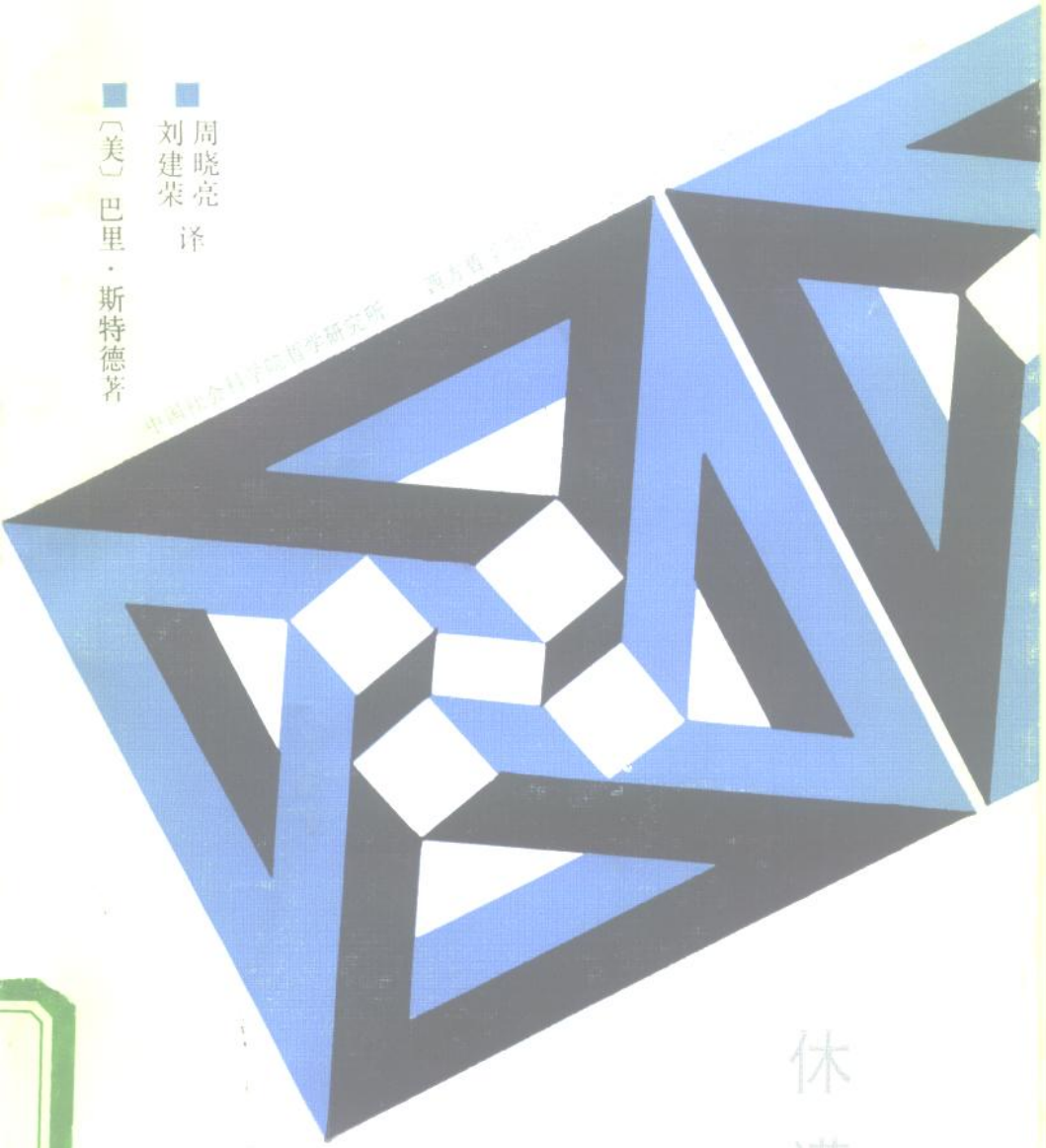


■ 周晓亮  
■ 刘建荣 译

〔美〕 巴里·斯特德著

中国社会科学院哲学研究所 西方哲学史



# 休谟

山东人民出版社

E561.291  
3

85172

DG 15 / 26



# 休 谟

〔美〕巴里·斯特德 著

周晓亮 刘建荣译 俞宣孟校

中国社会科学院哲学研究所西方哲学史研究室  
《西方哲学研究翻译丛书》编委会编

山东人民出版社  
一九九二年·济南

鲁新登字01号

休 谟

[美]巴里·斯特德 著

周晓亮 刘建荣译 俞宣孟 校

\*

山东人民出版社出版发行

(济南经九路胜利大街)

新华书店经销 山东新华印刷厂印刷

\*

850×1168毫米32开本 10.75印张 242千字

1992年2月第1版 1992年2月第1次印刷

印数 1—2500

ISBN7—209—01136—6  
B·73 定价：5.10 元

**编委会名单**（以姓氏笔划为序）：

王玖兴 王克迅 王树人 叶秀山 傅乐安  
汝 信 汪子嵩 李泽厚 何兆武 李金声  
余丽嫦 陈启伟 侯鸿勋 高 崧 钟宇人  
梁存秀 涂纪亮 管士滨 薛 华

**顾问：**

贺 麟 洪 谦 杨一之 温锡增



## 《西方哲学研究翻译丛书》前言

研究西方的哲学思想，首先当然要钻研原著，对历代诸家提出我们自己的理解和诠释来；但为了丰富我们自己的见解，使这些见解有充分的历史和学术的根据，我们不能忽视西方人历来对这些著作的研究成果，我们必须参考别人的理解来形成、提出自己的见解。

对原著的诠释有两种情形。一种是思想家对思想家的诠释，譬如亚里士多德对柏拉图的诠释，黑格尔对康德的诠释，海德格尔对胡塞尔的诠释，这当然是最为重要的，但这种诠释自身已成为创造性思想的一个组成部分，这种著作自身也成了“原著”；还有一种诠释是学术性的、专门性的，它们或注重范畴之演变、逻辑结构之分析，或注重社会、历史背景之介绍，或侧重学说思想之渊源……，是一种科学性、历史性、理论性的专门研究成果。这些专门家的研究成果同样是我们研究西方哲学思想必不可少的书籍。譬如研究古代希腊哲学自不能不读蔡勒的书，研究中世纪哲学也不能置基尔松的史作于不顾。

就我国西方哲学研究近几十年的情况来看，我们对于西方古典哲学原著的翻译介绍还是比较重视的，但对于研究这些原著的专门性学术著作翻译、介绍得就很不够。为了弥补这方面的空白，我们特编选了这套《西方哲学研究翻译丛书》。

本丛书所选著作，都是我们认为在研究某方面原著时必读的参考书。这些书的学术价值是公认的，在西方也是多次再版、一印再印的，因此在中译译文方面，我们也提出了较高的

要求，希望能和原著的翻译一样，经得起时间的考验。

我们希望这套丛书的出版将对我国西方哲学研究在学术方面的提高有所帮助。真正的思想家的著作都是启发人去思考、去探索的，对他们的著作发表“意见”并不太困难，但要使自己的“意见”言之有根、言之成理，使自己的思想不仅有“独特性”，而且有“训练”、有“教养”，使自己的思想在历史的发展过程中前进，就需要做一番扎实的科学研究工夫。任何独创性的思想家的思想都是“有根”、“有据”的，我们在理解、诠释、批评他们时也要使自己的思想“有根”、“有据”，所以我们应该研读这些公认的学术性强的研究著作，以提高、丰富我们自己的见解。

山东人民出版社的同志支持我们的想法，不惜工本来承印这套丛书，我们以繁荣学术事业的名义来感谢他们的帮助。

中国社会科学院哲学研究所  
西方哲学史研究室  
《西方哲学研究翻译丛书》编委会

## 译 序

本书作者巴里·斯特德 (Barry Stroud) 是美国加利福尼亚州立大学伯克利分校的哲学教授, 是美国哲坛近年来较有成就的哲学家。他主要研究休谟、维特根斯坦、蒯因等人的哲学, 以及有关先验证明、知识和怀疑论、逻辑必然性、意义理论等方面的论题。他的著述甚丰, 自1979年以来发表的著作和论文主要有: 《哲学怀疑论的意义》(1984年), 《推论、信念和理智》(1979年), 《怀疑论的意义》(1979年), 《巴克莱和洛克论第一性质》(1980年), 《怀疑论和知识的可能性》(1981年), 《进化与必然性》(1981年), 《维特根斯坦的心灵哲学》(1983年), 《康德和怀疑论》(1983年), 《唯心论的魅力》(1984年)等。

斯特德长期从事休谟哲学的教学和研究, 对休谟哲学有比较全面和深入的了解。本书集中体现了他关于休谟的哲学和伦理学、社会学等方面的主要认识和研究成果。本书系特德·亨德里希 (Ted Honderich) 主编的“哲学家论丛”系列丛书的一部, 初版于1977年, 1979年荣获美国为表彰优秀哲学著作而颁发的弗兰克林·麦奇特奖。

本书作为休谟哲学的研究著作, 其重要性无疑与休谟哲学本身的重要性分不开。休谟 (1711—1776年) 是英国经验论哲学家。他继承了洛克和巴克莱的经验论传统, 在考察经验的基础上, 对人类的认识能力、范围、认识和心理活动的发生、机制等一系列重要问题进行了深入的研究和考察, 提出了一套包

括哲学、伦理学、美学、社会学等在内的系统的“人性科学”。在他的主要著作《人性论》和《人类理解研究》中，他通过周密的论证和详尽的阐述，提出了许多寓意深刻的哲学观点和原则。比如他的知识理论、信念理论和观念联想理论历史上都曾有过重要的哲学价值；他的怀疑论也曾直接启发过康德这样伟大的哲学家。他关于经验材料“中性”的猜测和反形而上学的倾向，是当代实用主义、实证主义等哲学流派的重要理论来源。他通过考察因果性而提出的归纳问题，至今被看作西方认识论和科学哲学中不可逾越的问题。众所公认，休谟是对19世纪以来西方哲学的形成和发展有过深远而重大影响的仅有的几个哲学家之一。斯特德正确指出：“对于休谟的问题的讨论，以及对于出现在本世纪哲学中的由它们派生的那些问题的讨论，如果作一番透彻的指导性的说明，那几乎也就是详尽无遗地展示出本世纪的哲学。”

休谟哲学的重要使得对它进行研究、解说和评论成为西方哲学中十分重要的工作，本书就是这方面的一个非常有益的尝试。对于这样的研究著作，我们最关心和最感兴趣的当然是它与其他同类研究著作的不同点，也即作者对休谟哲学的理解和评价中的独具特色。而为了对此有一个比较清楚的了解，我们应当提及迄今为止西方哲学界对休谟哲学的各种评价中的两种主要的论点。一种论点是把休谟当成纯粹的怀疑论者，认为他的主要目的和成就是通过彻底展示经验论的内在含义，把洛克和巴克莱的哲学发展到它的逻辑结局——哲学的怀疑主义。另一种论点是把休谟看成一个分析哲学家，认为他反对形而上学并对知识作出划分，是为了确立对概念、意义、命题等分析性知识的可能性和主导地位。第一种论点已经受到很多人的反驳，并显得不那么重要了，而第二种论点则至今仍作为分析传统的一个基本观点而十分流行。斯特德对休谟哲学做了深入的研究

和考察，他的工作的重要意义就在于，他主要反驳了上述两种论点，对休谟哲学提出了一种系统的自然主义的解说。这里所谓的自然主义是一个哲学概念，主要是指排除一切超自然的原则和推论，用科学上可证实的概念和方法来解释和描述世界。从自然主义的意义上理解，休谟哲学的基本宗旨就不是为了追求纯粹的怀疑主义或完全的分析性，而是要求把人类放在自然界中，用自然科学中通行的方法，以观察和经验为依据，对人类的思想、感觉、行为的产生和活动方式作出自然的、经验的描述。斯特德认为，正是这样一种自然主义才真正体现了休谟哲学的根本精神。他在本书各部分的叙述中始终贯穿了对休谟哲学的这一基本理解。

我们可以根据本书的论述，对休谟哲学的上述两种论点稍事展开，并通过指明斯特德对它们的态度，更好地了解他在考察休谟哲学时的指导思想。

休谟在生前就被看作是一个怀疑论者。第一个从哲学上对休谟的怀疑论做出论证和批判的是与他同时代的苏格兰哲学家托马斯·黎德。黎德认为，休谟的推理是无懈可击的，他的怀疑论的根源是他从洛克和巴克莱那里盲目接受下来的观念论——即把知觉观念当作人类认识的唯一对象或材料，并根据它们不同的机械组合来说明一切现象的理论。在黎德看来，由于把观念看作认识的唯一对象并采取机械的方法，这里就包含着否认知觉之外一切客观存在和任何确定性概念的可能性。他认为，休谟哲学的意义就在于把观念论中潜藏的这种怀疑论因素明确揭示出来，使其走向它的逻辑终点，从而显示了从洛克、巴克莱以来的经验论哲学的荒谬性。黎德的这一看法无疑对后来人们把休谟哲学看成洛克和巴克莱哲学的继续影响很大，使人们认为正是由于休谟的工作，才暴露了经验论的弱点和缺陷，从而为康德、乃至黑格尔哲学的诞生创造了条件。

斯特德不同意对休谟哲学的这一传统上相当通行的看法。他指出，如果对休谟的著作断章取义，也许能得出这样的结论，但这实际上是对休谟本意的曲解，抹煞了休谟哲学本应具有的重要意义。就观念论而言，休谟的确是不加批判地接受了下来，并奉为说明人类心灵的最佳模式。但是，不论观念论怎样根本，它的内涵毕竟十分有限，不能说明哲学所应予以说明的一切现象。因此，“如果休谟只是指出了那个观念论，即使非常明确详尽的，他至多也不过是18世纪的一位令人感兴趣的二流哲学家。但事实上他远不止于此。”而且就休谟本人而言，他也从没有认为自己应对观念论本身做出什么批判或贡献，以便发展哪位前人的思想，他认为自己的哲学实质上是一场革命。他说：“我的那些原则也和关于此论题的一切通俗见解大相径庭，以致如果它们真的发生作用的话，就会在哲学中产生几乎翻天覆地的变化。”因此，在斯特德看来，跳出观念论的狭隘模式，从休谟的本意上来理解他的哲学革命，是正确评价休谟哲学的关键。

包括逻辑实证主义者在内的许多现代分析哲学家则从另一个方面来理解休谟，他们也都认为把休谟哲学简单地归结为英国经验论的逻辑终结是不妥当的，休谟哲学有其本身特定的含义。依他们之见，休谟哲学的根本宗旨是追求一种分析性的知识，因而休谟主要是一个分析哲学家。他们从休谟关于两类知识的划分和由此表现出来的反形而上学倾向中找到根据。休谟在《人类理解研究》中明确把知识划分为两类，一类是关于“观念的关系”的数学和逻辑方面的知识；另一类是关于“实际的事情”的经验方面的知识。表述这个观点的那段著名的话是：“如果我们拿起任何一本书，例如关于神学的书或者关于形而上学的书，我们可以问一下：这里有任何关于量和数的抽象推理么？没有，这里有任何关于事实和存在的经验推理么？没有。

那么就可以把它付之一炬，因为除了诡辩和幻觉之外，它一无所有。”一些分析哲学家把休谟的这段话作为对自己观点的极好表述，认为它的意思是：只有逻辑和纯数学的形式命题，以及经验上可证实的事实命题才是有意义的，而其他一切命题都是没有意义的。根据这样的观点来推论，哲学的任务就不应是探讨形而上学这样一些毫无意义的假问题，而应是逻辑和概念的分析。因为哲学既不属于数学也不属于关于事实的经验知识，哲学要成为一门值得研究的学科只能从对科学所能作出的贡献中找出路，因此哲学的任务只能是对“科学逻辑”的研究，即对科学的概念和程序的结构进行先验的分析。在这些哲学家看来，对哲学本质的这一看法才真正体现了休谟哲学的精神。

斯特德也不同意分析哲学家对休谟哲学的上述理解，认为他们是用现代科学的眼光来观察休谟，硬把他归入实证主义和分析经验论之列，而没有看到休谟本质上是前康德哲学家，他不可能、也没有兴趣像现代哲学家那样来关心分析，他从没有过把哲学降为科学的奴仆的想法。因此斯特德认为，分析哲学家同前一种论点的拥护者一样曲解了休谟哲学的本意。

斯特德指出，要正确理解休谟哲学，就要把它放到它所处的那个时代环境下来理解，就要从休谟的原始论述的整体，而不是仅仅从一些只言片语中找根据。如果这样做，就会看到，休谟哲学所要求的是在经验和观察的基础上，运用自然科学中那种“实验推理方法”，对人类的思想、感觉和行为进行考察，力求发现在其中起决定作用的基本倾向和原则，从而对人类心灵的性质和生活方式做出完全自然主义的说明，这也就是他的普遍的人性科学。斯特德指出，休谟关心的是人性，而不是对概念和过程的“分析或合理的重构”，他想要回答人们是怎样形成关于世界、自我、因果性等观念，以及怎样科学地思考这些观念。休谟把这些问题看作是关于人类经验范围内的自然对象

的经验问题，只能通过公认普遍的、自然主义的探讨来回答。比如，根据这种探讨，休谟就看到，在人性中根本起作用的不是传统上所谓的独立理性主体的先验认识活动，而是那些非理性的感性的或情感的因素。因此他在研究必然性问题时，不依据任何先天的判断，而是用“习惯的联想”这种非理性的心灵倾向来说明必然性观念的起源。在道德领域中，他认为人的一切行为的动机以及善恶的价值观都不是理性活动的结果，而是由某种道德感造成的。休谟人性哲学的一个基本原理就是“情感高于理性”，“理性是情感的奴隶”。

斯特德明确指出，休谟哲学中意义深远而重要的东西，也即留给后人的直接遗产，就是他所采取的这种自然主义态度。他认为，休谟的这一基本精神至今仍有现实意义，它提供了“怎样说明某一事物的真正范例，因而尤其是怎样来理解人类行为的真正范例。”而休谟哲学中的许多肤浅之处恰恰由于他不时地偏离了这种自然主义路线。我们今天研究休谟哲学，就应当根据这种考虑来进行，看看最终能取得哪些哲学成果。

斯特德理解休谟的基点无疑具有很大的合理性，因为他要求从休谟本来的意义上来理解休谟，从广义上说，这也就是要求不脱离休谟所处的时代和学术背景，完整地理解他的思想，准确把握他的基本精神。这种研究方法不管对研究休谟哲学，还是研究别的哲学家的哲学，都是可取的。

当然，对一位哲学家的理论力求做出合乎实际的考察，不应当妨碍我们在他的本来论述中发现即使哲学家本人未充分意识到，但却是对哲学发展有深刻意义的东西，哪怕它只是一种潜在的思想或不明确的猜测。我们认为，不管把休谟看成是纯粹的怀疑论者还是分析哲学家，至少都抓住了休谟哲学的某一部分特点，在一定的理论传统下来理解都是有意义的，因此不能完全否定，况且休谟哲学中对现代哲学有过重大影响的那些



论点和论证是否就像作者认为的不是休谟本意的反应，不是其基本纲领的体现，尚属疑问，有待作更深入、更切合实际的研究和探讨。

在休谟哲学的研究史上，斯特德不是提出这种自然主义解说的唯一的人，也不是第一个人。英国哲学家诺尔曼·肯普·史密斯（Norman Kemp Smith）是首先从自然主义方面解释休谟哲学的著名人物。史密斯是爱丁堡大学哲学教授，因注释康德的《纯粹理性批判》而闻名于哲学界。他在1941年发表了《大卫·休谟的哲学》一书，这本书几乎完全是注释性的，在书中作者对休谟思想的渊源、理论结构、论证方法等作了详尽的考证和阐述，认为休谟的主要目的是对人类各种“自然的”信念（如对外界物体、同一的自我、因果性等的信念）作出描述性说明。他的基本论断是：“我们可以把休谟哲学描述为自然主义的，而不是怀疑主义的。”<sup>①</sup>起初，史密斯的工作没有得到应有的重视，但是随着人们不再满足于实证主义或分析哲学的见解，而要求更深入地研究休谟本来的问题时，他的工作才得到广泛的承认，并且成为当今西方评论休谟哲学的基本框架之一。自史密斯以来西方出版的休谟研究文献，大多数都带有注释的色彩，这很大程度上是受到史密斯的推动，似乎也可大致反映出当前研究休谟哲学的一个重要趋向：人们希望在真正理解休谟的理论的基础上，深入阐发他的思想。

斯特德也主要是受史密斯的影响，并采取了类似的研究方向。他说：“诺尔曼·肯普·史密斯的著作无疑对我帮助最大……，我自己的解说显然深深得益于肯普·史密斯，但我认为，借助于他的工作的部分基础，我已能提出更系统更一致的自然主义的解说，并且在很多情况下，在讨论有关对休谟哲学的解说和

---

<sup>①</sup>史密斯：《大卫·休谟的哲学》，伦敦，1941年版第84页。

评价的重要问题时，我能够注意到比肯普·史密斯过去所能注意到的更细致更新近的哲学批判。”（见本书前言）我们通过斯特德的这部著作可以大致了解对休谟哲学的这种自然主义的解说，而这对于关心休谟哲学研究的较新成果，尤其是对于比较熟悉实证主义和分析经验论的解说的读者来说，是十分有意义的。

本书前言和第一章至第五章由周晓亮译出；第六章至第十章由刘建荣译出；全书由俞宣孟统校。限于译者水平，译文如有不妥，敬请读者不吝指正。

译 者

1988年3月

## 前 言

在这部书中，我试图对休谟的哲学提出一个全面的解说，并在这个总的解说的基础上，详尽地阐述和讨论他的一些中心问题。但由于休谟对人类关心的几乎每一个问题都有过重要论述，所以我不得不把这项工作限于某几个方面。

例如，我没有提及宗教，而这是一个严重的遗漏，因为对于休谟，这个论题不论是从哲学上，还是从另一方面，就他个人来说，都具有毕生的重要性。我也没有考察他关于经济学方面的哲学著作。对于他的政治学说，我只讨论了社会和政府理论中的一些最基本的特征。虽然他对特定情感或情绪的详尽论述被我略去了，但我倒是相当充分地讨论了他所说的“情感”在人类行为的发生中、因而也是在道德中的作用。对于他的历史著作，我也没作论述，尽管根据我提出的基本解说，可以认为这些著作和他在哲学方面所作的工作是相当一致的，而不是人们通常所料想的那样不一致。而为了更充分地论述应该认为是休谟哲学中最根本的部分，对论题作出这些限制恐怕是必要的。

在讨论休谟哲学的这些主要部分时，我不打算详尽无遗地论述休谟的观点或所论的哲学问题。我的目的——一以贯之：用我的基本解说中所运用的那些特定实例来阐明和支持这个基本解说，并以此表明，怎样才能最恰当地理解和评价休谟关于这些基本问题的观点。即使我只取得了部分的成功，我希望将会明了，人们关于休谟及其观点的缺陷的那些流为成见的看法中，有多少是错误的，或误入歧途了。我无意认为休谟的那些

观点最终能加以辩护，或甚至说它们是完全连贯一致的，但如果它们不是这样，我们就应该了解它们的缺陷的真正缘由，而不满足于那些肤浅的或仅仅是追崇时尚的评断。我发现许多广为流传的对休谟的反驳因不够深入而未能切中问题的要害，这通常是因为这些反驳攻击的只是他的只言片语，而没有重视赋予这些特定的只言片语以意义的更基本的理论结构。不过，我既没有广涉各种评论家和批评家而使文章壅塞不堪，也没试图系统地引证我认为是其他解说的不足之处。我只致力于提出和论证我自己对休谟的理解。

我确实认为，在随后的论述中我已尽力清除了从若干不同途径吹进休谟哲学中的一些积雾，但我仍充分意识到，在大多数场合，我还未取得深入的进展以阐明那些比较晦暗费解的问题。我只希望现在沿着我已大概勾画、但还未充分探讨的某些途径，会比较容易、更富于成果地继续进行学术和哲学方面的考察。

我还试图指出休谟对一些特殊题目的论述和晚近对这些同样的或有关的题目的讨论之间的某些联系，而在这方面，我既没有达到、也没有奢望达到完美无缺的境地。休谟在西方哲学中异常杰出的地位使这成为不可能。对于休谟的问题的讨论，以及对于出现在本世纪哲学中的由它们派生出的那些问题的讨论，如果作一番透彻的指导性的说明，那几乎也就是详尽无遗地表示出了本世纪的哲学。在思辨性的范围广泛的最后一章中，我试图用概括的语言指出休谟哲学为当今哲学家极大关注的那些方面，或应当认为是他们极大关注的那些方面。

我一直试图使我的叙述能使哲学的初学者、或实际上的初学者理解，同时也想给休谟的研究者和探讨休谟所讨论的问题的哲学家提供某种令人感兴趣的见解。我想我知道要同时满足这些不同的要求该是多么困难，不过有关的这些人士可以自己判断我在满足他们中任何人的要求方面取得的成功究竟如

何。

像任何一位哲学研究者一样,长时间来,我一直以这样或那样的方式阅读和思考有关休谟及其问题的著作。但要明确指出其中哪些对我目前对他的理解有特殊的影响,却是很难的。诺尔曼·肯普·史密斯(Norman Kemp Smith)的著作无疑对我帮助最大。每一位研究休谟的学者都是、或应当是受益于他的。肯普·史密斯关于休谟的具有革命性的历史著作过去从未获得哲学界应有的广泛承认,这主要是因为哲学本身对它缺乏准备,而现在哲学界接受了它,这种情况是哲学和哲学史研究之间有密切联系的又一个证据(如果我们需要更多证据的话)。本世纪上半叶僵化的分析经验论对于肯普·史密斯正确指明的休谟哲学上的自然主义,就未能品出其在哲学上的重要性,因此倾向于否认它的存在。我自己的解说显然深深得益于肯普·史密斯,但我认为,借助于他的工作的部分基础,我已能提出更系统更一致的自然主义的解说,并且在很多情况下,在讨论有关对休谟哲学的解说和评价的重要问题时,我能够注意到比肯普·史密斯过去所能注意到的更细致更新近的哲学批判。因此,不能以下文中不常提到他来衡量我从他那里实际得到的教益的多少。

E·C·莫斯纳写的十分精彩的休谟传记对于我的理解也是重要的。这一传记对于研究一个“文如其人”的哲学家的著作来说,真是太宝贵了,尽管我在这部关于休谟哲学的著作中所说的话没有直接提到他那些可征之于文的人品。我在此书中收入了一个书目,列举了我发现特别有用和令人感兴趣的其他许多著作,然而,此犹不足以表示我对其他那些研究休谟的作者的感激之情,本人谨于此致谢,恕不一一指名。

在伯克利多年,以及1974年在奥斯陆,我讲授休谟哲学,并开设有关休谟的研究班课程,我感谢那些耐心的听众的同声相应、同气相求,以及有益的批评和建议。我也想感谢在我开

始写这本书时牛津大学哲学系的助教们的殷勤款待。在牛津的那一年中，我还有幸能在约翰·帕斯莫尔开设的课程中讨论休谟的《人性论》，并向乔伊特学会（Jowett Society）提出关于休谟的怀疑论的某些想法。

我在探讨我深感困难的休谟的道德哲学时，得益于和吉尔伯特·哈曼进行的通信和讨论，以及和菲利普·高特、德里克·帕菲特多年的广泛讨论。他们的著作在道德哲学方面也对我有很大教益。

达格丰·福尔斯达尔和伯恩特·维斯特披阅了我的原稿的部分译文，作了评注，提出了建议，这些都促成了原稿的改进和提高。我和琼·奥斯汀进行了多次显然没有定论的讨论，我从她的敏捷才思和对意见的坚持中得到的收获要比这些讨论使她能想到的收获大得多。我从大卫·皮尔士的谈话和著作中学到的关于休谟以及关于哲学方面的知识恐怕也要比下文中所表现出来的更多些。

在伯克利，保罗·格赖斯和约翰·豪格兰合写的一篇关于休谟的人格同一性观点的文章，以及我就此观点和他们展开的讨论对我尤为有益。我和巴巴拉·温特谈到了休谟的大部分哲学以及我的看法，而我总是从她颇有见地的回答中学到许多东西。我同汤普森·克拉克、迈克尔·弗雷德、约翰·塞尔、汉斯·斯鲁卡对于休谟问题以及几乎其他一切问题的多年来的讨论对我发生了很大的影响，我肯定，这种影响要比我们中任何人现在所能认识到的都要深刻。我为此，并为他们给我的鼓励，向他们每一个人表示感谢。我尤其要称颂汤普森·克拉克的洞察力和敏锐性，他虽然没有对休谟哲学的特定部分提出解说，但他在我对哲学的理解方面给我的助益，要比这本书，或比它更好的任何一本书中所能显示出来的大得多。

**巴里·斯特德**

# 目 录

---

前言	( 1 )
第一章 人性的研究	( 1 )
第二章 观念理论	( 23 )
第三章 因果性和从已观察到的东西到未观察到 的东西的推论——否定的方面	( 56 )
第四章 信念和必然联系的观念—— 肯定的方面	( 95 )
第五章 物体的持续和各别的存在	( 135 )
第六章 人格同一性的观念	( 165 )
第七章 行为、理性和情感	( 195 )
第八章 理性、情感和道德	( 230 )
第九章 道德和社会	( 256 )
第十章 休谟的自然主义问题和展望	( 286 )

## 第一章

---

### 人性的研究

像说明自然事物那样说明精神问题。

大卫·休谟一般被认为是一个纯粹否定式的哲学家——怀疑论的主将，他的主要目的和功绩就是把他的经验主义前辈的理论归结为荒谬，而这种荒谬性是一直暗含在这些理论中的。这种看法，在休谟那个时代就已部分出现了，后来被19世纪的哲学史家大力推进，他们把一切理智上的转变都看作一个先定过程中的一些必然的阶段，这个先定过程乃是被称作历史或绝对的某种东西的展开过程。在事情发展的这一格式中，指定给休谟的角色是把洛克和巴克莱的经验哲学推进到它的逻辑的、难以置信的结局，从而为康德，最终为黑格尔学派的最后解放创造了环境。即使在今天，许多并不明显赞同那种理智传统的哲学家几乎也把休谟哲学看成是经典的英国经验主义衰落过程中的第三步或最后一步。毫无疑问，休谟著作中的某些段落，如果单独来看，可能会有利于这种解释方式，但这是对他的实际著述的极端而不幸的歪曲。这种解释不仅是错误的，而且会使休谟就作为一个哲学家而言，对我们远不如他实际那样重要和令人感兴趣。

休谟是一个人性哲学家。他提出了关于人的一个新的理论



或看法，他认为这个理论或看法与他的前人的那些理论或看法有重大的差别。这是一个大胆而简明的理论，与其说它是一个人在智尽才穷时所采取的巧妙的否定主义，不如说是启蒙的乐观主义的毫无拘束的表达。尽管它的很多细节已被人们抛弃了，但这个理论的精神和基本要则今天对我们仍十分有用。对于大多数人来说，它们仍然是怎样来说明某一事物的真正范例，因而也特别是怎样来理解人类行为的真正范例。

休谟的第一部和内容最丰富的一部哲学著作《人性论》<sup>①</sup>是他在25岁时写的，发表于1739年和1740年。他的《人类理解研究》（1748年）和《道德原理研究》（1751年）<sup>②</sup>这两部著作与它有密切联系，实际上是试图为更流畅更有趣味性地达到同样基本的哲学目的而写的。《人性论》带有一个副标题：“在精神科学中采用实验推理方法的一个尝试”。这个副标题极好地指明了在这本书和在休谟的哲学成果中人们一般将会发现的东西。单单这个副标题就会使人对休谟哲学的传统的“怀疑主义的”解释发生怀疑。

按照休谟的含义，“精神”哲学是和“自然”哲学相比较而言的。自然哲学论述自然界中的物体和现象。大致地说，自然哲学和现在所说的物理学、化学、生物学是一样的。当然，人也是自然中的物体，因此也是自然哲学论题的一部分。一个人从桥上掉下来，他和随他一起坠落的一块石子一样，以同样的加速度同时碰到水面。精神哲学和自然哲学的不同只在于它论述人类存在的方式不同——它只考虑人类存在与其他的“自然物体”相区别的那些方面。人们要思考、行动、感觉、知觉和谈

<sup>①</sup>休谟：《人性论》（L·A·塞比一比格编）牛津大学出版社，1958年。（本书引文均按此书页码一译者）

<sup>②</sup>休谟：《人类理解研究》和《道德原理研究》（L·A·塞比一比格编）牛津大学出版社，1962年。（本书引文均按此书页码一译者）

话，“精神〔哲学〕方面的论题”就涉及到人类的思想、行为、感觉、知觉、情感和语言。休谟关心的是人类是怎么样的人，人之为人的特殊和不同之处何在——即关心的是人性。他对动物性中非人性的成分只是很简略地予以考查，但人类怎样与动物相区别的问题事实上对休谟来说是极为重要的。他把人看得与动物很相像，在这方面远远超过了有这种看法的早先的大多数理论。

所以，虽然休谟的《人性论》的副标题中的“精神”一词并非只是意味着“必须讨论善和恶、正当和邪恶、责任和义务等问题”，但至少有这个含义。人类之为特殊的，就因为他们对善和恶、正当和错误的考虑在他们的行为过程中确实起着作用。这些考虑究竟起着什么样的作用，怎样起作用，是休谟最感兴趣的论题之一，但是，他用“精神的”一词指的不只是这些。他的主题是人类所独具特征的一切事情。<sup>①</sup>

对人性的关注或许与人性本身一样久远。它确非始于休谟。但是对人性的考察和描述有许多不同的方式，休谟实行的只是其中一种。他认为，古人、以及他同时代的诗人、剧作家“用最柔和的色彩”描绘人类的德性，通常是为了达到道德上或精神上的劝戒目的。但他们在这样做时却表明：

“……情操的优雅，道德的正义感，或灵魂的伟大，要胜于推理和反省的深奥。它们满足于使人类的常识得以昭彰，满足于思想的高雅和表达的流畅，而不是沉稳坚定地探究一系列的命题，或者用若干真理构成规范的科学。”<sup>②</sup>

休谟的良师益友弗兰西斯·哈奇森(Francis Hutcheson)

---

<sup>①</sup>例见《人类理解研究》的第一句话，它是这样开始的：“精神哲学或人性科学……。”（《人类理解研究》第5页）显然这里的“或”的用法是用来引进《牛津大词典》所说的“纯粹的同义词”。

<sup>②</sup>《〈人性论〉概要》第5—6页。

抱怨《人性论》第3卷“对德性的原因问题缺乏某种热情”，休谟回答说：

“对心灵也如对物体，有不同的考察方法。一个人既可以像解剖家，也可以像画家那样来考虑它；或者去发现它的最奥秘的源泉和原则，或者去描述它的活动的优雅和美丽。我料想把这两种观点结合起来是不可能的。”<sup>①</sup>

这里休谟并未打算贬低对人性的“优雅和美丽”的描绘；他只想把它同他自己的比较“科学的”探讨区分开来。

他认为“像一个解剖家”那样研究人性是一项较新的事业，它可以像已经得到证明的自然哲学一样精确可信。人的科学像自然哲学一样，应当依靠一些普遍的原则，去说明并因而帮助我们理解纷纭复杂的人生的各种现象。他尝试“用规范的方式解剖人性”。<sup>②</sup>正是为了寻找这样一些“人性原则”，他想要在人的领域中做到他认为在非人的领域中自然哲学，尤其是牛顿那样的人已经做到的事情。

牛顿的理论提供了自然界事物为什么会如此发生的一个完整普遍的解释。它根据少数几条极其普遍、可能毫无例外的原则来解释各种各样纷纭复杂的物理事件。同样，休谟需要一个完全普遍的人性理论来解释为什么人们以他们的各种方式活动、思想、知觉和感觉。当然，他并不认为他实际能解释人性的一切方面，但他认为他有一个基本的理论框架，在这个框架里，这件工作终于可以着手去作了。他确实只满足于强调人性可以成为科学研究的主题这一事实，满足于提出某些有关的普遍原则，而不提供一个完全成功的理论所要求的一切细节。他在依《人性论》第2卷而略写的《论情感》一文中承认：

---

① 《大卫·休谟书信集》第1卷第32页。

② 《〈人性论〉概要》第6页。

“我自认为在这里没有穷尽这个题目。如果我已经使在情感的活动和产物中显出有某种规则的机制，它可以被精确地推究，就像运动、光学、流体静力学或自然哲学的任何部门的规律那样，那么就我的目的说乃足够了。”<sup>①</sup>

所以，理解休谟哲学的关键就是要看到他恰恰以比方说弗罗依德和马克思所用的那种方式提出了一种普遍的人性理论。他们都寻求对人们思想、行动、感觉和生活的各种方式的一种普遍的解释。当然，弗罗依德和马克思的理论比休谟的更具体详尽。而所提出的解释的细节本身，就每个人来说也很不一样。这三个人的兴趣各不相同。虽然硬要从多方面对他们进行比较是很可笑的，不过这里有两个十分基本而重要的相似之处。这三个人的目的都是完全普遍性的——他们都试图为解释人事中每一件事情提供一种根据。大致地说，他们提出的理论全都是决定论的。在这一方面，这三个人的理论和在基督教或所谓“存在主义”作家中看到的关于人类的观点不同，在后者那里，有一种对意志和自由选择，和对人的“自我造就”的强调，因而在某种程度上是撇开了他在其中发现自己的那个世界而创造着他自身的本质。休谟、弗罗伊德和马克思的观点与那种自由意志论者的概念的不同，远甚于它们自己之间的差别。这也许因为他们全都要求自己的理论是科学的。

但是，休谟的人的科学所要求的不只是一些比较普遍的，甚至毫无例外的原则。他还要求，这些原则必须通过他所说的“实验的推理方法”来达到。他以此特指的无非是只许引出那些以某种方式被经验所认可或证实的结论。

“因为我觉得这是很显然的：心灵的本质既然和外界物体的本质同样是我们所不认识的，因此，若非借助仔细和精确的

---

<sup>①</sup>《论情感》，载《道德、政治、文学论文集》第2卷第166页。

实验，并观察由心灵的不同的条件和情况所产生的那些特殊的结果，那么对心灵的能力和性质，也一定同样不可能形成任何概念。”<sup>①</sup>

要发现人们实际怎样以及为什么那样行动、思想和感觉，其方法就是在各种各样的条件下对它们进行观察，并准备依据可进一步观察到的事实检验你的结论。这些似乎是不值得一说的。但休谟认为需要对此加以强调，因为大多数有关人性的观点显然不是遵循这样一条简单的规则达到的。

文献中充斥着有关“人性”或“人的本质”的高谈阔论，并没有十分紧密地依靠对存在于世界中的实际的人的考察。

“我发现由古人留传给我们的精神哲学有和他们的自然哲学中所发现的同样的不适宜之处，即完全是假设的，依靠发明甚于依靠经验，因而饱受其苦。每个人在设立关于德性和幸福的方案时都求助于想象，没有考虑到每一道德结论必定依靠的人性。”<sup>②</sup>

既然由于抛弃了这种纯粹先验的立论方法，使自然哲学取得了巨大进展，于是休谟认为，“实验的推理方法”将在人的科学或“精神〔哲学〕方面的论题”中导致与自然哲学相媲美的进步。

他没有把自己看成是这门新科学的第一个实行者，但他确实认为他的理论比前此已经通行的理论更完整更系统——如果它能成功的话，就会在哲学中引起全面的革命。他对他的工作的重要性有着热情奔放的构想，这有几分或许可以从下面的议论中看到：

“当我们想到，实验哲学之应用于精神题材较之应用于自

---

<sup>①</sup>《人性论》第xxi页。（原书序言用罗马文编写页码，以示与正文区别。——译者）

<sup>②</sup>《大卫·休谟书信集》第1卷第16页。

然题材迟了一个世纪以上，我们也不必惊奇；因为我们发现，事实上这两种科学的起源几乎也相隔有同样的时期；从泰勒斯推算到苏格拉底相距的时间，约等于从培根勋爵到英国晚近的若干哲学家相距的时间；到了这些哲学家才开始把关于人的科学置于一个新的立足点上，引起了人们的注意和好奇心。”<sup>①</sup>

他认为，“英国晚近的若干哲学家”——洛克、沙夫茨伯利、孟德维尔、哈奇森、巴特勒等——在人的科学的发展中起了类似于培根所起的作用。他把培根看成是“实验物理学之父”。<sup>②</sup>牛顿代表了由培根开创的事业的顶点和最终实现。依此类推，休谟就成了人的科学中的牛顿。<sup>③</sup>

休谟郑重其事地看待这种类比。像牛顿一样，他提倡结束纯粹“假设性的”科学。这并不意味着我们在试图发现关于人的真理的时候不要采取假设，而是指我们决不能简单地把我们的推测和想象强加给世界，然后把它们作为可靠的或牢固确立的真理来接受。更确切点说就是，我们必须在经验的基础上尽可能深入地探寻那些单纯而普遍的原则，直到按照这种方法不能再有任何新的发现时为止。休谟于是也可以乘着牛顿式的气概说：我不制造假设！

精神哲学不能像自然哲学中那样自由自在地设计和进行实验，因此必定饱受这种不利因素之苦，但尽管这是一种不便，却不能代表这两种探究之间的根本区别。我们可以人为地把两

---

① 《人性论》第xx—xxi页。

② 《〈人性论〉概要》第7页。

③ J·边沁显然对休谟的妄自尊大毫无印象，他利用两门科学同样的相似情况同样地自我标榜：“培根之于物理界正如爱尔维修之于精神界。所以精神界已经有了它的培根；而精神界中的牛顿也就会出现。”引自E·阿莱维：《哲学激进主义之发展》，波士顿，1960年，第19页。

个物体放到一起，并观察其结果，由此可以发现一个物体对另一个物体的影响；而休谟认为，这种方法通常是不适用于人类活动的。他的理由很含糊。他似乎认为观察人类行为的唯一方法是观察一个人自身的行为。而这是靠不住的，因为：

“……把我自己放在我所要考察的那种情况下，那么这种思考和预想显然会搅扰我的自然心理原则的作用，而必然会使我无法根据现象得出任何正确的结论。”<sup>①</sup>

不管这种自我观察会多么精确，它不适用于一个观察者注视一个乃至更多的他自己之外的“主体”的那种实验。即使在这种实验中，如果这些主体知道他们正被观察着，实验的结果也无法作为非人为的实验条件下有关人的结论的可靠根据。但休谟并不否认我们有不受干扰把握人的自然而然的行为的某种可靠方法。这种方法事实上为他的人性科学提供了唯一的材料来源。

“我们必须借审慎观察人生现象去搜集这门科学中的种种实验材料，而在世人的日常生活中，就着人类的交际、事务和娱乐去取得实验材料。”<sup>②</sup>

天文学家的处境也并不更好些，因为他们研究的对象也同样超出了人类所及。

当我们考察休谟本人考察人性所沿用的步骤时，要认真看待并应牢记他依这种实验方法所做的说明。许多人会提出反驳，说这和我们把他断定为一名哲学家毫无关系，因为哲学并不是经验科学。如果休谟真正感兴趣的是提出有关人性的普遍的经验主义理论，那么将会证明，他所从事的不过是我们现在所认为的心理学，或也许是社会学。这两门科学是经验科学，它们的结果是，或应该是在经验上可检验的。但如果这就是他

---

①②《人性论》第xxiii页。

所做的一切，那么他实际上对哲学根本没作出任何贡献。

这种反驳以这样或那样的方式成了近来许多对休谟的解说的根据。这种反驳的言外之意是：既然哲学不是经验主义的戒律，而不如说是对意义或概念的逻辑关系的先验研究，那么只要休谟是一个哲学家，他就也是从事这方面研究的。因此他的真正的哲学成果实际上是奉献给所谓的逻辑和概念的分析的，尽管他通常的表述是用明显的心理学的方式。当然，人们承认，他对经验心理学问题也有兴趣，但人们认为他关于这些问题的论述是粗糙的、外行的，总之没有哲学的趣味。

休谟这位哲学家在做什么，或者说他应该做什么，我认为关于这个问题的上述基本实证主义的看法导致了对他的意图，因而对他的整个哲学成果的十分严重的误解。如果不仔细考虑他实际所说所做的事情的结构和细节，就不可能对它作出真正充分的检验。这是本书后面诸章所要完成的任务。不过这里值得指出的是，这种反驳依据于先验的探究和经验的探究有明显可辨的区别这样一种大可怀疑的假设，依据于进一步的论断：哲学是属于先验的探究一边的。实证论者对这种区别确信不疑，只有这种确信才使他们对哲学史提出了作出这种区别的无一例外的要求。的确，休谟自己区分了建立在“观念的关系”上的知识和“实际事情”的知识，而这被当作实证论者区分分析判断和综合判断的先声。不过，休谟肯定会否认哲学、或者他在《人性论》和《人类理解研究》中所写的东西是先验的，或者说仅仅是建立在“观念的关系”的基础上的。哲学思考的纯先验方式恰恰是他为探讨人性而引进实验推理方法时试图取代的。

实证论者认为，对人性或对世界上任何其他事情的性质，不可能作哲学上的探讨。他们同意休谟的观点，我们在研究人的时候必须依靠经验，但他们竟得出结论说，正因为这个理由，研究的结果对哲学毫无增益。但这样一来，这里的争论就



应当看成是关于哲学的本性的争论，而不是关于休谟实际作了些什么的争论——然而我们关心的只是后者。休谟寻求有关全部人类生活和思想的重要方面的最普遍最明白的真理，而他则把自己看成是一个哲学家。在18世纪，人们还没把哲学看成是与理智所涉的其他一切领域有明确界限的一门独立的专门学科。我们主要从行政和惯例两方面对各学科作出的区分，在休谟那个时代还不存在，而今天，这些区分的存在，也许主要也只出于行政方面的考虑。事实上在我看来，把哲学尤其看成只是一种概念的先验分析的这种信念，似乎是建立在一种认识论和语义学理论的基础上的，而这些理论现在已大不可信了。总之，只有那些既执迷于对学科进行划分，又备有一分哲学的完整定义的人，才想一开始就急着提出这样的问题：休谟是不是真的在从事哲学，还是另有所为？

休谟不止在方法上是牛顿的信奉者。而且他的理论的术语和形式也部分地受到物质的原子论和牛顿的万有引力论的启发。在休谟看来，人类经验的基本内容是那些被称为“简单知觉”的特殊的东西（entity），它们以不同的方式结合成“复合的知觉”。要说明这些原素及其结合怎样和为什么恰以它们的那种型式和排列在心灵中来来往往，也就是要说明人类的思想、感觉和行为。正如牛顿的万有引力定律说明了宇宙中一切物理微粒的运动和随运动所处的状态，休谟的公认的看法是：他所谓的“观念联想原则”将通过说明各种各样的知觉怎样和为什么会“呈现于心中”，来说明每一精神的或心理的现象。

“这是一种吸引作用，我们将发现这种作用在精神界中正像在自然界中一样，起着同样奇特的作用，并且在同样多的、同样千变万化的形式中表现出来。”<sup>①</sup>

---

① 《人性论》第12—13页。

事实上，发现联想的千变万化的形式或“原则”似乎是人的科学的关键，因为：

“……就心灵来说，这些联想原则是把宇宙的各个部分结合在一起，或把我们和我们之外的任何个人或任何对象联系起来的唯一的环节。既然只有通过思想的方式，任何事物才能作用于我们的情感，既然这些联想原则是我们思想的唯一纽带，那么它们对我们来说实际就是宇宙的粘合剂，而心灵的一切活动必定在很大程度上依赖于它们。”<sup>①</sup>

休谟甚至声称，他对观念联想原则的运用是他对哲学的最有独创性的贡献。<sup>②</sup>

毫无疑问，他倾向于用牛顿的机械论的方式来思考心灵，而他的这种精神力学的模式对他的许多哲学结论有深远的影响。这个事实有助于把休谟当成主要的怀疑论者的那种解释。因为既然他的结论似乎比洛克、巴克莱以及其他人的结论更有否定性，他坚持和运用“牛顿式的”观念理论似乎比那些人更严谨连贯，于是人们料想，休谟的独创只不过在于把这个理论推到了它的逻辑结局，然后他停在那里，失望地把两手一摊。这是休谟的同代人托马斯·黎德对休谟的成果所取的看法。他声称，直到休谟令人信服地证明观念论通向一条死路之前，他也认为观念论似乎显然是正确的。<sup>③</sup>在黎德看来，最明白的出路是干脆放弃观念论。

但是，即使把观念论理解成一种牛顿“原子论式的”人类心灵的图式，休谟的创见也不在于他赞成了观念论。因为单单这

---

①② 《〈人性论〉概要》第32、31页。

③ 见亨利·霍尔特：《〈根据日常原则来探究人类心灵〉一书中的黎德哲学》（E·H·斯尼思编，纽约，1892年）一书开头的献辞，以及《人类理智能力论》（麻省理工学院出版社，1969年）一书中的自传体论述，第172页。

样赞成观念论是无法把他和从笛卡尔到巴克莱的其他任何哲学家区分开来的。他也并非只是澄清了某些难点，把人们广泛接受的心灵理论中的某些涵意推进一步。关于《人性论》，他写道：

“我的那些原则也和关于此论题的一切通俗见解大相径庭，以致如果它们真的发生作用的话，就会在哲学中产生几乎翻天覆地的变化：而你知道，这种革命是很不容易发生的。”<sup>①</sup>

他对他的哲学的革命性特点的这个判断，不可能只建立在对观念论的某些有限的内容的论证上，不管这些内容是多么基本。任何读过洛克和巴克莱的著作的人都清楚，严格地说，那种观念论十分有限，不能说明应该加以说明的一切现象。如果休谟只是指出了那个观念论，即使是非常明确详尽的，他至多也不过是18世纪的一位令人感兴趣的二流哲学家。但事实上他远不止于此。

他的哲学“革命”把观念论当作是理所当然的，并集中说明对它必须作哪些补充，还有哪些符合人类的情况，以便说明人们为什么以他们采取的那种方式去思想、感觉和行动。对于思考人性，尤其是思考人的理性能力，传统上存在着一种基本因袭的或先验的思想模式，而休谟则试图推翻和取代这个模式。他在这样做时，是通过对人的思想、感觉和行为作实验性的探讨，而不是通过他所认为的那种对“人性”或“人的本质”的传统先验的理论创造。他作为哲学家的独创性和伟大之处就在于他完成这些任务时的能力和才华，而不在于他对观念论本身的任何所谓的贡献和批判。他从未对这个理论提出质疑，也未特别有意去捍卫它。他毫不怀疑地相信，就观念论所说的来看，它

---

<sup>①</sup>《大卫·休谟书信集》第1卷第26页。

提供了理解人类心灵的最好模式。

休谟的哲学“革命”的端倪可以从他18岁时展现在他面前的“崭新的思想景象”中看到。<sup>①</sup>实际上，这一景象是对弗兰西斯·哈奇森的美学和道德观点的系统概括。<sup>②</sup>按哈奇森所说，正如对象以某种方式作用于我们的感官时，我们天生构造得能够接受某种颜色、声音、气味和感觉，所以当我们沉思某种行为或对象时，我们自然而然地感受到了道德或审美方面对之赞成与否的一定的情感。我们并不是从我们在对象中客观发现的东西出发来作出理性的推断，以判定这对象是红的，我们也不带有美或道德善的某个抽象定义，并试图理性地发现我们经验中的哪个对象事实上符合那个定义。我们的道德的和审美的判断是建立在感情或情感的基础上的，假如我们从未获得这样的感情，我们就根本不会作出任何道德的或审美的判断。然而，我们的确怀有这样的感情，这是一个基本事实。我们天生地赋有某些特性，这些特性决定了我们对我们所做事情的感情，从而也决定着对我们的所作所为的同意与否，而完全不须依赖于推理和反省。我们并不是去决定应当同意什么，我们只是“发现”自己有某种感情并因而会同意某些事情，就好像我们“发现”自己在某种情况下有红的感觉，因而相信我们面前有红的东西一样。当然，这里可能有某些特征是被我们称作红的东西所独有的，或被我们称作善的或美的东西所独有的，但是，我们决没有从这样一些特征的存在推论出所说的那个判断。事实上，我们大多数人甚至不知道这些特征是什么（如果有这些

---

<sup>①</sup>见1734年3月或4月休谟写给一位医生的信，那时他差不多23岁。在信中他描述了离开大学后的生活。（《大卫·休谟书信集》第1卷，第12—18页）

<sup>②</sup>在肯普·史密斯的那篇大作中，强调了哈奇森对休谟的观点的发生和发展的重要性。尤见肯普·史密斯的《大卫·休谟的哲学》（麦克米伦，伦敦，1949年）一书的第1—3、7、14章。

特征的话)。对于一个道德的或审美的判断，必须有一实际的感情介入，而感情不是通过论证或推断来达到的。因此在哈奇森看来，伦理学和美学首要是关于感情的问题，而不是关于理性的问题。这就是休谟采纳的观点。

休谟同意哈奇森的伦理学和美学理论的要点，事实上他的道德论著中有许多段落只不过是很不严格地解释着哈奇森本人著作中的意思。<sup>①</sup>不过在休谟手中，对理性作用的贬抑和对感情和情操的相应的褒扬被推广为关于人的全部理论。<sup>②</sup>即使在人生那些显然最富有理智或认识性的领域，即使在我们对世界的经验判断中，在纯三段论推理的过程本身中，感情都表明是主宰的力量。甚至“恰当地说，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”。<sup>③</sup>如同红的感觉的情况一样，它在我们心中出现，只不过是世界的某些特征和我们没有把握的各种各样的“人性原则”之间的相互作用的结果。我们只是“发现”自己在某种情况下具有思想、信念和活动倾向，恰好像我们“发现”自己在某种情况下有红的感觉一样。而人的科学的任务就是从经验上发现为什么那些思想、信念、感情和行动会那样出现。

所以，休谟的特殊贡献之一就是有用有关心灵中的各种事项为什么以及怎样来来往往的普遍的经验主义理论，来补充观念

---

<sup>①</sup>例如，把休谟的《人性论》第458页和哈奇森的《道德感例论》（哈佛大学出版社，1971年）第120页，或把休谟的《人类理解研究》第293页和哈奇森的上书第123页作比较，就可看出。

<sup>②</sup>肯普·史密斯第一个提出休谟的论道德的著作是最先写的，然后把其中的观点概括到人类心理学的其他部分。所以《人性论》的第一、二卷虽然发表在第3卷之前，实际上是在第3卷之后写的。见肯普·史密斯《大卫·休谟的哲学》，特别是第12—20页。我在本书第8章中提出这个推测的进一步的证据。

<sup>③</sup>《人性论》第183页。

论，并且这样做时，仅仅诉诸于人们天生赋有的某些特性、倾向和性情。这样一些特性或倾向的存在，对我们所看到的符合人类行为的现象提供了最好的说明，而且这是休谟通常为这些特性或倾向作论证的方式。因为休谟实际上问：为了使我们像实际那样思想、感觉和行动，人类心灵必须具有何种属性。所以，在这方面他的兴趣和康德是相似的，如果不谈他满足这些兴趣的方法和他对他得出的结果所赋予的地位的话。不过在休谟看来，先验的探究是没有的，也没有关于人的绝对必然的结论，有的只是对人们偶然的、然而不可改变的行事方式的经验的研究。

在某种意义上，就现有的知识要比较充分地说明为什么人们以他们那种方式行事是不可能的。但是，这是科学研究的普遍特点，并非任何事情都是能加以说明的。因此，这不是否认能对人进行科学研究的理由。按休谟所说，当对人进行科学研究的时候，人们将看到，对人的实际的思想 and 行动起作用的是感情，而不是理性。“理性是……情感的奴隶，除了服务和服从情感之外，再不能有任何其他的功能。”<sup>①</sup>这是普遍正确的。

这种“革命性的”观点完全颠倒了人性的传统概念。按照古代的定义，人是理性的动物。因此只在人用理性支配自己的生活和思想的情况下，他才完全实现了他的真正本性，或充分表现了他的本质。在人还没有达到这个理想的情况下，他还不是特点分明的人，而只是作为生物界的一部分而存在。例如，笛卡尔认为，一方面，非人类的动物没有灵魂——它们是肉体的自动机，对它们的全部行为都可以给出纯自然主义的、乃至机

---

<sup>①</sup>《人性论》第415页。

械论的说明。<sup>①</sup>另一方面，人部分上是“精神实体”，因此具有自由的、完全不受限制的意志。就人的意志的范围来说，笛卡尔认为，人正是按照无限的上帝的形象造出来的。<sup>②</sup>

根据笛卡尔的观点，只因为人是自由的，因而对他自己的行动和信念负责，所以世界上的邪恶和谬误的存在就可以得到解释，而不需把它们归咎于自然的创造者本身。虽然上帝把自然界造成那个样子——他对我们经验中的一切规则性负责，因此对自然因果序列中发生的一切事情负责——但是他并不对人类的邪恶和谬误负责，因为人类的全部行动和信念都是由人的自由意志的运用引起的。人类要提高避免邪恶和谬误的可能性，只有尽可能地去使行动和信念符合理性，并且在权衡了正反两方面的一切可能的看法，确定了哪一种选择具有更有利的良好理由之后，才决定做某事或相信某事。如果人类只接受直觉上和解证上为真，或“只用纯理性眼光”所能清楚明晰地认知为真的那些规则，并且只根据这些规则来行动，那么人类就可确保完全避免邪恶和谬误。但人们并非总能做到不采纳那些达不到最高理性确定性的信念，并避免按照这些信念来行动，这种情况完全是由他们世俗的、动物的本性引起的。

例如，笛卡尔在他的《形而上学的沉思》中，决心通过只接受他能找出其最终理由的，或者他无法找到怀疑的可能根据的那些命题，来避免谬误。在“沉思第四”一章中，在考虑能思想的东西（它的存在已经被确定了）是不是肉体的这一问题时，他说：

---

<sup>①</sup>例见《笛卡尔哲学著作集》（E·S霍尔丹和G·R·T罗思编，多弗丛书，纽约，1955年）第1卷第166页。参看笛卡尔在这里以及在下文中的观点，我的意思并不是说休谟在他的哲学探讨中明确地把笛卡尔考虑在内。这里所讨论的只是在笛卡尔那里有力地表述出来的那个基本的观点类型。

<sup>②</sup>《笛卡尔哲学著作集》第1卷第175页。

“在这里，我想我还不知道有任何理由促使我采取这一信念而不是那一信念。因此可以说，对于两种信念中我肯定或否定哪一个，甚或我是否放弃对此事形成任何判断，我都是毫不关心的。”<sup>①</sup>

他认为，如果没有任何可信的正面或反面的论证，一个有理性的人就根本无法确信问题的这一面或那一面。

这是笛卡尔关于理性信念这一概念的一个结果，根据这个结果，于是：

“〔思维的〕两个基本样式，一个存在于知觉中，或存在于理智的运用中，另一个存在于意志力或意志的运用中。因此，感性知觉、想象，以及构想纯粹理智上可理解的东西，正是认知的不同方法；而欲求、厌恶、肯定、否定、怀疑，所有这些都是意欲的不同方式。”<sup>②</sup> 一个人的自由意志的行使对于获得任何信念都是绝对必要的，虽然仅靠这一点肯定是不够的。

“我承认，除非运用我们的理智，我们不能作任何判断，因为没有任何理由设想我们能判断我们一点也不理解的事情，但是，如果我们要同意我们以某种方式察觉的事情，意志是绝对必要的。”<sup>③</sup>

根据这个理论，凡是我們相信某种事情的时候，我们这样相信乃是自由选择或自由决定的结果，而具有充分理性的信仰者则是那些决意只相信最有道理的事情的人。

据认为这个观点有如下推论：人类的思想和行为，至少就它们是由人独具的人性所产生的这一点说，不能解释成自然因果序列的一部分。而使这个观点对一些人具有吸引力的恰恰是这个推论，这些人认为，有关人类的思想和行为的机械和因果的

---

① 《笛卡尔哲学著作集》第1卷第176页。着重号是本书作者加的。

②③ 同上书，第232页，第233页。



说明与人类的自由和责任不相容。他们认为，这种机械和因果的说明如果可能，就会否定人和其他动物的区别。因此，对于有独特理性的行为者，如果我们对他的信念和行动作任何“说明”，那无非是（根据适用于他的证据）表明，那些信念或行动是他所采纳的最合理的信念或行动。当然，这不仅仅是指他的确采纳了这些信念或行动。这还意味着，他以他所采纳的方式实际地相信或行动只能由他的意志的自由活动所引起，而且，那意志活动本身不能解释成自然因果顺序中某一系列事件的不可避免的结果。这样，人类特有的思想和行为就永远超出了经验科学的范围，就是说，至少超出了休谟所想象的人的科学的范围。

休谟的理论认为，对人生的每一方面都可以作自然主义的说明。它把人类直接放在科学上可以理解的自然界中，这样就和主张独立的理性主体的传统看法发生了冲突。这种传统的看法是附加在笛卡尔、巴克莱、莱布尼茨和洛克等各种各样哲学家的观念论那一类理论上的。不过，休谟并不满足于仅仅提出与传统看法相冲突的理论，尽管他确实认为他自己的理论是从事实中产生出来的。他对哲学的某些最有独创性的贡献，实际上是在他试图用传统的“理性主义的”看法本身的根据来怀疑这种看法时作出的。他没有直接提出贬低理性作用的实证理论，而是试图独立地表明，理性不具有，事实上也不可能具有传统上设想的那种在人生中的作用。正是休谟的理论纲领中的这一部分内容使得人们把他说成是一个纯粹的怀疑主义者。

他论证说，我们的信念或行动没有一种能够用传统理论所要求的方式来证明是理性的或合于理性的。没有一种信念或行动能够单单用理性或推理来证明是正当的，即使那推理出自不容置疑的经验的判定。事实上休谟主张，对任一特定事物，如果任何人要相信他尚未经验过的性质，那么这个人是没有理由

相信它的，同样他也没有理由必须相信它的反面。这种主张给他招来了否定主义、完全是散布谬论等指责。不过，休谟的哲学并没有停留在通常所谓的他的怀疑主义上。这种强硬的否定的论点具有重要的肯定的意义。这些否定的论点表明，传统理解的理性在人生中毫无作用。如果人这种理性动物在他能相信某物之前真的必须具有可靠的理由的话，那么休谟的论点本应表明，有理性的人简直无法相信任何事情。然而，我们一直都相信着各种各样的事情。事实上我们不得不去信。“自然借着一种绝对而不可控制的必然性，不但决定了我们要呼吸和感觉，而且也决定了我们要进行判断。”<sup>①</sup>

如果任何信念都无法用推理或理性的方式获得，而不管怎样我们都又确实得到了无数的信念，那么，关于人是独立而有理性的行为者的传统的“理性主义的”观念就应当抛弃。我们在这世界上所看到的人确实具有信念。由此可以得出，要么人根本就不是那种独立的有理性的行为者，要么如果他们说的话，他们在他们的任何信念或行动中，事实上从未设法去符合理性，因此他们从未以人类特有的方式去行事。从上述任何一种情况都可以推断出，在这世界上，没有什么东西是符合传统的人的概念的。这并不是说休谟否认人是理性的动物，也不是说他没有发现人类和其他动物的重要区别。而是说他想观察人类，看看他们实际是怎样的，由此发现人性——或理性的动物性——真正是什么。当他否认人的行动和信念“由理性中产生”、“有理性的根据”时，他所否认的是现实的人按传统所说的那种方式（假使传统的看法果真正确的话）而成为有理性的。那种传统的看法包含着对理性的这样一个概念：理性完全是先验地加诸于世人的，然后对人们加以观察，看他们符合理

---

<sup>①</sup> 《人性论》第183页。

性的紧密程度怎样，即在何种程度上他们实现了“已知”是他们本质的东西。休谟认为，我们应当考察实际上为理性和真正的人性提供例证的那些生物，只有用这个方法，才能发现理性和真正的人性实际上是什么。有关人类的一切事情都应加以自然主义的、科学的探讨。

记清在休谟的全部工作中有两个不同的方面是非常重要的。例如，他以下面的主张来开始对宗教信仰问题的讨论：

“特别有两个问题需要引起我们的注意，就是，关于它的理性的根据问题和它在人性中的发源问题。”<sup>①</sup>

在《宗教的自然史》中，他只论述了后一个问题，他对多神论的起源以及随着人类知识的增长和饱经世故而向一神论的自然发展，事实上提出了即使过于简单然而令人感兴趣的人类学的说明。而前一个问题，即我们究竟能找出什么样的理性来支持我们传统的一神论的宗教信仰，则是一个完全不同的问题，实际上他是在完全独立的一部著作《自然宗教对话录》中论述的。这部著作只在他死后才发表。它无疑是写过这个论题的著作中最重大的著作之一。

虽然休谟在他的哲学的其他地方，并没有把他对两个不同问题的讨论分开在两部不同的著作中，但他仍十分明确地保留着两个问题的区分。《人性论》和《人类理解研究》两部著作都从肯定的方面论述了我们最基本的观念、信念、态度和反应“在人性中的发源”问题。借助于我们经验的性质，借助于人类心灵的某些基本属性和倾向，对那些心理现象作了自然主义的说明。而这个肯定方面的纲领中的一个实质的内容是贬抑理性的权利。这就为能比较容易地看到感情和情操发挥的真正作用作了准备。所以，《人性论》和《人类理解研究》也论述了

---

<sup>①</sup> 《宗教的自然史》，H·E鲁特编，斯坦福大学出版社1967年版第21页。

我们许多最基本的信念和态度的所谓的“理性的根据”问题。这可以称作这两部著作的否定的方面，因为这些观念和态度都被证明是根本没有理性证据的。

休谟通常是首先寻找他所考察的信念和态度的“理性的根据”，只是在证明它们没有这样的根据之后，他才进而对它们的发源问题作肯定的因果的说明。他的许多评注家、批评家，以及后来的许多人性理论家不时表示出来的意见，都没能像他那样牢固地把握住这两种不同探讨的区别。实际上，他在任何地方都没有论证说一特定的信念或态度之不正当、不合理，或者没有理性的根据，乃因为它纯粹是由我们的心灵和世界的可发现的特点以这样那样的方式引起的。<sup>①</sup>只是在已经相信否定性的怀疑主义论证已独自成立之后，才进而提出肯定性的心理的或自然主义的说明，所以这里实际存在着对传统的理性概念的双路攻击。休谟以否定的方式表明，传统的理性概念如果按照它本身确定的条件，就意味着一切人类信念和行动的毁灭；而他提出一种肯定性的理论，不需那种传统的理性概念就可说明人类的一切信念和行动。

观念的“原子论”明显地存在于肯定和否定两个方面的论述中，但总是作为背景出现的。没有予以争论或探讨。虽然它在休谟反对理性的权利的否定论证中起着作用（所以严格地说，

---

<sup>①</sup>例如，休谟对我们有关将来的信念的见解常常被表述为如下观点：那些信念是不合理的，或不能被证明为恰当的，因为它们纯粹是从“习惯”中产生的。这个无法援证的解释没有把休谟的探讨中否定的和肯定的两方面区分开来。虽然休谟在任何时候都没有明确论证说，从“这个信念是如此这般引起的”到“这个信念不合理”的推论不是一完善的推论，但从他从来没有作出这样的推论这一事实来看，我们可以得出结论，他会赞同对这个推论的那种评价。新近对类似推论的无效性的一些证明，可例见戴维森的《行动、理性和原因》（《哲学杂志》第55卷，1963年）和D·皮尔斯的《想和做的因果论概要》。

他只把传统的理性概念和某种“原子论式的”心灵图式相结合归为荒谬)，却显然从未使他怀疑牛顿式的图式的恰当性。尽管它为他的关于人的肯定性理论提供了框架，但他好像并不认为那个模式在他作出了他的科学发现之后比它以前多了几分确证。确切地说，它在这前后两种情况下都没发生疑问。休谟从未承认在这方面他也可能误承了前人对人的问题所作的先验立论。

## 第二章

---

### 观念理论

记忆和反省紧密联合，  
感觉和思想相差无几。

《人性论》第1卷第1章讨论的是观念理论。休谟浮光掠影地评述了这个他毫无批判地从他的前人那里采用来的心灵理论。在《人类理解研究》中，他总共用了不到8页篇幅论述这个理论。把它说成是一个“理论”对休谟来说也许毫不确切。因为在他看来它代表了人类心灵的不容置疑的真理。他从未自问观念论是否正确，从未提出支持它的任何论证；他感兴趣的只是阐述他认为对他后来有用的那些细节。

哲学家们非常熟悉这个理论，它是一种很有吸引力的看法。当我们似乎合理地思考知觉、知识、思想和语言的问题时，它好像自然而然地就出现在我们心中。但是尽管这个理论很有感染力，还经过了长期的引人注目的发展历程，可是哪怕要把它明白易懂地说出来，也是极端困难的，然而这并不妨碍它已取得的巨大的历史影响。

对观念论的最详尽的系统阐述或许能在洛克的《人类理智论》中看到。洛克用“观念”这个词代表“一个人思想时理智的

任何对象”，<sup>①</sup>这里所说的思想包括知觉、想象和意欲，以及较严格意义上的深思的思维。因为所要发生的这些活动中的任何一个都会使一观念出现在心灵面前。具有思想和具有观念在洛克看来是一回事。事实上，他把观念设想为思想的材料，设想为好比心灵思想时“运行”所用的东西，或我们的思想变化过程中来往变更的事项。如果心灵要思维，这些东西就是心灵必备的。而洛克的主要问题之一就是我们的全部观念是从哪儿来的。事实上这就是问，什么使思想、因而使知识成为可能。

他的回答很简单。我们的全部观念来自于经验。他把这类观念分为感觉观念和反省观念。感觉观念是我们知觉、感觉或感受时，尤其是作为外界物体作用于我们的感官的结果而出现在心灵面前的；反省观念是心灵中发生的事情的表象。这些表象我们不能通过感官得到。

“我们于是就假定心灵像我们所说的那样，是一张白纸，上面没有任何记号，没有任何观念。心灵上的东西是怎样提供出来的呢？它是从哪里获得由人的忙碌而不受约束的幻想以几乎无限多的花样描画在它上面的那许多东西的呢？它是从哪里得到理性和知识的全部材料的呢？我用一句话来答复这个问题：是从经验得来的。我们的全部知识建立在经验上面；知识归根结底都是导源于经验的。我们对于外界可感物的观察，或者对于我们自己知觉到、反省到的我们心灵的内部活动的观察，给我们的理智提供了思想的全部材料。这两者乃是知识的源泉，从中涌出了我们所具有的或者能够自然而然具有的全部观念。”<sup>②</sup>

在作了许多必要的区分之后，洛克着手精确地说明我们的

---

<sup>①</sup>《人类理智论》第1卷，A·C·弗雷泽校注，多弗丛书，纽约，1959年版第32页。

<sup>②</sup>《人类理智论》第1卷第121—122页。

某些比较重要的观念如何肯定能由这两个源泉产生在心灵中。他的说明也许比他之前或后来的任何人都要彻底。

休谟不像洛克那样把全部的“心灵对象”称作观念，而是称作“知觉”。他把知觉分为两类——“印象”和“观念”。虽然要确切地说明这些类别是什么意思，以及区分它们的原则是什么，是很困难的，但休谟想用这种区分去干什么，以及为什么要用他那种方式去作区分，却是很清楚的。

休谟同意洛克说的心灵最初是一块“白板”，这意思是说心灵不包含观念，它的全部“材料”都来自经验。但是他坚持把我们的感觉或经验时所包含的东西同我们思维和推理时所包含的东西区分开来。既然为使思维或深思得以发生，心灵中先应有某些“材料”存在，那么，心灵中一切事项的源泉最终是某种同思维或推理不同的东西。休谟称之为知觉、感觉或感知。他同意，如果有任何精神现象正在发生，心灵面前就应有一知觉，但由于他认为洛克没有什么适宜的办法把感觉和思想区分开来，因此他用不同的词去指谓他认为在各自情况下出现在心灵面前的不同种类的知觉。所以洛克和休谟用“观念”一词指的不是一回事。洛克所说的观念休谟称之为知觉，而在休谟那里，每一知觉不是印象，就是观念。休谟认为，这样做恢复了“观念”一词的本来意义，因此他说洛克曲解了这个词。

休谟首先对印象和观念作了如下区分：

“两者的差别在于：当它们刺激心灵，进入我们的思想或意识中时，它们的强烈程度和生动程度各不相同。进入心灵时最强最猛烈的那些知觉，我们可以称之为印象；在印象这个名词中，我包括了所有初次出现于灵魂中的我们的一切感觉、情感和情绪。至于观念这个名词，我用来指我们的感觉、情感和情绪在思维和推理中的微弱的意象；当前的讨论所引起的一切知觉便是一例，只要除去那些由视觉和触觉所引起的知觉，以



及这种讨论所可能引起的直接快乐或不快。”<sup>①</sup>

他认为这种区分不需多加解释，因为像他所说的，“每个人自己都可以立刻察知感觉和思维的差别”。<sup>②</sup>我们知道，在实际知觉某个东西和这东西不在时仅仅思考这东西是有差别的，休谟说，这种差别就是具有某物的印象和具有某物的观念之间的差别。印象和观念之间的差别纯粹是知觉刺激心灵的强烈和生动程度的差别。对于是否只是以这种方式，知觉某个东西和仅仅思想它才真正区别开来的问题，过一会儿我再谈，首先我要简略地考察一下休谟关于心灵的基本内容的其他论述。

按休谟所说，对我们心灵的内容稍加思考就可以表明，“心灵的全部知觉都是双重的，表现为印象和观念两者。”<sup>③</sup>这就是说，当我们考察我们心灵中有什么的时候，我们似乎发现，心灵中的一切内容都是成双成对的，每一对的双方之间的唯一差别是它们刺激心灵的强烈和生动的程度不同。

“当我闭目思维我的房间时，我所形成的观念就是我曾感觉过的印象的精确的表象；观念中的任何情节也无一不可在印象中找到。在检查我的其他知觉时，我仍然发现同样的类似和表象。观念和印象似乎永远是互相对立的。”<sup>④</sup>

所以，不但心灵的每一知觉不是印象就是观念，而且看起来还好像每一印象都有一精确相似的观念，反过来，每一观念也好像有一精确相似的印象。但经仔细检查，这种说法原来是错的。

虽然我们的某些观念和某些印象之间有精确的相似，但显然也有许多知觉不适用于这种情况。例如，我现在可以想象新耶路撒冷黄金铺道红玉为墙，但我从来没有和我刚才形成的那个观念精确相似的印象。同样，我曾有在圣心大教堂的台阶上

---

①②③④《人性论》第1页，第1—2页，2—3页，第3页。

俯看巴黎的动人心魄的印象，但我现在无法形成一个精确相似于那印象的观念。所以，既存在着不精确相似于印象的观念，也存在着不精确相似于观念的印象。

不论怎样，观念和印象有相互一一对应关系的这个假设实在只在在一个比较局限的范围内有效。这一点可以从他求助洛克曾依靠的简单知觉和复合知觉的区分中看到。

“简单的知觉，亦即简单的印象和观念，不容许再行区分和分析。复合知觉与此相反，可以区分为许多部分。一种特殊的颜色、滋味和香味虽然都是结合于这个苹果中的性质，但我们很容易辨出它们是彼此并不相同的，至少是可以互相区别的。”<sup>①</sup>

因此，一个苹果的印象和观念两者都是复合的，因为它们都由可以区分开的部分组成。

从这个例子自然而然地可以得出结论：我们对这个特定苹果的颜色、滋味和香味的印象或观念是简单知觉，事实上，休谟的确是这么说的。但是他和洛克一样，对知觉的单纯性取决于什么问题未予足够的关注。洛克至少讨论了这个问题，尽管很不成功，而休谟似乎根本没发现这里有什么困难。在这一段话中，他实际上没有说这特定苹果的颜色、滋味和香味的观念是简单观念；他只是说，既然那些组成部分可以被区分开来，这个苹果的观念必定是复合观念。但在其他地方，他的确把颜色的观念说成是简单观念。<sup>②</sup>根据休谟所说，就提出了单纯性的一个很含糊的标准，如果采用这个标准，似乎这一特殊的红色的观念本身就是复合的，因为它有特殊的色彩和特定的

---

① 《人性论》第2页。

② 例见《人性论》第3、5、6页。在那里休谟要么断言，要么暗示，颜色的观念或颜色的特殊色调的观念是简单观念。

色度，这两者都可以相互区分开来。与此相似，钢琴上弹出的一个特殊的音调似乎给我们一个复合的印象，因为它有音高和音色之分。而很可能这些特征又可分解为可资进一步区分的“部分”或层次。休谟没有一般地指示我们怎样断定我们已经达到了一个简单知觉，所以我们不得不满足于他所给的例子——颜色的特殊色调的知觉，或一特殊声音的知觉。

据休谟说，对心灵的直接的探查揭示了我们的简单观念和简单印象之间的一一对应的相互关系。心灵中的每一简单观念都有一精确相似的简单印象，反过来也是一样。前已提到的那些明显的反例都是复合知觉，因此可以放心地不予置理。当然，说这一普遍命题是通过探查心灵发现出来的，并不等于说是通过详尽无遗地列举心灵的每一知觉建立起来的。不过休谟仍大胆地“贸然肯定”这个命题，并且偏袒地提出了典型的休谟式的挑战。

“任何人都可以随意检查多少，使自己在这一点上得到满足。但是如果有人竟然否认这种普遍的类似关系，我也没有其他方法去说服他，只有要求他指出一个没有相应观念的印象，或者没有相应印象的观念。如果他不回答这个挑战——可以确定，他不能做到这点——我们就可以根据他的缄默以及我们自己的观察来确立我们的结论。”<sup>①</sup>

要对知觉的这种对应性作实在的证明是不可能的，因为观察心灵的对象的方法是我们各自考察自己的心灵。

现在我们已经看到了休谟后来所说的两种事物之间的“恒

---

①《人性论》第8—4页。

常结合”——每一简单观念都有一相应的简单印象。①这种结合或相互关联如此普遍适用，以致不可能仅仅出于偶然；两类事项之间必定有某种联系。不是印象引起它们相应的观念出现在心灵中，就是这种因果联系逆方向进行，观念引起它们相应的印象。

每当我们发现这样的相互关联，我们就可以通过找出两类事项中的哪一个在时间上总是首先发生，来确定这个因果联结的方向。例如，如果我们发现抽烟和肺癌之间有相互关联，我们就会想到抽烟是癌的一个促因。我们要这样想，是因为我们相信抽烟在得癌病之前。如果某人生来从未吸过烟，后来得了肺癌，这之后他才开始吸烟，那么这个人就不会赞同吸烟是引起肺癌的原因之一假设。与此相似，休谟说，既然每一简单印象都有一相应的简单观念，每一简单观念都有一相应的简单印象，那么，如果我们能够发现这一对中的某一个总是在时间上先出现，我们就可以看出它们中哪一个引起哪一个。

休谟借助经验表明，在心灵中，简单印象总是先于它们相应的简单观念，于是他得出结论：简单印象引起它们相应的简单观念。而一切复合知觉仅仅由简单知觉组成，没有简单知觉就根本没有复合知觉。所以，如果心灵中的每一事项不是印象就是观念，不是简单的就是复合的，那么心灵中的每一事项不是简单印象，就是由简单印象组成的，或者由于简单印象在心灵中出现而存在在那里的，因为一切简单观念都是由它们相应

---

①虽然休谟实际断言了简单观念和简单印象之间的一一对应的关系，但他在随后论证简单观念的起源时，实际全都依据于每一观念有一印象出现。如果在相反方向上也保持这种相互关系，那么就应得出，每一简单印象都有一简单观念跟随，因此，心灵决不会知觉到它丝毫也未曾“想到”的一个单纯性质。我看不出休谟坚持这个有争论的观点的良好理由。他想要说明在人类心灵中实际出现的一切观念的来源。而某些印象并未产生任何观念这一情况，并不会有害于这个说明。

的印象引起的。一切简单印象不是感觉印象就是反省印象。但反省印象只是由出现在心灵面前的某个事项而引起的。而既然印象和观念是心灵中出现的唯一事项，那么凡在心灵中出现的唯一的印象不可能是反省印象。所以，如果没有某些感觉印象，就不会有任何反省印象。总之，这意味着，进入心灵的每一事项都是作为我们有了感觉印象的结果而出现在心灵中的。这样的感觉印象作为原因是任何其他知觉出现于心灵面前所必需的。

这个心灵理论的某些步骤可以列出如下：

(1) 如果心灵面前没有知觉，就没有任何思想或精神活动；

(2) 每一知觉或者是一印象，或者是一观念；

(3) 每一知觉或者是简单的，或者是复合的；

(4) 每一复合知觉完全由简单知觉组成；

(5) 每一简单观念都有一相应的简单印象；

(6) 每一简单观念作为它相应的简单印象的结果而出现在心灵中；

(7) 没有某种感觉印象就没有反省印象；因此：

(8) 如果没有感觉印象，就没有思想或精神活动。

这个论证为我们在休谟哲学中所看到的大多数方法论观点和某些实际步骤提供了背景。他认为，为了了解人类心灵，因而了解我们为什么以我们所采取的方式思想，我们必须试着发现那些思维方式的根源。我们要尽可能地从发生或发展方面对各种思想样态作出说明。这就是要用我们试图了解疾病时同样的方法去说明人类的行为和精神活动。我们现今了解有机体的状态是通过观察它怎样由原始状态达到它目前的状况。但根据观念论，思维和精神活动一般取决于心灵面前知觉的出现。因此，恰当地研究人类心灵就是首先研究那些知觉是怎样进入心

灵的，以及它们为什么现在出现在那里。我们从（1）——（8）所概括出的休谟的理论可知，知觉进入心灵至少部分地是由于我们有了某种感觉印象，所以，休谟对人类心灵的进一步考察，就是试图在感觉经验中找到我们在心灵中所发现的观念的根源，“我们若不是把一个观念追溯到它的根源，并考察它所由产生的那个原始印象，也就不可能完全理解那个观念。”<sup>①</sup>

当然，印象只是因果关系的全部情节中的一部分，然而却是必不可少的一部分。因果关系的情节中的另一个重要部分，也是休谟开始越来越强调的部分，就是心灵的那一套复杂而原始的活动或倾向。这些活动或倾向使得我们获得、错置、混合、甚至搅乱我们的大量知觉。事实上，休谟本人的实证理论的主要兴趣集中在心灵的这些活动及其结果上，尽管他通常正式说好像只有心灵中来来往往的“原子”才是重要的。

休谟还认为，如果天赋观念的存在问题是完全可以理解的或令人感兴趣的，那么，（1）——（8）所概括的他的心灵理论就附带地解决了这个问题，这种解决完全是否定的。

“现在这个关于印象或观念的先后问题，正是和哲学家们争论有无天赋观念、或我们的全部观念是否都从感觉和反省得来的那种在不同的名词下大为争吵的问题一样。”<sup>②</sup>

在这一问题上，他追随洛克，实际上他料想，洛克对天赋观念的否定无非就是主张一切观念都是印象的摹本的论点，即使（如我们所知）洛克并没有用这个术语这样来提出那个论点。

如果休谟的理论得出了没有天赋观念的推论，那么应该认为，这个推论比如果我们连某种感觉印象都没有，就决不会有

---

<sup>①②</sup>《人性论》第74—75页，第7页。

任何观念、思想或信念的论点更有说服力。因为后面这个不大有说服力的论点完全可以容许如下说法：我们有许多天赋观念潜伏在心灵中，好像在等待少许漫散的感觉出现去激活它们，在它们被激活以后，我们就可以思考以前一直“天赋”在我们心中的所有那些思想，而不需要先碰到它们或它们的组成部分所对应的任何经验中的东西。休谟的比较有说服力的结论实际是说，心灵中的每一简单观念“都首先出现于和它相应的印象中”，<sup>①</sup>没有印象就根本没有心灵中相应的观念。他在人的科学中建立起来的第一个普遍原则是：

“我们的全部简单观念在初出现时都是来自简单印象，这种简单印象和简单观念相应，而且为简单观念所精确地复现。”<sup>②</sup>

这个原则的确看起来和任何令人感兴趣的天赋观念理论都不相容。

显然，休谟的理论的最重要部分就是宣称，每一简单观念是作为它的相应的简单印象的结果而进入心灵的。这就给了休谟的方法论一个理论根据，对他所理解的那种先天性问题有决定意义。他认为步骤（6）有同任何其他因果假说同样的证据。

已知事实：

（5）每一简单观念都有一相应的简单印象。且进一步发现：

（5a）每一简单观念以它相应的简单印象为先导进入心灵。

于是他作出结论（当然是非演绎地）：

（6）每一简单观念作为它相应的简单印象的结果而出现

---

<sup>①②</sup>《人性论》第33页，第4页。

在心灵中。

这是由两类事情A和B的恒常结合，以及事情A在时间上先于相应的事情B，推断出事情A是事情B的原因。

如果这个理论要达成它的结论，它的前提必须有某种证据。休谟说，我们通过审察我们的心灵而把步骤（5）看作是真实的；他认为，如果我们注意经验，考虑两类知觉在心灵中“首先出现的顺序”，我们将会承认时间断定（5a）。他发现：

“根据恒常的经验，简单印象总是先于它的相应观念出现，而从来不曾以相反的次序出现。”<sup>①</sup>

他援用人们熟悉的各种各样的事实来确证这一点。

他说我们都会意识到如下“明显而可信”现象：

“要给一个儿童以深红和橙黄或甜味和苦味的观念，我就把这些对象呈现于他，换句话说，就是把这些印象传达给他；但我不会荒谬地试图通过激起这些观念来产生这些印象。……在任何情况下，只要产生印象的那些官能由于事故而使它们的作用受到了妨碍，例如一个生来就是盲人或聋子的那种情形；那么，不但没有了印象，而且相应的观念也就没有了，因而在心灵中两者都没有丝毫的痕迹。不但在感觉器官完全毁坏时是这种情形，就是在从未进行活动去产生一个特殊印象这种情况下，也是如此。我们如果不曾真正尝过菠萝，我们对于菠萝的滋味，便不能形成一个恰当的观念。”<sup>②</sup>

这些现象向休谟表明了关于人类的明显而不容争论的真理——这是一些我们通过观察人生而知道的事情。要给一个儿童橙黄色的观念，我的最典型的作法是呈现给他一个橙黄色的对象；我们如果不曾真正尝过菠萝，就不可能形成菠萝滋味的恰

---

①②《人性论》第5页。



当观念。这些事实也许看起来很明显，但是应问的问题是，这些世事是否证实了休谟的时间假说（5a），如果证实了的话，又是怎样证实的。

上述“现象”要能证实（5a），至少要有两个进一步的假定为真，或者在某种程度上证明它们是合理的。休谟在作这两个假定时，至少有一个显然用了他描述人们熟悉的那些事实的那种方式。另一个假定，如我们将看到的那样，导致了观念论中一些根本性的困难。

为了给一个儿童一个橙黄色的观念，我们呈现给他一个橙黄色的对象；或者，如果未曾真正尝过菠萝，我们就不能形成菠萝的滋味的恰当观念。确切地说，这些“明显而可信的”事实至多表明，这些简单观念是以我们实际看到、尝到、听到，嗅到……某种东西为先导而进入心灵的。但这并不是说：

（5a）每一简单观念以它相应的简单印象为先导进入心灵。

如果这些“现象”要确证（5a），那么就必须作出下面这样的假定，以便缩小它和证据之间的差距。

（P）每当人实际看到、尝到、听到、嗅到……某种东西时，心灵面前就有一知觉。

（I）当人看到、尝到、听到、嗅到……某种东西时，心灵面前的知觉是印象。

有了这两个假定，从这些“现象”到（5a）、从而最终到休谟的因果结论的论证，才似乎更合理些。

要证明休谟所说的是合理的，只能依赖于像（P）和（I）那样的假定。当然指出这一点，并非对他的反驳。他也认为这两个假定都是对的。但重要的是要认识到，某些这样的假定是必需的，因为那将更进一步揭示观念论，并将把休谟由于接受这个理论而陷入的许多困难的根源找出来。

假定(P)很可能是观念论的最重要的组成部分。实际上它是基本的普遍原则(1),即任何精神事件或现象发生都是心灵面前有一个知觉这一原则的一个特例。在看、尝、听等特定情况下,这个特例成了所谓的知觉的“感觉材料理论”(the “sense-datum theory” of perceiving)的先导,并且从笛卡尔以来的大多数哲学家都以这样或那样的方式持有这种见解。休谟很少以至没有对它作明确的论证,在《人性论》或《人类理解研究》的开始则根本没有作这样的论证,而在那里似乎是最需要这种论证的。笛卡尔、洛克以及其他人所留下的论见,使观念论的这一部分对休谟来说是完全不容争论的——以致他谈到对象呈现于感官就好像和具有某种印象完全是一回事。<sup>①</sup>在这方面,休谟不是唯一的人。洛克也几乎没对观念论的这个基本原则作任何论证,只是巴克莱的《希拉斯和菲洛诺斯的三个对话》把支持这种观点的人们熟知的看法几无遗漏地列举了出来。<sup>②</sup>

在《人性论》中,休谟后来确实提到了关于知觉的“易变性”,或被知觉的东西依赖于知觉者的状态和知觉它所通过的媒介这样一些事实,<sup>③</sup>但这些事实看上去与其说是试图证实观念论的根据,不如说是提示一下那些众所周知的事实及其含意。休谟自己对这个理论的态度在他的如下评论中差不多作了最好的概括:

“我们可以说,哲学家们公认的、并且本身也相当明显的一个理论就是:除了心灵的知觉或印象和观念以外,没有任何东西实际存在于心中,外界对象只是借着它们所引起的那些知觉才被我们认识。”<sup>④</sup>

<sup>①③④</sup>《人性论》第5页,第210—211、226—227页,第67页。

<sup>②</sup>见巴克莱的《希拉斯和菲洛诺斯的三个对话》(大学文科出版社,纽约,1954年),尤其是第一个对话。

休谟并不热衷于提出论据去证明观念论的基本原则，而且他认为，这个原则“完全是自明的”，这两个情况当然并不表示他认为他认识这个原则所用的方法是非观察或非经验的。在他看来，他认识这个原则的方法和他得知他的大部哲学体系时所用的方法是同样的，即“对人生的细致观察”。有许多关于我们和我们所生活的世界的事实，对于正确进行观察的任何有理智的人来说，它们都是显而易见的。所以，休谟不给出很系统的证据以支持他的基本假定，并不意味着他认为没有这样的证据。不过，在这一问题上，我将不再贸然深入地讨论关于看、听、尝……某种东西就是心灵面前有一知觉这一思想了。<sup>①</sup>我想更仔细地考察一下休谟依据的另一个假定。

对于人看、听、尝……某种东西时，心灵面前的知觉是印象而不是观念这一主张，在我们能够对它加以评价以致寻找支持它的证据之前，我们必须了解一下有关印象和观念的区别问题。休谟在这个问题上陷入了极大的困难。由于一个观念可以在很多方面与印象不同，而这些方面又未能切中它们的区别问题，所以，我们需要问的就不仅仅是观念怎样与印象不同，而是要问一个观念怎样与它的“相应的”印象不同。休谟认为一切简单知觉以及许多复合知觉都有它们相像因而与之“相应”的配伴或相关的知觉。每一配对中的一个印象，另一个是观念。决定配对中的一个属于这一类知觉而不属于另一类知觉的是什么呢？对于这个问题，休谟给出了不同并且有时是不相容的回

---

<sup>①</sup>对于这个观点，以及对于似乎不可避免地会导致这个观点的哲学兴趣和倾向的充分讨论，专门用一大本书来写都是不够的。虽然对休谟来说，这确实是一个基本的信念，而且是对他的全部哲学有深远影响的信念，但我的大部分讨论将暂且承认它是可理解的和真实的，要不就试着确定如果没有这个信念他对一些特定问题的论述在多大程度上仍能得以维持。任何其他的讨论途径都会导致写一本书，这本书会是关于知觉以及对知觉作哲学探讨的种种特点的，而不是专门关于休谟的。

答。

休谟的正式的，并且在理论上有着恰当理由的回答是：印象与它们相应的观念的不同只在于“它们刺激心灵进入我们的思想和意识中时的强烈和生动”的程度不同。<sup>①</sup>假定我们能够通过检查或观察来确定各种知觉刺激心灵的相应的强烈或生动的程度，这个标准就使我们能够内察我们的心灵，并把我们的知觉分类为印象和观念。如果我们发现这对知觉中刺激心灵比较强烈和生动的那一个出现了，我们就有了一个印象；如果我们发现这对知觉中刺激心灵不太强烈和生动的那一个出现了，我们就有了一个观念。而按照休谟的打算，这也使我们能够通过检查心灵，断定每一简单观念有一相应的简单印象，反之亦然。<sup>②</sup>这正是休谟论证的步骤（5），他说它是通过检查心灵被认识到的。

休谟作这个区分的基本目的是要把感知或感觉同思维区分开来。只有那样，他才能确立如果没有某些感觉就不可能有思想或观念这个论点。根据观念论，既然我们感知或思想某个东西，就是心灵面前有一知觉，于是休谟认为，感知和思维的差别恰是在各自情况下心灵面前的知觉种类之间的差别。于是他提出，他根据知觉刺激心灵的强烈和生动程度对两类知觉的区分，与一方面是感知或感觉某个东西，另一方面是思维某个东西这两者之间的区分，恰恰是同样的。至少这是他通常所作的

---

①《人性论》第1页。

②这当然就造成了休谟始终依赖而却绝对无法令人接受的那个假定，即在我们已“获得”了我们的印象以后，这些印象仍可以莫名其妙地“保留”在心灵中，以便使我们能够注意它们和它们“相应的”观念之间的相似性。在这里以及其他地方，他似乎在作一种虚构：我们的全部（或相当大量的）过去的知觉可以向我们的“呈现”出来，或至少可保留下来以供检验。但是根据观念论，严格地说，我们无法使所说的这种可能性讲得通。

解释，这个解释最适合他的理论要求。

这两种区分真的是同样的吗？感知和思维之间的差别仅仅是某些“对象”刺激心灵的强烈和生动的程度的差别吗？显然，我们需要了解什么是“强烈和生动的程度”，以及怎样识别它们。在这一点上休谟是无能为力的。他知道他没有明确地作出那种区分，但是他认为无需为此烦恼，因为“每个人自己都可以立刻察知感觉与思维的差别”。<sup>①</sup>

确实每个人都会承认感觉或感知某个东西和该东西未出现时仅仅思想它是有差别的，而且不需要多费唇舌就可以使人们相信这个区分。但是休谟恰恰是在提出一种关于这差别是什么的观点。他说这差别仅仅是某些知觉刺激心灵的“强烈和生动”的程度的差别。而这正是需要加以说明和辩白的。感知和思维之间存在着区别这一事实的明确性，并不能使休谟对知觉的“强烈和生动”程度的差别的说明也明确起来。事实上，他的说明倒底是什么意思甚至都不清楚。如果我们十分认真地看待他的说明，它似乎不大能站得住脚。

一个侦探勘察谋杀现场，他可能会细致地察看发现尸体的那个房间，并仔细地默默记住。他可能没发现任何不寻常的情况，没发现能提供任何线索的东西；他所感受到的，这房间就是只有受害者住时那个样子。但后来他可能试着在心中细细地留览一下他所看到的東西，并且凭着良好的记忆和头脑中很强的复现能力，他可以非常精确地再现那房间中的景象。按照休谟的看法，于是这个侦探就有了与他早先对这个房间的印象精确相似的观念。假定他现在意识到一房间，里面火钳斜靠在火炉的左侧，而他记得，如他以前所知，受害者是惯用右手的。那么，他当下的观念，包括火炉和火钳的那一部分，现在要比

---

<sup>①</sup> 《人性论》第1—2页。

以前恰好类似的那一部分相应的景像更加强烈和生动地刺激他的心灵或意识。假使说到观念论，那么这个侦探在思考那不在眼前的火炉和火钳时，他心灵面前所具有的知觉，似乎比他最初感知火炉和火钳时的知觉更强烈和生动地刺激他的心灵或意识。而这种情况似乎是经常发生的。

如果是这样的话，那么休谟的主要假定，即当一个人看、听、尝……某个东西时，心灵面前的知觉是印象而不是观念，就不真实了。因为，如果把印象定义为比它的配件或相关的知觉更强烈更活泼地刺激心灵的那些知觉，那么当这个侦探仅仅在思考那房间时，他所具有的是一印象，而他实际感知那房间时，所具有的是一观念。在这种情况下，印象倒要以它的相应的观念为先导而进入心灵了，正与休谟试图确立的原则相反。毫无疑问，休谟会否认侦探一例中的上述含意，但他从未说明他可以那样做的根据是什么。<sup>①</sup> 要么他应该比较详细地说明知觉的“强烈和生动”是怎么回事，怎样辨别它们，要么他应该用其他什么办法来说明感知和思维的区分。<sup>②</sup>

作出这种区分的一个可能的办法是说，当且仅当我们实际感知到某一外在的物理对象，或被它刺激时，出现在心灵面前

---

<sup>①</sup>代表休谟观点的一个自然而然的回答是说，这个侦探在第二个情况下有比较强烈而生动的知觉，只因为他注意到某个异样的情况，或者因为他相信，比方说，这个受害者是惯用右手的，惯用右手的人通常把火钳放回到火炉的右边，等等。而即使如此，第二个情况实际是思维而不是感知，而且那时呈现给心灵的知觉则比早先呈现给心灵的知觉强烈和生动，也仍然是对的。〔因为〕一个知觉只因某个附加的原因因素的出现而比它的对应的知觉强烈和生动，那么这个知觉毕竟还是比它的对应知觉强烈和生动的。

<sup>②</sup>这个例子的要点只是强调这两个选择中的第一个。提出这个例子并非要“反驳”休谟进行区分的方式，只是要表明，不能太从字面上对待“强烈和生动性”的说法。休谟同样承认这一点，至少在他试图用同一术语来说明信念的性质时是承认的。例见《人性论》第629页。

的那些知觉才是印象。这种区分方法肯定会使休谟的主要假定无可争议，因为这无非是说，当任何人实际感知某物时，心灵面前的知觉是印象，也即任何人实际感知某物时心灵面前的知觉。但是这种区分方法无助于说明感知怎样不同于思维。

总之，休谟明确否定根据印象实际开始出现于心灵的方式或根源来定义或识别印象。<sup>①</sup> 他想根据直接探察心灵的内容所能够发现的两类知觉具有的某些特征，把印象同观念区分开来。他就是这样来声称认识到两类不同的简单知觉之间有一一对应的相互关系的。他把这种关系的证据的范围只限于心灵的内容。这也许就是他说明感知和思维的区别如此困难的原因。

某些哲学家，如著名的笛卡尔和巴克莱，强调了某些知觉不依赖于我们的意志而达于我们心中这一事实。我们也许想要看见随便一个什么东西，譬如说美人鱼，我们努力尝试在心灵面前得到这个观念，可是不论我们怎样做，如果我们在光天化日下睁开眼晴，看到我们面前海滩上的石头，那么不论我们愿意与否，我们看到的就是那些石头。笛卡尔和巴克莱都把这作为有关知觉的一个事实，它使我们倾向于相信，这些知觉是从外界达于我们心中的，或者是被非自我的某种东西产生出来的。

两类知觉的这种区分，即使可以通过单单内省心灵的内容注意到，也不是休谟对印象和观念所作的那种区分。对于休谟的人性理论来说，根本的问题是，我们的许多观念也同印象一样，不依赖我们的意志而达于我们心中，——它们也是“强加”于我们的，不管我们愿意与否。在许多情况下我们无力反抗。人性科学的主要目的之一正是要说明，如果某些观念达于我们心中，那么它们是怎样以及为什么不可避免地达于我们心中的。诚然，观念以某一种方式受意志支配，然而印象却不会，

---

<sup>①</sup> 《人性论》第2页注解，第84页，《人类理解研究》第26页。

——每当我们想要“唤起”或构成一特定的观念，只要心灵配备有必要的材料，我们就可以有意而径直地做到这一点，对印象我们却不能这样作。但是观念的这种有意制造，对于使观念出现在心灵面前并不是必要的，所以按这种方式对印象和观念所作的区分对休谟毫无用处。

有时可能看起来好像休谟实际上正是根据印象早于它们相应的观念而首先出现在心灵中，来识别印象并把它们和观念区分开来的。例如休谟说：

“在印象这个名词中，我包括了所有初次出现于灵魂中的我们的一切感觉、情感和情绪。”<sup>①</sup>

“原始印象或感觉印象，就是不经任何先前的知觉发生于灵魂中的那些印象……”<sup>②</sup>

但如果印象与观念的不同只在于印象先于它们相应的知觉进入心灵，那么先前提到的为确立简单观念总是以它们相应的简单印象为先导进入心灵的那类“实验”就不需要了。因为一对相应知觉中的无论哪一个先进入心灵，仅根据这一事实，它就是印象。所以，印象对于观念时间上在先这一重要前提，根本不需要用经验来确证。即使经验能使这前提为真而无可争议，它也不再适用于达到休谟的目的，因为具有一印象和感知或感觉某种东西这两件事之间的联系已经被割断了。

每一简单观念是它相应的简单印象的结果这一原则，应当为休谟考察心灵时遵循的步骤提供正当的根据，并解决天赋观念的问题。如果印象不过是一对相应的知觉中较早出现在心灵中的那一个，那么这个原则在这两方面都未能起作用。休谟关心的是我们的观念的起源问题——他了解心灵的方法是问，心灵怎样和为什么被提供了它所具有的那些材料，——他试图把

---

①②《人性论》第275页。着重号是本书作者加的。



我们的一切观念都追溯到印象上去。这件事也许还是能做到的，如果一个印象仅仅是比它相应的知觉较早出现的一个知觉的话。但是它不能提供休谟寻求的那种理解，而且没有触及到天赋性的问题。

接着休谟对这个问题的理解，是否我们有天赋观念的问题，就是是否我们的一切思想和信念仅仅运用已经从感知或感觉某物到得到的材料的问题。不管经验可能是什么样，是否任何观念都是心灵“天生的”？是否每一心理的对象都可以追溯到由感知、感觉或感受提供的一些“材料”上？他认为，他已经表明这后一个问题肯定的，他做到这一点，是通过表明每一简单观念出自它相应的印象，因而我们可以把观念追溯到它们在感知或感觉中的发源。但如果印象仅仅是先于它们相应的观念而出现的那些知觉，那么休谟只不过表明，心灵中的每一观念是心灵中某一较早的知觉的结果。天赋观念的任何捍卫者都无需否认这一点。因为，我现在可以想到比方说上帝，只是因为在我心灵中有一上帝的较早的知觉，而这正是天赋观念的捍卫者想要说的话。是一较早的相应的知觉，仅仅这一事实，并不能把当下的观念和任何特定的源泉或发源问题联系起来——尤其不能和感知或感觉的发源问题联系起来——所以，那个较早的知觉是天赋的，或者是上帝放在那里的，都是完全可能的，但这不符合休谟所理解的印象。

的确，休谟没有对我们印象的来源作任何断言。他说：

“至于由感官所发生的那些印象，据我看来，它们的最初原因是人类理性所完全不能解释的。我们永远不可能确实地断定，那些印象是直接由对象发生的，还是被心灵的创造能力所产生，还是由我们的造物主那里得来的。”<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup>《人性论》第84页。

这里似乎把上帝提供给我们一切印象的可能性问题搁置起来了。诚然如此，休谟这里设想的可能性也只是上帝提供给我们“由感官所发生的”一切印象，即上帝使我们感觉或感知我们所感觉或感知到的一切东西的可能性。而既然说某些观念是天赋的，就是说那些观念要进入心灵并不需要感觉或感知，所以即使上述那样的可能性（巴克莱就如此认为）也仍然存在着对天赋观念的否定。因此，虽然休谟无法对上帝在产生我们印象中的作用问题表态，但是他必须表明，即使上帝确实产生了这些印象，他也是通过使我们感知或感觉的方式，而决不是通过赋予我们心灵以某些原始的知觉的方式，这些原始的知觉是在心灵中早于相应于它们的某些其他知觉的。

简言之，休谟对观念天赋性的否定和他自己的实证方法都依赖于如下论点：如果我们不能感知或感觉到某物，心灵里就什么也没有，而且，心灵中的一切材料最终都可追溯到在这样感知或感觉的过程中首先进入心灵的某种东西。这恰恰就是为什么休谟一定要找到某种方法把感知、感觉或感受同思维区分开来的原因。仅仅在两类知觉间作出这样或那样的区分是不够的。

当然，他说感觉和思维的区别恰恰是比较强烈活泼和不太强烈活泼的知觉之间的区别，而我已试图指出，他为理解感觉和思维等那些令人生厌的术语所提供的这个唯一的指示实际上并不能支持那个观点。但假使他的理论目的和所赞成的就是观念论，那么他看来是处在正确的立脚点上。他想发现一切印象独有的可资辨别的特征，通过观察，这些特征就把印象和相应于它们的观念区分开来。然后他就可以根据经验确定，简单观念总是以它们相应的简单印象为先导而进入心灵的。假使简单印象和简单观念有一一对应的关系——这也通过直接观察来发现——那么他就可以断定每一简单观念由它相应的简单印象所

引起这一因果原则。这是休谟心灵理论的核心。

因此，为什么他觉得非要求助像某些知觉刺激心灵的强烈和活泼的程度这样的东西，就很清楚了。有了这样一个可以内省到的标准，他就可以观察到心灵中知觉的较强有力和较早出现之间所要求的伴随关系，他需要用这种关系来证实因果理论。知觉的强烈和活泼程度的差别——或有关知觉之间其他某种可直接辨认的区别——因而应当与感知和思维之间的差别相一致。要是不一致的话，休谟就无法证明如下原理：如果我们未曾感知、感觉或感受到至少与思想的组成部分相应的什么东西，那么就任何思维也没有。可以肯定地说，休谟没有真正成功地证明这个原理。他没有、或许也不可能仅仅在他允许使用的术语的范围内，发现感知和思维之间的恰当区分。<sup>①</sup>

休谟充分意识到每一简单观念作为它相应的简单印象的结果而出现在心灵中这一原则的重要性。事实上，他概述观念论的唯一目的就是确立这个原则。但是，在他自己满意地确立了这个原则之后，又马上对它提出反驳。这个反驳在《人性论》和《人类理解研究》两部著作中都出现了，这是很有意味的。因为休谟倾向于把他写《人性论》时认为真正困难的一切论点都从《人类理解研究》中排除掉。

假定把全部蓝色色调的色谱呈现给某个人，但只有一种色调除外——这种色调他生来从未实际看到过，那么他肯定会在缺少这一色调的地方知觉到一处空白，肯定会看到与这一色调相邻的色彩之间有比该色谱的任何其他地方都大一些的一段距离。“虽然那个〔缺掉的蓝色的〕色调从未被他的感官传入到

---

<sup>①</sup>在本书第4章我还要简略地谈到休谟在说明包含在同一知觉中的各种不同“态度”时的困难。

他的心中……，他凭着他的想象”，①是否能够得到该色调的观念呢？休谟现实地承认这是可能的。而这样一来，这个人不需先有任何相应的简单印象，就有了蓝色的一个特定色调的简单观念，于是似乎就把休谟的人性科学的第一原则否定了。

休谟对此的回答是令人费解的：

“这一点可以用来证明简单观念并非总是从相应的印象得来的，但这种例子极为特殊和稀少，几乎不值得我们注意，也不值得单为它而改变我们的一般准则。”②

如果已经发现了例外，为什么不应当把这个“准则”换掉或抛弃呢？

理由之一是，这个例子实际表明的无非是人以这种方式得到简单观念不是不可能的，就像休谟有时意识到的那样。这个例子是一个假设的例子，并没暗示任何人实际曾有过或将会有那种情况。但休谟也确实承认，“简单观念并非总是从相应的印象得来的，”这也许是因为他很容易想像出某些情况，在这些情况下，一简单观念在因果上不需印象介入也会被得到。要理解休谟之所以接受这个例子，就必须记住，他是把简单观念由简单印象得来这个“一般准则”作为一简易的因果假设提出来的。这个例子是被当作偶然的异常，就像是很可能有过，甚至可能曾发现有过的那么一种情况。不过要是有了例外，那么不必借助不属于休谟的心灵理论、或与它不一致的任何普遍原则，也许完全可以说明这些例外是怎么能发生的。而假如这些可能的例外必定十分稀少，非常特殊，那么一个人本来可以完全正当地忽略它们，而把他的科学探讨建立在普遍原则的基础上。水在摄氏100度沸腾是一个相当普遍的准则，尽管在高山顶上，它是不正确的。但是生活在海拔海平面的平坦沙漠上的

---

①②《人性论》第6页。

任何人都可以把它当作仿佛是全部真理那样来行事，而不会因此受到责备。

不过，休谟对这个例外毫不在乎的态度仍令人不安。很难看出他会允许它普遍化到什么程度。问题是：一全范围色调的观念（事实上是某一颜色的全部色调）是否能够由于其他颜色的印象而突现在心灵中呢？后来在《人性论》中，休谟发现了心灵的一个基本原则，他可以用来解释失掉的蓝色色调的例子，但他没有划定它所适用的范围的界限：

“当想象被发动起来进行一系列的思维时，它的对象纵然不在它面前，想象也仍然会继续下去，正如一艘船在被桨推动以后，不必重新推动，仍然继续前进一样。”<sup>①</sup>

想象能够只被一个或几个印象发动起来进行某一系列的思维吗？这些思维系列不需新的“材料”能够继续多久呢？

不管休谟对这些问题给出怎样的回答，都必须以这样的方式来理解：即失掉的蓝色色调的事例以及类似的可能性并不能给天赋观念的捍卫者以任何宽慰。即使在心灵不再接到相似的印象以后，它仍自然而然地倾向于在某种范围内继续得到新的观念，这些观念被认为是从那些印象和心灵的那种倾向中得来的；它们不是或不可能是依赖于我们对某种东西的感知或感觉而达于我们心中的观念。休谟同意洛克的观点：心灵具有在某种情况下获得观念的某种自然而然的或原始的倾向，这和心灵自然而然地赋有某种天赋观念是不一样的。虽然他从没能足够明确地划清这一区别，但他对此的确信无疑，却在一定程度上说明了他为什么愿意接受他的“人性科学的第一原则”的这一例外。不过必须承认，休谟接受这一例外的主要难解之处仍然

---

<sup>①</sup>《人性论》第193页。

存在。①

观念论不只涉及到我们的观念的起源问题。它也叙述了观念进入心灵以后出现的情况——思维是怎样发生的。我们可以用各种各样的方式最终得到心灵面前的一个特定的观念。例如，我们可以记住先前的一个印象。过去我曾访问过新学院教堂，因此现在我可以“唤起”与我以前获得的印象精确相似的观念。如果记忆真是这么回事，那么当下的观念和原始的印象在其成分以及这些成分的“顺序和位置”或结构方面，就会有一种相似性。一方面是记忆某种东西，另一方面是仅仅想象某种东西或具有它的观念（这种观念不是记忆观念），这两者的区别问题使休谟十分为难。他认为，应该有一种只通过审察观念就确定它是否是真正的或非虚幻的记忆观念的方法，然而毫不奇怪，他没有发现这样的可资辨别的标准。②

我们获得心灵面前的特定观念还有其他一些方法。我们可以对我们的复杂观念中的一个进行分析或分解，这样把构成原先的复杂观念的这个或那个简单观念更清楚地展现在心灵面前。或者我们可以有意地把各种各样的简单观念综合或结合为先前我们不知道的集合体。按照这种方法，比方说，我们可以形成一个羊头羊背，斑马身子的动物的观念。以前我们从未见过，甚至很可能从未想象过这样一个动物，但是只要我们有现

---

①休谟不可能接受如下似乎合理的提法，即这个人由于注意到以前知觉到的这个色调的所有各个部分都共同具有的某些特征，还注意到这些部分相区别的某个方面或程度，于是他就弥补上那个缺少了的色调。这就意味着那些特殊色调的知觉是复合的，因为它们有能加以区别的特征，而现在之所以出现那个问题，恰恰在于那些特殊的知觉应是简单知觉。有的人不需先有一相应的对象就得到一复合的观念，这个情况对休谟的观念来源的原理不构成威胁。

②这是休谟试图仅仅依据不同精神“活动”或“态度”的“对象”的不同来对它们加以区分时所碰到的困难的又一个例证。

成的必要的观念部件，我们可以毫无困难地形成这样一个动物的观念。

我们可以从事把我们的观念结合或并置起来的种种“活动”，从而得到心灵中的新的观念。事实上，休谟说没有什么能比想象更自由了，<sup>①</sup> 想象不停地“活动”着，没有什么能比思想的变化更迅速。但是不能根据想象是自由的或不停活动的，就推断心灵中的事件是任意发生、极端混乱的。心灵中发生的事件有次序和一贯性，正像物理世界似乎最混乱的事件中有次序和一贯性一样。

“很显然，在心灵的种种思想或观念之间有一种联系的原则，而且在它们出现于记忆或想象中时，它们会以某种次序和规则来互相引生。在我们比较认真的思想或谈论中，我们很容易看出这一点，以致任何特殊的思想如果打断各观念的有规则的行径或链条，那它会立刻被人注意而加以排斥。即使在我们的最狂乱最漫衍的幻想中，甚至于在我们的梦境中，我们如果反省也就会看到，想象并不完全是胡闯乱逛的，在相互接续的各个观念之间，仍然有一种联系。如果我们把最松散最随便的谈话记录下来，我们立刻会看到，在话锋的各种迁移变换之中，有一种东西把这谈话联系了起来。”<sup>②</sup>

在观念的显然随便不定的进程背后，有一种“柔和的力量”在起作用。它引导心灵从一个观念到另一个观念；它是“一种吸引作用”，由于它，一个观念“一出现，就自然而然地引起它的相关的〔观念〕”<sup>③</sup>。就是观念之间的这种结合力或联想作用，使一些观念作为早已存在于心灵中的其他观念的结果而进入我们的心灵。要发现这种联想的诸原则，我们必须去发现，

---

①③ 《人性论》第10页，第289页。

② 《人类理解研究》第23页。

当其中一个观念自然而然地把另一个观念引入心灵时，这两个观念之间所保持的各种关系。那将会说明，是什么使我们按照我们那种方式来思想；它将表明，在那些关系方面，是什么真正对我们的思维起作用。这里显然有和万有引力论的类比，而且在讨论观念的联想时，休谟使他的理论看上去比它的实际结果更系统、更近似于万有引力论。他说观念的联想原则只有三个，他着重指出，一切纷繁复杂的心灵活动只需按照这三个原则就可以完全地加以说明了。

这三个“原则”，或者说两个观念之一出现在心灵中，就自然而然地产生另一个观念的这种观念关系，是类似，时空接近，因果关系。例如：

“一张画片自然而然地把我们的思想引导到原物上。我们在提到一所房中的一间屋子时，自然而然就会询问或谈论其余的屋子。如果我们想到一块伤处，我们就不由地想到由这伤处引起的痛苦。”<sup>①</sup>

很难相信人类心灵的一切活动会仅仅根据这里例证十分粗浅的原则而发生。这并非否认类似和因果关系是我们观念中极为重要的关系；因为若没有它们，我们很可能根本无法思想。但是这里还有其他许多起作用的原则，休谟诉诸于这些原则就同诉诸于联想原则一样，把它们当作心灵的“自然的”、“原始的”、基本的倾向或活动。我们不知道这样一些原则为什么会起作用，至少在这个意义上，它们是基本的。因此，至少在目前，也许在永远，我们可以把它们当作“人性中的原始性质，这种性质我并不妄想加以说明”。<sup>②</sup>

---

① 《人类理解研究》第24页。

② 《人性论》第13页。



休谟在他的著作比较带纲领性的地方提出，从万有引力原则类推，观念的联想可以说明心灵中进行的一切事项，但当他实际着手详细说明我们的思维、感觉和行动的某些最普遍的方式的根源时，他并没有强把一切事情都纳入僵化的联想主义的模式。比如，他在谈到我们对外部世界的信念的根源，或谈到我们的自我概念的根源时，他的说法和他对这些简单联想原则的普遍效能和说明力的一般论述不一致。这是休谟值得称赞之处。他的洞察力和哲学的敏锐性把他引向了他认为是由事实所决定的那些发现，尽管这些发现并不是他自称要捍卫的那个基本理论的直接运用。而这就是一个理由，它说明为什么试图把他仅仅看成一个简单理论的精明捍卫者、或看成将他前人的理论“归结为荒谬”的人，都会导致歪曲和贬低他的实际观点。

《人性论》的第一章很简短，这一章中他概括了观念论的基本轮廓，但即使在这一章，一当休谟试图说明他的理论应能加以解释的某个重要情节时，他就偏离了刻板的联想主义的描述，偏离了与万有引力论的严格类比。我们怎么可能具有普遍的观念，即表象或代表着许多不同的个别事物的观念呢？我们所有人的观念，一切个别的人都归类于其下，于是我们似乎只靠一个观念就想到了一切人。这个问题的提起，对休谟来说就像对洛克和巴克莱一样，部分上因为，具有一个观念就是具有心灵面前的一个独具而特殊的事项，而问题是，这一事项怎么能够代表所有那许多事物，而它被说成是那些事物的观念。有许许多多的人，他们有不同的身材、体形、肤色等等。靠着人的观念，我们似乎可以立刻表象或思想所有这样的生物，只要那个观念表象了一切身材和人们可能具有的一切性质，或者它根本不表象任何特殊的身材或性质。按照休谟所说，大多数哲学家认为，既然人们可能具有无限多的身材和其他性质，那么第一种选择就意味着心灵有无限的能力，而因为这是荒谬的，于

是，他们就得出结论，我们的一切普遍观念既不表象特殊程度的数量也不表象特殊程度的质量。但是，怎么可能有一人的观念，它竟是不具有任何特殊身材或任何特殊性质的一个人的观念呢？在这个问题上，休谟承认得益于巴克莱<sup>①</sup>，认为不可能有这样的观念。

他论证说，虽然心灵没有无限的能力，虽然它“如果不能对数量和质量各自的程度形成明确的概念，就不可能形成数量或质量的任何概念”，但我们仍然可以表象一切可能程度的数量和质量，“不管它们多么不完善，至少可以达到进行思考和谈话的各种目的”。<sup>②</sup>我们可以明白易懂地思想和谈论人、狗、三角形等等，从而把这些事物中一切可能的各种各样的东西呈现给我们自己和其他人。虽然明白易懂地思想和谈论这样一些事物就意味着心灵面前有一个观念，但我们没有必要假定，我们的观念不是一个有着确定程度的数量和质量的特殊影像。

我们可以按照下述方式用普遍性的术语进行思想和谈论。当我们发现在我们碰到的许多对象中有一种相似性，我们就把同一名称用于它们之上。这样，在心灵里那个名称和那一类事物之间就建立起一种联系。当我们听到这个名称，那些事物中的某一个的观念就立刻出现在心灵里。例如，如果我把“人”一词用于我遇到过的那些特殊的相似的项目——汤姆、迪克、哈里等等，而后，当我又听到这个词，那么比方说，哈里的观念就会出现在我的心灵中。当然，哈里和汤姆、迪克以及其他

---

<sup>①</sup>休谟认为，这个“学术界近几年的最伟大最有价值的发现之一”，是由“伟大的”巴克莱作出的。休谟试图只“用某些论证确证这个发现，希望这些论证会使这个发现无可怀疑或争议”（《人性论》第17页）。

<sup>②</sup>《人性论》第18页。

在很多方面是不同的，因此，我的哈里的观念就恰恰是带着他所具有的、而不是其他人所具有的特征的一个人的观念。我的观念是一个矮的、秃头的、白皮肤的人的观念，而汤姆是高的、浓发的、黑皮肤的人的观念。但这一次我听到“人”这个词，并未在我心中产生汤姆的观念，而只产生了哈里的观念。然而，我心灵中确实具有的这个观念仍然可以说是表象了一切人——总之表象了我所遇到过的一切人——因为在“人”这个词和所有这些人之间已经建立起一种联系。我的习惯就是把这个词用于所有这些人。虽然汤姆、迪克和其他个别人的观念没有实际出现在我心中，但可以说它们是潜在于那里的。

“我们只是受当前的目的或需要的指使，准备随时观察其中的任何一个。这个名词唤起了一个具体观念，连同某种习惯；这个习惯就会唤起我们可能需要的任何其他个别观念。”<sup>①</sup>

说汤姆的观念、迪克的观念以及其他每个人的观念只是“潜在”于心灵中，就是说，事实上它们中的某个观念在特定的场合下会自动地出现在那里。由于习惯于把同一名称用于那些人中的每一个，就使我们处于愿意接受任何这样的特殊观念的状态，而这些特殊观念却会构成我们所提出的这术语要用于一切事物这一要求的反例。

“我们如果提到三角形这个词，并形成一个特殊的等边三角形的观念和它相应，后来我们如果说，——一个三角形的三个角彼此相等，那么我们最初所忽视了的不等边三角形和等腰三角形等其他个体会立刻拥入我们的心中，使我们觉察这个命题的谬误，虽然对于我们先前形成的那个观念来说，这个命题

---

<sup>①</sup> 《人性论》第21—21页。

是正确的。”<sup>①</sup>

这一幸有的情况似乎使错误实际上不可能，因为“如果我们偶尔形成任何推理，与普遍的词不相符合”，<sup>②</sup>那么与这个普遍词联系着的一个相悖的观念就会立刻出现在心灵里。虽然休谟承认我们有时会出现错误，但事实上，他对我们在概括过程中怎么会出现问题没有给以满意的解释。

总之，他明确认为，我们用一般术语进行思维，是由于习惯把一个词用于许多相似的事物造成的，就如同某一特殊事项出现在心灵面前〔用以表象许多事物〕所造成的情况一样。事实上，习惯是更为重要的，因为恰恰同一个内心的事项可以包括在我们对直线形、规则形、三角形、等边三角形等各种形状的思维中。即使在每一情况下呈现给心灵的观念都是一个高为一英寸的等边三角形的影像，每一情况仍涉及运用词时的不同“习惯”，即那些词习惯上各用于不同种类的形状上。纵然我们有若干个不同形状的观念而不只是一个，休谟的说明的实质仍保持不变。

“有一件事情是确定的，就是：当我们应用任何一般术语时，我们所形成的是个体的观念；就是，我们很少或绝不会把这些个体全部审察穷尽；而那些余留下来的观念，只是通过那种习惯而被表象的，只要当前有任何需要时，我们就可以借这种习惯唤起这些观念来。……一个特殊观念附在一个一般术语上以后，就成为一般的了，这就是说，附在这样的一个术语上，这个术语由于一种习惯的联系，对其他许多的特殊观念都有一种关系，并且很容易把那些观念唤回到想象中来。”<sup>③</sup>

一个词和一些相似物之间的习惯性联想具有这种结果，这

---

①②《人性论》第21页。

③同上书，第22页。

完全是人类心灵的一个基本事实——对它不可能再作出进一步的解释了。

对普遍性思维的这一说明比我们能从观念论的简单联想模式中指望到的说明复杂得多。当我听到“人”这个词时，为什么哈里的观念出现在我的心里？为什么是这个特殊的项目出现了，而不是另一个？直接的刺激是听到了“人”这个词，我习惯于把那个词用于一些事物中的每一个。既然不能说这个词、或这个词的声音或形象类似于那些事物中的任何一个，或与它们有因果上的关联，那么哈里的观念出现在我心里，就不可能是根据〔类似和因果关系〕这两个联想原则了。对于“接近”〔原则〕，这里很可能会引出某种模糊的看法，说“人”这个词不知怎么（然而并非真正地）就“附加”到哈里和他那样的其他人身上了。但这里显然把联想理论大大曲解了。说由“人”这个词“联想到”汤姆、迪克、哈里以及其他人是合理的，但是这不足以充分支持休谟，因为他认为一切“联想”都是类似、接近、或因果方面的事例。如果心灵中没有某些特殊的联想方式，他用联想去说明为什么某些观念跟随另一些观念进入心灵，就引不起什么兴趣了。

如果用休谟正式谈到的观念联想理论来说明为防止作出错误的概括，“习惯”是怎样对我们发生作用的，那就更牵强附会了。我听到“人”一词，于是哈里的观念进入我的心灵。如果根据那个观念，我们相信或断定人们都是白皮肤的，那么汤姆的观念“立刻就涌入”我的心中，使我看到我刚才说的话不正确。汤姆的观念不是单单作为哈里的观念出现在心灵中的结果而出现在心灵中的，而只不过是出于某一“习惯”，由于我们作了错误的概括才出现在心灵中的。但是当我作这个概括的时候，心灵前唯一有关的事项是我的关于哈里的观念——可以说，它在那里作为我用来代替众多人的一个样板。虽然汤姆在某些方面

与哈里相似，他的观念出现在心灵中却不是单单由于那种相似性。它出现在那里是由某种其他因素造成的，不只是根据联想原则的真理性，另外如相信并说出真理的欲望，记忆或对我们的主张提出反面事例的能力，似乎都需要附加在那些原则上，以说明那观念出现时它为什么会出现在那里。心理“原子”的活动肯定远不止受一种联想主义的“引力”原则的支配，休谟在对重要心理现象的几乎每一说明中，实际上都承认这一点。

### 第三章

---

## 因果性和从已观察到的东西到未观察到的东西的推论——否定的方面

让我们一同来搜索这旷野，看哪些是明显的收获，哪些是隐藏着的硕果。

对休谟来说，看、听、嗅某个东西，一句话，即感知某个东西，“只是通过感觉器官被动地接纳印象”。<sup>①</sup>但并非心灵中进行的、或对生活重要的每件事都是这种含义上的感知的事例。人们还思想和相信他们当下并未感知到的事实。这样的情况对生活是十分重要的。休谟说，如果我们没有这样的信念：

“我们将永不会知道如何调整自己的手段以达到我们的目的，我们将永不会运用我们的自然的能力来产生任何结果。如果这样，一切行动都会立刻停止，大部分思维也会停止。”<sup>②</sup>

行动往往包含着审慎的思考，转过来又要求对我们欲达目的所寻求的各种手段，以及对那些可能的行动过程的大概结果抱有信念。既然行动尚未发生，它们的后果还未出现，那么我

---

<sup>①</sup>《人性论》第73页。

<sup>②</sup>《人类理解研究》第45页。

们关于那些后果的任何信念必定是对某种“未出现的”东西的信念，是对当下没有呈现给我们心灵的某种东西的信念。事实上，稍加反省就足以表明，几乎我们的一切信念都至少有一部分是关于当前我们未观察到的东西的信念。我们是怎样得到这些信念的呢？

“你如果问一个人说，他为什么相信一些不在场的事实，例如问他说，他为什么相信他的朋友在乡下或在法国，他便会给你一个理由，这个理由又是别的一些事实，比如他接到他的朋友的一封信，或者知道他先前的决心和允诺。……我们关于事实的一切推理都有这同样的性质。在这里，我们总是假设，在当下的事实和由此推得的事实之间有一种联系。如果没有任何东西来结合它们，则那种推论会成为完全任意的。”<sup>①</sup>

我们认为，在我们所观察到的事情，和当前我们未观察到、而我们相信它是如此情况的事情之间，有某种联系，我们追踪这种联系，并从一件事情“推论”出另一件事情。这样，我们借某种推论，获得了对未观察到的事情的信念。我们从观察某一事情转变到对未被观察到的某一事情的信念。

休谟认为，所有这样的转变都是因果推论，或“建立在因果关系上的……推理”。<sup>②</sup>因此他认为，要了解什么使我们确信当下未被观察到的事实，我们就必须了解因果关系。

“如果我们没有完全理解我们要对它进行推理的观念，我们便不可能进行正确的推理；而我们若不是把一个观念追溯到它的根源，并考察它所由产生的那个原始印象，也就不可能完全理解那个观念。”<sup>③</sup>

---

①《人类理解研究》第26—27页。

②同上书，第26页。

③《人性论》第74—75页。



前一章我概述了休谟对这一基本方法论原则所提出的理由。不过，很快就会清楚地看到，他还有其他一些重要事情要做。

为发现因果性观念在经验中的发源，休谟首先观察我们认为有因果联系的两件事情的例子，并问，当我们感知它们时，我们得到了什么样的印象。

“首先，我发现，凡被认作原因或结果的那些对象总是接近的；任何东西在稍离开它的存在的时间或地点以外的任何时间或地点中，便不能发生作用。互相远隔的对象虽然有时似乎互相产生，可是一经考察，它们往往会被发现是由一连串原因连系起来的，这些原因本身是互相接近的，并和那些远隔的对象也是接近的；而当在任何特殊例子中我们找不出这种联系的时候，我们仍然假设有这种联系存在。”<sup>①</sup>

他得出结论，接近是因果性“必不可少的”。<sup>②</sup>

人们大都认为，在休谟看来，接近是两件事情发生因果关系的必要条件，不过，很难说他已确立了这一点。他实际上主张寻找因果性观念所由出的印象，并且承认，我们并非每次观察我们当作因果联系着的一对对象，都得到接近的印象。我们看到太阳和融化了的黄油，我们相信一个是另一个的原因，但是我们并没有得到它们二者接近的印象，也没有得到二者之间一串相邻对象的印象。像休谟所说，在此情况下，不妨“我们假定”仍存在着接近，不过这就和寻找在一切因果事例中我们总会得到的那些“印象”无关了。也许一当我们有了因果性的观念，因而知道接近是它“必不可少的”，于是我们就假定有一连串中介的对象，原因和结果因此是接近的。可是，在我们当作因果联系的一切事例中，我们确非总能得到接近的印象。倘若

---

<sup>①②</sup>《人性论》第75页。

如此，我们怎么知道接近是因果性“必不可少的”呢？

我们是否还要假定在一切情况下都有接近呢？在一个思想或观念引起另一个之处，我们是否认为在原因和结果之间确有某种接触呢？休谟对可称为精神因果性的这一形式特别感兴趣，但原因和结果接近的要求，使人难以看出他所认为的接近是什么。总之，他所说的甚至丝毫没有表示“x引起y”就是指“x和y是接近的”。在《人类理解研究》中，他从未把接近说成是因果性概念的组成部分。<sup>①</sup>

据说对因果性“必不可少的”另一个关系是时间上原因在结果之先。尽管休谟声称，试图通过发现因果性观念所由出的那些印象，来寻求因果性“必不可少的”东西，但他甚至连我们总是得到这种原因在先的印象这一点都没提出来。这里的情况似乎也一样，我们并非总是、很可能从来没有得到时间上原因在先的印象。当两个弹子球相撞，我们实际上并没有看到两个球的接触比第二个球开始运动稍稍在先。休谟认为，必定有这样的在先性，而且认为，他有证明它的一般论证。<sup>②</sup>但即使这个论证成立，原因的在先性被证明是因果性“绝对必需的”，那

---

<sup>①</sup> 即使在第7节“论必然联系的概念”的结尾，对“原因”下的所谓“定义”中也没有谈到接近性（《人类理解研究》第76—77页）。

<sup>②</sup> 这个论证（《人性论》第76页）极为费解，休谟自己似乎也不完全满意。这个论证采用了一个“确立的公理”，从有一原因和它的结果同时发生的假设，得出一切原因都与它们的结果同时发生的推断。进而又认为，这推断意味着“我们在世界上观察到的原因的一连串连续被毁灭了；并确实就是把时间完全消灭了。”而这是荒谬的，所以，没有任何原因是与其结果同时的，原因必定存在或发生于结果之前。这个论证的困难是，用以得出这个有力结论的“公理”是这样的：“一个对象如在充分完善的状态下存在了一个时期，而却没有产生另一个对象，那它便不是那另一个对象的唯一的原因；它就需要其他的原则加以协助，把它从不活动状态中推动起来，使它发挥它所秘密含有的那种能力。”而这恰好意味着，任何原因都不可能在它的结果存在之前的任何时候“以充分完善的状态”存在着，这和所要求的那个结论相矛盾。

也不会在休谟寻找因果性观念所由出的印象时，肯定有所帮助。要表明某  $y$  是  $x$  的观念必不可少的组成部分，并非要表明每当我们观察到  $x$ ，我们就有  $y$  的印象。对休谟的“人性科学的第一原则”的最粗浅的解释，可能会认为情况是如此，但休谟本人似乎所见不同。

休谟继续提出的重要观点是：即使在因果性的每一事例中，我们都确实得到了接近和原因在先的印象，那也不足以说明因果性观念的发源。两个对象可以“纯粹巧合地”被接近和时间上在先性地联系起来。如果恰在我看着交通灯时，它变成了绿色，我不会把我的观看行为当成灯色变换的原因。所以在因果性观念中，或在它的发源中必定有我们还未曾说明的其他某种成分。

我们所说的“巧合”和因果性的真实情况的区别是怎样的呢？显然，在因果性的情况中，一件事情产生另一件，但这样说无非是说它们是因果地联系着的。我们相信，如果两个事件因果地联系着，那么第二个事件因第一个事件而发生，但这个说法实在并不好些。我们可能会相信，如果第一件事没有发生，第二件事就不会发生；或者，假定第一件事发生第二件事必定发生。这些说法是不同的，它们实际上没有说明任何问题，但它们代表着一些不同的、粗糙而便当的表述方式。这些表述方式表明，当我们认为两个接近的事件（其中一个时间上先于另一个）因果地而不是巧合地联系起来时，我们所相信的是什么。休谟说，我们认为原因和结果之间有一种“必然的联系”。

当我们考察我们所观察到的因果性的任何特殊事例时，我们都未能发现原因和结果之间必然联系的任何印象。我们可以观察到  $A$  在  $B$  之前发生，并接近于  $B$ ，但我们不可能有  $B$  因  $A$  发生而发生的印象，也不可能除非  $A$  发生，否则  $B$  不会发生这

一事实的印象。当然，我们常像这样来谈一些事情：“我看到白球把红球碰进球袋”，或“我看到石头打碎了窗子”，“把……碰进”、“打碎……”都是表原因的动词（短语）。但在休谟看来，这样的语句并不是仅仅报道印象的，也不可能是报道一个人曾有过的唯一印象。对于这一点的某些理由后面就会变得比较清楚了。

如果我们在任何特殊的因果性事例中都没有得到原因和结果必然联系的印象，休谟的主要的方法论原则似乎就应当被抛弃。对于心灵中出现的一切观念都是由它的相应的较早的印象引起的这一原则来说，因果性观念似乎是一个反例。休谟意识到这一点所构成的威胁，尽管有点不大诚心，他仍承认，如果不能发现因果性观念所由出的印象，这个原则就不得不放弃。<sup>①</sup>这就进一步证明他认为这个原则是偶然的。

休谟放弃，在知觉经验中直接寻找必然联系的印象，而试图用比较迂回的办法来挽救他的根本原则，这时，他对哲学作出了他的某些最重大的贡献。他把注意力集中在我们由因及果，或由观察到的东西到未观察到的东西所作的推论或转移上，他问道，决定我们那样做、并且是以那种特定的方式去做的究竟是什么？人们认为休谟直截了当地提出了经验主义的问题，对这些问题的回答将有助于人的科学。他对因果性问题的主要讨论显然是“在精神科学中采用实验推理方法的一个尝试”。

如果单从观念论方面来看，探讨我们做什么、什么引导我们这样做，即为什么我们作出从观察到的东西到未观察到的东西的推论，这样的探讨也许看起来像是绕了一个很大的圈子。休谟耗时最久来回答的那些问题，其实并非是关于从中得出因果性观念的那些印象的，而是关于怎样以及为什么我们得到了

---

<sup>①</sup> 《人性论》第77页。

当下未观察到的东西的信念的。他关心的是某些自然的人类思维方法，某些发生在一定情况下的多少是精神现象的东西。

在特定情况下，如果有某一对象或事件出现，我们都一致地期待其他某一特殊对象存在，或其他某一事件发生。或更概括地说，我们得到了对当下未被我们观察到的某种东西的信念。休谟想要了解的正是人生的这一片断。我们已看到，人生的这一活动是非常重要的。

如果连一事物有一原因都不相信，那么就无人能理解某事物发生、或某事物开始存在是怎么回事，这个说法可能有些道理。根据这种观点，知道或相信某事物开始存在，就必然包含着相信其他某事物存在，并作为该事物的原因。这样就会接受传统的因果关系的准则：凡是开始存在的东西必定有它存在的原因。于是休谟认为从观察到的东西到未观察到的东西的一切推论都“建立在因果关系上”，在某种意义上，他同意每一事件都必定有一原因，但他认为理解这个因果关系准则的传统方式是完全错误的。

过去人们认为，每一事件有一原因，这在“直观上”或“解证上”都是确实的，——只要理解这个原则就足以保证会接受它。休谟证明情况并非如此，而且这个准则不可能是最终的演绎的证明。不论我们怎样肯定每一事件有一原因，这种肯定不是单单从我们理解一事件的观念或某种东西之开始存在的观念中得来的。而直观的或解证的确实性却可以仅仅从“观念的比较”中来，所以这个准则既不是直观上确实的，也不是解证上确实的。

休谟承认，每一结果有一原因在解证上是确实的，“结果是一个相对的术语，原因是它的相关者。”<sup>①</sup>所以一事物如果

---

<sup>①</sup>《人性论》第82页。

没有原因，它就不可能是一结果。但这并没有确立每一事件或开始存在的每一事物必定有一原因的因果关系准则。虽然每一丈夫必然有一妻子，但不能由此得出结论每一男人必定结婚。因果关系准则需要比这更多的论证。

休谟非常一般地证明，任何论证都无法证明这个准则是真实的。假使开始存在的每一事物必定有它存在的原因“在解证上为真”，那么某一事物没有原因就开始存在是绝对不可能的。然而他说，某一事物没有原因就开始存在并不是绝对不可能的，这是由于如下复杂的理由。一切各别的观念都是可以互相分开的。A开始存在的观念和A开始存在的原因的观念“显然不同”。因此，我们可以在心灵中把一个观念与另一个观念分开来；我们可以构想一个对象得到其存在，而不必把它和它得到其存在的原因的观念结合在一起。凡我们所能构想的，就其不暗含任何矛盾来说，都是可能的。而在这个意义上可能的任何构想却不能用“仅根据观念的任何推理”来反驳。<sup>①</sup>既然除了根据仅由观念来的推理就不能证明任何事物的必然性，那么也就无法证明每一开始存在的事物的原因的必然性。因此，传统的因果关系准则在解证上是不确实的。

对休谟来说，这是一个非常重要的论证，但却很难知道怎样去理解它。首先，他认为，A开始存在的观念与A开始存在的原因的观念“有明显的区别”。但是使两个观念“区别”的是什么呢？我们怎么能够确定x的观念与y的观念是否有区别呢？一种说法是，只有当两个观念可以毫无矛盾地被分开，我们才有了两个相区别的观念。说某一个人是丈夫却又没有妻子是矛盾的，但说某一事物开始存在而没有原因，却显然不矛盾。

这个说法至少有两个困难。第一个是，如果这就是休谟心

---

<sup>①</sup>《人性论》第80页。

里所想的，那么，我们不能说他论证出了某事物没有原因而开始存在不是不可能（就其不含任何矛盾而言）这一结论。因为初一看起来，他好像是从两个观念的区别来论证那个结果的，但如果无矛盾的可分性是两观念相区别的验证，那么他仅仅是在陈述（而不是在论证）那个因果关系准则的否定是不矛盾的，而并没有任何单独的论证。

第二个困难是，即使休谟直接依据无矛盾性，以此作为可能性的验证，仍然存在着怎么知道完全满足了这个验证的问题。矛盾是什么？如果矛盾不过是不可能真的一个命题，那么休谟的“论证”就又退回到仅仅断定某事物没有一原因就开始存在的可能性上。但是这个断定有什么根据呢？如果根据某事物没有一原因而存在是可能的，因而说“A 没有一原因而开始存在”无矛盾，那么假定的这个论证就又倒退回来了。因为休谟正试图确认某事物没有一原因而存在是可能的。

简单地宣称矛盾就是“逻辑上”不能为真的一个命题——它破坏了或否定了逻辑的原理——是毫无用处的。即使逻辑的原理可以自身一致，这也是不够的。每一丈夫有一妻子应当是解证上确实的，因而说某人是丈夫而没有妻子就是矛盾的，但是这一说法的否定的那个逻辑原理是怎样的呢？这陈述似乎有形式“ $(\exists x)(Fx \sim Gx)$ ”，而且这是一可满足式，因此与任何逻辑定理都不矛盾。

当然，人们自然要回答说，“有一无妻子的丈夫”这一说法实际并不具有上述形式。因为可以证明，恰恰在是一丈夫这个观念中包含着有一妻子这个观念。有一妻子恰是他之所以是一丈夫——两者是完全相同的观念，或者前者包含在后者之中。因此，“有一无妻子的丈夫”真正具有的形式是“ $(\exists x)(Gx, Hx, \sim Gx)$ ”，而这不是一个可满足式。所以，“有一无妻子的丈夫”最终是逻辑真理的否定，因而是矛盾的。

显然，这种论证方法，不论看起来多么有道理，实质利用了“同样”或“各别”的观念的概念。它实际上说，一个陈述是矛盾的，如果这个陈述或者直接地，或者当这个陈述中的任何词项被代表同一观念的其他词项所代替时，而成为一逻辑原理的否定，于是观念的同样或各别的概念就被用于验证矛盾性，而矛盾性最初是被用来说明观念的同样或各别的。在这一点上，休谟实际并不是完全没作循环论证。他认为 he 可以从两个观念的“明显的”区别出发，但他从未说他怎样能识别这种区别。<sup>①</sup>

也许可以认为他能够借一种思想实验来识别这种区别。拿这里所说的两个观念来作一实验，看是否你事实上能够保持一个观念在心灵中而不要另一个，或者看是否你可以把两个观念之一用于某一事物而不把另一观念用于该事物。对于是一丈夫这一观念和有一妻子这一观念，人们大概是无法做到这一点的。既然这个思想实验失败了，这两个观念就不是各别的。如果休谟真的要用这样的方法来证明某事物可以没有一原因而开始存在，那是不会一帆风顺的。

首先，这个验证并不是观念的同一性或无区别性的真正验证。按照休谟所说，“心灵对于任何数量或质量的程度，如果没有形成一个明确的概念，那就无法对这个数量或质量形成任何概念”，<sup>②</sup>所以如果没有形成某一特定长度的直线的观念，我们就不可能形成直线的观念。但如果在一特殊情况下，我们形成了一英寸长的一条直线的观念，那也不表明一直线的观念

---

<sup>①</sup>新近哲学的研究者将会从蒯因的著作中熟知前面提出的这些困难。尤其见蒯因的经典论著《经验论的两个教条》。蒯因对实证主义的反驳很容易用于反驳休谟的观念论，这个情况也许表明，自从休谟以来，关于“解证的”知识的性质的探讨所取得的进展是多么小。说这里对休谟的论证的反驳只是凭着苛刻地要求对“同样观念”作充分说明，那乃是误解，就像说蒯因在《经验论的两个教条》一文中只不过是有关充分性的苛刻标准来强求对同义词的任何说明是误解一样。

<sup>②</sup>《人性论》第18页。



和一英寸长的一条直线的观念是同一观念，不表明后者包含在前者之中，或者是前者的一部分。说“一切差异的观念都可以分离”<sup>①</sup>这一论断不真实，是有一定道理的，尽管这并不能阻止我们对这些观念作出传统上所谓的“理性的区别”。

例如，当我们考虑一白色大理石球，我们并没有颜色和形状的可分离的观念。但是，如果我们思考一白色大理石球时，先是联系到一黑色大理石球，然后又联系到一白色大理石的立方体，那么，“我们在先前似乎完全不能分离而实际上也是不能分离的印象方面就发现了两个分别的类似情况”。<sup>②</sup>于是，我们就把白球的颜色和形状区分开来，当然不是直接地、实际地分开它们，而只是“从不同的方面”来考察这个球。

“当我们只是考察白色大理石球的形状的时候，我们实际上形成一个形状和颜色两者的合并观念，不过是暗中着眼于它和黑色大理石球的类似关系。同样当我们只考察它的颜色时，我们又注意它和白色大理石的立方体的类似关系。通过这种方法，我们就在自己的观念上附加了一种反省，但是习惯的力量使我们多半觉察不到这种反省。如果有人希望我们只考察一个白色大理石球的形象，而不想到它的颜色，那就是希望一件不可能的事情；但他的意思是说，我们应该把颜色和形象一并考察，不过仍然应该注意它和黑色大理石球的类似关系，或者和任何其他颜色或任何其他物质的球体的类似关系。”<sup>③</sup>

所以，这种验证并不是直接的内省。它的结果怎样将有赖于我们实行什么样的特殊“反省”——我们把哪些特征当成是相关的，我们心中想着哪些“类似性”。

但是，既然在当前的论证中，休谟感兴趣的是两个观念的区别性，而不是同一性，我们可以认为后者实际上是不紧要

<sup>①②</sup>《人性论》第24页，第25页。

<sup>③</sup>同上书，第25页。

的。如果我们不需构想某事物有一原因，就可以构想它开始存在，那么休谟所需要的一切不就都得到证明了吗？

对这个问题的回答，我认为是否定的。如果验证某一事物是否可构想，只涉及到对从事某一精神活动作出认真的尝试，以及对一精神活动的成功程度作出真诚的判断，那么某一事物没有一原因而开始存在的可构想性并不能确立某一事物没有一原因而开始存在的可能性。它不能表明所说的这个可能性不包含矛盾。而这正是休谟必须表明的。

这一点威廉·克内尔 (William Kneale) 已经提出了<sup>①</sup>。哥德巴赫猜想的大意是说，每一偶数都是两素数之和，这个猜想从未被证明或否证过。人们对许许多多的偶数作了验证，发现每一偶数都是两素数之和，但是不管用何种方法都未找到一个普遍的证明。构想哥德巴赫猜想某一天被证明似乎是很容易的，但那并不是说相信它会被证明是很容易的。而我也可以构想它被否证了，可以构想有人或许借着发现一个不是两素数之和的极大的偶数，证明了它的反面，我可以构想明天某一台计算机提出这样一个偶数。

如果我认真地试一试，我会真诚地发现，我既可以构想哥德巴赫猜想被证明，也可以构想它被否证。但是哥德巴赫猜想非真即假。如果真，则必然真；如果假，则必然假。如果它是真的，那么我在构想它被否证时所构想的东西必然假，因此是不可能的；如果它是假的，那么我在构想它可证时所构想的东西必然假，因此是不可能的。不论在哪种情况下，我必定已构想过实际不可能的某种东西。所以，可构想性不是可能性的恰当验证。当然，如果“可构想的”仅仅用来指“非矛盾的”，那么可以说它蕴涵着可能性，而这样一来，就并非我说我能构想的

---

<sup>①</sup>克内尔，《或然性和归纳》，牛津大学出版社，1949年，第79—80页。

一切东西都是真正可构想的了。但这样就又引回到对休谟论证的最初的批判上——他没有提出对矛盾性、可构想性或可能性的任何非循环论证。于是我们又重蹈老路了。

尽管这整个论题很重要，休谟对它的论述充其量也是草率的。他在任何时候都未对“仅仅根据观念进行的推理”作出满意的说明，甚至也没有一个令人满意的开头，这很可能因为他的真正兴趣不在这里。

他论证反对那个因果关系准则的直观的或解证的确实性，是为了表明每一事件<sup>①</sup>必须有一原因的“观点”只能从经验中产生。作为人类心灵的研究者，他要知道，那种“观点”是怎样产生的。使人们相信每一事件必定有一原因的人性或人类经验是怎样的？由于否证了那个因果关系准则的直观的或解证的确实性，他认为他就揭露了对这个问题的一个错误的回答，但他主要感兴趣的是提出他自己的正面的说明。他不是要专去寻找每一事件都必定总有某个原因这一“观点”的来源；而是要问，什么使我们相信这一特定事件被那一特定事件引起，并且它本身会有如此这般的特定结果。他想知道我们为什么和怎样作出了从一个事件或事态到另一个事件或事态的特定的推论。这就是休谟耗时最久试图回答的因果性问题。<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup>休谟只把“对象”说成是原因或结果，有时把一对象的“开始存在”说成是结果。在下文中，我通常用事件一词作为因果关系的术语。这样做，我就和休谟说的用语不一致了，他的任何重要观点是否由于这一改变而被否定或破坏，则有待人们去观察了。

<sup>②</sup>休谟说，他在寻找必然联系的观念的来源时采取的迂迴方法就在于试图回答两个问题：（1）为什么我们相信开始存在的每一事物都必须有一原因；（2）我们怎样和为什么相信某一特定的原因将有如此这般的特定结果（《人性论》第78页）。但由于已证明，借助“单单由观念进行的推理”不能回答问题（1），因此，就须诉诸于经验，但他没有进而尝试直接回答经验怎样产生那个基本信念的问题。更确切地说，他发现“把这个问题降低到下面这个问题将会是比较方便的，即我们为什么断言，那样特定的原因必然有那样特定的结果，我们为什么形成由这一个推到那一个的推断呢？……最后，我们也许会发现，同一个答复将会解决这两个问题。”（《人性论》第82页）于是，关于我们对特定原因和结果的信念的冗长说明，可以同样用来说明那个基本的信念。

我们可以向窗外望去,看到下雨了,虽然我们无法看到街道,但仍然推断出并因而相信街道是湿的。为什么由于有了前一个信念,我们会得到关于街道的那个特定的信念呢?为什么我们不去相信那街道是用金子铺成的呢?休谟想通过探问我们实际上是在何种条件下作出这样的推论来回答这个问题。

首先,一切推论都必须有出发点,我们所感兴趣的这个推论都是从呈现于心灵的某个事项开始,进入对此时未呈现给心灵的某个事项的信念。休谟说,一切这样的推论都是从一印象开始的,不是从一感觉印象开始,就是从一记忆印象开始。如果没有一个作为起点或根据的印象,由因及果的推论就仅仅是假设的。我们可以推理:如果A存在,则B存在,如果B存在,则C存在,等等,但是,在任何时候我们都无法分出一个无条件的信念来,除非有某个印象呈现于心灵作为该推论的根据。虽然我们为了从观察到的东西推论出未观察到的东西,要求有一印象,但那还是不够的。仅仅有A的印象本身还不足以产生对那时未呈现于心灵的某一事项的信念。

人们可能会认为,如果我们能够单用解证的推理证明,若A存在,则另一事项B也存在,那么有了A的印象就足以产生这样一个信念。如果B是那时未呈现于心灵的某个事项,那么我们就从呈现于心灵的东西推论出未呈现于心灵的东西,而且仅仅根据于A的印象,就像对待传统的因果关系准则问题那样,休谟再次论证说,这种情况也是不可能的。正如他先前试图表明从一对象存在的事实出发,我们不能推演出它有这样那样的原因一样,现在他以同样理由声称,我们不能从某一对象存在的事实推演出它有这样或那样的特定的原因或结果。<sup>①</sup>如果早先的论证站得住,那么这个结论就是顺理成章的。

---

<sup>①</sup>《人性论》第86—87页。

现在的论证像早先那个论证一样，显然取决于“各别的观念”、“可分离性”、“可构想性”、“矛盾”等这样一些概念的无批判的用法，而在这里他更没花气力说明这些概念或证明它们的合理性。但是这个论证的要点是很清楚的。他认为，如果我们仅仅理解当下呈现于心灵的某事项A，这本身不足以使我们相信有关未观察到的东西的任何情况——如果由观察到的东西到未观察到的东西的推论不是解证推论的话——于是只有经验能使我们得此信念。因此，他主要感兴趣的是我们的经验应当是怎样的，除了A的印象以外，它还应包含什么，以使我们当时未呈现于我们心灵的某个特定事项有一特定的信念。

我们实际上是在什么情况下，作出由观察到的东西到未观察到的东西的推论呢？在什么情境中，我们相信两件事情是因果联系着的、或因为现在看到某件事A正在发生，而相信某件事B将发生呢？休谟说：“在发现了任何一些对象的恒常结合以后，我们总是要由一个对象推断另一个对象。”<sup>①</sup>每当人们在经验中看到恒常和另一类事情联结着的某一类事情中的一个特殊的对象或事件，他们于是就相信那另一类事情中的一个对象或事件存在或将要发生。我们观察到两种事情的恒常结合，因而一当看到一种事情中的某件事，我就相信另一种事情中的一件事存在。休谟认为，这是对人类行为的真实的普遍概括。

怎样来说明这种概括的真理性呢？虽然休谟自称已经发现了由观察到的东西到未观察到的东西的推论得以产生的环境，但他想要了解那些推论在那些环境中发生所似乎根据的机制。被经验到的恒常结合怎样作用于我们，给我们以未观察到的东西的信念呢？对A类和B类的恒常结合的经验，“决定”我们一当看到一特殊的A，就得到一B的观念，于是相信一B将跟随

---

①《人性论》第88页。

而来，这是怎么回事呢？休谟问道：

“经验还是借着知性、还是借着想象产生这个观念的呢？我们还是被理性所决定而作这种推移的呢？还是被各个知觉的某种联想和关系所决定而作这种推移的呢？”<sup>①</sup>

他在回答这个问题时，否定“理性”或“知性”作为这种推论的源泉，根据是，任何这种推论都是不理性，或理性上不恰当的。这是他的最著名的怀疑主义的答案。毫无疑问，它的含义是怀疑主义的。但是，他对哲学的贡献并不以这个否定的答案为止；他提出这个答案是为了一确定的、积极的目的，而理解这个目的，是了解他所提出的这种人性理论的最好方法。

按照传统的信念理论，就人是有理性的而言，他们是通过权衡两方面的考虑，并决定相信他们有最可靠证据，或有最恰当理由的那一个，然后才达到了对某事的信念。休谟表明，从A类和B类过去的恒常结合，以及当下看到一A，推论出有关一B将发生的信念，是不合理的或不能证明为恰当的，以此他否定了对信念的那种传统的说法。过去和当下的那类经验根本不能给我们提供任何理由相信未观察到的东西的任何情形。但他认为，毫无疑问，我们恰恰在这样的情况下确实得到了对未观察到的东西的信念。因此，要么在我们事实上怎样得到我们所得到的信念的问题上，传统的信念理论是错误的；要么在人生极为重要而基本的任何一个信念方面，我们都不是理性的存在。

如休谟所认为，如果我们不是“被理性所决定”从观察到的东西推论出未观察到的东西，那么我们就应找出其他某种说明来解释我们怎样和为什么这样来推论。休谟在他所说的“想象”中寻找这种说明。他试图发现“知觉的联结和关系的”那些原

---

<sup>①</sup>《人性论》第88—89页。

则，以及心灵的那些自然的和原始的倾向。它们都是对我们实际作出那些推论起作用的。对这样的原则的寻求正是休谟所提倡的对人性的实验的、自然主义的研究，而对这种研究的需要，在传统的理性和信念理论被破除了之后，就更清楚地显示出来了。而那种破坏性的或否定性的工作乃是休谟的怀疑主义论证的意义所在。

他宣告整个的推论方式或推理型式都无法证明是恰当的。他说，从A类和B类的恒常结合这一过去的经验，以及一A的当下的印象，“根本没有”给我们提供相信一B将发生的“任何理由”。<sup>①</sup>他所感兴趣的那个推论方式可以完全一般性地表述如下：

(PE) 全部观察到的A类都为B类所跟随。

(PI) 现在观察到一A。

因此，(FE) 一B将发生。<sup>②</sup>

按照休谟的观点，只要PE和PI形式的陈述对于一特定个人的经验为真，那么，这个人事实上总是推论出并因而相信一FE形式的陈述。但是，他论证说，这个人并不是“被理性决

---

<sup>①</sup>他集中讨论伴随关系是完善的那些情况，即每一A都为B所跟随。当然，我们的经验推理大体上不是这样的，它是依据不那么完善的伴随关系来进行的。休谟同意这一点，并且在“论机会的或然性”和“论原因的或然性”两节中，讨论了当我们的信念依据于“机会”，或我们的经验是“混合的”的时候，这些信念的来源。但如果他证明，依据于毫无例外的伴随关系，我们对未观察到的东西的推论是不合理的或不恰当的，那么，他肯定也可以证明，在“混合的”经验的情况下，我们对未观察到的东西的推论也是不合理的或不恰当的。为简明起见，我将同休谟一样集中讨论伴随关系是完善的那些情况。

<sup>②</sup>我用“PE”代表关于过去的经验的这种形式的陈述；用“PI”代表对当下印象的描述；用“FE”代表对将来的经验的陈述，而因为被预言的事件无需被经验到，所以FE也即代表关于将来事件的陈述。因而我是根据过去和将来提出问题，这是为了通常的鲜明性起见，尽管这不能全面概括地表达休谟对问题的考虑。由于所要讨论的毕竟是关于从观察到的东西到未观察到的东西的任何推论的，所以，即使对过去或当下未观察到的东西的信念，也会以这种方式产生出来。

定”这样做的。当然，这个人为什么信其所信，是有一个理由的，这正是休谟这位人的科学的研究者试图去发现的，他探寻对人类行为的因果的说明。但是，为了表明把这个人引向那种信念的不是他的“理性”的活动，休谟声称，这个人没有任何理由信其所信，他的信念没有理性的确证或认可，他没有，也不可能具有一B将发生的合理的信念。说得更强调些，即使PE和PI对某人的经验是真实的，这个人也没有理由相信一B将发生，就同他没有理由相信一B不会发生一样。就合乎理性的程度的优劣而论，对未观察到的东西的一切可能的信念都是最低等的。当然，这个人事实上会相信一B将发生，但那非本题所论。

对于这个惊人结论的论证的第一和最重要的一步是：

“如果是理性决定我们，那么它该是依照下面这个原则进行的，即我们所没有经验过的例子必然类似于我们所经验过的例子，而自然的进程是永远一致地同样继续着的。”<sup>①</sup>

我把带着重号的命题称作一律性原则。休谟在这里宣称，从观察到的东西到未观察到的东西的一切推论，都是“依据”这个原则为真的“假设来进行的”。他的论证的其他部分则企图确证，任何人都可能从理性上相信一律性原则，因此，任何人都可能根据已观察到的东西，从理性上相信未观察到的东西的任何情形。

证实一个人对一特定命题的信念的一个方法是发现它的一个解证的或演绎的证据。按照休谟的观点，那样就会证明所说的这个命题不可能假。但是，没有这类解证的论证可以用于确立一律性原则，因为：

“我们至少能够设想自然的进程有所改变；这就足以证明

---

<sup>①</sup>《人性论》第89页。



这样一种改变不是绝对不可能的。能对任何事物形成一个清楚的概念，那就是那个事物的可能性的不可否认的论证；而单单这一点就足以驳斥反对它的任何所谓的论证。”<sup>①</sup>

要么一个人用单从观念引出的解证推理来证实他的信念，要么一个人就必须依赖于感觉经验的发现。在休谟看来，这是可以证实信念或证明它合理的唯一两种方法。

一律性原则不能只靠观察来确立，因为它断定了现在没有、以前也没有观察到的某些情形。它说明在某些方面，未观察到的事例和已观察到的事例相似。因此，对一律性原则作任何经验的辩护都必须包括从已观察到的东西到该原则的真理性的一个正当的推论。但根据那个论证的第一步，从观察到的东西到未观察到的东西的每一推论都“根据于”一律性原则为真的“假设”，所以通过援例即可得出：从观察到的东西到一律性原则的真理性的任何推论本身就是“根据”那个原则为真的假设的。因此，如果不是先已假定一律性原则为真，就不可能给该原则以任何经验的辩护；而这里“显然是兜了一个圈子，并把正在争论的论点当作理所当然的了”。<sup>②</sup>所以，用任何方法都无法证明一个人相信一律性原则是正当的。而既然从观察到的东西到未观察到的东西的一切推论都“根据”那个原则，那么任何人都无法从理性上相信未观察到的东西的任何情形。我们对未观察到的东西的实际相信不是“被理性决定”的。

这个怀疑主义的论证有这样那样的方面可能会受到抨击，但我想集中讨论一种批判方式，这种批判方式似乎是带有根本性的。毫不奇怪，这个批判集中在这个怀疑主义论证的第一个步骤上。休谟说，从观察到的东西到未观察到的东西的每一推

---

①《人性论》第89页。

②《人类理解研究》第36页。

论都是“依据于”一律性原则为真的“假设”而进行的，或者是“根据于这个假设的”，他这样说指的是什么呢？只有理解了它的意思，我们才能够看到他的怀疑主义的真正根源。

使休谟的这个主张含糊不清的一个因素是一律性原则本身。一个原则可以作为一切这样的推论的“根据”，而又没有任何神智正常的人所不愿接受的明显错误，对这个原则是否能加以系统地阐述呢？①我并无意贬低这个问题的重要性，但我更乐于集中讨论一律性原则据说在从观察到的东西到未观察到的东西的一切推论中所起的作用问题。因为如果我们要对可能会满足一律性原则的情形有所阐述，我们就需要了解一下这种作用应该是怎样的。这个问题就是休谟所说从观察到的东西到未观察到的东西的一切推论都“根据于”那个原则为真的“假设”所指的意思。

他所指的有一件事是很清楚的。他在说了从观察到的东西到未观察到的东西的一切推论都依赖于一律性原则之后，马上开始寻找“这样一个命题可能被假设为建立于其上的全部论证”。②所以，他至少指的是，即使一个人的经验可以用PE和PI形式的陈述正确地加以描述，他也没有理由相信FE形式的陈述，除非他有理由相信一律性原则。这就是为什么他然后继续问有什么理由相信一律性原则的问题。说一个推论“根据”一特定的假设，那至少等于说，任何人从前提推出结论都不能被

①如果认为一个人在由过去推断将来时，他是拘于像“将来和过去在各个方面都精确相似”，“曾经发生过的每一种事情都将再次发生”，“已观察到至今保持着的一切普遍性在将来仍将继续保持下去”等这样一些明显错误甚至前后矛盾的原则，那是很荒谬的。就考察休谟论证中一律性原则的作用这一目的而言，我只需对这个原则有一相对粗浅而局限的想法就够了。这个原则应当对观察到的东西和未观察到的东西之间的关系有所论说，但它的深刻程度至多只需如下述说法那样：“就被B类所跟随论，未观察到的A类将继续相似于已观察到的A类（至少在将来的一短时间内）。”

②《人性论》第89页。

证明是正当的，除非还证明他有正当理由相信该推论所“根据”的那个假设。<sup>①</sup>

如果这是休谟所指的部分含意，那么为什么他认为从观察到的东西到未观察到的东西的推论是在这一意义上“根据”一律性原则的呢？我们马上会想到一种很可能有道理的看法。因为所有这种推论的一个明显特征是它们实际在逻辑上是无效的。<sup>②</sup>所以即使PE和PI形式的陈述为真，FE形式的陈述却很

<sup>①</sup>对于一个推论“根据于”某一假设这个情况，应当从“认识论上”而不是从纯逻辑上来理解。由于这一看法，我似乎就和D·C·斯托及其他人区别开来了。斯托为休谟的怀疑主义论证作了最新和最详尽的辩解。在斯托看来：

“有时当我们述说由p到q的一个论证，而这论证又预设(或‘根据于假设’)r。我的意思是：实际上，由p到q的论证是无效的，而为了使它变成有效论证，就必须在前提上附加上命题r。我认为这就是在……休谟的论证中……出现‘预设’〔或‘根据于假设’〕的意义所在。”(斯托：《或然性和休谟的归纳怀疑论》，牛津大学出版社1973年，第43页。又见《休谟、或然性和归纳》，载查佩尔的《休谟》一书，纽约，1966年，第203页)

但严格地说，这个说法没有什么说服力，以致不能把握住休谟的含义。把预设附加于前提，以便把原先无效的论证变成演绎上有效的，如果这就是我们的唯一目的，那么这样做的方法各式各样不计其数。最简单的方法是干脆把结论本身附加在前提上，或者，用我列式表述的那个例子说，就是把条件式“如果PI则FE”附加在前提上。一个人可以对这个做法这样回答：这些要求附加前提的特别意见都是不切题的，因为这些前提都不是在其基础上一个人就可以认识到或有理由相信其结论的那类前提。这个回答表明，这个人认为休谟实际上最终是在建立一种“认识论的”观点，而不是纯逻辑的观点。当然，这并不影响斯托对休谟论证的总体解说的可靠性，但至少把休谟论证的第一步所依靠的关于推理或推论的假设是什么的问题悬置起来了。斯托承认他的意见不过是他所能想到的最佳意见，而这个意见使他对问题的处理恰从一开始就有利于他的基本解说。我在本书中概述和讨论了另一种可资选择的提法的优劣。

<sup>②</sup>也许就是这个特征的明显性使包括斯托在内的大多数评论家都认为，休谟说这个推论根据于某种假设时他指的是：要使这个论证在演绎上有效，某种假设是需要的。但是这个论证的明显无效，也许会成为休谟声称他所作非他明白所指，或非他的论述所指的一个部分的理由。如果是这样的话，我们可姑且承认从观察到的东西到未观察到的东西的推论实际上显然无效，并且仍继续问，这种无效性怎样来证实(如果毕竟能证实的话)休谟有关这些推论全都根据一律性原则为真的假设这一主张呢？结果甚至可能会是这样的：休谟最初并没有想到这些推论在演绎上明显无效。

可能是假的。当休谟表明，自然过程中的变化就不蕴涵矛盾而言，至少总是可能的，他本人实际上已经指出了这一点。许多人认为，这是休谟对下述说法提供的唯一证据，即任何人相信从观察到的东西到未观察到的东西的推论的结论都不能证明是正当的，除非能证明他相信一律性原则是正当的。

如果那是休谟提供的唯一证据，他就应想到，一律性原则和PE、PI的合取逻辑上蕴涵着FE。如果只因为先前的论证在演绎上无效，而需要其他某个条件使之有效，那么所需要的应是这样的条件，如果找到了它，扩展后的论证在演绎上就是有效的了。另一方面，如果休谟认为，在只有PE和PI对某人适用的情况下，这个人没有理由相信FE，而且还认为，假使这个人有理由相信一律性原则，他也就有理由相信FE，那么休谟肯定是在假定：任何人都没有理由相信任何事情，除非他有理由相信逻辑上蕴涵着这件事情的某件事。他必定认为，一切推理都是演绎的，或认为只要一推论在演绎上有效，它就是一“完善的”、“合理的”推论。人们普遍认为，休谟的否定性论证恰恰依赖于对理性的这个看法。<sup>①</sup>

根据这种解说，休谟的结论（就人们以为他所指的就是这个结论而言）大概是完全正确的。他证明，关于已观察到的东西的任何一组陈述逻辑上都不蕴涵关于未观察到的东西的任何内容。而根据假定：任何人相信一命题都不能被证明是正当的，除非可以证明他对逻辑上蕴涵着该命题的某项陈述的相信

---

<sup>①</sup>这个观点以这样那样的方式广泛流传，以致很难恰当地用文献引证之。只要一开始了解到休谟的论证，就很容易想到这个观点。在一些文献中，例如爱德华兹的《贝特兰·罗素对归纳的怀疑》，斯特劳森的《逻辑理论导引》（伦敦，1952年，第9章），斯托的《休谟、或然性和归纳》，《或然性和休谟的归纳怀疑论》，都可以找到这个观点的比较深奥的表述。部分是因为没有比较合适的名称，部分是因为这个观点流行广泛，所以我称这个观点为“标准解说”。

是正当的，于是可马上推断出，任何人根据已观察到的东西而相信未观察到的东西的任何情形，都不能被证明是正当的。但这种解说的大多数捍卫者接着指出，这个结论尽管是正确的，却并不真正具有任何普遍的怀疑主义的力量。根据这种解说，可以说，休谟所确立的最主要之点是一个条件陈述，大意是：如果任何人相信一命题都不能证明是正当的，除非可以证明他对逻辑上蕴涵着该命题的某项陈述的相信是正当的，那么任何人相信未观察到的东西的任何情形都不能被证明是正当的。这个条件陈述是真实的，它等于一公认的真理，即关于已观察到的东西的任何一组陈述逻辑上都不蕴涵关于未观察到的东西的任何内容。但这种批判观点继续指出，休谟的错误只是假定了那个条件陈述的前提是真实的，——而事实上它并不是真实的——所以休谟的普遍的怀疑主义结论并没有确立起来。<sup>①</sup>

休谟的假定被说成是不真实的，因为一个论证或推论并不必为了使自身成为“完善的”，或为了证明根据它的前提而对它的结论的信念是正当的，而要求其在演绎上有效。并非一切正当性或理性都要求在演绎上是充足的。一个人对未观察到的东西的某种情况的相信是合理的或正当的，只要他过去的和当下的经验使他有资格相信它，或者使他对它的相信合乎理性，或者使他对它的相信要比相信它的反面更合乎理性。而且他可以

---

<sup>①</sup>休谟的大多数批评家都满足于表明，休谟的貌似普遍的怀疑主义不能从他的论证中得出，或者表明，它只是根据对“完善”推理的某种难以置信和不正当的假设得出来的，因此我们无需采纳它。斯托在《或然性和休谟的归纳怀疑论》中，从他的《休谟、或然性和归纳》中的观点出发，进而“证明”，休谟的怀疑论实际上是假的。这个表面上十分有力的结论（我认为它相当于直接“解决”“归纳问题”）的“证据”实质上依赖于这样一种理解，即把休谟所说的“即使在观察了……观念的恒常结合以后，我们也没有理由引出关于我们有其经验的那些对象之外的任何对象的推论”这一怀疑主义结论，理解成在意义上等于否定了某种“逻辑或然性陈述”，而这个陈述可以从使用着另两个极不充分的“逻辑或然性陈述”的演算中引申出来。这种引申就构成了说明休谟观点的虚假性的“证据”。

合理地相信它，哪怕结果证明它是虚假的。

按照现在的解说，休谟完全没有考虑这种可能性。人们说休谟从任何人都没有演绎上的充足理由相信未观察到的东西的任何情况这一公认的真理出发，直接作出了任何人都根本没有支持这种信念的任何理由的结论。这纯粹是未经论证地假定，对于信念的一切理由都必须是演绎上充足的。为偶然事实的正当信念规定出可笑而严格得无法达到的条件，是专断而完全没有道理的。所以，人们对休谟的不满就在于，他要求在演绎上有效的意义上证明从观察到的东西到未观察到的东西的推论是合乎理性的，这纯粹是要求把非解证的推论证明成解证的推论。难怪这个要求是无法满足的。但是如果认为要证明我们关于未观察到的东西的信念是合理的，就必定要满足这个要求，那是错误的。所以休谟的普遍的怀疑主义结论并不是从他实际确立的东西中得出来的。

这是对休谟的所谓失误之处的非常引人注意的评断，它实际上吸引了许多评论家。这个评断把休谟清楚而重要的论述搞确实了，从而使我们摆脱了他认为已经证明了的那个讨厌的怀疑主义。但是这个评断把一个十分武断而不恰当的假定归于休谟，却不说明何以他会认为这个假定可信，对此我感到无法赞同。仅由于这个缘故，至少用休谟很可能有的某种动机来补充说明这个评断，大概是可取的。而且这个评断使人很难理解，自休谟以来的那么多有才能的哲学家为什么以及怎样会产生这样一种想法，即认为休谟的论证如果成立，就会具有恰恰他所要求的怀疑主义含义。<sup>①</sup>要么是它们完全忽略了休谟的某个相当

---

<sup>①</sup>例见罗素：《哲学问题》，牛津大学出版社，1954年第VI章；肯普·史密斯的《大卫·休谟的哲学》第374—375页；冯·赖特的《归纳的逻辑问题》，麦克米伦、纽约，1957年第VI章；萨蒙：《科学推论的根据》，皮茨堡大学出版社，皮茨堡，1967年第5—11页；艾耶尔：《或然性和证据》，麦克米伦，伦敦，1973年；以及其他许多哲学家的论著。

明显的论点，要么就是他们不知不觉地采纳了他关于理性的假定。对于十分看重“归纳的合理性”问题的近来的那些哲学家们来说，后一种可能性是难以置信的，所以可以推断他们纯粹是误解了休谟。但是怎么误解的呢？难道对休谟的怀疑论有什么其他的解说或辩解，能使它变得似乎更有道理一些吗？

为什么休谟认为，如果要证明我们从观察到的东西到未观察到的东西的推论是正当的，就必须要有相信一律性原则的某种理由呢？休谟主张，从经验来的一切推论都“须假定有作为它们的根据的”一律性原则，有一个地方在说明或为这个主张作辩解时，休谟说：

“如果我们猜想，自然的途径会发生变化，过去的不能作为将来的规则，那一切经验都会成为无用的，再也产生不出任何推断或结论。”<sup>①</sup>

这句话可能暗示着，如果没有相信自然的途径不会变化的某种理由，我们过去的经验就不能为关于将来的任何推论提供依据。而这正是休谟论证的第一个步骤，根据这个步骤，PE和PI形式的陈述对之适用的任何人，要相信FE，都不能被证明是正当的，除非能证明他对一律性原则的相信是正当的。如果刚才引用的那段话指的就是休谟论证的这个步骤，那么我认为，休谟的论证及其怀疑主义的结论应是正确的，因为那一段话在我看来是真实的。

如果在一特殊情况下，PE和PI形式的陈述对之适用的某个人还可以被证明他相信此情况下一律性原则为假是正当的，那么我认为，他根据那时他能得到的证据相信FE就是不正当的。用一个例子可以说明这一点，这个例子多少是凭空想象的，但仍与休谟的理论相符合。我站在街上，对面有一大门，

---

<sup>①</sup>《人类理解研究》第37—38页。

上面标明“厌恶女性者协会：非会员免进”。我看到人们从门里走出来。我发现在有人走出的499次事件中，人走出来和这个人都是男性之间有一种恒常的结合，于是当我又听到有人走下楼梯，按照休谟的观点，我就推论，这个人也是男的。但假定这时我得到确凿的证据，比方说是从我信赖的其他会员那里知道该协会共有500名会员，其中一个女的，而且这所房子只有会员才准入内。在这种情况下，尽管在我过去的经验中，走出这个大门的每一个人都是男性仍然是真实的，但我不再有任何理由以此为根据推论或相信走出这个大门的下一个是男的。我有极充分的根据认为，至少就走出那大门的人和那人是男性这两个情节的性质而论，一律性原则是不真实的。<sup>①</sup>所以，我相信下一个是男的不能被证明是正当的，即使在我过去的经验中，所看见的人都是男的。这是因为，我相信一律性原则在此特定情况下的相应形式为假，可以被证明是正当的。

所以，休谟在上面那段话中所说的似乎是正确的，它的正确性并不依赖于一切理性或正当性必须在演绎上充分这个假定。这里没有说为什么我不再有理由相信下一个是男的，但不论对此可以怎样解释，肯定与我的理性在演绎上不充分这个情况无关。虽然在我得到另外的信息以前我还不具有演绎上充分的理由，但那并不意味着我因此就没有理由。<sup>②</sup>

虽然这个例子支持了休谟所说的话，并且这种支持不需要我们一定去假定一切理性都是演绎上充分的，但是，他所说的

---

①只要休谟的怀疑论是不真实的，我当然会在所描述的这个证据的基础上得到这样一些根据。但是我在这里并不是在讨论他对那个怀疑主义结论所作的论证，而是在寻找某些原则，在我们通常“证明”我们那些可被用于达到这个怀疑主义结论的推论“是正当的”的时候，这些原则就隐含在我的证明方法中。

②仅就得到新信息以前我的那些观察陈述而言，它们并不蕴涵走出那大门的下一个是男的，这些陈述加上新的信息，也并不蕴涵那个人将不是男的。但是在各自的情况下，我都认为那些陈述是我的信念的理由。



话并没有使他的怀疑主义论证的第一个步骤确立起来。在上面引的那段话中休谟所说的，以及那个例子所表明的，只不过是：如果要证明PE和PI形式的陈述与之适用的任何一个人相信FE形式的陈述是正当的，那么就不能证明他相信一律性原则为假是正当的。然而，这实质上不足以有力地确立休谟的那个要求；即如果要证明PE和PI形式的陈述与之适用的任何一个人相信FE形式的某种陈述是正当的，那么就必须证明他相信一律性原则为真是正当的。第二个陈述比第一个陈述表达了更多的含意。不能证明相信一律性原则为假是正当的（如第一个陈述所要求的），与能够证明相信一律性原则为真是正当的（如第二个陈述所要求的），两者既不一样，前者也不蕴涵后者。一个人很可能对某一命题的真值在两种方式的任一种上都不具有正当的信念，而因此他既没有相信此命题为假的正当性，也没有相信此命题为真的正当性。

我们在相信许多未观察到的事情时，往往被证明是正当的，我们之所以被证明是正当的，是根据过去和当下的经验。这种说法和所谓的“常识”完全符合。只要我们没有相反的证据，我们就认为我们过去经验中的现象的恒常结合给我们提供了相信未被观察到的事情的良好理由。但是，如果我们确有相反的证据，那么这些恒常结合就不能给我们提供相信未被观察到的事情的良好理由，或至少不能提供同等程度的理由，这个说法似乎也是和“常识”一致的。这样，“常识”似乎会接受休谟表述的这个较弱的原则（如果一律性原则是假的，那么就没有理由根据现象的恒常结合相信未观察到的东西），而不会接受他的怀疑主义论证所需要的那个较强的原则（如果一律性原则是真的，那么，就可以根据现象的恒常结合相信未观察到的东西）。因为如果要证明一个人相信有关未观察到的东西的情形是正当的，那么肯定不能证明他相信一律性原则为假是正当

的。但如果要证明我们相信有关未观察到的东西的任何情形是正当的，“常识”似乎并不要求我们还要有相信一律性原则为真的某种实证的正当性。休谟的那个较强的原则正要求这一点，因而他的怀疑主义的论证也这样要求，因为那个较强的原则是这个论证的第一步。如果我们必须具有这种实证的正当性，而我们又不可能得到它，就像休谟表明的那样，那么就得出结论：我们相信有关未观察到的东西的任何情形都不能证明是正当的。

至此，只有这个较弱的原则被证明是真实的。休谟是不是从这个较弱的原则错误地推导出那个较强的原则的呢？如果是的话，那么，是不是他提出的那个一切理由或正当性在演绎上应是充分的要求使他作出了那个错误的推论呢？对于休谟论证的首要一步可能具有的合理性，这个推论是不是唯一的缘由呢？我一直考察的那个公认的解说大概会认为，对所有这些问题的回答都是肯定的。当然，这并不是休谟内心是怎样想的问题，而是我们怎样用看起来最合理的方式来重新构想和理解他的论证的问题。

我已经提出，休谟的否定性的或怀疑主义的论证直接反对理性或合理性的某种传统概念的要求。但我一直考察的那个公认的解说认为，休谟至少在作如下假定时是承认那种传统概念的，即假定一切推理都必须是演绎的，或者假定，一个人有理由相信某事，只要他有理由相信逻辑上蕴涵着这件事的另外一件事。于是，只须一小步就可以达到如下结论：关于未观察到的东西的任何信念都是不合理的，因为不存在前提只与已观察到的东西有关，而结论却与未观察到的东西有关的任何演绎上有效的论证。

不过，休谟本可以探讨我所说的对理性的传统看法的另一面，而所用的方式可以使他得出真正怀疑主义的结论，不需要假定一切推理必须是充分演绎的。我的意思并不是要建议他

尝试明确地否认那个假定，而只是说，他或许不必一定要明确或含蓄地作出那个假定，就可以使他得出他的怀疑主义结论。我完全可以按照这样的方式勾画一种自然的、引人注目的思维模式来。<sup>①</sup>

假定，某人已观察到A类和B类之间的恒常结合，且当下正观察到一A。又假定，他相信一B将发生。那么休谟感兴趣的是，这个信念是否是，或是否可能是一合理的信念。显而易见，就目前为止所论，这个信念也许不是合理的。因为这个人可能会根据某个很不恰当的、与他过去和当下的A类和B类的经验完全无关的理由，而相信一B将发生。或者他也许恰恰发现他自己相信一B将发生是根本没有理由的。他也可能侥幸猜中一B将发生。所以，其他某个情况必定对他也同样适用。如果他之相信一B将发生要成为合理的，似乎他必须把他有关A类和B类的过去和当下的经验当作相信一B将发生的一个良好的理由。他必须在某种意义上把他的“前提”当作相信他的结论的根据。如果不是这样，那么，当这个人相信B将发生时，由于对他之信其所信不值得作出肯定的合乎理性的评价，所以他这时的境况并不比他纯粹侥幸猜中一结果时的情况好些。

如果他关于A类和B类的过去和当下的经验事实上给他提供了相信一B将发生的良好理由，但是他不相信<sup>②</sup>它提供了良

---

<sup>①</sup>在阐发这一思想方式时，我多多受益于朱迪斯·贾维斯·汤姆森（见她的《理性和推理》）。我无法知道她是否会同意我运用她对休谟的、或对任何其他人的怀疑主义论证的意见。

<sup>②</sup>无条件地要求一个人直接相信过去A类和B类恒常结合的经验以及当下一A的印象给他提供了相信一B将发生的良好理由，这实在是过于苛求了。因为一个理由是，人们可能会说，通常的信念要求对所相信的事情有某种理解。在前面一段中我试图使之成理的，以及这里我打算提出的，至多是这样一点：“他多少总应把他有关A类和B类的过去和当下的经验当作相信一B将发生的良好理由”。只要这种“当作”既可能合理也可能不合理，我想这里所提出的思路就很可能赋有我所要求的那种合理性。作了这个限定之后，为简明起见，我要继续说到这个人怎样获得对他的（较低级）信念的理由的（较高级的）信念。

好理由，那么，尽管在一种意义上他有良好理由信其所信，但却仍不能表明他之相信B将发生是合理的或正当的。诚然，在他所相信的一切事情中，有一件事情是相信一B将发生的良好理由，即过去观察到A类为B类所跟随，且现在观察到一A，但单单这件事并不蕴涵着他相信一B将发生（如他相信的那样），他这样相信就是合理的。一个侦探可以把有可能谋杀被害者的一切人都围捕起来，在这个意义上，那个杀人犯也会被他带到他面前，但并非他一定会抓获这个罪犯，因为抓获罪犯只是这样把事实上的杀人犯带到他面前是不够的。同样，合理地相信一B将发生，只包括相信一B将发生、以及相信有关实际是相信一B将发生的良好理由的其他事情是不够的。合理的信念似乎还要求一个人把那件其他的事情当作相信他所相信的东西的良好理由。

但这样一来，关于合理性的条件的这种思考就还要继续下去。似乎很明显，即使这个人的确相信他所经验过的事情是相信一B将发生的良好理由，即使那信念是真实的，却仍不能得出这个人关于一B将发生的信念是合理的或正当的。他可能没有任何良好的理由以相信他所经验的事情是相信一B将发生的良好理由。他也可能根据某个非常不充分的理由，或根本没有任何理由地相信一B将发生。他还可能是侥幸猜中的。所以其他某件事情必定对他也同样是适用的。

看来似乎是这样的，如果他相信一B将发生是合理的或正当的，并且他相信他经验到的东西是相信一B将发生的良好理由将成为去相信它的理由之一，那么他经验到的东西是去相信一B将发生的良好理由这一信念本身就必须是合理的或正当的，它不可能是毫无理由的偶尔之信。如果要是偶尔之信，那么他对一B将发生的信念就是不合理的，他就根本作不出从已观察到的东西到未观察到的东西的合理的和正当的推论。

理性或正当性概念的这种“自我意识的”、因而是潜在退行性的方面，很可能是休谟所关注的传统的理性看法中的主要之点。可以这么说，一个完全有理性的行为者，决不会只在最后阶段才按理性行事，决不会不费心通过推理或证明的程序去达到最初的那些步骤。这一看法肯定是引起人们寻找所谓认识的基础，寻找一切推理能够开始的确凿无疑的根据的根源之一。<sup>①</sup>一旦我们努力去明白我们的信念是以这种方式而合乎理性的，认识到我们所诉诸的每一件事本身都应被证明是合乎理性的，那么，如果我们未找到我们在相信它时肯定会合乎理性的某件事情（如果有这种事情的话），我们是难以就此罢手的。由于把注意力集中在合理性问题的这一方面，休谟就可以找到证据以支持他的如下主张：对于未观察到的东西的合乎理性的信念来说，只要求有过去和当下的某种经验是不够的，它还要求人们合理地相信：他所经验的事情对于相信未观察到的东西是一个良好的理由。于是休谟的问题就是：一个人究竟怎样能得到这种意义上的信念。他认为这个问题导致了怀疑主义。

如果这个问题事实上导致了怀疑主义，那并不是因为休谟隐含地假定了一切理由必须在演绎上是充分的。我刚才概述的对合乎理性的信念的那些想法，完全不依赖于那个假定。那些想法意在表明，经验到的A类和B类之间的恒常结合以及当下观察到一A，本身不足以使人对一B将发生的信念成为合理的或正当的信念。一个人还必须相信，观察到的A类和B类之间的结合，以及观察到的一A，是相信一B将发生的良好理由。

---

<sup>①</sup>众所周知，对合理的信念的可靠根据的这种探求，或许在笛卡尔那里得到了最强有力的表现。但是我再次指出这点，并不意味着我认为休谟对笛卡尔有什么特殊的考虑。

但很明显，这种比较复杂的信念，即使补充到原有的信念上，仍不能给这个人提供一B将发生这一结论的演绎上充分的一组前提。

如果对于两个前提：

(PE) 一切观察到的A类为B类所跟随。

(PI) 现在观察到一A，

我们加上进一步的陈述：

(R) PE和PI是相信一B将发生的理由。

那么，我们依然不能得到对一B将发生这一结论的演绎上有效的论证。<sup>①</sup>如果PE、PI、R都真，一B不发生仍然是可能的。这里可以有，而且人们也可以得到十分良好的理由去相信事实上为假的东西。

所以，如果我概述的那些想法要表明，为了使一个人对一B将发生的信念成为合理的，除了PE和PI以外，还需要对R这类陈述的正当信念，那么之所以需要R并不是因为要给一B将发生这个结论提供演绎上有效的论证。这个额外的要求并非来自关于一切推理的演绎性质的武断的假定。

按照我提出的这种解说方式，一个严重的困难是：虽然这种解说给休谟论证的第一步那样的情况提供了某种似乎成理的证据，但它并没有精确按照我原先表述的方式证实那个步骤。我已提出，对于一B将发生的合理信念来说，除了要有观察到的A类和B类的恒常结合，以及当下观察到的一A，还需要有一个合理的信念，即现在被观察到的和过去被观察到的情形是相信一B将发生的良好理由。而这并不等于主张需要一个对一律性原则的合理的信念，因为一律性原则说的是：“我们尚未

---

<sup>①</sup>在汤普森的《理性和推理》（载M·布莱克编《美国的哲学》，伦敦，1965年）一文中明白地确立了这一点。

经验到的那些事例必定相似于我们已经经验过的那些事例”，或者说，“自然的进程总是一律相同地进行着的”。<sup>①</sup>这个原则似乎并没有谈到或意指一件事情是相信另一件事情的良好理由的问题。

情况诚然如此，而且很可能足以推翻我提出的那种解说。不过，休谟有时在表述从观察到的东西到未观察到的东西的合理推论的这个额外要求时，他是说，这个合理推论需要这样的原则：“我们尚未经验过的那些事例，应当相似于我们已经经验过的那些事例；”或者过去的事例是“将来事例的规则。”<sup>②</sup>这个情况是值得注意的。他的这个说法接近于我的解说方式中提到的那个要求：一个人必须合理地相信，他可以依赖他现在和过去所观察到的东西以作为对将来的指导；或者说，现在和过去所观察到的东西提供了相信有关未观察到的东西的某些情形的良好理由。这里所要求的恰恰不是被观察到的东西实际上是和未观察到的东西相像。当我们说杀人犯的左脚应当只有四个脚趾，是要指出，你已知的这个情节是你在确认有关杀人犯的情况时的一个良好的或决定性的理由，而决不是指杀人犯左脚的确只有四个脚趾。

总之，我们似乎可以合理地证明如下命题：如果任何人已观察到A类和B类的恒常结合，并且当下观察到 $\neg A$ ，都不能据此合理地相信 $\neg B$ 将发生，除非他还合理地相信<sup>③</sup>他所经验过的事情是相信 $\neg B$ 将发生的良好理由。但是，休谟问道，一个人究竟怎么能够合理地相信这一点呢？对于A类和B类在过去的恒常结合，以及当下观察到 $\neg A$ 是相信 $\neg B$ 将发生的良好理由这一合理的信念，一个人是怎么得到的呢？

① 《人性论》第89页。

② 《人类理解研究》第38页，着重号是本书作者加的。

③ 这一情况仍被理解为属于本书第84页注②中引进的那些限定条件。

人们可能会认为这个问题根本没有提出任何困难，而因此在回答这个问题时不会退回到原来的问题上，或陷入循环论证。如果你已观察过A类和B类的恒常结合，并且当下碰到一A，于是就相信一B将发生，那么可能会被认为，这种相信具有很高的合理性。一个人要相信一B将发生，尤其是当他已经观察到在各种各样的情况下和一长段时间里大量事例中包含的A类和B类的恒常结合，他还能有什么更好的理由呢？

如果这就是一个人能够具有的最好理由，那么要说即使在那种情况下一个人也没有理由相信一B将发生，肯定是荒谬的。而这一想法可以很容易地引出如下结论：任何人即使能完全理解有关合理的信念的任何情节，完全理解具有对未观察到的东西的合理信念是怎么回事，他也会因而知道，A类和B类在过去的恒常结合以及当下观察到的一A是相信一B将发生的良好理由。

所以，也许可以认为，按现在的解说，即使休谟正确地说明人应当有某种理由相信：由于他过去和当下的经验已成为一可靠的方式，因而这就是相信一B将发生的理由（如果他就是要得到这个意义上的合理信念的话），那么这里也仍然没有怀疑主义的迹象。因为对上述那种情况那个人是可以知道的。事实上，这种提法是说，每一个理解“相信的理由”这句话的含意的人都肯定早就知道那种情况。在一长段时间里已经观察到在各种各样情况下有许许多多的A和B的恒常结合，以及当下观察到一A，这些恰恰意味着具有相信一B将发生的理由。所以，休谟所要求的是为获得一B将发生的合理信念的必要条件，这个条件有时是很容易得到满足的。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup>把怀疑主义的毒刺从休谟的论证中取出来的这个方法，已被许多著作家以各种方式提出过。最著名的是在爱德华兹的《贝特兰·罗素对归纳的怀疑》和斯特劳森的《逻辑理论导论》第9章中提出的。



这里实际上有关借助于某一类事情的先验知识以作为相信其他事情的理由或良好理由，这个思想是这样的：一个人只要理解了作为某事的理由，或成为合乎理性这个概念是怎么回事，或者只要知道某些词的意义，他就知道已观察到A类和B类的恒常结合以及当下碰到一A是相信一B将发生的良好理由。所以，在这种情况下，一个人具有良好理由乃是“分析的”。斯特劳森提出这一观点如下：

“如果对一陈述所具有的信念的程度，与该陈述的证据的可靠性成正比，那就是合理的。这个命题是一分析命题，尽管它不是数学命题，但仍是一分析命题。由于其他情况是相同的，因此对于用来达到普遍性的那个证据来说，确证它的事例的数量越大，发现这些事例的环境越多样，它就越充分有力。所以，要问信赖归纳过程是否合理，就如同问一个人确信的程度依照证据的有力程度而定是否合理。这样的做法就是在这样的情况下‘合理’一词的含义。”<sup>①</sup>

对于A类和B类过去的恒常结合以及当下有一A是相信一B将发生的理由这一命题，只要它果真是分析的，因而必然真，那么，一个人仅仅根据知道什么是理由，或“具有合理的信念”指的是什么，本来就可以知道他具有〔相信一B将发生的〕良好理由。一切分析命题都是必然的，这是这种理解方法成立的一个条件。然而事实上这个条件无法满足。那个命题不是必然真的。但这并非与休谟一样说它不是真的，不是说一个人事实上肯定没有理由相信一B将发生。而只是说，如果一个人已观察到A类和B类的恒常结合，且当下正观察到一A，那么他必然有理由相信一B将发生，这是不真实的。而如果那个命题不必然真，那么也就不是分析的，所以一个人不能简单根据理解

---

<sup>①</sup>斯特劳森：《逻辑理论导论》第256—257页。

了某种概念或知道了某些词的意义，而知道他具有〔相信—B将发生的〕良好理由。

我们在一长段时间里总是发现两类事情在一起，而一类中的一件事出现并不提供任何实质的理由使我们相信另一类中的一件事将发生，这种情况是完全可能的。<sup>①</sup>比如，我从来没在密西西比州呼吸过，这里有我呼吸和我不在密西西比州这两件事之间的恒常结合。但仅此一点并不是相信在特定情况下我将作的呼吸不会在密西西比州的理由。假定我正站在密西西比州的州界上，〔那情况会怎么样呢？〕或者，如果我在某地醒来，感到我在呼吸，那么即使有过去的那个恒常结合，单单我在呼吸这件事的确不能给我相信我不在密西西比州的理由。而如果我确实在密西西比州，单单这一情况也的确不能给我相信我没在呼吸的理由。

同样，我在长时间里发现在一条裤子的口袋里只有银币，并不能成为相信我现在在裤袋里摸到但未看到的小钱币是银币的理由。裤袋里有钱币和这钱币是银的这两者公认的相互关联纯粹是“偶然的”。我们的世界就是这样，以致许多偶然的相互关联最后终于被打断了——尤其有时是被我们自己干扰和打断的。就像我气喘吁吁地跑过密西西比州州界，或者我终于得到了找钱找回的一分铜币，把它放到我的裤袋里。但是这里不存在把一切偶然的相互关联都打破的必然性。事实上，“宇宙范围内的历史的偶然事件”（historical accidents on the cosmic scale）<sup>②</sup>这一概念是完全有意义的。

<sup>①</sup>这里我依据的只是“偶然的”、或“非似规律的”普遍概括的事例，这些事例因纳尔逊·古得曼而引人注目（见古得曼：《事实、虚构和预见》第1、3章）。

<sup>②</sup>这个术语借自克内尔的《自然规律和反事实条件句》（载M·麦克唐纳编《哲学和分析》，纽约，1954年）第229页。在谈到这个概念完全有意义这一点上，我和克内尔是一致的。

但是，如果在长期而不同的情况下，两类事情仅仅偶然相关是可能的话，那么两类事情在过去保持的恒常结合就不是相信那种恒常结合会继续到将来的具有必然性的理由。相信那种恒常结合会继续下去的理由是存在着的，这一点并不是从那种相互关联保持至今这一事实中逻辑地得来的。但我们所讨论的这个观点（有相信一B将发生的理由，所指的正是已观察到A类和B类在过去的恒常结合以及当下碰到一A）却被用来断言那个理由是从这一事实中得来的。这个观点是不正确的，所以应当抛弃。

而且，重要的是应当看到，这里的看法本身并不蕴涵休谟的怀疑主义结论：对于任何恒常结合，都没有任何理由相信它会继续到将来；它也无意认为我们所注意的那种长期的相互关联事实上是偶然的。它只是要表明：对于一特定的观察到的相互关联，如果我们相信它确实给了我们相信它将继续下去的理由，那么，我们不可能仅仅诉诸于词的意义，或诉诸于有相信的理由这一概念，来纯粹先验地证实那个信念。

顺便说到的是，我为休谟的问题的经验主义特征作辩护，实际上并未把偶然的普遍概括和似规律的普遍概括之间的区分归之于休谟。他从未作过这个区分，如我们在本书第四章中将看到的那样，这样做对他自己正面的理论是很不利的。而我这里采用这个区分，只是为了反对那些试图先入地排除休谟会以某种方式退回到原来的问题的人。既然休谟一开始就深信，一件事是否是相信另一件事的理由始终是事实的问题，所以他根本没考虑那个阻止退回去的特殊方法，他也没有为找到这个方法而依靠“偶然的和似规律的”这两者的区分。

所以我们仍然停留在休谟的问题上：如果过去的恒常结合是当下观察到一A就相信一B将跟随出现的理由，那么对此，人们又究竟有什么理由去相信呢？对此可能存在的任何证据都必

定至少在部分上来自于经验。如果它不能以经验的方式确证，那么任何人都可能有一B将发生的合理信念。这正是休谟重新构成的论证的第一步：任何一个已观察到A类和B类的恒常结合、并且当下观察到一A的人，都无法在此基础上合理地相信一B将发生，除非他还合理地相信他所经验的事情是相信一B将发生的良好理由。而对于这一点任何人都无法合理地相信。这个怀疑主义结论可以论证如下：

既然已观察到A类和B类的恒常结合，并且当下碰到一A，逻辑上不意味着一个人有理由相信一B将发生，所以，对这个结论的任何确证都必须由一个合理的推论构成，即从已观察到的事例推论出“已观察到的事例提供了相信一B将发生的良好理由”这一真理。但是，从观察到的事例到未观察到的事例的每一推论如果要成为合理的或正当的，只有当有理由相信观察到的事例提供出了理由，以相信有关未观察到的事例的某个陈述。因此，特别对于从观察到的事例到“观察到的事例提供了相信一B将发生的理由”这一结论的推论，如果它要成为合理的或正当的，只有当有理由相信观察到的事例提供了理由，以相信有关未观察到的事例的某个结论。但是，如前，那“显然是兜了一个圈子，并把正在争论的观点当作理所当然的了”<sup>①</sup>。因此，没有任何人能有理由相信观察到的事例提供了相信一B将发生的理由。而既然这一点反过来被看作是具有对未观察到的事例的合理信念的必要条件，那么就得出结论，任何人都没有对未观察到的事例的合理信念。

所以，在休谟的否定性论证中，可以包含比已经通行的解说所考虑的更多的内容。也许这个论证中的怀疑主义力量，或

---

<sup>①</sup> 《人类理解研究》第36页。

表面上的怀疑主义力量，并不都是从一切完善的推理都是演绎的这一专断的要求中引申出来的。不管怎样，在我看来，这个论题似乎仍有待讨论。

## 第四章

---

### 信念和必然联系的观念——肯定的方面

伟大而永恒的奇迹！上天指定它那唯一能思想的东西乃是人类的心类。

不管休谟对因果性讨论的否定方面有多么大的价值，其观点是清楚的。它试图表明如下两点：

“第一，任何对象单就其自身而论，不能给我们提供理由去推得一个超出它本身以外的结论；第二，即使在我们观察到一些对象的常见的或恒常的结合以后，我们也没有理由得出超出我们所经验到的那些对象以外的有关任何对象的任何推论。”<sup>①</sup>

休谟的结论是：从观察到的东西到未观察到的东西的推论，不是“理性决定我们作的”一种转换，所以它的根源应该到其他地方寻找。

他在他所说的“想象”，或心灵的某种“自然的”、“原始的”倾向中找到了这个根源。他对这些倾向或原则的寻求是一种直接经验的或“实验式的”探讨。毫无疑问，我们确实作出了从观察到的东西到未观察到的东西的推断或转换。休谟发现，我们作出这种推断或转换只有在观察到两类事情的恒常结合，并且

---

<sup>①</sup> 《人性论》第139页。

其中某一类事情中的一件出现时，才有可能。我们总是在那些情况下才开始相信关于未观察到的东西的某种情形，因为有一种在人类心灵中起作用的“观念结合的原则”。这个原则大致是说：

“当任何一类对象中的每一个体在经验中被发现为与另一类对象的一个个体经常地结合起来的时候，于是不论哪类对象中任何一个新个体的出现，自然就把思想转移到那个个体的通常的伴随物上。”<sup>①</sup>

对A类和B类恒常结合的观察会有一不可避免的结果，即造成了一A的观念和一B的观念“在想象中的结合”。每当其中一类事情中的一个事件的观念出现在心灵中，它的“通常的伴随物”马上跟随出现，不需要插入任何反省或推论。我们已经看到没有任何推理使我们作出这种转换。当我们一得到一A的观念，我们就在心灵中“发现”一B的观念。事实上，我们难以防止在这种情况下这个观念的发生。

休谟认为依赖于过去经验的大部分事例都是这样的。当我们走到悬崖边上，我们不会苦心积虑地反省如果我们迈出悬崖边，会不会掉下去的问题。我们站住了。我们“马上”而“自动地”站住了。但是这并不是说，即使我们过去真的没有关于未被支托的物体下坠、猛力撞击硬物人体会受伤的经验，我们仍然会站住。过去的经验使我们相信，并实际那样做了，但不是由于它给我们提供了我们合理地推论出我们的信念或行动所根据的前提。过去的经验在和心灵的某些原则或倾向结合起来时，就自动地起了那样的作用。

至此，只用到了一个这样的原则。它解释了为什么根据A类和B类的“在想象中的结合”，只要一A的观念在心灵中出现，

---

<sup>①</sup>《人性论》第93页。

就有一B的观念也在那里出现。不过还有更多的问题要解释。当我们得到一A的印象，我们并未正好得到一B的观念——我们实际是相信一B将发生。休谟想要解释的正是这个推论。至今所作的一切解释都是关于为什么一B的观念进入心灵的。休谟要进一步解释一实际的信念是怎样产生的，这首先是对相信某事和仅仅具有它的观念有何不同这一问题的说明。①相信包括有一观念，但它不止于此。

思维、构想或具有某事物的观念，以及相信事情就是如此，这两者之间是有区别的。这种区别显然是由于两者之间存在着不一致。比如，我在同某人争论时，我不相信他说的话——事实上我可能相信相反的话——然而我确实理解或可以想见他所说的话。只要我从事这两种活动，这两者之间就存在着真正的不一致。我们可以思想或构想一个问题的两方面，尽管我们至多只相信其中的一方面是实际的情况。“单纯概念”和信念之间的区别是什么呢？休谟认为他是看到了回答这个问题时存在着极大困难的最早的哲学家之一。②

他论证说，相信某事不可能是在一个人对这件事的观念上加上一个进一层的观念（多半是实在或存在的观念）。首先，我们没有能与我们所形成的个别对象的观念相区别或分开的任何实在或存在的观念。思想上帝和思想上帝存在是一回事。这两者在观念上没有任何差别。这并不是说思想某物就是相信它

---

①这样提出问题，和休谟在谈到“我们所同意的那些观念”（《人性论》第97页），或“一个被同意的观念”，（《人性论》第629页）或者他在谈到“我们构想我们不相信的许多事情”（《人性论》第94页）时，提出问题的方式非常相近。严格地说，我们不相信，或者说不同意我们具有其观念的那同一个事物。比如，我们有书在桌子上的观念，但如果这个观念表现在信念中，那它就是书在桌子上的信念了。我在本书中不止一次地提出，休谟的信念或同意理论不是去说明这种事实的。

②《人性论》第623、628页。



存在，而只是说，思想某物就是把它思想成如果它真的存在时的那个样子，或者说，把它思想成是存在着的。而做到这点完全可能不需相信这事物的存在。所以，并不存在为把单纯的概念转变为信念而可以附加于一事物观念之上的任何单独的观念。<sup>①</sup>

进而休谟证明，心灵支配它的一切观念。我们可以随意唤起、结合、分离我们的观念。但是，假如相信一观念和仅仅具有一观念的区别只在于把某个实在或存在的观念附加于原始的观念上，那么我们本来可以随意相信我们所愿意相信的东西。我们只须把我们的观念之一和另一观念放到一起就行了。然而，实际上我们不能随意相信我们愿意相信的东西。所以，相信和构想之间的区别不在于把实在或存在的观念附加到原始的观念上。<sup>②</sup>

由于排除了那种错误的回答，休谟把信念的性质，以及它和单纯概念的区别问题，“作为我们必须用经验和观察来确定的自然哲学中的一个问题。”<sup>③</sup>因为凡事物的发生都是被观察到的，所以他认为应当把信念理解为某种事物。假定通过观察到A类和B类的恒常结合而建立起“想象中的结合”，于是，凡这些观念之一出现在心灵中，就有另一观念跟随出现。但很明显，仅仅一A的观念只能产生一B的观念；它单独不足以使我们相信一B存在或将发生。如果我正看着桌子上两个静止不动的弹子球，突然想到（即有了一观念）白球撞击红球，我并不因此相信红球会动。我仅仅想到它的移动。为了获得一信念，

---

<sup>①</sup> 这个论证的某些部分出现在《人性论》正文中（第66—67页，第94页）；在《〈人性论〉概要》的第17—18页对这个论证作了概括描述；《人类理解研究》则把它略去了。

<sup>②</sup> 《人性论》第623—624页；《人类理解研究》第48页。

<sup>③</sup> 《人性论》，第101页。

我必须有一A的印象。对未观察到的东西的实际信念只有当我们完成了从某个被观察或被知觉到的东西出发所做的某种转换，才会产生。休谟认为这是对未观察到的东西的信念实际产生的环境的一个完全可观察的事实。

他作出结论：把一观念或单纯概念同信念区分开来的东西，因而就是把印象同观念区分开来的东西。印象与观念的不同只在于印象的“强烈和生动”的程度。所以休谟认为，他没有别的选择，只能说信念是“一观念的较为活泼强烈的概念，是从该观念同当下印象的关系中引出来的”，<sup>①</sup>或用他最常用的公式来表达：“〔信念是〕与当下印象关联或联系着的一个生动的观念。”<sup>②</sup>

一旦这样刻划出信念的特征，就有了用来说明信念为什么会产生的心灵的一个明显的原则或倾向。

“我很乐意在人性科学中确立一个一般的原理，即：当任何印象呈现于我们的时候，它不但把心灵转移到和那个印象关联的那样一些观念，并且也把印象的一部分力量和活泼性传给观念。”<sup>③</sup>

只因为这个原理是适合于心灵的，所以一个当下的印象产生了对未观察到的东西的信念。这样就需要用两个不同的原则去说明信念的产生，一个原则是：观察到的恒常结合造成了两类事情“在想象中的结合”；另一个原则是：把力量和活泼性由当下印象传递给与这印象联系着的观念。

显然，只是由于休谟对信念性质的独特看法，第二个原则才被认为是需要的。如果信念与简单概念的区别不在于它的力量和活泼的程度，而是以其他某种方式，那么这个原则就无助于说明为什么信念会实际那样产生。

---

①②③《人性论》第163页，第96页，第98页。

休谟认为，他对信念的说明实际上脱胎于普通经验，但是他举出的例子很难说能支持这个论点。

“如果一个人坐下来把一本书当作小说阅读，另一个人把它当作一部真正的历史阅读，他们显然都接受到同样的观念，并且也依照同样的次序；而且一个人的不信和另一个人的信念也并不妨碍他们对于他们所读的书作同样的解释。作者的文字在两人的心中产生了同样的观念，虽然他的证据对他们并没有同样的影响。后者对于一切事件有一种较为生动的概念，他比较深切地体会到人物的遭遇；他向自己表象出他们的行为、性格、友谊和敌意；他甚至对他们的面貌、神情和风度形成一个概念。至于前一个人既然不相信作者的证据，他对于所有这些情节就只有较为模糊而黯淡的概念；除了文体的优美和结构的巧妙以外，他从这本书得不到多大的愉快。”<sup>①</sup>相信你读到的东西，和把它当成虚构，这两者之间有某种区别，这确实是一普通经验。但是不管那区别可能会怎样，休谟在这里显然没把它抓住。他所说的话几乎毫无正确之处，而且同任何人一样，他肯定认识到了这一点。一个明知读着虚构小说的人对于所描写的事件会比以为读着真实事情的人有“生动性较为逊色的概念”吗？难道他对所描述的人物的“面貌、神情和风度”不能“形成概念吗？”休谟迫于他所认为的哲学理论的需要而否认明确的事实，看起来这里就是一个明显的例证。

可是他认为无从选择。尽管在《人性论》的附录中（第628—629页），他表示对他的信念理论的这一部分很不满意，但不管是在《人性论》还是在《人类理解研究》中，他都没找出满意的说法取代之。不过重要的是要看到，他这里并非对一切都不满意。

---

①《人性论》第97—98页。

既然信念和简单概念不同，相信就应给原始观念加上某种东西。但是相信不取决于加上一个新的不同的观念，所以增加的东西应只是对原始观念的一种不同的“构想方式”，因为除“构想方式”以外的任何其他变化都会改变所构想的观念，而那样一来，构想和相信的就不可能是同一个东西了。关于信念理论的这一方面，休谟从未表示丝毫怀疑。

那么“构想方式”的区别真正在哪里呢？迫于观念论和对他的哲学任务的相当局限的看法，以及根据有关信念产生时的那些明显事实，使他对这个问题提出了一种不现实的、难以通行的解释。我们知道：假定A类和B类在想象中结合，那么只有当一A的印象出现，而不是一A的观念出现，一B将发生的信念才会产生。但是：

“因为一个印象和一个观念之间的全部原始的差异都是由不同的强烈程度造成的，所以这些强弱不同的程度也必然是这些知觉的作用方面的一切差异的来源，而这些差异程度的一部分或全部被移去，也就成了这些知觉所以获得种种新的类似关系的原因。只要我们能使一个观念在强烈和活泼性方面接近于印象，这个观念也就同样对心灵产生和印象相似的影响。反过来说，只要观念的影响相似于印象，就如现在的情况，那么这一定是由于它在强烈和活泼性方面接近于印象。因此，信念既然使一个观念相似于印象的作用，所以必然使它在这些性质方面相似于这些印象，因而这个信念只是对于任何观念的一种较为活泼而强烈的想象。”<sup>①</sup>

这就清楚地证明，既然印象和观念的强烈和活泼程度的差别是这两类知觉的作用方面的一切差别的根源，既然印象与观念的不同就在于它不仅有概念而且有信念作为其结果，因此，

<sup>①</sup> 《人性论》第119—120页。

信念与观念的不同只在于信念的强烈和活泼的程度。观念与信念的差别和观念与印象的差别是同样的。

这个推论显然不是一完善的推论。休谟无法否认这样的观察事实：信念只有当印象出现时才会产生，仅仅一观念不足以产生信念。但是这仍然没有解决信念是什么，以及它怎样和单纯的概念相区别的问题。他认为，它们的差别肯定和印象与观念的差别是一样的。由于他认为强烈和活泼性是它们的唯一差别，就使他导致出他所不满意的那种信念理论。

从这些事实所能严格得出的全部结论是：与纯粹观念相反的信念，在某种程度上是由把印象和观念区分开来的东西引起的。信念的产生多少是因为一印象比较强烈和活泼。但这事实是关于信念的原因或起源的，而不是关于什么是信念的。休谟进而又采取步骤，根据强烈和活泼性来规定观念和信念的区别，因为他认为这是用不只概括所述特定现象的普遍原则来说明信念之发生的唯一方法。强烈和活泼性的转移原理简要说明了信念的发生，也被其他现象所证实。<sup>①</sup>可是它使休谟约束在信念只是较生动、较活泼的观念的理论上。

如果他放弃这个理论，他对信念的发源的“说明”就缩略为一直接的观察情况：信念只有在一印象出现时才产生。他觉得他无法说明为什么情况会如此。要使一个真正的说明成为可能，他认为信念应当类似于也能用同样原则来说明的其他情况。

“因为它如果与其他任何情绪是不相似的，那么我们就没有希望来说明它的原因，而不得不认为它是人类心灵中的一个原始原则。如果它与其他情绪是相似的，我们就可以希望借类

---

<sup>①</sup>这里描述的现象似乎正是一信念从一印象产生的进一层的情况，而不仅仅是强烈和活泼性的转移原则的类似例证（《人性论》第627页）。

比方法来说明它的原因，而把它推溯到一些较为一般的原则上去。”<sup>①</sup>

所以他在观念论的范围内寻求最简单最普遍的原则，这把他引入歧途。信念在某些方面应当和其他的精神现象相似，可是如果不根据强烈和活泼性他就无法找出〔信念的〕一个定义来，因为他认为，强烈和活泼性是对同一个观念的“构想方式”中观念论所允许的唯一区别。<sup>②</sup>

休谟无疑感到了理论上的这些不得不然之处，可他还是对他的这个理论的主旨表示出严重的忧虑。他想到，“较为强烈和活泼”并未真正说明信念和简单概念之间的区别，而且它们之间有一种难以描述的感觉上的区别：

“我将把这个不同的感觉称为一种较强的力量、活泼性、坚定性、稳固性或稳定性，力图以此对这个感觉加以说明。这几种词语似乎十分没有哲学意味，我只是想用它们表示那种使实在的事物较之虚构更为亲切地呈现于我们之前的心灵作用，这种作用使实在的事物在思想中较有分量，使它们对情感和想象发生一种较大的影响。……我承认，这种感觉或想象方式是不可能完全加以说明的。我们可以使用表示与此近似的情形的词语。但是它的正确而恰当的名称是信念，这是每个人在日常生活中所充分理解的一个名词。在哲学中我们也不能再前进一步而只能说，它是被心灵感觉到的某种东西，可以使判断的观念区别于想象的虚构。这种信念给予那些观念以较大的力量和影响，使它们显得较为重要，将它们灌注到心中，并使它们成为我们全部行动的支配原则。”<sup>③</sup>

我们不应错误地理解休谟把相信作为一感觉的说法。他并

---

①②《人性论》第624页，第96页。

③同上书，第629页。

非简单地——信念与概念或观念的差别仅仅在于给原始的观念附加上了某种心理的因素，即感觉。因为那样一来，当某人相信某物和他仅仅是思想某物时，呈现在心灵面前的心理事项就会不同，而这是休谟想否定的。信念的观念与纯粹的观念的差别不如说就在于它对心灵的作用——休谟说它“在思想中有较大的分量”，对“我们的情感和想象”有“显著的影响”，是“我们行动的支配原则”。

休谟似乎从未接受如下思想：信念与情感和意志之间的这种联系可能构成他在信念和纯粹的概念之间正在寻找的那种区别。这并不是说他只是忽略了某个显而易见的情况，因为那时还没有关于信念性质的任何恰当的理论被提出来，而这很可能是因为对信念性质已经进行过的探讨实际上完全没有和情感、欲望、意志、行动等概念联系起来。<sup>①</sup>

休谟声称，信念的性质问题在他之前还没有被哲学家们认真考虑过。而他试图在一狭隘得不能再狭隘的理论范围内去回答这个问题。他无批判地继承下来的心灵理论总的来说没有为容纳所谓的思想或心理现象的“意向性”<sup>②</sup>特征留下余地。在他看来，思维就是在“心灵前面”有某种东西。但是在把构想和相信加以区别的时候，他似乎意识到同一观念可以包含在不同的心理活动或“思维方式”中。休谟无疑正确地考虑到，同一概念出现在各自的情况下，它们之间的差别应当根据那个观念出现在心灵面前时的不同“方式”或“样式”来理解。不过，心理活动或思维方式远不止休谟考虑到的那两种。

---

<sup>①</sup>近来对信念、欲望和其他精神状态之间相互关系的重要性的引人注意的例证，见戴维森在《精神事件》和《作为哲学的心理学》中对“精神活动的整体论”的概括论述。

<sup>②</sup>对这个术语的简略说明，以及对各种意向性理论的概述，见奇泽姆的《意向性》一文（载爱德沃兹编《哲学百科全书》8卷本第2卷）。

例如，休谟本应考虑到的对观念的一种“构想方式”是否认。虽然他谈到不一致、不相信和不同意，但他从未试图说明它们是怎么回事，这或许因为他认为他的信念理论尽管不那么充分却也对它们做了说明。可是情况并非如此。

如果同意或信念，只是在心灵面前有一生动的观念，那么什么是不同意或否认呢？那似乎应有两种情况，要么以某种不同的“方式”在心灵面前具有那个观念，要么就是同意或相信原来的观念的反面。但是，至少就有关存在的信念而言，“原来的观念的反面”的说法对休谟来说是毫无意义的。因为如果思想上帝就是思想存在着的上帝，或者说，把他思想成果真存在着的的那个样子，那么就不可能获得上帝不存在的观念。所以，用“同意或相信的方式”获得上帝不存在的观念，以此来获得上帝不存在的信念，是不可能的。当然，人们可能会说，我用“同意的方式”获得的不是上帝的观念，而是上帝存在的观念，以此我相信上帝确实存在；因此，我相信上帝不存在乃是通过用“同意的方式”获得上帝不存在的观念，而不是上帝的观念。但这种情况若能是真的，只有当我们有一附加在我们的上帝观念上的单独的存在的观念（或许还有一非存在的观念），而休谟显然是不同意这个做法的。

所以我们就必须指望另一种情况，即指望作为另一种“构想方式”的否认或不同意。根据这个观点，我们只有一个观念，上帝的观念，或存在着的上帝的观念。我们可以用两种方式构想它，或者同意，因而相信上帝存在；或者否认，因而相信上帝不存在。这两种“态度”都和单纯的概念不同，在单纯概念中一个人不需这样或那样地持有一个观点。但如果否认应是既与信念又与单纯概念完全不同的“构想方式”，如果“构想方式”中的全部差异只在于强烈和活泼性的程度的不同，那么，所谓否认就是在心灵面前具有一种第三等程度的强烈和活泼性的观



念。它会比信念强些还是弱些呢？它和不到最高确信程度的信念有何不同呢？在无神论者和非常强烈地笃信上帝存在的人之间难道没有任何区别吗？

显然，一当我们思考的恰恰不是关于信念和概念，而是除它们之外我们对一单一观念可能采取的其他一切各种各样的“态度”，那么说这些态度的不同仅仅在于它们的强烈和活泼性的程度就似乎完全没有道理了。对于表象某种事态的任何观念P，如果它确立的话，我们就可以构想和思考它会是怎样的；我们还可以想象它确立；可以希望它确立；可以怀疑它是否确立；可以询问它是否确立；可以相信它确立等等。但这些都不能诱使我们假定，怀疑或询问只不过是构想某事时比相信这件事软弱无力而已。

休谟想从他的信念理论中保留下一个重要的推断：对未观察到的东西的信念，如同自然中的任何其他现象一样，完全是自然而然地发生的。它借助于“习惯”而发生，是我们的经验的反复的结果。我们不是通过决定而相信我们所作的事情，我们不能随意地不相信那些对我们最基本的东西。这个推断是休谟把信念称作感觉或情感时想要强调的论点之一。由于信念的这种不可避免性，要实行“完全的怀疑主义”是不可能的，即使笛卡尔的“把信念悬置不决”的主张也无法实行。但休谟指望的并不是心灵的这样一种状态，他为之辩护的怀疑主义是为一特定而明确的目的提出来的，所以它并不反对不能依赖怀疑主义而生活的说法。

“自然借着一种绝对而不可控制的必然性，不但决定我们要呼吸和感觉，而且也决定我们要进行判断；由于某些对象和当下的印象有一种习惯性的联系，我们就不能不在一种较为强烈而充分的观点下来看待那些对象，这就像我们在醒着的时候不能阻止自己思维，或是在明朗的阳光下我们用眼睛向周围观

看对象的时候，不能阻止自己看到它们一样。谁要是费了心思来反驳这个完全怀疑主义的吹毛求疵，他就实在是没有对手而在进行辩论，并且是在努力通过论证来建立自然在心灵中先已树立起来、并使其不得不活动的一个官能。”①

对理性作用的这种怀疑主义的贬抑，以及由此引起的对对象的原始或自然倾向的重要性的褒扬，导致了如下结论：

“关于原因和结果的一切推理都只是由习惯得来的，而且恰当地说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。”②

这个观点旨在打破人和其他动物在类上的所谓区别。休谟认为，动物也完全根据过去的经验和当下的印象而活动，这一事实实际确证了他关于人的自然主义理论。我们无意去假定，动物这样做是通过审慎地权衡证据，考虑了两方面的论证，然后才决定采取某一结论。我们乐于同意，这些动物只是“发现”自己有某种信念或期待。不过，至少就它们是可以学习过去的经验，并从中受益的理智的存在而言，它们显然是能够进行思想和推理的。

休谟认为，动物的行为确证了他的人的理论，因为同样的解释可以适用于观察到的相同的行为。笛卡尔声称，动物没有灵魂，这指的是，动物的行为科学是可能的。但是他认为，人由于是精神实体，他的本质是思想，因此不能用这同一种科学处理方法来对待之。休谟的理论否定了笛卡尔的主张。休谟认为，人和动物都是自然界中的物体，两者都受同样的力量、同一种基本影响的支配，对这些力量和影响有待于作经验的探讨和发现。

假如笛卡尔说的动物没有灵魂是正确的，那么休谟的论证

---

①②《人性论》第183页。

就表明人也没有灵魂。为了说明人们的信念和行动，不要求助“理性”或“意志”的官能。这种官能是在形而上学上独立的、不依赖于构成自然界的那些因果系列而起作用的。

休谟不否认有理性或意志这种东西，他只否认传统的笛卡尔式的“理性”或“意志”的概念。

“如果正确地考虑这个问题，那么理性也只是我们灵魂中的一种神奇而不可理解的本能，这个本能带着我们经历一系列的观念，并按照特殊情况 and 关系而赋予那些观念以特殊的性质。这种本能诚然是由过去的观察和经验发生的，但是，任何人都无法举出最后的理由，来说明为什么过去的经验和观察产生那样一个结果，正像他无法说明为什么只有自然产生这种结果。自然确实可以产生出一切由习惯发生的行为；不但如此，而且习惯也只是自然的一条原则，并且是从那个根源获得它的全部力量。”<sup>①</sup>

关于从观察到的东西到未观察到的东西的推断的长篇大论，应是为发现必然联系的观念的根源而作的间接论证，我们在因果性的任何特定事例中都没发现必然联系的印象，所以这个观念的来源仍然是不清楚的。在说明为什么他打算集中讨论从观察到的东西到未观察到的东西的推断，而不是直接寻找必然联系的观念的根源，休谟有如下暗示：

“最后我们也许会看到，那个必然的联系依靠于那种推断，而不是那种推断依靠于必然的联系。”<sup>②</sup>

这就是为什么要说明那个推断的理由。

到《人性论》第1卷第3章第8节的结束，和到《人类理解研究》第5章结束为止，休谟已经确认和说明了人类心灵的一个普遍而基本的特征。他证明了怎样和为什么我们会有对未

---

①②《人性论》第179页，第88页。

观察到的东西的信念，并指出了我们这样获得信念对于人生是多么重要。但是，不管它有多么重要，休谟认为这都没有穷尽“具有因果性的或必然联系的概念”这句话的含义，因而对这个概念的来源还须加以说明。于是，他在两部著作中又各写了长长的一节，题目是“论必然联系的概念”。但是，仍然尚待说明的是什么呢？为什么休谟认为至此所作的论述是不充分的呢？

他不满意的一个理由是由于他所信奉的那个正式的概念理论。按照概念论的观点，具有一个概念就是在心灵中具有某一事项，因此说明一个概念的根源就是说明那个事项是怎样进入心灵的。在讨论从观察到的东西到未观察到的东西的推论时，至今没有确认任何内心的事项可以被似乎合理地称作因果性的概念或必然联系的概念。根据概念理论，心灵中的每一概念都必定有这个概念所从出的一个印象或一些印象，而到目前为止，我们还没有发现这样的印象。所以休谟返回来寻找必然联系的概念所从出的印象，一定程度上是因为必须服从于概念论的结构。不这样寻找，他的人性科学的“第一原则”就仍然站不住脚。

不过，他不满意还有另一个理由，即所要说明的现象并不正好是我们在某些情况下所预期的。我们相信的不是仅仅一B将发生，而是它必定发生。我们所具有的概念，恰恰不是在某些情境下，某一类的一个事件总是跟随另一类的一个事件的概念，而是在某些情境下，两类的事件中有一种必然联系的概念。当然，这个信念和概念归结到哪里还不能一目了然。观察到一A，结果相信一B将发生，和观察到一A，结果相信一B必定发生，这两种情况的区别是什么呢？具有B类总是跟随A类的概念，和具有A类和B类之间必然联系的概念，这两者的区别是什么呢？休谟认为这里是存在着一些区别，并且认为他可以说明我们怎样得到这样的信念和概念。如我们将看到的那

样，这两个问题是联系着的。为了断定对我们所要说明的事情的一个假定的说明是否成立，我们应当对这件事情有清楚的了解。而休谟则致力于那个说明，而不是去描述所要说明的事情的特性。

对现象的恒常结合的观察，引导我们由原因推断结果。没有这种观察我们就不会得到因果性或必然联系的概念。但是在因果性的每一事例中，我们仅仅观察到一件事跟随另一件事，而没有得到任何必然联系的印象。只是在反复观察到B类跟随A类以后，我们才有了必然联系的概念。但是，单凭这种反复，显然不可能揭示这些事例中自始并不存在的东西，也不可能所说的对象或事件中产生出任何新东西。每一事例都与其他一切事例无关，即使其他事例都不存在，该事例仍然依旧。那么，对B类跟随A类的反复观察怎么能实际产生出必然联系的概念呢？

休谟认为，对B类跟随A类的反复观察之所以能产生出必然联系的概念，只是由于在心灵中而不是在被观察的事例中产生出某种新东西。休谟说，我们知道这种反复在原本没有必然联系的概念的心灵中产生出这个观念。而由观念论可知，心灵中必定有其他某种东西产生出来，而那东西就是这个观念所从出的印象。这个印象不是一感觉印象，因为我们从这些事例中的任何一个都得不到必然联系的印象。因此，它必定是一反省印象，也就是“心灵的内在印象”。这个论证简单表述如下：

“因为当我们在足够多的例子中观察到了那种类似关系以后，我们立刻就感到心灵有从一个对象转到它的通常伴随物上去的倾向，并由于那种关系而较强烈地构想它。这种倾向就是那种类似关系的唯一结果，因此必定和能力或效能是同样的东西，能力或效能的观念也就是从那种类似关系得来的。若干类似结合的例子把我们引到能力和必然性的概念上。这些例子本

身是彼此完全区别的，除了在观察它们和集合它们的观念的心灵中以外，并没有任何结合。因此，必然性就是这种观察的结果，并且只是心灵的一个内在印象，或者是把我们的思想由一个对象带到另一个对象的倾向。”<sup>①</sup>

这一段话以及其他相似段落是非常含糊而混乱的。休谟所说的话中有些是很清楚的，但却使他陷入了严重的困境。他说，反复观察到B类跟随A类之后在心灵中出现的唯一的新东西是“心灵从一个对象转到它的通常伴随物上去的倾向，并由于那种关系而较强烈地构想它”。这就意味着，只要我们观察到A类和B类的恒常结合，并且当下观察到一A，就会引导我们得到并相信一B的观念。说“引导”我们，也就是说第一个复合的心理事件（观察到A类和B类的恒常结合后得到一A的印象）引起了第二个复合的心理事件（相信一B将发生）。如果这种情况发生，我们就得到A类和B类必然联系的概念；这就说明了那个必然联系的概念是怎样和为什么出现在心灵中的。休谟说，那种“倾向”和能力或必然性是“同样的”，而能力和必然性的概念正是我们试图加以说明的，于是他就把问题搞乱了。他甚至说必然性是“心灵的内在印象”，或“把我们的思想由一个对象带到另一个对象的倾向”。

对于心灵的倾向和印象的这种莫名其妙的等同，需要加以说明。休谟似乎是这样论证的：既然必然联系的概念进入心灵仅仅由于一个心理事件引起另一个心理事件，既然根据观念论，每一观念的原因或来源是一印象，所以一个事件之引起另一事件就是必然联系的概念所从出的印象。不过这个论证似乎不成理。因为一个事件之引起另一事件不可能是一印象，即使所说的事件是心理事件，而且我们意识到它们的发生。我们完全可

---

<sup>①</sup> 《人性论》第165页。

以有这些心理事件发生的印象，但是这一事件之引起另一事件不可能是那个印象或任何印象。

休谟有时确实宣称“我们立刻就感到心灵的一种倾向”，这就暗示着，我们感到或意识到一个心理事件引起另一个心理事件。有了这个感觉或意识就会有一个印象，于是似乎可以得出，我们有了两心理事件因果的或必然联系的印象。但是休谟不可能轻而易举地采取这个说明方法，因为它意味着，在两个心理事件之间实际有一因果的或必然的联系，并且我们由于“感觉到”它（或可能是由于内省），而得到了那个联系的印象。那么，至少应存在着两事物因果关联着的某些事例，从这些事例中，我们可以，而且确实得到了两事物之间的必然联系的印象。而这是休谟明确否认的。他不厌其烦地证明，我们无法通过观察外部世界的事件而得到必然联系的印象，我们也同样无法通过观察我们自己心灵中的事件来得到必然联系的印象。<sup>①</sup>所以，休谟的意思不可能是指我们得到了两事件必然联系的印象；这很可能就是他为什么不由得说一心理事件之引起另一心理事件是一印象，而不说一心理事件之引起另一心理事件的印象就是必然联系的印象。

也许如下提法更合理：我们不仅得到适当情境下一B的观念和信念，而且这个观念是由某种感觉相伴随而出现在心灵中的，这感觉是对类似倾向性或不可避免性那样的东西的感觉。当然，我们最初观察到的A类和B类的少数事例是没有这样的印象伴随的。只是在反复的观察之后，这种感觉才开始伴随一B的观念，所以严格地说，它不是在每一个别事例中都出现的某种东西的印象。它只是由于心灵中某种观念的反复出现而产生的印象，因此它应属于反省印象。但是，说它是某件事情随

---

<sup>①</sup>《人类理解研究》第64—69页。

之而发生的那个不可避免性的印象或感觉，这是什么意思呢？很可能这个意思不只是说它仅仅是有关某事件发生的印象，它还包括其他的内容。但如果确实是这样，休谟怎样说明这额外的内容是什么呢？如我们已知，他既不能说它是对这种发生本身的印象，也不能说它是那事件和引起它的东西之间的必然联系的印象。

如我们试图了解休谟为什么打算把必然性本身等同于心灵的倾向时所看到的那样，对于必然性的观念来说，也产生了需要对知觉的内容加以说明的问题。

在一段引起了许多非难和误解的著名论述中，休谟说：

“整个说来，必然性是存在于心中，而不是存在于对象中的一种东西；我们永远也不可能对它形成任何哪怕是极其渺茫的观念，如果它被看作是物体中的一种性质的话。或者我们根本没有必然性观念，或者必然性只是依照被经验过的结合而由因及果和由果及因进行推移的那种思想倾向。”<sup>①</sup>

说必然性是只存在于心灵中的东西，休谟不是指因果性只在“内在的”精神世界中起作用，在自然的其他部分就没有因果性这种东西。也不是指在非动物界发生的事情只是我们心灵中发生的事情的结果。他的意思在某种程度上是说，我们有必然性的观念仅仅是因为在我们的经验显出某些特征时，心灵中就有某些事件发生。两类事情之间有没有接近、前后顺序和恒常结合完全不依赖于思想或感觉，它们是我们可以观察到保持在各对象本身中间的关系。我们还把能力、效能或因果必然性等附加的性质归于对象，但我们只是从“思考”我们周围的对象时“内心感觉到的东西”中得到那个能力的观念。<sup>②</sup>如果必然性观念的获得要以我们发现所观察到的相互关系的“真实”原

①②《人性论》第165—166页，第169页。



因或“秘密源泉”为条件,那么我们决不可能具有这个观念。但是我们确实有了必然性的观念,所以这个观念的发源只应根据我们心灵中发生的事件来说明。

我们已经看到什么样的心理事件产生必然性的观念。一旦我们有了那个观念,我们就把必然性归于我们周围的对象或事件,至少归于它们之间的联系。休谟用人类的另一种基本倾向来说明我们这样去归属必然性的趋向:

“我们平常观察到,任何内心印象如果被外界对象所引起,而且在这些对象呈现于感官的同时,这些内心印象总是要出现:心灵便有一种很大的倾向对这些外界对象加以考虑,并将这些内心印象与外界对象结合起来。例如,因为某些声音和气味永远被人发现为伴随着某些有形的对象,我们便自然而然地想象那些对象和性质甚至有一种空间上的结合,虽然那些性质的本性不容许那样的结合,并且事实上也不在任何地方存在。……这种倾向就是我们所以假设必然和能力都存在于我们所考察的对象之中,而不存在于考察它们的心灵中的缘故;虽然当我们不把那种性质看作是心灵由一个对象的观念转到它的通常伴随物的观念上的一种倾向的时候,我们对它并不能形成任何哪怕是极其渺茫的观念。”<sup>①</sup>

休谟提出这一微妙观点的方式是混乱的,但是还不清楚是否有使这观点成立的完全令人满意的方法。<sup>②</sup>

---

① 《人性论》第167页。

② 在1751年的一封信中,休谟极为明确地提出这个观点,但仍不能完全使人满意(其理由我在下文中提到)。他这封信中写道:

“在经验到这种恒常结合之后,我就感到从一个观念到另一个观念的很容易的转换,或想象中的联系。而由于我们通常把我们自己的感觉转移到这些感觉所依赖的对象上,我们就把内在的情感和外在的对象联结起来了。如果原因和结果的单一事例似乎没有任何联系,而只有一些反复出现的相似事例,那你就发现你不得不诉诸于这个理论了。”(《大卫·休谟书信集》第1卷第155—156页)

用第二性质作类比，有助于说明必然性不是实际寓于对象或各对象的联系中的某种东西。正如我们之所以把红归于世界上的某些东西，只因为当我观察在传统理论看来，实际不具有红的东西时，我们心灵中有某种情况发生了，所以，我们把必然性归于世界上的某些事情，只因为当我们观察不具有必然性的那些事情（即相互关联或结合）时，我们心中某种情况发生了。休谟说，声音和气味“事实上不在任何地方存在”，这种情况也适用于必然性。

那么为什么休谟说必然性是心灵的倾向，而如果我们把它当作别的什么东西，我们就不能形成任何必然性的观念呢？原因之一是，如果必然性确实是心灵从一个对象的观念转到它的通常伴随物的观念上去的倾向，那么必然性最终肯定存在。它存在于有那种倾向的心灵中，而在休谟看来，这包括具有恰当经验的一切心灵。这也许就是为什么他会说必然性只存在于心灵中。不过，我们已经看到，对这个论述不能十分认真看待。

进而，如果必然性只是心灵的倾向，那么，我们的必然性的观念就是那倾向的观念。而如果我们的必然性的观念是心灵的倾向的观念，那么当我们把必然性归于事物之间的联系，我们只不过是说了我们自己心灵的某种情况。我们是在说：在已经观察到一类事情中的一件事后，我们的心灵肯定期待或总会期待着另一类事情中的一件事的发生。这样就把主观主义的或心理主义的观点加给了休谟，这种观点认为，我们作出的每一因果陈述，不管它的假命题材是什么，至少在部分上是关于我们自身的陈述。这里我们与其说表述了一个信念，即相信某种东西客观上符合于两对象或事件之间的联系，不如说仅仅是断定，当我们观察到某些对象或事件时，我们心中有某种情况正在发生或将要发生。

这样来解释我们关于世界的通常的因果信念，似乎难以成

理，而且是休谟本想加以避免的一种解释。他开始着手说明我们怎样终于相信事件因果联系着，也即怎样相信，只要一事件已经发生，某一另外的事件也一定发生。即使我们的信念所恰当表征的东西实际不存在，我们好像仍确有一信念，相信事物之间的〔因果〕联系是这些事物本身必不可少的，而且不论实际对我们发生了什么事情，仍是一样。当然，休谟证明，在对象中没有必然性，——我们关于对象中有必然性的信念实际是假的——可是，这种心理学观点却正把那个虚假信念的存在也否认掉了。如果我们不可能有寓于对象中的必然性的观念，而且我们的必然性的观念只是在心灵中发生或存在着的，那么，我们甚至连那种虚假信念（必然性是客观上与我们经验中的对象或事件之间的联系相符合的某种东西）也不可能。因为要有那个虚假的信念，我们至少需要有一个符合事件之间联系的必然性的观念。而如果我们没有这样的观念，我们就没有，也不可能那个信念。

这里的麻烦是由休谟打算把以下两个问题合并起来而引起的。一个问题是：我们的必然性的观念是什么东西的观念，也就是，我们的必然性的观念是什么；另一个完全不同的问题是，这个观念到底是怎样进入心灵的，也就是，为什么我们把必然性归于我们在世界上发现的某些事情。他认为他认识到，我们的必然性的观念只能从我们对恒常结合的现象的观察所引起的心灵事件中产生出来。由于他认为这个观念不可能有其他的来源，所以他倾向于这样的结论：我们从这个根源中得到的这个观念因而也是我们心灵中的那些事件的观念。这个推论在《人类理解研究》和《〈人性论〉概要》两部著作中都是十分明确的。在那里，只当说明了必然性的观念怎样产生出来之后，他才得出结论说：

“因此，如果我们说，一个对象与另一个对象联系着，我

们的意思只是说，它们在我们的思想中获得了一种联系，并产生了这个推论，以此它们成了相互存在的证据。”<sup>①</sup>

“因此总的来说，或者我们根本没有力量和能力的观念，这些词是完全没有意义的，或者它们只能意味着由习惯获得的、从原因转移到它的通常结果上去的思想倾向。”<sup>②</sup>

在这些结论之前的论证没有讲到必然性观念的内容，或“必然性”意味着什么，它们只是论述了我们心中的那个观念的来源，所以休谟似乎是直接从有关一观念的来源的某些事实推断出有关这个观念的意义或内容的结论的。

很可能由于他采用了关于印象和观念的“第一原则”，才使他作出这个推断。说明一观念的来源将有助于阐明它的内容，因为：

“我们已经确立了一条原则说，我们的全部观念既然是由印象或某种先前知觉得来的，所以如果举不出这种能力被人知觉到在发挥作用的一些例子来，那么我们便不可能有任何能力和效能的观念。”<sup>③</sup>

或者，像他在《人类理解研究》中提出的：

“这似乎是一个不容许多加争论的命题：我们的一切观念，都是我们印象的摹本，换句话说，我们要思想我们先前既未通过我们的外感官也未通过我们的内感官而感觉到的任何东西都是不可能的。”<sup>④</sup>

既然休谟已经证明，我们不可能知觉到任何特定事例中事物的必然联系，似乎由此原则就可以得出我们没有任何必然

① 《人类理解研究》第76页，着重号是本书作者加的。

② 《〈人性论〉概要》，J·M·凯恩特和P·斯拉法编，剑桥大学出版社1938年第23页。着重号是本书作者加的。

③ 《人性论》第160页。

④ 《人类理解研究》第62页。

性观念的结论，或至少可以得出，我们所能得到的必然性的观念只能是我们在特定事例中可以并且确实知觉到的东西。但是我们已看到，休谟认为我们实际并没有知觉到任何两事件之间联系的必然性，即使那些事件是在我们心灵中发生的。因为假如我们真的知觉到这种必然性，那么我们本来可以直接从我们的一个内部经验中得到必然性的观念，而不必等待许多事例的反复出现了。

不过，这里所说的这个原则显然是不正确的，也不是休谟原先确立的那个原则。因为，〔按休谟的提法〕具有一独角兽的观念，或者说想到一独角兽，是完全可能的，尽管我们从来没知觉到一独角兽或有它的印象。所以这个原则只适用于简单观念，并非适用于一切观念。因此，如果把这个原则运用于必然性，要得到休谟欲想的结果，他就必须把必然性观念认作简单观念。实际上他确实承认它的单纯性。<sup>①</sup>但是，他有时还说，他想对我们的必然性观念加以解释，想说明它是什么东西的观念。<sup>②</sup>而如果必然性观念是一简单观念，他的这个打算

---

①在《人性论》第157页，休谟似乎第一次承认必然的或能力的观念既可能是简单的，也可能是“复合的”。但是对于洛克的如下观点：我们通过经验中发现“新的产物”，推出必定有产生它的能力的结论，根据这个推理，我们得到了能力的观念。休谟反驳说，“理性单独不可能产生任何原始的观念。”（《人性论》第157页）在《人类理解研究》第62页，他有一个把能力观念看成简单观念的有力暗示，而当他重申对洛克关于能力观念的起源所作说明的反驳意见时，他更完全地表述为，“任何推理都永远不能给我们一个新的原始的简单观念；就像这位哲学家（洛克）自己所表示的那样。因此，这个推理也不可能是那个观念的来源。”（《人类理解研究》第64页注解）

②《人性论》的“论必然联系观念”一节是以这样的问题开始的：“当我们说两个对象联系在一起的时候，我们的必然性的观念是什么。”（《人性论》第155页）《人类理解研究》的相应一节讨论了“能力”“力量”“动力”“必然联系”，并试图“在可能的范围内确定这些术语的精确意义”。（《人类理解研究》第62页）

就是毫无希望的事情。

即使必然性的观念是简单的，一切简单观念都出自它们相应的印象，能否得出结论说，我们不可能得到客观寓于对象之中的必然性观念，而只能得到存在于心灵中的必然性观念呢？如果可以得出这样的结论，那么便把休谟的观点归入心理主义了，并因而使他本来恰恰想加以说明的对必然联系的客观性的信念消失不见了。是否这个令人失望的结论真的是从休谟对必然性观念的根源的说明中得来的呢？我认为不是。

如果必然性的观念是一简单观念，那么它必定出自它相应的印象。重要的是要记住，根据休谟的观点，不存在用以把两事件联系起来的必然性的印象，所以不管我们的必然性的简单印象可能是怎样的，它决不是在我们直接知觉呈现给我们的世界的某个特点（即必然性）的时候产生出来的。这种情况适用于“外部的”对象和事件的世界，也同样适用于“内部的”精神世界。

休谟分开了两个不同的待选因素作为必然性观念的可能的原因：一个是从一对象的观念转到它通常的伴随物的观念的心灵倾向；另一个是倾向性的印象或感觉。如果他只说心灵的倾向引起我们得到必然性的观念，那就会违反他的“第一原则”，因为他已发现了一个不是被印象引起的观念。因此，他应该说这个观念是被倾向性的印象或感觉引起的。但是不能把这个印象或感觉理解成对客观上与心灵中两事件的联系相符合的某种东西的直接知觉，因为那就违反了他关于我们不能从观察一特殊事例得到任何必然性的印象的基本观点。

因此，必然性的观念所从出的倾向性的印象或感觉，只应理解为每当某种心理事件引起另一种心理事件时，在心灵中产生的某种感觉。这种印象或感觉不是对一事件之引起另一事件的印象，也不是两事件之间的必然的或因果联系的印象；它只

是伴随着心灵中那第二个事件的发生、或者与其同时产生的一种特殊的<sup>1</sup>感觉。只要那第二个事件发生，就总会有那种感觉发生，这是休谟不想加以解释的人类心灵的一个基本事实。

按照这种解说，休谟并没有受主观主义或心理主义的约束。对于简单观念来说，观念所相应的简单印象是关于什么的印象，那么这个观念就是关于什么的观念。我们得到了“倾向性的感觉”，或者说必然性，因此也就得到我们的必然性的观念。但是，一旦我们抛弃了必然性的印象或感觉是对两心理事件之间的因果必然性的直接知觉、或对心灵中发生的任何其他事情的直接知觉的提法，那么就没有什么会诱使我们说，我们的必然性的观念是我们心灵中某些事件的观念了。于是，公认为从某一内部印象产生出来的我们的必然性的观念，就不过是我们相信两事件因果或必然地联系着时，我们归结于这两事件之间关系的任何东西的观念。而这时我们只能说，我们这样来归结的东西就是必然性。

虽然这可能很令人失望，但重要的是要看到，对于任何其他简单观念，我们的情况都是如此。比如，我们从红的印象得到红的简单观念。但如果我们问，我们的红的观念实际是什么东西的观念，我们只能说，它是红的观念(an idea of red)。它是我们相信一成熟苹果是红的时候，我们归到这苹果上去的东西的观念。如果我们问，为什么红的观念所从出的那个印象是一红的印象(an impression of red)，或问，为什么当我们看到一成熟苹果时产生的印象是红的印象时，我们似乎还是说不出什么来。这是又一次的无话可说了。但是这并不意味着我们没有红的观念，不意味着它只是我们心灵中发生的某件事情的观念。

所以我认为，休谟可以承认，我们对世界上两事件之间关系所设想的是真实的必然性，而不只是心灵中发生的事情。我

们在相信两事件必然联系着的时候，我们相信的只是与世界的存在方式有关的事情，而不是与我们自己的心灵有关的事情，尽管我们相信我们所相信的事情只因为某些事情在我们心灵中发生了。所以，我们最终可以说，我们实际上确实相信（尽管按休谟所说是错误地相信）必然性是“寓于”客观世界的两个对象或事件的关系中的某种东西。

用第二性质作类比，对于理解这个问题是有帮助的，尽管在这里休谟通常也没有作出必要的区分。我们说而且相信某些苹果和书是红的——我们把红归于对象。我们这样做只是因为我们知觉这些对象时，有红的印象出现在心灵中。根据第二性质的理论，在对象中没有红。但既然我们把红归于一个苹果时，我们并不说那印象在这苹果中，或属于这苹果，那么要说红只是心灵中的印象，或说，我们的红的观念（idea of redness）只是那个印象的观念，是很荒谬的。<sup>①</sup>我们假定红在苹果中，而不是那印象在苹果中。虽然根据第二性质的理论，这个假定是错误的，但这个假定之虚假不能迫使我们得出结论说，我们根本就不能真的假定红是寓于苹果中的某种东西。只因为我们那样假定了，我们才对红“寓于”何处的<sup>·</sup>问题采取了错误的信念。

我认为，休谟本可以对必然性问题作出与第二性质问题精确相似的描述。我们说而且相信世界上的两事件之间有必然的联系，我们这样说和相信，只是因为当我们观察两类事件的恒常结合时，在心灵中产生了某种印象——一种“倾向性的感觉”，而不是因为我们实际知觉到两事件之间的任何必然的联系。但是，既然我们把必然性归于两事件之间的联系时，我们并没有说到我们自己心灵的什么情况，那么要说必然性只是心灵中的

---

<sup>①</sup>不幸的是，休谟有时恰恰是这样说的，例见《人性论》第167、469页。



一个印象或心灵中发生的事件，或说我们的必然性的观念只是心灵中某种事情的观念，是很荒谬的。我们假定必然性（不是指我们心灵中的东西）表示出两事件之间的关系的特征。虽然按照休谟的理论，这个假定是错误的，但这个假定之虚假不能迫使我们得出结论说，我们根本就不能真的假定必然性是符合两事件之间联系的某种东西。只因为我们确实那样假定了，我们才对必然性“寓于”何处的问题采取了错误的信念。因为心灵有“把自身扩展到”外部对象上去的自然倾向，所以当我们获得一种“倾向性的感觉”时，我们就开始把必然性投射到世界上各种事件的客观关系上去，<sup>①</sup>于是就开始错误地相信在两事件之间有客观的必然的联系。

人们可能会认为这种说法不能令人满意，因为它不许我们说出能阐明我们的必然性观念的内容的任何东西。如果要问我们的必然性观念中包含什么，或问它是什么东西的观念，那么，即使我们自称非常了解它的来源，我们还是说不出有助于说明或规定它的任何内容来。如果必然性观念是一简单观念，它的情况很可能就应当是这样的。因为“效能”、“能力”、“能产生的性质”这样的术语与“必然性”、“必然联系”等术语“几乎是同义的”，<sup>②</sup>所以休谟立即否定了一切“通俗的定义”，认为它们没有提供对这个观念的内容的真正说明。<sup>③</sup>这就是为什么他集中说明的是它的发源。

但是，对于什么是必然性，或者说“必然性”意味着什么的

---

<sup>①</sup>阿拉斯泰尔·汉内建议把这个情况描述为“扩散性必然物”(spreading must)的作用。

<sup>②</sup>我们无需把这个不能接受的观点，比方说，“媒介”和“联系”，“力量”和“必然性”这些词在英语里是同义的，归咎于休谟。当他说这些词是“几乎同义的”，可以认为他说的只不过是，对这些词中任何一个的意义的充分说明，实质上说的都是同一个有待解疑的观念，即因果联系，因果效能或必然联系的观点。

<sup>③</sup>《人性论》第157页。

问题，我们并非不能作出任何有启发或有帮助的叙述。对“红”和所有其他的简单观念也是如此。然而，谈到必然性，有必然性的观念意味着什么，有必然性的观念怎样与没有必然性的观念相区别，对这些问题哪怕要作出任何有启发或有益的论述都是很困难的，而这恰恰是休谟试图说明的。他想去发现我们是怎样开始有了必然联系观念的。我早先说过，他更注重这个说明本身，而不是注重要加以说明的东西，这很可能是因为观念论的缘故。他没有看到在说明什么是具有 $x$ 的观念时所涉及到的那些问题。我可以试着指出在必然性问题上的某些困难。<sup>①</sup>

如果我们问，为什么必然性的观念出现在心灵中，休谟回答是由某一印象引起的。即使我们承认存在着引起那个观念的印象，我们仍然面临着为什么那个印象会产生必然性的观念的问题。这个问题毕竟以前已经说明过。休谟的回答还是说那个印象产生出必然性的观念，它与其他观念（比方说 $-1$ 的观念，金山的观念）相反，因为那个印象是必然性或倾向性的印象。不过看起来他能这样说好像只因为他知道那个印象实际是产生必然性观念的印象。

总之，休谟有意不说明我们的印象（他的心灵理论完全是从印象谈起的）的原因。<sup>②</sup>所以，他一般都忽略了为什么把某一特定的印象说成是 $x$ 的印象的问题。但就必然性问题来说，他不是简单地忽略这个问题，而是排除对这个问题的回答，因为他不可能说一印象之为必然性的印象就在于它是从呈现出必然性的事例中引出的印象。这样的事例是没有的。所以这个印象和

---

<sup>①</sup>我在本书第10章对这些困难以及休谟说明这些困难时的无能为力，作了一些详尽的阐述。

<sup>②</sup>例见《人性论》第2页注解，第84、275—276页。

必然性的观念完全是相互依赖的。这个观念之被认作必然性的观念，只因为它出自必然性的印象；而这个印象之被认作必然性的印象只因为它产生了必然性的观念。

在《人性论》中，休谟试图给出他所谓的“原因和结果的精确定义”，<sup>①</sup>而在事实上，他给出了两个不同的“定义”。

“我们可以把原因定义为‘它是先行于、接近于另一个对象的一个对象，而且在这里凡与前一个对象类似的一切对象都和与后一个对象类似的那些对象处在类似的先行关系和接近关系中’。”<sup>②</sup>

这是“作为哲学的关系”的因果性的“定义”。它描述了我们认定为原因和结果的两事情之间的一切客观关系。

如果任何的关系陈述完全适合于某两件事，那么这两件事就根据休谟所说的“哲学的”关系联系起来。所以因果性是一种“哲学的”关系。一切关系都是“哲学的”关系。但按休谟所说，在两事情之间还有某种“自然的”关系。如果想到一件事就自然而然地引导心灵想到另一件事，那么一件事就“自然地”和另一件事联系起来。如果我们在两件事之间没有看到任何明显的联系，比方说，一件事是我现在在加利福尼亚举起我的手臂，另一件事是33118年以前某一个人在阿比西尼亚死去了，那么我们很可能说：“这两个事件之间根本没有任何关系。”这时，我们就是在“自然的”关系那样的意义上使用“关系”一词。当然，在这两事件中有许许多多的“哲学的”关系——例如时空关系。当我们说两事件之间没有“自然的”关系，我们指的是，如果我们思想到它们之一时（假使我们想到了的话），不会自然而然地引导到思想另一事件。按休谟所说，相互类

---

<sup>①</sup>《人性论》169页。

<sup>②</sup>同上书，第170页。

似、相互接近或因果关联着的那些事情，都是“自然地”联系着的。这就是说，对一件事的思想自然而然地引导心灵想到与它相似、相近，或与它因果联系着的某件事。对这个现象，他通常用这样的说法来表达：类似、接近、因果性既是自然的关系又是哲学的关系。类似、接近、因果性是唯一具有这种双重地位的关系。

于是，作为自然的关系的因果性可以“定义”如下：

“一个原因是先行于、接近于另一个对象的一个对象，它和另一个对象那样地结合起来，以致一个对象的观念就决定心灵去形成另一个对象的观念，一个对象的印象就决定心灵去形成另一个对象的较为生动的观念。”<sup>①</sup>

很明显，这两个“定义”是不同的，而且互不蕴涵，然而它们“对同一个对象提供了两个不同的观点”，<sup>②</sup>却打算用来“定义”完全相同的概念，那怎么能行呢？它们中至多只有一个适宜于作为定义。<sup>③</sup>

这是一种混乱，但也许并非不可理解，只要我们明白两种提法中的任何一种严格说来都不是定义，或者都不能被休谟用来等同于表示“x引起y”〔这一命题形式〕的完全而确切的意义，那么就可以避免这种混乱。在《人性论》中，他表示对每一“定义”的确当性都有所保留，而在《人类理解研究》中他明确承认“给出原因的任何恰当定义都是不可能的，除非这定义是从与原因外在的和无关的东西中引出来的”，<sup>④</sup>尽管在后来这部著作中他还是再次提出了实际上与两个“定义”相同的说法。<sup>⑤</sup>

①②《人性论》第170页。

③在J·A·鲁宾逊的《休谟的两个“原因”的定义》、《休谟的两个“原因”的定义再探》和T·理查德的《休谟的两个“原因”的定义》中，可以看到对这两个“定义”的关系交换的意见。这种交换意见并非毫无成果。

④⑤《人类理解研究》第76页，第76—77页。

即使两个定义的任何一個都不恰当，或者说休谟未打算使任何一个成为恰当的定义，我想我們仍然可以理解为什么休谟把它们提出来，为什么他提供了两个不同的说法。两者之间的关系好像是这样：被观察到满足第一个“定义”的条件的任何事件或对象也会满足第二个“定义”的条件。这就是说，被观察到的A类和B类的恒常结合建立了一种“想象的联结”，使得对A的思想自然而然地把心灵引导到思想—B。这正是人类心灵的一个基本的、然而却是偶然的原則。

况且，即使根本就没有心灵，即使心灵和它們实际所是的那个样子很不相同，那些事情也能够满足第一个“定义”的条件。心灵的存在和确切性质与一类事情中的各个体是否规则地被另一类事情中的各个体所跟随这个问题无关。而任何事情之所以完全满足第二个“定义”的条件，只是因为有心灵；这些事情之所以每当被观察到满足第一个“定义”的条件时，都满足第二个“定义”的条件，只是因为这些心灵实际就是这样的。只要有心灵，就有那些事情的观念；只要那些心灵和我們的心灵相同，两类事情中一类的一个个体的观念就会自然而然地产生另一类中的一个个体的观念。休谟认为他已经表明，世界上的任何事情之所以被认为完全因果地或必然地联系着，只是因为那些事情满足了第二个“定义”的条件。我們得到必然联系的观念，只是因为心灵经历了从思想某事到思想它的“通常伴随物”这样的历程。这很可能就是为什么他在试图描述我們的因果性观念的特点时，感到必须把第二个“定义”那样的内容包括进来。只因为因果性实际上是“自然的”关系，所以我們才终于能得到它的观念。这是休谟的理论的一个非常重要的组成部分。

既然我們以我們的这种方式得到因果性的观念（也即我們最终得到这个观念），是一件偶然的事，那么休谟对那个观念的來源的说明就留有一种可能性：可能有和我們有同样心灵的

人根本没有必然性的观念。①他们尽管可以观察到A类和B类的恒常结合，并因此得到了A类和B类的“在想象中的结合”，使得对一A的思想自然而然地引导心灵到对一B的思想，但是很可能心灵的这种转换实际并没给他们A类和B类必然联系观念，以及由此而来的对这种必然联系信念。假如真的能有这样的人，他们就会有对他们的实际经验过程的信念，这种信念与我们所具有的信念是同样的，他们可以与同样肯定地保持这些信念。在这些方面，他们和我们恰恰一样。但我们有必然性的观念，根据假设，他们则没有。他们不像我们那样相信一B必定发生，或假定有一A，则一B必定发生。他们只是相信一B将发生，或如果一A发生，则一B将发生。

这样的人可以观察到，并因而相信某些事情满足休谟的第一个因果性“定义”的条件，但根据假定，他们并不完全相信我们在相信两事件因果或必然地联系起来时所相信的一切情况，因为他们缺少必然性的观念。因此有道理认为，我们所相信的情况不能和我们相信两事件因果联系起来时所相信的情况完全一致。而由于他们所相信的是完全按照休谟的“哲学”关系的因果性“定义”的条件表示出来的，所以可以得出，我们相信两事件因果地联系起来时，我们所相信的情况并未完全被那个“定义”所囊括。我们相信的东西要更多一些。那个“定义”不能完全表示出我们对我们认为因果联系着的两事件的关系所赋予的含义。但是休谟觉得在试图描述我们的因果性观念的特点时，不得不把第一个“定义”那样的内容包括进去，因为它表达了我们认为因果联系着的两事件中实际保持的一切客观关系。这就是说，必然性不是“寓于”对象中、或“寓于”它们的关系中的某种东西。这也是休谟的理论的一个非常重要的组成部分。

①我在本书第10章中回过头来考虑这种据说可能性，并试图对它作进一步的说明。

对于我们认为有因果联系的那些事件之间的关系，如果“哲学”关系的因果性定义不能完全囊括我们对之所赋予的含义，那么我们能否说第二个“定义”囊括了它呢？我已证明，我们不能这样说，因为那就是承认了主观主义或心理主义。按照那种观点，如果我们相信第一个弹子球撞击第二个弹子球引起第二个弹子球运动，那么我们无非是相信这撞击是接近和在先于第二个球的运动的，第一个球撞击第二个球的观念把心灵引到第二个球运动的观念，前者的印象使心灵相信后者。这里除了对接近和在先性的空论外，全都是关于我们自己心灵中发生的事件的。那信念也不是关于世界上那些事件之间显然令人迷惑不解的关系的信念。所以，心理学的解释会否认我们具有休谟恰恰试图要说明其根源的那种信念。

前面我已试着提出一种方法使休谟可以避免心理主义，而同时其论述可以同样一致地说是关于必然性的。众所公认，休谟对必然性是什么的问题没作多少论述，他的论述也不能作为这个概念的严格定义，他只是说（对于一个简单观念来说也只应如此），那些可能用来对它下定义的已被定义过的词全都和它“几乎同义”。休谟打算用这两个“定义”（“哲学的关系”的因果性定义和“自然的关系”的因果性定义）来帮助我们尽可能贴切地把握这个观念，可是，它是我们根本不能用定义或解释来得到的观念。我们要么具有这个观念，要么没有，这就是我们对此所能说的一切，而且我们得到这个观念只能在有了某种恰当的经验之后。我认为，这就是当休谟承认任何假定的因果性定义必须“从外在或不同于它的东西中引出”<sup>①</sup>时所作出的相应的答复。

这几年，对休谟关于因果性的说明以及从观察到的东西到

---

①《人类理解研究》第76页。

未观察到的东西的推论，提出了很多反驳，我想简单地谈几种意见，它们都对休谟的理论提出了令人感兴趣的、重要的看法。我已经证明，这个理论本身就是因果的；它是对我们怎样和为什么认为我们经验中的事情是因果联系着的这一问题所作的因果的说明。

人们可能会对我的这个看法提出异议，说那样一来，就会把休谟同一切怀疑主义者一样，放到一个特别尴尬的境地。因为休谟宣称，既然我们没有理由相信有关未观察到的东西的任何情形，我们也就没有理由相信事物之间任何因果联系的存在。但倘若如此，我们也就尤其没有理由相信休谟关于我们对因果性或对未观察到的东西的信念的根源的因果理论了。<sup>①</sup>这位怀疑主义者不能两者兼得。

我认为休谟不会被这个反驳难倒。他坚持他的这个理论是因为他在人类行为中所观察到的事实。他发现凡是一个人看到两类事情的恒常结合，并且得到其中一类中的一件事情的印象，他就会得到另一类中一件事情存在的信念。换言之，休谟声称已观察到两个心理现象的恒常结合：（C）一心灵已观察到A类和B类的恒常结合，然后该心灵中一A的印象出现；（E）该心灵得到一B必定发生的信念。在人类心灵中是否有这种结合纯粹是一可观察事实的问题。对休谟的那个反驳大概不会否认这个事实。因为它只是说，按照休谟自己的怀疑主义根据，那些“材料”没有给我们任何理由相信休谟关于（C）引起（E）的理论。这个理论超出了那些“材料”之外，而在休谟看来，任何从观察到的东西到未观察到的东西的推论都是不合理

---

<sup>①</sup>对休谟的这个反驳不像其他某些较无力的反驳那样在评论家中广为流传。这一情况或许可以归于如下事实，即大多数评论家并不认为休谟的首要兴趣是对因果性观念的发源作出因果的说明。



的。

但如果休谟的理论是对的，那么凡是承认在现象（C）和（E）之间事实上存在恒常结合的人都会相信休谟的理论。这个理论说，如果我们发现了两类现象（C）和（E）的恒常结合，我们就不可避免地相信（C）那类现象是（E）那类现象的原因。所以对休谟的那个反驳只能归结为一种欺人的卖弄。因为批判者相信这个理论，而同时却又想指责它不合道理。

一个理论家若是处于这种地位那是十分安然的。因为如果任何人反驳说，虽然那些“材料”实际正像他所说的那样，但那些材料仍提供不出相信这个理论的理由，那么这个理论就预示着，这位反对者由于承认他已承认的那些事实，实际上最终会相信这个理论。在这个意义上，他的反驳是空洞的。如果这个理论是正确的，那么它遭到怀疑主义的反驳，根本无碍于一切已观察到这个理论所根据的观察材料的人接受这个理论。所以休谟的怀疑主义论证不会妨碍他从事人的科学。这恰恰是休谟关于怀疑主义的一个观点。虽然怀疑主义在一很明显的方面是正确的，而且这一点很重要，但是它的正确性不会也不可能妨碍任何人从事他自然而然毫不犹豫所要从事情。我已试图表明休谟的怀疑主义有完全不同的目的。

休谟把因果性和我所谓的“纯粹巧合”区分开来，以此开始他对因果性的讨论。两事件可以通过接近和时间接续而联系起来，而不会被认为因果联系着。但当我们看到许许多多同样的两类事件，发现它们恒常联结着，他就说，我们会相信它们是因果联系着的。反复观察到类似现象，会使我们想到它们一起出现不仅仅是巧合。

这是不是对我们的因果性思想的准确描述呢？这就提出了问题：这些“材料”是否实际像休谟所说的那样？我们是否事实上认为一重现型的现象，即一类事件恒常地接近和紧跟着另一

类事件发生，不可能永远继续下去，而只不过是巧合呢？休谟的理论意味着，我们观察到的任何这样的现象类型都会引导我们相信这些现象因果联系着，所以我们不可能把它们看作仅仅是巧合。我们不会相信“宇宙范围内的历史的偶然事件”。<sup>①</sup>但是我们一定承认这种“偶然事件”至少是可能的。当然，我们在各种不同情况下发现的长期保持着的任何相互关联，都会使我们猜想，在接下去的一段时间里这里看来有某种因果联系，但是，在我们多次都没有发现任何联系之后，难道我们不会怀疑这种相互关联只不过是巧合吗？按照休谟的理论，我们是不会怀疑的。我们会不可避免地导致相信这里有因果联系。

这里的颇引起争论的内在含义，是从休谟如下的主要的经验主义要求中产生出来的：已观察到的恒常结合总是使我们从那些观察到的结合中引出对那些未观察到的结合的普遍结论，或者说，总是使我们相信联结着的两类事情是因果联系着的。但是，这个要求似乎并非是正确的。事实上，就算休谟实际确立的那个理论是正确而完善的，我们也根本不会有〔对未来事情的〕任何期待，或与此同样的什么东西。这是因为两类事情的完全同样的相互关联可以导致相互冲突的、甚至是矛盾的期待。这个结论是纳尔逊·古德曼作出的。<sup>②</sup>

我们观察了一些翡翠<sup>③</sup>之后，发现它们每一块都是绿色

---

<sup>①</sup>克内尔：《自然规律法和反事实条件句》，载A·麦克唐纳编《哲学和分析》，纽约，1954年，第229页。

<sup>②</sup>古德曼：《事实、虚构和预见》，哈佛大学，1955年，第74—83页。这些考虑的重要性，对于我们从观察到的东西到未观察到的东西的推论的性质问题来说，无论怎样强调也不过分，它们已经永远地改变了这个题目。对古德曼的观点及其含义的精辟说明和概括可以在谢弗勒的《归纳推理：一个新的探讨》一书中找到。

<sup>③</sup>原文是“绿宝石”（emerald），为避免在下面行文时引起误解，用“翡翠”一词代替之。——译者

的，休谟于是说，这会使我们相信我们观察到的下一块翡翠也是绿色的，以致很可能所有翡翠都是绿色的。而使我们达到这个期待的唯一情形就是已观察到的恒常结合。现在让我们把一新的宾词“绿蓝的”（grue）定义如下：x是绿蓝的，当且仅当，或者x在公元2000年之前首次被观察到，并且x是绿色的；或者，x在公元2000年之前没有被首次观察到，并且x是蓝色的。很明显，至今观察到的每一块翡翠都是绿蓝的。休谟的理论预断说，假定已观察到翡翠和绿蓝的之间的恒常结合，我们最终会相信，下一块，或许每一块翡翠都是绿蓝的。但毫无疑问，在那些情况下，我们得不到这个期待，即使恰在公元1999年除夕，我们正在察验翡翠的时候。休谟没有说我们为什么得不到这个期待。他的理论没有作任何进一步的限定，就暗示我们可以得到这样的期待。

这个例子还不正是那种例子，即如果我们的证据的一部分指向一个结论，而另一部分指向另一个结论，于是我们有了两个互不相容的期待。例如，我们可以想象一个杀人嫌疑犯会由于那个受害者的死而得到很大好处，所以他很可能杀人；但另一方面，他〔那时〕在密尔沃基度周末，所以他不大可能杀人。这里我们有了相互对立的两部分证据。不过就“绿蓝的”和“绿色的”而论，如果把休谟的理论同样用于这两者，那么完全相同的对象就导致了两种互不相容的期待。如果我们对翡翠的观察可以引导我们期待下一块翡翠是绿色的和是蓝色的两种情况，那么很容易看出，同样的观察可以表明完全能使我们期待任何一种情况，因而也就是一切情况。我们只需引入一个更加希奇古怪的宾词代替“绿蓝的”定义中的“蓝色的”一词，然后通过运用休谟的理论，就会得出如下结论：我们可以得到凡能说得出的任何希奇古怪的期待。

这个批判的关键之点，也是休谟没有说到的 一点，就在

于：我们可以把一些事例描述为归属于某一类，也可以把这些同样的各个事例描述为归属于另一类，在前者基础上建立起来的一个预断可以和在后者基础上建立起来的那些预断相冲突。这些个别的事件被描述和归类的方式是至关重要的。于是，我们确实得到了下一块翡翠是绿色的信念；确实没有得到它是蓝色的信念。所以，把我们普遍用于将来的那些相互关联和我们没这样普遍化的那些相互关联区别开来的东西，必定与描述这些事例所用的术语或归类有某些关系。这就充分表明，假定我们已有了一类事情中一个体的印象，并非任何恒常结合都足以使我们期待另一类事情中的一个体的出现。

这就提出了一个为休谟作辩解的可能的办法。他总是说我们从观察到的恒常结合中得到期待。显然，要是我们没有意识到恒常结合，那么只有恒常结合的存在也不能给我们提供任何信念。如果我们这种存在物是根据“绿色的”那类形容词，而不是根据“绿蓝的”那类形容词来知觉世界的，那就会有助于说明为什么我们根据前一个形容词而不是后一个形容词来概括将来。毫无疑问，在某种意义上，“绿色的”这个形容词对我们来说多少是自然而然的，而“绿蓝的”则不是，尽管我们确实对两者都可以理解。所以，现在出现的真正困难是：我们人人都承认这两种形容词类型是有区别的，而什么东西可以说与这个区别有关呢？在何种意义上，以及为什么“绿色的”代表着对我们“自然而然的”一种形容词，在这种形容词的基础上我们可以概括将来，而“绿蓝的”却不是这样呢？这是那个对休谟的深刻批判不可避免要遇到的根本问题。

我们并不是说休谟在说明我们对未观察到的东西的信念的来源时完全错了，而只是说，他所说的话即使正确，也不可能是问题的全部。我已试图指出还需要作哪些探讨，但我不知道怎样在“适当的”形容词和“不适当的”形容词之间作出区分。这

个问题就是纳尔逊·古德曼所谓的“新的归纳之谜”。<sup>①</sup>这是一个带有休谟的自然主义意味的问题，而对这个问题的恰当的解决不可避免地会远远超出他的观念理论的严格界限。他的观念论还丝毫没有沿着这样的探讨线索来考虑问题。

---

<sup>①</sup>古德曼：《事实、虚构和预见》，哈佛大学，1955年，第80页。

## 第五章

---

### 物体的持续和各别的存在

怀疑论者才学横溢，  
斯多噶派徒有虚名。

按休谟所说，我们对未观察到的东西的信念不限于对我们将来会有什么样的经验的信念。我们还相信物体的存在；而这个信念并不就是对我们的经验过程的信念。哲学家对他们所谓的我们对“外部世界”的信念的认识论方面的验证特别感兴趣，而休谟对那个信念的真理性或合理性问题则毫不关心。他开始并不问是否有物体，是否我们知道或合理地相信有物体。作为一个研究人的科学家，他问为什么我们有这个信念，我们怎么得到这个信念。“什么原因促使我们相信物体的存在？”<sup>①</sup>他主要关心的是人，而不是物体。

是否有任何物体存在的问题完全是空洞的；休谟认为问这个问题是“徒然的”。如果我们观察到弹子球被撞击和它的运动之间有恒常结合，并且当下看到正常情况下一弹子球即将被撞击，这时我们问是否这个弹子球将会运动的问题，对此休谟肯定可以同样说，问这个问题是“徒然的”。我们不得不相信这个弹

---

<sup>①</sup>《人性论》第187页。

子球将运动，所以证明它将不会运动的任何所谓“论证”无论如何不会有说服力。同样情况也适用于物体存在的问题。是否相信物体并非是由我们来选择的，它是“一件极为重要以致不能凭借我们不确切的推理和思辨来确定的事情”，<sup>①</sup>所以为了要确定相信什么而问这个问题乃是空洞无益的。

虽然休谟主要关心的不是确立或捍卫那个令人震惊的怀疑主义结论：我们不知道或没有理由相信存在着“外部世界”，但是他对这个怀疑主义结论和它的显著的感染力的根源非常感兴趣。他把对物体的信念看作自然的人类现象，人的科学应当能够说明这种现象。他在《人性论》中试图说明这种现象，他的尝试非常繁复而艰涩，我认为是不成功的。在《人类理解研究》中，他不留一丝痕迹地省略了这个问题的几乎全部细节乃至这个问题本身。不过在《人类理解研究》中，休谟继《人性论》之后的确继续考察了有关外部世界的哲学问题，以及它的不可避免的结果哲学的怀疑主义。他把这两者看成是某些方面上的“自然的”人类现象。人类总得作哲学的探讨，而当他们反省他们和周围世界的关系时，休谟认为，他们无法避免彻底怀疑主义的结论。这也是人的科学应当能够加以说明的问题。休谟并没有像康德所要阐发的那种精致的哲学的“病理学”，<sup>②</sup>不过他关于这个问题所作的仅有的一点论述，却的确有助于表明他对哲学的怀疑主义的态度，有助于表明他对这种怀疑主义对我们日常生活中的通常信念和推理所具有的意义（如果有的话）。

在《人性论》中，休谟认为他实际上能够说明我们对持续

---

①《人性论》第187页。

②而且肯定没有在批判传统哲学的20世纪的批判家，像J·L·奥斯汀，尤其是维特根斯坦那里所看到的那种精致详尽的阐述。

存在的物体世界的信念的来源。这个信念是对事物的持续的和各别的存在的信念。我们相信当事物未被知觉时它们是持续存在的，而且它们的存在不依赖任何人对它的知觉。<sup>①</sup>由于我们有这样的信念，我们就必定有一持续的、独立的世界的观念，因而必定有我们得到那观念和信念的某种可以理解的途径。休谟解释这种信念来源的基本框架和他说明必然联系的观念的来源时的框架相似。就是说，我们必定要么从感觉中，要么从理性中，要么从想象中得到这个观念和信念。他证明，从前两者中不可能产生这个观念和信念，于是不证可知，只有想象能产生这个观念和信念。

感觉对于我们得到这个观念确然是必不可少的（如同对于得到任何观念都是必不可少的一样），但仅仅感觉是不够的。很明显，我们不能直接从感觉中得到持续存在的观念，因为那要求我们在某种东西未被知觉到的情况下知觉它持续存在。所以感觉单独至多能给我们各别存在的观念。

为了直接从感觉得到那个观念，我们必须知觉到与我们自身不同的东西，而这这就要求我们意识到这个东西，意识到我们自身，意识到这两者之间的差别。但是我们究竟能不能意识到我们自己呢？我们能理解什么是自我吗？休谟认为，普通人，也

---

<sup>①</sup>休谟认为这两个信念是“紧密联系在一起”，“解决了一个问题也就解决了另一个问题”。（《人性论》第188页）虽然未知觉到的对象的持续存在蕴涵着它们的存在不依赖、并且不同于它们的被知觉，但是休谟对其逆蕴涵所作断言的正确性就不那么明显了。他说：“对象的存在如果不依赖于知觉，并且与知觉不同，那么即使它们未被知觉到，也必定继续存在。”（《人性论》第188页）但似乎我们所知觉的东西很可能只在我们知觉它们期间才持续存在着，和我们对它们的知觉完全相合。（见普赖斯：《休谟的外部世界理论》，牛津大学出版社，1963年，第18页）也许休谟可以用他的因果性理论去论证，任何这样的“相合”，如果我们知道的话，都可以引导我们相信〔对象和对它们的知觉的〕因果联系，从而否认〔它们的〕“不同”。



许其他一切人都没有回答这个深奥的形而上学问题，但如果我们暂时忽略这个问题，且把“我们自身”当作我们的肉体，那似乎很容易得到与“你们自身”不同的东西的印象。例如，现在我有我的手的印象和在手之外并与手不同的桌子的印象。但是这样是无济于事的，因为：

“恰当地说，当我们观察自己的肢体时，我们所知觉的不是我们的身体，而是由感官传来的一些印象；所以把一种实在的、物质的存在归之于这些印象或它们的对象的心灵活动，是和我们现在所考察的心灵活动同样难以说明的。”<sup>①</sup>

我们在知觉中意识到的一切都是我们的印象，说我们知觉到与我们的肢体不同的东西的说法，已经把外部的存在归给那些肢体了。而外部存在的观念的来源却正是我们想要说明的，它并不是仅仅把我们的印象“照念一下”而已。

对这个结论还有一个十分基本的论证。一切感觉印象通常分为三种，它们是：(a) 物体的形状、体积、运动、固体性（“第一性质”）的印象；(b) 颜色、声音、气味、滋味、热、冷（“第二性质”）的印象；(c) 由对象作用于我们的身体引起的痛苦、快乐的印象。我们都认为，属于(a)项的性质有各别的、持续的存在。普通人或不从事哲学的人还认为(b)项中的性质未被知觉时也继续存在。但没有任何人认为当受对象影响时我们感到的痛苦和快乐在对象本身中真实存在着。这里的问题并不是我们这样划归印象是对还是错的问题。休谟的观点只是，我们确实把这些不同种类的印象区分开了，而这种区分并不是仅仅根据感觉才作出来的。所有这些种类的印象都同样是知觉，它们都是我们单单用感觉的方式意识到的，所以当我们将持续而各别的存在只归于这些印象中的某些而不是全

---

<sup>①</sup>《人性论》第191页。

部，我们肯定依据其他什么东西。

理性不是对象的持续而各别的存在的观念和信念的来源。哲学家们炮制出来用以确证这个信念的精细论证肯定对大多数人不起作用，他们从未听到过这些论证。事实上，普通人认为，不依赖于心灵而持续存在的东西正是他们看到和感觉到的同样的东西，<sup>①</sup>所以他们毫无疑问地从这一个推断那一个。而如果我们追随哲学家，把知觉和知觉的对象区分开来，就会发现，没有办法从这些知觉的确凿存在推论出它们所“表象”的对象。我们只能借助于因果关系从一件事推出另一件。而这就要求我们观察到两类事情的恒常结合。但既然只有知觉呈现于心灵，我们就无法观察到知觉和非知觉的对象之间的结合。所以我们不可能依靠推理达到关于独立于知觉而持续存在的对象的信念。

这里唯独没有提到想象。肯定存在着我们的经验的某些特征，它们和心灵的某种特征，或者说想象，相互作用，产生了持续和各别的存在的信念。我们已经看到，我们并没有把这种存在归于我们知觉到的一切东西。我们把这种存在归于事物和不归于事物时，所处的两种情境是不同的，对这种不同情境的探讨和对我们相信两事件因果联系时所处的环境的探讨是类似的。休谟试图先确认我们在什么情况下把持续和各别的存在归类于某物，然后再说明这个信念怎样在这种情况下实际产生出来。

笛卡尔和巴克莱认为，我们倾向于相信独立存在的对象，是因为某些印象不依赖于我们的意志而出现在心灵中。我们发现某些知觉“加诸”于我们，不管我们需要与否——如果我睁

---

<sup>①</sup>普通人相信什么，或他们把自己放在什么地位，对这个问题，休谟的观点是不容易理解的。我在本书中提出和讨论了其中的某些难点。

着眼睛把头转向某一方向，我一定会得到某种知觉，而无法作任何选择——于是我们很自然地用这些知觉代表我们之外的事物。这是笛卡尔为他的外部世界的信念作辩解时的一个决定性的步骤。但休谟很轻易地证明这个证据是不充分的。比如虽然痛苦和快乐不依赖于我们的意志出现在我们身上，但我们并不假定它们寓于外部对象中。“加诸”于我们的一切事物，或“较为有力而强烈地刺激心灵的一切事物”，并不都会使我们相信某物的持续而各别的存在。只是我们的某些印象有这个作用。

休谟发现，引导我们相信某物的持续和独立存在的那一连串印象呈现出这样或那样的两个明显可见的特征，他称之为“恒定性”和“一贯性”。我们的经验中有某种一律性，或者说一律的再现性。

“我现在眼前所见的那些山岭、房屋、树木，永远以同一秩序出现于我的面前；当我闭目或掉头看不到这些对象时，不久以后又发现它们返回到我的面前，没有丝毫改变。我的床和桌子，我的书籍和纸张，以同样一致的方式呈现出来，并不因为我对它们的视觉和知觉有任何间断，而有所改变。凡其对象被假设为有一种外界存在的一切印象，都是这种情形；而其他印象则不是这种情形，不论它们是温和的或强烈的，随意的或不随意的。”<sup>①</sup>

这种“恒定性”逐渐变为“一贯性”。许多我们熟悉的对象在我们未知觉到它们的间断时期发生了细微的变化，但我们还是假定某种东西在这整个时间里仍存在着。

“在我离开我的房间一小时以后再返回来时，我发现我的炉火与我离开它的时候情形不一样了；可是在其他例子中，我习惯于看到相似时间内所产生的相似变化，不论我在与不在、是

---

<sup>①</sup> 《人性论》第194—195页。

在远处还是在近旁。因此，外界对象的变化当中所有的这种一贯性，正如它们的恒定性一样，是外界对象的特征之一。”<sup>①</sup>

毫无疑问，休谟在这里确认出我们对客观世界的经验中的一些重要特征，但是，要使这些特征起到要求它们起的作用，必须对“恒定性”和“一贯性”的特点作出更精确的描述。休谟试图说明对象的持续而各别的存在的观念在心灵中的来源，所以，我们经验中那些使我们得到那个观念的特征，应当是我们起初没有持续而各别的存在的观念时就能够被我们认识到或能够影响我们的特征。休谟对这一点很粗心。他利用曾知觉过，经过一段间隔之后又重新知觉到的对象，如山岭、树木、书籍、纸张来描述恒定性和一贯性。但是严格地说，他所说的“恒定性”和“一贯性”应当是一连串印象本身的直接可观察到的特征，而不是我们未知觉到而假定其存在的对象的特征。我们并非简单地“发现”某些持续的对象在我们的经验中回复到我们——那样就成了在我们的经验本身的范围内“发现”对象的持续而各别的存在了。倒不如说我们是根据我们经验中实际发现出来的某些特征，才相信这样的对象的。这些可观察到的特征，正是休谟容易使人误解地称为“恒定性”和“一贯性”的东西，但根据他提供的说明，对象的真正的恒定性和一贯性，是我们由于相信持续的客观世界而加之于我们经验上的东西。

由于休谟承认“一贯性”只起补充作用——它“使我们想到对象中的规则性比起我们仅仅局限于感官范围以内时它们所有的规则性要大得多”。<sup>②</sup>——所以，我将集中讨论他所谓的“恒

---

①《人性论》第194—195页。

②同上书，第198页。

定性”这一特征的效能问题。<sup>①</sup>我们得到对象持续而各别的存在的信念首先是由于这一特征的。按休谟对此的说明，我们对太阳或月亮的知觉时常中断，但是这知觉常常回复于我们，与往常完全一样，因此就使得我们把这些不同的知觉当作“同一个个体”。<sup>②</sup>不过我们还是意识到了这种间断，我们看到它是和这些不同知觉的“完全同一性”相反的。这就把我们抛入了一种矛盾之中，而我们的心灵自然而然地力图从中解脱出来。心灵被拉向两个不同的方向。一方面，这些知觉似乎是同一的；另一方面，它们又显然不同，因为有间断。我们通过“假设这些间断的知觉是被我们所觉察不到的一种实在的存在联系起来的”，<sup>③</sup>以解决这个矛盾。这个假设从对这些间断知觉的记忆中，从我们不得不把它们认作同一的倾向中，得到了额外的力量和活泼性。获得这个带有巨大力量和强烈活泼性的概念恰恰就是相信了物体的持续存在，这样就说明了这个信念的来源。

以上是对一极端复杂的说明的非常简单的叙述。我们经验中的“恒定性”把心灵置于某种冲突和矛盾之中，对对象的持续而各别的存在的信念是用来解决这个冲突的。严格地按照观念论，“恒定性”可以描述如下。如果有对太阳的一连串非同

---

<sup>①</sup>由于休谟承认，单有“一贯性”是“过于微弱了，不足以确证一切外界物体的持续存在那样一个庞大的体系”（《人性论》第198—199页），他很可能也就承认了，一旦我们采取物体持续存在的假设，这个假设就被用来为他说明我们在经验中所发现的“一贯性”，而这种“一贯性”如果没有某些附加的“原则”，单独是不会首先产生那个“假设”的。如果我们纯粹“为了赋予感觉对象以比我们仅仅在知觉中所观察到的较大的规则性……，从感觉对象的一贯性和经常结合推断它们的持续存在”（《人性论》第197页），那么，对象持续存在的概念似乎应早已为我们所接受了。

<sup>②③</sup>《人性论》第199页。

断的印象，我们的知觉经验就像下面这个样子：

(1) AAAAAAAAAAAAAAAAAAAAAA

但如果在其间我们掉转头或闭上眼睛几秒钟，我们的经验看上去就会像下面的样子：

(2) AAAAAAAAA BBB AAAAAAAAA

而如果在我们的生活中有更多的变化，那么经验就更复杂了，如像下面这样：

(3) AAAAA BBBB CCCC DDDD EEEE FF  
AAAAA

情况(2)是休谟谈到“恒定性”时所想到的情况。他说，在情况(2)，我们假设诸B两边的两个知觉A是“同一个个体”，即使它们之间有用不同知觉填充着的明显的间断。尽管有间断，我们仍倾向赋予它们一种“完全的同—性”。<sup>①</sup>这种倾向的原委是什么呢？他说把(2)那样的情况和(1)那样没有知觉间断的情况混淆起来，是我们的一种趋向。有间断的一连串精确相似的印象使心灵所处的状态，和没有间断的一连串精确相似的印象使心灵所处的状态几乎是一样的，——尤其这种间断很小时更是如此。“任何—些观念只要使心灵处于同样的状态或相似的状态中，那些观念便很容易被混淆，”<sup>②</sup>这是人类心灵的一个基本事实。这里所发生的正是这种情况。

但是把情况(2)和情况(1)混淆起来，不只会使我们相信(2)和(1)之间没有差别。把这两种情况混淆起来，或者说，对它们不加区分，还会使我们认为(2)中的间隔两边的那两个知觉A是“同一个个体”。按休谟所说，这种情况之所以发生，只因为我们把(2)和(1)混淆了，并且把情况

---

①《人性论》第199页。

②同上书，第203页。

(1) 当作“同一对象的持续的形象”。我们把(2)和(1)混淆起来,就是这样使我们把(2)认作是“同一对象的持续形象的”。我们倾向于认为,我们正知觉着的是在间断之前我们所知觉着的同一个东西。而这是心灵发现自己所陷入的那种矛盾的一个方面。

当然,心灵沿着间断的一串印象的进程和沿着没有间断的一串印象的进程是不完全一样的。它们只是看起来好像一样。我们错误地认为这两种一连串印象对我们有完全相同的影响,而休谟认为这个错误很容易发生,因为这两种影响非常相似。在(2)中发生的推移和(1)中我们心灵的倾向“几乎是同样的”,<sup>①</sup>所以我们把它们混淆起来是很自然的。我们不但把虽相似然而不同的知觉当成是同一知觉,而且还把心灵在两种情况下虽相似然而不同的活动当成是同一种活动。

尽管我们强烈地倾向于把(2)认作“同一对象的持续的形象”,我们却不能忽视或忘记在它的一连串印象中的明显的间断。于是,我们趋于认为这一连串印象不可能是同一东西。而这是心灵发现自身所陷入的矛盾的另一面。

“想象沿着各个类似知觉的观念的顺利进程,使我们以完全的同—性赋予这些观念。这些知觉的间断的出现方式,使我们认为它们在许多经过一定时间的间隔后出现的类似而仍然各别的存在物。”<sup>②</sup>

深处于这个矛盾之中的“心灵活动”,就是把两种各别然而相似的知觉状态混淆起来的那种活动。我们错误地把有间断的一串相似的印象当成正像没有间断的一串印象,因而把它当成了“同一对象的持续的形象”,或当成是具有“完全的同—性”

---

<sup>①</sup>《人性论》第204页。

<sup>②</sup>同上书,第205页。

的情况。但是我们要犯这样的错误，那我们一定已经有了“同一对象”或“完全的一同性”的观念。我们应该理解此时存在的的东西和彼时存在着的东西本身完全等同是怎么回事。那么我们最初是怎样得到这个观念的呢？

按休谟所说，我们不是直接从感觉得到这个观念的。我们的经验实际上只是一连串瞬息的、内在的印象，所以即使我们有非间断的一连串精确相似的印象，我们实际上也并未观察到一同一的对象。因此，为了能造成产生出那一矛盾的错误，我们必须先已在这之前造成了另一个错误，即把非间断的一连串精确相似的印象当成“同一对象的持续的形象”。我们做到这点，只能依靠“想象的虚构”。<sup>①</sup>

休谟说，对象与其自身的一同性与纯粹的单一性不是一回事，因为一同性包含时间在内。一同性的观念是单一性观念和多样性观念的结合；它是若干不同时间里一个对象的存在观念。如果我们思想只在某一瞬间存在的一个对象，我们有的只是单一性的观念。如果我们思想在各不同瞬间不同存在着一个对象，那么我们只不过有了各种对象的多样性的观念，即不同的瞬间有不同的对象。但如果“〔我们〕首先想象一个刹那以及当时存在的那个对象，随后再想象时间中的变化，而对象却并无任何变化或间断”，<sup>②</sup>我们就得到了经过若干不同的瞬间仍保持存在的一件事情的观念。我们只是“想象”或“设想”这个对象保持不变和无间断。我们经验中没有任何东西能实际符合那个观念，所以一同性的观念无非是“想象的虚构”。

我们之所以被导致这种“虚构”，还是因为心灵接受其印象时的那种倾向。〔心灵在接受〕未间断的一连串精确相似的知觉的过程中，由于一种惯性，很容易从一个刹那滑到另一个刹

---

①②《人性论》第201页。



那，以致“我们假设所有的变化只在时间方面”，<sup>①</sup>为使这一连串知觉继续下去，并不需要“精神的不同方向”，这样我们就没对这一连串知觉的各个部分加以区分。当然，真正存在着的单个、同一的知觉是没有的。假如真有这样的知觉的话，我们本可以直接从感觉、即恰恰从有了那个知觉，而得到同一性的观念，那么也就根本不会有对同一性观念的任何“虚构”了。更确切地说，我们并没有注意到在这一连串知觉中的任何变化或间断。“由一个刹那到另一个刹那的过程几乎是觉察不到的，”所以我们错误地“假设”这种变化仅仅在于时间方面，而不在知觉本身。由此我们把未间断的一连串知觉当成“同一对象的持续的形象”。

我们至少可以这样说，要理解休谟的这个论述怎样说明我们最初是如何在时间中得到对象的同一性观念，是很困难的。休谟说，我们得到这个观念是通过“构想”时间的某一瞬间，以及在这一瞬间一对象的存在，然后再“想象”时间变化了，而对象却没有任何变化或间断。但如果我们还没有对象在时间中的不变性或不间断性的观念，我们怎么能够“想象”时间虽变，对象却没有变化或间断这样一种情况呢？

如果要想象或构想 $x$ ，那就要求一个人已经有了 $x$ 的观念。我们不可能思想我们没有其观念的东西。正因此，我们尤其不能“想象……时间变化了而对象却没有任何变化或间断”，除非我们已经有了对象的不变性或不间断性的观念。但这个观念正是休谟所说的同一性观念。由此得出，我们不可能进行据说在我们心中产生出同一性观念的那种心灵活动，除非我们先有了作为起点的同一性观念。休谟似乎仅仅依靠我们已经有了同一性观念的假设来“说明”我们怎样获得这个观念，而这样一

---

<sup>①</sup>《人性论》第203页。

来，他就是根本对此什么也没说。但是，如果不能说明同一性观念的来源，他就无法着手去说明持续而各别的存在的观念的来源。他本不用去说我们怎样陷入了要用持续存在的观念来加以解决的矛盾境地。然而即使他已经说了，他的说明也仍然会碰到很多困难。

假如我们真的有同一性的观念，从而有了“同一对象的持续的形象”，又假如想象真的有休漠归于它的那些特性，那么我们有可能会碰到他所说的那个矛盾。我们既会倾向于把同一性归于相似的知觉，也会由于其间断而否认这种同一性。

“……在相似知觉的同一性概念和这些知觉出现的间断性之间既然有一种对立，心灵处在那种情况下就必然感到不安，因而自然而然地要设法逃脱那种不安状态。这种不安状态既然起于两个反对原则的对立，所以它不得不牺牲一个原则而保全另一个原则，以此求得宽慰。但是我们的思想沿着相似知觉前进的顺利进程既然使我们把同一性赋予它们，所以我们总是不能心甘情愿地抛弃那个同一性的看法。因此，我们必须转向另一方面，假设我们的知觉不再是间断的，而是保持着一种不变的、持续的存在，并因此是完全同一的。不过在这里，这些知觉出现时的间断既是那样长久，而又屡屡不断，所以我们就不能忽视这些间断。”<sup>①</sup>

这种冲突或不安自然是想象所不容的，而“为了使我们摆脱这个困难，我们就尽量掩盖这种间断，或者不如说完全把它除去了，这就是通过假设这些间断的知觉是被我们所觉察不到的一种实在的存在联系起来的。”<sup>②</sup>

这种“假设”或“虚构”在消除那个冲突的同时挽救了现象。虽然持续存在的概念是个“虚构”，但我们需要用它来医治没有

---

<sup>①②</sup>《人性论》第206页，第199页。

它心灵就会不可避免地陷入的困惑状态。

注意到下面一点是十分重要的：在这一说明中，我们得到同一性的观念并因此最初陷入困惑，只因为我们还沉溺于另外一种“虚构”，或至少因为我们没有认识到知觉性质的某些事实。按休谟所说，实际情况是，我们所曾知觉到的一切都是知觉，它们都是“内在的、倏生倏灭的存在物，并且也显现得就是如此”，<sup>①</sup>但如果我认识到这一事实并牢记在心里，我们就决不会被引到同一性的观念或相信持续而各别的存在。我们就不得不仅仅满足于对我们“转瞬即逝”的知觉的流逝的画面所形成的信念。这一点休谟不止一次地强调过。他坚持认为，尽管哲学家把他们的“内在的、倏生倏灭的”知觉同这些知觉所表象的对象或被知觉到的对象区分开来，但普通人——“有时我们全体都是”这种人<sup>②</sup>——“却把知觉和对象混淆起来，并赋予他们所感觉和所看见的那些事物以一种各别而继续的存在”。<sup>③</sup>他们“假设他们的知觉是他们的唯一对象，从没有想到内在和外在外在、表象的和被表象的双重存在”。<sup>④</sup>休谟试图说明的正是普通人，而不是哲学家对外在的对象世界的信念。

“谁要愿意说明关于物体的持续而各别的存在的那个通俗意见的根源，那他就必须把心灵放在它通常情况下来考虑，并且必须依据下面的假设来进行说明：即我们的知觉就是我们的唯一对象，而且即使当它们未被知觉时也仍继续存在。这个意见虽然是虚妄的，可是它是一个最自然的假设，只有它才是想象最先采纳的。”<sup>⑤</sup>

于是就出现了这样的问题：休谟是否能够在说明持续而各别存在的观念的根源的同时，对〔心灵的〕这种“通常情况”作一

---

①②③④⑤ 《人性论》第194页，第205页，第193页，第205页，第213页。

严谨的描述呢？他认为普通人所处的情况确实是怎样的，他是否能说明他们是怎样处于那种情况的呢？

他说，普通人“把他们的知觉当作是他们仅有的对象，并且假设，亲切地呈现于心灵的那种存在物就是实在的物体或物质的存在”，<sup>①</sup>这至少意味着，普通人认为他们知觉到椅子、桌子、树、石头、并且他们认为，他们看到和感觉到的这些事物当未被知觉时仍然存在。这种看法本身并不意味着他们采纳了他们知觉的事物是“内在的和倏生倏灭的”存在的哲学观点。休谟自相矛盾地说，普通人“假设他们的知觉是他们仅有的对象”，因为在他看来，知觉实际上是知觉活动的对象，是直接呈现给心灵的。但如果认为这意味着普通人相信他们所知觉到的一切都是依赖于心灵的知觉那样一种哲学观点，那么休谟似乎就是因自己的根据而妨碍了他去说明持续而各别存在的信念的根源。他明确地论证说，如果普通人一开始就相信那个哲学观点，他们本来根本就不会达到那个信念。

所以，休谟似乎只是说，普通人最初处于对知觉和持续的对象不加区分的状态。这不是说他们有哲学的知觉概念，然后把它用于树、石头和其他对象，而只是说他们认为他们看到和感觉到树、石头和其他对象，却根本不把它们认作哲学意义上的“知觉”。但这会达到什么结果呢？我们看到和感觉到树和石头，这一想法很可能包含着这样的思想：我们知觉到的这些事物在未被知觉到时继续存在着。所以，我们处于普通人那种状态，具有他们那样的特点，就要求我们已经有了继续的、未被知觉到的存在的观念。为了具有那个信念，我们需要这个观念。如果休谟要说明在心灵中本来没有的那个观念的起源，他就必须表明这个观念是怎样在普通人的意识中产生出来的，而

---

<sup>①</sup>《人性论》第206页。

按现在的提法，普通人的意识早就有了这个观念。休谟没有对获得持续而各别的存在的观念以前、从中能自然而然地产生出这个观念的普通人的意识状态加以描述。他所需要的是对普通人看待事物的方式的描述，这种方式既不把他们所知觉的东西的持续而各别存在的信念赋予他们，也不把他们所知觉的一切东西都是“内在的、倏生倏灭的存在”的哲学观点赋予他们。但是休谟没有提供这样一个描述，而是正相反，他趋向于把这两种信念都归于普通人，这样就使他们明显不一致了，而且也没有对持续而各别存在的信念的起源问题作出说明。凡意味着普通人一开始就有那个信念的任何说明，都没能解释他们原来是怎样有了那个信念的。

为试图把普通人的观点从完全的矛盾中解救出来，休谟既把他们知觉的一切都是哲学意义上的知觉的观点加给他们，又几乎迫不得已地把另一关于心灵性质的非常深奥的论点加给他们。既然普通人认为他们知觉的东西是“实在的物体或物质的存在”，那么：

“确实，这个知觉或对象也就被假设为有一种持续而不间断的存在，既不因我们离开而消灭，也不因我们在场而使其存在。”<sup>①</sup>

普通人在假设知觉可以离开心灵而不被消灭时，看起来他们好像完全是前后矛盾的。休谟试图把他们从这种矛盾中解脱出来，他采取的办法是把知觉的存在和知觉在心灵面前的表象区分开来。根据他的心灵理论，这种区分是可能的。因为每一知觉都可与其他一切知觉区分开来，因此，就某一特定知觉来说，假设它与属于同一束知觉的其他各个知觉分开存在，这里没有任何矛盾。一个知觉之被知觉到或被感觉到也正是它被呈

---

<sup>①</sup> 《人性论》第206—207页。

现于心灵，但既然根据休谟所说，心灵无非是一束知觉或知觉的集合，所以一知觉不依赖于任何心灵而存在是可能的，因而它未被知觉而存在也是可能的。因此，没有什么能防止普通人相信他们看到和感觉到的知觉在未被知觉时的存在。知觉的表象的间断并不意味着它的存在的间断，所以普通人可以通过假设那断断续续呈现给心灵的知觉仍然是持续存在着的，来说明他们经验中的间断。按休谟所说，至少这个假设没有任何荒谬之处。

这里休谟似乎认为普通人相信他的心灵和人格同一性的哲学理论，而在这同一节的前面，他却指出，人格同一性的性质问题是非常深奥的，要求用非常渊博的形而上学来解答它，因而普通人显然没有关于自我或人格的确定的或明确的观念。可能他的论证只是说，不依赖于心灵而存在的知觉的观念事实上并不矛盾，不管普通人会随便地把它想成什么。所以，在他们想到他们的知觉未被知觉而继续存在时，这里没有什么实际的不协调之处。然后他实际就表明，他们的观点在哲学上是完全值得尊重的（很可能他们自己还不知道），这样，他就可以把对普通人观点的潜在的的决定性反驳解除掉了。但是，只要普通人已相信他们所知觉的是哲学意义上的知觉，那么，矛盾的征兆就会出现，并且休谟认为他们不可能从这个信念出发达到持续而各别的存在观念。而如果他们真的没有这个信念，那么也就不需求助于他们的心灵理论，因而也根本不需赋予他们任何深奥的哲学理论了。

但是，持续而各别的存在观念的来源问题仍然没有得到说明。休谟仅仅说明普通人的见解没有矛盾是不够的，他必须说明，我们最初是怎样得到持续而各别的存在的观念的。似乎没有疑问，如果我们已经有了持续的、未被知觉时的存在的观念，我们又注意到休谟所描述的我们经验中的那种冲突，那么

我们就会自然而然地采纳知觉的持续而未被知觉的存在的假设。这似乎是把这种情况下我们的各种倾向都包容下来的最明显最容易的方法了。休谟常常好象说，他想要说明在那种情况下我们怎样被引导到接受这个假设的——是什么引导我们“假设”我们的知觉在未被知觉时继续存在，我们怎样能够“同意”那个命题，或者说，心灵是怎样“形成这样一个结论的”。<sup>①</sup>但是，一个人一旦已经有了构成某个信念内容的观念，那么要说明他怎样在特定情况下得到那个信念，要比说明他原先怎样得到某个非常复杂的观念容易得多。我们不能把得到一个新观念说成仅仅在若干先前就能理解的候选观念中，选出一个与一切有效材料最为一致的观念，因为在得到一个新观念时，我们是去发现某种可理解的东西，或去理解我们以前不理解的东西。虽然休谟总的意识到，在说明信念的来源时，必须首先说明构成该信念的那些观念的来源，但是在目前情况下，他倾向于缩小这两项任务的差别，并认为，说明观念的来源与说明这观念事实上似乎怎样，两者比起来，前者的困难要少得多。

这种倾向也表现在休谟论述中莫名其妙的矛盾上。<sup>②</sup>他想要强调关于持续而各别的存在信念的根源在想象中，而不在理解中，它不是由经验的推理来达到的，而是通过心灵的某些原始原则的自然而然的活动来达到的。这是他贯穿在人的科学中的基本方针的一个特点。他认为，想象是我们本性中“感受的”或“激情的”那一部分的发源地，而不是“思辨的”部分的发源地。可是在这里，他似乎把这一对照忘记了。想象产生对持续的存在的信念，而据说在这想象中发生的“心灵活动”却有着十

---

①《人性论》第206页，着重号是本书作者加的。

②肯普·史密斯在《大卫·休谟的哲学》第548—549页简略地提到这种矛盾的情况。

分强烈的“理智的”或“认识的”色彩。他把这个信念实际描绘成我们不知怎么构想出来用以解决心灵中的矛盾的一种精心的假设。事实上，他把持续存在的观念说成是仅仅由于我们“杜撰”或“假设”了我们知觉的持续存在才进入心灵的。而且休谟没有说明“杜撰”或“假设”某个东西和相信这个东西有什么不同。我们知道，信念要求有一个我们信以为真的东西的观念。那么，如果可能的话，一个人是怎样能够“杜撰”或“假设”他没有其观念的那个东西的呢？由于对此没有作出回答，休谟说明持续的存在观念的根源问题就几乎没取得任何进展。他的“说明”无非是声称我们通过“杜撰”或“假设”未被知觉时持续存在的物体的存在，得到了物体的持续存在的观念。我们就是这样解决心灵中的又一个不可避免的冲突的。但这不但不是什么说明，而且也无助于休谟确立想象对理智的支配地位。

休谟的论述显然不能说明持续的存在观念的来源，这一事实可能会使人们似乎合理地假设，他主要关心的根本不是这个观念的来源问题。H·H·普赖斯论证说，休谟并不问这个“直截了当的经验心理学的问题”，<sup>①</sup>他似乎问的更像这样的问题：“我们以感觉印象的何种特征来断定物质对象命题？”<sup>②</sup>按照普赖斯的看法，这既不是心理学问题，也不是因果性问题，而是关于“物质对象语词和物质对象语句的意义，以及它们的使用规则”的问题；它是属于“现在所说的‘哲学分析’那种探讨”中的一个问题，<sup>③</sup>按照普赖斯的看法，休谟是通过表明如下见解来回答这个问题的：仅当我们的感觉印象呈现出恒定性和一贯性时，我们才断定物质对象的命题。

如果这真是休谟的目的，那《人性论》中题为“论感官方

---

<sup>①</sup>H·H·普赖斯：《休谟的外部世界的理论》，牛津，1963年，第13页。

<sup>②③</sup>同上书，第15页。



面的怀疑主义”的几乎整个一节都是多余的了。虽然他在两小段话中指出，“物体持续存在的观点依赖于某种印象的一贯性和恒定性”，<sup>①</sup>但他并没有就此罢手。他继续用了大约15页之多的篇幅试图说明“这些性质是依据什么方式产生了那样奇特的一个观点的”。<sup>②</sup>他想确切地表明，我们经验中的这些特点是怎样作用于我们去产生持续存在的观念及其信念的。这就把他关于持续的存在问题的讨论和因果性或必然联系问题的讨论完全一致起来；在每一讨论中，他主要感兴趣的都是心灵的各种活动的因果问题。

况且，如果不从因果性方面来理解，那么怎样理解普赖斯归于休谟的那个问题，也就不清楚了。休谟认为对持续而各别的存在的信念不可能在经验的基础上用理性来确证，所以，“我们以感觉印象的何种特征来断定物质对象命题？”这一问题，也不能当成是问：我们感觉经验的何种特征能证明我们断定物质对象命题时是正当的？休谟认为根本没有任何东西能证明我们的这种正当性。但是，把这个问题当成问是什么引导我们，或是什么使我们相信物体的存在，则是把它当成了一个因果性的问题，或毕竟至少是寻求一种解释。而这样来看，也并不否认休谟关心所谓的“物质对象语词和物质对象语句的意义”问题。他问持续而各别的存在的观念及对这种存在的信念的来源问题，也就是问，我们究竟是怎样达到对任何物质对象语词或语句的理解和信念的，或者，它们怎样有了对于我们而言所具有的那种意义。

假如休谟主要关心的不是持续存在的观念的来源问题，他对这个题目的论述就会不符合他的基本哲学目的。他有一种人性理论，根据这种理论，我们心灵中曾有的每一观念都是通过

---

<sup>①②</sup>《人性论》第195页。

某种自然的或原始的心灵活动最终来自简单印象。因此这种人性理论应当能够说明物体的持续存在的观念究竟是怎样进入原先不具有它的人的心灵中的。如果观念是天赋的，它生来就在心灵中，或由上帝放在心灵中，因而不来自于经验，那么，休谟的人性理论就是荒谬的。但即使在那个意义上说持续而各别的存在的观念是天赋的，要问普赖斯提出的关于我们在什么情况下断定物质对象命题的问题，并根据恒定性和一贯性来回答，也仍然是有意义的。那时我们可以说，是我们的经验引导我们运用我们的一个天赋观念对各种不同情况作出断定。休谟问的问题是先于普赖斯的问题的。他要表明持续而各别的存在的观念不是天赋的，并且他可以完全自然主义地说明它怎样在心灵中出现。所以，不管他对这个因果问题的回答可能多么无力，我们应当理解他为什么在《人性论》的“论感官方面的怀疑主义”一节中恰恰问那个问题。

《人类理解研究》根本没试图说明对象的持续而各别的存在信念的起源问题。确切地说，他把这个信念描绘成“由自然的本能或偏向”带给一切人的一种“普遍的原始的观点”。

“似乎很明显，……不需任何推理，甚至几乎在运用理性之前，我们就总在假设一外部世界，它不依赖于我们的知觉，即使我们以及每一个能感觉的生物都不在或被消灭了，它也存在着。甚至动物也受同样观点的制约，在它们的一切思想、计划和行动中，都保持着对外部对象的这个信念。”<sup>①</sup>

通俗的信念的这种“自然性”在休谟看来是非常重要的。它为知觉和对象之间的非自然的、人为的哲学区分提供了一个实质的对照，描述了哲学观点可能获得的任何合理性的唯一发源。但是由于强调了这种信念的原始性和最初性，也就极少以

---

① 《人类理解研究》第151页。

致没有余地按着休谟为人的科学推荐的路线来说明该信念的来源了。

休谟归于普通人的观点大致是说，未被知觉而持续存在的东西正是不时呈现给心灵的知觉。如果我们对这个观点稍加考察，它就无法成立。“稍有一点反省和哲学思考”就足以使我们确信这个观点的荒谬。有许多我们非常熟悉的有关知觉的事实，即使我们对之稍加思考，也很容易使我们确信，我们的知觉“不具有任何独立的存在”，而是“依靠于我们的器官，依靠于我们的神经和元气的配置”。<sup>①</sup>例如，当我们用手指压迫我们的一只眼睛，我们会看到双像；物体看上去的大小依赖于它们和我们之间的距离的远近；我们在“疾病和发热”时，它们似乎具有的颜色和其他性质都有变化，等等。但是如果我们的知觉并未和我们截然区分或完全脱离，它们也就不可能有继续的存在。所以，我们的知觉不依赖于我们而继续存在的观点肯定是错误的——它无法经得起最轻微的批判的检验。

休谟说这些“实验”能很容易地驳倒〔知觉有独立的存在的那个见解，他对这些“实验”没有作十分充分的描述。我们至多只能说，这些实验表明，我们在特定情况下知觉到的东西是部分依赖于我们的肉体 and 感官的状态的。当然由此不能得出，我们所知觉的是其存在依赖于知觉它的心灵的一个“转瞬即逝的”、“内在的、倏生倏灭的”东西。但是我一开始就指出，休谟从来没有认真考虑支持或违背观念论的任何证据。他把必须按照这个理论来描述人所熟悉的知觉事实，完全看成是理所当然的。它是哲学家们一当完全反省知觉的性质和对象，就会很容易而自然地达到的一种观点。

虽然哲学家们结论说，他们的知觉在其存在中断时并不保

---

<sup>①</sup> 《人性论》第211页。

持存在，但他们确实认为在那些间断期间有某种东西继续存在。这就是他们所说的“对象”，它有完全不依赖于它被知觉而继续的无间断的存在和同一性。所以这种哲学体系把我们反省知觉的性质时不可避免地感到的两种冲动和解了。

“想象告诉我们说，我们的互相类似的知觉有一种持续而不间断的存在，并不因其不在眼前而被消灭。反省又告诉我们说，甚至我们那些互相类似的知觉，在其存在方面也是间断的，并且互不相同。于是我们借着一个新的虚构躲避开这两种意见的矛盾，这个虚构由于把相反的性质归之于不同的存在物，就是把间断性归之于知觉，把持续性归之于对象，所以它就既适合于反省的假设，又适合于想象的假设。”<sup>①</sup>

于是，这个哲学的体系就杜撰出“一个双重的存在”，以此声称提供了解决知觉的心灵不可避免地发现自己所处的矛盾状态的一个比较满意的解决办法。

虽然休谟对这个成熟的哲学理论不表赞同，但认为它是反省我们对世界的知觉时的不可避免的结果。他甚至试图说明它怎样和为什么受到我们的欢迎。不管它可能多么“怪异”、多么人为造作，仍使我们接受了它，这只因为我们由之开始的那个通俗见解的自然而不可抗拒的魅力。的确，我们之所以不相信这个哲学理论只根据对知觉事实的推理和反省。由于从我们的知觉是转瞬即逝的、直接呈现给我们心灵的唯一的这个东西这个假设出发，我们不可能合理地推断出它们所“表象”的其他东西的存在。在休谟看来，任何这样的推断都必须建立在知觉和知觉所表象的事物之间观察到的恒常结合的基础上，但既然只有知觉被呈现给心灵，那么所要求的恒常结合就无法观察到。

如果哲学家只直接通过由熟悉的知觉事实而进行的推理得

---

①《人性论》第215页。

出他们的理论,那么,一当“一点反省和哲学思考”使他们醒悟到“我们的感性知觉独立存在的说法是违反最明显的经验的”,<sup>①</sup>人们就会期待他们作出结论说,并没有持续的、未被知觉的存在那样的东西。但是他们没有得出这个结论。他们保留了这个概念,并把它们归于他们发明出的另一样东西。即使在我们最富于哲学思考的时候,我们也无法避开我们相信某种东西未被知觉时持续存在的那种倾向力。这个意见属于那些“我们因其适合于心灵而借一种本能或自然的冲动而信奉的……意见”,<sup>②</sup>所以,不论多少抽象的形而上学推理一刻也无法把它逐驱掉。通俗见解的自然的、原始的魅力十分强烈,远非支持那种哲学观点的抽象推理能与之相比。

“自然是顽强的,不论受到理性如何猛烈的攻击,也不肯退下战场;同时理性在这一点上又是十分明显的,无法加以掩蔽。我们既然不能调和这两个敌人,所以我们就力图尽可能地求得安定,就是通过依次满足两者的要求,并虚构一个双重的存在,使两者各自在其中找到具有其所希望的全部条件。”<sup>③</sup>

如果没有相信持续的存在的自然而不可抗拒的倾向,这种哲学观点决不会被任何人所接受。休谟所说的“哲学的体系是由通俗的体系获得它对想象的全部影响,它没有被理性或想象所直接采纳”,<sup>④</sup>就是这个意思。

虽然这种哲学观点好像依赖于通俗的观点,不过休谟还认为,这种哲学观点又自相矛盾地和那个通俗的见解相抵触。他说,如果这个哲学理论是正确的,通俗的理论就完全是错误的。普通人对他们所知觉的东西有虚假的信念。那么毫无疑问,哲学的体系与我们的知觉不依赖于它们被感知而持续存在

---

①②《人性论》第210页,第214页。

③④同上书,第215页,第213页。

的论点是相矛盾的。这就是对我们熟悉的知觉事实进行的“一点点反省和哲学思考”所应表明的。但是，是否这就证明通俗的见解是错误的呢？如果普通人实际相信他们所知觉的是哲学意义上的知觉，而且相信正是这些知觉在未被知觉时仍持续存在，那么就可以证明通俗的见解是错误的。因为哲学的体系与这种见解是相矛盾的。所以，休谟似乎还是应把这种有关知觉的深奥的哲学论点归因于通俗的论点，这种哲学论点据说在经过〔对通俗的论点的〕“一点点反省和哲学思考”之后，对于“最明显的经验”是显而易见的。

而在另一方面他还坚持说，要是普通人果真采取那种见解，他们就决不会达到对持续而各别的存在的信念。这个反命题可能难以证明，但休谟对此确信无疑，他提出了他的独具特点的挑战：

“假定我们的知觉是断续的、间断的，并且不论如何相似，也仍然互有差异；同时让任何一个人根据这个假设指出，想象为什么直接而立刻地进行到另一个存在的信念上，这个存在与这些知觉性质上相似，但是继续的、不间断的、同一的；在他把这一点说得使我满意之后，我就答应放弃我现在的意见。”<sup>①</sup>

他的自信部分地来自先前关于哲学观点的通俗起源的那个看法。如果任何人真的充分相信我们的知觉没有持续的或独立的存在，他就会发现，在他的休谟所描述的那类经验中没有任何冲突或对立。所谓的“恒定性”就会仅仅被看成相似性的复现。一个人就会知道他一直所知觉的无非是经常变化的景像中“转瞬即逝的”各个项目。据说之所以发生对持续而各别的存在的信念，是为了解决内心的矛盾，所以如果没有矛盾需要解决，它就不会“被想象所采纳。”

---

<sup>①</sup> 《人性论》第212—213页。

这就暗示出，如果休谟有任何希望去说明持续而各别的存在的通俗信念的来源，他就应把通俗见解看成不受关于我们的知觉的“依赖”性的任何哲学论点的约束。因此，如果普通人对他们所知觉的和他们认为未知觉时持续存在的东西完全不作区分，他们就会持有那个观点——他们会认为正是他们知觉的那些东西在未被知觉时仍然存在。然而根据哲学的观点来看，通俗的见解仍然是错误的，因为他们所知觉的事实上是“内在的、倏生倏灭的”，并且是不能脱离知觉者的。如果他们认为他们实际知觉到未被知觉时持续存在的东西，不管他们把那东西当作什么，他们总之是错了。

是否这种哲学观点代表了有关知觉的最终真理呢？休谟的回答是复杂的。他认为哲学的体系无非是一种“缓和的补救办法”，不可能真正使我们满意。<sup>①</sup> 尽管我们已经看到，它看上去的合理性是从它所否定的通俗观点中引出来的，不过它还有其他一些缺点。当我们拘于这个理论时，可能就像愚笨地相信休谟认为我们在其他方面会自然而然倾向于相信的事情一样。对我们的持续而个别的存在信念的说明，仅仅诉诸于想象的各种性质和我们的经验的各种可观察的特性，它没有把这些性质或特性和未被知觉而实际确实持续存在的任何东西联系起来。在这个说明中一点也没有诉诸被知觉到、而在未被知觉时也实际持续存在的任何东西。事实上，这个哲学理论明确否认有任何这样的东西。于是，休谟经过对知觉性质的反省以及达到这种哲学理论，发现他倾向于“完全不信任”他的感官或想象，倾向于不相信自然而然地出现于我们的那些东西。<sup>②</sup> 他认为，感官和想象的作用方式无法保证我们有对持续的事物世界的真实信

---

① 《人性论》第211页。

② 同上书，第217页。

念，无法表明我们信念是合理的或能为之辩解的。我们的哲学推理越深，就会变得越不满意。

“在理性和感官两方面的这种怀疑主义的疑惑是一种永远不能根治的疾患，它每时每刻都可以复发，不论我们怎样加以驱除，有时似乎完全摆脱了它。不论根据任何体系，都既不可能为我们的知性也不可能为我们的感官进行辩护，而我们如果力图以这个方式证明它们的正当性，反而会更加暴露它们的弱点。怀疑主义的疑惑，既是自然而然地发生于对那些题目所作的深刻而透彻的反省，所以我们越是深入反省（不论是反对或符合这种疑惑），这种疑惑总是越要加剧。”<sup>①</sup>

对知觉性质的哲学反省不可避免地会导致怀疑主义。这种反省必定会把我们的自然的信念描述为无根据的和错误的。那怕一点点反省就足以使我们相信，我们在日常生活中的境况比我们不加思考地设想的还要糟。

这个结果不管多么令人沮丧，却无法通过进一步的哲学思考来避免。在哲学中没有任何去除怀疑主义的办法。不过，这个哲学的结论所具有的说服力至多也是暂时的和不稳固的，不管它在某一特定场合下可能多么有力。“我们的固执的本性”可以马上消除我们的怀疑主义疑惑，而“疏忽和不注意”提供了治疗我们的疾病的简便药方。<sup>②</sup>这并不是说这种本性不知怎么就驳倒了怀疑主义，并证明它是不正确的。我们的自然的本能不能成功地对付或解决怀疑主义的疑惑；它们只是湮没了它们。人就是那样构造起来的，以致他必须相信比方说物体的存在，即使他无法用任何确当的理由为这种信念作辩护。不管多少确当的推理都不能使他摆脱由反省这个信念的根据而不可避免产

---

①②《人性论》第218页。



生出来的怀疑主义疑惑。不过，我们确实还是摆脱了这种疑惑。

“最幸运的是，理性虽然不能驱散这些疑云，可是自然本身却足以达到那个目的，把我的哲学的忧郁症和昏迷治愈了，或者是通过松懈这种心灵倾向，或者是通过某种业余爱好和我们感官的生动印象，清除了所有这些幻想。我就餐，我下棋，我谈话，并和我的朋友们寻欢作乐；在经过三、四个钟头的娱乐之后，我再回到这些思辨上，就觉得这些思辨那样冷酷、牵强、可笑，因而发现自己无心再继续进行这类思辨了。”<sup>①</sup>

我们无法避免把我们哲学反省的结果看成是人为设计出来的，尽管对那些信念的不合理性乃至荒谬性有令人信服的哲学证明，我们仍不可避免地屈服于自然，并接受“世人的一般原理”。<sup>②</sup>

这种情况可能开始使我们对我们究竟为什么要从事这个特别的哲学研究活动感到惊讶。<sup>③</sup>这种哲学活动可以、并将使我们灰心丧气，使我们一时和我们普通的自我本性疏远开来，但是，它的影响是不能持久的，我们不会继续相信哲学揭示了自我的真正真理。当然，我们也不会变得相信其相反的观点；我们只顺从趋向于“普通生活的活动、职业和消遣”<sup>④</sup>的那些比较强烈的冲动。不过，不管哲学的结论粗看起来会显得多么“冷酷、牵强和可笑”，我们确实有趋向于它的自然而然的人类倾向。“人类的心灵几乎不可能像动物的心灵一样，停止在构成日常谈论和行动的题材的那些对象的狭隘范围以内，”<sup>⑤</sup>人尽管

---

①②《人性论》第269页。

③在本书第10章中我还要讲到休谟关于哲学怀疑主义和日常生活之间的对立这个概念。

④《人类理解研究》第159页。

⑤《人性论》第217页。

有弈棋和与良友为伴那样的乐趣，但他仍然还有对他自己和他的心灵、感觉和活动的行使方式的自然而然的好奇心，这个好奇心是他无法永远抑制下去的。虽然这种好奇心趋向于使他疏远普通世人，但除此以外，似乎没有什么方法使他满意，而在这种好奇心背后的无非是深邃的人类情感<sup>①</sup>。由哲学引起的“忧郁症和昏迷”不足以阻止人们从事哲学，因为那里有他们需要的东西，从中他们得到了用其他任何方式都无法得到的东西。

但人们可能还要问，他能从哲学研究中得到哪些具有持久价值的东西呢？到目前为止，似乎一个人最多只能指望得到片刻的、或侥幸有几小时的确信，即相信他已发现他在普通生活中所相信的一切事情都是愚蠢的幻想——而甚至这种确信也不能持久。但正是这种哲学的“结果”的暂时性和不可靠性，揭示了休谟感兴趣的真正的真理。只有当我们认识到我们返回到普通生活是多么容易，并把哲学的无效的结论抛在脑后，我们才能够观察休谟关于人性的基本观点。然后我们才去评价。

“……人类所处的那种奇怪的状态，虽然他们必定要活动、推理和信仰，但他们却不能靠他们自己最勤奋的探讨使自己搞清这些作用的根据，或消除可能出现的反对这些作用的诸难。”<sup>②</sup>

这一直是休谟讨论怀疑主义问题时的要点。这些讨论都是要表明，传统上所理解的理性不是人生的主宰力量。假如它真是人生的主宰力量，那么一切信念、谈话和行动就会消灭，自然会很快结束人类悲惨的存在。与传统的概念相反，信念“更恰当地说是我们天性中感性部分的活动，而不是认识部分的活动”。<sup>③</sup>但是，这一决定性的事实只有通过实际生活中理性的

<sup>①</sup>《人性论》217页。

<sup>②</sup>《人类理解研究》第160页。

<sup>③</sup>《人性论》第183页。

重要性的明确而可信的证明，才能被我们清楚地认识到。我们在哲学的怀疑主义的真理中发现了这个证明，而只在这时，我们才确实真正洞察到了人性的根据。

如果我们仍停留在传统的哲学理论上，我们就将不可避免地认为我们在日常生活中要比我们最初设想的糟得多。但如果那个真正的发现并不带有哲学的确信本身，而是在鉴别那种哲学确信的不可靠性和暂时性的根源时得来的，那么我们可能就不再会认为我们是那样悲惨了。如果我们看到我们完全没有、也不可能按照传统哲学关于合理的信念和行动的概念来行事，那么恰恰可能的是，我们的不满会指向那个概念本身，而不会指向被认为不符合那概念要求的我们的日常生活。当然，只要我们认为笛卡尔的哲学模式包含了我们在日常生活和科学中试图达到的那种合理性概念，上述结果是不会出现的。那时我们将不是为我们所具有的这个唯一图式的人为性和不着边际而惋惜，而是为我们通常“不能”达到这个图式而悲叹。所以，我们所需要的、并且完全符合休谟对人性进行“实验的”考察这一精神的，是有选择地描述我们实际上是怎样度过日常生活的，以及我们把什么看作日常生活中所发现的最合理的信念和行动所必不可少的。笛卡尔的图式肯定不止是一先验的偏见，那里有确证这个图式的深刻思考。不过，我们仍然认为，这个图式中不存在如下选择，那就是既采纳这些思考，而同时又提供出我们实际怎样和为什么进行思想和行动的比较自然主义的、因而比较合意的概念。对于这样一种选择的探索，休谟甚至连一点苗头都没提到，这或许因为观念论使这种探索对他来说是不可想象的，可是我们一旦避开观念论，在休谟对人的专门研究的总图式中又没有什么东西能使我们排除对传统的哲学图式的选择。

## 第六章

---

### 人格同一性的观念

于是沉入你自身之中，  
难得糊涂一会儿吧！

椅子、桌子、树木这样一些外界的物体，并不是不管被知觉与否我们都认为它们在时间中持续存在的唯一的東西。我们还有关于自我、关于心灵、或者说是关于人的观念。这种观念是贯穿人生而始终不变的東西。当我们谈论自己，谈论温斯顿·丘吉尔，谈论克拉玛佐夫兄弟时，都能理解自己谈的是什么。可是，我们又是怎么，以及从哪里获得这些观念的呢？我们为什么能够把世界想象成包容着许多各别而持续存在的自我的呢？

有些哲学家认为，我们是直接或即刻就意识到自己的。“我们每时每刻都十分熟悉地知道被我们称作自我的东西。我们感觉到它的存在，感觉到它的持续的存在。”<sup>①</sup>如果这样，我们就是直接从感官获得自我的观念的，一如从感官获得红色的观念那样。可是，休谟发现，事实并非如此。他认为，若要直接地从感官获得一个X的观念，首先应获得一个X的印象。我们每个人对自己都有一个观念，即把自己看成是一个纵贯一

---

①《人性论》第251页。

生而始终不变的存在者。因此，任何一个能单独产生这种观念的印象本身也须在人的一生中持续不变。然而这样的印象并不存在。各种印象都是一个接一个地出现，迅速地更替着，没有哪个能持久存在。即使某个印象是关于某特定时刻自我的印象，而另一些则是关于另些时刻自我的印象，自我的观念作为某种毫无中断而毕生都持续存在的东西，也不能算是某单个印象的单纯摹本或对应者。因此，自我的观念并非直接来自感官。

“观察一下”我们自身，看看我们所觉知的东西，将会发现什么？

“对我来说，每当我深入体会我自己时，总是遇到这个或那个特殊的知觉，如冷或热、明或暗、爱或恨、痛苦或快乐等。任何时候我们都不能在没有一种知觉的情况下把握我自己。除了知觉，我永远无法观察到其他任何东西。”<sup>①</sup>

我们所能观察到的不过是一连串连续的知觉，此外别无他物。我思、我看、我爱、我恨，也即指某些知觉的出现。我从未发现任何不变的、不中断的东西存在过，只有“一束不同的知觉或不同知觉的集合，它们迅速地相继出现，永远不停地流动着。”<sup>②</sup>这就是呈现给“内感官”或反省的仅有的材料。

外在的对象也是如此。“我们关于物体的观念不过是心灵用若干不同可感性质的观念形成的集合，这些性质构成了对象，我们发现它们相互间是恒常结合在一起的。”<sup>③</sup>我们在经验中从未发现有哪个对象自始至终保持着同一性，只看见知觉的集合，不过“我们把这种集合视作一个东西，视作虽经激烈变化但还是持续存在的同一个东西。”<sup>④</sup>因而，自我同一性和

---

①②《人性论》第252页。

③④同上书，第219页。

外界物体的同一性只是我们想象的结果，而不是观察的结果。

我们的同一性或同样性观念正是关于对象在时间流逝中不变和不间断的观念。差异性观念则是关于若干不同的对象同时或交替存在的观念。我们在第5章中已见到，休谟指出人其实很容易把后一种情况当作前一种情况。他说，考虑一连串相关对象连续不断地出现与考虑一个不变又不间断的对象存在的情形极其相似。我们极易将心灵的一种活动或倾向与另一种相似的活动或倾向混淆起来。我将力图指出，这种错误对休谟说明同一性观念的根源有多么重要的影响。

我们会本能地把一串类似的知觉自然而然地当作一个持续存在的东西。可当我们在两种不同的时刻考察这串知觉时，就定会看到呈现给我们的是不同的东西，因而也是一种差异性的情况。可是，我们内心有一种视这串知觉为不变又不间断的东西的强烈倾向。从以往哲学家的种种努力来看，人们很喜欢创造出某种在整个交替变化过程中不变并无法被直接观察的东西。<sup>①</sup>他们称这种东西为实体，在人身上就称作灵魂或自我。这样从表面看，同一性与差异性的矛盾似乎解决了。我们所感知的连续的知觉都是可变的、可间断的。但还有另一些像实体这样的东西却被认为是在这一切变化中保持不变和不间断的。变化是实体“固有”的“偶性”，实体本身始终不变。

休谟认为，实体的概念纯粹是哲学家的虚构。不管我们在思考个别事物的观念时多么容易不由自主地使用它，它仍然是难以理解和没有必要的。它显然是虚构，因为所有那些被认为有持续同一性的对象其实不过是些被相似、相近或因果关系连接起来的不同部分。

“因为这种连接显然符合我们的差异性观念，所以我们只

---

<sup>①</sup>《人性论》第219页以后。

是由于一种错误才认为这种连接有同一性；而使我们陷入这种错误的那些部分之间的关系既然只是一种导致观念的联想并使想象在观念之间顺利推移的性质，那么错误所以发生只是因为这种心灵活动和我们思考同一的、持续存在的对象时的心灵活动很相似。”<sup>①</sup>

休谟以为，有关实体的虚构也是难以理解的。因为这要求对无法形成观念的东西形成一个观念。实体无法由经验来认识，可我们举称事物的唯一方式只能凭借那些来自经验的观念。<sup>②</sup>有人把实体定义为“可自在存在的东西”，但这个传统的定义并不能把实体与那些呈现在人心中的流动而可变的知觉区分开来。我们的每一个知觉都不是相同的，并且也不同于宇宙中其他事物。想象能将每一个别事物同其他事物区分开来，凡是能想象的，都是可能的。因此，每个知觉都能离开其他知觉而独立存在，其存在也无需他物的支持。从上述实体定义可以推知，每个知觉都是一个实体。然而，实体论的本意是要提出某种有别于知觉的东西，以此作为知觉的基础。<sup>③</sup>当然，这不是说，休谟当真认为每个知觉就是一个实体。他并不喜欢这个论证，只不过借这个论证来指出，传统区分实体和偶性的理论无助于从哲学上搞清实体的概念。

此外，若要说明怎么会认为事物有同一性，也不必借助实体概念。同一性的想法产生于当人们看到思想沿着一串相关而不同的知觉顺利且不费力地“推移”之时，误认为这是有关“同一对象持续存在的认识”。造成这种推移的原因有许多，例如在被我们感知的东西中只有些微和缓慢的变化，这就引不起我们的注意。些微和缓慢只是变化的程度之差。若是行星上多了

---

<sup>①②</sup>《人性论》第255页，第233页。

<sup>③</sup>同上书，第233页。

一座山脉，人们不会认为这颗行星变成了别的东西。但也有许多事物，哪怕稍稍改变了几寸，也使人觉得已面目全非了。<sup>①</sup>

即使当我们在一串连续的部分中看见了巨大的变化，也会有某种“策略”，使我们把这一串东西看成是一个东西。如果所有的部分都为“共同的目标或目的”所连接，那就会使心灵沿着这串东西推移。

“虽然一艘船由于屡经修缮，大部分已经改变了，人们还是将它看作同一艘船。即使所用的材料已和从前的不同，也不妨碍我们将同一性归之于它。无论这艘船的各部分发生了什么变化，它们共同谋求的目的是同样的。这目的使想象顺利地由物质的一种状态推移到另一种状态。”<sup>②</sup>

当这些部分之间具有互为因果的关系时，这种情况更易发生。休谟认为，在一切动植物中都是如此。它们的各个部分都是相互依赖和相互联系的。这就能使我们承认，一棵树苗长成参天大树，质地虽已发生了根本变化，但仍是同一棵树。<sup>③</sup>这类普通的事例表明，有某种因素作用于想象，并能使我们在严格说来没有观察到同一性时却相信有同一性。

人格同一性的情况也恰如上文所述。其实并不存在自我或心灵这类不变又不间断的实体。

“心灵是一种舞台，各种知觉在这个舞台上连续不断地相继出现，它们来回穿过，悠然逝去，混杂于无数种的状态和情况中。确切地说，无论我们想象单纯性和同一性的自然倾向多么强烈，在同一时间内心灵是没有单纯性的，在不同时间内它也没有同一性。这个舞台的比喻想必不会使我们产生误解。构成心灵的只是那些连续出现的知觉。对于表演这场景的那个地

---

①《人性论》第256页。

②③同上书，第257页。



方，或对于那地方的种种材料，我们连一点概念也没有。”<sup>①</sup>

当我们认为心灵是由那些知觉构成的时，并非是因为在它们之间观察到了某种实在的联系。它们并没有这种联系。在严格考察下，甚至连因果关系也不过是观念的习惯联想。<sup>②</sup>只是因为那些不同的知觉作用于观察它们的心灵，才使人将同一性归之于心灵。因而，休谟提出了下述问题：“在我们观察的知觉中有哪些特征会使我们将这些知觉看成单个的心灵，这些特征又是如何导致这种后果的？”如今我们对这类问题已经驾轻就熟了。它之提出的理由与关于因果性以及持续而各别存在的观念的同一类问题之提出的是同样的。

只有三种关系能使观念之间发生“想象中的结合”。它们是：相似关系、邻近关系和因果关系。它们是仅有的“自然关系”。不过，此处可以略去邻近关系，因为“它在目前情况下影响极小或根本没有”。<sup>③</sup>只是休谟从未真正解释过这里的原因。<sup>④</sup>既然我们的同一性看法是由心灵从一种知觉向另一种知

①②《人性论》第253页，第260页。

③同上书，第260页。

④这里他似乎想寻找知觉本身使心灵设立的“顺利推移”的某些属性，以形成用它们构成的持续存在之物的观念。既然认为两个知觉的邻近没有实际意义，那他或许正是因此而将这种关系摒弃为不相关的因素。这样，相似关系和因果关系被当作知觉本身具有的全部关系，并对人的心灵施加影响。然而，休谟最初是将“自然关系”和相应的观念联想原则说成是观念“对象”之间的关系，或是观念之为其观念的那些事物之间的关系，它们能使心灵从思考某一事物转向思考另一事物。例如，休谟说：“对象之间的因果联系会使一个观念回想起另一个观念。”（《人性论》第11页）又见《人类理解研究》第24页上所举的例子。因此，使心灵从某一事物的观念转向另一事物观念的可以是我們想到的那些事物之间的邻近关系，而在考虑被当作人格的那束知觉时，所思考的某些知觉即是关于相邻事物的知觉。所以说邻近关系最终还是有所影响的。

我们可以将此处休谟宣称邻近关系不相关的思想理解为：在整个讨论中，他主要考虑的是观察或“清楚地透视”另一个人“内心”（《人性论》第260页）时的情况。如果我考虑的是他的知觉，如果这些知觉本身不邻近，那在我们考虑的东西（或感知的“对象”）之间就没有邻近关系，我也就不会将他视作一个人。邻近关系也就是不相关的了。我后面将指出，休谟似乎想到了这种有第三人称的情景，而这使他的理论中的某些困难变得模糊不清了。

觉顺利推移产生的，既然相似关系和因果关系在这里是仅有的可引起这种推移的关系，那么只需要有这两种关系就足以使我们产生关于持续存在的自我或心灵之类的“虚构”或“错误”了。

在构成人格的诸多知觉中所以会有相似性主要是因为人们还记得许多过去的经验。

假定“我们能清楚地透视另一个人的内心，能观察到构成他的心灵或思维原则的那一连串知觉，假定他始终能够保留大部分有关过去知觉的记忆，那么显然没有比这更能使我们给这层层递变中的连续现象构思一种联系。因为记忆不就是我们借以唤起过去知觉形象来的一种能力么？一个形象既是必定与它的对象相似，那么，这些相似知觉在思想之链中的不断出现，岂不就必然会使想象较为顺利地一环转移到另一环，而使一串知觉显得像一个持续存在的对象么？”<sup>①</sup>

这并不只是说，记忆提供了达到以往的自我的途径，因而产生一种时间中的持续感。事情诚然如此，不过，我们之所以把自己看作一个持续的存在，还部分因为我们能回忆。回忆乃是使某种知觉在心灵中出现，所以回忆实际上也是为整个知觉束提供能帮助想象沿着构成这个知觉束的顺序进行推移。去回忆也就是去拥有这样一个知觉，它能够表象记忆中以往的知觉、因而类似于记忆中的以往的知觉。所以，构成我们心灵的那些知觉之有极其相似之处，盖出于我们对以往经验的回忆这个事实。相似性这种关系可使想象顺利地由整串知觉的某一环滑向另一些，从而使人产生“同一个对象持续存在的看法”。

不过，我们并不记得所有的经验，甚至记不得很大一部分经验。不能说，在我们想不起来的那些刚出生的日子里我们并不存在。一定还有某种东西，它能使我们把那些现在早已被遗

---

①《人性论》第260—261页。

忘的知觉看作依然属于持续存在的自我，这就是因果性。

“对人类心灵的正确看法乃是，把心灵视作由不同的知觉或不同的存在构成的系统，它们被因果关系连接起来。它们相互产生，相互消灭，相互影响，相互限制。印象产生了相应的观念，这些观念又产生其他印象。一个思想赶走另一个思想，跟着引进第三个思想，而自己又被这第三个思想赶走了。”<sup>①</sup>

当我们在自己想不起来的间歇时刻认为自己仍然存在时，就把这条因果之链伸向那些空白中去了。因此，除了相似关系外，还需要因果关系来帮助我们形成自己在时间上始终存在的观念。心灵沿着一串组成因果之链的知觉顺利地滑行，从而使我们认为，插入在早已被遗忘的时期中的那些部分是存在的。于是我们便逐渐以为，自己是始终持续存在的单个存在者。

休谟这里的说明比对持续而各别存在观念的说明更简略，也更草率。他并未努力澄清这个问题上的晦暗之点，或使它显得更合理。<sup>②</sup>从《人性论》的一个附录中可以看出，他对给出满意的答案最终丧失了信心。可原因何在？不得而知。无疑他也曾被这整个问题困扰过，在《人类理解研究》中，就不再讨论这个问题了。

有一个事实，即我们能够回忆自己的经验，而这对形成认为自己是始终存在着的概念至关重要，这一点似乎没有疑问。不过，休谟是否恰当地解释或发掘过这个事实尚不清楚。尽管我们认为，在一个人记忆范围内的所有经验属于一个心灵，可

---

① 《人性论》第261页。

② 显然，休谟想继“论感觉的怀疑论”一节之后，把解释同一性观念的起源和我们容易将一串知觉视作“持续存在的同一对象的想法”的方法再加以引申。由这种方法产生的一些问题，我在第5章里作过讨论，因此在本章里，我也同休谟一样，重点讨论有关人格同一性的那些主要问题。

单凭这一点还不足以从根本上说明单个心灵或个人的观念的形成。要说明最初是如何形成“单个人”的观念的，根本不能依据“单个人的记忆”。当然休谟也明白这一点并指出，其实，正是由于我们所回忆起来的经验中的那种相似性，才使我们把各种经验看成是构成一个心灵的东西。因为无法记住所发生的一切，所以单凭相似性还不够，还有一些空白。不过，据说这已足以使人把这一串实际回忆起来的经验看作属于（其实是部分地构成）单个心灵的东西。

事实确实如此吗？是不是只因有了相似性才使我们把一串知觉看作是构成或属于一个心灵的东西？休谟认为，假如是相似关系引导心灵的一串知觉“顺利地”滑行的，那人们就会把这串知觉本身当作一个心灵。但是这里看来很成问题。至少这话似乎并不表明，这是由相似性引起的。且让我们考察一串知觉，它们是而且全都是对埃菲尔铁塔的实在的知觉，或者它们是从塞纳河畔某一地点对该塔观察所得。依休谟之见，我们也知道，这些知觉因为是对同一对象的知觉而十分相似。当考察这串知觉时，可清楚地感到它们彼此相似。不过，我们从不打算认为这束知觉构成了一个心灵。当然，我们也知道，那束知觉是不同人的知觉，因而即使相似性能够并确实影响了我们，那也是因为它们都出现在一个人的记忆里，而在我们视它们为构成一个心灵之前就相互类似了。这一切都是一个人的记忆观念造成的。但是，正如我们所见，这并不能等于我们最初获得单个心灵观念时的情景，因为它使用了一个人的记忆观念本身。

看来，引入因果关系似乎可以解决由人为地“构造”起来的知觉束所产生的问题，我们并不以为人是由这种知觉束构成的。如果一束知觉中的每个知觉都是前一个知觉的结果，后一个知觉的原因，那心灵不就会沿着这条因果之链“十分顺利地滑行”了，所有这些知觉就不会被当作一个心灵了吗？答案看来很明

显，其实则不然。尤其当指出休谟对因果性的说明时，更其如此。即便有一条因果之链，能以单靠相似性形成的知觉束所办不到的方式在心灵中将许多知觉“束”在一起，这是否就能使我们把这束知觉看作一个心灵，也还不甚了了。

假定各种知觉中有着恒久的规则性，每当A类知觉出现，B类知觉也随之出现；每当B类知觉出现，C类知觉也就随之出现，如此类推。依休谟之见，这意味着在特殊的知觉A、B、C之间有一条因果链。此外，即使当A出现在我心中，B出现在你心中，而C出现在另一人心中，这条因果链仍然存在。换言之，知觉本身是因果相连的，然而不是限于在一个人的经历中因果相连的，而是存在着一种现今所谓的超个体的知觉因果关系。也即是说，在各种知觉之间有着恒常的连接，无论它属于哪个心灵。

姑且认为有这样一束知觉，其中一个是我的知觉，一个是我的知觉的结果，即你的知觉，一个是你的知觉的结果，即另一人的知觉，如此类推。在考虑或思考这样一种知觉束时，我们是否会觉得自己想把这些知觉都看成是构成一个心灵的材料？我以为不会。否则就得承认这种考虑真是想入非非了。如果真是这样，我们不知将作何反应。无论如何，休谟不得不承认，如果我们的心灵像现在这样保持同一，那就会把这类知觉束视作个别的心灵，因为它们全都是因果相连的。因果性是自然的关系，它能使心灵沿着一串连续的知觉推移，从而把这串知觉当作一个心灵。

在这种离奇的情况下，无论我们会怎么想，知觉显然不是以这种方式出现的。其实，甚至在肯定属于或构成同一个人的知觉束中，知觉也不是这样存在的。也即如果我们观察一束确属于一个人或一个心灵的知觉，那将发现，它并不是“由不同的知觉构成的系统……这些知觉因果相联，互相产生，互相破

坏，互相影响，互相限制”。①

如果我的每个知觉既要成为一些知觉的原因，又要成为另一些知觉的结果，就必须与它之前和之后的那类知觉恒常结合在一起。例如何一段像ABCDEFGHIJK这样的经验都应具备下述关系：H由G引起（或由直至G为止的以前各项引起）。依休谟之见，这就是说，在G类知觉（或ABCDEFG类知觉）与H类知觉之间有一种恒常的结合。惟有在两个知觉之间有这种结合时，才能被看作有因果联系。然而事实上，经验并未向我们展示这种规则性。②我们并不是取得某类经验后，才取得另一类经验的，或者说一类经验并非始终由另一类经验所伴随。经验没有展示这种一律性。对那些常希望在生活中看见新奇之事的人，这倒是件好事。

这不是否认知觉之间存在因果联系，这类联系显然是存在的。例如，休谟早已肯定，每个简单观念只有是某个印象的结果时，才会出现在心中。我目前也不否定这一点。休谟在他的人学中多处想对心灵如何像现在这样充实寻求其他因果解释。可是，印象和相应的观念之间的这种因果联系不能帮助休谟解决如何将同一性归于我们自身的问题。不妨说，在这个印象和这个观念（以及其他的印象和观念）之间的因果联系是“垂直的”，而休谟却好像需要在我们不时地获得的一连串知觉之间有一条“水平的”因果链。我要论证这种因果链是不存在的。我先获得一棵树的印象，转脸望去又得了一座建筑物的印象，可

---

①《人性论》第261页。

②我说的“这种”规则性是指当休谟解释因果信念形成时所指的那种规则性。我不认为，经验不显示任何规则性。对休谟解释因果关系信念理论的基本批评点在于指出：对任何经验系列，如ABCDEFG……，无论它们有多大差异，始终存在着某些类，如G类和H类，第一类的每个知觉始终为第二类的某个知觉所伴随。但是，休谟需要的是实际上能在两个知觉之间产生因果联系信念的相互关系。

是第一个印象绝非第二个印象的原因。①第一个印象不属于这样一类知觉：它们中的每一个都为第二个印象所属的那类知觉中的某一个所跟随。我们的感觉印象并未展示这种规则性。新的经验涌入意识，丝毫不依赖先前已有的经验，因此，每个知觉都不是由其他知觉引起的。

在感觉印象的来源问题上，休谟的观点不无矛盾。这里他似乎承认，感觉印象是由心中先前的那些印象引起的，如果不是这样，所有构成单个心灵的知觉就会属于一条单纯的因果链。可他在《人性论》第1卷中却认为，灵魂中的感觉印象产生于“我们所不知的原因”，②人的理性根本无法解释它们的最终原因。“因为始终无法肯定，它们是直接来自对象，还是由心灵的创造能力产生的，或是从造物主那里得来的。”③此处休谟甚至没有仔细考虑过它们会由其他感觉印象产生的可能性。

在《人性论》的第2卷中，他提出了一个更接近实在论的观点：既然“心灵在知觉上须有某个开端……那必定有一些无须任何引导而出现在灵魂中的印象”，它们“靠的是自然的和物理的原因”。④这更接近经验的事实。不过它意味着，我们并非因为能很顺利地从这个链条的一环向另一环推移，就可以认为一些知觉构成了一条单一的因果链，并进而将它当作一个单一的心灵了。

当然，人的经验也许并非现在这个样子。要是它更富于规则性和一律性，我们便很容易把一连串知觉中的每一个看作既

---

①当然，第一个知觉的“对象”，或这个知觉之为其知觉的那个东西，既不是第二个知觉的原因，也不是它的“对象”的原因。这棵树并未产生这座建筑物的印象，也没有产生这座建筑物。因此，无论根据休谟对“自然关系”可能采用的哪种解释，要说每个感觉印象与其后继印象有着自然的联系，都不正确。其实，它们之间简直不存在这种联系。

②③④《人性论》第7页，第84页，第275页。

是先前知觉的结果，又是继后知觉的原因。像这样的世界，无论多么单调乏味，或许更适于使人形成关于持续存在的、各别的自我观念。要不世界就成了这样：所有的知觉都彼此精确地相像，因而有相似性就够了。可事实并非如此。内在生活中所发现的新奇性，以及缺乏一律性的现象使人很难看出，休谟怎么能根据相似性和因果性来充分说明持续存在和各别的心灵或自我观念的形成。事实至少比他想象的要复杂些。

很难说，休谟是否充分意识到自己理论中的这些缺陷。在这个理论发表后不久，他就承认它是“有不少缺陷的”。不过，他从未确切说是哪些缺陷。他尤其对自己有关“连接思想或意识中的一串串知觉，并赋予其某种真正单一性和同一性的原则”所作的说明感到不满。<sup>①</sup>正如我们所见，这些“原则”就是相似关系和因果关系。可是，休谟为什么又认为，它们不能解释自我观念的形成呢？回答这个问题不太简单。

他对自己理论的否定概述在下列感叹中：

“简单地说，有两条原则我无法使其相互一致，不过，这两条又都不能放弃。它们是：我们全部的各别知觉都是各别的存在；心灵永远不会在这些各别的存在中感知到实在的联系。要是我们的知觉本来就存在于简单的和各别的事物中，或者心灵在它们之间感知到某种实在的联系，在这种场合下本来是不存在困难的。但就我而论，我必须仰仗一个怀疑论者的特权承认，这种困难太大，我的理智无法解决。”<sup>②</sup>

确切地说，休谟认为无法解决的是什么困难？

从表面看，既要坚持休谟上述两条原则，又要使它们相互

---

<sup>①</sup>《人性论》第535页。

<sup>②</sup>同上书，第636页。



一致，确有困难。其实，根本不存在困难，因为这两条原则显然是一致的。事实上，休谟最初就认定它们都是正确的，是他的全部哲学的核心。尽管休谟关于“各别知觉”的观点有些模糊之处。<sup>①</sup>他借此至少是意指，如果两个知觉是各别的，就可能出现一个而不出现另一个。这样，它们之间就不可能存在实在的联系。否则，就不会一个出现而另一个不出现了。如果它们之间没有实在的联系，心灵也就无法感知到这种联系。因而，根据休谟的理解方式，这两条原则是完全一致的。

他必定认为，坚持这两条原则与充分解释人格同一性观念的形成是矛盾的。有时这两条原则会使他要解释的东西成为不可解释的。但原因是什么不清楚。他并不认为，这两条原则不能解释因果观念的形成，其实它们是这种解释的基本要素。同样地，对持续而各别存在观念的看法也是如此。他自以为这种解释是“十分令人信服的”。<sup>②</sup>但是，他在解释外界对象观念的起源时，并没有因缺乏某种简单的、各别的、包含一事物的可变性质的东西而沮丧。可见，休谟显然认为，对自我观念起源与对其他如因果观念及持续而各别存在观念的起源的解释有重大差别。

休谟对自我观念的论述与其理论的基本方针完全一致。严格地说，我们不过是一串知觉或一束知觉，也即我们每个人不是不变的和不间断的实体，不是在整个生命历程中作为同一个人而存在的实体。我们所以误以为有这样的存在，只是因为有些东西使我们把一串知觉误作另一串知觉。这种说明与他对因果性和外部世界的说明差不多。严格地说，邻近关系以及先后

---

<sup>①</sup>参见本书第3章。

<sup>②</sup>《人性论》第210页。

次序和恒常结合关系是我们所发现的事物之间仅有的客观联系。人所以会有必然联系的观念是因为知觉以某种方式影响了心灵和想象。同样地，我们所见的不过是些流动即逝的知觉；人所以会有持续而不被感知的存在观念是因为心灵或想象犯了错误。休谟的人学研究纲领就这样大大取决于所谓的想象作用。有一些心理原则或倾向会以某种方式影响心灵，从而使人进行现在这样的思考或活动，休谟就是求助于这些原则或倾向的，并且把某些被看作客观事物的概念（如事件之间的必然联系，持续存在的对象等）解释为心灵作用或虚构的结果。这就是为什么把人的心理现象看作研究人性的关键。

在说明因果性和外部世界问题上似乎运用得十分恰当的方法，在说明人格同一性观念时，就显得不太灵了。据认为有些东西会使心灵或想象误认为存在着各别的、持续的心灵，这其实是幻觉。因为我们不过是知觉束。但是，如果心灵只是虚构，那人们就完全可以问：是什么使人误以为存在着各别的、持续的自我。要是说“心灵”或“想象”，不合适。严格地说，没有心灵或想象，只有一束知觉。这是极自然的批判，一旦这样做了，我们将看到，这种批判也适用于休谟理论的其他部分，连同那些看来很可信的部分。

人们或许会问，如果有了A，有了A类和B类事物以前恒常结合的事实，会有什么使我们期待B的出现。或者说是什么为了解决即将陷入的冲突而杜撰了一个持续的存在。依休谟之见，造成一切误解、推移、推论和虚构的正是一串知觉或一束知觉。许多人不解的是，一串知觉居然能够失误、杜撰或推论出某种东西。这又是什么意思？

这里有一个困难，它也许被休谟爱谈别人不爱谈自己的习惯掩盖了。例如，他说：

——“我们赋予人心的那种同一性只是虚构的同一

性……”<sup>①</sup>

“同一性……只是我们赋予〔不同知觉〕的某种性质。我们之所以如此，是因为当我们思考它们时看见了它们的观念在想象中结合起来的缘故。”<sup>②</sup>

休谟还提出了下述问题：

“在宣称一个人的同一性时，究竟是我们观察到了在他的知觉之间有某种实在的联系，还只是我们觉得我们根据这些印象而形成的观念之间有一种联系。”<sup>③</sup>

然而所有这些都<sub>用第三人称表述</sub>。所说的都是我们将虚构的同一性赋予另一个人的心灵。

可是，我们每个人也<sub>不过是一束知觉</sub>，所以我们赋予自身的同一性也是同样错误和虚构的。当我们用第一人称来说类似的话时，许多人感到，休谟理论的奇特性更加明显。<sup>④</sup>

“我赋予自身的同一性只是虚构的同一性。同一性……只是我赋予我的不同知觉的一种性质。这是因为当我思考它们时，它们的观念在想象中结合起来的缘故。”

“当宣称有关我自身的同一性时，究竟是我在我的知觉中见到了某种实在的联系，还只是我觉得在我根据这些知觉构成的观念中存在着某种联系。”

依休谟之见，那个赋予同一性，见到不同知觉间有实在联系，或思考某些观念的我又是什么？他认为，我们都是知觉束，这个理论难道只是因为我<sub>没有提出有关自己同一性的难堪</sub>

---

①②《人性论》第259页，第260页。

③同上书，第259页。

④帕斯莫尔在《休谟的意图》（剑桥大学出版社，1952年，第81—82页）中简单阐述了将休谟的自我观念“虚构”理论从第三人称变成第一人称时的特殊性。休梅克在《自我认识和自我同一》（科内尔大学出版社，1963年，第152—159页）中讨论了在记忆方面这两者的不对称性。

问题就显得似乎有理了么？依据休谟的思路，这个问题在针对其他人的情况下好像很容易解决。如果把心灵或想象也看作虚构，它们会是怎样呢？

看来值得探讨一下这个不十分明确的责难，它将引出休谟自我观念理论的几个重要论点。一种反对意见可能是：由于休谟认为一束知觉能将同一性赋予某一事物，能反思某些观念，能从事物推论另一事物，总之，能进行他的理论所必不可少的一切“心理活动”，所以这个理论就有问题了。单纯的一束知觉怎能有什么心理活动？只有当组成一束知觉的那些各别知觉存在时，这个知觉束才存在，尽其所有不过如此。它本身不能从事任何活动。

我以为，这种异议对休谟构不成威胁。所谓我思考，我感觉，我反省，我认为某物有同一性，总之，我的任何这种“心理活动”，不过是意指我心中某种知觉出现而已。心灵的“活动性”无非是知觉在心中的出现。如果我是一束知觉，那么要我说我思考P，也就是指P对思想来说作为我所是的那束知觉的一员出现。休谟看来，一个信念只是一个生动的观念。例如，当我把一串知觉AAAAABBBAAAAA同另一串知觉AAAAA AAAA相混淆时，心中只会出现下述生动观念或信念（其实是假的）：第二串知觉很像第一串知觉。如果我有了这个信念，它就必定成为我个人经历的一部分，要是这样，它也就成为我所是的那束知觉的成员。也可用这种方式说明休谟所提及的其他“心理活动”。当然，要说“一束知觉将其某些知觉与另一些知觉相混淆”，听来颇为离奇。但这至多是叙述不当。只要理解恰当，它的意思还是非常清楚的。不能根据用语古怪而断定休谟理论有不一致。

我们已见到，休谟颇为倚重所谓心理的“原则”或倾向。其实，寻求心灵的基本活动方式是人的科学的关键。这与休谟的

自我理论并非不一致。如果心灵严格说来不过是一束知觉，那么谈论心理活动或倾向就可被理解为是在有条件地谈论，如果心中出现某些东西，那还会出现别的什么。要是说，我们都不由自主地，或极易把一串间断的知觉同另一串类似的不间断知觉相混淆，这无异于认为，每当一串不间断的知觉出现在某人心中，总有一串类似的间断知觉随之出现，这也就是说，心灵或这束知觉有一个生动的观念或信念，即第二串知觉恰似第一串。这并非要求心灵本身不能成为一束实在的知觉。说心灵有某种倾向也即是说，各种条件与这些知觉出现在心中的方式是相符合的。这并不否定，可以对遵守这些条件的原因作无条件的、绝对的说明。尽管休谟没有谈论过这种说明，但这还是符合他的心灵即是知觉束的观点的。他完全有理由说，我们不知道心灵为什么会如此。制造无端的思辨是愚蠢的。

但是，有一个问题还是存在，先前的担忧曾流露在下述问题中：“当我将两串知觉相混淆时，是什么造成的？”根据先已指明的限定条件，休谟认为是“一束知觉”。就算这个答复正确，也不尽充分。且把那些被看作是心灵或个人的知觉束称作“个人的知觉束”，那么，即使我不过是一个“个人的知觉束”，也不能把下述说法视为正确：当我相信那个P时，这个有关的生动观念或信念出现在某个“个人的”知觉束之中。它必须出现在一个特定的知觉束之中，也即我所是的那个知觉束之中，才能构成我对那个P的信念，并且只要至少有两个心灵或两个人，就并非每个“个人的”知觉束都是我所是的那个知觉束。

在日常生活中，我们相信有无数个别的心灵或个人存在，并且一般能毫无困难地区别他们。既然我们都是这样思考心灵或个人的，那休谟就该解释人们为什么以及怎样会这样做的。然而，事实上他从未对此作过说明。我们事实上是怎样区别两

个人的，或者说怎样将这个人昨日看见的那个人当作同一个人的，这是说明人格同一性的关键。<sup>①</sup>有人提出这样一个典型的问题：“当我们把一段时间里的某个人视作同一个人时，使用了什么标准？”这个问题常被理解为：“从逻辑上说，这乃是认作同一个人要满足的可观察条件是什么？”如我们所知，休谟声称不存在这样的条件。<sup>②</sup>并不存在将人心中知觉连接起来的客观联系或关联。尽管人心中尽是永远在变化的知觉，但靠着各种想象原则的作用，这些知觉被认为构成了心灵或个人。因此，没有什么联系存在，更没有这类可观察的联系存在。如果它们存在于一串知觉中，那就可以推知，这串知觉就是一个人。所以，关于单个的、同一的心灵或个人的观念正是“想象的虚构”。

一旦有了这个“虚构的”观念，就能将它用于各种经验，或否定这种应用。实际上，人是如何以及在何时这样做，休谟并未论及。这也许是他的理论的一大缺陷或空白。即使他当时努力填补过这空白，也不会去分析那一系列应用条件（满足这些条件在逻辑上意味着，单个的人存在着，或者说，他与我们先前见到的是同一个人）。休谟并未打算在“A与B是同一人”这种

---

<sup>①</sup>在近期的一些讨论中，个体性问题占有极重要位置。例如请参见佩内赫姆的《休谟论人格同一性》（载查佩尔主编的《休谟》一书），威廉斯的《人格同一性和个体性》（见格思塔夫逊编《哲学心理学论集》和《自我与将来》，载佩里主编《人格同一性》）；昆顿的《灵魂》（载佩里主编《人格同一性》）；皮尔斯的《休谟论人格同一性》（载皮尔斯主编《关于大卫·休谟的论集》）；以及休梅克的《自我认识和自我同一》和《人格同一性和记忆》（载佩里主编《人格同一性》）。

<sup>②</sup>我们认为休谟关于人格同一性的论述远离我们实际思考和区别具体人的方式，理由之一是他撇开肉体，只谈论那些“内在的和会消逝的”知觉，他以为那些知觉构成了人或心灵。但即使在那些知觉本身之间，也不存在那种能构成持久的自我同一性的充分条件的联系和关联。同一性本身（如我们以上所述）是想象的虚构。

使人明了的逻辑等值或同义的意义上“分析”人格同一性概念。我已指出，在他的人学中，他根本没有真打算作这种研究。例如，在论述因果性时，他没有找到任何可以非循环地既成为使“A引起B”为真的逻辑必要条件，又成为使其为真的逻辑充分条件的那种条件。他寻求的是导致因果性观念产生的那些经验特征，并将这个观念应用于实际所用的那些特定场合。在经验的客观特征与人实际上给予它的东西之间隔着一条鸿沟，它是由心灵的偶然原则沟通的。我们根据经验中的发现将某种东西给予世界，可是这种发现并不能囊括我们给予世界的东西。既然对象之间不存在什么必然性，那么，当我们认为有必然联系时，这个世界也不能提供什么客观实在的东西来详尽无遗地说明我们给予它的东西，尽管我们认为，客观联系是因为确实有某些客观特征存在而存在。因此，休谟认为，不存在应用“必然联系”概念的客观条件（其满足在逻辑上意指一事件与另一事件必然相联）。人格同一性的观念，也是如此。

休谟并没有将这一点看作是自己的必然联系或人格同一性理论中的缺陷。他并没对概念的“分析”不满，因为他根本不作分析。只有当力图解释“在我们的思想或意识中将连续出现的知觉结合起来的原理”时，他才感到“失望”。<sup>①</sup>有关那种困难的理解是模棱两可的：可以指休谟认为要说明实际上将连续出现的知觉结合成一个心灵或意识（也即一个心灵）的东西，是无望的；也可以指，休谟认为无法说明是哪些知觉特征与哪些心理原则相结合才在我们心中产生自己是各别的心灵这种思想或信念的，也即无法说明是什么在我们的思想中将连续出现的知觉连接在一起，或是什么使我们认为它们是连接在一起

---

①《人性论》第636页。

的。这两种解释显然不同。<sup>①</sup>

第一种理解或许与休谟的下述揣测更为一致：“要是知觉……存在于某个简单的、个别的事物中……在这种情况下本来是没有困难的”。如果有这样一种本来就包含着种种知觉的简单实体，那么这些知觉实际上就是一个连接在一起的东西。可是，上述第二种解释也许更符合休谟的另一种揣测，即要是心灵“在知觉之间感知到某种实在的联系，这样就不会有困难了”。既然是为了把种种知觉看作相连接的才要求心灵在它们之间感知到实在的联系，那么，我们也就不是为了使这些知觉实际上是相连接的而去感知它们之间的某种联系。

根据第一种解释，如果休谟因为找不到实际上将诸多知觉连接成一个心灵的东西而深表遗憾，而且他或许还认为将来能找到这种东西，那么他便会放弃“它们是连续出现的、构成心灵唯一要素的知觉”这样一个基本观点。知觉束理论本身还是肯定成立的。这种解释揣测休谟为某种问题所困扰，但不是对自我观念的起源问题。假如所有属于某单个心灵的知觉本来存在于一个简单的实体中，即使如此也没有说明最初是怎样形成心灵或自我观念的。我们仍需要说明，经验的特征怎样与心理的基本原则结合起来而产生这样一个观念的。

根据第二种解释来理解休谟似乎更符合他在人的科学中显示的基本理论意图。这就是说，休谟感到失望的是，无法解释怎样获得自我观念，或者是什么使我们认为某些知觉束是构成持续存在的自我的问题。只有当确定了“我们只是感到思想中

---

<sup>①</sup>同样的歧义性也存在于前一页上，休谟在那里承认，“当我去说明那个将我们的知觉连接起来，使我们赋予其实在的简单性和同一性关系的原则时”，是很不充分的。因为“它们只凭着连接在一起而构成整体的”，而人类理智从未在各别的存在之间发现什么联系。”（《人性论》第635页）



有一种从一物向另一物推移的联系或倾向”，因而“只是凭着思想反省构成心灵的过去的一连串知觉才发现了人格同一性”时，<sup>①</sup>休谟才看到了自己的问题。可是，休谟对于怎样单凭思想来“发现”人格同一性的发生学解释有哪些不满呢？我们又遇到了原来的困难。休谟是否像我认为的那样意识到，根据经验的性质，自然的相似关系和因果关系其实不能解决问题？看来他未必意识到。这一点本来很容易说明和解释。休谟所流露的不满实质上引出了一种更深刻的冲突或障碍——仿佛观念论本身内含着某种无法解释全部基本观念的东西。对于因果性和持续而各别存在的观念成立的东西，在讨论人格同一性时就显得不太充分了。休谟虽没说清但强烈感到的那种缺陷究竟是什么？觅遍他的论述都没有答案。

有一点值得探讨，他感觉到了，不仅在阐述自我观念起源时存在着缺陷，而且在人学的整个体系中存在着严重的恶性循环论证。<sup>②</sup>假定，与我们的观点相反，一个人所有的知觉事实上都是被因果关系连接起来的，因而我的每一个知觉据信都是前面知觉的结果，后面知觉的原因。即便如此，我们仍然可以论证，休谟的理论无法解释自我观念的起源。因为他认为，心灵沿着一串它以为是因果相连的知觉“顺利推移”才构成了自我观念，才形成了“同一对象持续存在的观点”。可是，一个人要获得知觉是因果相连的观念，必须观察到两种知觉之间恒常

---

<sup>①</sup>《人性论》第635页。

<sup>②</sup>此处以及下述内容受益于保罗·格赖斯和约翰·塞格兰尚未发表的论休谟人格同一性的文章以及就其论点与他的所作的讨论。我根本不清楚，我对休谟疑虑的解释从何时起与他们发生分歧的。我试图指出，休谟能像这里所深入讨论的那样避免循环论证的责难。

的结合，换言之，它们必须在这个人的心中恒常结合在一起呈现出来。如果所有出现的A知觉后面总有B知觉出现，却又不是出现在单个人的心中，那就无法使人相信，是A类知觉导致了B类知觉的出现，或者说是这个A引起了这个B。人们从未得到过形成这种信念的合适“材料”。

这就表明，在解释一个人如何由于观察到某些知觉在其心中恒常结合而认为它们有因果联系时，必不可少地使用了自我或心灵的概念；而在解释一个人如何由于将知觉看作因果相联而认为它们在人心是结合在一起的时，则必不可少地使用了因果性概念。说明因果性，必须依据人格同一性；说明人格同一性，又必须求助因果性。因而，我们说，休谟的科学中存在着循环。若是只注意解释因果性观念，那一切都显得很合理。可这只是因为我们在暗中预定了一个先验的概念，即单个的自我或心灵。

也可以从注重探讨休谟视作人性基本要素的原则、意向或倾向来揭示问题的要害。我说过，不难将这种对倾向的谈理解为是在谈论某类知觉在某种场合出现的条件。现在清楚了，这些条件陈述必须使用心灵的概念。休谟指出一种普遍为真的情况：如果A类知觉和B类知觉在某特定心灵中呈现出恒常的结合，那么，当那个心灵中又出现一个A类知觉时，就会再有一个B类知觉尾随出现。这是他的人学必备的原则。例如，为了说明因果性观念怎样形成的，不光要指出那些A类知觉和B类知觉无论何时都是恒常结合的，并当另一个A类知觉出现就会再出现一个B类知觉，这也许不错，可如果不同的知觉出现在不同的心灵中，那个条件陈述的真值就无法解释所有人是怎样形成因果观念的。没有哪个人能得到所有这些“材料”。这是把休谟人的科学中自我或心灵概念的重要性和固执性揭示出来的又一途径。他绝对需要一个先验的自我或心灵概念，人性

的基本原则或倾向就是在其中“起作用的”。<sup>①</sup>

休谟从理论上探讨人时，显然既使用了因果性观念，又使用了单个心灵的观念。它们各自在解释对方时发挥了主要作用。但我们不能由此认为，他的理论陷入了恶性循环。也不能说，休谟的人论须有因果性观念，才有单个心灵观念；须有单个心灵观念，才有因果性观念。这会破坏一个发生论的解释力。休谟的理论并未导致这样的后果。我们可以合理地说，他已注意到这一点。

我已论证过，在人心中寻找因果性观念的起源不无合理，这正是用因果联系来解释因果性观念怎样和为什么在早先没有它的人心中产生的。因为受某些“材料”的影响，人心中出现了一个前所未有的新观念。人们要获得因果性观念也并非先要有一个自我或心灵的观念。正如我们所见，能使人心形成因果性观念的、所观察到的那些恒常结合必须全出现在那一个人心，可是休谟认为，虽然出现在他心中，但无须他本人承认它们是出现在他心中的。他之受产生因果性观念的“材料”影响，根本不必有心灵的观念。如果一个人事实上所意识到的那些知觉串中确实有知觉间的适当而恒常的结合，那他将形成因果性观念。如果他的思想根据这些知觉串中据信是存在的因果联系沿该串知觉“顺利推移”，那他将获得视自己为一个心灵的观念。但在最初形成因果性观念时，不必有自我或心灵的观念。“材料”是自己形成的，也即都在他个人的经验范围内，这就足够了，用不着他把这些材料看作是那种方式形成的。

---

<sup>①</sup>这也许是帕斯莫尔说下述话时所持的观点：“因为如果一切发生的事件都是一串连续出现的知觉，那么这串知觉本身就不可能产生人格同一性的幻觉，即使产生了，它也无法揭示其虚幻性。只是在下述情况下才可能形成幻觉和发现幻觉：存在着这样一种东西，它先是被一串相似的知觉所误，后来经过反思发现，自己曾被一串相似的知觉所误。”（帕斯莫尔：《休谟的意图》第82—83页）

即使这种答复使休谟成功地抵御了循环论证的责难，也还没有解决有关自我或自我意识的关键问题。而且，我觉得，休谟似乎在《附录》中已沮丧地意识到了，他对这方面的问题一筹莫展。这不光是由于他没去思考正确的答案，还因为观念论及其结论不可能有一个答案。

我已指出，由于休谟指出了一个人形成其观念和信念时所依据的“材料”不过是自己的知觉这个不可否定的事实，从而避免了循环论证的最初诘难。休谟将上述事实看成只是有关知觉的基本事实，正因为此，一个人最初才可以受自己心中各种事件的影响而没有关于自己心灵观念。可是尽管这个事实无可否认，休谟却从未对它作过说明。他自己当然是有单个心灵观念的，所以能陈述这个作为其解释理论起点的事实。但他没能说明它何以成立及其原因，没能说明那些形成人格同一性观念的“材料”是怎样以及为什么以现在这种方式出现的。如果它们不这样出现，休谟的解释就不成立了。这个问题难以捉摸，我大致谈点自己的看法。

假定世界上所有知觉都出现在一个心灵中；假定只有一个人存在。依休谟之见，此人只是一串知觉。如果这串知觉呈现出恰当的规则性，那么根据休谟的因果理论，这串知觉最终会含有一个必然联系观念。如果对所有这些已出现的知觉形成一个“反思”的知觉，那么根据休谟的人格同一性理论，这串知觉就会形成一个关于单个而持续存在的心灵的观念。这种观念产生于对过去知觉的“概览”，而这种概览包容已出现的所有知觉。这里并没有循环论证。

现在假定存在着许多相互独立而各别的心灵，世上的所有知觉并不全属于单个心灵的经验范围。世界的真实景象正是如此。这一来，对过去知觉的概览不可能包括一切过去已出现的知觉。那么有关单个的、持续存在的心灵观念源自何处呢？不

能源自对一切过去知觉的概览，因为没法进行这种概览。即便可以，也无补于事，因为所有这类知觉并未呈现适当的规则性。如果它们确曾有这种规则性，并且也为单个心灵所概览过，那我们又回到了只存在一个心灵的世界。因此，在现存世界中，只能通过对某些而不是全部知觉的概览，才能形成一个非唯我论的心灵观念。一个人要视自己为有别于他人的心灵，其经验必须限于全部知觉中某个仅有的子集上，可是限于哪个子集上呢？

假如说，琼斯最初是通过观察史密斯全部知觉中的相似关系和因果关系，才构成一个心灵观念的，这显然不够。因为要做到这一点，他必须用某种方法获得史密斯的知觉，这即使可能，他也必须有办法从所获得的全部知觉中挑选出他以为属于史密斯的知觉。这样，他就应有一个先验的自我或心灵观念，以便取得最初构成这个观念所需的“材料”。除非他只能得到史密斯的知觉，才不致陷入真正的循环。不过，这一来，琼斯也就成了史密斯。因此，无论琼斯还是其他人，都必须从自身形成自我或心灵观念。

若是琼斯在通过观察史密斯知觉的特点来形成自我或心灵观念时，需要一个先验的自我或心灵概念，那他通过观察自己的知觉特征形成这个观念时，为什么就不必有一个先验的自我或心灵概念？原因是，如果琼斯想把史密斯的知觉当作自己的材料，就必须有办法将后者的知觉从所存在的全部知觉中挑选出来，因而也就需要作为史密斯的那个人或心灵观念。如果他只以自己的知觉为“材料”，如果他所得到的只是自己的知觉，那就不必有那种先验的观念。在一切现存知觉中，他的反思注意力必须限于某串知觉上，只要它事实上呈现出某些特征，那它最终会有一个单个而持续存在心灵观念的。把这个观念应用于这串知觉中过去的那些知觉上，琼斯便会相信：自己

是具有持续存在经历的单个心灵。

显然，休谟在解释自我或心灵观念时，未必没有说清观念是怎样从某种“材料”中产生的。不过，关于那些“材料”恰好如其所是的事实，在他理论中却显得异常模糊和不可捉摸。当进一步深究时，便发现知觉世界的下述既定事实：对任何一个知觉的反思视野都不可能扩展到其他所有知觉。<sup>①</sup>只是由于一个人的注意力是这样限于所有现存知觉的某个子集，他才形成有关自己的观念。

可是，我们的注意力为什么受这样的限制呢？怎样解释一个人不能以同样方式概览全部现存知觉的事实呢？好像仅当知觉实际上作为特定知觉串的成员而出现时——仿佛它们本来就是连成一串出现的时，个人的视野才能非循环地限于某个子集或知觉串，因此好像没哪个特定知觉串的成员能存在于该串知觉之外。不过，为什么为如此？依休谟之见，所有知觉都是个别的存在，都不依赖宇宙中其他知觉和其他事物而独立存在。就其本身来说，任何知觉都不蕴涵其他知觉或其他事物的存在。因而，每个知觉都没有什么内在的东西可与某特定知觉串相联系，而与另些知觉串不相联系。故而要问，知觉为什么会出现在可以说是无联系的、分离的知觉束中呢？看来，休谟无法解释这个有关知觉的基本事实，即便他对自我观念起源的发生学解释就是依据这个事实的。“在把我们所有的特殊知觉相

---

<sup>①</sup>大卫·皮尔斯在《人性论》“附录”中发现了休谟的困难，也即后者没法说明“任何可行的人格同一性理论所必备的精神对象的所有权特性”（皮尔斯：《休谟对人格同一性的阐述》第216页）。

所有权当然是休谟问题的关键，但皮尔斯描述的所有权是：我的感觉印象不能是你的感觉印象，它不能独立存在。他认为休谟在“附录”中叹息没能说明这一点，因为后者给予印象高度“独立性”，一如物理学的原子。然而，休谟赋予印象的“独立性”其实是那样大，以致否定了下述赖以据的事实：我的特定知觉不能属于别人，或不能独立存在（《人性论》第207—208页；第233页）。

互拆散，并将它们与其他事物拆散以后”，他进一步“解释了将它们连接起来，并使我们认为它们有实在的简单性和同一性的联想原则”。他发现自己的解释“缺陷很大”。<sup>①</sup>

若是休谟如我所示的意识到自己依靠的是一个无法解释的知觉事实，那他必定会用下述话来表达自己的犹豫：是知觉本来就存在于简单而各别的事物中，还是心灵在这些知觉中感知到某种实在的联系，其实不存在什么困难。”于是就有了对休谟陈述的困难所作的第二种言似有理的解释。假如真有必然包含这种知觉的简单的精神实体，或者假如知觉中真有“实在的”或必然的联系，那也许能解释一个特定的反省知觉的视野为什么只限于所有现存知觉的某个子集。我们每个人也就只能得到本来就存在于某特定精神实体中的知觉，或者只能得到与眼下的知觉必然相连的知觉。要是知觉确以分散的、各别的知觉束形式出现，那我们也就无法透过围墙看到邻人的院子。问题不在于，要得到自我观念，就要有实体观念或“实在”联系观念；也不在于，只有假定知觉本来就存在于实体中，或与另一些知觉相连接，才会形成自我观念；而是在于，如果它们本来存在于实体中并相互连接，那也就解释了为什么知觉如此出现，以及为什么事实上所有知觉中只有一个子集才能被单个人的反省目光所注视。简言之，如果休谟对自我观念起源的一切解释能够成立，就应当能解释为什么这些“材料”实际上是其应当所是的那样。可是，依休谟之见，观念论意味着，知觉不可能存在于实体中，知觉之间不可能有“实在的”或可证明的联系。他由此而发出深切的叹息。

这里的猜测也可说明休谟为什么对无法利用简单实体或知觉间实在联系来解决人格同一性问题而感到遗憾，而且也不能

---

<sup>①</sup>《人性论》第635页。

作相应于持续而各别存在或因果性那样的辩解。在解决后两方面的问题时，“投射理论”完满地概括了先前的努力。我要将世界看成包含着独立存在的对象，无须假定知觉或任何其他东西本来存在于一个“物质实体”之中，只要我的经验展示出某些特征，心灵就会获得那种“虚构的”观念，然后又将这观念“扩展到”世界上。我要把事物看作因果相联的，也无须使知觉或对象之间有任何客观的联系。只要我的经验展示出某种规则性，我便获得了那个“虚构的”观念。在这两种情况中，我的经验都被视作当然真实的。如果我的经验被视作当然真实的，那休谟的自我或心灵观念起源理论也能勉强成立。可是，承认“我的经验”是当然真实的，也就等于断言，一个人的经验范围无法延伸到现存所有知觉上，这就是休谟理论所依赖而又无法解释的事实。对他而言，无法解释也即与观念论不符，而他又认为观念论是使心理现象有意义的唯一根据。

我并不是说，休谟曾几乎抛弃观念论。不过，在《人性论》的“附录”中，他似乎有点觉得自己的理论中存在着致命的缺陷。如果所发生的心理“活动”或事件不过是出现在人心中的知觉等东西，而特定的知觉与特定的心灵又没有可理解的联系，那么这个理论就必须把知觉看成是完全脱离拥有它的“心灵”或“主体”的。一切知觉都是“松散的”、“流动的”，不依赖其他知觉而存在，依休谟之见，也不依赖一切心灵而存在。可是，思维或普通心理现象成立的条件是，须有某人在思考，或某人处在某种心理状态。观念论只强调心理对象，强调被思考或被感觉的对象，而忽视容纳“对象”存在的主体。这必将导致曲解和得出神秘的结论。休谟在其人格同一说中将观念论推到这种悬崖的边缘，尔后又发现，只有承认那个不可接受的实体概念或知觉间有实在联系的概念，才能使它得到解救。从此处距接受康德的下述观点仅一小步之差，后者认为，关于知觉或表象有



某种东西存在，无论人们是否注意，它总是使知觉或表象属于一个特定的自我或主体，即使这只是一种表面看来很微弱的要求，也能使人将那些表象看作是属于自己的。不过，这时经典的观念论就将被摒弃。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup>正如康德所做的那样，这种摒弃是指人的思考主要是进行判断而不是形成观念。

## 第七章

---

### 行为、理性和情感

是的，自然之路向来为人所喜爱；  
理性在此虽非向导，却依然是一种警戒；  
她以矫正为职，却不作全盘否定，  
引情感为良友甚于视作仇敌。

休谟相信，每个事件都有原因。他正是本着这种信念研究人的科学家。多数人也许会同意这一点，至少就无理性的、物理的自然界中所发生的事件而言是如此。不过，我们不会认为，无生命物体会自由这样的东西，例如它们能脱离作用于它们的因果力而任意改变运动方向或速度。休谟声称，包括“心理活动”在内的那部分自然也不例外。这不仅指“心理事件”，还指一般意义上的人类活动。

休谟认为，那种使我们自然而不可避免地相信无机界有因果性的东西也使我们相信人类活动中有因果性。我们因为过去观察到两类物理事件之间有着恒常的结合，于是就断定它们有必然的或因果的联系。如果这样，人类事务显然也像物体运行一样是“必然的活动”。人类事务中也有着无机界中那样多的一律性。“自然原则的有规则作用”在两个领域内都一样显而易

见。①

这不是指，每个人都与他人毫无二致，或每个人在某特定场合都采取一样的行为方式，而只是指，正如每一个只包含无生命对象的事件那样，人的每种行为都是某种一律性的特例。相似原因产生相似结果，这条原则对两类事件都成立。在无机自然和人的行为之间虽然有着巨大差异，但于一律性的存在无妨。要不然，这个世界会不胜凄凉或异常混乱。当一系列事件使一棵树结出了苹果，使另一棵树结出了李子时，我们不会认为它们是无端地结出特定的果实的，而是认为这是由不同的内在结构所致。同样地，不同的人人在情绪、行为和情感方面也有差异。例如，“某种性别的人以强壮和老练见长，某种性别的人则多为纤细和温柔。”②

可是，看来有大量证据可以否定休谟声称所发现的那种人类行为的一律性。他是这样阐述这种否定意见的：

“还有什么比人类行为更捉摸不定的么？还有什么比人类欲望更变化无常的么？还有什么动物比人类不但更违反正常理性，而且更违反自己的性格和性情的么？一小时，一个刹那，就足以使他从一个极端走向另一个极端，就足以推翻他经历千辛万苦才确定下来的事情。必然性是有规则的、确定的，人类行为是不规则的、不确定的。因此，人类行为并非必然发生

---

① 《人性论》第401页。

② 同上书，第401页。不知休谟把这些差异看重到何等程度，或是怎样说明它们的。他此处将它们与“有规则地结出滋味不同的果子的树”之间差异相比较（《人性论》第401页）。不过他写下这话时则坚持的是人们之间有重大差异的社会根源：“一个做散工的人的皮肤、毛孔、筋肉、神经，与一个名门绅士的各不相同，他的情绪、活动和态度也是这样。生活地位的区别影响一个人的所有内外结构。由于存在着一律性，这些不同的地位是从人性中必然的和一致的原则所必然地产生出来的。人离开了社会便无法生存，离开了政府便不能结合。政府划定人的财产，确定人们的等级。这就产生了工业、交通、制造、诉讼、战争、联盟、同盟、航行、旅行、城市、舰队、港口以及那些导致人生多样性而又保持人生一律性的其他一切活动与对象。”（《人性论》第402页）

的。”<sup>①</sup>

休谟觉得，这种否定意见指出了人类行为方面的某些问题，但它不能说明，人的行为是没有原因的。它只是说明，我们对人类以及人类行为还不甚了了。尽管当已知某人的性格、动机和目的等之后，我们能像预见无机自然事件那样预料他的行为，但必须承认，并非始终能这样预料的。依休谟之见，这是因为在多数人的行为中发挥作用的因素很复杂，而且尚未被人所充分地认识到。可是，在许多时候，我们对无机自然事件也同样缺乏恰当的认识。例如，我们无法预知赌盘转动的结果，但不能就此认为转动是没有真正原因的。我们宁可将失败归之于认识不足，而不能归之于缺乏因果性。休谟认为这个道理也适用于人类行为。

但是，他不光指出人的行为事实上有一律性，还认为，从人们相互交往时的言论和行为表明，其实人人都相信有这种一律性。虽说我们喜欢谈论人的自由，但又根据对别人“动机、秉性及环境”的认识不断地构成有关其未来行为的信念。如果不是这样，怎么会有人际的联系？怎么能够信赖他人，或使自己的活动与期待他人进行的活动相一致？

一切政治活动、商业活动，事实上甚至连简单的人际交往都取决于这样一种推理活动：从对某人的认识推出我们认为他所要干的事。国王向臣民征税时期期待着臣民的服从；一个人命侍者取食物时则期待着侍者的从命。诸如此类的活动均属推理活动。<sup>②</sup> 这些期待产生于从对一个人的认识或信念所作的推理。休谟认为这些都属于因果性推理。我之认为侍者会端来食物是因为他想保住工作，也因为他相信要保住工作就得为我服

<sup>①</sup> 《人性论》第403页。

<sup>②</sup> 同上书，第405页。

务。这些推理像任何因果推理一样，都是依据过去观察到的有特殊“目的、秉性及环境”的人们与其某些行为方式之间的恒常联系。

自然这种期待不会一贯正确。多数有关人的未来行为的结论都是出于没有充分把握的假定。即使有充分把握，我们的设想也可能错误。但这不足为怪，并不表明人类行为有什么特殊。我们在对无生命物的期望中不也常犯错误吗？

下述事实可再次证明，我们确实相信，在人类和无机领域中都存在着因果性。这就是，我们常将有关人的行为的推论与有关物理事件的推论结合在一起去断定某些事件的必然性或不可能性。

“一个囚徒既无金钱，又无人情，他不但会从锁住他的高墙和铁栏，而且会从狱吏的固执中发现自己不可能逃跑。在一切逃跑的企图中，他宁愿去破坏一处石墙和铁栏，也不愿去克服看守的固执本性。这个囚徒在解赴刑场时，不但会从铁斧的挥动或绞轮的转动中预见到自己的死亡，而且会从看守的坚定和忠诚中预见到自己的死亡。他的心沿着一串观念推移着：看守不允许他逃跑，刽子手的动作，身首的分离，流血，抽搐和死亡。这里自然原因和有意的行为形成一个关联的连锁，然而心灵在由一环向另一环推移时，并未感到任何差别。”<sup>①</sup>

要使这种推论令人信服，只需过去所观察到的恰当的恒常关联。至于只是“精神的”现象，还是无生命现象的关联，或者两者皆有，于实际所获的信念无关紧要。

因而，休谟认为，如果观察人的行为，就必定会相信，它们是事出有因的。它们“必然”是由先前的行为引起的。他觉得，惟有这样，才能解释人的行为。如果没有因果性，就无法

<sup>①</sup> 《人性论》第406页。

解释一个具体行为怎样会产生，也无从谈起人的科学——人的行为也就真正成了不能解释和理解的了。我早已强调过休谟把每个事件，尤其是人的思想、感情和行为看作自然因果秩序一部分的观点的重要性。这是我们充分理解一切的条件，也是他的人学成立的条件。

但是，人们觉得，认为人的某个行为必然由先前的行为引起的观点与人类生活中另一个重要而熟知的事实不符，这就是人的自由。休谟未必没有意识到这种思考自己和他人时所产生的冲突。他力图通过说明就自由与必然相冲突而言的人们对“必然性学说”的不满和对“自由学说”的向往，来解释这种冲突的原因。

他这方面的论述重要而著名。他的理论是当今十分流行的下述信念的一个重要来源：人的行为有原因或必然由先前的行为所引起，人的行为是自由的，这两者完全一致。<sup>①</sup>他发现三个明显的因素导致人们误认为它们是相矛盾的。

主要的因素无疑是指混淆和误解。在《人性论》中他称作对两种自由的混淆，在《人类理解研究》中他认为是对什么是自由的误解。当某人被迫“违愿地”，如在暴力胁迫或驱使下去做某事时，一般认为他的行为无自由。我们完全可以这样说：“他不得不干”，“他非干不可”，或“他别无选择”。这都被视作对他的行为自由的否定。可在一般情况下，例如我没受任何人的威胁、恳求、要求甚至建议而去马路对面买冰激凌时，就难说我是别无选择，不得不干或非干不可了。这例子看来很妥当，它没有暴力、强制或前面那种干涉自由的东西。休谟意指，若是没有这种对自由的干涉，自由是存在的。

---

<sup>①</sup>认为休谟在这一点做了一切应该做的事情，这种看法的早期有影响的说法请参见石里克《伦理学问题》第143页。最近对这同一观点的表述请参见戴维逊《自由和行动》第139页。

我去马路对面买冰激凌，这里有一种“自发的自由”，“它与暴力相对立”，<sup>①</sup>它即是《人性论》中视作最普通的自由，也是“我们想保留的”唯一的自由。<sup>②</sup>我们想削弱别人控制我们的权力，想结成团体来减少别人的愿望与我们的不符时强加于我们的机会。休谟指出，不知怎的，因为自发的自由对我们影响重大而使我们将其与另一种“中立的自由”相混淆。后一种自由与必然性和因果性相矛盾，所以，我们因不能区别两种自由而错误地否认人的行为有原因。当然，如果休谟的混淆理论是正确的，那么我们得出自由的人的行为无原因的结论便是错误的。可是，怎么会因为很关心“自发的自由”而将它与缺乏因果性相混同呢？休谟并未作确切的解释。近来学者们更多地将研究重点放在这方面。<sup>③</sup>只是休谟对这方面的实际解释留下了一个令人困惑的空白。

在《人类理解研究》中，根本未提及两种自由的混淆，只提到“自发的自由”。

“当用自由说明自愿的行为时，自由意味着什么？我们不能肯定，行为与动机、倾向和环境之间几乎没有联系，一种行为不是因一定的一律性而由另一种行为引起的。而且一种行为也不能提供据之可推知另一种行为存在的推论。因为这些都是明显而公认的事实。所以，所谓自由，仅仅是指一种依意志的倾向而定的活动或不活动的能力。也即假如我们打算休息，就可以休息。打算走动，就可以走动。目前，人们普遍认为，只要不是囚徒，不被锁链系住，就有这种假定的自由。因此，这

---

①②《人性论》第407页，第407—408页。

③例如，人们普遍认为，科学发现的自然法则很容易与难免被迫要遵循的规定和要求相混淆。这类分析参见石里克《伦理学问题》第146—148页；加利福尼亚大学学会《意志自由》第602—604页；艾耶尔《自由和必然》第283页。

里没有争议。”<sup>①</sup>

这里仍然没有说明，人们为什么会以自由来否定人的行为的因果性，只是指明了“自由”的含义，这样就有关自由与必然的持久争论归结为尚未辨明的混淆或误解。

这段话对“自由”的含义和我们有意要保留的自由本质阐述得很简单，几乎没有对自由概念作什么细致深入的分析。一个被别人用枪顶着脑袋勒索钱财的人肯定有“一种依意志的倾向而定的活动或不活动的能力”。他想给钱，就可以给，不想给，就可以不给。尽管一种选择比另一种选择会招来更大的惩罚，但选择哪一种全靠他的意志。因此，依休谟之见，这可以算作自由的实例，只是它缺少我们有意想保留的那种自由，追求这种自由不光要逃离监狱和摆脱锁链。

休谟并不热衷于完整说明所谓自发自由的确切性质和界限。他说这是“自由”一词的一个含义，或许是唯一的含义。可他甚至并未想说明这含义是什么，或者怎样因为没有恰当理解它而致使人们误认为它与因果性相矛盾。当然，我们丝毫不能认为，他在此已经指出或确定，自由与必然是一致的。

休谟另外还对人们所持的反对人的行为有原因的观点作了两种解释。我们因为常产生他所谓在行为中缺乏必然性或决定的“虚幻感觉或经验”，<sup>②</sup>于是就认为必然性之类东西并不存在。我们已知，必然性并非我们以为因果相联事件之间关系的客观属性，也非有生命或无生命“行为者”的特性。当人类行为的观察者发现，某类具体行为与先前的行为有着恒常的关联时，他便相信前者是由后者引起的。他随之感到了从这些事件的某个观念转向“通常相伴者”观念的“一种心理倾向”。不过，

---

① 《人类理解研究》第95页。

② 《人性论》第408页。



休谟认为，当实施某种行为时，一般感觉不到这种倾向，而是感到“漠然无所用心或中立”。<sup>①</sup>因而，人们很容易认为，他们的行为绝对自由并且毫无原因。

“与必然性相对立的自由，不过是这种倾向的缺乏，以及当我们从某对象的观念向后继观念转移或不转移时所感到的某种漠然和中立。”<sup>②</sup>

我们为什么会在自己的行为中体会到这种“漠然和中立”呢？这不会是因为我们对某类信念和欲望同某类行为之间的关联毫无认识，我们在观察他人的同类行为时就没有这种“漠然”感，也不可能单纯是所认识的对之作出有关概括的实例还不够，尽管这方面的认识不足会使人觉得自己的行为没有因果性，也不可能是因为我们太注重眼前的行为，一个人能清楚地复述和考虑那些自然而然产生出因果倾向感觉和信念的以往的经验绝不是形成这种感觉和信念的普遍条件。动物也像人一样，依据经验无意地、而非有意策划地期待某物的出现。因此，尤其当休谟关于因果信念产生于“倾向感”的观点正确时，我们怎么能在自己的行为中对过去的和现在的经验压力这样无动于衷呢？每当我们活动的时候，这种感觉就莫名其妙地溜走了。

休谟并未对此作出满意的说明。他主要是想指出，无论这种现象的原因是什么，它都不意味着人的行为不是由行为者的“动机、秉性和环境”引起的。他正确地指出，如果面临两种选择A和B，我们选了A，还可以毫无困难地形成不选A而选B的观念，这足以使人相信，我们本来可以不选A而选B，所以选

---

①《人性论》第408页。

②《人类理解研究》注94。这里几乎逐字复述《人性论》（第408—409页）中的论证，只是稍作改动。

A不是被因果决定的。可是，我们为什么会如此轻信？依休谟之见，是因为我们确信，要是有人希望说明我们其实可以选择B时，只须重新选一次并且这次就选B，就能答复这些人了。看来没什么东西可以证明还存在一种未被运用的力量。因为不能同时选A又选B，所以剩下的唯一证明是，可在晚些时候选B。这表明，我们能够选B，因而也能说，本来可以早一点选B，选A并非是由因果性决定的。

休谟几乎毫不费力地指出，证明前一个行为中没有因果性的“实验”毫无用处。在这个行为中我只有两种选择，我当时的意愿、要求和动机使我选了A。可在后一个行为中就不同了。比如，出现了关于我的自由的问题：我要证明自己有自由，采取的方法是这次我该选B。显然，我出于这第二套要求和信念而自然地选择了B，这并不意味着我选A时的举动不是我当时的要求和信念所致。我后来选了B，这并不意味着我选A时具备的那些要求和信念不足以使我去选A。休谟指出，这只是因为我们错误地相信，这意味着我们的行为经验使我们否定“必然性学说”。他承认“我们或许会想象自己有某种自由”。<sup>①</sup>可是，光承认这一点是无法证明真正有否自由的。要肯定有自由，必须使经验伴有某种推论。然而，休谟并未说明我们怎样以及为什么竟会去作他认为我们会作的那种特殊的错误推论。

我以为，只是在他读到“自由学说”吸引人的第三种可能的原因时，才使用了更近似实在论的观点来解释其实究竟是什么使人认为自由与必然不相容的。不过，即使这里的说明也是过于简单而不能令人完全满意的。

看来无疑，许多人是因为“必然性学说”将摧毁宗教和道德，将视它们为幻觉才反对这种学说的，然而这本身并不能证

<sup>①</sup> 《人性论》第408页。

明它的荒谬。不过这一事实也确实说明了许多人摒弃这种学说的原因。

说得更具体些，反对“必然性学说”并非仅由对旧事物的兴趣或传统方式的爱好所致。正如休谟所说，人们普遍相信，“必然性彻底摧毁了无论是人还是神的一切功过”。<sup>①</sup> 如果人或神的行为是由先前的行为必然引起的，那就会使人觉得，行为者本身是迫不得已的。因而也不能凭着那些行为去合理地赞扬或责备他们。只有当行为者可以任意决定自己的行为时，才能正当地赞扬、责备或追究其责任。可如果人的行为都是由先前的行为必然引起的，如果先前的行为发生后，它们必定要不可避免地发生，那它们就是迫不得已的。因此，可以说“必然性学说”倒是被人们自然地用来指对所发生事件别无选择，而“自由学说”则表明有多种选择。无论这种思考方式错在哪里，有一点看似合理，即它把自由和必然看作是隐藏在情感背后的不相容的东西。因而“必然性学说”的真理将抵毁道德和责任的追究。可是，休谟对这种明显冲突的根源又作何解释呢？

我已说过，休谟认为，人们在思考这种冲突时混淆了两种不同的自由。但他没说明这种所谓的混淆发生在哪里，为什么和怎样造成的。他没有详细说明“自由”或“本可不这样做”的含义，也没有指出始终能用它们说明由先前的行为所必然引起的行为。要是能做到这些，就很可能一劳永逸地解决自由和必然的问题——这是形而上学中争议最大的问题，也是争议最大的学科。<sup>②</sup> 这些也是为建立人学而扫除那些明显障碍所必须完成的一切准备。休谟其实忽视了这些工作，部分原因是他认为，事实上大家为了能追究责任都非接受“必然性学说”不可。自由

---

①《人性论》第411页。

②《人类理解研究》第95页。

和责任的追究不仅与必然性相一致，而且也需要必然性，离开必然性就毫无意义。因此，在休谟看来，单注意确定它们的一致就不及确定他心目中的整个真理那样重要了。

他这样来论证这个更有力的结论：我们只是因为某人做了某事而赞扬或责备他，这种行为必须是他的而非别人的，也不是只发生在他身上而其余均与他无关的。如果一个人的种种行为毫无原因，那它们也不会成为任何事物的结果，因而也不是行为者的性格、要求、欲望和动机所导致的结果。可是如果这样，行为与行为者之间就毫无联系。如果我们认为属于某人的某事件其实与该人没有联系，那么，就不能因“该事件是善的而褒奖他，也不能因其是恶的而贬责他”。<sup>①</sup>也许从该事件发生在某人身上或其周围的意义说，该事件与此人有关。但这不足以认为该事件是“他的”，他对此事的发生应负责任。当然我们可能视该事件为一场不幸或厄运，但也不能说明某人应对它责任。因此，如要认为某行为是某人的（是他的，她的，或他们的），首先要坚信，它是这个人的另一些行为的结果，或确是由他的另一些行为引起的。可见，只有承认“必然性学说”，才能正当地论定一个人行为的功过。因为他的行为缘于其性格、要求、欲望和动机。每个追究行为责任的人都必须信奉“必然性学说”。

这个论证有许多问题。看来可以肯定，一个行为若是某行为者的行为，就必须缘自他的动机、要求、信念、性格或其他倾向和特性。只有这样，才能正确地说该行为是该行为者的，才能说他应对这行为负责。不过，这种观点很粗疏，并未接触那个行为如何“缘自行为者的某些性格”这个基本问题。休谟所谓责任追究说的一个根据是：行为者的要求、信念、性格等是

---

<sup>①</sup>《人性论》第411页。

导致其行为的原因。要把行为和责任归于某个行为者，必须承认它们是以某种方式缘自该行为者的要求、信念及个性等，这是一个较弱、较粗但却显然不可否认的主张。即使人们对这方面的认识不会有错，但还可能犯将它们之间的关系看成有直接因果联系的错误。<sup>①</sup>

休谟觉得，他有充分理由相信，一个人的行为是由他的要求、信念和其他倾向引起的，或必然导致的。作为一个人学科学家，他发现人的某种需要和信念与人的某种行为之间有着恒常的关联，所以就认为它们之间有因果联系。由此也就得出结论：承认“必然性学说”或人类的因果行为论正是将行为归之于特定行为者所必备的条件。<sup>②</sup> 休谟的因果行为论是其科学论，尤其是其人学的自然结论。<sup>③</sup>

关于行为本质的所有问题，即其发生和解释，异常复杂，远非根本解决。下一节中我将重新讨论休谟因果论的某些方面，尤其是关于要求或欲望的性质及其“导致”行为发生的作用。这里我打算讨论另一个与其自由必然之争相关的问题。

假定休谟完全正确，假定将行为归之于行为者的唯一正确方式是认为行为是由行为者的要求、信念或其他特性引起的。如果我们仍然认为“必然性学说”与自由和追究责任不相容，那

---

<sup>①</sup>例如，只有当某行为者的要求、信念等能从某方面解释某些行为时，才能说这些行为“属于”他的，不过，这儿的解释不是因果性的，或者不适于休谟的因果解释模式。有关人类行为的产生和解释引起了当代哲学最复杂的争议。

<sup>②</sup>福特认为，休谟的因果行为论是其误入歧途的根源。这方面的错误也贬损了他强烈支持的追究责任需要“必然性学说”的论点。这类详细讨论请见福特《包含决定论的自由意志》。

<sup>③</sup>也可把他的因果行为论看成是受其自我论严格限制的结果。根据其自我论，自我或行为者不能是因果序列的发动者，可在探讨追究责任时，行为者或发动的观念又是很关键的。在这方面，我深受汉斯·斯鲁格的启发。

我们的看法不能不是错的。两全是不可能的。然而，这正是哲学问题的典型开端，而非终结。休谟本来可以提一个悖论，甚至一个二律背反，来让我们解答。这样，我们会感到“不自在”，就“自然要寻求解脱”，可他并没有真为我们提供什么解脱法。

我们需要证明，而不是断言自由与必然完全相容。要追究责任，就要承认行为者实际的行为本来可以不发生。我们必须说明承认这一点将产生什么后果，如果某行为系某些原因必然所致，那它怎么可以本来不发生。即使承认怀疑不相容性的人们没有用比较明白的术语对“本来可以不这样做”的意思作出无疑义的解释，人们还是可以明白它的意思，从而发现相容论者实际提供的论证中的缺陷。

如果出现A，则出现B。这两者之间要是**有必然的因果联系**，那么如果有A，就必定有B。如果A的出现因果必然地引起B的出现，那么A出现后，非B就不可能出现。也就是说，假定世上存在着因果联系，存在着出现A以后构成的那种事态，那B的出现毫无选择。当然，就本身而言，B可能不出现。这样并无矛盾或荒谬，要是这个世界在A出现后彻底爆炸或末日来临了呢。休谟只是认为，没有那样两个一者发生可从另一者的发生推知的事件。可是，“B的发生”确是从“A的发生”和“如果有A则有B的因果必然性”的结合中逻辑地推得的。因此，如果不可能有因果联系，却依然可能出现A发生而B不发生的情形，那就可以说，有A则有B的事件不具有因果必然性。也就是说，我们这个**世界上的因果联系的真正存在**，倒完全是一个本来可能不发生的偶然事件。假如A类事物与B类事物之间确有因果联系，那么当有A时，就不可能没有B。在这样的世界中，A发生后，B就毫无选择。若是B不发生，那就是说这个世界不是因果论者说的那种样子。

但可以肯定，如果认为A出现时在场的某行为者本来可以导致B有某种选择，这至少相当于承认，在那个世界的那种场合下，B可能有选择。<sup>①</sup>这是“必然性学说”所否定的论点。某些相容论者以对“x本来可以不如此”的分析为依据，否定这句话有“当x活动时曾经作出的选择是因果的可能性”的意思。他们的理由是，唯有当强迫和压制不存在时，才有自由，自由没有物理的或因果的可能性的意思。

我不打算深究这种争论，只是想指出，相容论对那种意思的具体否定观点其实好像有明显的错误。如果一个人在活动时，他的选择没有因果可能性，就很难看出他怎么能另有所为。但目前更重要的是，休谟并未为此真正提供过什么论证，他也不可能提供，除非他对“自发的自由”或“本来可以不这样”的意思作比较符合实在论的解释。结果他没法指出我所概述的那种支持不相容论的推论中的错误。我并不以为它没有错误，而是说休谟没有发现错误，没有免除冲突，而这正是我们所共同寻求的。

休谟时常流露出甚于人们正常允许的内心冲突感。他意识到自己并未平息所有可能的非议。

“例如，有人也许会认为，如果自愿的行为受制于物质作用那样的自然法则，那就是说有一条连续的、必然的因果之链。它是事先注定和规定了的，从万物的最初原因到每个人的意志，无所不存。在这个宇宙中，没有偶然，没有中立，没有自由。我们的行为也系某种原因所致。一切意志的最终主宰就是这个世界的造物主，是他，首先将运动给予这架庞大的机器，将万物安排在特定的位置上。因此，在不可抗拒的必然性

---

<sup>①</sup>关于我此处所概述的论证的更详细讨论，请见维金斯《走向合理的自由意志论》，尤其见第43—44页。

的作用下，每个后继的事件出现了。”<sup>①</sup>

这是“必然性学说”明显包含的某些神学困难之一，也是被视作该学说于宗教有害的原因之一。休谟有几分是漫不经心地讨论神学问题，但他承认，不可能完全解决这些问题。他在进行这类评论时无不含有这种解决对宗教和神学更糟的意思。<sup>②</sup>根据同样的理由，他也根本不考虑非宗教形式的决定论。如果神学的论点能像休谟承认的那样导致上帝是唯一有责任的行為者的结论，那么一种详尽分析的论点也能合理地得出根本没有应负责任的行为者的看法。

撇开“最初的原因”不论，我们很容易看到，当着用“必然性学说”说明世间万物时，意味着承认世上“有一条连续的因果之链”，它上起太古，下迄“每个人的意志”，因而在这个宇宙中，没有选择，“没有中立，也没有自由”。许多视“必然性学说”为人类自由之威胁的人感到不安的正是这个。他们反对这个学说岂止是因为对必须承认上帝是谈话禁区而感到困窘。

这种不安至少似乎有某些充分理由。有许多行为过去认为是行为者应负责任的，可现在不了。人们对行为的原因有了更深刻、更丰富的认识。这种认识表明，行为者对那些行为的责任甚微，或者根本没有。人们对日常生活中的心理因素更敏感，法庭上也更多地利用精神病学的证据。这些都是明证。对人类行为原因的认识不断深化，责任的领域则相应缩小，这两者间的联系至少部分源于下述信念：有关人类行为的某些因果性认识往往表明，那些行为本来不可避免，一个人对自己不可避免的行为没有责任。看来这是真正的道德进步，因不可避免的行为而责备或惩罚行为者是错误的。

也许，我们会再度发生混淆，认为对行为所作的因果性说

---

<sup>①②</sup>《人类理解研究》第99—100页，第103页。



明会表明行为者是迫不得已的，所以不该受责备。事实上我们就是这样认为的。追究责任的思想从一定程度上反映了这个事实。我早已指出，休谟并未认识和揭示这种混淆的根源，也没有详细明确地说明过某些因果性解释究竟是怎样能够和确实已导致我们拒斥追究责任的。这正是寻求解决自由与必然之争的途径。我们要超过休谟，必须更细致地分析责备、赞扬和宽恕等具体做法，并说出当深入了解人的行为原因时，怎样和为什么会认为道德责任领域缩小了。如果对精神变态患者不加责备，不只是由于他的行为是已决定了的，宁可说是因为它被一种特殊方式决定了的，那么，在以不应负责任的方式决定的行为与以应负责任方式决定的行为之间有什么区别呢？

这些问题很熟悉，但不易解决。我不以为，决定论者回答不了它们。但可以肯定，休谟没有回答，甚至没打算回答。也许它们不是休谟真正关心的问题。他的“调和计划”的基本策略并非新颖，其所有基本点可见之于霍布斯的著作。<sup>①</sup> 休谟认为，他对自由与必然之争的贡献是提出一个新的必然性概念——这给整个争论带来了新意义。<sup>②</sup> 他的主要目的始终是要确定，人类事务中如同无机物的作用中那样也存在着一律性，因而也有必然性。因为休谟视这点为成立人学的必要条件。他关心的是人学何以可能，因此只是当“自由学说”可能对实现这个条件不利时才讨论这个学说。自由和责任事实上需要“必然性学说”的证明消除了来自这方面的任何威胁。此外，休谟的论点还为那个认为自由与必然不相冲突的较弱论点提供了支持，但并未解释这种一致为什么能成立，所以还是没有解决这个旷日持久的争端。但要是认识到自由与必然必定一致，那将使“把实验推

---

<sup>①</sup>参见：《霍布斯文集》第4卷第5页。

<sup>②</sup>休谟：《人性论摘要》第31页。

理方法引入人文科学的工作”通行无阻了。

虽然每个行为都是一个有原因的事件，人学就是为了寻找人的行为的原因，可是休谟全部哲学著作的实际目的都不是为了解释任何已发生的特殊行为。他只想指出它们可能都有一个普遍的结构，从而为这类具体研究奠定一个基础。可以事先分析出人类行为原因的种类和产生结果方式的类型。休谟还想得出一些普遍原则。他的论点主要依靠从观念论角度理解的心理现象，不过他的总纲领并未将生理学排斥在人论之外。

这里也像他的哲学的其余方面一样，总体上有正反两面。这里观念论也在否定方面起着重要作用。当休谟概括一般的行为和道德理论时，从另一角度谈了理性在人生中的作用。他的观点同其他各处一样不乐观。他提出人的行为实际上怎样发生的这个问题来引起讨论。

我们在不同的环境中做不同的事，因此看来极难从人的种种行为中找出有普遍意义的东西。一个人今天早上系鞋带的行为与他经过多年实践和考虑之后才选择某个职业或某种生活方式的行为之间，有没有使人共同感兴趣的東西？休谟认为，有。依他之见，这种东西对那些在传统意义上相信人是理性动物的人意味深长。

考虑一下人的千百种不同的行为，可以发现，显然至少有一些，经常是些最重要的行为是人们深思熟虑的结果。例如1944年6月6日对法国的入侵就是经过长期收集情报，进行假设推理和周密思考的结果。一些个人在先考虑、后行动时不也常有这种情形么？他们似乎打算确定或发现该做些什么，或做些什么对自己最有利。仿佛他们常能成功地确定或发现这一切，然后去采取行动。总之，人们的行为常显得尽量合理或明智。他们思考所要采取的行动，尽量使之成为有理有据思考的结果。

合理的或明智的行为的意义深藏在这样的传统道德戒律中：应该使我们的情绪和情感服从理性；服从理性的人是有道德的人。人类并不总能达到这种理想境界的，正如一个人也不总能相信他最有理由相信的东西一样。兴趣和情感有时会造成干扰。然而，一个人若要合乎人道，就将听从理性的指导。有理性的人是根据知识和持之有据的信念来指导自己行为的。

依休谟之见，这种对理性和其与行为关系的看法完全错误，就像在怎样根据理性形成信念方面通行的传统的笛卡尔观念不可能正确一样。他试图从下述两方面来证明这一点：

“首先，理性决不能单独成为任何有意志行为的动机；其次，在指导意志方面，理性也决不能反对情感。”<sup>①</sup>

这是想证明，被人认为是导致行为发生的重要因素的那种东西决不能单独发挥人们认为它所应发挥的作用。如确能证明这一点，我们将被迫改变对理性在行为中作用的看法，并且还能更清楚地看到，因果性其实是导致行为发生的最重要因素。

推论即是从前提或证据得出信念或结论。休谟以为，一般的推论形式有两种：证明性推论和或然性推论。数学或一般的证明性推论在人生几乎一切领域内肯定有用，但这种推论本身对行为没有影响，因为人们总是用它来达到“某种预定的目标或目的”。<sup>②</sup>可以用它来指导有关因果的判断，但仅此而已。如果要问，怎样作出这些因果判断的，就会引出第二种推论——“实验的”或或然的推论。不过，这种推论也只能指导人的冲动或行为，并不能导致它们发生。如果我们早已怀有某种“目标”或“目的”，那当然能使用任何一种推论来发现实现目标的最佳、最妥的手段。

“显然，当我们预料到某对象带来的痛苦或快乐时，会产

---

①②《人性论》第413页，第414页。

生厌恶或向往的情绪，因此就会避苦驱乐。同样明显的是，这种情绪并不到此结束，而是要使我们的观点转移到各方面，把一切通过因果关系与原来的对象有关的所有对象都包括无余。这就发生了推论，为的是去发现这种关系，随着推论的变化，行为也会有所不同。不过很明显，这时冲动并非来自理性，仅仅是受理性的指导。”<sup>①</sup>

这种证明理性不能单独导致人的行为的方法几乎根本没有决定性。它只表明，当我们对某个目的已有“倾向”后，理性在行为中的唯一作用是，选择能达到这个目的的适应手段。在休谟描述的情形中这很清楚。正如他所说：“冲动并非来自理性，仅仅是受理性的指导”。因为他描述的是先有了“倾向”再寻找满足它的手段这样的情形。如果我们已有了某种“倾向”或“恶感”，那理性就只能给它以“指导”了。但必须证明人的一切行为都是这样的，才能说理性不能单独导致行为。

休谟声称，每个行为都包含着他所谓的“好感”或“恶感”。因此单靠“期待”或“单单”相信某个目标能实现，决不能引起人的行为。当考虑下述情况时，这似乎不无道理：

“如果对原因和结果漠不关心，就永远不想知道什么是原因，什么是结果。要是对象本身对我们没有影响，它们之间的关系也永远不会对它们有什么影响……”<sup>②</sup>

休谟的意思是，要有任何行为，或被迫有任何行为，就必须以这种或那种方式受到该行为将导致的东西的“影响”，我们对行为的结果一定不能漠不关心。我们必须以某种方式要求或拥护这种而不是那种事态出现，如果我们有意要使这种事态产生的话。这看来很有道理。

---

<sup>①②</sup>《人性论》第414页。

我们常通过推论而相信某事。可是单凭这种发现是不会导致行为的。理由休谟已说了。我也许通过观察和推理发现，邻室有一只汁水淋漓的西瓜，经过推理我还知道，要得到几块西瓜该做些什么，如站起身走进邻室，问人要几块，或用其他类似方法。可是显然，当我根本不要西瓜时，单凭所有那些来自断言或来自假设的知识都不能使我做任何事。如果我不想吃瓜，不想给别人送瓜，不想用瓜压东西或派其他用处，那我得到的一切知识都不能使我去取瓜。当瓜不在手边，也没有要求或欲望，或至少是喜欢西瓜的想法，我不会有任何举动。且不顾我经过推论得到了多么丰富的知识。这就是当休谟说，如果对原因和结果漠不关心，就不会关心它们的发现或受其影响这句话时的一部分意思。

但是，他还想更彻底地表明，在行为领域里，单独的理性是无能为力的——单靠理性永远不会引起行为。可是，要说明这一点，就必须指出，我们与一定的行为有关，或受其影响，或不能对之漠不关心，这个事实本身不是根据理性或推理过程得出的。可从另一方面说明这一点。

对休谟来说，“倾向”或“恶感”是一切行为的原因。如果能单靠理性获得“倾向”或“恶感”，那就可以单靠理性而引起行为，因为“倾向”或“恶感”是行为的原因。而且如果单靠理性就能造成作为行为原因的那些状态，那么理性最终也能单独成为行为的原因。所以，休谟要确立理性对行为的无作用论，就必须指出理性是无法单独产生倾向或恶感的。看来能否确立这一点须依倾向或恶感的性质而定。休谟称这种倾向为“情绪”或“情感”，以区别于任何由理性产生的东西。可是问题就在这里。如果称某种东西为情感或情绪就等于赋予它另一种能力，并表明它不可能缘自理性，那么就必须独立解决这样一个问题：倾向（行为的原因）是否正是这种意义上的情感或情绪，

休谟认为，正是的。

他的主要论证如果成立，也只能间接确立那个有关倾向的结论。这没有什么缺陷，因为可以通过确立他最关心的那个关于理性和行为的更强论点来达到这个目的。他声称能证明，理性从未能单独导致行为，行为也永远不能与理性“对立”或“反对”。由此可知，无论原因是什么，无论倾向或恶感被当作什么样的能力，都不能缘自理性一类东西。否则行为就能单独由理性引起了。不过，休谟想独立地证明这种不可能性。要是他能证明，那么引起行为发生的倾向或恶感就必定是“情绪”或“情感”，而不是理性所引起的东西。

在休谟看来，“理性的推论”与作为行为原因的倾向或恶感非但是不同的能力，而且甚至被设法看成相互冲突的。理性要在意志方面与情感相冲突，就必须使行为者产生某种正好与情感引起的相对立的冲动。而假如理性是完全无生气的，根本不会产生任何冲动，那显然在行为方面也不可能与情感相对立。

“因此，看来与情感相对立的原则不可能是理性一样的东西，它只是在不严格的意义上被称作理性。当着谈论情感和理性的冲突时，我们的说法是不严格的和非哲学的。理性是，并且也应是情感的奴隶，除了服从和服务于情感外再也不能有其他功用。”<sup>①</sup>

这段话是休谟行为理论的核心，也是他的伦理理论的核心。

他对这个论点的主要论证甚为复杂，而且以两种形式提出过两次。

“情感是一种原始的存在，或是一种存在的变异。它不含有任何表象的性质，以成为其他存在或变异的复本。当我饥饿

---

<sup>①</sup>《人性论》第415页。

时，我实际具有的那种情感并不比在口渴、恶心或有5尺高时与其他对象有更多的联系。所以说，这种情感不可能被真理和理性所反对或与之相矛盾。因为这种矛盾意味着，作为复本的观念与其所表象的对象不相符。”<sup>①</sup>

当休谟在第3卷第1节《论道德》中再提及这个论证时，复述如下：<sup>②</sup>

“理性是对真和伪的发现。真和伪是指观念的实在关系或实际存在与事实的相符与否。因此，凡是不能有这类相符与否关系的，都不能是真的或伪的，也永远不能成为理性的对象。显然，我们的情感、意志和行为是不能有这种相符与否关系的，它们是原始的事实和实在，是自身完善的，并不参照其他情感、意志和行为。因而不能将它们称作真的或伪的，合理的或不合理的。”<sup>③</sup>

为了理解上述话，我们称那些真的或伪的东西为“命题”。它们是些“描述性”实体，把事物描述成某种样子。当且仅当事物像命题把它们描述成的那样，命题才是真的。唯有这样理解的命题才是恰当的“理性对象”。看来休谟是要说，某物被理性反对或与之相冲突的唯一方式是它被某个“理性对象”反对或与之相冲突。然而，某物要能与某特定命题相冲突或矛盾，必须具备不同于它的真值，因此，凡是这类东西本身应有一个真值。可是唯一具有真值并能被称作真的或伪的事物只能是命题这样的“描述性”实体。

休谟称情感或情绪是“原始的存在，是自身完善的”，根本不是命题。当我有某种情感时，我处在一种特定的状态，经受着某种“存在的变异”。休谟认为，情感并不把事物描述成某种

<sup>①③</sup>《人性论》第415页，第458页。

<sup>②</sup>参见哈奇森：《道德感举述》第120—121页。

样子，而仅仅是存在着，或被感觉到。我的愤怒只是我所处的某种状况或情形，就像我身高5尺多那样。据此，情感和情绪不可能成为真理或谬误，也不可能与任何“理性对象”相冲突或对立。“理性对象”是些非真即伪的命题，所以理性和情感不存在冲突或矛盾

诚然，我们也确把行为，甚至把情感说成是不合理的，或背理的。休谟认为这只是不严格的说法，与其观点仍然相符。他指出，一种行为只是与某种本身是“不合理的”或“违背理性的”判断或命题相随出现时，才可说是不合理的。如果我们做或感觉某事只是由于相信那个本身是伪的 $P$ ，那么或许就可以把这种行为或情感说成是不合理的。有人想在佛罗里达州的沼泽里寻找青春泉，这是不合理的，因为没有青春泉。有人想只挥挥手指就发动起汽车，这也是不合理的。前一种情况下，那个人有一个关于存在物的虚假信念，在后一种情况下，对于达到目的的恰当手段有一个错误的信念。休谟认为，在这两种情况中，都是因为所信的那个命题的虚假性才导致我们将有关人的行为或情感说成“不合理的”。严格地说，行为或情感本身不能是非理性的或“违背理性的”。

“人们如果宁可毁灭整个世界也不愿伤害自己的一个指头，这并不违背理性。如果我宁可毁灭自己来解除一个印第安人或陌路人的最微不足道的不适，这也不违背理性。如果我宁可选择我所认为的薄利而舍弃更大的厚利，并对薄利比对厚利更关切，这也不算违背理性……简言之，一种情感必须伴有某种虚妄的判断，才可以说是不合理的。即使这样，严格地说，不合理的也非是情感，而是那个判断。”<sup>①</sup>

这个论证的根据显然是，唯一的“理性对象”是命题，或是

---

①《人性论》第416页。



“描述性”的、非真即伪的东西。休谟认为，既然只有“原始的存在”或“存在的变异”才能引起某事件发生，那么理性的对象，因而理性本身是没有这种影响的。照这样理解，理性对象无疑永远不能引起任何事件发生。命题至多不过是不占时空的抽象东西，因而也不能引起时空中任何事发生。它们不是“原始的存在”，或“存在的变异”。这部分论证完全正确。问题只在于，理性似乎被休谟简单地理解成了“理性对象”的总和，即一系列的命题。看来他完全忽略了理性是一种心理能力，也忽略了推理是一种心理过程。

休谟确实说过，理性是对真理或谬误的发现。这意味着，理性或推理不止于“理性的对象”，还包括我们对某个“理性对象”采取的态度，包括我们以某种方式“运用”或作用于这些对象，或者“获得某种关于它们的见解”。发现某事如此也即是去相信它。一个人相信的东西非真即伪，但对此物的发现或相信则非如此。这是人的一种状态，一种“存在的变异”，是“非描述性的”和没有真值的，就像他感到饥饿或有5尺多身高这些状态一样。因而，尽管“理性对象”，也即能是非真即伪的东西，是无法引起行为的，不能在这方面与情感相对立，但不能由此而认为，单纯的理性或推理是不能引起行为的。就至此休谟所表明观点而言，根据推理发现某命题为真这一点是能促使一个人有所作为的，即使这个命题本身无法导致任何事发生。

休谟完全可能同意对他的论证所作的这种评价。理由之一是，看来一个信念或某人所“相信”的东西与另一个信念之间也会存在像情感或倾向之间那样的冲突。一位母亲相信她的儿子是好孩子，同时也可以相信他已供认第七次犯了抢劫强奸罪，并且还相信凡是好孩子都不会干这种事。在被人相信的东西之间可能存在着冲突或对峙，甚至人也能明显地感到这一点。这

种状况并非表明，人们所相信的命题不可能全部是真的，即便这样，我所指的那种冲突也不能单从所相信命题的真值方面来考虑。这是两种不同的“原始存在”或“存在的变异”之间的冲突或对峙。在信念、相信或容易相信方面的这些现象和在情感或情绪方面的那些现象一样为人们所熟悉。看来，如果对某事的相信能导致这样的结果（即使有关的命题不能如此），如果我们能像休谟允许的那样能通过理性或推理来发现或相信一些东西，那么刚才考察的那个论证就不能证明，理性或推理是不能单独导致行为发生的。

休谟自己的正面论述大致是说，“信念与其说是人性中认识的部分，不如更恰当地说是感性部分的活动。”<sup>①</sup>这种看法是支持上述观点的。他把相信 P 描述成即是对 P 的观念具有某种感情或情绪，或者是怀有某种情绪或感情的心灵“把握了” P 的观念。情绪和感情肯定可能发生冲突，并导致行为发生。如果休谟打算表明，通过理性或推理而获得的信念不能导致行为，就须独立地论证，那些特殊的情绪或情感（即由理性所获得的信念）是不能引起行为的。“理性对象”或信念“对象”不是“原始的存在和自身完善的”这个已被认可的事实不足以说明这一点。

此外，如果休谟的论证表明了情感或行为都谈不上，只有命题才谈得上违背理性或不合理的，那么也就证明了信念是谈不上违背理性的或不合理的。某人相信某事，本身不是一个非真即伪的命题，就像他有 5 尺身高这种状态，不能有真值那样。相信某事或有 5 尺身高只是意指处于某种“状态”。如果依休谟所见那样，一个信念的“合理性”或“不合理性”纯是指所信之

---

<sup>①</sup>《人性论》第183页。

事的真值，那么某人怎样发现或相信某事（即所使用的方法以及细致的态度等）则与其信念的合理性毫不相关。然而，不合理的信念就只是虚假的信念吗？其实，一个人可以非常合理地相信他和别人都不知其为伪的事，也可以毫无道理（如迷信）地相信其实是真的事。休谟从未详细讨论过这种区别。

我们曾看见休谟提出这样的怀疑论点：我们没有理由相信我们所相信的一切；以往我们以为有充足理由相信自己所做之事的想法是错误的。人们也许会因此而认为，休谟会很乐意地接受刚才得出的结论，认为信念和行为或情感一样不能与理性相悖或相符。但事实上不是这样。他要是接受了这一点，就将放弃论证情感或感情在导致行为时所采用的方法。而这倒是他要坚持的。他这样来确立上述怀疑论点：指出与通常相反，任何人为相信未被观察到的事所寻求的最可能成立的理由其实永远不能成为使其相信而不是否定自己所干之事的充足理由。肯定和否定的理由是相等的。不过，从休谟刚才的论证可以推出比这更极端的结论：信念完全不是那种可能是合理的或不合理的东西。这不光是说，很遗憾，最可能成立的理由竟不充足，还表明，信念因不是命题而不能是合理的或不合理的，就像我的情感，我的行为或我的身高不能这么说那样。

休谟讨论行为发生的情况时，重点是将感情或情感与理性的发现作比较，并且论证，前者始终是决定性的，后者不能单独引起行为发生。此外，他所谓理性的发现至少包括有关周围世界万物的普通信念，这些信念是直接通过因果性推理获得的。他努力指出，即使连我相信邻室有一只西瓜的牢靠信念也不能单独驱使我做什么事。对事物的观察，凭着经验从观察所得作出因果性推论，这些便是休谟比较理性或推理与情感或感

情时归之于“理性或推理”的全部内容。<sup>①</sup> 这里的假设是，通过推理而取得信念不算是以某种方式“受影响”或“被感染”，简而言之，不算是对其行为有“恶感”或“倾向”。而若是没有这些，行为就不可能发生。

休谟尚未确立，通过推理而获得信念并不就是具有某种“好感”或“恶感”。这个结论不是从下述事实得出的：信念的“对象”，即非真即伪的命题没有因果性的影响。他也不能轻易地承认，信念完全不是那种合理与否的东西，因为这样会把信念和感情归入同一类，以致无法区分感情和通过理性而得出的信念。那么，他怎么知道，根据推理而达到对某事物的相信本身永远不能促使行为发生，而感情或情感则是始终存在的呢？

休谟发现，有时我们感觉到一种类似“反感或倾向的情绪”<sup>②</sup>，这或许意味着，在一切行为的因果性中，我们是直接意识到这种次级的但又是支配性的因素的。我们也许通过直接观察而发现，我们有这种倾向，它们不同于“纯”信念或“期望”。这可能是表明存在两种不同因素的最有希望的论据。无疑我们常有这样的感情。有时感到被迫做某事，甚至把感情说成“无法控制的”情绪。在不能自持的时候，也许能直接发现一种情绪，并视其为行为的原因。但休谟是要说明，情感或情绪，也即不由推理而达到的状态，在引起行为时始终存在。可人们难以相信，当我打算穿越马路或记下刚发生的事时是受情绪控

---

<sup>①</sup>这也许可进一步证实肯普·史密斯的猜测：休谟的行为和道德理论先形成，后来才推广到《人性论》第1卷的所有认识活动中。这里相对于“感情”或“情感”的“推理”包括普遍的因果推理，其结论被视作“理解冷静而怠惰的判断”

（《人性论》第457页）。但在第1卷中休谟却更极端地认为，甚至这些结论也不属于“理性”或“理解”，而属于“想象”。《人类理解研究》与此类似，把“理性”或“理解”与“情绪或感觉”相对比，而《道德原理研究》仍然谈论“不产生欲求或憎恶”的“理解的冷静的允许”与“占据心灵的积极的感受或情感”。

<sup>②</sup>《人性论》第414页。

制的。在这种时候，我肯定感觉不到迫使我行动的情绪或情感，我的行动似乎正是冷静而不动感情的行为的典范。

休谟同意，直接的审视或内省并不始终产生作为行为原因的情感。尽管我们觉得没有情感或情绪，但这只是错觉。情感的确存在，只是很自然，以致我们将其忽略掉了。

“任何不用严格哲学眼光考察事物的人自然会想象，那些不产生不同感觉、不能被感觉和知觉直接区别的心理活动完全是一回事。例如，理性除了在高深的哲学研究中，在烦琐的经院哲学中，不会引起任何明显的情绪，也很少给人带来愉快或不快。因此，那些单凭初步印象下判断的人就将与理性一样冷静的心理活动同理性相混淆。可以肯定，有些平静的欲望和倾向虽是实在的情感，却很少在人心中引起什么情绪，人们多半是从它们的结果而不是从对它们的直接感觉中认识它们的。这些欲望有两类：一类是人性中固有的本能，如慈善和愤恨，对生命的爱惜和对子女的爱怜；另一类是普遍地趋善避恶。当任何这类情感处于平静状态，不引起灵魂骚动时，就很容易被视作理性的决定，并被假设为与那些判断真伪的东西来自同样的机能。这两者的本性和原则被看作是同一的，因为对它们的感受没有明显差异。”<sup>①</sup>

我们不能简单地感觉到那些“平静的情感”，其存在和作用无法通过直接的审视来发现。

休谟认为，的确有这种情感和欲望，使人觉得很像“理性的决定”，但他声明它们其实并不是。这种思想与其基本原则不太一致，他通常说，在特定时刻，我们对自己内心所发生的事情不会有误解。

“因为心灵的所有活动和感觉都是通过意识而认知的，那

---

<sup>①</sup>《人性论》第417页。

它们在每一点上，现象正如其实在，实在也正如其现象。每个进入心灵的东西事实上都是一个知觉，所以任何东西都不能被感觉成别的样子。要是那样的说，就等于假设，即使是我们以为最清楚的东西也可能是错的。”<sup>①</sup>

显然，在确定内心是否有某种平静的情感时，我们常会搞错。在只有情感或感觉的基础上，我们常常认为唯有“理性的决定”才引起行为，可事实上我们不知道，起这种作用的其实是一种平静的情感。休谟为了支持他的行为中的理性无作用论，有意忽略了观念论的一个基本论点。尽管正如我们所见，他的行为论主要也是从观念论脱胎而来的。

他认为，这种平静的情感“与其说是通过直接的感觉不如说是通过其结果而被认识的”。可是，它们那些导致这种认识的结果又是什么？看来只可能是它们实际上引起的那些行为或倾向。但是假如人们是根据某些行为或倾向的出现，以及它们的原因是那种情感这些事实来认识平静的情感的，那就必定可用某种独立的方法来发现，这种情感是那些行为的原因。如果我们知道，在每个行为发生时总伴有某种情感，那就应从某个行为的发生推知某种情感的存在。即使它并不“强烈”到足以使人感觉到。休谟就是这样推论的。不过，他还是没有提供合理的独立证明。单纯的情感是否参与导致每一个行为发生？这个问题尚有争议。

刚才援引的有关平静的情感的那段话中不乏真知灼见，但认为有“倾向”就是有感情或情感的观点显然不在此列。甚至连休谟自己举的有关平静的情感的例子也没有明白地说明这一点。他说，“平静的欲望和倾向”可分作两类：“人性中固有的本能”和“普遍地趋善避恶”。要是说，在每个行为发生时都必

---

<sup>①</sup>我根据休谟在第636页上的说明，改动了这段话。

定有某些倾向、本能或嗜好，看来不无道理。如果没有做某事的倾向或迫切要求，怎么会行动呢？不过，休谟认为嗜好或欲望本身就是情感或感情。

例如，他把爱孩子看作一种情感或情绪，一种“人性中固有的本能”。看来，有这样的本能完全能使人有所行动或在某些场合容易感到某些东西。例如，对儿童和蔼可亲，竭力阻止伤害儿童的行为，当儿童受伤害和遇到危险时感到悲伤等等。做一个有这种行为和感情方式的人也即做一个爱孩子的人。但是做这样的人并不非具备那种特殊的爱孩子的情感不可。可以说，没有某种倾向的人是不爱孩子的，但不能因为这样缺乏某种感情而认为他们不配做爱孩子的人。然而，休谟认为，这种倾向就是情感或感情。

他清楚地表明，倾向于不做某事而做另一件事，就相当于喜欢做那件事，或者在两种选择中不持中立。除非我们对某件事的后果不是漠不关心，我们是永远不会做那件事的。这正是“受驱使”而行动的意思，并且休谟似乎是从除非我们喜欢做这件事更甚于做别的事或不是漠不关心这样的真前提出发而得出结论：我们总是受某种情感的驱使而行动的。或更确切地说，他没有仔细区别他的结论和前提。他认为它们是一回事。这可从前引的那段著名的话中见出：“如果人们宁可毁灭整个世界也不肯伤害自己的一个指头，并不违背理性。如果我宁可毁灭自己来解除一个印第安人或一个陌路人的微不足道的不适，这也不违背理性。如果我宁可选择我所认为的薄利而舍弃更大的厚利，这也不算是违背理性……”<sup>①</sup>

他的结论是：

“简而言之，一种情感必须伴有某种虚妄的判断，才可以

---

<sup>①</sup>《人性论》第416页。着重号是本书作者所加。

说是不合理的。”①

据说这是在解释，严格地说，一种情感怎样才是不能违背理性的。但休谟所举的例子是讲高兴和宁可做某事。因此只有当这样做就等于具有某种情感时，那些例子才能证明他的主要论点。然而这一点未经证明就已被确立了。

这里或许是观念论在起作用。休谟认为，如果你想要某物或对它有倾向，那就必定存在着某种东西——你的要求或倾向，而这东西必定是心中的知觉。

“前面已经说过，心中除了知觉，永远别无他物存在。视、听、判断、爱、恨和思想等一切活动都归在知觉一名之下。心灵所能施展的任何活动，没有一种不能归在知觉一名之下的”。②

需要某物，也是休谟所谓“心灵在活动中起作用”的一种情况，这是一种心理的或心理学的现象。他相信凡是当这种现象出现时，心中肯定有一个知觉。在需要、想要时出现的知觉都是印象，说得明白点，它们属于情绪、感情或情感一类的反省印象。

休谟认为，当行为发生时总有某种情感或感情存在。我已指明，他并未证明这一点，甚至表面上也没做得持之有据。他的这个论点的许多吸引力来自他那毫无异议的一般心论框架。但是，要否定这个直觉也很困难。他从这个直觉出发而得出，假如不是我需要或想要得到某个行为结果，任何有关它们的信念都不能使我有这种行为。假如我对它们是否存在漠不关心，无论相信什么都没法使我去促使或避免其发生。因此，看来任何行为发生时，除了有“单纯的”信念，还有一种附加的东

---

①《人性论》第416页。着重号是本书作者所加。

②同上书，第456页。



西。但这并不指这种东西就是一种特殊的心理之物或事件，甚或是一个当我们“凭最初的看法和凭外表判断事物时可能忽略的东西。这正是关于要求或倾向问题的一个重要观点。

如果事件B是因为事件A而发生的，那么以下两条必定为真：（1）A发生了；（2）A引起B。如果不满足第（1）条，B就不会因为A而发生；如果不满足第（2）条，即使A发生了，B也不会因为A而发生。因此，我们可以区分引起B的两方面因素，并认为“单单”A出现不能导致B发生。至少还得满足另一个条件。不过，这显然不是指，假如A发生了，B也发生了，那么由于A本来可以没有B而生，或本来可以不引起B，就必须在A之外附加另一个事件来“协助”引起B。要是在一个A引起B的世界中，只要A出现就足够了。如果不是这样，根据休谟的原则就将得出：任何事件或状态，无论多复杂，其本身都无法引起其他事件或状态，所以任何东西都不会因其他东西的出现而出现。休谟论证说，对任何两个据说是因果相联的事件而言，前者始终可能离开后者而存在。但如果这是指，要使第二个事件发生须在第一个事件之外再增加一点东西，那么这个增加的“原因”也还是不足以导致第二个事件发生的，因为它能不依赖第二个事件而独立存在。如此类推。这种求助可能性的幼稚做法显然没有克服因果方面的缺陷。

这就表明，可以用一种方式来理解休谟的那个十分合理的观点，即单凭信念不能促使我行动，除非我还怀有行动的欲望和倾向。这种方式并不把休谟的观点理解为在人心或别处有两种不同的东西或事件。的确，在引起一种行为时，有两种因素，一是信念；二是欲望或意向。后者本身不是特殊的心理事物。“单纯的”信念永远不能使人有所行动，除非那是一个能引起或容易引起行为的信念。处在这种意向性状态中等于有某种相关的欲望或意向，无须再外加什么心理之物就能引起行为。

我以为，休谟的行为论所依据的那个直观论点与某种非休谟的欲望或意向理论很相符。对某物E有一种欲望或嗜好很可能不过就是：当你相信某事能产生E时，就被吸引去做这事。此处我对这个理论的细节不感兴趣，它其实简单粗糙，令人失望。<sup>①</sup>可是，如果它成立，就不必将要求、愿望或倾向理解作心灵面前的知觉。有一种倾向即是指当一些事件发生时人心中对另一些事件的发生有一种意向。前面已见到，休谟的心理学解释本身不能根据当下的知觉来理解，而要给心灵某些倾向或嗜好。因而，并非任何心理学观点都得有心灵中实际知觉的存在才能成立。目前关于要求或倾向的理论则是又一实例。如果一个人不是处在得到一个信念便将以某种方式行动的状态中，那就不能单凭那种“纯粹的”信念而行动。他缺乏适当的倾向或欲望。即使把他欲望或倾向理解成因果状态或倾向，而不是心灵中被感知或推知的特殊事物，也还完全有理由认为，离开欲望或倾向，信念永远无法引起行为。如果A发生了，但没有引起B发生，那么B的出现并不是由于A的发生。

当休谟说欲望或倾向就是情感或情绪时，并不仅指它们是一些感情方面的东西。他主要想说明，它们不能由理性得出，并且理性不能单独导致行为。甚至根据我所提到的那种认为欲望不属于感情的非休谟理论，休谟的理性在行为中的作用理论也还是可以成立的。在这方面没有多少独立的论证。我说过，对那个真实的前提——如果我不想干某事，我就不会去干它，与那个可疑的结论——人始终受情感或感情的驱使而行动，休谟没作区别。依他之见，既然情感或感情不是从理性而来的，那就表明，理性永远不能单独导致行为。不过，至少有一种做法

---

<sup>①</sup>在任何简单的要求或欲求理论中，都有许多困难。然而没有必要对它们作令人反感的归咎，也没有必要使其成为行为主义的理论。例如，很可能理解欲求离不开理解信念，反之亦然。请参见戴维逊《心理事件》和《哲学心理学》。

更直接地表明，如要引起行为，必须有另一些非来自理性的东西补充理性。这就是说：“无论如何，人类行为的最终目标永远不能用理性来解释。”<sup>①</sup>

“如果问一个人为什么锻炼身体，他将回答，因为想保持健康，再问，为什么要保持健康，他将轻而易举地答道，因为患病是痛苦的。如果再追问，为什么害怕痛苦，那他会无言以答了。这便是最终的目标，它永远不涉及其他任何对象。

对第二个问题，回答也许是，职业所需，如果问，为什么在这方面有所顾虑，回答将是，因为想赚钱，再问为什么，回答是，钱是享受的工具。再要问为什么，就无比荒谬。不能无休止地问下去，一事物也不可能始终成为说明为什么需要另一事物的理由。有些东西必定是自我说明的，因为它们与人的情感或感情直接相符或相吻合。”<sup>②</sup>

这也许是休谟对理性的最好说明。<sup>③</sup> 它并不否认，我能通过推理获得某种在作推理之前所没有的需要或倾向。我向往健康的体魄，但不知怎样做，通过实验的推理，我发现，锻炼是提高健康水平的最好方式，于是我就需要锻炼。我所作的推理促使我去锻炼。但如果我并不向往健康，那我的上述发现便不能引起我要求锻炼。推理要能为我提供要求，我始终必须事先就有了一种要求、倾向或关注。如果只有当我先已有某种需要或倾向时，推理才能向我提供需要或倾向，那么推理是不能向我提供我所具有的一切需要或倾向的。有些东西被人需要是出于其自身的原因，而不是作为获取人所需的其他事物的方式或手段。

---

①②《人类理解研究》第293页。

③在哈奇森的《道德感举述》的第123页上有类似的思想，他还明确提及亚里士多德。

休谟这里所举的例子将需要看成最终来自趋乐或避苦的欲望。不过，像他这种观点没有必要去合成一个单一的动机理论。如果有许多不同的、基本的、非派生的需要，他关于理性在行为中作用的理论还是可以成立的。在每一种行为的因果系列中至少有一种不是来自推理的需要或倾向。这是得自下述看来有理的观点：即在每一个行为发生时，都有一种需要或欲望存在；也得自这样一条动听的原则：只有当行为者事先已有一种需要或倾向时，推理才能产生需要或倾向。那些见到人有时单受理性驱使而行动的人们必定会反对后一条原则，也必定要努力说明纯粹理性的考虑实际上怎样推动人去行动的。<sup>①</sup>他们已经寄希望于道德领域。

---

<sup>①</sup>现代这类最有意思的说明可参见内格尔的《利他主义的可能性》。内格尔认为，每种行为都有一个要求。不过他否认其中至少应有一个要求总是非派生的或基本的。他声称自己所谓“有动机的要求”不足以确立休谟的结论。这并非指内格尔本人已成功地说明了纯粹理性的考虑实际上怎样驱使人去行动的。

## 第八章

---

### 理性、情感和道德

天下本无赐福者，  
无非见善若驚人。

休谟关于理性的讨论并非孤立的，它的提出主要是为了阐明道德的本质。这也是他最早发生兴趣和最感兴趣的东西。理解道德就是要搞清道德这种东西归根结底是为什么和怎样产生的；我们为什么会赞成或反对周围的人或行为；为什么会对他们采取某些特殊的道德态度。这里的目标就像在人学的其他方面一样，是要解释人生中一个普遍的和基本的因素，或至少是为一种确切而详尽的自然主义解释提供基础。而且也同别处一样，这个“科学的”目标一半是通过肯定的论述，一半是通过否定的论述达到的。在否定的论述中，他再次否定了传统对理性的看法。

由于休谟对理性在行为中的作用所持的悲观主义论点，而使人们预料他对理性在道德中的作用得出相似结论。因为他把道德学看成典型的“实用性”研究。他关于情感或感情在行为动机中的重要作用论也同样使人预料到，会出现一个以感情为基础的正面的道德理论。这两种预料都将成为现实。

事实上，休谟甚至认为他的道德观将部分地“证实”他关

于情感和理解的看法。<sup>①</sup> 因为我们将看到，道德也是他否定理性重要性，强调人性中“感性”因素的又一领域。假如理性确实在道德领域起主导作用，假如可以用理性来确定事物的正确或错误，那就很难解释为什么在理解（这个理性的专门领域）中理性竟表现得那样软弱无能。一种关于人的理论若是把上述两种观点都包含在内，就会显出严重的自相矛盾，就是大有疑问的了。休谟认为，他的道德论证实了他的一般人性论，而且也从后者中得到了证据，因为他的一般人性论为他的道德论添加了一个重要部分，使之与其余理论相融贯。

这里像解释人的行为时一样，观念论也发挥着作用。看、听、爱、恨、判断和希望都包含知觉在心中的呈现，对人或行为的道德特性的“判断”<sup>②</sup> 也是如此。依休谟之见，赞同或反对某事就是心中有一知觉，所以理解道德也即是理解那些知觉是什么，怎样出现在人心中。他首先提出下述问题：

“我们是借观念还是借印象来区别善和恶的，并断言一种行为是该受谴责的还是值得称赞的？”<sup>③</sup>

他试图表明，下一个道德“判断”或提一个这方面的“看法”，就是在心中形成一个印象，而不是形成一个观念。这印象据说是感情或情感。因此，他发现，道德的根源不是理性的，而是感性的。

否认理性观点的否定性论述所遵循的思路大家都 很 熟 悉

---

①《人性论》第455页。

②休谟谈论道德“决定”、“结论”或“看法”时只是在很少的地方使用“判断”一词（例如《人性论》第456页），部分原因是，他主要想论证“道德……不是判断所得，而是感觉出来的。”（《人性论》第470页）他常用“看法”一词，这个词不光指单纯的感觉，而是至少对某行为或品格的道德性质提出一种见解。传统的术语中没有与之相应的，原因我在下面谈。

③《人性论》第456页。

了。如果理性足以产生道德判断，就必须通过证明（或观念的比较）或对事实的推断。因为在休谟看来这是仅有的两种推理形式。他要指出，从这两者都不能得出某行为是善或是恶的结论，因而，根本不能从推理得出道德的结论。

这个否定论述的第二部分——从经验中推论出某种所谓事实——不是完全独立的。休谟是依靠人性的肯定事实来达到其否定结论的。他说，无疑，道德自然会对“人的情感和行为产生影响”。<sup>①</sup>人们通常因为相信某事是善的、正确的，才去做它，因为相信某事是不该做的，或是恶的，才不去做它。在导致或防止某行为产生时，这种考虑本身完全有决定作用。这个重要的事实只有通过“人生作留心的观察”才可见到。因而，休谟认为，这足以表明我们决不能单凭理性或推理而获得道德观。

“道德准则刺激情感，导致或制止人的行为。在这方面，理性本身是完全无作用的。因此，道德法则不是理性的结论。”<sup>②</sup>

因为“一个活动性的原则不可能建筑在一种非活动性事物之上”，所以道德结论或道德判断的动机影响不可能从理性中获得。

休谟把理性或推理的“非活动性”特征看作早已确立了的，他自认已证明，单靠根据纯粹理性而获得的信念决不足以导致或制止人的行为，要做到这些还须有某种倾向或恶感。但要是人们事实上是单凭道德判断行事的，那么就应当是，在提出道德“判断”或“看法”时就已包含某种倾向或恶感了。因此看来有一些“判断”，下这些判断也就促使人去行动。它们不是那些在漠不动情的情况下就可以下的“纯粹”因果理论判断。休谟承

---

①②《人性论》第457页。

认，是有一些“动机”判断或“看法”，确实常为我们所有，也确实能单独导致行动。因为他论证说，这类判断和“看法”从来不是由推理得到的。这就是他在道德方面所要确立的否定理论。

怎样单凭证明性推论来发现，某行为在某特定场合是恶的？依休谟之见，一切证明都是观念的比较，要证明在某场合某行为是恶的，就须指出，恶的观念包含在处于那特殊环境的行为的观念之中。他声称，对象间有四种关系，能通过证明来确定它们是否存在于我们所要讨论的对象中。这些关系是相似、相反、质的程度和数量比例。例如，从5的观念和3的观念中所包含的内容，可以证明5大于3。在休谟看来，这是算术确定性的依据。

但要是恶和善对某些行为而言是可证明为真的话，那恶和善就可用这四种关系之一种或数种来规定。正如休谟所说：“当我们责备发生在某场合的某行为时，由该场合和该行为构成的整个复杂的关系就必须形成某些关系，其中包含着恶的本质。”<sup>①</sup>发生在某场合的某行为的恶的“本质”必定存在于那个场合与那个行为之间四种关系的某一种之中。根据休谟对证明的解释，这就是那种场合中的那种行为被证明为恶的条件。

休谟论证道，对道德性质作这样的评论是不合理的。因为无生命物之间就有那些关系，这将意味着无生命物或事件是善的或恶的，可称赞的或应受责备的。

“类似、相反、性质的程度和数量比例，不仅属于我们的行为、情感和意志，也确当地属于物质。因此，毫无疑问，道德并不在任何这一类关系中，道德感也不在于对这些关系的发现。”<sup>②</sup>

这种论证太泛泛而谈了，也太抽象，不容易理解。我们在

---

①②《人性论》第464页。



任何地方都没有看到对下述原则作出论证：那四种关系是事物间可被证明的仅有的关系。休谟只是提出了那人所熟悉的挑战，要人们找出新的关系来确保道德判断的可证明性。他说：“对一个从未被说明过的体系是不可能进行驳斥的。”<sup>①</sup>但这简直不能使休谟自己未经解释的对立论点成立，如果 he 已充分确立了这些论点，也就无需提出这种挑战了。要对他的这些论点重新详述和考察，即使可能，也离题太远。这将对某种休谟式的类似（一部分）范畴演绎的东西作一番节外生枝的思考。

也许可以从他这个泛泛而抽象的论证的特殊应用中看出他的意思。他想说：单凭证明而发现的善或恶的概念是荒谬的。杀害父母，公认是人类最大的罪恶，但我们看到，这一点无法通过证明得到。

“因此，为了试试这件事，我们选定一个无生命对象，例如一棵橡树或榆树；假定那树落下了一粒种子，在树下长出了一棵树苗，树苗渐渐长大，结果超出了母株，并将它毁掉。我要问：这个例子中是否缺少杀害父母或忘恩负义行为中可找到的任何一种关系？老树不是幼树存在的原因么？幼树岂不是老树毁灭的原因，正如儿子杀死父母一样吗？”<sup>②</sup>

这段话的意思是，就杀害父母罪特有的一般关系而言，上两种情况没什么区别。因此，如果我们只是根据这些关系而判断说，杀害父母是邪恶的，那也可以把幼苗的行为说成是邪恶的。可我们不这样想。在杀害父母的“本质”中应有某种对幼苗毁坏母株不成立的东西，如果对树的道德判断是从证明中得出的话。

休谟当然没有论证说，这两者毫无区别或没有道德意义上的区别。他目的只是要发现杀害父母的定义或“本质”，如果杀

---

①②《人性论》第464页，第467页。

害父母之恶可以单凭这个观念来证明的话。因此，他认为，这对于论证母株与有意志的人的情况不同毫无用处。因为它只表明，这两种情况中的原因尽管不同，但都说明某事物将自身存在的原因置于死地。如果这就是杀害父母的“本质”，如果它意味着这种行为是恶的，那就可说树苗犯了邪恶的罪。

而且，这也无助于证明，因为树苗不会思考，不知自己的行为有错而不该受责备。休谟还从另一种公认为邪恶的乱伦行为方面来论证这个观点。乱伦的错误不能从某人与其父母、子孙或兄妹所发生性关系的观念中演绎出来，因为这个观念也适用于说明非人的动物行为，而我们并不以此为错。道德判断的差异不能被解释成：动物所以无所谓错是因为它们没有理智，不懂这是错的。这种解释意味着承认动物的这类行为的确是错的。对此我们不会相信。

“动物之间与人类有着同样的关系。因而，如果道德的本质就是这些关系，那么动物也有人一样的道德。动物缺乏足够的理性，这或许使它们无法感知道德的责任和义务，但这永远不能阻止这些责任和义务的存在，因为它们在被感知之前就存在了。理性只能发现这些责任和义务，但永远不能产生它们。”<sup>①</sup>

休谟断言，人类中任何能证明其道德特性的行为的普遍特征，动物的行动中也都具有。正因为这是荒谬的，所以不能根据证明得出道德结论。

不用说，这种论证没有十分切中要害。但要是考虑到休谟所驳斥观点的模糊和不确切性，它或许也只能是如此。<sup>②</sup> 那些

<sup>①</sup> 《人性论》第468页。

<sup>②</sup> 理解休谟的论证时最大困难之一是，很难清楚地把握他所反对的那种“理性主义”观点。这是道德哲学史上亟需深入研究的内容。对主要问题的最好概述请见普赖尔：《逻辑和伦理学的基础》。对这些问题的基本介绍请见赫德森：《伦理直觉主义》。

认为道德和代数学、几何学一样能证明的人们喜欢从数学而不是从伦理学本身找出证明成功的例子。他们从未仔细分析那种类似数学证明的精确方法。休谟对可证明事物的所作的这种未经证明的限制也把非道德领域中许多完全可接受的证明抹煞了。可是，他的对手其实根本就没有提出哪怕是一种假想的道德证明要他接受。

休谟否定性论述的另一部分更重要、更有趣的思想是关于某种事实的推论。他不仅相信，一种行为的善和恶是不能单凭观念的比较来证明的，而且也相信，一个行为之为善或恶也是不可由理性从其他事物推论而知的。这里，善和恶就像必然性，在任何特殊场合，我们都观察不到一事件追随另一事件出现的那种必然性，因而也决不能从所观察现象合理地推出它们是必然相连的结论。同样，我们观察不到任何行为和品格的道德特性，所以也决不能从确实观察到的东西合理地推论出该行为或品格有某种道德特性。但我们确实相信事件是必然相连的，我们确实下了道德“判断”。

休谟最直接而有力地提出上述论点的那些话和对必然性的论述一样混乱又含糊，而且可作多种解释。

“就以公认为罪恶的故意杀人为例。你可以在一切方面考察它，看看能否发现所谓恶这样的事实或实在。无论用什么方法，你只发现一些情感，动机，意志和思想。此外别无他物。只要一考察对象，恶就完全消失了。除非你转向内心反省，发现心中对那种行为升起一种谴责的情感，你是永远发现不了恶的。这是事实，但这事实是感情的对象，不是理性的对象。它在你心中，不在对象内。因此，当你断言任何行为或品格是恶的时，你是指，在思考那些行为或品格时你出自天性而产生一种责备的感情或感觉。因此，善和恶可以比作声音、颜色、热和冷。根据近代哲学的观点，这些都不是对象的性质，而是心

中的知觉。”<sup>①</sup>

对理性的基本否定论点是，说某行为或品格是恶的，不是根据对它们的观察，也不是根据来自实际观察所作的合理推论。观察和推出某种事实的方式都与此无关。因为，在休谟看来，道德并不存在于“可被理解所发现的任何事实”<sup>②</sup>之中。但他也不否认下述明显事实：我们通常只是观察了一种行为或品格之后便立即宣称它是恶的。事实正是如此。但出现这种事实时，我们并非在报道所观察的有关该行为或品格的真实事实，也非在陈述理性根据所观察行为或品格推知其为恶的结论。必然性方面也是如此。相信两个事件必然相连，就超出了它们之间可观察关系的范围，超出了凭经验而相信的范围。可是，当我们看见一只台球撞击了另一只时，就立即会相信，另一只的滚动是因受第一只的撞击而必然引起的。

在道德方面，对这些否定论点的论证不如在必然性方面那样始终很清楚。不过，休谟心中的想法还是清楚的。我们尽管可以从一个特殊的、被视作恶的行为中观察到和推理出许多真实的认识，但它们分别属于有关实际发生事件的另一种“事实”。例如，在一个故意杀人案件中，我们可以（粗略地）通过因果推理发现，一个人故意而非必要地结束了另一个人的生命，使被害人和其他人蒙受巨大不幸和痛苦。但在休谟看来，这并不等于发现，该行为是恶的。它有那些可见的特点和结果是一回事，它是恶的又是另一回事。推理没法使我们从前者得出后者。

休谟的正式观点是，如果我们能构想一事实成立而不必有另一事实成立，那就可以将这两个事实看作独立有别的。这意味着，一者可能离开另一者而存在。但是，我们真能构想某种

---

<sup>①②</sup>《人性论》第468—469页，第468页。

既带来痛苦和不幸，又不是恶的行为吗？他肯定承认这决不可能。据他的人性论认为，由于天性的缘故，当我们想象那种带来痛苦和不幸的行为时，必定将它视作恶的。因此，若是一方面要用那些特性来构想这种行为，另一方面却不以为它是恶的，那注定办不到。在必然联系方面也是如此。在经验中两个事件恒常关联，因而使我们认为它们必然相连，要是不这样看，也就没法承认那种恒常的关联。不过，我在第四章里已论证过，休谟认为两个事件必然相连与恒常关联不是一类“事实”，这似乎是正确的。在道德方面，他也作了类似的区分。

相信两个事件必然相连与相信它们是恒常关联的，是有区别的，前者比后者有“更多的内容”。<sup>①</sup>当把一种行为视作恶的时所相信或“宣称”的与感知它或根据其可见特性推出其他事实所获得的发现，是有区别的，前者比后者会有“更多的内容”。休谟承认，人们可以发现，一个行为可能具有一些被人一见就不免视它为恶的特点。但他坚定而正确地认为，这并不意味着，把它视作为恶的就只不过是相信它具有那些可见的特点。他认为，“宣称”一个行为是恶的，完全是另一回事。这正是他为什么会说，你要是光考虑那个被认为是恶的对象，恶就完全消失了。

在必然联系方面，说两个事件恒常关联并不等于说它们必然相连，休谟之所据略胜于直觉，即使我们总是当知道有恒常关联时才相信有必然相连的。在道德方面，他自认有更多的理由。他认为人类的一个不可否认的事实是，对行为作道德方面的考虑本身会影响我们的行为。不然的话，灌输道德准则就毫无意义了。这种考虑不纯是思辨的研究，还是实用的研究。但如果如果说某行为是恶的这个“判断”有时足以使我们去避免发生这

---

<sup>①</sup>我在第5章中提出过有关这方面的几点理由。

种行为，那这个“判断”就不能是理性的结论，因为纯粹理性或推理决不能成为行为的原因。只是当我们对该行为不是漠然置之的情况下，才有所行动。并且我们的关切、有要求或有反感的原因都从来不是单单来自推理或推理和观察的结合。<sup>①</sup>

正是由于道德判断和行为之间的这种关系，休谟认为它们不能是纯粹推理的结果。下一个道德判断就是“偏向”于这一方或那一方。

“可是，难道这就是我们希望从自己无情感的、也不能激起人之活力的理解的推论和结论中获得的東西嗎？理解发现真理，但这真理是中性的，既无欲求也无爱好。它们对人的行为没有影响。只有荣誉、正直、际遇、高尚、慷慨这些东西才会制服人心，才会促使我们去接受和维护它的。而清晰的、显然的、可能的、真实的東西只能得到理解平静的认可，只能满足思辨的好奇，只能勾消我们的探索。”<sup>②</sup>

如果道德判断因有“行动的”特点而能由纯粹推理所得，那么，凡是根据观察和对所观察事物作合理推论所得的关于任何“事实”的信念都不能成为道德判断。这就是善和恶不存在于对象“之中”的道理。对象中的所有东西都能被观察到或被推知。因此，我们把某种行为称为善或恶的而赋予它们的東西不同于我们凭观察和推理发现的并相信它们是该行为的“事实”而赋予该行为的東西，前者的内涵多于后者。

---

<sup>①</sup>在第7章中我已论证，休谟从未确立这个结论。当我此处说他依赖于理性不能导致行为这一附加的或独立的思想时，并不表示他以某种方式确立了这一点。但是他确实相信这一点。他认为，提出道德的“看法”本身有时可使我们去行动，如果单凭理性获得了这种“看法”，那上述理性无作用论将被否定。可他说它们不是由理性所得，理由是，单凭理性永远不能导致行动，可单凭道德“看法”则是可能的。

<sup>②</sup>《人类理解研究》第172页。

如果休谟认为，每一个行为发生时都含有一种欲求或反感，那么他的道德说就会形成这样的结论：每下一个道德判断时都以某种方式包含了欲求或反感。但依休谟之见，欲求或反感本身是感情或感觉，因而他才认为，只有回顾内心才能发现恶，发现对该行为的谴责感。这种感觉当然不是理性发现的，而是感觉到的。凡是当我们观察或思考具有某些特点的行为和品格时，心中就会出现这种感觉。如果从没有这样的情感，就没有道德这回事。因而，道德是建立在感情或情感之上，而不是建立在理性之上的。

在第7章里，我已论证过，虽然休谟的观点，即每个行为发生时都有一种需求或意向是正确的，但他没有证实，行为发生时总是含有感情或感情。他不加证明地把意向、反感与感情大致等同起来。如果说，有一种欲求正是有意于或倾向于在某种环境下以某种方式去行动，那就可以说无欲求即无行动，而不必承认无感情、感觉或情感就无行动的说法是正确的。如果这样，就不能说道德是基于感情的，也不能说下每个道德判断时都以某种方式含有某种感觉。道德判断仍然是“实用性的”，“能动的”，没有感情也能获得动机性效果。

不过，否认感情或感觉是行为的原因，否认它们是道德的源泉，并不会使休谟放弃否认理性在行为中以及在道德中作用的论点。如果每个行为发生时都含有某种欲求或爱好，如果得出一个道德“结论”本身足以使行为发生，那每下一个道德判断时都会以某种方式含有某种欲求或爱好。根据休谟的行为论，只有当一个人先已有某种欲求或爱好时，理性或推理才能提供新的欲求或爱好。因而，理性不是一切欲求的根源。每个行为的因果系列中至少有一个欲求不是来自理性，否则就根本不会有欲求，也不会有行为发生。因此，在由纯粹道德考虑所引起的行为中，至少有一种欲求不是来自理性，离开它行为就不会

发生。如果先没有一些欲求或倾向，单纯从理性得出的结论不会导致行动，因而也不会构成“能动的”道德判断。

休谟并未将有一种欲求或爱好与有一种感情或感觉相区别。他在否定道德方面理性的作用后直接得出结论说，道德以感情或感觉为依据。但在休谟的理论中，这种“依据”关系指什么？确切地说，感情发挥了什么作用？我“心中的”那种感觉与我的道德“看法”有什么联系？正如在必然性中那样，对此有若干种回答，它们都与休谟的实际主张有关。

最直截了当的说法也许是，当我认为或相信某行为是恶的时，即是指我对它有一种责备的感情或感觉。显然，我所谈论的不是那行为中的东西，只是我的感情。我只是在报告“心中”所发生的事。依照这个观点，每个所谓的“道德判断”实际上是对说话者心情的陈述。我下的道德判断是有关我个人的。当你说：“X是恶的”时，是指你对X有某种感觉。道德谈论的内容是感觉。这个论点相应于我称之为对因果陈述的“心理学”说明。<sup>①</sup>后者即是对陈述人内心事件的描述。

这种观点无疑强调感情在道德判断中的重要性。因为如果心中没有适当的感情，这种判断也就不成立。这种观点还具备了休谟希望有的那种意思，即无法从理性中得出道德判断。但是，这种观点在说明“X是善的”真实意思时还存在不少问题。依我之见，以我“宣称”某行为是善的作为我对该行为看法的一种解释与说明因果必然性时那种心理学解释一样没什么合理之处。当我们说“那是恶的行为，是罪犯干的”时，所指的对象确乎关于那行为和行为者的，而非关于自己感情的。当然表面现象时常有诈，也许我们所说的都是假象。如果这样，那至少要搞清楚，我们是怎样将某些特性给予行为的，即使我们并未这样

---

<sup>①</sup>参见本书前面有关章节。



做。

休谟使用了说明第二性质的方法，结果倍加混乱。他指出，你不能在对象中发现恶，只是在心中发现某种感情，所以恶和善就像声音和颜色，不是对象的性质，而是“心中的知觉”。这种看法不可能完全正确。如果恶是心中的某种知觉或感情，那么说我从思考X中获得了某种感情，也就是说我从思考X中获得了恶。这是有矛盾的。

可以把恶和善比作第二性质，却不必认为这种性质（恶或红色）本身就是心中的知觉。只可以说，虽然对象中没有恶或红色，但我们认为它们有，原因只是当我们思考或观察它时获得了某种感情或印象。但这并不表明，恶或红色是感情或印象。这样既避免了矛盾，也避免了那种粗陋的心理学观点。因为从我们把恶或红色归之于某物是由于从它获得了某种感情或印象这一事实不可能得出下述结论：当我们说：“X是恶的”或“X是红的”时，只是在陈述心中的某种感觉或印象。若没有这类感情，就不能说那种话或下那种判断，但这并不是指，我所说的话和下的判断就是对这种感情的陈述。

当我说“X是善的”时，可能是在表达我对X的某种感情或感觉。如果我微笑、退缩、欢呼，都是在表达我的感情。我没有说自己感到某种状态，因为我没提出什么命题，我做某事只是出于某种感情，我的作为表达了这种感情。也许当我说“X是善的”时，其实什么意思都没有，只是用语言表达我对X的感情或情绪，<sup>①</sup>就像对X欢呼一声那样。欢呼虽有语言形式，但绝不是话语。

这种“感情主义”理论强调了感情在道德判断中的重要性，也具有休谟向往的道德“判断”不来自理性的结论。他把道德结

---

<sup>①</sup>关于坚决维护这一观点的阐述请见艾耶尔《语言、真理和逻辑》第6章。

论或论点说成是“看法”或判断，是某种真实的东西。他的成熟论点自然是，道德判断并不与有关行为的一切都完全相符，就像因果陈述不与被当作因果相连之物的某些东西完全相符一样。但这并不表明，我们不愿把道德判断和因果陈述看作客观真实的东西而提出来。这正是休谟要解释的。

单纯用心理主义或感情主义说明“X是善的”的意思，似乎都不可行。原因不只是这些理论太简单粗糙。我们可以将这两种理论结合起来，形成一个更复杂、更富实在论色彩的心理主义理论。根据这个理论，当说“X是善的”时，我既在报告有某种感情，也在表达这种感情——我仿佛既在为X欢呼，又在报告自己对X有一种肯定的感情。然而，就连对感情的欢呼式报告也还是对感情的报告，这就是在解释“X是善的”全部含义时看来不合理的地方。还有其他可理解的、既能避免心理主义、又能不失休谟强调感情在道德判断中重要性的解释吗？

休谟有时提出一个论点，看来更合理些，但与他的总体思想不怎么一致。他提及过“来自善”的印象。<sup>①</sup>这暗指一个行为的善是该行为的客观属性。在《人类理解研究》中，他甚至将善“定义成”“能给旁观者带来愉悦的赞赏感的精神行为或性质”。<sup>②</sup>这个定义可作两种理解，但都意味着承认恶和善是行为和品格的客观特性，当我们观察或思考这些特性时，便产生了某种感情。

如果把这个“定义”理解成是将恶与那种事实上使人产生责备感的性质相等同，那就好像单凭推理和观察就能发现一个行为是否是恶的似的。其实除此似乎也没有其他方法得出这一结论。休谟以“有用性”为例认为，使我们赞赏某行为或品格

---

①《人性论》第470页。

②《人类理解研究》第289页。

的，就是提供给人类幸福和愉快的趋向。而且通过推理可以发现哪些行为和品格具备这种性质。这样，我们就能单凭观察和推理发现哪些行为和品格是善的，也就能单凭理性或观察下道德判断了。可这正是休谟断然否认的观点。这将摧毁他的整个道德理论。此外，如果恶是存在于行为中，实际使人产生某种感情的性质，那它最终是存在于对象“之中”的东西，无论人们实际上对某行为或品格赞赏与否，它们都具有这种性质。我们也许明天不再赞赏“有用的”行为了，但这并不取消它的有用性，不会否定它们供给人类以幸福或愉快。从对“定义”的这种理解可得出如下结论：有某种感情对善恶一类事物的存在并非必不可少。可这并不是休谟想得出的结论。

另一种解释可以避免这种难以接受的结论。即把这个“定义”只是理解为：“X是恶的”意指X具有一种性质，无论它当时可能是什么，实际上总会使我们对X产生责备感。这不会从根本上将恶与任何特殊的客观属性或特征相等同。并且能像休谟希望的那样，有利于为善恶一类事物的真正存在而强调感情的重要性。根据这种解释，如果责备感从未出现，或不再出现，那就没有什么是恶的。同样，如果责备感出现了，但不是由所思考或观察的对象中任何性质引起的，那也没有什么是恶的。这与休谟的看法是一致的：要解释“善恶的根源”只要说明人类在思考行为或品格时怎样以及为什么会获得某些感情就足够了。这些感情本身不是善或恶，只有当我们获得这些感情时才有善恶。只要行为或品格具有使我们产生某种感情的属性，“X是恶的”就肯定正确。

然而，休谟研究道德判断主要不是关心它们的意义，而是想搞清是什么使人下这类判断的。即使在这里，他也没能避免是理性使我们“宣称”X是恶的结论。我们在考察X时，或许会有某种感受，但要是“X是恶的”意味着X有引起这种感受的性

质，那单凭这种感受我们不会相信X是恶的。光凭对X有感受还不能使我们相信，这种感受由X的某种属性所致。当然，我们也许有理由相信情况确实如此，但理由不光是这种感受。根据休谟的因果理论，相信这一点必须依据从对象（或思考对象）与感情之间见到的恒常关联而作出的推论。这是推理的事，而非感情的事。根据这种理解，“X是恶的”就不可能是单凭感情或感觉的“看法”。

我们见到，把必然性定义成“事件之间能使旁观者产生倾向性印象的关系的特性”，似乎不太合理。我们虽然了解这种特性，知道它怎样产生这种印象的，但要说它就是必然性，将会得出反休谟的结论，承认必然性确实是事件之间关系的客观特性。休谟对“善”的定义也有因果性“定义”这样的缺陷。它们都“偏离和背离”了原来的定义对象，并未恰当表示出当我们说或相信某物是恶的或与另一物必然相连时的真实含义。尽管它们也许恰当地突出了客观环境中导致我们这样说或这样相信的东西。它们也许是我们对这些基本概念所能得出的最恰当定义了。

休谟的道德理论有助于实现他的大部分目的，它遵循的是我为必然性问题指出过的那同一条总思路。我思考或观察一个行为或品格，对它产生了一种赞赏感。当我说或相信X是善的时，确是将某种客观特性赋予了X，即便休谟认为X“之中”其实没有这种特性。善和恶就像第二性质，当说X是善的时，我并未在标榜自己的感受，我是因为确实有了这种感受才这样宣称的。当我这样宣称时，也可说是在承认或表达我对X的赞赏。依休谟之见，赞赏是十分确定的感情，因而它表达了我对X的感情。

这将避免心理主义和感情主义以及两者合并而易犯的错误。但依然可强调感情在下道德判断时的作用。没有恰当的感情。

情，就没有道德判断。从这种意义上说，伦理学是属于感情的，而非理性的。道德的考虑能够影响意志。我的真正感受使我下了道德判断，既然这种判断没有其他来源，它就不是由推理所得，它是我的感情的表达，而不是我有这种感情的报告。更确切地说，它将某种特性如德或善给予某行为或品格。尽管行为或品格中本没有这种特性，但人在思考它们时所产生的感情不可避免地使人将这种特性给予它们。于是，接受或提出道德判断也就是某种感情所致或对之作出的反应。但不是呐喊或欢呼那样的感情表露。我们是通过提出看法来表达感情的，不过这种看法所论及的不是我们内心的东西。道德判断就像因果判断一样，是〔使感情形象化的〕“心理投射”。

必须承认，这样来概述休谟的道德理论，具有画蛇添足之嫌。但它却与休谟人学的其他中心议题思想完全相符，并且比其他任何道德理论都更符合休谟哲学的主要目的。此外，这个论点本身也并非不连贯或不一致。

从表面看，休谟的道德理论有一个他的因果理论中所没有的困难。他在讨论必然性时认为我们有一个必然性观念，它构成了我们关于两个事件必然相连的信念。可休谟从未提及有相应的德或善的观念，也从未明白说起过道德信念。见诸书面的提法是，信念是一种活泼的观念。不过，我们看见，休谟论证说，“要区分恶和善，宣称某行为该受责备还是值得赞扬的”，<sup>①</sup>根本无须使用观念，只须使用印象。据他认为这是确立理性在道德方面无作用的论据。可是，道德方面的“看法”又能是什么呢？看来它只包含印象或感情，然而我们怎样用那种感情来构成一个“看法”或判断呢？

对X有某种感受，“宣称”或判断X是善的，这两者似乎有

---

①《人性论》第458页。

所不同，就像我们观察到一事件伴随另一事件发生所得的印象或倾向性感觉与相信它们必然相连有区别一样。这种区别不必破坏休谟基本理论思想。例如形成那个信念需要一个观念，而这个必然性观念是直接而自然地来自印象或倾向性感觉的。这样，我们便相信，这两个事件必然相连。要获得因果性信念，那种印象或感觉是绝对不可少的。

休谟并未这样做。他原来很可能对道德判断也作类似的说明，他可以说，当我说或相信X是恶的时，的确使用了一个恶的观念，但只是当我思考X而获得某种感受或感觉之后才获得这个观念和作出这种判断的。因此，我肯定是凭印象而不是凭观念来“区别善恶，宣称某行为该受责备还是值得赞扬的”。虽然我是凭印象或感情作这种区别的，但在提出看法时使用了善恶的观念。

肯普·史密斯曾经有力地论证说，休谟人学中始终贯穿的总思路——我们根据自己的感情自然而不可避免地将世上本没有的各种特性“投射到”世界上——最初受过哈奇森道德理论的启发。《人性论》第3卷可能最先写成。<sup>①</sup>如果这样，就可以解释他的道德理论比因果理论粗糙的原因。只有当他把他的理论推广到人类理智的所有方面，尤其是因果性思维和推理方面，从而将他所发现的“新思想”的其余部分连接起来，才能看出信念的重要性，才明白需要用观念来构成信念。信念、判断或“看法”的重要性之得到承认并不损害休谟理论的主要之点——人类事务中的决定因素是感觉而不是理性。因此，他的道德理论的某些内容原可以毫无危险地沿着我所认为的思路重新写出。

不过在道德方面也像在必然性方面一样，我们对“投射”理

---

<sup>①</sup>参见史密斯：《大卫·休谟的哲学》第1—2章。

论依然有所余憾。休谟尽管努力再三，但从未以任何方式说明当说某物是善的时究竟给了它什么。他没有说明“善的”指什么，就像没有说明“必然的”指什么一样。如果他將善惡的概念比作简单的知觉，也许不会使人感到意外。他很可能会这样看。可以说明人心中某些简单知觉的来源，但无法分析它们的意义或内涵。一切号称德或善的定义都必须依据某些“偏离和背离”德或善的东西来获得。但这个理论确能使他说明怎样和为什么有伦理学，我们怎样和为什么下那些道德判断。最重要的是，它表明，道德判断的本质（其特征是表现我们思考行动时所得的赞成或反对的感觉并对之作出反应）怎样否定了它们来自推理的情形。

这种强调道德领域中理性无作用而感觉有作用的论点是休谟的最重要论点。他在一段因为有不同理解而著名的话中对此强调得很清楚。

“对这些推理我不免要加一条附论，人们也许会觉得这很重要。在我迄今所遇的一切道德体系中，我都一直注意到，作者在一个时期内是用平常的推理形式来确定上帝存在，或对人类事务作一番议论的。可是，突然我吃惊地发现，那些命题不再使用通常那种是和不是等系词，所有命题都用应该或不应该来连接了。这种变化虽是不知不觉的，却关系重大。因为这个应该或不应该既然表示一种新关系，就必须进行论述和说明，并且像这个新关系怎么能从另一些完全不同的关系中推出来这样几乎不可思议的事情也应得到有根有据的说明。不过，既然作者通常不是这样谨慎从事，我倒想建议读者留神提防。而且，我相信注意到这小小的事实就足以推翻一切现行的伦理学体系，并使我们看到，恶和善的区别不是光建立在对象的关系上的，也不是由理性认识的。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《人性论》469—470页。

这是《人性论》第3卷第1节的最后一段话。休谟显然是事后想到补充上去的，他希望这会有所帮助。但在《道德原理研究》中，他并未重复这段话或类似的内容。

尽管这段话引起过许多议论，<sup>①</sup>但休谟主要关心的是重新强调：由于道德判断具有那种特殊性质，所以不能被“理性所认识”。无疑，我们从事物是怎样的信念转向了事物应该怎样的判断。这就是说，我们观察了行为，通过推理发现了它们的另一些特性和结果，于是立即自然而然地得出了道德判断或结论。但是，如果理解这些“结论”的特殊性质，也即认识其“能动性”或动机性的力量，就会看到根据上述理解作出的转移不是由理性决定的。当我们对事物所是的方式有了某些信念，就会凭天性而获得某种感觉，并用道德判断将它表达出来。

休谟认为，他已解释了这种转移唯一可能发生的方式。由于道德判断具有这种“能动性”力量，我们只要通过某种感情或爱好的干预，就能从其他信念得出这些判断。因为一个行为要发生必须有某种感情或爱好存在。如果在休谟看来这些事实是不可否定的，他便坚信任何想说明怎样得出道德判断的人都会同意他的观点。他早已明确反驳了理性的观点。他指出，只有盲目地信奉理性，无视道德判断与意志的关系，或只有根本不考虑这些问题，才会使传统的伦理学家认为道德判断来自理

---

<sup>①</sup>这段话在关于“事实的”与“道德的”判断或“描述性的”与“价值的”判断之间关系的讨论中成了议论中心。这种做法给了它与在《人性论》中实际地位不相称的意义。R·M·海尔称它为“不可能从一些‘是’命题中推出一个‘应该’命题的观点”（海尔：《道德的语言》第29页），甚至还称它为“休谟的法则”（海尔：《自由和理性》第108页）。如果休谟真的发现了这样重要的“法则”，可作为其（显然是最后形成的）道德哲学的基础的话，那怎么理解他在《人性论》中并未更突出它，而在《道德原理研究》中又只字不提的现象呢。

对这段话的一般理解的异议请见麦金太尔《休谟论“是”和“应当”》。



性。这就是他说只要“注意到一个小小的事实”就会颠覆所有现存道德体系的意思。他将自己的“颠覆性”答复视作唯一的答复。<sup>①</sup>

为了从正面解释怎样和为什么会下道德判断的，必须详细描述一下在考虑某些行为或品格时所得到的那种特殊的道德感受。可是，休谟在说明实际感觉在下道德判断时究竟起什么作用方面遇到了严重困难。他说，善的感受或印象是愉悦的或“惬意的”，恶的感受或印象是“不快的”。这正是人之趋善避恶的原因。然而，在思考某行为或品格时所产生的任何一种愉悦感或不愉快感都会使人对它们下道德判断。要是能这样，那对无生命物也可以下道德判断了，因为它们也能引起人的愉悦或不快。于是休谟陷入了道德理性主义那样的谬误之中。可见，特殊的道德感和其他愉悦或不快感之间肯定有某种区别。

如果说，我们考虑的只是人的行为或品格，由此而获得的愉悦或不快感才是道德感，这仍然不充分。因此这样得来的感情不都是善或恶的感情。敌人或对手也许使我们很痛苦，但我们可能仍然尊崇他，甚至从道德方面赞赏他。他带来的痛苦肯定是不快的，但我们的赞赏或敬佩肯定来自愉快感。所以，他在我们心中引起的感受不都是道德感。道德感只是由我们考虑人类行为或品格时得到的某些感受组成。

正如休谟所指出，一般从现象上很难区分“利益”感和“道德”感。<sup>②</sup>一个敌人常被看作恶的，只因他给我们带来痛苦或不快，没人区分“他是与我们有利害冲突，还是真正的恶或卑鄙”。<sup>③</sup>一个重要的事实是，人类尤其在关键时刻常很难作

---

<sup>①</sup> 贝克在《休谟的“曾是一应当是”和“是一应当”》中对这段话的目的作了有趣的解释，并显然参照了因果性问题。

<sup>②③</sup> 《人性论》第472页。

这种区分。然而，休谟论证说，无论我们是否认识到，事实上情感方面是有这种区别的。一个人同我们有利害冲突与他真是恶的，是有区别的。

“一个镇静而有定见的人是不会受这些幻觉支配的。同样，虽然一个和谐的音是自然使人产生特殊愉悦感的声音，但一个人很难觉出某个敌人的声音是悦耳的，或承认它是和谐的。不过，一个听觉敏锐而能自制的人却能区别这种感觉，并对值得赞美的表示赞美。”<sup>①</sup>

我们无疑承认，一个人和我们有利害冲突与他是恶的或是恶棍，是有区别的。我们也肯定能从道德方面赞扬一个与我们有利害冲突并使我们痛苦的人。这就是休谟力图说明的道德思维中的事实。如果按至此对他的道德理论所作的解释，那就意味着，我要是在某特定场合既承认一个人与我有利害冲突并给我带来痛苦，又认为他是善的，那就等于说我对他怀有两种不同的感情。这是不可能的，当某个敌人使我们只感到痛苦时，我们绝不会认为他是善的。然而这个结论与现实不符。如果说我们是凭着一种下意识的感觉把他看作善的，就会威胁休谟的基本原则：一切感觉“在每一方面必定是，现象即是其实在，实在即是其现象”。<sup>②</sup> 如果我们的感觉不会有误，假如一切道德判断都是根据当时的实际感受作出的，那么当我们判断一个人是善的时，必定会意识到他的行为或品格给我们带来愉悦感。但现实生活中并不总是这样。

于是，在对下道德判断的条件作可信而现实的解释程度上存在着严重的问题，究竟解释到什么程度才能坚持：我们是根据和相应于下判断时的实际感受下判断的。休谟当然意识到这个困难，虽然从种种特征上看，他解决这个困难的尝试同道德

---

①②《人性论》第472页，第190页。

思维的事实是相符的，但这个困难却使他的感觉在道德中作用的理论受到严峻的挑战。

如果他的这个理论正确的话，他想要承认，我们常常对那些根本不产生当下感受或至少所产生的感受不足以下道德判断的行为或品格下道德判断。依休谟之见，当我考虑一个古希腊人的行为或品格时所得的愉悦不如我眼下同好友相处时所得的愉悦那样生动，但我还是更“敬佩”希腊人。如果我的道德判断来自我的真实感受，那就不太可能这样了。我对眼前好友的实际感受比对希腊人的强得多。可是，休谟说事实上我们的“敬佩”并不随实际感受的每一次变化而变化，这正是道德思考和对话可能成立的条件。

相对世界中其他人或事物来说，我们各自处在独一无二的、不断变动的地位上。如果我们只根据自己的观点去谈论事物当下的状况和我们对它的感觉，那么像人际间交谈和交流这类活动就不可能发生。虽然一个物体随着距离不同而有时显得大，有时显得小，但我们照常谈论它的“体积”。依休谟之见，我们很快就会学会对事物作这种“较稳定的”判断，并将它们描绘成能从一个“稳定的、一般的角度”<sup>①</sup>被经验到的样子。这一点适用于感官印象，也适用于道德感。

“一般说来，一切责备或赞美的情绪都是随着我们距被责备或被赞美人的位置远近，随着我们眼下的心理倾向，而有所变化的。但我们在一般判断中并不考虑这些变化。我们依然使用爱憎一类的词，仿佛保持在一个观点上。经验很快就教会我们纠正自己的情绪，或至少在情绪比较顽固不化时纠正自己的语言的方法。”<sup>②</sup>

因此，我们的实际情绪因与情绪对象的关系不同而变化，

---

<sup>①②</sup>《人性论》第581—582页，第582页。

随着兴趣和注意力的变化而变化。可是，我们对这些对象的道德判断或“看法”并不因此而变化。如果实际的感受没法“纠正”或改变，而根据这些感受所说或所相信的东西却能纠正或改变，那就会出现一个明显的问题。如果实际的情绪会变而敬佩一类的判断不变，或反之情绪不变而判断要变，那判断或“看法”就不单单是由当时的情绪引起的。这些判断究竟是怎样作出的呢？

休谟指出，使用这些道德形容词“就仿佛是保持在同一个观点上”，尽管事实上并非如此。我们的处境和感觉就像一切印象一样不断变化着。假如处在另一种与此不同的地位，我们很快就会知道应该经验到什么。尽管一个勤勉、忠实的仆人给我们的感觉比马尔克斯·布鲁塔斯给我们的更强烈、更愉快，但我们不会对那位仆人作更高的道德评价。因为我们知道，“如果也接近那位著名爱国者，会对他产生更高的敬意”。<sup>①</sup>同样，一副美丽的面容在20步开外不如2步开外看上去那样美，但没人认为远看它就不美或显得不那么美，因为人们都“知道在这种位置上它将呈现什么效果，并以此来纠正临时的现象”。<sup>②</sup>道德判断就像美学判断一样，并不总是实际感受的直接表现。确切地说，它们是关于任何人从一个“稳定而一般的观点思考有关对象时应当感觉到的东西的判断。这类判断是“无偏见”的，并不直接表达当下的感觉或兴趣。<sup>③</sup>

①②《人性论》第582页。

③有人从休谟的这部分道德哲学（以及哈奇森等人的理论）中得出一种关于道德判断意义的“理想观察者”理论。根据这个理论，“X是善的”其意义相当于一个关于无偏见观察者将对X作如何反应的陈述。请参见弗恩：《伦理学绝对主义和理想观察者》。我将指出，休谟不可能接受这种理论，这会使他承认，单凭理性就能得出道德判断。事实上休谟根本不会承认任何关于道德判断意义的“元伦理学的”语义学论题。

休谟理论的这种复杂性结果是使道德判断脱离实际的感觉。当然，这并不是将休谟完全置于道德理性主义者之列。感觉或感情对道德来说依然是头等重要的，没有它们，就没有伦理学。在下每一个道德判断时，即使没有实际的感受，至少也有一种可能的实际感觉牵涉或包含在内。正如休谟想要指出的那样，道德思考或推理其实是人性的反映，而非仅是所谓行为或品格的抽象“关系”。因此，道德判断脱离实际感觉并不意味着，单凭观念的比较和并列可以得出道德判断，或者说道德思考是纯先验的推理。这与休谟的基本宗旨是相符的。

不过，他的“新思想”将使感情统摄推理，尤其是将道德看作是“恰当地不是由判断所得而是感觉出来的东西”。<sup>①</sup>这种观点似乎要求每下一个道德判断须有一种实际的感觉。要认识到如果有了某些条件，我们应当感到如此这般，又能光凭感觉，而要凭经验和推理。例如，要相信某个在远处看来令人愉快甚微的东西一旦移近些就会使人更愉快，就必须依靠过去的经验，即以前关于这些事物在近处的经验，以及认识到必需“纠正”依据“临时现象”所作的判断。这种推论并非适于一切场合，如果也适于道德领域的话，那我们仅凭经验和推理就能知道，马尔克斯·布鲁塔斯要是就在此处，应当比勤勉的仆人使人产生更强烈的爱戴感。这就表明，道德判断是从经验中推理出来的，如果没有这种推理，道德判断就会是另一种样子，或者根本没有判断。休谟使其道德判断理论更符合道德思维事实的结果会承认，道德判断是理解的作用所致。而这正是他要避免的。这与他的行为理论的下述基本结论不符：下道德判断本身常足以使我们去行动；单凭推理永远不能导致行为发生。

看来，休谟并未真正意识到这些困难。也许是他的注意力

---

<sup>①</sup> 《人性论》第470页。

集中在强调感情在道德方面的重要性以及否定道德理性主义者的论点上。在道德判断和意志的关系上，理性主义者的理论是薄弱的，而这方面正是休谟理论的最强点。他认为理性主义者正是不能解释道德判断的“能动性”。但是如果休谟的整个感情在行为中作用的理论成立，便面临着这样一个困难：因为仅仅论证感情以这种或那种方式被牵涉或包含在下每一个道德判断的过程中，就会割断道德判断与意志的联系。他必须确切地指出，既然道德判断“不带偏见”，那总会是“能动的”。或者有关纯粹可能的感觉的思想或信念怎能导致人去行动。他从未解释过这些。

承认我们的实际感情变化之强烈是道德判断所没有的，这无疑更现实的态度。因此休谟将这两者分离开来是有道理的。不过，他的主要兴趣在于，我们是怎样和为什么得出那些实际所得出的道德判断的，或者说是什么使我们成为实际所是的道德存在的。在这些问题上，他又回到了那个一贯的理论，并力图说明我们怎样以及为什么从对各种行为和品格的察知中获得那些实际感受的，以此作为对上述问题的回答。在下一章里，我们将看到他甚至有意忽略了道德判断应脱离实际感受的论点。这个简单理论的吸引力证明是不可抗拒的。

## 第九章

### 道德和社会

自卫迫人于善，  
帝王也知公正与仁慈；  
自爱须弃其初衷，  
方能得一己之私于公众之中。

人们赞成某些事而反对另些事。休谟发现，单靠这种赞成或反对就能使人去行动。此外，他还有点含糊其辞地解释了道德判断是怎么回事，与赞成或反对有何相关，怎样和为什么会导导致行动。人学的下一个，也许是最重要的任务是说明我们为什么赞成或反对实际所做的那些事。撇开上章结尾对其道德判断理论较精深的概括不论，休谟通常将这个任务理解成：发现是什么使人产生赞成或反对情感的，以及怎样产生这种效果的。依休谟之见，说明面临某现象时人性中的什么东西使人具有某种情感，相当于说明“善恶的根源”。我们看见，视某事为善或恶并非只是对它有某种实际感触，然而当休谟分析赞成之事和反对之事时，却有意忽略了这一点。

这里，“对人生的仔细观察”足以为他再次提供素材。他在一切为我们所赞成的事和一切为我们所反对的事中寻找共同的特征，结果在两方面都没找到一个简单的特征。于是便开列了

一张简表。应该看到，休谟是以人性哲学家，而非对周围世界作道德思考的普通人的名义来这样做的。观察和实验的推理本身不能得出何者为善、何者为恶的道德观点。

“善的感觉之产生是由于我们在考虑一个品格时感觉到某种特殊的满足。正是这种感觉构成了我们的赞扬或敬佩。我们不必深究这种满足的原因。我们不是因为一种品格令人愉快才推论其是善的，而是在感到它以这种方式令人愉快之后，才真的感到它是善的。”<sup>①</sup>

日常生活中，在断定某事是善的时，只需这种感觉，不必作什么推论。但作为研究道德现象的哲学家，就必需探讨“这种满足的原因”，就像探讨必然性观念的起源那样，即使普通人对这两种原因都根本不关心。

在考察人性时可以见到一种强烈的倾向，即人只赞成于己有利的东西，或更确切些说，只赞成他相信是于己有利的东西。这种一元论在每一种赞成态度中找到一个单一的特征。休谟断然否定了这一点。正如我们所见，我们虽然知道一些古人的行为与我们的利益根本无利也无害，但我们却赞成或反对它们，而且我们还会赞成实际上是某个敌人的行为或品格。解释这一点如何可能时出现的困难会使某些人否认这个困难，但这只是回避事实。依休谟之见，其实我们赞成的品格有四种，并且他试图说明每种情况下引起赞成的机制。<sup>②</sup>

我们赞成的大多数行为或品格都对社会有用，或对人类有益。因为“有用”，我们才赞成正义、守法、忠实或可信、忠诚、

---

<sup>①</sup>《人性论》第471页。

<sup>②</sup>在《人性论》中，只有在若干页上明确谈过这种区分（第587—591页），而在《道德原理研究》中则谈得清楚而详细，对四个美德的每一种都专用一节来讨论。



宽宏、博爱和节制等。这些品格能给人带来幸福，这正是使我们满意的原因。

有些为我们所赞成的品格或行为于人类并无用处，但于具有这些品格的个人却有利。一个人节制、慎重、勤俭和有事业心，这不会给社会明显带来好处，但这些品格对拥有它们的个人来说，是好的和有用的。一个人生活的环境中通行的习俗一定程度上决定了他说具备哪些品格最有利，但有许多品格似乎在任何时候都能给人带来益处。

尽管有人也许认为，我们赞成对人类或社会有用的品格是出于自爱或狭隘的自身利益，因为我们相信社会的福利即是我们自身的福利，但要是把对间接品质的赞赏也看作自爱或关心自身利益的表现，未免说不过去。我们称许事业心、忍耐力、谨慎持重、坚忍不拔以及人的其他许多品格，我们与这样的人既无联系，也无利害关系，而且也不把这些品格看作增进社会福利的原因。在休谟看来，这就表明“他人的幸福和痛苦并非与我们全然无关”，即使这种幸福或痛苦根本不触及我们自身的幸福或痛苦。而且我们将看到，休谟对赞成人类的利益是出于赞成自爱利益的观点也持怀疑态度。

我们赞成的大多数品格属于这样两类：于全人类有利或于拥有它们的具体个人有利。它们之被赞成是因为我们赞成它们的结果。可是我们发现，人类有些品格不是由于其他缘故，而是由于其自身而“令人愉悦”。这些品格也有两类：一类使观察或考虑它们的人直接感到愉悦，例如机智、多谋、善辩、体面、礼貌，甚至包括清洁。休谟认为，考察具备这些品格的人使我们“异常愉悦和满足，且不论我们是否真正结识过这些人”。<sup>①</sup>另一类品格虽也直接给人愉悦，但不一定是观察或考虑它们的人

---

<sup>①</sup>《人性论》第262页。

而是拥有它们的人才感到愉快。休谟对这类品格的想法不总是很清楚，他提及过快乐、安详、满足、自大和自尊。他认为这些品格之为德性是因为直接使拥有它们的人感到愉快。

在我们看来，对所赞成之物的分类，其确切性和完备性不如其多样性那样重要。<sup>①</sup>人怎么会 对某些事表示赞赏，休谟不想对此作简单断言。他要找出实际被人视作善的东西，并对之不加曲解地概括成最少的种类。这与他的牛顿式纲领完全相符。不过，这种归类仅是一个方面，它给出的只是某种品格与被赞赏之间的恒常关连。其次的问题是，实际上这种品格怎样导致被赞赏的。

依休谟之见，我考虑某个人 的那些使他自己或使旁人愉快的品格时感到愉快的满足，我考虑某个人 的那些有利于他自己或有利于全社会的品格时也感到愉快的满足。在后两种情况下，我是从能达到某种目的东西获得这种感情的，因此我对这种目的一定不是无动于衷的。具体人的幸福和全人类的繁荣本身必定能使我感到愉快和满足，所以我才赞成能产生如此感受的东西。

诚然，社会的福利不一定是我个人的幸福，他人的幸福也根本不会增进我的利益。可是有一种基本的想象性能，使我去

---

<sup>①</sup>休谟视这为完备的区分，再没有其他品格可成为“个人美德的组成部分”了。

“当人们凭着自然而无偏见的理性判断事物时，须不依赖迷信和虚伪宗教的虚妄注释。为什么独身、斋戒、苦行、禁欲、舍己、谦卑、缄默、幽居和修道僧的全套美德到处都为有识之士所拒斥呢？因为它们毫无目的……相反，它们钝化了人的理解力，硬化了人的心肠，模糊了人的想象和恶化了人的性情。因此我们合理地将它们归入对方一栏，归入罪恶的栏目。世上的任何迷信力量都不能完全摧毁那些自然的情感。一个忧郁而轻率的信徒死后也许能名垂史册，但活着的时候，除了那些和他一样狂乱而忧郁的人，社会是不会承认他的，人们也不会亲近他的”（《道德原理研究》第270页）。

赞成那些品格。如果没有这种性能，现在被称之为善或恶的东西就谈不上善的或恶的，而一元论的自身利益理论也竟会成立了。休谟一般称这种性能为“同情”。他有关同情的论述尽管不很一贯和精确，但基本论点依然明确。同情现象在道德领域内确乎起着重要作用。

无疑，我们有着感觉别人所感觉事物的普遍倾向。

“一个性情和善的人很快会与同伴性情相投，就连最骄傲、最倔强的人也会受同胞和朋友的性情的感染。愉悦的表情使我感到满足和宁静，愤怒或悲哀的表情则使我感到不胜沮丧。”<sup>①</sup>

情绪是有“感染力的”，就像拧紧的绳子，拧动一根会传导给其余几根。在休谟看来，这是其他形式熟悉的想象作用所致。例如，有时只要想起一些东西就会使人害怕或感到恶心，这便是思想引起了感觉。用休谟的话说，是观念变成了印象。这就是观察或思考其他正在感觉某物的人时的情形，也是他们所感觉的东西怎样影响和感动我们的情形。

“当我在任何人的声音和姿势中看出情感的效果时，我的心立即从这些效果转向其原因，并对那种情感形成一个生动的观念，这观念很快变成那种情感本身。同样，当我看到任何情绪的原因时，我的心也立即转向它的结果，并被同样的情绪所激动。如果我亲眼看见过一场甚为可怕的外科手术，那么甚至在手术之前的医疗器械的安排，绷带的放置，刀剪的烘烤，以及病人和助手们的一切焦虑和忧愁的表情，都确会在我心中产生很大的效果，激起最强烈的怜悯和恐怖之感。别人的情感不能直接呈现在我们心中，我们只能感受到它的原因或效果。由这些原因或效果才能推断出那些感情，结果正是它们引起了我们的同情。”<sup>②</sup>

<sup>①</sup>《人性论》第317页。

<sup>②</sup>同上书，第576页。

我们周围有一个事实：别人痛苦我也痛苦，别人愉快幸福我也愉快幸福，正因为此，我们才能因考虑别人或全人类的利益而表示赞同或受感动。这是休谟所谓“同情”的作用。

同情被理解为一种倾向：感觉别人所感觉之物的倾向。同情本身不是具体的感觉。正如休谟不时指出的，如果同情是思考别人时获得的具体感觉，那就不能用同情来解释他想解释的东西。举例来说，如果另一人感到疼痛，而我则感到同情，那么我毕竟没有体验到他的感受，他的感觉也未传导给我。他感到疼痛，而我感到的却是同情。此外，当我得知别人感到疼时很不安，当我得知别人感到愉快时很高兴，这就是休谟所谓同情的例子。显然，我的感觉和反应在这两种场合异常有别，如果它们是说明我在不同场合可能采取的截然不同的行为方式，就必须是有别的。因此，不能把同情看作具体的感觉。否则，就无法用同情来解释我们为什么赞成某些事而反对另些事。

但是，如果同情是去感受（哪怕是虚假地感觉）他人所感的东西的倾向，那么就要问，是否有这样一种东西存在。尽管我对那个患牙疼的孩子不无同情，她的痛苦使我不快甚至难以忍受，但不能说我表示同情时自己也患了牙疼。由于别人的痛苦能使有所行动，休谟就不得不认为它在我心中产生了某种感觉，因为只有感觉才能促使人去行动。但是他不认为别人的痛苦会使我们产生同样的痛苦，只须说由于同情我们产生了原则上性质相同的感受就行了。别人不快，我们也会不快；别人快乐，我们也会快乐。只有这样，休谟才能解释为什么我们反对和企图阻止别人产生不愉快感觉，赞成和企图促使别人产生愉快感觉。

当然，最好把同情简单说成这样一种倾向：因被感动而去阻止别人的痛苦和增进别人的愉悦，或是反对别人身上容易引起痛苦的东西和赞成他们的容易使人快乐的东西。我们也许不

了  
然  
本

过是相信了痛苦会给人带来不快，就表示不赞成它并着手去阻止它。然而，休谟不同意这个观点。如果我们为某事的前景有感而动，那必定是因为我们对它不是无动于衷，而在休谟看来，不是无动于衷或有所偏好就是有了某种感觉。光凭相信事物如此这般是不会导致行动的。否则，单凭理性的发现就能使人行动了。

如果我们不是“富于同情心的”，也就不会把迄今为止当作善的或恶的东西看成善的或恶的了。我们所赞成的东西也不会像事实上那样多了。在这个意义上，可将同情视作道德的基础。这种基础不是能对行为或品格的道德性质提供理论证明的东西，也不能用作这种证明的根据，而是一种基本的人性。有了它，才有实际的道德存在。同情是道德的根源，正如其他自然倾向是因果思维或持续而各别存在信念的根源一样。休谟觉得，每当发现一种这样的基本倾向，他的研究就尽可能地深入下去了。这里本来很可能解释一下，为什么我们有心分担别人的感受，或为什么一种被观察到的恒常关联和对某个相连事物的印象会导致另一个事物的观念，可是休谟并不清楚在两种情况的任何一种中该作什么解释，他也没有思考过这一点。他在自己的理论中对一些基本的事实不打算给予解释，并认为没法将它们再还原为“更简单、更普遍的”原则。不过，这绝非意指它们是奇迹或神话。一切解释都有终止之处。

但是，休谟指出，从另一方面看，他对善恶的解释还不够深入。有些受赞赏的品格显然不在他的那四种品格之内。为了全面起见，他竭力指出，那些表面例外的东西最终还是能被他的理论解释的。这一来，他的理论好比一种整理活动。可是，事实上适当解决这个困难的尝试却引起了一场对社会起源的广泛讨论。

我们无疑将正义和守信看作是善的。发现某行为是正义的

即是对之表示赞赏。人们也许觉得，要说明我们为什么这样看待正义和守信并无多大困难。但事实上休谟的解释非常繁复。主要原因是，尽管世上有正义对大家来说似乎是件好事，但要说明把正义的行为看作善的是出于其社会的功用着实不易。因为有些肯定是正义的具体行为本身对公共利益或个人利益既没有促进作用，也没有直接违抗作用。这就很难看出为什么竟有人人会赞成正义并被激励而去主持正义。

例如，我向别人借了钱，而且讲定的还期已到，是什么理由或动机使我必须还钱？当然是正义要求如期还债。但是，又是什么使我采取这种正义的行为？有人觉得，这是出于我的自身利益，否则我的名誉会损坏，而且今后不容易再借到钱了。然而，休谟指出这种解释总的说来行不通。

“如果说，对自己私利和名誉的关心是一切诚实行为的合法动机，那么这种关心一旦不存在，诚实也就不存在了。”<sup>①</sup>

假定关心自己的名誉是我行使正义的唯一动机，如果我肯肯定在某具体场合我的名誉不会因一个非正义行为而损坏（有时确能如此），那么这时我就毫无行使正义的动机。总不能说，无论名誉是否受损，还债能使我更富裕些，因为还了债我的钱肯定要少了一些，事实上甚至可能变得一贫如洗。

要是认为还债或赞成还债行为是出于对别人有利，这在原则上也不更合理多少。

“假如他是我的敌人，我有正当的理由憎恨他，那该怎么办呢？假如他是一个罪犯，应被全人类所憎恨，那该怎么办呢？假如他是个守财奴，根本不会利用我们从他那儿剥夺的钱财，那该怎么办呢？假如他是一个浪荡的败家子，有了大宗财产非但无益反而有害，那该怎么办呢？假如我有急需，有为家

---

<sup>①</sup>《人性论》第480页。

室谋求某物的动机，那又该怎么办呢？在这一切时刻，正义的原始动机将不起作用。”<sup>①</sup>

然而，休谟还是坚持，因为还债是正义的，且正义是一种美德，所以我们确实赞成正义，并行使正义。这个事实仍然需要解释。

最可能成为正义动机的是对公益的关心和对全社会利益的关心。然而，即使是这样一种动机，我们也看不出它在每一具体场合都在直接起作用。有时，公共的利益并不直接受正义或非正义行为影响的。例如，私下借的钱公众是根本不知道的，因此对公益几乎毫无影响。可是正义仍然要求还清债务。有时，一个正义的行为还会给公众利益直接带来不利的影晌。

“当一个有德性的、性情仁厚的人将一大宗财产还给一个守财奴，或犯上作乱的顽固分子时，他的行为虽然公正而值得夸奖，但公众却成了真正的受害者。”<sup>②</sup>

这显然不是指，凡正义的行为都对公益无利，而是指，在有些能够想象得出的、而且经常出现的情况下，个别的正义行为给个人和公众利益带来害处甚于益处。

休谟是这样说明的：“公众的利益并非自然而然地与正义规则相关联”，<sup>③</sup>或者说，正义不是“自然的美德”。既然如此，既然我们显然赞成正义并视之为美德，那它又是一种什么样的美德，或者说它实际上是怎样为公共利益服务的？休谟觉得，日常生活中，人们偿还债务或阻止偷盗时其实并不考虑公众利益。他们之采取这些行动只是因为它们是正义的。“道德感或责任感”本身常足以使人采取行动。<sup>④</sup>尽管人们无疑是出于正义行为本身的美德考虑而行使正义的，还是必须解释一下这种

---

①②③④《人性论》第482页，第497页，第480页，第479页。

行为为什么真正成为善的。休谟的兴趣是寻找善恶的“根源”。至此休谟还未表明，正义会不可避免地和十分普遍地导致那些我们对之自然表示赞成的事，并激励我们去做那些事。这是他自己提出的问题，他的回答是，必须将正义看作“人为的”美德。个别显然不属于他的分类的正义行为是这样被解释过去的：在人们为自身福利而创造的策略或习俗的干预下，具体的正义行为对公众利益的增进毕竟甚于抵毁。

要理解正义是“人为的”美德，就须了解正义的起源。正义到底是怎样产生的？休谟指出，这需要考察人及其在自然中的地位。人是地球上所有生物中最缺少满足需要手段的生物，人所需的各种食物多半不易觅得。此外，人还需要衣物和居所以求庇护。可是人的自然能力不能胜任这种需求，相对说来，人既不太结实强壮，也不如其他许多大动物那样有耐力。这些缺点使得人要满足自己的需要就得聚集起来的事实显得很重要。人数的增多加强了人的力量，安全和生产必需物品的能力也随之得到保障和增强。

人们要不是相信会有这些实际的好处，是断不会结成社会的。性本能及其必然产生的子女将人类不可避免地结合在一起，群体或小社会也就自然而然地形成了。它向人们显示出群居的好处，使人对可能结成的更大社会作好了准备。

另一些因素则使这幅极乐图变得复杂了，这就是天生的逃避社会的倾向和视他人的存在于己不利的倾向。例如人人都是爱自己胜过爱他人的。依休谟之见，人天生自私，尽管不绝对如此。每个人主要关心的是自己的幸福和利益，其次是亲友的利益，事实上：

“这种为自己和最接近的亲友取得财富和物品的贪欲是难以满足的、永久的、普遍的、直接摧毁社会的。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup>《人性论》第491—492页。



这种贪欲导致冲突，冲突又使需求的满足变得更难。

由于许多生活必需品的相对匮乏及其来源的不稳定，也使人自然地躲避社会。当人们生活在一起时，常没有足够的衣物、居所、食物和其他物品来满足每个人的需要，既然这些东西都不难搬运，那它们就很容易被某人轻易地从另一个人处取走。这就使得人们相信，越远离其余的人，生活就越充裕些。一堆食物要是不够50个都只顾自己的人吃的话，对一个5人的家庭则是绰绰有余的。

冲突因此而产生，人的天性和感觉使人既趋向于社会，又躲避社会。唯一的解决法就是制定一套规则或方法来制约彼此的行为。这样便能确保社会生活的长处，克服它的短处。由于这套规则或制度是为了解决人因天性而发生的冲突，是人有意制定和使用的，所以是“人为的”。假定人就是现在这样，世界就是现在这样，要是没有这种“人为的”制度来维护社会，那人就无法长期生存。

休谟认为，不可能直接压制和抑制这种自私的天性或贪欲，加入社会至多只能转移或导引这种冲动的方向，使之得到更多满足的机会。因此，人们加入社会时一心希望能更确保获得和保存自己所需的物品，并且也认识到，只有当他人不觊觎这些物品时，才能达到这个目的。既然每个被社会前景所吸引的人都必须认识到这一事实，那么他们加入社会时都应该遵守这样一条：（无论自己多么需要和多么容易）绝不掠取他人所有物，而其余的人也都应遵守这一条。如果人人都约束住了自己的天性，在任何可能取得必需品的时刻都不为所欲为，那他就有更多机会满足自己的私利和亲朋好友的利益。因而，每个人都会把社会和正义看作于自己有利，事实上看作保障享受已有财产或可能获得的财产的最佳方式。离开社会，人人都会更糟。人们达成协定或协议的原因是：

“使对外物的占有得到稳定，使每个人安享自己凭幸运和勤劳所获的财物。通过这种方法，人人都知道什么是自己可以安全占有的，而且情感的、偏私的和矛盾的活动也可受到约束。”<sup>①</sup>

休谟几乎认为，正义的唯一目的是确保财产权利，专门帮助人们平安地维护已取得的、继承的或以其他方式获取的财产。休谟并未提及正义是一种保障分配物品或机会公平平等的措施。为什么这个人而不是那个人在社会中享有特殊地位，看来休谟并未考虑过。<sup>②</sup>财产和所有物是正义制度存在的理由。事实上，没有正义这种“策略”，就没有财产。光是手中或衣袋里有某个东西并不意味着拥有了它，拥有包含着保持或使用它的权力。这些物品是一个人的财产，并且依休谟之见，财产是“通过正义的法则确立的恒常拥有的物品”。<sup>③</sup>因为正义的法则是在人们“约定”缔结成社会之后才有的，所以社会之外无财产可言。其实，没有正义的法则，就根本不会有权力、责任和义务。因此，正义的美德，或与正义法则相符的行为是“人为的”。

设想一下，要是没有那些要求正义制度必须建立的条件，那将是如何一番景象，这样也能显示出正义法则的人为性。如果人是无私的，主要不是为谋私利；如果人们关心他人利益就像关心自己利益一样，那在休谟看来就不必用正义法则来规范人们彼此的行为。同样，如果物质并不匮乏，人的必需品像空气一样充裕，<sup>④</sup>就不需要确定所有权的法则。虽说别人从我这

---

①③《人性论》第489页，第491页。

②休谟即使给出“通俗的正义定义”，即正义是“使每个人得其应有的东西的恒常而永久的意志”（《人性论》第526页），他继续讨论的也不过是正义制度所保障的财产和财产权。

④在地球上，随着时间的流逝，越来越难以发现还有什么东西既是生命的必需品，又多得无须什么法则或规范来限制它们的使用和分配。这就特别能使我们直截了当地理解休谟的论点。

儿拿走了东西，但我还能轻而易举地获得更多的这样的东西。

“因此，我想可把下述命题视作确定无疑的：正义只是起源于人的自私和有限的慷慨，以及自然为满足人类需要所提供的稀少的物品。正义就是这样产生出来了。”<sup>①</sup>

正义，是人们为了适应周围特殊环境的一种创造。如果这种环境的某些方面不再如此，那也就不需要正义了。事实上，正义是对难以接受的自然状态的最佳选择。

因而，正义法则的原初动机是对私利的关注，其次是对最关心的人的利益的关注。人人都清楚，若是没有一个法则或程序体系来保障他取得满足自己所需物品的合理机会，生活将是难以忍受的。因此，每个人愿意缔结协定或协议是由于他们都明白，只要别人也遵守协议，那他遵守协议就会对自己有利。当人们看到正义的行为将保障社会的稳定时，就会对这些行为产生赞许的情感。既然正义被看作是增进一切人所必不可少的东西，那么人们就通过对其同胞表示自然同情来赞赏正义。但正义仍是一种人为的美德。正义的法则体系是人为形成的，或通过协定形成的。可是我们对正义的赞赏却不是人为的，当我们意识到把握这个体系的后果时，就自然而然地通过同情来赞赏它及其所有实际运用状况。

重要的是应看到，称正义为“人为的”美德不是在贬低它或使其成为次要的美德。休谟认为，由于物质相对匮乏和来源不稳定，正义就必定产生于以“贪欲”为主要动力的理智存在者之中。正义是因袭地接受一系列被创造出来的原则的结果。“判断和理解”清楚地感到需要正义<sup>②</sup>，而那些原则之被接受恰恰是

---

①《人性论》第495页。

②同上书，第489页。

因为它们被当作满足这种需要的最佳方式。<sup>①</sup>因此，正义之被称作“人为的”美德主要是因为它所产生的方式，或是因为它那“间接地和迂回地”服务于公众利益的方式，而不是因为它缺乏人性的根据。

休谟的“因此”一说的意思是，恰恰是因为生活在我们这样的世界上的、有我们这样情感的人那样需要正义，自然才决定不给人以任何自然的或原始的正义意向。不必把这些给予人心，它们总是要不可避免地产生出来的。在这里，自然对其造物信任显示了善意的宽容，不知这种明智的无为态度有多大限度。例如，可比较一下对持续存在物的信念，这里就没有自由选择的余地，“无疑这事太重大了，不能留给不确定的推理和思辨去决定。”<sup>②</sup>

“人类是善于发明的，当一种发明明显必要和绝对必需时，也可以恰当地把它看成是自然的，就像不假思考或反省而直接从原始的原则中产生的任何事那样。正义的规则虽是人为的，但不是任意的。如果所谓“自然的”一词是指任一物类所共有的东西而言，或甚至专指那个物类中所不能分离的事物而言，称这些规则为自然法则，也并非不妥。”<sup>③</sup>

我们依然面临一个问题：对正义起源和赞成正义的解释怎样解决休谟自己提出的问题的。其实，关键还在于那个问题的确切内容是什么。如果一个善良的人行使正义而将借款还给一

---

<sup>①</sup>因此，我们的自然情感是正义法则的最初根源：“无论这些法则可对人的情感施加什么约束，它们总是那些情感的真正产物，并且只是满足情感的更巧妙、更精细的方法。人的情感是最富警觉性、最富发明性的，而遵守这些规则的协议也是最显然的。因此自然就把这件事托付给人，没有赋予人心什么特殊的、原始的原则而使我们决定从事那一系列活动，因为我们天性中的其他原则已足以导致我们去进行这些活动了。”（《人性论》第526页）

<sup>②③</sup>《人性论》第187页，第484页。

个守财奴或犯上作乱的顽固分子，如果“公众成了真正的受害者”，那么在这种特例中还为什么要赞成这种行为？我们对这个善良的人或大众利益的同情似乎应使我们反对这种行为。可为什么我们没有这样做呢？

休谟的回答不易理解，它涉及“就本身考虑的”具体正义行为的结果和从整体考虑的“整个正义计划或纲要的结果之间”的区别。

“但是，无论个别正义行为怎样违反公益和私利，整个计划或纲要还是大有助于维持社会和个人幸福的，或者对这两者都是绝对必需的。益处和害处不可分。财产必须稳定，必须被一般的规则所固定。在某一例中，公众也许受害，这是暂时的。由于坚持了那条规则，由于那条规则建立了社会的安宁和秩序，暂时的受害会得到充分的补偿。甚至每个人细想起来，也会发现自己受益了。如果没有正义，社会就会即刻解体，每个人必定要陷入野蛮无助的状态，这比我们可以想象的在社会中出现的最糟情况，还要糟一万倍。因此，当人们有了充分的经验后就会看到，个别人的个别正义行为无论可能有什么不良后果，全社会奉行的整个行为体系对整体和个人都有无穷的益处，于是正义和财产权很快就应运而生了。”<sup>①</sup>

这段话的主要意思是：一切因物质匮乏和来源不稳定而怀有“贪欲”的人都将看到，如果没有正义或财产权规则，社会生活的长处都会丧失殆尽，每个人的生活境况会变得更糟。休谟似乎觉得，即使个别人有时深受个别正义行为之害，但每个人的生活还是会比没有正义体系时好得多。他要我们“细想一下”便会发现，即使伴有少数不良后果，但比其他任何选择都会给我们带来“无穷的”益处。

---

<sup>①</sup>《人性论》第497—498页。

休谟是否说明过这样的问题：大家是怎样和为什么得出这个结论的？例如，一个具体的人在考虑是否要和别人联合起来缔结以正义规则为基础的社会时，也许会赞同，有正义规则是谋取全人类利益和他的私利的关键条件，但这本身并不足以使他完全有理由在（或真正是在）任何场所受正义规则的约束。依休谟之见，人生来是自私的，只关心私利和亲友的利益，如果这种贪欲像休谟想象的那样强烈，这个人就很可能认为，尽管正义是社会所必不可少的好事，但个人违反正义原则也不至于使社会解体。他也许知道，如果只是在正义于己有利而无害的时候行使正义，而其余时候则行使非正义，那他会多得些便宜。他可能得到来自正义的一切利处而避开它的一切害处。

回答也许是：这个人不可能赞成一个允许他违背正义原则的正义体系。因为正义规则必须是有普遍约束力的。在特定场合允许特定的人有例外的规则也就意味着毫无特殊理由地赋予某些人特许权或法律豁免权。这是非正义的。这个人也许赞同，当他不愿遵守法律时应获特许的规则是非正义的；普遍的、无例外的法律对社会最为有利。但他还是要问，当他遵守这种法律势必遭受损失时为什么还要遵守这种普遍的、无例外的法律。他的贪欲以及物质的匮乏和来源不稳定使他希望出现下述体系：人人都尊重他的权益，而他自己却可在适当机会为了私利而侵犯别人的利益。

并不是说这种人很多，也不是说他们是我们的榜样。这个例子只是对休谟的正义起源理论提出质疑。他说，每个人其实单凭私利和自己的动机就可看出正义优于其他原则，因而去遵循正义原则，并赞赏别人的这种行为。但是，如果上面那个人真的存在，休谟就必须解释，那个人喜欢的体系对他和他的亲友来说为什么不如那种凡应该行使正义就必须行使正义的体系好。

肯定会影响那种人考虑问题的一个因素是，犯规行为可能会被他人发现。如果别人知道他在还清债务一类事情上不堪可靠，就不再信任他，使他的处境更糟。许多人在考虑问题时显然很重视这方面的影响。如法律惩罚、失业和社会流放给人以巨大威胁。事实上，人们很难长期地、经常地行使非正义而不受到追究。一旦发现这种行为，就要给予严惩。因此那个人就会考虑到这一切。但我们仍然不明白，他怎么和为什么把自己的每个正义行为看成是符合私利的。即使慑于法律、顾主的威力，或冒着玷污名声的风险，他也完全可以使别人相信，他是正义的。根据世人和世界的现状，这样做最容易的办法是，只要平时坚持正义，就会取得别人的信任。但在有些时候，他看到自己能从非正义中谋利而又不失正义的外表，根据休谟的动机理论，这就是他必定会采取的行动。休谟的正义起源理论并未排除这一点。

其实，正如我们所见，休谟自己也承认这一点。如果一个人行使正义是出于珍惜声誉，那么只要非正义的行为不会损坏他的声誉时，他就不会去行使正义。如果一个人确认，非正义行为不会使他声名狼藉，那他事实上绝不会行使正义。可是，休谟的正义理论却据说是为了解释，甚至明知正义会带来危害时，我们为什么还要赞赏它，还要去行使正义。无疑，对于人的能力和人类心理的普遍事实的认识常使我们认为这种行为是可取的，可一旦这种因素成为动机的基本因素，就无法解释在一些特殊场合这些因素被另些因素压倒之后我们怎么还会采取正义行动。

休谟承认，的确有时个别正义行为会带来害处。例如，一个好心人的贫困使一个守财奴的财富更多了。但是，他指出，由正义导致的一切益处将“充分补偿这种暂时的害处”。就现状而言，这种有害行为不可避免，“无法将益处与害处相区分”，

所以正义制度必定伴有一些罪恶。这就是说，由个别正义行为带来的坏处好比手术的创痛，既无法避免，亦非我们主动求得的。可我们还是要求做手术，因为我们相信，最终的益处将补偿创痛。考虑再三，痛苦的手术还是最可取的。

根据这种解释，就不能说尽管个别正义行为受到赞扬，但它的坏处，甚于益处。可是，看来这正是休谟最初形成的问题内容。照现在的说法，正义带来的某些不可避免的罪恶就像手术带来的创痛。只有在那些目光狭隘的人看来，一些特殊而公认有害的正义行为才是坏处甚于益处。据说如作全面考虑，就可以明白，它们的坏处将得到充分补偿，如果这样权衡，它们是当时所能采取的最好办法。根据这种理解，当休谟说“个别正义行为经常会与公众利益相冲突”或个别正义行为将使“公众成为真正的受害者”这些话时，那就不能认为它们是指，这些行为使公众利益受到的坏处甚于益处。公益虽然受到损害，但是从“整个正义计划或纲领”中所获的总利益足以补偿这种损失。忽视这个总体利益也即是“根据自身考虑”来评估个别行为。反之从保存使大家受益的正义来考虑问题，就不能说那种行为带来坏处甚于益处。因此，只有当评估行为时考虑到正义的“策略”时，我们才会去赞成这种行为。正义是一种人为的美德。

但这个论点并不比我们早先觉得有不足的那个论点好多少。对由个别正义行为带来罪恶的补偿也许就是指在保存社会所提供的物品时能更安全些。休谟认为，拒绝正义就是拒绝社会的一切长处。但是能帮助解释个别人在特殊场合赞成正义或有正义动机的唯一方法是休谟所说的，看看是否“经权衡得失，每个个人都发现自己必定会得益”。人们这样想的理由是什么？休谟给出的唯一理由是，“没有正义，社会即刻就会解体”。即便真的如此，也不能说明问题。

正如我们所见，假如一个“贪婪的”人想从社会中谋利，他



也知道没有正义，便没有社会，那么只有当他相信不行使正义社会就要瓦解时，才会行使正义。事实显然常常不是如此。千百年来，人间尽管有过多少非正义的行为，可正义和社会一如既往地向前发展着。要是因为个别人凡能侥幸逃脱就会行使非正义而认为社会将要瓦解，也与事实不符，无疑，这样的人总是有的。

休谟试图得出的结论是：每个人在任何时刻都行使正义比在某些时刻行使非正义要更有利些。只有这样，每个人才能“经权衡得失”，“发现自己是获益者”。但在他论证正义制度是人人幸福的关键这个论点时，随即出现了破绽。不过我们对这个论点本身还是同意的。他的论证只是表明，如果一个特定的人行使非正义，而且别人都没在行使正义，那么正义便不存在，社会就会瓦解，人人都将蒙难。即便真是如此，这与在特殊场合中的特定个人的动机也毫不相干，如果他完全相信别人任何时候都不想违反正义原则或毁灭社会的话。

休谟有时觉得没有人会这样想。每个非正义行为确有毁灭社会的倾向，只是通过间接的方式而已。

“每次破坏公道的后果似乎都是遥远的，不足以抵消由破坏公道所可能获得的任何直接利益。不过这些后果并不因其遥远而削弱其实在性；一切人既然都多少受同一弱点左右，那就必定会出现这种现象：社会上频繁地发生破坏公道一类的事，人际的交往也因此变得危险和不可靠。你和我一样都喜欢舍远求近，因而也一样容易干出非正义的事。你的榜样既使我如此效法，又给了我破坏公道的新藉口。因为从你的作为可以想象，如果我独自一人约束自己，而别人都在为所欲为，那我会因崇尚正直而成为蠢人。”<sup>①</sup>

---

①《人性论》第535页。

然而，这只是一种否定公开明显地主张非正义的论证。根据这种想法，违反正义原则的事（一当被人所发现）就会发生得更频繁。人们必须相信有一个榜样可供模仿。光不想因正直而成“蠢人”还不足以成为非正义行为的动机，人们还必须相信自己实际上就是这种蠢人，而这又需要有充分理由相信别人确实正在从非正义行为中谋利。这里所表明的是，一个决心行使正义的人只是在相信自己不至于因这样做而明显受损时，才有兴趣推动其他社会成员来尊重正义。这是保障他不必花很高代价却能从社会生活中图利的唯一方式。

我们再来谈谈那个邪恶的、残忍的，或许是丧失人性的人。他当然不是“光明正大”的，但问题不在这里。我们视正义为美德，并相信人们该不会像他希望的那样。休谟正是要解释我们的这种信念或态度。他想说明，为什么正义被视作美德？为什么明知有害还会去行使正义？至少他最初是想用其实是完全自私的动机来解释这个的。人天生的贪欲本身就应使人加入社会，并看到正义的益处。因此尽管我们谴责那个人的非正义行为并不去效仿他，但这仍不能成为将他排斥在考虑范围外的手段。

休谟的弱点也在另一方面暴露出来。社会或全人类通过防范或惩治有害于人的错误行为无疑会有利于社会，而且每个人因为是社会成员可以从小得利，会拥护这种除害的措施。但很难由此而认为，人人都能从每个正义行为中获利，无论它可能导致多么有害的结果。只须想一想那个好心人因偿还一个守财奴或顽固分子的债务而一贫如洗，就可看到并非每个人都会生活得更好，更不要去提致命惩罚的牺牲者了。并不是说，例如不能赞成自缢是道德的。如果可能，那只是因为自缢者把这个特定的正义行为看作善的或正确的，而不是看作可从中图利的。

休谟承认，那个必须还债的好心人“有理由希望正为了那个特定的行为，正义原则应在宇宙中停止作用片刻”。<sup>①</sup>可他声称，就是一贫如洗，他也比没有正义法则时生活得好。但是，凡能使他（无望地）希望正义法则停止片刻的东西，也能使他去违抗这个制约人的、不可变更的正义法则，如果他认为能逃脱的话。简而言之，他的出路可以不止两种。正如休谟似乎认为的那样，他不必被迫在两个世界中作出选择：在一个世界中，人人（包括他自己）始终都行使正义；在另一个世界中，他和其余的人始终都行使非正义。他可以创造第三个世界，其中除他之外其余的人都始终或几乎始终是正义的，而他只在有利可图时才行使正义。如果休谟只是根据这个不可否认是不易办到的事实，就不能对在每一个场合怎样会具有正义心作出成功的解释。如果在有些时候，一个人认为自己的非正义行为可以逃脱惩罚而得利，那他根本不会觉得正义是可取的。

不是因为休谟的理论可能使人存心不义而指责它是不完善的，没有哪种理论能避免这一点。问题只在于，我们视正义为美德，即使我们的行为违反正义原则，也还是有东西使我们觉得正义是可取的。甚至当我们承认其他原则已胜过了正义原则时，也认为正义可取。但休谟却认为只能把人在一切场合具有正义心解释成是迎合人的贪欲或私利的。而我以为，他正是没能做到这一点。

休谟的理论似乎没能说明，能被称作义务的东西是正义的。义务之被认为有约束性是因为，即使在某些特殊的、有损失的情况下，也应服从正义法则。休谟只想用本质上自私的动机来解释义务，及其怎样成为行为动机的。他认为，人加入社会和行使正义完全是出于私利，或出于对私利和亲友的利益的

---

<sup>①</sup>《人性论》第497页。

关注。许多人说明义务的方法是去论证，人们在加入社会和接受正义原则时，就承担了服从正义原则的义务。根据这种观点，成为社会一员也即成为契约或协定的一方，因而有义务服从规则，尤其当某特殊行为对己有害时，更有义务服从。否则便是违反了最初的允诺约定或契约，便是食言，从而违反了成为社会成员并享受社会利益的条件。<sup>①</sup>

休谟坚决否定了这种解释，他认为，作为社会基础的协定或协议“没有诺言的性质”。<sup>②</sup>他用作为社会和人际间义务之基础的协定或协议来说明人怎样会有那些权利和义务的。他认为协议能解释权利和义务的起源，要是没有原始的协定，就根本没有权利和义务。但是，如果把原始的协定看作一种诺言，它就不能成为一切义务的根源，因为诺言不过是有义务信守的东西，面对这种信守诺言的特殊义务是无根源可寻的。如果诺言不是有义务信守的东西，就无法用它来解释义务是正义的。既然诺言本身也像正义一样产生于人类的协定，那么信守诺言就像正义一样是人为的美德。因而必须从别的方面理解协定或协议。

依休谟之见，导致社会形成的协定：

“只是一种普遍的共同利益感，是社会全体成员彼此表达出来的，这种利益感促使他们以某些规则来规范自己的行为。我看出，让另一个人拥有他的财物于我有利，条件只是他也要这样待我。他看到规范自己的行为同样于己有利。当这种共同的利益感彼此表达出来，并为对方所了解时，就形成了适当的决心，导致了适当的行为。可适当地称此为我们之间的协

---

<sup>①</sup> 社会契约论的经典论述请见霍布斯《利维坦》、洛克的《政府论》下篇和卢梭的《社会契约论》。

<sup>②</sup> 《人性论》490页。

定或协议，尽管没有什么诺言介入其间。因为我们各自的行为都参照对方的行为，并认为自己这样做时对方也在这样做。两个在一条船上划桨的人是遵照一种协定或协议行事的，尽管他们彼此间从未有过什么允诺。”<sup>①</sup>

我加入社会后，决定以某种方式对待别人，条件是别人也这样对待我。依休谟之见，假如别人的做法与我相同，那我就知道我这样做对己有利。而且我认为别人也会得出一样的结论，也会作出同样的决定。我的决定是有条件的，我必须在别人的做法和我一样时才这样做。而且我必须理由相信，这个条件会满足，别人也会这样做。所以我才这样做了。于是每个人都遵照协定或协议制止了夺取他人物品的行为。这正是正义制度或财产权的起源。<sup>②</sup>

休谟对诺言的起源以及守诺义务的起源作了类似于正义起源的解释。我看出，信守我的诺言就像我最初许下诺言一样对我有利。

“你的谷子今天熟，我的谷子明天熟。如果今天我为你干活，明天你再帮我干，这对我俩都有利。我对你没有好感，也知道你对我一样没好感。因而我也不愿为你卖力。要是我为了自己的利益而帮助你，想得到你的回报，那我会失望的，想依靠你感恩的愿望也会落空。于是我让你单干，你也让我单干。节气过了，我们俩都因不能相互信任和信赖而影响了收成。”<sup>③</sup>

看来仿佛是天生的贪欲、偏见和对别人也与我们一般见识这些因素使我们难免要陷入上述绝境。然而，休谟认为，要是

---

① 《人性论》第490页。

② 刘易斯在《协议：一种哲学的研究》中提出一种非常相似的协议论，它来自休谟，却又用当代游戏理论阐述。

③ 《人性论》第520—521页。

扭转一下这些冲动的方向，情况就会比盲从它们要好得多。即使这番景象的其他方面对我没有吸引力，但我能明白，只要别人会同样报答我，我在他需要时为他干活时就对我有利。要是我俩都明白这一点，照这样办事，对我们都有利。这样我们也知道，信守诺言对双方都有利。

休谟关于守信的说明并未给他的正义心灵论增加什么东西。其实，他把守信看作正义的一部分，因而他的说明似乎也会遇到早先的那个困难。他有没有真正说明一个人在每个具体场合都能明白他若是守信会对自己有利？如果人类像休谟想象得那样自私，那么人的主要动机就是设法让别人相信自己将要或已经履行了自己的那份义务。别人对我采取行动的唯—依据是他对我将做或已做之事的信念。因此，我要说服他去做有利于我的事就必须使他相信，我即将或已经做了他所希望的事。通常最容易取得别人信任的办法是付诸行动——可如果我只是口头答应而未真去帮别人收谷子，那究竟怎样使人相信我不是说说而已的呢？——这并不总是可靠的。例如，富翁或大企业家偷漏所得税时，实行“偷漏计策”越是左右逢源，就越是成功。越到后来，办法越多，越有效。想到这些时，那种残忍而自私的、只在正义有利可图时才行使正义的人的形象就显得不那么脱离现实了。

休谟明确指出，使人不会食言的唯一因素是，如果他食言最终将自食其果。别人不再信任他，不再与他缔结协议，结果不再给他所需的帮助，这使他的境况比守信或守信却无利可图时更糟。无疑，有许多人守信只是因为他相信应该守信，或守信是件好事。休谟想确切说明人怎么会有这种信念的。有许多社会的影响，如父母，学校，政府等促使人守信和行使正义。但休谟还想找出更基本、更自然的动机。他认为社会力量只是在能使早先存在的动机或冲动形成或转移时才会影响人。正如我

们所见，休谟似乎承认，单纯看重名誉不足以说明人的责任感。因此很难看出他怎能解释这样一种现象：实际上是怀着自私动机的人怎么会行使正义和信守诺言（而不是光做一切能取信于人的事）？

他认为关键显然在其“人为的美德”的概念之中。私利与有“人为的”美德的行为只有间接的联系。事实上这就是“人为性”的主要内容。

“自然的美德与正义之间的唯一区别是：由前者得来的福利产生于每个单独的行为，并且是某种自然情感的对象；至于单独的正义行为，如果就其本身来考虑，则往往可能是违反公益的。只有在在一个总的行为体系或制度中的人际协作才是有利的。”<sup>①</sup>

当人们因某个具体的正义或守信行为而受到损失时，尽管这样做不是出于自然的动机，但对这种普遍的制度还是有兴趣的。若是没有这些制度，他们的境况会糟上许多倍。但休谟并未说明，对某种制度的兴趣怎么会变成各种具体的、符合这种制度原则或受其制约的行动。如果一个人一直遵守一种惯例是因为他相信不这样做就会破坏这种惯例，那他的行为只是以一个虚假的信念为依据。没有什么具体的行为或个人能决定整个正义制度的成毁。如果一个人只是害怕反其道而行之的后果会被人发现而去遵守这种惯例，那他就不会在每个场合都去遵守它，除非他格外懦弱、顺从、缺乏自信或处在一个高度戒备的社会里。

也许是，我们遵守正义或守信原则至少部分是出于对公平的关切，即不想占那些遵守正义原则会对我们有利的人的便

---

<sup>①</sup>《人性论》第579页。

宜<sup>①</sup>。然而休谟根本解释不了我们怎么会有这种动机的。他可以<sup>②</sup>把公平看作人为的美德，就像正义一样。贪得无厌和生性自私的人不会有这些自然的动机，尽管他们或许也能看到，一个公平的社会比不公平的社会更好。他们当然也看到别人公平对待他们自己的好处。可是在这个制度的价值与该制度下诸具体行为的价值之间那种“曲折而间接的”联系还没被指明。

当休谟说他会听凭别人拥有自己的财产，只要他们也这样对待他时，也许显示了他个人的善良天性。但如果他实际上是受他自己给“自然”状态的人规定的那种自私冲动驱使的话，就该早已看到，对他最有利的做法是，确保别人不相信自己的财产已被他剥夺走了。休谟和其余大多数人为什么会得出人不犯我，我不犯人的结论，因而表现得正义而忠诚，正是休谟的行为和道德理论没能解释的事实。

在《道德原理研究》的结尾，对这个问题或许有部分的让步。休谟承认：

“虽然人人都知道，没有财产权就没有社会。但由于处理人类事务的方式不甚完备，在一些具体场合中，一个诡计多端的骗子也许认为，干一件不法的、背信的事能使自己的财富剧增，又不会给社会联盟或团体带来多大损失。忠实为上策可以是一条优秀的普遍规则，但会允许不少例外。人们也许会觉得，那个人非常机灵，既能遵守普遍的规则，又能占一切例外的便宜。”<sup>②</sup>

这种人“如果内心对这种有害的公理无恶感”，是很难悔悟的，休谟也觉得无法使他们悔悟。然而问题其实并不在于说服

---

<sup>①</sup>罗尔斯在《正义论》中对公正是正义和正义动机的基本要素的观点作了最详细的分析和维护。这是理解休谟的正义理论和“人为美德”说中所产生的问题必不可少的参考内容。

<sup>②</sup>《道德原理研究》第282—283页。



人改邪归正。休谟认为，既然正义是人为的美德，那就只能靠“判断和理解”来赞成和追求它。可以这样说，有时看来违背我们或公众利益的东西其实最终是服务于这种利益的，因此，我们会因同情自然而然地赞成它。这就要求那个只当有利可图时才服从正义原则的人不要“过于机灵了”。必须指出，正义之路始终是“更明智的”道路，是“判断和理解”想走的道路，或确切地说，是“判断和理解”指导或引导自然动机所走的道路。我以为休谟从未证明这一点。这个困难显然不怎么新了，至少同柏拉图的“理想国”一样古老。

休谟的下述观点中有着柏拉图式解决的痕迹：那些对“变革和无赖行为无恶感”的人完全可能有以“利润和金钱优势”所寻求的一切，但将丧失生活中另一些同样宝贵的东西。

“内心的宁静，正直的意识对自己行为满意的反观，都是人的境遇，都是愉快所不可少的条件。每个诚实的、认识到它们意义的人都会具备这些条件，注重培育它们……满足自然需求的条件是多么微不足道？就愉快而言，有什么能与在交谈、社交、研读，甚至健康和普通的自然美中获得的无价的满足相比呢？尤其有什么能与人对自己行为的宁静反思相比呢？这些能与穷奢极欲所获得的狂乱而空虚的快感相比么？”<sup>①</sup>

这段文字很美，在该书中有其特殊的地位。但如果休谟真要认真认为，行使正义的人会有好结果，就必须指明，一个人怎样在原始利益的驱使下产生正义感、忠诚感或公正感的，然后又去行使正义的，尽管他并无利益可图。换言之，他必须指出，人怎么能从赞成满足私利和至亲好友利益的东西转变成或被引导去赞成于己不利的东西，或者说，怎么能从原先同情赞成对全人类有利的东西转变成去赞成对人类无利的东西。

---

<sup>①</sup> 《道德原理研究》第283—284页。

这种情况无疑是存在的，但是否与休谟的动机理论相符，则有疑问。一个人会相信，如果自己奉行正义、忠实和守信，物质生活会更好些。他会看到，一个执着信奉正义和忠实价值的人也许能比追求享乐的机会主义者在生活中找到更多的乐趣。<sup>①</sup>他会想方设法培植这种信念，形成坚定不移的正义感和公正感。他不必相信，每当行使了正义所带给他的愉悦和享受甚于带给机会主义者的。他只须确信，做一个希望或决定时时处处行使正义的人，这本身就能给人最大的快乐。他对正义的要求坚定执着——他成了一个正义者并以正义者而著称，这些是对他原先关心自身利益愿望的最大满足，并且还反过来要求他在即使没法满足自己愿望的特殊时刻也要一如既往地行使正义。这种人显然没有什么自相矛盾甚至不寻常之处。有些品质高尚的人甚至能为了正义而甘愿牺牲自己。必须搞清的是，休谟这种理论能否解释这种自我牺牲怎么可能受到赞赏。

困难主要产生于休谟的那个特殊理论，或是产生于他的研究的哲学特征。从一个方面看，不难理解总的说来每个人怎样和为什么会赞成正义并追求正义的。我们生长在一个崇尚正义的社会里，因而理解对正义的最终赞成态度也即理解从婴儿到社会化成人的道德发展过程。我不是说，对这种过程及其有关因果性的本质我们已了如指掌，而是说，为什么赞成和追求正义这个心理学问题也像其他人类社会问题一样能通过观察和实验来研究。休谟想必也不会有异议，但这不是他要探讨的问题。<sup>②</sup>他对具体人的社会态度的机制毫无兴趣，只关心所谓正义的“起源”，也即是从人性中寻找正义的根源。之所以有正义

---

<sup>①</sup>根据这种思路对某种观点的概述请见福特《道德信念》。

<sup>②</sup>我说休谟并未提出个体心理学或特定群体社会化问题时并不意指他没有提出关于偶然事实的问题。

一类东西以及人人都会像我们这样去赞赏它，完全是由于我们自身和所生活的世界造成的。

休谟在原始的心理倾向中找到了一种有关他所关心的大部分人类基本态度的直截了当的解释。我们之所以会对未观察事物产生信念，是由于假定有一个经验A和A类事物与B类事物过去恒常结合的经验，就会产生一种自然倾向来期待B出现。我们之对仁慈和慷慨深为赞赏是因为在看到这类行为时有一种自然同情心引起了这种赞赏感。这种倾向人人都有，它们不知不觉地说明了可观察的对象。至少从休谟不打算进一步说明的意义上看，它们是些基本倾向。可是当休谟看到这个简单的模式不能解决正义问题时，就提出用“判断和理解”来补充自然的赞成和反对倾向。“整个正义规划或纲领”的人为性是由理性发现的，为获得最初所赞成或追求的东西提供了最佳手段。但我觉得，按照他的理性观，以及他那人本质上处于自私的“自然”状态的简单化理论，这种求助理性的做法是无济于事的。

我想，作为休谟式道德“起源”解释之依据的“自然的”或原始的条件应该被理解得比休谟本人更丰富、更复杂。一种深思熟虑的正义理论很可能并非只在互利的方向上引导或指导我们的“贪欲”的。而且对正义和公平的多少不带私心的关切是人类必然产生的外向性或社会性情感需要的自然产物。<sup>①</sup>休谟在对人之基本本性所作的个人主义的、受财产权支配的描绘中，除了讨论人所熟悉而关心的一些问题外，几乎没提及社会的或公共的情感或需要。与其把正义看作帮助我们取得和保存所需物品的不可少的人为策略，倒不如去考察正义感和正义心与其他被视作人类特有的自然情感、态度及需要之间的联系，这样也

---

<sup>①</sup>关于道德态度（尤其是正义感态度）与自然态度之间的有意思的关系请见罗尔斯《正义论》第8章，尤其见第485—496页。

许对说明正义起源更有启发。但是，对正义的执着追求能被证明是与自然的人类情感和需要真正有关吗？能证明前者是后者的表现吗？如果能的话，还能把正义看作“人为的”美德吗？现在肯定还不清楚这些问题的哪一方面能得到肯定的回答。

## 第十章

---

### 休谟的自然主义问题和展望

我们的一切知识在于：认识自己。

—

在本世纪，休谟哲学得到了前所未有的高度评价，这并不必定表示，他的观点的真正意义和重要性已为人所正确理解，并得到了恰当的评价；也许部分是因为，现代哲学家声称从他的哲学中找到了当代重要思想的最明显的来源。总之，20世纪所有实证哲学把休谟奉为典范绝不是因为他否定了经验论前驱的论点并将其归于谬误。他这方面的成就曾赢得了19世纪唯心论批评者的同情，但其他方面的思想则吸引了最近的、更富同情心的解释者。

我已试图指出，休谟哲学的独特贡献不是维护观念论或将其归为怀疑主义的谬误。因此，至少在这方面我与当代哲学对休谟的通行理解是一致的。但我相信，当人们企图把休谟的思想完全同化到本世纪的实证主义和“分析经验论”中去时，当代的通行解释包含着重大的曲解。

休谟之在当代享有较高声誉部分原因是他的经验论成就，他阐发并维护了一切观念和信念来源于感觉经验的观点。可是

单凭这些还不能说明他的吸引力。姑且不提培根、霍布斯及历来的穆勒、詹姆士和马赫等人，洛克和巴克莱也是经验论者，有时比休谟更极端。然而人们认为，在20世纪经验论前驱中有独特地位的则数休谟。光把他当作经验论者还不能完全说明问题。

休谟之被看作杰出的反形而上学的传统哲学家，部分原因是他在《人类理解研究》结尾那段著名的奋力呐喊所表示的态度：

“在我看来，抽象科学和证明的唯一对象只是量和数，如果想把这种较完全的知识扩展到这些界限以外，那只是诡辩和幻想……人类别的一切探究都只是涉及实际的事实和存在的，而这些分明是不能证明的……”

“如果我们相信这些原则，那在巡视各个图书馆时，将会有什么破坏呢？我们如果信手拿起一本书，例如神学或经院哲学的书，那就可以问，这里有没有关于数和量的抽象推论么？没有。这里有没有关于实在事实和存在的经验推论么？没有。那我们就可以把它投入火中，因为它除了诡辩和幻想，什么都没有。”<sup>①</sup>

有些狂热的实证论者甚至认为这在表达他们的唯有数学和经验科学命题才有意义，形而上学无意义的思想。<sup>②</sup>尽管休谟分明是不倾向他所谓“深奥的”形而上学，但要将此看作他的主张则言过其辞。在这方面，他与18世纪多数重要哲学家的观点无甚区别。

并不是因为经验论和反形而上学的倾向使休谟成为20世

---

①《人类理解研究》第163—165页。

②卡尔纳普的《哲学和逻辑句法》（第35—36页）以及艾耶尔的《语言、真理和逻辑》（第54页）清楚地描述了休谟与逻辑实证论的观点。

纪哲学家眼中特别重要的人物的。人们认为，在所有带反形而上学倾向的哲学家中，他尤其突出的是抓住了形而上学的贫乏与混乱的真正根源，这将一劳永逸地把形而上学排斥在认识之外。这个思想的关键是区分了“关于量和数的抽象推论”（或“观念的关系”）与“关于实际事实和存在的经验推理”，而且这还是仅有的推理形式，是通向现存认识的仅有途径。有些人认为，这将彻底取消真正的形而上学——要么将它化为广义的科学，要么将它化为无法产生认识的东西。

现代哲学以这种认识论的名义提出了两种截然不同的观点，并把它们都归之于休谟，因此而把休谟列为本世纪通行哲学的奠基者之一。<sup>①</sup> 我以为，曲解恰恰从这里开始。这种曲解把休谟看成是在否定作为他哲学结论之依据的那种“实验的”和自然主义思想。

第一个观点是关于感觉经验对于认识世界知识的必不可少性。这种依据经验来否定对实在有先天洞见的观点当然会被休谟所赞成。这也正是想把“实验推理方法引入人文科学”的思想依据。如果他区分了两种知识的话，那么他的观点等于说，“实际的事实和存在”只能凭经验或经验的推论来认识。休谟赋予这个论点的重要性怎么强调也不过分。无疑，这正是吸引本世纪哲学家的重大因素。

然而那些给人类知识绘制地图的实证论者则关心他们自己结论的地位，关心绘图工作本身的性质，由此而产生了第二个观点。<sup>②</sup> 哲学怎样被纳入他们所谓本质上是休谟式的图景之中

---

<sup>①</sup>把休谟哲学吸收进逻辑实证论或“分析”经验论的倾向在艾耶尔早期的一些著作中也许可说是最清楚的。诚然，这已成为英美哲学的普遍特点了。以下我将试图阐述其主要思想。

<sup>②</sup>请见卡尔纳普：《哲学和逻辑句法》第36页以后。

的？答案是在休谟分析过的另一半知识，即“观念关系”的知识之中。凡哲学的成果都被看作完全是“分析的”命题，这类命题之为真只是凭着在理解和形成关于世界的知识时所使用的观念或概念之间的联系。<sup>①</sup>根据这幅图景，哲学家作为一个哲学家所获得的全部知识都纯粹是先验的，是不依赖事物在这个世界中的偶然存在的方式而被认识的。其余的知识不是属于数学，就是属于经验科学，都不是哲学的认识，此外都是些毫无意义的废话。由于休谟系统阐述了这种基本区别，有人就认为他赞同这种哲学观，或至少与之有关联。而我以为这正是与休谟整个最具独创性精神和最重要的贡献相违之处。

这个被认为是他所赞成或至少是被他无意中遵循的论点大意如下：哲学的唯一恰当任务即是作逻辑的或概念的分析。数学和经验科学构成了“实在”知识的领地，哲学既不属于数学也不属于经验科学，那就只有在被适当地纳入科学研究或与之靠近时才成为值得从事的研究。它只能从其主人——科学的毋庸置疑的合法性中取得自己的合法性。因而哲学被看作是对“科学逻辑”的研究——对科学概念结构和方法的分析。这种研究本身被看成是先验的。这幅图景将哲学降为科学的侍女或“助手”，哲学的价值只取决于它对“实在的”，即科学的知识的理解或增进所能作出的贡献。实证主义是一种科学主义，<sup>②</sup>20世纪

---

<sup>①</sup>逻辑实证主义的哲学观实际形成情况比此处简述得远为复杂。例如，石里克在第1期《认识》杂志上就正式认可了维持根斯坦的“哲学不包含任何陈述”的观点（石里克《哲学的转折》见艾耶尔编《逻辑实证主义》第58页）。次年，卡尔纳普提出了另一个观点来支持上述论点：哲学的内容“不是陈述，不是理论，不是体系，而是方法，即逻辑分析的方法”（《通过语言的逻辑分析清除形而上学》第77页）。不过，他也承认，方法会产生结果，必须仔细考察方法的性质。艾耶尔在《语言、真理和逻辑》第二、三章中清楚地指出，哲学或许是提供各种“定义的”。

<sup>②</sup>谈到科学主义，20世纪的逻辑实证主义（以及20世纪其余大部分哲学）或许与孔德及其追随者首创的实证主义关系最密切，而在18世纪则不易找出与之相应的理论。



的实证主义使哲学成为附庸。

这里与休谟哲学精神相悖的不是对科学的态度和经验至上的观点，而是对哲学研究本身的地位和性质的看法。那种“批判的”、基本上是理性的哲学观休谟是不会接受的。<sup>①</sup>他一定会认为这种观点太局限，对他那个时代的科学（或流行的科学图景）未免太奴性了。休谟毕竟是一个前康德哲学家，兴趣是研究人性，所采取的方式是寻找有关人类是怎样以及为什么会以他们实际所采取的方式去思考、感觉和行动的绝对普遍的真理。他并不想对同时代人科学地思考世界和自己时所使用的概念和方法作什么“分析”或“理性的重构”。他想解答更基本的哲学问题，即人何以能获得对世界或自身的概念的，以及何以竟能从科学上（或从道德、政治、宗教和美学方面）来思考这个世界或他们自己的。

解答这些问题的方法只有一个，即观察和基于观察的推论。休谟将这些看作人类经验领域内有关自然对象的经验问题，因而只有用普遍公认的、不失为自然主义的研究来解决。他认为，只有将人作为自然的一部分，努力找出这个熟悉的世界中各种思想、感情、反应和其他人类“产物”的起源，才能理解人的作为及其原因和过程。对“意义”、“概念”和“原则”一类事物的研究只能依据人生中实际的思考、感觉和行为对象才能进行。

我认为，休谟哲学中影响深远的最重要和最使人感兴趣的东西是自然主义的态度。他视之为自己的独特贡献。正是这种态度导致他的哲学提出那些意义深远、富于挑战性的问题。它的直接继承者不是现今的实证主义或分析经验论，因这些派别

---

<sup>①</sup>这种观点认为，源于弗雷格的逻辑实证主义体现了传统唯理论的许多基本特征，请见斯鲁各：《弗雷格和唯理论》。

企图否定或抹煞这种特点；而是科学的自然主义，这种观点通行于19世纪对人、动物和自然的研究之中，如今再次显示了促进和影响对人学思考的迹象。今天，能更好地贯彻休谟哲学目标的不是“对世界的逻辑构造”，或对意义、因果性和善这些“概念的分析”，而是本着真正经验的、自然主义的精神来研究他所提出的有关人的思想、感情和行为等一些问题。

如果我们坚持把休谟哲学的重点放在他的自然主义的人学方面，那他的哲学就会逊色不少，他也会不如人所想象的那样吸引人。如果把他的哲学看作经验论人学的组成部分，如果把他看作现今所谓的“社会科学家”，那他的“成就”便会被认为不完善的，人们也不会太看重他了。也许他的重要性仅止于历史上的，因为他设想和描述了经验地研究人性的轮廓。但反对者却会说，这并不能说明他的思想为何长期吸引当代理论家的原因。根据现在的标准，他并没真能用实验来探讨那些问题，也没有有意去发现或掌握他的素材，他的解释是朴素的，求助“原则”或“倾向”的做法无异于在重新描述要想解释的素材。人们完全可以认为，随着社会科学日益变得复杂、深奥和精确，休谟早已被永远地抛在后面了。

尽管这也许是将休谟作为当代社会科学家或研究人的科学家来看待的自然结果，但这样判断他是错的，会成为他和他那个时代的思想所不知的科学主义的牺牲品。关键不是休谟多么确切地符合当代社会科学家的标准，或是多么准确和“科学地”确立了永远存放在人类知识宝库中的成就，而是遵照他对人的自然主义的研究法将得到什么哲学收获。他为理解人性作了哪些贡献，这些贡献怎样从他对人的恰当研究中得出的？答案显然与怎样理解“对理解人性所作的贡献”有关。

如果从休谟“结论”的所谓贫乏性和朴素性来推断出，他主要不是想对人作自然主义的理解，或者说这不是他自认的独特

贡献，那是错误的。的确，他的“解释”细节上常是错的，看法是简单化的，并且可说简直没对有关现象作什么解释。他爱用的方法也就是想找出某种心理的“原则”，这种原则没有多大的普遍性，除了所解释的特定现象以外还能稍稍扩展一些，至少还能说明其他一些事件。不过，这些至多表明，现在看来休谟对如何达到自己目的的想法认识很不足，但不能说他不曾有这种目的。

如果休谟哲学的意义就在于他的自然主义的人的科学，那就不能得出，这种意义体现在他对自己所提问题作出的任何具体解答中，或是在他寻求这些解答时所采用的具体方法中。最使人感兴趣的是从他提出的那种甚至只是一种可能的研究或理解方式产生或暴露出来的问题。人们为什么如其所是？为什么如其所思、所感、所为？正是对这些问题所作的这种综合经验考察和解释的思想，才引起了哲学的兴趣。如果用休谟的自然主义纲领来对人类现象作更复杂、更综合的说明，我们将会如何呢？如果我们坚信能理解这样一种前景的哲学意义，就能对休谟观点的意义和深度作出更恰当的评估。

## 二

使休谟违反自己一贯的、普遍的自然主义倾向的是他所竭力坚持的观念论。这个理论使他在本该采取自然主义纲领的地方没能如愿。在这方面，现代哲学家们不同程度地追随休谟本人，而不是追随他的自然主义纲领的精神。

首先，观念论极易使人忽视甚或否定现象的错综复杂性，这些现象即是对人作自然主义研究的“对象”或有待解释的材料。休谟的哲学偏见使他极度简化乃至歪曲人生中他最关心的那些方面。我觉得，在有些方面，他把人的科学的重点放在“解释”上，

而不是放在被解释的事物上。这纯系观念论在作怪。

在休谟看来，解释主要是发展的或发生的。要解释人的思想、信念、感觉、行为和反应，就要考察人类经验和人心的原始倾向怎样结合起来产生它们的，我已力图指出，他最关心的始终是知觉在心中的起源，而不是知觉的内容或定义。因此，他的纲领并没迫使他去给思想、信念和反应本身作“分析”和“定义”（严格说来，休谟并不使用这样的词，而是采用另一些意思完全相同的说法）。他用不着避免循环论证地去分析“原因”、“善”或“自我”这些观念真正代表什么，或者分析“未被感知而持续存在的对象”意指什么。但有一个与此密切相关的方面他本该加以充分说明，但实际上忽视了。要想解释人是如何以及为什么会像现在这样思考和感觉的，就必须对所解释的对象产生某些看法，对人所使用的这些思考和感觉方式有所认识、描述和理解。他至少应能说出什么是“有”必然性、善或自我的观念，或者说出什么是“认为”和“相信”有一个满足个别持续而存在对象的世界。人的科学必须说清这些。

当然，使用观念论来确定这些极其容易。依照观念论，有因果性、善或自我的观念即是指心中有某样东西存在，要相信各别而持续存在的事物即是指心中另有一样东西“以某种方式”存在。如果没有这种思想和信念，也即是指那些东西不存在。因而，依休谟之见，解释这类思想和信念的起源也就是凭经验来寻找心理实体进入人心时所遵循的那些“原则”。

可是，怎样理解这些所谓的心理事件呢？怎样理解这种“来”、“去”、“存在”、“不存在”、“进入”概念本身呢？它们与人间普通的可见事件，与“从仔细观察人生所得的”、休谟试图给予说明的事实有什么联系？不仅是休谟解释时所运用的心理原则和活动必须缘自自然的、可见世界中的能见事物，而且他所解释的那些“材料”也应化归为“自然的东西”。迫于观念论，休

漠没去探讨这些方面。

观念论对他所以有限制，是因为这个理论将思考或有一个观念大致当成思考或观察一个“对象”——一个原子。这种原子在人心中的去留与其他原子的去留毫不相关。一个观念与另一个观念所以会产生联系只是因为前者“包含”了后者。对于任何两个思想、信念或休谟式的一般知觉来说都是如此。只要第一个知觉本身不“包含”第二个知觉，人们总可能“有”一个知觉而不必“有”另一个知觉。这是一幅描绘各别而独立存在知觉的原子论图景。根据这种图景，有某种思想或信念与有其他多数思想或信念无关，是相对孤立的事件或状态。正是这种图景使休谟在现实地描述“有”某个观念或信念的实际意义方面显得无计可施。于是他对有一般而基本的概念这个他所关注的问题作了不正确的、简单化的描述。

这肯定会贬损他在追求自然主义纲领时所设想的那种兴趣和更广泛的意义。不过，更确切、更复杂地运用这个纲领，它的哲学意义也就无法抹煞。要理解传统哲学在研究因果性、善、人格同一性和外部世界时感到不解和需作分析的问题，所能采取的方法不外是用更熟知的、可认识的现象对“有”必然性、善、自我这些观念或“相信”对象各别而持续存在的意义作出更充分、更确切的说明。我们完全相信，这个任务是容易完成的。但是，只要稍稍摆脱观念论的限制，就能走上正确的解决途径。

这一点在因果性研究中也许最明显。休谟认为，人们形成必然性观念是偶然的。这正是他要解释的事实。他认为下述事实是偶然的、本可以不发生的：人们因为在两种现象间看见恒常的关联，于是当见到一个现象后就指望见到另一现象，必然联系的观念就此形成了。对这种“概括”活动本身，对这种从已见事实到未见事实的推论倾向，休谟也作了全面解释。他所依据

的原则是，已见到的恒常结合在两种所见到的相关联事物的知觉之间建立了“想象的结合”。而决定一个印象将它的强力和活力传给另一个想象中与之相连的观念的原则则产生了信念，这个观念提出的很早，并且显然是休谟哲学的重要内容。不过，后来他竟发展到要寻找所谓必然联系观念的起源。因而，他的“有必然联系观念”比光从已见事物到未见事物的推论“概括”活动意义更丰富。可以说，至少他是承认有可能在没有必然联系观念的情况下根据已见过的恒常结合构成对未见事物的信念的。要明白我们自己“有”那个基本观念的意思，就要了解那些没有这种观念的人的情形，了解他们在思想、感觉和行动方面与我们有什么不同。

要是认为这不同表现在他们对两个台球相撞、落体或死亡一类事的看法上不如我们那样确定，是不对的。如果他们的心灵也是受前述两条原则支配的，那就没有理由认为，在他们心中印象传给观念的强力和活力不如我们，因而传达的确定性也不如我们。表面看来，仿佛有了同样的过去的经验，他们也会像我们一样形成有关现实世界过去、现在和未来的信念。会和我们一样肯定这些信念。

可我们已假定他们是没有必然联系观念的，因而与我们的不同兴许在于，他们从不说或相信某事必定会发生，或两个事件必定一同出现。但是这种差别又意味着什么呢？如果根据休谟的思路至此所说的一切可能成立，那看来并不能用必然性概念去描述或指称被我们而不是被他们发现的世界的某种客观特性。他们所有的关于实际经验过程的信念都和我们一样。尽管我们有必然联系观念而他们没有，但当我们使用“必定”一词或用必然联系观念去说明所相信的事时，肯定没在描述或指称这种区别，也没有指我们心中的其他东西。那么区别又在哪儿呢？依观念论之见，我们是额外的心理事物的受益者，而他们

不是，那种事物不知怎的进入了我们心中，然后又被我们以另一种空间的方式将这种无法分析的必然联系的观念加给我们的信念。

可是，这些对“有”必然联系观念的实际含义所作的解释很难使人满意。我们应有一种理解必然性概念的作用或意义的方法。必然联系概念有什么用？能使我们做出哪些胜过那些没有这种概念的人的事？有了这个概念还与什么别的意义相关？因为休谟把思考或有一个观念当作思考或“观察”一个对象，因为他信奉这样一种原子论，所以没法更好地回答这个问题。

必然性概念或“必定”一词的用法与一事态由另一事态推出这样一种关系或推论似乎密切相关，这也许是我们与上述无此观点的人之间的真正区别。人们或许认为，有了必然性观念，我们就能从一个信念走向另一个信念，就能以那种人所不能用的方式根据过去的经验来维护这种信念的转移。因为我们能依靠现象间存在的那种他们所不能依靠的联系。

虽然这种说法不无道理，但实际含义仍不清楚。如果有人问，为什么我们相信台球会滚动。我们的依据无非是以前见过的规则性和眼下见到的实际撞击。看来我们与那些人没有什么不同，因为他们也能依据同样的事实。如果我们使用“必定”一词只是表明，可从过去的恒常结合和眼下的材料作出一种推论，如果另外那些人也一样能作出这种推论，并在必要时能对这种推论及其依据进行描述和评论，那我们之间就没有多大区别，或者说几乎没有区别。凡是我们相信的，他们也相信。如果我们只用过去的关联和现在的经验来支持这些信念，那我们之间的区别只是，我们在推论时神秘地使用了“必定”一词或必然性的观念，而他们却没有。似乎他们没有这种观念也能和我们一样达到目的。

然而，他们真能做出和我们一样的事吗？即便承认他们拥

有我们关于世上所发生之事的**所有信念**，也许还可以说他们的有**条件信念**或**普遍信念**或这两方面都与**我们不同**，因为他们的推论，他们推断的理由毕竟与**我们不同**。这便产生了我们的有**条件信念**或**普遍信念**的性质是什么以及怎样才能更恰当地理解它们的复杂问题。<sup>①</sup>

至此我们看见，那种假想的人据说有某种有**条件的**和**普遍的**信念，因而能从已见事实推出未见事实，并对这种推论作出某种分析和评论。当他们观察到像未被支撑和下落这两种现象常一起出现时，也许就会认为，凡属于X类的事物，如未被支撑就会下落，未被支撑和下落的意义是普遍相关的。当然这种认识超出了他们的实际经验，但如果每次都见到这种相关现象，那么想象的原则就会使他们从已见现象简单概括出未见现象。由于我们也相信这种普遍的相关性，所以他们同我们有着一样的信念。也许可以说，他们相信如果一特定物体以前、现在或将来未受支撑，就会落下。这类信念似乎至少能使他们对为什么相信那些无条件陈述或怎样从一者推出另一者问题提供某种答案。例如，当问起他们为什么相信某特定台球将滚动时，<sup>②</sup>他们会指出，它现在在桌上的某部位，马上就要受到撞击，如果台球在这个部位并即刻要被撞击，那它定会滚动。他们认为自己的信念就是这样以过去的经验为依据的。

---

<sup>①</sup>那种人似乎能满足通常给予休谟的因果“规则”的所有条件。他们根据完全从外延上理解的“(x)(Fx ⊃ Gx)”形式的普遍真理从一个特殊命题推出另一个特殊命题。如果“规则”或“法则”能充分说明因果性概念，那这些人就与我们毫无二致。可是他们却与我们不同，我觉得休谟也是这样认为的。

<sup>②</sup>我说他们能回答信念的理由时是指，他们至少只能用举出我提及的那些过去和现在经验到的事实来回答“为什么相信那台球会滚动”这样的问题。因为我们假定他们没有因果观念，所以不能说他们解释了为什么相信那些事。这种解释要求领会“因为”一类的概念，而我们假定他们只懂得光从外延上进行推广。我认为他们无法解释台球滚动的原因，即使所相信的（而非所经验的）东西包含这个意思。因为这也需要使用“因为”的概念。



不过，关键不在于我们能否完全理解这种人，而在于理解我们自己的实际状况。唯一的比照是阐明我们自己的必然性概念的特殊作用，即使没法理解没有这种概念的可能性，或许也能维护这个概念。

在我们看来，有一个方面可以看出这种概念的部分作用，这就是当我们寻求位于我们的绝对信念背后的条件词和归纳实例时，我们比那种只有有条件信念的人对必然性概念的依赖性大得多。我们相信某物会落下是因为它没被支撑，或者说我们相信，当其未被支撑即会落下这种现象属于自然法则的一个实例，而不是某种概括的实例（这种概括只是当第一个现象出现后第二个现象其实决不会不出现时才成立）。

我们对虚拟的，或常被令人误解地称作“反事实”条件句的依赖则从另一方面表明了这一点。我们对现象间法则或类似法则性关系的依赖表现在这样的信念中：该物体若不被支撑就会跌落。即使我们也许清楚无论现在，过去和将来它都不会没被支撑，这里我们纵容一种可能性，并相信如果它被实现，必定会带来某种后果。这将超出对所有——过去、现在和将来——实际事件过程的信念。缺乏必然性观念的人也许办不到。他们以我们所没有的方式局限于现实。然而有必然性观念和纵容各种可能性是相结合的，这一点不应出人意料。而相信某物必定发生则等于否定其不发生的可能性。

因此，有必然性观念比光有某种呈现于心中的心理事物意思更丰富、更复杂，但休谟没能对此作出令人满意的说明。依据休谟式的理由，要发现有这种观念与纵容和探讨种种非现实可能性之间的密切联系。非但不能真正解决困惑，反而使困惑倍增。根据观念论，有必然性观念与有相应的可能性的神秘概念是有联系的，发现这一点不过是相当于发现，我们是不止一个，也许是一系列复杂的、相互关联的心理事物的被动受益

者。我们将某个不可分析的观念“给予”信念时所采用的方法比原来想象得更复杂，但不是空洞的和神秘的。可是这种发现不是把实现休谟纲领所必须理解的问题遮掩起来了，即怎么能思考现实事件以外的东西，或者说接受其模态强于“存在”和实际事实的陈述意味着什么。观念论无法说明有一整套相互联系的必然性、可能性等观念实际会造成什么区别。

观念论使我们产生错觉，仿佛对“实际事实”有十分确定、清楚而显然的认识，因而阻碍了对必然性、可能性一类概念的理解。因为当我们至多将“实际事实”看作具体而各别的事物的存在时，当我们觉得那些不能直接用这种具体事物说明，或超出这些具体事物并另外还有使我们感觉神秘的属性的概念不无疑问时，仍然觉得休谟的印象还是很有吸引力的。

设想人若是生活在一个没有必然联系观念的世界上会怎么样，实质上也就是设想若是“实际事实”只有从休谟的印象中获得的东西而无他物会是怎样。这一来，无疑我们除了那些素朴的材料所相信的不过是些“副现象的”、空洞的或在“实在”世界中没有根据的东西。

可是，因果性或必然联系观念比这更集中、更深刻地根植于我们的“实际事实”概念之中，或根植于“所发生之事”概念之中。我们的语言中广泛使用的因果性动词就从一方面显示了这一点。那些假定没有因果性观念的人是不会使用这种动词的，至少不会有与我们的这种动词词义相似的词。这并不是说，可以用一种富于启发的、非循环的方式来分析这些词义是什么。但当我们说某物“推动”另一物，或某物“拖拉”另一物，或某物“打断”另一物时，比说一事件或事态紧随另一事件或事态出现含义更多，也比再加上一条关于凡是第一类事发生总会有第一类事发生这样的概括含义更多。因为那种说法断定两个事件或状态之间有一种因果关系。因此那些缺乏休谟所谓“必然

联系观念”的人不会有这类动词。他们的语言不能以这种方式译成英语，否则就是把必然联系的观念强加给了他们。

这种考虑会使人更难理解这种人的生活 and 思想。而且我们也许也有必要充分地估计一下有了这种观念又意味着什么。要是不用任何因果性动词或功效、行为动词来思考和描述这个世界，要是不用一物推动、拖拉或打断另一物之类的话，或不用某人提起、抓住或敲击某物之类的话来描绘“实际事实”或“所发生之事”，对这个世界的谈论和思考简直是一件不可想象的事。比起认识到总之这是一个与我们不同的世界来，这种可否设想的问题就不那重要了。但是对我们怎样会有这样一个世界的问题，休谟能不能理解呢？

我们假设的那种人的实际情况比现在所想象的还要糟。他们只认识个别孤立的事件，只会凭着仅有的概括能力对它们进行分类，观察它们间的相互联系。即使这样也超出了休谟印象的严格界限。有不少事件延时费日，所以没法被单个印象所把握。例如，出于某种实际目的，我们或许可以说一个台球对另一个台球的冲撞是即刻发生的，但第二个台球的滚动则不是即刻完成的，它需要一段时间。所以它无法成为印象的对象。严格说来，一个人光凭印象至多只能发现当下的事件及后继的事件。这显然太少了，连对一个事件（或所发生之事）的概念都没法形成，当要记住怎样描述这些“事态”时，更其如此。

例如，康德是这样反驳休谟的这种思想的。他论证说，有必然联系观念与能思考某客观事件的联系比休谟想象的更密切。<sup>①</sup>他没有答复休谟的挑战，去证明必然性是经验中可见的特性。也没有用简单的“分析”表明，一个孤立的心理之物（“客观世界的观念”）“包含”了另一事物（“必然联系的观念”）。他

---

①《纯粹理性批判》，史密士英语本B，第233—236页。

只探讨了在思考世界时可见到的必然联系观念所发挥作用的程度，从而比休谟更接近于理解“有必然联系观念”的真正含义。不过，他显然是以否定哲学观念论的一个基本前提为依据的。

观念论使人没法正确理解各种观念在思考世界时的作用、功能或意义。因为它在把“有”一个观念当作某个对象“位于”心中时，忽略或贬低了判断以及对事物真伪的表态。依休谟之见，观念在人心中的存在及其之有同一性完全不取决于对具有真值的陈述或判断所可能作出的任何贡献。判断只是对象存在于心中的一个特例。在休谟理论中，观念论的这种典型特征比以前任何观念论信奉者都清楚。<sup>①</sup>但他却未觉察由此而产生的困难。他没意识到，如果不说清观念怎样结合起来构成判断或完整思想的，就永远无法交待在各种判断中或在各种“命题式”的思想中种种基本观念怎样发挥不同作用的。结果他对“有”因果性观念的真正含义的解释连实在论描述的边都没沾上。这是他的自然主义人学难免要走的第一步。

尽管康德完全是非休谟式地依赖先验的过程，但在这一重要方面，可以说他宁可更紧随休谟的纲领。他主要研究“有”或使用某些观念或概念是指什么，有什么要求，而不是径直“分析”或定义这些观念本身。但他做得比休谟出色。他能指出，一个人“有”那些观念会造成什么差别，也即有了那些观念可以做出、思考或感知哪些非它们莫属的事，因为他把“有”某种观念看作有某种能力。这种功能主义色彩的观念或概念理论缘自对判断的重视。康德认为“有”某种概念也就是有某种判断能力，这

---

<sup>①</sup>请见《人性论》第96页上的注。休谟煞费苦心地质出了一个“已被所有逻辑学家普遍接受”的“明显错误”，即把理解的作用分为“概念、判断和推理”。他更正说：

“关于理解的这三种作用，可以概括地说，它们都可还原为第一种作用，都不是我们想象对象的特定方式。”

个概念的用法只能在实际判断的过程中找到。在他看来，概念是“可能的判断的谓词”，<sup>①</sup>而概念在理解中的唯一用途是用于下判断。<sup>②</sup>

在休谟的道德理论中，与这种观点的距离不太清楚。因为从某方面说，这部分理论比必然联系的理论更符合其自然主义的纲领精神。他没像寻找观念的起源那样去研究善、德和恶等观念。其实，他根本没有提起过善或恶的“观念”。他要解释的是道德现象，即人们视某事为善、某事为恶，赞成或反对某事，以及这样行动而非那样行动的动机是什么。这是直接呈现在每个观察人生的人面前的现象。总之，休谟关心的是道德“看法”，它们在某个隐蔽的心理阶段呈现出来，它们不采取“来”、“去”、“进入”和“存在”一类的形式。感觉、情绪、“看法”和行为意向没法用观念论来识别和描述，而是“通过人际的交往、工作和消遣呈现在世界的共同过程中的”。<sup>③</sup>休谟在这方面比他所谓更富理性的研究如关于必然联系、持续而各别存在及自我等方面更接近材料。

若是可能严格按照休谟的思想框架来发现：“有”和运用必然联系的概念是神秘的，这种概念不过是一种不知怎么进入我们对实际事实的信念之中，并对这种信念毫无实质性意义的空洞程序，那么没有比他的道德理论更合适的了。这里甚至可以套用休谟自己的话来说。这不是因为善和恶、德和恶本身就在我们直接看见的事实中，而是因为从道德方面考察世界并对之作出反应似乎不太空洞。这里可以表现人的感觉和欲望，把可见世界同人的意向和行为联系起来，想象一个根本没有善恶概念的人等于想象一个毫无情感、欲望或嗜好的人，这种人完全

---

①②《纯粹理性批判》A69—B94页，A68—B93页。

③《人性论》序言，第23页。

不能动，因为他们没有活动的动机。对这种人我们无法再想象得更多了。这种方法可使我们评定休谟所解释的材料的重要性及普遍性，要是光凭观念论是做不到这一点的。因为所要解释的那些道德的心理现象与另一些人的所做、所思、所感直接相关。

然而，尽管赞成或反对某些事，或者“宣称”某行为或品格是善的或恶的，更符合普遍的观察结果，并且因为使用更自然的语言而让人容易理解，但这倒不是因为休谟把上述“看法”看作真正“命题式”的思想，他认为有一种道德方面的“看法”，或将某事看作恶的或善的算不上是“思想”。否则的话，就要得出结论说，我们是凭观念而不是凭印象来区分恶和德，来宣称某行为该受责备或值得赞赏的，而这正是他明确反对的。<sup>①</sup>他的观点是，“伦理学与其是判断的结果，不如是感觉的结果”。<sup>②</sup>因此，他把有道德看法视作有印象或感觉而不是有思想或信念。尽管他常把自己的任务说成是对为什么“将某行为或品格看作恶的”解释<sup>③</sup>，或是对观察或思考一个行为怎么会使人“感到它是善的”解释<sup>④</sup>，他还是没能真正把那些“看法”或感觉描述成“命题式的”思想。<sup>⑤</sup>其实，它们不过是些表示赞赏或满意的感觉或情感，而这正是某种愉快的情感。我在第8章中企图揭示休谟在确切分析和描述那些情感并在阐明其特殊道德特性时所面临的困难。这些困难部分表现在如下方面：必须解释怎样可能“宣称”或感到某行为或品格是善的，而这也正是属于下述解释的一个特例：必须解释怎样会有关于如此这般情形的思想或知觉，或其实是怎样才有真正包含“内容”的思想或知觉。

---

①②《人性论》第456页，第470页。

③④同上书，第469页，第471页。重点号为本书作者所加。

⑤其实这是托马斯·黎德批判休谟道德哲学的内容。

有关对象各别而持续存在的论述也有这种困难。当休谟企图找出“相信物体存在的原因是什么”时，他把这种信念说成是大家所处的一种“状态”，他想说明我们是怎样进入这种“状态”的，即怎样获得本来所没有的信念的。然而正如讨论必然联系时那样，正统的观念论使人难以看出这种信念与毫无意义的空话有什么两样。它们不过是硬加到关于经验过程的主动信念之上的、而不是本来就与之结合的东西。

据休谟指出，我们在经验中看见那种作用于某些基本属性或想象原则的“不变性”和“一贯性”，是它们使我们心中产生关于对象持续而各别存在的信念的。因此有人虽然承认经验中有许多“不变性”和“一贯性”，但却不相信物体能持续而各别地存在着。休谟认为这完全可能，尽管这种可能性不是从因果方面考虑的。他提出的问题是，经验中的那些特性怎会实际导致那种信念的。他不得不承认，只看到或只承认经验中有“不变性”和“一贯性”的人与除此之外还相信持续而各别存在的人有着可以描述的区别。但他是怎样说明这种区别的呢？

对象持续而各别地存在着，对这一点的信者和不信者有着同样的对自己过去经验的全部记忆。要是不信者的心灵也能依据已观察到的恒常连接现象进行同样的概括，也就可以一样对未来怀有期望。因此在有关无论是过去、现在还是将来的实际经验的信念方面，这两种人都不必有什么区别。如果不信者也有因果性或必然联系的观念，因而也有可能性的概念，也可相信在某些条件下某事件必定发生，那他就可越出实际的经验而相信，如果某些经验存在，另些经验也会存在。于是，这种不信者也会有同信者一样的关于实际的和可能的——无论是过去的、现在的还是未来的——经验的信念。信者在经验中意识、期待和回忆的东西与不信者毫无区别，而且这两种人一样相信，如果有某些经验出现，便会经验到另些东西。如果说有对

象持续而各别存在的信念相当于有一个非常鲜明而生动的复杂观念“在心中”，那就很容易使人觉得它也许是一种可有可无的东西。对一切思想、感觉和行动，或甚至对希望、欲求或畏惧来说，“有”没“有”那种信念似乎是无所谓的。它只是在某种时刻出现在心中的额外的心理之物。

依休谟之见，由持续而各别存在的对象构成的世界是一种“虚构”，是“杜撰”的东西。不论它的材料多么丰富，我们在经验中从未发现过它。这种“虚构”或“假设”是心灵摆脱冲突的产物。可我们只能将“杜撰”有对象持续而各别存在的活动理解为思想的纯粹认识或理智活动，它不知怎的“导致了”那个似乎是适应这种“杜撰”活动本身发生的观念。我在第5章中曾指出，休谟在解释这种信念的起源时存在的不一贯性正是由于观念论没法说明这种“杜撰”和“假设”的缘故。

甚至从更实在论的观点上来详细描述休谟说人们“相信对象持续而各别存在”时的心理活动，也绝非一件容易的事。我们也许能够描述一下相信例如葡萄中有种子、天上有星星的人与不信这些的人之间的重要区别，但这也不容易。然而，休谟关心的是对“（一般）对象的信念”，而不是对这种或那种特殊对象的信念。有了关于一般对象的信念，就可以取得关于种子、星星或其他事物的具体信念。我们有一个关于持续存在的世界概念，它使我们相信，这个世界充满了各种具体事物，这才是一个生死攸关的问题。而要满足这些条件，与其说要多“有”一个尽管是一般的信念，不如说要有某种下判断和理解判断的能力。必须说明，究竟怎么会有客观信念的。观念论使休谟没法领悟所说明问题的深度和复杂性，而是把掌握和赞成有持续存在世界的观点当成某种心理事物“在心中呈现”的简单问题。

对自我观念的说明也面临着同样的困难。休谟这里也还是



不能说明自我观念的重要性及其核心地位。为什么这个心理之物，这个观念比其他千百个观念都重要？为什么这盏特殊的灯在心中有没有点亮至关重要？必须解释这个观念的功用，而这又要求对“有”自我观念的意思作出更复杂、更深奥的描述。

休谟认为，意识主体完全可能在没有自我观念的情况下面有思想、感觉和欲望。自我观念只是在经验的某些特性与产生该观念的心灵属性相结合时才会形成。但是，当休谟解释怎样从只是认识瞬息即变的现象到能将自己和他人看作意识主体时必须说明，一个意识主体怎能将他的思想、感觉和欲望当作自己的东西来思考和提及，甚至怎能认识到竟会有思想、感觉和欲望（或其实是瞬息万变的现象）。只是有了自我观念的人才能思考属于他或别人的心理现象。这就是“有”自我观念对思想和感觉的主要影响，也正是“有”这个观念能做到而无这个观念不能做到的事。

康德论证说，我们之可能把某种心理状态看作是属于我们的，这种可能性本身即是将这状态归属于我们的一种条件。<sup>①</sup>有某种判断能力是成为一个意识主体的条件。而有关判断则将思想、感觉、欲望等归属于我们自己。在康德看来，这类判断的能力与作出和理解有对象不靠被感知而持续存在的判断的能力密切相关。它表明我们有一个自然法则的概念，客观世界的事件正是按照这种自然法则必然地接续发生的。

因此，康德在集中研究“有”必然联系、各别而持续存在以及自我这些观念的情况后发现，它们之间的联系比休谟想象的和正统观念论允许的还要密切。不过康德对一切思想、感觉和欲望的研究是通过判断至上的非原子论思想阐发的，因而能以休谟所无法办到的方式来描述“表象”的功用。这种研究更接近

---

<sup>①</sup>《纯粹理性批判》B131—132页。

于完成休谟的自然主义人学必须完成的第一步工作，他将对比休谟想要说明的东西作出更丰富、更复杂、因而也是更实在的说明。

尽管康德很注重“有”某种概念这一事实的意思，并且不关心对这些概念本身的分析或定义，因而与休谟的自然主义纲领精神很契合，但是他坚持纯粹的方法，因而又是背离这种精神的。原因主要在于他把哲学的结论看成是必然的，只能先验地得出的。当代分析哲学家企图追随康德，把哲学看作根本不依赖一切经验的、寻求必然真理的过程。他们也倾向于放弃休谟的原子论，以便将语句或命题，而不是将词或观念作为意义的基本单位，并进而作为分析的基本单位。<sup>①</sup>

如今，对因果性或人格同一性的典型分析不再是专门分析“原因”、“自我”或“人格”等词，而是去分析必定包含这些词的整个句子。例如，对单个因果陈述的分析通常是要得出一系列使“A引起B”为真的充分必要条件，因此定义中不必出现相当于英语中“引起”一词的词。对人格同一性的分析则主要集中在对使人格同一性陈述为真的充分必要条件的分析上，例如“这就是上星期在此地的那位女士”。在这些分析中所必备的相应的词之为真只须凭借其意义，因而是分析的，只能先验地发现。

就这些目的而论，现代分析哲学家比康德距离休谟的自然主义纲领精神更远。他们像康德一样，把哲学的任务完全当作先验的。不过他们还把哲学看作单纯的意义或概念分析，这又与康德迥然不同。他们关心的是思想、感觉和反应的“内容”，

---

<sup>①</sup>这种从观念或词转变为以判断或句子为基础的观点是弗雷格和罗素对本世纪最有决定性影响的观点之一，撇开罗素在这方面主要因认识论的原因而表现的含糊和有所让步的思想不论。

而不是有它们的条件。我们怎么能思考或理解我们具有的思想，或它们能为我们所理解意味着什么，有了那些实际已有的“观念”意味着什么，这些问题要么被当作有关心理学表达式的意义问题（而被大大忽略），要么就是以“反心理主义”的名义被明确回避了。“主观的”，因而也只是偶然的東西为了利于纯“客观的”东西，即概念、思想和信念之间必然存在的“包含”或蕴涵关系而被否定了。根据这种观点，哲学只能用分析来帮助理解有和使用已有的那些概念意指什么。哲学能表明某些思想或信念蕴涵着、因而包含着另些思想或信念，从而能把我们理解和思考的东西加到理解上去。哲学的任务只是提供一门纲要性的逻辑地理学，提供一张描绘概念间复杂的内在关系的地图。

然而，休谟的主要兴趣是理解和思考实际上所思考和理解的东西。他对人性的关注与其说表现在所理解和思考的复杂事物上，不如说是表现在思考和理解这些事物的条件上。简直可以说在每个具体考察场合，他都未能对那些条件作出满意的说明。但这决不应掩盖一个事实：他所设想的计划不是那种只对意义作先验分析的计划。并不是说，这类分析与休谟的纲领不相符，<sup>①</sup>而是说它不会产生休谟要得到的看法。它会妨碍全面理解下面的话：

“一切科学总是多少与人性有关，不论它看来与人性离得有多远，总会通过这样或那样的途径回到人性。甚至连数学、自然科学和自然宗教也在某种程度上依赖于人的科学。因为这些科学在人的认识范围内，并且是根据人的能力和官能被判断的。”<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup>事实上，通常维护哲学分析的一个理由是，首先必须完全搞清楚要理解的是什么，它的内容，然后才能解释用它去理解、思考或意指的是什么。

<sup>②</sup>《人性论》序言，第19页。

这就是休谟说关于“意义”、“概念”和“原则”一类抽象事物的论述最终建立在人生中实际思考、感觉和贯彻的事物之上的原因。<sup>①</sup>

康德要寻找思维和感知的基本的或必然的因素，他认为唯有用先验的方法才能找到这些因素。但是对思维条件的某些方面所作的休谟式考察表明，不必光采取先验的方法。我们没想自己是意识主体，存在于由持续的、因果相联的对象组成的世界中，这些设想能力本身也是自然现象。必须像研究其他自然现象一样研究这种现象，甚或从某种意义上说可以发现它们的“起源”。不过最重要，也是最困难的是，首先要描述它们、理解“有”这些观念的意义以及这种行为怎么可能。这种描述不需要某种莫名其妙地从我们显然具有的知识和技能中先验地推演出来的、神秘的、非经验的心理学真理，而是需要对现实生活中的人的实际状况作纯“自然的”研究，对人能做、能思和能感的一切作这种研究。这就使人对由因果相联的对象组成的，自己也生活在其中的那个客观世界形成一个概念。<sup>②</sup>像观念论这样简单的心理理论会使我们错误地认为，对那些东西早有认识。更深奥的分析哲学家则注重研究思想的“内容”，而忽略了对上述问题的研究。然而有些东西必须被理解。思考人和体会人是休谟的主题。使他不能认清这个主题的极度复杂性，以致过早拘泥于其自然主义的人的科学中更富解释性方面的障碍，不只是那些思考和体会本身的“内容”，还有那个观念论。

---

<sup>①</sup> 维特根斯坦在数学哲学中提出一个类似的观点：“……数学说到底是一种人类学的现象。”（《关于数学的基础问题》第5章第26页）

<sup>②</sup> 哲学家对这个任务的哲学意义（而非对怎样实现它的一般看法）的评价虽然迥异于维特根斯坦和蒯因。前者在《哲学研究》中通篇强调哲学任务完全是“描述性的”，当然也是非科学的。蒯因在大部分后期著作，例如《自然主义的认识论》中则强调哲学的科学的、但不失为自然主义的特征。

观念论也在另一个截然不同的方面限制了休谟自然主义的眼界，使他忽视对一个为他所考察的任何领域同样令人困惑的、面对理解人的思想同样重要的领域的研究。

我们已经看见，他的因果性论述本身也是因果性的。他认为，我们之能将必然性“投射”到现象之间（客观上并没有）的关系上是由于在经验到恒常关联之后的心理活动所致。这种解释使人们对事物有因果相联的看法更容易接受些，它并不去求助经验事物间客观存在的那种神秘关系。这种关系根本见不到，所以必须到心中而不是到所观察的现象中去寻找因果思考的根源。

这种解释主要是说明，不能从“形而上学的意义”上把因果关系理解为没有结果就绝没有原因。<sup>①</sup> 当一事件引起另一事件时，要是有人认为可以有前一事件而没有后一事件，是不“矛盾”的。这是休谟下述论证的核心论点：要使一般的因果公理或具体的因果陈述为真的话，没有“证明的”或“直观的”确定性。<sup>②</sup> 有关因果性方面的任何确定性都必定是来自经验的，因为只有那些否定了它们便是“矛盾的”或是绝不可能东西才有“证明的”或“直观的”确定性。从这种意义上说，没有一个因果性陈述是“必然的”。只有在“观念的联系”中才有并且才能确保“绝对的”必然性或可能性。

休谟对“单单来自观念的推理”的整个论述草率而粗糙。<sup>③</sup> 他几乎是毫无批判地接受了“相同的”和“不同的”观念以及“观

---

①② 《人性论》第87、88页，第79、89页。

③ 在《人性论》的“关于理性的怀疑主义”一章中，休谟并未深入阐发“单单来自观念”的推论的意思，也未谈及它们如何起作用的。他只是要表明，所谓证明性推论也同非证明性推论一样有疑问。但对这两种推论都不能得出别再使用它们的结论。如果这样认为的话，是有害无益的。我已力图指出，怀疑论论证的着眼点是完全不同的。

念联系”这些说法，仿佛它们属于一个心灵可直接考察的确定而客观的领域。观念论所描述的图景是，一些事物既独立存在又相互关联，只是当我们有了上述观念时，才能发现它们之间的某种联系。休谟对哪些观念是“相同的”，哪些是不同的，从而哪些是“绝对”不可能的，哪些不是“绝对”不可能的所下的自信论断便是在描绘这幅图景。其实，当休谟依据观念的联系和“绝对”必然性这类公认无异议的概念谈论观念及其联系时，与那种自然而盲目地接受因果必然性观念的人谈论由可观察事件及其因果联系组成的世界时毫无两样。无论在对世界的日常看法中，还是在对世界的科学看法中，我们都认为所“发现”的那些因果必然性是存在的，有待于被发现的。

休谟并不想结束我们将因果性看作世界的客观特性的看法。但作为一个研究人的科学家，他想考察因果性，找出它的起源，并说明我们为什么和怎样会这样看的。因为因果性思维方式在人生中极其通用，休谟要我们摆脱这种方式，以使用考察其他自然现象的方式来考察这种思维方式。由此而产生了“投射”理论。在考虑“绝对的”（或通称为“逻辑的”）必然性时，能否像对因果必然性观念那样作自然主义的考察？<sup>①</sup>依休谟之见，要有必然性观念，就得以某种方式得到它。但能用休谟在别处用的那种一般的“投射”理论来说明这个观念的起源吗？

在休谟所有著述中唯一表明他有这种思想的那段引人注目的话是：

“正如使二乘二等于四和三角形内角之和等于两直角的那

---

<sup>①</sup>皮尔斯在《休谟的经验论和现代经验论》中清楚地谈到了证明性推论和非证明性推论的类同。不过他从简单的联想理论而不是从我说的“投射”理论来区别这两者的。因此他关心的是我们所作的推论或推移，而不是有因果必然性和逻辑必然性观念本身。

种必然性只存在于我们借以思考并比较这些观念的理解活动中一样，结合原因和结果的那种必然性或能力也存在于心灵从原因到结果所作推移的倾向中”。<sup>①</sup>

我已论证，当休谟说“结合原因和结果的那种必然性或能力存在于心灵从原因到结果所作推移的倾向中”时，并没被迫接受下述心理学观点：“A导致B”意指或意义中含有某种心理事实的意思。也没有必要去指必然性观念本身没增加什么内容，以及“A导致B”只是断言有某些导致我们心中产生A与B有必然联系这个多余观念的种种条件。他是说，仅仅因为在某些时刻我们心中发生了某些事，才得到了因果必然性的观念，并且将它“投射”到了本来没有它的那个地方。如果确是如此，那类似的想法，即二乘二等于四的必然性“仅存在于”理解活动中，就不必包含致命的意思：类似二乘二得四的必然陈述至少都部分关系到心灵。我们也不必一开始就断定它们只是其非模态化对应概念（“二乘二等于四”）的等价物，因而把必然性观念看作多余的。<sup>②</sup>在与因果必然性作类比时，休谟也许会说，“绝对的”或“逻辑的”必然性观念也只是由于有时心中出现了某种东西才不免要投射到思考对象上的“虚构”物。要解释这个观念就

---

①《人性论》第166页。

②根据休谟的“逻辑”必然性观点，我们将这种必然性状态赋予（“投射”给）所相信之物完全是偶然的和可以解释的事实。但这并不意味着，严格说来我们应从一切所信之物上取走这个观念，把这些事物最终都看作偶然的。那种认为我们只是在投射一个观念的理论与相信那个观念与它所“投射”其上的事物客观相符的理论是完全一致的。所以我们能最终将某些真理看作客观必然的。这或许能为休谟提供一个起点，来反驳康德的如下责备：如果休谟考察过数学，他的良知就不会使他得出必然性不过是“习惯影响之下”的“得自经验的”“虚幻的必然相似性”这种毁灭性论点（《纯粹理性批判》B20）。我以为，在“投射”理论方面，休谟既没有承认这种公认的因果必然性的“毁灭性”论点，也没有承认这种公认的逻辑必然性的“毁灭性”论点。

得去解释导致它产生的某些心理现象，这一来我们就更容易接受事物有绝对必然性的思想，而不必求助任何与我们视之为必然的事物客观相符的未经解释的“必然性”了。<sup>①</sup>

要解释因果必然性观念的起源，先要找出产生这个观念的经验事件，然后对这些经验怎样产生这个观念作出解释。休谟也认为，关于二乘二得四的必然性观念是由“比较和考虑”二乘二的积的观念和四的观念时理解的活动引起的。而当我们“比较和考虑”一物不受支撑的观念和它会跌落的观念时，却不会产生这种必然性观念。因为我们并未把所有未被支撑之物都会跌落这个事实看作是“绝对”必然的。有些比较和考虑活动会产生这种“绝对”必然性观念，有些则不会。

有人想区别这样两种情况：一种是只有在考虑和比较不是“不同的”观念，或一个观念蕴含另一个观念时才会产生“绝对”必然性的观念；另一种是把这一点看作“二乘二得四”有“绝对”必然性而“一切未被支撑之物均会跌落”无此必然性的原因。即使这样做正确，也还不能解释“绝对”必然性观念的起源。要解释这一点，就必须这样来描述这个观念产生的那些状况：我们之注意到它们或它们之有结果并非因为我们早已有了“绝对”必然性的观念。其实我在第2章中已经论证过，对我们来说，只有当“绝对”必然性概念有意义时，“相同”或“不同”的概念才有意义。当我们说二加二的和的观念与四的观念无“不同”时，不光指二乘二等于四，因为不是每条真理都由“观念的联系”担保的。只有在两个观点中的一个适用于某物，另一个不适用于某

---

<sup>①</sup>从维特根斯坦后期的著作中可以看出，他通过这样一种描述性的、自然主义的纲领使“必然性”真理或逻辑上的“必定”变得更容易被人接受。我同休谟本人一样认为，他从未奉行过心理主义，或“必然性”实为空洞的、或万物皆为偶然的观点。不用说，这两位哲学家是殊途同归了。



物这件事可能成立时，才可说它们有“不同”。只有当一个适用于某物，而另一个也必定适用于某物时，才可说它们是“相同的”。因此，任何把握了“相同”与“不同”观念的人必定早已“有了绝对”必然性的观念。所以前一种观念不能成为后一种观念的原因。

休谟在论述因果性时显然想避开这种循环解释。例如，他认识到要说凡是看到某物产生另一物或被另一物所产生时就能形成因果联系观念是不妥的。因为效能、动力、能力、力量、功能、必然性、联系和产生的性质这些几乎都是同义词，<sup>①</sup>所以不能用于解释，不能用于描述作用于心灵并最初产生这类观念的那些经验。不能因为那些经验为我们提供了例如“产生”的实例就认为是它们产生了因果性观念。

休谟认为，只是认识或感知到可见对象的恒常结合并不必先有据说是由这种结合而导致的因果必然性观念。<sup>②</sup>这看来不无道理。但在“逻辑”必然性方面找不到严格相应的东西。我们将“二乘二等于四”看作有“绝对”必然性并不只是因为过去凡想到二加二的和就会想到四。这正是休谟必定坚持的观点，因为因果必然性观念正是由这种联想产生。然而，他认为可以证明因果必然性与“绝对”必然性是不同的。<sup>③</sup>

依休谟之见，这两者区别之一是，产生因果必然性观念的恒

---

①《人性论》第157页。

②如果康德的话不错，那这里不无道理的东西其实就是错的。因而休谟对必然性观念起源的解释并无真正进展。古德曼从另一方面提出异议：当休谟说获得因果必然性观念时所依赖的不过是恒常的结合，是这么回事吗？

③因此，产生“逻辑”必然性的理解活动不光是当心中出现A的观念时就会出现B的观念。休谟想区别两种必然性，那就必须相信，这两种必然性观念是由两种不同的心理现象产生的。目前正是要搞清，使“逻辑”必然性产生的那种心理现象。

常关联只来自过去的经验，而“绝对”必然性观念则产生于对观念本身所作的“考虑和比较”，不依靠许多恒常关联的现象。即使在经验中从未遇见过，我们也能想象一只麒麟或一个三角均为直角的三角形，并得出关于它们的必然真理。但这也不能说明“绝对”必然性观念，除非能把对“观念本身”的思考与对例如物体不受支撑便会跌落的思考区别开来，这种区别必须最终能使一个心中本没有“绝对”必然性观念的人产生这种观念。因此思考“观念本身”比问一观念应用于某物而另一观念不应用于该物这可能吗，内涵更多（或更少）。如果对观念的思考不过如此，那任何只根据这种“思考”解释必然性观念起源的理论都是循环的，也是无法形成的。

休谟无疑是为了打破这种循环，为了从所有产生“绝对”必然性场合找出没有这种必然性观念就不能发现的某种共同特征，才去讨论我们能想象什么，不能想象什么的问题的。他指出，要想象一物体不被支撑而不跌落，事实上完全可以做到。但要像二乘二的积不是四，完全不可能。如果这种简单的说明能充分描述那些事实，并被普遍接受，那就可以照休谟的想法来说清楚“逻辑”必然性观念的起源了。①产生必然性观念的或许是这样一种“理解活动”：当我们想到甲时，不免要想到乙，或若不想到乙就不能想到甲。但这种不免和不能是因果性的。一个人要发现自己不能举起一块巨石，显然不必有“绝对”不可能的观念。这是相关经验的直接传递，无疑也会有因果的观点。

当然，如果关于我们能想象或不能想象之物的事实真像休

---

①我上面已经论证过，这种简单化的说明行不通。从可想象性到可能性并不那么简单。单凭这一点不能说，在能想象或不能想象某些事与视其为可能的或必然的之间毫无联系。

谟说的那样，则需要深入研究这些事实。我们之所能与之所不能必有其原因的。寻找这些原因也即是去解释所谓概念的或理智的能力与无能是什么，这是完全符合经验主义的人的科学的。<sup>①</sup>但是与此相悖的是，在这种高级阶段反而去求助于未经解释的，即独立存在于观念间的客观“联系”的概念。要是根据二乘二的积的观念与四的观念“相同”来认为，没法想象二乘二的积不是四，这是徒劳的倒退。这里没有说明这个观念最初怎么会产生的。要解释我们的无能，必须从可通过经验发现的有关我们自身的自然事实中找原因，是关于人类和人所居住的世界的某种事实使我们某些东西看作“绝对”必然的。认识这一点对任何人学都是必不可少的，对那些根据将基本观念根植于人心“虚构”或“投射”来解释这些观念的人学来说，更其如此。

但事实不像休谟想象得那样简单。有“绝对”必然性观念不单是由于能否从事某种心理活动的缘故。如前所述，其实“有”这个观念的意义比观念的原子结构所能允许的更复杂，更深远。我们确能从比因果必然性更强的意义上视某事为必然的，这似乎无可否认，并且如果它不是必然的，就没法想象它是什么样子。这些是有待于说明的“细枝末节”，而且无疑是可以说明的。但即使抛弃那个表面刻板的观念论，并且不去从事先并未假定其存在的经验中寻找必然性观念的起源，也还需要对“逻辑”必然性的思想作描述性的、自然主义的探讨。

我们需要了解，为什么我们所信的某些虚假事物竟会使我们觉得它们不可思议，因而成为不可思议的东西，也要了解这

---

<sup>①</sup>根据我的非心理主义观点，说明某些偶然事实怎样和为什么使我们无法想象某些事，或使我们所信的东西视作必然为真的，并不会使人因此而认为，必然真理其实并非必然，或它们仅断言了所获得的偶然事实。惧怕心理主义，或惧怕其他令人不快的还原论本身不足以成为回避我所指出的那种自然主义的理由。

种不可理解的性质和内容。我们不理解“必定”一词的用法与种种“认识论的”考虑——对某具体方式的认识现状和讨论中所含的向心性及其相对“不可修正性”——有什么关系。<sup>①</sup>哲学家甚至没有对所谓“必定”、“必然”、“可能”等词的“语法”作过直接而充分的描述。尽管“有”必然性观念方面尚有许多问题未解决，但这个观念的用法的这些或那些方面却是自然的事实，它们能揭示必然性概念在思考时的意义和作用。它们不是些关于独立的、神秘的超感实体的深奥事实。但这并不是说，在发现所需事实或清楚整理和正确把握已知事实方面已毫无困难了，相反是要提出使人更细致地探讨人类心理及其能力问题，而不是抛弃它们的理由。

现代分析哲学致力于“分析”必然性或为它下定义，这就会背离休谟纲领的精神。他们并不关心“有”“逻辑”必然性观念是指什么，或什么东西使人把某些事看作必然的，把另有些事看作偶然的。他们只关心“必然性”或“偶然性”概念的意义。<sup>②</sup>然而这方面要真正说清楚，实非易事。有可能用来表述这类定义的像“可能”、“必定”这样的词与被定义的词“差不多是同义词”。如果我们觉得必然性概念以及我们对它的想法是困惑不解的，那么想通过追溯它与另一些同样使我们感到困惑不解的概念之间的确定关系来理解它是不大可能的。至少休谟的人的科学所

---

<sup>①</sup> 蒯因作为当代哲学家强调，在我们所信的一切中，面对顽固的经验我们会有不同程度的“向心性”或修正可能性。但他没有把这种认识方面的看法用作解释必然性观念。也许因为他正确地看到，他的反对者，即维护必然性的人们会反对对这个概念所作的任何认识方面的定义或分析。但“投射”理论不会如此。依我之见，蒯因的认识论与我按休谟思路作的必然性说明没什么不一致。但这并不是说蒯因或传统的必然性维护者拥护我这样做。

<sup>②</sup> 这是早期分析哲学的中心论点，因为它们把“必然的”从“先天的”和“分析的”中区分出来。随着近来人们多用“可能的世界”来说明“必然的”一类模态词，详细分析或定义“必然的”一词的做法几乎也已被放弃了。但并不是说，这种做法的所有倡导者都认为自己放弃了这种做法。

寻求的不是这种理解。他意识到，在澄清因果必然性观念时正是由于使用了“能力”“效能”或“产生”等词而陷入绝境。如果他更坚决地深入研究“绝对”必然性并也这样说明它，会遭到一样可悲的下场。

### 三

还有一个问题是，休谟理论在哲学上有什么使人特别感兴趣或特别重要的东西。他的自然主义的人的科学最终将成为以经验为根据对人的行为、思想和感觉所作的描述和解释，成为一般的人性论。要实现这一点，不过是梦想。但即使谈论“实现”无真实意义，还是有一个问题摆在我们面前：无限地接近这门科学所能提供的一切知识会不会使我们更能理解自己。我觉得休谟对此深感忧虑，在“解决”这个问题时他并非无意地流露出与古代怀疑论的深深的共鸣。

休谟对最基本观念、信念和反应的解释有个共同点，它们是这样或那样的“虚构”或“幻觉”，主要是由各种心理活动导致的，在我们将其“投射”上去的那个客观经验世界本不存在这种实例或对应物。如果不把因果性、持续而各别的存在、自我和善这些观念看作“虚构的”或“投射的”，而是从它们存在的经验实例中直接抽象出来的，那么对它们在心灵中的起源的说明也许会简单些和直截了当些，但这并不能使我们那样思考时包含的神秘性和疑惑性有丝毫减少。那些思想模式是我们的解释力无法超越的原始事实。

例如，如果只说是通过经验中所感知的因果性观念的实例来获得这个观念的，那就等于对因果性是什么以及感知它意味着什么根本没作解释，并没有使我们的因果性想法比先前没去作那种无异议的、多半也无什么动机的寻找其“起源”

的研究更明白多少。休谟发生学的解释吸引人的和复杂的地方正是，经他这样考察的观念都是些“虚构”和“幻觉”。他关心的是，我们“有”某些观念，以及从知觉经验中“获取”它们，如果他认为，这些观念都是直接从其经验实例中获得的，那么由于他局限于严格说来是被感知事物范围之内，而面临的唯一问题是，对这些观念作还原性分析，以便表明它们完全可以被分析成可直接观察的经验特征的复合。我已论证过，休谟哲学中没有适用于这种解释定义或还原的东西。“现象主义”、“因果规则论”、“人格同一性的知觉束理论”、道德的“主观主义”、伦理学或因果性或数学方面的“心理主义”都被看作是对各种术语的意义或观念的内容作语文学探讨的理论。我以为这都不是休谟关心的论点。他的解释目的以及他的观念论将他推向“投射”理论。根据这个理论，经验中并不存在与我们有意义地使用的那些基本观念相对应的东西。这是休谟人性论的最突出而又最矛盾的特征。

这种矛盾并非简单地在于，他的人论将许多虚假的、未经证实的信念强加给人，这确是事实，但并不矛盾。将一个人的信念描述成真实的或已被证实的，并不是对该信念作充分说明的必要条件。否则，对错误和不合理的东西就不存在什么解释了。矛盾也不在这样一个普遍的认识中：人们会把有些事弄错，或总会把它们弄错。使休谟式的人学反复无常和自相矛盾的原因不只是他对错误的归咎，还是那种将错误归之于人类的理论的绝对普遍的本质。<sup>①</sup>

这个理论想说明一切人，想说明人如果有了某些经验就会怎样以及为什么不可避免地获得现在已有的那些基本观念、信

---

<sup>①</sup>使休谟理论更具哲学色彩或在哲学上是重要的和令人感兴趣的，也许莫过于他的理论的这种绝对普遍性。

念和反应。既然这个理论适用于一切人，那它也一定适用于提出它和相信它的那个人——大卫·休谟。既然休谟的解释理论强调解释是对作为“虚构”或“幻觉”的信仰的表达，那当他不偏不倚地从自己的人论出发来思考自己和自己的信念时，就必须把这些信念看作是虚假的，是心理现象向客观世界的“投射”，而严格说来，客观世界是没有与其相符的东西的。休谟的理论揭示了“必然性是某种存在于心中而非存在于对象中的东西”；<sup>①</sup>“以为任何对象和知觉中断后仍然是同一的看法是错的<sup>②</sup>；“在同一时间内〔心中〕没有单一性，在不同时间内，没有同一性”；<sup>③</sup>“恶和善不是对象的性质，而是心中的知觉”。<sup>④</sup>他应该不光把别人的，也要把自己的最基本信念看作只是些深思熟虑而产生的“虚构或幻觉”。<sup>⑤</sup>

甚至认识到这一点也不会使人完全绝望，如果知识就是力量，那么充分认识到一个人的信念依据是错的或它本身是完全错的，也可被看作是一种解放。他可以最终抛弃陈旧的方法，根据对世界的更敏锐的新认识去信仰和生活。然而休谟不可能有这种乐观主义的态度。他的人论把那些基本信念解释成人性与经验相互作用后必定会产生后果。如果根据理论发现这些信念完全可抛弃，那就会放弃他的关于“理性”和“情感”或“想象”在人生中的相对作用的核心理论。而这个理论认为，在“接受”或“拒斥”人的最基本信念和反应时，人不需要实践，也不

---

①②③④《人性论》第165页，第209页，第253页，第469页。

⑤这或许正是使接受这一观点的哲学放弃或至少是否认普遍信念的原因。请见汉普夏《心灵、自由及其他论集》第12—14页中有趣的讨论。他声称，当我们得知在对我们的信念起源作因果解释时信念的真实性毫无用途，这时我们便无法保持这些信念，至多也只能保持“相信的倾向”。这正是休谟对信念，例如对持续而各别存在对象信念所抱怨的实质。

需作可能有效的考虑。“自然并没有让人在这里进行自由选择，无疑它认为，这件事太重大了，不能托付给不准确的推理和思辨。”<sup>①</sup>本性，或想象，或情感高于理性，这是休谟自然主义的非笛卡尔式理论的基本论点。

因此，一个信奉休谟哲学的人必定会觉得自己陷入了矛盾之中。作为理论研究者，他发现人类基本信念是虚假的，现实中没有对应物。但是他的理论又意味着，那些信念是不能放弃的——人类无法使自己的·生活更符合他那理论所发现的真理。尤其是甚至连他自己也不能这样符合自己的新发现。否则，他将否定自己的理论。要是能做到这种符合，那将生动地证明：具备某些经验的人不是不可避免地或必定会相信他们的因果性观念、持续而各别存在的观念以及自我和善的观念有客观的对应物。可是根据那个理论，这却是不可避免的。因此任何接受那个理论的人都不得不接受有关自己的那个事实。

那么，休谟的人的科学提供了什么“发现”呢？其“成果”是发现，世上其实没有因果联系，没有持续而各别存在的对象，没有自我，没有心灵——这实在是些不可信的、难以置信的“成果”。没有人会相信，至少当坐在书房里沉思良久时，只要有一声突然的敲门声就足以将这种“信心”毁掉长达数星期。这简直算不上什么理想的科学成就。我们虽能长久地把某些东西看作肯定的和明确的，也能肯定地预料到，一旦回到与这个世界的自然而实际的以及认知的交往之中，它们就再也不是什么肯定的和明确的了。那么，为什么还要追随休谟的人学呢？为什么还要去寻找那些只能暂时用来揭示人及其与世界关系真理的即刻便会消失的因素呢？

这种怀疑会使我们放弃休谟人论的基本观点，坚决地投入

---

<sup>①</sup>《人性论》第187页。



到完全承认因果联系、持续的对象和人的实践以及理智的活动之中，并以此来摆脱矛盾。如果这些自然的信念和反应是无法避免的，那么企图摆脱它们，视它们为“虚构”和“幻觉”就是绝对荒谬的。放弃这种荒谬的企图也许更有收获些。那种做法所以荒谬是因为天性“是顽强的，无论受到理性多么强烈的攻击，都不甘放弃自己的阵地”。<sup>①</sup>因此，那类“发现”没法改变我们对生活于其中的这个世界的理解。但在休谟主义者看来，为了“日常的活动、消遣和工作”而不愿正确地认识到我们的最基本信念的那些“虚构的”和“幻觉的”特征，无异于放弃对人类及其与世界关系理解的追求，这几乎办不到。

“因此，当我倦于娱乐和交游，而在我的房里或在河边独自散步恣意沉思时，我又感到我的心灵开始沉静下来，自然地倾向于去想那些我在读书和谈话时见到的曾有过很多争议的课题。关于道德方面的善恶原则，关于政府的本质和基础，关于推动和支配我的那些情感和倾向的原因，我都有一种禁不住想探讨探讨的好奇心。我如果不知道自己是根据什么原则来赞成一个对象而反对另一个对象，称一事物为美而称另一事物为丑，判断其为真实或虚妄、理智或愚蠢，那就会觉得内心不安……这些感想眼下自然而然地涌现出来，如果我去注意别的事或消遣，以便驱除这些想法，那我就会觉得若有所失而不甚快乐。这便是我的哲学的起源。”<sup>②</sup>

这位对人性好奇的研究者将难免发现自己陷入困境。在理性清醒时，他没法毫无顾忌地追随天性，去认为自己无疑生活在一个满是因果联系、持续对象和心灵的世界里。但是，作为一个人，在多数时刻他没法将他周围的那些真假难辨的公民像

---

①《人性论》第215页。

②同上书，第270—271页。

有些时刻那样看作“虚构之物”。对凡是从事哲学研究的人来说，都会遇到这种或那种形式的困境。因为研究哲学也许就难免要从“外部”或从内部来看待世界和生活在这个世界上的自己。在两种作用或两种立场中始终存在着冲突，人间的哲学家觉得从来就不可能同时采取这两种立场。但是这两种立场哪一种本身都不能令人完全满意。

如果不作高度概括的理论研究，我们就没法达到对自身的所寻求的那种理解。但要是简单地接受一般的正面理论（如果能这样做的话），那就只能得到与我们的现状极少相符的不可靠“结果”。或许休谟式人性研究的真正哲学价值不在这两种观点中的任一种本身，而在不断交替使用它们而得到的启发之中。只有这样，才能使人生中理性毫无作为而本性却至关重要的真正意义昭然若揭。我们最终的“发现”是：我们的最基本的信念和反应是毫无合理依据的，这足以使我们认清理性的无为。但理性毕竟不是完全无为，因为只有理性才使我们最终发现对世界的思考有着“幻觉式”的特征，然而也只是当我们凭着理性获得了这个“发现”而立即不可避免地回到那些基本信念和反应上去之时，当我们需要生活之时，才会充分承认和估价这个“发现”。

## 《西方哲学研究翻译丛书》书目

- A·E·泰勒：《柏拉图——生平及其著作》（已出）  
谢随之、苗力田、徐鹏译
- E·策勒尔：《古希腊哲学史》（已出）  
翁绍军译
- E·基尔松 《基督教哲学史》  
沈达明译
- W·R·索利：《英国哲学史》（已出）  
段德智译
- E·卡西勒：《启蒙哲学》（已出）  
顾伟铭等译
- L·罗斯：《斯宾诺莎》（已出）  
谭鑫田、傅有德译
- B·斯特德：《休谟》（已出）  
周晓亮、刘建荣译
- R·克朗纳：《从康德到黑格尔》  
薛华译
- G·卢卡奇：《理性的毁灭》（已出）  
王玖兴等译
- 凯包格利尼：《十九世纪西方哲学史》（上、下卷）  
姚介厚等译
- 罗维特：《从黑格尔到尼采》  
张伯幼译
- H·马尔库塞：《理性与革命》  
程志民译