

汉译世界学术名著丛书

# 人类理解论

上册

[英] 洛克著



## 赠读者

读者：

我现在要把我在无聊沉闷时所自行消遣的一点玩意，置于你底手里；如果我这个消遣的玩意，有时亦可以开你底心，而且你在读时，所感的快乐，只要如我在写时所感到的一半，则你便不余怪自己，为什么把钱白花了，亦正如我不去怪自己为什么把辛苦白费了似的。你不要误以的这话是我为自己底作品鼓吹；亦不要以为，我原来做这种工作时，很觉高兴，所以在作成之后，亦十分欢喜这种作品。一个捕百灵和麻雀的人，比从事于高等打猎的人，所猎的对象员逊，其为快乐则一。人底理解可以说是心灵中最崇高的一种官能，因此，我们在运用它时，比在运用别的官能时，所得的快乐要较为大些，较为久些；因此，人如不知道这一层，则他还不知道本书底题目——理解。理解之追寻真理，正如弋禽打猎一样，在这些动作中，只是“追求”这种动作，就能发生了大部分的快乐。心灵在其趋向知识的进程中，每行一步，就能有所发现，而且所有的发现至少在当下说来，不但是新的，而且是最好的。

因为理解正如同眼睛一样，它在判断物象时，只以自己所见的为限，因此，它对于自己所发现的东西，一定是很喜欢的，至于它所看不到的，它亦并不觉得可惜，因为它根本就不知道有那回事。人如果不愿携丐篮为生，不愿以丐得的意见作为余茶剩饭而度其懒散的日子，他如果愿意运用自己底思想，来追寻真理，则他所猎获的，无论是什么，他亦一定会得到猎人所能有的满意。在追求中，每一时刻都可以给他一些快乐，来报答他底辛苦；纵然他不能自夸得到任何大的收获，而他亦不至于说自己底时光是白费的了。

人们如果在漫思遐想之时，把自己底思想记述出来，则正有上述的这种快乐。这种快乐，你是不必妒忌人的，因为你如果在读时亦返用自己底思想，则它们亦合给你同样的消遣机会。不过我所指的只是这一类发于你自己内心的思想，因此，人们底思想如果是轻易从他人得来的，则那些思想不论是什么样的，都没有失系，因为他们所追求的不是真理，而是别的卑贱的玩意；真的，一令人所说、所思，如果尽听人支配，则我们何必再过问他所说、所思的是什么呢？反之，如果你能自己力自己判断，我知道你一定会坦白地来判断。因此，你无论如何责骂我，我都不去见怪你或嫌怨你。因为在这部论文中，所有的真理员然都确是我所深信不疑的，可是我自己亦同你一样易于发生错误；而且这本书的成败，全靠你底同意，不能靠我自己。但是如果在这部书中，你不能找到一些新的东西，或于你有益的东西，则你亦不要责骂我。我这部书原不是为精通这个题目的人写的，原不是为已熟悉自己理解的人写的；我写这部书原是自己求进益，并且为了满足少救朋友们的，因的他们自认是不曾充分考虑过这个题目。如果你不嫌厌烦，则我可以把这篇论文的来由告诉你。有一次，五六位朋友，在我屋里聚会起来，就谈论到与此题目相距很远的一个题目。谈论不久，我们就看到各方面都有问题，因此我们都就停顿起来。在迷惑许久之后，既然没有把打搅我们的困难解决了，因此，我就想到，我们已经走错了路，而且在我们开始考察那类问题之前，我们应该先考察自己底能力，并且看盲什么物象是我们底理解所能解决的，什么物象是它所不能解决的。我向同人提出此议以后，大家都立刻同意；都愿意以此为我们底研究起点。下次聚会时，我就把自己对于自己从来未想过的草率、粗疏的思想写出来，作为这篇谈论底入门。不过这个议论的开始，既

由于偶然，其赅续亦由于顿促；写的时候又是东鳞西爪，毫无连贯；又是往往搁置多日，随后兴会所至，机缘所值，乃又重理旧业；最后，避世闲居，摄弄康健，此书乃能成就今日的模样。

写的时候，既然作辍无常，因此，就容易产生许多缺点；其中相反的两点，就是：所说的有时太多，有时又太少。如果你觉得有所不足，则我是非常高兴的，因为我所写的已经触劫你底心怀，想使我再进一步了。如果你觉得太繁冗，则你应当归罪于这个题目本身；因为我在下笔之初，本拟以一页尽数包括了我对这个题目所要说的话。不过我愈走得远，我所见得亦就愈广；新的发现继续领我向前，所以它就不知不觉成了这么大一部书。我自然承认，它的范围原可以缩小一点，而且有些部分亦可剪裁一些；因为在写时既然全凭凑巧，而且前后往往隔著很长时间，因此，它当然免不了有重复的地方。不过说老笑话，要把这部书再加以删削，那我真有点懒做了，否则亦可以说是忙得来不及了。

最睿智的读者往往是最精细的读者，因此，他们一看见我这种错误，一定会感觉不快，这是于我底名眷有损的；而且我既然分明甘心让这种过错存在，所以我亦不是不知道这个坏结果。不过懒散的人们，只要找到任何口实，就会自慰自安，因此，人们如果能知道这一层，则亦会对我加以原谅，因为我觉得我亦有一种口实，可以满足我这种懒散之感。我所以为自己声辩者，不是说“同一意念因有各方面，所以我们必须用它来证明、来解释这个谈论底各部分；因此，事实上，在这部书中许多部分就实在有这种情形。”我并不这样为自己辩护，我只是坦白地承认，我自己有时在一个论证上，过于费词，而且往往在不同的目标下，在各种途径中，把一个意见表示出来。我所以印行此书，并不敢妄谓要供给思广识锐的人们以知识；对这些博学大师，我自认只是他们底学生，因此，我要预先劝他们不要在这里存什么奢望；因为我所能给人的，只是由我底粗疏思想所织造的，只足以这合于与我天分一样大的人们之用。后边这般人们因为受阻于确立的偏见，或抽象的现念，所以他们对一些真理会不易了解；因此，我如果费些辛苦，使这些真理在他们思想中明白清切起来，那他们是能够接受的。因为有些题目我们必须面面俱到地来考察它们；而且一个意念如果是新的（我自认这里有些意念是新的），或是出乎常轨的（我猜疑人们看那些意念是如此的），则我们如果只是一瞥而过，那一定不能使它深入到理解以内，一定不能使它在那里留下一个深刻永久的印象。我相信，差不多人人都可以看到：自己或他人，在某种方式下陈述一件事情时，往往觉得暧昧晦涩，可是若换一个方式来表示，则觉得很清楚明晰；——自然后来会觉得两种说法并无多大差异；而且会惊异，何以一种说法不易的人了解，另一冲则比较容易。不但如此，再说到各人底想象，则同一物象亦不能在各人底想象上产生同一的印象。我们底理解之差异，正如同味觉之差异似的。因此，有人如果以为：同一真理可以同样取悦于读者，则他正可以希望以同一种烹调法来餐宴一切的人们。食物亦许一样，营养品亦许良好，可是你不能以同一种烹调法采取悦于大众。如果你想着使人——甚至健者——食起来能下咽，则你一定得换个方法来烹调它。因此，原来劝我印行此书的人，就因为此种原故，亦劝我仍以原样印行出来；而且我既然把这部书印行出来，因此，我希望那些肯费辛苦来读此书的人们都了解了它。我原来并不想出版，而我所以出版，乃是因为人们夸奖我说，这部论文可以有益于人，亦如有益于我自己一样。若非如此，则我只不过让原来怂恿我的

几个朋友看看好了。我之印书既然意在力求有益于人，因此，我想我应当竭力使任何读者读起来，都觉得明白晓畅。我并不怕，敏辨好思的人讨厌我在有些地方过于繁冗；我只是怕不惯于抽象思维的人们，或心存其他成见的人们误解，或不解我的意思。

人们一定会责难我说，要擅想来教导我们这个博学的时代，那不能不说是一种虚荣或傲慢；因为当我说，我在印书时希望有益于人，那正含着教导人的意思。不过我们对那些过分谦抑的人们如果敢肆狂论，则我正可以说，他们如果印书时，别有怀抱，那更是一种虚荣和傲慢，因为他们已经矫揉造作，鄙薄自己所写的是全无用的了。一个人在印书时，如果自己承认人们在读了以后，不会得到什么利益，可是同时又想让人来读，那他就对于公众太不恭敬了。我这部论文中，纵然没有一些可取的东西，我底原意亦一定不是不可取的；而且我底意旨既属良善，则我底赠品虽属轻贱，亦就可以原谅过去了。因有这种理由，所以我不畏人底责难；因为我虽然逃不了人底责难，可是较好的作者们亦是一样不能免于讥评的。人底主张、意见、趣味，都各不相同，所以要求一木取悦于一切，或取憎于一切的书，那是不容易的。我承认，我们所处的这时代，不是最无学问的，所以它也不是最易于满足的。因此，我如果不幸不能取悦于人，人们并不必见怪我。我可以分明告诉我底一切读者说，我这书原来不是的他们写的，只是为五六位朋友写的，因此，他们正不必费心来列于后者之数。不过如有人觉得非怒不可、非骂不可，则尽管由他怒骂好了；因为我底消遣方法正多，正不必同人来争论。我已经真诚地来追求真理和效用，所以我将永远满意自己这种做法；虽然我所采取的研究方式是最不足取的。学界的国度当下并非无大宗匠来主持，他们那些促进科学的大企图，很可以留作永久的纪念碑，以为万古所钦仰。不过人人并不必都来当一个波义耳（Boyle）或是施丹汉（Sydeallam）。这个时代既然产生了许多大师，如大郝珍尼（Hygenius）同无双的牛顿（Newton），以及其他同类的人；因此，我们只当一个小工，来扫除地基，来清理知识之路上所堆的垃圾，那就够野心勃勃了。现在的聪明勤恳之士，在努力研究肘如果不曾受了障碍，则世界上知识之路一定已经有了很大的进步；可是现在的人们竟然自矜博雅，虚伪造作，在各科学中应用了奇怪、荒诞而不可理解的许多名词，建起一大套空中楼阁来；因此，哲学虽以研究真正的知识的职务，可是人们反以它为不配见称于大雅之前、高谈之中了。暧昧含糊的说法，同牵强附余的言词，久已被人认为是科半底神秘所在；而且生僻讹用全无意义的文字，好象又因的沿用已久，赋有特权，座被人认为是博学深思的表现。因此，我们很不容易使说者和听者都相信，那些文字只足以掩饰愚陋、阻碍真知。因此，我想，要单刀直入，把虚荣和无明底神龛打破，那一定对于人类的理解，是一种功劳。人们自然不易相信自己在用文字时，自己欺骗了人，或被人所欺骗；他们自然不容易相信，他们宗派中所用的文字，含著任何错误，座当加以考察、加以修正；因此，我在第三卷中论到这个题目的，不免稍的冗长（我希望人们原谅我这一层），而且我还竭力使人相信说，任何牢固的邪说、任何通行的风尚，都不足以辩护人们为什么不当留心自己文字底意义、为什么不当让人来考察自己用语底含义。

我在 1688 年，曾把这个论文底大纲印行出去。后来据人说，有的人们只因为其中否认有天赋的观念，读亦不读，就加以非难；他们并且仓卒断言，如果我们不假设天赋的观念，则对于精神便没有任何意念或证明。别的人们

如果在初读之时亦感到同样的忿怒，则我可以请他把这部书读完再说。读完以后，我希望他去相信，要把虚伪的基础拆掉，那对于真理并不是祸患，乃是一种利益，因为真理如果建立在虚伪上，那是最危险不过的。在第二版时，我曾有下述的附言。

书贾曾允许我说，此次第二版已经详为枝阅，因此，第一，版中所有的许多错误，将来可以在这里加以改正。他既然如此说，因此，我如在这里略而不提，那他是不能原谅我的。他还希望让人知道，在此版内，关于同一性有新添的一章，而且在别的地方，亦有许多增益和改正。不过读者应当知道，这些增益和改正并不是新的东西，它们大部分只是进一步来证实我以前所说的话，并且对那些话加以解释，免得人误解了第一版中的议论。因此，它们并非与原意有所出入。不过我在第2卷第21章内所加的修正，可以说是一个例外。

我在那里关于“自由”和“意志”所说的话，应该受极其严格的复勘。因为那些题目曾经在各时代使世上的学者们发生了许多的问题和困难；而且那些问题和困难又在人所急欲明晓的道德学和神学中，引起了很大的纷扰。我在前已经论到，在一切自愿的运动中，所谓意志究竟以什么为最后决定的动机；不过在进一步考察了人心底各种作用以后，在较精密地观察了支配那些作用的各种动机和观点以后，我觉得以前的思想有修正底必要。这一点是我所必须向世人承认的，而且我在承认时是很坦白、很爽快的，一如我以前出版时认自己的合理的一样。因为我底任何意见只要有达于真理，我是很愿意抛弃它的，我并不愿意反对他人底意见。因为我所追求的只是真理，不论它何时、何地而来，我总是要欢迎的。

在我所抱的意见中，同我所写的东西中，我只要发现有任何错误，我立刻就可以抛弃了那些意见，取消了那些说词，因为我一向是勇于改过的。不过人们虽然亦印了一些东西，来反对我底书中的各部分，可是我仍得承认，我并不曾有幸，来从那些反驳中，得到任何光明；而且在反对我的一切文章中，我亦并不曾看到有任何理由，在他们所责难的那几点上，来变更我底原意。也许我所写的题目需要进一步的思考和注意，不是一般散漫的读者底管窥蠡测所能了解的（至少有偏见的散漫读者是不肯思索的）。也许我底用语太过于含糊，所以这个题目便罩了一层暗云，使人不易在此种表现形式下来了解这些意念；因此，我底意思常被人误会，而且我亦不曾侥幸到处得到人底正确了解。这一类的例证是很多的，因此我正可以对读者同我自己有所申辩。我或则可以说，我底书是写的很清楚的，人们只要肯费心来读，只要肯以适当的注意和客观的态度来披阅它，他们一定会正确地了解它的。要不如此说，则我可以承认，它是写的很晦涩的，而且我虽想尽心来修改，亦是无济于事的。这两种说法不论那一样是真的，所牵涉的只有我自己一人。因此。人们对书中各节，虽有所反驳，可是我将漠然置之，并不愿以我所应给的回答，来麻烦读者。因为我相信，人们如果能觉得那些反驳是有关重要的，并且必欲知道它们究竟是真、是假，则他们一定会看到，反对者所说的不是没有根据的，就是在互相了解以后，同我底学说并不相抵触的。

人们如果觉得，他们旧有的好思想，不应失掉一点，因此，他们就把责难这部论文的理由印行出来，并且恭维我说，我底论文根本就不能叫做论文；那么，我让舆论来评价他们对自己批评的笔锋所负的责任好了。人们既然不假思索，就对我底著述在自己或在人前加以攻击，那我又何必暴躁用事、多

费心血，来减低人家底欢心呢？不，我不会以这种无聊的事体来荒费读者底时间。

书页在为此书预备第四版时，曾经通知我说，我如果有工夫，应该斟酌情形，有所损益变动。因此，我就想到，我应该告诉读者说，除了各处散见的改正而外，特别有一种改变是值得提叙的，因为它是通行于全书的，而且应更彻底地了解的。那时我曾有下列的附论：——

所谓“明白而清晰的观念”（clear and distinct ideas），虽是人口中所习用的名词，可是我很有理由来相信，应用这些名词的人们一定不能都完全了解它们。只有很少数的人们，才肯费心来想，自己或他人在应用这些名词时，究竟有什么确当的意义。因此，我在许多地方，就用有定的（determinate）、确定的（determined）两个词来代替明白的、清晰的两个词，因为我想在这本书内，这些形容词比较容易指导人底思想，来了解我底真意。我所谓有定的和确定的，乃是指心中确定的一种物象，因为它是看得清楚、知得明白的。这个物象可以适当地称为有定的或确定的观念。任何时候，一个观念如果客观地存于心中，确定在心中，并且无例外地同一个名字或清晰的声音紧相连合，则它便可以是一个确定的观念，而且那个名字在一提到以后，就会标记心中那个物象，或那个有定的观念。

再较详细地解释一下，则我可以这样说“有定的”三字，如果应用于一个简单的观念，则我所指的，乃是观念存在于心中时，人心在它目前或在自身所观察到的那个简单的现象。“有定的”三字如果应用于一个复杂的观念，则我所指的，乃是由数目确定的一些简单（或不复杂的）观念合成的一个观念；这些简单观念在心中的组合，有其特殊的比例和情况，而且人心中只要一发生那个观念，就自然会看到这些比例和情况。不过这个比例，应以人在提出名词后心中所应有的标准观念为衡。而我所以说“应有的”，乃是因为人们在说话时，并不先留意在心中考察他们用文字所要表示出的每个精当确定的观念。能这样小心的，不但不能期望于所有的人，而且我想或者竟然就没有这样一个人。人们因为不能这样小心，所以他们底思想中和谈论中，发生了不少的含糊和纷乱。

我知道，任何语言中，都没有充分多的文字，来契合人在谈论中和推论中所发生的一切花样的观念，不过人在应用任何名词时，他底心中仍能确定地意识到那今名词所代表的观念，而且在当下的谈论中，仍可以使观念和名词紧相密合、不稍违离。如果他不曾做到这一层，或竟不能做到这一层，则他休想说自己能有明白、清晰的观念；他底观念分明不是明白、不是清晰的。因此，人们如果要应用没有确定意义的名词，那只有引起纷乱和含糊了。

因此，我想“确定的观念”这几个字，比“明白的”、“清晰的”这几个字，是比较不易引起错误的；而且人们如果对自己所推论、所探究、所争辩的，都有了所谓确定的观念，则他们会看到，他们大部分的疑惑和争论将完全告终。搅扰人类的大部分问题和争论，既然都起于含糊不定的文字用法，或文字所代表的那些不确定的观念，因此，我就特意使“确定的观念”一词表示着下述的两层意义：第一、它所表示的是人心所看到的一种直接的物象，而且那种物象是同代表物象的那个声音，截然有别的；第二、这个观念是确定在心中的，是为心所知觉、所看见的，它毫无例外地同那个名词确连在一起，那个名词亦毫无例外地同它确连在一起。人们在探讨中和谈论中，如果能应用那些确定的观念，则他们不但会看到，他们所探讨的、所讨论的到了

什么程度，而且他们去避免了同他人素日所有的大部分争论和口角。

不过除此以外，书贾或者还希望我告诉读者一件事，就是：我在这一版中，已经增益了全新的两章，一章是论观念底联合的，一章是论狂热的。这两章以及从前所未会印过的其他一些较大的增益，书贾把它们单独印行出未；至于增补的方法和目的，亦都与此书第二版所有的增补一样。

在这第六版中，改正增益的地方很少，所有新的增益，大部分都在于第2卷第21章。人们如果觉得不是白费工夫，则他们可以稍费一点辛苦，把所增补的添在前一版书底边缘上。

献给彭卜罗克和芒特高梅利伯爵托马斯 (Right Honourable, Thomas, Earl of Pembroke and Montgomery) 男爵何赫伯特 (Baron Herbert of Cardiff)、勋爵罗斯 (Lord Ross of Kendal, Par, FitzHugh, Marmion, St. Quintin and Shurland)、今上底枢密院总裁 (Lord President of His Majesty's Most Honourable Privy Council)、兼威尔德、南威示士两郡民政长 (Lord Lieutenant of—the County of Wilts and of South Wales) 大人：

这部论文底完成是大人亲眼所见的，它之出而问世，亦是受命于大人的，因此，它现在就凭其座有的权利，来要求大人赏给它数年前所允许的那层保障。我并不以的只要在书首署上任何一个大名，就能把书中的错误遮掩了。凡一种出版物之成败，全看它底价值或读者底爱好。在真理方面所最需要的，莫过于让读者摒除成见，平心领略，而能促使舆论给予重视的，又莫过于大人，因为举世都承认大人是洞明事道，深入理藏的。人人都知道，大人在最抽象最概括的知识方面，有很深的造诣，而且凡所成就，皆是超群绝伦、远离常法，因此，既承大人认可、嘉许此篇之作，这就至少不会使世人在未读之先，就对此书加以鄙弃。不但如此，书中尚有一些部分，倘无大人力之声援，则世人或者只因其稍越常轨，就以为它们是全不值考虑的；因此，大人如能加以印证，则世人将会对那些部分衡量考虑。有的人在判断他人的头脑时，亦同判断假发似的，要以时髦为标准；这些人除了传统的学说以外，一概加以否认。因此，他们如果诬为惊奇，那乃是一件可怖的事。不论任何地方，任何新学说在其出现之初，其所含的真理，都难以得到多数人的同意；人们只要遇到新意见，则常常去加以怀疑、加以反对、而并无任何理由，只是因为它们不同凡俗罢了。不过真理如黄金一样，并不因为新从矿中挖出，就不是黄金。我们只有考验它，考察它才能知道它底价值，而不能专凭是否具有古典的样式来衡量。它虽然不曾印有公共铭印通行于世，可是它仍会同自然一样，并不因此稍损其真。在这方面，大人便可提供一些伟大而令人折服的例证。因为大人在真理方面有许多深广渊博的发现，倘肯稍稍公之于众，定会惊世骇俗，只是大人恐只许少数知交略测其奥妙。纵使没有别的理由，仅此一端亦足以使我将这部文献于大人之前。至于拙著，则同大人所拟的那个高贵崇宏的科学系统，（它诚然是新颖、精确、而能启发人的，）亦似有相近之处，因此，大人如能允许我在这里自夸说，我的思想偶有几分同大人底差可比附，那我就觉得很是一种光荣了。大人如果愿意奖进这部书，使之刊行于世，则我可以希望，迟早它会诱发大人做进一步的研究；而且我可以冒昧说，大人既许此书问世，那不啻是向世人保证：他们如果能接受这部书，他们将会从大人得到不负他们所希望的东西。说到之里，正可以表现出我给大人的赠品是什么样的；我所赠的礼物，恰如贫穷之人对富贵之邻所敬的一样；富人园林虽盛，栽培虽美，可是贫人若以一篮花果见赠，则他亦不能不乐意接受，物品虽贱，可是献者如果出之以尊敬、珍视和感激，则它们也会有了价值，而说到这三层心理，则大人已经给了我许多特别的可靠的理由，使我不能不以极度的热心来向大人把我底仰慕之忱表示出未。这三层心理在赠礼上所加的价值，如果亦能同它们自己一样之大，则我敢自信不疑地夸张说，我现在所给的赠礼，是大人所受过的最富丰的一种。我相信，要找寻一切机会，以来表白我从大人所受过的屡屡不断的恩惠，那正是我底最大义务所在。这些恩惠不但其本身是伟大而重要的，而尤其使它伟大重要的，



乃是在赐予这些恩惠时，大人总是伴以勇敢、关切、仁慈和其他可感激的情操。不但如此，大人还又给了我一种恩惠，使其余各种恩惠更觉沉重，这就是始终对我颇示垂青，时加存念。我冒昧一点说，对我似乎屑与为友这一点，从大人底言语和行动中，经常表示出来，即在我不在面前时，大人亦常在别人前如此表示；因此，我如果把人人所知道的事实写出来，那并不能算做虚荣；而且我如果不承认人人所亲见的事实，和我日日所受于大人的恩惠，那正表示我自己底失扎。我其所以提出这些恩惠，不但表示我对于大人应当感激不尽，而且我很希望以此更加增长我底感激之心。我相信，我如果不是分明感觉到那些恩惠，则我在写这部“理解论”时，亦不会提到它们，而且我亦不去抓住这个机会来向世人表示我自己底感激之心，来表示我自己是个大人底最谦抑，最恭顺的仆人。

约翰·洛克 (John Locke)

1689年5月24日达赛别墅 (Doreet Court)

## 洛克和他的“人类理解论”简介

约翰·洛克(1632—1704)是1688年英国“光荣革命”或“不流血革命”、即封建贵族和新兴资产阶级妥协的思想代表和产物。这在他的哲学观点和政治思想上都有所反映。

从哲学的继承性上看来，洛克是培根和霍布斯路线，即知识起源于感觉、经验——而不是来自什么“天赋”——的唯物主义认识论的继承者和进一步发展了感觉主义的一个典型的英国经验主义者。他为自己提出的中心问题是：“我的目的在于研究人类知识的起源，可靠性和范围。”

本来在洛克之前，就有法国哲学家笛卡尔主张的所谓“天赋观念”，即人类最基本的知识或观念并不借助于感觉、经验而是与生俱来的、先天的或天赋的东西，当然，“天赋观念”的说法是唯心主义的；而洛克在哲学上（认识论上）的出发点就是在大力地驳斥“天赋观念”的同时，针锋相对地提出了那个与洛克的名字分不开的、有名的白板（tabularasa）论。白板的意思是说，人类没有感觉、经验之前（譬如，初生的婴儿）的心理状态就象一张白纸一样，上面并没有任何字迹，这就是说，没有任何观念。洛克说，人类的知识都是以经验为基础的，而且归根到底都是从经验中来的。洛克提出认识论上的白板论是针对“天赋观念”论而发的。

为了理解洛克的白板论在反对认识论上的唯心主义观点“天赋观念”的巨大意义，在这里必须强调指出，关于人类知识是来源于先天的观念还是来源于后天的经验这个问题，历来是哲学史上、特别是认识论史上唯心主义与唯物主义两个营垒斗争最尖锐的问题之一，而洛克在这个问题上一破（“天赋观念”论）一立（白板论）的过程，正是他的唯物主义认识论形成起来的一个重要关键。

洛克驳斥“天赋观念”的斗争是对整个唯心主义认识论的一个严重的打击。他的这个反对知识是天赋的白板论在今天仍然是有现实意义的。根据洛克这一观点，我们可以用来驳斥种族主义者、殖民主义者胡说的什么上帝“选民”以及殖民地人民好象“天生”就是“劣等民族”，从而不能接受知识和文明等法西斯主义谬论。因为就人类知识起源看来，人都是平等的，用洛克的术语说，那就是人生来都是一样“白”的（不是指皮肤的颜色）。同样，我们也不难理解法国十八世纪启蒙思想家们怎样从洛克的白板论，即唯物主义的感觉论，得出他们许多进步的革新要求来。

洛克认真地论证了人类知识起源于经验（而且只有经验）、而经验就是客观世界的事物作用于感官的结果这个认识论上的唯物主义观点，正如马克思和恩格斯所说的，如果说“霍布斯把培根的学说系统化了，但他没有更详尽地论证培根关于知识和观念起源于感性世界的基本原则”，那末，“洛克在他论人类理性的起源的著作中，论证了培根和霍布斯的原则”（马克思、恩格斯：“神圣家族”，人民出版社版“马克思恩格斯全集”第二卷，第164页）。

在“人类理解论”一书中，洛克虽然探讨了知识和观念起源于感觉这样一个认识论上的基本原则，而且基本上他是唯物主义地解决了这个问题，然而他没有把认识起源于感觉、经验的唯物主义路线贯彻到底，就是说，洛克的唯物主义是不彻底的、妥协的。这首先表现在他把经验分为两类，即外部经验和内部经验的观点上。洛克所说的外部经验是指客观世界的事物对人类

的感觉器官发生作用的结果，他把这种经验叫做感觉，当然，在这里洛克是唯物主义的感觉论者和经验论者；而他所谓内部经验，据说是“心灵的本身活动”，他把这种经验叫做反省。这样，洛克认为内部经验或反省，也象外部经验或感觉一样，是认识的一个独立的源泉，他不知道“反省”阶段的东西是从感性阶段的东西发展来的，在这里洛克不仅是唯心主义的，而且还是形而上学的，因此，他在认识论上陷入了二元主义。

其次，正如他把经验分为两类一样，洛克把客观世界的事物的质也分为两类，即第一性的质和第二性的质，他的唯物主义的不彻底性，妥协性在这里表现得更加突出。据洛克说，第一性的质是指客观事物的广延性、形状、不可入性、运动、静止、体积等等，他认为之类第一性的质是不以人的知觉为转移而客观存在的，是在事物的任何变化下都会保存着的；而第二性的质是指事物的颜色、声音、气味、口味等等而言的，洛克认为这第二性的质是主观的、即不是事物本身所固有的，它好象是认识的主体通过感官附加到客观世界事物上似的，这样说来，势必得出，如果没有眼睛来看，那末煤就不是黑色，如果没有耳朵来听，那末打雷也就没有声音了。在这里必须指出，英国那个主教和主观唯心主义者贝克莱正是利用了洛克关于第二性的质这个唯心主义的说法，而且用同样的“论据”说第一性的质也是主观的而不是客观事物所固有的，从而陷入了极端荒谬的地步。

从以上所说看来，洛克关于第一性的质和第二性的质的提法，正如他把经验分为感觉（外部经验）和反省（内部经验）一样，都说明洛克哲学观点上的二重性（即唯物主义的不彻底性），所以他的观点后来既启发了唯物主义，又培育了唯心主义。洛克一方面深刻地影响了十八世纪伟大的法国唯物主义者，如爱尔维修、霍尔巴赫和狄德罗等人，他们发展了洛克的感觉论的基本的唯物主义内容，并使它摆脱了唯心主义的倾向。另一方面，洛克的经验论的唯心主义因素又为英国主观唯心主义者所利用，例如我们刚刚请到的贝克莱就是这样的一个典型。所以列宁说贝克莱和狄德罗都是从洛克出发的。

正是由于洛克作为自由资产阶级的代言人在政治上的妥协性和哲学观点的二重性、局限性，所以直到今天一般资产阶级哲学家和哲学史家还在利用洛克的弱点（阶级上的妥协性和唯物主义的不彻底性）作为依据来进行反动的宣传，用以维护垄断资本摇摇欲坠的统治，例如罗素在他的“西方哲学史”（History of Western Philosophy）一书中在请到洛克的时候，开宗明义第一句就说：“约翰·洛克是所有革命中最温和而且最成功的 1688 年革命的圣徒。它（1688 年的革命——笔者注）的目的是适度的，而且完全实现了，因而在英国到现在为止再没有革命的必要了。”（罗素著：“西方哲学史”，英文版，第 604 页）。罗素说得如此露骨，正足以证明洛克身上的弱点确是为唯心主义者打开了方便之门。

当然，洛克作为 1688 年所谓“光荣革命”时阶级妥协的产儿，作为唯物主义路线上半途而废的哲学家（我们指的是洛克关于内部经验和第二性的质等等一些唯心主义的漏洞），作为资产阶级自由主义的奠基人之一（正如洛克是认识论上经验主义的奠基人之一一样。这在反对中世纪封建思想上会发生过积极作用），我们绝不否认、而且很容易理解洛克对于后来革命思想上（特别是在英国）的腐蚀作用或促退作用，然而，这正是洛克身上消极的一面、妥协的一面，也正是马克思主义创始人得出了洛克是 1688 年阶级妥协的

产儿的根据，而资产阶级学者就在这里称洛克为“1688年革命的圣徒”，从而对他的妥协性加以美化。

如果说西方的唯心主义哲学家，从贝克莱到罗素一直在利用、表扬、夸张洛克身上消极的一面、妥协的一面（贝克莱利用了洛克的经验论中唯心主人的成分，而罗素则片面地夸张了、美化了洛克的阶级妥协性），那末，唯物主义路线的哲学家从狄德罗以来继承了并发展了洛克哲学中积极的一面和战斗的一面：这首先表现在洛克在认识论上促进了培根以来英国唯物主人路线上的感觉论和经验论、驳斥了作为唯心主义重要据点之一的“天赋观念”论上；正是因为唯物主义在洛克的哲学观点上占有主导地位，所以马克思指出，洛克在哲学史上的贡献在于“洛克论证了 bon sens 的哲学，即健全理智的哲学，就是说，他间接地说明了，哲学要是不同于健全人的感觉和以这种感觉为依据的理智，是不可能存在的。”（马克思、恩格斯：“神圣家族”，人民出版社版“马克思恩格斯全集”第二卷，第165页）。

总之，洛克的哲学观点——集中发表在“人类理解论”一书中——在西方唯物主义发展史上是一个重要环节，它发生过承前启后的作用，而且促进了进步思想的开展；同时，由于洛克身上的阶级局限性和观点上的二重性、即唯物主义的不彻底性（以及机械性、形而上学性），所以洛克的弱点又是向来的一些唯心主义哲学家喜欢片面地利用和歪曲的一个根据。哲学史上的党性原则和两个营垒——唯物主义和唯心主义——的斗争在对待洛克的评价问题是突出而鲜明地显现出来的。

商务印书馆

1958年10月

## 汉译世界学术名著丛书出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的恩想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从今年着手分辑刊行。限于目前印制能力，现在刊行五十种，今后打算逐年陆续汇印，经过若干年后当能显出系统性来。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，远一点也无需我们多说。希望海内外读书界著译界给我们批评、建议，帮助我们这套丛书出好。

商多印书馆编辑部

1981年1月

## 内容提要

“人类理解论”（An Essay concerning Human Understanding）一书是英国著名哲学家、唯物主义者约翰·洛克（John Locke, 1632-1704）的主要哲学著作。这部书从1671年写起，直到1687年才完成，在1690年出版。“人类理解论”这一著作在西方哲学史上曾经发生过承前启后的作用，洛克作为唯物主义路线上的一个哲学家是西方唯物主义发展史上的一个重要环节。

洛克在这部著作中所提出并要解决的中心问题是关于人类知识的起源，可靠性和范围。本书一开头他首先批判了笛卡尔主张知识起源上的所谓“天赋观念”以及莱布尼兹的所谓“天赋实践原则”这样一个在认识论上的唯心主义观点，并且从而提出了他的那个有名的白板论，即认识的唯一来源是经验这样一个有巨大意义的唯物主义论点。不过，洛克在经验论上的唯物主义是不彻底的，正如他的政治观点、阶级立场是妥协的一样。所以他的哲学观点不仅影响了后来的唯物主义者（特别是法国百科全书派的启蒙思想家），同时也被唯心主义者（特别是贝克莱和休谟）有隙可乘地加以利用和歪曲。

本书的汉文译本早由本馆出版过，现在经原译者对照原文重加修改、校订，交由本馆出版。

## 人类理解论（上卷）

## 第一卷

### 第一章 引论

1 理解底研究是愉快而且有用的——理解既然使人高出其余一切有感党的生物，并且使人对这些生物占到上风，加以统治，因此，理解这个题目确乎是值得研究的；只就理解底高贵性寨，我们亦可以研究它。理解就同眼睛似的，它一面虽然可以使我们观察并知觉别的一切事物，可是它却不注意自己。因此，它如果想得抽身旁观，把它做成它自己底研究对象，那是需要一些艺术和辛苦的。但是在这个研究底道路上不论有什么困难，而且不论有什么东西使我们陷于暗中摸索，不得究竟，可是我确乎相信，我们对自己心灵所能采取的任何看法以及我们对理解所能得到的全部知识，不但会使人愉快，而且在探求别的事物时，也会在指导自己底思想方面给我们很大方便。

2 纲要——我底目的既然在探讨人类知识底起源、确度（certainty）和范围，以及信仰的、意见的和同意的各种根据和程度，因此，我现在不愿从物理方面来研究心理，不愿费力来研究人心底本质由何成立；不愿研究我悯所以借感官得到感觉，而且理解力所以有了观念，是凭借着元精底某些运动，或身体底某些变化；亦不愿研究那些观念在形成时是否部分地或全体地依靠于物质。这类的思辨虽然奇异而有趣，可是我要一概抛弃它们，因为它们不在我的纲要之中。现在我们只考究人底辨别能力在运用于它所观察的各种物象时，有什么作用好了。在采用了这个历史的、浅显的方法以后，我如果能稍为解说：我旧底理解借什么方式可以得到我们所有的那些事物观念，我如果能立一些准则来衡量知识底确度，并且如果能解说：人们那些参差而且完全矛盾的各种信仰，都有什么根据——我如果做到这几层，则我可以说想我这样苦思力索，没有完全白费了工夫。——自然我在别处亦曾经很自信不疑地说过：人们如果一观察人类的各种意见，以及各种意见底对立和矛盾，同时再一考察人们是怎样锤爱痴迷地接受各种意见时又是怎样果断尊横地主张各种意见——他们如果一观察到这一层，或者会有理由来怀疑，世上根本就没有真理，否则就是人类没有充分的方法来获得关于真理的确定知识。

3 方法——因此，我们应当搜寻出意见和知识底界限来，并且考察我们应当借着什么准则对于我们尚不确定知的事物，来规范我们底同意，来援和我们底信仰。为达此种目的起见，我要追循下述的方法。

第一、我要研究：人所观察到的，在心中所意识到的那些观念或意念（你可以随意抬它任何名称），都有什么根源；并且要研究，理解是由什么方式得到那些观念。

第二、我要努力来指出，理解凭那些观念有什么知识，并且要指出那种知识底确度、明证和范围来。

第三、我要研究信仰的或意见的本质和根据；在这里，我所说的意见，是指我们把尚未确知其为真的那些命题认为真的同意而言。这里我们还需要考究同意底各种根据和程度。

4 知晓理解底范围，是有用的——在这样研究理解底本质时，我如果能发现了理解底各种能力，并且知道它们可以达到什么境地，它们同什么事情稍相适合，它们何时就不能供我们利用——如果能这样，我想我底研究一定有一些功用，一定可以使孜孜不倦的人较为谨慎一些，不敢妄预他所不能了



解的事情，一定可以使他在竭能尽智时停止起来，一定可以使他安于不知我们能力所不能及的那些东西——自然在考察以后我们才发现他们是不能达到的。这样，我俩或者不会再莽撞冒昧装做自己无所不晓未发出许多问题，使我们自身以及他人粉心烦虑，来争辩我们理解所不能知悉的事物，来争辩我们心中所不能清楚知觉到的事物，来争辩我们完全意念不到的事物（这些事情或者是很常见的。）如果我们能发现出，理解底视线能达到多远，它底能力在什么范围以内可以达到确实性，并且在什么情形下它只能臆度，只能猜想——我们或者会安心于我们在现在境地内所能达到的事理。

5. 我们底才具是同我们底境地和利益相适合的——因为我们理解的识别能力虽然万分赶不上粉耘错杂的事物，可是我们仍有充分的理由来赞扬我们那仁慈的造物主，因为他所抬我们的知识底比例和程度，是比尘世上一切其他居民底知识都要高出万倍的。人们实在应该满足于上帝所认为适合于他们的那些事物，因为上帝已经给了人们以“舒适生活的必需品和进德修案的门径”。（就如圣彼得所说），并且使人们有能力来发现尘世生活所需的熨贴的物品，来发现达到美满来世的必然途径。他们底知识纵然不能完全地普遍地来了解所有一切事物，可是他们仍有充足的光亮未知悉他们底造物主，来窥见他们底职责，因此，他们底利益亦就可以得到一盾保障。人们如果因为自己太不够伟大，不能把握一切，便冒昧地抱怨自己底天分，并且把他们手中的幸福都抛弃了，那就无话可说了，否则他们一定会找到充分的材料来开动自己底脑筋，来运用自己底雨手，并且随时变换花样，妙趣横生。因此，人们如果能应用自己底心思来研究那些本可对我们有用的事物，他调便汉有多大理由来诉怨人心底狭窄，因为人心本来就能供他们以这种用途。因此，人们如果只因为尚有一些东西是在我们知识界限以外便未贬抑知识底利益，并且不肖未发挥知识，使之达到上帝赋与知识时所怀的目的，则他们这样暴躁性格就是幼稚十足，不可原谅的了。一个懒散顽固的仆役，如果税：不在大天白日，他就不肯用灯光来从事职务，那实在是不能宽恕的。我们心中所燃的蜡烛已经足够明亮可以供我们用了。我们用这盏灯光所得的发现就应该使我们满意，理解底正当用途，只在使我们按照物象适宜于我们才具的那些方式和比例，来研究它们只在使我们根据能了解它们的条件，来研究它们；倘或我们只能得到慨然性，而且慨然性已经可以来支配我们底利益，则我们便不当专横无度来要求解证，来追寻确实性了。如果我们因为不能遍知一切事物，就不相信一切事物，则我俩底做法，正同一个人因为无翼可飞，就不肯用足来走，只是坐以待毙一样，那真太聪明了。

6 知道了我们底才具，就可以医治怀疑和懒惰——我们如果知道了自己底力量，则我们便会知道，来经营什么事情是有成功希望的。我们如果仔细视察了我们心灵底各种能力，并且估量了我们能由这些能力得到些什么，则我们便不会因为不能遍知一切，就来静坐不动，完全不肯用心于工作上；亦不会背道而驰，因为还有些东西未曾了解，就怀疑一切，并且放弃一切知识。一个水手只要知道了他底测线的长度，就有很大的用处，他虽然不能用那线测知海底一切深度，那亦无妨。他只知知道，在某些必要的地方，他底测线够达到海底，来指导他底航程，使他留心不要触在暗礁上沈溺了就够了。在这里，我们底职务不是要通知一切事物，只是要知道那些关系于自己行为的事物。如果我们能找寻出一些应遵循的准则，以使理性动物，在人所处的现世状况之下，来支配他底意见，和由意显而生的动作；则我们便不必着急，怕

有别的事情逸出我们底知识范围之外。

7 这篇论文底缘起——这便是我原来所以要写这部理解论的原因。因为我想，要想未满足人心所爱进行的各种研究，刚第一步应当是先观察自己底理解，考察自己底各种能力，看看它们是适合于什么事物的。我们要不先做到这一层，则我总猜疑，我们是从错误的一端下手的。我们如果使自己底思想驰骋于万有底大洋中，以为无限的境界，都是理解底自然的确定的所有物，其中任何事情都离不了它底判断，逃不了它底敲别——则我们休想安闲自在确定不移地把握住我们所最关心的真理，以求自己底满足。人们既然把自己底研究扩及于他们底才具以外，使他们底思想漫游在他们个能找到稳固立脚点的海洋中，因此，我们正不必惊异，他们妄发问题，横兴争辩了，而且那些问题和争辩既是永久不能明白解决，因此，我们亦就不必惊异，它们能使人底疑惑，检长增高，并且结果使他们固守住醇乎其醇的怀疑主义。反之，人们如果仔细考察了理解底才具，并且发现了知识底范围，找到了划分幽明事物的地平线，找到了划分可知与不可知的地平线，则他们或许会毫不迟疑地对于不可知的事物，甘心让步公然听其无知，并且在可知的事物方面，运用自己底思想和推论。以求较大的利益和满足。

8 所谓观念代表什么——关于人类理解编写作的缘起，我想必须说的话亦就止于此了。不过在我进而发表我对这个题目所有的思想以前，我在这入门之初，还得请求读者原谅我屡屡应用“观念”(idea)一词(下边他就会看到。)这个名词，我想最足以代表一个人在思想时理解中所有的任何物象；因此，我就用它来表示幻想(phantasm)、意念(notion)、影象(species)、或心所能想到的任何东西。这个名词是我所不得不常用的。

我擅想，人们都容易承认：在人心中是有这些观念的；而且人人不但意识到自己有这些观念，他们还可以借别人底言语和动作，推知别人亦有这些观念。

因此，我们第一步就该研究它们是如何出现于心中的。

## 第二章 人心中没有天赋的原则

1 由我们获得知识的方式看来，足以证明知识不是天赋的——据一些人底确定意见说：理解中有一些天赋的原则，原始的意念同记号，仿佛就如印在人心中似的。这些意念是心灵初存在时就禀赋了，带在世界上来的。不过要使无偏见的读者来相信这个假设之为虚妄，我只向他指示出下述的情形好了。因为我希望我在这部论文底下几部分可以给人指示出，人们只要运用自己底天赋能力，则不用天赋印象底帮助，就可以得到他们所有的一切知识；不用那一类的原始意念或原则，就可以达到知识底确实性。要假毅人心中有天赋的颜色观念，那是很不适当的，因为果厦如此，则上帝何必输入以视觉，给人以一种能力，使他用眼来从外界物象接受这些观念呢？要把各种真理归于自然底印象同天赋的记号，那亦是一样没理由的，因为我们可以看到，自身就有一些能力，能对这些真理得到妥当的确定的知识，一如它们是原始种植在心中的。我想，这两层是人人都容易承认的。

不过在运用思想来追寻真理时，人们底思想如果稍为逸出通行道路，则他们便容易受人底责难，因此，我要把我怀疑这个意见的理由说出来，对我自己底错误（如果有的话）作为乞恕之辞。不过我所以举出这些理由来，只是供那些虚怀的人们来考虑，因为有些人或者亦同我一样，在什么地方遇到真理，就毫不迟疑地来接受它们。

2 人们以为普遍的同意是一个最大的论证——人们都普遍地承认，有一些思辩的和实践的（因为他们两者都说到）原则，是一切人类所一致承认的，因此，他们就说，这些原则一定是一些恒常的印象，一定是人类心灵在受生之初就必然而切实地受之于天，带在世界上来的，就如他们带来自己任何一种天赋的才具似的。

3 普遍的同意并不能证明有什么天赋的东西——不过根据普遍同意而推出的这个论证却有一层不幸，因为事实上纵然真有一切人类所共认的真理，那亦不足以证明它们是天赋的，因为我擅想，我可以指示出，人们对于自己所同意的那些事物所以能登生了普遍的共许，还有别的途径在。

4 人们并不普遍地共许：“凡存在者存在”，“一种东西不能同时存在而又不存在。”——不过更坏的是，因为人们虽然应用普遍的同意作为论证来证明天赋的原则，可是在我看到，这个论证似乎还正可以解证出，根本就沒有所谓天赋的原则，因为一切人类并没有公共承认的原则。我现在可从思辩的部分着手，并且可以援引人们所用的那两条崇高的解证原则，来加以对论。一条原则是说：“凡存在者存在，”另一条原则是说：“一事物不能同时存在而又不存在。”这两条原则在一切原则中，我想，算是最有权利配称为天赋原则的，而且它们都被人确认为是普遍承认了的公理，因此，任何人只要似乎来怀疑它们，确乎要被人认为是奇怪的。不过我敢冒昧地说，这些命题不但不曾得到普遍的同意，而且人类大部分根本就不知道这回事。

5 它们不是自然地印于人心的，因为儿童，和白痴等等都是不知道它们的——因为第一点，儿童和白痴分明一点亦想不到这些原则；他俩既然想不到这一盾，这就足以把普遍的同意消灭了；（可是普遍的同意又是一切天赋的真理所必需的伴条随件）。要说心灵中印有一些真理，同时心灵又不能知党或理解它们，在我看来，那只近似一种矛盾，因为所谓“印有”二字如果尚有意义，则它们底含义一定在使一些真理为人心所知觉。因为要说把一件

东西印在人心上，同时人心又不知觉它，那在我认为是很难理解的。如果尧童底和白痴底灵魂和心理中赋有那些印象，别他们便不能不知觉那些印象，而且必然地会知晓这些真理，同意这些真理。不过他们既然不知觉那些印象，那就证明事实上并没有那些印象。因为那些印象如果不是自然地印人人心中的意念，则它们如何能说是天赋的呢？如果它们是自然印人的意念，为什么人们又不知道它们呢？要说一个意念印人在人心上，可是同时又说，人心不知道它，不曾注意到它，那只是使那个印象一无所有了。人心所不曾知道的命题，所不曾意识到的命题，根本就不能说是在人心中的。如果有一个命题在不被人心所知时，可以说是在人心中的，那么根据同一理由一切真实的命题，人心所能同意的一切命题，都可以说是在人心中的，原来印人的。如果人心所不知道的一个命题，可以说是存在于人心中的，那一定是因为人心有知道它的可能性；不过若是这样，则人心将来所要知道的一切命题，亦部可以说是人心所能知道的。不止如此，就是人心以前所不曾知，以后永不会知道的真理，亦可以说是原来印在人心中的，因为一个人虽可以活得很久，可是到临死时他亦许仍然不知道他底心理所能确实知道的许多真理。因此，如果认识的能力就是人们原来所争执的那个自然的印象，则人们所能知道的一切真理全都可以因此说是天赋的。不过人们所争的这一点，归结起来，只不过是一种不妥当的说法罢了。这样，则人们虽然妄辩有天赋的原则，实际上就无异于说没有那些原则。因为，我想，压何人都会承认，人心能可以知道一些真理。可是他们说能力是天赋的，知识是后得的，那么他们所以为某些天赋的公理来争辩，究竟有什么目的呢？如果真理在不为理解所知觉时就能印人在理解中，那么我便看不到人心所能知道的一切真理在起源方面，究竟有何种差异。它们或则都是天赋的，或则都是外来的，我们要妄行分别，亦只有徒劳无功罢了。因此，一个人在谈说理解中的天赋意念时，如果他是指着任何一种明晰的真理而言，则他一定不是说，理解所不会知觉、所完全不晓的那些真理是在理附中的。因为“在理解中”这四个字如果有任何适当的意义，则它们一定是指“被理解的”四字而言。因此，要说“在理解中”而“不被理解”，在“人心中”而“不被知觉”，那就无异于说，一事物物同时在心中或理解中，同时又不在里边。人们虽然说，“凡存在者存在”，“一事物物不能同时存在而又不存在”，可是这两个命题如果是自然印人心中的，则儿童不该不知道它们；而且一切婴儿同有心灵的动物，必然在理解中都有这些命题，必然都知道这些命题、同意这些命题。

6 人们说，“人类在开始应用理性的时候，可以发现出这些命题来。”现在要答复这一点——有人为避免上述驳难起见，就又答复说，“一切人类在开始运用理性时就可以知道这些命题、同意这些命题，这就足以证明它们是天赋的”。不过我仍可以加以反驳。

7 人们要预存成见，削往往不肯费辛苦来考察自己所说的说，因此，他们就会把毫无意义的含糊的说法当做清晰的理由。因为他们这个答复如果稍有意义，则我们把它应用在貌在这个题目时，则它底含义便不出下述之一；或则说，人们在一能运用理性时，他们就立刻知道，立刻观察到这些假设的天生的印记；或则说，人类理性底运用可以帮助人来发现这些原则，并且使人们确知这些原则。

8 如果它们是被理性所发现的，那亦不足以证明它们是天赋的——他们如果说，借着理性底运用人们可以发现出这些原则来，而且这就足以证明这

些原则是天赋的，则他们底辩论方法是这样的：凡理性所能明白给我们发现的一切真理，凡理性所强迫我们坚决承认的真理，都是自然印入心中的。因为能标记天赋原则的那种普遍的同意，只不过是说，我们借着理性底运用可以确知这些原则、同意这些原则罢了。要照这样，则在数学家底公理，和由公理所推出的定理之间，便没有差别了；我们必须承认它们一律都是天赋的，因为它们都是由理性的运用所发现的真理，而且是任何有理性的动物，在这方面善用其思想时所一定会发现的真理。

9 说理性能发现这些原则，是错的——不过这些人又如何能想，要发现假设的天赋原则，理性底运用是必需的呢？理性这种能力（如果我们可相信他们）不是只能由已知的原则或命题，来演绎它所未知的一些真理么？如果我们不说，理性所教给我们的确定真理，都是天赋的，则任何有需于理性来发现的东西，确乎都不能说是天赋的。要说理解借着理性底运用，才能看到原来往自身印入的东西，才能看到在理解中存在而且被理解所知觉的东西，那正如同说，眼睛要凭着理性底运用才能发现可见的物象一样。因此，要说理性能发现原来印入的东西，那就无异于说，理性底运用可以发现人们早已知道的东西。如果人们在运用理性以前，原来已印了那些天赋的真理，可是在不能运用理性的时候，他们常常不知道那些真理，那实际上只是说，人们同时知道而又不知道它们。

10 在这里，人们或者说，数学的解证以及其他非天赋的真理，任一提出时，并不能得人同意；因此，我们就可以看出它们和这些公理及其他天赋的真理，有所区别。后来我还有机会逐渐详细来时论，命题在一提出后就引起的那些同意。不过我在这里只可无连贯；又是往往搁置多日，随后兴会所至，机缘所值，乃又重理旧柴；最后，避世闲居，摄养康健，此书乃能成就今日的模样。

写的时候，既然作辍无常，因此，就容易产生许多缺点；其中相反的两点，就是：所说的有时大多，有时又太少。如果你觉得有所不足，则我是非常高兴的，因为我所写的已经触动你底心怀，想使我再进一步了。如果你觉得太繁冗，则你应当归罪于这个题目本身；因为我在下笔之初，本拟以一页尽数包括了我对这个题目所要说的话。不过我愈走得远，我所显得亦就愈广；新的发现继续领我向前，所以它就不知不觉成了这么大一部书。我自然承认，它的范同原可以缩小一点，而且有些部分亦可剪裁一些；因为在写时既然全通凑巧，而且前后往往隔着很长时间，因此，它当然免不了有重复的地方。不过说老实话，要把这部言再加以删削，那我真有点懒做了，否则亦可以说是忙得来不及了。

最睿智的读者往往是最精细的读者，因此，他们一看见我这种错误，一定会感觉不快，这是于我底名誉有损的；而且我既然分明甘心让这种过错存在，所以我亦不是不知道这个坏结果。不过懒故的人们，只要找到任何口实，就会自慰自安，因此，人们如果能知道这一层，则亦会对我加以原谅，因为我觉得我亦有一种口实，可以满足我这种懒散之感。我所以为自己声辩者，不是说“同一意念因有各种人面，所以我们必须用它来证明、来解释这个谈论底备部分；因此，事实上，在这部书中许多部分亦就实在有这种情形。”我并不这样为自己辩护，我只是坦白地承认，我自己有时在一个论证上，过于费词，而且往往在不同的目标下，在各种途径中，把一个意见表示出来。我所以印行此言，并不敢妄谓要供抬思广识说的人们以知识；对这些博学大

师，我自认只是他们底学生，因此，我要预先劝他们不要在这里存什么看望；因为我所能给人的，只是由我底误，乃是因为在人类开始运用理性时，这些公理并不同时就在人心中，因此，你如果说，人类在开始运用理性时同时亦就发现了这些公理，那是很错误的。儿童们在知道“一物同时不能存在而又不存在”的这个公理以前，很早就能运用理性，这些例证亦就多的不可胜数了；大部分文盲和野人，即在其能运用理性的年耄，亦往往过了多少年，还不知道这个命题以及相似的普通命题。我当然承认，人们在不能运用理性时，不会知道这些所谓天赋的普遍抽象的真理，不过我还可以说，就在开始运用理性时，人们亦不能就知道了这些真理。这是因为人们在不能运用理性时，心中尚未形成抽象的观念，因而那些概括的公理亦不能成立。这些概括的公理，人们虽误认为天赋的原则，可是它们仍是后来发现的真理；而且人心在发现它们时所由的方式和步骤，正同发现那些无人妄认为天赋的其他命题时一样。这一点，我希望可以在下文中把它弄得明白了。因此，我只承认，人们在知道这些普遍真理以前，必须先能运用理性，可是我却否认，人们在开始运用理性时，同时就能发现出这些普遍的原则。

13 要照这样，则普遍的真理和其他可知的真理便无分别——同时我们还当知道，如果你说：“人类在能运用理性时，就能知道，能同意这些公理，”那实际上亦只是说：这些公理在理性发动以前，从未被人知道，被人注意，不过以后在人底一生中，有被人同意的可能。不过在这里，我们仍没有确定的时间；因此，这些真理亦就同其他一切可知的真理都一样，因为要说它们在人类能运用理性以后便被人知道，那并不能表示出它们对其他真理所占的上风，所有的差异来，而且它们亦不能因此就被证明是天赋的，因为结果是正相反的。

14 纵然在在开始用理性时同时就能发现这些公理，那亦不足以证明它们是天赋的——第二点，纵然我们知道这些公理，同意这些公理时，却好正是我们开始运用理性的时候，那亦不能证明它们是天赋的。这种辩论方法之为轻浮，正同这个假投之为错误是一样的。因为理性这种心理能力既然属于另一个范畴，则你凭着什么论理方法，只因为理性起始动作时，我们能开始同意于一个意念，就说那个意念是自然原始在人心本质中所印人的呢？如果你只因为人们同意这些公理的时候，亦正是他们开始运用理性的时候，就说这些公理是天赋的，那么，我们如果假定人们开始运用语言的时候，亦正是开始同意这些公理的时候（这个时候亦正可以说是人们开始运用理性的时候），则我们亦可以根据语言底开始运用，来证明这些公理是天赋的了。因此，我虽然可以同主张天赋原则的人们一样承认，人心在不能运用理性时，便不知道这些普遍的，自明的公理，可是我仍然否认，人们在开始运用理性的时候，恰好正是开始注意这些公理的时候；而且我纵然退一步未承认，两个时间恰乎相等，我亦不承认这个就能证明这些公理是天赋的。因此，我们如果说，“人类在能运用理性时，就能承认这些公理，”则这个命题所仅有的真实意义只不过是说，有了推理的能力，我们才可以逐渐地与日俱进地，来形成抽象的观念，并且来了解概括的名词，因此，儿童们往往不能先得到那些普遍的观念，不能先学得代表观念的那些名词，一直等他们在较熟悉较特殊的观念上，把自己底理性运用了好久，人们才能认他们可以理解推理的谈论。如果你所以说，“人类在能运用理性时就能同意这些公理，”乃是因为这条命题有别的意义，那么，我请你把那个意义指示出来好了；至少你亦得在这种

意义下，或在别的意义下，未抬我指示出，这个命题如何能证明这些公理是天赋的。

15 人心得到各种真理时所由的步骤——感官在一起初就纳人一些特殊的观念来，以装备向在空虚的那个小室。人心渐渐同它们有、的相熟悉了，于是便把它们保存在记忆中，给它们定了名称。随后，人心又可以进一步，来把那些观念抽象化了，渐渐会运用概括的名词。借着这个方式人心便储备了各种观念和语言，并且在这些材料上，来运用它底推理能力；这些能促动理性的各种材料愈加增畏，则理性底运用亦日益明显。不过概括观念的获得及概括言语底应用，虽然常和理性在一块生长，可是这个亦万不能证明它们是天赋的。我自然承认，人们对一些真理所有的知识是很早就存在于心中的，不过那种存在的方式仍然指明那些真理不是天赋的。因为我们稍一观察，就会发现，人心所从事的，仍是后得的观念，不是天赋的观念。它所从事的那些观念，仍是由外物所印人的，因为那些外物最初就在儿童们底感官上千亿万复印了各种印象。人心大概是在一能运用记忆时在一能保留并且知觉清晰的观念时，或者在这样所得的各种观念中，就能发现出，它们有些是相契的，有些是相差的。不论人心是否是在有了记忆以后，才能有这种分别，我们依然确知，在语言底运用以前，在开始所谓理性底运用以前，这种分别是早已有了的。因为儿童们在不能说话时，已经确知甜觉和苦党的分别（就是说甜不是苦），正如他们后来会说话时，知道艾草和甜梅不是同一事物一样。

16 一个婴儿如果还不会数七，并且还没有得到“相等”这个名词及其观念，则他便不知道三加四等于七。不过在他会数七以后，在他知道相等观念以后，则你如果解释起这些字（三加四等于七）来，他就会立刻同意那个命题，或者不如说是了然那个命题底真实。不过他现在所以能一直同意，并不是因为那个命题是一个天赋的真理，而他一向所以缺乏这种同意，亦不是因为他不能运用理性。他任自己心中，一确立这些名词所代表的清晰观念，这个命题所包含的真理便立刻呈露给他，他在这里所以得知那个命题底真实，亦正同他以前所以得知棍杆不是樱桃时，所有的根据和方法一样。而他以后所以能知道“一事物同时不能存在而又不存在”，亦是本着同样根据和方法。这一点我们将在以后加以详细发挥。因此，人如果不具有那些公理中所含的那些概括的观念，如果不知道代表观念的那些概括名词底意义，如果不能把名词所代表的观念在心中加以联络，则他便不能同意于那些公理；因为那些公理同其所含的名词和观念，亦同耗于观念和鼯鼠观念一样，都是待时间和观察才能使他熟悉的。在熟悉了这些以后，他如果一有机会来把那些观念在心中加以联络，并且按照那个命题底含义，看看它们是否相契或不相契，则他便有能力未知道这些公理所含的真实。因此，一个人所以知道十八加十丸等于三十六，则他所根据的自明之理（self-evidence）亦同他知道一加二等于三时所根据的一样。而一个儿童所以不能如成人立刻知道这条命题，并不是因为他缺乏理性底运用，乃是因为“十八”、“十九”——和“三十七”三个数字所代表的观念，不能如“一”、“二”、“三”三个数字所代表的观念，那样容易获得。

17 人们在一提出公理、一了解公理以后，虽然就能同意那些公理，那亦不能证明它们是天赋的——人们虽然说，人类在能运用理性时所发生的普遍同意，就能证明有天赋的公理，可是这种遁辞是不能成功的，而且根据这种遁辞说来，则所假设的天赋公理，同后来学得的其他公理，便无所分别。因

此，人们就又另想办法，仍然努力来给所谓公理找寻一种普遍的同意；他们说，这些公理一经提出，这些公理所含的名词一被人了解，人们便会同意它们，这就足以证明人们底普遍同意。他们看到，一切人类，甚至于儿童，在一听到，一了解那些名词以后，就能同意，因此，他们就想，那些公理是天赋的。因为人类在一了解了这些文字以后，既然都会承认这些命题是分明的真理，因此，他们就推断说，这些命题是原来就在理解中贮蓄着的，而且人心不用任何教导，在它们一提出以后，就能允准它们，同意它们，而且从此以后，亦不再怀疑它们。

18 如果那种同意是“天赋”底标记，则所谓“一加二等于三”、“甜不是苦”等等成千上万的相似命题，都可以说是天赋的——要答复这个意见，则我可以请问，“在一听到、一了解一个命题以后，所发生的那种直接同意，是不是可以做为天赋原则底一个确定的标记？”如果它不是，则他们要根据普遍的同意来证明那些命题是人赋的，那是徒劳的。如果它是“天赋”底标记，则他们应该把一听到以后，就能引起同意的那些命题都认为是天赋的，这样，则他们所有的天赋原则亦就大多了。因为人们如果根据一听到名词、一了解名词以后，所发生的那种同意，就来断言那些公理是天赋的，则他们亦必得承认关于数的各种命题是天赋的；照这样，别人们在一听到、一了解各种名词以后，所能同意的各种命题，类如“一加二等于三”、“二加二等于四”、以及其他关于数的无数相似的命题，都可以归在天赋公理以内了。天赋的公理亦并不能只为数目所独占，关于数目所形成的命题亦并不以此为限；不但如此，就是自然哲学同一切其他科学所供抬的许多命题，在一被人理解以后，亦是必然要引起同意的。人们不但相信“两个物件不能同时在一个地方存在”，不但相信“一事物不能同时存在又不存在”等等真理，而且他们还一样相信“白非黑”、“方非圆”、“苦非甜”等等公理。成千上万的这一类真理，凡我们能清楚观念到的，人们只要尚有理智存在，则他们在一听到、一理解各种名称所代表的观念以后，都是必然要同意的。这些人们如果忠于他们底规则，并且以为一听到、一理解以后，所发生的那种同意，就是天赋底标记，那么他们所承认为天赋的，不独限于人们所能清楚观念到的那些命题，而且各种命题只要其中所含的差异观念是互相排斥的，它们亦都是天赋的。因为含着矛盾观念的任何特殊的命题，在一被人听到并理解其中的名词以后，都一定可以立刻得到人底同意；正如“一事物不能同时存在而又不存在”这个普遍的命题似的，亦正如“相同的不能是相异的”这个普遍的命题似的（这个命题是一切否定命题底基础，而且比前一个命题还更容易理解）。照这样，则他们罩是这一类天赋的命题，就有了无数，再不用说其他的天赋命题了。不过任何命题中所含的观念如果不是天赋的，则那个命题便不能说是天赋的，因此，要照人们现在的假投而论，则我们底颜色观念、声音观念、滋味观念、形相观念等等，都成了天赋了。这样便和理性及经验相反了。在一听到、一理解名词以后人们所发生的普遍的直接的同意，我承认它是“自明之理”底一个标记，不过自明之理却不是依靠于天赋的印象，而是依靠着别的东西（以后就会看到），而且包含自明之理的各种命题，还不曾有人狂妄地来认它们是天赋的。

19 人们先知道了这一类“次”概括的命题然后才知道这些普遍的公理——人们在这里，不要妄说，在一听了以后就得到人同意的那些较特殊的自明命题，所以被人接受，乃是因为它们是较普遍的命题底结果，乃是因为它们



是所谓天赋原则底结果。因为任何人只要肖费心来观察理解中的作用，削他一定会看到，这些“次”概括的命题，是在人类还完全不知道那些较概括的公理时，就被人所确知、所坚信的。这些“次”概括的公理既然比那些所谓第一原则较早地存在于心中，因此，人们在一听以后，所以就能同意它们，一定不是因为那些较普通的原则。

20 人们说：“一加一等于二等等命题，既非概括的，亦非有用的，”现在要答复这一点——人们如果说：“二加二等于四、红非蓝、等等命题，既非普遍，又无大用，”则我可以答复说，这亦并不能证明在听闻理解后所发生的普遍同意，就是天赋原则底根据。因为这种同意如果是“天赋”底标记，则无论任何命题，只要在被人听闻和理解以后，能得到一般的同意，都可以说是天赋的命题，就如“一物不能同时存在又不存在”这个公理是一样的，因为它们在这方面都是相等的。你如果说这个公理是较普通的，则这种差异更使这样公理同“天赋”一义不相干。因为那些较普通较抽象的观念，比那些较特殊的自明命题，更是不能一直理解的，因此，它们是在理解逐渐增长以后，才慢慢为人所接受，所同意的。至于说到这些崇高公理底效用性，助我们在后来详细研究它时，或者会看到它不如一般人所想象的那种大。

21 有人说，“这些公理在未提出以前，有时人们是不知道它们的”，不过这亦不能证明它们是天赋的——不过我们还不曾讨论完人们在一听闻、一理解各种名词后，对各种命题所发生的那种同意。我们首先当注意的就是说，这种同意不但不能标志出那些命题是天赋的，而且正证明它俩不是天赋的。因为这种意见已经假设了，人们虽然知道虽然理解别的事理，可是这些命题在未给他们提出以前，他们是不知道的，而且他们在未从他人听来这些真理时，他们是不知道这些真理的。因为这些真理如果是天赋的，如果本着自然的原始的印象（如果有的话），存在于理解中，那么，它们就早已被人知道了，还为什么非提出来，才能得到人底同意呢？那么，你能说，提出它们以后，就能把它们印得较“自然”，印人时稍为明显一点么？如果是这样的，则结果只得说，一个人在被人教了这些公理后，要知道得比原来较为清楚一点。因此，我们就得说，人们用教导把这些公理教抬人时，比自然用印象把它们印于心中时，还要较为明显一点。照这样说，便与人们对于天赋的原则所怀的意见不符，便不能抬那些原则以任何权威，反而使那些原则不能成为人们一切知识底基础，如人们所妄说的那样。我自然不能否认，许多自明的真理在一提出以后，人们就会熟悉它们，不过我们还分明看到，任何人在明白这些真理时，都只是觉得自己开始知道了他以前所不知的一个命题；而且他以后所以不再来怀疑这个命题，并不是因为这个命题是天赋的，乃是因为他在考究和反省这些文字中所含的事物本质时，任何方式、任何时间都不能使他换一种方法来想。如果在一听闻、一理解以后，就被人同意的那些事理，都可以说是天赋的原则，削凡由特殊到一般的各种有根据的观察，都可以说是天赋的。实剔我们分明知道，只有少数聪明人（并非一切人）能起初发现了这些现象，把它们归纳为普通的原则；因此，这些原则不是天赋的，而是在人们认识了殊例，反育了殊例以后，才总结起来的。善于观察的人们，在已经观察了这些命题之后，是不能不同意的，不善于观察的人们，在听人提出这些命题之后，亦是不能不同意的。

22 人们如果说，这些命题在未提出之前，人类就已含蓄地知道它们；则他们只是说，人心是有知道这些命题的能力，要不然，则他们所说的是毫无

意义的——如果人们说：“这些原则在第一次提出以前，人们虽不明显地知道它们，可是早已含蓄地知道它们”，（人们如果说这些原则在不被知道时就已存在于理解中，剔他们一定会有这种说法，）则我们底解释只得说，人心是有能力未坚定地理解并且同意这些命题的，否则我们便不能存想，所谓一个原则含蓄地印于理解之中是什么意思。照这样说，则一切数学的解证都和第一原则一样，都该认为是人心上的天然印象了；我想这是他们所不容易承认的，因为他们会看到要解证一个命题是不很容易的，要在解证以后来同意一个命题却是很容易的。很少有数学家能大胆地相信说，他们所画的一切图解都只是由自然在人心中所印的那些天赋的标记来的。

23 人们如果根据第一次听闻后所发生的同意来立论，则他们已经谬妄地假设了在听闻以前，人类没有受过教育——前边的论证告诉我们说，凡人们一听以后就能承认的那些公理，都可以认为是天赋的，因为人们所同意的那些命题不是由他人底教导来的，亦不是由任何论证或解证底力量来的，只是在人心解释了理解了各种名词以后，自然而然来的。不过我想这个论证还有其进一层的弱点。在我看来，这个论证底错误似乎在于假设人们不能学得任何新的东西，实则人们是常常在学知他们以前所不知的各种东西的。因为，第一点，他们分明是先学会名词，才知道名词底意义的；而且名词和意义都不是与生俱来的。不过后得的知识还不以此为限，就是命题中所合的各种观念，亦同它们底名称一样，都是后得的，不是天生的。因此，在一听以后人们所能同意的一切命题中，命题底名词、名词和观念底关系、以及名词所代表的那些观念，都不是天赋的；那么我就问，在这一类命题中，还剩有什么是天赋的。我很愿意人们给我指示出，哪一些命题中所含的名词或观念是天赋的。各种观念同名称是我们逐渐所得到的，它们底固有关系亦是逐渐所学得的。学习作用完成以后，我们如果看到，一个命题中所合的名词底意义，是我们所熟知的，而且其中所表示的各种观念符合与否，我们亦可以借着比较自己底观念观察出来：则我们一听这个命题，就能立刻同意于它。至于别的命题，纵然它们亦是很确定很明白的，可是它们所含的观念如果是不容易立刻得到的，则我们在同时亦便不能同意它们。一个儿童如果借着惯熟的认识作用，使苹果同火两种差异的观念明显地印在心中，并且知道了苹果同火这两个名副代表着这两种观念，则他便会立刻同意于“苹果非火”的这个命题。不过说到“一物不能同时存在又不存在”的这个命题，则他或者要在几年以后，才能加以同意。因为这些文字虽或是容易学得的，可是它们底意义，要比那个儿童所常见的那些可感物底名词底含义，要较为宽广，较为含蓄，较为抽象；因此，他要费许多时间才能学得这些文字底确当意义，才能在心中形成这些文字所代表的那些普遍的观念。要不达到这个地步，则你永远会使一个儿童同意于由普遍名词所成的各种命题；不过他要是一得到那些观念，一学知那些名词，则他可以立刻同意于后一个命题，亦正如他同意于前一个命题似的。在同意时，他所根据的理由亦是一样的，因为他看到，他心中所有的各种观念之相契与否，是会按照命题中代表观念的各种名词之相容相斥而变的。不过在人们给他所提出的各种命题中，代表观念的那些文字如果不会存在于他底心中；则那个命题纵然是很真实的或虚伪的，他亦不能加以同意或加以否认；因为他对于这个命题是全不知所以然的。因为文字（或言语）在超出其标记观念的范围以外，都只是一些空洞的声音，因此，我们在同意它们时，一定要看它们是否契合于我们所有的观念；而且我们底

同意，亦是以此范围为限的。不过要指示出知识由何种途径才能进入人心，并且要指示出同意底各种程度都有什么根据，那还是下边的事情。我现在只是略为提到这一点，作为我所以怀疑那些天赋原则的理由之一罢了。

24 这些原则不是天赋的，因为人们并不普遍地同意它们——要求结束普遍同意底这个论证，则我亦可以同辩护天赋原则的人们一致相信说，如果它们是天赋的，它们一定能得到普遍的同意。因为要说一个真理是天赋的，同时又说它是不能得人同意的，那就无异于说，一个人知道一个真理，同时又不知道它是一样的，都是一样不可理解的。不过就照这些人们所说，那些命题亦不能是天赋的，因为不了解这些名词的人们是不能同意这些命题的，能了解这些名词的人们，如果不曾听到或想到这些命题，则他们大部分亦是不能同意它们的；而且我想，人类至少有一半是这样的。不过不能同意的人们纵然占着极少数，而且纵然只有儿童们是不知道这些命题的，这亦足以推翻了普遍的同意，并且从而证明这些命题不是天赋的。

25 这些公理不是最先知道的——不过“婴儿们”底思想既然不是我们所知道的，而且他们理解中所发生的思想来行推断，也是未曾表示出的，所以要根据这些未进行推论，那就免不了引起人底责难，因此，我其次还可以说，这两个命题亦不是儿童心中原始所有的真理，而且它们亦并不是在一切后得的、外未的意念之前的；而它们要是天赋的，还必须是最先就在那里的。我们能否决定这个问题，并无关系，反正儿童们总是在一定时候已开始思想，他们底语言和和行动就使我们相信他们是这样的。他们到了能够思想、能够知识、能够同意的时候，我们还能合理地假设，他们不知道自然所印人的那些意念（如果有的话）么？他们既能从外面知觉到事物底印象，你有任何一点理由，来想象他们同时却不知道自然在其内心所印的那些标记么？他们既然能接受能同意外来的意念，那么他们心中所给人的那些意念，既然印在不可磨灭的字迹内，以为他们一切后得知识和将来推论底基础和指导，你能说他们反而不知道么？倘如是这样的，则自然底辛苦都白费了；至少我们亦得说，它写字写得很糟，因为人底眼虽然能明察其他物象，而对于自然底字迹却是不会读的。它们既然不是最初被人知道的，而且离了它们，人们亦可以对其其他事物得到分明的知识，则你要假设它们是最清晰的真理，并且是一切知识底基础，那岂不是最荒谬不过的么？一个儿童确乎知道，奶他的乳母不是同他玩耍的猫儿，亦不是他所怕的黑奴；他亦知道，他所拒绝的土荆芥或芥花不是他所哭着要的苹果或糖。这是他所确实深信的。不过你能说，他所以坚定地同意这些命题以及其他部分的知识，是本于“一物不能同时存在而又不存在”的那个原则么？你能说，一个儿童在达到某种年龄以后，既知道了别的许多真理，就亦意想到那个命题么？人们如果说，儿童们可以把这些普遍的抽象的思辩同乳瓶及鼗鼓结合起来那么他们比起那个年龄的小孩子来，可以说是对自己底意见，更为热情、更有热忱的，不过却不象孩子们那样忠诚和老实。

26 因此，它们不是天赋的——人们如果长大了，并且惯用了较普遍较抽象的那些观念，同代表观念的那些名称，则你把一些较概括的命题一向他们提出来，就永远可以马上得到他们底同意。不过幼年的人们虽然知道了别的事物，却不能知道这些命题，因此，你就不能妄说，这些命题可以得到有智慧的人们底普遍同意，因此，它们亦就不是天赋的。任何天赋的真理（如果有的话，）一定不能不被人知道，至少亦得被知道其他事物的人所知道。因

为它们如果是天赋的真理，则它们一定是天赋的思想；人心中没有一种真理，是它没思想过的。因此，我们分明看到，人心中如果真有天赋的真理，则它们必然是最先被人思想到的，必然是最初在那里出现的。

27 这些命题不是天赋的，因为天赋的命题应该表示得十分明白，而这些命题是最不明白的——我们已经充分证明，儿童们、白痴们、同人类的大部分，是不知道我们所讨论的那些概括的公理的；因此，我们就分明看到，这些公理并不能得到普遍的同意，亦并不是概括的印象。不过我们还可以由此再进一步来证明，它们不是天赋的。因为这些标记如果是天生的原始的印象，则它们便应该在那些人心中显现得特别明了、特别清楚，可是事实上我们并没有看到那些人心中有这些标记底痕迹。此外，那些人们还是最不知道这些标记的，因此，在我看来这就更能证明它们不是天赋的；因为它们如果是天赋的，则它们底作用是应该有很大的强力同活力的。因为儿童、白痴、生番、同大部分文盲，在人类中是最不为习惯和借来的意见所污染的，而且学习和教育亦并不曾把他们底天然思想在新模型里陶铸一番，外来的造作的各种学说亦并没有把自然在他们思想上所写的明白标记混乱了，因此，我们可以很合理地想象，他们心中这些天赋的意念一定是明明白白可以为人观察出的，就如儿童们所有的思想似的。我们还可以想象，天生的白痴们一定可以完全知道这些原则，因为人们假设这些原则是一直印在心灵上的，并不与身体底组织或器官有关系，人们都承认，这正是这些原则同其他原则所有的唯一差异。按照这些人们底原则，我们还可以想，这些自然的光线（如果有的话，）在这些无含蓄无伎俩的人们心中，应该照耀得达于极度的光辉，使我们不能丝毫怀疑它们底存在；就如我们不能怀疑这些人们有喜爱快乐，憎恶苦痛的心理似的。不过可惜的很！在儿童们、白痴人、生番、全不识字的人们心中，究竟有什么普遍的公理呢？有什么普遍的知识原则呢？他们底意念是为数很少而且范围是很狭的，是从他们日常所见的物象借来的，因为只有这些物象在他们底感官上是常常留有最强烈的印象的。一个儿童固然知道他底乳母和摇篮，而且再大一些还可以逐渐知道了各种玩物。一个青年番人底脑中，固然可以按照其种族的风俗，发生了爱情和打猎等等意念。不过任何人如果以为一个未受教育的儿童，或树林中的一个野人，会知道这些抽象的公理和驰名的科学原则，则我恐怕他会发现自己是错误的了罢。这一类的普遍命题，在印第安人底茅舍内是很少提到的，在儿童们的思想中更是少见的，在白痴底心中更是完全没有它们底印象的。文明各国底学校中同学院中，因为不时争辩，否于这一类的谈话或学问，才能发生了这一类言语；因此，这一类公理只适于巧辩和盲从，却无助于发现真理或增长知识。不过它们亦有一种小功用，可以使知识稍有进步，这一点，我们以后有机会再来详论好了（4卷，7章。）

28 总摄前义——我不知道，在解证大师们看来，我这说法荒谬到如何地步；任何人在一听之下，或者都是不能相信这种说法的。因此，我要请求向偏见暂时休战，请它暂时且不要责难我，请它听我把这篇论文底结论完全说出来。我是很愿意屈从较好的判断的，而且我既然坦白地追求真理，则人们如果能使我相信，我自己太于固执自己底意见，那我亦是不在意的；因为我们在用力过勤，热心已甚时，是常会有这种情形的。

总结起来说，我找不到任何理由可以相信这两条思辩的公理是天赋的，因为它们不是人类所普遍同意的，因为它们所引起的一般的同意是由别的方

式来的，不是由自然的铭印来的（这一点，我相信下边可以阐明）。在知识同科学方面这些第一原则如果不是天赋的，则我想，别的思辩的公理亦并没有较大的权利，配称为天赋的。

### 第三章 没有天赋的实践原则

道德的原则都不及前边所述的那些思辩的公理那样明显，那样被人普遍所接受——在前一章中我们所讨论的那些思辩的公理，如果不能得到全人类底切实的普遍同意（我们已经证明这一点），则我们更容易看到，实践的原则（Practical Principles）亦一样是不能得到普遍的认可的。没有一个道德的规矩可以同“凡存在者存在”这个命题得到同样普遍而直接的同意，没有一个道德的规则可以同“一物不能存在因而不存在”这个命题成为同样明显的真理。因此，我们看到，道德的原则更是不配称为天赋的。因此，我们固然怀疑思辩的原则不是天赋的，可是我们更要怀疑道德的原则不是天赋的。不过这种怀疑并不足以使人来否认这两种原则底真实，它们虽不是一样明显，却是一样真实的。那些思辩的公理，证据是明显的，不过那些道德的原则则需要人心底推论、考察和运用，才能发现它们底真实。它们并不是印人人心的天然标记；如果真有这些标记，则它们一定是很分明的，而且可以借其光亮为人人所切实知道。不过我虽然如此说，可是这并不能贬抑了这些原则底真实和确性；就如“三角形三内角等于两直角”这个定理，虽然不能如“全体大于部分”那个定理那样明显，虽然不能如那个定理一样，在一听之后就能得人同意，可是这亦并不能贬抑其真实和确性。现在我们可以说，这些道德的规则是可以解证出的，如果我们不能确知它们，那只是我们自己底错误。不过许多人既然不知道这些规则，而且人们在接受这些规则时亦有些迟缓的样子，这就足以证明它们不是天赋的，不是不经探求就能自然呈现出的。

2 一切人类并不都承认信心和公道是道德原则——要问到事实上究竟有没有一切人类所共同相信的道德原则，则我可以这样说，人们只要稍为明白人类底历史并且他们底视线超出于烟囱之烟以外，他们一定会解决这个问题。如果有天赋的实践真理，则它一定会毫无疑问地普遍为人所接受，可是这个真理究竟在那里呢？公道（justice）和践约似乎是许多人所共同同意的。人们都以为这条原则是扩展及于贼窝中，和元恶大憨底党羽中的，而且就是甘心灭绝人道的那些人们，在他们相互之间亦是要保持信义（faith）和公道规则的。我亦承认，虽亡命之徒亦不能不遵守这些规则；不过他们并不以为这些规则是自然底天赋法则。他们虽然在他们底社会以内为方便之故来实行这些规则，不过一个人如果一面同其盗党公平行事，一面在随后遇到一个忠实人的时候，却又抢劫杀戮，则我们万不能想象他把公道认为是实践的原则。公道和信义确乎是维系社会的公共纽带，因此，亡命和盗偷虽然与世绝缘，可是他们自身亦必须遵守信义和公平底规则，否则他们便不能互相维系。不过你能说，那些以欺骗和抢劫来度日的人们，有他们所承认所同意的信义和公道底天赋法则么？

3 反驳。有的人说，“人们虽然在实践上否认这些原则，可是他们往思想中却承认这些原则”。现在要答复这一点——有人或者会说，人们底实践虽然否认了这些原则，可是他们心中的默许却同意这些原则。第一点，我可以答复说，我一向想，人们底行动是最能解释他们底思想的。不过大多数人们底行动，以及一些人们底自白，既然怀疑或者否认这些原则，因此，我们就在成人方面，亦不能确上起普遍的同意来，没有普遍的同意，则我们便不能断言这些原则是天赋的。第二点，我们要假设天赋的实践原则，只归结于空

洞的思维中，那亦是很奇异，很不合理的。由自然得来的实践原则是为行动用的，因此，它们一定可以产生与它们相契的动作，而不能只使人对它们底真理发生思辩的同意；否则它们同思辩公理底区别便是无意义的了。我自然承认，“自然”给了人类一种希求快乐，和憎恶患苦的心理，而且这些心理确乎是天赋的实践原则，确乎可以恒常地继续动作，不断地影响我们底一切行动。我们任何时候都可以看到一切人类具有这些恒常的普通的倾向（inclination of the appetite），不过这些心理只是趋向善事的一种欲念倾向，而不是理解上的真理印象。我并不否认，人心中印有许多自然的倾向，而且即在感官和知觉底最初例证中，我们亦可以看到，有些东西是适合于它们的，有些东西是不适合于它们的，有些东西是它们所倾向的，有些东西是它们所规避的。不过这亦不能证明人心中有天赋标记，因为这些标记是要成为“规制实行”的知识原则的。因此，这个并不能证实理解力上的自然印象，反而取消了它们，因为自然如果真在理解上印了一些标记，以为知识底原则，我们一定会知觉到它们常常在我们身上起作用，并且要影响我们底知识，正如我们永远知觉到能影响意志和欲念的那另一些原则似的。（后边这些行动的原则是我们一切行动底恒常源泉和动机，而且我们不断地觉得它们很强烈地驱迫我们来从事那些行动）。

4 道德的规则需要一个证明，因此它们不是天赋的——此外，还有一种理由亦使我们怀疑任何天赋的实践原则；因为我想，任何道德原则在一提出来以后，人们都可以合理地请问一个所以然的理由。可是这些原则如果是天赋的或至少是自明的，则这种问题是完全可笑的，荒谬的；因为任何天赋的原则都是自明的，并不需要任何证明来辨识它底真理，亦并不需要任何理由来给它求得人底赞同。一个人如果要问为什么“一物不能同时存在而又不存在”，或者他如果来给这个问题以一种理由，则他可以说是缺乏常识的。因为这个命题本身就具足自己底光明和证据，并不需要别的证明；任何人只要一理解这些名词，就能一直同意这个命题，要不然则我们便没别的方法使他同意。不过“以己所欲于人者施于人”这个规则，虽是一切社会德性底基础，同一切道德底不能动摇的规则，可是我们如果把这条规则向一个从未听说过它而却能理解它的人提出来，他不是可以很合理地请问一个所以然的理由么？而且提出这个规则的那人不是应该给他解说这个规则之为真实、之为合理么？这就证明这个规则不是天赋的了，因为它如果是天赋的，则它便应该不需要任何证明；而且人们在一听闻、一理解它以后，就应该接受它、同意它、认它为无论如何不能反驳的真理。因此，一切道德规则所含的真理，分明都是依靠于一些先前的理论，而且是由先前的理论所演绎出的；它们如果是天赋的，或则是自明的，当然就不是这样情形了。

5 遵守契约的例子——遵守契约确乎是一个伟大而不能否认的道德规则。不过你如果问一个基督徒，为什么人不可食言，则他因为着眼于来世苦乐之故，就会给你一个理由说：那是因为掌管悠久生死权的上帝需要我们那样做。不过你如果问一个霍布士信徒，则他会答复说：那是因为公众需要那样，如果你不那样行事，巨灵（Leviathan）就会来刑罚你。你如果再问异教的一个老哲学家，则他又会说，因为食言是不忠实的，是不合于人底尊严的，是与人性中的最高优点，即德性相反的。

6 人们所以普遍地来赞同德性，不是因为它是天赋的，乃是因为它是有利的——因此，自然的结果就是人们对于各种道德原则，便按照其所料到的

(或所希望的)各种幸福,发生了纷歧错杂的各种意见;如果实践的原则是天赋的,是由上帝亲手直接印人人心的,当然不会发生这种情形。我自然承认,上帝底存在是可以由各方面观察到的,而且我们对他所应有的服从亦是同理性底光亮十分相契的,而且,大部分人类亦是能证实这个自然法别的。不过我们仍然觉得,必须承认人们虽然普遍地赞同各种道德规则,而并不必知道或承认道德底真正根据。道德底真正根据自然只能在于上帝底意志同法律,因为上帝可以在黑暗中视察人底行动,而且他亲手操着赏罚之权,足可以有力量未折服最傲慢的罪人。不过上帝既然以不可分离的联合作用,把德性和公益联结在一块,并且使实行道德成了维系社会的必需条件,并且使凡与有德者相接的人们分明看到德性底利益,因此,我们正不必惊异,人为什么不止要允许那些规则,而且要向别人来赞美,来讴歌那些规则了,因为他确信,他人如果能遵守德性,他是会得到利益的。因此,人们所以赞扬这些规则是神圣的,不但可由于信心,而且可由于利益;因为这些规则如果被一人蹂躏,一被人褻凉,他们自己就会不安全的。这种情形固然无损于这些规则所分明具有的道德的和永久的义务,可是这就足以指示抬我们说,人们在口头上对这些规则所表示的外面认可,并不足以证明它们是天赋的。不但如此,这个认可亦并不足以证明,人们在内心中,承认这些原则是不可侵犯的实践原则。因为我们看到,尘世底利益和安全虽使人们在表面上承认这些原则;可是他们底行动很足以证明,他们很不在意建立这些规则的立法者,亦并不在意他为惩罚犯法者所准备的那个地狱。

7 人们底行动可以使我们相信,德性底规则不是他们底天赋原则——如果我们不要过事客气,不要过分承认许多人底自白是诚意的,而且我们如果以为他们底行动就足以解释了他们底思想,则我们将会看到,他们在内心里并不尊敬这些规则,而且亦不很完全相信这些规则底确定性和束缚力。因此,“以所欲于人者施于人”这个伟大的道德规则,虽常有人赞美,却少有人实行。而且你如果真正破坏了这个规则,倒许不是大罪,可是你如果教人说,这个规则不是道德底规则,并且没有束缚力,则人们会以为你这种说法是疯狂的,是与人们自身破坏这个规则以冀求得的那种利益正相反的。或者有人说,我们还有良心足可以约束我们,不使我们破坏了这个规则,因此,我们仍然可以保存了这个原则底内面的束缚力。

8 良心不足以证明任何天赋的道德规则——要答复这个意见,则我可以说,我确信,许多人心上虽然没有写上任何标记,可是他们却亦逐渐能同意一些道德的原则,相信那些道德底束精力;亦正如他们逐渐能知道别的事物是一样的,其余的人们则亦可由其教育、交游、同本国底风俗,逐渐得到这种信念。而且这种信念,不论是如何得到的,总亦可以刺激起人们底良心来;因为所谓良心并不是别的,只是自己对于自己行为底德性或堕落所抱的一种意见或判断。如果你以为良心就是天赋的原则,那么相反的信念亦可以说是天赋的原则,因为有些人们虽亦俱有同样的良心倾向,可是他们所行的事正是别人所要避免的。

9 举例证明,有些人们在犯灭伦大罪时并没有悔恨——那些道德的规则如果是天赋的,印于人心上的,为什么竟有人在违犯这些规则时,不动声色,泰然自若呢?你只要一看军队在劫掠城市时所施的暴行,你就可以看到,究竟他们能遵守、能意识道德的原则不能,究竟他们能有一点恻隐之心不能。在这种情形下,抢夺、毆杀、奸淫,都是极其自由,不受任何惩罚和非难的。



就在最文明的国家中，人们不是常把自己底婴儿掷在旷野，一任其饥寒以死，或受野兽的吞噬么？而且人们对那种行为不是毫不非难、毫不见怪，一如其对生育儿女之举是一样的么？在有些国家中，母亲如果因为生育而死，人们不是要把婴儿同母亲葬在一个墓中么？如果一个冒充的星相家申言婴儿底星座不吉，人们不是要把他杀掉么？有些地方，人们在达到某种年龄后，不是要把他底父母杀戮了、或弃掷了，而毫不感悔恨么？在亚洲底某一部分，病人到了不可救药的时候，往往在死前就被人抬出置在地上，让它们在风雨寒暑中逐渐灭亡，而毫不加以救助或怜悯。又如明格来良人(Mingrelians)虽然自认为是基督教徒，可是他们往往毫不踌躇地把自己底儿女生埋了。有些地方，人们竟然还要吃自己底儿女们。格律卑人(Caribbs)往往把自己底儿童阉割了，以便养肥了供他们底食用。加喜乐叟(Gareilasso de la vega)告我们说，秘鲁有一种人，往往同他们底女俘虏实行交媾以求生产，生产以后，便将其儿女养肥以供食用；他们把这些女俘虏养做妾，专供生产之用，到了她们不能生殖的时候，亦就被杀食了。杜平纳布人(Towoupipambos)以为能报仇，能多吃敌人，就是可以进乐园的德性。他们并不曾有上帝一名，亦没有宗教和信仰。又如土耳其人所奉为圣人的人们底生活，说起来亦是无法登大雅之堂的。保姆格腾(Baumgarten)有一部颇为稀奇的游记，其中有很著名的一段记述这一类的事实，因此我可以将其原文详引在下边。

“在那里(就是说埃及白尔伯(Belbes)地方附近)，我们见了一个回教的圣人，坐在沙丘间，一丝不挂，就如方出胎的婴儿一样。我们听说，回教中人以为失了知觉的疯人是圣者，而加以供奉。他们相信，那般人们因为是圣洁的，所以值得他们底敬仰。因为那般人们原来虽然过过很不合适的生活，可是后来他们又自愿地度其忏悔而穷苦的生涯。这一类人可以享有几乎无限的自由权，他们可以随便入人家宅，随便饮食，并且竟然可与别人家的妇人共寝；而且在这样交媾以后，如果有孩子生出来，则人们亦以为他是神圣的。他们对于这般人们，在生时是十分崇拜的，在死后又要给他们建立伟大的纪念碑或柱石。而且他们以为能手摸这般人，或葬埋这般人，那是很幸运的。这个消息是从我们底马克吕乐(Mucrela)得来的，他底文字曾经给我们翻译出来。我们还听说，我们所见的那位圣人所以得人极大的崇拜，所以被人认为是特别神圣的，尤其是因为他同妇人或男孩没有交媾过，只同猴子和骡子交媾过”。

庇错戴乐维(Pietro della valle)1616年1月25日底信中亦曾记载过回教圣人们同样的一些事迹。那么所谓公道、敬虔、感恩、正义和贞洁等天赋的原则在那里呢？在格斗中的杀戮，如已被习俗所尊崇，则人们在犯这种罪恶时，都毫无良心底悔恨，不但如此，在许多地方，你如果在这方面真不犯罪，反而是最大的耻辱。我们如果放眼观察全人类底真象，则可以看到，此一处人所认为足以引起悔恨的事，正是被一处所认为很有价值的事。

10 各人底实践原则是相反的——人们只要仔细观察人类底历史，一考察各民族底生活，并且以中立眼光来视察他们底行动，则他们一定会相信，在一个地方人们所提到的或想到的道德原则，几乎没有一种不是在其他地方，为其他全社会底风俗所忽略、所鄙弃的，因为后一种人所遵守的生活底实践意见和规则，正是与前一种人相反的。(只有维系社会所绝对必需的那些规则是个例外，不过在各社会相与之间，就是这些规则亦是常被忽略的。)

11 有整个的民族要排斥各种道德的规则——在这里人们或者会说，我们

不能因为人们破坏了规则，就说他们不知道规则。这种驳难在某一方面我认为对的，因为有些地方，人们虽然干犯了法律，可并不否认法律；而且人们因为恐怕羞耻、责斥和刑罚，亦可以表示其对于法律的敬畏心来。不过人们心中如果自然印有一种法律，则他们一定会确然无误地知道这个法律，因此，我们便不能设想整个民族如何能公然一致把这个法律排斥了、抛弃了。自然，有的人们虽然私心不相信道德规则是真实的，可是他们因为别的人们相信这些规则底束缚力，因此，他们为在别人面前保持名誉和珍视之故，有时就不得不在表面上承认这些规则。不过整个民族如果心中确乎知道一种法律，则他们一定知道同他们相与的人亦会知道那种法律；因此，他们在互相交与之间，便都恐怕在表示出缺乏人道以后，引起了对方的鄙弃和憎恶；而且一个人如果破坏了共知的自然的是非法度，则一定会被他们认为是他们平安和幸福底公然大敌。因此，我们便不能想象，整个民族如何能公然坦白地否认了、弃掷了这个规则。任何实践的原则如果是天赋的，则人人都一定会知道它是正直的、良善的。因此，人人既然凭着最强烈的证据知道什么是真实的、正直的和良善的，则我们要说整个民族在口头上和实行上，能普遍地一致地对他们所知的那一点来撒谎，那只有自相矛盾了。这就足以证明，任何实践的规则，如果在某个地方普通地为人所破坏，并且在破坏时得到公众的同意和允许，则它并不能就是天赋的。不过要答复这层驳难，我还有进一步的说法。

12 你说，破坏规则并不能证明人们不知道规则，这一点，我是承认的。不过有的地方既然一致地允许人们破坏，则我可以说，这就足以证明那个规则不是天赋的了。若举例证明，则我们可以说，有许多规则是由理性最明显地演绎出来的，而且是最契合于大部分人底自然倾向的，因此，很少有人鲁莽地来否认它们，很少有人轻率地未怀疑它们。这些规则中如果有一种可以说是自然印人的，则我想最配称为天赋规则的，莫过于说：“为父母的人们，你们要保育自己底儿女。”不过你说这个规则是天赋的规则时，究竟有什么意思呢？你底意思，一定不外两种：你或则说它是一个天赋的原则，在任何时候，都可以刺激并指导一切人底行为；或则说它是一切人们心中所印人的一个真理，因此亦是他们所知道、所同意的。不过在这两种意义下，它都不能是天赋的。第一点，我在前已经举例证明它不是影响一切人类行为的一种规则；我们在此，亦不必远远地从明格来良人或秘鲁人中间，找寻例证，证明人们忽略、虐待、甚或至于处死自己底儿女；我们亦不必认这种举动只是野蛮不化的民族中的过甚的凶残行为；因为我们记得，希腊人同罗马人亦是惯把自己底儿女毫无怜悯和懊悔地弃掷了，而无人加以责难的。第二点，要说这个规则是人人所知道的一个天赋的规则，那是不对的。因为“为父母的，你们要保育自己底儿女”这句话，不但不是天赋的真理，而且根本就不是真理，因为它只是一个命令，不是一个命题，因此，亦就无所谓真，无所谓伪。要想人们认这个规则是真的而加以同意，则我们只得把它化为一个命题说：“保育儿女乃是父母底职责。”不过要了解职责底意义，则我们又离不了法律；要了解或假设法律，则又离不了立法者和刑赏。因此，我们如果要假设这个规则或其他实践的原则是天赋的，是当做职责印在人心中的，则我们同时必得假设，上帝、法律、义务、刑罚、来世等等观念都是天赋的。因为我们分明知道，在尘世上，人们破坏了规则以后并不必定有刑罚加于其身，而且在公然允许干犯这种规则的国土内，既没有刑罚，亦就没有法律底力量。不过这些观念（如果职责其物是天赋的，则这些观念一定都是天赋的）

完全不是天赋的，因此，且不论说在每一个人心中，就是在爱研究、爱思想的人心中，这些观念亦是不清楚、不明白的。这些观念中，上帝底观念虽然似乎应该是天赋的，可是归根究底，它亦不是。我想在下一章中，任何深思的人们都可以看到这一点。

13 由上边所说的看来，我们可以确乎断言，任何实践的规则如果在任何地方普遍地被人所破坏，而且在破坏时又得了大众底允许，则我们便不能说它是天赋的。因为人们既然确知上帝立了规则，并且要惩罚破坏规则的人，使犯罪者得不能偿失（这个规则如果是天赋的，人们一定会知道这一层，如不知道，则他们便不能确知任何事情是自己底职责），那么他们便不会毫无羞耻（或恐惧）地、自信不疑地安心来破坏这个规则。自然，人们如果不知道法律、或者怀疑法律、或者想逃避立法者底视线和权力，则他们亦许会屈服于当下的情欲。不过我请人先比比人底过错同惩治过错的鞭笞、比比犯罪同惩治犯罪的烈火、比比当下感人的快乐、同全能者为报复起见所举的手掌（职责如果是印在人心中的，一定有这种情形）：比较了以后再告诉我；人悯既然看到这种景象，既然确知这种果报，他们是不是可以放纵地、毫不含糊地来触犯他们心中字迹明显的那种法律，来触犯那一被触犯便要怒目以视的那种法律。他还可以告诉我，人们既然在自己心中觉得全能立法者所印人的命令，那么他们是否能坦然而愉快地忽略和蹂躏他底最神圣的告诫。最后他还可以告诉我，一个人既然干犯了这个天赋的法律和无上的立法者，那么一切旁观者，甚至于为民之牧者，既然亦能充分意识到这个法律和立法者，他们还能默然纵容他，不表示自己地憎恶，不稍加以刑罚么？人底情欲中自然含有一些行动原则，不过这些原则完全不是天赋的，而且你如果听其自由活动，它们会使人们把一切道德都推翻了。道德的法律所以要颁给我们乃是要以约束和限制这些泛滥的欲望，而欲达此目的，则这些法律又必须以刑赏来平压人们在于犯法律时所预期的满足。因此，人心中果真印有法律其物，则一切人类都会有一种确定而不可免的知识，都会知道，干犯法律一定能引起确定而不可免的刑罚来。因为人们如果不知道或者怀疑什么是天赋的，则所谓天赋的原则，便完全失了作用。照这样，则他们所妄想的真理和确性都是不能由这些原则得来；而且人们不论有这些原则，无这些原则，亦都处于一样不确定的游移状态中。因此，既有天赋的法律，则人们一定可以分明确知有一种不可避免的刑罚，而且这种刑罚亦足可以使干犯法律之举成为可憎恶的；如果不是这样，则人们在假设天赋的法律时。一定亦得假投一种天赋的福音——不过人们在此不要因为否认天赋的法律，就误会我以为除了成文的法律（Positive laws），就没有别的法律。在天赋法和自然法之间，有很大的差异：一种是原始印在人心上的；一种是我们初不知道，后来渐次应用我们底自然能力才知道的。在我看来，无论人们主张说有一个天赋的法律，或者主张说，不借助于成文的启示，只有自然底光亮并不能知道任何法律：那都是各趋极端，一样离开真理的。

14 人们虽主张有天赋的实践原则，可是并不能告诉我们什么是天赋的实践原则——各人底实践原则是有很大差异的，因此，我想，要以普遍同意底标记，来证实天赋的道德原则，那是不可能的。只这一层就足以使人猜疑，天赋原则底假设是随意采取的一种意见，因为断然主张这些原则的人们无论如何，不能告诉我们说哪些原则是天赋的。着重这个意见的人们，实在应给我们做到这一层。如果人们一面申言上帝已经在人心上印了知识底基础同生

活底规则，一面可又不能给邻人以知识，不能给人类以安心，不能给他们指出，在人类所迷惑的一大些原则中，哪一些是天赋的：那么我们在此，正可以怀疑他们底知识或他们底仁心。不过真正说来，如果真有天赋的原则，则人们亦正不必以此教人。如果人们真能看到，自己心上印有天赋的命题，他们一定很容易把这些命题同后来所学的以及由此所演绎的真理，分别清楚；而且要想知道什么是天赋的真理，并且这些真理共有多少：那亦是很容易不过的事。他们一定分明知道这些真理底数目，正如同他们自己知道自己底指头有多少似的；而且各种系统一定可以给我们详细叙述出来。不过据我所知，人们既然不曾冒险把这些原则列出表来，则我们要怀疑这些天赋的原则，他们亦正不必多所非难，因为就是那些以天赋原则教人的人们，亦并不能告诉我们说，这些原则究竟是什么。不但如此，我们还容易看到，就是各宗派的人们纵然给我们把那些天赋的实践原则底表格列出来，他们所列举的原则，亦只是特别合于他们底假设的，亦只是适宜于证实他们自己教派底学说的。这就分明证实，没有所谓天赋的真理了。不但如此，大部分人们在自身以内并看不到有任何天赋的原则，因此，他们就否认人类有自由，并且把人看得只成了一架机器。因此，他们不但取消了天赋的原则，而且取消了一切道德的原则；因此，有些人虽然不能存想不自动的主体如何能应用法则，而在这里毕竟不能再相信有任何道德的规则了。道德同机器既然不易调和，不易符合，因此，他们既然采取机械主义：就不得不把一切德性底规则排斥出去了。

15 我们可考察勋爵赫伯特（Lord Herbert）底天赋原则说——在我写这部书时，我曾听说，勋爵赫伯特曾经在其“真理论”（De Veritate）中把这些天赋原则列举出来；因此，我就立刻就商于他底书。因为我很希望，这样大的一位天才家，应该在这点上解了我们底疑惑，使我底探究告一段落。在论天赋本能（De Instinctu naturali）的那一章中，（76页，1656年版本，）我曾看到公共意念（Notitiae Communes）底六种标记：一为先在性（Prioritas），二为独立性（Independentia），三为遍在性（Universalitas），四为确定性（Certitudo），五为必然性（Necessitas）（就是说它们能维持人底生存），六为契合底方式（Modus Contormationis）就是说直接的同意（As-sensus nulla interposita mora）。在他那篇简短论文——“世俗宗教论”（Religione Laici）——底末了，他又论到这些天赋原理说：“这些真理是到处有力量的，并不限于任何一种宗教。因为它们是为上天印于人心中的，并不束缚于任何成文的或不成文的传说”（3页）。他又说，“这些都是在内面法庭中所印的普遍的真理，它们就是上帝所写的不可磨灭的文字。”他既然数出天赋原则（或公共意念）底标记，并且说它们是上帝亲手印在人心中的，因此，他就进而把这些原则列举出来：（一）世上有最高的元宰；（二）这个元宰是必须要尊敬的；（三）能实行德性和虔诚，就算完成了对上帝底教仪；（四）我们必须由罪恶之途，返回光明之域；（五）在经过完此生以后，我们一定会受赏或受罚。我虽然承认，这都是明白的真理，而且在正确解释以后，任何理性动物都是不能不同意的，可是我想，他并不曾丝毫证明它们是内面法庭中所描写出的一些天赋的原则。因为我可以这样说：

16 第一点，我们如果可以合理地相信有任何普通的意念是由上帝亲手写在人心上的，则这五个命题或则是不能概括了这些意念的，或则是多于这些意念的。因为还有别的许多命题，亦可以按照他底规则，说是导源于上帝而为天赋原则的，（至少亦可以如他所列举的这五个命题。）类如“以己所欲

者施于人”这个原则，以及千百种别的考量好的原则都是。

17 第二点，他所举的标记并不能在所有的五个命题中都找得到，就是说，第一、第二和第三三种标记，并不与任何命题完全相契；而且第一、第二、第三、第四同第六那五个标记，同第三、第四、第五三个命题亦并不甚合。因为我们不但从历史上知道，有许多人、许多国家怀疑或不信这些原则底全部或一部，而且我亦不知道：“德性和虔敬结合起来就是对于上帝的最好礼拜”这第三条原则，如何能成为一条天赋的原则，因为“德性”一名是不易理解的，它底意义是毫不确定的而且它所指示的对象亦是聚讼纷纭，不易知道的。因此这条原则只是指导人生的一种最不确定的原则，在实际上并无大用，因此，它亦并不配称为天赋的实践原则。

18 我们如果再来考究“德性是对上帝的最好礼拜”这个命题底意义（因为原则或普通的意念只在于意义，而不在于声音），则我们又会看到，德性如果是指各国舆论所认为最可夸奖的那些行为，则这个命题一定是不确定、不真实的。如果德性是指契合于上帝意志的种种行为，或指契合于上帝所立规则的各种行为，如果德性是指本性善良的一种品德，而且上帝底规则，是衡量德性的唯一真实的尺度，则“德性是对上帝最好的礼拜”这个命题虽是最真实、最确定的，可是它对于人生是最无用处的，因为这个命题毕竟不过就是说，“上帝乐意人们实行其命令”罢了。但是人人虽然都确知这个命题是真的，可是他们在知道时亦并不必知道究竟什么是上帝所命令的，因此，这个命题并不能成为他底行动底规则或原则，这就与他没有这个规则是一样的了。一个命题底含义如果只是说：“上帝喜爱人们实行他自己底命令”，则不论它如何真实确定，我们都可以说，很少有人肯定这一命题是一切人心上所共有的一种天赋的道德原则；因为这个命题并不能教人什么。谁要肯这样说，则他一定会以为千百种命题都是天赋的，因为有许多原则，人们虽然一向不以之归于天赋原则之数，可是要照这里的道理讲来，则它们亦可以说是天赋的了。

19 我们如不知道那一些行为是罪恶，则第四个命题（就是说：人一定要悔改他们底罪恶）亦不能教人许多。因为罪恶一词所指的行动既然能使罪者受了刑罚，那么我们如果不知道，哪一些特殊的动作可以招致来刑罚，则有什么大的道德原则，可以教我们自悔，立意不做能给自己招祸的那些事呢？人们如果已经知道，某些行为是罪恶，则这个命题可以说是一个真正的命题，而且我们亦可以用它来指教他们。不过人心中如果不会印有罪和德底特殊尺度和界限，而且这些尺度如果亦不是天赋的原则（这一层我想当然是很可疑的），则这个命题同前边的命题，都不能想象为天赋的原则，而且纵然是天赋的，亦是没有什么用处的。因此，我想，上帝一定不能用“罪”与“德”等等意义不确定的文字，把原则印在人心中，因为这些文字所代表的事物是因人而易的。不但如此，而且我们根本就不能假定原则能以文字表现出来，因为文字在大多数原则中都只是一些很普遍的名词，我们如不知道这些名词下所含的特殊事物，就不能理解这些名词。因此，在实践的例证中，我们底尺度一定是根据于我们对各种行动自身而有的知识的，而且行动底规则，一定是可离了各种文字而各自独立的，一定是在我们知道各种名词以前就存在的。因此，一个人无论学什么语言，无论他所学的是英文，是日文，或者根本就不学任何语言，或者根本就不知道名词底用法（如聋、哑之类）——一个人纵然有这些情节，他一定仍会知道这些规则。因此，人们纵然不知道语言、

文字，纵然不知道本国底法律、否倡，亦一定会知道为礼拜上帝之故，人们应鼓不杀人、应该只御一女、应该不堕胎、应该不弃儿女；在自己感受穷乏时，应该不取于人，反之，在人受了穷乏时，应该供抬他、救济他；在作了相反的事实时，应该悔改、应该惭愧、应该决心不再为非。一句话说，我们如果真能证明一切人类都知道部承认这一类的规则，而且这一类的规则都包含在上边所述的常用的“德”与“罪”两个字下面，则我们便很有理由来承认这一类的原则是普通的意念和实践的原则。不过归根究底，人类对于真理的普遍同意（在道德原则中如果有这种同意），毕竟不能证明真理是天赋的，因为我们正可以由别的方式来知道真理；这就是我所争执的那一点。

20 人们反驳说，“天赋的原则亦可以堕落。”现在要反驳这一点——人们在这里或者会提供出他们那种很现成、很不关重要的答案来，他们或者说，天赋的道德原则，可以被教育和习惯，以及同我们常相谈论的那些人底意见所污暗，因此，这些原则就会完全从人心中扫荡出去。不过这个答复是没有什么力量的；因为这个说法如果是真的，则它会消灭了普通同意底论证，因而人们虽然以这种同意努力来证明天赋的原则亦就无济于事了。因此，他们如果还要想以普遍的同意来证明天赋的原则，则他们必须把自己宗派底信仰或私人底信仰，认为是普遍的原则。这种情形虽然不合理，可是亦不是不常有的，因为人们每爱妄自尊大为正当理性底主人翁，以为其余人类底投票和意见是不值得过问的。因此，他们底论证就成了下边这样的：“一切人们所承认为真的那些原则都是天赋的；一切具有正当理性的人们所承认的原则，亦就是一切人类所承认的原则；我们以及同我们思想一样的人们都是有理性的，因此，我们所同意的原则，亦就是天赋的”。这是一种很巧妙的辩论方法，不愧为达到真理的捷径。要不如此说，则我们便不能了解为什么有些原则是一切人所承认、所同意的，同时这些原则又要被堕落的风俗和恶劣的教育铲除于人心以外。要不如此说，我们便不能了解，为什么一切人们都承认这些原则，可是同时又有许多人否认这些原则。真的，要假设这一类第一原则，那是毫无用处的，而且这一类原则如果被任何人力所改移，可以被教师底意志或朋友底意见所转化，则我们有没有这些原则，都一样是无所适从的。照这样，则我们虽然夸张说有第一原则和天赋的光亮，我们亦仍然要处于黑暗和不定之中，一如完全没有这些原则一样。因为我们底规则如果会离正轨，或者我们在各种相反的规则中，不知道那一条是正确的，则有规则亦正和无规则是一样的。不过关于天赋的原则，我很希望人们告我，究竟它们是否可以被教育和习惯所淆乱、所铲除；如果它们不能被铲除，则我们定会看到，它们在一切人心中都是一样的，而且人人都会分明知道它们。如果它们可以因为外来的意念受了变化，则我们定会看到，它们在接近其泉源的时候（就是在儿童和文盲方面），一定是最清楚最分明的，因为儿童和文盲是最不容易从外面的意见接受到印象的。不论他们选取那一种意见，他们亦一定会看到，他们底意见和明显的事实及日常的观察是互相抵触的。

21 世界中相反的原则——我们还容易看到人们底国籍、教育和性情如果不一样，则他们所认为不容怀疑的第一原则，亦只是许多不相同的意见。这些意见，有的是本身荒谬的，有的是互相对立的，因此，它们许多一定不可能都是真的。不过这一类的真理无论和理性如何违背，可是总有地方会认它们是神圣的，因此，人们在别的方面纵然理解清晰，可是他们宁愿把自己底生命和其最爱的东西牺牲了，亦不愿让自己来怀疑这些原则的真实，不愿让

他人诘问这些原则的真实。

22 人们底原则通常都是如何得来的——这种情形看来无论如何奇怪，可是它是被每日底经验证实的，而且我们如果一考察这种情形所由以发生的方式和步骤，则我们或会看到它不是那样奇特的。因为我们看到，有些学说虽然没有高贵的来源，虽然只是由乳母底迷信和老妇底权威来的，可是因为年深日久，乡党同意的原故，它们会在宗教中或道德中，上升到原则的地步。因为留心以原理教导儿童的人们（很少有人没有一套自己所相信的原则，来以之教导儿童），往往要以自己所认为合意的学说，灌注在他们那天真而无成见的理解中（因为白纸可以接受任何字迹），使他们仅守勿失，公开宣扬。这些学说既然在儿童们一有理解时就教给他们，而且周围的人们或以公开的承认，或以默然的同意，在他们生长的过程中，又逐渐把这些学说给他们证实了，因此，这些学说就逐渐获得美名，被人认为是不可怀疑的、自明的天赋真理了。这些人们纵然没有这种力量，而他们（儿童们）所奉为聪明、渊博、而虔敬的那些人们，亦会认这些命题为宗教和习俗底基础，不让人加以毁谤和鄙薄，因此，亦会发生出同样结果来。

23 此外，我们还可以说，受了这样教育的儿童们，在长大以后，反省自己底心理时，他们一定觉得那些意见是最早就有的，因为人们拿那些意见教他们时，他们底记忆还是不能记录自己底行动的，还是不能标记什么时候有新事物呈现于自己的。他们既认这些意见是最早的，而且他们亦不知道自己对于这些命题的知识导源于何处，因此，他们便毫不客气地断言，这些命题确乎是上帝和自然在人心上所印的印纹，而不是由别人得来的。因此他们就恭恭敬敬服膺这些命题，服从这些命题，就如许多人们服从自己底父母似的。不过他们所以如此尊敬，并非因为尊敬是自然的，而且人们若不教他们来尊敬，他们亦不会自动地来尊敬。他们所以如此，乃是由于常常受那样的教训；而且因为自己记不清这种恭敬底发端，所以他们想这种恭敬是自然的。

24 我们如果一考究人类底天性和人事底情况，则上述的情形不但是可能的，而且是必然会发现出的；因为人们如果不耗费时光来从事于自己职业中的日常工作，则他们便不能在社会中生活；如果没有一些基础和学说，以使自己底思想有所归着，则他们底心理便不能安息。人们底理解纵然极其游移、肤浅，他们亦总有自己所崇拜的一些命题，他们亦总会把这些命题作为原则，以来建立自己底推论，并且来判断真伪和是非。不过他们有的因为缺乏技巧和工夫，有的因为缺乏研究的爱好，有的因为受人禁止，不得来随便考察，因此，他们便都被自己底懵懂、懒惰、教育、或急性所欺，轻于信任这些命题了。

25 一切儿童和青年显然都是这样的。习俗比自然底力量还大，它只要能教人把自己底心理和理解屈从于某种事理，它就往往能使人崇拜那种事理为神圣的；因此，我们正不必惊异，成年人们为什么不肯认真地坐下考察他们自己底教条；因为他们已经迷惑于人生必需的事务，已经热中于快乐底追求，尤其因为他们底原则之一就是要使人不能怀疑自己底原则，纵然人们有闲暇、有天才、有意志，又谁敢来把自己过去一切思想和行动底基础都摇动了呢？又谁肯认自己一向完全是在错误中在世人面前丢脸呢？任何人在冒险反对其本国或本党底传统意念时，既然要到处引起人底责难来，谁还敢来干犯众怒呢？人们在稍一怀疑通俗的意念以后，既是必然要被人称为狂想者、怀疑者，无神论者，谁还有耐心甘受人这层诽谤呢？他既然同大多数一样，

以为那些原则是上帝在他心中所建立的标准，是检验他那一切意见的规则和试金石，他当然不敢怀疑这些真理了。他既然看到那些原则是他底最初思想，而且是为他人所最尊敬的，那么有什么东西能阻止他，使他不认那些原则为神圣的呢？

26 人们既然有此种情形，所以我们很容易想象，他们为什么崇拜他们在自己心中所立的偶像，为什么亲爱他们在心中习见的意念，为什么在论见和错误上加了“神圣”二字底标记，为什么成了牡牛和猿猴底热烈信徒，为什么以争辩、格斗和死亡来卫护他们底意见，为什么相信，只有自己所教化的人们，才是有上帝的。因为在大多数人方面，心灵底推理能力（这种能力虽然不断地要被人运用，可是人们往往不能谨慎地、聪明地运用它）如果没有基础，则它便不知如何进行。可是这些人们又因为懒散和职业、匆忙和寡助之故，并不能来透人知识底原则，把真理底根源和起点，逐步推寻出来。因此，他们便自然地而且不可避免地要采用一些借来的原则；而且因为这些原则又被人妄认为是别的事物底明显证明，因此，它们亦就被人认为是不需要其他证明的，人们如果接受了这些信条，并且恭恭敬敬照着通常的样子来服应它们，而且在接受了以后不敢妄加考察，只是听说应该相信它们就相信不疑：则他们在受了本国教育和习俗底熏染以后，一定会认任何议见为天赋的原则。这些人们既然常常沈思同样的对象，因此他们底视觉便模糊起来，把心中所贮的妖怪认为是神明底影象，认为是神明手造的作品。

27 各种原则是必须要考察的——由这种过程，我们便容易看出，有许多人都会达到他们所相信的天赋原则；因为一切人类无论那一等级，都各有其所主张的五花八门的相反原则。有人如果以为人所以相信自己原则底真理和证据，并不是由于这种方式，则他一定难用其他方法来解释：人们为什么坚信各种相反的教条，确说各种相反的教条，甚至肯毅然决然以热血来护卫各种相反的教条，如果天赋的原则有其特有的权利，让人根据它们自己底权威不经考察就来相信它们，那么，我亦不知道此外还有什么不可相信的东西，亦不知道还有什么可以被怀疑的原则。如果这些原则亦需要考察和试验，则我可以请问，天赋的第一原则可以如何试验得出。至少我亦该请问，有什么记号和标记可以使真正天赋的原则，和其他原则有所分别；这样我好在许多妄人中间，不至于在这样重要的一点上有了错误。如果人们能做到这一层，我一定可以立刻来接受那些可喜的、有用的命题。不过人们在未做到这一层的时候，我仍然可以谦恭地来怀疑；因为我恐怕，人们所拿出的唯一理由——普遍的同意——并不足以作为一种标记，以来指导我底选择，以来使我相信任何天赋的原则。就以前所说的看来，我想没有任何实践的原则是普遍所同意的，因此，它们亦就不是天赋的；这一点，我想是毫无疑问的。



#### 第四章 关于思辩的和实践的两种天赋原则的一些其他考虑

1 原则中的观念如果不是天赋的，则原则亦不是天赋的——以天赋原则教我们的那些人们，如果不会笼统地把那些原则拿来，如果曾经分别地考察过组成那些命题的各部分，他们或者不会贸然来相信那些命题是天赋的。因为组织那些真理的诸观念如果不是天赋的，则由这些观念所组成的那些命题亦不能是天赋的，而且人们对这些观念所发生的知识亦不是与生俱来的。因为观念如果不是天赋的，则一定有一时候，心中没有那些原则，因此，它们亦就不是天赋的，而是由别的根源来的。因为观念本身如果不是天赋的，则由观念所发生的知识、同意、以及心理的或口头的命题，都不是天赋的。

2 各种观念，尤其是属于原则的那些观念，都不是与生俱来的——我们如果仔细考察新生的婴儿，则我们便会看到自己没有什么理由来相信，儿童在生来就带有许多观念。因为他们在胎中，虽或对于饥饿、干渴、暖热和痛苦，有一些微弱的观念，可是我们完全看不到他们有任何确定观念底样子；至于说到能与普遍命题中的名词相应的那些观念，能与天赋原则中的名词相应的那些观念，当然更是没有的。人们都看到，他们的心中如何逐渐可以得到各种观念，并且可以看到，他们所得到的，都是由于他们经验到观察到亲身所经的事物来的。这一层就足以给我们证明，它们不是在人心上所印的原始标记了。

3 如果有所谓天赋的原则，则“一事物不能同时存在，而又不存在”的这个原则一定是一个天赋的原则。不过人们能想，或者能说，“不可能”和“同一性”是两个天赋的观念么？它们是一切人所具有，是一切人所生来就有的么？它们在儿童中是最初发现，而且先于一切后得的意念么？它们如果是天赋的，它们一定是这样的。不过儿童在未得到“黑”、“白”、“甜”、“苦”等等观念之时，他会得到“不可能”和“同一性”底观念么？他知道了这条原则以后，才来断言说，乳头上擦上艾草以后，则与他一向所感的味气不一样么？他真正是在知道了“一物不能同时存在而又不存在”以后，才能分别他母亲和生人么？才能爱惜母亲而逃避生人么？人心能用它所不曾具有的观念，来规范它自己以及其同意么？理解能从它所不曾知道不曾理解的原则，得出结论来么？“不可能”和“同一性”两个名词所代表的观念，不但不是天赋的、或生来就有的，而且我们要需要极大的细心和注意，才能在理解中把这些观念妥当地造成。它们不但不是我们生来就有、不但不是儿童们所有的思想，而且我相信，在一考察之后，我们还会看到，有许多成年人亦并没有这些观念。

4 同一性不是一个天赋的观念——如果“同一性”（专举这一个观念来说）是天然的印象，而且特别清楚，特别明白，使我们在摇篮中就早已知道了它，那么我很盼望，一个七岁的人或七十岁的人给我来解决一个问题，就是说：人既然是由身体和灵魂组成的一个动物，那么在他底身体变化以后，他是否还是那一个人呢？如果幼幅博（Euphorbus）、毕达哥拉斯（Pythagoras）具有同一的灵魂，可是他们所生的时代又不同，则他们是否是一人？不但如此，如果一只公鸡亦具有同一灵魂，则它是否与他两人是相同的？由此看来，同一性底观念似乎是不很确定、不很清晰、不配称为天赋的，因为那些天赋的观念，如果不是十分清楚明白，如果不是普遍地被人知道、自然地被人同意，则它们便不能成为普遍而分明的真理底成分，而且会

必然地引起不断的疑虑的。因为我想，各人底同一性观念和毕达哥拉斯及其信徒所有的同一性观念并不一样。那么那一种观念是真的呢？那一种是天赋的呢？这两种差异的同一性观念都是天赋的么？

5 人们并不要以为我在这里关于人格同一性所提出的问题，只是一些空洞的思辩。（不过纵然这些问题是空洞的思辩，这亦足以证明，人底理解中没有天赋的同一性观念。）人们只要稍一反省复活问题，并且一考究神圣的公道要在末日审判人们，按其在世时所做的善恶，以使之在来生受福或受苦；则他们一定会觉得自己不能解决，究竟所谓同一的人是什么样子，或所谓同一性是什么样子？而且他们还一定不会再冒昧地想象，他们自己同别人以及儿童们都对于同一性自然有一个明白的观念。

6 全体和部分不是天赋的观念——我们可进而考察“全体大于部分”的那个数学原则。我想人们一定会认这个原则为天赋的原则，并且我相信，如果有别的原则可称为天赋的，则这个原则亦一定配称为天赋的。不过人们都会知道这个命题不是天赋的，因为他们都会知道：这个命题所包含的“全体”和“部分”两个观念完全是相对的。能适当地、直接地包含这两个观念的积极观念，不外广袤和数目，所谓全体和部分就是这两种性质中的关系。因此，全体和部分如果是天赋的观念，则广袤和数目一定亦是天赋的；因为要想有一个关系底观念，我们总得观念到关系所寄托的所依据的那种东西。至于要问人心上是否自然地印有广袤和数目底观念，那我可以主张天赋原则的人们来解决好了。

7 礼拜底观念不是天赋的——“上帝是应当礼拜的”这个原则，可以同人心中任何伟大的真理立于相等的地位，而且在一切实践的原则中，值得占首要的地位。不过“上帝”和“礼拜”两个观念如果不是天赋的，则这个原则也就不能说是天赋的。“礼拜”一词所代表的观念并不在于儿童底理解中，亦不是在人心中原始所印人的一个标记。这一点，我想人们是容易承认的，因为他们会看到，即在成人亦很少对于这一个名词具有清楚明白的观念。要说“上帝是应该礼拜的”这一个原则，是儿童们所有的天赋原则，可是同时他们又不知道自己底责任，不知道“礼拜上帝”作何解释：那乃是最可笑不过的一件事。不过我们且不提这一层。

8 上帝底观念不是天赋的——如果我们可以想象有任何天赋的观念，则我们可以根据许多理由说，上帝底观念更可以说是天赋的。因为我们如果没有天赋的神明观念，则我们便不能设想有任何天赋的道德原则。因为没有立法者底观念，我们便不能有了法律底观念，便不能有遵守法律的义务。古人在史传上所贬斥的那些无神论者不用说了，即在近代，自航海以来，人们不是曾在色尔东尼(Soldania)海湾、以及巴西(Brazil)、布鸞岱(Boranday)、嘉里伯群岛(Carribee Islands)发现了整个的国家，没有上帝底观念，并且不知道宗教么？尼古拉(Nicholas del Techo)关于开孤路(Caaiguarum)族底归化，曾经写道：“我见这个种族，没有表示上帝和人类灵魂的字眼，他们没有神圣的教仪，亦没有偶像。”我们不但见有许多国家，蛮性未除，没有文字和教育底帮助，没有艺术和科学底进步。此外，我们还见到有许多国家虽然已经文明大有进步，可是他们因为在这方面不曾适当地运用其思想的缘故，竟然没有上帝底观念和知识。安南人就是属于这一类的，我想人们亦正可以同我一样，不必惊异这一层。不过关于这一层，我们可参阅法王在安南近来所派代表给我们的记述。据这位代表底记述看来，中国亦正是一样

情形。我们纵然不相信乐老波 (La Lou—bere) 底话，可是驻华的传教士们，甚至于耶稣教派的人们，一面虽然十分赞美中国，一面亦异口同声地告我们说：中国底统治阶级——士大夫们——都固守中国的旧教，都是纯粹的无神论者。关于这种情形，我们可参阅纳屋雷德 (Navarette) “游记集” 1 卷同“中国仪礼史” (Historia Cultus Sinesium)。我们如果一注意邻近人民底生活和交际，我们亦很有理由未相信，即在文明国家中，许多人心中亦并没有强烈而明显的神明印象，从此我们亦就看到，讲坛上所以责怨人们底无神主义，亦并不是没理由的。现在虽然只有一些浪子无赖靦然自认无神，可是人们如果不是因为恐怕官吏底刀锋、邻人底责骂，结舌不敢出声，则我们一定更会听到无神底论调。因为他们如果到了不必恐怕刑罚或羞耻的时候，他们底口舌一定会公然宣布其无神主义，一如他们底行为一向所表示的那样。

9 纵然一切人类到处都有一个上帝底观念 (历史告诉我们以相反的状况)，我们亦不能因此就说那个观念是天赋的。因为我们所见的国家，虽然都是上帝一名，而且对他有一些含糊的意念，可是这并不能证明那个意念是人心上自然的印象。这个亦正如火、热、日、数、等等名称，不足以证明它们所代表的观念是天赋的一样；我们正不能因为这些事物底名称和它们底观念是一切人类普遍所承受的，就说那些观念是天赋的。不过在另一方面，人们纵然没有上帝一名，而且他们底心中虽然没有那个意念，那亦不足以否认上帝底存在。这个亦正同我们不能因为人类大部分不知道磁石底观念和名义，就来证明说没有磁石似的；亦正同我们不能因为自己观念不到各种特异的 (或超于人的灵物)，并且不知道他们底名称，就来证明说，没有各种天使似的，因为人们原来虽然没有这些观念，可是他们既然有本国底文字、言语，一定免不了得到那些事物底观念，因为同他们来往的人们一定会以这些事物底名称一再向他们提说，而且假如有一个观念带有“至善”、“伟大”和“奇特”种种意味，而且那个观念又能引起人底忧虑和恐怖，而且人们对于绝对不可抗的权力所有的恐怖又把那个观念明印在心中，则那个观念一定会进得深一些，展得广一点。这个观念如果是与公共的理性光亮相契合，而且可以由我们知识中任何部分演绎出来，如“上帝”观念之类，则更是这种情形。因为在世界底一切作品中，我们分明看到有极度智慧和权力底标记，因此，一个理性动物只要能认真地考察这些作品，一定可以发现了所谓神明。这种存在被发现以后，人们只要一听到它，就会在心中受了很大的影响，就会发生了严重的思想、有力的感应，因此，我想整个的民族如果野蛮得竟然没有上帝底观念，那比没有数底或火底观念还要奇怪些。

10 在世界上任何一部分，上帝底名称只要一提出来，以表示一种崇高的、聪明的和无敌的存在，则它必然会传得很广很远，继续到万古千秋，因为那个意念是同公共理性底原则相契合的，而且人们常常提说这个名词亦是于自己有利益的。不过一般不思想的人们虽然普遍地接受这个名称，而且他们虽然能得到一种游移不全的意念，可是这亦不足以证明那个观念是天赋的。人们所以有此意念，乃是因为发明这个名称的人们，曾经正确地运用其理性，曾经成熟地思维过事物底原因，并且曾经把事物底根源找寻出来。这个重要的意念既发明出来，所以那些不受思考的人们在一接受了以后，便再也忘不掉。

11 如果上帝底观念真是可以在一切人类中找得到，并且在各国都为成年

人普遍地所承认，那么我们从这个观念所能得到的推论亦便限于上节所说的。我所以只提到成年人，乃是因为我想承认上帝的一般人数根本就超不出成年人底限度以外。如果我们可以根据这一点来证明上帝底观念是天赋的，则我们亦可以根据这一点来证明火底观念是天赋的，因为我想，世界上凡有上帝观念的人们一定亦有火底观念。我相信，我们如果把儿童们移在一个没有火的岛上，则他们一定不会得到火底观念同火底名称，虽然世界上其余的人们亦都一致地接受这个名称和这个观念。不但如此，这些儿童或者亦完全不知道上帝底名称和意念。不过他们中如有一人运思未探究事物底组织和原因，则他们亦容易得到一个上帝底观念。而且这个观念如果一教给人，则人的理性，和其思想底自然倾向，亦会把它推广出去，并且永远继续存在于他们中间。

12 有人说：“按照上帝底善意，一切人们应该有一个上帝底观念，因此，这个观念是天赋的。”现在要答复这一点——有的人说，按照上帝底善意说来，他一定要把他自己底标记和意念印在人心中，他一定不使人们在这样大的一件事体上，处于黑暗和犹疑之中。他一定会以此种方法来使有理性的动物如人者，按其本分向他恭敬礼拜。因此，他一定曾把自己底意念印在人心中。

这种论证如果有任何力量，则它在此处所证明的，一定远过于应用这种论证的人们原来所希望的。因为我们如果可以按照上帝底善意来断言说，他一定把人们所认为最好的事给人做了，那么这不止能证明，上帝在人心中把自己的观念印进去，而且还可以证明，他曾以明显字迹，把人关于他所应知应信的东西都印进去，把人应服从他的事情都印进去，而且还可以证明，他曾给了人们以一种契合于自己意志的意志和情感。人人都知道，我们如果在黑暗中追求知识，如圣保罗所说一切国家都在黑暗中摸索上帝那样（见“使徒行传”17章27节），那是不好的；人人还都知道，他们底意志如果同他们底理解相冲，他们底情欲如果同他们底职责相反，那是不好的。因此，上帝如果把我们应有的知识和意欲都准备好，那就很好了。罗马教士说，地球上如果有一个解决一切争执的无误的判官，那不但于人有很大的利益，而且亦契合于上帝底善意，因此地球上就有了这样一个判官。不过我亦可以根据同样理由说，人人应该各自都是一个无误的判官。我并且可以让他们考察考察，他们是不是可以根据这个论证就以为人人都是一个无误的判官。要说“全知的上帝既然如此做，所以这就是最好的”，那实在是一种最好的论证。不过人们如果说，“我觉得那是好的，所以上帝就那样做，”那在我看来，他们就太过于相信自己的智慧了。而且在现在这场议论中，我们要说上帝已经如此做，并且我们根据此来辩论，那是徒然的，因为经验已经暗示我们，他并不曾如此做。不过上帝虽然没有给人以知识底原始印象，虽然没有在人心中印了天赋的观念，可是他底善意并不因此就缺乏了，因为他所供给人的能力，足可以使人来发现各种必需的事物，以证实上帝底存在；而且我可以确乎断言，一个人如果能正当地运用其天赋的才具，则他虽没有任何天赋的原则，亦可以得知有上帝存在，亦可以得知关于上帝的其他事物。上帝既然供给人以那些认知的本领，因此，他便不必再把那些天赋的观念印在他心中，正如他给了人以理性、手臂、物材以后，不必再为人建造桥梁和房屋似的。在世界上，有的人种天才虽然优良，可是他们并没有房屋、桥梁，或者有亦是很简陋的，就如有的人种全没有上帝底观念或只有顶鄙陋的上帝观念似

的。在两种情形下，人们所以有这种现象，乃是因为他们不曾勤苦地在那方面运用过自己的天才、才具和能力，乃是因为他们甘心自封于本国当下所流行的意见、风向和事物，而不再远求。如果你或我生于色尔东尼湾（the Bay of Soldania），则我们底思想和意念，一定亦超不过在那里居住的荷坦涂特（Hottentots）番人。如果维金尼亚王亚坡加克诺（Virginia king Apochancana）教养在英国，则他或者亦可以比得上英国任何渊博的神学家和精深的数学家。他同较进步的英人所有的差异只是：他在运用自己底才具时，受了本国风向、习俗和意念的限制，而不能进一步来探求别的东西。因此，他之所以没有上帝底观念，亦只是因为他不曾致思于能引起上帝观念的那些事物。

13 上帝底观念在备人是不同的——我相信，人心中如果印有任何观念，则我们可以很合理地想，那一定是他对造物者所有的观念，因为上帝会在他底手工上加一个印模，以使人不忘自己底依赖和职责；而且人类底知识亦是一定以此为起点的。不过你知道，这个观念在儿童心中是多么晚才发现出的呢？而且我们在看到他们有了这个观念时，这个观念不是很仿佛他们老师所有的意见和意念，而不见得是表象真正的上帝么？人如果能知道，儿童心理得到知识的方式，则他一定会想到，他们起初所熟习的那些物象，一定是在他们理解上初次所印人的那些物象，除此以外，他一定不会看到，有别的东西底痕迹。我们很容易看到，他们底思想所以逐渐扩大，只是因为逐渐熟习了较多的可感物，把它们底观念狩于记忆中，并且得到一种技术在各种方式中来组合、来扩大、来合并那些观念。至于说他们如何可以借着这些方式在自己心中，得到所谓神底观念，则我以后再来详论好了。

14 我们既然看到，在同一国土中，人们对于上帝一名字，抱着十分差异，甚至十分相反的观念，那么我们能说，人们所有的上帝观念，是上帝亲自在人心所印的标记和印纹么？因为他们如果只在名词和声音方面相同，那并不能证明他们有天赋的上帝观念。

15 人们既然信奉、崇拜千百个神明，则他们能有真正说得通的神明观念么？他们只要承认了一个以上的神明，这就足以证明他们不知道有上帝，并且证明他们没有真正的上帝观念，因为他们已经把统一、无限和永生排除出去了。不但如此，我们还看到，他们还愚陋地相信上帝是有形体的，并且还以偶象来表象他们底神明，以为他们底神明是有爱情、有结婚、有交媾、有嗜欲、有争吵、有其他鄙贱的性质的。由此看来，我们并没有什么理由来相信，异教的人民（就是人类的大部分），在他们心中有所谓“上帝”底观念；我们亦没有什么理由来相信，上帝把这个观念印在人心上，免得使人对他发生误解。因此，人们如果以为这个普遍的同意，能证明任何天赋的印象，则我们亦只可以说，上帝在说同一方言的人们心中，只把自己底名字印进去，却没有印了自己底观念。因为人们虽同有上帝一名，可是同时他们对那个名词所代表的东西，却各有各的理解。有的人们说，异教的人民虽然供奉着“许多的”神明，可是他们这种做法只是以比喻的方法来表示那个无所不包的上帝底各种德性，和他底意旨底各部分。不过我可以答复说，这些神明底起源，我们并不必在此处过问；任何人都不会断言，在俗人底思想中各种神明都是一种比拟。我们在此，且不用提出别的证据，我们只要一参考白列特主教（Bishop Beryte）底“旅行记”第13章，就可以看到，安南人底神学分明承认多数的神明，在乔色伦长（Abbé Choisy）底“安南旅行记”中，他亦

很聪明地说道，所谓他们底神学，干脆就不承认上帝。人们或者又要说，虽则如此，可是各国的聪明人仍都会对于上帝底统一和无限，得到真正的观念。这一层我是不能不承认的，不过这样一来：

第一、就把别的方面的普遍同意取消了，所剩的只有名词方面的同意；因为那些聪明人是为数很少的，或者千人中只有一人，因此，普遍性就大受限制了。

第二、这种说法还似乎分明证明，人们对上帝所怀的最真最善的观念，不是印人在心中的，而是在妥当地运用其才具以后，凭思想和沉想所获得的。聪明好思之上，因为能正确地、谨慎地、运用其思想和理性，因此，他们在这方面，便能得到真正的意念，亦正同在别的事物方面一样。至于懒散不思的人们（占着人类的大部分），则只凭偶然，由公共的传说和俗念，得到他们底意念，并不运用脑力来考察它们。如果你因为一切聪明人都有上帝底观念，便说那个观念是天赋的，那么德性亦可以说是天赋的，因为聪明人是常常有德性的。

16 一切异教中，分明有这种情形；不过即在信奉一神教的犹太人，耶教徒同回教徒之间，他们虽然留心在那些国家教人以同一的真正的上帝意念，可是这个学说亦并不曾通行得，使人们对于上帝得到一致的真正的观念。即在我们中间，你如果向人致问上帝是什么样的，他们不是有许多人想象他现出人底形相，坐在天宫么？他们对他不是还有别的许多荒谬支离的概想么？在耶教徒和回教徒方面，常有整个的教派很热烈地争执这一点：他们说，神明是有形体的，是与人同形的。在我们中间，我们虽然不常见人们自认为是主张神人同形论者（anthropomorphites）（自然我亦见有人如此主张），不过我相信，人们如果肯费力考察，则他们一定会看到，无知识的耶教徒们一定多半秉承这种意见。你只要同任何时代的村夫一谈，只要同任何阶级的青年人一谈，则你会看到，上帝一名虽常在他们底口中，可是他们应用这个名词时所代表的意念是很奇特、很鄙下、很可怜的，因此，就没有人能相信，那些意念是为有理性的人所教的，更没有人相信，它们是上帝亲手所写的字迹。据我看来，上帝在给人以心灵时，虽没给了这些意念，那亦并无损其为善，亦正如他只以赤裸裸的身体给我们，而并没给任何天赋的艺术和技能是一样的。因为我们既有了这些才具，则我们如果得不到这些观念，那只是由于我们自己缺乏了勤劳和考虑，并不是因上帝缺了赐惠。自然，上帝之必存在，正如两直线相交所夹的对顶角是必然相等的一样。任何有理性的动物，只要一诚心来考察这些命题底真理，则他们一定不能不同意这些命题；（自然还有许多人们，因为不会在这方面运用过思想，所以完全不知道这两种命题。）如果有人以为这个就足以称为普遍的同意（这个同意顶多能达到这个程度），则我亦很容易承认这个普遍的同意，不过我可以这样说，这个普遍的同意并不能证明上帝这一观念是天赋的，亦正如同它不能证明“角”底观念是天赋的一样。

17 如果上帝底观念不是天赋的，则没有别的观念可以称为天赋的——就我方才所说的看来，人类对上帝所有的知识虽是由人类理性最自然地所发现的，可是上帝这一观念仍不是天赋的。上帝底观念既然如此，因此，我就想任何其他观念更是不配称为天赋的。因为上帝如果真在人底理解上印了任何印象、任何标记，则我们很可以合理地想象那个印象一定是我们对上帝自身所有的一个明白而一律的观念——虽然我们这微弱的才具只足以少分地了解

这个无限的、无所不包的对象。不过我们底心灵起初既然没有我们所最关心的那个观念，则别的天赋的观念当然更不用说了。我承认，在我所观察到的范围内论，我并没有任何天赋的观念，而且我很愿意让别人告诉我究竟是什么天赋的观念。

18 实体底观念不是天赋的——据人们日常的谈话看来，他们仿佛还有另一种观念，而且我想人们如果有了那个观念，亦是有普遍的功用的。这个观念就是所谓实体底观念，它是我们不能借感觉或反省来得到的。如果自然会费心给我们以任何观念，则我们正可以想象，那个观念正是我们自己才具所不能获得的那个实体的观念。可是我们所见的，正与此相反，因为这个观念，既然不能由别的观念呈现时的方式呈现出来，所以我们根本就没有那样一个明白的观念，而且所谓实体一词亦并没有别的意思，我们在此只是含糊地假定一个自己所不知的东西（就是说我们对这个东西，没有特殊的、清楚的、积极的观念），让它为我们所知道的那些观念底基层同支柱罢了。

19 各种观念如果都不是天赋的，则各种命题亦都不是天赋的——不论我们如何谈说思辩的或实践的天赋原则，我们底说法，正如一个人虽承认自己在钱袋中有一百金镑，而却不承认总数中所含的任何便士、先令、克伦或任何其他钱币似的，因为我们如果不能假设，形成命题的各种观念是天赋的，则我们便不能想那些命题是天赋的。人们底普遍同意和接受，并不能证明那些命题中所含的各种观念是天赋的，因为在许多情形下，不论各种观念是如何来的，而那些观念之相契与否只要表现于文字中，则人们对那些文字就会必然发生了同意。任何人只要能有真正的上帝观念和礼拜观念，则“上帝是应当礼拜的”这个命题只要表示于他所了解的言语中，他就会加以同意。任何有理性的人，纵然今天没有想到这个命题，他明天仍会同意这个命题。不过我们正可以假设，成千上万的人们今天并没有这两个观念。因为我们纵然承认，番人和许多乡人有上帝观念和礼拜观念，（我们一同他们谈话，就很难妄信这一点，）可是我想很少有人能相信，儿童们能有那些观念。因此，这些观念是他们后来才渐渐学到的，学得这些观念以后，他们以后才能同意那个命题，而且在同意以后，永不再怀疑那个命题。不过在一听以后所发生的这种同意，并不能证明那些观念是天赋的。就以比喻来说，一个生盲（他底翳障假定明天可以除去）纵然在明眼以后，能同意于“日是光明的”、“番红花是黄的”，可是我们并不能断言，他有天赋的日同光明底观念，番红花同黄底观念。在一听以后所发生的同意，如果不能证明那些观念是天赋的，则它更不能证明：由这些观念所组成的命题是天赋的。他们如果真有任何天赋的观念，我真愿意知道那些观念是什么，并且它们是从那里来的。

20 记忆中并没有天赋的观念——此外，我还可以说，人心中如果有任何天赋的观念，不是它所实际思想到的，则那些观念一定是在他底记性中的，而且他所以得知它们，一定是他底回忆由记性中把它们追唤出来的；而且它们在回忆起以后，人一定知道它们是以以前在心中存在过的，否则回忆便不成其为回忆了。因为所谓回忆，就是要用记性来瞥见各种东西，而且在回忆时，我们分明意识到那个东西是以前被自己知道或知觉过的。如果没有这种意识，则心中所现的任何观念，都是新的，不是被回忆的；因为回忆作用同其他思维方法，分别之点，就在于回忆时，分明意识到那件东西是曾经在心中存在过的。人心以前所不曾知觉过的东西，都不能说是在心中的。存在于心中的任何观念，如果不是当下的一个实在知觉，就是从前的一个实在知觉，

如果是从前的一个知觉，则我们所以说它仍存在于心中，乃是因为它可以借着记性再成了一种实在的知觉，任何时候，如果离了记性，我们能真实地知觉到一个观念，则那个观念一定看来是完全新的，从前不为理解所知道的。如果记性能使人真实地看到一个观念，则人一定会意识到那个观念是曾经在那里存在过的，对于心并不完全是新的。究竟事实如此不是，我只让各人自己来观察好了。不过我现在可希望人们给我一个例证，以来证明事实上有所谓天赋的观念，而且人在未得到它底印象时（方式如后所述），就能把它当做以前早知的一个观念回忆起来。人们如果意识不到以前的一个知觉，则无所谓回忆；而且任何观念在进入人心时如果没有伴着那种意识，则它便不能说是被回忆起的，亦不是由记性中来的，而且在未曾出现以前，亦不能说是在人心中的。因为凡不是当下看见的东西，凡不是存在于记性中的东西，根本就不能说是在人心中的，根本就是不曾在那里的，假如有一个儿童，原来两眼未坏，不过在刚能分辨颜色时，翳障就把他底眼窗遮住，而且以后四五十年中，他完全处于黑暗中，完全记不得他以前所有过的颜色观念。曾经同我谈过话的一个盲人就是这样的，据他说，他在幼时曾因痘症失明，后来他竟同生盲一样，毫无颜色底观念。现在我就问，人们是不是叫以说，这个人心中竟仍有颜色观念，不如生育之全无颜色观念？我相信，没有人会说，这两种人心中有任何颜色观念。不过他底翳障在拨开以后，则他可以凭其恢复了的目力，在心中又新得到他所不能记得的颜色观念，而且在得到时，亦并不能意识到他以前曾经熟悉那些观念。可是得到这些观念以后，他在后来便可以记忆起它们来，使它们在暗中复现于心中。在这种情形下，这些颜色观念虽不在眼前，它们亦可以再生起来，而且在再生时人还记得是以前曾经认识过的；这些观念既是在记性中的，所以说是在心中的。我所以举此为例，乃是要证明说，任何观念如果不真在眼前，可是同时又在心中，则我所以说它在心中，只是因为它在记性中。它如果不在记性中，则它便不是在心中的，如果它在记性中，则它在被记性所呈现时，人心一定会知觉到它是由记忆中来的；这就是说，那个观念以前是曾为心所知的，现在是又回忆起的。因此，假如有任何天赋的观念，则它们一定是在记性中的，否则便不能说是在人心中的。如果它们是在心中的，则它们没有外面的印象亦可以再生起来；而且任何时候，它们如果呈现于心中，它们一定是被回忆起的，那就是说，它们能使人心知觉到它们不是完全新的。任何观念如果不在记性中，则它在出现于心中时，一定完全是新的，是以前所不知道的。任何观念如果是在记性中或人心中，则它在为记性所提示时，一定不象是新的，人心一定会在自身中找到那个观念，并且知道它是以前在那里的。任何观念究竟是否在人心中或记性中，便完全看这种差异。因为这种差异是恒常的、真能划分界线的。借着这个差异，我们可以试验，人心在未从感觉或反省得到印象的时候，是否含着天赋的观念。我真不知是否有一人，在能运用理性时，或在其他任何时候，能回忆任何天赋的观念；而且那些观念，自他出生后，在他看来，不是新的。如有这样一个人，我真愿意遇到他。但是如果有人说，有些观念虽在心中，而却不在记性中，则我很希望他自己为自己解释一番，并且使他所说的话稍为有点意义。

21 那些原则不是天赋的，因为它们既没有功用，亦没有确性——我所以怀疑这些原则以及其他任何原则之非天赋，除了我所说的理由之外，还有另一种理由。我一向完全相信，全知的上帝在创造万物时，是曾运用其完



美的智慧的，因此，我就不解，他既然在人心中印了那些普通的原则，何以思辩方面的那些天赋原则是没有大用的，何以实践方面的那些原则是不自明的，何以它们同其他非天赋的真理，都不能分辨呢？因为上帝在人心中亲手所印的那些标记，如果比后来获得的那些观念并不较为明晰，而且亦不能同它们有所分辨，则他将何所图呢？如果有人说，事实上真有那些天赋的观念和命题，而且它们可以凭其清晰性和效用性，同人心中一切后得的，外来的观念和命题有所区别；那么他一定容易告诉我们说，哪一些观念和命题是天赋的，而且人人亦都会要当地来判断，究竟它们是天赋的不是。因为如果真有天赋的观念和印象，而且它们又同一切其他知觉和知识有别，则人人都会在自身中看到这一层。——关于这些假设的天赋公理，我已经论究过它们底明确性了，至于它们底效用性，则我以后有机会再来详论好了。

22 人们所以有不同的发现，只是因为他们运用自己底才具时所由的方式不同——总而言之，有些观念是一直呈现于理解中的；有些真理，是在人心把观念粗成命题以后立刻所得到的；还有些真理是借一串有秩序的观念、适当的比较和精细的演繹，才能被人发现，被人同意的，在前一种真理方面，有些因为容易被人普遍所承受，所以就被人误认为是天赋的；不过实在说来，观念和意念都不是天生的，正如艺术和科学似的。有些观念自然比别的观念较为容易呈现于我们底心中，因此，它们是普遍为人所接受的。不过这些仍是看我们运用身体器官和心理能力时的方向而定；因为上帝所赉人的才具和本领，虽然能发现、能接受、能保持各种真理，可是它们这些作用，是看我们应用它们的方式而定的。人类底各种意念所以有最大的区别，只是因为他们运用才具的方式不同。有的人们（自然是大多数）往往轻信各种事情，他们底心亦往往懒散地束缚于他人底命令和统制，因此，他们便在各种学说方面，误用了自己底同意权，实则据他们底职责说来，他们是应当仔细考察各种学说，不应当盲目地、含混地吞咽各种学说的；又有的人们，只是运思于少数的事物，因此，他们便十分熟悉那些事物，对于那些事物亦得到较高的知识；不过他们对于别的事物，却完全不知道，因为他们底思想原来就不曾运用在别的研究中。因此，三角形三内角之和等于两直角的这个真理，虽确定得无以复加，而且我虽想它比配称为原则的别的许多命题都较为明显，可是有成千上万的人们，在别的事情上虽然很精通，而对于这个命题却全无所知，因为他们根本就不曾在这些角子上运用过自己底思想。同样，一个人虽可以确知这个命题，可是他亦许对于数学中其他一样明白的命题底真理全无所知，因为他在探求那些数学的真理时，他底思想亦许停顿起来，而不曾再有所进。关于神明底存在，我们所有的意念，亦正有同样的情形。因为人类所能分明推求到的真理，虽然无过于上帝底存在，可是他如果自足于世界上现成的各种事物，只求满其欲、快其意，而不稍探求那些事物底原因、效果同可羨的机括，并且不能勤恳地、尊心地来思考它们，则他虽活到高寿，亦许得不到那个“神明”底观念。别人如果同他谈起话来，并且把上帝一观念置在他底脑中，则他亦许会相信那个观念。但是他如果不曾考察过那个意念，则他在这方面的知识一定不是完全的。这个正如一个人因为只听人说了三角形三内角等于两直角，就不经考察那个解证方法，一直来轻信不疑似的；他纵然能同意、纵然能有或然的意见，不过他对于这个命题底真理是全无所知的。但是他如果能审慎地运用自己底才具，则他仍是可以把这个命题弄得清楚、弄得明白的。不过这种方式既是渐进的，这就足以证明；我们所以能

获得知识，乃是因为我们能正当地施用自然所给我们的那些能力，而不是因为一切人类有天赋的原则来指导他们，如一般人虚妄地所想象的那样。如果真有天赋的原则，则一切人类都该知道它们；如果人们不知道，则那些原则，便一无所用了。不过人们既不知有这些原则，并且不能把它们同别的后得的真理有所区分，所以我们很可以断言，根本就没有那些原则。

23 人必须自己来思想，自己来理解——我既然这样怀疑天赋的原则，因此，人们一定容易说，我这就无异于把知识和确性底旧基础都摧毁了；因此，我真不知道，人们对我这种怀疑会加以如何重的惩罚。不过至少我敢相信，我所遵循的方式，是和真理契合的，因此，它更能把那些基础打得较稳一点。我很知道，我在下边的谈话中，并不曾立意来故建任何权威，或故遵任何权威，我底目的只是在于真理；真理引到那里，我底思想就坦白地跟到那里，我并不管他人底足迹在那一方面不在。我所以如此，并不是对于他人底意见，不表示恭敬，乃是因为我所崇拜的，只在于真理。因此，我可以这样说，我们如果能在知识底源泉中来探求知识（就是要直接考究事物自身），并且在找寻时，只应用自己底思想，而不运用他人底思想，则我们或者可以在发现思辨的知识时，有较大的进步。我想我这话，并不是傲慢用事，因为在探求知识时，我们如果不运用自己底思想，那正如同欲以他人底眼来视，以他人底理解来知了。我们知真理和事理，能了解到如何程度，则我们所有的真正知识亦到了如何程度。他人底意见纵然是真的，可是它们如果止是浮荡在我们底脑中，则我们并不能因此稍为聪明了一些。如果我们只是同意于一些鼎鼎的大名，而不照他们底样子，来运用自己底思想，以求了解他们所由以成名的那些真理，则在他们为科学者，在我们就会成了模糊影响之谈（Opipiatrety）。亚理士多德固然是一个有学问的人，不过人们所以如此看他，并不是因为他盲目地、自信地吐露了他人底意见。他如果只采取他人底原则，而不加以考察，则他一定不能成功为一个哲学家，因此，我想任何人亦都不会由此方式能成功为一个哲学家。在科学中，一个人所能得到的，只以他所真知道、属了解的为限，至于仅出于信仰和轻信的东西，只不过是一些碎片。这些碎片整个看来虽极华美，可是人们纵然把它们搜集来，亦并不能在他底知识总量上，有所增益；这样借来的财富，只不过如鬼魅的钱币似的，在授者底手里虽是黄金，可是到了通用的时候，只不过是败叶和粪土而已。

24 天赋原则底学说，是由何而起的——人们既然看到，有一些普遍的命题，只要为人所了解，就不能为人所怀疑，因此，我想，他们就会断言那些命题是天赋的，因为这种说法是最直接而简易的。人们既然承认有天赋的命题，因此，在一切号称为天赋原则的那一方面，懒惰者便省了探求之劳，怀疑者便停了搜索之苦。有的人们既然装做是教师和宗匠，因此，他们如果以“原则是不可追问的”这个原则，作为一切原则底原则，那对于他们是有很大大利益的。因为他们既然立了确有天赋原则这样一个教条，他们底门徒们一定不能不把一些原则当做天赋的，而加以接受。这样一来，就使他们底门徒们废弃了自己底理性和判断，并且不经考察就来轻易信仰那些原则了。在这种盲目信仰的情形下，他们底门徒们就更易于受他们底支配，更易于受他们底利用，因为他们正是尊以教习人、指导人为能事，为职司的。真的，一个人如果有权威来发布各种原则、来教授不可反驳的真理，并且使他人把他别有存心教人的原则认为是天赋的，那他在别人身上所有的权力亦就真不小、

了。不过，他们如果一考察人们得到普遍真理的方式，则他们会看到，那些真理所以出现在人心中，乃是因为它们就是适当考察过的事物本身，而且它们所以被人发现，乃是因为人们曾经适当地运用自然所赋的能力，来接受它们、未判断它们。

25 结论——下边谈话底目的，正是要指示出理解在知识方面是如何进行的。不过我们对于自己知识所有的意念，必须建立在真正的基础上，因此，在这第一部书中，为求扫除道路、打定基础起见，我就告人说，我必须把我所以怀疑天赋原则的道理，解释一番。不过反对天赋原则的各种论证，有些只是由通俗传统的意见来的，因此，我就曾被强迫地擅认了一些事物；因为任何人如果立意来指斥任何学说底虚伪和不可能性，都是不能免于此种假定的。因为在交战式的争论中，正如在攻掠城池中一样；在这里，建立炮台的那个地基只要稳固，则我们正不必过问，它是向谁借来的，是属于谁的，只要它能供我们当下之用，使我们有高可据就是了。不过在这个谈话的后儿部分，我既然立意要凭自己经验和观察底帮助，来建立一个体系完整的建筑物，因此，我希望把它立在稳固的基础上，而不依靠任何支柱和倚墙，而不凭借任何借得的、丐得的基础。纵然我底建筑物只不过是空中楼阁，我亦要使它首尾完整、体系一贯。不过我可以警告读者说，他们如果不允许我以一种特权（自然是他人常有的一种特权），使我擅设我底一些原则，则他们是不能向我求得什么不可辩驳的有力论证的。我只要擅立了这些假设，则我确乎相信，我可以做出有力的解证来。关于那些原则，我所说的，亦只是说，我们只有诉求于人们底坦白经验和观察，以决定它们底真假好了。一个人所自期的，如果只是想对于尚在幽暗中的一个题目，坦白地呈示出自己底猜想来，而且除了无偏颇地探求真理以外，别无他圆，则他所能为力的亦只有诉求于他人底经验和观察了。

## 第二卷

### 第一章 观念通论以及观念底起源

1 观念是思维底对象——人人既然都意识到，自己是在思想的，而且他在思想时；他底心是运用在心中那些观念上的，因此，我们分明知道，人在心中一定有一些观念，如“白、硬、甜、思、动、人、象、军、醉，”等等名词所表示的。在这里，我们第一就该问，他是如何得到那些观念的？我知道，按传统的学说来讲，人们一定以为，人在受生之初就在心中印了一些天赋的观念和原始的标记。不过这个意见，我已经详细考察过了；而且我想，我们如果能指示出理解如何可以得到一切观念，而且那些观念又由什么方式、什么层次进入人心，则我前边所说的，一定更容易得到人底承认。不过说到观念发生的方式和层次，则我亦只有诉求于备人自己底观察和经验了。

2 一切观念都是由感觉或反省来的——我们可以假定人心如白纸似的，没有一切标记，没有一切观念，那么它如何会又有了那些观念呢？人底匆促而无限的想象既然能在人心中刻画出几乎无限的花样来，则人心究竟如何能得到那么多的材料呢？他在理性和知识方面所有的一切材料，都是从哪里来的呢？我可以一句话答复说，它们都是从“经验”来的，我们底一切知识都是建立在经验上的，而且最后是导源于经验的。我们因为能观察所知觉到的外面的可感物，能观察所知觉、所反省到的内面的心理活动，所以我们底理解才能得到思想底一切材料。这便是知识底两个来源；我们所已有的，或自然要有的各种观念，都是发源于此的。

3 感觉底对象是观念底一个来源——第一点，我们底感官，在熟悉了特殊的可感的物象以后，能按照那些物象刺激感官的各种方式，把各种事物底清晰知觉传达于人心。因此，我们就得到了黄、白、热、冷、软、硬、苦、甜，以及一切所谓可感物等等观念。我所以说，各种感官能把这些观念传达在心中，亦就是说，它们把能产生知觉的那些东西，传达在心中。我们观念底大部分，既导源于感官，既是由感官，进到心中的，因此，我们便叫这个来源为“感觉”。

4 心理活动是观念底另一个来源——第二点，经验在供给理解以观念时，还有另一个源泉，因为我们在运用理解以考察它所获得的那些观念时，我们还知觉到自己有各种心理活动。我们底心灵在反省这些心理作用，考究这些心理作用时，它们便供给理解以另一套观念，而且所供抬的那些观念是不能由外面得到的。属于这一类的观念，有知觉（perception）、思想（thinking）、怀疑（doubting）、信仰（believing）、推论（reasoning）、认识（knowing）、意欲（willing），以及人心底一切作用。这些观念都是我们所意识到，都是我们在自身中所观察到的，而我们底理解所以能得到那些清晰的观念，乃是因为有这些心理作用，亦正如我们底理解所以能得到前一些观念，是因为有能影响感官的各种物象似的。这种观念底来源是人人完全在其自身所有的；它虽然不同感官一样，与外物发生了关系，可是它和感官极相似，所以亦正可以称为内在的感官。不过我既然叫前一种为感觉，所以应叫后一种为“反省”。因为它所供抬的观念，只是人心在反省自己内面的活动时所得到的。在本书以下的部分，我在用反省一词时，就是指人心对自己活动所加的那层注意，就是指人心对那些活动方式所加的那层注意；有

了这种注意，我们才能在理解中有了这些活动底观念。总而言之，外界的物质东西，是感觉底对象，自己底心理作用是反省底对象，而且在我看来，我们底一切观念所以能发生，两者就是它们唯一的来源。此外，我还要补述的，就是，我在这里所用的活动（operations）一词，乃是用的广义，它不但包括了人心对于自己观念所起的一切动作，而且亦包括了有时由观念所起的一些情感，就如由任何思想所发生的满意或不快便是。

5 我们所有的观念总是由两者之一来的——在我看来，我们理解中任何微弱的观念都是由这两条途径中之一来的。外界的物象使理解得到各种可感性质的观念，这些观念就是那些物象在我们心中所产生的各种不同的知觉。至于心灵则供给理解以自己活动的观念。

我俩如果充分一观察这些观念，同它们底各种情状、结合和关系，则我们便会看到，它们包括了我們所有的全部观念，而且会看到，我们心中所有的任何东西总是由这两条途径之一来的。我们可以先让任何人来考察自己底思想，并且澈底搜索自己底理解，然后再让他告诉我们，他心中所有的全部原始观念，究竟是不是他底感官底对象的观念，或他所反省的心理活动（这些活动当然亦可当做对象）的观念。他无论想象心中存着多少知识，可是在严密考察以后，他一定会看到，他在心中所有的任何观念，都是由此两条途径之一所印人的，只是人底理解或可以把它们粗合、增大，弄出无限的花样来罢了；这一层下边将看到。

6 在儿童方面可以看出这一点——人如果一仔细考察儿童初人世时的状态，则他便不会有什么理由来想象，儿童原赋有许多的观念，以为他将来知识底材料。儿童底观念是渐渐学得的，各种常见的明显性质，虽然在他能记忆时间和秩序以前，早已把各种观念印在他底心中，可是不寻常的各种性质，往往是很迟才出现的。

因此，人们大半能记得自己初次认识它们的时候。我们如果原意试验一下，则我们很可以让一个儿童直至达到成年时候一直具有很少的寻常观念。不过一切人类在人世以后，周围既然有各种物体由各种途径来刺激他们，因此，各种观念不论儿童注意它们与否，都一定能印在儿童底心上。眼只要一张开，则各种光同颜色会不断地到处刺激它们；至于声音以及其他可触的性质，亦都能激起与它们相适合的各种感官，强迫进入人心。虽则如此，但是我们很容易承认，一个儿童如果处在一个地方，到了成年以后，所见的仍是除了黑白以外，再无别的，则他一定不能有了红或绿底观念。这个亦正如同一个人自幼没有尝过牡蛎或波罗，终不能分辨那些特殊的滋味似的。

7 人类所具的各种不同的观念，是看他们所接触的各种物象而定的——人们从外界所得到的简单观念之或多或少，是看他们所接触的物象之花样繁简而定，至于他们从内面心理活动所得到的简单观念之或多或少，是看他们反省的方式之多少而定。因为人在思维了自己底各种心理作用以后，虽然对它们一定能有清楚明白的观念，可是他如果不曾在那方面运用过自己底思想，并且不曾专心地考察过它们，则他对于自己底心理活动，以及心理活动所附带的一切景况，都不能得到清晰明白的观念。这个亦正如同一个人不曾留心观察过钟表（或风景画），不曾注意过它底各部分，因而不能观念到它底各部分和各种运动似的。那张画或那个表，亦许是他日日要遇到的，但是他如果不运用思想，来考察它们底各个部分，则他对于它们所由以成立的各部分，只不过能得到一个糊涂的观念。

8 反省观念底出现是较后的，因为它们需要人底注意——因此，我们就看到，儿童们可以很晚才能对于自己底心理作用，发生了观念，何以有些人终身对于那些作用的大部分，不能有了很清晰、很完全的观念。因为那些作用虽不断地在那里经过，可是人底理解如果不能反观自照，反省它自己底作用，使它们成了自己思维底对象，则各种作用只不过如浮游的现象似的，并不能在心上留下清晰、明白、而经久的观念。儿童们在初人世之时，就被一个崭新的世界所围绕，各种事物不断地引动他们底感官，诱使他们注意各种新鲜事物，而且欢喜各种事物底花样变化。因此，儿童初生之年注意往往都消耗在观察外面的事物上。成人对儿童的职责亦正是要使他们熟悉外界所有的事物。因此，他们在生长中精力就全注于外物的感觉，而且在成年以前，很少能仔细反省心中的作用，有的人们根本就难说有这种反省。

9 心灵在开始知觉时，就开始有了观念——人们如果要问，一个人在何时才开始有了观念，那正无异于问说，他何时才开始能知党。因为所谓具有观念亦正无异于说是能知觉。有的人们以为心灵是永远在思想的，它只要存在，则它会不断地在内面真正知觉到各种观念；他们并且以为现实的思想同心灵之不可分离，正同现实的广袤同物体之不可分离一样。这话如果是对的，则我们要问一个人的观念底开始；亦正如问他的心灵底开始一样。因为，照这样解释，则心灵与观念，物体与广袤，是在同时开始存在的。

10 心灵并不永远在思想，因为这一点缺乏证据——不过要问心灵同身体中生命底发端（基形或原始组织），可以假设为是同时，还是一先一后，则我可以让精通这个问题的人来解答好了。我自认我底心灵是迟纯的，它并不看它自己永远思维自己底观念，而且我想，心灵之不必永远思想，正如身体之不必永远动作似的；因为我想，心灵之知觉观念，正同身体之发为运动似的；知觉并不是心灵底一种本质，乃是它底一种作用。因此，我们虽可以假定，思维是心灵所特有的一种作用，可是我们并不必假定，它是永远思维，永远动作的。这种永久思维的能力，或者是全能的造物者底特权，因为他是“既不打盹不睡觉的”；不过任何有限的存在者，都不能有这种能力，至少人底心灵是不能有此能力的。我们据经验确乎知道，我们有时是思维的，因此，我们就得到一个无误的结论说：我们心中实任有一种能思维的力量；不过要问那个实体是否永远思想，则我们除了听凭经验根据而外，概不能有所解答。因为要说，现实的思想是心灵底本质所在，而且同心灵不可分离，则我们只是把成问题的事情认为是很确定的，并不曾以理性来证明我们底问题。任何非自明的命题都是应当拿理性来证明的；但是要问，“心灵是恒常思想的”这个命题，是不是一个自明的命题，是不是人们在一听以后就非同意不可，那我只有求诉于全人类了。我们所怀疑的，乃是说昨天晚上我究曾通夜思想与否，那么，我们所问的，乃是一种未知的事实，因此，我们如果把所争论的事情作为假设的论证，来证明这个问题，则我们就犯了窃取论点之过。这个正如同我们只是假设了一切钟摆在摇动时是思想的，就以为自己充分证明我底表昨夜是思想的一样。不过人如果不愿自欺，则他应该把自己底假设建立在事实上，并且以明显的经验，来证明它，不应当先拟就了假设，再来擅拟事实；不应当因为自己假设如此，就以为事实是如此的。因为这种证明方法，只不过是说，我虽然不曾知觉到自己昨夜永远思想，可是我仍然是永远思想的，因为他人假定我是永远思想的。

不过爱护自己意见的人们，不止把成问题的事情认作事实，而且往往会

援引来错误的事实。人们在此，一定会根据我底意见推论说，我们在睡中如果不曾意识到某种事物，那种事物就是不存在的么？不过我并不曾主张说：因为人在睡中感觉不到心灵，所以他就没有心灵。我只是说，他无论在睡时或在醒时，如果觉察不到心灵，他就不能思想。我只是说，我们在思想时，是必须意识到心灵的，并不是说心灵是依附于意识的。我旧如果在思想时，能不意识到心灵，那就是了，否则思想是离不了心灵的，而且终久亦是不会离开的。

11 心灵是不能恒常意识到自己的——我自然承认，人在醒时的心灵是不能不思想的，因为所谓醒亦就是指能思想而言。至于无梦的睡眠是否是身心合一的整个人底一种状况，则颇值得醒者底研究；不过我们很难想象，一件东西能思想，同时又意识不到那回事。睡者底灵魂如果只能思想，却不能意识到自己思想，则我可以问，它在那样思想时，是否有任何快乐或痛苦，是否能感到幸福或患苦？我相信，那人一定不是这样的，正如他所卧的那个床或那块地似的。因为要说一个人有幸福、有患苦，同时又感觉不到它们，那在我认为是完全不自符而且不可能的。在身体睡了以后，灵魂如果能单独有思想、享受、顾虑、利益或快乐，而且这些感情又是那人完全意识不到的、分享不到的，则我们可以说，睡时的苏格拉底便不是醒时的苏格拉底。他因此就成了两重的：一重是他睡了以后的灵魂，一重是醒时由身体和灵魂所合成的苏格拉底其人。因为醒着的苏格拉底并不知道、并不关心他在睡时灵魂单独所享的快乐或患苦，正如他不曾关心自己所不知道的一个印度人底幸福或患苦似的，因为他根本就不知道那一回事。我们如果完全意识不到自己底行动和感觉，尤其是意识不到各种快乐和痛苦，以及由此所发生的顾虑，刚我们真难确定人格同一性是由何成立的。

12 如果睡者只思想而却不知道自已思想，则人在睡时和醒时，便成了两个人——这些人们说，“在酣睡中，灵魂是思想的。”它既然能思想、能知觉，则它一定亦能有那些快乐底或痛苦底知觉，一如其有其他知觉一样；而且它一定能意识到它自己底知觉。不过它这些知觉都是自成一种境界的。睡者本人分明不能意识到这回事。现在我们可以假定，喀斯德（Castor）在睡时，他底灵魂从他底身体退出去。这种假投在这般人们看来，并不是不可能的，因为他们很坦白地承认，其他动物虽无能思想的灵魂，亦是有生命的。我们既然如此假定，则我们如果说，身体离了灵魂仍然可以生活，他们并不能以为这是不可能的、是矛盾的；不但如此，而且我们还可以说，离了身体，灵魂亦可以存在、可以思想、可以有知觉，甚至可以有幸福或患苦底知觉。因此，我们就可以假定，喀斯德底灵魂在他睡时，同他底身体离开，单独去思想。我们还可以假定，它又选了另一个人底身体以为他底思想底舞台；就如他选了睡着而无灵魂的扑鹿克（Pollux）底身体为他底舞台（选了以后扑鹿克就醒了）。这样假定是可以的，因为喀斯德在睡时，他底灵魂所思想的既是他所不曾意识到的，则它不论选什么地方来思想都可以。因此，我们现在就有一个灵魂在两个人底身体之间，来回移动，因为我们假定这两个身体是一醒一睡，互相交替的。在这里，灵魂便可以常在醒者底身中思想，而且睡者对它所想的，是全无意识、全无知觉的。喀斯德和扑鹿克两人既然只有一个灵魂，而且这个灵魂在此一个人心中所思想，所知党的，都是彼一个人所不曾意识、不曾关心的，因此，我们就问，他两个人是不是各别的两个人，如喀斯德之与海鸠里（Hercules）苏格拉底之与柏拉图一样？一个人在很痛

苦时，另一个人是不是可以很幸福？根据同样理由，人们如果假定，灵魂所思的不是人所意识的，则他们亦把灵魂同人分成两个人格。因为，我想，任何人都不会以为人格底同一性所以成立，乃是由于灵魂同物质底恒常不变的分子结合所致；因为人格同一性如果必然需要这个条件，则我俩身体底各分子，既常在变化不居之中，则人人在前后两日或前后两时，都不能是同一的了。

13 人们在睡时如果不做梦，则我们不容易使他们相信，他们是思想的一——因此，我想，一堤昏沈的微睡，就能把他们底学说推翻了，就能使他们抛弃了“灵魂是恒常思想的”那个教条。人们只要有一时能睡而不梦，则我们便不能使他们相信，他们有时在好几个时辰内，只是忙于思想而却不知道自己思想。我们纵然在他们睡时，把他们唤醒，把他们睡中的思维打断，他们亦仍不能稍一叙述他们所思想的是什么。

14 要说：人虽做梦，而却不能记忆，那亦是徒然的——人们或者又说，即在酣睡中，灵魂亦是思想的，只是记忆不能把思想保留住罢了。不过要说，一个人此刻在睡时，他底灵魂是忙于思想的；可是在下一刻醒了以后，他不能记得，一点也不能回忆起那些思想来：那在我认为是难以想象的，而且我们如要使这种说法被人相信，还得需要一些较好的证据，单单如此空说是不成的。因为人类底大部分，平生在每日睡的几小时内，既然有所思想，则我们很难想象，你在他们正思想的时候问他们，他们却完全不记得自己所想的是什么？这种事情是难以想象的，我们并不能只因他人如此这样说，就能毫不费事地这样想象。据我看来，多数人在睡时，大部分时间是不做梦的。我曾经遇到一个记忆颇好的学者说，他一向不曾做梦，只有在他得了疟疾以后（他是新近才好的）才有了梦，可是那时候，他已经二十五六岁了。我想世界上还有许多相同的例子。至少，每人底相识都可告诉他，有许多人夜里大部分时间是不做梦的。

15 据这个假设说来，睡者底思想一定是很合理的——如果我们只是思想，可是并不能稍有一时记得它，则那种思想亦就太无用了。在那种思维状况下，灵魂亦并不比镜子底思想好了许多，因为灵魂亦只是不断地接受影象或观念，但却不能保留一点的。它们都是立刻消灭散失了的，并不留一点痕迹；因此，镜子虽有观念亦并好不了许多，灵魂虽有思想亦并好不了许多。有的人或者又会说，醒者在思想时，是要利用身体底材料的，因此，在脑中就留有印象，把思想保存于记忆中，并且在思想以后留下了痕迹。不过人在睡了以后，灵魂底思想是不能为人所觉知的，而且它是独立思想的，因此，他使用不着身体底机关，因此，亦就没有在身体上留下印象，结果亦就记不得那些思想。不过要如此假设，则我们便不得不荒谬地来承认有二重人格；这一层我已经说过了，不过我们不必再提这一层，我们只可以进一步答复说，人心如果不用身体底帮助，就能接受并思维各种观念，则我们很可以合理地断言，虽不用身体底帮助，它亦可以保留住思想；否则，灵魂或任何分立的精神，并不能因思想得到些小利益。它如果不能记得自己底思想，如果不能把它们保留起来供自己底用处，如果不能在需要时任意把它们唤起来，如果不能反省过去，利用先前的经验、推论和思维，则它又何需乎思想呢？这些人们虽然以灵魂为能思想的东西，可是要照他们这种说法看来，他们并没有把灵魂底地位提得高贵了，因为要如此说，亦正如别的人们主张灵魂是物质底最精微的部分是一样的（可是这些人们还正鄙薄后一种人）。照这样说，



则在尘土上所画的字迹（随风可以吹去），在一堆原子上或元气上所印得的印象，都正如旋思旋灭的灵魂底思想似的，亦都是有用的，亦都可以使其寓体高贵起来。不过自然所创造的精美的事物，并不是无用的，亦并不能供鄙下的用途。全知的造物者既然造了那样美妙的一种思想能力，而且那种能力底精妙程度又和无限的上帝最相贴近，因此，我们很难以想象，那种能力何以至少在尘世上四分之三的时间以内，会空空地妄用了，何以尽管思想，而却记不得那些思想，而却于己于他都无利益，而却与世界上其他部分都无利益。我们一考察之下，就会看到，虽至宇宙中到处所遇的无知觉的物质运动，亦不至于那样无用，那样完全白费的了。

6 按照这个假设说来，削灵魂所有的观念，不是从感觉或反省来的，不过我们并看不到有这一类观念——自然，我们有时在睡时亦能有知觉，而且能记得那些思想，不过人们只要熟悉梦境，则我们不用告他们，他们自己就会知道，这些观念大部分是狂放的、松散的、而且秩序粉扰、残阙不完、并不能与理性的事物相称合。我现在很原意知道，灵魂在独立思想时，在仿佛离开身体时，他底思想是不是比它同身体连合时，要较为不合理？如果它底独立思想是较为不合理的，则这般人俩一定得说，灵魂所以有完全的合理思想，是由于身体底缘故。如果它们并非不合理，则我们就很奇怪，我们底梦境何以大部分是轻浮的、不合理的，何以灵魂完全记不得较合理的独语和思维。

17 如果我只思想，而却不知道这种思想，刚别人更是不知道的——有的人们既然自信不疑地告我们说，灵魂永远现实地在思想着，因此，我很希望他们告知我们：儿童底灵魂在与身体结合以前，或正在结合的时期，既然没有从感觉得到任何观念，那么他所有的观念是什么样的呢？据我看来，睡者底梦多半是由醒者底观念做成的，止是这些观念组织得很奇特罢了。灵魂自身底观念如果不是从感觉或反省来的（如果它在未从身体接受到印象的时候，就能思想，则它底混念一定不是从感觉和反省来的），则我们很奇怪，它在秘密思想时（秘密地甚至使那人自己也知觉不到它），何以在刚刚醒了以后，亦记不得一点思想，亦不能使那个人以新的发现自喜呢？在睡时灵魂退出以后，既然有许多时的思想，因此我们很难合理地想象，它何以不曾遇到那些非从感觉或反省所得来的观念，何以它所记忆起的观念，都是由身体所引起的，都是精神自然所有的？我们真不解，何以在人底一生中，灵魂不能回忆起它底任何纯洁的，天赋的观念来，何以不能回忆起他在未从身体接受观念何所已有的观念，何以它使醒者所看得到的那些观念，都是带泥土气味，而且分明是从灵肉底联合来的？如果它永远思想，而且它在未同身体联合时，在未从身体接受任何观念时，就已经有了观念，则我们便不得不说，在睡眠时，它一定能记得它底天生的观念，而且在它同身体绝缘以后，单独思想之时，它所运用的观念，应该（至少有时）是它自身所有的那些较自然，较合适而非从身体得来的观念，或者应该是它自己运用那些观念时的各种活动。不过醒者既然记不得这些观念，因此，我们就可以根据这个假设断言，灵魂所记得的一些观念不是人所能记得的，或者说，记性只属于由身体得来的那些观念，只属于人心运用那些观念时的各种作用。

18 人如何能知道，灵魂是永远思想的呢？因为这话如果不是一个自明的命题，则它一定得需要一个证明——这些人们既然自信地主张，灵魂或人是永远思想的，因此，我就很希望他们告诉我，他们如何能知道这回事；如何

能知道，自己觉不到自己是思想时，自己确是思想的呢？我恐怕，这就无异于离了证明而还确信，没有知觉，而言知识是一样的。我猜想，这只是一个混淆的意念，用以掩饰自己底假设罢了，它并不是一种清晰的真理，它底明显性亦并不足以强使我们信仰它，而且据普通经验说来，我俩如果反对它，那亦并不是鲁莽灭裂。因为在这方面，顶多人们可以说：灵魂可以永远思想，只是记不得它自己底思想；不过我们亦一样可以说，灵魂亦可以不常思想，而且有时它多半是不思想的；因此，我们似乎不当说：它虽然屡屡思想，而且在长时间以内思想，可是它在一时以后，它就意识不到自己有那种思想。

19 要说人虽然在此刻忙于思想，可是在下一刻就记不得，那亦似乎未必然——我们如果要假投灵魂能思想，而人却不能知觉这回事，那就无异于使一人具有两重人格，这一点是我们已经说过的；而且人如一考究这些人们底说法，则他一定会猜疑他们真把人底人格歧而为二。因为我记得，主张“灵魂”永远思想的那些人们，并不曾说过，“人”是永远思想的。但是灵魂在思想时，人能不思想么？人在思想时，他自己能意识不到么？这种说法只不过是一种读语罢了。他们如果说，人虽永远思想，但却不能永远意识到那回事，则他们亦照样可以说，他底身体虽有广袤而却无部分。因为要说任何东西只能思而不能觉其思，那正如同说，一个身体只有广袤而无部分似的，都是一样不可了解的。说这话的人亦可以根据同样理由来说（如果他们底假设需要如此说），一个人永远是饥饿的，而却觉不到它。实则，饥饿除了那种感觉而外便无所有，亦正如思想一样，除了自己意识自己思想而外，别无所所有，因此，他们如果说，一个人常常觉得自己思想，则我可以问：他们如何得知这回事。所谓意识就是一个人心中所发生的知觉。我自己如果意识不到任何事情，别的人能知觉我意识不到么？在这里，任何人底知识都超不出自己底经验。你可以把酣睡的人呼醒，问问他在那一刻思想着什么。如果他意识不到他那时所想的，则别的人如果告诉他说，他是曾经思想的，则那人亦就太能测夺他人底思想了；那人既能这样说，则他不是更可以说，睡者是不曾睡的么？这种能力委实超过了哲学的范围。因为在我自己觉不到自己心中有思想时，不是除了神圣的启示就不能把我底思想告知他人么？如果在我一方面觉不到自己思想，并且申言自己不曾思想，可是在他们方面，却能分明见到我是思想的，那么他们一定得有洞见的才能了。[可是在犬或象表示出一切能思想的象征以后（只是不能说它自己能思想），那些人们却仍然说它们是不能思想的。]他们既然在人不自觉其思想之时，能见到他人底思想，则他们更超过所谓红十字家（rosiCucians）了，因为要把各人底身子隐藏起来，不让别人看见，那还是比较容易的；至于要使他人自己所不能觉察到的思想呈现于我前，那就更难了。我们在这里，亦不能只给灵魂下一个定义说，它是永远思想的一个实体，就算了事。这种定义如果有任何权威，则我想它没有别的功用，只能使人猜疑自己竟然没有灵魂，因为他们看到，自己一生中大部分时间是不思想的。因为我所知道的任何定义，同任何宗派底任何假定，都不能有充分的力量来驳倒恒常的经验。世界上所以有许多无用的争辩同争吵，或者正是因为人们装做自己能知道他们所不能知觉的事情。

20 我们如果一观察儿童们，则我们会分明看到，一切观念全都是由感觉或反省来的。——我并看不到，有什么理由可以使我们相信，在感官未供给灵魂以所思想底对象——观念——时，灵魂能自己思想。据我所知，各种观念在增加以后，保留以后，灵魂才能在它底各部分，借练习以增进自己底思

想能力；后来，它在组合了那些观念，反省了自己底作用以后，它才能增加自己的储蓄，并且使自己在回忆、想象、推理和思想时，更为顺利些。

21 人如果原意凭观察和经验得到知识，而不把自己底假设作为自然底规律，则他会看到，新生之儿底灵魂并不曾有恒常思想的表征，并不曾有任何推理的表征。不过要说有理性的灵魂虽恒常思想而却完全不能推理，那是难以想象的。初出世的婴儿，大部份时间都消耗在睡眠中，而且不常觉醒，只是在饥饿寻乳时、在受了痛苦时（一切感觉中最乱心不过的）、在身体受了强烈的印象时；他们底心才被强迫得来发生知觉、发生注意。人如果知道这一层，则他或者有理由来想象，母胎中的胎儿和植物底状态是差不多的，它底大部分时间都是无知觉、无思想的，除睡以外，别无所事；它所处的地方，亦无需乎他来觅食；他周围的液体亦是几乎一样柔软的，而且性质亦几乎是一律的；他在那里，眼亦无光可视，耳亦闭起来，无声可听；而且亦没有各种纷纭的物象，来运用它底其他感官。

22 如果你从一个婴儿初出生时观察起，并且逐步来考察他在生长中一步一步的变化，则你会看到，人心中的观念是由感觉逐渐供给来的，婴儿亦是跟着观念底加多逐渐警醒的，而且它愈有思想的材料，它是愈能思想的。在此以后，它就起始知道那些最熟悉的物象，而且那些物象亦就留下了永久的印象。因此，它就逐渐知道它日日所接近的人，并且它把他们同生人分别出来。它所以能如此，正是因为它已经能保留，能区分感官所供给它的那些观念。因此，我们就看到，人心如何逐渐能在这些能力方面有所进步，并且逐渐施展别的能力，来扩大、来组合、来抽象它底观念、来推论它们、来反省它们。不过关于这一层，我们以后还有机会再来深为论究。

23 如果人们要问，一个人什么时候才开始有了观念？则我可以这样说，真正的答复，一定是说，他在开始有感觉时，才有观念的。因为我们既然看到，感官在未将观念输入于人心的时候，心中并无任何观念，因此，我想，理解中的观念是和感觉同时来的。因为所谓感觉就是身体的一部分受到了印象或运动，因而能在理解中产生出知觉来。人心在所谓知觉、记忆、考虑和推理等等作用中，来运用自己时，它所处理的似乎就是外界物象在感官上所印的这些印象。

24 一切知识底来源——嗣后，人心又开始反省它自己在感觉观念上所发生的各种作用，因此，它就又得到一套新观念，这套观念便是所谓反省观念。人心以外的物象在感官上先印了一些印象。至于由人心自己底内在能力所发生的各种作用，则在人心反省这些作用时，亦能成了思维底对象。这些作用，同前一种印象如我以前所说，就是一切知识底起源。总而言之，人心底印象或则是由外物经过感官印于人心的，或则是在反省那些印象时，它所发生的各种作用给它印人的。人类智力底第一种能力，亦就在于使人心把这些印象都接受了。人类在发现各种东西时，便以接受印象为第一步，他后来自然所有的一切观念，亦是建立在这个基础上的。一切耸高的思想虽然高人云霄，直达天际，亦都是导源于此，立足于此的。人心虽然涉思玄妙，想人非非，可是尽其驰骋的能力，亦不能稍为超出感官或反省所供给它的那些思维底材料——观念——以外。

25 在接受简单的观念时，理解大部分是被动的——在这一方面，理解只是被动的。它是否要有这些知识底起源或材料，不是它自己底能力所能决定的。因为不论我们甘心与否，而感官底各种对象一定会把它们底特殊观念强

印在人心中；既然如此，则我们自己底心理作用一定会使我们对它们至少发生了一种含糊的意念。一个人在思想时，总不能完全不知道自己所想的是什么。这些简单的观念既然呈现于理解，则理解便不能拒绝接受，而且它们既然印在那里，它亦不能把它们改变了，涂抹了，重制造新的。这个正如一面镜子不能拒绝，不能改变，不能涂抹它面前各种物象在它以内所印的各种影象或观念似的。我们周围的物象既然以各种方式来刺激我们底感官，所以心便不能不接受那些印象，便不能不知觉那些印象所引起的观念。

## 第二章 简单观念

1 单纯的现象——要明白了解我们知识底本质、方式和限度，则我们应当在自己的观念方面，仔细注意一件事；就是说，有的观念是简单的，有的观念是复杂的。

刺激各种感官的各种性质，在事物本身虽然都是联络着，混合着，以至都不能分离，没有距离；不过我们分明看到，它们经过各种感官以后任心中所产生的观念，却是单纯而非混杂的。因为视觉和触觉虽然常从同一物象同时接受到各种观念——就如人同时能看到运动和颜色，手能感到同一蜡块底柔度和热度——可是在同一主体中结合着的那些简单的观念，都是完全清晰的，就仿佛由不同的感官来的那些观念一样。人由冰块所感到的冷和硬，在心中都是独立的观念，正如百合底香气和白色似的，亦正如玫瑰底甜味和香气似的。一个人知觉得最分明的，就是这些清晰明白的简单观念。这些观念本身各各既都是单纯不杂的，因此，它们只含有一种纯一的现象，只能引起心中纯一的认识来，并不能再分为各种不同的观念。

2 这些简单的观念，不是人心所能造的，亦不是人心所能毁的——这些简单的观念，就是一切知识底材料，它们所以得提示得供给于心中，只凭上述的两条途径：就是凭着感觉和反省。理解一贮有这些简单的观念以后，它便有力来复述，来比较，来给合它们，有时甚至几乎能做出无限的花样来；因此，它就可以任意造出新的复杂观念来，不过人底智解无论如何高超，理解无论如何扩大，它们亦没有能力凭着神速而变幻的思想，在上述途径之外，来发明、造作新的简单观念。而且那些观念只要一在那里存在，则理解便没有任何力量来消灭它们。因为人的支配权在自己理解底小宇宙内，正和在外面可见的大宇宙内一样。他无论有什么奇能妙法，而其力之所及亦只能组合并分离手底下那些现成的材料，却并不能造作若何新物质分子，或毁灭已经存在的一个原子。同样，简单观念之来，亦只有两途：一则是由外物，经过感官而来的；一则是由反省人心观察这些观念时的心理作用而来的。因此，人如果除此以外，要想在理解中另造一些简单的观念，他是没有那种能力的。我很愿意人试试，自己是否能想象一种未曾刺激过上颚的滋味，或一种自己不曾闻过的香气。他如果能做到这一层，则我亦敢断言，盲人可以有颜色底观念，聋人可以有真正清晰的声音意念。

3 因此，我们虽然不能不相信，上帝除了他所给人的那五个感官而外（人常说是五种），还可以使一种生物具有其他感官，由其他途径使理解注意到有形的事物，可是我想，除了声音、滋味、香气，同可见可触的性质以外，任何人都不会想象物体中其他任何性质，不论那些物体底组织如何。如果人生下来只有四种感官，则第五感官底对象一定不能为我们所注意、所想象、所概想，正如假定的第六、第七、或第八感官所有的对象似的。因为在广大宇宙之内，其他部分底其他生物，或者亦可以有五个以上的感官，这一层不是我们所妄敢否认的。人只要不骄心用事，不妄以自己为至尊无上，只要能考察这个宇宙底伟大，和他所住的这个渺小部分中所能发现的无数花样，则他便容易想到，在宇宙中其他部分，会有他种智慧高超的生物。而且他之不能了解这些高等生物底才能，正如抽屉内一个虫子不能了解人底感官或理解似的。造物者底智慧和权力正可以显现这些花样，这样美妙。我这里只是顺从俗见，以为人只有五个感官，不过事实上或者正可以有较多的感官。但是

两种假设都一样可以达成我底目的。

### 第三章 专属于一个感官的观念

1 简单观念底分类——为了明白设想我们由感觉得来的各种观念，则我们不妨考察它们进入人心时，被人所知觉时，所由的那些不同的途径。

第一点，有些观念进入人心时，只通过一个感官。

第二点，有些观念进于人心时，要通过两个以上的感官。

第三点，有些观念是只由反省来的。

第四点，有些观念所以进入于人心，提示于人心，是通过反省和感觉两种途径的。

我们将按照这些项目，分别来考察它们。

2 有些观念底通路只经过一个感官，而且那个感官亦就是专接受它的。就如，光和颜色，如白、红、黄、蓝，以及其各种程度、深浅、混和，如绿、朱、紫、海绿、等等，都是由眼官来的。至于一切噪声、谐声、乐声，都是由耳官来的。各种滋味和嗅味是通过鼻子和腭来的。这些器官以及各种神经（神经就是传达观念的沟渠，它们可以把观念由外面导入脑中的客厅中），只要有一种失调不能执行其职务，则各种观念并无旁门可以进入人心，为理解所观察、所知觉。

在触觉方面最重要的就是热、冷和凝固。至于其余一切，亦都是很明显的；类如光滑和粗糙几乎是完全在可感的结构方面的，又如软、硬、韧、脆，则是形容各部分粘合底坚固程度的。

3 有名称的简单观念为数不多——我想我们正不必——例举各个感官所特有的一切简单观念。我们纵然想如此，亦势有所不可能，因为各个感官所有的许多观念很多是我们不曾命名的。就以各种气味来说，它们纵然比世界上所有的各种物体底数目并不较多，亦可以说是一样多；可是它们大半都没有名称。所谓香和臭普通虽然是表示这些观念的，实则我们这样就无异于含混地称它们为可意的或不可意的。因为玫瑰花和紫萝兰花底两种气味都是香的，可是它们委实是很不相同的一些观念。就是我们凭上颚从各种味觉所接受到的各种观念，亦并没有许多名称。在各种物体中，甚至在同一植物、果实或动物底各部分中，都各有特殊的滋味，而且这些滋味会是无数的；不过我们却只有甜、苦、酸、辣、咸等等形容词，来称呼它们。说到各种颜色和声音，亦是一样。因此，我在下边叙述简单的观念时，只限于那些与我们题旨关系最切，或其本身少为人所注意的各种观念（它们仍是寻常组成复杂观念的一些成分）。我想，凝性这个观念，可以列在这些观念以内，因此，在下一章中，我就要讨论它。

## 第四章 凝性 (Solidity)

1 我们是通过触觉得到这个观念的——我们底凝性观念是由触觉得来的。甲物如果不离开原位，则乙物在进入它底地位时，便发生了阻力 (resistance) 因此，我们就有了凝性底观念。由感觉得来的一切观念，最恒常的就是凝性观念。不论我们是运动、是静止，不论我们姿势如何，我们总常觉得有东西在下边支着我们，阻止我们往下落。我们日常所把握的物体亦使我们看到，它们在手中时，能以不可抗的力量，来阻止紧握的手底各部分，使之不能相遇。两种物体相对进行时，能阻止它们接触的，亦是所谓凝性。我现在可不过问，凝固一同底意义如此处所用的，是否比数学家所用的凝固底意义较为接近于原来的本驯。我们只可以说，据普通的凝性观念说来，这种用法微不是很正确的，亦是可通的。不过有人如果以为称它为不可人性 (impenetrability)，较为合适些，则我亦可以同意于他。只是我觉得，要以凝性一词来表示这个观念，可更为适合一点；因为它不但合于通俗的意思，而且它比不可人性还含着较积极的意义，因为不可人性是消极的，而且多半是凝性底结果，而不见得是凝性本身。这个观念在一切观念中是和物体最紧相连的一个观念，而且物体亦根本以这个观念为其主要的成分，因此，除了在物质块团中以外，我们并不能在别处找到（或想到）这种性质。自然，有了多量的物质，而且其体积足以引起我们底感觉时，我们底感官才能注意到凝性，不过人心一从这些粗重可感的物体得到这个观念以后，则它会进一步来追寻这个观念，并且以为这个观念如同形相一样，亦存在于凡能存在的任何微小的物质分子中，而且以为物体无论如何变化，这种性质总是离不开它的。

2 凝性是占空间的——凝性观念是属于物体的，因此，我们就想象它是能占空间的。所谓“占有空间”，这一个观念，就是说，任何时候，只要我们想象一个凝固的物体代替了一块空间，则我们便以为那个物体占有了空间，并且排斥了其他一切凝固的实体；在这种情形下，它如果和其他两个物体立于一条线上，则那两个物体在互相接近时，便为它所阻；只有在它底运动方向同它们底运动方向不相平行时，它才失了这种阻止的作用。这个观念是可以由我们日常所把握的各种物体充分得到的。

3 它同空间有所分别——物体凭这种阻力能把别的东西排斥于它所占的那个空间之外，而且这种阻力是最大不过的，因此，任何大的力量亦不能把它克服了。全世界的物体纵然都挤在一个水点底各方面，那个水点亦会（虽然柔弱）抵抗它们，不使它们接触，而且那个水点若非移得离开它们，则它们万不能把那种阻力克服了。因此，凝性观念与纯粹空间大有区别，因为纯粹空间是不能抵抗，不能运动的。此外，凝性观念和普通的坚硬 (hardness) 观念亦是不同的。我们所以说，凝性与空间有别，乃是因为我们可以想象，距离远的两个物体，在互相走近时，在它们底外层接触以前，并不必接触了，或代替了任何凝固的实体；因此我们就有了无凝性的空间观念。因为（且不用说任何特殊物象底消灭）我可以问，人是否可以观念到只有一种单一物体底运动，而并没有别的物体立刻来代替它所离开的位置？我想他分明能观念到这一层。因为一个物体底运动观念并不含着别个物体底运动观念，亦正如一个物体中正方形底观念并不包含另一个物体中正方形底观念似的。不过我并不问物体底存在方式是否使一个物体底运动可以离了别个物体底运动？因



为要解决这个问题，则我们便不得不预先假设虚空，或否认虚空。因此，我只问，一个人是否能“观念到”：只有一个物体运动，其他的物体完全静止？我想这一层是无人否认的；既然如此，则那个物体所离开的地方，便可以给人以一种无凝性的纯粹空间观念，而且别的物体在进入那个空间时，亦可以遇不到任何事物底抵抗或激射（protrusion）。抽水机中的活塞抽起以后，则不论有无别的东西跟着活塞底运动来运动，而它以前在管中所占的空间仍是毫无改变的。而且我们如果说，在一个物体运动以后，别个靠近的物体不跟着它运动，那亦并不含有什么矛盾。我们所以想象有这种运动底必然性，只是因为假设，世界是充满的，并非根据于清晰的空间观念和凝性观念。实则这两个观念之相异，正如阻力和非阻力激射和非激射一样。至于说，人们分明具有无物体的空间观念，则我们可以在别的地方根据他们关于虚空的争辩来证明这一层。

4 同坚硬性亦有别——至于凝性和坚硬底区分，凝性完全是充实的，因此，它便可以一切物体绝对排除于其所占的空间以外；至于坚硬性，则是指构成体积较大的物体的物质各部分底牢固的粘合而言，有了这种粘合，它底全部便不容易改变其形相。真的，坚硬（hard）同柔软（soft）两个词所表示的性质，只是同我们底身体相对的。如果一事物在受了我们身体任何部分底压迫以后，不变更其形相，就先给我们以痛苦，则我们便叫它为坚硬的。反之，如果一事物，在我们轻触它以后，就变更其各部分底位置，并且个使人感到疼痛，则我们便说它是柔软的。

不过明显的各部分（或全体形相）虽然难变更其地位，可是世上最坚硬的东西亦不能因此就比最柔软的东西具有较大的凝性。一块金刚石亦并不比水稍为凝固些。两片大理石中间如果夹有水或空气，则自然比夹有金刚石时，它们要容易接触些，不过这并不是说，金刚石底各部分比水底各部分较为凝固些，或有较大力，乃是说，水底各部分因为容易互相分离，所以它们可以借着偏侧运动，让开步，使两片大理石互相接近在一块。不过你若是使它不能借偏侧运动离开原位，则它们亦会同金刚石一样，永久阻止两片大理石，使它们不相接触。在这里，我们并不能以任何力量来克服了它们底阻力，亦正如不能克服大理石各部分底阻力似的。世上最柔软的物体，只要置于两个物体中间，而不给它们让开步，则它会绝对地阻止那两个物体底相接，就如我们所能找到的所能想象到的任何最坚硬的东西一样。人如果把空气或水装在柔软的物体底内，则他会立刻看到它们底抵抗力。有人如果以为只有坚硬的东西，才能使他底两手不相接触，则他不妨把空气装在足球内来试一试。在佛罗棱萨（Florence）所做的实验更能证明，柔软的物体如水者亦有其凝性。据人说，他们曾把水装在空的黄金球内，紧紧地封起来。在封起以后，那个装满的黄金球便置在榨机下，用极大的力量把螺旋上紧。这样一来，水竟然会从那样结实的黄金底小孔内透露出来。因为它在内面既然没有使它底各部分再相接近的余地，因此，它便跑在球面，如露似的，一滴一滴流出来。流完以后，球底各边才能屈服于榨机底狂暴压力。

5 冲击（impulse）、抵抗和激射，都是依靠于凝性的——借着这个凝性底观念，我们可以分别物体底广袤和空间底广袤。所谓物体底广袤不是别的，就是凝固的、可分的、可动的各部分底粘合和连续。所谓空间底广袤，就是非凝固、不能分离、不能移动的各部分底连续。此外，物体底互相冲击、互相抵抗和激射，亦是依靠于物体底凝性的。有些人们（我自认在内），相信

自己对于纯粹空间和凝性，具有清楚明晰的观念，并且相信自己能想象有一个空间，其中并没有任何能抵抗物体的东西，或为物体所激射的东西。他们以为他们这个纯粹空间底观念，是同我们对物体广袤所有的任何观念。都一样清晰的。凹形各对边间之距离是我们所能清晰地观念到的，而且在观念时，我们是否能观念到它们中间有任何凝固的部分，那都没有关系。在另一方面，他们又相信，除了纯粹空间底观念而外，他们还能观念到，有一些东西充满着空间，而且那些东西可以被其他各种物体底冲击力所激射，或可以抵抗它们底运动。如果有别的人们不能把这两个观念分别清楚，只是把它们混淆了，只是得到一个观念，则我真不知道，在观念同而名词不同，或名词同而观念不同的时候，人们如何能互相谈话。一个人如果不聋不瞎，并且能清晰地观念到朱色和号声，一个人如果是瞎的，并且以为朱色观念同号声相仿（如我在别处所述），则他们如何能谈论朱色呢？上述情形，正复类斯。

6 凝性究竟是什么——如果有人来问我，凝性究竟是什么，则我可以让他求教于自己底感官。他只要把火石或足球置在两手中，并且努力来捏合两手，他就会知道的。如果他以为这不足以解释凝性，不足以说明它底本质，那么他如果能说出，思想是什么、思想底本质是什么，则我亦可以告他说，凝性是什么、凝性底本质是什么。他如果能做到这一层，如果能给我解释广袤或运动是什么（这是比较容易的），则我亦可以给他解释所谓凝性。我们底简单观念只是如经验所昭示的那样。但是如果你超过这个限度，要以言语来把它们在心中弄得更为明白一点，则我们是不会成功的。这个就如同想拿言语来把盲人眼中的黑暗破掉，想借谈论使他知道光和色底观念似的，都一样不能成功。至于这个所以然的道理，则我将在他处加以阐发。

## 第五章 各种感官底简单观念

至于我们由一个感官以上所得到的观念，则有空间观念、广袤观念、形相观念、静止观念和运动观念。因为这些观念在视觉上和触觉上都留有可觉察的印象。而且我们所以能把物体底广袤、形相、运动和静止等等底观念传达在心中，亦是凭借于视和触两者的。不过关于这些观念，我们以后还有机会再来详细论究，所以我在这里，只把它们列举出来。

## 第六章 简单的反省观念

1 简单的反省观念是人心关于其他观念的各种活动——人心从外面接受了前章所述的各种观念以后，在反省自己时，在观察自己对那些观念所发生的作用时，便又会从内面得到别的观念，而且那些观念亦一样可以为它底思维对象，正如它从外面所接受的那些观念似的。

2 我们底知觉观念，和意欲观念，是得之于反省的——知觉（perception）或思维（thinking）、意向（Volition）或意欲（willing）是人心底两种主要作用，它们是最常被人来考究的，而且是常常出现的，因此，人们只要肯注意它们，就能在自身中看到这一层。所谓思想底能力就是叫做理解（understanding）；所谓意向底能力就是叫做意志（will）；这两种心理能力或力量就叫做官能（faculties）。关于这些简单的反省观念，我们以后行将借机来论究其一些特殊的情况，如记忆、分辨、推理、判断、知识、信仰等等。

## 第七章 由感觉和反省而来的简单观念

1 还有别的简单观念，其进入心中时，是经过感官和反省两种途径的；就如快乐（pleasure）或喜欣（delight）以及其反面的痛苦（pain）或不快（uneasiness）、又如能力（power）、存在（existence）、单位（unity）。

2 快乐和痛苦——喜乐或不快几乎同一切感觉观念和反省观念是分不开的。感官由外面所受的任何刺激，人心在内面所发的任何思想，几乎没有一种不能给我们产生出快乐或痛苦来。我所谓快乐或痛苦，就包括了凡能娱乐我们或能苦恼我们的一切作用，不论它们是由人心底思想起的，或是由打动我们的那些物体起的。因为我们纵然一面叫前者做满意（satisfaction）、欣乐、快乐、幸福（happiness），一面叫后者做不快、烦恼（trouble）、痛苦（pain）、苦楚（torment）、惨痛（anguish）、患难（misery），而它们仍是同一作用底各种差异的程度，仍是属于快乐和痛苦，喜欣或不快等等观念的。因此，我将要常用后边这几个名词来称呼那两种观念。

3 全知的造物者不但给了我们一种能力，使我们来支配自己身体底各部分，使我们任意运动或平静各种肢体，使我们借着各部分底运动，来运动自身或其他附近的物体（这些就是所谓身体底各种运动）、上帝不但给了我们这种支配身体的能力，而且在各种情形下，又给了我们以一种支配心理的能力，使人心在它底观念中任意选择一些以为它底思想底对象，并且以慎思和注意来探求这个题目或那个题目——这就是说，他要刺激我们使我们可能的各种思想和各种运动。不但如此，上帝还又在各种思想和各种感觉上附有一种快乐底知觉，如果我们一切外面的感觉同内面的思想，完全和快乐无涉，则我们便没有理由，来爱此种思想或行动而不爱彼种，或宁爱忽略而不爱注意，或宁爱运动而不爱静止。这样，则我们既不必运动自己底身体，亦不必运动自己底思想；这样，则我们行将使自己底思想飘流无归（如果我可以说），一无方向，一无计划；这样，则我们会使心中的观念如无人注意的影子似的，任其自由现显，而不理会它们。在这种情形下，人虽有理解和意志两种官能，他亦会成了很懒散，很不活动的一个东西，而且他底生活亦将消磨在迟懒昏沈的梦境中。因此，大智的上帝就在一些物象上，在由这些物象所得的各种观念上，并且在一些思想上，附加了一种伴随的快乐，而且所附加的快乐底程度亦视各种物象而定。因为只有这样，他所赋给我们的那些官能，才不至完全无用，散漫无归。

4 痛苦亦同快乐有同样的效能和功用，都能促使我们从事工作。因为我们不但随时可以运用自己底官能来追求快乐，而且亦随时可以运用它们来避免痛苦。不过我们却应当知道，产生快乐的那些物象和观念，亦往往是产生痛苦的。它们因为这紧相联合，因此我们往往在原来本应有快乐的感觉中，却找到了痛苦。不过我们正可以由此更惊羨造物者底智慧和善意。因为上帝意在保存我们底生命，所以他要使许多有害的物体在接触我们底身体以后，发生了痛苦，使我们知道它们会伤害人，并且教我们躲避开它们。不过上帝又不止意在保存我们底生命，而且他意在保存各部分各器官底完整，因此，他在许多情节下，又把痛苦附加在那些本能产生快乐的观念上。就如热在某程度时，虽然很可我们底意，可是稍一增加，则不免引起非常的苦楚来。又如光本身原是一切可感物体中最可意的一种，可是它如果太强了、如果过了度，同我们底服力不相称合，则它反能引起痛苦的感觉来。自然在创生这

种痛苦的感觉时，是很聪明、很善意的，因此，任何物象如果能借其猛烈的作用，使感觉底工具失调了（这种工具底组织自然是很精妙、很细致的），则我们便可以借痛苦受了警告，退避远处，以免器官底失调，以免它将来不能营其固有的机能。我们如果一考究能产生痛苦的那些物象，则我们很可以相信，痛苦底功用和目的正在于此。因为极度的光虽是眼所不能忍受的，可是极度的暗并不能使它们深感痛苦，因为在暗中并不能引起眼底失调来，而且这个奇异的器官仍可以保存其自然状态，而毫无损害。不过极度的冷和热都一样能使我们感觉痛苦，因为它们都不利于身体底适当状态，而这种适当状态，乃是维持生命所必需的，亦是我们运用身体底各种机能时所必需的（在这里，所谓适当的状态，乃是指一种适宜的温度，或者亦可以说是身体中各渺小部分底中和运动）。

5 除此以外，上帝所以在围绕我们，打动我们的各种物象中，散布了各等级的快乐和痛苦，并且把它们混合在我们思想和感官所遭值的一切事物中，还有一种理由。因为我们如果在万物所供给给我们的一切享受中，感到不完全、不满意、并且感到缺乏完全的幸福，则我们会在慕悦上帝方面来寻找幸福，因为他那里是充满着愉快的，而且在他底右手是有永久快乐的。

6 快乐和痛苦——我在这里所说的，或者不足以使快乐和痛苦底观念，较经验所昭示的，更为清楚一点，因为我们只有恁经验才能得到这些观念。不过我们如果一考察它们何以附加在别的许多观念上，则我们可以适当地观赏到堂皇的造物者底全知和至善，因此，这种考究对于我这些议论底主要目的，并不是不相称的。因为我们思想底主要目的，和理解底适当职务，正是要来知晓上帝、礼拜上帝。

7 存在和单位——存在和单位亦是由外界一切物象和内界一切观念所提示于理解中的两个观念。观念如果存在于心中，则我们以为它们现实存在那儿的，就如我们以为各种事物现实存在于外界一样。这就是说，我们以为它们亦是存在的。我们所考究的单一物象，不论它是观念或真正存在，它都可以给理解力提示到单位底观念。

8 能力——能力亦是我们由感觉和反省得来的简单观念之一。因为一面我们既看到，我们自己在思想并且也能够思想，同时自己也可以任意运用自己原来静止的肢体；另一面，每时每刻，自然物体互相产生的各种结果，又呈现于我们底感官；因此，我们便从这两条途径得到能力底观念。

9 联接（succession）——除此以外，还有另一种联接观念；这种观念虽是由我们底感官所提示到的，可是却多半是由我们心中的现象所显示出的。因为我们如果直接反省自身，并且反省在心中所观察到的现象，则我们会发现，只要我们醒着或有任何思想，我们底观念总会联接而来，随去随来，毫无休息。

10 简单的观念是我们一切知识底材料——这些观念纵然不能包括尽人心所有的那些简单观念，至少（我想）亦构成它们底大部分。人心底其他一切观念都是由这些观念组成的，不过人心所以能接受到这些观念，仍是凭着上述的感觉和反省两种途径。

人们或者以为这些界限太过于窄狭，不足以供广大的人心来驰骋，因为人心飞跃得比星宿还远，而且我们不能以世界底边际来范围它；它底思想可以扩展得到了物质底极度广袤而外，游行于那个不可捉摸的虚空。人们如果这样想，则我亦可以承认他们是对的。不过我很希望人给我指示出，哪一个简

单观念不是由上述的进路接受进来的，哪一些复杂观念不是由这些简单观念形成的。我们如果一考究，二十四字母底变化如何能产生出许多文字来，则我们正可以想（这并不那样奇怪）这些少数的简单观念，已经足以促动我们最迅速的思想和最广大的心量，已经足以供全人类各种知识，各种思想，和各种意见（后二者当然比知识还多）以各种材料。我们如再进一步来反省：只用上述的观念之一数目观念，如何就能做出无数的组合来，则我们更可以如此想象，因为数底组合真是无穷无尽的。再说到广袤，则它所供给于数学家的田地又是如何博大无垠的呢！

## 第八章 关于简单观念的进一步考察

1 由消极原因所生的积极观念——关于简单的感觉观察，我们应当知道，任何东西底性质只要能刺激感官，在心中引起任何知觉来，就能在理解中引起简单的观念来。这种观念不论其外面的原因如何，只要它为我们分辨的官能所注意，别人心便认为它是理解中一个真正的积极观念，它底原因虽或是主物中一种消极属性，可是它仍同其他任何观念一样是积极的。

2 我们底感官能从各种主物得到各种观念，不过能产生那些观念的各种原因，有的只是主物中的一种消极属性。虽然如此，可是冷和热、光和暗、白和黑、动和静等等观念，都一样是人心中的清晰的、积极的观念。理解在考虑它们时，以为它们都是清晰的，积极的观念，并不必过问产生它们的那些原因。因为这种考察并不是涉及理解中的观念，而是涉及存在于我们以外的事物本质。这两件事情是很差异的，我们应该详细分别才是。因为要知觉，要知晓，黑、白观念是一件事，至于要考察，它们底分子同它们底表层怎样才能使任何物象现成白的或黑的，则那是又一件事。

3 一个哲学家虽然忙于考察白、黑等色底属性，虽然以为自己很知道它们各自底积极原因同消极原因，可是一个画家或染色家虽然不曾考察这些原因，亦一样能在理解中清楚地、明晰地、完全地，观念到白、黑以及其他等等颜色，而且他底观念或者比哲学家还要较为清楚。黑底原因纵然只是外物底一种消极属性，可是在画家底理解中，黑底观念同白底观念是一样积极的。

4 如果我现在的职务意在研究知觉底自然原因和方式，则我亦正可以在此说明，何以消极原因，至少在一些情形下，能产生出一个积极观念的原因来。因为我们底一切感觉所以发生，乃是因为各种外物以各种不同的途径来刺激我们底元精，使元精发生了程度不同，情状各异的运动。因此，先前（任何）的运动如果一有减退，亦必然能产生出一种新感觉来，正如那种运动有了变化和增加似的。因此，我们就生起一个新观念来，不过这个观念仍是依靠于那个感官中元精底另一种运动的。

5 这种说法究竟是否合理，我现在且不决定，我只希望人们凭着自己底经验观察观察，人底影子是否是由光被剥夺所形成的？是不是光愈缺乏，影子愈显？人在看它时，它是不是如满被阳光的人一样能在心中引起明白的积极的观念来？我们知道，画着影子的一幅画亦一样是一种积极的事物。真的，我们确有许多消极的名词，不是直接代表积极的观念，而是代表着它们底不存在的。就如乏味（insipid）、寂静（silence）、空虚（nihil）等等名词，一面虽表示着积极的观念，如滋味、声音、存在等等，可是它们是指这些性质底不存在而言的。

6 由消极原因所生的积极观念——因此，人真可以说是能看到黑暗的。因为如果有一个完全黑暗的孔隙，其中一点光亦不能反射回来，则人确乎可以看到它底形相，而且可以把它画出来（至于写字用的墨水，是否能造成另一个观念，那却是另一个问题）。我这里给积极观念所找出的消极原因，是根据于通俗意见的，不过据实说来，我们如果不能决定，静止是否比运动更为消极，则我们便不容易决定是否真正有由消极原因而来的任何观念。

7 心中的观念，物体底性质——要想更妥当地发现观念底本性，并且有条有理加以讨论，则我们可以把它们加以区分。它们可以从两方面来观察，一面可以看做是心中的观念或知觉，一面可以看做是物体中能产生这类知觉



的物质底变状。这样区分之后，我们便可以不至如一般人的样子，以为它们是主物中一些性质底精确影象或相似。人心中许多的感觉观念，并不必是外物底真正影象，正如代表它们的那些名词，虽然在一听以后能使我们生起各种观念来，可是那些名词仍不能说是观念底真正肖象。

8 人心在自身所直接观察到的任何东西，或知觉、思想、理解等等底任何直接对象，我叫它们做观念，至于能在心中产生观念的那种能力，则我叫它做主物（能力主体）底性质（qualities）。比如一个雪球有能力在我们心中产生白、冷、圆等等观念，则在雪球中所寓的那些能产生观念的各种能力，我叫它们为各种性质；至于它们在理解中所生的那些感觉或知觉，刚我叫它们为观念。我谈到这些观念时，如果是指事物本身，则我所说的，乃是指物体中能产生观念的那些性质。

9 物体底第一性质（primary qualities）——我们所考察的物体中的性质可以分为两种：第一种不论在什么情形之下，都是和物体完全不能分离的；物体不论经了什么变化，外面加于它的力量不论多大，它仍然永远保有这些性质。在体积较大而能为感官所觉察的各物质分子方面讲，“感官”是能恒常感到这些性质的，在感官所感不到的个别微细物质分子方面讲，“人心”亦是恒常能看到这些性质的。你如果把一粒麦子分成两部分，则每部分仍有其凝性、广袤、形相、可动性；你如果再把它分一次，则它仍有这些性质。你纵然一直把它们分成不可觉察的各部分，而各部分仍各各能保留这些性质。因为分割作用（磨、杵、或其他物体所能做的，亦只是能把麦子分成不可觉察的部分）并不能把任何物体底凝性、广袤、形相和可动性取消了，它只能把以前是一体的东西，分成两个或较多的单独物团，这些独立的物团，都是独立的实体，它们分割以后，就成了一些数目。总而言之，所谓凝性、广袤、形相、运动、静止，数目等等性质，我叫它们做物体底原始性质或第一性质，而且我们可以看到它们能在我们心中产生出简单的观念来。

10 物体底第二性质（secondary qualities）——第二种性质，正确说来，并不是物象本身所具有的东西，而是能借其第一性质在我们心中产生各种感觉的那些能力。类如颜色、声音、滋味等等，都是借物体中微细部分底体积、形相、组织和运动，表现于心中的；这一类观念我叫做第二性质。此外，还可以加上第三种性质。这些性质虽然亦同我所称的那些性质（按照普通说法），一样是真实性质，虽然亦同我为分别起见所称的第二性质，一样是真实性质，可是人们往往承认它们只是一种能力。不过这种能力仍是一种性质。因为火所以能在蜡上或泥上产生一种新颜色或新密度，亦正同它所以能在我心中产生一种新的热底观念，或烧底感觉似的；两种能力都是一种性质，都是凭借于同一的原始性质的，都是凭借于火底细部分底体积、组织和运动的。

11 第一性质产生观念的途径——其次应当考察的，就是物体如何能在我们心中产生观念。这分明是由于推动力（impulse）而然的，因为我们只能想到，物体能借这个途径发生作用。

12 外物在心中产生观念时，既然不和人心相连接，那么我们如何又能在我们感官面前所现的物象中，知觉各种原始性质来呢？那分明是因为有一种运动能从那些物体出发、经过神经，或元气，以及身体底其他部分，达到脑中（或感觉位置），在心中产生了一些特殊的观念。较大物体底广袤、形相、数目和运动，既能隔着距离为眼官所知觉，因此，我们就可以断言，一定有

一些不可觉察的（就其个别情形而言）物体从那里来到眼中，并且把一种运动传在脑中，在那里产生了我们对它们所有的这些观念。

13 第二性质如何产生它们底观念——我们可以设想，第二性质底观念所以能够产生，亦是由于不可觉察的部分在我们感官上起了作用，这和第一性质底观念产生时所由的途径一样。我们既然知道有许多物体，小的程度，竟至使我们底任何感官不能发现出它们底体积、形相和运动来，（就如空气和水底分子，又比如这些分子还小的那些分子——前后两者大小的差异程度，甚至如空气和水底分子比扁豆和电子，）因此，我们就可以假定，那些分子底各种运动和形相、体积和数目，在影响了我们底一些感官以后，就能使我们从物体底颜色和香气得到不同的感觉。就如紫罗兰就可以借形体特殊，不可觉察的物质分子底推动力，并且借那些分子底各种程度各种方式的运动，在我们心中引生起那个花底蓝色观念和香气观念。我们很容易想象，上帝在那些运动上附加了一些同那些运动不相似的观念。因为他既然把痛苦观念附加在铜片割肉的运动上，而且那个观念同那种运动又不相似，则他为什么不可把各种观念附加在那些分子底运动上呢？

14 关于颜色同香气所说的话，亦一样可以适用在滋味和声音，以及其他相似的可感性质上。这些性质我们虽认识它们有真实性，其实，它们并不是物体本身的东西，而是能在我们心中产生各种感觉的能力，而且是依靠于我所说的各部分底体积、形相、组织和运动等第一性质的。

15 第一性质底观念是与原型相似的，第二性质底观念则不如此：一由此我们可以断言，物体给我们的第一性质底观念是同它们相似的，而且这些性质底原型切实存在于那些物体中。至于由这些第二性质在我们心中所产生的观念，则完全同它们不相似；在这方面，外物本身中并没含有与观念相似的东西。它们只是物体中能产生感觉的一种能力（不过我们在形容物体时，亦以它们为标准）。在观念中所谓甜、蓝或暖，只是所谓甜、蓝或暖的物体中微妙分子底一种体积、形相和运动。

16 我们说火焰是热的；雪是白的、冷的天粮（传系天所降赐的食物——译者。）是白的、甜的。我们所以如此称呼它们，乃是因为它们在我们心中产生了那些观念。人们在此往往想象，物体中这些性质正是人心中这种观念，并且以为后一种正是前一种底完全肖象，正如它们是在镜中似的。因此，有人如果说不是如此，则平常人们会以为他是很狂妄的。不过人如果知道，同一种火在某种距离下能产生某种热底感觉，在走近时便产生了极不相同的一种痛底感觉，则他应该自己忖度，他究竟有什么理由，可以说，火给他所产生的这个热底观念是真在火中的，而由同一途径所产生的痛底观念却是不在火中的。雪在产生冷和白底观念时，既然亦同产生痛底观念时一样，既然都是凭着它那些凝固部分底体积、形相、数目和运动来的，则我们如何只说，白和冷是在雪中，而痛却不在其中呢？

17 火或雪底各部分底特殊体积、数目、形相和运动，不论任何人底感官知觉它们与否，它们仍是在火同雪中的，因此，它们可以叫做真正的性质，因为它们是真存在于那些物体中的。不过光、热、白、冷、并不在它们里面，亦正如疾病或痛苦不存在于天粮里边似的。那些感觉如果一去掉，眼如果看不到光或色，耳如果听不到声，上颚如果不尝味，鼻官如果不嗅香，则一切颜色、滋味、香气、声音等等特殊的观念便都消散停止，而复返于它们底原因，复返于各部分底体积、形相和运动。

18 较大的一块天粮可以使我们生起圆形或方形底观念来，而且它在由此地移到彼地以后，又产生出运动底观念来。这个运动底观念实在代表着正在运动中的天粮底运动。至于圆形或方形，不论是在观念中或实在中，不论是在心中或天粮中，亦都是代表着一种真正性质。这种运动和形相真正是在天粮中的，不论我们注意它与否，全无变化。这一点是人人立刻会承认的。不过除此以外，天粮还有一种能力，可以借其各部分底体积、形相、组织和运动，产生出疾病底感觉来，有些还可以产生极端痛苦底感觉来。这些疾病和痛苦底感觉，并不是存在于天粮中的，只是它在我们身上所生的作用，我们如果觉不到它们，它们亦就不存在。这一层亦是人人所能立刻承认的。不过人虽然承认，由天粮所引起的疾病和痛苦，只是它借其细微部分底体积、运动和形相，在肠胃中所发生的结果，可是你很难使人们相信，甜味和白色不是在天粮中的，实则这两种性质亦是天粮借其分子底运动、大小、形相、在眼和上颚上所发生的影响。他们好象只相信，天粮可以在肠胃中起作用，并且由此产生出它所原来不曾具有的独立观念；可是不相信，它能在眼和上颚上起作用，并且由此在心中产生出它原来不含有的独立观念来。这些观念既然都是天粮借其各部分底大小，形相，数目和运动，在人体各部分上所作用的结果，因此，我们就不解由眼和上颚所生的那些观念何以真正是在天粮中的，而由肠胃所生的那些观念何以便不是。人们既然以为痛苦和疾病，是天粮所生的结果，继而又以为这些观念在不被人知觉时，便不存在，因此，我们就不解，甜和香既然亦是由同一天粮由同一不可知的途径在身体各部分所生的结果，人们为什么，在它们不被看见，不被尝到时，还以为它们是在天粮中存在着的，这个理由需要解释一番。

19 第一性质底观念是肖象，第二性质底观念便不是——现在我们可以考察一下云斑石底红白颜色，你如果不使光照射它，则它底颜色立刻会消逝了，它再不能给我们产生那些观念。不过光如果再照上去，则它又会把这些现象重新现出来。人们在这里能想，光底存在或不存在在云斑石上引起了真正的变化么？它在暗中既然没有颜色，那么那些红白颜色底观念真正是在光下存在的云斑石中么？这块坚石底分子组织，诚然可以不论昼夜，借着各部分反射来的光线，有时产生红底观念，有时产生白底观念。不过白色或红色任何时候都不是存在于石中的，它只是能以使我们生起那种感觉来的那样一种组织。

20 你如果把杏仁捣碎，则它底清白颜色可以变成污浊的，它底香甜气味亦可以变成油腻的。一个杵子底捣击究能使物体发生什么变化呢？不是只能把它底组织变化了么？

21 我们既然这样分别观察过各种观念，因此，我们就可以解说，同一的水，在同一时间内，怎样能在一只手中产生出冷底观念来，在另一只手中产生出热底观念来。如果那些观念真是在水中的，则同一的水万不能在同时又冷又热。不过我们如果想象，手中的热不是别的，只是我们神经中（或元气中）微细分子底某程度的运动，则我们便容易理解，同一的水何以在同时，能在一只手中生出热来，在另一只手中生出冷来。至于形相，则绝不如此，它如果在这一只手中产生出圆球观念来，在那一只手中便不能产生出方形观念来，由此看来，冷热感觉所以成立，只是因为人体中微细部分底运动成增或减的原故，而这种运动又是由其他物体底分子所引起的。由此我们就可以知道，外来的一种运动如果在这一只手比在那一只手为大，而且一种物体在

接触两只手后，它底微细分子底运动如果比这一只手底微细分子底运动为大，比那一只手底微细分子底运动为小，则它会增加了这一只手底运动，减少了那一只手底运动，并且从而引起备异的冷热感觉来。

22 方才所说纯系物理的研究，这已经略为超出我原来的意思。不过我们必须稍为明白一点感觉底本质，并且使人知道清楚物体中的性质，和它们在心中所产生的观念，有什么差异之点。因为要没有这点区别，则我们谈起这些性质来，便毫无意义。因此，我虽然在自然哲学中稍事勾留，可是我很希望人们原谅这一层。因为在现在这种研究中，我们必须分别物体中常在的原始的真正性质（就是凝性、广袤、形相、数目或静止。这些性质所寓的物体如果体积稍大，足以分别为人所辨认，则这些性质可以为我们所知觉），同第二的，附加的性质。原始性质在起作用时，如果不能清晰地被人分别出，则它们底各种组合所发生的各种能力，便是所谓第二性质。有了这层分别，则我们可以知道，某些观念是真正存在着的外物性质底真正肖象，某些观念不是。（我们在是根据这些性质来称呼外物的）

23 物体中的三种性质——因此在正确地考察之后，我们知道物体底性质可以分为三类。

第一就是物体中各凝固部分底体积、形相、数目、位置、运动和静止。这些性质不论我们知觉它们与否，总是在物体中存在的。物体如果大到足以使我们把这些性质发现出来，则我们便可以由此得到事物本身底观念，就如许多人造的东西便是。这些性质我叫它们做第一性质。

第二就是任何物体中一种特殊的能力，它可以借不可觉察的第一性质，在某种特殊形式下，在我们底感官上生起作用来，并且由此使我们生起不同的各种颜色、声音、气味、滋味等等观念。人们常叫这些性质为可感的性质。

第三亦是任何物体中一种特殊的能力，它可以借第一性质底特殊组织，使别的物体底体积、形相、组织和运动，发生了变化，以异乎先前的另一个方式来影响我们底感官。就如太阳就有能力来使蜡变成白的，火就有能力来使铅变成流动的。这些性质，人都叫做能力。这些性质中第一种性质，如前所说，我想可以叫做真实的、原始的，第一的性质，因为不论我们看到它们与否，它们总是在物体中存在的；而且第二性质亦是依靠于它们底各种变化的。至于其他两种性质，则是在其他物体上能发生各异作用的两种能力，而且这两种能力亦是由那些第一性质底各种变状来的。

24 第一种是真正的肖象，至于第二种，别人们虽以为它们亦是肖象，实则不是的，至于第三种，则实际既不是肖象，而且人们亦不以为它们是肖象——后边这两种性质虽然都只是两种能力，虽然都只是同其他一些物体相关的两种能力，虽然都是由第一性质底各种变状来的，可是人们往往以为它们是备不相同的。人们看第二种性质（就是能通过感官给我们产生观念的那些能力）是影响我们的那些物体中的真正性质；可是他们看第三种性质只是能力，而且亦只叫它们为能力。就如我们以视和触从日所得的光或热底观念，往往被人认为是存在于日中的真正性质，而不止是一些能力。不过我们如果一考究日和它所熔化所漂白的蜡，则我们以为蜡中所生的白色和柔性不是日中的性质，只是日中能力所生的结果。实则，在正确考察之后，我们可以说，我在受日所照所热时，所得到的光和热底知觉，亦并不是日中所含的性质，正如蜡在被漂被熔后所生的变化亦不存在于日中一样，它们都一样是太阳中的能力，都是依靠于第一性质的，因为日在手和眼方面，可以借其第一性质，

变化了手眼底一些微妙部分底体积、形相、组织和运动，因而产生出光和热底观念来。而在蜡方面，它亦可以借其第一性质，变化了蜡底微妙部分底体积、形相、组织和运动，因而产生出清晰的“白”底观念和“流动”底观念来。

25 我们平常所以认一种是真正的性质，认另一种只是能力，似乎是因为我们所有的颜色、声音等等观念，并不曾含有一种体积、形相和运动，因此我们就不容易想象它们是这些第一性质底结果，因为这些观念产生时，我们底感官并看不到有这些第一性质作用其间，而且这些观念同这些性质亦并无明显的调和和可想象的联络。因此，我们就直然想象，那些观念真正是物象中所存性质底肖象，因为在那些观念产生时，感官并没有发现出各部分底体积、形相和运动，而且理性亦并不能指示出，物体如何可以借其体积、形相和运动，在人心中产生出蓝或黄底观念来。不过在另一方面，各种物体在互相作用，变化了性质以后，则我们分明看到，所产生的性质，同能产生的东西，完全无一点相似，因此，我们就认那种性质只是一种能力。因为我们从太阳接受到热或光底观念时，虽然以为它是一个知觉，是太阳性质底一种肖象，不过我们如看到，蜡或美容，因为日光，起了变化，则我们便不容易想象它是一种知觉或太阳中任何性质底肖象。因为我们在太阳本身中，并看不到那些各别的颜色。因为我们底感官，既能在不同的两个外物中察看出可感质底相似或不相似来，因此，任何物体中如有任何可感的性质产生出来，则我们便一直断言，那只是一种能力所产生的结果，而不以为是那种真正由能生因的性质来的传递，因为我们在能产生的物体中，并不能看到有那种可感的性质。不过我们底感官既然不能察看出，我们底观念同物体中能产生它的那种性质有什么不相似的地方，因此，我们就容易想象，我们底观念是物体中一些性质底肖象，不是第一性质变化后，一些能力所产生的结果，实则我们底观念同这些第一性质并没有任何相似的地方。

26 第二性质是双重的，第一是直接知觉到的，第二是间接知觉到的——总而言之，物体中除了上述的那些第一性质而外，就是除了它们备凝固部分底体积、形相、广袤，数目和运动而外，我们在物体中所见的其余两种不同的性质，只是依靠于那些第一性质的两种能力。它们借这些第一性质，有时可以直接在我们身上发生作用，产生出各种观念来；有时可以在别的物体上起作用，改变了那些物体底第一性质，使那些物体给我们所产生的观念，异乎以前所产生的。前者我想，可叫做直接知觉到的第二性质；后者我想，可以叫做间接知觉到的第二性质。

## 第九章 知觉 (Perception)

1 知觉是最初的，简单的反省观念——知觉是人心运用观念的第一种能力，因此，知觉这个观念是我们反省之后所得到的最初而最简单的一种观念。有些人们概括地称这个作用为思想 (thinking) 不过按照英文的本义说来，所谓思想应该是指人心运用观念时的一种自动的作用；而且在这里人心在考察事物时，它底注意一定是有几分要自动的。——这里所以敲思想是自动的，乃是因为在赤裸裸的知觉中，人心大部分是被动的，而且它所知觉的亦是它所不能不知觉的。

2 人心只有在接受印象时，才能发生知觉——要问什么是知觉，则一个人如果反省自己在看时、听时、思时、觉时，自身所经验到的，就可以知道，并不必再求助于我底谈论。任何人只要一反省自己心中的经验，就会看到什么是知觉。如果他毫不反省，则你虽用尽世界上所有的言语，亦不能使他明白什么是知觉。

3 我们分明知道，身体上不论有如何变化，外边各部分不论有如何印象，只要那些变化不能达于人心，那些印象不能为内面所注意，则便无所谓知觉。火底燃烧运动如果不能连续达在脑中，在心中产生了热底感觉或痛底观念，以使人发生了现实的知觉，则火虽能烧我们底身体，其结果亦同烧弹丸一样。

4 一个人如果专心一意，来思维一些物象，并且仔细观察在那里的观念，则别的发声的物体虽在他底听觉器官上印了印象，并且产生了寻常能发生声音观念的那种变化，而他依然会完全不注意那些印象。这是人所常常在自身中所察看到的。在器官上纵然有充分的刺激，可是人心如果观察不到它，则亦生不起知觉来。因此，耳中虽有平常能发生声音观念的那种运动，他亦不会听到声音。在这种情形下，感觉所以不生，并非因为器官有任何缺陷，亦非因为耳中所受的刺激比平常听声时所有的刺激为小，乃是因为能产生声音观念的那种运动虽被平常的器官传达而来，可是人底理解并未注意到它；因此，它在心中亦没有印了观念，因而亦就无所谓感觉了。因此，任何地方只要有知觉，那里一定有一些真正的观念，那种观念一定是存在于理解中的。

5 儿童们在母胎中虽有观念，可是并没有天赋的观念——因此，我相信，儿童在母胎中，在刺激它们的物象上，运用自己底感官时，便会在出生以前，得到些许观念，这些观念乃是围绕它们的各种物体，和它们所忍受的各种疾苦，在它们心中所产生的不可避免的结果。如果我们可以对不能十分考验的东西，有所猜想，则我们可以说，饥饿同温暖底两个观念或者是属于这类观念的。它们或许是儿童们原始所有的观念，而且以后是不能再丢掉的。

6 不过我们虽然可以合理地想象，儿童们在人世以前，就接受了一些观念，可是这些简单的观念远不是一些人所主张而为我们所驳斥了的那些天赋的原则。此处所提到的儿种观念既是感觉的结果，所以它们是由身体在心中所发生的一些刺激来的，而且是依靠于人心以外的一种事物的。它们同别的由感官而来的观念，产生的方式是一样的，只是在时间上占了先罢了。至于人们所假设的天赋原则，性质便与此相反，人们假设，它们所以来自人心，并非由于身体上发生了偶然的或作用，它们乃是在人受生之初在人心上所印的一些原始印象。

7 那一些观念是最初的，还不一定——前边已经说过，儿童们在母胎中时，我们可以合理地想象，他们在受了生活必然性底支配以后心中会发生了

一些观念。同样现在我们还可以说，在他们出生以后，他们最初所接受观念一定是最初呈现于他们的那些可感的性质。在这些性质中，光是比较最重要的，而且力量亦是较强的。在这里，人心是十分贪图得到不含痛苦的那些观念的。这一层容易在新生的儿童们看出来，因为你不能把他们置在什么地方，他们总是爱把眼官转向光底发源地的。不过最熟悉的各种观念，起初既按儿童们初入世时所遇的备种情节而有差异，因此各种观念进入心中的程序，亦是很复杂、很不定的；不过这种程序知与不知并无大关系。

8 感觉观念常为判断所改变——在知觉方面，我们还可以进一步说，我们由感官所得的各种观念在成年人方面常常不知不觉地被判断所变化了。就如我眼前有一个原本一色的圆球（或金的，或石膏的，或玉石的），则我们心中由此所印的观念本来是一个平面的圆形，而且其颜色亦是参差的，其射入眼中的明暗度数亦有几等。不过我们既然督知凸形物体在我们心中所造成的现象，而且习知物体底各种可感形相，在被光反射时会有什么变化，因此，我们底判断就会借着日常的习惯，立刻把所见的现象变回它们底原因。这样，判断就会把原由种种明暗集合成的一个形圆（或影子）认为是一个形象底标记，而且自己构成一个“一色”的“凸形”知觉；实则我们由此所得的观念，只是各种颜色错杂的一个平面，就如在画中所见的那样。为证实这一层起见，我们可插入莫邻诺（Malineux）先生数月前给我的信中叙述的一个问题。莫氏先生是富有学问和令德的一个学者，并且是一个精勤敏慧的真理探求者，他说：“假如一个成年的生盲，一向可依其触觉，来分辨同金属，同体积（差不多）的一个立方体和球形，并且在触摸到它们时，能说出那一个是立方体，那一个是球形。再假定我们以一个立方体同一个球形置在桌上，并且能使那个盲人得到视觉。我们就问，他在以手摸它们以前，是不是可以凭着视觉分辨出，指示出，哪一个是圆球，哪一个是立方体？”那位聪明伶俐的发问人就回答说，“不会的。因为他虽然可以凭经验知道，一个立方体怎样刺激其触觉，一个圆球又怎样刺激其触觉，可是他还不曾经验到，在触觉方面是怎样的，在视觉方面一定是怎样的，他还不曾经验到，一个突起的角子（可以在他底手中引起不平衡之感来），在他底眼官前所现的现象亦如在立方体中（在触觉方面——译者）一样。”这个深思的人（我可以自豪地称他为我底朋友）对这个问题所给的答案，可以说是先得我心的。而且我相信，那个盲人虽然可以借其触觉所感的差异形相无误地指示出，分辨出哪一个是立方体，哪一个是圆球形，可是他在初视之下，一定不能确乎断言，他所见的，哪一个是圆球形，哪一个是立方体。我所以要引证这一段文字，乃是要使读者借此机会想一想，自己虽然常以为自己无需乎经验、进步和后得的意念，实则他是处处离不了经验的。而我所以要引证，尤其是因为，这个善于观察的人，在谈到我这部书时，曾在向许多聪明人提出这个问题来，而他所得到的答案，几乎都是不能满他底意的；一直等他把自己的理由提出来，他们才能相信了这一点。

9 不过判断改正感觉的这种例子，并不常出现于任何观念方面，只是能出现于视觉方面。因为我们底视觉在一切感觉中是范围最广的，它不但能把自己所特有的光色观念传于心中，而且能把极相差异的空间、形相和运动底观念传于心中：后边这些性质底各种变化，既然可以改变了它底特有对象——光和色——底现象，因此，我们便常以此一种来判断彼一种。在许多情形下，我们可以依照确立的习惯对我们所经验到的事物，进行这种改变，而且

在进行时，毫不间断非常迅速，因此，我们就我们判断所形成的观念认为是感觉所引起的一种知觉。因此，在这里，感觉所传来的知觉只足以刺激判断所造成的知觉，而且他们往往注意不到它。就如一个人在用心听时或读时，就不注意那些声音和文字，只注意它们所生起的那些观念。

10 我们如果一考究人心底动作如何之快，则我们正不必惊异；我们何以注意不到前边的转移过程。因为人心既被设想为不占空间，没有广袤，所以它底动作似乎是不需时间的，而且它底许多动作似乎都是挤在一个刹那以内的。我们说的这种心理作用正是和身体的作用相比较的。任何人只要肯费辛苦来反省自己底思想，则他一定会看到这种情形。就如一个很长的解证，我们在用文字逐步来向他人表达它时，则我们必须用较长时间，不过我们底心却能在一刹那以内立刻瞥见那个解证底各部分。第二点，我们所以不必惊异，前述的转移过程何以不为人所注意，还有一层理由。因为我们知道，久作各种事情，则我们可以借习惯之力，熟极生巧，使我们在作时不注意它们。因此，习惯，尤其是很早养成的习惯，就终于能使我们在行动时不注意自己底行动。就如我在一日之内，虽然时时闭上眼皮盖住眼睛；可是我们并竟不到自己处在黑暗之中。又如一个人如果惯用口头语，则他在每句中，要常常发出自己所听不到并且不加以注意的声音，实则别人是能注意到那种声音的。因此，我们正不必惊异，人心为什么会把它底感觉观念变成判断观念，并且不知不觉地使前一种只来刺激后一种。

11 动物和下等生物差异之点正在乎知觉——在我看来，动物界同自然中其他较低的部分所以判然各别，正是因为它们有这种知觉的官能。因为许多植物虽然有几分能运动，而且我们在以各种物体刺激它们时，它们会迅速地变化其形相和运动，并且由此得到所谓含羞草（*sensitive plants*）底名称（因为它们底运动同动物受感后所发的运动有几分相似），不过我想那只不过是机械作用，其产生的途径正同野燕麦鬃受了湿气底侵袭以后，转了方向似的，亦正同绳子浇上水以后，缩短了似的。这些动作，并不能在主物上引起感觉来，亦不能使它生起观念来。

12 我相信，一切动物都是有几分有知觉的，不过有些动物底天生感觉通路最很少的，而且感觉所引起的知觉是暧昧含糊的，因此，它们就远不及其他动物所有的感觉之繁多和那样敏捷。不过这些器官和知觉亦仍足以适合那些动物底状况和环境，因此，造物者底善意和智慧，便分明表现于宇宙中一切部分，同宇宙中一切等级的生物。

13 从牡蛎和海扇（*cockle*）底身体构造看来，我们可以合理地断言，它们底器官并不如人（或其他动物）底器官那样繁多而敏捷。退一步说，纵然它们有那样的器官，它们亦不能因此得到什么益处，因为它们是固着在一地，毫不能来回移动的。一个动物如果能在远处瞥见物象之为祸为福，可是同时它又不能趋或避那个物象，那么它虽有视觉和听觉，又有什么益处呢？一个动物如果偶然把它搁在那里，它就永久停在那里，而且在那里只凭外缘来接受或冷或热，或净或秽的水，那么它如果有了敏捷的感觉，不是更方便么？

14 不过我仍想，它们同完全的无知觉状态究竟有区别，因为它们仍有一种暗弱的知觉。这种情形，即在人类本身，亦有许多明显的例证。龙钟的老人，完全忘掉其过去的知识，并且消灭尽心中以前所盼的观念，而且他底视觉、听觉、嗅觉、味觉，都已消失大半，因此，就把接受新观念的道路几乎



全堵塞住；或者纵然有些进口，亦只是半开着，虽有印象亦难以觉察，或竟完全不能记忆。那么这样一个人（不论他如何自夸有天赋的原则），在知识和智慧的能力方面，究竟比海扇或牡蛎高了许多呢？这个问题可让别的人们答复好了。一个人既然能在三天以内过这种生活，则他一定亦可以在六十年内过这种生活，那么我就问，在他和最低级的动物之间，在智慧的高度方面，究竟有什么差异呢？

15 知觉是知识底进口——知觉既是趋向知识的第一步和第一极，而且是知识底一切材料底进口，因此，一个人或动物底感官愈少，它们所接受的印象愈少而愈暗，而且运用那些印象的各种能力亦愈纯：则他们便愈不能达到某些人所有的那些知识。不过知觉的程度既然千差万别（在人方面可以看出），因此，我们就一定不能发现出各种动物具有那么多的知觉程度，更不能发现出某些特殊个体具有那些知觉程度。我现在只说了知觉是一切智慧能力中最初的一种动作，而且是人心中一切知识底进口，那就够了。而且我很爱想象，动物和较低的生物区别之点，正在于最低的知觉程度。不过我所以提到这一点，只不过作为顺带的猜想罢了，至于学者们如何决定这个问题，那是无关紧要的。

## 第十章 把握力 (Retention)

1 思维 (contemplation) ——人心在进一步地趋向知识时，还有第二种官能出现。这种官能就是所谓把握，它是能把由感觉和反省得来的那些简单观念加以保留的。保留的途径有二，第一，它能把心中当下所得的观念，现实地在它底眼前保留一时，这就叫做思维。

2 记忆 (memory) ——至于那些曾经在心中印过的观念，或那些隐而不显的观念，则人心亦有能力把它们回忆起来，这便是第二条把握底途径。就如热、光、黄、甜等等对象不在眼前时，我们亦可以照样构想它们。这便是所谓记忆，它正好象是贮蓄观念的含库。因为狭窄的人心，既然不足以在一时以内来考究，来观察许多观念，因此，它就必须有一个贮蓄所来保存那些观念，以便在别的时候，再未应用它们。不过所谓观念既然只是人心底现实知觉，而且我们如果知觉不到它们，则它们万不能存在，因此，我们所以说，人心能把自己底观念贮蓄在记忆底仓库以内，意思只不过是说，人心有一种能力，在许多情形下，可以唤起它以前所有的观念，而且在回忆时，还附加着另外一种知觉——知觉到自己以前曾经有过它们。我们所以说，观念存在于心中，正是指着这种意义，实则所谓存在并不是说它们现实存在于那里的，只不过是说，人心有能力来回忆那些观念，或者重新把它们在自己上面描写一下罢了——自然在回忆各种观念时，难易不同，明暗有别。由此看来，有了这种能力，则我们不借助于原来发生印象的那些可感性质，就能把我们并不现实地思维的那些观念唤起来，成了我们思想底对象。我们所以能把那些观念保留在理解中，正是借着这种记忆能力。

3 注意、复述、快乐和痛苦能确定人底观念——注意和复述有很大的力量，来把观念确立在记忆中；不过附有快乐和痛苦的那些观念，原始就能自然地印下最深而最久的印象。感官底最大职务，就在于使人注意到那些有害于或有利于身体的各种东西，因此，自然就安排好（如前所述），使痛苦常伴着某些观念而来，使快乐常伴着另一些观念而来。痛苦之感可以在儿童方面代替了考虑和推理；而在成人方面，它底动作亦比考虑为较迅速，因此，它便可以使儿童们和成年人都以维持生命所需的速度，来避免痛苦的物象，并且使两种人仅记不忘，在将来发生惊觉。

4 记忆中的观念是会消逝的——各种观念在印于记忆中时，其经久的程度是各不相同的。关于这些经久的程度，我们可以说，有些观念在印人理解中时，物象只打动了—次感官，而且亦只有一次。又有些观念虽屡次呈现于感官，可是它们又不曾为人所注意；因为人心有时如儿童一样不留心，有时（如成人）又专注于—件事，不能把别的事物深刻地印在自身。还有些人，虽用心复述各种观念，可是因为体质关系或别的缺点，他们底记忆仍是很坏的。在这些情形下，心中的观念便很迅速地消逝去，而且完全退除于理解之外，不留—点痕迹和印纹，就如谷田上狂飞的影子似的；这样，则人心会完全忘掉它们，仿佛它们不曾存在过似的。

5 由此看来，儿童心中感觉初生时所有的许多观念，（有些是在他们出生以前获得的，如快乐和痛苦，有些是在他们婴儿时期中获得的，）如果在将来生活中没有复述的机会，就会完全消逝了，不留—点痕迹。要想证明这一层，我们可举—些盲人为例。有些人在很年轻时就不幸地失明；他们底颜色观念既然不曾十分被留意过，而且亦不曾有机会，再来复现，因此，那些

观念就完全消逝以尽，并且在几年以后，他们心中完全没了颜色底观念，完全记不得所谓颜色，正如天生的盲人似的。有些人底记忆程度，虽然非常耐久，甚至到了神奇的地步；可是我们底一切观念似乎都在不断的消逝中，就是那些扎根最深，在心中保留最牢固的观念亦不能例外。因此，我们如果不重复运用自己底感官来回忆那些观念，如果不常反省原始发生观念的那些物象，则那个印纹会消灭得终于不留一点余痕。因此，我们青年时代的观念，正如婴儿似的，往往死在我们前边。因此，我们底心就同我们所要走近的那些坟墓一样，在那里，黄铜和大理石，虽仍存在，可是上边的印纹已经为时间所涂删，上边的花纹亦就腐烂已尽了。人心中所画的圆画，是用不经久的颜色画的，我们如不常把它们刷新一下则它们会消灭了、散失了。至于要问人体底组织、元气底结构，在这方面，是否有关系，或者要问，有些人底观念所以如大理石上的字迹一样，有些人底所以如沙石上的字迹一样，有些人底所以只如沙上的字迹一样，是不是由于脑子底构造为其主要的原因——要问这一层，则我可不在此处考究好了。不过我们亦似乎觉得，身体底结构有时亦可以影响记忆。因为我们常见，人在疾病之后，心中会把一切观念失掉了，而且在不几日中，热症底火焰就可以把那些似能经久，似乎刻在大理石上的一切影象都化为灰尘，陷于粉乱。

6 常常复现的观念是不容易消失的——不过关于观念本身，我们容易看到，产生它们的那些物象或动作，如果常常把它们重生起来，则那些观念会确立在记忆中，并且能明白地、常久地存留在那里（在由一个以上的途经传人心中的那些观念就属于此列）。因此，物体底第一性质，如凝度、广袤、形相、运动和静止等等观念，是不容易消失的；而且不断触动我们身体的那些性质，如冷热之类，亦是不容易消失的；而且一切事物底性质，如存在、绵延和数目等等观念，这些乃是一切存在物的变状亦是不容易消失的。因为凡感触感官的各种物体、凡促动人心的各种思想，几乎都可以带来这些观念。人心只要还能保留一些观念，则这些观念以及相似的观念，都是不易失掉的。

7 在记忆时，人心亦往往是有自动能力的——在这种二次知觉中（如果我可以说），或者说，在观察记忆中所贮的那些观念时，人心常不是仅仅被动的，那些昏沉图画的复现有时是以意志为转移的。人心常常来搜索一些隐藏了的观念并且把灵魂之眼转向那些观念。不过它们有时亦能自动地出现于人心、自动地呈现于理解前；而且常常被一些泛滥猛烈的情感由它们底黑暗洞穴里唤到光明之乡中，因为我们底感情常常把那些蛰伏而不为人所注意的各种观念唤到记忆中。此外还可以说的，就是观念虽贮于记忆中，而且有时为人心所唤起，可是它们在被记忆时，不止完全不是新的（“唤起”一词就含着不是新的意思），而且人心注意它们是先前的印象，而且把它们作为自己以前所认识的观念加以再认。因此，以前所印人的观念虽然并不永远在眼底，可是在记忆起来时，人们永久知道它们是早先印人的、是早先在眼底的、是早先为理解所注意过的。

8 记忆方面有两种缺点，一为忘失，一为迟缓——在有智慧的生物中，记忆之为必要，仅次于知觉。它底关系是很重要的，因此，我们如缺少了它，则我们其余的官能便大部分失了效用。因此，我们如果没有记忆底帮助，则我们在思想中、推论中和知识中，便完全不能越过眼前的对象。不过记忆方面却有两层缺点：

第一，它会完全忘失了它所贮的观念，使人完全无知。因为我们所以知

道一事物，乃是因为我有它底观念，因此，我如果没有这种观念，当然是一无所知的。

第二，记忆底进程有时是很慢的，并不能把它所保存的各种观念，迅速地唤回，以供人心当下之用。这种迟缓的程度如果很大，就成了愚蠢。人底记忆如果有了这种缺点，如果不能把真正保存起的观念准备好，以供紧急之需，那他就几乎等于没有那些观念，因为它们都一样不能供自己底用。一个迟钝的人会因为费心来寻找能供他用的那些观念，以致失掉行为底机会，因此，他虽有那种知识，并不见得比完全无知的人幸福了许多。记忆底职务就在于把那些隐伏的观念供给于人心，以供它底当下用途。我们所谓创作、想象和敏捷，就是由于我们能在任何时候，把那些观念立刻唤起来。

9 这两种缺点，在比较各人底记忆以后，就可以看到。不过我们若同被创造的高等灵物来比较，则一般的人类记忆还有一种缺点，因为那些灵物在记忆方面比人超过了万倍，因此，他们能时常观察过去的全部动作，甚至于他俩所曾有的一点思想亦完全消失不了。我们从上帝底无所不知，就可以相信这种可能性；因为上帝既然知道过去的、现在的、同未来的一切事物，而且能明悉我们心中的思想，那么我们如何能否认，上帝把他自己底才能，在被造物所能接受的范围以内，任意以若干分量分赐于那些光荣的神灵们——他底贴身侍衡——呢？据人说，稀世大才巴斯克（Monsieur Pascal）在他底康健未减以前，他底记忆是很可惊的，在他底清明时期中所做、所读、所想的任何事情，他一点亦不曾忘记。这种特权是人类所罕见的，因此，人们如果以常情来推理、以自己来衡量他人，或者竟不相信这回事。不过我们如果仔细加以考究，则我们底思想正可以因此扩大一点，正可以看到较高神明所具的更完全的记忆力。因为巴斯克底记忆仍不免受普通人底狭窄性所范围——他底各种观念仍只是前后相续不是同时并陈的。至于各极天使或者有较大的眼界，有些天使底官能或者会把过去的一切知识，如在图画中似的，常常地同时呈现出来。一个能思想的人，他底过去的推论和思想如果不断地呈现在他底心中，则他底知识会得到不小的利益。因此，我们可以设想，高等神灵底知识既然可以在各种方面超过常人，那么他们亦可以在这方面超过我们。

10 畜类亦有记忆——一些别的动物似乎亦同人一样有高等的记忆能力，能把进入心中的观念保持起来。我们且不举别的例子，但就鸟底学习腔调说，我就可以毫无疑问地相信，它们亦有知觉，亦能把观念保存在记忆中，亦能把它们当做模型用。因为我们既见它们努力来配合各种音节，那么它们如果对于那些音节没有一些观念，则它们如何使自己底声音契合于那些音节呢？我自然可以承认，在现实唱一个调所发出的声音或者可以在鸟底脑中机械地引起元气底一种运动来，而且那种运动可以一直继续到鸟翼底筋络内，使鸟机械地被一些声音所追迫以去；因为这种动作是可以保存物种的。不过我们并不能以此理由来解释，在奏乐时，那种音调何以能使鸟底声带机械地发生一种运动，使它底声音契合于外面的一种音调，因为这种摹仿对于鸟类底自体保存是毫无用处的；至于在调子奏完以后，鸟类何以亦能摹仿，那更是不能解释的。不止如此，鸟类如果没有意识和记忆，则我们万不能想象（更不能证明），它们何以逐渐能把自己底声音契合于昨日所奏的音乐；因为它们对那个曲调如果在记忆中没有观念，则那个曲调便不存在，亦不能做为它们所摹仿的模型，而且它们纵然屡屡试验，亦并不就合乎那个曲调。倘或照

这样，则我们便不能解释乐管底声音在脑中所留下的痕迹何以在一起初不能产生出相似的声音来，而在它们逐次努力以后，才能产生出来；不但如此，我们亦一样不能解释，它们自己所发的声音，何以不能留一些痕迹，以供它们来摹仿，一如他们摹仿乐管底声音一样。

## 第十一章 人心底分辨能力以及其他作用

1 一切知识都离不开分辨 (discerning) ——在人心我们还注意到有另一种能力，那就是分辨，辨识它所有的各个观念的能力。它如果只是混乱地一般的知觉到某一事物，那是无济于事的；它如果不能清晰地知觉到各种差异的物象和其性质，则它亦便不能有什么知识。照这样，则打动我们的各种物体纵然仍同现在一样不停地活动，人心纵然仍在不断地继续思维，我们亦不能有什么知识。一般人所认为系天赋真理的一些很普遍的命题，其所以明白确定，亦只是完全凭这种分辨彼此的能力。但是人们因为不考究那些命题所以能获得普遍同意的真正原因，因此，他们就把这个原因完全归之于天赋的单一的印象；其实，人们所以有普遍的同意，完全是因为人心有这种明白的分辨力，完全是因为它能由此分辨出两个观念是相同的，或是相异的。不过关于这一点，我们以后再详为论说好了。

2 机智 (wit) 和判断底分别——至于要问，人们有时所以不能精确地分辨各种观念，还是因为感觉器官底迟钝或缺陷，还是因为理解不够敏锐、缺少运用和不加注意，还是因为有些人们底天性天然就仓卒鲁莽；则我可以不在此加以讨论。我只可以说，这种作用亦是人心在自身所能反省到、观察到的作用之一。这种作用对于人心底其他知识是有很大大关系的，因此，这种官能如果一迟钝，或者我们不能适当地运用它来分辨各种观念，则我们底意念便被混淆，我们底理性便被纷扰，我们底判断便被错领。如果我们可以说，敏捷的才智在于能自由调动记忆中的各种观念，则我们亦正可以说，一个人比他人的判断较为精确其理性较为明白，大部分亦正在于我们能保持清晰的观念，亦正在于我们能精细地分别出各种观念间些小的差别来。这样就可以解释了人们常见到的一个现象。就是机智多端、记忆迅速的人们，并不常有最清晰的判断和最深刻的理解。因为机智只在于观念底集合，只在于敏捷地把各式各样的相似相合的观念配合起来，在想象中做出一幅快意的图画、一种可意的内现。至于判断，则正与此相反，它只在于精细分辨各种观念底微细差异，免被相似性所误，错认了各种观念。这种进程同明喻和暗喻是正相反的；但是机智所以能活跃地打动想象，所以能迎合众意，其动人之处、娱人之处，正在于明喻和暗喻。因为机智所呈现出的美丽，在一看之下，就能动人，并不需要苦思力索其中所含的真理或理性。在这种情形下，人心便不再往前观察，它已经很满足于那幅可意的图画、轻快的想象。因此，我们如果以严格的真理规则来考察它，那正是无理取闹。由此我们就看到，机智之为物一定不能完全契合于这些规则。

3 只有明白性能防止混乱——各个观念所以能成为明白的、确定的，只是因为人心能精确地分别它们。观念如果一明白，则感官纵然在不同的情形下，会从同一的物象传来与平常差异的观念（有时是如此的），并且现出错误的样子来，人心亦不至于对它们发生纷乱或错误。因为一个患热症的人虽然尝着他素所食的甜糖是苦的，可是在他底心中，苦底观念仍同甜底观念是一样有分别的，正如同他吃了胆汁一样。一种物体纵然在此时产生了甜味底观念，在另一时产生了苦味底观念，可是这亦并不能使甜与苦两个观念混淆起来，正如同一块糖虽在心中产生了白和甜、或白和圆等等观念，而那些观念仍是清晰的似的。又如浸润了的山葵 (lignum-nephriticum) 在心中所产生的桔黄色和天青色，亦是两种清晰的观念，正如由两个很差异的物体得来

的一样。

4 比较作用 (comparing) ——人心还另有一种作用，可以把各种观念底范围、程度、时间、空间以及其他情节，加以比较。凡包括在关系项下的那些观念都依靠于比较作用。至于要问比较作用底范围如何之广，则我在以后还有机会来详细讨论。

5 畜类亦能比较，不过不完全——畜类底比较能力究竟到了什么程度，那是不容易决定的；不过我想它们底比较能力一定不甚高。因为它们或许亦有几个十分清晰的观念，可是在我看来，只有人类的理解有一种特殊之点，就是它在充分分辨了各种差异的观念之后，能看到它们完全不同截然为二，因而可以来辗转考究它们是在何种情形下可以互相比较的。因此，我想，畜类在比较其各种观念之时，一定以物象附有明显情节的范围为限。至于人类所可观察到的另一种比较能力，则是属于概括观念的，它只能用于抽象的推论，因此，我们可以猜想，畜类或者没有这样能力。

6 组合 (compoinding) ——其次，我们还看到，人心对它底观念还有另一种组合的功能。它借这种功能可以把它由感觉和反省得来的简单观念合拢起来，组织成复杂的观念。至于扩大作用 (enlarging) 亦可以归在这个组合作用之下。因为在扩大作用中，组合的结果虽不能产生出较复杂的观念来，可是它仍把各种观念互相结合起来；只是所结合的观念，种类相同罢了。就如把一些单位加起来，我们可做成一打；又如把一些派齐 (perches) 底观念重复起来，我们可以形成一个斐郎 (Farlong) 底观念。

7 畜类底组合能力是薄弱的——在这方面，我想畜类亦是远不及人的。因为它们虽亦能接受、能记忆各种简单观念的组合体（就如狗的主人底形状、气味、声音，就可以做成狗对于它的主人所有的复杂观念；不过那些性质亦许只能成为它认识主人时所凭的一些标记），可是我并不以为它们自己能组合那些观念，使它们成功为复杂的观念。即在我们想象它们具有复杂的观念时，它们对于几种（相连）事物的知识或者亦只是以一个简单的观念为标准的，而且它们亦不见得能凭视觉清晰地分辨那几种事物，如我们所想象的那样。因为据确实的报告说，你如果使幼狐吃狼子底乳，使它们逐渐成长，则那个狼亦会哺养它们，同它们玩耍，一如同自己底仔畜一样。又如各种动物，如果一次能生产多数仔畜，则它们似乎亦不知道仔畜底数目。你在偷它们底仔畜时，如果被它们看见或听见，它们自然要十分关心，但是你如果在它们不在时偷了一二个仔畜去，而且在偷时，并没有任何声响，则它们似乎觉不到遗失了仔畜亦并觉不到自己底仔畜数目减少了。

8 命名 (naming) ——儿童们如果借屡屡不断的感觉，把各种观念确立在记忆中，则它们便逐渐学会使用各种标记。因此，他们如果有技术能使言语器官发出清晰的声音来，则它们便开始运用言语把自己底观念表示给人。这些语言的标记，他们有时是从别人借来的，有时是自己造成的。就如我们常见，儿童们在初能说话时对各种事物所用的那些新奇而不寻常的名词便是。

9 抽象作用 (abstracting) ——我们所以用言语，乃是要把它们当作内在观念底外面标记，乃是要用它们来表示由各种特殊事物所得到的那些观念，因此，我们所接受的各种特殊观念如果各各有一个独立的名称，则名称一定是无穷尽的。为避免这层困难起见，人心便把由特殊物象得来的那些特殊观念造成概括的。不过在改造时，人心一定得把它们看成是心中独立的现

象，同其他事物没有关系，和真正事物底一些情节，如时、空以及其他相连的观念，亦没有关系。这便是所谓抽象作用借着这种作用，由特殊事物而来的各种观念才能变成同种事物底概括代表；而且这些观念底名称——概括的名称——才可以应用于同这些抽象观念相契合的任何东西。在这里人底理解只把心中这些赤裸裸的确定现象贮藏起来（常以名称附在它们上边），并不问它们是如何来的、由何处来的、同着什么别的现象来的。贮藏了以后，它便以此为标准，来把真正的事物按照这些模型，分门别类起来，各各授之以名。就如人心今天在白垩中或雪中所见的色同昨日在乳中所见的一样，则它便会单独考究那个现象，并且使它代表其一切同类。后来，它又给这种颜色以白底名称，因此，它便以此音来代表那种性质——不论我们想象它在何处，或在任何地方遇见它。普通的名称或观念就是这样形成的。

10 畜类不能抽象——如果人们要问，畜类是否可以由此途径，亦略能组合（或扩大）它们底观念，则我想我可以肯定地答复说，它们是完全没有抽象能力的，而且人畜之完全分别正在于人有这些概括的观念，而畜类底官能是达不到这种精妙地步的。因为我们显然看不到任何痕迹，可以使我们相信它们能运用代表共相的概括的名词。由此，我们很有理由可以想象，它们并没有抽象能力，或造成普遍观念的能力，因为它们并不能应用言语或其他概括的标记。

11 它们所以不运用，不知道概括的名词，其原因还不能说是在于它们缺乏适当的器官，以至不能发出清晰的声音来。因为我们虽见许多动物亦能形成声音，足够清晰地发出言词来，可是它们并不能运用这些言词，来代表概括的观念。而在另一方面，则人们有时虽然因为感官缺陷，不能言语，可是它们仍可以应用别的标记，来代替概括的名词，以表现其普遍的观念；这种能力正是畜类所缺乏的。因此，我想，我们正可以假设畜类和人底分别正是在这方面的；它们（人和畜）所以完全分离，正是因为有这种特有的差异，有了这种差异，才使它们界若鸿沟。因为畜类如果毕竟有一些观念，而不是单纯的机械（如一些人底假设），则我们不能不承认它们稍有一点理性。在我看来，有一些动物似乎在一些情形下，亦能稍行推理，正如它们之有感官是一样的。不过它们底推理只限于感官传人的那些特殊的观念。高等动物亦受了这些狭窄的限制，而不能借任何抽象作用，扩大那些界线的能力。

12 白痴和疯人——我们如果一观察白痴底不正常的状态，就可以发现它们是缺乏了上述各种能力的。因为人们如果不能有了明晰的知觉，如果不能把心中的观念好好保持住，如果不能迅速地调动各种观念、组合各种观念，则他们便没有什么可以思想的材料。人们如果不能分辨、不能比较、不能抽象，则他们便不能懂得语言、亦便不能应用语言、亦便不能多行判断或推理，他们只能略略地不完全地考察感官最熟悉的那些当前的事物。真的，上述的各种官能如果缺乏了或失调了，则人底理解同知识一定是会发生相当的缺点的。

13 总而言之，白痴底缺点似乎由于在智慧的能力方面缺乏了敏捷、灵活和运动，因而失掉其推理能力。而在另一方面，则疯人似乎又受了另一极端底支配。因为在我看来，疯人们并没有失掉了他们底推理能力；他们只是把一些观念错误地结合起来，并且把错误认为是真理，因此，他们之发生错误，正如一般人们之根据错误的原则发生了错误似的，实则他们的推论是合理的。因为他们虽然借着狂放的想象，把幻想认为实在，可是他们会由此合理



地演绎下去。一个痴人如果想象自己是一个国王，则他可以凭着合理的推断，来需要人们底服侍、恭敬和服从；反过来说，如果他以为自己是玻璃做的，则他又会小心谨慎，只怕破坏了那个易碎的东西。因此，一个人如果在忽然受了强烈的印象以后，或在长久想象某种事情以后，他不相干的各种观念紧凑地联合起来，固结不解，则他在别的事情方面，虽然很清醒，虽然很有理解，可是他在那个特殊的方面，会如疯人院中的疯子一样疯狂。不过疯狂亦同愚痴一样，亦是有程度之差的，观念的纷乱堆积，在有些人是很厉害的，在另一些人是差可的。简而言之，痴人和疯人差别之点，似乎在于，痴人只把错误的观念结合起来，做成错误的命题，不过他仍能由此合理地来辩论、来推理；至于痴人，则几乎无所谓命题，亦几乎完全不能推理。

14 我们所采取的叙述方法——我想这就是人心在理解作用中所用的最初的官能和作用。这些官能虽然可以一般地应用于各种观念，可是我在前边所举的例证，大半都限于一些简单的观念。不过我所以在说明了简单观念以后就说明这些官能，而不等说明了复杂观念以后，再来说明它们，却是为着下述的理由：——

第一，这些能力中有一些起初大部分只运用于简单的观念，因此，我们如果追随自然底常轨，则可以追寻出、发现出，那些能力底起源、进程和逐渐的发展来。

第二，许多人心中，简单的观念比复杂的观念要较为清晰、较为精确、较为明白，因此，我们如果先观察了人心在这方面的作用，则我们在复杂观念方面，便更其容易考察、容易知悉，人心是怎样抽象、怎样命名、怎样比较、怎样施用其他功能的；而我们所以有此次序，亦是因为在复杂观念方面，我们是容易错误的。

第三，人心在感觉观念方面所发生的这些作用，在被反省时，就成了另一套观念系统（它们是从所谓“反省”的那种知识来源来的），因此，在考察了简单的感觉观念以后，我在这地方来考察这些作用是适当的，不过关于组合、比较和抽象等等作用（方才所提到的），我以后还有机会再来详论。

15 这些是人类知识底起源——上边我已经简略地、正确地、（我想是这样的）叙述了人类知识底起源史，叙述了人心底原始对象是由哪里得来的、并且叙述了它用什么步骤，逐渐贮蓄了各种观念，然后再用以形成各种可能的知识。至于我底叙述是否正确，则我们必须求助于经验和观察。因为考察真理的最好途径，是要如实地来考察它们，不应该依靠自己所想象的，或依靠他人教我们所想象的。

16 求助于经验——正确说来，事物底观念所以能进入理解，我只发现了这唯一的途径。别的人们如果有天赋的观念，或印人的原则，让他们自己享受那些东西好了，他们如果自己真相信有那些观念，则我们自然不能否认他们享受了他们邻人所不能享受的权利。我所说的，只限于我在自身所发现的，而且是契合于一般人底观念底真相的。我们在考察了各时、各地、各教的人生全部以后，就可以看到，他们底观念都依靠于我们所建立的那些途径，而且契合于这个方法底各个部分和各个等极。

17 黑暗之室——我并不擅敢来教人，我不过来研究罢了。因此，我在这里仍不能不重新自白说，就我看来，知识进入理解的通路，实在只有内外两种感觉。就我们所能发现的，只有这些感觉能成为暗室中的窗子，把光明透进来。因为我想，人底理解正同暗室差不多，与光明完全绝缘，只有小孔能

从外面把外界事物底可见的肖象或观念传达进来。进到那样一个暗室中的画片如果能停在那里，并且能有秩序地存在那里（如有时所见的）则那正同人底理解中一切视觉底对象以及物象底各种观念差不多。

我猜想，人底理解所以能得到并保留各种简单的观念同观念底情状，所以能对它们发生其他作用，就是遵循着这些途径的。现在，我就进而详细考虑一些简单的观念和它们底情状。

## 第十二章 复杂观念 (Complex Ideas)

1 复杂观念是被人心由简单观念造成的——我们前边所考察过的那些观念，人心在接受它们时完全是被动的。那些观念都只是由感觉和反省得来的简单观念，它们不是人心所能自己造成的，而且人心所有的任何观念，亦无一不是由此组成的。不过人心在接受简单观念方面，虽然是完全被动的，不过在另一方面它亦能施用自己底力量，利用简单观念为材料、为基础，以构成其他观念。人心在把自己底能力施用于简单的观念时，其作用约可分为三种：第一，它可以把几个简单观念合成一个复合观念，因而造成一切复杂观念。第二，它可以把两个观念（不论是简单的或复杂的）并列起来，同时观察，可是并不把它们结合为一；这样，它就得到它的一切关系观念；第三，它可以把连带的其他观念排斥于主要观念底真正存在以外；这便叫做抽象作用，这样就造成一切概括的观念，这就分明表示出，人类的能力同其作用方式，在物质世界方面同理性世界方面，都是一样的。因为在两种世界方面，所有的物质，人都没有能力来支配，亦不能造作，亦不能毁灭；人所能为力的，只是把它们加以连合，或加以并列，或完全分开。不过在考察复杂的观念时，我将先考察第一种作用，以后在适当的地方，我才来考究其他两种。简单的观念既然被观察到能联合成各种集合体，因此，人心就有一种能力，让它们结合在一个观念中的，而且人心认它们为结合时，不只因为它们在外物中原是结合着的，而且亦因为它本身把它们联合起来。由几个简单观念所合成的观念，我叫它们为复杂的观念；就如美、感激、人、军队、宇宙等等。这些观念虽然都是由各种简单观念复合而成的，虽然是由简单观念所合成的复杂观念复合而成的，可是人心可以任意认它们是整个的一个东西，并且用一个名词来表示它们。

2 它们是由人心随意做成的——说到能重复能联合各种观念的这种官能，则我们可以说，人心有很大的力量，可以变化，并且重复它底思想底对象，而且重复的程度，可以无限地超过感觉或反省所供给的那些观念。不过这些观念仍限于由前两个途径来的那些简单的观念，因为它们是人心中一切组合底最后底材料。因为简单的观念统统都是从事物本身来的，而人心所有的简单观念，亦不能多于自己所接受的观念，亦不能异于自己所接受的观念。它所有的可感性质底观念没有不是借感官由外界得到的，它对一个思维实体底作用所有的观念亦没有不是由它自身所发现的。不过它一得到这些简单的观念以后，它便不限于单纯的观察，同由外界传来的东西；它会借自己底能力，把它所有的那些观念结合起来，做成新的复杂观念；实则它以前所接受到的那些观念，都不是那样连合着的。

3 复杂的观念不外情状、实体和关系三者——复杂的观念不论如何分合，它们底数目不论如何繁多，它们盘踞人底思想时，不论有如何多的花样，而在我看来，它们毕竟可以分为三大类：一为情状 (modes)，二为实体 (substances)，三为关系 (relations)。

4 情状——第一，我所谓情状的那些复杂观念，无论是怎样组合成的，亦并不含有自己存在底假定，它们只是实体底一些附性，或性质，就如“三角形、感激心、暗杀”等等名词所指示的那些观念就是。在这方面，我所用的情状一词如果和通俗的含义略有差异，则我亦请求人底原谅。在进行与寻常传统意念相差异的谈论时，我们不得不用一些新字眼，或在旧名词上加上

新的意义。在我们现在的情形下，旧字新用或者是较为可取的。

5 简单的和混杂的情状——这些情状可以分为两种，我们应该分别地考察它们。第一，有些观念只是同一简单观念底各种变化或各种组合，其中并没有混杂着其他观念，就如“一打”、“二十”、只不过是把那么多独立的单位观念加在一起；这些情状我叫做简单的情状，因为它们只包含在一个简单观念底范围以内。第二，还有一些别的观念，是由几种不同的简单观念组合成复杂的。就如美，就是形相和颜色所配合成的，并且能引起观者底乐意来；又如偷盗，则是指不经物主底同意，暗中变换了事物底所有权而言，因此，我们看到，它亦是由几个不同观念的组合体。这些观念我叫做混杂的情状。

6 单一的实体和集合的实体——第二，实体观念亦是简单观念的组合体；这些简单观念底组合体代表着独立自存的一些独立的，特殊的事物；而且在这些事物中，那个假设的或含混的实体观念，永远占着首要地位。我们如果在实体上，加了一种暗白色，以及某程度的重要、硬度、韧性、熔性等等观念，则我们便有了铅底观念。某种形用底观念如果同运动、思想、推论等等能力结合起来，加在实体观念上，则我们便有了寻常的人底观念。不过在实体方面，我们底观念还可以分为两种：一种是简单的实体底观念，它们是单独存在的，就如人和羊便是；另一种是各种简单实体底观念集合而成的，如军队和羊群便是。这些集合的实体观念虽是凑合来的，可是它们本身各都是一个简单的观念，正如一个人，或一个单位似的。

7 关系——第三，复杂观念中最后一种，就是所谓关系观念。关系底成立由于我们考究和比较各种观念。关于这些观念，我们将按次讨论。

8 最深奥的观念亦是由这两种来源出发的——我们如果逐步考究心理底进程，并且注意观察人心如何复述、如何积叠、如何联合它由感觉或反省得来的那些简单的观念，则我们底结果或者要比原来所希望的要远一些。我们仔细一观察我们观念底起源，便会看到最深奥的各种观念虽然似乎同感官和人心任何作用都离得很远，可是它们仍是由理解形成的，而且形成的途径，仍不外复述和联合它从感官对象（或从它对那些对象所能起的作用）得来的那些观念。因此，就是那些广大而抽象的观念亦是由感觉和反省来的；亦是人心在运用其普通的官能时，所得到或能得到的；而且人心在获得这些观念时，其官能亦是运用于由感官对象而来的那些观念，或运用于人心对那些观念而起的一些作用的。这一层我将在时间观念，空间观念、无限观念和其他几个似乎与此来源隔绝的观念中指示出来。

### 第十三章 论简单情状；第一先论简单的空间情状

1 简单的情状 (simple modes) ——简单的观念是我们一切知识底材料；这是我在前几部分屡屡提到的。不过我在那里论究它们时，只论到它们进入人心的途径，并不曾把它们同其他较复杂的观念参照对比。因此，我们不妨在这个观点下，重新考察它们，并且再一考察同一观念底各种变状。因为人心可以在实际存在的事物中，看到一个观念底各种变状，而且不借任何外物底帮助，或任何外面的暗示，它自己在自身亦能看到一个观念底各种变状。

任何一个简单观念底各种变状(我们叫它们做简单的情状)，在人心中，各各都是完全差异，完全独立的一些观念，就如那些最远隔，最相反的观念一样。因为“二”底观念同“一”底观念之互相差异，正同蓝和热之互相差异一样，亦正同它们(蓝、热)和数目之互相差异一样。不过“二”底观念只是由重复简单的单位观念做成的；而且各种简单的情状如一打、十二打、百万、等等，亦都是由这些简单的观念复述而成的。

2 空间观念 (idea of space) ——我现在可从简单的空间观念说起。在前第四章中，我已经说过，我们底空间观念是由视觉和触觉两者得来的。这一点是很明显的，因此，我们并不必再来证明：人可以凭其视觉看到颜色不同的两个物体间的距离，或同一物体底各部分间的距离；因为这一件事情，是同人们能看颜色是一样明显的。再其次，我们还分明看到，人们在暗中亦可以借着触觉或感觉分辨出距离来。

3 空间同广袤 (space and extension) ——我们如果只思考两个物体间的长度，而不思考其间的任何事物，则这种空间便叫做距离。如果长、宽、厚都计算进去，则我们可叫那种空间为容量 (capacity)。至于广袤一词，则我们不论如何思考它，都可以应用在空间上边。

4 博大 (immensity) ——每一种不同的距离就是空间底一种不同的变状，任何一种距离或空间，观察亦是这个(空间)观念底一个简单情状。人们因为惯于计算，所以他们心中就有了一些确定的长度观念，就如一时、一呎、一码、一罇 (fathom)、一哩、地球底直径等等，(这些都是单由空间[观念]造成的许多独立的观念。)人们底思想既然熟悉了这些确定的空间长度或尺度，因此，他们就能够任意在心中重复这些观念，而且在重复时还无须把任何物体底观念掺杂上去，添加上去。不止如此，他们还可以自己来形成长、平方立方的呎底观念，码底观念，或寸底观念，而且所形成的观念，近可以寓于宇宙中的各物体，远可以超乎一切物体底边际之外。因此，他们可以把这些观念进一步加起来，任意扩大其空间观念。我们所以能有博大观念，就是因为我们有一种能力来重复，来加倍我们所有的距离观念，并且可以任意一直把它加在以前的观念上，而且我们纵然尽力把它扩大起来，亦万不能停止住，再不前进。

5 形相 (figure) ——空间观念还有另一种变状。所谓形相就是有限空间(或有边界的广袤)中各部分间之关系。可感物体底边沿如果可为我们所触摸，则我们可以借触觉发现出这种关系来；物体底界限如果可以为我们所看见，则我们可以借眼官由物体和颜色两者中发现出这种关系来。因此，人心在观察任何物体(或空间)边沿底各部分时，便看到它们底相互关系，便看到那些边端有的终止于直线，成了分明的角子，有的终止于曲线，无角子可寻。因此，它就得到了无数的形相观念。形相所以无数，不仅因为在有粘

合性的物团中，实际存在着多数不同的形相，而且人心自己所做成的形相数量亦完全是数不尽的。因为人心可以任意重复，任意联合它自己底观念，把空间观念变化了，做成新的组织。因为如此，所以它能无限地重叠各种形相。

6 人心有一种能力，可以重复任何直向的长度观念，使它同别的直线在同一方向中接起来，加倍了原来直线底长度；或使它同别的直线以任何倾度相交，任意夹成任何角子。不但如此，它还可以任意把任何线缩短，任意去掉其一半，四分之一，或任何部分，而且一直下去，从无停止缩短的时候。因为如此，所以它可以做成任何大小的角子。至于角子底备边，当然它可以任意变化其长度。这些线因为又可以同别的长度不同的线在不同的角子相连接，围住任何空间，因此，它就可以把各种形相底体量，积叠至于无数。不过这些形相仍然都是许多不同的简单的空间情状。

人在直线方面所能做到的，在曲线方面，或曲直两种线方面亦可以做到，它在线方面所能做到的，在面方面亦能做到。因此，我们更可以想到，人心能以做出无数花样的形相来，因而重叠了简单的空间情状。

7 位置 (place) ——此外，在这个项目下边，还有另一种观念，我们叫它做位置。在简单空间方面，我们所思考的为两种物体或两点间的距离关系。在位置底观念方面，我们所思考的为一种事物和其他任何静止的，距离不变的两点（或较多的点）的距离关系。因为我们如果在昨天以一个事物同任何两点或较多的点相比较，而且今天又看到它同那些点的距离仍同昨天一样，而且那些点的互相距离亦没有变，那么我们就说它仍占着旧日的位置。不过它如果同那些点中的任何一点，距离明显地变了，则我们便说它底位置有了变化。自然，按照通俗的位置意念说来，我们在观察距离时，并不精确地依据于确定的点，只是依据于可感物象底较大部分。因为我们只是大略地观察所置的物体同那些部分的关系，以及它们中间的距离。

8 棋盘中一些棋子如果仍在原来所置的那些方格中，则我们说它是在旧位置下，没有变动的（实则在那些时候，棋盘亦许由此一室中搬到另一室中），因为我们只把它们同棋盘中备各部分相比较，而那些部分底距离是没有变更的。那个棋盘如果又置于船舱中，而不变化其位置，则船虽往前航行，我们仍可以说，棋盘底位置不动。又如地球虽或转动，可是那只船如果同邻近陆地的距离不变，则我们亦可以说，它仍占着以前的位置。因此，棋子、棋盘，同船底互相距离虽然没有变，可是它若同较远的物体相较，则它们已经各各变化其位置。不过棋子同棋盘中一些部分底距离，确乎能决定了棋子底位置；棋盘同船舱中一些确定部分底距离，确乎可以决定了棋盘底位置；而且船同地球上确定部分的距离亦确乎可以决定了船底位置。在那几方面讲，这些东西各各可以说是存在于旧有的位置。不过它们同别的东西的距离，仍分明有了变化，因此，它们在那方面又分明变化其位置。但是我们在这里亦不去理会那种变化，只在我们以后把它们同别的东西相比较时，我们才会如此着想。

9 距离底这种限制就是所谓位置；人们所以定位置乃是为的公共用途。定了位置，人们才可以在必要时来指定一些事物底特殊地位。不过人们在决定这个位置时，只参考那些合乎当下用途的邻近事物，至于别的东西，在另一方面，虽亦一样能决定同一事物底位置，可是我们在这方面，并不必考究它们。就如在棋盘中，我们如果要想指定各个棋子底位置，则我们底范围一定超不出那个画方格的木片；我们如果要以别的东西来计算它，那是不合用的。不过如果把这些棋子装在一个袋里边，则人们如果问黑王 (Black King)

在那里，则我们只当以那个袋子所在的那个室底各部分来决定它底位置，不应当以棋盘来决定它，我们在指定它底现在位置时，同在指定它在棋盘游戏的位置时，所用的方法并不能同，因此，在这里，我们应该以别的物件来决定它。同样，如果有人问，描写尼色（Nisus）和幼恋乐（Euryalus）故事的那些诗句在什么地方，则我们在决定这个位置时，万不当说，它们是在地球底某一部分，或宝得来（Bodley）图书馆内。我们只应当以维琪儿（Virgil）底作品底各部分来指定其确当的位置，而且我们底答复应当是说，这些诗句大概是在他底旖旎（Eneid）第9卷底中部，而且应该说，自从维琪儿底作品印出以后，它们底位置是从未改变的。不论那部书本身移动了几千遍，这种说法总是真的。位置观念底功用只在于求知那个故事是在言中那一部分；这样我们在必需时，便知道在那里找寻它、参考它。

10 前边说过，位置底观念不是别的，只是一件事物底相对地位，这一层我想是很明显而容易为人所承认的，如果我们一思考，我们虽能观念到全宇宙各部分底位置，却不能观念到宇宙本身底位置。我们所以不能有这种观念，乃是因为超出宇宙以外，我们便没有其他确定的、独立的、特殊的事物观念，因此我们亦就不能想象宇宙和那种事物有任何距离底关系。因为超出宇宙之外，只有一律无分别的空间或广袤；人心在这里，并看不到有任何变化、任何标记。因为要说世界存在于某个地方，那意思只是说它是存在的；这种说法虽然亦含有位置之意，可是它所指的，只是世界底存在，并非指其方位。人如果能在自己心中清晰地看到宇宙底位置。则他一定会告我们说，它在一律不分、无限广大的虚空内，是运动的，还是静止的。不过这是不可能的。（自然位置一词常有一种含混的意义，而且常指一个物体所占的空间，因此，宇宙亦可以就是占位置的。）由此看来，我们所以得到位置观念亦正同得到空间观念所由的途径一样（位置只是特殊考虑下的空间），都是由视觉和触觉来的，因为借着这两种感觉，心中才能得到广袤或距离底观念。

11 广袤和物体不是相同的——有些人们强使我们相信，物体和广袤是二而一，一而二的。他们所以如此说，或者是因为他们把这两个名词底意义改变了；不过我又想他们不至于如此，因为他们所以一向严厉地责难别人底哲学，正是因为别人哲学底意义双关、名词暧昧、语句可疑。但是他们对物体和广袤所加的解释，如果亦同别人底一样；他们如果亦以为所谓物体就是一种凝固而占空间的东西，它底各部分可以由各种途径被人分拆开、隔离开；他们如果亦以为所谓广袤就是在凝固的各部分底边缘间所隔的空间，而且那个空间又为各部分所占据——那么他们就把很不相同的几个观念混淆在一块了，我可以请任何人来思考，空间观念之异乎凝性观念，是不是如其异乎红色观念一样？自然，所谓凝性离了广袤便不能存在，所谓红色，离了广袤亦不能存在。不过这仍然不妨其为各各独立的观念。因为有许多观念虽然必需要别的观念，才能存在、才能想象，但是它们仍各各都是独立的观念。离了空间，则运动亦不能存在、亦不能想象，可是运动仍不是空间，空间亦不是运动。至于空间则离了运动亦可以存在，因此，它们都是备各独立的观念。因此，我想，空间观念和凝性观念亦是各各独立的。凝性观念和物体观念是不可分离的，有了凝性，物体才能充满空间，才能互相推动，才能互相传达运动。因此，我们如果因为“思想”中没有包含着广袤观念，就以此理由来证明精神异于身体，则我们亦可以同样理由来证明，空间不是凝性，因为空间观念中并没有包含着凝性观念。因此，空间和凝性之为独立的观念，正同

思想和广袤之为独立的观念一样，它们都是可以在人心完全隔离开的。因此，物体同广袤显然亦是独立的观念。因为：

12 第一，广袤中不含着凝性，它亦不含有抵抗物体运动的力量，至于物体则正与此相反。

13 第二，纯粹空间底各部分是不能互相分离的；因此，不论在事实方面，或心理方面，它底连续性并不能分离开。因为人们在这里并不能把纯粹空间底各部分互相分离开，甚至于在思想中亦不能如此。在实际上，要想有所分割，我们就得把原来连续的各部分互相隔离开，分成两个面积。在心理方面，要想有所分割，人心就得要在原来本是连续的地方，存想两个面积，而且把它们分离开。（不过人心必须先知道它们可以分割，而且在分割后，还能得到本无而却能有的新面积，然后它才能在思想中想象那种分割。）不过真正的同心理的这两种分割途径都是不能适用于纯粹空间的。人们自然可以只思考与一块相应的一段空间，而同时并不必思考其他部分。不过这虽是一种片面的思考，却并非是心理的分割或分离。因为人在实际上实行分割时，他不能不使不相系属的两个片段互相分离开；同样，他在心理方面实行分割时，亦不能不存想两个片段互相分离开。因此，片面的思考同心理的分割并不是一回事。一个人自然可以只思考日底光而不思考它底热，自然可以只思考物体底被动性而不思考它底广袤。不过他在这样思考时，却不曾以为它们是能分离的。总而言之，局部的思考，只归结在一方面；至于他在思考分离作用时，则他在同时要思考两方面，而且以为它们是独立存在的。

14 第三，纯粹空间底各部分既然不可分离，所以它们亦是不能动的。所谓运动只是任何两个事物中间距离底变化，因此，各部分如果是不可分离的，则运动是不可能的。因此，纯粹空间底各部分必然是永久静止的。因此，确定的简单空间观念，便和物体有了明显的，厘然的分别，因为它底各部分是不可分离、不能运动、不能抵抗物体底运动的。

15 广袤一词底定义并不能解释广袤——如果有人问，我所说的这个空间究竟是什么样的，那么他如果能告我，他底广袤是什么样的，则我亦可以告他，我底空间是什么样的。要照普通的说法说来，人们自然会说，广袤就是部分之外又有部分（parts extraParts）。不过这种说法，正如同税广袤是广袤一样。因为人们如果告我说，广袤是在有广袤的部分以外又有有广袤的部分，或者说，广袤成立于有广袤的部分，那么我能对广袤底本质，能有进一步的了解么？一个人如果问我，纤维是什么？我如果答他说，它是由多数纤维合成的一种东西，那么他现在对于纤维底本质，能较以前有了进一步的了解么？他不是会因此想象，我底意思只是同他开玩笑，不是严重地来指教他么？

16 只把事物分为物体同精神两种，并不能证明空间和物体是一样的——主张空间和物体为一致的那些人们，又提出一个难题说，所谓空间是否是一种东西？如果它不是一种东西，则两物之间即无物，它们一定会接触在一块，如果它是一种东西，则他们又会问，它是物体呢？还是精神呢？不过我亦可以另一个问题来答复这个问题说，谁告诉他们说，世界上只有，而且亦只能有不能思维的凝固物体和没有广袤的思维实体呢？（这就是他们所说的物体和精神。）

17 人们并不能用我们所不知道的实体，来反对无物体的空间——如果人们要问（这是常有的），没有物体的这个空间，还是实体，还是附性，则我



可以立刻答复说，我不知道。发问的人们如果不给我指出明白清晰的实体观念来，则我亦不觉得我自认不知道是可耻的。

18 人们往往爱把文字当做事物，这实在是一种大错，因此，我就要想尽力使我自己免除了这种错误。因为我们如没有清晰明白的意念，而且只是造作名词，虚声聒人，强装有知，那并不能使自己底愚陋得到救药。我们任意所造作的名词，并不能把事物底本质变了；我们之能了解它们，亦只以它们能标记，能表示确定的观念为限。因此，我很希望那些强调“实”和“体”两个字的人们，来思考思考，我们如果把实体一词应用在无限的上帝、有限的精神和物体三者时，它底意义是不是前后相同的？而且这三种互异的实有既然都叫做实体，那么实体一词所表示的观念，是不是前后一致的？如果是这样的，则我们是否可以说，上帝、精神同物体，三者都具有公共的实体性质，其所差异的只在于那个实体底各种不同的变状，就如树和小石一样，都可以说是物体，都具有公共的物体性质，其所差异的，只在于那种共同物质底变状。如果我们可以这样说，则这种学说真够不入耳了。如果他们说，他们把实体一词用在上帝、精神和物体时，他们有三种不同的意义，而且他们说上帝是实体时，实体代表着一个观念；说灵魂是实体时，实体又代表着另一个观念；说物体是实体时，实体又代表着第三个观念；——如果实体一词代表着三种各异的观念，他们应该把那些观念弄清楚，或者至少给它们三种不同的名称，以免在这样重要的一个意念方面，因为名词含糊、意义混杂，自然而然引起粉乱和错误。不过这个名词不但不曾被设想有三个清楚的意义，而且在平常用法中，连一个清晰的意义亦没有。退一步说，如果他们能分别实体底三个清楚的意义，则别人何以不能再加上第四个意义呢？

19 实体和附性在哲学中并无多大的功用——有的人们忽然发生了附性底意念，并且以为各种附性虽是真实的实有，却需要一种寄寓的所在，因此，他们便不得不找出“实体”一词，来支撑它们。可怜的印度哲学家（他们想象地球需要一些东西，来支撑它），如果想到实体一词，则他便不必费心来找一只象，来支撑地球、再找一个龟、来支撑他底象；只有实体一词就很够他用了。欧洲哲学家如果不知道实体是什么，就说它是附性底支托，则印度哲学家虽不知道实体是什么，亦可以说实体是地球底支托。印度哲学家底解答如果不满人意，则欧洲哲学家底解答亦不能独外。因此，我们对于实体并无任何观念，只是对它底作用有一个含糊的观念。

20 不论有学问的人在这里作何解答，我相信，一个解事的美利坚人，如果要想研究事物底本质，如果要知道我们底建筑，则我们如果只告他说，柱子是被基础所支撑的一种东西，基础是支撑柱子的一种东西，那他很难满意你这种解释。你这样解释以后，他不觉得你是同他开玩笑，而不是指教他么？照这样说，则我们如果告一个生人说，一切有价值的书籍都成立于纸和字，而且字是寄寓于纸中的，纸是呈现字的，那他亦就很可以明了了书底本质，和其所含的东西了。我们如能由这种途径清晰地观念到字和纸，则这种途径亦就太高妙了。不过拉丁文寄寓（*inherentia*）和实体（*substantia*）两词，如翻成英文中的附着（*sticking-on*）和支撑（*underproppitig*）两词，则他们便会给我们发现出实体和附性底学说是如何清晰而有理致的，便会抬我们指示出，它们在决定哲学问题时，有多大功用。

21 在物体底极限以外，定有虚空——我们可以话归正传，讨论我们底空间观念。我们如果不假设物体是无限的（我想人都不会如此说），则我们可

以问，上帝如果把人置在有形事物底边缘上，人是否能够将其手伸在自己底身体以外。如果他能够，那么他就将把他底手臂伸在以前曾有空间而无物体的那个地方；而且他如果把他底手指张开，则各个手指中间，一定会有无物体的空间存在。如果他不能把他底手伸出去，那一定是由于外面的障碍，（因为我们假设他是生活着的，而且有能力来运用他身体底各分；这种能力，如果上帝愿意的话，人是可以有的，否则我们至少亦可以说，上帝能移动他；）因此，我就可以问，能阻止他底手上升的，还是实体，还是附性，还是一些东西，还是完全虚无？他们如果能解决了这一层，那他们就会自己来解决，相距的两物间，那种既非物体又无凝性的东西毕竟是什么？同时我们还可以说，人们如果可以主张，“两物中间无物阻碍时，则它们必然会接触”，则我们亦可以主张，“在无阻碍的地方（在一切物体底极限以外，就是这样的），一个在运动中的物体，亦一定会继续往前进行。”他们那种论证如果是合理的，则我们这种至少亦是一样合理的。因为纯粹空间足可以使两物不至非接触不可；而且止有空间相隔，并不足以使运动停止。因此，这些人们或则承认自己以为物体是无限的（自然他们不喜如此说），或则断言空间不是物体——总不能逃出这两种途径。我很愿意，一个能思想的人在自己的思想中，试试能给空间下一个限制不能（在时间方面他是不能的），试试能借思想达到两者底尽处不能。不过他底永久观念如果是无限的，则他底传大观念亦一定是无限的：因为两者之为有限或无限，都是相等的。

22 毁灭底能力可以证明有个虚空——再进一步说来，人们如果主张空间离了物质便不能存在，则他们不止把物体认为是无限的，而且不承认上帝有毁灭任何物质部分的能力。我相信，人人都不会否认，上帝能把物质中一切运动停止了，并且能把宇宙中各种物体确立在完全的寂静状态和静止状态，任意使它们继续存在各种长的时间。因此，任何人只要承认，在各种普遍的寂静状态中，上帝能毁灭了这部书或读这部书的人底身体，则他必得承认虚空是可能的。因为我们分明看到，被毁灭的那个物体底各部分以前所占的空间，仍然可以存留，仍然可以是一段无物体的空间。因为周围的物体既然完全不动，就如钢筋的墙似的，因此，它们在那种情形下，一定会使别的物体绝对不能进入那个空间。实在说来，人们所以相信，一个物质分子移动后，别个物质分子就非填其地位不行，乃是因为他们假设空间是充满物质的。不过这个实空不能只以假设的事实来证明，它必需要一个更好的证明，可是这种证明，我们是不能以实验来做出的。据我们底清楚明白的观念看来，我们分明知道，空间和凝性并没有必然的联系，因为我们存想空间时，并不必非存想凝性不可。人们只要主张虚空或否认虚空，则他们就已自己承认了，他们能清晰地观念到虚空同实空，能清晰地观念到没有凝性的广袤（只是他们不承认它底存在），否则他们所争执的是完全没意义的。因为人们如果把文字底意义改变了，竟然叫广袤为物体，竟然以物体底全部本质就是无疑性的纯粹虚空，则他们谈说起虚空来时，一定会陷于荒谬的，因为无广袤的广袤是不会存在的。因为所谓虚空，不论我们承认与否，它是指着无物体的空间而言；既然如此，则人们只要不承认物质是无限的，只要不否认上帝有能毁灭任何物质分子的能力，则他们一定会承认这种虚空底存在。

23 运动可以证明虚空——不过要想发现虚空我们且不必远远地超出宇宙中物体底极限以外，亦不必求助于上帝底无限能力，只有我们在邻近所看到的那些物体底运动就能证明这一层。人如不相信，则他可以做一个试验。

他可以把任何体积的一个凝固物体分为许多部分，看看如果在各表层中间，不曾有任何大的虚空，甚至不曾有物体分解后最小部分那样大的虚空，那么，他是不是可以把那些凝固的各部分在各表层底范围以内，自由在各方面上下移动。物体所分成的最小分子如果同芥子一样大，而且物体分化后那些分子如果要在各表层底范围以内自由运动，则它们必须要有和芥子体积同样大的虚空才行，同样，物体底分子纵然小于芥子万万倍，它们亦必须要有小于芥子万万倍的无物体的虚空才能运动。这种真理如在前一方面是真的，则在后一方面，亦一定是真的，如是一直可以推至无限。这种虚空无论小至如何程度，它总会把实空底假设取消了。因为只要有一个没物体的空间。同自然中所能存在的最微小的物质分子相等，则它仍会是一个无物体底空间，仍可以使空间和物体大有分别，而且两种分别就如无底的裂缝(mega chasma)似的，成了自然中最远隔的距离。我们纵然假设，运动所必需的虚空，同所分的凝固物质底最小部分不相等，而只等于它底十分之一或千分之一，我们仍会得到相同的结果，仍会有一个无物质的虚空。

24 空间观念和物体观念是互相差异的——不过我们如果要问，空间(或广袤)观念同物体观念是否一体，则我们要解答这个问题，并不必来证明虚空底真正存在，我们只须证明虚空底观念就是了。人们既然讨论、研究，事实上究竟有无虚空，这就足以证明他们有一个虚空底观念，因为他们如果不曾有“无物体的空间观念”，则他们万不会过问到它底存在。他们底物体观念所包含的，如果不是于赤裸裸的空间观念之外，还另有一些东西，则他们亦不会猜想世界之为实空。倘或不然，则我们如要问是否有无物体的空间，那正同要问是否有无空间的空间，或无物体的物体一样荒谬，因为这些名词都成了同一观念底各种不同的名称。

25 广袤虽同物体不可分离，亦不能证明它们是一致的——真的，广袤观念同一切可见可触的性质是完全不可分离的，因此，我们在看到或触到任何外界物象时，很少不同时接受了广袤底印象。人们所以认物体底全部本质就成立于广袤，我猜想就是因为广袤太容易同别的观念在一块被人注意。这一点是不足惊异的，因为他们底视觉和触觉已经使广袤观念充满了他们底心，并且完全占据了他们底心，因此，任何东西只要没有广袤，他们就不承认它是存在的。不过人们所以说物体底本质就是广袤，有的只是因为他们在判断事物底可能性时，只依据于自己底狭隘粗疏的想象；有的乃是因为他们说，他们离了广袤，便不能想象物体底任何可感性。前一种人，我是不同他们讨论的，我只可以同后一种人来研究。我希望他们知道，他们如果能反省自己底滋味和嗅味观念，一如其反省自己底视觉观念同触觉观念一样；而且他们如果能考察自己底饥渴观念，以及别的痛苦观念，则他们一定会看到，那些观念完全不包含广袤观念。实在说来，广袤观念亦只是感官所发现的物体底一种性质，正同别的性质一样，而我们底感官在这里是难以足够敏锐地没见事物底纯粹本质的。

26 各种观念如果只因为同别的观念常常联合在一块就被人认为是别的事物(同那些观念常相连合的)底本质，而且同别的事物不可分离，那么，所谓单一亦一定是任何事物底本质，因为任何感觉对象或反省对象，都带有“一”底观念。不过这种辩论之为脆弱，我已经充分证明过了。

27 空间观念和凝性观念是互相差异的——总而言之，不论人们对于虚空底存在有何意见，而我们依然看到，我们底空间观念之异乎凝性观念，正如

凝性观念之异乎运动观念，运动观念之异乎空间观念一样。我们所有的观念再没有比这两个观念更为分别清楚的；我们很容易想象无疑性的空间，正如同我们很容易想象无运动的物体或空间一样，——虽然我们再切实不过地知道，物体和运动离了空间都是不能存在的。在这方面，人们亦许会认空间只是由远离的一些别的事物底存在而来的一种关系，或者亦许要把最质明的国王所罗门底话语，同受了灵感的哲学家保罗底更有力的话语，按字面来解释一番。因为所罗门说过，“天，和众天之天，都不能容纳你”。保罗亦曾说过，“我们在他以内生活、动作、并存在。”是否应当这样认识，我请任何人来思考好了。不过我想，我们底空间观念，如我方才所说，仍是同物体观念有所分别的。因为不论我们在物质中来考察凝固的各部分底距离，并且对那些凝固的部分而言，叫空间为广袤；或者以为空间是在任何物体底各端间存在着的，并且因那些不同的量向，而叫它为长、宽、厚；或者以为空间是在两个物体（或积极实有）间存在着的，而且不考察其中间是否有物质，只叫它作距离——不论我们如何称谓它，考察它，而它仍是由感官所熟悉的各种物象而来的简单一律的空间观念。我们心中对于这些对象有了确定的观念以后，便会屡屡把它们回忆，把它们重叠，把它们增加；而且我们会把这样想象到的空间或距离，认为是被凝固部分所充满的，或不被它们所充满的，如果是充满着，则另一个物体来时，一定会把原来的物体代替了，或投出去；如果是不充满的，则与那段纯粹空间相等的物体，可以置在那段空间内而并不必把以前存在的任何东西移出去，或排斥开。不过在这回事情体方面，要为避免言语底纷歧起见，我们不妨把广袤一词只应用于物质，或特殊物体中各端间的距离；并把扩延（expansion）一词概括地应用到有凝固物质或无凝固物质的空间上。因此，我们就可以说，“空间是有扩延的，物体是有广袤的。”不过在这方面，人们完全可以随自己的意。我这层建议，亦只是希望人们有一种较清楚，较明白的说法罢了。

28 在清晰的简单观念方面说，人们都无甚差异——我们只要精确地知道了文字代表着什么东西，则我们便可以在这种情形下，同在别的许多情形下，立刻把辩论停止了。因为我相信，人们在互相谈论中，虽或以差异的名称来混淆了他们底简单观念，可是他们如果肯来考察一下，则他们会看到，各人底简单观念大体是可以互相符合的。人们虽然受了各学派的底熏染，按各学派底说法，使自己被各种文字所迷乱，可是他们只要能抽象自己底思想，并且能仔细考察自己心中的观念，则他们彼此底思想总不至相差很远。至于在不思想的人们方面，他们当然会兴起不尽的争吵、口角和妄说来，因为他们不能精密地、详尽地、来考察他们底观念，不能把他们底观念由人们所用以表示观念的那些标记中剥脱出来；而且他们如果是有学问的书呆子，写信一种教派，习于一套术语，摹仿他人谈话，则更会有这种情形。不过能思想的两个人，如果竟然真有了互不相符的观念，则我真不知道，他们如何能互相谈话，互相辩论。因此，我可以合理地说，人们脑中的想象，所以浮游不定，都是因为我们具有我所说的这种纷乱观念。人心由习惯、忽略和普通谈话习来的那些纷乱的意念和偏见，它很不容易把它们排斥了。

只有费着辛苦和勤劳，人心才能考察它底观念，把它们分化成组成它们的那些简单清晰的观念，才能看到，在它底简单观念中，哪一些是互有必然联系的，那一些没有。在事物底原始意念方面，人如果不能做到这一层，则他底基础一定是建立在浮游不定的原则上，而且他会看到自己将陷于茫然不

知所措的地步。

1 绵延是迅逝的广袤——此外还有一种距离或长度，我们对它所生的观念不是由常存的空间部分，而是由飘忽消逝的联续（*succession*）底各部分来的。这种距离就叫做绵延（*duration*）。绵延底各种简单情状，就是绵延底各种不同的长度。这些长度亦是我们所能观念到的，就如：时辰、日、年、时间、永久等等。

## 第十四章 绵延和其简单的情状

2 绵延观念是由反省一系列观念来的——有一个人问一个大人物说，时间是什么？那位大人物就答复他说，“你如果不问，我还知道”（*Si non rogas intelligo*）（译者按系圣奥古斯丁语），这个意思归结起来就是说：我愈思想它，愈不知道它。这个答复或许会使人们相信，时间虽能显现一切事物，而其本身却是不能被发现的。人们所以想时间、绵延和悠久三者底本质是根深奥的，亦正有其理由在。不过这三者虽似乎是我们所不能了解的，可是我确乎相信。我们底知识来源之一——感觉或反省——就可以把这些观念清晰地、明白地供给于我们，一如其供给我们以那些比较不含糊的观念似的。不但如此，而且我们亦会发现，悠久观念亦是同其他观念由同一根源来的。

3 要想正确地来了解时间和悠久，我们应当仔细考察我们对绵延有什么观念，和获得那个观念的途径。人们只要一观察自己心中底现象，就会显然看到，他们只要醒着，则他们的理解中，一定永远有一串连续不断的观念。我们所以发生了联接底观念，就是因为我们反想到人心中这些前灭后生的观念底现象。所谓绵延就是那个联接中任何两个部分间的距离，或人心中任何两个观念出现时的距离。因为在我们思想时，在我们心中连续地接受各种观念时，我们知道我们是存在的。因此，我们就叫我们自己底存在（或继续存在）为我们底绵延，而且任何东西只要同我们心中观念的联接是相应的，则它底继续存在亦可以叫做它底绵延，这类事物是同我们底思想同时共存的。

4 我们分明看到，我们底联接观念同绵延观念所以生起，乃是因为我们反省自己心中前后相接的那一系列观念；因为我们若非考究我们理解中前后连续的那些观念，则我们便没有绵延底知觉。那些观念的联接如果一停止，则我们底绵延知觉亦跟着就停止。人只要酣睡一度——不论一时、一日一月、一年——他就会在自身明白地试验到这一层。他如果睡着或不思想，则他对于事物在此期中的绵延便无所知觉，便完全不理睬；而且在他看来，他停止思想的那一刻和重新开始思想的那一刻，中间似乎没有任何距离。说到醒着的人，他如果真能只把一个观念保留在心中，并没有其他观念底变化和联接，则我确信他亦会有同样的情形。我们常见，人如果专一地把思想集中在一件事物上，而且在潜心沈思时，全不注意他心中那一串观念，则他亦会把那段绵延底大部分溜过去，而且认为时间是较短一点的。而在睡眠时，远隔的两部分所以连合为一，亦是因为在那时候，我们心中没有观念联接下去。因为人在睡时如果做梦，而且各种观念会挨次为他底心所知觉，则他在那段梦境里，亦会有绵延底意识，亦会意识到绵延有多久。因此，我就明白看到，人们之所以获得绵延观念，乃是因为他们反省自己理解中前后联接的那一串观念。他们如果观察不到这一层，则世已经有一种运动发生。但是一个人周围的一切东西虽都静上，而且他虽看不到任何运动，可是在那个寂静的时间内，他只要曾经思想，他就会看到自己思想中各种观念在自己心中依次出现，而且他虽看不到有运动，他亦会看到有联接。

7 因此，我们就看到，一些恒常的运动，如果太慢了，为什么就不容易为我们所知觉；因为它们由此一个明显部分移于彼一个明显部分时，它们底距离变化得太慢，不能使我们得到新的观念、只有在经了较长的时候以后，我们才能得到。因此，在我们底心中如果没有一长串新观念继续出现，则我们便没有运动底知觉。运动知觉既在于一种不断的联接，因此，我们如果没

有一系列变化不断的观念，我们就看不到那种联接。

8 在另一方面，各种物体如果运动得太快，使感官不能清晰地分辨出它们运动底距离来，因而在心中不曾引起任何一系列观念来，则我们也知觉不到它们是运动的，因为任何旋转的东西，如果其旋转底时间比我们心中通常观念底蝉联时间为短，则我们便看不到它底运动，而只看它是那种物质，那种颜色的一个完整的圈子，而不是那个运动之环的一部分。

9 观念底联接有一定的速度——因此，就请别人来判断一下，在醒着时，我们心中观念底互相联接是否有一定的距离，差不多好象灯笼中为烛光之热所打动的那些影象一样。它们在联接着出现时，虽然有时快，有时慢，可是我想在人醒时，它们底快慢程度一定差不了许多，我们心中互相衔接的那些观念底联接，似乎有一定的快慢限度，它们底或迟或速总不出这个限度。

10 我所以有这种奇特的猜想，乃是因为我看到，在我们底感官接受印象时，我们只能在某种限度内，来知觉到一种联接，这种联接的积度如果太快，则在事实上，虽真有联接，我们亦觉察不到界上不论有什么事变发生，他们亦不会有了绵延底意念。

5 绵延观念亦可以应用在我们睡眠时的那些事物上——人底绵延观念虽然是由反省自己思想底联接和数目来的，可是这个意念亦一样可以应用在他不思想时仍然存在的那些事物上；正如他借视觉或触觉由物体得来的广袤观念，亦可以应用在无物可视，无物可触的那些距离上一样。因此，人在睡时或不思想时，虽然知觉不到那时期中经过的绵延底长度，可是他既然看到日夜底流转，并且看到，日夜底绵延是度在现象上是恒常而有规则的，因此，他就能假设，在他睡时或不思想时，昼夜底代谢亦是同在别的时候一样照常进行的——因此，他就会想象，会承认，他在睡时亦有绵延地长度。不过亚当（Adam）和夏娃（Eve）（如果世上只有他们）如果不照平常的样子在夜里睡觉，而只是在整个二十四小时内睡下去，则那二十四小时底绵延可以完全不为他所觉察，而且永久脱出于他们底时间记载而外。

6 联接观念并不起于运动——我们底联接观念既是由反省自己理解中前后相承的各种观念的出现来的，因此，有的人就以为我们这种观念所以生起，乃是因为我们能借自己底感官，观察外界的运动。他底意见亦许与我底相同，不过他应当知道，运动所以能在他的心中产生了一个联接观念，亦只是因为它能在那里产生了一长串继续的清晰观念。因为一个人在观看一个真正运动的物体时，如果那种运动不能产生出不断的一长串观念来，那么他亦完全知觉不到有运动。就如一个人在海上，四无陆地，天气晴朗，水波不兴，则他虽在整个一小时内观察那个日、那个海、或那个船，他亦完全看不到哪一样有了运动；买则三种中有两种（或者三种）在那个时间中已经移动得很远了。不过他一见了它们同别的东西的距离变了，而且这种运动一在他心中产生了任何新观念，则他会看到这种联接。一个炮弹如果经过一间屋子，并且在经过时，炸去人身上任何一种肢体和有肉的部分，则我们分明知道，它一定曾经联接地打动了屋底两壁，而且它一定先经过肉底一部分，再经过另一部分，如是一直继续下去。这种推断虽同任何解证一样明显，可是我相信，人虽感觉到弹击底痛苦，虽听见弹击两墙的声音，而他在那样快的打击所引起的痛苦和声音中，依然知觉不到有任何联接的时间。在这样的绵延时间中，我们并感觉不到有任何联接，因此，那种联接可以叫做一刹那，因为它所需的时间只是心中一个独立观念（无其他观念与之联接）底时间，在其中我们并看

不到有任何连续。

11 运动如果太慢，如果不能按照人心接受新观念时那样的速度，来供给感官以一长串新鲜观念，则亦有上述情形。在这种情形下，在运动物体所呈现于感官的那些观念空隙中间，思想中别的观念就会跑进来，因此，我们就没有运动底意识。那种东西虽是真正运动的，可是它同别的物体间可觉察的距离底变化，既然不能如人心中各种观念互相连续得那样快，因此，它似乎就是静立的，就如钟上的针和日晷上的影子，同别的虽缓而无间断的运动便是。在隔些时候以后，我们虽可以借着距离底变化，看到它已经运动了，可是我们并看不到运动自身。

12 这个系列就是其他一切连续底标准——因此，在我看来，在醒时，观念底有规则的恒常连续就成了其他连续底度量 and 标准。任何连续或运动如果我们观念底连续为快，则我们便意识不到一种恒常而继续的连续，那种运动如果慢得赶不上人心中观念底进程（或它们底连续速度），则我们会觉得它在中间是有间断的。两种声音或痛苦如果在连续中只费了一个观念底时间，则发生了前一种太快的情形。在运动物体底各种显著距离所呈现于视觉的各种观念之间，或在互相连接的各声音、各气味之间，如果有别的观念进入人心，则发生了后一种太缓的运动。

13 人心不能长久地确定在一个观念上——我们心中的各个观念既然在不断的连续中经常有所变化、有所移动，因此，人们或者说，我们并不能很久地来存想任何一件事情。人们说这话时，如果意思是说，我们不能在心中长久地保持单一的一个观念，而无所变化，那么我想，事实亦真是如此的。在这方面，我们并没有可以解释这个现象的任何理由，因为我们不知道，我们底观念是怎样形成的，是由什么材料做成的，它们底光亮是由那里来的，它们是怎样出现的。因此，我们只能诉之于经验，只能使任何人来试试，自己是不是可以在心中长久地保持一个无变化的观念，而不让其他观念现出来。

14 要做试验，则人可以试试任何形相，任何度的光或白色，或其他东西。我相信，他一定不能把别的一切观念都排斥于他底心以外。他不论如何提防，别种观念，或前述观念所引起的各种思考（每种思考就是一个新观念），总会常常地在他底心中相连而至。

15 在这方面，人们所能为力的，只有留心观察自己理解中依次出现的那些观念，或者指导它们，或者把自己所喜的，所用的那些观念召唤出来。不过他总不能把新观念底不断连续打断了，虽然他平常可以随意留心观察它们，或不留心它们。

16 观念不论如何做成，都不含有运动底意识——若问人心中这些观念究竟是否是由运动来的，则我可以不在这里来同人争论。不过我确乎知道，那些运动底出现，并不含有运动观念，而且人底运动观念若非是由另一条途径来的，则他便完全不能得到运动观念。这就很足以为我底学说张目，很足以证明，我们所以有连续观念同绵延观念，只是因为注意到自己心中那些前灭后生的观念；而且我们如果没有后一种观念，则我们便得不到前一种观念，因此，我们所以有绵延观念，并不是由于运动，乃是由于我们在醒时心中有一长串观念；因为运动所以使我们发生绵延底知觉；亦只是因为它能在我们心中引起不断的一系列观念来（如我方才所说）。不止如此，而且他们心中纵然没有运动观念，只有别的一长串观念前灭后生，则我们亦可以得到



清晰的连续观念同绵延观念；而且清晰的程度，正同我们由运动着的两个物体距离底变化，所得到的绵延观念一样，（因为两个物体间距离底明显变化，可以引起一系列观念来，这些观念又可以引起绵延观念来。）因此，我们纵然没有运动意识，我们亦一样可以有绵延观念。

17 时间是由度量划分过的绵延——我们既然得到绵延观念，则我们底心自然会寻求一种度量来计算这种公共的绵延，来判断它底长度，并且来考究各种事物存在底井然的秩序。没有这一层，我们大部分的知识就会纷乱了，大部分的历史亦会成了无用的。我们这样考虑就把绵延分划成各个段落、各个时期、各种长短。在这种观念下的绵延，我想可以要当地称它为时间（time）。

18 一种良好的时间算法应该把时间分划成相等的各周期——在计算广袤时，我们只须把我们底标准或尺度应用在我们所要量的那种事物上。不过在计算绵延时，我们并不能如此，因为我们并不能把两个互相差异的，连续部分合在一块，互相度量。只有绵延能度量绵延，亦正同只有广袤能度量广袤似的。因此，我们在恒常的物质部分方面，虽能以不变的度量来计算广袤底长度，如吋、呎、码等等，可是我们在绵延方面，并不能有恒常不变的度量标准，因为绵延就是一种迅速的连续。因此，适当的时间算法，必须把绵延底全长，借着屡屡重叠的周期（period），分划成表面上相等的各部分。绵延底任何部分如果不为那些周期所分划，所度量（或者只是被人心认为是如此分划的），则它便不会归在时间底意念之下：就如人们常说，“时间发生以前”（before all time），“时间消灭以后”（when time shall be no more）。

19 日月底循环是计算时间的最好尺度——日底日转和年转自创世以来，就是恒常的、有规则的、为一切人类所观察到的，而且人们假定日转同日转、年转和年转都是前后相等的，因此，人们就很合理地用它们来计算绵延。不过各日底区分和各年底区分，既然依靠于日底运动，因此，人们在这方面就有一种错误，就以为运动和绵延是可以互相度量的。因为人们在计算时间底长度时，既然习于分、时、日、月、年等等观念，而且一提到时间或绵延，他们就会立刻思想到这些观念（时间底这些部分都是由那些天体底运动计算出的），因此，他们就容易把时间和运动混淆了，或者至少以为它们互相有必然的联系，实则各种观念如果能在似乎相等的绵延底各距离间，按照周期恒常地出现（或恒常地有所变化），并且普遍地为人们所观察，则亦能分划时间底各种间距，正如所应用的那些标准之能分划一样。因为我们如果假设，日（有人认它为火）可以隔着相等的时间距离，按照它每日到天顶一次时所需的时间距离，在天空燃烧起来，在十二小时以后又熄灭下去，并且假设在一年底旋转期内，它明显地增加其热度和明度，随后又降回来：——我们如果这样假设，则这些有规则的现象，不是可以给人能察看它的一切人们度量出绵延底距离来么，而且在度量时，不论有无运动，都无所分别么？因为各种现象如果是恒常的、普通为人们所观察的、而且是隔着相等的周期的，则虽没有运动，它们亦一样可以给人们计算出时间来。

20 我们之计算时间并非借着天体底运动，乃是借着它们底周期现象——因为不论水底冻结、不论植物底开花，只要能在地球上的各部分，按着相等的时间距离，周而复始，则我们便可依此来计算我们底年季、正如依靠日底运动似的。事实上，我们亦见美洲有些民族就是以鸟底按时来往来计算其时

间的。因为不论一阵寒战、一种饥渴意识、一种气味、或一种滋味、或任何其他观念，只要常常能按照相等的时间距离，普通为人所注意，则它们一定会度量出连续底进程，分划出时间底距离来。因此，天生的盲人们虽然不能知觉运动，虽然不能以运动来分划年季底流转，可是他们亦一样能以年季来计算时间。一个盲人既然能以夏热、冬寒、春花之香、秋实之味，来计算其年季，那么我就问，他是否可以比古代罗马人，以及许多其他民族，有较好的时间算法。因为罗马人底历法到了凯撒时才加以改正，至于别的民族，虽亦自夸为采用日底运动，实则他们底年季是很不规则的。各国所计算的年季底精确长度，我们是难以知道的，因此，在编年史之间，就发生了不少的困难，因为各种长度虽然说都是由日底精确运动来的，可是它们底互相差异是很大的。我们如果再按着近来那位总明的著作家(Thomas Burnet)来假设，由创世之初到洪水以前，日常在赤道上转动，并且每日的时间都一样长久，而且它又能把自己底热和光平均分配于地球上各部分底居民，而且在整年中它距热带的远近亦毫无变化；则我们便不易想象(虽然有日底运动)，洪水以前的人民一起首就会以年来计算，或以他们所不能明白分辨的时段来度量时间。

21 绵延中任何两部分，我们都不能确知是相等的——不过人们或者会问，“没有有规则的运动(如日或其他东西底运动)，则我们怎么能知道各个周期是相等的呢？”我可以答复说，我们所以知道任何别的循环现象底距离相等，亦正同我们知道每日底循环现象距离相等一样。我们所以知道它们，只是因为我们借着心中相间出现的一长串观念，来判断它们。借着这串观念，我们可以在自然日(Natural days)中发现出不平衡来，不过在历日(the artificial days)中，却不能发现出来，因为历日已经假设是相等的，因此，它们就可以合乎计算之用。较精确的考察虽然在日底自转方面发现了不平衡，而且我们虽然亦不知道年转是否亦是不平衡，可是我们既然假设这些旋转运动在表面有相等的时间距离，因此，它们虽不能精确地度量绵延底各部分，可是它们也一样可以来计算时间，正如它们是确乎相等似的。因此，我们必须仔细分别绵延本身同我们判断它底长度时所用的那些标准。所谓绵延乃是由恒常一律，毫无差别的途径，往前进行的。不过我们所用的切标准，据我们所知，都不是如此的，而且我们亦知道，所量的各部分或各周期，在绵延中，亦并不见得相等；因为绵延中两个连续的长度，无论如何度量，我们都不能解证它们是确乎相等的。日底运动，世人虽久已确信无疑地用它为绵延底确定标准，可是如我方才所说，它底各部分是不平衡的。近来人们虽然应用摆锤，以为它底运动比日底或者(更正确地说来)地底运动较为稳定，较为规则，不过我们如果问任何一个人，他怎样确知摆锤底两个连续振动是相等的，则他一定很难相信，它们真是相等永无差误的。因为我们不敢确定说，那种运动底微妙原因在动作时永远前后平衡，而且我们确知，摆锤运动所经过的介质(medium)永远是一样的。可是这两方面只要有了变动，就会把这一类周期底平衡性变化了，就会把依运动而行的计算底确定性和精确性消灭了，就如它能把别底现象底周期变化了似的。不过绵延底各标准虽然不能解证出是很精确的，可是我们底绵延底意念仍是很清晰的。但是连续底两个部分既不能重叠在一块，则我们便不能确知它们是否相等。在计算时间的尺度方面讲，我们所能取的尺度只以能在似乎相等的周期间连续出现的那些东西为限。不过说到这种表面的相等性，我们并没有别的计算的标准，

我们只能依靠记忆中所贮蓄的那一系列观念，连同别的可然的理由，来使自己相信它们底相等性。

22 时间不是计算运动的尺度——一切人们在一面，虽然以世上较大的可见物体底运动来计算时间，可是他们另一面又以时间为计算运动的尺度，这实在是一种奇怪的事情。实别人们只要稍一反省，就会看到，在计算运动时，除了时间以外，空间还是必须要思考的；而且他们如再稍进一步来考察，亦就会发现，人们如要想确当地计算运动，则被运动的事物之大小，是必须计算在内的。至于运动所以能供计算绵延之用，只是因为它能恒常地使某些可以明显感觉到的观念，隔着似乎距离相等的周期重行出现。因为日底运动如果同荡风所吹的船底运动一样不平衡，有时慢，有时又特别快些，则我们万不能依据它来计算时间，正同我们不能依据彗星底表面的不平衡的运动，来计算时间一样。不过日底运动纵然是恒常地相等的，可是它如果不是循着圈子动，如果不能产生出等距的现象来，则我们亦不能依据它来计算时间。

23 分、时、日、年、并不是计算绵延的必需尺度——因此，分、时、日、年等在时间或绵延方面，并不是必需的，正同物质中所标出的吋、呎、码、哩等，在广袤方面，不是必需的一样。在宇宙底这一部分，我们虽然因为恒常应用这些分段，应用日底旋转所标记出的各周期（或这些周期中的各部分），在心中确定了绵延长度底各种观念，并且在衡量时间底长度时，我们要把这些观念应用上去；可是在宇宙中别的一部分，人们或者不需要我们这些尺度，就如日本人之不需要我们底吋、呎、哩似的。不过无论如何，人们总得应用一些与此相似的标准。因为我们如果没有一些有规则而按时出现的现象，则世界上虽然仍有各种运动，可是我们亦不能来计算绵延底长度，亦不能向人表示绵延底长度，因为运动底各部分，都不是按照有规则的，表面相等的各种旋转来排列的。不过在计算时间时我们所应用的各种差异的标准，并不能变化了绵延底意念，因为绵延是被度量的，这个亦正同呎和腕尺（Cubit）各种不同的标准不能变化了应用这些度量的人们底广袤观念一样。

24 我们底时间尺度亦可以应用在没有时间以前的绵延上——人心一得到一种时间底尺度以后（如日底年转），它就能把那个尺度应用在那个尺度不曾存在过的绵延上，应用在与它底存在完全无关系的绵延上。因为我们如果说亚伯拉罕（Abraham）生于儒略期的 2712 年，则在那个儒略期开始时虽无日底运动和他种运动，可是那种说法亦是一样易于了解的，就如从创世之初计算起似的。因为虽在儒略期开始了数百年以后，才有了日底输转来标记真正的书、夜、年季，可是我们亦可以照样计算创世以前的绵延底长度，正如那时候日真正存在似的，正如那时候日真能保持它现在所行的日常运动似的。因此、虽在无日体无运动的时候，我们底思想亦可以把与日底年转相等的那种绵延观念应用在真正的绵延上。这个正如在世界以外，我们底思想亦可以把由物体得来的呎码观念应用在没物体的距离上一样。

25 因为我们如果假设由此到宇宙中最远的物体（因为它一定是在某距离以外的）间的距离为 5639 哩或几百万哩，并且假设由此时到世界初期物体方生时的距离为 5639 年，刚我们便可以在思想中把这些年底标准应用在削世以前的时间上，或应用在超出物体绵延（或运动）的那种绵延上，并且亦可以把这个哩底标准应用在物体以外的空间上。这样，我们就可以用年底标准来计算无运动时的绵延，用哩底标准来计算（在思想中）无物体的空间。

26 这里人们或者会反对我说，照这样解释，则我已经擅定了我所不当擅

定的，已经擅定了世界不是永久的，亦不是无限的。不过我可以答复说，我在这里并用不着援引论证，来证明世界在绵延和广袤两方面，都是有限的。不过我们可以说，世界之有限亦正同世界之无限都是可以想象的，因此，我可以自由来假设世界是有限的，亦正同他人可以自由来想象世界是无限的一样。而且我相信，人只要肯思想一回，就很容易在心中存想运动底起源（自然不是绵延底起源），而且在思考运动时，他会有所停顿而不往前进。同样，他亦能在思想中在物体上和物体底广袤上加一层限制；不过他依然不能在空间上加一种限制，因为空间和绵延底最后边界是超出于人底思想以外的，正如数目底最后界限是超出于人心底最广大的理解似的。它们底理由都是一样的；我们在别处就会看到这一层。

27 永久 (eternity) ——我们底永久观念和时间观念都是由同一途径，同一源泉来的。我们所以有联续观念和绵延观念，都只是因为我们反省自己底一系列观念；因为我们在醒的时候，有许多观念自然出现于思想中，有许多外界的物体联续地刺激我们底感官，促发起我们底反省来。我们既然由日底旋转得到一些绵延长度底观念，因此，我们就会在自己底思想中把那些绵延长度任意加起来，而且把加起来的长度应用在过去或将来的各种绵延上。这种作用我们可以无边界，无止境地一直继续下去，并且把日底年转长度应用在日底运动或其他运动开始以前的那种绵延上。这种想象并没有什么困难或矛盾，亦正同我可以把今天日晷上影子运动底意念应用在昨晚的一种东西上一样，亦正同把这种意念应用在灯烛底燃烧上一样。世界成立以前的任何绵延部分虽然同现在日底运动不能同时存在，可是这个亦正同昨晚灯烛底燃烧同现在的一切实际运动绝对分离开似的，亦正同昨日晚上小小时的灯光绵延同现在任何运动不能同时存在似的（将来自然亦不会）。不过我们既然由日晷上两个时间标志间那种影子的运动，得到一种观念，因此，我们就可以在自己思想中清晰地来度量昨晚灯光底绵延，亦正同我可以升算现在存在的任何东西底绵延似的。在这样着想时，我们亦只是想：昨晚上，日如果亦一样在日晷上照，而且它底速度亦同现在一样，则那盏灯光底绵延，一定等于日晷上影子由此一时线到彼一时线所经的时间。

28 时日或年底意念，只是我们由有规别的周期运动底长度得来的一种观念。但是那些运动永久都不能时时存在，只能在记忆所保有的观念中存在（这些观念亦是由感觉或反省来的），因此，我不但可以把这个意念应用在此刻日底运动以前的一分钟或一日的任何事物上，而且可以因为同样理由，并且同样保险地，把这个意念在思想中应用到一切运动以前的那种绵延上。一切过去的东西都是同样静止的，因此，不论它们是在创世以前的，不论它们是在昨日的，我们都可以一样来考察它们。在以某种运动来计算任何物体底绵延时，我们并不需要那种东西同那种运动真正同时存在。我们心中只要能从周期的运动，或绵延中各种间距，得到清晰的长度观念，并且把那种观念应用在我们所要度量的那个事物底绵延上，就可以计算任何物体底绵延。

29 因此，我们看到，有些人们就想象：世界由初生到现在 1698 年所经的绵延为 5639，或 5639 个“日底年转。”又有的人们则以为所经的绵延比这长得多；就如古代埃及人在亚历山大时代就已经计算由日初生到那时已经有了二万三千年，又如现在的中国人亦以为世界有了三百二十六万九千年，或较多的年代。他们所说的世界这种较长的绵延，我虽然不相信它是真的，可是我亦可以照样同他们来如此想象，而且我亦真正知道，后一种比前一种

长，正如我们知道麦苏乐（Methusalem）底生命比恩纳克（Enoch）底生命较长似的。普通所计算的 5639 年如果是真的（或者是真的，亦如别的假定的时间一样），则别的人们虽说，世界比此还大一千年，我亦一样可以想象他底意思。因为任何人都容易来想象（我不说信仰）世界有了五万年，亦正同其能想象世界有了 5639 年一样，而且他们亦都容易存想五万年底绵延，正如其能存想 5639 年一样。因此，我们在以时间计算任何事物底绵延时，那个事物并不必与我们计算时所用的那种运动同时存在，并不必与其他有周期的运转同时存在。我们只要从任何有规则的周期现象得到长度底观念，并且在心中把这个观念应用在绵延上，则那个现象（或运动）虽同那种绵延不是同时存在，我们亦一样可以计算。

30 在摩西（Moses）所叙述的创造史中，我们只要思想，在日出现以前，光底绵延正等于日底三个日转（如果日在那时亦同现在一样转），则我们便可以想象，光底存在比日底存在，比日底开始运动，早着三天。同样，我们亦可以想象，混沌和天使底创造，比光或继续的运动早着一分、一时、一日、一年或千年。因为我们如果能想象，在任何物体存在以前，运动以前，有等于一分钟的绵延长度，则我可以再加上一分，一直等加成六十分，而且可以照样把分、时、或年（就是日底旋转，或其旋转底各部分，或我们所能观念到的任何周期）加起来，一直达到无限，而且可以设想，有一个绵延能超过我所能计算的任何多的周期。这就是所谓永久观念，而且我们之不能观念到它底无限性，亦正同我们之不能观念到数底无限性一样，因为数是可以一直加下去，无有止境的。

31 由此看来，我们分明见到，我们底绵延观念同绵延底尺度，亦是由一切知识底那两个源泉来的，亦是由反省和感觉来的。因为：

第一，我们所以能得到联续观念，乃是因为我们观察了自己心中的现象，观察了我们底观念如何在一长串中能不断地前灭后生。

第二，我们所以能得到绵延观念，乃是因为我们观察了这些联续中各部分的距离。

第三，我们所以能得到绵延底长度观念（或绵延尺度如分、时、日、年等），乃是因为我们借着感官观察了在似乎等距的有规则的一些周期中所现的一些现象。

第四，在没有物体存在的地方，我们所以亦能想到绵延，亦能想象明日、明年或七年以后，乃是因为我们能在心中随意重叠时间底尺度或确定的绵延长度观念。

第五，我们所以有永久底观念，就如灵魂将来的无限绵延，或亘古存在的无限的造物者底绵延，乃是因为我们能在心中任意重叠任何长度的时间观念，如分、年、纪等等，乃是因为在把它们相加时，从来到不了终点，就如在加数目时，永久到不了终点似的。

第六，我们所以能得到一般的时间观念，乃是因为我们思考周期的尺度所划分出的无限绵延中的任何部分。

## 第十五章 绵延和扩延底比较研究

1 两者都是有大有小的——在前几章中，我们虽然已经把空间和绵延讨论了多时，不过它们既是很关重要的观念，而且它们底本质亦有几分深奥而特别，因此，我们如果把它们在一块比较一下，或者亦可以把它们较明显地解证出来，而且我们如果能把它们综合观察，或者亦可以对它们得到较清晰、较明白的观念。不过在抽象考究之下的简单距离或空间，我为免除纷乱起见，特叫它做扩延，以别于所谓广袤，因为有些人用广袤一词所表示的那种距离，只限于物质中的凝固部分，而且包含着，至少亦暗示着，物体底观念；至于纯粹的距离观念便没有包含着那个成分。而我所以用扩延一词，不用空间（space）一词，乃是因为空间一词不但可应用于那些恒常部分间的距离，亦常应用于迅速连续的各部分间的距离，实则那些部分是不能同时存在的。（注：英文 space 亦可以指时间距离而言——译者。）在扩延和绵延这两方面，人心都可以有一种共同的连续长度观念，而且那个长度亦是可长可短的。因为一时和一日底长短之差，亦正同一时和一块底长短之差一样，人都可以对之有一个明白的观念。

2 扩延并不能为物质所限制——人心只要从扩延底任何部分，得到长度底观念，则不论那个长度是指一尺，是一步，或是别的尺寸，人心就能够把那个观念加以重叠；它把那个观念加在前一个观念上以后，便可以扩大了畏度观念，并且可以使那个长度等于两指尺或两步，或任何其他尺数；这样，这个长度就可以一直加长，可以等于地球上任何部分间的距离，可以等于日或最远星球的距离。在这样进程中，不论人心从现在的地方出发，或从别的地方出发，它都能够进而超过那些长度，而且不论在物体中或物体外，都可以一直进行，毫无停止。我们底思想自然可以达到凝固广袤底尽处，因为一切物体底边际和界限，我们都容易想象到。不过人心只要是在那个边际，它便会不受任何阻碍；在无尽的扩延里，一直进行；因为它既看不到不尽的扩延会有终点、亦不能想象到不尽的扩延会有终点。因此，人如果不把上帝范围在物质以内，则他便不可说，在物体底边界以外，完全没有东西。因此，理解高、智慧广的所罗门便别有见地，因为他说，“天和诸天之天都不能容你。”因此，人们如果以为自己底思想超出于上帝存在的范围以外，或者以为能想象上帝不在其中存在的一段扩延，那他就把自己理解底容量过分夸大了。

3“ 绵延亦不能为运动所范围——绵延亦是如此的。人心一得到任何长的绵延观念以后）它就可以加倍、重叠、并且加长那个观念，而且在加长时，不独可以超过了它自己底存在，而且可以超过一切有形物体底存在，超过由世上大物体和其运动得来的一切时间尺度。不过人人都容易承认，我们虽可以设想绵延是无限的（自然是如此的），可是我们却不能使它超出一切实有之外。因为人人都容易承认，上帝是充满永久的时间的。而且我们亦不易想象，任何人会怀疑上帝，不能照样充满了无限的空间。他底无限的存在，在绵延和扩延两方面，都确乎是一样的。而且我想：人们如果说，“无物体之处，就一无所有”那就未免太着重物质了。

4 人们为什么承认无限的绵延，而不容易承认无限的扩延——因此，我们就容易知道，人人为什么都坦然地、毫无踌躇地、谈说并假设所谓永久，并且容易给绵延以无限性；为什么在假设空间底无限性时，却带着怀疑不决

的样子。这个理由依我看来似乎是这样的，就是：我们既然把绵延和广袤当做差异的两类事物底属性名称，因此，我们就容易假设上帝有无限的绵延，而且不能不如此假设。不过我们既不认上帝有广袤，而只认有限的物质有广袤，因此，我们就容易怀疑无物质的扩延底存在；因为我们以为只有物质有这种扩延的属性。因此，人们在探究自己底空间思想时，便容易停止在物体底边际上；好象以为空间在那里就到了尽处，不能再往前进的。在思考时，他们底观念纵然使他们更进一步，他们仍然叫宇宙界限以外的地方为“想象的空间”（imaginary space）；好象那里完全没有东西似的，因为他们以为那里是没有物体的。至于在物体以前；在计量绵延的那些运动以前存在的那种绵延，他们永不叫它做想象的，因为他们从不以为绵延中没有其他真正的存在者。此外，我们还可以说，我们如能借事物底名称来追寻人们观念底起源（我想是可以的），则我们可以由（duratio）一词看到，古人们以为存在底继续和凝性底继续是相似的。（所谓存在的继续是有反抗一切毁坏力的力量；至于所谓凝性底继续，则最易同硬度相混，而且我们如果一观察物质底微细分子，则两者正是难分别的。）因此，他们就造了十分相近的两个字，如 durare（绵延）同 durum esse（硬的）。而且 durara 一词在硬度观念和存在观念上都可以通用，就如我们在何鸞士（Horace）颂诗，第 16 节所见的就是。原文为 Ferro durabit saecula（意为他用铜铁硬化了那个时间）。事虽如此，可是我们仍然分明知道，人只要能考察自己底思想，则他们一定有时会漫游在物体底范围以外，漫游在无限的空间中或扩延中。空间观念同别的物体和一切事物，仍是清晰而分离的，不过这一层仍得详细思维（如果人们愿意的话）。

5 时间（time）之于绵延，正同场所（place）之于扩延一样——一般的时间之于绵延，正同场所之于扩延一样。它们在那些永久的和博大无限海洋中，正同被界石分开似的，彼此显出明白的区划来。因此，在那些绵延和空间底一律而无限的大海中，我们就用它们来指示有限的真正事物间的相对位置。在正确地思考以后，我们知道，时间和场所只是一些确定距离底观念，而且这些观念之起，只是由于可分别的各可感物中，具有明确的各点，而且我们假投这些点底距离是相等的。我们底计算依靠于明显事物中的已确定的各点，而且我们依据这些点来衡量无限数量中底各部分。这些无限的数量在这样思考以后，就成了我们所说的时间和地方。因为绵延和空间本身既是一律的，无限的，那么世界上如果没有那些确定的各点，则事物底秩序和位置便会完全失没了，而且一切事物都会纷乱错杂，陷于不可收拾的地步。

6 时间和场所表示的数量，正如物体底存在和运动所标志出来的数量——我们已经知道，时间和场所就是表示着空间和绵延底无限深海中那些确定的，可分划的各部分，而且它们和别的时间和场所底真正分别或假设分别，是由标志和已知的界线所分划出的。不过所谓时间和场所仍各有两重含义：

第一，一般的时间就是指宇宙中巨大物体（就我们所知道它们的情形而言）底存在和运动在无限绵延中所标志出来的那一部分而言，而且那段时间同那些存在及运动是共存的。在这种意义下，时间同这个可感世界底结构是同始同终的，就如上述诸句中所表示的那样，类如说，“一切时间以前”、“时间终止以后”等等话。至于一般的场所，则是指物质世界在无限空间中所占据所包含的那一部分而言，而已它所以有别于扩延中的其他部分，正在于此（不过这种部分似应叫做广袤，不应叫做场所）。一切有形物体底特殊时

间成绵延，特殊广袤或场所，都是限制在这两个范围以内的，而且是被这两个范围底明显的部分所计算，所决定的。

7 时间和场所所表示的，有时也正如我们以物体底大小和运动在想象中所度量的——第二点，时间一词有时所含的意义较广，而且它亦可以表示不被实在存在所度量出的无限绵延中的各部分。我们前边已经说过，各种物体的真正存在和周期运动原来是分划时间的尺度，而且我们可以把它们当做一些标记，来指示日、月、年、节等等。不过我们除此以外，亦可在无限的、一律的绵延中，假设一些部分与前所量的实在的时间长度相等，而且亦以为它们是确定而有界限的。因此，时间不止可以表示真正的绵延部分，而且亦可以表示想象的棉延部分。因为我们如果假设天使底创造（或堕落）是在儒略期底开始，则我们很可以合理地说，“天使底创造比世界底创造早着 764 年”，而且我们在说这话时，人们一定易于了解。因此，在那无分别的绵延中，我们就可以按照现在日底运动速度标记出等于 764 个日转的一段时间来，同样，我们亦常提到世界界限以外无限虚空中的场所、距离和体积，因此，我们就想那个虚空中的某些部分可以容纳（或等于）某种体积的物体（如一方呎大的物体），并且想象其中有多少点和世界中各部分保持某种距离。

8 它们是属于一切事物的——何地（where）和何时（when）是属于一切有限存在的两个问题。我们在决定这两个问题时，往往要依靠这个可感世界底已知部分，同世界中各种运动所标志出的一些时间。倘若没有这些确定的部分和周期，则在那个无限一律的绵延海中、扩延洋中，一切事物底秩序会失没了，不能为我们底有限理解所认识。因为无限的绵延和扩延包括了一切有限的实有，而且只有神明才能了解它们底充分范围。因此、我们就不必惊异，在抽象地来思考它们自身时，或把它们当做无限上帝底两种属性而加以思考时，我们何以不能了解它们，而且我们底思想何以对它们会生了迷乱。不过我们如把它们应用在任何特殊的有限事物上，则我们可以说，（一）一个物体在无限空间中所占的广袤，正等于它底体积所占的。（二）至于所谓场所，就是我们在比较各物体的相对距离时，一个物体所占的位置。（一）任何事物底特殊绵延“（观念）”，就是那个事物正在存在时无限绵延底一部分所经过的时间“（观念）”，（二）至于问要那个事物是何时存在的，则那个时间，就是在已知的一个绵延时期和那个事物底存在中间，所经的绵延长度。前一种指示出同一事物底体积中或存在中两段间的距离来，后一种指示出那种事物在空时中同别的确定的空间点或绵延点间距离来。关于前一种，我们可以说：一件事物是一方呎，或经了两年等等话。关于后一种，我们可以说，它在林肯法学会方场（Lincoln's Inn-Fields）底中间，或金牛宫（Taurus）底第一度，或纪元后 1671 年，或儒略期的第一千年。这些距离都是我们以预先形成的空间长度观念或时间长度观念来计算的：在扩延方面，我们所用的观念，有时、呎、哩、度，在棉延方面，有分、日、年等等。

9 广袤底一切部分都是广袤，绵延底一切部分都是绵延——此外空间和绵延还有一种最相同的地方。就是，我们虽然可以合理地把它们归在简单观念底数目中，可是我们所有的清晰的空间观念同时间观念都是由组合而成的。它们底本质正在于它们是由部分组织成的，不过它们底部分既然都是性质一样，而且没有混杂着别的观念，因此，它们仍不妨列在简单观念底数目中。人心在广袤和绵延方面，如果亦同在数目方面一样，能达到不可再分割的微，小部分，则那个部分似乎应该是不可分割的单位或观念；而且人心应



孩可以把这些单位重叠起来，构成较大的广袤观念和绵延观念。不过人心所形成的任何距离（时空）观念，总不能没有含着部分（不能达到最后的单位——译者），因此，它就往往用普通的尺度来代替那些单位，因为人们受了本国底熏染，已经把那些尺度印在记忆中了（就如空间方面的吋、呎、肘尺，扑洛孙（parosangs）[波斯度名]同绵延方面的秒、分、时、日、年等等）。因为如此，所以人心就把这些观念当做简单的观念，并且把它们当做能组成部分，在需要时，把自己所质见的长度加起来，做成较大的观念。在另一方面，人心如果能把两方面寻常最小的度量分成更小的分数，则它亦仍然把那些度量认为是数目底单位。自然，任何人一漫想空间底广大扩延，或物体底无限分割，就容易看到在屡次加减以后，时空两者的观念如果变得太大了或大小了，则它们底精确的大小就会含糊纷乱起来，只留有屡次加的数目和减的数目是明白而清晰的。绵延底每一部分自然仍是绵延，广袤底每一部分自然仍是广袤，而且两方面的加减还都是可以无限进行的。不过在两方面，我们对之有明白清晰观念的那些最小部分，很可以认为是各该方面的简单观念，而且我们可以认那些复杂的空间情状和绵延情状是由这些简单观念所组成的，而且是仍可以分化成这些简单观念的。在绵延方面，这种微小的部分可以叫做刹那（moment），它所经的时间，正等于人心中一个观念在寻常联接中出现时所用的时间。至于空间方面的最小部分，则没有确当的名称，因此，我姑叫它做一个觉点（a sensible point）。它所表示的，就是我们所能分辨的空间或物体中的最小分子，它往往等于以眼为中心的国内的一分度，就是在最敏锐的眼看来，亦不能小于三十秒度。

10 它们底部分是不可分离的——扩延和绵延还有另一层共同之点，就是，我们虽然以为它们是有部分的，可是它们底部分是不可分离的，甚至在思想中亦不能分离。祇是计算广袤时所用的物体部分和计算绵延时所用的运动部分（或人心中观念连续中的部分），是可以间断，可以分离的；因为前一种可以被静止所间断，后一种可以被睡眠所间断，而睡眠亦正是一种静止。

11 绵延如一条线似的，扩延如一个凝固物似的——不过他们中间却有一层显著的区别，就是，我们在扩延方面所有的长度观念可以转移在各方，成了宽、厚、形相等；而绵延则只是无限进展的一条长线，不能重叠，不能变化、无有形相；不过它却是一切存在底一种公共度量，一切事物只要存在，就离不了时间。因为现在这一刻是现在所存在的一切事物所共有的，而且它之包含各种存在底各部分就如它们是一个单一的存在物似的。因此，我们可以确说，它们都是在同一刹那以内存在的。天使和神灵在扩延这一方面，是否同我俩有相似之点，那我是不能知道的。说到我们自己，则我们自己底理解和识见只合于我们底存在和目的之用，并不能窥见其他事物底实在和范围，因此，我们在这方面，并不敢妄加论断。不过要离了一切扩延，则我们亦似乎难以想象任何存在，或观念到任何事物；正如离了一切绵延，我们难以观念到任何真正的实有似的。神灵们在空间方面究竟如何存在，他们在空间中究竟如何传达，那我是不能知道的。我们所知道的只是，各种物体都要按其自备底凝固部分底范围，在扩延中占有相当部分，而且它在那里存在时，要排斥一切其他物体来进入那个特殊的空间部分。

12 绵延不能有两部分在一块，扩延底各部分别都是在一块的——绵延同其部分——时间——是我们对于时在消灭的一种距离所有的一种观念；在这个距离中，任何两部分都是不能在一块存在的，都是得前后相承、联接出现

的。至于扩延则是恒常距离底观念，它底各部分都是在一块存在的，并不能互相联接。不过我俩虽然离了联接就不能想象任何绵延，虽然不能把它重叠在思想中，使现在存在的东西在明天存在，虽然在同时只能有此刻底绵延观念，可是我们可以想象全能者底无限绵延同人或其他有限存在物底绵延委实不一样。因为人在自己底知识和能力范围以内并不能包括了过去或将来的一切事物，他底思想只限于昨天，至于明天将有什么事故出现，他是不知道的。已过的，他是不能追回的，未来的，他是不能提前到现在的，我在人的方面说的话，亦一样可以适用于一切有限神灵上，因为他们底知识和能力虽然十分超过了人，可是它们比起上帝来，仍不过是最可怜的虫子。有限的事物不论如何大，可是同无限的事物总久不成比例。上帝底无限绵延伴着无限的知识能力，他看到一切过去未来的事物，那些事物是为他所知识到的，是为他所视察到的，一看之下，他都可以遍览无余，而且他可以使任何事物在任何刹那中存在。因为一切事物底存在既然都是依靠着他底善意，所以他愿意识它们何时存在，它们就在何时存在。——总而言之，扩延和绵延是互相涵容，互相包括的，每一部分的空间，都存在于每一部分的绵延中，每一部分的绵延，都存在于每一部分的扩延中。在我们所能想象到的无数观念中，象这样清晰的两个观念之结合，是难以遇到的。因此，这就可以作为我们以进一步思辨的题材。

## 第十六章 数目 (Number)

1 数目是最简单最普遍的观念——在我们所有的一切观念中，单位观念或单一观念是由最多的途径进入人心的，可是同时它又是最简单的一种观念。它并没有含着任何复杂组织底迹象，可是我们感官所知觉的每一物体，理解中的每一观念，心中的每一思想，都带着这种观念。因此，这个观念是我们思想所最熟悉的一个观念，亦是最普遍的一个观念，因为它同任何事物都可以契合。因为数可以适用于人、天使、行动、思想以及一切现存的和一切能想象到的事物。

2 数目底情状是相加而成的——我们把这个观念在心中重叠以后，并且把这些重叠又加起来以后，就得到复杂的数目情状底观念。就如以一加一，我们就得到复杂的“一对”观念，又如把十二个单位加起，我们就得到复杂的“一打”观念，至于“二十”、“百万”、等等数目观念，亦是相加而成的。

3 每一个情状都是厘然各别的——简单的数目情状在一切情状中是最清晰的。一个数目中只要有一个单位底些小变化，就能使那个组合同最相近的数厘然各别，正如和最远的数之互相差别是一样的。二与一之差，正同二百和一之差一样，而且二底观念与三底观念之差，亦正同全地球底体积和一个微虫底体积之差一样。至于在别的简单的情状中，便不如此，因为在别的简单情状中，我们很不容易，甚或不可能，分辨十分邻近而却真有区别的两个观念。因为谁能分别这张纸底白色和其紧相邻近的白色呢？谁能清晰地观念到广表中的些小增加呢？

4 因此在数目方面的解证是最精确的——数目中每一个情状同别的情状，甚至于同最相近的情状，既然都是厘然各别的，因此，我想数目方面的解证比起广袤方面的解证来，纵然不是更为明显、更为精确、至少它们在教育方面，亦是更为普通，更为确定的。因为数目观念比广袤观念是较为确当、较为分明的。因为在广袤方面，各种增加和相等并不容易观察出来、计算出来，因为在空间方面，我们底思想并不能达到最小而不能再进一步的程度——单位；因此，我们并不能发现出些小增加后的数量和比例。可是在数目方面，这些都是很清楚的，因为在数目中，如方才所说，九十一虽比九十只大一点，可是九十一同九十之差，亦正如同九千之差一样。至于在广袤方面刚不如此，在这方面，比一块或一时略大些许的东西，并不能同一块或一块底标准容易分辨出来；而且我们虽然看到两条线相等，而此一条线仍可以比彼一条线大着无数部分。不但如此，我们亦一样不能在直角以下画一个与直角紧相邻接的最大的角子。

5 数目必须有名称——我们已经说过，把单位观念重叠一次，把它加在另一个单位上，我们便得到所谓“二”的一个集合观念。人们如果能这样一直进行下去，尽管在他所有的最后的一个集合数目观念上加一个单位，并且给新数以一个新名称，则他们便可以计算并且可以观念到那些单位底互相差别的种种集合体，——只要他能给前后相承的那些数目以一系列名称，并且记得那些观念同其名称。一切计数过程都只是多加一个观念，并且给一个观念所包含的整数以一个新的，独立的名称或标记，使我们借以分别以前或以后的数目，使它同较大或较小的单位总体，有所分划。因此，一个人如能在一上加一，并且在二上加一，如此一直往下计算，并且在每一进步以后，都

可以有一个清晰的名称；而且在反面，他又可以在每一集合体上减去一个单位，慢慢亦退回来，则他在自己底方言范围内，便可以得到所有的数目观念；他纵然不能有再多的观念，至少亦能得到那些有名称的数目观念。因为在人心中，数目底各种简单情状，只是那么多单位底集合体，而且这些单位又没有别的变化，所差异的只在于数目底或多或少，因此，在数目方面，每一种清晰集合体底名称或标记，比在别的方面，似乎更觉要紧。因为要没有这些名称或标记，则我们在计算时，便难以很好地利用各种数目，尤其在集合体是由很多的单位形成时，更其如此。因为这些大数目在相加以后，如果没有一个名称或标记，来分别那些精确的集合体，则它们难免不是一堆纷乱的数目。

6 因为这种原故，所以有些美洲人（我前边已经提过）虽亦能数到二十，而且在别的方面，天才亦还敏捷，可是他们无论如何也不能同我们一样能数到一千，并且对那个数目，有了清晰的观念。因为他们的语言是很贫乏的，只能适用于简单穷枯生活的一些必需品，而且他们既没有贸易同数学，所以亦就没有能表示一千的名称。因此，我们如果同他们谈起那些大数目来，他们就会指着自己底头鬓，以表示那样大的数目不是他们所能数的。我想他们所以不能数这些大数，正是因为他们缺少相当的名词。陶萍诺堡人（Tououpipambos）对五个以上的数目亦没有名称；凡遇五个以上的数目，他们就以自己底指头，同在场的别人的指头来表示。就以我们自己来说，我们如果能有适当的名称，来表示那些不常见的数目，则我们亦一定能用言语清晰地数出比寻常大了许多的数目来。可是我们现在的说法，只能住下重复，只能说万万万，因此，我们在以十进法往前计算时，在超过了十八位，或至多二十四位以后，就很容易陷于纷乱。不过要表示各种清晰的名称如何能有助于我们底计算，如何能使我们有了有用的数目观念，则我们可将下边各种数字列出来，作为一个数目底标记。

|              |            |             |             |               |
|--------------|------------|-------------|-------------|---------------|
| 纳尼林          | 奥克梯林       | 塞朴梯林        | 塞克梯林        | 蒯特虑林          |
| Nonillions   | Octillions | Septillions | Sextillions | Quintrillions |
| 857324       | 162486     | 345896      | 437916      | 423147        |
| 括特虑林         | 特虑林        | 比林          | 万           | 单位            |
| Quatrillions | Trillions  | Billions    | Millions    | Units         |
| 248106       | 235421     | 261734      | 368149      | 623137        |

在英文中，平常我们称呼这个数目时，只是以万为单位，按照每六位数，把万字重叠起来，叫这个数为万万万万万万万万。不过要照这样计算，则我们对这个数目很难有任何清晰的观念。至于在给了每六个数字以一个新而有规则的名称以后，这些数目（或者再有较多的数目）是否可以较顺利地较清晰地数出来，它们底观念是否可以较容易地为我们所得，并且较容易地表示于他人；那我让别人来考究好了。我所以提到这一层，只是要指示出，清晰的名称是计数时所必需的，并不是敢拿出自己新创的名称来。

7 儿童们数数目为什么不能再早一点——因此，儿童们往往不能很早就数数目，往往不能一直顺利地进行下去，因为他们或则缺少各种名称来标记数目底各种极数，或则心理官能尚未发展，不能把那些散乱观念集成复杂的，把它们排列在有规则的秩序内，并且把它们记住，以供计算之用。只有在他们得到许多别的观念以后，慢慢地才能数数目，因此，我们常见，他们虽然亦能谈话，亦能推理，亦能对各种事物有了明白的观念，可是他们在

很晚以后，才会数二十。因此，人们如果记忆不良，不能记住数目底各种组合，不能记住清晰有叙的各种数目名称，不能记住一长串数目底互相依属关系，则他们一生亦不能有规则地来计算稍大的数目。因为一个人要想数二十，或对于那个数目有任何观念，则他必须知道，以前还有十九个数，而且那些数又按照秩序各各有一个清晰的名称或标记。他如果不知道这一层，则中间会有一个缺口，连串因以破坏，计算的进程便行中断。因此我们如果想计算正确，第一，需要人心仔细分别相差只一单位的（或由加或由减）两个观念；第二、它得记住各种组合底名称或标记，从单位起一直到那个数目，不能有丝毫纷乱，丝毫任意，而且它底记忆必须合于各数相承的精确秩序。在两方面，它如果稍有误失，则数底全部过程因以扰乱，它只能得到扰乱的“杂多”观念，而得不到清晰计算时所必需的那些观念。

8 数目可以度量一切能度量的东西——在数目方面，我们还看到，人心在度量一切可度量的东西时，它总是要应用数的。可度量的事物主要的就是扩延和绵延，而且我们底无限观念即在应用于这些事物上时，亦似乎只是无限的数目。因为永久观念和博大观念，就不过是我们在绵延和扩延两方面所想象的各部分底观念重复相加的结果，而且在这些观念上还附有加不完的数目底无限性。因为人人都看到，在一切观念中，只有数目观念能供给我们那样无穷的数量。人们不论加了多大一个数，而这个大数依然不能捐了他底丝毫力量，使他不能再往前加；他依然不能较接近于无穷数目底格点，因为在那里，还剩有无穷可加的数目，正如他原来在这方面就未加过任何数似的。数目底这种无限的增加或可加性（addibility）（如果人们乐用这个字）是人心所能分明见到的，而且我想，我们所以能有最清楚，最明晰的无限观念，就是由于这一点。不过关于这一层，我们可在下章再为详论好了。

## 第十七章 无限性 (Infinity)

1 无限底本义原是应用在空间、绵延和数目上的——人们如果想知道，所谓无限观念究竟是什么，则他们顶好来考究人心在什么上边比较直接地把无限性加上去，并且来思考，人心如何能形成那个观念。

在我看来，所谓有限与无限，人心只当它做数量底两种情状，而且它们原来只应用于有部分的事物上，只应用于可以增减的事物上。属于这类的事物，就如前章所考究的空间观念、绵延观念和数目观念；它们都是可以跟着极小分子的增减而增减的。真的，伟大的上帝虽是万物底源泉，因此，我们不能不相信，他底无限性是不可思议的。不过我们在自己狭窄的思想中，在以无限观念应用在至尊无上的主宰时，我们总是要着眼在他底绵延性和偏在性。而且我想，他底能力、智慧、善意，以及其他品德，虽亦是无尽的、不可思议的，可是我们在以无限观念应用在它们上边时，多半含有譬喻性质。因为在我们称它们为无限时，我们底无限观念，同时就使我们反省到、观察到上帝在运用其权力、智慧和善意时，所发生的各种行为同其对象底无限数目和范围；而且这些对象底数目不论如何之大，我们在思想中不论把它们重复到无限的程度，而上帝底品德总是可以永远克服它们、超越它们的。我并不敢妄说，上帝底这些品德究竟是什么样的，因为上帝无限地超出了我们这狭窄的心理能力以外。我们分明知道，上帝底这些品德是完美无缺，普被一切的，不过我可以这样说，我们只能在这种途径下来存想它们，而且我们对它们底无限性所抱的观念亦就止于如此。

2 有限的观念是易于获得的——人心既然认有限的和无限的存在是扩延和绵延底两种变状，因此，我们其次就可以考究，人心如何能得到这些观念。说到有限观念，则没有什么困难。广袤底明显的各部分只要能触动我们底感官，就能在我们心中引生起有限观念来；至于我们在度量时间和绵延时普通所用的联接分段，如时、日、年等等，其长度亦是有限的。我们底困难问题乃是我们如何能得到那些无界限的永久观念和博大观念，因为我们日常所熟悉的各种物体离那种大的限度是远的不成比例的。

3 无限底观念是如何得来的——人只要有了一个确定的长度观念——如一呎，——他就会发现，自己能把那个观念重叠起来，而且他在把那个观念加在前一个观念上时，又会形成两呎底观念，而且在加上第三个观念时，又会形成三呎底观念，如是一直可以加到无穷。这种加底单位，不论是一呎观念、二呎观念、或任何长度底观念，如一哩、地球底直径、大躔度底直径等，都可以有相同的现象。因为不论他以那一种为单位，而且不论他二倍或任意加倍那些单位，而他终久会看到，他在思想中这样加倍以后，这样把观念加大以后，他仍然没有理由来停止进行，仍然没有接近了增加底终点，仍然同他初出发时一样，而且他仍同以前一样有能力来加大空间观念。无限空间底观念就是由此起的。

4 我们底空间观念是无界限的——我想，人心所以得到无限底观念，就是由于这个途径。至于要考察，人心所有的无限空间观念，是否有真正的存在，则那完全是另一回事，因为我们底观念并不永远能证明事物底存在。不过我们既说到这里，因此，我想不妨说，我常常容易设想空间本身是真正无界限的，因为空间观念或扩延观念自然会使我俩如此想象。因为不论我们把空间认为是物体底广袤，或者认它为独立存在，没有任何凝固的物质占据

其中，（我们不止能观念到这个虚空，而且我想，我已由物体底运动证明虚空是必然的。）而我们底心依然不能看到（或假设）有一个空间底终点，而且人心不论把它底思想扩展得如何远，它在这个空间中的进程终不能被停止了。任何物体（甚至于金刚不坏的墙壁）所形成的界限，都不能使人心在空间中、广袤中，停止住不往前进；不但如此，它反而能加易并加大那种进程；因为那个物体到什么地方，我们就得相信，那地方就有广袤；而且我们纵然能达到了物体底极限，又有什么东西能使我们停止进行呢？又有什么东西能使我们底心相信，它到了空间底尽处呢？因为它分明看不到有什么尽处，而且分明知道，那个物体本身还能进入那个虚空以内。在世界以内的各物体中，物体底运动如果必然需要一个虚空（纵然是很小的），而且物体如果能在那个虚空以内运动并经过（不但如此，而且一切物质分子底运动，都是进入于虚空内的），则我们分明看到，在物体底极限以外，物体亦一样可以跑到虚空以内，正如其跑到物体以内的虚空中似的。不论在物体底界限以内或界限以外，纯粹虚空底观念在两方面都是确乎一致的，只有体积之差，并无本质之别。在两方面，都没有东西可以阻止物体底进入，因此，人心不论致思于一切物体以内，或一切物体以外，而它在这个一律无差别的空间观念内，却不能找到任何边际、任何终点。因此，它必须根据空间各部分底本质和观念，来断言它是真正无限的。

5 绵延亦是这样——我们因为有能力来任意重叠任何空间观念，因此，我们就得到博大底观念。同样，我们因为有能力在自己心中来无限地重叠任何畏度的绵延观念，因此，我们就得到永久底观念。因为我们在重叠这些观念时，看到自己并不能达到一个终点，正如在数目方面，我们不能达到终点一样（人人都知道自己不能）。不过在这里要问，事实上真正曾有任何永久绵延的事物没有，那又是另一个问题，而且这个问题同我们是否有永久观念这个问题全不相干。说到这个观念，我想，人只要了思考一在存在着的一种东西，那他就必然会得到某种永久的东西。不过我们既然在别处讨论过这一点，因此，我们就可略过这一层，进而考究无限观念别的方面。

6 别的观念为什么不能有无限性——如果我们之能获得无限观念是由于我们自己有一种能力来无限地重叠自己底观念，那么人就可以问，我们为什么不认别的观念是无限的，而只认空间和绵延是无限的呢？前一种观念既然亦同后一种一样，都容易在人心中任意重叠起来，而且人们既然能任意重叠甜底观念或白底观念，一如其能重复一硬底观念成一白底观念，那么他为什么不能观念到无限的甜或无限的白呢？不过我可以答复说，各种观念只有在具有各种部分时，只有在可以跟着相等部分或较小部分底增加而增加时，才能借着重叠作用，给我们产生出无限观念来；因为有了不尽的重叠，才能有不断的继续增加。但是别的观念中，便不如此，因为即在我底最大的绵延观念上或广袤观念上，我们只要稍加一点最小的部分，就能使那个大观念有所增加；而在我对于最白的白所有的最完全的观念上，则我如果再加一个次白底观念或等白底观念（我不能加一个更白底观念），而那个观念依然不能增加，不能增大。因此，各种白底观念就只叫做各种程度。因为由数月成立的那些观念，在加上一个最小的部分以后，就能有所增加；可是你如果在心中把昨日之雪所给你的白底观念，同今日之雪所给你的白底观念，一加以比较，则它们便合为一体，而且白底观念仍未增加丝毫。我悯如果把较低度的白加在较高度的白上边，则不但不能使它增加，反而使它减少了。凡非由部

分粗成的观念，人们不能任意增加其比例，亦不能把它们伸振到自己感官所能见的限度以外。至于空间、绵延和数目，则可以借重叠而增大，并且使心中常留一无限范围底观念，以来接受较多的观念。在这里，我们并不能想象，往前增加的进程如何会停顿住。因此，只有这些观念能使我们发生无限底思想。

7 空间底无限性和无限的空间有什么差别——我们底无限观念之生起，虽然是因为我们思维分量，虽然是因为人心可以任意重叠任何部分，使数量有了无数的增加，可是我们如果把无限性附加于人心中一种假设的分量观念上，并且进而推论无限的数量，无限的空间，无限的绵延，则我想我俩底思想在这里便大为纷乱起来。因为我们底无限观念乃是一个可以无限增长的观念，而人心所有的任何量观念在那时候却终止于那个观念中（它不论如何之大，亦只是现在那样大），因此，我们如果把无限性附加在某种数量观念上，那就无异于把一个静止的尺度应用在逐渐生长的体积上。因此，我如果说，我们应当仔细分别空间底无限性和无限的空间观念，则这样微细区别并不是不重要的。在第一方面，人心只是可以任意重叠空间观念，因此，我们只可以假设它在这方面有一种不断的进程。不过（在第二方面）要说人心现实具有一个无限空间底观念，那就无异于假设，人心已经切实观察到无限重叠过程所不能完全表象出的那些已被重叠的空间观念。因此这里就含有一个明显矛盾。

8 我们并没有无限空间底观念——我们如果再在数目方面来思考这一层，则我们或者可以把这一点看得更为明白一点。人们只要一反省，就可以分明看到数目底无限性，因为我们无论如何增加数目，我们依然看不到自己接近了它底终点。但这个数目无限性底观念无论清晰到任何程度，而我们依然看到一个实在的无限数目观念是荒谬得无以复加的。我们心中，对于任何空间、绵延或数目，所有的任何积极观念，不论大到若何程度，而它们依然是有限的。但是我们如果假设仍有余剩的无限数量，而且那个数量并没有任何界限，我们底心在那里只可以有不尽的思想进程，而且永久不能完成了那个观念：则我便可有了无限性底观念。我们只要一反省终点底否定，则无限性底观念似乎是很明白的；不过我们如果想在自已心中形成无限空间（或绵延）底观念，则那个观念是很含糊很错乱的，因为它所由以组成的那两部分，纵然不是互相矛盾的，亦是互相差异的。因为人在心中所形成的任何空间观念或绵延观念不论大到如何程度，而人心就显然停止在、归结在那个观念中。这与无限底观念是相抵触的，因为所谓无限就是一个假设的不尽的进程。因此，我们在讨论无限空间或绵延时，便容易陷于纷乱的地步。因为那些观念底各部分虽是不相契合的，可是人们并看不到这一层，因此，我们不论从那一造得到结论，而另一造一定会使之陷于矛盾的地步。这个就如一个人根据“不前进的运动”（*motion not passing on*）观念来推论时，被那个观念所迷乱似的，因为不前进的运动观念亦正无异于静止的运动（*motion at rest*）观念一样，都是一样不通的。同样，我们底无限空间观念或数目观念，亦是很矛盾的。因为它一面含着人心实在具有的一段空间（或数目），含着人心所观察到、所把握住的一个空间（或数目），另一面又含着人心在恒常无限的扩展进程中所永远不能存想的一个空间（或数目）。因为我心中现在所有的空间观念不论如何之大，而它仍不能大于当下的容积——虽然我在下一刻，仍可以把它倍起来，至于无限。因为只有无界限的东西才是无限的，而在思



想中，亦只有无界限的观念才是无限观念。

9 数目可以给我们以最清晰的无限观念——不过在一切观念中（如我方才所说），我想只有数目可以给我们以最明白、最清晰的无限观念。因为即在空间和绵延方面，人心在追求无限观念时，亦应用数目观念，亦要把数目重叠起来，就如万万哩、万万年等等。这些观念所以厘然有别，不至纷乱，乃是借助于数目没有数目，则人心便会纷乱迷惑起来。人心在任意把某长度的空间或绵延加至多少万倍以后，它就能得到最清晰的无限观念，这个观念不是别的，只是余剩的无限可加的数目，而且那些数目是纷乱错杂、不可想象，使人看不到任何终点或界限的。

10 我们对于数目、绵延和扩延三者底无限性所有的不同的概念——人们通常不以数目为无限的，可是容易认绵延和广袤是无限的；我们如果一思考这一层，则或者稍进一步窥见无限观念底本质，并且发见出它只是在有定部分上（这是我们心中所能清晰观念到的）所加的一种数目底无限性。人们所以不常认数目是无限的乃是因为我们在数目方面好象有一个起点。因为在数目中，单位以下便没有别的，因此，我们便停在那里，不往前进，——自然在增加数目时，我们不能下一个界限，因此，它就如同一条线似的，在这一端虽然终止于我们这里，可是另一端则可以继续伸张到我们不能想象的地步以外。不过在空间和绵延方面，便不如此。因为在绵延方面，我们以为这条数目之线可以在两方面伸张出去、达到不可思议，不可计度的无限长度。人们只要一回想自己对于“永久性”所怀的意想，就会分明看到这一层，就会分明看到，这个数目底无限性可以在两方面，由前一面（a part ante）并由后一面（a part post）（如人们所说）分别扩展出去。因为我们如果从前一面来思考永久性，则我们必须从我们自身现在起，在心中重叠过去的年纪，以及其他任何可分的绵延部分等观念，而且在重叠时，还分明意识到，这种加底进程是可以数目无限地一直往前进的。我们如果再从后一面来考究永久性，则我们仍照同样步骤来从自身起首，把将来的时段重叠起来，仍照前边的样子把那条数目之线一直扩展下去。这两条线加在一块以后，就成了无限的绵延，就成了我们所说的永久性。不论我们往前观察或往后观察，这种永久性都是无限的；因为我们可以朝着两个方向把数目底无限性扩展出去，而且在两个方向都有继续增加的能力。

11 在空间方面，亦有同样情形。在这里，我们亦以自己为中心点来在各方面追纵那些无限的数目之线。在这里，我们亦从自身起，在各方面把一码、一哩、地球（或大跨度）底直径等等长度，任意无限地增加起来，在这里，我们并不能在那些重叠的观念上加以限制，亦正如我们不能限制数目是一样的，因此，我们就发生了那个不定的博大观念。

12 无限的分割性——一种物质不论其体积为大为小，我们底思想总不能在其中达到最后的可分割性，因此，凡含着无限数目的物体显然亦有一种无限性。所差异的只是，在前面思考空间和绵延底无限性时，我们只是把数目增加了，而在这后一种过程中，则我们只是把单位分划成分子。人心在这种分割底进程中，亦正同在前边增加底进程中一样，它都可以无限地进行下去，因为这种分割作用实则亦就是新数目底增加作用。不过单位虽可增加，我们对于无限大的空间，并不能得到积极的观念，同样，单位虽可分析，可是我们地于无限小的物体，亦不能得到积极的观念。因为我们底无限观念只是方生方长，变动不居的，它底无限进程并不能停在任何地方。

13 我们对于“无限”并不能有积极的观念——数目底无限性只是在于人们有一种能力可以任意把任何单位底集合体加在以前的数目上；在空间和绵延底无限性方面，亦是一样，亦是因为人心有一种能力来无限地在其空处一直往前增加。不过我虽然想，很少有荒谬绝伦的人们，来夸自己对于真实的无限数目，有一个积极的观念，可是事实上仍然有许多人想象自己对于无限的绵延同空间，有一个积极的观念。不过人们虽说有这个观念，可是我们如果一问他们究竟能在这个观念上再加一些不能，则我想我们一定能把那个积极的无限观念消灭了，因为这个问题很容易指示出那个积极观念所含的错误来。我们所有的任何积极的空间观念或绵延观念，无一不是由呎、码、日、年等重复的数目所构成的，无一不是可以归还于这些单位的，因为它们是我们心中所能观念到的公共尺度，而且我们要根据它们来判断那些数量底大小。无限空间或时间底观念既然一定要由无限的部分组成，因此，它所有的无限性一定只是数目底无限性，一定是可以继续增加的数目底无限性。（不过它却不是无限数目底真实的积极观念。）因为我想，一切有限事物在相加以后（就如我们所能积极观念到的那些长度），所以能产生出无限观念来，其所由的途径只同数目产生那个观念时的途径一样。这种增加进程既是由有限单位底相加而来的，因此，它所以能暗示到无限观念，只是因为我们自己觉得自己有一种能力，可以不断地增加起数目来，可以把同类的东西相加起来，可以一直往前进行，而并丝毫达不到那个进程底终点。

14 有的人们根据终点底否定（Negation of an end）曾以一种有趣的论证，来证明他们底无限观念是积极的，因为终点是一个否定，而否定之否定则成了积极的。不过人们只要知道，物体底终点乃是那个物体底端和边，则他们或者不至鲁莽地断言，那个终点只是一个否定；而且他们只要看到，他底笔端是黑的或是白的，则他亦会相信，那个端不只是一个否定。因此，这个端如果是绵延底端，则它亦不能说是一种存在底否定，乃是（更妥当底说来）绵延底最后一刹那。但是他们纵然强以为终点就是一种存在底否定，而他们仍不得不承认起点是存在底第一刹那，而不是单单一个否定。因此，就照他们自己底论证说来，倒溯的永久观念，或无起点的绵延观念，仍是一个否定观念。

15 在我们底无限观念中，什么是积极的，什么是消极的——不过我亦可以承认，无限观念在应用于各种事物时，确亦有几分积极的性质。在我们设想无限的空间或绵延时，第一步，我们总是要先构成一些很大的观念（如千百万年，千百万哩）；然后再把它们双倍起来或数倍起来。我们在思想中这样所堆积的观念都是积极的，而且它们就是一大些积极的空间观念或绵延观念底全体。不过在这个界限以外所余的东西，则我们对它便不能得到一个积极清晰的观念，就如一个水手只把测海线底大部分下在海中，不能确知海底深度似的。他底线并不能达到海底，因此，他虽然知道，海深已有多少，并且知道它还更深一些，不过究竟还有多么深，他却完全没有清晰的观念。在这里，我可以这样说，他如果继续增加新线，并且常看到测锤只往下沉，而不能停止住，则他底心理趋向正同我们追寻完全的、积极的无限观念时所有的心向差不多。在这种情形下，不论这条线是十哩长或千哩长，它都一样可以发现出它以外还有地方。它在这里只能给我们一种纷乱的比较的观念，使我们觉得，我们并没有达到最后的程度，而且还可以往前进一步。人心在这样考究空间时，它的观念是积极的，不过它在努力使此观念成为无限时，则

它便要常常增加，常常前进，因此，它底观念是不完全、不圆满的。在思考伟大性时，人心所能看到的空间确乎是一幅清晰的图画，而且它在理解中是积极的；不过所谓无限更大于此。因此，（一）我们对某种定量的空间所有的观念是积极的、清晰的。（二）至于我们对较大空间所有的观念亦是清晰的，不过它

只是一个比较的观念。（三）至于空间太大，不能为人所设想时，则我们对它所有的观念，分明是消极的，而不是积极的。因为人们对一种广袤底范围如果没有一种含盖的观念，则他们对于那个广袤底大小（这正是我们在无限观念中所追寻的）便不能得到任何积极的、清晰的观念。（不过我想在无限的事物中，人们万不会妄想自己会得到这个范围底观念。）因为要说一个人对于一种数量虽有积极清晰的观念，而却不知道它是多么大，则那正如同说，一个人对于海岸上沙底数目虽有一个积极明白的观念，而却不知道它们有多少，只知道它们比二十多是一样的。同样，一个人如果只说，无限空间大于他所能积极观念到的十、百、千、万哩底范围，无限绵延大于他所能积极观念到的十、百、千、万年底时间（在无限方面我们只有这种观念），则他们对无限空间或绵延所有的完全的积极观念亦正是如此的。因此，在趋向无限的积极观念而外，如果仍有其他东西，则那种东西一定是含糊的，一定如消极观念似的，陷于纷杂错乱的境地中。在这里，我知道自己并不能理会了我们应理会的，因为无限性不是我这有限而狭窄的官能所能体察到的。在一个观念中，我们所应了解的大部分如果没有包括进去，而且我只是含糊地知道那个观念是较大的；则那个观念无论如何不能说是积极的、清晰的。因为要说，在一个数量中，我们已经度量了许久，而却没有达到终点，那只是说，那个数量是比比较大的。因此，在任何数量方面讲，终点底否定就表示那个数量是较大一点的（比已量的）至于终点底绝对否定就表示说，你底思想在数量方面的进程，永远伴有这种更大底意识，并且把这个“更有大者”底意识附加在你对于数量所有（或假定为所有）的任何观念上。不过这样一个观念是否可以说是积极的，那我就让人来思考好了。

16 我们对无限的绵延亦没有积极的观念——有的人们说他们自己有一个积极的永久观念，不过我可以问他们，那个绵延观念中是否含有续联作用？如果它没有含着续联作用，则他们可以给我们指示出，他们底绵延观念在应用于永久的存在者和有限的事物时，究竟有什么区别之点。因为有的人们或者亦同我一样，会向他们承认自己底理解在这方面是很暗弱的，并且会自白，他们底绵延观念强迫他们想象，凡有绵延的东西在今天总比在昨天要继续得较长一点。如果他们在永久的存在中为避免续联作用起见，而求助于经院学者们所说的静止点（Punctum stans），则我亦可以说，他们就这样亦不能使事体稍有进步，亦不能使我们对于无限的绵延得到较明白、较积极的观念，因为要说绵延而无续联，那在我认为是再无法想象的。此外，我们还可以说，静止点（纵然有丝毫意义）既然不是一种数量则它亦不能说是有限，说是无限。不过在事实上，我们这暗弱的理解如果不能把续联和任何绵延分开，则我们底永久观念，一定是各种事物所经的绵延中各瞬息底无限续联。至于要问人是否可以积极地观念到一个实在的无限数目，则我可以让他自己思考一下，他那个无限的数目是否可以大到不能再加的程度。他只要能继续往前加，我想，他就去看到，他所有的观念未免太于贫乏，不能与积极的无限性相称合。

17 我相信，任何有理性的动物只要一考察他自己底或别人底存在，他就会必然得到一个无始以来就存在的永久的全智神灵的观念。这样一个无限绵延底观念，我相信，我是具有它的。不过这个起点底否定只是一个积极事物底否定，因此，它就难给我一个积极的无限观念。任何时候我在努力把握无限时，我总是茫然的，总不能清晰地来存想它。

18 我们对于无限的空间不能有积极的观念——人们虽然以为自己对于无限的空间有一个积极的观念，可是他们一加思考，就会看到，他们对于最大的空间之不能有积极的观念正如其对最小的空间之不能有积极的观念一样。最小的空间虽然似乎是比较容易设想的，可是我们在“小”一方面亦只能有一个比较的观念；最小的观念比任何积极的观念永久是更小的。我们所有的一切积极的数量观念，不论在大一方面，或在小一方面，都是有界限的。只有我们底比较观念才是没有界限的，因的我们在这里永远要在大数上加一些，从小数中减一些。因为所余的不论是大是小，都不能包括在我们底积极观念中，都是暧昧含糊的；因此，我们对它并不能有任何观念，只能观念到自己有不断地增加前一种的能力，和减少后一种的能力。数学家最敏锐的思想之不能使任何物质分子达于不可再分的程度，正如一个臼、一柄杵一样，哲学家之不能以遐思远想的心来达到无限的空间（就是说对它有积极观念），正同测量家之不能以绳链来测量它一样。一个人如果一思想直径一时的一个立体，则他底心中自然可以得到一个清晰积极的观念；同样，他亦可以观念到半吋、四分一块、八一块等等直径的立体，一直到自己思想中有了很小物体底观念。不过他仍然不能迷到分割所生的那个不可思议的“小”底观念。他现在之不能思想到所余的“小”，正如他一开始一样。因此，他永久不能清晰地、积极地观念到无限分割后所得到的那种“最小”的分量。

19 在我们底无限观念中，什和是积极的，什么是消极的——我已经说过，任何人在思考无限时，一起初总要把“无限”应用在空间或绵延上，构成一个最大的空间观念或绵延观念；而且他会在自己心中一直重叠那个起初的大观念，以至使自己底思想疲厌起来，不过他就这样，亦不能稍进一步，未对于所余的无限形成一个积极的明白的观念，这个正如那个立在河旁的村人不能积极观念到将来要流来的水似的。

Rusticus expectat dum transeat amnis ; at ille Labitur , et labetur  
in omne volubi lis avum

河水流兮，农夫待兮；

彼河流兮，乃与往古来今俱驰而无尽兮！

20 有的人们以为自己积极的永久观念，而没有积极的无限空间观念——有些人们把无限的绵延同无限的时间分别得那样清楚，因此，他们都相信，自己能有一个积极的永久观念，而却没有任何积极的无限空间观念。这种错误底原因我猜想是这样的；他们在适当地思考了各种原因和结果以后，觉得自己必须承认有一个永久的上帝，并且以为上帝底真正存在是和他们底永久观念相契合的。不过在另一方面，他们却又看到物体并不必是无限的，而且要如此主张亦分明是荒谬的，因此，他们就鲁莽地断言说，他们没有无限空间底观念，因为他们不能有无限物质底观念。这个推论是很不一贯的，因为空间底存在并不需要物质底存在，正如绵延底存在并不需要运动（或日）底存在似的（虽然绵延是常被运动所度量的）。我相信，人们虽没有一万方哩大的物体观念，亦可以有一万方哩底观念，亦正同他虽然没有一万年久的物

体观念，亦可以有一万年底观念似的。在我看来，要存想无物体的空间观念，正同要思想无谷粒的斗斛容量或无核心的空的果壳一样容易。我们对于空间底无限性虽然有一个观念，可是实际上并不必因此就该有无限伸张开的一个凝固的物体，正如我们虽然有一个无限绵延底观念，世界亦不必一定是永久的一样。我们既然能明白地观念到将来的无限绵延，一如能明白地观念到过去的绵延一样，则我们为什么还想，无限空间底观念非需要实在的物质存在来支持它不可呢？因为任何人都不能想象，在将来的绵延中，现有或曾有物体存在过。我们在此亦不能把将来的绵延观念同现在的或过去的存在连合起来，正如我们不能使昨天、今天和明天三个观念成为同一的一样，正如我们不能把过去的同将来的年纪合在一块，使它们成为同时的一样。不过这些人们如果以为自己对于无限的绵延比对于无限的空间，有一个较明白的观念（因为他们以为上帝是无始以来存在的，至于无限的空间则没有真正的物质与之同时存在），那么别的哲学家如果以为无限的空间亦是上帝底无限偏在性所充满，正如无限的绵延为他底永久存在所充满一样，则我们便不得不承认，他对于无限空间亦有一个明白的观念，正如他对于无限绵延一样，不过据实说来，他们在两方面，都不能有积极的无限观念。因为人心中所有的任何积极的分量观念，他都可以重复起来，加在以前的观念上，正如他可以把两日或两步底观念（这是他心中所有的积极的长度观念）加起来，或任意增加似的。因此，人们不论在绵延方面或空间方面，倘或有一个积极的无限观念，那他们就可以把两个无限加起来；并且使此一个“无限”无限地大于彼一个“无限”。这种荒谬的程度还值得一驳么？

21 假设的积极的无限观念是错误底原因——不过在说了半天以后，如果仍有人相信，自己有一个明白的、积极的、含盖的无限观念，那么让他们自己享受他们自己底特权好了。我很愿意（同别的自认没有这些观念的人们）听一听他们底指教。因为我常想，在空间、绵延或可分性底无限性方面，一切争论既然不断地陷于很大而不可解的各种困难中，那就证明我们底无限观念中有一种缺点，那就证明无限性底本质同我们底狭窄的心理官能是不相称合的。不过人们在谈论无限空间或绵延时，好象他们真有那些完全的，积极的观念似的，正如同他们能积极观念到表示空时的那些名称似的，正如同他们能积极观念到一码、一时或任何其他有定的分量似的：因此，我们正不必惊异，他们所推论的那种事物底不可了解的本质使他们陷于纷乱矛盾的地步，而且他们底心亦被太伟大的一种物象所困惑压服，而不能加以观察、加以处理。

22 这些观念都是由感觉和反省来的——我在讨论绵延、空间、数目以及由思考它们而得的无限性时，已经说得过于冗长。不过话语虽多，却都是这个题目所需要我说的，因为别的简单观念底情伏都不如这些简单观念底情状更能触动人底思想。我并不敢妄说自己把它们都详尽地讨论过；我底计划只在指示出它们如何由感觉和反省进入人心，并且指示出，我们底无限观念，虽然同感官对象等人心作用底任何对象似乎渺不相干，可是亦都是由感觉和反省来的，正如我们底其他观念一样。思想精深的数学家或者可以由别的途径，把无限观念引入到心中，不过他们同别人原始所有的无限观念，仍然不妨是由感觉和反省来的，仍然不妨是由我这里所叙述的途径来的。

## 第十八章 别的简单情状

1 运动底情状——我在前一章中已经指示出，人心如何由感觉传来的简单观念一直扩张到无限；并且指示出，无限观念虽然在一切观念中同任何可感的知觉离得最远，可是它所含的成分都是由人心借感官得来的那些简单的观念来的，都是由人心底重复能力所构成的那些简单的观念来的。这些例证虽然足以指示出简单感觉底简单情状来，虽然足以指示出人心如何得到它们，可是我为了阐明严格的方法起见，要再略略叙述一些别的简单的情状，然后再进而讨论较复杂的观念。

2“滑过”、“转动”、“颠复”、“行走”、“攀缘”、“奔跑”、“跳跃”、“跳舞”、“舞蹈”，以及其他许多有名你的动作等等动词，在懂英文的人听来，心中都可以立刻清晰地观念到它们。这些观念都是这运动底各种变状。运动底各种情状正同广袤底各种情状一样。“快”与“慢”是两种不同的运动观念。计算运动底快、慢时，是把时间和空间底距离合在一块计算的。因此，快、慢就成了包含时间、空间同运动的一些复杂观念。

3 音底情状——在声音方面，我们亦有同样的变状。每一个可发音的字都是音底一种特殊的变状。因此，我们就看到，单由听觉底那些变化，人心就可以得到几乎无数的清晰观念。除了鸟鸣、兽呼而外，各种声音还可以被长短不同的各种音调所变化，做成一个复杂观念——就是所谓曲调。一个音乐家只要能在想象中静默地反省那些音乐底观念，则他虽不闻声、虽不发声，他底心中亦可以感到那个曲调。

4 颜色底情状——颜色底情状是很多的；被我们所注意到的，就如同一颜色底各种不同的程度和浓淡便是。不过我们所调合的颜色，无论供实用、无论供欣赏，往往含着形相在里边、往往含着形相底各部分在里边，就如在绘画、纺织、针绣等等作品中便是。因此，我们所注意到的颜色情状往往属于混杂的情状，因为它们是由形相和颜色数种不同的观念所形成的，就如美和虹等等便是。

5 滋味底情状——一切复杂的滋味和嗅味，都是由这些感官所供给的简单观念所组成的情状。不过它们通常都没有名称，因此，人们亦不大注意它们，并且不容易把它们记载下来。因此，我们亦不必一一列举，只让我底读者自己去思想、去经验好了。

6 有些简单的情状并没有名称——总而言之，各种简单的清状，如果当做是一个简单观念底各种程度看，那么它们本身纵然是一些很清晰的观念，我们通常亦不给它们以各别的名称，而且它们底差异如果很小，则我们亦不容易注意它们，一如注意各别的观念那样。人们所以忽略这些情状，所以不给它们以名称，亦许是因为缺乏精细的度量，不易分辨它们，亦许是因为它们纵然可分别，而这种知识亦没有普遍的或必然的功用。不过究竟如何，我让别人来思考好了，因为我现在的目的，只在于指示出，一切简单的观念只是由感觉和反省进入人心的，而且人心在具有它们以后，是可以按照各种途径，把它们加以重叠、加以组合，做成新的复杂观念的。不过白、红、甜等等，在各种组合底形式下，虽然没有变成复杂的观念，虽然没有单独的名称，虽然没有自成了一种，可是别的简单观念在组合以后〔类如单位、绵延、运动（如上所述）、能力、思想等等〕，则可以变化成许多复杂的观念，而各各带有一个名称。

7 为什么有些情状有名称，有些情状没有——这个原故我想是这样的：人所关心的就是互相的交与，因此，我们对于人及其行动和表示所有的知识是很重要的。因此，他们就把行动底各种观念分别得很细微，并且给那些复杂的观念以各种名称，以便于在记载和谈论他们日常所习见的事物时，较为顺利，而不至周章曲折；以便于在表示和接受各种思想时，可以迅速地互相了解所说的事物。我们可以说，人在构成各种复杂的观念时，在给它们以各种名称时，常常是被其说话底目的所支配的（这是互相表示思想的一条捷径），因为我们分明看到，在各行业中，人们在谈说或支配自己底行为时，各种艺术中所用的名称，都是为方便之故，应用在各样行为底复杂观念上的。人们如果不熟悉这些作用，则他们心中往往不能发生这些观念。因此，就在言语一致的人们，大部分亦不能了解代表这些观念的那些名称。就如锄失（Co1shire）、钻穿（drilling）、过滤（filtration）和复蒸溜（Cohobation）就是代表复杂观念的一些名称。这些观念是很少有人知道的，只有各行的人们因为耳濡目染，习见习闻，才能知道它们。因此，只有铁匠和化学家才能懂得它们底名称。这些人们因的心中已经构成这些名称所代表的那些复杂观念，并且给了它们一些名称（亦许是由别人得来的），因此，他们在同人谈论时，一听到这些名称，立刻就能在心中想起那些观念。就如听到复蒸溜一个名称，他就能想到简单的提炼作用，并且能想到把提炼出的液汁回倒在所余的滓渣上，再行提炼。因此，我们就看到，各种简单的滋味观念和气味观念，以及其许多的情状，便都没有名称。它们既不为人充分所注意，而且在人事中它们纵被人所注意，亦并无大用，因此，人们便不以名称给它们，便不认它们是独立的一种。不过关于这一层，我们以后在讨论文字时，还有机会再来详细研究。

## 第十九章 思想底各种情状

1 感觉、记忆、思维等——人心在反观内照，思维自己底行为时，最初就发现有思想（thinking）。在思想方面，人心可以看到有多数的变化，它并且由此接受到许多清晰的观念。一种知觉，如果现实地伴随着并且附着在外面物体在身体上所加的印象上，并且同其他的思想情状厘然各别，则它所供给于人心的清晰观念，我们叫做感觉。任何观念所以能由感官进入理解中，亦就是由于这个门径。这个观念复现时，原来的物象如果在外官上并没有起了作用，那就叫做记忆（remembrance）。人心如果先追求它，并且费上辛苦才把它找到，那就叫做回忆（recollection）。如果人在长时内注意地来思考它，那就叫做思维（Contemplation）。如果各种观念浮游在心中，而且我们底理解并无任何反省或注意，那就是法国人所谓幻想（reverie）；英文中对这个作用几乎没有一个确当的名称。自动呈现出的各种观念（因为我在别处已经说过，在醒时，我们底心中永远有一串观念前后相承地呈现出来，）如果被人所着意，并且铭记在记忆中，那就叫做注意（attention）。人心如果努力不懈，自由地、恒久地观察一个观念，在各方面加以思考，并且思考时不易的其他观念底不急之求所转移，那就叫做专一（intention）或研索（study）。睡时如果无梦，则没有这些作用。至于作梦本身，则亦是人心中一些观念底出现（这时候外官都停顿住，因此，它们不能如平常似的，可以明确地感受外界的物象），不过这些观念底出现，不是由外界的物象或已知的情蒂所暗示的，亦并不是由于理解底选择或指导而来的。至于我所说的出神（ecstasy）是否是醒着的梦境，那我就让别人来考察好了。

2 这些就是思想底一些情状：它们是可以为人心所反省到的，所清晰见到的，就如白、红、方、圆似的。我说，我并不妄想把它们都举出来，并且详细论究，由反省得来的这一套观念，因为那种工作是太繁重的。因此，我现在的目的，只在用少数的例证指示出这些观念究竟是什么样子，人心是如何得到它们的。因为我后来还有机会来详细讨论人心中最重要的动作和思想情状，如推理、判断、意欲、知识等等。

3 在思想时人心底各种注意程度——我们在这里正可以轶出本题来反省上述注意、幻想、梦昧等等，所自然引起的各种心理状态，因为这种枝蔓之论同我们现在的企图并非渺不相涉的。人人的经验都使他相信，人在醒时，自己心中总有一些观念存在。不过人心在运用它们时，注意底程度却是不同的。有时人心在思考某些事物时，集中力特别之强，并在各方面观察那些物象底观念，并且检视它们底关系和情节，而且在思考各部分时，特别精细，特别专一，因此，它就把其他思想关闭出去，并且不注意感官所接受到的寻常的印象，实则那些印象在别的时候一定可以产生出很明显的知觉来。不过在别的情节下，则人心又会只观察理解中连续不断的一串观念，而不指导它们或追求它们。不但如此，它有时还会让它们自由经过，毫不加以注意，就如微弱的影子似的，并没有留下印象。4 因此，所谓思想或者只是灵魂底动作而不是它底本质——在苦思力索和全不理睬中间，确乎有许多等级，因此，人人都经验到，人心在思想时，专一与弛懈确乎是大有差异的。你只要稍进一步来考察，就会看到，人心在睡眠时是与感官绝缘的，而且感官所接受的各种运动，在别的时候虽然可以产生出明显活跃的观念来，可是在睡时却达不到人心中。有些人们在风雨之夜里可以睡得听不到雷声，看不到闪电，感



不到屋动：实则这些印象在醒者一方面都是很明显的。不过人心在脱离感官时，有时亦保留一些疏松的散乱的思想，那就是我们所谓梦，至于熟睡则可以把图景完全蔽住，并且可以把一切现象都停止住。这差不多是人人所经验到的，而且亦是人人所容易观察到的。从此我就可以断言，人心既然在不同的时候，能明显地有各种程度的思想，而且甚至在醒时，亦很弛懈，使它底思想模糊 昧，分别不清；而且在黑暗的沉睡中，它又会完全失掉一切观念；——这既然是一种事实，既然是一种恒常的经验，因此，我就可以问，我们是否可以说思想是心灵底一种动作，而不是它底本质。因为任何主体底动作是可以有专一和弛懈的，可是事物底本质则不能设想有这些变化。不过关于这一层，我可以逐渐来讨论。

## 第二十章 快乐和痛苦底各种情状

1 快乐和痛苦是简单的观念——在由感觉和反省得来的一切简单观念中，痛苦和快乐是两个很重要的观念。因为在身体方面，感觉既然有时是纯粹的，有时是伴着苦乐的，因此，人心底知觉或思想亦有时是纯粹的，有时是伴着苦乐或欢喜的（随你立名好了）。这些观念亦同其他简单的观念一样，都是不能形容的，而且它们底名称亦是不能定义的。在这里，我们只有借助于经验；正如我们想知道简单的感官观念，只有借助于经验一样，因为你如果以善或恶底存在来定义它们，则仍不外使我们来反省自己心中所感到的仍不外使我们来反省善和恶在我们心上所起的各种作用（这些作用是按我们底感觉和思想而有差别的）。

2 善、恶是什么——事物所以有善、恶之分，只是由于我们有苦、乐之感。所谓善就是能引起（或增加）快乐或减少痛苦的东西；要不然它亦得使我们得到其他的善，或消灭其他的恶。在反面说来，所谓恶就是能产生（或增加）痛苦或能减少快乐的东西；要不然，就是它剥夺了我们底快乐，或给我们带来痛苦。我所谓苦乐是兼指身、心二者的，就如普通所分的那样。不过正确说来，它们只是人心底各种不同的组织；只是这些组织有时为身体底失序所引起，有时为人心底思想所引起罢了。

3 我们底情感是可以为善恶所移动的——快乐和痛苦，以及产生它们的那些善和恶，都是转动我们情感的铰链。我们如果一反省自己，一反省这些事物在各种观点之下，如何在我们心上起作用——就是考究它们能产生什么心理变化或内在感觉——则我们便可以观察到我们底情感。

4 爱情（love）——一件存在的或不存在的东西如果能给人以一种快感，则那人在反省那个快乐之感时，便会得到爱情观念。因为一个人在秋季食葡萄时，或在春季无葡萄时，他如果说，他爱葡萄，则他底意思只是说，葡萄底滋味能使他高兴。他如果因为康健或身体有了变化，以致感不到那种滋味底可口，则他便不能说是还爱葡萄。

5 憎恶（hatred）——在反面说来，任何存在的或不存在的东西如果能给我们以痛苦，则我们在思想那种痛苦时，便发生了所谓憎恶。在这里我们不妨来思考一下各种情感观念是如何由苦和乐底各种变状所生起的。我们对无生物所以有爱有憎，乃是因为我们底感官同它们接触时发生了快乐和痛苦（它们在用时，损坏与否在所不计），而在反面，则我们对有苦乐的生物所以有爱有憎，止是因为我们思考他们底存在或幸福时，自身常常感到一种不安或愉快。一个人底儿女（或朋友）底存在或幸福，常常能给他以一种愉快，因此，他就可以说是常常爱他们。不过我们可以总括地说，我们底爱憎观念就是一般的快乐和痛苦所引起的一些心向——不论这些苦乐是如何产生的。

6 欲望（desire）——一种事物在我们当下享受它时，如果能产生出愉快底观念来，则它不在时，亦可以引起一种不安来。这种不安之感就是所谓欲望；因此，欲望之或大或小就是看不安之感之或强或弱而定的。在这里，我们正可以说，不安之感纵不是人类勤苦和行为底唯一刺激，亦可以说是它们底主要刺激。因为所提出的任何善的事物，它不存在时如果不能使我们感觉任何不悦或痛苦，而且我们离了它，亦一样可以自得，可以满意：则我们便不会欲望它，亦不会努力追求它。在这种情形下，我们只有一种最低的欲望，就是所谓意想（velleity）。这种欲望差不多等于无；因为在这里，任

何事物底不存在并不能引起什么不安来，因此，它只能使人对它发生一种微弱的欲望，并不能使人利用有效的方法来达到它。不过我们如果以为所提出的善事是不能达到的，则我们底不安之感亦可以减轻了、救济了，因此，我们底欲望亦可以停止了或减低了。我们在之方面，本可以多所讨论，不过次序所失，就暂止于此了。

7 欢乐 (joy) —— 在我们已经获得一种善的事物时，或相信将来获得一种善的事物时，则我们在一存想之下，心中就会发生一种愉快，这便是所谓欢乐。就如一个人在饿得将死时，得到一种救济，则他在未曾享用之前，就能有一种欢乐。又如一个为父的，既以儿女之福利为愉快，因此，他底儿女们只要在幸福的情形下，他就会享有那种善事。因为他只要一反想那种状况，他就能得到那种快乐。

8 悲痛 (sorrow) —— 一件善的事物如果丢掉了，致我们不能在可能的长时间中来享受它，则人心在思想它时，便会感到一种不安，这就是所谓悲痛。除此以外，我们如果意识到当下一祸恶，则亦会发生悲痛。

9 希望 —— 一事物如果能使人高兴，则我们在思想自己将来能惬意地享受它时，心中便发生了一种快乐，这就是所谓希望。

10 恐惧 (fear) —— 我们如果想到将来自己会遭遇一种不幸，则心中便会发生不安，这就是所谓恐惧。

11 失望 (despair) —— 我们如果想到一种善的事物是不能达到的，就会发生起失望来。失望在人心上的作用是因人而异的，有时它能产生一种不安或痛苦，有时它能使人平静或懒散。

12 忿怒 (anger) —— 在感受到损害时，人心如果纷乱不安，并且有报复之意，这然叫做忿怒。

13 妒忌 (envy) —— 我们所希望的一种善的事物如果被别人所得，可是我们又觉得他们不座该占了上风，则我在思考那个事物时，心中亦会发生一并不安，远就是所谓妒忌。

14 什么情感是一切人所具有的 —— 后边这两种情感 (妒忌和忿怒) 不是只由苦乐所引起的，在这些情感中，往往混杂着自我观念和他人观念。因此，这两种情感不是人人所具有的，因为有些人并没有赏鉴自己价值和报复他人的能力。至于其余一切情感，既然是纯苦或纯乐的，因此，我想它们是一切人类所具有的。因为我们所以有爱慕、欲望、欢乐、希望等等情感，只是因为快乐的原故；所以有忧愁、恐惧、憎恶等等情感，完全是因为痛苦的原故。总而言之，各种事物所以能刺激起这些情感来，只是因为它们 (在我们看来) 是苦和乐底原因，或与苦乐有间接的关系。因此，我们底憎恶之情感往往扩及于能给我们以痛苦的那种主物 (至少亦可以扩及有感觉、有意志的主体)，因为它所留给我们的恐惧是一种恒常的痛苦。至于有益于我们的东西，则我们便不能那样恒常地爱它，因的快乐在我们心上的影响并不如痛苦底影响那样大，而且我们亦不容易希望，那件东西将来仍会有益于我们。不过这一层，我们以后再未讨论好了。

15 快乐和痛苦是什么 —— 我所说的快乐和痛苦、愉快和不安，并不但指身体的苦乐而言，乃是指我们所感到的任何愉快或不安而言 (如我前边所暗示的) —— 不论它们是由可意的或恶心的感觉或反省来的。

16 此外，我们还可以说，在情感方面，痛苦底免除或减少，正同快乐有相同的作用，而且人们亦觉得是如此的。至于快乐底失掉和减低，其作用亦

同痛苦一样。

17 羞耻 (shame) ——大多数感情，在大多数人方面，都能在身体上产生影响，使身体有了各种变化。不过这些变并抖不常是显明的，因此，它们在各种情感观念中并不能成为一个必然的部分。我们所做的事如果是不体面的，如果能减低别人对我所有的敬仰，则我在思想它时，心中当然有不安之感，当然发生了所谓羞耿。不过羞耻并不常常伴有一种赧颜。

18 这些例证就指示出，我们底情感观念是由感堂和反省得来的——人们在这里不可误以为我已经把各种情感都详细地描写出来。情感底数目比我这里所列举的要多的多；而且就是我在这里所提到的那些情感，亦应该有比此较为详尽的叙述。我所以幸这些例证，亦只是为得指示明白，我们在各方面考究了各种善恶以后，心中会发生什么苦痛和快乐底情状。我在这里，或者应该列举别的较简单的苦乐情状，类如饥渴所引起的痛苦，以及能驱除饥渴的饮食所引起的快乐；又如刺痛的眼痛，和音乐底快乐；又如挑剔无理的强辩所给人的痛苦，以及友人底合理的谈话所给我们的快乐，又如在探究真理时，有条不紊的研究所给我们的快乐等等。不过上边所述的各种情感因为更为人所关心，所以我要举出它们来，并且指示出，我们对它们所有的观念是由感觉和反省来的。

## 第二十一章 能力 (Power)

1 这个观念是怎样得来的——人心天天借著感官，知道它所见的自然界事物中各种简单的观念时有变化，并且注意到现在的观念时时要终止了，消灭了，未存在的观念时时又要开始存在起来。不止如此，它还进而反省自身中所发生的各种现象，还进而观察它底各种观念底不断的变化；这种变化有时来自外物在感官上所印的各种印象，有时来自人心自己底决定作用。因此，它就根据它寻常所观察到的来断言，在将来，用同样执行者和同样途径在同样事物中发生同样的变化。它以为一种事物有变化其简单观念的可能性，另一种事物有引起那种变化的可能性。因此，它就得到所谓能力底观念。因此，我们就说，火有熔金的能力（就是能把金底不可觉察的部分底密度和硬度毁坏了，使它变为流体的，）又说金有被熔的能力，日有漂白蜡的能力，蜡有被日漂白的能力（因此，它底黄色失掉，而代以白色）。在这种情形下，以及在相似的情形下，我们所考察的能力都是就可觉察的各种观念底变化而言的。因为离了任何事物底可感觉的观念之明显的变化，则我们便观察不到它发生什么变化，接受什么作用，而且我们若非先想象它底一些观念有了变化，则我们亦不能想象它本身有了任何变化。

2 自动的和被动的能力——在这样考究之下，能力便有两种：一种是能引起变化的，一种是能接受变化的。前一种可叫做自动的能力；后一种可叫做被动的能力。至于要问物质是否全无活动的的能力，一如造物者全无被动的能力那样；那是很值得考察的。不但如此，我们还应该考察，能兼有自动和被劫两咱能力的，是不是只有介于物质和上帝中间的那些被造物的状态。不过我当下且不研究之一层，因力我底职务并不在研究能力底来源，只在于研究我们如何能得到能力底观念。此外，我们正可以说，在我们对自然实体所形成的复杂观念中，自动的能力量然构成了其中的大部分（如后所说），而且我亦按照通俗的意义，说它们是自动的，可是这种能力并不如我们这匆促的思想所表象的那样，并不能说是真正的自动的能力。因此，我觉得，我在这里，应该借着这种暗示，使人心来存想上帝和其他精神，以便形成最明白的自动能力底观念。

3 能力中含有关系——我承认，能力中含有一种关系——一种动作关系或变化关系。任何种观念若加以仔细考察后，都有一种关系。就如我们底广袤观念、绵延观念、数目观念，都包括着各部分底一种秘密关系。至于形相和运动，则其中更显然含有关系。又如各种可感的性质，如颜色、气味等，它们不亦是各种物体同我们知觉发生关系后所表现出的各种能力么？我们纵然退一步来考察它们自身，它们是不再依据于各部分底体积、形相、组织和运动么？这种观念中既然都含有一些关系，因此，我想，我们底能力观念亦可以列在其他简单的观念里边，被认为简单观念之一，因为它亦在我们底复杂的实体观念中形成一个主要的成分。这一点，我们以后还有机会可以看到。

4 最明白的自动能力底观念是由精神得来的——一切可感物差不多都可以供给我们以一个被动能力底观念。在许多物体中，我们都观察到，它们底明显的性质，甚至于它们底实质，都是在变动不居的，因此，我们就容易想象，它们自身亦要受同样的变化。在自动能力（这是能力底本义）方面，我们亦有不少的例证。因为人心不论观察到什么变化，它总要在到处追寻引起那种变化的能力，同事物中接受那种变化的可能性来，但是我们仔细一考究，

就会看到，各种物体借感官所给我们的自动能力底观念，并不如我们反省自己的心理作用时所得的自动能力底观念，那样明白，那样清晰。因为一切能力既然都和动作相关，而且我们亦只能观念到两种动作——思想和运动——因此，我们可以考究，我们对能产生这些动作的那些能力所有的最明白的观念是儿哪里来的。（一）说到思想，则物体完全不能供给我们这种观念；我们只是借着反省，才有了那个观念。（二）我们亦不能从物体得到运动起点底观念。一个静止的物体不能使我们观念到一种能运动的自动能力。那种事物如果受了外力，发生运动，则那种运动只可以说是它底被动，不能说是它底自动。因为球虽然跟着球杆底打击来运动，可是那种运动不是球底自动，乃是纯粹一种被动。如果它借着冲击力使它所遇的另一个球运动起来，则它不过把它由别的物体所受的运动传递过去，在这种情形下，另一个球所得的力量正等于这个球所失的力量。照这样，则我们对物体运动的自动能力，只能得到一个很含糊的观念，因为我们只见它把运动传递过去，却不见它产生出运动来。因为我们如果看不到“自动作用”底产生，而只看到“被动作用”底继续，则我们所得的亦只是一个很含糊的能力观念。一个物体中的运动如果是被另一个物体所推进的，则正有这种情形。止把物体由静止到运动的那种变化继续下去，那并不算一种自动，正如只把物体受了打击后形相中所发生的变化继续下去一样。因此我们所以得到运动起点底观念，只是因为我们反省自己心中的经验，因为在那里，我们看到，只要我们自己愿意动，只要我们心中有那种思想，我们就能运动以前静止着的身体中的各部分。因此，我想，我们如果借感官来观察外界物体底作用，则我们只能得到一种很含糊，很不完全的自动能力底观念，因为它们并不能使我们观念到任何能开始动作的一种能力——不论是运动或思想。但是人们如果以力自己可以从各个物体底互相冲击，得到一个明白的能力观念，那亦仍契合于我底主张，因为我原来主张，感觉是人心获得它的观念的途径之一。止是我觉得，人们在此，不妨顺便考察一下，人心由反省自己作用所得的自动能力观念，是否比由外面感觉所得到的，更为明白一点。

5 意志和理解是两种能力——我想我们至少分明看到，自己有一种能力，来开始或停止，继续或终结心理方面的某些作用和身体方面的某些运动；而且我们之能够如此，只是因为我们借心中的思想或偏向，来支配、来规划某些行为底实现或停顿。人心因为有这种能力，所以它可以在任何特殊的情节下，任意来考察任何观念，或不考察任何观念，并且可以自由选取身体上任何部分底运动，而忽略其他部分底运动。这种能力就是我们所谓意志（will）。至于那种能力底实在的施展就是所谓意欲（volition or willing）；在实在地施展这种能力的时候，我们或则指导某种特殊的动作，或则停止某种特殊的动作。那种动作底停顿如果是由于人心底命令，那就叫做随意的（voluntary）；任何动作的进行如果不伴有人心底那种思想，那就叫做不随意的（involuntary）。至于知觉底能力就是我们所谓理解。理解底作用就是知觉，它可以分为三种：一是我们对心中观念所有的知觉，二是我们对符号底意义所有的知觉，三是我们对各种观念底联合、矛盾、契合、不谐等所有的知觉。这三种对象都是属于理解，或属于知觉能力的不过接习惯而论，我们只是常说，我们能理解后两种对象。

6 官能（faculties）——人心中这些知觉能力和选择能力普通还有另一种名你。按照普通说法说来，理解和意志就是人心底两种官能。说到官能一

词，则我们在用它时如果不假设它（我想人们是这样假设它的）代表着心灵中一些实在的存在，而且假设那些存在又分别营理解和意欲底作用，以至在人们心中产生了纷乱的思想，那么，这个名词亦是很恰当的。人们常说，意志是心灵中指挥的，优越的官能，又说它是自由的或不自由的，又说它决定各种较低的官能，又说它服从理解底吩咐等等话。我想，人们只要肯仔细观察自己底观念，并且不以字音而以事理来指导其思想，则他们一定能懂得这些说法底明白清晰的意。可是我猜想，要照这样来谈说官能，则不免使人发生了错误的意念，不免使人想到，我们心中有那么多各自独立的主体而且它们各有各底范围和权威，各各分别地来命令、服从或执行各种动作。这就在有关它们的问题方面曾引起不少的口角争论，含糊说法和犹疑态度。

7 自由和必然底观念就是由此来的——我想，人人都会看到，自己有一种能力来开始或停止，继续或终结各种动作。人们所以发生了自由观念和必然观念，就是由于他们发现了心中这种支配人的各种动作的能力和其范围。

8 自由是什么——我们所能观念到的一切动作，如方才所说，可以分为思想和运动两种。一个人如果有一种能力，可以按照自己心理底选择和指导，来思想或不思想，来运动或不运动，则他可以说是自由的。如果一种动作底施展和停顿不是平均地在一个人底能力以内，如果一种动作底实现和不实现不能相等地跟着人心底选择和指导，则那种动作纵是自愿的，亦不是自由的。因此，所谓自由观念就是，一个主因有一种能力来按照自己心理底决定或思想，实现或停顿一种特殊那样一个动作。在这里，动作底实现或停顿必须在主因底能力范围以内，倘如不在其能力范围以内，倘如不是按其意欲所产生，则他便不自由，而是受了必然性底束缚。因此，离了思想、离了意欲、离了意志，就无所谓自由。不过就有了思想、有了意欲、有了意志，亦不必就有自由。我们只要一考究一二个明显的例证，就可以看到这一点。

9 自由要前设理解和意志——一个网球不论为球拍所击动，或静立在地上，人们都不认它是一个自由的主体。我们如果一研究这种道理，就会看到，这是因为我们想象网球不能思想，没有意欲，不能选择动静的原故。因此，我们就以为它没有自由，而且不是一个自由的主体。因此，它底动静都入于我们底必然观念中，而且被人称的必然的。同样，一个人如果因为桥塌了，跌在水中，则他在这里亦没有自由，亦不是一个自由的主体。因力他虽然有意欲，虽然不想掉下去，可是他并没有能力来停顿那种运动，因此，那种运动便不能跟着他底意欲终止了，因此，他就不是自由的。因此，一个人如果受了自己手臂底拘挛的运动，来打他自己或他底朋友，则他亦没有能力，来借自己心理的意欲或指导，把那种运动停止了，因此，人们亦都以为他在这里没有自由。人人还都要可怜他，以力他身不由己，受了限制。

10 自由不属于意欲——再其次，我们可以假设，一个人在熟睡时被人抬在一个屋内，与他所希望晤谈的一个人相会，并且在抬进以后，便被锁入，再没有出来的能力；他在醒了以后，看到自己同一个可意的伴侣在一块，因此觉得很高兴，并且宁愿意停着，不愿意出去。在这种情形下，我可以问，他底停留不是自愿的么？我相信，人都不会怀疑这点，不过他既然被人锁进，他就非停留不可，并没有出来的自由。因此，自由并不是属于意欲或选择的一个观念；人们在有能力依据心理底取舍，来做一件事或不做一件事时，才有所谓自由。我们底自由观念底范围，正同那个能力底范围一样大，并不能超过那个范围。因为只要有阻力来限制那种能力，只要有强迫作用采取消了

自由动作或不动作的那种中立能力，我们底自由，同我们底自由观念，马上就会消失了。

11 “自愿的”是同“不自愿的”相对待，并非同“必然的”相对待——在我们自己底身体中，我们就可以找到用不尽的例证。心脏之跃和血液之流，人们并没有任何能力，可惜自己底思想或意欲把它们停止住。因此，在这些运动方面，人并不是一个自动的主体；因为他纵然愿意停止住它们，可是他底选择，和他底心理决定并不能使它们停顿了。又如拘挛的运动在打动他底腿时，他虽然十分愿意停住，可是他亦不能以任何心理能力来停止那种运动（就如名为舞蹈病（Chorea sancti Viti）的那种奇症），他必须不断地跳跃。他在这种动作方面，并没有任何自由。他是必然得运动的，就如下落的石或被击的网球似的。在另一方面，则他如果心想把自己底身体运在别处，则瘫痪和足枷又会使他底足不能服从心中的决定。在这等等情形下，他都是没有自由的，纵然他爱静坐，不受迁移，那亦只是自愿的，不是自由的。因此，“自愿的”并不是和“必然的”相对待的，乃是和“不自愿的”相对待的。因为一个人所愿意的亦许是他所能做到的，不是他所不能做到的；而且必然性虽或使他底环境不能改移，而他亦许正爱那种环境，不爱它底消灭或变化。

12 什么是自由——在人心底思想方面，同在身体底运动方面一样。我们如果有能力，采按照自己心理的选择，把任何一种思想提起来，或放下去，则我们便有自由。一个人在醒时，心中既是必然要不断地发生一些观念，因此，他在思想与不思想中间便不能选择，正如他不能自由使身体同一切事物接触或不接触一样。不过在许多情形下，他在思考各种观念时，却可以自由由此一观念，转移到彼一观念。因此，他在观念方面是比较自由的，正如在他所依靠的物体方面一样；在两方面，他都可以任意由此一个移在彼一个上。不过有些观念，在一些情节下是人心所不能免除掉的，正如有些运动是身体所不能免除掉的一样；在这种情形下，它就用尽力量，亦不能把它们取消了。一个上了刑具的人，并不能把痛苦底观念摆脱开，亦不能借思维别的东西来开心。同样，骚动的感情有时亦可以扰动了我们底思想，就如一场旋风能席卷我们底身体似的，因此，我们在这里就不能自由思维我们所愿意思想的其他事物。不过人心如果恢复其能力，并且按照自己底选择，来停顿或继续，采开始或止息，外而身体底、内而思想底任何运动，则我们又以为他是一个自由的主体。

13 什么是必然——任何事物如果完全缺乏思想、没有能力，按思想底指导，来实现或阻止任何运动，那就叫做必然。任何运动底发端或继续，如果有与有意欲的主体底心理选择相反，那就叫做强迫（compulsion）。同样，任何动作所受的阻碍或停顿如果同这种意欲相反，那就叫做束缚（restraint）。凡无思想、无意欲的主体，在任何事情方面，都是受必然所支配的。

14 自由不属于意志——如果是这样的（我想是这样的），则我可以请人来思考，这种说法是不是可以把那个聚讼已久，不可理解的问题结束了，是不是可以把“人的意志是否自由”的那个问题了结了。因为我底话如果不错，则我可以由上述的话来断言说，这个问题本身就是完全不恰当的；而且要问人底意志是否自由，就如要问他底睡眠是否迅速，他底德性是否方形似的，都是一样没意义的；因力自由之不能这用于意志，正同速度之不能这用于睡眠，方形之不能适用于德性一样。人人都会非笑这个问题底荒谬，正如其非



笑后两个问题似的。因为我们不但看到，运动底快慢不属于睡眠，形相底方圆不属于德性，而且任何人只要稍一考究，就会分明看到，自由只是一种力量，只能属于主体，而不是意志底一种属性或变状，因为意志本身亦是一种能力。

15 意欲——单以字音来使人对于内在的动作得到一个清晰的观念，那是很困难的，因此，我在这里必须警告读者说，我虽然应用“指挥”(ordering)、“指导”(directing)、“选择”(choosing)、“偏爱”(preferring)、等等动词，可是人如果不反省自己在意志发动时所发生的心理作用，则这些动词并不能清晰地把意欲表示出来。举例来说，偏爱一词虽似乎最能表示意欲底动作，可是它亦并不能精确地表示出来。因为人虽然偏爱飞甚于偏爱走，可是谁能说他的意志在飞呢？我们看到，所谓意欲就是人心底一种动作，在这里，它可以有意识地实施自己底能力，以来控制人底各部分，使它们营某种动作，或不营某种动作。至于意志就是能这样作用的一种官能。不过这个官能实际只是人心底一种能力，它可以决定自己底“思想”，来产生、来继续、未防止任何动作（当然在可能的范围以内）。因为我们不得不承认，任何主体只要有一种能力来思想自己底动作，只要能选择它们底或进行或停止，那他就有一种名为意志的那种官能。因此，意志不是别的，只是那样一种能力。至于自由，则是另一种能力，人们在此，可以按照自己心理底真实选择，亦就是按照他们底意志，来实现或阻止任何特殊的动作。

16 能力是属于主体的——因此，我们看到，意志是一种能力，自由乃是另一种能力。因此，我们如果要问，意志是否有自由，那就无异于问，一种能力是否有另一种能力。这个问题一看之下，就是万分荒谬的，并不值得一驳，并不值得一答。因为人都知道，能力只属于主体，只是实体底属性，并非能力本身底属性。因此，我们如果问说，意志是否自由，那实际上就无异于问说，意志是否是一个实体，一个主体？至少这个问题亦假设了这层意思，因为自由只能成为实体底属性。我们如果能按照确当的说法，把自由一词座用在任何能力上，则它所指的那种能力一定是按照人底心理选择，来决定身体各部分运动与否的那种能力。（人所以说是自由的，就是由于这种能力，这种能力亦就是自由本身。）不过一个人如果要问，“自由”是否是自由的，则我想他大概没有明白清楚自己所说的话罢！说这话的人正该生起马大(Midas)底耳朵来，因为他知道了“富的”(rich)一词是指财富底占有而言以后，竟然来问财富本身是不是富的。

17 人们在此或者又会以官能一词来称所谓意志的那种能力，并且由此说意志是能发生作用的一种主体。不过这个名词虽然可以剽窃别义、隘蔽真相，略为把上边的荒谬说法掩饰了一些，可是，正确说来，意志所表示的只是一种选择能力。而且我们如果把所谓意志的那种官能只当做是能做某种事情的一种力量（事实正是如此），则我们便容易看到，要说意志是自由的，或不自由的，那是很荒谬的。因为我们如果可以假设那些官能是能自动的一些真正的存在（我们在说“意志如此命令”、“意志是自由的”等等话时，就有这种意思），则我们亦可以说有一个说话的官能、行路的官能、跳舞的官能，来产生那些运动（它们实则只是运动底各种情状），正如我们可以把意志和理解认为是两种官能，能产生选择作用和知觉作用似的（实则这些作用都只是思想底各种差异的情状）。照这样，则我们可以说唱是由于唱的官能、舞是由于舞的官能、选择是由于意志，辨别是由于理解；或者照平常人来说，

意志支配理解，理解服从或不服从意志。这样，就同说，说话的能力支配歌唱的能力，歌唱的能力服儿或不服儿说话的能力似的：都是一拌不适当、一样无意义的。

18 这种说法通行已久，而且据我猜想已经产生了不小的纷乱。因为这些都是人心中产生种异动作的种异能力，而且人们可以自由运用它们，可是产生此一种动作的能力，并不为产生彼一种动作的能力所影响。因为思想能力并不支配选择能力，选择能力亦并不支配思想能力，正如跳舞能力不支配歌唱能力，歌唱能力不支配跳舞能力似的；（这一点在稍一反省之后，就可以看到。）可是我们如果说，意志支配理解，或理解支配意志，则其谬误，正是这样的。

19 我承认，或此或彼的真实思想，可以为意志底起缘（occasion），可以促动人来施展其选择能力；我亦承认，人心底真正选择，可以促动真正的思想，使人来思此物或彼物；正如现实地歌唱某调时，能促动人舞某种舞似的，亦正如现实舞某种舞时，能促动人唱某种调似的。不过在这些情节中，并不是各种能力互相支配，因为能支配它们，施展它们的只有人心，因为只有人能实施的，只有主体能施展其能力。因为各种能力只是各种关系，并不是各种主体；而且只有具有动作能力或不具有动作能力的主体，可以说是自由的，或不自由的，能力本身并无自由与否之可言。因为自由只是指有动作能力的东西而言，不自由只是指无动作能力的东西而言。

20 自由不属于意志——我们所以有 这种说法，就是因为把本不属于官能的东西归之于官能。但是我们如果只是以官能一名，在这篇心理论文内，使人们对于各官能底作用，有了一种似是而非的意念；那在我想来，并不能使研究人心的那种学问有了丝毫的进步；正如在身体动作方面，我们只发明了官能一名，不能使我们底医学稍有进步似的。我并不否认在身心两方面，都有各种官能；它们都一定有动作的能力，否则它们便都不能动作。因为一种东西所以动作，只是因为它能动作，它所以能动作，只是因为它有动作能力。我并且承认，通用的语言既然使这些字眼都流行开，因此，它们在普通语言中，亦座有其相当的地位。要把它们完全排斥了，亦似乎有些矫揉造作。哲学本身虽不喜着华服，不过它在出现于公众时，应该和婉礼让，而且只要不仿于真理和明确性，还应该穿着本国底普通服饰——普通语言。人们底大错乃在于把这些官能，都认为是许多独立的主体。因为我们如果问人，什么东西在胃中消化饭食，则人们立刻所给的满意答复就是说，那是消化的官能。我们如果再问，什么东西能使任何东西由身体中排斥出来，则他们又会回答说，那是排泄的官能。我们如果再问，什么能运动，则他们又会说，那是运动的官能。因此，在心理方面，他们又说，智慧的官能（或理解）来了解；选择的官能（或意志）来意欲或支配。这就如同说，消化力量来消化，运动力量来运动，理解力量来理解似的。（因为官能、力量和能力，都是一种事物底不同的名称。）这种说法如果再以较明白的文字表示出来，则不外说，消化作用是由能消化的一种东西完成的，运动是由能运动的一种东西完成的，理解是由能理解的一种东西完成的。实在说来，要不如此，倒是很奇怪的，就如说，一个人不能自由，而却自由似的。

21，自由是属于主体或人的——再返回来考察自由，则我想意志是否自由问题是不适当的只有人是否自由的问题才是适当的。因此，我想：（一）任何一个人如果可以借其心理底选择或指导，愿意使一种动作实现，就能使

它实现，愿意使它不实现，就能使它不突现：则他可以说是自由的。因力我可以借着思想，引异手指底运动，使它由静止而运动起来，或者使它由运动而静止起来，则我在这方面，分明是自由的。我如果凭着心中的思想，自由来谈话或沉默，则我在开口和缄默方面，用以说是自由的。人在凭着心中思想底选择，而有所决定时，他底动作能力，或制止能力有多大，则他底自由亦有多大。因为任何一个人如果没有能力来做他所意想的，我们怎能说他是自由的呢？因此，一个人如果在愿意动作时，就能动作，愿意静止时，就能静止，则他在那种范围内，就能做他自己所意欲的。因为他如果愿意运动而不愿意静止，那他就可以说是意欲那种运动，而且一个人底自由亦以其能做其所意想的为限，超出这个界限，则我们便不知如何还能想象其为自由。因此，各种动作如果是一个人的能力所能及的，则他在这方面，便可以说是完全自由的。

22 在意志方面，人并不是自由的——不过好问的人心又愿意竭力把一切罪恶底思想都给自己排斥掉，因此，他就不满意于我这种说法。他主张，自由若非超过这个限度，则便不能解释许多现象；而且人如果不能自由意欲，一如其自由实行其所意欲的，则人便成了完全不自由的；这样则人们更有了遁词了。（不过他却因此比在致命的必然之下，又陷于更坏的地步。）在人底自由方面，因此就发生了另一个问题，就是说，人究竟能自由意志不能？我想人在争辩意志是否是自由时，他们底意思亦就在于这个问题。在这方面，我又这样想象：

23（二）意志或意欲既然是一种动作，而且自由既然就是一处动作底能力或不动作底能力，因此，如果有一种人的能力所能实现的动作提示在他底思想中，要他立刻实现，则他在意志作用方面或意欲作用方面，便不能说是自由的。这个理由是很明显的，因为依靠他底意志的那种动作如果是必然要存在的，或不存在的，而且那种动作底存在或不存在如果又是完全依靠于他底意志底决定和选择的，则他便不能不意欲那种动作底存在或不存在。或此或彼，他绝对地要意欲一种，或此或彼，他绝对地要选择一种。因为两种中总有一种是要跟着来的，而且跟着来的那一种又是完全跟着他底心理底选择和决定的；那就是说，是跟着他底意志来的，因为他如果不意欲，则那件事情便不会实现。因此，在意志作用方面，人在那种情形下，是不自由的，因为自由就在于动作的能力或不动作的能力，而在意志方面，人在思想到那种动作时，他是没有这种能力的。因的人底能力所能及的一种动作只要提示在一个人底思想中，则他便不能不选择那件动作底实现或制止，他必须在两者中选择一种，而且根据他底选择或意欲、那种动作底实现或制止亦就必然地相因而至，而且成了真正自愿的。不过那种意志作用，那种选择彼此的作用，是他所不能免的，因此，他在那种意志作用方面，是受必然所支配的，是不自由的。我们如果能说他是自由的，那就使必然和自由合而约一，而且人亦可以在同时又是自由的，又是束缚的了。

24 因此，我们分明看到，一种当下的动作在提示于人心时，人是没有自由来意欲或不意欲的，因为他根本就不能不意欲，而且所谓自由亦就只在于一种动作底能力或制止动作的能力。一个人在静坐时，可以说是自由的，因为如果他愿意的话，他还可以走动。不过那个静坐的人如果没有移动的能力，则他可以说是不自由的。同样，一个人如果由高岩下坠，则他虽在运动中，亦仍没有自由，因为他虽愿意停止那种运动，势亦有所不能。人在行走时，

我们如果提议让他不要走，则他之是否来决定走与不走，亦是没有自由的，他必须要在两者中选择一种，必须要选择走或不走。在我们能力范围以内的一切其他动作都是如此的，而且这类动作为数还是更多的。我们如果一考究在我们一生中，醒时候，一刻一刻继续出现的那么许多自愿的动作，则我们便会看到，许多动作都是在紧要实现的时候，才被人想到，才被提示于意志之前。在这些动作中，人心在意志方面，如我方才所说，并没有动作与否的能力，因此，它亦就无所谓逢由。在那种情形下，人心并没有制止意志的能力，它对于它们并不能全不决定。不论人底考虑怎样快，他底思想怎样速，他总要处于他以前那样环境，或变化了那种环境，或者继续那种动作，或者停止那种动作。由此看来，他底思想一定要选择一种，忽略一种，而且那种动作底继续或停顿必然地成了自愿的。

25 意志是受外界东西支配的——我们既然知道，在许多情形下，一个人不能自由来意志，那到其次的问题就是，他在运动和静止两者中，是否可以自由选择他所愿意的一种？这个问题一看就是很荒谬的，因此，人们正可以充分相信，自由与意志是全不相干的。因为要问，一个人是否可以凭着所好，自由来选择运动或静止，语言或沈默，那就无异于问，他是否能意欲他所意欲的，或高兴他所高兴的。这个问题我想是不值一答的。问这话的人们，一定得假设此一种意志可以决定彼一种意志底动作，而且又得假设还有别的一种意志来决定那种意志，如是一直推到无限。

26 要免除这一类荒谬思想，最要紧的是应该在心中对于我们所考究的事物保持一些确定观念。自由底观念和意欲底观念如果在我们理解中划分清楚，并且在我们论究失于它们的一切问题时，使我们心中一直到底，无有纷乱：则我想，扰乱人们思想的那些难题，迷惑人们理解的那些难题，大部分都可以比较容易地解决了。这样，我们就会看到，使人陷于含混地步的，还是因为名词底意又不清楚，还是因为事物底本性是如此的。

27 自由——第一点，我们应当记得，所谓自由只是指，一种动作底存在或不存在依靠于我们底意志，并不是指，一种动作或其反面依靠于我们底选择。一个站高岩上的人，可以自由往下跳二十码，落在海中，不过他所以有此自由，并不是因为他有实现相反动作的能力，并不是因为他能往上跳二十码，因为他根本就不能往上跳那样高。他之所以为自由，只是因为他有跳下或不跳下的能力。但是如果有一种比他较大的力量，把他紧缚住，或把他推下去，则他在那种情形下，便没有所谓自由。因为那种特殊动作底实现或制止并不在他底能力范围以内。一个囚犯如果囚在二十呎见方的一个屋内，则他在室底北端时，可以自由向南走二十呎，因为他亦可以走，亦可以不走。不过同时，他却不能做相反的一种事情，却不能往北走二十尺。因此，所谓自由就是说，我们可以按照自己底选择或意志，有执行或不执行的能力。

28 意欲是什么——第二点，我们必须记得，所谓意欲或意志乃是人心底一种动作，在这里，人心要使它底思想来注意于某种动作底产生，并且因此来施展自己底能力来产生那种动作。为避免用字繁多起见，我在这里，可以求读者原谅说，我所用的“动作”一词亦包含着任何动作底制止而言。在提出语言或行走的建议以后，静坐或沉默虽只是运动底制止，可是它们同那些相反的动作本身一样需要意志底决定作用，而且它们底影响亦是一样大的，因此，在这个观点之下，它们亦很可以当做动作看。我所以提到这一层，乃是恐怕我为省字起见，引起了人底误会。

29 什么来决定意志——第三点，所谓意志既是指人心有能力来指导人底各种动作官能使之趋向于运动或静止（在它们能受指导的范围以内），那么我们就该问，“什么是决定意志的？”对这个问题的正确妥当的问答就是，那只有人心。因为能指导普通的能力使之趋向于此种或彼种特殊方向的，只有具有能力的那个主体，因为只有它可以在那种特殊的途径中，来施展其能力。这个答复如果不能满意：那么“什么能决定意志”的这个问题底含义就是说，“什么能促动人心，使它在各种特殊的例证中，指导其可左可有的力量，来趋向或此或彼的特殊运动或静止呢？”要答复这个问题，我们可以说，人心所以要继续其状态或动作，动机就在于它所感到的当下的快乐；它所以改变的动机总是在于一种不快，因为只有一种不快可以使我们变换自己底状况或采取一种新的动作。促动人心使它发生动作的，不快就是它底最大的动机。这种作用为简便起见，我们就叫它做意志底决定。这一层我将要详细加以论说。

30 意志和欲望不可相混——在详细论究以前，我们应当先说一下，在上边，我虽然因为缺乏名词的缘故，曾经用能表示欲望兼意欲的“选择”、“取捨”、以及相似的名词来表示兼指欲望的意欲作用（这种心理作用只应叫做意志或意欲），可是这种作用，既是一种很简单的作用，所以任何人如果想了解它，应该先反省自己底心理、应该观察，心在发生意志时，有什么作用，不应该只依靠于任何发为声音的文字。我这种警告乃是要人小心，不要被那些意义含糊的辞语错领了，因为那些辞语并不足以把意志和其他一些十分差异的心理作用中间所有的差异，完全表示出来。我所以认这个警告是很重要的，尤其是因为我们常见人们把意志和各种情感相混（尤其同欲望相混）常见人们将此作彼，而且所见的那些人们还正觉得自己有很清晰的事物观念，还正觉得自己在这方面的著述是很明白晓畅的。在这方面，人们所以含糊其辞，陷于错误，我想这是主要原因，因此，我们应该竭力避免之一层。因为人只要在发生意志时，反观内照自己心中所发生的现象，他就会看到，所谓意志（或意欲底能力）只有关于我们的动作，并且只停在那里，不再前进；至于意欲则只是人心在动作方面的一种特殊的决定作用，因为人心借此可以（只想自己底思想）努力来发生、继续或停止它所认为自己能力所能及的各种动作。在充分考究之后，这就可以明白指示我们说，意志和欲望是完全有分别的，因为在同一动作中，欲望所有的倾向是可以同意志所促劫的倾向，完全相反的。就如我所情不可却的一个人，虽可以强求我劝说另一个人，可是我在说的时候，我亦许正不愿意把他说服了。在这种情形下，我们分明看到，意志和欲望是正相反的。我所意欲的动作朝着一个方向，可是我底欲望可以朝着另一个方向，可以朝着另一个正相反的方向。一个人在四肢得了剧烈的痛风症以后，虽然觉得头不晕了，口胃亦复元了，他仍然要欲望把他的手足之痛除去（有痛苦就有免除痛苦的欲望），但是他如果恐怕痛苦除去以后，那种毒素或者会转移在更关重要的肢体，则他底意志亦许不趋向于任何能免除痛苦的动作。由此，我们就分明看到，欲望作用和意志作用是完全独立的两种心理作用，而且意志既只是一种意欲底能力，所以同欲望更有分别。

31 不快能决定意志——现在我们可以返回来考察，“在动作方面，究竟是什么在决定意志？”在我再思之后，我就猜想，那种东西并不是人所着眼的一种较大的好事，如一般人所假设的那样，它只是人们当下所感到的一种不快（多半是很逼迫人的一种不快）。这种感觉连续不断地决定我们底意志，

使我们进行各种动作。这种不快可以叫做欲望，而所谓欲望就是人心对一种不存在的好事所感的一种不快。身体上任何种痛苦、人心中任何种不安，都是一种不快。所感到的痛苦或不快有多大，则连带生起的欲望亦有多大，而且欲望和痛苦甚至分不出来。因为欲望之起，既是由于我们在需要一种不存在的好事时，觉着一种痛苦，感着一种不快，因此，那并不存在的好事就是一种安慰物；在那种安慰达到以前，我们就叫它做欲望；因为任何人只要感到一桢痛苦，他就有一种解除那种痛苦的欲望，而且那种欲望是与那种痛苦相等的，是与那种痛苦不可分离的。除了这个解除痛苦的欲望而外，还有一种获得不存在的积极好事的欲望，因此，在这里，欲望与不快又是相等的。我们需要任何不存在的好事的欲望有多大，则我们对它所生起的痛苦亦有多大。不过一切痛苦虽然都能引起相等的欲望来，可是一切不存在的好事所引起的痛苦，并不能同好事所有的重要性（或人想象它所有的重要性）一样大；因为好事底不存在并不如痛苦底存在那样痛苦。因此，我们在思想不存在的好事时，亦可以没有欲望。不过欲望有多大，我们即可断言，不快一定亦有多大。

32 欲望就是不快——人们只要一反省己身，就能看到，欲望就是一种不快底情状。前哲说过，“希望见阻，则使人心病”（希望和欲望差不多），任何人能感不到这种急迫的欲望么？这种焦心的程度，同欲望底程度一样大。人底欲望有时竟使不快之感陡发起来，使人呼说：“给我儿子”、“给我所欲的事物”、“要不然，我就死了”。人生同人生的享乐，正是一种负提，如果有了不快之感，永久不移地压住你，那真是难以忍受的。

33 欲望中的不快能决定意志——真的，善和恶，不论其为存在或不存在，总是可以影响人心的。不过能时时直接决定意志，使它营各种自愿动作的，还在于欲望中所含的不快。这种欲望，或则专注于消极的不存在的好事，就如人在苦痛中意爱懒惰；或则专注于积极的不存在的好事，就如快乐底享受便是。据我看来，不断的自愿动作实占着人生中大部分；而促动意志使之营这些动作的，正是所谓不快，而且我们所以要由不同的途径，来达到不同的目的，亦正是因为这种不快。这一点，我将要根据经验和事理，努力来加以解释。

34 不快是动作底泉源——一个人如果完全安于自己的现状，如果完全感不到一点不快，那么他除了想着继续在那种状态下过活而外，还有什么别的勤劳、别的动作和别的意志呢？人在一观察以后，就可以知道这一层。因此，全知的造物主，既然明悉我们底身体组织，而且知道什么能决定意志，所以他就使人发生了饥渴底不快，以及其他种种自然的欲望，使它们接着时候发动起来，以来促进并决定人们底意志，使他们来保持生命，维系种属。因为我想，我们如果只是思维这些不快之感驱迫我们所要达到的那些良好目的，就足以决定我们底意志，并且使我们来从事工作，那么我们便该完全没有这些自然的痛苦，而且在世界上或者根本就没有任何痛苦。圣保罗说：“与其欲火攻心，倒不如嫁圣为妙。”从此我们就看到，什么是驱迫人享受伉俪生活的主要原因。我们所感到的一种些小的焦灼，推进起我们来，比我们所看到的一些较大的快乐勾引我们时，要更为有力一点。

35 最大的积极的好事并不能决定意志，只有不快能决定意志——据人们普遍的同意见，他们都说，好事和较大的好事，可以决定人底意志。这个意见好象成了一条颠扑不破的公理，因此，我并不惊异，我在最初印行关于

这个题目的著述时，亦随便承认了这一点。而且我想，我那样做法应该比我现在离弃那样确立的一个意见，更容易得到大多数人的原谅。不过在较严密的考究之后，我却不得不断言说，好事和较大的好事，纵然被人认识，被人承认，亦不能决定我们底意志，只有在我们底欲望按照好事的比例，使我们感觉需要，生起不快时，才能决定我们底意志。你纵然能劝说一个人说，富厚优于贫穷，并且使他承认，美好的生活安适品，优于污浊的穷相，但是他如果仍安于后一种生活，而并不感不快，则他亦是不会动的；他底意志从不会决定任何动作，使他脱离那种环境。你虽然谆谆告诉一个人说，“德性是有利益的，而且人如果在此生有大企图、在来生有大希望、则德性更如食物之于生命一样重要。”可是他如果不如“饥渴似的，向慕正道”，而且离了正道，他亦感不到不快，则他底意志亦不会被决定了，来追求这个自认的较大的好事；在这里，他所感的别的不快之感，就会来驱迫他底意志趋向于别的动作。在另一方面，则一个醉汉虽然知道他底健康要消耗、财产要浪费，而且照他那样做法，人亦不会再信任他，疾病亦会生起来，并且自己会缺乏了一切品物——甚至于他所好的酒；可是求友之心所不时引起的不快和贪恋酒杯的习惯倾向，以及日常的规定时间，到时候就会把他驱迫在酒店内，实则他亦明知道，自己底康健和金钱会因此损失了，来生的快乐亦或者会因此丢掉了；而且来生的一点快乐亦是不小的幸福，亦比以一杯浊酒来润上颚，亦比同醉醺醺的一伙无赖，作无聊之谈，幸福了许多。他所以如此，亦并非因为看不到所谓较大的好事，因为他分明看到，分明承认那种好事，而且在不喝酒的时候，还会有决心来追求较大的好事。但是他如果再一感到，离了那种习惯的享乐，就是一种不快，则原来所认识的那种较大的好事便失掉了力量，当下的不快又决定他底意志，来追求其素所好的动作。到了下一次，这种动作仍然占了上风，可是他心中又会自许说，“以后再不喝了；违反那些较大好事的动作，这就是最后一次了。”因此，他一刻一刻，正同那个不幸的自怨者一样，“我看到好事赞成好事，而却行坏事。”（*Vide meliora proboque, deteriora sequor*）这句话如果是真实的，而且如果有恒常的经验常证明它，则它一定可以由我们这里所说的途径（恐怕亦没有别的途径）更显得容易了解些。

36 因为驱除不快正是幸福底第一步——如果我们考察经验所明白证实的那种事实，究有什么理由，并且来考察，为什么只有不快能影响人底意志，能决定他底选择，那我们就会看到，我们在一个时候，既然只能对一种动作有一种意志底决定作用，所以我们当下所感到的那种不快自然会决定我们底意志，来追求我们一切动作所要实现的那种幸福。因为我们只要感到任何不快，则我们便觉得自己不是幸福的，而且亦不是往幸福路上走的。任何人都知道，都觉得痛苦和不快是同幸福不相容的，而且一有痛苦，甚至能把我们所有的美好事物底美味污损了。一点痛苦就能消灭了我们所享的一切快乐。因此，我们只要感到痛苦，则在营一种动作之先，我们意志底选择，一定在于痛苦底驱除，并且以此为获得幸福的第一步。

37 因为只有不快是当下存在的——不快所以独能决定意志，似乎还有另一种理由。就是，因为只有它是当下存在的，而且按道理讲，不存在的东西亦是不去发生影响的。人们自然可以说，不存在的好事亦可以借着思维，呈现于人心，变成当下存在的。确实，好事底观念是可以存在于心中，而且可以被认为是现在的；不过心中任何观念如果不能把我们底欲望提起，而且那

种欲望所含的不快如果不能在决定意志方面有更大的力量，则那个观念便不能变做现在的好事，并不足以平衡了把我们当下所感到的那种不快的驱除掉的要求。不达到这种程度，则心中对任何好事所有的观念，只同别的观念一样，都只是单纯静止思维底对象，都不能影响意志，使我们从事活动（这个理由，我们可逐渐指示出来）。就如我们常见，人们虽然在心中对天堂的不可言喻的愉快，形成许多活跃的景象，而且他们虽然承认那些愉快是可能的、可靠的，但是他们仍一样安享现世的快乐。因此，我们就看到，人们只是纵欲贪求现世的快乐，而且决定他们意志的，亦只有那些欲望中所含的不快。在这里，他们虽然亦承认来世幸福大得不能比拟，可是他们仍会一步不移，一点不动，去追求它们。

38 又因为人们虽然承认天堂的愉快是可能的，可是他们并不来追求那些愉快——在思考时，一切好事如果按照其显现于理解中的或大或小，来影响我们底意志，而且（按传统的意见）我们底意志既被这种不存在的好事所发动，来趋向这种好事，那么我就看不到，天堂底无限永久的愉快既然一度被让说出来，认为是可能的，为什么我们底意志又弃置了它们呢？因为一切不存在的善如果在一提出、一存想以后，就可以决定意志、就可以使我们来发生动作，那么那个无限大的可能的好事一定会规则地、恒常地、来决定我们底意志，使它发生连串不断的一些动作。而且我们亦应当恒常地、稳定地、来遵从登天的路程，而不能稍为停留、而不能使自己底动作趋向别的目的。因为来世的永久生涯，无限地超过了我们所希望的一切尊荣财富，同人世间一切的享乐——虽然我们认这些是较容易达到的。而我们所以恒常有相反的决定，乃是因为一切不存在的好事只是可能的，不是必然的；而且一切将来的事情都非我现在所有的，徒靠希望是足以自欺的。如果真是我们所见的较大的好事来决定我们底意志，那么那样大的一种好事一提出来以后，就该把意志紧紧把握住，使它来追求这个无限大的好事，而不再把它放松。因为意志既然有支配一切动作和思想的能力，它一定该把人心底思考确定在那个好事上。

可是任何大的不快是不曾被人所忽略的：——如果意志是被我们所考究的最大的好事所决定的，那么人心底状态，以及意志在其一切决定中的有规则的倾向，都应该如上所述的那个样子。但是我们据经验知道，它分明不是这样被决定的。因为我们常常忽略了自认的无限的最大的好事，以来追求各种琐屑事物，以来满足欲望所引起的继续不断的不快。但是人所共喻的这种最大的好事。这种永久而不可言说的好事，虽然不常能打动人心，虽然不能稳定地把意志把握住，可是我们却看到，任何大而有力的不快，只要一抓住意志，就不能再放松它。由此，我们就可以看到，究竟什么能决定意志。任何剧烈的身体痛苦、热恋中任何不可控制的情感、迫不容缓的报复心理，都可以使意志稳定起来、专一起来。意志经了这样决定之后，再不让理解抛弃了它底对象。在这里，那种主宰一切的不快只要存在，意志就为它所决定，而且人心的一切思想、人身底一切能力，都集中在那一方面。因此，我可以说，我们底意志，或驱迫我们选择各种动作的那种能力，只是被不快所决定的。事实究竟是这样不是，那可让各人来考究自身好了。

39 欲望伴着一切不快——我一向所以常援引欲望中所含的不快，认它为决定意志的原因，乃是因为不快是主要的，而且是最易感到的；乃是因为在意志支配任何动作时，在实现任何自愿的动作时，很少不伴有一种欲望。我



想，人们所以常把意志和欲望混淆，亦就是由于这个原故。不过我们应当知道，许多别的情感亦含着不快，至少亦伴着不快，因此，它们所引起的不快，他们亦不当把它除外。嫌忌、恐怖、忿怒、妒忌、羞耻，都各有其不快，都能因此影响人底意志。在实际生活中，这些情感很少是简单的、独立的，很少完全不与别的情感相混杂。只是在谈话中和思维中，有名称的那些情感，在当下的心境中，势力最强罢了。不止如此，而且我想，几乎没有一种情感不与欲望相连合。我相信，只要有不快，就有欲望，因为我们恒常地要希望幸福。我们感到多大不快，就缺乏了多大幸福，（亦许只是我们自己以为如此）——不论我们底状况何优越。此外，我们底当下状况既不是永久的，所以我们底当下享受不论多大，我们总要往远处看，我们底欲望亦就同着我们底先见一直出发，而且还把意志带去。因此，就在愉快中，能保持发生快乐的那种动作的，亦只有继续享受的那种欲望，和恐怖失掉享受的那种畏惧。但是任何时候，如有较比愉快为大的一种不快出现，意志便又立刻受其决定而趋向一种新的动作，因此就把当下的快乐忽略过去。

40 最逼迫人的不快可以自然地决定意志——不过我们在世上既为各种不快所袭击，又为各种欲望所粉扰，因此，其次的问题自然就是，在决定意志使之趋向其次的动作时，那一种不快最占势力？要答复这个问题，我们可以说，据普通情形看来，能决定意志的是最剧烈而且我们认为可驱除的那种不快。因为意志这种能力既是要求指导活动的各种官能，使之发生某种动作，以求达到某种目的，所以任何时候，它总不能趋向它当下认为不可达到的东西。倘如是这样的，那就无异于说，一个含灵之物在故意发生某种动作以求达其目的时，只是有心把自己底时光白费了；因为要企图达到自己所认为达不到的事情，正是这种情形。因此，过大的不快，我们如果认它们是不能遣除的，则它们便不能影响我们底意志，在那种情况下，它们便不能使我们有所努力。不过除了这一层不提以外，在我们一生中，普通能决定我们底意志，使之营不断的各种自愿动作的，仍是我们当下所感到的那些最切要、最紧迫的不快。能刺激动作的就是我们所常感到的当下的最大不快，而且决定意志，使它来发生下一次动作的，多半亦就是这种不快。因为我们必须常常记得，意志底唯一固有对象，就是自己底一些动作，并不是别的；因为我们在意欲它时所产生的结果，只是我们能力所能及的一种动作，因此，意志亦只归宿在那里，不能再往前进。

41 人人都欲望幸福——人们如果再问，什么驱迫欲望，则我可以答复说，那是幸福，而且亦只有幸福。幸福和苦难（*misery*），是两个极端的名称，它们底最终界限我们是不能了解的，那正如古人所说，“它是眼所不会看到、耳所不曾听到、人心所不曾想到的。”不过我们对西者底某些程度，却有一些很活跃的印象；因为在幸福一方面，有各种畅快（*delight*）和忻愉（*joy*）所生起的印象，在苦难一方面，有苦恼（*sorrow*）和苦楚（*torment*）所生起的印象，为简便起见，我将总括地称这些为快乐（*pleasure*）和苦痛（*pain*）。至于苦痛和快乐又兼指身、心而言，就如说“他充满著愉快并且有永久的快乐。”不过正确说来，苦痛和快乐都是属于心理方面的，只是有的由于思想出现于心中，别的由于运动底变化发自身体罢了。

42 什么是幸福——因此，极度的幸福就是我们所能享受的最大的快乐；极度的苦难就是我们所能遭受的最大的痛苦。至于幸福底最低限度，则是离苦痛最近的一种安慰，而且是当下所不可缺的一种快乐，因此，离了它，我

们便都不能安心。幸福和苦难既是由一些外物底作用在我们身心上所生的(程度亦不同)，因此，凡容易给我们产生快乐的物象，我们便叫它做好事；凡容易给我们产生痛苦的物象，我们便叫它做恶事。而我们所以如此称呼它们，亦只是因为它们能产生组成幸福的那种快乐并产生组成不幸的那种痛苦。不过能产生任何程度的快乐的，本身虽是好的，能产生任何程度的苦痛的，本身虽是恶的，可是我们亦常见，它们如果同更大程度的一些善、恶相比较，则我们便不如此称呼它们；因为它们如果互相比较起来，则更大的苦痛和快乐便比较能得势。因此，我们如果正确地考究所谓善、恶，我们就会看到，它们大体是按照比较而定的。因为较小痛苦底原因，亦正同较大快乐底原因一样，都有几分好底本质。反面说来，亦是一样。

43 某些好事是所欲望的，某些不是——这虽是普通所说的善、恶，而且一切好事都是一般欲望底固有对象，可是一切好事，纵然被人看到：被人承认，亦并不能必然地打动了每个特殊人底欲望。各种好事，只有被他认为是他幸福底一个必然部分时，才能打动他。因此，其余一切好事，只要他不认它们是他现在所已满足的(在思想中)幸福底一部分，则那些好事纵然在外表上或实际上是很大的，亦不能打动他底欲望。因此，各个人恒常所追求的，就是这种观点下的幸福，他所欲望的，就是能形成他的幸福的任何部分。至于别的东西，则他虽亦承认其为善，可是他观察起来，并不发生欲望，而且离了那些东西，亦可以心安理得。我想，人们都不至愚蠢地不承认知识能给人以快乐；至于各种肉欲，则追逐它们的人太多了，所以我们正不必再问，人们受它们底影响不受。现在我们如果假设，一个人底兴趣在于肉欲，另一个人底快乐在于知识；则他们虽然各各都承认，对方所追求的是一种大快乐，可是他们从不能把对方底快乐认为是自己快乐底一部分。他们底欲望并不能因此发动起来，他们各各虽没有对方所享受的，可是他们都能安心；因此，他们底意志都不决定来追求对方底快乐。但是那位好学的人如果受了饥渴，感觉不快，则他底意志原来虽然不曾被美味所决定，来追求嘉肴、辣味和旨酒，可是他现在仍会为饥渴所含的不快所决定，来饮、来食；只是他在食时，只要食物合乎卫生，他就不加选择，食下去罢了。在另一方面，一个饕餮之徒，如果因为羞耻，或因为要讨好于情人，觉得自己一无所知，很是不快，则他亦会努力来读书。因此，人们虽然专一地、恒常地来追求幸福，可是他们所清楚看到的最大的好事，如果被他们认为与自己幸福无关，则他们会不关心那种好事，会不为它所动。至于痛苦，则他们是常关心的，他们一受了那种感动，便感觉到不快。因此，他们如果看到有任何好事可以形成其幸福底一部分，并且因为缺乏他们所认为幸福所必需的东西，而感不快，则他们立刻会生起欲望来。

44 为什么最大的好事不是常常为人所欲望的——我想，任何人只要一观察自己或他人，就会看到，任何小的痛苦虽都能驱迫我们，使我们努力来消除它，可是明显的较大的好事所引起的欲望，并不能与那种欲望表面上的(或我们所认它所具有的)伟大性相称。我们一现察幸福和苦难底本质，就会分明看到这种理由。一切当下的痛苦，都可以形成当下苦难底一部分，可是一切不存在的好事不能常常形成当下幸福底一个必然部分，而且幸福底不存在亦并不能常常形成我们苦难底一部分。倘或不然，则我们特有无限的恒常的苦难，因为有无数等级的幸福，都是我们所不会享有的。因此，一切不快消除以后，当下只有一种中度的好事就可以使我们满足；而且在日常的一连串

享受中，稍有几度快乐，则可以使人安心自足那种幸福。如果不是这样，则我们底意志万不会常被那些显然琐屑而无关紧要的动作所决定，并且在那方面把一生中大部分时间自愿地消耗了。这种怠慢情形实在与追求最大好事的那种意志（欲望）决定，背道而驰。我想这种情形，任何人并不必旁搜冥索，就可以充分相信。的确，在这尘世中，许多人底幸福都是很有限的，并不能供给人以一长串中度的快乐，而无任何不快掺杂其中，可是他们亦都安心常留于此，不思其他。他们虽亦承认，在此生以后，能有一种永久不变的愉快状况，超过麝世上的一切；他们虽亦分明看到，他们现在所追求的些小尊荣、财富、快乐，纵然能暂时达到，暂时维持，亦远不及他们所忽略了的那种永久状态更为可能，他们虽亦明白在将来状况下，一种完全、永久，而安定的幸福是可能的；他们虽然充分相信，他们如果使自己底幸福限于尘世底些小享受或企图，如果不以天堂之乐来形成幸福底一部分，他们将来便不会得到那种快乐；可是他们虽知道这层差异，而他们底欲望并不为这种较大的明显的幸福所激动，他们底意志亦不会决定了，采取任何动作，来达到这种幸福。

45 为什么不被欲望的东西，就不能发动意志——人生因为受了必然底支配，以致大部分都充满了各种不快；就如饥、渴、热、冷、疲劳、倦睡，都输流着来侵犯我们。此外，还有偶然的伤害，以及风尚、先例和教育三者养成习惯后所引起的狂想的不快（如希求尊荣、权力、财富等），以及其他习惯成自然的千万种不正常的欲望。因此，我们看到，自己一生中很少有时间能免除了这些不快，使自己自由趋向较远的不存在的好事底吸引力，很少有时间，我们能逍遥自在，摆脱了自然的或养成的各种欲望底苦求，因此，我们那些无数的自然的需要和养成的习惯，便不断地供给一些不快，来输流着决定我们底意志。一种动作刚被意志决定所完成了，随后立刻就另有一种不快出来使我们来继续工作。因为要脱离患苦，趋向幸福的第一步，既然在把我们当下所感到的切迫的痛苦免除了，因此，一种不存在的好事，虽然被人思想，被人承认是善的，可是它既不是这个不幸中的一部分，因此，当它不在时，便被排挤出去，以便我们专来努力摆脱当下所感到的那些不快。不过在后来，在经了适当的重复的思维以后，它亦可以较接近于人心，亦可以较有美味，亦可以使我们生起一种欲望来。这种欲望既然亦变成我们当下不快底一部分，则它同别的欲望便立于相等的地位，亦得要求满足，因此，它亦可以按照它底强力和压力，照样来决定意志。

46 适当的考虑能引起欲望来——由此看来，在适当地考察了任何提出的好事以后，我们便有力量来按照那种好事底价值，引起比例相当的欲望来，因此那种好事亦就可以依着次序，决定意志来追求它。因为任何好事，不论我们承认它有多大，可是它如果不先在我们心中引起各种欲望来，使我们对它底不存在感觉不快，则它便不能达到我们底意志，我们亦没有进入那种好事底活动范围中。因为能决定我们意志的那些不快，一定得是现在所感到的，一定得是迫人的，一定得能决定意志底下一次的方向；人心所衡量的（如果它有所衡量），只是在：那一种欲望是当立刻来满足的，那一种不快是应当先驱除的。因此，我们就看到，人心中只要有不快，只要有欲望，就没有余地来容纳纯粹的好事，使之来接近意志，或丝毫来决定它。因为（如方才所说）追求幸福的第一步，既然在完全脱离苦难底范围，使我们一点亦感觉不到它，因此，在各种不快完全摆脱以前，意志就没有工夫来顾及别的東西。

可是我们在现世这种不完善的状态中，既然为千万种需要和欲望所侵袭，所以要在尘世上想摆脱不快，那恐怕是不可能的。

47 我们所以能够从事考虑，乃是由于我们有能力来暂停欲望底实现——我们既然有许多种不快，来搅扰意志，决定意志，因此，最大的，最迫人的不快一定会决定人底意志，使之趋向下一次的动作，这一点是很自然的，我们已经提说过了。但是事实上，虽大部分如此，可并不永远如此。因为我们据经验知道，在许多情节下，人心有一种能力，来暂停动作，不急来满足，不急来实现它的任何欲望，因此，它可以自由来考究那些欲望底对象，自由来考察他们底各个方面，自由来把它们同别的物象互相比较。人之所以有自由，正是由于这一点。而且我们因为不善用自由，所以我们在日常生活中，努力追求幸福时，常陷于许多过错、谬误和失察。因为我们意志底决定作用是太躁急的，而且在没有妥当考虑之时，我们就早已鲁莽进行了。不过我们都有一种能力，使某些特种的欲望暂不实现，因此，我们亦可以阻止住此外所说的不利；这一点，任何人都可以根据日常经验，在自身看到。在我看来，这就是自由底来源，而且所谓（我看是不正确的称呼）自由意志，亦就是由此成立。因为在任何欲望暂为停顿的时候，我们可以在意志决定以前，在动作（由那种决定而来的）实现以前，有机会来考究、观察、判断我们所将要做的善或恶。在适当的考察之后，我们如果判断出，我们所做的是自己底职责，而且在追求幸福方面，我们所能做的，所应做的，亦就限于此，则我们自然会按照公平考察后所得的最后结果，来欲望、来意志、来动作。这并不是人性底一种过错，乃是它底一种美德。

48 由我们自己底判断来决定，并不是对自由加了限制——这种情形不但限制自由，减少自由，反而促进了它、加强了它，那不但不缩小自由，而且自由底目的和功用还正在于此。因此我们如果愈不受这种决定底支配，则我们愈会走近苦难和奴役地步。我们如果认善、恶可以跟着自己判断底选择而来，可是在最后判断以后，我们底心又完全处于中立状态，不受丝毫决定，则这种中立状态不但不是智慧本质底优点和所长，而且它会成了一种极大的缺点，这种缺点，正如在意志未决定以前，我们不能从容中立，乱行乱止是一样的。一个人可以自由举手向头，或让它静垂下去，他在两方面都是中立的；而且他如果没有那种能力，或没有那种中立状态，那一定是一种大缺点。但是他如果在看到有一种打击来到他底头上或眼上时，只是完全漠然，亦不管举手是好，垂手是好，那么，那一定亦是一种大缺点。因此，欲望或选择的能力，如果被善所决定，则正同动作能力被意志所决定一样，都是一种优点；而且决定底程度愈确，优点底程度亦就跟着愈大。不但如此，我们如果不被人心在判断动作底善、恶后所得的最后结果所决定，而被别的事情来决定，则我们便不是自由的。因为自由底目标，正在于达到我们所选择的好事。因此，人既然是一种含灵之物，所以他便受了自己组织底支配，不得不要自己思想和判断底决定，来追求最好的事物。否则，他一定会受别人底支配，那就不是自由了。而且我们如果不承认人底意志在各种决定作用中，受自己判断底指导，那就无异于说‘一个人虽有意欲，虽有动作，可是他底意欲和动作底对象不是他所愿意要的。因为在当下思想中，他既然取那个目的，而舍却了别的，这就分明表示，他认那个目的是较好的，而且愿意达到它而不愿达到别的。要不如此，则我们只得说，他在同时，又能有那个目的，又不能有那个目的，又愿意达到那个目的，又不愿达到那个目的。这种矛盾是显

而易见的，我们虽然接受它，亦有所不可能。

49 最自由的主体就是这样被决定的——我们如果一观察比人较高，而且享受完全幸福的那些神明，则我们很可以合理地判断说，他们在选择好事方面，虽比我们更容易被决定些，可是我们并没有理由来断言，他们比我们较不自由、较不幸福。至于要问无限的智慧同善意究竟是什么样的，则我们这样可怜渺小的动物，如果可以有所言论，则我猜想，上帝一定不能选择不是善的东西。因为全能者虽然有自由，但是他如果被至善来决定，那并不是没有道理的。

50 有恒常追求幸福的决心，并不减少自由——要适当地来观察这个被人误解的自由部分，则我可以问，世上有人因为他不如聪明人考虑得那样周全，而愿意当一个见异思迁的人么？一个人如果只是自由行傻事，使自己蒙羞被难，那配得上说是自由么？脱离了理性底束缚，而且不受考察同判断底限制，只使自己选择最坏的，或实行最坏的，那并不是自由，如果那是自由，是真正的自由，则疯子和愚人可以说是世上唯一的自由人。但是我想，没有人会因为这种自由，而愿做一个疯子；只有已经疯了的，那就无话可说了。追求幸福的恒常欲望，以及追求幸福时这种欲望所给我们的限制，没人会认它们为自由底束缚，或者至少说，没人会认这种束缚是可抱怨的。全能的上帝自身亦是和幸福底必然性所束缚的；而且任何有含灵之物愈受这种必然所支配，就愈能走近无限的完美和幸福。在我们这种愚昧状态中，我们这近视的生物往往易于错认了真正的幸福，为避免这一层起见，所以上天又赋给我们一种能力，来暂停任何欲望，使它不一直决定我们底意志，一直使我们立刻发生起动作来。这就是所谓静立（standing still）；在这里，我们是还不曾充分相信我们所应走的道路的。所谓考察则是在发现南计（consulting a guide）。在考究以后，意志底决定作用就是所谓遵从南计（following the direction of that guide）。一个人如果有能力，按照那种决定作用底方向，来动作或不动作，他就是一个自由人。这种决定作用并不能限制自由所由成立的那种能力。一个人底镣铐如果打掉，狱门如果给他敞开，他就是完全自由的，因为他或行或止，可以一任其心之所好。他亦许因为夜黑、天变、无家可归，决定要留下，他亦许因为贪恋那里的安适，断然决定了意志，要留在那里，不过他仍然是自由的。

51 追求真正的幸福是一种必然性，这种必然性正是一切自由底基础——智慧本质底最高的美点，既然在谨慎地、恒常地、来追求真正坚牢的幸福，所以我们自己如果心存顾虑，谨防自己将想象的幸福认作真实的幸福，那正是我们自由底必需的基础。普遍的幸福就是所谓最大的善，亦就是我们的一切欲望所趋向的。我们如果受了必然性底支配，来恒常地追求这种幸福，则这种必然性愈大，那我们便愈为自由。有了这种自由，则在任何特殊的似乎可意的好事出现时，我们就可以任意先考究它是否有引起真正幸福的趋势，是否与真正幸福相吻合，而不必被我们底意志决定所强迫，来实现某种特殊的动作，并且来顺从那种特殊的好事所引起的欲望。因此，在这方面，我们如果不先按照事体底重要，情节底性质，精详地考察一番，则我们必须在特殊情形下，暂停了欲望底满足，因为要选择，要追求真正的幸福或最大的好事，那亦正是人性中一种必然性。

52 上述的现象究竟有什么理由——含灵之物，在特殊的情节下，往往要考究所提出、所希求的那种特殊事物是不是可以达到他们底主要目的，是不

是可以形成他们底最大好事底真正部分；在未充分观察以前，他们往往暂且停止动作，不来追求真正的福祉。确实在恒常地追求真正的福祉时，在稳定地实现真正的福祉时，他们底自由亦就是看他们能不能暂且停止动作以为关键的。因为一切含灵之物，本性都有追求幸福的趋向，而且这种倾向就形成了他们底强烈动机，使他们时常留心，不要把幸福失掉了。此外，特殊的动作既是达到幸福的一些手段，因此，那种倾向又会必然地使他们在指导这些动作时，小心谨慎，顾虑周到。这种必然性不止能决定我们来追求真正的幸福，而且它可以同样的力量，使我们来考量、来停搁、并且来检查：每一种相继而来的欲望，是否在满足时能干涉了真正的幸福，并且把我们错领了。在我看来，这正是有限的含灵之物底大的特权，而且我愿意人来一考究，他们所已有、所能有、所能利用、所能用以支配动作的一切自由、所以能发生、所以能施展，是不是因为他们在按照事物底重要性，适当地考察了任何动作底善性、恶性以前，他们能暂停自己底各种欲望，使那些欲望不至决定他们底意志立刻来趋向那种动作。这分明是我们所能做到的，而且我们如果已经做到这一层，那我们就把自己底职责尽了、亦就把自己底能力尽了、亦就把应做的都做到了。因为意志既然需要知识来指导它底选择，所以我们所能做的，亦就是在考察我们所欲望的东西之为善、为恶以前，使我们底意志暂不决定。至于以后跟来的动作，则是展转相承，一线直下的。这些动作都依靠于判断底最后决定。至于这种决定，则无论其是由仓卒粗疏的观察来的，或是由审慎成熟的考虑来的，总是在自己能力以内的。因为经验告诉我们说，在许多情形下，我们是可暂且停止，不来当下满足任何欲望的。

53 能统治我们底情感，正是助进自由的正当途经——但是我们底心理如果受了极端的搅扰（如日常发生的那样，类如受刑时的痛苦，又如受了爱、怒等狂暴情感底搅动以后，所发生的强烈的不快），而且感情不能自禁、思想不能自由、心理不能自主、考察不能平正；那么我们只有让仁爱、慈悲的天父来审判我们底行为了，因为他知道我们底弱点、怜悯我们底脆弱，不以不可能者强我们，而且分明看到，什么是我们所能做的、什么是我们所不能做的。不过要想使我们底行为能趋向于达到真正幸福的正确方向，则我们委实不能匆促地来俯从我们底各种欲望，而且亦应把自己底情感，加以调理、加以限制，因为只有这样，我们底理解才可以自由考察、理性才可以有了无偏颇的判断。因此，我们关心之点、努力之点，亦应当着重在这一方面。在这方面，我们应当努力来使自己底心理趣味适合于事物中真正的内在的善或恶。而且我们如果思想到所假设的或所承认的伟大而重要的好事，则我们亦不应当让它空空过去；我们应当对它发生欲望、发生贪恋；而且应当考究它底真正的价值，并且在心中对那种价值形成适当的欲念，使我们在缺乏它时感觉不安，在得到它时又怕失掉了。究竟人们有这种自己决断的能力没有，人人都容易试验出来。在这里，人亦不必说，自己不能支配自己底情感，不能防止它们底暴发，不能不随它们来行动，因为他在君王或大人物面前所能做的事，他在独处时，或在上帝面前时，亦一样可以做得到，只看他愿意与否罢了。

54 人们所追求的各种途径为什么又不相同——由前边所说的看来，我们似乎容易解释，为什么一切人类都欲望幸福，可是他们底意志又使他们走着各不相同的方向，而且有些还甚至于引起祸恶来。在这方面，我可以这样说，人们在世上所有的选择虽然互相纷歧、互相矛盾，可是这并不足以证明，他们

不是都追求幸福，只足以证明，同样的东西在人们看来，并不都是善的。由人们追求幸福的多种途径看来，我们可以说，人人所认的幸福底对象并不一样，而且所选的达到幸福的途径亦不一样。人生底顾虑如果止限于今生，则我们可以说，有的人所以爱研读、爱知识，有的人所以爱打鹰，爱打猎，有的人所以爱奢华、爱纵欲，有的人所以爱清明、爱财富，那并不是因为这些人所希图的不是幸福，乃是因为他们幸福底对象是各不相同的。有一个医生对他底患眼痛的病人说得好，“如果你觉得享用美酒，比利用目力快乐更大，则酒可以说是对你好的；但是你如果觉得看物比饮酒更为快乐，则酒是全无价值的。”

55 人心底嗜好各不相同，正如各人底味觉似的，因此，你如果要以财富同光荣来取悦于一切人，那是徒劳而无功的（自然有些人以此的幸福），就如你不能以牛乳饼或龙虾来疗一切人底饥似的。因为这些东西，有的人们虽以它们为可口的美味，可是在别人看来，它们是完全可憎，而且可厌的，而且常态的人们有的亦愿挨饿忍饥，亦不愿以别人所认为美馐的盘餐来充饥肠，因此，古代哲学家虽然问说，所谓至善（*summum bonum*）究竟在于财富呢？还是德性呢？还是思维呢？还是身体的快乐呢？可是在我看来，这个问题实在是无意义的。要照这样问，则我们亦可以合理地来争辩，所谓至味是在苹果呢？是在酸梅呢？是在核桃呢？照那样，则我们亦可以在这方面有了各种派别了。因为美味不在于事物本身，只在于它们在特殊的或此或被的上颚上所生的快感，因此，最大的幸福亦在于享有那些能产生最大快乐的事物，而避免那些能产生粉扰和痛苦的事物。不过在各人看来，这些事物的价值是各不相同的。因此，人底希望如果只在于今生，而且他们亦只能在今生有所享受，则我们亦无怪乎人们要尽力免除能触犯他们的事物，并且要尽力追求能娱乐他们的事物，以求得到他们底幸福。因为我们底希望如果超不过坟墓那边，则我们自然可以合理地推断说，“让我们今天且吃、且喝”、“让我们今天且享受我们底快乐”、“因为明天我们就要死的。”不过同时我们还可以说，这些快乐是因人而殊的，因此，我们正不必怪他们所求的各种对象竟然有许多差异。这一层我想可以解释了，人们既然都追求幸福，何以他们又不被同一事物所激动。人们所选择的事物虽然可以各别，可是他们所选择的都是正确的。在这里，我们正可以假定他们如一群昆虫似的。其中有的是蜂，所爱的是花与甜味；又有的是甲虫，所爱的又是别的美食。而且它们在享受了一定的时季以后，便行消灭，而不复存留。

56 人们底选择为什么会错误——要把上述的各种情节加以适当的衡量，则我们可以明白地看到，人类的自由是什么情形。我们分明看到，所谓自由就在于有能力，来照自己底意志，做或不做某件事情，停或不停某件事情。这是无可否认的。不过在这个含义中，我们似乎只提到由意欲而起的动作，因此，我们还可以问，究竟意欲是自由的不是？我们已经答复过这一点说，在许多情形下，人并不能抑制自己底意志作用，他必须要施展其意志作用，而且所提出的动作，是否将要存在或不存在，亦就要以他底意志为凭。不过在某种情形下，人在意志方面，亦可以说有自由；因为人可以选择一种较远的善，以为自己所追求的目的。在这里，人可以对所提出的对象，暂时停止其或取或舍的选择作用，慢慢来仔细考究，那个对象底本质和所生的结果，是否足以使他幸福。因为他只要一选取那个对象，那个对象就要变成他底幸福底一部分，而引起他底欲望来，这种欲望又要引起相当的不快来，这

种不快又能决定他底意志，使他从事工作，在所遇的任何机会中，来追求他底选择。因此，我们就看到，人所意欲，所实现的各种特殊的行动，虽然在自己都判断为合理的，可是他有时还正该加以刑罚。因为他底意志虽然常被底理解所认为合理的事物来决定，可是我们并不能因此来原谅他。因为他自己底选择既然仓卒，所以他底善、恶标准就有了错误；不过这些尺度虽然错误、虚伪，可是它们在他将来行为上的影响，正如它们是正确的、无误的一样。他既然损坏了他底上颚，则他必得对于后来的疾病和死亡负责任。物性底永久法则，并不能稍事改变，以求合于他底错误的选择。如果他本来有选择真正幸福的自由，可是因为他忽略了这种自由，或误用了这种自由，致陷于错误，则后来的谬行，应该归咎于他底选择不当。因为他本有暂停决定的能力，上帝所以赋予他以那种能力，正是要使他考察并关心他自己底幸福，不使自己受了蒙蔽。而且他在这样关切重大的事情上，亦不应觉得，受蒙蔽是应该的。

上边所说的亦可以指示给我们，世人所选择的东西为什么不同，而且他们追求幸福的途径为什么亦各异。不过人们既然恒常地专一地来免苦求乐，因此，我们仍不得不问，人们为什么舍好的而选坏的？为什么竟然选择使他们陷于苦难的那些事物（据他们自白如此）？

57 要解释人们既然都追求幸福，何以又采取了不同的途径，则我们应该考究，使意志能选择其自愿动作的那些不快之感是从那里来的。

（一）有的是由身体的痛苦来的：——有些不快底来源不是在我们能力范围内的，就如由缺乏、疾病和外伤（如刑具）所引起的身体痛苦便是。这些痛苦，在现实而狂暴时，往往能在意志上起了很强烈的作用，并且使人们改转了生活方向，离弃了德性、虔敬、宗教以及他们以前所认为能致幸福的途径。人人都不致力或者不能（因为没有习惯）借着思维较远较迟的好事，使自己心中生起很强烈的欲望来，以平衡他在身体痛苦中所感到的不快，以使他在选择将来能致幸福的那些行动时，有了定见。在这方面，我们如果需要例证，而且世界各地各代如果不曾供给充分的例证，以证明所谓“不可避免的环境使人堕落”（*Necessitas cogit ad turpia*）的那句常言，则我们正可举一个可悲惨的邻地为例，以证明此说之不谬（不过这是无需的）。因此，我们可以说，我们所以常常祈祷说，“不要使我们陷于诱惑。”那正有其充足的理由在。[按此处系指法国的宗教残杀而言——译者]

（二）由错误判断而起的错误欲望：——有些不快所以生起，乃是因为我们欲望不存在的幸福。这些欲望是同我们对不存在的善所形成的判断，所发生的爱好成比例的。不过我们在这两方面，都易陷于错误，而且这些错误是由于自己底过失来的。

58 我们对当下的善或恶所形成的判断，常常是对的——第一，我要考究人们对将来善、恶所形成的错误判断，以及其所引起的错误欲望。因为说到当下的幸福和苦难，则人如果只单独考究它，而且它底结果如果亦很远，则人永不会错误了。他知道什么是他所最喜悦的、真正爱乐的。当下所享受的事物，其所表现的正如其本然的样子，在这种情形下，外貌的善和真正的善常常是一致的。因为所谓痛苦或快乐，其程度正如所感到的那样，而且当下的善或恶亦真如其所表现的那样。因此，我们底各种动作如果自身归结于自身，而不能引起以后的结果来，则我们一定会无误地选取最好的目的，如果人们能同时感到忠实勤劳底辛苦，和饥寒冻饿底痛苦，则没有人会怀疑自己



底选择；如果人们能同时享到肉欲底满足，和天堂底快乐，则他在决定自己底选择时，亦不会迟疑，不会错误。

59 不过我们在进行自己底自愿的行动时，它们所要引起的幸福和苦难并不能同时出现，它们只能引起后来的善恶来，而且它们所引起的善恶，还是在它们过去以后才能出现的。因此，我们底欲望常常看得超过了当下的享受，并且使自己底心趋向于不存在的那种好事。我们所以如此，乃是因为我们想那种不存在的好事是我们幸福底必需条件，而且那种不存在的好事所以能吸引我们，亦就是因为我们相信那种必然性。如果没有这种必然性，则我们便不能被不存在的好事所激动。因为据我们在尘世上所习惯、所意识到的而论，则我们可以说，在我们这狭窄的能力范围以内讲，一切悠远的好事、甚至于明显的好事，都不能打动我们；因为我们在同时只能感到一种快乐，而且这种快乐，只要免除了一切不快，则在它存在时就能使我们自己觉得自己是幸福的。因为懒散和享受已经足以成了当下的幸福，因此，我们便不愿意再事变化；因为我们觉得自己已经幸福，而且只要觉得满足，就已经够了。因为谁能满足，谁就是幸福的。但是新的不快如果一来到，则这种幸福便被搅扰，因此，我们就又重新工作，来追求自己底幸福。

60 有时是因为人们判断错误那一些东西是自己幸福底必需部分——人们所以常常不来欲望最大的不存在的好事乃是因为他们往往断言，他们离了那种好事亦可以得到幸福。因为这类思想如果一盘踞他们底心理，则将来底快乐便不足以感动他们；他们对于这些快乐，并不关心，亦并感不到不快。他们底意志亦因为不受那些欲望底决定，所以便来追求较近的满足，而且它要驱除它在贪求时、想念时，所感到的那些不快，但是你如果要把一个人对于这些事物的见解改变了，让他知道德性和宗教是他底幸福底必需条件，让他见到来生底幸福和苦难，并且让他见到正直的判官——上帝——要按各人底行为来报酬各人：则支配他底选择的这些善、恶标准，一定会大有所改变。因为他会看到，“上帝要给追求光荣、尊荣，和不死的人以永生，要给做恶的人以忿怒、刑罚和苦楚”，因为他会看到，来生底完全幸福或祸患要看人们自己在尘世上的行为如何而定。尘世上一切快乐和痛苦既然同永生的灵魂此后将要受的无尽的幸福和极大的苦难，不能相提并论，因此，人在选择自己力所能及的各种行动时，一定不看它们是否能引起暂时的快乐或痛苦而定，一定要看它们是否能引起来生的完全永久的幸福而定。

61 错误判断底一个较详细的叙述——不过要详细地来解释，人们既然诚心追求幸福，何以又会给自己招来祸患，则我们应当考究，各种事物如何可以借虚伪的现象，呈现于我们底欲望之前。在我看来，我们所以有这些错误，乃是因为我们关于那些事物的判断有了错误。因此，要想知道，我们底错误能达到何种程度，并且我们底错误判断是由哪里来的，则我们应当记得，事物底善、恶原有两层意义：

第一，所谓善或恶，只是快乐或痛苦自身；

第二，则除了当下的快乐和痛苦以外，任何东西只要能凭借其结果或效力能由远处将快乐招致来，则它亦是我们欲望底对象，亦可以感动了有先见的任何动物。因此，凡能引生快乐或痛苦的各种东西，亦能被人认为是善的或恶的。

62. 判断所以错误，所以能使我们误入歧途，所以能使意志固执于较坏的一面，乃是因为在比较这些事物时，我们得到了错误的报告。（不过我这里

所说的错误判断，并非是说由别人所决定的，乃是人人自己会承认是错的。）因为我既然确定地断言，一切含灵之物都在切实追求幸福，而且所谓幸福只在于快乐底享受，其中不能掺杂任何重大的不快，因此，人们从不会自愿地在自己底饮料内加一些苦的成分，而且他只要有能力用一种东西来满足自己底心愿，来完成自己底幸福，则他亦不会省略了那种东西。因此，他倘若竟然不是这样，那一定是由于他底错误的判断。不过我此处所说的错误，并不是指那种根深蒂固的偏执所生起的错误（不信来世）而言，因为那种错误几乎不配称为错误的判断。因此我这里，所说的错误判断，乃是人人所承认的那些错误。

63. 在思考当下的和将来的事物时所发生的错误判断——（甲）因此，人人在当下的快乐和痛苦方面，并不能错认了真正的善或恶。因为快乐或痛苦被感觉到有多大，它们实际上就有多大。不过当下的快乐和痛苦，虽然把它们底程度和差异，分分明明表示出来，可是我们在以现在的痛苦或快乐同将来的相比较时（意志底许多重要决定都是这样的），则我们往往对它们形成了错误的判断，因为我们底尺度往往是按照距离底远近而有所交化的。物象如果近了，则它们便似乎较为大些，可是比它们大的东西如果远了，反而似乎小些。痛苦和快乐亦是这种情形。当下的物象亦容易引起苦乐来，至于那些远隔的物象，则在比较时，便有一层不利。因此，许多人就如浪荡子似的，他们以为手中的小数胜过将来的大数，因此，他们往往因为当下的些小所有，失掉了继承时的巨大所有。但是不论人底快乐着重在那一方面，他一定会承认这是一种错误的判断。因为将来终久会变成现在，而且在接近时，它底优势会现出来，会把它自己充分表现出来，而且会把度量错误的人底故意的错误发现出来。饮酒底快乐，在一掷开酒杯以后，如果就伴有呕吐、头痛，如一般人在几点钟以后所必然要感受的那样，则我想，任何人在这些情形下，都不会再以酒沾着自己底口唇——虽然他很爱饮。可是他所以天天仍然要豪饮，乃是因为在选择时对时间稍有错误，以至于引起坏结果来。快乐或痛苦只距离几点钟的光景，尚足以减了其固有的程度，那么如果隔着较大的距离，而且一个人如果不以正确的判断，来做时间所将要给他实现的事情，就是说不能把它看做是当下的，不能把它底真正分量认识清楚，则他不是更要忽略了将来的痛苦和快乐么？可是在快乐和痛苦方面、在幸福和祸患底真正程度方面，我们底做法往常是这样的。将来的事物总不免失掉其正确的比例，现在的事物总觉得是较大的，总觉得能得我们底偏爱。不过我这里所说的错误判断，却不是那种重大的错误判断，因为人们在那方面，并不是把不存在的事物看轻了，乃竟当作子虚，因为有的人们只享受他们现在所能享的，并且安然不疑地发生了一种错误的结论说，将来是不会有祸患的。这种错误并不发生于比较将来的善、恶之为大为小（这正是我们现在所说的），它乃是关于善、恶本身的另外一种错误判断，人们在这里是不认那些善、恶可以引起以后的快乐或痛苦来的。

64. 这种错误底原因——在以现在的苦乐同将来的相比较时，我们底判断所以有错误，乃是因为人心底组织就是微弱而狭窄的。我们不能在同时充分享受到两种快乐底力量，至于在受了痛苦的搅扰时，则我们更不容易享受到任何快乐。当下的快乐如果不是微弱无力，则它便会充满了我们底狭窄心灵，占据了我们的全部心理，使我们几乎不能再想到其他不存在的事物。在另一方面，在我们底各种快乐中，如果有些快乐不很强烈，不足以使我们完全不

想远隔的事物，我们就会极端恐怖痛苦，因此，稍有一点痛苦就足以把我们底一切快乐消灭了；因为你要把一点苦味搅在杯内，就能把甜味取消了。因此，我们无论如何，总要想办法把当下的祸害驱除了。而且我们想任何事物底不存在都抵不住这种痛苦；因为在感受当下的痛苦时，我们往往觉得自己便不能享受任何些小的幸福。——日常人们底抱怨，就可以明显地证明这一层。他们觉得现实所感到的痛苦是一切痛苦中最剧烈的，因此，他们便忧戚地喊叫说，“什么就比这好受，什么亦没有这样难过！”因此，我们底全部努力和思想就完全着重在当下祸害底驱除上；而且不论后来有什么结果，我们总觉得先把痛苦驱除了，才能满足了实现幸福的第一个必需的条件。我们很着急地想象，什么亦没有我们现在所感受的痛苦那样厉害。拒享当下所呈现出的一种快乐，既是一种痛苦，而且常是一种大的痛苦，因此，我们底欲望便被接近的，能动人的物象所刺激。因此，我们正不必惊异，这种欲望为什么在起作用时亦正同真正的痛苦一样，何以它亦能使将来的事物在自己思想中减了色，何以会使我们盲目地来接受它。

65. 此外，我们还可以说，不存在的好事或将来的快乐（二者是一回事），往往不容易平衡了当下痛苦或欲望所引起的不快，尤其在那种快乐为我们所不熟知时，更其是如此的。因为那种快乐底程度既然不能超过我们享受它时所真正尝到的程度，因此，人们便容易看轻它，使它让步于任何当下的欲望；而且他们会说，他们在将来真正尝试那种快乐时，亦不见得真能如一般人所传说、所相信的那样，因为他们看到，不止别人所赞美的东西，就是自己在某一时期所极端欢喜的东西，到了另一个时期就会变成乏味的、可憎的；因此，他们就以为那种快乐并没有什么特点，可以使我们牺牲一种当下的享受。但是他们应当承认，说到来世底幸福，这种判断方法是错误的，因为他们万不能说，上帝不能按照自己底意志使他所爱的人享到幸福。因为来世既是一种幸福底光景，则它一定会适合于人人底心愿和欲望；而且我们纵然假设，他们在将来的口味各不相同，一如现在这样，可是天堂的理璋一定适合各人底脾胃。——总而言之，我们对于将来的和现在的快乐和痛苦，所以有了错误的判断，乃是因为在比较它们时有了错误（这里我把不存在的好事当做是将来的），关于这种错误，我们底话亦就止于此了。

66. 错误的判断有时是在我们考究行为底结果时发生的——（乙）至于在将来能引生善、恶结果的那些东西，则我们对它们的判断所以发生错误，亦有几条途径。

（一）有时我们虽亦以为它们能引起痛苦来，可是我们并不以为它们能引起实际上那样大的痛苦来。

（二）有时我们纵然觉得有很大的坏结果，可是我们以为它并不确定，亦许它不能照着我们所期望的出现，亦许它可以借着别的方法避免了，就如借勤劳、干练、变化、悔改等等。这些判断方法都是很错误的，而且我如果要在各种特殊情节下，加以详尽的研究，则亦很容易指示出这些错误来。不过我现在只可以概括地说，我们如果不按照事物底重要性，与其不可忽视性，先把它加以适当的考察，就一直根据不可靠的猜想，来为较小的好事而把较大的好事牺牲了，那是一种很错误而且很不合理的进行方法。这一层我想是人人必得承认的，而且人们如果一考究这种错误判断底寻常原因，则他们更得承认这一点。现在我们可列举一些原因如下。

67. 这种情形所以发生的一些原因——（甲）愚昧：一个人在判断时如果

不先尽力求得充分的报告，则他底错误判断是不可宽宥的。

(乙) 忽略：一个人如果忽略了自己所已知道的，则实际上亦要促成自己当下的愚昧，使我们底判断陷于错误。所谓判断本来就是衡量事实底各种情节，并且要从而决定优势将落在那一边。如果我们把一造的情节仓卒地凑在一块，而且应列入计算的各种条款也被我们所忽略了，则这种仓卒情形所引起的判断，会同完全的愚昧所引起的一样。这种情形所以常常发生，乃是因为当下有一些痛苦或快乐，被我们这微弱而热烈的天性所增强，使我们深深感到现实的力量。不过上天所以要赋予我们以理解和理性，就是要避免这种仓卒的举动，而且我们如果能正确地利用它来找寻、来观察、来判断，则我们一定可以达到这种目的。如果没有自由，则理解完全无效，如果没有理解，则自由（如果有的话）全无意义。一个人如果看到了某种事物能为善于他或为恶于他，并且看到了，某种事物能使他享福，或能使他受祸，可是同时如果他又不能向那种东西进一步，或退一步，那么他虽然能看，究有什么好处呢？一个人如果只有在黑暗中行走的自由，则他虽有自由，可是他同被风力所吹的一个忽上忽下的水泡，究有什么区别呢？只要你被盲目的冲动所支配，则不论那种力量是由外发或由内发，都无关系。因此，自由底首要功用就在于能阻止盲目的仓卒动作。自由底主要用途就在于张目静立，四面察看，并且按照事体底重要性来考究我们所要做的事情底结果。至于要问，懒散、怠忽、热心、情感、风尚、恶习、等怎样能在一些情节下助成这些错误的判断，则我在此地且不加以考究。在下边，我想还应当再叙述另一种虚妄的判断，因为它虽然很有影响，可是（或者）少为人所注意的。

68. 对于幸福底必需条件所形成的错误判断——一切人自然都是欲望幸福的，这一层并无可以怀疑之点。不过我们方才说过，一切人在脱离了痛苦以后，往往容易满足于当下的快乐，或习惯给他们弄成的快乐；而且他们既感到幸福，则除非有新的欲望使他们不快，搅扰了他们底幸福，并且使他们知道，他们并非幸福：——若非这样，则他们便不会往远外看，而且他们底意志亦不会决定采取某种行动，以来追求别的已知的或明显的好事。因为我们既然知道，我们不能同时享受各种好事，而且各种好事又是互相排斥的，因此，任何明显的好事，只要我们不认它是幸福底必需条件，则我们底欲望便不会确定在它上边；因为我们如果觉得自己离了它，亦可以幸福，则它便不能打动我们的心。人们所以常常判断错误，这实在亦是一种原因，因为他们往往把幸福底必需条件，认为是非必需的。这种错误常使我们误选了我们所志向的好事，并且在好事远隔时，又常使我们误选了达到它的方法。但是不论一个人是错认了好事底本身，或错认了达到好事的方法，只要他失掉了大目标（或幸福），则他便会承认自己底判断有了错误。这种错误所以发生，往往是因为能达到目的的那些行动有一种真正的或假设的不快；因为人们觉得，要先使自己经过不幸，然后再达到幸福，那是很荒谬的，因此，他们就往往不采取那样做法。

69. 我们可以改变了事物中的可意性或不可意性——在这方面 我们底最后问题，就是：“人是否有能力来改变伴行动而来的那种快感或不快？”要答复这个问题，则我可以说，在许多情形下，这是很可能的。人们委实能够，而且亦应该把自己底脾胃改变了，并且对那些无美味的或自认为无美味的东西，发生一种爱好。人心底口味正如身体底口味一样有许多花样，一样可以变化。人们如果觉得行动所引起的不快或乏味不能改交成快乐和欲望，那委

实是一种错误，因为这分明是他们底能力所能改交的。在一些情形下，适当的考虑就可以有这种作用；在许多情形下，练习、专心和习惯亦可以有这种作用。面包或烟叶，虽然人们知道它们有益于康健，可是人们会因为寡味或恶味把它们忽略了。不过理性和考虑可以起首认识到它们底份值，并且开始试用它们，而且后来久用或习惯又可以使它们可意于人。说到德性，则我们分明知道，它亦是这样的。各种行动所以可意（或不可意），或则因为它们本身底性质，或则因杓它们能述到较大而较可意的目的。一道盘餐如果蒸调好，则它当然可以可人口，而且它在食肘所引起的快乐，就能刺激人心，并不必参考着别的目的。不扛我们如要再考究康健和强力底快乐（食品当然以这为目的），则我们可以更感到一种美味，使我们吞咽了并不可口的食品。在后边这种情形下，一种行动所以可人意或不可人意，乃是看我们思考它底目的如何而定，乃是看我们是否相信它有能达到目的的趋向而定，乃是看我们是否相信它同目的有必然的联系而定。不过行动本身所给人的快乐，多半乃是由习惯和练习而养成，而增加的。一柙东西在远看之下，或者要引起我们底嫌恶，不过在屡试之后，就可以安之若素；一种东西在初试之时，或者会使我们不悦，可是在屡习之后，就可以使我们发生爱慕。习惯有很大的魔力，凡我们所惯做的事情，都觉得顺利并且高兴，因此，它就有很强的吸引力，因此，惯熟的练习如果使一些行动适合于我们，并且使我们感到兴趣，则我们如果取消了那些行动，便觉难过，便觉不快，这虽是显而易见的，而且是人人所经验到的，可是人们在追求幸福时，十分忽略这一点，因此，我们如果说，“人可以使各种行动或各种事物多少可意起来，并且缓和了人们一向为自己底漫游所借口的原因”，则人们或者会以为那是一个奇论。风尚和俗见确立了错误的意念，教育和风尚又养成了坏的习惯，因此，事物底真份便被误认，人们底口味便渐交坏。我们必须费辛苦把这些改正了，并且使相反的习惯把我们底快系改变了，豺那些必然能产生幸福的宗西，感到一冲趣味。这一层是人人可以自认能做到的，幸福如果失掉，祸患如果来临，他就去承认，自己底忽略是错误的，并且去自己责怨自己不该如此。我可以问问，人们底一向做法是不是常如此的？

70. 取罪恶而舍德性分明是一种错误的判断——我现在且不详论能使人迷途的那些错误的判断，以及对自己能力以内的事情的忽略。因为这种一来，就可以做成一部书，那就不是我底职务了。但是不论人们底意念如何错误，不论他们寸于自己能力以内事物的忽略如何可耻，不论这些意念和忽略如何使他们离了幸福底途径，并且使他们管各柙差异的生活（如我们所见的），可是我们分明见到，不论任何人，只要能考究一番，则他在选择时，一定会依据于真正基本上所建的道德，来行判断；而且一个有理性的动物，如果竟然舍了理性，不能认真地反省无限的幸福和苦难，则他将来一定会责怨自己一向不会按照本分应用其理解。我们只要一思考永久状况底可能性（这自然是无人能怀疑的），则全能者为执行其法律所定的来世的赏罚，便可以充分的力量，使人在选择时，违反了现世所能呈现出的任何快乐或痛苦。人只要承认，现世的良好生活底可能的结果，一定是无穷无尽的幸福，现世的恶劣生活底可能的结果，一定是无穷无尽的祸患，则他一定会合理地断言说，一个有德性的生活，比一个罪恶的生活好，因为前者可以使我们希望将来有无穷的福乐，后者则徒使我们恐怖特未合有凶忍的祸患情形，期待著有罪者，或者至少亦要使我们犹疑恐怕将采余灭亡了。纵然尘世上有德性的生活只是

痛苦，罪恶的生活只是不断的快乐，上述的情形仍分明是真实的。不过大体说来，恶人们即在现世的所有方面讲，亦不见得占得优势；而且总括起来一观察，我想他们即在尘世上亦是处于最环境地的。如果人把无限的幸福置于天秤底一端，把无限的祸患置于天秤底另一端，并且他知道，虔诚的人走错时，所得的最坏结果，亦可以抵得住恶人走对时所得的最好的结果，则他如果不是疯了，他肯来冒险么？人们只要有智慧，谁肯使自己陷于无限祸患底可能范围以内呢？因为他纵然不至得到这种祸患，他亦不能由冒险而有所收获。而在另一方面说来，则清醒者底希望如果能实现，则他只是得到那种无限的幸福，却并不会有什么冒险。因此，善人如果是对的，则他是永久幸福的，如果是错的，则他亦感不到什么祸患。在另一方面，则恶人如果是对的，他亦不是幸福的，如果是错的，则他又是无限地受苦的。既然如此，那么，人们在这方面实行判断时，如果不知该选择那一方面，那不显然是一种错误么？——我在这里并不是论说来世底确定性或可然性；因为我底意思，只是要指明人底错误判断。我想人如果知道，并且确信，来世至少是可能的，则他不论根据任何理由，来选择罪恶生活中的短促的快乐，他都会根据自己所立的原则承认那是一种错误的判断。

71. 总结前义——在一起初我就恐怕书中论人类自由的这一章不免有些错误，而且在初版以后，有一个很聪明的朋友，亦疑其中有些错误，只是他不能指示出特殊的地方来，因此，在完结这一章时，我就不得不较仔细地重新考察一番。在重新思考以后，我就瞥见一个轻微而不易察觉的忽略，因为我已经把似乎无甚分别的一些字混用在一起。因为有了这种发现，所以我就在这第二版中，又附加了一点新的见解，以求学界底批评。我底意思，简单说来，就是：自由乃是按照人心底指导未发生动作或停止动作的一种能力。至于我们所谓意志，则亦是一种能力，它可以在特殊的例证中，指导我们的运动官能来运动或静止。至于在一系列自愿的运动中，能决定我们底意志使之发生各种差异动作的，则是一些当下的不快；这种不快就是欲望所引起的，或者至少说是同欲望底不快相伴而生的。至于欲望则多半是被祸害所激劫的一种逃避的倾向，因为能完全免除痛苦，乃能得到幸福。（不过每一种好事，甚至于每一种较大的好事，亦不能常常刺激我们底欲望，因为它不一定是我们幸福底必需部分，或者我们不认它是自己幸福底必需部分。）因为我们所希望的，只是幸福。不过这种贪求幸福的普遍欲望，虽然恒常地、不变地发生作用，可是任何特殊欲望底满足，亦可以暂时不决定意志，使它发生以后的行动；因的我们可以先仔细考究，我们所欲望的这种特殊貌似的好事，是否我们真正幸福底一些部分，是否与我们底幸福互相契合。在考察以后，判断所得的结果，就是最后能决定人的，因力所谓人底自由，就是不受别物底支配，只受为判断所指导的欲望底支配。我知道，有些人以力自由就是人在意志决定以前那种中立状态，我亦很希望，着重“先前的中立状态”的那些人们明白告诉我们，这种假设的中立状态是不是亦在理解底思想和判断以前一如其在意志底命令以前。因为我们不能说它是在它们中间的，不能说它是直接在理解底判断以后，和意志底决定以前的；因为意志底决定是直接跟著理解底判断来的。在我看来，我们如果认在理解底思想和判断以前的那种中立状态为自由，那正好象认漆黑的状态（在这里我们便无可见，无可说）为自由一样；至少亦可以说，他们认不能有自由的主体是有自由的，因为任何主体若经过思想和判断，便不能说是自由的。我并不在文字方面吹毛求

疵；因此，人们如果主张中立状态就是自由，则我亦可以同意于他们，不过我所谓中立状态乃是指理解发生判断以后的那种中立状态而言，甚至于是指意志发生决定以后的那种中立状态而言；而且那种中立状态不属于人（因为他如果一判断了还是做好，还是休好，则他便不合再中立），而属于人底能动作的各种能力。这些能力在意志决定以前，或在意志决定以后，都一样可以用来进行或来停止各种动作。因此，它们这种状态或者可以被叫做一种中立状态；而且这种中立状态到什么程度，则一个人底自由亦只到什么程度，再不能超过这个限度。就如我有能力来运动我底手，或静止我底手，则不论来运动我底手，或静止我底手，而我底运动能力都是中立的；因此，不论在那一方面讲，我亦完全是自由的。我底意志虽然决定那种动作的能力来静止了，可是我仍是自由的，因为我那种动作能力底中立状态还存在着，它仍然可以自由行动或不行动。我底意志虽然当下命令我底手静止住，可是我底手底运动能力并不为意志底决定作用所损坏了，那种能力仍保持其中立状态，它仍可以自由行动或不行动，仍如以前一样；我们如果试一试，使它营相反的运动，就可以看到这一层，但是在我底手静止时，如果它忽然得了瘫痪症，则它底动作能力底中立性就行失掉，而且我底自由亦就跟着失掉；因此，在那方面，我就失掉自由，而且必然要使我底手停顿起来。在另一方面，我底手如果又为拘攀症所运动，则那种动作的能力底中立性便被运动所取消，而且在那方面，我底自由亦就失掉；因为我是不得不运动的。我所以要附带论及这一点，乃是要指示出，自由似乎就是这种中立性，而不是其他任何真正的或想象的中立性。

72. 失于自由底本质同范围，我们必须有真正的意念，因为这种真正的意念是十分重要的。因为这种缘故，所以我在前边解释自由时，不免有些枝蔓的议论。这一层，我希望人们去原谅我。在论能力的这一章内，意志、意欲、自由、必然等等观念自然地出现于我底观念中。在此书第一版内，我亦曾经按照自己底眼光，把我对于这些观念的思想叙述出来。不过我现在承认我底意见有些变化，并且我觉得我这层变化是有根据的。我实在是一个爱真理者，并非是一个崇拜自己主义者，所以我敢公然承认自己底变化。在初版中，我自然亦只是不偏不倚地来追求真理，而且我想它走在那里，我就跟在那里。不过我既不虚荣用事，想象自己完全无错误，亦不诡譎存心，只恐怕自己底名誉有了沾污，故意装无错误。因此，我在较严格的考察之后所发现的，我仍然敢把它印行出来，而并不感觉羞耻，因为我仍是同前一样诚实的追求真理。有的人们或者以为我以前的意见是对的、有的人们或者以为我现在的意见是对的（我已经见过这类人），有的人们或者以为我前后的意见都是不对的。人们这些差别的意见，我并不觉得可怪；因为在争论的事体上，理性往往不易有公正的演绎，而且在抽象的意念方面，精确的演绎亦是不容易的，尤其在议论冗长时，更是如此的。因此，这个自由底题目如果仍有一些困难存在，而且人们如果根据这些理由或别的理由，把这些困难廓清了，那我就感谢不尽了。

在完结这个题目以前，我们还不妨运用思想来较精确地考察所谓行动，以便对于能力得到更为清晰的观念。我在前边已经说过，我们只有两种动作观念：一为运动，一为思想。不过事实上这两种虽都可以叫做动作，可是我们在进一步考察以后，就会看到它们并不完全永远如此。因为我如果不错的话，则我可以说：在西方面都有许多例证，在适当地考察之后，它们宁可说

是被动作用，而不可说是自动作用，而且它们只是客体中被劫能力底结果，并不是主体中自功能力底结果，如一般人所想象的那样。因为在那些例证中，能运动能思想的那种实体，只是先由外界得到各种印象，然后才能发生动作，因此，那种能力就其本义而论，不是一种自动的能力，只是客体中一种被劫的容受力。不过有时一种实体或主体可以凭其自己底力量发生动作；这就是所谓自动的能力。实体只要能变化自身，产生出任何结果来，那就是所谓动作。就如一个凝固的实体如果凭其运动使别个实体底可感观念发生了变化，则这种运动底变状便可以说是一种动作。不过这个凝固实体底运动如果是由于外界的别的主体来的，则在正确思考之下，它便不能说是自动，只是一种被动。因此，任何实体如果不能自己开始运动，或者使别的静止的实体运动起来，则它便没有自动的运动能力。同样，在思想方面，我们虽有力量来从外界实体底动作接受到任何观念或思想，而且这种能力亦叫做思想底能力，可是它亦只是一种被动的能力或容力。不过我们如能任意把各种观念呼唤出来，并且任意来比较它们，那就可以算是一种自动的能力。这种反省或者可以有一些功用，或者可以使我们免除了关于能力和动作所形成的一些错误观念；因为文法上和言语上往往使我们在这方面有了错误。文法学者所谓自动的劫词所表示的作用，实在并不永远表示动作，就如，“我看见月或星”，又如“我感到太阳之热”，这两个命题虽然是被自动的动词所表示的，可是它们并不表示出我凭借任何动作任那些实体上发生了作用，只表示我接受了光、圆、然等等观念，而在这方面，我只是被动的，并非自动的，而且我底眼或身在那种情状下，亦不能不接受它们。不过我要是把底眼转向别处，或者把我底身体离开日光，则我可以正确地说是自动的，因为我所以发生那种运动，乃是由于自己底选择，乃是由于自身的力量。这种动作乃是由自动的能力所产生的。

73. 上边我已经粗略地把一切其他观念所发源的、所由以组成的那些原始观念，加以叙述。我如果要以哲学家底立场来考察一切别的观念发生的原因和组成的成分，则我可以相信，它们都可以还原于几个少数救的原始观念，就如我们由感官从外物所接受来的广袤、凝性、被动力等等观念，以及由反省从心中所接受的知觉力（Perceptivity）、运动力（motivity）等等观念。我在这里，不得不求读者原谅我这两个新名词，因为我所以用它们，乃是怕人因为惯用双关的名词，致在这里发生了误解。至于存在、绵延、数目等等观念（它们是属于西方面的），我们如果亦把它们加进去，则我们便得到其他一切观念所依靠的一切原始的观念。因为我想，我们可以借这些观念解释了颜色、声音、滋味、气味，以及所有的其他一切观念底本质。产生这些感觉的，原是一些微小的物体，因此，我们如果有敏锐的能力，来察看这些物体底各种广袤和各种运动，我们就可以解释了这些感觉。不过我现在的意义，只是要考察人心何以能凭借天赋的力量从各种观念和现象得到事物的知识，只是要考察人心怎么耐那些事物得到那种知识，并不是要来考察各种观念底起源和生产方式，因此，各种物体呈有能力，可以借其特殊的组织和其各部分底形相，把它们底可感性质底观念传给我们，可是我现在并不要从哲学方面来考察那些形相和那些组织，因为那正同我这部论文原来的计划相反。我现在并不想在这方面，再有所深论。我现在只说，金或番红具有产生黄色观念底能力，雪或乳具有产生白色观念的能力，而且所谓黄和白底观念，我们只凭视觉就可以得到，并不必要来考察那些物体部分底组织，以及由它们射



出并使我们产生那些观念的那些分子底特殊形相或运动。自然我们往超过心中单纯的观念，进而研究它们底原因时，我们仍然看到，任何可感物所以能生起各种不同的观念来，所凭的没有别的，只有那些不可觉察的各个部分底不同的休积、形相、数目、组织和运动。

## 第二十二章 混杂的情状 (Mixed Modes)

1 什么是混杂的情状——在前几章中，我们已经论述过简单的情状，并且在重要的观念方面，举了一些例证，指明它们有什么本质，并且我们怎样得到它们。现在我们可以进一步来考察所谓混杂的情状。我们所说的义务、酩酊、谎言等等，都是所谓复杂的观念。这些观念因为是由各种差异的简单观念所形成的，所以我叫它们做混杂的情状，以别于那些由同类的简单观念所形成的较简单的情状。这些混杂的情状，亦是由简单观念集合成的，那些简单观念，我们并不能认它们是恒久存在的真正事物底特殊标记，它们乃是一些散乱独立的观念，只是为人心所合拢，因而和复杂的实体现念是有分别的。

2 它们是由人心所形成的——经验已经昭示我们，人心在其简单的观念方面，完全是被动的，而且那些观念全是凭感觉或反省由各种事物底存在和作用所得来的。但是我们如果仔细一考察此处所说的那些名为混杂情状的等等观念，则我们会看到，它们底来源，完全与前不同。在形成这些集合体时，人心往往要施用一种自动的能力，因为人心一得到简单观念以后，它就去把它们组合在一块，形成各朴差异的复杂观念，并不考察它们在自然中是否如此在一块存在。而这类观念之所以称为意念 (notion)，在我看来，就是由于这种缘故，因为它们底原始的，恒常的存在，多半是在人底思想中，而不是在实在的事物中。而且要形成这类观念，人心只要把它们底各部分合拢起来，使它们在理解中，自相符合，就算了事，我们并不必过问，它们是否有真实的存在。自然我亦承认，它们底一些观念是由观察得来的，而且一些简单观念底复合的存在亦是正如理解中所见的那样。就如伪善 (hypocrisy) 观念，原来亦可起因于人底观察，因为我们会看到，人们本没有好性质，有时却偏装作有好性质。不过在另一方面，人心在形成这个观念时，有时亦并不必要有任何模型，以资参考。因为我们分明看到，在社会和语言开始之初，有些复杂的观念（它们是跟着人类的组织来的），在未存在于别处的时候，已经存在于心中，到后来才有了许多名词来代表这些复杂的观念，因此，那些观念底形成，是在它们所代表的那些组合以前的。

3 有时它们是在人们解释它们底名称时生起的——现在的语言已经十分复杂，代表那些组合的文字亦很多。这类复杂观念底生起，往往是由于我们解释代表它们的那些名词来的。因为它们既是由一群简单的观念所形成的，因此，它们可以借着代表那些简单观念的名词，使了解那些名词的人，亦了解了它们。事物底真正存在纵然不会把那些简单观念底复杂组合呈现于他底心中，他亦可以得到那些观念。就如渎圣 (sacrilege) 和谋杀 (murder) 这两个复杂观念，你只要把这些名词所代表的简单观念，给人列数出来，则他虽然不见人犯了这两层罪，他亦会得到这些观念。

4 一个名称可以把混杂情状底各部分系属于一个观念上——每一个混杂的情状，既是由许多独立的简单的观念所形成的，因此，我们似乎可以合理地问说，它如何能得到统一性，并且为什么恰好某种集合体正能产生一个观念？因为那种组合原来并不是常存在于自然中的。要答复这个问题，则我可以说，那种情状所以能得到统一性，显然是因为人心底作用把那些简单的观念合拢在一块，把它们当成是那些部分组合成的一个复杂观念。至于这种组合底标记，则是那个合体底名称，而且这个名称正可以说是完成了那种组合。

因为人们往往只以各种名称来解说各种独立的混杂情状，而且只让有名称的各种集合体来形成复杂的观念，至于无名称的一些简单观念的集体，很少被看成是一个复杂的观念。因此，“杀”“一个”“老”“人”，虽然在自然中亦可以联合成一个复杂的观念，就如“杀”“一个人”底“父亲”一样；可是前者因为没有名称来明确地代表它，后者因为有“弑亲”(Parri(3ide)一名来表示它，因此，前者就不是一今特殊的复杂观念，而且亦不是一种特殊的行动，它仍同杀一个青年人或杀别的人一样。

5 形成混杂情状的原因——我们如果再稍进一步来追问，人们为什么要把某些简单观念底集合体做成独立的而且可以说是固定的情状，同时又忽略了那些在自然中本亦可以形成独立观念的各种集合体，那我们就会看到，这正是言语底功用所在。人们因为要想借语言把自己底思想标志出来，并且要以可能的速度把自己底思想传达出去，因此，各种观念底集合体，如果是日常谈话所用的，则人们便把它们形成复杂的情状，而以一些名称给以它们。至于人们所不常用的集合体，则人们便任其松散，而不以名称来连系它们。在这种情形下，人们宁愿意用表示种种观念的种种名称，来列举那些观念，亦不愿意增加了复杂观念底数目，使名目纷歧、记忆受累，因为这些观念，本来不是人们所常用的。

6 为什么某种言语中的文字，不能在别种言语中，找到它们底相称字眼——这就指示给我们，在每一种语言中，为什么常有一些特殊的文字，不能以别的语言中单独的一个字翻译出来。因为一个民族底风尚、习俗、仪节，使某些观念底组合在此一种语言中成了习用的，和必要的，因此，人们自然要用一些名称附加在它们上边，使人们在日常谈话中，避免来回周折。因此，那些集合体在他们心中就成了一些独立的复杂观念。可是这些观念，在别的民族或者是全无用的，而且甚至于想亦没有想到。就如希腊人的贝壳放逐(Ostracism)，和罗马人的公敌宣告(proscriptio)，在别的语言中，便找不出精确的对应字来。因为它们所代表的复杂观念，是不曾存在于别的民族底人心中的。因为他们如果没有那种习俗，则他们便没有那一类行动底观念，因此，人们便不需用那一类观念底集合体，便不用那些名词来连系它们；因此，在别的国家，它们并没有用当的名称。

7 语言是可以变化的——由此我们亦可以看到，各种语言为什么经常变化，采用了新的名词，而抛弃了旧的名词。习俗和意见变化以后，引起了新的观念组合；这些组合既是日常想到的，日常谈到的，因此，我们便以新的名称附加在它们上边，使它们成了新的复合情状，以避免冗长的叙述。人们如果肯试一试，把责斥(repri-eve)和求诉(appeal)二词所代表的各种观念列举出来，而且他们如果不用这些名称，而用别的迂迴说法，向人来表示它们底意义，他们就会看到，借着定名方法，一些大不同的观念可以包括在一个简短的声音里，而且我们底时间和气息，亦可以省了许多。

8 混杂的情状究竟在什么地方存在——在后来论究文字和其功用时，我还要详细考察这一层。不过我现在仍不得不注意考察混杂情状底各种名称，各种混杂的情状既是各种简单观念所成功的迅速变化的集合体，而且这些集合体只在人心中有短期的存在，而且它们亦只在被人思想时才能存在，因此，那些混杂的情状似乎只在其名称方面，有恒常经久的存在，除此以外，再不能在别的地方，有那样存在，因此，这类名词在这类观念方面，往往容易被认为就是观念自身。因为我们如果要问，胜利或尊神底观念存在于何处，

则我们便会分明看到，它们并不存在于事物本身，因为它们是需要时间来实行的一些动作，而那些动作是不能同时存在的。至于人心，则我们虽然假设那些动作底观念存在于其中，可是它们在那里又只能有一种不确定的存在。因此，我们就容易把它们附着在能引起它们的一些名称上。

9 混杂情状底观念是怎样得来的——由此看来，我们所以能得到混杂情状底复合观念，乃是由于三种途径。第一是由于经验和观察事物自身，就如看见两个人决斗或击剑，则我们便得到那两种观念，第二是由于发明，或自动地把心中的简单观念合拢起来，就如发明印刷和镂刻的人，在这两种艺术未曾存在之时，心中就有了它们底观念。第三种是一种最寻常的途径，在远方面，我们底观念所以生起，有时是因的我们解释我们所未见过的一些动作底名称，或我们所不能看到的一些意念；有时是因的我们借着列数，把组成它们的别的简单观念，呈列于想象面前。因为我们底心既由感觉和反省得到许多简单的观念，而且因为习用之故，给它们各各以一些名称，因此，我们就可以用那些名称，来向人表示出我们所希望他了解的那些复杂的观念。这样，则那个复杂观念中所含的简单观念，都是他所知道的，而且他亦有相同的名称来称呼它们。因为我们底一切复杂观念，虽然其直接的组成分子亦许亦是复杂的观念，可是归根究底，它们都可以正原子简单的观念，因为它们毕竟是由简单的观念所组成的。就如“谎言”一词所代表的混杂情状，就是由简单的观念所构成的。（一）为清晰的声音，（二）为说话者心中的一些观念，（三）为标记那些观念的一些文字。第四则是，那些肯定的或否定的标记，是和说话者心中底观念相反的。我想我亦不必再进一步，来分析我们所谓谎言的那个复合观念，我所说的已经足以指示给我们说，它是由复合的观念组成的，而且我想，我如果要再来详尽地列数这个复合观念中的各个特殊的简单观念，那只有徒使读者疲厌不快罢了；因为我们已经说过，这些观念都是他自己可以检查出的。任何别的复合观念，都可以如此还原；这些观念不论如何一再混合，最后都可以分解成简单的观念，因为我们所有的一切知识或思想，都用简单的观念作为其组成的材料。我们在这里，亦不必恐怕人心中的观念数目因此就会减少了，因为我们知道，单单数目和形相，就能供给我们以无量数的简单情状。至于复杂的情状，其中既含着各种简单观念底种种组合，以及其各种情状底种种组合，因此，它更不能说是稀少的；这一点是我们容易想象到的。因此，在我们完结此篇以前，我们就可以看到任何人亦不必恐怕自己底思想没有广阔的范围，来在其中驰骋——虽然他底思想（如我所说）都只限于由感觉和反省而未的那些简单观念，以及那些观念底各种组合。

10 运动、思想、能力、是花样最多的——我们应该研究，在我们底一切简单观念中，那一些观念是花样最多的，最能产生有名称的混杂情状的。这类观念共有三种：一为思想，二为运动（这两种观念包括了一切动作），三为能力（我们想象一切动作由此出发）。思想、运动、能力，这三种简单的观念，是花样最多的，而且它们底花样都产生了有名称的最复杂的情状，因为动作既是人底大事业，而且一切的法律亦以动作为其全体对象，因此，我们正不必惊异，各种思想底和运动底变状要为人所注意，而且它们底观念会贮存于记忆中，各各伴有一个名称。没有这些名称，法律亦就不能精详，罪恶和纷扰亦就不能抑止。在人类中，如果没有这些有名称的复合观念，则我们便不能有良好的交通作用。因此，人们对于各种动作底情状，以及合乎那

些情状的能力，便定了确立的名称，并且在心中有了假设的固定的观念。动作底各种情状是由它们底原因、方法、对象、目的、工具、时间、空间以及其他情节分划的。至于能力，则我们可以举大胆、习惯等为例。“大胆”这种能力是在人前从容地、无恐惧地按照自己底意思来说话、来行事。希腊人特你这种敢于说话为（Parresia）；这种做事的能力，如果是因为我们屡屡做一件事得来的，则我们便叫这种观念为习惯（habit）；这种能力如果一有机会，就容易发为动作，则我们便叫它做气质（dis-position），就如暴躁就是易于发怒的一种气质。

最后，我们可以考察动作底各种情状，就如“考虑”和“同意”就是人心底动作，跑步和说话就是身体底动作；报复和谋害就是心身两者底动作。一考察之后，我们就合看到，它们都只是简单观念底集合体，而且有名你的复合观念都是由简单观念来的。

11 有些文字员然似乎是指示动作，实则只是指示结果的一能力是一切动作发生的来源。在施行能力发为动作时，能力所寓的那种实体就叫做原因；至于由此所产生的实体，或者能力施展时在任何实体中所产生的简单的观念，就叫做结果。至于能产生新实体或新观念的那种功能（efficacy），在施能力的实体方面，就叫做动作，在接受新简单观念的客体方面，就叫做受动。这种功能不论有如何多的变化，这些结果不论有几乎无限的花样可是我们在含灵的主体方面。只想它们是思想情状和意志情状，在有形的主体方面，只想它们是运动底变状。我想，我们只能想象它们是属于这两种的；因为除了这两种动作而外，如果还有别的动作可以产生出任何结果来，则我不得不自白，我是不能意念到它，或观念到它的。因此，那种动作是在我底思想、理解和知识以外的。因此，它就如同另一套五官不可捉摸一样，或者如同盲人底颜色观念不可捉摸一样，因此，许多文字虽然似乎表示动作，实则完全不表示动作方式，只表示能作用的原因，或所产生的结果，同被作用的实体底一些情节。就如：‘创造’和：‘消灭’，其中便没有含着任何动作底观念，或产生动作的途径，只包含着原因底观念和所做的结果底观念。又如一今多人说冷得把水冻了，则冻之一字，虽然似乎表示一种动作，可是正确说来它只表示着一种结果。就是说，水原来是流体的，现在成了坚固的、凝结的了，突则它并没有含着产生冻的那种动作底观念。

12 混杂的情状亦可以由别的观念所形成——能力和动作员然形成了大多数的复杂情状，使我们底心、口都熟习其名称，可是别的简单观念和其各种组合并不能因此就被排斥了。这一层，我想是无须提说的；至于各种有名称的已经确定的混杂情状，当然更是不必一一列举的。因为要一一列举，势必要把神学、伦理学、法律学、政治学，以及其他科学中常用的大部分字都列举出来，做成一个大字典。我现在的计划，只是要指示出，我所谓混杂情状的那些观念是属于那一类的；人心是怎样得到它们的，此外我还要指示出，它们这些组合体是由感觉和反省所传采的那些简单观念所组成的。这几层，我想我已经做到了。

## 第二十三章 复杂的实体观念

1 实体观念是怎样形成的——我已经声明过，人心中所接受的许多简单的观念一面是由外物经感官传来的，一面是由人心反省它自己底动作来的。不过人心在得到这些动作以后，它又注意到，有些简单的观念是经常在一块的。这些简单的观念既被人认为是属于一个事物，因此，人们就为迅速传递起见，把它们集合在一个寓体中，而以众所了解的一个名词称呼它。后来我们又因为不注意的缘故，往往谈起来时把它当做一个简单的观念看，实则它是由许多观念所凑合成的。因为，如前所说，我们不能想象这些简单的观念怎样会自己存在，所以我们便惯于假设一种基层，以为它们存在的归宿，以为它们产生的源泉。这种东西，我们就叫做实体（*substantia*）。

2 概括的实体观念——因此，任何人如果一考察自己底概括的纯粹实体观念，他就会看到，他底观念只是一个假设，因为他只是假设有一种莫名其妙的东西，来支撑能给我们产生简单观念的那些性质（这些性质普通称为附性（*accidents*））。你如果问任何人说，颜色或重量所寄托的那种寓体究竟是什么东西，则他亦只能说，那是有凝性，有广袤的一些部分。你如果再问他说，凝性和广袤是在什么以内寄寓着的？则他底情况正有类于前边所说的那个印度人似的。他说，世界是为一个大象所支撑的。可是人又问他说象在什么上站着，他又说，在一个大龟上。可是人又追问他说，什么支撑着那个宽背的大龟，他又说，反正有一种东西，不过他不知道。在这里，亦同在别处一样，我们虽用文字，可是并没有明白清晰的观念。因此，我们底谈话，就如同小孩似的。你如果问他一个他自己不知道的东西，则他会立刻给你一个满意的回答说，那是某种东西。这话不论出于儿童或成人，究其实都不过是说，这种东西是他们所不知道的，而且他们所装为知道，假作谈论的那种东西，实在是他们所不会清晰地观念到的，实在是他们所完全不知晓，而对之黑漆一团的。因此，我们以概括的实体一名所称的那种观念，只是我们所假设而实不知其如何的一种支托。我们以为它是支撑一切存有着的性质的一种支托，因为我们设想那些性质离了支托”（*sine re substance*）便不能存在。我们叫这种支托为实体（*substantia*），而这个名词，在英文中的真正意义，就是支撑（*standing under*）或支持（*upholding*）。

3 实体底种类——我们既然形成了含糊的相对的概括的实体观念，因此，我们就渐渐得到特殊的实体观念。我们既然凭着经验和感官底观察，知道某些简单观念的集合体是常在一块存在的，因此，我们就把这些观念底集合体结合为一实体，并且假设这些观念是由那个实体底特殊的内在组织或不可知的本质中流露出的。因此，我们就得到了人、马、金、水等等观念；至于人们对于这些实体所有的观念，是否除了一些共存的简单观念而外，还有别的明白的观念没有，则我可以求诉于各人自己的经验好了。铁和金刚石底真正的复杂的实体观念，是由铁和金刚石中普通可观察到的性质凑合起来所形成的。这一类观念，铁匠和珠宝商人普通知道得比一个哲学家要清楚。因为哲学家虽然爱谈什么实体的形式，可是他所有的实体观念亦只是由实体中所有的那些简单观念底集合体所形成的。不过我们应当注意，我们底复杂的实体观念，除了具有它们所发源的这些简单观念以外，还永远含着另一种含糊的意念，我们总想，在这里有一种东西是为那些简单观念所依属、所寄托的。因此，在我们谈说任何种实体时，我们总说它是具有某些性质的一种东

西。就如我们说物体就是一种有广袤、有形相、能运动的一种东西；精神就是能思想的一种东西；同样，我们也说，硬度、脆性、吸铁的力量，是磁石中的性质。这一类的说法，就暗示说，人们永远假定，实体之为物，除了广袤、形相、凝性、运动、思想或别的可观察到的观念而外，别有所在，只是我们不知道是什么罢了。

4 我们没有明白的概括的实体观念——因此，我们在谈话或思想任何特殊的有形实体，如马、石等等时，我们对它们所有的观念，虽然仍是一些简单观念底集合体，而且这些简单观念仍只是代表着我们在马或石中常见在一块联合着的那些可感的性质，但是因为我们不能存想它们单独存在，或互相依托，因此，我们就假设有一种公共的寓体支撑著它们，为它们所依托。这种支托，我们便以实体一名称之，实则我们就之种假设的支托，切实没有明白的或清晰的观念。

5 我们对精神所有的观念，同对物体所有的观念，有同样的明白程度——在人心底动作方面，亦有同样情形。思想、推理、恐惧等作用，我们断言它们不能自存，亦不能设想它们可以系属于物体，或为物体所产生，因此，我们便想它们是另一种实体底动作，就是所谓精神底动作。在这里我们分明看到，我们对精神实体所有的观念，同我们对物质实体所有的观念，明白的程度是同样的。我们所以有物质观念只是因为我们假设有一种东西是为打动我们感官的那些可感性质所寄托的，同样，我们所以有精神实体底观念，亦是因为我们假设有一种实体是为思想、知识、怀疑、推动力所寄托的。我们并不知道前一种是什么，我们只是假设它们是外界简单观念底基层，同样，我们亦一样不知道后一种是什么，我们只假设它是我们自身所经验到的那些活动底基层。物质方面的有形实体底观念，和精神方面的无形实体底观念，分明都不是我们所能了解。所能摸捉的；因此，我们不能因为自己没有任何精神实体底观念，就断言精神不存在，亦正如我们不能因为自己没有物质实体底观念，就断言物质不存在一样。如果我们因的自己没有明白清晰的精神实体观念，就断言说，没有精神，那正如同自己因为没有明白清晰的物质实体观念，就断言说，没有物体似的。

6 论实体底种类——概括的实体观念的本质，不论怎样秘密、怎样抽象，可是我们对特殊的单独的实体所有的一切观念，只是一些简单观念底集合体，而且那些观念共同所寄托的那种使它们结合的原因，虽是不可摸捉的，可是仍能使全体独立存在，我们底特殊的实体观念，就只是借这些简单观念底集合体表象给自己的。我们心中对各种物类所有的观念，亦只是这些集合体，不是别的。我们以特殊的名称，向他人所表示的，亦只是这些集合体，不是别的。就如我们一提到人、马、日、水、铁，则凡能了解这种语言的人，心中一定会形成一些简单观念底集合体，而且那些简单观念，亦正是他观察到或想象到常为那些名称所指谓的，他假设这些观念都存在于、固着于一个不可知的公共寓体，至于这个寓体，则不存在于任何物体中。不过人员假设一个基层，以支撑他日常见在一块联合着的那些简单性质或观念，可是显而易见，而且任何人只要一考察他自己底思想，也会看到，他对于金、马、铁、人、硝酸、面包以及任何事物，都不会有任何别的实体观念，他只能对那些简单的性质，有一个观念，只能假设那些性质是在一种基层内存在的。就以日底观念来说，它不只是一些简单观念底集合体么？那些简单观念不就是光、热、圆，恒常的有规则的运动，“与我们隔着某种距离”等等么？而且

那些观念之或多或少，不是要看思想日、或谈说日的那人，在观察日中所具的那些明显的性质、观念或特质时，他底观察精确与否约定么？

7 能力是复杂的实体观念中的主要部分——人愈能搜集特殊实体中的各种简单的观念，则他对于那个实体所有的观念便愈完全。在这些简单的观念中，我们可以把自动的能力和被动的能力包括进去。这两种能力原来虽不是简单的观念，可是为了简便起见，我们在这里很可以把它们归在简单的观念以内，因此，吸铁的能力可以说是磁石底复杂的实体观念中的一个观念，被吸引的能力是铁底实体观念中的一个部分。人们认这两种能力亦都是在那些寓体中所本具的一些性质，因为每一个寓体既然能借我们所见到的它自己底能力，把别的寓体中的一些可感的性质改变了，正如它直接能使我们接受到它那些简单的观念似的，因此，它可以借着它在别的寓体中所引进的那些新的可感性质，给我们发现出那些间接打动我们感官的各种能力，因为这些间接能力之打动我们底感官，正同它底可感的性质直接打动我们底感官时，一样有规则。我们可以借感官直接在火中知觉到它底热度和颜色；而热度和颜色在正确思考之下就是火给我们产生那些观念的能力。我们又借自己底感官知觉到木炭底颜色和脆性，因此，我们又知道，火还有另一种能力，可以来变化木底颜色和密度。因此，火在前一方面是直接地向我们表露出它底能力，在后一方面间接地向我们表露出它底能力。这些能力，我们看它们是火底性质底一部分，并认它们是那个复杂的火底观念底一部分。我们所认识的这些能力，结果既然变化了它们所作用于其上的那些物体中的可感的性质，因而使它们给我们呈现出新的可感的观念来，因此，我就把这些能力列在形成复杂的实体观念的那些简单观念底数目中。实则这些能力在其自身，亦是真正复杂的观念。在我把这些可能列在简单的观念中时，我求人们应以这种粗松的意义来了解它们。在存想任何特殊的实体时，我们心中总要联想起它底各种简单观念来，而我们所以要把能力归在这些观念以内，乃是因为要不在这些必然的观念包括进各自的实体以内，则我们便不能有了真正清晰的特殊的实体意念。

8 解释——我们亦正不必奇异，能力为什么形成复杂的实体观念中的大部分，因为它们底次等性质主要是在于区别各种实体，并且往往形成大部分各种复杂的实体观念。因为物体底真正组织和差异既然在于其渺小部分底体积、组织和形相，而且这些奈西既然是我们底感官所不能发见的，因此，我们就爱利用次等的性质以为特别的标志和记号，在心中对那些物体形成相当的观念，使它们互相有所区别。这些次等的观念，如我以前所说，不是别的，亦只是一些能力。因为鸦片底颜色和滋味，亦同其能催眠的作用一样，亦只是依靠于原始性质的一些能力（而且鸦片之能在我们身体底各部分上发生各种作用，亦就是凭著这些原始性质）。

9 复杂的实体观念是由三种观念所形成的——复杂的有形实体观念是由这三种观念所构成的。第一就是事物底原始性质底观念，这些观念是被我们底感官所发现的，而且即在我们不知觉它们时，它们亦一样存在于实体中。物体各部分底体积、形相、数目、位置和运动，不论我们注意它们与否，它们总是在物体内存在的。第二就是可感觉的次等性质，这些性质是依靠于原始性质的，它们只是实体底一些能力；实体可以凭这些能力通江感官使我们生起各种观念来。不过这些观念之不存在于事物本身，就如任何事物之不存在于其原因内一样。第三就是我们所考究的实体能产生变化或接受变化的一



种倾向，这些变化是由原始性质来的，各种实体在经受了这种变化以后给我们所产生的观念，便同它们以前所产生的不一样。这些叫做自动的和受动的能力，不过这些能力，在我们所能注意到、意念到的范围以内讲，都只归结于可感的简单观念。因为不论磁石有什么能力，能在铁底微细分子上发生作用，可是铁底可感的运动如果不给我们把那种能力发现出来，则我们便不会观念到磁有在铁上起作用的任何能力。我相信，我们日常所用的东西，都有能力互相发生千百种变化，只是因为它们没有可感的结果，致使我们猜想不到罢了。

10 能力形成复杂的实体观念的大部分——因此，正确说来能力就形成复杂的实体观念的大部分。人如果一考察自己底复杂的黄金观念，他就会看到，形成这个观念的许多观念都只是一些能力；就如被熔化的能力，在火中不失分量的能力，在王水中能消化的能力，在形成复杂的黄金观念时，都是离不了的观念，正如它底颜色和重量似的，而颜色和重量在适当地考究之后，我们亦就会看到它们亦只是一些不同的能力，因为正确说来，黄色是不在金内存在的；它只是金底一种能力，在金置于适当的光亮下时，能借我们底眼睛产生出那个观念罢了。至于日底观念中所不能离的热，亦不真往日内存在，正如日在蜡上所生的白色是不在日中一样。这两种都一样是日底能力，它们都可以借日底不可觉察部分底运动和形相发生作用，前一种可以在人身上起作用，使他有了热底观念，后一种可以在蜡上边起作用，使它给人产生了白底观念。

11 我们如果能发现出物体中渺小部分底原始性质，则现在的第二性质亦就会消灭了——我们如果有足够敏锐的感官，足以把物体底渺小分子分辨出来，而且足以发现出可感性质所依靠的那种真正组织来，则我相信，它们所产生的观念一定同现在完全不一样，现在的金黄色一定会消灭了，我们将会看到某种形状，某种体积的各部分底精妙组织。显微镜分明给我们发现出这一点来；因为在感官底敏锐力增加以后，则现在给肉眼所产生的某种颜色会被发现是完全另一种东西；因为寻常目力所见的有色物象，在这种情形下，其微小部分底体积比例，就会发生了变化，产生出同以前相差异的观念来。就如沙或捣碎的玻璃，在肉眼看来，虽是白而不透明的，可是在显微镜下，它就是透明的。又如毛在显微镜下看时，亦就会失掉它底寻常的颜色，大部分成了透明的，其中掺杂着一些发亮的颜色，就如金刚石或其他物体底折光作用中所见的那样。又如血液在肉眼看来完全是红的，可是在精细显微镜下一看，则它底微小部分便呈现出来，并且因此它只显示出少数红色小球，在透明的液体内游泳着。至于我们如果能发明一种镜子，把这些红色小球再增大千倍或万倍，则我们便不能断言，它们将会成了什么样子。

12 我们底发明能力正同我们底生活状况相称——创造我们的和创造我们周围事物的那个造物主，聪明真是无限的，因为他所供给我们的那些感官、能力和器官，已足以合乎日常生活的方便用途，足以使我们营尘世上的活动。我们可以借着自己底感官，在相当范围内，来知晓事物、分辨事物、考察事物，使它们合乎我们底用途，并且在各种途径中来适应人生底危难。就我们所洞见到的它们底微妙机括和奇异组织说，它们已经可以使我们惊异，赞美造物者底智慧、能力和仁慈。这种能适合当下情况的知识，我们底官能已经可以得到。不过上帝似乎不愿我们对各种事物具有一个完全的、清晰的、详尽的观念；这种观念或者是在有限存在物的了解能力以外的。不过我们底官

能虽然微弱暗钝，可是它们仍足以观察万物，使我们认识自己底造物主，并且认识我们自己底职责；至于我们底各种能力，亦足以使我们得到生活的必需品，我们在尘世上的职责，亦就尽于此了，不过我们底感官如果有了变化，如果变得较为敏锐一些，则事物底现象同外表构造会完全改观，而且我想。在我们所住的宇宙底这一部分，那些现象会完全不适合于我们底生存，或者至少不适合于我们底幸福。人只要知道，我们底体质很脆弱，在升到平常呼吸所在的地带以外时，就会忍受不住，则他就会相信，在我们所居的这个地球上，全知的设计者已经使我们底器官和纷至沓来的物体可以互相适应。假如我们底听官比现在敏锐一千倍，那不是要有不断的声音来扰动我们么？那样，则我们虽在离群索居时，亦不能睡觉、不能沉思，一如在海战中那样。不止如此，假如我们那种最有启发力的感官——视官——比现在用最精细的显微镜看物时还要敏锐千万倍，则比一个人所见的最小物还要小千万倍的那些东西，亦一定可以为他底肉眼所见，而且他亦容易发现出物质事物底渺小部分底组织和运动来，而且他在许多的事物方面，或者可以得到它们内在结构的观念。不过在这种情形下，他所住的世界便同别人所住的不一样，各种事物在他看来，亦都同别人所见的不一样；他对各种事物所有的可感的观念亦都同别人底不一样。这样则我真怀疑，他同别人是否能在一块谈说视觉底对象，是否可以同他人互相交谈各种颜色，因为他们所见的现象完全是那样不相同的。目力既那样敏捷、那样柔嫩，因此，它或者忍受不住灿烂的日光，甚至于白天的天色；而且它同时所见的亦只有任何物体底一小部分，而且只有在很靠近时，才能看见。因此，人纵然借着这种显微镜式的眼（如果我可以这样说），比平常人们更能进一步地看穿物体底秘密组织和根本结构，可是他亦不能因为这层变化得到什么利益，因为他那敏锐的目力并不足以引导他到市场去交易、亦不足以使他看到应该在适当处所躲避的事物、亦不足以使他分辨他日常所接触的那些可感的性质（这些性质是别人日常所接触的）。人底目力如果很敏锐，足以看到钟表机簧中微小分子底形相，并且可以看到，它那种弹性运动是依靠于什么特殊的结构和冲动力，则他自然就发现出很可惊异的东西来。但是他那种组织特殊的眼如果不能立即看到针和盘上的那些记号，并且在某种距离以外看到钟是什么样的，则那个带表的人虽有良好目力亦并不能得到什么益处。因为他底锐目虽使他看到钟表各部分底秘密机括，可是同时又使他失掉了钟表底功用。

13 关于神灵的一种猜想——现在我要请求读者允许我提出一个狂妄的猜想来。我们既然有理由（如果我们可以相信哲学所不能解释的一些报告）来想象，神灵们可以显现形相不同、体积各异、组织互差的种种身体，因此，我们就猜想，有些神灵所以超越于我们者，是不是因为他们可以按照当下的计划，和其所要考究的对象的情况，能变化各种感觉器官或知觉器官。因为一个人只要能变化自己底眼（但就这一种感官说）底结构，能看到各种程度的视景，如眼镜（这些眼镜起初原是偶尔发现的）帮助他所见的那样，则他在知识方面，就超过人万倍了。一个人如果能使自己底眼官适应于各种物象，并且能随意看到动物血液中微小分子底形相和运动，而且看得正如他平常看动物本身底形相和运动时一样清楚，则他该会给我们发现出多少奇观来呢？不过在我们现在的隆世状况下，我们底这种可以变化的感官纵然构造得能以察见：我们日常所见的那些可感性质，究竟依靠着物体底微小部分中那些形相和运动，那或者亦于我们无甚益处。上帝分明使我们底器官适合于我们当

下的状况。他使我们能够适应我们日常接触的周围的事物；而且我们纵然不能借我们所有的感官圆满认识各种事物，可是它们已经足以使我们达到上述的目的，因为这正是我们底关心所在。在这里，我不得不请读者原谅我这样冒昧地想象高高在上的神明究竟有什么知觉方式。不过这种想象不论如何狂妄，但是我仍怀疑，我们如要猜想天使们底知识，是不是只有这种方法，是不是只能按照自己在自身中的经验，加以比拟、加以推度。我们虽然不得不承认，上帝底全知全能可以创造无数的生物，而且那些生物亦许有千种别的官能和知觉外物的途径，同我们底不一样，可是我们底思想并不能超过自己底官能和途径而外，因为我们根本就不能超出自己由感觉和反省得来的那些观念，而扩大我们的猜想。不过我在这里虽假设天使有时亦要以身体来表现自己，可是这种假设并不必使我们惊异，因为教会中最古最有学问的神父们似乎都相信他们是有身体的。但是无论如何，他们底情形和存在的方式，我们是完全不知道的。

14 复杂的实体观念——不过我们可以返回去考察我们当下的问题，考察我们底实体观念，和获得这种观念的途径。我可以这样说，我们底特殊的实体观念，只是一些简单观念底集合体我们只以为它们是联合在一个物体中的。这些实体观念虽然普通叫做简单的概想 (simple apprehension)，而且它们底名称虽然叫做简单的名词，不过实际上它们是复杂的、组合的。就如“天鹅”一词所表示的观念来说，它只是一种白色、长颈、红嘴、黑腿、有蹼，而且这些形相，还都有一定的大小，还有在水中游泳的能力，和鸣叫的能力。不过除此以外，别的人们如果常观察这些鸟，则这个观念还可以具有别的特质，不过这些特质仍要归结在可感的简单的观念，而且那些观念仍要连合在一个公共的寓体内。

15 精神实体底观念同物质实体底观念明白的程度一样——上边已经论说过我们对物质的可感的实体所形成的复杂观念，不过除此以外，我们亦可以借自己对于自己日常心理作用所形成的简单观念，对非物质的精神形成一个复杂的观念。因为我们日日在自身经验到：各种心理作用，如思想、理解、意欲、知识，发生运动的能力，同时共存于一个实体以内。因此，我们在把思想、知觉、自由、自动力、动他力等等观念，集合在一块以后，则我们对于非物质的实体亦可以得到一个相当的知觉和意念，而且那种意念的明白程度正如我们对物质的实体所形成的意念一样。因为要把思想、意志（或发生或停止物质运动的能力）等等观念，同我们所不知究竟的实体观念连合在一块，我们就会得到一个非物质的精神观念。正如把凝固的部分、受动的能力等等观念，同我们所不能积极观念到的实体观念连合在一块以后，我们能得到相当的物质观念一样。两种观念的清晰程度和明白程度都是一样的。我们对思想和运动物体的能力所形成的观念，同对于广袤、凝性、被动力等等所形成的观念，其清晰程度和明白程度都是一样的。至于我们底实体观念，则它在两方面，都是一样含糊，或是完全不存在的。它只是假设的一种“我所莫名其妙”的东西，它只是假设的一种支持所谓附性的东西。我们所以容易想象，自己底感官只呈现出物质的事物来，乃是因为我们缺乏着反省。每一种感觉作用，在充分考究之后，都可以使我们看到自然中的那两部分：——物质和精神。因为在听着、看见时，我们固然知道，在自身以外有一种物质的东西——感官底对象——可是我们更确乎知道，我自身中有一种精神的实质，在看、在听。这一种动作，我相信它不是由无知觉的物质出发的。而且

离了非物质的能思想的东西，它亦是不能存在的。

16 我们没有抽象实体底观念——我们只知道物质实体有广袤、有形相、有颜色，以及其他可感的性质，并借此对它们形成“一个”复杂的观念，可是我们仍然远非得到物质实体底观念，正如我们全不知道这些性质一样。人们纵然想象自己熟习了物质底许多方面，而且他们纵然自信自己知觉到，认识到物体中的许多性质，可是我们在一考察之后，仍会看到，他们对于物体底原始性质，比他们对于非物质的精神底原始性质，并不曾得到更为明白的观念。

17 凝固各部分底粘合和推动力是物体底原始观念——我们在物体方面所有的特殊的原始观念，就是那些凝固而可分离的各部分底粘合，和借推动力而传达运动的那种能力。这两种性质正是物体异于精神的地方，正是物体方面特有的原始观念，因为所谓形相就只是有限广袤底结果。

18 思想和运动力是精神方面的原始观念——我们在精神方面所特有的观念，就是思想意志（就是以思想来使身体运动的那种能力）同自由（这是由运动而来的）。因为人心是可以任意使各种物体运动或停止，正如一个物体在遇到别的静止的物体时，不得不把自己底运动传达过去一样。至于存在、绵延和运动性都是二者所共的。

19 精神亦有运动——我想精神是有运动的，对这一点人们亦没有奇怪的理由。因为我们底运动观念既是指一个物体同别的静止物体的距离变化而言，而且我们又知道，精神亦同物体一样，只能在它们所在的地方发生作用，而且精神发生作用时，亦常变化其时间和地方，因此，我就不能不认一切有限的精神都可以变化其地位（至于无限的神灵，我不在这里提说）。因为我们底灵魂亦同我们底身体一样，亦是一种属实的存在物，的确同物体一样，能以变化它自己同别的物体或存在物的距离。因此，它亦是能运动的。一个数学家既然能以思考两点间的距离，同距离底变化，因此，我们亦确乎可以想象两个精神间的距离，和距离底变化，因此，我们亦可以想到它们底运动，和互相接近，或互相远离。

20 人人都可以在自身体验到，自己底灵魂在它所在的地方，能思想、能意欲、能影响自己底身体，不过它却不能影响百哩以外的一个物体或一个地方。一个人在伦敦时，他不会想象，自己底灵魂能在牛津思想或运动。它既同身体连合在一块，则它一定在牛津和伦敦间的全路程中时时变化其位置，一如拉人的那个车或马似的，而且在那时候，我想，灵魂可以正确说是在运动中的。我们纵然还不能由此对它的运动得到一个足够明白的观念可是我们仍然知道它在人死时是会同身体分离的，而这一层就使我们对于那种运动。得到一个观念因为你既然思考它由身体出去，或离开身体，则你如果同时又说我们观念不到它底运动，那在我认为是不可可能的。

21 有人或者会说，灵魂不能变化其地位，因为它原就不占地位，因为精神不是在某处存在的（in Loco），是普遍存在的（ubi），不过我可以这样说，我们这时代并不十分爱羡慕这类无意义的说法，亦不愿意被这种说法所欺骗，因此，在许多人看来，这种说法是没有多大分量的。但是如果有人以为这种区别毕竟有一些意义，而且可以应用于现在这个论题上，那么我就请他把这种说法用明白的文字表述出来，并且由此推得一个理由，给我们指示出，非物质的精神是不能运动的。上帝诚然不能说是有运动的，不过那并不是因为他是非物质的精神，乃是因为他是无限的精神。

22 灵魂观念和物体观念底比较——我们现在可以比较复杂的非物质的精神观念和复杂的物体观念，并且看看，那一方面是更为含糊或那一方面最为含糊。我们底物体观念是一个有广袤的、凝固的实体，是可以借推动力来传达运动的。至于我们底灵魂（非物质的精神）观念，则是一种能思想的实体观念，这个实体有能力可以借意志或思想刺激起物体中的运动来。这几点，我想就是我们底复杂的灵魂观念和物体观念之差别所在；不过我们可进而研究，那一方面最为含糊，最难了解。我知道，人们底思想如果沉掉在物质中，并且使自己底心灵完全受感官底支配，以至于很少能反想到感官以外，则他们一定会说，他们不能了解什么是能思想的东西。这亦许是真的，不过我可以这样说，他们如果仔细一思考，那他们亦一样不能了解什么是有广袤的东西。

23 物体中各个凝固部分底粘合，正同灵魂中的思想一样难以了解——如果有人这样说，他不知道，什么在他自身以内在思维，则他底意思是说，他不知道那个能思想的事物底实体。不过我可以这样说，他亦一样不能了解凝固事物底实体。他如果再进一步说，他不知道自己如何思想，则我亦可以答复说，他亦一样不知道他自己是如何有广袤的，他也不知道物体中各凝固部分是怎样集合或粘合在一块，成为广袤的。因为空气分子底压力虽然可以解释了物质各部分底粘合（因为物质底各部分比空气底各分子较为粗重，而且物质也有较少的孔隙），可是空气底压力并不能解释空气各分子底粘合，亦不能成为那种粘合底原因。以太底压力或者其他比空气较微细的物质亦许可以粘合空气中分子底各部分，以及别的物体底各部分，不过它仍然不能自己束缚自己，仍然不能粘合那种微细物质中的各渺小分子底各部分，因此，这个假设虽然指示说，可感物体底各部分是被别的外界的可感物体底压力所维系的，可是这个假设无论解释得如何精妙，亦不能超过以太以外。这个假设纵然能证明别的物体底各部分是由外面的以太底压力所维系的，而且它们底粘合和联合亦再没有别的可想象的原因，可是这个假设亦一样使我们莫名其妙，以大自身各分子底各部分如何粘合。这个假设愈能证明以太底压力是其他物体粘合底原因，它也就愈使我们莫名其妙以大自身底粘合，因为我们既不能认以太底分子是没有部分的，同时亦不能想象它们底部分是怎样粘合着的。我们所以不能想象它们没有部分，乃是因为它们分明是物体，分明是可分的，我们所以不能存想它们各部分底联合，乃是因为别的一切物体底各部分都有粘合底原因，惟独以太分子底各部分缺乏了联合底原因。

24 不过正确说来，周围流动体底压力不论如何之大，而物质底各凝固部分所以能有联合，一定不是以它为真正可理解的原因。因为一种压力，在同两个光滑的面层处于垂直线时，固然可以阻止那两个面层底分离（就如我们试验两块光滑的大理石时那样），可是它底运动如果同那两个面层处于平行线上，则它并不能丝毫阻止那种分裂。因为在那种侧面的运动使物体把空间剩出以后，周围的流体可以极其自由地把所离开的空间中的各点都依次填充起来，因此，那样联合着的两种物体底分离运动，并不能被那种流体所阻止，亦正如同只一个物体四面被那种流体所围绕，而不与其他物体接触时一样（在这种情形下这个物体底运动不能被那种流体所阻止）。因此，物体底粘合如果没有其他原因，则物体底一切部分都容易被那种侧面的运动所分离。因为以太底压力纵然是粘合底固有原出，我们亦得承认，那个原因停止时，粘合当然是不可能的。以太既然不能阻止那种侧面的运动，因此，在任何能分割

物质的各种想象的平面中，亦同在两个光滑的面层间一样，都不能有什么粘合；我们纵然想象它们周围有流体底压力，它们亦会互相溜开。因此，我们不论想象自己对物体底广袤（正是凝固部分底粘合）有如何明白的观念，可是人只要一仔细考究自己底心理，则他就会断言，要想明白地观念到物体如何扩延，正同要观念到灵魂如何思想一样，都是不容易的。因为物体底广袤既然在其凝固各部分底联合和粘合，因此，我们如果不能理解清楚它底各部分底联合和粘合由何成立，则我们便不能充分了解它底广袤。可是它底各部分底粘合，在我看来，是同思想底方式和途径，一样不可了解的。

25 大多数人们在看到有人认为自己以为自己日常观察到的某件事情有难以说明之处时，他们一定会奇怪你，我承认这是常见的情形。他们会毫不迟疑地说，我们看不到物体底各部分紧紧贴合在一块么？还有比这事情再常见的么？这有什么可怀疑的呢？不过我在思想和自愿的动作方面，亦可以说，我们不是时时刻刻在自身中经验到思想么？我们还能怀疑它么？我承认，事实是很明白的，不过我们如果稍进一步加以观察，看看它是如何做成功的，则我想我们在两方面都是莫名其妙的。我们不但不能了解自己怎样知觉、运动，我们亦一样不能了解物体底各部分怎样粘合。我希望人给我清楚地解释金或铜底各部分，为什么在此时只好象水底分子或時計中的沙一样，只是松散地混合着，可是过一时以后，就会连合起来，紧紧地粘合起来，使我们用最大的腕力亦不能把它们分离开。我想一个好思想的人在这里一定会迷离恍惚，不知怎样来满足他自己底理解或别人底理解。

26 组成水的那些微小的物体是十分渺小的，因此，我不曾听人说过，他们会能以显微镜（虽然我曾听人说，他们能把物体放大一千倍或一万倍）来把那些分子底精确的体积、形象或运动，发现出来。水底各分子在平常是完全松懈的，因此，些小的力量就能把它们显著地分离开；不但如此，我们如再一考察它们底不断的运动，则我们还得承认，它们彼此就无粘合。不过只要有一种酷寒来临，则它们会连合起来、凝结起来；而且这些微小的分子在粘合以后，没有大力量，还是不能分离开的。人如果能发现出有什么纽带来密结地维系那一些松散的分子，并且能知道有什么粘胶能紧紧地使它们互相粘着，则他们当然已经给我们发现了一种伟大而不为人所知的秘密。不过在他们做到这一步以后，他们仍不能使物体底广袤（就是物体各凝固部分底粘合）更可理解一点，因为他们仍然不能指示出，那些纽带、那些粘合物、那些微小的分子，怎样能使其各部分互相粘合、互相凝结。由此我们就看到，物体底这种原始而且假设是明显的性质，在一考察之后，就同人心方面的任何事物一样不可了解，而且一个凝固的扩延的实体，亦同一个能思维的非物质的实体，一样不可存想——不论别人如何在灵魂方面发生种种疑难。

27 因为我们在稍进一步思考之后，就会看到，我们虽用压力来解释物体底粘合，可是那种压力正如粘合自身是一样不可理解的。因为我们如以为物质是有限的（自然是如此的），则我们可以让任何人驰骋其思想到宇宙底尽头，并且看看有什么可想象的箍子、纽带，能把物质紧压在一块，能使钢那样密结，能使金刚石底各部分坚硬而不可分解。如果物质是有限的，则它一定有边端，因此，一定有一种东西来防止它底分离。如果为避免这层困难起见，人们便来假投物质是无限的，以自陷于不可挽救的深渊中，则他可以考究考究，他在物体底粘合方面，究竟由此有什么发现。他可以看看，在把这种粘合力还原于这个最荒谬最不可理解的假设以后，他是不是可以使物体底

粘合更为可理解一些。由此看来，我们只要一考究广袤（这只是凝固的各部分底粘合）底本质、原因和途径，我们就会看我，它比我们所观念到的思想亦并不更为明白、更为清晰。

28 借推动力而发生的运动传递，正如借思想所发生的，一样可以理解——在物体方面，我们还有另一个观念，就是它借推动力来传递运动的那种能力。在灵魂方面，我们亦有另一个观念，就是它借思想来刺激运动的那种能力。在物体和心灵方面这两种观念，都是日常经验所明白地供给于我们的。不过我们如果在这里再问它（能力）是如何动作的，则我们在两方面都一样是莫名其妙的。在借推动力传递运动时，这一个物体所得的运动量正等于那一个物体所失的运动量（这是最常见的情形），不过我们在此只知道物体底运动由此及彼，此外并不知道别的；而这种传递是很含糊、很不可想象的，正如我们不能想象我们底心灵怎样借思想来运动或停止我们底身体似的（这是我们刻刻经验到的）。不但如此，而且人们还观察到或相信有时运动也可以借推动力增加起来，这更是难以了解的。日常的经验自然使我们分明见到，运动可以由推动力和思想产生出来，不过它们产生的方式怎样，则是我们难以了解的，我们在两方面，都是茫然无知的，因此，不论我们怎样思考运动，和心或物方面的运动底传递，而精神方面的观念至少亦同物体方面的观念是一样明白的。我们如果一思考自动的运动能力，或能动性（motivity），我们就会看到它在精神方面比在物体方面更要明显。因为两个物体如果并置在一块不动，则它们从不能使我们得到此物有运动彼物的能力的那个观念，除非是借助于外来的运动。至于心灵则可以日日使我们得到，它有运动物体的能力的那样一个观念。因此，我们应当考究，自动的能力是不是精神底特性，被动的能力是不是物质底特性。我们亦可以由此猜度，被造的精神是不能完全脱离了物质的，因为他们是一面自动，一面被动的，只有纯粹的精神——上帝——是自动的；纯粹的物质是被动的，至于那些又自动，又被动的东西，则我们可认它们兼具两种性质。但是不论如何，我想我们对精神所形成的各种观念亦同对物体所形成的各种观念，都是一样之多，并且一样明白，两方面的实体都是我们所不知道的。我们不但能明白地观念到物体底广袤，亦一样能明白地观念到精神底思想。至于在精神方面，思想所引起的运动底传递，亦同在物体方面，推动力所引起的传递一样，都是很分明的。恒常的经验使我们分明意识到两者，不过我们这狭窄的理解却不能理解两者。因为我们底心灵如果看得超过了由感觉和反省而来的那些原始的观念，并且进一步来钻研它们底原因和产生底途径，我们就会看到它，只能发现它自己底近视眼。

29 总而言之，感觉使我们相信有凝固的、扩延的实体，反省使我们相信有能思想的实体。经验使我们相信两者底存在，并且使我们相信，一种有能力来借推动力运动物体，另一种有能力来借思想运动物体；这是不容怀疑的。我可以说，经验一时一刻都使我们明白地观念到两者。不过超出由其固有途径来的这些观念以外，我们底官能便不能再进一步。我们如果要进一步来研究它们底本质、原因和方式，则我们不但不能明白地知觉到思想底本质，亦并不能知觉到广袤底本质。我们如果再进一步来解释它们，则它们都是一样困难的。我们固然难以知道，一种我所不知的实体怎样会借思想使物体运动起来，可是我们同时亦一样难以知道，一种我所不知的实体怎样能借推动力使物体运动起来。因此，我们不但不能发现出：属于精神的那些观念由何成立，亦并不能发现出：属于物体底那些观念由何成立。由此，我就似乎觉得，

我们由感觉和反省得来的那些简单的观念，就是我们知识底范围。人心不论如何努力，亦不能超过这个范围以外更进一步。它纵然来窥探那些观念底本质和隐秘的原因，它亦不能有任何发现。

30 物体观念和精神观念底比较——简而言之，我们对精神所有的观念若同对物体所有的观念一比较，则我们可以得到这种结论：就是说，精神底实体固然是我们所不知道的，可是物体底实体亦一样是我们所不知道的。物体底两种原始的性质或特性——凝固而粘合的各部分是其推动力——固然是我们所明白清晰地观念到的，可是精神底两种原始的性质或特性——思想和动作底能力（就是能发动能停止思想和运动的能力）——亦是我们所明白清晰地观念到的。我们对物体中所寓的各种性质，不但有各种观念，而且有明白清晰的观念，这些性质亦不是别的，只是凝固而粘合的各部分所集成的广袤底各种变状，和这些部分底各种变状。同样，我们对于思想底各种情状，如信仰、怀疑、意想、恐惧、希望等等，亦有清晰的观念，而这些亦都只是思想底各种情状。此外，我们还可以观念到意志和由意志而起的身体底运动，以及精神同身体底连合运动。（因为我们说过，精神是可以运动的。）

31 精神底意念中所含的困难并不大于物体底意念中所含的困难——最后，我们还可以说，我们不能因为非物质的精神意念中含有一些不易解释的困难，就来否认或怀疑精神底存在，正如我们不能因为物体底意念中含有一些我们所难以或者不能解释的困难，就来否认或怀疑物体底存在似的。我很愿意人给我举一个例证，证明我们底精神意念比物体意念含着更为难解、更为近于矛盾的成分。在我看来：任何有限广袤底无限分割性，不论我们承认它与否，都使我们陷于不可挽救的结局，或使我们不能自圆其说。这种结局所引起的困难更大，而且它底荒谬更加明显，至于由非物质的能思想的实体意念中所得出的困难和荒谬并没有那样大、那样明显。

32 除了简单的观念而外，我们概无所知——这是我们所不必惊异的，因为我们底少些虚浮的事物观念，只是由感官从外面得来的、或是由人心反省它自身中底经验得来的，而且我们除了这些虚浮的观念而外，再没有其他观念，因此，再超过这个界限，则我们便一无所知，至于事物底内在组织和真正本质，则我们更是不知道的，因为我们根本没有达到这种知识的官能。在自身中我们既然确乎经验到并且发现了自己有知识和自愿运动的能力，亦同我们确乎经验到并且发现了外面事物中各部分底粘合或分离——物体底广袤和运动——一样，因此，我们不但应当相信物体底意念，而且亦应当相信非物质的精神意念。因此，我们不但应当相信物体底存在，亦应当相信精神底存在。因为你如果说凝性离了思想仍能独立存在，那么思想亦可以离了凝性而能独立存在，前者如不矛盾，则后者亦不矛盾，它们都是简单的观念，而且是互相独立的。我们既然对于思想有明白清晰的观念，一如对于凝性一样，因此，我就不知道，我们何以只承认凝固的事物——物质——离了思想仍能存在，而不承认思想——非物质的——离了凝性亦能存在。因为我们固然难以存想，思想离了物质如何存在，可是我们亦一样难以存想物质如何会思想。因为我们如果离了由感觉和反省得来的那些简单的观念，进一步未窥探事物底本质，则我们立刻会陷于黑暗、暧昧、尤疑和困难中；而且只能发现了自己底盲目和愚昧。不过复杂的物体观念和非物质的精神底观念，这两种观念不论那一种是最明显的，而我们依然明白看到，形成它们的那些简单的观念，仍是从感觉或反省来的；至于别的一切实体观念当然亦是由此来的，甚至上



帝自身底观念亦不能例外。

33 上帝观念——因为我们如果一考察自己对于不可了解的崇高的主宰所有的观念，我们就会看到，我们所以得到这个观念，亦是由同一途径来的；而且我们对于上帝和有限精神所形成的复杂观念，亦是由反省所提供的一些简单观念所形成的。我们根据自身底经验，得到存在、绵延、知识、能力、快乐、幸福等等观念，此外还观念到有别的有胜于无的一些性质和能力。在我们企图对于崇高的主宰，形成最恰当的观念时，我们便以无限观念把这些观念各各都加以放大，因此，把它们加在一块以后，就成功了我們底复杂的上帝观念。因为我们已经说过，人心在由感觉和反省得到各种观念以后，它还有能力来把其中某些加以扩大。

34 我如果知道自己知道一些事情，而且所知的事物全部或一部是不完全的，则我可以想象自己知道两倍多的事物，而且可以一直往下继续，就如加不完的数目一样。这样我就可以想象我底知识包括了一切存在的或可能的事物，因而使自己底知识观念扩大了（这是就数目方面说的）。至于知识底程度方面亦可有同样情形，我们可以想象自己知道得各种事物较为完全，我们可以想象自己知道它们底一切性质、一切能力、一切原因、一切结果、一切关系，并且完全知道它们自身所含的东西，和与它们有关的东西。这样我们就会观念到无限无边的知识。我们亦可以想象自己的能力逐渐增加到无限的地步，亦可以想象自己的存在无始无终，因而观念到一个悠久的神明。我们认至上的主宰——上帝——有无边无尽的存在、能力、智慧，和一切其他的美德（我们所能观念到的），因此，我们就形成人心所能形成的最完全的上帝观念。而我们所以能得到这个观念，只是因为自己无限地扩大了由反省自己心理作用所得到的那些观念，或借感官由外面所得来的那些观念。

35 “上帝”观念——因为我们所用以尽力表示无上主宰的那个复杂的观念，是由无限性和我们底存在观念、能力观念、知识观念等所集合而成的。因为上帝底本质（这自然是我们所不知道的，因为我们甚至于不知道一块石底，或一个蝇底，或我们自己底真正本质）虽然是单纯而不混杂的，可是我们对他的所有观念，仍只是复杂的，仍只是由存在、知识、能力、幸福等等无限而永久的性质所合成的。这些都是独立的观念，有些甚至于亦是与别的观念相关，而为别的观念所组成的。由此看来，形成“上帝”观念的那些观念，原来都是由感官和反省来的。这一层前边已经说过了。

36 复杂的精神观念中所含有的观念都是由感觉或反省来的——我们还可以进一步说，上帝一词所含的各种观念，除了“无限性”以外，每一种都是别的精神观念中的一部分。因为除了物体方面的简单观念而外，我们所有的一切简单观念，既然都是由我们反省自己底心理作用来的，因此，我们关于各种精神的各种观念没有一个不是由“反省”方面来的。我们思维他们时，我们认他们所有的差异只在于他们底知识、能力、绵延、幸福等等底程度和范围不同。不论在事物观念或精神观念方面，我们都一样以由感觉和反省而来的那些观念为限度。这是很明显的，因为我们底精神观念，比物体观念，纵然完美了若干倍，甚至于完美到了无限的程度，可是我们对于他们互相表示自己思想的方式并无任何观念。我们人类固然爱用有形的标记，和特殊的声音，以来传达自己底思想，因为这些记号是普遍为人所应用的，而且亦是人类所能发明的最良好的、最简捷的方法。不过较高的神灵们，既然比我们有较完全的知识、较大的幸福，因此，我们不得不断言，他们传达思想的方

法比我们的是更完全的。不过我们自身并不能经验到他们这种直接的交接，因此亦就没有这种交接底观念，因此，我们就不能观念到，各种神明既然不应用文字，有的甚至于还没有身体，他们怎样能以迅速地运用自己底思想，并且能任意传达或隐藏它们——虽然我们不能不假设他们有那种能力。

37 总攝前义——我们已经看到，我们对各种实体所有的各种观念，都是什么种类的，由何成立的，并且是怎样获得的。由此，我想我们分明看到：

第一点，我们所有的各种实体观念，只是一些简单观念底集合体；同时，我们还假设有一种东西是这些观念所依属、所寄托的。不过对于这种假设的东西，我们是不能有明白而清晰的观念的。

第二点，各种简单的观念虽然联合为一个共同体，以形成我们的各种复杂的实体观念，可是这些简单的观念仍只是从感觉或反省来的。因此，就在我们所最熟习的那些观念方面，所最了解的那些观念方面，我们亦不能超过那些简单的观念以外。不但如此，有些观念虽然似乎与我们全不相干，虽然无限地超过我们凭反省在自身所知觉到的任何事物，或凭感觉在外物中所发现的任何事物，可是我们在这些观念中所得到的没有别的，只是原始由感觉和反省得来的那些简单的观念；就如我们底复杂的天使观念，尤其是上帝观念便是。

第三点，在正确地思考之后，我们又看到，构成我们复杂的实体观念的那些简单的观念，虽然容易被人认为是积极的性质，可是它们大部分究竟只是一些能力。就如形成复杂的黄金观念的那些大部分观念，如黄金、重量、可展性、可熔性、在王水中的可溶性，虽然都联合在一个不可知的基层中，可是这些观念都不是别的，只是同别的实体所发生的一些关系，并不真正是在孤立的黄金本身中的。——只是它们仍依靠于黄金内部组织中的第一性质，而且黄金所以适于在某些别的物体上起着种种作用，或被某些物体施以种种作用，亦就是凭着这些真实的原始的性质。

## 第二十四章 集合的实体观念

1 “一”底观念——除了这些复杂的单体观念，如人，马、金、苹果、紫罗兰等等以外，人心还形成复杂的合体观念。我所以称它们为合体，乃是因为那一类观念是由许多特殊的实体所形成的，在这些观念中，各种实体被认为联合成一个观念，而在它们联合起来之后，亦被人认为是一个观念。就如构成军队的许多人底集合体虽然是由大多数独立的实体所形成的，可是那个集合体底观念可以成功为“一个”军队底观念，而且它之为“一个”观念，正如一个人底观念一样。又如“世界”一词所表示的一切物体底总集合观念，亦只是一个观念，正如世界中所有的最微小的分子之为一个观念一样。一个观念，不论是由多少特殊事物形成的，可是你只要把它当做一个表象，或一个图画看，则它便足以使那个观念成为一个单位。

2 这个观念是由人心底组织能力所形成的——人心所以能形成这些集合的实体观念，乃是因为它能借自己底组织能力，把各种简单的或复杂的观念联合起来，就如它所以能形成单体的实体观念，亦是借同一能力，把各种简单的观念连合在一个实体内似的。人心既能把单位底观念重复起来，形成数底集合情状或复杂观念，如 20 或 144。因此，它亦可以把一些特殊的实体集合起来，形成集合的实体观念，如一队、一军、一群、一城、一舰队等。人人都会看到，他可以在心中借一个观念，在一个观点下，把这些东西分别表示出来，而且在一个意念下，他可以存想各种事物完全只是一个，就如一只船、一个原子似的。因此，我们固然容易想象一个人是一个观念，可是我们亦一样容易想象，一万人底大队是一个观念。人心既然能把组成一个人的那些各异的观念合拢在一个观念中，把它们当做一个看，因此，它亦一样容易把大多数的人集合成一个观念，当它们是一个看。

3 一切人工的事物都是集合的观念——人为的事物大部分都属于集合的观念，至少由各异的实体所形成的各种事物是如此的。老实说来，我们如果正确地思考“军队”、“星座”、“宇宙”等等集合的观念（集合成的军体观念），我们就会看到，它们只是人心所构的一些人工草图，只是把互不相关、渺不相涉的一些事物集合在一个观景之下，使它们连合成为一个观念，并且以一个名词来表示它们，以便在思考时和谈论时，较为方便一点。因为任何远隔的事物、任何相反的事物，人心总能借其组织底艺术，把它们造成一个观念，就如“宇宙”一名所表示的，就是很明显的例子。

## 第二十五章 关系

1 什么是关系——观念分为两种，一种是人心对事物本身所形成的（简单的或复杂的），一种是人心由比较各种事物得来的。在研究任何事物时，理解并不恰恰限于那个事物，它能使任何观念超出自身以外，或者至少说，它能看得超过那个观念，看看那个观念同别的观念的关系如何。人心在思考一个事物时，如果把它同别的事物在一块考究，并且在两物之间来回观察，这就叫做关系（relation or respect）。至于指示那种关系的那些积极的事物，如果作为标记使我们的思想进到当下所提到的那种主物以外的另一种独立的事物，则它们便叫做关系者（relatives）；至于这样集合来的事物，则叫做有关系的。人心如果只把凯乌斯（Caius），当做一个绝对的对象来考究，则它在这个观念中，便一无所增加，所有的只是凯乌斯所真正具有的性质；那就是说，我们如果只当他是一个人而加以思考，则我底心中所有的，只是“人数”底复杂观念。因此，我如果说，凯乌斯是一个白人，则我所思考的亦只是具有白色的一个人。不过我如果以丈夫一名称凯乌斯，则我又指示着另一个人；我如果说他是较白的，则我亦指示着另一种别的东西。在两种情形下，我都思想到凯乌斯以外，我所思考的都是两个事物。任何观念，不论其为简单抑为复杂，既都可以当作一个起因，使人心把两件事物合拢起来，并且同时来观察它们（自然仍能分别观察它们），因此，我们的任何观念都可以作为关系底基础。就如在上述的例证中，他同生普隆尼（Sempronia）底婚约和婚礼就是丈夫一名（或关系）底起因，又如白色亦是我們所以说他比砂石白的起因。

2 没有相关名称的关系，是不容易觉察的——父与子、大与小、因与果等等关系，既然都表示于相对的名词中，既然都有相关的东西，互相照应，因此，这些关系是人人可以明显看到的。因为父与子、夫与妻等等相关的名词，既然完全互相依属，而且因为习惯之故，在人底记忆中可以互相迅速地相照应，所以我们只提到一方面，就可以立刻思想到当下所提到的那个名词以外。这种关系是分明指示到的，因此，没有人会怀疑它。不过语言中如果缺乏了相对应的名称，则那种关系便不易永远为人心所注意。类如“妾”这个名词虽然亦同“妻”一样是相对的名称，不过在我们底语言中，这类字如果缺乏了相关的名称，则人们便不容易认它们有那样关系，因为这里缺乏相关物间那层明显的关系标志，以至于不能互相解释，以至于可以互相独立存在。因此，凡含有明显关系的那些名词，就叫做外称（external denomination）。不过一切名称，只要不是空洞的字音，则它一定表示一种观念。这种观念亦许是在那个名称所指的事物中存在的，在这种情形下，它便是绝对的，而且人们亦当它是同那个名称所表示的事物相连合的，并且是在那个事物中存在着的。如果这种观念不是在事物中的，则它一定是由关系来的，因为人心会看到那种事物同别的另一种独立的事物有一种关系。在这里，这种观念便含有一种关系。

3 有些似乎绝对的名词，亦含着关系——此外还有另一种相关的名称，人们往往不当它们是相关的，甚至不当它们是外称。不过这些名词虽然形式上、外貌上，表示着主物中一种绝对的性质，可是它们确隐含着一种不易觉察的关系。老、大、不完全等等貌似绝对的名词，都是这一类的。不过关于这一点，我在下几章中，还要详为论说。

4 关系与关系中的事物不同——我们还可以进一步说，人对于有关系，有比较的各种事物，虽然所怀的观念各不相同，可是他们底关系观念仍可以是一样的。就如人们对“人类”所有的观念，虽然很不相同，可是他们仍可以有相同的父底观念。因为父这个意念只是在“人”这个实体上所加的，它只指示所谓“人”的那种生物一种行为。不论“人类”是什么，可是他既然生了同类的人，则这种关系是一样的。

5 关系虽变，主物不必亦变——因此，关系底本质就在于两个事物底互相参照、互相比较。根据这种比较，那两种事物（或其中之一）便可以得到相当的名称，两种事物中如果有一种停止了或移去了，则另一种事物虽然完全没有变化，可是它们底关系亦就停止了，结果它们底名称亦就停止了。就如凯乌斯，我今天虽认他是一个为父的，可是明天他底儿子如果死了，则他本身虽然没有变化，他亦就不是为父的了。不但如此，人心只要以各个物象同一个事物相比，则同一事物可以在同时有了相反的名称。就如凯乌斯如果同数人相比，则他真可以说是较老的、较幼的、较强的、较弱的等等。

6 有了两件事物，才能有关系——凡能存在的任何东西，凡被人认为是一件事物的任何东西，都是绝对的。因此，不止简单的观念和实体是绝对的存在，就是各种情状亦是一样。各种情状所由以成立的那些部分，虽然常是互相对待的，可是它们底整体既被人当做一个事物看，而且在我们心中产生了“一个”复杂的事物观念，因此，那个观念，虽然只是一些部分底集合体，可是它既然只有一个名称，而且在我们心中只产生了一个图象，因此，它是一个绝对的事物，或绝对的观点。就如一个三角形底各部分，在互相比较以后，虽是相对的，可是三角形底全体观念是一个积极的、绝对的观点。一个家庭、一段音乐等等，亦可以有同样说法，因为只有在两个事物中间，而且只有在两个被认为各自存在的事物中间，才有所谓关系。在一个关系中，常有两种事物或观念，而且那两种事物必须本身是真正分立的，或被人认为是独立的；只有如此，它们才能互相比较。

7 一切事物都是可以发生关系的——在一般关系方面：我们可以考察下列几点：

第一点，任何事物，不论它是简单的观念、实体、情状、关系，或其各自底名称，都能够被人在它同别的事物的发生了几乎无数的关系方面加以思考。因此，这种情形就构成人类思想和言语底一大部分。就如一个人可以在同时处于并维持下述的各种关系，以及更多的关系。他可以为父亲、为兄弟、为儿子、为祖父、为孙子、为岳父、为外婿、为丈夫、为朋友、为仇敌、为臣民、为司令、为法官、为雇主、为事主、为教授、为欧人、为英人、为岛民、为仆人、为主人、为物主、为首领、为高的、为低的、为大的、为小的、为老的、为幼的、为相似的、为不相似的、为同时的等等，此外我们还可以有几乎无数的说法。我们只要有把他同别的事物相比，则不论他同它们是相契的，或不相契的，或是别的样的，他都可以同它们发生了各种关系，因为我已经说过，关系所以能发生，只是因为比较或考虑两种事物，并且根据那种比较给那两个事物（或一个）以一些名称，甚或给关系本身以一种名称。

8 关系底观念比实体底观念更为明白——第二点，关于关系，我们还可以进一步思考，它虽然不是事物底真正存在以内所包含的，只是外面附加的，可是那些相对名词所代表的观念，往往比它们所从属的那些实体底观念，

还要更为清晰、更为明白。我们所有的父底观念，或兄弟底观念，比我们的“人类”底观念清晰了许多、明白了许多。又如我们对“父职”一词亦是比“人道”容易有一个明白的观念。又如朋友亦是比上帝容易被人观念到的。因为关于一种行动的知识，或一个简单的观念，往往就足以给我以关系底意念。可是要想知道一种实在的东西，则我们必须精确地搜集若干观念。一个人既然比较两种事物，则我们便不容易想象他不知道他自己是在那一方面进行比较的。因此，他只要比较任何事物，则他一定对那种关系有一个明白的观念。因此，在我们心中，关系底观念至少比实体底观念，要较为完全、较为清晰。因为我们往常不容易知道真正存在于任何实体中的全部简单的观念，可是我们大部分却容易知道，我们所思想的（或所称呼的）那种关系中所包含的那些简单的观念。就如我们比较有共同父母的两个人，则我们虽然对“人类”一词没有完全的观念，可是我们却容易对“兄弟”一词形成相当的观念。因为有意义的相对文字，亦同别的文字一样，它们只是代表着观念，而且那些观念只是简单的观念，或是由简单的观念所形成的；因此，我们只要明白知道那些关系底基础，就可以知道那个相对名词所代表的观念；并不必先明白地观念到那种关系所归属的那种事物。因此，我们既然观念到有一种东西下了蛋，另一种东西由蛋中孵出未，则我们便明白地观念到圣詹姆斯公园（St. James' s Park）中两个食火鸡有母鸡和小鸡底关系。

9 一切关系都归结在简单的观念中——第三点，我们虽可以由许多思考途径来比较各种事物，并且可以由此得到多数的关系，可是这些关系仍然要归结于、关系于由感觉或反省而来的那些简单的观念，而这些观念又正是我们知识底全部材料，为阐明这一层起见，我将以我们所能观念到的最重要的一些关系，来加以说明，我将以一些似乎离感觉或反省很远的关系，来加以说明。在一说明之后，我们就会看到这些关系中的观念亦是由那个根源来的，而且会分明看到，我们对那些关系所有的各种意念，都只是简单的观念、都只是由感觉或反省来的。

10 任何名词只要能使人心思及于所提到的实体以外，都是相对的——第四点，我们可以说，所谓关系就是对一物与另外一物的比较观察，因此，显然，任何文字如果不止能使人心思想到那些文字所表示的事物中的那些观念，而且能使人心思想到另一些观念，则那些文字都是相对待的。你如果只说“一个人”、“黑的”、“快乐的”、“好思的”、“渴的”、“怒的”、“有广袤的”，则这些文字以及一切相似的字眼都是绝对的，因为它们所指示的事物，只是“人”一名词了中所真正（或假设）如此含有的事物，此外并不指示别的。不过父亲、兄弟、国王、丈夫、较黑的、较快乐的等等字眼，在其所指谓的事物而外，还指谓着另外一些东西，而且那些东西是在那个事物的存在以外的。

11 结论——关于所谓关系，我们既然奠定了这些概括的前提，因此，我们现在就将奉一些例证，以求指明，我们对各种关系所有的各种观念，亦同别的观念一样，都是由简单的观念所形成的。此外，我们还要指明，那些观念，不论如何精细，如何与感官离得很远，可是他们结果总要归结于简单的观念。我现在要从最广泛的一种关系说起，就是要从所谓因果关系说起。在这种关系中，一切现存的，或可能存在的事物，都可以包括进去。不过这个观念究竟是怎样由一切知识底两大来源，即感觉和反省来的，我将在下一章，加以考察。

## 第二十六章 因果同别的一些关系

1 这些观念是从哪里得来的——在我们底感官注意到变动不居的各种事物时，我们总合观察到有一些特殊的性质和实体开始存在起来，而且它们底存在是由别底事物底适当的作用所引起的。从这种观察，我们便得到因果底观念。能产生任何简单观念或复杂观念的那种东西，我们便以原因（cause）这个概括名词称之，至于所产生的，则叫做结果（effect）。因此，在我们发现，在所谓蜡的那种实体中，一种流动性常常可以为某程度底热所产生，而且发现，流动性这个简单的观念以前是不会存在于蜡以内的，则我们便叫热这种简单观念是蜡体中流动性底原因，并且叫那种流动性为结果。我们如果看到，木这种实体（是一些简单观念底集合体），在经了火以后，转变成所谓灰的另一种实体（这个复杂观念亦是各个简单观念底集合体，它与所谓木的那些复杂观念十分差异），则我们便认火是灰底原因，灰是火底结果。因此，不论任何事物，我们只要以为它能产生以前不曾存在过的任何简单的观念，或简单观念底集合体（不论是实体或情状），则那种事物便能在我们心中生起原因底关系，而且我们亦以原因一词称它。

2 创造、生殖、造作、变化——我们底感官因的能发现各种物体相互间的种种作用，所以便使我们得到因与果底观念。所谓因就是能使别的事物（简单的观念、实体或情状）开始存在的。所谓果就是由别的事物开始存在的。我们既得到这两种观念，所以我们底心便容易把各种事物底起源分的两类：

第一，一种东西如果完全是新作成的，而且它底任何部分以前都不会存在过，我们便叫这种东西为创造（creation）。就如在自然界中，一个崭新的物质分子，以前不存在，后来开始存在的那样。

第二，一件事物所由以造成的各个分子如果都是以前存在过的，可是由先前分子所组成的那个事物本身，如果以前并没有存在（如这个人、这个卵、玫瑰、樱桃等类），这就形成另一种事物底起源。在这种情形下，以前存在的那些分子，便合拢起来，形成简单观念底集合体。这一类的事物底起源又可以分为三项：第一为生殖（generation），第二为造作（making），第三为变化（alteration）。（一）一种实体如果是在自然底寻常途径中由内在的原则所发展出的，可是在发展前，又先受了外面的主力或原因，而且它底作用亦是由我们所觉察不到的一种途径往前进行的，这就叫做生殖。（二）原因如果是由外面来的，而且结果底产生，亦是由明显各部分底显著的分或配合来的，这就叫做造作；如一切人造物便是。（三）物体中如果有任何以前不曾存在过的简单性质产生出来，这便叫做变化。因此，我们就说，人是生殖出的，画是造作成的，而且它们如果产生了以前不曾存在过的任何新的明显性质或简单观念，则我们便说它们有了变化。以前不存在，现在开始存在的事物，就叫做结果；至于能使别物存在的，就叫做原因。在这些情形下，以及在一切别的情形下，因果底意念都是由感觉和反省所传来的那些观念来的，而且这种关系不论如何普遍，亦是要归结于这些观念的。因为我们只要知道有任何简单的观念或实体，由于别的观念（或实体）底作用，而开始存在，我们就可以得到因果底观念；并不必知道那个作用底方式如何。

3 时间关系——时间和空间亦是各种普遍关系底基础，而且一切有限的事物至少都是包涵在它们里边的。不过我们既在别处提到这些观念底来源，因此，我们在这里只须略为指示说，由时间得采的许多事物底名称大部分都

只是一些关系。就如，任何人如果说，“伊丽莎白女王活了六十九年，统治了四十五年”，则这些文字只是指那段时间与别的时间底关系而言，而且这话底意义亦只是她一生的绵延（时间）正等于六十九个“日底年转”，她治世底绵延（时间）正等于四十五个“日底年转”，因此这些文字只表示“多久”的意思。又如说，“胜利威廉约在1066年侵袭英国”，则我们底意思只是把从救主到现在中间的那段绵延认为是一个长时间，并且指示出这次侵袭同两个极端隔着多远。因此，凡表示“何时”的一切时间名词都只是指示某一个时间点，同较长的绵延中某一个时段，有如何距离；因为我们在计算时，是以这个较长的绵延为标准的，而且以为那个时间点同这个标准是相关的。

4 除了那些名词以外，还有别的一些时间名词，虽然普通被人认为表示着绝对的概念，可是我们一经考察，就会看到它们亦是相对的。就如“幼”和“老”就隐隐指示说，有某种东西是和我们心中所观念的某种长度的绵延发生关系的。因此，我们如果在思想中确立了人生底平常绵延长度为七十年，则我们如果说，一个人是年幼的，则我们底意思就是说，他现在的年龄只是人们普通所活年龄底一小部分；我们如果说他是年老的，我们底意思就是说，他底绵延已经几乎到了人们平常所活的年龄底尽头。因此，所谓老、幼，只是以此人或彼人底特殊的年龄或绵延，同人类通常所活的年纪（这是我们所观念到的）相比较。我们若以这些名词施之于其他的東西，则更觉我们所说的是合理的。因为一个人在二十岁时虽是“幼”的，在七岁时，虽是“很幼”的，可是马在二十岁时，则可以说是老的，狗在七岁时，亦可以说是老的。因为在各各这些情形下，我们要以它们底年纪同这几种动物平常所活的各种年龄（这是我们所观念到的）相比较。至于日和星，则它们虽然经过了多少代人，可是我们亦不说它们是老的，因为我们不知道上帝给这些物体所分配的年纪是多长的。我们如果在事物底日常途径中，看到某些事物因为自然的代谢，在经过某些时期以后，要归于尽：我们才能以“老”这个字应用在那些事物上。因为在这种情形下，我们心中才能有一个标准，来衡量事物绵延底部分；而且按这些部分同那个标准所有的关系，称那些事物为老的或幼的。因为这种原故，所以我们不能说翠玉或金刚石是老的，或是幼的，因为它们通常的时期，是我们所不知道的。

5 场所和广袤底关系——各种事物彼此间的场所关系或距离关系，亦是很容易观察到的，就如“在上”、“在下”、“离哲伦广场（Charing Cross）有一哩远”、“在伦敦”、“在英国”等等话。不过在广袤和体积方面，亦同在绵延方面一样，有些观念虽然只是相对的，可是表示它们的那些词字常被人认为是绝对的，就如“大”同“小”实在只是一些关系。因为我们在这里，亦因为常看到某些事物通常的大小，因而心中确立了一些观念，并且以这些观念为标准来指称别的事物底体积。因此，我们如果见了一个苹果比我们平常所见的为大，则我们便说它是一个大苹果，我们如果见了一匹马，比我们心中平常所观念到的马较为小些，则我们便叫它为小马。法兰明人（Fleming）所说的小马，在威尔斯人看来就会成了大马。他们两人在马一方面的长短观念所以不同，乃是因为他们本地所产的马种不同。因此，他们在拿这匹马同其各自的标准相比较时，便有了大和小的底差异。

6 绝对的名词往往表示着关系——同样，弱和强亦是能力方面的相对名称，亦是同我们当时所有的一些较大或较小的能力观念相比较的。因此，我们如果说一个弱人，我们底意思是说，他所有的力量不如平常人所有的那样



大，或不如同身材的人所有的那样大。我们如果说，“万物都是脆弱的事物”，则我们所谓脆弱两字亦是一个相对的名称，它是指上帝能力和万物能力那种不成比例而言的。因此，在普通言语中，许多的名词（或者竟然是大部分），虽然在一看之下没有关系底意思，可是实在是表示关系的。就如说“船有了必需的粮食”，则所谓必需、所谓粮食、都是相对的文字，一种是与所计算的那种水程底完成有关系的、一种是与将来的用途有关系的。我们分明看到，这些关系都是限制于、归结于感觉和反省传来的那些观念的，因此，我们亦就不必再为解释了。

1 同一性是由何成立的——人心往往还需要未比较事物底存在本身。我们如果把一种事物在某个时间和地点存在的情形，同其在另一种时间和地点时的情形加以比较，则我们便形成同一性(identity)和差异性(diversity)底观念。我们如果看到任何事物在某地某时存在，则我们一定会相信（不论它是什么），它就是它，不是别的——虽然别的东西在同时在别的地方存在，而且在其他各方面都和它相似。同一性之所以成立，就是因为我们所认为有同一性的那些观念，在现在同在以前存在时的情况完全一样，没有变化。因为我们既然不会见到，亦不曾想象到，同性质的两种事物能在同时同地存在，因此，我们就正确地断言，任何时候存在的任何东西，必然排斥与之相同的东西，一定是在那里独自存在的。因此，我们如果发问，某种事物是否仍是同前一样的，则我们总要参照曾在某个时间和空间存在过的一种东西，而且在那时候，那种东西就是那种东西，并不是别的东西。由此看来，一个事物不能有两个存在起点，两个事物亦不能有一个起点，因为在同时同地并不能有两个相同的東西存在，而在不同的各个场所亦不能有同一的东西存在。因此，凡具有一个发端的东西，就是有同一的东西，至于别的东西底发端如果在时地方面都与此一种东西不同，则那种东西，便与此种东西不相同，而是相异的。人们所以在这种关系方面发生了问题，乃是因为他们缺少注意，不能对于被认为同一的东西，发生精确的观念。

## 第二十七章 同一性和差异性

2 实体底同一性，和情状底同一性——我们底实体观念，只有三种：一为“上帝”二为有限的灵物，三为物体。第一，上帝是无始无终，永恒、不变、无处不在的，因此，我们对于他底同一性是毫无疑问的。第二，有限精神存在底发端，都有确定的时间和空间，而且在他们存在的时候，各种情形与那个时间和空间所发生的关系，就足以决定他们底同一性。第三，在各种物质分子方面，我们亦可有同样说法，物质底分子如果亦无增，亦无减，则它可以说是同一的。因为这三种实体，虽然在同一场所方面并不互相排斥，可是我们不能不设想同类的实体各自要互相排斥；若非如此，则同一性和差异性底意念和名称，便毫无意义，而且各种实体和别的东西，彼此间亦就无所分别。因为两个物体如果能在同时同地存在，则两个物质分子无论是大是小，都必然合而为一，不但如此，而且一切物体亦将合而为一。因为两个物质分子既可以存在于一个地方，则一切物体亦都可以存在于一个地方。我们如果能这样假设，则同一和差异、一与多，都将无所分别，而且我们如果强事分别，亦就很可笑了。不过要说两个以上的东西可以成为一个，那只是一种矛盾，因此，同一性和差异性，仍是很有根据的关系和比较方法，而已对理解是有功用的。至于其他的东西既然不外情状和关系，而且它们最后又得归结于实体，因此，它们底各自的特殊存在亦都有其同一性和差异性，而且这两种关系亦是由上述的途径决定的。至于前灭后生的一切事物，类如有限精神底动作（运动和思想），则我们分明知道它们只有差异性而无同一性。因为每一种动作，在开始存在的那一刹那就消灭了，所以它们不能在异时异地仍继续存在。至于永恒的东西，则在不同的时间，远隔的地方亦可存在。因此，任何运动或思想，若当做是在不同时间中存在的，永不能是同一的，因为它底每一部分都各有一个存在底发端。

3 个性原则——从上边所说的看来，我们很容易发现出人们一向所竭力研求的所谓个性原则（*principium individuationis*），并且发现出，只有事物底存在自身能决定任何事物来占据特殊的时间同空间，而排斥同样的两种事物来占据它们。这层道理，在简单的实体和情状方面，固然是比较容易想象的，可是我们在一反省之后，就会看到，只要我们稍一用心，则在复杂的实体和情状方面，亦一样不难存想这回事。我们如果假设有一个原子，即在确定的时间和空间内继续存在，而且其外貌永不变更的物体，则我们分明看到，不论我们在它底存在中那一刹那来存想它，它在那一刹那总是同它自己相同的。因为在那个刹那，它既然只有自身，不是别的，所以它是同一的，而且它底存在只要继续，则它一定合继续其同一性；因力它亦只有在这种范围中，是同一的、是无变化的。同样，如果有两个以上的原子联合在同一物团中，则其中每一个原子都可以照前位的规则，继续是同一的。它们如果是在一块联合存在的，则那个物团既然是由同一的许多原子组成的，则它当然仍是同一物团、同一物体，——不论其各部分是怎样混乱错杂的。不过这些原子中，如果有一个新的加进去，或者取消了一个；则无所谓同一物团，或同一物体了。至于在生物方面，则它们底同一性便非依靠于各同一分子组成的物团，乃是依靠于别的东西。因为在生物方面，大部分的物质变化并不能把同一性变化了。一棵橡树，自幼苗，至成树，至砍伐，仍是同一的橡树；一匹驹虽然长成大马，虽然有时肥、有时瘦，可是它仍是同一的马。实则在

两种情形下，各部分底变化是很显著的，因此，它们虽然一个是同一的橡树，一个是同一的马，可是正确说来，它们都不是同一的物团了。因为在物质底质量方面，和在活动的生物方面，同一性所指的并不是同一的东西。

4 植物底同一性——因此，我们必须考察一下橡树与一团物质究竟有什么差异。在我看来，它们底差异就在于，物团只是一些物质分子底粘合，不论其结合的形式如何，都无关系；至于植物，则各物质分子底排列必须组成橡树底各个部分，而且那些部分底那种组织，必须足以接受养料、分配养料，以继续，以形成橡树底木质、树皮、叶子等，借以维持它底植物性的生命。所谓一棵植物一定得有那样一种分子组织、一定有那样配合起来的躯体，而且其各部分一定要参与着共同的生命。那棵植物只要能继续维持那种生命，它就是同一植物。这种生命虽然传递在新的物质分子上，可是这些物质分子如果与有生命的植物融为一体，而且它们继续发展成的那种组织亦完全契合于那种植物，因此，那种植物仍可以说是同一的。因为这种组织不论在什么时候，不论寓于物质底任何集合体中，而它在那种特殊的具体物中，是和别的组织不相同的。它是一个特殊的生命，它在我们所指的那个时间以前、以后，都是经常存在的，而且不可觉察的前后相承的各部分是和有生命的植物体连合起来，在同一方式中连续下去的。因此，这种组织底同一性，就能使植物成为同一的，就能使它底各部分成为同一植物底各部分——只要那些部分联合存在于那种有继续性的组织以内，把那种共同的生命传达于那样联合起来的各个部分。

5 动物底同一性——在畜类方面，情形亦差不多，因此任何人也都可以由此看到，动物底同一性究竟在什么地方。在机器方面，很有近似的情形，足以阐明动物底同一性。若以钟表为例，则它分明只是一些部分底适当组织和结构，而且我们若加以充分的力量，它还可以达到某种目的。我们如果假设，这个机器底有组织的各部分，在不断地修理以后，在其不可觉察的各部分不断地增加或减少以后，还能维持其公共的生命，还是一个连续体，那么我们在动物底身体方面亦当有很相似的假设。不过这里却有一种差异，就是在动物方面，组织底调和同生命所依的那种运动，是一块开始的，运动是由内部发生的。至于在机器方面，则力量显然是由外面来的，而且在机器完整，宜于接受动力时，亦往往没有动力。

6 人底同一性——这亦就表示出，人底同一性是由什么成立的。人底同一性所以成立，乃是由于不断生灭的诸多物质分子，连续地和同一的有组织的身体具有生命的联系，因而参加着同一的继续的生命。因此，人底同一性就在于一个组织适当的身体，而且这个身体中的各个物质分子虽在不断地变化着，可是那些分子同这个身体都联为一体，营一种共同的生命组织，而且这个身体不论你从那一刹那来观察它，它以后仍是要继续着与此刹那相同的组织。这种同一性正和动物底同一性一样。因此，有人如果主张，人底同一性不在于这个有适当组织的身体，而在于别的（灵魂），则他很难说，胎儿、有年岁的人、疯狂者、清醒者，是同一个人，除非他所立的假设，使塞德（Seth）、以斯马尔（Ismael）、苏格拉底（Socrates）、毕莱特（Pilate）、圣奥士丁（Austin），凯撒保加可以是同一个人。因为人底同一性如果只成立于灵魂底同一性，而且按照物理讲，我们亦可以说，同一个别的精神亦可与多少不同的身体结合起来，那么，那些生于不同时代，性情各异的人们也可以是同一的。这种说法就把“人”这个字用的太奇怪了，因为人字所应用

于其上的观念，竟把身体和形相排除出去了。不但如此，而更坏的是这种说法同主张轮回的那些哲学家底意见也是很相契合的；因为他们以为，人底灵魂可以因为人底恶行，堕入畜类底身体中，以为其适当的住所，而且在那种情形下，其所具的感官亦只足以满足它们底兽欲。不过我觉得，一个人如果确知海丽格布拉（Heliogabalus）（罗马皇帝——译者）底灵魂住在他所养的一个猪底身体内，则他一定不会说那个猪是一个人或是海丽格布拉。

7 同一性是因观念之不同而有差异的——因此，实体底单一性并包含不尽一切种类的同一性，并不足以在各种情形下，来决定同一性、要想正确的判断说来，我们应当考察所谓同一的那种事物的名词所代表的观念是什么样的。实体人和人格者这三个名称如果代表着三个不同的观念，则所谓同一的实体是一回事，同一的人又是一回事，同一的人格者又是另一回事。同为同一性是当和名称所代表的观念相对应的。我们如果稍一仔细考察这一层，则或者可以防止住人们在这方面所常生起的大部分疑难。这种似是而非的疑难，在人格同一性方面更为有力；因此，我们下边就要把一层稍加考究。

8 同一的人——一个动物是一个有生命而有组织的身体；因此，所谓同一的动物，如我方才所说，就是分布于各种物质分子中的同一的继续的生命——这些分子是前后相承地同那个有组织、有生命的身体连合着的。不论我们还说有其他任何定义，而精细的现察分明昭示我们，口中所发出的“人”字声音，所标记的心中的观念，只是具有某种形式的一种动物。因为我想，任何人只要看到一个同自己形相和组织相同的生物，则那个活物虽然终生没有理智，正如猪或鸚鵡一样，他亦会叫那个活物为人。并且我相信，一个人虽然听到一只猫或鸚鵡谈话，推论、推断他亦只会叫它（或以为它）是一只猫或鸚鵡，他一定会说，前一种是一个愚昧无知的人，后一种是很聪明、很有理性的鸚鵡。我们只要看一看一位著名作者底叙述，就可以发明我们所假设的有理性的鸚鵡，是实有的。他底话语如下：“我曾听许多人说，毛虑斯王（Maurice）在统治巴西（Brazil）的时候，曾经有一个老鸚鵡，能说话，并且能提、能答普通的问题，一如有理性的动物一样。因为这种缘故，所以他底从者都说，那一定是受了巫覡，或为邪所乘。他有一位牧师（后来在荷兰久居），后来最讨厌鸚鵡，并且常说，一切鸚鵡都跟着魔鬼。关于这个故事的一些详情，我还听了许多，而且据众人之言看来，亦是难以否认的。不过人人既然都常提到这个故事，而且这个故事亦很有根据，因此，我就立意要从毛虑斯王口中亲自探询这件事。他底答话，仍是简捷而干燥的，一如其平常时那样。他说，所传说的故事有些地方确乎是真的，不过大部分仍是靠不住的。我因此就请他把真的一方面告诉我听。他就简捷地、冷静地告诉我说；他到巴西的时候，曾听说有那样一个老鸚鵡。当时他虽然不很相信，而且那个鸚鵡又在远处；可是他仍然因为好奇心的缘故，让人把它带来。那个鸚鵡又大又老，它进到屋中时，王子正和一大群荷兰人在那里。它看见他们以后，立刻就说，‘这些白人在这，都是做什么的？’他们就指着王子问它说，它以为这是什么人？它就答说，‘大概是司令一类的人物罢。’人把鸚鵡带到王子身边时，王子就问鸚鵡说，‘你从哪里来的？’（D’où venez vous？）它答复说，‘从马吕南来的。’（De Marinnau，）王子又问说，‘你是谁？’（A qui estesvous？）它又答说，‘我是一个葡萄牙人的。’（A un Portugais。）王子又问它说，‘你在那里做什么？’（pue fais tu là？）它又答说，‘我在那里看小鸡。’（Je garde les poules。）王子就笑着说，

‘你看小鸡么？’（Vous gardez les poules？）它又答复说，‘是的，我是那样的，我很知道如何看小鸡。’（Ouy, moy, et je scay bien faire.）因此，它就咯咯了四五声，效人叫小鸡时的声音。我在这里所记的这段有价值的谈话，仍是照毛虑斯王子向我所说的法文记载下来的。我亦曾问过他，鸚鵡说的什么话。他说，说的是巴西话。我就问他说，‘他懂不懂巴西话？’他说，他不懂。不过他曾留心带了两个翻译员：一个是荷兰人会讲巴西话。一个是巴西人会讲荷兰话。并且他问他们时，是分别着秘密问的。他们所告他的鸚鵡底话，都是一致的。我所以要叙述这个故事，乃是因为它太奇怪，而且是由亲见的证见来的，是可以做为真事实看的。因为我敢相信，那个王子至少亦相信他底话是真的，因为人们都知道他是一个很忠实、很虔诚的人。至于自然学者们如何解释这回事，别的人们是否相信这回事，那就看各人底高兴了。不过我所以提到这一层，乃是为的要借有趣的闲谈来调剂这个干燥烦嚣的景象。至于插入这个故事是否适宜，那我也不管了。”——“克里斯特丹琐记”（Memoirs of what passed in Christendom）1672——1679。

我很愿意读者把原著者底详文全读一遍，因为在我看来，他并不以为这个故事是不可靠的。因为这个人既然很有才干，而且很有学识，足以保证其所给的一切证据，因此，他如果以为那个故事不可靠，他就觉得它怪可笑了。因此，我们万不能想象，他会费辛苦在一个不相干的地方，把一个荒唐的故事，安插在一个忠实而虔诚的王子身上——还不是朋友身上。声明这个故事的王子，和转述这个故事的作者，显然都称这个说话者为鸚鵡。因此，人们如果以为这个故事值得叙述，则我可以问他，这个鸚鵡和一切鸚鵡如果竟然都常常说话，如王子所保证的那样，那么它们是否可以成为一个有理性的动物，而且假如它们亦是有理性的动物，它们是否因此就成了人，而不复为鸚鵡？因为我觉得，就一般人所意味到的人底观念说来，其中的构成分子不只限于有理性的（或能思想的）实体观念，此外还有某种形相的身体观念与之连合在一块。人底观念如果是这样的，则人底同一性一定是由同一的连续的身体（不至于骤然变了），和同一的非物质的精神，共同合成的。

9 人格的同一性——在作了上述的前提以后，则我们可以进而考究人格同一性是由何形成的。在远里我们必须考察人格一词所代表的东西。在我看来，所谓人格就是有思想、有智慧的一种东西，它有理性的、能反省、并且能在异时异地认自己是自己，是同一的能思维的东西。它在思维自己时，只能借助于意识，因为意识同思想是离不开的，而且我想意识是思想所绝对必需的，因为人既然发生知觉，则他便不能不知觉到自己是在知觉的。当我们看到、听到、嗅到、尝到、觉到、思维到、意想到任何东西时，我们知觉自己有远些动作。因此，意识永远是和当下的感觉和知觉相伴随的，而且，只有凭借意识，人才对自己是他所谓自我。在这种场合下，人们并不思考，同一的自我还是继续在同一的实体中存在的，还是在差异的实体中存在的。因为意识既然常常伴着思想，而且只有意识能使人人成为他所谓“自我”，能使此一个人同别的一切能思想的人有所区别，因此，人格同一性（或有理性的存在物底同一性）就只在于意识。而且这个意识在回忆过去的行动或思想时，它追忆到多远程程度，人格同一性亦就达到多远程程度。现在的自我就是以前的自我，而且以前反省自我的那个自我，亦就是现在反省自我的这个自我。

10 意识构成人格的同一性——不过人们还进一步说，它是否是同一的实体？如果这些知觉，以及其所引起的意识永远在心中存在，因而使那个同一

的能思的东西永远伴着意识呈现于心中，并且我们显然以为它是同它自己相同，则人们将不会怀疑意识是同一的实体。不过在这里却似乎有一种困难，就是这个意识既然永远被“忘却”所间断，而且在一生中，亦没有一小刹那，我们能过去整个一系列行动一览无余，而且甚至最好的记忆，在观察此一部分时，亦不能不忘掉彼一部分，而且我们既然有时（并且是一生的大部分）亦并不反省过去的自我，因为我们都着重在现在的思想上，而且在酣睡中，竟然完全没有思想（至少我们亦可以说，睡时的意识和标记觉醒思想的那种意识是不一样的）；那么在这些情形下，我们底意识是被间断开的，而且我们亦并不看到过去的自我，因此，人们就怀疑，我们是否是同一的能思的东西，是否是同一的实体？不过这个问题无论合理与否，究与人格的同一性完全无关。我们底问题只是，同一的人格是由何成立的？并不是说，在同一人格中永远思想的那种东西，是否是同一的实体？后也这个问题与我们现在的问题全不相干。各种不同的实体，被同一的意识所连合（在这些实体入于意识中时）而成人格，正如各种不同的物体被同一的生命所连合而成动物似的。动物体中底各种实体员然常变，可是有继续不断的同一生命就保存了动物底同一性。因为人所以自己认识自己，既然是因为有同一的意识，因此，人格同一性就完全依靠于意识——不论这种意识是附着于单一的实体，抑或能在一系列繁多实体中继续下去。因为同一的自我所以成立，乃是因为含灵之物在重复其过去行动的观念时，正伴有它以前对过去行动所生的同一意识，并伴有它对现在行动所发生的同一意识。因为它所以在当下对自我是自我，既是因为它对当下的思想和行动有一种意识，那么这个意识如果能扩展及于过去的或未来的行动，则仍然将有同一的自我。虽有时间底距离，或实体底变化，他亦不因此成的两个人格者，亦正如同一个人不能因为今天同昨天所着的衣服不同，或者因为在两日之间有长时（或短时）睡眠，而变成两人似的，远隔的各种行动不论是由什么实体产生的，同一的意识毕竟可以把它们连合起来成为同一的人格者。

11 各种实体虽变，人格同一性并不变——这种情形我们还可以在自己底身体方面有几分明白看到。身体底一切分子都是我们底一部分，都是有思想、有意识的自我底一部分，因为它们和同一能思想而有意识的自我，发生了生命的联系，而且它们受了什么感触，我们亦可以受到；它们遇到什么祸福，我们亦可以意识到。因此，一个人底肢体就是他自己底一部分，他能同情它们、关心它们。可是你如果把一只手去掉，并且使他感不到手原来所感到的热、冷和其他感觉，则那手便不是他底自我底一部分，亦正如同最远的物质部分不是他的一部分一拌。这样，我们就看到，人格的自我此时所由以成立的那种实体，在另一时虽可以变化了，可是人格的同一性并不因此亦跟着要变化。因此，各种肢体虽是一个人格者底一部分，可是它们在被割除以后，人格者仍是同一的。

12 能思想的实体变化以后，是不是还有人格的同一性——不过现在的问题是，能思想的同一实体如果变了，是否还能以成为同一的人格？而且这个实体如果不变，它是否能以成为不同的几种人格？

要答复这个问题，我首先可以说，人们如果认“思想”只存于一种纯粹物质的，动物的组织中，而且以为动物的组织中全无非物质的实体，则这个问题将完全不成问题。因为不论这个假设是否真实，而我们依然分明看到，他们想人格的同一性不保存于实体底同一性中，而保存于别的东西中（就如

动物的同一性只保存于生命底同一性中，而并非保存于实体底同一性中)。因此，人们如果主张思想只存在于非物质的实体中，则他们必须首先指示出，人格的同一性为什么不能保存于非物质的实体变化以后，为什么不能保存于许多特殊的非物质的实体中（因为我们已经说过，动物的同一性是可以保存于物质的实体变化以后的，是可以保存于许多特殊的物体中的）。他们必须先指示出这一层，然后才能同主张“思想寓于组织”的人们来讨论。他们亦须会说，不但在人类方面，人格底同一性是由非物质的精神所形成的，就在畜类方面，生命底同一性亦是由非物质的精神所形成的，不过这种说法，至少笛卡尔派是不能承认的，因为这样一来，畜类亦就有了思想了。

13 不过，其次我们可以考察前边问题的第一部分，就是，同一的能思维的实体（假定只有非物质的实体能思想）变化了以后，它是否还是同一的人格？要答复这个问题，则我可以这样说，人们在解决这个问题之先，必须首先知道，能思想的实体是什么样的一些实体，而且关于过去行动的意识是否能由一个能思想的实体传到另一今能思想的实体。我承认，同一的意识如果是指同一的个别行动而言，则它是不能传达的。不过这种意识既然只是对过去行动的一个现在表象，因此，我们必须指示出，现在表象于心中的那些行动为什么不能是以前实在不曾存在过的。因此，要决定对过去行动的意识在何种范围内同个别的主体相联合，以至使其他的主体不能发生这种意识，那是很难的。要想决定这一层，我们必须首先知道，某一种行动在进行时，是必然伴有反省的知觉的，而且它是怎样为那种能思想的实体所进行的（这种实体在思想它时，一定不能不意识到它）。不过所谓“同一的意识”既然不是同一的个别的行动，因此，我们实在难以根据事物底本性断言，一个有智慧的实体，为什么不能把自己所未做而或为他人所做过的事情，表象成自己所做过的，为什么这种表象作用不能全然离了实在的事实根据，因为梦中那些表象，我们在梦时，亦会当成它们是真的。我们所以不至有这种情形，我们只好说是因为上帝底慈悲（除非我们对于能思实体底本性有了更明白的认识），因为一切有情底苦乐既然有系于自己底意识，因此，上帝不肯使人有了致命的错误，使他们把此一个人底意识转移到别一个人，因为意识是可以引起惩罚或奖赏的。有的人们主张，思想只存于时在变动的元精系统中；现在我们这种论证究竟能反驳他们不能，那我让别人来考察好了。不过话归正传，我们必须承认，同一的意识（这个，如以前所说，完全不是身体中同一的形相或运动）如果能由这一种思想的实体转移到别一种能思想的实体，那么两种能思想的实体亦仍然可以成功为一个人格者。因为同一的意识不论保存于同一的或差异的实体中，它只要能保存，人格的同一性就可以保存。

14 至于第二个问题，即是，同一的非物质的实体如果仍然不变，是否可以有两个独立的人格者出现？这个问题底根据在我看来就是能意识到自己过去行动的那种同一的非物质的东西，是否可以完全失掉其对自己过去存在的一切意识？是否可以完全忘掉那种意识，永不能再记忆起来？是否可以重新开始一个新时期底纪录，而且其意识也超不出这个新的状态以外？主张预先存在（灵魂）的人们多半是这样着想的，因为他们承认灵魂意识不到它在那种先前的情况下所做的事，因为在那种情形下，它或者是全然脱离身体的，或者是指导别的身体的。他们纵然不这样主张，经验亦会反驳倒他们。因此，人格的同一性既不能超出于意识所及的范围以外，而且一个先存在的灵魂既然不能在许多年代蛰伏不动，则它必然已经做过许多不同的人。假如有一今

基督信徒，柏拉图信徒，或毕达哥拉斯信徒，在上帝第七天完成其创世之时，以为自己底灵魂一向是存在的，而且以为它已经在多少人体中轮迴过，就如我有一次所遇的那个自命为苏格拉底后身的人（他底话是否合理，我且不说，不过我确乎知道，他底职务不是不重要的，而且就他底地位说来，人们都认他是一个很有理性的人，不但如此，我们从其出版品看来，他还是一今有天才、有学识的人），那么我们可以问，他即然意识不到苏格拉底底任何行动或思想，还有任何人会说同苏格拉底是一个人么？人或者可以反省自己；或者可以断言，他自身有一个非物质的精神，而且这种精神在他身中思想，而且他底身体虽常变化，而这种精神却能使他继续其同一性，却形成他底不变的自我；他或者还可以进而假设，他底灵魂在特罗亚城（Troy）被图时，曾在乃斯德（Nestor）或塞斯德（Thersites）身中（因为据我们所知，更魂按其本性讲，是不择物质底任何部分的，因此，这个假设并没有含著明显的矛盾，而且要照这样说，亦正如说他底魂灵现在是其他任何人底灵魂一样），不过他现在既然意识不到乃斯德或塞斯德底任何行动，那么他能想象他自己是同其中之一人是一个人么？他能失心他们底行动么？他能认那些行劫是自己底么？（他如果不能认别的古人底行动是自己的，则他亦一祥不能认乃斯德或塞斯德底行动为自己的。）因此，曾鼓舞乃斯德或塞斯德的身体的那个灵魂纵然切实就是现在鼓舞他底身体的那个灵魂，可是他底意识既然达不到二者底任何行动，因此，他和他们便不是一令人，正如现在鼓舞他的那个灵魂（或非物质的实体）是从它开始鼓舞他底身体的那时候，才开始存在，开始被创造一样。因为只有这种情形并不能使他同乃斯德成为同一令人，因为这种情形正如一小物质分子以前曾为乃斯德底一部分，现在又为之个人底一部分似的。离了意识，则同一的物质分子纵然与任何身体相连合，亦不能形成同一的人格者，同祥，同一的非物质的实体，如果离了意识，则它亦与任何身体连合，亦并不能形成同一的人格者。不过他只要一意识到乃斯德底任何行动，则他立刻会觉得自已同乃斯德是一人格者。

15 因此，我们就能够设想，在复活时，灵魂所住的身体虽然同它在世时所住的，结构不同，部分各异，可是人底同一的人格仍不能丧失掉，因为原来的灵魂仍具有其以往的同意的意识。不过在身体变化以后，任何人不能为力只有灵魂就能形成同一的人。只有以为灵魂就是人的人们才如此著想。一今王子底灵魂，如果仍记忆其为王时的生活，而且在一个鞋工底灵魂离开鞋工以后，王子底灵魂入据了鞋工底身体加以鼓舞，则人人可以因为他有王子底动作，认他和王子是一人格者，不过谁能说，这就是同一的人呢所谓人也是离不了身体的，而且在现在这种情形下，人人都应当认身体能决定他是否是同一的人，因为现在的灵魂，虽具有王子底思想，可是它并不能使鞋工成为另一令人。在人人看来，鞋工仍是鞋工，只有在他自己看来，不是如此。我自然知道，在平常的谈论中，同一的人格者和同一的人是指着同一东西而言，而且人们自然亦可以随便谈话，任意以清晰的角音表示各种观念，并且常常自由改变它们。不过我们现在既然要考察，同一的精神、人和人格者是由何成立的，因此，我们必须在心中把精神、人和人格者三者底观念确立了。在自己既然确定了它们底意义，则我们便不难决定它们何时是同一的，何时不是同一的。说到别的东西，亦是一样。

16 意识造成同一的人格者——我们已经知道，灵魂，或同一的非物质的实体，不论在什么地方，什么状态，并不能单独地形成同一的人。不过我们



仍然分明看到，任何时间，不论是过去几世纪，只要能被意识所扩及，则意识便能把距离很久的各种存在或行动联络起来，成为同一的人格者，就如它能把方才过去的存在和行动联络起来一样。因此，不论什么主体，只要能意识到现在的同过去的各种行动，它就是同一的人格，而且那两种行动亦就是属于他的。假如我以同一的意识，在先前看到诺阿（Noah）底小舫和洪水，在去冬看到泰晤士河底泛滥，在现在又在这里作文，则我便会确信现在作文的我、去冬观察泰晤士河泛滥的我、和以前观察洪水为祸的我，是同一的自我，不论你以为这个自我是由什么成立的。这个正如现在写此论文的我，是和昨天从事写作的我是同一的自我一样（不论所谓我是否是由同一的物质的或非物质的实体形成的）。因为说到我是否是同一的这个问题，则现在的我无论是由同一的实体形成不是，都无关系。自我意识只要认千年前的行动是自己底行动，则我对那种行动，正如对前一刹那的行动，一样关心、一样负责。

17 自我是依靠于意识的——自我就是有意识、能思想的东西（不论它底实体是精神的或物质的、简单的或复杂的，都无关系）；它能感觉到快乐和痛苦、幸福和患难，因此，这个意识扩展到什么地方，则这个自我便对自己关心到什么地方。因此，人人可以看到，自我如果就是意识，则一个小指亦正同一大部分一样，都是自我底一部分。在把小指割去以后，这个意识如果伴着小指俱去，而离弃了身体底其余部分，则小指显然会成了人格者，会成了同一的人格者，而且这个自我与身体底其余部分便全无关系。在各部分互相分离了以后，能形成同一人格的，能形成不可分离的自我的，既然在于那个随着实体一块去的意识，因此，在时间距离很远的各种实体方面，亦有同样的情形。现在能思想的东西底意识能同什么实体结合，什么实体就能形成同一的人格者，就同这个意识形成自我，而不是其他任何东西；这个实体因此就能把那个能思的东西底一切行动认为是自己的。不过这种情形，只以意识所及的地方为限，并不能超过意识以外。人只要稍一反省，就可以看到这一层。

18 刑赏底对象——刑和赏之所以合理、所以公正，就是在于这个人格的同一性。因为人人所关心的只是自己底幸福和苦难，至于同那种意识不相连属的任何实体，则不论它变成什么样子，都无关系。因力我们在上述所幸的事例中，分明看到，在小指被割去时，意识如果同它一块去了，则那个小指意识仍是昨天关心于全部身体的那个自我（因为身体是昨日自我底一部分），而且昨天身体底一切行动，小指那得认为是自己的。至于那个身体，则它纵然继续活着，而且在同小指分离以后，立刻有了自己的一种特殊的意识，可是那个小指既然不知道它，所以小指亦不当它是自己底一部分，去关心它；而且亦不承认此后身体底任何行动是自己的。

19 这就向我们指出，人格同一性只成立于意识底同一性，而不成立于实体底同一性。苏格拉底和皇后市（Queenborough）现任的市长，如果有同一的意识，则他们便是同一的人格者。如果同一的苏格拉底在醒时同在睡时不具有同一的意识；则醒时的苏格拉底同睡时的苏格拉底便不是同一个人格者。因此，你如果因为睡时的苏格拉底有某种思想，而这就加刑于醒时的苏格拉底，则那是很不合理的，因为他在醒时并不意识到他在睡时所思想的。这个正同你因为两个孪生子底外貌相似，不易辨识，就根据此一个人底行动，来刑罚其兄弟，是一样不合理的，因为他底兄弟或者并不知道他底行动。这

类孪生子是我们所见过的。

20 不过人们或者会反对说，“假如我完全忘了我底生活中一些部分，并且没有再记忆起的可能性，以致我也许终身不能再意识到它们，那么，我既然忘掉我所行的行动同所有的思想（它们是有一次为我所意识到的），我就同以前不是一令人格者么？”要答复这个问题，我可以这样说，我们在这里必须注意“我”这个字所指的是什么。在这里，“我”字只指人说。人们既假设同一的人就是同一的人格者，因此，“我”这个字就容易被人认为是指的同一的人格者。不过同一个人在不同的时候如果能有各异的不可传递的各别意识，那么毫无疑问，同一个人在不同的时候，能形成不同的人格者。人类在庄严地宣示自己底意见时，就是本着这种意义，他们说人类的法律并不因为醒时的行动来征罚疯时的人，亦不因为疯时的行动来惩罚醒时的人，因而就把疯时的人和醒时的人看成两个人格者。平常的说法颇能解释这一层，就如说：“那人不象他自己了，或魂不守舍，”等等话。这些语句暗示给我们说，现在说这些话的人，或至少原来说这些话的人，以为那个自我已经变了，以为同一的人格者是脱离了那个人的。

21 人底同一性和人格底同一性究竟有什么分别——不过我们仍然难想，苏格拉底既为同一的单个的人，如何能成为两个人格者。在这方面，我们要想有进一步的了解，还当考察所谓苏格拉底——同一的单个的人——有什么意义。

第一点，他或者是同一的、单个的、非物质的、能思想的实体，简单说来，他就是同一的灵魂，而不是别的。

第二点，他或者是同一的动物，与非物质的灵魂全无关系。

第三点，他或者是同一的非物质的精神和同一的动物结合而成的。

不论你采取那一个假设，你都会看到，人格同一性只成立于意识，不能成立于别的，而且不能超过意识以外。因为按照第一个假设说来，我们必须承认，一个人如在不同的时间，为不同的妇人们所产生，则他在前、在后仍是同一的人。任何人只要承认这种说法，那他就得承认，同一个人可以为判然不同的两个人格者，就如两个在不同时代生活的人，互相不知道对方底思想一样。按照第二同第三两个假设说来，今生的苏格拉底和来生的苏格拉底，亦只有借同一的意识，才能成为同一的人。因此，我们如果认人底同一性和人格底同一性成立于同一的东西，则我们便不难承认同一的人就是同一的人格者。不过人们如果认为人底同一性只在于意识，而不在于别的，则他们必须考察，他们怎样才能使婴儿期的苏格拉底和复活后的苏格拉底成为同一的人。但是不论人们以为“人”底本质由何成立，同一的单个的人由何成立（在这方面，人们是很少一致的），而我们总觉得，人格的同一性只应当存在于意识中（因为只有意识能形成所谓自我），并且我们相信，这种说法不会有重大的错误。

22 不过人们还会反对说“一个人在醉时同在醒时，不是同一的人格者么？如果不是，则人在醉时所犯的罪，既是他后来所不能意识到的，为什么他还要受刑呢？”不过这个正如同一个人在睡中行走或做别的事情一样。在前后两种情形下，人都是同一的人，而且要对自己所招的灾患负责任。人类的法律很公正地（按照人类底知识），来惩罚他们。因为在这两种情形下，我们分别不清，什么是真的，什么是假的；因此，醉时或睡时的茫然无知，并不能为他们做一种辩护。因为刑罚虽附于人格者，人格者员附于意识，醉

人员然亦许不意识到他所做的事，可是人类的法律加刑于他，仍是合理的，因为我们只能证明他有这种事实，却不能证明他缺乏实行此事的意识。不过在末日审判之时，一切人心底秘密都会发露无遗，因此，我们很可以合理地想象，将来无人会对于自己所不知道的事情负责，而且人在受刑时，他底良心一定会责难他，或原谅他。

23 只有意识形成自我——只有意识能把远隔的各种存在联合成为同一的人格者；实体底同一性，并不能做到这一层。因为无论有什么实体，无论实体有什么组织，而离了意识是无所谓人格者的。倘或不然，则一个尸体以及其他东西，离了意识亦可以成为人格者了。

如果我们一面假设，有两今互相隔绝的意识支配着同一的身体，一个是在白天、一个是在夜间；另一方面又假设，同一的意识轮流支配着两个独立的身体，那么我就问，在第一种情形下，那今昼夜人是不是独立的两个人格者，一如苏格拉底和拍拉图一样？在第二种情形下，两个独立的身体是不是只有一个人格者，正如一个人前后穿着两套不同的衣服似的？人们或者说，在上述的两种情形下，这个同一的和差异的意识，是由于同一的和差异的非物质的实体，把它们带在这些身体内的。不过这种说法亦并不济事，而且不论它是真、是伪，都变更不了现在这种情况。因为我们分明看到，不论意识是否和一个单一的非物质的实体相连合，而人格同一性一样是被那个意识所决定的。因为我们纵然承认，人身中那个能思想的实体必然被假设是非物质的，可是我们仍然看到，那个能思想的非物质的实体有时亦会忘掉其过去的意识，而且在忘掉以后亦会复忆起来；就如人们常常忘掉自己过去的行动，而且过去的意识在完全被忘掉二十余年以后，有时仍会被人记忆起来。你如果假设人在白天和夜里轮流着时忘、时忆，则你可以使同一的非物质的精神成了两个人格者，正如前边所举的一个身体有两个人格者似的。因此，“自我”并不是由实体底同一性或差异性所决定的（自我并不能确知其实体是什么），乃是由意识底同一性所决定的。

24 自我诚然可以想象，它现在所由以成立的那今实体是以前存在过的，是和同一今有意识的存在物相连合的。不过意识一去掉，则那个实体便非自我，亦非自我底一部分，正同别的实体不是那个自我似的。这个可以从我们上边所举的例子看出来。一个肢体在割除以后，则我们便意识不到它底冷、热等等感觉，因此，它就不是自我底一部分，正如宇宙中任何其他物质一样。在非物质的实体方面，我们如果没有意识，使自己认识自己，则亦正有相同的情形。我如果不能凭着记忆，把它底存在底某一部分，同我现在的自我意识连合起来，则那个实体在其存在的那一部分便非我底自我所在，正如别的非物质的实体不是我底自我所在一样。因为任何实体所做的、所想的，如果不能为我所忆起，而且我亦不能借意识使那种思想和行动成为自我底，则那种事情纵然是我底一部分所做过的、或所想过的，它亦不是我自己底，因为在这种情形下，那种事情正和被别处存在的非物质的东西所思过、所做过一样。

25 我相信，较可靠的意见应当是，这个意识是附着于单一的非物质的实体的，并且是这个实体底一种性质。不过人们愿意怎样解决这个问题，都让他们按照其不同的各种意见来解决好了。我只可以说，这个有智慧而能感受祸福的生物，一定承认有一种东西（就是他自己）是他所关心的、是他所愿意使之得幸福的。他还会承认，这个自我一定继续地存在过，而且存在的时

期较一刹那为久，因此，它亦可以在将来的多少月中、多少年中继续存在（如其先前那样），而且其绵延底程度亦无确定的界限，而且它在继续到将来以后，还会借着同一的意识，仍为同一的自我。这样，他借着这个意识，能知道他自己就是几年前做某些事的那个自我，而且他现在所以有幸福、有苦难，亦就是由于那时候的行动。在以远些说法来解释自我的时候，人们并不以为同一的实体是形成同一的自我的，他们只以为同一的继续的意识是形成同一的自我的。在所谓意识中，一些实体可以或合、或分；在这些实体同意识所寓的主体联为一个生命体时，它们便成了那个自我底一部分。因此，我们身体底任何部分，在与我们身中有意识的那种东西，联成一个生命体时，它们就成了我们自己底一部分，而在它们缺乏这种生命联合，使意识不能传达过去时，则前一刹那曾为我们自我底一部分的那种东西，现在就完全不是了，正如别人自我底一部分不能成为我底自我底一部分一样。在这种情形下，那个部分或者可以迅速地成为他人底真正部分，而且那亦并不是不可能的。因此，我们就看到，同一的实体可以成为两个不同人格者底部分，同一人格者也可以在前后相承的各种实体中保存着。我们如果能假设，有一种精神完全记忆不到、意识不到过去的行动（我们常见我们底心往往忘却了自己行动底大部分、或全部分），则那个精神的实体无论连合、无论分离，都不能使人格的同一性发生变化，正如任何物质分子底联合成分离，不能使人格的同一性发生变化似的。任何实体只要同当下能思想的那种东西联为一个生命体，它就是现在自我底一部分：任何事物如果借着先前行动的意识（现在的）同这个自我联络起来，它也就是过去和现在都相同的那个自我底一部分。

26 人格者是一个法律名词——所谓人格者，在我看来，就是这个：“自我”底名称。任何一个人如果一发现了他所谓的为他自己，则我想别个人可以称：“他”为同一的人格者。它是一个法律的名词，专来表示行动和行动底价值。因此，这个名词只能属于有智慧的主体，而且那个主体是能受法律所支配，是能感受幸福或苦难的。这个人格所以能超过现在，而扩及过去，只是因为意识。借着这种意识，它便可以关心过去的动作，对过去的动作负责，并且把过去的动作认为是自己的，一如其在现在的动作方面所可能的那样。（这些都与人们关顾幸福的心理有关，这种关心就是意识底一种必然的伴随物，因为能意识到苦乐的那种主体，一定要希望那个有意识的自我得到幸福。）因此，任何过去的行动，自我如果不能借意识把它们同现在的自我联为一体，则他便与它们无关，正如它们不曾存在过似的。因此，他如果因为这种行动而得到快乐和痛苦，奖赏和刑罚，那正如同他在初生时，没有任何功或罪就度其幸福的或患难的生涯似的。因的你如果假设一个人因其前生的行动在现在受刑，而且前生的事情又是他所不能意识到的，则那种刑罚和“生来就受罪”有什么分别呢？（离了意识，刑罚既然不当）因此，圣徒就告我们说，“在末日时，人人都要根据自己底行动受报，一切人心底秘密都要发露出来。”那时的判决一定会因为一切人底意识，而得达其公正的目的。因为一切人们都将意识到，他们自身不论曾经出现于什么身体中，那个意识不论曾经附着于什么实体中，而他们仍然就是以前发生那些行动的同一的人，并且该因为那些行动而受惩罚。

27 我颇想，在我研究这个题目时，我所拟的一些假设，或者在一些读者看来是很奇怪的，而且这些假设本身亦许就是很奇怪的。不过我想这些假设都是可原谅的，因为我们虽然认那个能思的东西是自我，可是我们实在不知

道它底本性如何。我们如果知道，它是什么东西，它怎样与时在变化的元精系统连合为一，它离了象我们这样组织的身体，是否还能够时行其思想和记忆诸作用；上帝是不是要使任何一个精神所寓的那个身体必然具有某种适当的器官组织，以为它的记忆底基础；我们如果能知道这些，则我们或者会看到，我那些假设不免有些是假的。但是我们如果把人底灵魂认为是一个非物质的实体，独立于物质以外，而且对任何部分的物质都无所取舍（我们平常就是这样想的，实在说来，我们在这些事情方面是全无所知的），则我们如果假设，同一的灵魂在不同的时候，可以与不同的身体相连合，而且在那个连合的时候，就形成一个人，那按道理讲，并不是荒谬的。这个就同我们假设昨天一个羊底一部分，明天成了一个人底一部分一样，亦正同如原来系米利浦底羊底一部分，在那种联合中成了米利浦（Melibeus）底生命的一部分一样。

28 我们在这方面所有的困难是由名词底误用起的——总结起来，我可以这样说，任何实体只要开始存在，则它在其存在时期，是同一的；任何实体底组合体只要开始存在，则那些实体只要仍联合在一块，则那个具体物是同一的；任何情状只要开始存在，则它在其存在时期亦是同一的。如果组合体是由各种差异的实体和差异的情状两者所组成的，这个规则亦仍然可以适用。由此可见，在这方面一向所有的困难或混淆多半是由名词的误用起的，少半是由事物底混淆起的。因为名词所代表的那个特定观念不论是如何形成的，你只要固守那个观念，则我们很容易想象到何为同一的，何为差异的。在这方面，并没有什么可怀疑的。

29 继续的存在形成所谓同一性——因为我们如果假设人底观念就是一个有理性的精神，则我们便容易知道什么是同一的人；也就是说，同一的精神，不论独立存在或与身体联系，总是同一的人。我们如果以为一个有理性的精神在与具有某种组织的身体合为一个生命体以后，才能形成一个人，则那个有理性的精神只要伴有那样有生命的一部分组织，它就是同一的人，至于这个身体虽然时在迅速变化，并无关系。但是如果有人以为人底观念就是各部分在某种形相下的一种有生命的结合，则那个有生命的联合和形相只要存在于一个具体物中，它就是同一的人；而且这个具体物底同一性，只是存在于继续不断而时在变化的分子中，那亦并无关系。因为一个复杂观念底组织无论是怎样形成的，只要它底存在能使它成功为一种特殊的存在，得到某种名称，则那种存在只要继续下去，就使那种组织成为同一的个体，具有同一的名称。

## 第二十八章 别的一些关系

1 比例的关系——在前边我们已经略论过时间、空间和因果关系，并且把一些事物加以比较和参证。不过此外还有别的无数的关系，现在我可以进而略述数种于下。

第一，我所要首先提到的就是说：某种简单的观念如果有部分之差、程度之别，那它便可以使人比较它所寓托的那些实体（就是比较那个简单观念底程度和部分），就如“较白”、“较甜”、“较大”、“相等”、“较多”等等形容词。这些关系是看在各种物体中，同一的简单观念之为相等或较多而定的。因此，我们可以叫它们为比例的（proportional）关系。至于这些关系，当然亦是依据于由感官或反省而来的那些简单观念的。这一层似乎是不必再用言辞来证明的。

2 自然的关系——第二，我们可以根据各种事物底起源，来比较它们，而且在考察此一物时，同时亦就把彼一物亦附着考察了。事物底起源后来既是不可改变的，因此，它们就使依于它们而生的那些关系，同那些关系所寓的主体一样经久。就如“父”与“子”、“兄弟”、“嫡堂兄弟”，就因为有公共血统，发生了关系，而且他们关系底远近，亦看他们与这些血统底亲近程度而定。这些关系，我都称之为自然的（natural）关系。又如同国人（就是生在同国或同土地以内的那些人）亦是这种关系。不过在这方面，我们可以说，人们所形成的观念和文字都是为日常生活用的，并不契合于事物底实况和范围。因为据实说来，在各种动物间，生者与所生者底关系虽然亦同在人方面一样，可是我们并不常说，此一个公牛是那个犊子底祖父，亦不常说，这两个鸽子是嫡堂兄弟。在人类方面，这些关系则确乎应当以各别的名称表志出来，因为在法律方面和人类底互相交往方面，我们有许多机会要提到具有些关系的各种人；而且人类底各种义务所以有束缚力，亦就是因为这些关系，至于在畜类方面，则人类便没有什么原因可以注意这些关系，因此他们就以为不必给这些关系以特异的名目。由此，我们就可以间接地看到，各种语言发生的情况何以会不相同。各种语言因为只系供传达思想之用，因此，它们只同人们所常用的意念成比例，同人类所有的思想底沟通成比例，而不同事物底实况和范围成比例；而不同它们底各种关系成比例；而不同人们对它们所形成的各种抽象的观察成比例。他们如果没有哲学的意念，则他们便没有名词来表示它们。因此，我们正不必惊异，人们何以对他们所不常谈论的那些事物，不造作各种名称。因此，我们就容易想象有些国家何以竟然没有“马”底名词，而在别的国家，何以人们注意马底宗派比注意自己底宗派还加甚，何以他们于各种马底名称以外，竟然还有其亲属关系底名称。

3 制度的关系——第三，有时我们所考察的事物关系，乃是根据于人们底行动。人底行事有时根据于道德的权利、有时根据于能力、有时根据于义务。就如一个司令就是有权利支配军队的一个人，而司令所统辖的军队就是必须服从某个人的一些武装的人们。又如市民就是在某个地方具有某种特权的一个人，这些关系都依靠于人在社会上的意志和合同而定，因此，我叫它们为制度的（instituted），或自愿的。它们和自然的关系区别之点，就在于它们大部成全部可以同它们所属的那些人分离开——虽然具有这些关系的各种实体仍然存在不变。这些关系虽然都是对待的（亦同别的一样），虽然都包含着两个以上事物底关系，可是这些事物之一，往往因为缺乏相对的名

词，不能表示这种关系，因此，人们便不常注意这些关系，而且常常忽略过它们。就如一个恩主和一个食客是容易被人认为有关系的，可是一个“警察”，或一个“执政”，在一听之下，并不容易被人认为是有这种关系的。因为执政和警吏虽然有统治别人的权力，虽然与他们发生了关系，正如恩主与食客，司令与军队似的，可是在他们统治下的那些人们并没有特殊的名称，来表示统治与被统治的那种关系。

4 道德的关系——第四，我们常以一条规则来考察、来判断人类底自愿动作，看看它们同这个规则是否相契，这样就又发生了另一种关系，这种关系，我想可以叫做道德的(moral)关系，因为它可以指示我们底道德的行动。这种关系是很值得我们考验的，因为在知识底各部门中，我们在这种知识方面是极其应当得到确定的观念的，并且极其应当避免混淆和纷歧的。人类的各种行动，如果同其各种目的、对象、习俗和环境，形成了独立的复杂观念，它们就成了许多混杂的情状(我们已经说过这一层)，而且它们大部分亦往往得到相当的名称。我们如果假设感激之心是指人们敏于承认、敏于答报所受的恩惠而言；多妻主义是指一个人有两个以上的妻而言；则我们在心中形成这些意念时，便发生了两个确定的混杂情状底观念。不过关于我们底行动，我们只有各种确定的行动观念是不够的，只知道某些观念底集合体有某些名称是不够的。我们除此以外，还有更重大的一层关顾，我们还更该知道，这样组成的各种行动，在道德方面，是善的或是恶的。

5 道德的善或恶——我们已经说过(第2卷，第20章，第2段；又第21章，第42段)。善和恶只是快乐或痛苦，或是能致快乐或痛苦的东西。因此，所谓道德上的善恶，就是指我们底自愿行动是否契合于某种能致苦乐的法律而言。它们如果契合于这些法律，则这个法律可以借立法者底意志和权力使我们得到好事，反之则便得到恶报。这种善或恶，乐或苦是看我们遵守法则与否，由立法者底命令所给我们的，因此，我们便叫它们为奖赏同刑罚。

6 道德的规则——人们在判断行动底邪正时所依的这些道德的规则，似乎可以分为三种，而且它们底束缚力(就是赏罚)亦可以分为三种。我们如要给人底自由行动立一个规则，则势不能不强加一种善或恶，以决定他底意志，因此，我们只要假设一种法律，同时就得假设那条法律附有一种赏罚。一个有智慧的主体如果没有能力来以善或恶，赏他人之服从他底规则或罚他人之违背他底规则，则他虽立一条规则，那亦并不能限制他人底行动。因为善和恶并非那种行动底自然的结果。因为善或恶如果是自然的利益或不利，则它们可以自动发生作用，并无需乎法律。我如果不错误的话，则我可以说，这就是一切法律底真正本性。

7 各种法律——在我看来，人们判断行为的邪正时所常依据的那些法律，可以分为三种：一为神法(divine law)、二为民法(civil law)、三为舆论法(the law of opinion or reputation)。借着人们同第一种法律底关系，我们可以判断他们底行动是罪恶还是职责；借着第二种法律，我们可以判断自己底行动是犯法的还是无罪的；借着第三种法律，他们可以判断自己底行动是德行还是坏行。

8 神法是罪孽和职责底尺度——第一种神法就是指上帝给人类行动所建立的那些法律而言。这种法律有时是为自然底光亮所发布的，有时是为默示底呼声所发布的。我想人人都不會野蛮不文，竟然否认，上帝已经给了人们一种规则来约束他们底行动。“他”确乎有权力这样行事；我们都是他所造

的。他有慈悲和智慧来指导我们底行动向着最好的方向进行，他并且有权力以来世永久而无限的赏罚，强制其规则底实行；因为任何人亦不能使我们逃出他底手掌以外。这就是试验道德邪正的唯一真正的试金石，而且人们所以能判断他们底行动在道德上是善，还是恶，亦就是因为他们把自己底行动同这个法律相比。那就是说，他们要看看，那些行动是罪恶还是职责，是能使他们从全能者手中得到幸福，还是得到苦难。

9 民法是犯罪和无罪底尺度——第二，所谓民法就是国家所制定的规则，用以支配人民行动的。人们亦可以依据这种规则，来比较他们底行动，并且判断它们犯罪与否。这种法律是人人所不忽略的，因为强制实行这种法律的那些赏罚是如影院形的，是在权力所有者底掌握以内的。因为国家有能力来保护服从其法律的那些人底生命、自由和财产，并且能剥夺破坏其法律的那些人底生命、自由和财产——就是说能刑罚那些犯法的行动。哲学的法律是德性或坏行底尺度——第三就是所谓舆论法。所谓德行或坏行就其普通含义来讲，是指那些本性为是或为非的各种行为而言。我们如果那样正确地应用它们，则它们在那种范围内，便契合于上述的神法。但是不论人们底假设合理与否，而我们依然看到，“德行”和“坏行”这两个名词在应用于特殊的各种例证时，它们所指的那些行动只是各国家所赞美的，或各社会所讥毁的那些行动。我们亦正不必惊异，人们到处要叫他们所称赞的那些行动为德行，并且要叫他们所谴责的那些行动为坏行，因为他们如以为自身所鄙弃的行动是合理的，以为他们所不加以罚的那些行动是错误的，他们就不免自相矛盾了。因此，嘉赏或不悦、称赞或谴责，就是决定一般所谓德行或坏行的一种尺度。这些称、讥、毁、誉，借着人类底秘密的同意，在各种人类社会、种族中、团体中，便建立起一种尺度来，使人们按照当地的判断、格言和风尚，来毁誉各种行动。因为人们在联合成的政治团体以后，虽然自行恬退，把自己底一切力量让公家来处理，而且在法律所许可的范围以外，不准向其同胞来利用自己底暴力，可是他们仍然有能力来称讥、来毁誉与他们相处的这些人底行动。因此，他们借这种赞赏和不悦，便在人类中建立起所谓德行和坏行来。

11 任何人一加思考就会看到德行和坏行通常是以毁誉为公共尺度的，因为他会明白，在此国所认为坏行的，在彼国或者会被认为是德行（或至少不是坏行），可是不论什么地方，德行和称赞、坏行和谴责，总是相称的。不论什么地方，德性总被人认为是可称赞的，而且只有能得公共赞美的那些行动，才能被称为德行。德性和称赞是十分相关的，因此，人们往往以同一名称称它们。维琪儿（Virgil）说：“称赞就是它（德性）底奖品”（sunt sua praemia laudi）。西塞罗（Cicero）亦说，“自然中最可宝贵的莫如忠实、称赞、尊严和光荣。（而且他说，忠实、称赞、尊严和光荣亦正是同一事物底名称）。”（Nihil habet natura praestantius quàm honestatom, quàm laudem, quàm dignitatem, quàm decus.（塔斯库兰论难，第2卷））这虽是异教哲学家底言语，可是他们委实知道他们底德行意念和坏行意念是由什么成立的。人类底脾胃、教育、风尚、格言和利益，因有种种不同，所以此地所称赞的，在彼处或者不免于受责难，因此，社会如不同，则德行和坏行或者合易地而处。不过在大体说来，它们大部分到处仍是一律的。因为要以重视和名誉来鼓助于已有益的事，要以责难和藐视来挫抑于已有害的事，那是最自然不过的，因此，我们正不必惊异，在任何地方重视和轻视、



德行和坏行，大部分都和上帝法律所立的那个不变的是非规则相应合。因为只有服从上帝所定的法律，才能直接明显地来获得，来助进人类底普遍幸福，而且要忽略这些法律，亦会招来极大的不幸和纷扰。因此，人们如果还有知识，还有理性，还要顾虑他们时常关切的自己底利益，则他们所称赞的、所责难的，往往是真值得称赞，真值得责难的，而且他们在这方面，并不至于有了普遍的错误。人们纵然在实行上违反了这规则，他们底称赞亦不会错误了。人们纵然败坏不堪，而在他人犯了他们所犯的那些过错时，亦不至于不会加以鄙弃。因此，纵然风俗败坏了自然法底真正界线，德行和坏行底规则，亦不至于消灭了。因此，甚至于受了灵感的圣徒亦敢求诉于社会的名誉，说：“有好名誉的就是可爱的、能得人称赞的、就是有德性的。”（“新约全书”，腓立比书4章，8节）

12 奖励和不信任就是强制实行这个法律的两种力量——人们或者以为我在这里已经忘掉自己底法律意念，因为我认人类判断德行和坏行时所依据的那种法律，只是无力创造法律的一些私人底同意，尤其因为那些人并没有强行法律的那种能力——这正是法律底必需条件。不过我想，人如果以为奖赞和贬抑不足以成为很强的动机，不足以使人适应同他们往来的那些人底规则和意见，则他似乎很不熟习人类底天性或历史。他如果一留心观察，就会看到，人类大部分纵不以这种风尚法为规制自己行为的唯一法律，亦以它为主要法律。因此，有些人们虽在其侪辈间保持令誉，可是并不稍留心于上帝底法律或官吏底法律。破坏了上帝底法律，虽然会遭到刑罚，可是有些人，或者大多数，并不认真反省这回事；至于那些能反省的人，则许多人在破坏那种法律时，总想着将来可以缓和、将来可以补偿那种破坏。至于破坏国法后所应得的刑罚，则人们往往希望或者可以幸免。不过人如想同其侪辈来往，而且欲取好于他们，则在他触犯了他们底风尚和意见以后，并不能逃掉他们底刑罚，并不能逃掉他们底责难和厌恶。万人中亦没有一人会挺着项、厚着脸，在受了交游底不断的憎恶和鄙弃以后，仍有勇气往下过活。一个人如果在其特殊的社会内，受着不断的鄙视和非议，则他如果能安心在其中生活，那就是一个奇怪而不寻常的人了。孤寂是许多人所追求的，而且他们亦竟合安于这种生活。但是任何人只要对于自己还有人底思想或感觉。则他一定不会尽管忍受惯熟的朋友们底厌恶和非难，而安心过活下去。这种担子是太重的，人类并不能负担得起。一个人如果一面又爱朋友，一面又不介意伴侣底鄙弃和轻视，则他可以说是醇乎其醇的矛盾。

13 这三种法律就是判断道德善恶的规则——这三种法律——第一为上帝底法律、第二为政治社会底法律、第三为风尚底法律或私人惩戒底法律——就是人们往常用以度量自己底行动的。他们在判断自己道德的邪正时、在称自己底行动为善为坏时，就是以这三种法律中之一为其尺度的。

14 所谓道德就是各种行动和这些规则的关系——我们按照这些规则之一（就如试金石似的），来考察我们底自愿行动、来考验它们底善恶，并且要给它们以相当的名称（这些名称就是我们给它们所定价值底记号）。不论这种规则是由国家底风尚来的，或是由立法者底意志来的，人心总容易看到任何行动同这个规则的关系，并且可以判断，那种行动是否与那种规则相契合。因此，它就得到善底观念和恶底观念。所谓善就是说一种行动同那个规则相契合的、所谓恶就是说一种行动同那种规则不契合的。因此，善恶就被人叫做道德上的邪正。这个规则不是别的，只是一些简单观念底集合体，所

谓与规则相契合，就是说，我们要规制自己底行动，使属于行动的各种简单观念，与法律所需要的各种简单观念相应。因此，我们就看到，道德的存在和意念是建立在，并且归结于感觉和反省所传来的那些观念的。我们如果一思考谋杀这一个名词所代表的那个复杂观念，并且把它分拆开，观察它底一切特殊情节，我们就会看到，那些情节亦只是感觉和反省传来的一些观念底集合体。第一点，我们借着反省自己底心理作用，可以得到“意志”、“考虑”、“预谋害人”或“欲人之祸”等等观念；还可以得到“生命”、“知觉”、“自动”等等观念。第二点，我们借着感觉，可以得到由“人”传来的那些简单而明显的各种观念底集合体，并且观念到我们借某种行动把他人底知觉和运动消灭了。这些简单的观念是包含在“谋杀”一词以内的。我如果看到这些简单观念底集合体，合乎我底国人底称赞，或不合乎他们底称赞，我如果看到，这个集合体在大多数人看来是值得称赞的，或不值得人称赞的，则我便叫它为有德的(virtuous)，或恶劣的(vicious)。我如果以崇高而不可见的上帝底意志的我底规则，并且假设某种行动是为上帝所奖励的，或为上帝所禁止的，则我便叫它做善的或恶的、罪孽或职责。我如果再把这种行动同民法——国家底立法权所定的规则——比较，则我便又叫它是合法的或不合法的、犯罪或非犯罪。因此，我们就看到，道德行动底规则不论是由何处得来的，而且我们心中所形成的德性或罪恶底观念，不论是依据于什么标准的，而这些观念仍是由简单观念底集合体所形成的，这些简单观念原来仍是由感觉或反省来的，而且它们底邪正，是看它们是否契合于一种法律所拟的模型而定的。

15 要尽当地来考察道德的行动，则我们座当在两方面来考察。第一就是要考察它们本身，并且在考察时，把它们认为是由简单观念底集合体所形成的。就如昏醉和谎言就是表示号称为混杂情状的一些简单观念底集合体。在这种意味之下，它们就同马之饮水、鸚鵡之说话，一样是积极的、绝对观念。第二，我们座当考察我们底行动是好的、是坏的、还是中性的。在这方面，它们都是相对的，因为行动之为好、为坏、为有规则或无规则，就是看它们与某种规则相契合或不相契合。这些行动既和一个规则相比较，而且因此得了名称，因此，它们就进入于关系之中。就如“你同一个人挑战”，这种战争就是一个确定的绝对的情状或特殊的行动，而且它可借其特殊的观念同别的行动有所区别；这就叫做对打(duelling)。这种行动若以上帝底法律为衡，则它便可以叫做罪孽；若以一些国家底风尚为衡，则它可叫做德性和勇敢；若以一些政府底民法为衡，则它又成了大罪。在这种情形下，绝对的情状本身有一种名称，另外在以法律为参考时又有一种名称。行动方面这种区别亦同在实体方面一样，都是容易看出的(就如“人”这一词是指事物本身的，“父”这一名是指他同别人的关系的)。

16 行动底各种名称往往错领了我们——不过行动底绝对观念和其道德的关系，往往合拢在一个名称以内，而且我们往往用同一个字来表示一种情状(或行动)同其道德的邪正，因此，我们便少注意行动所发生的关系；因此，我们便不常分别行动底绝对观念和它同规则的关系。人们因为常把一个名词中所包括的这两层观察混淆了，因此，那般易于感受声音印象的人们，往往鲁莽地认名称就是事物，并且往往在判断行动时发生了错误。你如果不经别人底允准，就背着他把底东西拿去，那就叫做偷。不过这个名词又常表示那种行动在道德方面是败坏的，并且常表示那种行动是与法律相抵触

的，因此，人们往往在一听到偷字以后，便以为那种行动是坏行动，并且以为它和公道法则相矛盾。但是你如果暗中把一个疯人底刀子偷了，以求避免他底行凶，则这种行动员然亦正可以叫做偷——偷字是这种混杂情状底名称，可是我们如果以上帝底法律来衡量它，并且以那种崇高的规则来思考它，则它便不是罪孽或过失——虽然偷这个字常含着过失底意义。

17 关系是无限的——关于人类行动同法律底关系，就是关于所谓道德的关系，我底话亦就止于此了。

要把一切关系都数出来，那会写成一大册书。因此，我们正不必把它们在这里——列举出来。我现在的计划只在于以之些例子指示出，我们对于这种广博的关系所有的各种观念都是什么样的。这种关系既然为数很多，而且它们生起的原因亦很多（我们只要能把各种事物互相比较，则便有所谓关系发生），因此，我们并不容易把这个关系归为纲领，加以分类。我所举的那些，只是一些最重要的，我举它们亦只是意在借此看看，我们底关系观念是由何得来的，依何建立的。不过在我完结这个题目以前，我还不得不再说下边的一些话。

18 一切关系都归结于简单的观念——第一点，我们分明看到，一切关系都是归结在，而在最终建立于，简单观念上的，而且一切简单观念都是由感觉和反省来的。因此，我们如果应用表示关系的一些名词，则我们在自心所有的（如果我们想任何事物，或者有任何意思），或向人所表示的，都不外互相比较的一些简单观念，或简单观念底集合体。这一点在所谓比例的关系方面，是最明显不过的。因为一个人如果说，“蜜比腊较甜”，则他底思想在这种关系方面显然归结于“甜”这个简单的观念上。在别的方面，亦有同样的真突情形。（不过各种观念如果一再混合，则人们便比较不容易注意它们所由以成立的那些简单观念。）就如你提到“父亲”一词，第一你就会看到“人”字所表示的那种特殊的意念，或集合的观念；第二你就会看到“生产”那一个词所表示的那些可感的简单的观念；第三你就会看到生产底结果，就是“儿子”一词所表示的一切简单的观念。又如“朋友”一词，你如果把他当做是爱好他人，慨然做好事于他人的一个人，则它便含着下列的一些简单观念：第一就是“人”这一词，或“有智慧的生物”这一词所含的一切简单的观念；第二就是“爱”；第三就是慷慨或意向；第四就是行动底观念——包括思想和运动两者；第五就是好事底观念，这个指着凡能助进他底幸福的一切事情而言；我们如果一考察，就会知道，这个观念归结于一些特殊的简单观念，而且好事这个词可以普遍地表示这些观念中任何一个，不过它如果完全离了这些观念，则它便全无所指。由此看来，一切道德的名词不论远近总要归结于一些简单观念底集合体，人们虽然常以为，相对名词直接所表示的，只是别的一些可知的关系，可是这些关系如果推其根源，则仍然要归结于简单的观念。

19 我们对关系所有的意念，同对其基础所有的意念一样明白，有时还更为明白——第二点，我们在关系方面所有的意念，亦多半可以比得上我们在关系所依据的简单观念方面所有的意念，那样明白。关系所依据的契合或不契合，我们通常能明白地观念到它，正如我们能明白地观念到别的东西一样。（我们在这方面，只是分辨简单的各种观念和其各异的程度；没有这一层，我们就完全不能有清晰的知识。）因为我固然对于甜、光、广袤等，有明白的观念，可是我们在这些方面亦有相等、较多或较少等明白的观念。我如果

知道一个人被一个女子〔就如生普伦尼 (Sempronia)〕生产是什么事，则我亦一样知道，另一个人被同一女子 (仍是生普伦尼) 生产是什么事，因此，我们底兄弟观念同生产观念是一样明白的，或者是更为明白的。我纵然相信，生普伦尼把第塔 (Titus) 由荷兰芹畦中掘出 (如人给儿童们所传说的那样)，因而变成他底母亲，随后又以同样方法把开义 (Caius) 从荷兰芹畦中掘出，我亦一样可以对他们底兄弟关系得到一个明白的意念，正如我具有产婆底一切技术时那样。我只要意念到，有一个女人，以母亲底资格，使他们出生，则我纵然不晓得 (或错认了) 他们出生的方式，我亦能把他们底兄弟关系建立起来；不论他们出生的方式本身是什么样的，只要他们出生的方式相同，他们就有那种关系。我们只要一比较他们，知道他们是由同一个人所生的，则我们虽不知道他们出生时的特殊情节，亦能意念到他们有那种兄弟关系 (或没有)。不过人们在恰当地考察了各种特殊的关系以后，他们心中对这些关系所有的观念，虽然亦如其对混杂情状所有的观念那样清楚，虽然亦可以比他们对实体所有的观念较为确定，可是各种关系底名称，意义往常是可疑而不确定的，就如那些实体底名称，或混杂情状底名称似的；至于比之于各种简单观念底名称，则各种关系底名称更是可疑而不确定的。因为相对的名词只是这种比较底标记，而这种比较又只是在思想中所形成的，又只是人心中的一种观念，因此，人们常常按照自己底想象，把这些名词应用在别各种事物底比较上，实则他们底想象同应用相同名词的那些人底想象往常是不相符合的。

20 不论我们比较行动时所依的那个规则是真、是假，而关系底意念仍是一样的——第三点，不论我在比较行动时所依的那个规则是真、是假，而在我所谓道德的关系方面讲，我确乎有真正的关系意念。因为我如果以一码来量任何东西，则我所假设的码纵然不确合于标准码，而我仍然会知道，我所量的那东西比那个码是长、是短。码底真、伪，那是另一回事。因为我底规则纵然是错误的，可是我仍然会看到，我所量的那个东西同它是否相契合，因此，我仍然可以看到它们底关系。我虽然会因为利用错谬而不真实的规则，把道德底邪正判断错误，可是我仍然可以确知那种行动同那种规则间的关系如何，仍然可以确知它们是相契的，还是不相契的。

## 第二十九章 明白的、模糊的、清晰的、纷乱的等等观念

1 有些观念是明白而清晰的，有些观念是模糊而纷乱的——我已经将我们观念底起源指示出来，并且亦考察过它们底各种类别，我已经考察过简单观念和复杂观念间的差异，并且观察过复杂的观念如何可以分为情状观念、实体观念、关系观念三种。真的，一个人要想完全熟悉人心在了解事物、认识事物时，有什么进程，则这几层工作是必须都要做到的。我既然论究过这几层，因此，人们或者以为我已经把观念考察够了，不必再多说了。不过我还要求读者允许我把一些别的意见提供出来。第一就是说，有些观念是明白的、有些观念是模糊的、有些观念是清晰的、有些观念是纷乱的。

2“明白的”和“模糊的”可用视觉来解释——心中的知觉若用视觉方面的名词来解释，最为恰当，因此，我们如果一反省，在视觉底对象方面，所谓明白的或模糊的有什么意义，则我们便可以在观念方面，充分了解所谓明白的或模糊的有什么意义。光明是能给我们发现出可见的物象来的，因此，一种东西所处的光亮，如果不足以使我们发现出它本身中原可以观察到的那种形相和颜色，不足以使我们发现出在较大光亮下所能发现出的那种形相和颜色：则我们便叫那种东西为模糊的。同样，能引起简单观念的那些物象，如果在正常感觉或知觉中，把那些观念呈现出来，则那些观念可以说是明白的。记忆如果能把这些观念保存起来，并且人心在需要考察它们时，就能把它们重新生产于心中，它们就是明白的观念。它们如果缺少了原来的精确性、失掉了起初的新鲜性，而且被时间所消磨，它们便成了模糊的。复杂的观念既是由简单观念形成的，因此，形成它们的那些简单观念如果是明白的，而且组成它们的那些简单观念底数目和秩序亦是有定的、精确的，则它们当然亦是明白的。

3 模糊性底起源——简单观念所以模糊的原因，或则由于感官太暗弱，或则由于物象所留的印象太微弱、太暂促，或则由于记忆太薄弱，不足以保持所接受的印象。我们如果再用可见的物象，来帮助我们了解这一层，则我们可以说，知觉器官或官能，如果同受了冷而变得过硬的蜡似的，在平常的推动力之下，不足以接受图章底印象，或者如同太软的蜡似的，在接受了印象以后，不能保持印象，则图章所留的印纹便会模糊起来。其次，蜡质如果不变，可是盖印时，并未加以充分的力量，以至不能刻得明白的印象，则印象亦会模糊起来。我想，这种情形，不用解释，就已经不能再明显了。

4 清晰的和纷乱的概念——所谓明白的观念就是外界物象在配置适当的感官上起了作用后，人心所充分地、明显地知觉到的一种观念。同样，所谓清晰的概念，就是指人心所见为与别的概念厘然有别的一种观念。至于所谓纷乱的概念，则是指一种与别的概念本应分别而竟不曾充分分别的概念而言。

5 反驳——有人不免会反对说：“如果你说，所谓纷乱的概念就是指那个与其他概念本应分别而竟不曾充分分别的概念而言，则我们在任何地方亦不容易找出一个纷乱的概念。因为任何概念之为此、为彼，都是以人心所知觉的为断；而且这种知觉就足以充分地把它同别的一切概念分别出来，因此，它们只要有分别，就能被人心知觉其分别。因此，除非你如想使一小概念同其自身有所分别，那么没有概念是会同别的差异的概念互相混淆的。因为它同任何别的概念都是显然有分别的。

6 观念底纷乱是就其名称说的——为了避免这个困难，并且为了帮助我们正确存想，人们所责怒的观念方面的纷乱性究竟是由何起的，则我们必须考究，各异的名称所分别标志的各种事物，常被假设为是有足够大的差异可以互相分别的，因此任何时候它们每一种都可以用特殊的名称，分别标志和谈说。因此，人们就以为各种差异的名称大部分都表示着各种差异的事物。不过一个人所有的观念既分明是那个观念，而且与别的一切观念互相差异（除了与它自己无差异），因此，我们就应当研究它所以纷乱的原因。据我看来，观念之所以纷乱，乃是因为表示它的那个名称，不是它所特有的那个名称，而且是因为两种事物（两种名称所表示的那些事物）间所应有的差异被人忽略，并且因此使本应属于此名的事物，反而属于彼名。因为这种缘故，我们原来用这些名称所标记的那层区别，就失掉了。

7 引起纷乱的一些过失——往往引起这种纷乱的，我想是下述的一些过失：——

第一点，由于形成复杂观念的那些简单观念，有时数目太少。——第一点，形成复杂观念（因为复杂观念是最易纷乱的）的那些简单观念，有时数目太少，而且是别的事物所共有的，因此，那个观念底特点就失掉，使原来标记它的那个名称，就失了作用。因此，一个人底豹子观念，如果只是由一种有斑点的动物所呈现出的一些简单观念所形成的，则他底观念不能不是纷乱的。这种观念并不足以同大野猫以及别的有斑点的动物区分开。因此，这个观念虽然有“豹子”一个特殊名称，可是它和“大野猫”一名所标志的那个观念并无分别，它不但可以叫做豹子，而且亦可以叫做大野猫。至于人们常用概括的名词来定义各种名称，那亦能使我们用这些名称所表示的那些观念，纷乱起来、不确定起来。不过这一层可以让别人来考察好了。我们现在只可以说，纷乱的观念是能使文字底用途不确定的、是能消失了各种名称底功用的。我们用各种名词所表示的各种观念，如果没有各自的特点，以与那些名称相应合，则它们一定是纷乱的。

8 第二点，由于复杂观念中那些简单观念次序混杂——观念所以纷乱还由于另一种过失，就是说，形成观念的那些特殊情节虽然数目足够，可是它们又混杂纷乱，使我们不易辨识，它是应该属于它现在那个名称，还是应该属于别的名称。要想知道这种纷乱，我们顶好以常见的一种奇异的图面为例。人们常用铅笔在平面上画一些图画，我们在一看之下，只觉得各种颜色烘托出一些奇怪荒诞的形相来，并且觉得它们底位置亦是杂乱的。这个图形底各部分虽然没有配合、没有秩序，可是它并不是一小纷乱的东西，正如一张有云彩的天空画一样，其中的颜色和形相，虽然没有秩序，可是无人会以为它是一张纷乱的画片。失了对称、既然不能使图画纷乱了，因此，人就会问说，“那么什么才能使它纷乱呢？”这种情形既然分明不能使图画成为纷乱的，因此，我们如果再照这个图形画一个，亦不能说它是纷乱的。不过我可以答复说，我们所以想它是纷乱的，乃是因为它同标志它的那个名称并没有特别明显的关系，正如它同其他名称一样。我们如果说，这画画得是人或是凯撒，则任何人可以合理地认它为纷乱的，因为它在那种情形下，并没有特殊的标志，使我们称之为人或凯撒，亦正如我们不能称之为狒狒或厖培一样。狒狒或厖培所代表的观念，虽与“人”或“凯撒”所代表的观念不同，可是在这里，这四个名词和那幅图画都一样无明显的关系。但是我们如把一个圆锥形的镜子置在适当的位置，使平面上那些不规则的光线合拢到适当的秩序和比

例中，则便无所谓纷乱，而且我们底眼亦立刻会看到它是一个人或是凯撒；亦立刻会看到，它应该有那个名称，而且与狒狒或庞培厘然有别——与这些名称所表示的观念厘然有别。我们底观念亦正是这样的，因为观念亦就是事物底图画。这个心理的图画，不论其各部分如何配列，都不能说是纷乱的，因为它们分明是它们那样子。可是在你以普通的名称称它时，它与那个名称如果并没有特殊的关联，亦正如与别的意义不同的名称没有关联一样，则它自然是纷乱的。

9 第三点，由于它们变化而不确定——第三点，我们底观念所以纷乱，还由于第三种过失，就是，复杂观念中有时不免有一二观念是不确定的。因此，我们可以看到，有的人们因为不确知其平常用语底确当意义，就乱用各种言词，所以他们在每用那些名词时，就总爱改变他们用这些名词所表示的各种观念。一个人在想到教会（Church）或偶像崇拜（idolatry）时，如果不确知这些观念中应当包含什么，或排斥什么，并且不能固守形成这些观念的那些简单观念底精确的集合体，则他底教会观念或偶像崇拜观念，便是纷乱的。不过他底观念所以纷乱，仍是因为前边的理由，仍是因为一个可变化的观念（如果我们可称为一个）同两个互异的名称有几乎相同的关系，使有差别的名称所表示的差异消失了。

10 离了名称，则所谓纷乱是不可想象的——由前边所说的看来，我们就可以看到，人们既然以为各种名称是事物底确定标记，而且以为它们可以借其差别来代表本有差异的各种事物，使之厘然各别，因此，我们之所以说某些观念是清晰的或纷乱的，正是因为人心秘密地、不知不觉地，把它底各种观念同这些名称联络起来。人们在读了我在第三部中关于文字所说的话以后，或者对此点更能充分了解。不过我们确乎可以说，我们如果不注意各种观念同各种清晰的名称（清晰的各种事物底标记）间的关联，则我们便不容易说，什么是纷乱的概念。因此，一个人如以一种名称来标记厘然各别的一类事物或一个特殊的事物，则他在这个名称上所附加的复杂观念之清晰与否，是看组成它的这些观念如何而定的。那些观念如果愈特殊，它们底数目如果愈大，秩序如果愈确定，则那个复杂观念亦会愈清晰。因为它所含的这些观念愈多，则它愈有了许多可觉察的差异。有了这许多差异，则它便同别的名称所表示的观念（甚至与它极相近的观念）愈可分离，便同它们不至于混乱在一块。

11 纷乱永远发生于两个观念之间——所谓纷乱既然常使我们不易分别两个本应分别的东西，因此，纷乱便永远发生于两个观念之间，尤其发生于两个极相近的观念之间。因此，我们如果猜想自己底观念是纷乱的，则我们应当考察，它和那一个观念最容易相混、最不容易分辨。在考察之后，我们将会看到，那另一个观念当属于另一个名称、当是另一种东西。不过因为它或者与前一个观念是一致的，或者是前一个观念底一部分，或者至少亦可同前一个观念有相同的名称；因此，它们就分别得不甚清楚。因为这种原故，它同那个别的观念，虽有差异的名称，却与它无所分别。

12 纷乱底原因——我想所谓观念底纷乱，就是指观念和名称间这种秘密的关联而言。纵然除此以外，还有别种纷乱，而我至少亦可以说，这种纷乱是最能扰乱人底思想和谈论的，因为表现于名称中的各种观念，是人类自心推论时大部分所用的，而且亦常是向他人所表示出的。因此，我们如果只假设有两个不同的观念为两个不同的名称所标记，可是那两个观念之分别、并

不如表示它们的那两种声音那样清晰，则我们便不免于纷乱。反之，两个观念如果是清晰的，一如表示它们的那两个声音观念一样，则它们中间便无所谓纷乱。避免纷乱的途径，就在于把一些富有特征的成分至精当地联合成一个复杂的观念；使它们有确定数目和秩序，并且恒久不懈地用一个名称来称呼它。不过这种做法即无补于人底舒适和虚荣，又无助乎其他任何企图，只能把赤裸裸的真理发露出来，因此，这种精确性，我们只好愿望它，却不能希望它，因为人们就不常爱追求真理。不过要把各种名称松懈地应用于变化多的，不确定的、甚或不存在的各种观念上，那不但能掩盖了自己底愚陋，而且足以淆乱人底耳目、迷惑人底视听，使人觉得自己底知识高越、学问广博，因此，我们正不必惊异，许多人一面抱怨他人底用语含糊，一面却又犯那种毛病。不过我虽然想，在人类意念中所见的纷乱情形，大部分都可以借细心和机巧避免了，可是我并不敢妄说，那冲纷乱到处是人故意造成的。有些观念是太复杂的，而且是由许多的部分形成的，因此，我们底记忆并不容易精确地保持一个名词所表示的那些简单观念底集合体，因此，我们更不容易精确地猜度，别人用那个名词时，究竟表示着那一个复杂的观念。因为第一种原因，所以一个人自己底推理和意见往往发生了纷乱，因为第二种原因，所以我们同别人谈话和辩论时，往往发生了纷乱。不过我既然在下一卷中，详细论述过文字，以及其缺点和滥用，因此，我在这里就不再多说了。

13 复杂的观念有时此一部分是清晰的，彼一部分是纷乱的——我们底复杂观念既是由简单观念底集合体错综所形成的，因此，它底此一部分虽是明白清晰的，可是它底另一部分亦许是模糊的、纷乱的。就如一个人说一个千边形时，他底数目观念虽是可以清晰的，可是他底形相观念亦许是纷乱的。因此，一个人在谈论并解证那个复杂观念中属于千数的那一部分时，他往往以为他自己有一个清晰的千边形观念。不过，他显然对于千边形底形相并没有十分精确的观念，借以把千边形，同九百九十九边形分别清楚。人们因为看不到这一层，所以在自己底思想中有不小的错误，在同人谈论中，有不少的纷乱。

14 这种情形，我们一不注意它，就能在我们底辩论中引起纷乱来——人如果觉得自己对于千边形底形相有一个清晰的观念，则他可以把一个组织一律体积相等的物体（如金或蜡），做成一个九百九十九边形，来试试看。我自然相信，他可以借着边子底数目，把这两个观念分别清楚，而且他底思想和推论如果限于这些观念中属于数目的那一部分，则他亦会在这两个观念方面，有清晰的推理和辩论，他将会知道，一个形底边数可以分为等数，一个不能，此外，他还可以知道别的情节。但是他如果进而以形相来分辨它们，则他立刻会茫然不知所措，他一定不能只凭这两块金子底形相，在心中形成两个厘然各别的观念，如他对于一个金六面体，同金五面体所形成的观念那样清晰。在这些不完全的观念方面，我们最易自欺，亦最易同旁人口角；而在那些观念有特殊的、惯熟的名称时，尤其是那样的。因为我们既然熟悉了那个观念中的明白部分，而且我们所熟知的那个名称又应用于全体，而全体又包括了模糊的和不完全的部分，因此，我们就容易用那个名称来表示那个纷乱的部分，并且自信不疑地，根据这个名称，在意义模糊的那一部分方面演绎出一些理论，就如在明白的那一部分方面似的。

15 以永久观念为例——因为我们口头上常提到“永久”（eternity）一名，所以我们常想自己对于它有一个含差的积极的观念，常想那小绵延中的



任何部分都明白地包括在我们底观念中。真的，爱这样想的人，或者对于绵延有一个明白的观念，或者对于很长的绵延有一个很明白的观念，或者可以明白地观念到那个很长的绵延和更长的绵延底比较；不过他底绵延观念不论如何之大，亦不能包括了他所假设的那个无边绵延底全体，因此，在他底思想中所能表象出的那个很长的绵延边境以外，一定还有别的部分，而且那些部分一定是很模糊、很不确定的。因此，在关于永久以及他种无限方面所有的争执和推论中，我们往往糊涂起来，使自己陷于明显的矛盾中。

16 再以物质底可分割性为例——在物质方面，若远远超过了我们感官所见的最小部分而外，我们便再不能明白地观念到部分底渺小性。因此，在我们谈说物质底无限可分割性时，我们虽然可以明白地观念到分割作用、分割底可能性、以及全体分割后的各部分，可是我们如果已经把一种物体分到很渺小的程度，而且它们底渺小程度远出于我们任何感官所能分辨的范围以外，则我们对于那些行将再被分割的分子或微小物体，便只有很模糊、很纷乱的概念。因此，我们所能明白的对之有清晰的概念的，只有抽象的或概括的分割作用和全体与部分底失系。至于经了几度分割，而且行将再被无限分割的那个物体底体积，则我想，我们对它完全没有明白清晰的概念。因为我可以问任何人，他如果取来一粒他从来所见的最小的微尘，则他是否能清晰地观念到那个微尘底万分之一，和十万分之一间的差异（数目本身不计，因为它不关乎广袤）？他如果觉得自己能把这些概念精致化了，并且完全看到它们，则他还可以更进一步，在这些数目上各加十位数字。我们之假设这样小的程度，并非不合理的，因为在这样分割以后，仍没有达于无限分割底最后点，正如一起始我们只把它分为两半时似的。在我看来，我并不能明白地、清晰到、观念到，那些物体底各种不同的体积或广袤，我对它们只能得到一种很模糊的概念。因此，我想，我们在谈说物体底无限分割性时，我们对于它们底各种体积所有的概念（这正是分割底基础），在进了几级以后，便混淆了，而且几乎完全失没在一片模糊之中。因为一个只表象大小的概念，如果与十倍大的一个概念，除了在数目方面以外，并无别的区分，则它一定是很模糊、很纷乱的；因为我们只能明白地、清晰地观念到十和一，可是并不能清晰地观念到那两种广袤。由此我们分明看到，在我们谈说物体（或广袤）底无限分割性时，我们所能明白地、清晰地观念到的，只是一些数目。至于明白的、清晰的广袤概念，则在几度分割以后，便全形消失。至于那些极微小的部分，则我们根本对它们没有清晰的概念；我们在这方面的概念，亦同别的一切无限概念一样，归来、归去，仍是一些屡加不尽的数目概念，因此，我们并不能清晰地观念到实在的、无限的各部分。真的，只要我们存想分割，我们就会有明白的分割概念。不过我们虽能这样，亦不能明白地观念到物质底无数部分，就如我们不能清晰地观念到无限的数目一样，虽然我们有了一个数目，立刻又可以再加上别的新数。不尽的分割性之不能使我们明白地、清晰地观念到实在的无限部分，正如无限的可加性（addibility）之不能使我们明白地、清晰地观念到实在的无限数目一样。它们两者都在于能无限地增加数目的一种能力——不论这个数目原来有多大。因此，对于后来应加的数目（正是无限底基础），我们便只有一种模糊的、残缺的、纷乱的概念。我们如果根据这个概念，有所推论，有所辩难，则我们便不能达到任何精确和明白的程度；这种情形，在数学方面，亦是一样。我们对于一个数目，如果不能如对四和百一样，有一个清晰的概念，而只是对它有一个相对的、模

糊的观念，只知道它比别的任何数目大，则我们底推论万不会精确。因此，我们如果说它大于或多于四万万，则亦正同说它大于“四十”或“四”一样，在两种情形下，我们都不能对它有了明白的、积极的观念。四万万这个数亦并不比四这个数为更近于加底进程（或数目）底尽处。因为你如果在四上加四，如此一直加下去，固然亦不会达到一切加底进程底尽处，可是你纵然在四万万上，再继续加四万万，你亦一样不会达到加底进程底尽处。同样，在永久方面，一个人如只有“四年”底观念，固然不足以有了一个积极的完全的观念，可是另一个人纵然有了“四万万”底观念，亦一样不能有这种积极的观念。因为在这两个年数以外所余的那些时间，都一样是不明白的；这就是说，他们两人对那个时间，完全得不到任何清晰的、积极的观念。因为一个人继续在四年上加四年，固然永达不到永久，可是另一个人纵然继续在四万万上加四万万，亦一样不能达到永久。他纵然尽量往前加，而所余的深渊仍然远超于这些过程底终点，正如其远超于一日之长或一时之长一样。因为任何有限的东西都不能同无限的东西成比例，因此，我们底观念，既是有限的，当然不能同无限成比例。在我们底广袤观念方面，亦是这样，我们纵然以加法来继增（正如以减法来递减似的），并且把我们底思想扩充至于无限的空间，亦一样不能有了积极的无限观念。把我们所惯熟的最大广袤观念重叠起来几次以后，我们对那个空间，便不能再有明白的、清晰的观念。那个观念会变成一个不清晰的大观念，并且还附有一种更大的观念。我们如依据这个观念来推理、来辩论，则我们将会看到，自己常不知所措。因为辩论中所用的观念如果系纷乱的，而且我们底演绎亦是由观念中的纷乱部分来的，则它们当然要常使我们陷于纷乱中。

### 第三十章 实在的和幻想的观念

1 实在的观念是和其原型相符合的——在观念方面，除了上述的那几点以外，我们还可以从其所从出的来源，或人们假设它们所表象的那些东西，来考察它们。因此，我想，它们还可以分为三类。就是：

第一，实在的，或幻想的（real or fapstastical）。

第二，贴切的或不贴切的（adequate or inadequate）。

第三，真正的，或虚妄的（trtle or false）。

第一，所谓实在的观念，就是说在自然中有基础的。凡与事物底真正存在或观念底原型（archetype）相符合的，都属于这一类。所谓幻想的，或狂想的观念，就是指那些在自然中无基础的观念而言，这就是说，它们和它们暗中指向的那个实在的事物——原型——不相符合。我们如果一考察上述的各种观念，我们就会看到：

2 简单的观念是实在的——第一点，我们所有的简单观念都是实在的、都是与实在的事物相契合的。我所以如此说，并不是说，它们都是实在事物底影象或表象；因为除了在原始性质以外。我们在别的性质方面，已经看到有相反的情形。不过白与冷虽然不在雪内，正如痛觉不在雪内一样，可是白、冷、痛那些观念，既是外物能力底一些结果，而且造物者已经指定这些外物，要给我们产生这些感觉，因此，这些观念就是我们底实在观念，而且我们可依据它们来分别事物本身中真正存在的那些性质。因为这些现象既然可以当做一些标记，使我们来知晓、来分辨我们所接触的各种事物，因此，我们底观念不论只是外物底一些恒常的结果，或是外物底精确表象，它们都一样可以成为实在的，能分别的特征；因为所谓“实在”其含义就是各种观念和实在事物底各种差异的组织，是恒常地相对应的。至于那些组织，对它们或为原因，或为印模，都无关系，它们只要常被那些组织所产生，它们就是实在的。因此，我们底一切简单观念，所以都是实在的、真正的，只是因为它们同能产生它们于人心中的那些事物底能力相契合；因为只要有这个条件，它们就合成了实在的，而不是任意的虚构。因为在简单的观念方面（如前所说），人心完全限于外物所加于它的那些作用，而且它只能接受简单观念，并不能造作简单观念。

3 复杂观念是自愿的集合体——在简单观念方面，人心虽然是完全被动的，可是我们可以说，它在复杂的观念方面，并不如此。因为它们虽只各有一个名称，可是它们仍是简单观念底集合体，因此，我们分明看到，人心在形成这些复杂观念时，不免有几分自由。否则，一个人底黄金观念，或正义观念，如何会同另一个人底不同呢？他们所以如此，只是因为他们在其复杂观念中，所加所减的简单观念，互有出入。因此，我们底问题就是说，这些观念中，哪一些是实在的集合体，哪一些只是想象的集合体？哪一些集合体和实在的事物相应，哪一些不相应？关于这一层，我可以这样说：

4 复杂的情状如果是由互相符合的一些观念所形成的，则它们便是实在的——第二点，混杂情状和混杂关系底实在性，既在于人心中，因此，只要有可能的存在同我们所形成的那些观念互相契合，那些观念就成了实在的，此外并不需要别的条件。这些观念因的本身就是原型，所以它们亦不能与自己底原型相差异，而且人们若非在其中混杂进去一些互不相符的观念，则它们便不能说是狂想的。不过这些观念如果在普通言语中有其确定的名称，而

且心中有这些观念的人在表示它们于人时，亦要需用这些名称，则只有存在底可能性并不足以使它们成为实在的。它们必须同平常表示它们底那些名称底含义相符合，才能不流为幻想的，因为我们如以“正义”一名来应用于普通所谓“宽大”，那正是幻想的。不过这种幻想多半关系于语言底妥当与否，不很关系于观念底实在与否。一个人在危险中，如果能泰然自若，并且能沈默地决定应为之事、沈着地进行其应为之事；则这种情形便是可能的一种行动底混杂情状或复合观念。不过一个人在危险中虽可以泰然自若，可是他亦许全不用自己底理智和勤勉；这亦是一种可能的情状，因此，亦同前一个观念是一样实在的。不过前一个概念既有勇敢一名，所以它在那个名称方面，可以是一个正确的观念，亦可以是一个错误的观念。不过后一个观念，在任何语言中既没有一般公认的名称，因此，它就无所谓差误可言，因为它并不同别的任何东西互相参考。

5 实体观念如果与事物底存在契合，则它们亦是实在的——第三点，我们所形成的复杂的实体观念，既然完全参照于外物，而且我们原想以它们来表象真正存在的实体，因此，它们所含的各个简单观念必须实在联合在一块，必须实在共存于外物中，然后它们才能成了实在的。它们所含的那些简单观念底集合体，如果并没有实在的联合、如果并不存在于任何实体中，则它们便完全是幻想的。你如果说有一个有理性的动物，具着马头人身，如人所说的 centaur 那样；你如果说有一个物体，色黄、可展、可熔、而又确定，可是比普通的水还轻；你如果说，有一种物体，其组织一律，而且其各部分（在感官觉来）亦是相似的，可是它却具有知觉和自愿的运动，你如果这样说，则你底观念显然是幻想的。这些实体究竟能否存在，我们恐怕是无从知道的；但是无论如何，这些实体观念既然不与我们所知道的现存的模型相契合，而且它们所含的观念底集合体，我们在任何实体中都不会见实在联合在一块，因此，我们应当认它们是完全幻想的。至于别种复杂的观念，如果它们底各部分是互不相符的，或矛盾的，则它们当然更是幻想的了。

## 第三十一章 相称的和不相称的观念

1 相称的观念是完全表象其原型的——在我们底实在观念里边，有些是相称的，有些是不相称的。所谓相称的观念就是完全表象着人心所假设的那些观念底原型的；（人心以这些观念来代表这些原型，并以这些原型为参考。）至于所谓不相称的观念，则只是部分地、不完全地表象它们所参考的那些原型。在这方面，我们看到：

2 简单的观念都是相称的——第一点，我可以这样说，我们底一切简单观念都是相称的。因为它们既是外物能力底一些结果，而且上帝亦特意使这些外物必然地来产生这类感觉，因此，它们不得不同那些能力相对应、相契合；而且我们确乎知道，它们是和实在的事物相称合的。因为糖既然能给我们产生出所谓白和甜等观念来，因此，我们就确乎知道，糖中一定有一种能力，来在我们心中产生那些观念。每一种感觉既然同作用于我们任何感官上的能力相照应，因此，由此所生的观念一定是一个实在的观念（它不是人心底虚构，因为人心就没有产生任何简单观念的能力），一定不能不是相称的，因为它是同那种能力相照应的。同样，一切简单的观念亦都是相称的。真的，我们在称呼能产生这些简单观念的那些事物时，常以为这些观念就是在外物中存在的，而不常认外物只是这些观念底原因。因为我们在称火能引起痛觉时，固然只是说它有一种产生痛苦观念的能力，可是我们在说它是亮的、热的时，我们总以为光和热真是在火中存在的，并不以为它只是能给我们产生这些观念的一种能力。不过，实在说来，这些性质只是能给我们产生观念的一些能力，因此，我如果说，次等的性质是在事物中的，或是说它们底观念是在能产生它们的外物中的，则人们应该知道我所说的只是一种能力。这类说法完全是为适应通俗的意念而起的，因为没有这些意念，一个人就不能为他人所充分了解。不过这些说法所指的仍是外物中能产生某种感觉或观念的一些能力。因为我们如果没有适当的器官，来接受火在视觉和触觉上所起的印象，而且我们如果没有一个心同那些器官相连，从火或日来的印象，接受到光和热底观念，则世界上便不会有光或热，这个正比如日尽管照、伊特纳火山（Mount Aetna）尽管高喷，若是没有感觉的动物，世界上亦不会有痛苦似的。至于我们所能观念到的凝性、广袤、以及其所形成的形相、运动和静止，则不论世上有无感觉的动物来感觉它们，而它们仍是实在地在世上存在的。因此，我们应当看这些是物质底实在的变状，而且是由物体而来的能引生感觉的一些原因。不过这种研究不属于这个范围，因此，我就不再详论这一点。现在我将要进而指示出，某些复杂的观念是相称的，某些是不相称的。

3 一切情状都是相称的——第二点，我们那些复杂的情状观念，既只是人心随意集合来的一些简单的观念，而并不以任何实在的原型或任何地方存在的模型为标准，因此，它们便不能不是相称的观念。因为人既不打算把它们作为实际存在的事物底摹本，而它们只是人心自造的一种原型，而且人心亦可以自由以这些原型来归类事物，命名事物，因此，它们便不能缺乏任何东西；它们各各所有的观念底集合体，和这集合体底完美程度，正是人心原来所规划的，因此，人心便满意它们，并且感不到任何缺陷。因此，我如果观念到有一个形相，其三边交会于三角，则我便有一个完全的观念，而且这个观念本身就是完全的，并用不着别的东西，再使它来完全。我们所以说，人心完全满意于它底观念底完美性，乃是因为我们分明看到，纵然假设三角

形真正存在，而人心亦不以为任何理解可以对于“三角形”一词所表示的那种东西，有一个更完全的观念。它自身所有的那个三边三角底复杂观念就已经完全，而无缺陷。

只要有了这个条件，则不论三角形底观念如何存在，或何处存在，它底必需条件就已具备，它就可以自身完成。不过我们底实体观念却不如此。因为在这里，我们既想着摹拟事物底实在情形，并且给自己表象出它们的一切特性所依靠的那种结构，因此，我们就看到，自己底观念并不能达到我们所心想的那种完美程度。我们总觉得它们缺少一些我们所以为它们应有的东西，因此，它们都是不相称的。不过混杂的情状和关系，既然本身是原型，而没有另外的模型，因此，它们所表象的，只是自身，并没有别的，因此，它们都是相称的，因为样样事情都是自足而无待于外的。人如果原来想到有一种危险呈现出来，可是看到危险的人，却毫无恐惧，泰然自若，而且能沉着地考虑应付的步骤，并且能镇静地进行一切，不为危险所慑；人如果原来想到这些情形，并且把这些观念合拢起来，则他底心中一定会由此集合体发生一个复杂的观念。他原来所心想的既是那个观念自身，而且那个观念所含的一切简单观念，亦就是他原来所心想的，此外再不需要别的，因此那个观念不能不是一个相称的观念。随后，他又把这个观念藏在记忆中，以勇敢一名，来向人表示它。因此一种行动如果与这个观念相契，他就叫它是勇敢的，因此，他就有了一种标准，来衡量各种行动，并且给以相当的名称。这个观念本身既然是模型，因此，它必然是相称的，因为它并不与别的东西相参照，而且它亦不是由别的原素所形成的，只是由原集合者底乐意和意志形成的。

4 情状若与固定的名称相参照，就可以成为不相称的——另一个人后来在谈话中如果从他学得“勇敢”一词，则那个人所形成的观念，虽亦有勇敢一名，可是那个观念亦许同原作者用此名时，所表示的观念不一样，亦许同他用此名时心中所有的观念不一样。在这种情形下，如果那个人以为他底观念在思想方面正和原作者底观念相契合，亦正如他在说话时，他所用的名称正同原作者所用的名称在声音方面相契一样；则他底观念可以是很错误、很不相称的。因为在这种情形下，他在思想时，既然以原作者底观念为模型，正如在说话时，他底文字（或声音）以原作者底文字为模型一样，因此，他底观念离他所指向的那个原型和模型（这正是他想以名称表示出的）有多远，则它底观念在那种范围内，就是残缺的、不相称的。他既然想以这个名称来标记原作者底观念（这个名称原来是应该附加在这个观念上的）和自己底观念（他以为它是同原观念相契的），因此，他底观念如果与原作者底观念不恰相契合，则他底观念是错谬的、不相称的。

5 因此，这些复杂的情状观念，如果被人心指向于别的有智慧的存在者心中所有的那些观念，则我们所用的名称同原作者底名称纵然一样，而这些观念仍然会很缺陷、很错误、很不相称的。因为在这种情形下，它们不能同人心给它们所指定的那些原型或模型相契合。只有在这方面，一个情状才可以是错误的、残缺的或相称的。因为这种原故，在一切观念中，混杂的情状观念是最易陷于错误的。不过这种情形，关系于说法之当否者多，关系于知识之正误者少。

6 实体观念，如果同实在的本质相参照，则是不相称的——第三点，就要说实体观念，这些观念我们在上边已经说过。它们在人心具有两个参照对象：（一）有时它们是指示每种事物中假设的实在的本质的；（二）有时

人们只以为它们是人心中对实际存在的外物所有的一些图画和表象；至于表象的途径，则借助于那些事物中所发现出的各种性质在人们心中所生的观念。在这两种情形下，那些原型底摹本都是不完全的、不相称的。

第一点，人们寻常用实体底名称以来表示一些事物，并且以为那些事物所以能成为此种或彼种，乃是因为它们有某种实在的本质。因为惯于这种思想，所以有些名称虽然只表示人心中的观念，并不表示别的，而人们亦往往要把自己底观念参照于那些实在的本质，以为它们是那些观念底原型。我们常见人们假设各种实体都有一种物种的本质，而且以为各个个体都各各同其物种的本质相契合。这一层是无须证明的，不但如此，而且人们如果不如此假设，别人还觉得他们是奇怪的（人们如果饱受了欧洲的教育，则他们更易如此假设）。因此，他们便常把标志特殊实体的那些物种特有的名称，应用在各种事物上，以为那些事物是各各为其物种的实在的本质所区分的。真的，一个人如果自称为“人”，则他底意思只是说，他有人底实在的本质，因此，你如果怀疑这一点，人们往往会见怪你。但是你如果请问，那些实在的本质究竟是什么，则人们又分明不知道它们。由此我们就得出结论说，他们心中所有的观念，虽然参照于实在的本质，可是那些原型是我们所不知晓的，因此，那些观念便必然不是相称的，因此，我们就不能假设，它们是什么原型底真正表象。我们已经说过，我们所有的复杂的实体观念，只是我们所经常在一块共存的一些简单观念底集合体。不过这样一个复杂观念并不能成为任何实体底实在本质。因为要是如此，则我们在一个物体中所发现的各种性质都当依靠于这个复杂的观念，都可以由这个观念演绎得出，而且它们底必然联系亦应该为我们所知晓；就如三角形底三边围了一段空间，我们可由三边底复杂观念推演出三角形底一切可发现的性质一样。不过我们分明见到，在我们底复杂的实体观念中，并没有任何观念，可以为其中所含的一切其他性质所依托。平常人们所有的铁底观念，只是具有某种颜色、重量和硬度的一个物体；至于可展性则人们认它是属于铁的一种特性。不过这种特性和那个复杂观念，或其任何部分，并无必然的联系。我们之不能说，铁底可展性依靠于其颜色、重量和硬度，正如不能说它底颜色、重量和硬度依靠于它底可展性一样。但是我们虽然不知道这些实在的本质，可是人们却最为寻常不过地认各种事物都有这类本质。因此，许多人们便径直假设，做成我指上金环的那个特殊的一团物质，一定有一种本质才可以使之成为黄金，而且他们还假设，我在黄金中所发现的一切特性都是由此种本质流出的——就如黄金底特殊颜色、重量、硬度、可熔性、确定性、同接触水银后的颜色底变化等等。不过这些特性虽然说是由这个本质所形成的，可是我们如一考察它、追求它，则我们分明看到，自己不能把它发现出来。我们所能为力的，顶多亦只能假设说，它既是一种物体，则这些性质所依托的那种实在的本质或内在的组织，一定只是它那凝固的各部分底形相、大小和联系。不过我对于这些既然完全没有清晰的知觉，因此，我亦就不能得到本质底观念（可是黄金所以有光耀的黄色，它所以比体积相等的其他物体都重，它所以一见水银就变了颜色，原因只是因为它有实在的本质）。如果有人这样说，这些性质所依托的实在的本质和内在的组织，不是黄金中凝固的各部分的形相、大小和联系，而是另一种东西，而是所谓特殊的形式（particular form），则我比以前反而更不能得到实在的本质底观念了。因为我虽然不能观念到黄金底各部分究有何种“特殊的”形相、大小和联系，可以产生出上述的那些性质来（这些性质只存在

于我指上那一团特殊的物质，并不存在于我削写字的笔时所用的那一团特殊的物质），可是我还能“概括地”观念到凝固的各部分底形相、大小和联系。但是人如果告诉我，那个物体底本质不是它底凝固的各部分底形相、大小和情况，而是所谓“实体的形式”（substantial form），则我敢自白，我完全没有这种形式底观念，我只有“形式”二字底声音底观念；这个观念当然与实在本质（或组织）底观念是全不相干的。我不但对于这种特殊实体底实在本质全无所知，而且我可以自白说，我对于一切其他自然物体底实在本质，亦全无所知。不但我是如此的，而且我敢相信，别的人们如果一考察他们自己底知识，亦合看到自己在这一点上是全无所知的。

7 由此看来，人们在以一个通用的名称，应用于我指上这一团特殊的物质，并且叫它为黄金时，他们通常所给的那个名称，在他们认为（或者别人以为他们如此）是属于某种特殊的物体的，而且那些物体是有一个实在的内在的本质的（有了这种本质，这个特殊的实体才自成一类，才得到那个名称）。那个名称既然是标志出那些事物具有那种本质，因此，那个名称原来就是指向那个本质的；因此，那个名称所表示的那个观念原来亦一定要指向那种本质，而且人们原来亦想用它们来表象那种本质。不过应用这些名称的人们既然不知道这种本质，因此，他们底实体观念在这一方面一定是不相称的，因为人心原想，那些观念包含那种实在的本质，而它们却竟然是不曾包含这种本质的。

8 各种实体观念，如果当做实体底各种性质底集合体看，则都是不相称的——第二点，有的人以为要假设一些不可知的实在的本质，以来区别各种实体，那实在是无用的，因此，他们便忽略了此点，而努力把各种实体中共存的那些可感性质底观念合拢起来，以求模拟各种实体。这些人们确乎比只想象一种己所不知的实在的物类本质的人们，要较接近于实体底真相。不过他们虽然想把实体底观念模拟在心中，可是他们仍不能达到完全相称的观念；而且那些摹本亦并不能精确地、充分地，把它们原型中所有的一切观念都包括进去。因为我们底复杂的实体观念，原是由诸种性质和能力所形成的，可是那种性质和能力，数目太多、花样太繁，任何人底复杂观念亦不能包括尽它们。我们底复杂的实体观念中，并包括不尽事物本身中共存的一切简单观念，因为我们分明看到，人们很少在任何复杂的实体观念中，把他们所知道在其中存在的一切简单观念都加进去。因为他们既然想使他们所用物类名称底意义尽量明白、尽量简便，因此，他们在形成那些物类底实体观念时，往常只用在其中所见的少数的简单观念。不过加进去的这些观念，亦并不比所遗落了的那些观念，有什么原始的特权或权利，可以形成物类的观念，因此，在这两方面，我们底实体观念都是残缺不全的、不相称的。形成复杂的实体观念的那些简单观念，除了某些物体的形相和体积而外，统统都只是一些能力。这些能力既然是同别的实体接触后发生的一些关系，因此，我们永不能确信自己知道任何一个物体中所有的一切能力。因为要想知道它的一切能力，我们必须在各种方式下，试试它和别的实体接触后，能发生什么变化。这种试验既不能行于任何一个事物，更不能行于一切事物，因此，我们从不能根据任何实体底一切特性底集合体，对任何实体形成相称的观念。

9 任何人在初见了号称为黄金的那一团实体时，一定不会合理地推断说，他在那个物块中所见的体积和形相依托于它底真正的本质或内在的组织。因此，他对于那种物体所形成的观念中，从不包含这些性质。他在一起



初亦许把那种物体底特殊颜色和重量抽象出来，来形成那种物体底复杂观念。不过这两种性质都只是两种能力：一种在某种方式下，来刺激我们底眼，使我们发生所谓黄的概念；另一种则可以使它在同任何别的体积相等的物体置于相等的天秤上时，把那种别的物体强抬高起来。至于别的人或者在这两种性质以外再加上可熔性和固定性两个观念，不过这亦是两种被动的能力，它们是同火在金子上所起的作用相关的。另一个人或者除此以外再加上金底可展性同其在王水中的可分解性。不过这仍是两种能力，仍是同别的物体底作用相关的，因为它所以改变了外形，并且能分化成不可觉察的各部分，那正是外物同它接触后的作用。可是人心中对所谓黄金的那种物体所形成的复杂观念，通常是由这些性质或其一部分所形成的。

10 但是不论谁只要概括地考察过各个物体底性质，或特殊地考察过这个物体底性质，则他一定会相信，所谓黄金的这种物体，一定有无数的性质，是那个复杂的观念中所不曾包含的。如果有人曾经较精确地考察过黄金这种物体，则我相信他一定能在颜色和重量而外，再列举十倍多的性质，而且那些性质亦同前两种性质一样，亦是同黄金底内在组织不能分离的。如果再有人熟悉了许多人所知的这种金属底一切性质，则他底复杂的黄金观念所含的各种观念，或者比别人的要多百倍。可是这些性质或者还不够行将在黄金中发现的各种性质数目底千分之一。因为在适当地试验以后，这种金属所加于、所受于各种物体的各种变化，不但不是我们所知道的，亦并非我们所能想象的。任何人只要一反省，他就会觉得，我底话不是一种怪论，因为他会看到，数学家虽然已经把三角形（还不是复杂的形相）底性质发现了许多，可是他们仍丝毫不能说完全知道了它底一切性质。

11 实体观念，如当做是各种性质底集合体看，则都是不相称的——因此，我们所有复杂的实体观念都是残缺的、不相称的在数学的形相方面，我们对它们所有的复杂观念，如果是由它们同别的形相相关后所发生的性质形成的，则这些观念亦残缺的、不相称的。对于一个椭圆形，我们如果除了它底少数特性以外，再没有别的观念，则我们对那个形相所有的观念，将是怎样不确定、怎样不完全呢？可是在反面说来，我们只要明白地观念到那个形相底全体本质，则我们会由此发现出那些性质来，并且可以根据解证看到，它们怎样由这种本质流出，怎样与它不能分离。

12 简单的观念是摹本（ectypa），而且是相称的——因此，人心就有三种抽象观念，或名义的本质：

第一点，简单的观念都是摹本，都一定是相称的。因为这些观念既然意在表示事物在人心中能产生某种感觉的能力，因此，那种感觉只要一产生出来，一定是那种能力底结果。因此，我在其上写字的这张纸，在有光明（普通所谓光明）时，就有产生所谓“白”的那种能力，因此，这种感觉一定是人心以外一些事物底能力所生的结果，因为人心自身并没有产生任何观念的能力。这个简单观念既然只是那种能力底结果，因此，它一定是实在的、相称的。我心中白底感觉既然是纸中能力所产生的一种结果，因此，它和那种能力一定完全相称，否则那种能力应该产生另一种观念。

13 实体底观念虽然亦是摹本，可是不相称的——第二点，复杂的实体观念亦是摹本，不过是不完全的、不相称的。因为人心分明见到，它纵然尽力把任何实体底一些简单观念集合起来，它亦不能确信，它所集合的那些观念确当于那个实体中所含的一切观念。因为它既然不曾试验过一切别的实体在

那个实体上所发生的一切作用，而且没有见到，那个实体所加于、所受制于别的实体的一切变化，因此，人心就不能精确地、相称地集合来那个实体底一切自动的和被动的能力，因此，它就对任何实体底能力和关系，不能形成相称的复杂观念（我们所有的复杂的实体观念正是这样的）。退一步说，纵然假定我们在复杂的观念中，能精确地集合来，或者事实上竟然精确地集合来，任何实体底一切第二性质（或能力），我们亦不能由此对那个事物底本质，得到相当的观念。因为我们所观察到的一切性质或能力，并不是那种实体底实在本质，它们是依靠于那种本质，而且是从那种本质流出的，因此，这些性质底集合体不论是什么样的，总不能成能为那个事物底本质。由此可见，我们底实体观念是不相称的，并不如人心所期望的那样。不但如此，而且人们亦没有一般的实体观念，亦不能知道实体本身是什么样子。

14 情状观念和关系观念都是原型，所以不能不是相称的——第三点，复杂的情状观念和关系观念，都是原本，都是原型。它们不是摹本，不是照着真实存在底模型做成的，人心并不期望它们和一个模型相契合，精确地相对应。这些简单观念底集合体正是人心自身原来所合拢的那样，而且它们各各所含的成分，正恰恰是人心期望它们所含的那么多，因此，它们是一切可能存在的情状底原型和本质。它们原来就指的是那些情状，就只属于那些情状，因此，那些情状只要存在，就和那些复杂观念确相契合。因此，情状观念或关系观念不能不是相称的。

## 第三十二章 真实的和虚妄的观念

1 真实和虚妄照其本义讲只是属于命题的——顾名思义讲来，虽然只有命题才有真假之分，可是各种观念有时亦被人叫做是真的或假的，因为我们看到，人们在用字时，都很随便，都容易违背了谨严的、本来的意义。不过我仍觉得，我们在称各种观念为真或假时，常有一种秘密或暗中的命题以为那种名称底基础。我们如果一考察有什么特殊的情节，使它们被人如此称呼，则我们可以看到这一点。在这些情节下，我们将会看到，有一种肯定或否定，以为那种名称底根据。因为我们底观念，既然只是心中一些现象或知觉，因此，它们本身不能说是真的或假的，正如任何事物底名称不能是真的或假的一样。

2 哲学上所谓“真的”含着一个秘密的命题——据实说来，“真的”一词如果系指哲学上的意义而言，则观念同文字都可以说真实的，就如我们说一切别的存在的东西是真的，是真如它们存在的那样似的。不过即在哲学意义下，我们所谓真的事物或者亦秘密地参照于我们底观念，并且以观念为真底标准。这种秘密的参照正是一个心理的命题，只是我们不常注意它罢了。

3 任何观念，如果我们只当它是心中一种现象，则无所谓真假可言——不过我们在考究观念之为真、为假时，并不是着眼于这种哲学意义的“真”，乃是着眼于普通意义的真。我可以这样说，我们心中的观念既只是一些现象或知觉，则它们不会是假的。人马兽底观念在出现于心中时，并不能说是假的，正如人马兽这个名称出诸口，书于纸上时，不能说是假的一样。因为真和假既然只在于心理的或口头的肯定和否定，因此，我们底一切观念都不会成了假的只有在人心判断它们时，在肯定它们有某种性质，或否定它们有某种性质时，它们才有真、假可言。

4 各种观念如果同别的东西相参照，则可以成为真的或假的——人心在把它的任何观念同观念以外的任何事物相比较时，则那些观念便有真、假可言。因为在比较时，人心要秘密地假设它们同那些事物是否相契。这个假设有真、有假，因此，观念本身，亦就跟着可称为真的或假的。这种情形最常发生于下述诸种状况下。

5 人们常把自己底观念，同别人底观念，真正的存在，和假设的实在的本质相参照——第一点，人心在假设自己底观念，同别人心中名称相同的那个观念相契合时，就有所谓真、假。人心如果以为自己底公道观念、节制观念和宗教观念，同别人以同样名称命名的那些观念相一致，就会有这种情形。

第二点，人心如果假设它自身所有的任何观念同实在的存在相契合，则亦有同样情形。因此，我们如假设人和人马兽这两个观念，是实在的实体底观念，则一个会成了真的，另一个会成了假的，因为一个和实在存在的东西相契合，另一个并不如此。

第三点，人心如果把它底任何观念参照于事物底实在组织或本质，以为它是那种事物底一切性质所依靠的，则亦有同样情形。我们所有的实体观念纵然不全是虚妄的，亦大部分是虚妄的。

6 人们何以要这样参照——人心最容易默默地在其观念方面作这些假设。不过我们如果一考察它，就会看到，这些假设多半关系于人心中复杂的抽象观念。因为人心底自然趋势，既在于获得知识，而且它既然知道，它如果只从特殊的事物方面努力进行，它底进步就会太慢，它底工作就会无穷，

因此，为造成知识捷径的缘故，为使各种知觉更富于含盖性之故，所以它在加速扩大知识方面所作的的第一步基础工作就是把各种事物一束一束集合起来，加以分门别类。这样，则它从这些事物中任何一种所得的知识，都可以妥当地扩展及于同类的东西，因此，人心就可以在其重要的工作方面——知识——有了长足的进步。因为这样集合以后，人心或则借思维事物自身，或则借同别人谈论它们，可以较容易地扩展其知识。我们所以要把各种事物归类在含盖较广的观念以下，把它们分成属、分成种、并且给它们以各种名称，就是因为这个缘故。这一层，我在前边已经提过了。

7 我们如果仔细一考察人心底运动，并且观察它在求得知识时寻常所由的途径，我们就会看到，人心如果得到任何观念，而且它以为那些观念可以应用于思维中或谈论中，则它所做的第一件事，就是要把那个观念抽象化了，并且给它一个名称。随后人心又把这个观念储藏在它底贮库——记忆——中，以为那个观念就包含着那类事物底本质，而且那个名称就永远是那个本质底标记。因此，我们就常常看到，一个人如果见了自己所不知道的一种新东西，他立刻会问说，那是什么东西。他所问的实则就是名称；好象名称能使人知道那种事物底种类及其本质似的；因为人们用这个名称原就是当做本质底一种标记，并且常假设它和本质是相连带的。

8 人们何以要这样参照——人心中这个抽象观念既然介乎存在的事物和那个事物底名称之间，因此，我们底知识之正确与否、语言之妥当与否、可了解与否，就全在于我们底观念如何。因此，人们就径直不疑地假设，他们心中所有的抽象观念就契合于心外存在的那些事物（观念所参照的），并且亦正是那些名称（根据于语言底常轨）所依属的。因为人们底观念如果没有这两层契合，那他们就会看到，他们在思维事物自身时，会有了错误，在同别人谈说事物时，会毫无意义。

9 简单的观念如果同别的同名的简单观念相参照，则亦可以成了虚妄的，不过他们仍是最不易陷于虚妄的——第一点，我可以这样说，我们观念的真实与否，如果是看它们同别人用同一名称所标记的那些观念相契与否来判断的，则它们亦都是会虚妄的。不过简单的观念究竟是最不易错误的，因为一个人很容易凭其感官和日常的观念，知道通用的各种名称所代表的那些简单的观念，而且那些观念既然是很少的，所以他纵有疑虑和错误，亦可以借那些观念所寄托的物象改正了。因此，人们很少在简单观念底名称方面发生错误，很少把红底名称应用在绿上，或把甜底名称应用在苦上。至于各种观念如系属于各别的感官，则人们更不容易混淆它们底名称，更不容易以滋味底名称来称一种颜色。由此我们就看到，他们用任何名词所称的那些简单观念，通常就契合于别人用同一名称所指的那些观念。

10 混杂情状底观念，在这种意义下，是最容易虚妄的——在这一方面，复杂的观念是最容易虚妄的，至于混杂情状底复杂观念，亦比复杂的实体观念，容易虚妄。因为在实体中（尤其是任何语言中普通而非假借的那些名称所指的那些实体），有一些可感的性质，通常可以区分它们，而且人们只要在用字时稍为留心一些就不至于把各种名称应用在不相干的实体上。不过在混杂的情状中，我们是十分不确定的，因为我们很不容易决定各种行动是否是正义、残忍、慷慨和浪费。因此，我们底观念如果参照于别人以同一名称所称的那些观念，则它们或者是错误的。因为我们以正义一词所表示的自心中那个观念，或者应该有别的名称。

11 这些观念至少亦是容易被人认为虚妄的——不论我们底混杂情状底观念是否较别的观念易于违反了别人以同一名称所标记的那些观念，而我们依然分明知道，人们常认这一类的虚妄认识多半仍发生在我们底混杂情状方面，而少发生在别的方面。你如果以为一个人底正义观念、感恩观念、或光荣观念是虚妄的，则那亦没有别的原因，只是因为他底观念同别人用同一名称所标记的那些观念不相符合。

12 这种情形底原因，我认为是这样的。抽象的混杂情状底观念，只是由人自愿地所集合的一些简单的观念，因此，每一种情状底本质都只是由人所形成的。不过我们对于这个本质，在任何地方亦没有别的明显的标准，所有的只是名称本身，或那个名称底定义。因此，我们就没有外界的标准，以衡量这些混杂情状底观念，并且使这些观念契合于那个标准。我们所仅有的标准，只是能恰当地应用这些名称的那些人心中所有的观念。我们底观念之为真、为假，亦就是看它们能否契合这些人底观念而定。关于各种观念在名称方面的真、假问题，我们底话亦就止于此了。

13 各种观念若以实在的存在为标准，删除了实体观念以外，都不是虚妄的。第一点，简单的观念在此种意义下，都不是虚妄的。第二点，我们观念底为真、为假，如果以事物底真正存在为参考、为标准，则除了复杂的实体观念以外，都不是虚妄的。

14 第一点，在这种意义下，简单观念不是虚妄的——第一点，我们底简单观念是我们凭天赋能力所接受的一些知觉，而且这些知觉亦是外界事物依其天赋的能力，根据确立的法则和途径给我们所产生的（这些法则是合乎上帝底仁慈和智慧的，虽然我们不知道上帝底这些品德）。因为这种原故，这些观念底真实性就在于它们给我们所产生的那些现象，因为那些现象必然符合于外物中所寓的那些能力，否则它们不会产生出来。这些观念既和这些能力相应合，因此，它们就实在是真正的观念。人心纵然认这些观念是在事物自身（我相信人大半如此），它们亦仍不会错误。因为大智的上帝既然把它们做为区分事物的标记，使我们由此分辨各种事物，并且在需要时，任意选择它们，因此，不论我们以为蓝底观念是在紫罗兰以内，或是在人心中，都不能变更简单观念底本质。我们纵然以为紫罗兰本身只有一种能力，可以借其各部分底组织，在某种情形下，反射光底各部分，以产生出蓝底观念来：我们底简单观念底本质仍未变更。因为那个物体中那种组织，既然借其寻常的，有规则的作用，前后一律地给我们产生出同一的蓝底观念来，因此，我们就可以凭视觉所见的那种颜色，把那种物象同别的物象分辨出来——不论那种能分辨的标记真是紫罗兰中各部分底特殊组织，成就是能为我们观念底精确原型的那种颜色本身。这种现象不论是实在的颜色，或是能给我们产生那小观念的一种特殊组织，我们都一样可以叫它为蓝。因为蓝这一名只表示我们眼官在紫罗兰中所见的那种区分的标记，至于“蓝”由何成立，则这个问题不是我们这些才具所能清晰地知晓的，而且我们纵然有才具来了解这一层，那或者对我们亦没有什么用处。

15 此一人底蓝色观念纵然和另一人底不同，亦无关系——我们底器官组织纵然不同，同一物象纵然在同时能在各人心中产生出不同的观念来；就如紫罗兰在经过眼官后在此人心中所生的观念，正等于彼人心中金簪花底观念（或反转来说亦是一样）。纵然如此，人们亦不能说我们底简单观念会虚妄了。（这一点是无从知道的，因为此一人底心并不能进于另一人底体内，看

看那些器官所生的现象是什么样的。)我们底观念和其名称并不因此稍为纷乱,或者稍为虚妄。因为凡有紫萝兰组织的一切东西,都可以恒常地产生他所谓“蓝”的那个观念;凡有金簪花组织的一切东西都可以恒常地产生他所谓“黄”的那个观念;因此,那些现象不论在他心中是什么样的,他总可以有规则地按照那些现象,来分别那些事物,以合他底用途;他总可以了解并表示“蓝”、“黄”二名所标记的那两层分别,一如他心中所有的那两种花底现象或观念,是同别人心中的观念一样。不过我猜想,任何物象在各人心中所产生的可感的观念,大部分是相近的,而且相似的程度,不易使人分辨其差异。对于这个意见,我倒有许多理由可提出来。不过这既然不是我现在的职务,因此,我就不再以此一层麻烦读者了。不过我仍可以告他说,相反的假设,纵然可以证明,亦并不能助进我们底知识、调理我们底生活。因此,我们就不必费心来考察它。

16 第一点,在这种意义下,简单的观念不是虚妄的——由以前关于简单观念所说的一切话看来,我想我们可以分明看到,我们底一切简单观念,在与外界存在的事物相参照时,都不能是虚妄的,因为这些现象(或人心中的知觉)所以能成为真实的,只是因为它们能契合于产生它们的那些外物底能力,而且事实上,它们在心中亦各各契合于产生(由我们底感官)它们的那些能力,而且它们亦就只表象着那种能力,因此,它们若与这些原型相参照,一定不能是虚妄的。蓝或黄、甜或苦,从不能成为虚妄的观念,因为人心中这些知觉正是本来的样子,正是和受了帝命产生它们的那些能力相应合的;因此,它们真是本来的面目,真合于造物者底意旨。真的,说到各种名称,它们仍是易于误用的。不过这方面的误用并不能使观念成了虚妄的,这个正如不通英文的人,呼紫为红似的。

17 第二点,各种情状是不能虚妄的——第二点,我们底复杂的情状观念,在与任何真实存在的事物“本质”相参照时,并不能成为虚妄的。因为任何复杂的情状观念,都不同任何实在的,由自然所形成的“模型”相参照,因此,它所包含的观念,有多少就是多少,它所表象的观念底复合体,亦就是限于那个复合体。比如有一人,论财产、论地位,都可以有较好的食饌、饮料、衣着和其他生活底安适,可是他故意不肯这样享受,则我对这个人底行动所生的观念,一定不去是一个虚妄的观念。这个观念所表象的行动,正是我所看到的、或想到的,因此,它便无真与妄可言。但是我们如果以为这种行动,同节俭一词所正确表示的那个观念相契合,或者以为它和德性标准相契合,则我们在以节俭一名,或德性一名,称它时,则它便成了一个虚妄的观念。

18 第三点,实体观念在什么时候是虚妄的——第三点,一切复杂的实体观念,既然都和事物本身底模型相参照,因此,它们可以是虚妄的。我们如果认它们能表象事物底不可知的本质,则它们便完全是错误的,这一点是很明显的,并无须乎多说,因此,我就不提这个幻想的假设了。但是我们如果以为这些实体观念是人心中一些简单观念底集合体,以为它们是由外物中常存的简单观念底联合体来的,并且假设它们就是这些模型底摹本:则它们便成了(a)虚妄的观念,或(b)不贴切的观念。(a)它们如果同事物底真正存在相参考,则它们便是虚妄的。(一)这些观念中所含的各个简单观念,如果在突在的事物中并没有联系;就如马底形相和大小,同“犬吠”底复杂的能力观念相联系,则这个观念虽为人心所联系,可是它们在自然中突在没

有联系。因此，这个观念可以说是一个虚妄的马底观念。（二）其次，如果有常相联系着的一些简单观念，同时又有别的和它们常相联系的任何简单观念，则你如果把后一种观念和前一些观念隔离开时，你底突体观念亦会成了虚妄的。你如果以为黄金有其特殊的广袤、凝性、可熔性、沈重、黄色等等性质，可是以为它有较铅或铜为小的确定性，则你那个复杂的观念可以说是虚妄的，亦正如你以为那些简单观念同“完全的”、“绝对的”确定性观念联系在一块似的。因为在两方面，复杂的黄金观念中所包含的那些简单观念，在自然中都无联络，因此，它们都可以说是虚妄的。（b）但是你如果在这个复杂的观念中，完全忽略了确定性观念，在你心中亦不把它同别的性质分离开，亦不把它同别的性质联合起来，则你那个观念可以说是不相称的、不完全的，而不可说是虚妄的。因为它虽然没有包括尽在自然中突在联合着的那些简单观念，可是它所联合来的观念亦都是实际上在一块共存的。

19 真伪问题常前设肯定或否定——我虽然根据普通说法指示出，观念之为真、为假，有何意义，有何根据，可是我们如果再前进一步来观察，则我们又会看到，任何时候，一个观念如被人称为真的或假的，则那种说法一定是根据于人心底一种判断，而且那个观念之为真、为假，就看那种判断是真的，或假的而定。因为所谓真、假既离不了肯定和否定（不论是明白的或隐含的），因此，只有在各种标记依照其所表示的各种事物底相契与否而联合、而分离时，才有所谓真、假可言。我们通常所用的标记或为观念，或为文字，用观念可以形成心中的命题，用文字（或言语）可以形成口头的命题。远些标记底或合或分，如果与它们所表示的各种事物底或契或违成比例，那便是真的，反之，便是假的。这一层，我们后来还要详细地指示出来。

20 观念本身无所谓真假——因此，我们心中所有的任何观念，不论其是否与事物底突在状况相契、是否与别人心中所有的任何观念相契，都不能只因为远一层被人认为是虚妄的。因为这些表象中所有的一切如果真是外界所存在的，则它们固不是虚妄的（因为它们是一些东西底精确表象），可是它们所包含的、纵然和事物底真相不一样，我们亦不能说它们是它们本不表象的那些事物底虚妄的表象或观念。它们所以错误、所以虚妄，乃是因为下述的原因：

21 第一点，人心如果认它底观念同别人底观念相契合，可是实际上如果并不契合，那么，它底观念是虚妄的——第一点，人心在有了一个观念以后，如果它认那个观念同别人心中同名的那个观念相同，可是实际上如果并不相同，则他底观念是虚妄的。此外，它如果以为那个观念契合于那个名词底普通定又或意义，可是实际上如果并不如此，则它那个观念亦是虚妄的。这种错误，虽然是一切观念都所不免的，可是在混杂的情状方面，是最易发生的。

22 第二点，人心如果以为它底观念符合于实在的存在，可是实际上并不如此，则它底观念是虚妄的——第二点，人心底复杂观念中所集合的那些简单观念，如果在自然中并无联合，可是它以为它们同自然中实在存在的一种事物相符合，则它底观念是虚妄的。就如它把锌底重量加在黄金底颜色、熔性、确性上便是。

23 第三点，它如果以为它底观念是确切的，可是实际上如果并不确切，则它底观念是虚妄的——第三点，它如果在它底复杂观念中，一面虽加进去一些真在事物中存在的简单观念，可是一面又忽略了别的亦一样不能分离的一些观念，则它如果以为这个观念真是实在事物底一种完全无缺的观念，那

当然是虚妄的。它如果把黄色、可展性、极大重量、可熔性等等实体底观念，联合起来，并且以为那个观念就是完全的黄金观念，则那个观念当然是虚妄的，因为黄金底特有的确定性，和其在王水中的可溶性，亦正同那个物体中别的观念或性质是不能分离的，正如那些性质不能互相分离一样。

24 第四点，人心如果以为它底观念表象着实在的本质，则它底观念是虚妄的——第四点，我如果以为这个复杂的观念中，包括了一个存在的事物底本质，则我底错误更会大一些；因为它所含的那些性质，只是由事物底实在本质和组织所流出的极少数的性质。我所以说极少数的性质，乃是因为那些性质既然多半成立于此物同别物接触后所发生的各种自动的，或被动的能力，因此，一般人们认为一个物体所具有的那些性质，他们在形成某种物体底复杂观念时所用的那些性质，——比一个人在各方面试验后所认识的那些性质，一定是很少数的。不但如此，就是一个专家所知的一切性质，比起那个物体实际上所含的一切性质来，比起依靠于它底内在（或主要的）组织的一切性质来，亦是很少数的。三角形底本质虽然范围很小，而且亦只是由少数的观念所形成的（三条线围起一段空间来，就形成它底本质），可是由这种本质所流出的一切性质的数量，不是我们所易想象的，或列数的。在实体方面，我亦有同样想法。它们底本质，只限于很小的范围，可是由那种内在组织流出的一切性质是无穷的。

25 什么时候，观念是虚妄的——总结起来说，一个人所以知道“外界的”物象，既然只凭借于他心中对那个物体所有的观念（这个观念他可以随便称呼），因此，他那个观念亦许同实在的事物不相符，亦许同别人通用的文字所表示的观念不相符。不过一种“内心的”对象，如果不借助于他自己底观念，就会完全不能为他所知晓，则他底观念便不能是错误的，或虚妄的。我如果想到一个人底腿、臂和身体，同一个马底头和颈联合在一块，则我那个观念对任何事物说来不是虚妄的，因为它根本就不表象着外界的任何事物。但是我如果称它为人或鞑鞑（Tartar），并且想象它或则表象着外界的一种实在的存在，或则同别人以同一名词称呼的那个观念是相同的，则我在这些情形下，就会有错误。因为这种缘故，我们可以叫它是一个虚妄的观念，不过它之所以虚妄并不是因为它本身，乃是在于那个默然的心理的命题，因为它本来与别的事物不相契、不相似，而我们在这个命题中，却认它有那种相似性，和相契性，但是我如果只在心中形成那个观念，而并不想它属于人或鞑鞑那种存在（或名称），则我在称它为人或鞑鞑时，只可以说是自己的命名太古怪，而不能说我底判断错误，或观念虚妄。

26 这类观念若称为正确的，或错误的较为恰当一些——通体说来，人心在考察我们底观念时，如果参照于它们名称底固有意义，或参照于事物底实在情况，则我们很可以按照它们同它们所参照的那些模型之相契与否，叫它们是“正确的”（right）或“错误的”（wrong）。但是如果有人愿意叫它们为真实的，或虚妄的，则他们自然可以随便以这些名称来称呼它们，因为谁都有这种自由权。不过我想，顾名思义说来，只有在这些观念实在包含着一些心理的命题时（不论途径如何），它们才能说是真实的，或虚妄的。一个人心中所有的各种观念，我们如果只考察其自身，则它们便无错误可言；只有复杂观念底各个部分纷杂而不自符时，它们才能成为错误的。一切别的观念在它们本身，都是正确的，而且我们关于它们的知识亦都是正确的、真实的知识。但是我们如果把它们同别的事物——它们底模型和原型——相参



照，则它们如果同那些原型不符，它们就成了错误的。

### 第三十三章 观念底联络

1 有多数人都有一些不可解的地方——差不多人人都会看到别人底意见、推论和行动，有一些似乎很奇特的样子，有一些实在诞妄的样子。别人只要有这种些小的瑕疵（只要同我们稍有差异），则我们人人会禀着慧眼观察出它来，并且会根据理性底权威，鲁莽地来鄙弃它。实刚我们自己底教条和行为亦许更不合理，不过我们从看不到这一层，而且从不能相信这一层。

2 这种现象并不全由于自爱——自爱心理在这方面虽然亦很有力量，不过仍不是完全的原因，因为心理公平而且雅不欲过事自夸的人们，亦常犯这种毛病，我们常见人们虽然把理性底证据，明如皎日地置在一个有价值的人面前，而他亦会肆意狡辩、执意不服，这真是不能不令人惊异莫名的。

3 亦不由于教育——人们亦常把这种瘥反理性的情形归之于教育和偏见。这种说法虽然大部分是很对的，可是仍没有达到病况的底蕴，亦不能清晰地指示出，它是由何处生起的。教育自然常是这种毛病底正当原因，而且偏见亦正是这种情形底一种适当的普通的名称。但是我想一个人如果想寻根究底地追求这种疯狂心理，并且指示出这种缺点底本质如何，它如何由很清醒、很有理性的人心中生起来，则他应该再稍进一步住前研究。

4 有几分疯狂——如果同理性相反，可以叫做疯狂，而且事实上亦就是疯狂，那么我如果以疯狂这个逆耳的名称，来称这种无理性的情状，那亦是值得人原谅的。在一切情形下，人人辩论起来、行动起来，如果亦同他们在特殊情形下常常表现的那样；则他们宁该人疯入院，而真不配同文明人来接谈。而且我此处所说的，还不是受了强烈情感的人们，还只是在平静生活中过日子的人们。

不过我这种说法究系可以原谅的，因为我在第二卷，第十一章、第十三节中，顺便考究疯狂底本性时，我已经看到它底根源、它底原因，正和此处所说的这种情形底根源和原因一样。因此，我虽然以逆耳之名来称呼这种情形，并且背着人情，来污蔑人类底大部分，可是我这种说法亦不是不可原谅的。在那时候，我只是考察疯狂本身，并不曾丝毫想到我现在所研究的这个题目，可是那时候的考察毕竟把现在这种见解暗示出来。我想这种弱点既是一切人所不免的、这种污点既是全人类所具有的，因此，我们不妨以适当的名称来称呼它，以便刺激起人们较大的注意，来防止它、来缓和它。

5 它是由于各观念底错误的联合而起——我们底一些观念相互之间有一种自然的联合；要来推寻这些观念，并按照在它们的存在中有基础的特有的联络和契合，把它们连合起来，那正是我们理性底职务和特长。除了这种联合以外，还有另一种联合，完全是由机会和习惯来的。有些观念原来虽然毫无关系，可是人心竟能把它们联合起来，使人不易把它们再行分开。它们永远固结不解，任何时候只要有一个出现于理解中，则其“与伴”常常会跟着而来。如果它们联合起来的数目在两个以上，则全队观念都不可分离，因而同时呈现出来。

6 这种联合是如何形成的——观念底这种强烈的集合，并非根于自然，它或是由人心自动所造成的，或是由偶然所造成的，因此，各人底心向、教育和利益等既然不同，因此，他们底观念联合亦就跟着不同。习惯在理解方面确立其思想底常径、在意志方面，确立其决定底常径、并且在身体方面，确立其这动底常径。这些都好象是元精底运动行列，因为这些元精一发动以

后，就可以循其惯由的途径，一直继续下去。这些途径因为久踏致平，所以在其中运动起来，亦比较容易而且自然。就我们在思想方面所能了解的而言，各种观念似乎是由此种途径产生于心中的。它们纵然不真是如此产生于心中的，我们亦可以借此种说法来解释：它们在一进入那个途径以后，何以会按照习惯的常轨，一个一个依次而来；正如我们可以借这种说法来解释身体底那种运动似的。一个音乐家如果惯听某个调子，则那个调子只要在他底脑中一开始，各个音节底观念就会依着次序在他底理解中发现出来，而且出现时，并不经他底任何关心或注意。这个正如他在身体方面一样，因为他在风琴键子上开始弹开一个调子时，他底十指亦可按着次序进行，而且在进行时，他底遐想亦是在别处漫游的，并不着意于此，就这个例子看来，这些观念，同十指底有规则的弹动，似乎多半以元精底运动为其自然原因，不过究竟是否如此，那我是不能在此决定的，但是这种说法究能稍帮助我们来存想智慧的习惯和观念底联络。

7 有些反感亦是这种情形底结果——人只要仔细一考究自己或他人，他一定会相信，习惯在许多人心中确乎可以形成各观念底联合，许多人所表现出的同情和反感，大部分或者正是由于这种缘故。我们常见这些感应底作用很强，而且能有规则地产生出结果来，好象它们是由于自然作用似的。不过它们虽然被人称为自然的，可是它们底起源不是两个观念底原始联合，而只是它们的偶然的联合。因为两个观念或则由于初次印象底力量，或则由于后来放纵底力量，会固结不解，在人心中常接踵而至，好象它们是一个观念似的。不过我只说，大部分反感是如此的，并不是说一切反感是如此的。因为有些反感确乎是自然的，是依靠于我们底原始组织的，是与生俱来的。不过大部分反感虽被人认为是自然的，可是它们多半是由早年未经注意的一些印象或狂张的幻想来的，因此，我们如果仔细一观察，应当承认这些印象是它们底原因。一个成年人，如果食伤了甜蜜，则他一听到蜜底名称，他底想象就会立刻使他底胃口发生了病情和呕吐，而且他根本就不能想这个观念。他在想起这个观念时，别的厌恶观念、疾病观念、呕吐观念，立刻会相因而至，使他烦心起来。不过他仍然知道这种弱点是由何处来的、这种病况是如何得来的。这种情形如果是他在儿时由食蜜过度得的，则这些结果虽然都一样可以发生，可是他会把原因误认了，会把那种反感认为是自然的。

8 在现在这个论题中，我所以提到这一层，并不是说，我们必须精细地把自然的和后天的反感分开。我底目的，乃在于另一方面，就是：负有教育儿女之责的人们，应当知道，自己该如何精勤地观察青年心中不适当的观念联合，并且细心地阻止那种不适当的联合。在这个时候，他们所接受的印象是最易经久的。关于身体康健的那些印象，谨慎的人们虽然亦注意到，并且加以防范，可是我觉得，特别关属于人心的那些印象，特别能影响理解和情感的那些印象，人们并不曾予以应有的注意。不但如此，我想纯粹关涉于理解的那些印象，在多数人，是全被忽略了的。

9 错误底一个大原因——要把本不相关，互相独立的一些观念错误地联合在心中，那实在有一种危险的影响。这种联合底力量很大，往往使我们在行动中、在情感中（道德的和自然的）、在推理中、在意念中，牵强起来、乖错起来。因此，这件事情几乎是世上最值得注意的。

10 举例——幽灵鬼怪底观念和黑暗并无真正的联合，亦正如同和光明无联合似的。可是一个傻姑娘如果常以此渲染儿童底心理，使这些观念常在一

块发生起来，则他在一生中，或者不能再把它们分离开。黑暗底观念会常把那些可怖的观念带来，它们会紧紧联合起来，因此，他不但不敢想鬼怪，而且亦不敢想黑暗。

11 此人如果受了彼人底明显损害，则他往往会来回思想那个人和那种行动，而且他既然在心中念念不忘这两个观念，所以它就会把它们粘合在一起，使他们几乎成为一体。他一想到那人，则他从前所受的那种痛苦和拂意亦会立刻发生在他底心中，因此，他几乎不能区分他们，而且他不只厌恶那种痛苦，亦厌恶那人。因此，人们往往因为轻微可谅的情节，生起憎恶来，因此，世上常有继续不断的争执。

12 一个人底朋友如果死在某个屋子内，则他在那个地方，往往会感到痛苦和疾病。在自然中，这些观念虽然都备不相关，可是那个地方底观念如果一呈现在他底心中，它就会连带地把那个痛苦和不悦底观念亦带来（如果曾有这种印象），他会在心中把它们淆乱了，并且不但不能忍受那个痛苦底观念，而且亦不能忍受那个地方底观念。

13 为什么理性不能把人心中的粉乱改正了，而时间反能——这种结合一经确立，则它只要仍然存在，我们底理性便没有任何力量来使我们不受它底影响。人心中的各种观念只要在那里存在，它们就会按着它们底本性和情境，发生作用。在这里我们就看到，时间何以能改正了一些情感，而理性反而不能。我们常见，一些人在别的情形下，虽然很容易听从理性，可是在某些情形下，理性纵然正确无误，亦不会影响了他们。儿女是母亲天天眼中的宝贝、心中的安慰，因此，他如果死了，会使他母亲肝肠断绝、会给她以说不尽的苦楚。在这种情形下，你要用理性来安慰她，那正如你向一个上了刑具的人劝其舒适，并且希望以合理的谈论，来缓和其骨节分裂时的惨痛似的。那种享有底意识和那种损失底意识，只有在日久弛懈以后，才从时常复现于记忆中的儿女底观念分离开。不到这种程度，则一切理论无论如何合理，都是白费的。在有些人，这些观念底联合是从不能再解析开的，因此，他们便毕生在悲哀中度日，并且带着不可挽救的悲哀葬于荒丘。

14 观念联合底另一些结果——我有一位朋友知道一个人曾经因为受了极痛苦的手术，完全治愈了自己底疯病。这位先生自从好了以后，毕生中常常感激这次治疗，以为那是他一生所受的最大的恩惠。不过他无论如何感激、无论如何有理性，终久不敢见那位施术者。因为那个人底影象可以把他在他所受的那种痛苦底观念引起来，而那种痛苦又是太大、太难受的。

15 许多儿童把学校中所受的痛苦归罪于他们受责时所研读的书本，因此他们就把这两个观念联合起来，并且很讨厌书本，而且以后一生中从不能再安心来研读书籍。因此，读书就成了他们底一种痛苦，实则他们如果没有这种经验，读书或许是他们底很大快乐。此外，我们还见到，有些屋子虽然亦很舒适，可是有些人竟然不能在其中研读；有些杯碗虽然很洁净、很好使，可是有些人竟然不能在其中饮水。而他们所以如此，亦正是因为有些偶然的观念同那些物象联合起来，使它们成了可厌恶的。我们常见，某甲如果在某种情节下，有时为某乙所胜，则某乙虽在别的方面并不比某甲为优，可是某甲只要同某乙见面或相处在一块，就会垂头丧气。因为权威和尊敬底观念同某乙底观念联合在一起，因此，经过失败的某甲便再不能把它们分开。

16 这类的例证是可以到处遇见的，因此，我如果再多叙述一个，那并不为别的，只是为的它奇怪得使人可乐。有一位青年人学跳舞，并且学得极其

精到。不过他在学时，屋子里适逢有一个旧箱子。这个很奇特的家具底观念和他底一转一动都混合在一块，因此，他虽然在那个屋子里跳得很好，可是只有往那个箱子在那里时，他才能那样，而当他在别的屋子里跳舞时，如没有同样的箱子置在那里，则他亦不会跳好。如果有人猜疑这个故事，修筛太过于过度、情节太为可笑，则我可以这样说，我所报告的正是几年前听一个很清醒、很有价他的人说的。我敢说，好问的读者们纵然没有亲遇过相类似的事情，亦听过相类似的传说，因此，他们会以自己所经、所闻的来辩护我底报告。

17 观念联合在智力习惯上的影响——由此种途经所形成的智力的习惯和缺点，虽然不常为人所注意，可亦是最常见、最有力的。“存在”和“物质”这两个观念如果被教育或反复的思维强烈地联合起来，则它们只要在人心那样联合着，人们就会对于有限的精神，形成荒谬的意念和推理。儿童在幼时如果因为习惯在上帝底观念上赋了一种形相，则他们底心里会对于神只形成极荒谬的观念。

你如果相信一个人是不会错误的，则这个人底观念和“不能错误”底观念会联合起来、盘据了你底心理，而且你所想象的那个完全无错误的人，如果使你相信“一个物体可以同时两处存在”，则你亦会不经考察，盲目地以毫无保留的信仰，来相信那个命题为确定的真理。

18 在各种教派中，我们可以看到这一点——哲学上或宗教上各教派间那种不可调和的反对，多半就是由这一类错误而不自然的观念底联合来的。因为我们不能想象，他们底信徒个个会故意欺骗自己，并且故意反对明白的理性给他们所呈现出的真理。各人的利益自然在这方面有很大的关系，不过我们仍然不能想它能使全社会人都颠倒是非，使人人部异口同声地公然坚持一种虚妄的说法。我们至少得承认，有些人真是照他们所自夸的去做的，就是说，他们是真心诚意地来追求真理的。既然如此，一定有些原因才能使它们底理解盲目，才能使他们看不到自己所认为实在真理的原是虚妄的。不过在精确地视察之后，我们会看到，人底理性所以受了禁锢，诚实的人所以会盲目地背弃了常识，正是由于我们此处所说的这种情形。就是说，有些互相独立、互不相关的观念，因为习惯、教育和其党派中不断的喧哗，会在人心密切结合起来，永远出现在一块，因此，人们就不能在思想中把它们分开，好象它们是一个观念似的（它们底作用亦真好象是一个观念底作用）。这种情形使谰语有了意义、使谬论得到解证，使胡言得以自符，使世界上最大的（几乎是一切）错误得到基础。它纵不至到了这种程度，至少它亦是最危险的一种东西，因为它只要得势，就会使人们不能观察，不能考察。两个本不相关的东西，如果永远联合着呈现于眼前、如果眼官常看到本来不相属的东西联合起来，那么你从何着手来改正两个观念中的错误呢？因为它们在心中已经有了习惯性的联络，使人们不知不觉地将此作彼了。他们如果受了这种情形底欺骗，则他们便不能有真正的确信，而且他们在为错误而行争辩时，会以为自己是热烈地给真理辩护的。在这种情形下，两个互异的观念既然混杂起来，而且借着它们在人心中的习惯性的联络，实际上结合为一，因此，它们就会使人底脑中充满了虚妄的观念，使人底推论充满了虚妄的结果。

19 结论——我们既然叙述过我们观念底原始的种类和范围，并且在各方面考察过我们知识底这些工具或材料（我不知是否可以如此称呼它们），因此，按照我原定的计划，我应该立刻来指示出，理解怎样应用这些材料，并且我们由此可以得到一些什么知识。在我起初约略地观察这个题目时，我亦

原想照这样做，不过在我较进一步以后，我又看到，在我们底观念和文字之间，实在有一层密切的联合，而且在我们底抽象观念和概括的名词之间，还更有一种恒常的关系，因此，我们如果不先来考察语言底本质、功用和意义，则我们便不能明白地、清晰地谈论我们底知识，因为知识成立于命题（命题又是成立于文字的），因此，在下一卷中，我们就要先研究这一层。

