关系），就很容易把情绪传达给我们。血统关系是一种因果关系，有时也可以促成这种效果。相识关系、教育和

习惯也有同样的作用。关系可以把自我印象或意识传到观念上，这些观念是由我们对其他人的情绪或情感所发生的，并使我们以最强烈、最生动的方式加以想象。

区别印象和观念的唯一条件是强烈和活泼程度的差别，这种差别在某种程度上可以被印象和观念的关系所消除，所以情绪或情感的观念可以借此大大地活跃起来，以至变成那个情绪或情感的自身。对象的生动观念总是接近于它的印象，在感情方面这种情形最为显著。当生动的观念具备了极大的活泼性时，就会转变成为印象。感情自然地由想象发生，由我们对这些感情形成的每个生动观念发生，这就是同情的本性和原因。

知性的理论体系和情感的理论体系是类似的，因果关系就足以强化并活跃一个观念。在同情中，一个观念转化为印象，这种转化需要对象与我们有关。比较一下所有这些条件就会发现，同情和我们知性的作用是相互对应的。

如果骄傲和谦卑由称赞和责备、美名和丑名产生，同情对这些情感有什么影响呢？一个人如果钦佩他人的观点，那么接受他人的意见就是最自然的了。这一方面是出于同情，因为同情可以使他们的情绪亲切地呈现于我们面前；另一方面是出于推

理，推理使我们认为他们的判断是已得到论证的事实。权威和同情几乎影响了我们的一切意见，当判断自己的价值和性格时，这两个原则必然有一种特殊的影响。而这一类的判断永远伴随着情感，它们干扰我们的知性，常使我们陷入不合理的意见中，这就是意见与情感的联系。我们会对证实自己的意见感到特别高兴，而对于反对自己的意见感到震惊。

如果赞美来自我们尊重和赞许的人，而不是来自憎恨和鄙视的人，我们将得到更大的快乐。如果与智者长期相识，我们还会从他的赞许中得到一种附加的愉快。如果别人的赞美与我们自己的意见符合，且他们赞美的正是我们所擅长的特质，这将带给我们极大的快乐。如果并不具备这种品质，即使全世界的人都对他表示赞许，他也一点不会快乐。出身名门而境况潦倒的人往往宁愿呆在陌生的环境里，即使从事最低贱的工作，也不愿意生活在富贵的亲友和熟知其门第和教育的人中间，分析这个例子会给我们许多启示。

第一，被人轻贱而感到的不快主要依靠于同情，而同情又依靠于对象与我们的关系。居住在远离亲友和熟人的地方，可以隔断与我们的关系，减弱这种同情和不快。

第二，关系是同情所必需的。通过别人人格的观念和自我的观念的联结，关系可以促使我们把对别人情绪的观念转化成情绪自身。在一个陌生的环境里，亲戚和接近关系虽然仍然存在，但这些关系不是结合在同一个人的身上，所以它们促进同情的程度就较小。

第三，割断关系而减弱同情。由于生活窘迫，我会受到双重轻视：一方面来自我的亲戚，一方面来自周围的人，这种双重轻视会被亲戚和接近关系加强。如果我们处在一个陌生的环境里，亲戚不在面前，周围都是陌生人，这样和我们产生联系的那些人就不会兼具两种关系（血缘关系和接近关系），他们对我们的影响就会互相独立；当轻蔑来自既是邻人又是亲戚的人时，这两种影响便联合起来了。

第四，这个世界上的每样事物都是通过比较加以判断的。虽然他知道自己的生活很不幸，但是生活在他周围的人不知道，因而对过去生活不愉快的比较，只能由他自己提出，而绝不可能出自他人的同情。

我们证明的是由赞美获得的快乐来源于情绪的传导，这种赞美可以使我们获得广泛的名声。广泛的名声即使对于脱俗的人来说也是愉快的，众多人

的赞美可以使人获得快乐，给人以重要和权威的感觉。

第九节 动物的骄傲与谦卑

如果事物与我们发生关系，且产生了快乐或痛苦，那它就成为骄傲和谦卑产生的原因。骄傲或谦卑的一切原因都会产生快乐或痛苦。情感的最重要的原因在于产生愉快感觉或不快感觉的那种能力，这些原因的全部结果，尤其是骄傲和谦卑，都是从那个根源产生的。

对人所做的所有观察和实验对动物也同样适用，把这两种观察和实验结合起来，可以为我们的理论体系做出附加的论证。人类的构造与动物有相似之处，有一些活动也是相同的，所以我们认为动物和人活动的原因也是相同的，我们先指出人类的情感和动物的情感之间相对应的现象，随后再比较产生这些情感的原因。高等动物也有许多骄傲和谦卑的明显标志。如孔雀会通过开屏表示它的自负，夜莺会通过鸣叫表现其自夸和争胜。那些常和人类接近，而且与人类熟悉的动物，也会对人类的赞许表示一种明显的骄傲。它们会对人类的夸奖和抚爱感到欢喜，所以骄傲与谦卑不仅是人类所特有的情

感，动物也具备这种情感。

动物没有德或恶的意识，它们会忘掉血统关系，也没有权力和财产的概念。动物产生骄傲和谦卑的原因只在于身体方面，而不是寓存于内心或外界的对象。虽然动物也像人一样产生出骄傲，但它们的这种骄傲永远是建立在美丽、体力、敏捷和其他某种有用的或愉快的性质上的。

那么动物情感的原因作用的方式是否也与人类相同呢？动物心中显然也有同样的观念关系，这种关系也由同样的原因得来。接近可以在观念间产生关系，如果把狗带到它曾经藏骨头的地方，它还能想起先前掩埋的东西。类似关系的效果并不那样明显，狗走近曾被痛打的地方还会战栗发抖。类似、接近和因果关系对动物也像对人一样，都以同样的方式起着作用。动物的感情之间也有一种关联，可以通过一系列互相关联的情绪推移下去。人类产生骄傲或谦卑所必需的一切内在原则，也是一切动物所同有的。原因既然是相同的，这些原因在整个动物界也会以同样的方式起作用。我的假设和判断可以应用于每一种感情动物。

第二章 爱与恨

第一节 爱与恨的对象和原因

给爱和恨下定义是不可能的，因为它们只产生一个简单的印象，而没有任何混合或组合的印象。根据经验我们知道，骄傲和谦卑、爱和恨之间有着极大的类似关系，不过两组情感也有差别。骄傲和谦卑的对象是自我；爱和恨的对象则是其他的人。我们意识不到这些人的思想、行为和感觉，爱和恨指向的是我们以外的存在者。

爱和恨的对象并不是这些情感的原因，它们不足以刺激起这些情感。如果对象也是它们的原因，那么就会同时刺激起两种相反的情感，这两种情感从产生的一刹那就必然会互相消灭。

产生爱和恨的原因是多种多样的，根据对这些原因的观察，我们先从起作用的性质和性质寓存的主体间的关系开始。拥有美丽宫殿的国王会得到人们的尊重。由于宫殿的美丽和财产权的关系，宫殿与国王联系起来了。这里证明了原因是一个复合的原因。

我们关于骄傲和谦卑所做的种种讨论，也同样适用于爱和恨，如果再重新加以陈述，那就未免太

令人腻烦了。爱和恨的原因必然与一个存在者相关，这个人要有思想才能产生这些情感。我们可以大胆地假设：爱和恨的原因与一个有思想的存在者相关，前者的原因产生一种独立的快乐，而后者的原因则产生一种独立的不快。美和丑如果是寓存在没有生命的物体上，是无法产生爱或恨的；与我没有关系的人或贫或富也无法使我们产生爱或恨。

对自己的性格、天才、财富感到满意的人都想在世人面前显露自己，并取得人们的爱和赞美。骄傲或自负的原因也就是虚荣心或名誉欲的原因；所以我们自己认为最得意的特点，必然总要炫耀于人。过去的经验和预感借助内心感受告诉我们：什么东西将会对别人产生作用。产生骄傲或谦卑的性质必然也会引起爱或恨，所以我们用来证明骄傲和谦卑产生原因的论证，也可以同样应用于爱和恨。

第二节 证实这个体系的几种实验

为了使我的体系应用于爱和恨、骄傲和谦卑两方面，可以对这些情感作一些新的实验。假如我和一个人在一起，我与这个人没有任何友谊，我对他也没有任何敌意情绪。我自己是骄傲或谦卑的对象，另一个人是爱或恨的对象。四种感情好像处于

一个方形，骄傲和谦卑、爱和恨形成了方形相对的两边，它们之间有一种有规则的联系和距离。由于骄傲和爱、谦卑和恨在感觉上有一种类似关系，它们就形成了方形的另外两边。骄傲和谦卑、爱和恨是被它们的对象或观念联系起来的；骄傲和爱、谦卑和恨是被它们的感觉或印象联系起来的。由此我可以说,凡产生这些情感之一的东西,对于那种情感都不能不具有双重关系,即观念与情感对象、感觉与情感自身这样两种关系。下面我们通过八个实验来证明这一点。

第一个实验。当我与另一个人相处时，一个对象出现了，但这个对象不属于我们中的任何一个人，而且对象本身也不能引起苦乐。例如我们一同观察一块普通的石头，显然，这样一个对象无法产生四种情感中的任何一种，无论我们怎样做，实验结果都是如此。所以结论是如果对象与我们没有关系，且不能引起苦和乐，则在任何心理倾向中都无法产生情感。

第二个实验。如果把两种关系之一加入实验，会有什么结果发生呢？例如那块石头或者属于我，或者属于另一个人，这样就与情感的对象产生了观念关系。但这种观念关系隐蔽地、平静地对心灵起着作用，而且不能产生痛苦或快乐。所以平凡的或

一般的对象，都不能由相关关系产生骄傲或谦卑、爱或恨这些感情。

第三个实验。我们用印象关系取代观念关系，即对象可以呈现一个令人愉快或不快的印象，但这与我或另一个人都没有关系。对象和情感之间有一种微细而不确定的联系。这种微细的联系不是冷淡而不可觉察的，它没有观念关系的缺点。这个实验中从感觉到情感的推移却没有观念加以推进，但一个印象很容易转到另一个印象。对象的变化不定引起推移原则的抵触，所以我们的结论是：只凭借印象关系与情感发生联系，仍然不能成为情感的稳定或持久的原因。只有能够产生快乐或不快，且与我们有关的对象，才能产生骄傲或爱、谦卑或恨，只具有这些关系中的一个，不能产生恒久而确定的情感。

这套推理与我们的经验和情感的现象符合。如果我和同伴在一个国家旅行，那里风景如画，旅馆舒适，这样的环境使我们身心愉快。如果这个国家与我或我的同伴无关，它就不会成为骄傲或爱的原因。因此，我只有把情感建立在与我有密切关系的对象上，才能产生一种确定的情感。

旅行

如果我和同伴在一个国家旅行，那里风景如

画，旅馆舒适，这样的环境使我们身心愉快。如果这个国家与我或我的同伴无关，它就不会成为骄傲或爱的原因。因此，我只有把情感建立在与我有密切关系的对象上，才能产生一种确定的情感。

第四个实验。现在我们证明：具有双重关系的对象必然刺激起情感来。显而易见，情感的产生必然有某种原因。把美德放在我的身上就会产生情感，这种情感就是骄傲。在这里对象（美德）的观念和自我(情感的对象)的观念产生了一种关联，对象产生的感觉和那种情感的感觉也相类似。每一次除去一项关系，都会消灭了那个情感。如果美德属于我的同伴，我的感情就会转到爱的一面，感情被印象和观念的双重关系所吸引住了。再重复同一个实验，把感情分别放在骄傲和爱上也是同样的。

我把德换成了恶，恶存在于他人身上时，就借其双重关系刺激起憎恨来；恶属于我自己，情感就由憎恨转成谦卑。我把印象重新改变一下，把谦卑转为骄傲，所有这些实验都让我得出了同样的结论。无论我依照什么秩序进行，实验的结果丝毫不发生变化。美和丑、贫和富、权力和奴役方面也是如此。

第五个实验。下面我们尽量变化情况，把各个情感和对象置于各种不同的位置中。首先，我们假

设一起实验的那个人和我有密切的关系，这种关系可能基于血统或友谊；其次，情感的原因使这个人获得了印象和观念的双重关系。我们看一下这些关系的结果。

我与那个人有关系，所以必然有爱或恨产生。那个人和我有关，于是存在一种观念关系；那个人可以引起我们的快乐或不快，于是也有一种印象关系。我的儿子或兄弟的德与恶，可以刺激我产生爱与恨，而且借着一个新的推移过程，由于相似的原因，骄傲或谦卑就产生了。经验和推理也符合我们的结论。

第六个实验。现在我们从另一个角度入手，假设把好的或坏的品质置于我们自己身上，而与那个和我有关的人没有任何联系，这时心灵不再从一种情感向另一种情感转移。由骄傲或谦卑转移到爱或恨，不像由爱或恨转移到骄傲或谦卑那样地自然。骄傲和谦卑是与爱和恨相关的印象，我又与那个人相关，类似的原因必然产生类似的结果，一个完善的转移过程必然由双重关系产生。

自我观念与对别人情绪和情感的观念相比，给我们更大的活泼性。自我观念一经呈现，就会吸引我们的注意。想像容易由晦暗的观念（对别人情绪和情感的观念）转到生动的观念（自我观念），却

不容易由生动的观念转到晦暗的观念。

心灵有一种转移到与之相关情感上的一种倾向，如果对象是相关的，这种倾向就被推进。严格地说观念关系如果一成不变，就不会引起想象转移，对情感的影响也必然要停止。我们总是先考虑与我们有关系的人，进而再考虑自我。但当感情一旦转向自我，想象便不能再顺利地推移到其他人。想象的这种顺利的或困难的推移可以推进或阻止情感的转移。情感和想象是互相联系着的，而且观念间的关系对感情也有影响。即使关系继续存在，想象受到阻碍也就不能产生观念间的联结或转移；如果想象对情感的影响受到了阻碍，就不能使我们由一种情感转到另一种情感。这里似乎与同情现象有一个矛盾，同情使心灵很容易由自我观念转到其他对象的观念，但是在同情方面，我们自己并非情感的对象，也没有任何东西使我们的注意力固定在自我身上。

第七个实验。假设有同一的情感和观念关系，我们考察一下新的实验结果。印象和观念间的双重关系可以产生情感的转移，同一个印象和观念关系更能产生这种转移。当爱或恨某人时，我们总要把这种情感扩展到和那个人接近的一切对象，我们会爱或恨那个人的朋友和亲属。如与某一个人吵架，

就会对其全家都产生憎恨。

当较重要的对象比次要的对象先出现时，情感的转移更加容易。我们因父而爱其子，比因子而爱其父更为自然。这种情感容易下降，难以上升。想象易于由远及近，而不易由近及远；易于由小及大，而不易于由大及小。影响最大的东西也最容易被人注意，而最被人注意的东西，也最容易呈现于想象中。我们容易忽略事物中细微的东西，而不容易忽略其重要的成分。当我们提到某个国家时，首先想到的是那个国家的京城，然后才返回来考虑各个省份。习惯使得妻子用丈夫的姓，而不是丈夫用妻子的姓，原因也在于此。

观念间的顺利转移如何帮助情感的推移呢？朋友的美德首先产生了爱，然后产生了骄傲，想象是由远处转移到近处的。身分较高者的爱或恨可以引起身分较低者的情感，这和想象的倾向是相反的。其实，尊卑关系方面的情感转移和远近关系方面并不一样。这种矛盾可以由种类的差别产生，也可以由程度的差别产生。心灵中既然只有印象和观念，所以矛盾必然在于印象方面。一个强烈情感加到一个微弱情感上时，能够在心中造成大的变化，所以较大程度对较小程度的联系比较小程度对较大程度的联系更为密切。

对象的本性决定情感的程度。一种感情在指向重要人物时，会以更大的程度充满心灵，控制心灵。因此想象的倾向和情感的倾向之间的矛盾就呈现出来了。想象感到由小及大比由大及小更容易，但是情感发现有困难。最后情感战胜了想象，把心灵拉到了自己的一方。如果较大对象与较小对象有着一种关系，较大对象的观念难以转到较小对象的观念，指向较大对象的和指向较小对象的产生同一种类似的情感。观念间的关系和印象的同一性，使情感互相关联着。

心灵在什么方式下调和情感和想象之间的矛盾呢？想象由小及大比由大及小较为容易；相反，强烈情感易于产生微弱情感，而微弱情感却不容易产生强烈情感。在这种对立中，情感战胜了想象，并借着另外一种性质抵消对立。当我们敬爱一家的父亲时，如果他的儿女也在我们面前，而我们有机会、有能力为他们服务，亲近和接近关系就增加了他们的重要性，并且消除了想象对情感推移所做的抵抗。

第八个实验。由爱或恨转移到骄傲或谦卑，比由骄傲或谦卑转移到爱或恨更为容易，原因在于想象不容易由近的转到远的。但是我必须提出一个例外，当骄傲和谦卑的原因存在于他人身上时，这种

情况下的情感转移，不能只根据我与他人的关系进行，因为那个人是我第一种情感（骄傲或谦卑）的实在原因，与那种情感是密切相关的。

考察这八个实验，我们就会发现：同一个原则都出现在了全部实验中，借着印象和观念的双重关系，骄傲与谦卑、爱与恨都是从转移中产生出来的。缺少任何一个关系（第一个实验）或只有一个关系（第二、三实验）情感都不能产生，情感永远随着关系而变化（第四个实验）。关系如果不能产生观念间或印象间的推移（第六个实验）时，就不再对情感起作用，既不产生骄傲或爱，也不产生谦卑或憎恨。即使在相反的情形下，我们发现这个规则仍然有效（第七、八实验）。

第三节 疑难的解决

我们已经得出了许多不可否认的结论，下面主要消除关于情感特殊原因的某些疑难，并考察爱和恨与其他情绪混合而产生的复合情感。

情感随着感觉的变化而变化，他人的服务、美貌或谄媚可以使我们愉快，也一定会博得我们的爱；另一方面，任何人伤害了我们，或者使我们不快，都会刺激起我们的愤怒或憎恨。在民族交战

时，我们往往憎恨我们的敌人，认同我们的盟友。我们不承认敌人的将领具有什么良好品质，而对我们的司令员大加赞扬。

有些人认为，苦乐要由人故意的行为产生，其中蕴含着特殊的意图和意向。所以要根据意向判断行为，意向的善恶使行为成为爱或恨的原因。

如果使人愉快或不快的那种性质寓存在一个人的性格中，无论有意或无意，那种性质都可以引起爱或恨。除此以外，就需要有意识、有意图才能引起这些情感。如果爱或恨不是产生于性质，而是一瞬间的行动，为了产生某种关系，行为就必须有特殊的预谋和意图。另一方面，意向表明了某些性质，那些性质在行为完成后仍然存留，就把行为和那个人联系起来，促进了由此及彼的观念推移。所以，这就需要一种意向来刺激起爱或恨。

意向在产生印象间的关系方面，在产生快乐和不快方面都是必要的。别人的侵害会使我们对他表示鄙视和憎恨，殷勤的服务之所以使人愉快，因为它迎合了我们的虚荣心。如果把意向除去，前一方面的耻辱感与后一方面的虚荣感就会消除，爱和恨的情感显然也会降低。

如果把意图消除，是否就完全消除了爱和恨呢？人们对别人无意的、偶然的伤害也会大发雷

霆，说明不快与愤怒有一种自然的联系，印象关系可以由轻微的观念关系就发生作用。当印象的强烈程度一经减弱，人们就会明白过来，所以这种愤怒不会持续太久。

公认的必然和义务的不快并没有多大的力量刺激起情感，一个伤害我们的人，如果他的意图出于正义和公道，不会引起我们的愤怒。我们再仔细考察一下这个情况。

第一，这个情况可以减弱情感，却不能完全消除情感。对那些与我们打官司的人，与我们竞争职位的人，虽然我们承认他们的动机是完全正当的，但往往把他们当作敌人。

第二，当受到任何人的伤害时，我们就容易想象他是有罪的，公正无罪是我们难以接受的。任何伤害或不快都有可能刺激起我们的憎恨，公道的看法是事后才建立的，而憎恨产生侵害观念。伤害和公正是两个相反的对象，一个有产生恨的倾向，另一个有产生爱的倾向。两个对象随着不同的思想倾向而占优势，并刺激起特有的情感来。

第四节 对亲友的爱

爱与恨的对象传来的快乐与不快以什么为依据

呢？产生爱和恨需要印象和观念的双重关系。爱可以单独地被我们和对象之间的关系刺激起来，凭借与我们的联系，别人就可以得到我们的爱。如血统关系是心灵产生的最强的联系，关系减弱，感情的程度就会减弱。关系中的每一种都是一种联系，它给予人们要求爱的权利。相识虽然没有任何一种关系，也能产生爱和好感。当我们和任何人相处熟悉了以后，不免也有感情产生。

喜欢攻击人性的人认为，当一个人解除了和外界的一切联系时，他便会陷入最深的忧郁和绝望之中，人们会通过找寻各种消遣避免陷入这种境地。我十分同意这种说法，我认为心灵本身不足以自寻娱乐，所以要通过寻求多样的外界对象刺激起自己的精神。对象出现，我们的心情就会被激发起来。同伴就令人非常愉快，因为他们是一切对象中最生动的；他们是有理性、有思想的存在者；他们把内心活动传达给我们，唤起了我们的情绪和感情。对别人的情感所抱有的生动观念是令人愉快的，它比其他的意象更能使我们心情激动。

与亲友和相识者在一起会特别令人愉快，和他们在一起可以较大程度地活跃我们的思想，而且这种影响十分持久。与我们有关的任何东西，都会在情感上产生一种顺利的推移，我们会在一个生动的

方式下想象它们。在习惯、相识、推理和教育的作用下，都会产生这样的效果。那种想象特别令人愉快，使我们对一切产生这种想象的东西都怀有一种爱。

人们常与自己脾气和性格相似的人在一起，这是类似关系在起作用。我们看到别人与我们之间的相似之处，心情的自然进程和类似的性格之间产生了同情，就出现了这种同类相求、声气相投的情况。

前面已证明自我观念会把活泼程度传给那些与我们有关的对象观念，这种观念又会逐渐转变成为一个实在的印象。如果我们在别人身上观察到那个印象，由观念到印象的转变就更加容易产生出来。类似关系把观念转变为一个印象，不但借助于一种关系，还借助于提供火花而着起火来的那种材料（同情）。前面由观念向印象转移的两种情况都发生于类似关系。亲友、相识和类似三种关系中都有一个共同的特点，有一种容易产生的同情和相应的情绪。

骄傲的产生也有类似关系，也有一种同情和相应的情绪在起作用。在一个城市居住了很长时间，对它的一切会从陌生到熟悉，情感也会从厌恶到喜爱。心灵在观察熟悉的对象时，会感到愉快、舒

适，从而自然地爱上那些对象。心灵的这种性质诱使我们对自己和属于我们的对象怀有良好的看法。比起其他不熟悉的对象来，这些对象都是令人愉快的，是骄傲和虚荣的对象。

伴随着亲友和相识的爱有一种颇为奇特的现象。母亲再婚会使子女对她的关系大为削弱，而父亲再婚的情况远不及母亲再嫁那样削弱血统关系，其程度减轻了许多。

如果两个对象间想建立一种完善的关系，那么不但需要类似、接近或因果关系（把想象由一个对象传到另一个对象），而且还需要由第二个对象返回到第一个对象。认为两个过程完全相同的观点是错误的。假设第二个对象又和第三个对象有着强烈的关系，当思想由第一个对象转到第二个对象之后，就不能顺利地返回了，思想会迅速地传到第三个对象上。因此，这种新的关系削弱了第一和第二对象之间的联系。

母亲再婚后成为另一个家庭的成员，利害关系和义务关系把她束缚在另一个家庭上。这时她与子女的关系大为削弱，当想到她时，思想前进是顺利的，但返回来却感到了困难。父亲再娶不像母亲再嫁那样削弱血统关系，他还是一家之主，而子女仍是这一家的成员。父亲的优越性使我们的思想顺利

地推移到他，再顺着亲、子关系返回来，这个推移仍然畅通无阻。一位母亲和她的丈夫分享与儿子的联系，这里第三个对象和第一个对象、第二个对象都有关系，所以想象顺利地在对象间来往。

第五节 对富人与权贵的尊重

一个人拥有权力和财富更容易获得我们的尊重，贫贱则容易引起我们的鄙视。尊重与鄙视也是爱和恨的一种，现在我们最大的困难是在几个原则中，选择产生它们的最主要的原则。我们对他人的财富感到的愉快，对财富所有者的尊重，其原因可以归为三个。第一个原因在于财富所有者的财物，如花园、房屋等，这些可以使人产生一种快乐情绪。第二个原因在于我们的心理，这种心理希望分享富人的财物且沾到利益。第三个原因在于同情，它可以使我们分享接近我们的人的快乐。我们应当把这个现象归于哪个原因呢？

第一个原因在初看之下有较大的影响。在想到令人愉快或令人不快的东西时，都会伴有一种快乐或不快的情绪。使感官感到愉快的东西，在相当程度上也使想象感到愉快。但是这个原因不是唯一的、主要的原因。快乐这个观念只有借助于印象的

活跃性才能发生影响，如果有最多的条件加以促进，且有极大的活泼性，就会极其自然地发生那种影响。

无论观念怎样生动、令人愉快，想象都不会局限在那些观念上，它一定会推移到享有那些东西的人身上。我们不仅想到花园、房屋，最终想到的是财富拥有者本人。令人愉快的观念借着那个人对对象的关系产生了一种情感，这种情感就是同情。同情是那种感情的第三个，它比第一原则更为有力，更为普遍。

即使财富拥有者不使用他的财富和权力，也同样会引起我们的尊重和尊敬，因此这些情感不发生于任何美丽的或愉快的对象的观念。拥有财富意味着人生有了保障，财富中包含着那个人的观念，我们在考虑他的时候会对那个人的感觉和快乐产生一种同情。

另外，我们前面证明了：能力如果离开了能力的发挥，只是某种存在的可能性或概然性。对象正是借着这种可能性才接近于现实，对心灵产生了明显的影响。当我们因一个人的财富而尊重他时，我们在同情的作用下体会到了所有者的情绪，财富使所有者有能力得到的愉快的对象观念，观念对我们也产生了影响，只是影响比较微弱。我们借着同情

作用接受了财富所有者的情绪，对他们的快乐有了强烈的观念，因为这些快乐而对他产生了尊重。

第一个原因在很大程度上要归结于第三个原因，财富提供给人们令人愉快的观念，它可以使我们对尊重或喜爱的人产生一种同情的情感。现在让我们考察第二个原因，即希望得到利益的心理。

我们需要假设友谊、善意和财富是结合在一起的，没有这个条件，我们就难以设想可以根据什么得到他人的财富。战俘们会依据身份、地位而受到尊重，但是这种尊重并不伴有任何期望。再让我们看一下日常生活和谈话中出现的那些现象。一个拥有大量资产的人决不可能打算沾人家的光，而且他们也不愿意接受别人的馈赠。一个旅客的仆从和行装可以表明他的家庭背景，是巨富之家还是中产之家，人们会按照身份、地位款待他们。人的不同等级也是由财富所决定的。

有人也许会说，由于通则的影响，我们曾经从富者那里获得过援助，所以就把这种情绪扩展到其他富人的身上，希望从他那里得到利益。在这里情况并非如此。要想有一个确立的通则，并且把它扩充到固有的界限以外，需要经验的一致性。在一百个富人里面，或许没有一个人可以使我得到好处，所以想获得利益不是一个通则，尊重富人的原因不

在于想获得利益。

现在除了同情之外，不会再有什么可以使我们尊重权力和财富、鄙视卑贱和贫困了。借着同情作用，我们可以分享拥有者的快乐与不快。财富给予所有者快乐，这种快乐通过想象传给旁观者。在这个过程中，想象产生了一个在强力和活泼性方面都与原始印象相似的观念，情感就是由这种印象和观念关系的同一而产生的。

我们观察一下宇宙，观察一下动物的同情作用。动物有一种显著的、合群的欲望，而它们并不想在这种合群中沾到任何利益。人类是宇宙中最有结合欲望的动物，他们拥有最多的有利条件达到社会的结合。孤独离群、独享痛苦是凄凉而悲惨的。如果有一个人陪伴左右，可以和他分享幸福，使他享受到别人的尊重和友谊，那他就是一个幸福的人。

大多数的美都是由同情作用产生的。一个人向我们夸耀他的房子有多舒适，舒适就是一种美，美就在于舒适的特点。虽然与我们的利益丝毫没有关系，但由于感情的传达和我们对房主的同情，这种美也使我们产生了快乐。我们借想象体会到了他的情绪，感觉到对象使他产生的那种快乐。这种情绪只与所有者的利益相关，旁观者只有借着同情才能

发生兴趣。

绘画中有一个规则：画中的物体只有置于适当的重心，画面才能漂亮。物体处于不平衡的状态令人感到不愉快，这些观念在通过同情作用获得任何程度的强力和活跃性时，便会令人痛苦。人体之美主要在于健康、精力充沛的姿态，以及表示体力和活泼的肢体结构，这个美的观念只有根据同情作用才能加以说明。

心灵是互相反映的镜子，情感、心情和意见的那些光线可以互相反射，并可以不知不觉地消失。财富有使人享受人生乐趣的能力，它可以带给人原始的快乐。这种能力是财富产生情感的最初来源。这些情感中最重要的一种就是别人的爱或尊重，它由所有者的快乐产生的同情传来。所有者因财富获得尊重，会产生一种次生的快乐，这种快乐是原始快乐的再度反射。次生的快乐或虚荣感成为我们追求财富或尊重他人财富的主要原因，这是第三度的反射。

第六节 慈善与愤怒

观念不能完全合并，而是凭着一种互相排斥的不可入性，借其结合(而不是借其融合)形成的一种

复合物。印象和情感则可以完全合并，人类心灵的某些奇特现象就是由印象和情感的这种合并产生的。

爱和恨伴随着慈善和愤怒，永远有慈善和愤怒与它们结合着。爱和恨、骄傲或谦卑的主要区别就在于这种结合。骄傲和谦卑不伴有任何的欲望，也能刺激起我们的行动。爱和恨可以把心灵带到更远的对象上。爱永远跟随着一种使所爱者享有幸福的欲望，以及反对他受苦的厌恶心理。恨永远跟随着希望所恨者受苦的欲望，以及反对他享福的厌恶心理。骄傲和谦卑、爱和恨在这一点上有明显的差异。

欲望和厌恶、爱和恨也是结合在一起的。爱和恨不但有一个刺激起它们的原因（快乐和痛苦），和它们所指向的对象（一个人或有思想的存在者），而且还有希望达到的目的，即希望我们所爱的人或所恨的人能够得到幸福或苦难。依照这个体系，爱就成了希望别人幸福的一种欲望，恨就成了希望别人遭受苦难的一种欲望。欲望和厌恶就构成了爱和恨的本性。

这是与经验相反的。这些欲望只有在朋友的幸福观念和敌人的苦难观念呈现出来的时候才发生，它们是爱恨情感中最明显、最自然的情绪，但并非

爱和恨绝对必需的条件。爱和恨可以通过几百种方式呈现，即使存在了相当长的时期也不会反省对象的幸福或苦难。

慈善和愤怒、爱和恨是不同的情感，它们只是由于心灵的原始结构与爱恨结合。我们产生了爱或恨，对他人的幸福或苦难产生了相应的欲望，欲望随着情感的变化而变化。这种事物的秩序不是必然的，爱和恨可以不伴有欲望，联系也可以完全颠倒。爱的效果可以和恨的效果相同，恨的效果也可以和爱的效果一样。把给人苦难的欲望附之于爱，给人幸福的欲望附之于恨。

第七节 怜悯

因爱或恨而希望他人得到幸福或苦难的欲望有被仿效的情形，可以由次生的原则发生。怜悯是对他人苦难的一种关切，恶意是对他人苦难的一种喜悦。考察一下我们就会发现，它们是次生的感情，思想和想象倾向改变以后，由原始感情产生的。

别人的痛苦和快乐会以生动的方式刺激我们，一个生动的观念很容易转化成为一个印象，产生一种与原始情绪（痛苦和快乐）相似的情绪，苦恼和悲哀就是如此产生的。苦恼和悲哀的影响比快乐或

愉快更为强烈，更为持久。悲剧诗人会运用很多铺垫，制造一种悲伤、恐怖的气氛，以唤起人们相应的情感。

怜悯在很大程度上依靠于接近关系，有时甚至见到对象才能引起，这更证明了它是由想象产生的。我们看到处于贫穷境地的妇女和孩子，就会产生怜悯。

传来的同情尽管微弱，但可以通过感情的推移获得力量。一个人继承了大笔的财富，或者获得了显要的职位，他越是泰然和淡漠，我们越是替他感到高兴。同样，一个遭遇不幸但不沮丧的人，也因其忍耐而被人悲叹。想象受了通则的影响，使我们想到了情感的生动观念，感到了情感本身。如果有人在我面前做出愚蠢的行为，即使他不表示任何羞耻感，或者丝毫也没有意识到自己的愚蠢，我们也会因他的行为感到羞耻。

还有许多例子可以说明：在不幸情况下的淡漠反而更增加我们对于不幸者的关切。如被敌人俘虏的婴儿国王，他越是没有意识到自己可怜，我们就越是怜悯他。那个人的可怜状况，与那种泰然安心、漠不关心的态度加以对比，观念越生动感觉便越猛烈。

第八节 恶意与妒忌

恶意类似于恨。恶意是在使我们不受他人侮辱或侵害时，对他们的苦难和不幸产生的一种喜悦。人类在情绪和意见方面很少受理性的支配，所以他们总是借比较（而不借其内在的价值）来判断各个对象。心灵在考虑任何程度的完善性时，如果任何东西达不到这种完善程度，它对情感的作用便和东西是拙劣的时候一样。程度较小的性质可以随着程度较大的性质而来，它所产生的感觉好像小于其实在性质的感觉。人们似乎感觉不到随着剧痛而来的轻微疼痛；微痛之后的任何剧痛都使人倍感痛苦。

虽有同样的印象和同样的观念，我们却对同一个对象形成了不同的判断，有时我们羡慕它的庞大，有时又会鄙视它的渺小，产生这种现象的原因是什么？判断的变化由知觉的变化而来，如果这种变化不在对象的先前印象或观念中，那么就一定在与之相伴的其他印象中。

海洋、山脉、森林

我们对海洋、山脉、森林、舰队等对象的惊羡，是随着对象的增减而增减的。惊羡是一个复合的结果，是由原因的各个部分所产生的结果结合而成的。

我将阐述两个原则。第一个原则：呈现于感官前的任何意象，都伴有与之成比例的情绪或情感。我们对海洋、山脉、森林、舰队等对象的惊羡，是随着对象的增减而增减的。惊羡是一个复合的结果，是由原因的各个部分所产生的结果结合而成的。因此，广袤的每一部分和数目的每一单位，都伴有一种独立的情绪。这种情绪虽然并不总是愉快的，如果与其他情绪结合起来，将有助于惊羡情绪的产生，这种情绪永远是令人愉快的。

第二个原则就是通则的影响，通则对人类行为和知性有着巨大的影响，它甚至能够欺骗感官。当一个对象的出现永远伴有其他对象时，不论前一个对象什么时候出现，我们都很自然、飞快地想象第二个对象，感官也不能使我们清醒过来。

每个对象都伴有与之成比例的情绪，大的对象引起强烈的情绪，小的对象引起微弱的情绪。当情绪增强时，我们自然而然地想象到对象也增大了。比较作用虽然可改变情绪，但并不改变对象中的任何东西。对象是因为和其他对象相比较而显得大些或小些的。我就是在这两个原则里找到恶意与妒忌这两种情感的来源的。

我们在思考自己的状况和处境时，会随着财富、权力、优点和名誉的变化，感到或大或小程度

的快乐和不快。我们会运用比较来形成自己的观念。当观察到他人享有的幸福和遭到的苦难时，我们会拿来与自己的幸福和苦难作比较，并因而感到一种相应的痛苦或快乐。他人的苦难可以使我们的幸福更生动；他人的幸福也使自己的苦难更显悲惨。前者产生愉快；后者产生不快。这里形成了一个颠倒的怜悯心理，我们和我们所想的人感觉是相反的。

一个小的对象使一个大的对象显得更大，一个大的对象使一个小的对象显得更小；把美和丑的对象放在一起比较，美的对象益增其美，丑物益增其丑。关于幸福和苦难也是同样的情形。观察他人的快乐会使自己快乐，但与自己的快乐比较，就产生了一种痛苦；感受到他的痛苦，我们也会痛苦，但会增加我们自己的幸福观念，使我们感到快乐。

他人的痛苦和快乐在我们自身产生了相反的感觉，即通过比较可以使我们对自己产生一种恶意，使我们对自己的痛苦感到愉快，对自己的快乐感到悲伤。如果我们对自己目前的状况满意，回忆过去的痛苦也令我们感到愉快；另一方面，当我们现在的境况大不如前时，想到以往的快乐生活就使我们感到痛苦。

有的人会把这种恶意推及到他自身，自寻苦

恼，努力增加自己的痛苦和悲哀。我们分析两种情形：第一，当朋友或亲人遭遇灾难和不幸的时候；第二，当一个人对他自己所犯的罪行感到悔恨的时候。一个人在纵情享乐，突然有一天他的朋友遭受了重大灾难，他会为朋友而悲伤，并把朋友的痛苦与自己的快乐作比较，他会觉得自己越加幸福。不过这时悲伤仍会成为他的主导情感。一个对自己过去的过失或罪行感到忏悔的人，会想方设法减轻自己的罪过。他会自寻不快，选择居住在简陋的房子里，因为舒适的环境与他的罪过心理作对比，越会加剧其不快。

上面的推理也说明了妒忌的起源。妒忌和恶意之间的唯一差别是：妒忌是由别人现时的快乐刺激起来的，那种快乐在比较之下就削弱了我们自己的快乐观念；而恶意是不经挑拨而想嫁祸于人，以便由比较获得快乐的一种欲望。一个原本比他低微的人，在追求光荣或快乐方面接近或赶上他时，他就会感到妒忌。与低于自己的人比较，我们会感到快乐，当这个人的劣势减低，我们的快乐也随着减低，最后快乐的减低变成了痛苦，妒忌产生了。

产生这种妒忌的不是自己与他人之间的距离而是互相接近。一个卓越的作家不会遭到平庸文人的妒忌，这种妒忌往往来自同等地位的作家；一个普

通的士兵会妒忌他的班长而不会妒忌将军。他人有优势而产生的那种妒忌，我觉得有一点值得提出：如果两者距离太远或者切断了关系，就会减弱比较的效果。

如果想象同时比较几个对象，它就不容易由一个对象转到另一个对象。因为在考虑第二个对象时，它就好像站到了一个新的立场上。两个印象各自独立，产生了各自的效果，其间没有任何传导。观念之间由于缺乏关系，以致打断了印象之间的关系。

互相接近单独不足以产生妒忌，必须得到其他关系的协助，同一个国家的诗人是不会妒忌一位哲学家的。差异会阻止或减弱那种比较，因而也阻止或减弱了那种情感。一切对象只有在和同类对象的比较中，才能显得或大或小。

如果文艺界的一位作家写了一本书，其中一部分是严肃而深刻的，另一部分则是轻松而幽默的，那么我们对这本书的评价怎样呢？人性中有一种性质，它要求每部作品都要保持前后一致性，这种性质使心灵不可能由一种情感和心情转到差异很大的另一种情感和心情。各个观念必须被某种关系结合起来，观念间的推移才可以顺利进行。

一个英雄事迹的图案和一个滑稽可笑的图案结

合在一幅图画中，会显得吓人，但我们可以把这两幅画同时悬挂在一间屋子中，即使互相靠近也没有关系。当它们是两幅作品时，情况就不同了。观念的中断打断了感情的进程，阻止了一种情感影响或对抗另一种情感。情绪或印象可以顺利推移，使想象在推进到另一个印象的对象上时，仍然保存着原来的情感。我们对知性和感情的论述也是如此，两部分内容有类似之处，对象或观念由关系联系起来，情感也可以顺利地推移。比较作用也是同样情形。

第九节 慈善、愤怒与怜悯、恶意的混杂

当我们考虑他人的情绪并深入体会这种情绪时，感到他人的悲伤产生的是怜悯；由他人的悲伤感到喜悦，由他人的喜悦感到悲伤，产生的是恶意。这是怜悯和恶意两种感情的最初基础。爱和怜悯混杂在一起，恨和恶意混杂在一起。但是我们发现这种混杂与我们的体系相抵触，怜悯是由他人苦难产生的不快，恶意是由此而生的愉快，那么怜悯应当产生恨，而恶意应该产生爱。

情感间的推移需要印象和观念的双重关系。决定情感性质的，不是当前暂时的痛苦或快乐，而是

自始至终的感觉倾向。如果我们对两个印象的感觉类似，其冲动或方向也互相类似，这两个印象就会关联在一起。骄傲和谦卑只是纯粹的感觉，不会引起任何行动；只有伴有某种欲求或欲望的那一类感情，才会找寻印象间的关系，最终采取行动满足自己的欲望，爱和恨就属于这一类。

慈善(伴随着爱的那种欲望)是对所爱的人幸福的一种欲望和对他苦难的一种厌恶，愤怒(伴随着恨的那种欲望)是对所恨的人苦难的一种欲望和对他幸福的一种厌恶。因此，希望他人幸福和厌恶他人遭难的心理，就和慈善类似；而希望他人不幸和厌恶他人幸福的心理，就和愤怒对应。怜悯是希望他人幸福和厌恶他人遭难的心理，与慈善联系在一起；而恶意则是相反的欲望，与愤怒相连。慈善借一种自然、原始的性质与爱发生联系，而愤怒又借同样性质与恨发生联系，所以怜悯和爱、恶意和恨就这样联系起来了。

怜悯与慈善、恶意与愤怒是由不同的原则发生的同一类欲望，它们之间存在着联系，所以有时会混合在一起,区别不开，这种情况是不会令人奇怪的。另外，当我们的幸福或苦难在某种程度上依靠于别人的幸福或苦难时，慈善和愤怒、爱和恨都会产生。

同行业的两个人在一个城市找工作，这个城市只能容纳一个人，他们存在利害冲突，互相之间就有憎恨产生。两个商人共同经营一家企业，两个人的利害一致，就产生了爱的情感。这些情感并不是由印象和观念的双重关系产生的。对手的快乐引起我的痛苦，对手的痛苦会带给我快乐；伙伴的成功虽然使我高兴，可是他的不幸也同样使我苦恼。后一种情绪在许多种情形下都占优势。所以我们憎恨对手，而喜爱伙伴。我们说这些情感不能来自双重关系，因为我与对手、伙伴都有密切的关系，对他们的感情不能由我们的联系得来。

我们可以用平行方向原则来解释。对自己利益的关注再加上同情的作用，使我们因伙伴的快乐而快乐，因他的痛苦而痛苦。在比较和同情的作用下，我们感到了同样的情绪。我们对于对手的利益同样关注，因对手的快乐而痛苦，因他的痛苦而快乐。由于比较和恶意的作用，我们感到了与他人相反的情绪。在利益的感情平行方向就产生了慈善或愤怒、爱或恨，同样的感情平行方向产生了同样的效果。

这里出现了一个矛盾的现象。前面证明了权力与财富、贫穷与卑贱并不直接产生原始的快乐或不快，它们是借次生的感觉（同情）产生的。我们借

同情对他们的快乐或不快产生爱或恨。在说明怜悯和恶意时，我们说，决定情感性质的，不是当前暂时的痛苦或快乐，而是自始至终的感觉倾向。但是我们发现，同情除了产生善意和好感以外，还会产生其他的情感，这是为什么呢?

情感向前推移的两个原因，一个是观念间和印象间的双重关系，另一个是由不同的原则产生欲望倾向和方向的一致性。不快的同情如果是微弱的，它就借前一种原因产生憎恨或鄙视；如果是强烈的，它就借后一种原因产生爱或柔情。

如果一个陌生人躺在田间，有被马踩踏的危险，我们立刻会制止他。同情可以转变成一个生动的观念，它会使我们考虑到别人将来的、可能的状况，活泼地想象到那种状况，并感觉到那种情况下他的苦乐。

我们的同情无论怎样料想将来，其扩展在很大程度上仍依靠我们对他目前现状的感觉。一个人现在的苦难对我产生了强烈的影响，想象的活泼性将这种影响扩散到一切相关的观念上，使我对那个人的一切情况都有一个生动的概念。如果降低第一次想象的活泼性，就会降低各个相关观念的活泼性。活泼性降低以后，我的同情不再向前推进，就会逐渐消灭我对他人命运、前景的关心。

哪些情感和这些同情关联着呢？强烈印象在传来的时候，会产生两种情感倾向，一种倾向与慈善、爱关联，一种倾向与愤怒、憎恨相连。遭受了沉重的苦难，会产生强烈的同情，这种同情与慈善联系在一起。憎恨或鄙视则产生于一种轻微程度的苦难，或是得到微弱同情的苦难。这个原则可以用理性来证实，也可以用经验来证实。某种程度的贫困会使我们产生鄙视，但是过度的贫困就引起了怜悯和慈善。我们会轻视一个农夫或仆役，却会同情一个乞丐。对同一个对象同情的程度不同，会引起相反的情感。

活泼的印象可以产生怜悯和慈善，但如果印象达到了太强的程度，就不再有这种效果了。年轻妇女对上断头台的死刑犯感兴趣，她们往往热衷于讨论他们的相貌，但真正目睹了残酷行刑过程的人，其情感就会被巨大的恐怖所震慑，再也无暇产生同情了。

一个人处于不幸中时，我们会因怜悯和爱而感动，造成那种不幸的人往往成为我们强烈憎恨的对象。同一种怜悯情感为什么同时产生了对受害者的爱和对造成不幸者的恨呢？因为造成不幸者只对不幸有一种关系，而我们在考虑受害者时，把观点转到有关他的每一方面，不但体会到他的苦难，而且

还希望他能够获得幸福。

这种双重同情现象有引起爱的倾向，使我们对亲友天然地抱有好感。由于同情的作用，我们会因他们的快乐而高兴，为他们的不幸而忧伤。一切涉及到他们的事情，我们都不能处之泰然。好感是爱的伴随现象，所以我们对它的产生不会觉得奇怪。

第十节 尊敬和鄙视

从这一节开始我们分析掺杂着爱或恨的情感，先从尊敬和鄙视开始。观察他人的良好品质可以产生爱；与他人比较会产生谦卑；两者结合就产生了尊敬。尊敬是爱和谦卑的混合物。同样的，他人的恶劣品质也会引起憎恨、骄傲或鄙视。

鄙视中间掺杂着骄傲，尊敬中间掺杂着谦卑，这种掺杂是我们把他人同自己暗中比较产生的。我们按照境况和才能来考察他人，他人的品质可以依次引起我们的尊敬、喜爱或鄙视。这些情感是通过我们的观察和比较产生的。

心灵的骄傲倾向比谦卑倾向强烈得多。在观察低于自己的人时，我们会感到得意；跟高于自己的人比较，我们又会感到耻辱；但是这种得意的程度永远要高于耻辱。鄙视或蔑视也具有强烈的骄傲色

彩，以至于我们在其中几乎看不到任何其他的情感。而在尊重或尊敬中，爱比谦卑占有较大的成分。稍一召唤，自负的情感就立刻发生了，至于谦卑则需要较强的冲动才能发动起来。

爱和骄傲在感觉方面是类似的，它们都可以令人愉快；谦卑和恨在感觉方面是类似的，两种情感都可以令人痛苦。我们前面分析了它们的类似之处，其实每组情感也都有某些差异。骄傲和自负可以鼓舞心灵、振奋精神，爱和柔情则会使灵魂安逸而平静；愤怒和憎恨使人精神勃发、奋勇行动，谦卑和羞耻则使人沮丧、气馁。总结起来就是：骄傲和憎恨使灵魂振奋，而爱与谦卑却使灵魂变得软弱无力。

天才和学问是愉快的对象，适合于骄傲和自负，因为它们可以给人带来快乐而与爱有一种关系。愚蠢和无知是令人不快的对象，它们与谦卑有着双重联系，和憎恨也有单一的关系。同一个对象会随着不同的情况产生爱和骄傲、恨和谦卑，可是很少会以同一比例产生前后四种情感。

为什么有些对象只能刺激起纯粹的爱或恨，而不能通过混杂谦卑或骄傲而产生尊敬或鄙视呢？我们可以借比较产生一种和原来对象相反的感觉。适合于产生爱、而不适合于刺激起骄傲的对象呈现出

来时，由于对象属于他人，我们就可以借比较产生一种较大程度的爱和较小程度的谦卑。谦卑小得几乎觉察不到，爱也不足以转变为尊敬。例如幽默、机敏、慷慨以及许多其他的品质就是这样。它们只适宜在人们心中产生爱，在刺激骄傲方面却没有那样大的力量。所以在我们看到他人具有这些品质时，就产生了纯粹的爱，而不是尊敬。

我们通常和我们所鄙视的人保持一定的距离，这是为什么呢？每一种观念都伴有某种情绪，那些与人生有重要关系且吸引我们注意的对象观念更是如此。一个富人可以获得我们的尊敬，而一个穷人则会被我们鄙视。对象间要有某种关联，感情才不会分离。与低微者接近会被认为是缺乏教养，与优越的人接近则需要对他表示尊敬。我们把某些性质的巨大差异称为距离，巨大的差异使我们倾向于产生一个距离。因此，距离和差异两个观念也是联系在一起的。

第十一节 性爱或两性间的爱

在爱和恨与其他情感掺杂的复合情感中，最值得我们注意的是两性的爱，性爱两性的爱由三种不同的印象或情感结合产生，这三种情感是：1．美

貌引起的愉快感觉；2．肉体欲望（生殖欲望）；3．好感或善意。我们前面已经证实了好感，现在要证实的问题是：美貌如何把肉体欲望刺激起来。

一方面是因为它的强和猛，另一方面因为它给我们的哲学原则提供了没有争议的论证。两性的爱由三种不同的印象或情感结合产生，这三种情感是：1．美貌引起的愉快感觉；2．肉体欲望（生殖欲望）；3．好感或善意。我们前面已经证实了好感，现在要证实的问题是：美貌如何把肉体欲望刺激起来。

欲望与愉快的情绪有很强的联系。音乐、跳舞、美酒都是欲望的诱因；悲哀、忧郁、贫苦和谦卑都会破坏欲望。这就从一个方面解释了性欲为什么与美的感觉联系起来。

还有另外一个方面，任何主要欲望都伴有与之相关的从属欲望，如果有其他欲望与那些从属欲望平行，那么其他的欲望也就与主要欲望产生了联系。例如饥饿往往被认为是灵魂的原始倾向，而就食的欲望则被认为是次生的倾向。如果食物的外观很漂亮，我们就愿意吃掉这些食物。在这里美就使我们对食物产生了强烈的欲望，而丑却足以使我们对菜肴感到厌恶，即使这个菜肴是最美味的。

这样美感、肉体欲望和慈善之间就产生了一种

联系，这三者是不可分离的，它们中间的任何一种都必然伴有相关的感情。性欲冲动的人对性欲的对象怀有好感，也想象对象比平时更美丽。由美貌扩展到好感和肉体欲望上的爱是最常见的一种爱。对于美貌的爱恰好是两者之间的中介，特别适宜于产生两者。不过，只有情感间的关系是不够的，还需要观念间的关系。一个人的美貌不一定能刺激起我们的爱，这显然证明了还需要印象和观念的双重关系。

一旦情感产生出来以后，我们自然就把观点转向某个对象，并给予它们最初的冲动，这种情况在生殖欲望方面更为显著。当有了性欲冲动时，借着印象和观念的双重关系，我们会把注意力转向异性，异性也足以刺激起性欲来。但是如果在这个过程中性欲失掉了力量，就需要一种新的冲动把它刺激起来，这种冲动就是一个人的美貌。

第十二节 动物的爱与恨

动物的爱不把同种类的动物作为唯一的对象，而是扩展到更大的范围。一条狗会非常爱它的主人，这种爱可能会超过爱它的同类。动物会感性地判断对象，并根据其判断调整它们与对象的感情。

通过饲养动物，我们很快就能得到它们的依恋。给它们食物，它们就会越加喜欢我们；如果打骂它们，就会招来它的敌意和恶感。

关系对动物也有着重大的影响。动物之间的类似关系也是它们爱的来源。如果把一头牛和一群马关在一起，牛自然就会加入马群；但是如果能在牛群和马群之间选择，那它就会离开马群，而加入牛群。

动物也有同情或情感的传导，恐惧能由一个动物传给另一个动物，它们也可以因同情而感到悲伤。如一条狗的哀嗥和悲鸣往往能引起同伴的共鸣。动物在游戏时也极为小心，以防它们的利爪伤害到同伴。这就显然证明了，动物也会感到彼此的苦乐。妒忌和恶意是动物最明显的情感，它们或许比怜悯更为常见。

第三章 意志与直接情感

第一节 自由与必然

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

在苦乐的一切直接结果中最为显著的是意志。意志虽然并不包括在情感之列，但是为了更好地说明情感，我们必须对意志的本性和特性有充分地理解。意志是指一个内在印象，当我们自觉地发动身体的运动或心灵的知觉时，所感觉到和意识到的印象。我们不可能再对这个印象下定义了。在论述意志时，自由和必然问题就极为自然地出现了。

人们认为外界物体的各种活动都是必然的，一种绝对的命运决定了对象发生运动的方向和程度。那么心灵的活动是否如此呢？我们先从考察物质活动开始，再转而考察心灵的活动。另外，我们一并考察物质活动的必然观念是建立在什么上面的，我们为什么断言一个物体或活动是另一个物体或活动的必然原因。

我们无法凭借感官或理性发现对象间的联系，也不能深入到物体的本质和结构。我们只知道各个

物体间存在恒常的结合，而必然性正是由恒常的结合产生的。必然性的两个要素是恒常的结合和心灵的推断，物质活动的必然性都是由这两个要素得来的。所以如果我们证明了心灵活动的恒常结合，那就足以确立那个推断以及这些活动的必然性。下面分别考察这两个要素，先根据经验证明我们的行为与动机、性情、环境都有一种恒常的结合，然后再考察我们由这种结合所得出的推断。

各种不同的树都有规则地结着果子，虽然这些果子的味道各有差异。外界物体具有同样的一致性和有规则的活动，这种有规则性是外界物体必然性的一个例子。人类社会也是建立在相似的原则上。一位工人与一位名门绅士比较，不仅他们的皮肤、毛孔、筋肉、神经不同，他们的情绪、行为和态度也是有很大差异的。生活地位的差别必然会影响到一个人的全部内外结构，不同的地位也是由人性中必然的和一致的原则产生的。人离开了社会便不能生存，离开了政府便不能结合。假如一位旅行家对我们说，他在北纬50度的地方见到的水果都是在冬季成熟、夏季枯萎，我认为不会有几个人相信他所说的话。

人类的行动也有一个一般的自然规程，我们这方面的知识是建立在对行为一致性所做的观察基础

上的，这种一致性就构成了必然性的本质。有人会说，人类的行为不是捉摸不定的吗，还有什么比人类的欲望更为变化无常的呢?在一个小时甚至一瞬间，人类行为可以从一个极端到另一个极端，有时还会推翻经过极大辛苦才确定的事。他们认为必然性是有规则的、确定的，人类的行为是不规则的、不确定的。因此，人类行为并不是由必然发生的。

我认为在判断人类的行为时，必须依照推理时所用的那些原理。如果一些现象恒常不变地结合在一起，我们就在想象中获得了一种联系，以至于想象可以毫不犹疑地由一个现象转移到另一个现象。单独一个相反的实验不足以破坏我们的推理，也不会消除原因和必然的概念。机会或中立性只存在于判断中间，它是由于我们知识的缺陷造成的，它们不存在于事物自身。事物在任何情形下都是必然的。没有任何一种结合比行为、动机和性格的结合更为恒常而确定的了。只有疯子的行为才会远离必然性，行为理智、头脑清楚的人其行为都是有规则的和恒常的。动机和行为之间的结合决定我们由一项存在推断另一项存在时，它们对于知性的影响也是一样的。如果我们认为物质方面有必然性，那么心灵方面也有必然性。

推理贯穿于政治、战争、商业、经济中间，也

贯穿于人生中间。人类如果不采用推理，就一刻也不能生存或行动。一位国王向他的臣民征税时，会预期到臣民的服从；一位将军在率领军队作战时，会估计到军队的士气；一位商人会希望他的代理人是忠实的，且具有管理的技巧。我们绝大部分的推理都运用在了行为判断上，依照这种方式进行推理，就承认了行为是必然发生的。心灵由恒常的结合形成原因和结果的观念，并借这个观念感觉到必然性。

自然的和人事的证据（人事证据是指在考虑了人的动机、性情和境况后，对人的行为所做的结论）恰当地结合可以形成一个推理连锁。狱囚可以从铁斧的挥动或铰链的转动预见他的死亡，他的心灵会对砍头产生一连串的观念活动：行刑人的动作、身首分离、流血、抽搐和死亡。自然原因和有意的行动形成了一个关联的连锁。心灵确信那个将来的结果，因为它是由必然结合的记忆印象和感官印象产生的。同样的被经验过的结合在心灵上有同样的效果，不论那些结合的对象是动机、意志和行为，还是形状和运动。依照我的定义，必然性构成了因果关系的一个必要部分，因此如果自由消除了必然，也就消除了原因，它就与机会是一回事了。

第二节 自由与必然（续）

我认为自由学说是荒谬也是不可理解的，这个学说主要持有三个观点。第一，当我们完成任何一种行动以后，虽然我们承认自己是被某些特殊观点和动机所影响，可是我们很难说服自己是被必然所支配的，必然观念似乎包含着我们所不知的某种力量、暴力和强制。很少有人能够区别自发的自由(经院所称)和中立的自由，也很少有人能够区别与暴力对立的自由和否定必然的那种自由。这个观点是最常见的。

第二，人们对中立的自由也有一种虚妄的感觉或经验，并把它作为自由存在的论证。物质或心灵活动的必然性是由先前对象推断活动存在的一种确定倾向，只是我们感觉漠然，可以随意由一个对象的观念转到或不转到另一个对象的观念。一切相关的或类似的对象都容易被混同，人们把这一点作为人类自由的一种证明。我们感觉到，在多数场合下，我们的行动受到意志的支配。无论我们完成的行为多么任意和不规则，我们永远也不能摆脱必然的束缚。我可以想象自己的内心有一种自由，但旁观者仍能从我的动机和性格推断我的行动。

第三，人们借口必然学说对宗教和道德有危

险，就力图加以驳斥。有危险并不一定就是虚妄。根据我的解释，必然学说不但对它们没有危险，甚至是有益于宗教和道德的。

我们认为必然有两个要素，这实际上也给必然下了定义。必然性或者是放在几个相似对象的恒常结合中，或者是置于心灵由一个对象至另一个对象的推断中。无论在经院中、在教坛上或在日常生活中，必然性都获得了普遍地承认。它属于人类意志，凭借它我们可以对人类的行为做出推断，这些推断是建立在人们所经验过的相似行为、动机和情况的结合上。有人断章取义地说：我主张的人类行为的必然性，把人类行为与无知的物质活动放在了同一地位上。我不认为意志具有不可理解的必然性，无论你是否称之为必然，人们通常都假设物质中存在。我认为物质具有这种可以理解的性质，最严格的宗教信仰也承认这种性质是属于意志的。因此，我只是在物质的对象方面对传统体系的说法有所改变。

必然对于宗教和道德是那样重要，如果没有必然，结果一定会把两者都推翻，也会彻底破坏一切神的和人的法律。一切法律都是建立在奖赏和惩罚之上的，赏罚对心灵有一种影响，它可以使人做出善行，防止人们做出恶行。这也是必然性的一个例

子。

上述推理应用于神的法律上也是同样坚实的。如果人类行为中没有因果的必然联系，惩罚就不可能合乎正义和道德上的公平。依照自由或机会学说，人对那些预谋的行为可以不负有任何责任，这就像偶发的行为一样。依照自由的假设，一个人即使是犯了极大的罪行也会像刚出生时那样纯洁无瑕。行为并不由他的性格发生，因此行为的恶劣不能作为性格败坏的证明。因此这个人就不可能成为惩罚或报复的对象。这里我们明显地看到了自由学说的荒谬。只有根据必然原则，我们才能对一个人的行为进行功过评价，并实行奖善罚恶。

人们不因无知或偶然做出的行为受到责备，因为这些行为的原因是短暂的，它终止于行为本身，其行为不具有必然性。人们未经预谋做出的行为，比起深思熟虑做出的行为，较少受到责备。因为急躁的性情虽然是心灵中恒常的原因，可是它只是间歇地发作，并不玷污整个性格，它也不具有必然性。悔改以后生活和举止方面有了明显的改善，这是由于心灵中的原则发生了改变，原则改变以后行为就不再是罪恶的了。意志的所有活动都有特殊的原因，下面进而说明这些原因是什么，以及它们是如何活动的。

第三节 影响意志的各种动机

日常生活中最常见的事是谈论理性和情感的斗争。古今大部分精神哲学家都认为理性超过情感，每一个理性动物都必须根据理性来调整他的行为，如果有任何其他动机或原则要求指导他的行为，他都应加以反对。理性的永恒性、不变性和神圣的来源，已经被人渲染得淋漓尽致；情感的盲目性、变幻性和欺骗性，也同样地受到了极大的强调。为了指出这种哲学谬误，我将力求证明：第一，理性决不能单独成为任何意志活动的动机；第二，理性在指导意志方面并不能反对情感。

我们的知性或者是依照理证进行判断，或者是依照概然推断进行判断。它的作用有两个方式:一方面知性考虑的是我们的观念关系；另一方面它考虑的是由经验告诉我们的对象关系。第一种推理的范围是观念世界，意志又把我们置于现实世界中，因此理证和意志就似乎是完全隔开的了。

我们用算术确定数的比例，是为了借此发现数的影响和作用的比例。一个商人想知道他的账目总额，因为他想知道多大的总数才可以偿还债务并到市场购货的结果。因此，抽象的或理证的推理，只有在指导我们进行因果判断的范围内才能影响我们

的行动。

我们由于预料到痛苦或快乐，才对任何对象产生厌恶或爱好，这些情绪会扩展到那个对象的原因和结果。如果对原因和结果漠不关心，我们就丝毫不会关心哪些对象是原因，哪些对象是结果。对象本身不影响我们，它们的联系也就不会有任何影响。理性既然只在于发现这种联系，所以对象显然就不能借理性来影响我们。

理性不足以产生任何行为或引起意志的作用，同样它也不能制止意志，或与情感或情绪争夺优先权。理性如果可以引起意志，就可以引发行动，并给情感一种冲动，但是理性没有这种引发作用。理性是情感的奴隶，除了服务和服从情感之外，再也不能有任何其他的职务。

情感是一种原始的存在，它是其他任何存在物或变异的一个复本。当饥饿时，我就会怀有那样一种情感。这个情感不能被真理和理性所反对，因为作为复本的观念要与它所表象的那些对象吻合。

情感只有在某种判断或意见的范围内才能违反理性。情感在两种情况下是不合理的。第一种情况：当不存在的对象被假设为存在时，建立在这个假设上的情感(如希望或恐惧、悲伤或喜悦、绝望或安心)是不合理的。第二种情况：当我们将任何情感

落实为行动时，选择的方法不足以达到预定的目的，我们在因果判断方面犯了错误，这时的情感可以说是不合理的。如果一个情感既不是建立在虚妄的假设上，也没有选择达到目的的手段时，知性就不能加以辩护或谴责。如果有一个人宁愿毁灭全世界而不肯伤害自己一个指头，那并不是违反理性。如果我选择较小的福利而舍去较大的福利，且对于较小的福利非常热衷，这也不是违反理性的。一种情感必然伴有某种虚妄的判断，然后才可以说是不合理的；恰当地说，这时候不合理的不是情感，而是判断。

一种情感只有建立在一个虚妄的假设上，或者选择了不足以达到预定目的的手段时，才可以称为不合理的。除了这两种情况外，在其他任何意义下都不能称为是不合理的。所以理性和情感永远不能互相对立，或是争夺对于意志和行为的统治权。如果我认为某种水果是美味的，就会对它产生欲望，但是你一旦提醒了我的错误，我的欲望就消失了。

理性很少传来任何快乐或不快，所以人们就把平静和稳定状态下进行的心理活动与理性混淆。有些平静的欲望和倾向，虽然是实在的情感，可是它们在心灵中却很少产生情绪。这些欲望主要有两种：一种是我们天性中赋有的某些本能，如慈善和

愤恨、对生命的爱恋和对儿女的怜惜；另一种是对于福利的欲望和对于祸害的厌恶。当这些情感处于一种平静状态时，很容易被认为是由理性做出的决定。因为它们的感觉并没有明显的差异，两者的本性和原则被假设为同一的。

除了常常决定意志的平静情感以外，还有某些与此类似的猛烈情绪，同样也有巨大的影响。当我受到了别人的侵害时，我希望这个人遭到谴责与惩罚，我往往会感到一种猛烈的愤恨情感。形而上学家们的错误就在于，他们只认为其中之一可以指导意志，而假设另外一种没有任何影响。我们所说的心志坚强是指平静情感与猛烈情感对抗时前者会占优势，没有人能经常具有这种品德，因为人们在许多情形下都要服从于情感和欲望的要求。所以在人的动机和情感互相反对时，很难断定人类的行为和决心。

第四节 猛烈情感的原因

情感对于意志的影响并不和它们的猛烈程度成比例，当一个情感已经确定要成为行为时，它通常就不再产生任何明显的激动了。所以这一节我们区别一下平静情感与微弱情感，猛烈情感与强劲情

感。

热恋

一个处于热恋中的人经常由于过错、任性和嫉妒而与他的情人产生争吵，这时产生的情绪都是不愉快的，不过一旦和好如初，这些情绪反而会增加他们爱的情感。

人性中有一个令人注目的性质：伴随着一种情感的任何情绪都很容易转变成那种情感，虽然两者是互相差异甚至是互相反对的。一个处于热恋中的人经常由于过错、任性和嫉妒而与他的情人产生争吵，这时产生的情绪都是不愉快的，不过一旦和好如初，这些情绪反而会增加他们爱的情感。如果一位政治家想把一种事实告诉人们，他通常采用的手段就是先刺激起人们的好奇心，然后尽量迟延不予满足，借此使人们的渴望和焦急达到顶点，最后才让他们知道事情的底细。政治家们知道好奇心会使人们堕入他们想要激起的情感当中，并帮助他们来影响人们的心灵。这些情形的发生都是观念关系和微弱情绪转变为优势情感（猛烈情感与强劲情感）的原故。

情感是各自独立的，而当它们同时存在时，就会自然地互相融合。任何对象在激起相反的情感时，通常会产生一种新的情绪，这种新的情绪很容

易地转化成他的主导情感。人们往往希望得到被禁止的东西，有的人还会因为某些行为是不合法的而喜欢去做。无论对立发生于内在的动机还是外在的阻碍，都有同样的效果。两种情形下情感都获得了新的力量，心灵克服障碍刺激起精神，并使情感活跃起来。

不定心理是由一个观点到另一个观点的迅速转变。随着各种观点接续出现的情感在心中产生一种激动，最终合并于主导的情感中。安心消除了人们情感的不定，当心灵处于自在状态时，就立刻会萎靡下去。所以为了保持心灵的热忱，必须时时刻刻有一种新的情感予以支持。

能最有力地刺激情感的方法是：隐藏一部分而显露出足够的部分，这种方法使我们喜欢那个对象，同时又给想象留下了足够的活动空间。人们之间长期的别离能减弱我们的观念，削弱我们的情感。但是如果观念强烈生动且足够支持下去，由别离而生起的不快反而会增强情感，给情感以新的活力。

第五节 习惯的效果

习惯对心灵有两种效果：一种是使行为的完成

或对象的想象顺利无阻；另一种是对行为或对象有一种驱使或倾向。我们的官能在对待不熟悉的行为和不熟悉的对象时，会有一些困难，但困难会刺激起精神，惊异、惊讶和新奇产生一系列的情绪，这些情绪都是令人愉快的，所以每一种新事物都是最能打动人的。不过当这个新事物一再出现于我们面前时，新奇性就逐渐消失了，情感就低落下去。

事物重复出现会逐渐产生一种顺利之感。顺利是快乐的必然来源。顺利所给予的快乐不在于精神的激动，而在于精神的顺畅活动。这种活动有时会非常有力，以至可以把痛苦转变为快乐。但是当顺利程度太大时会使心灵的活动变得软弱无力，不足以使心灵提起兴趣，提起精神，这时顺利就把快乐转变为痛苦了。女性、音乐、宴会本来都是令人愉快的东西，如果一再出现，我们的情感就会变得淡漠起来，这时相反的感情就产生了。

习惯不但可以使人顺利地完成行为，而且还可以使人有完成行为的倾向。一位已故的卓越哲学家曾经说过，习惯增强一切积极习性，减弱一切消极习性。顺利的习惯使我们的精神活动软弱无力，因而消除了消极习性的势力。在积极习性中，精神足以充分地支持自己，所以心灵倾向使精神增添了新的活力，促使人们精神百倍地采取行动。

第六节 想象对情感的影响

想象和情感有一种密切的结合，任何影响想象的东西都不能与情感无关。新近享受的快乐比过去的快乐在意志上的作用更为猛烈。因为最近的记忆可以帮助想象，给予它一种附加的强力和活力。

最能把情感灌注于心灵的是雄辩，雄辩能够以最强烈的和最生动的色彩把对象表达出来。在演说家刺激想象给这些观念增添活力之前，这些观念对意志或情感只有一种微弱的影响。

情感为别人的意见增添活力时，祸福观念会对我们产生影响，那种影响在其他情形下完全会被忽略掉。这是同情或情感传导的作用，借想象之力一个观念转化成了一个印象。

通常生动的情感总是伴随着生动的想象，决定情感力量的一方面是对象的本性或情况，一方面是人的性情。信念是与先前印象相关的生动的观念。信念的活跃性对刺激我们的情感是一个必要条件，不论这种情感是平静的还是猛烈的。想象的虚构，对于观念和情感都没有太大影响。虚构过于微弱，既不能把握心灵，也无法引起任何情绪。

第七节 空间和时间的接近和远隔

在我们的头脑中，接近我们的事物(不论是空间上接近或时间上接近)更具有强力和活泼性，与其他的事物比较起来，它们在脑海中的观念更为鲜明，这是为什么呢？凡是与我们接近的东西都与我们有关，它们与自我观念密切呈现的性质相关，因此这种观念往往更鲜明。但是如果一个对象与我们相隔太远，就失掉了这种关系，观念就会变得微弱而模糊。

我们由情感和感官得到空间点和时间点，通过记忆这些时空点获得物体存在的观念，无论我们把注意转向外部世界还是远隔的对象，都会每时每刻返回来反省现在。在思考实在的、存在的对象时，我们总是从其应有的秩序和位置的角度考虑它们，并且要经历位于它们中间的全部对象。因此，当我们想那些相隔太远的对象时，不但先要想与那个对象之间的一切对象，而且在每一个瞬间都得重复这个过程。这种间断把我们的观念削弱了，它打断了心灵的活动，使想象不能紧密连续。

前面我们考察了远近两类对象，接近的对象借着与我们的关系，比其他对象有更强的活泼性；远隔的对象，由于我们想它们的方式有了间断，观念就较为微弱和模糊，这就是对象在想象上的作用。它们在意志和情感上也有相同的效果。日常生活中

人们所关心的是那些空间和时间都相隔不远的对象。你如果向一个人讲述三十年后的状况，他会不理睬你；但你要是和他谈明天将要发生的事，他一定会侧耳倾听。家中摔破一面镜子，比千百里外的房子着火更能引起我们的关注。

时间的远隔比空间效果更大、更显著。这个现象的原因在于空间和时间的不同特性。空间由若干部分组成，这些部分以某种秩序并存着，并且能够同时呈现于视觉或触觉。时间虽然也是由若干部分组成的，但是每一次只能以一个部分呈现于我们面前，任何两个部分都不能同时并存。空间的各个部分可以并存，能够在想象中结合起来，每一部分的出现不排斥另一部分出现，所以思想在接近的各部分间推移较为顺利。另一方面，时间的各部分不能并存，它们在想象中就被分离开来，每一个部分是单独而孤立地出现的。在思想中时间方面的距离就比空间方面更容易引起较大的间断，因此使情感大为削弱。

还有一个现象，同样的距离在将来比过去有较大的效果。我们的思想永远顺着时间的接续方式，由一个对象推到紧随其后（将来）的对象，而不容易进到它以前（过去）的对象。当把思想转向一个将来的对象时，我们的想象就顺着时间向前移动，

顺着最自然的顺序达到那个对象。这种顺利的观念进程有利于想象，使它在较为强烈的观点下想它的对象。当一个对象是过去的时候，思想的进程是违反自然的，我们在进程中不断受到阻碍，而且被迫去克服这些困难，想象便不能在强烈的观点下来想对象。因此，与过去的距离就比将来的距离大。

另外一个原因，抽象地考虑将来和过去这两个远隔的时间点时，它们与现在的关系几乎是相等的。因为将来在某时刻会成为现在，过去也曾有一度是现在。当我们假设自己存在于现在和将来的一个时间点上时，我们就看到将来的对象接近我们，过去的对象后退而变得更远；另一方面，假设我们存在于现在与过去中间的一个时间点上时，过去就接近我们，而将来变得更远了。我们宁愿把思想确定在现在和将来之间的一个时间点上，而不愿把它置于现在与过去之间。我们顺着时间的自然接续顺序，由过去到现在，再由现在到将来。因此，在过去和在将来，同样一个距离对想象并没有同样的效果，我们认为这是因为过去的距离不断在增加，而将来的距离却不断在减少。

第八节 空间和时间的接近和远隔（续）

我们现在考察与上一节内容相关的三种现象：为什么一个大的距离可以增加我们对对象的珍视；为什么时间比空间更能增加这种珍视；为什么过去时间的距离比将来时间的距离更有这种作用。

为什么大的距离能够增加我们对对象的珍视呢？想象容易由一个观念转到另一个与之相关的观念，并把第一个观念所刺激起来的情感传给第二个观念，所以对这段距离所产生的情感就自然地扩散到远隔的对象上。对象不一定要实际远离我们才能引起珍视。一个大旅行家虽然和我处在同一个房间内，我仍然认为他是一位了不起的人物。对象借着自然的推移把我的观点推到远方，而由这段时间距离产生的珍视，则借着另一次的推移，又返回到了对象上面。

时间的距离比空间的距离有更大的效果。古代的半身像和铭刻比日本的棹子更珍贵。我不得不离题稍微远些以便说明这个现象。人性中有一个令人注目的性质：一种障碍若不完全挫败我们，使我们丧胆，就会有一种相反的效果。我们在集中精力克服障碍时，会鼓舞灵魂产生一种昂扬之感。顺境使我们的精力闲散无用，高峰与深渊我们只需考察一下高峰和深渊对想象的影响就会相信这一点。高峰会带给我们骄傲的情感，也使想象有了崇高之感。

一种崇高而强烈的想象也会传来上升和高超的观念。因此，我们就把一切好的东西和高的观念结合起来，把坏的东西和低的观念联系起来。

使我们感觉不到自己的力量，但是障碍能唤醒这种力量并加以运用。反过来说也是同样，灵魂在充满勇气和豪情时也总要故意寻求障碍。凡能支持情感和充实情感的东西都使我们愉快，凡使情感微弱无力的东西都使人不快。这样障碍就有第一种效果，而顺利有第二种效果，所以心灵就寻求障碍而厌恶顺利了。

这些原则不但影响情感也影响想象，我们只需考察一下高峰和深渊对想象的影响就会相信这一点。高峰会带给我们骄傲的情感，也使想象有了崇高之感。一种崇高而强烈的想象也会传来上升和高超的观念。因此，我们就把一切好的东西和高的观念结合起来，把坏的东西和低的观念联系起来。天堂被假设为高高在上，地狱被假设为处于深渊；一个聪明的人被称为高超的天才；国王们被认为处于世间权力的最高点，而农民和雇工则被认为处于最低的地位。

常识或哲学都表明高和低没有自然的和本质的差别，这种区别仅仅是由于由上而下的物质重力。我们在由下往上想时会感到一种困难，而在由低的

对象向高的对象推移时，不免有一种勉强之感。想象在由低向高的时候会出现一种抵抗，这种抵抗使心灵被喜悦和勇气所鼓舞，所以想象的这种向上的取向符合心灵的倾向。美德、天才、权力和财富，是和高超与崇高结合的；正如贫穷、奴役和愚蠢是和低下与卑微结合着一样。

为什么时间比空间更能增加这种珍视呢？想象由一个时间部分进到另一个时间部分时，比起空间上的推移更为困难，空间在我们看来是联合着的，时间则是间断的、分割的。这种困难与短的距离结合起来时，就打断并削弱了想象，但在大的距离方面却有相反的效果。心灵由于想象的困难而格外昂扬，每一瞬间都被迫重新由时间的一部分推移到另一部分，感到一种较为活跃而崇高的心情。而在空间的各部分观念是顺利地向前流动的，心情不会因激动而活跃。古代遗物在我们看来都很珍贵，甚至比从最辽远的地方带来的东西显得更有价值，其原因就在于此。

第三个问题，为什么过去时间的距离比将来时间的距离更有这种作用呢？不是每一种时间距离都能产生珍视的效果，虽然短的距离有减弱情感的影响，但是过去的距离比将来更能增加我们的情感。

我们的祖先是生活在过去的，他们高高地在我

们的上面；我们的后代生活在未来，则在我们的下面。我们的想象达到前者时需要很大努力，而达到后者却很容易。顺利之感在距离小的时候帮助想象，当想象考虑大的距离时反而减弱了它的力量。

下面对意志这个题目作一个总结。所谓情感，是指当祸福呈现出来时，心灵产生的一种猛烈的、明显的情绪；或者当一个对象呈现出来时，借着官能的原始结构刺激起的一种欲望。理性也与情感性质相同，这一类感情的作用较为平静，并不引起性情的混乱。这种平静状态使我们对这些情感产生了一种错误，使我们误以为是理智官能的结果。猛烈的和平静的情感都是容易变化的，它们在很大程度上依靠于每个人的性情和心情。猛烈的情感对意志会产生更有力的影响，平静的情感在反省的配合和决心的支持下，也足以控制情感最暴烈的活动。理性和情感的斗争使人生变得多样化，不仅使人们彼此差异，而且使人们在各个时间中也各不相同。平静的情感容易转变为猛烈的情感，转变的原因是由于性情的变化，或是由于对象条件和情况的变化。

第九节 直接的情感

直接情感和间接情感都是建立在痛苦和快乐之

上，为了产生其中一种，只需呈现出某种祸福来就够了。由祸福最自然产生的那些印象，通常伴有欲望与厌恶、悲伤与喜悦、希望与恐惧等直接情感。心灵借着一种原始本能趋福避祸。

假设有一个直接引起的痛苦或快乐印象，它与心灵中潜伏的原则会结合起来，可以刺激起骄傲或谦卑、爱或恨等新的印象。这就是由印象和观念的双重关系产生的间接情感。间接的情感永远是令人愉快的或令人不快的，它给直接情感增添了一种附加的活力，并增加了我们对于对象的欲望和厌恶。我们因为一套漂亮衣服的美产生了一种快乐，这种快乐产生了直接情感或意志和欲望的印象。当我认为这件衣服属于自己时，双重关系就给我传来骄傲的情绪，这种情绪是一种间接的情感。伴随那种情感而生的快乐，又返回到直接感情，并给予欲望或意志、喜悦或希望一种新的力量。

当福利是确定的或很可能的时候就产生喜悦，当祸害处于同样情况时就产生悲伤或悲哀。当福利或祸害不确定时，随着不确定的程度产生恐惧或希望。欲望产生于福利，厌恶产生于祸害。当行动可以达到趋福避祸的目的时，意志就发动起来。除了福利与祸害，直接的情感还产生一种自然的冲动或本能，包括饥饿、性欲以及其他少数肉体的欲望。

希望与恐惧值得我们特别注意。确定性会产生悲伤或喜悦，不确定会产生恐惧。为了更好地理解它们，我们必须回顾一下概然性的本质。概然性产生于几个相反机会或原因的对立，心灵不能固定于任何一处不断地来回摇摆，在一个时刻认为对象是存在的，在另一个时刻又认为它是不存在的，想象或知性也在观点间来回变动。

心灵就像一把弦乐器，每次弹过之后，弦的余震仍然保留着部分声音，直到声音不知不觉地逐渐消逝。想象异常敏捷迅速，但情感却迟缓而顽强。对象呈现出来以后，想象能够迅速地改变，而情感则要与其他情感混杂在一起。随着概然性倾向于福或祸，它把若干分散的情感集合为一个情感，悲伤和喜悦通过它们的结合产生了希望和恐惧。

这里产生了一个奇特的问题，两种情感相隔很短的时间接续出现，有时两种情感互相消灭，有时两者又结合在心灵中间。我们如何说明这些变化呢，这些变化要归于哪个一般原则呢？

当两个情感产生于完全差异的对象时，情感是交替产生的，观念由于缺乏关系使那些印象互相分开，阻止了情感的互相对立。例如，一个人由于诉讼失败而苦恼，也会因为得子而欢喜，这两种情感来源于不同的对象，苦恼和欢喜交替产生了，但两

种情感并不对立。对象有一种混合性质，既包含祸害的成分也包含幸运的成分，情感借着对象彼此的关系混合起来，以致彼此消灭，使心灵处于完全平静状态。对象不是祸与福的混合物，两种情感同时存在于心灵中，且情感会结合在一起产生第三种印象或情感。希望和恐惧就是由悲伤和喜悦两种相反情感不同程度地混合产生的。如果相反的情感产生于不同的对象，它们就交替出现；如果是由同一个对象的各个不同部分发生，它们就彼此互相消灭；如果依靠对象的机会或可能性产生，它们便同时存在，互相混和。

如果机会相等，恐惧与希望两种情感都有可能发生，心灵会在不确定的状态中来回摇摆。如果在悲伤一面投入较大程度的概然性，情感会扩散，直到把它渲染成恐惧；概然性增大后恐惧更占优势，喜悦程度不断减低进入纯粹的悲伤。如果把悲伤减低，情感一瞬间变得晴朗起来，终于不知不觉地变为希望，希望又照同样的方式逐渐转为喜悦。这就显然证明，恐惧和希望是悲伤和喜悦的混合物。

概然性分为两种：一种是由对象本身的不确定所决定的；另一种对象虽然已经确定，但我们的判断是不确定的。这两种概然性都能引起恐惧和希望。

可能的祸害会引起恐惧。一个人在想到严刑拷打时，即使他遭受这种祸害的可能性非常小，也不免战栗失色。

不可能的祸害也会引起恐惧。例如当我们立在悬崖边上时，虽然知道自己很安全，仍止不住要发抖。

确定的祸害也能产生恐惧。例如，一位毫无逃脱方法的人，如果处于铜墙铁壁、戒备森严的监狱中，一想到他要遭受的酷刑就会战栗发抖。确定的祸害是令人害怕的，心灵虽然不断地排斥那种祸害，但那种祸害却逐渐挤进思想中来。

祸福种类不确定时，也有恐惧或希望发生。一个人有很多儿子，只有在得知具体是哪个儿子被杀的消息以后，这个事引起的情感才会转化为纯粹的悲伤。这里的祸害确定了，只是祸害的种类还未确定。问题的每一方面虽然都产生同样的情感，可是那种情感并不能确定下来。

情感中有一个很奇特的现象就是惊讶容易变为恐惧。一切出乎意料的事情都能使我们惊恐。人性一般是怯懦的，当任何对象突然出现时，我们就首先断言它是一种祸害，不等到我们考察它的本性是善是恶，就一下子感到了恐惧。我们再用其他的理由加以说明。一个现象的突然性和奇特性都在心灵

中产生一种纷扰，就像我们所没有料到的、不熟悉的事物一样。这种纷扰自然地产生一种好奇心或求知欲，这种好奇心对对象的冲击突然而猛烈，使人感到不快，这时心灵的动摇不定类似于恐惧或悲喜的混合情感。恐惧这个影像就自然地转变为恐惧本身，使我们非常害怕祸害的来临。

一个人在他的友人患病期间离开了，如果得到了友人病况的详细信息和确定的情况，就会使观念固定，并阻止那种与恐惧密切相关的动摇不定。不确定和希望的关系就像它与恐惧的关系一样，不确定本身就是令人不快的，它能与种种不快的情感发生印象关系。对友人病情的不确定，增加了对他死亡或不幸的忧虑的恐惧。

任何一种怀疑都能产生恐惧。对新婚之夜虽已期盼许久，但处女往往充满恐惧与忧虑，因为这一夜发生的事新奇而重大。她们的愿望和喜悦混杂，心灵彷徨而困惑，不知道该固定在哪种情感上，精神便越发忐忑不安。这种忐忑不安在某种程度上是令人不快的，所以就自然地蜕变成为恐惧。

凡使情感动摇或混杂并附带任何程度不快的东西都能产生恐惧，或者至少产生一种十分类似恐惧的情感。我们一般只考察主要的情感，也只限于最自然状况下的希望和恐惧，而不考察各种观点和反

省混杂所发生的一切变化。为了避免冗长，我不考察动物的意志和直接情感，它们和人类的性质相同，也是由同样原因刺激起来。这是非常明显的，不需要我再证明。

第十节 好奇心或真理的爱

对真理的爱好是我们探究一切的根源，这是非常特别的一种感情，我们应该考虑一下，并指出它在人性中的根源。真理有两种，一种通过观念本身发现，一种是对象观念与对象的实际存在的符合。人们之所以追求真理，不单单是因为它能给予我们快乐。真理使我们感到的愉快不是由真理本身得来，而是由它的某些性质得来。

真理能够带来快乐是因为我们在发现真理时运用的天才和才能。任何容易的和明显的道理都不受人重视。如果发现真理的过程毫无困难，没有经过任何思想或判断方面的努力，那种道理不会被人重视。天才运用的是心灵一切活动中最令人愉快的，可是我怀疑单这一点是否就能给予我们快乐。我们所发现的真理必须还要有相当的重要性。哲学家们为了寻找他们认为对世人重要而有用的真理，消耗了他们的时间，损毁了他们的健康，忽略了他们的

财富。

欲望和爱好不超出想象的范围，它们只是情感的微弱影子和影像，而不是任何实在的感情。一个人观察一个城市的防御工事，他会从设施是否适合于目的的角度来考虑。如果设计得好，他将感到一种相应的快乐和满意。这种快乐产生于对象的效用，是在对居民的同情作用下产生的。有人反对说，那种同情对情感来说只是一个非常微薄的基础，哲学家们的勤奋和努力决不能由那样浅薄的根源得来。不过我认为研究和发现真理的快乐主要在于心灵的活动，在于发现和理解真理时天才和知性的运用。如果需要真理的重要性来补足这种快乐的话，那也不是因为真理的重要性使我们有多大的快乐，而只是因为在某种程度上需要固定我们的注意。当我们漫不经心或不注意时，知性的活动对我们就没有影响，也不足以传来可能得到的那种快乐。

除此以外，我们需要发现我们所考察的真理有某种程度的成功。当心灵带着一种情感追求目的时，情感不是由那个目的产生，而只是由活动和追求产生。可是由于情感的自然过程，我们对于那个目的自身也产生了关注，如果在追求目的的过程中遇到任何失望的情况，就会感到不快。

下面用一个相似的例子来说明。打猎的快乐在于身心的活动、运动、注意、困难、不确定，这些活动必须伴有一个效用观念，才能对我们产生作用。一个拥有巨大财富又没有贪心的人，虽然对打乌鸦和野鹊不感兴趣，却对猎取鹧鸪和山鸡感到快乐。这是因为他认为后者适于餐用，前两者则完全无用。效用与重要性本身并不引起任何真正的情感，而只是需要它们来支持想象。这个人可能会因为打猎而忽略大于它十倍的利益，可是打猎使它感到很高兴。这个例子中，我们活动的目的本身虽然是被鄙视的，可是当活动热烈进行的时候，我们就集中注意于这个目的，以致遭到任何失望时，就会感到非常不快。当我们失去猎物或在推理中陷于错误时，都会感到懊丧。

赌博给人的快乐就像打猎一样，也是基于同样的原则。赌博的快乐不单是来自利益，因为许多人抛弃了必得的利益而去从事这种娱乐。如果不赌金钱输赢，他们也就感觉不到快乐。赌博的快乐是由两种原因的结合得来的。我们的注意都放在了赢得赌注上，如果没有这种关注，我们感觉不到任何活动的快乐，快乐之感就是由这种关注产生的。人生是那样一个令人厌腻的场面，人们又都具有懒散的性情，所以任何为他们提供消遣的东西，都会给他

们带来明显的快乐。对象的本性又增加了这种快乐，这些对象既是可感知的，而且范围又是狭窄的，所以容易吸引注意并使想象感到愉快。

除了对真理的爱好以外，人性中还有一种好奇心。如某些人有一种想知道邻人情况的欲望。信念的影响在于活跃和固定观念，同时驱除对那个观念的犹豫和不定。观念的确实性通过把一个特殊观念确定于心中，使心灵免去选择对象时的动摇不定，因而就防止了不快感觉的产生。一个观念只要以充分的力量刺激我们，使我们对它极为关心，不至于对它的不稳定性和易变性感到不快，就足以刺激起我们的好奇心来。过分突然而猛烈的变化使我们感到不快，不管对象本身与我们多么不相关，可是它们的变化总要引起我们的不快。怀疑的本性在于引起思想中的变化，使我们从一个观念突然转移到另一个观念，所以怀疑必然是痛苦的起因。这种痛苦主要产生于利益、关系或是重要性和新奇性引起我们兴趣的情况下。

第三卷 道德

第一章 德与恶总论

第一节 道德的区别不是从理性得来

道德的推理会证实我的关于知性和情感的论述。道德是我们关心的一个论题，因为道德的每一个判断都与社会的安宁密切相关。道德问题是在人类可理解的范围内的，我们也很容易对这个问题产生怀疑。以上就是我写道德这一卷的原因。

心灵除了知觉以外没有其他东西存在，视、听、判断、爱、恨、思想等一切活动都归在知觉之下。知觉这个名词也可以应用于我们借以区别道德善恶的判断上，那时我们就会赞许一个高尚的人，谴责一个卑劣的人。知觉分为两类：印象和观念，那么我们是借观念还是借印象来判断德与恶呢？我们判断行为善恶的标准是什么呢？我们将从这些问题开始道德的研究。

哲学分为思辨哲学和实践哲学两部分，道德被归于实践哲学，它可以影响我们的情感和行为。日常经验告诉我们，人们往往受到道德的限制，在想到非正义时就阻止我们不去做某些行为，而在想到

义务时，就推动我们去做某些行为。

既然道德准则对人的行为和情感有影响，所以道德准则不能从理性得来。因为单有理性不能对行为和情感产生任何影响，这一点我们前面已经证明过了，在这里仅仅回忆这些论证之一，并力求使它适合于现在这个论题。

理性的作用在于发现真或伪。真或伪在于观念的实在关系或实际存在和事实的符合或不符合。凡不能有这种符合或不符合关系的东西，都不能成为真的或伪的，也不能成为我们理性的对象。我们的情感、意志和行为没有那种符合或不符合的关系，它们是原始的事实或实在，本身就是圆满自足的，不需要参照其他的情感、意志和行为。因此，不能用理性判断情感、意志和行为是真的还是伪的，是违反理性的还是符合理性的。

上面这个论证直接证明了行为之所以有功，并非因为它们是符合于理性，行为之所以有过，也并非因为它们违反了理性；这个论证也间接证明了既然理性不能阻止或引生那种行为，它就不是道德善恶的源泉，因此道德的善恶区别也不是理性的产物。我们判断行为只能说它们是可夸奖的或是可责备的，不能说是合理的或不合理的。行为的功过有时与我们的自然倾向相矛盾，有时还控制我们的自

然倾向。

总之，道德的善恶区别不可能由理性做出，善恶区别对我们的行为有一种影响，而理性单独是不能产生那种影响的。理性和判断由于推动或指导情感，确实能够成为行为的间接原因，不过我们不能说这一类判断会伴有德或恶。我们还需要考虑下面几点。

人类知性的作用分为两种，即观念的比较和事实的推断，如果德和恶被知性发现的话，它们要么存在于对象的某些关系，要么存在于推理所发现的事实。某些哲学家认为道德是可以理证的，他们力图通过研究确定道德性质。如果你坚持这种说法，就请明确地指出构成道德或义务的那些关系，那些关系由什么而建立，以及我们必须在什么方式下加以判断。

如果恶和德的成立与理性有关系的话，它就要符合四种关系：类似关系、相反关系、性质的程度和数量或数目的比例关系。但是在这种情形下，你会陷入重重的矛盾中间，永远无法脱身。既然你认为道德的本质就在这些关系中间，而这些关系可以用在无理性的对象上，也可以用在无生命的对象上，那么无生命的对象也会具有道德，这是非常可笑的。所以道德并不在这些关系中间，而且道德感

也不能在这些关系中发现。

如果有人认为我列举的关系是不全面的，那么我只好向他澄清下面两个问题。第一，道德的善恶只属于心灵的活动，并由我们对待外界对象的立场得来。如果道德关系能够应用于外界对象之间，那么结果就是，无生命物也会有道德上的美丑。

橡树

一棵橡树落下一粒种子，在下面长出一棵树苗来。那棵树苗越长越大，它夺掉了母树的水分和营养，最终毁灭了母树。

第二，有些人主张在道德的善恶之间有一种抽象的理性差异；他们不仅假设关系是永恒不变的，同时也假设结果是同一的。他们假设的内容是两回事，认识德是一回事，使意志符合于德又是一回事。因此，为了证明是非的标准是约束每一个有理性心灵的永久法则，单是指出善恶依据的关系来还不够，我们还必须指出那种关系与意志之间的联系，并且证明这种联系是必然的。

下面我们举几个例子来说明。在人类一切道德罪恶中，最吓人、最忤逆的罪是忘恩负义，这种罪恶犯在父母身上往往使人觉得罪恶昭彰，不可原谅。行为的罪恶或道德的丑恶是被理证的理性所发现，还是通过反省行为内心自然产生的感觉呢？如

果我们能够指出，其他对象中虽然也有同样的关系，却并不伴有任何罪恶或非义的概念，那么这个问题立刻就被解决了。一棵橡树落下一粒种子，在下面长出一棵树苗来。那棵树苗越长越大，它夺掉了母树的水分和营养，最终毁灭了母树。那么我就要问，在这个例子中是否缺乏一种关系呢？老树是幼树存在的原因，幼树也是老树毁灭的原因，那不正像一个儿子杀死他的父母一样吗?决定一个人杀害父母的是意志，决定一棵橡树幼苗毁灭母树的是物质运动的规律。在这里，虽然关系是同一的，但是同样的关系来源于不同的原因，第二个例子中并没有产生罪恶或非义等不道德的概念。行为的罪恶或道德的丑恶是通过反省行为内心自然产生的感觉。

为什么人类认为血族通奸是罪恶的，为什么动物不把同样的行为算成是道德罪恶呢？有人说是因为动物没有足够的理性来发现罪恶，而人有理性，所以应该约束人类的行为，这显然是一种循环论证。在理性能够觉察罪恶之前，罪恶必然先已存在。因此，罪恶是独立于我们的理性判断之外的，它们是这些判断的对象，而不是它们的结果。动物缺乏足够的理性，这或许阻止它们觉察道德的职责和义务，但不能阻止这些义务的存在，因为这些义

务必须预先存在，然后才能被知觉。理性只能发现这些义务，却永远不能产生这些义务。

在证明了关系之后，我们说知性所能发现的事实中也不存在道德。以故意杀人为例，这是大家公认的罪恶。只是考察对象，我们无法看到恶，除非你反省自己的内心，感到自己心中对那种行为有一种谴责的情绪，否则你永远不能发现恶。这是一个事实，不过这个事实是情感的对象，而不是理性的对象。恶和德可以比作声音、颜色、冷和热，按照近代哲学来说，这些都不是对象的性质，而是心中的知觉。

第二节 道德的区别是由道德感得来

我们宁可说道德是被人感觉到的，而不是被人判断出来的。不过这种感觉或情绪是那样的柔弱温和，以至于我们很容易把它和观念相混。问题是，这些感觉或印象是什么性质，它们是以什么方式对我们起作用呢？经验使我们相信，由德产生的印象是令人愉快的，而由恶发生的印象是令人不快的。与所敬所爱的人在一起时会感到极大的愉快，就像对我们最大的惩罚就是强迫我们与所憎恨或鄙视的人生活在一起一样。戏剧或小说经常为我们提供这

样的例子。一个行动、一种情绪、一个品格是善良的还是卑劣的，取决于人们看见它产生的快乐或不快。因此，只要说明了快乐或不快的理由，也就充分说明了恶与德。德的感觉只是由于思维一个品格感受到一种特殊的快乐，正是那种感觉构成了人们的赞美。

有人会反驳我说，如果德和恶是被快乐和痛苦决定的，那么任何对象，无论它是有生命的还是无生命的，有理性的还是无理性的，只要能刺激起快感或不快，在道德上就可以成为善的或恶的了。我解释一下对这个观点的看法。

第一，快乐这个名词下包括了许多不同的感觉，这些感觉有一种类似关系，使它可以由一个抽象名词所表示。一个美好的乐章和一瓶美好的酒同样能够使人产生快乐，但我们就可以因此说，酒是和谐的或音乐是美味的吗?同样，虽然一个无生命物或人的品格、情绪都可以给人快感，但是由于快感不同，我们产生的情绪也不同，因此不容易混淆。由道德发生的情绪容易互相混淆，并且自然地互相融合，但这并不妨害情绪本身仍然彼此区别。

第二，一个事物呈现在我们面前，那个事物既与情感的对象相关，又与这些情感的独立感觉相关，这时骄傲与谦卑、爱与恨就被刺激起来。德与

恶可以在我们或他人身上激起快乐或不快，从而引起骄傲与谦卑、爱与恨四种情感之一。所以，德与恶所产生的苦乐，清楚地区别于那些与我们没有关系的无生命物的苦乐，这或许是德与恶对心灵产生的最重大的作用。

如果有人问，道德感是自然的还是人为的，对这个问题我们现在不能给予任何确切的答复，我只能根据自然和不自然的某些定义来做一些解释。那些主张德与自然同义、恶与不自然同义的说法是违反哲学原则的。在自然与神迹对立的第一个意义下，恶和德是同样自然的；在自然与不常见的事物对立的第二个意义下，德或许会被发现是最不自然的；在自然的第三个意义下，恶与德被认定是人为的，同样是不自然的。行为显然是人为的，是根据某种意图和意向做出的。无论在任何意义下，自然和不自然的性质都不能标志出恶和德的界限。所以我们又回到了原点，德和恶是被我们的快乐和痛苦所区别的，痛苦和快乐是在观察和思维任何行为、情绪或品格时所引起的。

第二章 正义与非义

第一节 正义是自然的还是人为的德

当赞美行为时，我们只考虑行为发生的动机，并认为动机是心灵和性情中某些原则的标志或表现。我们并不能直接发现道德的性质，因此就把行为作为外在的标志，我们称赞和赞许的最后对象仍是产生行为的动机。

在我们看来，德行只是由于具有善良的动机才是有功的。在我们产生尊敬之前，行为必须是善良的，这个行为的德必须是由善良的动机产生的。一个善良的动机是行为成为善良的必要条件。一种行为必须首先是善良的，然后我们才能对它表示敬意。因此，在产生尊敬之前，必然先有某种善良的动机。在我们的日常生活中就有这样的例子。如果一位父亲忽略了他的孩子，我们就要责备他。父亲有责任也有义务关怀他的子女，对孩子们表示爱。人们在父亲的身上假设了一个关于义务感的行为动机。我们可以总结成一条原理：如果人性中没有独立于道德感的善良行为的动机，任何行为都不能是善良的或在道德上是善的。

道德感或义务感离开了动机就不能产生行为

吗？当任何善良的动机或原则是人性共同拥有的时候，一位心中缺乏那个动机的人会因此而憎恨自己，虽然没有那种动机，他也可以因义务感做出那种行为，以便通过实践获得那个道德原则。我们把这些理论应用于这样一个例子：假如一个人借给我一笔钱，我必须在几天以后归还这笔钱。到了约定的时间之后，他索要那笔钱，我为什么要还这笔钱呢？人们说，假如我有责任感和义务感，那么还钱的行为就是出自对正义的尊重以及对奸诈行为的憎恨。在文明社会，这个回答是令人满意的。但在未开化的时代，这个回答会被认为是不可理喻的。诚实和正义是由什么成立的呢？我认为诚实和正义不是存在于外表的行为中，它们存在于行为的动机中。

如果有人说，正义和诚实的行为动机是对公益的尊重，而非义和不诚实的行为是违反这种公益的，那么我要提出下面三点。第一，公益并不是自然地与正义规则的遵守相联系的，公益之所以与这种遵守相联系，是因为基于人为协议的规则是最先确立的，这一点以后再详细说明。第二，假设那笔借款是秘密进行的，借款必须在同样方式下归还(例如当出借人要隐蔽他的财富时)，这件事不涉及公益，公众就不再关心了，但责任和义务并没有停

止。第三，经验充分地证明，人们在日常生活中不做非正义的事，并不是由于公益。因为公益这个动机太疏远、太崇高，它很难影响到人们。

人的性情各不相同，有的倾向于柔和，有的倾向于粗暴，我们说一般的人或人性既是爱的对象，也是恨的对象，没有任何现象向我们指出，有一种不考虑人类优点和其他条件的爱。

因此，对公众的慈善或对人类利益的尊重不是正义的原始动机。对私人的慈善或对有关人的利益尊重，也不能成为这种动机。如果一个人是我的敌人，我就会憎恨他；如果他是坏人，那就值得全人类憎恨他。在这些情形下，正义的原始动机都是不起作用的。

由上面的推理得出的结论是：我们没有遵守公道法则的真实的或普通的动机。如果行为不产生于动机就不能成为正义的话，那么我们必须承认，正义和非义的感觉不是从自然得来，而是由教育和人类的协议产生。离开了道德感的某些动机或情感，就没有什么行为是值得赞赏或责备的，所有这些情感对道德感都有一种巨大的影响。当我们判断恶与德的时候，也总是考虑情感自然的和通常的势力。如果情感离共同的标准很远，它们就被认为是恶劣的而遭到谴责。一个人爱他的子女甚于爱他的侄

儿，爱他的兄弟甚于爱陌生人，在爱的取舍之间，我们就有了一个共同的义务标准。我们的义务感永远遵循情感的途径。

当我否认正义是自然的德时，我所用的自然一词是与人为一词相对而言的。我认为正义的规则虽然是人为的，但并不是任意的。人类心灵中没有任何原则比道德感更为自然，也没有一种德比正义更为自然。正义是人类顺应自己的需要而发明的，所以在这个意义上我认为正义是自然的。

第二节 正义与财产权的起源

现在我们考察两个问题：第一，在什么方式下正义规则被人为措施所确立；第二，为什么我们遵守这些规则就是道德的美，而忽视这些规则就是道德的丑呢？先从第一个问题开始。

狮子是一种食肉兽，它的性情和敏捷、勇武、雄壮的肢体这些有利条件，和它的欲望恰好是成比例的。人的软弱和他无止境的欲望是不成正比的。人类所需要的食物不易寻觅，或者至少是要劳动才能生产出来；人必须备有衣服和房屋，以免风雨侵袭他不太雄壮的肢体；人既没有猛力，也没有其他自然的才能可以在任何程度上适应他自身的需要。

人只有依赖社会才能弥补他的缺陷，才可以与其他动物势均力敌，甚至取得优势。在社会中，虽然他的欲望不断增多，可是他的才能也逐渐增长。社会给人提供了三种形式的补救，通过协作，人的能力提高了；通过分工，人的才能增长了；通过互助，人减少了遭受意外和偶然袭击的可能。社会为人提供了一种附加的力量和安全，对人类成长非常有利。

不仅因为社会对人是有利的，人们才选择组成社会，人还可以在社会中得到某些利益，这是人类社会成立的最初原则。最初的结合发生于两性间的自然欲望，这种欲望维系他们的结合，并使他们对子女有一种关注。关注又产生了一种新的联系就是亲子之间的联系，并逐渐形成了一个人数较多的结合，这就是社会。在这个社会中，父母凭其优越的体力和智慧管理着家务，习惯在子女的幼小心灵上起着作用，使他们觉察到来源于社会的利益，并且使他们逐渐适应社会生活，磨去棱角紧紧地团结在一起。

必须承认，在我们的自然性情和外界条件中还有一些其他特点，这些特点对于结合是很不利的。在自然性情方面，自私起的作用最大。不过首先我想说，自私这个性质被渲染得太过火了，我认为人

类除了对自己以外，对其他事物也是怀有爱的。我们看到一个家庭的男人会把绝大部分家产用于使妻子快乐以及儿女的教育上面，而只留下极少的一部分供自己享用。但是我们也必须承认，人性中的自私不但使人不适合于这个社会，而且使他们与社会相抵触。既然每个人爱自己都甚于爱其他任何人，这就必然要产生各种情感的对立，因而产生各种行为的对立，这对于新建立起来的结合是非常危险的。

父母和子女

在这个社会中，父母凭其优越的体力和智慧管理着家务，习惯在子女的幼小心灵上起着作用，使他们觉察到来源于社会的利益，并且使他们逐渐适应社会生活，磨去棱角紧紧地团结在一起。

外界条件给予人类的福利有三种：一是人类内心的满意；二是人类身体外在的优点；三是人类凭借勤劳和幸运获得的所有物。第一种福利我们可以安心享受，它们是绝对安全无虑的。第二种福利可以被夺去，但这种剥夺对别人并没有任何好处（利益）。只有第三种福利既可以暴力掠夺，又可以把利益转移，再加上社会中并没有足够的财富可以满足每个人的欲望和需要。因此，财物占有的不稳定和它们的稀少是社会结合的主要障碍。

补救这种不稳定的方法来源于人为的措施。人们在早期的社会教育中感受到了社会带来的无限利益，而社会的不稳定起源于外物，这时他们就去找寻一种补救的方法，尽可能地把外物置于固定的、恒常的位置上。要想达到这个目的，只有通过社会全体成员缔结协议，协议使外物的占有变得稳定，使每个人都能安享由幸运和勤劳带来的财物。通过制定协议，每个人都清楚了自己可以占有的物品，情感的偏私也就受到了约束。

从性质上讲，协议并不是一种许诺，因为许诺是起源于人类协议的。协议是一种共同的利益感觉，这种感觉由社会全体成员表示出来，诱导他们以某些规则调整行为。他们很自然地认为，让别人占有他的财物对我是有利的。当这种共同的利益感觉为双方所了解时，就产生了一种决心和行为。这个过程中并没有许诺产生。双方各自的行为都参照对方的行为，而且在做出那些行为时，也假定对方会做某种行为。协议是逐渐产生的，经过了一个十分缓慢的过程，通过人们一再地、不断地破坏稳定，最终才得以确立，其实金银作为交换的共同标准最初也是基于协议产生的。

在人们缔结了协议之后，每个人的所有物关系也稳定了，这时就产生了正义和非义的观念，也产

生了财产权、权利和义务的观念。正义和非义观念是财产权、权利和义务观念的基础。一个人的财产是与他有关系的某种物品，这种关系不是自然的，而是道德的，是建立在正义上的。因此，如果我们不充分地了解正义的本性就想拥有任何财产观念，那是荒谬的。正义的起源说明了财产的起源。

我们对情感的调节和约束决定了建立社会遭遇困难的程度。人类种种对立的情感驱使他们选择不同的方向，也刺激他们想努力摆脱协议或合同的约束。

人类的心灵没有充分的力量抵消他们贪得无厌的心理。我们看到，随着我们财富的不断增多，我们满足欲望的能力也不断增强。但是没有一种情感能够控制人类利己的倾向，除非那种感情自身改变方向。

人类绝不可能长期停留在野蛮状态，人类的最初状态就应该是有社会性的。许多哲学家们把他们的推理扩展到了自然状态上，他们也承认那只是一个哲学的虚构，从来不曾有、也不可能有任何现实性。人性主要由两个部分组成：情感和知性。情感的活动是盲目的，没有知性的指导，人类就将无法生活下去。所以哲学家们从知性出发提出了自然状态。他们把自然状态描绘的异常美好，他们认为自

然界没有风暴，人类无须备有衣服和房屋抵御酷暑和严寒；自然界自发地产生着最宝贵的珍馐；人类熟悉的活动只有慈爱、怜悯和同情，贪婪、野心、残忍、自私从来不曾听到过，财产权和义务、正义和非义等概念也就随之不存在。

尽管我认为自然状态是一种无聊的虚构，但是它也值得我们注意，因为它有助于我分析德的起源。正义起源于人类协议，协议是为了弥补人性的不足而产生的，这种不足就是自私和有限的慷慨。因为外物容易转移，我们也只得以协议来弥补。诗人们认为，如果自然能够满足我们的一切需要和欲望，那么正义的前提利益就将不存在，我们也就不需要对财产和所有权加以区别和限制。就是因为所有物比起需求来显得稀少，这才刺激起自私；为了限制这种自私，人类才被迫把自己的财物和他人的加以区别。

我们也可以借平常的经验和观察发现这个真理。如果任何东西多到足以满足人类的一切欲望时，财产的区别便完全消失，而这种东西就成为公共所有的了，这在空气和水方面表现得尤为显著。如果每样东西都能丰富地供给人类，每个人都对他人怀有关怀自己般的慈爱感情，那么人类也就不会有正义和非义了。因此，正义起源于人的自私和有

限的慷慨，以及自然稀少的供应。我们回顾一下已经分析的内容。

第一，我们遵守正义规则的原始动机不是对公益的尊重或广泛的慈善。

第二，正义感不是建立在理性上，也不是建立在观念关系上。人类广泛的慷慨和物品的极大丰富是消灭正义观念的唯一原因，人类有限的慈善和贫困促成了正义产生。我们确立正义法则乃是基于对自身利益和公共利益的关切，使我们产生这种关切的是我们的印象和情感。正义感不是建立在观念上，而是建立在我们的印象上。

第三，产生正义感的那些印象不是人类心灵自然具有的，而是产生于人为措施和人类协议。正义规则的最初确立依靠于人类的利益，人要用这些规则来互相约束。如果他们都自发地追求自己的利益，社会就会陷于种种非义和暴行。因此，这些规则是人为的，是以曲折和间接的方式表达它们的目的。

正义规则虽然是由利益确立的，可是这些规则与利益的联系却有些独特。如果一个单独的正义行为不伴有其他行为的话，往往会违反公益。一个心地善良、性情仁厚的人把一大宗财产留给了一个作乱的顽固派，他的行为是值得夸奖的，不过公众却

无形中成了受害者。不过单独的正义行为虽然违反公益，但从整体看来是有助于维持社会和个人幸福的，有时甚至是绝对必需的。公众可能会在某一个例子中受害，可是在社会的安宁与秩序方面却得到了补偿。经验告诉我们，单独一个人做出的正义行为可能对社会有不良结果，可是全体社会成员共同奉行的行为体系对每个人都有无限的利益，于是正义和财产权就产生了。正义就借一种协议或合同和全体所共有的利益感觉而确立起来，人们做出每个正义行为时，都期待其他人也会照样行事。

第二个问题是，为什么我们把德的观念赋予正义，把恶的观念赋予非义。这个问题在本卷的第三章会有详细的论述，在这里我们先简单说明一下。我们已充分说明了正义的自然约束力是利益，但是要想说明道德的约束力即是非之感，我们必须首先考察自然的德，然后才能给以充分地说明。

人们最初只是由于利益的考虑，才把规则加于自身，并加以遵守。在社会最初建立的时候，利益动机是足够的且是强有力的。不过随着社会人数的增多，社会逐渐扩大成一个部族或民族时，利益就较为疏远了。这些规则每一次遭到破坏之后，就有混乱发生。即使非义行为与我们距离很远，也丝毫不影响我们的利益时，我们仍然对它感到不快。因

为我们认为非义的行为危害人类社会，谁要和非义的人接近，谁就会遭到他的侵害，这种情绪是我们通过同情感觉到的。人类把行为中令人不快的称为恶，而把产生快乐的称为德，所以道德的善恶就随着正义和非义产生了。这种感觉虽然是由思考他人行为得来，但我们也总是把它扩展到自己的行为上，同时我们也会同情他人对我们所抱有的情绪。由此可见，自私是建立正义的原始动机，而对于公益的同情是道德赞许的来源，这种道德赞许来源于德。

人类情绪发展的过程虽然是自然的，可是也受到了政治家们人为措施的促进。政治家们为了更容易实施统治，以便维护人类社会的安宁，他们会努力促使人们产生对于正义的尊重和对于非义的憎恶。但是没有自然的协助，只想凭借人为的措施建立正义与非义是徒然的。政治家们所能做到的，最多只是把自然的情绪扩展到原来的界限以外，但是自然必须先提供材料，给予我们某种道德区别的概念。

公众的称赞和责备可以增加我们对于正义的尊重，私人的教育和教导也有同样的效果。在子女的成长早期，父母们就愿意把正直的原则教给他们，教导他们遵守规则是有价值的、光荣的，破坏规则

是卑鄙的、丑恶的。通过这种方法，荣誉感很早就在他们幼小的心灵中扎根了。正义有功和非义有过一经在人类中间确立，人们对名誉就产生了关注，这种关注使荣誉感进一步巩固。看重自己的品格和名誉的人，都会给自己确立一条法则，即不受任何诱惑的驱使而毁坏名誉，我们对他人财产的行为在很大程度上决定了我们的名誉。

另外，我想补充一点，并不是说自然状态下可以允许侵犯他人的财产，我只是主张自然状态下并不存在财产权这个概念，因而也就不能有正义或非义。

第三节 财产权的规则

如果仅仅停留在稳定财物占有的规则这一笼统的说法，是决不能达到任何目的的。我们必须找到某种方法，这种方法可以用来划定某种财物应当归某个人所有，而其余人则被排除在外。人们之所以缔结稳定财物占有的协议，原本是为了防止纠纷和争执，但是如果没有一个具体的应用标准，规则应用于每个人都不同，我们就永远达不到防止争端的目的了。

协议缔结以后，人们遇到的第一个困难是：如

何分配所有物，使每个人在将来也能享有物品。习惯使我们想到，每个人都应该继续享有现在占有的东西，他们对于这些物品享有财产权和永久所有权。我们可以感觉到，使用的得心应手的东西最不忍放弃，从未享用过的物品即使没有了也不会觉得不便。因此，人们同意让各人继续享有他现在所占有的东西。在社会最初形成时期，把财产权归于现实占有者的规则是非常有益的，但如果永远遵守反而会有害。因为这个规则排除了财物的偿还，还使各种非义行为得到认可和奖励。

财物的占有是变化和不定的，这是建立社会的障碍之一。在社会建立起来以后，我们仍要找寻可以产生财产权的其他条件。我发现主要条件有四个，即占领、时效、添附和继承。我们将简略地考察各项，先从占领谈起。

人类不愿意使财产权悬空，或者给暴力和纷乱打开一点点门路。我们先来确定占有的含义。当直接接触某个东西且与它处于某种关系中，我们有能力使用、移动、改变或消灭那个东西，这时可以说我们占有了它。这里的关系是一种因果关系。财产权是依据正义规则或人类协议而得来的一种稳定占有，它也是基于同样的因果关系建立的。在许多情况下，我们无法确定占有是从何时开始，何时结束

的，我没有确定的标准用来决定这一类的争端。

占用的争执主要在于财产权和所有权的实际存在和其范围的大小方面，最初的占有权也会因为时间太久而产生争执，这些争执往往无法判决。在这种情况下，长期占有或时效就自然地发生了作用。长时期的占有可以给人一种权利，但是一切东西都是在时间中产生的，而时间产生的东西没有一件是实在的。财产权是由时间产生的，所以它也不是实在的东西，它是时间和情绪影响下的产物。

当某些对象和我们的财产密切联系，而又比后者较为微小的时候，我们就借着添附关系获得了对它的财产权。例如我们花园中的果实，我们牲畜的幼仔等等。因为当对象在想象中联系起来的时候，它们会被置于同样的地位，也被假设具有同样的性质，所以我们由一个对象迅速地转到另一个对象，在判断时并不加以区别，当后一个对象比前一个对象微小时，更是如此。

继承权也是一种自然的权利，它是基于父母或近亲的同意和人类的公益，把财物传给他们最亲近的人，这种权利在亲属关系的影响和观念联结的协助下产生。一个人死后，我们会很自然地考虑到他的儿子，并赋予他继承父亲财产的权利。

第四节 依据同意而进行的财产转移

在确定了占领、时效、添附和继承这些规则后，我们必须遵循它们，但是这些规则往往与人类的需求和欲望发生矛盾。对我们来说，人和所有物的关系调整不好会带来极大的不便，所以我们需要再加以补救。正义的规则需要在稳定与变化之间找寻一个中介。显然最合适方法是：除了所有者同意把所有物和财产给予另外一个人之外，财产应当永远是稳定的。割让要得到当事人，即所有者的同意，根据同意转移财产是基于自然法建立的。

民法和自然法都规定了物品的交付手续，或者它们把有形转移作为财产转移的一种必要手续。从我们的观点来看，各人之间的财产转移是较为显著的事情，所以迫使我们找寻补救的方法。有形的对象可以使观念生动起来，它可以帮助我们设想财产权的转移，所以我们就以有形的对象表示财产权的转移。当无法交付实在物时，人们发明了一种象征的交付方法，例如把谷仓的钥匙交出去就相当于把仓中的谷物交付出去，交付石和土就表示把一座庄园交付出去。

第五节 许诺的约束力

责成人们实践许诺的道德规则是人类协议，它不是自然产生的。在人类协议确立许诺之后，许诺才是可以理解的，但是许诺不伴有任何道德的约束力。首先说明以下两点。

第一，在自然状态中许诺是不可理解的，它不能存在于协议之前。如果许诺是自然的、可以理解的，那么许诺必然伴有某种心理活动，其约束力必然以这种心理活动为基础。我们可以逐一检视心灵的官能。许诺产生的心理活动不是完成事情的决心，因为单是决心不能产生任何义务；许诺也不是做一件事情的欲望，因为承担义务可以没有那样一个欲望；许诺也不是做出行为的意愿，因为许诺永远关系到将来，而意愿（意志）只能影响现在的行为。许诺心理活动不是要作一个行为的决心、欲望或意愿，而是因许诺而产生的承担义务的意愿。

一切道德都依靠于我们的情绪，新义务的产生也以某种新的情绪为前提。但是我们不能自然地改变自己的情绪，也不能借许诺使行为成为令人愉快的或令人不快的、道德的或不道德的。如果有人说人们意愿承担任何新的义务，即通过意愿产生新的苦、乐情绪，那是荒谬的。所以在自然状态中，许诺是一种完全不可理解的东西，它不包含任何心理活动。

第二，许诺不能自然地产生任何义务。如果许诺产生了新的义务，而新的义务以新的情绪产生为前提，可是意志永远不能产生新的情绪，因此任何义务不能自然地产生于许诺。

如果人性中没有能够产生某种行为的情感或动机，那么没有人可以把那种行为当作义务来要求我们。除了义务感以外，我们没有其他动机促使我们完成许诺。如果我们认为许诺没有道德的义务，那我们就不会有遵守许诺的倾向。父亲知道照顾子女是他的义务，他对照顾子女有一种自然的倾向；如果父亲没有那种倾向，他就没有了那种义务。除了履行许诺的义务感之外，人们没有任何遵守许诺的自然倾向。因此，许诺不是自然产生的，在人类协议确立之前它是不存在的。如果有人不同意我的观点就请证明：有一种心理活动伴随着许诺；随着这种心理活动人们产生了一种不同于义务感的践约倾向。

许诺是人类的发明，它以社会的需要和利益为基础。为了发现这些需要和利益，我们必须考察一些人性的性质。人类因为天性是自私的，他们不会为陌生人的利益做出任何行为，除非有某种交互的利益存在。如果我们只是顺从情感和爱好的自然途径，我们很少会由于无私的观点而为他人的利益做

出任何行为，因为我们的好意和仁爱是很有限的。就是为了利益起见我们也很少去做那一类的行为，因为我们不能依靠他人的感恩而生存。这样，人类的互相服务就消灭了，每个人都得凭自己的技巧和勤劳谋求幸福和生存。无论怎样严格地遵守自然法，仍不足以使人们互相服务。虽然所有物稳定了，但人们若是占有大量自己用不着的财物，同时又苦于缺乏其他物资，那么这种稳定所能获得的利益仍然很小。只有现前的、个别的对象才能进行财产转移，而不在现前的、一般的对象则不能进行这种转移。人类的交往不只限于物品的交换，还可以扩展到服务和行为，这些我们都可以用交换达到互利的结果。

道德学家们或政治学家们为了公益而干预我们，他们或许能改变我们行为的途径，但他们无法改变心灵的性质。他们只能给那些自然情感以新的方向，并教导我们通过间接的、人为的方式满足欲望。在他们干预的过程中，我学会了为别人服务，因为我知道他会以同样的服务报答我，就这样我同其他人维持着互助往来的关系。

人类的自私无法取消这种互助的交往。我对于我所爱的人和那些相识的人，仍然可以提供种种服务，而不希望得到任何利益和回报。他们也可以同

样地报答我，而没有别的企图。为了区别计较利害的交往和不计较利害的交往，人们发明了一种语言形式，这种语言形式就构成了许诺，许诺是对人类计较利害的交往的一种认可。

人类要有知识才能制定并遵守许诺，可是这种知识不应该超出人类的能力以外。根据社会经验，每一个人都会发现这些利益，当他看到其他人也有同样的利益感觉时，他就会立刻履行协约中所承担的义务，因为他确信，其他的人也会履行他们的义务。要形成这种协作或协议，只需要每个人感觉到履行约定是有利的，并向社会中的其他成员表示出那种感觉来。利益是履行许诺的最初约束力。

随后，一种道德感和利益结合了起来，成为一种新的约束力量。公益、教育和政治家们的措施都对产生道德感有相同的作用。在假设许诺有一种道德义务时，我们虚构了一种心理活动，称之为承担义务的意愿，并假设道德以这个意愿为基础。不过我们已经证明，并没有这样一种心理活动，因而许诺并不施加任何自然的义务。

加入许诺并产生约束力的意志不能产生义务，意志必须被词语或标志表示出来，才能以一种束缚的形式加于任何人。而一旦表达方式被用来表示意志，立刻就变成了许诺的主要部分。一个人即使在

暗中改变意向，打消决心，不再愿意承担那种义务，他也并不因此少受诺言的约束。如果说许诺加于人的义务只是为了社会的方便，那就很容易说明；但如果说义务是心理活动产生的某种实在的东西，那么我们永远也不能说明它。

每一个新的许诺给人增加了新的道德义务，这种义务既然发生于他的意志，所以它就具有了最为神秘而不可理解的作用。在这种情形下，某种语言形式加上了某种意向，就完全改变了外物的甚至一个人的本性。许诺所加于人的义务是为了社会利益而创造出的，所以随着利益的要求，它就被纳入许多不同的形式，甚至陷于直接的互相矛盾。

我们对许诺的起源可以得出这样的结论：许诺没有自然的义务，它只是为了社会的方便和利益而做的一种人为的设计。一个受了重伤的人许诺医生，治好之后会给他一笔巨款，他就有了践约的义务；如果一个人许诺会给强盗同样数目的钱，他会有践约的义务吗？这两个例子在我们的道德感中产生了很大的差异，其原因在于道德感是否建立在公益上面。

第六节 正义和非义的进一步考虑

我们已经论述了三条基本自然法则，即稳定财物占有的法则，根据同意转移所有物的法则，履行许诺的法则。这些法则对于维持社会是必需的，现在我们推出一些新的论证，以便证明这些法则完全是人为的，而不是自然产生的。

一、人们给正义下的定义是：使每个人各得其应有物的一种恒常和永久的意志。这个定义假设了在正义之前且独立于正义之外，已经有权利和财产权。我认为这个意见是错误的，我在这里详细地阐述一下我的意见。

财产权并不是来源于对象的可感知性质，性质可以同一不变，而财产权则有变化。所以，财产权来源于对象的某种关系，这种关系是对象与有理智、有理性的存在者的关系，是对象的外在关系对心灵和行为所施加的某种影响。这种外在关系在外界对象方面并不产生任何东西，只是对心灵有一种影响，它给予我们一种义务感，使我们把那个对象归还于最初的占有者。这就是正义的确切含义。财产权的本性依靠于那个德，而不是德依靠于财产权。下面的论证将进一步证实我的意见。

第一，如果自然给予我们的快感是明显而可识的，那么我们一考虑行为就会产生某种快乐和赞许的情绪，我们就不会给正义下定义时求助于财产权

的概念，而在给财产权下定义时又应用正义的概念。这是一种虚假的推理方法。

第二，财产权、权利和义务的规则并没有包含自然起源的印记，反而包含了许多人为措施的印记。这些规则数目繁多，不可能由自然发生；它们可以被人类法律改变；它们对于维护公益和支持文明社会有一种直接而明显的趋向。下面说明一下最后一点，我之所以这样说基于以下两点。首先，这些规则成立的原因是出于对公益的尊重，公益是这些规则的自然趋向。可是这些法则仍然是人为设计的，它们是被人们有目的地设计出来，并为那个目的服务的。其次，如果人们对公益是强烈尊重的话，就决不会用这些规则来约束他们自己。因此，正义法则是在一种较为间接且人为的方式下产生的，它来源于自然的原则。利己心才是正义法则的真正根源，人们出于自身利益的考虑制定正义法则，而且由于他们对利益的计较不得不调整自己的行为，以便符合于某种行为体系。这个包含着各个人利益的体系，对公众自然是有利的。

二、一切恶和德都是在不知不觉间相互渗透、相互接近的，但是权利、义务和财产权是不容有程度差别的。一个人要么拥有充分而完全的财产权，要么就完全没有；如果不承担某种义务，就是完全

没有任何义务。一个人雇了一匹马，哪怕只是一天，他也有充分权利在那段时间使用那匹马。无论使用权在时间方面受到什么限制，使用权本身却不容有程度的区别，在其使用范围内要保持其绝对和完整。义务和财产权完全依赖于正义和非义，并且随着它的变化而变化。在正义完整的地方，财产权也是完整的；在正义不完整的地方，财产权也必然是不完整的。反过来说，如果财产权不允许有某种程度差别，那么正义必然也不允许有这种差别。

马

一个人雇了一匹马，哪怕只是一天，他也有充分权利在那段时间使用那匹马。无论使用权在时间方面受到什么限制，使用权本身却不容有程度的区别，在其使用范围内要保持其绝对和完整。

财产权、权利及义务不能有程度区别是在抽象的推理中确立的，但是我们通常的想法是与此相反的：一个对象必然归人所有，要么归这个人要么归另一个人；一个行为要么必须实践要么不必实践。这是一个两难的困境，我们必须要在其中做出选择。另一方面，当考察财产权和义务的起源时，我们发现它们是以公益为基础的，且依靠于我们的自然想象，这些道德的关系存在一种不知不觉的程度区别。例如在仲裁时，如果发现需要调停的双方都

是有道理且符合正义的，一般就会采取一种折衷的办法，劝说双方各自做出让步。在日常生活中，“半权利”和“半义务”的说法似乎是很自然的。

三、在考察了人类行为的通常途径后，我们发现在大多数场合下，人类行为都是由动机和倾向决定的。每一种行为都是一种特殊的、个别的事件，它必然产生于一些特殊的原则。正义法则既然是普遍有效、不可改变的，所以决不能由自然得来，也不能是任何自然动机或倾向的直接产物。除非有某种自然的情感或动机驱使我们趋善避恶，任何行为都不能在道德上成为善的或恶的。如果有两个人争夺一笔财产，一个虽是富人但很愚蠢，另一个虽是穷人但通达事理；前者是我的敌人，后者是我的朋友，无论我的动机出于公益还是私益，是出于友谊还是敌意，我一定尽最大的努力使后者取得那笔财产。如果一切财产权都依靠于道德，而一切道德又依靠于我们的情感和行为，那么即使是偏私的行为也必然符合于最严格的道德，而不会是对财产权的一种破坏。所以，如果人们在法律范围内自由行动，在大多数场合下，他们将遵循符合每种情况的特殊判断，并且会考虑到各人的品格和条件。但是这样做就会在人类社会中产生无限纷扰，如果人类

的贪心和私欲不受某种一般的、不变的原则约束，就会使世界陷入混乱。正是因为着眼于这种弊端，人类才确立了规则，并同意以一般的规则约束自己。这些规则是为了某种目的而人为地发明出来的；人性的普通原则是适应具体情况的，没有明确不变的活动方式。

总之，我们认为正义和非义有两个基础，即利益和道德。利益所以成为基础，是因为人们认为如果不以某种规则约束自己，就不能在社会中生活。道德所以成为基础，则是因为人们看到这种利益以后，看到有助于社会安宁的行动，他们就感到快乐；看到对社会安宁有害的行动，他们就感到不快。最初，利益的建立乃是基于人类的自愿协议和人为措施，在这个意义上，我认为正义法则是人为的。利益一旦建立起来，并被人们确认之后，对这些规则的遵守就会自发产生一种道德感。新的人为措施也会增强这种道德感，政治家们的公开教导、父母的私人教育都有助于我们严格约束自己的行为，并在这时产生一种荣誉感和义务感。

第七节 政府的起源

在很大程度上，人类是受利益所支配的，所以

即使他们把关注点扩展到自身以外，也不会扩展到很远。人类由于遵守正义规则才保存了社会，不至于堕入那所谓的自然的野蛮状态中。但是有了正义规则，社会为什么还有纷争，是什么蒙蔽了人类的眼睛，使他们无法克服自身的缺陷呢？

人类在很大程度上受想象支配，他们的情感与观点是成比例的。在空间或时间上与我们接近的东西会更加强烈地刺激我们，比起那些处于模糊观点下的对象来说，通常它们的作用力更强，所以我们的印象也就更深刻。我们总是顺着情感的指示，情感也总是为接近我们的东西辩护，这就是人们的行为常常和公共利益相抵触的原因。当人们为了蝇头小利而不顾及社会秩序的时候，没有规则加以调节，社会就会陷入混乱。既然人类在某种程度上受同一弱点的支配，公道的破坏在社会上必然非常频繁，而人类的交往也因此成为危险而不可靠的了。

为了减少破坏，我们要找到一个方案，能够使人们借以克制他们自身的弱点，使自己的行为永远归于正义和公道法则之下。我们既然不能改变自己的本性，那么只好最大限度地改变我们的外在条件和状况，使遵守正义法则成为我们最切近的利益。对全人类来说这一点是行不通的，只有少数人才能办到，因而我们就使这些人和执行正义产生了直接

的利害关系。这些人就是民政长官、国王和他的大臣、长官等等。他们不报有任何谋取利益的目的，特别是对非正义的行为，他们满足于履行任何社会责任和义务。他们每一次执行正义都事关所有人的直接利益和切身福利，因此他们的执行正义是维系社会所必需的。这就是政府和社会的起源。

执行正义是政府的主要优点，却不是唯一的优点。强烈的情感会妨碍人们看清他人的公道行为，也会阻止他们清楚地看到那种公道自身，而使他们对自己的利益有明显的偏私。执行正义法则的那些人与社会上大部分的人都没有私亲关系，所以他们的判决更为公道。政府不满足于促使人们履行所缔结的协议，还促使他们订立那些协议，以便齐心合力地完成某种公共目的，借以求得他们自己的利益。不过，要想使一千个人都同意同一个目的是十分困难的。通过政府的行为，桥梁修筑了，海港开辟了，城墙筑成了，运河挖掘了，舰队装备了，军队练就了。所有这些都是在政府的关怀与努力下完成的。在拟定促进人们利益的计划时，在执行计划时，他们都要预防种种失败，因为每个个人都在找寻借口，想省却自己的麻烦和开支，而把全部负担加在他人身上。政府弥补了社会的种种弊端，而执政长官也把大部分臣民的利益都看作是自己的直接

利益。

第八节 忠顺的起源

虽然政府对人类有利，但并不是一切条件下都必需的。某些哲学家认为人类离了政府就不能组成社会，我认为这种观点是错误的。而且我还主张，政府最初的萌芽不是产生于同一个社会中人们的争端，而是几个不同社会的争端。美洲的各个部族向我们证实了这一点。在美洲人们友好和睦地生活在一起，不受任何政府的管制，他们从不服从本部族中的任何人，只有在作战的时候，领导作战的首领才能享有一点点权威。

一切政府为什么最初的形式都是君主制，没有任何掺杂和变化？为什么只有当君主制和专制权被人滥用的时候，共和国才会产生？军营是城市的母亲。战争中的危机都是突然发生的，如果不把权威集中于一人，就不能指挥作战。因此，继军事政府之后的民事政府自然也就具有了同样的权威。我认为说明政府起源，这个理由要比父权起源更为自然——人们通常认为权威首先发生于一个家庭之中，家庭成员从习惯于家长一人统治到习惯政府的统治。

人类可以维持一个没有政府、不开化的社会，可是如果没有三条基本法则，他们便不能维持任何社会，因此，这三条法则在政府成立之前就已存在。在政府成立之初，也被自然地假设成由那些法则得到的约束力，这些法则是关于实践许诺的。一旦人们知道维持和平和执行正义必须需要政府的时候，他们就会自然地集合起来，选举执政长官，规定他们的权限，并且许诺服从他们。许诺是通用的一种盟约或保证，它附有一种道德的义务，是政府成立的原始根据和最初服从义务的根源。我们政党的信条是一切人生来都是自由和平等的；政府和权势只能借同意建立起来；人类同意建立政府，就承担了自然法所没有规定的一种新义务。人们之所以必须服从执政长官，只是因为他们许诺了这种服从；如果他们不曾明白地或默认地表示忠顺，那么忠顺永远不会成为他们道德义务的一部分。如果这个结论包括一切时代和一切情况下的政府，那么它就是完全错误的了。我主张，忠顺的义务虽然在最初是建立在许诺的义务上，可是它有一种不依靠任何契约的原始的约束力和权威。

自然正义和政治正义都起源于人类的协议，这两种都恰好建立在同一基础之上，它们的最初发明和道德约束力也都有同样的根源。人类之所以设计

它们，是为了补救不便；它们之所以获得道德的强制力，也是出于同样的原因。

三条基本自然法则建立后，人类的利己心为了解决不便，在确定了一个新的和较方便的方向之后，就产生了正义的规则，利己成了遵守这些规则的最初动机。当人们观察到不能在广大的文明社会中自动遵守那些规则，于是他们就建立政府，通过更严格地执行正义来保存旧有的利益或求得新的利益。我们的政治义务是和自然义务联系着的，人类发明前者的原因主要是为了后者，并且政府的主要目的在于强制人们遵守自然法则。虽然政治义务的目的是执行我们的自然义务，可是发明政治义务的第一动机，以及履行这两种义务的最初动机，都只是私利。同时，服从政府和履行许诺有各自的义务，服从民政长官是维持社会秩序和协调的必要条件；履行许诺是在日常事务中产生信托和信赖的必要条件。两方面的目的和手段都是完全不同的，两者也没有彼此的从属关系。

我们的政治义务也就是我们对执政长官的服从，没有了这个义务，政府也就不存在了，人们也不可能在大的社会中获得和平和秩序。在大的社会中，一方面有大量的财物，一方面也有多种需要，我们的政治义务必然很快离开我们的许诺，并获得

独立的力量和影响，没有什么合理的借口可以把一种建立在另一种之上。我们不但可以把戒取他人财物的义务还原到许诺的约束力，也同样可以把它还原到忠顺的约束力。尊重财产对自然社会固然是必要的，而服从政治社会或政府也是同样必要的。既然这两条规则都是建立在同样的利益约束之上，就必然各自有其独立的权威，彼此互不依靠。

利益的自然约束力在许诺和忠顺两方面是不同的，而荣誉和良心的道德约束力在这两方面也是不同的，如果考虑到自然约束力和道德约束力之间的密切联系，我们将发现这个结论是确定的。对于我们来说，服从执政长官永远是有利（益）的，只有极大的现实利益才能使我们忽略长远利益，促使我们发动叛乱。这就使我们在考虑那些作乱和不忠的行为时，自然地发生一种不快之感，并对那些行为加上邪恶和败德的名称。我们谴责私人的一切非义行为，尤其是毁约的行为。我们谴责一切叛逆和背信行为，因为我们认为，人类交往的自由和范围完全依靠于对许诺的忠实。我们也谴责一切不忠于执政长官的行为，因为我们看到，如果没有了对政府的服从，那么在稳定财物占有、根据同意转移财物和履行许诺方面，都不可能执行正义。没有许诺政府依然是必要的，如果许诺只有其本身的约束力，

而没有政府的强制力，则许诺在社会中只有很小的效果。这就划分了公共义务和私人义务的界限，并且表明私人义务依靠于公共义务的程度，超过公共义务依靠于私人义务的程度。教育和政治家们的措施又联合起来给忠诚加上了道德性，而把罪名和丑恶赋予了叛乱。

我将求助于权威，并根据人类的普通同意来证明，服从政府的义务不是由臣民的许诺得来。每个人都会认为，服从政府是一种道德的义务，因此这种义务一定来自许诺。

执政长官们不把权威及其臣民的服从归结为许诺或原始契约，他们反而尽量掩饰这个根源。如果这是正当的，人们最多也只能默然地接受，不过默然的许诺不像公开的许诺可以对人类有那样一种影响。其实，这里的默然许诺指的是用语言以外的其他形式表达意志。此外，我们可以再加上一点，一个生于专制政府下的人是没有忠顺义务的，因为依其本性来说，这个政府是不依靠于同意而建立的。不过专制政府也和其他政府一样，是一个自然而普通的政府，所以它必然对人施加某种义务，根据经验我们看到，隶属于专制政府下的人们永远是这样想的。这也是一个证据，证明了忠顺不是由我们的同意或许诺得来的。

第九节 忠顺的限度

政治学家们企图建立这样一条原则：把许诺或原始契约看作是政府忠顺的起源，我认为这个原则是正确而且合理的，不过它所依据的原则是错误的。我的推理可以把同样的结论建立在更为合理的原则上。人们看到了政府的优点，才选择建立政府。政府的建立需要人们服从的许诺，在某种程度上这种许诺以一种道德的义务加在人们身上，许诺本身是由人类契约产生的，它是人们着眼于某种利益才发明出来的。我想找寻与政府有直接关系的利益，这个利益既是建立政府的原始动机，同时又是我们服从政府的原因，这个利益就是我们在政治社会中所享受的安全和保障。既然利益是政府建立的直接根据，那么两者就是共存共亡的，如果执政官压迫过度，人们完全不能忍受其统治时，我们就没有服从他的义务了。原因一停止，结果必然跟着停止。

以上的结论是建立在忠顺的自然义务方面，在道德义务方面，人性中有一个原则：人们十分迷恋于通则。在忠顺方面，即使忠顺的原因即利益的自然约束力停止，忠顺的道德约束力仍然还在。人们仍然不会违反公共的利益，而是继续受其约束，哪

怕是服从于一个暴虐的政府。通则往往扩展到它们据以建立的原则以外。当人们服从他人的权威时，是为了给自己求得某种保障，借以防止他人的恶行和非义，因为人会不断地被情感、利益所驱使，而去破坏一切社会法律。这个缺点是人性固有的，它总是伴随着所有人，统治者也并不因为有了较高的权力和权威，而在本性方面高于其余的人。我们对他们的期望，不是依靠他们本性的改变，而是依靠于他们地位的改变，因为在他们的地位改变以后，他们就在维持秩序和执行正义方面有了一种较为直接的利益。根据人性的不规则性，统治者们也会忽略这种利益，陷于残酷和野心中，那时我们就要对暴力的行为进行反抗，而不会陷入任何的罪恶和非义。

这是人类一般的实践原则，任何民族都不愿忍受一个暴君的残酷蹂躏和压榨，他们不会因为反抗而遭受谴责。在我们的道德概念中，人们在罪恶昭彰的专制和压迫的情况下可以进行抵抗。如果统治者的暴行消除了人们的利益，它也就消除了服从的自然义务。道德义务是建立在自然义务上面的，因此，当自然义务停止时，道德义务也就停止了。人们知道他们之所以服从政府，只是为了公益；人性是受弱点和情感支配的，政府的滥用就会把统治者

转变为暴君和公敌。是公益使我们产生了服从，形成了服从的习惯。如果利益首先产生了对政府的服从，那么如果利益停止，我们的服从义务也就停止了。

第十节 忠顺的对象

虽然政治学和道德学都主张反抗最高权力是正当的，但在人类社会中没有一件事比这件事更为有害、更为罪恶。革命总是要引起动乱，而且它以推翻政府为目的，这会在人类中间引起无政府状态和极为混乱的局面，所以我们对反抗学说应当采取谨慎的态度。

我们对执政长官都是盲目服从的，但是问题是，我们应当对谁服从，谁是我们合法的执政长官呢？政府是由人类的自愿协议而建立的，确立政府的协议也将决定应该由哪些人来统治，执政长官的权威是建立在臣民约定服从的许诺基础上的。

执政官拿破仑·波拿多

执政长官权利基础的第一条原则是给予世界上一切确定政府以权威，它是指长期占有的政府形式或者是国王一脉相传的体系。如果追溯国家的最初起源，我们就将发现，没有一个帝国或共和国最初

不是建立在篡夺和反叛上，是时间使他们的统治趋于稳固，使那个权威显得正当而合理。

当政府已经确立时，情形就改变了，许诺不能再决定特定的执政长官了，因为它已经不再是政府的基础。我们自然而然地假设自己生来就应该服从，执政长官有命令的权利，我们有服从的义务。在新的事态下，政府的原始根据利益已不再决定我们所应当服从的人们，只有当最初以许诺为基础时，原始的根据才能做那样的决定。各人对公益怀有不同的意见，所以公益也成为了纠纷的源泉。因此，使我们服从执政长官的那种利益，也使我们在选择执政长官时放弃那种利益。

执政长官权利基础的第一条原则是给予世界上一切确定政府以权威，它是指长期占有的政府形式或者是国王一脉相传的体系。如果追溯国家的最初起源，我们就将发现，没有一个帝国或共和国最初不是建立在篡夺和反叛上，是时间使他们的统治趋于稳固，使那个权威显得正当而合理。当我们长期习惯服从一派人时，我们的忠诚就有了道德约束力这样一种本能或趋向。利益产生了这个本能，而习惯则给它以特定的方向。

时间随着对心灵的不同影响而对我们的道德感有了不同的影响。考虑王国和共和国的命运时，一

个短的时期对我们的情绪并没有太大的影响，不会像考虑其他对象时的影响那么大。当国王的权力是由篡夺得来的时候，一段很短的时间就足以给他一种权利，这种权利会赋予他可篡取的附加权力。

如果没有任何政府形式是长期占有的，则现实占有就是一切公共权威的来源，这是执政官权利的第二个来源。国家权力是由社会法律和人类利益所维持的权威恒常占有的，依照上述原则，把这种恒常占有附加在现实占有上是最自然的事情。

如果有人发现，依照现在的伦理学体系无法说明现实占有者的权利，因而他决心否认那个权利，那么这个主张就是错误的。最符合于道德学的一条准则，就是安然地服从我们生活的国家所确立的政府，而不过分好奇地追究政府的起源，很少有政府能够经得起那样严格的考察。我们必须承认，在公共事务方面，如果没有其他权利来对抗它的话，强者的权利必须被认为是合法的，并被道德学所认可。

征服权是统治者权利的第三个来源。人们往往认为征服者是光荣的，并把尊荣赋予他们，对于篡夺者就只有憎恨和厌恶的情感。人类很自然地袒护他们所爱的人，并认为当各个君主互相争斗时，谁的暴行成功，谁就得到权利。

在没有征服的时候，君主国的第一代统治者死后，人们通常把已故国王的嗣子置于君位，而让他承袭其父亲的权威。在父王活着的时候，王权也会与王子结合起来，而在其死后，则更是如此。

一个国家的利益要求王位的继承总需有这种或那种的确定方式，不过不论采用什么方式确定，对国家的利益来说，都是一样的。因此，如果血统关系没有独立于公益之外的效果，则除了由成文法加以规定以外，人们便不会考虑血统关系。

权威的第五个来源是成文法，当立法机关确立了某种政府形式和国王继承法时，成文法就成了权威的来源。产生成文法的立法权，必然是以原始契约、长期占有、现实占有、征服或继承关系为根据的。虽然一条成文法只能由这些原则获得它的力量，可是它并不由这些原则得到它的全部力量，力量在推移过程中要大大地损失，因此，就产生了根本法的概念，根本法是不能被君主的意志改变的。任何政府都不曾规定根本法所扩及的范围，也永远不可能规定。

严格地坚持通则，以及坚定不移地忠心于特定的人或家族，这些德都不是发自理性，而是发自顽固和迷信。当公益不要求变革时，原始契约、长期占有、现实占有、继承法和成文法等一切权利要

求，就一定汇合起来，形成对统治权的最强的权利要求并且被认为是神圣不可侵犯的。这些推理向我们指出了人性的原始性质，教导我们在许多情形下，政治上的争论都是无法解决的，它们完全从属于和平与自由的利益。当这些权利要求在某种程度下混合并对立起来时，就不能凭法律家们和哲学家们的论证解决，而是要靠军队的武力解决。

我们已经说过，在极度专制和压迫下，对最高权力进行武装反抗是合法的，既然政府只是为了互利和安全而建立的，那么一旦当它不再具有那种倾向时，它就不再对人施加自然的义务或道德的义务了。虽然这个一般原则被常识和历代的实践所认可，但是法律和哲学都不能建立任何特殊的规则，使我们能够据以确认什么时候进行反抗才是合法的，宪制政体中执政官迫使法律对这件事保持缄默。在立宪君主国，法律虽然对此事保持缄默，人民仍然拥有反抗的权利，甚至在最专制的政体下，也不可能剥夺他们的这种权利。立宪政府的统治比起专制政府，出现合法反抗事件的几率更多，臣民必然有更大的自由和权利进行武装自卫。混合政府一经确立，宪制政体中的每一个部分或成员就都必然有自卫的权利，有维持宪制界限，使其不受其他任何权威侵犯的权利。如果政体被剥夺了抵抗的能

力，则其每一个部分都不能保存它的独立存在，下面详细谈一下我对这方面的哲学考虑。

第一，上院和下院不是为了公益而将在位的国王废黜，或者在国王死后排斥依法律和习惯应当继承王位的皇储，否则人们会认为他们的行事是非法的、非义的。如果那个国王由于非义的行为，或是企图求得暴君和专制的权力，以致正当地丧失了他的合法权利，那么废去他不但在道德上是合法的，也是符合政治社会本性的，这一点建立在我们思想和想象的一种独特的性质上。在我国，废黜一个国王确实是一种超越普通权威的行为，是为公益而采取的一种不合法的越权行为，通常情形下这个政体中的任何成员都没有这个权利。除非它拥有适合公众要求的特许权，我们自然地给予国会这种特许权。一旦法律的旧有界限被冲破，并得到人们的赞许，我们就不容易严格地把自己局限于法律的界限以内。想象最轻微的特性都对人们的判断有一种影响，所以法律和国会就利用那些特性，从一个世系中挑选或者选举出执政长官，这些执政官拥有统治的权威和权力，这表明了法律和国会的机智。

第二，时间和习惯把权威授予一切政府形式和国王的继承，这样原来建立在非义和暴力之上的权力，就逐渐变成合法的、有约束力的权力了。

第十一节 国际法

彼此接近的社会都形成法治政府以后，临近各国就由于相互交往，产生了一套新的义务，这就是所谓国际法的一套新的规则。这套新的规则使人格的神圣不可侵犯，宣战、禁止使用有毒武器也都归在这个项目之下。虽然这些规则是附加在自然法之上的，可是前者并不完全取消了后者，而且我们可以断言，正义的三条基本原则——和平、交易和互助的利益，必然把个人之间所发生的正义概念扩展到各个王国之间。

世界上有一个十分流行的准则，那就是：为国王建立的道德体系比支配私人行为的道德体系自由得多，这也是被历代的实践所认可的。这条政治准则的含义是：虽然国王的道德和私人的道德有同样的范围，可是它并没有私人道德那样大的效力，它会因微小的动机而遭到破坏。虽然各国之间的交往是有利的，有时甚至是必要的，可是其必要程度和有利程度都没有私人交往那样大，因为离开了私人交往，人类便完全不可能存在。因此，各国之间履行正义的自然义务是不如私人之间那样有力的，所以由此而产生的道德义务也必然具有自然义务的弱点。

第十二节 贞操与淑德

有些人或许认为,我们不能以社会公益充分地说明普遍的赞许或责备，那么我在这里考察另外一套义务，即女性的淑德和贞操，希望可以作为前面内容的补充。

由教育、人类的自愿协议、社会的利益而产生的女性的德，是在什么方式下产生的呢？男女两性必须结合起来教育子女。为了使男子约束自己，并且心甘情愿地承担一切辛苦和教育费用，需要一个原则，他们必须确信子女是他们自己的。

由于男子相信子女是自己的，才肯为了赡养和教育他们而进行劳动，在这一方面给他们以保证是合理的，甚至是必需的。在破坏夫妇忠贞之后，对妻子给予严厉的惩罚，也还不能成为完全的保证，因为没有合法而确定的证明，公开的惩罚是不能施加于人的。为了使她们能够抵挡不贞行为的诱惑力，除了丑名或败誉的惩罚之外，似乎没有任何可能的约束方法。除了要给女性施加一种适当的约束，当产生不贞行为时，她们会因违法而招致耻辱；另外，我们还必须对她们的贞操予以相应的赞美。

幼年时期的教育控制了女性的心灵，使她们变

得温顺而听话。因为当一个通则确立以后，人们就容易把它扩展到原来的界限之外。例如，无论单身汉如何纵欲，当他看到妇女淫荡或无耻的行为时，也会感到震惊。所有这些准则都与生育有关，超过生育年龄的妇女在这方面比起年轻美貌的妇女并没有更大的特权。人们认为所有端庄和淑德的观念都与生育有关，但他们并没有以同样的力量把同样的戒律施加于男性，因为在男性方面没有那个必要。人们把贞操和淑德推广到了全部女性，它们是建立在公益的基础上的。由女性的幼年开始，这些观念就会一直伴随，一直到她们年老色衰。

第三章 其他的德和恶

第一节 自然的德和恶的起源

现在我们来考察自然的、不依靠人为措施和设计的德和恶。道德上的区别依靠于某些特殊的苦乐感，在考察或反省起来的时候给我们一种快乐，那么这种性质（性格）就是善良的，凡给我们不快的就是恶劣的。凡能给予我们快乐的性质，就能引起骄傲或爱，凡产生不快的就刺激起谦卑或憎恨。德和产生爱或骄傲的能力，恶和产生谦卑或憎恨的能力，两者应当被认为是等同的。我们可以断言，凡引起爱或骄傲的任何心理性质都是善良的，而引起恨或谦卑的性质都是恶劣的。

如果说任何行为是善良的或恶劣的，那只是因为它是某种性质或性格的标志。它必然依靠于心灵持久的原则，这些原则扩及全部行为，并深入个人的性格之中。在关于道德起源的探讨中，我们不应该考察一个单独的行为，而要考察行为所由以发生的性质或性格。只有这些性质和性格才是持久的，足以影响我们对于一个人的情绪。

要想了解道德和爱或恨由心理性质产生的真正根源，可以从考察同情的性质和力量着手。人的心

灵在感觉和作用方面是类似的，凡能激动人的情感，别人在某种程度内也能感觉到。一切情感都可以由一个人迅速地传到另一个人，并在每个人的心中产生相应的活动。如果我亲眼看到了一场可怕的外科手术，手术中医疗器具的安排、绷带的放置、刀剪的烘烤，以及病人亲属焦急和忧虑的表情，都能刺激起我的强烈怜悯情绪。别人的情感不能直接呈现于我们心中，我们只是感觉到它的原因或效果，并由这些原因或效果推断出那种情感。因此，同情的产生，是这些原因或结果的作用。

美感也在很大程度上依靠同情原则。当对象具有使它的所有者产生快乐的倾向时，它就被认为是美的；凡产生痛苦倾向的对象就是丑陋的。如一所舒适的房屋，一片肥沃的田野，一匹健壮的马就构成这些对象的美。美的对象借其产生的效果倾向，使我们感到愉快。这种效果就是其他人的快乐或利益。他人的快乐借着同情作用，使我们感到愉快。因此，我们在任何有用的事物方面发现的美，都是由于同情原则发生的。许多工艺品就是依其对人类的功能和用途，而被人认为是美的，甚至许多自然产品也是这样获得它们的美。

同情原则也产生道德感。没有一种德比正义更被人尊重，没有一种恶比非义更被人厌恶，在断定

一个人的性格是和蔼还是可憎的时候，没有任何性质比正义、非义的影响更为深远。正义、忠顺、国际法、淑德和礼貌都是谋求社会利益的人类设计的，这些都伴有一种很强的道德感，所以只要一反省性格和心理性质的倾向，就足以使我们产生赞美或责备的情绪。与我们自己没有利害关系的社会福利，或者朋友的福利，只是借着同情作用才能使我们愉快，所以同情是我们对人为的德表示尊重的根源。

从以上的推理中，我们得出了三个结论：(一)同情是人性中一个很强的原则；(二)同情对我们美的鉴别力有一种巨大的作用；(三)同情产生了由人为的德所带来的道德感。由此我们可以推测，同情也产生了许多其他的德，人的各种性格之所以获得我们的赞许，只是因为它们趋向于人类的福利。我们所赞许的那些性格，大多数确实具有这种倾向，它使一个人成为社会中合适的成员；而我们所谴责的那些性质，则具有一种相反的倾向，与这样的人交往是危险的也是不愉快的。对人类福利的倾向可以产生最强的道德感，我们没有理由再去寻找赞美或责备的其他原因了。在人为的德方面我们发现了各种性格对社会福利的倾向性，这就是我们表示赞许的唯一原因，我们不再猜疑有其他的原则参与其

间。

柔顺、慈善、博爱、慷慨、仁厚、温和与公道，通常都是社会的德，它们标志出了促进社会福利的倾向。在很大程度上，道德的区别产生于这种促进倾向，正是因为关心这种利益和倾向，我们才赞许或谴责那些性质和性格。但是我们对社会广泛的关切，只是由于同情；正是同情原则才使我们跳出了自我的圈子，使我们对他人的性格感到一种快乐或不快。

自然的德与正义（人为的德）的唯一差别是前者带来社会福利，这种福利由一个单独的行为产生，是某种自然情感的对象。单独一个正义行为，就其本身来考虑往往是违反公益的，这种行为只有在人类总的行为体系或制度中，通过协作才是有利的。如果把案件分别加以考虑，那么违反正义法则和依照正义法则所做的判决，都是同样合乎人道的。总体上说，法律和正义制度是有利于社会的，正是着眼于这种利益，人类才签订协议建立了这个制度。当这个制度被协议建立起来以后，就有一种强烈的道德感随之自然地产生。这种道德感只能由我们对社会利益的同情产生。

特殊的事物比较容易影响想象。当情绪的对象在某种程度上是模糊不确定的时候，情绪就难以刺

激起来。因为并非每一个特殊的正义行为都是有益社会的，整个行为体系或制度才是对社会有益的。由正义得到利益的，或许不是个体，而是社会的整体。虽然特殊的慷慨行为或者对于贫苦人群的救济都是有益的，后一种德要比前一种德更容易影响我们的情绪，激起我们的赞许。

我必须提到两点，它们似乎是对我的理论体系的反驳。

第一，有人认为当任何性质或性格有促进人类福利的倾向时，那些情绪不论是从哪里产生的，必然随着对象的远近而有所变化。对道德品质的赞许是随着我们审视和观察某些特殊的性质或性格时产生的某种快乐的情绪而来的。我们因为高兴而加以赞许，因为它呈现出了一个生动的快乐观念，这个观念通过同情影响我们，其本身也是一种快乐。同情是很容易变化的，所以有人认为道德感也必然有同样的变化。对接近的人比远离的人更易产生同情；对相识的人比陌生人更易产生同情；对本国人比外国人更易产生同情。虽然同情有种种变化，可是我们对同样的道德品质都给以同样的赞许，不论我们身处英国还是中国。这些道德品质同样都是善良的，同样得到明智观察者的尊重。同情虽有增减，而我们的尊重却没有变化。因此，我们的尊重

并不是由同情发生的。两千年前的一个人，其道德品质虽没有友人的品德那样生动快乐，可是我仍然尊重他甚于尊重友人。因此，情绪变化但是尊重心理不变。这一事实如果可以作为反驳我的理由，那么它必然可以同样反对其他体系。如果只是根据各自的特殊观点来考察人们的性格和人格，我们便不可能在任何合理的基础上互相交谈。因此，为了防止产生矛盾，保持对事物的稳定判断，我们就确立了某种稳固的、一般的观点，并且把我们的思想永远置于那个观点之下。同样，外在的美是由快乐决定的。在二十步以外，一副美丽的容颜不能给予我们像近在眼前般的快乐，但我并不是说它没有那样美，而是因为我知道，它在那个位置下会有什么样的效果。随着我们与他人位置的远近，随着我们先前的心理倾向，一切责备或赞美的情绪都会有所变化。但在我们的一般判断中，我们并不考虑这些变化，我们责备或赞美一个人，乃是根据他的性格对人产生的一种影响。我们在那些一般性的判断中略去自己的利益，即使当自己的利益牵涉在内时，我们也不因他反对我们而责备他。

我们的情感并不完全符合现在这个理论。人们很少会热衷距离很远的东西和完全不增进自己利益的东西，同样别人反对我们的利益，我们一般也很

难原谅他。我只想说，虽然我们自己很少去做，但理性要求那样一种公正的行为，我们的情感也很难遵从我们的判断和决定。理性是情感根据长远的观点或考虑所做的一种冷静的决定。当我们依照人们的性格，从促进我们利益或友人利益的角度来判断他们时，就产生了许多矛盾。这些都与我们的情绪相反，又因为我们的位置不断变化，我们就会感觉自己有些无所适从，只有借着同情来确定自己的判断，因为其他的方法都不如同情的判断方便。如果符合一般的原则，我们就说同情对理性具有同样的权威，并支配着我们的判断和意见。当我们在历史中读到一种恶行时就会加以责斥，正如我责斥几天前邻近我发生的恶行一样。这就是说，我们凭反省知道，恶行放在同一个位置之下，都会刺激起同样强烈的谴责情绪。

现在讨论第二个反驳。同情使我们关心人类的福利，因而同情是我们对德表示尊重的来源，有人认为只有在德达到目的，并且有益于人类的时候，赞许的情绪才能产生。如果德达不到目的，那么它就是一个不完善的手段，就不能由那个目的获得任何价值。

对这个反驳我的答复是，如果一个对象足以达到令人愉快的目的，纵然缺乏某种外在的条件，也

能给我们一种快乐，也被认为是美的。如果一所房屋是精确设计的，足以达到使我们生活舒适的目的，即使没有人去住，它也会使我们高兴。一片肥沃的土地，一种温和的气候，即使那个地方现在还是荒芜而无人居住的，当我们一想到可以为居住的人提供幸福，就使我们感到快乐。当性格在每一方面都适合于造福社会时，想象便容易由原因转到结果，而并不考虑缺少的那些条件。

根据这些原则，我们很容易消除广泛的同情和有限的慷慨之间的矛盾。广泛的同情是道德感的基础；而有限的慷慨是人类自然具有的，也是正义和财产权的前提。当使他人不快的对象出现时，我不能为了满足他人而牺牲我的利益、压抑我的情感，对那个人的同情使我产生一种痛苦和谴责的情绪。一所房屋因为设计的不合理使房主感到不舒适，通过同情我也感觉不愉快，可是我不会出一分钱来改建它。

除了有益于社会的行为和性质而外，没有别的被认为是德。我相信，前面对道德感所做的说明仍然是被人接受的，并且是在充分的证据上被人们所接受。有一个人在社会品质方面并没有显著的缺陷，主要优点在于治事机敏，能以其特有的灵活和精明处理非常微妙的事务，我对这个人产生了一种

尊重，和他结交是愉快的。人们认为令人愉快的那些品质都是对那个人有用的，品质是达到目的的手段，也使我有了不同程度的愉快。因为他与我有很大的关系，他的幸福通过同情影响了我。每当发现他的幸福时我也就深深地体会到它，因而就使我产生一种明显的情绪，促进这种幸福的品质出现，这些都对我的想象有一种愉快的效果，并引起我对他的敬爱。

恶与德的区别仍然大部分依靠于同情原则。如果一个人具有某种对自己不利的情感或习惯，这一点也使我们感到不快。虽然别人的咳嗽丝毫不影响我们，但是当他们一阵剧烈咳嗽时，仍使我们感到不快。如果你对一个人说他有口臭，他会感到耻辱，即使口臭并不使他本人觉得讨厌。我们有时把这种同情推得很远，如果我们的某种品质招致其他人的不快，在他们眼中显得讨厌，我们也就不喜欢那种品质。

历代哲学家们曾经提出两个体系：道德的善恶是被我们的情绪所区别的；这些情绪可以产生于性格和情感的单纯影响或现象，或是产生于我们反省它们促进人类或某些个人幸福的倾向。两个原因在我们的道德判断中是混杂的，这些道德判断主要有对外在美的判断，对行为倾向的反省等等，它们决

定我们义务的重大方向。区别道德善恶的情绪促使了赞许的产生。对别人来说，机智、悠闲、洒脱的行为是令人愉快的，它们具有博得人们敬爱的性质。借着人性中一种不能说明的特殊原则，一些性质使人产生快乐，另有一些性质则可以归于一般的原则。某些特殊性质给我们或他人所引起的快感或不快产生了恶与德。不过，恶与德的区别仍然大部分依靠于我们一再论述的同情原则。

我们总结一下推理的内容。给人快乐的性质本身就是善良的，产生痛苦的也就被人称为是恶劣的。这种快乐和痛苦可以产生于四种不同的根源。如果一种性格对他人有用，或对自己有用；或对他人是愉快的；或对自己是愉快的，就产生一种快乐。在判断性格的时候，各个观察者视为利益或快乐的，是被考察的那个人自己的利益或快乐，或是与他交往的人们的利益和快乐。这一类利益和快乐触动我们的程度，虽然比我们的更微弱，可是因为它们是恒常的、普遍的，所以它们在实践中也抵消了后者。我认为在思辨中利益和快乐是德性和道德的唯一标准，只有它们才能产生道德区别所依据的特殊感觉或情绪。

第二节 伟大的心情

现在借实例来说明一般的道德学体系，把它应用于特殊的德和恶，并且指出四个来源是如何发生的。我们先从考察骄傲和谦卑开始，考察它们在过度或适度时的恶或德。过度的骄傲或极端的自负，总被认为是恶劣的，并遭到憎恨；谦卑是对自己弱点的一种正确的感觉，人们往往认为是善良的，并得到每个人的善意。在道德区别的四个来源中，这应当归于第三个来源，即不经人们反省就令人感觉愉快或不快的性质。

我们需要应用人性中两条显著的原则。第一条是同情，即情绪和情感的传达。任何人只要一接近我，就把他的意见扩散到我心中，并且在或大或小的程度上影响我的判断。不论我们判断一个人或是判断自己的性格，同情都不至于发展到很远，也很少那样微弱，我的同情给予他的判断以同等的力量。

一个人在一个问题上反对我，这种反对激动我的情感时，使我对他有某种程度的同情，我们在这里观察到了相反原则和情感之间的一种明显的斗争或冲突。一方面我自然而然地产生的情感或情绪；另一方面，由同情产生的某种情感或情绪。他人的情绪必须在某种程度上变成了我的情绪，然后才能影响我们；当这些情绪隐藏于他人心中时，它们对

我不能有任何影响；即使他人的情绪被我们认识，如果不超出想象或概念之外，那些情绪对我们也不能有任何影响。虽然一个单纯的观念和我们的情绪和倾向相反，其本身也不能影响我们。

第二个原则是比较原则。所谓比较，是我们依据对象的比例改变自己对它们的判断。我们判断对象多半是通过比较，任何一种比较都没有以自己为中心的比较更为明显，在一切场合下这种比较都在发生，并且与我们的绝大多数情感混杂起来。就像我们研究怜悯和恶意时所说过的那样，自我比较就其作用而论，是与同情直接相反的。在比较中，我们由直接观察对象产生的感觉，和与之比较的另一个对象所得来的感觉是相反的。直接观察他人的快乐，自然给我们一种快乐；但与我们自己的快乐相比时，就产生一种痛苦，他的痛苦是令人痛苦的，但是却增加了我们的幸福观念，给我们以快乐。

如果观念过于微弱，就不能借比较产生影响；另一方面，如果它是过分强烈的，就能通过同情影响我们，这种同情是和比较完全相反的。既然同情是由一个观念到一个印象的转化，所以同情就需要有更强烈和更活泼的观念。这样造成的必然结果是：骄傲或过分的自负必然是恶劣的，因为它使人感到不快，并且时时刻刻给人以令人不快的比较。

使我们对他人的骄傲感到不悦的，是我们自己的骄傲；他人的虚荣对我们来说是不可忍受的，那是因为我们自己就是虚荣的。骄傲的人永远不能忍受骄傲的人，而宁愿与性情相反的人交往。每一个人都有自己的骄傲，骄傲普遍地被人责备和谴责，就是因为骄傲有一种自然倾向，容易借一种比较作用引起他人的不快。自负的人永远在做这种比较，他们没有别的方法可以支持他们的虚荣。一个聪明贤达的人能够自得其乐，而无需考虑别人的优缺点。一个愚蠢的人永远在找更愚蠢的人，因为只有这样才能欣赏到他自己的才能和智力。

虽然对自己过分自负是恶劣的、令人不快的，但当我们真正具有有价值的品质时，重视自己也是值得称赞的。品质给我们自己带来的效用和利益也是德的一个来源，正如它给予别人的愉快一样。在生活中，最有用的莫过于一种适当程度的骄傲，因为骄傲使我们感到自己的价值，使我们对自己的事业抱有一种信念。

自满与虚荣是允许的，而且还是性格中一个必要的条件。但是，礼貌和礼仪要求我们避免直接显示那种情感。直接表现这种情感会遭到人们的指责，即使对于聪明贤达的人，我们也并不加以袒护，使他们成为例外。我们必须承认，在这一点

上，某种伪装是绝对必要的。即使心中藏有骄傲，我们也必须装出谦和的外表，使我们的举止行为表现出谦逊和恭敬。无论任何场合，我们都必须时刻准备贬损自己，推崇别人；即使对于同辈，我们也应当恭敬地对待。在交际场合中，如果不是十分地出人头地，我们总是应当装作是最低微的人。可以说一种骄傲或自尊，如果掩饰得好且有很好的根据，是一个尊贵的人所必需的条件；而且要想得到别人的尊重和赞美，没有其他性质比这种性质更为必要。习俗要求各种等级的人互相恭敬和谦逊，在这方面越犯规矩的人，如果是为了利益，会被人指责为卑鄙；如果是出于无知，则会被人指责为愚蠢。

交际场合

在交际场合中，如果不是十分地出人头地，我们总是应当装作是最低微的人。可以说一种骄傲或自尊，如果掩饰得好且有很好的根据，是一个尊贵的人所必需的条件；而且要想得到别人的尊重和赞美，没有其他性质比这种性质更为必要。是习俗要求各种等级的人互相恭敬和谦逊，在这方面越犯规矩的人，如果是为了利益，会被人指责为卑鄙；如果是出于无知，则会被人指责为愚蠢。

这个理论在历史中也同样适用。我们看到，人

类钦佩的对象其伟大的行为和心情也是建立在骄傲和自尊上的。英雄德性以及我们钦佩的那种伟大和豪迈的心灵，都是一种牢固而坚定的骄傲和自尊，或者大部分带有那种情感。勇敢、无畏、野心、荣誉心、豪情以及其他辉煌的品德，显然都含有大量的自尊成分。

骄傲或自尊是由两个条件得来的，即给予我们的效用和愉快。当它们超出了恰当的界限时，就失掉了第一种条件，甚至变成有害的。这就是我们之所以谴责过度的骄傲和野心的理由，虽然这时情感仍然是令人愉快的，而且传来自豪和崇高的感觉。一种过度的勇敢和豪情，表现在形势险恶的时候，能在很大程度上渲染一个英雄的品格，并且使他成为后人所景仰的对象；但是某种程度上，过度的勇敢又会毁坏他的事业，使他陷入了本来不应遇到的危险和困难中。冷静的人对此从不加以称赞。在他们看来，英雄主义所引起的无限纷争，降低了它大部分的价值。这种所谓的德给人类社会带来许多灾难，导致帝国的颠覆、地方的糜烂和城市的劫掠。想到这些灾祸时，我们就会产生憎恨而不是钦佩英雄们的野心。但是我们一想到英雄高贵的品质，又会心志昂扬，不由得对他们肃然起敬，对它们危害社会所感到的痛苦，也被一种强烈的、直接的同情

压下去了。

卤莽的行为、骄傲和傲慢的表现之所以使我们不愉快，因为它震动了我们自己的骄傲，并借同情作用促使我们进行比较，产生了令人不快的谦卑情感。我们的谴责产生于对他人的同情，产生于一种反省，与这种性格的人交往，是令人不快而可憎的。

第三节 仁善与慈善

我们已经分析了赞美的来源，现在进而说明人类情感的仁善性质。人类的慷慨是有限的，它很少超出朋友和家庭的范围，最多也不超出本国的范畴。当同情那些与我们有联系的人时，我们会赞许他的品格，并且热爱这个人。只有当我们考虑某种情感对相关的人有利或有害时，我们的情绪才和其他人有了唯一的共同点。虽然这种利益或损害与我们是很疏远的，可是有时与我们也很接近，并通过同情使我们产生强烈的关注，我们会迅速把这种关注扩展到其他类似的事。如果这些事是疏远的，我们的同情就成比例地变弱，赞美或责备也就变得较为微弱和含糊。同情比我们对自己的关切微弱得多，在对性格的冷静判断中，我们忽略去所有这些

差异。因此，在社交和谈话中，彼此情感的沟通使我们形成某种一般的、不变的标准，使我们可以据此赞许或谴责他人的性格。

根据以上这些原则，我们很容易说明慷慨、仁爱、怜悯、感恩、友谊、忠贞、热忱、无私、好施和构成仁善与慈善性格的其他一切性质。判断力与才能以及所有那一类性质，情形都是一样的。这些性质本身对社会的利益漠不关心，从其他情感中所获得的指导决定人类的善恶倾向。

爱使人直接感到愉快，而恨直接使人感到不快，这就是为什么我们称赞一切掺杂有爱的情感，而责备含有恨的成分的情感。的确，我们受到慈爱情绪的感动，对表现慈爱情感的人也报以同样的慈爱。人们不经反省就自然地赞许与自己性格类似的人。具有和蔼性情和慈爱情感的人，在形成完善的德的概念时，总比勇敢而进取的人掺杂更多慈善和仁爱的成分，这显然是由于人们对与自己类似的性格有一种直接的同情。他们更能体会到那一类情绪，并且更明显地感到由那种情绪所产生的快乐。

最能使心中怀有爱的人感动的，是特别体贴的爱或友谊，一个人会注意到朋友最微小的细节，并愿意为他牺牲自己的利益。这类体贴对社会影响不大，因为这只是琐碎层面的事情。关心越是细微，

体贴也就越加动人，这样体贴的人具有最高的价值。他的情感是那样富于感染力，能极为迅速地由一个人传到另一个人，并在一切人的心中产生相应的活动。当友谊表现突出时，我的内心就感染了同样的情感，被呈现于面前的热烈情感所感动。那种令人愉快的心理活动，必然使我对每一个激起这种情感的人都怀有一种爱。任何人只要有令人愉快的品质，情形也就一样。由快乐到爱的推移是很容易的，在这里这种推移必然更加容易，因为由同情所激起的那种令人愉快的情绪，就是爱本身，这里不需要别的条件，只需要改变一下对象就可以。

慈善在各种形式和表现中都有其特殊的价值。因此，甚至慈善的弱点也是善良的和可爱的。一切愤怒情感都是恶劣的，它们是令人不愉快的，在这方面我们要给予人性某种程度的宽容。愤怒和憎恨是我们心灵结构和组织中所固有的，在某些场合下缺乏了愤怒和憎恨，只能证明一个人的软弱和无能。

当这些愤怒的情感达到残忍的程度时，它就成了一种最可憎的恶。即使残忍没有达到极端的程度，我们也会因为反省这种恶所产生的祸害，大大影响我们对它的情绪。如果发现一个人的品质对于一起生活和交谈的人是不利的，就会被认为是一种

过失或缺点。当列举人们的优良品质时，我们总是把他的性格放在人的关系中，如果愿意和人交往，那么在那种范围内他的性格被认为是完善的。如果他对己对人都没有什么缺陷，那么他的性格就是尽美尽善的了，这是价值和道德的最后标准。可靠的同伴、快意的友人、和善的主人、称心的丈夫或宽容的父亲都可以用来评价人，并成为他们的优点。我们总是把他和亲友一并加以考虑，我们对他的爱或恨也以此作为转移。

第四节 自然才能

在一切伦理学体系中，自然才能和道德的区别是最平常的一种区别。自然才能与身体的禀赋被放在同样的地位上，而且被假设为并不赋有价值或道德价值。这个问题的争论只是一种词语上的争论，这些性质虽然不是属于同一个种类，但它们在最重要的方面都是一致的，两者都同样是心理性质，两者都同样产生快乐，并且都获得人们的爱和尊重。一个人在世上所显露的头角，在朋辈中所得到的优遇，他相识的人对他表示的尊重，所有这些几乎都依靠于他的见识和判断，正如依靠于他性格的其他成分一样。即使一个人有最良好的意志，最远离非

义和暴行，但他如果没有适当的才能和智力，也永远不会得到很多尊重。

自然才能获得人们的爱和尊重，它给予其他的德以新的光辉。一个具有自然才能的人比一个没有这种才能的人，更能得到我们的善意和服务。的确，人们可以说他们所引起的赞许，低于且不同于由德引起的赞许，不过，我认为这并不是可以把才能排除于德的项目之外的一个充分理由。每一种德——慈善、正义、感恩、正直，都在旁观者的心中激起一种不同的情绪或感觉。伴随自然才能而生的赞美情绪，有些不同于由其他的德所产生的感觉，但这并不使它们归属另外的一类。各种自然才能像其他的德一样，并非全部产生同样的赞许。见识和天才产生尊重，机智和幽默引起喜爱。

有人认为自然才能与道德之间的区别很重要，他们认为自然才能是不自愿的，因此没有功过可言，它们不依赖于自由和自由意志。对于这个说法，我的答复是：第一，所有的道德学家，尤其是古代的道德学家归在道德这个名称下的许多性质都是不自愿的和必然的。属于这一类的有恒心、刚毅、豪爽，这些都是构成伟大人物的性质。如果心灵的性质是天然具有的，那么它在某些重要的方面，几乎都是不可能改变的，矫正它激动和易怒的

性情也是不可能的，所以自然的才能就只能是自愿的了。第二，道德的区别产生于苦乐的区别。当我们对任何性质或性格作一般的考虑，并因此感受到那种苦乐的感觉时，我们就称那种性质或性格是恶劣的或善良的。可是这种性质若不是出于那个人的完全自愿，便永远不能给考虑它的人快乐或痛苦。第三，我们已经指出，自由意志在人的行为方面正如在人的性质方面一样，都不存在。说自愿的就是自由的，并不是一个正确的结论。我们的行为比我们的判断更为自愿，可是我们在行为方面也并不比在判断方面更为自由。

自愿和不自愿的这种区别虽然不能完全证实自然才能和道德的区别，但也给予我们一些启示，它给我们提供了道德学家发明后一种的证据。自然才能不能借任何技巧或勤劳加以改变，而道德的行为至少是可以被赏和罚、赞美和责备等动机所改变的。因此，立法家们、神学家们和道德学家们主要从事的工作，就是调节那些自愿的行为，并且力求在这方面创造使人们善良的动机。

自然才能所以被人尊重，是因为这些才能对于拥有它们的人有一种有用的倾向。人与人之间所以有无限差别，也是由于理性官能的千差万别。技术所带来的种种利益，都是人类的理性带来的；在人

的生命运动的发展过程中，绝大部分利益都落在明智和聪明的人手中。

具有什么性格或特殊的智力，才能比其他人高出一等呢？显然，如果我们不考察哪些性质最能使一个人适应生活，并使他在事业方面最有发展潜力，我们就不可能答复这一类问题。

心灵还有其他许多性质，也是由同一根源获得其价值的。勤劳、坚持、忍耐、积极、警惕、努力、恒心，以及其他同类的德，这些所以被人认为是有价值的，也只是因为它们对于生活是有利的。节制、俭朴、节约、决心也是一样；正如在另一方面，浪费、奢侈、优柔寡断、迟疑不决所以是恶劣的，只是因为它们给我们招来损害，使我们不能胜任事业和行动。智慧与见识之所以被人重视，是因为它们对人是有用的，机智和辩才之所以被人重视，也是因为它们使人直接感到快乐。

我们难以说明，为什么与一个人的谈话是那样地愉快有趣，而与另一个人谈话却枯燥乏味。概括地说，一个人的谈话具有价值，只是由于他的谈话给在场的人带来一种快乐。

各种性质得到的赞许，是与它们产生的利益成比例的。灵魂中有一种官能比起其他一切官能来对性格的影响最小，它却不含有丝毫的德或恶在内，

这个官能就是记忆。有良好的记忆力绝不能算是一种德，以至人们往往故意抱怨说自己的记忆不好。

人们所以重视自然才能，其根源就在于这些才能使人获得重要性和势力。谁要在这方面高于其他的人，他就必然刺激起我们的尊重和赞许。一切重要的才能都能吸引我们的注意，控制我们的思想，思维起来也令人愉快。这个理论也说明了为什么我们给予才能出众的人以尊敬和尊重。

第五节 关于自然才能的进一步考虑

对于痛苦和快乐，我们已经指出了四个不同的来源。为了更充分地证明那个假设的正确，我们应该在这里提出，身体和财富方面的有利条件或不利条件也能同样产生痛苦或快乐。

先从身体方面的有利条件谈起。所谓善良的郎君，就是那些身体健康、精力过人的人，他们得到女性的热烈欢迎，因为他们能够给女性带来快乐，这是他们之所以受妇女爱慕和珍视的真正原因。

身体的有利条件能给予人们快乐。人类和其他动物的美很大程度上在于肢体配合的得当，使其力量充沛、矫健活泼。宽阔的肩膀、细长的腹部、结实的关节、尖细的小腿，这些在人类看来都是美

的，因为它们是力量和活力的标志，力量和活力既是我们自然具有的有利条件，也能给予旁观者快乐。一种健康的外表也确实和体力一样，构成美的很大一部分。我们对自己容貌的匀称也感到一种愉快，虽然这种匀称对自己和对他人都没有用处。

在财富的有利条件方面，我们对那些拥有财富的人大加赞许，可以归之于三个原因。第一，一个富人拥有美丽衣着、陈设、花园或房屋的景况，给予我们快乐。

健康

一种健康的外表也确实和体力一样，构成美的很大一部分。我们对自己容貌的匀称也感到一种愉快，虽然这种匀称对自己和对他人都没有用处。

第二，我们希望从他的慷慨好施中获得某种利益。第三，他本人从其财产中获得的快乐和利益引起了我们愉快的同情。我们可以清楚地看到产生恶和德那些原则的痕迹。我们同情那些我们所尊重和尊敬并和他们有直接联系的人，我们认为他能够促进人们的幸福或快乐，那些人的情绪是我们自然地加以接受的。我选取的是第三个原因，而舍去其余两个原因，对富人的尊重归之于他们所获得的快乐和利益，这些通过同情也能感觉到。甚至其他两个原则如不求助于同情，它们的作用也不能达到适当

的程度。既然如此，我们选择切近的、直接的同情，就比选择疏远的、间接的同情更为自然。此外当财富或权力很大的时候，我们对他们的尊重引起心灵的关心，也必须求助于同情才能解释。

第六节 本卷的结论

我希望这个伦理学体系已经得到精确的证明。我们确定了同情是人性中一个强有力的原则；同情对美感有一种巨大的影响。无任何其他原则协助，同情就有足够的力量，可以给我们最强的赞许情绪。大多数的德都有使同情发生作用的条件，这些德大部分都有促进社会福利的倾向，或是有促进具有这些德的人福利的倾向。同情是道德区别的主要源泉。正义之所以得到赞许，是因为它有促进公益的倾向；若不是同情使我们对公益产生关注，我们也会对它漠不关心。德所以有价值，是因为我们同情那些由它们获得利益的人。

大多数人都承认，心灵的有用性质所以是善良的，是由于它们的效用。这一点一经承认，同情的效力也就必须加以承认。德被认为是达到目的的一个手段，观察对社会有用的德或对人有用的德产生的赞许情绪，我们都应当把它归之于同情原则。这

些德就形成了绝大部分的道德。

正义虽然是人为的，可是道德性的感觉却是自然的。人类在一个行为体系中结合，才使正义行为对社会是有益的。但是当这种行为有了有益的倾向时，我们自然就加以赞许；如果不是这样，那么任何结合或协议都不可能产生那种情绪。

人类大部分发明都容易发生变化，它们是依人的心向和喜爱为转移的。它们流行一个时期，随后就被人遗弃。人们也许会担忧，以为如果承认正义是人类的发明，它也必然处于同样的地位。正义的情形不是这样。作为正义基础的那种利益是最大的利益，它适合于一切时间和地点，在社会最初形成时就显现出来了。所有这些原因就使正义的规则成为稳定而不变的，至少是和人性一样是不变的。

这个体系还帮助我们形成关于德的幸福和尊严的正确概念，并且可以使我们都乐于怀抱那个高贵的品质。在世人的眼光中，知识和能力不但直接产生利益，而且还使一个人得到一种新的光辉，使他普遍地得到尊重和赞许。对于人性的各个部分、位置和联系都有一种精确的知识，然后运笔布局，才能优雅正确。我们对于人性最抽象的思辨，无论如何无趣，都可以为实用道德学服务，使其更加正确，使其劝导具有更大的说服力。