

人
集
理
的
論

第三卷

第一章 通論文字或語言

一 天生宜於發出清晰的聲音——上帝既然要使人成爲一個社會的動物，因此，他不僅使人具了某種傾向，受了某種必然，來同他底同胞爲伍，而且他還供給人以語言，以爲組織社會的最大工具，公共紐帶。因此，人底器官組織，天然易於發出清晰的文字，天然易於發出我們所謂語言 *word*。不過祇有聲音並不能產生語言，因爲鸚鵡和別的鳥類亦可以藉着學習，發出十分清晰的聲音來，可是它們並無所謂語言。

二 聲音必須要成爲觀念底標誌——因此，人不僅要有清晰的聲音，而且他還必須能把這些聲音做爲內在觀念底標記，還必須使它們代表他心中的觀念。只有這樣，他底觀念纔能表示於人，人心中的思想纔可以互相傳達。

三 聲音還必須是概括的標記纔行——不過只有這一層，還不能使文字盡其功用。欲使語言盡美盡善，我們不能只使聲音來表示各種觀念，還必須使各種觀念各各能包括一些特殊的事物纔行。因爲一個特殊的事物如果需要一個特殊的名稱來標記它，則文字繁雜衆多，將失其功用。爲救此種不利起見，語言中恰好又有進一層

的好處。就是說，我們可以應用概括的名詞，使每一個字來標記無數特殊的存在。聲音所以有這種巨大的功用，是因為它們所表示的那些觀念是有差異的。因為各種名稱所表示的各種觀念如果是概括的，則那些名詞亦就成了概括的，它們所表示的觀念如果是特殊的，則它們仍是特殊的。

四 除了表示各種觀念的這些名稱而外，人們還用別的一些文字，來表示簡單的或複雜的觀念底缺在，或表示一切觀念底缺在。類如拉丁中的空無 *Nil*，英文中的無知 *Ignorance*，「不毛」*barrenness*。這些消極名詞或缺性名詞都不能說是屬於觀念的，或表示觀念的，因為它們如果表示任何觀念，則它們會成了全無意義的聲音，因此，它們只是關係於積極的觀念，並且表示它們底缺在。

五 各種文字根本都是由表示可感觀念的那些文字來的。我們如果想得稍進一步，來追尋我們意念底起源，和知識底起源，則我們應當知道，各種文字完全依靠於普通可感的觀念，而且應當知道，許多文字普通雖然表示遠離感官的那些行動和意念，可是它們都是由那個根源來的，它們都是由明顯的觀念轉移到較抽象的意義，並且因而表示那些不為感官所認識的各種觀念的。就如「想像」*imagine*，「體會」*apprehend*，「了解」*comprehend*，「固執」*adhere*，「存想」*conceive*，注入 *infiltrate*，厭惡 *disgust*，紛亂 *disturbance*，平靜 *tranquility* 等等字都是由可感事物底作用轉借而來，應用在一些思想形式上的。「精神」底原意為呼吸，「天使」底原意為使者。而且我敢說，在各種語言中，許多名稱所表示的事物雖然不是被感官所覺到的，可是我們如果一考察它們底起源，就會看到，它們亦是由明顯而可感的觀念出發的。由此我們可以猜想，初創語言的

那些人心中所有的意念都是什麼樣的，都是由那裏來的。我們由此並且可以看到，即在事物底命名方面，自然亦於無意中給人指示出他們一切知識底起源和原則來。因為我們看到，人們在用各種名稱來表示他們心中的任何作用，或不為感官所察知的任何觀念時，他們愛借用普通熟知的各種感覺觀念，來使別人較容易地存想他們心中所經驗，而外面卻無表現的那些內心動作。他們如果得到衆所共知的一些名稱，來表示他們心中的各種動作，則他們便因此有充分的材料，來以各種文字，表示他們底一切別的觀念，因為他們底觀念，不外外面的明顯知覺，或內心對這些知覺而起的各種動作。因為我們已經證明，一切觀念不是由外面的可感物來的，就是由我們自己意識到的內心的元精運動來的。

六 分配：——不過要理解清楚，語言在指教和知識方面的功用和力量，則我們還應該來考究：

第一點，在普通用語中，什麼是各種名稱直接所表示的。

第二點，一切名稱（除了固有名稱）既然都是普通的，而且它們所表示的不是特殊的此一事物或彼一事物，而是一類一列的事物，因此，我們其次就應該考究，它們所表示的這些種和類究竟是什麼東西，並且它們是如何形成的。這一層如果觀察清楚，則我們便比較容易發現出文字底正常功用，語言底自然利益和缺點，以及免除文字意義曖昧和游移的救濟方法。如果做不到這一層，則我們討論起知識來，便不能明白而有秩序。因為知識既成立於命題，而且通常成立於最普遍的命題，因此，知識和文字的關係或者要比人們所想像的較大一些。

下邊我們就要從事考究這些問題。

第二章 語言底意義

一 語言是溝通思想的必要的明顯標記——人雖有各式各樣的思想，而且他們自己或別人雖然可以由這些思想得到利益和快樂，可是他們底思想都是在胸中隱藏不露的，別人並不能看到它們，而且它們自身亦不能顯現出來。思想如不能傳遞，則社會便不能給人以安慰和利益，因此，人們必須找尋一些外界的明顯標記，把自己思想中所含的不可見的觀念表示於他人。爲達這種目的起見，最繁多最迅速的工具只有各種清晰可辨的聲音，因爲人底聲音不但容易發出，而且花樣亦是很錯雜的。自然既使語言合於這種目的，因此，我們就容易存想，人們何以要利用它們來標記各種觀念。不過語言所以能標記各種觀念，並非因爲特殊的清晰聲音和一些觀念之間有一種自然的聯絡，因爲若是如此，則一切人底語言應該只有一種。語言所以有表示作用，乃是由於人們自願地賦予它們一種意義，乃是由於人們隨便來把一個字當做一個觀念底標記。因此，文字底功用就在於能明顯的標記出各種觀念，而且它們底適當的，直接的意義，就在於它們所標記的那些觀念。

二 誰用什麼語言，那些語言就是他底觀念底明顯標記——人們所以要利用這些標記，一面爲的是要把自己底思想記下來，以求幫助自己底記憶，一面爲的是要把自己底觀念表示出來，呈現於他人之前。文字底原始的或直接的意義，就在於表示利用文字的那人心中的觀念——不論那些觀念是如何不完全地，疏忽地，由它們

所表像（假設如此）的那些事物獲得的。一個人如同他人講話，則他底目的是在人了解它。因此，說話底目的就在於使那些聲音，當做標記，把自己底觀念表示於人。因此，文字所標記的就是說話人心中的觀念，而且應用文字（當標記用）的人，亦只能使它們直接來標記他心中所有的觀念。若非如此，則他一面可用文字來標記他底概想，一面又可以把它們應用到別的觀念上，要照這樣，則文字同時是他底觀念底標記，同時又可以不是，那就完全無意義了。文字既是人自己發明的標記，因此，他不能自動地用它們來標記自己所不知道的東西。要是這樣，文字就不是任何事物底標記，聲音亦就全無意義。一個人並不能以文字來標記事物中的性質，亦不能以文字來標記他人心中的概想；因為這些都是他們觀念不到的。只有他自己有了相當的觀念時，他纔能假設它們和別人心中

的概想相應，他纔能用文字來表示它們。因為他若是沒有觀念，則文字所標記的是他所不知道的，亦就是毫不存在的。但是他縱然以自己底觀念來向自己表像別人底觀念，而且以同一名稱來稱呼它們，可是他所稱謂的那些觀念仍是他自己的，仍不是他所沒有的。

三 這種情形，在日常用語中，是很必然的，因此，在這方面，智者，愚人，學士，和無學之人底用字都是一樣的（只要他們有一點意義。）一切文字都代表着說話者底觀念，而且他用那些文字，亦就是要表示這些觀念。一個小孩只注意到所謂黃金中的輝煌的黃色，而不注意到別的，因此，他只用黃金一詞來表示那個顏色觀念，並不用它表示別的，並且叫孔雀尾中那種顏色為黃金。另一個人在較進步的觀察之後，又會在黃色上加了一種重量，因此，他所用的「黃金」二音，又可以表示具有黃色和重量的一種複雜的實體觀念。另一個人又會在這兩種性質

上，加一種可熔性，因此，黃金一名在他就表示着一種很明亮，很重，可熔，而色黃的物體。此外，另一個人亦許除此以外再加上可展性。這些人在表示自己底觀念時，都用黃金一詞，不過我們看到，各人都只能用它來表示自己底觀念，並不能用它來標記他所不具有的一個複雜觀念。

四 文字常祕密地參照一些東西：人們所用的文字雖然只能直接表示說話人心中的觀念，可是人們在用它們時，要在自己心中祕密地參照兩種東西。

第一點，參照於別人心中的觀念：——第一點，人們假設他們底文字亦可以標記同他們接談的那些人心中的觀念，因為若不如是，則他們底談話會全無效果，因為同一種聲音，他們如用以代表一種觀念，聽者又用以代表另一種觀念，則他們就等於說兩種話了。不過在這方面，人們並不常來考察，他們同他們接談的人，心中所有的觀念是否是一樣的。他們以為自己所用的文字只要契合於普通語言底適當意義，那就够了。在這裏，他們假設，他們用文字以標記的那個觀念，正確乎是同國中用同一文字的那些有理解的人心中的觀念。

五 第二點，參照於事物底實相：——第二點，人們並不願意讓自己想自己只談說自己底想像，而不談說事物底實況，因此，他們常常假設他們底文字代替着事物底實相。不過這一層多半又牽涉於各種實體和其名稱，正如前一種多半關涉於簡單的觀念和情狀似的，因此，我們可以在後來專門研討混雜情狀和實體底名稱時，再來詳盡地討論這兩種應用文字的途徑。不過我在這裏還可以說，我們如果使文字不代表心中的觀念，而代表別的東西，則我們就誤用了文字，使他們底意義必然陷於曖昧和紛亂。

六 通用的文字可以立刻刺激起觀念來——關於文字我們還可以有進一層的研究。第一點，文字既然能直接標記人底觀念，並且因為能成爲傳達觀念底工具，使人們互相表示自己胸中的思想和想像，因此，因爲恆常習用之故，一些聲音同它們所代表的觀念之間，便有了極大的聯繫，使人們一聽到那些名稱，就會立刻生起那些觀念來，好像產生它們的那些物象真正打動了自己底感官似的。

七 人們常用無意義的文字：第二點，文字底適當的直接含義，就是說話者心中的觀念。可是我們雖從搖籃中起，就因爲習慣之故，學得了完全清晰的聲音，使我們底舌根可以立刻說出它們來，使我們底記憶常常保存住它們，可是我們並不常細心地來考察它們底完全的意義。因此，我們就常看到，人們縱然想把他們底文字應用於沉着的思考，可是他們底思想亦多半着重在文字上，而不甚着重在事物上。不但如此，而且因爲許多文字是在學得觀念以前就學會的，因此，不只是兒童，就是一些成人，說起話來，亦只如鸚鵡一樣，因爲他們只學會那些聲音，並不知道它們底意義。但是文字只要有功用和意義，則聲音和觀念之間，必然有恆常的聯絡，而且可以指示出，此一個就表示着彼一個。我們如不能這樣應用它們，則它們只不過是一些無意義的喧聲。

八 它們底意義完全是由人調動的：我們已經說過，各種文字因爲有用之故，可以恆常地，迅速地，在人心中刺激起一些觀念來，因此，人們會想像它們中間有一種自然的聯繫。不過我們很容易看到，它們所指示的是人們底特殊觀念，而且它們底含義完全是可以任意的，因爲我們雖然以爲它們是某些觀念底標記，可是有時我們竟然不能用它們來在他人心中刺激起那些觀念來。任何人都有一種不可侵犯的自由權利，任意使各種文字

來表示自己心中的觀念，因此，別人雖與我們用同一的文字，可是我們並沒有權力來使他們在心中有那些文字所表示的同一的觀念。因此，偉大的奧古士塔 *Augustus* 雖然具有統治世界的權力，可是他承認自己不能創造一個新拉丁字。那就是說，在他底人民底口中和普通語言中，並不能隨便指派某個音應表示某個觀念。自然的，普通的習慣，可以藉着一種默然的同意，在一切語言中，使某些音專表示某些觀念；因此，那個音底意義便會大受限制，而且人們說話時，若非用它來表示那個觀念，則他就會說錯話。不但如此，而且我可以說，一個人底文字在聽者心中所刺激起的觀念，如果不是他用這些文字所表示的那些觀念，則他底說話會全無意義。因此，一個人在運用文字時，他底意義如果與普通的意義有別，如果與他對說的那人底特殊意義有別，他一定會有不利的結果。可是無論如何，我們仍然看到，在他運用那些文字時，那些文字底意義仍然限於他自己底觀念，並不能標記別的事物。

第二章 普通名詞

一 文字底大部分都是概括的——一切存在的事物都是特殊的，因此，人們或者會想，文字既與事物相契，所以它們亦應該是特殊的（據其意義而言）。不過我們所見的，恰與此相反。一切語言中大部分文字都是普通的名詞。這亦並不是疏忽或偶然底結果，乃是理性和必然底結果。

二 許多特殊的事物萬不能各有一名——第一點，每一種特殊的事物並不能各有一個特殊的名稱。因為文字所以有意義和功用，既是因為心中的觀念和表示觀念的那些聲音有一種聯繫，因此在應用各種名稱於各種事物時，人心必須對各種事物有清晰的觀念，而且必須保留各個事物底特殊名稱，以及其所表示的特殊觀念。不過人類底才具並不能對我們所遇到的一切特殊的事物都形成清晰的觀念，並且把它們保留起來。人所見的每一鳥，每一獸，打動感官的每一草木，亦不能在容量廣大的理解中，各各找到一個地方。自然我們聽說，有的軍官們能以各軍士底名稱，來稱呼全軍的兵士，不過這雖是一種特殊驚人的記憶，可是我們仍易於看到，人們何以不曾想以特殊的名稱來稱呼羊羣中的各個羊，或在他們頭上飛翔的各個鳥鴉，何以更不曾想以特殊的名稱，來稱呼自己所遇的每一樹葉，每一沙粒。

三 這樣亦並無用處——第二點，這縱然是可能的，亦並沒有用處，因為這樣就不能達到語言底主要目的。

各種特殊事物底名稱，如果不能供人用以傳遞彼此底思想，則人們雖有一大堆名稱，亦就無濟於事了。人們所以學習各種名稱，並且用它們同人接談，原意只是要讓人了解自己。不過要想使人了解自己，我們底談話器官所發出的聲音必須刺激起他人心中的觀念來，而且所刺激起的觀念還必須和我發那個音時心中所指的觀念是一致的。不過各種特殊的事物如各有各的名稱，則這事是不可能的，因為我心中所觀念到的特殊的事物，並不都是別人所熟悉的，因此，那些事物底名稱，在別人是毫無意義，而不可理解的。

四 第三點，我們縱然承認這是可能的（我覺得是不可能的），可是每一個特殊的事物有了一個特殊的名稱以後，亦不能在推進知識方面有多大進步。因為知識雖然建立在特殊的事物上，可是只有藉概括的觀察，纔能有所擴大。既然要有概括的觀察，則各種事物必然要分為種類，並且有概括的名稱。因此，這些事物和其名稱，便納入某種範圍中，而且若非人心能以容受，情形在所必需，則它們底數目便不必時時加多。因此，人們大部分便安於普通的事物分類；但是為方便之故，人們還一樣可以用專屬的名稱，來分辨各種特殊的事物。因此，人在自己底種屬中（人類中），便常常應用固有的名稱，使各人有各人底特別稱呼，因為在人類中，人們常要與同類交往，而且常要提到特殊的人們。

五 什麼事物具有固有的名稱：

除了各人以外，國家，城市，河流，山嶽，以及相似的地理分割，亦常有特殊的名稱，而它們所以如此，亦是因為同一的理由。它們都是人們常要特殊地標記出的，而且是在會談中向對方表示出的，我們如果常常因為某種原故提到特殊的馬，亦如常常提到人一樣，則我們在馬方面，亦當如在人方面，

有很慣熟的名稱，因此，並賜福樂 Bucephalus（原義爲牛頭馬，是亞歷山大的戰馬）一詞亦可以同亞歷山大 Alexander 一名，一樣常爲人所用。因此，我們常見賽馬者常以固有名稱，來區別他們底馬，就如他們以固有名稱，來區別他們底僕人似的。因爲在他們中間，常常有機會要提到此一匹馬，或彼一匹馬（在它們不在眼前時。）

六 概括的文字是如何形成的——其次的問題就是要考究，概括的文字是如何形成的，因爲一切存在的事物，既都是特殊的，那麼我們如何能得到概括的名詞，或者何處能找到它們所表示的（假設如此）那些公共性質呢？文字所以能成爲概括的，乃是因爲它們是概括觀念底標記。觀念所以能成爲概括的，乃是因爲人們把它們同時間，空間，以及其他觀念等特殊情節分離開，使它們不爲此種或彼種特殊的存在，而爲概括的存在。藉着這種抽象方法，它們便可以表像一個以上的多數個體。其中的各個體既都與那個抽象的觀念相契，因此，我們就說它是屬於那一類的。

七 不過要把這一層推論得較清晰一點，則我們還正可以追尋我們意念和名稱底起源，而且可以察看，我們進行時的次序何如，我們以何種步驟，由嬰兒時起，來擴大我們底觀念。我們分明看到，兒童們對他們所接談的那些人所生的觀念（我們是專舉這一例）亦正同那些人一樣，都只是特殊的。乳母這一觀念，同母親這一觀念一樣，都是他心中所親切地形成的，而且它們正如圖畫似的，亦只表像着那些特殊的個人。他們原始給與這些觀念的各種名稱，亦只限於那些個人自身，而且兒童們所用的乳母，媽媽等名稱，亦只限於那些個人。後來時間長了，認識多了，他們又會看到，世界上還有許多事物，而且那些事物又因爲在形相和別的一些性質之間，有共同的契

合之處，因而同他們底父母以及和他們慣熟的人們又相似，因此，他們又形成可以包括許多特殊事物的一種觀念，他們於是就跟着別人，給那個觀念以「人」底名稱。因此，他們就有了一個概括的名稱，和概括的觀念，不過在這種過程中，他們並未曾有任何新的創造，他們亦只是把彼得 Peter，詹姆士 James，瑪麗 Mary，真施 Jane 等複雜觀念中的特殊成分去了，把公共的成分保留下來。

八 兒童們既然可以漸漸獲得了「人」底概括的名稱和觀念，因此，他們亦可以由同一的途徑，進到更概括的名稱和意念，因為他們看到，許多事物雖然和它們底人底觀念不同，而且不能包括在那個名稱內，可是它們仍有許多性質同人相似，因此，他們就把這些性質保留起來，形成另一個更概括的觀念。他們又給這個觀念以一個名稱，因此，他們又有了一個更爲含蓋的名詞。不過這個新觀念所以能形成，並非因為他們添了些什麼東西，只是因為他們把人這一名稱所表示的形相和別的一些性質除去，而把「動物」一名所包括的身體，生命，意識，和自發的運動，保留下來。

九 概括的名稱不是別的，只是抽象的觀念——人們在原始形成概括的觀念並概括的名稱時，確乎是由於這種途徑的。這一點是很分明的，並不用別的證明，我們只須一考究自己或他人，看看他們在知識方面的心理進程如何就是了。人們如果以爲概括的本質或意念，不是由較特殊事物底複雜觀念抽象而得的，割裂而得的，則我恐怕他們再不知向何處去找尋這些觀念。人如果不信，則他可以先反省反省，然後再告我，「人」一觀念同彼得和保羅等觀念如何分別，馬一觀念同並賜福樂一觀念如何分別；它們所以有分別，是否因爲在前一種觀念中

把特屬於各個體的成分去掉，只把特殊的複雜觀念（屬於特殊存在的觀念）中那些共同的成分保留下來。至於人和馬二名所表示的複雜觀念，我們如果再把它們所差的地方除去，把它們所同的地方留下，然後以所留下的成分做爲一個新的獨立的複雜觀念，並且給它以動物一名，則我們便有了一個較爲概括的名詞，而且這個名詞不但包括了人，還包括了別的活物。我們如再把動物觀念中的意識和自發的運動去掉，而以所餘的身體、生命、營養等等簡單觀念做成一個複雜的觀念，則這個觀念更會概括，而且我們亦可以更含蓋的「生物」一名來稱呼它，這一層是很明顯的，並用不着再多講；我們只可以說，人心還可以由此途徑進到「物體」、「實體」、「存在」，事物等等表示任何觀念的那些普遍的名詞。總結起來說，經院中聚訟紛紜的所謂類與種的那個問題，（經院以外，人們就不理會注意這問題，）並不是別的，只是一些具有名稱而含義或寬或狹的抽象觀念。在這些觀念中，有一種恆常不變的情形，就是說每一個較普遍的名詞所表示的觀念，只是那個大觀念中所包含的任何小觀念底一部分。

一〇 爲什麼人們常應用「類別」來下定義：——我們由此可以看到，人們在給各種文字下定義時（所謂定義就是表明它們底含意，）何以常要用類別，或進一級的概括名詞。這種做法並非由於不得已，只是爲省卻麻煩，免得一一列舉類別（或進一級的概括名詞）中所含的那些簡單觀念，或者因爲自己不能列舉，故意來避免羞恥。不過以類別和種差 *Differentia*（這些學術上的名詞雖是由拉丁文來的，可是它們很恰合於它們所表示的這些觀念，所以我仍用它們，）來下定義，固然是一條捷徑，可是我想它或者不是最好的方法。至少我可以相信，

它不是唯一的，絕對必需的途徑。因為我們所以要給名詞下定義，原是要藉文字使他人了解所定義的那個名詞所表示的觀念，因此，要下定義，最好是把那個名詞中所含的那些簡單觀念列舉出來。人們所以不事列舉，而習於應用進一級的概括名詞，那並非由於必然，亦不是說由此更爲明白，乃是爲的迅速敏捷的原故。我想，一個人如想知道「人」字所表示的觀念，而且你又告他說，人是一個有廣袤的實體，他有生命，有意識，有自發的運動，有推理能力，則我想，那個人一定會了解人字底意義，一定會明白知道人字所表示的觀念，而且了解的程度，至少亦可以比你說人是一個有理性的動物時一樣。因爲「有理性的動物」一詞仍可以藉動物一詞底各種定義，如生物、實體之類，分化成上邊列舉的那些觀念。我這裏解釋人字時所用的定義仍是學院中通常的定義，這個定義雖或不是最精確的，可是亦可以供我們現在的用途。在這個例證中，人們可以看到，所謂「定義必含類別和種差」的那個規則是由何起的，這個例證已經可以明白地給我們指示出，這個規則並不是必然的，而且我們縱嚴格地遵守它，亦並無多大利益。因爲所謂定義只是以別的一些文字來解釋一個文字，使人了解那個文字底意義或其所表示的觀念，可是語言並非按照論理學底規則創造出的，因此，每一個名詞底意義並不能都精確地明白地爲其他兩個名詞所表示。經驗已經明白指示我們這一點，而且創立這個規則的人們，亦並不能首尾一貫，他們所下的定義，很少能够契合這個規則。不過關於定義，我們可以在下一章詳爲解說。

一一 總相和共相只是理解底產品——再返回來說概括的名稱，則我們又看到，總相和共相不屬於事物底實在存在，而只是理解所做的一些發明和產物，而且它所以造它們亦只是爲自己底用途，只以它們爲一些標

記用，不論是什麼文字或觀念。我們已經說過，文字所以成爲概括的，只是因爲它們是概括觀念底標記，而且可以無分別地應用在許多特殊的事物上；我們還說過，觀念所以成爲概括的，只是因爲它們能表像許多特殊的事物。不過各種事物自身並沒有普遍性，而且那些文字和觀念底意義雖是概括的，可是各種事物底存在都是特殊的。因此，我們如離了別相，則所餘的共相只是我們自己底產物，它們所以有概括的性質，只是因爲它們可以被理解所變化，來表像許多別相。因爲它們所有的意義，不是別的，只是人心在它們上所加的一種意義。

一二 抽象的觀念形成了類和種的本質：

其次的問題，就是要考究，概括的名詞所有的意義是什麼樣

的。因爲我們一面看到，它們並不只表示一個特殊的事物，因爲要是那樣，它們就不是概括的名詞，而成了特指的名稱。而在另一方面，則我們又看到，它們亦並不表示一種複數，因爲要是如此，則抽象的人字與人們二字便會表示相同的東西，而文法學者所謂數目底區分，亦就多餘而無用了。因此，概括的名稱所表示的，只是一類的事物，而它們所以能夠如此表示，卻是因爲它們各各是人心底抽象觀念底標記。許多事物如果都同這個觀念相符，則它們便歸類在那個名稱以下，或者說是屬於那一類的。因此，我們看到，所謂種差底本質，並不是別的，只是些抽象的觀念。任何事物所以屬於某一種，只是因爲它有那一種底本質，而它所以配得到那個名稱，亦只是因爲它能同那個名稱所表示的觀念相契合。因此，具有那種本質，和具有那種契合，就是一回事；因爲屬於某一種，和有權利配稱爲某一種，那正是一回事。就如說，「要當一個人」或「屬於人種」，一正和一有權利配稱爲人，是一回事。同樣，要當一個人，或屬於人種，亦正和具有人底本質是一回事。我們知道，任何事物如果不與人字所表示的那個抽象觀

念相契合，則它不能成爲一個人，亦不配有人底名稱。同樣，任何事物如果不具有人種底本質，則它亦不能成爲人，亦不配有人底名稱。因此，我們就可以斷言，那個名稱所表示的那個抽象觀念，和那個種底本質是一致的。因此，我們就可以說，物種底本質，和事物底分類，都只是理解底作品，因爲只有它能抽象，能形成那些概括的觀念。

一三 它們雖是理解底作品，可是亦有相似的事物做基礎——人們並不要以爲我忘了，自然在產生事物時，曾經使它們有些都相似，更不要以爲我否認這一層。這種情形在各方面都是很顯著的，尤其在人類，和以種子來繁殖的一切事物方面，更爲顯著。不過我們仍然可以說，能給它們分類命名的，仍是理解，因爲理解可以在事物中間發現出相似性來，做成概括的抽象的觀念，把它們保留在心中，並且給它們名稱，以爲事物底模型或形式。因爲形式底本質正是這樣的；各種特殊的事物如果與那個形式相契合，則它們便屬於那一種，得到那種名稱，並且歸在那一班裏邊。因爲我們如果說，「這是人，那是馬；這是正義，那是殘忍；這是錶，那是背心」，則我們所做的亦只是把各種事物歸在那些表示種差的名稱下，因爲我們看到，它們同那些名稱所標記的那些抽象觀念正相契合。各種名稱所標記的那些種別底本質，只是人心中的抽象觀念；這些觀念就在存在的特殊事物，和分別它們的那些名稱中間，形成一種紐帶。任何時候，概括的名稱如果同特殊的事物發生了聯繫，則連接它們的媒介，只有這些抽象的觀念。因此，我們所分別，所稱謂的那些種差底本質，一定不是別的，一定只是我們心中那些精確的抽象觀念，因此，人們在實體方面所假設的那些實在本質，如果同我們底抽象觀念不一樣，則它們便不能成爲種屬底本質，以供我們分別事物之用。因爲兩個種屬正可以成爲一個種屬，正如兩個不同的本質可以成爲一個種屬底本

質似的。因此，我們可以說，馬或鉛不論有什麼變化，都可以使它們成了另一種屬而不再為馬或鉛，我們若以抽象的觀念，來決定事物底種屬，則這個問題是容易解答的。但是人們如果在這方面，想以假設的實在本質，來指導自己，則我猜想，他們一定會迷惑而不知所可。他們一定不會知道，一種東西在什麼時候，確乎已經不是一匹馬，或不是一塊鉛。

一四 每一個獨立的抽象觀念是一個獨立的本質：——我雖然說，這些本質和抽象的觀念（它們是各種名稱底尺度，和種屬底界限）是理解底作品，可是人們不必驚異這種說法，因為他們一考究之後，就會知道，至少那些複雜的觀念，在各個人都不一樣；它們所含的簡單觀念，在此人和彼人間並不一樣。因此，在此人認為是一種貪戀，在彼人就認為不是。不但如此，即在實體方面，抽象的觀念雖似乎是由事物本身來的，可是它們亦常常是不一致的。不但如此，即在最熟習的那些物種間，抽象觀念亦是不一致的。因為人們常問，胎兒出生後，是不是一個人；而且他們竟然辯論，人是否應該養育它，並給它施洗禮。如果人這一個名稱所表示的抽象觀念或本質，是自然底產品，而不是理解在不確定的方式下所集合的一些簡單的觀念，而不是被理解所抽象所命名的一種東西，則這個問題是不會發生的。因此，在實際上，每一個獨立的觀念就是一個獨立的本質，而且表示那些獨立觀念的各種名稱，亦就是根本不同的一些事物底名稱。因此，圓形之根本同橢圓不一樣，正如綿羊和山羊之根本不一樣的，雨和雪之根本不一樣，正如水和土之根本不一樣似的。因此，任何兩個抽象觀念，只要在任何部分互相差異，而且各有一個名稱，則它們便形成兩個物種，而且這兩個物種之根本互異，正如世界上最遠隔，最反對的兩個

東西一樣。

一五 實在的和名義的本質：但是有些人們既然想事物底本質是完全不能知道的（自然亦不是沒有理由），因此，我們正不妨來考究一下本質一詞底各種含義。

第一點，所謂本質可以當做是事物底存在看，而且物之所以爲物，亦就全憑於它。因此，事物底內在組織（這在實體中往往是不能被人知道的），就是可感性質所依托的，因此，它就可以稱爲本質。本質一詞底原義亦正是如此的，這由其字源就可以推知。因爲本質（*essence*）一詞原義就是存在。我們在談說特殊事物底本質，而不給它們以任何名稱時，則我們所用的本質一詞底含義，正是如此的。

第二點，經院中因爲忙於探究並辯論物類和物種的緣故，因此，本質一詞幾乎失其原義。因此，他們往往不以它爲事物底實在的組織，而以它爲類和種底人爲的組織。真的，人們往常假設物種有實在組織，而且我們亦分明知道，一定有一種實在的組織，然後共存的簡單觀念底集合體纔有所依托。不過我們分明看到，各種事物所以歸在某某「種名」裏邊，只是因爲它們同那些種名所表示的抽象觀念相契合，因此，物類或物種底本質，並不是別的，只是那些類名和種名所表示的那些抽象觀念。普通所用的本質一詞，多半指這種含義而言。這兩種本質，我想一種正可以叫做實在的本質，另一種正可以叫做名義的本質。

一六 名稱和名義的本質間之恆常聯絡：在名義的本質和名稱之間，有一種很密切的聯繫，因此，任何物種底名稱所指的特殊存在，都有這種本質，而且它正因爲有這種本質，纔能和那個名稱所表示的那個抽象觀

念相契。

一七 要假設物種是被實在的本質所區分的，那並沒有用處。

如果我沒有錯誤的話，則我似乎記得，關

於有形實體底實在本質，人們曾有兩種意見。有一些人用本質一詞表示他們所不知道的一種東西，他們假設宇宙間有一定數目的本質，一切自然的事物都依此以生，而且各種事物只因精確地具有這些本質，纔能成爲此一種或彼一種。這是一種意見。另有一些人以爲一切自然事物中的不可覺察的各部分雖有一種實在的，不可知的組織，可是我們所以能分別它們，所以能按照需要把它們分種列屬，並給它們以共公名稱，只是憑藉於由那種內在組織所流出的一些可感的性質。這是另一種意見，是比較合理的。我想前一種意見最能淆亂我們關於自然事物的知識。因爲它雖然假設這些本質只是有定數的一些模型或形式，而且假設一切存在的事物都受此模型底陶冶，並且都平均具有這些本質，可是我們看到，在一切動物中常有妖怪產生，而且在人類方面，亦有易子 *chan-sun*，或別種奇怪的產物，常常難和這種假設相契。因爲兩種事物如果精確地具有同一的實在本質，則它們便不應該有差異的性質，如或不然，則兩個形相雖共具圓形底同一的實在的本質，亦應該有差異的性質。我們縱然沒有別的理由來反對這個假設，可是它既然一面假設事物底本質是不可知的，一面又假設這些本質能區分事物底種屬，這就足見這個假設是完全無用的，並不能有助於我們底知識底任何部分。因此，只有這一種理由，我們亦可以廢棄這一種假設，而自安於我們知識所能達到的那些物種底本質。不過我們在嚴重地考究之後，就會知道，這些本質不是別的，只是我們用獨立的概括的名稱所標記的那些抽象的複雜觀念。

一八 實在的和名義的本質，在簡單的觀念和情狀方面是同一的，在實體方面是差異的。——我們既把本質分爲名義的和實在的兩種，因此，我們可以進一步說，在簡單觀念和情狀方面，它們是同一的，在實體方面，它們是差異的。就如空間被三條線所圍後所成的形相，既是三角形底名義本質，亦是它底實在本質，它不但是那個概括的名稱所表示的那個抽象觀念，而且亦正是事物底本身存在，亦正是事物底一切性質所依的那種本質，亦正是那些性質完全不能離開的那種本質。不過說到我指上這個指環，則形成它的那一團物質便完全同三角形兩樣，在這方面，那兩種本質是顯然有別的，因爲黃金底顏色，重量，可熔性，確定性，等等性質，一面依靠於微妙部分底實在組織，一面又使那團物質成爲金子，得到金子底名稱，形成金子底名義的本質；因爲任何東西底性質如果與那個名稱所標記的那個複雜的抽象觀念不相契合，就不能叫做金子。不過特屬於實體方面的這些本質底分類，我們在以後考究實體底名稱時，還有機會來詳細討論它。

一九 本質是不生不滅的：——人們說，本質是不能生，不能滅的，因此，我們更能看到，附有名稱的那些抽象觀念正是本質無疑（如前所說）。如果事物底實在組織纔是事物底本質，則它便不能是不生不滅的，因爲那種實在的組織是和事物同始同終的。除了造物主以外，一切存在的事物都是要變化的。至於我們所熟悉的，所歸類的，所命名的那些事物，則更是易於變化的。因此，今天的草明天亦許就成了羊底肉，而且在幾日以後，亦許就成了人底部分。在這些變化中，我們分明看到，它們底本質——就是各種事物所依靠的那種組織——是同它們一同毀壞，一同消滅了的。但是特殊的事物雖然極易變化，可是我們如果以人心中所確立的觀念（附有名稱的）爲

事物底本質，則它們通常是恆久不變的。因為亞歷山大和並賜福樂不論變成什麼，而「人」和「馬」所表示的那些觀念仍是終久不變的，因此，那些物種中的各個體不論如何變化，可是那些物種底本質仍是完整，而無毀壞的。藉着這種途徑，物種底本質就可以離了同種中任何個體底存在，而能安全完整，毫無變化。因此，世界上縱然到處找不到一個圓形（這個形相或者並不會在任何地方標記出來），而圓形一名所標記的觀念並不能因此失掉其存在。它仍然可以做為一個模型，來決定我們所遇的特殊形相中，那一個配稱為圓形，那一個不配，它仍然可以指示出那一個有那一種本質，屬於那一個物種。自然中雖無所謂獨角獸和人魚，可是我們既然假設這些名稱代表着複雜的抽象觀念，而且那些觀念並沒有含着矛盾，則人魚底本質和人底本質是一樣可以了解的，而且獨角獸底觀念亦正同馬底觀念是一樣確定，一樣穩堅，一樣恆常的。由上邊所述的看來，我們可以知道，本質底不可變說，就可以證明，本質只是抽象的觀念；而且這種學說是建立在這些觀念和標記它們的那些聲音間之關係上邊的。同一的名稱只要仍繼續具有同一的意義，則這種學說常常是真的。

二 總攝前義

總結起來說，關於物類和物種以及它們底本質，我們底主要話語可以如此說：人既然形成抽象的觀念，並且把它們確立在心中，各各給以一個名稱，因此，他們就可以一堆一簇地來考究它們，談論它們，因此，人們底知識就較容易進步，較易於傳達。人們底文字和思想如果限於特殊的事物，則知識底進步是很遲緩的。

第四章 簡單觀念底名稱

一 簡單觀念、情狀、實體、等等底名稱，各有一種特殊之點：

我雖然說過，一切文字所直接表示的，除說話

者心中的觀念而外，沒有別的，可是我們在進一步觀察之後，就會看到，簡單觀念、混雜情狀（各種關係在內）自然實體、等等底名稱，都各有一些特點，而且互不相同。例如：

二 第一點，簡單觀念底名稱和簡單實體底名稱可以告知我們一種實在的存在——第一點，簡單觀念和

實體兩者底名稱，不但直接表示心中的觀念，而且報告一種實在的存在，因為它們底原始模型正是由這種存在所托出的。至於混雜情狀底名稱，則終止於心中的觀念，而不使我們底思想再往前進一步。我們在下一章中，就可以較詳細地看到這一層。

三 第二點，簡單觀念和情狀兩者底名稱，常常表示實在的和名義的兩種本質——第二點，簡單觀念和情

狀底名稱不止表示其種屬底名義的本質，而且常表示其實在的本質。至於自然物（實體）底名稱，則只表示其種屬底名義的本質，而少表示別的東西。在下一章專論各實體底名稱時，我們將會看到這一層。

四 第三點，簡單觀念底名稱是不能定義的——第三點，各簡單觀念底名稱是不能定義的，一切複雜觀念

底名稱是可以定義的。據我所知，人們向來未曾注意到，某些文字是能定義的，某些文字是不能定義的。人們因為

缺少這種注意，所以他們在談論中便生起很大的爭執和曖昧來。因此，有的名詞本來不能定義，可是人們偏要在這方面，要求定義。又有的人們以為自己只應當以一個較概括的名稱和一種限制（若以學術名詞來講，就是類和種差）來解釋一個字，而且他們也就自足於這種解釋，實則就按這個規則來形成定義，而聽到它的人亦並不能比未聽時較明白地概想到這個文字底意義。因此，我想，我們如果指示出，某些文字可以定義，某些文字不能定義，並且指示出一個好定義如何可以成立，則這種做法亦並非與題旨全不相干的；不但如此，而且這種做法很能闡明這些標記和觀念底本性，因此，我們正該特殊地來考究它。

五 如果一切文字都是可以定義的，則定義底過程將會無限：我們如果承認一切名稱都可以定義，則

我們必然會陷於無限定義底過程中。因為一個定義中所含的名稱如果還得用另一個名詞來定義，則我們將在何處停頓呢？不過我現在並不想以這種理論來證明，一切名稱不能都有定義。我只打算根據上觀念底本性和觀念底意義，來指示出，什麼名稱是能定義的，什麼名稱是不能定義的，並且打算指示出這些名稱都是什麼樣的。

六 何爲定義：所謂定義不是別的，一只是以一些不同義字來指示另一個文字底意義。我想，這一層大家會承認的。文字底意義既然只是應用文字的那個人用它們所表示出的那些觀念，因此，說話者如用一些文字把某個名詞所標記的自已心中的觀念，呈現於他人眼前，使別人看到它底意義，則那個名詞底意義可以說是指示出的，那個文字可以說是有了定義的。定義底唯一功用和目的就在於此；而且定義底好壞，亦以此爲唯一的尺度。

七 簡單的觀念爲什麼不能定義：——我們既然立了這個前提，因此，我就可以說，簡單觀念底名稱（只有這些）是不能定義的。因爲一個定義所含的各種名詞既然表示着「幾個」觀念，因此，它們萬不能在一起表示一個全無組合的「單純」觀念。因此，簡單觀念底名稱是不能定義的，因爲所謂定義，就是以一些不同義字來指示一個文字底意義。

八 舉運動爲例：——人們因爲在自己底觀念和名稱方面，未曾看到這層區別，因此，經院中便產生了一種奇特的玩意。這一層，我們可以從他們對少數簡單觀念所下的定義中看得到。（我們所以說少數，）因爲說到大部分的簡單觀念，即在那些定義大師們亦是略而不提的，而他們所以如此，亦只是因爲那些觀念根本是不能定義的。不過就他們已下的定義看來，人底機智還能發明出更好的無意義的定義來嗎？他們有一個定義說，「是一個有能力的物體底動作，——只在其有能力的範圍以內。」[The act of a being in power, as far forth as in power, 我想縱然有一個有理性的人，如果不會熟悉這個著名的謬談，則他亦不會猜着這個定義是解釋那一個字的。如果杜萊 Tully 向一個荷蘭人問 *beweeginge*（運動）是什麼意思，而且那個荷蘭人如果又以自己底語言答他說，運動「是一個有能力的物體底動作——在其有能力的範圍以內」*Actus ontis in potentia quantum in potentia*，則我可以問任何人，他是否想像自己了解了 *beweeginge* 一詞所表示的意義，他是否能猜着荷蘭人在用那個聲音時，心中所有的那個觀念，或要向人表示出的那個觀念。

九 現代的哲學家雖然竭力想擺脫了經院中的胡言，而說較有意義的話，可是他們既着解釋簡單觀念底

原因，或藉別的方法，來定義簡單的觀念，因此，他們仍是一樣不成功的。原子學者雖然給運動下定義說，「它是由一地到另一地的經過」，可是他們所做的，不是只以一個同義字來代替另一個字嗎？因為經過不就是運動麼？我們如果再問他說，經過是什麼，則他們不是仍得以「運動」來定義它麼？因為我們如果可以說，運動是由此處到彼處的一個經過，則我們亦照樣可以說，經過是由此處到彼處的一種運動，兩個定義是一樣不適當，一樣無意義的。這只是翻譯，並不是定義，因為我們只是把兩個同義字互掉換着。兩個同義文字如果有一個是熟知的，則它自然亦可以使我們發現出未熟知的那個字所表示的觀念，不過這卻不是定義。我們如果說這是定義，則在英華字典中每一個中國字都可以說是相關的那個英文字底定義，因此，運動亦正是 motion 底定義。笛卡爾派雖然說一個物體表層底各部分如果繼續同別種物體表層底各部分接觸，那就是運動，可是我們在仔細考察之後，就會看到，這亦一樣不是好的定義。

一〇 以光爲例：——逍遙學者對於簡單觀念還有另一個定義，就是說，「光是一種可見物底動作——就其可見的程度而言。」這個定義雖然比運動底定義不是更爲荒謬，可是我們更容易看明白它底無用和無意義。因爲人只要一反省自己底經驗，就會相信，這個定義並不能使盲人稍爲了解光這個字底意義；至於「運動」底定義，則在乍看之下，並不是那樣無用，因爲它可以逃了這個試驗方法。「不過它仍是無用的，」因爲這個簡單觀念，既是由觸覺和視覺兩者來的，因此，我們便不能指示出有任何人，可以只藉運動一名底定義，來得到這個觀念。又有的人們說，光是迅速地打動眼底的一些小粒子，這話自然比經院中人們說得稍爲有點意義。不過人們如果

原來不知道光，則他們縱然完全了解了這些文字，亦不能明白光這一字所表示的觀念。這個正如你告人們說，光不是別的，只是一大些小網球，神仙們整日家用拍子把它們向有些人（在他們經過別人時）底頭上打擊似的。因為我們縱然承認這種解釋是真的，可是光底原因底觀念縱然精確，亦並不能把光本身底觀念傳達給我們，因為光本身是另一種特殊的感覺。這個亦正同銳利鋼片底形相觀念和運動觀念，不能把它所引起的痛苦觀念給我們似的。因為感覺底原因和感覺自身（在一個感官底簡單觀念方面）完全是兩種觀念，而且這兩種觀念之互相差異，互相遠隔，是世界上任何兩個觀念所不能及的。因為一個人底眼如果受了黑內障而失明，則笛卡爾底小粒雖然儘管打動他底網膜，而且他雖然亦明白什麼是小粒，什麼是互相衝擊，他亦不能得到任何光底觀念，或近似的東西。因此，笛卡爾派就分別有兩種光，一種光就是我們感覺底原因，一種光就是它所生的觀念，就是真正所謂光。

一一 再繼續解釋，簡單觀念何以不能定義——我們已經說過，簡單的觀念只能得之於物象經過各自的

通路後在人心中所生的印象。如果它們不是這樣進入人心的，則人們雖用全世界底文字來解釋，來定義，任何名稱，亦不能使我們生起那個名稱所表示的那個觀念。因為文字只是聲音，因此，它們所產生的簡單觀念只限於那些聲音自身底觀念；而且它們所以能刺激任何觀念，只是因為它們同它們尋常所表示的那些簡單觀念間有一種人工的聯繫。人們如果別有高見，則他可以試試，是否有任何文字可以使他知道鳳梨底滋味，使他對於那種精美果實底上味得到真正的觀念。他底記憶中如果保存着任何相似的滋味觀念，而且那些觀念是從他所嘗過的

明顯的物象印在他底記憶中的，則你如果告他說，鳳梨底滋味同那種滋味相近，則他在心中亦可以體會到那種相似性。不過這並非藉定義來產生觀念，這只是以熟知的名稱來刺激起別的簡單的觀念來，而且這些觀念同那種果實底真正滋味是十分差異的。在光和顏色，以及其他一切的簡單觀念方面，亦是同樣情形，因為聲音所附的意義，並非自然的，只是附加的，任意的。任何光或紅底定義亦不足以給我們產生出光或紅底觀念來，正如光或紅這兩個字音不能產生出這些觀念來一樣，因為你如果想用聲音（不論如何組織）來產生一個光底觀念或色底觀念，那正如同想使聲音成爲可見的，或使顏色成爲可聞的一樣，那正如同想使耳官來營其他一切感官底職務一樣。這就如同說，我們可以耳來嘗味，品香，辨色似的。這種哲學，只有可以應用於僧柯磐舍（Sancho Panca）因爲他只聽說達爾生施（Dallina）就能看到達爾生施。（——見 *Corvintus* 吉訶德先生傳，按僧柯係吉訶德的侍從）因此，人如果不曾藉着適當的進口在心中接受了一個「文字」所表示的簡單觀念，則別的文字和聲音雖然按照定義底規則組合起來，亦從不能使他了解了那個「文字」底意義。唯一的途徑只有使適當的物象同他底感官相接觸，並且使他生起那個久已聽說過的觀念。有一個盲人頗爲勤敏，他曾經勞心費力捉摸可見的物象，並且應用書中或朋友們底解釋企圖來了解他常常聽到的光和顏色等等名稱。有一天他就自誇說，他了解了朱紅底意義，因此，他底朋友就問他說，究竟什麼是朱紅？那個盲人就答覆說，朱紅正彷彿號筒底聲音！我想，一個人如果想用定義或一些解釋的文字，來了解任何其他簡單觀念底名稱，則他所得的結果，亦正和這個盲人一樣。

(註) 爾柯爾舍是古詞德先生的一個侍從。詳見古詞德先生傳

一二 在複雜觀念方面，正有相反的情形，類如雕像和虹就是：

在複雜的觀念方面，情形便大不一樣，它

們既是由一些簡單觀念所組成的，因此，一些文字如果能表示這個組合中的那些簡單觀念，則這些文字便可以

在心中印入以前不會存在過的複雜觀念，並且使人了解了它們底名稱。各種觀念如果集合在一個名稱下，則我們便可以給它下定義，或用一些別的文字，來指示一個文字底意義。而且我們可由此了解了從未打動我們感官的各種事物底名稱，而且在他人應用一些文字時，我們亦可以形成一些觀念同他們心中的觀念相應。如果定義中各名詞所代表的各簡單觀念，都是聽解說的那人底思想中所具有的，則他便可以理解這種定義。就如雕像一詞就可以用別的文字解釋給盲人聽，而畫片一詞就不能。那正是因為他底感官曾經給了他以形相觀念，而未曾給他以顏色觀念，因此，他就不能生起顏色觀念來。這一層理由正使畫家勝過了雕刻家。他們兩人都爭誇各人藝術底精美；雕刻家說，他底藝術是較優越的，因為它入人較深，甚至於失明之人亦可以知覺到他底藝術底精美。畫家亦同意來求助於盲人底判斷。因此，他們就把前者底雕像，和後者底畫片，置在盲人底面前。盲人先以手摸塑像，摸到身上和而上的外形，便大為驚賞匠人底絕技，不過人們後來又把他領導在畫片面前，他底手於是又在畫片上摩娑，於是人就告他說，他現在摸到頭部，又摸到前額，又摸到眼上，又摸到鼻上等。可是他在摸動畫布上的各部分時，並感不到些微差異，因此，他就嚷着說，那只有鬼斧神工能在他看不到，感不到任何事物的地方，給他們表像出那些部分來。

一三 一個人如果未曾見過虹底現象，可是他如果知道那些顏色，則我們如用虹這個字向他說話，並且列舉虹底形相，大小，地位，光帶，則我們會把虹這個字定義得十分清楚，使他完全了解了。不過那個定義無論如何精確完全，亦不能使一個盲人了解了它。因為他既然未曾藉感覺和經驗，接受過形成這個複雜觀念的那些簡單觀念，所以任何文字都不能在他心中刺激起那些觀念來。

一四 我們已經說過，某些物象特宜於產生某些知覺，而且簡單的觀念亦只有藉這種經驗纔能得到。我們底心中如果由此途徑儲了這些觀念，並且知道了它們底名稱，則各種複雜觀念如果是由它們所形成的，則我們便會定義它們底名稱，或以定義來了解它們底名稱。但是任何名詞所代表的簡單觀念如果是一個人心中所不會具有的，則我們永不能以任何文字，來使他知道那種名稱底意義。一個名詞所表示的觀念如果是一個人所熟悉的，可是那個人如果並不知道標記那個觀念的那個名詞，則我們如用另一個他所熟悉的字來表示那個觀念，就可以使他了解了那個文字底意義。但是無論如何，任何簡單觀念底名稱是不能定義的。

一五 第四點，簡單觀念底名稱是最少疑義的：——第四點，簡單觀念底各名稱雖然不能藉助於定義，來決定它們底意義，可是它們比那些混雜情狀底名稱，和實體底名稱，仍是較少疑義，較為確定的。因為它們所表示的既然只是唯一的簡單知覺，因此，人們大部分，可以完全一律地了解它們底意義，並沒有餘地來錯解它底意義，或爭辯它底意義。一個人只要知道了「白」字是他在雪中或乳中所看到的那種顏色底名稱，則他只要能保留着那個觀念，他就不會誤用了那個字。他縱然完全失掉這個觀念，他亦不容易誤解了它底意義，他仍會覺得自己

並不了解這個觀念。這一類名稱並不如混雜情狀底名稱之多歧義，因為它們各各並沒有包含着多數的簡單觀念。它們亦不似實體名稱難以了解，因為在這裏並沒有有一個假設的，人所不知的實在本質，以為各種難以計數的性質之所依託。因為在簡單觀念方面，名稱底意義是可以立刻完全知道的。它並不成立於各部分。因此，它亦就無所謂各部分底或增或減，因此，那個觀念就不能變化，因此，它底名稱底意義亦不至曖昧了，或不確定了。

一六 第五點，簡單觀念在範疇系中 *linea praedicamentali* 並沒有多少等級。 第五點，關於簡單觀

念和其名稱，我們還可以說，它們在所謂範疇系中，在由最低的進到最高的類時，並沒有多少等級。理由是這樣的。最低的種既然只是一個簡單觀念，因此，其中便不能再去掉什麼東西，使所異的地方除去，使原來的觀念同別的東西合攏於一個公共觀念之下，並且使那個較大觀念具有一個名稱，成了兩個觀念底總類。因為我們並不能在白和紅底觀念中，除掉什麼，使它們發生了共同的現象，得到一個公共的名稱。（反之，我們如果在人底複雜觀念中把理性除掉，則我們會使他成了畜類，並且由此得到一個較概括的動物觀念和名稱。）不過人們因為一一列舉，頗覺麻煩，因此，就以一個概括的名詞，把白和紅，以及其他簡單的觀念都包括進去。不過他們雖愛以一個字來包括那些性質，可是那個字往往只表示它們進入人心中的途徑。因為人們如果以顏色一類（或名）包括了白，紅，黃等等觀念，則那個名詞所指的觀念，都是由視覺產生於心中的，都是由眼官進到人心中的。他們如果再形成一個較概括的觀念，把顏色，聲音，和其他相似的性質，都包括進去，則他們所用的文字，多半只指示那些由一個感官進入心中的那些知覺。因此，「性質」這個概括的名詞，在其通常的意義下，便包括了顏色，滋味，香氣，和可感的

性質；這些性質是和廣表、數目、運動、快樂、和痛苦不一樣的，因為後者是由兩個以上的感官，把印象印在人心，把觀念印在人心的。

一七 簡單觀念底名稱所表示的觀念不能完全是任意的；——第六點，簡單觀念、實體、混雜情狀三者底名稱，還有一種差異。就是說，混雜情狀底名稱所表示的觀念是完全任意的，實體底名稱是不能完全任意的，它們要參照一種模型，不過亦不甚嚴格；至於簡單觀念底名稱，則完全由事物底存在來的，完全是不能任意的，至於要問它們底名稱如何含有不同的意義，則我們可以在下幾章中看得到。

至於簡單情狀底名稱，則和簡單觀念底名稱差不多。

第五章 混雜情狀底名稱和關係底名稱

一 它們同別的概括的名稱一樣，亦表示着抽象的觀念。——混雜情狀底名稱，既是概括的，因此，（如前所說）它們所表示的止是事物底種屬，而且每個種屬亦各有其特殊的本質。這些種屬底本質，如前邊所說，不是別的，只是那些名稱所表示的心中的那種抽象觀念。在這種範圍內，混雜情狀底名稱和本質，同別的觀念正是一致的。但是我們如較近一步地來觀察，則我們會看到，它們有一些特殊的地方，頗值得我們底注意。

二 第一點，它們所表示的觀念是由理解所形成的。——我們要說的第一種特殊之點，就是抽象觀念，或一些混雜情狀底本質，是由理解所形成的。它們所以同簡單觀念底名稱有別，亦正在於此。在簡單的觀念方面，人心並沒有能力來形成任何觀念，它只能接受實在的事物所呈現於它的那些觀念。

三 第二點，它們是由人心隨意形成的，並沒有任何模型。 第二點，這些混雜情狀底本質，不祇是由人心所形成的，而且是任意造成的，它並沒有任何模型，也並不參照於任何實在的事物。在這方面，它們是和實體底名稱有差異的，因為在實體底名稱方面，我們假設，有一些實在的事物是為它們所從出的，是為它們所要契合的。不過在混雜情狀底複雜觀念方面，人心可以自由行事，並不必精確地依照事物實相。它把「某些」觀念集合起來，保留起來，並且把這些集合體當做是許多特殊的種屬的觀念；至於「別的」觀念，則雖亦一樣常發現於自然中，

亦一樣分明爲外物所提示，可是我們會忽略過它們，而不給以特殊的名稱和分類。人心在混雜情狀底觀念方面，並不似在實體底複雜觀念方面那樣，它在這裏，並不以實在的事物來考察它們，亦不以自然中具有特殊組織的模型來確定它們。因此，一個人要想知道自己底通姦觀念或親姦觀念是否正確，則他並不必在實在的事物中來找尋它。而且那個觀念之爲真實，亦並非有人曾經對那種行動做過見證。在這裏，人並不必如此，人們在這裏只要把一些觀念集合成一個複雜的觀念，形成一個原型，或種屬的觀念，則可以形成情狀底觀念，至於那種行動在「自然」中曾經犯過與否，那都無關係。

四 它是如何形成的：——要想正確地了解這一層，我們應當知道，這些複雜觀念是如何形成的。它們之以形成，並非因爲有任何新創的觀念，只是因爲人心把自己所已有的觀念集合起來。人心在這方面，有三種步驟。第一它要先選擇一些觀念。第二，它要給它們以一種聯合，把它們形成一個觀念。第三，它要用一個名稱把它們繫屬起來。我們如果一考究，人心在這方面如何進行，並且它是如何自由的，則我們就容易看到，這些混雜情狀底本質，是人心底產品，而且這些種屬自身是由人所形成的。

五 觀念往往先於存在，這就證明它是很任意地形成的：——在混雜情狀方面，在任何個體未存在之時，這一類的複雜觀念就可以形成，可以抽象，可以得到名稱，可以構成種屬。人只要反省這一點，則他就會相信，這些混雜情狀底觀念之所以形成，只是因爲人心自動地把它一些觀念集合起來，並非因爲自然中有任何原始的模型。人人都會承認，在人類犯了瀆聖，通姦，等罪以前，人心就會形成這些觀念，並且給它們以名稱，因而形成這一類混雜

情狀。人人都會承認，這些觀念只要存在於理解中，則人們就可以談論它們，考究它們，發現了關於它們的一些真理，正彷彿它們有一個實在的存在似的。由此我們就分明看到，各種混雜情狀，都只是理解底產物，而且它們亦一樣契合於實在真理和智識底目的，正和它們是真正存在的一樣。我們分明知道，立法對於各種行動雖立有各種法律，可是那一類行動都只是他們理解底產物，只在他們心中存在，在別處並不存在。此外我想，人人都會承認，「復活」這種混雜情狀是在它未存在時，就存在於人心中的。

六 舉暗殺、親姦、刀刺爲例：

——要想看到，混雜情狀底這些本質是如何任意地由人心所形成的，則我們只須觀察任何一個例子就是了。我們只要稍一觀察它們，就會相信，只有人心能把各種散亂而獨立的觀念，集合成一個複雜的觀念；只有人心能給它們以一個公共的名稱，使它們成功爲某種屬底本質；而且在形成時，並不必以它們在自然中所常有的聯繫來規範自己。我們並看不到，在自然中，「人」底觀念和「殺」底觀念之間的聯繫，比「羊」底觀念和「殺」底觀念之間的聯繫爲大，我們並看不到，前一種行動何以形成特種行動，使我們用「謀殺」一詞來標記它，而後一種行動便不能。我們並看不到，在自然中，「父」底觀念和「殺」底觀念間的聯繫，比子（或鄰）底觀念和殺底觀念間的聯繫爲大；我們並看不到，何以前兩種觀念會集合成一個複雜的觀念，因而形成所謂弑親那種行動底本質，而後兩種便完全不能。不過人們雖認殺父或母爲一種特殊的行動，而殺子或女便不是，可是在別的情形下，子和女亦同父和母一樣都包括進去，都包括於同一種屬中。例如親姦。因此，在混雜的情狀方面，人心只要覺得可以把某些觀念集合起來，則它就把它們集合成爲複雜的觀念。至於別的觀

念，雖然在自然中有同樣的聯繫，可是人心亦會任其鬆散，不把它們集成一個觀念，那正因為它們不需要那一個名稱。因此，我們看到，人心可以藉其自由選擇，給某些觀念以一種聯繫，而且它所集合的這些觀念，在自然中，比它所遺掉的那些觀念，亦並沒有較大的聯繫。若非如此，則我們不會解釋，人們何以只注意到傷人的那個刀尖，而把那種行動做成一個特殊的種屬，並且以「刺傷」一名稱它，同時卻忽略了武器底形式和材地。我並不說，這種說法是無理性的（我們漸漸會看到這一層），我只是說，這種做法是人心在求達其目的時自由所選擇的。因此，這些種屬的混雜情狀，乃是理解底產品。在這裏，我們極其分明地看到，在形成這些觀念時，人心並不必在自然中來找尋它底模型，亦並不必把它底觀念參照於實在的事物。它只按照自己底目的，把各種觀念集合來，它自身並不受任何束縛，來精確地模擬任何真正存在的事物。

七 但是它們仍然合於語言底目的——這些複雜的觀念，或混雜觀念底本質，雖然依靠於人心，並且是任意地形成的，可是它們並不是錯亂地形成的，並不是毫無理性地擠在一塊的。這些複雜的觀念，雖然不是常由自然摹擬而來，可是它們仍常常契合於人們原來形成抽象觀念時的目的。它們所集合的各觀念，雖然很鬆懈，而且本身並無聯絡，亦正如人心所不曾聯合為一的那些觀念似的，可是人們所以要形成這些觀念，原是為溝通思想起見，原是為達語言底主要目的起見。語言底功用就在於以簡短的聲音，順利地，迅速地，來表示概括的觀念。在這些概念中，不止包括了一大些特殊的事物，而且把各種互不相屬的觀念集合為一個複雜的觀念。因此，在形成各種混雜情狀時，人們所注意的，只是他們常要互相提到的那些集合體。他們只把這一類的觀念集合成獨立的

複雜的觀念，並且給它們以名稱。至於別的觀念，則雖在自然中有相同的聯繫，人們亦任其鬆散，不加注意。因為即在人類行動的範圍以內講，我們如果對於我們在行動方面所看到的一切花樣，都形成一個獨立的複雜的觀念，則觀念底數目將會無限，記憶亦會因為繁雜而生迷亂，而且名目紛歧，亦會無用。因此人在日常事故中，如果覺得某些混雜情狀底複雜觀念，是必須命名的，則他們只形成那些觀念，並且給它們以名稱就是了。人們所以要在「殺」底觀念上，特別加上父底觀念，或母底觀念，並且因此形成一種特種的「殺」底觀念，以別於殺子或鄰人。那正是因為那種罪惡底可憎程度不一樣，而且人們覺得，弑父母所應得的刑罰比殺子或殺鄰人所應得的刑罰要當有別。因此，他們就覺得自己必得以特殊的名稱來提說它纔是；這正是人們所以要形成那個集合體的目的。不過母底觀念和女底觀念，在殺底觀念方面，雖被人另眼相待，而且母底觀念和殺底觀念雖然相連合而為一個獨立的抽象的觀念，並且使那個新觀念得到新名稱，形成新種屬，同時女底觀念則又不如是；可是在肉慾方面，則他們都包括於親姦一詞以下。人們所以如此，亦只是想以一個名稱，把這些不潔的混合體表示出來，並且把它們當做一個種屬看，認它們比別的行动要特別敗壞。這樣，他們就可以免避了來回的周折，和厭煩的敘述。

八

各種語言中之翻譯不出來的字眼，就可以證明這一層——人只要稍通了各種語言，則他就容易相信

這個真理。我們很容易看到，一種語言中有許多文字，在別種語言中並找不到其相應的文字。這就分明指示出，一國中人可以因其風俗習慣之所需，而形成一些複雜的觀念，並且給它們以各種名稱；而在別的國家，則從不把這些觀念集合為一表示種屬的觀念。這些種屬如果係自然底恆常的產品，而不是為人心所抽象出的集合體，而不

是爲命名達意之故而抽象出的集合體，則觀念不會因國別而各異。英國法律中的名詞雖不是空虛的聲音，可是在西班牙文中和意大利文中並不易找到相契的名詞（這兩種文還不是缺少字眼的）；而且我想無人能把它們翻譯成克利伯 *Cantabrigia* 文和威士陶 *Weston* 文。羅馬人底 *lucrum*（借上錢還債）和猶太人底 *shubim*（獻給上帝的禮物），在別的語言中亦並找不到相應的文字；這種情形亦分明是由上述的原因所致的。不但如此，我們如稍進一步來觀察這回事，並且精確地比較各種語言，則我們就會看到，各種語言中雖有各種文字，在翻譯中，在字典中，彷彿互相對應，可是在複雜觀念底名稱方面，尤其在混合情狀底名稱中，所譯出的文字，十個中亦難找到一個，能精確地表示字典中原字所表示的那個觀念。時間，廣袤，重量，三者底度量是最尋常，最不雜的觀念，而且我們亦很容易把拉丁文的 *hora*, *pes*, *libra* 三字翻譯成中文中時，呎，和磅三個字。不過我們分明看到，一個羅馬人在這三個字上所附加的觀念，同中國人用這三個中國字所表示的觀念，實在不一樣。兩個人中如有一人要應用對方底文字所表示的度量，則他底計算會成了錯誤的。這些明顯的證據，是不能懷疑的。在較抽象較複雜的觀念底名稱中，更是這種情形；道德學說中大部分名詞都是這一類的。人們如果本着好奇心來比較這些名稱和它們在別的語言中被譯成的名詞，則他們就會看到，它們很少能在全部意義方面，精確地互相契合。

九 這就分明指示出，種別之所以形成是爲傳達意思的。——我所以要特別注意這一層，乃是因爲要使我們正確地來了解所謂種和類，以及其本質，而不要認它們是自然恆常地而且具有規則地，所創造的事物，而不要認它們在事物中有實在的存在。因爲我們在較謹慎地觀察之後，就會看到，它們只是理解底技巧的產品，理解所以

要創造它們，乃是要以一個概括的名稱，來較容易地傳達它常要表示的那些觀念底集合體；因為各種特殊的觀念只要契合於那個抽象的觀念，則它們就可以包括在那個概括的名詞之下。有人或者覺得，*species*（種屬）這一個字意義可疑，因此，他們如果聽我說，混雜情狀底種屬是為理解所形成的，則他們或者覺得有些逆耳。不過我想，人人都得承認，種屬的名稱所表示的那些抽象的複雜觀念是由人心所形成的。人心既形成各種模型，來分類，來命名各種事物，則我可以請問，各種屬底界限果然是由誰所形成的。（在我看來，拉丁文的 *species* 和英文中的 *sort* 只不過是語言之差，並無別的意思。）

一〇 在混雜的情狀中，只有名稱能把那種組合體繫屬住，使它形成一個種屬。——在種屬、本質和概括的名稱之間，確乎有一種切近的關係，（至少在混雜的情狀方面是如此的）因為我們分明看到，能保持那些本質，並使它們有永久存在的，似乎只有名稱。因為那些複雜觀念中的各鬆散部分所以有聯繫，既然只是由於人心，因此，這種聯繫在自然中就沒有基礎，因此，如沒有一種東西，把它們維持住，使它們不至分散，則這種聯繫仍會消失了。它們雖是人心所集合的，可是能使它們緊縛的，只有它們底名稱。就如「凱旋」一詞就把許多不同的觀念維繫住，給了我們以一個「種屬」底觀念。如果人們未曾造了這個名，或者把它完全失掉了，則他們雖亦可以敘述那種莊嚴行動中一切的經過，可是我想，只有表示複雜觀念的那個字，可以把各種不同的部分維繫在一個觀念內。如果沒有這個字，則我們不會想它底各部分會構成一個東西。因為任何現象，如果只發現一次，而且並沒有集合為一個複雜的觀念，亦沒有得到一個名稱，則它便不會成爲一種東西。因此，在混雜情狀方面，本質所必需的統

一性是依靠於人心的，那個統一性之能繼續能確定是依靠於人在其上所加的通名。人們如果認本質和種屬是自然中確立的實在的東西，則他們可以好好考究這一層。

一一 人們底做法正是與此相契的，因為我們看到，人們在談說混雜的情狀時，他們所認為可以成種屬的情狀，只是那些有名稱的情狀。因為人們所以要形成它們，既是為的給它們命名，因此，它們如果不附有名稱，則人們不會注意到這些種屬，或者竟然不以為它們是種屬。因為有了這名稱，纔可以標記出人們已經把一些鬆散的觀念集合為一個觀念，纔可以給各種部分以一種永久的聯繫。人心如果一放棄那個抽象的觀念，並且再不思議它，則其各部分會完全瓦解，而無任何聯繫。但是我們如給這個觀念以一個名稱，使那個複雜觀念底各部分有一個確定的，永久的聯繫，則所謂本質便會確立，而所謂種屬亦就會完成。因為記憶所以要使自己多添了這些組合體，並沒有別的作用，只是要藉抽象作用，使它們成為概括的。因此，我們看到，以刀或斧來殺人，那並不是特種的行動。可是刀尖如果先入了身體，則它就成了一個特種的行動，附有一個獨立的名稱，因此，在中文中，我們便叫它為刺。不過在別的國家中，它如果不會歸類到一個特殊的名稱下，則它便不是一個特殊的種屬。至於在有形實體底種屬方面，則它們的名義的本質雖亦是由人心所形成的；但是人們既然假設，在這個種屬中所包括的那些觀念在自然中原有一種聯繫，因此，不論人心接合它們與否，我們亦應當認它們是獨立的種屬，並不必藉助於人心底任何抽象作用，而且心亦並不一定要給那個複雜的觀念以一個名稱。

一二 我們若追尋混雜情狀底起源，則我們不必超過人心，這亦足以證明它們是理解底產品。——我們方

總說過，各種混雜情狀底本質都只是理解底產物，並非自然底作品。現在我們看到，確有一種情狀與這個說法相契。因為我們看到，它們底名稱只使我們想到人心為止，並不再想到別的東西。在我們提到「正義」和「感恩」時，我們並不想像有任何存在的事物，可以為我們所存想。我們底思想只歸結於那些德性底抽象觀念中，並不再往前觀察。可是我們如果一提到馬或鐵，則我們底思想必然會再往前進一步。因為我們不以為這些表示種屬的觀念，只存在於人心，我們以為它們是存在於事物自身中的，而且它們是以這些事物為其原始的模型的。不過在混雜情狀方面，我們則以為它們大部分（類如道德的性質）只在人心中有其原始的模型；而且我們在以各種名稱來區分特殊的事物時，往往要參照這些原型。因此，我想，各種屬的混雜情狀底本質，應該以意念一詞來稱呼它們。因為它們是特別屬於理解的。

一三 理解形成它們時，並無任何模型，這便可以解釋它們為什麼是那樣複雜的。——由此我們可以知道，

混雜情狀底複雜觀念何以通常比自然實體底複雜觀念，較為複雜。因為它們既是理解底產物，而且理解只是追求它底目的，只是以簡便方法來表示它所表示的那些觀念，因此，它可以很自由地把本不連屬的一些事物合攏在一個抽象觀念以內，並且以一個名詞來聯絡住許多一再混合的觀念。就以禮拜行列 Procession 一名而論，則我們會看到，這個複雜的觀念是人心任意集合而來的，其中所包含的各種獨立的觀念，如人，法衣，小蠟燭，命令，運動，聲音等，多至不可勝數。至於人對於各種實體所形成的複雜的觀念，則通常是由少數簡單的觀念形成的。而且在動物底種屬方面，只有形相和聲音兩者就能形成全部的名義的本質。

一四 混雜情狀底名稱常常能表示它們底實在的本質：

由前所說的看來，我們還可以看到另一件事，就是說，混雜情狀底名稱（如果它們有任何確定的意義），常常能表示它們種屬底實在的本質。因為抽象的觀念既是人心底產品，而不與實在存在的事物相參照，因此，我們假設那個名稱所表示的，並沒有別的，只是人心所形成的那個複雜的觀念。而且那個種屬底一切性質，亦就都依靠於這個觀念，而且它們亦都是由此所流出的。因此，在這類名稱方面，實在的和名義的本質便合而為一。至於這種情形在我們對於普遍真理所有的某種智識方面，有何種關係，則我們以後就會看到。

一五 它們底名稱爲什麼是在它們底觀念之前獲得的——我們由此亦就可以知道，混雜情狀底名稱之獲得，爲什麼多半是在它們所表示的觀念以前的。因爲這些種屬中之被人注意的，既都是有名稱的，而且那些種屬（或它們底本質）既是人心任意所形成的抽象觀念，因此，我們在獲得這些複雜的觀念之前，如果就先知道這些名稱，那亦是方便的。若非如此，則一個人腦中雖然充滿了一大些抽象的複雜觀念，他亦得把它們棄置了，卻了，因爲別人都不知道那些觀念底名稱。我自然承認，在語言開始時，先有了觀念，然後纔有名稱；我自然承認，先形成了新的複雜觀念，然後纔有新的名稱，然後纔有新的文字。不過語言如果已經通行，而且已經供給了許多日常通用的觀念，則情形便不一樣。在這種情形下，我可以問任何人，兒童們通常是不是先學得了混雜情狀底名稱，然後纔得到那些觀念。千人中曾有一人，是先形成了抽象的「光榮」觀念和「野心」觀念，然後纔聽到它們底名稱麼？不過在簡單的實體觀念方面，我承認不是這樣的。因爲這些觀念在自然中既然有其存在和聯繫，因此，它

們底觀念是先獲得的，它們底名稱是後獲得的。

一六 我何以要再三申論這個題目——我在這裏關於混雜情狀所說的話，幾乎可以無分別地應用在各種「關係」方面。我想，人們都可以看到這一層，因此，我就不再費心來討論它。——尤其是因為有些人們或者覺得我在這第三部中關於文字所說的一切話，已經超過了這個輕微的題目所需要的。我承認，我此處所說的可以再簡略一些。不過這個論題既然似乎有些新奇，而且稍出常軌（我相信，我在起首寫此書時，並想不到這個題目），因此，我願意讀者在此多停留一時。因為我們如果窮根究底，面面俱到，則有些地方或者能觸發了人們底思想，並且使最不受思想的人也來反省一種普遍的錯誤；因為這種錯誤，雖很重要，卻是不常為人所注意的。我們如果一考究人們對於所謂本質所起的一切爭論，並且一考究各種智識，討論，和談話，如何因為文字底誤用，發生了許多擾攘和紛亂，則我們會看到，我們委實應該把這種錯誤完全呈示出來。因此，我如果在這個題目上已經說得太多，則讀者可以原諒我；因為我覺得，我應該以此諄諄教人；因為人們在這方面所犯的過錯不止是真正知識底最大障礙，而且人們往常見錯誤為真正的知識。人們雖然以各種文字為武器，並且自信地以各種文字來向各方進攻，可是他們如果一觀察某些觀念是包含在這些文字以內的，某些觀念是不包含在這些文字以內的，並且他們考究的範圍如果超出了時髦的聲音（語言）以外，則他們會常看到，在自己所誇張的一切意見中，所有的理性和真理是很少的，或者竟然就沒有。我雖然在這個題目上說得未免太多，可是我亦許能因此在真理方面，和平方而，學問方面，稍為有些效勞。因為我或者因此可以使人來反省自己語言底用法，而且人們或者會因此猜想，別人

既然一面在口頭上，著述中，會常有很良善，很確當的文字，一面又有很不確定的意義，或者竟然全無意義，因此，他們自己也許亦是這樣的；因此，他們或者會在這方面謹慎一點，不要不願意讓人來考察自己，我將要本着這個計劃，進一步來討論這回事體。

第六章 各種實體底名稱

一 普通的實體名稱往往表示種屬：

這就是說，它們所標記的是各種複雜的觀念，而且各種特殊的實體在事實上，或在可能上，可以同這些觀念相合，因而它們可以包括於一個公共概念之下，並且可以為一個名稱所表示。我所以說「在事實上，或在可能上」，是因為世界上雖只有一個「日」存在，可是日底觀念可以抽象化了，使許多實體（假使有）同它相契。它正好像表示着許多日底種屬，亦正如星底抽象觀念可以表示許多星似的。我們如果想在處於適當的距離時，所謂恆星亦可以同「日」這個名稱所表示的觀念相契，則我們底想法正是合理的。由此我們就可以順便看到，事物底種類只依靠於人所形成的觀念底集合體，並不依靠於事物底實在本質。因為適當地說來，此一個人所謂星，或者正是被一個人所謂日。

二 每個種屬底本質都是抽象的觀念：

每個種屬所以能有其特有的性質，並且能和別的種屬有別，原是因為它有它底尺度和界限。這種界限就是所謂本質，這種本質就是附有名稱的一種抽象觀念；因此，這個觀念中所包含的一切事物，都是那個種屬所必需的。不過這個本質雖然就是我們所「知道」的一切自然實體底本質，而且我們亦以它來分類各種實體，可是我仍叫這種本質為名義的本質，以別於實體底實在組織。名義的本質，

和種屬底一切性質，都依靠於實在的組織，因此，這種組織，如前所說，就可以叫做實在的本質。類如黃金底名義本質，就是黃金一詞所表示的那個複雜觀念，就是一個色黃，量重，可熔，而且固定的物體。至於所謂實在的本質，就是那個物體底微妙部分底組織，黃金底這些性質，以及別的性質，都依靠於此。這兩種本質雖都是叫做本質，可是它們是很差異的，這在一看之下，就可以發現出來。

三 名義的和實在的本質，是有區別的：

某種形相的身體，同自願的動作，及感覺，和理性結合以後，我們便形成一個複雜觀念；這個複雜觀念，我和別人都叫它做人，因此，它就成了所謂人這一種屬底本質。不過無人能說，那個種屬中各個體所有的一切動作，都以這個複雜觀念為其實在的本質或源泉。那個複雜觀念中所含的那些性質，有另一種十分相異的基礎；我們如果能知道，人底動作能力，感覺能力，推理能力，都是從什麼組織流出的，並且能知道，人底有規則的形相依靠於什麼組織（天使大概可以知道這一層，造物主是確乎知道的），則我們對於人底本質所形成的觀念將大異於現在那個種屬底定義中所含的一切（不論這個定義如何）。在那時候，我們對於任何人所形成的觀念，將大異於現在的觀念；亦正如一個明白斯特拉斯堡 *Strasbourg* 那個大鐘的人底觀念，大異於一個張目四望的鄉下人底觀念一樣。因為前一個人知道那個著名大鐘內一切發條，輪制，和機括，而那個鄉下人則只能看到針底動作，聽到鐘底聲響，觀察到一些外表的現象。

四 在個體方面，無所謂主要的條件：

我們如果把分類和命名各個體時所依的那個抽象觀念除去，則我們便不會再想，某一種性質是某一類中任何個體所不能離的。由此我們可以斷言，所謂本質，就其普通意義講，

只涉及於種屬，而且特殊的事物必須歸在種類中，我們纔能考究它們底本質。離了抽象觀念，就無所謂主要的條件。這就指明它們是有關係的。我自然不得不是我這樣子，而且上帝和自然亦把我造就成這樣子，不過我所有的一切，並非都是我所必需的條件。一種事變或疾病亦許把我底顏色和形相大為變換了，一場熱症，或一次跌落，亦許把我底理性或記憶完全喪失了，一場中風症亦許把我底知覺，理解，甚至生命取消了。與我同形的別的生物，他底各種官能或者比我底多，或者比我底少，或者比我底優，或者比我底劣。至於別的有同樣理性和感覺的動物，則其形相和身體或者和我底完全不一樣。這些東西對於或此或彼的各個體都不能說是必需的條件。不過人心如果一把個體來同事物底種屬相參照，則我們可以立刻根據那個種屬底抽象觀念，發現出所謂必需的條件來。任何人只要一考察自己底思想，他就會看到；他只要一假設，一提說，所謂必需的條件，則他底心中一定要思想到一些概括名稱所表示的一些種屬，或複雜的觀念；而且或此或彼的性質所以成爲必需的條件，亦只是以這個種屬爲參考。因此，如果有人問說，理性是不是我或任何其他特殊的奇形生物所必需的，則我說，絕不是的；而且它之不足爲必需的條件，正如我在其上寫字的這個白色物不必有文字似的。但是我們如果以爲那個特殊的東西是屬於人種的，並且以「人」一名給他，則理性就成了它底必需條件，因爲我們已經假設，理性是「人」字所表示的那個複雜觀念底一部分。同樣，我如果以論文一名來稱呼我在其上寫字的這東西，並且把它歸在論文底範圍內，則它亦必須含有文字纔行。因此，所謂必需的，或非必需的，只涉及於我們底抽象觀念，和觀念上所附加的那些名稱。這就是說，任何特殊的事物如果不具有抽象觀念中所含的那些性質，則它便不能歸在那一個種屬中，亦不能得

到那個名稱，因為那個概括的名稱所表示的抽象觀念正是那個種屬底本質。

五 因此，有些人底物體觀念，如果只是廣袤或空闊，則凝度便不是物體底主要條件；別的人如果以為物體一名所指示的觀念含着凝度和廣袤，則凝度便成了物體底必要的條件。因此，任何性質，必須是種屬名稱所表示的觀念底一部分，它纔能成爲必需的條件；如果不是這樣，則任何特殊的東西都不能歸在那一類，亦不能得到那個名稱。如果有一團物質具有鐵底別的一切性質，只是不能依從磁石既不爲它吸引，又不因它而改其方向；則有人會問說，它缺少任何必需的性質嗎？我們如果要問，一個真正存在的東西是否缺少任何必需的性質，則我們底問題是很荒謬的，我們亦一樣不能問，這種性質是否能形成根本的和種屬的差異，因為我們除了抽象的觀念，便沒有別的尺度來判斷必需的條件和種屬。我們若不參照於概括的觀念和名稱，則談起自然中的種屬的差異來，那實在是無意義的。抽象的觀念既是種屬底本質和標準，則我可以問，離了抽象的觀念，自然中還有什麼東西可以使特殊的兩個物體有了根本的差異呢？我們如果完全棄置了一切這一類的模型和標準，而只考究各種特殊事物底本身，則它們所有的一切性質都一樣是必要的；各個體中所含的任何性質都是那個個體所必需的，或則是全非必需的。因為我們雖然可以問，「爲磁力所吸引」是否是鐵底必需的性質，可是我們如果問這種性質是否是我削鉛筆用的這一團特殊物質底必需條件，則這個問題是很不適當，很無意義的。只有我們當它是鐵時，或當它是屬於某個種屬時，我們底問題纔有意義。由此看來，附有名稱的各抽象觀念如果是種屬底界限，則所謂必需的條件，一定都是包括在那些觀念中的。

六 我已經說過，在各實體方面，一種實在的本質，同名義的本質——它們底抽象觀念——是不相同的。所謂實在的本質，就是任何物體底實在組織；在名義的本質中所包含，所共存的，一切性質都以這種組織為基礎。這種特殊的組織是各個物體自身所含的，並不與以外的東西發生關係。不過就在這種意味下，所謂本質亦與種屬相關，亦必然要假設一個種屬。因為它既是各種性質所依靠的實在組織，則它必然要假設事物底一個種屬。因為所謂性質只屬於種屬，並不屬於個體。因此，我們如果假設黃金底名義本質是一個具有特殊顏色、重量、可展性、同熔性的物體，則所謂實在的本質就是那個物質各部分底組織，而且那種組織是這些性質和其聯繫所依靠的；不但如此，而且黃金在王水中之可溶性，以及那個複雜觀念中所含的一切性質，亦都以那種組織為基礎。在這裏，雖有各種本質和性質，可是我們在這裏，必須假設一個種屬，或概括的抽象觀念，以為它們之所依託，因為只有這個觀念是不變的。但是說到任何單獨的一團物質，則這些性質無論同它有何種聯繫，亦不能成了它底必需條件，或不可離的條件。自然，一個物體有了必需的條件，纔能屬於這個或那個種屬；但是我們如果不以為它是屬於某個抽象觀念底名稱以下的，則它使無所謂必需的條件或不可離的條件。說到各實體底實在的本質，自然我們只能假設它們底存在，而不能確知它們。不過這種本質所以能屬於某一種屬，仍是藉助於名義的本質。——雖然我們假設實在的本質是名義的本質底基礎和原因。

七 名義的本質可以範圍住種屬——其次要考究的問題就是說，這兩種本質中，那一種可以決定各種實體，使之屬於此一種屬，或彼一種屬。我們分明看到，這是由名義的本質所決定的。因為名稱——事物底標記

所表示的，只是這種本質。因此，只有那個名稱所標記的那個觀念，能決定各種概括的名稱所表示的各種事物底種屬。而這個觀念並不是別的，只是我們所謂名義的本質。我們爲什麼說「這是一匹馬，那是一頭驢；這是動物，那是野草呢？」任何特殊的事物所以屬於此種或彼種，不是因爲它有那種名義的本質，不是因爲它同那個名稱所表示的那個抽象觀念相契合嗎？我希望，人在聽說，或自說，各種實體底名稱時，可以反省反省自己底思想，看看那些名稱所表示的是那一種本質。

八 所謂事物底種屬，就是要以各種名稱，來分類各種事物；不過這種分類，只是依據於我們底複雜觀念，並非依據於它們底精確的，清晰的，實在的本質，因爲我們分明看到，同種同名的許多個體，亦竟會從其實在的組織，發生出許多互異的性質來，而且它們差異的程度，亦正和它們同別的異種的個體所差異的一樣。凡在自然物體方面做過試驗的，都容易看到這一點，而在化學家尤其可以藉慘淡的經驗，相信這一點，因爲他們雖在某一些硫磺，或硝酸內，發現了一些性質，可是他們在別一些硫磺，或硝酸內有時竟然找不到同樣的性質。因爲這些物體雖是同一種屬，同一名稱，而且有同一的名義本質，可是在嚴格地考察之後，它們會露出十分相差的各種性質來，使很謹慎的化學家白費勞力，空抱希望。因此，事物底分種如果是按照它們實在的本質，則同種中任何兩個實體，不會有相異的性質，正如我們不能在兩個圓圈或等邊三角形內，發現出相異的性質來一樣。所謂本質一定要能決定各種特殊事物，使之成爲此族或彼族，使之屬於此一個概括的名稱，或彼一個概括的名稱。但是除了那個名稱所表示的那個抽象觀念而外，什麼東西能有這作用呢？那個名稱既表示着那個抽象觀念，因此，它只涉及於

事物底公共名稱，並不涉及於各特殊事物底存在。

九 能範圍種屬的不是實在的本質，因為我們不知道這種本質——我們並不能依據事物底實在的本質，

來分類它們並命名它們（這正是分類底目的），因為我們根本就不知道它們。我們底各種官能使我們在各實體方面所得到的知識和分別，不外乎我們在各實體中所觀察出的各個可感觀念底集合體。這個集合體縱然是我們很勤苦地，很精確地所形成的，它亦離那些性質所發源的那種真正的內在組織很遠。正如一個鄉下人，只看到斯特拉斯大鐘底外面形相和運動，不能了解那鐘底內部組織似的。世界上最鄙賤的動物或植物，亦可以使理解力最大的人迷亂不知所措。我們在習於各種事物以後，雖可以免去驚異，可是我們並不能因此救濟了自己底無知。我們如果一考察我們所踐的石頭，和日常所運用的鐵，則我們就會立刻看到，我們並不知道它們底組織，亦不能解釋它們所含的各種差異的性質。很顯然的，它們底各種性質所依靠的那種內在的組織，我們是完全不知道的。即以我們所能想像到的最粗糙，最明顯的事物而論，我們能知道，有什麼部分底組織，和實在的本質，能使鉛和錫成爲可熔的，木和石成爲不可熔的麼？我們能知道有什麼東西，可以使鉛和鐵成爲可展的，使錫和石成爲不可展的麼？不但如此，而且人人都知道，動植物底精妙的機括，和不可想像的本質，又比鉛，鐵，石，等微妙了無限倍。在大宇宙底全結構中和其各部分中，全知全能者底巧工，遠非世上最好問，最聰明的人所能了解的，正如最伶俐的人底最妙機括遠非理性動物中之最愚昧的人所能了解的一樣，而且還更有甚於此者。因此，我們並不能以各種事物底真正本質，來歸類它們，來命名它們，因爲它們底實在本質遠非我們所能發現，所能了解的。一個人如果可

以憑自己所不知的內在組織，來分類事物，則一個瞎子亦可以憑顏色來歸類事物，一個失了嗅覺的人亦可以憑香味來分辨百合和玫瑰。人如果以為自己可以憑自己所不知的實在的本質，來分辨綿羊和山羊，則他不妨在食火雞和蒯慮清叫 *Querehinchio* 鳥，這兩種鳥方面，來試試他底本領。他可以試試，他如果不知道那些名字在那些鳥類的產生地所表示的各明顯性質底複雜觀念，他是否可以憑實在的本質，來決定那些種屬底界限，

一〇 能範圍種屬的，亦不是實體的形式，因為我們更不知道這一層：——有些人因為常聽人說，實體底各種屬都有其清晰的，內在的，實體的形式，而且各種實體所以區分為真正的種和類，亦就是由於這些形式；因此，他們就又望風捕影地來考察這些全不可了解的實體形式。實則他們會因此離得正道愈遠一些，因為在這些形式方面，我們連一點概括的曖昧觀念亦沒有。

一一 我們可以根據神祇，更進一步地來證明：只有名義的本質能區分各個種屬——我們根據神祇底觀念，亦可以看到各種自然實體所以分種別類，只是依據於人心所造作的名義的本質，並不在於事物本身中實在的本質。因為人心所給與各神祇的那些簡單觀念，既是因為它反省自己底動作而形成的，因此，它所以有神祇觀念，一定只是因為它把自身所有的那些動作，給與某種非物質的東西。我們對於上帝所有的最進步的意念，亦只是把一些簡單的觀念無限地賦與他；此處所謂簡單的觀念就是指我們由反省內心所得的那些觀念，而且我們以為這些觀念存在時比不存在時要完美。因此，我們如果在反省內心時，得到「存在」，「知識」，「權力」，「快樂」等觀念，而且我們又以為這些觀念有甚於無，多甚於少，則我們會把這些觀念結合起來，並且各各賦與以無

限性，使我們得到一個永久，偏在，全能，全智，洪福的上帝底複雜觀念。人雖然告我們說，天使有許多種，可是我們並不知如何來形成清晰的，種屬的天使觀念。而我們所以不知，並不是因為我們以為神祇底種類不能超於一種以上，而其原因乃別有在。因為我們並沒有別的簡單觀念（亦不能再形成較多的）可以應用在這一類神祇上，所有的少數觀念，只是由自身來的，只是由人心在思維時，享樂時，支配身體時所有的各種動作來的，因此，我們在自底概念中，要想區分他們，只有按照或高或低的等級來把自身所感到的那些動作和能力賦與他們。因此，我們在神祇方面，除了上帝觀念而外，便沒有很清晰的，種屬的觀念，因為我們所給與上帝的「綿延」和別的觀念都是無限的，而所給與別的神祇者，則都是有限的。而且就愚見看來，我們在上帝觀念和神祇觀念方面，所以認有差異，並非因為有些簡單觀念是此所無而彼所有的，乃是因為他們在無限性方面有差異。存在，知識，意志，權力，運動等等特殊的觀念，都是由我們心理底動作來的。我們把這些觀念賦與各種神祇，使他們所差異的，只在程度方面。我們如果要想竭能盡智來形成「第一實」一底觀念，則我們便要把這些觀念擴充到無限的程度。不過我們仍然分明看到，他底本質底實在優越性，要超過於最高貴，最完全的被造物，正如最偉大的人物，和最純潔的天使，超過於最鄙賤的物質似的，而且還有甚於此者。因此，他一定無限地超出了我們這狹窄的理解所能存想的範圍以外。

一二 在神祇方面或者有無數的種屬：——事實上亦許有各種神祇是為我們所觀念不到的一些清晰的特質所分割所分別的，正如一切可感的事物種屬是為我們所知的一些性質所分別，所分割一樣。這是我們所能

想像到的，而且我們要如此推想，亦並非矛盾。在全部有形的世界內，我們並看不到有裂口或罅隙，因此，在我們以上的這些有智慧的生物種類，或者比在我們以下的那些可感的物質的種類還要多。由我們往下數，都是循序漸進，一線相承的，因此，每一推移所差的都很小。有許多魚是有羽翼的，它們常到空界；有許多鳥是住在水中的，它們底血亦如魚一樣冷，而且它們底肉味亦相似，因此，虔誠的人們在食魚日 *Fish Days*（如天主教星期五就是一個的禁食日，在那一天只食魚，而不食肉），竟然亦可以食它們。又有些動物，同鳥和獸都相近，因此，它們就成了一種中間物，兩棲類可以把水陸兩種動物連合起來：海豹可以在陸上和水中居住，海豚亦有豕底熱血和臟腑；至於一般所宣傳的人魚，則更不用說了。有些動物底知識和理性，亦同一些所謂人者一樣。而且動植兩界是很有聯絡的，所以你如果把最低的動物和最高的植物相較，則你幾乎看不出什麼大的差異來。如是一直進到最低級最無機的物質部分，我們都可以看到，各種屬都是連合在一塊的，而且其差異幾乎是覺察不到的。我們如果一考究造物者底無限智慧和能力，則我們正可以想，各種類的事物亦應該循着漸次的等級由我們一直上升到無限的完美程度，正如各種事物漸次由我們往下降的一樣，因為這正適合於宇宙底莊嚴的和諧，同建築家底妙計和仁心。如果這是可然的，則我們正可以相信，在我們以上的種屬，比在我們以下的種屬，正該還多；因為我們在完美的程度方面離無限的上帝之距離，比我們離最低下而且接近於零的那些事物之距離，還要較遠。不過我們仍因為上述的理由，對於那些各別的種屬，不能形成明白而清晰的觀念。

一三 我們還可以由水和冰來證明種屬底本質只是名義的本質：——我們可返回來討論有形實體底種

類。我如果問人說，冰和水是否是兩種特殊的種屬，則我相信，人一定會給我以肯定的答覆；而且我們不能不承認，人說它們是兩種事物，那是很對的。但是一個英國人如果生於詹麥克，而且從未聽過或見過所謂冰，則他在冬天走到英國時，會看到，他在晚上所置於盆中的水，在早上大部分會凍了；而且他既然不知道它底特殊的名稱，他亦許叫它爲凝結的水。因此，我就可以問，這東西在他看來是否是一個新種屬，是否與水有別？我相信，人一定會說，那不是一個新物種，就如冷時凝結的果漿同熱時流動的果漿不是兩個種屬似的；亦正如火爐中流動的黃金，同工人手中硬塊黃金，不是兩個種屬似的。如果真是這樣的，則我們會分明看到，所謂各別的種屬只是附有各別名稱的各別的複雜觀念。自然，凡存在的實體都有其特殊的組織，以爲它那些可感的性質和能力所依託；不過要給它們分類命名，我們只得依照於我們對它們所有的觀念。不過我們雖然可憑這些觀念來以各種名稱區分它們，而且在它們不在場時，我們亦可以談論它們，但是我們如果假設這種區分是由實在的內在的組織所形成的，而且存在的各種事物，是自然按照它們底實在的本質把它們區分的，正如我們以各種名稱來區分它們那樣：——我們如果這樣假設，則我們會陷於很大的錯誤。

一四 要說有一些實在的本質，則有下述的許多困難：——人們假設，一切存在的個體，所以被自然區分爲各種各類，乃是因爲有一些精確的本質，或形式。但是我們如果按照這個假設，把各種實體的存在分成種屬，則我們必須滿足了下述各條件。

一五 第一點，我們必須確知，自然在產生各事物時，必恆常要使它們具有某種有規則而確立的本質，以爲

行將產生的一切事物底模型。不過人們必須先詳細解釋了這個意義粗淺的說法，我們纔能同意於它。

一六 第二點，我們必須知道，自然在產生各種事物時，是否常常達到它所計劃的那種本質。在各種動物中我們所常見的反常的，妖形的嬰兒，足以使我們懷疑這兩點。

一七 第三點，我們應當決定，按照經院派對種屬一詞所有的意義，我們所謂妖怪，是否真是一個各別的種屬。因為各種存在的東西雖有其特殊的組織，可是我們看到，這些妖種所有的各性質，往往不是由它們所從出的那個種屬底本質流出的。

一八 各實體底名義的本質，並不是各種性質底完全的集合體。——第四點，我們所分類，所命名的那些事物底實在本質，必須是我們所知道的；那就是說，我們對它們必須有適當的觀念。——不過我們既然完全不知道這四點，因此，所假設的事物底實在本質，並不能使我們把各種實體分成種屬。

一九 第五點，在這方面，所能想像到的唯一幫助，就是說，我們如對於各種實在的本質，所流出的各種事物底本質，形成各種完全的複雜觀念，則我們可因此把各種事物分成各個種屬。不過這一層亦並做不到。因為我們既然不知道實在的本質，則我們便不能知道由它所流出的一切性質。我們並不能知道那一些性質是和那種本質不能分開的，因此，我們亦不能斷言，缺少了某種性質，那種本質就不存在，那種事物亦就不屬於那一種屬。我們永不能知道，依靠於黃金底實在本質的，確乎有多少樣性質；可是只要缺少了任何一種性質，則黃金底實在本質就不存在，結果黃金亦就不存在。我們如不能知道黃金本身底實在本質，並且不能依此來決定那個種屬，則我們

便會有此結果。不過我此處所謂黃金，乃是指某一片特殊的物質而言，就是指實在鑄造出的那個金錢而言。因為它如果仍係普通意義，仍係指着我們所稱為黃金的那個複雜觀念，仍係指黃金底名義本質，則我所說的等於空語。由此我們可以看到，要指示出各種文字底各種含義和缺點來，真是不易的，正因為我們除了用文字使不能指示出來。

二〇 由上邊所說的種種看來，我們所以要用各種名稱來分類各種實體，完全不憑於它們底實在的本質；而且我們亦並不能自誇自己能按照內在的本質的差異，來精確地歸類各種事物，決定各種事物。

二一 實體底名義本質只是名稱所表示的一些觀念底集合體——前邊已經說過，我們雖不知道事物底

實在本質，可是我們仍然需要概括的文字因此，我們所能為力的，就在於把事物中所包含的一些簡單的觀念，集合而來，形成一個複雜的觀念。這個觀念雖然不是存在的任何實體底實在本質，可是它們是我們底名稱所表示的種屬的本質，而且這個觀念同這個本質還可以互相掉換。藉着這種互相掉換，我們至少亦可以試驗這些名義的本質是否是真正的。人們如果說，物體底本質就是廣袤，則我們如果以任何事物底本質來代替那種事物，自身那一定不會錯誤的。因此，我們在談論中，可以用廣袤來代替物體；而且，在我們說物體運動時，我們還可以換一個說法，說廣袤可以運動。但是我們一考究之下，就可以看到這層謬誤。因此，人如果說，一個廣袤可以藉推動力，來運動另一個廣袤，則他只有這種說法，就可以充分表示出他底意念是荒謬的。在我們看來，所謂事物底本質就是那個名稱所包含，所表示的那個全部的複雜觀念。在實體方面，除了形成實體的那些簡單觀念而外，那個紛亂的實

體觀念——就是聯合它們的那種不可知的原因觀念——常常亦是那個本質中的一部分；因此，物體底本質不只是廣袤，而是有廣袤的，有凝度的一個東西；因此，我們如果說，一個有廣袤，有凝度的東西能運動或推動另一個有廣袤，有凝度的東西，那正如同說，「物體可以運動或推動」似的。同樣，我們如果說，一個有理性的動物可以談話，那正如同說，一個人可以談話一樣。不過沒有人可以說，理性可以談話，因為只有理性，並不形成名為人的那個動物底全部本質。

二二 我們底抽象觀念就是我們判斷種屬時所依的尺度，「人」底複雜觀念就是一個好例子——世界上有些動物，形相類似我們，不過它們生着毛，而且缺乏語言和理性。在人類中亦有許多生癩，形相雖同我們完全一樣，可是他們沒有理性，有的還沒有語言。據人們說，（這種情形亦並無什麼矛盾可言 *sit tides panes anti-orem*）有些動物，其語言，理性和形相底別的部分，都同我們一樣，不過有帶毛的尾巴。又有些動物，男底沒有鬚，又有些動物，女的偏有鬚，有人如果問，這些都是人不是，都屬於人種不屬？則我們分明看到，這個問題只關涉於名義的本質。因為他們如果同人這個字底定義相合，或同人字所表示的這個複雜觀念相合，則他們便是人，否則便不是。但是我們如果進而探究那個假設的實在的本質，並且考究這些動物底內在組織和結構，是否真有種屬上的差異；則我們便完全不能答覆這個問題，因為這個組織底任何部分，都不曾包含在我們底種屬的觀念中。我們所能想像的只是說，各種官能或外面的結構，如果有差異，則內在的組織一定不能確乎是同一的。但是我們如果要來考究，內在的實在的組織中，究竟有何種差異，纔能形成種屬的差異，則我們仍是白費心力。因為我們判斷種屬

時所用的尺度，只是我們所知的抽象觀念，不是抽象觀念中所不包含的那種內在的組織。易兒和黑拂形相同，而且都缺乏理性和語言，那麼它們皮膚上之有毛與否，就可以表示它們底內在的，種屬的組織有差異麼？如果可能，則在易兒和有理性的人之間，理性和語言底缺乏，爲什麼不可以表示它們底實在組織和種屬是有差異的呢？在別的方面，亦是一樣，我們如果妄說，種類底區分是由事物底實在組織和祕密結構所確立的，則我們會陷於矛盾。

二三 種屬亦不是由生殖所分別的：——人們或者會說，動物可以藉牝牡交合來生殖，植物可以藉種子來生殖，因此，這種生殖能力就可以使那個假設的實在的種屬完整不雜。不過這種說法亦是無當的，因爲我們縱然承認，這是真的，它亦不能使我們來區分各種事物底種屬，因爲它只能區分動植物底種類。那麼別的東西，我們該怎麼辦呢？不過就在動植物方面，這一種生殖能力亦不足以來區分它們底種屬。歷史如果不撒謊的話，則我們會聽說，婦人們有的受了黑拂底孕，按照他們這種標準，我們正不知道在自然中這種生產是何種實在的種屬；這實在是一個新問題。這事情我們可以想像是不可能的，因爲我們在世上常見有驢和馬雜交後所生的騾子，牛和馬雜交後所生的鳩磨 *Junart*。我有一次還看到貓和鼠所生的動物，它分明具有兩者底特徵。而且我們在這方面看到，自然並沒有專依從那一個種屬底模型，它只是把它們混合在一塊。此外，我們在自然中，亦常看到一些妖怪形狀的產物，因此，即在動物方面，我們亦難以宗派來決定每個動物底後嗣應該屬於那一種屬。因此，我們雖以爲實在的本質確乎可以爲生產所傳達，而且以爲只有它可以得到種屬的名稱，可是我們亦將茫然不知何爲實在的。

本質。此外我們還可以說，如果動植物底種屬只是爲生產所分辨的，那麼我們還得跑到印度，來看這個動物底父母，那個植物底前代，以便斷定這是虎，那是茶麼？

二四 亦不是由實體的形式所分別的——總括起來，我們看到，各種實體底本質，就是人所形成的那些可感性質底集合體，而且人們在分類各種實體時，大部分都不考究它們底實在的內在組織。至於所謂實體的形式，則思想到它們的人更是少的；只有在世界上這一部分熟悉了經院中用語的人們，纔能思想到它們。但是那些不學之人雖然不自誇自己洞見了事物底實在本質，雖然亦不費心來思維實在的形式，雖然只藉可感的性質來分別各種事物，可是他們往往更清楚地知道事物底差異，並且能更精細地根據它們底用途來分別它們，並且能明白地知道各各會有什麼結果；至於那些獨具慧眼，博學多能的人，雖然觀察得它們較深一點，雖然較自信地談說一些較秘密，較根本的東西，可是他們並不如前一種人知道得那樣清楚。

二五 種屬的本質是由人心所形成的——我們縱然假設，人們如果嚴重地來探求各實體底實在本質，就會真把它們發現出來，可是我們仍不能合理地假設，所謂分類命名，不是根據於明顯的現象，而是根據於實在的內在的組織；因爲在一切國家中，各種語言是在各科學以前久已確立的。因此，在各民族間，雖有人們形成通用的各種概括的名稱，可是他們並非哲學家，或論理學家，而且他們亦並未費心來探求過所謂形式或本質。在一切語言中，那些較概括的名詞大部分都是由無知識的文盲產生的，而且它們的意義亦是由這些人們所賦與的。不過這些人們在分類和命名時，只依據於他們所看到的那些可感的本質；而且在要提到一個種屬或特殊的事物時，

他們亦往往依此來向人表示。

二六 因此它們是很繁雜，很不定的——我們既然依據名義的本質，而不依據實在的本質，來分類實體，命名實體，因此，其次要考究的問題就是說，這些本質是如何形成的，何人形成的。說到後邊這個問題，則我們分明看到，它們是由人心所形成的，而不是由自然所形成的。因為它們如果是自然底產品，則在各個人，它們不會成了互有差異的，如經驗所報告的那樣。因為我們一考究之後，就會知道，任何種實體底名義本質，在各人都不是一致的；就是我們最熟悉的那些實體，亦是如此的。「人」字所表示的這個抽象觀念如果是由自然所形成的，則它在各個人萬不會成了不一樣的。萬不能此一個人說他是理性動物，彼一個人說他是無毛兩腿，而有寬指甲的一種動物 *animal implume, bipes, laeis unguibus*。人們如果把感覺和自發運動所形成的複雜觀念同某種形相的身體連合起來，並且以人一名來稱他，則他便形成了一種人底本質；另一個人在進一步考究之後，如果又加上理性，則他又形成了另一種人底本質。因為這種緣故，同一個體在此人看來就真是一個人，在彼人看來，就許不是。我相信，差不多人都不會以為這個衆所共知的直立形相，是人種底本質的差異；不過我們仍然看到，動物底種屬多半決定於它們底形相，而少決定於它們底宗系。因為人們常常爭辯，各種人形的胎兒，是否應當保存，是否應當受洗禮。而他們所以要如此爭辯，只是因為胎兒底外面形相，和普通嬰兒底身體不同。不過他們雖如此爭辯，可是他們仍不知道那些胎兒是否如形相不同的嬰兒們將來一樣可有理性。有些嬰兒們，雖然形相正確，可是他們的終身並沒有絲毫理性，而且甚至還不及一個猿或象；因此，我們並看不到有任何標記，證明他們是被有理性

的靈魂所支配的。因此，我們就分明看到，人們只以爲外面形相是人底本質，而不以理性官能爲人底本質。因爲人在這裏只看到胎兒缺少某種外形，並不知道它們將來是否在適當的時期中要缺乏理性。在這種情形下，有學問的神學家和法律家，必須把理性動物這個神聖的定義拋棄了，而代以人類底其他本質。在這裏，孟納智先生 *Ménage* 會供給了我們以一個值得注意的例子。他說，「僧正聖馬丁 *St. Martin* 生時，很不像人樣，因此就有人說他是一個妖怪。因此，人們就考慮了許久，研究他是否應該受洗。不過他長來長去，究竟把真相露出來，因此，人就給他施了洗禮，正式承認他是一個人。自然把它鑄造得很不像樣，因此，人終身以醜陋僧正 *Abbot Malotru* 一名呼他。他係凱因 *Caen* 人」——見 *Ménagian* 430 (彌那智嘉聖鈔係法人 *Gilles Ménage* 所集) 我們看到，這個嬰兒只因其形相出奇，就幾乎被逐於人類以外。他底逃脫亦正是微祥；而且我們可以斷言，他如果再長得怪一點，則人們將不認他爲人，而且要把他處死了。不過我們仍不能解釋，他底面上的形色在稍一變更之後，有理性的靈魂何以就不能在其中居住。他那種醜陋的形相，既然不妨他在教堂中得爲尊者，那麼他底面孔縱然再稍長些，鼻子縱然再稍平些，嘴縱然再稍寬些，何以就不能同他底靈魂相契，使他不得爲尊者呢？這真是不可解釋的了。

二七 因此，我很想知道，那個種屬底確立不移的界線，究竟在什麼地方。我們如果一觀察，就會分明知道，自然並沒有造了這種東西，並沒有在人類中建立了這種東西。無論這種實體或其他實體底實在本質，都是我們完全不知道的；因此，我們在自己所形成的名義的本質方面，是很不確定的。我們如果問許多人，形相奇怪的胎兒，在

生後是不是算一個人，則我們一定會遇到各不相同的答案。由此看來，我們雖以名義的本質來限制來區分各種實體，可是那些本質只是由人自由所形成的，並不是精確地由自然所確立的界限摹擬來的，因此，各種實體並不是由此種界限來區分的誰能決定李西塔 *Licetus* (*Encyclopaedie und Aram My sicism Nonarri* 第一卷第三章) 所提到的那個人頭豚身的妖怪應該屬於那一種屬？又有誰人能決定人身獸頭（如犬頭，馬頭）的那些動物應該屬於那一種。這些動物如果活下去，並且能說話，則我們底困難更會增加了。如果上部分是人形，下部分是豬形，則我們如果殺了它，那亦算謀害麼？我們必須請問僧正，它是否是人是，是否可到洗禮盤前麼？我確乎聽說，在不幾年前，法國曾有一種相近似的情形。動物種屬底界限是如此不確定的，因此，我們只能以自己所集合的複雜觀念爲我們底尺度。因此，我們並不能確知一個人是什麼。我們如懷疑什麼是人，則人們或者會以爲我們是大愚。不過我想，事物種屬底界限，並不是確定的，而且形成名義本質的那些簡單觀念底數目，亦是不能確定，不能確知的。因此，我們在這方面，正可以有極大的懷疑。我想人這個字底任何定義，我們對那種動物的任何敘述，都不能很完全，很精確，都不能滿足一個好思想的人。任何定義都不能得到普遍的同意，而且人們在決定案件時，在決定各種胎兒底生與死，受洗與不受洗時，並不能到處都要謹守這種定義。

二八

不過它們並不如混雜情狀那樣任意。

各種實體底名義本質，雖是由人心所形成的，可是它們並

不是任意所形成的，如混雜情狀底那些名義的本質那樣。要形成任何名義的本質，有兩個必需的條件。第一，它所包含的各觀念，無論如何複雜，必須有緊湊的聯繫，形成只一個觀念。第二，那樣聯繫着的各特殊觀念，必須確乎是

同一的，不能多，亦不能少。因為兩個抽象的複雜觀念，如果其所含的各部分數目有差，或種類有差，則它們便是兩個互易的觀念，而不是同一的觀念。在另一方面，人心在形成它底複雜的實體觀念時，只能依據於自然；而且它所聯繫的那些觀念，我們亦必然得假設它們在自然中有聯繫。沒有人會把羊聲和馬形集合起來，或把鉛底顏色和金底重量及確性集合起來，以求形成一個實在實體底複雜觀念。倘或不然，則他就是故意來以幻想充滿自己底腦海，並且以不可了解的文字來同人談論了。人們既然看到某些性質常在一塊連合着，因此，他們就摹擬自然，並且以這些聯合好的觀念，做成他們底複雜的實體觀念。因為人們雖然可以任意形成各種複雜觀念，並且給它們以各種名稱；可是他們在談說實在的事物時，如果想使人了解，則他們必須在某種程度內，使他們底觀念同他們所說的事物相契合。否則人底語言就成了巴伯 Baird 底語言。（見舊約創世記第十一章）而且各人底語言既然只有各人知道，則語言文字便不能供談話和日常生活之用；因為那些文字所表示的那些觀念，已經同平常的現象不相符，而且同實在存在的實體不相合。

二九 不過這些觀念仍是很不完全的——第二點，人心在形成複雜的實體觀念時，它所連合的各觀念雖然都是實在共存的，或被人假設為共存的，可是它所集合的各觀念底數目，會因造觀念者底注意，勤勞，想像，而有所差別。人們普通都安於少數可感的性質；至於別的性质縱然亦很重要，縱然亦同人們所取的那些性質有同樣緊密的聯繫，可是人們會屢屢地（縱不恆常地）把它們忽略掉。可感的各種實體可以分為兩類，一種是有機的物體，它們可以為種子所蕃殖。在這些物體方面，形相是主要的性質，而且是能決定種屬的一種最重要的成分因

此，在動植物方面，某一個有形相有廣袤，有疑度的實體，就可以為種屬底區分標準。因為人們雖然似乎很珍視理性動物這個定義，可是假如有一個動物有理性，有語言，而無平常的人形，則它雖是理性動物，我相信，人亦不會認它是一個人，如果巴蘭 Balan 底驢終生能有合理的談話，（見舊約民數記二十二章二十八節）一如它同它主人那一次所談的話，則我真不知道，人還是以為它是一個人，還是以為它仍是一個驢。在動植物方面，我們所注意，所依從的，乃是它們底形相，至於在不被種子所生殖的那些許多物體中，則人所注意，所依從的，乃是顏色。因此，我們如果看到有黃金底顏色，則我們便容易想像，那個複雜觀念中所包含的其餘性質，亦都在那裏存在。平常我們認形相和顏色這兩種明顯的性質，為各種屬中的主要觀念，因此，見了一張好畫片，我們立刻會說：『這是獅子，那是玫瑰；這是金杯，那是銀杯』。而我們所以如此分辨，只是憑藉於鉛筆給眼所表像出的那些不同的形相和顏色。

三〇

不過它們仍足以供普通談話之用。

這種途徑雖然已經足以形成粗疏紛亂的概念，雖然已經足

以使我們有了含混的思想方法和談論方法，而且一種名稱雖然亦表示着一種事物，可是人們對各種事物所包含的簡單觀念底確數，並不能意見一致。這亦並不足為奇，因為各種簡單的觀念雖然恆常地，緊緊地，在自然中聯合為一，雖然常常共存於同一物體中，可是我們如果要想知道，它們是什麼樣的，則我們必須費許多時間，辛苦，技術，嚴格的探討，和長久的考驗。大多數人們並沒有些小的時間，意向，和勤勞，來用在這一方面，因此，他們就安於事物底一些少數明顯的外形，並且由此來分類它們，以供日常生活之用。因此，它們就不經考察，而一直給它們以名

稱，或應用已經通行的名稱。在日常的談話中，人們雖認這些名稱爲足以標記少數共存的明顯的性質，可是這些名稱並沒有確定的意義，並沒有包含着不能增減的各簡單觀念，更沒有包含着自然中聯繫好的一切觀念。關於種和類人們雖然有許多紛擾，而且他們亦常常談論到種屬的差異，可是人們一考究之下，就會看到，各種文字很少確定的定義。因此，他們正可以合理地想像，人們尋常所爭論的那些形式只是一些幻想，並不能使我們洞見事物底種屬性實。而且人們如果知道，各人對於各種實體底名稱，都不能給與以相同的意義，則他們就可以斷言，各種實體底名義本質，雖然是由自然摹擬而來的，可是它們全部或大部分都是不完全的，因爲那些複雜觀念底組織是會因人而異的。因此，自然中縱有這些預定的界限，而尋常種屬底界限仍是由人形成的，不是由自然形成的。真的，自然所形成的許多特殊的實體，可以互相契合，互相類似，可以做爲分類底基礎。不過我們所以分種別類，既然只是爲命名起見，而且只是想以概括的名詞來包含它們，因此，我就不知道，自然何以會確立了物種底界限；退一步說，自然縱然確立了這些界限，而我們底種屬底界限，亦不能精確地同它們相契。因爲我們既然需要概括的名詞以爲當下之用，因此，我們便無餘暇來盡數發現各種性質，以便了解它們底最重要的差異和契合。因此，我們只是依據一些明顯的現象，把各種事物分成種類，以便較容易地用概括的名稱，把我們關於它們的思想傳達出去。因爲我們在實體方面所知的，既然只有在其中聯繫着的一些簡單觀念，而且我們又看到，有一些特殊的事物，同另一些特殊的事物，在少數這些簡單觀念方面，是相契的，因此，我們便認那個集合體是我們底種屬底觀念，並且給它以一個概括的名稱。照這樣一來，則我們在記述自己底思想，或同別人談話時，我們便可用簡短的文字，

來表示具有那個複雜觀念的一切個體，而且不必一一列舉形成那個觀念的一切簡單觀念。這樣我們便不至於費時費力，反覆地儘管敘述：——我們常見人們在談論任何無名稱的新物種時，往往要如此周折。

三一 同一名稱所表示的各種屬底本質，可以互相差異。這些實體底種屬，在普通談論中，雖然很可以

適用，可是我們又分明看到，各種個體所共具的這個複雜觀念，是會因人而異的；那就是說，有些人底觀念是較精確的，有些人底觀念是較不精確的。這個複雜的觀念所包含的各性質，在有些人是較多的，在另一些人是較少的，因此，它顯然是由人心所做成的。在兒童們看來，黃亮的顏色就是黃金，在別人看來，又得加上重量，可塑性，可在第三者看來，又得加上別的與黃色常相連合的一些性質（它們與黃色連合的程度就如重量和可熔性那樣）。因為在這一類的性質中，各各都有同等權利，來加入它們共寓的那個實體底複雜觀念中。人們既然按照他們各別的考察，技術，和觀察，或加或減各種簡單的觀念，而且在加減時又同他人相反，因此，他們就各人有各人底黃金本質。因此，這些本質就是他們自己所形成的，不是自然所形成的。

三二 我們底觀念愈概括，則它們愈不完備，愈不整全。在最低級的種屬方面，或在最初步的個體分類

方面，各簡單觀念底數目，如果是因人而異的，則我們就會看到，它們在更概括的綱目方面，就是在論理學者所謂類一方面，更是如此的。這些複雜的觀念是人們故意讓它們不完全的；而且我們在一觀察之下，就會看到，事物本身中所含的某些性質，在類別的觀念中是故意被人捨掉的。因為人心既然想形成概括的觀念，來包括各種特殊情節，則它便不能不把時間情節，空間情節，以及使它們各不相通的那些情節除掉，同樣，它如果要形成更概括

的觀念，以便包含各個種屬，則它又不得不捨掉那些使各種屬互相差異的那些性質，又不得不在那個新組合體中加進各個種屬所共同的那些觀念。人們所以要用一個名稱來表示由幾內亞和秘魯來的各種黃色物體，原是爲的方便，同樣，他們所以要形成一個名稱，以來包括金，銀，以及別種物體，亦是爲的這種方便。而他們所以能如此做，只是因爲他們把各種屬所特有的那些性質捨掉，而以它們所共的那些性質做成一個複雜的觀念。我們在這個觀念上，如果加以金屬一名，則我們便形成了所謂類。這個類底本質，就是一個複雜觀念，這個觀念中只包含着一些觀念中所共有的可展性，可燃性，以及某程度的重量和確性；至於金，銀，以及金屬一名下所包含的別種屬所特有的顏色及其他性質，就被排斥於這個觀念之外。由此我們就分明看到，人們在形成概括的實體觀念時，並不精確地依照自然所立的模型；因爲任何物體不能祇有可展性，和可燃性，而無其他一樣不可分離的性質。不過人們在形成概括的觀念時，多半在以簡短而含蓄的標記，來形成得用的語言，以便迅速地表示自己的意思，並不在乎探求事物底實在的精確的本質；因此，他們在形成他們底抽象觀念時，大半都着眼於那個目的，就是要求儲蓄一些概括的，含蓄（程度不同）的名稱。因此，在所謂類和種的這全部事體中，較概括的類只是種方面的片面的概念，至於種，則它亦是各個體方面的片面的概念。因此，有人如果主張，一個人，一匹馬，一個動物，一棵植物，都是由自然所形成的實在本質所區分的，則他必然地主張，自然在形成各種實在的本質時，是太泛濫的，它給物體形成一種本質，給動物形成另一種本質，給馬形成第三種本質，並且很寬大地把這些本質都加之於並賜福樂上邊。但是我們如果一考究在這些種類中，究竟有什麼新發現，則我們就會看到，在這方面，並沒有什麼新東西，所有的

只是些含蓄度數不同的標記。我們藉這些標記可用少數的綴音，來表示一大些特殊的事物。至於所表示的事物數目之多少，則看我們所形成的那些概括的概念範圍寬窄而定。在這方面，我們可以看到較概括的名詞往常是較不複雜的觀念名稱；而且每一個類，只是它所包含的各種屬底片面的觀察。因此，我們如果想這些抽象的概括的觀念是完全的，則我們所說的，只可以應用於它們和表示它們的名詞之間的那種確立的關係，並不能應用於自然所造的任何實在的東西。

三三 這些都適合於語言底目的——這些都適合於語言底真正目的，都是以以最簡易，最直捷的途徑，來表示我們底意念。因為一個人所要談論的各事物，如果都同一「廣袤和凝度」這個複雜觀念相契，則他只須用「物體」一名，就能表示一切。一個人如果再加上別的觀念——就如「生命」、「感覺」、「自發運動」等名詞所表示的各觀念——則他只須用動物一詞，就能表示只有這些觀念的一切動物。一個人如果再以身體、生命、感覺、運動、推理能力等和某種形相，來形成一個複雜觀念，則他只須用很簡單的「人」字，就能表示和那個複雜觀念相契合的一切情節。我們所以分種別類，目的正在於在。不過人們在分種別類時，並不會考究過任何實在的本質，或實體的形式，因為我們在思想那些事物時，我們根本就不知道這些東西，而且我們同他人談論時，我們底字義中亦並不包含着這些東西。

三四 舉食火鷄爲例——最近我在聖詹姆士公園中見了一隻鳥，它大約有三四英尺高，有一層類似羽又類似毛的外衣，色深淺，無翼，只有兩三小枝下垂，如西班牙帶似的；它底腿很長大，足有三爪；其後無尾。我如果同任

何人談起這個鳥來，則我必須照上邊這樣敘述，以使別人來了解我。但是人如果告我們說，它底名字是食火鷄，則我在談話中，便可以用這個名詞來表示上邊敘述的那個複雜的觀念。不過這個名詞現在雖然成了一個種屬的名稱，可是我仍如前一樣，並不能由此知道了這類鳥底實在本質或組織。可是我在未學得這個名稱之時，我已經知道這種鳥底性質，正如許多英國人對於英國常見的天鵝和蒼鷺這兩種鳥底性質所知的一樣。

三五 決定種屬的是人舉黃金爲例——由前邊所說的看來，我們知道，只有人可以造成事物底種類。因爲各別的種屬既是由各別本質形成的，因此，我們就分明看到，只有能造作抽象觀念的人們，纔能形成所謂種屬。因爲抽象的觀念正是名義的本質。如果我們見了一個物體，具有金底其他一切性質，只是缺少着可展性，則我們一定會問，它究竟是否是金，究竟屬於那個種屬。這個問題只能決定於金一名所表示的那個抽象觀念。因此，一個人如果在「金」這個音所表示的名義本質中，沒有把可展性包含進去，則這個物體可以說是真正的金。可是一個入如把可展性包括在他底金底種屬的觀念中，則那個物體便不是真正的金，便不屬於那個種。我可以請問，誰形成這些名稱同而意義不同的種屬呢？我想這一定不是自然，一定是人，因爲人可以形成這兩個不同的抽象觀念，使它們所集合的各種性質，不確乎是一樣。不過我們雖想像有一種物體具有黃金底其他性質，只缺乏其可展性，可是這並不是一個無稽的假設；因爲我們知道，金有時是很脆的，亦如玻璃一樣，受不住鎚打。可展性固然可以加入或退出「金」一名所表示的複雜觀念中，就是它底特殊的重量，確性，以及別的相似的性質，也可以有如此說法。因爲不論我們加進什麼或減了什麼，而形成種屬的仍只是那個名稱所表示的那個抽象觀念；而且任何特殊

的物體只要同那個觀念相契，它就應得那個名稱，並且應屬於那一種類。因此，一切東西都可以是真正的金，都可以是完全的金屬。這個種屬之決定分明是依據於人底理解，因為只有人可以形成或此或彼的複雜觀念。

三六 自然造作成相似性：

簡單說來，就是這樣的。自然所造的許多特殊的事物，在許多可感的性質方面是一致的，而且在它們底內在結構和組織方面，亦或者是一致的。不過各種事物所以區分為各種各類，並非由於這個實在的本質。只有人們可以給它們分類命名，以造作一些方便而含蓄的標記，而他們所以如此，正是因為他們看到，在各種事物中，有許多性質聯繫在一塊，而且有許多個體，在這些性質方面是一致的。在造作了各種標記以後，我們便可以把各個體分為種屬，加以徽誌；而我們所以如此，只是看它們是契合於這個抽象觀念，或那個抽象觀念而定的。因此，我們就說，這是藍色，那是紅色；這是人，那是黑佛。我想，所謂種和類底職務，亦就盡於此了。

三七 又使相似性在物種中繼續下去：

我自然承認，自然在不斷地產生各種特殊的事物時，並不常使它們成為新種，成為異種，而要常使它們互相類似，互相聯絡。不然我仍然覺得，人們分類它們時所依據的種屬底界限，仍真是由人所形成的。因為各種名稱所區分的各種屬底本質，如前所證明的，只是由人所形成的，並不常與它們所從出的事物底內在本質相切合。因此，我們可以真正斷言，這種事物底分類法完全是由人所造成的。

三八 每個抽象的觀念，就是一個本質：

在我底學說中有一件事情，在我看來雖是毫無疑義的，可是在別人看來，或者似乎是奇特的。我底意思是說，由前邊所說的看來，我們可以斷言，每個名稱所表示的每一個抽象觀念，就是一個獨立的種屬。不過真理既是如此的，則我們亦不得不如此說。這種說法是不能更改的；要想更改，則

人們必須給我們指示出，事物底種屬是爲別的東西所限制，所區分的；不但如此，而且他們還得給我們指示出，概括的名詞所表示的，不是我們底抽象觀念，而是異乎此的一些東西。我真願意知道，一個長毛犬爲什麼同獵犬不是各異的種屬。說到差異的本質，則我們在獵犬和長毛犬方面，固然觀念不到它，可是即在象和鬃毛獵犬方面，我們亦一樣觀念不到它。我們區別它們時所以有本質的差異可依據，只在於附有各種名稱的那些簡單觀念底集合體是差異的。

三九 類和種只是爲命名而造作的

在上邊所舉的水和冰的例證中，我們已經看到，人們所以要造作種和類，只是爲得要形成概括的名稱，而且概括的名稱，在種屬底存在方面縱非必需的，至少在種屬底完成方面，亦是必需的。不過除了這個例證以外，我們在另一個很熟習的例證中亦可以看到這一點。人如果以一個名稱來稱呼一個無聲息的錶同有響聲的錶，則那兩種錶在他看來，就是一種。但是另一個人如果叫一個爲錶，叫另一個爲鐘，而且他對於那兩個名稱又各有複雜的觀念；則那兩個錶在他看來，就成了兩個種屬。人或者說，這兩個錶底內在組織和結構是不同的，而且鐘錶匠對這種差異亦有一個明白的觀念。但是我們分明看到，一個人如只以一個名稱來稱它們，則在他看來，它們只是一個種屬。因爲在內在的組織中，什麼足以形成一個新種屬呢？有些錶其中有四輪，有些錶其中有五輪，那麼在工匠看來，這就足以構成種屬的差異麼？有些錶有細絲和發條輪，有些沒有；有些有活動的平衡輪，有些是爲螺旋式的簧子所節制的，有些是爲豬鬃所節制的。工匠既然知道錶底內在組織中，這些機括以及別的互異的各種機括，那麼這些東西在他看來，就足以形成種屬的差異麼？真的，這些錶確乎有

實在的差異，不過這種差異是否足以爲本質的或種屬的差異，那只看錶這一名所表示的那個複雜觀念而定。它們如果都同那個名稱所表示的那個觀念相契合，而且那個類名亦並沒有包含着別的差異的種屬，則它們便不是本質上有差異的。但是如果有人願意根據錶底內部組織中所有的差異，來做出較精細的分劃來，並且給那些精確的複雜觀念以各種行將通行的名稱，則那些錶在他們看來，就成了新的種屬，因爲他們具有各種有名稱的觀念，而且能藉那些差異把那些錶分爲數種，因而使錶這個名稱成了概括的一個類名。但是人們如果不知道錶底機括和內面結構，而且他們所觀念到的，只有外面的形相和體積，以及針底記時的動作，則這些錶便不是各異的種屬。因爲在他們看來，那些別的名稱都是表示同一觀念的一些意義相同的名詞，而且它們所指示的，亦只是一個錶，並沒有別的。在自然的事物方面，我想亦是一樣的。人人都會相信，有理性的人底內部機輪和彈簧（譬喻之詞，）和易兒內部的不同，亦正如他們相信，易兒和黑狒內面的結構不同似的。不過（我們如想知道，）這些差異是否是本質的或種屬的，則我們只得看它們同「人」這一個名詞所表示的那個複雜觀念，是否相契。因爲我們只能藉這個觀念來決定它們是否是人。

四〇 人造事物底種屬比自然事物底種屬較爲不紛亂

由前邊所說的看來，我們可以看到，在人工的事物方面，何比比自然的事物方面，較少雜亂，較少紛歧。因爲一個人造的事物既是人底產品，而且它既是工匠所設計的，既是工匠所熟知的，因此，我們假設它底名稱所表示的觀念，和本質，一定是容易確知，容易了解的。因爲各種人造事物底本質或觀念，既然大部分成立於各可感部分底確定形相，而且匠人在其所運用的物質中所形成

的運動，亦依靠於此，因此，我們底官能便可以使我們對這些事物形成確定的觀念，並且確立了各種名稱底意義。以來區分人造事物底種屬。而在自然的事物方面，則我們在區分時，便有較多的疑慮，曖昧，和歧義，因為它們底差異和動作所依靠的各種機括，不是我們所能發現的。

四一 人造的事物亦有各別的種屬——我想人造的事物亦和自然的事物一樣，它們亦有各別的種屬；因為我們看到，人們往往依據各概括名稱所表示的各別的抽象觀念，來井然不紊地歸類它們，而且它們底種屬之互相差異亦正如各自然實體底種屬之互相差異一樣。因為錶和手鎗在我們心中既有各別的觀念來表示它們，而且在同人談話時，又有各別的名稱來表示它們，那麼它們為什麼不能同馬和犬一樣，成功為各別的種屬呢？

四二 只有各種實體能有固有的名稱——在實體方面，我們還可以進一步說，在一切觀念中，只有各種實體能有固有名稱，以表示單一的特殊的事物，因為簡單的觀念，情狀，同關係三者，如不為人所現見，則人們並不常特意要分別提到它們。至於混雜的情狀，則大部分都是條生條滅一些動作，不能有永久的綿延。至於各實體，則不如此，它們係主動者，而且在其中，各種簡單的觀念，形成一個複雜的觀念，而以一各表示之；因此，它們就有永久的聯合。

四三 我雖已經把這個題目討論了好久，可是其中仍不免有曖昧之處，這一點，我不能不求讀者底原諒。不過我很希望人們知道，要想使人脫離了種屬的差異，赤裸裸地來思想事物本身，可是同時又用文字來指導他底思想，那是很困難的。因為我們如不給各種事物以名稱，則我便無所說的；可是我如果給它們以名稱，則我又把它

們分了類，並且把那個種屬底平常的抽象觀念提示給人心，因而把我底原意阻礙了。因為我們如果一面談論「人」，同時又要把人字底普通意義去掉（就是把那個名稱平常所表示抽象觀念去掉）那是很瑣碎的。因為我們既提到「人」字，就不能使讀者來考究人自身，來考究他在內在組織和實在本質方面（就是在他所不知的一方面），同別的人有何種實在的差異。不過我們縱然想提說事物底假設的實在本質（自然所形成的），並且想讓人知道各種概括的實體名稱所表示的東西並不存在，而我們仍不得不以指喻指。不過要想以平常的名稱來表示我這一層意思，那並不容易，因此我可以藉一個特殊的例子，來明白指示人心對於種屬的名稱和觀念所有的不同的觀察。因此，我在這裏要指示出複雜的情狀觀念如何有時參照於別的有智慧的心中的原型（就是參照於別人在這些觀念底通行名稱上所加的意義），有時完全不參照任何原型。此外，我還要指示出，人心如何常把它底實體觀念參照於實體自身，或其名稱底含義；此外，我還要指示明白我們所了解所應用的事物底種屬，有如何性質。此外，我還要指示明白，那些種屬底本質是如何性質。我想要發現我們智識底範圍和確性，這種性質是必須要知道的，而且它底重要性亦比我們乍看之下較為大些。

四四

舉 *kinncali* 同 *ninuph* 兩字為混雜情狀底例證：

我們可以假設：亞當是一個成人，並且只有良

好的理解；不過他處於異鄉，周圍的事物都是新的，都是他所不知道的。此外，我們還可以假設，他知道了這些事物時所憑的官能亦正如別的像他這年紀的人所有的官能。他看到拉麥 (*Lamech*) 比平常憂愁，因此，就想像他是猜疑他夫人亞大 (*Adah*)（他甚愛其夫人）對別的男子有過分的愛情。（見創世記）亞當就把這種意思向夏

娃提說，並且希望她留心，不要讓亞大做出不體面的事。他在談話中，曾用過 *kinneah* 和 *nionph* 這兩個新字，不過後來亞當知道自己想錯了，因為拉馬克所以愁悶，只是因為他殺了一個人。不過 *kinneah* 和 *nionph* 這兩個各別的名稱並未曾失掉其各別的意思，所謂 *kinneah* 就是表示丈夫懷疑其妻對自己不忠，所謂 *nionph* 就是表示犯了姦邪的行爲。在這裏，我們分明看到，有兩個混雜情狀底複雜觀念，而且它們各有名稱，又是本質不同的兩種行動。不過我可以問，這兩種各別情狀底本質是如何成立的？我們分明看到，它成立於各簡單觀念底精確的集合體，而且這些集合體是各不相同的。我可以再問，亞當心中這個複雜的觀念，就是他所謂 *kinneah* 是否適當的；很顯然的，它是適當的，因為它既是簡單觀念底集合體，並不與任何原型相干，並不摹擬任何模型，而且它既是任意集合來的，抽象出的，因此，它必然是適當的，因為他用 *kinneah* 一名向他人所表示的一切簡單觀念，正是這個複雜觀念中所包含的。他既然自由集合了那些觀念，因此，那個集合體中所有的一切亦正是他原意要加入的，因此，它不是不完全的，不能是不適當的，因為它既不表像任何原型，因此，它亦就不參照任何原型。

四五 不過 *kinneah* 同 *nionph* 這兩個字慢慢通行以後，情形便又不同。亞當底兒子們，同他有相同的官能，和能力，他們亦可以在自己心中任意造作各種混雜情狀底複雜觀念，亦可以任意抽象它們，並且任意以任何標記來表示它們。不過我們所以要應用各種名詞原是要想把自己心中的觀念表示於人，因此，兩個人如果思想論，想傳達思想，則他們必須用同一的標記來表示同一的觀念纔行。因此，亞當底子孫們如果聽着人常用 *kinneah* 和 *nionph* 這兩個字，則他們便不能認這兩個字是無意義的聲音。他們必須斷言，這些字一定表示着一些

東西一定表示着一些觀念，一定表示着一些抽象的觀念，而且它們既是概括的名稱，所以那些抽象觀念亦就是那些名稱所表示的種屬底本質。因此，他們如果要應用這些文字，並且認其爲已確立，已共認的種屬名稱，則他們必須使這些名稱所表示的自己心中的觀念，契合於這些名詞所表示的別人心中的觀念，並且以那些觀念爲模型，爲原型。因此，他們這些複雜情狀底觀念是容易不適當的，因爲這些觀念（尤其是集合了許多簡單觀念的那種複雜情狀）很不容易和同一名稱所表示的別人心中的觀念相契合。在這方面，我們雖然易於找到救濟，雖然可以向用這些字的人請教我們所不知的字義，可是我們究竟不能知道，在同我們談話的那人心中，妬忌和通姦（我想它們正相應於 $\pi\alpha\rho$ 和 $\pi\alpha\gamma$ ）這兩個名稱確乎表示着什麼，正如我們在語言初興時不經解釋，就不能確知道 *kinneah* 和 *niouph* 這兩個字在別人心中表示着什麼一樣，因爲它們都是各人任意所造的標記。

四六 在實體方面我們可舉 *zahab* 爲例：我們還可以由同樣途徑來考究初通用的實體名稱。亞當底一個後裔，在山中漫遊時，碰到一個明亮悅目的實體，他於是就把它帶到家中給亞當。亞當看了看，知道它是硬的，有明亮的黃色，並且有特別大的重量。他起初所注意到的或者就限於這些性質，於是他就由此抽象出一個複雜觀念來，並且使這個複雜觀念所表示的實體，具有特殊的黃色和極大的重量（與其體積相較）。於是他就又以 *zahab* 一名給它，以來標記具有這些性質一切實體。在這裏，我們分明看到，亞當所做的和先前不一樣。他先前雖然亦形成混雜情狀底觀念，並且以 *kinneah* 和 *niouph* 來稱它們，可是他在聯合這些觀念時，只憑於自己底想像，並不依據於任何存在的事物，而且任何事情只要同他那些抽象觀念相契，則他便以那些名稱來稱它們，並

不考究那一類東西究竟存在與否，因為他底標準是自己定下的。不過在形成這個新實體底觀念時，他底做法是完全相反的。他這裏的標準是由自然所定的。因此，即在那個實體不現在時，他如果用觀念來表像它，他亦不能在那個複雜觀念中加進他所未知覺到的任何簡單觀念。他要留心使自己底觀念契合於這個模型，並且要使其名稱所表示的，亦就是這樣相契的一個觀念。

四七 亞當用 *zahab* 一名所表示的這個物體，既然同他以前所見的任何物體不同，因此，人人都會承認它是一個各別的種屬，並且有特殊的本質，而且 *zahab* 一名就是那個種屬底標記，而且是凡具有那種本質的一切事物底名稱。不過我們看到，亞當用 *zahab* 一名所表示的那種本質，只是一種堅硬，明亮，黃色，沉重的物體。不過好問的人心仍不滿足於這些表面的性質，因此，亞當就又不進一步來考究這回事體。因此，他就又用火石來錘打它，看看在其中能發現什麼東西。他於是看到，在打擊之後，它可以起了變化，不過卻不能分成碎片；而且它雖易變曲，卻不易折斷。因此，可展性就又加在他以前的觀念中，又形成 *zahab* 一名所表示的那個種屬底本質中的一部分。在更進一步試驗之後，他又發現了可熔性和確定性。因此，這兩種性質又可以根據同樣理由和別的性質一齊加入在 *zahab* 一名所表示的那個複雜觀念中。如果它們不能加入，則前述的性質亦一樣不能加入，因為我們在兩方面所有的理由都是無所軒輊的。這些性質如果都能加入，則我們在這個物質中所能繼續發現的一切性質都可以依據同一理由加入，以形成 *zahab* 一名所表示的那個複雜觀念中之一成分，並且成功為那個名稱所標記的那個種屬底本質。不過這些性質既是無限的，因此，由這個途徑，依這個原型，所形成的觀念，當是不能適當

的。

四八 實體觀念是不完全的，因此，它們是紛雜的。不過我們所說的尚不止於此。我們由此還必須說，各種實體底名稱不止實際上有不同的意義，而且我們必須假設它們有不同的意義。它們底意義是因入而異的，因此，語言底功用便大受障礙。如果任何人在任何物質中所發現的特殊性質，都被假設爲其公名稱所表示的那個複雜觀念底必然部分，則人們必須假設，同一個文字在不同的人會有不同的意義。因爲他們不得不相信，在同一名稱的各實體方面，這些人所發現的各種性質，是會爲別的人們所不知道的。

四九 因此，人們要假設一個實在的本質，以來確立它們底種屬。爲免避這層糾紛起見，人們就假設，各個種屬都有一個實在的本質，以爲其一切性質底源泉，而且他們還以種屬底名稱，來表示那種本質。不過他們既然觀念不到實體中的任何實在的本質，而且他們底文字所表示的，亦只是他們底觀念，因此，他們所能爲力的，只是以名稱或聲音，來代替具有那種實在本質的東西，實則他們並不知道那種實在的本質是什麼樣的人們雖然說事物底種屬是爲自然所形成，是爲實在的本質所分割的，可是他們實際上，亦只能在名稱方面努力。

五〇 他們這種假設是無用的。我們如果確說，一切金是固定的，則我們的意思便有兩層。一層意思是說，固定性是金底定義底一部分，是金字所表示的那個名義本質底一部分。要照這樣解釋，則在「一切金是固定的」這個確言中，所包含的只是金這個名詞底意義。另一層意思是說，固定性不是「金」字定義底一部分，而是那個實體底一種性質。在這種意義下，則金字所表示的乃是一種實體，而且那種實體底實在本質是由自然所形

成的。不過在這樣代替以後，金字底意義便紛亂而不定，因此「金是固定的」這個命題雖是敘述一種實在的東西，可是我們在特殊的情形下應用起這條真理來，則往往會失敗，因此它並無實在的功用和確定性。因為一切金（就是一切有金底實在本質的東西），縱然確乎都是固定的，可是我們在這種意義下如果不知道什麼是金，什麼不是金，則這個真理還有什麼用呢？因為我們如果不知道金底實在本質，則我們便不能知道，那一團物質有那種本質，因此，亦就不知道它真是金不是。

五一 結論——總結起來，我們可以說，原來亞當既然有自由可以不藉任何別的模型，只藉自己底思想，來構成混雜情狀底複雜觀念；則一切人類從來亦都有這種自由。在另一方面，他在擬構實體觀念時，如果他不欲自欺，則他又必然得契合於外界的事物，契合於自然所造的原型，因此，一切人類如果要想擬構實體觀念，則他們亦必然得由此途徑。此外，我們還可以說，亞當既有自由權，可以用任何新名稱來附加於任何觀念上，則別的任何人也都有這種自由（尤其在語言初興時爲然）。不過在這裏，卻有一種差異，就是說，人們在社會中如果已經確立了一種語言，則文字底意義便不易變動，而且縱然變動，亦是要極其謹慎的。因為人們既然以各種名稱來表示自己底觀念，而且習俗亦已經使某些名稱專表示某些觀念，則人們如果故意誤用其文字，那一定是很可笑的。發生了新意念的人們，或者可以冒險造新名詞來表示自己底意念；不過人們因此會認你太於大膽，而且習俗亦不一定會使那些文字通行了。總而言之，我們在向他人傳達思想時，必須要使普通文字所表示的觀念同它們底本來意義相適合（我已經詳細解釋過這一層），或者把我們所給它們的新意義表示給人。

第七章 連詞

一 連詞可以連結句底各部分，或各整個的句子——除了表示人心中觀念的那些文字而外，人們還常用一大些別的文字來表人心在各觀念間，或各命題間所發現的那些聯繫。人心在向他人表示自己底思想時，不止需要各種標記來表示它所有的觀念，而且需要別的文字來表示它自己在那時對那些觀念所起的動作。這種表示方法亦有許多，類如「是」和「不是」就是表示人心肯定或否定的普遍標記。不過離了肯定或否定，各種文字雖然就無所謂真或假，不過人心在向他人表示自己底情趣時，不止要聯繫命題底各部分，而且要按着各種依屬關係，來連合各個整局，以構成緊湊的議論。

二 巧言就在於應用連詞：——人心在一長串推論和敘事中，常有各種肯定和否定；而連合這些肯定和否定的那些文字，普通就叫做連詞。一種好文體之所以清晰，所以美麗，多半就在於善於運用這些連詞。要想有完美的思想，人們在思想中只有明白清晰的觀念還不够，而且只看到某些觀念底契合與否亦不够，他們必須要有連續不斷的思想，必須要看到他底各種思想和推論底互相關係。此外，他們如要想表示明白他們那種合理而有系統的思想，則他們還必須有適當的文字來指示他們那談話中的各部分，都有何種聯繫，何種限制，何種區分，何種矛盾，何種語勢 *emphasis*。在任何方面一有錯誤，則我們不但不能開示聽者，反而會使他心生迷惑。因此，不表示

任何觀念的那些文字，在語言中，亦正有其恆常而不可離的功用，而且人們要想表示得盡美盡善，則這些文字亦正有其功用。

三 它們可以指示出，人心給它底各種思想以何種關係。文法底這一部分是常被忽略的，正如別的部分是過於精細的一樣。人們很容易一一寫出各種位格 *cases*，各種性別 *gender*，各種語氣 *moods*，各種時分 *tenses*，各種動名詞 *gerunds*，各種云謂名詞 *supines*，因為在這些方面，人們曾經下過很大的辛苦。至於各種連詞，則在一些語言中，亦很似乎分為精確的類別。不過各種介係字 *preposition* 和接合詞 *conjunction* 雖是文法中所熟知的名稱，而且其中所包含的連詞亦精細地重新分類，可是人如果想要指示連詞底正當功用，以及它們底意義和力量，則他還必須稍費些心思，來體會自己底思想，並且細細地觀察推論時心理底各種姿態。

四 但是我們如果想解釋這些文字，則我們仍不能照普通的字典那樣，只以別種語言中最相近的文字，把它們翻譯出來。因為它們底意義，在這種語言中，固是不易了解的，可是即在別的語言中，亦是一樣不易了解的。它們既是動作底標記，或心理底表示，因此，我們如果想正確地了解它們，必須勤為研究人心底各種觀點，姿勢，情況，變化，限制，例外，以及其他種種思想，因為它們有的根本沒有名稱，有的只有很不完備的名稱。這些情節數目很多，遠非任何語言中所有的連詞所能表示出的。因此，我們正不必驚異，這些連詞何以大部分會有互異的意義，而且甚至有相反的意義。在希伯來文中，有一個連詞雖只是由一個字母所構成的，可是我記得它有七十種意義，縱沒有這樣多，至少我亦確知它有五十種以上的意義。

五 以「但是」二字爲例：但是這個連詞，在我們底語言中是最習見的，而且人只要說它是一個連接連詞 *disjunctive conjunction* 說它等於拉丁文中的 *sed* 法文中的 *mais* 就以爲自己已經充分解釋過它。不

過這個單詞在我看來，似乎表示人心在各種命題間或其各部分間所發現的許多關係。

第一，「但是」，我們不必說了，在這裏，「但是」一字表示人心在未完成其進程以前，就停頓住。

第二，「我但是看到兩種植物」在這裏，它表示人心在所表示的植物上加了一層限制，並且否定了別的一切植物。

第三，「你雖然祈禱，但是能使你入於真正宗教的，卻不是上帝。」

第四，「但是」他可以證實你自己底真正宗教。」第三例中的「但是」表示人心所假設的事情和實際不相符，第四例中「但是」二字表示人心把這裏的意思，同前邊的意思，恰好對比起來。

第五，「一切動物都是有知覺的；但是，一個狗是一個動物。」這裏但是二字所表示的，只是說，後邊這個命題附加於前邊那個命題，並且爲三段論法中之小前提。

六 關於這個字義，我們在這裏所談的，只是一個大概：我底本意如果在考察這個連詞底充分意義，並

且在各方面來考究它，則我相信，除了這些意義而外，還能附加上許多別的意義。人如果真照這樣來研究，則我正

不知道，就我們運用這個連詞的各種途徑看來，它是否仍可以叫做離接連詞，如文法學者所稱呼的那樣。不過我

並不想在這裏，充分來解釋這一類的標記。我在這個連詞方面所給的各種例證，已經足以使我們來反省各種連

詞在語言中的功用和力量，並且足以使我們來思維人心在談論時的各種動作。它可以藉各種連詞來向人表示它這些動作，而且在這些連詞中有的可以恆常包含了全句底意義，有的在某種結構下亦可以包含了全句底意義。

第八章 抽象的和具體的名詞

一 抽象的名詞不能互相形容；我們可解釋其故——我們如果仔細來考究語言中普通的文字，以及平常

的用法，則我們就會因此窺見我們觀念底性質。我們已經指示過，人心有一種能力可以抽象它底觀念，使它們成爲概括的本質，以來區分各種的事物。每一個抽象觀念既是獨立的，因此，兩個觀念便不能互相轉移，因此，人心就可以憑其直觀的知識，來觀察出它們底差異；因此，在各種命題中，兩個完整的觀念，便不能互相形容。在通用的語言中，我們就可以看到這一層；在這裏，兩個抽象觀念或兩個抽象觀念底名稱，都不能互相調換。因爲這些觀念雖然很接近，而且人雖然確乎是一個動物，是有理性的，是白的，可是任何人一聽說，「人性就是獸性，就是理性，就是白性，」等等命題，則他會立刻看到這些命題底謬誤。這是很明顯的，就如同任何最確立的公理一樣。因此，一切肯定形容之爲抽象的，並不是說甲抽象觀念，就是乙抽象觀念，只是說把甲抽象觀念同乙抽象觀念相連合。至於這類抽象觀念，則在簡單觀念方面，可以屬於任何種，在一切別的方面，多半屬於關係，在實體方面，多半屬於能力。就如說「一個人是白的，」那就表示說具有人底本質的那個東西同時又具有白底本質，而所謂白底本質並不是別的，它亦只是一種能力，在平常能辨物象的人心中產生出白底觀念來。又如說「一個人是有理性的，」那就表示說，具有人底本質的那種東西，同時亦具有理性底本質，具有推理的能力。

二 它們可以指示出我們各觀念間的差異來——各名稱間這種差異，亦可以指示出我們觀念間的差異來。我們如果一觀察我們各種觀念，則我們會看到它們底差異。一切簡單的觀念都具有抽象和具體兩種名稱；而按文法學者說來抽象的就是所謂實體字 *substantive* 具體的就是所謂形容字 *adjective*，就如「白性和白甜性和甜」就是在我們底情狀觀念和關係觀念方面亦是一樣，就如「正義，正義的，平等，平等的」就是。不過這裏卻有一層分別，就是說，具體的關係名稱（大半在人類方面爲然），有些亦是實體字，就如父道，父親等等。這個理由是易於解釋的，至於在實體觀念方面，則我們很少有抽象的名稱。因爲經院中雖然創造了獸性 *animalitas*，人性 *humanitas*，物性 *corporeity*，以及別的名稱，可是這些字只是很少的，比起無量數的實體名稱來，簡直不成比例。在這許多實體名稱方面，他們如果都一一給它們造一個抽象的觀念，那是怪可笑的。就以他們所造的少數名稱而論，他們底學生們雖然津津樂道，可是那些名稱並不能通行，亦並沒有得到公共底特許權。這就似乎表示出，一切人類都承認自己觀念不到實體底實在本質，因爲他們並沒有表示那類觀念的名稱。（他們如果不意識到自己在這方面全無所知，因而不肯白費工夫，則他們一定會有了這些名稱。）因此，他們底觀念雖然足可以使他們分辨金和石，金屬和木，可是他們仍不敢放開膽來鑄造金性 *aurietas*，石性 *saxietas* 金屬性 *metallietas* 和木性 *lignietas* 等等名詞，因爲這些名詞雖說是可以表示那些實體底實在本質，可是他們知道自己對這些本質並無任何觀念。人們起初所以要造獸性，和人性這些字，只是因爲他們相信所謂實體的形式說，只是因爲他們強不知以爲知，過分自信的緣故。不過這些名詞究竟跳不出他們底經院而外，究竟不能通行於有理解的人之

間。人性這一個詞，雖然是羅馬人常用的一個字，可是它底意義相差很遠。它並非表示任何實體底抽象本質，只是一種情狀底抽象名稱，它底具體字是人道 *humanitas*，而不是「人」 *homo*。

第九章 文字底缺陷

一 我們所以應用文字，原是爲記載和傳達我們底思想——由前幾章所說的看來，我們很容易知道，我們底語言有很大的缺陷，而且文字底性質本身，就會使許多字底意義含混而不確定。要想考察這些文字是否有缺陷，我們首先得考察它們底功用和目的。因爲它們之完全與否，正看它們是否可以達到那個目的以爲斷。在這部論文底前一部分，我們已經常提到文字底雙重功用。

第一是要記載我們底思想。

第二是要把我們底思想傳達於他人。

二 任何文字都可以供記載之用——說到第一項，則任何文字都可以記載我們底思想，以幫助我們底記憶，使自己同自己談話。因爲各種聲音既可以任意地，無分別地表示任何觀念，則一個人就可以任意用任何文字來向自己表示自己底觀念。在這裏，他如果常用同一的標記來表示同一的觀念，則所謂文字便無缺陷，因爲他既然能藉這些文字了解了自已底意思，則語言底正當功用和價值亦就在於此了。

三 要傳達思想，我們要用通俗的和哲學的兩種文字——第二，說到以文字來傳達思想，則它們有兩種方法。

第一是通俗的，

第二是哲學的。

第一點，所謂通俗的用法，就是說，我們可以在日常社會中用各種文字來表示各種思想和觀念，來同別人談論日常生活。

第二點，所謂哲學的用法，就是要用它們來傳達事物底精確觀念，並且以普遍的命題，來表示確定而分明的真理，以使人心在追求真理時，有所依着，有所滿足。這兩種用法是很有分別的；後來我們就會看到，一種需要極大的精確性，一種只需要普通的精確性。

四 文字底缺點，在其意義含混：在傳達思想時，語言底主要目的既然是想讓人了解自己，因此，任何文字在聽者心中所刺激起的觀念同說者心中所有的觀念如果不一樣，則在通俗的意義和哲學的意義兩方面，文字都不能盡其功用。各種聲音同我們底觀念既然沒有自然的聯繫，而且它們所有的意義既都是由我們所附加的，因此，它們所以含混，所以不定，所以有缺陷，多半原因於它們所表示的觀念自身，而不是由於此一聲音比彼一聲音較能表示那些觀念。因為說到聲音，它們都是一樣完全的。

因此，此一些文字所以比彼一些文字較為含混，較為不定，只是因為它們所表示的各種觀念互相差異。

五 缺陷底原因：——各種文字在自然方面既然沒有意義，因此，我們如果想同別人交換思想，並且作有意義的談話，則我們必須學會各個文字所表示的觀念，並且要把它們記在心裏。不過這都是不易做到的。

第一，因為它們所表示的觀念是很複雜的，是由一大些觀念集合起來的。

第二，因為它們所表示的各觀念在自然中並無聯繫，而且在自然中並無任何確定的標準，來改正它們。校正它們。

第三，因為一個文字底意義必須同一個標準相參照，而那個標準是不易知道的。

第四，因為文字底意義和事物底實在本質，是不能精確地同一的。

這些困難都是發生於本可了解的文字底意義方面的；至於那些本不可了解的文字，則我們不必在這裏提說；屬於這類的，就如顏色底名稱之於盲人，聲音底名稱之於聾者，等等，因為這些名稱所表示的簡單觀念，在對方並沒有適當工具來接受。

在一切這些情節下，我們都可以看到文字底缺陷。在後來把各種文字應用在特殊的各種觀念時，我將要詳盡地解釋這一層。我們如果一考究它們，就會看到，混雜情狀底名稱，多半因為前兩種理由，而陷於含糊和不完全；至於實體名稱所以如此，則大半因為後兩種理由。

六 混雜情狀底名稱是含糊的：

第一點，混雜情狀底名稱，在其意義方面，多半容易陷於很大的含糊程

度和曖昧程度。

第一點，因為它們所表示的觀念是複雜的：

(一) 因為這些複雜的觀念組織太密。我們已經說過，要想

使文字達到傳遞思想的目的，則它們在聽者心中所刺激起的觀念一定得同它們在說者心中所代表的觀念一

樣。如不能辦到這一步，則人們只是互以煩聲和亂音相聒，並不能因此把自己底思想傳遞出去，並不能互使對方窺見自己底觀念，以達其談論和語言底目的。但是一個文字所表示的複雜觀念如果是一再混合的，則人們便不易精確地形成並保留那個觀念，因而亦不能使通用的名稱毫無變化地精確地表示同一的觀念。因此，各名稱所表示的觀念如果是很複雜的，（大部分道德的名稱就是如此的，）則那些名稱在兩個人方面往往不能有確乎同一的意義。因為一個人底複雜觀念同別人底複雜觀念往往不能相契合，而且同自己昨天所已有的，和明天所將有的，有時亦不相契合。

七 第二點，因為它們沒有外界的標準——（二）因為混雜情狀底名稱，大部分在自然中都無標準，使人

來改正並校正它們底意義，因此，它們是很複雜，很含糊的。它們只是人心任意所合攏的一些觀念，人心在合攏它們時，只是為求達到談論底目的，只是為求表示自己底意念，它並不摹擬任何實在的東西，只以自己所形成的原型或形式，來分類命名各種事物。起初創造欺騙，諂媚，和戲弄等這些字的那人，只是任意把各個字所表示的一些觀念集合起來。在古時，那些混雜情狀底名稱初通行時，亦正如現在新的情狀名稱在任何語言中初通行時一樣。因此，各種名稱所表示的觀念底集合體如果是為人心所任意造成的，則它們底意義一定是含糊的，因為那些集合體在自然中並無恆常的聯繫，而且它們亦沒有任何模型，使人來校正它們。所謂「謀害」，所謂「瀆神」，我們永不能在事物本身中發現其意義。在那些複雜的觀念中，有許多部分並不能在行動本身中看得到。「謀害」觀念中所含的人心底意向，和「瀆神」觀念中所含的聖物底關係，同犯罪者外面的可見的行動，並沒有必然的聯

繫在犯謀害罪時，我們所能見的動作，只有拉輪制的一種動作，不過這種動作和「謀害」這個複雜觀念中的其他部分並無必然的聯繫。它們所以有聯絡和連合，只是因為人心把它們合攏在一個名稱下。不過人心在集合它們時，並無任何規則或模型，因此，表示那些自由集合體的任何名稱底意義，在各人心中一定是互相差異的，因為各人並沒有確立的規則，在這些任意的觀念方面，來規範自己和自己底意念。

八 常度 *Probability*

並不能完全救濟了這一點：

真的，人們可以假設，普通用法或所謂常度，可以有幾

分確立了語言底意義；而且在事實上，我們亦不能否認，它有幾分可以幫助我們。不過普通的用法在普通談話中，雖然大致能規範住文字底意義，可是任何人亦沒有相當的權威，來確立文字底意義，來決定人在它們上應附加何種意義。因為所謂常度並不足以使各種文字供哲學的推論之用。很複雜的觀念底名稱在通用時都有很大的伸縮性，而且即在常度底範圍中，一個名詞亦可以表示十分不同的各觀念。不但如此，而且我們根本就看不到什麼地方有所謂常度底規則和標準，因此，我們還往常爭執，究竟一個文字底用法如何纔能契合於語言底常度。由此看來，觀念如果太複雜，則其名稱自然就易於不完全，自然就易有含糊而不確定的意義。而且即在互求了解的人們，這些名字所表示的觀念，在說者和聽者兩方面，亦並不能相同。在全國中，人人心中雖然都會說「光榮」，「感激」等名稱，可是人們在用這些名稱時所想要表示出的那些複雜的集合觀念，顯然會因人而異的。

九

人們在學習這些名稱時所由的途徑，亦能使它們含糊起來：

人們學習混雜狀態名稱時所由的

途徑，亦最能使它們底意義不確定起來。因為我們如果一考究兒童們如何學習語言，則我們就會看到，要使他們

來了解簡單觀念底名稱所表示的東西，和實體觀念底名稱所表示的東西，則人們往往要把那些東西指示出來，使他們得到那些觀念，並且要向他們重複指示那個觀念的名稱，如「白的，甜的，乳，糖，貓，犬」等。不過在混雜情狀方面，尤其在最重要的道德的文字方面，則他們往往是先學習各種聲音的學習了以後，他們如要知道它們表示着何種複雜的觀念，則他們必須求他人底解釋，或者自己費辛苦來觀察（大部分是這樣的）。不過他們雖然追求各名稱底精確的意義，可是這些複雜的觀念亦並不易發現出來，因此，這些道德的文字在多數人口中，就只是一些空空的聲音，而且它們縱然有點意義而那種意義大部分亦是很鬆散，很不定，很曖昧，很紛亂的。而且人們縱然以較大的注意來確立了自己底意念，可是他們如果以各種名稱來表示那些複雜的觀念，並且想使那些觀念同別的（縱然是聰明而勤懇的）人們用這些名稱所表示的那些觀念有所差異，則他們仍然免不了有一種困難。在這裏，我們雖然看到，人們在「尊榮」，「信仰」，「恩典」，「宗教」，「教會」等方面，常有不斷的爭辯和討論。可是我們卻不容易觀察出各個人所懷的不同的意念來；這就是說，各人對這些文字底意義，見解並不一致，而且各種文字所表示的各複雜觀念，在他們心中，亦並不一致。因此，人們由此所起的爭執，只在於聲音底意義方面。因此，我們就看到，在神或人的法律方面，人們底解釋便無窮盡。註解又引起註解來，解釋又發生了新的解釋；因此，人們常常要來限制，來分別，來變化這些道德文字底意義，而無所底止。而且人們既然仍有能力來鑄造新的混雜情狀底觀念，因此，這些人造的觀念就會增加到無限的程度。許多人在初讀經文或法典時，雖然對其字句底意義，自己覺得已經了解，可是他們一求助於註解家，則往往反覺得失掉原來的意義，而且正因爲那些解說，自己反

生起（或增加）了疑惑，使那些地方曖昧起來。我所以如此說，並不是我以為註解是無用的，乃是想要指明，人們縱然有能力有意向，來利用極清晰的語言表示自己底思想，可是即在他們口中，那些混雜情狀底名稱亦是天然不確定的。

一〇 因此，在古著作家方面，一定免不了曖昧：不用說，這種情形能使往古的和遠國的著作家底作品

必然地曖昧起來，因為許多聰明人既然在這方面會運用其思想，而且著了汗牛充棟的一大些作品，這就足以證明，要想找尋古代著作家底真正意義，是需要何等注意，精研，聰明，和推論的。不過我們在各種著作方面，不必都過分推求其意義，我們所當着重的，只應當限於包含真理和法律的那些書卷，因為真理是我們所信仰的，法律是我們所服從的，稍有錯誤，稍有觸犯，就會使我們陷於不利。至於別家作者底意義，則我們不必過於費心來探求，因為他們所寫的，既然只是他們底意見，因此，我們並不必知道他們，正如他們不必知道我們底意見一樣。我們底禍福既然不依靠於他們底命令，因此，我們縱然不知道他們底意念，那亦並無危險。因此，我們在讀他們底著作時，他們所用的文字如果沒有適當的明白程度，清晰程度，則我們可以把它們擱置在一邊，並且決定說：

「他們如不想使人了解自己，則他們是應當被忽略的。」*Si non vis intelligi, debes negligi*

這樣對於他們亦無損害。

一一 意義含糊的實體名稱：我們已經說過，混雜情狀底名稱，所以無確定的意義，乃是因為自然中沒有真實存在的標準，使那些觀念有所參照，有所校正。不過實體底名稱所以無確定的意義，卻因為與此相反的理

由，因爲人們假設，它們所表示的觀念是與實在的事物相符的，而且是以自然底標準爲參考的。在我們底實體觀念中，並不如在混雜情狀底觀念方面那樣，在這裏，我們並不能自由來組合各種觀念，使它們形成一個具有特徵的標記，以來歸類並命名各種事物。在這些觀念方面，我們必須服從自然，必須使我們底複雜觀念契合於實在的事物，必須以事物本身來規範它們名稱底意義，不如此，則我們底名稱不能爲它們底標記，不能代表它們。在這裏，我們自然有模型可依從；不過這些模型卻能使它們名稱底意義很不確定起來。因爲外界的標準既是根本不能知道的，（或者縱能知道，所知的亦是很不完全，很不確定的，）那麼各種名稱所表示的觀念如果仍以它們爲參照，則那些觀念底名稱當然不能有穩定而單一的意義。

一二 實體底名稱第一參照於實在的本質，而實在的本質是不能知道的。——我們已經說過，實體底名稱在普通用法中，有兩層參照。

第一，人們以爲各種事物都有實在的組織，它們底一切性質都由此流出，並且集中於此。因此，他們就使實體底名稱來表示這種組織，並且假設它們底意義同這種組織相契。不過這種實在的組織或本質（人們往往有這種稱呼）既是我們所完全不能知道的，因此，我們不論以任何聲音來表示它，而那個聲音總不能有確定的含義。我們如果以「馬」或「錫」來表示我們所完全觀念不到的那些實在的本質，則我們真不知道，那些事物是叫做馬或錫，或應叫做馬或錫。因此，按照這個假設，實體底名稱既然參照於我們所不知的一些標準，因此，那些標準從不能校正它們底意義，建立它們底意義。

一三 第二點，它們參照於一些共存的性質，而那些性質又是我們所不能完全知道的。——第二點，有的人

們以爲它們底名稱直接所表示的，就是在實體中共存的一些簡單觀念，因此，他們想在各種事物中所聯合的這些簡單觀念，就可以當做適當的標準，以爲它們底名稱所參照，並且使它們底意義有所改正。不過這些原型仍不足以達到這種目的，仍不能使這些名稱免除了紛歧而不確定的意義。因爲這些簡單的觀念雖然共存於聯合於同一的主物中，可是它們爲數很多，而且各各都有相等的權利，可以加入於那個種屬的名稱所表示的複雜觀念中，因此，各種人們雖然聲言來考究「同一」的物象，可是他們對它所形成的觀念不能不是「差異」的；因此，他們用以表示這個物體的那個名稱，在各個人，不能不有互相差異的意義。形成複雜觀念的那些簡單性質，大部分都是些能力，因爲這些性質可以在別的植物體上生各種變化，或由別的植物體接受到各種變化，變化無窮，因此，這些性質亦就無窮。一個人只要知道，低等的金屬在經了各種火候以後，會有無窮的變化，只要知道，在化學家用各種物體把它們化驗以後，它們會有不盡的花樣，則他就不會奇怪，我何以要說，在我們底能力範圍內，我們憑這種探求方法，並不容易集合來任何物體底「一切」性質，並不容易「完全」知道它們。至少我們亦可以說，它們爲數很多，無人能知其確定的數目，而且各人底注意不同，技術各異，試驗的途徑互差，所以各人所發見的性質亦並不一樣。既然如此，則這般人們，對同一的實體不能不有差異的觀念，不能不使同一名稱底意義參差而不確定。因爲複雜的實體觀念所包含的簡單觀念如果是共存於自然中的，則任何人都有權利把他所見爲互相聯合的某些性質，加在他底複雜觀念中。因爲在黃金實體中，此一個人雖然只相信有顏色和重量，可是別一個人又會以金

在干水中的可溶性亦同顏色一樣應加於他底黃金觀念中，而且第三個人又會以可溶性亦應加入那個觀念中；（因為金在干水中的可溶性亦同其可熔性和其他性質一樣，亦是和它底顏色和重量常相聯繫在一塊的。）至於第四個人又會依據傳說或經驗，把可展性或固定性加在裏邊。究竟這些人中那一個曾經確立了黃金底適當意義？那一個人可以來做決定的法官？此一個人固然可以求助於自然中的標準，而且可以很合理地想像自己可以把自己所見為在一塊聯繫着的那些性質，加在黃金一詞所表示的那個複雜觀念中；可是別一個人如果未曾考察好，則亦有相同的權利，把那些性質忽略了，而且第三個人如果有另一種試驗，則他亦有相同的權利，把別的那些性質加進去。因為我們所以要把這些性質聯繫在一個觀念中，既然真是因為它們在自然中有其本來的聯繫，那麼誰能說，此一個性質應加入，或應退出，彼一個性質不應加入，或不應退出呢。因此，我們就可以毫無疑義地斷言，人們雖用同一的名稱來表示複雜的實體觀念，可是那些觀念在他們都是一人一個樣子，而且那些名稱底意義亦是很不確定的。

一四 此外，我們還看到，在任何存在的特殊事物中，各種性質同外界事物所發生的關係亦不同，有的能同多數的事物發生關係，有的能同少數的事物發生關係。既然如此，則誰能斷言，那一些性質應該來組成那個種屬名稱所表示的精確的集合體。誰又有適當的權威，來規定，某些明顯的普通的性質應該排除於實體名稱底意義以外，某些較密祕，較特殊的性質，應該加入其中呢。如此等等情節都會使實體名稱底意義大為紛歧而不確定，而且在我們把它們應用到哲學上時，會使我們發生了猶疑，爭辯，或錯誤。

一五 它們既有這種缺點，因此它們只可以供通俗之用，不可以供哲學之用。真的，在通俗的和平常的談話中，概括的實體名稱，如果以各種明顯的性質來規範其通常的意義（就如在以種傳代的各種事物方面，我們多半憑藉於它們底形相和樣式，又如在別的實體方面，我們多半憑藉於它們底顏色和其他可感的性質），則它們亦很足以表示人們想要說的那些事物，而且它們亦往常可以充分含蓋了「黃金」和「蘋果」等所表示的各種實體，使它們各各有所區別。不過在哲學的探討中和爭辯中，我們雖應把概括的真理建立起來，並且應依據前提把結果推求出來，可是在這裏，我們又看到，各實體名稱底確定意義，不但未曾建立起來，而且根本就容易建立起來。一個人如果把可展性或某種程度的固定性認為是他底複雜的黃金觀念中的一部分，則他由此在黃金方面所立的一切命題，和由此所推定的一切結論，當然都是分分明明由那種意義下的黃金來的。但是，一個人如果不以為可展性或某種程度的固定性是黃金一詞所表示的那個複雜觀念中的一部分，則他永不會承認這些命題和結論，永不會相信它們是真的。

一六 以液體為例

人們如果拋棄了紛亂粗疏的意念，進而為嚴格縝密的考究，則他們會容易看到，在一切語言中，在一切實體名稱方面，這種缺點是很自然而不可避免的。因為他們如果這樣考究，則他們就會相信，許多文字底意義，在通常用法中，固然好像是很明白，很確定的，可是它們實在是很含糊，很曖昧的。有一次，我同一聰明而博學的醫生們聚會在一塊，他們就偶爾談到，任何液汁是否都要經過神經底纖微？他們爭辯了許久，而且兩造都有很多的理由。但是我卻希望他們說，他們應當先考察了確立了液汁一詞底意義，然後再來爭辯。因為我

常覺得，人們底爭執大部分都起於文字底意義，而不起於思想中事物底實在差異。他們一聽這個提議頗為驚異，而且他們如果沒有那樣大的聰明，則他們或者會以為它是一個輕浮狂放的問題。因為在座的人人都想，自己完全了解了液汁這一名詞底含義，而且我亦想，這個名稱亦真不是最難解的一個實體名稱。但是他們終於屈從了我底動議；而且在一考究之後就看到，那個名詞底意義，並不如他們所想像的那樣確定，而且他們各人用這個名詞所表示的複雜觀念，亦都不一樣。因此，他們就看到他們底爭執大部分在於名詞底意義，實則他們都承認有一些流體或微妙物質通過神經管；在這方面，他們底意見並無多大出入，所差的就是說，他們不容易一致斷言，這種流體是否可以叫做汁液。不過說到這一層，人們在一考究以後，都覺得它是不值得爭辯的。

一七

以黃金為例；

人們所熱烈從事的各種爭辯，大半都係這種性質，這一點，我以後或者在別的地方

可以注意到。我們在這裏，只要稍精確地觀察前邊所舉的那個黃金一詞的例子，則我們就會看到，要決定它底意義，那委實不是容易的。我想，人人都會承認它是黃色而燦爛的一個物體，而且兒童們亦往往就以黃金一名來稱這個觀念，因此，在他們看來，孔雀尾上那個照耀而色黃的部分就應當是黃金。不過別的人們又看到，在某些物質團中，可溶性又和那種黃色聯繫在一起，因此，他們又把這個集合體形成一個複雜觀念，而以黃金一名稱之，以來表示實體底一種；因此，凡經火以後，成為灰燼的那些黃亮的物體，便被排斥於黃金以外；因此，各種實體只有黃亮的顏色還不算，它必須在經火以後，不為灰燼，而為熔液，纔能歸在黃金底種屬內，纔能為黃金一名所包括。另一個人又因為同樣理由把重量加在這個觀念中，這個性質亦同可溶性一樣，同那個顏色緊相聯繫，因此，他以為這種

性質亦應當加在那個觀念中，亦應當以那個名稱來表示。至於前一個觀念所表示的，既只是祇有顏色和可溶性的一個物體，因此，它當然是不完全的。說到別的性質，亦是一樣。在這裏，人們並不能解釋，在自然中常相聯繫着的那些性質，爲什麼有些應當加在那個名義的本質中，有些應當排除出去。他們亦一樣不能解釋，表示指環質料的那個黃金一詞，爲什麼當以它底顏色、重量、和可溶性，來決定那個種屬，而不當以它底顏色、重量、和水中之可溶性來決定那個種屬。因爲它在王水中的可溶性，正和在火中的可溶性是一樣不可分離的，而且它們亦都是那個實體同其他兩種物體所發生的關係，——這兩種性質所以有別，只是因爲那兩種物體在那種實體上作用的方式不同。因爲有什麼權利，能使其可溶性成爲黃金一詞所表示的本質底一部分，而可溶性則只是它底一種附屬性質呢？而且它底顏色如果是其本質底一部分，則可展性如何只是它底一種附屬性質呢？我底意思只是說，這些既然都是依靠於實在本質的一些性質，而且只是同他物接觸後所發生的自動的或被動的一些能力，因此，任何人都沒有權威來使黃金一詞（它是和自然中存在着物體相參照的）只決定於那個物體中所含的此一些觀念底集合體，而不決定於彼一些觀念底集合體。既然如此，則那個名稱底意義，必然是很不確定的。因爲我已經說過，各人在同一種實體中所見到的各種性質是不同的；而且我想，沒有人能夠見到它底全體性質。因此，我們對於事物底描寫是很不完全的，而且各種文字底意義是很不確定的。

一八 簡單觀念底名稱是最不混的：

由以前所說的看來，我們就可以知道在一切名稱中，簡單觀念底名稱是最不容易錯誤的。而它們所以不易錯誤，第一是因爲它們所表示的那些觀念各各都是一個單獨的知

覺，而且它們比複雜的觀念，不但較容易得到，而且亦較易於保存，因此，它們就不如複合的實體觀念或混雜情狀底觀念那樣易於不確定，因為在後邊這類觀念中，各簡單觀念底精確數目不易互契，而且亦不易保留在心中。第二，因為它們並不參照於任何實體，只參照於它們直接所表示的那個知覺。至於實體底名稱，則因為常有這種參照，所以它們底意義是很雜亂的，而且能引起許多爭辯來。人們如果不故意來牽強用字，不故意來責罵他人，則他們在自己所熟悉的任何語言中，便不容易不知道，簡單觀念底名稱有如何的功用和意義。「白」與「甜」，「黃」與「苦」，都有明顯的意義，人人都可以精確地了解這種意義；而且他假如不知道，亦容易知道自己不知道，亦容易求得解答。但是說到「謙抑」或「節儉」，則我們真不能確知，別人在用這個詞時，它們所表示的那些簡單觀念底集合體。而且我們縱然以為自己很知道金或鐵底意義，可是我們仍不能確然知道，別人用此字時所表示的精確的複雜觀念；而且我相信，在說者方面和聽者方面，它們所表示的集合體往往是不同的。人們在談論時，既然要處理普遍的命題，要在心中確立了普遍的真理，並且要考究由此所得的結果，因此，他們如果用起這一類意義不確定的名詞來，一定會發生了誤解和爭執。

一九 簡單的情狀亦是比較不易含糊的：

我們已經說過，簡單觀念底名稱是不易陷於含糊和不確定的。

的根據同樣規則，我們亦可以說，簡單情狀底名稱亦是如此的，尤其那些形相和數目底名稱更是如此的，因為我們在這方面正有明白而清晰的觀念。人們如果有心來了解「七」和「三角形」，則他們能誤解了這兩個名稱底意義麼？因此，我們可以概括地斷言，在任何方面，最不複雜的觀念一定有最不含糊的名稱。

二〇 在最複雜的混雜情狀和實體方面，各種名稱是最易含糊的——混雜的情狀如果只是由少數明顯的簡單觀念構成的，則它們底名稱往往不至有了不定的意義。但是各混雜的情狀如果含着一大些簡單的觀念，則它們底名稱，往往如上所述，有了很含糊很不確定的意義。至於實體底觀念，則它們既非實在的本質，又非它們所參照的模型底精確表像，因此，它們底名稱比較容易不完全，而在我們把它們應用在哲學上邊時，更是如此的。

二一 爲什麼我們說這種缺點是在文字方面的：在各種實體底名稱方面，所有的紛擾大部分是因爲我們缺乏知識，不能窺見它們底實在本質。因此，人們或者要疑問，我爲什麼說這種缺陷是在文字方面的，而非在理解方面的，這個反駁似乎是很正確的，因此，我不能不解釋，我何以要採取這個方法。我可以自白說，在我開始這部理解論的時候，而且在以後很長的時候，我並未曾絲毫想到，在這部書中，我應該考究各種文字。不過在後來討論完觀念底起源和組織以後，在我開始考究知識底範圍和確度的時候，我就看到，知識和文字有很密切的關係，而且我們如果不先考察好它們底力量和意義，則我們在知識方面所說的，萬不能明白，不能適當。因爲知識所關涉的既只有真理，因此，它會不斷地同各種命題發生關係。知識雖然以事物爲歸依，可是它又必得以文字爲媒，因此，各種文字就似乎與我們底概括知識是不可分的。至少我們亦可以說，文字是常介在理解和理解所要思維的真理之間的，因此，文字就如可見物所經過的媒介體似的，它們底紛亂總要在我們底眼前遮一層迷霧，總要欺騙了我們底理解。我們如果知道，一般人所以使自己和他人陷於錯誤，他們底爭辯和意念所以離奇，大部分都是因

爲文字和其不確定（或誤解）的意義，則我們正可以想，這種情形在知識之路上實在一種大障礙。而我們對這種障礙所以不得不隄防者，尤其是因爲人們往往不注意這是一種不利，反而要用心來助進它，並且誇這種助進障礙的藝術，配得到博學深思底頭銜（下一章中就可以看到。）我總想，語言既是知識底工具，因此我們如果能完全考究它底各種缺點，則世界上滔滔不絕的爭論會停止了，而且知識之路，甚至於和平之路，將來會比現在要寬敞的多。

二二 因此，我們在解釋古著作家底作品時，不可不心存謙虛：——我確乎相信，在一切語言中，文字底意義多半都是依靠於用文字的那人底思想，意念，和觀念的，因此，卽在同文同國的人們，文字底意義亦是十分不確定的。在希臘作者方面，我們很可以看到這一層，因此，人只要稍一披閱他們底作品，則他就會看到，他們雖用着同一文字，可是幾乎各人有各人底語言。不過除了各國中這種自然的困難而外，還有各國和各代底差異；在各國各代，說教者，著作家，都各有各的意念，性僻，習慣，藻飾，和綺詞，而這些情節雖非我們現在所能知的，可是它們又各各能影響各著作家所用文字底意義。因此，我們在解釋或誤解古代的作品時，應該互相寬恕，因爲這些作品雖然是極應當知道的，可是它們亦都會陷於語言中不可免避的困難。因爲說者如不能先把各種名詞（簡單觀念底名稱和明顯事物底名稱不計）定義出來，就用文字來表達自己底意思和意向，則聽者方面便不能免於懷疑和不定。至於宗教，法律，和道德等論說，既是極關重要的，所以在這方面，困難亦是最大的。

二三 在新舊約方面，各解釋家和註經家所著的許多書籍，很能明顯地證明這一點。經文中所說的樣樣事

情雖是極其真實的，可是讀者在理解方面是可以錯誤的，而且是不能不錯誤的。我們亦正不必驚異，上帝底意志在着了文字底外衣以後，就會陷於那種工具所不能免的疑義和不定。因為就是他底兒子在着了肉體底外衣以後，亦不得不陷於人性所有一切弱點和缺點。罪惡除外。不過因此，我們正應當讚美他底善意，因為他已經在全世人面前把他底工作底和意志底明顯痕跡擺露出來，並且給了全人類以充分的理智光亮，使他們雖然不曾見到所寫的上帝這個詞，亦能確乎知道（只要他們肯費心）上帝底存在，或對於上帝應有的敬禮。自然宗教底教條是很明顯的，是全人類所了解的，是不常爲人所爭執的；而在另一方面，則在書籍和語言中所顯示的真理，卻免不了由文字自然所生的一些曖昧和困難，因此，我想，我們應該勤懇地，精細地觀察前者，不應當專橫地，獨斷地，傲慢地來解釋後者。

第十章 文字底濫用

一 文字底濫用——我們已經說過，語言中天然有一種缺陷，而且我們在應用文字時，又難免於曖昧和紛亂。不過除此以外，人們在用文字傳達其思想時，往往又犯了各種故意的錯誤和忽略，他們因為有這些錯誤，所以又使這些標記底意義比原來更不明白，更不清晰。

二 第一，全無觀念的文字，或無明白觀念的文字——第一點，在這方面，最主要最明顯的濫用，就是，我們所用的各種文字，有時沒有明白清晰的觀念，而且所用的各種標記，有時竟然全沒有表示任何事物。這類濫用可分兩種：

(一) 在一切語言中，人人都可以看到，有些文字在其起源方面，在其習慣的用法方面，並不會表示任何明白清晰的觀念。這一類文字大部分係各派哲學或各派宗教所發明的。各作者或傳道者，所以要創造各種新文字，往往是因為他們愛裝做一些奇特的事情，愛裝做一些超乎常人理解以外的事情，或者是因為他們要支持一些奇特的意見，或者是因為他們要遮掩自己假設中的弱點；實則這些文字，在一考察以後，都可以叫做「無意義的名詞」。這些文字或則在初發明時，就無確定的觀念集合體與之相應，或則（至少亦可以如此說）在精細考究之後，可以被看到是不相自符的。因此，我們正不必驚異，後來同黨中人通用起它們來時，它們只成了空虛的音。

聲毫無什麼意義，因為那般人們以為口裏只要常常提到那些文字，就足以表示他們教派底或學派底特徵，他們從不肯費腦子來考察，那些文字所表示的精確的意義是什麼樣的。我在這裏，亦並用不着堆積一大些例子，一個人只要一讀書，一談話，就會得到充分的例證。他們如果想再多要一些，則這類名詞底鑄造大家——經院學者和玄學家（後來的自然哲學家和道德哲學家亦可以歸在這些人裏邊）——很可以充分地來供給他們。

三（一）至於別的人們則其濫用更進了一層。他們不但不能拋棄了原來沒有清晰觀念的那些文字，而且他們疏忽異常，甚至用起那些表示重要觀念的等等文字（這是為語言底常度所確立的）來時，亦全無任何意義。「智慧」、「光榮」、「恩典」是各人口中所常用的文字，可是我們如果一問他們，這些文字究竟作何解釋，則他們會不知所可，不知如何答覆。這就分明證實，他們雖學會這些聲音，雖然舌尖上常常準備着這些聲音，可是他們心中並沒有貯蓄了確定的觀念，來表示於這些聲音中。

四 他們所以如此，乃是因為他們學習名稱在學習觀念以前的原故——人們從搖籃中起就往往先學會了那些容易得到，容易記憶的文字，然後纔學會文字所表示的那些複雜觀念，然後纔學會事物中所寓的那些複雜觀念（這些事物人假設它們是為這些文字所表示的）。因此，他們在一生中，亦往往是如此的，他們往往不肯費相當的辛苦來在自己心中確立了有定的觀念，他們只是濫用各種文字來表示那些含糊而紛亂的意念，而且他們只覺得別人用什麼文字，自己亦用什麼就是了，好像那些聲音就必然恆常地表示着同一的意義似的。在日常事故中，人們為求對方了解起見，自然要在文字方面，變通運用，應用各種標記，以期他人底了解。可是在他們討

論到自己底教條和利益時，則這些無意義的文字顯然能使它們底論說中充滿了空虛無意義的喧聲和謔語。在道德的事體方面，這種情形更是如此的，因為在這裏，各種文字所表示的，大部分只是任意集合的一大些觀念，而且那些觀念在自然中並無有定的、恆常的聯絡，因此，人們只能思想到那些文字底聲音，否則至少我們亦可以說，它們所表示的觀念是很曖昧，很不定的。人們往往隨便應用周圍之人所用的一些文字，而且他們爲表示自己對於那些文字所表示的東西並非不知道起見，他們用起這些文字來時，還要帶着很自信的樣子，可是他們並不肯費心來考究它們底確定的意義。這樣一來，他們不但可以自己應用，而且還有進一層的利益。因爲他們雖然在自己底談話中，很少有時候是對的，可是你卻因此不容易說服他們，使他們相信自己足錯的。他們既然沒有確定的意見，因此你就難以使他們脫離了自己底錯誤，正如一個漫遊者既然沒有確定的住宅，你就難以剝奪了他底寓所似的。這種情形是我猜想如此的。至於究竟是否如此，則人人都可以在自身或在他人觀察出來。

五 第二點，應用文字時的前後不一貫：

第二點，另一種文字濫用法，就是在應用時，前後矛盾。說到人們

在任何題目（尤其是辯論）方面所寫的論說，則我們如果稍一注意來讀它們，我們一定會看到，同一的文字（這些文字在談論中往往是很重要的，往往是全部辯論底關鍵，）有時會表示此一些簡單觀念底集合體，有時又會表示彼一些簡單觀念底集合體。這可以說是一種澈底的語言濫用。各種文字所以能標記我底觀念，所以能把自已底觀念表示給他人，並非因爲它們在自然方面有意義，只是因爲人們任意賦予它們一些意義，因此，我如果這時候使它們代表一物，另一時候又使它們代表另一物，則我分明就蓄意欺騙，故意濫用了。這種人爲的濫用

不能歸之別的，只能歸之於很大的愚癡，或更大的欺騙。一個人在談論時，或推理時，如果可以使同一的文字表示着不同的簡單觀念底各集合體，則他在同別人算帳時，亦一樣可以使同一數字有時表示此一種單位底集合體，有時表示彼一種單位底集合體（就如用了這個數字來表示三，又表示四，又表示八。）人們在算帳時如果是這樣的，則我真不知道，誰還敢同他們來往！在職業界中，人如果真這樣說起來，並且爲自己底利益打算，有時候呼八爲七，或呼爲九，則他立刻會得到人所厭聞的愚癡或欺騙的頭銜了。不過在學者底辯論中相爭執中，同樣的進方法往往被人認爲是機智和博學底表現，但是在我看來，這種做法比還債時錯置數字，還更爲不忠實，而且我想，真理底重要性和價值，比金錢大多少倍，則真理方面的欺騙亦比金錢方面欺騙大多少倍。

六 第三點，人們故意誤用文字亦能使文字曖昧起來：——另一種語言底濫用，就在於故意所形成的曖昧性。人們或則愛把古字應用到新的不尋常的意義上，或則創作了一些新而含糊的名詞，並不給它們下定義，或則任意把各種文字集合起來，使它們失掉了通常的意義。這種做法雖是逍遙學者所優爲的，可是別的學派亦不能完全免除了它。本來人類的知識是不完全的，因此，任何學派都不能免於困難。不過他們卻愛以曖昧的名詞來遮掩這些困難，來混亂文字底意義，因此，他們所用的文字就在人底眼前障了一層深霧，使人不易把它們底脆弱部分發現出來。人人一反省，就會知道，「物體」與「廣袤」在平常的用法中，表示着兩個獨立的觀念。因爲它們底意義如果雖乎是相同的，則我們不但可以說「一個物體底廣袤」，而且亦可以說「一個廣袤底物體」，兩種說法都是可以一樣適當，一樣可了解的。不過世人亦真奇怪，他們總覺得非把這些字義淆亂了不可。可是他們雖把

語言這樣濫用了，雖把字義這樣混淆了，可是經院中所教的邏輯和高等文藝，反而誇張他們這種做法。至於衆所仰慕的那種辯論底藝術，更增進了語言底天然缺陷，因爲在這裏，人們所用的語言，只足以淆亂文字底意義，不足以發現事物底真理。人們一留心觀察那種博學的論著，就可以看到，在那裏，他們所用的各種文字底意義，比在平常談話中，要曖昧得多，含糊得多。

七

邏輯和辯論最能助進文字底濫用。

我們如果以人們底辯論技術，來批判人底學問和天才，則這種

情形是不可避免的。在這方面的一切勝利，都依靠於用字底精巧俏皮，因此，這些勝利如果在世人方面可以得到，名和獎勵，則我們正不必驚異，人們何以要盡心竭智來混淆，來紛擾，來玄化那些聲音底意義，使他們在反駁或辯護任何問題時，滔滔而談，不窮於詞。他們底勝利並不歸於得到真理的那一造，只能歸於辯論中的後息者。

八

人們稱此爲詭妙之思。

這雖是一種無用的技巧，而且和知識之路正是相反的，可是人們還往往用

表示敬慕的「詭妙」和「深刻」二詞來稱呼它，而且經院學者亦常獎勵它，世上一部分學者亦常讚助它。因此，我們正不必驚異，古代哲學家（我所說的就是那些愛爭好辯的哲學家，如希臘作家亞里士多德 Aristotle 談諧地，合理地所談論的那樣）和經院學者們，要以奇異而難解的繁瑣的文字網，來遮掩自己底愚陋。他們所追求的，只在一種光榮和重視，只在讓人知道自己有博大而普遍的知識。可是這種知識，冒充則易，真求則難，因此，他們要應用不可理解名詞，希圖博得他人底讚美，因爲他們底文字愈不可了解，則人們愈會羨慕他們。不過我們看到，在一切歷史中，這些淵博的博士們，並不比其他人們，較爲聰明，較爲有用，他們在人生中，在其所住的社會中，並沒有供

獻了什麼利益。因為要鑄造些毫無新事物與之相應的種種新文字，或者攪擾了，隱蔽了舊文字底意義，使一切事物都成了問題，那並與人生無利益，亦並不值得人底稱讚和獎譽。

九 這種學問甚興世無補——世上雖然有這些有學問的辯才家——無所不知的博士們——可是各種政府所以能維持和平，得以自衛，得到自由，全有賴於非經院派的政治家，而且世界各國所以在實用的藝術方面能有進步，亦只是因為有不識字而被人輕賤的那些賣手藝的。不過這種文飾了的愚陋，和富有學問的妄語，在近世究竟十分通行了，而它們所以能通行，亦只是因為那般人們爲自己利益着想，因而不得不機心用事的原故。因爲他們覺得，要想維持他們所已達到的那種最高的權威，則最容易的方法，就是要用艱澀的文字來買忙，而無知者底歡心，並且使聰明而懶教的人們從事於糾紛的爭辯和無意義的名詞，使他們永久陷於無底的迷洞中。此外我們還可以說，要想使人相信奇異而荒謬的學說，則亦沒有別的方法，亦只有以一大套曖昧，含糊，而不確定文字來保障它們。不過這樣卻使這些營寨只像似盜賊底洞窟，或狐子底居穴，而不像似公平戰士底堡壘。我們雖然難以把這般人們從這些洞中趕出來，可是那並非因爲它們是堅固的，只是因爲周圍有灌木荆棘遮蔽着它們。因爲人心既然不能接受僞說，則人們所能辯護的，將不是荒謬的錯誤，而是曖昧的意義了。

一〇 不過這樣卻消滅了知識和傳達思想底工具——這種博學的愚陋之人，雖然自命爲可以啓發人底理解，可是他們這種藝術已經使理解迷惑，已經使好問的人們遠離了真正的知識了。至於別的聰明而坦白的人們，則他們底教育和天才雖然沒有使他們達到那樣深刻的程度，可是他們能明白地互相表示，自各人的意思，並

且可以不牽強地應用文字，得到語言底利益。不過無學問的人們，雖然能充分了解白與黑這兩個字，雖然常常能存想這些字所表示的觀念，可是有的哲學家竟然有學問，有聰明，來證明雪是黑的，來證明白是黑的。他們雖然可以由此得到一種上風，雖然可以由此毀滅了談論，教訓，和交遊三者底工具，可是他們底大聰明和藝術，只使它們把文字底意義攪亂了，混淆了，並且使語言更失其效用（它本身的缺陷已經使它減少效用）……這種本領是不識字底人們所沒有的。

一 這樣就如同把字母底聲音混淆了一樣。如果你覺得這些博學的人們可以教導人底理解，補益人底生活，則一個人如果把通行字母底意義變化了，則亦可以有此結果；因為一個人如果以超乎庸流愚凡的才能，博學微妙的設計，在他底著述中，表示自己能以 A 代 B，D 代 W，x 代 y，使其讀者發生了驚羨，得到了利益，那是很無意義的。因為要以黑這個字來表示另一個相反的觀念，並且稱雪為黑，那正如同以 A 代 B 是一樣無意義的；因為大家承認「黑」字代表着一種可感的觀念，「白」字代表着另一種可感的觀念。A 字母是代表語言器官運動後所產生的一種音底變狀，B 字母是代表語言器官運動後所產生的另一種音底變狀。

二 這種藝術，使宗教和正義發生了紛擾。

這種禍患不止限於邏輯上的煩瑣，或奇特的空洞思維。它

曾經侵略了人生和社會底極大利益，曾經使法律和神學底重要真理曖昧了，紛亂了，曾經使人生底事務混沌了，騷擾了，曾經使宗教和正義兩大規則大部分無用了（縱不至於消滅了）。在上帝底法律方面和人底法律方面，大部分的解釋和辯論，不是只使它們底意義更為含糊，更為紛亂麼？他們那些以來覆去的奇特的區分和深刻的

解析，不只是一些含糊而不確定的說法麼？不是使文字更難了解，讀者更不知所云麼？爲什麼君王們在向其僕役口傳命令時，或筆授命令時，容易被入了解，可是在向人民發佈法律時，反而不易被人了解呢？而且我們不是常見具有平常理解的人，在讀短文或法律時，很能了解它們，可是在求助於解釋者或向他人討論時，就茫然不知所措麼？這般解釋家在解釋了以後不是使各種文字一無所指，或任意指示麼？

一三 這並不能算是學問：這些事情究竟有什麼附帶的利益，要使人們這樣來做，那我是未必在這裏加以考究的。我只願人們想想，自己是不是應該如實地知道事物底真相，是不是應該實行其所應爲的，是不是不應該一生中只談論事物，只賣弄文字。我只願人們想想，他們在應用文字時是不是應該明白而簡接。而且人們所以發明語言，既是爲的促進知識，聯絡社會，則人們應該想想，我們是不是不應該應用語言，來遮撥真理，來搖動人民底權利，來與雲作霧，來使道德和宗教成爲無意義的。至少我們亦可以問，這類事情如果發生了，我們是否應當認它是由於學問或知識而然的。

一四 第四點，人們把文字當作是事物本身：第四點，另一種文字底濫用法，就在於人們把文字當做是事物底本身。這一層雖然有幾分關涉於全體的名稱，可是它最能影響的，仍是那些實體底名稱。人們如果把自己底思想限於任何一個系統，並且完全相信某種傳統的假設是完美無缺的，則他們最易陷於這種錯誤，因爲他們既是這樣，則他們就會確信，那一個教派底一切名詞都是合乎事物本質的，都是完全與事實底實相符合的。自幼染受了逍遙哲學的人們，那一個不以爲十個範疇底名稱是精確地契合於事物底本質呢？那一個學派中又有

那一個人，不相信，實體的形式，植物的靈魂，憎惡虛空之感，和心理的發射 *intentional species* 等等都是實在的事物呢？人們在剛開了知識時，就學會這些文字，而且他們看到，他們底主師和宗派都着重這些文字，因此，他們總相信，那些文字是與自然相契合的，而且是表像真正的事物的。柏拉圖學者們主張有世界底靈魂，伊壁鳩魯派又主張「原子在靜止時」亦有「趨向運動的努力」。差不多各派哲學都有一套獨立的名詞，而且那些名詞都是別派所不能了解的。不過這些妄語，在人類底脆弱的理解方面，很能和緩人底愚陋，遮掩人底錯誤，因此，習而久之，它們在同種人中，似乎竟成了語言中最重要的一部分，最有意義的名詞。而且他們那個學說在通行之後，既使人到處相信了所謂空媒或以太媒，因此，他們的名詞亦不能不在人心上留些印象，亦不能不使他們相信事物真是這樣的。這個正如同道遙學派所謂形式，或心理的發射似的。

一五 舉物質爲例：

我們如果一注意研讀哲學的著作，則我們便會充分看到，要把文字當成事物本身

看，那委實能錯領了我們底理解。不過有些文字雖被這樣誤用，我們還往常猜想不到它們有這種誤用。我在這裏，只可以舉一個最熟悉的例子來闡明此點。人們關於物質有很糾紛的爭辯，好像自然中真有這種東西是異乎所謂物質的。物質一詞所表示的觀念誠然是和物體觀念不一樣的。因爲這兩個名詞所表示的觀念，如果確乎是相同的，則我們在任何地方都可以無分別地，互掉換它們。但是我們看到，我們雖可以說，「一切物體共一物質」，可是我們並不能說「一切物質共一物體」。而且我們雖然常說，「此一物體大於彼一物體」，可是我們如果說：「自然人不如此說」，「此一物質大於彼一物質」，那就怪刺耳了。不過這種情形究竟是如何生起的呢？據我看

來是這樣的，就是說物質與物體雖然沒有實在的區別，而且有此就有彼，都不能相離，可是「物質」與「物體」實在代表着兩個不同的意念，而且物質意念只是不完全的，只是物體意念底一部分，因為「物體」既然表示着一個有凝度，有廣袤的，有形相的實體，而且物質既是實體底一個局部的，較紛亂的概想，因此，物質好像只表示物體底實質和凝度，而並不涉及它底廣袤和形相。因此，在我們提到物質時，我們總以為它只是一個，因為實際上它所包含的只是一個有凝度的實體觀念，而這個觀念是到處同一，到處一律的。我們底物質觀念既是這樣的，因此，我們使不能想像說世界上有不同的物質，亦正如我們不能想像有不同的凝度一樣。可是在另一方面，我們依然可以想像並談說不同的各物體，因為形相和廣袤是可以有變化的，不過凝度雖然不能離了廣袤和形相而存在，可是哲學家因為把「物質」一詞認為可以標記這種意義下真實存在的一種東西，結果在原始物質方面，他們底腦筋中和書籍中，便都充滿了曖昧而無意義的談話和辯論。至於這種缺點或濫用，在別的許多概括的名詞方面，究竟有如何的影響？那我可以讓別人自己來考究好了。不過至少我可以說，我們如果能如實地觀察文字本身，如果只把它看做是觀念底標記，而不把它看做是事物底本身，則世界上的爭執，一定比現在會減少了許多。因為在我們爭論「物質」或相似名詞的時候，我們所爭論的只是那兩個聲音所表示的那種觀念，至於那個精確的觀念是否與自然中真正存在的事物相契合，則我們是不問的。人們如果能說明，他們底文字都表示着什麼觀念，則他們在探求真理，衛護真理時所有的艱難或口角將不及現在的一半多。

一六 這樣可以使錯誤永久繼續下去。人們在誤認了文字以後，究竟有如何不便，那是不必細說的。

不過我確乎相信，各種文字在習用久用以後，確乎能使人們心生迷惑，發生了遠離真理的意念。我們很不容易使人相信說，他底父親，塾師，教區的牧師，可敬的博士們所用的文字，完全不表示自然中實在存在的任何事物。人們所以難以脫掉他們底錯誤，這或者是一大部分原因。因為這種原故，即在純哲學的意見方面，人們所關心的雖然只是真理，可是他們亦不容易脫離了自己底錯誤。因為他們所久習的那些文字既然牢固地留在他們心中，因此，我們正不必驚異，它們所表示的那些錯誤的意念，何以竟不能去掉。

一七 第五點，人們常使文字來表示其本不能表示的東西——第五點，另一種文字底濫用法，就在於用它們來表示它們所不能表示的事物。我們所以能知道各實體底名義本質，只是因為我們用各命題來表示它們。只是因為我們「是認」它們有某種性質，或否認它們有某種性質，而且我們在實體方面所能知道的，亦只有它們底名義本質。不過我們看到，在各實體底概括名稱方面，我們常常默默地假設它們表示着一些實體底實在本質。因為一個人如果說：「金是可展的」，則他所暗示的，並不只是說，「我所謂」金是可展的，（實則他不能有別的意思義）。他所說的，乃是：只有具有金底實在本質的那種東西，纔是可展的。這就是說，可展性是和金底實在本質分開的，是依靠於這種本質的。（不過一個人既然不知道什麼是實在的本質，因此，在他底心中，所謂可展性並不是與他所不知的本質發生聯繫的，只是與他所用以表示這個本質的「金」字一音相聯繫的）。因此，我們如果說「人」底定義應該是「有理性的動物」，而不該是「兩腿，無羽，而寬甲的一個動物」，則我們在這裏就分明假設了，在這種情形下，「人」一名稱只表示着種屬底實在本質，而且我們底意思就是說，這種實在本質底適當

形容詞，只應當是一個「有理性的動物」，而不應當是「兩腿，寬甲，而無羽的一個動物」。因為人在這裏 *catos* 這個字如果不是於其所表示的東西而外，還表示着另一種東西，如果它不是於其所表示的觀念而外還表示着另一種事物，則柏拉圖正可以如亞理士多德一樣適當地來以人字表示其複雜的觀念。雖然柏氏底複雜觀念只表示着某種形和某種外貌的一個特殊身體，而亞氏所說的人底複雜觀念則是指連合為一的身體和推理能力而言。

一八 所謂使文字來表示它們所不能表示的東西，就是說使它們來表示它們本不能表示的實體底實在本質。——真的，那些文字所表示的人心中的觀念，如果就是實體底實在本質，則實體底名稱應該比現在有用的多，而且用這名稱所形成的命題亦該比現在確定的多。在關於實在本質的一切談話中，我們底文字所以不能表示什麼知識，所以不能達到確定的程度，只是因為我們不曉得這些實在的本質。人心為竭力免避這層缺點起見，它就藉着秘密的假設，來使這些文字表示着具有那種實在本質的東西，好像由此就可以接近於那種本質似的。因為人字或金字所表示的雖然只是一個複雜的「觀念」，而且那個「觀念」中所包含的，雖然只是一個種類中聯合着的一些性質，可是人人在用這些文字時，差不多都要假設這些名稱都表示一種具有實在本質的「東西」，而且他們還假設，這個本質就是那些性質所依託的。不過這樣不但不能減少了文字底缺點，而且反而藉着兩類的濫用，增加了這種缺點。因為我們用它們所表示的那種東西既然不在於我們底複雜觀念中，因此，我們所用的名稱無論如何不能表示它。

一 因此我們以為實體觀念底變化，並不能變化了所謂種屬；這就可以指示出混雜情狀和實體底

差異來。在混雜情狀中，組成那個複雜觀念的任何簡單觀念如果略掉了，變化了，則那個複雜觀念就成了另一種

東西，另一個種屬，如所謂因正當防衛而殺人 *chance-medley*，如所謂屠戮 *man-slaughter* 謀害 *murder*

弑親 *paricide* 等等。這個原因就在於那個名稱所表示的複雜觀念，不但是名義的本質，而且是實在的本質，而

且那個名稱所參照的亦就止於此種本質，並沒有秘密地參照着別的本質。不過在實體方面，可就不是這樣的。在

「所謂」黃金中，此一個人在其複雜的觀念中所「加」（或所減）的觀念，雖然亦許正是彼一個人所減（或

所加）的觀念，可是人們並不因此就以爲實在的種屬亦會變了，因爲他們在中心秘密地把這個名稱參照於存

在着的事物底一種實在不變的本質，而且以爲那些性質是依靠於這種本質的。一個人以前在其複雜的黃金觀

念中，雖然不曾把固定性，或金在王水中的可溶性加進去，可是他現在即把這種性質加進去，人亦不以爲他曾把

那個種屬變了。人們只是以爲他有了較完全的一個觀念，因爲他在這個複雜的觀念中加了另一種簡單的觀念，

而且所加的觀念正是同他以前的複雜觀念所含的別的簡單觀念聯繫在一起的。不過人們既然把這個名稱參

照於我們所觀念不到的一種東西，因此，這不但不能有助於我們，而且還正使我們陷於困難中，因爲金這個字既

然秘密地參照於那一種物體底實在本質，因此，它就可以說是完全沒有意義的，因爲它所表示的是我們所完全

觀念不到的，而且物體如果不在面前，則它是一無所表示的，（金字如果只表示或多或少的簡單觀念底集合體，

則它在日常談話中亦足以指示那個物體）。因爲我們雖然常認名義上的金子，和那種物體本身（就如面前的

一個金頁），是同一的，可是我們在仔細考究之後，就可以看到，在兩者方面的論辯，委實是各不相同的；我們只是在談話中，常把名稱當做事物罷了。

二〇 這種濫用底原因，就在於人們假設自然底作用是常常有規則的。——人們所以愛以名稱來代替種種底實在本質，只是因為他們假設（如前所說），自然在產生事物時，作用是有規則的，而且因為他們假設，自然曾經把同一實在的內在組織，賦給了一個概括名稱下所包含的一切個體，因而把各種屬底界限確立了。可是任何人只要一看到它們底各種差異的性質，則都會相信，同一名稱的許多個體，在其內在的組織方面，都是互相差異的，而且差異的程度，正如在各異的種屬名稱下所包含的那些個體似的。不過人們既然假設，同一精確的內在組織帶着同一種屬的名稱，因此，他們便毫無疑義地來認那些名稱就是那些實在本質底表像，實則這些名稱所指示的，只是他們在用這些名稱時心中所生的一些複雜觀念。這些名稱所表示的東西，既然同人假設它們所表示的東西不同，因此，人們如這樣用起它們來，則在他們底談話中，必然會引起很大的歧義來。這種情形，在完全學習過所謂實體形式說的人們，尤其是如此的，因為他們自信地想像，事物底各個種屬都是由這些形式所決定，所區分的。

二一 這裏含有兩種虛妄的假設：——要使各種名稱來表示，我們所沒有的觀念，或我們所不知的本質，那是很荒謬的，因為這樣就使我們底文字不標記任何東西了。可是人們只要一反省人們如何應用各種文字，則他們就會看到，這種情形是屢見而不一見的。一個人如果問說，我所見的這個東西（如一個黑佛或怪胎）究竟是

不是人，則他底問題，分明不是說，這個特殊的東西是否與他用入字所表示的那個複雜觀念相契。他所問的只是說，這個東西是否具有入字所表示的那種事物底本質。在這樣應用實體底名稱時，我們有兩種虛妄的假設。

(一) 第一我們假設，宇宙中有一定不易的本質，自然以之來形成一切特殊的事物，人類以之來區分事物底種屬。我們自然不能否認，各種事物都有一個實在的本質，然後纔能成其自相，然後纔能使其可感的各性質有所依託。不過我們已經證明，這並不能使物種（如我們所區分的那樣）有所分別，亦並不能使名稱發生分界。

(二) 第二，這種用法還暗示說，我們似乎能觀念到這些假設的本質。因為我們所以要追問，這種東西或那種東西是不是具有人種底本質，那正表示我們假設這個種屬的本質是人所已知的，否則我們如何會發這樣問題呢？不過這種假設完全是虛妄的，因此，我們如用各種名稱來使它們表示我們所本沒有的觀念，則我們在關於這些名稱的一切談論中和推理中，會發生了很大的紛亂，而且在我們以文字傳遞思想時，亦會有很大的不利。

二二 第六點，人們假設各種文字都有明顯而確定的各種意義。第六點，另一種文字底濫用法雖是較

普遍的，卻是少爲人所注意的。就是說，人們因爲習用之故，常把一定的觀念附加於一定的文字上，因此，他們容易想像，在名稱和其意義間，常有一種切近而必然的聯絡。因爲這種緣故，他們便無疑義地假設，人人都可以知道他們底意思，都應該安於所表示的文字，而不必再往深處追求。他們好像以爲，人們在應用那些通用的文字時，說者和聽者似乎必然有確乎相同的觀念似的。他們在談論中應用各種名詞時，既然以爲他們已經由此把他們所談的東西分明置於人前，而且他們既然以爲別人底文字所表示的東西自然亦同他們用這些文字時所表示的一

樣，因此，他們從來不肯費神來解釋他們自己底意義，或明白地了解他人底意義。因此，就發生了許多的爭吵和口角。可是這樣並無絲毫進步，亦並不能稍爲促進知識。因爲人們雖然以爲各種文字是公共意念底尋常而有規則的標記，實則它們只是自己的觀念底一些任意而不確的標記。不過在談論中，或爭辯中，有人如果問他們底意義，則他們反會覺得是奇怪的。可是日常談話中所發生的爭執，使我們分明看到，兩個人所用的複雜觀念底名稱，很少能够表示同一精確的集合體。任何文字都可以分明證實這一層。就如生命一詞本是最常見的，而且你如果問一個人說，他如何解釋這個名詞，則他反會見怪你。但是我們如果發問，在種子中已存在的植物是否有生命，卵未孵時其中的胚形是否有生命，人生暈過去時，是否有生命，則我們會分明看到，生命這個名詞雖是最常習見的，可是我們用起它來，並不見得常有明白的，清晰的，確定的觀念。普通說來，人們自然有一些粗疏而紛亂的意念，並且應用語言中普通的文字來表示它們。在日常談話中和事務中，文字底這種用法雖是粗疏的，可是亦很足以應用。不過在哲學的探討方面，這種用法並不够。在知識和推論方面，我們需要精確而有定的觀念。我們自然不至太於愚蠢，常讓他人解釋了他們所用的文字，然後纔能了解了他們所說的是什麼，我們自然亦不常吹毛求疵，來改正他人底用字方法。不過我們所求的既是真理和知識，則他們所用的文字如果意義紛歧，我們當然可以希望他們給我們解釋出來；那並不是什麼過錯，而且我們如果不知道，他人所用的文字作何講，則我們坦白地自己承認了這一點，那亦並無可恥的地方。因爲我們如不聽他人把意義講解出來，則我們便沒有別的方法可以確知他們底意義。由輕信而生的這種文字底濫用法，在學者間範圍最廣，而且結果亦最壞。因爲人們雖然都相信，在迷惑世

人的那一些爭論中，和書籍中，委實有許多不同的意見，可是我只看到，各派學者在互相爭辯中，所能爲力的，只是說了一些不相同的語言。因爲我總相信，他們如果脫開名詞，專思考事物本身，並且知道他們所思想的是什麼，則他們底思想都是一樣的；祇是他們所要思想的東西，或有不同罷了。

二三 語言底目的，第一在傳達觀念——關於文字底缺點和濫用，我們現在可以作一個結束。我們可以說，在我們同他人談話時，語言底功用大體有三種。第一是要把一個人底思想或觀念傳於另一個人。第二是要極簡易地，極迅速地達到這層目的。第三是要把人們對於事物所生的知識傳達出去。在這三方面中任何一方面，語言如果失其作用，則它不是被人濫用了，就是它本身是有缺陷的。

第一點，各種文字如果發生了下述的三種情形，則它們便達不到第一種目的，便不能把一個人底觀念傳達於另一個人。（一）人口中所用的名稱如果不表示他心中確定向觀念，則這個目的不能達到。（二）人們在把語言中的普通名詞應用於各觀念時，那些觀念如果不曾表示於那種語言中的那些名詞，則這個目的不能達到。（三）人們如果在應用各種文字時，來回變化，一時使它們表示這個觀念，一時又使它們表示另一觀念，則這個目的亦是不能達到的。

二四 第二，要迅速地表示——第二，人們如果只有複雜的觀念，而無清晰的名稱來表示它們，則他們便不能以可能的速度和方便，來表示它們。這種過錯有時是在語言本身的，有時是在人方面的。語言方面所以有這種過錯，只是因爲它本身沒有能表示這個意義的聲音。人方面所以有這種過錯，乃是因爲他只想把自己底觀念表

示給人，卻沒有學知那個觀念底名稱。

二五 第三，用語言來傳達人們對於事物所有的知識：

文字便不能傳達出關於事物的知識。知識方面這種缺點是導源於我們底觀念中的，因為我們底觀念有時會因為我們缺乏注意，研究和專一，致與事物底真相不符。但是這種缺點亦可以發生在文字方面。因為我們雖想用文字來表示實在的事物，而那些事物有時亦會竟然不存在的。

二六 各種文字如何可以在這些方面都達不到目的：——第一，一個人如果只用某種語言中的文字，同時

心中卻無清晰的觀念與之相符，則他在談話中雖用這些文字，實則只是空口喧嘩，並無絲毫意義。他在表面上，用起生硬的文字，和學術上的名詞來時，雖然亦很像有學問的樣子，可是他並不能因此，在知識方面稍有進步；這正如一個人只知道各種書名，而不知道其內容，不能在學問方面有所進步似的。因為我們縱然按照適當的文法結構，或調和流暢的音節，把各種文字應用於談話中，可是那些文字仍不過只是一些聲音，並無別的意義。

二七 第二點，一個人如果只有複雜的觀念，而無相當的名稱與之相符，則他底情形正如一個書商，只在貨棧中存着未訂就，未題箋的一些書籍似的。像這樣一個書賈，要想把這些書籍表示於人，他只得把這些散亂的紙張指示給人，把總數傳達給人。這個人既然因為缺乏文字之故，不能在談話中表示出他底複雜觀念來，因此，他就不得不一一列舉那個觀念所包含的各簡單觀念，以求把那個觀念表示出來；因此，他就不得不用二十個字，來表示他人用一個字所表示出的東西。

二八 第三點，一個人所用的標記，如果不能常常表示同一的觀念，他所用的文字如果此時表示一種意義，彼時又表示另一種意義，則他在學院中和談論中，一定不能成爲一個公平的人，就如一個人在市上交易時，以同一名稱來表示所賣的幾種貨物似的。

二九 第四點，一個人用各種文字所表示的觀念，如果異乎同國中人用同一文字所表示的那些觀念，則他底理解雖然富有真理和光明，可是他如果不先把他底名詞定義出來，則他便不會用自己底文字把自己底知識傳遞給人因爲各種聲音縱然是人們所熟知的，縱然是易於進入慣聽它們的那些人耳中的，可是它們所表示的各種觀念，如果不是它們常常所表示的那些觀念，如果不是它們常在人心刺激起的那些觀念，則人雖用起它們來，它們亦不能把人底思想表示出來。

第五點，一個人如果只是空想一些「不存在的」實體，而且他底腦中所充滿的觀念，如果並不與事物底實在本質相契合，那麼他縱然給這些觀念以確定而有界說的名稱，縱然在自己底談話中或別人底腦筋中，充滿了一些自己所造的虛狂的想像，可是他在實在的、真實的知識方面，並不能有絲毫進步。

三一 總而言之，一個人如果只有名稱而無觀念，則他底文字是缺乏意義的，他所說的亦只是一些空洞的聲音。一個人如果只有複雜的觀念，而無名稱來表示它們，則他在表示時便不能自由，不能迅速，而且他必須要行過說法。一個人如果只是相疏地，紛歧地應用各種文字，則他或不能爲人所注意，或不能爲人所了解。一個人用各種名稱所表示的各種觀念，如果與常用的文字不一樣，則他底語言便失了常度，而且他所說的，亦只有妄語。一個

人所有的實體觀念如果與物底實相不相符，則他在自己底理解中，便缺乏了真正知識的材料，所有的只是一些幻想。

三二 在實體方面人底文字如何會失其功用： 在一切實體觀念中，我們容易陷於上述的五種缺點。

(一) 就如一個人如果只是用達變杜拉 tarantula (蜘蛛之一種) 這個詞，而卻不知道它所表示的觀念，則他所發的聲音雖然正確，可是他並不因此能表示出任何意義來。(二) 又如一個人來到一個新發現的國土，見了自己從來所未見的種種動植物，則他對它們雖然有真正的觀念，一如其對馬或鹿一樣，可是他如果不學會土人所用的名稱，或自己不給它們以相當的名稱，則他在提說它們時，離了詳細的敘述，便無別法。(三) 又如一個人有時用物體一詞來表示純粹的廣表，有時又用它來表示廣表和凝度的合體，則他底談話便不能不是錯誤的。(四) 又如一個人如果以馬一字來稱呼平常所謂騾，則他底談話是不適當的，並不會得人了解。(五) 又如一個人如果以馬面一名表示着一種實在的事物，則他只有自欺，只有把文字當做事物。

三三 在情狀和關係方面人底文字如何會失其功用： 在情狀和關係方面，我們只容易陷於前四種缺

陷。就是說(一)我底記憶中雖然有情狀底名稱，如「感激」和「仁慈」之類，可是我底思想中或者沒有精確的觀念和那些名稱相符。(二)我雖然有各種觀念，可是我們會不知道屬於它們的那些名稱，就如我雖然觀念到一個人喝酒喝得色變，性改，舌顫，眼紅，而足軟，可是我亦許不知道那叫做醉。(三)我雖然有善惡底觀念和名稱，可是亦許會誤用了它們；就如我用節儉一名所表示的觀念，或者正是別人所謂「貪婪」亦不一定。(四)我

亦許在用那些名稱時，屢次變更了意義。(五)不過在情狀和關係方面，我所有的觀念一定不能不符合於事物底真相。因為所謂情狀既是人心任意所形成的複雜觀念，而且所謂關係亦只是我們比較兩種事物時的一種途徑，亦只是我們自己所形成的一種觀念，因此，這些觀念便難以同任何存在的事物不相符合。因為它們在人心，並不摹擬自然有規則地所構成的那些事物，而且它們亦不是由任何實體底內在組織或本質所必然流放出的一些性質。它們只是存在於人心的一些模型，而且表示它們的那些名稱，亦只是按照它們存在的樣子，來標記各種行動和關係。在這方面，我們所有的錯誤，只在以錯誤的名稱來稱謂我們底概念。因此，我們所用的文字，如果與別人所用的意義有別，則我們便不易為人所了解，而且我所給它們的名稱如果是錯誤的，則人們亦會以為我有了錯誤的觀念。但是在我底混雜情狀底觀念中，或關係觀念中，我如果置入一些不能符合的觀念，則我底腦筋中，亦只有一些幻想。因為這一類的觀念，(在一考究之後，就可以看到)，既不能存在於人心，更不能指示一些實在的事物。

三四 第七點 綺語亦是一種語言底濫用法

——在世界，機智和想像，要比乾燥的真理和實在的知識，易

於動人聽聞，因此，人們很不容易承認綺語和典故是語言中的缺點或濫用。我亦承認，在各種談話中，我們如果只想追求快樂和高興，而不追求知識和進步，則由這些綺語而成的裝飾品，亦並算不了什麼錯誤。但是我們如果就事論事，則我們必須承認，修辭學的一切技術(秩序和明瞭除外)，和演說術中所發明的一切技巧的迂迴的文字用法，都只能暗示錯誤的觀念，都只能夠動人底感情，都只能夠迷惑人底判斷，因此，它們完全是一套欺騙。因此，

在雄辯中，和演說中，這些把戲雖是可獎贊的，可是我們底議論如果在指導人，教益人，則我們應完全免除了這些。因為在真理和知識方面，這些把戲委實可以說是語言本身的缺點，或應用這些語言的人底過錯。在這裏，我們並不必多事說明這些把戲之重花疊樣，人們如果想得詳細知道這一層，則世界上層出不窮的修辭學者很可以來指導他們。不過我不得不說，人類對於真理底保存和知識底促進，實在太不關心，太不注意了，因為他們生就了撒謊的本領，而且還正愛這種撒謊的本領。我們分明看到，人們是既愛騙人而又愛被騙的，因為所謂修辭學，雖是錯誤和欺騙底一種最大的工具，可是它竟然有專研究它的教授們，並且公然被人傳授，而且當能得到很大的名譽。因此，我這樣反對它，人們縱然不以爲我是野蠻的，亦一定會以爲我是太大膽的。辯才就如美女似的，它底勢力太感人了，你是很不容易攻擊它的人的。如果真覺得被騙是一種快樂，則那種騙人的藝術是不易受人責難的。

第十一章 前述各種缺點和濫用底救濟

一 各種救濟法是值得追求的——上邊我們詳細探究過語言有何種自然的缺點和後加的缺點。語言既是維繫社會的大紐帶，而且知識之由個人傳至個人，由一代傳至一代，亦以語言為公共的溝渠，因此，我們應該用沉重的思想，來考究，我們對於上述這些缺點，有什麼救濟法。

二 這是不容易做到的：任何人只要敢自誇說，他可以完全改良了世界底語言，甚或僅止於其本國底語言，則人們一定會非笑他，因此，我並不敢想有人能如此自誇。要使人應用起文字來恆常具有同一的意義，恆常只表示確定而一律的觀念，那就無異於想使人們都具有同一的意念，而且想使他們所說的都只是他們所明白地，清晰地觀念到的。但是這一層是難望的，因為誰能妄自尊大，以為自己可以使世人或有了充分的知識，或保守絕對的沉默呢？我想，一個人如果以為流利的口才只同正確的理解為伴，或以為人底談話的或多或少，是與他們底知識成比例的，那他就太不懂人事了。

三 可是這些救濟法是哲學中所必需的——不過我們雖然得讓市場中人和交易中人自由來談話，雖然不能使街談巷語失掉其古來的權威，而且我們如果貢獻一些東西，使經院中或好辯者底爭辯，力量減低，數目減少，他們亦許會認我們是錯誤的，可是我想：人們如果願意嚴重地來探求真理，維護真理，則他們應該研究自己在

表示思想時，如何纔能免於曖昧，含糊，或歧義，因為人們稍不注意，則他們底文字是會陷於這些缺點的。

四 文字底誤用乃是最大錯誤底原因：——人如果知道了，由於文字底誤用，世上竟然會發生了種種錯誤和紛亂，曖昧和誤解，則他便會懷疑，一向所用的語言，還是促進了人類的知識，還是阻滯了人類的知識。許多人們在應思考各種事物的時候，只把自己底思想着重在文字上，而在他們究心於道德的事體時，更是如此的，各種聲音所表示的觀念，如果是很紛亂，很不定，甚至於就根本不存在，則人正不必驚異，他們這些思維和推論的結果，何以會只關於空洞的聲音，何以會終結於曖昧的誤解，而無明白的判斷或知識？

五 固執：——人們在私下思維時，錯用了文字，固然有一種不利；不過在同人談話和辯論時，由此所生的紛亂，則更爲明顯。因爲人們在互相傳遞其發明，推論，和知識時，既然以語言爲很大的渠道，因此，人們如果錯用了語言，則他們雖然不至在事物本身方面把知識之源污損了，他們亦定會把那些水道堵塞了，使知識不能分配出去，供全人類利用。一個人既然用字，可是同時又無明白而固定的意義，那麼他不是只能使自己和他人陷於錯誤中麼？而且一個人如果是故意如此做的，則我們正可以把他看做是真理和知識底仇敵。不過人人都可以看到，一切科學和知識底各部分，都充滿了曖昧而雙關的名稱，含糊而無意義的表語，而且那些名稱和表語，又都足以使最用心，最明眼的人不能稍在知識和正教方面，有所進益。因爲即在那些自命爲傳佈真理或辯護真理的人們，他們亦都認詭妙是一種德性，而詭妙呢，又只能使人們自詡其無知，固執其錯誤，因爲所謂詭妙，大部分即在於依據幻想，錯亂地應用曖昧而騙人的名詞。

六 口角——我們如果一披閱任何種辯論的書籍，則我們就會看到，我們若應用曖昧、雙關、而不定的名詞，則結果只有在聲音方面，來回噴嚏爭論，而並不能稍為助進人底理解。因為說者和聽者既然不能同意於文字所表示的觀念，則他們底辯論，不能在於事物本身，而只能在於它們底名稱。因此，他們如果不知道他們所用文字底意義，則他們底理解中便無共同契合的對象，而只有空洞的聲音。因為他們雖用相同的文字來表示各種事物，可是他們所思的事物是各不相同的。

七 以蝙蝠和鳥為例：

一個蝙蝠是否於其自相以外另是一種東西，是否於其所有的性質以外，別有其他性質。這個問題只能在兩種人間成立起來。一種人承認自己對於這些名稱所表示的事物之一或全體，只有不完全的觀念，因此，他們在鳥或蝙蝠底性質方面，要想有實在的探求，要想使他們底不完全觀念較為完全起來，則他們必須考察，鳥這個名稱所含的一切簡單的觀念，是否亦可以在蝙蝠中找到。不過這個問題，只是在探求者一方面的，不是在爭辯者一方面的，因為探求者既不肯定，亦不否定，他們只是來考察的。至於另一種人，則係兩造的爭辯者，他們一造承認蝙蝠是鳥，一造否認它是。因此，他們底問題，就只在於這兩個字（或一個）底意義。他們對於這兩個名稱，既沒有相同的複雜觀念，因此，他們有的主張這兩個名詞可以互相肯定，有的便不如此主張。他們如果能同意這兩個名稱底意義，則他們便不會爭論這兩個名稱。因為他們可以立刻明白地看到，在較概括的鳥一名稱中所包的一切簡單的觀念，是否可以在蝙蝠這個複雜觀念中找到，因此，他們並不能懷疑，它是否是鳥，在這裏，我希望人們精細地來考察。

考察，世界上大部分的爭辯不是都是口頭的，是不是都是只關於文字底意義的。他們還可以考究考究，爭論中各種名詞如果有了界說，而且它們底意義亦確乎限於它們所表示的那些簡單觀念底集合體（它們如果表示一些事物，則它們底意義必須確定），則那些爭論是不是立刻要自行消滅。至於爭辯底學問究竟是什麼樣的，而且那些專愛擺弄字音的人們（這些人們畢生精力都消耗在爭論中）究竟於己於人有無利益，那我就讓別人來考究好了。不過我可以說，爭辯的人們中間倘或有一人真能免除了一切名詞底歧義和味義（人人在自己所用的文字方面都可以如此），則我可以說他是爲真理、知識、同和平而戰的戰士，並不是虛榮、野心、或黨派底奴隸。

八 要在某種程度以內來救濟上述的語言缺點，要防止由此所生的種種不利，則我想我們可以遵守下述的一些規則。自然，別的較我有力的人，如果覺得在這題目上值得更進一步來思索，並且把自己底思想來嘉惠於人，則我這些規則或者是可以廢棄的。

第一救濟法：不要用無觀念的文字。第一點，人應當留心不要亂用無意義的文字和無觀念的名稱。人們只要留心一觀察，則他們就會看到，這個規則不是全無用處的。因爲他們稍一留心，就會記憶起，在同別人談話時，所謂本能、同情、反感，等名詞是常被亂用的，而且他們正容易由此發言，應用這些名詞的人們，在自己心中並沒有與之相應的觀念，他們所說的只是一些聲音，而且那些聲音只是在相似的情況下，來代替所謂理由。不過我們並不是說，這一類文字原來就沒有適當的意義，我們只是說，任何文字和任何觀念之罪，既無自然的聯係，因此，

人們縱然在心中沒有觀念來表示於文字中，而他們亦會根據習慣，來學會來讀誦，來書寫這一類的文字。不過人們只要想自己同自己作有意義的談話，則他們必須使一定的文字來表示一定的觀念纔行。

九 第二點，在情狀方面，各種文字要有清晰的觀念。

第二點，人們祇用文字來標記一些觀念，還不夠；他

們用文字所表示的那些觀念，如果是簡單的，則它們還應該是明白的，如果是複雜的，則它們還應該是有定的；這就是說，他們底心中必須有簡單觀念底精確集合體，而且我們底聲音還必須標記那精確有定的集合體，而不標記別的。在情狀底名稱方面，這種情形是在所必需的，尤以在道德的文字方面為然；因為道德的文字在自然中既無有定的對象，則它們底觀念，便非由自然中所發源的，因此，它們就會很紛亂起來。就如正義一詞，雖是人人中所常說的，可是它底意義常是很無定，很鬆散的。要想免避這種情形，則人心中必須清晰地了解了那個複雜觀念中所含的一切成分；而且那個觀念如果是由一再混合而成的，則人還當來分析它，一直等找尋到最初的簡單觀念。若不達到這種程度，則人所用的文字都是錯誤的；不論這個名詞是「正義」或其他的文字。我並不是說，人在每一次用「正義」一詞時，都應當常常記着，要詳細地做這分析。我所說的乃是，人必須把那個名稱底意義詳加考察，必須在心中對那個名稱底各部分有了確定的觀念，使自己在任何時候，都可以來從事分析。一個人如果以為所謂正義底複雜觀念，就是要按照法律來處理他人或他人底貨物，可是同時他對那個正義底複雜觀念中所含的法律那個部分，又無明白清晰的觀念，那麼他底正義觀念，一定會成了紛亂的，不完全的。要想達到這種精確的程度，那自然是一種麻煩的事體，因此，人們覺得，自己心中縱然沒有精確地把混雜情狀底複雜觀念確立

起來，那亦是可原諒的。不過我仍然得說，人們如果不能做到這一步，則他們底心中一定會發生了很大的曖昧和紛亂，而且在同人談話時，一定會發生了許多的口角。

一〇 在實體方面，各種文字必須與外物相契；——在實體方面，我們如果想正確地利用各種名稱，則祇有有定的觀念還不夠。在這方面，各種名稱必須與實在的事物相契合。不過關於這一層，我將逐漸詳細討論。在探求哲學的知識時，在談論真理時，這種精確性是絕對必需的。在普通談話中和日常事物中，如果亦能有這種精確性，那自然是很好的，不過我想這一層是難以辦到的。通俗的觀念正適合於通俗的談話；這兩種雖然都紛亂已極，可是在交易中和教區的宴會中，它們亦很够用。商人們，愛人們，廚役們，和成衣們，都各有各的文字，來進行日常的事情，因此，我想，哲學家和辯論家如果要被人明白地了解自己，他們亦應該有自己底文字纔是。

一一 第三點，它們要有常度：——第三點，人們祇有了觀念，祇有了確定的觀念，用文字把它們表示出來，那還不夠；他們還必須盡力把自己底文字應用在平常人用這些文字所表示的那些觀念上。因為各種文字（尤其是已經確立的語言中那些文字），既然不是私人底所有，而是交易和溝通底公共尺度，因此，任何人都不能任意來改易通行的印鑑，變化文字所表示的那些觀念；而且卽在不得已要改變時，至少他亦得使人注意到這一層。在說話時，人們底意思至少要讓人了解纔是；可是人們如果不常依從公共的用法，則他們必須時時來解釋，來發問，來中斷，那是多麼不方便。我們底思想必須依據於語言底常度，然後纔能迅速地明瞭地進入於他人心中；因此，我們應當費一些心思來研究語言的常度，而在道德的名稱方面，尤其應當如此。要想學會各名詞底適當意義和

用法，我們必須有所取則纔是。人們如果在自己底著述中，談話中具有極明白的意念，而且依據極精確的選擇和適度，用各種名詞來表示它們，則他們正可以為我們底模範。我們如果能依據語言底常度，來應用我們底文字，則我們縱然仍不幸地不被人所了解，可是這種責任往往歸在對方，因為我們既按照常度來運用語言，則他該了解我們，他既不能，那就證明他是不懂他所說的語言了。

一二 第四點，必須把它們底意義指點出來——第四點，不過通用的語言並不常明顯地把確定的意義附加在各種文字上，使人們常常確知它們所表示的是什麼；而且人們在促進自己底知識時，因為所得的觀念異乎普通傳統的觀念，因此，他們或造一些新字（這是人們所不常冒險做的，因為恐怕被人誣為矯揉造作或驚奇立異），或者仍用舊字，而附以新的意義。因為這兩種緣故，人們即在遵守了前述各種規則以後，有時為分辨其文字底意義起見，亦不得不常聲明其含義是什麼樣的。因為有時候習慣會使文字底意義鬆散而不定（類如在複雜觀念底名稱方面），有時候，談論中最關重要的名詞是易陷於含糊或錯誤的。

一三 要指示文字底意義，有三條途徑：——人底文字所表示的各種觀念既然種類不同，因此，我們要在某種情形下來指明它們所表示的觀念是什麼樣的，則我們亦應當採取不同的途徑。因為人們雖然以為要表示文字底適當意義，常以下定義為最適當的方法，可是有些文字卻是不能定義的，這個亦正如有些文字底精確意義，不用定義是不能知道的一樣。此外還有第三種文字，是一部分可下定義，一部分不可下定義的：這在簡單的觀念，情狀，和實體等名稱方面，就可以看出來。

一四 第一，在簡單觀念方面，我們可用同義字或實物來指明。——第一，人在應用簡單觀念底名稱時，如果

知道自己不曾被人所了解，或有被人誤解的危險，則他爲坦白起見，爲達到語言底目的起見，應該指明他底意思，應該宣示他那個名稱所表示的是什麼觀念。不過這是不能用定義來指明的（如前所說）因此，我們如果不能用同一個文字來指示出我們底意義來，則我們只能用下述兩種方法：（一）人們如果知道那個簡單觀念所寓的主體，而且知道它底名稱，則我們如果向他們提出那個主體後，他們亦可以知道那個簡單觀念底名稱。因此，我們如果想使鄉下人明白什麼是所謂「死葉」(Dead-leaf) 色，則我們就可以告他說，那種顏色正彷彿深秋萎葉飄零時的顏色。（二）不過要想使人知道，一種簡單觀念底名稱，究竟有何意義，則最妥當的方法是要把那種主體呈示於他底感官前，給他心中產生出那個觀念來，使他真正了解那個文字所表示的觀念。

一五 第二，在混雜情狀方面，要以定義來指明文字底意義：——第二，混雜的情狀，尤其是道德方面的混雜情狀，大部分既只是人心自由所組合的觀念底合體，而且它們在外面並沒有實在的模型，因此，我們並不能實地指示出它們底名稱有何種意義，如在簡單觀念底名稱方面那樣。不過爲救濟這層缺點起見，我們卻能給它們以完全的、精確的定義。因爲它們既是人心任意所形成的一些簡單觀念底組合體，並不與任何原型相參照，因此，人們正可以精確地知道組成它們的各種觀念，正可以用確定無疑的意義來應用這些文字，正可以在必要時，完全聲明它們所表示的是什麼。因此，在道德方面，人們底談話如果不是很明白，很清晰的，則他們正該因此受很大的懲罰。因爲混雜的情狀既然不是自然所形成的，而只是人所造作的，因此，它們底名稱底精確含義——就是各種

屬底實在本質。一定是可以爲人所知道的，因此，我們在談論起道德的事物來時，如果仍免不了不定和曖昧，那只是很大的疏惑和執拗。不過在談論自然的實體時，這種情形是較可原諒的，因爲在那裏，含糊的名詞正因爲相反的理由，不易免避。這一層，我們以後逐漸就可以看到。

一六 道德是可以解證出的：

根據這種理由，我可以說，道德和數學一樣，亦是可解證的。因爲道德的文字所表示的事物底實在本質，是可以完全知道的，而且各種事物之相符或不相符，亦是確乎可以發現出的。

這正是完全的知識所依據的，人們或者會反駁說，在道德學中，我們不止應用情狀底名稱，而且亦應用實體底名稱，因此，在這方面，亦會發生起曖昧來。不過這種反駁是不合理的。因爲在道德的談論中，我們並不十分注意實體底各種屬性，如人們所假設的那樣。就如我們說，「人是受法律制裁的」，則我們所謂人，只是說他是一個有形體、有理性的動物。至於那個動物底實在本質或別的性質，在這裏，我們並不考究它們。因此，在自然學者方面，他們雖可以爭辯，在物理的意義下，一個兒童或一個易子，是否是人，可是這個問題並與道德上所謂人不相同，因爲道德上所謂人，是一個永不變的觀念，是一個有理性、有形體的東西。因爲縱然是一個猴或其他動物，只要他能應理性來了解概括的標記，並且由此在概括的觀念方面推演出結論來，則他就得受法律底支配，而且他縱然同別的人底形相不同，可是他在這種意味下，亦不能不說是一個人。實體底名稱，如果應用得當，則它們並不能把道德的推論擾亂了，亦正如它們不能把數學的推論擾亂了一樣。因爲在數學方面，人如果說一個金底立方，或球，或其他物體時，他一定有一個明白而確定的觀念，而且那個觀念是不變的，祇是我們會因爲錯誤，把它應用到不適當的

特殊觀念上罷了。

一七 定義可以使道德的推論明白起來——我所以提到這一層，乃是要指示出，在混雜情狀底名稱方面，並且在一切道德的談話方面，人們在必要時，如果把各種文字定義出來，那是很關重要的。因為道德的知識正可以藉定義達到極明白、極確定的程度。我們如果做不到這一層，則正表示我們很不聰明（且不用再往壞處說），因為要想使人知道道德文字底精確意義，唯一的方法只有定義，而且我們由此所得的知識，是毫無爭辯餘地的。因此，人們在道德方面的推論，如果比在自然哲學方面的推論，不特別明白，則他們底疏忽執拗是不可原諒的。因為他們所討論的乃是心中的觀念，而且那些觀念又都不是虛偽的，不成比例的，因為它們並不以外界的事物為原型，來參照，來符合。人們如果想在自已心中形成一個觀念，並且以此觀念為正義一名底標準，把與此相契的一切行動都歸在這個名稱下，那並不是難事。而在另一方面，則他們如果在看到了亞理士弟德（Aristides）（紀元前五世紀時希臘一個將軍）以後，要想形成一個觀念，並且使那個觀念在一切方面，都和他確乎相似，那是不容易的，因為各人對亞氏底觀念可以任意形成，而亞氏本人則是不改其自相的，在前一方面，他們只須知道自己心中所集合的那些觀念底組合體就是。至於在後一方面，則他們必須考究他們以外存在的那種事物底全部本質，深奧隱密的組織，以及各種性質。

一八 定義是唯一的方法——定義在混雜情狀方面，尤其在道德的文字方面，所以成為必需的，還有另一種理由（這是我以前說過的），就是說，大部分道德文字底意義只有藉助於定義，纔能確乎為人所知曉。因為

它們所表示的各種觀念，其組織的成分大部分都是散亂錯雜，並不在一塊聯係着，而且只有人心纔能把它們集合起來，纔能以一個觀念把它們聯係起來。因此，只有藉助於文字，只有把人心所集合的那些簡單觀念列舉出來，我們纔能使人知道，它們底名稱所表示的是什麼。在這種情形下，各種感官並不能把各種可感的對象提示出來，幫助我們，並且指示於我們說，這一類的名稱究竟表示着什麼觀念。至於在可感的簡單觀念方面，和實體方面（有幾分）則各種感官往往可幫助我們來了解它們底名稱。

一九 第三，在實體方面，要藉助於實地觀察和定義。 第三，各種實體底名稱所表示的乃是我們對於各

個種屬所形成的觀念，因此，我們如果想解釋這些名稱底意義，則在許多情形下，上述的指示和定義兩種方法都是必需的。因為在各個種屬中，平常都有一些主要的性質，而且我們假設那個種屬底複雜觀念中所含的其他性質，是依附於這種主要性質的，因此，我們便毫不含糊地，認具有那種特徵標記的事物，就應該得到那種種屬底名稱，並且以那個標記為那個種屬底最明顯的觀念。這些主要的或特徵的觀念，在動植物方面，多半在於形相（如我在第六章，二十九節，和九章，十五節所說），在無生物方面，多半在於顏色，在別的方面，多半在於兩者。

二〇 我們最好藉觀察實物來觀念到各實體底主要性質。 這些主要的「可感的」性質，是種屬觀念

中的主要成分，因此，在種屬名稱底定義中，它們往往成了最明顯，最不變的部分（此處所謂種屬的名稱就是表示我們所知道的各種實體的。因為「人」這個音，雖然可以表示具有動物性和「理性」的一個主體，雖然可以表示那個複雜的觀念，一如其表示別的組合體一樣，可是我們既用它來標記我們人類，因此，外面的形相，亦應該

加入在人字所表示的那個複雜的觀念中，正如我們在那個觀念中所見的別的性質一樣。因此，我們正不易指示出，柏拉圖所謂「無羽，兩足，而寬甲的動物」何以不是人這個名稱（表示着一種動物）底很好定義。因為決定人種的，似乎在於他底形相，而不在于他底推理能力，因為形相正是他底主要的性質，而推理能力，在初生時是沒有的，在有的人還是永久沒有的。如果不是這樣，則一個人因為怪胎底形相特別，把他殺死時，一定免不了謀害罪。因為說到有理性的靈魂，人們是不能知道的，因為在落牛以後，嬰兒底形相不論是美麗的，殘缺的，我們都不能知道他們有無靈魂。而且誰能說，有理性的靈魂所住的宅舍，一定要有那種外牆，而且它所連合，所指導的身體，非有那樣一種外面的結構不可呢？

二一 這些主要的性質，只有藉助實地的觀察纔能爲人所知曉，其他方法是不易應用的。因為要以文字把一個馬或食火鷄底形相印在心中，結果是很粗略的，很不完全的，可是你如果親眼看見那些動物，則你底印象會千倍地明顯起來。要知道黃金底特殊顏色，我們不能單憑藉於任何形容詞，只能常常用眼來觀察它。就如慣熟於這種金屬的人們，常常能分別真，偽，純，雜，而別的不慣熟的人們，則不能察覺這種差異，因為他們雖有同樣的眼，可是他們對那個特殊的顏色，並沒有精確細微的觀念，至於各種實體所特有的別的簡單觀念，則亦可以有同樣的說法。人們對這類精確的觀念，往往沒有特殊的名稱，金所特有聲音，雖然同別的物體底聲音有別，可是它並沒有特殊的名稱，正如這種金屬底特殊黃色沒有特殊的名稱似的。

二二 它們底能力觀念最好以定義表現出來：——不過種屬的實體觀念中所含的許多簡單觀念，既是一

些能力，而且那些能力在普通所見的事物中，並不能顯然地刺激我們底感官，因此，要想知道名稱底意義，或實體底意義，最好是把那些簡單的觀念列舉出來，而不當只把那個實體指示出來，因為一個人如果於其視覺所得的金底黃色而外，又根據我底列數得到可展性，可熔性，固定性，在王水中的可溶性，等等觀念，則他所得的黃金觀念，應該較為完全，反之，他如果只看那個金屬，並且因此只把那些可感的性質印在心中，則他底黃金觀念便沒有那樣完全。但是這個光明，沉重，而可展的事物底形式組織，*formal constitution* 如果是我們底感官所可察知的，一如三角形底形式組織（或本質）那樣，則黃金這個詞底意義，應該亦同三角形底意義一樣易於分辨。

二三 我們可在此一反省各種精神底知識：——由此我們可以看到，我們在有形事物方面所有的知識，都是在感官方面建立其基礎的。因為各種精神離了身體，雖然亦知道各種事物，而且他們對這些事物所有的知識和觀念亦比我們底為完全，可是他們究竟如何能這樣，那是我們所完全意念不到，觀念不到的。我們底知識全部或想像全部，並不能超乎我們底觀念之外，而我們底觀念又是限於自己底知覺方面的。我們雖然知道，比降生於世上的精神較高一層的那些精神，對於實體底根本組織，有很明白的觀念，正如我們對三角形底根本組織所有的觀念一樣，而且他們還能看到，實體底一切性質和動作都是如何由此流出的，可是我們究竟不知道，他們如何能得到那種知識。

二四 實體底觀念必須與事物相契合：——實體底名稱如果只是表示着我們底觀念，則我們可以用定義來解釋它們，可是它們如果表示着事物本身，則雖有定義，亦不能免於很大的缺陷。因為實體底名稱，並不只表示

我們底觀念，它們終久要表示實在的事物，因此，它們底意義不但要同人底觀念相合，而且要同實在的事物相契。因此，在各種實體方面，我們並不常以爲一個名詞底意義，就盡於通常的那個複雜觀念，我們往往要進一步來考察事物本身底特質和性質，並且因此盡力來改正我們底種屬觀念。若不如此我們亦會從經驗過那些性質的人們，來學知它們。因爲它們底名稱不但應表示他人心中的複雜觀念（這就是它們平常所表示的），而且應表示事物本身底簡單觀念底集合體，因此，我們如果想給它們的名稱以正確的定義，則我們必須要研究自然史，並且要用心來發現它們底性質。因爲在自然的物體和實質的事物方面，我們談論起來，辯論起來，如果想免了種種不方便，則我們不能只根據語言底常度，來學得一個名詞所表示的紛亂而不完全的觀念，不能只在應用各種事物時使它們同我們那個觀念相契合；除此而外，我們還必須熟悉那種事物底歷史，並且要改正，要確立各個種屬的名稱所表示的複雜觀念；而且在同別人談話時，他們如果誤解了我們，則我們還必須指示出，我們那個名稱所表示的複雜觀念是什麼樣的。人們如果想追求知識和哲學上的真理，則他們必須如此做纔是。因爲人在兒童時，雖然對事物只有不完全的意念，可是他們既然先學會了各種文字，因此，他們往往不經思考，就亂用它們，而且往往不能形成確定的觀念，用它們表示出來。這種習慣，一直等他們到成人時，仍然繼續下去，因爲這種習慣是很順利的，而且在日常事務和談話中，亦是可以用應用的。因此，他們是從錯誤的一端着手的，他們是先完全學會了文字，然後纔用它們來表示意念的。因此，我們就看到，人們雖然能按照本國底文字，來適當地說本國底語言，可是他們說起事物本身時，是很不適當的。因此，我們就看到，他們雖然常常互相辯論，可是他們並不能拋除了想像，專在事物

本身方面發現出什麼有用的知識和真理來。因為要想在我們底知識方面有所進步，事物底名稱是無獨不重要的。

二五 實體底觀念並不和事物相契合

因此，我們希望，人們如果精通了物理的研究，熟悉了自然的

物體，則他們應該給我們把各種屬中一切個體所共具的那些簡單觀念記載出來。這樣便可以免除了許多的紛亂；因為人們在考察一種名稱所標記的一種事物中的各種性質時，熟悉的程度和精確的程度，都有差異，因此，他們用同一名稱所標記的集合體亦會含着或多或少的可感的性質。不過要把一個種屬中的一切簡單觀念都記載下來，則這種字典就包含了全部自然史，而且需要許多的手，許多的時間，許多的化費，許多的辛苦，許多的聰明，那就是幾乎不可期望的了。因此，在未達到這種程度時候，我們在實體名稱方面所下的定義，只要能解釋了人們用它們時的意義就夠了。在必要時，人們如果能供給我們以這類的定義，那已經算是好的。不過就這亦是不常有的。人們在辯論時，談話時，所用的文字往往沒有共同的意思，而他們所以如此，正是因為他們誤以為普通文字底意義是確立了的，而且它們所表示的觀念，是完全為人所知曉的。因此，他們以為要知道這些，那乃是一種羞恥。這兩種假設都是虛妄的，因為任何複雜觀念底名稱，都沒有十分確定的意義，而且它們亦不能常常表示同一的精確的觀念。因此，我們如果離了必需的解釋途徑，則我們對某件事物縱然不能得到確定的知識，那亦不是恥辱。一個人如果只用一個聲音，而不由別的途徑把它解釋給我們，則我們雖然不知道那個聲音在他心中所表示的精確觀念，那亦並與我們無損，因為我們離了他這種解釋，則沒有別的方法，可以確知那個觀念。真的，人們既是必然要用語言來傳達其思想，因此，他們在某種範圍內，可以同意其公文字底意義，使各種文字足可以供日常談

話之用；因此，我們並不能說，一個人在其所熟悉的文字中，會完全不知道常用的文字所表示的觀念。不過其公用法只是一個不確定的規則，它最終會歸結在各人底特殊觀念上，因此，它只能成爲一個變化無定的標準。不過上述的字典，雖然需很多的時間，財力，人力，因而不易在一時舉辦，可是我想，我正可以提議說，各種事物所以爲人所知曉，所分辨，如果只是憑着它們底外形，則表示它們的那些文字，應當用小的草案和圖樣表示出來。這樣編就的字典，應當能較容易地，較迅速地，把許多名詞底真意義教給我們；尤其在遠國遠代底語言中，更是這樣的，而且我們如果在古著作家底著作中，讀到了各種事物底名稱，則這種字典亦可以在我們心中把它們底觀念確定了，而且所確定的觀念比有學問的批評家所不憚煩解釋的觀念，還要更爲真實。研究動植物的自然學者，很知道這種利益；而且人如果有機會來考究他們底書籍，則他會承認，他憑圖樣所知的罌粟或山羊，比憑這些名稱底很長定義所知的，要較爲明白。因此，我們底字典如不以「馬梳」和「鏡鉞」來翻譯 *strigili* 和 *strigillum* 兩字，而在其邊沿上附着這兩種器阻底小圖，一如其古時所用的那樣，則人看起來，一定會有較明白的觀念。又如 *Toga*, *himica*, *pallium* 三字，雖很容易翻譯成長衣，上衣，外衣，可是我們並不能由此觀念到羅馬人那些服裝底樣式，正如我們不能觀念到製它們的那些成衣匠底面孔似的人類底眼睛分辨這類事物時，既然憑着它們底形相，因此，我們如果想把它們印在心中，最好藉助於圖樣，因爲這類圖樣，比任何形容詞，比任何定義，都容易確定那些文字底意義。不過這一層，我們以後可慢慢提到。

二六 第五點，文字底意義要前後一律：——人們縱然不肯費辛勞來聲明自己所用文字底意義，縱然不肯

給它們底名詞以適當的定義，可是至少我們有一件事希望他們可以做到。就是說，一個人如果想指導別人，勸諭別人，則他在一切談話中，所常用的文字，應該常有同一的意義。他們如果能做到這一層（如果做不到，那就太糊塗了），則現存的許多書籍可以省掉許多的辯論可以結束；而且現在那些臃腫的大書，凡富於含糊、雙關的文字者，亦都可以縮減到很小的程度；而且許多哲學家、和詩人底作品，亦可以容納在一個小堅果殼中。

二七

什麼時候該當說明意義底變化：

不過人類底思想是無限的，文字底供給是很稀少的，因此，人們

並沒有充分多的名詞來表達他們底精確的意念，因此，他們雖極其謹慎，有時亦爲勢所逼，不得不在數種意義下來應用同一的文字。在繼續談話時，在滔滔辯論時，人們在每一度變化其名詞底意義以後，雖然沒有許多閒暇儘管來重下定義，可是人們如果不是蓄意錯誤，則談話中所表現的意義亦大部分可以使坦白而聰明的讀者，來領略真正的意義。不過讀者如不能因此領會了真正的意義，則作者應當該解釋他底意義，並且要指明他在那裏用那個名詞時，究竟是指的什麼。

第四卷

第一章 知識通論

一 我們底知識是成立於我們底觀念的：——人心在一切思想中，推論中，除了自己底觀念而外，既然沒有別的直接的對象，可以供它來思維，因此，我們就可以斷言，我們底知識只是成立於觀念的。

二 所謂知識，就是人心對兩個觀念底契合或矛盾而生的一種知覺：——因此，在我看來，所謂知識不是別的，就是人心對任何觀念間的聯絡和契合，或矛盾和失調而生的一種知覺。知識只成立於這種知覺。有這種知覺，就有知識，沒有這種知覺，則我們只可以想像，猜像，或信仰，而不能得到什麼知識。我們所以知道，白不是黑，不是因為我們知覺到這兩個觀念不相契麼？我們所以確乎相信，「三角形三內角等於兩直角」的這個解證，不是因為我們知覺到，兩直角必然和三角形底三角相等，而不能有所變化麼？

三 這種契合可以分爲四層：——要進一步來了解這種契合或不契合是由何成立的，則我們可把它歸爲四種：（一）同一性或差異性，（二）關係，（三）共存，或必然的聯繫，（四）實在的存在。

四 第一，論同一性或差異性：——第一，我們可先論第一類契合或不契合：——就是所謂同一性和差異

性。人心在發生任何意見或觀念時，它底第一步動作，就在知覺它底各種觀念，並且在所知覺的範圍內，來知道各個觀念底自相，和其差異性——就是說此一個不是彼一個。這種作用是在所必需的，離了它，則無所謂知識，推論，想像，和清晰的思想。藉着這種作用，人心可以明白無誤地看到，各個觀念都與自身相符，都各有其自相，同時又可以看到，各個清晰的觀念是互不相符的，就是說，此一個並不是彼一個。它這種作用，並用不了辛苦，勞力，和演繹，它在初看之下，就可以憑其自然的知覺能力和分辨能力，發生了這種作用。學者們雖然把這一層歸納成一些概括的規則，說，「凡存在者存在」，而且「同一事物不能同時存在，而又不存在」，可是這些規則，在我們實行反省時，雖可以應用於一切情節，但是這種能力起初一定是運用在特殊的觀念上邊的。一個人心中一有了「白」，「圓」等觀念，他立刻就無誤地知道，這些觀念就是這些觀念，而不是一「紅」，一「方」等別的觀念。他在以前不知道那個概括規則的時候，就已經知道得這一層十分明白，十分確定，因此，世界上任何公理，任何命題亦不能使他知道得更為明白，更為確定。這是人心在其觀念之間所發現的第一種契合或不契合，而且這種契合是它一看之下就知道的。在這方面，我們如果有任何懷疑，那一定只能發生於名稱方面，而不能發生於觀念本身方面，因為人心只要一發生了各種觀念，則它們底同一性和差異性可以立刻被人心所明白地看到，這種情形是不能變更的。

五 第二點，論關係：——第二點，人心在其任何觀念間所發現的第二種契合或不契合，我想可以叫做關係

relative 這種契合就是人心對任何兩個觀念——不論它是實體地，情狀地，或別的——間的關係所生的一種知覺。一切各別的觀念既然永久不能是同一的，而且它們是普遍地，恆常地互相排斥的，因此，人心如不能在各種

途徑下來比較各種觀念使我們知覺到它們底關係，並且發現其互相底契合或不契合，則我們便根本得不到任何積極的知識。

六 第三點，論其存：第三點，人心在各種觀念間所覺到的第三種契合或不契合，就是所謂在同一主體中的共存性或不共存性。這一種契合是特殊屬於實體方面的。就如我們說，「黃金是固定的」，則我們在這個真理方面所知的，只是說，固定性（就是在火中不能消蝕的能力）這個觀念，是和黃金底複雜觀念中所含的特殊黃色，重量，可熔性，可展性，王水中的可溶性，常相連合的。

七 第四點，論實在的存在：第四點，至於最後第四種契合，就是指實在的存在和觀念間的契合而言。在這四種契合或不契合中，我想就包括了我們所能有的一切知識。因為我們在任何觀念方面所考究的，所知道的，所斷言的，只不過是說，（一）它就是它自身，不是別的，（二）它與別的觀念共存於同一主體中，或不共存，（三）它與別的觀念有此種關係或被種關係，（四）它們在心外另有一種實在的存在。就如說，「藍不是白」就是論同一性的。又如說，「兩條平行線間的各三角形是相等的」，就是論關係的。又如說，「鐵可以受磁力的影響」，就是論共存的。又如說，「上帝是存在的」，就是論實在存在的。同一性和共存性雖然亦是關係，不過它們是我們觀念底一種特殊的契合（或不契合）方法，因此，它們應該另立一項，不應該歸在概括的關係之下。因為人們只要一反省我在此書中所說過的幾處，他們就容易看到，這兩種性質，和關係並不一樣，而且我們在肯定或否定時，並不認它們和關係是同一的根據。現在我將進而考察我們知識底各種程度，不過在預先，我們還當先來考究一知

識」一詞底各種意義。

八 知識可分爲實在的和習慣的兩種：——人心獲得真理的途徑，共有幾種，不過各各都可以叫作知識。

第一，就是所謂實在的知識 *actual knowledge*，就是人心對於各觀念的契合和關係而起的當下的認知作用。

第二，就是所謂習慣的知識。一個命題如果曾經有一次呈現於人底思想中，而且人又分明看到其中各觀念底契合與不契合；則他在以後，可把那個命題貯在記憶中，因此，他在以後反省那個命題時，就可以毫無疑惑地接受了正確的一面，並且確乎相信它所含的真理。存於記憶中的這種命題亦可以說是爲人所知道的，這種知識可以叫做習慣的知識 *habitual knowledge*。一個人如果因爲先前有過明白而活躍的知覺，使他在記憶中，把各種真理貯蓄起來，則他底心在以後任何時候反省那些真理時，一定會確乎相信不疑，因此，貯於記憶中的這種真理亦可以說是爲他所知道的。因爲我們這有眼的理解，既然在一時只能明白地、清晰地思考一件事，因此，人們如果除了實際所思維的以外，便再一無所知，那就太無知了，而且世上最有知識的人，亦只能知道一個真理了，因爲他在一時所能思維的，根本只是限於一個真理。

九 習慣的知識可以分爲兩層：——習慣的知識按通俗的說法講來，可以分爲兩等。

第一，記憶中的真理分爲兩種。一種在任何時候復現於人心時，人心總可以確實知道其各觀念間的關係。我們憑直覺所知的一切真理，都屬於這一類，在這裏，各種觀念都可以憑直觀來發現出它們底契合或不契合來。

第二，另一種真理，在爲人心所信仰以後，人心只記得自己底確信，卻不能記得其證明，就如一個人如果記得，他曾經有一次瞥見了一三角形三角等於兩直角一的這個解證，則他會相信自己確乎知道那個解證，因爲他分明不能懷疑那個解證底真實。自然，一個人如果只相信一個真理，同時可又忘卻原來說明這個真理的解證，則我們可以說他只是信仰他底記憶，並非有真正的知識，而且這種信仰真理的方式，在我原來亦認爲是介乎意見和知識之間的（不過這種信念，卻超乎空空的信仰之外，因爲它還是根據於他人底證據的）。不過在適當考究之後，我卻見到，它仍是完全的確定性，而且實際上，仍是真正的知識。在這方面，我們初看之下，所以易於發生錯誤，只是因爲我們在這裏知覺這些觀念底契合或不契合時，並不與原來知覺這個命題中各觀念底契合或不契合時一樣，因爲在這裏，我們並不是憑藉於原來那些媒介觀念底當下知覺的；在這裏，我們所憑藉的，乃是另一種中介觀念，因爲這些觀念是以另一條途徑，來指示我們所確記爲真實的那個命題中各觀念底契合或不契合的。就如在一三角形底三角等於兩直角一的這個命題中，一個人如果曾經分明見到這個真理底解證，則他現在心中雖然忘了那種解證，而且以後或者會再記憶不起來，可是他仍然知道這個命題是真實的，不過他現在所以知道它們是真實的，卻與以前知道它們時，完全由於另一條途徑。他仍然分明看到那個命題中兩個觀念底契合，不過他現在所憑的媒介觀念，和以前產生這個知覺的那些媒介觀念，卻大有別。他記得，亦就是他知道（因爲記憶就是過去知識底復現），他曾經有一次確信過「三角形三內角等於兩直角」的這個命題底真理。在同一不變的各事物間，同一的關係仍是不變的，因此，他就可以根據這個觀念知道，三角形三內角如果會有一次等於兩直角，則

它們將來亦會常常等於兩直角。他既然確知，在這方面，任何真理只要以前有一次是真的，將來亦永會是眞的；而且以前有一次契合過的觀念，將來亦永久是契合的：因此，他有一次所知道爲眞實的事物，亦將永久是眞實的——只要他能記得自己有一次知道它。在數學中，特殊的解證所以能供給概括的知識，就是由於這種理由。知識所以有充分的根據如果不是因爲我們感覺到同一的觀念常有同一的關係，則人在數學中便永不知所謂概括的命題，因爲任何數學的解證都是特殊的，而且一個人在解證了一個關於環或三角形的命題以後，他底知識亦不會超出那個特殊的圖解以外。如果他想把自已底知識再推進一步，則他在另一個例證中，還得重新來解證，否則他便不知道，那個命題在那個三角形方面，亦是眞的；如是一直可以繼續下去。這樣，就沒有人可以知道任何概括的命題。我想，人人都會承認，牛頓先生在讀他自己的書時，他雖然不能實在看到原來發明他底眞正命題時所憑的那一串可羨的中介觀念，可是他一定知道，那些眞理是眞實的。能保留這樣一長串殊事的記憶，不是人類能力所可及的，因爲要發明，要察覺，各種觀念底奇異聯繫，那已經不是許多讀者所能爲力的了。不過作者仍然分明知道那個命題是眞正的，因爲他記得他有一次看到那些觀念底聯繫；在這裏，他之確知這個命題之爲眞實，正如他記得某甲刺了某乙，因而知道某甲傷了某乙似的。不過記憶既然不常如實在的知覺那樣明白，而且在多數人總會跟着時間，漸漸消滅，因此，這種情形，就可以指明，解證的知識遠不及直覺的知識（它們自然還有別的差異）那樣完全。這一層在下一章中就可以看到。

第二章 知識底各種程度

——直覺的——我們已經說過，一切知識都成立於人心對其觀念所有的觀察，而且就我們底能力說來，我們所由的知識途徑說來，我們所能得到的光明，亦就以此為極限，所能得到的確定性，亦就以此為最大。現在我們可以進而稍一考究知識底明白性底各種程度。在我看來，我們底知識所以有或高或低的明白程度，只是因為人心在不同的途徑下，來知覺它底各種觀念底契合或不契合。我們如果一反省自己底思維方式，就可以看到，人心有時不藉助於別的觀念，就能直接看到它底兩個觀念間的契合或不契合。這種知識，我想可以叫做直覺的知識。因為在這方面，人心並不用費力來證明，來考察，就能瞥見真理，正如眼只要朝向光明，就能瞥見光明似的。因此，人心就知覺到，白非黑，圓非三角形，三比二多，並等於一加二。這一類真理，人心在一看到那些觀念之後，不藉其他觀念為媒，就能憑直覺立刻觀察到。而且在人類弱點底範圍以內講，這種知識就可以說是最明白，最確定的。這一部分知識是不可反抗的，它就如同日光似的，人心只要轉其視線於它，它就會立刻強迫人來知道它，它不使人心有一毫躊躇，懷疑，或考慮，它只使人心立刻充滿了它底明白的光亮。一切知識底確定性，明白性，就依靠於這種直覺；這種確定性，人人都知道它是大得不能再大的，因此，他不能想像再大的，亦就不需要再大的。因為一個人只知道，他心中的觀念就是如他所知覺的那樣，此外，他並不能想像自己還能達到更確定的程度；他只知，在兩個觀

念間，他如果看到一層差異，則那兩個觀念是差異的，而不是確乎同一的。一個人如果於這種確定性以外，想求一種更大的確定性，則他所求的自己亦不知是什麼，而且他這樣只表示他想當一個懷疑學者而又當不了。確定性是完全依靠於直覺的，因此，在次一等知識中，就是在所謂解證的知識中，一切中介觀念只有憑直覺乃能有所聯繫。離了直覺，我們就不能達到知識和確定性。

二 解證的知識：——在次一等知識方面，人心亦可以瞥見他底各觀念底契合或不契合，不過它這裏的作用並不是直接的。什麼地方，人心能瞥見其觀念間的契合或不契合，什麼地方就有確定的知識。雖然如此，可是人心並不能常常瞥見它底觀念間的契合或不契合。——縱然這是可發現出的，在這種情形下，人心便終於無知，它道多亦只能達到一種可能的推想。人心所以不能常常立刻看到兩個觀念間的契合或不契合，乃是因為我們所要考究其是否契合的那兩個觀念，不能被人心所組合，以來表示出它們底契合或不契合來。在這種情形下，人心既不能憑直接的比較，或互相的並列，把各種觀念合攏來，以發現它們底契合或不契合，因此，它就要藉別的觀念（或一或多隨情形而定），來發現它所要追求的那種契合或不契合。這就是我們所謂推理（*Reasoning*）。就如人心雖想知道三角形三內角，和兩直角底大小是否相契，可是它並不能藉直接的觀察和比較來知道它們，因為三角形底三內角不能同時合疊起來，而且亦不能和任何一個或兩個三角形互相比較。因此，在這方面，人心便沒有直接的，直覺的知識。在這種情形下，人心愛找尋一些與三角相等的其他角子來；它既然見到那些別的角度，同兩直角相等，因此，它就知道，三角形底三角等於兩直角。

三 此種知識依據於證明——凡能指示兩觀念間的契合關係的那些中介觀念，就叫做證明；我們如果能以此方法使人明白地、顯然地，看到契合或不契合，這就叫做解證；在這裏理解便由此方法明瞭這種契合或不契合，人心亦就由此方法看到它是契合的，或不契合的。人心如果很敏捷，可以找出這些中介觀念（它們可以發現出別的觀念間的契合或不契合來），並且能正確地應用它們，我想那就可以叫做機敏 *sagacity*。

四 不過這種知識不如前邊那樣容易。我們雖然亦確乎知道中介的證明，可是這種知識並不很明白瞭亮，我們底同意亦不很直接迅速，如在直覺的知識中那樣。因為在解證方面，人心最後雖然亦能感覺到它所考究的那些觀念是否契合，可是它所以達到這種程度，不能不費一番辛苦和注意，因為它不能只憑一次瞬息的觀察來發現出這種契合來。要把這種契合關係發現出來，必須勤勉不懈，努力研求纔行。人心必須先經過多少步驟，多少等級，纔能由此途徑達到確定性，纔能看到兩個觀念間的契合或矛盾——如果這兩個觀念需要證明和理性底運用纔能指示出其關係。

五 證明之先常免不了有一種疑惑——在直覺的知識和解證的知識之間，還有另一種差異，就是說，在解證的知識方面，我們如果依據中介的觀念看到契合關係以後，雖然亦可以把疑惑完全消滅了，可是在直覺的知識方面，則人心只要尚有幾分分辨觀覺的知覺能力，則它總不至發生絲毫疑惑，這個亦正同能辨黑白的眼睛，不會致疑墨水和紙是否是同一顏色似的。眼官只要仍有目力，則它在一看之下，就會毫無疑惑地，知覺到紙上所寫的字同紙底顏色是不一樣的同樣，人心只要有清晰的知覺能力，則它在直覺的知識方面，就可以看到各種觀念底

契合或不契合。眼如果失了視力，心如果失了知覺力，則我們便無從研究眼底視力是否敏捷，亦無從研究心底知覺是否明白。

六 這種知識亦不如前一種知識那樣明白——真的，由解證而生的知覺亦是很明白的；不過這種知覺遠沒有直覺知識方面所有的明耀的光亮和充分的確信。就如一個人面，在數個鏡中互相反射以後，只要影子仍與原物保留一點相似性和契合關係，則它就能產生一種知識；不過在每一度反射以後，原來那種完全的明白程度和清晰程度總要減幾分，一直到經了許多次推移以後，它便大為曖昧，而且一看之下，幾乎辨認不出來——在微弱的目力尤其如此。由一長串證明而得的知識，亦正是如此的。

七 每一步中必然含着直覺的明白性——在解證的知識方面，理性每進一步，必然伴有一種直覺的知識；我們在每一步中，必須憑直覺知道此一個觀念與下一個中介觀念（它可以做爲證明）間的契合或不契合。如果我們不知道這一層契合，則我們仍然需要別的證明；因爲我們如知覺不到這種契合或不契合，則我們便不能發生任何知識。如果它能自己知覺到自己，那就成了直覺的知識，如果它不能知道自己，則必須用一個中介觀念，作爲公共的尺度，以指示它們底契合或不契合。由此我們就可以看到，在能產生知識的推論中，每一步都有一種直覺的確性；人心一看到這種確性，只把它記下，就可以使我們所考究的觀念間的契合或不契合，明顯起來，確定起來，因此，我們要想解證任何事理，必須先看到中介觀念間的直接契合，因爲我們依據這種契合纔能發現我們所考究的那兩個觀念（一個常是最先的，一個常是最後的）底契合或不契合。在解證底每一進步中，人心中必

須精確地保留這種直覺的知識，必須常常看到各中間觀念的契合或不契合，必須不遺失了任何部分。不過在長串的演繹中，因為所用的證明太多，所以人底記憶性不易把這種知覺迅速地精確地保留起來，因此，我們就常見，解證的知識不及直覺的知識完全，而且人們往往把謬論當做解證。

八 因此人們就誤認推論是由預覺 *Prewissen* 和預想 *Preconception* 來的——在科學的或解證的推論中，每一步既都必然含着這種直覺的知識，因此，人們就形成一個錯誤的公理說，一切推理都是由預覺和預想來的。不過這個公理是很錯誤的，這一層我在以後考究各種命題時（尤其是那些所謂公理的各种命題），將加以詳細的說明。在那裏，我將要指示出，人們所以如此說，乃是因為它們誤認預覺和預想是一切知識和推論底基礎。

九 解證不限於數量方面。人們平常都相信，只有數學纔能有解證的確定性。不過在我看來，不止在數目，廣袤，和形相等觀念方面，我們可以憑直覺知道它們底契合或不契合。這種知識並不是它們方面的特權。人們所以認解證在其他知識部分無大作用，而且只有數學家纔敢希望達到解證的程度，那或者是因為我們缺乏適當的試驗方法，而不是因為事物本身不太明顯的緣故。因為人心在我們底觀念間，只要能觀察到它們底直接契合或不契合，則人心就能有直覺的知識；它只要能憑直覺知道兩個觀念與別的中介觀念的契合或不契合，則它就可以知覺到那兩個觀念底契合或不契合；它只要能藉中介觀念知道兩個觀念底契合或不契合，則它可以實行解證。因此，解證就不限於廣袤，形相，數目，及其情狀等等觀念。

一〇 人們爲什麼如此想

人們所以只在這些觀念中來追求所謂解證，我想那並非由於那些科學有普遍的功用。這種原因我想是這樣的：就是說，在比較它們底相等或多寡時，數目情狀方面所有的微細差異，都是可以明白看到的，至於在一形相一方面，則每一種微細的差異，雖然不能都爲人所覺察，可是人心也可以找出各種方法來憑解證考察並發現兩個角，兩個廣袤，或兩個形相底相等性。因此，數目和形相兩者都可以表示於明顯而永久的標記中，在這裏，我們所考究的觀念都是完全確定的。（反之我們如果只以各種名稱和文字來標記各種觀念，則它們大部分是不確定的。）

一一 不過在別的簡單的觀念方面，它們底情狀和差異，如果不是以數量來計算，而是以程度來計算，則我

們便不能精細地，確當地分別它們底差異，便不能察知它們底相等和些小差異，亦不能找到方法，來計算這些。因爲那些別的觀念既都是被不可覺察的微小分子底大小，形相，數目，和運動所產生的，因此，這些現象或感覺底各種程度亦都依靠於這些原因底（全部或一部）變化。不過在任何物質團中，這些原因都是微細而不可覺察的，因此，我們對於這些簡單觀念底各種差異的程度，便不能有精確的尺度。假定所謂「白」的那種感覺或觀念，是由一定數量的小粒所產生的，而且那些小粒又因爲有一種旋轉能力，在打動網膜時，一面自己旋轉，一面又往前進；則我們很容易斷言，任何物體底表層底組織，如果能反射較多的光子，並且給它們以產生白色所必需的那種旋轉，則那個物體將會現得較白一點，因爲它可以在同一空間中，向網膜放出具有那種特殊運動的較多數的光子來。我並不是說，光底本性所以成立，就在於很小的圓粒子，自底本性所以成立，就在於物質部分底組織反射光

時，能使它們有特殊的旋轉，因為我現在並不是從物理方面來論究光和顏色。不過我可以說，我真不能存想（我真願意有人告我說，他能如此存想），外界物體如不與可以感到的各物體自身直接接觸，它們如何能打動我們底感官。因為我知道，物體所只能打動我們底感官，不出兩條途徑，一則藉助於可感物體底直接接觸，如觸覺和味覺就是，一則藉助於由它們發出的不可覺察的各部分底推動力，如視覺、聽覺和嗅覺便是。因為各種感覺所以產生，就是因為物體各部分底不同的大小、形相和運動，能產生出不同的推動力來。

一二 它們是否是小粒，亦無關係，它們所以能使我們發生白底觀念，是否是因為它們都依着自己中心旋轉，那亦沒有關係。無論如何，我們可以斷言，物體底組織如果能給光子以特殊的運動，使它們給我們產生出所謂白底感覺來，則它所反射的光子愈多，而且那種特殊的運動愈速，則那個物體亦會顯得愈白一些；因為它已經反射回較多的光子來。我們如果把一張紙，置於日光下，又置於陰暗處，又置於黑洞中，就可以看出這種情形。在這每一種情形下，它所產生的白底觀念都是各不相同的。

一三 不過我們既然不知道光子有多少數目，何種運動，就可以產生某程度的白底觀念，因此，我們就不能解證兩種白底程度是否確乎相等。因為我們沒有確定的標準，可以衡量它們，亦沒有適當的方法可以分別極微細的實在差異。我們所能有的唯一幫助，就在於我們底感官，而感官在這一方面，又是靠不住的。不過這種差異如果很大，如果能在人心中，產生出明白而清晰的觀念來，而且這些觀念底各種差異又可以完全保留在心中，則這些顏色底觀念，如藍與紅等等不同的顏色，亦可以解證出，一如數目和廣表似的，我想，我在這裏關於白和其他顏

色所說的話，在一切次等性質和其情狀間，亦都可以適用。

一四 我們對於特殊存在所有的感性的知識——知識底程度就分爲直覺和解證兩種；任何思想如果缺乏了這兩種中任何一種，則我們不論如何確信它，它總不是知識，只是信仰或意見；至少在一切概括的真理方面，我們是可以如此說的。不過人心在運用於外界特殊的有限存在時，它確有另一種知覺。這種知覺雖然超過了僅僅的可然性，可是它還不能完全達到前述的兩種確定程度。不過我們仍以知識一名來稱謂它。我們分明知道，我們由外物所得來的觀念乃是在我們心中的；這乃是一種直覺的知識。不過有人可以問，事實上除了我們心中這種觀念以外，是否還有別的東西？而且我們是否可以由此確然斷言，外界有任何東西與那個觀念相應？因爲人心雖雖然有那種觀念，可是外界亦許沒有那種東西存在，亦許沒有那種物象來刺激我們底感官。不過我想，我們這裏有充分的證據，可以解了我們底惑。因爲我可以問任何人，他在白天看日時，同晚上想日時，是否確乎有不同的知覺？他在實在薔艾草，嗅玫瑰時，是否和他僅僅存想那種滋味或香氣時，有截然不同的知覺？我們分明看到，由記憶所復現於心中的觀念，同由感官實際進入人心的觀念，委實有一種差異，而且它們底差異正如兩個各別的觀念似的。有人如果說，『在夢中我們亦有同樣的情形，而且這些觀念都可以離了外物產生於我們心中』，則他可以夢見我向他作此回答：（一）如果一切都是夢境，如果推論和辯論都無功用，真理和知識都畢竟空，則我是否能祛他底疑，那都無大關係。（二）我相信，他會承認，夢見在火中，同實地在火中，委實有一種明顯的差異。但是他如果決心要當一個懷疑家，並且主張說，我所謂「實地在火中」亦只是一個夢，而且我們並不能由此確知有所謂火

其物者確乎在我們以外存在，則我仍可以答覆說，我們可以憑感官知覺到（或者夢想我們知覺到）一些物象底存在，而且我們同這些物象接觸時，我們確乎感覺到苦有樂。這種確定性是和我們底幸福或患苦一樣大的。超過這種限度，則我們有知無知都無大關係。因此，我們在前兩種知識以外，還可以另加一種知識，因為我們憑知覺和意識知道確有各種觀念由外界特殊事物而來，因此，我們就確乎知道它們有其獨立的存在。因此，我們可以承認知識有三種等級，就是直覺的，辯證的，感覺的三種。在這三種的每一種中，明度和確度都有各別的程度和途徑。

一五 各種觀念雖是明白的，而知識卻不常是明白的。——我們底知識既然只建立在運用在我們底觀念上，那麼我們就可以說，它同我們底觀念相契合，而且我們底觀念如果是明白的，清晰的，曖昧的，或紛亂的，則我們底知識亦必然會如此麼？我可以答覆說，不是的。因為我們底知識既成立於我們對兩個觀念間契合或不契合所有的知覺，因此，知識底明白或曖昧，只看這種知覺是明白或曖昧而定，而不看各種觀念本身是明白或曖昧而定。就如一個人雖然可以同世界上任何數學家一樣，明白地觀念到三角形底三角，和兩直角底等量，可是他亦許對於這兩層間的契合只有一個極曖昧的知覺，因此，他對這種契合便只能有一個極曖昧的知識。但是各種觀念如因其本身曖昧，致陷於紛亂的地步，則它們便不能產生出任何明白或清晰的觀念，因為觀念如果一紛亂，則人心便不能明白地看到它們是否互相契合。我們還可以用比較不易誤解的另一種說法來敘述這層理由：就是說，一個人如果不能對其所應用的文字有了確定的觀念，則他對於自己應用那些文字所形成的命題，不能確知其真理。

第二章 人類知識底範圍

一 一 知識——既然成立於任何觀念間的契合或不契合，因此，我們就可以說：

第一點，知識不能超過我們底觀念——第一點，我們所有的知識，不能超過我們所有的觀念而外。

二 第二點，我們底知識不能超過我們所知覺的觀念底契合或不契合而外——第二點，我們底知識不能超過我們對那種契合或不契合而有的知覺以外。這種知覺有時（一）是由直覺得來的，在這裏我們可以直接比較我們底兩個觀念；有時（二）是由推論得來的，在這裏我們可以藉中介觀念來考察兩個觀念的契合或不契合；有時（三）是由感覺來的，在這裏我們可以知覺到特殊事物底存在；因此，我們可以說：

三 第三點，直覺的知識不能遍行於一切觀念底一切關係——第三點，我們所有的直覺的知識，並不能遍

行於我們一切的觀念，並不能遍行於我們在觀念方面所應知的一切。因為我們並不能藉並列或直接比較，來考察，來發現它們互相所有的一切關係。就如在兩條平行線間，在兩個相等底面上所畫的兩個三角形，一個是鈍角的，一個是銳角的，則我雖可以憑着直覺的知識知覺到此一個不是彼一個，可是我們不能由此知道它們是否相等的，因為它們在相等性方面的契合或不契合，我們永不能藉直接的比較來發現出它們底形相既異，因此它們底各部分便不能精確地直接比較；因此，我們需要一些中介的性質以來衡量它們，這就是所謂解證，或所謂

理性的知識。

四 第四點，解證的知識亦不能通行——第四點，由上邊所說的看來，我們亦可以說，理性的知識亦一樣不能通行於一切觀念底全部範圍。因為在我們所考察的兩個不同的觀念之間，我們在演繹底一部分中，並不能常常找到適當的各種媒介，憑直覺的知識來聯合它們。什麼地方我們不能如此，我們就沒有解證的知識。

五 第五點，感覺的知識比前兩種都狹窄——第五點，感覺的知識不能超過我們感官當下所感到的事物底存在，因此，它比前兩者大為狹窄。

六 第六點，因此，我們底知識比我們底觀念要窄狹——由前所說，我們分明看到，我們知識底範圍不但不能包括了實際的一切事物，而且甚至亦並包括不了我們觀念底範圍。我們底知識限於我們底觀念，而且在範圍和完美方面，都不能超過我們底觀念；這些觀念在一切存在方面可以說是加了一層很窄狹的限制，而且我想，其有限的理解（如天使底理解，譯者）如果比我們底感官有較多較銳的知覺方法，如果它（別種理解）所接受的知識不如人類這樣脆弱而狹窄，則那種理解所有的觀念一定可以遠過於我們所有的。雖則如此，可是我們底知識如果亦同我們底觀念有一樣大的範圍，而且關於我們所有的各觀念，我們如果亦沒有終生不能解決的那樣多的疑難和問題，則我們底情形亦比較好的多了。這一層縱然做不到，可是我仍然相信，人們如果不肯用其精力心思，以來文飾掩護自己底錯誤，以來維持自己無端歸心的系統，利益和黨派，如果他們只用自己底心思精力，以來推進發明真理的方法：則在人類現在的能力和身體底範圍內，我們底知識亦會比一向大為進步。不過就

是如此，我總相信（這種信仰並與人類底尊嚴無損），我們底知識總不能遍行於我們在所有觀念方面所應知的一切；而且在任何觀念方面所生的全部困難亦非人智所能克服的，所生的全部問題亦非人智所能解決的。我們雖然有方形、環形、相等性三個觀念，可是我們或者永不能找到與一個方形相等的一個環形，而且或者永不會知道它們是相等的。我們雖然有「物質」和「思想」兩個觀念，可是我們恐怕永不能知道純粹「物質」的存在，是否也能思想。離了默示，則我們不只能憑考察自己底觀念來發現「全能者」是否給了某一些組織適當的物質。以一種知覺和思想的能力，是否在那樣組織的物質上，可賦與一種能思的、非物質的實體。因為在我們底意念範圍內，我們不但容易存想，上帝可以憑其旨在物質上賦與有思想能力的另一種實體，而且可以存想，他可以任意在物質本身賦與一種思想能力。因為我們不知道，思想是由何成立的，亦不知道，上帝願意在何種實體上，賦與那種能力（這種能力只憑造物者底慈悲和善意，纔能存在於有限的生物中）。因為我雖然證明（第四卷，十章）要假設物質就是永久的原始的「思維實體」，那乃是一種矛盾，可是我們如果說，那個原始的永久的「思維實體」，可以任意造一套無知覺的物質，並且給它以某程度的意識，知覺，和思想，那並不是一種矛盾。所謂物體，在我們所能想像的範圍以內講，只能打激和影響別的物體，所謂運動，就我們所能觀念到的範圍以內講，不能產生別的，只能產生運動。因此，我們如承認運動能產生苦或樂，或顏色或聲音底觀念，那我們就不得不背棄理性，超出於觀念之外，而完全把這一回事歸之於造物主底善意了。在身體底各部分發生了運動以後，一非物質的實體一既然能發生了苦樂底知覺，那麼我們能夠確知，各種物體在發生了某種變化和運動以後，那些物體自身一定不發

生著樂底知覺麼？因爲我們既然承認上帝在運動上附加了運動本不能產生的一些結果，那麼我們有什麼理由可以斷言，他不能使物質的主體發生這些結果，一如精神的主體一樣？因爲我們固然不能存想物質有這些結果，可是我們亦一樣不能存想物質底運動如何能在精神上發生影響。我所以如此說，並不是使人不甚相信靈魂之非物質性。我此處所說的，並不是可然性，乃是知識。因此，我想，在我們缺乏證據因而不能產生知識時，哲學家應當謙抑從事，不要隨便專斷；而且我們如果能看清楚，我們底知識可以達到什麼程度，那亦是很有用的。因爲我們現在既然達不到所謂密景（*vision*），因此，在許多事物方面，我們應當安於信仰同可然性；因此，在關於靈魂底非物質性的這個問題方面，我們底才能如果不能達到解證底確度，那亦並不足爲奇。不過我們縱然不能在哲學方面證明靈魂底非物質性，而道德和宗教底一切大宗旨仍不能絲毫有所動搖。因爲造物者不但使我們起初顯現爲可感的有知覺的生物，不但使我們在若干年中繼續此種狀況，而且在另一個（無形的）世界中，他亦仍會使我們復返於有知覺的狀態，並且使我們能以接受他爲我們在世時的行爲所準備的那種果報。因此，我們正不必學一般人非把這個問題決定了不可。他們有的過於熱忱地來擁護靈魂非物質說。他們一面使自已底思想完全沈沒於物質中，不承認非物質的東西能够存在；而在另一方面，則他們在絞盡腦汁一再考察以後，又看到物質底自然能力全不能認識，因此，他們又自信地斷言，全能者不會把知覺和思想賦與有疑度有變化的實體。不過一個人如果知道，在「我們底思想」中，感覺如何難與有廣袤的物質調和，無廣袤的東西又如何難與「存在」調和，則他會承認自己實在不能確知他底靈魂是什麼樣的。這一點，在我看來，似乎不是我們底知識所能達到的；而且一

個人如果能自由思考，並且仔細觀察各種假設底黑暗糾纏的部分，則他便會看到自己底理性並不能使他確乎相信或排斥靈魂底物質說。因為不論他來觀察那一面，不論他認靈魂是一個無廣袤的實體，或一個有思想有廣袤的物質，而在他底心中單思想到此一面時，總不免驅迫他想到另一面。因此，人們往往因為一種假設不易想像，便魯莽地相信相反的一個假設，實則在無偏見的理解看來，那另一個假設亦是一樣不可理解的。因此，他們這種做法，實在不能算是公平的。我們由此不僅看到，我們底知識是脆弱的，是貧乏的，而且我們看到，這類論證縱然勝了，亦是無意義的，因為這類論證，只是依據於我們底觀點的，我們由此只能知道自己底問題底一造，得不到確性。可是我們如果因此就接受相反的意見，那亦一樣完全達不到真理，因為相反的意見，在一考察之後，亦是有相等的困難的。一個人為免避此一種意見中所有的貌似荒謬，和不可逾越的障礙起見，自然可以托庇於另一種意見，不過那另一種意見底基礎，如果亦是不可解釋，不可了解的，那麼他可以得到什麼保障，什麼利益呢？我們身中自然有一種能思維的東西在，這是不容爭論的。我們雖然不知道它是什麼，而且還必須安於不知，可是我們既然能對此發生懷疑，這就確證了它底存在；而且我們如果懷疑這一層，那亦是徒然的；這個亦正如在許多情形下，因為我們不知道某種事物底本質，就確然反對它底存在，是一樣無理的。因為我可以請問，世界上存在的任何實體，那一種沒有含著一種使人理解迷惑的東西呢？說到別的精神們，則他們既能窺見並知道事物底本質和內在組織，則他們底知識比我們底知識當然超過了無數倍。至於別的理解較廣的精神們，則他們在一看之下，可以看到許多觀念底聯繫和契合，並且給它們以各種中介的證明，因此，他們底理解既敏銳而又深刻，知識底範圍

亦較爲廣大。在這裏我們正可以想像到較高級的天使底一部分幸福，因爲他們一瞥之下所見的這些聯合和證明，我們雖然旁搜冥索，鏗而不捨，亦未必能找到，而且在找尋到新的以前，幾乎是把舊的忘掉——不過我們可話歸本題。我可以說，我們底知識不止因爲我們底觀念稀少而不完全，大受了限制，而且即在這個範圍內，它亦不能遍行。不過它究竟能達到什麼程度，我們現在就可以開始研究。

七 我們底知識究竟能達到多遠——前邊已經概括地暗示過，我們在各觀念方面所下的肯定或否定，可以歸爲四類，就是同一性，共存性，關係，和實在的存在四種。我將要逐步研究，在每一種中，我們底知識可以達到多遠。

八 第一點，我們對同一性和差異性所有的知識，同我們所有的觀念有一樣大的範圍。第一點，說到同一性和差異性，則在觀念底這種契合（或不契合）的途徑下，我們底（一）直覺知識和（二）觀念本身是有同等範圍的。人心中任何觀念都可以憑直覺的知識，立刻看到它自己是什麼樣子，而且可以看到，和它別的任何觀念都是不一樣的。

九 第二點，說到共存，則其範圍是很狹的。說到我們底第二種知識——就是在「共存」方面的觀念底契合或不契合——則我們底知識在這方面是十分缺陷的。不過在實體方面，我們所有的最重要最廣博的知識部分，就在於其存方面的知識。因爲我已經說過，我們對於實體種屬所有觀念，不是別的，只是在一個主體中所集合的各觀念底集合體——就是所謂共存——就如我們底火箱觀念就是又熟，又亮，又向上運動的一個物體；又如

黃金底觀念就是沉重、色黃、可展、可熔的一個物體。火焰和黃金這兩個實體底名稱，就表示着人心這些複雜的觀念。我們如果在這一類實體方面想有進一步的知識，則我們所考究的，不是別的，只是說，這一類實體是否還有別的性质或能力。這就是說，我們只是想知道，除了形成那個複雜觀念的那些簡單觀念而外，是否還有別的簡單觀念與它們共存着。

一〇 因為我們不知道許多簡單觀念間有何種聯繫——這一種知識，雖然在人類科學中，形成了很重要的一部分，可是它底範圍太小，而且幾乎就不存在。因為形成複雜的實體觀念的那些簡單觀念，其本性大部分並沒有明顯的必然的聯合或矛盾，因此，我們雖欲考究它們底共存，亦不可能。

一一 在次等性質方面尤其是如此的：——形成複雜的實體觀念的那些觀念——亦就是我們關於實體所有的知識中所含的那些觀念——就是那些次等性質底觀念。不過這些性質，如前所說，都依據於微細而不可覺察的各部分中的原始性質，（若不如此，則其所依據的更非我們所能想像的），因此，我們就不能知道，某些性質同另一些性質有必然的聯繫，或矛盾。因為我們既不知道它們是由何種根源出發的，既不知道，形成複雜的黃金觀念的那些觀念是由各部分底何種形相，大小，和組織來的，則我們便不能知道，有什麼別的性质是由黃金中不可覺察的各部分底那個組織來的，或與它不相契的；因此，我們亦不知道，它們是否和我們所有的複雜的黃金觀念相契，或不相契。

一二 因為在任何次等的和原始的性質之間，我們並不能發現出任何聯繫來——各種物體底次等性質

所依據的原始性質，不是我們所能知道的，因為原始性質所寓託的各部分是不能覺察的，不過除此以外，我們還有另一種更不可救藥的無明，使我們更不能確乎知道同一主體中各部分是共存的，或不共存的。因為在任何次等性質和其所依據的原始性質之間，並沒有可以發現出的聯繫。

一三 我們自然可以想像到，一種物體底大小，形相和運動，能使另一種物體底大小，形相和運動，發生了變化。此外，我們還可以想像，一種物體插入另一物體時，可使另一物體底各部分分離開，而且一個物體在衝擊了另一個物體以後，亦可以使另一個物體由靜而動起來。這類情形，在我們看來，似乎是彼此有聯繫的。我們如果能知道各物體底這些原始性質，則我們正可以希望自己能知道它們這些互相影響的作用。不過人心並不能在物體底原始性質和它們給我們所產生的各種感覺間，發現出任何聯繫來，因此，我們縱然能發現出直接產生次等性質的那些不可覺察的各部分底大小，形相，或運動來，我們亦不能對於任何次等性質底共存關係，建立一些確定而無疑的規則。我們既然完全不知道，各部分有什麼形相，大小，或運動，可以產生出一種黃色，甜味，或尖音來，因此，我們無論如何不能存想，任何分子底大小，形相，或運動，如何會給我們產生出任何顏色，滋味，或聲音底一觀念來。因為在兩者之間，根本沒有可想像的聯繫。

一四 因此，我們並不能憑各種觀念來發現（這正是達到確定的知識，普遍知識的唯一真正途徑），有什麼別的觀念同我們底複雜的實體觀念中所含的那些觀念，是常相連合的。因為各種性質依據於微細部分底真正組織，而這種組織又不是我們所能知道的。不但如此，我們縱然知道了它們，我們亦不能在它們和任何次等性質

費之間，發現出任何必然的繫聯；我們如果不能知道這一層，則我們就不能確乎知道它們底必然共存。因此，我們對於任何種屬的實體所懷的複雜觀念不論是什麼樣的，我們總難以根據這個觀念中所含的各簡單觀念確乎決定，有任何別的性質是與它們必然共存的。在這些研究方面，我們底知識不能超出於我們底經驗之外。自然，有少數原始性質，互相有一種必然的依屬關係和明顯的聯繫關係，就如形和必然要前設廣袤為其條件，由推動力所發生的運動底傳遞必然要前設凝度為其條件。不過這些觀念（或者還有別的）雖然有一種明顯的聯繫，可是有這種聯繫的觀念畢竟為數太少，因此，我們無論憑直覺或憑解證，在各種實體中，亦只能發現出極少數性質底共存關係來。因此，我們要想知道各種實體中究竟含着什麼性質，就只有求之於感官了。因為各種性質縱然共存於一個主體中，可是它們底觀念如果沒有這種依屬關係和明顯的聯繫，則我們除了藉感官底經驗而外，並不能確乎知道，有任何兩種性質是共存於一個主體中的。因此，我們雖然看到黃色，而且在一試驗以後又看到重量，可展性，可熔性，固定性等同聯繫在一片黃金中，不過這些觀念彼此既無明顯的依屬和必然的聯繫，因此，我們並不能確知，這些觀念中有四個存在時，第五個必然亦存在。這種推想固然是很可然的，不過最高的可然性亦不能達到確定性；沒有確定性，亦就沒有真正的知識。——因為這種共存關係離了知覺便不能為人所知；而知覺的途徑又不外兩種，就是在特殊的主體方面，我們要藉助於感官底觀察，在概括的主體方面，要藉助於觀念本身底必然聯繫。

一五 不共存性範圍較大：——說到不共存性，則我們應當知道，任何一種主體，在同時所有的各原始性質，

只能有一種特殊的情況，就是說，各部分底每一種特殊的廣袤、形相、數目、和運動，一定要排斥其他一切的廣袤、形相、數目、和運動。至於各個感官所特有的一切可感的觀念，我們亦可以有同樣的說法。因為在任何主體中存在的任何一種觀念總要排斥一切同類的觀念；這就是說，沒有一個主體同時能有兩種氣味，或兩種顏色。有人或者會反斥說，「蛋白石或薔菜木底溶液不是在同一時有兩種顏色麼？」我可以答覆說，各種眼底位置如果不同，則這些物體誠然可以在同時發出不同的各種顏色來。不過我仍然可以大膽地說，眼底位置如果不同，則反射光子的那些部分（物象底）亦就各別。因此，能同時呈現出青色和黃色的，並不是同一的部分，亦就不是同一的主體。因為任何物體底同一分子並不能在同時各別地來變化光線，反射光線，正如它不能同時有兩種不同的形相和組織似的。

一六 我們對於各種能力底共存性，只有很狹窄的知識。……各種實體都有能力來改變其他物體底可感性質，這種能力正是我們在實體方面研究的主要對象，它可以形成知識底一個幹枝，不過說到這些能力，則我真懷疑，我們底知識是否可以超越於經驗以外，是否可以發現出大部分這些能力來，是否可以確知它們是在某一種主體中的，因為我們根本不知道這些能力和形成主體底本質的那些觀念是有必然聯繫的。因為各種物體底自動能力和被動能力，及其動作底途徑，既在於各部分底組織和運動，而這些組織和運動又是我們所萬不能發現出的，因此，我們只能在極少數的情形下，來看到它們和複雜的實體觀念中任何觀念間的依屬或矛盾。我這裏所採取的是所謂微粒說（*Corpuscularian hypothesis*）而我所以採取它，只是因為人們都以爲它最能明瞭

地解釋物體底各種性質。我恐怕，人類的脆弱理解不能再換另一個假設，使我們在各種物體中，較明白地發現出各種能力底必然聯繫和共存關係。至少我敢相信，不論那一種假設是最明白的，最真實的（因為要決定這個，不是我底職務），而我們關於有形實體所有的知識，並不能因任何假設而稍有進步。要想在這方面有所進步，我們必須知道物體底某些性質和能力，和別一些性質和能力，有必然的聯繫或矛盾；不過就現在的哲學界的情狀說來，我們在這方面所知的，實在是微乎其微的。而且我真懷疑，憑我們這些能力，我們是否可以在這方面，使我們底概括知識（不提特殊的經驗）有很大的進步。在這方面，我們只有經驗可依據。因此，我們願望，我們底經驗該再進步一點。我們已經看到，在自然知識方面，有些人已經利物為懷費了心血，使知識底總量大為增益。因此，別的自己命為博物學者的人們，尤其是憑火實驗的那些哲學家，如果在他們底觀察方面謹慎異常，在他們底報告方面，真實無妄，一如自命為哲學家的人們所應為那樣，則我們對於周圍物體的認識，對於它們底能力和動作的洞察，一定比現在大的多。

一七 在精神方面，這種知識更為狹窄：——在物體底各種能力和動作方面，我們如果茫然不知所可，則我們更容易斷言，在精神方面，我們更是黑漆一團的。因為我們對於精神並無任何適當的觀念，我們只是在可以觀察到的範圍內，反省自己靈魂底動作，以來推想精神底觀念罷了。不過居住我們身體的那些精神，比許多（或者無限的）高貴的精神，等級就太低了，它們底才能和品德，比之於衆天使及高於我們的那些無限數的精神，亦就太差了。這一層，我在別處，已經略為暗示，以求讀者底考究了。

一八 第三點，說到別的，則我們不容易斷言，我們底知識可以達到何種程度——第三種知識，就是我們底

觀念在別的關係方面的契合或不契合，這一種知識既佔了知識底最大部分，因此，我們不容易決定，它能達到多遠。因為我們在這部分知識中所以有進步，既然只是因為我們有聰明的意思，可以發現出各種中介觀念來，由此簡接知道各種觀念（除了它們底共存關係）底關係；因此，我們很不容易斷言，什麼時候，我們底發明到了盡處。什麼時候，我們底理性已經得到可能的各種幫助，可以找尋出各種證明來，並且可以考察遠隔的各觀念間的契合或不契合。不懂代數的人，就不能想像，人在這方面所發現的驚奇成績；而且我們亦難以決定，人類聰明的意思，在這方面，究竟還能找出何種有利於其他部分知識的發展和幫助來。至少我敢相信，不止數量方面各種觀念是可以被解證，被確知的，而且別底思維部分（這些部分或者是較有用的）亦一樣可以供給我們以確性——只要人生底各種罪惡，情慾，和熱中的貪心不來阻抑這些企圖。

道德學是可以解證出的：——所謂無上的神靈是權力無限，善意無極，智慧無邊的，我們是他底創造品，而且

是依靠於他的。至於人類，則是有理解，有理性的動物。這兩種觀念在我們既是很明白的，因此，我想，我們如果能加以適當的考究和研索，則它們在行為底職責和規則方面，可以供給我們以適當的基礎，使道德學列於解證科學之數。在這裏，我相信，任何人只要能同樣無偏蔽地注意數學和這些別的科學，則我們就可以根據自明的命題，必然的關係（就如數學中推論的一樣不可反抗），給他證明出是非底法度來。別的情狀間的關係，亦同數目和廣袤間的關係一樣，都是可以確乎知覺到的。我們如果能發現出適當方法來，以求考究並研索那些情狀底契合或

不契合，則我便看不到，它們何以不能被解證出來。所謂「無財產，就無非義」，這個命題和歐克里德（Euclid）底任何解證都是一樣確定的。所謂財產底觀念乃是指人對於某種事物的權利而言，所謂非義底觀念乃是指侵犯或破壞那種權利而言。這些觀念既然這樣確立了，而且各有了各的名稱，因此，我就可以確知這個命題是真實的，正如我確知「三角形三角等於兩直角」這個命題是真實的一樣。又如說，「沒有政府可以允許絕對的自由」，則我亦確知這個命題底真理，正如我確知數學中任何命題底真理一樣。因為政府這個觀念，乃是指建立於規則和法律之上的一種社會而言，而且這些規則又是要強人來服從它們的；至於絕對自由這個觀念，則是指人任意行事而言的。

一九 人們所以認道德的觀念不能解證，因為兩層原因，一因它們太於複雜，一因它們缺乏可感的表像——在這方面，數量底觀念所以得到上風，所以可被解證，可被確知，乃是因為

第一點，這些觀念能用可感的標記表像出來，而標記同觀念的聯絡，又比任何文字（或聲音）同觀念的聯絡為大為近。紙上所畫的圖形，正是人心中的觀念，因此，它們便沒有各種文字所含的那些歧義。用線所表示出的，一個角子，圖形，或方形，是人眼所能分明見到的，因此，我們便不能錯認了它。它是不會變化的，我們可以隨時來考察它，任意覆檢它底解證，一再審察它底部分，而且在這些過程中，並不怕觀念自身有了任何變化。至於在道德的觀念方面，則我們便不能如此；我們並沒有與它們相似的可感的標記，把它們表示出來；我們只有文字可以表示它們；除此以外，再無別的，不過這些文字寫出以後雖然可以前後一律，可是它們所表示的觀念，即在同一個人，亦

會發生變化。至於在不同的各個人，則它們更常是不同的。

第二點，倫理學中還有更大的一層困難，就是說，道德的觀念，比數學中尋常所考究的形相底觀念，普通要較為複雜些。因為這種緣故，於是就發生了兩種不利。第一，這些觀念底名稱，意義比較不易確定；它們所表示的簡單觀念底精確集合體，不容易為大家所共認，因此，在交談中，在思想中，表示它們的那種標記並不能常有同一的觀念。這樣就容易發生了紛亂和錯誤；而且這種錯誤正如一個人在解證七角形時，在其圖形中忽略了一個角子，或多加了一個角子似的；因為他所畫的圖形已經不是那個名稱所表示的那樣了，亦不是他在解證時原來所想像的那樣了。在很複雜的道德觀念方面，這種情形是常常發現的，而且是不容易免避的，因為在這裏，名稱雖然仍同一不變，可是複雜觀念中所含的簡單觀念有時會加多，有時會減少。第二，由這些道德觀念底複雜性，於是又發生了一種不利，就是說，人心不容易完全地精確地，保留各種集合體，使人在考察各觀念底關係，契合或不契合時，有所依據。（在表示兩個遠隔觀念底契合或不契合時，我們底判斷如果要憑長串的演繹，和各種複雜觀念底媒介，則人心更非有此種記憶不行）。

對於這層困難，數學家底圖案和形相，實在是一種大而明顯的一種救濟，因為這些圖案在其草稿中是可以不變的。若非如此，則人心在一步一步考察它們各部分底關係時，它底記性便很難把它們保留起來。在一長串加乘，或除的過程，中心要逐漸往前觀察它自己底各種觀念，並且要考究它們底契合與否，而且問題底解決正是全部底結果，而且全部中的每一項目都是人心所明白知覺的。不過要想在心中保留這許多觀念，而且使計算中

的各部分毫無紛亂，毫無遺失，並且要使一切推論不至無用，則我們必須把推論中的各部分用意義精確的標記表示出來，而且那些標記在不被人記憶時仍能被眼所看見。若非如此，則數字或標記，並不能幫助人心來知覺兩個觀念以上的契合，相等和比例；照這樣則人心只有憑直覺來知覺各個數目觀念了。不過數學的符號確乎能幫助記憶來保留所要解證的各種觀念，而且人們由此就可知道，在考察各種殊事時，他底直覺的知識得了什麼程度；因此，他就可以一絲不紊地由已知進於未知，最後，還會總括地看到他底一切知覺和推論底結果。（在道德學方面是不如此的——譯者）。

二〇 那些困難底救濟法：——道德的各種觀念，雖然因為這些缺點，致令人以為它們是不能解證的，可是我們如果用定義把各簡單觀念底集合體確定了，並且恆常地，一律地用一個名詞來表示那個精確的集合體，則這些缺點大部分亦可以救濟了。至於別的困難，則代數學或其他一類的科學，亦許能找出方法把它們救濟了，不過這一層是不能預為斷言的。至少我敢相信，人們在追求道德的真理時，如果亦同追求數學的真理時一樣，如果亦用同一的方法，同一的客觀態度，則他們會看到那些真理有較強的聯繫，較近於完全的解證，而且它們會根據明白而清晰的觀念發生了較必然的結果（這都是平常所想像不到的）。但是這種情形大部分是不可企及的，因為人們為追慕名，富厚，和權力之故，會使他們來接受時髦的意見，使他們找尋論證以求充實自己的美點，或文飾自己底醜陋。人心之愛真理，有過於眼睛之愛美麗，而且在理解看來，撒謊是最醜陋，最不可耐的。因為許多人雖然可以滿意地在自己胸懷間擁有一個不甚美的妻子，可是誰敢大膽明說，他接受了一個偽說，並且在其胸懷

內擁有醜如謊言其物的一種東西呢？現在各黨派的人們，只是把他們底教義塞在他們所能支配的人們底喉嚨內，而不讓他們來考察自己教義之爲真爲僞的；他們並不讓真理在世界上有公平現露的機會，並且亦不讓人們來追求真理。那麼在這方面，我們能希望有何種進步呢？那麼在道德的科學中，我們還能期望有較大的光明麼？幸而天主把他自己底燈光親手植在人心，使人底氣息或權力，完全不能消滅它，若非如此，則只事服從的人們，既然受了埃及人所受的束縛，當然只能得到埃及人所處的黑暗了。

二一 第四點，實在的存在：我們對於自己底實在存在有一種直覺的知識，對於上帝底實在存在有一種解證的知識，對於一些別的東西底實在存在有一種感覺的知識——說到第四種知識它是關於事物底實在存在的。在這方面，我們對於自己底存在，有一種直覺的知識，對於上帝底存在有一種解證的知識，對於別的一切東西，則我們只有感覺的知識，而且這種知識不能超出感官當下所見的物象以外。

二二 我們在許多方面都是無所知的：我已經說過，我們底知識是很狹窄的，因此，我們如果稍一觀察黑暗的一面，和我們底無知，則我們或者會使自己現在的心理狀況得到一點光明。所謂無知比我們底知識要大無數倍，因此，我們如果能知道，自己在何種範圍內可以有明白清晰的觀念，並且因此只使自己底思想來思維「理解」所能達到的那些事物，而不使自己陷於黑暗底深淵中（在這裏，我們底眼便不能有所見，各種官能亦就不能有所知覺）——我們如果這樣一來，則我們會平息了許多無謂的爭執，促進了許多有用的知識。人們一向所以不能如此，只是因爲他們妄想自己可以理解一切。不過我們並不必遠去，就可以看到這種妄想實係癡人

說夢。人只要有所知，則他第一就會知道，他不待遠求，就能爲自己底無知找到許多例證。與我們接觸的那些最鄙賤，最明顯的事物，亦都有其黑暗的一面，而且最敏銳的目光亦是不能透入它的。不過我們如果一考究自己無知底各種原因，則我們便不會十分驚異這一層。就前邊所說的看法，無知底原因大約可分爲下邊主要的三種。

第一，由於缺乏觀念。

第二，由於在我們所有的各觀念之間，缺乏明顯的聯繫。

第三，由於我們不能逐漸考究我們底觀念。

二三 第一點，我們所缺乏的觀念或則是我們所想像不到的。——第一點，有許多事物，我們對它們並沒有觀念，因此，亦就不知道它們。

第一點，我們底一切簡單觀念（如前所說）或是由物象經感官來的，或是由人心底動作——反省底對象——來的，因此，它們底範圍亦就限於此而不能再有所進。不過人們只要不至愚昧十足，以爲自己底指尺就可以衡量一切事物，則我們便不難使他們相信，這些入口是太稀少，太狹窄，委實與萬物底廣大範圍不成比例的。我們自然難以斷言，在宇宙底別的部分中，別的生物究有何種不一樣的感官和能力，究有何種較多數，較完美的感官和能力，幫助他們得到別的簡單的觀念。但是我們如果因爲自己不能存想那些觀念，就說沒有那些觀念，那實在不能算是很好的證據。這樣就如一個瞎子因爲自己不能觀念到景物和顏色，不能意念到什麼是看，就肯定地斷言，沒有景物和顏色似的。我們底黑暗和無明，並不能阻止和限制他人底知識，正如一個鼯鼠底盲目不能來反駁

飛鷹底銳目似的。人只要一考究，造物者底無限的權力，智慧和善意，則他就可以想像一切事理，並不是卑賤無能如人其物者所能洞見的，因為他或者是一切有知識的生物中最底等的一種。別的生物究有何種能力，可以洞入事物底本質和最深的組織，那我們是不能知道的，他們能由這些能力得到什麼異乎我們的一些觀念，那亦是我們所不知道的。我們只是確乎知道，對於各種事物，除了我們所已有的那些觀念而外，我們還缺少別的觀念，使我們不能在它們方面做出更完美的發現來。我們還相信，我們以自己能力所得到的各種觀念，與事物本身是相差太遠的，因為一切觀念都以積極的，明白的，清晰的實體觀念為基礎，而這個觀念，卻是我們所不能發現出的。不過這類觀念底缺乏，不但是無知底一部分，而且亦正是無知底原因，因此，我們並不能來敘述這種缺乏。不過我仍然可以自信不疑地說，智慧的世界和可感的世界卻有完全相似的一點，就是說，我們在兩方面所見的都是不能同所未見的成比例的；而且我們以眼或思想在兩方面所見的，比起其餘的來，亦只是一點，甚或至於零。

二四 我們所缺乏的觀念或者是因為悠遠而不為我們所有的——第二種無知底原因，就在於我們缺乏自己所本能有的各種觀念。觀念底缺乏如果是由於我們感官底無能所致，則別的較我們完美的生物，在我們所不知道的事物方面所有的觀念，是我們所完全不能有的。可是觀念底缺乏如果是因悠遠所致，則我們所不知道的事物，是我們所本能知道的。大小，形相，和運動，是我們所能觀念到的。但是我們雖然在概括方面可以觀念到物體中這些原始的觀念，但是我們既然不知道宇宙中大部分物體底特殊的大小，形相，和運動，因此，我們亦就不知道，我們日常所見各種結果是由某些能力，生力，和作用方式所產生的。我們所以不知道這些事物，有時是因

爲物象太遠，有時是因爲物象太小。（一）在世界中我們所見的各明顯部分間的距離已經是很大的，可是我們還正有理由來想像，我們所能認識到的，只是無限宇宙中的一小部分；因此，我們正可以看到自己無知底深淵。我們如果一問，在這有形事物底全體大結構中，各種大物質團有何種特殊的結構，有何種廣袤，有何種運動，（而且這種運動如何繼續或傳遞），並且相互間有何種影響，則我們在一看之下，就會迷惑昏亂，不知所可。我們縱然把思維底範圍縮小了，把自己底思想限於這個太陽系，和圍繞太陽運動的那些大的物體，則我們仍然會看到，別的行星上或者有許多動物，植物，和有智慧，有形相的生物，完全異乎我們這渺小的地球上所見的，而且我們對它們底外面形相和部分，亦完全不能知道，因爲我們既限於這個地球，則我們無論在感覺方面或反省方面，都沒有自然的方法可以把它們底確定觀念，傳達在我們心中。它們遠在於我們一切知識底入口之外；那些居室中，究竟有何種器具，何種居民，我們連猜亦猜不着，更不用說能明白地，清晰地觀念到它們了。

二五 (二) 有時因爲它們太小

宇宙中大部分物體，固然因爲太於遠隔，逃掉我們底注意，但是另一方面還有一些物體卻又因爲太於渺小，一樣隱而不顯。這些不可覺察的各分子，是物質底自動部分，是自然底偉大工具，不止一切次等的性質都依靠於它們，而且許多自然的作用，亦都依靠於它們；因此，我們如果對它們底原始性質，沒有精確而清晰的觀念，則我們對於我們在這方面應知道的一切事情，都會茫然無知。我確乎相信，我們如果能發現出任何兩個物體中微細部分底形相，大小，組織，和運動，則我們不藉試驗，就可以知道它們底互相影響，就如我們知道一個方形或三角形底各種性質似的。我們如果能知道大黃，毒草，鴉片，和人體底各分子底機械作

用。正如一個錶匠知道錶底各部分底機能（錶由此進行其工作）和錶底各部分底機能（我們如以銼銼錶輪時，可以把它們底形相變了）似的，則我們預先就可以看到，大黃可以瀉肚，毒草可以致命，鴉片可以催眠，正如一個錶匠可以預言，一塊紙擱在錶輪上可以使錶停頓（如果不把紙移去），或者預言，錶底一小部分如果被銼所銼，則那個機器會停其運動，那個錶會不動了似的。照這樣，則我們不難知道，何以銀只能在硝酸中溶化，金只能在王水中溶化，而不能互相掉換；這個正如一個鐵匠不難知道，何以把鑰匙這樣一轉就能將鎖開了，何以那樣一轉就不能似的。但是我們如果因為缺乏敏銳的感官，致不能發現出物體底微細分子來，不能觀念到它們底機械的作用，則我們亦只得不知道它們底性質和動作方式了。在這方面，我們縱然有所確信，亦只以少數的試驗為限。但是這些實驗在別的時候，是否仍可以成功，那都是我們所不敢確定的。因此，在自然的物體方面，我們便不能知道普遍的真理，而且我們底理性亦並不能使我們超出於特殊的事實而外。

二六 因此，我們就沒有物體底科學：——因此，我就猜想，在物理的事物方面，人類的勤勞不論如何促進了有用的，實驗的哲學，而科學的體系終久是可望而不可及的。因為我們對於那些最近的物體，最易受我們支配的物體，並沒有完全的，適當的觀念。對於那些命了名歸了類的事物，對於那些我們自以為很熟悉的事物，我們只有很不完全，很不完備的觀念。對於我們感官能考察到的一些物體，我們或者可以有清晰的觀念，可是，我想，我們對任何一種物體都沒有適當的觀念。清晰的觀念雖然可以供日常談話之用，但是我們如果缺乏了適當的觀念，則我們便得不到科學的知識，而且在各種事物方面亦並不能發現出普遍的，有益的，無問題的真理來。在這些事體

中，我們並不能妄想達到確性和解讀。藉着顏色、香味、滋味、氣味和其他可感的性質，我們雖然可以對「蒼香」和「毒草」發生了明白而清晰的觀念，一如對一個環和三角形一樣；但是我們既然不能觀念到這些植物中和別的物體中各微細分子底特殊的原始性質，因此，我們就不能說，這些植物在加於別的物體上時會產生出什麼結果來；而且我們縱然看到那些結果，亦不能猜着它們是如何產生的，更不能知道它們是如何產生的。我們對於自己所見所及的那些物體，既然不能觀念到其微細分子底各種特殊的機械運動，因此，我們便不能知道它們底各種組織、能力和作用；至於更遠的物體，則我們更是不知道的，因為我們根本連它們底外面形相，或其組織中較明顯、較粗糙的部分，亦不能知道。

二七 當然更沒有精神底科學——這就可以指明，我們底知識，同物質事物底全部範圍是不成比例的。但是我們如果再一考究可能存在的那些無數的精神，則我們會看到，這種無知底原因，又以不可穿度的煙霧，把全體智慧世界從我們隔開。這個世界比物質世界是較大的，而且亦確乎是較美麗的，可是我們對它更無所知，更不認識，而且我們對精神底各種等級和種類，亦並不能形成一些清晰的觀念。我們對各種精神，只能藉反省自己底精神，發生了少數浮淺的觀念，而且我們對一切精神底天父，對一切事物（包括了精神、人類、和萬物）底永久超越的造物主，所能有的最好的觀念，亦是由自己反省自己底精神來的。可是除了這些少數浮淺的觀念而外，我連其他天使底存在，亦不能確知——除了藉助於啓示。各種天使，本來就不是我們所能發現的，而且那些有智慧的生物，雖或者比有形實體底種類還多，可是我們底自然能力並不能把它們稍為敘述出來。人只要有理性，則他就

可以根據別人底語言和行動，相信他人亦有心靈，和能思的實體，而且他既然知道自己底心理，則他便不能不知道還有一個上帝。但是誰能憑自己底搜索和能力，得以知道，在人和偉大的上帝之間，有許多等級的精神呢？至於他們（或同我們）相互之間究有何種差異的本質，情況，狀態，能力和組織，那更是我們所不能清晰地觀念到的。因此，關於他們底種屬和性質，我們是絕對不能知道的。

二八 第二點，在我們所有的各觀念之間，缺乏可發現的聯繫：我們已經看到，我們因為缺乏觀念，所以

我們只能在全宇宙中知道一小部分的實體的事物。不過第二點，除此以外，還有另一種無知底原因，就是說，在我們所有各觀念之間，並沒有可發現出的聯繫。因為我們只要缺乏那種聯繫，則我們便完全不能得到普遍的，確定的知識；便不能不依靠於觀察和經驗，如在前一種情形下那樣。不過我們底經驗是很狹窄，很有限的，而且與概括的知識是離得很遠的；這一點，我們是不必再提的。在這裏，我只給這種無知底原因，舉一些例證，就不再多事論究。很顯然的，周圍各種物體底大小，形相，和運動，可以給我們產生出各種感覺來，如顏色，聲音，滋味，氣味，快樂，和痛苦等。不過這些機械的動作，和它們給我們所產生的那些觀念，並無什麼不可離的關係（因為在任何物體底推動力，和我們自心的顏色知覺或聲音知覺之間，並沒有可想像的聯繫），因此，我們除了經驗而外，對於那些動作，便沒有清晰的知識。我們只能把它們看成是全知的一造物——憑其命令所產的結果，而且它們完全不是我們所能了解的。我們並不能由物質的原因演繹出我們的心對明顯的次等性質所有的那些觀念來，而且那些原始的性質雖然在經驗上可以給我們產生出那些觀念來，可是我們在這些原始性質和次等觀念之間，亦並不會發現出

任何聯繫或溝通來。同樣，我們底心理在身體上所施的各種動作，亦是我們所不能想像的。據我們觀念底本性說來，我們不但不知道，一種物體何以能在人心中產生出任何思想來，而且我們亦一樣不知道，一種思想如何能在身體中產生出任何運動來。如果我們沒有這種經驗，則我們祇憑考究事物本身，並不能絲毫發現出這種作用來。這些性質在普通的事物中，雖然有恆常的，規則的聯繫，可是這種聯繫並不能在觀念本身中發現出來，因為各種觀念似乎都是不相依屬的。因此，我們只能把它們底聯繫歸之於全知的造物者底任意決定，因為只有一他可以在我們這脆弱理解所不能了解的途徑中，使它們成了那種狀況，發生了那種作用。

二九 例證：——在一些觀念方面，某種關係和聯繫，顯然地包含於觀念本身底本性中，因此，我們便不能存想，有任何權力可以把它們和那些觀念分離開。只有在這些觀念方面，我們可以有確定的、普遍的知識。就如直線三角形底觀念，就必然含有其三角等於兩直角底意義。我們並不能存想，這兩個觀念底關係和聯繫，可以變化，可以為任意的權力所形成，所改移。不過說到物質各部分何以能黏合，能繼續；推動和運動如何能產生出顏色，聲音等感覺來；而且運動有什麼原始的規則和傳遞，則在這些方面，我們並不能發現它們和我們所有的任何觀念有自然的聯繫。因此，我們只能把它們歸之於聰明一建築家一底任意的意志和高興。我想，我在這裏，並不必說到靈魂底復活，地球底將來狀況，以及人人承認為完全依靠於自由造物者的那些事物。只就我們所觀察到的各種事物而言，我們雖然看到它們底作用是有規則的，而且我們雖然可以斷言，它們是依照它們的法則進行的，可是這個法則究竟是什麼，那是我們所不知道的。因此，各種原因雖恆常地進行着，各種結果雖恆常地由它們流放出來，

可是它們底聯繫和關係並不能在我們底觀念中發現出來，因此，我們對它們只能有實驗的知識。由此我們就容易看到，我們完全處於黑暗中，而且在存在方面，在各種事物方面，我們所知的，亦只限於極小的部分，因此，我們就可以謙抑地想到，（這種想法並與知識無損）我們實在不能了解宇宙底全部本質，和其中所含一切事物底全部本質，因此，我們對於身外身內的各物體，並不能得到哲學的知識，而且對於它們底次等性質，能力和作用，我們並不能有普遍的確定知識。各種結果每日雖都可以促醒感官底注意，可是我們對它們只有感覺的知識，至於它們底原因，方式和產生底確然性，則我們因為上邊的兩個理由，只有安於不知罷了。在這些方面，我們並不能超出於特殊經驗所指示的事物而外，我們只能憑着比附來猜想，相似的物體在別的試驗中會有如何的結果。不過要說到自然物體（且不說精神的存在）方面的完備科學，則我相信，我們完全無此種能力，因此，我敢斷言，我們如果妄想來找尋它，那只有白費心力罷了。

三〇 第三點，因為我們不能逐步追尋我們底觀念：——第三點，在某些方面，我們雖然有適當的觀念，而且在它們之間雖然有確定而可發現的聯繫，可是我們亦許因為別的原因會不知道這種聯繫。至於不知的原因，則是因為我們不能逐步推尋我們所有（或所能有）的各觀念，並且不能找尋出各中介觀念來，以發現其相互間的契合或不契合底關係。因此，許多人所以不知道數學的真理，並不是因為他們能力有缺陷，或因為事物本身不確定，只是因為他們不肯用心來獲得，來考察，並且以適當的方法來比較它們。在我們看來，我們所以不能適當地推尋我們底觀念，所以不能找尋出各觀念間的契合或不契合來，最大的障礙，就在於文字底誤用。因為人們底思

想如果只飛翔於固執於意義可疑而不確定的各種聲音，則他們便不能真正地找尋出，確定地發現出，各種觀念底契合或不契合。數學家因為能撇開名稱，專用思想，並且能把所要考究的各觀念（不是正要聲音）分明置於心中，因此，他們就可以避免了大部分的迷惑，糊塗，和紛擾。而在別的知識部分，則人們正因為不能如此，所以陷於紛亂的境地，而很少有進步。因為人們如果固執於意義不確定的各種文字，則他們便不能區分自己底意見是真正的或虛妄的，是確定的或可然的，是相符的或矛盾的。大部分學者既然常遭此命運或不幸，因此，他們在真正知識底總量上所有的增益，比起世界上充滿的那些經院，爭辯，和著述，亦就微乎其微了。因為世界上雖充滿了這些玩藝，可是學生們已經迷惑於文字底樹林中，不知道自己到了什麼地方，不知道自己底發明到了什麼境地，不知道自己底或公共的知識總是缺乏着什麼。人們在物質的世界方面，如果亦同在精神的世界方面一樣，如果他們底發明亦都限於烏煙瘴氣的說法中，則世界上關於航海和水程的著述，關於潮汐和地帶的層出不窮的故事和學說，而且甚至於所造的船舶，所製的艦隊，都不能指示我們以地平線以外的事情；而且對蹠的人直到現在亦會不為我們所知曉，正如古代一樣（因為主張此說的人在那時候被人認為是異端）——但是我既然詳細論究過文字，及普通底誤用，因此，我在這裏就不再多說了。

三一 知識在普遍性方面的範圍：

我們前邊已經在各種特殊的存在方面考究過知識底範圍。不過在

普遍性方面，我們亦應該一考究知識底範圍。在這方面，我們底知識是依照於觀念底本性而定的。各種觀念如果是抽象的，而且它們底契合與否亦是我們所知覺到的，則我們底知識是普遍的。因為這些概括觀念所有的

已知性質，必然要包含於具有那個本質——那個觀念——的各種特殊事物中，而且我們在概括觀念方面一次所發現的性質，亦永久可以發現。因此，說到一切概括的知識，我們只能求之於我們底心中，而且我們只有考察自己底觀念，纔能得到這種知識。特殊事物底存在只能由經驗得知，至於在事物底本質方面（就是抽象觀念），則各種真理是永久的，是只由思維那些本質來的。不過在後幾章中論究概括的實在的知識時，我們還要較詳細地討論這一層，因此，關於知識底普遍我們底話亦就止於這些總括的說辭了。

第四章 人類知識底實在性

一 反駁，知識如在於觀念，則它就成了空虛的幻景——我相信，我底讀者在此時一定會以為，我一向只是在建造空中樓閣。他會毫不含糊地說，『這是瞎鬧什麼！你說「知識只成立於人心對自己觀念底契合或不契合而發生的知覺」，但是誰知道那些觀念是什麼樣的呢？世上還有比腦中的想像更為狂妄的東西麼？那一個入底腦中沒有一些幻想呢？縱然有一個清醒而聰明的人，可是按照你底規則說來，在他底知識和世上最狂妄的想像之間，有什麼區別呢？他們都各有自己底觀念，都能知覺到觀念間的互相契合或不契合。他們如果有任何差異，則優勝當歸於頭腦狂熱的那一造，因為他底觀念是較多而較活躍的。因此，按照你底規則，則他應該是較為有知識的。如果一切知識真在於人心對觀念間的契合或不契合而生的一種知覺，則狂熱者底幻景，和清醒者底推論，會成了一樣確定的。照這樣，則不論事物本身是什麼樣的，一個人只要能知覺自己想像間的契合，並且能首尾一貫地談話，那就是真理了，那就是確性了。照這樣，則空中的樓閣，和幼克利特底解證，就都一樣成了真理底堡壘了。照這樣，則我們說哈佩（Hape）（身首如婦女，爪翼如鳥的一種怪物）不是馬面，亦正如說方形不是圓一樣，都成了確定的真理和知識了。

「但是一個人如果意在追求事物底實相，則他對於自己想像所有的這種精微知識究有什麼功用呢？人們

底想像不論如何是無價值的，只有人類對事物所有的知識纔是有價值的。只有這個知識纔能使我們底推論有了價值，纔能使此一人底知識優越於彼一人底知識。所謂知識只是描寫事物底真相的，並非寫照人底夢昧和想像的。」

二 答覆，各種觀念如果與事物相契合，則知識不會只成了幻想：

我可以答覆說，我們底知識如果只限

於觀念，而不能更進一步（實則我們底知識還有進一層的參照）則我們最嚴重的思想亦和瘋人底幻想一樣沒有功用，而且在這些思想上所建立的各種真理亦是很輕浮的，只如一個人在夢中明白地看到各種事物，因而就自信不疑地敘述出它們來似的。不過在未完結這個題目之前，我希望人們明白了解，這種確定性，就是觀念方面的這種知識，實在超不過想像，而且我相信，人們或者會看到，一個人所有的一切概括真理底確定性，亦正不在別處。

三 很顯然的，人心並不能直接知道各種事物，它必然要藉助於它對它們所有的觀念纔能知道它們。因此，我們底知識所以爲真，只是因爲在我們觀念和事物底實相之間有一種契合。不過在這裏，我們以什麼爲標準呢？人心既然除了自己底觀念以外再不知道別的，那麼它如何能知道它們是和事物本身相符合的呢？這裏雖然有一層困難，可是我相信，有兩種觀念確是與事物相契合的。

四 第一點，一切簡單的觀念都是契合的：——第一點，簡單的觀念都是與事物相契合的，因爲它們既不是人心所能自己造作成的（如前所說），則它們一定是各種事物在人心上起了作用以後由自然途徑所產生的

結果，而且各種事物所以能產生那些知覺，只是因為造物者憑其聰明和意志，造得它們特別宜於產生那些知覺。由此我們就可以看到，一切簡單的觀念都不是自己想像底虛構，都是外界的事物在我們身上起了作用後自然地，有規地所產生的。因此，它們都能照上帝底意旨和我們底需要與事物相契合；因為各種觀念都可以在特殊的現象下表像出各種事物來，使我們依據那些現象來區分各種特殊的實體，來觀察它們所處的情況，來認它們為我們的必需品，並且使它們供自己底應用。因此人心中心白底觀念（或甜底觀念）便和任何物體中能產生它的那種能力相稱合，便和外界的事物有了應有的實在的契合關係。在我們底簡單觀念和事物底存在之間，既然有了這層契合，這就足以為實在知識底基礎。

五 第二點，除了實體觀念，一切複雜的觀念都和實在相契合。第二點，除了實體觀念以外，一切複雜的

觀念都是人心自己所造的原型，它們並不是任何事物底摹本，亦不以任何事物底存在為原本，而與之參照，因此它們便不能不與事物相契合，不能不成功為實在知識。因為任何觀念如果原來就不表像任何事物，而只表像其自身，則它便不會有錯誤的表像，它亦不會因為與任何事物不相似致我們陷於錯誤，而不能有真正的了解。除了實體底觀念而外，我們底一切複雜觀念都是如此的；因為那些觀念，如我在別處所說，是人心自由所形成的一些觀念底集合體，而且在形成時，人心亦並不會考究它們在自然中的聯繫。因此，在這方面，觀念本身都是原型，而且各種事物不能不與它們相合，因此，我們敢確乎相信，我們在這些觀念方面所得到的知識，都是實在的，都可以達於事物本身。因為在這一類的思想中，推論中，和談話中，我們只希望各種事物與我們底觀念相契合，並不希望它

們與別的事物相契合。因此，在這方面，我們便不能失掉了確定無誤的實在。

六 因此數學的知識是實在的。我相信，人人都會承認，我們在數學的真理方面所有的知識，不但是確定的，而且是實在的。不過這些知識雖不是人腦中空虛的幻想，可是我們在一考究之下，就可以看到，這種知識只是在我們底觀念方面的。數學家在考究一個三角形或環形底真理和性質時，只把它們當做是自己心中的觀念。因為他或者在其一生中，不能看到它們底存在有數學上真實性。但是在環或任何數學的形相方面，他對於任何真理或數學所有的知識，即在實在存在的事物方面亦是真正的，確定的，因為在那些命題中，我們考究實在的事物時，只把它們當做是和人心那些原型相契合的。如果在三角形底觀念方面，三角算是等於兩直角，則在任何地方實在存在的三角形方面，這個命題亦是真實的。至於別的存在形相，凡不與人心那個三角形底觀念精確地相稱合的，都完全不包括於那個命題中。因此，他就確乎知道，他對於那些觀念所有的一切知識都是實在的知識；因為他既然只把那些事物當做是與他那些觀念相契合的，因此，他就可以自信，他在那些形相方面所有的知識不論在心中或在物質中都是一樣真實的；因為那些形相雖然在心目中只有觀念的存在，在物中卻又有實在的存在，可是我們所考究的只是那些形相自身，而那些形相自身不論如何存在，或何處存在，都是一樣的。

七 道德的知識亦是實在的。因此，道德的知識和數學是一樣可以有實在的確定性的。因為所謂確定的知識既是人心對自己觀念底契合或不契合而有的的一種知覺，而且所謂解證亦是人心經了別的觀念底媒介對那種契合而發生的一種知覺，而且道德的觀念和數學的觀念本身都一樣是原型，一樣是適當的完全的觀念，

因此，我們在道德觀念方面所見的契合或不契合，一定可以產生出實在的知識來，正如我們在數學的形和方面一樣。

八 道德的知識並不需要真正的存在，就能成爲實在的——要達到知識和確性，我們必須要有確定的觀念，而且我們底知識要達到實在的程度。我們亦必須先使我們底觀念契合於它們底原型。不過我雖然認知識底確定性只在於我們對觀念的考究，而不甚注意到事物底實在存在，可是人們並不必驚異這一層。因爲人們雖然自命爲專心探求真理和確性，可是在他們底大部分思想中和辯論中，在他們底概括的命題和意念中，真正的存在是完全無蹤影的。就如在數學方面，雖有所謂依圓形作方法 *the squaring of a circle* 和圓錐曲線法 *conic section* 或其他部分，可是數學家在這方面所有的一切談論，並不與那些形和底實在存在相關，不論世界上有無圓形或方形存在，他們底解證都是不變的，因爲那些解證只是依靠於他們底觀念的同樣，道德談論中的真理和確性，是可以脫離人生和我們所討論的那些德性底實在存在的。縱然沒有人來精確地實行西塞鹿 (*Vicino*) 底規則，縱然沒有人能照他所說的那個模範的有德人來生活，而且他所寫的那個模範縱然只在他底觀念中存在着，而在別處存在着，可是他的職責論 *De officiis* 職責並不因此成了不真實的。在思維方面，就是在觀念方面，「謀害」如果應當受死刑，則實際上如果有任何行動和那個謀害底觀念相契，則那種行動亦是應該受刑的。至於別的行動，則那個命題底真理與它們無關。任何事物，如果其本質只在於人心中的觀念，則亦都有同樣情形。

九 道德的觀念雖是由我們所造成，所命名的，可是它們亦並不因此減少其真實性或確定性：——人們在這裏或者會說，『道德的知識如果在於我們對於道德觀念的考究，而且那些觀念又和別的情狀一樣，亦是我們自己所形成的，那麼我們對於「正義」和「節制」將會發生了如何奇異的意念呢？』人人如果可以任意來形成罪和德底觀念，則罪和德將會陷於如何紛亂的地步呢？『不過事物本身和我們關於它們底推論並不會因此陷於紛亂，因為在數學方面，一個人縱然說三角形有四角，雜四角形 *trapezium* 有四個直角，再說得明白一些，就是說，他縱然把形相底名稱掉換了，縱然他給某個形相的名稱，不是數學家普通所給的，那亦並不足以攪亂了解證，或變化了各種形相底性質，及其相互的關係。因為一個人縱然把含有直角的三角形觀念叫做等邊三角形，或雜四邊形，或其他名稱，而那個觀念底性質和解證一定仍是一樣，仍是同他稱它為直角三角形時一樣。我自然承認，我們如果因為語言底誤用，把物名變化了，則他人如果不知道那個名稱所表示的觀念，則他在一聽之下，一定會心生迷惑；不過我們一把那個形相畫出來，則結果和解證是顯然而分明的。在道德的知識方面，亦正有相同的情形。一個人如果不經他人底同意，而把他人由忠實的勞苦所獲得的東西拿去，則這個行動底觀念並不能叫做正義。不過縱然你叫它為正義亦無妨。因為一個人在這裏在只聽到名稱而不知其觀念時，雖然會發生錯誤，把自己底另一個觀念附加在那個名稱上，但是你如果把你自己那個觀念底名稱去掉，而只觀察你自己心中那個觀念，則仍會有相同的事物同那個觀念相契合，正如你叫它為非義似的。真的，在道德的談論中，錯誤的名稱比較易於發生了紛亂，因為它們並不知在數學方面那樣易於改正。因為在數學方面，一把形相畫出後，人就可以看得明，因此

名稱就無大功用，無大力量。因為所表示的事物如果是當下看到的，則我們又何需乎標記呢？不過在道德的名稱方面，改正卻是不容易的，因為那些情狀底複雜觀念中含着許多混合的成分。雖然如此，可是我們如果能謹慎地固守同一的精確的各種觀念，並且能逐漸追尋其相互的關係，而不為其名稱所誤領，則我們雖反着文字底普通意義，而把那些觀念誤稱了，而我們依然可以對它們底契合或不契合，發生了確定的，解證的知識。我們只要能把所考究的觀念，和表示它的那個標記分開，則不論我們應用什麼聲音，我們底知識都一樣可以達到實在的真理和確性。

一〇 名稱底錯誤並不足以攪動了知識底確性；此外我們還要注意一件事，就是說，上帝或別的立法者如果定義了任何道德的名稱，則他們就把那個名稱所表示的種屬底本質形成了。在這種情形下，我們如果用得它們不得當，那是不安全的。不過在別的情形下，我們如果把它們用得反乎那個國家的普通用法，則那只不過是語言底濫用罷了。不過就這樣亦並不足以攪動了知識底確定性，因為我們只要能適當地思維和比較那些有徽號的觀念，則我們仍然可以得到知識底確性。

一一 實體底觀念有外界的原型——第三點，此外還有另一種複雜觀念是以外界的原型為參照的，因此它們會與原型有所出入，而且我們關於它們所有的知識亦會不能成爲實在的。我們底實體觀念就是這樣的。它們既是由簡單的觀念集合成的，而且那些簡單觀念又是由自然底作品來的，因此，它們可以同自然的事物有所出入，因為它們所含的各種觀念或者可以多於自然事物中所含的觀念，或者可以異於自然事物中所含的觀念。

因爲這種原故，它們常常和事物本身不相契合。

一二 在它們和事物本身相契的範圍以內講，我們關於它們的知識是實在的——在各種情狀方面，各種觀念以前縱然不存在過，可是它們只要不互相矛盾，我們就可以把它們聯繫在一起，就如清裝和偽誓這兩個觀念，不論在這些事實存在以前或以後，都是一樣是實在的，真正的觀念。不過我們在實體底觀念方面，要想有實在的知識，則必須使它們同事物本身相契合，因此，我們如果只把不矛盾的各觀念聯繫起來，那還不夠。因爲我們底實體觀念既是假設的摹本，而且是和外界的原型相參照的，因此，它們必須取之於現存或已存的一些事物，它們所含的各觀念一定不能是人心離了外界的模型任意所聯繫的。雖然在這種組合中，我們看不到什麼矛盾。因爲我們既然不知道有什麼實在的組織，寄寓於各簡單觀念所依的那些實體中，而且不知道有什麼實在的組織，可以使某些特殊的觀念具有特殊的聯繫，而排斥了其他一切觀念，因此，我們只能在經驗和可感的觀察以內，知道某些事物在自然中是矛盾的或相符的，而且所知的範圍是極其狹窄的。一切複雜的實體觀念必須是由自然中共存的（我們所見的範圍以內）一些簡單觀念形成的，然後我們對於各種實體的知識纔能達到實在的程度。這些觀念雖非很精確的摹本，卻是真正的摹本，因此，它們可以成爲實在知識（如果有話）底成分。這種知識如前所說，範圍並不很大，不過在它所能涉及的範圍內講，它們是實在的知識。不論我們有什麼觀念，我們只要能觀察到它們和別的觀念的契合，那就成功爲知識。那些觀念如果是抽象的，則那個知識就成了概括的知識。不過要使它在實體方面成了實在的，則那些觀念必須取之於實際存在的事物纔行。各種簡單觀念只要其存於任

何實體中，我們就可以確然把它們重新聯繫起來，做成抽象的實體觀念。因為不論什麼概念，只要在自然中有聯繫，就可以重新聯繫起來。

一三 在我們考察各種實體時，我們必須要考究觀念自身，不要把我們底思想限於各種名稱，或限於名稱所標記出的各個種屬——我們如果能適當地考究這一層，而不把自己底思想和抽象的觀念，限於各種名稱，而不認各種事物只限於已知名稱所決定的那些種類，則我們思考起各種事物來，或者比現在要較為自由，較少紛亂。（可是現在的人們不是這樣的，因此，）我如果說，有些活了四十多歲而毫無理性易子，是介乎人和獸之間的一種東西，則他們縱然不以我底話是感人的神說，亦會認它為大膽的辭論。他們所以有這種成見，並非因為別的，只是因為它們虛妄地假設，「人」和「獸」這兩個名稱，代表着兩種具有實在本質的各別種屬，而且其中間並不能有的種屬。但是我們如果拋開各種名稱，拋開那種假設，不以為那些種屬的本質是為自然所形成的，不以為一切同名的事物都精確地平等地分具那種本質；我們如果不想像，各種本質有一定數目，並且不以為一切事物都在其中陶鑄了，形成了，如在模型中似的；則我們會看到，在無理性的人方面，我們對其形相、運動和生命所有的觀念，是一個獨立的觀念，是一個獨立的種屬，是與人和獸有別的；這個正如我們對於有理性的驢底形相所有的觀念，是異乎人或獸底觀念，是在人和獸間另成了一個動物種屬似的。

一四 有人反對說，易子不是人和獸之間的一種東西。現在要答覆這一點：——在這裏，人人都會問道，「如果你說易兒是在人和獸之間的一種東西，那麼它們到底是什麼呢？」我可以答覆說，它們是「易兒」，因為易兒

這個詞正可以表示異乎人或獸底意義的一種東西，正如人和獸這兩個名稱可以有各別的意義一樣。人們如果能好好考究這一層，則他們可以解決了這個問題，而且可以不經困難，指示出我底意思來。不過任何時候只要有入冒險來違反常人底說法，則一些人們底熱忱會使他們顧慮到結局上，並且使他們認宗教爲受了威嚇。這些人們我是很知道的，因此，我很知道，他們會以何種名稱加於這個命題上。他們會立刻問你說，「如果易兒是在人和獸之間的一種東西，那麼它們在來生時成了什麼東西呢？」不過要答覆這個問題，則我第一點可以說，這一層並不是我所要知道的，要考究的。它們底禍福，只讓它們底造物主來支配好了。我們不論如何決定它們，它們底狀況亦不會因此好了，亦不會因此壞了。它們只是在忠實造物主和仁慈的天使手裏的，而且天父亦並不按照我們這窄狹思想底意見來處理他底造物，亦不依我們所造的名稱和種屬來區分它們。說到我們自身，既然對於現世還不能知道什麼，則我想，頂好我們不要太於專斷，不要預先擬就各種生物去世後在來世所處的各種地位。不論如何，凡能受教，能談論，能推理的生物，上帝都已經使它們知道，將來它們要按照自己在此世所做的，要受報應。我們只知道這一層，那就够了。

一五 第二點，我還可以答覆說，這些人們所以要問：

『那麼你不承認易子有來世麼？』這個問題乃是

根據於兩個假設，而這兩個假設卻是虛妄的。第一個假設是說，凡具有人之外形的一切生物，在死後上帝必然要爲它們預備一個永久的來世。第二個假設是說，凡由人所生的，都是如此的。但是如果你把這些想像拋開，則這些問題會表了無據的可笑的，有的人們既然主張，在他們和易子中間只有一種偶然的差異，而兩者底本質仍是

完全一樣的，因此，我就希望他們考究考究，自己是否是能想像，只有身體底外形可以得到永生。我想一提這回事，他就會否認這一層。人們不論如何沈掉在物質中，可是我還不會聽說，有人認粗疏可感的外界部分底形相會有如此美好的性質，我們還不會聽說，有人會肯定它應當有永生，或必然有永生。我還不會聽說，任何物質團，只因其會絕於或此或彼的形相，只因其各明顯部分有特殊的結構，就必然會在此世解體以後，將來仍復返於有意識，有知覺。有知識的永久狀態。這種意見既然認某種外形會有永生，因此，它就不承認有靈魂或精神了。人們一向所以認有些有形的物體有永生，有些沒有，只是着眼在靈魂上。（我們如果反乎這個意見，）則我們便看事物底外表重於內容，便把人底美點置於他底身體底外面形相，而不置於它底靈魂底內面妙德了。這樣就無異於把人所特有（別的物質的事物所無）的偉大而無價的永生利益，歸之於他底鬚鬚的形式和衣服的樣子了。因為我們身體底外形並不能使我們希望到永生，正如衣服底樣式不能使人得到合理的根據，來想像它會永久不磨，會使自已永久存在一樣。人們或者會說，並沒有人以爲事物底外形可以使事物永生，人只是以爲形相是內面有理性的靈魂底標記，而靈魂卻是永生的。不過我真奇怪，誰把那種形相做成靈魂底標記？只如此說，並不能使它成了那種標記。我們非有一些證明，不能使任何人相信這一層。我所知的任何形相，還不會如此說過。易子在其一生中，各種行動並不會表現它們有任何理性，它們甚至還不及許多動物，因此，我們如果只因爲它們有理性動物底外形，就說它有理性的靈魂，那正無異於說，一個人底屍體，雖然同塑像一樣無動作，無生命，可是它既有人底形相，就有活着的靈魂似的。

一六 妖怪： 你或者又會說：『它是有理性的父母底後裔人，因此，它一定有一個有理性的靈魂。』不過

我真不知道，你憑什麼邏輯，得到這個結論。我相信，這個結論是無人可以承認的。因為他們如果真要承認這個結論，則他們決不敢到處把形相不完的產品毀壞了。不過他們會說：「呀！這是些妖怪，」那麼讓他們是妖怪好了；不過你那個說整話，無理性，難駕馭的易子是什麼樣的呢？身體上有了缺陷，尚能使一個東西成了妖怪，那麼心理上有了缺陷反不能夠麼（心理還是較高貴，較重要的部分）人在缺了鼻子或頸項時，就是一個妖怪，就可以不是人類；那麼他在缺了理性和理解時，反而不至如此麼？這樣就又返到我們剛纔摧陷了的那個主張去了，這樣就又着重在形相上，並且以人底外表來度量人了。我們只要一追尋人們底思想和行為，則我們就可以看到，人們在這方面，普通的推理方法，都着重在形相上，並且把人底全部本質歸在外面的形相上，雖然這是無理性的，雖然他們不承認這一層。你說，形相完美的易子是一個人，而且具有一個有理性的靈魂（雖外表面上沒有，）而且你說，「這是毫無疑義的。」不過他底耳躲稍為比平常長一點，尖一點，而且他底鼻子稍為平一點，則你會開始躊躇起來。他底面孔如果再長一點，狹一點，扁一點，則你會不知如何決定。如果他更像一個獸類，而且他底頭又完全是一個獸類，則你立刻又會認他是一個妖怪。於是你又可以解證說，他沒有有理性的靈魂，一定要毀滅了他纔是。不過我可以問，我們究竟有什麼適當的度量，來衡量形相底極限，而認它為具有有理性的靈魂呢？因為所產的胎兒，既然有半人半獸的；而且有三分獸一分人的，或一分獸三分人的，因此，它們在各種花樣中，有的近於此種形相，有的近於彼種形相，而且它們底各種混合程度，有時可近於人，有時可近於獸。既然如此，則我就可以問，按照這種假

設，究竟何種外形是能和有理性的靈魂連合在一塊的，何種外形是不能的？那一種外形能標記其中有無這樣一個居者呢？因為若不先決定了這一層，則我們談起人來，是毫無根據的。而且我相信，只要我們儘管無端依靠一些聲音，並且想像自然中有確定不移而卻爲自己所不知道的種屬界限，則我們談起「人」來，都永久是無根據的。不過我希望人們知道，那般人們雖然說，形相不完全的胎兒是妖怪，並且以爲自己因此就把困難解答了，可是他們卻因此又陷於他們所反對的那層錯誤，因為他們已經在人和獸之間，組成了另一個種屬。因爲妖怪一詞如果有任何意義，則那不是說，那種東西既非人又非獸，而是具有兩者形相的一種東西麼？不過說到前邊所說的易子，亦正是這樣的。由此看來，我們如果真想真正地研求事物底本性，而且在考察它們時，要依據於我們官能在它們中所發現的實在性質，而不依據於我們對它們所發生的空想，則我們必須把人們對於種屬和本質所有的通俗意見拋棄掉纔行。

一七 文字和種屬：——我所以提到這一層，乃是因爲我想，我們萬不能十分謹慎，使各種文字和種屬，在其普通的意義下，不欺騙了我們。因爲我常想，在這裏正有一層大障礙，使我們不能達到清晰明白的知識；而且這種情形在各種實體方面，更是如此的。在真理和確性方面，大部分的困難都是由此起的。我們如果慣把思想和推論從文字分開，則我們或者會把自己思想中這層不利大部分救濟了。但是我們如不改舊意見，如果仍以爲種屬和其本質，不是具有名稱的抽象觀念，則我們在同他人談論時，總不免使自己所迷惑。

一八

總攝前義：

——只要我們能看到我們觀念間的契合或不契合，則我們就有確定的知識；只要我們能

確知，那些觀念和事物底真相相符合，則我們就有確定的、實在的知識。我既然指示出，我們觀念和事物真相的契合。有何種標記，因此，我想我已經指示出，那種確定性在於何處，那種實在的確定性在於何處，不論別人看這一層是什麼樣的，在我總覺的，這正是我們所極其缺乏的必需品之一。

第五章 真理通論

一 真理是什麼？——「什麼是真理」的這個問題，乃是多少年以來的一個問題。它既是一切人類所實在追求或冒充追求的，因此，我們很該細心考察它是由何成立的；並且應該熟悉它底本性，以使得知人心如何能把它和虛妄分別開。

二 真理就是各種標記（就是觀念或文字）底正確分合——在我看來，所謂真理，若按其適當的意義講來，不是別的，只是按照實在事物底契合與否，而發生的各種標記底分合。在這裏所謂各種標記底分合，正可以另一名詞稱它為命題。因此，真理只是屬於特別命題的。命題分為兩種，一種是心理的，一種是口頭的。這種區分是按普通常用的兩種標記——觀念與文字——分的。

三 什麼能構成心理的或口頭的命題——要想對於真理形成一個明白的意念，則我們必須各別地考究思想底真理和文字底真理。不過要把它們分別來論究，那確是很難的。因為即在處理心理的命題時，我們總不得不用文字。因此，我們在心理的命題方面所舉的例證，立刻會失掉其單純的心理性，而成了口頭的。因為心理的命題，既只是單獨考究心中那些無名稱的各種觀念，因此，它們一表示於文字中，立刻就失掉了純粹心理命題底本性。

四 心理的命題是最不易處理的——我們所以不易分別地來考究心理的命題和口頭的命題，乃是因爲大多數人（縱然不是一切人）在自己推論和思想時，往往只用文字而不用觀念；至少在他們底思維對象含有複雜的觀念時是這樣的。這就很足以證明，我們底複雜觀念是不完全，不確定的，而且我們如果能注意這一層，還可以看到，那些事物是我們所能明白地，清晰地觀念到的，那一些是不能的。因爲我們如果仔細一考察人心在思想和推論中所由的途徑，則我們就可以看到，我們如果在心中，在白或黑，甜或苦，三角形或環形方面形成一些命題，則我們可以常常構成那些觀念自身，而並不反省它們底名稱。但是我們如果一考究人，硫酸，堅忍，光榮等等較複雜的觀念，或者對它們形成一些命題，則我們往往要用名稱來代替觀念。因爲這些名稱所表示的各種觀念大部分既是不完全的，紛亂的，不確定的，因此我們就一直反省到那些名稱自身，因爲它們比純粹觀念較爲明白，較爲確定，較爲清晰，較容易出現於思想中。因此，我們即在自己思想和推論時，即在擬構默然的心理命題時，我們亦常用這些文字，來代替觀念自身。在實體方面，這種情形是由觀念底缺點所引起的，因爲我們只用文字來表示實在的本質，而那種本質卻是我們所完全觀念不到的。在各種情狀方面，這種情形所以發生——乃是因爲形成情狀的那些簡單觀念太於繁雜的原故。因爲這些觀念既然多半是複雜的，因此，那些名稱便比那些複雜觀念自身較爲容易現顯，因爲這些觀念需要時間和注意，纔能爲人心所記憶，所精確地表像出來，而且人們先前縱然曾經費心把它們記憶過，表像過，而他們後來在記憶它們時，仍不得不費一些時間和注意。因此，人們如果只在記憶中存貯大部分普通的文字，同時在畢生中又不肯費心來考究那些名稱所表示的精確觀念，則他們便根本不能精

確地記憶並表像那些觀念。他們所有的只是一些紛亂而曖昧的意念，而且他們雖然常談宗教和良心，教會和信仰，權力和權利，障礙和汁液，憂鬱和發怒，可是你如果一讓他們思維那些事物自身，而拋棄了他們所用以淆惑他人（甚或自己）的那些文字，則他們底思想和思維中或者全無所有。

五 真理只是拋開文字以後，各觀念自身底分合——不過我們可仍返回來重新考究真理。我們必須觀察我們所能形成的兩種命題。

第一是心理的命題，在這方面，人心可以知覺或判斷觀念底契合或不契合，因而能拋開文字，把理解中的觀念加以分合。

第二就是口頭的命題，這些命題就是文字（觀念底標記）底分合。這種分合表現而為肯定的或否定的句子。藉着這些肯定的或否定的方法，由聲音所做成的這些標記，便互相有了分合。因此，命題之立，固立於標記底或分或合，而真理之成，卻看這些標記之分合是否按照事物本身之契合與否而定的。

六 什麼時候，心理的命題含着實在的真理，什麼時候，口頭的命題含着實在的真理——人人都可以憑其經驗知道，人心在知覺或假設觀念間的契合和不契合時，它一定要默然地在自身以內把它們組成肯定的或否定的命題；這就是我所謂分或合。不過這種心理作用，既是一切有思想，有理性的人所熟悉的，因此，我們如想存想它，應該反省自己在肯定或否定時自身所有的內在經驗，不能只憑文字來解釋。一個人心中如果有了兩條線底觀念，一條是方形底邊線，一條是它的對角線，而且那個對角線如果是一吋長，則他就可以知道，那條對角線是否

可以分成一些相等的部分，類如分爲五，十，百，千，以及任何數目；而且他可以知道，那條線所分成的各相等部分，中是否有一些部分之和恰等於那條邊線。任何時候，他只要知覺，相信，或假設：那種分割底觀念和那條線底觀念契合或不契合，則他就分了或合了那條線底觀念和那種分割底觀念。這樣他就形成了一種心理的命題，而且這命題之爲真爲僞，亦就是看那條線是否可以分成那些相等的部分而定的。各種觀念在心中的分合，如果正同它們（或它們所表示的事物）底契合與不契合相應，則我就可以叫它們爲心理的真理。不過文字底真理卻比此多着一層；這就是說，各種文字底肯定和否定必須與它們所表示的觀念之契合與不契合相應。所謂文字底真理又分爲兩層，它或則是純粹口頭的，瑣屑的，或則是實在的，能啓發人的；前一種我將在第十章內論究，後一種是實在知識底對象，這是我們所已經論究過的。

七 有人反對口頭的真理說，這樣它就會成了幻想的——不過人們在這裏卻可以懷疑真理，一如其以前懷疑知識的樣子；他們或者會反對說，真理如果只是各種文字按照人心各種觀念底契合與否而表示於命題中的或分或合，那麼我們對於真理所有的知識，便不是十分有價值的東西，亦並不值得人們費辛勞和時間來追尋它，因爲照這樣說，則真理不過只是各種文字契合於人腦中的幻想罷了。誰不知道，許多人底腦中充滿了特別奇特的意念，而且一切人底心中會有怪異的觀念呢？但是我們如果相信這種說法，則我們雖有這種規則，亦並不知道真理，只知道自己想像中的虛幻的世界。照這樣，則我們所有的真理，在哈佩和馬面方面，亦和在人和馬方面一樣。因爲這些亦都會成了我們腦中的觀念，亦會有契合或不契合，正同實在事物底觀念是一樣的。既然如此，則

我們對它們亦一樣可以形成各種命題。照這樣，則我們不但可以說「一切人是動物」而且亦一樣可以說「一切馬而是動物」而且兩個命題都是一樣真實，一樣確定的。因為在兩個命題中，那些文字都是按照心中觀念底契合配列在一塊的。人心不但清晰地看到動物底觀念和人底觀念相契合，而且亦清晰地看到動物底觀念和馬面底觀念相契合，因此這兩個命題是一樣真實，一樣確定的。不過這類的真理，對我們有什麼功用呢？

八 答覆實在的真理中所含的觀念必須與事物相契合——在前一章中，我們已經說過，實在的和想像的知識如何可以區分，而且前邊所說的話，在這裏亦就足以答覆現在這種疑惑，亦就足以區分實在的和幻想的（或純名義的）真理，因為它們都是立於同一基礎之上的。不過我們除此以外，還應該知道，我們底文字雖然只表示觀念，但是我們既然要以文字來表示事物，因此，文字所表示的人心中的觀念如果不與事物底實在性相契合，則文字雖形成了命題，而其所包含的真理，仍只是口頭的。因此，真理和知識一樣，亦可以有口頭的和實在的區分。我們如果只知道各種名詞所表示的觀念是契合的或不契合的，而卻不管那些觀念在自然中是否有實在的存在，則由這些名詞所組成的真理，只是口頭的真理。如果我們底觀念是相契合的，而且它們在自然中又有實在的存在，則由這些標記所組成的真理是實在的真理。不過在各種實體方面，我們所以能夠知道各種觀念在自然中是否有存在，只是由於我們知道那些已存在的實體。

九 所謂虛妄就是名稱底聯合，異乎其所表示的觀念底聯合——所謂真理就是文字底契合或不契合，同觀念底契合或不契合相應，所謂虛妄就是文字底契合或不契合和觀念底契合和不契合不相應。各種聲音所表

示的這些觀念只要能同它們底原型相契，則真理就成了實在的。我們對於這種真理所以有知識，就是因為我們知道這些文字表示着什麼觀念，就是因為我們按照文字所表示的樣子，知覺到那些觀念底契合或不契合。

一〇 概括的命題應該詳細地論說一番：——不過人們既然認文字是真理和知識底最大通渠，而且在傳達、接受、和研究真理時，我們常要應用文字和命題，因此，我將要詳細研究，表示於命題中的實在真理底確實性是由何成立的，是何處可以求得的。此外，我還要努力指明，在那一類普遍的命題方面，我們可以確知它們底實在真理和虛妄。

我現在將要先論究概括的命題。這一類命題最常能運用我們底思想，練習我們底思維。概括的真理是人心所極願探求的，因為它們最能擴大我們底知識。因為它們底概括性既然能使我們同時知道許多特殊的事情，因此，它們就能擴大我們底視線，縮短我們底知識途徑。

一一 道德的和哲學的真理：——除了上述那種意義嚴格的真理而外，此外還有別的一些真理：就如道德的真理，和哲學的真理便是。（一）所謂道德的真理，只是按照人心底信仰來談論事物，雖然我們底命題未必與事物底實相契合。（二）所謂哲學的真理，只是說各種事物底實在存在是與我們所命名過的那些觀念相契合的。這個真理雖然似乎成立於事物底本身存在，可是我們稍一考究之後，就會知道，它似乎含着一個默然的命題，而且在這個命題中，人心只要把那個特殊的事物附加於它所命名過的那個確定的觀念上。不過真理底這些方面，或是我們所已經論說過的，或是與我們當下的題旨不甚相干的，因此，我們在這裏只提一提它們就是了。

第六章 普遍的命題及其真理和確性

一 欲研究知識必須研究文字——要想得到明白而清晰的知識，最好的，最妥當的方法，本來應該是只考察和判斷觀念自身，而把它們底名稱撇開。但是世人既普遍地應用文字來表示觀念，因此，我想這種做法是不當爲人所實行的。人人都可以看到，一般人們即在自己胸中推論和思想時，亦要應用文字來代替觀念本身；而且那些觀念如果係複雜的，如果係由許多簡單觀念集合成的，則更有此種現象。因爲這種原故，文字和命題底考究，就成了知識論中一個必需的部分，因此，我們如不能解釋前者，則講起後者來，亦是不易理解的。

二 概括的真理只有在口頭的命題中纔可以了解——我們所有的一切知識不是特殊的就是概括的真理。不論在特殊的真理方面，我們是如何樣的，而普遍的真理（這是人所最願追求的）若不藉文字來存想，若不表示於文字中，則它便不能爲人所知曉，不易爲人所了解。因此，在考察我們底知識時，我們應當考究考究普遍命題底真理和確性。

三 確性有兩層，一層屬於真理，一層屬於知識——不過名詞底含糊，則更能引起危險來，因此，在這種情形下，我們爲免避錯誤起見，應該知道，確性是有兩層的，就是說，一層是屬於真理方面的，一層是屬於知識方面的。各種文字如果在形成命題之後，能精確地，如實地，表示出各種觀念底契合或不契合來，這就叫做真理方面的確性。

至於我們如果按照命題中所表示的樣子，來知覺各種觀念底契合或不契合，那就是知識方面的確性。我們叫這爲「知道那個命題底真理。」

四 在任何命題中，我們如果不知道所提到的各種屬底本質，則那個命題不能說是真實的。——我們如果不知道各個名詞所表示的種屬有什麼精確的界限和範圍，則我們便不能確知由這些名詞所組成的命題底真理，因爲這種緣故，我們必須知道每一個種屬底本質，因爲本質正是組成種屬，範圍種屬的。在一切簡單的觀念和情狀方面，這是容易做到的。因爲在這些方面，實在的和名義的本質既是同一的，因此，概括名詞所代表的那個抽象觀念就是種屬底唯一本質和界限。因此，我們就可以確知各個種屬所及的範圍，或各個名詞下所包括的事物；而且我們分明知道，只有這些事物和那個名詞所表示的觀念精確地相似，再沒有別的。不過在各種實體方面，能形成，能決定，能範圍各個種屬的，只有實在的本質，而且那種本質是和名義的本質有別的，因此，在這方面概括名詞底範圍是很不確定的，因爲我們既然不知道這個實在的本質，則我們便不知道，什麼是那個種屬，什麼不是那個種屬。因此，我們亦就不知道，它確乎有某種性質，確乎無某種性質。就如在提說一個人，或黃金，或其他任何自然物體時，我們如果以爲那個種屬底形成是由於自然有規則地給了那個種屬以一種精確的，實在的本質，則我們便不能確知在這個種屬方面所形成的肯定命題或否定命題是否是真的。因爲人或黃金在這種意義下如果是表示實在本質所形成的物種，而不是表示說者心中的複雜觀念，則它所表示的不是我們所能知道的。這些種屬底範圍是完全不能知道，不能決定的，因此，我們便不能確說，一切人是有理性的，一切金是黃的。但是人們如果固

守名義的本質，以它爲各個種屬底界限，而且他們在應用概括的名詞時，亦以構成那個抽象觀念的各種特殊的事物爲限，則他們便不至有錯誤各種屬範圍的危險，而且亦會因此確知任何命題是真正的或非真正的。我所以用這種經院派的說法，來解釋各種命題底這種不確定性，並且在解釋時應用了本質和種屬等名稱，乃是故意要指示出一般人思想底荒謬和不通，因爲我們委實不應當認本質是實在的東西，而非具有名稱的一些抽象觀念。所謂物種只是按照一些抽象的觀念，把各種事物分開類，並且以概括的名詞把它們表示出來，因此，我們如果假設物種不是這樣的，則我們就把真理紛亂了，並且使關於這些種屬所形成的一切概括的命題不確定起來。不過各種事物，在未受了經院學問底薰陶的人手裏，雖然可以得到較適當，較明白的研究，可是在歐陸上這種學問既然風行已久，而且許多人們在受了這種學問底習染以後，心中又發生了牢不可拔的錯誤的「本質意念」或「種屬意念」，因此，我們必須把這些意念找尋出來，剷除淨盡，使人們得以運用那些能表示確性的文字。

五、在實體方面特別有這種情形：——各種實體底名稱所表示的種屬，我們如果以爲是由我們所不知的實在本質所組成的，則那些名稱並不能傳達確性於理解中，而且由這些名詞所組成的概括的名詞，我們亦並不能確知其真理。這個理由是很顯然的。因爲我們如果不知道，那個是黃金，那個不是黃金，則我們如何能確知此種性質或彼種性質是在黃金中的呢？因爲按照這個說法，則所謂黃金只是具有這個本質的一種東西，可是我們既然不知道這種本質，因此，我們亦就不知道，它是在那裏或不在那裏；因此亦就不能確知世界上那一種物體是契合於這種意義下的金子的。因爲我們根本就不知道，它是否具有黃金所以成爲黃金所依的那種東西，是否具有

我們所觀念不到的黃金底實在本質。這種情形正如一個盲人不能說出，三色堇底顏色是在那種花裏或是在那種花裏一樣，因為他根本就不知道三色堇底顏色是什麼東西。而且假如我們能夠（這是不可能的）確知，何處有我們所不知的那種實在本質，就是說假如我們能夠知道黃金底實在本質是在某個物體中的：我們亦一樣不能確知，這個性質或那個性質真是屬於黃金的。因為我們既不知道什麼是實在的本質，則不論那種假設的實在本質能組成什麼種屬，我們依然不知道這個性質或那個性質，這個觀念或那個觀念，是和那種實在的本質，有必然聯繫的。

六 在實體方面，並沒有什麼普遍命題底真理可以為我們所知道——在另一方面，我們所用的實體名稱如果只表示人心中的觀念（自然應該如此），則它們就可以有了明白確定的意義。可是它們仍然不能給我們構成多數確乎真實的普遍的命題。這種原因並不是說，我們用它們時，不確知它們所表示的各種事物，乃是因為它們所表示的那些複雜觀念只是一些簡單觀念底集體，而且那些簡單的觀念只同極少數別的觀念有明顯的聯繫或矛盾。

七 因為各種觀念底共有關係是不易知道的——各種屬的實體名稱所表示的複雜觀念都是各種性質底集體，而且那些性質又是其存於所謂實體的一種不可知的基層內的。但是我們如果不知道這些集體和別的性質間的自然聯繫，則我們便不知道，有什麼別的性質是和這些集體必然聯繫在一塊的。但是在原始性質方面，我們對這種自然聯繫並不能知道什麼，而在一切次等的性質方面，則我們亦因為上述的理由（三章）完全不

能發現出它們底聯繫來。第一因為我們不知道實體底實在組織，而這些組織又是各種次等的性質所依附的。第二我們只知道次等性質只能供我們以實驗的知識之用，而不能供普遍的知識之用，而且它亦只有在那個例證中是可以有確性的。因為我們底理解不能在任何次等性質和任何原始性質底變狀間，發現出可想像的聯繫來。因此，在各種實體方面，很少有概括的命題是具有毫無疑義的確定性的。

八 以金為例：「一切金子都是固定的」這個命題，雖是為世人所普遍信仰的，可是它所含的真理是我們所永不能確知的。因為任何人如果按照經院派底無用的想像，來假設金子一詞表示着真正的事物種屬，而且假定那個種屬是自然用實在的本質所確立的，則他便不知道，那一些特殊的實體是屬於那個種屬的；因此，他亦不能確實地普遍地斷言，金子有某種性質。但是他以黃金一詞所表示的種屬，如果係決定於名義的本質，而且那個名義的本質，又只是指黃色，可展，可熔，而沉重的一種物體底複雜觀念而言，則在這種適當的意義下，我們便不難知道，什麼是黃金，什麼不是黃金。但是別的性质如果與那個名義的本質沒有可發現的聯繫或矛盾，則我們便不能確定地，普遍地斷言黃金有那種性質或無那種性質。就如固定性和複雜的金子觀念中的顏色，重量，或別的簡單觀念（或全部的集體），並沒有可以發現出的必然的聯繫，因此，我們就不能確實知道「一切黃金都是固定的」這個命題一定是真的。

九 在固定性同黃金底名義本質中所含的顏色，重量，和其他簡單的觀念之間，並沒有可發現的聯繫；因此，我們縱然進一步認複雜的黃金觀念是色黃，可熔，可展，量重，而固定的一個物體，而我們對於它在王水中的可熔

性仍是一樣不確定的。理由亦正是一樣，因為我們並不能只憑考察觀念自身，就確實斷言，色黃，量重，可展，可熔，而固定的一個物體，可以在王水中溶化，或不可以。在王水中溶化。至於別的性質亦是一樣。在黃金底任何性質方面，我很願意找到一切人所確信的一個概括的肯定。（不過這是不可能的。）人們或者會立刻反對說，「一切黃金都是可展的。」這個命題不是普遍而確定的麼？我可以答覆說，如果可展性是黃金一詞所表示的複雜觀念中的一部分，則這是一個很確定的命題。不過在這裏，我們並不會肯定黃金有任何性質，我們只不過是說，在那個聲音所表示的觀念中，可展性亦包括進去罷了。因此，這個真理正和說，一切馬面是四足的一樣。但是可展性如果不形成黃金一詞所表示的種屬的本質中的一部分，則一切黃金都是可展的。這個命題，並不是很確定的。因為複雜的黃金觀念不論是由其他任何性質所組成的，而可展性總不是依靠着它的，而且亦並不能由那個觀念中所含的任何簡單觀念推論出來。可展性所以和那些別的性質有了聯繫，只是因為有不可覺察的各部分底實在組織爲之媒介，但是我們既然不知道這種組織，因此，我們就不能知覺到那種聯繫，因為我們並不能發現出能聯繫它們的任何東西來。

一〇 這種共存關係有多大範圍，則普遍的命題有多大確定性。不過這種範圍究竟是很小的，因爲——在一個名稱所表示的複雜觀念中，我們所聯合的共存的性質爲數愈多，則我們愈能使那個文字底意義精確起來，有定起來。不過說到未曾包含於這個複雜觀念中的那些別的性質，則那個文字底確定性並不能擴充及於它們，因爲我們並不知道它們底相互聯繫或關係，因爲我們既不知道它們所依的那種實在組織，亦不知道它們是如

何由它流出的。因爲在實體方面，（不如在別的方面）我們知識底主要部分並不只在於兩個獨立觀念底關係。我們在這方面，所要知道的，乃是同一主物中各種觀念間的必然聯繫和共存關係，或它們底不共存性。我們如果能從另一端起首，並且能發現出，那個顏色由何成立，什麼東西能使一物體較輕或較重，各部分有什麼組織能使它可展，可熔，固定，可溶於此種水中，而不溶於彼種水中；我們如果能有這樣的物體觀念，並且能看到一切可感的性質原始都由何成立，如何產生；則我們就可以對它們形成適當的抽象觀念，使我們在較概括的知識方面，可以得到材料，並且使我們所形成的普遍的命題具有概括的真理和確性。不過各種複雜的實體觀念，委實和一切可感性質所依靠的那種內在的實在組織不相干，而且是由感官所能發現出的少數明顯性質不完全地集合成的，因此，在各種實體方面，就沒有概括的命題，使我們可以確實相信它們底真理了；因爲我們並不能確知任何觀念間的必然聯繫和共存關係。我想，在實體底一切第二性質中，和與此相關的能力中，我們並不知道任何兩種性質底必然的共存或不共存性。（只有屬於同一感官的各種性質，我們纔能確知其不能共存，因爲它們是互相排斥的，如我以前所示。）任何人都不能根據一個物體底顏色，就確知它底氣味，滋味，聲音或其他可感的性質，或確知它在別物中所能起的變化，和它從別物所能接受的變化。在聲音或滋味方面，亦都可以如此說。可是實體底各種屬名稱，既然表示着那些觀念底集體，因此，我們正不必驚異，我們只能用它們做成極少數的實在而確定的概括命題。但是我們對任何複雜的實體觀念中所含的任何簡單觀念，如果能發現出它同別的任何觀念間的共存關係來，則在這種範圍內，我們可以對那個觀念形成一個確定的普遍的命題。就是說，一個人如果能發現出在可

展性和黃金底顏色或重量，或那個名稱所表示的複雜觀念底任何部分之間，有一種必然的聯繫；則他就可以在這方面對於黃金構成一個確定普遍的觀念。如果是這樣的，則「一切黃金都是可展的」這個命題底實在真理，正同「一切直線三角形底三角等於兩直角」的，這個命題是一樣確定的。

一一 複雜的實體觀念中所包含的各種性質，多半都依靠於外面的，悠遠的，不可知覺的原因——我們底實體觀念如果能使我們知道，有什麼實在的組織能產生出它們那些可感的性質來，並且能使我們知道，那些性質是如何由它們流出的，則我們便可以根據心中那些種屬的實在的本質觀念，精確地發現出它們底性質來，並且發現出它們具有何種性質或不具有何種性質（這是我們現在不能做到的）；而且要知道黃金底屬性，亦並無需乎黃金底真正存在，亦並無需乎在黃金上做各種實驗；這個亦正同要知道三角形底屬性，並不必非有三角形存在於物質中似的；因為人心中的觀念在兩方面都是可以適用的。但是我們實在不能知道自然底祕密，因此，我們連它們底門前亦走不到。我們在考究各種實體時，往往當它們是各自自存的，認它們底一切性質都是在自身以內存在，而且與別的事物不相干的。我們往往不考究它們周圍那些不可見的流體底各種作用；實則我們在那些實體中所見的各種性質，（就是我們分別它們，命名它們時所依的各種內在標記，）大部分都是依靠於那些流體底運動和作用的。你如果使一塊金子獨立自存，使它脫離了一切物體底範圍和影響，則它會立刻失掉了它底一切顏色、重量，或者把可展性亦失掉了；它或者因此會變成一種完全易脆的東西。又如水雖以流動性為其主要的屬性，可是你如果使它獨立自存，則它會成了不流動的。無生物底現狀既然依靠於外界別的物體，而且那些

周圍的物體在移去以後，又會使它們失掉了現在的樣子，因此，各種植物一定更是如此的。因為它們是不斷地受營養，而且是不斷地生長，發葉，吐花，結果的。我們如果再稍一觀察動物底狀況，則我們又可以見到，它們底生命，運動，和許多重要的性質，都完全依靠於外面的原因和別的植物體底性質（這些還都不是它們底部分）而且離了那些外物，它們一時亦不能存在，雖然它們所依靠的那些外界的植物體不是我們所注意到的，而且也不是複雜的動物觀念中的一部分。你如果使大部分的動物同空氣隔離開，則它們立刻會失掉其意識，生命，和運動。呼吸底必然性就可以使我們知覺到這一層。但是那些可羨的機器底機簧還正依靠着許多別的外界的（或者還是很遠的）物體，而且那些物體不但是我們所觀察不到，而且亦是所想像不到的，而且亦是極嚴格的探求所不能發現出的。就如地球上的居民離太陽雖然有多少萬哩之遙，可是它們仍然十分依靠於太陽所流放的適度的分子運動，因此，這個地球如果稍移其距日的距離，如果同那個光源離的稍近一點或遠一點，則在其中居住的大部分動物會立刻消滅了。因為我們常見，這個渺小的地球，如果因為有些部分有了偶然的變化，致所感的陽光或太過或不及，則各種動物是常要滅亡了的。磁石底各種性質亦是發源於磁石底範圍以外的；而且我們知道，有些不可見的原因可以使各種動物受了損害；有些動物只因爲經過某種地帶就要死亡，只因爲進入鄰邦，就會死亡。這就分明指示出，有些事物雖然和這些動物沒有可見的關係，可是它們底影響和作用，是絕對所必需的，而且離了那些作用，則動物會失掉其現在的樣子，便不能保存我們分辨它們時所依的那些性質。因此，我們如果以爲我們所見的那些性質是在事物本身中所存在的，則我們就背道而馳了；而且我們如果在蠅和象底身體中，來找尋它們底

性質和能力所依靠的那種組織，亦是白費心力的。因為這種緣故，我們要想正確地了解它們，則我們底視線不但要超出這個地球和空氣，而且要超過太陽或我們底眼所能發現的最遠的星球。因為我們正不能決定，這個地球上各特殊實體底存在和作用，是如何依靠於我們所完全看不到的各種原因的。我們雖然看到周圍事物底一些運動和粗重的作用，但是我們卻不能理解有什麼不可見的川流，能使這些奇異機器繼續運動和完整，而且亦不能理解，這些川流究竟是從什麼地方來的，是如何傳遞來的，如何變化的。據我看來，在宇宙底這個大架中，各種大的部分和機輪底影響和作用，是互相聯繫，互相依屬的，因此，距離極遠的一些大星宿和物體，倘或消滅了，或停止了運動，則我們這個居屋中所有的一切事物會換一個面孔，會變了現在的樣子。我們確乎知道，各種事物本身雖似乎是絕對的，完整的，可是它們所以有各種明顯的性質，只是因為它們是自然中別的部分底底層，它們底可見的性質，行動，和能力，都是由於外界的一些事物。而且我們在自然中所知的任何部分，不論如何完備，如何完整，而它底存在和優點，都只是由其鄰居來的。要想完全了解一種事物底性質，我們底思想並不能限於那個物體底表層，而當進到很遠的地方。

一二 如果真是這樣的，叫我們正不必驚異，我們何以有很不完全的實體觀念；而且各種性質和作用所依的那些實在的本質，何以是我們所不知道的。我們並不能發現實在存於實體中的那些微細自動的部分，有何種體積，何種形相，何種組織；更不能發現出各種外物在它們上邊所加各種運動和衝擊。可是我們在實體中聽見的大部分性質，都是依靠於這些運動的，並且是由這些運動所形成的，而且我們底複雜的實體觀念亦是由此所

形成的。我們只要一考究到這一層，就可以使我們拋棄了一切希望，不再想對於各種實體，得到它們實在本質底觀念。我們既然缺乏了這種本質，因此，我們只得用名義的本質，來代替它，因此，我們就不能由此得到什麼實在確定的概括知識，或普遍命題。

一三 判斷亦許能較為進得遠些，不過那不是知識——因此，我們正不必驚異，在各種實體方面，何以少有概括的命題，是有確定性的，因為我們對於它們性質和屬性所有的知識，很少能够超出於感官所達到，所啓示的範圍以外。愛觀察，好研究的人們，亦許會憑其強有力的判斷，透得較為深一點；他們亦許會根據有條理的暗示，和由審慎觀察而來的可能性，常常猜對經驗所未給他們發現出的事物來。但是這仍是猜想，仍是意見，仍缺乏知識所必需的那種確性。因為一切概括的知識，都只在於自己底思想中，都只在於我們對自己抽象觀念所有的思維中。任何時候，我們如果能知覺到觀念間的契合或不契合，我們就有概括的知識；我們如果再把那些觀念底名稱聯合於各種命題中，則我們就能確定地斷言出概括的真理來。但是各種屬的實體名稱所表示的抽象觀念，縱然有清晰有定的意義，亦只能同很少數的別的觀念，有了可發現的聯繫或矛盾，因此，我們在各種實體方面的主要探求，雖在於普遍命題底確定性，可是這種確定性在這裏是很狹窄，很薄弱的。因此，任何實體底名稱，不論其所表示的觀念是怎樣的，我們總不能概括地，確定地斷言，它具有某種別的性质，或不具有那種性質；而且亦不能斷言，那個觀念只要存在，某種性質就常和它共存或不共存。

一四 我們對於實體所有知識需要什麼——在我們對於這些實體未得到差可的知識之時，第一我們必

須知道，一個物體底原始性質在別的事物體底原始性質中，能有規則地產生些什麼變化，並且是如何產生的。第二我們必須知道，一個物體底某些原始性質可以給我們產生出某些感覺或觀念來。不過要想知道這些，就無異於要想知道，物質在其大小，形相，黏合，運動，和靜止等等底變狀下所生的一切結果。我想人人都會承認，若不藉助於神聖啓示，則我們是完全不能知道這一層的。縱然上天啓示給我們，使我們知道，各分子有什麼形相，大小，和運動，可以給我們產生出黃色感覺來，而且使我們知道，任何物體底表層部分有什麼形相，大小，和組織，可以使那些分子發生了適當的運動，以產生出那種顏色來，可是我們對於各種實體，仍不能因此就形成確定的普遍的命題。因為各種物體所以能作用於我們底感官，只是依憑它們那些微細的部分，可是我們底官能並不很敏銳，並不能知道那些微小部分中所有的精確的大小，形相，組織，和運動；因此，亦就不能依據這些來形成抽象的物體觀念。我這裏所提到的，只限於有形的實體，因為它們底作用似乎還是一理解一所能了知的，至於精神底作用，則不論是他們底思想或運動物體的能力，我們一看之下，都是莫名其妙。但是即在各種物體和其作用方面，我們如果稍運用思想進一步來考究它們，並且考察即在這些物體中，我們底意念，在超出明顯事實的範圍以外時，還能明白地達到何種地步；則我們仍會看到，即在這些事物方面，我們所有的一切發現，亦只等於無知無能罷了。

一五 我們底實體觀念既然沒有含着它們底實在組織，因此，我們在它們方面便不能形成概括的確定的命題——由此看來，概括的名稱所表示的抽象的複雜的實體觀念，就沒有含着實體底實在組織，因此，它們便不能供給我們以普遍的確實性。因為我們在實體中所見所知的各種性質，雖以那種組織為基礎，雖與那種組織有

一定的聯繫，可是我們底實體觀念中，並沒有含着這種組織。就如普通所謂人的那個觀念，雖是具有「平常形相、感官、自由運動、和理性的一種身體」，而且這個抽象觀念雖然形成了人種底本質，可是我們在表示這個觀念的「人」這個字方面，很少能形成概括的、確定的命題。因為我們既然不知道、感覺、運動能力、推理作用、和那個特殊的形相，所依靠着的那種實在組織，既然不知道這些性質底聯繫所依靠的那種實在組織，因此，我們並不易看到有什麼別的性質和那些性質有必然的聯繫。因此，我們便不能確定斷言，一切人都要隔着相當的時間睡覺，一切人都不能為木石所營養，一切人都可以為毒草所斃命。因為這些觀念和人底名義本質，和人字所表示的這個抽象觀念，既無聯繫，亦不矛盾。在這類情形下，我們必須求助於特殊的主物，不過我們這種方法又只能行之於很小的範圍中。關於我們所經驗不到的事物，我們必須安於「想當然耳」；不過人底種屬觀念中既沒有含着他底實在的組織，因此，我們便不能達到概括的確實性，因為人底一切不可分離的性質都是聯繫於這個根源中，而且是由這個根源所出發的。人字所表示的這個觀念，既只是把人底一些明顯的性質和能力不完全地合攏起來，因此，在人底種屬觀念和毒草（或石）各部分在其身體上所施的作用之間，便沒有可以察見的聯繫或矛盾。有些動物，吃了毒草，並無危險，而且有些動物是為木石所營養的。但是在任何種動物方面，這一類的性質和能力都依靠於它們底實在組織。因此，我們如果不知道那些實在的組織，則我們便不會在關於它們所形成的普遍命題中達到任何確定性。只有少數觀念同我們底名義本質（或其任何部分）有明顯的聯繫，因此，亦只有它們可以供給我們以這一類的命題。但是這類觀念是很稀少，很不重要的，因此，在實體方面，我們便完全沒有確實的、概括的實

體知識。

一六 命題底概括的確實性，成立於什麼：

——總結起來，我們可以說，任何概括的命題所以能成爲確定的，只是因爲其中各名詞所表示的觀念之契合與否是我們所能發現的。只有在我們能看到觀念底契合或不契合，是與名詞底契合或不契合相一致時，我們纔能確知它們底真和僞。因此，我們就可以知道，只有在我們觀念中，我們纔有概括的確定性。我們如果在外界的實驗和觀察中，來找尋這種確定性，則我們底知識便不能超過特殊的事情以外。因此，只有我們考究自己底抽象觀念，纔能得到概括的知識。

第七章 定理

一 它們是自明的——有一些命題，人們普通稱之為定理和公理，它們被人認為是科底原理。人們因為它們是自明的，所以就認它們是天賦的。不過據我所知，卻不曾有人來指示出，它們所以明白，所以有力，究有什麼理由和基礎。因此，我們正可以研究它們所以明白的原因，並且看看這種明白的性質是否是它們所獨有的，並且可以考察，它們在別的知識上有多大影響。

二 自明性是由何成立的——我們已經說過，所謂知識就是人心對觀念底契合或不契合而生的一種知覺。因此，這種契合或不契合，如果不經別的媒介或幫助，就能自己看到自己，則我們底知識是自明的。這一層是人人都可以看到的，因為他們可以看到，有許多命題，不經任何證明，就可以為他們所同意。因為在這些命題中，他們都可以看到，他們所以同意，只是因為他們底心在直接比較它底觀念時，看到它們底契合或不契合是和命題中所表示的肯定或否定相應的。

三 自明性並非普通的公理所特有的——我們既然知道了這一層，因此，我們就可以繼續研究，這種自明性是否是普通所謂公理的那些命題所特有的，是否具有公理之尊嚴的那些命題所特有的。在這裏，我們分明看到，有許多別的真理，雖不會被人認為是公理，可是它們亦一樣有這種自明性。我們如果一考究前述的觀

念底各種契合或不契合，如同一性關係性，共存性實在的存在等，我們就可以看到這一層。因為我們一考究這些關係，就可以知道，不止號稱公理的那些少數的命題是自明的，而且許多的命題，甚至於無限數的命題都是如此。

四 第一點，說到同一性和差異性。一切命題都一樣是自明的——第一點，人心對於同一性底契合或不契合所有的直接知覺，既然是建立在它底清晰的觀念上的，因此，我們有多少清晰的觀念，就有多少自明的命題。人們只要有任何知識，則他就有各種清晰的知識，以為其知識底基礎；而且人心底第一次作用，就在於知道各個觀念底自相，和那個觀念與別的觀念底差異（沒有這種作用，人心就不能有任何知覺。）人人都會覺得，自己知道自己底觀念；並且知道他底理解中何時有觀念，而且知道那個觀念是什麼樣的；而且觀念如果在一個以上時，他還可以清晰地，不亂地知道它們。他既然不能不知覺到他所知覺的，因此，任何觀念只要存在於心中，他就會知道那個觀念在那裏，並且知道那個觀念是什麼；而且兩個觀念如果都存在於心中，他亦會知道，它們是在那裏，而且不是同一的觀念。因此，這一類的肯定命題和否定命題之形成，都是毫無疑義，毫無不定，毫無躊躇的，而且我們理解了它們，就必然要同意於它們；這就是說，我們在心中一有了命題中各種名詞所表示的那些有定的觀念，則我們就必然要同意於它們。因此，任何時候，人心只要能以注意來考究一個命題，並且能知道各種名詞所表示的那兩個觀念（互契或互斥）是相同的或差異的，則它就可以立刻知道那個命題底真理，不但如此，它還可以立刻知道，這些命題中的名詞是表示着較普遍的觀念，還是表示着不普遍的觀念；它還可以知道概括的存在觀念。

是否自相契的，就如「凡存在者，存在」這個命題中所表示的；它還可以知道一個較特殊的觀念是否自相契，如「一個人是一個人」，「凡白的都是白的」，他還可以知道一個普遍的存在觀念是否和「非存在」（一個觀念是與存在相異的唯一觀念）相斥，就如說，「一事物不能同時存在而又不存在便是」，他還可以知道任何特殊的存在觀念是否和另一個觀念相斥，就如「人非馬」，「紅非藍」等。各種觀念既是互相差異的，所以我們一了解了各種名詞，立刻就可以看到命題中所含的真理，而且不論在概括的命題方面，或在非概括的命題方面，我們底知識都是一樣確定，一樣容易的，因為人心可以知道它所有的任何觀念是與自身同一的，而且知道兩個觀念是互相差異的。不論這些觀念底概括程度，抽象程度，包含程度，有多大，人心都一樣確知它們。因此，所謂自明性並不能專屬於「凡存在者，存在」，「一物不能同時存在而又不存在」這兩個概括的命題。人對於存在或不存在所有的知覺，不但屬於「任何事物」四字所表示的這些寬泛的觀念，而且屬於任何別的觀念。這兩個概括的公理只不過是說，「同一的是同一的」，「同一的不是差異的」，而且這些真理不但是這些概括的公理所特有的，即在較特殊的例證中，我們亦可以知道它們。我們在未曾思想過這些概括的公理之時，就已在特殊的例證中知道這些真理，因為這些公理底一切力量都是由運用於特殊觀念的人心底分別能力來的。我們分明知道，人心不藉助於任何證明，並且不反省這兩個概括的命題，就可以明白地知道，確定地知曉，白底觀念就是白底觀念，而非藍底觀念，而且知道，白底觀念如果在心中時，是在心中的，並非不在心中的。它既然明白地確知了這些特殊的例證，因此，它雖然再來考究這些公理，亦並不能使它底知識增加其明顯性或確定性。在人心所有的一

切觀念方面（這是人人都可實驗的）都是這種情形；心中只要有觀念存在，則人就可以最確然地知道，那個觀念就是那個觀念，不是別的觀念，就可以知道，那個觀念是在他心中的，並非在於別處，因此，任何概括命題底真理亦不能被入知得更確定些，亦不能在此一點上再加任何證明的力量。因此，在同一性方面，我們底直覺的知識是和我們底觀念範圍一樣大的。我們只要對自己底各種觀念有了清晰的名稱，則我們就可以有了自明的命題。我可以讓各人底心來考究，「圓是圓」這個命題，是否和「凡存在者存在」這個較概括的命題一樣自明；而且它在了解，「藍非紅」這個命題中各個文字以後，是否就會立刻相信這個命題，一如其相信「一物不能同時存在而又不在」這個公理一樣。在別的命題方面，我們亦都可以如此發問。

五 第二點，在共存關係方面我們有很少數的自明命題：——第二點，所謂共存關係，就是兩個觀念間的必然聯繫，那就是說，在一個主體中，我們只要假設有此一個觀念，同時彼一個觀念亦必然要存在。關於這一類的契合或不契合，人心只能在少數的情形下得到直接的知覺，因此，在這一類知識方面，我們只能有很少量的直覺知識。因為這種緣故，所以我們在這方面，並沒有多的自明的命題。不過有一些命題仍是自明的，就如，一個物體所佔的空間必然等於它底表層以內的内容，因此，這個觀念便和物體底觀念相連合，因此，我們就可以形成一個自明的命題說，「兩個物體不能在同一空間存在。」

六 第三點，在別的關係方面，我們可以有自明的命題：——第三點，說到各種情狀底關係，則數學家只在「相等」這一關係方面，已經構成了許多的公理；就如從「等數中減了等數，餘數亦相等」就是一例。這一類命

題雖然被數學家認為是公理，而且是毫無問題的真理，可是人們在一考究之下就會知道，這些命題底自明性並不比特殊命題底自明性更為大一點，因為我們亦一樣可以說，「一加一等於二」，你如果從一手底五指上減去二，並且從另一手底五指上亦減去二，「餘數亦相等。」在數目方面，成千弄萬的這些命題，在一聽之下，就能強迫你底同意，而且它們底明顯性縱不比數學公理底明顯性大，至少亦是相等的。

七 第四點，在實在的存在方面，我們全沒有自明的命題：——第四點，說到實在的存在，則它除了同「自我觀念」和「第一存在」*first being* 底觀念有聯合而外，並不與我們所有的任何其他觀念有聯合，因此，我們在一切別的事物底實在存在方面，既沒有解證的知識，更沒有自明的知識。因此，在這方面，我們便無公理可言。

八 這一類公理並不能十分影響我們底別的知識：——其次，我們還可以考究，這些公認的公理在知識底別的部分上有多大影響。經院中有一些確立的規則說，「一切推理都是由預知和預覺來的，」而且這些規則似乎以為一切別的知識底基礎都是奠定在這些公理中的，似乎以為它們都是人所預知的。他們這種說法，在我看來，有兩種意義，第一就是說，這些公理是人心首先知道的一些真理，第二就是說，知識底別的部分都是在它們上邊建立的。

九 它們所以無大影響，乃是因為它們不是我們首先知道的真理：——第一點，我們根據經驗知道，它們並不是人心首先知道的真理，這一點是我們在別處已經說過的（第一卷，第二章。）人人都可以看到，一個兒童先知道了，一個生人不是他底母親，他底乳瓶不是他底桿子，然後慢慢纔能知道，一件事物不能同時是此物而又不

是此物。人人都可以看到，在數目方面，人心先完全熟悉了，相信了許多真理，然後慢慢纔思想到數學家在辯論中，有時所提到的那些概括的公理。這個理由是很明顯的；因爲人心所以能同意那些命題，既是因爲它看到它底各觀念底契合或不契合正是和文字所肯定的或否定的是一致的，而且是因爲它知道每一個觀念就是每一個觀念，每兩個清晰的觀念不是同一的觀念；因此，各種自明的真理，只要其所含的觀念是人心所首先知道的，則那些真理亦是首先爲人心所知道的。但是我們又看到，首先存在於人心中的觀念，乃是特殊事物底觀念，有了這些特殊的觀念，人心纔慢慢得到少數概括的觀念。因此，這些概括的觀念是由感官所習見的物象得來，在概括的名稱下確立於人心中的。因此，我們先接受了，分辨了特殊的觀念，然後纔能對它們得到知識；至於概括的或種屬的觀念，則是跟着特殊的觀念來的，因爲抽象的觀念，在兒童們或未受訓練的人看來，並不如特殊的觀念，那樣明顯，那樣容易。成年人們所以看它們是容易的，只是因爲熟慣的原故，因爲我們如果仔細一反想概括的觀念，我們就會看到，它們只是人心底虛構和機械，而且它們具有相當困難，呈現於心中時並不如我們常想的那樣容易。若舉三角形爲例，則我們都知道，要想形成概括的三角形觀念（這還不是最抽象，最概括，最困難的觀念，）非需要一些辛苦和技巧不可，因爲三角形不是單單斜角的，直角的，等角的，等腰的，不等邊的；它是俱是而又俱非的。實際說來，它是一種不完全的東西，是不能存在的；在這個觀念中，各種差異的不相容的觀念底各部分都混雜在一塊。眞的，人心在這種不完全的狀態下，爲便利傳達，增加知識起見，常要極迅速地求助於那些觀念，因爲它天然就傾向於這兩種目的。不過我們正可以猜疑這些觀念只是表示我們底缺點的；至少這亦足以指明，最抽象，最概括的觀念

不是人心最初所熟習的，亦不是它底最初的知識所由以成立的。

一〇 因為我們知識底別的部分，並不依靠於它們——由前邊所說的話看來，我們分明知道，這些受人贊美的公理並不是其他知識底原則和基礎。因為事實上既然有許多別的真理同這些公理一樣自明，而且我們知道那些真理都是在我們知道這些公理之前就有的，因此，那些真理一定不是由這些公理所演繹出的。我們所以知道一加二等於三，並不是憑着「全體等於分子之和」這個公理。許多人雖不曾聽到或想到那個（或別的）公理，亦能知道一加二等於三，而且他底知識底確實程度，正和一個人知道「全體等於各部分總和」這個公理或其他公理似的。這些情形所以發生，都是因為有同一的自明性，因為不論有無這些公理，而那些觀念底性質在他們看來是一樣明顯，一樣確定的，因為這種性質是不用證明就可以為人所見到的。他縱然知道了全體等於各部分之和，他亦不能得知「一加二等於三」的這個命題更為明白，更為確實些。因為「全體」和「部分」等等觀念縱然較有優勢，可是它們仍是較為曖昧的，仍是不易確定在人心中的，至於一，二，三，三個觀念則正與此相反。人們既然主張，除了那些概括的原則自身以外，一切知識都依靠於概括的，天賦的，自明的原則，因此，我就可以問他們，「有什麼原則可以證明，一加一等於二，二加二等於四，三乘二等於六呢？」這些命題自然是不經證明就能為我們所知道的，因此，我們看到，一切知識或者都不依靠於預知的，概括的公理（就是所謂原則），或者這些命題就都是原則。但是這些命題如果都是原則，則大部分的列數都成了原則了。我們如果以為我們關於一切清晰觀念所形成的一切自明命題，都是原則，則人們在各時代所發現的原則底數目會成為無限的，至少亦會成了不能

數的，而且有許多這些天賦的原則是他們終身所不知道的。但是不論這些真理出現於人心中的時期爲遲爲早，而我們確乎知道，它們所以爲人所知道，只是因爲它們底本有的明顯性，而且它們是完全獨立的，並不能爲別的真理所證實，所證明。不但如此，而且較特殊的更不能爲較概括的所證明，較簡單的更不能爲較複雜的所證明，因爲較簡單而較不抽象的真理，是最尋常爲人所了解的，而且人們知道它們亦是較爲容易，較爲在先的。但是不論某些觀念是最明白的，而我們依然知道，一切命題底明顯性和確定性所以能成立，只是因爲人們能看到同一觀念就是同一觀念，並且確乎知道，兩個差異的觀念就是兩個差異的觀念。因爲一個人底理解中如果有了一和二底觀念，黃和藍底觀念，則他便確乎知道，一底觀念就是一底觀念，不是二底觀念，黃底觀念就是黃底觀念，而不是藍底觀念。因爲一個人心中如果有了清晰的觀念，則他便不能把它們混淆了；倘或不然，則他底觀念同時是淆亂的，同時又是清晰的，那就成了一個矛盾。我們底觀念若不清楚，則我們底官能使無功用，而且我們亦就根本得不到任何知識。因此，不論那一個觀念自相肯定，不論那兩個完全清晰的觀念互相否定，而人心在了解了那些名詞以後，一定不能不同意那些命題是確乎真實的，而且在同意時，亦不疑慮，亦不需要證明，亦不顧及由較概括的名詞所形成的那些命題——就是所謂公理。

一一 這些公理有什麼功用？——那麼我們該怎麼說呢？這些概括的真理竟然會無功用麼？決不會的；不過它們底功用或者不是如平常所想像的那樣。不過我們稍一疑及這些公理底尊嚴，則不免被人所反對，以爲我們要切一切科學底基礎都推翻了。因此，我們可以考究考究，這些公理和別的知識有什麼關係，並且詳細考察，它們

合乎某種用途，不合乎某種用途。

(一) 由前邊所說的看來，這些公理並不能用以證實或證明較不概括的自明命題。

(二) 它們亦不是任何已成的科學底基礎。我自然知道，經院派的人們常常談說各種科學和各種科學所依的基礎，但是不幸的很，我並不會遇到那樣一種科學，更不會遇到一種科學是建立在「凡存在者存在，」同一事物不能同時存在而又不存在」這兩個真理上的。我很願意人告我，在這類概括公理上所建立的科學，何處可以找到；在我看來，並沒有任何科學系統是在這一類公理上建立着的，而且離了這些公理，它們亦一樣可以立得牢固。如果真有這樣一種科學是建立在這些公理上的，則人們只要一指示給我這種科學，那我就感激不盡了。我相信，這些公理即在神學的研究和問題中，亦同在別的科學中有同樣的用途。在這方面，它們亦可以止爭，亦可以息辯。但是我總不相信，有人會說，基督教是建立在這些公理上的，或者說，我們對於基督教所有的知識是從這些原則演繹出的。基督教是由神聖的啓示來的，沒有啓示，則這些公理永不能幫助我們知道這個宗教。我們如果找尋到一個觀念，並且以它為媒介，發現出別的兩個觀念內的聯繫來，這就是上帝以理性底呼聲給我們所完成的啓示。在這種情形下，我們便知道了我們以前所不知的一種真理。上帝如果直接告訴我們以任何真理，則這就是他藉聖靈給我們所完成的啓示；在這裏，我們底知識亦有了進步。但是在兩種情形下，我們底光明或知識，都不是由這些公理來的。在前一方面，各種事物自身把知識呈現給我們，因為它們可以使我們看到它們底契合或不契合，因而使我們看到它們所含的真理。在後一方面，上帝自身直接把知識給了我們，使我們看到他所說的真實

義諦。

(三) 它們並不能幫助人們來推進科學，或發現未知的真理。就如牛頓先生 Mr. Newton 雖然在其永垂不朽的著作中，解證了各種命題，而且那些命題又都是世人從不知曉的許多新的真理，又都是數學中高深的真理；但是他所以能發現出這些真理來，並不是得力於「凡存在者，存在，」一全體大於部分」這些公理。他所以能發現出那些命題之爲正爲確，並不是以這些公理爲線索。他所以得知那些解證，亦並非由於這些公理；乃是由於他能找尋出中介的觀念來，把他所解證的命題中所表示的觀念底契合與不契合指示出來。在擴展知識，從科學方面講，人類理解到了他這種程度，亦就可以說是極其馳騁奔放的能事了。不過在這裏，它們並不會因爲人們考究這些堂皇的公理得到任何幫助。對於這些命題，有傳統信仰的人們，以爲知識方面的任何一個步驟都要一個公理底幫助，而且在建立各科學時所鋪的任何一塊石頭，都不能離了概括的公理。但是他們只要能分別獲得知識的方法，和傳達知識的方法，只要能分別建立科學的方法，和以科學教人的方法，則他們就會看到，那些概括的公理並不是原始發明者底美麗構造所依的基礎，亦不是啓發知識之祕密的鑰匙。不過在後來，人既既然建立了各種學校，而且各科學方面都有教師來以他人所發現者教人，因此，他們就常常應用各種公理，或建立了一些自明的命題。他們既把這些命題確立在他們學生底心中，使他們認這些命題爲不可反駁的真理，因此，如果有特殊的例證不是他們學生心中所熟悉的（如他們所誦誦教人的那些概括的公理），則他們便要藉機應用自明的命題使學生們相信那些特殊例證底真理。不過這些特殊的例證，在仔細反省之後，在理解方面是一樣自

明的，正如人們用來證實它們的那些概括的公理是一樣的，而且原始發明者所以能發見了真理，正是在那些特殊的例證中發見的，並不會求助於這些概括的公理。因此，任何人只要肯注意考究那些真理，亦一定能發現出它們來。

現在我們可以談論各種公理底實在用途。

(一) 在已有的科學範圍內，我們如果以普通的方法把科學教人，則這些公理是有用的（如前所說），不過我們要想促進科學，則這些公理是沒有什麼用處的。

(二) 在爭辯中，我們可用它們來平息固執的爭論者，並且使那些爭論得到一個結束。我想，這種用途是由下述的途徑來的，至於它究竟是否如此，則我可以讓讀者來考究了。經院中既以爭辯為才能底試金石，並且以它為智慧底範疇，因此，誰能固守陣地，他們就把勝利歸之於誰；誰是後息者，他們就以誰為爭論勝利——不是主張勝利。不過照這樣，則在技巧的對手之間，將沒有最後的決定，因為一造永會找到中間名詞 *modus terminus* 來證明任何命題，另一造會永遠反對大前提或小前提（不論有無真正區分）為免避來回爭辯，落於三段論式的圈套內起見，所以經院中便採用了一些概括的命題（多半是自明的）。這些命題既是一切人所公認的，因此，人們便看它們為真理底一般標準，而且爭辯者之間如無建立了別的原則，則他們還要以這些命題為原則，使人不得超過這個範圍；使兩造之人都不得拋棄了它們。這些公理既然得到原則底徽號，使爭辯者無所退步，因此，人們就認它們是一切知識底來源，而且以它們為一切科學底基礎。因為他們在爭辯中，達到這些公理中任何一種

時，便停止住，不再往前進步——他們底問題就決定了。不過我們已經指示出這是一種很大的錯誤了。

經院中這種方法，既被人認爲是知識底泉源，因此，即在經院以外的日常談論中，人們亦往往應用這些公理來止息爭辯者利口。強辯者既然反對這些概括的自明的原則，因此，人們如果不屑與他們辯論，很能得到人底原諒，因爲任何有理性的人們，只要一思想到這些原則，都是不得不承認它們的。不過這些公理在這裏的用處，仍只是在止息爭辯。在這些情形下，我們縱然提到它們，亦不能指教人什麼事理。這種教人的職務，已經由辯論中所用的那些中介觀念所完成；不過那些觀念底聯繫，離了那些公理底幫助亦可以爲人所知曉，因此，人們在提出公理之前，辯論在未達到第一原則之時，我們已經把真理知曉了。人們在辯論中如果只是在找尋真理，而並不是在爭求勝利，則他們在未達到第一原則之時，早該拋棄了錯誤的觀念。因此，這些公理底用處，只在防止人底執拗，實則他們如果存心坦白，早該就屈服了的。不過人們在未受了挫折之時，在未達到自相矛盾的地步之時，在未被人指出自己違犯了確立的真理之時；經院中的規則總要讓他們繼續反對自明的真理，並且要鼓勵他們來反對自明的真理，因此，我們正不必驚異，在普通談話中，不論他們所採取的問題底那一造是真是僞，他們總要固執堅持（即在被人說服以後），達到不能再躲閃的地步，而不以爲恥，因爲這些做法正是經院中所認爲能幹和光榮的。這種探求真理和知識的途徑，不能不說是很奇怪的，因此，人們只要有理性，不會爲邪教所污染，一定不會相信它可以被愛護真理，研究宗教（或自然）的人們所接受；而且人們若以宗教和哲學底真理教導愚昧而未信服的人們，則他們亦不會把這個方法採用於其學校中。這種求學的方法委實能使青年人底心理不再真實。

地探求真理，愛慕真理，不但如此，而且會使他們根本懷疑是否有真理其物，至少亦會使他們懷疑真理是否值得固執。不過這一層，我現在且不加以論究，我只可以說，除了少數地方而外，並沒有人以爲這些公理是建立科學底基礎，是推進知識的工具，因爲只有少數地方，曾把道遙哲學採用於經院中，多少年代以來，只以口角底藝術教人，而卻未曾於世界稍有供獻。

我們已經說過，這些概括的公理在爭論中因爲能止息強辯者口吻，所以是很有大用的；不過我們卻不能用它們來發現未知的真理，或助進人心來探求知識。因爲誰會把自己底知識建立在「凡存在者，存在」這個概括的命題上，或「一物不能同時存在而又不存在」這個概括的命題上呢？誰以這些公理爲科學底原則，進而演繹出一個有用的知識系統呢？自然，錯誤的意見往往是含有矛盾的，因此，這些公理很可以做爲試金石，指示出它們底去向來。但是這些公理雖然很可以揭發推論底荒謬，或意見底錯誤，可是說到啓發人底理解力上，它們底功用是極其渺小的。我們很容易看到，人心在其知識底進程中，並不能得到這些公理底幫助；而且我們縱然不會想到這兩個概括的命題，我們底知識亦不會減少，亦不會減低其確定性。這些公理誠然有時在辯論中可以止息了強辯者底口吻，因爲它們可以指示出人們所說的荒謬之點來，並且使他們覺得要違反舉世和自己所共認爲真的事理，那不能不是一種羞恥。但是要指示人底錯誤是一件事，要使他得到真理，那又是一件事。因此，我很希望知道，這兩個命題能教人以什麼真理，而且我們以前所不知的東西是否只有藉助於它們底影響纔能爲我們所知。不論我們根據它們作何種推論，它們只是同一性方面的斷言，而且它們縱有些小影響，亦只能限於同一性方面，不

過在同一性或差異性方面，每一個特殊的命題自身都是很確定的，很明白的（只要我們稍一注意它）。正如這些概括的命題似的。正是這些概括的命題，因為能適用於一切情節下，因而較爲人所注意，所傳播罷了。至於別的較不概括的命題，則它們許多都只是一些口頭的命題，它們所教給我們的，只是各種名稱相互的關係和意義。就如「全體等於各部總和」這個命題，究竟能教我們以什麼實在的真理呢？那個公理中所含的意義，不是「全體」這一個名詞自身所表示出的麼？人只要知道「全體」二字表示着由其一切部分所成的一種東西，則他就知道全體是等於其一切部分的。根據這個原理，我們亦照樣可以說：「一座山高於一個谷」等等命題是公理了。不過數學家所以在開始傳授其科學時，把這一類的公理置於其系統之前，那並不是沒有理由的。他們所以如此，乃是要使其學生們起始就使自己底思想完全熟悉於這類概括名詞所形成的命題，以便常常發生這一類反想，並且把這些較概括的命題當做確定的規則，應用於一切特殊的情節下。並不是說，在同樣衡量之後，這些命題要比它們所要證實的特殊例證較爲明白，較爲顯然；乃是說，這些命題因爲是和人心較慣熟的，所以一提到它們就能使理解得到滿足。不過我想這種情形，多半是由於我們常用它們，慣思它們，使它們確立在心中的原故，並非那些情節底明顯性真有所差異。在習憎未將思維和推論底方法確立於人心之時，我想情形正與上述的相反。你如果把兒童底蘋果底一部分割去，則他在這個特殊例證中所知的，較比在「全體等於部分之和」這個概括的命題方面所知的，還要較爲的確。這兩個命題中如果有一個要爲另一個所證實，則概括的命題進入人心時，多半要藉助於特殊的命題，而非特殊的命題要藉助於概括的命題。因爲我們底知識是由特殊方面開始的，逐漸纔擴展到概

括方面的。祇是在後來，人心就採取了另一條相反的途徑，它要盡力把它底知識形成概括的命題，並且要使它們在思想中慣熟起來，使自己常常求助於它們以為真和偽底標準。人們既常應用這些命題為規則，以來衡量別的命題底真偽，因此，積漸所致，他們便以為較特殊的命題所以真實，所以明顯，只是因為它們契合於這些較概括的命題，因為概括的命題是常常應用在爭辯中的。我想在許多自明的命題中，最概括的所以獨能得到「公理」底尊號，亦就是因為這個原故。

一二 我們應用文字時，如果不加以注意，則各種公理會證明矛盾的事理：——關於這些概括的公理，我們還有一層要說的，就是這些公理並不能促進我們底心理，使它穩立在真正的知識中，因此，我們底意念如果是錯誤的，鬆散的，不確定的，而且我們如果只使自己底思想隨從文字底聲音，而不使自己底思想確立在有定的事物觀念上，則這些公理反而會證實我們底錯誤，而且在這種文字底用法中（這是最習見的法），會證明了各種矛盾。一個人如果照笛嘉爾底主張，在自己心中形成所謂物體的一個觀念，並且以為那個觀念只是廣袤，則他可以藉「凡存在者，存在」這個公理，很容易地解證出並無所謂虛空，並無所謂「沒有物體的空間」。因為他所稱爲物體的那個觀念既然只是廣袤，因此，他就可以確實知道空間是不能沒有物體的，因為他很明白地，很清晰地知道他底廣袤觀念，而且知道那個觀念就是那個觀念，並非別的觀念；它只是有「廣袤」、「物體」、「空間」三個名稱罷了。這三個名稱既然表示着同一的觀念，因此，它們不但可以自相肯定，而且可以互相肯定。因此，我如果應用這三個名詞來表示同一的觀念，則「空間就是物體」這個斷言在其意義方面是真正同一的，正如「物體

就是物體」這個斷言，在意義和聲音兩方面都是真正同一的一樣。

一三 舉虛空爲例：——但是另一個人所形成的觀念如果與笛嘉爾底觀念不同，可是他仍同笛嘉爾一樣，亦用物體一名稱它，並且以爲「物體」一詞所表示的觀念爲具有廣袤和凝度兩者的一種東西，則他又容易解證出，宇宙中會有一個虛空，會有一個無物體的空間，正如笛嘉爾解證出相反的一面似的。因爲他所稱爲空間的那個觀念，既只是一個廣袤觀念，他所稱爲物體的那個觀念既是廣袤和凝度合體底複雜觀念，因此，這兩個觀念並不是精確地同一的，而且它們在理解中是很清晰的，正如一和二底觀念，自和黑底觀念，物性和人性底觀念之互相各別似的。如果我們可以用那些野蠻的名詞，因此，我們在心中或文字中關於這兩個觀念所形成的斷言，並不表示它們是同一的，只表示它們底互相排斥，就如「空間或廣袤不是物體」這個命題，就和在「一物不能同時存在而又不在」這個公理上所建立的任何命題是一樣真實，一樣確定的。

一四 它們並不能證明外界事物底存在：——不過我們雖然可以用「凡存在者，存在」和「一物不能同時存在而又不在」這兩個確定的原則，來同樣地解證「有一個虛空」和「無一個虛空」這兩個命題。可是這兩個原則並不足以給我們證明，有什麼物體存在。在這裏，我們只有盡自己感官底能力來實行發現。那些普遍的，自明的原則，既然只是我們對於較概括較廣泛的觀念，所有的恆常的，明白的，清晰的知識，因此，它們便不能證實我們心外所出現的事情，它們底確實性所以能成立，只是因爲我們知道各個觀念自身，並且知道它和別的觀念底區分。這些觀念只要存在於我們底心中，我們就不能錯認它們。只有在我們記着名稱而忘卻觀念的時候，只

有在我們亂用名稱，隨便變化其所代表的觀念的時候，我們纔常常發生了錯誤。在這些情形下，這些公理底力量因爲只達到文字底聲音而未達到它們底意義，因此，我們使不得不陷於紛擾，謬誤和錯亂中。不過我所以說這話，只是在指示人們說，這些公理雖然被人認爲是真理底有力護衛，可是他們如果錯亂地，鬆散地用起文字來，則這些公理是不能使他們免於錯誤的。我這裏雖然提示說，它們在促進知識方面沒有多大功用，而且我們所用的觀念如果不確定，它們底用途更是危險的，可是我並不會說，亦不會想說，這些公理應該拋棄了，如一般人所魯莽地責難我的那樣。我仍然確說，它們是真理，是自明的真理，因此，它們是不能拋棄了的。在它們影響所及的範圍以內講，我們雖然想減低它底力量，那亦是白費的，而且我亦根本就不會有此種企圖。不過我卻可以說，它們底功用並不與人們着重它們的程度和稱合，而且我還可以警告人們，不要誤用它們，使自己固執了錯誤。我想這話並不是於真理或知識有損的。

一五 要把它們應用在複雜的觀念上，那是易有危險的：

——但是不論它們在口頭的命題中有何種功用，

而它們在經驗以外永不能使我們按照外界的實在狀況稍爲知道實體底本質是如何的。這兩個命題（所謂原則）底結果雖然有時是很明白的，它們底功用有時雖然是不危險，不損害的，可是這種情形只限於不關重要的情形下，就是說，只有在我們所試驗的事物完全不用這些公理來證明時，只有在各種觀念自身完全明白時，只有在我底底觀念很確定，而且我們可以藉代表它們的那些名稱來知道它們時，纔是這樣的。但是我們如果應用一凡存在者，存在，一一物不能同時存在而又不存在——這些原則，來考察由複雜觀念（如人，馬，金，德）所組成

的那些命題時，則它們是非常危險的，而且它們往往使人認謬說爲真理，認猜想作解證。我們在錯誤的推論中所以有謬見，固執，和其他危險，都是由此來的。這種原因並不是說，這些原則在證明由複雜觀念（表示於文字中的）所組成的各種命題時，比在證明由簡單觀念所組成的命題時，較不真實，較少力量，乃是說，人們往往有一種錯想，以爲各種命題只要有同一的名詞，則那些命題所說的總是同一的事物——縱然那些名詞所表示的各觀念已經有了變化。因此，人們往往就利用這些公理，以來維護在聲音上和外貌上都是矛盾的那些命題；就如上邊所舉人們關於虛空所做的那個解證就是。因此，人們如果把文字當做事物（他們常是如此的），則這些公理只有常常證明矛盾的命題罷了。這一層，後來我們還可以闡述得較爲明白一點。

一六 舉人爲例：——你如果根據這些第一的原則，在「一人」方面有所解證，則我們可以看到，你底解證如果只依靠於這些原則，則它只是口頭的，並不足以給我們任何確定的，普遍的，真正的命題，或使我們知道任何外界存在的事物。第一，一個兒童所形成的「一人」底觀念，亦許正如畫家把各種可見的現象合揉在一塊後所畫成的畫片一樣；他底理解中所謂人的那個複雜的觀念，亦許就是由那些雜合的觀念（可見的現象）組織成的。按這種意義說來，英國的白人或肉色人既是一個人，則那個兒童可以向你解證說，一個黑人不是一個人，因爲白色正是他所謂人的那個複雜觀念中所含的恆常的簡單觀念之一。因此，他可以藉「一物不能同時存在而又不在」這個原則向你證明，黑人不是人。不過他底確實性底基礎並非是那個普遍的命題，因爲他並不會聽過，亦不曾想過那個命題。它底基礎乃在於他對於自己底簡單的白黑觀念所有的明白的，清晰的知覺，而且他不論知道

那個公理與否，他亦不會錯認了它們，亦不會被人錯教了自己。這個兒童（或任何人）既然有這樣一個「人」底觀念，因此，你就不能向他解證說，人是具有靈魂的，因為他那個「人」底觀念中並沒有含着靈魂底觀念。因此，在他那一方面，「凡存在者，存在」這個原則，並不能證明這回事情。這回事情只依靠於他底搜集和觀察，而且他只有藉助於觀察，纔能形成所謂「人」的複雜觀念。

一七 第二點，另一個人在形成所謂人底觀念時，如果又進了一步，如果在外面的形相上，又加上笑聲和合理的談話，則他可以藉「一物不能同時存在而又不在」這個公理解證說，嬰兒和易子不易人。我會同很有理性的人們談過，他們確乎否認他們是人。

第三點，另一個人在形成其所謂「人」的那個複雜觀念時，或者只採用了概括的物體觀念，和語言及推理的能力，而忘掉其整個的形相。這個人可以向你解證說，一個人並沒有手，他只是一個四足獸，因為手和四足獸底觀念都是不包含在他底人底觀念中的。不論任何形相，只要其中有語言和推理的能力，那便是人，因為他既然明白地知道那個複雜觀念，因此，那個觀念「是什麼就是什麼」。

一九 我們如果有明白而清晰的觀念，則這些公理便沒有什麼證明的力量。——因此，在適當地考究之後，

我們可以說，我們心中如果有確定的觀念，並且給它附有意義確定的恆常名稱，則我們便不必應用這些公理來證明這些觀念底契合或不契合。人們如果不藉助於這一類的公理，就不能分辨那一類命題底真和偽，則他們雖藉助於這些公理亦不能分辨出來；因為他如果不藉助於證明就不能知道與這些公理一樣自明的命題，則他沒

有證明亦不能知道這些公理底真理因此，一切直覺的知識不論那一部分都是無需乎任何證明的。人們如果以爲這種知識需要證明，則他就把一切知識和確性底基礎毀掉，一個人如果藉助於證明纔能確知，纔能同意「二等於二」這個命題，則他亦必須藉助於證明，纔能承認「凡存在者，存在」這個公理。人們如果在試驗之後，纔能相信，二非三，白非黑，三角形非圓形，或者任何別的兩個有定的差異的觀念是不相同的，則他們亦必須藉助於別的解證，纔能相信，「一物不能同時存在，而又不存在」這個公理。

二〇 我們底觀念如果是混淆的，則我們用起這些公理來，是很危險的。——我們如果有確定的觀念，則這些公理是沒有什麼用處的；而在另一面說來，則我們底觀念如果是不確定的，則用起這些公理來，又是有危險的。我們所用的文字如果不表示確定的觀念，而且它們底意義是游移不定的，一時表示這個觀念，一時又表示那一個；則由此所發生的錯誤反而被這些公理底權威所證實，所固定。——如果我們用這些公理來證明觀念不確定的各種文字所組成的命題。

第八章 瑣屑的命題

一 有些命題並不能增加我們底知識——前章中所說的那些公理，對於真正的知識是否有一般人所想像的那種功用，我讓人們來考究好了。不過我確乎敢說，有一些普遍的命題，雖確乎是真實的，可是它們並不能給理解以光明，使知識有所增加。屬於這一類的，就如：

二 第一點，表示同一性的那些命題——第一點，一切純粹表示同一性的命題都是這樣的。這些命題在一看之下，我們就可以知道它們不能給我們任何指導。因為我們所說的那個名詞，不論只是口頭的，或包含着任何明白清晰的觀念，而在我們肯定它時，它所指示給我們的，沒有別的，只是我們以前所知道的——不論那個命題是我們自己所構成的，或是由他人指示給我們的。真的，「是什麼就是什麼」——這個最概括的命題，有時亦可以指示人們所犯的荒謬之點，因為人們有時可以由於紆迴的說法，雙關的名詞，在特殊的例證下，把同一件事物否定。任何人都不敢公然來同常識挑戰，竟然以明白的文字來肯定明顯而直接的矛盾；而且他如果公然如此，則我們如果不再繼續談論，那亦是可原諒的。不過我們仍然可以說，那個公認的公理，或別的代表同一性的公理，都不能教我們什麼。在這類命題方面，這個偉大崇宏的公理，這個被人誇作解證之基礎的公理，雖然常被入應用，來證實它們，不過它所證明的，只不過是說，同一個文字可以極其明白地自相肯定，而不使我們致疑於那個命題底真

理。不過我們由此並不能得到任何真正的知識。

三 照這樣，則任何至愚之人，只要他能形成一個命題，並且能知道他所說的「是」和「否」底意義，就能形成千萬條命題，就如說，「凡有靈魂者，有靈魂，」「一個靈魂是一個靈魂，」「一個精靈是一個精靈，」「一個物神 (Fetich) 就是一個物神，」這些命題都等於「凡存在者，存在」這個命題，亦等於「是什麼就是什麼，」或「誰有靈魂，就有靈魂」這個命題。不過他雖然分明知道這些命題底真理，可是他並不能由此知道世界上任何事情。這不只是玩弄文字麼？這就彷彿一個猴子把牡蠣在自己手倒換，而且用語言說（假如他有的話），「右手的牡蠣是主詞，左手的牡蠣是謂詞，」並且由此在牡蠣方面形成一個命題說，「牡蠣就是牡蠣」似的。不過他並不能因此稍為聰明了一點，而且這樣做法既不能充猴之飢餓，亦不滿足人底理解，既不能使猴子底體軀長大，亦不能使人底知識增加。

我知道有些人們，因為同一性的命題是自明的，所以不免要為它們擔心，而且他們以為自己竭力誇張這些命題，就給哲學盡了很大的功勞；他們好像以為一切知識都是包括在這些公理中的，而且人底理解只由它們纔能達到一切真理。我自然亦敢同任何人一樣來承認，它們都是真正的，自明的。我自然承認（如前章所說，）人類一切知識底基礎，只是在我們有能力來知覺同一的觀念就是同一的觀念，只是因為我們有能力來分辨它和別的差異觀念底不同。不過我並看不到，我們如何由此就能得到辯護，使自己應用表示同一性的命題來促進知識，而不被人責為瑣屑用事。我們雖然儘管重述一意志就是意志」這個命題，並且竭力着重它，不過這一類的命題，

在擴大我們所知識方面講，究竟有何種功用呢？一個人所有的命題雖然同他所有的文字一樣多，他雖然儘管說「法律就是法律，義務就是義務」，「是就是，非就是非」，可是這一類的命題如何能幫助他使他了解論理學，或教導他（或別人）來知道道德學呢？人們縱然不知道，而且永不知道，什麼是一是，和「非」，什麼是是非底標準，亦一樣能無誤地知道這一類命題底真理，而且他底這種知識和最熟悉道德學的人底知識是一樣的。不過這一類真理果真能使他們知道任何有益於他們行爲的事物麼？

一個人如果意在啓發理解，使它得到某種知識，可是他同時又忙於同一性的命題；而且固執下述的命題，如「實體就是實體」，「物體就是物體」，「虛空就是虛空」，「旋渦就是旋渦」，「吐火獸就是吐火獸」——他如果這樣，則我們只能說他是意在玩弄罷了。因為這些命題雖然都一樣是真正的，確定的，自明的，可是我們如用它們當做能啓發人的原則，並且着重它們，以爲它們能幫助我們底知識，則它們不能不說是一些玩藝，因爲它們所教人的，乃是凡能談話的人不用指導就能自己知道的，因爲人人都知道，「同一的名詞就是同一的名詞，同一的觀念就是同一的觀念」。因爲這種原故，我從前和現在都以爲，人們如果想用這些命題來使理解得到新光亮，並且在事物方面得到新知識，那只不過是玩藝罷了。

我們必須用另一些東西，纔能啓發人們；一個人如果想擴大自己或他人底心理，使它知道自己從前所不知的一些真理，則他必須找尋出中介觀念來，並且把它們排列起來，使理解看到所討論的各觀念的契合或不契合。各種命題，只要能做到這一層，就能啓發人們；不過它們這樣仍不是以一個名詞來肯定同一個名詞，因爲這種做

法並不能使自己或他人得到任何知識。這樣並不能使人得到知識；這個正如一個人在學讀時，只聽到「A是A」「B是B」這些命題不能得到任何知識似的。一個人雖可以知道這些命題，如同塾師一樣明白，可是他盡其一生亦許不會讀一個字。不論他如何應用這些同一性的命題，而他從不能在讀書的技術方面，稍有進步。

我叫這些命題爲瑣屑的命題，或者會引起人底責難，但是他們如果讀了我上述以淺顯文字所述的道理，並且曾費辛苦來理解過它，則他們一定會看到，我所謂同一性的命題，只是以同一個名詞來肯定觀念相同的同一的名詞。我想，所謂同一性的命題正有這樣的意義；而且關於這一類的命題，我仍然可以說，我們如把它們當做是能啓發人的，而把它們向人提出來，那只不過是玩藝罷了。因爲人們只要有理性，則在這些命題應被注意的時候，他們便不能不注意到它們，而且他們既注意到它們，亦不能懷疑它們底真理。

人們所謂同一性的命題，或者不是指「一個名詞肯定同一名詞」而言，不過他們這種說法究竟是否適當，那我可以讓別人來判斷好了。我可以說，他們所說的同一性的命題，如果同我所說的不一樣，則那便與我無關，亦與我所說的話無關。我所說的命題，只是指同一名詞自相肯定而言的。我很願意有人給我舉一個例子，證明我們可以用這一類命題來促進自己底知識。至於別的例證，則他們不論如何能應用它們，那都於我無關，因爲它們不是我所謂同一性的命題。

四 第二點，我們若以複雜觀念中的一部分來云謂全體，則它們亦不能助進我們底知識：——第二點，另外一種階層的命題，就是指我們用複雜觀念底一部分來云謂名詞全體而言（所謂複雜觀念底一部分，就是說定

義底一部分，所定義的文字底一部分。凡以類來云謂種的各種命題，以較概括名詞形容詞概括名詞的各種命題，都是屬於這一類的。因為我們如果說：「鉛是一種金屬」，則在明了鉛字所表示的那個複雜觀念的人，這個問題究竟能給它以何種知識，何種啓示呢？因為「金屬」這個複雜中所含的一切簡單觀念，都是他以前所知道的，都是他曾以鉛之一名所表示過的。雖然如此，可是一個人如果知道金屬一詞底意義，而不知道鉛字底意義，則我們如果說：「鉛是金屬」，那是解釋字義底一個較簡捷的方法。因為這個說法可以一直表示出鉛底各種簡單觀念來，並不必一一列舉說，「它是一個很重，可熔，而可展的一個物體」。

五 我們如果只舉述名詞定義底一部分，則亦不能使我們得到知識。我們如果只舉述一個名詞底定義底一部分，或者只舉複雜觀念中所含衆簡單觀念之一，來云謂全體複雜觀念底那個名稱，就如說「一切黃金是可熔化的」，那亦只是一種玩藝。因為可熔性既是黃金這個複雜觀念所含的簡單觀念之一，那麼我們如果以這個觀念來云謂黃金一名，那不只是玩弄字音麼？因為可熔性這一觀念已經包含在黃金底通俗意義中了。我們如果嚴重地申言，金是黃的，並且以此爲重要的真理，那只是很可笑的。不但如此，我們如果說，金是可熔的，那亦並不稍有意義。只有在這個性質，從普通語言中黃金二個字音所表示的複雜觀念中遺掉時，我們這種說法，纔有絲毫意義。若不如此，則我們如果把人們已經聽過，已經知道的事情告人，那有什麼可以指教人的地方呢？因爲人在應用一個文字時，應該假設我知道它底意義。在我不知道時，他纔可以告我。不過我既然知道了黃金一名所表示的複雜觀念是指色黃，沈重，可熔，而可展的一個物體而言，則人們在後來如果把它加入命題中，並且嚴重地說，

「一切黃金是可熔的」那並不能教我們什麼。這一類命題只能提醒人們離棄了自己名詞底意義，而指示出他們底無誠意來。它們雖然確定無比，可是它們只能使我們知道文字底意義，此外並不能指導我們什麼。

六 舉人和走馬爲例

「一切人都是動物，或活動的物體」，這個命題是最確定不過的。不過這個命題並不能使我們知道什麼事物。正如「一匹走馬是一匹善走的馬，或一匹能嘶善走的馬」，這個命題不能使我們知道什麼事物一樣。這兩個命題所說的只是文字底意義，前一個命題只是告我們說，身體、意識、和運動（或感覺和運動的能力）是我常用人字所表示的三個觀念，而且這三個觀念如果不在一塊時，則人這一名便不能屬於那個事物。這後一個命題只是告我們說，身體、意識、某種走法，某種聲音，是我常用走馬一詞所表示的一些觀念，而它們如果不在一塊存在，則走馬一名便不能屬於那種事物。這個說法正和我們用能表示複雜觀念中任何簡單觀念（或一或多）的名詞，來肯定人這個名詞是一樣的；就如一個羅馬人如果用「人」一名爲表示一物中所聯合的許多清晰的觀念，如身體、感覺、運動、推理、和笑笑等等，則他雖可用這些觀念之一或多，確實地、普遍地、來肯定人這個字，但是他所說的只不過是，在羅馬國中，「人」之一字包含着這些觀念罷了。又如一個浪漫騎士如果以走馬一詞表示着「長形，四腿，意識，運動，緩行，嘶鳴，白色，背上常有一女郎」等等觀念，則他雖亦可以確實地、普遍地用這些觀念之一或多，來肯定走馬這個詞，但是他所教我們的，只不過是說，在他底（或浪漫故事的）語言中，走馬一詞表示這些觀念，而且在這些觀念中有一個缺乏了時，我們便不能應用這個名詞罷了。但是如果有人告我說，「任何東西只要有意識，運動，理性，和笑，它就實在有上帝底意念，或可以爲鴉片所催眠」，則他所立的命

題是能啓發人的，因為「具有上帝底意念」和「被鴉片所催眠」這兩個觀念既然不曾包含於「字」所表示的觀念中，因此，我們由這兩個命題所知道的，就比只有「字」所表示的爲多，因此，這個命題中所包含的知識亦不止是口頭的。

七 依據定義而來的各種命題只能指示文字底意義——在人未立命題的時候，我們一定假設他了解了他所用的那些名詞。若不如是，則他們底談話就如鸚鵡似的，只可以模倣他人底聲音，並不能如理性動物似的，用它們來標記他心中的觀念。至於聽者，則我們亦假設他了解說者所用的名詞底意義，否則他所說的只是譫語，只是無意義的噪聲。因此，一個人所立的命題所包含的觀念，如果只是其中某一個名詞所表示的，或者是人所早知道的，如說「三角形有三邊」或「橙是黃的」等等命題：則他只不過玩弄文字罷了。這種做法只有在特種情形下是可以容忍的，就是說，一個人如果不了解我們，而且我們如果向他解釋我們底名詞，則我們可以採用這種做法；不過在這裏，我們所教他的仍只是那個文字底意義，和那個標記底功用。

八 不過這些命題仍不是真正的知識——因此，我們所能確知其爲真的命題可以分做兩類。第一類就是那些瑣屑的命題，它們雖有確實性，不過那種確實性只是空文的，並不能啓發人們。至於我們所確知的第二種命題，則它係以甲種事情肯定乙種事情的，而且甲事情雖不包含於乙事情中，可是它仍是乙事情底精確的複雜觀念必然所生的結果，就如說「三角形底外角大於其不相依的任何一內角」，便是一例。在這個命題中，外角和其不相依的內角間之關係，既然不是三角形這個複雜觀念底一部分，因此，這個命題就是一個真正的真理，而且能

給人以實在的，能啓發人的知識。

九 在實體方面，各種概括的命題常只是些玩藝。我們離了感官既然不知道在各種實體中有某些簡單的觀念是共存着的，因此，我們在實體方面所形成的普遍的，真實的命題，便只以名義的本質所指導的爲限，不過說到依靠於實在組織的一切簡單觀念，則所謂名義的本質只能包括少數不重要的真理，因此，我們在實體方面所立的概括命題如果是確定的，則它們大部分是瑣屑的；反之，它們如果是能啓發人的，則它們是不確定的，而且我們雖憑恆常的觀察和比較指導我們底判斷來猜想，我們亦不能知道它們所含的實在的真理。因此，我們常見很明白，很合理的理論結果是空無所有的。因爲各種實體底名稱亦同別的名稱一樣，它們如果只附有與別物相對的意義，則我們很可以按照它們底相對的定義，把它們很真確地肯定地或否定地聯合在各種命題中。這類名詞所成立的各種命題，亦正可以互相演繹，而且演繹之明白的程度，正如表示最實在真理的各種命題可以互相演繹似的。不過我們卻並不能由此知道外界事物底本性或實在。因此，我們雖可用文字來成立解證和無疑的命題，可是我們並不能由此稍爲知道事物底真理。就如一個人知道了下述的各種文字和其平常相對的意義，如一實體，人，動物，形式，靈魂，植物的，感覺的，有理性的，等等，他就可以在靈魂方面成立一些無疑的命題；不過他在成立命題時，卻可以完全不知道靈魂真是什麼樣的。人們可以在哲學中，神學中，一些自然哲學中，找到無限數這一類的命題，推論和結論；不過他們畢竟仍然不知道何謂上帝，精神，或物體，一如其以前出發時一樣。

一〇 什麼原故：

一個人如果自由決定各實體名稱底意義（任何人如以各種名稱表示自己底觀念，

都是如此的，並且任意由他人底或自己底幻想來取得其意義，而不考察事物本身底本性，則他很容易按照各種名稱底相對關係，來互相解證它們。在這些解證中，各種事物底本性不論相契與否，他都不必過問，他只管自己那些附有名稱的各種意念就是。不過他卻不能因此就增加了自己底知識。這種情形，正如一個只知道法碼底數目，不能增加其財富似的，因為一個人如果取來一袋法碼，叫某處所置的爲鎊，某處所置的爲先令，某處所置的爲便士，則他可以按照各個法碼所表示的數目多寡，正確地計算下去，加成一大個數目。不過他卻不能因此稍爲致富一點，而且他甚至於亦不知道多少是鎊，多少是先令，多少是便士。他只知道，鎊大於先令二十倍，先令大於便士十二倍。同樣，一個人如果使各種文字底含義有多，有少，或相等，則他亦可以相同的做法。

一 第三點，用文字時如果意義不一致，則那亦只是玩弄文字：——不過關於日常談話中（尤其是辯論式的談話）所用的各種文字，還有一種更可懲責的事情：這種事情乃是最壞的一種玩弄方法，它能使我們更達不到我們希望藉文字所求得的那種確定的知識。就是說，許多作者不但不能使我們知道事物底本性，而且他們所用的文字是鬆散而不確定的。他們所用的文字既不能有恆常的確定的意義，因此，他們就不能以各種文字明白地，顯然地互相演繹，亦不能使他們底談話緊湊而明白（不論他們底談論如何能啓發人）。這種情形本來是容易免除的，不過他們覺得紛亂曖昧的名詞，正可以掩飾其愚陋和固執，因此，他們就反而不肯免除了。——不過這種壞處在許多人方面亦是因爲怠忽和惡習而加甚的。

一二 表示空言命題的各種標記：——總而言之，空言的命題可以由下述的各種標記觀察而得。

第一點，斷言如果是抽象的，則命題是空言的。——第一點，在各種命題中，兩個抽象的名詞如果互相肯定，則那些命題所說的只是聲音底意義。因為任何抽象的觀念既然只能和它自身相一致，因此，我們如果用它底抽象名詞來肯定別的名詞，則我們底意義只是說，那個名詞可以如此稱呼，或者是說，這兩個名稱表示着同一的觀念。因此，如果有人說，吝嗇是節儉，感恩是正義，此種行動是正義，彼種行動不是正義，則這一類的命題在一看之下雖然是很堂皇的，可是我們如果一嚴究它們，並且仔細考究它們包含着些什麼，則我們會看到，這些命題所說的沒有別的，只有那些名詞底意義。

一三 第二點，我們如果用定義底一部分來云謂一個名詞，則我們底命題是空言的。——第二點，在各種命題中，我們如果用一個名詞所表示的複雜觀念底一部分來云謂那個名詞，則那些命題只是空言的；就如說「金是金屬」，或「金是重的」便是，因此，在各種命題中，我們如果用較概括的文字來肯定附屬的，次概括的文字，以所謂總類來肯定種屬（或個體），則那些命題都只是空言的。

因此，我們如果根據這兩個規則，來考察我們日常在談論中所遇到的各種命題（不論在書中或書外），則我們會看到，大部分命題（比人們常常所想的為多）所說的，都只是純粹關於文字底意義的，而且它們所包含的，亦只有這些標記底用法。

在這裏，我可以立一條確定的規則說，我們如果不知道一個文字所表示的清晰觀念，而且我們如果不用不包含於那個觀念中的東西來肯定它，或否定它，則我們底思想就完全固執在聲音上，而且我們亦不會得到真正

的真理或虛偽。我們如果能仔細考究這一層，或者可以免了大部分無謂的娛樂和爭論，而且在追求實在的，真正的知識時，或者可以省了許多辛苦和漫遊。

第九章 我們對於「存在」所有的知識

一 概括的確定的命題與存在無關——我們一向所考究的，只是各種事物底本質，不過這些本質既然只是抽象的觀念，而且它們在思想中又和特殊的存在隔絕開（人心在抽象作用中，只把各種觀念當做是理解中存在的東西而加以考究），因此，它們便不能使我們知道實在的存在。由此我們就看到，各種普遍的命題之為真，為偽雖是我們所確知的，可是它們並與實在的存在無關。至於各種特殊的肯定或否定，在成為概括時雖是不確定的，可是它們本身是與「存在」相關的；它們所申述的，只是事物中各種觀念底偶然聯合或分離，不過這些觀念在事物底抽象本質中在我們看來並沒有必然的聯繫或矛盾。

二 關於存在的知識有三層：不過說到各種命題底本性，和各種斷言的途徑，我們以後還要在別處詳細討論，因此，我們現在就略而不提了。現在我們可以研究我們對於事物底存在所有的知識，並且研究它是如何得來的。我可以說，我們所以能知道自己底存在，乃是憑藉於直覺，所以能知道上帝底存在，乃是由於解證，所以能知道事物底存在，只是憑藉於感覺。

三 我們對於自己存在所有的知識是直覺的：——說到我們自己底存在，則它是我們很明白地，很確定的所知覺到的，因此，它亦不需要別的證明，而且亦就不能再有所證明。因為任何東西都不能像我們底存在那樣

明顯。我雖然思想，雖然推理，雖然感覺到苦和樂；可是這些動作果然能比自找底存在更爲明顯麼？我雖然可以懷疑別的一切東西，可是祇有這種懷疑就可以使我們知覺到自己底存在，並且不使我們再懷疑它。因爲我如果能知道自己感覺痛苦，則我分明知覺到自己底存在，一如我知覺到我所感的痛苦底存在似的。我如果知道我懷疑，則我一定知道能懷疑的那個東西，一如我知道所謂懷疑的那種心理作用似的。因此，經驗使我們相信，我們對於自己底存在有一種直覺的知識，而且我們由內面分明知道，我們自己是存在的。在每一種感覺，推理，或思想中，我們都意識到我們自己底存在，而且在這方面，我們正有最高度的確實性。

第十章 我們對於上帝底存在所有的知識

一 我們可以確知有一個上帝：——上帝雖然沒有把他自身底觀念先天地給了我們，雖然沒有在我們心上印了原始的字跡，使我們能知道它底存在，可是他既然給了人心以那些官能，因此，他仍可以使我们證明他底存在；因為我們既有感官，知覺，和理性，因此，我們只要能自己留神，就能明白地證明它底存在。我們亦並不能抱怨自己在這個大問題上全無所知，因為他已經供給了我們許多方法，使我們按照自己生存底目的，和幸福底願慮發現出他來。不過這雖是理性所發現的最明顯的真理，而且它底明顯性亦可以等於數學的確定性，可是我們必須思想它，注意它，而且我們底心亦必須從我們底一些直覺的知識，按照規則演繹出它來，否則我們便會不能確知這個真理，亦正如我們不能確知本可以明顯地證明出來的那些命題似的。因此，我們如果要想指示出，我們可以確知有一個上帝，並且指示出，我們如何得到這種確知，則我們只有求助於自己，求助於我們對自己存在所有的確定知識了。

二 人知道自己是存在的：——我想，人人都可明白地知覺自己底存在，都知道自己是一種東西；這是毫無疑義的。人如果懷疑他自己是否是一種東西，則我可以不同他講話；正如不同虛空辯論，不努力使虛體相信它是一種東西似的。一個人如果妄以懷疑的態度，來否認自己底存在（因為要懷疑這個，那顯然是不可能的），則他

可以安享其幸福，度其子虛烏有的生活好了；不過飢餓或別的痛苦究竟會使他有相反的信念。因此，我敢說，他是實在存在的東西，而且我可以認這個說法是一個真理，是人人所確知而不容其懷疑的。

三 他還知道虛空不能產生出存在來，因此，一定有一種永久的東西。 其次，人還可以憑直覺的確實性

知道，只有虛空不能產生出任何實在的存在來，亦正如只有虛空不能等於兩直角似的一個人如果不知道虛體（或一切事物底否定）不能等於兩直角，則他便不能知道幾何中任何解證。因此，我們如果知道有一種實在的東西，而且虛體不能產生出實在的存在來，則我們便可以分明解證出，從無始以來，就有一種東西存在，因為凡非由無始以來開始存在的東西，凡後來開始存在的東西，都一定是為另一種東西所產生的。

四 悠久的主宰必然是最有權力的。——其次我們還看到，任何東西如果是由別種東西開始存在的，則它自身所有的東西和依屬於它的東西，亦一定是由那另一種東西來的。它所有的一切能力都一定是那個根源來的。因此一切事物底這個悠久的泉源，一定是一切能力底泉源，因此，這個悠久的主宰一定是最有能力的。

五 而且是最有知識的。——其次，一個人又看到自己有知覺和識，因此，我們就又進了一步，並且確乎知道，世界上不止有一個東西，而且有一個有知識，有智慧的東西。

人們或者說，在某個時期之前並沒有有知識的東西，而且在那時候以後，那種東西纔開始存在。不過這是不合理的，因此，我們只得說，無始以來還有一個有知識的主宰。人們如果說，「有一個時期，任何東西都沒有知識，而且「悠久的主宰亦並沒有任何理解」，則我可以答覆說，要照這樣，則知識永不會存在，因為任何事物如果全無

知識，而且其作用又係盲目的，毫無任何知覺，則它們便不能產生出任何有知識的東西來，亦正如三角形不能使其三角大於兩直角似的。因為要說無感覺的物質可以發生了感覺，知覺，和知識，那正是同那個觀念相矛盾的，亦正如說，三角形底三角大於兩直角，是和那個觀念相矛盾似的。

六 因此，就有一個上帝：——因此，在考究了我們自身以後，在正確地觀察了自己組織底內容以後，我們底理性就使我們知道這個明顯而確定的真理，就使我們知道有一個悠久的，最有力的，最有知的一個主宰。這個主宰，人們叫做上帝與否，都無關係。事實是很明顯的，我們如果能仔細考究這個觀念，則我們會由此演繹出這個悠久的主宰所應有的一切品德。有人如果傲慢不遜，驕然以為只有人類有聰明，有知識，可是同時又以為它是無明和偶然底產物，而且宇宙底其餘一切部分亦只是為那個盲目的偶然所支配；則我可以讓他在有暇的時候，來思考西塞鹿（見其 *De Ieribus*）所加於人的那種最合理，最有力的責詞：他說，「人如果以為只有自己有心理，有理解，在宇宙中其餘一切便都沒有這回事；或者以為自己盡其理性底能力所不能了解的那些東西，其運動，其安排，竟會全無理由：那是多麼傲慢，多麼不恭呢？」

由前邊所說的看來，我們分明知道，我們對於上帝底存在所有的知識，比對於感官不能直接發現出的任何東西底存在，還要確實。不但如此，我們知道有一個上帝，比知道有任何外界的事物，還要明白。我所說的「我們知道」四字就是說，我們確有那種知識，而且我們如果肯用心來思考它，亦如思考別的東西一樣，則我們是不會不知道它的。

七 我們對於最完全的存在所有的觀念，還不是上帝存在底唯一證明——人心中所構成的最完全的主宰底觀念，是否可以證明上帝底存在，我且不在這裏考究。因為在證實一件真理時，人們底衷心各異，用思互別，所以有些論證可以較有力地說服某些人，另一些論證又可以說服另一些人。但是我還可以說，我們如果把這樣重要的一點建立在那個唯一的基礎上，並且以為人心底觀念就是「神明」底唯一證明，那委實不是證成真理的適當方法，亦並不足以說服了無神論者，因為我們見聞，有些人並沒有神明觀念，有些人比沒有這觀念還更壞，而且大多數人底觀念都是互相差異的。因此，我們萬不可因為自己過於愛惜這個得意的發明，就想來消滅，或企圖來減弱，一切別的論證，並且以為一切別的證明都是脆弱而錯誤的，因為我們自己底存在和宇宙中各明顯部分正可以供給人心以許多明白有力的證明，使一切有思想的人們都不能反駁它。因為人們有一種最確定最明白的真理說：『屬於上帝的一切無形事物，很可以由世界底「創造」看得出來，我們甚至可以由所造的萬物看出他底永久的能力和神明。』不過我們底存在雖然對於上帝底存在給了一個明顯而不可爭辯的證明，而且任何人只要一考察這個證明（一如其考察關於別的部分的證明一樣），就不能不承認這個證明底有力，但是這個真理既是基本的，重要的，而且是一切宗教和真正的道德所依託的，因此，我想我可以重新覆檢這個論證底內容，並且詳細考究一番。我想讀者一定會原諒我這一層。

八 宇宙中一定有一種無始以來就存在的東西——我們可以說，宇宙中一定從無始以來就有一種東西，而且這種說法乃是明顯不過的一種真理。我還不曾聽說有人會無理性地來假設，宇宙中曾經有一時是完全無

物的；這實在是最明顯的一種矛盾，因為要像純粹的虛無，一切事物底完全否定，可以產生出任何實在的存在來，那乃是荒謬之至的。

一切有理性的生物既然都不能不承認，從無始以來就有一物存在，因此，我們就可以看看那種東西是什麼樣的。

九 事物分兩種，一爲有認識力的，一爲無認識力的——人們所能知道所能存想的只有兩種事物：

第一是純粹物質的，並無意識，知覺，和思想，就如剃鬚剪甲便是。

第二是有感覺，能思想，能知覺的事物，就如我們自身便是。這兩種存在我們以後可以叫做「有認識力的和無認識力的存在」，因為這兩種名詞在此地（縱然不爲別的）比「物質的和非物質的」兩個名詞較爲適當些。

一〇 無認識力的存在不能產生有認識力的——無始以來既然就有一種東西，因此，我們可以看看，它究竟是什麼樣的。說到這一層，我們可以明白地推論說，它一定是有認識能力的一種東西。因為我們既不能想像虛無可以產生出物質來，因此，我們亦一樣不能想像無認識力的物質可以產生出有認識力的存在來。我們不論假設任何大的或小的永久的物團，我們總會看到，它自身不會產生出什麼東西來。比如面前一塊小石底物質是永久的，密集的，而且其各部分是完全靜止的，那麼世界上如果沒有別的東西存在，它不是終久是一塊死而不活動的物團麼？它既是純粹的物質，我們能想像它發生運動，產生出任何東西來麼？因此，物質如只憑其自己底能力，則

它連運動亦不會產生出來；它底運動必須亦是無始以來就有的，否則就是被比物質較有力的東西加於物質的，因為物質自身顯然沒有能力來產生運動。不過我們可再進一步假設運動亦是無始以來存在的；但是無認識力的物質和運動，不論在形相和體積方面有何變化，它永久不能產生出思想來。因為虛無或虛體既然無能力來產生出物質，所以運動和物質亦無能力來產生知識。一個人既然不易存想虛無可以產生物質，因此，他亦一樣不易存想，在原來無思想或無有智慧的生物時，純粹的物質可以產生出思想來。我們不論把物質分到如何微細的地步（我們容易想像這樣就使物質精神化了），不論把它底運動和形相變化到如何的程度，可是直徑為格李（Lee）百萬分之一的那些圓球，立方，錐形，三棱形，圓柱形等在別的體積相差不遠的物體上所有的作用，亦正如直徑為一吋一呎大的那些立體底作用一樣。你如果想以世界上最微細的物質分子來產生意識，思想，和知識，則你也可以把粗重的物質置於一定的形式和運動中，來產生出那些作用來。因為微細的分子亦正同較大的分子一樣，它們亦能互相衝擊，推動，和抵抗，而且它們底能力亦就此為限。因此，我們如果不假設無始以來就有東西存在，則物質便不能開始存在，我們如果只假設有物質而無運動，則悠久的運動不會開始存在；我們如果只假設物質和運動是悠久的，則思想便不會開始存在。因為不論物質有無運動，我們都不能存想它自身原來會有感覺，知覺，和知識，因為若是這樣，則這些作用都成了物質及其各分子底永久不可離的一種性質。不僅如此，此外還有另一種困難在，就是說，我們平常雖然按照物質底概括概念，把它當做一種東西看，可是實際上一切物質並非是一種單一的東西，而且我們亦不能存想有一個物質的存在或單一的物體。因此，物質如果是悠久的原始的有認識

方的存在，則一定不會有一個唯一無限而有認識力的存在，這樣，一定會產生了無數的悠久，有限，而有認識能力的一些存在，而且這些存在是各自獨立的，它們底力量和思想亦是有限而各自有範圍的，因此，它們亦就不能產生出自然中所具有的那種秩序，諧和，同美麗來，任何原始的，悠久的存在，必然是有認識力的，任何原始存在的東西，至少亦一定含着以後所能存在的一切妙用；它所給與其他東西的任何妙用，一定是它自身所具的，或是比它所有的較低的。因此，我們就可以斷言，原始的，悠久的存在，一定不能是物質。

一 因此，宇宙中一定有一種悠久的大智：因此我們知道從無始以來不但必然有一種東西存在，而且那種東西又必然是一個有認識力的東西。因為虛無或一切事物底否定既然不能產生出積極的存在或物質來，因此，無認識力的物質亦不能產生出有認識力的物質來。

一二 我們既然發現了悠久的心是必然存在的，因此，我們就可以充分知道有一個上帝存在。因為有了上帝，我們纔能說，後來所生的一切其他有知識的東西，都是依靠於他的，而且他們底知識底途徑和權力底範圍，亦不出於他所給與他們的。有了上帝，我們纔能說，他不但造了這些東西，而且他還造了宇宙中別的次美的東西——一切無生物——來證成，來建立他底全知，全能，和意旨，以及其他一切品德。不過這一層，雖是很明顯的，可是我們爲求進一步了解起見，我們還可以看看人們如何對此說加以懷疑。

一三 他是否是物質：第一點，人或者說，我們雖然極其明白地解證出，世界上有一個永久的東西，而且那個東西必然是有知識的，可是我們並不能由此斷言，能思想的東西就不是物質的。不過就照這樣說，我們亦一

樣可以說有一個上帝。因為宇宙中如果有一個永久的，全知的，全能的东西，則那個東西不論是物質與否，它總不能不是上帝。不過這個假設卻是危險的，騙人的。一宇宙中必有永久有知的東西——這個命題乃是無法免避的一個解證，因此，崇拜物質的人們就說這個有知識東西是物質。不過這樣一來，則他們在中心又忘卻了一永久而且有知識的東西必然存在」的這個解證，而且他們會堅持一切都是物質，會否認上帝，會否認永久而有知識的東西。這樣則他們不但不能建立起他們底假設，反而把他們底假設毀滅了。因為照他們底意見說來，宇宙中既然只有永久的物質，而無任何永久而有知性的東西，那麼他們顯然就把物質和思想分開了，顯然就假設它們互相無必然的聯繫了，顯然就成立了一永久精神——底必然性，而把物質底假設摧毀了；因為我們已經證明，我們是不能不承認有一個永久而有知性的上帝的思想和物質既然可以分開，則物質底永久存在，並不能跟着有知性的神明底永久存在而來，因此，他們底物質假設就空無意義了。

一四 不是物質的，第一，因為各個物質分子都不是有知性的：——不過我們可以看看，他們如何可以向自己或他人來解釋，這個永久的，能思的東西是物質的。

第一，我們可以問問，他們是否想像一切物質，一切物質分子都是思想的。我想他們是不易如此說的，因為要如此主張，則所有永久能思的東西，將和物質分子底數目一樣多，而且上帝底數目亦會成了無限的。但是他們如果不承認物質（一切物質分子）是有知性的，一如其為有廣袤的似的，則他們便不能解釋無知性的分子如何能產生出有知性的分子來，一如其不能使無廣袤的部分產生出有廣袤的部分是一樣的。

一五 第二點，不能獨有一個物質分子是有知性的——第二點，全部物質如果不能都思想則我們其次就可以問，是否獨有一個元子是能思想的。這種說法正同前一種說法有一樣多的荒謬之點，因為這個物質分子必須獨是永久的，或不是永久的。如果這個元子獨是永久的，則這個元子自身就可以憑其有力的思想或意志，創造了其餘一切物質。因此，我們就可以說，物質是由有力的思想所創造的（這正是物質主義者所堅持的），因為他們如果假設一個單一能思的元子曾經產生了一切其餘物質，則他們所以認它高出於一切，一定是因為它是能思想的，因為它和別的元子底唯一差異就在於這一點。我們縱然承認它底優越之點在別的方面（這是我們所不能思想到的），可是這仍是創造，而且這些人們仍得拋棄了「無不能生有」的那個偉大的公理。人們如果又說，一其餘一切物質亦同那個能思的原子一樣永久，則那就無異於任意胡說了，因為要假設一切物質都是永久的，而同時卻有一個小分子在知識和權力方面又無限地高於一切，那正是毫無理性的一種假設。任何一種物質分子都可以同別的任何一個分子有相同的形相和運動；我可以請任何人在其思想中，試試能否使此一個分子高出於另一個分子。

一六 第三點，一個無知性的物質系統不能成爲有知性的——第三點，這個永久能思的東西，既不是特殊的一個元子，又不是一切物質分子（全部物質），因此，它只有是組織適當的一種物質系統了。主張上帝是物質的人們，往往是懷着這種意念的；他們常常想像自己和其他人都是物質的，能思想的東西，因此，他們最自然地就發生了這個意念。不過這種想像雖是最自然的，卻仍同前兩種假設一樣荒謬。因為要假設永久的，能思的東西，只是

無知性的物質分子底一套組織，就無異於把那個永久神明底一切智慧和知識都歸於各部分底並列關係了，這是多麼荒謬的一種說法呢？因為不能思想的物質分子，不論如何排列，所發生的只能有一種新的位置關係，而這種關係是不能產生思想和知識的。

一七 它是運動的，還是靜止的——我們還可以進一步說，這個物質系統底各部分不是靜止的，就是有一種運動的。如果它是完全靜止的，則它只是塊然一團，並不比單一個元子爲優越。

如果這個系統底思想是依靠於其各部分底運動，則一切思想都成了偶然的，有限的，因為能藉運動引起思想的一切分子，本身既然沒有任何思想，因此，它們便不能規範它底思想，更不能被全體底思想所指導，因爲全體底思想不是那個運動底原因（如果是，它就在運動以前，而且離開運動了），而是它底結果。照這樣，則自由，權力，選擇，和有理性的思想，聰明的行爲都失掉了。照這樣，則那個能思的東西，比純粹盲目的物質亦並聰明不了一點，因爲要把一切都歸於盲目物質底偶然的無指導的運動，或歸於依靠這種盲目運動的思想，那正是一回事；而且這類思想和知識既然依靠於其各部分底運動，當然它是很狹窄的。不過這個假設雖然充滿着許多荒謬和矛盾，可是我們只舉前邊所說過的那些就是了。因爲不論這個思想的系統是宇宙物質底全部或一部，我們依然可以說，任何分子都不能知道它自己底或別的分子的運動，全體亦並不能知道各個體底運動，因此，它就不能規範自己底思想或運動，亦不能由那種運動生起任何思想來。

一八 物質不能與悠久的心同其悠久——又有些人們雖然承認有一個永久的，有知性的，非物質的東西，

可是他們又以爲物質亦是永久的。這種主張雖然沒有取消了上帝底存在，但是它既然否認了上帝底一件奇妙工作——創世——所以我們不妨稍爲一考究它。你說物質是悠久的，有什麼根據呢？因爲你不能想像物質由無中生出來麼？果然如此，則你爲什麼不想像自己亦是悠久的呢？你或者又會說，因爲三四十年前，你纔開始存在。但是我如果再問，開始存在的那個「你」是什麼，則你恐怕就難以答覆了。構成你的那種物質一定不是在那時開始存在的，倘或是，那它就不是悠久的了。那種物質只是開始有了新的結構，來形成你底身體，不過各個分子所形成的那個結構並不是你，它並不能造成你這個能思想的東西（因爲我現在的對手是一面主張有一個悠久能思而且非物質的東西，一面又主張不能思想的物質亦是悠久的）。那麼那個能思想的東西究竟是何時開始存在的呢？它底存在如果不會有開始，則你從無始以來就是一個能思的東西；這種謬論我是不必反斥的，因爲人們並不至缺乏理解，竟然承認這一點。你如果承認能思的東西可以由無中生出一切非悠久的東西都是如此的，那麼你爲何不能承認，相等的權力亦一樣可由無中生出物質的東西來呢？因爲你經驗到精神底創造，沒有經驗過物質底創造，就不承認這一層麼？不過我們在仔細考究之後，就可以知道，精神底創造亦並不比物質底創造費着較小的權力。不但如此，我們如果能脫離俗見，提高思想，來精密地考察各種事物，則我們還可以含糊地想像到物質如何可以藉悠久神明底權力開始存在，而說到精神，則它底開始存在，在我們看來，更是「全能」底一種更難想像的作用。這種說法雖然會使我們遠離了現代哲學所依以建立的那些意念，可是我們仍不得不拋棄那些意念，仍不得不在文法所許可的範圍以內來從事研究，因爲通俗的確立的意見正是許可這種做法的。在

這裏，尤其是這樣的，因為在這裏傳統的學說正足以證成我們底主張，正足以使我們相信，人們如果一承認任何一種實體可以由無中生出來，則他們會同樣容易地來假設其他一切東西都可以由無中生出來——獨有造物主除外。

一九 不過你或者又說，「無中生有是不能想像的，要如此主張，不是不可能嗎？」我說，不是的，因為我們不能只因為自己不能存想無限神明底作用，就來否認它底權力。我們平常亦並不因為自己不能存想其他作用底產生途徑，就來否認那些作用。我們只能存想物體底推動力可以使物體運動，除此以外，我們便不能存想有別的東西可以有這種作用；不過我們並不能根據這個理由，就說別的東西亦不能發生這種作用。因為我們在自身恆常經驗到，自己底一切自願的運動都是由人心底自由作用或思想所發生的。它們並不是身內外盲目物質底推動力（或決定）底結果，因為要是如此，我們就無能力來選擇了。就如我底右手寫字時，左手卻閒着，那麼我們就可以問，什麼能使一手運動，一手靜待着呢？沒有別的，只是我們底意志，我心中的一種思想；而且我底思想一變，則右手會休息起來，左手會動作起來。這種事實是不能否認的。你先解釋了這一層，並使它成爲可了解的，然後再來了解創世作用。有的人們雖然以元精底運動來解釋自願的運動說，它是因為元精底運動受了新的決定作用發生的，可是這並減少不了絲毫困難，因為在這種情形下要來變化運動底決定，正如發生運動是一樣不容易的，因爲元精所受的新的決定作用，不是由思想直接所賦與的，就是由思想所促動的其他物體所賦與的。（這種物體以前當然是不能控制元精的，它底運動當然是由思想所促動的）；無論那種說法，都使自願的運動仍如前一樣。

不可解釋。同時我們還可以說，要以我們這些狹窄的才具來衡量一切事物，而且斷言我們所不能了解如何做成的那些事物都是不能做成的，那就太於過分看重自己了。因為這樣就使自己底識解成了無限的，使上帝成了有限的了，因為他所能做的已經限於我們所能了解的範圍以內了。你如果不能理解你自己有限心理底動作——你身中那個能思的東西——則你正不必奇怪自己何以不能了解悠久的，無限的大心底動作，因為他是支配一切事物的，而且諸天之大亦是不能把他包容下的。

第十一章 我們對別的事物底存在所有的知識

一 這種知識只能得之於感覺——我們對自己底存在所有的知識是由直覺得來的。至於上帝底存在，則是理性明白昭示我們的。這是以前所說過的。

至於我們對別的事物底存在所有的知識，則只是由感覺得來的。因為實在的存在和一個人記憶中所有的任何觀念，既然無必然的聯繫，而且只有上帝底存在和特殊的人底存在有必然的聯繫，因此，任何東西只有實在地影響了一個人以後，他纔能知覺到它，除此以外，他便不能知覺到別的東西。因為我們心中所有的觀念，並不能證明那個事物底存在，正如一張人像不能證明他在世界上實在存在着似的，亦正如夢中的幻景不能成功為真正的史蹟似的。

二 以紙底白性為例：——因此，我們所以注意到別的事物底存在，並且知道在那時候外界有一種東西引起我們那個觀念來，只是因為我們實在地接受了那些觀念。因為我們雖然不知道各種觀念產生的途徑，可是這並減少不了我們感官底確實性，並且減少不了由感官所得的那些觀念底確實性。就如我寫這個論文時，紙就實在地刺激了我底兩眼，使我心中發生了所謂白的那個觀念（不論什麼東西產生它），而且我亦由此知道那個性質或品德（它在我們眼前的現象常常引起那個觀念來）是在外界實在存在着。在這裏，我所有的最大的

確信，和我底才具所能達到的最大的確信，就在於我這兩眼所能得到的證據，因為兩個眼睛正是這回事情底唯一恰當的判官。它們底證據我可以認為是十分確定的，因此，我在寫時就十分相信自己看見了白和黑，而且相信有一種實在存在的東西引起了我那個感覺，正如我相信自己正在寫字，或正在運動自己底手似的。除了在人自己或上帝方面以外，在任何事物底存在方面，人性所能得到的確性，亦就以此為最大的了。

三 這雖然不如解證一樣確實，可是亦可以叫做知識，而且能證明外界事物底存在。 我們藉感官對各

種事物底存在所發生的知識，雖然不如我們底直覺的知識那樣確定，雖然不如理性在心中的明白抽象的觀念方面所有的推論那樣確定，可是它這種確信底程度亦正足以配得上稱為知識。我們如果相信，各種官能能把刺激它們的那些物象底存在適當地報告出來，則我們這種自信，不是全無根據的。因為我相信，沒有人真心懷疑他所見所覺的那些事物底存在。至少我可以說，人如果那樣懷疑，則他自己底思想不論是如何的，他總不能同我談話；因為他從不能確知，我曾說了與他底意見相反的話。說到我自身，我想上帝已經使我十分確信了外界事物底存在，因為我如果在各種途徑下來使它們接觸我底身體，則我就可以在自身中產生出我們在現世所極關心的苦和樂來。我相信，我們底官能在這方面並不會欺騙我們，而且這種信念就是我們在物質事物底存在方面所有的最大的確信。因為我們做任何事情都是憑藉於官能，而且我們在談論知識本身時，亦不能不藉助於能了解知識的那些官能。由此我們就可以確信，在各種外物刺激我們時，我們底官能，關於它們底存在所做的報告，是不會錯誤的。不過除此以外，我們還有別的相契的一些理由來證實我們這種確信。

四 第一點，因為我們只有藉感官底入口，纔能得到它們。——第一點，我們分明看到，那些知覺是由刺激我們感官的一些外界原因給我們所產生的；因為缺乏任何感覺器官的人，就不能在心中生起屬於那個感官的觀念來。這是分明不容懷疑的；因此，我們不能不相信，它們是由那些感覺器官來的，而不是由別的途徑來的。器官本身並不能產生它們，因為要是如此，則一個人底眼在暗中亦可以產生出顏色來，而且在冬天，他底鼻子亦可以嗅着玫瑰花香。因此，我們看到，人如果不到產波羅蜜的印度，親自嘗嘗它，則他便不會得到那種滋味。

五 第二點，因為由感覺來的觀念和由記憶來的觀念，是很不相同的兩種知覺。——第二點，因為我們常見我們不得不在心中產生起一些觀念來。當我底眼簾緊閉，窗子緊合時，我一面可以任意在心中喚起先前感覺貯於記憶中的光或日底觀念來，而且一面又可以把那個觀念拋棄了，轉而來觀察玫瑰花香底觀念，或糖味底觀念。但是我如果在午時把眼睛轉向太陽，則光或太陽就會給我產生出它們底觀念來，而且我從不能免避那些觀念。因此，存於記憶中的那些觀念，和強迫而入的那些觀念，顯然有一種區別（前一種觀念只要在心中，我就有權力來安排它們，擱置它們）。由此，我們就知道，一定有一種外界的原因，一定有一種外物底活躍動作，不論我們願意與否，總要給我們心中產生出那些觀念來，因為它們底勢力，我是不能抵抗的。不但如此，任何人都可以看到，在思維記憶中的日底觀念時，和實在觀察日時，顯然有極大的區別。這兩種觀念，他是可以清晰地知覺到的，因此，很少有別的觀念，能如它們那樣有所分別。因此，他就可以確知，它們並不都是記憶，並不都是他自身心理和想像底作用；而且那種實在的視底作用是有外界原因的。

六 第三點，伴隨實在感覺而來的苦和樂，在那些觀念復現時，並不相隨而至，因為已經沒有外物了。——第

三點，此外我們還可以說，有許多觀念在產生時，雖然伴有痛苦，可是在後來我們記憶起它們的時候，並無些小難堪。就以冷或熱底痛苦來說，則我們分明知道，它底觀念在復現於心中時，並不能攪擾我們。可是我們在真感覺它時，它是很難受的，而且我們如果真再感覺它一次，它仍是很難受的。我們所以感到這種難受，正是因為外界物體在我們底身體上引起一種失調來。不過在我們記憶起飢渴頭痛時，我們並感不到痛苦；這些觀念永久不能攪亂我們，（否則我們只要思想到它們，它們就會給我們痛苦），因為我們心中只有一些浮游的觀念，和娛樂想像的一些現象，並沒有打動我們實在存在的事物。說到由各種實在感覺而來的快樂，我們亦可以有同樣的說法。數學的解證雖然不依靠於感官，可是我們如用圖解來考察它，則我們視覺底明顯性又似乎增加了很大的信用，而且它底確定性亦似乎接近於解證底確實性。因為一個人既然以線和角做成圖解來度量一個形相底兩角，並且由此確乎相信此一角大於彼一角，那麼他如果再來懷疑在度量時親眼所見的線和角底存在，那不是很奇怪麼？

七 第四點，我們底各種感官，在外物底存在方面，可以互相幫助其證據。——第四點，在外界可感物底存在方面，我們底各種感官，可以互相證明其所報告的真理。一個人看到火以後，如果疑問，它是否只是一個幻想，則他可以再摸摸它，並且把手攔進去來試試它。只有觀念或想像一定不能使他底手發生了劇烈的痛苦，除非那個痛苦亦是一個幻想。不過即在幻想中，當創傷好了以後，他也不能只用火底觀念，來發生了這種痛苦。

因此，我就看到，在我寫字時，我就能把紙底現象變了，而且我在設計好字母以後，還可以預先說出，我只要一揮筆，下一刻的紙上就可以現出什麼新觀念來。我如果只是想像，而手卻不動，或者手雖動，而眼卻閉着，則這些新觀念就不會現出來；可是那些字母一寫在紙上以後，則我後來又不能不照它們底樣子看見它們，又不能不發生了我所寫的那些文字底觀念。因此，我們就分明看到，它們不只是我們想像底遊戲，因為那些字母原來雖是由我底自由思想寫就的，可是在寫就以後，它們就不服從我們底思想了。我雖然會想像它們消滅了，它們亦並不消滅，它們會常常按照我所寫的那樣，有規則地來刺激我底感官。不止如此，而且別的人們在看見它們以後，還會發出我原來寫它們時所欲表示出的聲音，因此，我們更不得不相信，我所寫的那些文字是實在外界存在的，因為它們可以引起一長串有規則的聲音，來刺激我底耳竅，而且這些聲音並不是我底想像底結果，而且我底記憶，亦並不能在那種秩序中來保留它們。

八 這種確定性所能及的程度，正與人生所需要的相適合——不過說了半天，人們或者還會懷疑存心，不信任自己底感官，並且斷言，在我們一生中，我們所見的，所聽的，所覺的，所嘗的，所想的，所做的，只是大夢中的一長串幻像，並沒有實在，因此，他就會懷疑一切事物底存在，或我們對任何事物所有的知識。不過我可以讓他知道，一切如果都是夢境，則他亦只有夢見自己發生這個疑問了；那麼一個醒者答覆他與否，亦就無關係了。不過他假如愛聽的話，則他正不妨夢見我向他有下述的回答。我可以說，在自然界中所存在的各種事物底確實性，是我們底感官親自所證實的，而且這種確實性不只是我們這身體的組織所能達到的最大的確實性，而且它是和我們底

需要相適合的。我們底各種官能雖然不能達到全部存在範圍，雖然不能毫無疑義地對一切事物得到完全的明白的，涵蓄的知識，可是它們仍足以供保存我們底生命之用，因此，它們只要能把有利有害的事物確實地報告我們，那它們底功用就已經不小了。一個人如果看見燈燒，並且把自己底手指置在焰裏試試它底力量，則他會相信能燒他使他發痛的那種東西是在外面存在的。這種確信是中用的，因為一個人在支配自己底行動時，所需要的確實性，只同他自己底行動一樣確實，那就够了。我們這個做夢的人如果肯把自己底手攔在玻璃爐內，試試它底劇熱，是否只是昏睡者想像中的一種浮游的幻想，則他會驚醒起來，確乎知道有一些東西不僅僅是想像，而且他底這種知識底確實性，遠過於他原來所想像的。因此，這種明顯性已經達到我們所希望的程度，因為它是同我們底快樂和痛苦，幸福和患難，一樣確定的。過此以往，我們對於知識或存在就不必再關心了。我們對於外物存在的這種確信，已經足以使我們來趨或避，這些外物所引起的善或惡，而我們所以要想知道它們，主要的目的亦正在於此。

九 不過這種確實性不能超過實在的感覺：——總而言之，我們底感官，既然實實在在把一種觀念輸入於我們底理解中，所以我們不得不相信，在那時，外界真正有一種東西來刺激我們底感官，並且藉感官使我們底理解官能注意到它，因而產生了我們所知覺到的那種觀念。我們並不能十分懷疑它們底證據，並不能以為我們感官所見為聯合在一塊的簡單觀念底集體，不是真正在一塊存在的。不過這種知識所及的範圍，亦只以感官運用於刺激它們的特殊物象時所得的直接證據為限，它並超不出這個範圍。因為我在一分鐘前，縱然見過號稱為人

的一些簡單觀念底集體，可是現在我如果只是一個人獨在這裏，則我就不能確知，那個人還存在着，因為他在一分鐘前的存在和他現在的存在並沒有必然的關係；因為我以前雖可以憑感官知道他底存在，可是他仍會在千萬種途徑中消滅了。在今天方纔見的人，我如此刻尚且不能確知他底存在，則一個人如果同我底感官遠隔起來，而且我自從昨天或去年還未見過他，則我更不知道他是存在的；至於別的人我如果從未看見他，則我更不能確知他底存在的。因此，在我寫這篇論文時，千萬人們雖然多半是存在的，可是我對於這件事，並沒有可稱為知識的確定信念。因此，事實上雖然因為可然性很大，使我不得不相信一些人現在還在世界上存在着（而且這些人們是我底相識，是同我共事的），並且本着這個信念來做一些事情，可是這只能說是可然性，並說不上是知識。

一〇 要在樣樣事情方面要求解證，那是很愚的——因此，我們可以說，一個人雖然有理性，可以判斷事物底各種差異的明顯性和可然性，並且由此規制其行為，可是他底知識既然是有限的，因此，他並不能在本不能解證的事物方面來要求解證和確信，而且他亦不能因為很合理的命題，和很明白的真理不能解證得克服了他底浮淺的懷疑口實（不是理性），就不來相信那些命題，而且就反着那些真理行事。倘若如此，那就很愚魯，很虛妄了。因為一個人在日常生活中如果除了明白的解證以外，再不承認別的一切，則他便不能確信任何事物，只有速其死亡罷了。他底飲食雖精美，他亦會不敢來嘗試；而且我亦真不知道，還有什麼事情，他在做時，是憑藉毫無疑義，毫不能反駁的根據的。

一一 過去的存在是由記憶所知道的——我們底感官在真正運用於一種物象的時候，我們說那種物象

是存在的，同樣，各種事物如果以前曾刺激過我們底感官，則我們底記憶亦可以使我們相信，它們是曾經存在過的。因此，我們就知道各種事物過去是存在的，因為我們底感官既然把那些事物報告給我們，所以我們底記憶，就能把這些觀念保留起來。不過這種知識所及的範圍仍以我們感官以前所報告的為限。因此，我在此刻如此看見水，則我可以真正相信，水在現在是存在的。我如果記得我昨天看見它，則我可以說水曾在一六八八年七月十號存在過，而且只要我底記憶能保留這回事，我這個命題常是真實而分明的。我如果在那時候，又見過水上生了水泡，而且水泡上又有各種鮮美的顏色，則我現在亦一樣可以相信那些顏色是存在的。但是我現在既然看不見水和水泡，則我現在便不能確知水在當下是存在的，正如我不能確知水泡或其上的顏色是存在的一樣。我們不能因為水泡和其顏色昨天存在過，就說它們今天亦必然存在，同樣，我們亦不能因為水在昨天存在過，就說它今天亦必然存在。不過水底存在，仍是十分可然的，因為我們常見水常常繼續存在，而其上的水泡和顏色則是迅速會消滅的。

一二 精神底存在是不能知道的——我以前已經說過，我們對於精神有什麼觀念，而且說過那些觀念，是如何得來的。不過我們心中雖然具有那些觀念，而且知道我們具有它們，可是這些觀念並不能使我們知道，那些東西是在外面存在着的，而且除了永久的上帝以外，我們亦並不能由此知道，宇宙中有任何有限的精神，或精神的實存。我們自然可以根據啓示或其他理由，來相信有這些活物存在，但是我們底感官，既然不能把它們發現出來，因此，我們便沒有方法可以知道它們底特殊存在。因為我們不能因為自己心中有這些觀念，就可以確知實有

有限的精神存在，正如一個人不能因為自己有神仙馬面底觀念，就知道有與這些觀念相應的東西存在似的。

因此，關於有限精神底存在，和其他事物底存在，我們只得自足於明白的信仰；而且在這方面，我們是永遠達不到普遍確定的命題的。因為我們雖然真正知道，上帝所造的那些有智慧的精神還是存在着的，可是我們永不能確知這回事。這一類的命題，我們只可以當它們是十分可然的而加以信仰，不過我們是永不能確知它們的。因此，在各種事物方面，如果只有我們底感官可以把或此或彼的特殊事物報告給我們，此外再沒有別的知識，則我們在這些事物方面，便不能要求他人解證出普遍的確定性來，而且我們亦就不當追求這種普遍的確定性。

一三 在各種存在方面，特殊的命題是可以知道的：——由此我們就可以看到，命題共有兩種。（一）一種

命題是關係於與觀念相應的事物之存在的。就如我們心中如果有了象，菲尼（鸞鳳），運動，或天使底觀念，則我們便會首先問到，那個東西究竟存在，不存在。這種知識只是屬於特殊事物的。除了上帝底存在以外，我們只有藉感官底報告，纔能知道別的事物底存在，除此以外便無所知。（二）至於第二種命題則是表示抽象觀念底契合或不契合，以及其相互關係的。這些命題是可以成爲普遍的，確定的。就如我們有了上帝，自我，服從，恐懼等觀念以後，則我們不能不相信，「我是應該恐懼上帝，服從上帝的。」我如果把「人」當做一個種屬的抽象觀念，而且我爲「人」中之一，則上述這個命題在一般的人方面，可以說是確定的。不過「人應該恐懼上帝，服從上帝」的這個命題無論如何真實，總不能給我證明世界上人底存在，而且只有在這些活物存在的時候，這個命題纔能成爲真實的。這一類普遍命題底確定性，只是依靠於抽象觀念中所發現的契合或不契合的。

一四 在抽象觀念方面的概括的命題——在前一種情形下，我們底知識所以得生，乃是因為外界存在的事物藉我們底感官在我們心中產生了那些觀念。在後一種情形下，我們底知識所以得生，乃是因為心中的各種觀念（不論它們是什麼樣的）產生了那些普遍而確定的命題。這類命題多半都叫做永久的真理（*eternae veritates*），而且它們亦實在是如此的。不過它們所以是永久的真理，並不是因為它們全體地或部分地印於一切人心中，或者因為它們是人心中命題。只有人在習得抽象的觀念以後，用肯定或否定把它們連合了或分離了以後，人們纔能得到這些命題。不過任何地方只要有其人物存在，而且他只要賦有各種官能來獲得我們所有的這些觀念，則我們便可以斷言，他如果運用思想來考究那些觀念，則他在他底觀念之間，一定會看到契合和不契合，而且他亦一定知道由此契合或不契合而起的各種確定命題底真理。因此，這類命題所以名為永久的真理，並非因為它們是實在形成的永久的命題，而且是在理解形成它們以前就存在的；亦並非因為它們是由心外先在的一些模型印在心中的；乃是因為它們在抽象觀念方面，如果有一次是真的，則不論在過去，在將來，具有這些觀念的心只要復做一次這些命題，則這些命題依然是常常真實的。因為各種名詞既常常表示着同一的觀念，而且那些觀念，互相之間又有同一的常態，因此，在任何抽象觀念方面所形成的命題，只要有一次是真的，則它們就成了永久的真理。

第十二章 知識底改進

一 知識不是由公理來的。學者間有一種通行的意見，以為公理就是一切知識底基礎，而且以為各種科學都是建立在一些預知的東西上的。他們以為理解是憑這些預知起的，而且理解之得以來探討那種科學的事體，亦是憑這種預知的。因此，經院中一向所循的道路，就在於一起始把幾條普遍的命題作為基礎，以來在其上建立那個題目方面所應有的知識。各種科學所有的這些基礎，就叫做原則，我們不但以這些原則為出發點，而且我們在探求中，亦就不返回來再行考察它們，正如我們所說過的那樣。

二 這個意見底起因。別的科學中所以採用了這種方法，我想有一種原因；就是說，因為他們用這種方法在數學中似乎得到很好的成功，因此，這些科學就特殊地被人叫做學問 *learning* 或學得的東西 *things learned*，因為它們比別的學問，都是最確定，最明白，最顯然的。

三 知識實在是由我們比較各種明白而清晰的觀念來的。不過人只要一考究，就會看到，人們在這些科學中，所得的實在知識所以有進步，所以能確實，並不是由於這些原則底影響，而且它們所有的優越之點，亦並不是由起初所建立的兩三條概括公理來的。這些知識所以得生，乃是因為人們底思想曾經運用於明白、清晰，而完全的觀念，以及各觀念間的相等關係，過剩關係，使他們得到一種直覺的知識，並且由此得到一種途徑使他們

在別的觀念中亦能發現出這種知識來，在這裏，人們並無需乎那些公理底幫助。因為我們知道，一個幼童不藉助於「全體大於部分」的這個公理，就可以知道他底全身大於他底手指，而且他在未學得這個公理時，他就會知道身大於指。一個村姑如果從一個負債她三先令債的人收回一先令，又從另一個負債她三先令債的人收回一先令來，則她會知道，在那兩人手中所餘的債務是一般多的。我相信，她所以能確知這一點，一定不是由於「等量上減去等量，結果亦相等」的這個公理，因為她或者根本就不曾聽過或想過這個公理。我希望人們根據我在別處所說的話，來考究考究，還是特殊的例證，還是概括的公理，是為大多數人首先明白地知道的？究竟是那一個產生那一個的？這些概括的公理只是把較概括，較抽象的觀念加以比較，而這些觀念又只是破人心所造作，所命名的，而它之所以如此，乃是為求在推論中容易進行，並且把它底各種複雜的觀察納於較概括的名詞中，較簡短的規則中。因此，人心中知識之生起，之建立，乃是由於特殊的事物，只是我們後來或者會忘掉這一層罷了；因為人心自然底傾向，就在於不斷地增加它底知識，就在於細心地把那些概括的意念貯蓄起來，並且適當地運用它們，使記憶免除了許多特殊事物底重負。一個兒童或任何人都可以知道（包括手指和全體的）身體比手指為大，那麼你縱然叫他的身體為全部，叫他的手指為部分，他底知識會因此較前更為確實一些麼？這兩個相關的名詞果真給他以新的知識，而且那種新知識，雖了這些名詞，就是他所不知道的麼？他底語言中如果竟然缺乏了「全體」和一部分」這兩個相關的名詞，那麼他就不知道，他底身體大於他底手指麼？他在學得這些名稱以前，就知道他底身體大於他底手指，而在學得這些名稱以後，他亦只不過知道身體是全體，手指是部分，而且後邊這個知識，亦不

比以前那種知識更爲確實。人如果可以否認他底手指小於他底身體，則他亦一樣可以否認他底手指是他底身體底一部分。人如果懷疑手指是否是小，則他亦一樣可以懷疑它是否是一部分。因此，全體大於部分，的這個公理，並不能用以證明手指是小於身體的；我們只能用它來使人相信他已經知道的一種真理，不過在這時候，它已經沒有用了。因爲一個人如果不能確然知道，兩個物質部分，加在一塊以後，比任何一個部分都大，則他亦不會藉「全體」和一部分」這兩個相對的名詞來知道它，——不論你用這些名詞做出什麼公理來。

四 在不確定的原則上有所建立，那是很危險的：——關於數學，我們在特殊方面可以說，從兩吋黑線上減去一吋，從兩吋紅線上減去一吋，兩條線底餘數是相等的；此外，在概括的方面，我們亦可以說，如果你從等量上減去等量，結果亦是相等的。這兩種道理，究竟那一種是在先知道的，而且是知道得較爲明白的，我讓別人來考究好了，因爲我現在並打算來考究這一層。我現在所要說的乃是：如果知識底捷徑是要使我們由概括的公理開始，並且在其上建築起來，則我們是否可以把別的科學中所確立的原則，認爲是不可反駁的真理？我們是否可以不經考察就接受了它們，並且不容懷疑就固執它們？數學家已經很幸運地，很公平地應用過自明而不可反駁的公理了，我們亦可以照樣行事麼？果然如此，則我真不知道，道德學中有什麼不可成爲真理，自然哲學中還有什麼不可引證的東西。

我們如果把一些哲學家底原則當做是確定而不可疑的，如說「一切都是物質，並無別的東西」，則我們便會看到，在現代祖述這種學說的一些人底著述裏，我們被領到什麼地方。人如果認世界（如 Ptolemy 所主張，）

以太或太陽（如斯多伊 Stoics 派所主張）或空氣（如安諾撒門尼斯 Anaximenes）是上帝，則我們所有的神學、宗教、和禮拜，將成了什麼樣子呢？像這樣不經考察就被接受了的原則，是最危險不過的；而在道德學方面，尤其是如此的；因為道德學可以影響人底生活，並且給他們底行動以一種方向。安慮梯拔 Arctippus 既然主張幸福在於身體的享樂，安梯生尼 Antisthenes 既然主張德性就是幸福，那麼他們所營的生活不是不一樣的麼？人如果同拍拉圖一樣，主張鴻福即在於我們對上帝所有的知識，則他底思想會提高來思考別的東西，不如一般人似的只着眼於地球和其中所有的一些無常的東西。一個人如果同亞幾樂 Archelaus 一樣主張是非、忠、姦，只是為法律所定的，而不是為自然所定的，另一個人如果主張我們所負的義務是獨立於人類組織以外的，則他們兩人底邪正底法度當然也就不一樣了。

五 並沒有達到真理的確定途徑：因此，我們所接受的那些原則如果是不確定的，（我們必須有方法來分別確定的原則和可疑的原則，）而且我們只是由盲目的信仰纔認它們是原則，則我們一定會被它們所誤領了。因此，我們不但不能憑原則達到真理，反而會因為它們確立在錯誤中。

六 我們只能比較具有確定名稱的那些明白的完全觀念：不過我們所以能知道確定的原則和其他真理，只是因為我們知覺到我們觀念底契合或不契合，因此，促進知識的途徑不在於盲目地本着確定的信仰，來吞嚥了各種原理，而是要在心中確立了明白、清晰、和完全的各種觀念，並且要給它們以適當的、恆常的名稱。因此，雖然沒有別的原則，我們只要能考究觀念自身，並且比較它們，尋出它們底契合或不契合以及各種關係和常態

來，則我們只根據這個規則，就會得到較真實、較明白的知識。反之我們如果只是盲目地把一些原則記在心裏，用以處理別的原則，我們便不會有這種結果。

七 促進知識的眞正方法，只有來考究我們底抽象觀念：

因此，我們如果要遵從理性底指示，則我們必須使我們底考察方法和我們所考究的觀念底本性相適合，並且同我們所探求的眞理底本性相適合。概括的和確定的眞理只是建立在抽象觀念底各種常態和關係上的。因此，要想在各種關係方面找尋出各種事理來，並且眞正地、確定地把它們表示在概括的命題中，則我們必須機敏地，有規則地，來應用我們底思想，把那些關係找尋出來。在這方面，我們底進行步驟，正可以從數學家底學校中學得來，因為他們常常由很明白、很容易的起點，按部就班，藉着一長串連續的推論，發現出，解證出，似乎非人類才力所能達到（在一看之下是如此的）的眞理來。數學家所以有很大的進步，並且有許多意外驚人的發現，只是因為他們有本領，可以找尋出各種證明來，只是因為他們發明了可羨的方法，把各種中介觀念找尋出來，整理起來，從而又根據解證把不能互比的數量底相等或不相等指示出來。不過在別的觀念方面，我們是否亦可以如在體量觀念方面一樣，發現出類似的方法來，那我是不敢斷言的。我祇可以說，如果有別的觀念是它們種屬的底實在的和名義的本質，則我們如果用數學家所慣用的方法來考究它們，它們一定會使我們底思想十分進步，十分明白，十分顯然，而且明顯的程度會超出我們平常所想像的程度而外。

八 藉這種方法，我們亦可以使道德學較為明白一點：——由此我更可以自信不疑地來主張我在第三章，

第十八節所提出的那個猜想，就是說，道德學和數學是一樣可以解證的。因為倫理學所常用的各種觀念，既是實在的本質，而且它們相互之間又有可發現出的聯繫和契合，因此，我們只要能發現其相互的常態和關係，則我們就可以得到確實的、真正的、概括的真理。我相信，我們如果能採取一種適當的方法，則大部分道德學一定會成了很明白的，而且任何有思想的人亦不會再懷疑它，正如他不會懷疑給他解證出的數學中的命題底真理似的。

九

不過我們關於各種物體所有的知識，只能藉經驗來促進：

在追求實體底知識時，我們底觀念因為

不能適合於上述的途徑，因此，我們就不得不採取另一種十分差異的方法。在前一種學問中，我們底抽象觀念就是實在的和名義的本質，因此，我們只思考我們底觀念，只考究它們底關係和聯絡，我們就可以進步；不過在實體方面，這種方法卻不能絲毫幫助我們，這個理由我們前邊已經說過了。由此我們就知道，各種實體所給與我們的材料，並不足為概括知識底對象，而且我們如果只思考它們底抽象觀念，亦不能在追求真理和確性方面有所進步。那麼要想在實體方面促進我們底知識，我們該怎麼樣呢？在這裏，我們應採取一種十分相反的途徑；我們既然不能觀念到它們底實在本質，所以我們就不能不拋開我們底思想，跑到事物本身上去。在這裏，經驗必須教我們說，理性是有時而窮的。我們只有藉經驗纔能知道，有什麼別的性質和我們底複雜觀念中那些性質共同存在，纔能知道，我所稱為「金」的那種色黃、沈重，而可熔的物體，是否是可展的；不過這種經驗（不論它如何證明我所考察的那個特殊的物體）仍不能使我確知一切其餘色黃、沈重，而可熔的物體，都是如此的，我只能知道我所未試驗過的那種物體罷了。因為無論如何我亦不能根據我底複雜觀念得到這個結論，因為可展性和任何物體中

那種顏色，重量，和可熔性底集體，並無可見的聯繫或矛盾。我這裏所說的黃金底名義本質，固然是指着那種有確定顏色，重量，和可熔性的物體而言，可是我們如把可展性，固定性，和在王水中的可溶性加進去，則我們仍可以有相同的說法。我們縱然知道了這些觀念，亦不能因此就確乎發現出這些觀念所寓的那個物體中的其餘的性質來。因為那些物體底別的性質既然不依靠於這些觀念，而只和這些觀念共同依靠於人所不知的那種實在的本質，因此，我們便不能藉這些性質發現出其餘性質來。我們所能及的範圍，只以名義本質中那些簡單的觀念為限，因此，我們便很少能夠得到確定，普遍，而有用的真理。因為在試驗以後，我雖然見到，那個特殊的物體（以及我所試驗過的具有那種顏色，重量，和可熔性的其他物體）是可展的，而且可展性雖然由此可以在黃金底複雜觀念或其名義的本質中形成一個部分，而且我雖然由此使我所稱為黃金的那個複雜觀念比以前含着較多的簡單觀念，不過那個複雜觀念既然沒包含着任何物種底實在本質，因此，它仍不能使我確知（實際上只可以說是猜想）那個物體底其他性質；因為其他性質並不與那個名義本質中所含的簡單觀念全體或一部有可見的聯繫。因為我還不能由這個複雜觀念知道，黃金是否是固定的。因為在色黃，沉重，可熔，而又可展的複雜的物體觀念，和固定性之間並沒有可見的聯繫或矛盾，使我確乎知道，任何東西中只要有了這些性質，固定性一定亦確乎存在。在這裏，我為得到確信起見，仍得從事於經驗；而且我所有的確定知識亦就以經驗為限度，不能再進一步。

一〇 這只能使我們得到方便，卻不能使我們得到科學。我自然承認，一個人如果慣做合理的，規則的

實驗，則他會比一個生手，較能深入物體底本性，並且能較正確地猜到它們底尚未發現的別的性質，不過這只是

判斷和意見，卻不是知識和確性。在現世的平凡狀況下，我們這脆弱的才具既然只能使我們憑經驗和歷史來促進我們底實體知識，因此，我就猜想，自然哲學不能成功爲一種科學。我想，我們在各種物類，和其各種性質方面，並不能得到概括的知識。我們只可以有實驗和歷史的觀察，只可以由此得到安適和康健底利益，只可以由此增加人生底舒適品。但是超過這個限度，那就非我們底能力所能及的了，亦就非我們這才具所能達的了。

一一 我們有能力在道德方面有所知識，在自然方面有所進步。由此我們就可以分明斷言，我們底才

具既然不足以洞察物體底永久組織和實在本質，只足以明顯地給我們發現出上帝底存在，和自身底情狀，因而使我們分明發現出我們底職責和要務來，因此，我們這理性動物應該把自己底才具應用於它們最適合的那些事物上，並且在自然似乎指給我們以出路時，我們要遵從它底指導。因爲我們正可以斷言我們的適當職務就在於那一類的考究，就在於最合於我們自然才具的那一類知識，就在於與我們最大興趣（永久狀態）有關的那一類知識。因此，我想我可以斷言，「一般」人類應以道德學爲其適當的科學和職務（因爲他們很關心於他們底至善，而且亦有能力來求得至善），至於各種藝術，則既關涉於自然底各部分，因此，「特殊的」人們應該用其專能來從事研究，一則爲人生公共的利用，一則爲他們個人底生計。我們一看全美洲，就可以分明看到，只要把一種自然物體和其各種品德發明了，那就於人生有極大的功用。美洲人們雖然處於物產豐盈的國土中，可是他們竟然不知道有用的藝術，竟然缺乏了人生大部分安適品。而他們所以如此，只是因爲他們不知道普通的賤石（鐵礦）中所含的各種性質。不論我們如何自誇自己底才能，或在歐洲的進步，不論在這裏內面的知識和外而

的品類如何互相爭雄，而我們只要肯嚴重地一思想，則我們會分明看到，我們如果忘掉了鐵底功用，則我們在不幾年後必然會降在古代野蠻的美洲人那種窮乏和無知的程度。可是說到美洲人，則他們底自然才具和天然原料，並不比最繁榮，最文明的民族較為缺乏些。因此，首先發明那個賤金屬底功用的人，正可以叫做「藝術之父，繁富之主」。

一二 不過我們必須留神各種假設，和錯誤的原則：

不過人們並不要以為我不敬尊自然底研究，或者有意阻止那種研究我很承認，我們如果能思考造物主底作品，則我們會羨慕他，尊敬他，和讚美他。而且我們如果能正確地指導我們底研究，則裨益於人類者，將非設醫院，施救濟的一般人們底極大費用，極大仁心所可比擬的。首先發明印刷，發現羅盤，發現金鷄納底功用的人們，比設立學院，工場，和醫院的人們，還更能促進人底知識，還更能供給人以有用的物品，還更能救了多數人底性命。我所說的，只是意在使人不要在本無知識可求的地方，盲目地來求知識，並且用本不能達到知識的方法，妄想達到知識。我底意思，只是說人們不要把可疑的系統當做完全的科學，把不可理解的意念當做科學的解證。在關於物體的知識方面，我們只能盡力來從特殊的實驗，搜集我們所能得的知識，因為我們並不能發現出它們底實在本質來，從而頓然把握住它們底全體，並且整個地來了解它們全部種屬底本性和屬性。說到「共存」和「不能共存」兩種情節，我們既不能只藉思維自己底觀念來發現出它們，所以我們要想在有形實體方面有所洞見，則必須憑自己的感官，一點一滴來從事經驗，來實地觀察，來親身搜集自然史。要想知道各種物體，我們必須謹慎應用我們底官能來觀察它們底性質和其相互的作用。至於在此

世界中，我們如果想知道有限的各種精神，則我們只能憑藉於啓示。人們如果知道，概括的真理，不定的原則，和任意的假設，如何不能促進真正的知識，如何不能助進有理性的人們，來研討真正的知識；他們如果能知道，許多年來由這一頭出發，並不能使人在自然哲學方面，促進了自己底知識；則他們一定會相信，我們委實應該感謝後來的科學家，因為他們已經採取了另一個途徑，而且他們所走的道雖然不足以使我們順利地達到了有學問的愚癡，卻足以使我們妥當地得到有益的知識。

一三 假設底真正功用——不過我底意思並不是說，我們不常用任何或然的假設來解釋自然中任何現象。各種假設如果構造得很適當，至少亦可以給我們底記憶以很大的幫助，而且常常能指導我們得到新的發現。我底意思乃是說，人心因為往往要求窺見事物底原因，並且找尋可依止的原則，所以我們常好倉卒地接受了各種假設。實則這種做法是錯誤的，因為我們應當先考察了各種特殊的事物，應當先試驗試驗我們用假設所要說明的那種事物，看看它是否與我們底假設相契；應當先考究考究，我們底原則是否可以行得通，而且它們雖然似乎彼此符合，實際上究竟與自然底現象相契不相契；至少我們亦應當先留神不要使原則一名欺騙了我們，使我們把很可疑的推想當做毫無問題的真理——就如自然哲學中的許多假設（我可以說是全部假設。）

一四 要想擴大我們底知識，則唯一的途徑是要獲得附有確定名稱的明白而清晰的觀念，並且把指示它們契合或不契合的那些別的觀念找尋出來——不論自然哲學是否有確定性，在我看來，擴大知識的途徑總不外兩途。

第一，各種事物如果有了概括的或種別的名稱，則我們在心中應當對它們有了確定的觀念；至少對我們所要知道的，所要理論的東西，我們要有確定的觀念。如果它們是表示種別的實體觀念，則我們更應當使它們進於完全；這就是說，凡常在一塊共存而且能完全決定事物種屬的那些簡單觀念，我們應當一律都搜集在一塊；而且組成複雜觀念的那些簡單觀念，各各都應當在我們心中明白起來，清晰起來。因為我們底知識既然不能超過我們底觀念，因此，我們底觀念要是殘缺，紛亂，曖昧，則我們便不能希望得到確定的，完全的，明白的知識。

第二點，我們要運用方法來找尋出各中介觀念來，使它們把不能直接比較的各種觀念底契合或矛盾指示出來。

五、舉數學為例：

我們如果一考究數學的知識，則我們就容易看到，這兩種適當的方法，除了在數量

觀念方面而外，還可以在別的情狀觀念方面，來促進我們底知識。（而這些途徑並不是讓我們依靠於公理，亦不是讓我們由概括的命題來求得一些結論。）在數學方面，一個人對於其所要知道的那些角子和形相如果沒有一個完全而明白的觀念，則他對這些東西便完全不能有任何知識。一個人如果對直角，不等邊形，或斜方形，不能有一個完全的，精確的觀念，則他雖想在它們方面有所理解，那亦是徒勞的。此外，我們還看到，數學大家所以有了那些奇特的發現，並非由於在數學中成為原則的那些公理底影響。一個天才高的人縱然完全知道了數學中所常用的那些公理，並且盡力來思考它們底範圍和結果，我想他亦不能藉這些幫助知道了，直角三角形底弦之方等於其餘兩邊之方之和。他雖然知道「全體等於其一部分，」「等量中減去等量，餘量仍相等，」可是他並不

能由此得到前邊那個解證。而且我想，一個人縱然盡量來思度那些公理，他亦不會較爲明白了點數學的真理。我們只有在別的途徑下來應用我們底思想，纔能發現了它們；人心首先在數學中知道了那些真理時，它所有的對象，所有的觀景，完全與那些公理不一樣。人們如果只熟悉那些傳統的定理，而不知道發明這些解證的人們所用的方法，則他們永不會領略人們所發明的真理。說到別種科學，則我們正不能斷定，人們將來會發明出什麼方法，好來擴大我們底知識。代數學中所用的方法既然能找出各種數量觀念來，以度量我們用其他方法所不能知其關係的各種觀念，別的科學中，焉知後來不能有類似的方法呢？

第十三章 關於知識的一些附論

一 我們底知識一部分是必然的，一部分是自願的；——我們底知識和我們底視覺有許多有相似的地方；而最顯著的一種相似關係，就是知識亦如視覺一樣，既不是完全必然的，亦不是完全自願的。如果人底知識是必然的，則一切人底知識不只是相似的，而且人人都會知道一切能知道的事情；如果它完全是自願的，則有些人竟然會不注意它，竟然會完全沒有知識。人只要有感官，則他們便不能不由此接受到一些觀念；他們只要有記性，則他們便不能不保留一些觀念；他們只要有分辨的能力，則他們便不能不知覺到一些觀念間相互的契合或不契合；正如人有了眼睛，在睜開以後，就不能不看到一些東西，不能不知道它們底差異似的。不過在光明之下，一個人在睜開眼睛以後，雖然不能不有所見，可是有些物象，他仍然可以自由選擇究竟要看不要看。在他底書中亦許有悅目的畫圖，和啓發人的理論，不過他亦許沒有心思來開打書，費心一看。

二 看不看雖是自願的，可是我們只能按事物底真相來知道它，不能按自己底意思來知道它；——在人底權力中，還有另一件事，就是他在轉睛向物時，仍可以決定自己是否要注意觀察它，是否要專心來精究其中所能見的一切情節。不過他所能看到的，仍限於他所看到的那樣，並不能有所更改。現象爲黃的東西，他不能任意看做是黑的，盪燒他的東西，他不能說那是冷的；地球亦不能跟着他底意志滿被了花草，田野亦不能照着他底心思蒙

蓋了翠色，在深冬裏，他只要向外一觀，則他所看到的不能不是一片蒼白。說到我們底理解亦是一樣，在知識方面我們所有的自由，只限於運用官能來思考此種物象，或收回官能不思考彼種物象；只限於觀察它們，可以或詳或略。但是我們只要一應用它們，則我們底意志便沒有能力來決定人心所知道的事物。能決定知識的，只有那些明白被我們所看到的各種物象。因此，我們底感官只要運用於外界的物象上，則人心便不能不接受它們所呈現出的那些觀念，便不能不知曉那些外界事物底存在。同樣，人底思想只要一運用於有定的觀念，則它便不能不有幾分看到它們底契合或不契合。這就是所謂知識。人們如果對自己所考究的那些觀念又有相當的名稱，則他們對於表示這種契合或矛盾的各種命題，又不能不確信其真理。因為一個人看到什麼，他就不能不看什麼，知道什麼，他就不能不知道自己是知道的。

三 舉數目爲例：——因此，一個人如果得到了數目底觀念，並且費心來比一，二，三之和同六，則他便不能不知道它們是相等的。一個人如果得到三角形底觀念，並且找到方法來度量它底角度和其面積，則他會相信，它底三角等於兩直角。而且他之不能懷疑此點，正如其不能懷疑，「一物不能同時存在而又不在」似的。

舉自然宗教爲例：——一個人如果觀念到有一個有智慧而甚脆弱的東西，而且又觀念到那個東西依靠於另一個永久，全能，全智，全善的東西，則他便會確知，人應當尊敬，恐懼，服從，上帝，正如他在看見日光時，確知它是照耀的一樣。因爲一個人心中只要有這兩個觀念，並且在那方面來連思想，則他定會確知，低級的，有限的，依賴的東西應該服從優越的和無限的，正如他在數了「三」「四」「七」三個數以後，確知它們小於十五似的，正如他

在清晨轉瞬向日時，確知道它是昇起來似的。不過這些真理雖然極其確定，極其明白，可是一個人如果不肯用自已底才能，來求知它們，則他是永不會知道的。

第十四章 判斷

一 在缺乏知識的地方，我們便該需要一些別的指導：

人類底理解能力不獨是要助進他底觀察，而且是要指導他底生活，因此，人如果除了自己所確知的真正知識以外，便不能再有指導自己底東西，則他就茫然不知所措了。因為真正的知識既然是缺乏而稀少的，因此，人在缺乏了明白而確定的知識時，如果便沒有可依憑的東西，則他會完全處於黑暗中，而且他底一生的行動亦多半會停頓起來。一個人如果在解證出食物能益人以後，纔肯來食，在確知了他底事業能够成功以後，纔肯來動，則他便不能做任何事情，只有坐以待斃而已。

二 這種黃昏的狀態，我們該如何來應用：

我們知道，上帝已經在明亮的光亮之下擺露出一些事物來，而且使我們對於少數的事物（比較而言）有了確定的知識，又從而使我們希望並企圖較好的生活，（他這種做法或者是要試驗有智慧的生物底能力。）不過說到人生大部分的事務，則他只供給了我們一種可然性底黃昏之光；而且這種光明只足以合於我們在塵世上的平庸狀態和摸索狀態。在這裏，上帝爲使我們降伏其過分自信和妄斷起見，他要使我們在日常經驗裏感覺到自己底眼光短淺和容易錯誤。因爲有了這種意識，我們就可以常常自己警覺，要在這個旅行日子內，勤懇謹慎來追求正道，使我們達於完美的境界。在這裏，我們縱然聽不到啓示，我們亦可以想像，人們既然利用了上帝所給與他們的那些才能，因此，他們在日落夜晚停工時，一定會接受到他們底報酬。

三 判斷可以補充知識底缺乏——我們有時既然缺乏了明白而確定的知識，因此上帝便又給了我們一種判斷能力以補充這種缺陷。藉着這種判斷，人心雖然看不到解證的明確性，亦可以看到它底觀念之是否契合，或命題之為真為偽。人在施用這種判斷能力時，有時是出於必然的，因為有時候，解證的證明和確定的知識是不能得到的。不過在本有確定證明的地方，他們有時亦往往因為懶惰，笨拙或草率，而不能施用這種能力。人們往往不肯細心來考察他們所想要知道的兩個觀念間的契合或不契合；他們或則不能在一長串推論中發生了應有的注意，或則急迫從事，不能耐煩，因此，他們便不嚴究證明或竟然放過了證明。因此，他們不假解證，在遠處稍一觀察之後，就決定兩個觀念是否相契，而且在這樣粗疏觀察之後，覺得那一造有可能性，他們就隨便決定了。人心這種能力在直接運用於事物時就叫做意見，在運用於文字所表現出的真理時，通常就叫做「同意」或「不同意」。人心往常在這些途徑下運用這種判斷能力，因此，我就要用這些名詞稱它，而並加以研究，因為這些名詞是在我們底語言中意義最不含混的。

四 所謂意見只是在未見其然時，假定其然——因此，在真偽方面人心便施用有兩種能力。

第一就是知識，我們由此可以確然知道任何觀念間的契合或不契合。

第二就是意見；在這裏，我們並不能看到各種觀念底契合或不契合；我們只是假定它們底契合或不契合，並且從而在心中把它們加以分合。因此，所謂意見就其本義而言，就是在未確知其如此之時，就假定其如此的。它在分合各觀念時，如果與事物底實際相契合，那就叫做正確的判斷。

第十五章 可然性

一 所謂可然性就是根據可誤的證明而見的一種契合。——所謂解證就是要用恆常地在一塊聯繫着的明顯的證明，做爲媒介，來指示出兩個觀念間的契合或不契合來。至於在可然性方面，我們所用的各種證明，並沒有恆常不變的聯繫，——至少亦是我們見不到這種聯合，——因此，我們所見的只是貌似契合或不契合。不過可然性大部分究可以引誘人心來判斷各種命題之寧真而非僞，或寧僞而非真，我們可舉例來說明這兩種心理作用。就如在解證時，一個人如用中介觀念來指示三角形的三角等於兩直角，則他可以看到那三角和那些中介觀念有一種確定不變的相等聯繫；因此，他就可以憑直覺知道了各段中各中介觀念底契合或不契合，而且在全部進程中，他也都可以明白看到那三個角子和兩個直角在相等方面是契合的或不契合的；因此，他對於這種關係就有一種確定的知識。不過另一個人，雖然不肯費心來觀察那個解證，可是他如果聽數學家或有信用的人說，「三角形底三角等於兩直角，一則他仍會同意它，信它爲真的。在這裏，他底同意底根據只在事物底可然性，他所用的證明亦大部分是真的。他底證據取之於那個人，而那個人向來所說的話多半與他底知識不衝突，而且亦並非不知而言的，尤其在這個事體方面爲然。因此，他所以同意於「三角形三角等於兩直角」的這個命題，而且他所以在不知道這些觀念相契合時，就認它們是相契合的，乃是因爲說者在別的情形下是誠實的，或者因爲聽者假設

在這種情形下，他是誠實的。

二 可然性可以補助知識之不足。我們底知識既然是狹窄的，而且我們亦不會幸運地在我們所考究的樣樣事物方面都找尋出確定的真理來，因此我們所思想，所推論，所實行的各種命題，我們並不能分明知道它們底真理。不過有些命題亦近於確實性，因此我們便不懷疑它們，而且我們亦能堅確地相信它們，決心地執行它們，好像它們是無誤地解證出的，好像我們能確乎知道它們似的。不過各種命題亦有各種等級，從接近於解證和確性的地步起，可以一直到不可然性和不可靠性，甚至於到了不可能性底邊境上。至於同意，亦有各種等級，從充分的確信起，可以一直降到猜度，懷疑，和不信。因此，我既然找尋出人類知識和確信底邊界來，所以我其次就要來考究可然性，同意（或信仰）底各種等級和根據。

三 我們可以藉可然性在未知事物為真之時，就擅擬其為真的。所謂可然性就是「多半為真」為意

思。由這個字底含義，我們就可以看出，對於它的命題，人們必須要有論證或證明，纔能使人相信那個命題是真的。人心如果採納了這類命題，那就叫做信仰，同意，或意見。所謂信仰等等，就是我們雖不確知一個命題是真實的，可是我們會因為各種論證或證明，相信它是真的。由此我們就看到，一可然一和一確定一之差異，信仰和知識之差異。就是說，在知識底每一部分，都有一種直覺，而且每一個中介觀念，每一個步驟都有其明顯的，確定的聯繫。在信仰方面，便不如此。使我信仰的，乃是在我信仰以外的另一種東西。這種東西兩邊並未明顯地連接起來，因此，它使不能指示出我們所考究的那些觀念底契合或不契合來。

四 可然性有兩種根據，一種是與自己經驗的「相契」，一種是別人經驗所給的證據。可然性只可以

在我們缺乏知識時，來補充那種缺陷，並且來指導我們。它所表現出的各種命題，我們對之並無確知，只有相信它們爲真的一種傾向。所謂可然性底根據，簡言之，有兩種。

第一，是各種事物和我們底知識、觀察、同經驗所有的一種相符性。

第二，就是別人底證據，這些證據可以保證他們底觀察和經驗。在這裏，我們第一要考究數目多少，第二要考究忠實與否，第三要考究證人底技巧，第四要考究作者底原意，如果我們引證書中的證據，第五要考究所說的各部分各情節底符合。第六要考究相反的證據。

五 在達到判斷以前，一切助成的或反對的契合部必須先行考究——在可然性方面既然沒有直覺的明性，確然使理解有所決定，並且產生出確定知識來，因此，人心要合理地來進行，則它應該先考察可然性底一切根據，並且看看它們如何可以助成或駁倒一種命題；然後再來同意它或否決它。因此，在適當地考究了全部以後，它纔可以按照可然性在此邊或被邊的優越數底多少，來發生或強或弱的同意。例如——

我看見一個人在冰上行走，則那就不是可然性，而成了知識。但是如果有一個人告我說，他在英國曾見一人在嚴冬裏在受凍而凝結了的水上行走，則這個報告同日常所見的事情是很相契合的，因此，這個事實底敘述如果沒有明顯的可疑之點，則按照物性來講，我是很容易相信它的。但是如果你如果把同樣事情告訴給熱帶上所生的人聽，則全部可然性就都靠在證據上，因爲他亦須根本不曾見過，甚至於不曾聽過那回事。在這裏，說話的人數如

果愈多，他們底信用如果愈大，而且他們說謊話亦與他們沒有利益，則這回事情便會按着情形或多或少得到人底信仰。但是一個入底經驗，如果一向就同此相反，而且純未聽過類似的事情，則證人雖有坦白的信用，亦難以使他發生信仰。有一次荷蘭公使把荷蘭國底詳情告訴安南王（他是愛問的）說：「在那個國家，在冬季裏水有時變得很快，使人可以在上行走，而且他如果在那裏，水亦可以把他底象載得動。」但是那個國王卻答覆說，我一向認你是一個清醒公正的人，所以你所說的奇怪事情，我都相信，不過現在我確乎知道你是撒謊得了。」

六 可然性可以有很多的花樣：——一切命題底可然性都是建立在這些根據上的，就是說，一個命題愈與自符的知識相契合，愈與確定的觀察相契合，愈與恆常的經驗相契合，愈與多數可靠的證據相契合，則它底可然性亦愈大，反之，則它底可然性亦愈小。不過除此以外還有另一種根據，這種根據在其自身雖不是可然性底真正根據，可是人們常常當它是一種根據，而且他們常依此來規範其同意，並且依此來固執其信仰。這就是所謂人底意見。不過要依靠這個，乃是最危險不過的，而且也最易陷於錯誤，因為在人方面比在真理和知識方面比較易於含着較多的虛偽和錯誤。如果我們所讚美的那些人底意見和信念，可以當做同意底根據，則人們正可以在日本成了異教徒，在土耳其成了回教徒，在西班牙成了天主教徒，在英國成了新教徒，在瑞典成了路德教派。不過關於同意方面這種錯誤的根據，我將要在別的方面詳為論述。

第十六章 同意底各種等級

一 我們底同意應該爲可然性底各種根據所規範。我們在前章所說的可然性底各種根據，既是我們

同意所依的基礎，因此亦就是規範同意底各種程度所用的尺度。不過我們應當知道，可然性無論有多大根據，而一個人要想追求真理，判斷正確，則他只應該以第一次判斷和研究中所見的根據爲憑，不應該妄事增益。我自然承認，世人所以固執某些意見，所以同意某些事情，並不一定是因爲他們實在看到原來使他們發生信仰的那些理由。在許多情形下，即在記憶豐富的人，亦難以記得原來所以使他們接受問題底某一面的那些證明（自然這些證明都是經過適當考察的。）人只要曾有一次細心地，公平地盡力考究過那件事情，那就够了。他們只要把能闡明問題的各种詳情都考究過，只要應用極高的技術，根據全部證明來得到一個總結果，那就够了。在充分地精確地考究之後，他們只要能見到可然性落於那一面，則他們就可以把那個結論當做自己所發現的真理貯蓄在記憶中。在後來，他們就可以憑他們記憶底證據，知道某一個意見是值得某程度的同意的，因爲他們已經有一次看到那個意見底各種證明了。

二 我們既然不能恆常看到這些證明，則我們只要能記得自己有一度看到某程度的同意有某種根據，那就是了。大部分人們在支配自己底意見和判斷時，都是照這樣的：在這裏，我們自然不能要求人們在記憶

中把關於任何可然真理的一切證明都清晰地記住，而且在記憶時還要使他們原來實行證明時所經的秩序和有規則的演繹都照樣記得住，因為要照這樣，則只關於一個問題，我們就得寫一大卷證明了。若非如此，則他們就得要求一個人在接受一個意見時，日日來考察各種證明了。這兩種情形都是不可能的。因此，我們在這裏就得依靠於記憶，而且各種命題底證明縱然不是實在在人思想中的，縱然我們不能實在回憶起它們來，我們亦得相信它們。若非如此，則我們大部分或則成了懷疑家，或則一時一時變化起來，而且任何人只要新近研究過一個問題，並且把論證提出來，我們就得屈從他，因為我們既然沒有記憶，則我們便不能立刻回答這些論證。

三 我們先前的判斷如果是不正確的，則記憶會發生了不良的結果。我自然承認，人們因為固執過去的判斷，並且堅信先前的結論，所以常常會使自己堅持錯誤和謬見。不過他們底過失，並不在依靠記憶，喚回先前的良好判斷，而在於他們未考察好就來判斷。我們不是見許多（且不說大多數人）相信自己對於各種事物的有合理的判斷麼？而他們所以如此相信，不是因為他們不曾有別的想法麼？誰也不會想像自己的判斷正確。只是由於他們未曾懷疑，未曾考察他們自己的意見。因為照這樣，就無異於說，他們所以認自己底判斷合理，只是因為他們不曾判斷過。但是這些人們在堅持自己底意見時，卻是最頑強不過的；因為我們常見，愈不考察自己教義的人，通常是愈兇猛地，牢固地相信自己底教義的。

我們一度知道了的東西，我們就確信它是如此如彼的，而且我們亦敢自信，並沒有尚未發現的隱秘證明足以推翻了我們底知識，或使它可疑起來。不過在可然性方面，我們在各種情形下，並不能確知我們是否把凡與問

題有關的一切特殊情節都搜得來，我們並不能確知，再沒有尚未見到的證明，會把可然性投在另一面，並且擊倒我們當下所見的那較重的那一面。因此，人人幾乎都沒有閒暇、耐心和辦法，來搜集關於自己大部分意見的一切證明。因而他們亦就不能確實斷言，他們自己已經把樣樣情節都明白而充分的觀察到，此外再沒有可提出的東西，來促進他們底知識。不過我們卻仍不得不來選擇一面。日常的行為，事業的經營，都不讓我們遲延。在這裏，我們雖沒有確實的、解證的知識，可是我們仍不得不來選擇一面，因為人生底事務，大部分是要依憑意見底決定的。

四 我們只能以互相的仁愛和容忍來運用同意：

大部分人們（如果不是一切人們），雖然對於自己

所主張的真理沒有確定的證明，亦不能不有一些意見；不過在別人提出一種論證之後，我們如果只因為自己不能當下與以答覆，指其缺點，就遽然廢棄了自己先前的教條，那亦不能不說是無知、輕浮和愚昧底表現。因此，我想，人們底意見雖然儘可參差不齊，可是我們都應當互相維持和平，培植友誼。因為我們並不能希望任何人甘於諂媚地拋棄了自己底意見，並且盲目地屈從了人底理解所不能承認的權威，從而來接受了我們底意見。因為人底理解不論如何易於錯誤，可是它只能承認理性底幫助，並不能盲目地屈服於他人底意志和命令。如果一個人必須先行考察然後纔能同意，則你如果想使他相信你的意見，那麼你就得讓他在考察各種理由，並且要使他記憶起心中所貯蓄的，把各種詳情加以考察，看看那一邊佔優勢。如果他覺得我們底論證不關重要，不肯費心來重行考察，則我們亦正不必見怪，因為我們在相似的情形下，亦正是如此的，而且，別人如果指令我們應當研究那幾點，我們亦許會發噴的。如果他底意見是憑輕信而來的，那麼我們能想像他竟然會拋棄了那些教條麼？因為時間

和習慣已經把那些教條確立在他心中，使他認它們為自明的，確定的了，因為他以為那些教條是他由上帝親身（或由上帝底差遣）所得的印象了。我們如何能想像這樣確定的意見該讓步於一個生人（或對敵）底論證或權威呢？他猜想我們心想利益或別有作用時，人在覺得自己受人惡待時，多半如此猜想，不更是如此的麼？我們應當竭力來喚醒我們共同的愚昧，並且盡力以文雅的和尊和來驅除無明。人們縱然不肯犧牲自己底意見，不肯接受我們底意見（或者是我們強他們所信的意見），我們亦不要因此就常認他們是固執的，乖違的，因為我們在不接受他人底意見時，亦多半是一樣固執的。因為我們正不曾見有一個人，對自己所主張的事理底真實，所鄙棄的事理底虛偽，都有不可辯駁的證據；我們正不曾見有一人可以說，自己已經把自己底或他人底意見都考察到底。在這個迅速的、盲目的行動狀態中，我們雖然沒確有定的知識，亦是不得不信仰的，雖然只有輕微的根據，亦是不得不信仰的，因此，我們正應該勤懇謹慎地來使自己增益知識，不要多事約束他人。至少那些未曾澈底考察過自己教條的人們，應該承認自己不配來指揮他人，而且他們自身如果不會考察過自己底意見，亦不會衡量過他們憑着何種可然的論證來接受或拒絕那個意見，則他們如果強使別人來信仰自己底意見為真理，那是很無理由的。人們如果公平地，真實地考究過，並且確乎相信了他們所宣示所奉行的主義，則他們自然比較可以來要求別人跟從他們；不過這一類人究竟是很少的，因此，人們委實不應該專橫獨斷，亦委實不應該驕慢倨傲。我們正可以想，人們如果多使自己受點教訓，則他們會少來在別人前顯露威風。

五 可然性或則是關於事實的，或則是關於思辨的。

現在我們可返回來討論這底各種根據和其各

種程度，我們應當知道，我們根據可能性所接受的各種命題可以分爲兩種：一種是關於特殊存在的，就是說是關於所謂事實的，一種是關於我們感官所不能發現的事物的。前一種是可以有人類的證據的，後一種是不能的。

六 我們底經驗如果同別的一切人底經驗都相符合，則我們底確信可以接近於知識。關於第一種就是關於特殊的事實，我們可以說：

第一點，任何特殊的事物，如果在相似的情形下，都同我們和他人底恆常經驗相符，而且凡提到它的人們都有互相契合的各種報告來證明它，則我們便容易接受它，並且能穩固地在其上有所建立，正如它是確定的知識似的。在這裏，我們便可以毫無疑義地根據它來推論，來實行，正如它是完全的解證一樣。就如一切英國人提到水時，都確說，「它去年冬季在英國是凍了的，」或者提到燕時，又說「它們去年夏季曾出現於那裏，」則我想人們一定不會懷疑他們這話，正如不會懷疑「七加四等於十一」似的。因此，最高度的可能性就在於證實公平證人所證明的特殊事實底真理，在這裏，一切時代，一切人底同意，（在我們所能知的範圍內，）在相似的情形下，都同一個人底恆常而無變化的經驗相符合。各種物體底確定的組織和性質，自然界中各種因果底有規則的進程，都是屬於這一類的。這個我們就叫做「根據事理而來的論證。」我們底和他人底恆常觀察如果看到一些事物是常由同一途徑出現的，則我們正可以斷言它們是某些恆常而有規則的原因所生的結果。雖然這些結果我們是不知道的。就如說，「火能暖人，能使鉛流，能把木或炭底顏色和密度變了，」又如說，「鐵在水中則沈，在水銀中則游，」這一類關於特殊事實的命題，都是與我們在這些事物方面的恆常經驗相符合的，而且人們都常說它們

是如此的，並沒有人來反駁它們，因此，我們就可以確然相信，凡敘述這類過去事實的命題，和預料將來同類事實的預言，都是真實的。這些可然性幾乎接近於確定性，因此，它們可以絕對支配我們底思想，充分影響我們底行動。正如最明顯的解證似的；而且在與我們相關的事情方面，我們看這些可然性和確定知識，幾乎沒有什麼分別。在這種可然性上所建立的信念，就已經達到了確信的地步。

七 無疑義的證據和經驗大部分可以產生確信——第二點，我如果根據自己底經驗，和別人底相契報告，

知道一件事情大部分是如此的，則這裏便發生了次一等的可然性。在這裏，我們可以知道一個特殊的例證是爲許多分明的證見所證實的。就如說，大部分人類愛私利甚於愛公益，則這是歷史在一切時代所給我們底敘述，而且在我所能觀察的範圍以內，我底經驗亦可以證實這一層。因此，凡寫帝柏盧 Tibertus 故事的史家，都說他是如此行事的，則那件事情是十分可然的。在這種情形下，我們底同意亦有充分的根據，可以進於所謂信仰的地步。

八 公平的證據，和與人類利益無關的事情，亦可以產生出強固的信念來——第三點，各種事物之出現如

果與人底私心無關，而且特殊的事實如果被各坦白證見底相符的證據所證實，類如說，「一個鳥由此邊飛或由彼邊飛，」或「一個人底右邊響雷或左邊響雷」——在這種情形下，我們底同意亦是不能避免的。就如說，「意大利有一城名爲羅馬；在一千七百年前左右有一人名凱撒的曾在那裏居住；他是一個大將，打勝過龐培。」這些話按事理講，我們雖亦不必有所取捨於其間，可是它們既是可靠的史家所敘述的，而且不曾被任何作家所反駁過，因此，我們便不能不相信它們，正如我們不能懷疑我們親自所見的相識者底存在和行動似的。

九 經驗和證據如果衝突起來，就可以使可能性發生了無數的等級。在上述的範圍內，一切事體都是

很容易決定的。在這些根據上所建立的可能性是很明顯的，因此，它自然就可以決定了判斷，並不能使我們自由來信仰或不信仰，正如解證不允許我們自由來知道或不知道的。但是各種證據如果和普通經驗相衝突，而且歷史和證見底報告，又和自然底普通程序相衝突，或者它們自相矛盾起來，則我們便發生了困難了。在這裏，我們要想形成適當的判斷，要想使我們底同意符合於事物底各種明顯性和可能性，則我們必須要勤懇，注意，而精確纔行。至於可能性底或升或降，就看信仰底兩種根據（就是在相似情形下的公共觀察，和特殊例證下的特殊的證據）是助成它或反對它而定的。在這些證據方面，各報告者會有許多相反的觀察，環境，報告，資格，性辭，計畫，和失察，因此，我們並不能把同意底各種等級，歸納成確定的規則。我們只可以概括地說，在適當地考察了，在精細地衡量了，各種特殊情節以後，相反的和相成的各種論證和證明，在總量上偏向那一面，則它們會按照各種程度在心中產生出各種差異的心態來，就如所謂「信仰 belief，猜度 conjecture，猜想 guess，懷疑 doubt，游移 wavering，疑心 distrust，不信 disbelief，等等。」

一〇 傳統的證據，傳統愈遠，則其力量愈薄弱。我們這裏所說的都是關於根據證據而發生的那種同意的。在這裏，我們不妨觀察英國法中所守的那個規則，就是說：「一種證據底摹本在檢證好以後，雖然是很好的證明，可是摹本底摹本，無論受了什麼精良的檢證，無論出之於如何可靠的證見，在司法中總不能認為是證明。」人們都認這個規則是很合理的，而且正契合於我們考究重要真理時所用的那種智慧和細心，因此，我從未

聽過有人不贊成這個規則。在判斷是非時，我們如果可以這樣進行，則我們就一樣可以說，「任何證據愈與原來的真理離得遠，則它底力量愈證明就愈微弱。」一事物本身底存在，就是我所謂「原始的真理。」一個可靠的人，如果表示出自己對那種存在所有的知識來，那就叫做證明；但是另一個同樣可靠的人如果只由前一個人底報告爲憑證，則他底證據便較爲微弱；至於第三人如果只是證明口傳底口傳，則他底話更是不重要的。因此，在傳說的真理方面，每推移一步，就要把證明底力量減弱，而且傳說所經的人數愈多，則它底力量和明顯性便愈爲減少。這一點是我們必須要注意的，因爲我見有一些人底行事正是與此相反的，各種意見愈老，則他們以爲它們愈有力量。千年前原始說教的人所主張的，在其同時有理性的人看來，雖然完全不是可然的，可是到現在，人們主張起那種意見來，好像是不成問題的，而他們所以如此，只是因爲許多人一代一代都是繼續如此說的。因爲這種緣故，許多命題在原來雖是十分虛僞，十分可疑的，可是它們後來反會藉着倒轉了的可然性規則，被人視爲實在的真理。因此，有些意見在其原始說教者底口裏雖然不會得到人底信任，可是在年深日久之後，人們反以爲它們值得尊敬，而且當它們是不可反駁的，而加以主張。

一 但是歷史仍然是有大用的：——人們在這裏不要以爲我看輕了歷史底價值和功用；在許多情形下，歷史正是我們所能得到的唯一光亮；而且我們還正從歷史中得到許多十分明顯的有用真理。我想，古代事實底記載是最有價值不過的。我正想多有一些記載，多有一些純正的記載。不過有一種真理，我們是不能不提的，就是說，任何種可然性不能超過其根原。一種事情如果只有一個人底單獨證據，則那個證據不論是好的，劣的，抑或

中性的，總能使那件事情跟着它或立住或成立不住。後來雖然有千百人們繼續來援引它，它亦只有變弱，並不能由此稍爲得到任何力量。性情無定的人在引證他人底文字或意義時，因爲受感情、利益、怠忽、誤解，和千種奇特的理由（都是不能發現出的）等所影響，所以他們常會引證錯誤。人只要稍一考究各作家底引證，他就會知道，在原著缺乏時，所謂引證是不甚有價值的，至於引證底引證則更是不足爲憑的。因此我們確知，人們在一時代根據輕微理由所說的話，後來並不能因爲屢次地引證得到較大的效力。它離原著愈遠，則它底效力愈減；而且在最後引證者底口裏或著作裏，它總比在與他緊接的前一個引證者方面，要減少其力量。

一二 在感官所不能發現的事物方面，類推是可然性底最大規則。我們一向所提到的可然性都只是

關於實在事情的，而且是關於能觀察能證明的事物的。不過此外還有另一種事情，雖然不是感官所可達到的，雖然不能證明的，可是人們對它們亦有各種意見和各種信念。這些事情亦分兩類，就如（一）外界有限的非物質的東西（如精靈、天使、惡魔）底存在、本性、作用，又如某些物質的存在，因爲本身過小，或與我們距離過遠，不能爲我們底感官所覺察；又如在大宇之內，我們究竟不知道在別的行星上或其他地方，是否有無動植物或其他有智慧的生物。（二）就是關於許多自然物底作用方式的；在這裏，我們雖可以看到明顯的結果，可是它們底原因是不知道的，我們並不能窺見它們所由以產生的途徑。我們只看到各種動物底出生、長養、和動作，我們只見磁能吸鐵；我們只見鐵觸底各部分繼續消化，發生火焰，給了我們光和熱。這一類結果是我們所看到，所知道的。但是它們底原因，和產生的途徑，我們只能得想應頂多能猜度。因爲這些事情既然不能爲人類感官所考察，因此，任何人

都不能用感官來檢查它們，因此，我們只能看它們與人心中所已確立的真理是否相契，和知識同觀察底別的部分是否相合，來決定它們底可燃程度。在這些事情方面，我們只能求助於類推，而且只有從類推我們纔能得到一些可燃性底根據。就如我們看到兩個物體猛烈地在一塊磨擦以後，會發生了熱或火，我們就可以想到，我們所謂熱和火就是由可燃物各微妙部分底狂暴激動所發生的。又如我們見了各種透明物體底各種折光可以在我們眼中產生出各種顏色底現象來，並且見了各種物體底表層部分在有了不同的配置以後亦能有同樣的作用（如天鵝絨和有波紋的絲品），我們就可以想像，各種物體底顏色同光亮並不是別的，只是各種不可見的微細部分底不同的配置和折光。同樣我們在人類所能觀察到的宇宙底一切部分中，既然看到各種物體之間，有一種逐漸推移的聯繫，而並無多大的缺口，而且我們又看到世界上許多事物都緊相聯繫，使我們在各種品級之間，發現不出明顯的界限來，因此，我們正可以相信，各種事物是由逐漸推移的等級漸進於完全地步的。我們並不能斷言，有感覺，有理性的動物由何開始，無感覺，無理性的東西於何終了。誰有過人的銳目，可以精確地決定，那一種是最低的生物，那一種是無生物底發端呢？在我們所能觀察的範圍以內講，各種事物底或增或減正如有規則的錐體底數量之增減似的；在這裏，兩個遠隔的部分底直徑雖然很有差異，可是在緊相鄰近的上下兩部分間之差異，是不易分辨出的。在人和一些動物之間，差異是很大的，但是我們如果一比較人類底和一些畜類底理解和能力，則我們並看不到多大差異，因此，我們亦難說，人底理解較為明白，他底能力亦較為大些。宇宙中在人以下的各種部分既然有逐漸推移的等級，因此，我們正可以根據類推規則說，在人以上而為我們所看不到的一些事物方面，亦

是如此的。我們正可以猜想在我們以上，亦有許多有智慧的生物，完美的程度比我們逐漸增高，而且他們循着漸次的等級和差異，慢慢進到造物主底無限完美的地步。這一種可能性亦有其正當的功用和影響，它最能指導合理的實驗，使人形成各種假設。我們若根據類推來謹慎地進行推論，則我們往往能發現出真理和有用的效果來，而這些真理和效果若非如此是易於隱而不顯的。

一三 在有一種情形下，相反的經驗也並不能減少了它自身的證據：普通的經驗和日常的事物，在人心中雖然有很大的影響，使他們在聽到任何要他們信仰的事物時，表示信任或表示懷疑，不過在有一種情形下，一種事情並不能因其奇特，就使我們不同意於人所給與它的公平的證據。因為上帝既有權力來改變了自然底途徑，所以他任何時候覺得那些超自然的事件合於他底企圖，則在那些情形下，那些事件和平常的觀察愈相反，愈當得人底信仰。這正是所謂神蹟。這些神蹟我們如加以適當考驗，則它們不止能使它們自身得到信任，而且會使別的要它們來證實的真理得到信任。

一四 啓示底證據就是最高的確定知識：除了我們所提過的那些命題而外，還有一種命題，不論它們所表示的事情契合於普通經驗，和日常事物與否，只憑它自身底證據，就能引起人們最高的同意來。因為上帝是不能欺人，亦是不能被欺的，因此，他底證據亦是很有力的。這個證據只使我們確信，不許我們懷疑，只使我們明知，不許我們反對。這種證據底特殊名稱就叫做啓示 *revelation*；我們對它所表示的同意就叫做信仰。這種信仰正如知識似的，可以絕對地決定了我們底心理，可以完全地排除了一切的游移；而且我們如果懷疑上帝底啓示

是否確實，那我們就來檢驗自己底存在好了。因此，精神就是確定的同意或則或確信。原則它並不允許任何懷疑，任何懷疑。不過我們必須確知它是神聖的啓示，而且我們必須正確地了解它。否則我們便會被恣縱的狂熱和錯誤的原則所迷惑，因為我們所信仰的已經不是神聖的啓示了。因此，在那些情形下，我們必須證明它是啓示，必須明知它底意思，而且我們底同意亦就以此爲衡，不能超過這個限度。如果我們只能有「可然的」證明，來證實它是啓示，來確定它底真義，則我們只能依據證明的可然性之爲明爲暗，來發生相當的信念和懷疑，我們的同意一定不要過了這個限度。不過關於信仰和其優越於別的論證之處，我以後再爲詳說好了。在那裏，我將照普通的辦法，把信仰和科學等對比起來。不過實在說來，信仰也只是建立於最高理性上的一種同意。

第十七章 理性

一 「理性」一詞底歧義：——在英文中 *Reason* 一字有幾種意義；有時它指真正而明白的原則而言，有時它指由這些原則而推出的明白而公平的演繹而言；有時它指原因而言，尤其是最後的原因。不過我這裏所考究的它那種意義，完全與這些不相干。在這裏，它是指着人底一種能力言的；這種能力正是人和畜類差異之點所在，而且在這方面，人是顯然超過了各種畜類的。

二 推理是如何成立的：

概括的知識（如前所說）既然成立於人心對其觀念所見的契合或不契合，我們對於外物所有的知識（關於上帝的知識除外，因為人人都可以根據自身底存在確知並且解證出上帝底存在來），既然只能得之於感官，那麼除了外面的感官和內面的知覺而外，還有別的能力施展的餘地麼？爲什麼還需要理性呢？需要多的是：因爲它可以擴大我們底知識並且規範我們底同意。因爲它和我們底知識和意見都是有關係的，而且它對我們底別的智慧的官能，都是必需的，有助力的；而且它實際就含機敏和推構兩種官能。它藉前一種可以發現出中介觀念來，藉後一種可以整理起中介觀念來，因此，它就可以發現出一長串觀念中各環的聯繫，把遠隔的兩端連接起來。因此，它就可以把所追求的真理發現出來；這就叫做推論 *Inference*。推論所以能成立，就是因爲人心在演繹底每一步驟中可以知覺到各種觀念底聯繫。藉着這種作用，人心可以知道任何兩

個觀念間的確定的契合或不契，就如在解證中便是；它還可以由此看到可然的聯繫，就如在意見中便是；在前一方面，它可以得到知識，在後一方面，它可以予以同意或不同意。只憑感官和直覺，並不能達到多遠。我們大部分知識都是依靠於演繹和中介觀念的。至於在一些情形下，我們如果願意以同意來代替知識，並且在不知命題爲真時，就當它們做真的，則我們必須找尋考察，並且比較它們底可然性底各種根據。在兩種情形下，都只有所謂「理性」這個官能可以找尋出方法來，並且應用那些方法在前一方面發現出確定性來，在後一方面發現出可然性來，因爲理性不止可以在解證底每一級段中，看到各種觀念或證明間的必然而不可免避的聯繫，以產生了知識，就是在它以爲應同意的談論中，它亦可以在每一階段之間發現出各種觀念或證明間的可然的聯繫來。這就是我們所謂理性底最低階段。因爲人心如果看不到這個可然的聯繫，如果看不到究竟有那樣的聯繫沒有，則人們底意見一定不是判斷底產品，或理性底結論，一定只是偶然和機會底結果，只是自由漂蕩，無選擇，無方向的人心底結果。

三 它底四個部分

因此，我們正當考究下述的四個階段：第一層最高的階段就是要發現出證明來；第二就是要有規則地配置起各種證明來，以明白適當的秩序，使它們底聯繫和力量較容易爲人明白看見；第三就是要看到它們底聯繫；第四就是要形成一個正確的結論。在任何數學的解證中，這幾個階段都可以觀察出來；能看別人解證中各部分底聯繫，是一回事；能看到一個結論和其各部分底依屬，是另一回事；能自己做出一個明白整潔的解證來，又是一回事；至於能首先發現出中介觀念或證明來，以構成新解證，那更是與前三者都不同的。

四 三段論法並不是理性底最大工具

在理性方面，還有一件事，我想要加以考慮，就是說，三段論法是
否如一般人所想像的那樣，它是否是理性底唯一工具，是否是練習這種官能的最有用的途徑，我所以懷疑這一
層的原因，約有數種：

第一點，三段論法在理性方面，只能在上述的四個部分之一中是可以供理性用的；就是說，它只能在各個例
證中指出各種證明底聯繫來。此外再沒有別的功用。不過即在這一方面，它底功用亦並不大，因為人心離了這個
三段論法，亦一樣可以看到這種聯繫，而且或者還看得更清楚。

我們如果自己觀察自己心理底動作，則我們就可以看到，我們如果只觀察證明底聯繫，而不把思想歸納成三
段論法底規則，則我們反而推論得最為妥當，最為明白。因此，我們應當知道，有許多人雖然不知道如何來構成一
個三段論法，可是他們底推論仍是極其明白，極其正確的。人如果一觀察亞洲和美洲底許多部分，則他們就會看
到，許多人雖然未曾聽說過三段論法，雖然不曾把任何論證歸在那些形式內，可是他們和我們是一樣能精確地
推理的；而且我相信，任何人在自身中實行推論時，差不多都不用三段論法。在華詞麗句中，有時會隱覆着錯誤，因
此，我們有時亦正可以利用三段論法把它發現出來；並且把機智和美辭底荒謬外表脫掉，而窺見其殘缺的本態。
不過人們在已經研究過論式和圖式以後，你纔能以三段論法底技巧形式給他們指示出這樣粗略推論中的弱
點和謬誤來；因為只有在考究了三個命題所能結合成的各種形式以後，人們纔能知道，那一種形式可以有正確
的結論，那一種形式沒有，而且能知道所以如此的各種根據。人們如果充分考究過三段論法，並且知道三個命題

何以在結合於某種形式中以後，就能發生了正確的結論，在結合於另一種形式中以後就不能，則他們自然會知道，在傳統的論式中由前提所得的結論是否是正確的。但是人們如果不會考究過那些形式，則他們便不能藉着三段論法確知某種結論必然會由某種前提而來。他們所以如此相信，只是因為他們專誠地相信他們底教師，並非因為信仰那些論證底形式。不過這仍是相信，而不是確知。在全人類中，能構成三段論法的人們，比不能構成的人們，爲數是太少的，而且在那些少數學過論理學的人中，大部分也只是相信三段論法在其習用的論式中能發生正確的結論，他們很少能夠確實知道這一回事。因此，我們如果把三段論法當做是理性底唯一適當的工具，和知識底方法，則我們正可以說，在亞理士多德以前，沒有一人曾經能憑理性知道任何事物，而且自三段論法發明以後，萬人中亦不會有一人能憑理性知道任何事物。

不過上帝對人並不會十分吝嗇，他並不會只把人造成爲兩腿的動物，而使亞理士多德給他們再添上理性。亞氏只使少數人來考察三段論法底根據，並且使他們看到三個命題雖然能在六十個以上的途徑中結合起來，可是只有在十四個形式中人們能相信結論是正確的；此外他還使他們看到，何以在這些少數的形式中結論是正確的，在別的形式中便不是正確的。上帝底仁慈委實超過了這個限度。他給了人們以一個心，而且那個心不學會三段論法就可以來推論。我們底理解並不是受了這些規則底教導纔能來推論；它自然有一種能力可以看到它底觀念間的黏合或遠離，並且不經麻煩的手續就可以把它們排列正確。我說這話並非意在貶抑亞理士多德，我看他實在是古代底一位大人物；他底見識底廣遠，思想底銳力，判斷底確當，是很少有人能夠比得上的。而

且他在發明了這些論證底形式以後，正可以折服了那些雖然否認一切的人們，因為我們正可以用這些論式指示出結論是否是正確的。而且我很坦率地承認，一切正確的推論都可以歸納在三段論法底形式中。不過我想，我正可以說（這並與他底身價無損），這些並不是唯一的，最好的推論方法，而且人們如果意在找尋真理，願意盡力應用自己底理性，來求得知識，正不需要這些方法。而且我們分明看到，他所以看出，有些形式是有結論的，有些是沒有的，並非由於那些形式自身，只是由於原始的知識方法，只是由於各觀念間的顯見的契合。你如果告一個村婦說，風是西南風，天氣陰暗，有欲雨的樣子，則她會分明知道，在瘧疾初愈之後，穿上薄衣到外面去是不妥當的。她分明看到這些現象底聯繫。西南風，雲，雨，濕，受風，復發，死底危險——她底心在離了三段論法底技巧的麻煩的束縛以後更能迅速地，明白地，由此部分進於彼部分，因為那些形式只是以桎梏人心，阻礙人心。不但如此，你如果用論式把這個論證系統地表示出來，則她在事物原狀中所容易見到的那種可然性，反會忽然而亡，因為它是往往會把聯繫消滅了的。我想任何人都可以在數學的解釋中看到，由此所得到的知識雖沒有三段論法，可仍是最簡捷，最明白的。

人們往往替推論是理性官能底一種大的作用；誠然，它如果是正確的，則它不能不說是偉大作用。不過人心因為想擴大它底知識，或竭力贊助它所學得的意見之故，往往不先看到觀念間底聯繫（能聯絡兩極端的那種聯繫），就貿然來構成各種推論，這是不能不注意防範的。

所謂推論不是別的，就是要應用公認為真的一個命題，來推得另一個真的命題；就是說，要假設推得的那個

命題中的兩個觀念是有聯繫的。就如我們先立了一個命題說，「人們在來世要受刑罰」，並且由此推斷出另一個命題說，「因此人們可以自由決定」。則我們底問題就是說，人心所得的這個推論是否是正確的。它在推論時，如果先找出中介觀念來，並且把它們置在適當的秩序內，而看到它們底聯繫，則它底進行是合理的，它底推論亦是正確的。如果它在推論時，未曾見到這一層聯繫，則它所得的推論將不能成立，亦不合於正確的理性，而且亦並不能表示出它願意使自已底推論成爲合理的，或讓人視己爲合理的。不過在兩種情形下，能發現那些觀念而指示其聯繫的，並不是三段論法，因爲我們先把它們尋出，並且把它們底聯繫處處看到，然後纔能把它們應用在三段論法中。若非如此，則我們就得說，任何觀念，我們雖不考究其與別的兩個觀念間的聯繫，亦都可以在三段論法中指示出它們底聯繫來，而且我們亦可以冒然把它當做中名詞來，證明任何一個結論，那就很荒唐了。因爲我們看到了中間觀念和兩端觀念的契合，纔可以斷言兩端是契合的，因此在整個連鎖中，每一個中介觀念必須與其兩邊的觀念有顯然的聯繫纔行。否則我們便不能由此推得任何結論；因爲任何時候，任何連環如果是鬆懈而無聯繫的，則整串底力量會因以失掉，它便不會再有力量推出任何東西來。在上述的那個例證中，我們所以知道推論之得當，推論之合理，不是因爲我們先看到一切中間觀念，然後纔依據它們求得結論或命題麼？在這裏，我們底推論是這樣的：「人是要受刑的；上相是刑懲者；這種刑罰是公正的；被判罰者是有罪的人們能換一個做法；因此就有所謂自由；就有所謂自由決定」。在這一長串中，各個觀念都顯然聯繫在一塊，每一個中間觀念都和緊接的兩個觀念相契合，因此，「人」底觀念和「自行決定」這兩個觀念便分明聯繫在一塊，因此，我們就可以根據

「人在來世要受刑」的這個命題，推論出「他們能自行決定」的這個命題來。因爲在這裏，人心既然看到「人在來世受刑」的這個觀念，和上帝底觀念有聯繫，能懲罰的上帝與公正的刑罰有聯繫，公正的刑罰又和犯罪有聯繫，犯罪又和「能反其道而行的能力」有聯繫，能反其道而行的能力又和自由有聯繫，自由又和自決有聯繫；因此，它亦就看到人和自決是有聯繫的。

我現在可以問一問，在這個簡單而自然的排列中，兩端觀念底聯繫，是否比在五六個重複雜亂的三段論法中，更看得明白呢？這個聯繫原來並不是雜亂的，因爲在原來那個簡短，自然，而明顯的秩序中，人人都可以看到這種聯繫，而且人們先看到了它們這種秩序，然後纔把它們應用在三段論法中。我所以稱它爲紛亂的，乃是因爲有的人在把這些觀念列入那麼多的三段論法中以後，反而說，它們比較不雜亂，它們底關係比較明顯，實則它們已經被換位，被重複，弄成無謂的一長串了。在我們構成三段論法之前，各關係觀念底自然秩序必然先要指導三段論法底秩序，而且我們亦必須看到中間觀念和其所連接的那些觀念底聯繫。不過在那些三段論法既形成之後，則不論是論理家或非論理家，都不能看得論證底力量（就是兩端觀念底聯繫）更爲明顯一點。因爲不曉論理的人，既然不知道三段論法底真正形式，又不知道它們底根據，因此，亦就不知道它們是否應用於正確而決定的論式中，因此，亦就絲毫不能被那些形式所幫助；不但如此，人心在這裏既然在判斷各個觀念底聯繫時，失掉了自然的秩序，因此，這些形式反而使推論更不確定起來，還不及沒有這些形式時爲好。至於論理學家本人，不論在構成三段論法以前或以後，都可以一樣看到各中間觀念和其兩邊觀念底聯繫（推論底根據正在於此）；若非

如此則他既根本就不曾看到那兩聯繫，因為三段論法並不能指示出亦不能加強了任何直接相連的兩個觀念底聯繫，它只能藉着我們在各個觀念間所觀察出的聯繫，表示出兩端觀念間的聯繫來，但是三段論法卻不能指示出中間觀念與兩段觀念有何種聯繫來。人心在那樣排列的各觀念中間所見到的，只是憑它自己底觀察而來的，至於三段論法的形式，則不過只是這種觀察所用的一種偶然的形式，並不足以給這種觀察以指導。三段論法只指示我們說，中間觀念如果與其緊接的兩個觀念相契合，則那兩個遠隔的觀念（就是所謂端（extremes）亦確乎是聯繫的；因此，一個觀念和其兩邊觀念底直接聯繫，不但在三段論法之後可以看到，即在它成立之前，亦是破看到的；否則，構成三段論法的那人根本就不能見到這種聯繫。這種聯繫只是被眼（人心底知覺官能）所見的各個觀念，只要排置起來，人心就可以看到這種聯繫。任何時候，兩個觀念只要排列在一個命題中，則人心就可以看到這種聯繫，不論那個命題是否列入三段論法中而為其大前提或小前提。

那麼人們會問：三段論法究有什麼功用呢？我可以答覆說，它們底主要功用有兩方面，一方面是在經院中的，一方面是在經院外的。因為經院中人都互相允許，饒不知恥地來否認明白與否的那些觀念間的契合；至於經院以外的人們，亦有其照經院中的樣子來否認他們自己所見到的觀念底聯繫。不過誠實探求真理的人，既不以爲我在找尋出真理來，因此，我們正無須乎用這些形式強迫他來同意任何推論；因為我們如果把各種觀念排列於簡單明白的秩序中，則比較更能看到推論之爲真實，之爲合理。因此，人們在自己探求真理時，並不用三段論法來使自已得到信念，在教人時，亦不用三段論法來指導誠心的學者，因為在他們求將各種觀念列入三

段論式之中時，他們必須先看到中間觀念和其兩邊觀念間的聯繫，把它們底相契關係指示出來，而在他們既看到這層聯繫以後，則他們又可以看到推論是否正確，因此，三段論式並不能及時來確立它，即以前例爲衡，人心在把正義觀念插入刑罰，和受刑者底罪惡之間，把它當做中介觀念而加以考究時（人心如果不能這樣考究正義，則它便不能把正義當做中間觀念），它不是能分明看到這個推論之爲有力，一如這個推論表現於三段論式中時麼？我們可再用明白簡易的例子來闡述這一點。假定人心把「動物」做爲中間觀念或中名詞，來指示人和生物底關係，並且假定表示的式子有兩個，一爲

人——動物——生物

一爲

動物——生物——人——動物

那麼我就問，人心在前一種方式下不是要比在後一種方式下，比較更能明白地，迅速地看清楚它們底聯繫，因爲我覺得在前一方式中，有聯繫作用的中介觀念底位置是簡單的，恰當的，而在後一方式中，則那個觀念底地位是複雜的。

有的人們以爲，即在愛好真理的人一方面，三段論式亦是必需的，因爲它正可以指示出華詞，諧句，亂談中所隱覆着的一些錯誤。不過這實在是一層謬見，因爲我們知道，真正追求真理的人們所以有時被那樣鬆懈的，華麗的推論所蒙蔽，只是因爲他們底想像被一些活躍的，比喻的表像所打擊，使他們懶於觀察或不易觀察到，那個推

論究竟是依靠於何種真正觀念的。要向這般人們指示出那種辯論底弱點來，我們只須（一）先把那些多餘的觀念除掉就是，因為那些觀念，與推論所依的那些真正觀念混合在一塊，能在本無聯繫的地方表現出一種假聯繫來，或者至少亦使人發現不出缺乏這種聯繫。此後，（二）我們亦只須把推論所依的那些觀念排列在適當的秩序中。在這種情形下，我們只要一觀察它們，就可以看到它們底聯繫，因此，不用任何三段論式，它就可以判斷那個推論。

我自然承認，在那些情形下，人們通常要利用論式或圖式，好像他們所以能在那些鬆散的推論中，發現出任何矛盾來，只是完全由於三段論式。我以前是曾經如此着想的，不過後來卻不以爲然了；因為在嚴格考查之後，我看到，只把各個觀念置於適當的次序中，就可以看出那些推論底矛盾來，而且沒有三段論式，反而會更看得清楚一點。事情所以如此，並不只是因為我們在直接觀察了一長串中的每一環子以後，（在其適當的地位），能最清楚地看到它們底聯繫；此外，還因爲三段論式只能把矛盾指示給最少數的人們，因爲能完全了解論式和圖式的人們，能完全了解那些形式所由以成立的各種根據的人們，是萬人中不得一二的。可是我們如把推論所依的各種觀念置在適當的秩序中，則不論是論理學家或非論理學家，只要他能了解那些名詞，並且有才具來觀察那些觀念底契合或不契合（人如不能做到這一層，則他不論在三段論式以內或以外，都不能看到推論之爲有力，之爲脆弱，之爲結實，之爲矛盾），則他就會看到他的論證是否缺乏聯繫，他的推論是否含着荒謬。

我知道有一個人，雖不精於三段論法，可是他在一聽到一長串虛偽貌似推論時，卻能立刻看到它底脆弱

和不堅實；至於別的精於三段論式的人們反因此發生了錯誤。我相信，讀者們知道這類事實的，當不在少數。如果不是這樣，則朝廷底辯論，大會底事務，都會有措置適當底危險。因為堪當大事，有可以左右政局的人們，並不常微幸完全知道三段論法底形式，或完全熟悉了各種論式和圖式。

在虛偽的推論方面，三段論式如果是唯一的或是最妥當的發現錯誤的途徑，則我想全人類，甚至於君主們在有關於自己王位和尊嚴的事體方面，不至於那樣愛惜虛偽和錯誤，不至於在最重要的辯論中不來應用三段論式，不至於以為在重要的事體中要提出三段論法來，就是很可笑的。他們所以如此就已經分明證實了，許多有天才和遠識的人們，（這些人們並不是隨便閒談的，他們要按照自己辯論底結果來實行，而且在錯誤時，還常要喪失其頭顱和財產的），以為那些經院中的形式是無功用的，並不能發現出真理或謬誤來；因為任何人只要肯接受明白呈示於他的東西，則沒有這些形式，我們亦一樣可以把真理或謬誤指示給他，而且會指示得更為明白一點。

第二點，我所以猜想三段論式在發現真理方面不是理性底唯一適當的工具，還有一種原因；就是說，不論人們如何誇張論式和圖式能發現出虛偽來（如上所述），我們依然看到，經院式的推論方法和平常的辯論方法是一樣易於陷入錯誤的。因為據平常經驗講來，這些虛偽的推理方法只足以捉弄人心，圈套人心，卻並不能啓發理解，指導理解。因此，人們在經院式的辯論中，雖可以被入折服，默然無言，可是他們很少甚或從不會真心相信勝者一造底意見。他們或者承認他們底對手比自己精於辯論，不過他們永不會相信對方所爭持的真理。他們雖然

失敗，可是依然要帶其原來的舊意見以去。這種辯論方法如果能給人光明和確信，並且使人看到真理在於何處，則他們萬不會有這種情形。因此，人們就思三段論式只可以在爭辯中求得勝利，並不能在公平的探求中發現真理或證實真理。錯誤既然能隱藏在三段論式中，而且同時我們又不能否認它，那麼能發現真偽的，一定不是三段論式，而是別的一種東西了。

人們如果慣於認某種東西有某種功用，則他們就不許別人否認那種功用，否則他們就易於大聲急呼地說，別人要把那個東西完全拋棄了。這是我常有的一種經驗。但是爲防止這種不公正而無根據的責難起見，我可以告他們說，我並不主張取消了理解在達到真理時所用的任何幫助；而且精於三段論式的人們如果以爲它們可以幫助理性來發現真理，則我想他們正可以利用它們。我底意思只是說，他們不應當以分外的功用歸給這些形式，並且不應當以爲離了這些形式，則人們便不會運用，或不會充分運用自己底推理能力。有些眼睛需要鏡子纔能看得清楚明白，不過戴眼鏡的人們卻不可因此就說，離了眼鏡就沒有有人能看明白。說這話的人總未免過於着重了藝術（他們或者是得了藝術之助的），看輕了自然。理性如果能充分地運用自身，就可以憑其洞察力迅速地明白地看到真偽，而且看得比用三段論式時還要迅速，還要明白。他們如果因爲用眼鏡久了，致使自己底目光發了昏，而且沒有眼鏡就不能看到辯論中堅牢的推論或不堅牢的推論，則我亦不至於無理性地妄來反對他們應用眼鏡。人人都知道，什麼最適宜於自己底目光，不過他萬不可因此就說，凡不用他那種工具的人，都是在黑暗中。

五 三段論式在實際中無大功用，在可能性方面更是無用。

三段論式在知識方面不論是什麼樣的，而

在一切可能性方面，我敢說它是完全沒有功用的。因為在可能性一方面，我們底用意既然是在適當地考究了兩造的一切證明和情節以後，按那方面的優勢發生的，因此，要以三段論式在可能性方面來幫助人心，那是最不適當的。三段論法只根據一個假設的可能性或局部的論據，一直往前進行，因此，結果它就會使人心完全看不到當下所考究的東西，並且使它陷於一種遠隔的困難，陷於進退維谷之境，好像被三段論法的鎖鏈所桎梏似的。在這裏，三段論式並不能給人心以必需的自由，更不能給它以必需的幫助，因此，它就不能使人心來考究一切事物，來指示出較大的可能性是在那一面的。

六 它不能增加我們底知識，只能防護我們底知識。

我們縱然承認三段論式可以使人相信自己底錯

誤（有的人雖如此說不過我並不會見何人曾經被三段論法底力量所迫，致拋棄其意見），可是在最重要的一部分，它卻不能幫我們底理性。我所謂最重要的一部分，就是指找尋證明，尋求新發現而言的。這部分工作雖不是最高的功用所在，可是它仍是最困難的一種工作，而且在這方面，我們是最需要幫助的。三段論式底規則並不能供給人心以那底中介觀念，以來指示出遠隔的各觀念間的聯繫來。這種推論方法並不能發現出新的證明來，它只是整理排列已有證明的一種藝術。就如歐克里德第一卷第四十七命題雖是很真的，可是它所以被發現，卻不是由於普通選擇中的任何規則。一個人必須先知道了，然後纔能用三段論式來證明，因此，三段論式之來是在知識以後的，因此，一個人並無需乎它。我們底知識量所以能增加，有用的藝術和科學所以能進步，只是因為我們

能找尋出各種中間觀念來，以指示出遠隔觀念間的聯繫。三段論式頂多亦不過是衛護我們所有的少量知識的一種藝術，它並不能絲毫增加我們底知識。一個人底理性如果盡用在這一方面，則那正如一個人從地內掘出少量的鐵以後，全把它打成刀，並且把它置在僕人們手中，使他們互相防禦，互相猛擊似的。西班牙的國王如果會這樣運用其人民底手和西班牙的鐵，則他便不會在美洲的深地內發現出所蘊藏的珍寶來。我想，一個人如果盡其理性底力量來揮舞所謂三段論式，則他一定不會在自然底祕藏中發現出那些隱伏的知識量來。但是照經院派的做法，我們雖不能藉嚴格的論式和圖式底規則，發現出知識來，可是我們底自然的、素樸的理性，卻容易開一條路，增加了人類底知識總量。（一如其以前所做的樣子。）

七 我們應當尋求別的幫助——我分明相信，在最重要的這一部分，我們可以找到一些幫助理性的途徑；而我所以如此說，乃是受了聰明的虎克 Hooker 底慫恿。他在其教會政治 Political Principles 第一卷第六節中曾經說過，「在真正藝術和學問方面，如果能增加一些正確的幫助（說到這些幫助，我敢公然說，當今之世雖然號稱學風鼎盛之時，可是人們對這些幫助並不甚知，亦並不注意），則受了這種培植的人們的成熟判斷，和現代人的粗淺判斷之間，將來一定有一種極大的差異，正如現代人和嬰兒之間，有很大的差異似的。」我並不敢妄謂；自己在這裏曾經發現了這位好學深思的大人物所提到的這些藝術底任何一種幫助。但是我們知道，現代所通用的三段論式和邏輯一定不是他所指的那些，因為這些技術在他那時代已經為人所熟知了。在我自己覺得，我只要能用一種或者不習見的談話（我相信它是完全新的，並非抄襲來的），引起別人底注意，來找尋新的

發現來在自己底思想中追求藝術底真正幫助，那已經够了。我相信，人們如果奴顏婢膝地完全服從他人底規則和命令，他們一定不會發現出這些幫助來。因為走平的道路只能領導這些牲畜們（如一個留心的羅馬人所說）達到模倣的地步；他們所做的不是巧合的同一，而是屢次的重複 *non quo eundem est, sed quo itur*。不過我仍然敢說，這個時代既然產生了一些判斷得當，識解宏大的人們，因此，他們如果肯在這個題目上運用其思想，則他們一定能開拓一些新而未發現的道路，以促進人類的知識。

八 我們底推論限於特殊事物：——我們既然藉此機會在這裏總論過三段論式，和它在推論方面，在知識底促進方面所有的功用，因此，在完結這個題目之前，我們還可以注意到三段論式底規則中一個明顯的錯誤。我們說，「任何三段論式的推論，至少要含有一個概括的命題，纔能成爲正確的，決定的。」他們這樣說，好像以爲我們在特殊的事物方面，是不能有所推論，不能得到知識似的。實則在適當考究以後，我們會看到，我們一切推論和知識底直接對象，不是別的，只是一些特殊的事物。每人底推論和思想所關涉的只是人心中存在的各種觀念，而這些觀念又各各都是特殊的存在。至於在「別的」事物方面，我們底知識和推論之能成爲正確的，亦只以那些事物和那些特殊的「觀念」相符合爲限。因此，我們對自己特殊觀念間的契合或不契合所生的知覺，亦就是知識底全體和極限。至於普遍性則只是由這種知覺附帶生起的，而且它底含義亦不過是說，那種知覺所關涉的那些特殊觀念，可以和二個以上的特殊事物相符合，可以表像二個以上的特殊事物罷了。但是任何觀念不論能否表像二個以上的實在事物，而我們對兩個觀念底契合或不契合所生的知覺，——就是知識——乃是一樣明白，

一樣確定的。此外，在完結這個三段論式的題目以前，我還有一件事要說；就是：「我們不當依靠正確的根據來考究考究，三段論式現在所有的形式，是否契合於理性麼？」因為中名詞底功用既然在連合兩端，中間觀念底功用既是要藉其媒介來指示出兩個觀念間的契合或不契合，那麼中名詞如果置在那兩個觀念中間，則它底位置不是更自然一點，而且它不是更能明白地指示出兩端底契合或不契合麼？這是很容易做到的，我們只須把前兩個命題底位置一掉換，使中名詞成了第一命題底謂詞，成了第二命題底主詞，那就是了，就如：

一切人都是動物，

一切動物都是生物，

所以一切人都是生物。

一切物體都是廣袤和凝度，

廣袤和凝度不能是純廣袤，

因此，一切物體亦就不能是純廣袤。

此外還有一些三段論式，其結論是特殊的，不過我也不必再用這些例證來麻煩讀者了。在特殊方面，亦和在概括方面一樣，我們亦可用同樣理由來討論同樣形式。

九 理性雖可以透入深海和厚地，雖可以把它們底思想提在星宿來高，雖可以領導我們在大宇宙底廣廈

關屋中遊行可是它即在物質事物方面它也不能窮形盡相。而且在許多例證下，它也是不能供我們用的。

第一，我們如果缺乏了觀念，則理性便不能供我們用。——第一，我們如果缺乏了觀念，則理性全不中用。因為理性所及的範圍，並不能超過觀念所及的範圍。因此，我們如果沒有觀念，則我們底推論便要停頓，我們底計算亦要止步。有時我們所推論的，如果只係不表示任何觀念的一些文字，則我們底推論亦只限於那些聲音，此外並無別物。

一〇 第二點，原因於曖昧的和不完全的觀念。——第二點，我們理性所運用的各種觀念如果是曖昧的，紛亂的，或不完全的，則它會迷惑而不知所措。在這裏，我們就會陷於困難和矛盾中。因此，我們對於「最小量的物質」和「無限」既然沒有完全的觀念，則我們便迷惑於物質底「無限—可分割性」。可是我們既然有了完全、明白而清晰的數目觀念，因此，我們底理性在數目方面便遇不到那些不可解的困難，亦不至陷於任何矛盾中。至於人心如何動作，運動或思想如何開始，而且人心又如何能產生它們，那是我們所不能完全觀念到的，至於上帝底動作，那更是我們所不能完全觀念到的，因此，我們在自由的被創造的主體 *free created agents* 方面，便陷於極大的困難，使理性不易自拔。

一一 第三點，原因於缺乏中間的觀念。——第三點，我們底理性如果不能找出一些觀念來，使它們指示出任何別的兩個觀念間的確定的或可然的契合或不契合，則它亦會停頓起來。在這方面，有些人底才具是遠過於別人的。在未發現了代數（人類聰明的最大工具和例證）的時候，人們看到了古代數學家底一些解證，總要表

示驚異，而且他們總以為，人們之能找尋出那些證明來，簡直近乎神聖了。

一二 第四點，由於錯誤的原則：——第四點，人心如果要根據虛偽的原則進行，則它會常常陷於困難和荒謬，會常常陷於桎梏和矛盾而不能自行解放。在那種情形下，要求助於理性，那是很無當的；因此，我們只能返回來發現那些錯誤原則底虛偽，而排斥其影響。我們如果在虛偽的基礎上有所建立，則由此所生的困難，遠非理性所能擴清的；它如果愈往下追求，則它會愈使人陷於迷惑，愈會使人陷於迷亂中。

一三 第五點，由於含糊的名詞：——第五點，曖昧的和不完全的觀念既可以常常圈套住我們底理性，因此，根據同樣理由，可疑的文字和不定標記，如果注意不到，亦會在推論中和辯論中，迷惑人底理性，使他們陷於困難。不過後來這兩者，只是我們自己底錯誤，並非理性底錯誤。但是它們底結果仍是顯然的，而且它們所充滿於人心的迷惑或錯誤亦是到處可以見到的。

一四 我們底最高級的知識是直覺的，並不用推理：——人心中有些觀念是可以憑它們自己互相直接比

較的，在這些觀念方面，人心可以明白地看到它們是否相契合，正如它明白地看到自己具有那些觀念似的。因此，人心可以明白地看到圓底一弧小於全圓，正如它能明白地看到圓底觀念似的。這種知識我叫做直覺的知識，它是毫無疑義的，並無需乎證明，亦就無所證明；它已經是人類確知底最高點。有些公理所以在一提示於人底理解以後，就為人人所不能懷疑，所確知（不只是相信）為真，其明顯性底根據正在於此。在發現和同意這些真理時，我們並用不着自己底推理能力，亦並無需乎推論，因為它們正是藉較高度的明顯性被我們所知的。現在

雖然有千萬種事物逃掉我們底解識，或者我們底近視的理性只能稍爲瞥見它們，而且我們亦只能在暗中摸索它們，可是我想（如果我可以猜一猜未知的事物），現在的天使們對這些東西是有直覺的知識的，而且公正的人底精神，在來世如果變得完全了，亦是會對它們發生了這種知識的。

一五 其次就是藉推論而得的解識：——但是我們雖然在此處或在彼處不時得到一點明白的光亮，不時得到光明的知識底一點火花，可是大多數觀念，我們並不能憑直接的比較來窺見它們底契合或不契合。在這些方面，我們必須要應用推論，實行推來，發現事物。這些觀念又分兩種，現在我可順便再提出來。

第一點，有些觀念，我們雖不能藉直接比較知道它們底契合或不契合，可是我們可以用別的能同它們比較的觀念做爲媒介，來考察它們底契合或不契合。在這種情形下，我們如果分明看到中介觀念和我們所要比較的兩邊的觀念，是契合的或不契合的，則我們便得到了解識，產生了所謂知識。這種知識雖然亦是確定的，可是它並不如直覺的知識那樣容易，那樣明白。因爲在直覺的知識中，只有一個直覺，並不容有絲毫懷疑或錯誤；我們在這裏，能立刻完全看到真理。在解識方面，自然亦有直覺，不過它們卻不是同時的；因爲我們在以中介觀念同第二個觀念相比較時，必須要記得我們對中間觀念（或媒介）和第一觀念間的契合所有的直覺；因此，媒介如果愈多，則錯誤底危險亦就愈大。因爲我們必須把各觀念間的契合或不契合觀察出來，必須在長串底每一步驟中看出它們來，必須照樣把它們保留在記憶中，而且我們底心必須要確知，解識中的每一必需部分都沒有忽略了。這樣便會使一些解識冗長而繁雜，而且人們如果天才不足，亦難以清晰地看到那麼多的特殊事件，亦難以精確有

序地把它們記在腦中。就是那些能從事複雜觀察的人們，亦常常要返回去覆檢其過程，而且他們往往要一再覆查，然後纔能得到確定的知識。但是人心只要能直觀倒一個觀念和別個觀念間的契合，又直觀到它和第三個觀念底契合，又直觀到它和第四個觀念間的契合，而且人心只要能明白地記住那種直覺，則第一個觀念和第四個觀念間的契合便成了解證，並且能產生出確定的知識來。這種知識正可以叫做理性的知識，rational know-
ledge，正如前一種知識叫做直覺的似的。

一六 要想補充這種狹窄的範圍，則我們只有根據可然的推論來行判斷——第二點，另有一些觀念，它們底契合或不契合，我們雖然亦只能藉別的觀念為媒介纔能判斷，可是這些別的觀念同兩端並沒有確定的契合，只有一種常見的，或可然的契合；所謂判斷正是施展在這些方面的；而且所謂判斷亦就是人心在以可然的媒介比較了各種觀念以後，權且相信那些觀念是相契的。這個雖然達不到知識，而且雖然亦並達不到最低限度的知識，可是有時候中間觀念能把兩端緊密地連合起來，而且可然性很明白，很強烈，使我們不能不同意它，正如我們底知識不能不跟着解證而來的似的判斷底美點和功用正在於觀察正確，並且確實估量各可然性底力量，又從而把它們合攏在一塊，選擇出佔優勢的那一造來。

一七 直覺，解證，判斷：所謂直覺的知識就是在把兩個觀念直接比較後，人心對它們底契合或不契合而生的一種知覺。所謂理性的知識就是在以一或多的別的觀念把兩個觀念聯合以後，人心對那兩個觀念底契合或不契合

而生的知覺。

所謂判斷就是說，人心在以一或多的別的觀念聯合了兩個觀念以後，只相信那兩個觀念是契合的或不契合的，因為在這裏人心並看不到那些別的觀念和那兩個觀念底確定契合或不契合，只看到它們底屢次的常見的契合或不契合。

一八 文字底結果和觀念底結果——由一命題一推出另一命題一來（就是以文字來行推論），雖然是理性底大部分工作，可是推理底主要工作還在於以第三個一觀念一為媒，來找尋出兩個觀念間的契合或不契合來。就如兩所房子，我們雖不能把它並列在一塊來度量它們底相等關係，可是我們可用碼來發現它們是相等的。文字底作用只在它們是那一類觀念底標記；至於各種事物自身底契合與否，雖然有其實在的相狀，可是我們亦只能藉觀念來知道這一層。

一九 四種論證——在未完結這個題之時，我們不妨稍一論究人們在與他人推論時常用的那四種論證。他們用這些論證，或則企圖要使人來相信自己，或則至少亦是想要折服他們，使他們平息其反辯。

第一就是所謂剽竊名言——第一就是要申說各人底意見。人們如果藉其天才，學問，高越，權力，或其他原因，曾經在大衆中博得美譽，獲得名聞，具有權威，富有尊嚴，則我們如果稍一貶抑其底尊嚴，或懷疑其底權威，那在別人認為是傲慢不遜的別人如果都恭敬服從地接受了名譽者底決定，則一個人對這種決定如果不肯選直服從，大衆便容易以為他是太於傲慢用事的。一個人如果因執自己底意見，與與從者傳來的潮流相抗衡，或者與

一些有名的學者，其認的作家相頡頏，則人們往往認他們是暴慢的。因此，人只要以這一類的權威來支撐自己底教條，則他便以為自己應該獲得勝利，而且別人如果要反抗那些權威，他會稱他們為魯莽的。我想這正可以叫做剽竊名言。 *argumentum Verecundiam*。

二〇 第二，就是利用無知——第二點，人們還常由另一條途徑來驅逐他人，來使他人服從自己底判斷，接受自己在辯論中的意見。這種途徑就是要使對手承認自己所說的為證明，或者自己給對手舉出一個更好的證明來。這種論證我叫它做利用無知。 *argumentum ad ignorantiam*。

二一 第三就是窮迫他說：第三條途徑就是要從對方底原則或自白來求得結論，以其矛來攻其盾。這就是普通所謂窮迫他說 *argumentum ad hominem*。

二二 第四就是所謂準事酌理——第四就是要利用知識或可然性底基礎為證明。我叫這做準事酌理 *argumentum ad iudicium*。在四種論證中，只有這一種能啓發人們，能使我們在知識之路上有所進步。因為（一）我之不反對某個人，如果不是由於確信，而只由於恭敬，或其他原故，則那並不是以證明他底意見是對的。（二）我縱然不知道較好的一條途徑，這亦不能證明別人就走了正途，而且我應該跟從他。（三）一個人縱然告訴我，我是錯了，可是這亦不見得他就對了。我亦許謙懷若谷，不願反對他人底信念；我亦許有所不知，不能來發現一個較好的證明；我亦許錯了，另一個人亦許會指示我說，我是錯了。這些情形誠然可以使我容易接受真理，但是它們卻不能助我來達到真理。真理是必須由證明和論證來的，光明是必須由事物底本性來的，並不能由我

底厚顏，我底無知，或我底錯誤而來。

二三 超乎理性，反乎理性，合乎理性……由前邊所說的看來，我們可以憑猜想約略地把事物分爲合理性的，超理性的，和反理性的三種。（一）合乎理性的各種命題，我們可以憑考察自己底感覺觀念和反省觀念來發現它們底真理，並且可以藉自然的演繹知道它們是真的，或可然的。（二）超乎理性的各種命題，我們並不能憑理性由那些原則推知它們底真理或可然性。（三）反乎理性的各種命題，是與我們那些清晰而明白的各種觀念相衝突，相矛盾的。就如唯一上帝底存在是與理性相合的。兩個以上的上帝底存在是反乎理性的；死者底復活是超乎理性的。其次，所謂「超乎理性」，既然有兩種意義，一層是指超乎可然性而言，一層是指超乎確定性而言，因此，我想所謂反乎理性有時亦可以有這兩種寬泛的意義。

二四 理性和信仰不是互相反對的——理性一詞還有另一種功用，而且那種功用是和信仰相反的。這種說法雖然是很不適當的，可是習俗已經認定了這種說法，因此，我們如果反對它，或希望來改正它，那是很愚的。不過我仍希望人們知道，信仰和理性雖然相反，可是信仰仍只是人心底一種堅確的同意。而堅確的同意，按規矩又只能依據很好的理由來賦與任何事物，（這正是我們底職務），因此，它亦並不能和理性相反。一個人如果沒有信仰的理由，就來信仰，則他亦許會愛慕自己底幻想；可是他並不能找尋出真理來，亦並不能向造物主盡其應有的服從，因爲造物者所以給他以那些分辨的能力，正是要使他應用它們來免於錯誤。人如果不能盡其所能來應用這些能力，則他有時雖然亦許會遇到真理，可是他之所以得以不謬，只是由於偶然。我雖不知道，偶然的幸運是

否能辯護了他那種進行方法底不合規則，不過至少我敢說，他對於自己所陷人的過錯是必須要負責的。在另一方面，一個人如果能應用上帝所賜的光明和能力，並且誠心地用自己所有的那些幫助和能力，來發現真理，則他已經盡了理性動物底職責，而且他縱然求不到真理，他亦會得到真理底報酬；因為一個人如果不論在什麼情形下都要依照自己理性底指導來信仰或不信仰，則他已經指導好自己底同意，安置好自己底同意了。另一個人如果行事與此相反，則他就觸犯了自己底光明，誤用了天賜的才能，因為上帝給他那些才具並不為別的，只為的要追尋較明白的確然性，較大的可然性。但是有些人們既然以為理性和信仰是相反的，因此，我們要在下一章中亦要照樣來考究它們。

第十八章 信仰和理性以及其各自的範圍

一 我們必須要知道它們底界限：——我們在前面已經說過，（一）我們如果缺乏了觀念，則我們必然得不到任何知識。（二）我們如果沒有證明，則我們便得不到合理的知識。（三）我們如果缺乏了明白的，決定的種屬觀念，則我們便不能得到概括的知識和確定性。（四）我們如果沒有自己底知識，沒有他人底證據，來安立自己底理性，則我們便不能得到可然性，來指導自己底同意。

我們既然提到這些事情，因此，我想我就可以把理性和信仰底界線分開。世界上許多紛亂縱然不是由於人們不知道這層分別起的，至少許多激烈的爭辯，和荒謬的錯誤，是由這種原因起的。因為我們如果不能解決自己應當在何種範圍內，受理性底指導，何種範圍內，受信仰底指導，則我們雖互相爭辯，亦不能互相曉喻了宗教底道理。

二 信仰和理性的對立：——我常見，任何教派，在理性所能指導他的範圍內，往往愛利用理性，可是在理性不能幫助他們時，他們卻呼喊着說，「那是屬於信仰範圍的，不是理性所能解決的」。但是他們既然沒有立了信仰和理性底精確界線，那麼一個反對者如果有同樣的口實，則他們如何能說服人呢？因為在關於信仰的一切爭辯中，信和理底界線是應當首先決定的。

因此，理性如果與信仰對比起來，則我底分別是這樣的：就是說，理性底作用就在於發現出人心由各觀念所演繹出的各種命題或真理底確實性或可然性（這裏所謂各種觀念，是人心憑其自然的官能——感覺或反省——得來的）。

至於信仰則是根據說教者底信用，而對任何命題所給的同意；這裏的命題不是由理性演繹出的，是以特殊的傳遞途徑由上帝來的。這種向人發現真理的途徑，就叫啟示。

三、傳說的啟示並不能傳來任何新的簡單觀念——第一點，我可以說，人雖然受了上帝底靈感，可是他亦不能藉啟示，向別人傳來他們所不會感覺到，反省到的任何新的簡單觀念。因為不論他從上帝親手接受了什麼印象，而他總不能用文字或其他標記把那些印象傳達給他人。因為各種聲音在作用於我們心中時，並不能引起別的觀念，只能引起它們底聲音觀念。它們所以能在我們心中引起潛伏的觀念來，只是因為我們常用它們來代替那些觀念，而且它們所喚起的觀念亦是限於以前就在那裏存在的。因為所聞所見的各種文字只能在我們底思想中喚起它們常常標記的那些觀念來，並不能引進完全新而為以前所不知的任何簡單觀念來。至於別的標記，亦都可以如此說，它們都不能向我們表示我們從未觀念到的任何事物。

因此，不論保羅在神遊第三天時，看到什麼東西；不論他心中接受了任何印象，而他向別人所敘述的那個地方底情形，只不過是說，那些事物是「人眼所不會見，耳所不會聞，心所不能想的」。縱然上帝藉其神力讓一個人看到木星或土星上的一種生物（人人都承認地球上是有生物的），並且在他心中印了那些生物由詩第六

感官所接受的印象，而那個人亦不能藉文字語言在別人心中把那第六個感官所傳達的觀念產生出來。正如我們不能藉文字底聲音，在祇具四個感官而卻全不能視的人心中產生出顏色觀念似的。因為我們底簡單觀念（它們是一切意念和知識底基礎和材料）都完全依靠於我們底理性，就是都完全依靠於我們底自然官能，我們並不能由傳說的啓示來接受到它們。在這裏，我所說的傳說的啓示是有別於原始的啓示的。所謂原始的啓示，是指上帝在人心上所直接印入的印象，在這裏是沒有什麼界限的；至於傳說的啓示則是指用文字語言向他人所傳的那些印象而言的，亦就是指平常互相傳達思想的那種途徑而言的。

四 傳說的啓示雖可以使我们知道理性所能知的各種命題，不過它並不能給理性所給我們的那種確實性——第二點，我可以說，凡由我們的自然理性和觀念所能發現出的真理，啓示亦可以給我們發現出來。因此，上帝亦可以藉啓示向我們發現出幾何中任何命題底真理來，正如人們應用其自然的官能自己來發現了那些真理似的。不過在這些事物方面，我們亦並無須乎啓示，因為上帝已經給了我們以自然的、較妥當的方法，來發現它們了。因為我們如果由思維自己底觀念而發現了各種真理，則那些真理一定比由傳說的啓示而來的真理較為確定一些。因為我們雖知道這種啓示原始是由上帝來的，可是我們如果能明瞭地看到各種觀念底契合或不契合，則我們底知識會更確實一點。如果在數代以前就有啓示說，三角形底三角等於兩直角，而且我相信那個傳說，相信這個命題是曾經啓示過的，則我就可以相信這個命題底真理。但是我們如果一比較，一度量，兩個直角底觀念，和三角形三角底觀念，則我們對這命題所有的知識會更為確定一些。至於感官所能知的各種事實，我們

亦可以如此說。洪水底歷史之傳於我們，亦是由原始受了啓示的各種著述來的；不過任何人都不會說，自己對於洪水所有的知識，一如親見洪水的諾亞（Noah）所有的知識那樣確定而明白，一如自己當場目擊時所應有的知識那樣確定而明白。因為他雖然相信，這段歷史是見於摩西受了靈感後所寫的書中的，可是他這種信念並不能大於他底感官底信念，因為他如果親自見到摩西寫了這本書，則他底信仰更會大些。

五 啓示不能反乎理性底明白證據：——我們如果憑直接的直觀（如在自明的命題方面），或憑理性底明白演繹（如在解證中），明白地知道了各觀念間的契合或不契合，而且我們如果又根據這些契合或不契合，構成各種確定的命題，則我們便無須乎用啓示幫助我們，來同意那些命題，來把它們接受在自己心中。因為知識底自然途徑能可以把它們確定在心中，或已經把它們確定在心中。我們對任何事物所有的這種知識是最大不過的，它正可以比得上上帝底直接啓示，而且我們縱然相信這是由上帝來的啓示，而這種信念亦並不能大於我們底知識。任何東西都不能藉啓示一名來搖動了明白的知識，或者在它與理解底明白證據直接衝突以後，讓人來相信它是真的。因為我們在接受那些啓示時所憑的各種官能底明據，並不能超過（縱然相等）直覺知識底確性，因此，任何東西如果與我們底明白的、清晰的知識正相衝突，則我們萬不能相信它是一種真理。就如一個物體底觀念和一個地方底觀念是明白符合的，而且人心亦明白地看到它們底契合，因此，如有一個命題說，一個物體同時在兩個地方存在，則它縱然妄以神聖的啓示為護符，我們亦不能來同意它。因為我們雖然明知（一）自己在此命題歸於上帝時，自己並沒有受了騙，雖然明知（二）自己能正確地了解這個命題，可是我們更可以

憑自己底直覺知識明知同一物體不能同時在兩個地方存在。因此，任何命題只要和我們底明白的、直覺的知識相衝突，則我們便不能當它做神聖的啓示，亦不能當啓示來同意它，因為要是不然，則我們就曾經把一切知識、明證和同意底原則和基礎都搖動了；如果可疑的命題代替了自明的命題，確知的東西讓步於容易錯誤的東西，則真理和虛偽底差異就泯滅了，信仰和懷疑底界限也就消除了。各種命題如果抵觸了我們所明白觀察到的觀念間的契合或不契合，則我們萬不能說它們是屬於信仰的事情。它們不論藉啓示底名義，或藉任何別的名義，都不能引動我們底同意；信仰並不能使我們承認與知識相反的任何事物，因為信仰雖然建立於上帝底證據，而且他在啓示任何命題時不能撒謊，但是我們雖相信這個命題真是神聖的啓示，可是這種信念並不能超過我們底知識。因為我們所以確知那個命題之爲真實，全是因為我們知道那個命題是上帝所啓示的，不過我們所假設爲啓示出的那種命題如果與理性或知識相反，則我們所知的那種啓示正是很有疑問的。因為我們不能存想，上帝——仁慈的造物主——何以會把虛偽的命題傳授給人們，使它來把他自己所給我們的知識底一切原則和基礎都推翻了，使我們底一切官能都無用了，使他底最妙的作品——人底理解——都毀滅了，並且使人處於少光明、缺德行的地步，比要淪亡的禽獸還要糟。因爲人心如果只分明知道自己理性底原則，而且它對於神聖啓示所有的知識並不比那種知識更爲明白，或者還不及那樣明白，則它萬不能離棄了自己理性底證據，而讓步於一個啓示出的命題，因爲那種啓示並不比那些理性的原則更爲明白。

六 傳說的啓示，更不能違反理性底明白證據：

由此看來，即在直接所受的原始的啓示中，一個人亦應

當運用自己底理性，亦應當服從自己底理性。至於別的人們，如果不妄謂自己受了啓示，而且他們如果需要服從他人，並接受（由文字或語言所傳來的）向他人所啓示出的真理，則理性更該有其重要的作用，而且我們是否接受那些真理，亦以理性爲唯一的指導。因爲屬於信仰的事體，既然只是神聖的啓示，而不是別的，因此，所謂信仰（就是平常所謂神聖的信仰）只能涉及於由神聖所啓示的那些命題。因此，人們如果以啓示爲信仰底唯一對象，則他們就不能憑定說我們之相信某書中的某一命題爲神聖的靈感，不乃是信仰底事情而非理性底事情；只有他在受了啓示，知道書中的某個（或全體）命題爲由神聖的靈感所傳來時，纔可以如此說。如果沒有那種啓示，則我們是否相信那個命題或那部書爲神聖的權威，那並不是信仰底事情，而只是理性底事情。我們只有運用自己底理性，纔能同意它，而凡與理性相反的東西，理性又是不能允許我們相信的；理性所視爲非理性的東西，它是從不會加以同意的。

因此，在各種事物方面，我們只要根據自己底觀念得到明白的證據，和上述的那些知識原則，則理性便成了適當的判官。至於啓示，則在它和理性相契時，固然可以證實理性底意旨，可是在和理性不相契的情節下，並不能減弱理性的命令。我們只要有理性底明白判斷，則任何相反的意念，亦不能藉信仰底名義，來使自己離棄了那種判斷。

七 超理性的各種事物：——不過第三點，我們可以說，有許多東西，我們對它們只能有很不完全的意念，或竟全無意念，而且有些別的東西，我們並不能憑自己官能底天然功用，來知道它們底過去的，現在的，將來的存在。

這一類事情既然不是我們底自然能力所能發現出的，而且是超乎理性的，因此，上帝如果把它們啓示給我們，則它們就會成了信仰底適當對象。就如說，有一部分天使曾經背叛上帝，失掉樂土，死者要起來，復生等等事情，都不是理性所能發現的，而且它們純粹是信仰底事情，理性並與它們直接無關。

八 有些事物在啓示以後，雖不與理性相反，可是它們亦是信仰底事情——上帝雖然給了我們以理性之光，可是我們底自然才具如果只能給我們以或然的決定，則他在那些事情方面，仍可以供給我們以啓示底光亮。因爲這種緣故，上帝如果肯給我們以啓示，則他底啓示必然要否認了理性底或然推想。因爲人心既然不能確知它所不能明知的那些事情底真理，只能服從一種近似的可然性，因此，它必須同意於上帝底證據纔是，因爲那種證據是由不會錯誤，不會欺騙的神明來的。不過要來判斷它之確爲啓示，而且要來判斷那些文字底意義，那仍是理性底職務。因此，任何種假設的啓示，如果同理性底明白原則相反，如果同人心對自己明白而清晰的觀念所有的明顯的知識相反，則我們只應當服從自己底理性，因爲這事情正是屬於理性底範圍的。因爲一個人固然知道，與自己底明白原則和明顯知識相反的那個命題是由神聖所啓示的，而且知道自己已經正確地了解了傳達啓示的那些文字，可是他更知道相反的說法乃是真的，而且前一種知識萬敵不過後一種知識來。因此，他必須把那個命題當做理性底事情而加以考究，萬不能不加考察，就把它當做信仰底事情，而吞嚥下去。

九 在有些事情方面，我們底理性如果不能判斷，或者僅能有或然的判斷，則我們應當聽從啓示——第一點，所啓示的任何命題，我們底心如果不能藉其自然的官能和意念，來判斷它底真理，則那完全是信仰底事情，而

且是超乎理性的。

第二點，人心如果能由其自然官能底功用，藉其自然獲得的一些觀念，來決定，來判斷各種命題，則那些命題可以說是理性底事情，不過有些命題，人心並不能十分確知它們，它只能根據可然的根據，來相信它們底真理；（在這種情形下，相反的命題或者是真的，雖然這並毀滅不了知識底明顯性，亦並不能推翻了一切理性的原則。）在這種可然的命題方面，明顯的啓示應該來決定我們底同意，而平壓所謂可然性。因為理性底原則如果不能證明一個命題是真是偽，則明顯的啓示應該來決定，因為啓示也正是另一條真理底原則和同意底根據。因此，在這裏這種啓示，就成了信仰底事情，而是超乎理性的，因為在那種特殊情形下，理性既不能超乎可然性以上，因此，信仰就該來行決定，啓示就該來發現真理是在那一面的。

一〇 在有些事情方面，理性如果能供給確定的知識，則我們應該聽從理性——信仰底領感應該以上述程度的爲限，在那個限度內，它並不能毀滅理性，或阻止理性。因爲由一切知識之永久泉源新發現的真理並不能損毀了，攪擾了理性，它只能扶助理性，促進理性。凡上帝所啓示的都是確乎真實的，我們並不能懷疑它。這正是信仰底適當對象。不過它究竟是否是神聖的啓示，則只有理性能來判斷；而理性呢，它又不使人心接受較不明顯的事物，而排斥較明顯的事物，亦不使它只相信可然性，而把知識和確定性忽略了。我們縱然明知一種傳說的啓示是由神聖來的，而且它所用的文字正如我們所接受的那樣，它所有的意義，正如我們所了解的那樣；可是這種知識並不如理性底原則那樣明顯，那樣確定。因此，任何東西只要和理性底顯見的，自明的命令相衝突，相矛盾，則我

們就不能說它是不與理性相干的一種信仰底事情，而且縱有人如此主張，我們亦不該同意他。任何神聖的啓示自然都應該範圍我們底意見，偏見和利益，而且我們應該充分地相信它。不過我們底理性雖然這樣服從信仰，可是這並取消不了知識底界石；這並不足以搖動了理性底基礎，我們仍可以應用我們底官能，以來求得上天原來賦給它們時的目的。

一一 信仰和理性之間如果不立一層界限，則我們便不能反駁宗教中的狂熱或誕妄：——信仰和理性底領域，如果不爲這些界限分割出來，則在宗教方面，理性便無立足的餘地。照這樣，則我們亦就不必責罵世界上各種宗教中那些狂妄的意見和禮節了。因爲使人類互相歧視的各種宗教，所以有了許多荒謬的情節，大部分正是由於人們誇張信仰，以來反對理性的緣故。因爲人們如果習於一種意見，以爲在宗教的事理方面，不論它們如何顯然與常識和一切知識底原則相衝突，我們亦不能求商於理性，則他們就已放縱了自己的想像和迷信了。他們既然竭盡迷信底能事，因此，他們就在宗教方面發生很奇特的意見，很荒謬的行爲，使一個好思的人不能不驚異其愚昧，而且以爲他們那樣，不但是偉大聰明的上帝所不能喜悅的；而且就在清醒而良善的人看來，亦是很可笑，很令人生氣的。因爲這種原故，宗教原來雖然最應該使我們有別於禽獸，而且應該特別把我們當做理性動物看，使我們高出於生畜之上，可是在這裏，我們反而常常是最無理性的，而且比畜類還要無意識。人常說，「我所以相信，正因其不可能」(Credo quia impossibile est)。這話，在一個好人方面雖亦可以算做熱心底表現，不過人們如果用這個規則來選擇自己底意見和宗教，那就太於危險了。

第十九章 狂熱

一 真理之愛是必要的：……任何人只要肯嚴重地來探求真理，則他第一應該使自己底心發生了愛惜真

理的心。因為不愛真理的人並不肯費心來追求它，而且在失掉真理時，亦並不覺得可惜。在學界中人人都承認自己是愛真理者；而且任何有理性的動物，我們如果以為它不愛真理，則他一定會見怪你。雖然如此，可是為真理而愛真理的人畢竟是很少數的，即在那些自命為愛真理的人們方面，亦是如此的。不過一個人如何能知道自己真是愛真理的，那乃是值得研究的一件事。不過我想真正愛真理的，確有一種標記，就是說，他對於一個命題所發生的信仰，只能以那個命題所依據的各種證明為限，並不能超過這個限度。不論誰，他只要超過這個同意底限度，則他之接受真理，並非由愛而接受，他並非為真理而愛真理，他是為着別的副目的。因為一個人所以確知一個命題，（除了自明的命題，）是真實的，只是由於他對它有證明，因此，他對那個命題所有的信仰程度，如果超過了那種確知的程度，則他底過分的信仰，一定在於別的情感，而非由於他底真理之愛。不論我在何種範圍內確知一個命題是真的，我底真理之愛一定不會使我對它的同意超過那個範圍，這個正如我在確知一個命題為不真時，我底愛真理的心不能使我同意那個命題似的。倘或不如此，則我之愛真理，正是因為其有不真的可能性或可然性了。任何真理，如果不以自明的強光，解證的力量，來盤踞了人心，則能使我們同意的各種論證就只有能使那種真

理成爲可然的那些證據和尺度，而且我們對那種真理所有的同意，亦只應以那些論證在理解中所提示的證據爲衡。我們對一個命題所賦的信任或權威，如果超過了它從支撐它的那些原則和證明所得到的，則我們已經說不上是爲真理而愛真理了。不過真理既然不能因爲人底情感或利益而增加其明顯性，因此，真理也並不能因爲它們而添了色彩。

二 愛命令他人的心理是由何來的——人們因爲有了這種偏陂不良的判斷，所以他們就愛專橫地發佈自己的命令，狂放地支配他人的意見，因爲一個人既然欺騙了自己底信仰，他不是很容易來欺騙他人底信仰麼？一個人在對自己時，他的理解還不會習於論證和確信，那麼你還希望能他在別人面前，有了論證和確信麼？因爲他已經損毀了自己底官能，凌虐了自己底心理，並且把真理所有的特權侵犯了，真理的特權就在於用它自己底權威，來支配人底同意，（那就是說，我們底同意，是必須和真理底明白性成比例的。）

三 狂熱底勢力 在這裏，我可以藉機會來一考究同意底第三種根據。這就是所謂狂熱。在有些人方面，狂熱亦同理性和信仰有相同的權威，而且亦一樣被他人所信託。所謂狂熱就是要排棄理性，在本無啓示處，妄來建立啓示。結果，它就把理性和啓示都排除了，而以一個人腦中的無根的幻想來代替了它們，並且以那些幻想爲自己意見和行爲底基礎。

四 理性和啓示 所謂理性乃是自然的「啓示」，「光底悠久的天父」和一切知識底泉源，可以藉理性把人類底自然官能所能及的一部分真理傳達給他們。所謂啓示乃是自然的一理性，一理性在這裏，只是爲上帝所

直接傳來的一套新發現所擴大，不過那些新發現仍待理性來證實其為真實，因為只有理性能證明它們是由上帝來的。因此，人如果取消了理性，以來追求啓示，則他就把兩者底光亮都息滅了。他這種做法正好像一個人勸另一个人把眼睛拔了，以使用望眼鏡來觀察不可見的星宿的遠光似的。

五 狂熱底由來：

人們如果要依據直接的啓示來建立自己底意見，來規範自己底行為，則比依據嚴格的推論要容易的多，順利的多，因為嚴格的推論是既令人麻煩，又不常成功的。因為這種原故，所以有些人妄謂自己得了啓示，並且相信自己底行為和意見是特別受上天底指導的。尤其在他們不能以尋常的知識方法和理性原則來衡量自己底行為和意見時，他們更有如此的信念。因此，我們就見，往古來今，愛鬱而虔誠的人們，往往自詡地相信自己有神明有直接的來往，和神靈有不斷的溝通。此外有的人們因為自信過甚，以為自己勝於別人，以為自己獨能同上帝有較密切的來往，獨能受了上帝底較大的寵愛；因此他們也自詡的相信，自己和神明有直接的溝通。我亦承認，上帝可以由光底泉源直接把光線投在人心，以來啓發人底理解。而且他們都知道，這是上帝所應許過的；既然如此，那麼只有依靠他的那些特殊的選民，最有權利來希冀這種啓示了。

六

狂熱：

他們底心理既然有了這種傾向，因此，任何無根據的意見，只要在他們底想像上有了強烈的印象，則他們就會以它們為由上帝之靈而來的光明，而且是有神聖的權威的；而且任何奇特的行為，他們只要有強烈的傾向來實現它，則他們會說，那種衝動是上天底命令或指導，而且是應該服從的。他們以為那是上天所下的命令，他們來執行它是不會錯誤的。

七 我所說的狂熱就是這樣的。它雖然不會建立在理性或神聖的啓示上，但是它既是由滾熱的或過分自誇的腦中的幻想來的，因此，它只要一立住腳，它就比理性和信仰還更能影響人底信念和行動。人們往往勇於服從他們自己底衝動，而且一個人如果整個被一種自然的運動席捲以去，則他的行爲更會有力起來。一種強烈的想像如果超出於常識之上，脫離了理性底一切束縛，反省底一切阻力，並且升到神聖權威的地步，則它在與我們底性情和心向相拍合時，便會成功爲另一條新原則，把全體席捲以去。

八 人往往把狂熱誤認爲真見實感：人們由狂熱所發生的各種奇怪的意見，和狂妄的行爲，雖然已經足以警戒他們，不要採取這種錯誤的原則（它是最容易使人在意見和行爲方面發生錯誤的），可是人們往往因爲喜愛奇特的事情，而且覺得受了靈感，超出於尋常的知識途徑，乃是一種光榮，因此，他們如果一進入這種直接啓示底途徑，便再難以挽回，因爲他們已經可以不事搜求而得到光明，不需證明而得到確知了；這種情形不是很能滿足他們底懶散，無知，和虛榮麼？理性是不能支配他們的，他們已經超過理性了；他們已經看到注入於自己心中的光明，而且他們是不會錯誤的。那種光明正如光明的日是一樣明白，一樣可見的，它可以自己指示出自己來，它只需要自己底證據，並不需別的證明；他們覺得上帝底手在自己心靈中轉動着，覺得聖靈在其中衝動，而且他們底感覺是不會錯誤的。因此，他們便可以自己維繫自己，並且相信，理性在他們所見的事物方面是完全無能爲力的。他們所分明經驗到的，並不容懷疑，亦無需乎試驗，一個人如果要求人來給自己證明：光是在照，他是着了光，那不是很可笑的麼？只有光自己能證明自己，別的東西並不能給它證明。聖靈只要在自己心中帶來光

明，則它就會把黑暗驅除掉。我們看到它，正如我們看到午時的太陽一樣，並不用理性底微光來指示我們。由上天所來的這種光明，本是強烈的，明白的，純潔的，它本身就可以解證它自己。我們若以自己幽暗的光明，理性——來考察天光，那就無異於藉螢火底微光來發現太陽了。

九 這便是這些人們底說辭；他們所以相信，正因為他們相信；他們底信念所以是正確的，正是因為他們這種信念是強烈的。因為我們如果把他們所說的真見實感等等比擬之詞去掉，則他們的說辭所剩的意義只不過是這樣的。不過這些比喻欺騙了他們，使他們在自己方面認那些比喻成了確知，在他人方面成了解證。

一〇 狂熱如何可以被發現出來：——不過我們可以清醒地來稍一考察這種內在的光明，和他們所大肆誇張的這種感覺。他們說，自己有明白光亮，而且自己分明「看見」這一層；他們有一種光明的感覺，而且自己分明「感覺」到這一層。他們並且相信，這是無可爭辯的。因為一個人如果說他自己看見什麼，或感到什麼，別人並不能否認他所說的話。不過我可以問，這種視覺是指人們看到一種命題底真理說呢？還是指人們看到，它是由上帝所來的一種啓示呢？再說到這種感覺，則我亦可以問，它是指人們感到有一種行為的趨向呢？還是指人們感到上帝之靈促動那種趨向呢？這是兩種全不相同的知覺，而且我們如果不願自欺，則我們必須仔細分辨它們。因為我雖然知道一個命題底真理，可是我亦許不知道它是由上帝直接所啓示的。我雖然知道幾何中一個命題底真理，可是我亦許不知道它是一種啓示。不但如此，我縱然知道，這種知識不是由自然途徑來的，而且可以斷言它是啓示出的，可是我並不一定知道它是由上帝所啓示出的。因為有些精靈雖然不受了神聖的委託，亦能把那些觀

念在我們心中刺激起來，亦能把它們安置在適當的秩序內，使我們看到它們底聯繫。因此，我雖然覺得不知如何有一個命題來在我心中，可是這並不就是說，我知道它是由上帝來的；更不是說，十分相信它是真的，它是由上帝來的。不過他們雖然叫它爲「光」和「見」，可是我想它頂多只是一種信仰和信念；而且他們所誤認爲啓示的那個命題，他們亦並不實在知道它是真的，只是相信它是真的。因爲人如果知道一個命題是真的，則啓示便無功用；而且我們並不易存想，一個人既然知道一件事，爲什麼還有啓示給他。因此，人們如果只相信一個命題是真的，而卻不知道它是真的，則不論你如何叫它，它總不是「見」，而只是「信」。真理進入人心的途徑就有這兩條，它們是完全有差異的，並不能互相混同。我所見的，我可以根據事物本身底明顯性，知道它是如此的。我所信的，我只是根據他人底證據，設它是真的。不過我仍得知道，確有這種證據，否則我如何可以相信呢？我必須知道，它是上帝所啓示給我的，否則我便一無所見。那麼現在的問題就是，我如何能知道，這確是上帝向我所啓示的？我如何能知道，這個印象是由聖靈印在我心上的，而且我是應該服從它的？我如果不知道這一層，則我底確信不論強到什麼程度，它總是沒根據的；而且不論我自誇得到什麼光明，那亦只是狂熱。因爲我們所假設爲啓示出的那個命題，縱然是分明真實的，顯然可然的，而且按知識底自然途徑說是很（不）確定的，可是我們這裏必得需要一個根據充分而且顯然真實的命題，這個命題就是：「它確是爲上帝所啓示的，而且我所認的啓示，確乎是由上帝印入我心中的，並不是別的精靈在我心中所滴入的一種幻覺，或由自己幻象所生起的一種幻覺。」我所以要求這一層，乃是因爲我想，這些人所以認一種命題是真的，只是因爲他們假設它是由上帝而來的一種啓示。既然如此，

那麼他們不當考究，他們依靠什麼根據，來假設它是由上帝所啓示的麼？他們如果不考究這一層，則他們底信仰，只不過是一種妄斷；而且使他們目量的這種光明亦只是一種鬼火，只足以領導它們來回轉圈。它之所以爲啓示，正是因爲他們堅信它是如此的；他們所以相信它，正是因爲它是一種啓示。

一 在狂熱方面，我們並不能明顯地看出，命題是由上帝來的——在神聖所啓示出的一切事物中，我們

只要知道它是由上帝來的一種靈感，那就是了，並無需乎別的證明。因爲他是不會欺騙，亦是不會被欺的。不過我們究竟如何知道，某個命題是由上帝注入於我們心中的一種真理呢？我們如何能知道，那個真理是由他啓示於我們，而爲我們所應當相信的呢？在這裏，狂熱並沒有它所自誇的那種明顯性。因爲狂熱的人自誇已經得到光明，而且他們說，藉此光明他們已經得以頓悟，得以知道或此或彼的真理。不過他們所以知道它是一種真理，一定不外兩條途徑，或則憑藉它在自然的理性前所顯示的自明性，或則憑藉能證明其爲真的一些合理的證據。不過他們不論由那一條途徑，知道它是真理，我們都一樣可以說，他們之假設它是啓示，實在是白費的。因爲他們所以知道它是真的，仍只是同別的任何人知道它是真的一樣，他們都是由普通途徑知道它是真的，並無需乎啓示底幫助。因爲未受靈感的人們所明悟的任何種真理，都是由此途徑，進入人心，確立在那裏的。他們如果說，他們所以知道它是真的，只是因爲它是由上帝來的啓示，那麼他們底理由是很好的，不過我們又可以問，他們如何得知它是由上帝而來的啓示呢？他們或者說，他們是憑藉它所帶來的光明，因爲那種光明在他們心中照耀閃爍，不是他們所能抵拒的。不過我可以請他們考究考究，這種答覆是否比我們前邊所說的稍爲好些；他們這種答覆還不是等

於說，它之所以爲啓示。正因爲他們堅確地相信它是真的。因爲他們所說的光，只不過是他們心中一種強固而無根據的信念，他們不過相信它是真的罷了。因爲他們所以相信它是真的，並沒有理性的明證確據，這一點是他們所承認的。因爲若是這樣，則他們之接受它，就是因爲不常它是啓示，而只依靠於他們接受別的真理時所依的普通根據了。如果他們所以相信它是真的，只是因爲它是啓示，可是他們所以知道它是啓示，亦並沒有別的理由，只是因爲自己充分相信它是真的，那麼他們所以相信它是啓示，只是因爲他們充分相信它是啓示了。我們若以此爲根據來進行，則不論在教條或在行動方面，都是不妥當的。我們如果認自己底幻想爲自己底崇高的唯一的指導，而且我們所以認某個命題爲真實，某種行爲爲正直，只是因爲我們如此相信，那麼，陷自身於謬行，錯見的，還有比此更容易的方法麼？我們底信念雖強，那也完全不能證明它是正直的；彎曲的東西，亦正可以同直的東西，一樣堅硬，一樣不屈；而且人們在錯誤方面，亦可以在真理方面一樣專斷，一樣肯定。若非如此，則紛紛的黨派如何會有了那麼多不可控制的熱烈信徒呢？因爲人雖然以爲自己心中有一種光明，可是它在這種情形下只不過是一種強烈的信念，因此，我們如果以爲這種光明就可以指明，它是由上帝來的，那麼各種相反的意見，都正可以配稱爲靈感了。那麼上帝不但是衆光之父，而且成了各種互相反對的光之父，使人陷於紛歧錯雜的途徑中。無根據的確信如果能證明任何命題是一種神聖的啓示，則互相矛盾的各種命題都可以成爲神聖的真理。

一二 堅確的信念並不足以證明任何命題是由上帝來的。堅確的信念如果成了信仰底根據，相信自己爲是的心理，如果成了真理底論證，則上述的情形是不可免的。聖保羅在殺戮基督徒時，亦相信自己底做事是

對的，亦相信他自己負着這種使命，亦相信他們是錯的。不過錯誤的是他，而不是他們。善人亦是不能免於錯誤的，他們有時亦會把錯誤認爲神聖的真理，以爲它們是在自己心中極其光明地照耀着的，因此，他們亦會很熱心地來衛護各種錯誤。

一三 人心中的光究竟是什麼？——人心中的真正光亮，不是別的，只是任何命題所含的明顯真理；它如果不是一個自明的命題，則它所有的一切光明都只是由它所依的那些證明底明顯性和妥當性來的。要說理解中有別的光明，那只有使我們進於黑暗，只有使我們落在黑暗王子底權力內，只有使我們甘心來受騙，甘心來相信謊言。因爲堅確的信仰如果是指導我們的光明，則我可以問，人們如何能分別撒但底欺騙，和聖靈底感動呢？撒但亦一樣可以變成一個光明底天使。受了這個晨光之子底領導的人，亦正可以如真受了聖靈感動的人一樣，來滿意那種光明，來充分相信，它們是被上帝之靈所感動的。他們會信仰它，喜悅它，而爲它所支配。他們底強烈信仰如果可以爲判官，則沒有人比他們更確定，比他們更合理了。

一四 啓示是必須爲理性所判斷的。——因此，人如果不甘心自陷於狂妄的錯誤和欺騙，則他應該一考察領導他的這種光明。上帝在造先知時，並不會毀壞了人；他仍然使人底官能保持其自然的狀態，以來判斷他所受的靈感是由神聖發源的，不是他雖然以超自然的光來照耀人心，可是他並不熄滅了自然的光。他如果想使我們同意任何命題底真理，則他或則用自然理性底尋常方法，來證明那種真理，或則以他底權威來表明它是我們應同意的一種真理，而且他會以理性所不能誤認的一些標記，使我們相信那種真理是由他來的。因此，在任何事情

方面，我們都必須以理性爲最後的判官和指導。不過我底意思並不是說：我們必須求助於理性，必須考察上帝所啓示出的命題是否可以爲自然原則所證明，而且在不能證明時，我們就當排斥了它。我底意思乃是說，我們必須依靠理性，必須藉理性來考察那個命題是否是由上帝而來的啓示；理性如果看到它是由上帝所啓示出的，則理性會擁護它，一如擁護別的真理似的，因此，理性亦就會把它做爲自己底一種命令。我們如果只依據信念底強度來判斷信念，則凡能打動我們想像的任何思想都可以成爲一種靈感。因此，理性如果不依據外於各種信念的東西來考察各種信念底真理，則靈感和幻覺，真理和虛妄，都互相混同而不可分別了。

一五 只有信仰並不能證明啓示——這種內在的光明，或我們所認爲由靈感而來的任何命題，如果與理性底原則相契合，或與上帝底文字語言（就是證明過的啓示）相契合則我們底理性會保證它，我們亦可以坦然地認它爲真的，並且在我們底行動和信仰方面依它爲指導。如果它不能爲這兩條規則所證明，則我們便不能把它視爲啓示；甚至也不能視它爲真的；在這種情形下，我們必須除了空空相信其爲啓示以外，還要有別的標記，來證明它是啓示。因此，我們常見古時的聖人們，在受了上帝底啓示時，必不能只在自己心中有這種信仰底內在光亮，此外還必須有一些別的東西，證明它是由上帝來的。他們雖亦相信那些啓示是由上帝來的，可是他們還有外面的標記，使他們相信那些啓示底發動者。他們在從事於教導他人時，亦被上天賦了一種能力，用以證明自己由天所受的那種委任是真實的，而且他們還可以藉着有形的標記，來建立他們使命底神聖的權威。摩西在去埃及前並非只在心中感到一種衝動，要想去法老 Pharaoh 那裏，把自己底弟兄們帶出埃及；他除了這種衝動以

外，還另有一種外面的標記。他曾見到灌木着了火，可是並不會燒毀，而且有聲音從其中從來。不過他仍以爲這還不足以給予他以充分的權威，使他負着那種使命前進。一直到上帝用另一種神蹟，把他底杖變成蛇，使他相信自己亦有權力來在他所要找尋的人們面前復現那種神蹟，來證明他底使命——一直到了這時，他纔敢自信起來。又如幾登（Timon）雖然受了天使底命令，要把以色列人由米底亞人（Medians）手裏救出來；可是他還要一個標記，纔能相信他底使命是由上帝來的。在古代先知們方面所看到的這些例證，很足以證明，他們並不爲，除了別的證明，單有心中的內在視覺或信念，就可以證明那是由上帝來的。——自然聖經上亦沒有到處告我們說，他們要需要這一類的證明。

一六 不過我雖然如此說，可是我仍然承認，上帝有時並不用特殊的標記，就可以直接用聖靈底影響來啓開人心使他們了解一些真理，並且刺激他們發生一些好的行動。不過即在這些情節形，我們也有理性，聖經，和無誤的規則，好藉以知道它是否是由上帝來的。我們所接受的真理如果契合於聖經中所說的啓示，我們底行動如果契合於正確理性（或聖經）底命令，則我們如認它們爲真實的，合理的，那亦並無危險；因爲它縱然不是由上帝來的直接啓示，雖然未曾有我們心中有特殊的作用，可是我們仍然可以相信被上帝在真理方面所給的啓示是可以證明它。不過我們自身的私人信念縱然有力量，亦不足以保證它是由上天來的光明或運動，只有記述上帝語言的文字，或一切人所共的理性底標準纔能有這一層保證。任何行動或意見如果契合於理性或聖經，則我們可以看見它是有神聖的權威的；不過我們自己底信念卻不能給它以這一層烙印。我們底心向縱然十分喜愛

的。不過那只是以指示出它是我們自己底愛兒，並不是以證明它是上天底產兒，並不是以證明它是由神聖而來的。

第二十章 謬誤的同意或錯誤

一 錯誤底原因：所謂知識只能得之於明顯而確定的真理，至於錯誤則不是知識底過失，而是判斷力底誤認，判斷力所以有些錯誤，乃是因為它同意於不真的事理。

不過同意既然根據於可靠性 *reliability*，而且我們同意底適當對象和動機既在於可然性，而且那種可然性又是由前幾章所述的條件而成立的，那麼我們就可以問，許多人同意爲什麼會與可然性相反呢？各種意見之互相矛盾是最明顯不過的一件事，而且我們分明看到一種事情，在此一個人也許完全不相信，在另一個人也許僅僅加以懷疑，在第三個人也許就確信固執起來。這種情形所以發生的原因雖多，可是我們可把它們歸爲四種。（一）是由於缺乏證明。（二）是由於沒有能力來應用證明。（三）是由於沒有意志來利用它們。（四）是由於計算可然性的度量是錯誤了的。

二 第一，由於缺乏證明：——第一點，我所謂缺乏證明，並不只是單說缺乏那些根本不存在，根本得不到的證明，而且亦是說，缺乏那些本來存在，本來可以得到的證明。因此，人們如果缺乏便利或機緣，不能有各種實驗和觀察，以來證明任何命題；或者他們沒有適當的機會來考察並搜集他人底證據，則他們一定是缺乏證明的。人類底大部分都是處於這種情形的；因為他們終身勞役，受制於可憐生活底必然性，不得不消耗其生涯，以來糊口。這

些人們不但在幸運方面苦無機會即在知識和研究方面也是一樣。他們底全部時間和辛苦既然都消耗了去，以求平息枵腹底空鳴，飢兒底哭泣，那麼他們底理解亦只有空空如也了。一個人既然耗其畢生底時間於煩重的職業中，則我們很難希望他知道世界上許多紛紜的事變，正如一匹馱貨之馬似的，它如果日日被人趕赴市上，一來一往，只經過狹窄的巷子和污穢的路途，則它是不能明白那個地方的地理的。一個人如果缺乏閒暇，書籍，語言，和與衆人談話的機會，則他休想來搜集本來存在的那些證據和觀察，以來構成人類社會中所認為最重要的許多命題（或大多數命題）。他在這種情形下，並不能找到充分的必需的信念根據，以在建立他底一套信仰。因此，有許多證明，別人雖在其上有所建立，而且它們是建立那些意見所必需的，可是人類大部分，因為不可免的自然狀況和人類的社會組織，卻完全不知道它們。大部分人類既都要竭力謀生，因此，他們再無暇晷，在學問方面做那些繁重的研究。

三 人或者反對說，「缺乏證明的那些人們便怎樣呢？」現在要答覆這一點：「那麼我們該怎樣說呢？」大部分人類會因為生活底必然性，完全不知道與他們有切身利害的那些事情麼（這些事情人是容易問到的）。大部分人類，除了偶然和盲目的機遇，就再沒有別的東西來指導他們來求得幸福或苦難麼？各國中通行的意見和衆仰的導師，足以爲充分的明證和保障，使人人來孤注一擲地賭上自己底極大利益，甚或至於永久的幸福或災難麼？在基督教國中和在回教國中，人所受的教訓既然不一樣，那麼我們還能認那些教訓都是確定的神示和真理底標準麼？一個窮苦的鄉人，只因爲有幸運生在意大利，就永遠幸福麼？一個日工，只因爲運氣不好生在英國

就該必然受罪麼？這些話是人們所容易問到的，不過我現在且不考究這一層。但是我可以說，照他們底說法雖然他們可以隨便相信這些意見中任何一種是真的，可是他們究竟應該承認，上帝所給與人的官能已經足以在他們所走的途徑中指導他們；他們只要在餘暇的時候，肯嚴重的運用自己底官能就是了。無論誰都不至於把所有時光都謀了生，卻沒有閒暇來想想自己底靈魂，來使自己在宗教底事情方面有所醒悟。人如果在這一件大事上亦曾經專心，一如其在關係較小的事情上一樣，則人們都不會完全受了生活必然性底支配，都會節省出許多空時來，來促進自己在這方面的知識。

四 人民是受了阻礙，不能自由研究的——運途難苦的人們固然受了限制，不易有所進步，有所開悟；可是有一些人幸運雖大，雖然可以得到許多書籍和必需品，以來曠清疑慮，發現真理，可是他們仍被本地底法律所圍困，護衛所監視，不能來自由有所探求，因為在上者底利益正是要使人愚無所知，免得人們知識多了，對於自己信仰減少了。因此，這些人比起我們方纔所說的那些可憐的勞動者，一樣沒有機會和自由來公平地考察，而且還有過之無不及。他們底地位雖然高大，可是他們仍陷於狹隘的思想中，而且在應該最自由的理解方面亦受了限制。在各地地方當局者如果沒有知識而想傳佈真理，而且人們如果妄被嚇迫來信從當地的宗教，並且把各種意見吞嚥下去，則人們底理解是最會受了限制的。這正如無知的人民吞嚥了庸醫底丸藥似的，他亦不知道，它們是如何做的，他只相信它們能治病。不過信仰不能自由的人們，比這般愚民還要可憐，因為愚民們還可以自由選擇他們所信託的醫生，而這般思想不自由的人們卻不能不吞嚥了他們所本不願吃的東西。

五 第二點，由於缺乏技能，不能利用各種證明：

第二點，人們如果沒有技巧來應用關於可能性的各種

證據，如果在自己底腦中不能進行一長串的推論，如果不能精確地衡量相反的各種證明底優勢，並且把各種情節都觀察到，則他們便會同意於不可然的各種論據。有的人們只能用一次三段論法，有的人們只能用兩次三段論法，有的人們只能稍進一步。這些人們並不能常常觀察出最有力的證明是在那一面的，而且亦並不能常常依從本身比較可然的意見。任何人只要同其鄰居一相接談，他就會相信，各種人們在理解方面是有很大差異的，他亦不必到衛士特敏士特教堂，或交易所，濟貧院或瘋人院，就可以分辨出這一層差異來。智慧方面這種很大的差異，亦許是由於思維器官底缺陷，亦許是因為那些官能因廢棄而遲暗或難調順，亦許是因為人底靈魂中天然有一種差異，（如有些人所主張的），亦許是因為這些原因底全部，不過我們在這裏並不來考究這一層。我們祇是分明看到，在人底理解，了解，推論方面，委實有很大的差異，因此，人們正可以說，（這並於人類無損）在某些人之間理解底差異，正如在人和一些畜類之間理解底差異似的。不過要研究這種情形是如何來的，則事情雖屬重要，可是對於我們現在的題旨，尚非必需的。

六 第三點，因為沒有意思來運用各種證明——第三點，此外，還有另一種人，他們所以缺乏證據，並不是因為自己得不到證據，乃是因為他們沒有意思來運用它們。這般人們雖然有財富和閒暇，雖然不缺乏天才和其幫助，可是他們並不會因此稍有進步。他們有的人因為熱心追求快樂，或不斷地勞於操作，所以就思想用在別方；有的人因為懶惰疲乏，或特別厭惡書籍，研究和沉思，因此，他們都不能嚴重地來思想；有的人們又恐怕公平的探

求不利於最合他們偏見，生活和計畫的各種意見，所以他們不經考察便安心來信任他們所認為方便而時髦的議論。因此，大多數人對於其所應知的可然性，便終身一無所知，更不能加以合理的同意。實則那些可然性正是在他們底眼界以內的，他們一把眼轉向在它們身上就看到了。不過我們知道，有些人如果覺得某封信是報告壞消息的，則他們往往不願意讀它；此外，我們還知道，有些人因為恐怕自己底事業境況不良，也每天不肯清算自己底帳目，甚或不肯思想自己底財產。那些富有財產，有閒暇來促進自己理解的人們，亦許覺得懶散無知是可意的。不過我想，人們如果盡把自己底收入消耗了，以來裝飾自己底身體，卻不肯用錢來獲得知識底工具和幫助，則他們亦就太看輕了自己底靈魂了。因為他們雖盡心來使自己底外表整齊潔淨，以為粗衣破裳是很可憐的，可是他們卻安心使自己底心靈，穿着粗破而斑駁的外衣，或借來的破布，一如機遇，或本地的成衣匠所給他們製造的那樣。（此處所謂成衣匠，就是指與他們交接的那些人底意見而言。）我想，人們如果一思及來世，一思及他們在來世的禍福，（有理性的人們，有時不能不思想到這一層，）則他們這種輕視靈魂的心理，未免是不合理的。不過我現在且不提這一層。我亦並不說，這些最鄙棄知識的人們如果不知道自己所應知的事情，是如何的可恥，如何的錯誤。不過我覺得，有一件事情至少亦值得所謂縉紳先生底考慮。就是說，他們雖然以為名譽，敬仰，權力，權威，常伴着自己底門第和財富而來，可是他們會看到，別人底知識如果超過他們，則那些人底名譽，權力等，又會超過他們。我們知道，瞎眼人是要明眼人底指導，纔可以走動的，否則就要落在深溝內，既然如此，那麼，人在理解方面如果是瞎的，則他更要受制，更受束縛了。——在前邊所舉的各種例證中，我們已經指示出謬見底一些原因，並且指示出人

們在接受可然的學說時，他們底同意爲什麼不能同可然性底各種根據成比例。不過我們一向所考究過的各種可然性，它們底證明都是存在的，祇是人們有了錯誤，纔看不到那些證明。

七 第四點，由於計算可然性的尺度是錯誤的——第四點，最後還有一種人，他們在分明看到真正的可然性以後，亦不能堅確地相信它們，亦不能屈從於明白的理性。他們或則停止其同意，或則竟然同意於比較不可然的意見。人們所採用的計算可然性的尺度，如果是錯誤的，則他們是不能免於這種危險的。所謂錯誤的尺度，有兩種。（一）我們所認爲原則的各種命題，本身如果不確定，不顯然，只是可疑的，虛僞的，則我們底尺度是錯誤的。（二）第二種錯誤的尺度，就是傳統的假設。（三）第三種錯誤的尺度，就是由於強烈的情慾或心向。（四）第四種錯誤的尺度就是由於權威。

八 第一，可疑的命題如被誤認爲原則，則我們底尺度是錯誤的——第一點，可然性底首要而最強的根據，就在於一件事情和我們知識的互相契合；而且我們如果把那種知識接受了，認它爲我們底原則，則這種互相契合更可以成爲可然性底根據。這些原則很能影響我們底意見，因此，我們就常用它們來判斷真理，來度量可然性，而且凡與這些原則不相符的東西，我們都不認它是可然的，並且不認它是可能的。我們因爲太於尊敬這些原則，而且它們底權威又超越一切知識，因此，且不論他人底證據，就是我們感官底明證，只要它們所證明的同這些確立的規則相反，則我們亦常會排斥了它們。這種情形所以發生，我想是由於人們主張天賦原則底學說，並且以爲各種原則是不能證明，不能懷疑的；不過究竟如何，我可以不在這裏討論。我祇可以說，此一種真理並不能和彼一

種真理相矛盾；而且我可以說，任何人都應該極其謹慎地來觀察他所認為原則的那種知識，並且應該嚴格地考察它，看看自己還是憑知識本身底明確證確知它是真的呢？還是只根據他人底權威，相信它是真的呢？因為一個人如果學得錯誤的原則，並且盲目相信並非顯然真實的一種意見底權威，則他底理解中會有了一種強烈的傾向，必然地指導錯他底同意。

九 我們常見兒童們往往由他們底父母，乳母，和周圍的人們，把各種命題（尤其是關於宗教方面的）接受在心中。這些命題既然紆徐的人在他們底天真而無偏見的理解中，而且逐漸固着起來，因此，它們不論真偽，都可以為長久的習慣和教育黏着在人心中，永不能再拔出來。因為人們在長大以後，反省那些意見時，往往看到它們在他們心中是和他們底記憶一樣久遠的；他們既然不會觀察到它們原來如何紆徐而入，又不知道自己如何得到它們，因此，他們便尊敬它們為神聖的道理，不許人們褻瀆它們，接觸它們，懷疑它們。他們會認它們為上帝直接在自己心中所立的烏陵和土明 *Urim and thummim*（見舊約利未記八章八節）會認它們是偉大的無誤的決定真偽的標準，會認它們是解決一切爭端的判官。

一〇 人對於自己底原則（不論是什麼樣的）既然存了這種想法，因此，我們就容易想像，一個命題只要一損及那些原則底權威，只要一反對這些內在的神示，則人們會如何看待它，而且我們容易想像，最荒謬的，最不可然的事物，只要一符合於那些原則，則會被人們順利地吞嚥下去。在各種宗教中，人們既然堅確地，固執地相信十分相反的各种意見，（它們有時都一樣是荒謬的），這就分明證實，人們是根據傳統的原則而進行推論的，而且

他們所以如此信仰，亦正是這種推理方面底必然的結果。因此人們寧願懷疑自己底感官，放棄自己感官底證據，並且把自己的經驗錯誤的報告出來，亦不願承認與這些教條相抵觸的任何事物。一個聰明的羅馬教徒如果在初懂事以後，人們就不斷地把他一條原則教給他，說他自己底信仰總得同教會（或同教中人）底信仰相一致，說教皇是不會錯誤的；而且他如果從來不曾懷疑過這條原則，一直到四五十歲後，纔聽到另一種相反的原則：那麼他一定容易違反着一切可然性，甚或違反着自己感官底明白證據，來相信所謂變體底學說 *transubstantiation*（按天主教以為在聖餐節時，麵包和酒變成了基督的肉和酒）。這個原則很影響了他底心理，因此，他會相信親眼所見的麵包為聖肉。一個人如果同某些哲學家一樣，立了一條推論底基本原則說，他必須排斥感官，而相信理性（因為人們常不適當地稱由自己原則所演繹出的論證是理性），那麼你如何能使他相信他的意見是不可靠的呢？一個狂熱信徒只要聽說，他或他底老師受了靈感，並且和聖靈有了直接的溝通，則你雖提出真正理性底證據來，你亦不會反駁倒他的學說。任何人只要受了錯誤原則底薰染，則他在與這些原則相反的事物方面，並不能為最明顯，最有力的可然性所移動；只有他們能坦白地受了勸說，來考察這些原則本身時，他們纔可以有了變化。不過許多人是做不到這一層的。

一一 第二點，傳統的假設：——其次有一等人，他們底理解是鑄入一個模型，恰符於傳統假設底體積的。這些人們同前一種人的差異，就在於他們承認事實，並且和反對者共同承認一件事實。他們和反對者所差異的，只在其所派的理由和所解釋的作用方法。這一種人並不如前一種人似的，公然不承認自己底感官；他們可以較為

耐心地聽受感官底報告，不過在解釋起事物來，他們卻不相信它們所報告的，而且縱然有許多可然的理由告他們說：那些事物不是由他們自己所想像的途徑來的，他們亦不會相信那些理由。一位淵博的學者，既然在四十年中，費了許多時間和燈燭，由希臘文和拉丁文底堅石，造成其權威，而且他底權威又為普通的傳說和尊者底老輩所證實，那麼要有一個暴起的新學後生在一霎時間把他推翻了，那不是最不可忍受的一件事，足以使其緋衣蒙羞的麼？我們能希望他來承認，他在三十年來所教給他底學生的，都只是一些錯誤，而且他人以很貴重的價值賣給他們的只是一些艱僻之詞，糊塗之語麼？有什麼可然的理由，在這種情形下，能說服他呢？他既然耗了許多時間慘淡經營，纔能得到自己底知識和學問，那麼他會被有力的辯論所說服，頓然脫掉其舊有的意念，和他在學問方面的自命不凡麼？他會赤裸裸地一絲不掛，來重新追求新的意念麼？我們縱然用盡各種論證，亦不能折服他，正如風不能使旅客脫掉其斗篷，只能使他握得更緊一點似的。——至於由誤解了真正的假說（或正確的原則）所生的一些錯誤，亦可以歸在謬誤的假設裏邊。這乃是最常見不過的一個例子。我們常見許多人各各爭執互相不同的意見，實則這些意見都是他們由聖經上無誤的真理所推演出的；這就分明證實，他們未曾都正確地了解了經文。經文上說 *Memorite* 而且任何基督教徒都會承認這段經文告誡人以一種最重要的職責。不過一個人如果只懂法文，則他由譯文所得來的規則是很不一樣的，一種翻譯是說「repenteg-bons」你要悔改，另一種翻譯是說 *Faites Penitence* 「你要苦行」。他由此所生的行為一定有一種是很錯誤的了。

一二 第三點，得勢的情感：

可然的各種理由如果違反了人們底意向和得勢的情感，則它們亦會遭了

同樣的命運。一個貪鄙的人推論起來，只要一邊有錢，則另一邊雖有很可然的理由，你亦會預先見到，那一邊要佔勝利。塵俗的人心，就如汚泥的牆似的，它們會抵抗最強的槍礮。一種明白論證底力量，有時雖亦可以給它們印一些印象，可是他們會屹立不動，把敵人——真理——趕出去，不讓他來圍攻自己，擾亂自己。你雖然告一個正在熱戀的人說，他底情人對他的愛情是假的，並且拿出二十種證據來，證明他底情人對他不忠，可是她只用三句甜語，就會使一切證據歸於無效。古人說，「合於自己願望的事，我們是容易相信的。」我想人人都已屢次經驗過這番道理。人們雖然不能常常公然反對明顯的可然性底力量，可是他們仍是不易屈從於那些論證的人底理解。自然是愛接受較可然的一邊的，他所以不如此，乃是因為他有能力來停止，來限制理解底考察，並且不讓它在可能範圍內盡美盡善地來考究所討論的事情。平常人既然不能做到這一層，所以他們常會由兩條途徑，來逃避明顯的可然理由。

一三 逃避可然理由的方法：第一就是假設對方是錯誤的——第一，各種論證既然多半是文字語言表現出的，因此，它們或者會有隱伏的錯誤；而且所得的結論既然有一長串，因此，其中不免有不相符合的地方。事實上亦很少有推論真是十分簡捷，十分明白，十分一貫的，因此，許多人們都可以毫不躊躇地對它們發生一種疑問，而且他們都可以用一種傳統的答覆來否認這些推論，他們會說，「我雖然不能答覆，卻亦不能屈服。」而且我們並不能責罵他們是不坦白的，或不合理的。

一四 其次就是假設有別的論證可以證明相反的說法——其次，人們還可以说，「我不知反對方面還有

什麼別的理由，「因此，他們可以反對明顯的可然理由，而不加以同意。因此，他們又會說，「我雖然被打倒，可是我仍不必屈服，因為我還不知道還有什麼理由留在後邊。」這個免避確信的逃遁所，真是又敏又闊的，我們正不容易決定一個人何時纔脫離了它底邊界。

一五 那一些可然理由可以決定人底同意：——不過這種界限亦是有盡處的；一個人如果精細地研究過，可然性和不可然性底一切根據，並且平心靜氣地詳細觀察了一切情節，把兩邊的總數都計算好，則他在許多情形下，可以總括地知道可然性是在那一面的。在這裏，有些理性方面的證明是由普遍經驗而得的假設，是很分明，很有力的，有些事實方面的證據是很普遍的，因此，他便不能不同意。因此，我們就可以斷言，同意的情形有兩種，第一，在某些命題方面，我們所見到的證明雖是很重要的，可是我們如果有理由來猜疑，在文字方面或者有錯誤，而且在反對方面或者亦有一樣重要的證明，則我們對那些命題或同意，或中立，或不同意，都是可以自由的。第二，不過各種證明如果很可然，而且我們亦沒有充分的理由來猜想在文字方面有錯誤（在做清醒而嚴重的考慮以後，我們會發現出這一層）或在反對方面尚有尚未發現出的同樣有力的證明（沈思的人，在有些情節下，會根據事物底本性，看到這一層）則一個人在這樣衡量之後，不會不同意較大的可然性所在的那一邊。我們如果要問，排版所用的字母雜亂地堆在一塊以後，是否可以秩然有序地在紙上印出一貫的談話來，或者要問，各種原子在盲目地，偶然地相會以後，不用有理那的主體來指導，是否就可以常常組成各種動物底身體，則在這些情形下，我想任何人在一思考之後，都會毫不躊躇地來選擇所當選擇的那一造，都會毫不猶疑地來加以否意。最後我們