

远方出版社



人性论

(中)

世界思想学术名著文库

SHIJI SIXIANGXUESHUMINGZHU WENKU

人 性 论

〔英〕休 谟 著

(二)

远 方 出 版 社

目 录

第一卷 关于知性的论述	(1)
第一章 关于观念的起源、组合、抽象、联系等方面 的论述	(1)
第一节 关于人类观念起源的论述	(1)
第二节 关于题目划分的论述	(7)
第三节 关于记忆观念与想像观念的论述	(8)
第四节 关于观念间的联结或者时间的论述	(9)
第五节 关于关系的论述	(12)
第六节 关于样态和实体的论述	(14)
第七节 关于抽象观念的论述	(16)
第二章 关于空间和时间观念的论述	(25)
第一节 关于空间和时间观念无限可分性的论述 ..	(25)
第二节 关于空间和时间无限可分性的论述	(27)
第三节 关于空间观念与时间观念其他性质的论述 ..	(31)
第四节 给予反驳的答复	(37)
第五节 给予反驳的答复 (续)	(52)
第六节 关于存在观念与外界存在观念的论述	(64)
第三章 关于知识与概然推断的论述	(67)
第一节 关于知识的论述	(67)

第二节	关于概然推断；因果观念的论述	(70)
第三节	一个原因为什么永远是必然的	(76)
第四节	关于因果推理组成部分的论述	(80)
第五节	关于感官印象与记忆印象的论述	(82)
第六节	关于从印象到观念的推断的论述	(84)
第七节	关于观念或者信念本性的论述	(92)
第八节	关于信念原因的论述	(96)
第九节	关于其他关系与其他习惯效果的论述	(105)
第十节	关于信念影响的论述	(115)
第十一节	关于机会概然性的论述	(122)
第十二节	关于原因概然性的论述	(128)
第十三节	关于非哲学概然推断的论述	(140)
第十四节	关于必然联系观念的论述	(151)
第十五节	原因与结果的判断所依据的规则	(170)
第十六节	关于动物理性的论述	(173)
第四章	关于怀疑主义哲学体系与其他哲学体系的 论述	(177)
第一节	关于理性方面怀疑主义的论述	(177)
第二节	关于感官方面怀疑主义的论述	(184)
第三节	关于古代哲学的论述	(214)
第四节	关于近代哲学的论述	(220)
第五节	关于灵魂非物质性的论述	(227)
第六节	关于人格同一性的论述	(246)
第七节	本卷结论	(258)
第二卷	关于情感的论述	(269)
第一章	关于骄傲与谦卑的论述	(269)
第一节	对题目的划分	(269)
第二节	关于骄傲与谦卑的对象与原因的论述	(271)
第三节	这些对象与原因是从哪儿来的	(274)

目 录

第四节	关于印象与观念关系的论述	(277)
第五节	关于对骄傲与谦卑这些关系的影响的论述 ...	(279)
第六节	这种体系的限制	(284)
第七节	关于恶与德的论述	(289)
第八节	关于美与丑的论述	(292)
第九节	关于外在的有利条件与不利条件的论述	(297)
第十节	关于财产权与财富的论述	(303)
第十一节	关于名誉爱好的的论述	(310)
第十二节	关于动物的骄傲与谦卑的论述	(318)
第二章	关于爱与恨的论述	(323)
第一节	关于爱与恨对象和原因的论述	(323)
第二节	这个体系证实的几种实验	(326)
第三节	解决疑难	(341)
第四节	关于对于亲友爱的论述	(344)
第五节	关于我们对于富人与权贵尊重的论述	(350)
第六节	关于慈善与愤怒的论述	(358)
第七节	关于怜悯的论述	(361)
第八节	关于恶意与妒忌的论述	(364)
第九节	关于慈善与愤怒与怜悯和恶意混杂的论述 ...	(373)
第十节	关于尊敬和鄙视的论述	(381)
第十一节	关于性爱或两性间爱的论述	(386)
第十二节	关于动物爱与恨的论述	(388)
第三章	关于意志与直接情感的论述	(391)
第一节	关于自由与必然的论述	(391)
第二节	关于自由与必然的论述 (续)	(399)
第三节	关于影响意志各种动机的论述	(404)
第四节	关于猛烈情感原因的论述	(409)
第五节	关于习惯效果的论述	(413)
第六节	关于想像对情感影响的论述	(415)

第七节	关于空间和时间接近与远隔的论述·····	(418)
第八节	关于空间和时间接近与远隔的论述(续)···	(422)
第九节	关于直接情感的论述·····	(428)
第十节	关于好奇心或对真理爱的论述·····	(438)
第三卷 道德学	·····	(445)
第一章 德与恶的总论	·····	(445)
第一节	道德的区别并非来自理性·····	(445)
第二节	由道德感得来的道德的区别·····	(458)
第二章 关于正义与非义的论述	·····	(464)
第一节	正义的德是自然的还是人为的·····	(464)
第二节	关于正义与财产权起源的论述·····	(471)
第三节	关于确定财产权规则的论述·····	(487)
第四节	关于依据同意而进行财产转移的论述·····	(493)
第五节	关于许诺约束力的论述·····	(495)
第六节	关于正义和非义的一些进一步的考虑的 论述·····	(504)
第七节	关于政府起源的论述·····	(511)
第八节	关于忠顺起源的论述·····	(516)
第九节	关于忠顺限度的论述·····	(526)
第十节	关于忠顺对象的论述·····	(530)
第十一节	关于国际法的论述·····	(542)
第十二节	关于贞操与淑德的论述·····	(545)
第三章 关于其他德和恶的论述	·····	(549)
第一节	关于自然道德和恶起源的论述·····	(549)
第二节	关于伟大心情的论述·····	(566)
第三节	关于仁善与慈善的论述·····	(576)
第四节	关于自然才能的论述·····	(580)
第五节	关于自然才能的一些进一步考虑的论述·····	(587)
第六节	本卷结论·····	(591)

第四章 关于怀疑主义哲学体系与其他哲学体系的论述

第一节 关于理性方面怀疑主义的论述

所有理证性的科学中的规则都是确定与无误的。但是我们当应用它们的时候，我们那些容易失误、不准确的官能便非常容易违背这些规则，而陷于错误之中。因此，在每一段推理中我们都一定要形成一个新的判断，作为最初的判断或者信念的检查或审核；并且我们一定扩大视野去检视我们的知性曾经欺骗过我们的所有例子的经过，并将这些例子与知性的证据是正确而且真实的那些例子进行对比。我们的理性一定被视为一个原因，而真理为其自然的结果；但是理性是这么一个原因，它能够因为其他原因的侵入，因为我们心理能力的浮动不定，而往往能够经验到知性的真实或者虚妄，随着问题的单纯或者复杂，这种概然性亦就有大有小。

没有一个代数学家或者数学家，在他的科学中造诣达到那么精深的程度，以至他刚一发现一条真理，完全就深信不疑，而不将它只是看作一个单纯的概然推断。他当每一次检视他的证明时，信心便会有所增加；他此种信心更由于他的朋友们的赞许而有所增加，并因为学术界的一致同意与赞美而提高到最高的圆满程度。但是，显然此种信念的逐步增加只是若干新的概然性的积累，而且是依据过去经验与观察从因果的恒常结合

得来的。

在较长或者较重要的账目中，商人们极少安然相信所记数目确切无误的，而总是要用人为了的计算方法，在超出记帐员的技术与经验所得的概然推断之外，再造出一种概然推断。因为显然计算本身显然是某一种程度的概然推断；随着他经验的程度与帐目的长短，虽然那种概然推断有所变化与不确定。既然没人主张、对于一长串计算的信任我们会超过概然推断之外，所以我能够坦然地说，几乎没有一个有关数字的命题，对它我们有较概然推断更加充分的保证的。因为在逐渐减少数字之后，非常容易地我们将最长的加法系列归纳成最简单的问题，归纳成两个单纯数字的相加；我们依据此假设，将会发现难以划分知识与概然推断的精确界线，或者发现知识终止于其上与概然推断由此开始的那个特殊数目。但是知识与概然推断是极其相反而且分歧的两种东西，它们无法在不知不觉中相互渗入，这是由于它们是完整而无法分割，而且一定是完全存在，或是完全不存在的。并且，任何一次加算如果是准确，则每一次加算也应该是准确的，因而所有或整个数目也应该是准确的；除非说全体是异于其所有部分的。曾经我几乎说这是准确的；但是我又反省到，这亦和其他任何一种推理一样，一定减弱自己，而从知识降低到概然推断。

既然一切知识都归结为概然推断，并且最后变成与我们日常生活中所用的那种证据一样，所以现在一定考察后面这一种推理，看看它是建立在怎样基础上面的。

如同在关于知识的每一个判断中一样，在我们所可以形成的关于概然推断的每一个判断中，我们应当永远将从知性本性得来的另一个判断，用来校正那个对象本性得来的最初判断。

能够确定，具有精确见解的与长期经验的人比较一个愚昧无知的人来说，对于他自己的意见应该、而且也通常有较大的信念，并且，也随着我们的理性与经验程度，我们的意见甚至对自己说来也有不同的威信程度。即在具有最高的见识与最长的经验的人，这种威信亦决非是完整的，由于那么一个人甚至也一定自觉到过去很多错误，而不得不怕将来仍然有类似的事情。因此，这里就发生了一个新的概然推断来校正与调节第一次的概然推断，而确定其正确的标准与比例。正象理证受到概然推断的审核一样，凭心灵的反省作用概然推断也得到一种新的校正；这种反省作用的对象就是人类的知性的本性和依据第一次概然推断而进行的推理。

既然我们在每一个概然推断中，除了那个研究对象所固有的原始不确定性之外，已经发现了从判断官能的弱点发生的一种新的不确定性，而且将这两者已经一起调整，我们现在就被我们的理性所强迫，再加上新的一种怀疑，这种怀疑的发生是因为在评价我们官能的真实可靠性时我们所可能有的错误。这是立即出现在我们面前的一种怀疑，并且如果我们紧密地追随我们的理性，对这种怀疑我们无法避免要予以一种解决。虽然不过这种解决有利于前面的判断，可是它由于只是建立在概然性之上，所以必然更加削弱我们的原始的证据，而它本身也一定被相同性质的条约的第四种怀疑所减弱，并按照这样一直无限地推下去，直到最后原来的概然性丝毫不存为止，我们无论假设它原来是怎样的大，无论每一次的不确定性所造成的减少是怎样的小。任何有限的对象在无数次一再减少之后，都无法继续存在；即便是人类想像所能够设想的最大的数量，照这样下去也一定会荡然无存。无论我们原来的信念是多么强，因为

它经过那么多次的新的考察，而且每一次考察又多少要削减它的强力与活力，所以无可避免地它一定会消灭了。当我反省我判断的自然的易误性时，较在我只考究我对它进行推理的那个对象时，我对我的意见的信心就更加小了；当我再往前进，细细检查我对我于的官能所作的一次接一次的评价时，于是一切逻辑规则都要求不断的减低信念，而最后信念与证据都完全消灭了。

有人如果问我说，是否我真心同意我所不厌其烦地以之教人的这个论证，是否我是那些怀疑主义者之一，主张所有都不确实，并且对任何事情的判断我们都没有任何区别真假的尺度；那么我就会答复说，无论我或任何人都与未曾真心地并恒常地抱着这个意见，此问题完全是多余的。自然凭着一种绝对而无法控制的必然性，不仅决定我们要呼吸与感觉，而且亦决定我们要进行判断；因为某些对象与现前印象有一种习惯性的联系，我们就无法不在比较强烈而充分的一种观点下来看待那些对象，这就如在醒着的时候我们无法阻止自己思维，或者是在明朗的阳光之下用眼睛我们向周围观看对象的时候，无法阻止自己看到它们一样。谁要是费尽心机来反驳这个全部怀疑主义的吹毛求疵，他实在是没有对手而在进行辩论，而且是努力通过论证来建立自然在心灵中早已树立起来、并论其不得不活动的一个官能。

之所以我这么细心地陈述那个狂妄学派的种种论证，只是想要让读者觉察到我的假设的真实，我的假设就是：关于原因与结果的全部推理都只是从习惯而来的；而且确切地说信念是我们天性中感性部分的活动，而非是认识部分的活动。在此我已经证明，有一些原则让我们在任何题材能够构成一个断定，

并且凭着考察我们思考那个题材时所运用的天才、能力与心境、来校正那种断定；是的，我已经证明，这些原则在更向前推进、而被运用于每一种新的反省判断时，一定会因为连续减弱原来的证据，让它最后归于无有，因此彻底推翻了全部信念与意见。因此，信念如果只是一种单纯的思想活动，没有任何特殊的想像方式，或者说不赋有一种强力与活泼性，那它一定会毁灭自己，而在每一种情况下，让判断终于完全陷于停顿。但是经验会让任何乐于尝试的人充分相信，他虽然在前面的论证中无法发现错误，但是他依然在照常继续相信、思维和推理。既然是这样，他就能够坦然地断言，他的推理与信念是一种感觉或特殊的想像方式，单纯的观念与反省将它无法消灭的。

这里不过有人或者会问，即便依据我的假设，为什么上面所说明的这些论证不让判断陷于完全停顿，是依赖什么方式心灵对任何一个题材还能保留某种程度的信念呢？由于这些因为一再重复而不断减弱原来的证据的新的概然推断，与原始的判断既然依赖一样的原则（不说是思想的或感觉的），那么好象无可避免的一个结论就是：无论在哪一种情形下，它们都一定会一样地推翻原始的判断，并且因为各种相反思想或感觉的对立，一定让心灵会陷于完全不确定的地步。我假定人们向我提出某个问题来，并且我在细想我的记忆印象与感官印象，并且将我的思想从这些印象带到能通常与它们结合着的那么一些对象上之后，我于是就感觉到在某一面较在另一面有一种比较强烈、比较有力的想像。强烈的这么一种想像形成我的第一个断定。我假定，我后来考察我的判断力自身，而且从经验观察到，有时它是正确的，有时是错误的，于是我认为我的判断力

是被若干相反的原则或者原因所调节的，这些原则有的导致真理，有的导致错误；在将这些相反原因相互抵消之后，就凭着一个新的概然推断我减弱了我对第一个判断的信念。新的这个概然推理依然与前面一个概然推断一样，亦会一样地会减弱，直至无限地减弱下去。因此，有人会问，为什么我们毕竟还保留着足够在哲学或者日常生活中供我们应用的一种信念程度呢？

我回答说，在第一次与第二次的推断之后，心灵的活动就变为勉强而不自然，观念就变得微弱而且模糊；虽然判断力的原则与各个相反原则的抵消，仍如起初一样，可是它们加于想像上的影响与它们加于思想上或从思想上减去的力量，与以前就完全不相等了。心灵当无法从容而快捷地达到它的对象时，一样的原则就不像在比较自然地想像各个观念时那么发生一样的效果。在那时想像所感到的感觉也与从它的平常判断与意见所发生的那种感觉不成比例。注意开始紧张了：心情踌躇不定；精神因为离开了自然的途径，所以支配精神运动的那些法则就与支配它们在通常的途径中运行的那种法则不一样了，那些法则的作用至少达不到平常那样的程度了。

我们如果要找相似的例子，那亦并非困难。现在这种形而上学题目能够将它们大量提供给我们。在关于历史或者政治学的推理中原认为能够有说服力的那种论证，在这些更加深奥的题目方面简直不会有什么影响，即便那种论证被人完全理解；这是由于哲学上的论证需要思想的努力与钻研，才能够被人理解；思想的这种努力，搅乱了信念所依赖的我们的情绪作用。在其他题目方面，情形亦是一样。想像的紧张总是阻止情感与情绪的运行。如果一个悲剧诗人将他的主角表象得在忧患

不幸之中依然随机应变，诙谐风趣，他决不能触动人的情感。心灵的情绪不仅妨害任何精微的推理与反省，而且后面这些心灵活动亦一样有害于前面那些活动。心灵也如身体一样，好象赋有某种精确程度的力量与活动，它在将这种力量应用在一种活动中时，就不得不牺牲其余所有的活动。此种情形在各种活动的性质非常不相同时，更显然是真实的；因为在那种情况下，不仅心灵的力量偏于一面，并且心情甚至也有会所改变，以至于让我们无法从一种活动突然转到另一种活动，当然更无法同时进行两种活动。因此，难怪当想像努力去进入一个推理过程、并且想像它的各个部分时，从这种精微的推理所发生的信念，假如它不是在一种自然而顺利的东西之上建立，就永远无法是完整的。

我以为这是问题真相，我不赞成有些人对怀疑派所采取的直截了当的办法，不经过研究或观察，而就将他们的全部论证一下子都排斥了。这些人说，怀疑主义的推理如果是有力的，那就证明，理性还能够有一点力量或者威信；这些推理如果是脆弱的，那么它们永远不足以让我们的知性所有的结论归于无效。此种论证是不正确的，因为假如怀疑主义的推理能够存在，它们如果不被其深奥难解所毁灭，那么它们定会随着我们心情的前后变化，忽而强、忽而弱的。在一开始理性占着宝座，以绝对的威势与权力颁布规律，确定原理。因此，她的敌人被迫就藏匿在她的保护之下，凭着运用合乎理性的论证来说明理性的错误与愚蠢，因而能够说是在理性的签字与盖章之下作出了一个特许照。这个特许照因为在一开始依靠了它所由以产生的理性的现前直接权能，而亦具有一种权能。但是既然它被假设为与理性互相矛盾，所以它就逐渐减弱了那个统治权力

的力量，而同时亦减弱了它自己的力量；直至最后，两者都由于循序递减而完全消失干净。怀疑的与独断的理性属于同一类，它们的作用和趋向虽然是不一样的。因此，独断理性在强大时，它就有怀疑的理性作为它的势均力敌的敌人需要对付；它们的力量在一开始时既是相等的，所以它们两方只要有一方存在，就依然继续如此。在斗争中，一方失掉多大力量，就一定从对方取去同样大的力量。因此，自然可以及时摧毁所有怀疑主义论证的力量，使它对人的知性不至于发生重大的影响，这是一件幸事。我们如果听任它们完全自行毁灭，那是永远不会发生的事，除非首先它们推翻了全部信念，并且全部消灭了人类的理性。

第二节 关于感官方面怀疑主义的论述

这样，虽然怀疑主义者声言，他无法通过理性来卫护他的理性，但是他依然在继续推理与相信；依据同样的这条规则，关于物体存在的原则他亦不得不同意，他虽然并无法自称通过任何哲学论证来主张那个原则的真实性。自然并未曾让怀疑主义者自由的在这方面选择，而且无疑地认为这件事太重要了，无法交托给我们的不准确地抓住推理与思辨。我们能够问，是什么原因让我们相信物体的存在？但是如果问，究竟有没有物体？那却是徒然的。那是在我们自己全部推理中所必然假设的一点。

因此，现在我们探究的题目乃是关于促使我们相信物体存在的那些原因：对此问题进行推理之初，我需要先立出一个区别，初看起来这个区别好象多余，但是它会大大有助于彻底地

理解下面的道理。我们分别应该考察那两个被平时混淆起来的问题；一个问题是，当物体即便不同感官时，为什么我们还要用一种继续的存在赋予它们；另一个问题是，为什么我们假设它们有独立于心灵与知觉之外的一种存在。在最后此项目下，我包括了各个对象的地位与关系，它们的外在位置及其它们存在与作用的独立性。关于物体的继续存在与独立存在的这两个问题是密切联系着的。因为我们感官的对象假如即便在不被知觉时依然继续存在，那么对象的存在自然是在知觉以外独立存在的，而且与知觉有所区别；反过来说，假如对象的存在独立在知觉之外，并且与知觉有区别，那要这些对象即使不被知觉，也一定继续存在。不过，虽然一个问题的解决也解决了另一个问题，可是为了更容易发现这种解决所依据的人性原则起见，我们一路将带着此种区别，同时去考察，产生一种继续存在或者独立存在信念的是感官、理性、或者想像？这些问题对现在的题目来说，是唯一能够理解的问题。因为关于我们所认为与我们的知觉在种类上是不一样的那个外界存在的概念，我们已指出它的谬误了。

先由感官谈起：当对象已不再呈现在感官之前以后，显然这些官能无法产生这些对象继续存在的概念。这因为是一种词语矛盾，而且即使假设感官在其停止全部活动之后，依然在继续活动。因此，如果这些官能在现在情况下有任何影响的话，一定产生独立存在的一个信念，将它们的印象必然呈现为意象与表象，或将它们呈现为就是这些独立的、外界的存在。

显然我们的感官不将它们的印象呈现为某一种个别的、独立的与外在的事物意象；因为它们只予我们传达来一个单纯的知觉，而丝毫不用在任何事物揭示我们。若非是单纯的知觉

借着理性的或者想像的某种推断的帮助，永远无法产生双重存在的观念。心灵当看到它面前直接呈现的东西之外时，它的结论那么决无法归源于感官；而心灵当从单纯的知觉推出了双重的存在、并假设其间有类似关系与因果关系时，它看得确实是已经比较远了。

因此，如果我们的感官提示出独立存在的任何一个观念来，那么一定它是借着一种谬误和幻觉，将印象才作为那些存在物的自身传来。在此问题上，我们能够说，我们的所有感觉都是按照它本来面目被心灵感觉到的，而当我们怀疑、是否它们将自己呈现为独立的对象或呈现为单纯的印象时，那么困难就不在于感觉的本性，而在于各种感觉的关系与位置。感官假如将印象呈现在我们以外、并独立于我们以外，那么对象与我们自己都被我们的感官一定明显地感到才行，两者不然便无法被这些官能加以比较。因此，困难就在于，在怎样的程度上我们自己是我们感官的对象。

在哲学中，关于人格的同一性，关于构成一个人格的那种结合原则本性的问题，的确是再深奥不过的了。我们远远无法仅靠我们的感官来解决此问题，我们一定要求助于最深奥的形而上学，以便予它以满足的一个解答；并且在日常生活中，显然这些自我观念与人格观念绝不是十分固定而且明确的。因此，要设想感官真是可以区别我们与外界对象，那实在是荒谬。

还有一点：每个内在的与外在的印象、情感、感情、感觉、痛苦和快乐，原来都处在同样的立足点上的；在它们中间无论我们能够观察到任何其他的差异，它们所有的以其本来面目都出现为印象或知觉。的确，如果我们正确地考虑此问题，

那么情形几乎也只能是如此，我们也无法设想，我们的感官在我们的印象的位置与关系方面会比我们的印象的本性方面更可以欺骗我们。因为既然心灵的一切活动和感觉都是通过意识被我们所认识到的，所以这些活动与感觉一定是在每一点上、现象像其实在，实在也正像其现象。实际上进入心灵里的每一种事物，既然是一个知觉，所以任何东西对感觉来说也都无法呈现出另一个东西。要是这么的话，那就等于假设，即便当我们有着最亲切的意识时，依然我们会有错误。

我们不过不需多费时间来考察，我们的感官是否可能会欺骗我们，是否可能将我们的知觉表象为与我们是个别的，亦就是说，将知觉表象为外在于我们的、独立于我们以外的；让我们考察一下，感觉是否确实在欺骗我们，及其这种错误是从直接的感觉发生的，还是从其他原因而发生的。

先由关于外界存在的问题谈起；我们或者能够，撇开关于思想实体同一性的那个形而上学问题，显然我们自己的身体是属于我们的；既然有些印象显得是在身体之外的，所以我们假设它们也在我们的自我之外。现在我写字用的纸是在我的手之外的。桌子又是在纸之外的。房间的墙壁又是在桌子之外的。当我向窗口一望，又看到大片田野与房屋在我房子之外。由这一切或者我们能够推断说，除了感官之外，并无需其他的官能，就让我们能够相信物体的外界存在。不过为了防止此推论，只要我们衡量下面三种考虑就足够了。第一，恰切地说，我们当观察自己的肢体时，我们所能知觉的不是我们的身体，而是从感官传来的一些印象；所以将一种实在的、物质的存在归之于这些印象或者它们的对象的那种心理作用，是与现在我们所考察的心理作用一样难以说明的。第二，虽然声音、滋