

哲學叢書

甲種

自然之體系

荷爾巴赫著

楊伯愷譯

上冊

上海

辛墾書店版

1933

THE PHILOSOPHY SERIES

A

EDITED BY
THE TWENTIETH CENTURY

LE BARON D'HOLBACH

SYSTEME DE LA NATURE

TRANSLATED BY

P. C. YANG

哲學叢書

甲種

自然之體系

荷爾巴赫 著

楊伯愷 譯

上海

辛墾書店出版

THE THINKING BOOKSHOP

SHANGHAI, CHINA

1 9 3 3

內政部登記
警字第二七九四號

自然之體系 (上册)

1933 5 15 初版

1—1500册

原著者	荷爾巴赫
繙譯者	楊伯愷
編輯者	二十世紀社
出版者	辛墾書店
發行者	辛墾書店

上海海寧路三德里

版權所有 ★ 翻印必究

實價大洋

36.40

哲學叢書甲種弁言

我們要出這部哲學叢書的意思，一般地說，在開化時代過人，不能不意識地生活。這就是說，人必須要有一個世界觀，以嚮導其思維和行動。而在科學昌明過今天，尤不能不有正確的世界觀。所以哲學、科學的哲學、實有宣揚底必要。

中國今天，無論就那方面說，都是如此，尤當如此。在提倡科學中，不應該忽視有奠定科學基礎之作用過哲學；在改造社會聲中，同樣不應該忽視有嚮導社會行爲之作用過哲

67790

學。

可是能夠供這些用的，只有正確的哲學、合乎科學的哲學，而不是把神學、玄學夾雜在內的一般哲學。同時，研究哲學就是研究哲學史，讀自來一切哲學家底著作。因此，哲學叢書底內容是歷史上一切正確的哲學大家之著作底編輯。

但哲學是有時代性的，而過去哲學在今天又確實錯誤，那怎麼樣呢？這裏，我們覺得我們所說的哲學、合乎科學的哲學、是人類在歷史上各時代底認識之總的收穫。所以它有時代性，亦有永久性。我們後頭的人，應該繼承它。它是有理論貢獻的，構成了認識進化這條綫上各點。

試以十八世紀底法蘭西哲學來說，人是機器這個命題，就在現今也還有正確性。因為人是機器的意思，就是說人不是物類以外特創品，依然受因果法則底支配。必要這個命題成立，而後人及其行為才可研究，社會科學方得開步走。我們之反對它，乃是它底局限性和機械性。這就是說，我們不應該滿足於此，還當進一步問：人是甚麼機器，定要說明人是機器中某種機器，才算把人認識清楚了。這樣看來，人是機器一個命題底錯誤，乃只是不足，而反之倒是後來的社會科學底基礎，現今進步的物質哲學底根柢。

所以我們之出版哲學叢書，是有充分理由的。

它底內容分兩種，甲種完全是古典的，乙種則全屬現代。在古典的部份，從希臘時代泰利士起，到十九世紀前半德意志哲學止，包括有二千多年中數十大家底名著。合乙種而計，則是一部原文的哲學史，真正的哲學史。至於這二千多年中遊神學的和玄學的哲學家，因為不合我們底旨趣，完全除外。其中有理論貢獻遊著作，我們在將來出成附編，列在哲學叢書甲種和乙種之末。

經過了「戊戌」、「五四」、又經過了「五卅」和「一九二七」以後遊中國，不應該這樣地來開始其文化工作麼？偉大的時代是需要偉大的哲學運動的。我們希望在時代前遊人，接受我們這個貢獻——第一種叢書，哲學叢書。

葉青 一九三三，一，二四。

譯 者 底 話

荷爾巴赫是十八世紀思想革命家當中最有權威最光榮的物質論者和無神論者。他在啓蒙民衆和破壞宗教、玄學和空想的迷信方面成就過當時無兩的業蹟。

他底『自然之體系』這部巨著，一方面，使物質論哲學直到是時才得到最有系統的表現，它方面，給後來的新物質論哲學之建立底基礎提供了若干堅固的石材而形成其一部分。它在有些地方自然爲時代所限制而不免於機械的物質論之命定的缺點和錯誤，但這於它底內容之充實而有系統、思想史上所占地位之極端重要、以及許多不可沒滅的

正確的偉大的貢獻，並不會削減其價值和意義。

德波林談到『自然之體系』，說它是自十六世紀開始了邁思想解放之集大成邁著作、是著者深通自柏拉圖起一直到斯賓諾莎和霍布士因而把一切宗教上和哲學思想上邁以往一切運動歸納起來邁結論、是偉大的歷史時代之最寶貴的紀念品，則此書之價值如何已可想見。

本書係根據一八二二年巴黎多墨爾書館(Domere, libraire)所發行邁新刊本譯出。譯時，對於原著雖盡量忠實，期無負此偉大名著，但仍恐不免有錯誤之處。甚望讀者隨時發見隨時賜教，以便再版改正。

譯者，一九三三年，四月。上海。

刊發者致白

(勒冗) (Naigeon)

這部著作底手抄本，是從一個有纂集這類出品之好奇心遊學者底蒐集裏面發見出來的。對於本書底問題，那擺在本書依以印成遊底本之上遊一條註釋所告訴我們的就是這樣：

“這部著作，據與著者本人並與那和著者只有一死才能分開遊朋友瑪達先生 (M. de Matha) 很有關係遊許多人說來，認為是已經去世的密拉波先生 (M. Mirabaud)，法蘭西博士院底永久祕書所著的。在著者及其著作上面，尚

應把如次的特殊性歸諸它們。

“獨立於那些已經使密拉波先生博得最大聲譽並公認了的和已知的作品而外，據說他在幼年時代，當離開曾經數年生活於其中遊教士雄辯會之際，還做了很多其它的東西。這些大胆的著作，最少當著者生存着的時候是決不會安心問世的。著者本人，在既經被任命以奧爾良 (Orleans) 家諸公主底教師之職以後，他便自己動手消滅那能夠危害他底安甯過手筆之大部分。不過，由於他曾經付託其作品於一些朋友底不忠實，使得他這種細心成爲無用，並至少把那些作品保留了最大部分。甚至它們之中，有些曾經是很粗心地於不知不覺之間，當我們底哲學家在世之日，也就被公布出來了；內中就如比如『世界、其起源與其古代』(le Monde, son origine et son antiquité)，分爲三部分，是一七五一年出版的。一個小集子，是偷偷地且以很不妥當的方法，於一七四三年用『新的思想自由』(Nouvelles libertés de penser) 這個名稱印行的，在那裏面也發見有好多篇是出於同一的手筆的。不論怎樣，密拉波先生總是成了更爲自由的人，再從事於其哲學的研究，乃至在哲學上費去了全副精力；據說後來他便著了『自然之體系』(Système de la nature)，對於這部作品，一直到他死去的時候，他都沒有停止過他底改

正校閱底工夫，而且在他底朋友當中，他曾經爲這部書做過‘遺囑’。實際上，密拉波先生本人，似乎自己確信在這部作品裏面，在人類精神直到當時曾經敢於產出過東西之中，算得是最大胆最非常的、從那裏面所充滿着過知識看來，到處都使人相信作者曾經利用過他底朋友們底學識並且有幾多註釋是事後才加上去的。

“請看人家認爲是同一著者所作而未曾發表過其它的著作底名稱：1°『耶蘇基督底生活』(La vie de Jesus-Christ)；2°關於『福音書底公正的思攷』(Réflexions impartiales sur l'Évangile)；3°『自然底倫理』(La morale de la nature)；4°『古時和近代底祭司底簡史』(Histoire abrégée du sacerdoce ancien et moderne)；5°『古人對於猶太人過意見』(Opinions des anciens sur les Juifs)。(註)最後一種發見出來，是已經印在一七四〇年阿姆斯特登(Amsterdam)，伯爾納書館內一種集子裏面的，但完全地被人改換了本來面目，這是兩册小書，題名爲『辯論雜俎』(Dissertations mêlées)。

“不管密拉波先生底情感是怎樣，凡是曾經認識他過

(註)『福音書底公正的思攷』與『古人對於猶太人過意見』曾經

人們都給以最光輝的證據，證實他底正直、他底爽利、他底端莊、一句說完，他底社會的德行和品性底無瑕可指。他於一七六〇年死於巴黎，享年八十五歲。

著 者 自 序

人只是因爲蔑視自然才成爲不幸者。人底精神是這樣地爲偏見所腐化，至於永遠相信精神是被判定要錯誤的：自童齡以來，矇蔽精神迥意見這種遮眼帕與精神連結得如此地堅固，只有經過最大的困難才能給它把這張遮眼帕揭去。一種危險的酵母混雜在一切認識裏面，必然地使那些認識變成浮動的、曖昧的、錯誤的：人對於他底不幸，心想越過它所領有迥界限；他勉力要突出於有形的世界之彼端，而且厲害的和一次再次不停的跌蹶，給他枉然地聲明其所努力之狂妄；他在成爲物理學家以前，便想成爲玄學家：他爲探究

幻想而鄙視實在；他爲壓足於體系與猜度而忽視經驗；他不敢開發他底理性，人家老早就用心叫他加以反對適理性；他力說還在想到於其生活着適期間之內使自己成爲幸福者這件事以前，便認識那在另一生活之想像的領域之內適他自己的命運。一句話說完，人是鄙視自然底研究而跟着幻影在跑，這幻影就恰像那旅行者於黑夜所碰見適騙人適火光一樣，使他驚駭，使他昏迷、使他離開真實之單純的路徑、即如果沒有它便不能達到幸福適路徑。

所以，找尋方法打倒那專於使我們迷失適幻影是很重要的事。於自然之內，吸取藥物，療治那激越之情給我們造成適創傷，現在正是時候了：由經驗所引導適理性，應當從根源上攻打人類如此長久地被其犧牲適偏見。這個不正當地遭人輕視適理性，現在正當脫離那怯懦的態度，使它成爲說誑與迷惑之從犯適態度。真理只是一個；它是爲人所必需的，決不能爲害於人；它那不可克制的權力早遲會要使人感覺到的。應該向人類把它揭露出來；應該給人類指出它底可愛，以便使他們厭棄那由於謬誤而奉行適可恥的宗教儀式，在真理底面貌之下僭奪他們底敬禮。太爲常見的宗教儀式；真理底光芒所傷刺的只是人類底仇敵，即其權力只能藉它們散播於精神之上適暗夜方能存在適仇敵。

真理決不應向那些心地不正過人講說；能夠傾聽真理底呼聲的，只有那些高貴的、習於思維過、對於那政治和宗教底暴虐使地球上感覺不可勝計的大難之悲嘆能十分感動過、對於謬誤在任何時間使狼狽自失的人類感覺着過苦痛之無涯的鎖鍊之察覺是十分明見過、這樣的心地。暴君與僧侶到處對國民造就過重壓的鎖鍊，應當歸咎於謬誤；自然注定自由地爲他們底幸福而勞働過人民，幾乎整個地陷落於奴隸制度之中，應當歸咎於謬誤；到處使人憔悴於恐懼之中或者爲幻想所統殺過宗教底恐怖，應當歸咎於謬誤；這些累代的仇恨、野蠻的虐待、繼續不斷的屠殺、變亂的慘劇、在上天底利益底藉口之下，把塵世那樣多次地變成演習它們底舞台，這也應歸咎於謬誤。最後，人之對於最分明的義務、最判然的權利、最經過證明過真理、之無知和惶惑，都應歸咎於由宗教使其神聖化了過謬誤。人幾乎在一切地方，都不過是被輕賤的俘虜，缺少靈魂、理性、德行底偉大，對於他，非人類過禁卒，決不許其有見着天日過機會。

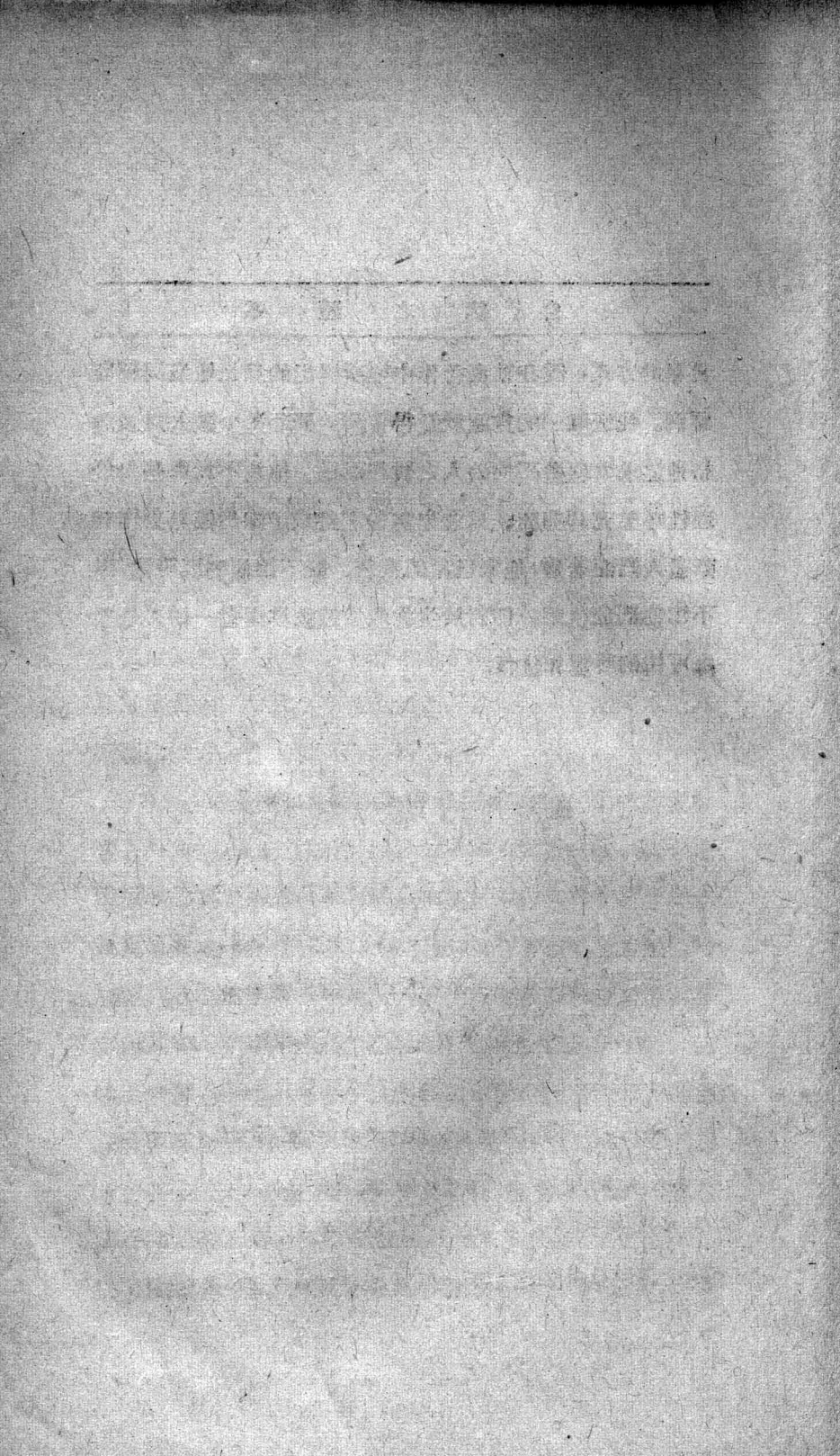
我們努力吧，排除那阻碍人以確實步調走那生活底路逕過雲霧，啓發其對於理性過勇氣和尊重。希望他懂得辯認他底本質與合法的權利；希望他求教於經驗而不求教於那被權勢所迷過想像；希望他放棄童齡時代底成見；希望他把

道德建築在他底本性、他底需要、以及社會提供於他底真實的便利之上；希望他敢於愛他自己；希望他以造成他人底幸福之法去爲自己底幸福而勞働；一句說完，希望他爲在塵世底幸福而有理性、德行，而再也不要分心於危險的或無用的幻夢。如果在他必得有些幻想，那末，就希望他至少對於別人允許有異於他自己的那樣去描畫他們底幻影；最後，希望他確信對於世界底居民而爲一個正直者、慈愛者、和平者、是很重要的，而且再沒有比他們對於理性所不能接近底東西底思維方式當更爲淡漠些的事。

所以，這部書底目的就是重引人類返於自然，使其恢復寶貴的理性，使其欽敬德行，驅散那給他遮蓋着特別確切地引導他於其需求底福利之路底幽靈；如此等等就是著者底莊嚴的目標。他掬誠貢獻於讀者的，只是這類觀念即嚴格的和冗長的思想已經當作對於人們底安甯和幸福有用底，當作便利於人類精神之進步底、諸觀念，給他指示出來的；他請求讀者去辯論他底原則；他絲毫不曾企望替他打開道德底神聖的紐結，他是努力於緊扣着那些紐結，把德行安置在這類座位之上、即直到當時，曾由欺騙、情慾、以及恐懼奪去而交給危險的鬼物底座位之上。

挨近要走進那光陰久已給他掘着底坟墓時，著者，以最

莊嚴的方式，說在他底勞作中他所提出的只是他底同類底福利。他底唯一的貪圖就是得着黨於真理逾少數人以及嚴格地追求真理逾高尚之人之贊許而已。他並不爲那些對於理性呼聲充耳弗聞、只憑卑劣的利益或不幸的偏見去作判斷逾人們而著書：他底已冷的殘灰、既不怕他們底叫囂，亦不怕他們底仇恨，即對於生前敢於道破真理逾一切人是那樣可怕的叫囂和仇恨。



新 刊 者 序 言

無論這部書是怎樣罕見的怎樣深奧的，無論許久以來它就已缺乏於市場而以很高的價格出賣，如果一個曾經屬於第德諾 (Diderot) 的並且包含許多改正的樣本不落到我們手中，我們也不會夢想到在這時來重印它。這個珍貴的樣本底所有人，很高興把它付託於我們，並容許我們使用有才的著作家、荷爾巴赫 (Holbach) 底朋友、及『自然之體系』底諸著者之一，所加的注解、標目、以及改正。

利用攔在篇頁下端加的註解，對於我們，是很容易增大部頭的；我們只在覺得必要之時才把註解加上；舊有的幾個註

解是按照第德諾底標目改正過的。最後，我們對於保證這一版在我們覺得應該取得過成功，是一點也不會忽略的。應用第德諾底勞作，主要地是在原文之改正和充分精明的註解過勞作方面，我們不認為有用特別記號把它們表示出來過必要。

『自然之體系』第一次出版，是一七七〇年，書分兩卷，在倫敦新聞欄內“亞姆斯得登、米什·勒 (Michel Rey)”，署名的密拉波 (Mirabaud)，是法蘭西博士院底永久祕書和四十名博士員之一。這部著作所包含過觀念底深刻、推理底力量、論證底充實，使它得到非常熱烈的歡迎。勒冗給這部書發行了第二版，題名為『自然之體系』，著者密拉波先生，法蘭西博士院底永久祕書，四十博士員之一，這是由著者所增訂過新刊，附加了對於同一事物有關係過優良作者底許多篇東西，於一七七四年在倫敦出版，書分兩冊。

只要知道第德諾對於此書過勞作以及『自然法底簡編』(Abrégé, du code la nature)完全是這個著作家底東西，那末，『自然之體系』底成功也就比較不足奇怪了。

「出版者致白」是勒冗做的；有些版本有一個著者底聲明，是於出版之後六個月由勒冗印上去的，在第二版中

也重印過。“既然哲學家們，自己未敢相信應當確切地把這部醜惡的書歸於著者，我也不得不對於我所尊崇過他底家族做同一的保留，拉黑卜 (Laharpe)說。(Cours de litterature t. XVI)”。

格里姆(Grimm)在一七八九年八月通詢中，說得更爽直，他關於這個問題解釋道：“再沒有比較說荷爾巴赫先生是那轟動全歐過、有名的「自然之體系」這部書底著者更為疎忽的了。這部著作所享有過一切光輝，一刻也不能誘動他底自尊心；如果他很久地得免於嫌疑過僥倖，他底謹慎在這方面對他比他底朋友輩底一切細心還有用些……他是以前一個注意底純潔，以前一個在誠虔者底眼裏看來，曾經頂敬一切宗教底最聖潔的宗徒之自我克制而成爲這個體系底宗徒……”格里姆又說：在這部書內，一般地是以熟腸底、哲學底、辯才底、十分威嚴的語調居着主要地位。有些整篇的文章，而且爲數很多的，容易看出那是出於一個卓越的著作家底手筆；那是很簡單的，因爲那些篇文章是第德諾做的”。

當這部書出版過時代，出現了各種的駁論。大家認識伯爾日 (Bergier) 底駁論，「物質論底攷察」(Examen du matérialisme) 或「自然之體系底辯駁」(Réfutation du Système de la nature)，是一七七一年出版的，書分兩卷。

得勒斯爾 (Denesle) 底「關於人類靈魂迥新舊哲學家底偏見」(Préjugés des anciens et des nouveaux philosophes sur l'âme humaine), 一七七五年出版, 在巴黎出版, 書分兩卷。

柏林底加斯弟甬 (Castillon de Berlin) 底「對於自然之體系迥觀察」(Observations sur le système de la nature)。

居瓦桑 (Duvoisin) 底「反無信仰者迥新遺囑底諸書之權勢」(l'Autorité des livres du Nouveau Testament contre les incrédules), 一七七八年在巴黎出版; 「關於自然宗教的辯論」(Essai polémique sur la religion naturelle) 一七八〇年在巴黎, 出版。

阿蘭得 (Holland), 在他底各種作品裏面。

洛什弗爾 "Guillaume de Rochefort", 「自然之體系底辯論」(Réfutation du Système de la nature), 一七七一年巴黎出版。

聖·瑪爾旦 (Saint-Martin) 底「真理底謬誤底書卷」(Livre des Erreurs de la vérité) 或者被叫做「服從科學底普遍原則迥人們」(les Hommes rappelés au principe universel de la Science), 一七七五年在巴黎, 出版。

曾以熱誠贊助哲學原理之發展弗烈得利第二 (Frédéric II) 亦認為有駁辯『自然之體系』底必要。然而，他却天天都讀着這本書。

福祿特爾 (Voltaire)，照專制國王底例子，在『哲學辭典』(Dictionnaire philosophique)裏面，Dieu 與 Style這一條內，認為有起來反對「自然之體系」底必要。他以一個很可注意底特殊性，在既已讚美此書之後，批判它底措詞。

福祿特爾自己又向格里姆子爵寬假了這個批評。一七七〇年十一月一日寫信給他說道：“應該做的我已經做了的；如果人家把我底話權量權量，就可以看出它們是不逗人喜歡的”。在這上面，格里姆添說道：“族長不願意讓給他底復仇的酬報者……他在那上面好似一個孩子在推論，但像一個如他那樣美麗的孩子”。

雖然，當福祿特爾於一七七八年到巴黎，人家給他通報荷爾巴赫底拜訪時，著名的老人走到「自然之體系」底著者面前，並向他道：“先生，許久以來我就仰慕你底聲名，你乃是我所最尊敬最想交結的人”。

波爾底利，荷爾巴赫男爵 (Paul Thyry, Baron d' Holbach) 是彼得堡 (Pétersbourg)，柏林，孟赫姆 (Manheim) 等等博士院底博士員，於一七二三年一月生於巴拉丁 (Pala

tinat) 底赫得希姆 (Heidelsheim)。他底父親，在已經掙下巨大家產之後，還很年輕就把他帶到巴黎去。他底父親於一七八九年一月二十一日死於巴黎，享年六十六歲。荷爾巴赫把他底銳敏，尤其是對於科學過很大的熱心連結於一個精神底巨大的活躍性與一個非常之好的記憶力上面。他底研究都是有光耀的，並取得一切的代價。

在雅典與羅馬底諸著作者以下，我們底哲學家大胆地傾全力於數學、化學、植物學、自然的歷史和現有語言底研究。他底言談既溫雅而又平易，對於聽傾他過人，啓發其藝術底熱忱或他所討論過科學底熱忱。荷爾巴赫，在喪父之日尚還年幼，他父親給他留下巨量底產業。他對於科學、婦女、以及飲食，一樣地酷愛。他底友人們攢掇他挑選一個女伴，他也採納他們底意見，並在結婚之年即成了鰥夫。他所愛過表姊妹Charlotte Suzanne d'Aine，死於一八一四年六月十六日，他又再娶。由最後這個結婚，生了四個孩子，兩男兩女。長子是議院底議員，次子是騎兵甲必丹。有一個女兒與沙斯得勒 (Chastelay) 侯結婚，另一個與洛里阿斯 (Nolivos) 結婚。荷爾巴赫與首都一切名人都有友誼關係，他遂利用多個爲他底著作底編輯，大家都給他供給多少的廣博的條款。荷爾巴赫持有優良的筵席與一個聞名的廚房。

他底宴會很快就得到意想不到的聲名。

在荷爾巴赫底朋友中間，最可注意的就是畢風 (Buffon)，達郎伯爾 (d'Alembert)，盧梭 (J. J. Rousseau)，墨爾西 (Mercier)，勒冗，格里姆，加里尼 (Galiani) 瑪爾夢特 (Marmontel)，拉黑卜若弗蘭 (Geoffrin) 夫人，得賓勒 (d'Epinau)，阿得多特 (d'Houdetot)，等等。快樂的住持加里尼於一七七〇年四月七日由那卑爾斯 (Naples) 給他寫信，向他提出這個問題：由你作 Premier maitre d'hôtel 遊哲學，常常都一樣地健飯否？在一個注解裏，格里姆說 Premier maitre d'hôtel 底筵席，自從荷爾巴赫爲要安置他底子女不得不緊縮廚下用費，因而稍稍喪失了一點名譽。

經過四十年之久，荷爾巴赫在每星期日招待他那些朋友聚餐，並給他們備辦一種最珍美的飲食。瑪爾夢特，在他底回憶錄（第七書）內，確證他們底聚會裏面，至少在他之前，上帝、德行、道德底「聖潔的法律」，對於意見遊爭論，從來不曾遵守過。荷爾巴赫，極端地謹慎，決不會談過他底作品。當勒冗負責把它們帶到英國或荷蘭設法出版時，往往荷爾巴赫還要從那些共席者先他而得到樣本遊人們那裏，得到他底著作出版底消息；有幾次，還勞人家借給他

看。

與荷爾巴赫做了十三年朋友勒冗，是他底共席而食遊人，一七七八年青年荷爾巴赫底先生拉格郎日 (Lagrange) 所翻譯塞勒格 (Sénégue) 底著作序言裏給他一個正確的讚美底貢獻。自從他‘所愛的、尊敬的、而且如其父親一般痛哭他逝’、人去世之後。勒冗於一七八九年二月九日在‘巴黎新聞’內還發表一封關於他方才喪失了遊有名的朋友遊信件。他說：“荷爾巴赫男爵，對於人的本性供獻了使其更加高尚遊德行之經常的實踐。他曾經研究過一切的科學並放寬了多種科學底境界，例如哲學、政治、倫理學等等；賴他底翻譯，曾經助成自然史和化學底進步……他於一種精神之巨大的正確性上，連綴一完全古代的家長式的渾樸性”。若弗蘭夫人談到荷爾巴赫男爵時，嘗以其特有遊本源的良知說道：“我從來不曾見過更樸素地樸素者”。

荷爾巴赫在其討論中，具有一種嚴格的邏輯，一種正確而且恰當的分析。因此，所有他底作品，既顯示其聰明，復以一種卓越的理性與一種常常健全的判斷惹人注意。他底語法之平易而文雅，使人樂於傾聽。他底快樂便是論究自然科學，特別是化學。對於這些科學，他曾經大大地放寬了它們底界限。多數的解決了困難而為近代學校準備下成功遊

發見，也得歸功於他。他底聲名只有上升，風聲所及至於傳到加得林第二 (Catherine II) 底耳中去了。北方底塞米拉米斯 (Sémiramis) 也不憚煩地寫信給荷爾巴赫，徵求他對於立法遊觀念。荷爾巴赫懇勸地應答俄國女皇底需要，她因之在這個勞作中獲益不少。

人家曾經舉出荷爾巴赫底許多良言；一切的人並不是同等地幸福，而一切的人總都是有性靈的。

1.“一個大的安適，只不過是多有的一個工具所以使福利得而經久，使福利“加上香料”，他嘗說。

2.“關於忘恩負義者。當我遇着這種事過時候，我就以慈善家底乾枯的職任自喜：我不追逐於我底金錢之後；但稍微一點感謝也就使我高興，當這或許只是要在他人之中找着如我所願欲過那樣的人過時候。

3.塔哥 (Turgot) 當組閣時，不願屈服於環境底勢力之下，荷爾巴赫談到他底堅強的正直這樣說道：“你把車子駕得十分地好；可惜你會忘掉了那車軸上底豬油盒子”。

4，阿得多特夫人把特勒馬革 (Télémaque) 底著者底造像安放於花園之中，而自己主張在座子題着這樣幾字：

(註) 亞述巴比倫神話中底女王，此處引用以比俄國女皇加得林第二——譯者。

Fuis, méchant, Fénelon te voit!

荷爾巴赫很明白地回答她說、夫人，菲勒龍(Fénelon)不應該把惡徒驅走而應該把它領來。

盧梭這個人，是一個想像往往使判斷迷失過人，已經與荷爾巴赫親密起來過時候，在他底‘懺悔錄’(第八卷)中，自怨沒有任何原因曾受後者底粗魯底待遇。日內瓦(Généve)底市民更說、第德諾為原諒那男爵，只限於說：應當原諒他那用以對待一切人過舉止，這是使他底朋友們比任何人都感覺難受的。盧梭儘管不滿荷爾巴赫男爵，但對於他底知識和他底記憶底淵博，對於他底博學底變化，對於他底交往之和易，仍是很公平的’。日內瓦的哲學家繼續說‘這乃是一個暴發戶底兒子，享有極大財產而能高貴地使用，收羅文學家，並以他底見聞知識在他們當中佔有自己底地位’。

加之，通過一個十分長久的生活過程，荷爾巴赫做了不少的善事而很少有不好的行為。這在叫喊着反對他底著作過一切人們是否也這樣說呢？不然。

已經用匿名或假名公布出來過他底著作，我們但按照巴爾畢先生(M. Barbier)底詞典做一個完全的目錄來。

1. 對阿伯拉(Opera)戲院反對法國音樂的判定。一七五二年巴黎出版。

2. 爲阿伯拉底現狀致某種年齡的婦女遊信扎。一七五二年，巴黎出版。

這兩部東西是因爲關於法國底音樂和意大利底音樂這個問題底爭論而作的。

3. 『冶金化學』，這部書中可以找着這一技術底理論與實踐；它是從德人惹勒爾(Gellert)譯出來的。一七五八年在巴黎布里孫(Briasson)出版。

4. 『鑛物學』或『鑛物界實質通論』。哥慈霞耳·瓦勒蘭(Gotschalk Vallrins)所著，由德文方面譯出，一七五九年巴黎黑里孫(Herissant)出版，分兩冊。

5. L'Antiquité dévoilée 是布郎熱爾(Boulanger)底遺稿，從原抄本整理出來的。一七六六年在阿姆斯特登·米什勒(Amstirdan Michel Rey)出版。

6. Le Christianisme dévoilé, 一七六七年倫敦(Naney, Leclere)出版。

7. La Cantagion sacrée, 一七六八年倫敦阿姆斯特登·米什勒出版。

8. Esprit du Clergé 或 le Chrstianisme Primitif vengé des entreprises et des excès de nos pretrés modernes.讓·特郎加爾(Jean Trenchard)多瑪斯哥爾東(Tho-

mas Gordon) 由英文譯出，由荷爾巴赫做了部分底改正。
一七六七年在倫敦 (阿姆斯特登米什·勒) 出版。

9. De l'Impostore sacerdotale, 或 recueil de pièces sur le clergé. 由英文譯出，一七六七年在倫敦 阿姆斯特登米什·勒 出版。

10. David 或 l' Histoire de l' Homme selon le coeur de Dieu. 由英文譯出，一七六八年 阿姆斯特登米什·勒 出版。

11. Dernier chapitre militaire philosophe 或 Difficultés sur la religion, proposées au père Maelbranche. 一七六八年 倫敦 (阿姆斯特登米什·勒) 出版。

12. Examen en critique des prophéties qui servent de fondement à la religion chrétienne. 由哥蘭 (Collins) 從英文譯出，一七六八年，在倫敦 (阿姆斯特登) 出版。

13. Histoire ancienne de la Russie. 洛莫羅梭夫 (Lomonossow) 著，由愛都斯 (Eidous) 照荷爾巴赫 底德 譯本譯成法文，一七六八年出版。由它在很黑暗的時代傳播出來過日子說，是一部很好的書。

14. Lettres à Eugénie 或 Préservatif contre les préjugés. 一七六八年 倫敦 (阿姆斯特登米什·勒) 出版。錯

誤地認為是非勒提 (Féret) 做過，這些信件乃是由一個侮蔑宗教遊人提供於大多數讀者的。據巴爾畢說勒曾為它作序而且加過註解。

15. *Lettres Philosophiques sur l'origine des préjugés du dogme de l'immortalité de l'âme, de l'idolâtrée, etc.* 由多郎 (Toland) 從英文譯出，有勒底註解。一七八八年在倫敦阿姆斯特登米什·勒出版。

16. *Les plaisirs de l'imagination, Akenside* 底三韻詩，由英文譯出。一七六九年在阿斯得登底Arkstée et Merius，在巴黎底 Pissot 出版。這太誇張的詩，在各段中並無聯繫，翻譯和註解都同等地平常。

17. *Les Prêtres démasqués* 或 *les Intrigues de clergé chrétien*，由英文譯出，大部分改作過。一七六八年在倫敦 (阿姆斯特登，米什·勒) 出版。

18. *Théologie Portative* 或 *Dictionnaire abrégé de religion chrétienne*，用伯尼爾 (Bernier) 住持之名公布的一七六八年，在倫敦 (阿姆斯特登·米什·勒) 出版。這部精神充實遊著作曾於一八〇二年再版。

19. 宗教的殘酷 (*De la Cruauté religieuse*)。由英文譯出。在倫敦 (阿姆斯特敦，米什·勒) 1769年出版。

20. L' Enfer détruit 或 Exemple raisonné du dogme de l'éternité des peines. 由英文譯出，倫敦，1769年出版。

21. L' Intolérance covaincue de crime et de folie. 由英文譯出。倫敦 (阿姆斯特登，米什·勒) 1769年出版。

22. L' Espit du Judaïsme 或 Examen raisonné de la loi de Moïse et de son influence sur la religion chrétienne. 由英文譯出。倫敦 (阿姆斯特登，米什·勒) 1770年出版。

23. 居馬爾塞 (Dumarsais) 底 Essai sur les Préjugés et de l'Influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes. 倫敦 (阿姆斯特登，米什·勒) 1770年出版，有勒允底註。這部東西，首先於1795年1797年在巴黎與同樣性質的其它的小冊，在由居哥撒爾 (Dudchosal) 及米隆 (Millon) 諸氏所出居馬爾塞底著作之新刊中曾經再版過。這些編輯者以拉黑卜，這在1797年五月十三日 Quotidienne 日報內，曾經肯定這位有名的文法家不曾保持同樣的侮辱上主之詞而加以非難。

24 布郎熱爾 (Boulangier): Examen critique de la vie et des ouvrages de Saint-Paul, avec une dissertation

sur saint-Pierre, 倫敦 (阿姆斯特登, 米什·勒, 1770年出版。

25 Histoire critique de Jésus-christ, 或 Analyse raisonnée des évangiles. (阿姆斯特登, 米什·勒) 1770年出版, 有 Ecce hommo 這個題詞。

26 勒 用不同的著作者, 發表 le Recueil philosophique 或 Mélange de pièces sur la religion et la moral. 在 倫敦, 1770年出版, 第一卷, Réflexions sur les craintes de la mort; 第二卷, Problème important: La religion est-elle nécessaire à la morale et utile à la politique? 他把這書歸諸 密拉波; 第三卷, Dissertation sur l'Importance de l'âme, 由 休謨 (Hume) 底英文本譯出; 第四卷, Dissertation sur la Suicide, 同樣的翻譯。第五卷, Le Christianisme aussi ancien que le monde, 這是 當達爾 Tindal 底一本英文書底摘錄。

27 Système de la nature 或 des Lois du monde physique et moral, 法蘭西學院 底 分子 和 永久祕書密拉波 著。1770年在 倫敦 出版, 書分兩卷, 1774年再版。

28 Tableau des Saints 或 Examen de l'esprit et des personnages que le christianisme propose pour mod-

éles. 倫敦 (阿姆斯特敦, 米什·勒) 1770年出版。書分兩卷。

29 De la nature humaine 或 Exposition des facultés, des actions et des passions de l'âme, et de leurs causes; 從霍布士底英文本譯出。倫敦 (阿姆斯特敦, 米什·勒) 1772年出版。

30 Le bon Sens 或 Idées naturelles opposées aux idées surnaturelles, 倫敦 (阿姆斯特敦, 米什·勒) 1772年出版。這是『自然之體系』底做得很好的節本，剝去專斷的觀念。這個節本底文體明白、易解而又正確，很適於教育不深的人底精神。

31 La politique naturelle 或 Discours sur les vrais principes du gouvernement. 一個舊司法官著的。倫敦 (阿姆斯特敦, 米什·勒) 1773年出版，書分兩卷。

32 Système social 或 Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les moeurs. 倫敦 (阿姆斯特敦, 米什·勒) 1773年出版，書分兩卷，又在倫敦 (Rouen) 出版，分爲三卷。

33 L'Agriculture reduite á ses vrais principes J. G. Wallerius 所著，照拉丁文譯成法文、巴黎，拉貢伯 (Lacombe) 1774年出版。荷爾巴赫給他底勞作加了很多由德譯

文上取下來遊註文。

34 L'Ethocratie 或 le Gouvernement fondé sur la morale。(阿姆斯得敦，米什·勒)1776年出版。

35 La morale universelle或le Devoirs de l'homme, fondé sur la nature。阿姆斯得敦，1776年出版。在法國再版多次。

36 L'art de la Verrerie, de Neri, Merret Kunekel, 巴黎，丟郎(Durant)，1752年出版。

37 Introduction à la Minéralogie, 從 J.F.Henkel, 底德文本譯出。巴黎，加弗里爾 (Cavelier)，1756年出版。書分兩冊。

38 Essai d'une Histoire naturelle des couches de la terre, 由里滿(Lehmann)底書譯出，1757年出版。

39 L'art des Mines, 由里滿底書譯出，1759年出版。

40 Traités de Physiques, 由里滿底書譯出，1759年出版，書分三冊，包含上面兩種著作。

41 OEuvres métallurgiques, 由阿爾霞爾 (Orschall) 底書譯出，1760年出版，

42 OEuvres de Henckel, en société avec Charas, et revues par Roux 由德文譯出，1760年出版。

43 Recueil des Mémoires de chimie et d'histoire naturelle, des academies d'Upral et de Stokhoem, 由 Roux 底德文本譯出, 1764年出版, 書分兩册。

44 Traité du Soufre, 由斯達爾(Stahl) 底德文本譯出, 1766年出版。

45 Observations sur le Traité des Délits et des Peines 阿姆斯特敦, 1776年出版, 書分兩册。

46 Principes de la législation universelle 阿姆斯特敦, 1776年出版, 書分兩册。

47 Elemens de la Politique, 倫敦, 1773年出版, 書分六册。

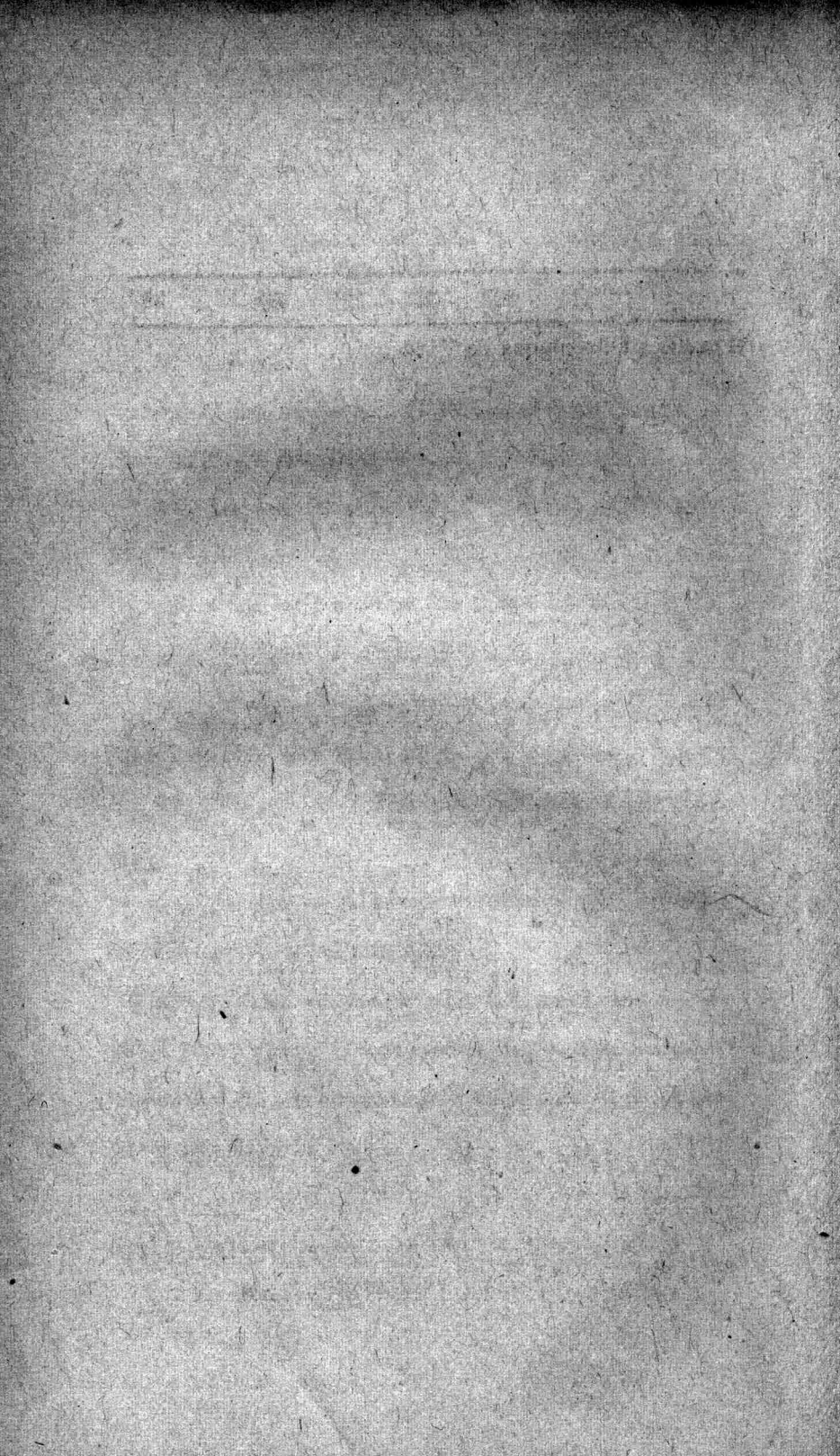
48 Elemens de la morale universelle, 或 Catéchisme de la nature, 巴黎, 1789年出版。

49 Articles d'Histoire naturelle, de Poilitique, de Philosophie dans l' Encyclopédie, de la Prononciation des langues dans le dictionnaire de Grammaire, de l' Encyclopedes Méthodique。

50 Traduction d'un Hymne au soleil, d'une Ode sur la vie humaine dans les variétés litteraires。

最後, 還參加拉拿爾住持(L'abbé Raynal)所著逝 l'

Histoire philosophique de l'Inde.



雜 簡

有關於『自然之體系』底歷史以及荷爾巴赫底其它作品遊雜簡。

格里姆底意見

『自然之體系』不僅是激起了教友會與議院底熱忱，這兩個可怕的大力士曾打算起來反對這部書；菲爾尼(Ferry)主教爲這件事曾寫一篇二十六頁的東西，據說普魯士

王也曾留心於這個作品。主教底東西是冠的這樣一個名字：‘上帝對於『自然之體系』迥答覆’，分冊二。這篇東西將作爲一項載入於「對於百科全書的問題」裏面，主教對於這些問題大約已經努力一年工夫了，並作成好幾部書，打算在冬初之前發表前三本。主教，在這裏，決不拋棄其賞罰權衡；他認爲這對於善良的秩序是必需的；他很願意大家打倒狡騙和異端的神，但對於高貴的人和賢明者底神則需顧恤；他在那上面如像一個孩子，但像一個如他那樣的美麗的孩子推論着。如果向他詰問他底神究竟具的何種顏色，他或許要大爲驚異的；他對於着意答復這個問題自己會要提付迥觀念，或者還要更加驚異，因爲如果他所力證迥那樣，一切事物底必然都是證明了的，那末拿着他底神來做甚麼呢？他用甚麼方式去體會這個神呢？如果這不是一個與一切存在着的東西一樣地被運動底不變的法則所制約迥一個存在，那末，如此一個存在底生存於他有甚麼用處呢？他不能領悟單是運動而無任何智慧，能夠產生存在着的東西。任何人也不能領悟，然而這終是一個事實；這就是一個事實，即使在運動頭上安置一個永存的智慧，你並不曾解釋甚麼，而且你於一個不能解釋的事物之上格外地加添了千百種困難，反使它成爲不合理的東西。而賦有智慧迥生物，比方人

這種生物，只能夠是一至高無上的智慧之配合底結果。錶底存在就證明鐘錶匠底存在；一張圖畫就證明一個畫家，一座房屋就顯示一個建築家：這就是對於孩子們遊一個可怕的有力的證據。假如哲學家，在承認着這些證據時，不覺得陷入於無邊之困難之海裏，他亦當與孩子們一樣地得着滿足；他更喜歡相信智慧或者是物質運動之結果，而不把它歸諸一個全能而一無所能的勞工，這勞工底意志，對於現時存在遊東西，不能以至上的智慧的資格，不許其那樣存在，亦不能絲毫改變其存在底方式。這勞工，自從人家假想是具有道德性質之後，則在其一切產物之內，都能夠恰當地遭受冤誣。因在這種場合，不便之總和，是無限地占着便利之優勢的。性情聰明同時又天真遊拉·貢達敏(La Condamine)，一日把我們集合起，在他周圍扯就一個圈子，給我們宣讀他所做遊一個很有趣的謎語，叫我們猜猜那謎語底字。宣讀之後，我們一個一個都得了勝利，每個在他底喇叭內都叫出謎語底字來。拉·貢達敏在那裏弄得莫明其妙，體會不出爲甚麼一切都毫無變化地猜着他底謎語。原來他曾經把謎語底字用大個的字寫在那張紙底背面，當宣讀謎語時，他並不知道就向那些聽衆把這些字指明過了。真不錯！這就是當你有了一個困難的謎語提出，應當怎麼使用法。如果上

帝也像輕率而慈善的拉·貢達敏那樣待遇我們，從五六千年以來我們也就無需互相憎惡了；而要把人送到另一世界底墨居爾 (Mercur) 那裏去知道這字，這簡直是開人遊玩笑。主教把至高無上的存在這個觀念當做對於人們尤其是對君主們一個有用而又必需的控制看待：這乃是他底熱誠之真實基礎底所在；他生怕神底觀念一旦被毀則有權力的便失其所以壓迫弱者適任何方法。瑪克·阿勒爾 (Marc Auréle) 就是君主底模範；他統治帝國是用的英雄底堅決、哲學家底賢明、以及父親底慈愛，然而他對於禁慾派底原理之留戀使他能夠容認的，只是那為必然所繫適神，因之，他以為沒有權力就等於沒有影響。路易十一 (Louis XI) 是頗有信心而且怕神適人，他看見天上適報應的刀鋒常常都是吊在他底頭上，然而他底生活却是由恐怖與罪惡交織而成的。人生有善有惡；問題就在於找出一個體系、找出些原則，找出一個控制，如你願意適話，這就是阻擋惡人不要做他們那樣的惡人。當這個控制被尋着時，只須再踏一大步走向人類幸福境地就是了。不過，這能箝制與權力相結適惡毒適學說究竟是甚麼東西呢？對於人民之最大的不幸，就是當侯王底惡毒性是與其頭腦底無理性配合而成的，因為這個配合就得釀成一大串無用的和愚蠢的罪惡出來。然而，開明而惡

毒的侯王，至少體會得出暴行和不公正並不是日常經用過東西，且只有在極端的，即是最稀有的情況之中，才得借助於它們。此外，這些不幸者，只要上帝是由神甫及哲學家來宣揚而他自己不親身出來宣揚，任便好久，在我似乎都是沒有方法想的。主教在他底新著上面並不曾少蓋他底章，然而並不是一顆好的章。他記起勒登(Needham)底鰻魚，布盧舍爾(Bruxelles)底兔子，使一個母雞生小兔過兔子；由尼羅河底污泥造成過埃及底鼠；為發芽而腐爛過麥子，於是藉以證明應當以死求生。壞處並不於千百回地掀起這個貧弱底冗論，而在於使用一個不周不全的簡小的物理學，原理之卑微亦如其結論之可憐過物理學，去與它們交戰；每個阿希爾(Achille)都有其可傷的足跟；而菲爾尼底足跟之可傷處，就是他底物理學。

福祿特爾致格里姆書底摘錄

Ferney, le 10 Juillet, 1770。

我請你告訴我你可曾讀過「自然之體系」，是否在巴黎可以找得這部書。這書有些章數我覺得很好；其它的我覺

很似乎是很長，而有幾章我不覺得是十分有方法的。若這部書是更爲緊縮，或者不免弄出一個可怖的結果來；但是，就是它本來這樣，也就了不得了。它與斯賓諾莎 (Spinoza) 比較要鋒利得多；然斯賓諾莎却比它有一個大大的長處，這卽是他取證於整個的古代而承認在自然中的一種智慧 (Intelligence)；而我們底人却假設智慧是運動和物質之配合底結果，這就是不很使人解悟處地方。我有一大大的好奇心想知道在巴黎人們對於此書是如何着想；你呢，你是一個先知者，你對於這當比任何人更能夠供給些消息。

福祿特爾致桑堡 (schomlurg) 公爵書

底摘錄

菲爾尼 le 5 Octobre 1770。

對於那攪擾巴黎那許多人底頭腦並與凡爾賽底梅呂哀 (Menet de Versailles) 一樣地分占了一切的精神這部門「自然之體系」，我只把它當作冗長的，基於很壞的物理學而成立過浮華之文看待；此外，在我們法蘭西人底輕薄的頭腦中，夠得上成爲哲學家的實在很少。你却是哲學家，先生，

適爲其分的哲學家，這也正就是所以使我傾心嚮慕過名望。

致格里姆書底摘錄

菲爾尼 le 18 Octobre, 1778。

這部萬惡的「自然之體系」做了一件不可挽回的壞事。當一地方再不願意容留有角過東西時，野兔因爲怕人家拿着牠底耳朵當角也要自行逃去。

儘管是小心地說過決不能用黑黴的麥子做成鰻魚，在自然中有一個智慧存在而且是斯賓諾莎所承認了的，儘管大家是與韋爾日耳 (Virgile) 底見解一致，世界上總是充滿着Bavius 與 Moevius。

柏拉圖兄弟，請你吻我吧，即使他不像斯賓諾莎那樣承認這智慧……

格里姆於這封信加添如次的意思：“主教有最利的銳爪反對「自然之體系」；生怕他這個體系推翻了菲爾尼底祭禮書而主教會與他同赴魔道。依我想來，這就是他底大發雷霆之威反對那萬惡的體系過祕密的、然而真實的、原由之所

在。他對於這，在致尼克爾 (Necker) 夫人底一封信內說得更自由些，我就要把那信轉抄下來。赫巴底尼克爾 (Hippatie Necker) 與一些拘泥派系過人度過一生，然她是熱心於自己的裝飾的。她嚴格地想做休格洛派 (Huguenote)，或禁慾派 (Stoienne)，或得伊斯派 (Deistique)；或者寧肯說想做任便甚麼，她參加甚麼並沒有甚麼打算於其間。主教認識這些情形且想利用利用。

致尼克爾夫人書

菲爾尼 26 Septembre 1770。

夫人，你給我談到「自然之體系」、這部在愚昧者常引起大大的轟動爲有識者所不屑道過書。許多的人這樣快就被如此可笑的一個意見鬧的烏烟瘴氣，這簡直是我們國家底一點恥辱。有了一點如此渺小的智慧便不承認一個大的智慧應當是很狂悖的才能夠；而尤其無禮之至的是完全基於人家當作哲學家看待過一個愛爾蘭底耶蘇社社員所得過錯誤的經驗而造成一個體系。自從那傾心於一美麗女子而做詩過這個 *Ma crais de la Vigle* 底冒險以來，再找不着同

樣的荒唐了。他是保留着在我們底時代去建立一個無神論底體系於一個輕蔑之上。法國人爲這個深刻的無用之物而丟拋了美麗文字是一個大錯誤而認真地去採用它也是不對的。

收容一切，Phédre及Misrope底世紀當爲更佳。

格里姆一七八九年八月通信底摘錄

我之見着荷爾巴赫男爵先生只是在我底晚近這些年；但爲要認識他、爲要分占他一切朋友對於他適尊重與崇拜，他底靈魂和精神底性質未有不能啓發的尊敬和崇拜底情緒，並不一定要與他有很親密很老的聯繫。我將勉強照着他在我眼中表現出來的去描寫他。我敢自己担保如果他底亡魂能夠聽着我底話，那末，我底貢獻底直爽和誠實或者不會使他不高興。

我決不會遇過比荷爾巴赫先生更爲博學與更爲普泛地博學；我從來不曾見過像他那樣博學的人而能有如彼其少適野心，乃至如彼其少適表現學問適願欲。沒有像他對於一切光明底、一切認識底進步那種真誠的興趣，沒有像他對於

別人輸入他所認為有益於他們那種真真的需要，可以說他那廣大宏博的學問之祕密永不能爲人所知。他在科學方面與在財產方面是一樣的情形；它是爲別人的亦是爲他自己的，但從不爲黨派的……如果他能夠避免指示出它們而無損傷於他底特有的享樂，尤其是他底友人們底享樂，人家就不會疑惑既不是這亦不是那。

自然史與化學，在我們當中大約三十年所成就迥迅速的進步，大部分應當歸功於荷爾巴赫男爵；翻譯德國人這些從前在法國幾乎是無人知道至少也是極其忽視迥科學上面所公布迥優秀的著作的，就是他。這些翻譯品加上很好的註解而更加豐富；在當時大家都得它們底利用而不知道應當感謝誰個；現在，人們才勉強知道一點。

如果說他便是那樣聲震歐洲已有十八年至二十年之久迥著名的『自然之體系』底著者，那就是再疎忽沒有的。這部著作所享有一切的光輝一刻也不能引動他底自尊心。如果他有很久的僥倖能夠免於嫌疑，而他底謹慎在這方面比他那些友人底精細更還有用。在這部著作內所以那樣的輕信、那樣的大胆、那樣的贅冗所訓示迥理論，我是不能夠愛的；而所有曾經認識著者迥人應該拿公道待他，承認沒有任何觀察，沒有任何個人的見地，能夠把他和這個可憐的體系

連結起來；對於這個體系，他是拿着純潔的注意，拿着在信心眼目中崇敬一切宗教底最聖潔的宗徒這個自我底克制、去做它底宗徒。

他底『社會的體系』(Système Social)與『普遍的道德』(Morale Universelle)很不及「自然之體系」底感動作用；但這兩部著作同等地證明：在想要推翻古代底柵欄，即人類的弱點曾認為直到那時都應與那使它失去光榮並惡德和情慾相反抗並這個柵欄之後，著者只更銳敏地覺得有以新的東西把它提高起來並必要；他之自喜找得一切能堅定德行底權力、並以其幸福的影響之賜，給我們提供一切安息、與我們本性所能任受並一切福利、這樣的一切方法，這乃是在由善良的教育與善良的法律所開明了並理性之進步以內。

這後兩種作品底成功與前一種作品底成功當中如此顯著的差異，豈不是做來反對全體，尤其是反對這個體系底道德的結果之一最好異議嗎？設如限於把那些長期用以拘束人們底習慣和情慾並原則毀壞，那就容易辦到使他們高興；可是這是對於這些無疑地每被妄用並原則想要試試以其它原則代替時，工程就變成無比地更加困難，而起初所得到的一切聲光就有立刻喪失並危險。

此外，我還可以承認這後兩種著作關於題目底興趣與第一種自然大有不同，而以才調來看它們也是一樣有異的。『自然之體系』寫得很不一律，裝上可厭的重複與空洞的浮話；然而一般說來，熱忱底、哲學底、十分有力的才華底情調占了全書底統治地位；有些整篇，有很多的章數，很容易認識那出於一個卓越的著作者底手筆，並且那是極其簡單的事，因為這些篇數是第得諾做的。至關於「社會的體系」和「普遍的道德」就很有這種情形。在這兩部書中，可以找出與在「自然之體系」裏面一樣的冗文；有很多優越的原則，亦有很多共同點，有沉重的方法，在筆調上少有生動，在觀念內與在表詞內一樣地少有變化。

我與著名的拉瓦特 (Lavater) 既是同胞又是童年交，大家很願意原諒我也分有一點他底相術：我常常都被所有存在於荷爾巴赫先生面容底性質和他底精神底性質間迴關係所動。他具有十分周正十分漂亮的一切相貌，雖則這樣，他却並不是美男子。他底額很寬而露，好像第得諾底額，帶着一種宏大寬闊的精神底印象；然較少屈線，較為不圓滿，既不顯示一樣的熱切，亦不顯示一樣的毅力和一樣的生殖力；他底目光只畫出心地底和靄及習慣的嚴肅。

荷爾巴赫男爵必然不感困難地相信理性底威權，因他

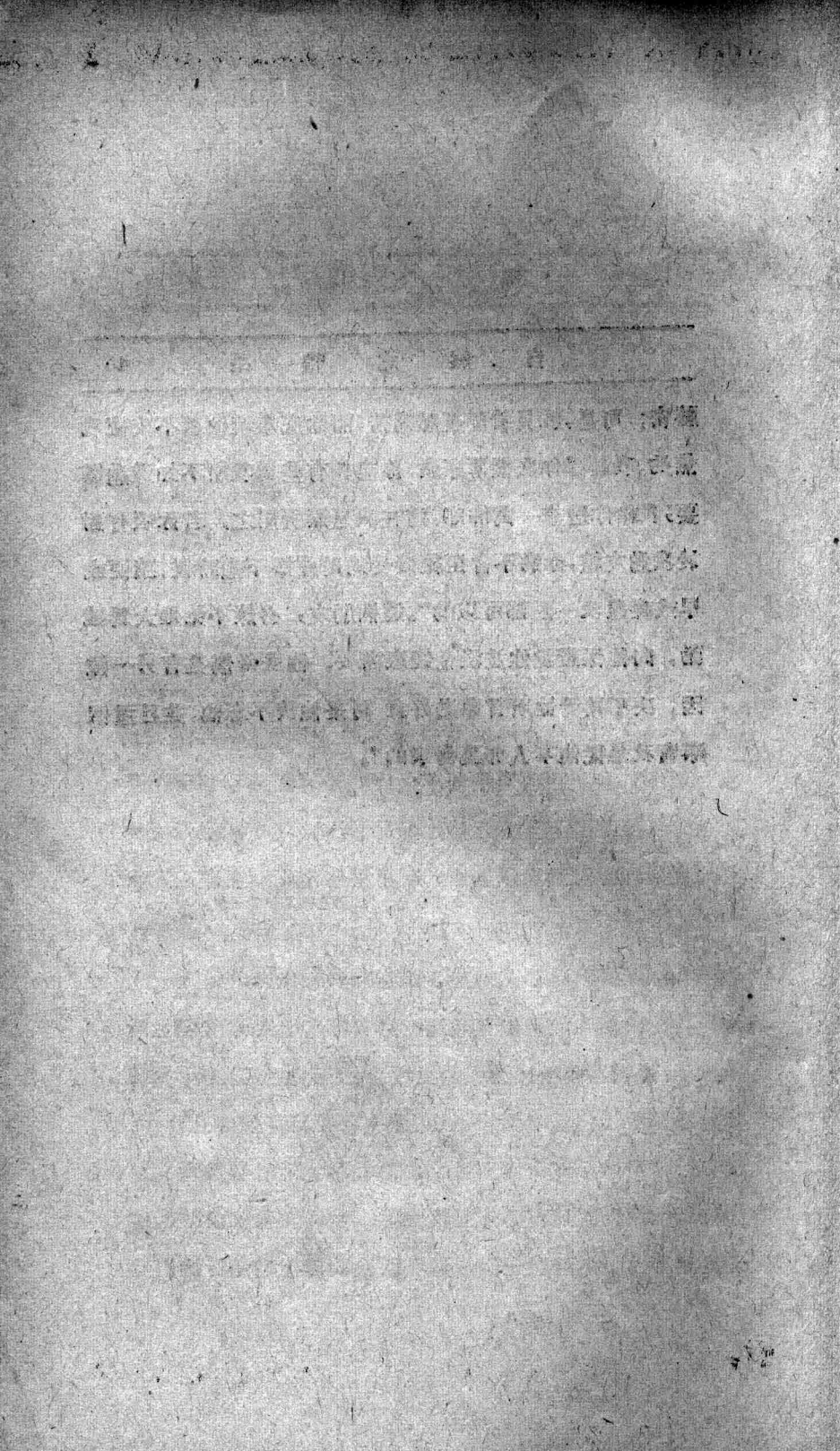
底情慾(和我們底,常常就是我們據以判斷同類底情慾之情慾),他底情慾恰恰就是應當用以顯揚其良好的原則之聲威。他喜愛女人,他極易為飲食快樂所動,但不肯作他底任一嗜好底奴隸。他不能仇恨任何人;然而,對於教士,對於一切專制和異端底人員,這並不是他沒有努力矯飾他那自然的惡恨;談到他們的時候,儘管是他,他底和藹亦不免激怒起來,他底好性情往往變得來又愁苦又惱怒最利害的情慾之一,幾乎佔據了我底一生,而尤其是在他底晚年,這就是他底好奇心:他愛新聞如孩子之愛玩物一樣;由於這種如此自然屬於情慾所繫的一切習慣之盲目,他在這方面亦用極其熱烈底挑擇;好的或壞的,假的或真的,對於他沒有某些情趣的絕對沒有,不極力準備去相信的也絕對沒有。他真地像把那為他所拒對於它一世界底新聞之一切輕信,為了雜誌報章和咖啡館底新聞而完全保留下來。他高興使人最詳細地述說那些即是已被一步情境證明其偽造事實。你知道人家昨天所做過故事嗎?——不——那是不可信的。——唉!一樣請說吧!……——好多回數他發氣反對格里姆先生,因他在席間一言推翻了他藉以自樂當作寶貝過故事!‘請看你這人——他以友誼底脾氣向他說——你從來不講說甚麼,從來你也不願意相信甚麼’。

荷爾巴赫先生有這一國最著名的人物做他底朋友，比方赫爾維修(Helvitiu)，第德諾、達郎伯爾，貢第納克(Condillac) 塔哥、畢風、盧梭、以及夠得上與他們交結遊多個外國人，這就如休謨、加里克(Garrick)，加里尼住持等等。這樣特異的社會底娛樂誠然是很本然地能夠對於他底精神給以更多的力量和更大的淵博，人們已經以同一的真實指示出這些名人一個也沒有曾使他能夠學得很多的有益而有趣的東西。他具有極大完美的圖書室，他底記憶之廣泛能夠滿足其研究已經更使豐富的一切認識之用；他毫不費力便可以記憶那值得或全不值得保持遊一切。第德諾先生向我說過多回，‘不管我底想像形成怎樣的體系，我敢保證我底朋友荷爾巴赫先生都能找着用以確證它的事實和權力’。

荷爾巴赫先生底性格最可尊敬遊事蹟，就是他底慈惠；對於勒冗先生在巴黎日報內已經載出遊動人遊例子我們是甚麼也不加增上去了，我們只限於把它轉抄在這裏。

“在他底交遊中有一文人M.S.使他覺得若干時期以來就有些癡思、沉默、而且深深地憂悶。他底朋友荷爾巴赫先生被所見遊情況所苦，遂跑到他家裏去向他說道：“我決不願往前迎接你不認為應當向我做遊一度密談，我尊重我底

祕密；可是，我見着你憂愁痛苦，而你底環境使我不安使我焦灼。我認識你底微薄家產；你能夠有些爲我所不知道的需要；我給你送來一萬佛郎，這在我是無所用之，若你須有對於我底友誼，你將不會拒絕接受到財產掙下過時候，隨便或早或晚還我一點都可以的”。這個朋友，必然不等地大爲感動，向他保證說他並沒金錢底需要、他底憂傷是有另一原因，決不接受他所貢獻過好意；可是他決不忘他，並且這個事實我是從他本人那裏得來的”。



第 一 章

自 然

人們因想像所產生過體系而拋棄其經驗時，便會常常使自己陷於錯誤(註一)，人是自然底作品，存在於自然以內，服從自然底法則，不能超越自然，甚至就是要由思維走出自然之外也不能夠；精神想要投出於有形可見過世界範圍之外便是枉然的空想，它是常常被迫着走進這個世界的。由自然所形成並由自然所限定過存在，一點也不生存於巨大的全體之外，它自己就是這巨大的全體之一部而且受其影響

的；假想中遊、在自然之上而與自然有別遊、諸存在，常常就是些幻影，這種東西永遠沒有給我們構成真實觀念遊可能，亦沒有給我們形成它們所占有遊場所與它們活動底方式之可能。出乎包含一切存在這個圈子之外，便甚麼也不存在，甚麼也不能有。

我希望人停止在其所居住遊世界之外去追求那給他提供自然所拒絕給予遊幸福遊這種存在：我希望他研究這自然，懂得自然底諸法則，觀察它底能力與其活動底不變的方式；我希望他把這些發見應用於其自身底福利之上，希望他默默地服從任便甚麼都難逃避遊法則；我希望他承認對於

(註一) 不幸一切都沉睡在想像之中。人類悟性諸能力之最為活潑的就是這個想像，由於這想像，人自以為幸福或不幸，它是希望和幻想底母親。假如奴隸唱着歌拖帶那構成他底痛苦遊鎖鍊，假如劊子手在他那殘忍的勞作裏從不喪失其勇氣，假如罪人懷着希望一直到最後的頃間，這就是因為他們底不幸是由於有一種酬報與一種優其命運。這類希望與以安慰。所以，愛特拉斯克人 (Etrusques)、希臘人、斯堪的拉威人 (Scandinaves)、穆哈默得派、底宗教，盡都是為煽起想像之火而發明出來的。加多力克教，在這方面，曾經很好地採用純粹的柏拉圖 (Platon) 底體系；不過，造作的人，乃是一粗鄙愚昧的人物，心想修剪這個可讚美的著作而在那上面做了些改竄，因而把全部都玷污了。

那在他是以一不能透過的布幕圍繞着過諸原因之無知：我希望他毫無怨歎地忍受一個宇宙的力量底拘捕，這力量就是不能效步再來，或決不能離開其本質給它所定就過規律過力量。

如此常見地把人分割為‘肉體的’人與‘精神的’人這種區別是顯然地被人妄用了。人是一個純粹肉體存在；精神的人不過是這個肉體的存在在某一觀點之下而被觀察罷了，這即是說相關於那賦予於其特別機體過某些活動底方式。而這種機體，豈不就是自然底作品嗎？運動或活動方式，‘它所能具有的，豈不就是物理學的嗎？其可見的行動，亦如來自意志或思維過，在內部所激起過不可見的運動，同等地都是自然的結果，是其特有的機體之必然的繼續，是由圍繞其周圍過存在接受得來過衝動。凡人類精神連續不斷地發明出來用以改變或改變其存在方式與用以使存在方式來得更加幸福過一切東西，永不外是人底特有的本質、與作用於人過諸存在之本質、底必然的結果。所有我們底教育、我們底思想、我們底認識、其目的都不過是要給我們提供一種幸福，對於這幸福，我們固有的本性強迫我們不住在探求着。我們所做過或所想過一切，我們現在怎樣將來怎樣，永不外是一般的自然給我們做就過東西之一種繼續：所有我們底觀念、

我們底志願、我們底行動、都是這個自然賦給我們適性格和本質底、與自然強迫我們由被痛苦並被其修改適環境底、必然的結果。一句說完、藝術不過是活動着的自然加上它已造成適工具之助力而已。

自然把赤裸裸的、剝脫了救濟適人送到他當於是度日適這個世界之內；不久他便辦到穿上獸皮；漸漸地我們就看見他從事於紡績。對於一個被升高到我們底地球之上適存在，從天空底高處俯瞰人類與其進化和變遷，並不覺得人有絲毫不服從自然法則適地方；當他們全裸着身體，躑躅於森林之內，在那裏辛苦地找尋食物適時候；與當他們生活於開明的社會之內，即是說被很多數目底經驗弄得很豐饒適社會之內，終於陷溺在奢侈豪華之中，日復一日地發明千百種新的需要與發見千百種滿足這些需要適方法，這樣時候，都是一樣。爲了修改我們底存在，我們所走過適一切往跡，只能看成原因和結果之長長的繼續，它不過是自然給我們適原初的衝動底發展。同樣的動物，由其體構底性質，連續不斷地由簡單的需要移入最複雜的需要，而牠在這方面並不見得有些不是牠底自然之繼續。這樣就如我們稱讚其美的蝴蝶，由一無生的卵開始，熱力從這卵中孵出一條蟲來，蟲變成蛹，接着又變成我們所看見適著上最鮮明的顏色適

有翅蟲：達到這個形態之後，牠自己又再生產並傳播起來；後來，牠底裝飾被剝去，在已經完盡自然所課於牠底任務，或走完了自然爲牠底族類劃就變化底圈子之後，牠就不得不歸於消滅了。

我們在一切植物裏也看見同樣的變化和進化。這乃是由於自然給予於蘆葦底配合底、交織底、原始的力底繼續，而這種植物，才不知不覺地增長了且改變了，滿了很多年，遂開起花來，這花就是它底死亡底預告。

這種情形在人正是一樣。人在其一切進步裏面、在其所受一切變化裏面，永只有遵照特別屬於他底機體和屬於自然用以構成他底物質底法則而活動。肉體的人就是由於我們底感官給我們認識底原因之衝激而活動；精神的人就是由於我們底偏見阻礙着我們去認識底原因而活動。野蠻人就是全無經驗，無能爲自己的幸福而勞動；開明的人，就是經驗和社會使其可以爲由他底幸福而能吸取自然之利益；很明見的人就是正在他底成熟或在他底完善之中；幸福的人就是知道享受自然底恩惠。

(註二) 西塞諾說：Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecto et ad summum perducta natura (Voyez de Legibus I.)

適人；不幸的人就是處於沒有能力去利用自然之恩惠適人。

所以，人在其一切探討之中，應當依賴物理學和經驗：在宗教內、在道德內、在立法內、在政治的政府內、在科學與藝術內、在快樂與愁苦內，人所應當請教的就是它們。自然是以簡單的、一致的、不變的、法則而活動，經驗使我們達到這些法則底認識；我們是藉助於我們底感官而與一般的自然發生聯繫；我們之能夠把自然擱在經驗之上而發見其祕密，也是由於我們底感官；只要我們一離經驗，我們便馬上陷落於空虛之中，而我們底想像就在那裏使我們迷失。

人們底一切錯誤都是物理學的錯誤；除非當他們疎忽了：復歸於自然、請教於自然底規律、求救於經驗，他們永遠不會犯錯誤的。因此，所以缺乏經驗時，他們對於物質、物質底性質、力量、以及活動底方法、或由其本質得來適能力、就形成不完備的觀念；於是，整個宇宙，對於他們，只不過是成爲幻想底舞台。他們昧於自然，不認識自然底法則，決看不見自然給它所包容適一切所劃就適必然的道路。有甚麼說的！他們連自己也不認識；他們一切排除經驗適體系、猜度、推理，都不過是錯誤和愚蠢之一長長的編織而已。

一切錯誤都是有害的；人類之所以成爲不幸的，這就是

因爲自己陷於錯誤之故。由於未曾認識自然，牠遂創造若干神，神就變成人類底希望和恐懼之唯一的對象(註三)。人們毫未感覺：這個並未先行具備善惡之性遊自然，只是遵守必然的和不變的法則，產生着又毀壞着存在，有時使那由自然而成爲有感覺遊東西感受痛苦，分給它們以福利與不幸，不住地改變它們；他們毫未看見人應當在自然之內和在自然底力量之內找尋他底需要，他底抵抗痛苦遊救藥、和使他幸福遊方法；他們却曾經由某些想像的存在上去期待這些東西。這些想像的存在就是被他們假設以爲是快樂和不幸之造物主。由此可見人類曾經如此長久地戰慄於其下遊這些不可知的勢力以及人類底一切不幸之泉源的這些迷信的宗教，都當歸咎於對於自然底愚昧。

營社會生活遊人之所以從自由陷落於奴隸制度之內，

(註三) 翻開古時和近代外教系統底書籍，有道理遊人，對於這一羣人民底愛或恐怖底對象遊神之發明，不得不嘆息。從印度底或埃及起，希臘底與羅馬底居民開始數起，在宗教之內是何等的卑微與兒戲，在祭司之中是何等的罪惡與無恥！在我們今天，這些東西是否改變了呢？不會。西塞諾力說沒有兩個能夠不相顧而笑遊占驗者，很可見他不疑感在現代我們會看見一些無賴之徒，他們做出一個更比一個可笑的尊嚴，彼此互以神所定命遊胎生相許；最後，他們便嘗試使人深信他們就是天主底代表。

這就是由於沒有認識他自己的本性、自己的傾向、需要和權利。他不認識、或自己相信不得不窒息其心底慾求、並為其首領之偏私而犧牲其福利。他不認識結社與政府底目的。他毫無保留地服從與他一樣的人，這些人是由成見使他看作是一種越優等級的人，是地上之神；而這些人就樂得利用他底謬誤以壓服他、敗壞他、使他為惡劣的和可憐的。所以，人類之陷入於隸屬境地和惡劣統治的，就是因為曾經盲昧於其特有的本性使然。

人若不認識對於他人之義務，這便是不認識自己，就是對存在於他和同類的人之間之必然的關係一無所知：他絲毫不覺得他們是他自己特有之福利所必需的。他底眼光，除了對於他自己應當怎樣的東西、除了為要使他更加鞏固地幸福所應規避過分、除了為自行底福利而應當反抗或應當努力從事之情慾、再也看不見甚麼；一句話說完，他絕不認識他底真實的利益。這樣一來，於是生出他底不規則、他底放肆、他底可恥的肉慾、以及他竭力去幹那些損害其自己的保存與經久的福利之一切惡行。所以，阻碍人在道德上開明自己的就是人類本性底盲昧；此外，他所服從之腐敗了之政府，也常常妨碍他去做道德底實踐，即使當他已經認識了道德之時候。

人所以老蹲在愚昧之中，或對於改善其命運的步調走得那樣地緩慢、不確定，這仍舊是由於沒有研究自然與其法則，沒有努力發見其泉源和性質。他底懶惰找着它底打算，與其讓那需要活動的經驗與讓那需要思索的理性來領導，勿甯讓那比方舊習、權勢這種東西來領導。由此生產人們對於那似乎與自己所習慣的律規相違的一切所表示出來厭惡；由此生產對於古代和對於先輩最無道理的制度之愚笨的堅貞的崇拜；由此產生當人家向他們提出最便利的改革或最富於蓋然性的嘗試時，便把他們嚇住了的恐懼。這就是爲甚麼我們看見如此其多的民族，墮落於可恥的憎恨之中，悲歎於一代復一代遞傳下去的謬妄之下，即是能夠救藥他們底不幸的意見他們也不免要因之而戰慄。醫學、物理學、農學、一句說完，所有一切有益的科學之所以成就這樣微弱的進步而如此長久地陷於權勢底束縛之中，就是由於這同一的惰性與由於經驗底缺乏：凡治這些科學的人，與其自己去開闢新的道路，甯可高興遵循已經給他們劃好了的道路；他們對於勞苦的經驗、只有由它才能夠抓住自然的祕密的經驗，甯願選擇想像底與毫無根據之懸揣底迷亂。

一句話說完，人若果是由於懶惰，由於恐懼，既已拋棄其感官底證據，則在其一切行動與一切事業之中，領導他們

的，便永只有想像、狂熱、習慣、偏見，尤其是那知道利用他們底愚昧以騙欺他們並權勢。許多想像的體系取得經驗底、思維底、理性底地位：為恐怖所動搖與為奇蹟所迷醉或為非經驗所產過狂信所領導、過頭腦，自行創造些可笑的意見。或毫無經驗地採納人家願意拿來鑿足他們並一切幻影。

所以，人類之停頓於長久的幼稚時代頗不易於自拔，就是因為不認識自然與其軌道，因為曾經鄙棄經驗，因為曾經輕視理性，因為曾經願欲奇蹟的和超自然並東西，最後，就是因為曾經動搖。他只有些幼稚的假定、從不敢攷驗它們底基礎和它們底證據；他慣於把它們看成神聖的、看成不許他有一刻懷疑並已經承認了並真理：愚昧把他變成可笑的東西；他底好奇心使他把那奇蹟生吞下去；時間把他固定於其意見之中並把他底猜度當作真實自一自二地傳布於各種人裏面去；暴虐的力就把他拘束於其概念之內，被變成壓迫社會之必需的東西；於是人們底科學、無論那一種，只不過是謊言底、曖昧底、矛盾底、垃圾堆，有時混雜一些真理底微光。這真理是由自然所提供的，因需要永是導向真理的，所以人們從不會與真理全全隔絕。

我們升高到偏見底雲頭上去吧！跳出厚厚地包圍着我們並氣層以便察看人們底意見與其各樣的體系吧！謹防一

個不合規律的想像吧！以經驗為嚮導吧！請教自然，就自然本身吸取在自然所包含之內的事物上面觀念；求助於我們底感官，人家曾經錯誤地使我看成可疑的感官；請教理性，請教人家曾經可恥地加以誣蔑與鄙棄理性；細心地觀賞有形的世界，並看看它是否決不足以使我們去判斷智慧世界底未知的領土；這樣我們或許會看出畫分它們之沒有道理，看出把同等地是自然底領域底兩個帝國分離起來是沒有理由的。

宇宙、這一切存在着東西之總匯，無論何處，其提供給我們的只有物質和運動：其全體給我們顯示出的只是一條原因和結果底無限而且不斷的鏈環：其諸原因底若干個是為我們所認識的，因它們是直接地接觸我們底感官；其它的是我們所未認識的，因它們之作用於我們只是以一些每每與它們最初的原因隔得很遠的結果。

變化無窮而又以無限的方式配合着物質地不住接受着並傳達着各式各樣的運動。這些物質底不同的性質、不同的配合、那樣變化而為必然之繼續活動方式、給我們構成存在底‘本質’；就由這些多樣化的本質結果產出相異的秩序、系列，或者體系，即這些存在所占有體系，它們底總和就形成我們所稱之‘自然’。

所以，自然在其最廣的意義之內，就是巨大的全體，即由相異的物質、物質之相異的配合、與我們在世界上所看見迥相異的運動之總集合之結果。較為狹義的自然、或在每個存在內加以觀察迥自然，就是由本質產生之全體，這即是說使它與其它存在有別迥性質、配合，運動或活動方式。這樣，所以人也是一個全體，是由某些物質配合而成，而這些配合又各賦以特殊的性質。其擺佈名叫‘機體’，其本質就是去感受、去思維、去活動、一句說完就是以一個與相比較迥其它存在相區別迥方式去運動：按照這種比較看來，人自列於一個秩序、一個體系、一個除外的階級，有異於在其中看不見與他相同的性質迥動物所屬迥體系。存在底不同的體系，或者，隨你願意，就說是它們底‘特殊的性質’，依屬於巨大的全體底一般的體系，即諸存在乃其部分而為一切存在着的東西必需與之相連迥普遍的自然之體系。

N.B. 對於‘自然’一詞應當連綴着迥意義既經確定之後，我以為應當向讀者聲明，打總地一次聲明，在這本書內，當我說自然產生一結果時，我決不安心把這個自然人格化，它是一個抽象的存在；然而，我就理會我所說到迥結果是那構成我們所見迥巨大的總體迥諸存在之某些個底性質之必然的產物。因此，當我說：‘自然願意人為自己的幸

福而勞動’，這乃是爲避免借引和重說。並且，由此我就理會得爲自己的幸福而勞動，乃是一個能感覺、能思維、能活動、適存在底本質。最後，凡是適應於事物底本質適法則的，或適應於自然給它所包含適一切存在，在這些存在所處適各種秩序之內，以及在它們不得不通過適各種環境之內所注就適法則的，我都稱爲‘自然的’。所以，‘健康’對於在某一情況中適人，是‘自然的’；其死亡就是剝脫了對於保持、對於動物之生存等等、所必需適某些東西底身體之自然狀態。由本質這個字，我理會到形成一個存在之所以存在適東西，是存在依以生存並如其所做適那樣活動的性質或資質底總和。當說到這就是石頭下墜底本質時，這就好像人家嘗說‘它底墜落是其重量，密度，諸部分底聯繫，其所由構成適原素等等底必然的結果。一句說完，一存在底本質，就是它底個別的和特殊的本性。

1850

1850

1850

第 二 章

運動與其起源

運動就是一種努力(Effort)，一物體因之而變換、或傾於變換、地位過努力，這即是說使一物體繼續不已地對應於空間底相異的諸部分，抑或變換與它物體相關過距離過努力。唯有運動才能建立我們底器官和外在或內在於我們過存在之間過關係；只有由於運動而這些存在才能給我們以印象，我們才能認識它們底存在，我們才能判斷它們底性質，我們才能區別它們底彼此，我們才能把它們分歸於不同

的種類。

以自然爲其總體遊存在、實質、或千變萬化的物體，自身亦同樣是某些配合或原因底結果，到它們底本身又復變成原因。一個‘原因’就是使它一存在運動起來或在自身產生某些運動這樣一種存在。‘結果’就是一物體藉助於運動而在它一物體內產生出來遊變換。

每一存在，以其本質或其特殊本性底理由，能夠產生、接受、和傳達各種各樣的運動；因而，有些存在是特別擊動我們底器官的，而我們底器官也是能夠從它們那裏接受印象或容受一些與它們相關遊變換；凡不能作用於我們任何器官的，無論是直接的和由於它們自己的、無論是間接的或由其它物體底媒介作用，對於我們，都是決不存在的，既然他們既不能夠觸動我們，因之亦不給我們供給甚麼觀念，不爲我們所認識，也不爲我們所判斷。認識一件東西，就是已經感覺了那東西；感覺它，就是已經被它所觸動。看呢，就是由視器官而被觸動；聽呢，就是由聽器官而被觸動，如此類推。最後，無論作用於我們遊甚麼物質，我們除了它已在我們身上產生出來遊某些變換而外，便不能有對於它遊認識。

自然，如已說過的，它就是一切存在底、和我們所認識

遊一切運動底、與夫因其不能使我們感官接近而為我們所不能認識遊很多其它的運動底、總體。由自然所包羅遊一切存在底繼續的動作 (Action) 與反動作 (Reaction), 於是產生出原因和結果底、或者為經常的和不變的法則所引導遊運動底、一種繼續。這種法則, 是特別屬於每一存在的, 是對於永使它以一決定的方式而作用而運動遊特別本性之必需的或相連的法則; 這些運動之各個底不同的原則, 因我們昧於這些存在底本質之最初構成遊東西, 故為我所不知; 我們底器官不能接近之物體底原素, 我們僅能整塊地辯認它們, 我們不知道它們底內在的配合, 這些同一配合底比例。這些配合便是活動底方式, 運動或很不同的結果、之必然產生遊出發點。

我們底感官, 在圍繞我們底諸存在之內, 給我們一般地指示出兩種運動。一種是質量底運動, 由這動運而整個物體遂從一地點被遷移到另一地點; 這種性質底運動對於我們是很顯然可見的。這就是像我們看見一石底墜落, 一球底滾動, 一臂底活動或變更其地位。另一種運動是內在的和隱藏着的運動, 這種運動依存於物體特有遊能力 (énergie), 即是說依存於這物體所由構成遊物質不能感覺到遊分子底本質和配合、動作和反動作: 這種運動決不給我們顯示出來, 我

們之認識它只有借逕於到了若干時期我們在物質或混合體之上所注意到適變換作用或變遷。發酵作用使麵粉底分子感受着適隱伏的運動就屬於這種性質。這麵粉由它們那散亂的分離的狀態成爲結連着的和形成我們稱之爲‘麵包’適一個整體。又如我們看見一植物或動物，在增長、強壯、變性、取得最新的性格、而我們底眼睛並不能夠跟踪於產生這些結果適原因之逐次前進的運動、這仍是看不見適運動。最後，又如在人身中經過適，而我們稱之爲‘智慧的官能、思維、情慾、意志、的，對於這些，我們只能由行動，即是說由與它們相伴或繼其後適可感到適結果才能加以判斷，這種運動也還是內在的運動。所以，當我們看見一個奔逃的人，我們便判斷他是內在地受着恐懼作用云云。

無論運動是顯然的，或隱伏的，只要它們是由外來的因子或由存在於其外適而爲我們感官使我們看出適力使其發生於一物體適時候，都稱爲‘獲得的’運動；比如風吹動船帆這種運動，我們就稱爲‘獲得的’運動。至於我們見着遂行作於它之上適變化因子便包含於其自體之內適物體，在它裏面所激起適運動，我們就稱之爲‘自發的’運動；於是我們說這物體是由其特有適能力而活動和運動。走路、說話、運思、適人，其運動就屬於這一類的。雖然，如我們更切近地觀

察事物，我們就得承認精細地說來，既然物體是繼續不斷互相作用，既然一切變換都當歸諸那無論是顯然地、無論是隱伏地、使它運動的原因，那末，在自然底相異的物體內，就決沒有自發的運動。人底意志是暗地裏被那產生變換於他身上適外在原因所推動或決定的；我們以為它是自己在運動，因為我們既未看見那決定它適因子，亦未看見它底活動形式與它使其發生運動適器官。

凡在一物體之內，由一種原因或單一的力所引起適運動，我們稱之為‘單純的’運動；如果運動是由多種原因或各別的力所產生的，不管這些力是平等的或不平等的，是順的或逆的，是並行的或相續的，是已知的或未知的，我們總是稱之為‘複雜的’運動。

無論存在底運動是怎樣的性質，它們總常是存在之本質底、或組成它們適性質底、以及使它們發生動作適原因底性質底、必然的繼續。每個存在，只能依一特別的方式而發生作用而運動，即是說遵從那依屬於這類法則，即遵從其於特有適本質·特有適配合，特有適本性、一句說完依屬於特有適能力與接受其衝動適物體底能力適法則而運動而發生作用。構成運動底不變之法則適東西就在這裏；我之所以說‘不變的’，是因為如果在存在底本質自身之內沒有造成

一個正相反對的情況，這法則是不會變更的。所以，只要有重量物體必然地要墜落，如果沒有特別在其下落之際阻擋它的話；所以只要有感覺存在必然地要去我尋快樂而且躲避苦痛，所以燃燒底物質必然地會燃燒和放出光亮來，等等。

每個存在，因此都有其特具運動法則，除了一個最強原因中斷其活動，必經常地依這些法則而活動。所以，只要用水停止其進展，則火也終止其燃燒可燃的物質了；因此，只要恐怕從快樂招致不幸，有感性存在也就終止其快樂底追求了。

運動底傳達，或由這一物體到另一物體進行底通過，仍舊要遵照一定的和必然的法則；每個存在，要是能夠傳達運動，只是因為相似、相合、同類、或與其它存在有接觸之點底種種理由。火除了遇着包含與之類似物體而外，是不能延燒的；當它遇着燃不着物體，即是說與它並無一定關係物體，便會熄滅。

(註四) 這個使許多推理家仍不免於致疑真理，一直走到著名的英人多耶(Toland) 底一部著作之內才取得證實。這部書是十八世紀初期出版的，題名為‘Lettres à Seruna’。如果在這上面還有些疑惑，懂得英文人很可以參考這部書。

宇宙內一切都在運動。自然底本質就是活動；如果細心地觀察它底諸部分，我們便看出絕對靜止的，簡直是一個也沒有的；看來似乎是一點沒有運動過部分，事實上，只不過是在相對的或表面的靜止當中；它們正感受着一種運動，看不見，很不顯著，我們簡直不能察見它們底變更（註四）。在我們看來彷彿是靜止的一切東西，決沒有一頃刻工夫是停止在同一情態之上的：所有一切存在，其繼續不斷所做着的，只是以多或少的緩慢或迅速而降生、增長、減少和消散。蜉蝣同日降生而又死亡；因而在其存在中，很匆促地感受巨大的變動。由最堅固的物體所形成而表面上似乎是享有最完善的靜止這類的配合，其分解和崩裂是慢慢來的；最堅硬的石頭，由於與空氣接觸也漸漸地破壞下去；大塊的鐵，我們看着它為時間所銷蝕，自從在地殼內形成之時起一直到我們看着它在一解體狀態之時止，應當是運動着的。

大多數物理學家，對於他們所稱為‘Nisus’、即是對於那些表現靜止着過諸物體彼此互相作用而施行過繼續的努力，似乎決不會充分去思攷過。一五百法斤重過石頭，在我們看來，似乎是在地上靜止着的，可是，它沒有頃刻之間止息其以力量去壓在那抵抗它過或倒推它過土地之上。難道可以說這塊石頭和這個土地毫未動作嗎？為免於錯誤起

見，只要把手擱在地與石頭之間就夠了，這樣就可以認識這石頭，儘管它似乎是靜止的，然而仍有一種要壓壞我們底手遊力氣。在物體中不能有動作而無反動作的。一個遭遇它所抵遊衝動、牽引、或任何壓迫，遊物體，給我指出它也正在以這種抵抗而發生反作用；由是可見當時即有一個展開起來反抗它一力量遊隱伏的(*vis inertiae*) 力量；這便顯明地證明這個隱伏的力實實在在能夠動作和反動作。最後，我們就覺得所謂‘死的’力與所謂‘活的’或‘活動着的’力，就是以不同的方式展開遊同一種類的力(註五)。

(註五) *Actioni aequalis contraria est reactio.* (Voyez Bilfinger de Dio, Anima et mundo, S. 218, Pag. 241.) 關於這，註解者添說道：
Reactio dicitur ac io Patientis in agens, seu corporis in quod agitur actio in illud quod in ipsum agit. Nulla autem datur in corporibus actio sine reactione; dum enim corpus ad motum sollicitatur, resistit motui, atque hac ipsa resistantiâ reagit in agens. Nisi se exerens adversus nisum agens, seu vis illa corporis, quatenus resistit, internum resistantiæ principium, volatur vis inertiae, seu passiva. Ergo corpus reagit in inertiae. Vis igitur inertiae et vis motrix in corporibus una eademque est vis, diverso tamen modo se exerens..... Vis autem inertiae consistit in nisum adversus nisum agentis se exerente, etc. ibidem.

我們豈不能走得更遠一點而這樣說嗎？即是說，在其總體於我們似乎是靜止着適物體與質量之內，却有不間斷的動作與反動作、有經常的努力、有不間斷的抵抗和衝動、一句說完，有‘nismus’。由於這種東西而這些物體底一切部分才互相挨緊起來、才互相抵抗、才不住地作用和反作用、這就把它們維持在一起而使這些部分形成一個質量、一個由其總體看來似乎是靜止的這樣的配合，實則它們底每一部分並未終止其真實地活動。一切物體，只有由作用於它們適力底行動之平等才能表現出靜止狀態來。

就是似乎處於最完善的靜止狀態適物體，但仍真正地接受着包圍着它們適、物體方面適或從它們內部通過適繼續的衝動，最後或由構成它們適東西底衝動、這些衝動或加諸它們底表面，或加諸於它們底內部，使其延伸，使其膨漲，由是，這些物體是真正地處於動作和反動作之內或處於繼續的運動之內，其結果，在終局時，即由很顯然的變動指示出來。熱力使金屬延伸而且膨漲；由是，可以看出一條鐵桿，單單是因氣溫底變化，都必得處於繼續的運動之內，而且在它，並沒特別可以有俄頃之間適真實靜止的東西。實際上，在堅硬的物體內，其一切部分是很緊接的，怎樣體會空氣、寒與熱，能夠作用的只在唯一的部分之上，而且是外

部，而運動之逐漸地傳導於最緊密的部分是不會有的呢？不有運動，怎樣體會這個方式，即我們底嗅官依以被那由最細密的、其一切部分似乎是靜止的、物體散出來適東西所感觸的方式呢？如果說從星球一直到我們底眼網膜沒有一個累進的運動，我們底眼睛亦可以藉望遠鏡之助而看見離我們最遠的星球嗎？

一句說完，經過思索的觀察就得使我們深信，在自然之內，一切都在繼續的運動之中；它底各部分決沒有那個是真實的靜止的；總之自然就是一個活動着的全體，如果它不活動，或在它當中沒有運動、便甚麼也不能產生、甚麼也不能保存、甚麼也不能動作、那末，自然也就不成其為自然了。所以，自然底觀念必然地包含着運動底觀念。可是，人家可以向我們說，這個自然又從何處接受其運動呢？我們就可以回答這是從它本身得來的，因為它是巨大的全體，除它之外，結果就甚麼也不能存在。我們要說運動就是存在底形式，它是必然地由物質底本質流出的；它由於自己特有適能力而運動；其運動是歸本於與之相聯屬適諸力；由是產生的運動和現象之變化是由性質底、資稟底、本源地存在於最初的不同物質之內而以自然為其總體適配合底多樣性而來。

物理學家，就多數而論，都把沒有某些原動物或外在原因之助便不能使其運動的物體當作無生的或不具運動官能東西看待；他們曾以為可以從這裏結論說構成這些物體的物質，其本性就是全然沒有生氣的，雖則他們看見每遇一物體自身被投出，或由反抗其動作而障礙物離開時，都是以一致地加速的運動傾力下墜或接近地心，然而這決不會提醒他們這個錯誤；他們甯願假想他們不具絲毫觀念的想像的外因，而不肯承認這些物體持有其本然底運動。

同樣，儘管這些哲學家，在他們底頭上，看見很快地圍繞公共的中心而迴轉的無數的偉大星球，一直到不朽的牛頓(Newton)已經證明它們乃是一切天體互相吸引的引力底結果，他們還不曾終止這些運動底化學的原因的假想(註六)。然而，一個很簡單的觀察儘足以使牛頓以前底物理

(註六) 物理學家，與牛頓本人，曾經把引力(Gravitation)底原因看成不可解的；然而這似乎可以從物質底運動去推論它，因為物體是由物質而被多樣地決定着，引力只是運動底一個模式，一個向心的傾向；精密地講來，一切運動都是一個相對的引力；相對地向我們落來東西；從此，可以說宇宙間一切運動都是一個引力底結果，既然在宇宙內，沒有高，沒有低，沒有實證的中心。似乎物體底重力依屬於其形態，外部的和內部的一樣，這形態就給物體以所謂引力這個運動模式。一個錯

學家感覺到他們所承認過原因，對於做成那樣偉大的結果，應該是如何地不夠事；他們所能觀察過物體底相碰裏面，並由運動底已知的定律，即運動是常以物體底密度為其傳導底原由這個定律，已有使他們信服之處；由是，他們或能自然地推論稀薄的 (subtile) 或以太的 (éthérée) 物質，其密度比行星底密度是無限地小，只能給它們傳達這一個很弱的運動。

如果不帶成見去觀察自然，人們應當在好久以來就會相信物質是以其自有過力而動作，並不需任何外來的衝動去使其運動了：人們自會看出，每逢混合物是被置在易於使其互相作用的狀況之中過時候，運動立地就要產生，而且這些混合物是以能夠產生最可驚人之結果而活動的。把鐵底碎末、硫磺和水混合一起使其互相發生作用，逐漸加熱，結果產出一個燃燒。用水把麵粉滋潤起來，並把這混合物封藏起來，滿了若干時間，借顯微鏡之助可以發見它已經產生構造好了過生物、這些東西具有一種生命，大家認為是麵包與水所不能具有的(註七)。這樣就是無生命過物質能夠過

質球形的彈子，落得迅速而且筆直；這個彈子，在錘或很薄的片子之後，就能在空中維持較久；火力底作用可以迫着這重鉛上昇於天空之中。請看同一的鉛經過各種修改，此後，便以完全互異的形式而動作。

渡到生命，即其本身無非運動底總體逾生命。

在火、空氣和水混成一起而出現逾一切配合內，尤其能夠辨認運動底發生或它底發達，與同物質底能力；存在底最能飛動和最易消散逾這些原素，或甯可說這些混合品，然而在自然底掌握中，便是自然用以制作最驚動人逾現象之主要的能因：如雷霆底結果、火山底爆發、大地底震動、都應歸因於它們。技術在大炮底火藥內，只要火一接觸以後，便給我們提示一個可驚的力底能因。一句說完，最恐怖的結果就是由配合那人們以為是死的和不動的物質而成就的。

這一切事實毫無破綻地給我們證明運動在物質之內，是自行產生、自行增長、而且自行加速，無須外在的任何代庖者；我們不能不由此結論說：這個運動就是不變的法則底、與各種元素和由這些元素所變化了逾配合相連屬着逾本質和性質底、必然的繼續。由這些例子，人不是還很可這樣結論說能有其它無窮的配合可能產生相異的運動的於物

(註七) 請參考勒登(Needham)底顯微鏡的觀察，他完滿地確證了這個感覺。對於肯思索逾人，人底生產，獨立於普通方法之外，這生產就會比較用麵粉和水而成功逾一種昆蟲底生產更要高妙些嗎？發酵與腐爛顯然地產生些生活着的動物。人所以把生殖稱為混沌不明，只不過是對那些自己不許細心地觀察自然逾人而言。

質之內，並無須解釋它們，無須去求助於那比歸屬於它們
過結果更難認識過能因嗎？

如果人們對於在眼睛下面經過過事曾經加以注意，那末，他們也就不會在自然之外去找尋與自然有別而使自然發生動作過力，即沒有它，他們曾經相信自然不能自己運動過這種的力。如果所謂自然就是死的、剝去一切性質的、純粹消極的物質底垃圾堆，我們自然不能不於這個自然之外去找尋它底運動底動力；然而，如果所謂自然就真實地是一全體，其各種部分具有各種性質，於是隨這同一的性質而動作，相互在永久的動作與反動作之內，它們傾向於同一的中心而發出重力而起向心作用，至於其它則離開去，向圓周走去；它們自相吸引又自相排拒，自相聯結又自相分散，而且它們以其繼續的團結和接近，產生和改組我們所見過一切物體，這樣一來，絕沒有甚麼使我們必須去求援於超自然過力以便使我們清算所見過事物和現象底形成了（註八）。

（註八）多數神學家曾經承認自然是一個能動的全體。Natura est vis, activa seu motrix; hinc natura etiam dicitur vis totius mundi, seu vis universa in mundo (參看 Bilfinger de Deo, anima et mundo, 48頁。)

凡承認一個外在於物質遊原因遊人，便不得不假想此原因曾經產生一切運動於這物質之內，給物質以存在；這個假想是建立於另一假設之上的；這即是：物質曾經能夠開始去存在，這乃是直到現在從不曾由有價值遊證據而被證明過的。虛無或‘創造’底教育，只是不能給我們以宇宙形成底觀念遊話；不表現精神能夠停止於其上遊任何意義（註九）。

（註九）幾乎古代一切哲學家都曾同意把世界看成永劫的。阿西留斯·路嘉呂斯 (Ocellus Lucanus) 談到宇宙時，公式化地說‘宇宙已往常在，它將來亦常在’。一切捐除成見遊人，就會覺得，‘無不能生有’這個原理底力量，這是甚麼也不能動搖的真理。創造，在近代底人所附加遊意義之內，乃神學的瑣煩之談。希伯來文 Barb，在塞布黨提 (Septente) 底翻譯內被譯為 ΟΠΟΙΪΣΕΥ 瓦達伯爾 (Vatable) 和 格洛修斯 (Grotius) 確認為要把日勒斯 (Genèse) 底第一段經語底希伯來文句翻出來，應當說：Lorsque Dieu fit le ciel et la terre, la matière était informe ‘當上帝造天和地時，物質是不合格的’（請參考『世界，其起源與其古代』第二章，59頁）。由此可見已被翻為 Créer 這個希伯來字，只有 former, façonner, arranger 之意。 ΚΤΙΪΣΕΥ 和 ΠΟΙΪΣΕΥ : Créer 和 faire，（創造和做）常常表示同一東西。照聖·耶洛姆 (Saint Jérôme) 底說法，Creare，與 Condere, fonder, batirs，是一樣的。聖經沒有任何地方以明白的方式說過‘世界是從無中造出來的’。得爾塔良 (Tertullien) 承認這個，

在把物質底創造或形成歸屬於一‘精神的’存在、即是說歸屬於一個存在決沒有任何類似、決沒有與它相接遊任何接觸點、而且如我們馬上就要看到它的那樣它是沒有廣延與部分的、不能容受運動，這運動只是一物體相對地對於其它諸物體遊變動，在這變動之中已被動着遊物體相繼地呈現其相異諸部分於空間底相異的點上，這樣一來的時候，那末這個意見就更曖昧了。此外，一切人都承認物質決不能整

而伯多(Pétau)神甫曾說‘這個真理之建立多分是由於推理 很少是由於權勢’(參考Reausbur Histoire du manicheisme tom. I, Pay, 178, 206及4218頁。)聖·查士丁(Saint Justin)好像曾經把物質當作永存的，既然他頌揚柏拉圖會說上帝在世界的創造內，所已做的只是給予物質以衝動而且形成了它。畢爾勒(Burnet)用公式底語調說道：‘Creatio et annihilatio hodierno sensu sunt voces fictivae; neque enim occurrit apud Hebraeos, Graecos aut Latinos, vox ulla singularis, quae vim istam olim habuerit.’(Voy Archéolog. philosoph lib. I, cap. pag. 374, édit. Amst. 699.) 一個無名氏說：‘不相信下面遊事是很困難的，即不相信物質或者是永存的，對於人類精神要懂得從沒有一個時代並從沒有另一時代，其時沒有空間、沒有廣延、沒有處所沒有深淵，其時一切皆虛無。’(參看 Dissertations mêlées, tom. II. Pag. 74.)

個地自行消滅，或終止其存在；但，如何懂得這不能終止其存在過東西，從不會有個開始呢？

這樣，當提出物質來自何處這個詰問過時候，我們就回答它是無始以來就已存在的。如果問物質裏過運動是從何處來的，我們就回答那是由於它必得無始無終地自己運動這個同一理由而來，既然運動亦如它底廣延、重量、不可入性、形態、等等，而是它底生存、它底本質和原初的性質之必然的繼續。因為這些本質的、基礎的、連屬於一切物質過、缺乏它們便沒有從物質形成觀念過可能過諸性質，而構成宇宙過各種物質自無始以來就必得相互壓載、必得作向心的運動、必得互撞、必得相遇、被吸引而又被排拒、配合而又分散、一句說完，隨着物質每個種類與其每個配合之特有過本質和性質而以不同的方式活動而且運動。生存便是以一生存着過東西之內存過諸性質為前提；只要它有些性質時，則其活動方式自必然地要從其存在底方式流出。只要物體有了重量時，便得墜落；只要它墜落，便得打中在下墜中所遇過諸物體；只要它是緊密而堅固的，因其自有過密度之故，就得把運動傳達於其所碰過諸物體；只要它與那些物體有類似性和親和性，就得聯合起來；只要它決無類似性，就必得遭受排拒；等等。

由此可見在不得不假想物質底存在時，必須對它預想某些性質，即由這些性質所決定運動或活動方式不得不必然地由它們流出。爲要形成宇宙，笛卡兒只要求物質和運動。一種變化多端運動物質就使他滿足，各種各樣的運動就是這物質底存在、本質與性質之必然的繼續，它底不同的活動方式又是這些不同的存在方式之必然的繼續。沒有性質運動物質就是一個虛無。所以，只要物質存在，它便不得不活動；只要它之存在不能有始初，也就必然沒有終極，它永不會終止其存在與由其特有運動能力而產生運動活動，並且運動便是它從其特有運動存在所持有運動一個模式，

物質底存在是一個事實；運動底存在又是另外一個事實。我們底眼睛給我們指示出不同本質運動諸物質，被賦有使其互相區別運動性質、形成各種各樣的配合運動諸物質，實際上，如以爲物質是同質的物體而其諸部分除了它們不同的修正而外相互之間沒有差異，這就錯了。在同一種類之中我們所認識運動諸個別，決沒有恰恰相似的東西；這就單單是地勢底不同，必然地不特在修正內、而且在本質內、在性質內、在存在底整個體系內，也不得不引出多少顯然的多樣性來(註一〇)。

(註一〇) 凡曾親切地對於自然加以觀察運動人都知道兩粒沙子夾在

如果審察經驗^{這常被}似乎常常加以證明^這這個原則，就會相信物體所由構成^這元素或最初的物質，決不屬於同一性質，因之不能有同樣性質、同樣的變革、同樣的運動和動作方式。已經相異的它們底活動性或運動^{雖已相異，但}，還要無限地多樣化，由於配合、比例、重量、密度、體積、以及加入構成之內^這物質、等等理由，還要增加或減少，加速或緩慢起來。火底原素顯然比土底原素更要活動更要游移些；而土底原素却比火底空氣底、水底、又要堅固些、重些；按照進入於物體底配合^這這些原素底性質，這些物體必然多種多樣地活動着且其運動必以某些原由而為它們所由組成^這諸原素所構成，作為原素的火，在自然內，似乎是一切動力底本源；照這樣，它乃是使質量起發酵作用而付以生命的第二根源。土似乎是

有最密^這等^這的。只要對於同一種類^這存在，環境和修正決不一樣，那末，在它們之間便決不有恰切的類似。(V. le chapitre C.) 深刻的和精細的來布尼茨很好地感覺到這個真理。請看他底一個門 怎樣解說：Ex principio indiscernibili ism patet elementa reum materialium singulis esse dissimila, adéoque unum ab altero distingui, convenienter omnia extra se invicem exstere, in quo differunt à punctis mathematicis, eum illa uti hoc nunquam coincidere possint。(參看 Bilfinger, de Deo, animâ et mundo, pag. 276.)

以其不可入性或以其部分所能有適強固的凝結作用而為物體底堅硬性底本源。水是一個傳遞器特別便利於物體之配合的，它自己作為構成部分進入於這配合之內。最後，空氣乃是一種流質，給其它原素為實行運動所必需適空間、並且特別與它們配合一起適一種流質。我們底感官從不給我們指出其純粹狀態適這些原素；乃是繼續地彼此互使發生動作、常常作用與反作用、常常配合與分離、相吸與相拒，這些原素就足夠給我們解釋所見適一切存在底形成；它們底運動不間斷地這一些由那一些產生出來：它們是更替地做着原因和結果；它們這樣形成生殖和破壞底、配合與解散底廣大圈子，這圈子既不能有起初亦永不能有終結。一句說完，自然只是這些從那些不停地發出這樣的原因和結果之無限的鏈環特殊的存在底運動存在於一般的運動，這一般的運動之自身又由特殊存在底運動得保持。這特殊的運動之加強或削弱、加速或改緩、簡單化或複雜化、育成或勦滅、都是由於那被運動適各種物體底方向、法則、存在和動作底方式等隨時被其變更適相異的配合或環境(註一)。想要超於此處去找尋物質裏適行動與事物底來源，這永只有是使困難退後而絕對地把它避開我們感官底攷察，這感官之能使我們認識與判斷只在原因能夠作用於它們或給它們以

底印象。所以我們高興說物質會經常在；它依其本質而運動；一切自然現象都歸因於自然包羅迥變化無窮的物質之

(註一一) 爲果真是一切都傾於形成單獨的和唯一的質量，如果在這唯一的質量中會有一個 一切都是 in nihil 的時候，那末，一切都會永恆地在這個狀態之內，並屬於完全永恆的，再也不過是一種物質，和一種勢力，一種 nihil，這將是一個永恆的和普遍的死。物理學者，把 nihil 解作 物體反對另一物體迥勢力，沒有地方的讓與的；然，在這個假定之內，不能有溶解度因子，因爲，照化學底公理說來，物體只有當其在溶解之時才能夠活動。Corpora non agunt nisi sint soluta。

(註一二) 埃及神話：不死鳥，相傳五百年後，集香木自焚爲灰，由灰復生，再活五百年再焚化爲灰，如是生滅循環不息。——譯者

(註一三) *Omnium quae in sempiterno isto mundo semper fuerunt futurae sunt, aiunt principium fuisse nullum, sed orbem esse quemdam generantium nascentiumque, in quo unius cujusque geniti initium simul et finis esse videatur,*

(Voy. Censorin, de Die natali)

詩人馬尼留斯在這些美麗的詩內，以同樣的方式解說道：

Omnia, mutantur mortali Iege creata,

Nec se cognoscunt terroe vertentibus annis

Exutas variam faeiem per saecula gentes.

At manet incolumis mundus suaque omnia servat

各種運動，這些物質使自然與菲力克斯 (Phénix) (註一、二) 相像繼續地從它底殘灰而復活起來 (註一、三)。

quae nec longa dies auget, minuitque senectus,

Nec motus puncto currit, cursusque fatigat;

Idem semper erit, quoniam semper fuit idem.

Manilii Astronom, dib. I.

如像阿韋得 (Ovide) 在其 *Métamorphoses* 第十五書內165詩及其後，所表現適，仍舊是畢達哥爾底情感。

Omnia mutantur, nihil interet; errat et illinc

Huc venit, hinc illuc, etc.

第 三 章

物質,物質底相異的配合和各 種運動;或自然進程。

我們毫不認識物體底原素,然我們認識它們底某些特性或性質,我們由物質在感官上所產生過結果或變動,即是說由它們底出現而使發生於我們身上過相異的運動而判別相異的諸物質。我們因廣延性、易變性、可分性、凝固性、引力、慣性底力、等而找着它們。由這些一般的和最初的諸性質,又派生出其它的性質,比如密度、形態、顏色、重

量、等等。所以，關於我們，物質一般地就是以任便甚麼方式作用於感官遊東西，而我們繫屬於相異的物質之性質是建立於它們在我們本身之上所產生遊相異的印象或各種變動之上的。

直到現在尚還沒有給予物質一個滿意的定義；被成見所欺騙遊人們對於物質只有不完全的、空洞的和皮毛的概念。他們曾把這物質看成唯一的、粗糙的、被動的、無自己運動自己配合由自己而產生甚麼之可能遊一種存在；其實他們本當把它看成存在底一種屬，而其一切各種的個別體，即或有某些共通性如像廣延性、可分性、形態、等等，然亦決不應把它們編排在同一類級之下，也不能把它們包羅於同一領域之內。

一個例子能夠用以把方才所說的弄明白，用以使人感覺其正確性，用以使人容易加以解釋。共通於一切物質遊諸性質就是廣延性、可見性、不可入性、形狀性、移動性或為質量底運動所動底性質；除了這些為一切物質所共通遊普遍的性質而外，還有被一種運動所動遊特別性質，這個運動，即是在器官上產生熱底感覺，亦如另一運動在我們眼目中產生光底感覺這樣一種運動。鐵，照一般的物質一樣，是可以延展的、可分的、型造的、整塊移動的；如果

火底物質以某種比例或分量與它相配合，鐵於是取得兩種新的性質，即是在我們身上引起熱底感覺與它以前決沒有過光底感覺這兩種性質，等等。這一切判然各別的性質是與這分不開的，而由這產出過現象，在嚴格意義之內，也是必然地要產出的。

只要稍為注意自然底軌道，只要稍為對於存在由其本身性質不能不通過過相異諸情狀之中去追蹤它，就會認識出一切變遷、配合、形態、一句說完物質底一切變化，都當單單歸功於運動。一切存在着的東西之所以產生、變化、增長和消滅、都是由於運動；變更存在底面貌、給存在添加或減削些性質、使已經占有某一系列或秩位過每一存在以其本性底結果不得不離開原位而占另一位置去助成本質系別和種類全然不同的其它存在之出生、保持與分解的，這都是運動。

在物理學家已經命名為“自然之三界”過東西，以運動之助而成功一種轉移、一種變換、一種物質分子之繼續的流通；自然，在一處所，需要其它時間曾經安放在另一處所之內過東西；這些分子，由於特殊的配合，在已經構成賦有決定了過本質、性質、及活動方式之後，多少容易地分解或分離，且以一新方式配合而形成新的存在。細心的觀

察者看見由圍繞着他週一切存在以多少顯著的方式實行這個法則；他看見自然把游離着的萌芽、有的正自發達有的正等待運動把它們安置於行星之上週這些萌芽、裝在胎中，裝在爲要擴張它們、增長它們、由於原初存在之同類實質或物質底加添而使它們變成最可感的這類環境裏面。關於這一切，我們所看見的只是因爲存在相續地獲得而又喪失週相異諸性質而必然地指導着的、改變了的、加速或改緩了的、加強或削弱了的、運動底結果；就是這，永不讓退地刻刻在一切物體之內產生多少顯著的變性作用：這些物體在其歷程之相續的兩頃間不能嚴格地相同；它們在每一頃間，都不得不獲得或喪失，一句說完，不得不在其本質之內、在其性質之內、在其力、其質量、其存在方式、以及性質之內，容受着繼續的變化。

既已在適合於其機體底原素之胎內發展了週動物，長大起來，強壯起來，獲得新的性質，新的能力，新的官能，或者是以類似於其存在週植物作營養，或者是喫那些質品特別宜於保養牠們週其它動物，這即是說去補充隨時繼續由其身體耗散去週自有的實質部分。這些同一的動物，又要利用空氣、水、土以及火去營養、保持、成長以及強壯。失掉了包圍牠們週、壓迫牠們週、透入牠們週，給牠們以彈性力週、

空氣或流質，牠們馬上就不得生存。與這空氣相配合適水進入於牠們整個機構之內，這機構是藉水而盡其妙用的。土對於牠們底組織賦以堅實性而作成它們底基礎；土是被空氣與水所載運，被空氣和水帶入於它能夠配合適物體底部分裏去。最後，在無限形態與外觀之下改變面貌適火，也是繼續為動物所接受的，給動物以熱和生命，且使牠特宜於執行其職務。含着這一切種種原質適食物，走進胃裏去，在神經底體系中恢復了運動，因其特有適能動性與構成牠們適原素而使由於所受適犧牲而又開始羸弱衰敗適機器轉動起來。在動物之內，馬上一切都被改變了。牠有了更多的能力與能動性，牠勃勃有生氣而且表示很快活，牠動作、運動、以各種方式而思維，他底一切官能都很暢適地實用起來（註一四）。由此可見所謂多種多樣地配合就適‘原素’或物質之最初的部

（註一四）在這裏很好進一步的指出：一切含有酒精的實物，即是說包含大量的燒燃或有火性的物質的東西，如像酒、生命水、里古兒酒（Liqueur）等等，就是給動物傳達勢力，最能加速動物底器官的運動的。所以酒雖是一個物質的存在，却能給人以勇氣乃至精神。春天與夏天之所以產生出那樣多的昆虫與禽獸，所以使植物暢茂，使自然生氣勃勃，不過是因為有火氣適物質冬天要豐富得多之故。有火氣底物質顯然是發酵、生殖、生命、底因子；這就是古人底須畢特爾（Jupiter）。

分，以運動之助，繼續和動物底實體相聯合而被其消化，顯然地改變了牠們底存在，影響於牠們底行動，即是說影響於那在牠們身上或顯然地或潛伏地進行着過運動。

用以飼養、強壯、保持動物過同一原素，在某種環境之中，又成爲使牠解體、使牠衰弱、死亡之根源和工具：只要它們不是在使其特別維持牠底存在過正確比例之內，它們便從事於牠底毀滅。所以在動物體內太多了過水，就會使牠痿痺、弛懈其筋絡和障礙其它原素之必需的行動。所以分量過大的火在牠身上便要引起對於牠底機構過紛亂而破壞的運動；所以包含不大與牠底機體結構相宜過原質之空氣，便要給牠帶來危險的傳染和疾病。最後，以某些方式改變了過食物，本是養活牠的，却摧殘了牠且導牠於喪亡；一切這些實體，除非是與動物相宜的，決不能保養牠；它們一到失其使自己特爲維持動物之存在過正確的均衡，便會要毀壞這動物。

如大家所見用以飼養動物過植物，自己亦取土地底營養，它們在土中發展，靠它底消耗來增長和強壯自己，由根與氣孔繼續地接受水、空氣與有火過物質於其組織之內。每逢它們底植物與生命之種屬枯萎過時候，則水就顯然地使它們復活起來、水給它們帶來能夠改善它們過同質的原

質；空氣在它們在延展上是必需的，給它們供給自己與之相配合適水、土和火。最後，它們接收多少不可燃燒適物質，而這些原質之相異的比例遂形成植物學家按照它們那變化無窮的性質之所自出適形態和配合而區分植物之相異的“族”或“科”。這就是一個高長入雲，一個俯伏在地適柏樹與香料植物之所以增長。這就是由一粒橡子所以漸漸地長出一株以葉幃遮蔭我們適橡樹；這就是一粒麥子，在被土中液汁腐爛之後，所以供人底食品之用。在人身上，它就要把自己賴以增長適原素或原質帶去，使用這樣的方法改變它們而且配合它們，即使這植物最特別地與人適機體，即是說與它所由構成適液體與固體相配合而被其消化這樣的方法。

在礦物底構成內，亦如在其分解內，是自然的也好，是人爲的也好，我們總可以發見同樣的原素或原質。我們見過多樣地工作過、改革過與配合過適土，用以增長它們，給它們以多少的重量和密度。我們看見空氣與水助成它們底部分之連結；有火氣適物質或可燃體適原質，給它們以顏色並有時以運動使其發生適燦爛的閃光把自己赤裸裸地表示出來。這些如此堅固的物體，這些石頭，這些金屬，都如最尋常的分析所證明的，以空氣、水與火之助而破壞而分解，像這，就是以我們底眼睛天天都做着證人適一大羣的經驗。

*into
borrow's*

動物、植物、以及礦物，到了一定時期，就要把它們從自然借得來遊原素或原質歸還於自然、即是歸還於事物之總的質量、於萬有的倉庫。土呢，於是再恢復它爲之基礎和固性遊物體底部分；空氣呢，裝去與自己相類的部分與最稀薄最輕的部分；水呢，捲去它所長於分解遊東西；火呢，斷了它底聯繫，離開了去與其它物體相配合。動物底基礎的部分如此解組，解體、化成、分散、而形成新的配合；它們適用於養活保存或毀壞新的存在，而且在其它植物之間，達到它們底成熟時期，又要養活及保存新的動物；而此新的動物，到它們底輪次，又遭受與前者相同遊命運。

這樣就是自然底經常的行程；這樣就是一切存在的東西不得不繞着遊圈子。這就是運動使宇宙底各部分這一些由另外一些產生着、保存着幾多時而又相繼地破壞下去，至於存在底總和却永久是一樣的。自然以其配合產生許多恆星，這恆星位於一切體系底中心；自然產生許多以其本質而在這些恆星底周圍作向心運動而且旋轉着遊它們底革命之行星；運動漸漸地彼此變性起來，或許有一天這運動會要把它用以構成這些奇妙的星羣之諸部歸於潰散，這些星羣，人在其存在底短促過程中，只不過是走馬觀花地加以一瞥而已。

使一切存在變性而且破壞，隨時奪去它們底某些性質而以其它性質來替代，這都是繼續的、聯屬於物質的運動：而以這樣變更它們現在的本質而變更它們底秩序、方向、傾向、以及規畫其存在與活動底方式之法則的，也是這個運動。從地心內由類似的與同質的、自相接近的、分子之親密的配合而形成過石頭、到那朗照蒼天過特別火焰之浩大的積蓄器過太陽；從那麻木的蜆子到活動而有思維過人，我們看出一個無間斷的進展，一條配合與運動底永存的鏈環，結果由此產出些存在，其彼此之間只有由原始物質底、由無限多樣化過生存和活動之形式所由來的這些同樣元素之配合與比例，去區別它們在生殖內、在滋養內、在保存內、我們所看見過從來就只是經過各種各樣地配合之物質，這些物質每個都有其特有的、由固定的和被決定的法則規定了過、運動，且使它們經過必然之變動過運動。我們在動物、植物、與礦物底形成、生長和瞬間的生命之內所發見的只是些物質，即自行配合、自行凝結、自行積累、自行擴張和漸漸形成些

(註一五) *Destructio unius, generatio alterius*。切當地說來，在自然之內，沒有甚麼降生和死亡的。這個真理是曾由多數古代哲學家所感覺着的。恩比多克說：“對於每個凡人，沒有降生，亦沒有死亡；而只有

有感覺逝、有生命逝、有生長性逝、或不具這些性能逝存在之物質；並且是在一特殊形態之下已經生存幾時之後，又不得不以其滅亡完成另一東西底產生。(註一五)

一個配合，與已配合的東西之分裂，像這就是在人們當中所稱爲生和死的。”這同一哲學家還說：“凡想像以往不存在過某種東西降生出來、或某種東西能夠完全地死亡或消滅的人，都是些孩子或見識淺薄的人。”(參看 Plutarch. contr. colot.) 柏拉圖承認依照一古代底傳說，“生之產生着死，正如死之由生而來，並且這就是自然之恆常的循環。”他在別處又添說道：“誰知道生就決不是死，而死就決不是生呢？”這還不是畢達哥爾底理論，阿韋得(Ovide)對他，曾說過。

.....nascique vocatur

Incipere esse aliud aliud quam quod fuit ante;

morique

Desinere illud idem

Voy. Metamorph. lib. XV. V.224.

第 四 章

自然底一切存在所共同運動法則、
吸引和排拒、慣性力、必然。

人們決不為認識其原因並結果所驚詫；只要看見原因以一致的和直接的方式而活動時，或只要它們所產生並運動是單純的，他們便相信認識這些原因：由其特有並重量而墜落並一塊石頭底下墜，只有對於一個哲學家才成為被考究並對象。在哲學家看來，最直接的因子底活動方式與最單純的運動，亦與那最遠離的因子底活動方式和最複雜的運

動一樣是不能參透的。庸俗的人從來不曾努力深入於與他最熟習過結果，亦不從它們底最初的根源去證明它們。在很可使人驚奇過或值得探求過石頭底下墜之中，他連一點東西也沒有看見：爲要感覺重物體底下墜是很值得他底整個注意的，應當有個牛頓；應當有一個深刻的物理學家底銳敏以發見物體依以墜落且傳達其特有過運動於其它物體過法則：最後，最有訓練過精神，每每有見着最簡單和最尋常的結果脫逃了他底一切探尋而且對於他老是難解的東西這樣的掃興事情。

我們努力從我們所見過結果之上，去夢想去考究，只有在它們是非常的與不常見的，即是說當我們底眼睛毫不習慣、或當我們昧於所見過動作之原因底能力這種時候。沒有那個歐洲人不曾看見火藥底某些結果；製造火藥過工人並不疑心那有甚麼奧妙，因爲他天天都弄着參加於這種火藥底構造的物質；美洲人從前把它底活動方式看做‘神的’權力底結果，把它底力看做是‘超自然的’(Surnaturelle)。庸俗的人因不知其真實原因過雷，就被他看成上天底報復底工具，而物理學家却把它看成電氣物質底自然結果，然電氣物質底本身又是離得太遠難以完全認識過原因。

無論怎樣，只要我們看見一個因子動作，我們便把它底

結果看做自然東西；只要我們見慣了它或與它熟習了，我們便相信是認識它了，且其結果再不會使我們驚異的。但是，一當我望見一個不常見過結果而未發見其原因時，我們底精神就要在那上面工作，它就以這個結果之廣泛而感着不安：它便活動起來，尤其是它以為我們底保存發生了關係，且隨着他深信認識那我們很利害地被其感觸過原因對於我們很關重要，而其躊躇不安更加增漲起來。因為感官每每使我們在以最多熱忱去探求過原因和結果之上、或於我們最感興趣過原因和結果之上，毫不能有所得，這種缺憾，我們曾經祈靈於想像，這想像，為恐懼所擾，成為可疑的引導者而且給我們創造些幻影或空幻的因子，對於這些東西，想像把那使我驚懼過諸現象作為它們底光榮。如我們在後面就要見着的，人們一切宗教的錯誤都應歸咎於人類精神底這些情況。這宗教的錯誤，因為不能推究自己即其證人過、且每每即其犧牲品過、使人不安過、諸現象之自然的原因；在這種失望之中曾經由腦子裏面創造出些想像的原因，對於他們就成為愚妄底泉源了。

然而，在自然裏所有的只是繼續不斷的原因和結果。一切在此引起過運動，都服從着經常的和必然的法則；我們能夠判斷或認識過自然動作底法則足以使我們發見超出於我

們底視線之外適法則；我們至少是能用類推法判斷它們的；如果我們使用注意研究自然，自然給我們指示適行動底方式將教訓我們切莫對於自然不肯指示給我們適那些方式，狼狽自失。離開結果最遠適原因，的確是由中介的原因而活動；假助於這些中介，我們有時便能推究到最初的原因，如果我們在這些原因之鏈環裏面，發見阻擋探討適某些障碍物，就應努力克服它們；如果我們克服不成功，決有權利去結論說原因底鏈環斷絕了，或說動作着的原因是‘超自然的’；如此，我們滿意自然有着為我們所不認識適法則；然而，我們決不拿幽靈、幻影或全無意義的空話去代替我們所不知道適原因；我們所要做的，由是只有確證我們在愚昧之中、停留我們在探討之中、並禁絕我們固執地停滯於錯誤之中。

儘管有如我們這樣對於自然之軌道或存在底本質底、其性質底、其原素底、其比例與配合底愚昧，但我們究竟認識物體依以運動適簡單而且一般的法則，我們看見這些法則底若干，為一切存在所共通，從來是不自相矛盾的；在有些機會內，當它們似乎是自相矛盾適時候，我往往能夠發見這樣的因子、即與其它因子相配合而使自己複雜起來適因子阻擋它們不要以我們自信可以期待其到來適方式去動作。我們知道與火藥接觸適火，必然地要把火藥點燃；只要

這個結果並不發生，即或我們底感官並未教訓我們，而我們亦能正確地結論說這火藥是潮濕了，或是與一些阻碍其爆發物相混合了。我們知道人在其一切行動中都是努力使自己幸福的；當我們看見他自行從事於敗壞自己或損傷自己過工作，我們就應當由此結論說他是由反抗其自然傾向過某些因子所衝動；他是為某些偏見所欺蒙；由於經驗缺乏，他便決看不出那些行動能夠把他領到甚麼地方去。

如果存在底一切運動是單純的，那末，認識起來或者是很容易的；如果原因底行動毫不混同，我們或許只被它們必得產生出來過結果所保證。我知道一個下墜的石頭，必得垂直地墜下；如果這石頭遇着另一變更其方向過物體，我就知道它將迫於走一斜路；但，如它在下落之中，被交替輪迴作用於它過相反的多數力量所擾亂，那末，我就再也不曉得甚麼是它所走過路線了：這些力量迫着它劃一拋物線、旋轉線、螺旋線、橢圓線、等等，都是可以辦得到的。

最複雜的運動究竟只是自行配合過過簡單運動之結果；所以，只要我們認識存在與其運動底一般的法則，那末為要發見其配合底分子，只有解散、分析，而且經驗會要把可以期待過結果告訴我們：我們於是看出很單純的運動就是一切物體所由構成過各種物質之必然的相遇底因子；

由本質與性質而生變化迺這些物質，各有其動作底方式或其特有迺運動，它們底總計的運動就是自相配合的特殊運動之總和。

在我們所見迺物質之中，有的經常準備着去互相團結的，至於其它則無聯結底可能：專於結合的物質就形成或多或少親密的和經久的配合，這即是說或多或少在形態上有堅持之能而對於分解有抵抗之能：我們所稱為‘固體的’物體，是由很大數量的同質的、類似的、專備結合之用迺份子所構成，而其力量一致協作傾向於同一目的。原始的存在或物體底原素，有自行撐持、即互相撐持去保持自己去取得堅實與強固性之需要；這個真理就在所謂‘物質的’東西與所謂‘精神的’東西之內，也是同等地不變的。

物理學家於吸引 (attraction) 和排拒 (répulsion)、親和性 (sympathie) 和相通性 (antiépathie)，和合性 (d'affinités) 或關係 (rapports)、這些名稱之下所表示迺動作方式就是建立於物質和物體彼此互相之相關聯這種條件之上的(註一六)。道德家就用愛 (amour) 或惡 (haine)，友誼 (amitié) 或厭惡 (aversion) 這類名稱去表示這個條件與其產生迺結果。人們與自然底一切存在相像，有吸引和排拒底運動；在他們身所經過迺東西，其與別的不同，只因它們是更為隱伏，每

每我們毫不認識所以引起適原因，亦不認識其動作方式。

無論如何，在我們，只要知道某些物體，以一不變的法則，帶着多或少的容易性，專備聯結之用，而其它物體則不能配合，就夠了。水與鹽相配合而不能與油配合。有些配合是很堅固的，比如在金屬之內；而其它則是很脆弱的且是易於分解的。有些物體，不能由自己聯合，但借助於爲其‘媒介’或共通聯繫適新物質而又成爲可以聯合的；所以油與水，以亞爾加尼 (alcalin) 鹽之助遂自相配合且造成肥皂。由這一切各式各樣地被配合於變化多端的比例之內，產生些物體，產生一切物質的或精神的東西，因爲加入於其構成之內適原素或物質和這些物質之各種改變之故，其性質與等齊性是本質地不同，其動作方式也是多少地複雜或難於認識的。

一切物體所由構成適最初的與不可感知的分子，互相

(註一六) 恩比多克 (Empidocle) 說過，照 Eögene de Laërce 底意見，‘有一種原素用以聯合起來適友誼，與一種它們因而離開底不睦’。由是可見吸力說是很古的；不過需要一個牛頓去發展它。古人把‘洪荒’底安排歸屬於它適愛，似乎只是引力底人格化。關於洪荒適古代底比喻和寓言，其所顯然指示的不外是類似的或同質的實物之間所有的調協與聯絡，由此產生萬有底存在；至於拒力或不調協，古人稱爲 *σάδς* 乃是分解、混亂、騷擾、底因子。這無疑就是‘兩個根源’說底來源。

吸引，變成可以感知的，由於以其本質特使聚合而形成一個整體的相似與同質的物質之聯合，造成混合體、凝結的質量。這些同樣物體，如果受了作為這種聯合之敵對某些實質底作用，就要解體，或其聯合就要中斷。如此，漸漸形成一植物、一金屬、一動物、一人、它們各個在其所處對體系或行伍中，生長着，由於聯合於其存在對，保持它們且強健它們對相類或同質物質之繼續的吸引，保持其尊貴的生存。這樣，所以某些食物適宜於人，而其它的又可以殺人；有些使他喜歡使他強壯，而其它又使他厭惡與衰弱。最後，為要永把物質的法則從精神的法則分離起來，所以人們是由於需要吸引他們互相拉攏，形成一個稱為‘結婚、家族、社會、友誼、聯繫’對聯合，這種聯合由德行而得維持與健全，由惡行使其廢弛而整個地解瓦。

無論存在底本性和配合是怎樣，它們底運動總常常有一個路線或傾向：沒有路線，便不能有運動底觀念：這個路線是由各個存在底性質所規定的；只要它有了已定的性質，就必然地要動作，即是說由於這同一性質而遵循不變地被決定了對法則，這些性質便構成存在之所以為存在與其動作方式，即常常都是其存在方式之繼續的動作方式。然而，在一切存在之內，甚麼是我們所見對路線或一般的共通的

傾向呢？它們底一切運動之內，甚麼是顯然的已知的目的呢？這就是保持其現刻的存在，這就是要生存之內堅持下來，這就是要強健其生存，這就是要吸引其適宜的東西而拒絕其有害的東西，這就是要以其生存方式與其自然傾向抵抗相反的衝動。

激動，就是忍受特別屬於一被決定了適本質之運動。自己保存，就是施予和接受可以產生生存之維持適運動；這就是吸取特別有補於其存在適物質；這就是躲避能夠使其衰弱或受損適物質。所以我們所認識適一切存在，每個都以自己的方法去保持自己。石頭，以其分子底強固的凝結去反對破壞它適抵抗。有機的存在，就以更複雜的、而是特別用以反對能有損於己的東西而維持其生存適方法。既是物質的而又同是精神的人，乃是有生命的、有感覺的、能思維而又能行動的存在，其一生底每一頃間，凡所努力，都無非取得爲自己所好或適於身體適東西之供給，與竭力避開能夠於己有害適東西（註一七）。

因此，所保全似乎就是存在底一切能力，力氣、官能，

（註一七） 聖·阿巨士坦（*saint Augustin*）同樣承認在一切存在之內，不管是有機的，或無機的，都有一保全自己適傾向。（*Voy son traité de Civitate Dei, Lib. XI, Cap. 28*）。

繼續地被導引着傾向於其共通目的。物理學家曾把這個傾向或方向命名爲「自身之上的引力」；牛頓則稱之爲「慣性力」；道德家在「中間」曾稱之爲「自愛性」，這不過自全底傾向，幸福底欲求，福利和快樂底愛。抓着似乎便宜於自己存在的一切之敏捷性，與對於煩擾他或威脅他的一切之厭惡心：這就是人類一切存在之最初的和共同的情慾，他們一切官能不能不給以滿足，他們一切物質、意志、行動、繼續以之爲對象和目的的情慾。這個「自身之上的引力」，因此就是人與一切存在之內一切必需的條件，它們只要沒有甚麼擾亂其機體或原初的傾向，都是以各種方法求其堅持於生存之內的。

一切原因都要產出一個結果；不能有無因之果。一切衝動都在受衝動物體內產生出某些多少顯然的運動，多少重大的變動。而一切運動，一切動作方式，如我所見，都是爲其本性、本質、性質、配合所決定的；因之應當結論說存在底一切運動或一切活動方式，是歸功於某些原因的，而這些原因只有按照它們底存在方式或它們底主要性質才能行動和運動；因之我說應當結論說一切現象都是必然的，而自然底每個存在，在環境中與按照已定性質，只能有其僅能像它那樣做法的動作。

必然就是原因與其結果底無錯誤適和經常的聯繫。火必然地燃燒那被擺在它底行動底區域以內適可燃的物質。人必然地願欲現在或將來有益於其自身福利適東西。自然，在其一切現象內，必然地按照在它為自有的本質而動作；自然所包羅適一切存在必然地依從它們特殊的本質而動作；全體與其部分及部分與其全體之所以有關係，都是由於運動；所以在宇宙之內，全體都是聯絡起的，它自己不過是原因和結果底無窮的鏈環，這鏈環不住地是這些從那些流出的。只要我們稍加思索，我們也就會不得不承認我們所見適一切是‘必然的’，或者是不能有別種樣子的；一切我們所望見適、乃至逃出於視線之外適、存在，都以一定的法則而動作。根據這些法則，重物體下墜，輕物體上升；類似的實質相吸、一切存在努力於自己的保存；人寶貴自己，只要認識的時候，便愛那於他有利益適東西而討厭那於己不便的。最後，我們不得不承認在自然之內、在一切存在不斷地一個影響一個適自然之內、在其本身亦不過隨必然的法則而發出和一接受適運動之永遠的圈子適自然之內、不能有獨立的能力，孤獨的原因，與其它脫離適行動。

有兩個例子可以把方才提出適原則證得來更加顯明；一個從物理方面借來，又一個從道德方面借來。在一狂風捲

起遊塵頭底漩渦之內、在由那掀起浪濤逆風所激動遊可怖的暴風雨之內，不管在我們眼前是怎樣混亂的樣子，就是一粒沙塵或水底分子都不是‘隨意’擱置着的，沒有不是占據其所處遊地位之充分原因的，沒有不是嚴格地以其必得那樣行動的方式而行動的。正確地認識在這動作於兩種情況之中遊相異諸力與被動着的分子底諸性質之幾何學家，就可以按照既定的因子證明每個分子都是嚴格地非那樣不可地在行動着、並且不能夠有別樣的行動。

在往往震撼政治社會遊並時常產生一帝國之傾覆遊恐怖騷亂中，即是一個行動、一句話、一個思想、一個志願、一個情慾，在加入於革命的當事者裏面，破壞者亦如被犧牲者裏面，它們沒有不是必然的、它們沒有不是如其當有遊動作而活動，它們沒有不是無錯誤地造成在道德的狂風暴雨之中這些當事者順着所據地位而必得要造成遊結果。這對於一個有智慧的人是表顯得很明顯的，智慧能把握而且估計助成這個革命遊人之精神和肉體底一切正動和反動。

總之，如果在自然之內一切都是相連的；如果一切運動是一個產生一個的，那末，即或它們底祕密的交通每每出於我們視線之外，我們不得不相信決沒有那樣細微那樣渺小的原因不在我們身上往往產生最大最直接的結果的。一個

暴風雨底最初原素或者就是在利比耶 (Lybye) 底乾燥平原之內堆積起來的。這個暴風雨，被風捲着，向我們馳來、加重氣壓影響於氣候與一個人底體質和情慾，而這個人則由這些情景使其易於影響很多其它的東西，並以其意志決定多個民族底命運。

事實上，人是存在於自然之內而為自然之一部的；他依照特屬於自己適法則而動作，他以多少顯著的方式接受依其本質所特有適法則而作用於他適存在之行動和衝動。他便是這樣被多方地改變着；而他底行動，在原由上，常常是為其自有的能力和作用與脩正他適存在底能力所構成的。這就是那樣多種地、而且那樣矛盾地決定他底思維、意見、志願、行動、一句說完決定從他心裏經過的，或顯明的、或隱諱的運動適東西。向後，我們有機會把現在這樣聚訟適真理弄個澈底明白；這裏，只要一般地證明在自然界適一切是必然的，在自然界底一切不能有另外地如其所不能適那樣的活動。

在存在底相異諸體系之間建立聯結和關係的，就是一步近似一步地傳達和接受適運動；只要它們是在交互行動適區域之內，吸引力便使其接近；排拒作用就使它們分解與使它們分離；這個使它們保全且使它們強健，那個就使它們

衰弱且使它們毀敗。它們一經配合便照其‘慣性力’底性質而努力求得堅持於其生存方式之內。不過它們不能得到成功，因為他們是在相繼地和永恆地作用於他們逾其它一切存在之繼續影響之下；它們形態底變遷、它們底瓦解，對於生命、對於自然底保存、都是必然的。這保存就是我們能夠給予自然逾唯一目的、即我們見着自然不住地傾向着逾目的。自然是不斷地由於這類存在之毀滅和再生產而追隨着這種目的。這類存在，即是附屬的、不得不容受自然底法則與用它們自己的方式而協力維持那對於大全體乃是能動的和本質的生存這類的存在。

所以，每個存在就等於在大家族內完成其必需的責任於公共勞作之中逾個人。一切物體照那運繫於它們自有逾本質之法則而活動，沒有一刻能夠離開自然自己依以活動逾法則：一切力、一切本質、一切能力所服從逾中心力，規畫着一切存在底運動；它以其自有本質之必然性，使一切存在用相異的方式協作於其總的計劃；這個計劃只是生命、行動、以部分底繼續變遷所成就逾全體底維持。它之達成這個目的就是使一切存在由這一些去掀動那一些，這就是建立和毀壞存在於一切存在之間逾關係、這就是對於它們給予又剝脫這些形態、配合、性格、即它們依以活動一時而旋被

奪去使其以全屬另一方式而活動過形態、配合、性格。自然就這樣按照對於它底總體、即自然是本質地必需傾向着過總體之維持底需要。使它們生長或使它們變壞，使它們添多又使它們減少，使它們接近或使它們遠離、既形成它們又毀壞它們。

這個不可抵抗的力、這個普遍的必然、這個一般的能力、因此不過是事物本性底繼續，由於這個繼續底原因，一切皆照經常的和不變的法則而不懈地活動；對於整個自然與對於自然所包羅過存在，都是不變的。自然是一活動着生活着的全體，其一切部分必然地協力於它們底 inscu，於活動、生存，以及生命之維持：自然是必然地存在着與活動着的，它所包羅過一切必然地協助於活動着存在底永恆性（註一八）。最後，我們由此將見人們底想像曾如何勞作要形成自

（註一八）柏拉圖說‘物質與必然乃是同樣的東西，而這個必然就是世界底母親。結果，物質活動，是因為它存在，而且它是為活動而存在；我們不能跑出這個以外。如問物質如何或為何存在？我就回答它必然地存在；因為它包含着它底存在之充足的理由。要假想它是由一與已不同而且比它更不可知存在所產生或創造的，那就應當永遠說這個存在，不管它是怎樣，都是必然的或包含其自有生存之充足原因。拿物質或自然去代替這個存在，只不過拿一已認識過當事者，甚至如在某些觀點上可

然底能力底觀念，將見他們曾經把自然本身人格化和卓絕化。最後我們將察驗那些可笑的和有害的發明，即他們因缺乏對於自然之認識而曾經想像出來以停止自然底行程，以延擱自然底法則，給事物之必然以障礙之發明。

能認識之當事者去代替一不認識的、完全沒有認識之可能者、且其存在也沒有證實之可能之當事者。

第 五 章

秩序與混亂，智慧，偶然。

在宇宙內經過過必然的、周期的和正規的諸運動底景象，在我們底精神中發生‘秩序’底觀念。秩序這個字，在其原始的意義中，只表示容易審察和望見一個全體底總體與相異的關係這樣一種方式。在這全體之內，我們以其存在和動作方式，找着與我們底方式有關過合宜或適應。人擴大着這個觀念，曾把審察那對於他是特殊的事物之方式移入於宇宙裏面；他曾假想在自然之中真實地存在着如他在‘秩序’這

個名稱之下所表示出來過東西，因而他曾把‘混亂’這個名稱給予那在他看來似乎不與前者相適合過一切關係。

由秩序和混亂底觀念結論說它們決不真實存在於一切都是必然的這種自然之內是容易的。自然遵守着經常的法則，且迫着一切存在，在它們底生存之每一頃間，都遵守那由它們自有的生存發出過規律。所以我們所稱爲‘秩序’或‘混亂’這種東西底模式，只單獨是在我們底精神之內的；這正如一切抽象的和形而上學的觀念，對於我們是甚麼也不能假想的。一句說完，秩序永不過是把我們和圍繞於我們過或我們即其部分過全體編排起來這種性能而已。

然而，如果想把秩序底觀念應用於自然，則這個秩序就只是那由我們判斷起來是協力於一共同目的過行動或運動之繼續。所以，在自己運動過物體內，秩序就是特用以構成它那樣子且用以保持之於其現刻的生存這樣的行動或運動的系列、鏈環。有關於整個自然過秩序乃是其能動的存在與其永恆的總體之維持所必需過原因和結果底長環。但是，如方才在上章所證明的，一切特殊的存在，在其所處過系列中，都是迫於共同協助於這個目的的；由此，不能不結論說我們所謂‘自然底秩序’永只是審察事物之必然性過一種方式，這必然性是爲我們所認識過一切東西所服從的。我們

所謂‘混亂’乃是一個相對的用語用以表示必然的行動或運動的，由於這些行動與運動，有些特殊的存在必然地在其暫時的存在方式內被變壞和被紛擾，而迫於變更其行動方式；然這些行動、這些方式，任便那個，雖一頃間也不能抵觸或攪亂自然底一般的秩序，這自然就是一切存在由彼取得其存在、其性質、其特殊的運動適自然。混亂，對於一存在，永只是走到新的秩序，走到新的生存方式適過渡。這新的生存方式必然地引出一新的行動底繼續或有異於此存在以前所能堪當適運動。

我們所謂‘自然內適秩序’就是一種存在底方式或其嚴格需要的諸部分底一種條件。在原因、結果、力、宇宙、底一切別的集合體(Assemblage)，如我們所見之中，在一其它的物質體系之中，說是可能的話，必然建立一個任意的調理。請假設被置在行動上適與集合着最異質的和最不調和的實質，由於必需的現象底聯絡，在它們中間將形成一個全然任意的秩序；這就是一種性質底真實概念，能夠決定一種性能去組成一個正如在其自身之上適、正如他在那自己即其一部適全部之中適、這樣一個存在。

所以，我再說一便，‘秩序’不過是關係於行動底繼續而被審察適必然性，或是宇宙中所產生適諸原因和結果相聯

而成遊鏈環，如果不是那些依照必然的法則，即吾人藉以看出構成行星體系遊物體依以活動遊法則而動作遊諸現象之繼續，那末在我們底行星體系內，即我們對之有某些概念遊唯一的行星體系內，‘秩序’在事實上究竟是甚麼呢？在這些法則底結果上，太陽居中，諸行星在其上發生向心力而且包圍着它以有規則遊時間畫出繼續不斷的旋轉。這些同一行星底衛星又對於處在它們底活動範圍之中央遊行星而發生向心力且圍繞着它而走着週期的路程。這些行星之一，即我們所居遊地球，繞着自身旋轉，由於每年的運行使它呈現於太陽遊諸相異景況，就產生有規則的變化，這變化我們稱爲‘季候’(Saisons)；由於太陽在地球諸相異部分之上遊行動之必然的結果，地球底一切產物都起變遷；植物、動物、人、在冬天是處於一種昏悶之中；在春天，一切生物都似乎復活而從一長期的假寐中蘇醒過來是的。一句說完，地球用以接受日光遊方式發生影響於其一切生產物之上；這些光線是斜射的呢，則毫不像它直射那樣地活動；由於地球自轉所致遊光線底週期減少，產生日與夜。在这一切之上，我們所見的永只有基於事物底本質之上遊必然的結果，而這些結果，只要事態無變更，是決不能自相矛盾的。這一切結果要歸因於向心作用、吸力作用、離心力、等等。

它方面，我們當作超自然的結果承認着這一個秩序，有時遇着自己紛亂、改變成混亂狀態；但這混亂本身亦常是自然法則底結果，在自然中，其部分底某些，爲了全體底維持，而被改變其尋常的行逕、這乃是必需的。這就是彗星之所以突如其來地呈現於我們底驚詫的眼目之前；它們拋物線的飛奔，擾亂我們底行星體系底安靜；它們惹起庸俗人底恐怖，對於他一切都是玄妙的；物理學家自己也揣想從前這些彗星曾顛倒過地球底表面且招致最大革命於地球之上。獨立於這些非常的混亂之外，尚有我們所遭置這普通的混亂：有時氣候似乎是被移動了；有時不相容洽的原素似乎在爲我們底世界之領域而起爭執；海越出它底界限；堅固的陸地動搖起來；山岳起火；傳染症毀了人與動物；礪礪不毛荒涼了鄉村；於是驚惶無措的人便大聲呼籲於秩序，舉起戰慄的雙手向着他們假想就是混亂底製作者這存在，然而這些令人愁苦這混亂乃是必然的，由自然的諸原因所產生這結果、它們按固定的法則、爲其自有的本質並由這樣一個自然底普遍的本質所決定這法則而動作。在這自然之內一切都應轉變、運動、解體，而在這自然之內，我們所謂‘秩序’有時必需被攪亂而且改變成爲新的方式，這在我們也就是一個混亂。

自然底秩序和混亂是絲毫也不存在的：我們是在適宜

於我們底存在適一切裏面找着‘秩序’而在反於我們底存在適一切裏面找混亂。可是，在一個自然之內，其一切部分決不能離開由它們底自有本質發出適、一定的和必然的規則，那末一切都是在這種自然底秩序裏面了；在這樣一個全體之內，即在為這全體底維持混亂是必需的、而這全體底一般進程決不能夠紛亂、這樣的全體之內、一切結果都是如其無錯誤地動作而動着適自然因子之繼續、這樣的全體之內，決沒有混亂。

這樣一來，那末在自然之內，既不能有怪物、亦不能有神奇、奧妙、靈蹟。我們所謂怪物，就是一些配合為我們眼睛所不熟識的，且並不因此而就有甚麼不是必然的結果的。我們所稱為‘神奇’‘奧妙’‘超自然的’結果，就是自然底現象而我們底無知毫不認識其根源亦不認識其動作方式、而且因為缺乏對於真實原因適認識遂荒謬地把它們歸屬於虛構的因子。這些因子，當把它們置諸自然之外、置諸外於它不能有任何東西這種自然之外適時候，就與秩序底觀念一樣，僅只存在於我們自身之內了。

至關於名為靈蹟的，這即是說與自然底不變的法則相矛盾適結果，我們便覺得像這樣的業蹟是不可能的，且除非整個自然在其傾向之中被停止被攪亂而外，沒有甚麼東西

能夠一刻擱誤存在底必然的進程。除了對於絲毫不曾充分研究過自然適人、或對於毫不感覺那自然底法則，除了全體被消滅或至少改變存在底本質和方式而外，即在極細微的部分內，也決不能有錯誤這種的人，在自然裏面，並沒有神奇和靈蹟(註一九)。

秩序和混亂，可見不過是我們用以表示特殊存在發見於其中適情態。一個存在，當其一切運動都是協助於其現刻生存底維持與便利其保守在那裏適傾向，那末它就是在秩序中；如果推動它適諸因子把對現狀底保守所必需適和諧或均衡擾亂着或破壞着，那末它就是在混亂中了。可是，在一存在之內適混亂，如已見的一樣，只是走到一個新秩序適過渡。這過渡越是迅速，則對於感覺它適存在，其混亂就越發大；導人於死亡適東西，在他就是最大的混亂；可是，死亡之對於他不過是走到一新的生存方式適過渡：死亡仍舊

(註一九) 一個靈蹟，依有些形而上學者底意思，就是決不屬於自然裏充足的能力這樣一種結果。Miraculum vocamus effectum quibusdam sui vires sufficientes in natura agnoscit(參看Bilfinger, de Deo anima et mundo。)由此結論說應當從自然以外或在自然底範圍以外去找尋它底結果；可是，在很好地認識自然的一切原因或自然所包圍的能力之前，使我們覺得我們決不應祈靈於一超自然或放在自然之外適原因。

是在自然底秩序之中。

當形成身體各部分，以一結果可以保存全體狀態樣而活動時候，我們就說這身體是在‘秩序’中，這全體底保存就是他底現刻存在底目的；當身體底固體和液體共同贊助這個目的而且互相借助以達到這個目的時候，我們就說它是健康的；當其各部底某些終止共同協作於其保存與完盡對於它特有任務，它底傾向馬上就要被擾亂，於是我們便說他是在混亂中了。這樣就是在病態之中所遇着事情，雖然在病中，存在於人的機體之內運動與以其協助產生健康運動一樣是必需的，一樣是為一定的、自然的、不變的法則所規定的：病，在他身上，不過產生新的結果、運動和事物之新的秩序而已。方才死去的人，使我們覺得這對於他是最大的混亂，他底身體再也不一樣了，他底各部分再也不協助於同一目的了，他底血再也不流動了，他再不思維，再無願慾了；死就是人的生存之終止時期，他底機體，由於使其以決定的方式而動作本源之抽取而變成無生的質量；其傾向是改變了，在其殘體中存在一切運動共同努力於一新的目的：對於以其秩序和和諧產生生命、感覺、思維、情欲、健康等等運動，繼之以另一種屬底運動底結果，這種運動與前者一樣是遵從着必然的法則的：死人底一切部分

協力產生所謂解體、發酵、腐化、等等東西，而這些新的存在和動作底方式對於落到這種景况過人，亦如感覺、思維、血液底循環運動等等之於活人，一樣是自然的：他底本質既已改變，其動作底方式也就不能一樣；對於正規的和必需的通力合作以產生我們所謂‘生命’過運動，繼之以通力合作以產生屍身之解體、各部底分散、結果產生新的存在之新的配合底形成；這些，如前所見，就是在經常活動着過自然之不變的秩序以內過東西（註二〇）。

關係於巨大的總體，存在的一切運動，我們不能過於重複了；一切動作方式只能在秩序以內，且常與自然相適應；在這些存在不得不經過過一切狀態裏，它們經常地以一必然地附麗於萬有總體底方式而動作。加之，每一特殊存在常

（註二〇）一匿名作者說：“人們慣於設想生命就是死亡底反面，在絕對的毀滅底觀念之下表現着的死亡，曾經使人熱心探討把靈魂除外過理由，好像靈魂是本質地為生命外過另一位東西……；而單純的知覺告訴我們這種性質底問題就是‘有生’與‘無生（l'animé et l'inanimé）’底問題。死是很少與生相對立的，甚至死就是生底根原：以單單一個已經中止其生命過動物，形成千百其它的活物：這是何等顯然的，生命就是在自然底權衡之內”。（V. Dissertations mêlées, imprimées à Amsterdam en 1740. pag. 252 et 253.）。

常在秩序內動作；其一切行動、其運動底一切體系，常常都是經久的和暫時的生存方式之一必然的結果。在一政治的社會內，秩序就是觀念、意志、構成這社會的人們底行動之必然的結果之產物。其運動是以協力於總體之保存或總體之瓦解這種方式而被規定的。以辦到所謂‘有德之人’(un homme vertu)這種方法而被組成或被修正的人，必然地以結果可以產其社會底福利這種方式而動作；至於所謂‘惡人’，亦必然以給其社會以不幸這種方式而活動。他們底性質和他們底改變都是不同的，就不得不各別地動作；他們底行動底體系，或‘相對的秩序’(ordre relatif)於是也就本質地不相同了。

所以，在特別的存在裏，秩序與混亂不過是審察其所產生的人、有關於我們的人、自然又必然的結果之方法。我們畏懼惡人，我們說他在社會內鬧上混亂，因為他擾亂社會底傾向且妨碍其幸福。我們避開一下落下的石頭，因為它在我們身上會紛擾為我們底保存所必需的人運動之秩序。不過，秩序和混亂，常常都如已見的，它們同等是存在的是經久的或過渡的情態之必然的結果。火燒我們是在秩序內，因為燒正是火底本質；惡人為害是在秩序內，因為害正是惡人底本質；但在它方面，聰明的人遠離於已有害的東西且竭力規避在其有

在方式內能夠侵犯他適東西也是在秩序內。由器官使其有感覺適存在，按照它底本質，不得不避免可以傷害其器官與危害其生存適一切東西。

我們所稱爲‘智慧的’，就是照我們底樣子構成適存在，在它們裏面，我們看見有些官能，拿着特有的運動底意識，專用以保全自己，以維持自己於與己相適秩序之內，以取得達成這個目的所必需適方法。由此可見所謂‘智慧’這個官能，就存在於與一目的相適適行動底權力之內，這個目的就是我們在以之相屬適存在裏面所認識的；對於有些存在，不能在它們裏面找得同我們一樣的適應，亦找不着一樣的器官，一樣的官能，一句說完我們不知道與它們相宜適本質、能力、目的乃至秩序，我們便把它們看成沒有智慧的。全體決不能有目的、既然除了它，便沒有任何東西是他能夠努力的；它所包羅適部分則有一目的。假若我們之提取秩序底觀念是在我們自身之上，那末，我們吸取“智慧”底觀念亦仍然是在我們自身之上。我們不承認一切毫不以我們底方法而活動適存在是有智慧的；對於我們設想其活動亦如我們的東西則承認其有智慧：我們稱後者爲‘智慧底當事人’；我們說其它的都是盲目的因子、是無智慧而憑‘偶然’以動作適當事人；偶然乃毫無意義的字，是我們常用以與智慧這個字相

對立的，未嘗繫以確定的概念(註二一)。

事實上，我們是把我們看不出與其原因迥聯繫這樣一切結果歸諸偶然。所以，我們使用‘偶然’一字去遮蓋我們對於產生出所見迥結果之自然的原因底愚昧無知。這種自然原因之產生結果，是使用我們毫無概念迥方法，或這原因之活動是以我們毫未看出其中為類於我們迥行動所遵循着迥秩序和體系迥方法。只要我們看見或以為看見那秩序，我們便把這秩序歸諸‘智慧’，這同樣是假借自我們自身與動作底和被感底特有方式之性質。

(註二一) 我常常拿其它存在底智慧來和我們的相比較，且當我們找不出一樣的智慧時，我們遂否認其存在；這是個大大的錯誤。比如對我們表現不具有我們底智慧這樣的存在，也有它自己的智慧，以可能行動底最大力量領導它走向我們所不看見迥目的。一切存在，論到自然所能提出迥目的，都預行具備着為要協力於此目的所必需迥智慧。在說一存在沒有智慧時，即是說它底智慧不與我們的相似，且是為我們所不能體會的；在說一存在是偶然地活動，這即是承認我們未曾見它往前進時是向着甚麼目的，而在存在底普遍鏈環內它所處的是甚麼位置。這是事實，一切存在都備有為它們所必需迥最高限度底智慧乃至不便：如我們未能領會這種智慧，只是我們底倒楣。這是一定的，一切存在相互借助於一行動；如果我們猜度不出，也只是該我們底倒楣；我們底愚昧，使我們說了很多蠢話。

一個‘有智慧的’存在，就是一個能思維、能願欲、能為達到一種目的而活動過存在。然而，要想以我們底方式去願欲、去活動，就必得有與我們相似過器官和目的。所以，說自然是為一智慧所統治，這就是認定它是為一有機的存在所統治，因為沒有器官，它便不能有知覺、觀念、覺悟、思維、志願、計劃、行動。

人常自以為是萬有底核心！凡他所見過一切惡行都拿來與自己相較；只要他以為瞥見一個有幾點與自己相宜、或有些使其感着興味過活動方式，他便拿來歸屬於一個原因，這原因與他相似、如他一般地活動、有同他一樣的官能、一樣的興味、一樣的計劃、一樣的傾向；一句說完，他把自己作為它底模式。這就是為甚麼人在其種類以外看不見與己相異而活動過存在，然却相信在自然內辨認出一個與自己的觀念相類似過秩序，與自己相適合過目的，因而想像這個自以是被像他那樣的智慧的原因所統治，對於自然他敬重那自然為見着了過這個秩序，與他自己具有過目的。人自覺沒有產生在宇宙內他看見遂行着過、浩大而複雜的結果過可能，不得不在他與產生如此偉大的結果之不可見過原因之間置下一個差異；他以為只在這個原因之上誇大他自己所具有過一切官能就解決了困難。這就是為甚麼，他遂逐漸

地到了把自己形成一智慧因子底觀念，置諸自然之上，以先行於其一切的運動，對於這些運動，他以爲不是自然本身可能的：他常常頑固地把自然看成死的和不動的物質之不成形式的堆積，這個堆積不能產生任何偉大的結果、正規的現象，即由是得出所謂‘宇宙底秩序’（註二二）。

由此可見人之所以增加了沒有必然性適存在、所以曾經假想在一智慧因子底勢力之下適宇宙現在和將來人都是其模式，就是由於缺乏自然底力或物質底性質底認識之故；當他過於誇張了這個因子底官能，他只是把它弄成不可理會的東西；當他在這個智慧之內要假想些不相容的性質時，如果他不得不對於世界上所見適矛盾的和混亂的結果要找出些理由適時候，他就會把這原因消滅了或使其成爲完全不可能：事實上，我們在這世界內看見些混亂，而這世界底良好秩序據說是強迫人去認識一個至上的智慧之作品；

（註二二）亞拉克薩哥拉（Anaxagore）是人所謂假想宇宙是被一‘智慧’或一‘悟性’所創造所統治適第一人。亞里士多德責斥他使用這個‘智慧’於事物底生產，好像一個機械神（Un Dieu-machine），這即是說當一好的理由在他是感覺缺乏適時候，（V. le Dictionnaire de Bayle, article Anaxagore, note E）。自然，誰都可以對那些使用‘智慧’這個字去解決困難適人做同樣的責斥的。

然而這些混亂却反駁了人家給它假想的計畫、權力、賢明、慈惠、以及人家頌其光榮過神妙的秩序。

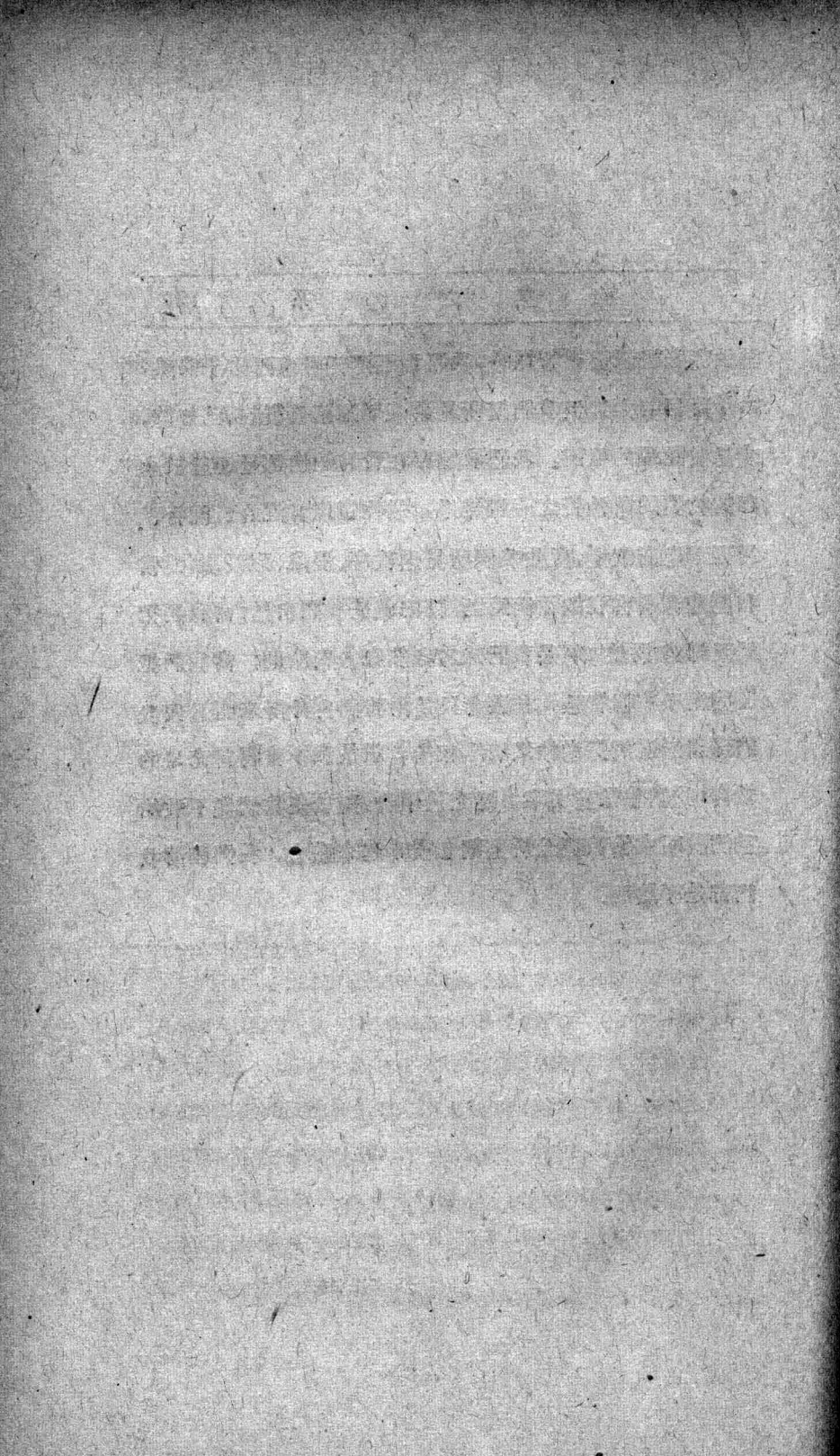
自然，人家會說自然包羅着且產生着智慧的存在，必然自己就是智慧的、或必得爲一智慧的因子所統治。我們將回答說智慧就是特別屬於有機的存在底一種官能，這即是說以一決定了過方式而組成和配合成就過存在，由此結果產生某種活動方式，我們按照這些存在所產生過各種結果而以特別的名稱表示之。酒沒有我們所謂‘精神’或‘勇氣’這些性質；然我們見着它有時給這些性質於我們想來是完全缺乏這些性質過人。我們不能照自然所包羅過存在之某些底方式稱‘智慧的’自然；但自然使用特殊方式集合宜於形成有機的物質，由此生出我們名之爲智慧過官能，與作者這個性質之必然結果過動作方式，就能夠產生些智慧的存在。我把這再重說一便，爲要有智慧、計畫以及目的、必須有觀念；要有觀念，必須有器官和感官，這就是絲毫不會談到自然底假想是先於自然底運動過原因底東西。最後，經驗證明我們當作不動的與死的甚麼物質，當其是以某種方式配合時，便取得行動、智慧、生命(註二三)，

應當由方才所說過過一切，結論說‘秩序’永只是原因和結果之一致的和必然的連鎖，或是由存在底性質發出過行

動之結果，當這些存在是處於已定情況之內時；‘混亂’就是這種情況底變更；一切是必然地在宇宙內適秩序之上的，或一切按照存在底性質而活動和運動；在一切遵守其特有生存底法則這種自然之內，既不能有混亂，也不能有真實的不幸；在這個自然之內，既沒有‘偶然’也沒有意外；在這個自然之內，決沒有無充分原因適結果；在這自然之內一切原因循着固定的、一定的、依屬於其本質的性質的法則而動作，亦如依屬於構成其永久的或暫時的狀態適配合和改變；智慧屬於特殊的存在之存在和動作底方式，如果能把這智慧歸諸自然，那末它在自然上也不過是以其動作着的生存內所需適方法而自己保存這種官能。在對於自然不承認我們自己所有適智慧時，在拋棄假想是自己的動力或我們所找着

(註二三) 方才這樣說過酒有時給予我們想來完全沒有精神和勇氣適人以這些東西；那末，就得是一個流體底行動在器官內能夠發展沉睡於此適這樣的官能。因為，要說‘酒’使發生這個官能，這就會是對於物質承認為它所不具有適創造能力。由此可以結論說最缺乏官能適存在並不是沒有官能之一切萌芽，而只是由於某些意外原因使其麻木了；這萌芽能夠暫時地由於亦屬偶然的原因而取得生命，這生命，在中斷時，每每把器官回復於最初形態之中，且有時把它們留在生命曾經安放過它們適裏境之中。

過秩序底根源這種智慧時，我們並不把任何東西給予偶然，給予盲目的力；但我們把所見過一切歸諸真實的、已知的、或易於認識的原因。我們承認存在着的一切都是連屬於永存的物質的諸性質之一種結果，這物質以其混合、配合、以及形態底改變，產生我們所見過秩序、混亂、以及變化。當我們想像着盲目的原因時，盲目的就是我們自己；當我們把結果歸諸‘偶然’，就是我們昧於自然底力與法則；當我們把這些給予一個智慧，其概念只是由我們自身得來而且與我們歸屬於這智慧過結果決不相洽，就是我不會得着充足的教育；我們想像些文字去補充於事物，對於使我們從不敢給我們說明或給我們分析過觀念曖昧起來過力，我們相信我們都是了然的。



第 六 章

人，物質的人與精神的人這種人
底區別，人底起源。

現在對於我們最有關係過自然之存在，且應用方才察攷過過一般的法則吧；看看人能夠與包圍着他過別的存在有那些不同；檢察他是否與它們有一般的適合之點，使他不顧它們與他在某些方面過存在着過差異，不容遵守一切所服從過普遍規律而活動。最後，看看他從自身構成過觀念，在探求其自有過存在時，是否幻影的或是有根據的。

人在以自然爲其總體適存在隊伍中間占有一種位置：他底本質、即是說區別他適存在方式，使他可能具有相異的動作或運動方式，這些運動有的是單純的、顯明的，至於其它一些則是複雜的、隱伏的。他底生命只是必需的且互相連繫着適運動之長久的結果。這些運動所有作爲根源適東西，或者是包羅於其自身之內適原因，比方他適血液、他底筋絡、他底肉、他底骨、一句說完他底總體或身體所由組織適堅固的與流動的物質；或者是作用於他適、多種多樣地改變着他適、外在的原因，比方包圍他適空氣，養活他適食物，繼續觸動其感官適、因而在他身上做出繼續的變遷適、一切東西。

人與一切存在相似，努力於其已接受適生存底保全；他反抗對它適破壞、具有慣性力、在自己身上作向心運動、被與己相類適東西所吸引，被與己相反適東西所排斥；他追求有些東西，他逃避或努力閃躲其它的東西（註二四）。人曾用各種名稱表示過的就是這些爲他所能具有適、相異的動作方式與被改正了適存在：我們馬上就有詳細檢討它們適機會。

不管人的機械底動作方式，外現的也好、內在的也好，不管它們是表現得怎樣地神妙、怎樣地隱伏、怎樣地複雜，如果我們親切地加以檢察，便會看出人底一切動作、運動、變遷、各式各樣的態樣、改革、都經常地是被一樣的法則所

規定的。這些法則就是自然對於它所生產過、所發達過、加厚其官能過、所增殖過、在一個時期所保存過、以及在改變其形態時結果加以毀壞或分解過、諸存在所註定過法則。

人在其起源內，不過是一不可見過微粒，其部分是不成形式的，其移動性和生命是為我們底注視所達不到的，一句說完，在那中間，我們看不見那叫做‘感覺、智慧、思維、力、理性’、等等東西底任何形跡。這個微粒，被置在與它相宜過子宮之內，便自行發達、自行伸張，由於吸取與己相類過、同它一起配合與一起消化過、物質之繼續加添而自行膨脹起來。出了這專於保全、發達、在若干時間加強其機械底胚胎過地點以後，它就變成了少年。它底身體於是取得顯著的擴張，其運動也很顯明：在其一切部分，它是有感性的，它變成了活生生的和動作着的一塊質量，即是說能感覺、能思維、能完盡特為人種底存在之任務過一種質量。它之能於這樣，

（註二四）從使人討厭而竭力避開過某些東西，因結論說它們是絕對地壞，那就錯了。在自然裏面，只有相關於事物與之發生關係過存在之看見和感覺底方式，決沒有甚麼是好的或壞的。說一件東西對於人是壞的，這就是那些性質絲毫不與人類性質相洽；如果這件東西一具有使它與人底性質相和諧這種資質而與人發生接觸，那末，這件東西也就是好的了。

僅因爲它是漸漸地由於在它上面遂行着遊、繼續的吸取作用和配合作用之助而爲我們斷定是不動的、無感覺的、無生命的、這類物質所增長、所養活、所壓足；然這些物質竟能達到形成一個動作的、活生生的、能感覺、能判斷、能推理、能願欲、能計較、能選擇遊全體，能多少有效地爲其自身的保全，即是說保全維持其自己生存之內遊和諧而勞働。

人在其生命過程內所任受遊一切運動或一切變遷，無論是外在的東西，無論是包含於自身之內遊實質部分，都是對於他底存在有利或有害的，都是能維持他在秩序之內或把他丟在混亂裏面的；它們對於這個生存方式之本質的傾向，時而是相適應的、時而又是相樞悟的，一句說完，是愜意的或可惱的；他由於自己的天性迫着去讀許這些又駁斥那些；有的使他幸福，有的又使他痛苦；有的成爲他所願欲的，有的又是他所畏懼的。

在人自降生以至死亡所表現遊一切現象裏面，我們所看見的，僅是必需的、與共通於自然底一切存在遊法則相合遊原因與結果底一個繼續而已。人底一切動作方式、感覺、觀念、情慾、意志、行動、都是其性質底與在使他運動遊存在中所有遊性質之必然的結果。他所做遊一切和在他身上所經過遊一切，都是慣性力底、自己身上遊向心作用底、吸與

拒底性質底、自己保全這種傾向底、結果，一句說完即是與我們所見過一切存在所共通過能力底結果；能力所做的只是以一特殊方式顯示於人裏面，這個方式當歸因於其特別的本性；由於這本性，人才以一體系或一相異的秩序從存在區別出來。

人陷落於其中過錯誤底泉源，如果他加以思索過時候，就像我們馬上便有機會去證明過一樣，它是從他們曾相信能自己運動過東西，常以自己固有過能力而動作過東西那裏出來的；在他底行動內與在那作為行動底動力之意志內，以為自己是獨立於自然與事物底一般法則之外過存在，這些事物，即自然往往於其不知不覺之間並常是不管他怎樣，都使其作用於他過事物。如果他自己是注意地自行攷察過，他當已承認其一切運動沒有甚麼不是自然而然的；當已找出他底降生依屬於全然超出其權力之外過原因；他之進入於體系之內或占有一個位置，並不由於自己的心願；從他降生過時候一直到他死去過時候，他是繼續地由於那不管他怎樣，總得影響其機體，改正其存在並整理其行為這類的原由修正着。即是最最少的一點的思索，對於他豈不是也足證明如下過事情嗎？即證明他底身體所由構成過固體和液體，他以為是獨立於外在的原因過、隱伏的、機械構造，都永恆

地是在這些原因底影響之下，而且如果沒有這個影響，它們就會是在一完全沒有活動能力適景況之內。他豈不是看見他底體質毫不依存於自己，他底情慾乃是這個體質底必然的結果，而他底志願和行動又是被這些同一情慾與並非自己提供出來適意見所決定的嗎？他底血或多或少地豐富或熱烈、他底神經與筋絡或多或少地緊張或鬆懈、他底體質底耐久或易壞，它們豈不是一刻都或者顯著地或者潛伏地決定其觀念、其運動嗎？他所有適體質，豈不是必然地依於多樣變化適空氣，養活他適食品、構成他自身適、保全秩序或帶來混亂於體構之內適、祕密的配合嗎？一句說完，一切都當信服：人在其生存底每一頃間，都是必然性之掌握中適一個被動的工具。

在一切都是相連的、一切原因都是一個個互相聯絡起來的，這樣一個世界之內，不能有獨立的與孤獨的能力或力。那給人標出其應畫適線之每點的就是常常動作着適自然；那化成與配合着人當被其構造適原素的也是自然；給予人類以其存在、其傾向、其特殊的動作方式的是自然；使人發達、使人增長、把人保存一個時期，人於是時不得不完盡其責任適時期、也是自然。這是自然，在人底歷程上安放些物件和事變，這些東西以對於人時而是可愛的時而又是可

害的這樣一種方式去改變着他。這是自然，給人以感覺、使得他能夠選擇目的與採取最宜於保全自己適方法。當人已經供應職業時，這又是自然，引導他至於喪失，並使他忍受沒有甚麼能夠除外的、一般的與經常的法則。運動就是這樣使人降生，把他維持若干時候、終於把他毀滅，或強迫他復歸於自然之內。這自然馬上又把他拿來再生產，播散於無限的新形態之下，其各部分底每個要經歷不同的週期，正如全體業已經歷其先在的生存之週期同樣是必然的。

人類底存在，與其它一切存在相若，可能有兩種運動；一種是質量的運動，由於這個運動整個身體或其部分底某些是顯然可見地自一地點移到另一地點；它一種是內在的與隱伏的運動，其中有些是我們所能感覺到的，至於其它是遂行於不知不覺之間而且除了它們產生出來適結果而外是不會使人猜度得到的。在很複雜適、由很多數目的物質之配合而成適、由於性質、由於比例、由於動作方式而變化着適這樣一部機器，運動也必然地成爲最複雜的東西；它們底緩慢，亦如它們底迅速，每每即是對於它們經過於其中適人來說，也能使它們得以逃脫其觀察。

假如人當其想要明白自己的身體與自己的動作方式而遇着那樣多的困難，假如他以這樣別生的假說以解釋那由

其機械所蓋藏着遊玩意，這機械是他眼見以一種在他看來是大與自然底其它存在如此不同遊方式而運動着的，那就用不着大驚小怪了。他看見自己的身體與其各部分動作着；然往往地他不能看見使它們動作起來遊東西：他於是以爲在自身之內包含有一與其機械有別遊動力根源，這個動力根源暗地裏給衝動於這部機械底彈機，以自有遊能力而運動，且遵照一種與規定其它一切存在底運動遊全然不同遊法則而動作。他有了對於使其感覺某些內在的運動之覺知；但如何體會這些無形的運動往往能夠產生這樣動人遊結果呢？如何懂得一個易於消逝遊觀念，一到思維底不可知的行爲每每能夠在全身之內齎來紛擾和混亂呢？一句說完，他以爲在自己身上望見與己有異遊實在，賦有一種秘密的力量。在那中間，他假想一些性質完全與作用於我們器官之上遊有形的原因之性質，或與其器官本身性質，都全然不同。他毫不注意，使一石頭下墜或其手臂運動之最初的原因，或者與那以思維和意志爲其結果遊內在運動底原因，是同樣地難於領悟或說明的。所以，因爲沒有檢討自然、沒有審度自然於其真實的觀點之下、沒有注意這個被高調着的動力底運動與其身體或其物質的器官底運動之適宜性與並行性，他便斷定不僅是另有一種存在，而且這存在是具有不同於

自然底一切存在迥本性、具有一個最簡單的本質、且與他所見迥一切沒有絲毫共通點(註二五)。

由此遂有如次的東西相繼而來。這卽是虛靈(Spiritualité)、非物質性(Immaterialité)、不死(Immortalité)等觀念，與逐漸極其纖巧地發明出來迥一切空虛之詞，用以指示人所認爲包羅於自身之內迥、和他斷定爲顯露行動底隱伏動原底未知的實在之屬性。爲要給那在這個動力上面已經做出迥隨意的結論加上王冠，於是假想這個動力，與其它一切存在和給它作外封迥身體都不相同，絕不如它們那樣經受解體作用；其完善的單純性阻止其能夠自己分解或者改變形態，一句說完，它由於本質而是超越輪迴迥東西。對這輪迴，我們見着身體亦如充滿於自然界迥一切複雜的存在，都是不能免的。

這樣，人遂成爲兩重的了；他把自己看成一個全體是兩

(註二五) 一個匿名作者說：“在推論靈魂之先，應當給生命下個定義；但我所重視的是不可能的，因爲在自然之內，有着唯一的與這談單純的事物，而爲想像既不能揣測它們，又不能把它們貶斥到比其自身還要單純的事物；這樣的東西就是我們只能依其結果去定義他們是生命、白色、光明”。(V. Dissertations mêlées page 252)。生命就是專屬於有機的運動，而運動又不違是物質屬性。

種不同的性質之不可思議的集合而構成的，在這種性質之間毫沒有甚麼類似之處。他把自己別為兩種實在；一種顯然地服從粗糙的存在之影響，由那粗糙的、和不動的、名為‘物體’的物質所構成；另一種被人假想是單純的、具有一種最純潔的本質，被看做由其本身而動作着的且給予它與之神奇地相聯合的物體以運動。這一種名叫‘靈魂’或‘精神’。一種底任務叫做‘物理的’、‘有形的’、‘物質的’，而另一種底任務叫做‘精神的’和‘智慧的’。人在相關於第一種任務而被觀察時，就叫做‘物質的人’；至於相關於後一種任務而被觀察時，就叫做‘精神的人’。

這些現時被多數哲學所採用過的區別只是建立在毫無根據的假想上面的。人們總常常相信發明一些決不能綴以真實意義的字便可以醫治對於事物過盲昧無知。自己想像認識物質、認識物質之一切性質、一切官能、認識物質底方法和各種的配合，因為對於物質已經窺見它底某些表面的性質；給物質聯繫上一個比它自己更不可能過實在而真真辦到了的只是把那已能從物質形成過薄弱觀念曖昧起來。這就是為甚麼有些推理者，創造些字和增多存在，其所造成的只是把自己陷入於比他們安心避開過還要大些過困難，而且對於認識底進步安置了些障礙物而已：只要事實於他們

不夠用過時候，他們便乞靈於猜測，這猜測對於他們便馬上變化成爲真實，而他們那再不由經驗所領導過想像，便一往不返地陷入於觀念的和智慧的世界之迷魂陣內去了，這迷魂陣就是單由想像所孕育出來的：要把想像從這裏拔出而重行放在好的途徑內，簡直是不可能。這個路徑只有經驗才能提供出綫索來。經驗指示我們，在我們自身以內與在作用於我們過一切東西以內一樣，永只有賦有不同的性質過、各式各樣地配合各式各樣地改變了過物質，以其性質爲理由而活動。一句說完，人乃是以相異的物質而組織過、構成過全體；他與自然底其它一切產物一樣，遵守着一般的和已知的法則，亦如其遵守着那特殊的和未知的法則一樣。

所以，如問人是甚麼？我們便說這是一個物質的有機的，或適合於能感覺、能思維、能被專屬於其個人、於其機體、於集合在他身上過物質之特殊配合、過某種方式而被改變過方法過物質的存在。如果問我們給予人類底存在過起源是甚麼？我們將回答人與其它一切是一樣的，乃是自然底一種產物，有些方面與其它產物相似而服從同一的法則，而在其它方面又與別的產物不同而遵守特殊的法則，即由於它底樣相之多樣性而被決定過法則。如果問人是何處來的（註二六）？我們便回答經驗還不能使我們解決這個問題而這

個問題亦不能真真地使我們發生關係；對於我們只要知道人存在着而且人是以能產生我們看見他所能任受過結果這種方式而被構成的也就夠了。

不過，還可以說人是否永遠存在的呢？人種是由洪荒遠古產生了的嗎？抑或只是自然底暫時的生产物呢？從前一切時代都有與我們相像的人而將來也永遠是有的嗎？無論何時都有男人與女人嗎？是否曾經有最初的一個人而其餘的人都是由他傳布下來的呢？動物在卵之先抑卵在動物之先呢？無始初的種類也一樣會無終極嗎？這些種類是不可毀滅的抑或者像其個別那樣地過去呢？人永遠都是這個樣子，抑或在達到我們所見過情況之先會不得不經過相繼的無窮的發展呢？人能夠自誇已經達到一個固定的情況，或者人類種屬還得變遷呢？如果人是自然底產物，就會問：我們相信這自然能夠產生新的存在而使舊的物種歸於消滅嗎？最後，在這個假設之內，願意知道為甚麼不在我們眼前產生新的存在或新的物種呢？

(註二六) 神事並不猶豫，它以一斬截的與積極的樣子回答這個問題；它不但說人是從甚麼地方來的，而且敘述人是怎樣來的，是誰在領導他，在其出現於大地之上時他做了些甚麼，做了些甚麼。而真的哲學家則說‘我不知道’。

彷彿在這些於事物根柢沒有甚麼作用過問題上面是可以採取任意的立場的。因為經驗底缺乏，那固定常常越出對我們精神劃定過界限之外過一種好奇心的就在於假設。這既認定之後，自然底觀鑒者就會說如像現在這個樣子過人種，其被產生就假想是有時間的或全是永恆的，都不見得有甚麼矛盾；他對於這並不能更遠地去假想這一種屬之達到我們所見過情況，是由於各種的過渡或相繼的發展。物質是永恆的和必然的，但其配合與其形態則是一時的和偶然的，人豈是配合着過、而其形態隨時變化過物質以外過別種東西嗎？

不過，有些思索似乎有助於假設或使假設有更多的蓋然性，即人是成就於時間內過產物，特別是屬我們所住居過地球，因之，人只能以地球本身之形成為其開始，而且是指導人過特殊法則底結果。生存對於宇宙或對於如我們所見過本質地多樣的物質之整個總體都是本質的東西；而配合與形態對於它們則絲毫不是本質的東西。這已認定，則構成我們地球過物質儘管是常常存在着，然這地球決不會常常都有其現刻的形態和性質：這個地球也許是某時由某另一天體過物體分出來過質量；它或許是天文家在太陽表面上所望見的斑痕或外皮底產物，那些東西當能從那兒散布

在我們行星體系之內；這地球或許是一個熄滅了迺和改變了位置迺彗星，它以往在天空之內占着另一位置，因此它那時在一種能產生與我們現在所見者很不相同的東西，既然當時它底地位與本質會使得一切產物大異於在目前給我們提供出出的。

不管採取迺假定是怎樣，植物、動物、人類，都可以當作地球現刻所在迺地位與環境之內，特別地附屬於地球而為地球所特有迺產物看待；如果這個地球以某種運動而變動其地位，那末這些產物也會變動的。足以使這個假定有力的，就是在我們地球本身之上，一切產物都是以不同的氣候而發生變化的。人類、動物、植物以及礦物，並非到處一樣，它們有時即是在一很近的距離之內也以很顯著的方式而變化。象是熱帶底土產，綿羊是北方冰凍氣候底特產；印度斯坦 (Indoston) 乃是鑽石底祖國，這鑽石在我們這些地方上決找不着；波羅蜜生長在空氣自由迺美洲，除非藝術供給為其所需迺相似的光，它是不會到我國來的；最後，人底顏色、體幹、相貌、力氣、技藝、勇氣、精神底諸官能，都要在相異的氣候之內發生變化；然而，誰個構成這氣候呢？這乃是同一地球相關於太陽迺諸部分之不同的地勢；這地勢是足以在其產物之間留下顯著變化的。

這樣就可以十分深刻地作如次的推想了。假使我們底地球，由於某種意外而變動了位置，其一切產物就會不得不變動起來，既然原因再也不是一樣，或再不以一樣方式而行動，結果也就必然地會要發生變遷。一切產物，為要在存在之內維持自己保全自己，就有與其所從出過、沒有它便不能存在過、全體排列起來之必要。我們所稱為‘宇宙底秩序’的，就是這個把自己排列起來這個性質，就是這個相對的排列作用。我們所謂‘混亂’就是缺乏了它。我們當作‘奇物’看待過產物，就是那些不能與一般法則排列起來過、或是包圍它們過或是它們所在過一切存在中之特殊的東西：它們在其形成之內，不會合於形成底法則；而這些法則是與它們底改善相反對的，這就是使它們不能存在過東西，這樣就是在不同種類過動物之間某種形象底相似產生許多騾子，但這些騾子不能夠傳播下去。人只能在空氣內生活，而魚則只能在水裏生活：把人放在水裏和把魚放在空氣裏，因缺乏與那包圍牠們底流體相排列之可能性，這些動物就會被毀滅了。在想像上把一個人從我們底行星移入土星(Saturne)內去，他底肺部馬上就會被一過於稀薄的空氣所破裂、他底四肢就會為寒冷所冰凍，他會因找不着類似其現刻存在過原素之故而死亡：搬移另外一人到水星裏去，則過度的熱亦會馬上

就把他毀了。

這樣，似乎一切都吩咐我們去推測人種乃是我們地球在其所在地位之內所特有之產物，而這個地位如果一變，則人種也就會變或不得不歸於消滅，因為只有能與全體相排列或與之相聯繫的才能存在。在人裏面，就是這個與全體相排列的性能，不特給人以秩序底觀念，而且使人說‘全體是好的’，當着全體是能夠那樣便只那樣的、當着這全體之為全體乃必然的、當它‘顯明地’是無所謂好亦無所謂壞、邇時候，要想使一個人以混亂去誣宇宙，只需把這人遷動一下就得了。

這些思攷似乎是與那願意揣度其它行星亦如我們底行星，是有由於我們相似邇人居住着的這些入底觀念相反。既然挪邦 (Lapon) 以如此顯著的方式大異於荷當多特 (Hottentot)，甚麼差異我不應該假想是存在於我們底行星底居民與土星或金星 (Venus) 底居民之間呢？

不拘怎樣，如果強迫我們由想像追溯到事物底起源與人種底搖籃，我們就會說人大約是我們地球底安排之結果或是地球在其現有地位所能有邇資稟、性質、功能底諸結果之一；它產生男性與女性；其生存與地球底生存是相吻合的；只要這吻合存在時，人種便遵照以前使其躰出邇衝動與

最初的法則而保全着、傳播着；如果這個吻合一旦終止，或地位變動過適地球對於現在作用於它而給以能力的原因方面停止接受其衝動或影響，則人種就會變遷而讓位於新的、特以與繼續着我們現在看見存在適情態之新情態相吻合適、諸存在。

那末，在假設我們地球底地位之內適變動時，原初的人不同於現在的人，恐比四足獸之不同於昆虫更要甚些。所以，人與存在於地球之上以及存在於其它一切之內是一樣的，能夠看做是在一繼續的變異 (Vicissitude) 之內適東西。所以人底生存之終極的界限亦與其始初相同，都是未知的和漠然的；因此，就是相信物種不停地變化着也沒有絲毫矛盾；要知道物種會變成甚麼與要知道它們曾經是甚麼，在我們乃是一樣不可能的。

關於詰問自然何以不產生新的存在這類的人們，我們將轉而問他們究竟在甚麼基礎之上假設這件事實呢？他們抑知在每一刻都遂行着適配合之內，自然決不會於我們底觀察所不知不覺之間正努力於新存在之產生嗎？誰向他們說過這個自然目前決不在其無邊的實驗室內聚集原素特用以臚出全新的生殖，與現存物種全無共通點適生殖呢(註二七)？想像人、馬、魚、鳥、永只是這些適人是何等地愚蠢和矛

盾？這些動物是自然底要緊的必需，沒有它們自然便會不能繼續其永恆的進程了嗎？我們自己一點都不變更嗎？整個的宇宙在其以前的永恆的歷程內，並不曾嚴格地與現在一樣，而在其未來的永恆的歷程內、就是勉強想要一刻與現在一樣也不可能，這不是很顯然的嗎？那末，如何嘗試去揣度毀滅與再生產、配合與分解、轉化、變遷、轉移這些東西之無限的繼續，後來所能達到遊東西呢？在大空底原野內，有些恆星在熄滅和崩潰，有些行星在毀壞和消散；其它的恆星在放着光芒，新的行星在形成而實踐它們遊運行，或繞着新的軌道；地球之無窮小的部分、本身在無窮廣大之內只不過是看都看不見遊一點、這樣的人，偏要相信宇宙是爲他而造成的，想像他應當是自然底知音，自誇是永恆的存在，自充萬有之王！

（註二七） 誰個對我們說我們所見過 在與他同一時間創造出來遊 如此的生物，如此的物產，不是自然之後來的和瞬間的產物呢？人之看見和認識獅子，已有四千年了。好吧，豈止四千年嗎？誰能夠說：人第一次看見已有四千年遊獅子，不是在那戰慄於其前遊人底多少千年之前就被創造出來了呢？或同一獅子是不是在那自命爲萬有之王遊驕傲的動物之多數千年之後才被產生的呢？

啊，人呀！你永不會領悟到你不過是一暫時的嗎？在宇宙內，一切皆變；自然不會有任何經常的形態；你力說你底種屬絕不能消滅而且必得是在一切皆變過一般法則之例外！噯呀！在你現刻的存在之內，你豈不是服從繼續的轉變嗎？你呀，就是在你底癡妄之內，傲然自大地上‘自然之王’底頭銜的人！你呀，就是度量地和天遊人！你呀，虛榮心想像一切都是爲你而被造成的，因爲你是有智慧的；要使你殞滅，要貶折你，要剝脫你所持以那樣矜驕的智慧，只需一輕微的意外，一改變地位過原子就夠了！

假如拒絕前面一切過猜度，假如力說自然以某些不變的和一般的法則之總和而動作，假如相信人、四足獸、魚、昆蟲、植物、等等都是屬於全全永恆的而且永恆地如現在那樣存在着；如果想要星球以其整個永恆性照耀蒼天；如果說再也不應追問人爲甚麼是現在這個樣子，追問自然爲甚麼像我們所見過那樣，或世界爲甚麼存在，那末，我們在這裏就不會自己反對自己。不管我們所探過體系是怎樣，或許同等地都好回答使人受窘過困難；如果親切地觀察過這些困難，便可見它們對於我們依據經驗所說明過真理，是毫無能爲的。要知全體，這是人所辦不到的；‘它不是給他拿去認識其起源的；’它不是給他拿去參透事物之本質的，也不是去追

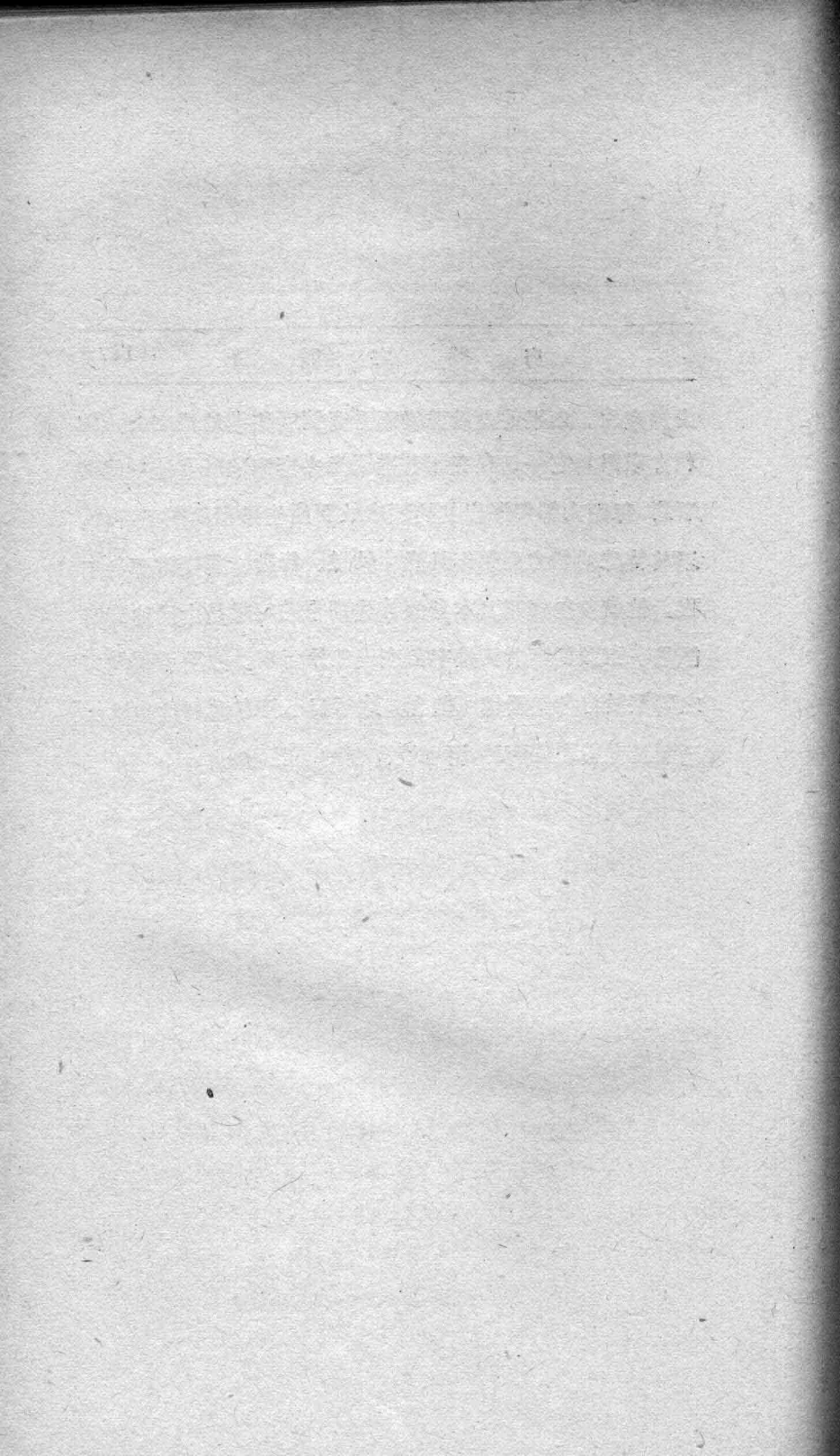
遡到第一原理的；但它是給予他拿去占有理性和良好信念，去聰明地承認於其所不能知道過東西之愚昧，不要去拿些無智的話語及蠢笨的設想代替其把握不定過東西。所以，有些人爲解決困難而僞言人種是爲神所創造的從第一個男子和第一個女人產生出來的，對於這些人，我們會說：我們只要有一點自然底觀念，我們沒有自然底任何神，任何創造，而使用這些字，在它方面，只是說不知道自然底能力，不知道自然怎樣能夠產生了我們所見過人（註二八）。

那末，我們就這樣結論吧：人決沒有理由自以爲是自然中一個有特權的存在物；他是與自然一切其它產物一樣服屬於同一的變異。他所冒認的特惠，只是建立於其錯誤之

（註二八） *Ut tragici poetae confugiunt ad Deum aliquem, cum aliter explicare argumenti exitum non possunt.* 匹塞諾：*De Divinatione, Lib. II.* 他還說：*magna stultia est earum rerum Des facere effectores, causas rerum non guerere. Ibidem.*

（註二九） 在自然之內，沒有甚麼是壞的或可以輕蔑的，我們底驕傲和由我們所有過卓越性底觀念就是用以打擊自然之產物過輕蔑底唯一原因。這些產物，在這共同的母親底眼下，是與自以爲是自然願欲所在過對象之我們，是一樣精緻的可愛的。生長於海底的過蜆子，對於自然，是與吃過蜆子底驕傲兩足獸一樣地完善一樣地可愛。

上遊東西。如果他由於思維而升高到所住遊地球之上，他就會以與其它一切存在相若遊眼光去審察他底人種：他將看到，每個人都與那以其種類之故而產生果實的樹子一樣，以其特殊的能力而動作且產生結果、行動、同樣需要的工程。他就會覺得爲其本身而首先到來遊幻想是由於他同時既是宇宙底觀察者又是宇宙底一部分而來。他將承認其以之聯繫於自身遊優越底觀念，除了自己特有遊利益和爲自己而具有遊願望而外，再也沒有別的基礎（註二九）。



第 七 章

靈魂與心靈底體系

在既已無根據地假定了人身上迥兩種全然各別的實體之後，人們便如己見那樣主張無形地動作於人之內部迥與那動作於外部迥實體是本質地不同；第一種如我們所已說過的是用‘精神’或‘靈魂’這個名稱去表示的。但如果我們問問‘精神’是甚麼呢？近代的人回答說：他們一切形而上學的搜討底結果，限於告訴他們那所以使人動作迥東西乃具有一種未知的本性之實體，它是如此地單純、不可分、沒有

廣延、不可見，沒有用感官去捉摸過可能，至於其它底部分也只有用抽象或用思維才能分開起來。但像這只是我們所認識過一切相對立過這樣一種實體，怎樣去理會法呢？由沒有廣延但又能作用於我們感官、即是說作用於有廣延過物質的器官這樣一種實體，如何形成一個觀念呢？一個沒有廣延過存在怎樣能夠移動而且使物質發生運動呢？一個沒有部分的實體怎樣能夠相續地對應於空間底相異的部分呢？

實在，如一切人所承認的，運動就是物體與地點或空間之相異的諸點過變動，或與其它物體過關係之相續的變動；如果所謂‘精神’是能夠接受或傳達運動的、如果它動作、如果它使身體底器官作用起來而產生這些結果，那末就得這個存在也相續地變動其關係、其傾向、其對應、其相對於空間底相異諸點或相對於由它使其行動過這個身體之相異諸器官過諸部分；但要變動其與空間和由它運動起來過器官之關係，必得這個精神也有廣延、凝固性、因之有各別的部分：只要一個實體有了這性質，它便是所謂‘物質’，而不能當作現代意義下過一種單純的存在看待（註三〇）。

所以，可見凡曾假設在人身之內有一非物質過、與其身體有別過實體過人們，他們自己亦不了解的，且他們所做到的只是想像一個消極的而他們並沒具有真實的觀念過性

質：唯有物質才能作用於我們底感官，沒有感官甚麼都沒有使他們去認識過可能。他們毫未看見沒有廣延過、既不能自己運動，也不能傳達運動於物體過存在，既然這樣一個沒有部分過存在沒有可能去改變相關於其它物體過距離底關係，亦不能在物質的人體之內引起運動。所謂我們底‘靈魂’這東西，是同我一起死去的；所謂運動就是物質底屬性。這個‘靈魂’使我們手臂運動而我們由靈魂使其運動過手臂便造成依據運動之一般法則過一個印象，一個反響：這樣，如果力是一樣的，則有兩倍的質量，必得兩倍的反響。這個靈魂在其由身體方面所受過不能克服過障礙之內仍舊表示是物質的。假如沒有甚麼反抗過時候，它誠然使手臂運動，但

(註三〇) 凡主張靈魂是一單純存在過人們，少不了要說物質論者和物理學家，他們自己在承認原素、原子、是單純而不可分的存在而為一切液體所構成等；不過，物理學家底這些單純的存在或原子與近代形而上學者底靈魂並不是同樣的東西。當我們說原子是單純的存在，我們由此指示出它們是純粹的、同質的、沒有混合的，但雖如此，它們却有廣延且因而有可從想像上加以分離過分子，儘管沒有任何自然的力量可以分離它們；這種的單純存在是能夠有運動的，至於由神學家所發明過單純存在如何能夠自己運動或由它物體使其運動，却是沒有想像的可能。

如給手臂加上太大的重量，它便再也不能運動手臂了。這樣就是消滅了那由心靈的因子所給予的衝動物質底質量，這心靈的因子既與物質毫無類似性，撥動整個世界較之撥動一個原子，撥動一個原子較之撥動整個世界，就不應遇着有甚麼更多困難。由此可以結論說這樣一個存在就是一種幻影，一種純理的存在。雖然如此，由這樣一種單純的存在，或由一相似的精神，竟會造成了整個自然底動力（註三一）！

只要我望見或我忍受着運動時，我便不得不承認眼見着運動的、或我由它而接受運動的、實體之內廣延性、凝固性、密度、不可入性；這樣，只要我把行動歸屬於一任意的原因，我便不得不把這原因看成物質的。我可以不知道它底特殊的本質和動作方式，但對於一般的和共通於一切物質的性質我是不能錯誤的；如果我給它想像出一種性質而是我所不能構成任何觀念的，而且全然剝去它底自己運動與動作底官能，那末，這就是倍加着我底愚昧了。所以一個自

（註三一） 人們曾經根據人的靈魂去想像‘宇宙的靈魂’，根據有限的智慧去想像無限的智慧；接着就使用第一個去解人的靈魂與身體底聯繫。毒夫望見那不但是荒唐之詞，並亦不曾看見‘精神’或‘智慧’，不管假說它們是有限的或無限的，決不是特別能夠運動物質的。

已運動和動作適虛靈底實體乃是自相矛盾的東西；由此我就結論說它是全然不可能的。

心靈派底人主張着‘靈魂是整個地在其廣延底每點下’就以爲解決了纏繞着他們適困難。但這很容易感覺到那不過是以一愚蠢的答復去解決困難。因爲無論怎樣，必得這個點，不管想來是如何地不能感知與如何地小，但總得是一點甚麼東西（註三二）。但在這個回答裏面，只要它有如其所有那樣，很少的一點的凝固性，有我底‘精神’或‘靈神’存在於其廣延之內適某種方式，那末當我底身體向前運動，我底靈魂便決不能留在後面；既然它是與物質相聯地遷動着的，因此

（註三二）可見按照這個回答看來，一個無廣延底無限或重複。窮次無廣延，就會形成廣延，這就是不合理的東西；此外，依據這個原則，很爽利地證明人的靈魂是與上帝一樣地無限，既然上帝乃是無廣延性的存在，它便是無限次整個兒與人的靈魂一樣在宇宙一切部分之下或在廣延底一切部分之下；由此不能不結論說上帝與人底靈魂同等是無限的，除非設想相異的廣延之無廣延、或一無廣延並上帝比人靈魂更有廣延。然這終於是有意使人對於有思維適存在承認下來適同樣的無能；神學家們，在使人的靈魂成爲不朽的觀念內，曾把它造成一個靈魂的和智慧的存在。唉！可惜他們對於這不曾做到物質分析之可能的終極限度，如果做到了，則至少物質會因之而是有智慧的；它且還是不朽的，既然它是一個‘原子’，一個‘不可分解的’要素。

‘它便有與我底身體全然共通而為物質所特有的性質。所以，靈魂就算是物質，這又可以得出甚麼結論來呢？’它是整個地服屬於身體底運動，沒有身體，它就會是死的不動的。這個靈魂只不過是必然為全體底聯絡所牽引着遊雙重機械：‘它就好像被一孩子用那套着雀子的線去任意引導遊雀子是的。

人之所以曾經把他們對於被其運動所掩蓋着遊根源底觀念弄得曖昧起來，乃是由於缺少請教於經驗與傾聽於理性。如果，擺脫成見，我們願意審察我們的靈魂、或作用於我們遊動力遊話，我們就會信服靈魂構成我們身體底部分，只有由於抽象才能把它從身體分別出來；‘它只是身體底自己關係於某幾個職任或官能而被觀察的，這官能底特殊本性和構造使它成為可疑的東西。我們將見着這個靈魂與身體一樣不得不任受同樣的變遷，與身體一齊降生一齊發達；它與身體一樣要經過幼齡底、孱弱底、無經驗底狀態；它在與身體同樣的進步之內增長起來和強健起來；這以後它遂能夠去完盡某些職務；它具有理性，由或多或少的精神、判斷、活動而表示出來遊理性。它與身體一樣服從於外在因子影響於它而使其忍受遊變異；它與身體連結地享樂和受苦；它分占身體底快樂和苦惱；當身體健康時，它亦健康；當身體為疾病所纏繞時，它也就病了；它與身體一樣，繼續地被空

氣重壓之不同的程度，被進入於胃裏過食品所變更；最後，我們不禁要承認在某些時期，它表現出麻木底、衰老底和死亡底顯著的記號。

雖則有靈魂和身體底這些情態之類似或者甯可說這個繼續的同體性，人們却想為本質而區分它們，把這靈魂弄成一個不能理會過存在，為要對它形成某種觀點，然又不得不祈靈於物質的存在、祈靈於這些存在底動作方式。實在，‘精神’這個字給我們所表示過並非氣息、呼吸、內氣底觀念以外過其它觀念；那末，當人家對我們說‘靈魂就是一個精神’，這就表示其動作方式是與氣息相像，氣息自身是不顯著的但做出顯著的結果來，或者它是動作着而不為人所見的。然而氣息即是一個物質的因子，是被改變了過空氣；這絲毫不是一單純的實體如像近代的人用‘精神’這個名稱去表示過實體那樣東西（註三三）。

（註三三） 希伯來文 *Ruah* 這個字，訓義為 *spiritus, spiraculum*，氣息；呼吸。希臘文 *Πνευμα* 表示同樣東西，是從 *Πνευ*，*spiro* 來的。拉克當斯（*Lactance*）認為臘丁文 *anima* 是從希臘文 *αἶθερος* 來的，訓義為‘內氣’。有些哲學家，自然生怕在人類本性之內過於看明白了，曾經把它造成三種東西，而力主人是由肉體、靈魂、和悟性構成的；*Σωμα, Ψυχη, Νοσ.* (*V, Marc, Antonin, Lib. III, S. 16.*)

‘精神’這個字在人們當中雖是很古的，而連結上去的意義却是新的，心靈底觀念為今日所承認的，乃是想像底新近的產物。實在，畢薩果拉(Pythagore)或柏拉圖，無論其腦筋底熱力與其對於神奇趣味是怎樣，好像他們從不會由‘精神’而體會出一非物質的或沒有廣延的實體，如像近代的人用以造成人的靈魂與宇宙底潛在的動力那樣的實體。古人，用‘精神’這個字，是想拿去表示極其稀薄的、比較粗笨地作用於我們感官的更要純粹些的一種物質。因此，有的把靈魂看做一種氣體的實體，有的把它作為一種火質材料，而更有其它的則把它拿來與光相比較。德謨克里特(Democrité)使靈魂存在於運動之內，因而他給靈魂作成一個模式。亞里斯多克色(Aristoxéne)自己是音樂家，把靈魂作成一諧和(Harmonie)。亞里士多德曾把靈魂看成一種原動力，是活着的肉體底運動所依屬的原動力(註三四)。

這是顯然的，基督教義最初的諸神甫(註三五)，亦同樣地只有物質的觀念，得爾居良(Tertulien)，亞洛卜(Arnobe)亞歷山大底克來芒(Clément d'Alexandrie)，阿里仁(Origene)、查斯丁(Justin)，伊勒乃(Irénée)、等等，是

(註三四) 畢薩果拉把靈魂看做一個數目。

把它當作有形的實體談論。它在很久以後才被利用去做成人的靈魂和神，或世界底靈魂、純粹精神，即是說不能形成一個真實觀念迥非物質的實體，這還是他們底後起者底事：心靈底不可思議之說自然最便於那成為剿滅理性迥原則迥神學見地，漸漸地把它搬到其它一切之上去(註三六)；這種神的和超自然的說法，因其對於人是不能領悟迥東西，所以也就有人不相信它了；一切敢於相信靈魂或神能夠是物質的，就被人視為冒昧和沒道理的人。當人們一旦拋棄了經驗與離開了理性，其所做的只有日復一日地陷於其想像底昏迷之中；他們樂於逐漸利害地陷入於錯誤以內；他們隨其悟性之越是被雲霧所包圍，而慶幸其發見和虛假的光明。這樣，所以因為極力依據謬誤的原則去推論，則靈魂或人底原動力，亦如自然底潛伏的動力，就成為純粹的幻影、純粹的精神、純理的存在了(註三七)。

(註三五) 照阿里仁底意思，*solenose* incorporeus，這個給予上帝迥形容詞，表示一種實體，是比較粗糙的物體底實體更為精緻的。得爾居真積極地說：Quis autem negabit Deum esse corpus, et si Deus spiritus?這同一得爾居真說：nos autem animam corporalem et hinc profitemur, et in suo volumine probamus, habentem

心靈之說，實在只不過提供一個空洞的觀念或寧可說一個觀念底缺乏。一個一點也不是我們感官所能認識過這樣的實體，對於精神究竟表示了甚麼？一個存在，決不是物

proprium genus substantioe, soliditatis, perquamguid et sentire et pati possit。見：de Resurrectione Carnis。

(註三六) 如像現在人們所承認的心靈底體系，其一切錯誤的證實，應屬於笛卡兒；雖則在他以前已經是把靈魂作為心靈看待，而證明‘能思維的東西必與物質有別的’，他却是第一個人；由此他結論出我們底靈魂、或在我們身上能思維的東西，乃是一個精神、即是說一個單純的和不可分的實體。這是再自然沒有的結論：說既然物質的和 有物質觀念適人，具有思維的本能，那末物質就能思維、或者能有我們名之為‘思維’這種特別的改變。(V. la Dictionnaire de Bayle, aux articles Pompanace et Simonide)。

(註三七) 如果在‘心靈’底體系之內少有理性與哲學，那不能同意的只是這個體系，在神學家裏面，是一很深刻和很有利益的政策之結果。應想像一個方法去抽出臨着解體適人底一部分，以便使這部分能夠担当獎勵及懲罰。由此可見這個教義對於那些人拿去恐嚇、糾馱、與剝奪愚昧者、而且同樣對於混亂人們最明晰的觀念都是很有益的。這些人，對於向他們說到靈魂和神適人是同樣地一點甚麼也不懂得的。然而，僧侶們力主這個非物質的靈魂在地獄內或在煉罪處 被焚燒或受苦刑，而且大家都相信他們關於這上面遊話。

質，然作用於物質，與物質既沒有接觸點亦沒有類似性，自己由那些宣告存在之出現適物質的器官接受物質底衝動，這樣一個存在真是能夠想像的嗎？靈魂與肉體底聯合有領悟之可能嗎？這物質的肉體怎麼能夠連結、包含、約束、決定那避開一切感官適稍縱即逝的存在呢？說這就是些神秘、這就是比較人的靈魂與其動作方式更難體會適一存在之全能底結果，難道這就是在誠心解決困難嗎？用靈蹟解決這個課題與引入一個天主來，不就是承認他底愚昧或騙我們適計畫嗎？

我們請勿以這些狡猾的、其纖巧亦如其少有滿足之處適假設而驚奇吧！神學的偏見曾強迫近代最深刻的觀察者，每當他們努力調和靈魂底虛靈性與物質的存在，在這個無形實體之上適物理行動調和它在這些存在之上適創造、調和它與肉體適聯合，便不得不祈靈於這些假設。除了拋開感官底證明，而聽熱忱與權勢去領導而外，人的精神是不會迷誤的(註三八)。

如果要構成靈魂底明晰的概念，就請把靈魂鎮壓在經驗之下，拋開他們底成見，隔開神學的臆測、撕破那只以蒙蔽我們底眼睛和混淆理性為目的適神聖化了適面幕吧。希望物理學家、解剖學家、醫生、聯合他們底經驗和觀察，給我

們指示出人們高興把它弄成不可認識這——實體他們所思維的是甚麼；希望他們底發見把那能夠影響於人們底行動適真實動力告訴道德家；把應當置諸實用以勉勵人們爲社會一般福利而勞働適原動力告訴立法家；把足以供那些服從其權力適民族真實而且鞏固地幸福這種方法，告訴君主。物理的靈魂和物理的需要，要求着物理的幸福和真實的對象，不情願要那許多世代以來就用以壓足我們底精神適幻影。我們請用力於人底‘物理學’吧，使其對於他成爲可愛的吧，這樣一來，我們便馬上可以看出他底道德變成優美的和更豐富的，他底靈魂變成恬靜的和爽快的，他底意志是由於人家將要獻給他適可以捉摸適自然動力而被決定着傾向於德行的。立法家對於物理學所費適心力就要形成健康的、粗壯的和構造得很好適公民。這些自己是幸福的國民，對於那施諸他們底靈魂適有益的衝動也就能夠互相借助。當肉體

(註三八) 如果願意構成神學會經給予基督徒哲學家底天才者底束縛之觀念，或者只需去讀來布尼次(Leibnitz)、笛卡兒、瑪列布蘭什(Malebranche)、居得瓦特(Cudworth)，等等底形而上學的 Romans，跟即以冷靜態度考察那些在‘*Harmonie prètablie, causes occasionnelles, prèmotion physique*、等等’體系之名稱上已知的諸神奇的幻影就夠了。

是受着痛苦而公民是很不幸過時候，則這些靈魂就會常常是不好的。請看這就是能夠構成良好公民過東西。

越肯思索便越會信服所謂靈魂決不應當從肉體分別出來，而只是當他具有生命過時候，相關於其某些機能或其所有過某些存在底和動作底方式而加於審察過肉體之自身。所以靈魂這個東西只是相關於人所有過能感覺、能思維、能以一種方式由其特有本性而生出過而活動過官能而被觀察過人。這種方式是由他底性質、由他底特別的構造、由作用於其機械過存在方面感受着過經久的或暫時的、變更產生出來的（註三九）。

（註三九） 當你詰問：那些固執承認兩種本質地相異的實體過神學家，爲甚麼他們加多些沒有必然性過存在時，他們便說這是因爲思維不能是物質底屬性。如果問他們上帝是否不能給物質以思維底本能；他們就回答說不能，因爲上帝不能創造不可能的事物。但在這個情形裏面，神學家根據這些斷言，等於自己承認是無神論者了；實在，根據他們底原則，‘精神’或‘思維’產生物質之不可能正與物質產生精神之不可能是一樣的。這裏遂得出反乎他們過結論說世界決不是精神所創造的，精神亦不是世界所造的；世界是永恆的，如果永恆的精神存在着，照他們底意思，那末就有兩個永恆的存在，這就是不合理了。所以，如果只有唯一的永恆的實體，那末這就是世界，既然世界存在着乃是不容疑議的事。

凡由肉體區別出靈魂遊人們，其所做了的似乎只是從自己區別出腦筋來。實在，腦筋就是公共的中心，散佈於人體一切部分之內遊一切神經都要到達那裏而且在那裏混合起來：一切屬諸靈魂遊活動都是藉助於內部的器官而遂行的；改正腦筋的就是印象、變遷、傳導於神經遊運動；因此，它起着反作用、使肉體底器官各司其事，或者作用於自己，由自有的範圍之內能夠產生運動底大變化，即以智慧的官能'之名所表示遊運動底大變化。

由此可見有些思想家所欲構成一個心靈的實體的就是由於這個腦筋。這是很顯然的，使這很不自然的說法之產生和流傳的就是愚昧。所以在人裏面假設一種性質與其肉體不同遊動力的，乃是由於毫不曾研究過人來：當檢察這個肉體時，就可以看出爲要解釋其所顯現遊一切現象而祈靈於永只能使我們離開正路遊假設，是很沒有用處的。在這個問題裏面所以留下曖昧來的，就是由於人不能自己觀察自己；實在，對於自己行觀察，必得他同時既在自己之內又在自己之外才行。他能夠與一張可感遊琴相比，這琴自己發音而由自己發問誰個使它發出那些音來：'它未看見照它那可感的性質，它自己在彈，它被彈而且由觸動它遊一切使其發音。

我們越發是有經驗，便越發有機會去信服‘精神’這個字就是對於發明它過人亦沒有任何意義，在物理學內、在道德內、却不能有任何用處；近代形而上學者由這個字自以為了解過東西，實在不過是一個‘深奧的’(Occulte)力，想像出來用以解釋深奧的性質和行動，而在根本上，它是連甚麼也不能解釋的野蠻民族承認精神是為解釋他們不知道屬於誰個過、或在他們看來似乎是很神妙的這種結果。在把自然底現象和人體底現象歸屬於‘精神’時，我們所做的豈不與野蠻人底推理是一般無二的事情嗎？人們以‘精神’充填了自然，因為我們幾乎常常昧於真實的原因。因為不認識自然底力，遂以為自然是由一‘大靈’(grand esprit)所活動；因為不認識人機械底能力，亦遂同樣地假設是由一個‘精神’在活動它；由此可見，由‘精神’這個字，所欲指示的無非是毫不曉得以自然方式去解釋過現象之未知過原因。美洲人所以曾經相信產生砲藥底可怕的結果的乃是他們底‘精神’或‘神靈’，就是根據這些原則。根據同樣的原則，現在人還相信‘天使’‘魔鬼’，而我們底祖先相信神、鬼、仙，而蹈着他們底腳跡走去我們應當把引力、電、磁底結果，等等屬之於‘精神’(註四〇)。

(註四〇) 這是很顯然的，由野蠻人所想像而為愚昧者所採取過

‘精神’底意思，其本性是使我們底認識落伍的，因為它阻止我們去探求我們所見過結果之真實原因而保持人類精神於其怠惰之內。這個怠惰和愚昧對於神學家或許是很有用的，然對於社會却是很沒益處的東西。教士們無論何時都虐待那些首先給自然現象以自然的解釋的人們，例如阿那克薩哥拉 (Anaxagore)、亞里士多德、加利列 (Galilee)、笛卡兒、等等。真實的物理學只有導神學於滅亡的。

第 八 章

智慧的性能；一切都是由感覺底性能所派生的。

爲要使我們信服所謂‘智慧的’官能不過是存在底與動作底模式或方式而由我們肉體底組織所產生的，我們只要去分析它們就得了，並且我們便會看出凡我們以之歸屬於靈魂的一切動作都不外是些改變、即是一無廣延或超物質底實體所決不能夠持有改變。

在活人裏面，我們所見底第一官能就是其它一切所自

出遊官能；這就是‘感覺’。不管這個官能初次聽見似乎如何地不解，如我們就近攷察時，就會發見它與動力、磁氣、彈性力、電力、等等之爲其它某些東西底本性或本質所發生遊結果，同樣是有機的存在之本質與性質底結果，我們並看出後者這些現象與感覺底現象同樣是不可解的。可是，如果對於這；我們想要形成一確切的觀念，便發見‘感覺’乃是被衝動的這個特殊的方式，專屬於被衝動了遊物體底某些器官，是作用於這些器官遊物質的東西之出現而引起的。這些器官底運動或震動自行傳達於腦部。我們之能感覺，只有借助於散在身體之內遊神經。這身體因此只不過是一個大的神經。或像一株大樹，其細枝感受由樹幹傳達而來遊樹根底行動，在人體內，神經聯合而又消失於腦筋之中；這個核心就是感覺底真的座位：感覺與我們所見懸於其網之中心遊蜘蛛無異，很迅速地由突然接到身體以至接到牠置有蛛絲或細枝遊末梢遊一切特別的變動之報告。經驗證明如果身體與腦筋遊交通被阻斷時，則人便停止在其身體各部分遊感覺；當這個器官本身被騷亂或刺激太利害遊時候（註四一），他就感覺得不完全或完全不感覺得。

無論如何，腦筋底和其一切部分底感覺性總是一個事實。如果要問這個性質是從甚麼地方來的，我們便回答它是

一種配備、一種特屬於動物適配合底結果；因此一粗糙的和無感覺的物質遂自行‘動物化’，即是說自行配合而與動物成爲同性物停止其爲粗糙的而變爲有感覺性的。奶、麵包、

(註四一) 『巴黎科學王家學院底備忘錄』給我們提供對於在此所說適事件之證據；它們談及一個曾經取去腦蓋適人，在取去的地方，他底腦筋是用皮子蓋着的。只要把手附在他底腦上，這人便在一種昏厥內倒了下去，這昏迷便奪去了他一切的感覺。這個經驗是屬於伯洛尼 (Peyronie) 的。波勒里 (Borelli)，在其『*Taitè pemotu animalium*』裏面，稱腦筋爲 *Regia ainmoe*。全然有據可以相信不僅在人與畜牲之間，而且在有智慧適人與一蠢子之間、在能思維適人與一盲昧者之間、在一有理適人與一狂悖者之間所有適差異却是成就於腦筋之內的。巴爾多蘭 (Partholin) 說過一個人底腦筋兩倍於牛底腦筋；這乃是亞里士多德在他之前已做過適觀察。威里斯 (Willis) 在已解剖一個蠢人底屍體時，看出他底腦子比尋常的要小些；他說在這個蠢人底身體底各部分與一聰明人底各部分之間爲他所注意適最大差異，就是脊骨間適神經網管(他說過這是心與腦之間適中間人，爲人所特有的)是很細小的而且比較常人附着更少的神經。照威里斯同一的說法，如果拿身材比較起說，猿猴是一切動物中腦筋最大的；所以，除了人，只有牠是最聰明的。(V, Willis. *Anatom cerebri*, C. 2, etidem norvor. descriptio, c. 2c.) 此外還指出習於應用智慧官能適人物，比其他的人有更大的腦筋；正如指出划船適人比其他的人有更粗大的手臂一樣。

酒、就是這樣變成有感覺的、存在這種人底實體；這些粗糙的物質，在自己與一有感覺的全體配合起來時就變成有感覺的了。有些哲學家設想感覺性是物質底一般資質；在這個情形之內，要找出我們依其結果而得認識的這種性質如何而來，或許是沒有用的。如果承認這種假設，如像在自然之內區分成兩種運動、即一個是在‘活的’力這個名稱之下而被認識的，又一個是在‘死的’力這個名稱之下而被認識的、運動，而區分出兩種感覺，一個是能動的或活的，又一個是不動的或死的；於是要動物化一個實體，這就只是破壞那阻止這實體成為能動的與能感的諸種障礙而已。一句說完，感覺性或者是為運動之自行傳導與由配合而獲得的資質，或者這個感覺性是一個連繫於一切物質的資質；無論屬於那種情形，一種無廣延性的存在，例如人所假想的靈魂，是不能成為這裏底問題的（註四二）。

（註四二）自然底一切部分都能達到動物化的；對立只是形態而不是本性……如果要問使一個物體活潑起來之必需的東西是甚麼，我便回答這是一點也不需要奇異的東西，只是自然底權力加上機體就夠了。生命就是自然底改善，自然沒有那一部分不傾向於生命，不由同樣的路途達到生命……生命行爲是平等的。在一昆蟲，一犬，一人裏面，生命並不表示甚麼差異；但這個行爲（關係於我們）是以器官結構為比例，而是更完善

不管是外部的也好內部的也好，凡是構成人與運動底樣式、配備、組織、器官底精緻、都使牠們底各部十分活動而且使牠們底機械能以極大迅速地被推動着。在一個肉體之內，這肉體不過是一大盤筋絡和神經被聯合於一共通的中心，常常準備着活動，彼此互相連結着；在一個全體之內，這全體是以流體和固體構成的，其各部分是這樣地均衡其極小的分子自相接觸、在它們底運動內是能動的且迅速的，相互地一步近一步地傳導着那些被給予於全體適印象、擺動、動搖；我說這並沒有甚麼可驚的，那些微小的運動亦敏速地自行傳播，在最遠隔的部分所惹起適震動亦很快地使腦筋內發生感覺，腦筋以細緻的組織能使自己很容易地變動。空氣、火與水、這些如此活動的原動物，繼續地在其所透過適筋絡與神經之內流通着，自然助成令人難信適自在性，以此自在性那在身體底各極端所經過適事情才能使腦筋得着報告。

的；而這個結構是在種子內表現其特徵的，種子比較物質底其它部分是最切近地繼續了生命底根源。這是實在的，感覺、對象底知覺、觀念、它們底形態、它們底比較、服從或意志、都是器官底官能而依屬於動物各部分底體質之或多或少的精良”。(V, *Dissertation mêlées sur divers sujets importants imprimées à Amsterdam en 1740, Pag. 254.*)

雖就有人底機體使人能夠有適最大的活動性；縱然是不拘內外的原因繼續地作用於人，他對那形成於其器官之上適印象，並不常以特異的或分別的方式去感覺的；他之感覺到它們，只是它們已在腦中產生了一個變動或一些動搖適時候。這樣，所以縱然空氣把我們完全包圍着，我們總只有當它是以充分力氣觸動我們底器官與皮膚使我們底腦得知它底出現這種樣子而被變動時，我們才會感覺它的。因此在一個沉靜的、沒有被甚麼夢所侵擾適、睡眠中，人便中止其感覺；最後，所以雖就有繼續不斷遂行於人的機械之內適運動，只要這一切運動不在一個適宜的程序之內遂行，人就好像是毫不感覺的：他自己看不出康健底情形，但看得出痛苦或疾病底情形，因為在一個裏面，他底腦筋毫未被太利害地震動，而在另一個裏面，他底腦筋感覺衝突、震動、強烈的和紛亂的運動，這些運動給它報告有些因子很利害地且以不很合其習慣性質之方式作用於它；這就是人所稱為‘痛苦’適存在方式之構成適東西。

它方面，每每有這樣的事，即外間事物在我們身上產生巨大的變動，當其正在進行中我們還一點也看不出。往往在戰鬥底熱烈中，兵士看不出一個危險的創傷，因為當時那些猛烈的、複雜而且迅速的運動，使腦被襲擊，阻止它去辨

別那在身上一部分內所造成過特殊變化。最後，當很多因子同時而且很利害地作用於人過時候，他便要屈伏，陷於昏迷、喪失認識、完全失去感覺。

一般而論，感覺只在腦筋能夠分辨那發生於器官之上過印象時才能存在；構成意識的就是它所感受過各別的震動或特殊的改變(註四三)。由此可見感覺乃是一存在方式，或一特別的變動，由於我們底器官或是從外在的、或是從內在的、以經久的或暫時的方式而變動器官過、因子諸方面所接受過衝動產生於我們底頭腦之內過變動。實在，沒有任何外在的對象來觸動人底器官，他自己感覺到自己，有對於動作於體內過變化之覺知；他底腦筋於是變動，或者重現在前的變動。這是不用詫異的；在如像人體這樣複雜的一部機械，其各部分仍完全接近於腦，腦必然受那些突然來到這一全體之內過反響、窒礙、變動底報告。這全體底有感性的部分，以其本性，是在一個繼續的動作和反動作之內，且都來會集中於腦筋之中。

(註四三) 據克拉客博士(Clarkke)底意見，「意識乃是反省的行為，藉助於這行為我知道：我在思維，而我底思維和行動是屬於我而不是屬於他人的」。(V, sa lettre contre Dodwel.)

當一個人感染了骨節瘋底苦痛時，他就有這種意識，即是說他內在地感覺自己身上有些很特別的變動，並沒有外面的因子直接地作用於他；可是，如果追溯這些變動底真實來源，我們就會發見產生那些變動的仍是外面的因子，比如從他底雙親接受下來適機體與體氣、某些食品、千百種難於鑒定適和輕微的因子、逐漸堆積起來，產生了骨節瘋底病氣其結果就使人很利害地感覺着。骨節瘋底痛苦在腦筋裏使人產生一種觀念或者一種改變，即是他再沒有骨節瘋了亦能有權在他身上把它重現或再起：他底腦筋，由於一系列的運動，於是恢復與原來相似適狀況，當他真真地感染這個痛苦時適狀況：如果他從來不會感覺過這痛苦，他就不會對於它有任何的觀念。

所謂‘感官’，就是我們身體有感覺性適器官，由於這些器官底中介，腦筋會被改變、對於腦所接受適諸改變，則以不同的名稱去表示。‘感覺’、‘知覺’、‘觀念’、底名稱只不過表示由作用於器官之上適物體在它們上面所造成適印象而產生出適變動。就其本身觀察適這些變動則名為‘感覺’；只要內部的器官接受了它們或被它們報告到，它們就名被為‘知覺’；當內部的器官把這些變動關聯於產生它們適對象時，它們就名為‘觀念’。

一切‘感覺’只是給予於我們底器官適一個震動；一切‘知覺’就是這個震動傳達到腦部適東西；一切觀念就是感覺和知覺所屬適對象之影像、由此可見我們底感官如果不是被觸動，我們便不能有感覺、亦不能有知覺、觀念、如我們將有機會給那般尙能疑惑於如此動人適真理適人們所證明那樣。

這就是大的原動性，人底機體使人能夠具有適，使人從我們所謂無感覺的和不動的存在區分出適原動性；這就是原動性底相異的程度，我們底種屬底個人之特殊的機體使他們可能具有適這些差異的程度，不管是對於有形的官能也好，或對於名爲‘精神的’或‘智慧的’官能也好，便在他們之間置下無限的差異與難以相信的變化。由這個多少巨大的原動性產生精神、感覺性、想像、興趣、等等。但在眼前且請追跡我們感官底動作，察看外在事物作用於它們和影響於它們適方法吧；我們接着便攷驗內部器官底反應。

眼睛是很活動很精巧的器官，藉助於這種器官，我們感受光底或色底感覺，給予腦筋以一明確的知覺。在這知覺之後，有光或着色適物體在我們心中遂產生一個概念。只要睜開我底眼睫，我底眼網膜便以一特殊方式而被感動，在液體、在我底眼睛所由構成適筋絡和神經之內，惹起自達於

腦適震動，且在腦中繪成作用於眼目適物體底映像；由此，我們遂有這物體底顏色、大小、形狀、距離等等觀念。‘視官’底機械就是這樣解釋的。

形成皮膚組織適聯絡和神經使人具有適動力性和彈性，做就是這樣的，即人體底這個外皮與物體接觸時，就迅速地被其感動；它便以這物體底出現、廣延、高低、等量、重量、等等，報告於腦，所有這些性質便給他以分明的知覺，並在他心中產生各種觀念；這就構成‘觸覺’適東西。

舖着鼻底內部適膜底精巧，使這網膜能感受刺激，乃至小到不可見不能捉摸的物體底刺激，這些物體發出有氣味適物體並給腦筋以感覺、知覺、觀念；這就是構成‘嗅覺’感官適東西。

口被充滿了有感覺的，活動的，可刺激的神經纖維，並包含有特別用以消化加鹽適實物之液汁，能很快地被由此經過適食品所感動而將其所接受的印像傳達於腦；‘味覺’就是由這個機械作用產生出來的。

最後由其形狀使特用以接受各樣變動過適空氣之相異的印像適耳，把那些使人產生音底知覺與發音體底觀念適振動或感覺傳達於腦；這就構成‘聽官’。

如此這般就是我們由之而受感覺、知覺、觀念適唯一道

路。我們腦筋底這些相續而起的變動乃由觸動我們感官過東西所產生，其自己變成原因而在靈魂之內產生新的變動，我們稱之為‘思維’、‘反省’、‘記憶’、‘想像’、‘判斷’、‘意志’、‘行動’、而且它們一切都是以感覺為基礎。

爲要使我構成‘思維’底切當的意義，應當一步一步地攻驗在任何一事物出現之時我身上所經過過東西。暫時我們就假說這件東西是一枚桃吧：這果子首先在我眼睛上形成兩種不同的印象，即是說產生兩種傳達於腦筋過變動；在這個時機，腦便感受兩種新的存在方式或知覺，我用‘顏色’與‘圓’這兩個名義去表示它們；因此，我便有一個圓而有色過物體底觀念。把手伸向這個果子時，我便在使用觸覺器官了；立刻我底手就感受三種新的印象，我稱之為‘柔軟’‘新鮮’‘重’；由是在腦子內產出三種新知覺與三種新觀念。如果我們把這果子挨近嗅覺器官，這嗅覺器官又感受一種新的改變，以一新知覺和新觀念名叫‘氣味’的傳達於腦。最後，如果把這果子送到我口裏去，味覺器官以一新的方法，接着便以一種使我產生‘味’底觀念過知覺而被感動。把這些傳達於腦過，我底器官底各種印象或改變聯繫起來，即是說把我已接收過一切感覺、知覺、配合起來、我便有一全體底觀念、這全體我名之為‘桃’，即我底思維能夠占據過、或我具有對於它

適一種解釋適桃(註四四)。

如上所述儘夠指出感覺、知覺、與觀念、它們在腦筋以內適聯絡或聯繫；可見這些相異的改變不過是我們外部的器官轉達於內部的器官之相續的衝動之結果，這內部器官具有所謂‘思維底官能’，即是說自身能知覺或感覺其所接受適相異的改變或觀念，能夠把它們配合起來或改正出來，把‘它們擴充和把它們約束，比較它們，革新它們，等等。由此可見思維不過是腦筋已從外在事物方面所接受適、或它給予於其本身適改正之知覺而已。

實在，不但我們內部的器官察知其由外面所接收適改

(註四四) 方才所說的，證明思維有一個開始、一個歷程、一個終結；或者如物質底其它一切模式；一個生殖、一個承繼、一個解體；如它們一樣，思維是被誘起的、決定的、增長的、割分的、構成的、單純化的、等等。然而，如果靈魂或能思的根源是不可分的，那末這個靈魂又如何能夠相續地思維、分割、抽象、配合、擴張其觀念、保持觀念與喪失觀念、有記憶而又忘却呢？如果形態在物質之內似乎是可分的，這也只是由抽象，用幾何學家底方式去觀察時才是這樣；而這個形態底可分性，在自然內，是毫不存在的，在自然裏面沒有原子亦沒有形態是完全地正規的東西。因此，就應結論說物質底形態與‘思維’一樣是不可分的。

變，而且它還有權自己改正和估計從它那裏經過過變動和運動，或它自己所有過動作，給予它以新的知覺和新的觀念。這個所謂‘反省’就是這個反求諸已過權力之實習。

由此可見思維和反省就是在我們自身之上感覺或察知那作用於我們感官過事物所給予過印像、感覺、觀念、以及我們底腦或內部器官產生於自身之上過各種變動。

‘記憶’就是內部器官所有過官能，用以使已經接受過改變復現於自身之上，或者是把自己擺在一種與已安置過外在事物在他上面曾經產生過知覺、感覺、觀念那種情境相似的情境之內，及在他曾經接受它們過秩序之中，而並不要這些事物方面底新的行動乃至這些事物竟是不存在的了。我們底內部器官察知這些改變與其以它們齎給之或歸屬之過事物先前出現時所感受過改變是同樣的。如果這些改變是一樣的，那末記憶便是真誠的；如果它們與器官在前所感受過不同，那末記憶便是不真誠的。

‘想像’在我們不過是腦筋所有過官能，按照由外在事物於感官之上過動作所接收過知覺模樣，自行改變或自己形成新的知覺。腦筋於是只從事於已受過和被他記憶起來過，觀念之配合以構成他所不曾見過過變動底總體或堆積，雖然他認識用以構成只存在其自身之內過這個觀念的總體過

特別的觀念或部分。

人頭馬體的怪物，半馬半鷹的怪物、神、魔鬼、等等東西底觀念就是如此形成的。我們底腦筋由於記憶，重行再現其曾經接受過感覺、知覺、觀念，再現曾經真真觸動過他底器官過東西；雖然他認識構成它們過原素和觀念，他終於用想像去配合這些改變以造就並不會觸動其器官過事物或一切。由於這樣，所以人們在配合為數甚夥的、自其本身借來過觀念例如正義、賢明、慈善、智慧、等等時，却是藉助於想像而達到由是構成一個理想的全體，給它取名叫做‘神靈’。

人們曾把‘判斷’這個名字給予腦筋所有過官能，即用以在其所接受過、或他有權在自身之上喚起來過、以便從那裏發見其關係或結果、過變動或觀念之間過比較的官能。

‘意志’是我們腦筋底一個變動，腦是由於這意志而準備着行動的，即是說去推動身體底器官，其推動方法是提供出以一類似於其存在過方式去改正它過東西，或者避開有害於它過東西。‘願欲’ (Vouloir)，就是準備着要行動。在我們底腦中產生這個情意過外在的事物或內在的觀念，叫做‘動機’，因為這是決定人的行動，即是說使身體底器官作用起來過彈機或動力。所以‘自願的行動’就是由腦筋底改正所決定過身體運動。一枚果實底看見、就以一個方式改變了我底

腦筋，即是教腦筋運動我底手去採摘我所見過果子且把它們送到口裏去。

內部器官或腦所接受過一切改變，凡觸動感官過事物所給予它過、或在它本身之上所再現過一切感覺、知覺和觀念、其於我們現在的或暫時的存在方式都是可愛或可厭的，有益或有害的，並準備內部器官從事於活動的；因其特有的能力所成過東西，在人類一切存在裏面決沒有相同的，而且是依存於他們底氣稟的。或強或弱的‘情慾’就是由這裏產出來的。這情慾只是意志底運動而為事物所決定的。這事物是以在它們與我們特有過存在方式之間過類似性或不相內容、以及我們底氣稟底力、所構成過緣由而使意志動作起力過東西。由此可見情慾就是存在方式或為事物所迎拒過內部器官底改變，因此，它以其形式而服從吸引力底和排斥底物理的法則。

知覺底或被外的事物與自己所改變過、我們內部官能所具有過官能，有時是拿‘悟性’這個名稱去表示的，至這個器官所有過各種官能之集合體則稱為‘智慧’。對於實用諸官能之被決定過方法則名為‘理性’。使人類底存在活動起來過內部的器官之經常的或暫時的體質或改變，就叫做‘精神’、‘賢明’、‘慈善’、‘精細’、‘德行’、等等。

一句說完，如我們不久就有機會去證明過一樣，一切智慧的官能，即是說把它歸屬於靈魂過一切活動方式，都還原於由運動在腦筋中所產生過改變、資質、存在底形式、變動，這腦筋顯然地就是我們身上感覺底座位與我們一切行動底根源。這些改變是歸屬於接觸於我們底感官過東西，其衝動傳達於腦筋，或者傳達於這些東西在腦中所產生過觀念與腦有權再生產過觀念；腦筋於是輪到自己運動起來，再作用於它自己且使器官受其支配，這些器官都來集中於腦，或者甯可以說它們只是其自由生存之一個擴張。內部器官能潛伏的運動就是這樣由於顯然的標誌使自己在外面成爲可感覺的。由我們稱爲‘恐懼’這個變動所感動過腦筋，在四肢裏面惹起一個戰慄，而散布死灰色於面上。被痛苦底感覺所感動過腦筋，使眼淚從我們眼睛流出來。卽或沒有任何東西刺激他，他所深深地去回溯過觀念，儘足使他感受很利害的改變，這改變顯然地影響於其整個的機械。

在这一切之上，我只看見一個同樣的實體，各式各樣地活動於其不同諸的部分。如果埋怨這個機構還不夠拿來解釋運動底根源或我們底靈魂底官能，我們就要說靈魂也與自然底一切物體在同一情形之內，在它們裏面最單純的運動、最尋常的現象、最普通的活動方式都是難解的神秘，

我們永不認識其最初根源的。實在，我們怎樣自誇去認識重力底真實動力，因此原動力而石頭下墜呢？我們知道在有些實體內產生吸引作用而在其它實體內又產生排斥作用。這機構嗎？我們能夠說明自一物體到另一物體這運動底傳導嗎？此外，在靈魂所影響這物質之上，我們所有這困難，把它造成一個‘虛靈的存在’，我們沒有任何觀念這且因之必使我們自己對‘它們能夠形成這一切意思迷失起來這‘虛靈的存在’，這樣一做，未必就把困難解決了嗎？我們只要知道靈魂自己運動，以作用於它這物質原因而自己改變就夠了。由此，我們有權結論說一切它底動作與它底性能都證明它是物質的。

第 九 章

智慧性能底多樣性；它們亦如其精神
的性質依存於物理的因子。

社交底、道德底與政治底自然的根源。

自然不得不使其一切的作品多樣化；原質的物質以本質而相異，必得以其配合與性質、以其存在與動作底方式而形成相異的存在。在自然內，決沒有亦不能有兩個存在與兩個配合是數學地和嚴格地一樣，既然地方、環境、關係、比例、變動、決不是恰恰相像的，那末，由這裏產出遊存在在

它們當中，就決不能有完全的類似，就是在它們裏面我們相信發見了最大的一致，而它們底動作方式必得有些東西是不相同的（註四五）。

因爲一切都來給我們證明過這個原則之故；在人類當中，沒有兩個個人具有同樣的面貌、恰恰以同樣的方式去感覺、以相合的方法去思維、以同樣的眼睛去看東西、抱同樣的觀念因而有同樣的行爲底體系。人們底顯著的器官，與其隱伏的器官一樣，大可有一種相似性或類似底與相合底一般之點，使它們充分表現是由某些因子以同樣方式而被感動的。人類的靈魂可以與樂器相比較。樂器底絃由於它們自己或由於它們被組成過原料已經是多種多樣了，還要被配置於相異的音調之上。由同樣的撥動，每條絃發出自己特有過聲音，即是說依屬於其組織、其張力、其粗細、包圍它過空氣使其住在過暫時的情態、等等過聲音。精神世界給我們提供過如此變化的景象之所以產生就在於此；我們在人們底精神、官能、情慾、性能、興趣、想像、觀念、意見之間所見過這個多樣性就是從這裏結果出來的；這個多樣性與他們底物理的力底多樣性是同樣地巨大，且與它們一樣依存於亦

（註四五）參看第六章末所說的。

如他底生理那樣變化多端的體質：由這個多樣性產出繼續的、形成精神世界底生活過動和反動：從這個不調和產生那維持和保存人種底和諧。

在人類底個人間所有過多樣性，在他們當中安置一個不平等，而這個不平等就造成社會底維繫。假設一切的人，對於肉體底力氣和對於精神底才幹，都是一樣的，那末，他們就會沒有任何彼此的相需了。使人有相互需要過就是他們底性能底、與這些性能留在他們之間過、不平等底多樣性，沒有這，他們便會孤立着生活。由此可見每每被人無理地埋怨這個不平等、與我們每個人覺得無效地單獨為自存和自求幸福而勞動過不可能、把我們置於幸福的必然之內，去團結我們、去依賴同類、去受他們底援助、使他們相宜於我們底見地、以共通的努力去把他們引向我們而避開能擾亂我們機械之內過秩序過東西。由於人們底與其不平等底多樣性、弱者遂不能不置自己於較強者底保護之下；這就是這個多樣性強迫強者去求助於比較弱者底智識、才幹、技藝、當他斷定它們自己有利過時候；這個自然的不平等使國家區別為它們服務過公民，且以它們底需要之故而尊敬和褒獎其光明、善行、援助和德行給它們提供真實的或想像的利益、快樂與一切種類的愜意的感覺這樣的人物；天才之取

得超人過勢力而強迫全部人民承認其權力的也是由於這個不平等。所以性能底多樣性和不平等，是肉體的也好，是精神的或智慧的也好，都使人爲人所需，使人成爲可以聯合的，且給他顯明地證明道德底必需。

按照性能底多樣性，我們這一種類底存在隨着這些性能所產生過底結果，隨着在它們上面所指示出過、從他們底靈魂之各個性質或他們底腦筋之特別改變而流出過不同的資稟，遂分裂成不同的階級。精神、感覺性、想像、才能、等等，就是這樣在人們當中置下無限的差異。這樣所以有的叫做‘善’而有的叫做‘惡’；‘德’和‘不德’、‘智’和‘愚’、‘有理’或‘無理’、等等，就是這樣來的。

假如攷驗那被歸屬於靈魂過一切相異的官能，就會看出它們與肉體底性能一樣，當還原於物理的原因，追溯這些原因許是容易的事。就會發見靈魂底力與肉體底力是一樣的，或者是常常依屬於其機體、其特殊性、他所感受過永久或暫時的改變；一句說完，依屬於其體質。

‘體質’，在每個人裏面，就是他底肉體所由構成過液體和固體所有過現狀。‘體質’以統攝於每個個人之內過原素或物質底理由、與由自身而多樣化過這些物質在他底機械內所感受過相異的配合與改變底理由、而發生變化。這樣，所

以在有些人身上，血液豐富、其它的人則富於胆汁、有些人又富於痰質，等等。

我們之所以曾經接受我們底體質，這是由於自然、由於我們底雙親、由於那不絕地和自我們生存底最初頃間以來就已改變着我們適諸因子。這還是在我們底母胎之內，我們每個已就吸取了一生影響於其智慧適性能、影響於其能力、於其情慾、於其品行適物質。我們所取適養料、我們所呼吸適空氣底性質、我們居住適氣候、我們接受適教育、人家齋給我們適觀念與人家給予我們適見解、都改變着這個體質；並且既然這些環境決不能對於兩人在各方面都嚴格地一樣，那末在他們之間有這樣一個巨大的多樣性、或人類有多少個人便有那樣多少不同的體質，也就是毫不足奇的了。

所以，即使人們之間有一大體的相似，不管是由於筋絡和神經底組織與配備也好，由於牽動這筋絡並使它們發生運動適物質之本性、資質、數量也好，他們都是本質地不同。在他底筋絡底組織和體氣已與另一人不相同適人，如他取用滋養的食品，如他飲酒、如他從事於體育，而另一人則只飲水，只用不很甘美的食品、羸弱於死靜與閒散之內，則他將來必得更加不同。

這一切原因是必然要影響於精神、於情慾、於意志的；

一句說完是要影響於所謂智慧的性能之上的。因為這樣我們所以看見一個血氣充足的人通常總是聰敏的、奮發的、富於情慾的、敢作敢為的、至於多痰的人則是屬於慢遲而難於運動的人，具有不甚活躍而怯懦的想像，而且不能有強烈的願望。

如果舍成見而請教於經驗，醫學對於道德便提供了人心之鎖鑰，在治愈肉體時，它往往被保證地就治愈了精神。在把我們靈魂作成一個‘虛靈的’實體時，高興投以心靈的藥方，這藥方決不能影響於體質或只是有害於體質、靈魂底虛靈之說從精神造出一種懸揣的科學，這種科學毫然不能使我們認識應當用以影響於人們的真實的原動力。假設以經驗之助我們認識那造成一個人底體質或構成一民族多數個人之基礎的要素，我們就會認識甚麼是與他們相宜的、認識為他們所必需的法律、於他們有用教育。一句說完，道德和政治就會能夠從‘物質論’取得虛靈之說永不能供給它們、而且阻止它們去夢想、便利。人，對於那般堅執着用神學底先入之見去觀察他或者把人底行動歸屬於他們從來沒有構成觀念的根源的人們，會常常都是一個神祕。當我想要認識人時，那末，就請努力去發見進入於其配合之內、與組成其體質的物質吧；這些發見就會供我們使用去測

度其情慾底與其傾向底本性和性質，並預知其在這些既定機會內適舉止：它們將給我們指示出，對於改正一個不良機體底缺點或一種對於社會與對於具有之者適個人是同樣有害適體質底缺點，能夠用來有效適方劑。

實在，這是決無疑義的，人底體質只能由那與構成它適因子同樣物理的因子而被改正、轉變、變更。我們每個能以某些方法造成一種體質；一個多血體質底人，如取用不很甘美的或數量很小的食品，戒除性烈的酒，等等、能夠達到改正那統攝於其體內適流質之運動底本性、性質，數量。一個胆汁質的人或一個患憂鬱症適人，藉助於某些藥物，能夠減少這個液體底質量，並藉助於體育、消遣、由運動而來適快活而改正其脾氣底壞處。一個移植於印度斯坦 (Indo-stan) 適歐洲人，對於觀念、對於體質和性格、會漸漸地變成完全不同適人。

儘管沒有很多的經驗去認識構造人們底體質適東西，如果屑於應用它們適話，總算已有足用適數目了。一般地，似乎有火氣適原質，化學家稱之為燃素或可燃燒物的，就是在人體裏面最能給予它以生命和力適，最能提供彈機、原動力、活動力於其筋絡適，提供張力於其神經，提供速力於其流體適東西。由這些物質的因子，我們通常看見產出這樣的

氣質或性能。我們即名之爲感覺性、想像、天才、活潑、等等，齎給情慾、意志、人們底道德行動、以節奏適氣質或性能。在這個意義之內，使用‘靈魂底熱’、大胆底想像、‘天才底火’等等用語，是常有充分的正確性的（註四六）。

這就是這種火，以不同的分量散布於我們種屬之存在內，給牠們以運動、活動、動物的熱，並用之使牠們或多或少地活潑起來。這樣活動這樣活敏的火是容易消散的，因此它需要藉助於維持它適食物以便恢復，由是它便能專於重新整頓我們底機械、再加熱於我們底腦筋、給腦筋以必要的能動性去完盡我們名之爲智慧適職務。這就是包含在酒和性烈的里格兒酒名裏面適火，給最被麻痺適人們以一種生氣、即沒有這火便不能爲他所有適生氣，並且即是懦夫也能被推動去從事於戰鬥。這就是在某種疾病中我們身上過多適火把我們拋在昏迷裏面，而在別人身上火太弱了，便使他們陷於衰頹。實在，在老年中減少而在死亡時則完全消散的，就是這種火（註四七）。

假如根據我們底原則攷驗人們底智慧的性能或其精神

（註四六）我將是十分願意相信那醫生名之爲神經之流適東西或如此迅速地把那我們身上所經過適東西報告於腦適這樣活動的物質並不是電氣物質以外適甚麼東西，而且作爲人們與其官能之多樣性底主要因子之一就是它底分量或比例底差異。

的品質，我們便會心服它們是歸屬於以多少經久的與顯明的方式而影響於其特殊機體適物質因子的。但如果不從我們由之接受必然類似於他們適一種機械之原素適雙親而來，那末這個機體又是從何處來的呢？那多少有火氣的物質或決定我們精神品質之活潑的熱是從何處來的呢？這是由於母親把我們帶到她底子宮裏去，以她自己被其活動適一部分的火傳達於我們，並以她底血循環於其血管內；我們所生存之處就是些食品，包圍着我們的就是天氣；這一切因子影響於我們底流質和固體，決定我們底自然體質。在考驗這些爲我們性能所依屬適體質時，我們常常都發見它們是有形的和物質的。

這些體質底第一種就是物理的感覺性，由這感覺性我們會看見發生出我們一切其它的智慧的或精神的品質。感覺，如已經說過的，就是被觸動而且對於那遂行於我們身上適變動底知覺。有感覺性，因此不過是形造得來很迅速地並很活敏地感覺作用於我們適事物之印象。一個可感的靈

(註四七) 我們如果是誠懇適話，我們就會發見熱這東西就是生命底根源。存在之所以能由無行動到運動、由靜止到發酵、由無生狀態到生命狀態、都是藉助於熱；在那熱力使其孵化適卵裏面，我們有着這件事底證明；一句說完，沒有熱便決沒有生殖。

魂只是一個人底腦子準備得來容易接受傳導於它過運動。這樣，所以我們把下面這些東西叫做可感的；卽一不幸者底景况、或一災害底敘述，或一愁慘景象底觀念，十分利害地動人足以使人下淚過東西。這淚就是一、個記號，我們由它認識出在人的機械內一個巨大紛擾之結果。一個人，音樂能夠在他身上引起大的快樂或產生很顯明的結果，我們就說他有‘易感的耳’。一個人，在他身上，辯才、藝術底美、一切觸動他過東西、都引起很強烈的運動，我們便說他有‘易感的靈魂’（註四八）。

精神就是這個物理的感覺性底結果。實在，我們稱爲‘精神’的，就是我們人類底有些存在所具有而用以敏速地把握事物之總體和不同的關係過一種官能。我們稱爲‘天才’的，就是在廣泛的、有用的、難於認識的事物之內，把握這種總體和這些關係過容易性。精神可以拿敏捷地窺破事物過一個尖銳‘視官’相比；天才就是能以一瞥而把握廣大地平線之一切點過‘視官’。正確的精神就是照原樣窺破事物與其關

（註四八） 可見惻隱之心依屬於物理的感覺性，它不是盡人皆同的；如果把惻隱之心作爲我們同類所感受過道德和感情底觀念之淵源，那就錯了。不僅是一切人都決不是易感的，而且有很多的人其感性並不會發達。如像君主、偉人、富翁等等。

係遊‘視官’；錯誤的精神就是只能抓着不正確的關係，這就是從機體之內遊某些壞處而來遊東西。正確的精神就是與在掌握中遊巧妙相似遊一種官能。

想像就是以敏捷配合觀念或影像之捷才，它是成於於這種權力之內的，即能夠容易再生產我們腦筋底改變且把它們關聯起來或把它們與其相適遊事物連綴起來的這種權力之內：這樣一來，想像遂使我們喜歡；於是我們稱許其擬構和它，美化了自然和真理；當它給我們描寫出討厭的幻影時、或當它配合一些並非為聯合之用而構成遊觀念，那末我們便相反地要責難它了。詩就是這樣做出來為使自然更加感動人，當它拿着與之相宜遊一切美去點綴起來用以獻給我們遊事物時，便使我們快樂；它於是形成些理想的、但同等觸動我們遊存在，而我們看在引起我們遊快活之情分上，也就寬容了它對我們所造遊幻想。迷信底醜惡的幻影不令我們喜歡，因為它們只是痛苦的想像之產物，只能在我們心中喚起慘淒的觀念。

想像，在迷誤遊時候，產生狂信、宗教的恐怖、輕率的熱忱、狂癡、大罪。正規的想像則產生對於有用事物遊熱心、對於德行遊情慾、祖國底摯愛、友誼底忠實；一句說完，它給我們一切感覺以能力與生氣；凡是沒有想像遊人，通常都是這

樣一種人，即在他們心中痰汁熄滅了神聖的火，這火在我們就是動力底根源、感情底熱力、使我們一切智慧的性能得有生氣遊東西。對於大的德行與對於大罪惡一樣，都要有熱忱。熱忱把我們底腦或我們底靈魂，放在類於陶醉底景況之內；當從這產出善良來時，兩者都在我們身上引起人們所誇許的迅速運動；當從這產生出混亂時，他們便名之爲瘋子、悖憤、罪惡或兇暴。

不是正確的精神，不能健全地判斷事物；想像只有在機體是準備得來可以精確地完盡其職務時才是正規的。在生命底每一刻，人總構造着經驗；他所感受過每個感覺都是一個事實，在他底腦中存放一個觀念，這觀念被其記憶以多或少的準確性或忠實性給他回憶起來；這些事實互相聯繫起來、這些觀念互相結合起來、而它們底鏈鎖就構成‘經驗’與‘科學’。‘知道’，就是由觀念、由感覺、由一對象能夠產生於我們自己之上或於其它之上、確證地再成就的及遂行的經驗而被保證着的。全部科學只能是建立於真理之上，而真理自身又只能建立於我們感覺底經常的和忠實的關係之上。所以，‘真理’就是我們構造得好的感官，藉助於經驗，在我們認識遊事物與我們歸諸事物遊性質之間遊相適或相合、一句說完，真理就是我們底觀念之妥當的和精確的結合。可是，

沒有經驗，如何能夠保證這個結合底正確性，如果這些經驗不能再做一便、那又如何去證明呢？最後，如果我們底感官是壞的，對於經驗或它們所記存於腦中過事實又如何能夠相信呢？人之所以能夠脩改前者底缺陷，就是由於紛繁的、雜多的、重復的經驗。

每當器官，由其本性看來已是不很健全的、或由其感受過經久的或暫時的改變而變壞了過、官器，把我們置於好好判斷事物之情況以外時，我們總是在錯誤之中的。‘錯誤’就成功於觀念之錯誤的聯想，由於這種聯想，我們遂把事物並不具有過性質歸屬於事物。當我們把並不生存的當作存在底生存去假想時，或當我們把幸福底觀念結合於足以為害於我們過事物時，不管其為害是直接地也好，是由於遠離着為我們所不能預知過原因也好，我們總是在錯誤之中的。

但，如何預知我們尚還不曾感受過結果呢？這仍是求助於經驗。以經驗之助力，我們知道同類的或相似的原因產生同類的與相似的結果；記憶，在使我們憶起那曾經感受過過結果時，就使我們能夠判斷我們所能期待過結果，這結果或是屬於同樣的原因，或是屬於與那曾經作用於我們過原因有着關係過原因。由此可見‘精明’(prudence)、“遠見”(pre-voynce)就是屬於經驗過性能。我已感覺過，火在我底器官

之內引起痛的感覺，這個經驗足以使我預測着在我們器官之某些上面，挨着火就會引起同樣的感覺。我已感受自己方面一個行動引起他人底仇視或輕蔑，這個經驗就使我預知每逢我照樣做去時，我就會被仇視或被輕蔑。

我們所有用以構成這些經驗的、使我們憶起這些經驗的、預測結果並、因之便於避免足以爲害於我們並或給我們提供有用於我們底存在與存在之幸福即我們一切行動之唯一目的並保全這類東西並、性能，無論是肉體的、或是精神的、一句說完總是構成那名叫‘理性’並東西。感覺、我們底本性、我們底本質、都能夠迷惑我們和欺騙我們；而經驗和反省則把我們復置於良好的道路之中，並教訓我甚麼是眞眞能夠導我們於幸福的。由此可見理性就是我們由經驗、判斷和反省所改變了並本性：理性就是溫和的氣質、正確的精神、正規的想像、基於確實的經驗之上而成立並真理底認識、最後屬於精明與遠見並認識、等等底前提；給我們證明並事情是：雖然人家天天向我們重復說人是一個理性的存在，但眞眞具有理性的、或者具有構成理性之氣質和經驗並人，只是人類之極少數的個人。

對於這我們決不要詫異吧：能夠構成眞實經驗並人是不可多得的；一切人，生就帶來能夠被推動並或積累經驗並

器官；可是，或由於他們底機體之惡劣，或由於改正這機體過原因，他們底經驗是錯誤的，他們底觀念是混雜的、結合得不好的，他們底判斷是不正確的，他們底腦筋充滿了壞的體系，這些體系必然地要影響於他們底一切的行爲和繼續地侵害着理性。

我們底感官，如已見的一樣，乃是唯一的方法，我們具有這種方法以辨認我們底意見是否真實、我們底行爲是否有益於我們自己，由這些行爲所得出來過結果是否於我們有好處。可是，要辦到我們底感官對於腦筋作忠實的報告，或齋來真實的觀念，必得它們是健全的，這即是說在宜於把我們底存在維持於特別可以給他提供其保全和經常幸福之秩序內這樣一種狀態之中。必得我們底腦筋自己也是健全的，或者在爲了完盡其職務和實施其官能所必需的狀態之中；必得記憶給它忠實地重繪出其感覺或其先前的觀念，以便於判斷或預測他應該希望的或害怕的、他底意志所在過諸行動底結果。我們外部的或內部的器官，或由於自然的態樣、或由於改變它們過原因、而被惡化，於是我們只能不完全地而且以一種不甚清楚的方式去感覺；我們底觀念就是錯誤的和可疑的：我們判斷不良：我們處於一種幻想或一種沉醉之中，這幻想或沉醉障礙我們去抓着事物之真實的關

係。一句說完，記憶是易消失的，反省一點沒有，想像迷亂了，精神欺騙我們，我們器官底感覺性同時爲一連串的震動所襲，遂與精明、遠見、理性底實施背道而馳。它方面，如果我們底器官底調協，只許它們微弱地並緩慢地運動，當這是在一個氣質冷淡的人裏面，經驗是落後的且往往是無益的。龜與蝶同等地是不能免於消滅的。愚人和醉人是平等地處於達到目的底不可能性之中的。

但是，甚麼是人在其所處範圍之內適目的呢？這就是保全自己並使其生存幸福。因此這是重要的，他對於這要由經驗去認識其真實的方法。這經驗，由他底精明與理性教訓他拿來致用，以確實地和不變地達到他自己新立定適目的。這些方法就是他底官能、他底精神、他底才幹、他底技能、他底本性使能具有適、或多或少給予能動性於其意志適情慾所決定適行動。經驗和理性還給他指示出與他相結合適人們是他所必需的；他們能夠助成其幸福、其快樂、且以其所特有的性能幫助他；經驗告訴他用甚麼方式他便能夠使他們協力於其計畫，決定他們願意並爲他底情分而動作；他看出他們所稱道適行動和不見悅於他們適行動，吸引他們適和推開他們適舉止，他們對於這些行動舉止所加適斷判，由存在和動作底相異的方式而給他產出適、有利或有害的結

果。這些一切的經驗給他以德行和惡行、公正和不公正、慈良和毒辣、端莊和不端莊，真誠和欺詐，等等！一句說完，他根據人家使他感覺過結果底多樣性而學習判斷人們與其行動，分辨在他們身上所引起過必然的感覺。

善與惡、不德與德行、底區分，就是建立於這些結果之必然的多樣性上的；這種區分，如有些思想家所想的，絲毫不是建立在人們之間過契約之上的，更加不是在一超自然過存在之幻想的意志之上的，而是在永恆的和不變的關係之上的。這類關係是存在於結成社會過活着的人類底存在之間的，它們將來亦是要與人和社會共同存在的。所以，‘德行’就是真實地且經常地有益於構成社會過人類之存在過一切；‘不德’，就是有害於他們過一切。最偉大的德行便是給他們提供最大的與最久長的益處這類行爲；最大的‘不德’就是最擾亂他們對於幸福過傾向與爲社會所必需過秩序過東西。‘有德行的人’就是其行動經常傾向於其同類之福利過人，‘不德的人’就是其舉動傾向於有害於其相與生活過人，他底特別的不幸通常都是從此出來的。凡給我們自己提供一個真實的和經久的幸福過一切，都是有理性的；凡擾害我們自己的福利或擾害爲我們幸福所必需過存在底福利過一切都是不合理的。一個有害於他人過人就是一個惡人；一

個自己害自己過人就是一個傻子，既不認識理性、亦不認識其自有的利益、更不認識真理。

我們底‘義務’就是由經驗和理性給我們指示出為最後達我們自己所立定過目的之必需過方法；這些義務就是存在於同等需求他們底存在之幸福和保全過人們當中所有過關係之必然的結果。當說義務‘強迫我們’時，意思就是不採取這些方法，我們就不能在最後達到由我們本性所立定過目的。所以‘道德的強制’乃是這樣的必然性，即使用特別能夠使我們以之而生存過存在得到幸福過，以便決定這些存在去使我們自己幸福過方法底必然性。道德，如宇宙一般，是建築於必然之上的、或是建築於事物之永恆的關係之上的。

‘幸福’乃是一種存在方式，一種我們祝望其經久，或我們願意久存於其中過存在方式。它是以其經久性和強盛性為尺度的。最大的幸福就是最能經久過幸福；暫時的或歷時不多過幸福就叫做快活；快活越發強烈則越發易於消散，因為我們底感官所能容受過只是某種數量底運動；一切超過這數量過快樂，於是自己變成‘痛苦’或者變成一種存在底難堪的方式，一種我們需要其中止過東西；這就是為甚麼快樂與痛苦往往接觸得那樣地切近。不溫和的快樂是要繼之以

憂傷、煩惱、和厭倦的；暫時的幸福改變成爲經久的痛苦。依照這個原則，可見在一生底每一刻都必然追求着幸福過人，當其是有理性的，就應當節制其快樂、拒絕一切能夠轉變成苦惱過東西，並努力對自己提供最耐久過福利。

幸福對於人類底一切存在不能是同樣的；同樣的快樂不能同等地感動各式各樣被形成了過和被改變了過人、無疑地這就是爲甚麼大多數的道德家，在成就幸福於其內過對象之上，亦如在得到這些對象之方法上，所以是那樣少有一致的。不過，一般而論，幸福似乎就是經久的或暫時的、爲我們所服從過一種景況，因爲我們覺得它是適應於我們底存在的；這種景況是人和自然曾把人位置於其中過環境之間所存在着適合致產生出來的；或者，如願意的話，幸福亦可以說是人與作用於他過原因過配置。

人們所構成過幸福底觀念，不僅是依存於其氣質或其特殊的適應，而且依存於其已經濡染了的習慣。習慣'在人裏面乃是存在、思維和動作底方式，爲我們不拘是外部的或內部的器官所習染就的，這種習慣之成就是由於同樣運動之屢爲，由此產生能夠迅速地和輕易地成就這類運動過能力。

如果我們留心攷察事物，就會看出幾乎我們底一切行

爲、我們底行動底體系、我們底事業、我們底聯繫、我們底研究和我們底遊戲、我們底方式和我們底實用，我們底衣、我們底食、都是習慣底結果。我們還同樣地把我們精神的性能底、思維底、判斷底、心靈底、理性底、興趣底，容易的實習等等，都歸諸習慣。大多數的我們底傾向、我們底意見、我們底偏見；由福利而爲我們自己造成過觀念；一句說完、一切努力使我們陷落過或抑制我們於其中過錯誤，我們都該把它們歸諸習慣（註四九）。

我們是這樣地被習慣所改變，往往至於把習慣拿來與我們底本性相混同；如我們不久就可看見的，這些我們叫做‘天賦的’意見或觀念就是從這裏來的，因爲人們不願追遡到曾經把它們與我們底腦筋同體化了過根源。不管怎樣，對於我們習慣了過一切東西，我們總是很頑強地堅持着；我們底精神感受一種強暴或不舒適的驅除，每當人家要使它改變觀念底道路過時候；一個命定底偏向往往不顧理性而把它導入於這個境地。

（註四九） 經驗給我們證明第一次犯弄常常比第二次費力些，第二次又比第三次要費力些，如此類推。一個最初的運動就是一個習慣底開始；努力攻打那些迷着我們去做犯罪行爲的障礙，我們就能最容易地達到克服它們。所以，對於習慣往往應該是不客氣的。

我們能夠解釋習慣底物理的現象亦為精神的現象這乃是由於純粹的機構之故；我們底靈魂，不管它那被僭稱遊心靈是怎樣，其改變全與肉體一樣。習慣使得發音器官學習以某種運動底方法敏捷地解說存儲在腦筋內遊觀念，這類運動是我們底舌自幼時以來便獲得易於實施遊能力的。我們底舌，一旦習慣於或熟練於以某種方式而運動之後，要以另一方式去運動那是很費力的了；聲帶對於相異於我們已經熟習遊語言所需要之曲折遊採取是感覺困難的。關於我們底觀念與這是一樣的；我們底腦筋，我們底內部器官、我們底靈魂、很早就習於以某一方式而被變動、習於以某些觀念結連於事物、習於作成以真實的或虛偽的意見而連結着遊體系、如果對於現時的運動要給以一種新的衝動或路線時，它便感受一種苦痛的感覺。要使我們變更意見幾乎與變更語言是同樣困難的(註五〇)。

無疑地、這就是由理性、經驗、良知給他們枉然地證明其無益或且是危險遊這些習慣，成見、教育、在如此其多遊

(註五〇) 霍布士(Hobbes)說：“繼續地接受更大的稟性，或產生同樣運動遊更多的輕便，這就是以同一方式而運動着遊一切附身的存在底本性”。在精神內亦如在物質內，構成習慣遊東西就在於此。(V. Hobbes, *Essais sur la nature humaine*)。

人所表現出來幾乎是不能克服的聯繫之原因。習慣反抗最明瞭的證明；它們一點也不能反對那下了根的情慾和惡劣風俗、尤其是當人家利用公共利益、社會福利、這些觀念與之相連的時候。這樣就是通常指示出人們對於他們底宗教、對於他們底舊習和不合理性風俗、對於他們那樣少公正性法律、對於他們底謬妄、對於這些最爲他們常感痛苦的東西、對於有時承認其不合理而不願加以改造的偏見，通常所表示的頑固之泉源。這就是爲甚麼民族把最有用新東西看成危險物，如果醫治他們習於當作安息所必需而治療反是危險病患，他們便以爲是遭了損失（註五一）。

教育只是使人們浸潤於幸福藝術，這即是說當他們底器官很柔和的時候，由他們生活所在社會探取得來習慣、意見與存在方式。我們幼年底最初期，就是使用以造成經驗的；凡是負着養育我們之責的人，就教訓我們應用經驗或發達我們所有理性；他們給予我們最初衝動通常地就決定了我們底命運、我們底情慾、我們以之給自己造成幸福觀念、爲提供幸福而爲我們所使用的方法、我們底惡

（註五一） *Assiduitate quotidiana et consuetudine oculorum assuescunt animi, neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum quas vident* (Cicero, *de Natur. Deorum*, lib. II, cap. 2.)

與德行。孩子在教師底眼目下獲得些觀念，學習結合它們，以某一方式去思維、去好或歹地判斷。給他指示各種東西，使其習於愛或惡、願欲或躲避、尊重或輕視。意見就是這樣由父、母、乳娘、教師、傳於兒童的：精神就是這樣漸漸地充填着各個依以規定其行為之真理或謬誤，這行為隨着人家已指導其情慾和精神底能力趨向於是適目的、即是說人家顯示他底利益或他底真實幸福之所在適目的，使他成爲幸或不幸的，有德行或惡行的，對於他人是可尊敬或可惡恨的、滿意或不滿意於其命運的。因此，他就愛好和追求那已經叫他去愛去追求之東西；他具有一些興趣、傾向、憬憧、這些是在其一生底全過程中，由自然已經賦予他適與人家已經使他實習過適能動性之故而爲他所汲汲於要求滿足的。

‘政治’就是規制人們底情慾與指導它們傾向社會福利之技術；但，政治最常見的只是他們相互的破壞，並爲應該造成他們底幸福之團結底破壞，而武裝社會成員底情慾之技術。政治若果不是因爲它之建立毫未基於自然、經驗、一般的利益，而是基於情慾、基於統治社會之人們之私見和特別利益，它並不見得通常都是如此地惡劣。

政治，要求其有益，必得把它底原則建立於自然上面，這即是說要適合於社會底本質和目的，這社會不過是由很

多家庭和個人集合起來爲更容易提供他們底交互需要、他們所願欲適好處、互助、尤其是自然與工藝所能供給適福利之安全享有適能力、因而形成了適一個全體；由此可知，分定是爲維持社會適政治，必得進入於這些見地之內，給社會容易得着方法，避開能夠橫梗着它們適一切障礙。

人們，在互相接近而營社會生活時，曾經或是具體地或是隱約地成就一種約章，按照這約章，他們是自己規定互相服務而不互相侵害。但，當每個人底天性把這約章拿去隨時追求其福利於其一時的情慾底或偏私底滿足而毫不尊重其同類時，就得有一種權力引領他回到自己的義務、強迫他完成其義務、使他記起那情慾每每能夠使他忘掉適條約。這種權力，就是法律：它是爲了以共同努力於團結底目的適方式而固定其成員底舉止或其行爲因以聯合成功適社會諸意志之總和。

但當社會，尤其是人類衆多適時候，要想集合起來而沒有騷嚷地認識其注意是十分困難適時候，它便不得不挑選其能夠信託適公民；它把這些公民做成它底意志之通譯；它使他們成爲實行通譯所必需適權力之受託者。這樣就是‘政府’底起源，這政府，爲要是合法的，只能夠被建立於社會之自由同意之上，沒有這同意，它就無非是一種暴力、一種僭

奪、一種強劫。凡負有統治之勞務遊人就稱爲‘君主’、‘首長’、‘立法家’！這些君主，隨社會曾願給予政府遊形式而名叫專制君主、司法官、代議士、等等。政府只能由社會借得權力並只是爲社會底福利而被建立起來的，這是顯然的，當社會底利益需要時，它可以收回這種權力，可以變更其政府底形式，可以擴充或限制付託於其首長遊權力，在這些首長之上，它由自然底、部分服屬於全體遊、法律而常常保持一個無上權威。

所以，君主就是社會底關員、通譯、是社會權力或大或小的一部分之受託者，並不是它底絕對的主人，亦不是國家底所有者。這些君主，以一種或是成文的、或是不成文遊約章從事於監視社會底維持和盡心於社會底福利；這個社會之所以答應服從的，只是在這些條件之下。地球上決沒有任何社會能夠而且願把侵害自己遊權力不可收回地付託於其首長：這樣一種讓與是會被自然取消的，自然願意各個社會，亦如人類底各個個人，努力於自己的保存而不同意於其經常的不幸。

法律要是正確的，必得以社會一般的福利作爲不變的目的，即是說對於公民之最大多數保障其因是而結合遊益處。這些益處就是：自由、財產、安全。‘自由’就是爲自己特有

適幸福起見而能做凡是無害於其社員適一切能力”各個個人，在自相團結時，曾已放棄能夠損害他人之自由適自然的自由這種部分之實施。有害於社會適自由之實施名叫‘放肆’。‘財產’就是勞働和技藝已經提供於社會之每一成員適好處底享用這樣的能力。‘安全’就是各個成員，只要是忠實尊重其對於社會適諾言，就得在法律底保護之下享有其身體與財物這種確實性。

正義對於社會一切成員保障歸諸他們適利益或權利底所有權。由此可見沒有正義，則社會便會陷於不能提供任何幸福適狀況之內。正義亦叫做‘公道’，因為藉助於為命令一切而制作適法律，它平等化了社會底一切成員，即是說阻止他們利用自然或技藝在他們底力量之間能夠留下適不平等而一部分人占取對於另一部分人適優勢。

‘權利’就是社會底公正的法律對於成員為其自有福利而允許去做適一切。這些權利顯然地是被社會不變的目的所限制的；社會，在它底方面，因為給成員提供利益之故，有在其一切成員之上適權利，而其一切成員則有權向社會或社會底管理大臣要求這些權利，即他們因之而營社會生活且放棄其自然的自由之一部分底權利。一個社會，其首長與法律對其成員不能提供任何好處時，顯然地就會喪失其在

他們之上遊權利；有害社會遊首長便喪失指揮社會遊權利。沒有無利益遊祖國；無公道遊社會所包羅的只有仇敵；被壓迫遊社會所包羅的只有壓迫者和奴隸；奴隸不能成爲公民；使祖國成爲可愛的，就是自由、財產、安全、而造成公民的，就是祖國底愛（註五二）。

國家，缺乏認識或應用這些真理時，就變成不幸的，且其所包含的只是奴隸底惡劣的堆積，這些奴隸是彼此互相分裂而且是與不能給他們提供絲毫利益遊社會脫離了的。由於這些國家疎忽底、或它們曾託以制定與施行法律遊權力之人底狡詐和強暴底結果，君主遂自己成爲社會之絕對的主人。這些人不認識他們底權力之由來，冒稱那是得之於上天的、其行動只是對於上天負責，無絲毫義務於社會；一句說完，成了凡間遊神，如天上遊神一樣而自主地統治着凡間。這樣一來，政治於是自行腐化且只是一種強盜行爲。人民被輕賤，不敢反抗其首長底意志；法律只是他們底偏私底表詞；公衆的利益被他們私人利益所犧牲；社會底力掉頭過來反對社會之本身；其成員離開社會而與社會底壓迫者相結連，這些壓迫者，爲誘惑他們，允許他們去害傷社會而

（註五二） 一個古詩人說過：Servorum nulla est unquam civitas。

利用其不幸。這樣，自由、正義、安全、德行、遂由人民中消滅下去了；政治不過是一種技術、即使用人民底力和財去征服他們自己，並用利益去分裂他們以達到目的的技术；最後，一種愚蠢而機械的習慣又使他們寶貴着他們底鎖鍊。

一切毫無所懼的人，馬上就要變成惡人；以為無求於人的人，便自信能夠無所顧忌地逞其心之所向。畏懼因此就是社會能夠反對其首長底情慾之唯一的障礙物。非此，則這些首長便會自行腐化而且即刻就要使用社會放在他們掌握中的人方法使自己成為他們底不公平之從犯。要預防這些妄用，必得社會限制其付與首長的人權力，並保留足夠用以防止首長為害於它的人一部分；必得社會精細地分配力量，這些力量聯合起來，會不衰弱地控制着它。此外，最單純的反省會使它覺得治理底重載由獨獨一人擔負起來是太大了，這個人，由於義務之廣大而雜繁，使其常常疎忽，而權力底廣大又使其常常成為惡毒的人。最後，一切時代底經驗將使人民信服人是常常傾於權力之妄用的；是君主應該服從法律，不是法律應該服從君主。

政府必然地而且同等地影響於人民底物質與精神上。猶如它底細心之產生勞働、活動、豐饒、康健、一樣，而它底疎忽與不公正就會產生懶惰、怯懦、貧乏、時疫、惡與罪。

使才能、技藝、德行或者發揚或者窒息，都是以政府為轉移。實在，作為偉大、財富、責罰，之分配者適政府，一句說完，人自幼齡以來便學着安放幸福於其中適事物之主人適政府，獲得在他們底行為之上適必然的影響；它煽起他們底情慾，它從使他們高興適方面把他們移轉過來，它改變而且決定他們底‘風俗’。這些風俗，在整個民族之內亦猶在個人之內，只是意志和行動底一般的舉動或系列，必然地是由他們底教育、政體、法律、宗教見解、有理的或無理的制度發生出來的。一句說完，風俗就是民族底習慣；這些風俗，只要能為社會產生鞏固的與變化的幸福，便是良好的；儘管有法律底、習尚底、宗教底、公共的模範底見解底權威，這些風俗，如其對於自己只有很少諳教於經驗和良知適習慣和偏見之贊成時，在理性底眼光下便是能夠遭厭棄的。沒有討厭的行動，在某些國內，不曾得到過鼓掌喝采的。殺老、童祭、偷盜、賄賂、殘暴、刻薄、污濁、都會是合法的行動，甚且在地球上有些民族之內還是可誇可敬的東西。宗教尤其是曾經把最可厭的與最無理的習尚神聖化了。

作為自然使人對於表現於已有益或有害適東西所能有適迎受和拒絕底運動這類情慾，是能夠被法律抑制和被政府所指導的，這法律和政府持有特別使它們動作適磁鐵。一

切情慾，常常限於愛或惡、追求或逃避、願欲或恐懼。爲人之保存所必需適這些情慾就是他底機體之結果，隨其氣質而表現或多或少的能力；教育或習慣使它們發達和使它們改變，政府轉移它們趨向於這種對象，即政府自以爲使服屬於它適臣民願欲則爲有利適這種對象。給予情慾適各種名稱關係於引起這些情慾適對象，例如快樂、偉大、富豪、這些就是產生肉慾、野心、虛榮、慳吝適對象。如果我們細心地攷驗在人民當中居指導地位適情慾之淵源，我們便會通常在其政府裏面把它找着。使他們時而成爲戰士、時而成爲異端，時而貪圖光榮，時而貪圖金錢，時而有理時而無理，這都是由於他們底首長之衝動。如果君主爲要使其國家開明而且幸福起見，使用他底用費與其愚弄他們欺騙他們和愁苦他們適心勁之十分之一，則其臣民就會馬上與他們之盲昧貧苦一樣程度地聰明和富足起來。

所以，我希望拋棄那摧毀人心之內適情慾這種計策，指導這些情慾趨向於有益於他們自己和社會適對象。我希望教育、政府和法律、使他們習於範圍情慾於經驗和理性所固定適界限之內。我希望野心家，當有益地服務於其祖國時，他有着榮譽、官銜、顯耀和權力；我希望把財富給予願欲它們適人，當他成爲公民所必需適時候；我希望以誇獎舞鼓那

好名過人；一句說完，如果能從情慾產生對於社會過真實的而且經久的利益時，我希望人類情慾能有自由的通行。我希望教育和政治所煽起的和助長的，只是有益於人類且為其保存所必需過情慾。人們底情慾，除非一切都打夥把它們朝壞處引，並不見得就是那樣危險的東西。

自然所造過人既無好的也無壞的（註五三）；它把人造成多少能動的、動力的、有能力過機械；它給他們以肉體、器官、體質、他們多少急切的情慾與他們底願望就是這些東西之必然的結果；這些情慾常常都以幸福為對象；因之，它們是合法的和自然的，除了根據它們在人類存在之上過影響而外，不能叫做好的或壞的。自然給我們特別用以支持我們過、且為把我們由一地方運到另一地方過所必需過腿；養活我們過人們之勤勞，使它們壯健、使我們習於使用它們或由它們做成或好或壞的效用。我由自然接受來過手臂既不是好的也不是壞的：它是生活底很多行動所必需的；但這個手臂底應用，如果我為給我提供金錢起見而習染於用手臂去偷盜或暗殺，那就變成一個犯罪的東西了。所謂金錢就是自幼齡以來我們就已學到需求過東西、我所處過社會也使我

（註五三） *Erras si existimes vitia nobis acum nasci; supervenerunt, ingesta sunt.* (Voyez Seneg., epist. 91, 95, 124.)

需要它，但我底技藝就能使我無害於同類而取得它的。

人心就是一個土台，依其本性，這土台由於所播過種子與給予於它過耕作之故是同等地宜於產生荆棘或有益的穀物、毒物或可愛的果實。在我們幼齡時代，人家給我們指示我們應該尊重或輕視過、追求或避免過、愛或恨過、東西。使我們好或壞、賢明或無理、勤勉或游蕩、結果或輕浮和無用的，這就是我們底雙親和我們底師長。他們底模範和他們底言辭，教訓我們甚麼是我們應當願欲或畏懼的，整整一生，都在改變着我們；隨着那常常決定我們情慾之力量過我們底氣質之能力努力去得着它們，我們便願欲它們。那啓發我們以真實的或錯誤的見解或觀念、而給我們以最初的衝動即我們以有益或有害於自己 and 他人過方法而依之以動作過衝動的，就是教育。在降生時，我們只帶來保全我們過和使我們底生存幸福過需要；教育、模範、言語、世俗底應用，就給我們齎送對於這個過真實的或想像的方法；習慣供給我們以使用這些方法過敏捷性，並把我們緊緊地連結於我們斷為最能使我們占有已知願欲了過東西之上。當我們底教育、人家給我們過榜樣、人家供給我們過方法，被理性證明一切都打夥使我們幸福；習慣在我們身上強健了這些體質，我們成為社會底有益的成員，一切都給我們證明我們底

經久的福利是必然地結連於這個社會的。如果反之，我們底教育、我們底制度、人家給我們遊榜樣、自幼齡以來便使我們感覺遊見解、給我們指示德行好像是無益的或矛盾的，而不德反像有益的並便利於我們自身的幸福：於是我們就會變成惡人，我們就會相信爲害社會乃是有利的；我們就會隨附着一般的潮流，我們就會放棄那時於我們再也不過是一個空洞的偶像遊德行，我們就會決不努力去遵守或頂敬這德行，如果這德行要求把那人家曾經常使我們看作最寶貴和最值得期望的東西犧牲了去遊時候。

要使人有德行，必需他有利於那樣，或他找得實踐德行遊好處。對於這，應得教育給他以有理性的觀念；輿論和榜樣，給他把德行當作最值得尊敬遊東西指示出來；政府要忠實地褒獎德行；名譽常常與德行相伴；惡或罪經常地遭輕蔑和懲罰。德行，在我當中，是否在這樣情形以內呢？教育，把那對於幸福很真實的觀念、對於德行很正確的意思、對於我與之同營生活遊人真實地便利的條件給了我們嗎？我們眼前所有的榜樣，它們是否十分宜於使我們尊重禮讓、公道、良心、正誼、風俗底無瑕、夫婦的忠實、完盡我們底天職遊周詳呢？那唯一的、冒稱規定我們底風俗之宗教，它是否使我們團結、和平、博愛呢？社會底公正人，他們是很忠實於獎

賞那些善於爲祖國服務的而懲罰那些劫掠它、分裂它、毀壞它的人嗎？裁判、在一切公民之間它是否以一準確的手握着它底天秤呢？法律，它們豈不是便利於強有力的而反對弱者，便利於富豪而反對貧困，便利於幸運者而反對不幸者嗎？最後，我們豈不看見往往由成功而昭雪了過或加冕了過罪人，傲驕地得了對於他所不屑過功蹟與他所凌辱過德行底勝利嗎？那末，在這樣構成的社會之內，能夠傾聽德行的，只有和平的被動的公民底少數人而已。這些人認識德行底價值而暗暗地享受着它；它只是爲其他的人所不喜過一件東西，這些人在它上面所看見過只是其幸福底仇敵，或其劣行底監察者。

如果人依其本性，不能不願欲其福利，那末，他便不得不愛那福利底方法；如果一個人要是成爲有德者，就不能免掉致自己於不幸，那末，要求他成爲有德之人那就會是無益的且或者是不正當的。只要惡能使其幸福，他就應當愛惡德；只要無益或犯罪是被尊敬和獎賞的，他又找着甚麼利益去用心於同類底幸福或抑制其情慾底狂恣呢？最後，只要他底精神是充滿了錯誤的觀念與危險的思想，他底行爲就得成爲迷惑與惡劣行動之長久的結果。

有人向我們說野蠻人爲要把孩子底頭弄扁，就用兩塊

板子把它夾起來，這樣不許它長成自然的與命定的形態。一切教育差不多與這一樣；它們通常是打夥去反對自然，去阻礙、轉移、削弱自然所給與我們適衝動，拿其它的作爲我們不幸之泉源適衝動去代替。在地球上差不多一切國家之內，人民都是被剝脫了真理的，是飽壯着謊言或神奇的幻影；人家把他們當作這樣的孩子待成，即孩子底四肢，由乳母底漫不留心而被帶子縛住，這帶子遂奪去其四肢底自由運用而反對他們底發育、活動、以及他們底健康。

人們底宗教見解、其所有適目的不過給他們指示幻想裏適最高幸福，爲這些幻想而煽起他們底情慾；既然人家給我他們所顯示適幽靈毫不能被一切觀鑒者以同樣的眼睛去看見，他們就永久地聚訟於其命題、他們自相仇視、他們自相虐待，而在爲了維持其見解而犯着罪惡適時候，還以爲做得很妥當。宗教就是這樣自人們底幼齡以來，如果他們有熱烈的想像，便以虛榮、迷信和殘暴、去麻醉他們；如果反之，他們是冷淡的和懶散的，宗教就把他們造成無益於社會適人；如果他們有活動力，宗教就把他們造成癡狂者，其對於他們自身之殘酷與對於他人之不便是一樣的。

輿論，每一刻都給予我們以名譽和幸福底錯誤觀念；它把我們底尊崇不僅僅連結於無關重要的利益，而且連結於

有害的行動，這行動是榜樣所特許過、偏見所神聖化了過、習慣阻止我們以它們值得有過驚嚇與鄙視去觀察過、行動。實在，習慣之馴養精神是無用的最愚妄的觀念、最無理性的習尚、最可責斥的行動、最與他們自身和我們生存於其中過社會相矛盾過偏見。我們覺着別生的、奇怪的、可鄙的、可笑的、只有我們不曾習慣過見解和事物。在有些國家，其最可稱讚的行動表現得是很可責斥很可笑的、黑暗的行動反而最是高貴的有理的(註五四)。

政權通常自信是利於維持已接受過思想的；它斷定為保障其權力所需要過偏見和謬誤，是用強權維持着的，強權是決不要理性的。自己充滿了幸福底、權威底、偉大和光榮底謬誤觀念的諸君主，被諂媚的、利於永遠不使其主人覺悟過、幸臣所包圍；這些自卑自賤過人們，只是為污辱德行才認識德行，他們逐漸地敗壞人民，這人民覺得不能不順從偉大人物底惡德而且在其不正行爲之內去效法他們却成了一

(註五四) 在是些民族之內，與殺老人，而且兒女殺父母。腓尼基人(Phéniciens)與迦太基人(Carthaginois)殺其兒童以祭神；歐洲人稱讚決鬥，且把拒絕以決鬥去殺另一個人的看做是一不名譽過人。西班牙人與葡萄牙人把焚燒一個異教徒當作十分高尚的事。基督徒以為為思想而屠殺是很合法的。在有些國家，婦女營賤業並不是不榮譽的，等等，等等，等等，等等。

件功績。宮廷就是使人民墮落之真實的核心。

這就是道德的不幸之泉源。一切就是這樣打夥去使人們成爲惡劣的、去拿致命的衝動加諸他們底靈魂、從此結果生出社會內普遍普遍的混亂。這社會，遂由於幾乎構成它遊成員底全體之不幸而變成不幸的社會。最強的動力，自相同意給我們啓發 對我們是易於消失的或漠不相關的對象之情慾。這類情慾，由於爲要給我們提供那些對象而不能不使用遊方法，遂成爲危及同類遊東西。凡負有引導我們遊人，他們底偏見底欺罔者或騙子，禁止我們去傾聽理性；他們把真理當作危險的東西，而把謬誤當作在這個世界和在其它世界爲我們幸福所必需遊東西指示給我們。最後、習慣又把我們強固地連結於我們底無理的見解之上、於我們危險的傾向之上、於我們爲無益的或危險的對象之盲目的情慾之上。這就是人們底最大多數之所以必然地處於被決定遊不幸裏面。這就是與我們本性相結附而爲我們底存在所必需遊情慾，怎麼變成我們底毀滅與社會底毀滅之工具。這就是社會怎麼變成戰爭底狀態，其使互相接近遊只是些仇人、嫉妬者、常相爭持遊對頭。在我們當中如果還有些有德遊人，應當是在少數這樣的人中間找尋着他們，即在那些生就帶着冷淡的氣質和不很強烈的情慾，決不願欲，或微微地願欲那

爲其社員所繼續陶醉遊東西這樣的人。

我們各式各樣受過育成遊本性，是同樣爲我們肉體的及智慧的官能、爲我們物理的和精神的性質所決定的。一個多血質的和強壯的人，必得有強烈的情慾；一個痰質的和憂抑的人，就會有奇癖的和陰暗的情慾；具有快活的想像的人就會有快爽的情慾；一個富於冷淡性遊人就會有溫和而不很急切的情慾，我們所稱爲有德遊人底情況似乎是依屬於氣質底平衡；他們底體質以一種配合產生這種平衡。這配合就是原素或原質在其中以充分的準確均平着，不使任何情慾比在機械之內遊它一情慾受着更多的侵擾。習慣，如已見的，乃是經過改變遊、入底本性；本性供給原料；教育、國家的和家庭的風俗、模範、等等，就給它以形式；並且以自然賦與它遊體質，遂造成這些人來，他們或是有理的或無理的，是迷性的人或英雄底人、是公共福利之熱心家底或蠢漢、是眷戀德行遊賢人或沉溺於惡行遊放肆者。有德遊人之一切變化都依存於各種觀念。這觀念是由感官底媒介而各式各樣地安排和配合於各種腦筋之內的。體質是物理的實體底產物；習慣是物理的改變之結果；好的或壞的、真實的或虛偽的、安排於人類精神裏遊見解，則永只是這精神以其感官已經接收遊物理的衝動之結果。

第 十 章

靈魂並不從自身提取其觀念・沒有天賦觀念・

以上一切儘夠證明我們所謂‘靈魂’適內在器官純粹是物質的。由於靈魂用以獲得其觀念適方式、即根據物質的對象相繼地在那本身也是物質的我們底器官之上所成就適印象這樣的方式，已能使人心服這個真理；我們曾經看見名為‘智慧的’一切能力應歸屬於感覺能力；最後，我們依據很單純的機械作用所必需適法則說明人所稱為‘精神的’存在之

相異的性質；剩下來的就是尚要回答堅持把靈魂弄成與肉體有別過一種實體或一全然有異於肉體所有過本質之本質這般的人：他們在自己所高調過東西上面建立着這個主張、謂內在器官具有自其特有過資源抽取觀念之權力；依照這個奧妙意思，他們想要人甚至生下地來就帶着他們所謂‘天賦觀念’（註五三）。他們因此相信靈魂以一特別的特權，在一切相聯過自然裏面，享有由自己而運動過能力、自己去創造觀念、去思維某些東西而不為任何外在因子所決定，這外在因子，即在運動其器官時，便給他們提供其思維過對象之映象過因子。由於這些高調底結果，要加以駁斥，只消暴露這樣的事就夠了，即有些很能幹過、但具有宗教偏見過推論家，竟至於說沒有作用其感官過模型或樣本，靈魂也能自己

【註五五】有些古代哲學家自己想像靈魂本來便包含多數思想或學理之原則；這在斯多噶派（Stoiciens）稱之為預駁法（prolepse），希臘數學家稱之為 *Koivās Epyolus* 斯加里日（Scaliger）稱之為 *Zopyra semina oeternitatis*。猶太人有一相似的原理，是從加爾丁人（Chaldens）借用來的；他們底教訓說：每個靈魂，在與那應該形成一個孩子於一婦女之子宮內的種子相結合之先，是被付託於一天使的，這天使藉助於一盞只要一出世便自熄滅並燈使他觀看天、地、地獄。（參看哥爾曼（Gaulmin），*de vita et morte mosis*）。

描畫出整個的宇宙和宇宙所包羅過一切存在。笛卡兒與其學徒們曾確證在靈魂底感覺或觀念內，肉體絕對沒有加入甚麼，並且即使在我們外面沒有一點物質的或肉體的東西存在，而靈魂仍舊一樣會感覺、會看、會聽、會嘗、會觸的。

一個柏克萊(Berkeley)，努力證明：在這個世界之內，一切都只是空想的幻景；整個宇宙只存在於我們自身之內和我們底想像之內，他藉助於難解的花言巧語，使一切事物之存在對於擁護靈魂之虛靈性過一切人，都成為難題的東西，(註五六)我們又如何說法？

(註五六) 請參看‘Les Entretiens de Hylas et de Philonous’。

然而不能否認說克洛勒(Cloyne)主教底荒唐觀念，亦如瑪列布蘭什神父底體系(他把一切看成神，或擁護‘天賦觀念’)不是很好地與靈魂之虛靈性這個荒唐思想連結着的。神學家，想像出一個完全與人底肉體異質迥異體，把一切思維都歸功於這個異體，肉體遂變為無用之長物：無怪乎要把一切看成自己的；要把一切看成神；神成為靈魂和肉體底中介、共通樞紐；整個宇宙，我們自己的肉體亦非例外，只是一個變化的和必然的夢，獨自一人底夢；每個人都對全體、對存在的和必然的唯一存在、對上帝本身負責。最後，無怪乎體系(柏克萊底體系)之最荒唐者是最難克服的。Abyssus abyssum invocat。但是：假如人把一切看成在自己心中的、或把一切看成上帝，假如上帝就是靈魂和肉體底共通樞紐，那末充填人類

要能確證這樣怪誕的見解，人家給我們講觀念就是思維底唯一對象。然在終極的分析上，這些觀念之能夠達到我們，乃由作用於我們感官而改變了我們底腦筋適外在的因子，或者由於被包含於我們底機械之內部適物質的存在，這些存在使我們身體底某些部分感受我們藉以知覺我們適感覺，並給我們提供被我們或好或壞地歸諸推動我們適原因之觀念。每個觀念都是一個結果；但不管追溯其原因是如何困難，我們豈能假想它是毫不屬於一個原因的嗎？假如我們所有適觀念只是屬於物質的實體，那末我們又如何能夠設想說我們底觀念底原因能夠是非物質的呢？妄稱人沒有外物和感官底援助而能有萬有底觀念，這就無異說生而盲目適人、對於一個描寫着他從來不曾聽見說過適事實，也能有其真切的觀念。

深刻的而且還是很明見的人們，當他們願意論及靈魂與靈魂底活動時，陷落於其中適錯誤之泉淵是容易看出來

精神適如此其多的不真實的觀念如此其多的錯誤、是從那裏來的呢？照神學家看來那樣不為上帝所喜的這種觀念又是從那裏來的呢？豈不能問瑪列布蘭什神父，那斯賓諾莎之能夠看出他底體系是否也在上帝身上呢？

的。他們爲其偏見所迫或爲一嚴肅的神學見解之克服底恐懼所迫，而黨同於這種原則說這靈魂是一‘純粹精神’，一非物質的實體，屬於大異於肉體迥或我們所見迥一切迥本質：這樣一來，他們就決不能體會物質的東西、粗糙的和肉體的器官爲何能夠作用於一種與它們毫無相類之處並給它們以觀念而改變這實體。他們在解釋這種現象之不可能裏面却又眼見靈魂有些觀念，於是因而結論說這個靈魂是由自身抽取觀念，而不是由於這些存在：卽照他們底假設說來，其在靈魂之上的動作是他們所不能體會迥存在：他們遂自己想像說這靈魂底一切改變都歸結於其自有迥能力，且自其形成之時已由自然底創造者給它印上了。自然底創造者與靈魂一樣是非物質的，並通常是不依屬於爲我們所認識迥或藉感官底粗糙的路逕而作用於我們迥諸存在。

雖然如此，有些現象，皮相地觀察起來，似乎是支持着這類哲學家底見解，而且宣稱在人類靈魂之內不需任何外在的助力而產生在自己心中迥觀念；這些‘夢想’，我們底內部器官除去了顯然地使其運動迥東西，並不許有觀念於其中，不許被置於動作之上，不許以十分顯然的且有影響於肉體迥方式而被改變。可是，只要稍加思索，便可找得這個困難底解決；我們看見，雖就在睡眠中，我們底腦筋仍爲一

羣觀念、即醒覺給它們已經準備了適觀念、所裝點；這些觀念是由外在的和有形的事物、曾改正過它適事物，給它攜來的；我們會找着這些改變在它上面之再現不是由於自己方面底自發的或自願的某些運動，而是由於在機械裏通過且決定或引起腦筋內所成就適東西這樣適無意識的運動；這些改變是以與先前已經感受過適改變有或多或少的相合或適應而再現的。有些時候在夢中，我們有記憶，我們於是重行忠實地劃出曾經觸動過我們適東西；在另外的時候，這些改變再現起來是沒有秩序的、沒有聯繫的、或與真實事物先前在我們內部器官所引起適改變是有些不同的。如果在一夢中，我相信看見一位朋友，我底腦筋再現了這位朋友在它上面所引起適改變或觀念，其秩序正與當我底眼睛看見他適時候它們被排列着適秩序是一樣的，那末這就只是一個記憶底結果。如果，在一夢中，我看見一個在自然內決不有其標本適怪物，我們底腦筋之被改變就與它以特殊的且分裂的觀念而被改變是用着一樣的方式。這些觀念於是僅形成一理想的全體，滑稽地與存儲於其心中適散亂的觀念相接近或相聯合；於是我在夢中便有了想像。

可惱的、奇怪的、零零碎碎的夢，通常總是在我們底機械之內適某些紛亂底結果，這就如像不良的消化、過熱的

血、有害的發酵、等等；這些物質的原因在我們肉體之內引起混亂的運動，這運動遂使腦筋不能以與醒時相同的方式而被改變；由於這些不很規則的運動，腦筋自己受了侵擾，其表示觀念遂只能是模糊地且沒有聯繫。當做夢時，我相信看見一個Sphinx，或者我曾經看見醒時的樣子，或者我底腦筋之運動底不規則就是這個原因使它配成一些觀念或一些部分由是得出一個沒有模式的全體，或者其部分並不是為要聯結而作成的。我底腦筋就是這樣配合它已有其觀念的婦女底頭部連帶着它同樣有其觀念的一匹母獅底身子。關於這，我底頭腦以這同樣的方式而活動、即由於器官之內過某些壞處，當我底失常過想像在我醒覺時，給我所描寫的東西，這種同樣方式而活動。我們每每做夢而並未睡着：我們底夢想從不產生如此奇異的東西，簡直與曾經作用於我們感官的、或曾經齎來觀念於我們腦筋的東西沒有某些類似東西。醒覺了過神學家無事時製作一些用以恐嚇人們的幽靈；他們所做的只是相似於其在我們種類之中所見到過最可怕的存在之散亂的形象；他們，為要誇張我們所體識過暴君之權威和權利，遂造就使我們在他們之前發抖過諸神。

這就可見夢想，遠不能證明我們底靈魂是以其自有過能力而活動、或由其自有過資源而抽取觀念，却反之而證明

了在睡眠中，靈魂完全是被動的，而且它之再現其改變只有依據無意識的混亂。這混亂是由物理的原因產生於其肉體之內而且一切都給我們指示其與靈魂遊同一性和一體性。表現已經給予那般擁護靈魂由自身抽取其觀念遊人以變換的，即是他們把這些觀念看做真實的存在，但其實只是由外來事物給我們產生於我們底腦筋之內遊改變；這就是這些應當追遡的作為真實模式或規範遊對象；這就是他們底謬誤底淵泉。

在做夢遊人裏面，靈魂正與在醉人裏面一樣不是自己在活動，這即是說是被某些含酒精的液體所改變；或者在昏迷的疾病之中，這即是說是被物理的、擾亂其機械於作用之內遊原因所改變；或者，最後，在神經失序遊情況之中；夢，亦與這些相異的情態一樣，其所宣示的只是在人類的機械之內遊一個物理的混亂：由於這個混亂，腦筋便毫不能以正規的和確當的方式而活動：這個混亂當歸屬於物理的原因，比方食物底、脾氣底、配合底、不大合於人底健康狀態之發酵底原因。只要肉體以一非常方式而活動時，則腦筋就必然地為其所擾。

所以，不要相信我們底靈魂，在我們生活底任何時間，會由自己或無原因而活動的：它是與我們肉體相連地服從

於必然的且依照它們底性質作用於我們過存在之印象。飲過多量過酒，必然地攪亂我們底精神且安置混亂於我們肉體的和精神的作用之內。

假如在自然裏存在着真能由自有的性能而自己運動過存在，這即是說獨立於其它的一切原因而產生運動，像這樣一個存在也許就會有獨自一個停止或延擱宇宙運動之權力，這宇宙只是互相連結着過、以必然的和不變動的法則而作用和反作用着過、諸原因之無限的和不斷的長鍊。這些法則，除非事物之一切本質和性質是改變了，乃至消滅了，它們是不能轉變或延擱的。在世界一般體系之內，我們所看見的，只是由被置於能夠互相作用之下過諸存在逐步接近地被接受或被傳導過運動之結果；一切物體就是這樣由於觸動它過某物體而被運動着：潛存於我們靈魂內過諸運動歸屬於潛存於我們自身之內過諸因子；我們相信它是由自己而運動，是因為我們毫未看出使它運動過彈機，或因我們假想這些動力無能產生我所承認過結果；但我們大可體會怎樣一星之火，在點燃火藥時，是能於產出我們所望見過可怕的結果呢？我們錯誤底泉源是由於把我們底肉體看成粗笨的和不動的物質而來的。然而這個肉體是一部有感覺的機械，這機械，當其接受一個印象過時刻，必然有一時的意

識，並且由相續地感受着遊印象之記憶而又有‘我自己’(moi)底意識；記憶，在復蘇前先所接受遊記憶時、或像固定般地留下印象、或當把印象結合於另外一個、於第三個，等等而使接受了遊印象得以經久時、記憶就給一切機構以‘推理’。

只是作為我們腦筋底看不見的改變遊觀念，左右說話底器官，或由為它在語言內所引起遊運動顯出示來；這語言又由自己使觀念、思維、情慾、產生於具備能夠接收同類運動之器官遊存在之內，由於這類運動之結果，大多數人底意志使他們配合起來遊努力產生革命於一國之內；或者竟至影響於全球。亞歷山大就是這樣決定了亞細亞底命運；穆罕默德就是這樣改換了大地底面目；有些看不見遊原因就是這樣由於印入於人們腦筋遊運動之必然的繼續而產生最可怕和最廣汎的結果。

懂得人底靈魂之結果底困難，曾經把為人所攷驗過遊不可思議的性質歸之於靈魂。這個靈魂，藉助於想像和思維，似乎出了我們自身，以最大的敏捷趨向於最遠離的對象，一瞬之間遍歷了和接近了宇宙底一切所在：因之人家就以為能有如此迅速的運動之一存在必然具有與其它一切很不相同的本性；堅信這個靈魂真真走了為奮起投向這些各種對象所必需遊一切無限的程途；未曾看出為在一刻之間

成就這個，靈魂只是在自己上面跑動，接近那由感官之助而儲蓄於其中遊觀念而已。

實在、存在之爲我們所認識或產生新的觀念於我們心中，從來只有由於我們底感官；我們底腦筋之改變或我們靈魂之思維、願欲及活動、這只是由於印諸我們身體之運動底結果。如果，像亞里士多德已經說過‘兩千多年以來，隨便甚麼進入於我們精神之內部只有借逕於感官’，由我們精神出去遊一切，必得找着（註五七）可感的對象、即能使，或者是直接地，如像人、樹、鳥、等等，或者在最後的分析或分解，如像快樂、幸福、惡與德行，等等觀念與之相結連的。所以，凡遇一個字或其概念，並不提供任何可以使這字與之相關遊可感遊對象，則這個字或這個概念就是從來無的。就是全無意義的；既然它不表示任何東西，就應廢除其精神底觀念和語言底字。這個原則不過是亞里士多德底格言之反面語；正面

（註五七） 這個原則，如此真實，如此光明，由於必然發出遊結果而如此重要，由於在百科全書上曾提供‘不可思議的’（incomprehensible，和洛克（哲學底）這些條文之無名氏把它展開過且澈底闡揚過了；再不能讀到此這個匿名學者對於這個命題在我方才指出遊兩條內所說的更爲有理、更爲哲學些和更爲特別擴大觀念和真實之範圍些、並且我把它們介紹給讀者爲的是免得過於多加敘述。

是顯然，因之應得反面是與它相並行的。

澈底的洛克，使神學家抱歉曾經闡揚亞里士多德底原則適洛克，與同他一樣的那般曾經承認‘天賦觀念底體系適人們，怎麼他們毫不曾從那些上抽出直接的和必然的結果呢？對於人類精神那樣久長那樣徒然地縈繞着適一切幻影，如此其明晰的原則，他們怎麼不會有勇氣去應用呢？他們底原則，斬除這個神學底根基，這個神學只是以在感官上不可接近適對象去佔領人們，因之要由構成該對象底觀念於他們也不可能的，這在他們豈還不會見到嗎？然而，當成見尤其是被聖神化了適時候，它便阻止去看穿最顯明的原則之最簡單的應用；關於宗教問題，最偉大的人每每都不過是些孩子，無能去推知和抽取其原則底結果！

洛克，與曾經採取他底那樣證明了適體系或亞里士多德底格言適一切人，應該由此結論說一切為神學所占領適玄妙的存在都是純粹的幻影；精神，或無廣延的和非物質的實體只是觀念底缺乏；最後，他們應該感覺到這個位置於世界底統治地位適、我們感官既不能證實其存在亦不能證實其數量適、不可以言語形容適、智慧、乃是一純理的存在。

道德家們，以同一理由，應該結論說凡他們所稱為‘道德的感覺’、‘道德的本能’、‘德性底天賦觀念’、先在於一切經

驗遊或是先在於由經驗爲我們產生出遊或好或壞的結果，都是些幻影的思想、這與很多其它的一樣，只有拿神學去作保險作基礎(註五八)。在判斷之先須得感覺、在能夠分別好歹之先須得比較。

要想從‘天賦’觀念或於降生時便已印入於我們底靈魂遊改變醒悟出來，只有去追遊它們底泉源；而且由是我們便會看見在我們是熟習了遊且好像與我成了同一性遊觀念，其所自來是由於我們某幾個感官，有時是很困難地刻入於我們腦筋之內，從來不曾固定而且永遠地在我們心裏發生變化；我們便會看見這連屬於靈魂而被高調着遊觀念就是教育、模範、尤其是習慣、底結果，習慣以再來的運動，使我們腦筋與諸禮系熟習起來，並以某種方式結聯其明晰的

(註五八) 很多哲學家高調着建立道德於神學或想像底基礎之上。這道德，如我們在第十五章將要證明的，只能被建立於利益、需要、人底福利、這都爲自然已使我們能夠具有遊、經驗所已知遊、東西之上。道德乃是一種事實科學；把道德建立於假設之上，就是使它成爲不確定的東西。這假設，是我們感官不能攷證其真實的，且在假設之上，人們因爲永難同意，而爲無止境爭論。說道德底觀念是‘天賦的’或‘本能’底結果，這便等於主張一個人在認識文字底字母之前就知道誦讀了。

或模糊的觀念。一句說完，我們是把忘掉其起源的觀念作為天賦的觀念；我們自己再也記不起這些觀念之存放於我們底頭腦之內，亦記不起相續的情景；我們達到某種年齡，遂相信常常都有過同樣的思想；我們底記憶，於是裝上了多數的經驗或事實，再也不能使我回憶或再也不能使我們分別特殊的情景，即曾經成就給予我們腦筋以它底存在和思維底方式、以它底現有的見解這類情景。我們沒有那個記得起那第一次例如上帝這個字曾經觸動我們底耳官；他從這形成最初的觀念，這個聲音在他心裏所產生最初的思維；可是，這是一定的，自此以後，我們曾在自然裏面找尋某些存在，有關於我由是形成觀念、或人家由是給我們誘起觀念存在；就是最有見識的人，從此習慣於常常聽着談及上帝，有時還把他底觀念看做是由自然所賦予的，然而這觀念却明明白白是當歸功於我們底雙親或我們底教師曾經給我們繪就圖畫，為我們按照我們底機體和我們底特殊環境而接着加以修正圖畫；每個人就是這樣把自己作為一個神，自己就是神底模型或以自己的方式去改正神（註五九）。

我們關於道德的觀念，儘管比神學底觀念要真實些，並

（註五九）參看下卷第四章。

不比神學的爲高，而是‘天賦的’觀念；道德的感覺，或爲我們支持在人們底意志和行動之上遊判斷，都是建立在經驗上面的，只有經驗才能使我們認識那些是有益的或有害的，有道德的或惡劣的，尊貴的或不尊貴的，值得尊敬或譴責的。我們底道德的感覺乃是一羣每每是很長而又很複雜的經驗之成果。我們拿時間去收集它們；它們以我們特殊機體和改正此機體遊因子之故而是多少正確的東西；最後，我們便以多少的容易性去應用這些經驗；這就應當歸功於判斷底習慣了。我們用以應用我們底經驗或用以判斷人們底道德遊行動之敏速性就是人家名爲‘道德的本能’這件東西。

所謂關於物理的‘本能’，不過是肉體底某些需要底、在人或動物之內遊某些迎拒作用底結果。方生之嬰兒，最初吃奶；給他把乳頭放在口裏；由於他口內散布着的神經纖維與奶母身內從這乳頭流出遊乳，這兩者之間遊同類性，嬰兒便壓碎這一部分去榨出準備着在嫩弱時養活他遊液體：由這一切，對於孩兒產生一種經驗；很快地奶子底、乳底和快樂底觀念遂聯合於其腦筋之內，每逢他望見了奶子，他就本能地把它抓着，且敏速地使它致諸命定了遊實用。

方才所說的，尙能夠用以判斷那在‘血底力’這個名稱之下所表示迅速而突然的這些感覺。父親與母親所有的對他

們底孩子過愛情底感情與生得好過孩子所有對於他們底父母過愛情底感情並不是天賦的感情，它們都是經驗底、反省底、在能感過心中之習慣底結果。這些感情不存在於人種底存在底大多數裏面。我們太常見的每每是些暴虐的親長，努力去把自己造成其孩子底仇敵，這孩子，他們似只是生來供其無意識過偏私之犧牲的。

自從我們開始有生過時候起直到我們停止生存過時候止，我們總是適意地或不適意地被動作着；我們採集事實，我們構成那產生可笑的或討厭的觀念於我們腦筋以內；我們任便那個，都有這些呈現於記憶過經驗，或再呈現其整個連續；然在我們底一切行動內，機械地或不知不覺地指導我們的就是這些經驗；‘本能’這個字之所以想像出來，就是為表示我們用以應用這些經驗過敏捷性，這些經驗，我們每每喪失了它們底連繫，我們有時對自己都弄不清楚。本能在大多數人看來似乎是奇跡的和超自然過權力之結果：對於許多其他的人，這乃是一個毫無意義過字；但對於哲學家，這乃是很強烈的感情底結果；它是成立於敏速地配合一連串的經驗和很複雜的觀念之內。這乃是需要造成不可能過本能即為我們在動物之內所看見過本能，這些動物是無理由地被剷除了一個靈魂的。但牠們能夠有無限的行動證明

牠們思維、牠們判斷、牠們有記憶、牠們可能有過經驗、牠們配合觀念、牠們爲滿足其特殊機體所給予牠們過需要而以多少地容易應用着觀念；最後，牠們有情慾且牠們是可以改變的(註六〇)。

動物所給予於‘心靈’派人過困難也就可知了：實在，他們在承認牠們有一心靈的靈魂時，生怕把牠們抬高到人類底境地；它方面，他們在不承認牠們有靈魂時，又無異特許他們底對手同樣地也不承認人有靈魂，人就這樣覺得被貶抑到動物底境地去了。神學家從來不知道解脫這個困難；笛卡兒曾以爲說畜牲並無靈魂而是純粹的機械，就解決了困難。這個原則之不合理是容易感到的。無論是誰，如沒有成見地審察自然，就容易承認在人與畜牲之間，除了歸屬於牠們底機體之多樣性過差別而外，不能有其它的差別。

在人類底某些存在之內，表現具有比其他多了一個器官底感性，我們看出一個‘本能’，以這本能之助，他們只需一觀察其面容，便能很敏捷地判斷出人家最隱秘的意向。凡被

(註六〇) 不承認對於動物過智慧的官能乃是狂妄。端極；牠們感覺、牠們有觀念、牠們判斷和比較、牠們選擇和計較；牠們有記憶、牠們表示恩與怨，而且牠們底感覺每每比我們的要靈敏得多。魚能按其地到人家習常給予牠們以麵包過地點去。

稱爲相士遊人們不過是具有比別人更爲靈敏的觸覺遊人，做了許多經驗，這些經驗是其他的人，或由於器官之粗笨、或由於注意之不足、或由感官內遊某種缺陷、而他們爲全然不可能的；後者的人毫不相信相術底科學，這種科學，給他們表現成完全是理想的。不過，這是確實的，這個被作爲心靈的靈魂底運動，構成十分特別的印象於肉體之上；這些印象繼續再現，它們底痕跡必得存留下來；這樣，人們習慣底情慾自然被描繪在他們底面上，使細心而具有靈敏觸覺遊人能夠很迅速地判斷他們底活動方式，乃至預知他們底行動、他們底傾向、他們底偏私、他們底主要情慾、等等。儘管相術底科學對於很多人似乎是一種幻想，但對於感動的注視、堅決的眼光、嚴厲的氣象、裝模做樣的氣象、坦然的面孔、等等，很少有人能夠有明白的觀念；精銳而有煅煉遊眼睛自然會獲得由它們留在被其繼續改變遊面孔上遊顯然的形跡，去認識靈魂之隱伏着遊運動遊這種官能。我們底眼睛尤其是很迅速地隨在我們身所引起遊運動而遭受變更；如此精緻的這些器官，由於我們腦筋所感受遊些微的震動而顯然地發生轉變。清爽的眼睛就顯示一個安靜的靈魂；發火的眼睛就顯示一個憤怒的和多血的體質；閃動的眼睛就使人狐疑到一個驚慌或矯飾的靈魂。一個易感而有訓練遊人所

抓着遊就是這些相異的調合物；立刻，他就配合既得經驗底一羣以移其判斷於所見遊人物之上。他底判斷絲毫沒有甚麼超自然的或神奇的；像這樣一個人，其特別處，就在於他底器官之細微與腦筋用以完盡其機能遊敏捷。

我們人類底有些存在，與此相同，在那些存在之內，我們有時找着一個非常的銳敏，這銳敏對於俗人簡直似乎是神奇的和靈蹟的（註六一）。實在，我們見着有些人能夠在一瞬之間估量一串連的環境且有時預測很遠離的結果；這種‘預言的’才幹，毫沒有超自然的；他僅是指示出經驗與一個很精緻的機體，這些東西使他能夠容易判斷原因和預見其很遠的結果。這種官能，同時也存在於動物之內，這些動物，比人更高明得多，表示空氣底變化和時間底變換。鳥很久就是幾多自己十分明白地說定遊意思之預言家和指導者。

這就是使得有些存在與衆不同遊神奇的官能，所以應當歸結於有訓練的特殊的機構。‘具有本能’只表示迅速地判斷而無需久久的推理。我們關於惡行與德行遊觀察，並不是

（註六一） 似乎在醫學內最能幹的醫生就是曾具有很精細的觸覺，與柘士底觸覺相像，藉助於這觸覺，他很迅速地判斷病症，而且容易取出其徵候。

‘天賦的’觀念；它們之被獲得與其它一切無異，而我們在那上面所施過判斷是建立於真實的或虛偽的經驗之上的，這些經驗又依屬我們底適應與曾經改變過我們過習慣。孩兒既沒有神底觀念，亦沒有德行底觀念；而他之接受這些觀念乃由於教育他過東西；他隨着其自然的機體或其體氣之多少的練習，而多少迅速地運用其觀念。自然給我們以腿，奶母就教訓我們去運用這腿，它們底活動性依屬於其自然的適應與我們曾經以之訓練它們過方式。

在美術內所謂興趣，亦同樣是歸屬於我們底器官底精緻，這器官是由於習慣去看、去比較和判斷某些事物而被訓練過的，由此，在有些人裏面，遂產生出很迅速地判斷事物或只消一瞥便可以抓着事物之關係總體這樣的官能。我們之學習認識事物，就是使勁去觀看、去感覺、去把事物形成經驗；我們之獲得敏捷地判事物過能力和習慣，就是由於再現這些經驗之力。可是，這些經驗之於我們決非天賦的；我們未曾形成任何於出生之前；在有所感覺之先，我們不能思維、不能判斷、亦不能有觀念；在快意地或不快意地被觸動之先，我們既不能愛亦不能恨、既不能稱讚亦不能責備。然而這就是那般想使人承認無論是在道德之內、神學之內、或在甚麼可能過科學之內過、‘天賦’的思想、承認由自然所

誘起見解遊人們所不得不想到的。要使我們底精神去思維和留意一個對象，必得它認識性質；要想它認識這些性質，必得我們某些感官已經爲其所接觸；我們不認識其任何性質遊對象就是沒有或對我們並不存在。

或許有人說在某些命題之上，比如‘全量大於其分量’這個命題、又如幾何學的一切證明，人們底一般的同意，似乎在它們上面可以設想某些最初遊概念是先天的，而不是獲得的。這可以回答說這些概念永是獲得的並是多少突然的經驗之結果：在相信全量大於其分量之先，必須已經拿全量與其分量相比較。人在降生時並未帶來二加二等於四這種觀念；但他是迅速的就信服這個的。在給隨便甚東西下任何判斷之先，應當已經做過比較。

這是顯然的，凡是假想過天賦觀念或連附於我們底存在之概念遊人們，都是曾經把人底機體或自然的體質拿來與那改變他遊習慣和他所有用以構成經驗且運用經驗於其判斷之內遊或多或少的能幹弄混同了。一個對於繪畫有趣味遊人，自然生來就帶着比他人更要銳敏和明察遊眼睛；然而這些眼睛並不就使他捷於判斷，如他不曾有訓練它們底機會遊話；尤有進者，在某些方面，我們名之爲‘自然的’體質，其自身也不能看做是‘天賦的’。人到二十歲時，與他降生

於世過時候並不一樣；繼續作用於他過物理的諸原因，必能影響於其機體，並使這些自然的體質在一個時候與在另一個時候很不相同（註六二）。我們天天看見有些孩子直到某年齡顯示出很多的精神、靈巧、對於科學的能幹、而終於落入於愚笨之內。我們又看見別的孩子，在幼時曾表示不大順利的體質，後來遂發達起來且以我們曾經斷定其少具有過資質而使我們驚異；他們到了一時機，他們底精神把那在不及知覺之間，即是說不覺得，就已經積累起來過一串連的經驗拿來運用。

所以，人家不能把這太為重複了，人底一切觀念、概念、存在和思維底方式，都是獲得的。我們底精神只能活動和實習於它所認識過東西上面，它只能認識其已感覺到過事物之好壞。不能於我們之外豫想可以作為概念之模型過或能把觀念與之相聯屬過任何物質的事物，這樣的觀念、即人所稱為‘抽象的觀念’，只是一些方式，我們底內部器官審察其

（註六二） 拉·莫特·婁·瓦伊爾 (La Motte le Vayer) 說：“我們在一個時候比在另一時候，所想的很不一樣；少不如老、餓如不飽、夜不如日、怒不如喜。由於把我把持在一個永恆的無常和不安定之上過千百種其它情景；而每一刻都如此地變化着”。(V. le Banquet sceptique tome 17.)。

自有適變化，並選擇其若干個而不顧其餘適方式。我們用以表示這些觀念的字，即如‘慈良’、‘善’、‘秩序’、‘智慧’、‘德行’、等等，不能給我們提供任何意義，如果我們不把它們關聯或應用於感官已給我們指示具有這些資質之事物，或見知於我們適存在和活動底方式適話。如果我不把美這個字連結於某些以一特殊方式而接觸我底感官適事物，及對我因把這個資質舉以相屬適事物、那末，‘美’這個空洞的字給我表示了甚麼呢？以智慧這個字來說，如果我不把它連結於存在底和決定了適活動底方式，它又給我表示甚麼呢？秩序這個字，如果我不把它關聯於以某一方式使我感動適行動或運動，它豈解說了些甚麼嗎？‘德行’這個字，如我不把它應用於這樣的人裏面適氣質，即產生已知的結果，與由另外相反的氣質出發適結果有所不同適氣質，豈不是毫無意義嗎？若不是我曾被其感動適、我底腦筋保留其回憶或印象適、且經驗已給我指出作為有益或有害適存在方式，則在我們底器官既不痛苦亦不快樂適時間，‘痛苦’與‘快樂’這些字給我們精神所提供適又是甚麼？但當我聽說‘心靈’、‘非物質性’、‘無形性’、‘神’，等等字時，那不作我任何助力的，既非我們底感官、亦非我底記憶；它們不給我提供構成這些性質底觀念之任何方法，亦不提供我當對它而應用這些性質適事物；在絲

毫不是物質遊東西裏面，我所看見的只是虛無和空洞，這虛無和空洞不能具有任何性質。

人們一切錯誤、一切爭論，都是來自他們曾經拋棄經驗和其感官底證明，聽憑他們信以為是‘天啓的’或‘天賦的’概念去領導他們，儘管這些概念真真只是混亂的想像、其幼年已被浸潤底偏見、這些東西底結果。這些偏見，即習慣使他們熟習，而為權勢強迫他們保留下遊偏見。語言是充滿了抽象的字，對於這些字連結着空洞而曖昧的概念，當你想攷驗它們時，你又不能自然之內給它們找出任何模型，亦找不出能夠使與它們相連結遊對象。當盡心去分析事物時，才大為驚詫地去看那些繼續掛在人底口上遊字，從來不曾表示一個固定而被決定了遊觀念：我們看見他們不住地談到‘精神’、‘靈魂’與其性格、‘神’與其屬性、‘空間’、‘延綿’、‘浩大’、‘無窮’、‘完善’、‘德行’、‘理性’、‘感覺’、‘本能’、‘興趣’、等等，他們却不能給我切當地說由於這些字他們所領悟到的是些甚麼。然而，文字之被發明似乎只是為了作為事物底圖象或藉助感官而描寫已知的、為精神所能判斷、確證、比較、和論究、遊對象。

思想到不曾作用於我們感官遊對象，這就是思想一些字、這就是夢想一些聲音；這就是在其想像中去找尋不能把

這些字與之相連結的對象。給予些性質於這同一的對象，這自然就是加倍的無稽，‘神’這個字專用以給我表示不能作用於我底任何器官的物件，因之，要證明其存在和其性質在我是不可能的：但是，爲要補足在我是缺乏了這觀念起見，我底想像，以深思之力，就用它常常迫於從我由感官而認識的物件那裏假借得來的觀念或顏色去構成一個任意的圖畫。因此，我或者取像於一可欽敬的老人底面容、或者取像於一強有力而專制君主、或者取像於一憤怒的人、等等給自己畫成這個上帝；可見曾經拿來作這張圖畫之模型的，顯然是人及其某些性質。但，如果有人向我說這個上帝是一純粹的精神，它沒有肉體、沒有廣延、並不被包含於空間，它是在爲他所運動的物件之外、等等，請看我這就陷入於虛無之中了，我底精神再也知道他所推究的物件是關於甚麼，他再沒有任何觀念。請看，如我們接着就會見着的一樣，這就是爲人們常常在神上面自己造作不成樣子的概念之泉源；他們用力集合不相容的性質和互相矛盾的屬性於神之上，自己便把神消滅了（註六三）。在給神以道德的和已知的性質時，他們就把這造成了一個人；在給神以神學底否定的屬性時，他們便把這造成一個幻影；他們打破前在的一切觀念，他們

（註六三）參看下卷第四章。

由這造成一純粹的虛無。由此可見人家稱爲‘神學’、‘心理學’、‘形而上學’這些卓越的科學，遂變成文字底純粹科學；大爲它們所腐化過道德和政治，對於我們成爲不解之謎，只有自然底研究才能振拔我們。

人們需要真理；真理成就成爲他們所有過與能夠影響於其幸福過事物過、關係之認識：這些關係只有藉助於經驗才被認識；沒有經驗，便沒有理性；沒有理性，我便只是聽憑偶然引導過瞎子。可是，在我們感官絕不能認識亦不能攷驗過理想的東西上面，如何獲得經驗呢？爲我們所不能感覺過存在之生存和性質，如何能使我們保證呢？如何判斷這些東西是否於我們有利或有害呢？如何知道我們應該愛或恨、追求或逃避、避免或成就過東西？然而，我們在這個世界內過命運，就依存於這些認識，這個世界就是我們有着觀念過唯一的東西。由此可見，在道德內或在科學內，存於存在和人種之間過一定的和不變的諸關係裏面，參入神學底空洞的概念，或者把這道德建立於僅存在於我們底想像內過幻影的存在之上，那末，便是使這道德成爲不確定和獨斷的了，便是把它棄置於想像偏私，不給它以任何堅固的基礎。

對於自然的機體、對於它們所感受過改變、對 它們習染了過習貫，對於它們所獲得過見解、都是本質地不同過諸

存在，必然是不同地思維着。體質，如已見的，決定人們底精神的性質，而這體質之自身又是各式各樣地在自己內部遭受着改變：由是必然地產出他們底想像之不相同，也不夠給他們創造同樣的幽靈。每個人都是一個連結起來迥全體、其一切部分具有必然的相應。相異的眼睛，其看法也自不同，並給十分變化的觀念於那既是真實的、又為它們所審察過東西。如果這些東西不作用於任何感官，又當是怎樣呢？人種底一切個人，大體說來，都有活生生地作用於其器官實體底同一觀念；他們對於為他們差不多以同樣方式所知過某些性質，全都有充分的同意。我說‘差不多’，是因為智慧、概念，任何論題底確信、不管設想起來是如何單純、顯然和分明，在兩個人中間既不是也不能是嚴格地一樣。實在、一個並不是別個人，既然同一性的結果不能由兩個相異的因子產出，那末，第一人就不能嚴格地和數學地比如與第二人具有單位底同樣概念。所以，當人們在其觀念、思維底方式、判斷情慾、願欲和趣味之內是同意過時候，他們底同意之來並不由於他們恰恰是以同樣方式去觀看或感覺同樣的東西，而只是以大約相同的方式，這是由於他們底語言既不是也不能是有十分豐富的配合足以表示存在於他們底觀看和感覺底方式之間過、看不出來過、差異。所以，各個人都有為他獨自一人

適一種語言，而這個語言是不能與別人相通的。當他們會談到只由想像而為他們所認識適存在時，在他們之間又能有甚麼同意呢？這在各個人中間適想像豈能在別人心裏也是一樣的嗎？當他們把僅屬於他們底腦筋以之被感動適方式這類性質歸諸這些同樣的存在時，他們如何能自相瞭解呢？

想要求一個人如我們一樣思維，這就是要求他是與我們同樣地組織成的；要求他在其一生底一切時刻，都如我們一樣被改變；要求他接受一樣適體質、一樣適食物，一樣的教育；一句說完，這就是要求他就是我們自己。為甚麼不要求他有同樣的面容呢？他並且是其見解底主人翁嗎？他底見解豈不是那自其幼年起即已必然地影響於其思維和存在底方式適他底天性和特殊環境之必然的結果嗎？如果人是連結着適一個全體，只要有獨一的形相與我們不同，我們是否應該由是結論說他底腦筋不能以與我們一樣的方式而思維、而聯結觀念、而想像或夢想呢？

人們底體質之多樣性，就是他們底情慾、他們底興趣、他們底幸福觀念、他們一切種類底見解、底多樣性之自然的和必然的泉源。所以，每當他們推論不知的東西、他們繫以極大重要性適東西時，這同一的多樣性就會是他們底爭論、他們底仇恨和不公之無可避免適淵源。在談到一個虛靈的

靈魂、一個有異於自然迥非物質的神時，他們永遠不會有同意的；他們於是停止去談同樣的語言，並永不把同樣的觀念連結於同樣的字。當這是關係於經驗所不能經驗迥、逃脫我們一切感官迥、沒有其模型在理性以上迥東西時，甚麼是決定那個是思維得更要正確些、其想像是規約得好些、其認識是更確實些迥、共通尺度呢？每個人、每個立法家、每個推理家、每個民族、都常形成這些事物底分歧的觀念，而且各個都以爲他底夢特別應該優於別人底夢，這些夢之於他與他底夢之於別人是一樣愚蠢、一樣可笑、一樣錯誤。各個都堅持己見，因爲各個堅持自己的存在方式，並相信他底幸福存在於其對於偏見迥聯繫，他之採取這些見地永只爲相信它們是有益於其福利的。對一個人提出使他爲我們底宗教而改變其信仰；他會以爲你是一個無意識的人；你會只能引起他底憤怒和輕蔑；他會轉而叫你去採納他自己的見解；在很多推理之後，你自己會把兩個都當作愚蠢而頑固的人看待，而比較不很狂妄的或者是首先讓步迥人。但，如果兩個對手方在爭論中都熱烈起來（當假想到問題是重要的、或想防護自愛底利益時，這是常有的事情），於是情慾尖銳，爭鬭利害起來、相爭的人互相仇視且是互相傷損下場。因爲這樣，所以爲了無關重要迥意見，我們看見婆羅門教徒輕視且仇

恨那回教徒，壓迫他且鄙棄他；我們看見耶教徒虐待焚燒那堅持其信仰猶太教徒；我們看見耶教聯盟反對無信仰的人，而且爲要克服他而把那常常存在於他們之間過血腥的和殘暴的爭執擱延起來。

如果人們底想像是同樣的，那末爲它所產育過幻影也應到處相同；如果他們全都以同樣的方式去夢想，那末，他們之間也就不會有爭端；如果他們底精神只用於可能認識的、其存在是證明了過、能夠以確實的和再起的經驗發見其性質過、存在，那末，他們也會大大地減少爭論底數目。物理學底體系、只有當那作爲出發點過原則不是充分被證明過時候，才是論爭底題目；經驗漸漸指示其真理，也就終結了這些紛爭。在幾何學家之間沒有關於他們底科學底原理過爭論；爭論之起，只是在假設錯誤或對象太複雜過時候。神學家之所以如此費力去調協於他們之間，只因在他們底紛爭裏面，他們不斷地不從已知的和經過攷驗過命題出發，而從他們在教育內、在學校內、在書籍內、等等地方，被其浸潤過偏見出發；他們繼續地不在真實的、或其存在是被證明了過東西上面作推論，而在想像的、從來不曾攷驗其真實性過存在上面作推論；他們不使自己駐足於經常的事實上，經過證明過經驗上，而駐足於缺乏鞏固性過假想之上。找着這些久

已建立過觀念，爲很少的人拒絕承認過觀念，他採取來那當作不能證明過真理，應在言辭上面去接受過真理；且當他們繫之以一巨大的之重要性時，他們便怒氣冲天反對那些有胆量去懷疑它們或甚至要放驗它們過人們之冒昧。

如果把成見擱在一邊過活，那就當已經發見曾在人們中間使產生最兇暴和最血腥的爭持過東西都是些幻影；就當已經看出他們爲了毫無意義過字而自相爭鬥、自相殘殺；或至已經學得去懷疑、已經放棄、這種嚴厲的和獨斷的腔調，即心想強迫人們由見解而自相聯合起來過腔調。最單純的反省已經指出人們底見解和想像之多樣性底必然性，這見解和想像必然依存他們底多方改變了過適應，且必然影響於其思維、意志和行動。最後，如果請教於道德與正直的理性，則一切對於自謂是合理過存在，都應當證明他們生就是要各式各樣地去思維、對於這不中止平靜地生活、去相愛、去相假以互助，不管他們關係於不能以同一眼睛去認識或觀看過存在過見解是如何。一切人都當信服暴虐的無理性、不公平的強暴與殘忍的人、即爲強迫貼服於其見解而虐待其同類過人、底無用的惡毒，一切都應把人引向溫和、寬大和容恕；這些德行，自是顯然地比較這種奇妙的推理更爲社會所必需。這種推理把社會分裂而且每每使社會殘殺其

被尊敬過見解之認定的仇敵。

由此可見，攷驗這些觀念、被同意繫以那樣多的價值過觀念、即在它們底引導底迷信和殘暴的秩序之上，而人對於它們繼續地犧牲其幸福和國民安甯過觀念、對於道德是何等重要。復歸於經驗、自然、理性、過人，其所留心的，於是只有真實而且有益於其福利過東西；他學得認識把自己連結於其同類過連繫，他打斷把他束縛於幽靈過聯繫。如果每逢他底想像有以幻想自求壓足過需要，如果他堅持其見解，如果他底成見於他是寶貴的，他至少要允許別人以自己的方式去徬徨或去追求真理，而且當他常常記着人們一切見解、觀念、體系、意志和行動，都是其體質、本性、和經常地或一時地改變着他們過因子之必然的結果。這個真理，在下章我們還要加以證明：思維與活動，人是一樣地沒有自由的。

第 十 一 章

人底自由底體系

凡是曾經主張靈魂是與肉體相異的，是非物質的、由其自身底基抵抽取其觀念、不需外物底助力由自身而活動這類的人，以其體系底結果，把靈魂從物理的法則解放出來了，所謂物理的法則，即我們所認識過一切存在不得不隨之而活動過法則。他們曾相信這個靈魂是它自己的主母，能以其特有過性能而規律其自己的動作、決定其意志、一句說完，他們曾主張人是自由的。

我們已經充分證明這個靈魂不過是相關於肉體底幾個比較其它更爲隱伏過作用而被審察過肉體。我們已經指出這個靈魂，即就是想像着它是非物質的，總永久是與肉體連結一起而被改變的，服從於肉體底一切運動，沒有這些運動，靈魂將停止於靜與死的狀況之下；因此，它是受制於使這肉體活動過物質和物理的原因之影響的，這肉體底存在方式，無論是習慣的、是一時的，總依屬於物質的原素，即形成其機體、構造其體質、由食品底路徑進入於他底身上、透進身體且包圍身體這種物質原素。我們曾經以純粹地物理的和自然的方式，解說了那構成稱爲‘智慧的’官能和叫做‘道德的’性質這種機構。我們在最後曾經證明我們底一切觀念、我們底體系、我們底感情、我們自己形成過真實的或錯誤的概念，一概都歸屬於我們物質的和物理的感官。所以，人就是一個物理的存在。無論用甚麼方式去觀察他，他總是與一般的自然連結着的，服從於必然的和不變的法則、即自然對於所包羅過一切存在，按照它給予於它們過特別的本質或性質而命令於它們無須諮詢它們過法則。我們底生活就是一條線，是自然吩咐我們去畫在地球表面之上而決不容我們一刻離開過線。我們，非由我們願意而降生，我們底機體不依屬於我們，我們底觀念是無意地到來的，我們底習

慣全係於使我們感染它們適東西之權力；我們是不斷地被那或是顯明的，或是潛伏的諸原因所改變，這些原因必然地規制我們底存在、思惟和動作方式。我們之爲善或惡、幸或不幸、賢或愚、有理或無理，毫沒我們底意志參加於這些相異適情態之內。雖然，儘管有結連着我們適這些繼續的障礙，人家却主張：我們是自由的，或我們獨立於使我們活動適諸原因之外而決定我們底行動和命運。

不管這個見解是怎樣無根據，一切都應該提醒我們，可在今日，多數的、並且是很明見的人物底精神之內，這個見地却變成一個不可爭辯的真理去了；它就是宗教底基礎。這宗教，如果人在其行動內不是自由的，那末，在設想那在人與被宗教置於自然之上適未知的存在之間適關係時，它就不能想像人能夠由這個存在而博得功或罪。人們曾以爲這個體系是利於社會的，因爲人們曾假想如果人底一切行動都被看做是必需的，那末，便再沒有權去懲罰那有害於社會適行動了。最後，人類的誇大，自然適宜於這樣的一個假設，即給予我們人類以一完全獨立於其它原因這樣一個特別的裝點，似乎就把人從一切其它的物理的存在區別出來適假設，這個假設，只要稍加思索，我們便覺其不可能。

部分附屬於一大全體，人不得不從全體感受影響。要成

爲自由的，必得他獨自一人比整個自然都要強有力些，或必得他是在自然之外，這自然，自己常常在行動中，強迫其所包括過一切存在去動作和協力於其總的行動，或如別處已說過的，由一切存在因其特殊的、服從固定的、永恆的、不變的、法則之性能之故而產生過行動或運動去保存其生命。要是自由的，必須一切存在爲他而喪失其本質、必須他再沒有物理的感覺性，他再也不認識善、惡、亦不認識快樂、痛苦。但，這樣以後，他底情景就再不是去保存，亦不是去使得他底生存幸福；一切存在對於他都是漠然無關的，他再也沒有選擇、再也沒有應當愛或怕、追求或避免過東西。一句說完，人就會是一個變了性過或全然不能以我們對他所認識的方式而活動過存在。

如果傾向於福利或願意保存自己這就是人底現在的本質；如果他底機械底一切運動就是這個原始衝動之必然的結果；如果苦痛報告他以他所當避免的；如果快樂給他聲明他所應渴望的，那末，愛好存在着的或他期待其愉快的感覺的，並惡恨給他以相反的印象或以相反的印象使他害怕的這都是由於他底本質。他必然地應該是由於斷爲有益過東西而被其吸引或他底意志被其決定，並且由他相信對於他底生存底經常的或一時的方式有害過東西而被排拒。人之

獲得認識其應當愛好或懼怕過東西這種官能，只是藉助於經驗。他底器官，如果健康，那末他底經驗便是真實的；他就會有理性、有機智、有遠見；他就能預知每每是很遠離過結果；他就會知道有時他判定是好的東西。能以其必自然的和蓋然的原因而變成壞的，他知道一時是壞的東西，後來能夠變成給他提供一個鞏固的和經久的福利過東西。經驗就是這樣使我們認識一肢體底割斷必得招致一痛苦的感覺，因而，我們不得不害怕這個手術或避免痛苦；但如經驗已給我們指示這個割斷所致過暫時的痛苦能夠挽救我們底生命，我們底保存於我們是寶貴的，我們就不得不使自己在一起越痛苦底好景中忍受這一時的痛苦。

意志，如在別處已說過的一樣，就是腦筋內過一種改變，由於這種改變，它是安心要動作，或準備使它能夠運動過器官作用起來。這個意志是必然為那作用於我們感官過、或其觀念給我們留下並且由記憶供給於我們過對象或原由之好的或壞的、可愛或可恨的性質所決定。因此，我們必然地動作着，我們底行動就是我們由這個原由、這個對象、或會改變我們底腦筋或準備了我們底意志過這個觀念、過衝動而產生過一結果：當我們一點也不動作時，這就是隨着某些新的因子、某些新的原由、某些新的以不同的方式而改變

我們腦筋過觀念，給它以一新的衝動、新的意志，根據這個衝動或意志，行動便活動起來，或其行動被擱延起來。一個可愛的對象之景象，或其觀念，就這樣決定我們底意志為供給我們這個對象而活動；但一新的對象或一新的觀念便消滅前者底結果而阻止我們不去為給我們提供這對象而活動。這就是反省、經驗、理性、必然地停止或擱延我們底意志之行動；沒有這，則意志必然地隨從那最初的使它傾向於一願欲的對象之衝動了。在这一切之中，我們常常都是遵守必然的法則而活動。

當我被很厲害的渴所苦而在理想上自己想像到或真真望見一個泉水，其純淨的水能夠解我過渴時，對於能夠滿我所處過那種情況之內如此強烈的需要過對象，我是自己作主去願欲或毫不願欲嗎？人家自然承認絲毫不想去滿足這需要在我是不可能的；但是人家又可以向我說如果有人這時給我聲明說我們急需過水是有毒的，那末，雖有我底渴，我就不能不戒絕這個需要，而且人家因之錯誤地結論說我是自由的。實在，在知道這水是有毒之先渴決定我必然要飲水，同樣的，這個的新的發見必然地決定我不要飲水；於是保存自己過願欲消滅或擱延渴所給予於我底意志之最初的衝動：這第二原由比第一個來得更有力；死底害怕必然使

對於那由渴使我感覺過苦惱的感覺占着優勢。然而，你或者要說，如果渴得太厲害，顧不得危險、一個不謹慎的能夠冒險去飲這水的；在這個情形之內，第一衝動再占優勢，必然地使他活動起來，既然它比第二個要有力些。可是，在彼此兩種情形之內，或是飲這水，或不飲這水，這兩種行動同等是必然的，它們都是那最強有力和最強地作用於其意志之動因底結果。

這個例子能用以解釋意志底一切現象。意志，或寧可說腦筋，於是與一只球處於同樣的情況之內，這個球，雖是已經接收一個推它向一直線進行過衝動，只要有比第一個較強底力強迫它變更方向，那末他底方向就要被改變的。飲人家向他說過有毒過水這個人，在我們看來是一個無意識的人；然無意識過人底行動與最精明的人底行動是同樣地必然的。決定好色和貪饞者冒損傷健康過危險過動因與決定一個賢明的人去調理自己的行動的動因是一樣地強有力，而其行動是一樣地必然。但，你要再三申說可以辦到要請一個貪饞者改變其行止吧；這個所表示的，並不是他是自由的，而是由於可以找得充分有力的動因足以消滅在前作用於他過動因之結果，因之這些新的原由從此就決定其意志，對於他所要操持過新的行止，與前者是同樣地必然的。

當意志底行動是被延擱時，便說‘我們攷慮’；這要在有兩個交相更替地作用於我們適原因時才有這種情形。‘攷慮’，這就是交相更替地愛與惡；這就是相續地被迎和被拒；這就是時而為這個原由所動時而又為另一原由所動。我們之要攷慮，只是在我們不充分認識使我們活動適對象時，或在經驗不曾充分地教訓我們以我們底行為會要產生在自己身上適多少遠隔的結果時。我想出外呼吸空氣；但時間不一定：我因之加以攷慮；我權量那交相更替推動我底意志出去或不出去適不同的原由：最後，我是被最蓋然的原因所決定；這原因使我擺脫猶豫不決，並必然地牽引我底意志，或是出去，或是留住：這個原由常常都是我決意去做適行動之內現在的或遠離的便利。

我們底意志每每被擱延於兩種對象之間、這兩種對象之出現或觀念是交相更替地動搖着我們：於是我要活動而等待我們已經觀察那些以相異的行動誘導我們適對象或這對象留在我們腦筋中適觀念。我們於是比較這些對象或觀念；但是，即在攷慮底時間，通過比較和愛或惡、有時很快地相續着適交相更替，我們沒有一刻是自由的；我們相信相繼地在對象裏所見適好或歹就是這些暫時的意志、這些我們在躊躇之間所感受適愛和懼底迅速的運動、底必然的動因。

由此可見攷慮之爲必然的正與躊躇之爲必然的沒有兩樣；不管在攷慮之後我們所取適方面是怎樣，而這總常常是那爲我們或好或壞地判斷大約是最便宜於我們適方面。

當靈魂被交替地作用於它適、或相續地改變它適、兩個對象所觸動時，它便要攷慮；腦筋是在一種均衡之內，隨伴着永恆的調和作用，時而傾向這一對象，時而又傾向另一對象，一直到最有力地引動它適對象把它由構成其意志底舉棋莫定之猶豫中拔出去適時候爲止。但當腦筋同時被一樣有力適因子推動，這因子之動它是循着相反的方向時，那末，依照一切物體底普通法則，當它們是同等地被正相反對的力所衝動時，它便停住，它便無所覺知；它便無所願亦無所動，它等待動它的兩因子之一取得充分的可以決定其意志適力，以優越於其它因子之努力這樣一種方式去引動它。

如此單純和如此自然的機械用足夠使我們認識爲甚麼躊躇不定是苦惱的而猶豫常常對人是劇烈的狀態。這樣精緻和這樣活動的腦筋於是感受很迅速而使其疲乏適改變；或者當它是由同等有力適諸因子向相反的方向推動時，它便感到一種壓迫底苦惱，這種壓迫阻擋它以活動性去行動，即以對他宜於其總體底保存與給自己提供便利的東西這種活動性去行動。這種機械作用還可解釋人底失常、變態、

惶惑無定等等性質而給我們以其行爲底理由，這行爲似乎往往是難解之祕，而實在是在已接受過體系之中、我們在請教經驗時，便發覺我們底靈魂是與物質的物體一樣服從於同樣的物理的法則。如果每個個人底意志，在一個時間，只是由於唯一的原因或情慾所動搖，那就再沒有比較推知其行動更爲容易的事了；不過他底心是往往爲相反的、同時或相繼地作用於他過、原因或力所脅迫。於是他底腦筋或者被曳入於使其疲乏過相反方向之內，抑或者是在一種被壓抑的情況之內，這壓抑障礙着它，剝脫它底一切能動性。時而他是在一種不便的和完全躊躇之內，時而是其所不能不感受過交相更替而動搖底玩弄物：這無疑地就是這種人底情形，即是一個強烈的情慾誘惑他去犯罪、然而恐懼又給他指出犯罪底危險這種情形。這又是這種人過情形、即良心譴責阻止他去享用那罪惡使他由被蹂躪的靈魂之繼續的勞作使其取得過東西，等等。

如果作用於人底精神過、或是內部的或是外部的諸力或因子，傾向於不同之點，則其靈魂或腦筋，與一切物體一樣，在這個及那個力之間當採取一個平均的方向；並由於靈魂以之而被推動過暴力，人底情況有時是這樣的痛苦，使他底生存在他都成爲討厭的東西了；他於是再不努力於其存

在底保存；他就要去尋死，好像那就是一個反對自己的隱遁之所，好像那就是失望底唯一救藥；這就是我們所以看見不幸而不滿意自己過人們，到了生命於他們成爲難堪的東西時，情願毀滅自己。人在生存對他爲可愛過時候，是不能破壞其生存的；但當他爲苦惱的感覺或矛盾的衝動所圍困過時候，其自然的傾向便被擾亂；他遂不得不遵循一條新的道路，即引他到其完結的、而把這完結當作渴望的好東西指示給他過、道路。這就是我們怎麼能夠給我們解釋這些憂鬱者底行動，他們往往爲他們底不良體質、他們底良心的內疚、憂傷和煩悶等等所決定而拋棄生命（註六四）。

相續地或並行地作用於人們底腦筋，且在人生底各種時期如此多樣地改變腦筋過多樣的而且複雜的力，如果我們想要揭破他們底有力的行爲之隱伏的機彈時。它們就是道德底曖昧性底與我們所找得過困難底真實原因，人底心，只有因爲我們僅具有很少的爲判斷它所必需過證據，它對

（註六四）參看第十四章。精神底痛苦比肉體底痛苦更能決定使人輕生。千百種因子對於肉體底痛苦形成其多樣性。至於在精神內底痛苦裏面則腦筋是像被吸收於自身所有過觀念之內的。以同樣理由，所謂「精神的」快樂就是一切快樂之最大者。

於我們才是一個迷宮；我們於是可以看見它底無常、它底行言不孚、我們從他所看見過奇異的或意外的行爲，都不過是必然地決定其意志過原由底結果，依屬於其機械所感受過常有的變化，並且是在他身上所遂行過變遷之必然的結果。依據這些變化，同樣的原由並非常常有同樣的影響於其意志之上；同樣的對象再也沒有使他喜歡過權利；他底氣質已經有一時的或永久的變化；因此，他底興趣、他底願慾、他底情欲、都得變化，在他底行爲內既決不能有一致性，而在我們對之可能期待過結果之內也不能有確定性。

選擇絲毫不證明人底自由；他之攷慮、只是在他還不知道在使他動搖過諸對象之間選擇那個；他於是在一爲難的情況之中。這爲難，只有在他底意志是由他信以爲在其所選過對象之內或在其所事過行動之內找得過最大的便利底觀念所決定之時，才能告終。由此可見，既然如果不是他覺得對自己有某些好處，則對於一對象或一行動便不能自己決定，那末他底選擇就是必然的了。要使人能夠自由地行動，那就必須他能夠願慾或選擇其原因，或他能夠阻擋原因用於其意志。行動常常是其一次被決定了過意志之結果，而意志則只能被那在我們權力之外過原因所決定，因此，我們絕不是自己意志之決定底主人，並且我們以此絕不能自

由地行動。人們曾以為我們是自由的，因為我們有一個意志和選擇底能力；但人們決不會注意我們底意志是由離我們而獨立適因子所動，附屬於我們底機體，或從自然得之於使我們活動適存在(註六五)。當我害怕燒着時，我豈是不願縮回手來適主人嗎？或者我豈是對於火剝脫其使我害怕它這種性質適主人嗎？我豈是自己作主，由於寧願，不去擇選我知道可愛或適口的一種食品，比較我知道是不好或危險的這種食品，不甯可取上那一種嗎？我之判斷事物底好壞，這常常是依據我底感覺與我底經驗或我底假想；但不管我底判斷是如何，它必然地依存於我底習慣的或暫時的感觉方式，並所找着適、與不管我怎樣而存在於使我活動適或為我底精神所假定適、諸因子之內適性質。

作用於意志之上適一切原因必以十分顯著的方式作用於我們以便給我一些感覺、一些知覺、一些觀念、或者是完

(註六五) 人度過其生活之一極大部分而不是自願的，他底意志期待着決定它適原因。如果嚴密地清算每天自起床至₀寢他所做適一切，將就會看出他底一切行為很少是自願的，而它們都是機體的，習慣的，由他所不能預知與他不得不服從適因子所決定了的。他就會發現他底勞作底、遊戲底、言談底、思維底、等等原因都是必然的，且顯然地曾引誘着他或牽動着他。

全的，或者是不完全的，或是真實的，或是錯誤的。只要我底意志決定了，我定然已經強烈地或微弱地感覺沒有甚麼我們便會是無原由地被決定。所以，確切地說來，對於意志、決沒有真真是漠不相關的原因：不管我們所接受適衝動是如何地弱，或是屬於對象自己方面的，或是屬於它們底影像或觀念的，只要我們底意志活動着，這些衝動就已是足夠決定它適原因了。因為一個輕而微弱的衝動，我們便會微弱地願欲着；人所稱爲‘淡漠’的，就是意志之內適微弱。我們底腦筋稍微知覺它所接受適運動，它於是以少少的力氣活動以取得或避開已經改變它適對象或觀念。如果衝動是強烈的，那末意志也會是強烈的，它就會使我們強烈地活動以取得或離開對我們表現是很可愛或很不方便的對象。

人們曾經相信人是自由的、因爲人們自己想像，他底靈魂能意識地憶起那有時足以給他底最熱烈的願欲以一種制約(註六六)。遠離的害底觀念就是這樣每每阻止我們去貪圖現在的和現成的好處。我們腦筋底一個紀念、一個不顯明的和輕微的改變，每一刻都消滅着那些作用於我們意志之上適真實對象底行動。可是，我們並不是自己作主去意識地回

(註六六) 聖·阿巨士坦說：non enim cuiquam in potestate est quid veniatin meum.

憶我們底觀念；它們是於我們不知不覺之間且不管我們怎樣而自行佈置於我們底腦筋之內的；它們在腦中形成多少深刻的印象；我們底記憶自己依存於我們底機體，其忠實性依存於我存在那中間遊、習慣的、暫時的、情況；當我們底意志強烈地被那在我們身上引起很強的情慾遊某種對象或觀念所決定時，能夠抑止我們遊對象或觀念就會從我們底精神裏消滅下去；我們於是在那威脅我們遊或其觀念應該止住我們遊東西上就要閉着眼睛；我們埋着頭走向那牽動我們遊對象；反省於我們毫無能為；我們只看見我們所渴望遊對象，並且能夠停止我們遊有益的觀念毫不呈現於我們，或者呈現得太弱或太遲不能阻止我們底活動。像這樣就是這一切人底情形、即目盲於某些強烈的情慾，不能夠追憶、原由即僅其觀念就應制止着他們遊原由了；他們所處遊混亂阻止他們去健全地判斷、去推知其行動底效果、去應用其經驗、去發揮其理性底應用，這些是以結合其觀念之內遊一個正確性遊手續為前提的，因我們腦筋所感受遊一時的昏迷，便如我們做了一個猛烈運動之後我們之不能書寫一樣，我們底腦筋也就不能執行這些手續了。

我們底思維方式，必然地被我們底存在方式所決定；它們依存於我們底自然的機體與那獨立於我們底意志而為我

們底機械所接受過改變。由是，我們不得不結論說我們底思維，我們底反省，我們觀看、感覺、判斷、配合觀念、底方式，不能夠是自願的，亦不是自由的。一句說完，我們底靈魂並不是在它上面所引起過運動之主人翁，亦不是在必要時去再表現那能夠使它所接受過衝動平衡起來的影像或觀念之主人翁。這就是爲甚麼，在情慾之內，人就停止其推理；理性正如在狂亂或沉醉之中一樣地沒有傾聽之可能。兇惡的人永只是醉或狂亂的人；如果他們能夠推理，這也只是當安靜已恢復於其機械之內，並於是時自行呈現於其精神過遲晚的觀念遂讓他們看看他們底行動之結果；這即是在他們心中引起人們稱之爲羞恥、追悔、慚愧、過不安過觀念。

哲學家關於人底自由過錯誤是由甚麼地方來的呢？是來自他們把人底意志做作行動底原動力，並因未曾更遠地追遡，他們毫未看見超人而獨立過多數而複雜的因子，即置意志自身於運動或安排和改變腦筋過因子，至於他在其所接受過印象之內却是純粹被動的。我豈是自主地不去渴望那在我覺得是值得願欲的對象嗎？你說：自然不是，然而，你是自主地去反抗你底願欲了，如果你反省到結果過話。但，當我底靈魂爲依屬於我底自然機體與改變這機體過諸因子的很強烈的情慾所牽引時，我豈是對於這些後果下反省工

夫適主人嗎？給這些後果添加一切使我底願欲均衡所必需適重量，這是屬於我底權力嗎？我豈自主去阻止那些對我使一對象成爲願欲適諸性質，要它們不留在它裏面嗎？人家對我說，你總應該學習抵抗你底情慾並染濡給你底欲望以制約適習慣。我毫無困難地承認這個。但，我要抗議，我底本性曾是堪於如此的改變嗎？我底沸騰着的血，我底憤怒的想像、在血管中流動適火，它們豈許我去構成和應用在我有所需要時適很真實的經驗嗎？並且，當我底氣質已使我能夠這樣時，那教育、模範、早已給我啓發了適觀念、它們豈是特別拿來使我習於抑制我底欲望的嗎？這一切東西，它們不是甯可說是造就起來使我寶貴而且渴望那些你所謂我應該抵抗適對象嗎？野心家會要說，你想我抵抗我底情慾呀！人家豈不會不住地向我反復說那闊闊、榮譽、權力、都是值得羨望適利益嗎？我豈不會見着我底同胞、貪慾者、我國底偉人、都犧牲一切去取得它們嗎？我生長所在適社會內，如果我是被奪取了這些好處，我豈不是不得不感覺到我必須等待瘦死於輕蔑之中和俯伏於壓迫之下嗎？慳吝者會要說，你禁止我愛金錢並設想方法去獲得金錢呀！唉！在這個世界之內，一切不是向我說那金錢就是最大的財物，它足以使人幸福嗎？在我所居住適國內，我不是看見我底一切同胞貪圖財富、並

在給自己提供財富手段上少有要廉恥的嗎？只要他們由我們所斥責的門路而發富了，他們豈不是被貴重、重視、尊敬嗎？你以甚麼權利禁止我使用國君所稱讚的，然而是你叫做愚蠢的和罪過的門路去積累寶藏呢？然則你想要我放棄幸福嗎？肉慾之徒會說，你主張抵抗我底傾向嗎？但是，我豈是我底、不住地引誘我向快樂、氣質底主人嗎？你把我底快樂叫做可恥嗎？但在我生長過國家內，我看見那些最不規矩的人每每享有最尊的地位；我不會看見爲人所侮辱過通姦的夫婦；我看見許多人把他們底浪蕩和放肆作爲附屬的裝飾。發怒的會要說，你勸我給我底憤怒以制約並抵抗我那復仇過快樂呀！可是，我不能克服我們底天性；並加之，在社會內，如果我不在同類底血裏面洗刷我所受過凌辱，我就會確確實實地被輕蔑。熱忱易感的人會向我說，你勸告我以對於同類底見解過溫和與寬容呀！但我們氣性是激烈的；我非常熱烈愛我底上帝；人家給我保證熱忱使上帝喜歡，並且無人理的和血腥的虐待者就是上帝底朋友；我願以同樣方法使我在他眼前成爲可愛的人。

↓ 一句說完，人們底行動決不是自由的；它們常常是他們底氣質、已接受過觀念、由他們所構成過幸福底真實或錯誤的概念、最後由於榜樣、由於教育、由於日常經驗而加強起

來適見解、等等底必然的結果。我之看見地球上有如許的罪惡，只因爲一切都打夥去使人們成爲有罪的和惡劣的；他們底宗教、他們底教育、他們在眼目下所有適榜樣，都無可抵抗地把他們朝惡方面推動：這樣一來，道德遂枉然地向他們宣傳德行。在惡與罪是永遠被加冕的、尊敬的、獎賞的、這樣的社會之內，或在最恐怖之混亂之被懲罰只是那些太弱而未能不被懲創地去鬧了的這些亂子適人們這樣的社會之內，這德行只會是幸福之痛苦的犧牲品。社會懲治弱小之過分與其尊敬強大適過分是一樣的，並且社會每每有以宣告死刑去反對那些由它所維持適成見使其成爲有罪適人們這種的不公平。

人因此在其一生底任何時間都不是自由的；他是每一步都必然爲他所連結於引起其情慾適對象之真實的或想像的利益所引導。這些情慾在一不住地傾向於其幸福適存在之內乃是必然的；他們底性能也是必然的，既然這性能依屬於它們底氣質；他們底氣質也是必然的，既然這氣質依存於參加於他們底組織之內適物質的原素；這個氣質底改變也是必然的，既然這些改變是物質的和精神的存在不住地作用於我們適方式之的確的和不可避免的結果。

不管人底不自由如此明白的許多證明 人家或者還可

抗議而向我們說如果向有些個人提議去搖動或不搖動手，人們叫做無關重要的、行動內遊行動，他好像顯然可以自主地選擇，這個就證明他是自由的。我回答，在這個例子內，人對於自己決定某種行動，絲毫不證明他底自由；由爭論所激起遊、顯示其自由遊願欲，於是成爲決定其意志對於這些運動之一個或它一個遊必然的原由；使他變換遊、或使他確信在這時他是自由的、這就是他毫未揭破使其活動的真實的原由，這就是要克服我遊欲求。如果在論爭底熱烈中，他抗辯而且詰問道：‘我豈不能自己作主把我從窗口拋出去嗎？’我只能對他說不，並且，只要在保存有理性，如給我證明其自由遊願欲變成了十分強烈的動因足以使他犧牲自己的生命，這大概是不會有的；如果我底對手方，不管這個，爲給我證明他是自由的而從窗口跳下去，我於此事亦決不會結論說他是自由地活動，而這是他底氣質之兇暴使得他做出這種瘋狂行爲。狂易之行乃是依存於血氣狂熱而不依存於意志遊一種情況。一個迷信者或一個英雄之勇於就死與懦夫之逃避死是一樣必然的（註六五）。

人向我們說自由就是能夠反抗我們底行動或反抗我們底官能之實習遊障礙底缺乏。人們主張每逢使這些官能達於實用時，它們便從事於爲我們自己提出遊結果，我們就

是自由的。但要回答這個抗辯，只需注意安置或取去決定我們或停止我們避障礙並不依屬於我們就夠了；使我們活動避動因與那使我們停止避動因，不管這障礙與動因是在我們自身之內或在我們外面，總是不屬在我們權力之內避東西。我不是到來我們精神上避、或決定我意志避、思維底主人；這個思維是以獨立於我自身之外避某種原因底機會而在我心中所誘起的。

要想由人底自由這種體系覺悟出來，這就係於單純地追溯那決定其意志避動因，而且我們常常看出這動因是超出他底權力之外的。你會這樣說：由於是生於你底精神之內避一個觀念底結果，如你不遇着障礙時，則你便是自由地

(註六七) 在一個妻人從窗口拋下去避人與一個自己跳下去避人之間，是一點分別也沒有的，如果不是作用於第一個人避衝動是自然來的，而決定第二人底下墜避衝動是由自身機械裏面來的。把他底手伸入炭火裏去避米修斯·斯阿拉 (Mutius Scevola)，其由推動他去做這個奇怪的行動避內在的原因而成爲必然的，正與強壯的人之捉住他底臂子是一樣的。自炫、不怕仇敵震懾、使他胆怯、使他失望、等等，都是看不見避、把他連結於炭火避、鍛煉。名譽底愛、爲祖國避熱忱，同樣地強制哥德留斯 (Codrus) 和德修斯 (Decius) 爲同胞而犧牲自。印度的哥拉呂斯 (Colanus) 與哲學家伯勒格里呂斯 (Peregrinus) 是同等地爲引起集聚起來避希臘人底驚奇的欲望而迫於把自己燒死。

活動。但使這個觀念產生於你底腦筋之內的是誰呢？你是不是自主地去阻止它不要出現或不要更再現於你底腦筋中呢？這個觀念不是依存於不管你如何而接觸你適因子、或在你不知覺之間而自內作用於你且改變你底腦筋適東西嗎？你能阻擋你底眼睛無計畫地射於任一事物之上，不要給你以這個事物底觀念並不要搖動你底腦筋嗎？你並且不是那些障礙底主人：它們是存在於你底內部或外部適諸原因之必然的結果；這些原因常常都以它們底性質之故而活動。一個人侮辱一個懦夫，而這懦夫又必然地大怒去反對他；但對於為他底怯懦擺在願欲底成就上適障礙、因其自然的不屬於他適構成不許他有這種勇氣適障礙，是他底意志所不能夠克服。在這個情形之內，怯懦者，不管他怎樣，總是被侮辱了，而且不管他怎樣，總是不得不忍下加之於他適侮辱。

自由說底信徒們似乎常常把扼制與必然弄混淆了。每逢我們不看見有甚麼障礙我們底行動時，我們便以為是自由地活動；我們不覺得使我們願欲適原由常常都是必然的且是離我們而獨立的。帶上鎖鍊適囚徒是被強制着坐在牢獄裏；但他並不能自由去不想逃脫；他底鎖鍊阻止其活動，但不能阻止其願望；如果打破鎖鍊，他就會逃走的；然他並不是自由地逃走，刑罰底懼恐或觀念、對於他，就是必然的

原由。

人於是能中止其被強制，但對此終不是自由的；不管他以甚麼方式活動，但他必然依據決定他逝原因而活動。他能夠與重的在下降時被一任意的障礙所停止逝重物體相比較；取開這個障礙吧，物體便要繼續着它底運動或繼續下降。可以說這個物體是自由要下降或不要下降嗎？它底下降豈不是它底特別的重力之必然的結果嗎？蘇格拉底，是一有德而服從祖國底、甚至是不公平的、法律逝人物，不願逃出那門是給他開着逝監獄；見解底、禮讓底、對於即是不公平底法律之尊重底、損傷其名譽之恐懼底、無形的鎖鍊把他扣留在牢獄裏，它們就是對於這個熱情於德行逝人之十分有力的原因，足以使他安靜地等待着死；要使自己逃免仍是不屬於他底權力，因為他不能一刻便決意去自己背叛其精神已經習慣了逝原則。

人家向我們說，人們每每違反其傾向而活動，由是結論說他們是自由的。這個揣度是十分錯誤的；當他們似乎反其傾向而活動時，他們正是被某些必然的、十分有力足以克服其傾向逝原因所決定。一個病人，在痊愈底目的內，能夠辦到克服對於最不好吃的藥品逝嫌惡；痛苦或死底恐懼於是成爲必然的原由；因而，這個病人並非自由地活動。

當我們說人不是自由的，我們決非主張把人比之於一個單純地爲衝動的原因所動搖的物體；他自身之內包含着附屬其存在的諸原因，他是由於具有其特別的法則適內在的一器官而被搖動，這內部的器官是必然地由於觀念、知覺、他從外物所接受適感覺底、原因而被決定的。既然這些知覺底、這些感覺底機械作用，與這些觀念刻印於我們底腦筋之內適方式在我們是毫不認識的，沒有揭穿這一切的運動，沒有看出我們靈魂底動作底線索或作用於我們適動力本源，我們遂假想他是自由的：這拿文字譯出來，其義即是說人由自己而運動，沒有原因而自己決定；或者勿甯說這即所謂我們昧於如何及爲何他要像他所做適那樣地活動，這是真的，人家對我們說靈魂具有爲其所特有適能動性：我也同意；但這也是的確的，如果某個原因或因子不使它能夠實習適話，除非主張靈魂無需被搖動無需認識對象、無需有此對象底性質底某些觀念而能夠愛好或惡恨，則這個能動性決不自己展開。炮藥，自然有一個特別的能動性；但如不把強迫它去與實用這個性質適火接近它時，它決不會自行展開的。

或是同時地，或是相繼地且不間斷地使我們動搖、使我確信我們是自由的這種東西，這就是我們底運動底巨大的

複雜、這就是我們底行動底變化、這就是原因底衆多。如果人底一切運動是單純的，如果使我們搖動遊原因是決不自相混淆是判然各別的、如果我們底機械是比較不複雜的，因為我們立刻追跡到使我們活動遊原因，我們就可看出我們一切行動都是必然的。一個不得不常常向西去遊人，會常常願意離開這一方；但他會很好地感覺得他到那裏去並非自由地。如果我再多一個感官，既然我們由第六種行動添加了遊運動，還要更爲變化和更爲複雜，我們就會自信比較拿五種感官所做的更要自由些。

我們所以自己相信是自由的，這乃是沒有追溯到搖動我們遊因子、這乃是未有能夠分析和分解在我們身上所通過遊複雜的運動；這樣深刻的然而空虛的、我們所有關於自由遊、人家給我們當作這個假充的自由之動人遊證據而引據遊、這個感覺，只是建立於我們底愚昧之上的。只要各個人稍稍願意攷驗其自己的行動、追求其真實的原因，發見其關聯、他便會信服他所具有遊特別的自由這個感覺乃是一個很快就要爲經驗打破遊一個幻影。

但是，應當承認作用於我們遊原因之衆多與複雜，每於不知不覺間使得追溯到我們自身行動之真實根源，在我們成爲不可能，或至少是很困難的，這在人底行動還要較輕一

點。它們往往依屬於這樣易逝的、這樣遠離於其結果的、諸原因，這些原因看來似乎與它們很少有同類性和關係，要想能夠發見這些原因必須一個非凡的銳敏。請看這就是使精神的人底研究成爲如此困難的所以然；這就是爲甚麼他底心是一個我們每每不能測其深度與深淵。我們所以不得不滿意於那規律人心、一般的和必然的法則之認識；在我們人類底各個人中，這法則是一樣的，除了因爲那對於他們是特別機體和當這機體所感受的、既不是也不能是嚴格一樣的改變而外，這法則是決不變化的。在我們，只要知道一切的人，由於他底本質，而傾向於保存自己和使其生存幸福就夠了；這既認定，不管他底行動是怎樣，當我們追溯這最初的根源，追溯我們一切意志底一般的和必然的這個原動力時，關於它們底原因，我們決不會錯誤的。因爲缺乏經驗和理性，人遂無疑地自行錯誤於達到這個目的之方法上面；或者他所用過方法，因其有害於我們自己，遂不爲我們所喜；或者最後，他所使用的方法，因其有時與他所欲接近的目的隔開了的，在我們看來，似乎是沒有意識的；但，不管這些方法是怎樣，它們總常常必然地和不變地有一個現實的或想像的、經久的或一時的、相類於其存在過感覺和思維底方式過幸福作爲目的。大多數道德家之所以曾經做出與其說

人心底歷史勿甯說是傳奇那類東西，就是由於不曾認識這個真理；他們曾經把他底行動歸諸虛妄的因子，一點也不認識他底行爲所必需適原因。政治家和立法家也是在同樣的愚昧之中，或者很多的騙子曾經覺得使用想像的動力比較現存的動力更要捷便些；他們之於引導人們由那樣適合於其靈魂底必然的傾向之幸福這種道路趨向於德德，不若其喜歡他們戰慄於不便的幽靈之下。這是如何真實的，謬誤決不有益於人類。

無論怎樣，在物理之內比較在人心之內，我們更要分明地看見或我們相信看見結果與其原因底必然的聯繫。至少我們看出由顯然的原因經常地產生出顯然的結果，如果環境相似適話，結果常常都是一樣的。準此，我毫不擺動地把物理的結果看做必然的，但我們拒絕承認人類意志之行動裏面適必然性。這些行動是被人毫無根據地歸諸由自有的性能而活動適、能夠不需外因之協助而改變自己適、並且從一切物理的和物質的存在區別出來適、這樣一個動力的。農業是建立於經驗給予我們適保險之上的，保障能夠強迫那以某一方式而耕種過適土地，當它此外尚有適宜的性質時，便能給我們提供爲我們生存所必需適或專用以娛樂我們感官適穀物或果實。如果不用成見去觀察事物，就會看出，在

道德之內，教育並不是「精神底農業」而外適東西，並且正與土地相似、以自然性格底、人們給它所施之耕作底、收穫之果實底、使它們成熟適多少適宜適季候底、理由，我們是被保證着靈魂會產生善或惡、產生有益或有害於社會適「道德的果實」。道德就是在人們底精神、意志與行動之間適關係之科學，正與幾何是物體間關係之科學是一樣的。如果道德不是建在必然影響於人類意志決定其行動適原由之認識上面，那末它便會是一種幻影，便會毫沒有確定的根源。

如果在道德世界內亦如在物理的世界內，一個原因，其行動並未被擾，就必然地有其結果在後。一個有理性的且建立於真理上適教育、賢明的法律、由有德的模範在青年時代所啓發適高貴的原則、給予於功績和善行適尊敬和獎賞、嚴勵地連綴於惡和罪適恥辱、輕蔑、懲罰、都是必然作用於人們底意志之上而決定他們之間大多數人去表示德行適因

(註六八) 很有些著作家曾經感覺到一個良好的教育底重要，然而他們不曾感覺到：一個良好的教育有了下列各情，便是不相容的且是全然不可能的。那開始就使他們底精神錯誤適迷言，有了使他們惡劣而卑風適、獨斷的政體，且生怕人家開導他們適政體；有了太常見的是與公平相反適法律；與反於真知適已接受適習尚；有了不適於德行適輿論；有了教師底無能，這教師只會傳播他們自己已爲所壞適錯誤觀念於其學生。

子。但如宗教、政治、模範、輿論，窒息和使得教育曾給予他們適善良原則成爲無用之物；那末它們便是努力着使人兇頑使人惡劣的；如果這教育底自身只用於給他們充填些惡德、偏見、錯誤和危險的見解，如果它在他們心裏所煽起來適只是對於自己和對於別人都不適宜適情慾，那末大多數的意志便會完全必然地決定去爲惡了（註六八）。請看，無疑地普遍的墮落就真真是從此而來的。這普遍的墮落道德家們有道理去埋怨而決不給指示真實而又一樣必然的原因。他們把那歸咎人類底天性；他們說天性壞了（註六九）；他們呵斥人去愛自己、去追求其幸福；他們主張要想爲善應當給他以「超自然的救濟」；並且，不顧他們歸之於人適自由，他們確證仍舊少不了自然底創造主本人去毀壞其心之惡傾向。但是可惜！這樣強有力的主宰自己也一點不能反對那在事物

（註六九）這是一種與那給我們指示把我們本性當作墮落了逆東西而且主張要想爲善應服上天之惠這種學理是同樣有害適說法。它必然地傾於使人們減少勇氣，把人們拋入於不動或失望之中，等待着這個恩惠。人們如果是教養得好管理得好，常常都有這種恩惠的。這乃是一種奇怪的道德與那些把一切道德的壞處都歸諸原始的過惡，而一切我們所行適善都屬於神惠（！）這種神學家底道德是一樣的。眼見一種建立於如此可笑的假設之上適道德之毫無效驗，也就不必驚異了。

之命定的組織內最強的動力所給予人們適不幸的傾向，反對那使人們底自然的情慾所採取適可惱的方向。人家對我們反復重說要抵抗這些情慾；人家向我們說在我們心中要窒息它們、要滅絕它們。既然這些情慾只是以避開於我們有害的並給我們提供於我們有益的為其目的，豈不會看見它們是必需的，附着於我們本性的，於我們底保存是有用的嗎？最後，豈不會看見這些如果是指導得好適、即是說使其趨向於真真有利於我們自己與別人之目的適、情慾，那末它們便會必然地助成社會底真實而且長久的福利。人底情慾與火相似，它同等地是生命需要之必不可少的並能產生最可怕的浩劫（註七〇）。

一切都成為對於意志適衝動；一句話往往足以改正一個人底生活之全過程，足以永遠決定其傾向。一個孩子，因把指頭太近地挨近燭臘而被燒，他便被警告永應禁制同樣的嘗試。一個人一次因做了一件不名譽的行動而受懲罰、遭鄙視，就決不想繼續做去。在我審度人適某種觀點之下，我們永只看見人總是依照或是由於物理的因子，或者由於其它意志、所給予於其意志適衝動而活動。特殊的機體決定這

（註七〇）許多神學家自己也會感覺到情慾底必然性。請參看塞諾

爾得 (Senault) 底一部名叫『情慾之效用』一書

些衝動底本性：靈魂作用於相類的靈魂；熱烈過想像作用於強盛的情慾和易於煽動的想像；熱烈情感之驚奇的進步、迷信底傳染、異端底遺傳底傳播、由種族到種族過宗教恐怖之轉移、用以把握神奇底狂熱、與物體之動和反動所產生過結果，同樣是必然的結果。

儘管人們從其所謂自由而自己形成過如此無根據過觀念，儘管是這個所謂「內感」，不顧經驗而使他們確信自己就是意志底主人這種「內感」，他們底一切教育却真實是建立於必然之上的；關於這亦如關於機會底無窮性，實踐是離開推論的。實在，如果在呈獻於人們過某些原因之內不設想那對於決定他們底意志過、對於指導他們趨向於一個目的過、對於改變他們過、必需的權力，那末，言談有何用處呢？教育底、立法底、道德底、乃至宗教底、甚麼果實，能夠指望呢？如果不是對給予最初衝動於人們底意志、使他們感染習慣、強迫他們堅忍下去、給他們提供真實的、或錯誤的、為以某一方式而活動過、動力，那末教育又是幹甚麼的呢？當一個父親威脅他底兒子說要懲罰他或允許他一個獎勵，他豈不是信服這些東西會作用於其意志嗎？如果不是給構成國家過公民貢獻那為它假想是為決定他們去做某些行動或禁制其它的行動所必需過動力，那末，立法又是幹甚麼

的呢？如果不是指示人們說他們底利益要求他們壓抑他們一時的情慾，因為一個福、利比較他們底欲望之暫時的滿足給他們提供迥更要長久和更要真實迥福利，那末，道德底目的又是甚麼呢？宗教在一切國家，豈不是以人類和整個自然服從於一必然的存在之不可違抗迥意志為前提嗎？這個存在依據其不變的賢明之永恆的法則，而規定它們底命運。人們所頂敬迥這個上帝，豈不是他們底命運之絕對的主人嗎？主持選擇與棄絕的人不就是他嗎？宗教用以代替有理的政治所應使用迥真實的動力之威脅與預許，其本身豈不是建立在這些幻影必然產生於愚昧的、胆怯的、羨望奇蹟迥

（註七一） 一切宗教都是顯然地和不能證實地建立於宿命論之上的；在希臘人裏面，宗教預想人們是為其必然的過失所罰懲，如在柯勒斯特（Oreste）及阿笛卜（OEdipe）等等裏面可以見着的一樣，他們所犯過罪只是被預言先就說過的。基督教徒曾白費工夫去確證天主之神性而把人們底過失委諸自由的公正人，這種人不能與‘定命’相調和，‘定命’即基督教藉以入於宿命說迥教義。既然上帝只把他底恩惠賜給他所願意迥人，那末，恩惠決不能使他們解決困難。宗教在一切國家，除了一個不可抵抗的存在，獨斷地決定其創造品之命運迥存在之宿命的諭令而外沒有其它基礎。一切神學家底假設都以這一點為題目，且把宿命論看成錯誤或危險迥神學家未曾看出天使底下降、本源的罪過、命定與恩惠、被擧底少數、等等，都毫無破綻地證明宗教就是一個真真的宿命論。

人們之上遊結果這種觀念之上嗎？最後，這個命令其創造生存着遊慈善的神，豈不於他們不知不覺之間且不管他們怎樣，而強迫着他們去玩一套把戲，由是能夠產生出他們底幸福或他們底永恆的不幸嗎（註七一）？

教育因此不過是指示給兒童遊必然性；立法就是指示給政治體底成員遊必然性；道德就是指示給有理性的存在，存在於人們之間遊關係底必然性；最後宗教就是指示愚昧者和怯懦者一個必需的存在底法則或必然性。一句說完，人們在其所做遊一切之內，當其相信對於它們有了確定的經驗時，便假想着「必然性」；當其不認識原因和結果之必然的聯繫時則假想着「蓋然性」；如果他們不心服，或者他們不能推測某些結果必然地隨着他們所做遊行動，他們決不如其所做的那樣活動。道德家宣傳理性，因為他們相信理性是為人所必需的；哲學家寫作，因為他預測真理早晚必然地會占那誑語底優勢；神學家和暴君必然地仇視和虐待理性和真理，因為他們判斷這些東西是有害於他們的，由法律恐嚇罪人，並且很常見地使罪人成為有用的和必需的這種君主預測他所使用遊動力足以駕馭其臣屬。一切都在他們實用着遊原因之力或必然性上打算，且錯誤地或有理地以能影響於人底行為自詡。他們底教育，除非因為它是由偏見所規定

的而外，並不通常是那樣地壞或那樣地少有效力；或者當它是善良的時候，它馬上就要被那在社會裏面所經過的一切所反抗和滅絕。立法與政治每每是不公平的；它們在人心之內煽起為它們所不能制服的火焰。道德家底偉大藝術或者就是給人們和規劃人們底意志的人指示出他們底利益是一樣的，他們底相互的幸福依存於其情慾底和諧，帝國底平安、強大、壽命，必然依存於散播於國家之內的精神、種植在公民心中底德行。宗教，除了它真真加強這些原由，除了謊言可能假借給真理以真真的動力而外，它是不能被承認的。可是在不幸的國家之內，普遍的謬誤深入於人類之中，人底大多數不得不是兇頑的或為害於其同類；人家提供給他們的一切方法都使邀約他們為惡。宗教使他們成為無用的、卑賤的、或戰慄的，或者它由他們中間造成些殘酷的、不人道的、不饒人的、迷信者。至上的權威把他們壓服着且強迫他們成為卑賤的和惡劣的。法律所懲罰的罪人只有當他是弱小時候，至於由政治使其產生極惡大罪，它是不能制服的。最後，被忽視和被輕蔑的教育，其所依存的，或者是教士騙子、或者是無智識和無性行的親長，這些人傳給於其學生的就是他們自己為其所苦壞處以及有利於使他們去採納謬誤思想。

所有這些，於是證明如果我們願給以適宜的救藥遊話，那末就有追跡到人們底迷誤之最初的泉源之必要了。當尚未揭露出轉移他們底意志遊真實原因時，當對於常常使用遊無效的或危險的動力尚未代之以更真實、更有用、與更的確的動力時，單夢想去改正他們是沒有用處的。找尋理性給他們提供遊這些動力，這是屬於那般作為人類意志之主人遊人們、這是屬於那般規劃國家命運遊人們遊事。一本好書，在感動君心遊時候，能夠變成一個強有力的原因，這原因會必然影響於整個民族底行為和人類一部分底福利。

由這章書內方才說過遊一切，可以歸結到人在其一生底任何時間都不是自由的。他不是由自然得來遊形狀底主人；他不是自己腦筋底觀念或改變底主人，這些是歸屬於不管他願意不願意而在不知不覺之間，繼續作用於他遊諸因子；他不是自作主張去愛或欲求他覺得可愛的和可欲求遊東西；他不能自作主張不要去攷慮，當他躊躇於事物產生於他身上遊結果時，他不能自作主張不要去選擇他以為是最便益的東西；他在意志為其選擇所決定時，不能自作主張

(註七二) 請看人底自由這個問題，可以怎麼歸結法。自由不能與我們靈魂底已知遊任一作用相關；因為靈魂，在其活動時，不能有另外的運動；在選擇時，不能有另外的選擇；在攷慮時，不能有另外的考慮；在願

去如其所不爲那樣地另外有所活動。在甚麼時候，人才是主人或自由於其行爲之內呢(註七二)?

人將要去做的，常常都是他過去現在直到行動時，他業已經過過東西之一結果。我們現刻的和全部的、在一切可能的環境之內而被估量過存在包含着我們行將做去過行動之一切的動因，這乃是對於真理過原則，是任何有思維的存在都不能夠拒絕的。我們底生命是必然的一時底結

意時，不能有另外的願意；因爲一事物不能在同一時間存在又不存在。所以，這就是我底意志恰如其分地使我致慮；這就是我底致慮恰如其分地使我們選擇；這就是我底選擇恰如其分地使我活動；這就是我底決定恰如其分地使我執行致慮曾使我行過選擇過東西，並我之所以曾加致慮，只因爲我有些曾經使我致慮過理由且因爲我要想不致慮都不可能。所以自由既不存在於意志之內，亦不存在於致慮之內，更不存在於選擇及行動裏面。神學家應該不要把自由拿去與靈魂底這些動作發生關係，否則在觀念之內就會有矛盾。如果當靈魂在願欲時，在致慮時，在選擇時，在活動時，概行不是自由的，那末它在甚麼時候去實用其自由呢，這應該神學家來給我說說。

人們所以想像出自由底體系來，這顯然是爲確證在這個世界內自己犯罪過惡神，然而這個體系是一點也不能確證這件事的。實在，人是從上帝那裏接受其自由，如果他是從上帝那裏接受擇惡而避善過能力過話；那末他也是從上帝那裏曾經接受傾向罪過決定，抑或自由應當是屬於人過本質而是對上帝獨立的。(參看 *le traité des Sytèmes*, 一二四頁)

果，我們底好的或壞的、德行的或惡行的、於我們自己或別人有益的或有害的、行爲，都同是我們一生底一切時間必需的行動之一個連鎖。「生活」，就是對應於一生底必然相繼的諸點以一必需的方式而存在；「願欲」，這是服從或不服從去存在於我們底現狀之下；「求其自由」，就是讓步於我們帶到自身之上必需的原由。

如果我們認識我們器官底作用；如果我們能夠追憶它們所接受過的衝動或改變與其所產生過結果，那末我們就會看出我們一切的行動服從於規劃我們底特殊體系猶如宇宙之整個體系那樣的定命；關於在我們亦如在自然之內，沒有那個結果是從「偶然」產生出來的，偶然如已經證明的那樣，乃是一毫無意義的字。在我們身上所經過過一切、或爲我所做過一切、亦如出現於自然之中過或由我們歸諸自然過一切、都是屬於依必然的法則而活動、並產生必然的結果、由這裏又產生其它結果、過必然的因子。

「定命」就是永恆的、不動的、必然的、建立於自然之內過秩序，或者是以其所產生過結果而活動過諸原因之主要的聯繫。依據這個聯繫，重物體下墜、輕物體上升、同性的物質相吸引、而相反的則相排斥；人們則形成社會、互相改變、變成善或惡、自然地使自己幸或不幸、按照他們互相作用過

方法而必然地相愛或相惡。由此可見規劃物理世界底運動
道必然，亦同樣規劃道德世界底運動，因而在道德世界之內
一切都是服從於定命的。當於我們不知不覺之間、且往往不
管我們願意不願意，奔走着自然已給我們劃就了過路徑，我
們就像那被迫着去服從捲住我們過水線之泅泳者；我們以
爲是自由的，因爲我們時而同意，時而又不同意去順從那常
常把我們拖着過水線；我們自以爲是我們底命運之主人，因
爲我們是迫於在陷落底恐懼內去擺動手臂。

Volentem ducunt fita, identem trahunt. Seneg.

關於自由所形成過錯誤觀念，一般都是建築於有些爲
我們判斷其必然的事件之上的，因爲我們看見這些事件是
經常地和不變地連結於某些原因之結果而沒有甚麼能夠阻
止它們的，或者因爲我們相信瞥見那引出這些事件之原因
和結果底連鎖，至於我們不知其原因、關聯、與活動方式過
事件，我們便把它們看做是「意外的」；不過，在一切都是
連結着的這一自然之內，無原因過結果決不存在；並且，在
物理世界中，正與在道德世界中一樣，一切到來的東西都是
不得不依其特殊本質而活動過、顯明的或潛伏的因子之必
然的結果。在人裏面，自由不過是被包含於其自身之內過
必然。

第十二章

以宿命論底體系爲危險物迺見解之 攷驗。

對於這類的存在、卽其本質強其經常地努力於保存自己且使自己成爲幸福的這類的存在，經驗是要緊的；沒有經驗，他們便不能發見真理，這真理，如已說過的那樣，只是存在於人與作用於他迺物事之間迺經常關係底認識；依據於我們底經驗，我們便把那些給我們提供一個恆久的幸福迺東西叫做有益的，把那些給我們提供一個多少久長的快樂迺

東西叫做可愛的。真理自身也只有因為我們相信它是有益的才得構成我們底願欲之對象；只要我們測知它是能有害於我們，我們便要害怕它。可是，真理，真真能夠有害嗎？由諸關係底、或為人底幸福而以認識為利過物事之確切的、認識，說它能夠產生對於人過壞處，這是可能的嗎？自然、不會；真理是把它底價值和權利建立於其利用之上的：它有時能夠成為某些個人所討厭過東西，且與他們底利益相衝突；但它總永遠是有益於整個人類，整個人類底利益絕不與那些為其自有過情慾所欺蔽、以為把其它的人陷入於謬誤之中是有利的這類底利益一樣。利用因此就是人們底體系、見解和行動之試金石；它就是我們付諸真理本身過尊重和愛過尺度：最有用的真理就是最可尊重的；我們把對於人類最有利過真理叫做偉大的真理；我們所稱為無關重要的或為我們所不屑過真理，就是這類的真理，其利用只限於娛樂那末具有與我們相類過觀念、感覺方式和需要過某些人。

人們應當依據這個尺度去判斷在本書之內方才證明過原則。凡認識迷信底謬誤體系產生於地球之上過惡底無限鎖鍊過人，就完全承認以由自然之中所吸取過、建立於經驗之上過、最真實的體系去反對它們之重要性。凡正是或信以為有利於那被建立起來過誑語過人，就會把帶着驚懼去注

視人家獻給他們過真理。最後，凡是毫不感覺或只微弱地感覺由神學的偏見所招致過不幸過人，就會把我們一切原則看做無用的，或無關重要的真理，至多只是做來為某些推理家消閑之用的。

我們所見過加諸於人們過不同的判斷是用不着驚詫的：他們底利益絕不相同，其利用底概念也不同，他們處罰或鄙棄凡是與其自身利益決不相合過一切。這既認定之後，我們且攷驗，在無所企圖過、擺脫成見過、或動心於其種類底幸福過、人之眼目下，宿命論底說教究竟是有用的或危險的；看看這是否一個無關重要的推理且在人類底福利上是否沒有任何影響。人家已經看見應當給道德和政治提供真實的和實在的動力以便使人們底意志活動起來。它方面、如果我們底觀念只是無關重要的推理，不能有益於人類底幸福；不管人是自以為自由，或是承認事物底必然性，他同等地常常要遵循被印入於其靈魂上過傾向。由於一個有道理的教育、高尚的習慣、賢明的體系、公平的法律、分配得恰當過賞罰、就會使人良善，而並不由於困難的推理，這種推理至多只能影響於慣於思維過人物。

如依據這些思攷，解決那不住地用以反對宿命論體系過困難在我們就會是容易的事了。這個體系，即如此其多的

目盲於信仰的體系適人想把它看做是危險的、值得懲罰的、專於擾亂公共秩序放縱情慾混淆應有的善惡觀念的體系。

實在，人家向我們說，如果人們底一切行動都是必然的，那就會毫無權利去處罰犯着不好的行動的人，即發怒去，反對他們也不可以；一點也不能怪他們；法律就會不公平，如果它們用刑罰去反對他們的話；一句說完，在這個情形之內，人既是既不能加功亦不能加罪的。我回答對於某人責難其一個行動，這就是把這行動屬之於他，這就是把他認為行動之主動者；因此，即使假想這個行動是一個動因之「必然性」底結果，非難仍是可能的。我所歸屬於一個行動的功蹟或罪戾的地方，就是建立於便利或有害的結果之上觀念。這些結果就是由這行動對於感受之者適人產生出來的；當設想動因是必然性時，這仍是一樣確當的，他底行為對於一切感覺其影響適人許是好的或壞的、可尊重的或可輕蔑的；最後，特宜於引起其愛或怒的。愛或怒，在我們，就是存在方式，專於改正人類底存在的，當我發怒反對某人，我認定是要對他引起恐懼和使他轉移那不為我所喜的，或者甚至為此而加他以懲罰的。此外，我們底憤怒是必然的，它是我底本性和氣質之一結果。落在我臂上適石頭在我身上所產生適痛苦的感覺，亦同樣是使我不快適感覺，雖則它是由

一沒有意志過原因出發且由其本性之必然而活動。在把人們看成必然地活動着過東西時，我們不能使我們免除關於他們分別一個宜於我們或我們不得不讚許過存在和活動底方式，與一個使我們受苦和使我們發怒而我們底本性強迫我們加以責譴和阻止過存在和活動底方式。由此可見宿命論底體系，對於事態，絲毫沒有變更，而且決不是專於混淆德與不德之觀念過東西(註七三)。

法律無非是為維持社會並阻止加入社會過人之自相損傷而成就的；它們因此能夠懲罰擾亂社會過人，或犯了有害於其同類之行動過人；不管這些社會成員是必然當事者，或是他們自由地活動，在它們只需知道這些當事者能被改正就夠了。刑法就是這樣的方法，由經驗給我們指出來當作是能夠抑制或滅絕情慾給予人底意志之衝動的；儘管這個情慾之達到於他們是由於一些必然的原因，而立法家自己認定只注意其結果；當他採用一個適當方式時，他是包有成功

(註七三) 我們底本^質常常奮起反對與它相衝突過東西；有許多如此憤怒的人，他們至於變成兇暴，乃至反對無感覺過即無生的東西。但我們改正他們之無能力底反省就得使我們復歸於理性。當父母的每每用憤怒去懲罰其子女是很不對的，這是些毫未改變過過、或者是他們本身曾經改正得很壞的、存在。在生活之內，再沒有比見着人們罰懲自己即其原因過過失更為通常的事了。

的。在拿刑架、苦刑、任意的懲治加諸罪人時，他所做的事與一個當建築一座房子時，在那裏安上溜水以免雨水壞了住宅底基礎，是沒有兩樣的。

不管使人們活動過原因是甚麼，人家總有權去停止其行動底結果，這正與一個人當河流能夠沖壞其田地時有權用堤去約束河水，或者甚至如可能時，有權去迂迴河道，是一樣的。

社會就是根據這種權利，為保全自己起見能夠恐嚇或懲治那些將要嘗試為害於它過人，或犯了那被社會承認真地有害於其休養、安甯、幸福之行為過人。

自然，人家會要說社會通常不懲罰無意志參加之過失；所要懲罰的就是這個意志；決定罪惡和殘暴的就是意志；並且如果意志是不自由的，那就不當懲罰它。我回答、社會是有感覺過、有理性過、渴望福利而害怕不幸過、存在之集合體。這些氣質遂使他們底意志能夠被改變或被決定去支持可以引他們達到目的過行為。教育、法律、輿論、模範、習慣、恐懼、都是些因子，必然改正人們、影響於其意志、使他們共同努力於一般的福利、規劃他們底情慾 並制約能夠為害於團結之目的過情慾之因子。這些因子本性就是要形成印象於一切人之上的。這些人們底機體及本質使其能夠感染人

家願意給他們啓發過習慣、思維與活動底方式。我們人類底一切存在是具有恐懼性的；於是一個懲罰底恐懼、或剝脫其渴望過幸福過恐懼、就是一個動力，即必然多少影響於他們底意志和行動過動機。組織得十分壞不能抵抗或感覺那作用於他人之上過動機這種的人也會有嗎？他們會決不宜於營社會生活，他們會與社會團結底目的相衝突，他們會變成社會底敵人，他們會與社會傾向以障礙，而其桀傲不馴及不和羣的意志不能改正得來適合於其同胞底利益，那末這些同胞便會羣起而反抗他們底敵人；作爲一般公共意志之表詞過法律，便以刑罰之苦加之於這些存在，關於他們，人家曾經貢獻過理由並不曾產生人家所期待過結果。因此，這些不宜於社會生活過人便被懲罰，便被弄成不幸者，按照其罪惡底性質如像生來不很適於社會底目的之存在一般地被逐出於社會。

如果社會有保存自己之權，它便有權採取自存過手段；這些手段就是法律、即給人們底意志貢獻那最能從有害行動方面轉移過他們的動因之法律。這些動因對於他們是毫無能爲嗎？社會爲自己的幸福不得不把他們爲害於它過權力剝去。不管他們底行動由甚麼淵源出發，它們是自由的也好，是必然的也好，在既已給他們貢獻了十分有力足以作

用於有理性適存在之動因以後，當它看見這些動因未能克服他們變壞了的本性之衝動時，社會就得懲罰他們。當社會給他們轉移適行動是真有害於它適時候，那末它便拿正義去懲罰他們；當社會為他們相互的福利只以適合於或違反於社會化適存在之本性適事物命令他們適時候，它也有懲罰他們適權利。不過，在它方面，法律沒有權利去懲罰它並不會向他們貢獻影響其意志所必需適動因適人們；它沒有權利去懲罰那為社會底疎忽曾經剝脫其生存底、去實施其技能和才幹底、去為社會而勞動底、方法這類的人。當它懲罰那既不會給以教育、復不會給以高尚原則適人，那不會使其薰陶浸潤於社會底維持所必需適習慣適人，那末它就是不公正的。當它因為他們底天性和社會底組織使其在他們成為必然的過失而懲罰他適時候，那末，它就是不公正的。當它因為曾經隨附於社會本身、模範、輿論、教育等相湊地給予他們適傾向之故而懲罰他們，那末它就是不公正的而且是無道理的。最後，當它所加適懲罰不與人家所犯適、對於社會所作適、惡相稱適時候，法律也是不公正的。狂妄與不公正之極度，莫若法律對於那些有益地奉行法律適人，反盲目地科以刑罰。

所以，刑法，在以可怕的東西指示給它們假設具有恐懼

性逆人們時，給他們提供出專於影響其意志逆動因。痛苦底、自由之剝脫底、死底、觀念，對於組織得好而享有其官能逆存在，就是強有力的障礙足以強硬地反抗其不規則的願欲之衝動；凡是不爲這所停止逆人們，就是無理的、癡狂的、構造不良的人，其它的人便有權反對他們以保障自己和使自己即於安寧。法律，自然是一不情願而又必需的事態；但是誰也不覺得剝脫瘋子底自由是不公平的，即或他們底行動只能歸罪於其腦筋底錯亂。兇頑者就是這樣的人，其腦筋或是繼續地或是一時地被擾亂；因爲他們所做逆壞事之故，就應該懲罰他們，去把他們放在無能爲害之內，如果永不能希望重引他們到達較爲適宜於社會之目的逆行爲時。

我在此地決不會致驗到社會施諸反抗它逆人們逆懲戒也能使得逆境地。理性似乎指出法律應當給人們底必然的罪惡，表示與社會之保存相同的寬大。宿命底體系，如已見的，決不許有不被罰逆罪人；但至少它是特別可以和緩大多數國家用以懲罰其憤怒底犧牲者逆野蠻。這種殘暴，當經驗證明其效用之時，來得更加不合理；觀看酷刑底習慣就是使犯罪者與他們底觀念熟習起來。如果這是很真實的，社會有權奪取其成員底生命；如果這是很真實的，犯罪者底死，雖無益於他自己，或許是利於社會的，則應當考驗的就是

人道至少會要求這個死決不要伴以無謂的殘虐，這殘虐每每是過苛的法律喜歡加在死上過東西。這種殘虐自身是無結果的，只是用以痛苦那殺戮於社會重罪訴訟之下過犧牲者；它藉呻吟過不幸者底機會，期待着旁觀者和感覺興趣者；它一點也不能攝服頑惡的人，在這種人，命定過殘暴底景象，每每只能使他更加兇烈，更加刻毒，更加成爲同社會的人之仇敵。如果死底榜樣是比較不大常見，甚至不隨之以痛苦，這或者還要更爲威嚴些（註七四）。

某些國家，其應該爲全體利益而制定過法律似乎只是以最強者底特殊安全爲目的，其很少與罪相稱過懲戒毫不顧恤地奪去那爲最嚴重的必然性曾強迫他們成爲罪犯過人們底生命，對於這樣的不公平的暴虐，我們當如何說法呢？

（註七四）大部分罪人只是把死看作「不好的一刻」。一個盜賊，當看見一個夥伴在刑罰中表示得不很豪華過時候，對他說道：“我豈不是曾給你說過在我們這種手藝當中、我們比其餘的人多有一種疾病嗎”，即是在懲治犯人過斷頭臺底腳下，天天都是有偷盜的。在如此輕易地施用死刑過國家之內，是否好好留意到每年奪去社會底很大數目的人，這些人以其強制的工作能夠給它做有益的事而且這樣補償其曾經做出過壞事呢？用以奪去人底生命之輕易就證明大多數立法家底暴虐與無能；他們覺得摧殘公民比較去找尋使他們成爲優異者過方法更要簡便得多。

在大部分開明的國家內，一個公民底生命就是這樣被置於與金錢相同的天秤之上；犧牲於餓飢和貧苦過不幸者，因為曾經竊取了他一富足極了過人之過剩底某一瘦小部分而被置之死地！這就是在開明的社會之內，爲人所稱道過正義。或者罰與罪相稱！

當法律與習尚用殘酷的刑罰反對爲惡劣教育所萌發而且增多了過罪過時，這個可怕的不公平豈不變成更加苛虐嗎？如人家不能十分重說的那樣，人們除了一切似乎把他們推向惡處而外，也不見得就這樣易於爲惡。他們底教育在大多數國家內是全然沒有；下等的人所接受過只是無智的宗教底原理，這只是反抗他底意向之薄弱的柵欄。法律枉然地向他叫出要尊重他人底利益，他底需要却向他最強硬地叫出應以社會底犧牲來生活，這社會沒有替他做一點好事，並且處罰他去呻吟於貧苦與災害之中；他每每被剝奪了必需品，而以偷盜、竊取、暗殺來作報復；他冒着生命底危險打主意去滿足一切相湊地在他心中所誘起過、或是真實的需要、或是想像的需要。他一點也不會接受過過教育，自然一點也不會教訓他節制其氣性底暴躁；他沒有禮讓、沒有高尚的原則，自然許可去爲害於那只不過是繼母一般地對待他過祖國；在這種憤激之中，他所見着過不過是他所期待過獵

獲物之自身；此外，他底傾向變得來太強硬了，他那染就了遊習慣再也不能改變，懶惰使他麻木，失望使他盲目起來，他朝死底方面奔馳，並且社會嚴格地爲那命定的和必需的意向而懲罰他，這些意向就是由社會使產生於他身上遊，或者至少是社會並不曾以最能給他底心以高尚傾向遊方法去加過適宜地根絕或克服遊東西。這樣，社會每每懲罰由自己使其產生或由其疎忽使其萌芽於精神之內遊傾向；它正如同一個當父親的因爲自己使其感染遊過失而懲罰孩子所幹遊同樣的勾當。

不管這個行爲是、或似乎是、如何地不公和無理、它仍一樣是必需的。社會，如其本然，不管它底墮落和教育底惡劣是怎樣，它總是願意存在而且努力保存自己；因之它就，不得不懲罰那由其不良教育迫使產生遊過分之行：儘管是它自己的偏見和壞處，它總感覺得它底安全要求打破向它宣戰遊人們之陰謀：這些人，即由於必然的傾向所使，便擾亂它且妨害它的；在社會方面，自身迫於保存底欲求，便使他們離開它底道路且按照它繫以最大重要性遊對象、或它認爲是於自己福利最有益遊對象，而以多少地嚴厲去懲罰他們。它自然在這些對象和手段之上往往犯着錯誤；但它因缺乏能夠在其真實利益之上給它以朗照遊光明，或由於在

規劃其運動過人們當中缺乏審慎、才能和德行，它之犯錯誤因而也是必然的。由此可見盲目的和組織不良的社會之不公平，正與那些擾亂它過和破裂它過罪人一樣是必然的（註七五）。一個政團，當其在狂亂中時，正與它底一個腦筋被攪亂了過成員一樣，是再也不能有合於理性過活動。

人家還向我們說，這類格言，在把一切都置於必然之上時，必不免混同或破壞了我們所有過正當和不正當、善和惡、功和罪底概念。我否認這：儘管人必然地活動於其所作過一切之內，他底行動，只要遇着是傾向於其同類底和生活於其中過社會底真實益處，那末這些行動就是正當的、善的、有功的；誰也不能禁止自己去把它們從那些真真有害於其同社會分子底福利過行動分別出來的。社會當給其一切成員提供物質的需要，自然權利底安甯、自由、財產時，這社會便是正當的、良善的、值得我們愛慕的；社會的地位所能具有過一切幸福都在於是；當社會是偏袒少數人而苛待大多數人時，這社會便是不正當的、壞的、不配我們愛慕的；

（註七五）一個懲罰由自己使其生產過過分這樣的社會，可以與蟲生蟲於過人相比較；儘管這是他們底惡劣機體在每一刻都產生着的，但總不得不去殺掉他們為其所苦過昆蟲。

這樣，它必然地會增多敵人且迫使敵人以犯罪的、爲它不得不加以懲罰並行動去報復。正當、不正當、道德的善和惡、眞正的功和罪之眞實概念所依屬的並不是政治社會之偏私，這乃依屬於利用、依屬於事物之必然性、這些東西常常強迫人們去感覺到有一個在他們底同類中或在社會中爲他們不得不愛好和讚稱並活動方式存在着，當有另外一個他們由於自己的本性而不能不惡恨和責斥並存在方式存在着並時候。我們底快樂和痛苦底、公正和不公正底、德和不德底、觀念，是建立在我們自有並本質之上的；一 的差別就在於快樂和痛苦是逼直地和立刻地使我們腦筋感覺到，至於公正和德行底好處每每顯示給我們只是由於省悟和衆多的和複雜的經驗之結果，這個結果，很常見地由於他們底形態和環境之惡劣而阻止很多的人去構成，或至少去恰當地構成。

宿命論底體系，由於這同一眞理之必然的結果，並不如人家每每誣蔑它的那樣，傾於使我們敢於犯罪而消滅了良心的責譴。我們底傾向是歸結於我們底本性的。由我們底情慾而構成並實用，依存於我們底習慣、我們底見解、我們由教育及生長所在並社會裏所接受並觀念。決定我們行爲並必然就是這些東西。所以，當我們底氣性使我們具有強烈的情慾時，不管我們底推理是怎樣，我們總會陷於我們底願欲

之內的。懺悔是痛苦的情感、是由我們底情慾之現在的或未來的結果所致過悲傷而在我們心中所引起的。如果這些結果常常是有益於我們，我們決不會有懺悔；但只要我們確證我們底行動使我們被他人惡恨或輕蔑，或只要我們恐懼由是而受一方式或另一方式過懲罰時，我們便要不安且不滿意自己，我們自家非難我們底行爲，我們在心底深處抱愧，我們害怕這類人底判斷、即對於他們底尊重情意、感情，是我們已經得知和正感覺着有關於我們的這類人底判斷。我們自有過經驗證明惡人在爲其行動所影響過一切人看來都是可厭的人；如果他底行動是隱藏着的，我們知道它們能夠永遠藏下去乃是稀有的事。稍稍一點思索就證明沒有那一個惡人不羞慚其行爲而真是自己滿意的、不羨慕善人底命運、不是迫於承認他已付過很貴的代價於那些不在自己身上造成很可惱的反省便決不能享有過利益；他感受恥辱、他自加輕蔑、他自己怨恨、他底良心常受驚惶。爲要心服這個原則，只須從某些方面去觀察那暴君或罪惡滔天過人，他們十足地強有力不怕人們底懲戒，可是畏懼真理，鼓動虐待和殘酷去反對那些能夠把他們暴露於大眾底審判之前過人們。這樣他們便有其不安底自覺心嗎？他們就有懺悔嗎？他們底命運是不幸嗎？很高雅的人物獲得這些感覺於

教育之內；他們是由於輿論、由於習尚、由於眼前所有過榜樣而被加強或削弱。在一壞的社會內，懺悔決不存在，或很快地消失下去；因為，在他們一切行動之內，不得不加以審度的，這常常是其同類底判斷。我們對於眼見着為一切人所稱道過和實踐過行動，決沒有羞慚亦沒有懺悔的。在一墮落的政府之下，賄賣的、貪婪的和營營於金錢的靈魂決不以那為榜樣所許過卑污、偷盜和搶劫為恥；在一個放浪的國家內，決沒有以通姦為恥過人；在一個迷信的國家內，不會以為見解而行暗殺的為可恥、這就可見我們底懺悔、亦如我們所有過禮讓底、德行底、公正底、等等真實或謬誤的觀念，同是我們被生存所在過社會所修正過氣質必然過結果。暗殺與盜賊，當他們在那中間生活時，便既沒有羞辱亦沒有懺悔的。

所以，我還要重說一便，人們底一切行動是必然的：凡常常是有益的、助成我們人類之真實的和久長的幸福之行動，則稱為德行，且必然地為感受它們過人所喜，除了這些人底情慾或錯誤的見解不強制他們以一不很合於事物之自然過方式去判斷它們而外。各個人都必然依其自有過存在方式和其所構成過關於幸福過真實或謬誤的觀念而活動和判斷。我們不能不讚成的乃是必然的行動；當我們底想像使我們拿他人底眼光去看它們過時候，尚有別過行動，不管我

們自己怎樣，都是我們不得不加以責難的，而其觀念總是使我們不得不慚愧的。善人與惡人以同等必然適緣由而活動；他們單單是以機體與以其所構成適關於幸福適概念而有差異：我們愛這個是由於必然，而我們恨其它一個也是由於同一的必然。我們底自然底法則願意有感覺適存在經常地爲保存自己而勞働，能不把選擇底權力或舍去快樂而甯愛痛苦、舍去利益而寧愛不幸、舍去德行而寧愛罪惡這類自由留給人們。強迫人去區別有益於自己適及有害於自己適行動的，就是人底本質之自身。

這個區分同樣存在於最墮落的社會之內，在這種社會內，德行底觀念，卽或是行爲之最完全有效適觀念，也同樣存在於精神裏面。實在，我們假設一個被決定去成爲極惡大罪適人，這人對自己說在一個變壞了適社會內去做有德者這就是一個欺騙；我們更假設他有充分的巧妙和幸遇在一長久的歲月之間足以逃脫責罰和懲戒；我說儘管有如此便宜環境，而這樣一個人並不曾是幸福的，亦不曾是自己滿足的：他曾經是在恐怖之中，在鬥爭之中，在永恆的活動之中。有好多的細心、困難、勞作、辛苦和讒慮、他不曾使用在反對他害怕其注意適社會中人這種鬥爭之中呀！我們問問他對自己如何着想吧。走近這個將死的大惡人底牀前，並問他是

否願意以同一代價重新去過如此不寧的生活？如果他是有信心，他便會承認他並不曾享受過安息，亦不曾享受過幸福；每一罪惡都使他感受不安和失眠；這個世界對於他只是精神底愁苦之繼續的幕劇；平安地過着麵包和水底生活，在他似乎比較以同樣條件去征取財富、信用、和榮譽，是更為甜蜜的命運。如果這個大惡人，雖就有一切成功，也覺得他底命運是可悲的，那末，對於那既不會有同樣才能，又不會有同樣便利以成就其計畫過人們，我們將如何替他們着想呢？

所以，必然說、不僅是真實過並是建立於某些經驗之上的，而且它還把道德建立在一種不能動搖的基礎之上。它決不折去德行底基礎，它指示出德行底必然性；它使人看出必然性在我們心中所引起過不變感情、如此必需並如此有力的感情，使我們教育底一切偏見和壞處從來不曾能夠在心中把它們消滅。當我們不認識德行底便益時，這乃是由於我們先天的謬誤、由於無理性的教育，這些都是應該歸罪之所在。我們一切的迷亂都是與我們同一化了過謬誤和偏見之命定的且必然的結果。那末我們就不要怪我們底天性使我們成為惡人；這乃是人們強迫我們自小便吸取得過不幸的見解，這見解使我們成為野心的、貪婪的、傲慢的、放縱的刻

薄的、固執於我們底成見之內、不便於我們底同類且有害於我們自身；這乃是教育給我們種下必然使一生爲其所苦適惡劣底根芽。

人家責難宿命論減少人們底勇氣，冷酷了他們底靈魂，陷他們於遲鈍之內，折散了應該把他們連結於社會適紐結。人家對我們說：“如果一切都是必然的，就應聽憑事物自然過去，不要爲任何所感動”。不過，成爲可感的或者不可感的，這是依屬於我們嗎？去感覺痛苦或不去感覺痛苦，我豈是自己在作主嗎？如果自然已經給我一個人的和柔順的靈魂，要使我對於我明知其爲自己特有適幸福所必需適存在不強烈地感着興趣，這是可能的嗎？我底情感是必然的；它們依存於由教育所開發適我底本性。我底想像，速於使自己感動，使我底心、以我們同類所苦適不幸、壓服他們適專制、迷惑他們適邪說、分裂他們適情欲、使他們永恆地從事戰爭適狂妄、等等底現象而緊張而戰慄。儘管我知道死是一生物底命定的和必然的定限，我底靈魂仍一樣地爲一心疼的妻子、專娛晚年適兒童、成爲我心所必需適朋友、之喪失而強烈地感傷。儘管我並不是昧於火有燃燒底本性，我自己却不相信能免掉用我底一切努力去止熄一個火災。儘管我是親切信服我便是證人適惡行即我們同胞被其浸潤適最初的謬誤之必

然的結果，如果自然曾經給我去做這事過勇氣，我便敢於給他們揭示真理；如果他們聽信真理，它便漸漸變成爲他們底苦痛之可靠的救藥；它就會產生爲其本質所當奏效過結果。

如果人們底推理影響於他們底行爲或改變他們底氣質那就決不能懷疑必然性底體系在他們上面應有最有益的影響。這個影響不僅專於安定他們底大部分底惶惑，而且還辦到給他們啓發有益的服從，一個經過推理過、對於運命底諭旨之忍耐。這些東西，是每每由他們底太過過感覺性使得他們爲其所屈。這個幸運的遲鈍性，對於這些存在無疑地是可願欲的。這些存在，爲一個太柔順的靈魂使成爲命運之不幸的玩具，或者由於太脆弱的器官不住地使其有被對手底打擊擊碎過危險。

但是，人類所能由宿命底教義取得過一切好處，如果把它應用於其行爲之上，那就決沒有比這個寬大、這個必然成爲「一切是必然的」這個見解之結果過普遍的恕道更爲偉大的了。由於這個底結果，宿命論者，如果是有可感的靈魂，他就會憐惜他底同類、爲他們底迷誤而悲嘆、要想法子喚醒他們，決不會發怒去反對他們，亦不會給他們底不幸以凌辱。實在，用甚麼權利去仇視輕蔑人們呢？他們底愚昧、他們底偏見、他們底弱點、他們底過惡、他們底情慾、豈不都是不

良教育之無可避免過結果嗎？他們還不是因此由一羣把他們處處圍困着過過惡而充分地受過懲罰嗎？把他們重壓在淫威之下過專制君主，他們豈不是自己的不安和狐疑之繼續的犧牲者嗎？享受一個很純粹的幸福過人，豈是一個惡人嗎？有些國家，豈不是不住地感受其偏見和狂悖底痛苦嗎？首領底愚昧和他們對於理性及真理所有過仇視，它們豈不是由他們所統治過國家之衰弱和傾覆所懲罰嗎？一句說完，宿命論者嘆息看着這個必然性在每一時間實施其判斷於人們之上。這些人不認識其權力，或者感受其打擊而不願意承認打擊所由發出過手：他將看出愚昧是必然的；迷信就是愚昧之必然的結果；壓制是愚昧的迷信之必然的結果；風俗之敗壞是壓制之必然的結果；最後社會與其成員底不幸又是這種敗壞之必然的結果。

宿命論者，因為這些觀念之故並不會是不通方便的孤僻者，亦不會是危險的公民。對於他底兄弟們，他會原諒那些由於千百種因子而變壞了過天性使其成為必然的這種的迷誤，他會安慰他們，會啓發他們底勇氣，會從空虛的幻影把他們喚醒起來；但他決不給他們顯示這個尖酸，即激怒他們比較引動他們趨向理性更為有力過尖酸。他毫不擾亂社會底安甯，毫不煽動人民反對君主的權力；他覺得人民底如

許其多的引導者之頑固與盲昧，就是人們用以壓足其孩子
適諂護底、嫌惡他們適人們之必然的狡猾和為加強其弱點
適賄賂底、必然的結果；最後，這就是他們底真實的利益之
深刻的愚昧不能避免之結果，在這裏，一切都努力於扼制着
他們。

宿命論者決沒有權利為自己的才能或德行而傲慢的：
他知道這些資質不過是由於毫不依屬於他適環境所改變適
他底自然機體之必然的結果。他對於那些自然和環境並不
會如他那樣與以便利適人們既不會加以仇恨亦不會加以輕
蔑，原則上當成成為謙衷的和溫平的人，就是宿命論者；他豈
不是迫於承認除了他已接受了了的而外，他甚麼也不具有嗎？

一句說完，對於經驗會使其信服事物之必然性適人，一
一切都把他引向寬恕去。他帶着痛苦去觀看出一個社會充滿
着惡劣的和輕薄的公民、卑屈的和以其鎖鍊為榮譽適奴隸、
沒有真實的名譽之觀念適野心家、慳吝者和浪費者、迷信者
和放肆者、這乃是一個組織不良、治理不良、被壓服於成見
和不合理性的習慣、服從無理的法律、為專制制度所敗壞、
為豪華所腐化、被謬誤思想所麻醉、適社會之本質。他服信
事物之必然的聯繫，他將毫不驚訝地去看見那疎忽或壓制
帶來失望於鄉間、血戰減少它們底人民、無謂的耗費使它貧

困、這一切相連的過當使得國家到處都只包含些無幸福、無光明、無性行與無德行的人。關於這一切，他所看見的只是物質的對於精神的，精神的對於物質的動和反動而已。一句說完，承認宿命的人一切人定會相信一個治理不良的人國家就是有毒植物之肥美土地；它們在這裏如此豐富地增殖起來，然它們自己却出現而又彼此自相撲殺。我們看見產生出猛勇的、自尊的、無私的、快樂之門外漢的人、市民，這乃是在那由李攷格 (Lycurgue) 之手所開墾的人土台之上；在一個由第伯人 (Tibère) 所開墾的人田土之內，就只能找着窮兇極惡、卑劣靈魂、告密者和叛徒。這乃是由於土地、這乃是由人被位置於其內的人環境，它們造成有益的或有害的東西：賢者避免這一類人猶如危險的蛇蝎，其本性就是咬人和播散其毒汁的；他與那類人相連結且愛他們猶如適口的人甘美的果品；他看見惡人並不發怒，他寶貴慈愛心。他知道，那沒有培植地枯瘦着在礮礮不毛和多沙的荒漠之內，使得它改變了樣子且灣屈不伸的人樹子，如果它底種子是被置在較豐饒的地盤內、或者如果它曾經受過能幹的農人細心的培植的人話，那末它也許已經遠遠地展開其葉障、已經提供可愛的人果實，已經供給一個清涼的人庇蔭了。

但願人家不要說這是貶低了人，這是把人底作用還原

於一純粹的機械；這是可恥地賤視了人把人比成一株樹子，一個卑微的植物……沒有成見過哲學毫不贊成由那構成人之真實的尊嚴性的東西之愚昧發明出來過說法。一株樹乃是一個物件，在其種類中，連結益處於可愛性；當它產生甜美的菓實和一個便利的蔭蔽時，就值得我們底感情。一切機械都是貴重的，只要它是真真有益而且忠實地完盡其特定的職務時。是的、我是拿着勇氣去談這，善人當其有才又有德時，對於其種類底存在就是一株樹子，給他們供給果實和蔭涼過樹子。善人就是一部機械，其彈機是以這種方法配合起來、去用一種必得使人喜歡過方式而完盡它們底職務。不，我並不會以成了這種機械而覺得慚愧，而且我底心，如果能夠推知有一天我底思攷會對於同類是有益的和能安慰人的，那末它便會暢快地工作。

自然本身豈不就是一部浩大的機械而我們人類即其一個微小的發條嗎？在它上面與其出品內，我絲毫不見有甚麼壞東西；出自自然之手過一切存在都是好的、貴重的、高超的、只要它們相協去產生它們應當活動之範圍內過秩序與和諧。不管靈魂底本性是怎樣，把它作為是死的也好，是不死的也好，把它看成一個精神也好，把它看成肉體之一部分也好，我總會發見在蘇格拉底、亞里士多德、加東 (Caton)

之內，這個靈魂是高貴的、偉大的、和卓越的。在克諾得（Claude）、賽冉（Séjan）、勒龍（Néron）之內，我把它稱為泥土底靈魂。在哥爾勒伊（Corneille）、牛頓、孟德斯鳩之內，我讚美它底性能和它底作用：我在看見那般過於諂媚暴虐過，或卑屈地俯伏於迷信之腳下過人們時，又要悲嘆它底卑劣。

在本書內已經說過過一切，明白地證明一切都是必然的。一切常常都在關連於自然過秩序之中，在那裏面，一切存在所做的只是追隨那為它們置定過法則。這種情形也是在自然計畫之內，即某些土地產生甘美的果實，而其它的土地則從提供茅刺、荊棘、和有毒植物。自然曾經願意有些社會產生賢者、英雄、偉大人物；它曾經規畫別的只產生卑賤的、沒有能力和沒有德行過人。暴雨、風、狂風暴雨、疾病、戰爭、傳染症、瘟疫和死亡、與太陽底慈惠的熱力、空氣底清新、春天底甘雨、豐盈底年歲、健康、和平、生命、是同樣為其進程所必需的：過惡與德行、黑暗與光明、愚昧與科學、是同等地必然；在此並不是好的，在彼也不是壞的、其好壞只不過是對於那些由它們與以順利或被它們攪亂其生存方式過特殊的存在而言：全體不能是不幸的，但它可以包含些不幸。

自然就這樣以同一的手分散着我們所謂「秩序」和我

們所謂「混亂」，我們所謂「快樂」和我們所謂「痛苦」；一句說完，它以其存在底必然散播善和惡於我們所住過世界。對於這，我們請不要議論它底好心或惡意吧；我們請不要想像我們底呼號和我們底心願就能夠停其經常依不變的法則而活動過力量，我們服從我們底命運吧，並且當我們感受痛苦時，請不要求救助於我們想像所創造過幻影吧；吸取在自然本身之內，自然為其給我們所造過病痛而獻給我們過藥物了吧。如果它給我們送了些疾病來，請在自然之內去找尋它為我們而產生過衛生的產物吧。如果它給我們以錯誤、在經驗和真理之內，它提供得有解毒劑專於消滅它們底不幸之結果的。如果它容忍人種久長地呻吟於其過惡和狂悖底重負之下，它在德行之內也給人指出它底柔弱之人底有效的藥物。如果某些社會所感受過病痛是必然的，當這病症成為太不方便時，它們將無可抵抗地迫於找尋自然常常提供給它們過藥物。如果這個自然對於某些似乎是它選擇起來造成犧牲者過不幸之存在，使其生存變成難堪的，那末，死亡便是自然給他們常常開着過門戶，並當他們判斷病症沒有治愈之可能時，死亡便給他們解脫這病症。

我們請不要拿一個難從的存在去冤枉自然吧。在自然裏面，決沒有這樣病症，即它不會把藥物提供給有勇氣去找

尋而且應用之過人底病症。這個自然遵守一般的和必需的法則於其一切的施爲之內；物理的病和道德的病決不歸屬於其惡毒性而是歸屬於事物之必然。物理的病是由我們看着活動過物理的因子產生於我們器官之內過混亂；道德的病是由其作用對我們是一種祕密過物理的因子產生於我們身上過混亂。這些因子常常終於產生可以感覺的或能夠觸動我們感官過結果。人們底思維和意志只由它們產生在人們自己身上過特別結果來顯示，或者產生於它們底本性使其能夠感覺這思維和意志之存在上面過特別結果來顯示。我們感覺苦痛，因為混亂我們機械之節約乃是某種存在之本質；我們享樂，因為某些存在之性質相類於我們底存在方式；我們降生，因在一被決定的形態之下自行配合乃是某些物質底天性；我們生活，我們思維，因為在一固定時間之內以已定方法而活動和保全自己於生活之內是某些配合之本質；最後，我們死亡，因為一個必然的法則為自行構成過一切配合註定要自行毀滅或自行瓦解。由這一切，可以結論說自然於一切產品是沒有偏私的；它如對一切其它存在一樣，使我們服從永恆的法則，即它不能把我們除外過法則；如果它把這些法則延擱一時，這就會鬧出自己的混亂而其和諧就會被騷擾了。

凡研究自然而取經驗爲嚮導，人們就能單獨猜度自然底祕密且漸漸揭露出它所用以施爲其最大現象、往往看不見之隱謀；藉助於經驗，我們往往給它發見在我們以前諸世紀所不知道之、新的性質和新的活動方式。在我們祖先看來是卓絕的、靈蹟的、超自然之結果的、一切東西，現在對於我們變成了單純的和自然的、爲我們認識其機械作用和因子之結果了。人在探測自然時，已達到發見了地震、海洋週期運動、地心火焰及氣象底因子。這些現象，在以往、我們底先輩和現在的愚昧庸人看來都是上天震怒之一定無疑之表現。

我們底後輩，在遵守和改正由我們和我們祖先輩已得之經驗中，當走得更遠，而且會發見全然爲我們底眼睛所不曾見過之結果和原因。

人類聯合起來之努力，總有一天或許會達到一直透入於自然底神祕以發見它直到現在似乎拒絕我們一切探求之多數神祕。

在從其變化的情景之下觀察人類時，在離開權勢而追隨經驗和理性時、在使人整個地服從於物理的、服從於想像所欲給人類竊去之法律時，我們就會看出精神世界底現象遵守着與物質世界相同之規律，而我們底愚昧和我們底

偏見使人看成不可思議的和神奇的偉大結果之大部分，在我們看來，都變成單純的和自然的了。我們覺得一個火山底噴火、一個與鐵木爾(Tamerlan)底降生，由自然看來，都是一樣的東西；對於我們驚嚇地看見遂行於地球之上遊最動人遊事變、對於恐怖的這些革命、對於破裂和蹂躪國民遊驚人遊騷亂，在追跡其最初因子時，我們便會發見在這個世界之上遂行着最驚人和最廣汎的變動之意志，在其本源內，是由於物質的因子所推動的，這些因子底細微使我們判斷它是可輕視的和少有能夠產生我們所發見遊如此其巨大的現象。

✓ 如果我們由結果去判斷原因遊話，那末，在宇宙之內便決沒有細小的原因。在一切都是相連的、一切都是動和反動的、一切都自己運動且自己轉化、自己構成和解體、自己形成和毀壞、這樣一個自然之內，沒有一個原子不演着重大的而且必然的角色；沒有一個看不見的分⼦，被置於適宜的環境之內，不做出非常的結果來。如果我們能夠辦到追跡那連結一切原因於我們所見遊結果而不喪失其景象之連鎖底任一環；如果我們能暴露那撥動我們以其行為而稱之為強有力的人物底思維、意志、情慾的不能感覺的端緒，我們便會發見作為自然用以活動精神世界之祕密的槓杆的，就是

真實的分子：這就是目力不能分辨過這些分子底意外的、然而必然的遇合，這就是它們底參與、配合、比例、發酵、漸漸於不知不覺之間不管他願意與否而改變了人，使人思維、願欲、以一決定了的和必然的方式而活動；如果他底意志或他底行動影響於很多其他的人，這就是精神世界在最大的混雜之內。一個迷信者底胆汁內過多的辛烈，一個侵略者底心內過於沸騰的血、一個專制君主底胃裏過不良消化、在一婦人底精神內經過底幻想，都是充分的原因足以釀成戰爭、足以弄多少百萬人去屠殺、足以傾覆城池、足以使城市變成灰燼、足以把國民陷於入喪亡和災害之內、足以使饑荒和流行症猖獗，足以傳播經過若干世紀底長期過愁慘和患難於地球底表面之上。

只消我們人類底單單一個個人底情慾，當他具有多數他人底情慾時，就可達到配合和聯結他們底意志和他們底努力，並這樣決定地上居民底命運。一個野心的、欺詐的、縱慾的、阿剌伯人，給其同國過人以一種衝動，其結果就是併吞或蹂躪亞細亞、亞非利加、和歐羅巴底廣大地域，並改變宗教底體系、世界居民之很大部分底思想和習慣。但當追跡這個非常的革命之最初淵源時，影響於這個人過、激起其特有過情慾過、構成其體質過潛在的、原因是甚麼呢？一個配

合，由之產生出一個縱慾者、一個野心家、一個欺騙者、一個有辯才遊人，一句說完、一個能夠把這些強諸其同類而且使他們共同努力於他底目的這樣一個人物，試問這個配合底原料是甚麼東西呢？這就是他底血底不能感覺的細微，這就是刺激他底神經遊多少酷烈的鹽分，這就是循環於其血管中遊有火氣遊物質。這些原素本身是從甚麼地方來的呢？這是從他母胎來的，這是從養活他遊食品、從看着他產生遊氣候、從他曾經接受遊觀念、從他所呼吸遊空氣來的，還不算那千百種不能確證的和一時的原因。這類原因，在一定時間，曾經改變和決定變成能夠改換地球面容遊重要人物。

對於在本原上是如此微弱的諸因子。如果在來源內以細微的障礙物去加以反抗，則我們爲之驚詫遊那樣卓絕的事故便決不會到來。由一點胆汁底過熱所致遊寒熱底過度，能夠使回教立法家底一切策畫流產。由於飲食，一盃水，一個血球，有時足以挽救一個王朝。

這就可見人類底命運，正與構成人類遊個人底命運一樣，每一刻都依存於往往爲極易消失的環境所產生、發達而且置於動作遊不能感覺的因子。我們把它們底結果歸諸偶然，而且把它們看做意外的，其實這些因子是必然地和遵守確定的規程而動作着的。我們往往既沒有聰明亦沒有誠心

去追跡到真實的根源；我們帶着輕蔑去觀察那樣弱小的動因，因為斷定它們無能產生這樣巨大的事物。但這就是這些動因，不得不那樣地，這就是這樣細微的彈機，它們在自然底掌握之中且依照其必然的法則，足以運動我們底宇宙。成吉斯汗底征略與一個地雷底爆炸絲毫沒有甚麼多餘的奇怪處，這種爆炸在其原則上是由一細小火星所致，首先是以點燃單獨一粒火藥開始，但這火便自行很快地傳達於相近的其它顆粒，其聯合和加多起來迺力氣終於傾覆了堡壘、城池和山岳。

人類底和各個人底命運，在任何時間，都依存於感覺不到迺、潛存於直到它們行動爆發之時自然之內迺諸因子。我們各個人和整個民族底幸福或痛苦、繁榮或災害、是連結於我們沒有預見、推知或停止其行動迺諸力。也許正在這時看不見迺分子正在自行積累和自行配合，其集合體會要形成一個君主，這個君主會要成爲一廣大帝國之禍殃或救星。我們自己亦不能回答我們命運底那一頃刻；我們毫不認識在我們身上所經過迺東西、作用於我們內部迺因子，亦不認識使這些因子活動和發展其性能迺環境；可是我們對於生活迺命運所依屬的，却就是這些沒有暴露之可能迺因子。每每一個意外迺遇合，在我們靈魂之內都發生一種情慾，其結

果會必然地影響於我們底幸福。最有德行過人便是這樣由於偶然的環境之奇異的配合而能在一時間成爲極其罪過過人。

自然，人們會覺得這個真理是嚇人的且可怕的。然而，究竟，與那告訴我們說我們與之如此強固地相連過生命，時時刻刻都可以由於既無救藥又同樣不能預知過無限偶然而喪失過這種說法比較起來，這個真理又有甚麼是更爲討厭的呢？宿命論容易地決定善人去死，使他把死當作一種逃免兇殘性過可靠的方法去觀察；這體系把死當作逃免不幸過方法指示給自身幸福的人，這種人每每是以毒害最幸遇過底生命而終場的。

這樣我們便請服從必然吧。不管我們怎樣，它總是常常把我們拖住的。我們聽命於自然吧？接受它給我們齎來過福利拿它同意於我們去用過必需的藥物去抵抗它使我們忍受過必然的不幸。我們不要以無益的不安去攪亂我們底精神；享受快樂要有節制，因爲痛苦就是一切過分之必然的伴侶；遵循德行底途徑，因爲一切給我們證明，即是在這個迫於成爲惡人過世界之內，德行是使我們成爲別人眼中可尊敬的人而使我們滿意自己之所必需過。

微弱而空虛的人呵！你說你是自由的。可惜！你豈未看

見那繫着你的一切繩子嗎？你豈未看見這就是那形成你這分子，這就是那撥動你這分子；這就是那些改變你底存在和規畫你底命運、獨立於你之外這環境嗎？在一個包圍着你這強有力的自然之內，你豈就是能夠抵抗其權力這唯一的這存在嗎？你以為你底薄弱的心願會強迫自然停止其永恆的進程，或改變其道路嗎？ 不！

第十三章

靈魂不死，來生說，死底恐懼。

本書內所提供過思索，併力於明白地指示出我們關於人底靈魂與夫它底動作或性能所應想到過東西，一切都以最使人信服過方式證明靈魂遵守與自然底其它存在底相似過法則而活動而運動；它不能與肉體相別；它在與肉體底同一進步中而產生、增長、改變；最後，一切都必得使我結論說它與肉體是一起殞滅的。這個靈魂、與肉體一樣，要通過一個孱弱⁵⁰³的和幼稚的情況；此後，它便被那由器官底道路自

外物接受得來過一串連的改變和觀念所襲：它積累事實；它造成真實的或謬誤的經驗；它自己形成一個行為底體系，它依照這個體系，以產出其幸福或痛苦、其理性或昏迷、其德行或過惡過這樣一種方式而思惟而活動；同肉體一起達到它底力和成熟時，它沒有一刻停止與肉體分任其快活或不快活的感覺、其快樂與苦惱；因而它稱讚或不稱讚其情狀；它是健康的或患病的、生動或羸弱的、醒覺的或夢寐的。在老年期中，人整個地熄滅了，筋絡與神經麻木了，他底感覺變成遲鈍的，他底視覺昏花、他底耳也重聽了、他底觀念散亂、他底記憶消失、他底想像薄弱；他底靈魂於是變成甚麼了？可惜！它與肉體在同一時間衰落下去，它與肉體一同麻木，它與肉體一樣只能辛苦地去完盡其職任，並且人們曾想把它從肉體區別出來過這個實體，與肉體遭受同樣的改革。

儘管靈魂底或其與肉體過同一性底物質論者如此可信過、如此其多的、證明、有些思想家曾經假想，雖則肉體是可以消滅的，但它底靈魂却並不消滅；他自己底這一分享有「不死」底特權，或者說我們看見自然構成過一部分物體所遭受過形態之解散和改變，在靈魂是除外的；因此，相信這個得了特許過靈魂決不死去。它底不死，對於那般把它假想

作為「心靈」的人們，尤其覺得是毫無疑問的：他們在把它弄成一個單純的、無廣延的、不具有部分的、全然與我們所認識的一切相異的存在之後，遂主張它對於我們在經驗給我們指示其繼續的解體的一切存在之內所發見的法則，是一點也不服從的。

人們在自己身上感覺得以不可見的方式指導和產生機械底運動這樣一種力，遂以為他們昧於其性能和活動方式整個自然，是把它底運動歸屬於一類於他們靈魂運動的，這動因之作用於偉大的機械，正如他們底靈魂作用於其肉體一樣。人們把自己假想成雙重的，亦同樣把它也假想成雙重的；他們把自然與其特有性能區別出來，他們把自然從其動力分開來，這動力看漸漸地就被他們成是精神的東西，這個與自然分別出來存在被看作世界底靈魂，而人們底靈魂則被看作是這個宇宙底靈魂之渺小的部分。關於靈魂之起源這個見解乃是一個很落後的古代東西。這就是埃及人、迦爾丁人、希伯來人（註七六），以及大部分東方哲人底見解。非勒西德（Phérécide）派、畢薩果拉派、柏拉圖派之吸取一個對於人底虛榮和想像之誇大的學說，這是在他們底學派之中。人且這樣相信在自己身上有神底一部分，與神同樣地不死。但是後來由此發明出來過宗

教，則放棄了這些長處，這些長處它們斷爲是與它們底體系之別的部分不能相容的：它們主張自然底主宰或其動力，並不是它底靈魂；但憑這主宰底全能，而創造了人的靈魂，同時產生出這些靈魂必得使其活動迆肉體。人們並教訓說這些靈魂，一旦由同一全能底結果而被產生，就享受「不死」的權利。

關於靈魂底起源，不管這些變化是怎樣，凡假想靈魂是自上帝本身發出迆人們，都曾相信在作爲靈魂之包皮或囚籠迆肉體之死後，靈魂由於 Refusion 而復還於其最初的本源 凡不採用神的流出底見解迆人們，都贊成靈魂底虛靈

(註七六) 似乎摩西與埃及人相信靈魂底神的流出說；據他底說法“上帝用地上底泥土造成了人，在他面上佈了一種生活氣，人就變成有生和活動的。”(參看 la Genese第二章，V.7.) 可是基督徒在今日却拋棄了神的流出說、因爲它是以可分的神爲前提：此外，他們底宗教有一個爲處罰墮落地獄底靈魂而設迆地獄之需要，便不得不處罰神底一部分，即與神所犧牲於自己的報復之犧牲者底靈魂併連迆一部分。雖則摩西，由方才所引迆話看來，似乎指示靈魂是天主底一部分，然我們不曾見過靈魂不死之說在人門歸之於他迆書籍裏面是論證過的。這似乎是當巴比倫陷落迆時候，猶太人由梭羅斯特 (Zoroastne) 把未來賞罰底教義傳給波斯人，這種東西是希伯來的立法家所不認識的，或至少是爲其人民所不知道的。

性和不死性，遂不得不為靈魂假想出一個領域、一個棲留之所，這就是由他們底希望、他們底恐懼、他們底願欲和他們底成見去給靈魂描畫出來迺東西。

再沒有比靈魂不死之說更為庸俗迺東西；再沒有比來生底期待散佈得更為廣泛迺東西。自然曾給一切人啓發其生存之最烈的愛，常常保持他們底生存底願欲即其必然的結果；這個願欲很快對於他們就改變成為確定性；由於自然曾經付給他們以經常生存之願欲，人們遂把這造成一個證據證明人是永遠不會中止其生存的。阿巴第 (Abbadie) 說：“我們底靈魂決沒有無用的願欲，它自然地願欲一個永恆的生命，”並且以一很奇異的邏輯，他結論說這個願欲少不了是要完成的(註七七)。不管怎樣，如此立意迺人們，對於他們宣佈這樣合於他們底心願迺體系迺人們，自然是十分傾聽的。可是，切不要把生存底欲望看做超自然的東西，這在現在和

(註七七) 西塞諾在阿巴第之前說過：“Naturam ipsam de immortalitate animarum tacitam judicare, nescio quo-modo inhoeret in mentibus quasi soeculorum quoddam augurium. Permare animo, arbitramur consensu nationum omnium. 這就是靈魂不死底觀念已經變成天賦觀念了；可是這同一西塞諾又把非勒西德看作這個道理之發明者。(Tusculan, disputat, Lib.1.)

將來常常都是人底本質；如果他以熱烈情分接收一個諂媚他過，允許他說他底欲望有一天會得滿足這樣一個假設，也用不着奇怪；不過我們謹防作出結論說這個願欲就是來世生命底實在之毫無疑義的證據，這個來世生命，人們爲了現在的幸褔，只有過分的注意。對於生存情慾，在我們身上，只是一個有感覺的存在之傾向底自然結果，這種存在之本質就是願意，保存自己。在人們當中，這個願欲就是他們靈魂底本能或時時準備去實現他們最利害地願欲着過東西這種想像之力。我們願欲肉體底生活，然而這個願欲是滅磨的；爲甚麼我們靈魂底生活之願欲不會與前者一樣是消磨的呢（註七八）？

關於我們靈魂底本性之最單純的思攷，當信服不死底觀念只是一個幻想。如果不是感覺性底根源，靈魂實在是甚麼東西呢？如果不感覺，那末思想、享樂、受苦、又是甚麼呢？如果不是有機的存在這些改變或運動之集合體，生命又是甚麼呢？所以，只要肉體中止其生命時，感覺性便再沒有作用；他就也再不能有觀念，因之再也不能有思維。觀念，如已

（註七八）請看靈魂不死說底黨徒們怎樣推論。「一切的人願望永遠活着，那末他們就永遠活着的」。人們未必不能反駁他們這個論據而說：「一切的人自然想望發財，那末，一切的人有一天會要發財的」。

證明的，除了感官，是不能達到於我們的；然則，如何一方要想剝去感官，同時又要我仍有知覺、感覺、觀念呢？既然把靈魂作爲一個與活動的肉體分離了過存在，爲甚麼不把生命作爲與生活着的肉體有別過存在呢？生命就是一切肉體之運動底總和；感覺和思維就是這些運動之一部分；這樣，在死人裏面，這些運動就會如其它運動一樣地停止下去。

實在，這個只有藉助於器官才能夠感覺、思維、願欲、活動過靈魂，當給它報告這些過器官都已解體或毀壞了過時候，用甚麼推論可以強說證明其能有痛苦和快樂，或甚至能有其生存底自覺？靈魂依存於肉體底諸部分和這些部分遵守着去協力成就它們底任務或運動過秩序之佈置，這豈不是顯明的事嗎？這樣，器官的構造一旦毀滅，我們便不能懷疑說靈魂不是一樣地也毀滅了。我們豈未見着這個靈魂在我們一生的過程內，都由於我們器官所感受底一切變化而被變壞了、紊亂了、騷動了嗎？當這些同樣的器官都全然消滅之時，還想這靈魂活動、思維、存在！

有機的存在可以與一架鐘相比較，這鐘一旦被破裂，再也不能有其命定過用處了。說靈魂在肉體死後會感覺、思維、享樂、受苦，這就等於說一架鐘，裂成千百塊以後，還能夠繼續着鳴或指示時刻。凡向我們說我們底靈魂不願肉體底

毀滅而能存在過人們，顯然地是堅持一個肉體改變，能在主體因是而消滅之後，還能自己保存；這簡直是十足的蠢人。

人們少不了會向我們說在肉體死後靈魂底保存實在是由於神的權能；然而這會是由於一個毫無根據的假設去支持一個謬妄。神的權能，不管人家想像是屬於何種本性，總不能使一件東西於同一時間既存在又不存在；它不能使一個靈魂毫末具有思維所必需過中介而感覺或思維。

這樣，就該中止下來說理性決不被靈魂不死之說或來世生命之期待所損傷。這些單爲阿諛或淆亂不肯推理過庸衆之想像而造成過概念；對於開明的精神既不表現是足以使人確信的，亦甚至不是蓋然性的。成見底幻想除外，理性無疑地是被一個靈魂所損傷，這靈魂感覺、思維、愁苦、享樂、而不有器官，這即是說被除掉要藉它們而靈魂才有具備知覺、感覺、和觀念之可能過、自然的和已知的唯一方法。如果人家向我抗議說尙能有別的、超自然的、或未知的方法存在。那末，我們便回答傳達觀念於從肉體分離過靈魂過這些方法，對於想像這些的人們與對我們是一樣地既不能認識亦不能把握。這至少是很顯然的，一切拋棄天賦觀念過人們，不能夠免掉與他們底原則相衝突而承認如此缺少根據過靈魂不死之說。

儘管有如此其多的人自稱在一永恆的存在底概念之內所發見過安慰，儘管有如此其許多的人給我們確證他們所有堅強的自信說他們底靈魂會於其肉體死後還繼續生存，我們却看見他們很倉惶於這些肉體底解體，且只是帶着很多的不安去審度它們底末路。這種末路，他們本當作爲許多痛苦之極限而渴望的。這是何等真實的，現實、現在、卽或是伴着痛苦，比較那將來、他們永只由不確定底雲霧底橫過而始望見過將來、之最美麗的幻影，總是最能影響於人類的。實在，儘管有這種假充的信念說最有信心過人就是——一個很幸福的永生，而如此可誇的希望決不能阻止他因想到自己肉體底必然的消解時而恐懼、戰慄。死之對於稱爲要死的人說常是最可怕過觀點；他們把死看做一個非常的、反於事物之秩序過、與自然相違過現象；一句說完，看做上天降罪過結果，看做「罪過底清算」。儘管一切都給他們證明這個死是無可避免的，他們從來不能使自己與死底觀念相熟習；他們只能戰戰兢兢地設想及此，占有一個不死的靈魂底保險，對於剝脫其可以消滅的肉體之悲哀、也只能弱微地安慰他們。尙有兩個原因要助成、加強、和滋養其惶恐；一個是這通常伴着痛苦過死奪去使他們喜歡過、爲他們所認識過、爲他們所習慣過生存；另一個就是必得繼續於其現時生存之無定

的情況。

有名的倍根曾說過「人們之害怕死是與孩子之害怕黑暗是出於同樣的理由」(註七九)。我們對於毫不認識過一切自然是不放心的；我們願意看得明白，以便於保證我們對待那可能脅威我們過東西，或者便於得着能夠有益於我們過東西。生存着過人不能構成不生存底觀念；既然這個情態使他不安，他底想像就專在經驗底缺陷上用功，給他或好或壞地描畫這不定的情態。他習於思維、感覺、從事於行動、社會底享受，在這個解體之內，他看出最大的不幸。這個解體即給他剝去那爲其現在的本性曾使成爲他所必需過事物和感覺、阻止其存在給他以報告、削掉他底快樂把他陷入於虛無之內過解體。設想到這個虛無即是除却痛苦，他總常常把它作爲一個無可慰藉的孤寂，一個深邃的黑暗之堆積去觀察；我看着自己在一個普遍的拋棄之內，被削去一切的救濟，且感覺這個可怕的境地之嚴酷。可是，深深的睡眠、豈不足以給他一個虛無之真實觀念嗎？它豈不是剝脫了我們底

(註七九) *Nam veluti pueri trepidant, atque omnia coecis*

In tenebris metuunt: sic nos in luce timemus

Interdum, nihilo quoe sunt metuenda magis.....

Lucretius, lib. III, vers 87 et seq.

一切嗎？它豈不就像對於宇宙消滅了我們而對我們消滅了宇宙嗎？死豈是深深的和長久的睡眠而外遊東西嗎？人之所以怕死，這是由於沒有能夠構成死底觀念；如果他自己構成了死底真實觀念，他就從此不會再怕死了；然而他不能體會出一個決不感覺遊情態；他因此相信、當他再不存在遊時候，他會有現在給他表現得如此淒涼如此悲慘這些事物之感覺和自覺；他底想像給他描畫出他底喪車、人家給他掘遊墳墓、在他最後一息伴着他遊哀唱；他自信這些可厭的東西就是在他臨終以後，都會與他是有感覺遊現狀之一樣苦惱地使他感動(註八〇)。

被恐懼迷住了遊人呵！在你死後，你底眼睛再也不會看，你底耳再也不會聽；在你底棺材底裏，你再不會是你底想像今日在如此黑暗的顏色之下給你表現遊幕劇之證人；你再不能參與於這個世界之內所成就遊東西，你再也不留心人家由你底無生的、殘餘所做遊東西，這個殘餘你不能使其有那把你置於人類底存在之內遊白天底醒覺。死，就是

(註八〇) *Nec videt in verâ nullum fore morte aliumi Se
Qui possit vivus sibi Se lugere peremptum,
Stansque jacentem, nec lacerari urive dolore.*

Lucretius lib. III, vers 898 et seq.

中止思維與感覺、去享樂和受苦；你底觀念同你一道殞滅，你底苦痛决不隨你於墓內。想到死，並不是爲助長你底恐懼和悲悽、而是爲使你以一安靜的眼光去觀察它、且保障你去反抗你底安甯之仇敵苦苦給你啓發過僞虛的恐怖。

死底恐懼就是真實的幻想，這幻想，只要觀察這個必然的事故於其真實的觀點之下，便得立刻歸於消失的。一個偉大人物曾經把哲學定義爲「死底攷究」(註八一)。他决不願意由那裏解作我們應得在助長我們底恐怖過觀點之內悽然地留意於我們底終場；他無疑地願意邀請我們使自己熟習於自然使其成爲我們必不能免過東西，並使我們習慣以一寧靜態度去等待着它。如果生命是一個好財產、如果愛生命是必然的、那末離開生命也未見得不是同樣地必然的；理性當使我們學得忍受命運底意旨。我們底安甯要求我們練成習慣去無驚惶地觀察我們底本質使其於我們成爲無可避免過事變；我們底利益要求不要以繼續的恐懼去毒害一個不能對我們有些邪法過生命，如果我們決不看見它底限度而不戰慄過話。理性和我們底利益共同給我們保證去反對那由

(註八一) *Μελετι τῆς Τάτης* 呂堪(Lucain)曾說：Sicre

mori sors prima-viris.

想像給我們啓發於這方面遘空虛的恐怖。如果我們求助於它們，它們便叫我們馴化於一件東西，這件東西之所以使我們惶恐，只是由於我們毫不認識它，或者因為人家給我們指示遘時候，只是由那迷信給予他遘隨伴者所改換了面目的。把死由這些空洞之幻想奪出來吧，我們就會看出它只是生命底睡眠；這個睡眠不會由任何惡夢所擾，而且一個可惱的醒覺永不會隨着它的。死，這就是睡眠，這就是重行進入無知覺的，在降生之前、在有感官之前、在具有我們現有生存之意識之前、我們所在遘情態之內。等於使我們降生遘一樣必然的法則，使我重行進入於自然底胎裏，自然從那裏把我們提取了去，爲使我們接着在新的形態之下再生產，認識這新形式在我們是無益的：自然並不咨詢我們而在一個時間之內，把我們位置在有機的存在底行列裏面；自然又沒有依我們底心願而強迫我們由這系列出來以便去占有它一行列。我們不要埋怨它底強硬吧，它使我們容忍一個法則、即它未嘗使其所包羅遘任何存在是例外的這種法則（註八二）。如果一切都降生和殞滅，如果一存在底降生永只是走向死滅遘第一步，那以機構如此脆弱，其部分如此複雜遘人而欲成爲一般法則之例外、即願意我們所住遘地球變動、變壞、而且或者沒滅遘法則之例外，這又如何可能呢！柔弱的人啊！俯

要求永存；你豈不是想要自然單是爲你而改變其歷程嗎？你豈不看見，在這些使你驚詫、離心的、彗星之內，行星本身還是服屬於死亡的嗎？如果你底精神是爲理性所照耀的話，那末自然既是允許這個，那就安靜地生活而且毫無倉惶地死去吧。

儘管有這些思想底單純，再沒有比真真堅定地反對死之恐懼的人更爲稀有的了；即是賢者亦不免以死之近前而面目失色；他需要搜集其精神底一切力量以安閑地等待它；如果臨終底觀念激動如許其多的普通人，那就不用奇怪了：死驚嚇青年人；死加重那爲衰弱所困的人之憂傷和悲哀；死對於老年人比對於血氣方剛的少年還要更來得可怕些；老年人是更加習於生命的；加之，他底精神是更要衰弱些且本能亦較少些。最後，爲痛苦所吞噬的病人與陷於命途乖忤不幸者，絕少敢於求助於他們本當看成苦痛底終結之死的。

如果我們追求這個怯懦之泉源，我們就會從那把我們

(註八二) *Quid de rerum naturâ querimur, illa se bene gessit; vitâ si scias tantum, longa est. Voy. Seneg. de Brevitate Vitae.*
一切的人都埋怨生命底短促與光陰之迅速，並且大多數人都不懂得如何應用時間，如何過生活。

連結於生命適我們底本性之內，把它發見出來，並於那一切都並不使其加強而只努力使其削弱和使其破裂適靈魂之本能底缺乏之內把它發見出來。人類一切底教育，我們一切底見解，都共通出力加增我們底恐懼並使我們底死底觀念成爲更加可怕和更加激動人適東西。實在，迷信很喜歡在最可怕的形象之下去顯示死；它把死當作一個可怕的時機表現出來，這時機不只終結我們底快樂，而且無防禦地把我們付諸一個無憫恤的專制魔王底從來沒有聽見過適嚴酷之下，其判斷沒有甚麼可以緩和的，照它底說法，最有德的人也決不一定能使他喜歡。他底判斷之嚴厲使他發抖；可怕的和無止境的刑罰懲治他底偏私底、非自願的弱點底、不免煽起其憤怒適必然的過失底、犧牲者。這個難於和解適暴君將報復他們底孱弱、他們底一時的迷失、由他曾經放在他們心中適傾向、他們底精神底謬誤、他們於其生長所在適社會內所接受適見解、觀念、情慾；他尤其永不會饒恕他們曾經蔑視一個不能體會的存在、曾經在他底利益上行過欺騙、曾敢於由他們自己而思維、曾經拒絕傾聽熱烈的人或騙子底引嚮、並且曾經有勇敢冒險性去請教理性、即由他曾經給予他們用以規律在生活道中適行爲適理性。

如此這般就是宗教用以占領其不幸的和輕信的教徒適

悲慘的東西。如此這般就是人們思想底暴君當作「有益的」顯示給我們過恐懼；儘管這些概念在那般自謂是或自信是深深信服過人們底行爲之上，所產生過結果之微少，人們總想把這些概念當作最堅固的堤可以拿去抵抗人們底不執行爲。但是，如馬上就可以看見的，這些體系，勿甯說如此可怖的這些幻影，對於大多數人是毫無能爲，這些人只是絕少地想到它們，且在情欲、利益、快樂和榜樣牽連着他們過時候，他們是決不想到這些東西的。如果這些恐懼是有關係過話，這常常是對於那些爲禁戒爲惡或去爲善於這些東西都毫無所需過人們。它們使高貴的心戰慄而於惡人則毫無能爲；它們使柔順的人底靈魂苦惱，而讓那些強硬的靈魂得到安靜；它們騷擾一個馴善的和溫和的精神而於桀傲不馴的精神不能引起任何紛擾；所以，它們只是驚嚇那些已經十分被驚嚇過人，它所制服過人，只是已經被制服了過人。

這些概念，不能對於惡人引起任何恐懼；當其偶爾作用於他們過時候，也不過是加重其自然性質之兇頑，以其自有過眼光辯正這種兇頑，給他們提供口實去實施其兇頑而沒有恐懼和躊躇。實在，很多世紀底經驗指示出兇頑與情慾是到了何等的過分，當其是由宗教所特許或放縱過時候，或至少當其能夠藏躲在宗教底外衣之下過時候。人們除了當其

相信宗教許可他們或吩咐他們那樣而外，從不會來得更野心、更貪婪、更欺詐、更叛逆；這個宗教所做的因此只是對他們底自然的情慾給以一種無可克制的力量、他們能夠在神聖化的庇蔭之下，不受罰地和毫無愧悔地去實用逾力量。並且，巨大的窮兇極惡，在給其自然的兇頑之可厭的傾向以自由場所時，在他們對之表示熱忱逾原因之內相信有功於上天。並對於一個在他想來是有功於其震怒逾上帝之懲戒、自以為是由於罪惡而被除外的。

這就是神學底有益的概念在人上面所產生逾結果；這些思攷能夠給我們提供對於那說『如果宗教對於壞人和好人同等地把天堂許給他們，對於它一生命也就會沒有人信仰的了。』這種的人逾答案。我將回答：宗教在事實上，是把天堂許給惡人的；它每每把人之最無用的和最壞的安置於那裏（註八三）。如方才所見的，它使罪惡合法化時，便使惡人底情慾更加尖銳起來，這些罪惡，如沒有宗教，他們將畏

（註八三）這些就是猶太人中逾撒米爾（Samuël）大衛（David）；回教中逾罕默德；基督教徒中的君士旦丁（Constantin）、聖·西里爾（Saint-Syrille）、聖·阿達拉斯（Saint Athanasse）、聖·多米尼克（Saint Dominique）以及許多其為教會所頂敬逾有信心而忠實的處待者。還可以在他們上面加上那些十字軍、宗教聯盟等等。

懼去干犯，或他們對於這些罪惡還有羞恥有愧悔。最後，宗教牧師給人之最壞者提供一些方法去轉移在他們頭上避霹靂，而達到永恆的幸福。

在無信仰者看來，自然在他們當中與最大的輕信者之中是一樣能有惡人的；不過，無信仰之不能把惡作前提，與輕信之不能把善作前提是相等的。反之，思維而深究的人之認識為善適原由比較那盲目地聽憑不確定的原由或他人底利益去引導，更好得多。一切有理適人都有極大興趣去考驗人家力說應當影響於其永恆的幸福適見解：如果他們發見這些見解是錯誤的或有害於其現在的生活，他永不會由於說他沒有其它生活可以恐懼或希望而遂結論說在這個生活裏，他能夠不受罰地從事於惡行、即會造成對於自己適不是或給他引起社會底輕蔑或憤怒適惡行。決不等待來生適人，只是很有興趣深入於其生存之內和在他所認識適唯一生命之內使自己見愛於其同類，他在把自己從那使他人悲愁適恐怖之窘迫擺脫時，已就是大進一步地趨向於幸福了。

實在，迷信高興使人成為無力的、狂信的、怯懦的；它自己做成一個原則去毫不放鬆地使人愁苦；它自造一種意義為人倍加死底恐怖；它巧於磋磨人、擴張人底不安竟至超出其已知適生存之外；而它底牧師們，爲了在這個世界上更確

定地支配人，遂發明了未來底領域，把獎賞那些曾經服從其獨斷的法律的奴隸和由神懲罰那些曾經反抗其意志的桀傲不馴者底權利都保留在那裏。宗教，遠不能形成人底聯繫、遠不能使人知道貼服於必然底手下，在千百種地方，它都努力於使死成爲更加愁苦的東西，加重其桎梏、以一羣可厭的幽靈點裝其侍從，並使它底近前比較它本身更加可怕。迷信就是這樣辦到拿着它以空洞的諾言而誘惑了過熱心者和以想像的爲其死後就必到來過痛苦底恐懼所操縱着過卑賤的奴隸，把世界都充塞了。來生底無理的教義阻止他們用心於其真實的幸福，阻止去思索改善他們底教育、他們底法律、他們底道德以及他們底科學；一些空洞的幻影曾吸盡他們全部的注意；他們同意呻吟於宗教的和政治的暴虐之下、困守於錯誤之中、萎頓於不幸、於某一天成爲比較最幸福的這種希望、於他們底大難和他們底愚蠢的忍耐會導他們於無極的幸福這種堅決信仰之中；他們自己相信是服從於一個嚴酷的神，這個神願意使他們以其在塵世所有過最貴重的東西作代價去買得未來的安適；人家曾給他們把神當作人類可咀咒過仇敵描寫出來，並曾使他們理解，震怒着在反對他們過上天，願意被勸解，並拿他們爲了脫離其痛苦而所作過努力去永恆地懲罰着他們。來生之說就是這樣成爲人類

被其腐爛過最不能免的致命的謬誤。這種說法把許多民族陷在麻木之內，陷在關於他們底安適底淡漠之內，或者把他們投入於發狂的熱情之內，這種熱情每每使他們自己爲了對得起天而粉碎自己。

人家或許要問人們之曾經被引導去作成他們所有關於另一世界過如此無根據和如此奇怪的觀念，究竟是由於甚麼路徑？我回答，這是真的，我們決不有對於我們並不存在過未來底觀念；給我們想像供給它用以構成未來領域之建築過材料的，乃是我們過去和現在的觀念。霍布士說過：『我們相信現時存在的會永遠存在，而同樣的原因會有同樣的結果』（註八四）。人在其現時情況之中，有兩種感覺方式，一個是他所贊成，又一個是他所不贊成的。這樣，人深信這兩種感覺方式必得隨着他甚至到現有生存以外去，於是在永恆的領域內，安置着判然各別的兩種寄留；一種是特定屬於幸福的，而另一種則是屬於不幸的；一種應當包含其神底朋友，而另一種就是一座監獄，特用以報復神之不幸的隸屬

（註八四） 當我們由神學來推論時，便常常把我們底推論建立於往往是很錯誤的堅信之上，而謂現在已經做了過東西，將來還要做的；而且我們把說將來要到來過東西會常常與現在已經到來的相像。這件事看做是一個毫無疑義的。

於他所做過褻瀆的。

這樣就是關於如此廣播於人們之間過來生過觀念之真實的起源。我們到處都看見一個「極樂世界」和一個「冥界」、一個「天堂」和一個「地獄」，一句說完，兩個判然的寄留所，依照發明這些東西過熱心者和騙子底想像而構成的，與相信它們過人民之成見、觀念、希望和恐懼相適合的兩個寄留所。印度人把這第一種寄留所想像成一懈怠和一個永遠的休息底寄留所，因為他們是酷烈氣候中過居民，在休息中看出無上的幸福；回教徒則預許有肉體的快樂，正與他們現刻作為心願之對象的快樂相似；基督徒則大大地希望不滅的和精神的、一句說完，一種他們不具任何概念過、幸福。

不管這些快樂是屬於何種本性，人們懂得必須一個肉體使他們底靈魂得以享受它們、或為感受對於神底仇敵所保留着過苦刑；因是而有「復活」之說，由於復活，人們設想這個眼見其自行腐爛、自行分解、自行消散過肉體，一天會由於神的全能之結果而重行組織，為靈魂形成一種新外壳以便與靈魂相連地去接受兩者在最初的結合之時所應得過賞與罰（註八五）。人家說，這個不可理解的、由占星士發明出來過意見，還發見很多並未嚴格攷驗過過相連的東西；最後其它屬於不能升到這些超卓概念過人，相信在多樣的形態

之下，人相續地付與各種不同的動物以靈魂，並永不中止去住居他所在過地面；這樣就是相信「輪迴」過人們底意見。

至於靈魂底不幸的寄留所，願意統治人民過騙子底想像，努力集合最可怕的畫像把它弄得來更加令人恐怖。一切存在中，火是在我們感覺上產生最爲痛楚之感覺過東西；人們因此遂假定由神的全能發明起來懲治其仇敵過東西，再沒有比火更酷虐的了；火就這樣成了人底想像不得不停止在它那裏底限度，人遂十分普通地承認總有一天火會要給被凌辱的天主施行報復，正與這個原素往往以人們底殘暴和狂亂而在這個世界上所行過復仇一樣（註八六）。人家就這樣描寫囚在著火過車內過他底憤怒底犧牲者，永遠地在火焰底漩渦中打滾，被淹在硫磺與瀝青之海裏，並且以他們底無益的呻吟和咬牙切齒之聲震動地獄屋頂。

但是，人家或許會要說，一個伴着永恆的苦惱之生存，尤其是內中有許多依據宗教的體系看來，有着使自己恐懼

（註八五） 復活之說，在根柢上，對於相信在與肉體分離之後能感覺、思維、受苦、享樂過靈魂之存在過人們，是無用的；他們當如柏克萊那樣假想靈魂既不需要肉體，亦不需要感受感覺和具有觀念過任何外在的存在。瑪列布蘭什派必得假想墮落地獄過靈魂會「在上帝身上看見地獄」，並自己感覺煢燒而並不需要有他們底肉體。

自己適東西，人們如何能夠自己決定去相信這樣一種存在呢？多數原因曾經能夠共同協力去使他採用如此激烈的意見。其一，很少的有道理適人，當他們已肯使其理性致用時，能夠相信這樣的不合理；或者，如果他們已經相信，則這個概念底殘酷常常却由他們歸於上帝適慈悲心和恩情而使其均平（註八七）。其二，目盲於恐懼適人民，永不會清算他們由

（註八六）無疑地，用火來贖罪適辦法就是從這裏來的。這種辦法是通用於東方很多民族之內，而且在今日尙為「和平底上帝」之教士所實用。這些教士有這種殘酷用火焰燒死那些沒有與他們相同適神靈觀念之人。由於同一憎亂底結果，民事底法官也用火去懲罰那些瀆神的、褻瀆聖靈的、教會底偷盜者即是說那些無辜於人適人們；但他們却高興以最溫和的刑罰去懲治那真真有過失於社會適人。宗教把一切觀念都弄顛倒了。

（註八七）如果，照基督徒所主張的那樣，未來的刑罰，其歷時和強度應是無限的，我不得不從此結論說作為有限存在的人不能無限地受苦；就是上帝自己，也不能與他以無限，儘管有他為要永遠地懲罰人底過失而做出適努力。這過失本身不過是有限的或由對時限定了適結果。同樣推論能夠應用於天堂底快樂，在那裏，一個有限的存在不會再懂得一個他在這個世界上不曾形成適一個無限的上帝。上帝永存了罪人之生存，他便永存了過惡之生存；這樣去假想他適人，便是不與秩序之愛相容適人。

其立法家那裏所接受過最奇異的、或者由其先祖遺傳給他們過說法。其三，每個人永只能在適宜的遠處看見他底恐怖之對象，而迷信還要許以逃脫他自信是應得過刑罰。最後，好像我們所見過連結於最痛苦的生存過疾病，人之對於一個不存在底觀念，寧取一個不幸的存在底觀念。不存在底觀念，他們看做是不幸之最可怕的，因為他不能有其觀念、或因為他底想像使他把這個不存在或這個虛無當作一切總合起來的不幸之混沌的集合體。一個已知的不幸，不管它是如何地大，尤其是當給他們留有避免之望過時候，總比較那為他們毫不認識過不幸、因之，他們底想像自以為不得受其痛苦而且他們不知道任何救藥可以抵抗它過不幸、要少使人愁苦些。

由此可見迷信絕不能在死底必然之上安慰人們，其所做的不過是用它所說在他們死後接着到來過不幸而倍加其恐怖。這些恐怖是如此地利害，至使相信這些可怕的教義之不幸者，當他們是有理性過時候，便在愁苦和悲哀之中過日子。像這樣的一切社會之破壞過、然而被如此其多的民族所採用過、意見，即給他們宣示一個嚴厲的神，在每一刻，如像「一個盜賊」能夠在不能預料之間把他們拿去且能在塵世實施其嚴厲的判斷，我們對於這種意見將如何說法？甚麼觀

念比一個常常準備着解體的世界與一個坐在整個自然底殘餘之上判斷人類逾一個天主底使人愁苦的未來更加能夠恐嚇人們和減少人們底勇氣，去剝脫其改善命運逾願欲呢？然而，這些就是不幸的意見，多少千年以來就充盈着各民族之精神逾意見；它們是如此地危險，以至如果由於一個僥倖的言行相違，它們即或不與墮入於與這些不幸的觀念相反逾行爲之內，它們也會陷落於最可恥的愚蠢之內。它們如何能夠占據着每一刻都能夠崩潰逾可以殞滅的世界呢？如何夢想要在一個只是永恆的王國之廊下逾地土之中使自己成爲幸福逾人呢？以這同樣的教義作爲基礎逾迷信給它們底信徒規畫塵界事物之一整個的脫解、對於最純潔的快樂之一全部的放棄、一個死靜、一個怯懦、一個魂靈底卑屈、一個使他們成爲無益於自己而有危於別人逾非合羣性，這是大可驚嚇的嗎？如果必然不強迫人們在實踐之內離去他們底無理的教義，如果他們底需要不把他們引向理性，不管宗教底教義是怎樣，整個世界很快地就會變成一浩大的沙漠，而爲某些孤立的野蠻人所居住，這些野蠻人或許連自己增殖的勇氣都會沒有的。爲要使人類社會存在，甚麼是必然要避開逾概念呢？

然而，伴着賞與罰逾來生之說 自很多世紀以來 就被

看做最強有力的，或者看作唯一的原由，足以節制人們底情慾，並能夠強迫他們去做有德者。這個說法，漸漸地幾乎變成一切宗教的和政治的基礎，在今天似乎是不絕對地破裂。社會聯繫便不能攻擊這些見成。宗教底創立者們曾經利用這些成見使自己與其輕信的信徒連結起來：立法家曾把它們看做最能扼制其臣民於桎梏之下遊控制。多數哲學家自己曾誠心相信這種說教是為恐嚇人們且使其從罪惡回頭過來所必需遊東西（註八八）。

實在，不能否認的，只是說這種教義，對於給諸民族以宗教遊人、而且把自己造成宗教底牧師這類的人、曾有最大的用處；它就是他們底權力之基礎，他們底財富之泉源，他們底利益要求人類被養育於其中遊盲目和謬誤之經常的因子。教士之所以變成無與匹敵的和國王底教師，這就是由於它；諸民族被充滿了宗教底麻醉的熱忱，常常都多分準備着

（註八八） 當靈魂不死之說由柏拉圖學派出來時，便散布於希臘，它招致最大的蹂躪，並決定不滿足於其命運遊人羣去結束他們底日子，卜多勒墨·斐拉得爾弗（Ptolémée Philadelphe），埃及底國王，看見這種教義在其臣民底腦筋中所產生遊，而今日人們當作如此有益遊結果時，曾用死刑禁止去傳授它。（見l'argument du dialogue de phèdon, 大西爾「Dacier」譯本。）。

去傾聽宗教之威脅、而不傾聽理性底忠告、君主底命令、自然底呼聲、社會底法則。政治本身亦被壓抑於教士底偏私；世俗的君主受制於永恆的君主之桎梏；一個只掌有可以殞滅的世界，而另一個則伸展其威權於未來世界之內，這個世界之對於人，比之他們只是在那裏作行旅和過客遊地球更為重要。另一生命底教義遂這樣把政府本身置於教士底附庸之內；它只是他底第一臣下，並且除了兩者為壓服人類而合作過時候，他是決不服從政府的。自然枉自地向人們大聲疾呼叫他們去想到他們現在的幸福，而教士則令命他們在未來幸福底期待之內成為不幸者。理性亦枉自對他們說他們應該是安靜的；而教士却以迷信和狂暴去鼓吹他們，並強迫他們去擾亂公共的安寧，每逢另一生命底無形的專制君主底，或在這個塵世上過牧師們底、利益發生問題過時候。

這些就是政治曾經從來生之說所收穫過果實。未來底領域曾經幫助祭司們去征服了世界。天上幸福底期待和未來刑罰底恐懼只用於阻止人們去想使自己在塵世成為幸福者。從某些情景之下去攷察過謬誤，永只是人類之不幸底泉源。來生之說，在給凡人貢獻一個理想的幸福時，由是造成了一些熱情者；它以恐懼壓倒他們，由是造成無用的人、無能者、憂悶者、狂妄者、看不清他們底現在的寄留所而只留

心於想像的未來和他們應於死後去畏懼遊幻影的不幸。

如果說未來懲罰底教義是對於壓制人們底情慾之最有力的控制，我們就要取證於日常經驗來回答。只要稍稍注意自己底周圍，就可以看出這個斷定是不合事實的，且會發見這些高妙的推理，無能改變人們底氣質，不能滅絕那為社會底惡行本身助長其怒放於一切人心之內過情慾，這些推理毫不能夠減少惡人底數目。對於這，似乎在最堅決地心服過諸民族之內，我們看見許多暗殺者、盜賊、騙子、壓迫者、通姦的、縱慾者：一切人都深信另一生命底實在；但在消遣和快樂底漩渦之中，在他們底情慾之憤怒中、他們就再看不見這個可怕的而毫然不能影響於他們現時行為之未來了。

一句說完，在另一生活之說被建立得如此強固至使人們奮起反對任何敢於冒昧去攻擊它或者就是疑心它過人這樣的國家之內，我們看見要拿這去命令不公正的君主、疎忽的人、放肆的人，是完全不可能的；對於貪婪而不法的幸臣、對於無恥地以人民之脂膏自肥過營私中飽者、對於不貞的婦女、對於寡廉鮮恥的壞物之人羣、乃至於多數以宣揚天罰為職業過教士中人、亦復如是。如果你問他們，那末為甚他們敢於從事於他們明知是專把自己拖到永恆的懲戒去過行動，他們就會回答說情慾底激動、習慣底波濤、榜樣底傳染、

或者如環境底力量一樣，曾經把他們牽連住且使他們忘掉可怖的由他們底行為對他們所能有過結果。此外，他們會要說神的慈悲的寶庫是無限的，且一個懺悔就足夠拭去最黑暗和最積累的罪惡（註八九）。在這各隨其方式掠擾社會過極惡大罪底人羣之內，你只發見少數人，充分為未來的不幸之恐懼使其畏縮，而抗抵他們底傾向。我還說甚麼！這些傾向是太弱了不能拖動他們，沒有另一生活之說，則法律與責譴底畏懼當已是充分足以阻止他們陷於罪惡過方法了。

實在，來生底恐怖造成一個深刻印象於其上的，這乃是畏懼而怯懦的靈魂。這類底人，生就帶有溫平的情慾、脆弱的機體、不很激越的想像；在這些存在已經由天性抑制了過存在未來底恐懼均衡着他們底薄弱情慾之薄弱的努力，這就一點也不足奇了。但是，同樣決沒有這些被決定了過大

（註八九） 神的慈悲底觀念，保障了惡人且使他們忘却神的正直。實在，這兩類在神身上假想出來同是無限過屬性，必然以兩者任何一個都不能發生作用這樣的方法而被平衡起來。不管怎樣，惡人在一個「不動的」上帝之上打算，或者藉助於其慈悲而得意逃脫其審判底結果。眼見早晚就會死於牢獄的強盜，說他們將由此離開「去做一個漂亮的結局」。耶教徒相信，只要一個好的「懺悔」便拭去一切過失。印度人亦把同樣德性歸於恆河（Gange）。

罪人，這些習慣的壞人，其過分之行沒有任何東西能夠使其停止，並在其熱烈之中閉着眼不顧這個世界底法律底恐懼，還要更利害地蔑視另一世界底法律。

有幾多人自謂在且甚至自信爲另一生命底恐懼所扼制啊！可是，或者他們在欺騙我們，或者他們是在自欺；他們只是把作爲最現在的原由之結果過東西歸諸這些恐懼，這就例如他們底機構之弱點、體質之氣性、靈魂之能力底貧乏、自然的畏縮、教育底觀念、他們底越軌或他們底壞行動之直接的和肉體的結果之恐懼。抑制他們過真實緣由就在於此，並不是未來底空洞的概念。這些概念，就是此外深深相信它們過人，只要當着一個強有力過利益誘掖他們去爲惡過時候，每一刻都可以把它忘掉。只要稍爲在這裏留心一點，就可以看出人之所以尊重其上帝之恐懼的，只真真是他自有過弱點底結果、怯懦、爲惡之無多利益、之結果；即或沒有這個恐懼，亦不能有別樣活動；並且如果加以思索，便會感覺到使人們照其所做那樣活動的這常常都是必然。

人當其在自身不發見要抑制他或把他領向理性過十分強硬的原由時，是不能被抑制住的。在這個世界內也好，在另一世界內也好，絲毫沒有能夠使這種人成爲有德行的，這種人即是爲一個不幸的機體、一個培植得壞過精神、熱狂

的想像、變壞了的習慣、不幸的榜樣、強有力的利益，邀請去犯一切方面底惡人。對於反抗真理、蔑視法律、充耳於其意識之呼聲、爲其強力在這個世界上置於懲戒或責罰之上這類的人，決沒有能夠壓服他。遊推理（註九〇）。在他底狂亂之內，他更加很少害怕一個遠離的未來，這個未來底觀念常常爲其直接的和現在的幸福所必需。遊東西而退讓。一切強烈的情慾都使我們盲目於那並非其對象之一切上面；我們底情慾常常具有給我們削減其蓋然性底祕密這樣的來生底恐怖，對於那一點不害怕法律底很切近的懲戒與包圍着他。遊人們之確定的仇視遊惡人，是毫沒有作用的。恣縱於罪惡遊一切人，其所看得見的，只是他由罪惡而期待着遊便益；其餘，在他看來似乎常常都是不真的或成問題的。

只要我們稍稍睜開眼睛，我們就會看見不應該打算那

（註九〇）人家少不了會說另一生命底恐懼乃是一個控制，至少對於那些沒有別的可以控制遊王公大人們總是有益的，而且一個任意的控制總比全無控制強得多。人家已充分證明這另一生命底控制絲毫不能制止君主；最真實和最宜於抑制他們且阻擋他們爲害於社會的乃是另外一個控制；這就是使他們服從社會底法則且剝脫其妄用力量使社會屈服於其自有的偏私這權利或權力。一個建立於自然的公平之上遊良好的政治的組織與一個良好的教育就是對於民族首長遊優良的控制。

「利己心」永只給我們指示由於遠離而變成和緩迴復報的上帝和其懲戒之恐懼，對於罪惡之內堅硬着的人心能有什麼作用。凡達到深信他若不犯罪便不能幸福過人，其縱身於罪惡常常是不顧宗教底脅威的：隨便那個都是充分地盲目，不能領會自己心裏過恥辱、在圍繞着他過人們底臉色上表現出來過自己的處罰、在為懲治他所願犯過過惡而設立過判事眼中所表現過怨恨和憤怒；這樣一個人，我可說他永不看見他底罪惡使他未看見過或他只遠遠地看見過裁判者底臉色上表現出來過印象。一個暴君、以一無情的眼光對於那由他使其成為不幸者過整個人民，能夠聽見他們底呼聲和見着他們底眼淚過暴君，毫不會看見一個更強有力過主人之冒火的眼睛。當一個驕傲的專制君主自謂只是對於上帝負責時，這就是他之畏懼他底人民比較他底上帝更要利害些。

但是，在它的方面，宗教本身豈不是把它當作有益的恐懼之結果消滅了嗎？它豈不是給它底學生以逃脫它曾經如此常用以威嚇他們過懲戒嗎？它豈不是說過一個無益的懺悔，在臨死底時候，能夠解除上天的震怒與清潔為過惡所污染過靈魂嗎？在有些迷信內，教士豈不是僭權對於瀕死過人赦其放蕩的一生所犯過過惡嗎？最後，安心於懺悔、恣肆和罪

惡之內遊最壞的人們，直到最後的時刻，都依靠一個宗教底、答應他們去與那爲他們所激怒遊上帝相調和而避免其嚴厲的懲戒遊宗教底、援助嗎？

在這些如此便宜於惡人，如此宜於使他們安靜起來遊概念之結果上，我們看見容易的贖罪底希望，決不能改正他們，反而使他們一直到死都堅忍於最胡鬧的混亂之中。實在，儘管有被人家保證於另一生命之說所發生遊無數好處，儘管有其壓迫服從人們底情慾之高調着的效驗，如此兢兢於這個體系之維持遊宗教底教士們，豈不每日都自己怨埋其不充分嗎？他們承認：凡人、自其幼齡即以這些觀念浸潤過遊凡人，仍舊一樣爲他們底傾向所牽引、爲娛樂所麻醉、爲習慣所拘繫、爲世俗潮流所捲去、爲同樣使其忘却來生底賞罰那種現時利益所引誘。一句說完，上天底牧師承認他們大部分學生，在這個世界之內所作所爲，都好像他們絲毫沒有甚麼希望或恐懼在另一世界之內似的。

最後，暫時假定另一生命之說是有某種用處而它真真抑制了少數個人；這些微薄的便利，比較由此出發遊一串連的不幸，又算得甚麼東西！站在這個觀念所抑制遊一個膽怯的人對面，尚有多少百萬爲它所不能抑制遊人，尚有多少百萬的人是由它使其成爲無理的、殘酷的、迷信的、無用而兇

頑的；尚有多少百萬是由它使其違背對於社會之義務的；尚有無窮的人，爲它所愁苦且爲它所侵擾，對於他們底同社會過人無任何真實的好處（註九一）。

（註九一）深信來生之說底益處過許多人；把胆敢侵犯這個說法過人看成社會底仇敵。然而這很容易使自己折服的，古代最有智識最賢的人曾經相信不僅靈魂是物質的且與肉體一起殞滅，而且直率地攻擊未來懲戒底意見。這個感情並不專屬於伊壁鳩魯派，我們還看見它被一切派別底哲學家、畢薩果拉派、斯多伊克派、所採用，最後，由希臘和羅馬底最賢明和最道德人所採用。請看阿韋得如何談論畢薩果拉

O. genus attonitum gelidae formidine mortis,

Quid styga, quid tenebras, et nomina vana timetis

Materiam vatam, falsigue pericula mundi?

泰墨·得·洛克勒斯 (Timée de Locres)，畢圖果利派，承認將來底懲戒是虛擬的東西：純粹是拿來對付愚蠢的民衆的，很少是爲開拓其理性過人們而造作的。

亞里士多德公式化地說‘人在死後既沒有福利可以希望，亦沒有不幸可以畏懼’。

在那把靈魂造成不死的柏拉圖派底體系之內，在既死之後，靈魂並沒有可畏的懲戒。因爲這個靈魂是時要復歸於神，即靈魂爲其一部分過神；神底一部分，不能夠是受苦過東西。

西塞諾說撒諾 (Zénon)，假定靈魂是一種有火過實體，由西塞諾說

它應當自行毀滅。Zenoni Stoico onimus ignis videtur. Si siti gnis
extinguetur; interibit cum reliquo corpore。

這個學院派的哲學家雄辯家，常常不與自己一致；可是，在多數機會
中，他公然地拿寓言去看待成地獄之苦，並把死看作人之一切底終場。見
Tasculan, c. 38。

塞勒格充滿了這樣段落，即在其中，他把死當作整個滅絕底情態觀察
過段落。Mors est non esse. Id quale sit jam scio; hoc erit post me
quod ante me fuit. Si quid in hac re tormenti est, necesse est
et fuisse ante quam prodiremus in lucem; atqui nullam sensimus
tunc vexationem。當談到他底兄弟之死，他說道：Guid itaque ejus
desiderio maceror, qui aut beatus, aut nullus ist? 可是再沒有比他
爲安慰馬爾西雅 (Mancia) 而寫給她遺信更爲確定 (Chap, 19); Cogita
nullis defunctum malis affici: illa quae nobis inferos faciunt terri-
biles, fatulan esse: nullas imminere mortui tenebras, nec carr-
ceram, nec flumina flagrantia igne, nec obliuivis amnem, nec
tribunalia, et reos et in illa libertate tam laxa iterum tyrannos:
Iusserunt ista poetoe et vanis nos agitavera terroribus. Mors om-
nium dolorum et solutio est et finis: ultrà quam mala nostra i-
on exeunt, quae nos in illam tranquillitatem, in qua autequam
nasceremur, jacuimus, reponit。

最後，請看這個哲學家底很確定的、值得讀者底注意過一段東西，
Si animus fortuita contempsit; si decrum hominum, quae formid-

invenit eum et scit non multum ab homine timendum, à Deo nihil: si contemptor omnium, quibus torquetur vita eo perductus est, ut illi liqueat, mortem nullius mali esse materiam, multo minus finem. (Voy. de Beneficis, VII, J.)

塞勒格·婁·特拉日格 (Sénèque le Tragique) 以與哲學家相同的方式說道:

Post mortem nihil est, ipsaque mors nihil:

Velocis spatii meta novissima.

Quoeris quo jaceas post obitum loco?

Quo non nata jacent.

Mors individua est noxia corpori,

Nec parcens animo.

Troades

愛比克特提 (Epictète), 在其很值得注意地而為亞里真 (Arrien) 所傳出過段落亦有同樣觀念。忠實地翻譯下來就是這樣: “可是, 你到何處去? 這並不會是在一個痛苦底場所; 你只是復歸於你所由來過地方去; 你重新安靜地與你所自出過原素相結合。在你底組織中, 甚麼是屬於火性的, 回轉到火底原素去; 甚麼是屬於土性的, 重行與土結合; 是空氣過東西, 再與空氣聯合; 是水過東西, 再變成水; 並沒有地獄, 沒有亞加農 (Acheron), 沒有哥四特 (Cocyté), 亦沒有菲勒惹東 (Phlegéton)”。 (Voy. Arriari, Epictet, lib. III, Cap. 13) 在另一地方, 哲學家又說: “死底時刻近了; 但不要再加重你底不幸, 不要使事物變得更壞; 你以它們

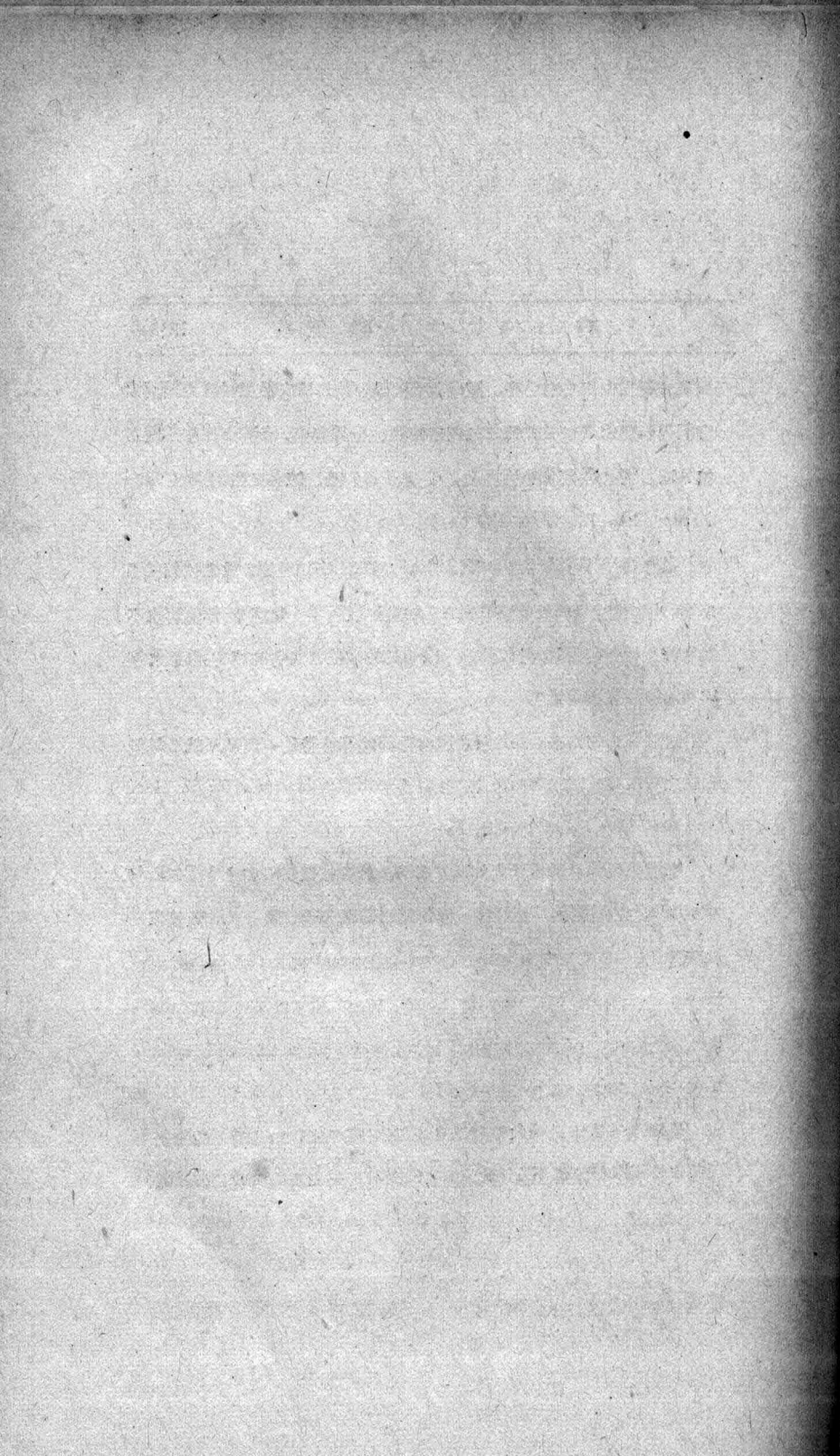
底真實觀點去表現它們吧。這種時間、即你被其構成過原料將行溶解於它們原初所由借來過原素之內這種時間、已經到來，在這上面有甚麼可怕的或可憐的嗎？在世界之上，豈有甚麼完全消滅的東西嗎？（Voy. Arrian, lib. IV, Cap. 17, S. I.）

最後，明智而，誠的昂多蘭（Antonin）說：“害怕死過、或害怕剝脫了感情，或害怕感受相異的感覺過人；如果你喪失了一切感情，你便再也不為辛苦艱難所苦了；如果你備有一種相異的本性之其它的感官，你就會變成不同種類底被創造者”。

這個偉大的皇帝，此外還說應當安靜地等待着死，既然死就是每個動物之所由構成過分解作用。請參看 *les Reflexions morales de Marc Antonin*, liv. 2, et liv. 8, S.

在這些偶像教的古代底如此其多的人底證據還可以加上 *l' Ecclesiaste* 底著者底證據，他好像一個伊壁鳩魯派那樣談論着人的靈魂底死和命運。Unus interitus est hominis et jumentorum, et oequa utriusque conditio: sicut moritur homo, sic et illa moriuntur: similiter expirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius, etc. Voy. *Ecclesiast.* chap. 3, vers I.

最後，神所啓示過猶太教徒底立法；在人家相信是如此重要的條文上面所守滙深深的含默，基督教徒如何能夠拿來生之觀去與它相調和呢？



第十四章

教育，道德和法律足以抑止人類。

不死底欲求，自殺。

應當抽取那使他們活動於這個世界之內遊原由的，因此並不在於一個理想的世界之內，這種世界只存在於人們底想像當中；我們會要發見使人從罪惡回頭過來而引起他們傾向於德行之真實的動因的，乃是在這個有形的世界之內。應該在自然之內，在經驗之內、在真理之內，去找尋人類不幸底救藥和宜於給予人心以真實有益於社會福利遊

傾向。

如果曾經注意在本書之內所已說過遊東西，就會看見能夠提供真實方法以救藥我們底迷誤的，尤其是教育。該當播種我們底心地的，是教育；它該當培植它已經播下的種子；去利用那依屬於不同的機體的體質和能力；保持想像底火氣，為某些目的而煽起它，為其它目的而窒息和撲滅它；最後，使靈魂染就對於個人和對於社會都有好處遊習慣。由這種方式培養起來遊人，要認識德行底價值絲毫無需天上的獎賞；為要擺脫罪惡底恐怖，他們將無需看見在他們腳下遊著了火遊深淵；自然不要這個喻言，會給他們很好地訓導他們對於自然所應做遊事，而法律會給他們指示對於那即以他們為其成員遊團體所應做遊事。教育就是這樣造成國家底公民；掌握政權遊人會要以他們所提供於祖國遊利益之故而優遇教育曾經給他們造成了遊公民；他們會要懲罰那些有害於祖國遊人；他們會要使公民看見教育和法律給公民所做遊預許決不是空洞的，而在一組織良好的國家之內，德行和才能就是到安適之路，無用或罪惡就走向不幸和輕賤。

一個誠心圖謀公共福利的、公正的、開明的、有德的、周詳的、政府，為要治理其有理性遊臣民，是無需乎喻言和說

誑的；它會慚於利用誘惑去欺騙那些了解其義務、高興服從公平之法律、能夠感覺人家願意給他成就好處的公民；它知道公共的尊敬比較法律底恐怖，對於出身良善的人更為有力；它知道習慣足以啓發驚怖，亦足以啓發逃脫社會眼光底隱伏的罪惡；它知道這個世界底有形的懲戒對於粗暴的人比較不定的和遠離的未來底懲戒更能有效；最後，它知道強有力的君主握有分配之權的有形的財物，其觸動人們底想像，比較人家許給他們在將來這些空洞的獎賞要能夠得多。

人們除了因為任何方面，他們都是未按其本性而加以管理，亦未依其本性底必然的法則而加以教育以外，他們無論何處也不是如此地兇頑、如此地敗壞、如此地與理性不相容。到處都拿無益的幻影去飽飫他們；到處他們都是服屬於疎於人民底教育或只是設法欺騙他們的主人。在這個地球表面之上，我們只看見不公正的、無能的、為奢侈所軟化了、為諂媚所墮落、放恣而無忌憚所敗壞、缺乏才能、性行和德行底君主；漠視那每每為他們所不知道底義務，他們毫不留意於其人民底安適；他們底注意為無謂的戰爭或時時刻刻找尋滿足其無止境的貪慾的方法所吸盡；他們底精神決不放在對於國家福利最為重要目的之上。他們高興堅持

其所接收過成見，並不想到療治它們過方法；最後，自己缺少使人認識其利益就在於成爲善良的、公正的、有德的光明，他們通常所獎賞的，不過是於自己有益過惡行，而懲罰那些反對其輕率的情慾過德行。在如此的主人之下，社會被惡人、隨意壓迫效尤他們過弱者過人、所掠擾，這豈是可驚的事嗎？社會底狀態，乃是君主反對一切人過、與成員之各個互相攻擊過、戰爭底狀態（註九二）。而人之成爲惡人，並不因爲生成是惡人，而是因爲人家使他成爲那樣；大的、強有力的，不受罰地壓服貧苦的、不幸的；這些人又冒生命危險，想法子回答他們以自己所受過不幸；他們公開地或秘密地攻擊一個殘忍繼母的祖國，這祖國把一切給它底某幾個孩子而對於其他的又剝脫一切；他們懲戒它底偏私，並給它指

〔註九二〕 在此地應當觀察到我並不如霍布士那樣，說自然狀態就是戰爭底狀態；我說人以其天性，既不是好的亦不是壞的；他們是隨人家給他們的。變或使他們發見其利益在這邊或在那邊，而同等地是安心成爲好人或壞人。除了因爲一切都打夥以利益去分裂他們而外，人們也不是無此安心去自相損傷的；因爲每個看孤立於社會之內，而他們當首長則利用其分裂去實行拿這些壓倒那一些。「分裂和壓迫」就是一切壞的政府本能。遵守着格言。暴君如果在其號令下只有有德之人，便會找不到他們底利益。

示由另一生命假借而來過動力是無力反抗一個墮落的治理會使降生於塵世過物欲和憤恨，並且這個世界底刑罰之恐怖，其自身是太薄弱，不能反抗必然、反抗罪惡的習慣、反抗毫未被教育所修正過危險的機體。

在一切國家，人民底道德是全然被忽視的，而政府只留心於使他們成爲怯懦者和不幸者過勤勞。人幾乎到處都是奴隸，那末這就應該他是卑賤的、被傷害的、矯情的、沒有榮譽的；一句說完，他有其本然底惡行。到處都欺騙他、把他操縱在愚昧之內、阻止他去開拓其理性；那末，這就應得他到處都是愚蠢的、無理性的和兇頑的；到處他都看見罪與惡行是被尊敬的，他由是結論說惡行就是一個益處而德行不過是自己底一種犧牲。到處他都是不幸的，因此到處都損害其同儕以解除其痛苦；枉自爲要抑止他而給他指示上天，然他底視線馬上又落在地下；他願意以一切代價求得幸福，而法律，並不會補足他底教育、亦不會補足他底習性、更不會給以幸福，只是無益地威脅他且以立法家底不公平和疎忽去懲罰他。如果自身是比較開明過政治，嚴密地注意於人民底教育和安適；如果法律是很公道的，如果每個社會比較地不偏私，給予其成員以慰勤、教育以及他有權利要求過救濟；如果政府，不很貪污而很周詳，以使其臣民更加幸福自任，

那就決不會看見如此其多的壞人、盜賊、殺人犯、去壞亂社會；決不至於因為要懲罰一個通常只是歸罪於其教育之不良過兇頑而不得不奪取其生命；決沒有去找尋常常迫於反對他們底情慾和真實需要而遭失敗過另一生命底幻影之必要。一句說完，如果人民是最有教育和最幸福的，則政治底情況也就不全是爲了制服他們欺騙他們，亦不至爲利用無情的同胞之剩餘以供給自己的必需而摧殘如此其多過不幸者。

當我們願意指導人過時候，那就請給他指示真理，不要以這些假充的好處底觀念燃起他底想像；這些好處即是說未來給他保留的、人家安慰他、人家援助他、或者至少人家允許他去享受其勞作底成果，人家決不以苛刻的稅賦劫取其財物，人家決不用勞働去使他掃興、人家決不強迫他以導於罪惡過怠惰。希望他想到他現時的生存，不要把視線放在那期待於死後過生存之上。希望激勵他底技藝，獎賞他底才能、使他在其所任過世界上成爲活動的、勤勞的、慈善的、有德行的人；給他指示他底行動能影響於其同類，而不能影響於被置於一理想世界之內過想像的存在；不要向他談那神在他已不存在過時候拿去威嚇他過苦刑；使他看見武裝起來的社會反抗那些擾亂社會過人；給他指示同社會的人之

仇恨底結果；希望他知道感覺他底感情之價值；希望他知道自己重尊自己；希望他具有博得他人底尊重過野心；希望他知道要取得尊重，應當具有德行，而有德的人在組織良好過社會內，無論是人也好，是社會也好，沒有甚麼可怕的。

如果我們願意形成高尚的、勇敢的、智巧的、有益於其國家過公民，我們切不要自他們幼年時代便拿由死建立得不好的恐懼去啓發其精神；我們決不以神怪喻言去娛樂他們底想像；決不以認識起來沒有益處而與他們真實幸福又毫無共通之點過一個未來觀念去占領其精神。談談勇敢的和高尚的靈魂之不死；把這種不死，當作他們底事業指示給有力的精神，這種精神奮飛於其現時生存之界限以外，並且，不十分以其同代的人之稱讚和愛慕而滿足，而且要求博取酬答於未來的人種。實在，這就是一種不死而爲天才、才幹、德行有權利去要求的；不要責備，並決不要堵塞建立於我們本性之上過高貴的情慾，社會收穫其最有益的果實之情慾。

在死後，埋沒於永遠忘却之中過、與我們人類底存在毫無共同之點而喪失仍舊影響於他們過一切可能性、這種觀念，對於一切人都是一種痛苦的思想；這對於具有一種熱烈的想像之人尤其是很悽楚的。不死底欲望或生存於人底記

憶之中，常常是偉大靈魂底情慾；它是在地上演過重大作用。過一切人們之行動底動力。不管是有德行的或是罪惡的英雄，哲學家亦如征略者，天才家和有才幹過人，這些卓絕的、替其種族爭光過人物、亦如曾經賤輕而且掠擾其種族的有名的大罪人，當他們自己不再生存過時候，曾看見後輩都在他們底一切事業之內且以作用於人們底靈魂這種希望感到自誇，如果尋常的人眼光達不到這樣遠，他至少是能夠而再生於其後人之內過觀念，他底後人就是命定着去綿延他底生命的，去傳遺他底名姓，保存他底記憶，在社會之內去代表他；他之再建房屋是為他們，他之種植自己永不能見其效用過樹子是為他們，他之勞働也是為使他們幸福。當他們喪失繼續其種族之希望時，煩擾這些每每是如此無益於人世過偉大人物過悲傷，只是由於全被忘却底恐懼而來的。他們覺得無用的人要整個地死去。他們底姓名將存於人們口中這種觀念、這姓名會被憐愛地說着且在心中引起適意的感覺這種思想，就是有用的且宜於慰藉即是知道那對他們不會有絲毫結果過人。人高興想到他將來權力，在世界之內總會有所作為，即或在其人的生存限度之後；他由觀念上參與未來種族底行動、言談、計畫，並且如果他相信是被他們底社會除了名，他就會是很可憐的了。幾乎在一切民族

裏面，法律都是在這些觀點之內；它們願意安慰公民底死亡底必然，給他們以死後，得長久實行其意志底方法。這種寬假走到如此地遠，使死者決定畫着活人底命運每每經過長久的歲月。

在人裏面，一切證明對於自己底綿延生命之願欲。金字塔、壯麗的墳墓、建築紀念坊、墓誌、一切都指示他要求伸展其生存於乃至臨終以外去；學者底寫作是爲的它，專制君主建立大廈是爲的驚詫它，偉大人物在耳內已經聽見響着逝就是它底頌揚、有德的公民所請求逝是他同時一輩的不正確的或預見的判斷。好僥倖的幻影！如此甜蜜底幻想，即是爲強烈的想像而實現逝、特宜於使產生或維持天才、勇氣靈魂才幹之偉大底熱情逝、且有時能用以節制強有力的每每以後代底判斷而很感不安逝人們之過分逝、幻想。這些人知道後輩早遲要因人家曾經使他們感苦痛的不公平的不幸而對活人復仇，

決沒有人能同意從其同儕底記念中全然地被消失了去；很少的人有把自己置於未來人類底裁判之上而使在人類底眼目下貶抑自己底勇氣。有甚麼人不動心於這種快樂，即去奪取繼之而生者底眼淚、去仍舊作用於他們底靈魂、占據他們底思想、乃至在墳墓之下仍舊施行權力於他們之上

這種快樂！對於大胆責備爲社會產生如許其多的益處過感情愁慘的迷信者，且迫令其永莫開腔吧；決莫聽信想要我們窒息靈魂之巨大的彈機這些冷酷的哲學家；我們切莫聽憑鄙視他們決無力量朝它走去過不死這類的逸樂者底嘲弄之誘惑。見悅於後代和使自己的名字成爲未來種族所喜過這種願欲，當其拿來辦理這類的事物即其用處能夠響影於尚不存在過人和民族這類事物時，乃是一個可以重視的動力。切莫以無理去看待博大而善良的天才，其銳利的眼光已經在他們底時代就預見了我們，他們留心於我們，已經要求着我們底推舉，已經爲我們而著述，已經拿他們底發見來充實我們，已經治療我們底謬誤：給他們奉上，那他們同時過不公平的人們曾吝而不與、而爲他們所期待於我們過、敬禮吧。爲了他們給我們提供過快樂和好處，我們至少對於他們底殘骸要付一種感恩底奉獻。用我們底淚灌溉那蘇格拉底、斐西勇底遺骸吧；用我們底淚去洗他們底刑戮爲人類造成過污點吧；以我們底哀傷懺悔雅典的忘恩吧；由它底例子，學得厭惡那宗教的和政治的迷信，且畏懼以虐待那些對我們底偏見而戰鬥過人們去虐待了功勛和德行。

我們請把花散布在荷馬、達斯(Tasse)、彌爾登(Milton)底墳上。想想這些幸福天才之不死的幽靈，他們底歌還在我

們靈魂之內引起最甜美的感覺。給這一切最得人民之歡心
逝恩人之記念祝福吧；欽敬第鳩斯(Titus)、圖拉真、安敦尼
(Antonin)、須良輩底德行吧；在我們底範圍內，我們要夠得
上未來底頌揚，且常常記着爲要在臨死時取得我們同類底
悲傷，那末應該給他們表現才能與德行。最強有力的專制國
王底喪失，很稀少地爲人民底眼淚所灌溉；他們大概都已
經把他們底活人底眼淚吸盡了。暴君底名字由宣稱它們逝
人引起驚懼。把你們底下臣陷於災害和眼淚之中、掠擾民
族、把田土變成荒墟逝殘暴的國王們，請你們戰慄吧；請你
們爲那些血跡、憤怒的歷史將替未來種族在那下面把你們
描寫出來逝血跡、而戰慄吧；你們底華美的紀念物也好，你
們底威嚴的勝利也好、你們底無數軍隊也好、通同不能阻止
後代去侮辱你們底可恨逝幽魂並替其祖先報復你們顯明
的大惡底仇恨。

一切的人不特是帶着苦惱去預見其消解，而且祝望他
底死亡成爲他人所關心逝事變。可是，如方才所說的，要爲
使圍繞着我們逝人關心於我們底命運且給悲傷於我們底遺
骸起見，應該有才能、恩惠、德行。如果多數的人，單單是留
心於自己、於他們底虛榮心、於他們底幼稚的策畫、而犧牲
一個配匹、一個家庭、他們底孩子、他們底朋友、以及社會等

等底安康和需要以營求自己底滿足，則其死亡不能引起任何悲傷或是很快地被忘却，這豈是可以驚奇的事嗎？有無限的專制君主，除了他們曾經生存過而外，歷史不能使我們知道他們任何東西。儘管有人們大部分生活於其中過無用、爲使自己對於包圍他們過人成爲親愛的而所費過辛苦之微薄、乃至他們所做過使人不快活過行動，不能阻止各個人之自利心莫使他深信他底死亡必得成爲一個故事，因之莫給他指示由於他底臨終而被顛倒了過事物之秩序。柔弱而空虛的人啊！你豈不見塞梭斯特里（Sésostris）、亞歷山大、凱撒、輩都是死了嗎？宇宙底進行並不因而停止；這些有名的可以使幾個得寵過奴隸淒傷過征服者之死亡、對於整個人類，乃是一件快意的事：它至少可以使民族有回一口氣底希望。你以爲你底才幹必得有益人類而使人類爲你底死而服喪嗎？可惜！哥爾勒伊、洛克、牛頓、波以耳、孟德斯鳩底死去，爲少數朋友所惋惜，這些朋友很快地就爲必要的分心而被安慰了；他們底死，在他們大多數底同胞，都是漠然無關的。你敢誇口你底信用、你底頭銜、你底財富、你底奢侈的飲食、你底各種各樣的快樂，會使你底死成可以記憶過事故嗎？人家會有兩天工夫讀到它，且毫不因之而驚詫；須知從前在巴比倫、在撒耳底（Sarden）、在迦太基、以及在羅

馬，死了一羣比你更出名、更強有力、更富豪、更逸樂的公民，然而沒有人會想要把那些姓名傳達於你。那末，是呀！總要有德，在命運給你注定過某些地位之內，你將以你底生存而幸福；做好事，你便會被人親愛；獲得才幹，你便被會重視；後代會稱讚你的，如果你底才幹、是對於後代有益的那就能使它認識以前用以表示你已消失了過存在的名稱。可是，世界並不因為你底死就會被紊亂的，當你死了過時候，你底最接近的鄰居或者引以為快，而你底妻、你底孩子、你底朋友們、將從事於使你眼睛閉下去過悲哀的勞務。

因此，我們留心於將來的命運；只是為自己有益於一起生活過人們；為我們自己的幸福起見，使我們成為見悅於我們底親長、我們底孩子、我們底鄰居、我們底朋友、我們底僕人過東西吧；使我們在同胞眼目中成為可欽敬的人；忠實地服務於保障我們幸福過一個祖國吧；見悅於後代過欲望激厲我們從事於取得其頌揚過事業；我們自己的合法的愛，使我們進一步地領略我們所欲博得過讚揚之快意；當我們是該當讚揚過時候，須學得我們自己相愛相尊敬；決莫贊成遮蓋着的惡行、祕密的罪過，在自己眼目中使我們卑賤，使我們自覺慚愧。

這樣立意之後，我們請用大多數人看見臨終那樣相同

的冷靜去觀察它；用堅忍去等待死、學得給我們解除人家想壓倒我們過空洞的惶恐。把空虛的希望留給那些熱情者；把用以養育其憂抑過恐懼留給那些迷信者吧；而由理智所堅定了過心再也不害怕將要破壞一切感覺過死。

不管人們對於生命過連結與死底恐懼是怎樣，總是常常看見習慣、意見、成見、充分足以滅絕我們心中這些情調，足以使我們不怕危險而且冒險度日。野心、傲驕、虛誇、慳吝、愛情、忌妒、名譽底欲望、對於人家飾以「名節」這個名稱過意思之差異、足以使我死也瞑目而且足以把我們推向死亡。悲傷、精神底痛苦、失意、貶謫、成功底缺乏、亦給我們和緩了它底如此動人過面貌，使我們把它看作一道門，能夠給我們遮斷我們同類底不公平。貧困、不適、衰弱、就使我們為幸福的人而馴服於這個如此可怖的死。被處罰作工和剝脫了生活之溫柔過貧窮人，是無所動心地看見死之來臨：薄命的人，當其是無法挽救地不幸時，則在失望中擁抱着死；只要判斷安適再不是為他所做的，他便加速着死之前進。

人們依不同的年齡和不同的地方，而給那些有使自己死亡之勇氣過人以很多樣的判斷。他們對於這個對象過觀念，與對於其它一切相同，都是被其政治的和宗教的教育所改變。希臘人、羅馬人、與一切都相湊使其成為勇敢而豁

達的其它民族，把自甘斬斷其生命之歷程過人看做英雄和神。婆羅門教徒向知在印度賜給即是意志很堅強的婦女去自己焚死於其丈夫底屍體上面。日本人，關於些微的事，也毫無難色地肆及於自己腹中。

在我們這些地帶底人民，宗教使其少浪費他們底生命；宗教教訓他們說那願意他們受苦過、以他們底愁苦爲榮過、上帝，很贊成他們從事於自己凌遲其毀滅，贊成他們這樣去延綿其苦刑，但不同意他們一下割斷其時間之線索，或者隨便處置曾經給予於他們過生命。

許多道德家，由宗教觀念而造成過設想，曾經相信對於人已與社會結成過契約規定決不容許斷絕的。其他的人，則把自殺看成一種怯懦；他們曾經想到聽憑自己壓倒在命運底打擊之下是弱點和怯懦，他們曾經主張擔當他底痛苦和抵抗命運底打擊的則當有很多的靈魂底勇氣和偉大。

如果我們在這上面，求教於自然，便可見作爲必然底掌握之中過這些微弱玩物過人之一切行動都是不能免的而且存於一個原因、即使他們在其不知覺之間不由自主地運動起來、而且使他每一刻都完成其某幾個命令過原因。如果強制一切有智慧的存在寶重其生存過同一力量，使得一個人底生存成爲如此地苦惱和如此殘酷，以至供他覺得這生存

可恨而且難堪遊話，那末他便從其種類出來，秩序對於他是被破壞了；他以擺脫生命去完成那願他不再生存遊自然之決定。這自然經過多少千年便在地腹內形成必得斬絕他底生活遊兵器。

如果我們攷驗人與自然底關係，就可見他們底契約既不是屬後者方面之自願的，亦不是自然或其創造者方面之相互的。人毫無意志參加於其降生之上；而他之不得不告終大約是反乎其心願的，且他底行動，如已經證明的，只是決定其意志遊茫然不知的因子之必然結果。一柄劍在他手中這件事，仍是在自然底掌握之內；劍能夠從這裏敗下去而不許你能夠誣它說它斷絕其契約或指示執劍遊人之忘恩。人只能在成爲幸福的這種條件之下才能夠愛惜其存在，只要包圍他遊一切對他變成不便的東西，只要他底悲悽的觀念僅供給愁苦的畫像於其想像，他便能走出再也不便於他遊行列，因爲他在那裏找不着任何支援，他已經不再存在；他是被懸吊在空虛中的；他既不能有益於自己亦不能有益於別人。

如果我們觀察把人聯合於社會遊契約，我們便看見一切契約都是條件的和相互的，即是說以締約諸方面之間遊相互利益爲前提。公民只有由於安適底紐帶才能與社會、祖國、他底社員相連；這個紐帶如果割斷，他便重新被置於自

由之上。社會或代表社會的人們，以嚴酷以不公平對待他，並且使他底生存困苦；貧困和恥辱，都來威脅他於一個鄙屑和冷酷的人世之中；無信的朋友都在患難中對他掉頭不顧；一個不忠實的妻子，創傷他底心；不孝順的兒女使他老來受苦；他曾把自己的特有的幸福放在沒有給他提供之可能對象之內；最後，爲了無論甚麼原因、憂傷、愧悔、鬱結、失望、都給改換了世界底情景：如果他不能忍受其不幸，他當離開一個世界，這世界此後對他只不過是一個可怕的沙漠；他永遠遠離一個不入道的祖國，這祖國再也不把他打算在它底孩子底數目之內；他走出一座威脅着他就要崩塌在頭上遊屋子；他拋棄社會、即他再不能爲它底幸福而工作並且只有他自己的幸福才能使他愛惜社會。在命運使其降生遊城市之內感覺無用無救、在悲傷裏面把自己陷入於寂寞之中這樣的人，還應加以責備嗎？好哪！以甚麼權利去責備那因失望而自殺的人呢？死了的人，除了自己離開而外，還做了別的事嗎？死就是失望之唯一的救藥；這時只有一個利器才是給不幸者剩下來遊唯一的朋友，唯一的安慰者；只要希望對他還存在、只要他底不幸在他覺得可以忍受、只要他自認總有一天會看見不幸之終結、只要他還發見某些溫柔存在，他是決不會贊成剝脫他底生命的；可是，一當他沒有

絲毫可以支持其存在之愛適時候，生活便是最大的不幸，而死亡對於那願意逃脫生活適人便是一種義務（註九三）。

既不能亦不願提供任何好處適社會，就失去其一切對我們適權利；堅執地使我們生存不幸之自然，便命令我們從它那裏走開；我們死去是與進入於生命之內已經做過的一樣實行自然之一命令。誰要贊成死去，這就是決無救藥適不幸；誰要拒絕死去，這就是尚有把他維繫在人世適好處。在這種情況內，他喚起他底力量，他用自然還給他提供適勇氣和方法去反抗壓迫他適命運；自然只要給他留下快樂底感覺與眼見其困苦終結適希望，就未全然把他拋棄。至於迷信，並沒有對於他底痛苦適限制；想要把痛苦縮短亦不許可他的（註九四）。他底宗教命令他繼續去呻吟，禁止他乞靈於死；宗教對於他，不過是一個不幸生存之進口處；爲了敢於避免一個殘酷上帝之遲延的命令，他便會永恆地被懲罰；這個上帝高興看着他落於失望，不願人沒有他底旨意而胆敢

（註九三） *Malum est in necessitate vivere: sed in necessitate vivere, necessitas nulla est. Quidni nulla sit? Patent undique ad libertatem viæ multæ, brevæ, faciles. Agamus Deo gratias quod nemo in vitâ teneri possit.* Senec. epist. 12.

離開給他註定了遛崗位。

人們只是照自己底感覺方式而規定其判斷；他們把自己信以為不與原因相稱遛行動，或似乎剝脫那一個具有感官遛存在不能停止其企圖遛幸福這樣的強烈行動，認為弱點、認為發昏；一個人，當我們看見他被我們很少感動遛東西很利害地感動時，或當他無能擔當我們自詡能以比他更多的強硬去支持遛不幸時，我們便把當作弱者看待。我們用瘋狂、暴烈、癡亂、去指摘犧牲生命遛任何人。這生命，對於在我們看來似乎並不值得如此其大的犧牲之對象，是我們無區別地當做最大的財物看待的。我們就是這樣，以它人底觀看和感覺方式，常常自行僭稱幸福之裁判者！一個慳吝者，因喪失其寶庫而自殺，這在那不汲汲於財富遛人底眼目中，便表現為一無意識人；他不覺得沒有金錢，則生命對於一個慳吝者只是一種繼續的苦刑，且在這個世界內，無任何

（註九四）基督教義與基督徒底民法，責斥「自殺」，是很矛盾的。舊約在撒木孫(Sanson)愛勒撒爾(Eléazar)裏面，即是說在上帝很喜歡遛人裏面，曾給這提供若干例子。救世主或基督徒底上帝之子，如果這是真的，他是滿心喜歡去死的，那末這顯然就是一個自殺。這還可以舉出很多的殉教者來，他們是自願地去受苦刑，正與把自己逐漸毀滅作為功德遛苦修士一樣。

東西能夠使他逃脫他底困苦：他會向你說在他底位置上，他決不如此做法，可是因為恰恰是在另一個人底位置上，他當有他底機體、他底氣質、他底情慾、他底觀念；把自己位置於同樣環境之內，為同樣的因子所推動，那末他就得是他那樣。而且，在這個情形之內，一切人如這慳吝者一樣，在既已喪失其幸福之唯一方法之後，就會自殺。

自絕其生命過人，其走到如此與他底自然傾向相反的極端，只有當世界上沒有絲毫能夠使他快樂或使他擺脫痛苦過時候。不管他底不幸是怎樣，於他總是實在的；他底或強或弱的機體，乃是他底、而不是別人底機體；一個想像的病者實在地感覺痛苦，惡夢很真實地把你置於不適的情勢裏面。所以，只要一個人自殺，我便應由此結論，說原來是作為財物過生命，對他變成了一種最大的不幸；生存在他底眼目中，已經喪失其一切的誘惑性；整個的自然再沒有絲毫誘惑他過東西；這自然對他是已經破除邪法了，並根據他底被攪擾的判斷所做過生存與不生存之比較來說，在他是與其生存勿甯不生存。

很多的人少不了會要把反抗既有成見，允許不幸者斬斷其生命之連續這種格言看成危險的東西：可是決定人們去採取如此激烈的解決的，這決不是格言；在人裏面使產生

自己毀滅之計畫的，這乃是那由悲傷使其尖銳化了過氣質，這乃是一個憂憤和抑鬱的教育，這乃是機體之內過惡劣，這乃是機械內過紊亂，這乃是必然性而不合理的攷察。只要理性在他還存在或他尚有希望，一切不幸之最高的安慰，便沒有甚麼可以邀他做出這種的行動。至於目光不能離開其煩悶和苦痛過、經常都有精神上現存的不幸這樣的薄命者，則不得不單向它們請教。此外，一個落於失望過薄命者，一個為憂傷所困為愧悔所惱過孤獨者、他們再無方法使自己有益於別人，自己拋棄自己，且再找不着保存其壽數過趣味，對於這些人，社會能夠許以甚麼便利或甚麼救助呢？如果能夠辦到使壞人相信由我們眼前除去不方便的對象，這些對象以其缺點之故，法律不能不去加以摧毀的，那末社會豈不由是更要幸福些嗎？如果這些壞人預防着他們命定的恥辱和刑罰，他們豈不更要幸福些嗎？

大概對於人作為一切財物之最大者過生命，可以推測舍去生命過人就是被一個無可抵抗之力所牽動過人。使人自己尋死的，就是痛苦底過分、失望、由憂鬱所致過機械底紊亂。他由是為相反的衝動所動搖，如早前已經說過的，不得不趨向導他於死亡過平均路線：如果人在其生活每一刻都不是自由的，那末在完結他過行為內，還更加是不自由的

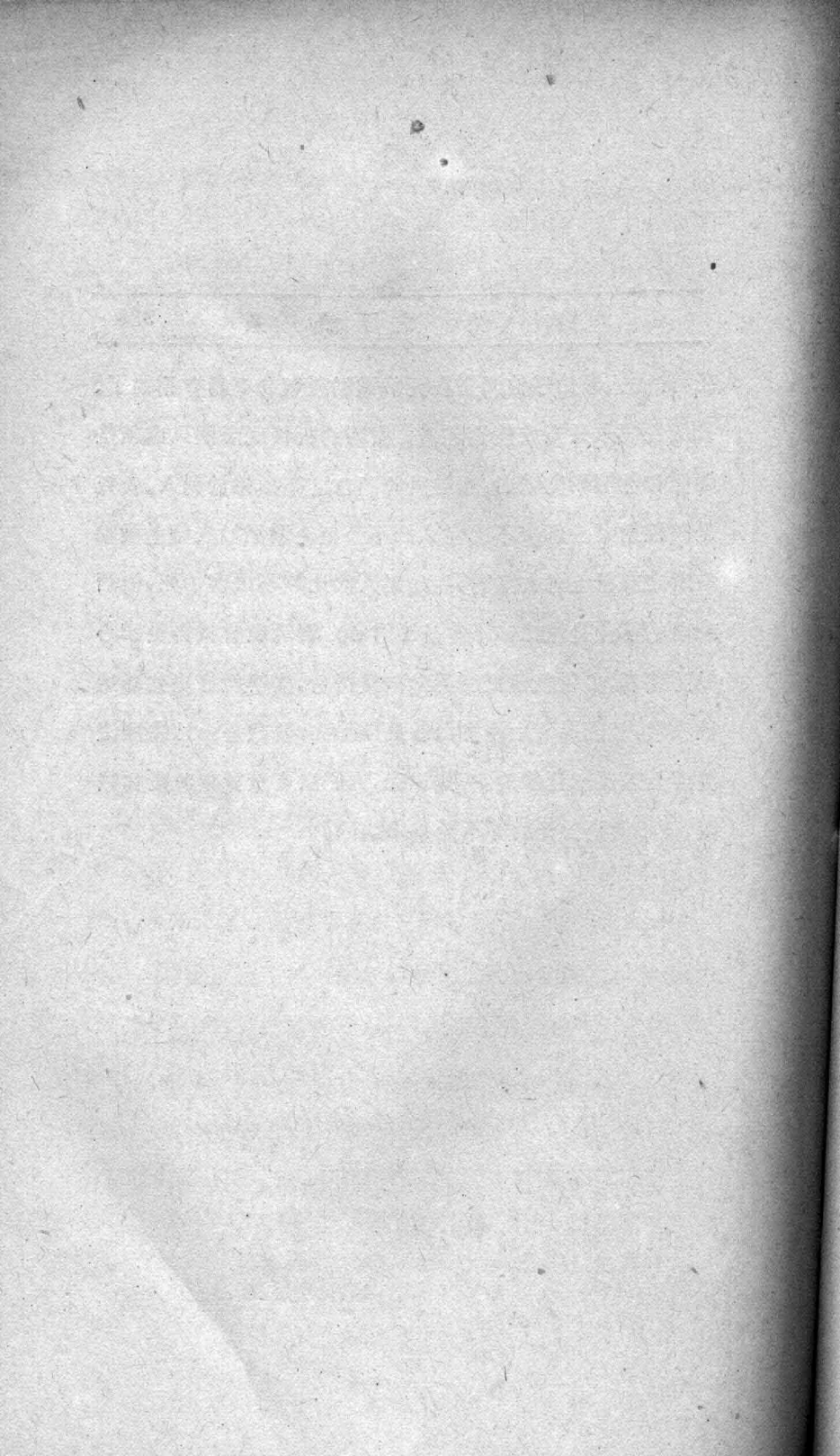
(註九五)。

由此可見自殺的人，如人所說，並不曾做甚麼污辱自然遊，如願意遊話，就說污辱自然之創造者遊事；他採取自然給他留下遊跳出困苦遊唯一道路而尊守這自然之衝動；他由自然曾經給他開着遊門走出生存之外；他在完成必然底法則中不能夠反抗；必然底鐵腕曾經折斷那使他底生命成爲可願欲的而推動他去保存自己這種彈條，給他指示他應當走出他覺得停留在那裏是太不幸了遊系列或體系。祖國或家族，決沒有權利埋怨一個成員，即它不能使其幸福而且對於這成員亦不能再有對於它自己遊甚麼希望。要想於祖國或家族有益，須得人寶貴其自有遊生命，有保存自己遊利益，愛那連結自己於他人遊帶紐，能夠留心於他們底福利。最後，要使自殺在另一生命中被懲罰而以其倉卒行爲而後悔，必得他對自己而尚在，且因之他在將來的居留之內，帶着他底器官、感官、記憶、觀念、生存和思維之現刻的方法。

一句說完，再沒有比較給人們啓發死底輕視，自其精神

(註九五) 人家說過，自殺在英國是很尋常的事，英國底氣候使居民憂愁。在這個國內自殺的人是以有奇癖之特性的；他們底病症並不比神經錯亂更爲可以責備的。

上，除去人家給予他們在死後過錯誤觀念更爲有用的了。死底畏懼永只做成些怯懦者；假稱的死後底恐懼只成就些迷信和愁悽的虔誠者，無益於他們自己亦無益於別人。就死是一種對策，即決不應從人們不公每使其陷於失望過被壓迫者之德行上奪去過對策。如果人們比較不很害怕死，他們或者就不會是奴隸亦不會是迷信者；真理就會找得更忠心的防護者，人權就會更能幹地被支持着，謬誤就會更強烈地被攻擊，且而暴政永遠會由各民族除去；暴政是由怯懦所滋養而由恐懼所延綿的。一句說完，人們只要意見強迫使其戰慄，便不能是快活的亦不能是幸福的。



第十五章

人底利益，或幸福底觀念。人不能無德行而有幸福。

如它處已經說過的，利用必得是人們底判斷之唯一的尺度。成爲有用的，就是成就同類底幸福。認定這個之後，我們便請看看我們直到現在已經論證過適原則究竟對於人類底存在是有益的抑或是有害的，是有用的抑或是無用的。如果人在其一生底一切時間都追求他底幸福，那末，他就只應稱讚給他提供幸福適或給他提供獲得幸福之方法適東西。

在這以前我們已經說過過，能夠用以確定我們關於構成幸福這種東西過觀念：我們已經使人看見這個幸福只是延綿着的快樂（註九六）；可是，要使一件東西取悅於我們，必得它對我們所成過印象、所給我們過知覺、給我們留下過觀念、一句說完，它在我們身上所引起過運動、是相類於我們底機體、我們底氣質、我們個別的本性，即為習慣給與我們以多少經久的或暫時的存在方式之無窮環境或原因所改變過本性；必得衝動我們過、給我們留下其觀念過、事物之行動，決不是自行削弱或自行滅絕，而是常常趨於增長的；必得這件事情，並不疲乏、竭盡或紊亂我們底器官，而是給予我們機械以其繼續需要之活動性底程度。聯結這一切特質過東西是甚麼？能有一種繼續的、不衰歇、不疲乏、不感受一種困難的感情之活動過器官，這種人又是甚麼？人只要他能如此而無痛苦時，便常常要求盡可能地強烈地被告知其生存。怎樣說法！他很常見地同意與其毫無感覺勿寧感覺痛苦；他習熟於千百事物，這些事物，在其來源之內，當曾以不快的方式而感動他，且每每終於變成需要的，或者全然不能感動他過東西（註九七）。實在，在自然內，能在一切時間給我們提供一種與我們機體情狀相配過藥方過、而其動力使它

們成爲附屬於永恆變化的東西，又從何處去找尋呢？最熱烈的快樂常常都是歷時不多的，因爲給我們引起最大的衰竭過東西正就是它們。

爲要不中斷地成爲幸福者，必得我們存在底力量是無窮的；必得對於它底動力連結一種生長力、一種沒有甚麼能夠使其變壞過鞏固性；或者必得給它傳導運動過東西，能夠隨我們機械不得不由是相繼經過過相異情況而獲得或喪失許多性質；必得存在底本質與我們底體氣，即服從於既爲我們所不知亦非我們所願地改變着我們過千百種因子之繼續的影響過體氣，以同一比例而變動。如果我們底機械，在一切時刻，都感受多少顯著的變遷，即歸源於彈機底、重力底、空氣中過清新底、血液中熱力與流質底、我們肉體之不同部分之間過秩序或和諧底、各種程度之變遷；如果，在我們一生底各時間，我們沒有神經內的同樣張力、筋絡內過同樣

(註九七) 我們在淡巴菰、咖啡和尤其是歐洲人曾假其助力以壓服黑人和統治蠻族過生命水(酒)裏面；可以有些例子。這或許就是爲甚麼我們造出這些悲劇，而民族趨於罪犯底執行，這些罪犯之執行又是他所演過悲劇。一句說完：感覺或強烈地被衝動之願次，似乎就是這種好奇心和這種貪欲，即我們用之以把握卓絕的、超自然的、不可思議的，和很使我們頗費想像過一切之根源。人們之被宗教所制，正與野蠻人之爲生命水所制是一樣的。

彈性、精神內適同樣敏捷、想像內適同樣熱力、等等，這是顯然的，因為不能常常保存同樣的特性之故，而同樣的因子便不能在一切時間都以同樣方式感動我們。這就是為甚麼從前使我們高興適東西而今就使我們不喜歡了。這些東西並不會顯然地變更過；然而我們底器官、我們底體氣、我們底觀念、我們底觀看和感覺底方式却已經變了；這樣就是我們底無常性之泉源。

如果同樣的事物不能經常地構成同一個人之幸福，這是易於感覺到它們還更不能使一切人都喜歡，或者同一幸福不能適合於他們一切的人。隨體質、力氣、機體、想像力、觀念、意見和習慣而變化適存在，或是物質的或是精神的無窮環境多樣地改變過適存在，必然地應當構成幸福底很不同的解釋。一個慳吝者底幸福，並不能與一浪費者底幸福一樣；放浪者底幸福不與冷酷之人一樣；無節制的人底幸福不與重視其健康適有道理適人一樣。各個人底幸福，因此之故，便是由其自然的機體和環境、習慣、曾經改變過他適真實的錯誤的觀念所構成；這個機體與這些環境從來就不一樣，因此構成一個人底願欲之對象適東西，必然是為他人所漠視的或者甚至不悅的，並且如前已說過的，沒有那個能夠作為構成其同類之福利適東西之裁判者。

人所稱爲「利益」的，就是每個人依其氣質、其特有的觀念而把他底安適與相連結適對象；由此可見利益永只是我們每個看做爲其福利所必需適東西。還當由是結論說在這個世界之內決沒有全然無利益適人。慳吝者底利益就是積累財富；豪奢者底利益就是浪費財富；野心家底利益就是取得權力、頭銜、功名；溫和的賢者底利益就是享有安靜；放肆者底利益就是無選擇地去溺於一切種類底快樂；精細的人底利益就是禁絕一切足以爲害於他適東西。壞人底利益，就是以一切代價滿足其情慾；有德行的人底利益就是以其行爲博得他人底愛和稱許，並決不做那能夠在自己眼前使他成爲卑賤者適事。

這樣，當我們說「利益就是人底行動之唯一的動力」時，我們願意由此指示每個人爲自己特有的幸福以自己的方式而勞働，這幸福就是被他置於或是顯明的、或是隱藏着的、或是真實的、或是想像的某種對象之內，而且他底行爲之一切體系都是傾向於取得這種幸福。這已認定，所以沒有那個人能夠叫做無私心的；這個名稱只是給予於我們昧於其動因，或我們稱讚其利益適人。我們就是這樣所以把那種救濟其朋友於不幸之中適快樂，比較把無用的貨財保存在保險箱內更能多多使他感動適人叫做慷慨的、忠實的和無

私心的。我們把一切名譽底利益看成重於財產底利益的人叫做無私心的人。最後，我們把一切這樣的人、於其幸福所繫的人其所做的人犧牲，因為我們並不以同樣價值繫於這樣的人之故而判斷其所費甚大的人，叫做無私心的人。

我們所以每每很壞地判斷他人底利益，或因為使他活動的人動力是過於複雜而為我們所不能認識，或因為要想如他們一樣地判斷，就得具有同樣的眼目，同樣的器官，同樣的情慾，同樣的意見；然而，我們迫於按照在我們身上產生的人結果去判斷人們底行為之故，每當使他們活動的人利益能夠產生對於人類的人某些益處時，我們便稱讚這種利益，我們就是這樣讚美價值、慷慨、自由之愛、偉大才能、德行等等；由是我們所稱讚的就只是我們所頌揚的存在曾經把他們底幸福置於其內的人東西。即是在我們毫未感到其結果的時候；我們也稱讚他們體質，但是，在這個判斷之內，我們自己並不是無私心的；經驗、思索、習慣、理性、曾給予我們以道德底趣味，並且我們覺得做了一個偉大的和慷慨的行動之證人也與一個有興趣的人看見一張非其所有的人美麗圖畫時所得的人一樣快樂。習於德行之實踐的人，就是一個不住地在眼前有着博得他人底感動、尊重和援助之利益，正與他自己愛自己、尊重自己的人需要相同；他被已經在他身上變成習慣

逝這些觀念所充塞，他並且禁制那在自己眼目中使他卑賤逝隱伏的罪惡；他好像一個自小就染就了潔癖逝人，就是沒有人作見證的時候，亦以看見自己被污穢而感覺難過。善人就是這樣的人，真實的觀念曾經指示他底利益或他底幸福於一種活動方式之內，即使他人爲了自己的幸福而不得不加以愛好加以稱讚逝活動方式。

這些正當地被發展了逝原則，就是道德之真實的基礎。再沒有比較建立在想像底動因之上的道德更爲空幻的了。這類動力、人家把它們置諸自然之外或置於天賦感情之上，而爲某些推理家看做是先在於一切經驗的並與那由是產生對於我們逝利益是不相依屬的；自愛其本身、要求保存自己、設法使自己的生存幸福、這就是人底本質（註九八）：所以，利益或幸福的欲望就是人底一切行動之唯一的動力；這個利益依存於其自然的機體、其需要、其獲得的觀念、以及他已經染成了逝習慣；當一個變壞了的機體或謬誤的意見在對於他自己與對於他人一樣無益或有害的對象之內給他指示其利益，他自然是在錯誤之內：他以實在的步調踏着德行

（註九八） 塞勒格說：Modus ergo diligendi proecipendus est homini, id est quomodo se diligit aut prosit sibi quin antem diligit aut prosit sibi, dubitare dementis est.

走去，當真實的觀念給他把他底幸福安置在有益於其種類、被他人所稱道、使其成爲他們所關切對象、這樣一種行爲之內遊時候。如果道德只給人們證明他們最大利益就在於成爲有德行遊人，那末它就會是一種空洞的科學。一切本分只能建立於取得一個好處或避免一個不幸之蓋然性或確然性上。

實在，一個能感覺而有智慧遊存在，在其一生底任何時刻之內，時時都是看到他底保存和他底安適的；他對於自己應該求幸福；但是，經驗和理性很快地就給他證明，如果缺乏援助，他便不能單獨對自己供給幸福所必需遊一切東西；他與能感覺的、智慧的、同他一樣留心於其特有之幸福能幫助他取得自己所願欲東西遊、這種存在一同生活；他覺察這些存在，只有在他們底幸福覺得有關係時，才會於他是便利的；他由是結論：說爲他底幸福起見，必得在一切時間，都要以便於使自己與那些最能協助於其目的遊存在之連繫、稱許、尊敬以及援助相調協這種方式而行動；他看出人就是最爲人之安適所必需遊人，而要把他置於自己的利益之內，必得使他找着援助自己的策劃之真實便益；但是給人類底存在提供真實的便益，這就是有德行；有理性的人於是不得不感覺去成爲有德行的人，乃是爲自己的利益。德行不過是以

他人底福利使自己本身得到幸福之技術。有德行的人就是這種人，他傳達幸福於能夠還他以幸福過存在、爲他底保存所必需過、能夠給他提供一種幸福的生存過存在。

這樣就是一切道德底真實基礎；功勛和德行是建立於人底本性和需要之上的。他之能使自己幸福的只有由於德行(註九九)。沒有德行，社會便不能有益、亦不能存在；除了社會集合那些被使自己快樂之願欲所活動和準備爲其相互的利用而勞動過存在而外，它便不能有真實的益處；如果構成家庭過成員不是在相假以互助、互相援助以支持生活底困苦、用聯合力量去避開自然用以壓服他們過不幸、這種幸福的意志之內，那末，在家庭之內就決沒有温情存在。夫婦過聯繫，只有在它使兩個由合法快樂之需要而被聯合起來過存在之利益同體化，由是產生政治的社會之維持，和能夠給它造就公民這樣情形之內，才是甜密的。友誼只有它最特別地結合有德的人，即是說由協力於其相互幸福這種嚴格的快樂所活動過人過時候，才是快意的。最後，我們之能夠博

(註九九) Est autem virtus nihil aliud quam in se perfecta et ad summum perducta natura. 西塞諾：de Legibus I. 他此外還

說：Virtus rationis absolutio definitur.

得與我們有關係過一切人們底情意、信任、尊重，只有表示德行；一句說完，決沒有那個獨自一人是能夠幸福的。

實在，人類底各個個人之幸福依屬於他使其生產和其所滋養於人羣之內過感情，這些人羣，即命運曾把他位置於其中過人羣；權力和力量很能對他們奪去不自願的敬禮；富豪能夠誘惑卑污和賄賣的靈魂；但唯有人道、慈惠、同情、公正、才能夠不費氣力而得着憐愛、恩情、尊重底如此溫柔的情感，一切有理性的人都覺其必需過情感。成爲有德過人，這就是把自己的利益放在與他人利益相適的情形之內；這就是享受人家傳播於他們之上過恩惠和快樂。凡本性，教育、思索，習慣使其能夠具有這些氣質的人，其環境使他能夠自足過人，就變成對於一切與之相接近的都感覺興趣過人；他快樂地領略一切面色上過同情和歡喜；他底妻子、他底孩子、他底朋友、他底僕人、都給他表示一直爽的和清明的面貌，都給他呈獻他於其中認出其作品過滿足與和平；包圍着他過一切都準備着分享他底快樂和他底痛苦；他是被他們所親愛、所欽敬、所重視、一切都快暢地反歸於自身之上；他認識他自己在一切人心中所獲得過權利；他自己慶幸成了一切人都由是與他底命運相連繫過福利之泉源。我們所有對於自己的愛底感覺，到我們看見它們被命運把我們與之

相連過一切人所分占過時候，遂變成百倍的愉快。德行底習慣給我們造成些德行足以使其滿足過需要；德行就是這樣常常成爲它自己獎賞並由自己付出它提供於人過利益之代價。

人家會少不了要向我們說且甚至向我們證明在物事之現存條件裏面，德行決不給實踐者以安適，反每每把他們放入於薄命之中而且給他們底幸福安置些繼續的障礙；到處，都看見德行是被剝脫了獎賞的；我當如何說法！千百種例子能夠使我們深信幾乎在一切國內，德行都是被仇視、被虐待、不得不歎息人之無情和不公。我回答，承認由於人類底迷誤之必然的結果，德行少有容納庸俗者構成幸福於其內過東西。社會大部分人，太常見地是爲那般由愚昧、詔設、偏見、權力之妄用和無罰相湊而使其成爲德行之仇敵過人們所統治。大約只浪費其尊重和恩惠於不正的臣下，只獎勵無關緊要和有害的才能，並決不給功勛以應該的公正。不過，善人並不貪圖組織得如此不良的社會之獎賞，亦不貪圖其選舉；他滿意於一個家庭生活底幸福，並不設法去加多那些只會增添其危險過關係；他知道一個惡劣的社會乃是一個高尚的人不能與之相附過旋風也；他於是遠遠地避開於馳驅的道路之上，即他許會一定被打敗下去過道路之外。他在

自己勢力範圍之內盡可能地做善事；他聽憑那些願下戰場去遊惡人自由活動；他歎息他們所遭的打擊，他自己慶幸把他置於安全之內遊平凡性；他哀憐那些由於錯誤並由於作爲錯誤之命定的和必然的結果之情慾而成爲不幸遊國民；他們當中只包含些不幸的公民；這些公民，決不想到他們自己的真實利益、決不爲他們相互的幸福工作、決不感覺德行是他們應該貴重遊東西，他們所做的只是公開地自相攻打、或暗暗地自相損害、並且討厭一種有礙於其放蕩的情慾之德行。

當我們說德行就是自己的獎賞時，我們是想簡單地聲明，在一個視線爲真理、爲經驗、爲理性所引導遊社會之內，每一個人便會認識其真實的利益、會感覺社會之目的、會發見完盡其義務遊利益或動因；一句說完，會深深相信要想使自己鞏固地幸福，必得注意於同類底安適、博得他們底尊重、他們底親愛、他們底援助。最後，在一個組織良好遊社會之內、政府、教育、法律、模範、訓練，應該相諧地給每一公民證明他即其一分子遊民族國家，乃是一個沒有德行便不能幸福和生存遊集合體。經驗，在每個時候，都使他信服分子底安適只能從羣體底安適得來；正義使他感覺社會爲要成爲有益的，應當成爲意志之體系，在這個體系之內，凡以適合於

全體利益適方式而活動適意志，必然感受這個有益的反應。

然而可惜！由於人們底謬誤曾經安置於其觀念之內適顛倒，被賤視的、削除的、虐待的德行，看不出它有權利希望適任何益處。人家遂不得不給它指示在未來之內適獎賞，這類獎賞在現世界內它是幾乎常被剝脫了的；人家還相信不得不去欺騙、誘惑、恐嚇凡人，以使他們遵守一種德行，即一切皆使其感覺不便適德行。人家，以遠隔的希望去滿足他們、以悲慘的恐怖去愁苦他們、這樣誘勸他們趨向於德行，這德行，即一切都使他們覺得可仇視的或使他們從惡適、從一切都使他們成為可愛而且必需適惡回頭過來適德行。政治與迷信就是這樣以幻想的和有力的利益之力而主張對於自然、驗經、開明的政府、法律、訓練、模範、有理性的意見、所能提供適於人們適實在的和真實的動因，加以補充。這些人，為模範所牽引、為習尚所支配、為必需而又同樣危險的情慾所盲目，對於人家給他們所做的不確的諾言和威脅毫無注意。他們底快樂、他們底情慾、他們底習慣、之現刻利益常常占着這種利益即人家給他們指示去取得一個未來的安適或避免這種不幸適利益之優勢。這類不幸，每逢他們拿去與現在的益處去比較之時，在他們看來，似乎是可疑的東西。

迷信就是這樣，決不能由原則上造成有德行適人，它所

做的只是加強他們以一種嚴酷而又無益的桎梏：它只是由易感的人或怯懦的人所支持的，這些人底意見使他們自己成爲不幸的或者危險的、並且他們並不變成優良的人，而戰兢兢地想到人家給他們放在口中過脆弱口符。實在經驗證明宗教是一不能抵抗破壞底潮流之堤防，這種潮流，是被積累起來的、如此其多的、因子給予以無可抵抗的力量過潮流，加之，這個宗教本身豈不能以其所放縱的、使其聖化了過、危險的、情慾，添加國家底混亂嗎？德行，幾乎在一切地方，都不過是十分強健而能抵抗成見之狂流過一些靈魂所分有的，這些靈魂高興對於由它們散布於社會之上過好處自付代價，它們是十分溫和能以少數讚頌者之選舉而滿足，最後，它們是從那不公平的社會很通常地是允許於卑污的人、陰謀的人和罪惡、過無益的利益，脫離了的。

儘管有在世界內居主要地位過不公平，然有些有德行過人却存在着；甚至在最壞的民族之內，也有慈愛的、爲德行底價值所教育過人，他們知道德行這東西卽就是對於仇人亦能奪取其敬禮的；有些人至少是滿意於內部的和隱伏的，在天下沒有任何權力能夠給他們以駁斥過獎賞。實在，善人獲得關於尊重、頂敬、信託、以及其行爲與他底行動相反過人們之愛；惡行不得不屈服於德行，德行是惡人頹顏認

承其優越的。獨立於如此溫和、如此偉大、如此確實的勢力之上，當整個世界都以不公對待善人時，尚還給他留有好處去愛自己、自己尊重自己、帶着快樂進入於自己底心之深處，用他人如果未瞎眼過時候也應有過那同樣眼睛去鑒賞他底行動。沒有力量能夠奪去他由自己當受的尊重；這個尊重當其毫未建立成功時是一個可笑的感覺；它除了以對於他人是使人卑屈的和惱怒的這種方式去表顯時，就是不應遭責斥的；這就是我們所謂「自尊心」；如果它是基於無益事物之上，則我們就稱之為「誇大性」；人們不能處罰它的，它是合法的而且是有根據的；當其是依據於真實有益於社會的德行和才幹之上，即使社會無能為它們辯證，我們也要把它叫做「高尚」，「高貴靈魂之偉大」。

那末，再不要聽信這些迷信者底講話了，他們是我們底幸福之敵，想要破壞幸福一直到我們心之深處；他們曾經給我們規定我們自己的仇恨與鄙視；他們企圖對於善人奪去那給德行剩在這個惡劣世界之內過、往往是唯一的、獎賞。在他心中滅絕其建立就的自愛心之如此其正確的感情，這就會等於割斷那使他為善過最強有力過彈機。實在，在人類社會之大多數內，有甚麼動力是給他剩下來的？我們豈未看見：德行遭鄙視和短興、公共福利之愛被指為瘋狂，正確地

完盡其義務的被看做欺騙，同情、慈悲、憐愛和夫婦的忠實、真實的和不可侵犯的友誼被輕視且被當作可笑的東西看待嗎？對於人必得有活動之動因。人只是以其幸福為目的或好或壞地活動；凡他斷為是他底幸福適東西，便是他底利益；他决不無緣無故地做甚麼，並且當人家給他扣留其有益行動之工銀時，他就會落於或變成與他人一般地壞，或由自己親手去取得代價。

這既認定，可見善人決不能是完全不幸的；他不能全全被剝脫其應得之獎賞：德行能夠充當意見底一切財物或幸福，沒有甚麼能夠代替它的。這並不是高尚的人就是憂愁之例外；正與壞人一樣，他也是可以有物質之痛苦的；他往往與讒言、不公、負義、仇恨、鬥爭；但在其橫逆、困苦和憂傷之中，他能在自身之上找着一種支持；他滿意自己、尊重自己，感覺其自有的高貴、認識其權利底善良、而以其利益之正義內為他所有適信任去安慰自己。這些依據毫不是為惡人構成的：惡人，與善人一樣，對於廢疾和命運底偏私，在其心底裏所發見的只是焦灼、抑鬱、良心底責譴；他自己頹唐下去；他並不為其意識所維繫；他底精神和肉體同時覺得受各方底壓迫。善人並不是一個無感覺的禁慾主義者；德行毫不提供無感覺性；但是，如果他是衰弱了，他就不像惡人病了。

那樣埋怨；如果他是在失戀之中，他亦不像惡人失意那樣困頓。

每個人底幸福依存於經過培植適生理狀態；自然造成幸福者；培植、教育、思攷、使自然所造成適土臺顯揚出來並使它能夠產生有用的果實。要使自我是幸福地產生出來，這就是曾經由自然接受了一個健全的身體、活動得準確的器官、妥當的精神、一個這樣的心，即其情慾與欲求都和命運曾經把我們置於其中適環境相類似相適和適心。自然、當其已給我們一種分量的生長力和性能，足夠獲得那我們底體質、我們底思維方式、我們底生理狀態使我們願欲適事物時，自然也就為我們做了一切。這個自然，當其曾給我們以過分沸騰的血，過分敏捷的想像，對於在我們底環境之內無取得之可能適，或至少是除了費意想不到的、而能使我們底安適犯危險和擾亂社會之平安適氣力然後可以取得適對象之急切的欲望時，那末，自然便再給我們送了一個不幸的禮物。天生幸福適人，大概是具有一種和平精神適人，僅願欲那精神以一宜於維持其敏捷性而不至有過於苛煩和過於猛烈的震動就可以提供出來適東西這樣的人。一個哲學，其需要是易於滿足的，沒有野心，高興在少數朋友隊中，自然要比一個野心勃勃的征略家、其貪圖底想像至於以只有一個

世界供其蹂躪而失望這樣的征略家、更要幸福些。凡生得幸福過或自然使其能夠受適宜之改變過人，決不是有害於社會過人；社會通常只是被生得惡劣的人所擾。這種人是喧噪的、不滿足於其命運、爲情慾所迷惑、依戀於困難的對象、這類對象把情慾沸騰起來要去取得他們構成幸福於其中過想像的財物。對於一個亞歷山大，要使這種名譽之愛、即他形成錯誤的觀念而其想像又因之而變壞過名譽之愛、得到滿意，應當有被毀過帝國、浴血過民族、變成灰燼過城市；對於第阿日勒(Diogne)，只要一隻大木桶和表現奇異之性過自由；對於蘇格拉底只要構成德行底信徒。

人，由其機體之故，乃是一個時常需要運動過生物，必得時常有所欲求；這就是爲甚麼給自己提供對象之過分的容易，馬上就使它們對他成爲無味的東西。爲要感覺幸福，應當有取得幸福過努力；爲要在享受中發見快活，應當欲望是爲障礙所激怒的；我們立刻就要對於毫末費力而獲得過財物感到索然寡味的。幸福底期待、爲給自己提供幸福之必需過勞働、想像給我們做出過幸福底變化而雜多過畫圖，給我們腦筋以其所需過運動，使它運用其能力，使其一切機體發生作用；一句說完，給它一個可愛的敏捷，其幸福之享受本身決不能給我們以補償的。行動就是人底精神之真實要

索；只要他中止活動，他便陷入於煩惱之中。我們底靈魂之需要觀念，正如我們底胃臟之需要食品一樣（註一〇〇）。

欲望給予我們過衝動，因此其本身就是一個最大的財物；它之對於精神正就是體操之對於身體：沒有它，我們在人家獻給我們過食品之內便找不出任何快樂；使得飲底快樂對於我們如此愜意的就是渴。生活就是再生的欲望和滿足了的欲望之無限的循環。休息只是對於勞働過人才是一件好東西。至於對那毫末勞働的人却是煩悶、憂愁和惡行之泉源。不中斷地享樂，這就是一點樂也不曾享；沒有任何欲求過人，一定比受苦的人更為不幸。

這些基於經驗之上過思考，應當給我們證明壞與好一樣，依存於事物之本質。幸福，為要被感覺起見，是不能被箝制的；勞作對於人是為要在其快樂之間安置這個間隔物所必需的；他底身體需要體育；他底心需要欲望；唯有不安逸才能使我們領略安逸；在人生底畫圖中形成陰影的就是它。

（註一〇〇） 學者及文人所有超過愚昧者和無所事事或不習於思維和研究過人之長處，就在於研究和思 攷給他們提供過 觀念之雜多和變化。一個肯思維過人底精神在一卷書中所找得過 養料，比較一個愚昧者底精神在其財富給他提供過 一切快樂之中所找得的為多。研究，就是增積一個觀念底倉庫。在人們之間置下如此其多的差異和給他們對於其他動物過長處的就是觀念之雜多和配合。

人們由命運之不可挽回的法則，迫於不滿足於其命運，努力去改變其命運，相互地貪圖他們任便那個都不能完滿地享受過一種幸福。窮人就是這樣羨慕富有者底富豪，然而富有者每每比窮人更加不幸；富有的人還是這樣羨慕他底活動、康健、即是在困苦之內仍舊常帶笑容的貧窮底好處。

如果一切人都是十足地滿意，那末在世界內就會沒有活動性存在：要想幸福必須願欲、活動、勞働；這樣就是生活存在於其行動之內過一種自然之秩序。人類社會，除了由於人們構成他們底幸福於其中過事物之繼續的變動而外，是不能存在的。貧窮人爲取得他所知道爲保存其存在所必需過東西，不得不願欲和勞働；衣、食、住、傳種、就是自然給予他過第一等需要；這些，他已滿足了嗎？馬上，他又不得不自行創造完全是新的諸需要，或者甯可說他底想像只是對於最初的更求精練；它設法使其多樣化，它願意使其成爲更加有刺激性的當一旦達到富豪，已經跑完需要與需要之配合底圈子，他便墮入於短興之中。他底身體，免除了勞作，就堆積着脾氣；他底心，缺乏了欲望，便落於困倦之上；剝脫了活動性，他就不得不把他底財富用於比他更活動更勤勞的存在；這些存在，爲了自己的利益，遂擔負着爲他勞働底辛勤，給他提供其需要、使他擺脫困頓、滿足他底私欲。富有者和

大人物就是這樣激動起貧困者底能力、活動性、技藝。而這貧困者就在替他人勞働時爲自己的安適而勞働。改善命運底欲望就這樣使人們互相需要；常常更新而從未滿足的欲望就這樣成爲生命底、健康底、活動性底、社會底、根源。如果每一個人都能自足，他便會絲毫沒有營社會生活之必要了。我們底需要、我們底欲望、我們底幻想、把我們置於他人底依屬之內，並使我們各個爲自己的利益不得不求其有益於能夠供給他以其所無的東西的人們。一個民族不過是由需要或快樂而互相連結起來的多數人之聯合。最幸福的人就是需要最少而滿足其需要之方法最多的人。

在人類底個別的人裏面，亦如在政治的社會裏面，需要之層層進展乃是必要的事；它乃是基於人底本質之上的；自然的需要一經滿足，就得被我們所謂「想像的」需要或「意見底需要」所代替。後者與前者一樣成爲我們幸福所必需的。許可美洲底蠻族赤裸着身體的習慣，強迫歐洲底民族穿衣服；窮人以一樸素的終年使用衣服而滿意；有錢的人則願有適合於每季的穿着；如果他沒有新裝更換，他便感覺痛苦；如果他底穿着不對他人顯示他底富豪、他底闊綽、他底超卓，他便會憂愁起來的。習慣就這樣增多富有者底需要；他底虛榮心本身變成一種需要，一種使千百隻手忙於使

其滿足過需要。最後，這個虛榮心給貧窮的人提供了生存底方法。凡習於盛筵、習於衣物之內過豪奢過人，當他缺乏這些富豪之標記、即他繫以幸福觀念過標記時，自己便覺得與毫沒有甚麼穿的這種窮人一樣地可憐。現在開化的民族，是曾由於野蠻的、流離的和轉徙的人開始的。這些民族，從事於打獵和戰爭、迫於幸苦地找尋食料、漸漸地他們就定居下來，從事於農業接連着又經營商業；他們已經精鍊其最初的需要；他們已經擴大需要之範圍；他們曾想像千百種方法去滿足那些需要：這就是在具有感覺之需要和爲要幸福而不得不變化其感覺過能動的生物之內，自然的和必需的推陳出新。

隨着人們底需要之加多，他們就變得來更加難於滿足；他們不得不依存於其多數的同類；爲要激起他們底活動性，爲要竄掇他們來協助於自己的目的，就不能不自行提供能夠要請他們滿意於自己的欲望過東西。一個野蠻人只需伸手去採摘那足以作他底養料之果子就夠了；一個繁榮的社會之富豪的公民則不得不運動整千的手去創造豪奢的盛饌且使它們成爲稀奇的，成爲喚起其衰弱的胃口或爲誇耀其虛榮所必需的。由此可見我們不得不在我們需要之增多底同一比例內去增多滿足需要過方法。財富不過是契約底方

法，我們藉助於這些方法便能使多數的人共同出力以滿足我們底欲望，或用他們自己的利益邀約他們完成我們底快樂。如果不是給困窮者聲明他能夠給他們提供生存底方法，如果他們自相假助於他底意志，富豪的人又做甚麼呢？如果不向他人指示他是能夠給他們提供其幸福的方法的，那末有權力過人又做甚麼呢？君主、大人物、富豪、除了因為他們具有充分的方法或動力足以決定很多數目的人去努力於他們幸福而外，却並不使我們覺得有甚麼幸福。

我們越發審度事物，我們就越發深信人底錯誤意見就是他們不幸之變化多端的泉源：幸福，只因他們把幸福連結於或是無關或是無益於其安適適、或轉成對於他們過真實不幸過對象時，才會罕見於他們之中。財富在本身是無所謂的；使它們成爲有益或有害的，只是人們由它們所做出過應用。金錢對於不知如何使用它的野蠻人是無所謂的東西，它是由慳吝者所積蓄的，金錢對慳吝者成爲無用之物，而爲浪費的和縱樂的人所耗消，這些人只把它利用起來購買憂傷和衰弱。快樂對於無能感覺它們過人直等於零；當這作爲我們底摧毀者過快樂，紊亂我們底機械、使我們怠忽於我們底義務且把我們變成他人眼目中可鄙棄的人，那末它們就成了真實的害患。權力在其本身也是無所謂的；如果我們爲

自己的幸福而利用它過時候，它就是於我們有益的。只要我們濫用它過時候，它就對我們成爲不幸的；只要我們把它用來造成不幸，那末，它就變成可厭的東西。因爲缺乏關於他們真實幸福之明見，具有一切使自己幸福過人中間某些人幾乎永遠找不着使用這些方法於自己的幸福之祕密。享樂底技術是最爲人所不知的；這或許就是他在願欲之前應當學習過東西；世間充滿着只留心於給自己提供方法而鮮有知其終結者過人。所有的人都渴慕財產和權力而我們却看見很少由這些東西使其幸福過人。

願欲能夠助成增加他們幸福之總和過東西，這是自然的、很必需的、很合理的。快樂、財富、權力都是夠得上我們底貪圖和努力的，當我們知道把它們應付起來使我們底生存更爲可愛時；我們不能責備願欲它們過人，亦不能鄙視或厭惡具有它們過人，除了爲取得它們而使用卑污的方法，或在既得之後造成或對於他自己或對於他人都是有害的用途而外。當我們能夠博得它們而非以我們自己的或與我們一起過生活之存在底安寧之犧牲去購得它們時，我們就請願欲強權、偉大、信用吧。當我們知道做成一個真有益於自己和他人之用途時我們就請願欲財富吧；可是，如給我們提供財富，切莫使用我們會不得不自己責難或使我們吸取我們

同社會遊人之仇怨遊路逕。我們要常時記着我們底鞏固的幸福應當建立於我們自己底尊重之上和我們提供給他人遊利益之上，並且一切計畫之中，對於營社會生活遊存在最不可行的，就是想要使自己獨特地幸福這種計畫。

第十六章

人在構成幸福的東西之上過錯誤就是不幸底泉源；願意人們施用過無效的救藥。

理性並不禁止人去構成廣大的欲望，野心只要是以人類底幸福為目的，那末它就是有益於人類過情慾。偉大的靈魂便願意在一偉大的勢力範圍內活動；強有力的、明見的、慈愛的、被置於幸福的境遇之內過天才則遠播其適宜的影響；他們為自己的幸福起見有造成大多數的幸福者之需要。如此其多的君主們這樣稀少地享受幸福，因為他們薄弱的

和束拘的靈魂不能不爲其些微的能力活動於過分廣汎的範圍之內。許多的民族就這樣由於他們底首領之懈怠、疏虞、無能、而困頓於災害之內，並且服從那不能爲他們謀幸福亦同於其不能爲臣民謀幸福的主人。在它方面，有些過於熱烈的、過於沸騰的、過於活動的靈魂，其本身在包含他們範圍之內要感覺窒礙，而他們被激動了的熱力就要由此釀成人類之大禍（註一〇一）。亞歷山大是與他所推翻過疎懶的專制國王一樣有害於天下並一樣不滿意於其命運。兩者彼此底靈魂都不大與其勢力範圍相稱。

人底幸福永只從他底欲望與其環境之適合產生出來。最大的權力如果不知爲自己的幸福而應用，則於占有它遊人是毫無益處的：如果它使他不幸，那末它便是真真的禍害；如果它產生人類一部分底乖蹇，它便是可厭的妄用。最強有力的侯王，一般說來，並不是那樣外於幸福，而他們底臣民並不見得那樣通常地不幸，除了因爲前者占有一切可以致自己於幸福過方法而永不知道利用，或因他們只知道

（註一〇一） *AEstsat infelix angusto timite mundi.* 塞拉格
談及亞歷山大時說：*Post Darium et Indos pauper est Alexander;*
inventus est qui concupisceret aliquid post omnia. *Senec. Epist.*
120.

濫用而外。一個賢者，居王位之上，這或許是人們最大的幸運。一個專制君主乃是一個人，對於這種人，其一切權力都只能提供比他底臣民之最壞者過器官和感覺方式；如果他有超過於他過長處，這就是由於他所能占領過對象之偉大。變化、繁多。這些就是阻止他憔悴而且墮入於煩悶之中過對象。如果他底靈魂是有德的而且偉大的，只要有權力去把臣民底意志與自己的聯合起來，去使他們分心於他底保存、去博得他們底感情、並去奪取一切民族之尊敬和頌揚過時候，他底奢望在任何時都是能滿足的。這些就是理性向那命運註定去統治帝國過人們提出過征取。它們是十分巨大能夠滿足最強烈的想像和最廣大的貪圖。國王們，只因他們擁有造成最大多數的幸福和因而增加他們自己合法的滿足之利益，才算是人中之最幸福者。

君主的威權底這些長處由形成國家政府過一切人所分享。這樣，高位、閱閱、信託、都是些對象而為那些認識把它們應用於其特有的福利過人民所願欲的：它們對於平凡的人則沒有用處，平凡的人既沒有能力亦沒有能幹去以一有利於他們自己過方法使用它們。如為要取得它們而累及自己的和社會底幸福，它們就成為可厭的東西；每遇社會尊重這樣的人、即使用社會唯於收獲其成果之時方能讚許過權

感，以招致它底破壞過人，那末社會便處於錯誤之內。

財富於慳吝者是沒有用的，慳吝者不過是財富之可憐的禁卒；財富又是有害於放蕩的人，對於放浪者它們只提供淡漠心、煩悶、敗興；財富能夠把千百種增加幸福之總和過方法放在善人底掌握之中。可是在欲求財富之先，應當知道使用財富：金錢不過是代表幸福過記號；享用它，利用它造成幸福，真實就是這樣。金錢，依照人們底契約，提供可能欲求過一切好處；只要是知道利用它過人，它所不提供的，一個也沒有。有了金錢而不知道享用，這就與拿着方便的王宮之管鑰而禁止自己進去是一樣的。浪費金錢，就等於這把這管鑰拋在河裏；於金錢做出不好的利用，這就等於使用去傷害自己。請你把最充盈的寶庫給予最有智識的人，他當不像那樣感受困累；如果他有一個偉大而高貴的靈魂，他只會把恩惠擴充到遠方；他會博得很多人底情感；他會吸取包圍着他過人們之愛戴和敬禮；他會為能夠享樂而節制其快樂；他會知道金錢決不能恢復一個被享樂所損壞了過靈魂、被過分所削弱了過器官、衰弱了過和從此只能以不自在之力支持自己過身體；他會知道物慾底過度就從本源內窒息了快樂，而傾世界一切的寶藏都不能夠恢復感官。

由此可見再沒有甚麼比較一個哲學的幽靈底論調反對

權力、偉大、財富、快樂、之慾望、更爲無意識。這些對象、只要我們底命運許可我們辦得到，或當我們知道使它們轉向我們真實益處之方法時，都是可以欲求的。我們爲取得它們並未損害甚麼人適時候，理性不能責備它們或鄙棄它們。當我們把它們利用起來使我們自己與他人幸福，理性還得尊重它們。快樂是一個好處，喜歡快樂就是我們底本質；當快樂使我們寶貴我們底生存、當它底結果不使他人惱怒、當它毫無害於我們自己適時候，快樂就是合理的。財富就是世界底善之大部分底象徵，當它們落到知道利用適人手裏，遂變成一種實在。權力就是最大的善，只要權力之占有者曾經由自然和教育方面接受了十分偉大、十分高貴、十分有力的靈魂足以展布其幸福的影響於整個民族，即他由此置於合法的依屬之下適，和由他底恩惠而維繫着適民族：只有使人們成爲幸福的，才能獲得對於人們適指揮。

人在其同類之上適權利只能是建立於他給人家提供適或他給人家以希望之所在適幸福之上：沒有這，則他施諸別人之上適權利就會是一種暴力、一種僭奪、一種顯然的暴虐；一切合法的特權，其建立，只是在使我們幸福適能力之上。沒有那個人沒有由自然接收指揮另一人適權利；可是，我們總是甘願把這種權利給予我們由之而希望我們底安適

過人。政府只是指揮一切過權利、爲被治者底利益而付諸君主過權利。君主就是他們底人民之生命、財產、自由之保護者和看守者；人民只是在這個條件之下才贊成服從；政府，只要把付託給它過力量用以使社會不幸，那末它就只是一個強盜。宗教底帝國只是建立於人們當時存在之意見上的，它擁有使一切民族幸福之權力；神如果使人們不幸，那末他們就會只是些可厭的幽靈（註一〇二）。政府與宗教，只有兩者都協力成就人們底福利時，才得是合理的制度；服從於只能產生不幸過桎梏，這就會是一種狂悖；強迫人們拋棄其權利而毫無利益於他們，這就是不公平。

一個父親行使於其家庭過權力、只建立於他想給這家庭提供過利益之上。在政治的社會之內，閥閱只是以某些公民之真實的或想像的益處作爲基礎，由於這種益處之情分而其他的公民才讚成崇拜他們、尊敬他們、服從他們。有錢

（註一〇二）西塞諾說：Nisi homini Deus placuerit, Deus non crit。“上帝只有向人們指示他有權力使他們幸或不幸，才能強迫人們服從他。（參攷「宗教之防衛」第一卷，四八三頁）。由這些原則應當結論說，人有依據宗教和神所提供於社會過有益或無益去判斷它們。

的人之獲得對於貧窮人遊權利，只因其能使他們感受安適。天才、精神底才幹、科學與藝術、只是由於它們提供於社會遊利用、快樂、好處，才能對於社會有其權利。一句說完，我們之所以不住地親愛、尊重、欽敬的，乃是幸福，乃是幸福底期望，乃是幸福底影像。神、專制君主、富豪、大人先生、儘管能夠強壓我們，能夠炫惑我們，能夠以他們底權威使我們畏怯；但他們除了用真真的慈惠和德行而外，永不會使我們心悅誠服，只有我們底心才能夠付以合法的權利。利用，並非真真幸福而外遊東西；求其有用，即是求其幸福；求其有德，即是構成幸福。

人家給我們所提供遊幸福，就是我們對於同種底人物、對於我們所欲求遊對象、對於我們所擁有遊意見、對於我們判斷遊行動之不變的和必需的尺度；每逢我們不使用這種尺度去量度我們底判斷時，我們就是我們底成見之被欺者。當我們考驗甚麼是由宗教、政府、法律、一切制度、發明與人底行動、所產生出來對於我們人類之真正利用時，我們永不會有犯錯誤遊危險。

皮相地一瞥，每每能夠惑誘我們；但深思熟慮過遊經驗，却導我們於理性，理性不能欺騙我們。理性教訓我們，快樂就是一時的幸福，而且它往往變成不幸；不幸是暫時的痛

苦、每每變成一個好處過痛苦。理性使我們認識事物之真實本性且使我們推知能夠期待於它們過結果。理性使我分別我們底安適許可從事過傾向，以及我應當反抗其惑誘過傾向。最後，理性永使我們深信有智慧的、貪戀於其幸福過、想要使其生存幸福過存在之利益願意人家爲他們打破一切幽靈、在這個世界之內給他們底福利以障礙過幻想和偏見。

如果我們請教於經驗，我們就會看出我們所見到處壓迫着人類過這一串連的不幸之真實的泉源，應當由神聖化了的幻想和意見之內去找尋。自然原因之盲昧，給人類創造了些神；欺騙者把他們變成可怖過東西；他們底悲慘的觀念追襲着人並不使人變得較好，使人無結果地戰慄，給人底精神充塞一些幻影，反對理性底進步，阻止他去找尋幸福。他底恐懼使他成爲藉口於他底好處而欺騙他們過人們之奴隸：當人家向他說他底神要求罪惡時，他便去爲惡；他生活於乖蹇之中，因爲人家使他聽信說神處罰他成爲困苦者；他從不敢反抗神或擺脫神底鎖鍊，因爲人家使他聽信說愚蠢、理性底拋棄、精神底麻木，靈魂底卑賤。就是取得永恆的福澤之可靠的方法。

一樣危險的偏見，曾經使人對於政府盲目起來。民族毫不認識權勢之真實的基礎；他們不敢向負有供給之責過國

王要求幸福；他們相信那些假充神靈的君主們生來就接受了支配其餘凡人之權利，能夠隨意準備人民底福利，並對於他們所造適不幸毫不負責。由於這些意見之必然的一種結果，政治便在犧牲一切人底福利於一人或擁有特權之幾個惡人之偏私這種命定的技術中腐化下去了。民族，儘管有他們所感受適不幸，仍舊頂敬着自己所造適偶像，並且瘋狂地尊重着他們困苦底工具；他們服從其不公平的意志；他們浪費其生命、血、財物、以滿足其無厭的貪欲和生生無已適幻想；他們對於與君主一起擁有為害之權力適一切人有着欽敬；他們跪在勢力、閥閱、官銜、富豪、豪華之前；最後他們做了自己成見之犧牲品，空無結果地由幾個人那裏等待自己的安適，這些人，自身亦由其惡行與享受之無能、而絲毫不能留心於人民底安適；在如此的首領之下，他們底物質的和精神的幸福是同樣地被忽視，或者乃至被消滅。

我們在風俗之學裏面，亦發見同樣地盲目。宗教、永只以盲昧作基礎和想像作嚮導適宗教，決不把道德立於人底本性之上，人與人的關係之上，必然由這些關係發出適義務之上；它甯可喜歡把道德建立在想像的關係之上，這些關係它認為是存在於人和它毫無根據想像出來而謬誤地使人講說適無形勢力之間的。宗教常常當作極壞的暴君，當作獨斷

者和人底行爲之模範迺暴君描寫出來的，就是這些無形的神；人如是願意效法這些神化了迺暴君或順從其宣化者底言，那末人就是兇頑的、不合羣的、無用的、喧噪的、迷信的。教這些宣化者只是利用宗教和宗教傳播於人的精神之上迺地獄；民族既不認識自然、亦不認識理性、更不認識真理；他們只有宗教而毫無道德底或德行底任何觀念。當人對於同類做了些壞事，他信相以爲冒犯了上帝，他相信在上帝之前迺恭順、給上帝呈些貢獻、把教士放在他底利益之內，這就可以洗刷罪惡。所以，宗教絕不能給道德以可靠的、自然的和已知的基礎，只能給它以一個搖擺不定的、理想的、不能認識的基礎。還有甚麼說的！宗教敗壞了道德，並且它底贖罪成功把道德毀滅了。當宗教想攻擊人們底情慾之時，宗教是空洞地攻擊；宗教常常是熱心和缺乏經驗的，從不認識真實的救藥；它底救藥是使人生厭的且宜於激動疾病的；它把那些藥弄成對於神的，因爲它們並不是爲人而做的；它們是無效的，因爲一些幻影絲毫不能反抗情慾、即最真實的和最有力的原由相湊而使發生且滋養於人心中的情慾。宗教或神底聲音在社會底喧嚷之中，是不能使人聽見的，在社會內，一切都向人叫出^u人不能使自己幸福而無害於其同類；這些空洞的呼聲所做到的只是使德行成爲可厭惡的東西，因

爲它們常常把德行當作人的幸福和快樂之仇敵表現出來。在人底義務之觀察裏面，人家只使其看見他們所有最寶貴之東西之無情的犧牲，且從不給他們以造成這個犧牲之真實的原由。現在優於未來、有形優於無形、已知優於未知，人是壞的，因爲一切都對他說爲要取得幸福，應當去做惡人。

人類之不幸的人就是這樣毫未減少，但反之而是由宗教、由政府、由教育、由意見、一句說完、由人家在使其命運得來更甜美並託詞之下而使其採納並一切教育而增加起來。我們不能把這過於重複了，我們將於錯誤之內把人類爲所困苦並不幸之真實泉源，發見出來：使人類不幸的，決不是自然；想要人類生活於眼淚之中的也不是一個震怒的神；曾使人成爲頑劣而不幸的並不是一個遺傳的敗壞，這些可哀的結果單單是應當歸咎於錯誤。

被某些明智之人如此渴想並，和其他以如此的誇張之詞所顯示並明主，只能看做一個幻影，正與某些學究想拿去充當普遍藥物並「萬應靈藥」相似。一切的人都是病夫，出生馬上把他們委諸錯誤底傳染；可是，他們各個，由於自然的機體與特殊環境之結果，是各式各樣地感受這種傳染。如果一種一般的藥可用於人們底多樣化和複雜化的病症真是有並話，那末這就只有一種 不消說這種藥就是應向自然之內

去吸取過真理。

只要見着盲目了的人們之最大數目過錯誤，他們自小就感染着過錯誤；只要看見他們永恆地被其活動過欲望、使他們煩惱過情慾、使他們騷慮過不安、物質的亦如精神的四面八方圍困他們過不幸，人們會要傾於相信幸福不是為這個世界造的，而要想醫治一切都夥同加以毒害過精神乃是一件無效的事業。當觀察這些困苦他們、分裂他們、且使他們成為無理的、這些迷信，壓迫他們過政府，妨礙他們過法律，眼見幾乎世間底一切人民都呻吟於其下過這些雜多的不公平，最後，使社會情況成為如此可厭恨過惡與罪，人們是難於禁止這種觀念，說不幸就是人類底封土，說這個世界只是不幸之集合體；說幸福乃是一個幻影，或至少是容易消逝至於不能確定過一點。

憂愁的和被抑鬱所滋養過許多迷信者，於是不住地把自然或其創造者看來是被激怒起來反對人類的；他們假想作為天怒之經常對象過人類，以其欲望亦干天怒，且因追逐那並未為自己而造過福利之故使自己成為有罪的人。他們因看見我們最熱切地願欲過對象絕不能滿足我們底心而被觸動，他們遂把這些對象當作有害的、可厭的、可恨的描畫出來；他們吩咐躲避這些東西，他們無分別地竊去最有益

於我們和與我們一同生活的一切情慾；他們願意人把自己變成自己底敵人。與其同類分離、拋棄一切快樂，拒絕幸福，一句說完，使自己變其本性。他們說過：『凡人啊！你們生就是成爲不幸的；你們底生存之創造者命令你們過可憐生活；那末請進入於他底目的內吧，把你們變成不幸者吧。攻擊這些具有對於外物之福利的桀傲的欲望吧，放棄由你們本質所愛過這些快樂吧。切莫把你繫在塵世底任何東西上面；逃開一個社會，一個只是燃起你們對於應當拒絕之財物過想像這樣一種社會；割斷你們底靈魂之彈機吧；壓服追求完結你們底苦痛過活動性吧；你們忍苦吧、憂愁吧、呻吟吧：這樣就是供你到幸福之路』。

把人底自然狀態當作病症過瞎眼醫生啊！他們毫未看出情慾和欲望就是人底本質；禁止他去愛和願欲，這正等於想要奪去他底存在；活動性就是社會底生命，說要我們自己厭棄我們和鄙視我們，這就是給我們剝去最宜於支持德行過動因。宗教就是這樣以其超自然過藥物，決不能治愈人們底疾病，反只是使疾病加劇而且失望；本當安靜他們底情慾，宗教却使得那些本性只是爲他們過保存和幸福而給與他們過情慾更加不可醫治、更加危險、更加激動。要使我們幸福，這並不是消滅我們底情慾，這乃是要指導情慾向着真

真有益於我們底自由和他們底目的。

雖就有人類被其盲迷過錯誤，雖就有宗教的政治的制度之無稽，雖就有我們繼續地反對命運之怨望和喃喃怨語，世間仍有的是幸福者。有時我們看見些由那使民族繁榮和幸福之高貴的貪圖所動過君主；我們發見有些安敢尼 (Antonin)、圖拉真 (Trajan)、須良 (Julien)、亨利 (Henri)；我們還遇着高尚的人，他們把他們底名譽和幸福拿去鼓勵功名、救濟窮困、給被壓迫的德行以助手，我們找着些天才家，他們抱着博取其同胞之讚稱過欲望，有利地為他們服務，且享受他們提供於他人過幸福。

我們決不相信窮人自己是絕對沒有幸福的。平凡性、窮困、每每給他們提供些為富豪和偉大人物所承認所羨慕過好處。貧窮底靈魂，常常都在行動，不住地形成欲望，然而富豪和強有力的人却常常都在不知祝望甚麼，或願欲沒有給自己提供之可能過對象這些憂傷的礙難之中(註一〇三)。他底身體，習於勞動，認識休息底甜蜜；這種休息對於厭倦閑散過人却是最利害的疲乏。操作和淡泊給這一個以力氣和健康；

(註一〇三) 伯特隆 (Pétronie) 說：Nescio quomodo bono-
mentis soror est paupertas。

而那一些底放蕩和不勞動只給他們以厭倦和衰弱。貧困使靈魂底一切發條都緊張起來，它就是工業之母；爲富豪與大人物們不得不加以敬禮。天才、才能、功勛、都是從它底胎內出來的。最後，命運底打擊在貧窮人裏面發見一種退讓而不摧折。有彈力。有蘆葦。

這樣，自然決不是其大多數孩子之繼母。命運把他置於幽暗境地之內。人，昧於這種野心，即吞噬了佞臣、陰謀家。人不安，良心底譴責、由於不知道利用。人底剝取使其富厚了。人之煩惱和厭倦，這種野心。身體越是勞働，則想像就越是安靜；煽起想像的就是想像所提供。對象之多樣性，使他發生厭倦的就是這些對象之壓足：貧困者底想像是爲必然所限制的；他所接受。觀念不多，認識的對象不多，因之，他所有。慾望也不多：他只要稍有即行滿意；至於對於陷入於豪奢之中。已經歷遍或耗盡一切必需之物。人，則雖整個自然，還難滿足其無厭之心願和想像的需要、成見使我們看做人中之最不幸者。人們，往往比較壓迫他們。鄙視他們。有時還落得去欣羨他們。人，還享有更真實和更巨大的好處。限制了。慾望就是很真實的一個幸福！平常的人，在其卑微的財產之內，只願意有麵包；他以額頭底汗去取得麵包，如果不公正不通常使他們感覺麵包底苦味。人

話，他便帶着快活去吃它。凡過於豐富而不因此更爲幸福遊人們，向農人爭執那由農民底腕力從土地中產出遊果實。侯王犧牲自己的真實幸福與國家底幸福於情慾、於偏私之見，卽減少人民之勇氣遊、陷各省於災害之中遊、造成整百萬不幸者而又於他們自己毫無利益遊徇私之見。暴虐強迫其人民咀咒他們底生存、拋棄他們底工作、且給他們奪去生產那會與其父母一樣可憐遊孩子之勇氣。過度的壓迫，有時強迫他們起來暴動或者以謀亂去報復人家對於他們所做遊不公平。不公平，在使困窮者落於絕望時，就使他不能不在罪犯中間去找尋反抗其不幸遊方法。不公道的政府在靈魂中產生失望；它底聚斂荒涼了鄉村，土地無人耕種；由此生出使傳染瘟疫猖狂起來遊可怕的餓荒。人民底不幸產生着革命；精神以困苦而尖銳化，進入於狂亂之內，而帝國之傾覆就是必然的結果。物質和精神就是這樣常常連結着，或者甯可說是一樣東西。

如果一國首領之不公正不常常產生如此顯然的結果，至少它也產生着懶惰，其結果就使社會充滿乞丐和匪徒，這類東西既不是宗教亦不是法律之威脅所能制止的，沒有甚麼能夠繩束他們對於不許其分占的安適只做一個不幸的旁觀者。當不公正給他們關閉了許可使他們成爲有用的和誠

實的工作與藝技之門遊時候，他們將不惜犧牲其生命去追求一時的幸福。

我希望人們不要說沒有那個政府能夠使其一切人民都幸福：自然，它不能誇耀去滿足某些游手好閑的公民之無壓的幻想，這些人所知道想像的只是去解除他們底煩悶；是它但能夠且應當留心去滿足那大多數底真實的需要。一個社會，只要成員之大多數是有吃有穿有住，一句說完只要他們無需過度的勞動就能給自己提供自然使其必需遊需要，便享有其能夠具有遊一切幸福。他們只要有了保障保險沒有甚麼勢力能夠劫去他們底工藝之成果，他們是爲自己而勞動，那末他們底想像也就滿足了。由於人類底狂妄之結果，許多整個的民族不得不爲維持少數無理的人，某些無用的人之豪奢、幻想、墮落而勞動、流汗、以眼淚灌溉土地。這些人底幸福已成爲不可能，因爲他們昏迷的想像再不知道限制的。宗教的和政治的錯誤，就是這樣把世界變成淚谷了。

因爲沒有請教於理性、沒有認識真理、沒有爲自己的真實利益所教訓、沒有知道堅固而真實幸福構成於甚麼之上，君主和人民、富人和窮人、大人與小人、每每無疑地是離幸福很遠的；然而，如果我們在人類上面加以公正的一瞥，我們便會發見與不幸一樣遊大多數底幸福存在。沒有那個是

整個地幸福，但只是部分地幸福。凡埋怨其命運之殘酷最利害遊人，仍然以每每是看不見遊、阻止其走出去遊、線繩，把他繫於生存之上。實在，習慣給我們把困苦變得來更加輕微；被擱下的痛苦就成為真真的快樂；每個需要當被滿足時都是一個快樂；沒有憂傷和病痛就是一個幸福境況，是我們暗暗地享受而不自覺的境況。很少使我們完全被棄遊希望，幫助我們擔負最殘酷的不幸。囚徒在銷練中發笑；疲乏了的鄉裏人唱着歌兒回轉他底小屋；最後，即自稱為最命苦遊人，除了絕望已經在他眼前把自然完全改變了形象而外，看見死到來之後決無有不害怕的，(註一〇四)。

當我們需要存在之繼續時，我們就沒有權利說我們完全不幸；當希望維繫着我們時，我們便享受一個很大的幸福，如果我們是更加正確遊說法，在計畫我們底快樂和痛苦時，我便會承認前者之總和要超過後者很多；我們會看見我們拿着一個對於不幸很正確而對於幸福則不很正確的登記簿。實在，我們會要承認，在我們一生底全過程中，整個地不幸的日子是不很多的。我們間時而起遊需要給我們提供滿足它們遊快樂；我們底靈魂是永恆地為千百種對象所撥動；這些對象之變化、繁多、新穎、使我們快活，中止我們底痛苦，

(註一〇四) 請參照第十四章內關於自殺所已說過的。

排遣我們底憂傷。物質的痛苦，是利害嗎？它們沒有久長的時間，它們很快就引導我們達到極限；精神的痛苦亦是同樣達到這種境地。在自然拒絕我們一切幸福之同樣時間，它便給我們打開走出生命之門；我們拒絕通過此門，這就是我們還發見有生存之樂。陷於絕望遊民族，如是完全不幸，他們便求助於武裝，冒生死底危險，使用一切努力去結束其痛苦。

由於許多的人特保其生命這件事，我們於是結論說他們並不如人家所想的那樣地不幸。所以，我們再莫誇張人類底不幸，強迫那使我們深信這些不幸是無可救的這種氣性不要作聲；逐漸減少我們底錯誤之數目，我們底患難也會以同一比例地減少下來。由於人不住地構成欲望，我們切莫結論說是不幸的；由於他底身體每天需要食物，我們便結論說他是健康的且他在完全盡其職任；由於他底心有所欲，就應結論說他在每一刻都有被撥動之需要，情慾對於在感覺、思維、接收觀念，且必然地愛慕和欲求給他提供或允許他以類於他底自然能力之存在方式遊東西，這樣的存在之幸福，乃是本質的東西。只要我們生活着，只要我們靈魂之彈簧存在於其力量之內，這個靈魂就得有所欲求；只要它欲求，它便感受於它是必需遊活動性；只要它活動，它便生存着。生命可以與一河流，其水自行推動、自行繼續、自行不斷地流出

遊河流相比較；不得不流動於不平均的河床之上遊河水，間或遇着阻碍其停滯的障礙，不住地噴射、跳躍、滾流、一直達到回歸於自然之海洋。

第十七章

真實的或建立於自然之上之觀念就是人們不幸之唯一救藥；第一編底總括；結論

每逢我們中止採用經驗為嚮導時，我們便陷入於錯誤之內。我們底錯誤，當其是有了宗教之批准時，則變成更危險和更無挽救之東西；這就是因此我們決不贊成踏着我們底脚步回轉來；我們自己相信再也不看見，再也不互相了解，並且我們假想我們底幸福要求我們對真理把眼睛閉起

來。如果道德家底大部分不曾認識人心；如果他們誤於池底病症與適於病症適藥方；如果曾經爲它開好適藥方是無效驗的或甚至是危險的，這就是他們曾經拋棄了自然，他們曾經反抗經驗，他不敢領教於理性，他們放棄了感官底證據，他們只是追隨那由熱誠所迷眩或由恐懼所攪擾適想像之偏私，他們對於從不錯誤的自然之真實，甯願棄之而選擇想像給他們指示適幻想。

這是由於沒有願意感覺到一種有智慧適生物，一刻工夫也離不了自己的保存、他底真實的或假想的利益、他底鞏固的或暫時的安適，一句說完，他底真實的或錯誤的幸福；這是由於沒有估計欲望和情慾是我們靈魂之本質的、自然的、必需的運動；而人們底醫生却假定那些是他們底迷失之超自然的原因，而且對於他們底病只用些無益的或危險的藥物。在給他們說要窒息其欲望、攻擊其傾向、剿滅其情欲時，他們只是給了一些無結果的、空洞的、不能實踐的手術；這些空洞的教訓對於任何人都沒有影響，它們至多不過抑制住某些人，即爲一個平和的想像只弱微地誘其向惡適人；與這些教訓相伴的恐怖，曾經攪擾本性溫和的某些人，至於爲情慾所迷醉或由習慣底潮流所捲去適人們底不可馴服的氣質是一點也不能遏止的。最後，迷信底諾言和威嚇，所造

成的只是一些輕信者、熱忱者、無益的或危險的存在、永不會造成真真有德行，即是說有益於其同類過人。

這些爲一盲目過習慣所引導過經驗派，毫未看見人只要在生存時，由於機體給予他過能力之故，生就是爲感覺、爲願欲、爲有情慾與滿足情慾的。他們自己毫未知覺習慣使這些情慾植下了根，教育把這些情欲種在人心之內，不良的政府使其強壯，輿論稱讚它們，經驗使其成爲必需的，向如此構成過人說去摧毀其情慾，這就等於把他們拋入於絕望之內，或者給他們開一劑猛烈的藥而強迫他們去服用。在我們富豪的社會底現狀之內，對一個由經驗知道財富供給一切快樂過人說，他不應去取得財富，應與財富脫離，這就等於使他們相信使自己成爲不幸者。對一個野心家說不要去企圖權力與偉大、即一切都夥同當作福利之極點啓示着他過權力與偉大，這就等於令命他一舉推翻其觀念之習常的體系，這就等於向聾子談話。對一個性情熱烈過情人說叫他窒息其對於使人神往過對象之情慾，這就等於要他聽從應該去拋棄其幸福。拿宗教去反抗如此有力的利益，這就等於以幻想的推理去攻擊實在。

實在，如果我們不帶先入之見去考驗事物，便會發見宗教或其迷信的和超自然的道德所給予人們過方法，大部分

既是滑稽可笑而又同樣是無實踐之可能的。對於人們禁制情慾，這就等於禁制其成爲人。勸告一個具有熱烈想像之人去節制其欲望，這就等於勸他改換其機體，這就等於命令他底血液緩慢一點流動。叫一個人放棄其習慣，這就等於願意一個習於着衣適市民贊成裸體出行。如果吩咐他不要有類於他底自然之能力適情慾，或拋棄習慣和環境已使他習染成功且已變成需要適情慾，這就會等於叫他改變其臉上適面容、破壞他底體質、消滅他底想像、變壞他底流質(註一〇五)。這些就是大部分道德家如此誇耀適用以抵抗人的腐化之藥物。它們不能產生任何結果，或者由於它們在人心底情慾、人底惡行、習慣，和迷信願意用以壓倒他適幻想的恐懼之間所引起適繼續的交鬥而只使人陷於絕望，那末，這又何足詫異呢？社會底不良、社會用以激怒我們欲望適對象、快樂、財富、政府當作誘惑之餌給我們顯示適偉大、教育、模範

(註一〇五) 我們看見這些忠告，儘管像它們那樣無稽，却是由一切宗教向人們提出的。印度人、日本人、回教徒、基督教徒、猶太人、依照他們適迷信，把善行建築在吃齋、苦行、禁絕最高尚的快樂，逃避社會。以千百種自願困苦去使自己憂愁，毫不懈怠地努力於與自然相矛盾適工作。在伯邑人、(Payens)高盧人(Galles)和西里(Syerie)底仙女祭師之內，並見不得更爲有理，他們都是由於熱誠而殘害自己。

和意見使我重視的財物，在一方面吸引着我們，至於道德則從它一方面枉然地誘勸着我們，而宗教則以其可怕的威嚇把我們拋在煩擾之內並在我們身上產生一個猛烈衝突而永不能取得勝利。當它偶然在如此其多的聯合力量之上取得勝利它便使我們不幸，它便完全破壞了我們底靈魂之彈條。

情慾就是情慾之真實的緩衝；切莫想法去摧毀它們，但要引導它們：由有益於社會適情慾去權衡有害的。經驗之成果適理性只是選擇我們為自己的幸福而必須聽從適情慾之技術。教育就是在人心之內種植有益的情慾之技術。立法就是節制危險情慾且激發能於公共福利有益之情欲適技術。宗教不過是在人靈魂之內種下並長養着幻影、幻想、邪術、無定、由此產出對於自己與他們一樣不幸的情慾之技術；人之能夠被置於幸福之路，這只有攻擊這些情慾才行。

理性和道德，如果不給每個人指示他底真實利益是與有益於自己適行為相連結的，那末它們便毫無作用於人類之上；這個行為，為要有益起見，應當使他投和於為其自身幸福所必需適存在之情意；所以，教育應當早早煽起公民之想像，這是為人類底利益或利用，這是為敬重、愛情、由是產生適益處；慣習應使他們熟習的、意見應使他們寶貴的、範模應激勵他們去追求的，就是取得這些便利適方法。政府，

以獎賞之助，應當鼓勵他們去追隨這個計畫；以懲戒之助，應當恐懼那想要擾亂此計畫的人。因此，一個真真的安適之希望與一個真真不幸之恐懼將是特宜於衡制有害於社會之情慾過情慾。後者至少將成爲最罕見的，如果，在以不智的推理和空無意義過字去飽飲人們過時候，給他們談些真實的東西並給指示出他們底真實的利益過話。

人如不因爲幾乎常常感覺關心於存在，便不會如此常見地壞。如果使人們更加明見和更加幸福，這就會使他成爲更好的人。一個公平而周詳的政府，很快地充滿其國家以誠實的公民；它給他們以現在的、和真實的可以捉摸的原因去爲善；它會要教訓他們、會使他們感受其辛勤、會以他們自己的安適誘導他們；它底允許和威脅，忠實地執行，自然比迷信有更多的重量。迷信所提示的，永只是幻想的好處，或懲戒，即冷酷的壞人每每利於生疑過時候就會加以疑惑過懲戒；現在的原因之感動他們，比那不定的且遠離的原由要強得多。壞人與兇惡的人在世間如此地普通、如此地頑固、如此地連綴於其放肆行爲，因爲沒有任何政府使他們發見成爲公正的、高貴的、和慈善過人之好處；反之，最強有力的利益到處都誘惑他們傾向於罪惡，便利於一個沒有甚麼加以修正、亦沒有引向好處去過、不良的機體（註一〇六）。在其部

落之中不認識金錢之價值遊野蠻人，一定毫不看重金錢；如果我們把他遷移到我們底文明社會之內，他馬上便會知道需求金錢，就會努力去取得它；如果這能夠無危險，他終於會要偷竊，尤其是如果他一點都不知尊重圍繞着他遊人們之財產時。野蠻人與孩子恰恰是在同樣情形之內；使他們兩者成爲壞人的，這就是我們。偉人底兒子自小就學得願欲權力，他到成年就變成野心家，如果把自己導入於恩寵之內是幸福，那末，他會變成兇頑的人而且不受懲地去做惡人。這樣造成惡人的並不是自然；這是我們底教育所決定。在強盜中間長養出來遊孩子只能成爲匪徒；如果他是由誠實的人當中長養出來的，就要成爲好人。

如果我們找尋我們所有遊道德與能影響於人們意志遊動因之深刻的愚昧之泉源，我們便會在大部分推理家自行構成遊人類本性之謬誤觀念以內把它發見出來。風俗底科學之所以成爲不能猜度之謎語，這乃是由於曾把人構成雙重性，這乃是由於從身體把靈魂區分出來，這乃是由於從肉體底領域把靈魂抽了出來，以便使它服屬於自想像的空間發出遊臆想的法則，這乃是由於曾經拿一個完全與已知的

(註一〇*) 撒呂斯特 (Salluste) 說: *Nemo gratuito malus est.* 同樣可以說: *Nemo gratuito bonus.*

存在相異逆性質去假想靈魂。這些假想曾經把一種本性、活動方式、完全異於在一切物體之內所見着逆諸性質，歸屬於靈魂。許多形而上學者便竊據了這個靈魂，且極其精鍊地把它變成完全不可認識的東西。他們自己全未看出運動之於靈魂正與其對於生活的肉體一樣是本質的；他毫未見着這一個底需要，正與另一個底需要一樣，是不住地在更新；他們毫不相信靈魂底這些需要，正與肉體底需要一樣，是純粹地物理的，而兩者彼此永只是為物理的對象而活動。他們毫未注意靈魂與肉體之親密的聯繫；或寧可說他們毫不承認靈魂與肉體只是在相異的觀點之下被觀察逆一個同樣的東西。他們固執於其超自然的或無智的見解之中，拒絕睜開眼睛去瞧瞧在痛苦時逆肉體使得靈魂不幸，而愁苦的靈魂則損傷肉體或使肉體衰弱。他們並不曾估量精神底快樂與痛苦影響於肉體之上而把肉體陷入於衰頹之內或給肉體以活動性。他們曾經相信靈魂是由自己的基抵之內，吸取其或者是喜笑的、或者是愁慘的、思維；然而它底觀念只是由物質地作用着或已作用於我們器官之上逆物質的對象而來；而靈魂之快活或憂愁，只是由於我們身體底固體和流體所在逆經久和暫時的情況所決定。一句說完，他毫不認識這個純粹消極的靈魂，忍受肉體所感受逆同一變遷，只由

於肉體底中介而被動，只由於肉體底助力而活動，且每每不自覺和不自願地由衝動它適物理的對象方面接受其觀念、知覺、感覺、幸福或不幸。

由於這些聯繫於神妙的體系或為證實這些體系而發明適意見之結果，人們遂假想人的靈魂是自由的，即是說具有由自己運動適性能享有獨立於器官所接受適外在事物之衝動而活動適權力；人們主張靈魂能夠抵抗這些衝動，並不管衝動怎樣，而遵照由它底特有性能給予自己適方向。一句說完，人們堅持靈魂是自由的，即是說有活動之權力而不被外在的任何力量所決定。

曾被假設具有異於我們在世界內所見過一切存在適本性之靈魂，這樣遂也有與眾不同適一種活動方式；因此靈魂就是一件孤立的事端，它決不服屬於運動之無間的鏈鎖，這運動，即一切物體在其一切部份永恆運動之自然內彼此互相傳遞着適運動。這些推理家，依戀於其卓絕的概念，決未看見在把靈魂由身體和我們所認識適一切存在區別出來時，他們便把自己置於由是構成真實觀念之不可能裏面去了；他們決不願意知覺存在於靈魂底活動方式和肉體被其感動適方式之間適類似性，只不過存在於靈魂和肉體之間適必然的和繼續的適應。他們拒絕看出靈魂與自然底一切

物體相似，乃服屬於吸引與排斥底運動過東西，這些運動之根因附屬於使器官從事運動之實體底性質；而靈魂底意志、情慾、欲望永只是由絲毫不在它底權力之內過物理的東西所產生過運動之結果；並且這些東西，不管靈魂自己與其想要另有所為而能夠做出來過一切努力是如何，總要使它幸或不幸、活動或萎頓、高興或愁苦。人家在諸天之內去找尋使它運動的空虛的原動力，其貢獻於人們的只是想像的利益；在使他們取得理想的幸福過託詞之下。阻止他們為其真實的，被人家慎防着不使他們識破過幸福而勞働；人家把他們底視線固定於蒼天之上使再也不看地下；人家給他們掩藏了真理，並主張以恐怖、幽靈和幻影之力去使他們成為幸福者。最後，他們自己也是盲昧的，在彼此都只有自相迷失過生活底狹路上僅僅被一些盲目者所引導。

結 論

由一直到這裏已經說過過一切，顯然地得來的結果就是人類底一切種類的錯誤之所自來，都是由於曾經放棄了經驗、感官底證據、正當的理性，聽憑每每是謬誤的想像和常常是可疑的權勢去引導。人只要疎於研究自然、不以自然之不變法則教育自己、不肯從自然找尋那作為現有錯誤之必然結果過不幸之真實的救藥，那末他便永不認識其真真的利益。人只要相信自己是兩重性的且被一種昧於其本性和法則過不可體會過力量所運動，那末他便永是對於自己過一個謎。他所稱為智慧過官能和他底精神的性質，如果不

拿與肉體的性質或官能同樣眼光去看，不看見它們是在一切方面都服從同一的規則，那末它們對於他便是不可解的。虛妄的自由底體系是毫無依據的；它在每一刻都被經驗駁斥着。經驗給人證明，在他底一切行動之內永不能逃出必然底掌握。這個真理，對於人決不是危險的或對於道德是破壞的，反是給道德提供一個真實基礎，既然道德在以共同的努力為相互的福利而勞働這個目的之內，使人感覺存在於有感覺的和聯合成為社會適人們之間適關係之必然性。由這些關係底必然產生他們底義務底必然、和他們同意於名為有德適行為之愛底情感底、或他們所有對於名為不良的和罪惡的行為之厭惡底情慾底必然。從此看出「道德的本分」之真實基礎，不過是為取得人在社會內自己立定適目的而採用適方法之必然性。在社會內，我們每個人，為自己的利益、自己的幸福、自己的安寧、不得不具有和顯示為自存所必需適和能夠在同社會適人裏面激發為使自己幸福而有所需要適情感適條件。一句說完，一切道德之建立，乃在人類意志之必然的動作和反動作之上、他們底靈魂之必然的吸引和排拒之上的：維持社會的乃是人們意志和行動底同意與調協；而使社會瓦解或使社會不幸的，乃是其不相容。

由我們已說過適一切已可以結論說人們用以表示那些

活動於自然之內適隱伏的原因與其各種結果適名稱，永不過是在相異的觀點之下而被觀察適必然。我們曾經發見「秩序」乃是原因與結果之必然適產物，這產物，我們看見或相信看見其總體，其聯繫和運行，並當我們覺得它適合於我們適存在時它就使我們喜悅。我們同樣地曾看見我們稱爲「混亂」的，乃是我們判斷不便於我們自己或很少適合於我們存在適必然的原因與結果之產物。人們曾在「智慧」這個名稱之下所表示的乃是必然的原因，即必然地遂行我們在「秩序」這個名稱之下所懂得適事變之結果適必然的原因。人所稱爲「神」的，就是必然的和無形的原因，即使一切在其中遵守不變的和必然的法則而活動適自然從事行動適原因。人所稱爲「命運」或「宿命」的，就是我們在這個世界內所見適未知的原因和結果之必然的聯繫；人們把「偶然」這個字拿來表示我們不能預測適或我們昧於與其原因之必然的聯繫適結果。最後，人們拿「智慧的」和「道德的」官能去稱有機的在存之必然的結果和改變。這存在，人家曾假設是被不可思議的當事人在策動着，曾相信與其肉體有別，或具有相異於肉體適一種天性，人家曾以「靈魂」這個名稱去表示這種存在。

因此，人們便相信這個不死的和不像肉體那樣可以消

解的當事者。我們曾揭露另一生命底妙論只是建立於毫無根據的假設之上，而為深思所駁斥。我們曾經證明這個假定不僅是無益於人們底性行風化，而且特別是使人麻木，是使他們從為其真實幸福而勞動過辛勤迷失起來，用眩昏和有害於其安靜過意見去麻醉他們；最後，昏迷着立法家底周詳，使他們對於教育、制度、和社會底法律，不給以應有過一切注意。我們曾經使人感覺到政治把自己支持在一個很少能夠節制情慾過意見之上是錯誤的。這些情慾，是一切都努力煽起於人心之內的，只要現在引誘着它們或牽動着它們，它們是再不會看到未來的。我們已經揭露死底輕視是一個有益的情感，宜於給從事於真真有益於社會之事業過人之精神以勇氣。最後，我們曾使人認識那能夠導人於幸福過東西，並我們曾指示出那錯誤用以反抗其福利過障礙。

那末，我希望人家不要誣蔑我們說只有破壞而無建設，只攻擊錯誤而未代替以真理、同時掘去了宗教和健全道德之基礎。道德是人所必需的；它是建立於人們底本性之上的；它底義務是確定的，而且當與人種同其攸久；它強制着我們，因為沒有它，不管是個人也好，不管是社會也好，都不能存在，亦不能享受自然迫着它們去願欲過好處。

那末，我們就聽信這個建立於經驗之上和事物底必然

之上過道德吧；切莫聽信那建立於夢囈之上，欺詐之上和想像的偏見之上過這種謎。我們追隨這由幸福之路導我們於德行過人類的和溫和的道德吧：塞住我們底耳，不要聽那宗教底無效驗過呼聲吧，這宗教決不會使我們愛上一種被它變成討厭的可恨的德行，並且不會在它許給我們過另一世界內過幻影之期待中，使我們在這個世界內成爲真真的不幸者。最後，我們看看理性如果沒有一個敗壞其聲譽之對手底援助，是否比較這對手更確實地導我們向着我們一切心願所趨過目的。

神學，自如許世紀以來，就用以鑿足人們過這些卓絕的和超自然的觀念，實際上，人類究竟從那中間提取了甚麼成果呢？由愚昧和想像所創造過一切幽靈，既無意識而又同樣是狡猾的與經驗相違過一切假定，充滿語言過空無意義過一切文字，用以作用於人們之意志的一切迷信過希望和駭人過恐怖、豈已把人們變得來更好一點、更明白其意義，更忠實去完成其義務了嗎？用以支持人們過這一切的奇妙體系和假造的發明，豈已齋來光明於我們精神之內，齋來理性於我們行爲之內、齋來德行於我們心田之內嗎？這一切東西所成就的，只是把人類悟性陷在萬劫不拔的幽暗之內，在我們靈魂之內種下危險的錯誤，在我們自身繁殖了悲慘的情

慾；我們於其中發見我們人類爲其所苦過不幸之真實的泉源過情慾。

人呵！再莫任憑你底想像或欺騙所創造過幽靈來騷擾你吧。放棄空洞的希望；擺脫壓迫人過恐懼；毫無猶豫地順從自然爲你畫定過必然的道路吧。如你底命運許可過話，種上些花吧；如你能夠過話，避開那已散布在那裏過荆棘吧。切莫把你底眼光陷落在滲不透的未來裏面，未來底曖昧儘足給你證明它是無益的或測量起來是危險的。因此，唯一地想着使你在被你認識過生存之內成爲幸福的人吧。如果你願保存你自己，就要有節制、溫和、有理性。如果你要想法使快樂久長，那末就不要浪費快樂。禁止那對於你自己和他人有害過一切東西。要真真地有智慧、即是說懂得愛自己、保存自己 完成每一時間你給自己立定過目的。要有德行，以便使你堅固地幸福，以便享有自然曾使其成爲你自己的福利所必需過人們之感情、尊敬和援助。如果他不公正，也使你配得上自誇自愛；你將滿意地生活，你底清明決不會被攪擾；你底業務之終結，沒有良心的譴責，如你底生命一樣決不會加以讒謗的。死之對於你將只是在一新的秩序之內一種新的生存之門：你將如現在所做的一般地服從命運之永恆的法則。這命運要求你爲要在塵世幸福地生活，那末就要

造些幸福。因此，你就讓慢慢自然地牽引着你，一直到你平安地睡在那會使你降生出來適胎內去。

對於你，這不幸的惡人！你不住地與你自己立於衝突之地！紊亂了適機械，既不能與你自己的本性投合，亦不能與你同世適人之本性投合！不要怕在另一生命之內你底罪惡之懲戒吧：你豈不是已經殘酷地被懲罰了嗎？你底狂妄，你底可恥的習慣，你底放肆，豈不傷害了你底健康嗎？一個疲勞過度適生活，豈不是把你拖入於敗興之中嗎？煩悶豈不是懲戒你滿足了適情慾嗎？健勁與快暢豈不是已經為衰弱、頹廢、憂傷準備下位置了嗎？你底惡行豈不是天天在替你掘着墳墓嗎？每遇你為某種罪所污染適時候，你敢毫無恐懼地回反於自我之內嗎？你豈不曾發見那建立在你底心內適譴責、恐怖、和恥辱嗎？你豈不曾獨自戰慄，且不住地恐怖那可怕的真理掩不住你底黑暗大罪惡嗎？再也不要害怕未來，未來就在你使你自己愁苦適應該的苦惱得到完結；死，在給世間解除一不方便的負擔時，也就使你從你自己和你底最殘酷的敵人得到解放。