

教育部人文教育革新中綱計畫
人文社會學科學術強化創新計畫
西洋經典研讀——休謨哲學

期中報告

年度成果總報告

補助單位：教育部

計畫類別： 經典研讀課程

經典研讀活動

執行單位：私立東海大學哲學系

計畫主持人：專任教授俞懿嫻

執行期程：2007/8/1-2008/7/31

日期：中華民國 97 年 7 月 15 日

教育部人文教育革新中綱計畫
人文社會學科學術強化創新計畫
西洋經典研讀——休謨哲學

期中報告

年度成果總報告

補助單位：教育部

計畫類別： 經典研讀課程

經典研讀活動

執行單位：私立東海大學哲學系

計畫主持人：專任教授俞懿嫻

執行期程：2007/8/1-2008/7/31

日期：中華民國 97 年 7 月 15 日

目 錄

計畫總表	3
一、計畫名稱	4
二、計畫目標	4
三、導讀	4
四、研讀成果	12
五、議題探討結論	12
六、目標達成情況與自評	16
七、執行過程遭遇之困難	17
八、經費運用情形	18
九、改進建議	18
十、附錄	
附件一 計劃主持人俞懿嫻教授主讀資料	19
附件二 林正弘教授主讀資料	74
附件三 李瑞全教授主讀資料（一）	87
附件四 李瑞全教授主讀資料（二）	90
附件五 Associate Professor Anjan K. Nath 主讀資料（一）	95
附件六 Associate Professor Anjan K. Nath 主讀資料（二）	102
附件七 Associate Professor Anjan K. Nath 主讀資料（三）	111
附件八 96 學年度第一學期學生心得與建議	119
附件九 96 學年度第二學期學生作業摘選	126

一、計畫名稱

計畫名稱：教育部人文社會學科學術強化創新計畫

西洋經典研讀—休謨哲學

課程名稱：休謨哲學經典研讀（一）

休謨哲學經典研讀（二）

二、計畫目標

本計畫旨在與學生研讀近世英國哲學家大衛休謨(David Hume)之著名原典 *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* 一書。本計畫之上半年度研讀該書前半部：*An Enquiry concerning Human Understanding*，藉以瞭解休謨反形上學(anti-metaphysics)、經驗論(empiricism)、聯念論(associationism)、因果論(theory of causation)、懷疑論(scepticism)等與知識論有關的主要學說。後半年度研讀該書後半部，*An Enquiry concerning the Principles of Morals*，藉以瞭解休謨情感主義(sentimentalism)、自然主義的(naturalism)和效益論的(utilitarianism)的道德哲學思想。計畫主要目標，條列如下：

- (一) 使學生簡單瞭解大衛休謨(David Hume)之為哲學家的生平與著作、思想背景與思想要旨、其對當代西方哲學的影響及其定位。
- (二) 透過對休謨哲學原典 *An Enquiry concerning Human Understanding* 的研讀，瞭解其反形上學、經驗論、聯念論、因果論、懷疑論等與知識論有關的主要學說。
- (三) 透過對休謨哲學原典 *An Enquiry concerning the Principles of Morals* 的研讀，瞭解其情感主義、自然主義和效益論的道德哲學思想。

三、導讀

本計畫研讀方式是由計畫主持人及其他主讀人共同負責導讀，並針對所設定的相關議題進行討論。在每一次研讀課程前先指定範圍，由學生做課前預習。課程進行期間，學生輪流誦讀，並由主讀人負責講解。課程結束後，由學生整理筆記，及就相關議題回答問題和撰寫報告。

此計畫之上半年度(2007/8/1-2008/1/31)，共計研讀課程17次(每次皆三小時)。期間，2007年9月29日及2008年1月7日，兩次由東海大學外國語文學系 Associate Professor Anjan K. Nath 負責導讀休謨生活時代與思想背景，以及課程總結休謨的懷疑論。另於2007年12月7日邀請東吳大學哲學系客座教授林正弘教授擔任主讀者，針對 *An Enquiry concerning Human Understanding* 的第六節「論機率」(“On Probability”)，對本校學生公開進行專題演講。其餘14次研讀課程，皆由計畫主持人俞懿嫻教授負責主讀。

下半年度(2008/2/1-2008/7/31)，計有16次研讀課程。期間，2008年3月6日和2008年6月16日邀請國立中央大學哲學研究所所長李瑞全教授擔任主讀，針對休謨的「實然與應然問題」(is-ought problem)，以及「道德情感」(“Concerning Moral Sentiment”)進行專題演講。另外，於下半年度中，三次邀請 Professor Anjan K. Nath 負責導讀休謨「論基本社會道德——正義」(“Of justice”)、「論效益何以使人喜悅」(“Why utility pleases”)、「論取悅他人的個人美德」(“Of qualities immediately agreeable to others”)。其餘11次研讀課程，皆由計畫主持人負責主讀。

(一) 主讀者：林正弘教授

林正弘教授

- 東吳大學哲學系客座教授
- 國立台灣大學哲學系講師、副教授、教授
- 美國普林斯頓大學哲學系傅爾布萊特訪問學人
- 英國劍橋大學達爾文學院訪問學人
- 美國加州柏克萊大學哲學博士



林正弘教授現為東吳大學哲學系客座教授。其所著《邏輯》(1970)、《知識與合理的真實信念》(1979)、《知識·邏輯·科學哲學》(1985)、《符號邏輯》(1986)等著作，在在顯示林正弘教授深入於「知識」真理的探究。休謨 *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* 一書中前書的第六節「論機率」，是休謨對歸納法的懷疑及探討必然關聯觀念來源時，所涉及到的機率問題。林正弘教授深入於知識真理性之研究，對休謨的「論機率」一節亦是有所研究。因此，我們請林正弘教授為學生做一專題性演講，特別關注於休謨的「機率」一節。演講題目為：「休謨論機率」(“Of Probability” in David Hume’s *An Enquiry concerning Human Understanding*)。此專題演講內容，請見附件二。

(二) 主讀人：李瑞全教授

李瑞全教授

- 國立中央大學哲學研究所教授兼所長
- 衛生署醫療倫理委員會委員
- 台灣生命倫理學會理事
- 中華民國生態資訊協會理事
- 美國南伊利諾州大學哲學博士



李瑞全教授現為國立中央大學哲學研究所教授兼所長，曾著《休謨》一書（台北東大出版社出版，1993年）。本計劃於下半年度邀請李瑞全教授發表兩次專題演講。第一次討論著名的「實然與應然問題」，雖然這問題只見於休謨的《人性論》(A Treatise of Human Nature)一書，並不在本計畫的研讀範圍之內，但由於該課題對於當代倫理學影響甚鉅，且是休謨道德哲學的一個核心思想，故特邀李瑞全教授此一問題進行專題演講。此專題演講內容之綱要，附於附件三中。另外，配合本計劃下半年度的進度表，李教授特別針對休謨《道德原理研究》一書「附錄」的第一篇「論道德情感」(“Appendix I Concerning Moral Sentiment”)，作了詳細導讀。李教授不但為同學詳細的分析休謨論「道德情感」的問題，更添入休謨與儒家中西哲學比較，使同學更能了解二者之間的差異。導讀綱要可見附件四。



2008年3月6日
李瑞全教授蒞臨東海大學演講



李瑞全教授演講



同學們聆聽李瑞全教授演講



同學發問問題



2008年6月16日
李瑞全教授蒞臨東海大學哲學系演講



同學們聆聽李瑞全教授演講

96 學年度教育學部通識教育人文社會學期
學術發展創新計畫 八期計畫：經典文獻史料閱讀教學
計畫名稱：西洋經典閱讀——休謨哲學
計畫主持人：金錫祺教授



專題演講：
休謨的實然和應然問題
*The is-ought problem
of David Hume.*

主講人：李瑞全 教授



國立中央大學哲學研究所教授兼所長
國生書院院務委員會委員
台灣生命倫理學會理事
中華醫藥學會理事
美國伊利諾伊大學哲學博士

時間：民國 97 年 3 月 6 日
週四上午 10 時
地點：東海大學基礎科學實驗館求真廳
主辦單位：東海大學哲學系
歡迎聽講

李瑞全教授於 2008/3/6
蒞臨東海大學演講海報

96 學年度教育學部通識教育人文社會學期
學術發展創新計畫 八期計畫：經典文獻史料閱讀教學
計畫名稱：西洋經典閱讀——休謨哲學
計畫主持人：金錫祺教授



休謨論道德情感
David Hume
*An Enquiry concerning the
Principles of Morals, Appendix I -
Concerning Moral Sentiments.*

主講人：李瑞全 教授



國立中央大學哲學研究所教授兼所長
國生書院院務委員會委員
台灣生命倫理學會理事
中華醫藥學會理事
美國伊利諾伊大學哲學博士

時間：民國 97 年 6 月 16 日
週一 下午 2 時 30 分
地點：人文大樓 (H) 452
歡迎聽講

李瑞全教授於 2008/6/16
蒞臨東海大學演講海報

(三) 主讀人：Associate Professor Anjan K. Nath

Nath, Anjan K. (那安杰)

- Highest Degree Earned: Ph.D. in English Literature, Northeastern University (India)
- Current Courses: Composition and Oral Practice 3, British Literature 1, and seminar on the psychological novel.



Professor Anjan K. Nath 為本校外國語文學系教授。在上半年度，Nath 教授即針對休謨作為一位經驗主義哲學家，同時也是位文學家、史學家、經濟學家等思想生平進行介紹。由他所編訂的《英格蘭史》即可見休謨的文學與史學素養。Professor Nath 以他對西方文學、哲學、科學以及政治社會各領域的廣泛的認識，首先在本課程介紹休謨之生平及其時代文化背景，這對學生理解休謨的哲學有極大的幫助。之後，配合本課程計畫，Professor Nath 於上半年度課程結束前，於 97 年 1 月 7 日為同學們講解休謨的懷疑論對當代哲學之影響，作為最後討論的課題。

下半年度，本課程三次邀請 Anjan K. Nath 教授分別為學生導讀休謨「論基本社會道德——正義」(“Of justice”)(2008/4/12)、「論效益何以使人喜悅」(“Why utility pleases”)(2008/5/3)、「論取悅他人的個人美德」(“Of qualities immediately agreeable to others”)(2008/5/31)。Professor Nath 上半年度兩次為學生導讀的資料，請見本計劃「西洋經典研讀——休謨哲學」期中報告。下半年度三次為學生導讀資料，見於附件五、六、七。



2008 年 4 月 12 日
Anjan K. Nath 教授為學生導讀



學生聆聽 Anjan K. Nath 教授演講

96 學年度教育學部國際學期人文社會學院
學術論文研討會主辦：休謨及亞當斯研讀會
計畫名稱：西洋經典研讀—休謨哲學
計畫主持人：安祖納·納思



**Early Social Systems:
Justice**
David Hume on JUSTICE

導讀者：
Professor Anjan K. Nath

(香港大學社會工作系助理教授)
The Hong Kong Baptist University
Department of English Literature, Northwood Campus (HKS)




時間：中華民國 97 年 4 月 12 日
週六上午 9:00 至 12:00
地點：外文系館 (L) 005

本計畫由教育學部國際學期主辦

Anjan K. Nath 教授於 2008/4/12 蒞臨哲學系為同學們導讀海報


96 學年度教育學部國際學期人文社會學院
學術論文研討會主辦：休謨及亞當斯研讀會
計畫名稱：西洋經典研讀—休謨哲學
計畫主持人：安祖納·納思



David Hume on Utilitarianism
休謨論功利主義—
何以政治家令人信服

導讀者：Professor
Anjan K. Nath

(香港大學社會工作系助理教授)
The Hong Kong Baptist University
Department of English Literature, Northwood Campus (HKS)



時間：中華民國 97 年 5 月 3 日
週六上午 9:00 至 12:00
地點：人文大樓 (H) 415

本計畫由教育學部國際學期主辦

Anjan K. Nath 教授於 2008/5/3 蒞臨哲學系為同學們導讀海報


96 學年度教育學部國際學期人文社會學院
學術論文研討會主辦：休謨及亞當斯研讀會
計畫名稱：西洋經典研讀—休謨哲學
計畫主持人：安祖納·納思



**David Hume -
Of Qualities Immediately
Agreeable to Others**
關於悅於人的個人美質

導讀者：Professor
Anjan K. Nath

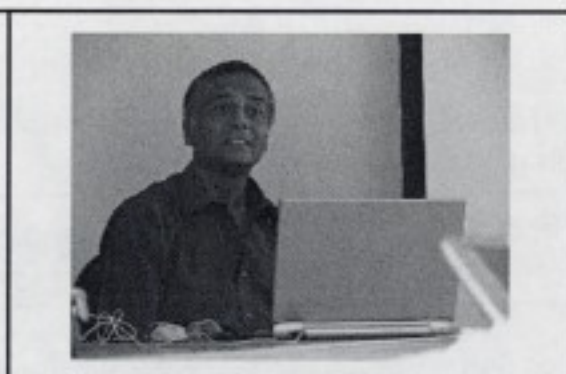
(香港大學社會工作系助理教授)
The Hong Kong Baptist University
Department of English Literature, Northwood Campus (HKS)



時間：中華民國 97 年 5 月 31 日
週六上午 9:00 至 12:00
地點：外文系館 (L) 005

本計畫由教育學部國際學期主辦

Anjan K. Nath 教授於 2008/5/31 蒞臨哲學系為同學們導讀海報



Anjan K. Nath 教授為學生導讀



學生聆聽 Anjan K. Nath 教授演講

(四) 主讀人：俞懿嫻教授

俞懿嫻教授（計畫主持人）

- 私立東海大學哲學系專任教授
- 美國紐約哥倫比亞大學哲學博士
- 國立台灣師範大學教育研究所碩士
- 國立台灣師範大學教育學系學士



主讀人依研讀範圍，對原典進行解析：1.本節要旨。2.本節討論問題。3.本節論證解析。4.特殊專有名詞解釋及補充資料。學生於課堂朗讀並翻譯所負責之原典段落。課後學生針對公告於專設網站上之討論問題回答，將答案上傳於網站討論區，由主讀人予以回應。主讀人亦將原典解析置於專設網站，供學生參考。

關於導讀內容範圍和其時間詳列於下：

教育部補助推動人文社會學科學術強化創新計畫—A類計畫

本年度研讀規劃表（一）上半年度：

研讀序次	研讀日期 (年月日)	主讀者	研讀內容 (書目節或篇次)	討論議題
1	96/09/17	俞懿嫻	L. A. Selby-Bigge' Introduction, and others.	第一單元導論 a.導論： <i>Treatise</i> 和 <i>Enquiries</i> 的比較
2	96/09/29	Anjan K. Nath	David Hume, Hume's Autobiography, <i>The Life of David Hume</i>	第一單元導論 b.導論：休謨其人其書 及其哲學地位
3	96/10/01	俞懿嫻	Sec.1 Of the different Species of Philosophy	第二單元 論哲學種類（反形上學）
4	96/10/08			
5	96/10/15	俞懿嫻	Sec.2 Of the Origin of Ideas Sec.3 Of the Association of Ideas	第三單元 論觀念的起源與連結 （感覺主義、聯念論）
6	96/10/22			
7	96/10/29	俞懿嫻	Sec.4 Sceptical Doubts	第四單元

8	96/11/05		concerning the Operations of the Understanding	推理的分類 (懷疑論、因果論)
9	96/11/11	俞懿嫻	Sec.5 Sceptical Solution of these Doubts	第五單元 懷疑論對這些懷疑的解決之道 (因果心理習慣)
10	96/11/26	俞懿嫻	Sec.5 Sceptical Solution of these Doubts	第五單元 懷疑論的解決這些懷疑之道 (因果心理習慣)
11	96/12/03			
12	96/12/07	林正弘	Sec.6 Of Probability	第六單元 論機率(林正弘教授作專題演講)
13	96/12/10	俞懿嫻	Sec.7 Of the Idea of necessary Connexion	第七單元 論必然關連觀念 (因果心理必然性)
14	96/12/17	俞懿嫻	Sec.8 Of Liberty and Necessity	第八單元 論自由與必然性 第九單元 論動物理性
15	96/12/24		Sec.9 Of the Reason of Animals	
16	96/12/31	俞懿嫻	Sec.12 Of the academical or sceptical Philosophy	結論：a. 休謨懷疑論對當代哲學的影響 b. 懷德海對休謨感覺主義的批判
17	97/01/07	Anjan K. Nath		

本年度研讀規劃表(二)下半年度：

研讀序次	研讀日期(年月日)	主讀者	研讀內容(書目節或篇次)	討論議題
1	97/02/25	俞懿嫻	J. B. Schneewind's "Introduction" and others' papers on Hume's moral philosophy.	第一單元導論 133-138 導論：a. 休謨道德哲學要旨(反道德理性主義、反自私學派、世俗主義、感情主義、自然主義等)
2	97/03/06	李瑞全	"Is-ought problem"	第一單元導論 導論：b. 實然應然問題
3	97/03/10	俞懿嫻	Sec. 2 Of benevolence	第二單元 139-153 論基本社會道德(一)仁愛 論基本社會道德(二)正義 I
4	97/03/17		Sec. 3 Of justice Part I	
5	97/03/24	俞懿嫻	Sec.3 Of justice Part II	第三單元 154-163 論基本社會道德(二)正義 II
6	97/04/12	Anjan K. Nath		
7	97/04/07	俞懿嫻	Sec.4 Of political society	第四單元 164-177 論政治社會 論效益 I
8	97/04/14		Sec.5 Why utility pleases Part I	

9	97/04/21	俞懿嫻	Sec.5 Why utility pleases Part II	第五單元 178-190 論效益 II
10	97/04/28		學士班期中考	停課
11	97/05/03	Anjan K. Nath	Sec.5 Why utility pleases Part II	第五單元 178-190 論效益 II
12	97/05/12	俞懿嫻	Sec.6 Of qualities immediately agreeable to ourselves	第六單元 191-202 論取悅自己的個人美德
13	97/05/19			
14	97/05/26	俞懿嫻	Sec.8 Of qualities immediately agreeable to others	第八單元 論取悅他人的個人美德
15	97/05/31	Anjan K. Nath		
16	97/06/09	俞懿嫻	Sec.9 Conclusion: Moral Sentiments	217-233 結論：道德情感 234-246
17	97/06/16	李瑞全	Appendix I Concerning Moral Sentiment	
18	97/06/23		學士班期末考	

四、 研讀成果

本計畫均能按照課程進度實施，主讀人對於學生研讀經典，均能確實予以指導。學生出席課程情形踴躍，甚少缺曠課情形。計畫擴大影響，舉行主讀人專題演講，不僅嘉惠修習本課程學生，且有助於本校學術活動之提升。有關主讀人對於原典之解析、powerpoints、演講內容，請見附件一。（本計劃上半年度資料，請見本計劃「西洋經典研讀——休謨哲學」期中報告。）

五、 議題探討結論

本計劃於上半年度(2007/8/1-2008/1/31)研讀休謨 *Enquiries* 前半部書《人類理解力研究》之第一節至第十二節（第十節“Of Miracle”和第十一節“Of a particular Providence and of a future State”除外），共十節。各節之議題探討結論如下：

【第一節】

休謨在《人性論》一書中曾提出四種知識：第一、邏輯用以解釋我們理性官能的運作，以及我們觀念的性質。第二、數學。第三、道德論和評論，有關我們的品味和情感。第四、政治學，考量人爲彼此依賴的社會動物。自然哲學和自然宗教，均建立在人的知識之上。休謨所提的人類知識，並未包含形上學在內。本節休謨一方面介紹哲學與哲學家的特質，一方面以形上學爲批判懷疑的對象，希望透過對人類理解力的研究，了解其性質與界限，將人類知識建立在人性論的基

礎上。表面看來，休謨所討論的是知識與認識論的課題，但其動機卻是道德與反宗教的。休謨可說是在英國經驗論傳統上，首重非理性情感之哲學地位的第一人。

【第二節】

休謨在這節提出著名的「印象優位」原則，亦即主張任何人類的思想與觀念必須衍生自「印象」。這裡他首先區分「印象」和「觀念」的不同，進而論陳觀念必須起於印象，才是真實的。缺乏印象來源的觀念，則是虛構不實的。而在休謨看來，形上學許多術語都是這類不確實的觀念。休謨此學說，實開當代實證論之先河，對形上學造成極大打擊。

【第三節】

休謨在這節提出「觀念連結的原理」，有三：相似性原理、時空鄰近性原理，以及因果原理。他並以歸納法作為取得這些原理的預設。

【第四節】

本節即休謨懷疑論的起點與精華所在。其主要在區分兩種知識：一是建立在因果推論上、有關事實的知識，另一是建立在概念分析上、有關觀念的關係的知識。

【第五節】

休謨在本節提出他的懷疑哲學，旨在否定因果推論是建立在理性的基礎上。根據休謨的分析，人心對於因果關係的掌握，完全出於經驗——記憶和感官知覺。基於感官知覺一再觀察到事件前繼後續地經常連結，使我們產生因先果後的信念。這是出於心靈的習慣原理，而非理性原理。

【第六節】

洛克將所有論證區分為演證的(demonstrative)和或然的(probable)。以此觀點必須說所有人必須死只是或然的，或者太陽明天會升起也只是或然的。但要使我們的語言和日常使用的更為接近，我們應當將論證區分為：演證、證明和機率。這裡證明意指從經驗導出、不容我們懷疑或者反對的論證。

【第七節】

本節旨在說明因果關係非出於數學或幾何學的論證，如有所謂的「力」連結因果，也非感官知覺可見。所有的觀念均有印象為其原本，唯有事物的經常連結，才能使我們產生因果間有必然關聯的信念。

【第八節】

休謨認為自然現象和心靈現象的原理相同，他否定人心可以認識超越「事件

經常連結」以外的必然因果關聯。因此自由是沒有意義的概念，只有必然性在支配思想和行動，而這必然性就是先前休謨所謂的「事件的經常連結」和「心理的必然期待」。

【第九節】

休謨指出動物和人一樣，不是根據理性進行推論，而是根據經驗。人和動物一樣，有相同的信念。

【第十二節】

休謨最後結論道，他的懷疑主義延續古代的皮羅主義，旨在提醒人們注意其認知官能的限制，認知對象的範圍，以及認知的管道和來源——即經驗。唯有根據經驗的因果推論，才是人類知識的基礎，也是道德與實踐的依據。

本計劃於下半年度(2008/2/1-2008/7/31)，研讀休謨 *Enquiries* 後半部書《道德原理研究》之第一節至第九節及附錄 I（第七節“Of Qualities immediately agreeable to Ourselves”除外），共九節。各節之議題探討結論如下：

【第一節】

休謨主張我們「遵循一個非常簡單的方法」，將帶來「道德專論的改良」，得到像自然哲學已有的成就一般。藉此方法，我們醫治了「幻覺與錯誤的共同來源」，抑制了「追求假說和系統的熱情」。要使道德科學和自然科學並駕齊驅，我們應當拒斥任何沒有建立在事實和觀察上的系統；無論它多麼精巧。我們只聽從由經驗導出的論證。這休謨所拒斥的「假說和系統」，涵蓋很廣的哲學和神學觀點。這些理論太誘人、太有影響力，和他所建議的人性科學太不相同；他所提供的「思想新景觀」堪可替換之。

【第二節】

休謨認為人性最高的表現便是仁慈，而仁慈顯現在帶給他人利益上。凡是能帶給人快樂幸福的，便是利益(utility)。這就是所謂的「利他主義」(altruism)

【第三節 第一部分】

休謨認為正義的起源，在於其所帶來的利益(utility)。他並論陳如果人們生活資源豐富，無須爭奪，過著太平幸福的日子，沒有私有財產的問題，便不需要正義。另一方面如果人類處於戰爭狀態，為求自我保存，可以不擇手段，採取暴力惡行，搶權奪利，也不需要正義。正義即是利益，這便休謨的「效益論」(utilitarianism)。

【第三節 第二部分】

這裡繼續前半節所說，正義的來源是出於其「有用」和帶來「社會利益」，其最重要的功能在分配財富，以維持社會和平與利益。原則上休謨同意財富的分配必須公平，他知道財富分配不均會造成社會不公，但也不認為財富能完全平均分配。在此他的正義觀是相對主義的：如何分割財物需根據社會的政府構成、風俗、習慣、氣候、宗教、貿易等狀況，似乎沒有普遍客觀的原理。但另一方面，他也同意正義法則的力量，如對某一事例有效用，則對其餘所有相似事例也一樣會有效用。這普遍法則類似歸納法。

【第四節】

本節主要說明遵守正義的原理，對個人而言較為迫切不可或缺，但在社會國家之間，則需視情況而定，未必需要遵守正義，端視其給國家社會帶來何種好處而定。

【第五節 第一部分】

休謨以「自愛」、「功利」和「利他」作為道德原理的依據，反對「自私」是道德起源的說法。他認為道德原理必需訴諸經驗的確認，不能只憑想像。

【第五節 第二部分】

休謨認為「效益」之所以使人快樂，是出於人「自愛」和「同情」他人（對他人的苦樂有所共鳴）的天性。任何使人快樂的人格或行動，會受到讚可；反之，使人痛苦的人格或行動，會受到責難。人和人之間的共鳴情感，會因時空遠近、人情親疏而有強烈和冷淡的差別。休謨並認為少數政治人物掌握到如何激起群眾情感的技巧，造成民粹心理，是不值得讚美之事。

【第六節】

休謨認為對於我們自己有用的品格，不是出於自愛，而是出於同情和人道。他並列舉許多德目，如審慎、小心、進取、勤奮、刻苦、節省、節約、講理、明智、明辨是非等等，作為對自己有用的品格。

【第八節】

休謨以為，我們會讚可其人，因為他的機智、有禮、謙遜、體面，或者任何他擁有使他人愉悅的品質。即使他也許與我們不熟識，也沒有其他的成就。我們形成他的這觀念對我們的想像力，有一令人愉悅的影響力。且給我們讚可的情感。這原理是我們形成所有有關規矩和人格判斷的依據。

【第九節 第一部分】

休謨在〈何以效益使人喜悅〉(“Why utility pleases”) (對他人有用的品質)、〈對我們有用的品質〉(“Of qualities useful to ourselves”)、〈立即使我們

自己愉悅的品質) (“Of qualities immediately agreeable to ourselves”)、〈立即使他人愉悅的品質〉 (“Of qualities immediately agreeable to others”)等節，基於功利主義、快樂主義(hedonism)、利他主義等預設，論陳道德起源於對自己和其他人有利，立即使自己與使他人愉悅的品質。他舉例說：刻苦努力、聰慧有見識，是對自己有用的品質。高尚善良、公道待人是對他人有用的品質。言語幽默、個性溫和、勇敢有教養、聰慧博學，是立即使他人愉悅的品質。自我修養、堅忍平和，是立即使自己愉悅的品質。

對休謨而言，上述人格品質以人道和同情為基礎。因此休謨一面反對道德起源於自私的自我主義，另一面也反對道德出於天生理性。

【第九節 第二部分】

休謨認為道德即有利於自己與他人、使自己與他人愉悅的品質。根據這項原理，足以確立促進社會進步所需知識的標準：他說真理如果危害社會，那將不如帶來利益的錯誤。這項「以有用甚於真理」的說法，應可發展為「功利的人道主義」，與某些中國思想接近。又他認為如果美德帶來害處，或者邪惡帶來好處，那麼人們也不可能喜好美德，厭惡邪惡了。可是他也承認，有時為了行正義之事、堅持正直的人格，可能會損害自己的利益，但卻沒有進一步解釋如何化解其與功利主義原理之間的衝突。

【附錄 I 論道德情感】

休謨主張道德讚美或責難是決定善惡的標準，這讚美與責難是出於對人的品格和行動，是否傾向有利或有害、所引發好惡的情感而來。雖然他肯定理性可以指導我們一些行動的傾向，但好惡仍取決於人的情感。理性所判斷的事實與關係，但對於事實與關係的好惡感受，並非出於理性。如果善惡依據終極原理——形上學，那永遠無法為人所理解。於是休謨肯定人類行為的動機無法以理性來解釋，唯有訴諸於情感和感情。

六、 目標達成情況與自評

本學年度本計劃之執行，經四位主讀人與修課學生詳細研讀 Hume's *Enquiry concerning Human Understanding* 一書之第一節至第九節，以及第十二節；Hume's *Enquiry concerning the Principles of Morals* 一書的第一節至第九節（第七節除外，以及附錄 I）。透過主讀人之導讀介紹、原典之研讀、課堂報告、問題討論與解答，使學生瞭解到休謨的生活時代、思想背景與要旨、其對當代西方哲學的影響及其定位、其反形上學、經驗論、聯念論、因果論、懷疑論等與知識論有關的主要學說，以及其情感主義、自然主義、利他主義以及功利主義的道德哲學。本計畫之研讀模式，不僅促使學生增強閱讀原典能力，且因 Prof. Nath 以英文授課，也加強學生的英語聽力。學生上課時不僅踴躍討論，課後也均能定時上網回

答問題。大體而言，本計畫之執行十分順利成功。又對於本課程達成之教學效果，以及學生之心得感想，後見附件。

七、 執行過程遭遇之困難

本計畫之課程乃哲學系博碩班課程，修課之成員包含博士生、研究生及優秀的大四學生。本計畫之執行，含網站架設、教材準備、課程準備、演講活動之安排（含海報設計、公告、演講講義製作、會場佈置、講稿整理）、計畫執行之行政作業等等，規定僅設得教學助理一名，且需符合修課人數十五名之要求。有鑒本課程難度甚高，而本系研究生人數有限，本計畫之工作繁重，雖有工讀生數名，仍使教學助理工作過於繁重。

本計畫之課程進度，乃依照固定式之課程進度表進行之。然而，課程進行期間，乃有學生理解程度差異之問題。為配合固定式之課程進度表，對於學生而言則稍嫌疲累追趕進度。課程進度規劃缺乏彈性，有時無法配合學生學習之實際需要。又由於計畫執行所需時間超出預期，時間緊迫下，難以給予修課學生所需之個別輔導。

十、 附錄

附件一 計劃主持人俞懿嫻教授主讀資料

休謨的重要性：

十八世紀啓蒙時代蘇格蘭哲學家大衛休謨(David Hume, 1711-1776)是近代哲學英倫經驗論三大代表人物(Locke, Berkeley, and Hume, the great triumvirate of British empiricists)之一，上承洛克、巴克萊，下啓邊沁(Jeremy Bentham, 1748-1832)、彌爾(John Stuart Mill, 1806-1873)，可說是最重要的一位英語系哲學家。他在年僅 23 到 26 歲期間撰寫的《人性論》(*A Treatise of Human Nature*, 1734-37)一書，向被譽為「英語系最重要的哲學著作」one of the most important books in the history of philosophy。該書於出版之始，未能獲得應有的重視，但其後卻對當代哲學造成了無與倫比的影響力。Leslie Stephen 曾說：「如果休謨沒有給人什麼印象，我們便會懷疑他是否影響了當代主要思潮。然而當我們研究我們整個文獻趨勢與實質的明顯轉變，正與休謨的著作同時出現，那便很難否定兩者間的因果關係...。要解釋這表面的矛盾，無疑地部分歸因於休謨所影響的是少數極具力量的學者。這少數的思想家是社會有機體的大腦，如此他思想的效果便漸漸擴充到其系統所能發揮效果的極致。」(*English Thought in the Eighteenth Century*, 1876)又與休謨同時的蘇格蘭常識學派哲學家瑞德(Thomas Reid, 1710-1796)，也承認「直到 1739 年休謨出版了《人性論》一書，我從未想過去質疑常識所接受的人類悟性原理。」(*Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, 1764)而最爲著名的是休謨《人性論》對康德(Immanuel Kant, 1724-1804)造成的影響，康德說：「我誠實地承認我對大衛休謨學說的回憶，便是許多年以前（或許是 1773 年，休謨出版《人性論》一書 34 年後，他死前 3 年），首度擾了我獨斷的睡夢，給我在思辨哲學上的研究一個新的方向。」(*Prolegomena to any Future Metaphysics*, 1783)休謨《人性論》一書在西方哲學史上雖然有舉足輕重的地位，但因該書內容叢錯矛盾，常以各種不同的方式和相關性探討許多不同主題，造成讀者閱讀上的困難。如同 L. A. Selby-Bigge 所說，休謨的《人性論》充滿了自我中心主義和激情，隨處可見其不真誠(insincerity)、驕傲(arrogance)或任意胡爲(wantonness)。休謨自己也以爲他的《人性論》：「從出版時便已胎死腹中，完全沒有激起熱情讀者任何反應」，並承認該書「不恰當、缺乏一致性、表達不良(ill-proportioned, incoherent, ill-expressed)」等等。正因如此，休謨於是將《人性論》的第一書〈論理解力〉(“Of the Understanding”)改寫成《人類理解力探究》(*An Enquiry concerning Human Understanding*)一書，於 1748 年出版。又將第二書〈論激情〉(“Of the Passions)和第三書〈論道德〉(“Of the Morals”)部分改寫成《道德原理探究》(*An Enquiry concerning the Principles of Morals*)一書，於 1751 年出版。這兩本書果然得到正面的回響，學者鹹認爲兩部《探究》要比《人性論》簡單(easy)，《人性論》有艱深(hard)之嫌。L. A. Selby-Bigge 評論說休謨：「在《人性論》一書裡流露瑣碎、困難、自相矛盾的文風。他不斷累聚問題，將論證複雜化，他在炫學和吹毛求疵。在《探究》裡，他不去考慮先前使自己和讀者靈魂感到困惑的地方，反而像個避免反彈的世界人(a man of the world)。他的表達優雅、流利且恰當。」基於上述理由，本課程擬採 L. A. Selby-Bigge 於 1777 年主編並作導論的版本：

David Hume, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, edited with introduction, comparative table of contents, and analytical index by L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1975), 作為主要教材，輔以關文運譯的《人類理解研究》(香港：商務出版，2002)和王淑芹譯《道德原理探究》(北京：中國社會科學出版社，1999)，分上下兩學期為研究生(博碩士)與優秀大四學士生開設。上學期以研讀《人類理解力探究》為主，下學期以研讀《道德原理探究》為主，並據以討論其中有關知識論與道德哲學重要的議題。休謨的哲學原典不僅其自身具有高度研讀價值，對於當代西方哲學發展的瞭解也是基本重要的。舉凡實證論(positivism)、效益論、邏輯實證論(logical positivism)、分析哲學(analytic philosophy)等主流思潮，無不本諸休謨的傳統(the Humean traditions)；至於實用主義(pragmatism)則可說是對休謨學說的一種修正，而後現代主義(postmodernism)可說是針對休謨哲學的反動與發展。又個人過去長期以研究英美哲學為主(曾撰有〈懷海德與簡單定位〉1988；〈洛克與先天學說〉、〈帕思論意義經驗〉1990；〈美國實用主義與歐洲思潮〉1992；〈古典美國實用主義---帕思與詹姆士〉1993；〈懷海德論知覺〉1996等文)，對於歷程哲學家懷德海的思想尤感興趣。懷德海自創機體哲學(the philosophy of organism)，可說是二十世紀西方最偉大的形上學家。在形上學成為眾矢之的之際，懷德海和極其少數的哲學家卻仍堅持形上學的價值，使他在當代哲學與後現代哲學中卓然獨立，開啓了嶄新的哲學研究方向。懷德海的哲學取向顯然與休謨反形上學的態度對立，但因休謨在認識論上對於「關係」一概念的強調，使懷德海認為他也是一位「機體哲學家」。然而對於休謨的知覺與材論(the sense-datum theory of perception)和懷疑論，或將導致知覺知識與因果推論喪失客觀可靠的基礎，懷德海曾提出「改革的主體論原理」(the reformed subjectivist principle)的學說加以批評。懷德海指出休謨的感覺主義只考慮知覺的感官層面，不曾慮及知覺的思想成分(thought-factors)；以為感官知覺只是我們被動地接受外物的刺激所產生的反應，其中沒有任何心靈主動自發的成分(否則就是想像而不是知覺了)。如此一來，知覺經驗僅能限縮在低層次的感官認知，無法給予複雜和高層次的人類經驗以充分完滿的解釋。為了化解上述問題，懷德海乃漸次發展其知覺論，最後提出「知覺三態論」(the doctrine of three modes of perception)以補救之。為了奠立瞭解休謨哲學對懷德海影響的基礎，進而開展二人相反立場之間的論辯，也有必要深入研讀休謨的重要原典。

休謨對同時代思潮的影響

休謨是眾所週知的英國經驗論三巨頭之一，他也是著名的史學家、經濟學家和作家。休謨的主要哲學著作：《人性論》(1739-1740)、《人類理解力研究》(1748)、《道德原理研究》(1751)，以及他匿名出版的《自然宗教對話》(1779)等哲學巨著，至今仍具廣泛影響力，雖然這些著作曾受到同輩抵制，被認為是懷疑論和無神論。休謨對於他的好友亞當斯密(Adam Smith)在道德哲學和經濟學上的影響，是顯然可見的，他也將康德(Immanuel Kant)從獨斷論的睡夢中喚醒，並在邊沁(Jeremy Bentham)看來，使他「眼翳從眼睛裡掉落」(felt as if scales had fallen from [his] eyes)。達爾文(Charles Darwin)和他的捍衛者湯瑪斯赫胥黎(Thomas Huxley)也將休謨視為主要的影響。

這些作者從不同方向閱讀休謨，得到他們各自所需，可見休謨經驗論的豐富和涵蓋甚廣。當代哲學家將修謨視為哲學自然主義的徹底鼓吹者，在他的《人性論》的序言裡，休謨哀悼哲學可悲的狀態，甚而對無門阻擋的暴徒而言，都是很明顯的；那引發反對形上推論的共同偏見。他希望糾正這悲慘的情況，介紹實驗推論方法給道德課題，以建立一人性的科學，將哲學放在一個經驗和觀察的堅實基礎上。休謨的實證的、自然主義的計畫，是當代的認知科學、分析哲學的前驅，因此受到極大的重視。

哲學家對休謨的評價：

1. A. E. Taylor (1927)曾懷疑休謨是否真的是一位偉大的哲學家，但總結道：也許他是一個非常聰明的人。Taylor, A. E. (1927). *David Hume and the Miraculous*, Leslie Stephen Lecture. Cambridge, pp. 53-4.
2. A. J. Ayer (1936) 在引介邏輯實證論的古典解析時宣稱：「這些論文的觀點衍生自巴克萊和休謨的觀點。」Ayer, A. J. (1936). *Language, Truth and Logic*. London.
3. Bertrand Russell (1946) and Leszek Kołakowski (1968) 視 Hume 為一實證主義者，主張真實的知識唯衍生自事件的經驗，從作用於「感官的印象」或者「感覺與材」而來。其他管道得到的知識，均屬無意義。Russell, B. (1946). *A History of Western Philosophy*. London, Allen and Unwin.
4. Albert Einstein (1915) 說他建構他的狹義相對論時，受到休謨實證論的影響。Einstein, A. (1915) *Letter to Moritz Schlick*, Schwarzschild, B. (trans. & ed.) in *The Collected Papers of Albert Einstein*, vol. 8. A, R. Schulmann, A. J. Fox, J. Illy, (eds.) Princeton U. Press, Princeton, NJ (1998), p. 220.
5. Anderson (1966)在論及休謨的第一原理時，提出所有的政府存在的基礎，由少數統治多數的原則衍生自公眾利益、得到權力、財產的權利，以此結論道休謨是個唯物論者。Anderson, R. F. (1966). *Hume's First Principles*, University of Nebraska Press, Lincoln.
6. Karl Popper (1970) 指出雖然休謨的觀念論似乎是對於常識實在論的嚴格批判，他卻打心裡是個常識實在論者。Popper, K. (1960). *Knowledge without authority*. In Miller D. (ed.), (1983). *Popper*, Oxford, Fontana, pp. 46-57.
7. Edmund Husserl (1970) 認為休謨是個現象學家，當他認為某些知覺彼此關聯，以連結形成其他知覺，那投射進入一個設定的心外世界。Husserl, E. (1970). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Carr, D. (trans.), Northwestern University Press, Evanston.
8. Barry Stroud (1977) 宣稱休謨是一位自然主義者，說他視人生的每個層面均可以自然主義的角度解釋。他將人完全放在自然科學的可理解世界，和傳統以人為超越自然的理性主體背道而馳。Stroud, B. (1977). *Hume*, Routledge, London & New York.
9. Anthony Flew (1986) 注意到休謨有關感官的道德和邏輯的懷疑論，並稱他是一個皮羅的懷疑主義者(a Pyrrhonian sceptic)。Flew, A. (1986). *David Hume: Philosopher of Moral Science*, Basil Blackwell, Oxford.
10. Phillipson (1989)以休謨視數學和邏輯是封閉系統、偽裝的恆真句，與經驗世界無關等，

- 稱是「維根斯坦革命的先知」("the prophet of the Wittgensteinian revolution")。Phillipson, N. (1989). *Hume*, Weidenfeld & Nicolson, London.
11. Terence Penelhum (1993) 稱休謨是「新希臘主義者」("neo-Hellenist")，因為他跟從斯多噶、伊比鳩魯和懷疑論者，主張我們應隨順自然，以免於煩憂。在從事任何哲學研究前，我們應先瞭解我們的本性。Penelhum, T. (1993). *Hume's moral philosophy*. In Norton, D. F. (ed.), (1993). *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, pp. 117-147.
12. Norton (1993) 肯定休謨是「第一位早期近世的第一位後懷疑論的哲學家」。休謨挑戰笛卡兒的確定性，和其他理性論者對於哲學懷疑論的拒斥。然而他自己從事一個對所有知識提供可靠基礎的人性新知識的研究計畫，包括道德和政治知識。Norton, D. F. (1993). *Introduction to Hume's thought*. In Norton, D. F. (ed.), (1993).
13. Robert J. Fogelin (1993) 結論道，休謨是一個「極端的觀點主義者」(a "radical perspectivalist")，也許如 Protagoras，肯定如 Sextus Empiricus。他以休謨自己的話說他的著作顯示：「一種傾向，使我們想要根據我們在任何特殊事例上所作的衡量，在某個特別的點上作確定。」(*Treatise* 1.4.7, 273) 因此休謨自稱是一位「溫和的懷疑論者」(*Enquiry into Human Understanding* 162)。Fogelin, R. J. (1993). *Hume's scepticism*. In Norton, D. F. (ed.) (1993).

研讀結論：

休謨在他的《人類理解力研究》提出這策略的大綱：他考慮兩個重要的「錯誤形上學」的類型。雖然每個類型各有迎合人類特質的基礎，兩個觀點都將這些特質擴張到超越經驗的基礎上，以致超越認知內容的界限。這第一個觀點將人類視為主動的造物，受到慾望和情感的驅策。它畫了一幅討好的人性圖像，容易理解，更容易讓人接受。這些哲學家使我們感受他們對我們情感所說的理論，而他們所說的是如此有用，如此討好，以致一般人一接觸這些觀點便會立即去接受他們。這觀點我們可稱之為「情感主義」。另一類型則貶抑情感，集中於理性，那它視為是獨特的人類特質。這觀點光大了我們本性的合理面，並以之強調人性的精緻思辨和抽象論證。笛卡兒和其他理性論者的系統符合這一般描述，以其強調理智的腳色，可稱之為「理智主義」。理智主義和情感主義似乎是窮盡古代有關理性還是激情是，或者應是人生的支配力量的選項。休謨看這兩個途徑把捉了人性的重要層面，但兩者皆未講清整個故事。我們是主動的、且是講理的造物。這是個將兩邊混合的觀點，將兩個觀點混合適最好的哲學風格，只要將之作正確的混合就好。

休謨(David Hume, 1711-1776)年表
根據 David Hume, *My Own Life* 所作。

俞懿嫻製

- 1711年4月26日，休謨生於蘇格蘭愛丁堡(Edinburgh, Scotland)。父親 Joseph Home, 是 Home 伯爵的一支；母親 Katherine Falconer, 是 David Falconer 爵士的女兒，舅家繼承 Lord Halkerton 的爵位。這說明休謨生於蘇格蘭的鄉紳世家。
- 1713年，休謨三歲喪父，寡母扶養三個小孩，他排行最小。
- 1723年，休謨十二歲時與兄長一起被送到 University of Edingburgh 讀書，原希望他學法律，但休謨本人的興趣在文學和哲學。
- 1729年，有了「思想的新圖像」，構想《人性論》一書。
- 1734年，休謨前往英格蘭西南的布里斯托(Bristol)，帶著推薦信去找著名的商人，。但數月後發現這種生活不適合他，即離開前往法國(France)。在法國起初待在 Rheims，而後待在 Anjou 的 La Flèche，開始寫《人性論》(*Treatise of Human Nature*)。
- 1737年，前往倫敦(London)。
- 1738年，年末出版《人性論》，並回家探視母親與兄長。
- 1742年，在愛丁堡出版了《道德與政治論文集》(*Essay, Moral and Political*)的第一部分。繼續和母親與兄長住在鄉間，並習得希臘文的好處。
- 1745年，受到 marquis of Annandale 安納達爾男爵的邀請前往英格蘭(England)，休謨與之同住 12 個月。
- 1746年，受到 General St. Clair 克萊爾將軍的邀請，休謨以秘書身份陪同遠征隊，本要前往加拿大(Canada)，最後卻入侵法國海岸。
- 1747年，收到將軍的邀請以同樣身分跟著軍事大使館前往奧地利維也納(Vienna)和義大利杜林(Turin)的宮廷。此時，休謨和 Sir Harry Erskine, Captain Grant, 後為 General Grant 一起擔任 aid-decamp (將軍副官)的工作。在杜林期間，休謨將其《人性論》的第一部份改寫為《人類理解力探究》(*Inquiry concerning Human Understanding*)且出版之。這時休謨已薄有資財。
- 1748年，休謨母親過世；當他回到英格蘭時發現，自己的著作不如 Dr. Middleton's "Free Inquiry into the Miraculous Powers of the Primitive Church" 受重視。
- 1749年，和兄長住在鄉間兩年。休謨完成論文(*Essay*)的第二部份，名為《政治論》(*Political Discourses*)，同時也完成了《道德原理探究》(*Inquiry concerning the Principles of Morals*)，同樣也是《人性論》部分的重新撰寫。同時書商 A. Millar 告訴我，先前出版的著作已受到重視，而 Dr. Warburton 的嘲弄，更使這些著作開始受到重視。休謨決心不回答任何批評，以避免學術口水戰。

- 1751 年，休謨從鄉下搬往城裡住，開始薄有文名。
- 1752 年，在愛丁堡出版《政治論》；同年在倫敦出版《道德原理探究》，此書為休謨自認最傑出的一本著作。休謨被律師公會聘為圖書管理員，並開始撰寫《英格蘭史》(*History of England*)六卷。
- 1754 年，出版《英格蘭史》第一卷。書商 Mr. Millar 告訴休謨該書滯銷，唯有英格蘭總主教 Dr. Herring 以及愛爾蘭總主教 Dr. Stone 肯定他的書。同年，休謨認為律師公會代理人，以不正當的理由否決了他所訂購的三部書，因此，休謨拒絕領取薪資。其後，英法兩國爆發戰爭，休謨在倫敦出版了《宗教的自然歷史》(*Natural History of Religion*)一書。只有 Dr. Hurd 寫了一個小冊子加以反對。
- 1756 年，出版《英格蘭史》第二卷，從查理一世的死講到光榮革命。這不致得罪輝格黨(The Whig)，因而受到接納。
- 1759 年，出版《英格蘭史》有關都鐸王朝(House of Tudor)的部分。對於這部分反對的聲浪，如同先前寫斯圖亞特王朝(House of Stuart)一樣。
- 1761 年，出版記載英格蘭史最早的時期，得到一些肯定。出版書籍終於給休謨帶來財富。
- 1763 年，接受赫福特伯爵(Earl of Hertford)邀請，為其擔任巴黎大使時的秘書。休謨在巴黎社交圈中非常成功，被視為哲學界之先驅。並與伯爵的兄弟 General Conway 康威將軍友好。
- 1765 年，赫福特伯爵轉任愛爾蘭副總督 lord lieutenant of Ireland，在繼任大使 the duke of Richmond 李奇蒙公爵到前，由休謨暫代了幾個月大使之職，且被認為非常能幹與稱職。
- 1766 年，返回愛丁堡，同時將盧梭帶到英國。但盧梭以為休謨參與法國哲學界共同迫害他，因此兩人反目。
- 1767 年，休謨因赫福特侯爵之兄弟政務大臣康威將軍之邀請，出任北部諸省的政務次官。
- 1769 年，回到愛丁堡，已非常富裕，享有盛名。
- 1775 年，休謨腹痛，大腸便秘。自認為得了不癒之疾。
- 1776 年，8 月 25 日，休謨逝世，死前四月，撰此自傳。

休謨道德哲學簡介

前言：

休謨《人性論》一書分爲三部分：

第一書論理解力，旨在解釋人的認知過程，說明觀念的起源、時空、因果的觀念和感官的證詞；第二書論激情，提供情緒一詳細心理學的解釋，人心的秩序，將理性置於附從的腳色；

第三書論道德，以個人根據行爲對自身與他人所造成的利弊予以肯定或否定的情感，來說明道德的善。

《道德原理探究》一書是休謨論道德思想的細緻表達，他視同情之爲人性事實，所有社會生活和個人幸福的基礎。界定德性作爲這些被同意的性質：(一) 無論他們發生在何人身上；(二) 幾乎每個人想去發現最寬廣的理由以同意。他發現信念的理由在於「感受」，不在「認識」。道德決定是基於道德情感。性質受評價的標準要不是因它們的有用性，就是因它們的合宜性。休謨的道德系統以他人和自己的快樂爲目的。他的重點在於利他主義(altruism)。他宣稱在人身上發現的道德情感，他追溯到對於同胞的情感和同情。這是人性，與人同樂，與人同悲，追求人我利益。該書出版兩年後，他承認自己偏愛這本書，並在死前稱說這是他寫得最好的著作。這說法和其他在他晚年的作品，讓人懷疑休謨將他的道德學說視爲主要成就。

休謨在《探究》中的研究，基本上是經驗性的。除了告訴我們德行如何運作，他告訴我們如何實際去做道德判斷。在提供我們許多例子之後，他結論道，大多數，雖然不是全部，我們所同意的行爲，都是增進公眾福利的。這是否意味我們的道德判斷均只根據自私自利？不同於霍布斯，休謨說不是這樣，放棄霍布斯對於心理自我主義的執著，除了自利的考慮，休謨主張我們可以受到對於他人同情的影響，使人有全然不自私的考慮和動機，這便是當代理論家所謂的利他主義的關懷。休謨在衛護他以同情爲基礎的道德情感主義，宣稱我們不能只根據理性作道德判斷。我們的理性只處理事實，以及從事實衍生而出的結論，但由於事實都是平等的，只有由我們的情感作選擇。我們基於同情的情感能驅動我們去追求非自私的目的，如他人的利益。對休謨和亞當斯密，「同情」意指對於他人苦難的關懷。同情對於休謨而言，是一個溝通分享正面和負面情感的原理，近乎當代心理學家所謂的移情。在發展這同情爲基礎的道德情感主義，休謨超越了前輩哈欽森(Francis Hutcheson)道德感是神聖所植的理論，提出了一以自然主義、道德心理學爲基礎的道德感，作爲同情的作用。休謨反對在理性上建立道德的論證，經常包含在道德反實在論論證堆裡。如受到休謨影響的哲學家 John Mackie 認爲，如果在這世界上存在道德事實，可爲理性所認識且可內在地提供動機，它們會是非常奇怪的事實。究竟休謨的立場是道德上實在論還是非實在論，仍是學者之間爭議的話題。

效益論

休謨也許是十八世紀蘇格蘭啓蒙運動第一位發展出道德原理解釋，應訴諸於這些原理想要達到的效益(utility)。效益的口號最先是由愛爾蘭裔的 Francis Hutcheson 首先提出來的：「爲了最大多數人最大的幸福」("greatest happiness for the greatest number")。不過讀了

休謨的《人性論》之後，邊沁(Jeremy Bentham)首先感到效益主義體系的力量：他覺得「好似有眼中有天秤一般」。不過從我們的觀點看，休謨初始的效益論是很特別的。他不認為效益主要單位的累積提供我們得到道德真理的公式。相反的，休謨是個道德情感主義者，因此他認為道德原理是不能以理智證得。有些原理只迎合我們，他人卻不這麼認為。而公利的道德原理之所以迎合我們，是因為它們確實增進我們和我們所同情的同胞的利益。人類對於有助於公眾利益的事，都是認同的。休謨據此解釋社會制度和政府政策的現象。

道德哲學

休謨建議的謹慎態度在道德哲學裡是很少見的，有時「系統和假說」會「扭曲我們的自然悟性」，最著名的道德理性論者，如 Samuel Clarke, Locke, and William Wollaston；「自私學派」(the theories of "the selfish schools") 的理論，如 Hobbes and Mandeville，還有固執的「士林學派」的神學倫理學(the theological ethics of "the schools")，在推動憂鬱的「出家美德」(the dismal "monkish virtues")，提出與休謨完全相反的一套美德德目出來。

雖然他針對他所反對的「系統」提出論證，休謨認為反對它們最強的理由是描寫性的事實：所有這些有關人性論的理論，經過經驗和觀察證明為假。反對道德理性論者——道德哲學的理智主義者主張道德判斷是基於理性，休謨主張想要以它們是人所理解的，頗有困難。休謨說理性要不是判斷真假，就是判斷關係。德行永不會存在於任何由理性立即知覺、直觀到的簡單事實中，德行對理性論者而言，必涉及關係的知覺。果如此，植物和動物彼此間和人一樣，也能有相同關係，雖然我們不能從決定被給予的外物或者動物存在的關係，得出決定和人之間有相同關係的物體或動物有相同的道德結論。區分這些事情所需，不是只靠理性便能提供。即使我們能決定對道德理性論者有一適當的題材，情況仍會是在決定事實或者關係後得到，理解力沒有更多的空間去運作，所以之後接著的讚美或責難的工作，也不會是理性的工作。

休謨主張理性至多能提供我們行動的傾向，能推薦得到某個既與目的的方式，但不能推薦我們終極的目的。理性不能提供行動的動機，因為只有理性不足以產生道德責難或者認可。我們需要情感提出對於行動有用的傾向。最後，道德理性論證對於正義的說法，也一樣不成立。正義不能由考察單一事例決定，因為受正義治理的社會的利益，有賴於它如何在它所介入的情況發揮一般作用。因此道德理性論者對於理性在倫理學上的角色的看法，即使他們能自圓其說，也是假的。休謨於是轉向反對「自私學派」的說法：德行要不是幻覺（馬基維里），就是出於自私的考量（霍布斯）。他說對於社會美德的精確描述，仁慈和正義，會顯示他們的觀點是錯誤的。許多討論說休謨的第一本書《人性論》和《探究》的論證不同。「同情」是《人性論》一書的關鍵詞，「仁慈」是《探究》一書的關鍵詞。但這不是在反應任何學說中的實質變動，如果我們仔細看，我們看見仁慈和同情在這兩本書的作用角色是一樣的。休謨有時將仁慈形容為自然的或者社會同情。

在兩本書裡，休謨的重點是我們經驗心中的「人道感受」，且觀察到該感受也存在於他人心中。所以「自私的假說」和共同情感以及我們最無偏見的理念是相反的。」借了 Butler 和 Hutcheson 的話，休謨說不管自私是如何特出的考量，我們還是可以發現當自利不受威脅時，我們會以仁慈待人，而非漠不關心。我們同意他人心中有仁慈，即使當他們沒有且

永不會以那仁慈待我們。我們甚至可以在動物身上看到仁慈。爭辯在人性中可發現有多少仁慈是沒有意義的，只要有一點仁慈，便可推翻自私的假說。休謨反對霍布斯的說法，主張我們的仁慈情感不能化約為自私自利。真的當我們想求他人的幸福，想要使他們快樂，我們也很享受這麼做。但仁慈是我們自我享受所必須，雖然我們可以根據仁慈和享樂的綜合動機行動，我們的仁慈情感也不等同於我們的自我享樂。我們對於仁慈的同意，大部分是因為它是有用的。仁慈的行動有助於促進社會福祉，那些仁慈的人受鼓勵去涵養其他社會美德---正義。

但是當將仁慈看做是人性的原初原理時，正義則不是。我們需要正義的法則，並非普遍的。正義出於相對希有性的條件，而財產必須是受到規範以維護社會秩序。對於正義法則的需要，也是社會大小的一項功能。在非常小型的社會，其成員只是一個家庭的成員，無須正義的法則，因為無須規範財產。確實，因為這裡根本不存在財產的理念。只有當社會擴展得夠大，社會上的每個人不可能是他「小圈子」的一部份，這時開始需要正義的法則。在一個社會裡正義的法則是人為和機心的產物，他們是由社會構成，用以解決如何規範財產的問題，其他規則也可同樣如此。這真實需要是爲了某些「普遍彈性規則...爲了符合最大的公眾利益的」。霍布斯主義者想要將正義化約爲自利，因為每個人認爲如果有規範財產的規則，那符合他們的利益。但即使如此，對每個人有好處，事出於整體架構或系統能有一地位，不是直接從每個正義的行動有利於每一個人的事實得來。就像對待仁慈，休謨說我們願意仁慈待人，只要我們自身的利益不會受到損害。我們不只從自己的社會可以看到這點，也可從時空遙隔的社會看到。休謨的社會道德有關聯的。仁慈的情感帶我到社會，允許我們知覺到它的利益，提供認可正義行動的來源，激發我們自己從事正義的行動。

我們同意兩種美德，因為我們知道它們在促進社會幸福和繁榮上的腳色。不過它們的功能角色是不同的。休謨將仁慈的利益比作「一道牆，是許多人徒手建造，那是由每塊石頭堆疊而成，且根據每個工匠的勤勞和認真的程度，牆會不斷增高」，而正義產生的快樂就像這建築的結果就像「一座穹頂建築，如果每塊石頭孤單存在，便會掉到地面」。「每天觀察」確認我們承認和同意的仁慈和正義行動的效用。當我們發現這行動中效益的合宜，可能由於它們會促進我們自身的利益，在同意有用動後，我們不會將我們自己侷限在那些只是爲了我們自己私利的行動上。同樣地，我們的私利經常有違公眾利益，但雖然我們的情感傾向自己的私利，我們也常會保留我們的情感，以維護公益。只要這些利益同時發生，我們觀察這情感的合理增加，所以這一定是因爲社會的利益不是完全與我們無關的緣故。

將霍布斯蓋棺論定後，休謨開始發展自己的德行來源論。雖然我們經常對於時空遙隔行動會同意和不同意，但在考慮一位雅典正義家的行動時，他所行的善較不會那麼生動地引起我們的同情。即使我們以爲他們的功績就和我們的同輩類似的行動「一樣偉大」。在這樣情況下，我們的判斷「糾正了我們內在不平衡的情緒和知覺，以相同方式，好似在各種呈現在我們的外感官上不同的影像上，它使我們免於過錯。」修正是必要的，如果我們想要去一致地思考和討論事情。對話產生的「情感的交流」，是這些調整的工具，因爲它使我離開自己特別的立場。我們開始去採用一些普通語言，因爲其形成是爲了一般使用，

「必需根據某種普遍的觀點加以修正」。這麼作，我們採取了一種「普遍的」或者「通常的觀點」，不同於我們自利的視野，去形成「某些普遍不變的標準，借之，我們可以同意或不同意某些人格和行為舉止」。我們開始「說另外一種語言」——道德的語言，其內容「包含了某些對所有人都是一樣的情感，那認為得到普遍同意的相同事物，使得每一個人，或者大多數的人，同意相同的意見或者有關它的決定。它也意味著某些情感，如此普遍和廣泛，好似可以推展到全人類。這使得行動舉止，甚至最遙遠的人，成為讚美和譴責的對象，根據他們同意或者不同意已建立的正確律則。這兩種所需的條件均屬於在此所堅持的人道情感。」這延展的或展延的人道情感——仁慈或同情——對休謨而言，終究是「道德原理的基礎」。

但即使社會道德讓我們擺脫自利的觀點，得到更為普遍和延展的觀點，也許個人美德似乎不會延展。但這些美德也得到我們的同意，不只因為它們的有用性，且因為「這些好處是受到擁有人格的個人所享有，永不會是自愛的取得合宜我們的期待，這旁觀者，促成我們的尊敬和認可」。正如我們對他人作判斷，我們從嬰兒期開始知道他人總是對我們作出判斷。我們期望他們讚可我們，並且為了回應他們的判斷來修正我們的行為。愛好名聲使我們產生反省評量自己行動和人格特質的習慣。我們先看待自己，好似他人看待我們，但其結果，我們發展出自己評量的標準，並「使所有對錯的情感保持鮮活」，那「以高貴的本性，對自己 and 他人產生某種敬意」，那是「所有美德最可靠的監護人」。道德語言的一般特質，受到我們社會同情的激發，容許我們從更廣泛的觀點去判斷我們自己，德行的適當視野。就休謨而言，那是「和我們所熟悉的最完美的德行」。休謨以美德或者個人功績的定義總結他的說明：「每個心靈的特質，那對個人自身或者對他人是有用或者合宜的，向旁觀者傳達一種快樂，提供他的尊重，是在道德或者功績那受敬重的價值衡量下被承認的。」也就是如觀察者，如我們自己和其他人，在我們視某些行動為對某些人格特質的表現的範圍內，我們認是為從這些特質作為一般行動的傾向，根據它們對於行動者或其他人是否有用或合宜，來決定同意或者不同意他們的所作所為。這定義的一個令人驚訝的特徵，和休謨給「原因」的兩個定義類似，兩個定義都提出事件的特徵，兩個定義都記載旁觀者的反應，或者對於這些事件的反應。

休謨論實然和應然問題補充講義

俞懿嫻製 2008.3.6.

一、基本立場

1. 休謨哲學的基本立場是徹底的經驗論，其說根本目的在「反理性」。據此，在知識論上休謨是懷疑論者，認為因果推論出於經驗，理性無法從因推果。
2. 在知識論取懷疑論的立場，循此在道德哲學上，休謨採取了情感論(sentimentalism)、效益論(utilitarianism)，認為道德原理並非理性所能知，而是由人的內在情感好惡決定。
3. 又對於自然現象的認識，休謨以自然齊一律為其預設；對於人的行動規律，休謨也採取同一立場。基本上他認為激情、意志和行動之間，有因果關係。
4. 為了否定理性即可解釋道德原理，休謨提出「實然」和「應然」語句的區分。

二、主要文獻

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Part I. Book III. *Of Morals*, pp. 464-470.

1-1. 無可置疑的，德行並不存在於事物之間的關係，也沒有被理性所知覺。我們當可肯定道德感存在於發現某種完全不同於這些（相似性、相反、性質的程度、數量和數目的比例）的關係裡。【註一】

- 【註一】
1. 有人以為德行是可演證的，並不是主張德行存在於可由理性所辨識的關係之中。
 2. 他們只是說，理性能發現那樣的行動，在某種關係裡是有美德的，（與之相反）在另一種關係裡，則是邪惡的。
 3. 他們似乎認為只要把「關係」這個辭放進命題中就夠了，無須苦惱這個辭是否合適。但在此，我認為這是一個簡單的論證，演證理性發現的只有「關係」(?)。
 4. 但根據這假說，理性還發現美德和邪惡。因此這道德品質必須是關係。當我們在任何情況下責怪任何行動，必形成某種關係，其中是惡的本質所在。
 5. 這假說令人無法理解。因為當人說某個行動是邪惡的，什麼是理性所發現的？它是發現一個關係？還是發現一個事實？這問題是決定性的，且不能閃躲。

2-1. 如果我們肯定道德感存在於發現某些不同於這些關係的關係裡，當我們只理解到所有的演證關係分為四類時，我們所枚舉的關係並不完整。

2-2. 對此我不知如何回答，直到有個好心人告訴我這新的關係。想要去駁斥一個從未被解釋過的體系，是不可能的。以如此方式在黑暗中作戰，人不知自己出拳落在何方，常打在沒有敵人的地方。

3-1. 我必須在此說明遵循以下兩個條件，以釐清這個體系（理性論）。

3-2. 首先，道德的善和惡不只屬於心靈的行動，且從我們和外物之間的關係構成的處境衍生而出。

3-3. 這關係，道德區分從之而生，必需只存於內在行動和外在物體之間，不適用於內在行

動自身之間的比較，或者外在物體之間的對立。

- 3-4. 至於德行應與某些關係有關，如果這些關係可以屬於單純考量的內在行動，這就是說我們有可能會在心理內部犯罪，無視於我們所處的宇宙情境。同樣地，如果這些道德關係能適用於外在事物，也就是說，即使無生氣的存有也有道德美和缺陷。
- 3-5. 現在似乎難以想像，可以在我們的激情、意志、行動和外物之間發現任何關係，那關係可能既不屬於這些激情和意志，也不屬於它們之間彼此比較的外物。

- 4-1. 而如果想要滿足第二個條件會更困難，那要求我們去證得這個體系。
- 4-2. 根據那些人的主張，在道德善和惡之間有一抽象的、理性的差異，有一事物自然的合宜性和不合宜性的差異。那不僅是以為這些永恆不朽的關係，且在每個理性造物的考慮下，是相同的。
- 4-3. 但它們的效果也被認為必然是同樣的。且它們對於引導神聖意志的影響力，不多不少和支配我們之為理性和有德的人一樣。
- 4-4. 然而這兩個殊相顯然不同。認識美德是一件事，以意志順從美德是另一件事。為了要證明對錯的標準是永恆律法，對於每個理性心靈都是義務，只說出它們所依據的關係是不夠的。
- 4-5. 我們必需也要指出這關係和意志之間的關聯，且須證明這關聯是很必要的，是以在每個好心裡，它必然會發生且有其影響力。雖然這些心靈之間在其他方面的不同，是無限廣大的。
- 4-6. 現在除了我已然證明的，即使在人性裡，沒有任何關係能作出任何行動。除此外，我說，在處理理解力時已可見，除了可以藉經驗發現以外，我們一直以為的因果關聯並不存在。我們可以以為只要簡單的考慮這些事物，便可得到因果關係。
- 4-7. 所有在宇宙間的存有，只其自身而言，似乎完全鬆散，彼此獨立。因為只有靠經驗，我們才知道他們的影響力和關聯，這影響力我們永不該將之延伸超過經驗之外。

- 5-1. 因之，要滿足對錯永恆理性的衡量體系的第一種條件是不可能的，因為要顯示可以建立這樣一種區分的那些關係也是不可能的。另外想要去滿足第二種條件也是不可能的，因為我們不能先驗必然地證明這些關係，如果他們真的存在，且被知覺，會是普遍有力量、且是義務性的。

- 6-1. 但要使這些普遍反省更清楚和可信，我們可以藉著某些特殊事例說明它們，其中道德善或惡的人格，是最普遍被承認的。
- 6-2. 所有的罪行人所能犯下，最可怕、最不符人性的便是忘恩負義，尤其是表現在對父母的忘恩負義，如弑父母的滔天大罪上。
- 6-3. 所有人都承認，哲學家 and 一般人都一樣承認，只有哲學家會提出這行動的罪或道德上的惡，是否是由演證推論發現的？還是由一內在感感受到的？經由某些情感，那是反映自然地產生的行動。
- 6-4. 這問題會很快被決定，與先前的意見相反。如果我們能顯示在其他事物之間有相同的

關係，卻沒有任何有罪或不公的理念伴隨之。

- 6-5. 理性或者知識只不過是觀念的比較和他們之間關係的發現，且如果相同關係有不同特質，那其結果顯然是這些特質不僅是被理性所發現。
 - 6-6. 要讓這事作考驗，讓我們以任何非動物的物體，如橡樹或者榆樹為例，且說樹的種子掉落，會在樹下面長出小樹苗。小樹苗漸次長大，最後高過母樹，並將母樹毀了。
 - 6-7. 我問如果在這事例中，缺乏任何關係，是否可在其中發現弑親或者忘恩負義？一棵樹是否是另一棵樹存在的原因、而後者是摧毀前者的原因，就如一個孩子弑親一般？
 - 6-8. 只說在此沒有選擇或者意志，是不夠的。因為在弑親的例子裡，意志並沒有產生任何不同的關係，只有那行動從之衍生而出的原因，且因此產生相同的關係。而橡樹或者榆樹則出生於某些其他原理。
 - 6-9. 決定一個人弑親的是一個意志或者選擇；決定一棵樹苗去毀滅它所從之而生的母橡樹的，是物質和運動的律則。這裡相同的關係有不同的原因，但這關係仍是相同的。
 - 6-10. 由於兩者的發現並沒有一不朽的理念伴隨，故可說這理念並不是出於這樣一個發現。
-
- 7-1. 那麼舉一個類似的事例，我會想問說何以在人類亂倫是犯罪的？為何相同的行動和相同的關係在動物就沒有道德的墮落和醜陋的問題？答案是這行動在動物而言是無辜的，因為它們沒有理由足以發現其墮落。但人賦有那官能，當能恪守義務，相同行動在人即是犯罪。
 - 7-2. 我會回答，這顯然是一循環論證。因為在理性能知覺到這墮落之前，這墮落必需存在。且因此這是獨立於我們理性的決定，它們的目標要較它們的效果更適當。
 - 7-3. 根據這理論，每個動物有其感官、嗜欲和意志，那就是每個動物必需同樣有美德和邪惡，我們因之對人類會讚美或責難。
 - 7-4. 所有的不同是，我們超卓的理性可以用來發現邪惡或美德，借之可以增強責難或讚美，但這發現設定在這些道德區別上有一不同的存有，那僅依賴於意志和嗜欲之上，且在思想和實際中，可以從理性被區別開來。
 - 7-5. 動物彼此間是易受到相同關係的影響的，就像人類一樣，且因此也有相同的德行，如果德行的本質在於這些關係之中。
 - 7-6. 它們缺乏足夠理性的程度，可以阻擋它們知覺到道德的責任和義務，但不能阻擋這些義務存在。
 - 7-7. 為了讓他們的存有被知覺，這些義務必需先前存在。理性必需發現它們，而永不能造出他們。這論證值得重視，作為存有，就我而言，完全是決定性的。
-
- 8-1. 這推論不只是證明德行不存在於任何關係中---那可作為知識的對象，且如果加以考察，相同證明確定它不存在於任何事實---能被理解力發現的事實。
 - 8-2. 這是我們的論證的第二部分，且如果這是明顯的，我們可以結論道，德行不是一個理性的對象。
 - 8-3. 那麼我們想證明邪惡和美德不是事實，其存在能由理性推論出來，當會有困難。說任何行動如果是邪惡的，如以任意謀殺為例。徹底考察它，看看你是否能發現邪惡的事

實，或者真實存在。

- 8-4. 不論以什麼方式，你發現只有某些激情、情緒、意志和思想。這裡沒有其他事實。只要你考慮的是外物，這惡便完全逃離開你，你永不會發現它。直到你將你的反省投入你自己的胸懷，且發現一種不贊同的情感，在你心裡朝向這行動。
- 8-5. 這有一個事實，但這是感受的對象，不是理性的對象。它存在你自身，而不存在於外物。
- 8-6. 所以當你說出任何行動或者特質是邪惡的，你只意味從你的本性構成。當你看到它，你有一感受或者責難的情感。因此邪惡和美德根據現代哲學，不是外物的性質，而是心靈中的知覺。
- 8-7. 在道德中的發現，就像在物理學一樣，當被視為思辨知識的一種相當大的進步。雖然它僅有些微或者沒有任何在實踐上的影響力。
- 8-8. 沒有比我們快樂和不安的情緒，更真實或者與我們更有關的了。且如果這些情緒喜歡美德，不喜歡邪惡，就無須更進一步去規範我們的行為和舉止了。

- 9-1. 我不得不給這些推論加上一種觀察，那也許可以說是有些重要性。
- 9-2. 在每個德行的體系裡，我到目前所遇到，我總是說，那作者有時從一般推論建立起上帝的存有，或者對人類事物作觀察。
- 9-3. 當我突然間感到驚訝地發現，原來是一般命題的連辭「是和不是」，卻總是沒有一個命題不是連著「應該和不應該」。
- 9-4. 這變化是無法查覺的，但有其最後的效應。
- 9-5. 以這應該或者不應該表達某些新的關係或者肯定，它應當被觀察和被解釋。且同時應當被給予一個理由。因為那看似不可理解的這新關係，如何能從完全不同於它的其他事物演繹出來（應加以解釋）。
- 9-5. 但如那些作者一般沒有預做防備，我建議讀者注意這差別，而這小注意將會顛覆俗眾的道德體系，且讓我們看這善和惡的區別，不是建立在外物的關係上，也不是被理性所認識的。

三、重點提示

休謨注意到許多學者討論到應該如何為，卻是根據事實。但在描述語句 (descriptive statements)和規約語句(prescriptive statements)之間有很大的不同。休謨要作者小心不要從實然命題(what is)導出應然命題(what ought to be)。但究竟如何能從「實然」導出「應然」語句？這問題由休謨的一小段話所提出，成為倫理理論的核心問題之一，且一般皆以休謨的立場是主張這樣的衍生是不可能的。另有些人則詮釋休謨不是主張我們不能從事實陳述進步到倫理陳述，只是人不能不通過人性這麼作。也就是不能不重視人的情感。休謨也許是第一個作規範和實證陳述區分的作者，這在社會科學和道德哲學普遍可見。摩爾(G. E. Moore)也以「開放問題論證」(open-question arguments)主張類似立場，想要去駁斥以道德性質等同於自然性質的做法，這就是所謂「自然主義的謬誤」(the naturalistic fallacy)。「開放問題論證」是由摩爾在其《倫理學原理》(*Principia Ethica*)一書所提出的。意在演證「善」

這述辭的不可定義性(indefinability)。這論證探討「任何使人快樂的也是善的」這樣的論證，以及質問「是否善便是說 x 是令人快樂的？」根據摩爾的說法，這些問題是開放的，其陳述是有意義的，它們仍會保持如此，不管什麼可以替代「快樂」。摩爾因此結論到任何價值的分析必定失敗。換言之，如果價值可以被分析，那麼那樣的問題和陳述便會瑣碎明顯。因為如此，價值必是不可定義的。根據 Moore 的定義，善是簡單、不可定義的、非自然的屬性。稱「善」是「非自然的」，非指它是超自然或神聖的，而是說「善」不能被化約為像需要或快樂般的自然性質。摩爾說：說所有善的事物同時也是其他事物，也許是真的。就像所有黃色的事物會製造某種光波是真的一樣。倫理學的目的在發現這些屬於所有善的事物的其他性質。但太多哲學家認為當他們給其他性質名稱時，他們實際上在定義善。那麼這些性質事實上就不僅是「其他」，而是絕對完全和善一樣。因此我們能給予「善」的唯一定義，是明顯的，我們只能指著一個行動或者事物，然後說「那是善的」。同樣地我們不能對一個瞎子描寫什麼是黃色。我們只能對一個有視覺的人提供一張黃色的紙或者一片黃色的布，然後說「那是黃色」。

善是非自然的性質

除了將善歸到不可定義的範疇，摩爾強調善是個非自然的性質。也就是說有兩個物體性質相同，就不會有不同的價值。不會兩件黃襯衫完全相同，除了他們有「善」的共同述辭（不會一件是善的，另一件是不善的）。一個物體「善」的性質是由該物體的其他性質所決定。因此如果有兩個物體性質上相同，他們必須有相同善的價值。

道德知識

摩爾反對基於自然主義謬誤的道德知識，有關本有善的問題，應由「道德直覺」("moral intuitions")來解決。道德直覺到的善是自明命題，提供給道德反省，但不能受到直接證明或否證。其觀點即所謂的「倫理直覺主義」。他說：「爲了表達我第一序集合的倫理命題（有關什麼是善？什麼是自爲目的？）是不能被證明或否證的事實，我有時接受 Sidgwick 的用法，稱它們是「直覺」。但我希望大家可以注意，我不是個一般意義的直覺主義者。Sidgwick 似乎自己從沒有清楚瞭解到他的直覺主義和常識理論的直覺有很大的不同。所謂的直覺主義主張我第二序集合的命題---肯定某種行動是對的或者是義務的命題---是不能由任何探究這類行動的結果來證明或者否證的。相反地，比起主張這我第一序集合的命題是直覺，我不會那麼急於去主張這類命題不是「直覺。」

摩爾將他的觀點和義務直覺論者的觀點分開，後者主張「直覺」可以決定什麼是對的或者是有義務的行動。摩爾作爲一個「效果論者」，他認為責任和道德規則應當由我們對於特別行動或者行動種類的效果來考察。同樣的，這是有關經驗探究的事，不是直覺直接對象的事。就摩爾的觀點，「直覺」不在顯示特殊行動的對錯，旨在顯示事物其自身的善，作爲我們所追求的目的。

四、補充資料

※ A. C. MacIntyre, Hume on “Is” and “Ought”, *The Philosophical Review*, Vol. 68, NO. 4. (Oct. 1959), pp. 451-468.

1. 休謨著名的段落究竟何意？標準的詮釋是沒有一套非道德的前提，能含蘊道德的結論。休謨反對將道德基礎建立在不是已是道德的基礎上。因此休謨主張德行的自律性，其立場近乎康德。
2. MacIntyre 反對這樣的詮釋，他的立場是：（1）如此詮釋休謨，有違當代邏輯學家對於休謨歸納法論證的某些觀點；（2）如果上述詮釋是正確的，那麼首先違背「休謨法則」（Hume's law 即此實然和應然的二分）自身。
3. 根據 Hare 的說法，如果想要從一個事實陳述過渡到一個道德陳述，需將道德陳述視為一個三段論的結論，而事實陳述則是其小前提。如此則需提供另一個道德陳述作為大前提。
4. 由於休謨在論歸納法時曾主張論證是演繹的，或者是有缺陷的，我們可以合理的期待他主張由於事實前提，無法含蘊道德結論，因此事實命題和道德判斷之間沒有任何關聯。
5. MacIntyre 卻認為這樣詮釋是不正確的。他的立場如下：

※

1. 如果休謨確實肯定從「實然」不可能導出「應然」，那麼他是第一個從事這不可能性的人。
2. 如果休謨確實肯定事實和道德判斷之間的邏輯不相關，那麼在他與他人的有關德行的討論上，卻有關於德行事實的討論，這是很怪異的。
3. 休謨的著作充滿人類學和社會學的語氣，只要他的道德理論有社會學的評論在整個論證結構有一必要地位，休謨便是將邏輯和心理學混為一談（休謨將道德行為視為受到因果關係支配的，便是將價值和事實混淆的一種做法）。
4. 休謨也時常以事實考量證明或者否證道德原則。如他說經過損益計算後可知，如果社會沒有正義，社會將崩潰瓦解，則人將墮入野蠻狀態。這顯然是從「實然」導出「應然」。

五、問題討論：

休謨提出「實然」和「應然」命題的區分，在當代道德哲學的發展上，有何意義？

休謨《道德原理探究》分解（一）

David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*

Sec. I Of the General Principles of Morals

第一節 論道德的普通原理

◎ 本節討論問題：

根據休謨的說法，「個人品德」(personal merit)是如何產生？道德普遍原理的研究應採取何種方法？其故安在？

* 133 段大要：

1. 否認道德區別實在性的人，即是不真誠的爭辯者。
2. 任何人均無法嚴肅地相信，對於人格特質和行動的情感和關注，每個人都很相似。
3. 人生來各個不同，後天的教育、榜樣和習慣更擴大彼此的不同。
4. 不管人怎樣遲鈍，他也會有對錯的想法，不管他多麼固執，也會承認他人也有類似印象。
5. 對付反對者唯一的方式就是不理他。等他發現沒有人一直和他爭執後，他可能會從無聊走到常識和理性這邊。

* 134 段大要：

1. 有關道德的普遍基礎是衍生自理性？還是情感？我們是藉著一套論證和歸納法？還是藉著立即情感和精緻的內感官，取得有關道德的知識？或者像所有真假健全的判斷一樣，對於每個理性的、有心智存有都是一樣的？或者像美和醜的知覺，它們可能完全建立在人類的特殊構成的基礎上？這些是最近開始產生的爭議。
2. 古代哲學家雖然經常肯定美德只是合乎理性的行為，然而一般而言，似乎只是視道德為品味和情感的事物。
3. 另一方面，現代研究者，雖然談及美德之美和邪惡之醜，卻經常藉著形上推論和從悟性最抽象的原理衍生出來的演繹法說明這些區別。

* 135 段大要：

1. 也許可以說道德的區別可由純粹理性所辨識，否則許多支配日常生活和哲學的爭辯從何而來？
2. 真理是可議的，品味則不然。存在於事物本性的是我們判斷的標準，我們每個人內在的感受，則是情感的標準。
3. 在幾何學中的命題可以被證明，在物理學中的系統可以被駁斥，但韻文的和諧，激情的溫柔，慧點的卓越，必然帶來立即快樂。
4. 沒有人會對於他人之美進行推論，但經常會對其行動之正義與不義進行推論。
5. 在每個犯罪的審案中，罪犯的首要目標便是去否認被控的事實，否認歸責他的行動。

6. 其次，是去證明如果這些行動是真的，它們也可能是無辜和合法的。
7. 藉著理解力的演證，第一點是可以肯定的；我們如何以為不同的心靈官能，足以固定其他演證？

* 136 段大要：

1. 那些將所有道德決定化約為情感的人，可能努力表示理性永不可能得出這性質的結論。
2. 他們說美德是可親的，邪惡是可厭的。這形成它們的性質或本質。
3. 但理性或論證是否能將這些不同的渾名，歸給任何事物？這必然會產生愛，那產生恨？
4. 或者有什麼其他理由，我們可以給歸給這些情感，除了人心原始的結構，那自然習於接受它們？

※

1. 所有道德思辨目的是教導我們責任，藉著適當呈現邪惡的醜陋和美德的美麗，產生相應的習慣，趨向其一，遠離另一。
2. 但這是否只能從理解力的推論和結論求得？而這些推論和結論根本無法掌握人的情感和運動和主動力量。
3. 他們發現真理，但如果他們發現的真理是無關利害的，使人沒有好惡，便不會對人的行動和行為有所影響。
4. 凡是榮耀的、公道的、生成變化的、高貴的、慷慨的，佔據了人心，激發我們去擁抱且保持之。
5. 凡是可理解的、或然的、真的，只有透過理解力的冷靜同意才能取得，在滿足思辦的好奇心時，終止了我們的研究。

* 137 段大要：

1. 這些論證是如此可信，我猜它都一樣堅固和令人滿意，理性和情感幾乎在所有道德決定和結論裡，都同時發生。
2. 很可能最終的裁判有賴於某些內感或者感受，是自然使之成為普遍的。
3. 最終的裁判宣布令人喜愛或者討厭、讚美或者責怪的人格特質和行動，給予它們榮耀或者貶抑、讚可或者責難的印記，使德性成為主動原理，並使美德構成我們的幸福，以邪惡構成我們的不幸。
4. 有可能最終的審判有賴於某種內在感或者情感，那是自然普遍賦予整個物種的。
5. 為了這樣的情感鋪路，對其對象作適當的辨識，我們發現經常有必要進行許多推論，以作精細的區分、公正的結論、形成遙遠的比較、考察複雜的關係、固定確認普遍事實。

※

1. 有些美，尤其是自然美，首次出現，便獲得我們的喜愛和讚許。如果它們不能產生這效果，任何推論都無法彌補它們的影響力，或者使它們更適宜我們的品味和情感。

2. 但在許多美的事物中，尤其是藝術，那便有需要運用推理，以感受適當的情感，而錯誤的品味經常需要論證和反省的糾正。
3. 我們有理由結論道，道德美屬於後者，是人為的，需要我們理智官能的協助，以使之對人心產生適當的影響力。

* 138 段大要：

1. 雖然這有關道德的普遍原理的問題，是很奇怪重要的，我們現在並不需要進一步去討論它。
2. 如果我們如此幸運，在這探究的過程中去發現道德的真正起源，那會容易顯示情感或理性究竟能多深入決定這性質。
3. 爲了達到這項目的，我們應盡量去跟隨一非常簡單的方法，我們應分析心靈性質的複雜性，那在日常生活中形成所謂的「個人德行」(Personal Merit)。
4. 我們應當考慮每個心靈的屬性，那使人成爲尊敬和喜愛、仇恨和輕視的對象，以及每個習慣或者情感或者官能，如果要將之歸諸於任何人，要不含有讚美或責難之意，便是對其人格和舉止有頌揚或譏諷之意。
5. 語言的性質引導我們幾乎無誤地形成道德的判斷，每套語言都有正反兩面的辭彙，無須任何推論，便可指導我們集合和安排可敬的或者被責備的人類品質。
6. 唯一推論的對象是去發現這兩類發生的情況，去觀察在可敬的和可受責備的性質，以觸及倫理學的基礎，發現所有責難或讚可所從出的普遍原理。
7. 由於這是個事實問題，不是抽象知識的問題，我們只能期待依從實驗方法，成功地從特殊事例的比較，演繹出普遍格準。
8. 其他科學方法，首需建立普遍抽象原理，之後演出推論和結論，可以使之在其自身更爲完美，但因人性的不完美，就道德和其他主題而言，這都是幻覺和錯誤的共同來源。
9. 在自然哲學中人們對於假說和系統的熱情可以消除，且除了對於衍生自經驗以外的論證，均不採取。此時正是他們在所有道德研討裡進行相同改革的時候，且應拒斥倫理學的每個系統，無論是否細緻或者精妙，皆須建立在事實和觀察之上。

休謨《道德原理探究》分解（二）

David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*

Sec. II Of Benevolence

第二節 論仁慈

- ◎ 本節討論問題：休謨將「仁慈」等同於「帶給人利益」，又以「使人快樂」、「解除痛苦」作爲判別「利益」的依據。孟子也曾說：「獨樂樂，與人樂樂，孰樂？」「與少樂樂，與眾樂樂，孰樂？」（莊暴見孟子曰：「暴見於王，王語暴以好樂，暴未有以對也。」曰：「好樂何如？」孟子曰：「王之好樂甚，則齊國其庶幾乎！」他日見於王，曰：「王嘗語莊子以好樂，有諸？」王變乎色，曰：「寡人非能好先王之樂也，直好世俗之樂耳。」

曰：「王之好樂甚，則齊其庶幾乎！今之樂，猶古之樂也。」曰：「可得聞與？」曰：「獨樂樂，與人樂樂，孰樂？」曰：「不若與人。」曰：「與少樂樂，與眾樂樂，孰樂？」曰：「不若與眾樂樂。」) 似乎同意休謨的利他主義，但又另說：「王何必曰利，亦有仁義而已矣」(孟子見梁惠王，王曰：「叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」孟子對曰：「王何必曰利？亦有仁義而已矣！王曰：『何以利吾國？』大夫曰：『何以利吾家？』士庶人曰：『何以利吾身？』上下交征利，而國危矣。) 顯見孟子有「義利之辨」。若從孟子和休謨對於「仁慈」的看法，究竟一致或有不同？

Part One

第一部分

* 139 段大要：

1. 仁慈或者溫柔的情感是可敬的，只要出現，便會獲得人們的讚可和善意。
2. 善於交遊、好脾氣、有人性、慈悲、感恩、慷慨、友善、仁愛和其同義辭，在所有語言都被視為是人性所及、最高美德的同義辭。
3. 這些可愛的品質伴隨出生、權力和卓越的能力，表現在良善政府或人們有用的教導上，他們似乎將人性提升到神聖的層次。(176)
4. 我們必須承認只有靠作善事，一個人才能真正享有作為傑出者的利益。如果只追求傑出，反而會使他遭遇危險和輕視。
5. 傑出者的唯一的特權，便是提供尋求他保護的弱者的庇護所。(177)

* 140 段大要：

1. 我們說沒有任何性質要比仁慈、人道、友誼、感恩、自然情感和公益精神或者同情他人，更應得到人們的普遍善意和讚可了。(178)

Part II

第二部分

* 141 段大要：

1. 任何仁慈者受到讚美時，他總是帶給和他相處的社群快樂和滿足。
2. 對他的父母，他盡孝養之道。對他的孩子寬大，不令他們感到權威。只有為了他們好他才會運用權威。
3. 他以仁慈和友誼和人們建立愛的聯繫。他的家人和部屬受到他的保護，不必靠好運。
4. 他使飢者得食，裸者得衣，無知懶惰者得到藝能和勤奮。(178)
5. 我們或可結論道，社會美德至少形成他們美德的一部分，是以人們普遍讚美他。

* 142 段大要：

1. 懷疑論者說，所有宗教崇拜的起源是來自於利用無生命的事物---太陽和月亮，雖然荒謬，但那是為了人們的生活所需和福祉。
2. 前述理由也是史學家認為英雄和立法者宜被奉若神明的理由。

* 143 段大要：

1. 所有德性的決定，造福公眾的條件總是最主要的。不論哪裡發生爭執，不管是在哲學或者日常生活裏，有關責任的範圍，唯賴人們真正的利益作為決定其確定性的根據。
2. 但任何從表面得到的錯誤意見一旦流行，只要有更近一步的經驗和健全的推論，提供我們有關人事更為正義的理念，我們便會收回最初的情感，重新調整道德上善惡的界線。
3. 賙濟一般的乞丐會受到讚許，因為這是扶困救危。但當我們發現這會使人遊手好閒和墮落時，我們便會將這慈善視為人性的弱點，而不是美德。

* 144 段大要：

1. 總之，人的情感是人最大的美德，而其中至少有一部分是想要增進人群的福祉，使社會得到幸福。
2. 我們對於能帶來這樣可敬結果的人格氣質，和任何美好影響和達成可欲目的的人，均會投以滿意和喜悅的眼光。
3. 社會美德永不會被視為沒有帶來利益、貧乏或者毫無結果。
4. 人類的幸福、社會的秩序、家庭美滿、朋友互賴，總是在人胸臆。

休謨《道德原理探究》分解（三之一）

David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*

Sec. III Of Justice

第三節 論正義

◎ 本節討論問題：

休謨將「正義」等同於「公利」(public utility)，並認為「正義」有適用與不適用的條件。此說明顯不同於西方傳統的「正義觀」，尤其是柏拉圖的「正義觀」。柏拉圖視正義為個人和城邦的美德，有其絕對價值，休謨以正義依附「公利」，僅有相對價值。不過中國古哲墨子也曾主張「義者，利也」，其說是否與休謨相同？你認為休謨的正義說在道德哲學上，有何利弊？

Part One

第一部分

* 145 段大要：

1. 正義對社會是有用的，其價值是無須證明的。
2. 公眾利益是正義唯一的起源，對於這美德有利後果的反省，是其價值唯一的基礎。
3. 假設有豐富的自然資源，使人無須勞作耕耘，便可免於衣食之憂。音樂、沉思是他唯一的事業，與人交談、歡笑和友誼，是他唯一的娛樂。

4. 在這樣幸福的狀態下，各種社會道德都會興盛起來，這時就不會有人想到正義。
5. 如果每個人都豐衣足食，哪還需要分配財貨？哪還需要爭奪利益？在這種情況下，正義便毫無用處，只是多餘的儀式罷了。

* 146 段大要：

1. 假設雖然人類的需求如同現在持續相同，然而心靈是如此擴大，如此富有友誼和慷慨，每個人都對其他人極為和善，對於自己和他人的利益一樣關懷，那麼正義的使用便會在博愛之後，人們也不會去考慮財產和義務的區分與界線。
2. 如果我知道他人已經照顧到我的利益時，我又何必去束縛他的行為？除非他認為給我的利益會大過對他自己造成的損害。而根據我天生的人性和友誼，我也不能容許他作出不適當的慷慨舉動。
3. 如果我的心沒有分別我和鄰人的利益，能和他同甘共苦，那何需在我和鄰人的土地間設下疆界？
4. 每個人都是他人的第二個自我，願將他所有的利益都信託給別人，不忌妒、不偏私、沒區分。那麼整個人類會形成一個家庭，大家共享一切，沒有私財的問題，只是小心的顧慮到每個人的生活必需，好像和我們自己的利益密切有關。
5. 現在人心不易找到這樣擴大情感的完整事例，但我們可以觀察家庭是最近乎這情形，個人間彼此互愛最強，在家人之間，幾乎沒有財產的區分。
6. 結婚的人受到法律凝聚，他們的情誼強到幾乎沒有所有權的區分。
7. 我們可以觀察到當每個原理陳義過高，大家都想要取得財貨，從人受掩飾的自私出發，覺得公有財產有所不便，於是又重新採用正義和私有財產的觀念。
8. 正是如此，正義的美德正出於人類交往和社會狀態的必要用途。

* 147 段大要：

1. 反之，若假設一個社會嚴重缺乏所有日常物資，即使極盡節儉和勤奮也無法使大多數人免於毀滅，使群體免於極度悲慘之境。這正義的嚴格律法在這樣嚴峻的情況下，只有擱置，將地位讓給必然性和自我保存的動機。
2. 正義的美德目的在確保幸福安全，維護社會秩序。但如果社會已因極度缺乏必需物資，將要毀滅，就會毫不恐懼比暴力和不義更大的惡，而採取之。
3. 公眾即使在較不緊急的情況下，沒有得到財產所有者的許可下打開糧倉，這執法者的權威可以符合公平。但不管多少人在一起，如果沒有法律的束縛或者司法裁判，在飢荒中平分一塊麵包，即使運用暴力，是否可被視為犯罪或傷害？

* 148 段大要：

1. 如果有位有德的人落入匪寇之手，失去法律和政府的保護，他必須如何面對這悲慘的處境？
2. 眼看著強權掠奪，毫不公平，藐視秩序，對未來結果如此愚蠢盲目，必有最悲慘的結局，且必造成大多數人的毀滅。

3. 同時他沒有別的辦法，只有武裝自己，不管他搶什麼人的劍或者盾，作一切防禦和安全的準備。
4. 他對於正義的尊重，不再能保護他自身和他人的安全，他必須訴諸自我保存而已，不再顧慮其他人。

※

1. 任何在政治社會的人，令公眾厭惡，依法在財務和人身上受到懲罰。
2. 那時一般正義的法則對他暫時擱置，這時處罰他符合社會的利益，如果他沒有做錯或傷害別人，就不會受到那處罰。
3. 公戰的憤怒和暴力便是各交戰團體間擱置正義的結果，他們知道這美德不再對他們有利或有用。
4. 戰爭的法律凌駕公平和正義，人們現在重視的是根據個別狀態利益計算的規則。
5. 如果文明人和野蠻人作戰，野蠻人不會遵守任何戰爭規則，這時文明人必須放棄遵守這些規則，因為那些規則已無法達到任何目的。只有盡可能地採取血腥致命的行動對付侵略者。

* 149 段大要：

1. 公平或者正義的法則完全有賴於人所在的個別狀態，且其起源於人們嚴格和規律地遵守它們所帶來的利益。
2. 反之，在任何可觀的情況裡，人們的生活狀態，產出極端豐富，或者極端缺乏，在人心中植入全然的溫和與人道，或者全人的暴虐和惡意，只要正義完全無用，你便完全毀了它的本質，擱置它加諸於人的義務。
3. 因之財產的觀念成爲所有公民社會所必需，因之正義是衍生自其對於公眾的利益，因之產生其價值和道德義務。

* 150 段大要：

1. 人們以爲生活在黃金時代的幸福生活，從未聽說忌妒、野心、殘酷、自私，他們只熟悉誠至的情感，慈悲和同情。
2. 甚至於沒有清楚「你」「我」的區分，那造成財產和義務，正義和不義的理念。

* 151 段大要：

1. 黃金時代的詩意虛構，和自然狀態的哲學虛構是一樣的。
2. 該說主張人類起源無知野蠻，如此盛行，他們沒有人和互信，只能靠自己的蠻力和機警來保護自己的安全
3. 沒有法律，沒有正義，沒有財產的區別，權力是唯一的裁判，由於人的自私和野蠻，導致所有人對抗所有人的永恆戰爭。
4. 那樣的人性狀態是否真的存在？或者即使存在過，是否值得稱說是「狀態」，應可質疑。
5. 人們至少生活在家庭—社會中，受到父母的訓練，遵守某些行爲規則。

6. 但如果這樣彼此爭戰暴力的狀態是真的，那麼由於絕對的無用性而擱置所有正義的律法，也是必要且不可免的後果。

* 152 段大要：

1. 文明歐洲人的優勢凌駕於野蠻的印地安人，使我們想像自己和這些人立足相同，使我們拋棄一切正義的限制，甚至人道來對待他們。
2. 在許多民族，女性幾被視為奴隸，不同於主人般的男人，完全不能擁有任何私有財產。
3. 雖然所有國家男性團結起來足以維持他們的獨裁，但女性以其魅力已能打破男性的結盟，和他們分享所有社會的權利和特權。

* 153 段大要：

1. 如果人類受到自然的限制，每個人都有每種官能，以自我保存，繁衍種族。
2. 如果人和人之間切斷所有的社會和關聯，出於造物主的意願，顯然如此孤獨的人，不能施行正義。
3. 互相尊重和容忍沒有任何作用，它們絕不會指導任何講理的人的行為。
4. 激情的輕率的作法，沒有受到對於未來後果反省的節制。
5. 如果一個人只愛自己，只依賴自己維護安全和幸福，他會盡最大的力量來爭取優先利益，不受任何自然或利益的束縛。
6. 但是假設兩性在自然結合建立家庭，為了維持家庭立刻有了特別的規則，雖然沒有考慮到將其他人納入這規則。
7. 又假設如果有許多家族結合成為一個社會，那和其他家族分開，為了保持和平和秩序，擴大他們到社會範圍的極至，但如果超過範圍，那些規則便成為毫無用處。
8. 但如果許多社會位了彼此方便和利益，共同維持一種交往，這正義的疆域會持續擴大，和人的視野以及彼此關係的密切成比例。
9. 歷史、經驗和理性足以教導我們，在人類情感的自然進步中，有一我們對於正義尊重的卓見擴大，和我們熟習其帶來擴張的利益成正比。

休謨《道德原理探究》分解（三之二）

David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*

Sec. III Of Justice

第三節 論正義

◎ 本節討論問題：

休謨一再以「有用」、「公利」作為「正義」的基礎，其用途在分配財富，又將正義的原理視同如歸納法，種種說法，站在倫理學的立場看來，有何利弊得失（事實上，休謨並沒有解釋我們可以賦予何種行動以美德之名，他從來沒有告訴我們什麼是「有德」的；也沒告訴我們他所謂的「必要的」是什麼意思）？如果我們提出柏拉圖的問題，什麼是「正義」

的標準(the standard of justice)，休謨會如何回答？

Part Two

第二部分

*154 段大要：

1. 如果考察指導正義和決定財富的特別律法，人類的善是這些律法和規則的唯一目標。
2. 不只是爲了社會的和平和利益，人們的財產應當分開，且我們分開所遵守的規則必須是爲了增進社會的利益。
3. 假設有理性的造物，對於人性生疏，考慮何種正義和財富的法則最適宜增進公眾，在人們之間建立和平和安全。
4. 顯然他的想法會是將最大的財產給予最廣的美德，使每個人根據其天生傾向，有爲善的力量。
5. 在神權社會，有一無限智慧存有，受到特殊意志的支配，這規則或可有其最明智的作用。
6. 但我們人類如果要執行這樣一條律法，因爲它本來含糊，且每個人甚爲自負，以致無法確定其價值。也沒有確定的行爲規範可由之而生。整個社會必面臨立即瓦解的後果。

*155 段大要：

1. 自然對人類如此大方，將她的禮物平分給所有物類，加上藝能勤勞，每個人都可享有基本必需，甚至安樂人生，除了偶有小疾，仍可免於病痛。
2. 只要一旦不平等，劫貧濟富，滿於虛榮，一個人可能花銷比許多家庭甚至一省的口糧。
3. 平等的原則高度有用，不是完全不可行。據說斯巴達曾經做到，產生最好的結果。
4. 但歷史和常識告訴我們，不管完全平等的觀念如何特別，基本上是不可行的，如果說不是對人類社會有極度危害。
5. 如果私有財物如此均分，人們不同程度的藝能、用心和努力會立刻打破那平等。
6. 如果你節制這些美德，你會使社會墮入極度怠惰的狀態。不但不能防範某些人行乞，反而使整個社群貧困。
7. 所有權完全平等毀去所有從屬的關係，極度弱化行政權威，使得所有的權力就和財富一般，到達同一水平。

*156 段大要：

1. 爲了建立規範財富的立法，我們必須熟習人性和人的處境。必須拒絕表相，那也許是假的，雖然特別。必須尋求最有用和有利的規則。
2. 俗人的知見和一點點經驗便足以達到這目的，只要人們不要太自私或者太激情。
3. 考察所有自然律法的作者，便可見他們提出的原理最終都是爲了人類的便利和需要。

*157 段大要：

1. 有時社會利益需要特殊情況的正義規則，但因爲一些規則一樣有利，因此無法決定取

其中哪一個。

2. 任何謹慎的人，在特殊情況下，豈會違反個人私有財產，犧牲公眾利益？
3. 人民的安全是最高的法律，所有其他殊別的法律均從屬其下。
4. 一般情況下，這些律法會受到尊重，因為公眾的安全和利益是對公平無私的政府，常有的要求。
5. 民法提供自然準則一地位，給予約定不同的條件，根據立法者提出不同的有用性。匯票和期票，根據大多數國家的法律，比起債券、貸款和正式的合約其時效更短。

***158 段大要：**

1. 所有財富的問題都從屬於民法的權威，那會根據每個社群的特殊便利，延申、限制、修正、改變自然正義的規則。
2. 律法已經獲者應當經常參考每個社會的政府構成、風俗、習慣、氣候、宗教、貿易等狀況。
3. 最近一位天才和學者（孟德斯鳩）從事這課題的研究，從這些原理已建立起充滿明智思想的政治知識體系，且不乏穩定性。
4. 什麼是一個人的財產？即是唯有他可以合法使用的。
5. 但區分財富所根據的規則是什麼？則必須訴諸成文法、習俗、先例、類比，許多條件。這些條件有些是穩定不變的，有些是任意多變的。但其終極是為了人類社會的利益和幸福。
6. 如果不作此考量，那就沒有比有關正義和財產的律法更古怪、不自然的、甚而迷信的了。

***159 段大要：**

1. 在迷信和正義之間有實質的不同，前者瑣碎、無用、造成負擔，後者對於人類福祉和社會存在是絕對必要的。
2. 如果不考慮這情況，所有關於權利和財富的考量，便毫無基礎，如此便和俗眾的迷信一般。

***160 段大要：**

1. 正義顯然是為了促進公眾利益，維持文明社會，正義感要不是來自我們對於那傾向的反省，或者就像飢渴和其他嗜欲、憤恨、對生命的熱愛、兒女的親情和其他激情，是來自人性的簡單本能，是人性深植相似的有益意圖中的動能。
2. 如果後者是這種情形，財產作為正義的目標，也有簡單源始本能的區別，並非任何論證或反省可確定。
3. 但誰聽說過這樣一種本能？或者有新的發現研究這課題？果如此，我們也許可以期待去發現身體有新的感官，那逃過所有人的觀察。

***161 段大要：**

1. 雖然這似乎是一個很簡單的命題，說自然以一本能情感區分財富，然而在實際上我們會發現這需要成千上萬的本能以達到該意圖，且用於辨識最精密和最細緻的事物。
2. 因為需要財產的定義時，便可見取得財產的方式是靠佔領、勞力、規定、繼承，還是合約等等。我們能以爲自然會以其原初本能，教導我們所有取得財產的方式嗎？
3. 所謂繼承和合約代表的觀念無限複雜，即使千百本律法書籍也無法充分解釋。
4. 自然賦予人的本能都是簡單的，擁抱這樣複雜人爲的課題，創造理性的造物，能不將這些事交由理性處理嗎？
5. 但這說樣是不夠的。實證法當然能讓渡財產，是否有另一種源初本能，讓我們便是君王和貴族的權威，畫下裁判他們財產的界限？
6. 雖然他們的裁判是違法的，我們必須爲了和平和秩序的緣故，容許他們有決定性的權威，能終極規定財產所屬。
7. 我們豈會有對於所有統治者的先天觀念？這些體制難道不是出於人類社會的必須？

※

1. 在所有時代和國家，同類鳥所築的巢都是一樣的。這裡我們看到本能的力量。
2. 人在不同時代和地方，造出不同的房子，這時我們見到理性和習慣的影響力。
3. 相似推論可從我們對於生殖的本能和財產制度的比較產生。

***162 段大要：**

1. 會引發對這理論懷疑的，我認爲是教育的影響和習慣的養成，借之，我們習於責怪不義，而並沒有在每個事例裏意識到它所造成致命的後果。
2. 我們最熟悉的觀點不易把捉，我們經常因某些動機而行，易於機械地持續而爲，沒有在每刻回想反省到什麼是我們的初心。
3. 這便利毋寧是有必要的，使我們能將正義引導到如此普遍的地方，到每處，這習慣可在所有社會適用，且需要某種謹慎，來辨識其真正起源。
4. 這事情並非如此含混不清，甚至在日常生活中，我們每刻都會訴諸公利的原理，並問到：「什麼是這世界必由之途？」社會如何能在如此失序的情況下維持？如果財富的分配完全無用，誰能想它在社會裡有一席之地呢？

***163 段大要：**

1. 因此我們大致得到這知識的力量，能決定尊重或者道德讚許的程度可來自我們對公眾利益和效用的反省。
2. 維護社會必須有正義，這是那美德唯一的基礎。由於沒有任何更高的道德卓越表現可以受到尊重，我們可以結論到這有用性的條件，一般而言，是最強的能量，是最能支配我們情感的。
3. 因此，這必須是有相當部份美德的來源，可歸諸於人道、仁慈、友誼、公眾精神，和其他這一類的社會美德。它可說是道德讚同孝順、正義、真誠、正直，和其他可敬、有用品質和原理的唯一來源。

4. 我們完全同意哲學的規則，甚而是共同理性的規則。任何原理只要在一事例裡被發現有一強大的力量和能量，就可在所有相似的事例裏發現同樣的能量。這確實是牛頓主要的哲規則。

休謨《道德原理探究》分解（四）

David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*

Sec. IV Of Political Society

第四節 論政治社會

◎ 本節討論問題：

休謨認為人群社會之間之所以遵守正義和公平，是爲了其所帶來的利益。如果利益少於正義所帶來的害處，那便無須遵行。將「利益」作爲建立「國際法」的基礎，其利弊得失如何？

*164 段大要：

1. 如果每個人都足夠明智，時時瞭解到他遵守正義和公平有強大的利益，且其心靈的力量強大到堅持維護一普遍遙遠的利益，和現前的享樂與便宜對立，那便永不需政府或者政治社會，人人可保有它的自然自由，和他人一起生活在完全和平和諧的狀態裏了。
2. 如果自然正義自己足以約束人的行爲，又何需制定人爲的實證？何必創造君主，如果從來沒有任何失序或不公的情形發生？何必在任何時刻減縮我們的本有自由，如果其最大的作用僅可見於維持天真和利益？
3. 顯然如果政府完全無用，它永不會有任何地位。而這忠誠責任唯一的基礎便是以維護人們之間的和平和秩序，以確保社會的利益。

*165 段大要：

1. 當一些政治社會成立了，大家維持很大的交往，那時立即需要在那特殊情況有用的、一套新的規則。通常名爲「國際法」(Laws of Nations)。
2. 這類法律規定大使的人格神聖，不受侵犯，不得用有毒武器、寬待戰俘等，對於國家和王國有利的事情。

※

1. 正義的規則普遍在個人之間，在政治社會裡則不是完全擱置的。
2. 獨立國家之間每天都有盟約，如果經驗上沒有發現某些影響力和權威，那不過是浪費羊皮紙。
3. 但在個人和王國之間有所不同，人性如果沒有個人之間的結社，便無法維持。又如果不去尊重平等和正義的法律，便不會有個人之間的結社。
4. 失序、混亂、所有人對所有人的戰爭，是放浪行徑的必然後果。

5. 不過國家可以不需與他國交往而維持。他們甚而可以在一些平常戰爭中維持下去。
6. 對於正義的遵守，雖然在他們之中是有用的，並不如在個人之間需要那麼大的維護。道德義務和這有用性成比例。
7. 所有政治人物和大多數的哲學家會同意，爲了國家在特殊緊急狀況下，可以不遵行正義的規則，將任何條約或者盟約廢棄，如果嚴格守約只是對締約的一邊嚴重地偏頗。
8. 不過他們承認，只有最急迫必要的情況下，才容許個人破壞承諾或者侵奪他人財產。

***166 段大要：**

1. 在人長期無助的嬰兒期，需要父母的結合以養育下一代。這結合需要對婚姻的貞潔和忠誠。
2. 沒有這樣一種效用，我們可以說根本不會有人想到這種美德。
3. 而不貞對婦女而言，要比對男人更致命。因此貞潔的律法對女性要比男性嚴格。

***168 段大要：**

1. 那些住在一個家庭裏的，經常有放浪的機會，如果婚姻允許近親結合，或者有律法和習俗容許此事，便沒有任何辦法能維持純潔風俗。
2. 亂倫於是成爲最有害的事，極度墮落和道德醜惡也伴隨之。

***170 段大要：**

1. 我們應維持友誼、喜愛、親密，這是維持社會中的信賴和良好溝通所必需。
2. 但一般而言，雖然偶而同時發生，追求健康和快樂使大家混雜在一起，爲了公眾的便利放棄了這格準。那時習俗提供無保留的對話，讓人可以不去理會自己不感興趣的熟人，而不致沒有禮貌或者好的舉止。
3. 甚至在以最不道德的原理建立的社團裡，對一般社會的利益造成最大的傷害，它們也有某些規則，社團成員所遵守的是一種錯誤的榮譽和私利。
4. 強盜和海盜不能維持他們惡毒的組織，如果他們沒有建立一個在他們之間新的分配的正義，且恢復這些平等的法律---那是他們對大多數人所違犯的法律。

休謨《道德原理探究》分解（五之一）

David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*

Sec. V Why Utility Pleases

第五節 何以功利使人愉悅

◎ 本節討論問題：

根據休謨的說法，他一方面否認遙遠時空的典範人物足以影響人的道德品格；另一方面卻又肯定道德人格與舉止有其普遍性，即使發生在敵人身上，也會得到我們的讚可。他的說法是否有矛盾之處？他所提出道德原理的依據，是否彼此相容一致？

Part I

第一部分：

*172 段大要：

1. 讚美社會道德的效用性，似乎是很自然的一件事，這是道德作家推論和探究的基礎。
2. 在日常生活中，我們可以觀察道效用性的條件總是合宜的，在讚美人時，沒有比說明他對公眾的有用性並且羅列他為人群社會服務的功績，更大讚美了。
3. 我們甚至會讚美一個無生命的形式，如果其部分的規律性和優雅沒有破壞其作為任何有用意圖的適宜性。
4. 而任何不成比例或者看似醜陋的東西，如果我們能顯示那特殊建構是為了有用的目的，也是最令人滿意的辯護。
5. 一艘船的船頭寬闊大於其船尾，似乎在一個藝術家或者有普通航海技術的人看來較為美麗，果如此，這船未能照著精確的幾何規律性構作，也違背所有機械律則。
6. 一棟建築其門窗如果都是正方形的，便會傷眼，以其不適合人所習慣的形狀。
7. 那麼一個人的習慣和行為如果對社會有害，對每個和他交往的人是危險有害的，當應此成為不受讚可的理由，且受害者會轉知每個旁觀者他最強烈的厭惡和憎恨的情緒。

※

1. 但也許說明有用性效果或者其相反的困難，不讓哲學家容許它們加入倫理學的系統，而使他們採用其他原理來解釋道德善和惡的起源。
2. 但受到經驗確認的原理，我們沒有正當理由去加以駁斥，只因為我們不能給予其起源一個滿意的說明，也不能將之分解為其他更普遍的原理。
3. 且如果我們稍加思考這課題，我們就不會對會對效用的影響力不明究理，當可從之演繹出人性最常認識和承認的原理來。

*173 段大要：

1. 從最明顯的社會道德的有用性，懷疑論者已推論出古代和現代，所有從教育產生的道德區別，是由政治人物的藝術先發明後鼓勵而得的，為的使人馴良，壓抑他們天生的殘暴和自私，那使他們無法適應於社會。
2. 我們必須承認這規約和教育的原理有一強大的影響力，也許經常增加或減少，超越他們自然的標準和好惡之情。且甚而在某些情況下，無須任何自然原理創造這類新的情感，如在許多迷信和守戒活動中可見。但所有好惡的道德情感，都來自於這個淵源，永不會被任何明智的探究者所承認。
3. 如果自然沒有做這樣的分辨，基於心靈的原始構成，這些語辭，可敬的、可恥的、可愛的、可惡的、高貴的、卑鄙的，在任何語言中就不會有一席之地。政治人物如果發明這些語辭，也無法使之為人理解，或者借之傳達任何觀念給人們。
4. 沒有任何事物要比這懷疑論者的悖論更為膚淺，如果在深奧的邏輯和形上學研究裡，我們能容易地消除這學派的吹毛求疵，好像在實踐的和更可理解的政治和道德知識中般，那就好了。

※

1. 社會道德必需被容許有一自然美和親和性，那先於所有規約或教育，要使未受教育的人尊敬它們，喜歡它們。
2. 這些美德的公利性是主要的條件，從之衍生出他們的價值，因此它們有推動這些美德的目的，必是在某些方面有利於我們，必然把握到我們某些自然的情感。
3. 要不是取悅自私自利的考量，就是出於更寬大的動機和尊重。

***174 段大要：**

1. 大家都肯定每個人和社會有強大的關聯，且知道一個人無法自己獨活。因此他偏好能促進社會秩序的習慣或原理，並確保他默默擁有無量祝福。
2. 只要我們重視我們自己的快樂和福祉，我們必需讚美正義和人道的實踐，借之社會的結盟才能維持，每個人才能得到相互保護和協助的果實。
3. 從自愛演繹出的道德原理，或者尊重私人利益，是明顯的想法，完全不是出於懷疑論的胡亂攻擊和激烈破壞。
4. 就拿 Polybius 來說，他是最偉大的、最睿智的且最有道德的古代作家，曾將自私是為我們所有道德情感的起源。
5. 雖然這作者有堅強的實踐感，且對於所有無用的細節感到厭惡，使他對現前課題有很大的權威，然而這不是由權威決定的事，自然和經驗的呼聲似乎明顯反對這樣的自私理論。

◎名詞解釋：

Polybius: 古希臘政治家和歷史家，生於西元前 200 年，死於 118 年 (born c. 200 BC, Megalopolis, Arcadia, Greece, died c. 118. Greek statesman and historian who wrote of the rise of Rome to world prominence.)。

***175 段大要：**

1. 我們經常對於美德的行動投以讚賞，即使發生在古代和遙遠國家發生，以最精密的想像力也無法發現任何自私的表相，或者找到這些遙遠的事件與我們現前快樂和安全有任何關聯。
2. 一項慷慨、勇敢和高貴的作為，即使是我們的對手所為，也會得到我們的讚賞。然而其結果，即使我們也許知道其後果對我們的特別利益是有害的。
3. 塑造一個值得讚美人格的典範，包含所有可敬的道德美德。提供某些事例，以卓越的方式表現其自身。
4. 你準備取得所有你的聽眾的尊重和讚美，他們不會探究那擁有高尚性質的人生活在什麼時代和國家，只考慮一種條件---對於自愛是最根本的，或說是對我們自身個別幸福的關懷。

***176 段大要：**

1. 這只是個很弱的藉口，當受到這些事實和論證的壓力說，我們藉著想像力的力量，將

自己送到遙遠的時代和國家，考慮我們應可從這些品格得來的好處，如果我們曾和那些人同世代，且能他們交往。

2. 一個真實的情感或者激情能從一個已知的想像利益產生，是不可理解的。尤其當我們看見真實的利益，且那經常被認為是完全不同於想像的，甚而有時會與之對立。
3. 當一個人被帶到險崖的邊緣，往下看不能不顫慄，這想像危險的情感鼓動他，產生和真實安全對立的意見與信念。
4. 但這想像力在此是受到一個令人驚訝物體的出現所支持，且沒有普及，除了它也可受到更的協助，以及物體不尋常的出現。
5. 習慣很快使我們習於危崖的高度，使我們喪失錯誤和虛假的恐懼。在我們形成人格和行為舉止的評估上，相反的事是可觀察的。且我們越習於對於道德原理的精確審查，我們越有細緻的情感辨識邪惡和美德之間最細微的差別。
6. 我們在日常生活中確實經常宣稱各種道德確定性，那對我們而言這類事物沒有任何新奇或不尋常之處，也沒有任何錯誤的觀點或者偏愛，可以維護它們反對如此平常和熟悉經驗的理由。
7. 經驗主要形成觀念的連結，任何連結能建立和支持其自身，以直接和那原理對立，是不可能的，

***177 段大要：**

1. 有用性是合宜的，且得到我們的讚可。這是一個受到日常觀察確認的事實。
2. 但什麼是有用？為何有用？當然是為了某人的利益。
3. 誰的利益？不只是我們自己的：因為我們讚可經常超過只為自己。必須是為了他人的利益，為了那些以其人格或行為受到讚可的人的利益。
4. 這些我們可以結論道，無論多麼遙遠，並非完全與我們無關。
5. 藉著開放這原理，我們應當發現一種分辨道德的偉大來源。

休謨《道德原理探究》分解（五之二）

**David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*
Sec. V Why Utility Pleases**

第五節 何以功利使人愉悅

- ◎ **本節討論問題：**休謨再次站在利他主義、功利主義的立場出發，肯定人性有自愛和同情的道德情感，認為這是道德起源的依據。在此，就其肯定人性必關懷他人苦樂的論點而言，其立場與儒家相近。然而他認為這些情感與理性無關，僅照顧人的利害好惡，有頗與儒家明「義利之辨」的道德理想主義頗有不同。請就此節所說，再次比較休謨之說與儒家學說之異同。又休謨的利他主義和墨子「以利為義」之說，又有何異同？

Part II

第二部分：

*178 段大要：

1. 自愛在人性中是有如此廣泛能量的原理，每個個體的利益，一般而言，是如此和社群的利益緊密相關。因此哲學家是有理由的，他們想像我們對於公眾的所有關懷，也許可以化爲對於我們自身幸福和保存的關懷。
2. 他們每刻看見讚可或責難的例子，對於人格和行動滿意或者不悅，他們支配這些情感、美德、或者邪惡的事物，他們觀察到前者有一增加幸福的傾向，而後者則增加人類的痛苦。
3. 他們質問我們對社會有任何普遍的關懷，或者對於他人的禍福可有任何冷漠的憎恨，是否是可能的。
4. 他們發現要去考慮所有這些情感作爲自愛的形態是比較簡單的，他們也發現一種刻意，至少爲了這原理的單一性，在利益密切的結合裡，在公眾和每個個人間是明顯可見的。

※

1. 但無論這利益的經常糾葛，我們很容易取得自然哲學家根據培根爵士的說法，得到正確的實驗(*experimentum cruces*)，或者，那可在任何可疑或者含糊不清中，指引正確方向的實驗。
2. 我們發現私利不同於公利的事例，甚而是彼此抵觸的。然而無論利益的分歧，我們仍觀察到道德情感的持續。
3. 且不管這些不同利益在何處講理地並存，我們總是發現有一講理情感的增加，對於美德較爲喜歡，對於邪惡則感到厭惡，那我們稱之爲感激和報復。
4. 受到這些事例的驅策，我們必需放棄那以自愛原理說明每種道德情感的理論。
5. 我們必須採取一個更具公眾愛好的說法，且承認社會的利益即使爲了其自身之故，也不是完全與我們無關的。
6. 有用性只是一種朝向某目的的傾向。如果說任何事物因作爲達成目的的手段，而令人喜歡，但又說該目的自身對我們毫無影響，這是矛盾的說法。
7. 因此如果有用性是道德情感的來源，如果這有用性不總被認爲只考慮其自身，那麼每件對社會幸福有貢獻的事，會直接使我們讚可，得到我們的善意。
8. 這個原理已說明大部分的道德起源，既已有了如此明顯和自然的解釋【註一】，我們何必去尋求更爲深奧遙遠的體系？

【註一】

1. 毋庸多言去研究我們爲什麼有人性，或者對他人有一同胞感情(a fellow-feeling with others)。只要說這是我們經驗到的人性中的原理，就足夠了。
2. 我們必需在某處停止考察這原因，每種知識都有某些普遍原理，此外我們無法發現更普遍的原理。
3. 沒有人對於他人的苦樂是絕對漠不關心的。幸福帶給人快樂，悲慘帶給人痛苦。這點每個人自己都知道。

4. 不管是出於什麼目的，這項原理都不可能分解為更簡單、更普遍的原理。
5. 即使有可能，也不屬於目前討論的課題。我們可以很篤定地說將這些原理視為原初的，幸福--是所有這些原理想要達到的結果，是足夠明顯的事了！

***179 段大要：**

1. 我們領悟人道和仁慈的力量有任何困難嗎？或者想要理解幸福、喜樂、繁榮等給予快樂的層面，和痛苦、受難和哀傷等給予不安的層面有困難嗎？
2. 何瑞斯說人向他人微笑和流淚的表情，借了微笑和淚水。若人孤獨存在，除了感官或者思辨的享樂以外，他會失去所有的享樂。
3. 因為他的心作用，沒有得到同胞的共鳴。這悲傷和哀悼的標記，以悲情影響我們。但自然的象徵，使得眼淚和哀鳴總與悲憫和不安混合。
4. 如果悲傷的效果以如此鮮活的方式影響我們，當惡意或者作亂的個性和行為呈現在我們面前時，我們是否能對其產生的原因毫無感覺？或者冷漠以對？
休謨舉一故事，當他拜訪一善良人家，受到熱情招待的時候，卻聽說曾有惡鄰想剝奪主人的財產，該惡鄰是一殺人無數的惡魔，心中自然升起憤慨之情，對於造成這罪惡的人深惡痛絕。

◎名詞解釋：

Horace:

何瑞斯(Quintus Horatius Flaccus, December 8, 65 - November 27, 8 B.C.)是一位羅馬詩人，受到奧古斯都皇帝(Emperor Augustus)的喜愛，在西元前 17 年為皇帝寫了一首詩，以取悅參加所謂世俗大賽(the Secular Games)的貴族。和瑞斯在他的詩裡提供了自己的生平資料。我們知道他是一個自由民的兒子，他的父親是「拍賣經紀商」和「收稅人」。和瑞斯是 Venusium 人，長得矮胖，喜歡色情圖畫，大多數時間生活在他的退休農場。和瑞斯在羅馬受教育，之後在雅典學園遇到西賽祿(Cicero)。在希臘他參加了布魯特斯(Brutus)的軍隊，由於被渥太維(Octavia)和安東尼(Mark Antony)所打敗，他的家產全被沒收。在西元前 39 年，奧古斯都給予他特赦，和瑞斯成為羅馬財政部的秘書。59 歲過世，他將財產留給奧古斯都皇帝。

***180 段大要：**

1. 大致而言，可以肯定的是無論我們到何處，無論我們想什麼或說什麼，每件事都從人類幸福或悲慘著眼，且在我們的胸臆激發出快樂或不安的同情作用。
2. 無論是嚴肅工作或者無心娛樂的時候，這原理仍會發揮它主動的能量。

休謨並舉一劇場為例，演員所表演的劇情可以激發觀眾各種情感。因此描寫任何和引發人情緒無關的事，均有違劇場藝術的原理。

***181 段大要：**

1. 如果有關於國家、政府或者許多人受到影響的事件或者消息，即使對那些利益沒有立

即受到影響的人，也會極度感到興趣。

2. 這資訊急速擴大宣傳，大家都熱切的想聽，並且投以注意和關心。
3. 社會的利益似乎在這時候，以某個程度關係到每個人的利益。
4. 想像力當然受到影響，雖然所激發的激情不會總是那麼強和穩定，以致對於人的行為有很大的影響。

***182 段大要：**

1. 如果我們排除虛構和欺騙，在許多事例裏，我們可以看見對於狹隘的自愛和私人利益，人們被激起的強大關懷有多麼優越！
2. 大眾暴亂、黨派狂熱，對於領導頭頭的獻身服從，這是最明顯可見的，雖然是人性中這社會同情最不值得讚美的情況。
3. 這課題的膚淺無聊，不能使我們完全擺脫其所傳達人類情感的影像。
4. 當人躊躇，難以開口，我們甚至會同情這瑣碎的不安，並為他受苦。
5. 原則上批判所組合的字音或字母，使得語言的官能在記頌產生痛苦，似乎讓耳朵也同感刺耳不舒服。
6. 當我們以眼睛瀏覽一本書，我們敏感到那不和諧的文章，因為我們仍想像有人對我們複誦，受到這些刺耳之聲的影響。這就是我們的同情細緻的地方。

※

1. 輕鬆不受拘束的姿態和運動總是美麗的，健康和活力的氣氛總是怡人的。溫暖無拘束的衣服，使我們能蔽體，但不會拘住我們的肢體。
2. 在每個美的判斷裡，考慮受到影響的人的感受，和旁觀者溝通對於苦樂的相同感受。那麼如果我們不考慮他人行動和因之引發社會的幸福或悲慘，便對於人的人格和舉止無法作出判斷，又何足為奇？如果這裡原理是完全不主動的，那觀念的連結將如何運作？【註一】

【註一】

1. 與一個人所在處境成比例，根據他所在之處的關係，我們總希望他或多或少是好的，當我們失望的時候，便會怪他沒用。如果他的行為和舉止更為錯誤，令人反感，那我們便會更去責怪他。
2. 當一個國家的利益干擾到另一個國家，我們評估一位政治家便是根據他提供給國家的策略和建議所造成的好的還是壞的結果，而不會去考慮帶給其敵人和對手的偏見。
3. 他的同胞是他眼前最近的目標，我們則決定他的人格。
4. 由於自然植於每個人的人心對於自己國家最強大的情感，我們永不會想去尊重遙遠的民族國家，那將帶來競爭。
5. 不必，每個人都想對自己的社群提出好的建議，我們是講理的。比起一些鬆散、不確定的、有關族群利益的觀點，那樣更可以促進人類普遍的利益。至於不確定的觀點無法產生有利的行動，因為缺乏他們可以發揮的、適合的、有限的目標。

***183 段大要：**

1. 如果任何人因冷酷無情或者狹隘自私的脾氣，對於人類苦樂的影像感到毫不受影響，那他也一定不會對於善惡的影像有任何感覺。
2. 另一方面，我們總是發現我們對同類的利益熱切地關懷，總是伴隨者一種對於所有道德區分的細緻情感，一種對於傷害人的作為的強烈憤慨，一種對於他們福祉的強烈認可。
3. 就這點，雖然一個人超越另一個人的偉大優越性是可觀察的，然而沒有人會對於他的同胞利益完全無動於衷的。因而無法分辨道德的善和惡，以其是不同行動和原理的趨勢。
4. 我們怎能以為一個有人心的人，有評價能力時，有可能會對於一個有利於他的同類和社群的和另一個有害的人格或者行為系統，不給前者一些冷淡的偏好，或者一點點尊重嗎？

※

1. 讓我們假定有個極其自私的人，讓他的私利超過所有他的注意，然而有時當他的利益完全不受影響的時候，他一定不可避免的對於人類的善有些趨向，使之成為選擇的目標，如果其他的條件是一樣的。
2. 如果有人行走時，會故意去踩一個與他沒有夙怨的人痛風的腳趾頭，就像踩在硬石頭上嗎？
3. 我們當然會將他人的苦樂放入考量，來評量許多行動的動機，且傾向於前者，我們也不能基於私心，作出損人利己的事。
4. 在多例子可見如果人道的原理可以影響我們的行動，他們必須一直有某些對於我們情感的權威，提供我們對於什麼有利於社會的普遍讚可，以及什麼是有害於社會的責難。
5. 這些情感的程度可以最為爭論的主題，但他們存在的實在性，我們以為必須受到每個理論或者體系的承認。

***184 段大要：**

1. 一個造物絕對邪惡，使人鄙視，如果自然界有這樣的東西，一定比不辨善惡更糟。
2. 所有他的情感必背離常情，直接和那些普遍存於人心的相反。
3. 任何對人類之善有貢獻的，因為與他的希望和慾望的經常傾向違背，必然造成他的不安和不讚可。
4. 反之，社會的動亂和悲慘之源，為了相同的理由，他必視之為快樂和滿足之事。

※

1. 如果我們承認摩尼教的善惡兩原理之碩，其無誤的後果是他們對於人類行動的情感，必是完全相反的，就像每一件事一樣，而每個正義和人道的事例，從其必然傾向，必取悅一個神，惹怒另一個神。
2. 所有人只要接近善的原理，其利益、或報復、或忌妒不會扭曲我們的氣質，我們總是根據泛愛的天性，偏好社會幸福，因此偏好美德甚於邪惡。
3. 絕對、不受激怒、無關心的邪惡也許從不存在於任何人的胸臆。或者如果有，必扭曲

所有道德情感和入道情感。

***185 段大要：**

1. 一個政治家或者愛國者，想要在自己的時代為自己的國家服務，比起些給予遙遠國家好處的，總是受到更高的尊敬。
2. 這善來自於他自己慷慨的人性，和我們較無關聯，似乎更不清晰，我們對之只有些微的同情。
3. 我們也許承認己的美德一樣偉大，雖然我們的情感不會到達同樣的高度。【註一】

【註一】

1. 以相似原因，行動和人格的傾向本身，不是他們真實偶然的後果是我們做道德決定或普通判斷的根據。雖然我們的真實情感或感情裡，不免會對那將其地位和美德結合、使自己對社會真的有貢獻的人更為尊敬，勝過那些只以好意和仁慈情感發揮社會美德的人。
2. 將人格和好運分開，只要稍微想一想，我們可以給予這些人同樣一般的讚美。這判斷糾正或者努力去修正表象，但不能完全勝過情感。
3. 這棵桃樹為什麼會比其他裸桃樹好？因為它生的果子又多又好。
4. 它是否會受到相同的讚美，如果蝸牛或害蟲將在桃樹還沒長成前將它毀掉？
5. 在道德習俗上亦然，樹的好壞不是由它的果子來判斷，我們豈不能輕易地區分自然和偶性，就如樹的情況一樣？

***186 段大要：**

1. 我們願和人往來，我們維持越多的社會交往，我們會越熟悉這些一般的喜好和不同，否則我們和他人的對話談論，將彼此無法理解。
2. 每個人都有自己的利益、因之而有的好惡，那無法以相同程度影響其他人。
3. 因此一般語言是為了一般使用而形成，必需基於某些更普遍的觀點以塑形。必須符合情感加以讚美或責難的渾名，那出於社群更普遍的利益。
4. 如果這些情感，在大多數人不是像私心重的人這麼強烈，然而他們一定會做某些分辨，即使是最壞和最自私的人，也一定會對善行有善的理念，對惡行有惡的理念。
5. 同情要比我們對於自己的關切更為模糊，比起對於我們較為親近的人，對於較為遙遠的人的同情要更為模糊。
6. 但為了這個理由，我們有必要在我們對於人的人格冷靜判斷和思考裡，使我們的情感更為大公和社會性。
7. 此外，我們經常改變我們在這特殊情況的處境，我們每天遇到和我們處境不同的人，如果我們一直堅持自己的觀點和立場，他們不會維持和我們交往。
8. 情感的接觸，在社會和交談裡，使得我們形成某些普遍不變的標準，借之我們會對人格和人的舉止同意或者不同意。
9. 雖然我們的心不是完全有這些普遍理念，也沒有以善惡之德普遍抽象的差別規範它的

所有的愛和恨，不顧自己和較為親近的人的私利，然而，只要這些道德的差別產生相當大的影響力，便少足以供給我們所有在交遊、佈道會、戲院和學校與人交談所需。【註一】

【註一】

1. 自然很明智的命令私人關係應當勝過普遍觀點和考慮。否則我們的情感和行動就會因為缺乏適當特定的對象而瓦解消失。
2. 因此，對於我們自己或者親近的人施有小惠，比起對遙遠的國家社會造福，更會激起我們愛和贊同的鮮活情感。
3. 但我們知道無論如何，要以反省糾正這些不公，且保存一個普遍的善惡價值標準，主要建立在普遍有用性上。

***187 段大要：**

1. 因之，不管怎樣，我們取這個題材，歸屬社會美德的功績，似乎仍有規律，主要出於這樣的考量，那是仁慈的自然情感使我們顧及人類和社會的利益。
2. 如果我們認為人類製作的原理，好像日常經驗和觀察所示，我們一定會結論到對那像人的造物，是不可能完全對於其同胞的好歹無動於衷的。在沒有任何特別的偏見的情況下，他會以促進他們的福祉為善，造成他們悲慘的為惡，而不會有其他的考量。
3. 這是行動間的一個普遍區別的含糊的根源或大略，和個人的人性進化成比例增加。他和那些受傷害獲得利益者的關聯，和他對他們悲慘或快樂的鮮活概念，使他依比例地會作出譴責或讚可。
4. 一個慷慨行動僅在古老的歷史或者遙遠的公報裡提到，不必然會引起強烈的讚美和羨慕的情感。
5. 在那樣一個遠距離，美德像一顆恆星，雖然對理性之眼而言，它似乎和太陽在子午線上時一樣耀眼，就影響我們的感官而言，卻是無限遙遠，既無光，也無熱。
6. 借我們和人們熟悉或者友好將這美德拉近，或甚至藉著對這事流利的復誦，我們的心立即被擄獲，我們的同情感立即鮮活起來，我們冷淡的讚可立刻轉為熱切的有誼和尊敬的情感。
7. 這些似乎是人性普遍原理必然無誤的後果，可以再日常生活和實踐中發現。

***188 段大要：**

1. 再者，反轉這些觀點和推論：從後驗的觀點考慮這件事。衡量後果，詢問社會道德的優點如果不是衍生自人道情感，以其感染到旁觀者。
2. 這似乎是個事實，有用行的情況在所有課題讚美和讚可的來源，那常常適用於所有有關行動有德和失德的道德決定中。
3. 那是我們給予正義、孝道、榮譽、盟約、貞潔高度尊敬的唯一來源。
4. 那和所有其他的社會道德：人道、慷慨、慈善、可親、寬大、慈悲和謙遜，不可或分。且是那涉及人類和同胞的道德主要部份的基礎。

***189 段大要：**

1. 似乎在我們對於人格和舉止的一般讚可理，社會道德的有用傾向使得我們不受任何自利心的影響，且有一更為普遍和的廣泛的影響。
2. 這似乎有一傾向公共的善的趨勢，會促進社會的和平、和諧和秩序。且總是藉著影響我們所定的仁慈原理，讓我們站在社會道德這邊。
3. 且那似乎是個額外的肯定，這些人道原理和同情如此深入我們所有的感情，且有如此強大的影響力，好像可以促使它們去激發最強的指責和鼓勵。
4. 目前的理論是這些推論的簡單結果，每各似乎都奠立在規律經驗和觀察上。

*** 190 段大要：**

1. 不管是否有人道或者關懷他人這樣的原理在我們的本性中，當我們看到在無數的例子裡，只要有一種促進社會利益的傾向，是如此受到高度贊同，我們應該可以從之習得仁慈原理的力量。
2. 因為任何事物作為手段，去取悅對它毫不關心的目的，是不可能的。另一方面，如果這是可疑的，是否在我們的本性裡根植了任何道德責難和讚可的普便原理，然而當我們看到在無數的事例理，人道的影響，我們因而該結論道：任何促進社會利益的事，必然帶來快樂，造成災害的事，帶來不安。
3. 但當這些不同的反省和觀察在建立相同結論時，難道它們不是提供了無可爭議的證明麼？

休謨《道德原理探究》分解（六之一）

David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*

Sec. VI Why Utility Pleases

第六節 對我們有用的品格

Part I

第一部分：

***191 段大要：**

8. 人們承認沒有絕對受到譴責或者受到讚可的品格，逍遙學派認為平庸(*medium*)是美德的特徵，而平庸是根據效用來決定的。
9. 據此推理，我們在所有關於道德和明智的研究中，確立一種適當、值得讚美的平庸，那不會忽視任何從人格或者習慣得到的好處。
10. 擁有這人格的人享有的利益，絕不是自愛使我們作為旁觀者得到這些好處的前景，且使我們得到尊重和讚可。在此對於自私的假想，可以完全排除。
11. 如此有另一個不同原理使我們重視他人的福祉。
12. 幸福、享樂、成功、繁榮的觀念，和其人格的每個情況連結，在我們心中充滿了同情和人道的喜悅情感。

***192 段大要：**

1. 這些利益是由擁有某種人格的人所享有，便不會只靠自愛，只顧自己的感受，增進自己的尊嚴和讚可。
2. 我們相信，人們必定承認正當的推論是一個人格，無論對社會的公益或對他人的私利，都不會毫不關心。
3. 在每種情況下，心靈相似的秉賦既適於道德情感，又適於人性。同樣一種性情既易受高度的道德情感，又易受人性之情的影響。
4. 根據哲學規則，我們可推斷這兩種情感本是一種，因為他們在細節上都受到同樣的規律所支配，受到同樣的對象所影響。

***193 段大要：**

1. 對於執行任何有用事業最為必要的品質，是謹慎辨識。據之，我們可以和他人進行安全的交往，注意我們自己和他人的品格，評估我們工作的情況，採取達成目的或意圖的最可靠、最保險的手段。
2. 最好的人格，如果不是對人性而言太完美，便是不受脾氣擺佈的人格，而是輪流採用企圖與小心，以利達到某些意圖。

***194 段大要：**

1. 所有人生成功的前景，或者甚而勉強自足，如果沒有合理的儉約，均無法維持。
2. 積蓄日減，入不敷出，如柏拉圖所說不純粹嗜欲燃燒的靈魂，其肉體只是滿足嗜欲的工具，在大地遊蕩，擁有發現失去感覺的渴望。
3. 這就是我們看到毫無價值的浪蕩子，爲了荒淫享樂，敗盡家財。
4. 貪婪與吝嗇都不是美德。

***195 段大要：**

1. 誠實、忠誠、真實，因爲它們立即有利於促進社會利益，受到讚美。
2. 婦女因守貞而受到讚美，因不守貞而受到責難。

***196 段大要：**

1. 人人都承認對於幸福的渴望，但很少人成功地追求到幸福。主要原因是缺乏心靈的力量，使他們抗拒安逸或享樂的誘惑，引領他們走向教遙遠的利益和享受。
2. 我們對於對於一般事物的喜愛形成某些行爲的規則，和對於一目標甚於另一目標的某些偏好，這些決定，雖然真的是我們冷靜情感和偏好的結果，藉著對語辭的自然誤用，純粹理性和反省的決定。
3. 但有些目標當接近我們，或者取得有利的地位，那把握到我們的新或者想像力，我們的一般決斷經常混亂不清，寧願現前小的享受，不顧其後長時的羞恥和悲傷。
4. 不論詩人如何聰慧地、流利地讚頌現前的快樂，拒斥遙遠的名聲、健康或財富，顯然

這做法是所有放蕩、無序、懊悔和悲傷的來源。

***197 段大要：**

1. 自足是賢愚同樣可有的立基。
2. 除了父母的愛，是天生最強不受約束的，沒有任何理由強大到足以支持厭惡的產生。
3. 愛自身可以在背信忘義、忘恩負義、惡意不忠之下維持，但卻會立即被愚蠢毀滅。
4. 醜陋和衰老，也不比受到愚蠢激情的支配更致命。

***198 段大要：**

1. 有人問：對於價值的領悟是慢慢的產生？還是頓悟？
2. 是一眼看透卻不能深入，還是相反地透過專心致志，終底於成？
3. 是出於頭腦清晰還是豐富發明？
4. 如果不考慮哪個品質使人最適宜這世界，使其事業達於高峰，便無法回答此一問題。

*** 199 段大要：**

1. 特殊的風俗和教養會改變品格的有用性，因而也改變他們的價值。
2. 特殊的情況和偶然，在某種程度下，也有相同的影響力。
3. 私德要比公德更為任意。在其他方面，它們比較不會使人懷疑且引起爭議。
4. 近年來在我國，人們普遍在日常生活上重視公眾精神，在思辨生活上重視仁愛。
5. 無疑地，時有人懷疑道德秉賦的說法，甚而有時去否認它們的存在與真實性。
6. 斯多噶學派的禁欲主義者，反對快樂。伊比糾魯學派的盧西安(Lucian)，一方面縱情快樂，另一方面也是很有道德的作家，卻有時不能談及美德而不顯露出壞脾氣。
7. 除了審慎、小心、進取、勤奮、刻苦、節省、節約、講理、明智、明辨是非，還有許多秉賦，即使是最堅決的懷疑主義者也不能拒絕稱讚。
8. 自我克制、冷靜、耐心、堅貞、堅毅、深謀遠慮、周密、慎密、秩序、殷勤、鎮定、敏捷、善於表達，還有許多人無法否認的美德。因為這些美德在於為他人服務，有這些美德，無須任何對於公眾價值的主張，因此我們不必在意它們的虛假，可將之納入值得讚美品格的範疇。

Part II

第二部分：

***200 段大要：**

13. 我們也許可以考察身體秉賦、財富對於我們自尊自重情感的影響，並且去考慮這些現象是否能強化或者弱化現前的理論。
14. 所有古代道德哲學家以為我們可以期待身體之美，同樣期待心靈之美。我們給予每個人的每一種尊敬，都會有相同的起源，不論是起源於他的心靈秉賦，或是出於他外在環境的情況。
15. 動物的美是他們特殊肢體和身軀的結構，人體的美也在於闊胸、瘦腹、強骨、纖腿所

表現出來的活力。

16. 有用性的觀念及其相反，雖然沒有完全決定什麼是美或醜，但顯然仍是讚美或者厭惡相當大的來源。
17. 在古代身體的強壯和敏捷在戰爭中很有用，比起現在要更受到重視。
18. 就性別而言，如果男性有性無能的問題，女性不育，也是一種無用，會受到輕蔑嘲弄。
19. 在繪畫和雕塑的藝術裡，最重要的規則便是平衡。

***201 段大要：**

1. 一個人提高其社會地位，增進其財富，將可得到敬重和尊重。
2. 如果考察足以說明給予財富和權力尊重的假設，將可發現其來源於：繁榮、快樂、舒適、富足、權威以及其他帶給旁觀者滿足享受的意象。

*** 202 段大要：**

1. 在此可以結論道，財富為我們自己是可欲的，只是作為滿足我們嗜欲的手段。他們使他人產生尊敬，因為財富對那些人有影響力。
2. 這便是他們的本性或本質，他們直接作用於人生的財貨、便利和快樂。
3. 在許多歐洲國家，門第、爵位和榮譽，是人主要身分的識別。在英國，則更重視財富。
4. 兩種情況，各有利弊。在出身受尊敬的地方，消極萎靡的心處於懈惰的狀態，只想到身分和世系。至於富有的人是怠惰、腐敗、貪贓枉法、掠奪橫行，藝術、手工、貿易、農業繁榮。前者適合君主制，後者適合共和政體。
5. 我們發現在這些政府形式中，藉著這些風俗的有用性的改變，對於人類情感均有一合乎比例的作用。

休謨《道德原理探究》分解（九）

David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*

Sec. IX Conclusion

第九節 結論

◎ 本節討論問題：

根據休謨的說法，雖然有多種人類的美德是出於人的善良天性——人道和同情，但也有不少美德是出於對情感的節制與約束，如審慎、堅忍、謙虛等等，那些傳統倫理學歸諸於理性。休謨將之完全視為出於道德情感，是否恰當？又休謨對於道德原理採取「後效主義」(consequentialism)的立場，根據事物是否有利於自己和他人、是否能使自己和他人立即愉悅來判斷其是否合乎道德。休謨的立場與康德的義務論(deontology)正好相反，試比較兩者的利弊得失。

Part I

第一部分：

***217 段大要：**

1. 這也許是令人訝異的，任何人在如此晚年會發現有需要以詳細的推論去證明，個人美德完全在於擁有對於自己或他人有用、或者使自己和使他人愉悅的心靈品質。
2. 也許可以期待這原理在有關道德的最粗糙、不精熟的探究裡，取得其自身證據，無須訴諸任何論證或研究。
3. 不論什麼有價值的事物，如此自然地將自己區分為有用的，或者使他人愉悅的，和以我們應當進一步去尋求或者考慮這問題，作為美好研究或探究的事，是不難想像的。
4. 每件事對於自己或者他人必須擁有有用或者使他人愉悅的品質，以此完成對美德的描述，似乎是如此自然的表現，就像太陽之下有陰影，或者水中反射一樣。
5. 如果陰影投射的地上不是破碎不平整，或者這影像反射的表面不是波動不穩，那麼一個正確形狀立即呈現，無須任何藝能或者注意力。
6. 當一個理論如此簡單明顯，曾早已經過最詳細的考驗，那似乎是合理的推定，各種系統和假說已扭曲了我們的自然理解力。

***218 段大要：**

1. 但不管哲學遭遇到何種情況，這些原理在共同生活裡，仍然隱然維持。當我們採用任何頌詞或者譏諷時，除此而外也沒有任何其他題材可供讚美或者責難，或對於人類行動和行為加以讚美或者譴責。
2. 如果我們觀察人類，在工作或者享樂的過程裡，在討論和對話的過程裡，我們會發現除了在學校之外，沒有別的地方，會對這課題不知所以。
3. 你很快樂，如果有個人說，你把他介紹給別人的時候說你要把女兒嫁給 Cleanthes。他是一個高尚和善良的人。每個人和他在一起，都肯定受到公平友好的對待（對他人有用的品格）。
4. 另一個人也說，我恭喜你將會有個好女婿。他對於法律的刻苦用功，對於人和工作的領悟力高，且有超前知識，可預見他有最大的榮譽和成就（對自己有用的品格）。
5. 第三個人說最近我也遇到 Cleanthes，在歡娛的人群中，他是我們談話的靈魂人物，如此聰慧且有好的教養，如此勇敢而不感情用事，有如此多原創性知識，是我從未見過的（立即使他人愉悅的品格）。
6. 第四個人說如果你更瞭解他一點，會說他不只是在社交場合一時顯露聰明，也貫穿了他的整個人生，他的舉止容貌保持持久安寧，靈魂平靜。即使遭遇嚴厲考驗，遇到不幸和危險，以他偉大的心靈，也可克服這些困難（立即使自己愉悅的品格）。

#名詞解釋：

Gratian: Flavius Gratianus Augustus (April 18/May 23, 359-August 25, 383) 西羅馬帝國的一位皇帝(375-383)。他喜歡基督宗教，反對羅馬多神教，反對傳統賦予皇帝的多神屬性。

Castiglione: Baldasare Castiglione (December 6, 1478 – February 2, 1529) 文藝復興時期一位 Novellata 的大臣、外交官、詩人和作家。

***219 段大要：**

1. 就如在日常生活中每個有用或者使我們或他人愉悅的品格，可以作為個人美德的一部分，除此而外沒有其他可以被接受，如果人以他們自然無偏頗的理性來判斷事物，不受龐大的迷信和虛假宗教的矇蔽。
2. 獨身、齋戒、苦行、禁欲、克己、謙卑、靜默、獨居，和整套僧侶的美德，為何在無論何處都會受到心智健全的人的拒斥，不正是因為這些品格毫無用處，既不能增進人在世上的福祉，也不能有利於其群體，更不能增加自身享樂的能力？
3. 反之，我們觀察到，它們超過所有可欲的目的，僵化我們的理解力、硬化我們的心臟，矇蔽了我們的想像力，且使我們性情乖張。
4. 因此我們很有理由把它們放在惡行的範疇裡，也不會有足夠迷信的力量，使這世上的人完全扭曲自然的情感。

***220 段大要：**

1. 在現前理論似乎幸運地，並未涉入俗人有關普遍存在於人性的仁愛、或者自愛程度的爭辯；該爭辯永不會有任何結果，因為參加的人不容易被說服，也因為這現象，那可在兩邊之間作出如此散漫的、如此不確定的、如此多的詮釋，以致幾乎不可能精確地比較它們，或者將它們從任何確定推論或結論中導出。
2. 這對我們目前的意圖是足夠的，這當然是最大荒謬可爭辯之事，有些仁愛，無論多麼小，融入我們的心胸，某些對人類友誼的火花，某些鴿子的粒子和狼與蛇的元素一起，揉入我們的思想。
3. 容或這些慷慨的情感太弱，不足以移動一隻手或指頭。它們必須指導我們心靈的決定，在所有其他情況一樣時，對於有用於人的偏好，會過於有害和危險的事物。
4. 有一道德區分立即產生：對於責難和讚可的道德分辨；以及無論多麼微弱，對於一物的偏好和對另一物的厭惡。
5. 那些堅持人性自私的推理者，在聽到深植人性微弱的美德情感，也不會感到震驚。
6. 反之，他們樂意主張兩種學說，認為二者有不可或分的關聯。

***221 段大要：**

1. 貪婪、野心、虛榮和所有庸俗的感情，雖然不恰當地為自愛所涵蓋，均被我們排除在有關道德起源的理論之外。不是因為他們太軟弱，而是因為他們對那意圖沒有一個適當的指引。
2. 道德的理念暗含了某些所有人類的共同情感，那建議普遍讚美相同的對象，使每個人或者大多數人同意相同的意見或者與之有關的決定。
3. 它似乎含有某些如此普遍和廣泛的情感，廣及所有人類，使得最遠方的人的行動和舉止成為讚美或責難的對象，根據它們是否符合已建立的正確規則。
4. 只有這兩種條件屬於人道的情感。其他激情也產生於胸臆，許多慾望和厭惡、喜愛和憎恨的強烈情感，但這些既不被感到如此平常，也非如此廣泛，足以作為責難或者讚可的任何普遍系統和既成理論。

***222 段大要：**

1. 一個人必須離開自己特殊的情境，選擇一個他和其他人一樣的觀點，它必須推動某種

人類架構的普遍原理，觸碰所有人類都會同意的琴弦。

2. 如果他想要表達這人擁有傾向對社會有害的品質，那他已選擇了這共同觀點（對社會有害是惡的），觸及人人同意的人道原理。
3. 就如現在人心是由相同元素構成，從不會完全無視於公共的善，也不會完全不受人格和舉止的傾向所影響。
4. 雖然這人道情感不會普遍地被視為如虛榮或者野心那麼強烈，然而卻是所有道德或者任何責難或讚美通則系統的基礎。
5. 一個人的野心不是另一個人的野心，相同的事件或者目標也不會使兩人同樣滿意，但一個人的人性是每個人的人性，感動這情感的相同的目標對所有人都是一樣的。

***223 段大要：**

1. 但從人性產生的情感不只在所有人是相同的，也產生相同的讚可或責難，但他們也理解到所有人類；也沒有任何一個的行為和人格不是讚可或責難的對象。
2. 相反地，那些其他激情，一般受到自私控制，都會在每個人身上產生不同的情感，而對於大部分人類的利害，較無感覺。
3. 但如何區分依賴於人性和其他有關激情的不同？何以前者而非後者是道德的起源？
4. 不論何種行為，因感動我的人性的得到我的讚可，同時感動所有人類內心的相同原理，得到他們的讚可，但作為我的貪婪或野心，祇取悅我自己的內心而已，不會感動其他人類的貪婪與野心。
5. 但無論任何人的舉止，有一利益的傾向，對於我的人道情感而言無一是不悅的，不管這人多麼遙遠；但每個如此距我遙遠的人，既不能越過也無助於我的貪婪和野心，可視他為對那些激情無關緊要。
6. 這些情感的種類之間的區別有如此巨大且明顯，語言也很快為之塑模，必發明一套特殊的語辭已表達這些責難或讚可的普遍情感，那出於人道或者從普遍有用性，或者與之相反的理由。
7. 美德和邪惡於是為人所認識，道德原理也被認識，某些普遍觀念構成人的德行和行為，如此標準在這樣情境下受到期待。
8. 這行動被決定是符合我們的抽象規則的，其他則相反。且這普遍原理是經常控制和限制自愛的特殊情感。（註一）

（註一）

1. 從理性和經驗似乎可以確定粗魯未受教育的野蠻人，主要以私人利害作為他愛恨的根據，且對於行為的普遍規則或系統概念模糊不清。
2. 人在戰場上遇到敵人，不只是為了現前，也是為了以後，除非施以極度的懲罰和報復，否則不會滿意。
3. 但我們習於社會規範，更廣泛地去反省，考慮到為了他的國家和社群，任何人在相同情況下會作相同的事。我們自己在相同情況下會有相同做法；就一般而言，這是維持人類社會最好的格準，且藉著這些設定和觀點，我們能以某種方式糾正我們粗魯和狹隘的情緒。

4. 雖然我們的友誼和敵意在很多情況下，仍受到私人利害考量的支配，我們至少尊敬這普遍規則，那是我們習於尊重的。我們藉著將惡與不正義歸給我們的敵人，指其行徑反常，以發洩那些從自愛和私利而來的情緒。
5. 一旦我們的心充滿憤怒時，它便不會缺乏這種口實；雖然有時藉口是瑣碎的，就像 Horace 被傾倒大樹壓了，他就要追究最先種樹的人殺人罪一樣。

*** 224 段大要：**

1. 從群眾暴亂和所有激情的事例裡，我們知道社會在激發和維持情緒上的影響力。而最無法控制和失序的情況，我們會發現常常是從最輕微和最瑣碎的事件裡爆發的。
2. 索倫不是很冷酷的但也許是個不義的立法者，他會處罰在內戰中保持中立的人。我相信很少人會在這樣情況下，招惹這種懲罰---如果他們的情感和思考能被容許以受到赦免。
3. 自私和任何哲學都不足以使人完全冷酷和漠不關心，他必或多或少不受共同心理大火的點燃。
4. 道德情感在生活中如此有影響力，第一眼看來，卻發生於如此小和細緻的原理，亦不足為怪。
5. 但我們必須說這些原理是社會性的和普遍的，他們以一種方式形成反對邪惡或者失序的黨派，那是它的共同敵人。
6. 且對於他人仁慈的關懷，或多或少瀰布於所有人類心中，是所有人都相同的。它更經常發生於思考過程中，受到社交和談話所珍視，引起責難和讚可。是以孤獨和未受教養的天性，會從他們可能被哄入睡中驚醒。
7. 雖然其他激情原來更強烈，然而自私且私密的，經常受到這力量的控制，導致我們的胸懷受到那些社會性和公共性的原理所支配。

*** 225 段大要：**

1. 另一動力構成我們道德情感很大的力量，是好名。那以無法控制的權威，支配所有慷慨的心靈，且經常給予所有它們的設計和努力一個偉大的目標。
2. 我們爲了持續且熱誠追求在這世上的一種人格，一個名聲，我們經常謹慎言行，考慮其在他人眼中受到的責難或者尊重。
3. 這經常自省的習慣，使得所有對錯的情感保持生命，在高尚本性中產生對其自身和他人的敬重，那是每個美德最可靠的守護者。
4. 動物的方便和快樂在它們的評價裡下沉，而孜孜不倦地追求每個內在美和道德恩惠，這心靈伴隨每種完美性，能裝飾美化一個理性的造物。
5. 在此我們最爲熟習的完美德性是：顯示許多同情的力量。我們的道德情感自身主要是那本性的情感，我們對於和他人人格的尊重，看來似乎出於保存我們自身這樣人格的關注。且爲了達到這目的，我們發現有必要以人類相應的讚可，作爲搖擺判斷的支柱。

*** 226 段大要：**

1. 但我們也許可以習於此事，如果可能，排除每個困難，讓我們容許這些推論均爲假。
2. 即使我們接受當我們決定將快樂是出於有用性的觀點，分解爲人道情感和同情時，我們已接受錯誤的假說；抑或我們承認有必要找出其他解釋，以肯定其他有生命、無生

命或者理性的事物，如果有促進人類福祉和利益的傾向。

3. 無論理解一事物因其傾向某種我們漠不關心的目的而被讚可，有多麼困難，且讓我們忍下這荒謬性，考慮其後果。
4. 先前形容或定義個人美德，必須保持其證據力和權威性，我們必須容許每個對於個人與他人有用和令人愉悅的心靈的性質，使得旁觀者得到一種快樂，引起他的敬重，於是得到美德或德性的美名。
5. 正義、忠誠、榮譽、實在、忠貞、貞潔，不正是因為它們能促進社會之善而受到重視嗎？
6. 這傾向不正是和人道、仁愛、寬大、慷慨、感恩、謙虛、溫柔、友誼，和所有其他社會美德不可或分嗎？
7. 我們能懷疑努力、審慎、節儉、守密、秩序、堅忍、遠見、判斷和所有這類美德與成就，寫上幾頁都寫不完的這些性質傾向，正是促進其擁有者的利益和幸福的性質，是他們美德的唯一基礎嗎？
8. 誰能爭辯一個使人永久安寧和歡欣的心靈，一個高貴的尊嚴和不屈不撓的精神，一種對周遭所有人溫柔的情感和善意，如其更為自娛，也是一更為有生命力和令人喜悅的景觀，尤其是較諸哀傷的沮喪之情，受到焦慮的折磨，憤怒的刺激，或者陷入最卑鄙、墮落的境況？
9. 至於那些立即帶給他人愉悅的品質，足以為自己說話。一個人要是自己或者和他人在一起時，從沒感到任何詼諧或溫情、談吐高雅的魅力，那他是不會快樂的。

***227 段大要：**

1. 我知道沒有比對於任何課題的肯定或者獨斷，更為非哲學的做法。甚至如果過分地堅持懷疑論，會對於所有正當的推理和探究造成傷害。
2. 我相信只要有最自滿和自大的人，他們通常最容易犯錯的，因而給予激情主權，而沒有適當的慎思熟慮和約束，是以造成最嚴重的謬誤。
3. 然而我必須承認，說明這些事在強調我不能比目前更為肯定任何其他真理，那是我得自推理和論證的，這要比全然基於對於個人和他人有利和使其愉悅的品質，更為確定。
4. 但當我反省到雖然地球的體積和形狀已被測量和描摹，雖然潮汐的運動已得到解釋，天體的秩序和動力已受到他們適當律法的支配，無限其自身以簡化到運算，然而人們仍在爭辯有關他們道德義務的基礎。
5. 當我想到這點，我便退回缺乏自信和懷疑的狀態，懷疑如此明顯的一個假說如果為真，所有人當早毫無異議地投票贊同了。

休謨《道德原理探究》分解（九）

David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*

Sec. IX Conclusion

第九節 結論

Part II

第二部分：

*228 段大要：

7. 說明道德讚可是德行或美德的依據之後，剩下來的便是考慮我們與之利害相關的義務，繼而探討是否每個重視自身幸福和福祉的人，否會據之實踐每個道德責任。
8. 如果根據前述理論可以得到確認，我們會想盡一步發展可以經得起推理和探究考驗的原理，將可貢獻於人生，促進道德和社會美德的進步。
9. 雖然任何命題的哲學之真並非依賴於其自身促進社會利益的傾向，但如果一個人如果提出一個理論，不管多麼真，卻導致實踐上的危險和惡果，那他是缺德的。
10. 何必蒐集散佈在自然角落裡令人不悅的事物？何必把深埋的瘟疫挖掘出來？
11. 你研究的創新性也許值得羨慕，但你的理論會受到憎惡。人們會同意如果他們不能駁倒那些理論的話，最後也會把它們沉入永恆的沉默，加以抹殺。
12. 真理如果危害社會，那將不如那有益有利的錯誤。

1. 但什麼是比我們剛才已說過更有益社會的哲學真理？那代表所有美德真正且最迷人的魅力，使我們輕鬆地、親切地、且樂於接近它？
2. 許多聖人和有些哲學家覆蓋在她身上的憂鬱外衣掉落，只剩下溫柔、人道、仁愛、可親，甚至適當時刻遊戲、嬉鬧、和歡樂。
3. 她不談無用的嚴厲和嚴格、苦行和自我否定。她宣稱她唯一的目的是使他的信徒和所有人，在他們生活的每一刻，如果可能，儘量快樂愉悅。
4. 她唯一要求的是正當的計算和對於較大快樂的穩定喜好。

*229 段大要：

7. 從自利的觀點看，擁有立即有用或者使人愉悅的美德是可欲，當然毋庸證明。據此，道德學家蒐集有關節制是有益的、縱欲是有害的說法。且如果酗酒無害，那也就不會是惡的或值得責難。
8. 這似乎同樣多餘去證明伴隨良好舉止和聰慧的美德，正直、溫柔，要比與之相反的性質更為可欲。
9. 虛榮本身，不必考慮其他，便足以作為一個使我們希望去擁有這些成就的動機。
10. 所有的失敗均來自不好的教育，缺乏能力，偏頗固執的氣質。
11. 如果與人群社會無關，沒有任何樂趣是真實的，沒有任何社會是令人愉悅、讓人容身的，如果一個人只感受到自己一出現便不受歡迎，且發現他身邊的人討厭憎惡他。

*230 段大要：

5. 為何從幸福和自我利益的觀點看，人道、慷慨、慈善這些更為擴大的德性，要比機伶和禮貌這些受到限制的能力更值得人欲求會令人懷疑呢？
6. 難道是爲了恐怕如果不作出榮譽和利益的重要犧牲，便無法滿足這些德性？即這些社會情感會干擾到私人利害麼？
7. 不管多麼粗糙地以爲自私和社會情感或者氣質之間的矛盾，也不過是自私和野心、自私和報

復，自私和虛榮之類的對立罷了。

8. 需要某種原初傾向以作為自愛的基礎，愛好對其所追求的對象，沒有比仁愛或者人道更能符合此一目的了。

***231 段大要：**

7. 如果人生缺乏激情，一定是枯燥無聊的。若人以爲他有能力型塑自己的氣質，讓他系想他爲了幸福和享樂，會選擇什麼樣的嗜欲和慾望作為基礎？
8. 他會觀察到成就感帶來的滿足感，和其力量及強度成正比。但除了這對所有人一樣的利益，仁慈、友誼、人道和仁慈的立即情感，是獨立於所有財富和意外的甜蜜、平和、溫柔、使人愉悅的。
9. 這些美德除了有一怡人的意識或者記憶，使我們自己和他人保持幽默，且當我們保留盡我們對人類和社會義務的愉悅回想。
10. 雖然所有人對於我們貪婪和野心追求成功表示忌妒，然而我們幾乎肯定他們的善意和良善期望，只要我們遵守善道，且只要我們致力於慷慨的計畫和意圖。
11. 我們當發現何種激情結合如此多的利益，除了一種怡人的情緒，怡人的意識，好的名聲？
12. 除開這些我們可以觀察到的真理，人們是頗有自信的，也不會因爲他們不會希望自己是慷慨的，友善的，人道的，以致對社會失責，而是因爲他們沒有自覺到這些。

***232 段大要：**

5. 以最大的誠意對待邪惡，儘可能對之退讓，我們必須承認並沒有任何藉口，即令出於自私讓我們好邪惡甚於美德。也許除了正義的例子，人可能因爲其正直而受到損失。
6. 雖然我們同意不去考慮財產，沒有社會能維持。然而以人類處理事務方式的不完美，一個懂事的小廝在特殊情況下，也許以爲以不忠的行爲可以獲致相當財富，而不致嚴重違背社會規定。
7. 誠實是最好的政策，也許是一個好的通則，但可能有很多例外。也許最有智慧的人，既遵守這普通規則，又會利用所有例外的便宜。

***233 段大要：**

6. 我必須承認如果一個人認爲這推論很需要一個答案，不容易找到一個會令他滿意信服的。
7. 如果他的心不抗拒危害的格準，如果他願有作惡或者卑鄙的想頭，他確實會失去相當大的爲善的動機。且我們可以期待他的做法會回應他想法。
8. 但所有率直的性質，對於背叛和欺騙的厭惡，是如此之強，無法從任何利益或者金錢好處的觀點與之抗衡。
9. 內心的平靜，正直的意識，對自己行爲的滿意檢查，是這些幸福必備情況，會受到每個誠實的人所珍視或者涵養，因爲他們認爲這些是重要的。
10. 這人經常滿意於看見小廝儘管裝模作樣，洩漏他們自己的想法，當他們以謙虛和詭計欺騙，一引誘人的事件發生了，人性如此脆弱，立刻掉入陷阱，若能從中脫逃，也不免名譽受損，失去對人類未來的信賴和信任。
11. 但如果他們如此狡猾成功，這誠實的人如果有任和哲學的色彩，甚或平常的觀察和反省，會發

現他們自己最後是最大的傻瓜，且犧牲了不可估計的人格享受，以他們自己只取得無價值的玩具和華而不實的東西。

12. 提供人性所必須所需甚少，以快樂的觀點看，在不必花錢購買的滿足如交談、社會、學問，甚至健康和人性共通之美作比較，也就是靠對於自己行為的平靜反省。我說拿這些和狂熱的、奢侈和消費的空虛娛樂間作比較，又如何？
13. 這些自然的快樂，確實真的是無價的，因為它們既在所得上低於一切價值，在享受上又超越一切價值。

休謨《道德原理探究》分解（附錄）

David Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals*

Appendix I Concerning Moral Sentiment

附錄一 論道德情感

*234 段大要：

- 如果接受前面的假說，那便可開始討論道德的普遍原理，考察理性或情感如何參入所有受到讚美或者責難的決定。
- 道德讚美的一個主要基礎，便在於任何品格或者行動的有用性上面。顯然理性在所有這類決定中，必有相當大的一份作用。因為除了這官能，沒有別的能教導我們品格和行動的趨向，指出它們對社會和個人的好處。
- 這是引起爭議的事情，令人懷疑、對立的利益可能發生，還有偏好也會影響什麼是有利的判斷。

※

1. 以正義為例，這美德原是屬於有效益的。
2. 而如果每個正義的事例，都像仁愛一樣對社會有用，便不會引起太大爭議。
3. 但有些正義的事例在一開始看來好像對社會有害，只有從長遠遵守普遍法則的觀點，從同樣行為是否可以不斷出現來看，才能見到它們對社會的好處。如此事情變得複雜了。
4. 社會不同情況，任何實踐的不同後果，各種不同的利益，許多時候都令人懷疑，引發討論和研究。
5. 許多法律的目標是根據正義來解決問題，公民之間的爭辯，政客的反省，歷史的前例和公眾紀錄，都有同樣的目的。
6. 有賴非常精確的推理或者判斷，在錯綜複雜、含混不清、對立的效用裏，作出真的決定。

*235 段大要：

1. 雖然理性在受到協助和加強時，足以指導我們品格和行動傾向是否有害或者有利，但卻不足以產生任何道德的責難或者讚可。

2. 效用只是對於特定目的的一種傾向，如果整個目的無關乎我們的利益，那麼我們也不會關心達到目的的手段。
3. 這裡需要一種情感，顯示其喜好有利的事甚於有害。
4. 這情感便是對人類幸福的感受，一種對於他們悲慘的憤恨，因為這些便是美德和邪惡想要去促成的不同目的。
5. 因此理性教導我們一些行動的傾向，而人性則喜好其中有用和有利的。

***236 段大要：**

1. 這悟性和情感的區分在所有的道德決定裏，似乎可以從先前的假說可以清楚看到。
2. 只要我們以為理性是道德的唯一來源，那我們將一無所得。茲證明如下：

※ I.

1. 一個謬誤的假說很容易維持真的表相，只要它只說一般原則，用一些未經界定的語辭，採用比較，而不是事例。
2. 這在哲學尤其明顯，將所有道德分辨都歸諸於理性，完全不考慮情感。
3. 這假說是不可能為人所理解的，無論在任何特殊事例裏，以任何特殊形象作出一般宣稱和考量。
4. 例如忘恩負義之罪，只要我們觀察到善意受到惡意回報，便可被瞭解認識。
5. 剖析這些情況，只以理性考察這罪惡或者責難之，你永不會得到任何結論。

***237 段大要：**

1. 理性所判斷的，要不是事實，就是關係。首先探究的什麼是我們在此稱作犯罪的事實，將之指出來，決定其存在的時間，描寫其本質或者本性，解釋其發現自身的感受或者官能。
2. 這罪行在於那忘恩負義的人的心中，他必須感受到它，意識到它。
3. 但這裏除了惡意的激情或者絕對不關心之外，什麼都沒有。
4. 你不能說這些在所有情況下都是犯罪。它們只有在針對以善意和善行對待我們的某人時，才是犯罪。
5. 因此我們可以推論說忘恩負義的罪行不是任何特殊個別的事實，而是出於複雜的情況，那可激起有種心靈結構的旁觀者責難的情感。

***238 段大要：**

2. 你可以說這說法是錯誤的。犯罪確實不是僅在某個事實裏---其實在性是我們以理性所肯定的，而是在於理性所發現的某種道德關係裏，就像我們以理性發現幾何或者代數的真理一般。
3. 但什麼是這種關係？就前面所說，我看到某人的最初善意和善行，然後看到另依個人的惡意和惡行。在這兩者之間有一種「相反的關係」(a relation of contrariety)。犯罪是否在這關係之中？

4. 假如一個人對我有惡意或作出惡行，我反之不理他，或者對他最初善行，這裡同樣也有一種「相反的關係」，然而我的行為確是直得讚美的。
5. 把這些事翻來覆去，你永不會將道德建立在關係上，而必會將之訴諸情感的決定。

#

1. 我們可以肯定 2 加 3 等於 10 除以 2。這相等的關係我完全可以理解。
2. 我理解如果 10 被分成兩半，兩邊的單元一樣多，其中任何部分和 2 加 3 比，其單元一樣多。但當你提出道德關係的比較，我得承認完全不瞭解你所說的。
3. 一個道德行動，一個罪行，如忘恩負義，是一個複雜的事。道德是否在於其部份彼此之間的關係？何以如此？怎麼如此？說清楚這關係，便可輕易看出與之有關命題的錯誤。

***239 段大要：**

1. 你說道德不是在於行動和對的法則之間的關係，它們是由善惡決定，根據它們是否符合對的法則。
2. 什麼是這對的法則？其根據為何？如何決定之？你說根據理性，是理性考察行動的道德關係。
3. 道德關係是由行動根據法則的比較被決定的，而這法則是由事物之間的道德關係來決定的。

※

1. 你說所有這些都是形上學。這就夠了，不需要比這個更強的錯誤設定了。
2. 在你而言形上學只是深奧的假說，永遠無法為人理解，也不能和任何個別事例或者說明一致。
3. 而我們所主張的假說是很明顯的，道德是由情感所決定的，它將美德界定為會帶給旁觀者喜悅的讚許情感的任何心靈行動或品質。邪惡則反之。
4. 我們於是進而考察一個明顯的事實，想知道什麼行動會有這樣的影響力。
5. 我們考慮所有這些行動一致的情況，並努力注意某些對於這些情感的普遍的觀察。
6. 如果你稱之為形上學，或發現其中有任何深奧之處，你只需結論到你的心靈轉向，並不適於這些道德知識。

II.

***240 段大要：**

- i. 任何時刻當一個人考慮到他自己的行為時，他必須考慮這些分別的關係。以人們的所有狀況和情境來考慮，以決定優先的義務和責任。就如要決定在任何三角形中線的比例，因此有必要去考察三角形的性質，以及其幾個部分彼此之間的關係。
- ii. 不過不必說這兩種情況的相似性，在他們之間終究有一極端的不同。
- iii. 一個思辨的推論者想到三角形或者圓形，考慮的是這圖形部分之間幾個已知的關係，以推論出依賴前者的未知關係。

※

1. 但在道德慎思中我們必先熟悉所有事物，所有它們之間的關係。從整體比較的觀點，

來固定我們的選擇或者讚可。

2. 如果沒有新的關係被發現，就沒有新事實能被確定。
3. 如果任何實質情況不為我們所知，或者令我們懷疑，我們便首需運用我們的探究或者理智官能去肯定之，在此之前必須擱置所有道德決定或者情感。
- iv. 當我們不知道一個人是否是侵略者的時候，我們要如何能決定殺他的人是否有罪，還是無辜的？但在知道每個情況、每個關係之後，這理解力就沒有運作的空間，也沒有任何事物是理解力可施展的了。
- v. 這時讚可或責難不是判斷的工作，而是心的工作。這不是思辨命題或斷言，而是主動感受或者情感。
- vi. 在理解力的探討中，從已知的情況和關係裏，我們推論出某些新的和未知的情況和關係。
- vii. 在道德決定裡，所有情況和關係必須先前已被認識，且心靈須從對於整體的直觀，來感受某些心的情感或者厭惡、尊重或者輕視、讚可或者責難的印象。

***241 段大要：**

1. 因此在事實的錯誤和對錯的錯誤之間有很大的不同，這就是為什麼其一會是罪行，而另一則不是。
2. 當 Oedipus 殺死他的父親 King Laius 時，因為他不知道和他有父子關係。且從那情況看來，他是無辜且非自願的，因而形成他所作行為的錯誤意見。
3. 當暴君 Nero 殺死他的母親 Agrippina 時，他知道所有關於他和母親的關係，所有事實的情況他都已先知道。但報復、或者恐懼、或者利害的動機，充滿他野蠻的心，淹沒了他義務和人道的情感。
4. 當我們表達對他麻木不仁的嫌惡時，不是因為我們看到有任何他所不知道的關係，而是因為我們的正直之心，使我們唾棄他，因他久已習慣讒言和重罪，變得鐵石心腸了。
5. 是以所有道德決定存在這些情感裡，而不在發現任何關係裡。
6. 在我們想要形成任何這類決定前，無論是對事還是對行動，每件事都必須認清。
7. 這時我們只有感受到責怪或者讚可的情感，從之我們可說這行動是犯罪的或者是具有美德的。

III.

***242 段大要：**

1. 如果把道德美和自然美相比，二者在許多情況下很相似，這學說便會更清楚了。
2. 所有自然美都有賴於部分之間的比例、關係和位置，但這是很荒謬的去推論對於美的知覺，就像對於幾何問題真理的認識一樣，完全在於對關係的知覺，全然是由理解力或者理智官能所執行的。
3. 在所有知識裡，我們的心靈從已知關係瞭解到未知的事物。
4. 但在作所有品味或者外在美的決定時，所有關係已先在眼前，我們因此根據事物的性質，和我們感官的傾向，感受到滿足或者嫌厭的情感。

※

1. 歐幾里德已完全解釋圓的所有性質，但並沒有對它的美置一辭。
2. 理由是顯然的，美不是圓的性質。美不在線條上的任何一部分，其部分只是離圓心等距離。
3. 只有形狀在心靈造成的效果，其獨特的結構使之產生這樣的情愫。
4. 如果你想在圓的所有性質裏找到美，要不是靠你的感官，就是靠數學推論，那是徒勞無功的。

※

1. 想到文藝復興義大利建築師 Palladio 和法國建築師 Perrault，看他們解釋一根柱子的所有部份和比例。他們談到柱子的上楣、中楣、底、頂、柱身和下楣，對其中每部分加以描述。
2. 但如果你問柱子美麗的情形，他們會回答這美不在柱子的任何一個部分上，而是來自柱子的整體，當複雜的形狀呈現在理智的心靈前時，容易引發這些美好的感覺。
3. 直到這樣一個旁觀者出現，只有這特別向度和比例的形狀，僅從旁觀者的情感引發它的優雅和美麗。

IV

***243 段大要：**

1. 無生命的物體也許彼此間有我們觀察到所有在道德行動者身上相同的關係，雖然無生命的東西從來不是愛或恨的對象，也沒有有德或不義的可能。
2. 一棵子樹高過並毀掉母樹，就像 Nero 謀殺母親一樣，如果道德真的存在於關係，無疑地二者犯了同樣的罪。

V

***244 段大要：**

1. 顯然人類行為的終極目的絕無法以理性說明，而完全可由情感和感情，無須依賴任何理智官能來解釋。
2. 問人為什麼運動，他會回答說因為他希望保持健康。如果你接著探究，他為什麼想要健康，他會回答說因為生病很痛苦。
3. 如果你繼續問，希望他回答他為什麼討厭痛苦，他就不可能再作任何說明了，這就是盡頭了，沒法再說其他事了。

※

1. 也許就你的第二個問題，他為什麼希望健康？他也許會回答因為健康才能讓他發揮才能，盡一己之職。如果你問他為何急於此事？他會回答因為他想要賺錢。如果你問為什麼？他會回答因為那是得到快樂的工具。在問下去，就荒謬可笑了。
2. 這是不可能的，以為可以一直問下去，以為一個理由背後，還有一個理由。
3. 一定有些事本身就是可欲的，因為它立即符合人的情感和感情。

***245 段大要：**

1. 現在美德視各目的，以其自身是可欲的，沒有任何費用或獎賞，只是為了它所傳達的立即滿足。

2. 這需要某些它所感動的情感，某些內在品味或感受，或者不管你喜歡稱它是什麼，那可將道德的善和惡分開，使人擁抱其一，拒斥另一。

* 246 段大要：

1. 因之理性和品味的界線可輕易確定。前者傳遞真假知識，後者傳遞美醜、善惡的情感。
2. 前者發現自然界的事物在自然中的實情，不予增減，後者則是創造的官能，藉著內在情感，以一種新的創造方式，將所有自然事物加上顏色。
3. 理性是冷酷無情的，不是行動的動機，行動只受到嗜欲或傾向的本能衝動所指導，向我們顯示取得快樂或者避免痛苦的手段。
4. 品味給予我們苦樂，因此構成快樂或痛苦，成為行動的動機，且是慾望和意志的最初泉源或者衝動。
5. 從已知或者設定的情況和關係，前者引導我們去發現隱藏和不可知的事，待所有情況和關係放在我們前面，後者使我們從整體感受到一個新的情感---責難或讚可。
6. 前者的標準建立在事物的性質上，是永恆不變的，甚而出於超卓存有的意志。後者的標準則起於動物的內在構造，是從超卓意志衍生而出的，那是祂賦予每個存有獨特的性質，且就其存在作了不同類別和階層的安排。

附件二 林正弘教授主讀資料

96 年學度教育部補助推動人文社會學科學術強化創新計畫

本計畫由教育部顧問室補助

休謨哲學經典研讀

An Enquiry concerning the Human Understanding

Section VI Of Probability

〈人類理解力探究〉 第六單元 機率與必然關連觀念

主讀人：林正弘教授(東吳大學客座教授)

紀錄：顧長芸 紀錄整理：俞懿嫻

2007.12.07.

本次研讀將集中討論 §6 “Of Probability”所引發的議題：

- I. **Summary:** 在論述歸納法的懷疑及必然關連觀念的來源時，為什麼要涉及機率問題？換言之，為什麼在 §5 (“Sceptical Solution of these Doubts”)與§7(Of the Idea of necessary Connexion)之間會插入 §6 ？此節在整個論述中扮演什麼角色？
- II. **Hume on Causality:** §6 中所討論的機率與當代的驗證理論和機率理論有什麼關係？換言之，此節所謂的「機率」到底是指「驗證程度」(degree of confirmation) 還是指「相對頻率」(relative frequency) ？此兩者之間的關係如何？
- III. **Pragmatic Justification:** §6 中的論點如何啓發對「歸納法的證成」問題的新思考方向？換言之，Reichenbach 和 Salmon 的 pragmatic justification of induction 可否由此節的論點引申出來？

I. Summary :

I-1. 問題大綱

Hume 為什麼在《人類理解力探究》一書中的第五節(〈對於這些懷疑的懷疑論解答〉)與第七節(〈論必然關聯觀念〉)之間，插進一個第六節，講 probability？這裡先要講的是 Hume 插進這一節，到底有什麼目的？

為了說明這一點，(1-1) 先需將 Hume 談 causality (因果) 問題，也就是《人類理解力探究》這本書的整個主要內容，作一個簡略的 summary，(1-2) 然後再回到「為何插入 probability 這一節？」的問題上。接著，(2) 再來討論 Hume 所謂的 probability，到底是指

「驗證程度」(degree of confirmation)? 還是指「相對頻率」(relative frequency)? 他這裡講 probability 和討論 probability, 衍伸了多少的觀念跟多少討論? 到底對當代科學哲學有什麼影響? 這是我講的第二點。(3) 第三點我要講的是, 從「論機率」這一節是怎麼引伸出來, 對於所謂「歸納法的懷疑」, 或者對「歸納法的證成」的問題。對於歸納法的證成這個問題, 當代的兩位哲學家, 一位是 Hans Reichenbach, 一位是 Reichenbach 的學生 Wesley C. Salmon, 他們提出來一個新的想法, 稱之為「歸納法的實用證成」(the pragmatic justification of induction), Hume 跟他們之間有什麼關係? 這部分討論, 我是根據 Wesley C. Salmon 在 1963 年發表的一篇論文, “The Pragmatic Justification of Induction”而來。

I-2. Hume 的《人性論》和《探究》

Hume 在二十七八歲的時候, 出版了他的第一本哲學書, 就是《人性論》(*A Treatise of Human Nature*)。這本書有四百多頁(有些版本超過六百頁)。為了說明這本書, 他又另外再寫了一本書, 就是各位正在研讀的這本《探究》(*Enquiry*)這本書寫的比較簡潔, 也比較清楚。他也一再勸告讀者要讀就讀 *Enquiry*, 不要讀他的 *Treatise*。可是好像一般哲學老師都不聽他的勸告, 包括我自己在內, 教 Hume 的時候都教 *Treatise*, *Enquiry* 只是做個參考。據我所知, 在台灣講 Hume 而遵照 Hume 的指示讀 *Enquiry* 而不讀 *Treatise* 的, 好像只有你們這個課。大部分教 Hume 的老師, 都是教學生讀他的 *Treatise*。這本書寫的比較詳細, 讀起來比較有趣, 可是讀這麼厚的書中那麼複雜的 arguments, 常常到最後不知所云。而 *Enquiry* 呢, 就比較簡潔明瞭。那麼我現在就開始講這個 Hume 的整個 program, 為什麼要加 Section VI, 講 probability。

I-3. Hume 的經驗主義：知覺、觀念和印象

現在我想對 Hume 的經驗主義, 做一個很簡單的介紹。

我們都知道, Hume 在英國經驗主義傳統的三大哲學家, 是第三位哲學家。他的前面有兩個人, 一個叫 George Berkeley, 更前面有一個 John Locke。這三個人一般認為是英國經驗主義的重鎮, 且他們出生的地方分配得非常均勻。John Locke 是英格蘭的人, George Berkeley 是愛爾蘭的人, 而 Hume 是蘇格蘭的人。其中 Hume 大家公認為英國經驗主義一位集大成的人物。什麼叫經驗主義? 便是主張知識主要是來自於經驗。但這不是說他們不相信理性, 當然知識還是要用到推理, 還是要用到理性, 可是經驗是絕對少不了的。經驗不是知識的充分條件, 可是絕對是必要條件。這跟理性主義者認為基本上根據人的理智直覺與推理(rational intuition and reasoning)就可以得到知識的這個說法, 是不太相同的。那麼經驗主義者怎樣說經驗是這麼重要的呢? John Locke 告訴我們說: 人的觀念(ideas)最開始是從感官經驗(sensation 或 sensory experiences)來的。如果沒有感官經驗, 不可能有任何的觀念。Hume 就接著說得更詳細一點。按照他的說法, 任何有辦法出現在我們腦筋裡面的東西或出現在心(mind)中的東西, 不管什麼, 全部叫做 perceptions。John Locke 的 ideas 相當於 Hume 的 perceptions。Hume 將 perceptions 分成兩種, 一種叫 impressions, 一種叫 ideas, 這什麼意思呢? 什麼叫 impression? 我不嘗試把 perception 和 impression 翻成中文, 因為這些英文語詞的中文譯詞頗有爭議!

I-4. Hume 的經驗主義：知覺、記憶和想像

如果我眼睛看著一個東西，然後我得到一個綠色的長方形狀的 perception，這就叫 impression，這是我用五種感官感知的。我看完了以後，在我眼睛不看的時候，再回想我剛剛看到的東西，我這時候並沒有 perception，我再靠記憶(memory)和想像(imagination)，使得綠色跟長方形重新呈現在我的腦筋裡面。我們可以靠記憶，使以前看過的顏色、形狀等重新呈現在我的腦中。那「想像」是什麼呢？「想像」是假定我回想過去看過的一個東西，這個東西是綠色的長方形。我又看到一個白色的球，但我從來沒有看過綠色的球。可是我可以想像把長方形的綠色拆開，結合白球的形狀，於是換成綠色的球。我睜著眼睛從來沒有看過一個綠色的球，我在我的腦子裡可以把原有的 perception 拆開，重新組合，這就是「想像」。所以不管是想像還是記憶，都會使你的腦中或心中呈現你的感官(眼、耳...)目前沒有感知到的 perception。這樣的 perception 就是 idea。

Hume 把 perception 分成 impression 和 idea。任何 perceptions, impressions 也好, ideas 也好, 他再把它們分成兩種, 一種是簡單的(simple), 一種是複合的(complex)。什麼叫複合的呢? 一個物體有形狀(shape)、有顏色(color)、有大小(size)。一個物體不可能只有形狀沒有顏色, 也不可能只有形狀、顏色, 而沒有大小。真實物三個都有, 還有其他的性質。如果你在腦筋裡面想像一個 image, 不可能只想顏色、沒有形狀、沒有大小。各位想想看, 你自己能不能辦得到? 你腦子裡面只想綠色, 不是想「綠」這個字, 而是只想綠的顏色, 但沒有形狀, 沒有大小。你應該無法做這樣的想像。你也許會說「可以啊, 我可以想沒有什麼形狀, 只是一大片綠色」。但那還是有形狀, 還是有大小, 怎麼會沒有呢? 所以實際的物體一定是這三者合在一起的, 不管你是把看到的東西重新呈現在腦子裡面, 還是你自己去想像的, 一定都合在一起。這便是 complex ideas。你可以將 complex ideas 再分開, 說它有大小、有顏色、有形狀。我們看到的是一個整個物體, 憑著什麼能力可以把它分開, 說它有顏色、有大小、有形狀? 如果可以聞到, 還有味道?

大概是這個樣子, 有兩個形狀差不多、大小差不多但顏色不同的東西, 你看過不同的顏色, 你知道顏色至少可以抽離出來。你看到同樣顏色的東西, 有的是球形的, 有的是方形的, 你就知道形狀有不同, 但顏色大小差不多。如此我們可以慢慢的學到, 物體是有形狀、有大小、有顏色等等的。但如果你事先都不知道有這些概念的話, 要學便要經過一個很困難的階段。我們不太曉得我們小時候這些概念到底是怎麼學來的, 這過程我們都已經忘記了。我們在學外語的時候, 大多透過已學會的母語來學外語, 有一種外語教學法, 叫做「直接教學法」。多年前, 台灣有人提倡以直接教學法來教初中英語, 不要透過中文來學英文。這個理論的根據是什麼? 我們的第一種語言為什麼學的比較好? 因為我們的第一種語言是概念和語言一起學的, 而第二種語言是用你的第一種語言來幫助你學的, 所以你學起來總是跟概念脫節。例如學英文“red”, 我們已先想到中文的「紅色」。紅色原來是一種顏色, 你紅色的概念老早學到了, 現在只是告訴你說紅色英文是叫做“red”, 所以這是用語文來學習語文, 也就不是那麼直接。英文直接教學法的目的就是不要用中文, 直接用英文字跟概念連起來。比如說我們直接看著「黑色的」鞋子、「黑色的」頭髮、「黑色的」黑板, 老師發出 black 的聲音。久而久之, 我們發現它們唯一共同的地方就是黑色。我們學

到這個顏色這個 simple idea。紅色、黑色等等這些顏色是最簡單的、沒有辦法再分割的觀念。你可不要告訴我各種顏色都可以用光波的長度來定義，因此不是 simple ideas。因為我們現在談的是你腦中或心中的 perceptions 或 ideas，而不是對這些 perceptions 的科學說明。你眼睛看的是什麼顏色，就是 simple impressions，你事後再回想，那是 simple ideas。

Hume 的 complex ideas，便是靠你的 imagination 可以組合的。我可以想像一個物體，其形狀、顏色、大小等等的組合是你從來沒見過的。畫家可以不要寫實，可以自己畫一個他想像的東西。可是這裡面最基本的觀念，不可能是自己想像來的。一個人如果從小就沒有看過紅色的東西，你不可能教會他紅色是什麼顏色，他非得親自用眼睛看到不可。如果黃、綠、橘、藍、靛、紫等顏色他都看過，你告訴他說除了這些顏色以外，你還未看過的顏色就是紅色。憑這樣他能想到紅色什麼樣子嗎？當然不會。所以這所謂的 simple ideas，最初一定要從 simple impressions 開始，impression 是靠你的五種感覺器官感覺到的。從這裡開始組合，所有顏色的 ideas，所有顏色的 perception，歸根究底，最初一定是從感官經驗得到的。這就是經驗主義最基本的學說。

II. Hume on Causality :

II-1. 知識與信念

光有 ideas 沒有辦法成爲知識。如果只有各種顏色、各種形狀的 ideas，你沒有辦法得到知識。由這些 ideas 所構成的一個命題(proposition)才會是知識。知識是你相信的對象，你相信的語句。知識是什麼呢？簡單講，知識就是你所合理相信的命題。只有一個觀念，還不足以成爲知識。例如「所有烏鴉都是黑的」，要是一個完整的句子，才是知識。你知道「三角形的內角和是 180 度」，這個才是知識。你知道過直線外一點，只有一條線與之平行，這個才是知識。那麼我們如何才會相信一個命題呢？就是要推理。我從我看到的一個東西讓我相信，從這個還要推出進一步的信念。所以知識的推理過程，是由你已經得到的信念，再推出其他的信念出來。那這從一個信念推出另外一個信念的過程，要不要用到經驗？要！光是純粹理性還得不到，還要靠經驗，這就是所謂的「因果關係的推理」(causal inference)。

II-2. 觀念的經驗來源：

我們有因果關係的觀念(idea of causation 或 idea of causality)，如果 Hume 沒有辦法說明這個觀念是怎麼樣從經驗得到的，那麼他的經驗主義就要垮臺了！因爲至少有一個 idea 歸根究底不是由經驗來的。這個有一點像 Locke 在他的 *Essay (An Essay concerning Human Understanding)* 花了一整章講無限(infinity)的概念。如果他沒有辦法解釋無限的概念是怎麼從經驗來的，他的經驗主義就要垮臺。我們有無限的概念，可是沒有人經驗過無限。我們說自然數一直寫會寫不完，自然數是無限的。可是誰經驗過無限？既使寫到一億也還沒完，你遲早要停止，沒有辦法再寫下去。一條線可以無限延長，但你無法劃出一條無限長的線。時間是無限的，可是沒有人經驗過無限的時間啊！然而我們竟然懂得無限的觀念。如果 Locke 沒有辦法說明我們是從什麼樣的經驗學到無限的觀念，我們也許就會懷疑無限

這個觀念是從經驗學不到的，那他說所有的觀念都來自於經驗就錯了。Locke 的解釋是這樣，無限是一個負面的、否定性的概念(negative notion)。他說自然數是無限我懂，可是我從來沒有經驗過。那我怎麼樣會有這個觀念呢？我一直寫下去，不管寫到多大，都想不出有任何的理由無法再寫下去。這個沒有理由無法再寫下去的經驗就是無限觀念的來源。就因為我可以一直寫下去，沒有理由必須停止，我就瞭解了無限。Locke 的這個說法有人批評，不過他努力嘗試去說明我們所有的腦筋裡面的 ideas，追根究底都是從經驗得到的。

II-3. 因果關聯和因果推論：

不管宇宙間的事物是否真有因果關係，我們人類心中確實有因果觀念，而且會做因果推理。Hume 對此必須加以說明。Hume 最喜歡舉的例子是撞球：白球去撞到紅球。我們認為白球撞紅球是原因，而紅球開始滾動是結果。我們相信兩者之間有因果關係。你有了這樣的觀念以後，才會懂得推理。因為過去你看到白球撞到紅球，紅球開始滾動，於是你認定白球撞到紅球是原因，紅球開始滾動是結果。有了這因果關係的觀念以後，你才會在下一刻只看到白球撞到紅球，只看到原因還沒有看到結果，你就會猜測這個結果會產生，這就是所謂的因果推理。

那我們是怎麼樣學會因果推理的？這個也是從經驗學來的。Hume 如果沒有辦法說明，我們就會以為因果觀念是天生的。於是 Hume 先說這個因果關係的來源，不是從演繹推理(deduction 或 demonstrative reasoning)來的。

演繹推理有一個特色，那就是前提的內容包含了結論的內容。例如：「人都會死，蘇格拉底是人，所以蘇格拉底會死」。這個論證有兩個前提：(1)「人都會死」，(2)「蘇格拉底是人」；其結論是：「蘇格拉底會死」。很明顯的，結論的內容老早就包含在(1)(2)這兩個前提之中。既使在更複雜的演繹推理，其前提之內容也早已包含其結論的內容，只是在我們尚未推理之前，未能看出來而已。前提的內容既然包含了結論的內容，則肯定其前提而否定其結論，就會產生矛盾。按照 Hume 的看法，因果推理不是演繹推理。以上述白球撞紅球為例，儘管已觀察過的成千上萬的白球撞紅球的個例，都產生了紅球滾動的結果，也不能保證下一次碰撞也會導致滾動。換言之，以已觀察過的個例為前提，這些前提的內容並未包含「下次碰撞也會導致滾動的結論」。肯定已觀察過的碰撞都產生了滾動，而否定下一次碰撞會導致滾動，並無任何矛盾。

II-4. 歸納法的證成---因果推論無法用演繹法：

歸納法剛好就相反，結論的內容並沒有包含在前提裡面，其內容超出前提的內容。例如我到現在為止觀察過的烏鴉都是黑的，那我就大膽的推測下一隻我還沒有觀察的烏鴉也會是黑的，或者是說全部的烏鴉都會是黑的。再例如自由落體，到現在為止所做過的實驗都符合自由落體定律 $h = \frac{1}{2}gt^2$ ，但那只告訴你說過去觀察都是如此，你又怎麼知道明天你觀察到的自由落體也會符合那個定律呢？你為什麼敢說所有在地球表面附近的自由落體都會符合這定律呢？這遠遠超過你的前提。你所做的實驗所記錄下來的那些證據是你的前

提。你做的這個推論太大膽，因為結論遠遠超過前提。正因為結論內容超過前提，我們知識才會有進展。可是同時也冒了一些風險，冒著錯誤的風險，這就是所謂的歸納法。

歸納法的前提既未包含結論的內容，則肯定其前提而否定其結論，就不致發生矛盾。想想我過去看過的烏鴉都是黑色，明天觀察到一隻白色的烏鴉，有什麼不可能？沒有什麼不可能，沒有矛盾。過去看到的自由落體都符合定律，明天觀察一次不符合，也沒有什麼矛盾。前提成立而結論不成立，卻沒有發生矛盾，這種論證就不可能是用演繹推理可以得到的，而是用歸納推理。

II-5. 歸納法的證成—自然齊一性不能以歸納法證明，否則是循環論證：

那歸納法怎麼樣可以得到因果關係的推理呢？你如果要證明說過去如此，未來也是如此，你必須要先做一個很大膽的假設，假設宇宙之間有固定的規律可循，有所謂的「自然齊一性」(the uniformity of nature)。否則這個宇宙完全是 random 的，完全是沒有規律可循的，怎能用歸納法？歸納法是根據過去的經驗都是如此，我就大膽的假設、大膽的推測未來也會是如此。那 Hume 就問了，怎麼樣證明宇宙確實有 uniformity？宇宙是有規律可循的呢？用演繹法沒有辦法證明，那用歸納法有沒有辦法證明呢？也不可以。因為我觀察到現在為止，宇宙好像是有規律可循。說宇宙有規律，我好像也有很強的證據。儘管古往今來很多科學的定律都被推翻，很多人也喜歡用這個來說宇宙的規律靠不住。但每一個推翻科學定律的人，都是用一個新的定律來取代它，所以基本上他還是認為宇宙有規律。過去人類歷史發展及科學發展，似乎可以說服我們相信宇宙好像是有某種 uniformity。可是 Hume 就問了，怎樣來證明宇宙有 uniformity？根據的還是過去的經驗，還是用歸納法來證明？你本來假設 the uniformity of nature 是要來 support 歸納法的，現在又要用歸納法來證明 the uniformity of nature，那不是一個循環論證嗎？所以要用歸納法來證成歸納法是行不通的。

II-6. 歸納法的證成—因果關係三要素和習慣

演繹法行不通，歸納法也行不通，所以 Hume 說我們之所以相信 cause and effect，並不是由推理得到的。不管是演繹法還是歸納法，都不能得到。那是怎麼得到的呢？他解釋說是用習慣性，習慣性讓你有這個推理的能力。

人對因果關係的認識是怎麼來的？Hume 首先要分析的是因果關係包含哪些因素？他說我們一般人所謂的因生果，大概有三個要素：第一個是因跟果之間要有鄰近性(contiguity)，要連接起來。例如五十幾年前發生的事情我們叫因，到五十年後中間沒有任何變化，五十年後突然發生了結果，這是不可能。在這期間一定有一些變化，你沒有觀察到，這變化一個接一個連在一起。比方說大概在四五十年之後，我們發現在長崎廣島丟的那兩顆原子彈，引起那些沒有死的人得到白血球過多症，就是血癌。這個結果告訴我們說這一定跟那兩顆原子彈很有關係，一定受到某些影響，慢慢累積起來。所以如果有兩個事件，一個是因，一個是果，中間有時間的間隔，其間一定有許多緊鄰在一起的一串連續的事件，才可能有「因生果」的情況。不但在時間上，因與果必須緊鄰，在空間上也必須緊鄰。例如：如果我跟你離得很遠，不管是離幾千公里或只有離幾公尺，我這裡做一件事，你那裡會受到影響，中間一定有什麼可以傳遞過來。你現在聽到我講話是聲波傳過去，你

看到我是光波傳過去，中間不會隔斷。這好像是我們一般人對因果觀念的看法，我們都認為因跟果之間是有 *contiguity* 的。

第二個要素是：原因一定在結果之前，不可能原因在後而結果在前。這個好像是大家一般的觀念。Hume 也談到一些，他說這個要素與第一個要素（緊鄰性）似乎有一點衝突。如果一個在前，一個在後的話，中間就有間隔，因果應該要靠緊在一起才是。不過他提了一下子，沒有再做進一步的討論。因為這個不是他要解決的要點，他要解決的是一般人的因果觀念是怎麼來的？那麼只是一個在前，一個在後，就有因果關係嗎？不是，很多迷信的來源都只是因為一個在前，一個在後，就相信二者間有因果關係。難道說我出生的時辰就確定了我這輩子教書，因為出生在前，後來去教書在後，二者就有因果關係？我們通常不認為是兩件事一前一後，就有因果關係。一定是這兩件事之間有必然關聯(*necessary connection*)，我們才會說二者間有因果關係。也就是這件事情一定會引出那個結果，或者是同樣的原因一定會有同樣的結果。這是我們因果觀念中的第三要素。有必然的關聯，我們才會說有因果關係。

II-7. 因果必然關聯、習慣和信念

Hume 要解釋這必然關聯的觀念是怎麼來的？前面講過，Hume 主張我們的 *ideas* 歸根究底一定是從 *impressions* 產生的。那他怎麼解釋必然關聯的觀念的來源呢？每次我看到白球撞到紅球，都會有一個結果，就是紅球開始滾動。看久了，看了很多次，每一次都是一個在前，一個在後，經常伴隨發生。在我的 *mind* 裡面，便產生了一個習慣性。只要看到白球撞到紅球，我就相信紅球會滾動。

在此我們必須對各種不同的 *perceptions* 之強弱，稍做說明。首先，按照 Hume 的說法，*impressions* 要比 *ideas* 強。當我們親眼看到一具兇殺案的屍體，在心中所產生的影像就是 *impression*，它對我們的 *minds* 所產生的影響或衝擊是相當強的。相對的，當我們想像一具兇殺案的屍體，在心中所產生的 *idea*，其強度就不如 *impression*。其次，按照 Hume 的說法，*belief* 比僅有 *idea* 要強。舉例來說，一個人相信有上帝存在，另一個人心中有上帝的觀念，他瞭解全知全能是什麼意思，並不相信確實有這樣全知全能的上帝存在。兩相比較之下，我們認為相信比僅有觀念，具有更強的力量產生一些後果。例如：相信上帝存在會影響人的行為，僅有上帝的觀念而並不相信其存在則不會產生這些影響。*Belief* 既然這樣強，則僅僅有 *ideas* 不足以產生 *belief*，必須有較 *ideas* 更強的 *impressions* 才足以產生 *belief*。你必須真正看到白球撞紅球（也就是有 *impressions*）才會使你相信紅球會滾動。若只在心中想白球撞紅球，而未真正看到（亦即只有 *idea*，而沒有 *impression*）則不足以使你相信。

belief 是你不能自主的。你有辦法決定自己相不相信嗎？有時候可以，有時候不可以。當你眼睛看著這個金黃色的手錶，你有沒有辦法讓自己相信這個是綠色的。你自己對你的 *mind* 有沒有這種自主權？你有想相信什麼就相信什麼的思想自由嗎？看著這個東西，我不得不相信它是金黃色的。你會說我們的 *mind* 怎麼這麼差勁呢？都受外在環境與感官的拘束，不能想相信什麼就相信什麼。如果我可以決定我相信什麼，好像是思想自由了。其實這樣的「思想自由」並不是我們想要的。試想：不管你眼睛看到什麼顏色的東西，你都可以使自己相信那是另一種顏色。你可以隨心所欲的相信任何東西。那你想你是一個什麼樣

的人？大概是一個精神病患。你的信念自己可以完全自主的，不受感官經驗的影響。這種人不用說，一定是瘋子。因為你沒有辦法從外界得到知識，你的知識全部是自己想的。所以有某種證據會約束你只能相信某些東西，這個正好是你跟外界接觸可以得到正確知識的來源。

信念有一個是跟其他 ideas 不同的地方，你可以自己決定要不要去想一個 idea，但你無法自己決定要不要相信什麼。你沒有這麼大的自主權，因為當信念是非常強的一個 idea 時，不是你能決定的。所以 Hume 說比 idea 強的 impression，才能產生比 idea 強的 belief。如果只有 imagination，不可能產生 belief，頂多能夠產生 idea。他以這個方式來解釋人的觀念的來源：這不是由推理來的，而是由一個心理的習慣來的。你看多了這種兩個事件連續發生在一起，你自然而然就會聯想，如果每一次 A 這件事都會引導出 B 這件事的產生，以後如果看到 B，你會相信以前一定發生過 A，看到 A 會相信 B 大概會發生。你不相信都不可能。而這種心理上很強的聯想力，就是產生 necessary connection 這種 idea 的來源，因果關係的概念也就從此產生。所以人會相信有因果關係，會用歸納法做因果推理(causal inference)，就是由於習慣而來，不是由於推理得到。

II-8. Hume 的懷疑

Hume 到底有沒有對歸納法提出懷疑？看起來好像是有。到底他相不相信有因果關係？按照他的說法，好像是說因果關係只是我們養成的一種習慣而已，既不是用演繹推理得到，也不是用歸納推理得到。換句話說，相信因果關係，相信歸納推理，好像沒有太大的理由。因為用推理沒有辦法來證成這是一種可靠的方法，沒有辦法來證成宇宙真的有因果關係。

有人說 Hume 是一個懷疑主義者(skeptic)。對於人類最基本的思考方式，他懷疑。對於人類最基本的 ideas，他也懷疑。他為什麼懷疑呢？因為這些靠 reason 都得不到，不管是 demonstrative reasoning，還是 causal reasoning，都得不到。這樣豈不是說我們相信因果是不合理的嗎？然而 Hume 只是關心我們推理的習慣是怎麼養成的，我們的概念是怎麼來的，他只是追究它的來源。追究來源的結果，他得到的結論是它不是從 reasoning 得到的，只是這樣而已。他的目的只是要告訴我們：因果推理是由經驗而來的，由習慣養成的。至於他是否真的相信宇宙間有因果關係呢？有些研究 Hume 的專家認為 Hume 其實是相信有因果關係，否則他為什麼會說你的 mind 經常看到兩件事情伴隨著發生，就會受習慣性的影響？他不是在做因果關係的說明嗎？什麼是因？你看那麼多次白球撞紅球，紅球就會開始滾動，這個就是原因。什麼是結果？你養成了聯想的習慣，產生了必然關聯的觀念，這就是結果。Hume 明明就在做因果關係的說明，他怎麼可能不相信因果關係呢？但也有另一些研究 Hume 的專家堅持 Hume 是懷疑主義者，並不相信宇宙間有因果關係，因而因果推理並非可靠的推理方法。也許一個哲學家怎麼想並不重要，你從那邊可以學到什麼東西更重要。不過你如果真正要瞭解 Hume 的哲學，則不妨深入去探討這個問題。

II-9. Hume 為何插入一節 probability ？

II-9-1. 兩個因果關係的定義

在第七節 Hume 提出兩個因果關係的定義。按照第一個定義，「一個事物是另一個事物的原因」可定義如下：第一個事物之後，會伴隨發生第二個事物，而且所有類似第一個事物的事物之後，都會伴隨發生類似第二個事物的事物。按照第二個定義，第一個事物之後，會伴隨發生第二個事物，而且前者之出現，總會在我們的思想中引出後者。到底哪一個才是 Hume 給的真正的定義？如果說第一個定義講自然的因果關係，也就是一般人所說的因果關係，而第二個定義是要解釋一般因果關係觀念的來源，我們可以瞭解。可是 Hume 把兩個都當做定義，這就讓我們比較困惑。

II-9-2. 機率和機會

如果讀到第七節，那你會發現從第一節一直到第五節，再加上第七節都在講我前面所說的。那中間怎麼會插進一節談機率(probability)？Hume 一開始就講一件事，說自然界可能沒有機會(chance)。chance 不是自然界有的東西，自然界只有因果關係。我不知道他如果生在現在，會不會是愛因斯坦的信徒，而不是波爾量子力學的信徒。但是自然界是有因果關係，Hume 確實相信自然界有因果，沒有 chance 可言。自然界裡一定是一個原因接著一個結果，一個原因接著一個結果，所以沒有什麼叫做 chance。我們會問氣象局明天有沒有機會下雨，氣象報告會說有機會或沒機會、或有百分之幾的機率會下雨。說到機率，那是因為我們還沒有完全掌握氣象，沒有辦法知道氣象一定怎樣。如果我們知道雲會怎麼飛，氣流會怎麼走，把握其中詳細的因果關係，這原因一定在結果之前，原因又有它的原因，推到最後，一定是今天就決定了明天會不會下雨，只是我們不知道而已。

這節讀起來，好像 Hume 是主張決定論的。我們因為知識不完整，對於 real cause 就無知(ignorance)，我們只好用 chance 或 probability 這類觀念。所以 chance 的觀念是人的腦筋裡面有的，不是宇宙間真的有 chance 或 probability。這裡的 chance，應該是一個知識的概念，不是一個形上學的概念。而這又跟信念的強度(degree of belief)有關係。

II-9-3. 機會和信念強度

上面講過：impressions 較 ideas 強。有了較 ideas 強的 impressions，才能夠在我們的 minds 中產生 beliefs，而不僅產生 ideas。這是產生因果關係觀念一個很重要的因素。那麼 degree of believing，或 degree of belief 是什麼呢？是一個很重要的概念。Probability 這一節，就是在講我們的 degree of belief。我們可以將第六節分成兩部分：第一部份是第一段到第三段，第二部份是第四段。在第三段，Hume 講 chance。當我們擲骰子，骰子有六面，因此我說結果出現 1 的機率是 1/6，出現 2 的機率也是 1/6。如果擲銅板，銅板有正反兩面，出現反面的機率是 1/2，出現正面的機率也是 1/2。如果這個銅板的材料不均勻，可能出現正面的機率是 65%，出現反面的機率是 35%。假定你擲了 10,000 次，發現出現正面的次數是 6,500，出現反面的次數是 3,500。於是我根據這些經驗，猜測下一次(亦即第 10,001 次)出現正面的機率是 65%。我問這是什麼意思？如果你告訴我這是過去累積的統計數字，正面出現的頻率(frequency)是 65%，反面出現的頻率是 35%。你問下一次出現正反面的機率是多少？我說下一次出現只有兩種可能，一種正面，一種反面，哪有什麼機率多少的問題？骰子也是一樣。所以當你 probability，適用到單獨的一件事(an individual event)的時候，所謂的機率多少是什麼意思？Hume 說這不是在講自然界的真實情況：自然中每一次擲銅板的結果正面就是正面，反面就是反面，沒有什麼出現正面的機率多少，出現反

面的機率多少的問題。所謂「頻率」，對一串事件而言，才有意義；單獨事件無所謂「頻率」。所謂單獨事件出現的機率，其實只是我們相信它會出現的信念強度而已。以上面的例子來說，我們依據過去經驗統計出來的頻率，比較傾向於相信第 10,001 次會出現正面，其信念強度為 65%，而比較傾向於不相信它會出現反面，其信念強度只有 35%。因此，自然界沒有什麼「機率」可言，有的只是我們的信念強度而已。

II-9-4. 推廣自然齊一律

從第 6 節的第 4 段開始，Hume 不只講 Chance，也講 cause。他說 cause 也有 probability。不管我們擲銅板，還是骰子，到達相當多的次數之後（例如：10,000 次），出現正面的頻率或出現 1 的頻率會收斂(converge)到某一個數值；換言之，會逐漸趨近一個數值，越來越接近，而再也不會遠離那個數值。舉例言之，假定我們用同一個銅板擲了 10 次，既使那個銅板是均勻的，也不一定在頭十次中，恰好出現 5 次正面，5 次反面。繼續擲下去，頭一百次也許 65：35，頭 200 次也許 85：115（亦即 40%出現正面）。也許在 600 次之內，出現正反面的比數仍然變動不定，一直到 10,000 次以後，出現正面的頻率逐漸接近 65%，而且越來越接近，再也不會遠離這個數值。假定到達 1,000,000 次，仍然維持在 65%左右，且差距越來越小，我們就會大膽推測：既使無限制的擲下去，也不會偏離 65%，且只有越來越接近。此一推理可用符號式表示如下：

$$\text{從 } F^{1,000,000}(A,B)=r \text{ 推出 } \lim_{n \rightarrow \infty} F^n(A,B)=r$$

在上式中，B 表示擲銅板，A 表示銅板出現正面，1,000,000 表示 B 的次數（亦即擲銅板的次數）， $F^{1,000,000}(A,B)$ 表示：擲了 1,000,000 次時，出現正面的比數， $\lim_{n \rightarrow \infty} F^n(A,B)$ 表示：當次數趨於無限時，出現正面的比數。因此，上面的推理即表示：從過去 1,000,000 次中出現正面的比數 r，推出當次數無限時，其比數仍是 r。

現在我們要問：我們為什麼可以做這樣的推理或推測？從 10,000 次一直到 1,000,000 次，出現 A 的頻率收斂在 r 這個數值，我們怎麼知道無限次的擲下去，不會偏離這個數值？這個問題和前面所講的歸納法的証成問題是相同的：我們必須假定自然齊一性，而自然齊一性的假設又必須用歸納法來証成。在此，Hume 把自然齊一性推廣適用到 probability。換言之，我們要從過去的經驗來推測「所有烏鴉都是黑的」、「所有地球表面附近的自由落體運動都符合 $S=\frac{1}{2}gt^2$ 」。固然需要自然齊一性，既使要從過去的經驗來推測「無限次的丟擲某種結構的銅板，出現正面的頻率是 65%」也需要自然齊一性。我們上面已經講過，Hume 用習慣性的聯想來說明我們因果觀念的起源。這樣的說明也可用來說明我們為什麼會由 $F^{1,000,000}(A,B)=r$ 推出 $\lim_{n \rightarrow \infty} F^n(A,B)=r$ 。Hume 在第 4 段開頭所謂的 probability of causes 即指此而言。

現在讓我們設想另一種情況：不管 B 的數量多大，出現 A 的頻率始終大幅高低擺盪，起

伏不定，換言之，不管 n 多大， $F^n(A,B)$ 的數值未能收斂。在此情況下，我們就不會去推測：當 n 趨近於無限時，出現 A 的頻率會是多少。舉例言之，假如我們要統計犯竊盜罪的人當中，姓名中有「正」字的人佔多少百分比。設以 B 表示「犯竊盜罪」，以 A 表示「姓名中有「正」字」。假如先收集 100 個竊盜犯的資料，加以考查，發現其中有 3 人其姓名中有「正」字，亦即 $F^{100}(A,B) = \frac{3}{100}$ 。假如我們繼續收集另 100 個竊盜犯的資料，發現其中有

17 人姓名中有「正」字；換言之，已考察的 200 個竊盜犯中有 20 人姓名中有「正」字，亦即 $F^{200}(A,B) = \frac{20}{200} = \frac{1}{10}$ 。假如我們繼續考查其他竊盜犯，得到下列資料：

(i) 第 201 個至第 300 個竊盜犯中，只有一個姓名中有「正」字；換言之，已考察的 300 個 B 中，有 21 個 A ，亦即 $F^{300}(A,B) = \frac{21}{300} = \frac{7}{100}$ 。

(ii) 第 301 個至第 400 個 B 中，有 50 個 A ；換言之，已考查的 400 個 B 中，有 71 個 A ，亦即 $F^{400}(A,B) = \frac{71}{400}$ 。

(iii) 第 401 個至第 1,000 個 B 中，有 429 個 A ；換言之，以考查的 1,000 個 B 中，有 500 個 A ，亦即 $F^{1,000}(A,B) = \frac{500}{1000} = \frac{1}{2}$ 。

(iv) 第 1,000 個至第 10,000 個 B 之中都沒有 A ；換言之，已考查的 10,000 個 B 中，有 500 個 A ，亦即 $F^{10,000}(A,B) = \frac{500}{10,000} = \frac{1}{20}$ 。

: : :
: : :
: : :

總之，不管 n 增加到多大， $F^n(A,B)$ 的數值始終未能收斂，在 $\frac{3}{100}$ 、 $\frac{1}{10}$ 、 $\frac{7}{100}$ 、 $\frac{71}{400}$ 、 $\frac{1}{2}$ 、 $\frac{1}{20}$ 之間起伏不定。在此情況下，我們不會去猜測 $\lim_{n \rightarrow \infty} F^n(A,B)$ 的數值，我們不會由

$F^{10,000}(A,B) = \frac{1}{20}$ 推出 $\lim_{n \rightarrow \infty} F^n(A,B) = \frac{1}{20}$ 。這種情況之所以產生，乃是因為「犯竊盜罪」與「姓名中有『正』字」兩者之間無任何相干；換言之， A 和 B 無任何關聯， B 中出現 A 是隨機的(random)，沒有齊一性，我們無法依據過去的經驗做任何推測。

所以我說 Hume 第六節講 probability，有兩個作用。第一個，他在這裡講清楚所謂的 degree of belief，是用 probability 來呈現。degree of belief 在他要說明的因果關係的過程裡面，是非常重要的觀念，他可以用 probability 來講 degree of belief。第二個，他是講自然齊一律，就是把自然齊一律的範圍擴大，將 probability 也放在自然齊一律的範圍之內。

以上我們回答了開頭所提出的第一個問題。Hume 為什麼在第 5 節和第 7 節之間插入第 6 節討論 probability。下面我們將討論第二個問題：Hume 在第 6 節所謂的 probability，

到底是指 degree of confirmation，還是指 relative frequency？此兩者有何關係？

III. Probability, degree of confirmation, and relative frequency

Hume 把機率分成兩種，第一個就是所謂的 degree of belief，現在把它叫做 degree of confirmation。就是說你有了某些證據，因此來相信某些結論，這些證據對於那個結論的支持程度是多少。比方說警察機關辦兇殺案，已收集到很多證據，包括在兇殺現場遺留的血液、兇刀、兇刀上面的指紋，還有目擊者看到嫌犯從現場跑出來等等。辦案刑警據此提出一個假設：嫌犯就是兇手。但沒有人真正看到嫌犯殺人，能看到都是一些證據。那麼這些證據支持那假設的程度有多強？有時候我們也用 probability 來表示證據支持假設的強度，這就是 degree of confirmation，這也是一種 degree of belief，在這些證據之下，我們對這個假設相信到什麼程度。

Hume 所謂的「機率」有時不是指上述的 degree of belief or confirmation，而是指「相對頻率」(relative frequency)。我們上面所寫的式子 $F^n(A,B)=r$ 及 $\lim_{n \rightarrow \infty} F^n(A,B)=r$ 都是指相對頻率：n 個 B 之中，出現 A 的頻率是 r。

這兩種不同意義的「機率」概念到底有沒有關係？有何種關係？這是研究機率理論和歸納法的哲學家迄今仍爭論不休的議題。有人認為這兩個完全不同的概念，雖然都用「機率」來稱呼，但兩者並不相干。Rudolf Carnap 就分別用 “Probability1” 和 “Probability2” 來分別稱呼 “degree of confirmation” 和 “relative frequency”，並認為前者是先驗的(a priori)純邏輯概念，而後者則是必須依賴資料(data)的經驗概念。另外，有些哲學家則主張兩者是密切相關的。所謂「相對頻率」是指在 n 個 B 之中有多少百分比是 A。我們之所以從 $F^n(A,B)=r$ ，乃是因為已考察的 B 之數量已多到使該百分比函漸趨近固定的數值；換言之，n 已大到使該百分比收斂到數值 r。可見 $\lim_{n \rightarrow \infty} F^n(A,B)=r$ 只告訴我們所有 B(B 的數量可以是無限的)中，有多少百分比會是 A，並未告訴我們某個單一的 B 有多大的機率會是 A。

因此，如果把機率(其符號式通常寫成 $\Pr(A,B)=r$ 或 $\Pr(A/B)=r$)解釋為相對頻率，則機率也未談到某個單一的 B 會是 A 的機率，而只是我們相信它會是 A 的信念強度而已。Hume 之所以認為機率或機會(chance)不存在於世界之中，而只是我們的 degree of belief，其理由在此。但這不表示相對頻率的概念和機率概念毫無關係。既使我們把機率瞭解為相信某個單一事件會發生的信念強度，它仍然與相對頻率有關。我們相信某個單一的 B 會是 A 的信念強度會受相對頻率 $\lim_{n \rightarrow \infty} F^n(A,B)$ 的影響，兩者應成正比：頻率越高，信念程度越強。因此，我們不妨將相對頻率的數值 r 當作上述信念強度的數值。

以上我們把「機率」的概念從相對頻率的意義引申到「相信單一事件會發生的信念強度」。順著這樣的思路，自然可以再進一步引申到「證據對假設的支持程度」。設以 e 表示一堆證據，以 h 表示一個假設，以 $\text{Conf}(h,e)$ 表示 e 對 h 的支持程度，通常稱之為「驗證程度」(degree of confirmation)，“Conf” 就是 “confirmation” 的縮寫。邏輯家希望能夠用數值來表示驗證程度，企圖用機率理論來算出該數值，他們認為 degree of confirmation 是 probability 的另

一種意義，甚至是唯一的正確意義，而用表示機率的符號 $\text{Pr}(h,e)=r$ 來表示驗證程度。現在我們要問：機率概念如何由相對頻率引申到驗證程度呢？我們知道： h 是一個個別假設 (an individual hypothesis)，而非一類假設 (a class of hypotheses)， e 是一堆證據 (a cluster of evidences) 而非幾類證據 (some classes of evidences)。我們如何評估這堆證據 e 對該假設 h 的支持程度呢？對此問題，我們也許可以提供下面粗略的答案：若根據過去的許多經驗，在我們有了類似 e 的證據的情況下，類似 h 的假設為真的頻率相當高，則我們會認為 e 支持 h 的程度相當強；反之，若該頻率低，則我們會認為 e 支持 h 的程度也弱。這樣的思路與上面所說的從「相對頻率」引申到「機率」的思路，非常相似，都是從兩類事物的相對頻率引申到相信某一個別事件會發生的信念程度。有關這些議題的爭論非常複雜，我們無法在此詳述。

附件三 李瑞全教授主讀資料（一）

李瑞全教授於 2008 年 3 月 6 日蒞臨東海大學做一專題演講，演講題目為「休謨的實然和應然問題」(The is-ought problem of David Hume)。李教授演講資料如下：

第一頁	第二頁
<p style="text-align: center;">休謨定律(Hume's Law)： 實然(is)與應然(ought)之區分</p> <p style="text-align: center;">李瑞全教授 國立中央大學哲學研究所</p>	<ul style="list-style-type: none"> • 大綱 • 一、休謨倫理學 • 二、從實然推論應然的謬誤 • 三、休謨倫理學是否有違休謨定律 • 四、從實然推論應然的發展： <ul style="list-style-type: none"> - A. John Searle - B. Alan Gewirth • 五、儒家倫理學是不有違休謨定律

第三頁	第四頁
<p style="text-align: center;">一、休謨倫理學</p> <ul style="list-style-type: none"> • 在倫理學上，休謨繼承了英國在十八世紀的道德情感論(moral sense theory) • 休謨提出： <ul style="list-style-type: none"> - 我們是經由我們的觀念或是經由我們的印象來分別美醜，及宣稱一行為是可讚賞的或是可譴責的呢？(David Hume, <i>A Treatise of Human Nature</i>, Book III, § 1.4.4. 1739) 	<ul style="list-style-type: none"> • 休謨有一切著作的平議： • 「休謨的倫理學是道德情感論的，而非道德理性論的。他認為一切道德感或美德，都是經由我們的觀念，而非經由我們的印象。他認為一切美德，都是經由我們的觀念，而非經由我們的印象。他認為一切美德，都是經由我們的觀念，而非經由我們的印象。」 • (L) David Hume, <i>A Treatise of Human Nature</i>, Bk. I, § 4.4.1. 1739

第五頁

- 休謨在此兩段引言表明道德判斷不是一出自情感的判斷，不是一種可以理性或知性認知的事實或實在。因此，理性在道德上的功能很有限：只能為情感(passion)服務
- 但休謨指出道德也是一種事實，只不過它是情感(感覺)之對象，作出道德評判的是一種情感，可稱之為道德情感。其次，休謨認為這種情感是出於我們的人性的一種構造。因此，道德乃是人類本性的表現，這可被稱述為從人的主觀性來建立道德的基質。

第六頁

二、從實然推論應然的謬誤

- 休謨指出前此之倫理學家常犯了一個邏輯上的謬誤：
- 他已經指出，在如此處所提到的從一些事實或事實中，作者以通常的推論方式進行了一部時間，建立此一上承之存在，或對個人或對事作出一些觀察，然後在更高层次地推測，此種推論的基礎之邏輯關係，再不至，在道德及非道德中，不是一以一種邏輯或科學關係建立的。這一種推論是不行的，從是它對是事實或事件，因此，由於這一種推論或判斷是存在一非對稱性的關係，它之關係是知性判斷乃是必須的，而對是事實有一種理由而指出，因此這一種對稱性如何可以對另一些對是實事不具的知性關係指出，即於是難以理解的。David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book II, Part II, Section III, Chapter III, §11. 休謨著，李瑞全譯，台北：桂冠，1994，頁30-31。

第七頁

- 由對於事之描述(is)過轉到道德的指令(ought)，即稱謂從實然推論應然的問題；
- 此種推論明顯地是不中效的；
- 二十世紀的後設倫理學家(meta-ethicist)稱之為休謨定律(Hume's law)
- 與「自然主義之謬誤」相比

第八頁

三、休謨倫理學是否有違休謨定律

- 休謨沒有辯解自己的倫理學是否有違此定律；
- 休謨似乎認為這不是他的倫理學有的問題；
- 從道德情感建立道德之根據和判斷，沒有推論的過轉；
- 道德情感建立道德評判，因而有道德判斷

第九頁

四、從實然推論應然的發展

- A、John Searle: How to derive "ought" from "is", 作了如下之推論：
 - 1. Jones uttered the words "I hereby promise to pay you, Smith, five dollars"
 - 2. Jones promised to pay Smith five dollars
 - 3. Jones placed himself under (undertook) an obligation to pay Smith five dollars
 - 4. Jones is under an obligation to pay Smith five dollars
 - 5. Jones ought to pay Smith five dollars.

第十頁

- Searle認為這個推論並沒有不中效之問題，因此是成功地從一些事實推演出道德義務；
- Searle認為此種推論所以成功是因為它所涉及的是constitutive rules，即建構起一個領域的規則；
- 這種構造原則可以建立從"is" 推演出"ought"

第十一頁

- B. Alan Gewirth: The "is-ought" Problem resolved

第十二頁

五、儒家倫理學是不有違休謨定律

第十三頁

- 完
- 謝謝

附件四 李瑞全教授主讀資料（二）

李瑞全教授於 2008 年 6 月 16 日蒞臨東海大學哲學系做一專題演講，演講題目為「休謨論道德情感」(An Enquiry concerning the Principles of Morals, Appendix I. Concerning Moral Sentiment)。李教授演講資料如下：

<p>第一頁</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 10px; text-align: center;"> <p>休謨之倫理學：情感論</p> <p>李瑞全教授 國立中央大學哲學研究所</p> </div>	<p>第二頁</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 10px;"> <p style="text-align: center;">休謨倫理學：情感論</p> <ul style="list-style-type: none"> • 大綱 • 引言 • 一、規範倫理學與後設倫理學之區分 • 二、理性之功能 • 三、道德情感論之內容 • 四、道德情感論之證成 • 五、休謨與儒家之融會 </div>
--	--

<p>第三頁</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 10px;"> <p style="text-align: center;">引言</p> <ul style="list-style-type: none"> • 一、休謨哲學：學問的創始後 <ul style="list-style-type: none"> - 批判實驗方法 (experimental method) - 人類心靈之功能：心理學作用 - 獨立原理與觀念之區分 • 二、休謨之倫理學取向 <ul style="list-style-type: none"> - 形而上學與倫理經驗之關係 - 否者否善地假設原初之命定性與合理性 - 道德善者在理想 (idealness) - 虛實 (real) 乃是印色 (impression) 而非觀念 (idea) </div>	<p>第四頁</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 10px;"> <p style="text-align: center;">一、規範倫理學與後設倫理學之區分： 道德情感論 vs 情緒主義</p> <ul style="list-style-type: none"> • 1. 規範倫理學：基本道德原則、倫理學系統、指引行為、道德判斷 • 2. 後設倫理學：道德語言之“後設論述”、道德語言之意義、功能、道德推理分析、證成 • 3. 後設倫理學之情緒主義簡述 • 4. 休謨倫理學之主旨：情感論 (sentimentalism) </div>
---	--

<p>第五頁</p> <p style="text-align: center;">二、理性之功能</p> <ul style="list-style-type: none"> • 1. 理性只能論述：事實間關係 <ul style="list-style-type: none"> - 事實：因果關係 - 關係：自然關係與非自然關係 <ul style="list-style-type: none"> • 自然關係：相似性、鄰近性、因果關係 • 非自然關係：相似性、鄰近性、因果關係、同一性、數量關係、異數決定數、質比 • 2. 理性只能推想，不能發動行動 <ul style="list-style-type: none"> - 動物目的與手段之關係 • 3. 理性作為情感(passion)之奴隸 <ul style="list-style-type: none"> - 理性不能坐行動目標並非導目的 	<p>第六頁</p> <p style="text-align: center;">三、道德情感論之內容</p> <ul style="list-style-type: none"> • 甲、道德區分之真實性 <ul style="list-style-type: none"> • 1. the reality of moral distinction(p. 169) <ul style="list-style-type: none"> - Let a man's life as billie be ever so good he must still be troubled with the image of Rogius & wrong; and let his prejudice be ever so obstinate, it must observe that others are, susceptible of like impressions. (p. 170) - 道德區分係一真實的事實，不可否認 - 此係我們對道德情感之事 - 經過道德影響力而他人也仍於道德情感上對其種之行爲所感受(痛苦與樂意) - 且必然受到其他人這所相對的即由我們目的影響
---	---

<p>第七頁</p> <p style="text-align: center;">道德情感論</p> <ul style="list-style-type: none"> • 2. 道德基礎：理性或是情感？(Reason or Sensation) <ul style="list-style-type: none"> - 道德性與幸福關係 - Moral ill incline's discernible by reason - Truth is disputable; not so is we regard moral acts. - The pleasure immediate pleasure - 直接情感 - 這正與快樂感有關係 - 所以情感與幸福關係 - Virtue is amiable, vice odious - The end of our speculation is both in our duty; reason could not produce affection - Disputing between feelings, reason is no longer speak's a lady. 	<p>第八頁</p> <p style="text-align: center;">道德情感論</p> <ul style="list-style-type: none"> • 乙、休謨倫理學理論(Hume's Theory): <ul style="list-style-type: none"> - The inclinations, the passions, which honour and shame, and actions modest or odious, polite or impudent, the which arise on these, the rank or honor or infamy, approbation or censure; the which neither modify our principles and contribute either our happiness, and also our misery; the probable, last, that the final evidence depends on some internal sense or feeling, which raises the whole interest in the whole species, for what else can raise our interest of the nature? (p. 172-173) - 道德情感與幸福關係的基礎是情感的，並非理性的，另外一個基礎是情感的，並非理性的 - 這情感是一道德的情感 - 此情感與幸福關係的基礎是情感的，並非理性的，另外一個基礎是情感的，並非理性的
---	--

<p>第九頁</p> <p style="text-align: center;">道德情感論</p> <ul style="list-style-type: none"> • 理性可以有的幫助 <ul style="list-style-type: none"> - Moral beauty partakes much of this latter species(說：有知識與高尚會德之美，須要歸納之類)，and demands the assistance of our intellectual faculties, in order to give it a suitable influence on the human mind.(p. 173) - 道德之價值在一般情況之下，情感已與我們決定了，不必理性之前：只在一些情況中，須要理性幫忙讓我們在心靈上產生道德的影響 - 但理性或推想並非道德之基礎。 	<p>第十頁</p> <p style="text-align: center;">四、道德情感論之證成</p> <ul style="list-style-type: none"> • 決定道德情感的簡單方法(A simple method to show that sentiment is the ground): <ul style="list-style-type: none"> - In order to attain this purpose, we shall endeavor to follow a simple method. We shall suppose that complications of mental qualities, which form what, in common life, we call personal merit, we shall consider every quality of the mind, which makes a man an object either of esteem or contempt, or of a mixed and constant every kind of esteem or faculty, which, if ascribed to any person, implies either praise or blame, and may give rise to any passion or desire of its character and nature. (p. 173-4) - 此方法對於決定我們一人是美德的心靈性質 - 美德賦予人甚佳之真意及顯現其美德
--	---

第十一頁

道德情感論之證成

- 在個人自己或是身屬直接受其何種心-靈性質(即自己或朋友或敵人)身上，即知這有道德的區別，有不同程度的情感在起作用：
 - He reads only as far into his own breast for a motive it and consider whether or not he should desire to lose his or that quality described to him, as the id or as easily...
 - 即，我們會對不道德的行為總會不發覺地感到情感反應。
 - 我們的觀察和推理引導我們找出這種中斷(p.174)
 - * 在休謨的理論中，道德的區別是通過對心-靈性質的觀察和推理而得來的。
 - * 此處顯示人具有內心的情感反應的基礎，否則其行為...

第十二頁

道德情感論之證成

- 倫理學之基礎
 - The only object of reasoning is to discover the circumstances on both sides, which are common to these qualities; to observe that particular in which the estimable qualities agree on the one hand, and the blameable on the other; and hence reach the foundation of ethics, and find those universal principles, from which all censure or approbation is ultimately derived (p.174)

第十三頁

道德情感論之證成

- 休謨的方法：
 - As this is a question of fact, not of abstract principle, we can only expect success, by following the experiential method, and deducing general maxims from a comparison of particular instances.
 - 道德學不是一學科，其道德學(及其中之判斷)是一經驗，不是一學科。
 - 只有用經驗方法才能建立倫理學的基礎。
 - 道德學是通過由個別事例之比較而導出來的，所藉由下而上的方式(但休謨並不嚴格地如此)。

第十四頁

道德情感論之證成

- 休謨批評由上而下的演繹方法
 - The objection to the fact, which a general abstract principle is first established, and is afterwards branched out into a variety of particular cases and considerations, may be more perfect in itself, it lacks the imperfection of it in its nature, and is a common source of errors and mistakes as well as in other objects (p.174)
 - 先建立抽象的原理，再由此作推導的方法在科學方面有用，但在道德研究中並無用。
 - 此不適合人類行不道德的行為方式。
 - 此種方法是使倫理學成虛幻的假象之基。

第十五頁

道德情感論之證成

- 休謨指出哲學家的途徑：
 - Men are sensible of their passions for hypotheses and systems is rational pathology, and will lead us to a genuine set but those which are derived from experience. It is false they should attempt a like reform in all moral doctrines; and reject every system of ethics, however subtle or elegant, which is not founded on fact and observation (p.174-175)
 - 倫理學不能建立在科學的假設，或在上學等。
 - 倫理學應基於事實，即及事實和研究的基礎上。

第十六頁

道德與功效

- 1. 休謨便重視功效在倫理學中的重要性：
 - 我們一般似乎都認為美德(good virtues) - 如仁慈、公義等 - 之善美則基於它們的社會功效(即能)上去。
 - 休謨反對以這種標準來衡量的神學 - 他認為在我們目前的情況(即在世間之)我們已自有其自己的標準。
 - 這些美德的價值具有公共性，所以是對我們有用的，與我們的公共的善(即 public affection)相符合。
 - 但此是出於休謨的理論的還是出於第一等的經驗或觀察所定呢?

第十七頁

- 2. 休謨反對道德出於自利或自欲貪德之說
 - 我們日常的本性與經驗的影響遠非反對自利之論
 - 我們對善與的行動皆與我們善意的幸福和個人利益並無關係，如對志人的讚揚乃因志人的品行善
 - 我們甚至對敵人的行爲也會贊賞
 - 我們對惡的一行亦尚存有讚揚之反應，並不會因其爲何人何時之事
 - 甚至對現知是虛構時，如戲劇故事中之人物等，還是讚揚和讚賞其德
 - 顯然根據自己或當事人若有個人利益的表現乃是虛假

第十八頁

- 以下爲休謨表明他表達了功利主義的基本論點的文字：
 - Usefulness is another, and indeed the most useful, of all approbations. 'Tis a matter of fact, confirm'd by daily observation. But, useful? For what? For somebody's interest, surely. Whose interest? Not our own only? or our approbation requires external objects, to assist, these, to be the interest of some, whose sense by the character or action approved of, and there we may conclude, however remote, are not totally indifferent to us. By speaking to the principle, we shall discover one great source of moral distinctions. (p.218)

第十九頁

五、休謨與儒家之融會

- 我們對他人自然而有的社會同情共感乃是我們的道德判斷的根據
- 在我們對具體的利益的密切的關係中或具有具體的情感表現的價值區分
- 人之表現情感之強烈程度或有異，但人類具有這種普遍的同情共感卻無異：
 - The degrees of these sentiments may be the subject of controversy, but the reality of the sentiment, or the social bond, must be admitted in every theory of system. (p.226)

第二十頁

休謨與儒家之融會

- 語言也表現出這種普遍的人性表現：
 - General language, therefore, being formed for general use, must be moulded on some more general views, and must affix the epithets of praise or blame, in conformity to sentiments, which arise from the general interests of the community. (p.228)
 - 這是維特根斯坦以語言表達人類共同感受的先驅

第二十一頁

休謨之同情共感論述

- 我們的同情共感對周圍的人多於對我們自己，對鄰近的人會較對較遠的人爲強，人與人之溝通使人們可以建立起一不變的標準去衡量一個人之性格與態度；
- 仁愛之自然情感促使我去關注人類與社會之福祉；
- 這種出自人性的對同類的關懷可說是先驗的：

第二十二頁

休謨與儒家之融會

- We consider the practices of the former more, not as they appear to daily experience and observation, we must admit, conclude it impossible for us to create as man to be totally indifferent to the well or ill-being of his fellow-creatures, and not ready, of himself, to prosecute, when nothing gives him any particular view, that which promotes self-interest & good, what leads to their misery & evil, without any other regard or consideration. (p.209)
- 此即說明休謨對人之善行與利人此是會同類具有普遍的價值出於我們的天性，我們對他人之同情共感，對他人幸福之關懷，對他人利己與利己，是我們的道德判斷的根據。
- 因此，休謨不會是後來論者

第二十三頁

休謨與儒家之融會

- 休謨更進一步舉出以謙卑的角度來論其功的論點：
 - Consider the matter a disaster, and weighing the consequences, enquire if the method could still be not in a great measure, defraud you the things of humanity, which I fear of the execution, suppose, to be under of fact, that the divine love of unity, in all subjects, is a source of pride and approbation - That it is commonly opposed to that good doctrine concerning the merit and demerit of actions. That it is the sole source of the high regard paid to virtue, stability, honour, elegance, and civility; That it is inseparable from all the other social virtues, humanity, generosity, civility, modesty, justly, mercy, and beneficence; And, in a word, that it is a foundation of the Christian religion, which has sacrificed to mankind and our fellow-creatures. (p.230-1)

第二十四頁

- 完
- 謹誌

附件五 Associate Professor Anjan K. Nath 主讀資料 (一)

2008年4月12日 Associate Professor Anjan K. Nath 導讀“David Hume, Hume’s Of justice (論基本社會道德——正義)” PowerPoint 資料檔：

<p>第一頁</p> <div data-bbox="209 510 711 887"><p>EARLY SOCIAL SYSTEMS: JUSTICE 早期社會體系: 正義</p><p>David Hume on JUSTICE 休謨論正義 <i>Anjan K. Nath, Ph.D</i></p></div>	<p>第二頁</p> <div data-bbox="839 517 1326 882"><p>Definition of Social Justice 正義的定義</p><ul style="list-style-type: none">• Social justice is the quality of a society's generalized right-ness. Social Justice refers to more than just the administration of laws. It is generally thought of as a society which affords individuals and groups fair treatment and a just share of the benefits of society.• 社會正義是社會普遍化權利的一幅品質。社會正義不只是指法律施政。一般認為正義是指社會提供個人和群體公平對待和社會公平的Justice分配。</div>
<p>第三頁</p> <div data-bbox="209 1066 711 1431"><p>Definition of Social Justice 正義的定義</p><ul style="list-style-type: none">• Different proponents of social justice have developed different interpretations of what constitutes unfair treatment and an unjust share. It can also mean distribution of advantages and disadvantages within a society or community.• 社會正義不同的擁護者，會發展出對於什麼構成不公平對待和不正義分配的不同理解。這也可以意味在社會或群體有利和不利的分配。</div>	<p>第四頁</p> <div data-bbox="839 1066 1326 1431"><p>Justice 正義</p><ul style="list-style-type: none">• Social Justice features as an apolitical philosophical concept (insofar as any philosophical analysis of politics can be free from bias) in much of John Rawls' writing. It is fundamental to Catholic social teaching, and is one of the Four Pillars of the Green Party upheld by the worldwide green parties.• 在John Rawls的著作中，除了很多社會正義作為一非政治的哲學概念（只要在何種政治所作的哲學分析可以免於偏見）。這對天主教的社會教義是基礎性的，且是世界各國綠黨組織的西方文化中的一個。</div>
<p>第五頁</p> <div data-bbox="209 1599 711 1964"><p>Justice 正義</p><ul style="list-style-type: none">• Some of the tenets of social justice, sometimes renamed civil justice, have been adopted by those who lie on the left or center-left of the political spectrum (e.g. Socialists, Social Democrats, etc).• 有些社會正義的學說，有時被重新命名為公民正義，曾被政治光譜的左邊或者中間偏左者所採用。</div>	<p>第六頁</p> <div data-bbox="839 1599 1326 1964"><p>Justice 正義</p><ul style="list-style-type: none">• Social justice is also a concept that some use to describe the movement towards a socially just world. In this context, social justice is based on the concepts of human rights and equality.• 社會正義也用來描述或指稱社會正義世界的運動。在此脈絡下，社會正義是建基於人權和平等的概念上。</div>

<p>第七頁</p> <p>John Rawls(1921~2002)</p> <ul style="list-style-type: none"> • His first statement of principle was made in <i>A Theory of Justice</i> (1971) where he proposed that, "Each person possesses an inviolability founded on justice that even the welfare of society as a whole cannot override. For this reason justice denies that the loss of freedom for some is made right by a greater good shared by others." (at p.3). • 他在《論正義》一書中的第一個原則是：基於正義，你個人擁有不可侵犯性，甚至整個社會利益都不可以凌駕之。於是，正義不容許某些人去自由，只為了其他人可得到更多的好處。 	<p>第八頁</p> <p>John Rawls(1921~2002)</p> <ul style="list-style-type: none"> • A <u>deontological</u> proposition that echoes Kant in framing the moral good of justice in <u>absolutist</u> terms. His views are definitively restated in <i>Political Liberalism</i> (1993), where society is seen, "as a fair system of co-operation over time, from one generation to the next." (at p.14). • 一個道義論的命題以康德主義者的口氣，彰顯正義之成規性之論的極端論的命題。在《政治自由主義》一書中，他說：一個公平的持續制度，可以一代應一代。
--	--

<p>第九頁</p> <p>Justice 正義</p> <ul style="list-style-type: none"> • All societies have a basic structure of social, economic, and political institutions, both formal and informal, in which individuals cooperate and work together. Rawls based a key test of legitimacy on the theories of social contract. To determine whether a particular system of collectively enforced social arrangements is legitimate, he argued that one must look for <u>agreement</u> by the people who are subject to it. • 所有社會有一種社會的、經濟的和政治的制度，既是正式的又是非正式的。在這些制度下，個人可以一起合作。Rawls 基於一個社會契約的理論，提出一個社會契約的標準。要決定一個社會契約是否合法，必須看那些受其約束的人是否同意。 	<p>第十頁</p> <p>Justice 正義</p> <ul style="list-style-type: none"> • Obviously, not every citizen can be asked to participate in a poll to determine his or her consent to every proposal in which some degree of coercion is involved, so we have to assume that all citizens are <u>reasonable</u>. Rawls constructed an argument for a two-stage process to determine a citizen's hypothetical agreement: • 顯然不是每個公民都會參與公投，決定他們是否願意同意提案，所以我們必須假定所有的公民都是合理的。Rawls 建構一個兩階段過程的論述，以決定一個公民的假設性同意。
--	--

<p>第十一頁</p> <p>Justice 正義</p> <ul style="list-style-type: none"> • the citizen agrees to be represented by X for certain purposes; to that extent, X holds these powers as a <u>trustee</u> for the citizen; • 為了某種原因，一個公民同意X代表他，只要X擁有作為這個公民信託的權力。 	<p>第十二頁</p> <p>Justice 正義</p> <ul style="list-style-type: none"> • X agrees that a use of enforcement in a particular social context is legitimate; the citizen, therefore, is bound by this decision because it is the function of the trustee to represent the citizen in this way. • X 同意在一個特殊社會脈絡下，強力執行這使用是合法的，因此這公民要同意這決定，因為這是個託收功能，使其得以這方式代表這公民。
--	--

第十三頁

Justice 正義

- This applies to one person representing a small group (e.g. to the organiser of a social event setting a dress code) as equally as it does to national governments which are the ultimate trustees, holding representative powers for the benefit of all citizens within their territorial boundaries.
- 這適用於代表一小群的一個人（例如一個組織社會活動的人制定制服的格式），就像一個國家的政府受人民託付的保託者，雖有在其領土範圍內使所有公民得到福利的權力。

第十四頁

Justice 正義

- and if those governments fail to provide for the welfare of their citizens according to the principles of justice, they are not legitimate
- 如果這些政府不能根據正義的原理提供其公民福祉，它們就是不合法的。

第十五頁

Justice 正義

- To emphasise the general principle that justice should rise from the people and not be dictated by the law-making powers of governments, Rawls asserts that,
- Rawls肯定，要強調一般原理，正義應當起於人民，而不是受政府的制定法令權力的政府所支配。

第十六頁

Justice 正義

- "There is . . . a general presumption against imposing legal and other restrictions on conduct without sufficient reason. But this presumption creates no special priority for any particular liberty." (pp291-292)
- 一般的認定是，反對沒有充分理由而以法律和其他規定限制人的行爲。但這認定沒有爲任何特別自由創造特殊優先權。

第十七頁

Justice 正義

- The support for a ranked set of liberties that reasonable citizens in all states should respect as a principle is based on the principle proposed by Rawls: neither the somewhat trivial right to life nor the social recognition and respect which are the same as the status which the citizens need encouragement to act in an objectively just way.
- 有人支持不分階級的自由，在所有國家的合理公民都應當尊重且支持——從某方面而言，Rawls提供的清單，符合國際承認的憲法人權，且在某些國家直接施行，其公民應當鼓勵，以某種更或更公正的方式行事。

第十八頁

The basic liberties 基本自由

- freedom of thought
- liberty of conscience as it affects social relationships on the grounds of religion, philosophy, and morality.
- political liberties (e.g. representative democratic institutions, freedom of speech and the press, and freedom of assembly);
- 思想自由
- 良心自由，作爲影響社會關係的宗教、哲學和道德
- 政治自由（例如代議民主制、言論和出版自由、集會自由）

<p>第十九頁</p> <p>The basic liberties 基本自由</p> <ul style="list-style-type: none"> • freedom of association; • freedoms necessary for the liberty and integrity of the person (viz: freedom from slavery, freedom of movement and a reasonable degree of freedom to choose one's occupation); and • rights and liberties covered by the rule of law. • 結盟自由 • 個人自由和尊嚴所必須的自由(包括奴役、關於遷徙、自由選擇職業) • 由法律規定的權利自由。 	<p>第二十頁</p> <p>Summing up 總結</p> <ul style="list-style-type: none"> • Justice is the virtue necessary to create a framework of social stability in which individuals can pursue the other virtues, including beneficence, as they deem appropriate. • 正義是維持社會穩定架構所必需的美德，以使個人根據他們所認為適當的，去追求包括慈善等的其他美德。
--	--

<p>第二十一頁</p> <p>Summing up 總結</p> <p>Sometimes justice is referred to as a "duty of perfect obligation" while beneficence is a "duty of imperfect obligation."</p> <p>有時候正義是指「完美義務的責任」，而慈善是「不完美義務的責任」。</p>	<p>第二十二頁</p> <p>HUME on JUSTICE 休謨論正義</p> <ul style="list-style-type: none"> • 1: Whether Justice is a natural or artificial virtue? • "On some of the most important parts of the theory of justice & natural..." • 1: 正義是一自然的？或者人為的美德？ • 我們對於每一種美德的感覺，都不是自然的。
---	--

<p>第二十三頁</p> <p>HUME on JUSTICE 休謨論正義</p> <ul style="list-style-type: none"> • "...there are some virtues, that produce pleasure and approbation by means of an artifice or contrivance, which arises from the circumstances and necessities of mankind. • Of this kind I assert justice to be..." • 有些美德出自於人類情況和必需，藉著人為或者技巧，造成人類認可。 • 我肯定正義是這種美德。 	<p>第二十四頁</p> <p>Hume: JUSTICE</p> <ul style="list-style-type: none"> • "...when we praise any actions, we regard only the motives that produced them...The external performance has no merit. We must look within to find the moral quality. This we cannot do directly; and therefore fix our attention on actions, as on external signs." • 當我們讚美任何行動時，我們重視的是它們動機的美德。外在的表現沒有任何價值。我們必須詳細考慮，以發現道德品質。我們不能直接這麼做，因而集中注意於行動。視之為外觀的標誌。
---	--

第二十五頁

HUME: Justice

- "...all virtuous actions derive their merit only from virtuous motives, and are considered merely as signs of those motives."
- 所有美德行事的價值都衍生自美德的動機，且被認為是這些動機的標誌。

第二十六頁

HUME: Justice

- "...the virtuous motive must be different from the regard to the virtue of the action. A virtuous motive is requisite to render an action virtuous. An action must be virtuous, before we can have regard to its virtue." (478)
- 美德動機必須不同於我們對於行善美德的重視。一個有美德的動機是使一個行善有美德。一個行善必須有美德，在我們視之為美德之前。

第二十七頁

Hume: Justice

- For Hume, the rules of justice are the rules that determine the stability of possessions, including the rules which give rise to ownership and the rules which govern transference. Anything that undermines the stability of possessions, such as theft, is therefore unjust.
- 對休謨而言，正義的規則決定所有權穩定性的規則，包括提供所有權來源的規則。任何破壞所有權穩定性的，比如偷竊，便是不正義的。

第二十八頁

Hume: Justice

- In his Enquiry Concerning Human Understanding, Hume defines injustice explicitly as 'a violation of property' (EHS 163).
- 在《人類理解力探究》一書中，休謨將不正義明白界定為侵佔財產。

第二十九頁

Hume: Justice

- Justice, for Hume, is observation of the rules designed to promote the stability of property. Just actions are those that are in conformity with those rules
- 對休謨而言，正義在於遵守為促進社會穩定而設的規則。正義的行事符合這些規則。

第三十頁

Hume: Justice

- Hume uses the word 'justice' to include 'rules about promising, chastity and modesty, and polite behaviour'
- 休謨使用「正義」一詞去包括「有關承諾、守貞和禮儀的行為」

第三十一頁

Hume: Justice

- Being a naturalist, Hume is concerned to found his philosophy upon natural principles. Hume clearly thinks that the most powerful of such principles is self-interest.
- 作為一個自然主義者，休謨想要將他的哲學建立在自然原理上。休謨認為在這樣的原理中最強大的，是自利。

第三十二頁

Hume: Justice

- In unthinking persons, it tends to make them ignore the interests of others, violating their property, and even committing physical violence against them. This is the sort of behaviour that would prevail in the state of nature.
- 在不用思考的人而言，他們容易忽略他人的利益，侵犯他人的財產，甚至對他人犯下罪行。這種行爲在自然狀態最受普遍。

第三十三頁

Hume: Justice

- Hume thinks that "tis utterly impossible for men to remain any considerable time in that savage condition" that, without society, "tis utterly impossible for human nature ever to subsist".
- 休謨認為讓人長時間處於這種野蠻狀況是不可能的。沒有社會，根本無法讓人性維持下去。

第三十四頁

Hume: Justice

- But for society to exist, Hume believes, there has got to be among other things a respect for others' property, or justice in Hume's terminology. Without society, human existence is impossible, and any expression of self-interest is impossible.
- 假如想要社會存在，休謨相信必須有一對於他們財產的尊重。或者以休謨的用語，則正義。任何社會，人而存在是不可能的。任何自利的表達，都是不可能的。

第三十五頁

Hume: Justice

- ...only by curbing self-interest, or redirecting its force towards just actions and away from the naturally selfish actions, can there be a society, an avoidance of the savage condition of the state of nature.
- 只有當自利心被抑制，或將其力量重新引導到正向的行爲，遠離自然自利的行爲，能產生一個社會。一個區別野蠻狀況的自然狀態。

第三十六頁

Hume: Justice

- Only by curbing self-interest can there be an environment in which self-interest can be best fostered.
- 只有克制自利心，自利心才能得到最好的培養環境。

<p>第三十七頁</p> <p>Hume: Justice</p> <ul style="list-style-type: none"> • In Hume's notion of justice, then, there is a kind of tension between the natural expression of self-interest and the need to restrain it for the interest of the society (which in turn serves self-interest best). • 在休謨正義的觀念中，有一自利的自然表達或成了社會利益加以限制之需要，要反應是優有利於自利。 	<p>第三十八頁</p> <p>Hume: Justice</p> <ul style="list-style-type: none"> • It may be well to note at the outset that Hume's notion of justice is not quite what we commonly take it to be, that is, having to do with the way in which the major social institutions distribute fundamental rights and duties and determine the division of advantages from social co-operation. • 這節課我們必須注意，休謨正義的觀念不是我們一般以為是權利、義務或社會基本制度分配基本權利與義務的方式，而是社會合作中交換利益時如何分配問題。
---	---

<p>第三十九頁</p> <p>Hume: Justice</p> <ul style="list-style-type: none"> • Commonly, we also go on to characterize the way rights and duties are distributed, and advantages determined, such as building into it the requirement of 'the twin virtues of equity and impartiality. • 一般而言，我們也會繼續強調分配權利與義務和決定利益的方式，以融入公平和無私等類型的必要條件。 	<p>第四十頁</p> <p>Hume: Justice</p> <ul style="list-style-type: none"> • Hume, by contrast, takes justice to be exclusively in relation to property or possessions. Further, he distinguishes between possessions of the mind (our thoughts), possessions of the bodily kind (our limbs), and material possessions. • 休謨，相反地，完全視正義為與財產或所有權的關係。他區分著身心、身體性的所有權、和身體性的所有權，以及物質所有權的不同。
---	--

<p>第四十一頁</p> <p>Hume: Justice</p> <ul style="list-style-type: none"> • Hume then argues that we can be absolutely certain about the first (that is, they cannot be stolen from us), that we need not worry about the second because they are of no use to others (Hume did not know about organ transplants!), and that it follows that justice has to do only with material possessions. • 休謨於是會據此而提出確信警告，他認為我們不能以我們財產被偷去，我們不用擔心後者，因為它們對他人毫無用途。休謨似乎不知道器官移植的事，因此，正義只能與物質財產有關。

附件六 Associate Professor Anjan K. Nath 主讀資料 (二)

2008年5月3日 Associate Professor Anjan K. Nath 導讀 “Why utility pleases” PowerPoint 資料檔：

<p>第一頁</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 10px; text-align: center;"> <h2 style="margin: 0;">WHY UTILITY PLEASURES</h2> <p style="margin: 5px 0;">David Hume on Utilitarianism 休謨論功利主義—效益為何使人愉悅</p> <p style="margin: 0 0 0 40px; font-size: small;">Anjan K. Nath, Ph.D</p> </div>	<p>第二頁</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 10px;"> <h3 style="margin: 0;">Definition of Utilitarianism 功利主義的定義</h3> <ul style="list-style-type: none"> • According to the Encyclopaedia Britannica: • 根據《大英百科全書》： • Utilitarianism, in normative ethics, is a tradition stemming from the late 18th- and 19th-century English philosophers and economists <u>Jeremy Bentham</u> and <u>John Stuart Mill</u>. • 功利主義在規範倫理學裡，是從十八和十九世紀的英國哲學家和經濟學家<u>傑里米邊沁</u>和<u>約翰斯圖亞特密爾</u>的傳統而來。 </div>
--	--

<p>第三頁</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 10px;"> <h3 style="margin: 0;">Definition of Utilitarianism 功利主義的定義</h3> <ul style="list-style-type: none"> • that an action is right if it tends to promote <u>happiness</u> and wrong if it tends to produce the reverse of happiness—not just the happiness of the performer of the action but also that of everyone affected by it. • 一個行動有價值 促進幸福則是對的，有價值能幸福的相反結果，則是錯的，不只是行動執行者的個人幸福，會包含受到影響的人的幸福。 </div>	<p>第四頁</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 10px;"> <h3 style="margin: 0;">Definition 定義</h3> <ul style="list-style-type: none"> • Such a theory is in opposition to <u>egoism</u>, the view that a person should pursue his own self-interest, even at the expense of others, and to any ethical theory that regards some acts or types of acts as right or wrong independently of their consequences. • 這樣的理論和以自我中心、自私相對立，其對照是一種人應當追求自身利益，甚至損人利己，並將任何倫理學說全都建立在考慮這些行動或某種行動是對或錯，不論其所造成的後果是對立的。 </div>
---	--

<p>第五頁</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 10px;"> <h3 style="margin: 0;">Definition 定義</h3> <ul style="list-style-type: none"> • Utilitarianism also differs from ethical theories that make the rightness or wrongness of an act dependent upon the motive of the agent; for, according to the Utilitarian, it is possible for the right thing to be done from a bad motive. • 功利主義會不難於以行動的對錯有賴於行動者的動機的倫理學說，因為根據功利主義者，作對的事會有可能是出於壞的動機。 </div>	<p>第六頁</p> <div style="border: 1px solid black; padding: 10px;"> <h3 style="margin: 0;">Definition: 定義</h3> <ul style="list-style-type: none"> • The most famous definition of utilitarianism equates it with the belief that, 'That action is best which procures the greatest happiness of the greatest number'. • 功利主義最著名的定義是它等同於「讓最大多數的最大幸福的行動」。 </div>
---	---

<p>第七頁</p> <p>Definition 定義</p> <ul style="list-style-type: none"> • Although generally associated with Bentham, who quoted it with approval, the statement was first made by Francis Hutcheson in his <i>Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue</i> (1725). • 雖然一般人以為邊沁所引用的話是他說的，事實上是早於Hutcheson的《我們美和美德觀念的起源研究》一書裡。 	<p>第八頁</p> <p>Definition 定義</p> <ul style="list-style-type: none"> • The doctrine that actions should be judged on their capacity to produce happiness is an ancient one, recognizable as the classical Greek <i>eudaimonism</i>. • 以行動應受到它們所產生幸福的總力來判斷這學說是古老的，可見於古典希臘的幸福主義。
--	--

<p>第九頁</p> <p>Definition 定義</p> <ul style="list-style-type: none"> • However, it was only in the secular and commercial milieu of eighteenth-century Britain that it became an important and respectable philosophy, if not yet a dominant one. • 不過只有在十八世紀的英國世俗和商業主義的環境中，這主義才成爲重要可敬的哲學，如果不是主流哲學。 	<p>第十頁</p> <p>Definition 定義</p> <ul style="list-style-type: none"> • The works of Bentham, especially <i>An Introduction to the Principles of Morals and Legislation</i>, provide the most explicit statement of utilitarianism, but Hume and Burke were also utilitarians to some degree. • 邊沁的著作，尤其是《道德原理與立法論》一書，提供功利主義最明確的陳述，但休謨和約克會受某種程度的功利主義者。
---	---

<p>第十一頁</p> <p>The nature of Utilitarianism 功利主義的性質</p> <ul style="list-style-type: none"> • Utilitarianism is an effort to provide an answer to the practical question "What ought a man to do?" Its answer is that he ought to act so as to produce the best consequences possible. • 功利主義是提供「人當如何作？」這實際問題一個答案的一種努力。其答案是應儘可能產生最好的效果。 	<p>第十二頁</p> <p>Basic concepts 基本概念</p> <ul style="list-style-type: none"> • In the notion of consequences the Utilitarian includes all of the good and bad produced by the act, whether arising after the act has been performed or during its performance. • 本著後果的理念，功利主義者涵蓋所有行動產生的善惡，無論是起於行動之後或者起於行動之時。
--	---

第十三頁

Basic concepts 基本概念

- If the difference in the consequences of alternative acts is not great, some Utilitarians do not regard the choice between them as a moral issue.
- 如果不同行動的結果不同，不是很大，某些功利主義者不會將它們之間的選擇視為道德議題。

第十四頁

Basic concepts 基本概念

- According to Mill, acts should be classified as morally right or wrong only if the consequences are of such significance that a person would wish to see the agent compelled, not merely persuaded and exhorted, to act in the preferred manner.
- 根據彌爾的說法，行動應當被分類為道德的對或錯，如果其後果有很大的意義，致使人會希望看到行動者不只被說服或教導，且被迫去作大家期待之事。

第十五頁

Basic concepts 基本概念

- In assessing the consequences of actions, Utilitarianism relies upon some theory of intrinsic value: something is held to be good in itself, apart from further consequences, and all other values are believed to derive their worth from their relation to this intrinsic good as a means to an end.
- 在評估行動後果時，功利主義依賴某種內在價值的理論，有些東西是善在其自身，不管其未來後果，所有價值都是衍生自它們與這本善之善的關係，一種手段與目的的關係。

第十六頁

Basic concepts 基本概念

- Bentham and Mill were hedonists; i.e., they analyzed happiness as a balance of pleasure over pain and believed that these feelings alone are of intrinsic value and disvalue.
- 邊沁和彌爾是快樂主義者，也就是它們將快樂分析為樂多於苦的結論，並認為這些感受有內在價值和反價值。

第十七頁

Basic concepts 基本概念

- Utilitarians also assume that it is possible to compare the intrinsic values produced by two alternative actions and to estimate which would have better consequences.
- 功利主義以為可以將兩種不同行動產生的內在價值加以比較，以評估那是否會產生更好的後果。

第十八頁

Summing up 結論

- The notion of an ethics based on *utility* — usefulness for *human* concerns, especially human happiness — was one of the revolutionary Continental ideas of the Enlightenment period.
- 基於功利—與人有關的有用性，尤其是人類的幸福—的倫理學的理論—是啓蒙時代大陸革命性的觀念之一。

第十九頁

Hume on Utility

• It was probably Hume who, along with his fellow members of the Scottish Enlightenment, first advanced the idea that the explanation of moral principles is to be sought in the utility they tend to promote. And it was from reading Hume's *Treatise* that Jeremy Bentham first felt the force of a utilitarian system: he "felt as if scales had fallen from [his] eyes".

• 休謨和同時期的蘇格蘭啟蒙主義者首先發展出以「功利」解釋道德原理的人。而讓以說他開導的《人性論》時，首先感受到功利主義的力量好像「尺從他的眼中掉出來」。

第二十頁

• Nevertheless, Hume's proto-utilitarianism is a peculiar one from our perspective. He doesn't think that the aggregation of cardinal units of utility provides a formula for arriving at moral truth.

• 不過休謨原初的功利主義從我們的觀點看來很特別。他不認為功利的主要單位的集合，提供了取得道德真理的一個公式。

第二十一頁

• On the contrary, Hume was a moral sentimentalist and, as such, thought that moral principles could not be intellectually justified.

• 反之，休謨作為道德情緒主義者，認為道德原理無法理智地被證得。

第二十二頁

• Some principles simply appeal to us and others don't; and the reason utilitarian moral principles do appeal to us is that they promote our interests and those of our fellows, with whom we sympathize.

• 有些原理只合適於我們，對他人則未必。功利的道德原理所以合適於我們，是因為它們促進我們和使我們同情的同類的利益。

第二十三頁

• Humans are hard-wired to approve of things that help society – public utility.
• Hume used this insight to explain how we evaluate a wide array of phenomena, ranging from social institutions and government policies to character traits and talents.

• 人類對於有益於社會—公利的事物容易認可。
• 休謨以此解釋我們如何評估一系列的現象，從社會制度和政府政策到人格特質和才能。

第二十四頁

Hume wishes to discover some single principle of explanation in terms of which the diversity of our actual moral appraisals could be resolved.

休謨希望去發現某些單一的解釋原理，據以解決我們在實際道德認可之譜的分歧。

第二十五頁

In *A Dialogue* Hume emphasizes the conflicting moral appraisals of different cultures and yet maintains that just as the different directions which rivers take may be explained by the same principle so too can different moral appraisals.

在《自然宗教對話》一書，休謨強調不同文化的道德讚可有衝突，但也主張那就像河流可有不同的流向，運用相同原理可以來解釋不同的道德讚可。

第二十六頁

- In the *Treatise* he continually insists that the value of an action does not depend upon the merit of its results, but rather upon the goodness of its agent's motive.
- He insists that an agent's personal character, rather than the results which flow from it constitute the proper object of our moral appraisals.

在《人性論》一書，他持續堅持行動的價值不在其有好結果，而在於行動者動機的善良。他堅持是行動者個人的人格，而不是其結果，構成我們道德讚可的適當對象。

第二十七頁

- Hume appeals to the principle of utility as a single principle of justification as well as a principle of explanation.
- Utility, obviously, cannot serve to explain the moral conduct of persons ... their behavior is considered to be an aberration from the norm, and the lives they lead are artificial.
- 休謨應用功利原理解作爲唯一的證得原理，以及解釋原理。
- 功利顯然不能用來作爲解釋個人道德行動... 它們的行為被認爲爲常規範，而他們所引導的生活是人工的。

第二十八頁

- Such persons ought to make utility the foundation of their moral appraisals, but they have been captivated by the "illusion of religious superstition or philosophical enthusiasm." Hume recognized the necessity of reconciling utilitarianism with our ordinary views of justice.
- 那些人應當使功利成爲他們道德讚可的基礎，但他們已被迷於「宗教迷信或哲學熱情」。休謨承認有必要協調功利主義和我們一般的正義觀。

第二十九頁

- However, although the general rule that possession should be stable is justified on utilitarian grounds, the particular rules which determine the distribution of property are not.
- They are and ought to be grounded on imagination and custom.
- 不過，雖然一般原理認爲基於功利的立場，所有權應穩定被證得，但決定財產分配的特殊原理則不然。
- 它們是且應當建立在想像和習俗的基礎上。

第三十頁

- Mental qualities are approved not because of their utility, but because of their immediate agreeableness.
- The rightness of an action and the goodness of the agent's motive are reconciled due to the fact that utility justifies the former whereas the attempt to perform a useful action justifies the latter.
- 心靈的性質被承認，不是因爲它們的效益，而是因爲它們立即的合宜性。
- 一個行動的正確性和一個行動者動機的善良，二者的統一性是由於效益證明前者，而努力從事有用的行動證明後者。

第三十一頁

- It is the value of the end which gives the means their value.
- The only difference between agreeable mental qualities and useful ones is that the former "produce pleasure ... more immediately" than the latter.
- 是目的的价值給了手段以價值。
- 在怡人的心靈性質和有用的性質之間唯一的不同是，前者比後者「更為立即地帶來快樂」。

第三十二頁

- Hume attempts to classify our social duties into natural and artificial.
- (a) the nature of the motive which prompts an action
- 休謨將我們的社會義務區分為自然的和人工的。
- (a) 促成一個行動的動機的性質

第三十三頁

- (b) the type of justification offered for thinking the action to be morally valuable.
- These later applications render his account of the social virtues or duties thoroughly utilitarian
- (b) 提供給思考有道德價值所採用的證詞類型。
- 這些後來的應用使得這些社會美德或者責任的解釋，徹底是功利主義的。

第三十四頁

- The distinction between the natural and artificial social virtues becomes merely a distinction in the methods whereby utility is attained.
- Justice is not a natural, but an artificial virtue.
- 自然和人工社會美德之間的區別，成為僅是得到效益方法之間的不同。
- 正義不是自然的，而是人工的道德。

第三十五頁

- A parent does not normally act in the same way toward a stranger's child as he does toward his own.
- However, if the morality of the act were based on its utility, then care for a stranger's child rather than his own should be justified in this instance. (Shakespeare's *King Lear* deals with this subject)
- 正常情況下，父母不會以對待自己孩子的相同方式，對待陌生人的孩子。
- 不過如果這行動的道德性是其於其自身的效益，那麼照顧一個陌生孩子，而不是自己的孩子，在這舉例裡，是可能變得合理的。

第三十六頁

Defense 辯護

- The most important defence of utilitarianism is that there is no alternative to it as a public philosophy—in a secular and ethically pluralist age.
- 有關功利主義最重要的辯護，便是在一個世俗的和倫理的多元主義時代，作為一個公眾哲學，除此別無選擇。

第三十七頁

- Politicians cannot avoid causing the death of innocent people if they try to keep public expenditure in check or to help maintain a semblance of international order.

政客不能造成無辜人民的死亡，如果他們想要控制公眾支出或者想要維持國際秩序的形象。

第三十八頁

- Utilitarianism, uniquely, accepts this and yet makes an important moral demand of those who make policy: they must always consider the 'bottom line' of their decisions, who is gaining and who is losing and whether the net aggregate of well-being might not be better served by an alternative.

• 功利主義獨特地接受之，然而對於任何制定政策的人，作了重要的道德要求，他們必須總是考慮這決策的「底線」，誰得誰失，且最恰當的淨利益是否會得自更好的選擇。

第三十九頁

- Thus as a 'government house philosophy' (as Robert Goodin puts it) utilitarianism retains a leading, even unique, role.

• 因此作為一個政府哲學，功利主義保有領導的甚至獨一無二角色。

第四十頁

Criticism: 批判

- Friedrich Nietzsche, a philosopher of the latter half of the 19th century, criticizes both Christianity and utilitarianism with the same arguments.

• 十九世紀下半葉的哲學家尼采以相同的論證批評基督教和功利主義。

第四十一頁

- He says both Christianity and utilitarianism make the assumption that everybody is equal, in the sense that everyone's satisfactions count equally.

• 他說兩者都肯定人人平等，以此意義而言，每個人的滿足也當一樣。

第四十二頁

- Utilitarianism says if it's a choice between my happiness and the good of the many, I am supposed to give up my happiness; Christianity says "Love thy neighbor as thyself."

• Nietzsche says, "Why?" to both principles.

• 功利主義說如果是在我個人的快樂和多數人的善之間作選擇，我會放棄自己的快樂。基督教說「愛鄰如己」，尼采對這兩個原理都問：為什麼？

第四十三頁

- Nietzsche thinks that some members of animal species are "superior" to others, because they are "winners" in the struggle for survival. It thus stands to reason that there must be superior humans also.
- 尼采想某些物種的成員要比其他的成員優越，因為他們在生存競爭中是贏家。因此人類中也應該有比較優秀的。

第四十四頁

- Now suppose I am a superior person. Why should I give up my satisfactions for the sake of the inferior people?
- For Nietzsche, both Christianity and utilitarianism reduce people to the lowest common denominator. They "sacrifice human quality for human quantity."
- 假如我是一個優秀的人，為什麼我要為了不如我的人放棄自己的滿足？
- 對尼采而言，基督教和功利主義一樣在把人質化到最低的共同分母。他們「為了人的數量犧牲了人的質量」。

第四十五頁

- Contemporary philosophers such as John Rawls raise an extremely important objection to utilitarianism. Rawls focuses on the issue of rights, justice, fairness, and desert. He asks, is utilitarianism compatible with the notion of inalienable rights (rights that cannot be taken away from a person)? That is, could a person defend both views consistently?
- 當代哲學家的強羅斯對功利主義提出一個很重要的批判。羅斯專注於人權、正義、公平和應得的尊嚴。他問，功利主義是否能夠和不可分割的人權的概念相容？會就是一個人是否能一致地維護這兩種觀點？

第四十六頁

- In "savage condition" that, without society, "tis utterly impossible for human nature ever to subsist". But for society to exist, Hume believes, there has got to be among other things a respect for others' property, or justice in Hume's terminology..
- 在野蠻狀態下，沒有社會，「人性完全無法維持」。不過為了讓社會存在，休謨認為必須尊重他人的財產，或者以休謨的用語，即正義。

第四十七頁

- Without society, human existence is impossible, and any expression of self-interest is impossible.
- Rawls, and others, say no: there is no way one could be a utilitarian and maintain a notion of inalienable rights. Why?
- 沒有社會，人類的存在是不可能的，任何自我利益的表達也是不可能的。
- 羅斯和其他人說：不，不可能一個人能作為功利主義者，同時主張人有不可分割的人權觀。

第四十八頁

- Because the overriding goal in a utilitarian society is the happiness of the greatest number, the happiness of the group.
- Mill sees society on the model of a big person, who can control, deny, and delay the gratification of certain parts for the sake of greater satisfaction of the whole.
- 因為在一個功利社會中，最高的目標是最大多數人的幸福、群體的幸福。
- 彌爾把社會視為一個巨大的人，他為了整體更大的滿足來控制、否認和延緩某些部分的滿足。

第四十九頁

- Thus the fates of individuals who might get in the way of the grand plan don't matter much.
- I have my rights only as far as my having them doesn't interfere with the greatest happiness of the greatest number.

- 因此如果會妨礙大體的計畫，個人的命運是無所謂的。
- 我有權利，只有在我不會干擾到最大多數人最大的幸福的時候。

第五十頁

- John Stuart Mill was a spokesman for women's suffrage, state-supported education for all, and other proposals that were considered radical in their day.
- He argued on Utilitarian grounds for freedom of speech and expression and for the noninterference of government or society in individual behaviour that did not harm anyone else.

- 彌爾曾為女性的投票權、政府提供全民教育和與他當時看來激進的提案說話。
- 他以功利主義的立場，主張言論和結社自由、政府或社會的不干預，只要個人行為無害於他人。

第五十一頁

- Mill's essay "Utilitarianism," published in *Fraser's Magazine* (1861), is an elegant defense of the general Utilitarian doctrine and perhaps remains the best introduction to the subject.


- In it Utilitarianism is viewed as an ethics for ordinary individual behaviour as well as for legislation.

彌爾的《功利主義》一文，於1861年發表於《福塞的雜誌》，是對功利主義一般學說優雅的闡述，也許會受到世襲倫理者的譏諷。

- 在這文中，功利主義被視為是成了一般個人行為的倫理，也是成了立法倫理的倫理。

附件七 Associate Professor Anjan K. Nath 主讀資料 (三)

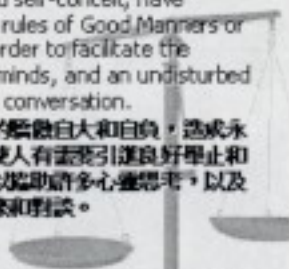
2008年5月31日 Associate Professor Anjan K. Nath 導讀 “Of qualities immediately agreeable to others” PowerPoint 資料檔：

<p>第一頁</p> <div data-bbox="212 488 710 862"><h2>DAVID HUME</h2><p>大衛休謨</p><p>Final paper, Econ 4304, 3491 for Of Qualities Immediately Agreeable to Others</p><p>初學化, 經濟學化, 作文 論立即與他人善好的品質</p><p>Dr. Anjan K. Nath Department of Economics and Statistics Toronto University, Toronto, Ontario May 21, 2008 丹文元師北大教授 初學化與經濟學化中國</p></div>	<p>第二頁</p> <div data-bbox="850 488 1348 862"><h3>David Hume</h3><p>生於: 1711年4月 26日 April 26, 1711 (Edinburgh, Scotland) 死於: 1776年8月 25日 August 25, 1776 (Edinburgh, Scotland) Dobson Bookstore 蘇格蘭 Museum, Glasgow, Glasgow, Scotland, Scotland 巴爾士維 蘇格蘭蘇格蘭 蘇格蘭蘇格蘭 M.A. in Law 法律學 Glasgow, Glasgow, Glasgow of Mind, Ethics, Political Philosophy, Aesthetics, Philosophy of Religion 史學, 哲學, 倫理學, 政治學 政治學, 倫理, 哲學</p></div>
<p>第三頁</p> <div data-bbox="212 996 710 1366"><ul style="list-style-type: none">• Notable ideas: • 著名論點• Problem of causation, Induction, Is-ought problem• 因果問題, 歸納法, 實然與 應然問題• Influences: • 影響論點• Locke, Berkeley, Hutcheson, Hume, Green, Hobbes etc.• 洛克, 巴爾斯, 奧斯本, 格林, 霍布斯, 休謨等• Influenced: • 受他影響者• Adam Smith 亞當斯密, Adam Ferguson, Kant 康德, Arthur Schopenhauer 叔本華, Bernard Williams, James Madison, Alexander Hamilton, William James 詹 姆士, Darwin 達爾文, Auguste Comte 孔德, Bertrand Russell 羅素, Carl Popper 波普, Thomas Hobbes 霍布斯, John Stuart Mill 密爾, William James 詹姆士, Bertrand Russell 羅素, A. E. Ayer, Steven Blockstein, Ida Crug, J. L. Mackie</div>	<p>第四頁</p> <div data-bbox="850 996 1348 1366"><h3>Hume</h3><ul style="list-style-type: none">• It is the nature and, indeed, the definition of virtue, that it is a <i>quality of the mind agreeable to or approved of by every one who considers or contemplates it.</i>• 美德的性質和定義: 總是每個人想到或觀照到某種心靈性質—令人愉悅或者讚賞的性質。</div>
<p>第五頁</p> <div data-bbox="212 1505 710 1877"><ul style="list-style-type: none">• But some qualities produce pleasure, because they are useful to society, or useful or agreeable to the person himself; others produce it more immediately, which is the case with the class of virtues here considered.• 有些性質產生快樂, 因為它們有用於社會, 或者對人自己有用, 或者使自己愉悅。其他的性質會更為立即的產生快樂, 那是我們在此考慮的美德之屬。</div>	<p>第六頁</p> <div data-bbox="850 1505 1348 1877"><h3>Overview 概觀</h3><ul style="list-style-type: none">• ...The mutual shocks in society, and the oppositions of interest and self-love have constrained mankind to establish the laws of justice ...• 社會中的相互衝突, 利益和自愛的對立, 有礙人類建立正義的律法。</div>

第七頁

- ...the eternal contrarieties, in company, of men's pride and self-conceit, have introduced the rules of Good Manners or Politeness, in order to facilitate the intercourse of minds, and an undisturbed commerce and conversation.

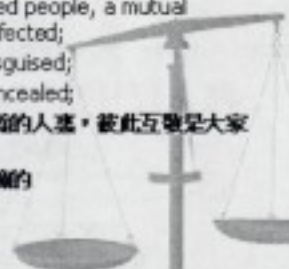
- 在人群中，人的驕傲自大和自負，造成永恆的對比，已使人有鑒於引進良好舉止和禮貌的規則，以協助許多心靈思考，以及不受干擾的往來和對談。



第八頁

Overview 概觀

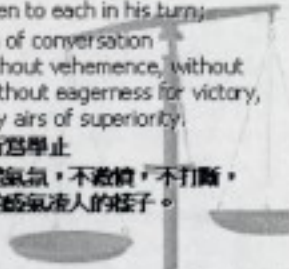
- Among well-bred people, a mutual deference is affected;
- Contempt is disguised;
- Authority is concealed;
- 在受到良好教養的人羣，彼此互敬是大家喜歡的
- 輕視是大家掩飾的
- 權威是隱蔽的



第九頁

Overview 概觀

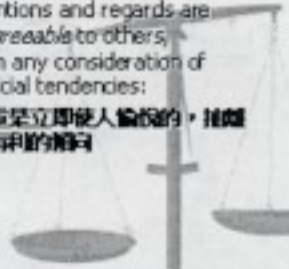
- Attention is given to each in his turn;
- An easy stream of conversation maintained, without vehemence, without interruption, without eagerness for victory, and without any airs of superiority.
- 注意他的每個行為舉止
- 維持對話的輕鬆氣氛，不激憤，不打斷，不求勝，不帶的威氣凌人的樣子。



第十頁

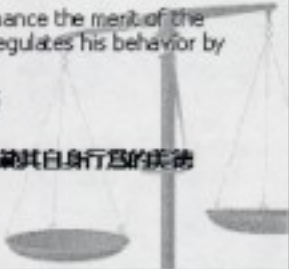
Overview 概觀

The above attentions and regards are immediately agreeable to others, abstracted from any consideration of utility or beneficial tendencies:
 前言注意和尊重是立即使人愉快的，排除了任何有用或者有利的傾向



第十一頁

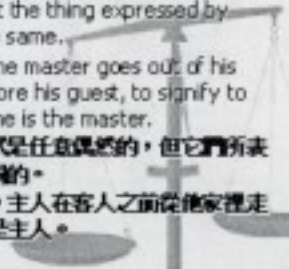
- a: they conciliate affection
- b: promote esteem
- c: extremely enhance the merit of the person who regulates his behavior by them.
- a. 它們協調情感
- b. 促進自尊
- c. 極度強化人規範其自身行為的美德



第十二頁

Customs: 習慣

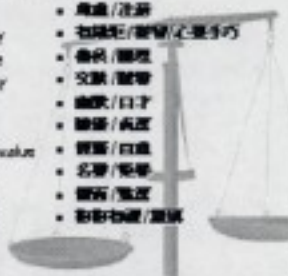
- Many of the forms of breeding are arbitrary and casual; but the thing expressed by them is still the same.
- Eg: In Spain, the master goes out of his own house before his guest, to signify to his guest that he is the master.
- 許多教養的形式是任意偶然的，但它們所表達的事物是相同的。
- 例如在西班牙，主人在客人之前從他家裡走出去，表示他是主人。



第十三頁

Hume on the qualities agreeable to others
休謨論令他人愉悅的品質

- | | |
|------------------------------|----------------|
| • Regard/attention | • 尊重/注視 |
| • Manners/wit/ingenuity | • 禮儀/機智/靈敏/靈手巧 |
| • Good-nature/versatile | • 善性/隨性 |
| • Conversation/variety | • 交談/變換 |
| • Humour/eloquence | • 幽默/口才 |
| • Modesty/curiosity | • 謙遜/真誠 |
| • Generous spirit/self-value | • 慷慨/自尊 |
| • Fame/reputation | • 名聲/榮譽 |
| • Decency/courtesy | • 體面/禮貌 |
| • Politeness/audience | • 彬彬有禮/觀眾 |



第十四頁

In other countries, the landlord leaves last as a mark of respect to his guest.
但在其他國家，家主走在最後面，以示對於客人的尊敬。

■ Manners 規矩

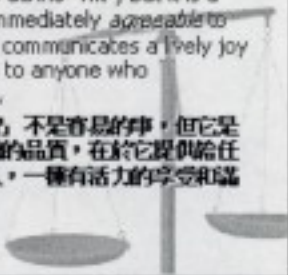
- For a man to be considered as good company, he must have Wit and Ingenuity
- As well as good manners.
- 作為好擺盪的人，必須有機智和靈手巧。
- 同時也要有好規矩。



第十五頁

Manners 規矩

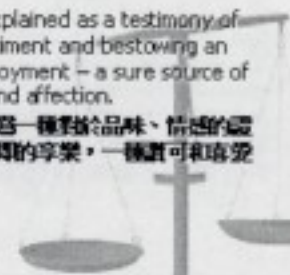
- It is not easy to define "wit", but it is a quality that is immediately agreeable to others in that it communicates a lively joy and satisfaction to anyone who comprehends it.
- 想要界定「機智」不是容易的事，但它是立即使他人愉悅的品質，在於它提供給任何理解到它的人，一種有活力的享受和滿足。



第十六頁

Manners 規矩

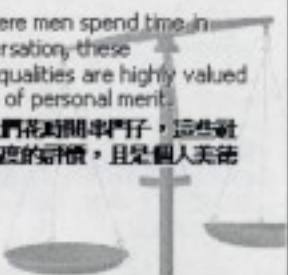
- Wit may be explained as a testimony of taste and sentiment and bestowing an immediate enjoyment – a sure source of approbation and affection.
- 機智可以解釋為一種對於品味、情感的證言，且提供立即的享樂，一種讚可和喜愛的可靠來源。



第十七頁

Manners 規矩

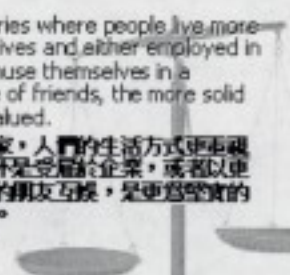
- In countries where men spend time in visits and conversation, these companionable qualities are highly valued and a chief part of personal merit.
- 在有些國家，人們花時間串門子，這些社交的品質受到高度的評價，且是個人美德的主要部分。



第十八頁

Manners 規矩

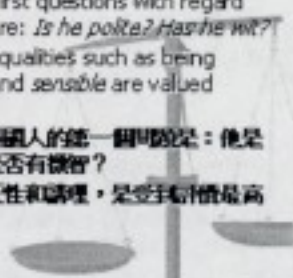
- In other countries where people live more domesticated lives and either employed in business or amuse themselves in a narrower circle of friends, the more solid qualities are valued.
- 在另外一些國家，人們的生活方式更重視日常家居，要不是受雇於企業，或者以狹窄小的範圍裡的親友互娛，是更趨堅實的品質受到重視。



第十九頁

Manners 規矩

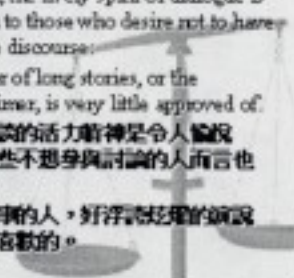
- In France, the first questions with regard to a foreigner are: *Is he polite? Has he wit?*
- In England the qualities such as being *good-natured* and *sensible* are valued above others.
- 在法國，對於外國人的第一個問題是：他是否有禮貌？他是否有機智？
- 在英國，善良天性和聰理，是受到評價最高的品質。



第二十頁

Conversation 對話

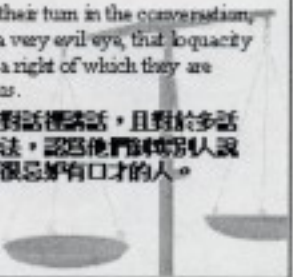
- In conversation, the lively spirit of dialogue is agreeable, even to those who desire not to have any share in the discourse.
- Hence, the teller of long stories, or the pompous declaimer, is very little approved of.
- 在對話裡，對話的活力精神是令人愉悅的，甚至對那些不想參與討論的人而言也一樣；
- 因之，說長故事的人，好浮誇炫耀的說書者，是不討人喜歡的。



第二十一頁

Conversation 交談

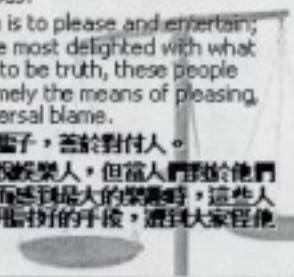
- Most men desire their turn in the conversation, and regard, with a very evil eye, that loquacity deprives them of a right of which they are naturally so jealous.
- 大多數的人想在對話裡講話，且對於多話的人有不好的看法，認為他們剝奪了說話的權利，因而很忌妒有口才的人。



第二十二頁

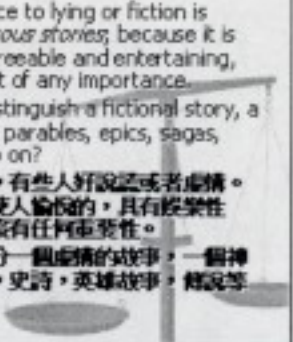
Liars / Preachers 騙子和佈道者

- There is a sort of *harmless liars* who deal in the marvellous.
- Their intention is to please and entertain; but as men are most delighted with what they conceive to be truth, these people mistake extremely the means of pleasing, and incur universal blame.
- 有一種無害的騙子，善於對付人。
- 他們想要去取悅娛樂人，但當人們對於他們認為知道真理而感到的最大的榮譽時，這些人極端錯誤地認錯討好的手段，遭到大家怪他不好。



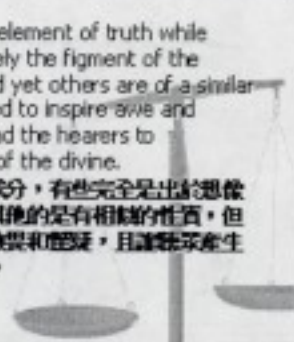
第二十三頁

- Some indulgence to lying or fiction is given in *humorous stories*; because it is there really agreeable and entertaining, and truth is not of any importance.
- Now how to distinguish a fictional story, a myth, religious parables, epics, sagas, legends and so on?
- 在幽默故事裡，有些人好說謊或者虛構。因為這真的是使人愉悅的，具有娛樂性的，而這真理沒有任何重要性。
- 我們怎麼去區分一個虛構的故事，一個神話，宗教寓言，史詩，英雄故事，傳說等等？



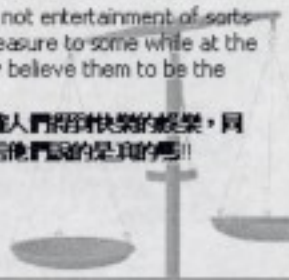
第二十四頁

- Some have an element of truth while some are entirely the figment of the imagination and yet others are of a similar nature, but used to inspire awe and wonder and lead the hearers to contemplation of the divine.
- 有些有真理的成分，有些完全是出於想像的虛構，還有其他的是有相類的性質，但用於激發人的敬畏和感嘆，且讓聽眾產生對神聖的冥想。



第二十五頁

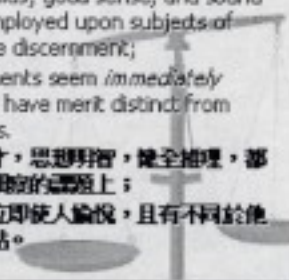
- Are these then not entertainment of sorts as they give pleasure to some while at the same time they believe them to be the truth!
- 這些不是某種讓人們得到快樂的娛樂，同時又讓他們相信他們認為是真的嗎!!



第二十六頁

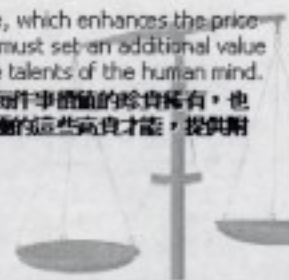
Eloquence 口才

- Eloquence, genius, good sense, and sound reasoning is employed upon subjects of dignity and nice discernment;
- These endowments seem *immediately agreeable* and have merit distinct from their usefulness.
- 口才優給，天才，思想明智，健全推理，都可用在尊嚴和聰敏的議題上；
- 這些天賦似乎立即使人愉悅，且有不同於他們有用性的優點。



第二十七頁

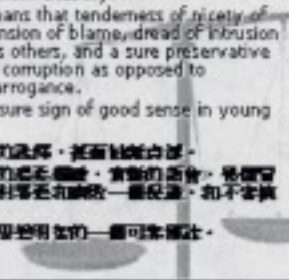
- Rarity, likewise, which enhances the price of everything, must set an additional value on these noble talents of the human mind.
- 同樣地，增加每件事價值的珍貴稀有，也必然給人類心靈的這些高貴才能，提供附加價值。



第二十八頁

Modesty 謙遜

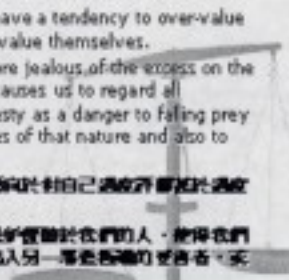
- Modesty may have different interpretations and even abstracted from chastity.
- It sometimes means that tenderness of *society*, *shame*, honour, apprehension of blame, dread of intrusion or injury towards others, and a sure preservative against vice and corruption as opposed to impudence and arrogance.
- This quality is a sure sign of good sense in young men.
- 謙遜會有不同的理解，甚至脫離貞潔。
- 有時它意味榮譽的感正感、羞慚的害怕、恐懼冒犯他人、反對罪惡和腐敗——嚴紀謹，和不容許將高動糾立。
- 這是青年人中聰明的一箇可靠標誌。



第二十九頁

Flattery 阿諛

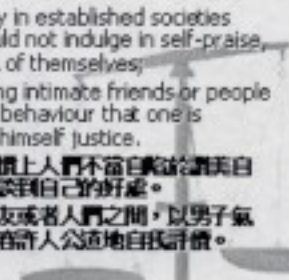
- In general, men have a tendency to over-value rather than undervalue themselves.
- This makes us more jealous of the excess on the former side, and causes us to regard all tendency to modesty as a danger to falling prey to vicious extremes of that nature and also to flattery.
- 一般而言，人們傾向於對自己過高評價過於過低貶低。
- 這使得我們更會忌妒過於我們的人，使得我們謙遜的傾向變成陷入另一種更危險的受害者，或者陷入阿諛。



第三十頁

Flattery 阿諛

- It is customary in established societies that men should not indulge in self-praise, or even speak of themselves;
- It is only among intimate friends or people of very manly behaviour that one is allowed to do himself justice.
- 既有的社會習慣上人們不富自美或讚美自己，或者甚至談到自己的好處。
- 只有在親密朋友或者人們之間，以男子氣概的樣子，才容許人公道地自我評價。



第三十一頁

Flattery 阿諛

- A generous spirit and self-value, well founded, decently disguised, and courageously supported under distress and calumny, is a great excellence, and seems to derive its merit from the noble elevation of its sentiment, or its immediate agreeableness to its possessor.
- 一種寬大的精神和自我重視，良好地建立，有尊嚴的掩飾，在壓力或詆毀下勇敢地面對，是偉大的卓越表現，且似乎從它的情感或者它對於其擁有者的立即愉悅的高貴提升，衍生出它的優點。

第三十二頁

Haughtiness 傲慢

- In ordinary characters, we approve of a bias towards modesty, which is a quality immediately agreeable to others;
- The vicious excess of the former virtue, viz., insolence or haughtiness, is immediately disagreeable to others.
- 一般人格，我們同意對謙虛有一偏見，那是立即使他人愉悅的品質；
- 先前細的惡意過分，也就是無禮或者傲慢，使立即使他人不悅的。

第三十三頁

Fame 名聲

- A desire for fame, reputation, or a character with others, is so far from being blameable, that it seems inseparable from virtue, genius, capacity, and a generous or noble disposition.
- 好名，好榮譽，或者和他人一起的個性，不是可受責備的品格，似乎和美德、天才、能力、和優點或者高貴的氣質不可或分。

第三十四頁

Fame 名聲

- Attention even to trivial matters, in order to please, is also expected and demanded by society; and no one is surprised, if a man in company to observe a greater elegance of dress and decorum than when he is at home with his own family.
- 甚至注意瑣碎的印物，為了取悅他人，是社會所期待和要求的。無須奇怪，比起在自己家裡，人在參加聚會時會穿著較為華麗的服飾。

第三十五頁

Decency 體面

- Decency, or a proper regard to age, sex, character and station in the world, may be ranked among the qualities which are immediately agreeable to others, and which acquire praise and acceptance.
- 正直，或者對於在不同年齡、性別人格和地位的適當尊重，可以列為立即使他人愉悅的品質，可以得到讚美和接受。

第三十六頁

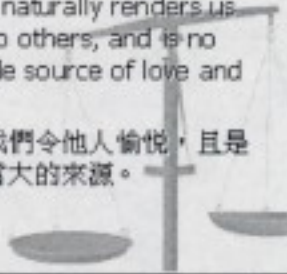
Decency 體面

- An effeminate behaviour in a man, a rough manner in a woman are considered ugly because they are unsuitable to each character, and different from the qualities which we expect in the sexes.
- 一個男的就果敢雄壯，一個女的如果像男人裝，會被認為是醜陋的，因為他們有不合適自己性別的個性，且不同於我們期待不同性別應有的品格。

第三十七頁

Cleanliness 整潔

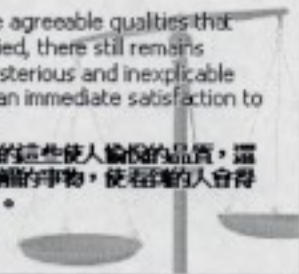
- Cleanliness, naturally renders us agreeable to others, and is no inconsiderable source of love and affection.
- 整潔自然使我們令他人愉悅，且是愛和情感相當大的來源。



第三十八頁

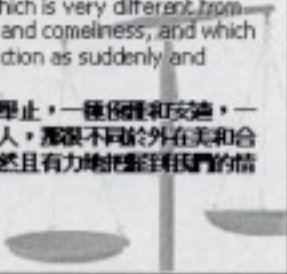
Beauty is Truth, and Truth, Beauty
美即真，真即美

- Besides all the agreeable qualities that can be identified, there still remains something mysterious and inexplicable that conveys an immediate satisfaction to the spectator.
- 除了可被辨識的這些使人愉悅的品質，還有些神秘不可測的事物，使若經的人會得到立時的滿足。



第三十九頁

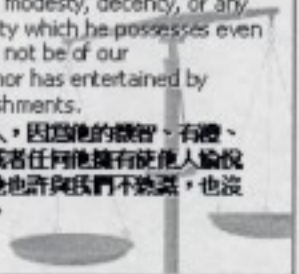
- There is a manner, a grace, and ease, a gentleness which some men possess above others, which is very different from external beauty and comeliness, and which catches our affection as suddenly and powerfully.
- 有些人擁有一種舉止，一種優雅和安適，一種敦善基於其他人，那種不同於外在美和合宜性，那種好似突然且有力地能吸引我們的情感。



第四十頁

Conclusion 結論

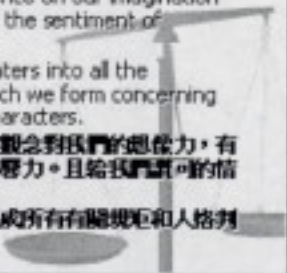
- We approve of another, because of his wit, politeness, modesty, decency, or any agreeable quality which he possesses even though he may not be of our acquaintance, nor has entertained by these accomplishments.
- 我們會讚可其人，因為他的機智、有禮、謙遜、體面，或者任何他擁有使他人愉悅的品質。即使他也許與我們不熟識，也沒有其他的成說。



第四十一頁

Conclusion 結論

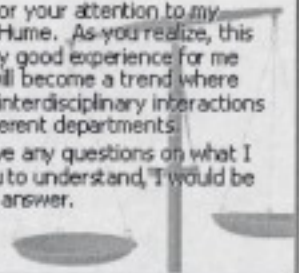
- The idea, which we form of him, has an agreeable influence on our imagination and this give us the sentiment of approbation.
- This principle enters into all the judgements which we form concerning manners and characters.
- 我們形成他的這觀念對我們的想像力，有一令人愉悅的影響力。且給我們讚可的情感。
- 這原理是我們形成所有有關規矩和人格判斷的依據。



第四十二頁

Thank You!

- Thank you all for your attention to my talks on David Hume. As you realize, this has been a very good experience for me and I hope it will become a trend where we have more interdisciplinary interactions among the different departments.
- Should you have any questions on what I have given you to understand, I would be most happy to answer.



第四十三頁

Statue & Tomb
of
David Hume



附件八 96 學年度第一學期學生心得與建議

序號	級別	姓名	第一節	第二節	第三節	第四節	第五節	第六節	第七節	心得
1	博士生	蘇彥蓁	●	●	●	●	●	●	●	●
2	博士生	林盈銓	●	●	●	●	●	●	●	●
3	博士生	張盈馨	●	●	●	●	●	●	●	●
4	博士生	顧長欣	●	●	●	●	●	●	●	●
5	碩士生	邱昱婷	●	●	●	●	●	●	●	●
6	碩士生	陳守一	●	●	●	●	●	●	●	●
7	碩士生	王昱仁	●	●	●	●	●	●	●	●
8	碩士生	鄧光志	●	●	●	●	●	●	●	●
9	碩士生	吳冠生	●	●	●	●	●	●	●	●
10	碩士生	顏俊家	生病缺席							
11	碩士生	顧長芸	●	●	●	●	●	●	●	●
12	碩士生	賴宏明	●	●	●	●	●	●	●	●
13	碩士生	黃冠禎	●	●	●	●	●	●	●	●
14	學士生	黃鈴晏	●	●	●	●	●	●	●	●
15	學士生	林群喻	●	●	●	●	●	●	●	●

◎說明：註冊修習本課程學生共 15 人，博士生 4 人，碩士生 9 人，學士生 2 人。
其中碩士生顏俊家因病無法完成作業。

修課心得與建議

1. 學生：D96190003 蘇彥蓁

對於休謨曾經接觸過，但只有一小部份，對於他的哲學很有興趣，想進一步瞭解，剛好此一學年課程的開設是一個難得的機會。

我的感想是：

- (1) 上了一學期的休謨，對於休謨的生平、個性、哲學思想更加的深刻。
- (2) 閱讀原典能訓練自己的英文能力，能以原文來體會休謨的哲學與文筆，是一件樂趣。加上有外籍老師的演講，更能訓練英文聽力。
- (3) 休謨的經驗論，將一切觀念都要化約到最簡單的感官經驗，這能訓練自己檢視人的內心所想的事情是不是實際或者是飛馬行空胡思亂想的拼湊，讓人更能理性的思考。
- (4) 原來休謨不是一個不是為反對而反對、愛懷疑的人，他的懷疑論是有他的原因的。他對因果的看法，原來背後還有很龐大的因素，例如對歸納法的探討、自然齊一律、機率、機會之問題。
- (5) 休謨的哲學可以幫助我們打破迷信。
- (6) 比起理性主義，休謨的哲學帶有輕鬆、幽默的論調。

在建議方面，希望有更多的機會請林正弘老師來演講休謨，林老師的演講非常精彩，可以在短時間內讓我們釐清休謨的因果、機率問題，這是非常不簡單的，若是常常聽演講，必定讓我們更有收獲。另外一點建議就是，外籍老師非常用心，準備了相當豐富的演講，只是可惜自己的英文聽力不佳，不能百分之百吸收外籍老師要給予我們的，若能有一方式可以兼顧英文教授方式又能沒有聽力障礙，就更加完善了。

2. 學生：D95190002 林盈銓

本課程最重要的價值，就在於提供我們一個絕佳的機會，仔細研讀休謨的經典著作 *An Enquiry concerning Human Understanding*。這本著作被視為休謨的代表作，但其實在哲學系的課程中，哲學史或是經驗主義專題之類的課程，通常只能大略提到此書的要點，而沒有機會真正細讀此書；就算有機會讀，也只能選讀其中一小部份，無法像我們在這門課中讀得這麼多。由於哲學史對休謨的介紹過於簡略，我們很容易以為休謨是一個文筆相當直接犀利、砲火猛烈的哲學家；但實際讀過他的作品，才知道休謨的猛烈是藏在文句中的，而不如想像中那樣外顯。只有真正讀過原著，真正品味休謨的行文風格及豐富的修辭技巧，才能知道他是如何巧妙地進行他的論證，如何把他對傳統哲學的攻擊藏在那些優雅的文句中。透過這樣的閱讀，也讓我們體會當時哲學家們的寫作與當代是多麼不同。

但我覺得這門課程的困難也在此，如果沒有老師的精心帶領，沒有安排 Nath 教授、林正弘教授的導讀演講，我們在面對這樣的著作，一定比這學期所遭遇到的還要艱難許多。教育部的計劃讓我們有資源可邀請學者演講，對我們來說是相當幸運的。讀休謨的原著不是容易的事，而每週的進度更讓我覺得有相當的壓力。我自認為讀得不是很好，也常常落在進度之後；但希望將來在注重研讀進度的同時，若能讓大家都能有更多的討論機會就更好了。

3. 學生：D931903 張盈馨

修習「西洋經典研讀—休謨哲學」的這一學期中，更深入了解休謨的哲學思想和其背景。藉由閱讀原文的課程進行方式，亦提升了自己的英文閱讀能力。主讀者的帶領和對原典的分析，使我們較能掌握各章節要旨。在這學期中，非常高興可以聽到東海大學外文系教授 Anjan K. Nath 教授兩次的演講。由於 Nath 教授的文學素養，而使得我們能夠更了解休謨的背景和哲學脈絡。另外，林正弘教授演講亦使我們受益良多！更能深入了解休謨的「機率」問題。

4. 學生：D921902 顧長欣

上完這學期的休謨，我覺得老師帶著我們一起讀休謨的原著，感覺比較容易進入狀況，讓我們對於休謨的理論也比較容易能掌握住重點。而且老師會隨時補充與課程相關的重要資料，比如：談到「實體」這概念，老師就補充了洛克、巴克萊的實體觀。談到休謨所謂的「印象優位原則」時，老師就補充了洛克對於「觀

念」的看法與定義。這些補充都相當重要，一方面能讓我們用來與休謨做對比，讓我們對休謨的理論有更清楚的認識，另一方面，也讓我們藉此瞭解休謨在整個經驗主義或西方哲學史之中的地位。我覺得除了休謨本身的理論之外，這些東西是在課堂中很重要也很有意義的收穫，謝謝老師的用心，給了我們一門充實豐富的「休謨哲學經典研讀」課程。

5. 學生：G96190001 邱昱婷

這學期讀休謨讀得很開心，不過他對理解能力的探究非常仔細，所以就算讀中譯本，也要花上許多時間來了解！餐敘的時候，林正弘老師說他都不讀譯本，而是直接讀原文，因為中譯本的意思既不像英文也不像中文，很容易讓我們誤解，我希望自己下學期能夠直接讀原文。至於課堂上的討論，我覺得大家一起討論對每一章的問題的回答，是對我最有幫助的部份，因為常常看完了一章，卻回答不出問題，所以都需要再看一遍，加上補充其他相關背景知識，才能開始回答問題。但到了課堂上，聽到別的同學的答案，又是一種全新的體會，因為別人的看法和了解，正好都是我自己念書時沒有發現的，所以這些不同的角度，又可以幫助理解休謨的意思，同學們的回答對我受益良多。還有我們在讀課文的時候，關於讀出自己翻譯的這個部份，我覺得對別人的幫助可能沒有這麼大，這點我是從自己的經驗來推論，因為每一個禮拜我只負責自己翻譯的部份，其餘的部份並沒有先做預習，所以課堂上聽到其他同學的翻譯，大部分的狀況都是聽不懂，是內容聽不懂，所以我想會不會同學們，也聽不懂我負責的這一段的主要內容？但是讀原文和翻譯都是非常重要的，我也希望每一章節都可以聽到所有同學不同的看法，大家可以一起受益良多。

6. 學生：G941909 陳守一

休謨在思想上做出一個區別：demonstrative reasoning 和 moral reasoning。前者基於邏輯推論，後者基於事實來推論，以此將知識的驗證方式區分開來。邏輯與數學知識算是用邏輯推論來檢證，但道德和政治用邏輯是不適合的，應該用事實推論來檢證，因為現實當中發生的事情，從因到果，我們都無法掌握每一個細節，因此不可能正確無誤的宣稱因果的必然性，且現實中的因果，若用邏輯推論來看，則處處皆是矛盾，因此要用事實推論來檢驗。至於現實中的因果關係，休謨也是用很嚴格的標準來檢證，相同的原因是不是就一定能構成相同的結果呢？反過來說，相同的結果是不是也一定是由相同的原因構成的呢？因此休謨又退一步說，事件的發生並沒有必然連結，算是機遇而已。但這樣豈不是完全沒有任何法則了嗎？休謨不是虛無主義者，用最保險的方法，休謨提出了機率來解釋。當事件發生，哪種結果產生的機率較高，那人對它的期望就越告，也就對這個結果的信念也就越強，反之亦然，甚至當機率低到一定的程度，人們甚至會忽略它，認為它不足以影響或推翻這個理論。然而這種檢證方法仍是有缺陷的，並非所有的現象都有辦法量化，或是作觀察。如林正弘老師演講舉出的案例，如一個人成

爲兇手的可能性，又豈是有辦法用數據來表現的呢？但休謨算是爲知識的檢證標準提出一種可靠的方式，雖然無法適用於全部範圍，但仍算相當客觀有效了。

7. 學生：G96190005 王昱仁

這學期在俞老師的引導下，閱讀了 HUME 的《人類理解力探究》，這是由 HUME 最初所做《人性論》之後的修改版本，作較符合大眾的衍生解釋，老師也常提醒我們要去閱讀李瑞全教授對《人性論》所做的評解，才能對 HUME 有更爲深刻的認識。本學期在 Prof. Nath 和林正弘教授的導讀下，獲得了對於 HUME 研究的不同觀點。而林正弘教授研究 HUME 的功力非常深厚，儘管學生非常認真聽講，依舊是會有很多地方是自己認知不足的地方，也一定會有所遺漏之處。更別說在一些完全聽不懂之處，也是要自己去下功夫涉略的。像是歸納法如何運用在當今的科學知識，甚至是在於刑事辦案上，這也是我非常感興趣的地方。而以 Prof. Nath 的文學造詣一定可以講出許多我們完全沒有聽過的單字，但是 Prof. Nath 都還是以非常淺顯易懂而且生動的方式，在課堂上的談笑風生中也讓我們瞭解到 HUME 對於宗教的觀念以及 HUME 何以提出他理論的看法，讓我們以很輕鬆平易的方式認識 HUME 的學說與觀念。所以個人覺得在這堂課的收穫上非常多，也對於 HUME 對於時代的貢獻與歷史上的地位有更進一步的認識，以及 HUME 何以會有反宗教的立場，也瞭解到與他哲學立論的動機有所關連。因爲要探討 HUME，俞老師在課堂上也補充了許多英國經驗論的觀點，例如洛克的觀念論與巴克萊的主觀觀念論。所以也讓我對於英國經驗論有更爲深入的瞭解。

8. 學生：G96190006 鄧光志

在這個學期，修習了《休謨哲學經典研讀》的課程。其實，在大學部的時候，於西洋哲學史的課程之中，便已經有接觸到休謨的哲學思，就當時初登哲學殿堂的我來說，藉由了休謨的哲學思想，著實開展了視野，並對於之後的學習產生的幫助。不過在實際上對於休謨的哲學思想，只能算是初步的接觸罷了。然後在這個學期，我很幸運的能夠再次對於休謨的哲學思想中的反形上學(anti-metaphysics)、經驗論(empiricism)、聯念論(associationism)、因果論(theory of causation)、懷疑論(scepticism)等與知識論有關的主要學說藉由其於 1748 年所著之 *An Enquiry concerning Human Understanding* 《人類理解力探究》一書，來進行瞭解。

9. 學生：G96190010 吳冠生

休謨反對因果推論是出於理性推論，他認爲是基於經驗之上的。這種經驗上的推論是一種或然的推論，也就是有關於實際的事實存在的。然而休謨以爲這種推論其實沒有辦法被證明，否則就會犯了循環論證的謬誤。我們在心理上很習慣由相似的原因，去期待相似的結果。這就是一切根據經驗之結論。但是根據經驗，

我們也可以發現，相似的原因並非只能有著相似的結果。所以結論是，因果並非出於理性推論，而是出於經驗。休謨的論證，從推論或邏輯的角度來看，是強而有力的。可是他卻也認為宇宙間的事物，無法繼續保證依循必然法則，這點我無法認同。斯賓諾沙(Spinoza)認為，觀念和事物一樣，都有著固定不易的必然因果連繫和秩序。而且是相互同一的。我們的觀念或思想樣態也是受固定不易的觀念因果秩序所決定。事實上，休謨也承認因果是一種法則。而習慣性期待在斯賓諾莎看來，也是人身的一種必然性或法則。而斯賓諾沙認為這些法則是無窮無限的。對於休謨與斯賓諾沙對因果的不同看法，仍值得我進一步去加以探索。

10. 學生：G96190013 顏俊家 因病缺課。

11. 學生：G95190001 顧長芸

這個學期參與了休謨經典研讀的課程。與其他課程最大不同的地方在於除了平時老師上課講述課本內容之外，還有邀請另外兩位教授替我們做課堂內容的導讀與補充，分別是外文系 Anjan K. Nath 以及東吳大學哲學系林正弘老師。外文系的 Nath 老師的導讀，讓我可以從不同於哲學的角度去瞭解休謨理論的重心，例如對休謨背景的介紹，讓我能更瞭解休謨哲學的歷史背景；又如 Nath 老師在演講中不斷提到休謨對於宗教上的反對，讓我對休謨的奇蹟論證又更加深了印象。而林老師的論機率的演講更是精彩，除了說明休謨論機率的問題本身的來龍去脈之外，更深入探討機率所引伸出來的問題，例如 Reichenbach 與 Salmon 的 Pragmatic justification of induction 的問題等等；並且，林老師演講的內容非常豐富，除了講述理論之外，林老師也使用許多生動的例子，讓我能夠更清楚明白休謨在這因果問題上的立場。而本課程的授課老師俞懿嫻老師，在這堂課的內容上非常非常的用心，除了平時講述上課內容之外，老師會針對每一章的內容設計出一到三個問題讓我們回答，讓我能夠更快也更精準的抓住章節的核心；並且，俞老師也會在課堂上帶領大家討論問題，讓我除了能夠說出我對問題看法之外，也能聽到其他許多同學的不同意見！因此，我認為這堂課真的很棒，也讓我更期待下學期的課程內容了！！

12. 學生：G941910 賴宏明

休謨探討的因果問題，其成因以物理學的層次來看，牽涉時間空間的問題(ex: 蝴蝶效應、量子力學裡的因果問題、甚至鉅觀世界的影響...總之這牽涉到因果的觀察者或是觀察方法的問題)。由於因果概念的定義十分廣泛且不明確(ex: 很多時候人對因果的認知是極度主觀的，某人所認知的很神聖的因果必然關聯，有可能是另一人眼中可笑的巧合)，在這樣主客觀條件都不是穩定的情況下，因果的性質究竟如何？也令人難以認識。而且或許知識本來就是一種嘗試錯誤的進程吧！現今的角度看來，有所謂真理嗎？若沒有所謂真理，那或許相對的都是信念

了。本課程編排內容充實，老師很認真，同學還算認真參與...。很期待下學期這個課程關於自然宗教主題的討論。

13. 學生：G96190012 黃冠禎

休謨依於其反傳統宗教立場，認為形上學抽象奧妙，脫於現實。形上學無益於生活，乃是一不正當的知識，只是出於人的虛榮徒勞而無功，無法為自己辯護。「更重要的是，已超過人的理解範圍。」休謨認為人的思考不能超過人的經驗之外，超過經驗的深奧學問，不值得研究。因此休謨強調需回歸人性，談人理解的範圍。休謨認為切當知識的根源在人的心靈，在理解力，道德情感品味以此為進路，將可摧毀形上學、掃除迷信，對荒謬錯誤的掩飾。傳統哲學認為因果乃是由理性推出，凡事必有因，因必大於果，有一最終的第一因。在休謨看來這是錯誤的。他認為在我們有印象之前，無法做任何因果推論。一切的源頭來自於印象，印象之外什麼都沒有，也超出我們的理解範圍。因果的原理來自於習慣。乃是一印象每次重複出現而得來的信念。因某出現之後便有某伴隨。如火是熱等.....。僅是習慣決定使我們期待一個接一個出現。並非由理性而來。而這信念並非來自虛構，他不能超過日常經驗就如我們能想像人頭馬，卻不會認為他是真的因為此因果判斷來自經驗。休謨認為我們對真實原因是無知的，因果乃是一心靈產生之信念，而其信念強弱則是由機率而決定，出現越多遠超過相反的，我們對他會產生越強的信念。自然因果關係仍是必然，但對人來說卻無法理解，人理解的因果關係則非必然而是一可錯的。但對真相我們無從判斷。只能藉由機率來使他趨近真，世界內在真實我們是無知的，我們只能藉由機率得到我們能有的知識。由於有機率輔助使其有了依據所以不能完全說他完全沒有客觀。但他取消形上將我的理解停留於印象，超出印象之外。在他看祇是妄想沒有意義。我們只能從印象了解那些從機率而來的粗淺知識。而那些知識必然是落於印象之知識。其知識雖非毫無根據沒有客觀卻是落於印象而談。落於實用主義來談，雖然休謨並非實用論者，他也確信他所得的乃是就人界限的真正真理。非就實用來談。但他的理論因果必然落於印象層面來談。

14. 學生：931915 黃鈴晏

因為對哲研所的課程很有興趣，加上老師的邀請，有了修課的機會，為此抱著虛心求教的態度來學習，相信授課的內容必定令我獲益匪淺。這一學期下來的學習過程，對哲學的深入了解肯定是有幫助的。休謨以經驗主義為基礎，而懷疑因果原理及歸納法之有效性。對因果關係的討論，是最徹底與仔細的。在現象界，吾人只能經驗到一個事件在先，另一個事件在後，此等經驗重複多次之後，吾人便習慣地認為，類似之兩個事件，必然常常連結在一起，即它們之間存有因果關係。在日常生活中，我們還是很容易依照因果法則的觀點去行動，很高興參與了這次課程，它讓我更了解經驗主義的真實意義。這學期以來的課程都相當不錯，所教的內容並非像大學部一樣，老師讓學生以不同的哲學家與休謨的觀點去作了

解比較和省思批判，並提供完整的資料，使我們更深入了解一些基本的哲學概念。除了豐富的內容以外，課程的加深與加廣，以及演講與講義的補充，都能顧及學生的需要；課程結束後，適度的作業，讓學生學到該學的。很慶幸的，我的授課老師，以原典作為主要教材，能更真實貼近休謨思想，上課時更具哲學的學習氣氛，課程也能針對學生的程度作適度的調整。

15. 學生：931910 林群喻

這學期上休謨的課，對於大學部的我來說，其實是有點辛苦的。尤其是在外文系 Nath 教授來導讀的時候，對我來說是最吃力的。因為我的英語聽力不是很好，要很專心才能夠抓到其中的關鍵字，並加以理解。但是往好處想，這正是加強我英文聽力的好機會；上這門課，不管是閱讀或是聽力，都有所進步。而課程中若是硬說有缺什麼的話，那應該就是 Nath 教授演講前的講義吧！如果老師能夠在百忙中抽空先翻譯 Nath 教授的 PPT 講義的話，或許更有助於對我們的吸收。不過我仍感到這學期的課程讓我收穫良多，不僅使我知道自己的缺點在哪，也給我了一個研究所課程的概念，使我對研究所的課程不這麼陌生。

具體建議：1. 可將講義轉為 PPT 檔案，方便教學。

2. 大型演講前先集合修課同學，進行演講前的預習，以利吸收。

3. 增加平時作業的討論次數，或改由同學互相討論，討論結果可在網站上發表，作為平時成績加分的參考。

4. 利用學校的教學平台系統，直接批改學生的作業，並做評語，以補足平時上課時間外的互動。

5. 給予全勤的學生適當的加分。

附件九 96 學年度第二學期學生作業摘選

問題討論：

休謨提出「實然」和「應然」命題的區分，在當代道德哲學的發展上，有何意義？

1. 學生：D96190003 蘇彥蓁

「實然」指的是事實，所形成的語句為描述句，即「是」與「不是」；而「應然」指的是「應該」或「不應該」的規約句。因此在演繹的要求方面，後者不可能從前者演繹出來，即從「實然」演繹出「應然」。由此引論一切以道德為人類的實情之理論，都逃不過這樣的批評。休謨區分「實然」和「應然」命題主要是針對那些以知性或理性為道德根源的理論。傳統純由理性本身規定而成的道德原則，即以理性做道德的判斷基礎，並不適用於現實的行為實踐問題。因為雖然知道這是件道德的事情，我們不見得會去做，知與行之間並無必然。相反，休謨的意思是道德行為是建立在道德情感上，而不是理性的判斷。理性是依附在情感上的。道德情感來自一切人類生來共通的傾向，自然形成情感上的一致性。休謨的道德情感論是經驗歸納的，只對人類道德行為實然狀態作描述，休謨並未指出應該如何才是道德。所以休謨的道德情感論沒有「實然」與「應然」的鴻溝問題。休謨提出「實然」和「應然」命題的區分後，卻使日後的道德哲學發展開始注意到必須區分描述句與規約句這兩種不同的陳述。這一課題在近代哲學中引起非常豐富的反省與討論，在道德哲學後來的發展上，刺激了後設倫理學的產生。

2. 學生：D95190002 林盈銓

休謨提出實然與應然命題的區分，使得日後的道德哲學發展開始注意到必須區分描述與規範兩種陳述的不同，不能由描述「實然」的命題導出規範性的「應然」命題來。休謨在《人性論》中的一個小段落提出此一問題，原意是指在他之前的倫理學理論，都未能說明如何從「實然」的外部描述轉變為對道德的描述；因為休謨認為道德判斷應是一種心靈內部的感受，是不能從外部描述直接轉化過來的。這也是休謨道德哲學的特殊之處。

根據李瑞全教授的看法，休謨自己的理論並未違反他對實然與應然的區分。因為對休謨而言，「道德」甚至不是一種判斷，而只是一種「道德情感」，只表示我們具有該種自然的傾向，將某些行為視為道德或不道德。所以休謨的「道德情感論」只是一種對人類道德實然狀態的描述。

3. 學生：D931903 張盈馨

休謨提出「實然」與「應然」的區分。「實然」的根據在於「事實」；「應然」的

根據則在於「價值」。前者即人類描述運作所得出之「實然」命題，後者則是人類的道德感之運作所得出之人類行為的規約。休謨與傳統哲學不同的地方即在於，傳統哲學以為道德乃是依據人類理性而推出之「實然性」道德命題。例如，希臘哲學家蘇格拉底一句有名的名言：「德即知」。即道德與理性之間必然關係之最佳例證。但休謨以為人類的道德性並非出自於人類之「理性」，甚至與人類理性毫無關係。人類的道德情感乃是出自於人性之「同情」。休謨視「同情」為人性之一部分，「同情」乃所有社會生活與個人幸福的基礎。道德信念之理由在於「感受」，而非「認識」。休謨反對在理性上建立道德的論證。

4. 學生：D921902 顧長欣

休謨為一經驗論者，將經驗作為解答哲學問題的來源。關於道德問題，他反對一般哲學家們將理性所發現的關係作為道德的根源，而將道德問題定義為情感的問題，所謂「邪惡」或「美德」根據的便是我們心靈中的知覺。

道德判斷所顯示的是「應當」與「不應當」的問題，為對事物的評價；但休謨卻發現，我們從事實中所能提出的命題，都是由「是」與「不是」作為連接詞而推論出來的。我們應當或不應當做的是什麼，不是從任何實然中所推論出來的，也無法從實然中推論出來，應然所依據的是我們心中的情感。

因此，休謨認為實然命題不必然能夠推論出應然問題，事實的判斷不等同於價值的判斷。因此，我們必須要小心不要從實然的命題中推演出應然的命題，不要從事實問題推出道德問題，實然與應然之間並非推論之關係。

5. 學生：G96190001 邱昱婷

休謨注意到屬於事實的實然描述命題（描述語句），在所有倫理學體系中導出應然描述的結論（規約語句）；例如，父母生我養我就是屬於事實的實然描述命題，我應該孝順父母則是屬於應該如何做的應然描述命題。這兩個分屬不同範疇的語句，如何能夠關聯在一起？還有應然描述中的應該以及不應該，表示一些新的關係或肯定，對於這新的關係是有必要給出理由，說明如何透過演繹得出。

休謨提出這一區分，讓我們注意到道德哲學的發展中有一個未經解釋清楚的模糊地帶，而且過去我們還在這個模糊的部份做了跳躍；如果實然命題與應然命題的問題沒有得到解答，那我們對整個道德哲學的發展都是存疑的。

6. 學生：G941909 陳守一

休謨在道德哲學上提出要「應然」與「實然」的區分。因為傳統哲學都認為道德是理性所認識的，也是由理性所發動，所以人的行為都「應該」符合道德規準。

但休謨卻認為，理性所能認識的，是各種「關係」，都是透過演證所得，特別是「因果關係」。但是在任何犯罪或行善事件當中，你找不到透過關係可以得到的部分。例如你為何要行善行惡，這個原因或動機，是出於個人的情感。因此他認為行善是依靠意志的。然而道德雖然不存在於個人的內在關係（如純粹自己內心的想像，而與外界脫節），或不存在於和外在此事物的關係，但道德的事實仍然脫離不了關係的範疇，也是一種「關係」。因此理性的作用就在於幫助我們更能清楚的認識這其中的來龍去脈。但至於決定道德的行為，不是理性的作用，而是靠情感。總之，此道德問題，應該就是一種事實，一種取決於我們意志的問題，而不是屬於理性推演預設好的狀況。

7. 學生：G96190005 王昱仁

休謨曾說：「在我所遇到的每一個道德學體系中……不再是命題中通常的『是』與『不是』的連接，而是沒有一個命題不是由一個『應該』或一個『不應該』聯繫起來的，……對於這種似乎完全不可思議的事情，即這個新關係如何能從完全不同的另外一些關係中推出來，應當列出理由加以說明」。

懷疑論者一旦意識到由「實然」推不出「應然」，那 理性就永遠不能成為道德論證的根據了。因為在他們看來，理性至多是人指向求知的意志。「實然」和「應然」之間不可逾越的鴻溝使得人的意志無法與自由平等整合。故麥金太爾將休謨發現實然和應然之間的不可推導性稱為道德論證運動的墓銘。確實，正是休謨成為從懷疑論角度論證權利是一種非道德正當性的集大成者。例如他把這種懷疑論推衍到政治方面，提出如果沒有政府，人們可能過得更好。這種態度一直貫穿到邊沁和其它英國自由主義哲學家。懷疑主義一方面用信仰作為基督教的基礎，儘可能保持它不受科學革命和政治變革的影響，但同時並不把來自數學和科學的理性置於人的心智之上，使它成為道德的基礎。這時自由平等自然被理解為一種和自主性有關的權利而非道德。

縱觀西方近現代思想史，我們可以發現，只要人們不是那 清醒地意識到道德論證失敗，權利一旦超出法律含義，轉變為普遍價值時，極易流於一種新道德。這方面，歐陸唯理主義的發展就是明顯例子。歐陸唯理主義者普遍相信理性和人的感情應該是道德的基礎。德國哲學力圖用理性推出道德，而法蘭西啓蒙思想家則更喜歡用人的感情來論證道德的合理。他們並無英國經驗主義那種道德論證失敗的認識。即使他們也發現「實然」與「應然」有別，甚至「實然」不能推出「應然」，但理性的追求可以含混地看作趨向普遍規則的意志，它可以和道德聯繫起來。這樣，當他們把自由平等這些價值看作是從理性或感情推出時，就很容易流向一種道德論證，即它被納入人的向善意志。在這種架構中，權利不僅代表正當和善，還帶有某種「應然」即道德的性質。

8. 學生：G96190006 鄧光志

「實然」和「應然」命題的區分主要是針對那些以知性或理性為道德根源的理論。傳統上從理性本身規定而成的道德原則，即以理性做道德的判斷基礎，並不適用於現實的行為實踐問題。因為雖然知道道德的事情，卻不見得會去做，知行之間並無必然性。就像說在自然界之中往往有許多實然的行為，如果放在人類世界是不道德的，但在自然世界中是自然的現象。在理性上，我們無法僅根據事實做價值推論。

基於此，休謨認為理性只是一種觀念上的比較，所以理性不能道德推論。因為人類擁有感情，在人特有的情感基礎之下，去感受對某行為的好惡。休謨的意思道德行為乃是建立在一道德情感上的，理性實則是依附在情感上而不是傳統上認知的是理性判斷的。

因為當我們覺得做這件事情能得到快樂沒有不安，就是好事，即道德的事情，且我們也會樂意去做。「應然」和「實然」的問題之後道德哲學上，就有後設倫理學的繼續探討。

9. 學生：G96190010 吳冠生

自從蘇格拉底以來，西方倫理學都是走主知主義的傳統。換句話說，將道德建立在理性之上。斯賓諾莎也是將道德建立在理性或理智上。因為一般人總是把道德立基於他們各自的情感，但這樣一來，道德便會沒有一個客觀的真理或標準，因為人們的情感總是生滅無常的。斯賓諾莎認為，我們要有道德，必須要依賴正確的觀念或知識，而這種知識便是對於神或自然的知識。斯賓諾莎說：「我們愈益知神，我們的德性愈益完善。」但是休謨在這裡卻提出了一個問題：我們無法從實然推出應然。這個問題我認為完全擊中了斯賓諾莎的要害。因為我們的確無法從自然的法則推出道德價值判斷。正如斯賓諾莎所謂的：「我的確確切的看到，凡是一切令我恐懼的東西，其本身既無所謂善，亦無所謂惡，不過我的心靈為它所觸動罷了。」心靈被觸動是實然命題，而判斷它是屬於善或惡便是一個應然的命題。可見得斯賓諾莎也看見了這一點。然而這並不是斯賓諾莎所關注的問題，正如他說：「然而我們既然提出了一個理想的人格去追求，保留這些價值(道德觀念或判斷)對於我們的目標亦沒有什麼害處。」因為從實然「推出」應然是一觀念的關係，而不是實際的事情。實際的事情是可以有相反的情形的。也就是說實然與應然可以共存不悖。斯賓諾莎的哲學主要目的便在於克制被動情感，是強調實際事情的。而休謨提出的實然與應然的區分在理論上也有其一定的價值。休謨自己的道德情感論也跟斯賓諾莎一樣，並沒有從實然推出應然的的問題存在。因為休謨的道德哲學只是說明：道德情感可以「生起」或「決定」道德判斷罷了。

10. 學生：921951 顧克榮

休謨，作為一個經驗論者，在處理知識論的問題時，他主張人們產生信念的理由在於感覺(sense)與記憶(memory)，不在理性(understanding)，這就是所謂的休謨印象優位原則(The priority of impressions)。休謨並且對理性論主張理性可以提出懷疑，認為因果推論和事實推論都沒有必然性。

同理，休謨在道德哲學上一反過去西方道德理性論的傳統，以感受取代理性在道德判斷中的地位。他認為道德決定是基於道德的情感，並宣稱在人身上發現道德情感，就是「同情」。休謨主張我們可以受到對他人同情的影響，有全然不位己思的考慮和動機。這種利他的道德判斷是基於人情感的真實性；非出於處理事實的理性。

道德判斷在道德哲學上的問題，休謨認為是命題範疇的問題，就是描述語句(descriptive)和規約語句(prescriptive)之間有很大的不同。我們不能從實然(what is)以理性能力導出應然命題(what ought to be)。

道德判斷並非一可認知的客觀事實，或真實的存在。而是吾人對於自己和他人的激情(情感)，

此外，休謨秉持道德情感主義，認為道德原理是不能以理智證得。

為衛護他以同情為基礎的道德情感主義，且休謨認為出於印象的情感才是真實的，宣稱我們不能只根據理性作道德判斷。因為我們的理性只處理事實，和事實衍生而出的結論，但由於事實都是平等的，只由我們的內在情感作選擇。

11. 學生：G95190001 顧長芸

理性論者將道德建立於關係之上，而休謨則認為道德是以人的情感作為來源。對於實然與應然的問題，休謨提出最關鍵的部分就在於我們對於一命題是如何從「實然」轉變成「應然」。

休謨認為，我們一般的命題，也就是我們從經驗中得到的任何命題，都是以「是」和「不是」作為連接詞。但是許多哲學家都以「應該」或「不應該」取代了命題的連接詞。也就是說，以對一行為的評價取代了對一行為的描述，而如此的轉變卻是我們難以想像的。

休謨在實然與應然問題的區分主要是針對理性論者而來的。休謨認為，我們無法透過理性的演繹方式，從「是」和「不是」推論到「應該」或「不應該」，但是理性論者或以理性作為道德來源的哲學家們卻往往會做出如此錯誤的推斷，認為從事物的關係上我們便可發現道德，從事實上便可建立出道德的判斷，進而以道德的詞彙「應該」與「不應該」取代了經驗中命題的「是」與「不是」，休謨因而提出不可從實然導出應然的說法。

**12. 學生：G941910 賴宏明
(停修)**

13. 學生：G96190012 黃冠禎

在傳統的哲學，道德來自於理性和知識，人是理性的動物。德即知。認為罪惡的來源是因為無知引起的。

在休謨來看理性無法推出道德命題，而我們會有如此錯誤乃是命題的錯誤。

在休謨看來實然跟應然那是兩個不同的關係，靠理性「實然」無法推至「應然」。理性無法推出道德，道德乃是因果問題。傳統我們認為事實現象的必然性能推至道德。如漢代的天人相應。我們把自然界的實然對在人倫上強言道德，但這是可疑的，道德往往跟自然是不同層次，在自然界母蜘蛛會吃掉公蜘蛛已作養分，在人類世界這已構成殺夫。但在蜘蛛的世界這是自然現象。在理性上我們無法推論這為何是錯誤。因為理性只是觀念比較，而理性更不能推出道德，我們人類會感覺不行這是因為人有感情，在情感基礎下感覺行不通。而道德乃是一情感的，道德是因果關係，這關係靠的是情感道德是一人的行動力。知識只是替情感服務的。道德的來源來自人性本身的同情。乃是一情感道德。理性只能用來處理事情。倫理學不再需要知識形上做為保證，且道德將完全不依於理性而是情感。理性知識將不等同道德。

休謨強調道德乃是情感。但在強調情感當下又再度將關係帶入只是從理性換成情感罷了。然而休謨又言道德不存在關係是情感感受，但又強調道德是因果關係這點可說是個矛盾。

14. 學生：931915 黃鈴晏

人類的知識分為「實然」、「應然」兩種：「實然」是事實真相的領域，「應然」的道德範圍，即事情應該或不應該是如何。「應然」屬「價值判斷」或「道德判斷」，「實然」屬「經驗判斷」。

過去傳統倫理學理論體系的推論方式，單從實際事件「是」與「不是」，推論出「應當」與「不應當」，與這些價值詞項連接在一起；從人類或人類之外的某些實然情狀，推論出人類的道德判斷為如何的道德哲學。實然是事實方面的情狀，構成語句為規約句；而道德方面的都是對行為的評價，而不是行為的描述，所成的語句不是規約句。休謨所提出的問題是：如何可以由「是」和「不是」的前提，推論出一些包含「應當」或「不應當」的結論。實然與應然之區分主要是針對那些以事實或理性為道德根源的理論，對實然推論出應然的困難提出批評。

有關道德判斷如何生起的問題：道德判斷決定我們應該做什麼、不應該做些什麼，不能從任何實然的事實狀態推論出來。有關邪惡或美德的道德判斷原則，不是事實裡的性質，而是心中的知覺，不存在於任何實際事物之中。道德判斷存

在於人類心靈內部對人類行爲的一種感覺或一種道德情感，不是外部所直接描述的判斷。休謨的道德哲學是在探究人類的一切行爲表現是由人性心靈運作而生成。

15. 學生：931910 林群喻

休謨所提出的意見認為我們無法藉由經驗來決定或拋棄個人的情感，雖然我們可以藉由理性思考判斷事物，但是情感層面的事物卻無法藉由理性來規範出一個普遍的原則。因此我們無法以實然與應然來解釋倫理道德，因為這是無法用經驗論證的方法得出一個普遍的原則，我們只能靠人與人之間的互動，來感覺這些事情是否是我們可以做的，而不是藉由觀察大部份人的行爲來規範出我們應當如此做。