

巴克萊著  
閻琪桐譯

# 人類知識原理

商務印書館發行

121

K655

1157

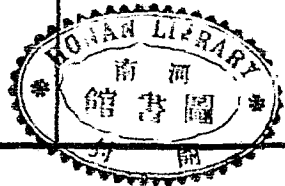
141  
1

0002753

人  
類  
知  
識  
原  
理

George Berkeley  
關  
琪  
桐  
著

中華教育文化基金會董事會編譯委員會編輯  
商務印書館發行



# 喬治·巴克萊傳

## 一 初期生活

據一個可靠的傳說說來，在查理第二（Charles the Second）（註一）在位的末了，有威廉·巴克萊（William Berkeley）其人者，曾在幾爾肯尼郡（the County of Kilkenny）被挪爾（Nore）河澆灌的那一部分內，佔着附屬於古狄塞堡（Castle of Dysart）的一個村舍。（註二）我們對於這位威廉·巴克萊，很少知道他的生活情形，只知道他生在愛爾蘭，源出英格蘭，據說，他父親在復辟（註三）以後不久就在他那有名的令威斯特洛頓勳爵巴克萊（註四）（Lord Berkeley Stratton）的扈從隊裏到，了愛爾蘭，那時斯特洛頓勳爵正做愛爾蘭總督。威廉·巴克萊的妻子似乎是由愛爾蘭血統來的，而且和蒯白克（Quebec）的英雄渥爾夫（Wolfe）家屬有幾分關係。（註五）喬治·巴克萊是在一六八五，三月，十二，諾爾河流域的一個樸實的居所中產生的，他是他們的六個兒子中最長的一個。（註六）

在這些狄塞·巴克萊家的有記載的家史中，我們找不到什麼材料可以幫助我們來解釋這個長子的特別



的人格和生涯。他們的雙親沒有留下什麼標誌，並且在現存的任何家史中都沒有露面。他們到諾爾河流域，或者是在喬治·巴克萊生前二十餘年時同英國的親屬們一塊去的，（這些親屬們是想要在愛爾蘭找居留地的。他們的家屬似乎不是富裕的，不過卻被人認為是高貴門第。他們的第五子魯伯特（Robert）後來做了彌狄頓（Mildon）的牧師，又做了克倫（Cloyne）的大主教輔佐官（Vicar-general）。另一個兒子叫做威廉，曾在軍隊中領有委任。按三一學院（Trinity College）的登記簿上看來，他們有一個兒子在一六九九年生於撒烈斯（Thurles）附近，而且他們的最幼兒子湯姆（Thomas）是在一七〇三年生於梯庇洛雷（Tipperary）。由此看來，那個家屬在喬治生後，就由狄塞搬去了。在這些較幼的兒子方面，據我們所搜尋到的記載看來，我們看到他們對於這位長子的宗教的和哲學的天才，並沒有什麼同情的表示。

關於這個有名的長子的幼年生活，我們在他的備忘錄中有這樣重要的自傳的片段：他說，「我在八歲時是愛懷疑的，因此，天性就近乎新的學說。」這個兒童在十二歲時，就到了幾爾肯尼學校（Kilkenny School）。登記簿上記載說，他是在一六九六年夏進到那裏的，進去以後，他立刻被人按置在第二班中，那似乎表示他是早慧的，因為那幾乎是一個唯一的例子。以後四年他就度在幾爾肯尼。那個學校因為有過博學的教士和有名的學生，所以聲名很大。在以前的學生中，有詩人康格雷夫（Conr greve）（註七），又有梭夫特（Swift）（註八），他們比喬治·巴克萊差不多早二十年。在他的及身同學中，有湯姆·撲洛埃（Thomas Prior）（註九），他是巴克萊的終身的朋友。

通信者。在巴克萊和撲洛埃的日子，校長是興登博士（Dr. Hinton）。那個學校在當時還受着革命時愛爾蘭戰爭的惡果。

巴克萊在幾爾肯尼學校是沒有露過頭角的，我們沒有方法來估量他離開學校時的心理狀態。據傳說講，在做學生的日子他愛作虛無飄渺的幻思和狂想，不過這個傳說或者是一般人誤解了他的唯心論許久以後纔生起的。不過在幾爾肯尼時他雖然無聲無臭，可是在不幾年以後，他就正開始接受現代智慧運動的那個島上，大露了頭角，他就在英國文學中佔了一個文豪的地位，而且在當時說英文的一切思想家中成了最高深最熱烈的一位。

一七〇〇年三月，喬治·巴克萊入了都柏林（Dublin）的三一學院，那時他是十五歲。他在這裏會前後住過二十餘年。他在一起初在一般大學生看來，是一個神祕。據說，有些同學說他是學院中最大的蠢物，有些同學說他是最大的天才。在判斷匆促的人看來，他似乎是一個閒散的夢想家，至於有思想的人們，則驚羨他的精細的智慧，和美好的品格。在他住大學的日子，他是柔和而磊落的一個青年，對於世故沒有什麼經驗，他是活潑的，幽默的，諷的，好發奇問，又愛發僻論，雖處於他人誤會之中，也能奮勇直前，他是極其坦白而熱烈的。在一七〇四年（正是洛克死的那一年）他得了文學士的學位，一七〇七年又得了碩士學位，當了有薪俸的研究生，「這是愛爾蘭所給與學者的唯一獎償。」

在三一學院中，這個青年就站在現代思潮一方面，因為在當時，牛頓 (Newton) 和洛克的新哲學正向這個大學進襲。洛克在一六九〇年所印行的人類理解論已經是風行了的。在都柏林，人們所以能夠很早的承認了洛克，主因在於洛克的華友毛凌諾 (William Molyneux)，毛凌諾是一個法學家，係愛爾蘭議會的一個議員，他很信奉實驗方法。在三一學院中笛卡爾也是另一個被衆人所接受的權威，(笛卡爾一面對於人類的信仰雖有懷疑的批評，可是他愛把普通認為屬於物質的那些能力精神化了。)至於馬萊布蘭池 (Malebranche) 則還不會爲人所知曉。註一 霍布士 (Hobbes) (註二) 是極端唯物思想的一個習見的代表，他用近代的新方式把德謨克里塔 (Democritus) 的原子學說和伊壁鳩魯 (Epicurus) (註三) 的倫理學重新產生出來。最重要的，牛頓是被人共認為物理學的大師，他的數學原理 (Principia) (出版比洛克的人類理解論早三年) 使學界人士改變了自己對環境的概念，正如十九世紀中關於物理演化的那種更含蓋的法則一樣。註四

愛爾蘭人約翰·陶蘭 (John Toland) 是新自由思想派的最早而且最能幹的一位人員，(註五) 他在一六九六年因出版基督教非神祕論 (Christianity not Mysterious) 在都柏林顯露出自己來。那部書曾被學院中當局以及高等牧師們所責斥，他們責斥此書時的熱情甚至超過了愛爾蘭人平常素著的熱情。這部書開了一場爭論，那場爭論在英國繼續了一半世紀 (十八世紀) 而且在其中巴克萊不久就露了頭角。後來那場爭論又被休姆 (David) (註六) 和服爾德 (Voltaire) 重新開始了，而且他們的爭論帶着較大的智慧力量，並且表現在較

精美的文學形式中，校方和陶蘭的衝突正當巴克萊入學的時候，所以也許引起了他的注意。人們以為陶蘭的教義是說，物質是永久存在的，運動是它的主要性質，而且人類的內外經驗中的一切變化最後都可以還原於運動。巴克萊的一生就是在繼續不斷的反抗這些教義。在一七〇〇年時三一學院的校長是彼得·卜倫 (Dr. Peter Browne) (註一七) 他那時已經加入了反陶蘭的戰線內。多年以後在他做了柯克主教 (Bishop of Cork) 時，他曾和巴克萊爭論過人對於上帝所有的知識究竟是如何的那個問題。十八世紀初年都柏林大主教是威廉·金 (William King)。現代人們還知道他是一個哲學的神學家，(註一八) 他的罪惡起源一書 (Origin of Evil) 曾被博野 (Bayle) (註一九) 和萊勃尼茲 (註二〇) (Leibniz) 所批評 (此書是一七〇二年印行的)。

因此，在那些年的都柏林城內，一個在八歲時就愛懷疑的好學的青年，很容易對於可見的環境的最後意義，以及他所方纔感覺到的自我意識的生活，發生了嚴重的問題。存在的世界限於可見的世界麼？物質在存在中果真是活動的能力麼？上帝是一切實在事物的根源和中心麼？如果是那樣的，則上帝的意義是什麼？世界如果是善惡的混合體，那麼上帝能夠是良善的麼？這一類問題早就準備好，在幾爾肯尼這個好問的青年初到都柏林時，來會合他。

他在學院中最初的興趣在於數學方面。他最初出版的是兩篇匿名的拉丁論文，(Arithmetica) 和 (Miscellaneous Mathematica)，這兩篇論文出版於一七〇七年。這兩篇論文可以引我們注意的地方，就在於它們能夠指



示出他在不及二十歲時智慧的傾向來。因為他說，在出版前三年，他就預備好它們。至於他對於幾何中和代數中奇異問題所有的興趣，則他在住學院時所寫的備忘錄中指示出來。

新近發現出的這部備忘錄，很可以在各方面闡述明白巴克萊由二十歲到二十四歲的心境。這是一個奇異的顯示；那時他對於物質世界的本性和職司有一個新觀念，他親手把自己初次受了這種靈感時的想法和感情記載在這部書中。這個新觀念正在扎掙着找尋適當的表示，而且在這個觀念中那個樂觀的青年似乎找到了可以救濟哲學中錯誤和紛亂的一種精神的萬應藥。他相信，它可以簡捷的了結了無神的唯物論，而且我們從此也就可以不用各種論證來反對懷疑派並來證實經驗的實在性。物質世界的唯心是依的那種存在，以及物質世界在具體而實在的宇宙中所有的那種真正功能，必須發露在一個嶄新的自明的有轉化力的原則的光亮之下。「我在發現了這個明顯的驚人的真理時，並不驚異我自己的聰慧。我反而驚異我以前的愚癡的疏忽，竟然不能把它早日發現出來——能看到這個真理並不是一種巫術。」備忘錄的各頁中表現出初進入反省生活中的一個青年對於感官事物和周圍空間所迅速的形成的一些思想，在這裏，他已經和笛卡爾，馬爾布蘭希，培根，霍布士，尤其是洛克和牛頓開了談判，他正要努力把他對於物質世界的實在性所有的信仰，和對於上帝的實在性所有的信仰，翻譯成合理的語言。在這個新觀念的影響之下，他看世界，正彷彿一個人剛從紛亂的夢中驚醒了一樣。他預先見到，他所要開始的這個革命一定會被人所反對。人們在思維事物和談說事物時，總愛依照他們一向所

習慣的途徑。你如果要求他們捨去這種途徑，而採取在他們認為是荒謬的一種說法，則他們就會發了怒，或者至少說，在這種改變似乎無用時，他們就會發了怒。不過世人雖然久習於用空洞的文字來代替活躍的思想，因而會非笑他，厭惡他，可是他仍然決心來卸了他的重擔，不過他究竟是一個巧妙的鼓吹家，他會以文雅的態度來順從人心，因為他與衆不同的常常提醒自己，使自已知道，「一個人要想使另一個人信從他自己的意見，必須在一起初裝着同他意見一致，並且遷就他的談話方法。」

在一七〇九年，當巴克萊二十四歲的時候，他就出版了他所謙虛的稱爲視覺新說的那部書（註二）因而把他自己呈現於專愛口頭推論的人們的面前。這部書是獻給約翰·柏奇威爵士（Sir John Perceval）的（註三）柏奇威後來在二十多年中同他常通信札，不過我還不曾發現了他們的友誼是從何時何地開始的。（註三）這部書是一個先鋒，意在開一條道路來發露他所負着的那個「大秘密」，免得世人因爲突然的發露致受了震驚。在這個序幕中，他想法使讀者承認了，在平常的視覺作用中，我們只是常常解釋可見的一些標記。所以每日呈現於我們眼前的東西實際上只是一種可理解的自然語言；所以在我們同這個可見的世界交談時，我們正是和瀰漫一切的一種自動的「智慧」交通着。我們只是借視覺標記的語言，來讀觸覺和其他感官的不可見的張本。至於視覺標記自身，則是視官的直接對象，是必然依靠於有感覺有知覺的心的。至於視覺張本如何可以標記那些可觸的實在，則這乃是憑經驗可以看到的，我們用鏡一照，就可以明了這一層。物質世界至少就其呈現於視覺的範

圍內言，其實在性只在於被有生命有視力的生物實在感覺到。我們所意識到的那些依於心的視覺標記，不斷的向我們說出一種遠隔不可見的世界——可觸的實在性。借視覺標記和其觸覺的意義間的自然聯合，我們在視物時就不止能知覺到空間中遠隔的事物，而且能預料到時間中將來的事物。論視覺的這部書實際上就是一種論先知的書。這個嘗試的視覺新說的主要教訓總括在下述的談話中。

「總而言之，我們可以說，視覺的固有對象就是造物者的普遍語言，我們借此可以支配自己的行動，使自己得到那些保身益生的種種事物，而免避那些有損有害的種種東西。我們憑這些對象的警告，纔能在人生事務中，有了南針。不過它們所以能表示出，能指示出遠隔的事物來，其所由的途徑，正如人類所用的文字和標記之能表示各種事物似的。它們所以能標記，並非因為它們同各種事物有相似的或相同的性質，只是因為我們據經驗看到，它們有一種習慣的聯合。假如一個人一向是盲目的，而且他的指導者告他說，在他走了某些步數以後，他會走到懸崖的邊沿，或被一堵牆擋住，那麼這個盲人不會覺得這是很奇怪的麼？他並不能存想，人類為什麼能夠有這一類預言，在他看來，這一種情形是很奇怪的，正如別的人們之看神聖的啓示是一樣的。不過即在享有視覺能力的人們也可以看到，視覺是很奇怪的，祇是他們因為熟習之故，而忽略了這一點罷了。上帝用極其神妙的技術把這種官能造得合乎某些目的，並且能使它在一時以內迅速的，安適的，任意的，來觀察範圍大，數目多，花樣繁的許多物象。這些情節已經足以使我們發生一種可意的觀察，並且使我們隱約的猜想到有許多神妙的事物不是我

們塵世上人所能發現，所能了知的。『百四七——百四八。』

巴克萊的任聖職是在他的視覺新說出版的那一年。在一七〇九年二月一號，他在三一學院被克洛輔主教 (Bishop of Ologher) 喬治·阿世 (Dr. George Ashe) (註二四) 任命爲會吏 (Deacon)。巴克萊是在哲學史和宗教史中同時有名的，在這方面說來，他正和奧雷真 (Origen) (註二五)、奧古士丁 (Augustine) (註二六)、安色 (Anselm) (註二七)、阿喇諾斯 (Aquinas) (註二八)、馬爾布蘭希 (註二九)、芳奈隆 (Fenelon) (註三〇)、巴斯克 (Pas-cal) (註三一)、庫德渥滋 (Oudwarth) (註三二)、拔特列 (Butler) (註三三)、張諾生·愛德華 (Jonathan Edwards) (註三四) 世萊·馬哈 (Schlaier Maehar) 諸人一樣。人人都承認教會在將近二千年以來，曾經是世界上偉大的倫理社會。至於教會在其種種限制之下，在哲學的批評和自由的考察方面，縱然不甚有什麼表現，可是這些人名很可以使我們記得教會對於思想方面所有的重大供獻。柏奇威和巴克萊的通信是在一七〇九年開始的。現存的巴克萊給柏奇威的最早的信，是在那一年九月、十月和十二月，由三一學院發出的。在他的一封信內，他曾聲言「蘇格拉底是異教世界中所能產生出的最良善最可羨的一個人。」巴克萊在一七一〇年三月又寄給柏奇威另一封信，同時把視覺新說的第二版也寄給他看。他說，「我已經把此書的內容變化了，並且增加了，並且在附錄中，努力來答覆都柏林大主教的反駁。」他曾駁斥過這位大主教的講演，因爲那位大主教不承認上帝有善意和理解，正如他沒有足或手似的——雖然我們可以用比喻的說法，說上帝有這些。不過我們究竟能在何種範圍內

知道上帝究竟能不能知道上帝，這個問題在巴克萊的後期生活中曾經成了討論和爭辯的材料。不過他此處說的這話可以指示出那個題目那時就已經存在於他的心裏。現在我們可再返回來說視覺新說。他曾告約翰爵士說，「還有一種反駁，就是說，我的書全無用處。不過我希望我不久可以在一部論文內使人看到，我在視覺新說中所說的話都是有助於道德和宗教的。那個論文現在印刷中，它的宗旨是在證明上帝的存在和品德，以及靈魂的不滅，並且說明上帝的預知和人類的自由如何調和。此外，我還指示出幾種思辯科學的空虛和虛妄，以求引導人來研究宗教和有用的事物。至於要問我的努力將來有多大成功，而且我是否一向在夢中，則只有待時間來證明好了。我看不到，我們如何可以借那位大主教的原則來解證上帝的本性，他主張，在嚴格的意義下說來，我們之不能擅定上帝有善意和理解，正如我們之不能擅定他有手或足似的，但是據我所知，凡能證明上帝存在的任何論證，都可以同時證明，在嚴格的、確實的、適當的意義下，上帝是有理解有善意的一位神明。」他又說，「我已經把自己關於上帝存在的一些思想寫給克拉克（Clarke）先生，不過我還沒有得到他的回答。」

這封信中所隱示出的那個著作，在一七一〇年夏出了版，那就是人類知識原理的第一部份。這書的全部標題是人類知識原理，它曾研究了科學中錯誤和困難的主要原因，和懷疑主義及無神主義的根據。這部書原計劃是較大的一部論文，不過它終久不會完成了。不過在這個片段內，巴克萊已將他對於物質和宇宙所有的精神的解釋，發展出來，並且加以辯護，加以應用。按視覺新說一書說來，所謂世界，在其可見的範圍內講，是依靠於有生

命的心。按照知識原理一書說來，全部物質世界，就其對人的知識和行爲有實際關係的範圍內講，其所以是實在的，只是因為有生命的心在其能知覺的經驗中照同樣方式實在感覺到它。與我們實際發生關係的那個具體的世界，如果沒有一種有生命的能知覺的東西實際存在着來實現它，則它就不能存在於其具體的實在性內。我們如果假設它可以這樣存在，那就是被哲學的抽象的幻想所支配了。要說有物質可以不被人所感覺，而且不是必然的從屬於任何一種心的能知覺的經驗，那只是一種幻想。這種幻想也和別的一些幻想一樣，乃是哲學家所急欲倡導的，而且也是只接受空言而不反省其適當意義的大多數人所急於盲目的來接受的。不過我們稍一反省，就可以看到；要說，我們憑經驗知道其爲存在的這個物質世界，雖不在任何有情的生命中實現了或具體化了，也能存在；那乃是一種荒謬之談。你如果試想一想一個永久的死的宇宙，一個永沒有上帝永沒有一切有限精神的宇宙，你一定會看到自己並不能如此存想。實在之爲實在只能存在於生活着的形式中。能知覺的生命隱伏在一切實在之下或者構成了一切實在。具體的物質世界的存在就是知覺。這就是這個年青的都柏林人所負荷着的「新原則」——這個宇宙的神祕，他爲人類利益之故，急於要交給他們，不過他並不會表示自己想得到發明者的令名。他是這樣說明這個神祕的：

「有一些真理對於人心是最接近，最明顯的人只要一張開自己的眼睛，就可以看到它們。我想下邊這個重要的真理就是屬於這一類的；就是說，天上的列星，地上的裝具，大宇中所含的一切物體，在人心以外都沒有獨立

的存在；它們的存在是必須爲人所知覺的。因此，它們如果不真被我所知覺，不真存在於我的心中，或其他被造精神的心中，則它們便完全不能存在，否則就是存在於一種悠久神靈的心中。要說有任何事物離了精神有一種存在，那是完全不可了解的，那正含着抽象作用的一切荒謬之點。『原理第六節。』

這話的意思並不是否認每日呈現於我們感官並包含了我們身體的那個世界的存在。正相反的，它還肯定了我們感官呈現於我們的那種唯一實在的物質的存在，好像這種道理在直覺上是真實的。我們所經驗到的那個唯一的物質世界，乃成立於各種貌相（巴克萊誤叫它們爲感官的觀念）這些貌相在一系列被動的可解釋的標記中不斷的生起來，就是我們所謂實在的物象。借這些標記，各個有限的人就可以了悟自己的人格，以及別的有限的人格的存在，以及自然科學中或多或少所解釋的那個感官的象徵主義（sense-symbolism）。這些都表明有一個上帝存在着。因此，具體經驗中的物質世界之呈現於我們，乃是依靠於心的，而其本身是沒有力量的。最深的最真的實在恆常是精神的。不過這個只依於心的物質世界乃是人類知覺中的無數快樂和痛苦的起因，至所謂快樂和痛苦就看人們是契合了，還是違反了。就稱「自然法」的那種習慣的法則。因此，我們在其中生活着的這個感官的象徵系統在能知覺的事物的經驗中，乃佔着重要的位置，但是我們如果借「感官的象徵」這個名義，用假設的一種抽象的死的物質來代替神聖的自動的理性，那就使我們成爲懷疑論者和無神論者。因爲一切自然的秩序乃是這個理性所有的一種繼續的，神聖的表示。

因此，上帝是必然存在的，因為物質的世界，要想成爲實在的世界，必須不斷的被一個生活着的神所實感，所規範。不過要說有一個唯心是依的物質世界，有一個無限的，無盡的，逐漸發展的感官徵象系統，那也是確實不過，明白不過的。

在新原理發表以後的二年中，我們大體只能在他和柏奇威的通信中來觀察巴克萊。他是急於想聽到批評的話語的，但是批評家的說話卻是遲緩的，而且在他們說話時，他們也誤解了問題的真相——自然也誤解了他的答辯。他在一七二〇年七月，由都柏林寫信給在倫敦的柏奇威說，「如果你接到我的書籍以後，見有一些愛思想的相識者，和愛研究自然哲學和數學的相識者，對我有所批評，你可以把那些意見告訴我，我一定很感激你。」他還要求柏奇威把原理一書交給盤卜廬勳爵（Lord Pembroke）（註三六）——他在前已經擅自把此書獻於這位勳爵，正如洛克把他的人類理解論也曾獻給他一樣。柏奇威的答覆是使他沮喪的。

柏奇威說，「我剛把你的原理一書中的材料告給我的一些坦白的朋友，他們就立刻加以非笑，而且在同時他們也不肯來讀此書，我至今還不會能勸一個人來讀它。我所認識的一位醫生曾經來描述你的爲人，並且堅持說你一定是瘋了，而且說你應該吃些藥。一個主教覺得你可憐，他說，標奇立異的虛榮心竟會使你有這樣一種企圖。當我爲你辯正了這方面的品格，並且把別的一些有價值的性質告知他時，他就說他不知道你是怎樣一個人。另一個人告我說，我們不應挫抑一個靈巧的人，使他不能把他的才智施展出來，並且說伊變斯馬（Erasmus）雖



然寫文章來讚美魯癡，(註三七)人們並不因此輕視他。他還說，你還不及城市中一位縉紳那樣急進，因為那位縉紳主張，不止沒有物質，而且我們也完全不存在。

這部書既然被人認為是否認我們所見所觸的一切事物，所以人們之非笑它，並且叫它的作者為瘋子，那也沒有什麼可以驚異的。最使作者難過的，乃是因為，「人們並不會一考究我的書，就把我和懷疑者混淆了，實則懷疑者是懷疑可感物的存在的，而且並不肯定任何事物，甚至於不肯定自己的存在。但是任何人只要留心一讀我的書，則他就可以看到，我並不懷疑我用感官所知覺的任何事物的存在。織造精美的形而上學是我在任何時候所欲加以攻擊的，而且任何人如果能在我的論文內指出這一類東西來，我也很願意改正了它。」一個物質的世界，如果它的實在的程度足以產生物理科學來，足以使我們知道別人和上帝的存在來，而且它能在很實際的途徑下來，向諸有情指示出幸福或災難來，則那個世界的實在的程度，在他看來，已經可以適合於人類的科學，和其他一切目的。但是在青年的熱狂中，巴克萊卻沒有料想到他的新原則會陷於如何的一個深淵裏，雖然他避免了織造精妙的抽象的形而上學，以求來逃脫這個深淵。

在那年十二月，柏奇威由倫敦寫信給他說，他已經「把那書交給勳爵盤下廬 (Lord Pembroke)」，那位勳爵「覺得這個作者是一個穎敏的人，應該加以鼓勵。」不過說到他自己，他「並不能相信物質的不存在。」柏奇威並且說，他曾努力使當時英國大哲學家，撒姆·克拉克 (Samuel Clark) (註三八)對這個新原則加以反駁或

接受，但是終於無效。在二月裏，巴克萊由柏奇威轉給盤卜廬勳爵一封解釋的信。在六月的一封信裏，他又轉到社會問題，他並且提示說，「愛爾蘭人中，那些富有資產和仁慈存心的，如果能常久住在英格蘭，來關照愛爾蘭的利益，則他們一定能給愛爾蘭人求到較大的利益，遠甚於把自己的進款消耗在愛爾蘭。」一七一一年就這樣過去了，那一年中，只有一些無知的批評家給了他一些反響，他雖然努力想獲得克拉克的有價值的批評，但是終於沒有結果。這個作者（巴氏）仍然在三一學院中領着低微的薪水，來做他的助教的工作；在放假日，他有時到米滋（Meath），或者到愛爾蘭別的地方。在一七一二年，他在學院的教堂中，曾經講了三次靜默的服從（Passive Obedience），因為誤會的原故，致引起雅各主義（Jacobitism）（註三七）的責斥。不過這些講演，原意只在於指示出，社會在強權和功利的計算以外，另有一種較深的基礎，而且最終是奠基於不變的道德法則上的。洛克曾有一種得意的主張，他以爲道德是可以解證出的。巴克萊在這三次講演中，似乎很相信這種意見。

不過巴克萊在這樣解釋了闡述了他的新思想以後，並不會就如此停頓住。因爲在他看來，那個新思想對人類是富有崇高的實際的結果的。在人類知識原理出版以後的二年中，他準備用戲劇的對話的體裁，來重新陳述他自己對於宇宙所有的精神解釋；他採用這個體裁，爲的是用通俗的方式來應答似是而非的反駁。這種努力的結果就是西拉和非倫諾的三次對話（Three Dialogues between Hylas and Philonous）。在這三次對話中，非倫諾主張所謂抽象的物質既然不是被任何生物在其經驗中所實在感覺到的，所以那種物質觀念就是荒

謬的。而在另一方面，則西拉卻主張人對於這種抽象實在的信仰是合理的。三篇對話的主旨乃是在用通俗的題裁呈示出「一些明白的原則來，這些原則因為容易把哲學家的迷惑解除了，而且因為它們是自明的，所以它們立刻會使人心承認它們是真實的，並且能救濟哲學，使它脫除了它所從事的沒有完的追求。我們一面有了這些原則，一面再明白的把無所不見的上帝的直接旨意解證出來，則我們之來研究德性，來實習德性，似乎就有了最妥的準備和最強的動機。」

當一七一二年終他的對話完成後，巴克萊就決心到倫敦去，據他告柏奇威說，他去「是爲的把他的對話新書印出來，並且認識一些有價值的人。」他向學院中請了假，以便恢復他的康健，因為他用力過勤，把康健損了。此外，他所以要到倫敦或者也是因為他記得，培根曾經提倡旅行，認旅行爲青年教育的一部份。

巴克萊是在一七一三年（據新的考證，當爲一七一二——譯者）一月到的倫敦。在那月二十六日他寫信給柏奇威說，他「在不幾日前由都柏林渡過海峽，」此外，他還敘述了路上的奇事，並且盛稱英蘭鄉村的美麗，他說他愛村景甚於愛他在倫敦所見的一切。克拉克先生已經把他介紹給盤卜廬。他也造訪過他的同鄉斯狄列（Richard Steele）（註四）「那位先生是想和他認識的。有人曾把我的人類知識原理給了他，這就是他願意認識我的原因，」他預料到，「和斯狄列及他的朋友們談話一定能給他以大的滿意，」他並且說，「最近有人印行了一部大膽而有害的書，名爲自由思想談（Discourse on Free-thinking）（柯林（Anthony Collins）所作。）

〔註四一〕在二月中，他和斯狄列常在卜魯堡方街（Bloomsbury Square）吃飯。在三月月中他又寫信說，「你不久就會聽到斯狄列將處於「保護者」的地位（按保護者（guardian）〔註四二〕爲斯狄列所辦刊物名稱，此處係兩用。）他打算他的刊物每日出版，如觀察者（Spectator）〔註四三〕一樣。」前一晚上，「蒲伯（Pope）先生給了他一首最靈巧的新詩，題名爲溫德索爾的樹林（Windsor Forest）〔註四四〕那位先生是一個羅馬教徒，但是他有卓絕的機智和學問，斯狄列在他的最後一篇文章中曾提到蒲伯是在觀察者中投稿的一員。」在不幾日以後，他已經遇到「愛迪生（Addison）〔註四五〕愛迪生先生和斯狄列有同類的才幹，而且他的才幹程度較高，他又是一個大哲學家，他比我所知道的任何才智之士在思辯的研究方面都用過較大的精力。我和他在綏夫特（Dr. Swift）寓中共過早飯。他進來時，我正在那裏，而且他也表示出很和藹的脾氣來，這在我認爲是各黨將要攜手的一個朕兆。人們所期待的斯狄列的一部戲劇，斯狄列已經把它擱置起來，等下一個冬天再說。不過愛迪生先生的名劇，開途（Caio）在復活節的那一禮拜內行將出演。」於是他在四月十八號就寫信說，「上一禮拜二，開途初次開演了。我和愛迪生及兩三位朋友在旁邊的箱中，在那裏我們會談了一會。我們有兩三瓶百恭地酒和香檳酒，那位作者（他是一個很清醒的人），以爲這種酒是提神所必需的，事實上，在各幕中間這種酒確做了我們大家的愉快的飲料。蒲伯先生（一個王黨又是一個天主教徒）所寫的開場白有些地方被人嘩聲斥責，因爲人們以爲它帶輝格黨的氣味，不過掌聲終久勝過了嘩聲。我們見坐於我們鄰廂的哈萊勳爵（Lord Harley）〔註四六〕在全劇

的過程中只是拍手，他拍得比任何一個人都不弱。綏夫特和蒲伯都會描寫過開途一劇的這有名的第一夜。現在我們也初次得到巴克萊的記載。他又附加說，「今天我在后宮（Queen's Palace）的亞爾拔特醫生寓中吃過飯。」

他的同鄉，綏夫特，也是首先歡迎他到倫敦的一位。綏夫特在倫敦已經待了四年，他寄寓在柏廬街（Bury Street），每日給斯泰拉（Stella）（註四七）寄日記去，那些信上記着可紀念的倫敦生活中的許多事故。溫諾姆雷（Vankomrigh）女士同她的女兒——不幸的婉施撒（Vanessa）（註四八）——和綏夫特住在同一條街上，在那裏常「漫遊着，發燒，發懶，在早晨的工作完後。」而且「他的吃飯也常是因為自己無精打彩無他事可做。」巴克萊常到綏夫特家中，溫諾姆雷和綏夫特這一段因緣在許久以後曾經影響了巴克萊的幸運。四月的一個星期內，他和綏夫特到了肯新頓（Kensington），安納女王（Queen Anne）的宮廷內。綏夫特的日記內說，「我今天到宮廷內去，特意把三一學院的一位研究生巴克萊引見在斯特洛頓勳爵巴克萊（Lord Berkeley of Stratton）面前。（註四九）那位巴克萊先生是一個款情的人，並且是一個大哲學家，我向全體大臣都會提到他，並且把他的一些作家給了他們。我將要盡我的能力來贊助他。」在這方面，綏夫特是言行一致的。巴克萊說，「綏夫特先生是被斯狄列和愛迪生二人所景慕的，而且我想愛迪生乃是全世界上性情最好而且最可人意的一個人。」

正在這時候，有一天因為愛迪生的固請，巴克萊和撒姆·克拉克定了一個約會。克拉克是庇克第里（Pico-

shilly) 街聖詹姆士教堂的一個哲學的牧師。在二年前巴克萊就想藉柏奇威的力量，得到這位牧師的意見，但是他那種企圖終於失敗了。——巴克萊的親身的魔力在他所到的任何地方，人都可以感覺出來，就是「那位最好挑剔，最愛興風作浪的亞特伯雷 (Aterbury)」（註五〇）在和他談話以後，也會說（據人傳說）：「這樣的理解，這樣的知識，這樣的坦白，和這樣的謙抑，我一向總想，除了天使沒有人會具有它們，可是自從我見了這位縉紳先生以後，我就不作如此想了。」——巴克萊原想在同克拉克晤面以後，大有所得，但是他仍然不得不抱怨說，克拉克雖然沒有駁斥他的論證，也沒有詰難他的前提，但是他並不會坦白的接受了他的結論。

巴克萊就照這樣和那個光明社會中的「有價值的人們」認識了。此外，他還被人引見了一些人，但是那些人，恐怕他很難給他們以「有價值的」四字的頭銜。他告柏奇威說，他曾謬以學者的身分來參加過幾個自由思想的學會，並且曾聽柯林（他曾著了論自由思想的那部大膽而有害的書）自誇說，他可以解證出上帝的存在是一種不可能的假設。這個預許的解證似乎就是柯林在後二年所發表的人類自由研究 (Inquiry Concerning Human Liberty)。按這部書講來，心和物方面所發生的一切事情都是自然的必然的結果。斯狄列曾約請巴克萊給保護者雜誌投稿——在一七一三年三月到九月的它的短期生活中，他用柯林的演講作為他的第一次論文的主題。此外還有三篇論文是討論人對於來世的希望，在這三篇中也和在其著述中的別的幾段中一樣，他的哲學是對於「死」的一種沈思。

在五月裏，柏奇威由都柏林給他寫信說，他聽到「對話的新著已經排印出來，（不過還沒發行，）而且你的意見已經在學者間獲得信仰。愛迪生也採取了你的意見，而且你的意見在起初雖然很驚人，可是後來就變成了很習見的，所以有些人竟然妬忌你的發現，想把這種功勞歸於他們自己。」巴克萊在他六月的覆信中，曾提到說「威爾特那（Wilshire）的一個教師近來印行了一部書，在那部書中他主張我在三年前印行於我的知識原理中的一些道理。」這位教士就是亞脫·柯黎（Arthur Collier）（註五）他是宇宙秘論（Clavis Universalis）的作者，那部書是解證外在世界的不可能的。

巴克萊的三篇對話是在六月裏發行的。在六月中旬他曾在牛津（Oxford），牛津是「一個最快意的地方」，他在那裏住了兩個月，並且親見過戲臺上的壯麗的表演，及由倫敦和鄉間來的羣衆——其中並有幾個外國人。」德魯巷戲班（Drury Lane Company）已經下到牛津，開途在臺上已經演了幾夜。柏奇威和他的通信現在纔初次發露出他在一七一三年夏季在牛津的這個長期遊覽來，這是他的理想的家鄉，四十年以後他從這裏遠別了，走他那神秘的旅程去（死）——比塵世上任何人的旅程都較為神秘。他在山那裏給柏奇威所寄的一封信內，曾稱亞爾拔特諾（註五）是歸信他的「新原則」的一個人。柏奇威曾答覆說，梭夫特對此還有異議，於是巴克萊就又回答說，「你說亞爾拔特諾和我的意見不一致，但是關於自然法則的必然性我們雖有不同的意念，可是這和主要的論點，和哲學家所謂物質實體的不存在，並無關係；對於這種物質不存在說，他並沒有可以反對

的地方。」——巴克萊有一種得意的思想，他認自然法則是任意的，至於現代的一些物理學者，則曖昧的擅定了自然的法則是必然的。因此，我們正希望巴克萊除了上述的話語而外，對於他這種見解有進一層的闡述。

現在情形變了。在十月十五號，巴克萊忽然由倫敦寫信說：「我不久就要到西西里去，我去是給彼得博羅勳爵（Lord Peterborough）（註五四）做牧師去，這位勳爵是參加新王加冕的一位特任大使。」他是被梭夫特薦給這位大使的，這位大使在當時是歐洲的特出人物之一，他在數年前曾因西班牙王位承繼戰爭及他的外交的天才震驚了世人。他在二十多年前在荷蘭曾和約翰洛克締了親密的交誼。在彼得博羅勳爵的隨從中，在法蘭西和意大利待了十個月以後，這個愛爾蘭青年哲學家就到了另一個新的世界裏——（他新近已經認識了倫敦的才智之士和牛津的學校當局。）自此以後，他就開始了漫遊的社會的活動生涯，這種生涯繼續了（很少間斷）差不多二十年的光景，在這個期間內，哲學和著作都擱在一邊。在十一月二十五號他就到了巴黎，在那裏他曾給柏奇威和撲洛埃（Prior）寫信。他告撲洛埃說：「我由倫敦到開萊（Calais）時，曾伴着一個法朗曼人（Fr. Land），一個西班牙人，一個法蘭西人，和勳爵的三個英國僕人。那國籍不同的三個縉紳勉強我說法國話（法文是現代通行的），並且使我在狹小的範圍內有機會看到世界的大部分。……在十一月一號，我乘上驛車，同車的都是我所完全不認識的。其中有兩位蘇格蘭縉紳，一位英格蘭縉紳。那兩位蘇格蘭人中有一位曾著了赴聖基爾達的水程（Voyage to St. Kilda）和西方羣島記（Account of the Western Isles）（一七〇三）（就是Martin）。



(註五五)在路上我們是良好的伴侶，由那天起七晝夜我們到了巴黎。近來我一向都在觀察教堂、修道院、宮殿、和學院等，在巴黎這些建築是又繁多，又宏壯的。這些建築的燦爛和富麗是難以讓人置信的，不過要詳細敘述它們，那是沒有完的。我曾參加過索爾本學院的一次爭論，這個學院中誠然是富有法國人的熱忱的。我曾已經見過愛爾蘭學院和英格蘭學院。在英格蘭學院中我曾見已故國王詹姆士 (James) 的遺體裝在棺材以內……明天我打算訪神父馬爾布蘭希去，和他談論一些問題。」

據他告柏奇威說，與比諾方丈 (Abbe Daubigne) 準備把他介紹給馬爾布蘭希，馬氏在當時是法國的主要哲學家，他的「在上帝中見世界」的主張和巴克萊自己的思想，也有些相似。但是很不幸的，我們對他和這位法國的唯心論者所計劃的這次會見，並沒有任何記載。在十四年前，愛迪生去意大利時，也曾順路訪過馬爾布蘭希，當時馬氏對英國極表重視，尤其是敬仰牛頓。但是當愛迪生提到霍布士時，他卻搖了搖頭，並且大膽的貶抑他為一個「可憐的愚蠢的人」。在巴克萊所提議的晤會以後，差不多二年光景，馬氏就死了。據斯屠渥特 (Dugald Stewart) 所證實的一個故事說，巴克萊是馬氏死亡的附因。據說，他見那位長老時，是在一個修道室中，那位長老正在一個小瓦壺內煎藥，以求療治他所患的一種疾患。他們的談話自然就轉到巴克萊的系統上。馬氏已經根據譯本知道了他的一點思想。他們辯論的結果對於可憐的馬氏有了悲慘的結果。在爭辯得熱烈時，他把聲音提高，任情發露出一個天才和一個法國人所有的自然的躁急性格來。因此，他的症候就加甚了，不幾日以後他就死了。

我猜想這個浪漫的故事近於神話。據他和柏奇威的通信看來，巴克萊在馬氏死的那一月，一七一五年十月，是在倫敦的，而且我也並找不出任何痕跡來，證明他在那時曾經驟然的在短期中到過巴黎。

在巴黎待了十月以後，又兩禮拜巴克萊就經過薩威（Savoie），到了意大利。他們在一七一四年的新年時過了森尼山（Mont Cenis）——「那地方是阿爾卑斯山脈中最困難最可怕的一部分，人類所經過的險要再無過於此了。」（見他由屠林（Turin）給撲洛埃的信桶內。）我們被慣於攀登這些高崖絕壁的人們用敞椅擡着，那些巖石在此時比在別的時候都更為光滑，更為危險，頂好的地方，其高峻，其崎嶇，其陡峭，也足以使最勇敢的人心碎了。」在六星期以後，他又到了黎赫（Leghorn），他在那裏待了三月，至於那位勳爵則在西西里。他「愛英格蘭或愛爾蘭至於愛意大利。意大利唯一的優點只在於氣候。」在五月裏他由黎赫給蒲伯去了一封讚美的信，盛誇他的劫髮行（Rape of the Lock）。「在你的別的作品中，我已經鑑賞了你的文體，描寫，判斷和精神，不過在這首詩內，我更沈醉於你的奇妙的構想，豐富的意像和古典，以及你在瑣事方面所能刻劃出的驚人而又自然的不可言語的那種美麗來……我曾記得你提說過，你有來意大利的想頭。一個文藝女神在荒涼的英國地方，尙且能有那樣好的詩歌，那麼她，如果同維琪兒（Virgil）（註五七）和何鑾士（Horace）（註五八）感受了同樣熱的陽光，並且呼吸了同樣溫和的空氣，我們還有什麼不能希望於她呢？」在七月中巴克萊準備返回英國，取道巴黎。他在「琛諾亞（Tonno）和彼得博羅分離開，在那裏那位勳爵乘驛馬向屠林去，並且打算由屠林渡阿爾卑斯山，經過薩威，返

回英國。」在八月中，他們到了倫敦，在當時的倫敦，英國政治的狀況已經因為女王之死起了變化。他回去以後，似乎不久就得了熱症。在十月裏，亞爾拔特諾在他給梭夫特的一封信裏說：「可憐的哲學家巴克萊現在纔有了「康健」的觀念，這個觀念是多時不易使他發生的，因為他在此時以前只有一個奇異的熱症觀念，那個熱症觀念奇異的程度致使我們難以用相反的一個觀念來消滅了它。」

此後的二年是一個長期的空白，在此時期中我們不甚知道他的行止如何，只知道他在一七一五年七月由倫敦給柏奇威寄了一封信。他自從意大利回來以後，是否和彼得博羅在富列韓（Fulham）居住過些時，我們也不敢斷定，而且在那幾年他似乎也不會到過愛爾蘭。我們也看不見燦爛的倫敦社會，如前一年那樣。斯狄列到了國會內。梭夫特返回都柏林，愛迪生做了愛爾蘭的秘書長。不過蒲伯仍然在賓菲爾德（Binheld），處於溫卓爾（Windsor）的原野之間。巴克萊在接到他的荷馬（Homer）第一卷以後，曾經慶賀他。關於他自己的文藝生涯我們聽不到什麼。他在這時候或者是從事於知識原理的第二卷（這卷書後來失掉在他的旅程中。）在七月末，他由塞汶河（Severn）上的法蘭克斯萊（Flaxley）（他曾到過此地幾次）給柏奇威勳爵寫過一次信。在八月，九月，十月，和十一月，他又由倫敦給柏奇威去信，信中多半報告着蘇格蘭的反叛，以及馬爾勳爵（Lord Mar）（註五九）所領的軍隊，他說「那個軍隊分明不久就要衰亡而解體了。有一天卜列斯塔（Beaumont）的主教對我確說，宮廷內希望奧爾林公爵（Duke of Orleans）（註六〇）在必要時供給他們一些軍隊，來抵抗篡逆者。」其次我們就見他

在一七一六年五月給柏奇威寫信說，他「不久就要到愛爾蘭，因為皇太子會把他推薦到高等法院院長面前，讓他主持都柏林的聖保羅教堂（*St. Paul's*）去。」這次信以後，他又沈寂起來，愛爾蘭之行也作罷了。因為人們無根據的猜想他是一個詹柯伯主義，而且雖有迦羅陵公主（*Caroline*）（註六二）的情面也不能把這種疑慮克服了。在一七一六年六月，查理·狄林（*Charles Dering*）（未詳）由都柏林寫信說，「高等法院院長們很反對他。」在最近的將來，他必須在別的地方謀出路。

一七一六年十一月，他到了屠林，在他的學院中又續請了兩年假。克洛發主教（*Bishop of Clogher*）亞舍（*Ash*）（註六二）似乎約請他給他的兒子做旅行教師，在當時中產的青年作家頗多，藉這種機會看到新的國家，並且進到社會中。在十六年前愛迪生會照這方法旅行過意大利，多年以後亞丹斯密（*Adam Smith*）（註六三）也伴着青年的卜克留治公爵（*Duke of Buccleuch*）旅行過（註六四）巴克萊同青年亞舍又第二次渡過森尼山。在一七一一七年初，他們達到羅馬。他在那一年中的意大利日記（*Journal in Italy*），以及他偶爾給柏奇威、蒲伯和亞爾拔特的信，表示出他對於自然和藝術有熱烈的興趣。這個偉大而奇特的人，本着他的寬廣的見識，到處都搜尋到，為廣見聞之故，他不辭任何辛苦，和任何化費。他徒步旅行了西西里的大部分；他爬山嶽，入洞穴，來考察那地方的自然歷史，並來發現火山的原因。我親自見他好幾點鐘坐在鎔鐵爐和鑄造場旁邊，來考察他們的繼續不斷的「工作」。（見 *Bakewell's Memoirs of the Court of Augustus* 第二卷，一七七頁。）他的日記如果經

他的手做成一部書，則我們根據他由營納墨 (Narime) 給蒲伯的信看來，就可以斷言，那部書在精緻的文體方面和對人事的廣大的興趣方面，足可以比得上愛迪生的意大利散遊記 (Remarks on Parts of Italy)。

在一七二〇年，這些旅行家到了佛羅薩薩，後來有些時又住在里昂 (Lyons)，第二年夏他們又到了倫敦。在回家的途程上，他的哲學的靈感又復興起來。當時，法國科學院 (French Academy) 提出了「運動的起源」這個題目來，懸賞徵文。這個題目給了他一個機會，使他把早年的思想繼續發展出來。在知識原理和哲學對話中他已經辯論說，物質所以有具體的本質的實在性，必然依靠於有生命，有知覺的心。他現在要指示出物質呈現於我們感官時的被動的無力性來。因為人們把物質的世界歸在實體的範疇下，所以他覺得非寫他的知識原理不行。又因為人們把物質的世界歸在原因或能力的範疇下，所以他就覺得非寫運動論 (De Motu) 不可。這篇拉丁論文總結起他在早年著作中所表示的清晰的思想來。他所要解決的那個唯物論有一個公式就是：「物質能產生能推動心靈」 (Moles eoolvit et agiat mentes) 但是巴克萊卻以為「心靈能知覺能推動有意義的物質，因此存在就是被知覺。」他正想用這個公式來代替唯物主義的公式。

一七二一年夏末，巴克萊仍然在倫敦。當時英格蘭正因為南海公司 (South Sea Company) (註六五) 的失敗，社會上陷於紛擾和災難中。那個公司是一個巨大的商業的投資事業，和不列顛在美國的貿易大有關係。於是巴克萊就受了一種新的感動。他以為他自己在這場災患中見到了公共道德墮落的朕兆，而且那種朕兆甚於復

辟時代以後的情形。「政治的腐敗，」「宗教的式微，」「無神主義的生長，」都是當時有思想的人們所用的形容詞。巴克萊的急迫的想像很容易把罪惡加以誇張。他被社會的唯心主義所感動，把他的熱忱傾吐在防止大不列顛的衰亡論 (An Essay towards preventing the Ruin of Great Britain) 這篇論文和運動論同發表於一七二一年。這篇論文在他的生涯中是一個重要的成分。那是一個悲痛的忿恨的先知者的哀哭，如古時的迦森德羅 (Cansandro) 似的。註六六那篇文章是準備把他的腳上的塵土搖落了，並且把他的希望之眼轉移到別的領域中——在那裏一個近似的烏托邦或者可以實現了。個人的真正人格是不能在自私的孤立情況之下實現出的。他那個得意的「不爲己謀，爲全世人謀」(Non sibi, sed toti mundo) 的成語，從此以後在他的生活中更成了有支配力的格言。

## 二 中年生活(一七二一—二三四)

在一七二一年十月巴克萊到了都柏林。那個學院的註冊簿上記着，「一七二一年十一月十四日，巴克萊承學院的恩惠，得到學士學位及神學博士。」有人說，他在這個時候返回愛爾蘭給愛爾蘭總督，格洛夫頓公爵 (Duke of Grafton) 做附屬牧師去，不過這個報告是沒有根據的。不過在教會方面，巴克萊似乎有陞擢的可能。他在十

月中給柏奇威寫信說，「我一登了岸，就聽說德羅莫爾（Dromare）副主教之職空了缺。」柏奇威在愛爾蘭總督方面曾給巴克萊說項，於是在一七二二年二月，巴克萊的特許狀就得到了公家許可，允他做德羅莫爾副主教。不過德羅莫爾的主教爭持他的推薦權，這就引起了延長的無效的一場訴訟。因為此事，巴克萊在下一冬天還到倫敦「去看望朋友們，並向他們請教法律的問題。」他說，「他在中途當過荷萊赫（Holyhead）海峽時，幾乎淹死了。」

巴克萊對教會的陞擢所以關心，不是爲他自己打算。他只以爲這是求達目的的一種手段。在一七二三年三月，他忽然由倫敦給柏奇威去了一封出乎意料的信，在那信中，他曾發表了在他思想中縈繞了些時的一個計劃。他說，「十個月來，我就決心要把我的餘生度在白馬渡（Bermuda）（註六七）在那裏我或者可以憑天意做一個鄙賤的工具，給人類謀大幸福，不論有什麼遭遇，我是決心要去的——只要我活着。在我的學院中有六七位穎悟和悅的人，和我共同有此計劃，而且自從我到了此地以後，我已經遇到十多位上等英國人願意退休到那些島上。」他於是就把他的計劃解釋出來，開啓了基督教文化的一個密景，那個密景由西方那些美麗的羣島發射出來。（這些島上的田園的福樂曾被詩人們所歌詠過，）並且瀾漫了新世界，使人們看到它在人類史中將來有可能的燦爛的發展。

這個光明的密景，我對於它的起源並不會得到別種記載。這個密景之成爲實際的決定既然比一七二三年

三月，還早十個月，所以我們就回溯到他剛回都柏林的前幾個月，和南海慘劇所引起的那篇論文。我們正可以猜想，他因為失望於英國和舊世界——這種失望是歐洲衰落的結果——所以他就在西方來尋求人類的有希望的前程，他所以發此願望也許是因為由那種慘劇，纔聯想到美洲。他那活動的想像繪畫出比柏拉圖共和國還較美好的一個共和國，比摩爾（More）的烏托邦還較宏壯的一個烏托邦——那個樂土就由瓦列（Waller）所歌詠過的羣島上的一個學院中流放出來。

同時有一種奇特的幸運出乎意料的來嘉惠他。綏夫特的那個不幸的情人溫諾姆雷（一七一三年曾在柏雷街居住）已經定居於都柏林附近馬萊修道院（Marley Abbey）。綏夫特已經私娶了斯泰拉（據他向溫諾姆雷自白），因此，溫麗莎就把她所贈給綏夫特的財產收回，讓巴克萊和馬夏爾（Marshall）（後來是愛爾蘭法官）平分了。溫諾姆雷死於一七二三年。不幾日以後，巴克萊寫信給柏奇威說：「有一件事情一定會使你大為驚奇，正如它使我大為驚奇一樣。溫鶴麗夫人同我是完全不相識的，我一生從來沒有和她交談過。她在星期日死了。昨天打開她的遺囑，其中似乎指定我為她的遺囑執行人。據熟悉她的事務的人估計，我大約有三千鎊利益可圖。我的白馬渡的計劃現在在我心中比以前更為堅決，這次天佑的際遇使許多事情都比從前更為容易了。」柏奇威給他的信中末後說到，他應該「比一向更堅持那個高尚的計劃，那個計劃慢慢會使你的令名超出了聖克斯威（St. Xavier）（註六八）和國外最有聲譽的教士們。」不過他卻警告巴克萊說，「沒有政府的保護，」他會遇到



不可克服的困難。由一七二四年起的四年中，溫諾姆雷的遺產，以及使他不能獲得德羅莫爾副主教之職的那些困難，是他和他的朋友們（以及多事的撲洛埃）一再通信商討的題目。結果，溫施莎的債務吸收了遺產的大半。至於德羅莫爾副主教之職，則他在一七二三年九月十九日告柏奇威說：「我看這個職份恐怕不能歸於我了。真相是這樣的。我既然打定主意要到白馬渡，所以我就不能誠心在這部分世界內要求任何事情。那個職務對於我並沒有別的用處，只能使我較容易實行那個計劃。我們必須承認，我如果能在教會中佔一位置，則我在請求政府允我在那些島上有所設施時，他們一定對我有較大的考慮。」

但是，他終久得到一個副主教之職。在一七二四年五月他由三一學院給柏奇威寫信說，「昨天我接到任命我為狄雷（Derry）副主教的特許狀，這個職份在全國中是最好的。據說，那個職份每年有一千五百鎊的收入。不過我對此種職份既不着眼於使自己富饒，所以這個職份如果能助進我的白馬渡計劃，則我就會完全滿意。我想，這個計劃如果係佔着這樣大的職份的一個人所提出來，則世人一定會較為重視它。」在九月中他就起程赴倫敦，（不是赴狄雷，）去籌募基金，並向喬治一世（George the First）求得一個建立白馬渡學院的執照。給他做後援的有綏夫特寫給迦特雷勳爵（Lord Carteret）（註六九）的一封著名的信，那位勳爵新任命為愛爾蘭總督，當時正在拔持（Bald）。正如綏夫特在他的信中所預言的那樣，巴克萊在英格蘭的勝利是既遠且速的，在以後四中年，他就在英格蘭徵集資金。最能表示他的人格魔力的，莫過於他那幾年在倫敦所遇的談判和奮鬥的生

活。那個提議所遇到的反響，在渥爾蒲爾 (Walpole) (註七〇) 所代表的時代說來，實在是驚人的。捐款數目不久就達到五千鎊，而且渥爾蒲爾也是捐款者中的一人。斯克雷卜列俱樂部 (Scriblerus Club) (註七一) 曾在巴素爾勳爵 (Lord Bathurst) 家開會，大家都約好來譏笑巴克萊的白馬渡計劃。當時巴克萊也在座，他要求他們聽他自己的辯護，他帶着極度的熱忱把這個計劃闡明出來，所以全體人員都「默不作聲，而且在停頓了一時以後，他們同時都站立起來，要求和他同去。」白馬渡在一個時期中轟動了倫敦。

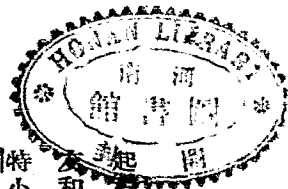
巴克萊還不以此為滿足。他記得柏奇威說過，沒有政府的幫助，是容易失敗的。所以他在一七二六年初就從喬治一世求得一個執照，而且在向下議院奔走運動了以後，在同年五月又得到二萬鎊的賜金——下議院中只有兩個不同意的票。這就是他的困難的起點。實際的支付無定期的延長下去，因此他就不得不繼續商討。此外，他還（雖然受着撲洛埃的幫助）得來解決溫脆沙遺產中所牽涉的法律上的糾紛。在這些年中，迦羅林做公主時每在萊塞特場地 (Leicester Fields) 招待他，後來在一七二七年她做了女王時又每在聖詹姆士宮或金輿頓宮 (Kensington) 地方招待他。他說，他所以如此，不是為愛宮廷，乃是為愛美洲。克拉克仍是聖詹姆士教堂的聖會長，卜特列 (Butler) 也還沒有遷居在斯坦赫 (Stanhope) 他的牧師宅裏，所以巴克萊可以自由到他們的社會內。那位女王愛聽一種哲學的討論。十年以前，當她為公主的日子，對於克拉克和萊勃尼茲 (Leibniz) 的有名的通信，曾做過皇家的媒介。此時巴克萊既在倫敦，所以他就被邀請參加每星期的聚會，在那些聚會中她愛聽克

拉克和巴克萊辯論，或者巴克萊和柯德萊（Hoadley）（註七）辯論。在一七二六年，服爾德（Voltaire）在英國作了長期的遊行，他在蒲伯的朋友中是一個熟人，他很傾心於洛克和牛頓的哲學。服爾德曾說，當他在倫敦時，他曾遇見過「發明視覺的真正學說的人」。

由一七二七年夏到一七二八年春，我們不見他和柏奇威或撲洛埃有什麼通信，所以也無從窺見他的行動。在一七二八年二月，他仍然在倫敦，但是他「希望在三月裏到都柏林，五月中去美洲」。關於他這次去都柏林，也一種神祕地方。他給撲洛埃去信說，「一個月後我計劃去都柏林，不過關於此事，你可以不給任何人以些微的消息。我最不願意讓人知道（自然有很有力的理由）我在都柏林。所以你對任何塵世上的人都不可以吐露一個字。從前我有一次請你給我在城市附近找一個地方，你就對人說，你給你的一個朋友找尋一個安靜的寓所。人人聽了這話以後，都猜到那人就是我。現在我請你不要照以前那樣辦理，你可以用自己的名義找整個一所房子，好像是為你自已用的。因為我一再考慮的結果，決心租整個一所房子，不讓任何人在裏邊，只讓你自己雇用的一個侍婢待着，並且讓她看她自己是你的侍役。你可以預備兩個寢室，一個為你，一個為我；你如果願意的話，可以長期待在那裏。房子必須帶必需的器用，我只願租一個月，因為我計劃只待這麼久，不過我也許可以多待些時。你可以立刻找房子去。……請你不要向任何人宣稱此事，你只是直接去辦理好了。……我最需要的是在一個僻靜的區域中一個適當的地點，使我一到之後，就可以接近田產和新鮮空氣。我總想，一個人寧可隱蔽在城郊的最靠邊的地

方，而不可隱藏在鄉村中或市鎮中……一所遠離鄉村的房子，我並不反對，如果你確實斷定，我在其中不至被發現了。號稱白馬渡的那個地方，我是極端反對的。親愛的湯姆，你可以靈活的，機警的，把這事情做了，不必再等我的囑咐……租給你房子的人（我只願意你把此事告給此人）也不會奇怪你爲什麼在這時候，想在廣僻的地方，找一所住處，來謀自己的方便或養自己的身體。」這封神祕的信是在四月寫的。由四月到九月巴克萊又不見了。在這裏有一種奇異的保守祕密的心理，這種情形，各人在一生中往往有多次的例子。究竟他在那一年春天去都柏林沒有，並且究竟他想去沒有，我們都難斷定。

不過在九月中，他忽然出人意料地出現於格洛夫生（Gravesend），他已經結了婚，準備乘自己雇的二百五十噸的船航海去羅德島（Rhode Island）。據斯屠克（Stock）說，他的婚禮舉行於八月一號，不過究竟是在愛爾蘭，抑或是在英格蘭，那是我所不能斷言的。夫人是安妮（Anne），是約翰·法爾斯特（John Forster）（註七五）的女兒，法爾斯特是已故的裁判長，當時是愛爾蘭下議院中的議長。當時他正要從事於十八世紀中最浪漫最宏壯最理想的基督教的使命，這位夫人適在此時分享了他的幸運。根據傳說講，他是一個虔誠的，宗教的，神祕家。芳乃倫（Fenelon）（註七六）和居榮夫人（Marianne Guyon）（註七七）是她所崇拜的。巴克萊告柏奇威說，「我所以要選她，是因爲她的心理的美質，和毫不勉強的嗜讀的習慣。他對人常表謝意，過着是農夫的生活，穿的是自己親紡的材料。我曾經贈給她一個紡績機。」他在一七二八年九月五號由格洛夫生給撲洛埃的信內曾描寫過他們



起程的前夕那個小聚會。——「憑上帝的祝福，我明天要乘船赴羅德島去。同去的有我的妻子，還有她的一位朋友和我們做伴，那位朋友是漢德柯克夫人 (Lady Handcock) 的女兒。自從我們上次見面以後，我就和法爾斯特小姐結了婚，她的性情和心向使我異常歡喜，那是在全女流方面所認為最可寶貴的。在這次水程中還有詹姆士先生 (Mr. James) (註七八) 道爾頓先生 (Mr. Dalton) 先生 (註七九) 和斯密柏先生 (Mr. Smibert) (註八〇) 和我們一同去。我們的目標都是一致的。」據說 (註八一) 他們還帶了價值頗大的一些貨物去，而且那位副主教「除了那些縉紳們所帶的書籍以外，自己還帶有兩萬冊書。他們由九月起程赴羅德島。副主教打算在那個島上度冬，並且在那裏買一所田產，以便使那個島和白馬渡之間可以通信並貿易。」當巴克萊離開英國向白馬渡出發時，他是四十四歲，當時他是時代的最高貴的產兒，正夢想着西方的燦爛的基督教領土。渥爾蒲爾爵士還允許他，在投資以後，他可以領到預許的賜金。但是他只在美國買下土地，並不會達到白馬渡。

在一七二九年二月終了時，這個小團體就在我們「所僱的二百五十噸的船」上出現於羅德島西岸的納蘭甘塞海灣 (Narragansett Bay)。他們在海洋上曾目的前進着，在途中就碰到維金尼亞洲 (Virginia)。那裏有一個通信人頗懷疑這種企圖，他寫信告柏奇威說，「副主教曾和州長共餐，並且曾參觀我們的學院，」不過他覺得「當這位副主教來實施他的幻想的計劃時，他會看到，他的計劃只不過是一個宗教的狂熱，」而且「他在熱忱方面正是一個吉阿德先生 (Don Quixote) (註八二) 正如那個著名的武士在俠義方面一樣。我希望那個良善的

副主教最後不至於看到，瓦萊把他騙到白馬渡，而且他所從事的那個計劃最後不至於在各點上都只成了詩意而不實在的。」

在新英倫郵務週刊 (New England Weekly Courier) (一七一九年二月三號) 上，曾描寫他在一七一九年春季在新浦 (Newport) 登陸的情形。「昨天，狄雷副主教 巴克萊 乘着一隻頗大的船達到這裏。他是一個身材中常的縉紳，他的容貌是和藹的，愉快的，軒昂的。他被一大些縉紳歡迎到市內，他對他們十分謙和。據說，他打算在這裏和他的家屬逗留三個月。」新浦在當時是一個繁榮的市場，歷史將近百年，它是美國的一個商業中心，那些日子它可以和波士頓 同紐約 勢均力敵。他說：在他看到那個市鎮和海港時，他發生了從來未有過的快意的驚異。在他周圍有世界上最雅靜的鄉村景物，和最宏麗的海洋景物，那些景物就是對於他仍有一種新鮮的魔力——雖然他的兒童時期曾過在諾爾流域，雖然他曾在那波列海灣 (Bay of Naples)，留戀過，曾在英那雷和西西里羣山 中漫遊過。他離波士頓 大約有七十哩遠，離新港 (Newhaven) 和耶魯學院 (Yale College) 也有同樣遠。島的中間有一道山脈，山脈旁邊有許多草原斜行下去，達到岩石的海岸。灣流 (Gulf stream) 緩和了周圍的海浪。他告柏奇威 說，「人民是勤勞的，他們雖然較不合於正教，卻不因此有較少的德性，而且我相信，他們比我所離開的歐洲人民要較有規則。他們是信仰不同的一大些人民的奇異的混合。」上等人士還保留英國鄉縉的習慣，據傳說聽來，那個社會一向是一個和樂的社會。他們所愛的一種消遣是驅獵犬乘輕馬，來打狐狸。那個社

會雖在那樣遠的地方，卻是消息靈通的。各家屬的圖書館和圖畫很可以證明當地的文化和教育。斯彌伯（一個傳道團的藝術家）自到了波士頓以後，在美國立刻就找到職業，而且他的圖畫直到現在還裝飾着羅德島上的家屋。

這個副主教和他的青年妻子在達到美洲以後，在新浦住了數月。在那裏，杭乃門（Honeyman）（英格蘭教會 English Society 的一個教士）曾在一七〇四年被安置在三一教會（Trinity Church）裏。到現在我們在海灣內仍可以分明看到這個教堂。巴克萊在達到此地以後，曾經講演了三日，以後偶爾也到那裏去講演。

在一七二九年夏，他由新浦遷到那個島內部的一個幽靜的豁谷間，他在那裏買了一所田莊，並且建了一所房子。在這個島室中名叫白宮（Whitehall），他住了二年多，在此時期內他享受了家庭的幸福，並且恢復了自從他離開都柏林（一七一三年）以來久已中斷了的學業。在由新浦往東行的大路之旁，我們現在還可以看到那所房子，它離新浦大約有三哩遠。它是用木頭建造的。西南上那個屋子或者是當年的圖書館。在那裏，往遠處看可以見到海洋，同時果園和樹林又使那地方蔭涼寂靜，來安慰那個幽居生活中的思想家。遷到波士頓的他那三個同伴，雖然一再邀請他，也不能引誘他離開這個隱居之所。他在這裏藉遐思冥想，來消遣了他對於白馬渡的焦急。他那些思想就表現於亞爾西法朗（Aliphron）的談話中。這部書至今還能令人追憶到羅德島以及其海岸上的薰風。據說，亞爾西法朗的大部份，是他在一個廣敞的心愛的僻地沈思的結果，他的遁所是在突出的一大岩石

下，那裏可以看到很遼闊的海濱和洋面。他在這個凹室下所坐過的椅子，現在人們還恭敬的加以保存。

巴克萊雖然愛惜白宮中家庭的寂靜，和暢意的讀書處的洗滌的空氣，可是他也偶爾混雜在新浦的社會內。他覺得這個社會也倒不是不合他的口味，因此，在他到白宮不久以後，他就發起一個俱樂部。那個部偶爾有些聚會，它就成了後來紅林圖書館 (Redwood Library) 的胚胎，這個圖書館現在仍是新浦的一個有用的建置。他自己的宅子就是新英蘭教士們的聚會地點。

在達到羅德島不久以後，巴克萊曾被長老約翰生 (Reverend Samuel Johnson) (註八三) 所訪過。約翰生是斯特洛法 (Stratford) 的一個教士，是一個深刻的獨立的思想家，他是美國當時兩個哲學代表之一。另一個代表就是莊諾生·愛德華 (Jonathan Edwards) (註八四) 他是康乃克梯克河 (Connecticut river) 上諾三頓 (Northampton) 城的一個組合主義的牧師，(Congregational minister) (註八五) 他們對於物質世界在宇宙結構中的意義和功能，和巴克萊有相同的見解。巴克萊的知識原理在此時以前似乎就落在約翰生的手裏。他一聽到這書的作者來到，立刻就來拜訪他。從此以後，約翰生不斷的訪巴克萊去，而且自此以後，他們就終身通信討論。所謂「物質的不存在說」，據一般人解釋說來，只是一種幻想的甚至於瘋狂的辯論，但是在約翰生看來，它的意義不外是說，在呈現於我們感官的那個實在的物質的世界背後，並沒有不可實感的實體，而且在我們（只有我們所知覺的一串感官現象中，也並沒有不可實感的能力。他認感官事物的實在性正在於感官材料的恆常的秩



序，由這種秩序，我們就可以得知我們同胞的存在，和上帝的偏在的恆常的意旨——上帝的觀念正是可見的世界的原本。他明晰的，有力的，採取了這個見解，並應用了這個見解，因此，他在美國思想家中間就佔着一個很高的地位。

但是好久以來，一片烏雲就障蔽了白宮的隱遁生活。在一七二九年六月巴克萊給柏奇威解釋他祕密離開英國的情節。

「在我未離開英國時，我就處於一個困難的地位。我如果繼續待在英國，則流言會廣播出去（我已經見這種流言開始傳播，）說我在費了自己的和朋友們的血汗及金錢以後，竟然把原來的計劃拋棄了。在另一方面，我向朋友們公開話別，那麼就是那些幫助我，贊同我的人們也要責斥我在未得到國王的賜金時，就冒然到外國去。因此，我就不得不祕密的離開了英國，來冒險從事於那個令人疲厭的嚴冬的水程。人的流言既然說我沒有誠意，所以除了離英而外沒有別的行爲可以證明我的意思是和流言相反的。」

多少個月過去了，涅爾普爾的允許並沒有實現了。他在一七三〇年三月寫信給柏奇威說，「我在這裏等待着，中心懸懸，焦急異常，我如果一日不知道什麼是我所可憑恃的，或我應採取什麼途徑，則我的心是不會安的。在一方面，一個可憐的傳教士既然只依靠於他人的特許狀，賜金，投票，以及相似的約許，則我就萬想不到宮廷會用所謂釣餌來哄他。不過在另一方面，我卻又不見有付款的舉動。」後來他又寫信說，「關於歐洲才智之士對於我

所加的譏評，我是不在意的，如果我能看見我的學院實現出來，繁榮起來。不過我不得不承認我在這一方面所受的挫折，使我大為傷感，並且損毀了我的康健和精神。如果建立學院來在美洲傳教勸學的這回事，是一個迂腐的計劃，則我們萬不能假設，宮廷，大臣，和國會，竟然給這個計劃以公開的鼓勵。但是在這樣鼓勵以後，原先曾允許獎勵並保護這個計劃的人們，竟然讓這個計劃廢棄了。則失意的固然是我，但受人懲責的，恐怕就在別的方面了。」

猶疑不定的狀態終久結束了。倫敦主教吉布生 (Gibson)，曾經迫問渥爾普爾，讓他給一個最後的答覆。他答覆說：「如果你把我當做一個大臣，向我發這個問題，則我必須而且也能夠向你確說，在適合於公家便利的時候，那宗款是立刻會支付的。但是你如果把我當做一個朋友來問我，副主教巴克萊是否應該繼續留在美洲，以期待那兩千鎊的支付，則我無論如何勸他返回歐洲，並且把他現在的期望拋棄了。」照這樣，英國的首相就在一七三一年把十年前所想的計劃摧毀了，雖然在他的鼓勵之下，原始的設計者曾在中間的時期，秉着專一無二的熱忱，來獻身於這個計劃。

在這個沉重的打擊以後的不幾個月，巴克萊和他的妻子及他們的嬰兒亨利 (Henry) 就告別了他那島居。他們在一七三一的深秋由波士頓駛行，第二年二月他們就到了倫敦。就照這樣，關於羅德島的這個浪漫的枝葉事情，和其基督教化的理想，就結束了。在我們反省十八世紀時，這個計劃仍然能有力的促動我們的心地，感動了我們的想像。在登了美洲海岸的一切人中，沒有一個人比他受過更純潔更犧牲的一種精神的促動。美洲直到現

在還承認，自巴克萊負着這個使命來了美洲以後，美洲會得到一個顯赫的名稱，做它的圓光，並且人們一想到它，同時也容易聯想到對宏壯的理想所有的這種宗教的熱忱——雖然原來的設計者只是想用無效果的方法來實現它。巴克萊要想在大西洋中離美洲六百哩的一個島上，建立一個大學，來改良新世界並且最終來改良全人類，至於此學院所行將教化的那些印第安人卻大部分在大陸的內部，全不在白馬渡。所以他這個計劃之被人認為是空想的，那也是很自然的。至於這個計劃最初之能得英國宮廷及國會的贊助，那就證明了原來設計者的勸說人的天才到了可驚的地步。他或者大受了柏奇威的思想的影響，以為他的計劃如果沒有國王的參與，專憑私人的仁慈，就不會實現。不過巴克萊對美洲所懷的熱烈理想，在過去一個半世紀中，在美洲的智慧生活和精神生活方面，卻曾有過許多明顯的間接影響。這些影響中尤以他的理想給與學園教育的衝動為甚。關於這一層，有美國著作家梯萊爾（Moses Coit Tyler）（註八七）（見其所著三個文人 Three Men of Letters 一八九五）的話可以作證。「巴克萊曾經藉他自己原來不會想到的方法，並且在比他所夢想不到的較為複雜的途徑中，完成在企圖建立大學時所想的結果的一部分（至少是一部分），而且在悠久的將來，他仍會藉千萬種不可磨滅的影了他響，繼續來完成其一部分，這仍是舊故事的複演，天意的悲劇比人類的先見要較為聰明；上帝對於他的忠實的僕人，縱然先壓服他，挫抑他，使他嘗到苦味，也會到頭給他以勝利。」現在的美洲和它的無限的慈惠的影響，至少有幾分實現了巴克萊的幻夢。

巴克萊在一七三二年初回到英國以後，在二年多中，他的大本營就在倫敦的格林街（Green Street）。他和柏奇威的通信，現存的就止於羅德島。我們對於他在倫敦這兩年的生活，只能藉他給撲洛埃和約翰生的通信，窺測一個大概。這些信件內表示出他的身體不康健了，而且他的精神也不很旺盛了。他前幾次到倫敦時的那種燦爛的社會生活，現在已經沒有那樣可迷戀了——縱使他的舊朋友們仍未離開他。不過梭夫特永久離開了英格蘭，而且斯狄列也跟着愛迪生到了墳墓裏。巴克萊和蒲伯的共同朋友迦耶（Gay），自從由羅德島歸來以後，不久也就逝世。至於亞爾拔特那，也將近於末日（在 Harpsstead）。克拉克當巴克萊在白宮時，就已經過去。不過塞克爾（Becker）現在掌管着聖詹姆士教堂的教長之職。巴克萊則在威爾河（Wear）河上度其勤勉的隱遁生活。蒲伯則在通肯韓（Twickenhams），他在那裏印行了他的論人（Essay on Man），有時包林卜羅克（Bolton-broke）來訪他，有時他到塞倫塞斯特公園（Chenchester Park）去訪巴素爾（Bathurst），勳爵去。迦羅林女王仍在肯奧頓宮接見人們，不過巴克萊在一七三四年寫信給撲洛埃說，「那些以爲我一向是在這裏求寵的人們，一定不會相信，我在這七年中除了一次以外，從沒有到過宮廷中或大臣的府中。我對於自己康健的關心，和愛隱退的心情，戰勝了我所有的任何野心。」據說他在一七三三年當他的朋友塞克爾接受名譽學位時，似乎曾到過牛津，去參加慶賀式。

在他定居倫敦不久以後，他就把他在羅德島上研究的結果供獻於世人。那就是亞爾西法倫或精微的哲學

家的七篇對話。(Seven Dialogues of Alephron, or the Minute Philosopher)在這裏他就把初年時的哲學的靈感，用來維護人們對於「神聖的道德的秩序」所有的信仰，或對於基督教的啓示所有的信仰。亞爾西法倫在他的一切作品中最長的，而且就文字說，或者是最完善的，它的生動的冷諷熱嘲是再比不了的。但是我們如果認此書是用哲學的觀點來辯護宗教，以反對現代的不可知論，則我們正不免傾向於斯泰芬 (Mr. Leslie Stephen) 的判斷，和他一致主張說，這部書「在作者的一切可羨的作品中，是最不可羨的。」我們已經看到，自由思想派是巴克萊初年所非笑所嘲弄的對象，他們自命爲有廣闊的智慧的觀景，實則他們不明了宇宙的深奧的實在。他們絕對信任思想的自由，實則他們的思想只限於感官材料的狹窄範圍中。他初年所寫的知識原理，哲學對話，和運動論，原意只是要闡述明白，呈現於我們感官前的世界是絕對依靠於遍在的上帝的。他相信，人們所誇張的「自由思想」實際只是狹窄的無神主義，在這種主義中，無意義的物質就僭竊了上帝所應佔的位置。他用理性發現出，在無力的自然的程序中呈現於感官的一切現象，在其中，和在其後，都有一個「全能的智慧。」

舊世界中那種普遍的道德的淪亡，其原因會使巴克萊深受感動；他在羅德島上度其隱遁生活時，似乎又重新思維過這些原因。他解釋道德的墮落在於人們崇拜物質爲神明。由此而生起的肉慾生活也正可以解釋宗教的哀歎，平常人們以爲罪惡是有損的，但是自由思想者如曼德威 (Mandeville) (註九〇) 卻妄辯說，這個見解是一種世俗的謬見，而且他們還提出一個虛妄的解證，說罪惡也有它的效用。沙夫茨伯雷 (Shaftesbury) 雖然也教

人說，德性有其內在的美，但是巴克萊以爲精微的哲學家所自足的這種抽象的美，還不足以促動一般的人類，來發生犧牲自己的行動。因爲這種行爲的含義，正表示人類崇拜一個最後以善施給人的「完全的神」。只有宗教可以鼓舞一個較偉大較高尙的生活，因爲它可以把「分配的正義」（註九二）擬人化了，使它高坐在宇宙的王位之上，來代替了抽象的德性。

在亞爾西法倫中，轉換點正在於「人類得見上帝」的那種主張。這一點，他在第四對話中，曾加以申辯。自由思想者說，「神明」意念，或「無形的權力」意念，在一切成見中最難拔除的。這種意念乃是「無信仰理由而偏要信仰」的一個最明顯的例子。」他要求一個證明——「正是各個有常識的人在實際事實方面所要求的證明……如果有人問說，我爲什麼相信大不列顛有一個王子，則我可以答覆說，因爲我見過他。如果再問我爲什麼相信西班牙有一個國王。那是因爲我曾經見過那些見過他的人。但是說到這個「衆王之王」，則不但我沒有親自見過他，而且別的任何人也沒有親自見過他。」幼發倫諾（Euphron）就答覆說，「我們如果真看到上帝實在是同人講話的，那該怎麼說呢？這樣能夠使你滿足麼？我們如果能分明看到，上帝藉任意的，可感的，外面的標記，來同人講話，而且那些標記和它們所代表所暗示的事物並沒有相似關係或必然聯合；我們如果能分明看到，這些標記在無數的途徑中組合以後，就可以把無數花樣的事物呈現給我們，使我們知道它們的不同的性質，並且警告我們什麼是應趨的，什麼是應避的，並且指導我們如何來規範自己的運動，如何來對於遠時遠地的

事物有所行動：那麼這能夠使你滿意麼？」幼發倫諾於是就進而指示說，可見的事物乃是一種語言，那個工作不停的無所不在的權力就用這種語言向我們全體說話，他的說話的方法正如和我們同類的人向我們說話一樣。因此，我們固然有理由來相信我們周圍的人的存在，可是我們也有同樣的（或者更多的）理由，來相信向我們說話的那個無所不在的人。我們所以知道有同類的人，乃是因為他們在其語言中和行動中也應用感官可見的象徵，使我們發現出，宇宙中不止有我們存在。因為人實在是有生命的精神，他們的身體只是他們的精神的人格標記。上帝也是這樣的，他也是顯現於可見世界中的一個精神。幼發倫諾說，「在嚴格的意義下說來，我並看不到亞爾西法倫，我只見有一些標記和象徵，可以暗示出推斷出那個無形相而能思的原則或靈魂。同樣，我雖然不能用肉眼來觀察不可見的上帝，可是在嚴格的意義下，我卻用我的一切感官觀察到，知覺到，有一些標記和象徵……可以來暗示出，指示出，解證出，一個無形的上帝來，而且這些標記之指示這個無形的上帝，正和我的感官所知覺的標記之能向我提示出你的精神，靈魂，或思想原則的存在，是一樣確定的，而且至少是一樣明顯的。我所以相信你的靈魂，只是憑藉於少數的標記（或結果）和一個渺小的有機體的運動。而在另一方面，則我在一切時，一切地，都知覺到，有可感的標記可以證明上帝的存在。」總而言之，上帝是宇宙的有生命的靈魂，正如你和我是一些有生命的靈魂，可以使我們的身體和其器官營有意義的運動似的。我們可以根據宇宙的歷史，來解釋上帝的品格，正如我們可以藉觀察我們鄰人的語言和外面行動，來解釋他的品格一樣。

這段理論壓服了亞爾西法倫。幼發倫諾又接着說，「你驚異的看到，上帝同我們任何人都不遠隔，而且我們是在上帝以內來生活，來運動，來存在的。在我們開始談話的時候，你奇怪上帝為什麼不給他自己找出一個證據來，現在你卻又奇怪，證據那樣充分，那樣明白。」亞爾西法倫回答說，「我不得不承認。我從來沒有想像過，我們可以妄說，我們可以用自己的肉眼明白的見到上帝，一如我們可以見到任何人似的，也沒有想像到，我們可以妄說，他日日用明白的話語向我們的感官說話。」

這種推論雖然可以滿足了亞爾西法倫，但是別的人或者會認它是不充分的。究竟一個人如何可以來發現出他人的存在來，甚或有限的人格的意義來，那在思辨方面都是充滿了困難的問題。但是我們如果拋開這一層不談，我們也不能說，人類精神和其身體的關係，同遍在的全能的「精神」和由事物及人組成的宇宙的關係，恰好是一樣的，因為這種比較在幾方面看來是不適當的。人們假定上帝藉他的不斷的意旨繼續來創造世界，而且他的「全知」能把握住它的一切具體的關係。至於人的身體則不是絕對依靠於他自己的權力和意旨。就是對於他的身體所有的科學的知識，（無論在身體本身或在它的各種關係方面，）都是缺陷的，不完全的，正如他對於他的身體所有的權力是有限制的，有條件的一樣。其次，一個人在周圍的世界中所知道的一點事情，只是依靠於他的感官的，至於「全知」則它可以在單一個直覺中把握住廣大和悠久（我們如此假設。）其次，我們的身體又是可見的事物，至於這個世界——上帝的這個有機體——則是擁擠着許多的人；而這些人和能把此人



表現於彼人的那種有機體，並沒有一點相似的地方。

不過還不止此。幼發倫諾縱然看到，這個普遍的權力就是普遍的精神，這仍不是一個適當的上帝觀念，因為我們所要知道的，乃是上帝是什麼樣的一個精神。上帝是全能的，還是只具有有限的權力？在道德學上講來，他待人是公平的，還是不公平的？按照我們現時所已達到的最高的善的觀念說來，他是善的，還是惡的？他是一個慈愛的神靈，還是一個全能的魔鬼？我在推測我的鄰人的品格時，是根據於我的感官在他的生命之外的演進中所見到的他的語言和行爲。現在你讓我根據上帝在物和人所組織的宇宙中所表現的語言和行動，來推測這個遍在的精神的品格。不過我們所給與原因的能力，並不當超過它在結果中所表現的。上帝和人都是藉他們所產生的結果被我們所知道的。在這個條件之下說來，這個普遍的權力，其仁慈的程度，公平的程度，和愛人的程度，適當於他的可見的形體中所表示出的這些品德的程度。我們如果只根據類推來推測說，他有較大程度的品德，或另有別的品德，那就只是縱容一種無根據的猜想，或者只是盲目的來屈從教義和權威。

但是就人類在這個行星上所經驗的看來，這個宇宙實在是充滿了患難和道德的紛亂的。在這裏，人們提出一個宗教的假設，提出一個完全正直，完全仁慈的上帝來，以求解說宇宙所呈現於我們面前的景象。但是這些景象果然表示出精確的「分配正義」麼？可見的自然界不是分明殘忍，分明無情的麼？我們如果因為一個人的身體動作使他人受了無妄之災，就推測他的品格是殘忍的，那麼我們不能藉這種類推，根據宇宙的有機體的不斷

的演進，來推測那個「崇高的精神」的品格麼？

我們看到，我們並不能完全解釋出我們人類的語言和行動來，因而也不能絕對確實的來決定他們的品格。所以各個人對於他的同胞，或多或少總是一個神祕。當我們來研究動物的品格時，當我們來解釋犬馬的外表行動有何動機時，這種神祕更加深起來。假如我們可以用可見的標記來和別的星球上的居民有所交通，則我們不是更難以根據他們的可見行為，來推斷他們的品格麼？我們在根據感官的材料，來研究有限的人的品格時，尚且有這種困難，那麼我們在根據物和人所成的宇宙的逐漸演進，來推測「悠久的精神」的品格時，其困難不是大到無限麼？（我們所以要根據宇宙來研究上帝的品格，乃是因為我們在這種推論中假設宇宙是他的身體，而且那個宇宙的歷史就是他的傳記中的事實，他是藉這種歷史來永久表現他自身的。）因為我們不知道無始無終的宇宙。我們通常假定，人的宇宙是沒有「終點」的，因此，我就不知道，它的演進為什麼必須要有一個「發端」，而且我不知道，人們為什麼說，有一個時期中，上帝不會把自己表現於有限的人。

在這些情節下，我們可以照幼發倫諾在對話第五和第六中的樣子，根據成文啓示來推測這個「普遍的心」的品格麼？因為這種成文啓示是由受了靈感的先知和聖徒們所親見的神奇的啓示來的，而且我們認他們是一些權威，可以無誤的證明上帝的品格。如果自然的全部程序，或事情的不斷的演進，就是顯示在遍在的活動中的神聖的精神，那麼還有餘地來容納其他較不規則的啓示麼？巴克萊已經暗示說，普通經驗中的宇宙根本就是神

祕的，因此，它是絕對完美的。但是基督教的啓示既然遲延了如許長久，而且直到現在人們仍然只是知道得它那樣不完全，這能說是公平麼？能說是仁慈麼？能說是愛一切道德主體的善麼（爲善而愛善）？在這個行星上，以及在別的行星上，既然有惡人或惡魔存在，那在上帝的可見的生命上不是一個污點麼？所謂上帝的全善不是說不計較人的功德，就拯救他們使他們達到善的地步麼？這位全能的至善者既然和一切的惡無限的相反，因此，他就得把宇宙中一切陷於惡的生靈轉化爲善，或者不讓他們繼續存在於宇宙中，日增其惡。

在巴克萊和亞爾西法倫以後，這類懷疑主義的批評吐露於後來的窮究詳察的哲學中，就是休姆，服爾德，以及十九世紀的不可知論。

幼發倫諾太於倉卒的承認有一個可見的上帝，他承認這個上帝的品格必須藉呈現於自然和人的事情來決定，而且在決定它時，我們所根據的還只是我們的有限的偶然的經驗。但是我們要想給可靠的經驗找出根源來，則我們必須往感官經驗材料以下去觀察。（一個人在和他周圍的環境發生交涉時，必然要有意識的或無意識的擅定一些假設，我們也必須照這樣來假設一種背後的真理。）祇根據物理的推論（如幼發倫諾的推論）來講，則所謂上帝的正直的仁慈乃是一種沒有保證的推論，而且世界史中所呈現的可見的事實甚至於和這種仁慈相反。但是人類和自然如果想發生任何可靠的交通，則或者有一個不可缺的條件，就是，這個普遍的心靈必得有全能的善意纔行。這一層如果是我們所必須先驗的假設的，而且任何真理的存在必然依靠於這種原始的

公準，那麼要說，上帝在至善的意義下是善的，則這個宗教的假設不是無根據的幻想，乃是一個人的生命所離不了的一種信仰的冒險。因此，這個假設是有理性的基礎的。我們如果不承認此說，則我們必得解證出，宇宙所呈現出的這種善惡混雜的現象就會反駁倒這個基本的前設，而且人類因此會失沒於悲觀的懷疑主義中，對於任何事物都不能有任何斷言。

巴克萊在亞爾西法倫中所提出的宗教上的利他主義，雖然是不適當的，但是在它出版時，頗引起人的稱道，雖然他的有神論的論證太於玄微，難以通俗。把可見的世界當做是神聖之視覺的語言，這種思想曾經被那些非笑其真理標準的人們所非笑（雖然他的真理標準也稍被人所採用）。在副主教回來把亞爾西法倫出版以後，詩人迦耶（Gay）曾在五月中給梭夫特寫信說「我還不會看到巴克萊副主教，不過我會讀過他的書，而且喜歡其中的一些部分。不過在大體上我和你的感想一樣，覺得它太近於玄想。」渥爾伯頓（Warburton）（註九三）雖然羨慕巴克萊，但是也不能了解他的哲學，而且何德萊（Hodley）也表示一種不甚贊成的態度。鄉下教士的一封信（據說是海爾威（Hervey）寫的。海爾威是蒲伯所說的 sporus）（註九四）是精緻的哲學家出版以後所遇到的暫時的攻擊之一。此外還有三個別的較為值得注意的批評家，巴克萊曾在他給他的美洲朋友約翰生的一封信內提到（這封信是由倫敦寄到斯特洛福的。）「說到柯克主教（Bishop of Cork）（註九五）的書，以及你所提到的那另一部書（是拔克斯特（Baxter）（註九六）所作的，）它們在這裏都不大為人所注意，因此，我就不加以

公開的批評。要答覆已經答覆了的反駁，並且複述同一的事情，那是不必要而且厭煩的一種工作。至於批評我的視覺新論的那封信，假使它不是印在報紙上，因而使它遍傳於國中，則我也不加以批論。除此以外，我還覺得視覺新說在大多數人看來是曖昧的，因此，我頗欲藉機來加以解釋。他的解釋就出現於視覺語言說辯解（The Theory of Visual Language Vindicated）中，此文印行於一七三三年一月，算是亞爾西法的一個附錄。此文有一種缺點，因為它對沙夫滋柏蓄（Shaftesbury）爭論多端，挖苦備至。

巴克萊雖然不曾公開的批評柯克主教的書，但是那部書實在提到一個大問題。那個問題曾屢屢引起了爭論，而且在過去曾引起爭論者的互相誤解。「上帝是可以被人知道的麼？所謂宗教就是要人來崇拜一個不可知的對象麼？」在巴克萊初年給柏奇威的一封信內，他曾責難柏林副主教的一篇講演，那篇講演似乎說上帝沒有善意和理解，正如他沒有手和足一樣。卜倫（Peter Browne）也有和此相彷彿的一種意見——見於他給陶蘭（Toland）的答覆內，又見於他後來在一七二八年所發表的人類理解的進程和範圍（Procedure and Limits of Human Understanding）中。

這就直刺到巴克萊最後的宇宙觀的痛處——他以爲宇宙只能實現在有生命的心中，因此也就是必然依靠於有生命的心靈。在這裏，我們就想到斯賓挪莎（卷九七）的有名的比論。如果幼發倫諾所依靠的這個遍在的全能的「心」只可以用譬喻說法，叫做是心，而且他之名爲善，其善也沒有我們人類的意義，那麼我們在人和物的

根底下不論有一個不可知的物，或不可知的心，那都沒有什麼關係了。兩者都是空洞的名字。不論我們應用物質一詞或心靈一詞，而那個有普遍作用的能力都是一樣不可了解的，一樣不能在最後的冒險的信仰中成爲禮拜的對象。我們如果只說有一種東西只在比喻的途徑下可以叫做心，則我們並不能用這樣意義的心解釋了宇宙，也不能用它來支撐宇宙。要稱這個心爲上帝，那只是用一個空洞的抽象來安慰我們。最精微的哲學家同亞爾西法倫一致承認，「上帝是在這種不確定的意義下存在着的；」不過由這樣所敘述的上帝，我們關於行爲和宗教並不能推得任何結論。

柯克主教對幼發倫諾的責難（見精微的哲學家一書）也加以答覆。他在神聖的比論（Divine Analogy）中修正了解釋了他以前的說法，那部書雖然有二百頁，可是平淡乏味，搔不着癢。這個問題畢竟是潛伏於現代不可知論底下的一個問題。在十九世紀中漢彌爾頓（Sir William Hamilton）（註九八）又帶着較深的洞見重新把這個問題在不列顛提出來。後來副主教曼塞（Mansel）（註九九）和毛慮斯（F. D. Maurice）（註一〇〇）互相爭論時也曾把這個問題提出來。他們所爭論的是金大主教（Archbishop King）（註一〇一）和主教卜倫的觀點，就是說，基督教信仰的神祕是否可以用哲學來辯明。後來斯賓塞和赫胥黎（Herbert Spencer and Huxley）又在一種精微的哲學中提出這個問題來（休姆在批評了巴克萊的自然神教的理論以後，已經把這種精微的哲學加深了）。

巴克斯特 (Baxter) 人類靈魂的本質研究 (Inquiry into the Nature of the Human Soul) (巴克萊 給約翰生的信內曾提到它) 出現於一七三三年。其中有一章名爲論巴克萊否認物質和物質的世界 (Descartes Berkeley's scheme against the existence of Matter and a Material World) 這一章頗值得我們的提說，因爲這一章是對於巴克萊的新原則所加的最早而又精細的一種批評，雖然在那時，他的新原則早已發表了二十多年。那一章的題目就表示出巴克斯特對於他所想駁倒的那個命題，了解得不完全。這個題目就提示說，巴克萊只是主張我們所見所觸的事物的不存在，並非主張它們必然依靠於能實感能知覺的心靈——在它們是具體的實在時。巴克斯特是一個蘇格蘭人，他的批評的可注意之點，就在於它預示出後來人們對於唯心論的不斷的討論來，如李德 (Reid) 和其朋友們的討論，以及後來漢彌爾頓的討論。不過最先表示出巴克萊在蘇格蘭的影響的，還不是巴克斯特這部書。據斯屠渥 (Dugald Stewart) (註一〇二) 告我們說，「巴克萊的新奇的辯論很有力的吸引了在愛丁堡攻讀的一些青年人的注意，他們結了一個社，專來請他給他們解釋他的學說中那些似乎曖昧或含糊的地方（在他們看來。）對這個通信，這個和藹的，卓絕的教師似乎會給了應有盡有的鼓勵；而且據最可靠的權威說，他常說，他的推論在任何地方都沒有得到蘇格蘭青年俱樂部這樣深刻的了解。」（見斯屠渥文集卷一，三五〇頁。）巴克萊就照這樣，並且藉後來的李德和休姆，深入了蘇格蘭哲學的根底中。

巴克萊在倫敦的這二年中，身體既不甚康健，著作也甚少見。這二年就把巴克萊一生所謂美洲時期結束

了。在一七三四年初期，他給撲洛埃的信在他的歷史中開了一個新方面。他已經被推舉為愛爾蘭南部克倫市（Cloyne）的主教，現在我們必須跟他到他會住過十八年的那個遼遠的家鄉。這個哲學的和社會的唯心論者所以出現於這地方，並且能在十八世紀的愛爾蘭教會中成了一個最大的燦爛的明星，或者是由於好談哲學的女王為他說項，並且由於政府想補償他的白馬渡計劃的受挫。

### 三 晚年時期（一七三四—一七三九）

巴克萊在一七三四年五月在都柏林聖保羅教堂，被任為克倫主教。說到愛爾蘭，除了偶爾來了幾次以外，他是離開此地二十餘年了。他此次回到愛爾蘭，卻是在他的遼遠的主教區內，在十八年中，享了幾乎繼續不斷的隱遁生活。他在羅德島時，那地方的環境已經使他愛好幽居的沈思的生活，這種愛好仍然在繼續生長中，所以他現在這個教區頗能合他的脾味。他的教區佔了柯克郡的東部和北部，西邊以柯克港為界，東邊則以美麗的黑水河（Black Water）和水津郡（Waterford）的山脈為界。南邊以海為界，離克倫的主教住所只有二哩。

他在一定居以後，就重新讀起書來，他的注意力仍未減少，不過他仍是不甚康健。他已經膩了旅行了，而且他在克倫也是遠離了好思想的世界的，差不多正如他在羅德島時一樣。柯克代替了從前新浦的位置，不過柯克離



克倫有二十哩遠，而新浦離白宮，則只有三哩遠。與他爲鄰的主教，就是在柯克的卜倫主教，是批評過他的亞爾西法倫的，只有葛維 (Isaac Gervais) (後來的途安 (Tuam) 副主教) 常憑着他的機智憑着他同大世界的交往，來在克倫的牧師宅中添些熱鬧。塞克 (Seeker) (卜列斯陶主教 (Bishop of Bristol) (註一〇三) 和本生 (Ben-son) (格洛塞斯特主教 Bishop of Gloucester) 不時也和他通信，都柏林的撲洛埃和斯特洛埠的約翰生仍照先前的樣子和他通信。不過我們看不見他和梭夫特及蒲伯有通信的痕跡，梭夫特那時正在消磨着他的不幸的殘年，蒲伯則幾乎是往年燦爛社會中唯一活到當時的一個人。據說，克倫的美景曾被以前描寫伊斯奇亞 (Ischia) (註一〇五) 的那枝筆向襪景韓詩人 (蒲伯) 生動的描寫出來，因此，蒲伯幾乎爲他所動來訪克倫。塞克在一七三五年二月所寫的一封信內會有這樣一段：「你的朋友蒲伯先生不時的常印一些短詩，他的詩是富有機智的，而且也頗鋒利。」他又說，「我們的公共朋友卜特列將要把他的一套玄想完成了，他依據了宗教和自然途徑的相似關係，來證明宗教的可信，我想你將來一定會樂意讀這部書。」卜特列的比論 (Analogy) 出現於下一年。不過我不會見到巴克萊和「他們的公共朋友」通信的遺跡——雖然他們同是英格蘭教會 (Anglican Communion) 的兩個最顯耀的宗教思想家。

當他在一七三四年離開倫敦的時候，巴克萊正在準備開始一場數學的爭論——雖然他原來計劃這只是一場哲學的爭論，而且這場爭論是被亞爾西法倫第七章所提示到的。在他給撲洛埃的一封信內（在那年初），

他告他說，「雖然因爲身體不調不能讀書，」但是他的思想正如平常最好的時候一樣清晰，而且爲消遣起見，「他把他的早晨的光景用來思想一些數學的事，將來他或者會因此產生出一些東西來。」他這裏所討論的，乃是當代數學家對宗教中一些神秘而生的一種懷疑主義。分析者 (Analyst) 一書就是這次思想的結果。此書出版後就引起一場爭論來，當時的一些最馳名的數學家並且也參與其中。「數學歸結在神秘裏」(Mathematics exorbit in mystery) 正是分析者一書的格言。它主張說，數學中的假設正如神學家及哲學家的假設一樣神秘。數學家並不能把他們的流數說 (fluxions) 翻譯成完全可了解的思想。人對於上帝所有的知識固然植根於神秘中，可是數學的分析也一樣植根於神秘中。純粹科學最後歸宿於只能支配人的行動卻不能被人所了解的一些命題內。這就是分析者一書中議論的大旨。不過巴克萊因爲傾向於極端的結論和口頭上的僻論，所以在分析者一書所引起的爭論中，就不免處於可疑的立場。他似乎以爲牛頓的流數說不止是最後不能完全了解的，而且是絕對矛盾的。巴克斯特在他的研究中會說，巴克萊知識原理中所說的話使著者「猜想，就是數學也畢竟不是很健全的知識。」分析者一書中的形上學的論證被數學的雲霧所障蔽了。

巴克萊一住在克倫以後，愛爾蘭的社會環境就很快的吸引了他的注意。他的周圍有一大羣愛爾蘭的士著和一小羣英格蘭的殖民。當地士著因爲久受外人的統治，所以他們從不會學會運用自己的權力來治理自己。巴克萊十五年前所宣傳的自助精神（他認此爲阻止大不列顛衰亡的一個方法）在愛爾蘭更爲缺乏，在那裏，關

於社會組織的最簡單的格言也是被人忽略了。這種情形是很足以感動巴克萊的，因為巴克萊富有獨立的精神，使他的抱負不限於愛爾蘭主教的日常職務，而且他也忘不掉他的生活中的得意的道德格言。

愛爾蘭社會的混沌狀態引起了巴克萊的最有趣味的（在一些人看來或者是如此的）著作。他的思想照他的特有的樣子表現在一串銳入的實際的困難中間。困難者（*queries*）一書的第一部出現於一七三五年，未署名，是爲都柏林的馬登先生（*Madden*）所印行的。（馬登先生曾和撲洛埃新近纔建立了一個學會，來促進愛爾蘭的實業技術。）第二部和第三部是在以後兩年中印行的。此外他在一七三六年還另外發表了一部書，仍然本着他的仁慈的用意，書名是給長官們的一篇演辭（*A Discourse to Magistrate occasioned by the Enormous Licence and Irreligion of the Times*）。他在克倫一直過了十八年的隱遁生活，其間只有一度重要的間斷：就是他曾在一七三七年到都柏林待了幾個月，在愛爾蘭上議院中給愛爾蘭供獻了一種社會的勞役。他的哲學以前雖遭了人的輕狂的非笑，現在卻開始受了較嚴重的待遇。一個蘇格蘭人已經承認了它。在一七三九年另一個較爲有名的蘇格蘭人——休姆，曾在他的人性論（*Treatise of Human Nature*）前邊的幾節裏曾提到巴克萊說，關於抽象的或概括的觀念，人們曾經發出一個很重要的問題，就是說，在人心存想它們時，它們是概括的呢？還是特殊的呢？在這方面，一個大哲學家，巴克萊，曾經反對過傳統的意見，他曾說過，一切概括的觀念不是別的，只是附於一個名詞的一種特殊的觀念，那個名詞給它們一種較廣的意義，使它們，在需要時，喚起和

它們相似的別的單個的觀念來。我以為這是學界中近年來最大而最有價值的發現之一。」巴克萊似乎不曾聽說過休姆。

在此時期他開始發生了一種奇特的興趣。在一七三九年以後的幾年中愛爾蘭的主教區大受了磨難。饑饉之後，跟着又是流行很遠的疾病。他的通信中提到這事的地方很多。那種情形對他有過極其重要的影響。他在疫癘的圍繞中，就思索各種救藥。他在羅德島和印第安人中間所得的經驗給他暗示出煙脂的療病的功能來。他一面在煙脂方面繼續做實驗，一面又愛作深沈的思維和讀奇異的書籍，因此，他的哲學就加深了，加廣了。在他的實驗之下，煙脂似乎變成了（他心想）一種萬應藥，它可以使有生命的人心所依靠的這個有機體得到康健。人的康健既然可以在自然的途徑中依靠於煙脂，因此，他就藉此想到，一切事物都是互相依屬的，而且想到，自然中一切事物都是依靠於遍在的全能的大心靈。潛伏於宇宙現象下邊的那個有生命的心靈，就開始在一個新觀點之下被他所存想。自從他在羅德島上復返於思維生活以後，他就沈浸在柏拉圖學派和新柏拉圖學派的文學中，並且沈浸在神祕的神學書籍中，他所以如此，據說，或者是被他的妻子的神祕傾向所影響。他的怪異的天才把科學的實驗和方單同柏拉圖和撲洛汀（Plotinus）的觀念論聯合起來。煙脂水既然可以按照自然的法則成爲普遍的補劑，因此，他就用心來研究有生命的「大心靈」的遍在於宇宙的品德。他一再玩味這樣普遍有效的一種藥品，結果他就頓悟了，「其中一定含着純粹而無形的火（火在一切物體中是最微妙而最易伸縮的，而且它是宇宙

中有生的元素。至於水或者是一種自然的原因，它或者可以把這個元素的火由煙脂中抽出來，轉移在植物的和動物的有機體上。不過有生力的火只是一種自然的原因，實際說來，它完全不是所謂能生因（efficient cause），它只是感官世界中所表現出的神聖能力的一個標誌。這種結果的真正原因，以及其他一切自然結果的真正原因，一定在於逼在一切的心靈中或理性中，我們是參與在這個心靈中的，因為我們是在上帝中以生，以動，以存在的。

就照這樣，巴克萊的思想就在他的西雷斯（Sira）中達到頂點。那部書的另一個名字就是「關於煙脂水的功能的一串哲學的反省和研究，並附論互相連貫，互相引申的一些別的題目」（Chain of Philosophical Reflections and Inquiries Concerning the Virtues of Tar-water, and divers other subjects connected together and arising one from another）。這部書出現在一七四四年。這部小書在出版時曾經使人大為贊賞，他的書向來沒有那樣。不過人們所以注意它，卻不是因為其中的哲學，因為這部書允許人類，藉藥物可以免除疾病，以致把其中所含的哲學似乎淹沒了。不過巴克萊卻在這裏最後企圖把他的究竟的宇宙觀表示出來——只表示宇宙對人類及神聖的關係。我們如果把西雷斯和知識原理一比較，則其語調和思路的重差大異，就可以表示出這幾年中所經受的變化來。知識原理中所表示出的那種富有希望的雄辯的角鬪，已經變成了悲哀的玄想，他承認人類理解在應付悠久和博大的事理時，是脆弱無能的。我們可以把知識原理論中的前幾段，和西雷斯的沒幾段，作個比較。他現在覺得我們經驗中的偶然的材料是不充分的，他多少有意識的把「全體」的基

確打在悠久不變的「理性」的「觀念」中。「嚴格說來，感官乃一無所知。我們誠然藉聽覺來知覺聲音，藉視覺來知覺文字。不過我們不能因此就說，我們理解了它們……感官和經驗使我們熟習了各種現象及自然作用的途徑和相似關係；但是思想，理性，智慧，卻使我們知道了它們的原因……科學的原理既不是感官的對象，也不是想像的對象。智慧和理性乃是使人趨向真理的唯一確實的領導者。」因此，他初年思想的那種忽倏變化的基礎，結果就得需要智慧的和道德的信仰來維繫它——在人類和宇宙現象的一切合理的交涉中，是離不了這種信仰的。

在亞爾西法倫中充滿着一種思想，他對上帝有一個不適當的觀念，以為「他」只是各種精神或人格中一個最高的精神或人格，而且物質世界由「他」實現出來。在西雷斯中這種思想就讓步於另一種思想；在這裏他以為上帝是一個無限的遍在的基礎，或最後的支持的能力，他是充滿了一切自然和人以內的。這種思想，巴克萊在新柏拉圖學派和亞理山大得列（Alexandria）的哲學中，是已經熟習了的。「要把上帝和萬物合攏在一個概括的觀念之下，則我們可以說，一切事物合起來（上帝以及時空所成的宇宙）成功為一個宇宙。但是我們如果說，一切事物合起成功為一個上帝，則這就是一個錯誤的上帝意念。不過這還不至於成為無神主義，如果它能承認「心靈」或「智慧」是能支配的部分……要以無神主義來責難主張萬物一體（MONISM）的哲學家，那似乎是不公平的。」他現在是這樣觀察上帝。哲學和神學因此成了一體。

在西雷斯中他並不會藉融合一切的心靈或理性來明白闡述宇宙的現象。不過我們仍然容易發問，在一切事物中心存在的真理和仁慈究竟真相是什麼樣的，因為就人心所存想的說來，它們是會伴着人類智慧和良心的逐漸進化而變化的。但是西雷斯中最後的旨趣只是說，一切都歸結在神祕中，實在的宇宙不是我們的智慧所能明白的理解的；它必須交給全知者；它超過了有限的智慧和人類理解的途徑。人必須知足的來在生和死中間的無限小的間隙裏，把生命當做信仰的冒險來度其生涯。人在積代累世之後，誠然可以把生命轉化成一個逐漸生長的洞見，但是他永不能把生命轉化成完全的知識。「在現世中，我們只好盡力來利用我們所能及的那些閃光。柏拉圖在他的梯狄塔斯（Theaitetus）中說，我們如果只是坐着，則我們永不會增長見識，只有在我們去到河裏，上下運動時，纔能觀察出它的深淺來。我們如果努力有所動作，則我們即在塵世上也可以發現一點東西。眼睛即在最黑暗的洞中習慣久了，也可以看得見，而且任何曖昧的題目，我們在玩味它久了，也可以看到一點真理的閃光。真理是一切人所呼求的，但是它只是少數人所獲得的。誠然，愛護真理的心理如果變成主要的情感，則它不會讓步於世俗的顧慮和見解；它也不會只以青年時的一點熱忱為滿足，青年時期或者是適於追求的一個時期，不過它卻不適於衡量事理，鑑別善惡。一個人如果想在知識中有真實的進步，則他必須把他的青年和老年，初年果實和後來生長，都供獻在真理的祭壇上。」這就是當時的巴克萊，這就是他在哲學中最後的話語。這些話正使我們想到培根的態度。培根在另一個觀點之下曾否認了包括一切的系統，他說，「我只是把工作剛起了頭，至於

將來的結果，則有待於人類的幸運。因為我們的事體不是巧思妙想，乃是人類的實在的事務和幸運。」——見新  
江具。

巴克萊一生的中心思想雖然着重在上帝上，認他爲宇宙中遍在的全能的主動者，可是他關於另一個究竟的問題，卻沒有說過什麼。那另一個問題完全屬於人類方面：就是人類歸宿的問題。我們雖然可以主張，人類生於其中的這個宇宙是「道德的神靈」的一種顯於外的表示，它在科學方面和倫理方面必然是可靠的，而且它在智慧和道德方面都不會使人陷於紛亂的地步，因為若非如此，則在我們的信仰的最後冒險中，我們便不能信託這個世界。——但是我們不能因此就說，生於世界中的一切人必然繼續的有意識的活到永久。世界的可靠和人類的永存完全是兩回事。這個假設並不會分明包含於前一個假設中，不論它是否可以由前一個前設演繹出來，或是否可以由別的方法發現出來。人類的環境縱然根本是神聖的，而且它的全部連它的最微細的情節縱然也是有上帝充滿其間的，但是他的身體，在其由物理的生至物理的死中間的有生命的機體中，不可以度量他那有自我意識的人格繼續存在麼？各個人的不滅的存在果然也如上帝的不滅的存在那樣，是必然的麼？

在十九世紀末葉，人們對於死後歸宿所表示的懷疑，比對於遍在一切的神靈所表示的懷疑，比對於他的恆常的創造力所表示的懷疑，還要普遍；那種懷疑比在陶蘭，柯林，和汀達列（Tindale）的日子或者還要普遍。初期及中世的教會，以及後來的清教徒們（如米爾頓（Milton），本揚（Bunyan），和愛德華（Jonathan Edwards））



已經把來世生活描寫的淋漓盡致，使想像熟習了它，因此，在有宗教信仰的人看來，它比所見所觸的任何東西都較為真實。但是自然科學單獨給人養成的習慣，則容易把這種想像消散了，而且使另一種狀況下的人生顯得是虛幻的，因為那個來世生活中的狀況完全是它的微妙的哲學所莫名其妙的。

在知識原理中有一段，重新提出尋常的論證來，證明人類靈魂的自然不滅性，而且他又用自己對於物體實在性的新見解，來證實那種論證。那一段可以說是巴克萊對於解決兩種非此即彼的說法所提出的一種哲學上的供獻，因為尋常人們有兩種可怕的不相容的說法，他們或則說在物理的死亡之後，人根本就消滅了，或則說還有一種繼續的自覺的生命。在保護者雜誌中的兩篇論文內，以及一七〇八年在三一學院教堂所發表的演辭內，他曾較淺顯的討論過這個問題，在那裏，他曾說，把人類的永生顯示出來，那正是耶穌基督所給人的一種特別福音。他在知識原理中辯論說，人在死亡以後是不會消滅的，因為他們是精神的實體，賦有獨立於自然因果以外的一些能力。不過這種辯論含著一些關於有限的人的假設，而那些假設又是可以受批評的。我們誠然可以相信全能的至善者是在宇宙的核心，並且為這種冒險的信仰在理性中找一種辯護說，沒有這種假設，則我們同我們在其中生活的人和物所成的宇宙，便不能有合理的（科學的或別種的）交涉。因為理性和意志在這種情形下都會被普遍的懷疑所禁錮了。但是我們卻不能先驗的來假設：人或宇宙中其他精神對於宇宙的自然秩序是不可缺的，也如上帝那樣；並且因此說，他們一進於自覺的存在，則他們就必然要有意識的繼續存在。我們對人類的永

生的希望所加的理論上的辯正，寧是倫理的，而不是哲學的。這種希望之建立，乃是因為我們相信普遍的心靈是正直而良善的；而這個普遍的心靈，我們在解釋無常的有形體的人生中那種善惡混雜的經驗時，又是必須假設他的。這個宇宙既然根本是神聖的，則它一定要向撲滅罪惡的途徑上走。（這種罪惡正使宇宙成爲全能的至善者的一種神祕。）既然如此，則善惡混雜的人生豈能說是人類的究竟麼？

在巴克萊關於死的平常思想中，流露出一種愉快的樂天主義來，這一點在他發表於保護者雜誌中的那些論說內可以看得。他樂觀的想像現世界中是「善」佔勝利的，因而他預想到死後還有較大的善。他不像別人一樣，他沒有悲觀的氣質，給他悽慘的刻畫出悠久的道德的紛亂來。不過他的想像往往在別的方面來活動，所以他的哲學不是對於死的一種思維。有的人覺得在二十一世紀活着仍和在一世紀活着一樣，「死」仍然會使他們驚懼的感覺到；他們畢竟只有一個暫促的有知覺的生命。巴克萊不是這樣一種人。又有的人對於身體死亡以後的無身體的生命，表示畏懼，以爲那比把這個身體運到另一個星球上，甚至於比把這個身體運到太陽系以外的一個物質世界內，還要可怕。巴克萊也不是這樣一個人。在他給約翰生的一封信內，他體驗到無身體的生命，他的說法仍是他所特有的：

「我覺得要來存想俗人們所謂死的那種狀態的變化，並沒有什麼難處，不論在這種變化以後有無物質的實體。爲存想這一層起見，我們只承認有可感的物體——就是視覺和觸覺直接所知識的物體——就夠了。這類

物體的存在，我不但是完全不懷疑的（有些哲學家向來是懷疑的），而且我想我還根據明顯的原則把它建立起來。我們似乎很容易多想，靈魂在一個獨立的狀態下存在着（就是脫離了它在世上所受制的那些運動和知識的界限同法則），並且不用我們所謂身體的這些塵世的可觸的事物為媒介，來運用新的觀念。我們甚至於可以存想到，靈魂如何能離了眼而得到顏色的觀念，離了耳而得到聲音的觀念。」

但是我們雖可以假設，在沒有身體的狀態下仍會有我們現在一切感官的經驗，但是我們卻不能因此來存想，沒有身體的人離了一切感官標記（可觸可見的身體），如何會互相交通——不論這些感官標記是和我們現在的感官所傳來的一樣，或和我們在塵世上所想像不到的別的一些感官材料所呈現的一樣。

巴克萊對煙脂水的熱忱在他以後的餘生中一直繼續下去，而且他在擁護這個萬應藥的信件內和小冊內（由一七四四至一七五二）常把這種熱忱表示出來。雖然如此，可是他並不會忘掉了別的事業——宗教的事業和社會的事業（他把社會的事業包括在廣義的宗教的事業中）。查理·愛德華（Charles Edward）在一七四五年所領導的侵掠行動使他寫了給克倫天主教徒的一封信（Letter to the Roman Catholics of Clonyne）信中表示出他的特有的仁慈和寬大來。此後在一七四九年他又本着同樣精神寫了告愛爾蘭天主教士書（Exhortation to the Roman Catholic Clergy of Ireland）。愛爾蘭新天主教的這種罕有的謙恭也被那些接受此勸告的人們報以同樣的謙恭。

在教會和國家兩方面，巴克萊對於和他對立的教派或黨派，究竟有什麼關係，那是我們難以斷定的。他的性情是太奇特太獨立的，因此，不能成爲一個有黨派的人。他的初年的一些作品，被人認爲富有托利黨和雅各派的傾向，不過他在那個被人懷疑的那部論文中所有的論證，乃是平常托利黨人和雅各派人所不能了解的，而且他的語言和行動在最好的意義下可以說是自由的。在宗教思想方面，他的西雷斯或者把他列於廣教派（Latitudinarians），而且他和劍橋的柏拉圖學者也有些相仿。就他的真正地位說，他在英格蘭教會的宗教哲學者間，可以說是最佔優勝的。他開始提出新的宗教問題來，使後來人們採取了一個新觀點來觀察宇宙——類如現代的不可知論和自然進化觀。他在英格蘭教會的世系中是最動人的——這個世系在十七世紀有胡克爾（Hooker）（註一〇六）和庫德渥滋（Cudworth）（註一〇七）；在十八世紀中有克拉克和卜特，列在十九世紀中有考萊理治（因爲牧師中沒有代表，）雖然在凡人中如曼塞（Mansel），毛盧斯（Maurice），莫滋萊（Mozley）（註一〇八），趙威特（Towett）（註一〇九）以及伊沙克·泰萊（Isaac Taylor）（註一一〇）也是不可忘的。牛曼（Newman）（註一一一）和亞諾德（Arnold）（註一一二）在別的方面雖然顯耀，但是他們難說是哲學方面的代表。

在克倫的後幾年中，有一種較洗悶的景況。他因爲久閉於荒遠之鄉，所以朋友們屢次想法讓他離開那裏，終於未果。他們敦促他進行愛爾蘭總主教之職。但是他向撲洛埃說，「我在這類事情方面，不願和任何人競爭。我並不喜歡宴會，羣衆，拜訪，晚睡，怪面孔，以及尋常無意義的擾攘。爲我自己的安心起見，我寧願完全逍遙自在，而不願

戴一頂王冠。」他在此時給他的美洲朋友（約翰生和克蘭璞（Crab）的信件仍然表示出，他仍是被使他橫渡大西洋的那種靈感所鼓動的，並且記載着他對於美洲各大學的發展所有的影響。他三個孩子的家庭教育也是他的另一種關心的事情。據他的孀妻告我們說，「他不肯把他的孩子們交給嗜利的人們手裏。他雖然老而多病，仍然親身來進行這種恆常的厭煩的教育工作。」關於這種家庭教育的結果，沒有什麼可說的。一七五一年，他的最心愛的男孩威廉（William）死了，「使他父親最傷心。」他寫信說，「我已經是一個幽居獨處的人，離開了娛樂，政治，遊歷，和世人所謂快樂。我有一個小朋友，是在我眼底教養起來的，他的繪畫使我高興，他的音樂使我神往，他的快活的精神對我常是一場不斷的宴席。上帝高興把他召去了。」他的長子亨利（Henry），生於羅德島，在他父親死後，不久也死了。三子喬治（George）後來到了牛津，這個前程和一個新計劃有關。巴克萊在白馬渡未能實現的那個學園的哲學的生活（life academico-philosophical），他現在卻想在伊西斯河（Tiss）上的大學城裏找得出來。他早在一七四六年九月就給撲洛埃寫信說，「真相是這樣的，我在多時以來就已經懷想着一種計劃，而且我在此計劃中所希望的滿意和享受，甚於我在那個高位（大主教之職）所能得到的，我不但不營求這個位置，甚至也不欲望它。一宗較大的進款並不能誘我離開克倫，並且使我拋棄了我的牛津的計劃。這個計劃雖然因為我兒子的病就攔了，可是我仍如往日一樣固守，一樣堅決。」

就我們所能尋找到的看來，巴克萊最後的一封信是給葛威的。這封信是在一七五二年四月發的，其中表示

着他離克倫前玩味人生時的感想。

「我屈從了高年和衰弱。我在塵世上的眼界是卑下而狹窄的。我在塵世的事務中並沒有多少股份。而且我對它也不甚關心。我厭惡事務，尤其不願同大人物和大事業有交涉。我這個生命已到了黃昏，我願意把它度在寂靜的幽居裏。我從前也心想有政治家的野心設計，密謀和爭吵，並且常以此自娛。不過在我現在看來，它們只是虛妄的，飄渺的幻夢。」

在此以後，過了四個月，巴克萊就離開了克倫。他在八月到了牛津。他早已想像牛津是他老年時的一個理想的家鄉。他由柯克同他的妻子和女兒乘了船向卜里斯陶 (Bristol) 去，但是他在船上就被虛弱所襲，所以不得不由卜里斯陶乘馬轎到牛津。他們是八月杪到的。

巴克萊在牛津的生活，我們是不大明瞭的。據傳說稱，他佔的房子是在聖井街，靠近新學院 (New College)。離瑪丹玲 (Margalen) 庵不遠。這個世界已經變了。當他離開愛爾蘭到英格蘭時，他的一些英國朋友已經物化了。在他離克倫以前，他一定聽到過卜特列在六月中在巴特 (Bath) 死亡了——在那裏，本生 (Benson) 受了塞克爾 (Secker) 的請託，曾經友愛的看守着比論的作者的最後的時光。本生在八月中也隨着卜特列去了。

我們聽說，巴克萊在康健恢復以後，仍在聖井街繼續研讀。在十月裏，署名克倫主教的一部雜論同時出現於倫敦和都柏林〔原名是 (A Miscellany containing several Tracts on Various Subjects)〕。此書中的所

合的論文都是複印舊作，只除了續論煙脂水（Further Thoughts on Tar-water）（這或者是在他離愛爾蘭之前寫的那一篇）。亞爾西法倫的第三版也出現於這年八月。不過西雷斯仍是他的哲學思想的最後記載。我們如果把以前的備忘錄和知識原理和以後的分析者和西雷斯相比較，則我們就可以看出他的進步如何。在一起首，我們覺得是很有希望的，但在一比較之後，我們就發生了一種失望的感覺，因為我們看到，在分析者中他的哲學和數學混雜在一塊了，而且在西雷斯中他的哲學又曖昧的和醫藥學混雜在一塊了。

有一件事情是頗奇怪的，就是在一七五二年時，休姆的人性論雖已出版十三年，而且他的人類理解研究（Inquiry Concerning Human Understanding）雖已出版四年，但是巴克萊並不會提到過休姆。在十八世紀歐洲思想的進化中，休姆是巴克萊的直接承繼者。休姆的懷疑的批評應用於巴克萊的獨斷的宗教哲學，在後來他這種批評又引起了康德的抽象的唯理的道德的復興的批評。亞爾西法倫不但被休姆分明提到過；而且他的理解研究中的宗教的不可知論也是間接的參照於這部書。他後來的自然神教談（Dialogues on Natural Religion）也間接參照於這部書。自然神教談是擁護所謂精微的哲學的，它所用的理論比萊西克（Lysicles）和亞爾西法倫所已經滿意的理論要較為深刻。巴克萊，休姆，和康德是十八世紀中三個重要的哲學家，他們三人在那個世紀初葉，中葉，和末葉，各佔着一個最崇高的位置。在蘇格蘭，使巴克萊在當時被人間知的，或者以雷德的力量為最大。不過人們之知道巴克萊，並不是因為他在建設的宗教思想方面有真正的工作，乃是因為（他們假

設) 他否認我們所見所觸的事物的實在性。

牛津的理想生活並沒有經了多久。在一個星期的晚上(一七五三年一月十四) 巴克萊忽然遇到了死的神祕。他的兒子在十月裏給斯特洛浦德的約翰生說,「他正和我母親,我妹妹,同我坐着,忽然間他就離了人世,去享那悠久的報酬去;在預先一點覺察,一點痛苦都沒有。當時用盡各種方法,但是以後並沒有任何生命的徵候顯出來。醫生們也指不出他的死的原因來。他是在八月二十五到的牛津,空氣的變化和上帝祝福的煙脂水使他受了大益,因此,他在多少年以來從沒有像臨死時那樣健壯。」

六日以後他就葬在牛津,基督教堂(Christ Church)的主教禮拜堂內。他的墓上有馬爾韓(Markham) (註一三) 後來的約克郡大主教) 所撰的一篇切當的碑文。

(註一) 查理第二係英王, 生於一六三〇, 死於一六八五。

(註二) 據 Hone 和 Rossi 二人考證, 估欽蓋堡的是一個名 Ralph Bulkeley 其人的 Fraser 誤讀 Bulkeley 爲 Berkeley。

(註三) 指一六六〇年查理第二的復位而言。

(註四) 斯特洛頓勳爵是約翰巴克萊 (John Berkeley) 生年不詳, 死於一六七八年。他曾跟着查理一同逃亡。一六七〇年爲愛爾蘭總督。

(註五) 係指 James Wolfe 言 (一七二七——一七九五) 一七五九年曾奉命征服迦那大的劇白克魯。在亞伯拉罕 Abraham 年

原戰役時受了傷。死後葬在威士特敏斯特教堂中。威廉巴克萊的妻子 Jane 和渥爾夫祖父的妻子大約是姊妹們。



- (註六)他們兄弟五人姊妹一人，兄弟們各名叫 Thomas, Ralph, William, Robert or Robin。
- (註七)康格雷夫(一六七〇——一七二九)是一個戲劇家，初習法律後學文學，他的喜劇有：“The Old Bachelor”，“Love for Love”，“The Way of the World”。
- (註八)賴夫蒂(一六六七——一七四五)是一個文學家，幼習教於魏爾肯尼的文法學校(Grammar School)和康格雷夫是同學，著有小入國遊記(Gulliver's Travels)及 *Journal to Stella*。
- (註九)懷洛美(一六八二——一七五二)是都柏林協會(Dublin Society)的建立者，並且是一位慈善家，一七〇三年得都柏林三一學院的文學碩士學位。一生專心提倡愛爾蘭基督教的實業。他組織都柏林協會，是為提倡農業，手工業，藝術，和科學。
- (註一〇)毛凌諾(一六五六——一六九八)是一個哲學家，都柏林三一學院的文學碩士。他曾研究應用數學。著有 *The Case of Ireland's being bound by Acts of Parliament in England Stated*。
- (註一一)馬泰布蘭諾(一六三八——一七一五)是法國笛卡爾派的哲學家。他生在巴黎，在索爾本(Sorbonne)學院攻神學。他也愛好數學和自然科學。也在晚年被許多外國人所造訪。著有 *Conversations metaphysiques et Chrétiennes*，*Traite de la nature et de la grace*。
- (註一二)霍布士(一五八八——一六七九)英國哲學家。他主張一切知識的基礎在於感覺，一切感覺的原因又在於物質的各種運動。運動是一種普遍的原因，我們的各種觀念就是為保存自己對外界運動所生的一種反動。
- (註)德謨克里塔是著名的希臘哲學家，約在紀元前四六〇生於亞布德洛(Abrera)。他因為心地愉快，所以被人稱為歡笑的哲學家。他對於自然科學，數學，音樂，和文法都有廣博的知識。他主張一種學說，以為世界是由原子的會合所組成的。
- (註三)伊壁鳩魯(紀元前三四二——二七〇)是希臘哲學家。長於沙伊(Stoas)，在各地教人哲學，最後乃在雅典建立他的學校。他採取了德謨克里塔的原子學說。在倫理學方面，他主張苦的缺在或心的平靜為最大的善。德性既能使我們的心平靜起來，所以

我們應該追求德性。

(註一四)指進化論言。

(註一五)陶蘭(一六七〇——一七二二)是一個自然神教者。他在發表了基督教非神祕論以後，就開始了自然神教者和正教徒的戰爭。衆議院下令焚燬他的書，並且把他自己逮捕了。

(註一六)休姆(一七一——一七六)生於愛丁堡，幼年就愛好哲學。一七三九年匿名發表了他的人性論前二卷，一七四〇年又發表了第三卷。一七四八年又發表了人類理解的研究。一七五二年他發表了政治談話(*Political Discourses*)。此外還著有大不列顛史(*History of Great Britain*)和關於自然神教的對話(*Dialogues Concerning Natural Religion*)和宗教的自然史(*Natural History of Religion*)等。

(註一七)卜倫生年不詳，死於一七三五年，是一位神學家。一六九九年做了校長。他是在一七一〇年做得柯克主教。著有神學論文多種。

(註一八)威廉金(一六五〇——一七二九)是一個熱烈的輝格黨，初爲狄雷(*Derry*)主教。一六九一年出版了State of the protestants of Ireland under the late King James's Government。他的大著耶穌起源，拉丁原名是De Origine Mithi，出版於一七〇二年。他是一七〇三年做得大主教。

(註一九)博野原文作 Boyle，應爲 Boyle。博野係法國哲學家(1647—1706)，著有歷史及批評辭典 *Dictionnaire historique et critique*。當柯克主教發表了他的耶穌起源論以後，大陸上頗注意它。一七〇三年 *Les Nouvelles de la Republique des Lettres* 雜誌五六兩月份曾對它有贊成的批評。博野反對這部書，寫了一篇 *Response aux questions du Provincial* 來攻擊。Bernard 又寫了 *Nouvelles de la Republique* (一七〇六)一文來辯護。博野又寫了 *Response aux questions du provincial* 一文來答覆它。

(註二〇)萊勃尼茲(一六四六——一七一六)德國哲學家，著有單子論 *Monadologie* 及人類理解新論。他曾寫了 *Adnotations sur le Traite de M. de Bayle sur l'Origine de Mithi*。

喬治·巴克斯傳

in librum De Origin Mali hand ita Prilem in Anglie evulgatum 一文來攻擊阿克法教所主張的自由意志論。

(註二一)他的觀覽新論原卷 *An Essay Towards a New Theory of Vision*。Issay 一字本當譯為觀。巴克萊用 *Essay* 而不用 *Treatise* (論) 故說他是謙虛的。茲因譯名已經通行，仍譯為觀。

(註二二)柏奇威是後來的第一個埃格洛爾伯爵 (Earl of Eglar) 生於一六八三——死於一七四八年。他和巴克萊關係最密。他在英格蘭和愛爾蘭都有大量財產。他很愛國，他所以擁護巴克萊的哲學一部分也由他的關懷愛爾蘭的心理。他和巴克萊通信最多。他說：「巴克萊在我認識的人中德性最高貴，學問最淵博。」

(註二三)他們的認識是在一七〇八年。Daniel Deening 是柏奇威的表兄弟，和巴克萊是朋友。巴克萊是因 Deening 認識的柏奇威。  
(註二四)阿世 (一六五八——一七一八) 一六七九年畢業於都柏林三一學院；一六九五年為克倫主教，一六九七年為克洛副主教；一七一七年為德醫 (Dary) 主教；與文學家級夫特最友善。

(註二五)奧雷其為古代最有名的神學家，生於一八五年，死於二五四年。他是 Alexandria 人，著作極富，據說有六千種。Jerome 說：「誰能讀完他所寫的書呢？」他以自己的學說摻雜在基督正教的學說中，不過教會却排斥了他的學說。他曾譯舊約。

(註二六)聖奧古士丁 (三四五——四三〇) 係 Hippo 人，他母親是一個虔誠的基督教徒。他最初有一度相信摩尼教，後來因聽米蘭主教的講道，信了基督。他在其懺悔錄中生動的描寫了他的回心轉意。他的名著是上帝之城 (De Civitate Dei) 那是為教會辯護的一部書。

(註二七)安世 (一〇三三——一〇九) 意大利 Aosta 人，曾為英國 Canterbury 主教 (一〇九三) 後又返回羅馬 (一〇九七) 他寫了許多神學的和哲學的作品，其中有 *Monologion*, *Prosligion*, *Cur Deus Homo* 等書。

(註二八)阿蘭諾斯係意大利哲學家，和道米尼派僧人，他是一方面探求真理，一方面辯護正教的。他在他的 *Summa Totius Philoosophae* 中講和了理性和信仰。那是中世紀一部不朽之作。人們都稱他為「天使樣的博士」Angelic Doctor。

(註二六)馬爾索羅格(一六三八——一七一五)法國西神學家。信仰柏拉圖又崇拜笛卡爾。著有真理的探求 de la Recherche de la Verité。

(註三〇)勞塞西(一六五一——一七一五)法國神學家。是十七世紀的最後代表者。著有「Education des Filles, Explications des Maximes des Saints」和神的存在 de l'existence de dieu。

(註三一)巴斯克(一六三三——一六八二)法國道德學家。他極受人的稱道。Ussachy說「單就天才論，巴斯克是可以立足於地球上從來最偉大的作者中的。」Janson說「德謨士只可比巴斯克，不能勝過巴斯克。」他的名著所思(Pensées)係擁護基督教的。一些短文。他和笛卡爾相反，以為理性不能論究最終的形上問題。

(註三二)庫德溫茲(一六一七——一七八八)是劍橋柏拉圖派的領子。他的名著是真正的智慧的宇宙系統 (The True Intellectual System of the universe)。

(註三三)拔特列(Joseph Butler)(一六九二——一七五二)是英國神學家。他主張直覺的道德學說。一七三六年出版了宗教的比論 Analogy of Religion。他反對自然神教者，以為他們的自然教也是可以受同樣嚴難的。

(註三四)愛德華(一七〇三——一七五七)英國哲學家和神學家。著有意志自由論 (The Freedom of the Will)。

(註三五)世萊馬哈(一七六八——一八三四)德國大哲學家。他把批評的精神保存在浪漫主義中。他的大著有獨語 (Monologues)和基督教的信仰 (Der christliche Glaube)。他的著作對於十九世紀初宗教的復興有很大的影響。他是近代最有文學意味的一個神學家。

(註三六)按此指第八代盤下盧勳雷，湯姆，亨利言。(一六五六——一七三三。)

(註三七)伊曼斯馬(一四六六——一五三六)荷蘭的人類主義者。生於羅特丹。他著有 Encomium Morium (讚頌公頌)——一五一六)來諷刺當時的教士們。

喬治·巴克萊傳

(註三八)克拉克(一六七五——一七二九)英國哲學家、道德學家，反對自然神教者。他以為自然中各種事物和環境是有一種不變的和諧關係的。他的主要作品有上帝的本質及品性論(A Demonstration of the Being and attributes of God)及自然神教的不變的義務論(A Discourse concerning the unchangeable Obligations of Natural Religion)。

(註三九)雅各即詹姆士之拉丁寫法(Jacobus)。一六八八年英國革命以後，擁護 Smart 的黨的人們就叫做雅各黨——即王黨。

(註四〇)斯狄列(一六七二——一七二九)生於都柏林，曾著 *The Christian Hero, The Funeral, The Ying Lover, The Tender Husband* 等書，又曾編輯 *Tales, Spectator, Junonian* 等刊物。

(註四一)柯林(一六七六——一七二九)是一個自然神教者，與洛克友善。他的自由思想談出版於一七一三年。此外他還著了 *Enquiry concerning Human Liberty, The Grounds of the Christian Religion*。

(註四二)保護者係一刊物，創刊於一七一三年三月。愛狄生在其中投了五十一篇文章。停刊於斯年十月。

(註四三)觀察者也係一刊物，為斯狄列和愛迪生所編，由一七一一年三月一日，至一七一二年十二月六日。止嗣後愛迪生又在一七一四年恢復回來，出了八十期。

(註四四)此詩印行於一七一三年，其中描寫英國鄉村景物和遊戲，其中並有涉及歷史和政治的地方。

(註四五)愛迪生(一六七二——一七一九)，著有 *Campaign, Oato*(1718), *The Drummer* 等書。

(註四六)Robert Harley(一六六一——一七二四)係牛津第一個伯爵，係一個溫和的王黨。

(註四七)斯泰拉係綏夫特的情人，他的 *Journal to Stella* 係描寫他在倫敦的日常生活，其中包含着六十五封信。斯泰拉死於一七二八年。

(註四八)施施撒即 *Eshar Vanhornriga* 之別名。她和綏夫特在一七〇八年結識了以後，十分愛慕他，綏夫特也報以友情，但他們終於在一七二三年左右決裂了，因而促成她的死亡。綏夫特在其 *Cadens and Vanessa* 一詩中描寫過他們的愛情。

（註四九）大約係指第四代斯特洛頓男爵而言。

（註五〇）Francis Akerbury（一六六二——一七三二）係 Rochester 主教。

（註五一）柯黎（一六八〇——一七三二）是一位哲學家。他的宇宙秘論出版於一七一三年。他還寫了 A Specimen of True philosophy (1730), Topology (1732)。

（註五二）Drury Lane 是倫敦一條街。Killigrew 一六六三年時在那裏建了一座皇家戲院。此院以演戲劇出名。

（註五三）亞氏（一六六七——一七三三）是一位醫生兼文學家，與叔夫特友善。著有 History of John Bull。

（註五四）道是指 Charles Mordaunt 而言。氏生於一六五八，卒於一七三五。他是第三代的彼得博羅伯爵。曾在一七〇一年參加過西班牙王位戰爭。

（註五五）道是指 Martin 言。他的兩部書出版於一六九八年及一七〇三年。

（註五六）斯氏（一七五三——一八二八）係一哲學家。曾到過法國。這個故事見於他的文集內。 De Quincey 在他的 Murder Considered as one of the Fine Arts 中曾譯出這段故事來。

（註五七）維琪兒（紀元前七〇——一九）羅馬詩人。著有 Seneca。

（註五八）何樂士紀元前（六五——一八）羅馬詩人。著有 Satire, Ode and Episode, ars poetica。

（註五九）道是指 John Erskine 而言。他是十一代的馬爾伯爵（一六七五——一七三二）他是一個蘇格蘭的王黨。一七一三年他曾被王黨任命為大臣。但在喬治一世時，他就失掉此職。他於是在一七一五年就徵服到蘇格蘭，領導擁護愛德華的人們謀反。後來事敗，同愛德華逃到法國。

（註六十）道是指法國的 Philip II 而言。（一六七四——一七三三）

（註六一）施羅陵公法係 John Frederick 之女。喬治二世之後，她和萊勃尼茲認識。她在一七二七年做了皇后，頗信賴溫爾普爾。

(註六二)亞舍(一六五八——一七一八)愛爾蘭主教，他在一六七九年任克洛登主教，與綏夫特相友善。

(註六三)斯密(一七二三——一七九〇)經濟學家，著有原富。

(註六四)這是指 Henry Scott 而言。他是卜克留治的第三代公爵。(一七五一年起。)

(註六五)南海公司(一七一——一七二〇)是專在南海通商的一個公司。應資大臣哈萊遜公司借款一千萬於政府，政府又允許公司可以在西班牙殖民地的專利權。一七二〇年公司又負擔起全部國債來(總額為五、三〇〇、〇〇〇鎊)。買它的股票的人日多，因而引起了全國的投機狂熱。嗣後別的公司接踵而起，南海公司為競爭之故，股票漲至百分之一千，並揭發了別家公司的內幕，因而別家公司的股票都落了價，人們爭欲出賣，結果南海公司本身的股票也由百分之一千(一七二〇年七月時價)落至百分之一七五(九月)，又落至一三五。這種落沒的情形擴及於全國的一切階級。

(註六六)是特羅亞王 Priam之女。亞波羅神給了她以先知的能力。特羅亞城破後，她就落在 Agamemnon 手裏。她屢次向亞氏預言。他一回國就要遭遇慘事，亞氏不信她，但是亞氏歸希臘後就被其妻子所害，而且迦森德羅也遭了同樣命運。

(註六七)白馬渡是大西洋中一個島，長十四哩，寬平均為一哩。在紐約東南。

(註六八)克斯威是西班牙的一個教士(一五〇六——一五五二)，因於耶穌教派，他傳教的能力極大，據說他曾感化了七十萬人。他到過東印度、馬來羣島、中國和日本等處，所至之處，在他走後都可以組織一個教會。他有好多神蹟，所以信從他的人很多。

(註六九)迦徐雷勳爵(一六九〇——一七六三)和綏夫特相友善，和渥爾普爾最反對。

(註七十)渥爾普爾(一六七六——一七四五)英國大政治家，係輝格黨領袖，為喬治一世及女王迦羅陵所信任。以善用手腕著稱，善理財，立了自由貿易及近代殖民政策的基礎。

(註七一)這個俱樂部是在一七一三年為綏夫特、亞爾拔特、諾伯等人組成的。他們發表了 Memoirs of Martinus Scribarius 用以嘲笑當時文學中的虛偽的惡疾。

(註七二)巴素爾(一六八四—一七七五)爲第一代巴素爾伯爵，曾爲樞密大臣。

(註七三) Benjamin Hoadly (一六七六—一七六一)曾爲多年主教，著有 *Essay on Life and Writings of Clark*。

(註七四)服爾德(1694—1778)生於巴黎，係法國大文學家，他的名著有 *Candide*。

(註七五)其岳父係愛爾蘭下議院的議長，及審判廳長。

(註七六)芳乃倫(一六五一—一七一五)法國神學家，Cambrai 大主教。他在他的 *Maxims of the Saints* 中曾主張，我們愈愛自己，則愈不能愛造物者。人的至德在於拋棄自我，也不想自己，也不想上帝和我們的關係。

(註七七)居榮夫人(一六四八—一七一七)法國的隱遁主義者。她因傳播神秘的觀念，曾經被捕。芳乃倫頗受她的主義的影響。

(註七八)詹姆士先生後來稱爲 Sir John James。他在一七三六年纔回英國。他有意入羅馬教而未果。

(註七九)此係 Richard Dalton。

(註八〇)斯密柏係一藝術家，曾給巴克萊畫過像，生於一六八四，死於一七五一年。

(註八一)見 *Historical Register* 十三卷(一七二八)二八九頁。

(註八二)吉羅德先生係 *Corvantes* 書中一個主人翁。他的品格是和藹的，但是他極神往神史野談。他覺得他自己的使命在於乘着他的老馬，漫遊世界，尋求奇事。他愛上了鄰村的一個美貌女子，並演出最荒誕的事蹟來。

(註八三)美國哲學家，著有 *Elementa Philosophica*。曾建有 King's College (即現在的哥倫比亞大學)。

(註八四)愛德華是加爾文派的神學家。十五歲時則著有 *Notes of Mind*，嗣後在一七五四年又出版了 *The Freedom of the Will*。

他和巴克萊並不會認識了。他的思想是獨立發展的。

(註八五)組合主義是基督教的一派。它主張各個教會都應當拋棄了一切外面的人爲的統治，以求較充分的服從上帝的意志。它和監督教派及長老會是鼎足而立的三大派。



- (註八六) Edmund Gibson (一六六九——一七四八) 他任了倫敦主教二十八年 (一七二〇——一七四八) 譯書多種。
- (註八七) 梯萊爾 (一八三五——一九〇〇) 美國史家。著有 *History of American Literature during the colonial Time*, *Literary History of American Revolution* 及 *Patrick Henry*。
- (註八八) 迦那 (一六八五——一七三二) 是英國詩人及劇作家。
- (註八九) 斯泰芬 (一八三二——一九〇四) 文人兼哲學家。係英國名人字典的首創者。著 *Science of Ethics*, *History of English Thought in 18th Century*。
- (註九〇) 曼德威 (一六七〇——一七三三) 生於荷蘭。長於倫教。著有 *Table of the Bees*。Knaves turned Honest。他去張人性根本是惡的。巴克萊在亞爾西法論中攻擊他這種見解。
- (註九一) 莎夫茨伯雷 (一六七一一——一七一三) 是指 Anthony Ashley Cooper 而言。著有 *Inquiry Concerning Virtue*, *Soliloquy* 等。他主張個人和社會必須調和。而且所謂德性就是將愛己之心屈從於愛社會之心。他說：人們不但在藝術的範圍中有一種了解「美」的官能。同樣在倫理學的範圍中也有一種辨識行為之美醜的官能。這種官能。他叫它為道德意識 *Moral Sense* 或良心。
- (註九二) 正義分兩種：一為分配的正義 *distributive justice*。一為矯正性的正義 *corrective justice*。所謂分配的正義乃是按照各人的應得之份。給與各人以權利。在這平等的觀念是很主要的。
- (註九三) William Warburton (一六九八——一七七九) 係 Gloucester 主教。著有 *天恩之原則* *The Doctrine of Grace*。
- (註九四) John Hervey (一六九六——一七四三) 係一伯爵。對女王迦羅誠很有影響。他曾為海爾普爾辯護。謂伯曾攻擊他。稱他為 *Lord Fanny*。他又寫「一首詩 (*Verses addressed to the Imitator of Horace*) 及一封信 (*Epistle to a Doctor of Divinity*) 來答覆蒲伯。蒲伯在其致 *Arbutnot* 的信中稱他為 *Sporus*。

- (註九五) Peter Browne (——一七三五) 一七一〇年任阿克主教。
- (註九六) Andrew Baxter (一六八六——一七五〇) 哲學家，在一七三三年出版人類心靈本性研究。
- (註九七) 斯賓挪莎猶太人，是一大哲。他的名著有倫理學。(一六三二——七七)。
- (註九八) 漢彌爾頓 (一七八八——一八五六) 英國哲學家。因在愛丁堡評論上常發表哲學論文，所以出名。
- (註九九) 曼塞 (一八二〇——一八七一) 是一個小哲學家，是漢彌爾頓的信徒，一八五八年至六〇年之間與毛盧斯，彌爾等從事爭論。
- (註一〇〇) 毛盧斯 (一八〇五——一八七二) 神學家。
- (註一〇一) 金大主教 (一六五〇——一七二九) 著有罪惡起源論。
- (註一〇二) 斯屠渥 (一七五三——一八二八) 英哲學家，著有 Elements of the Philosophy of Human mind, or Outlines of Moral Philosophy。
- (註一〇三) 塞克 (一六九三——一七六八) 後升為大主教。
- (註一〇四) 本生 (一六八九——一七五二) 一七三五年任主教之職。
- (註一〇五) 伊斯奇亞是那波利西的一個島，巴克萊曾去過此處。
- (註一〇六) 胡克 (一五五四——一六〇〇) 神學家。著有 The Laws of Ecclesiastical Politiē。
- (註一〇七) 庫德渥滋 (一六一七——一六八八) 神學家，著有 Treatise concerning Eternal and Immutable morality。
- (註一〇八) 莫氏 (一八一三——一八七八) 係牛津的神學家教授，曾參加牛津運動。他曾講演過神蹟的問題。
- (註一〇九) 趙威特 (一八七一——一八九三) 曾譯柏拉圖全集，他寫了一精聖經解，教人且為異端。
- (註一一〇) 蔡萊 (一七八七——一八六五) 著有 Elements of Thought, The Natural History of Enthusiasm, Fanaticism Spiritual Despotism, Restoration of Belief。

- (註一一)牛亮(一八〇一——一八九〇)爲牛津運動的領袖之一。著有 *Essay on the Development of Christian Doctrine, Lectures on Universities, 教義書有 Apologia Pro Vita sua*。
- (註一二)羅大約瑟 *Thomas Arnold* 而註(一七九五——一八四二)氏著有 *Christian Duty of Conceding the Roman Catholic Claims, Principles of Church Reform*。
- (註一三)馬爾頓(一七一九——一八〇七)與政治家伯克相友善。一七七七年任爲約克大主教。

# 巴克萊哲學通序

- 一 巴克萊和他的時代
- 二 巴克萊和笛卡爾爾洛克及牛頓
- 三 反對抽象觀念
- 四 概括觀念的解釋
- 五 反對物質觀念
- 六 存在即被知覺
- 七 無限心靈
- 八 因果關係(經驗主義)
- 九 相對主義
- 十 結尾

## 一 巴克萊和他的時代

十八世紀初葉是一個人類智慧非常活動的時期。在人類思想的每一部門，我們都可以看到新觀念的影響。牛頓的研究和發明已經完全改變了人類對於物理世界的觀察，他在一六八七年所印行的數學原理在科學史上標記出一個新的紀元來。包耶(Robert Boyle)的化學著作和別的著作也被人們熱心研讀。此外還有別的許

多著名的研究者都同心協力建立了近世各種科學的基礎。

洛克的人類理解論 (An Essay concerning The Human Understanding) 出現於一六九〇年。它立刻引起了一般人的興趣，而且在有些方面引起了不小的驚惶。博學的教士們，如斯梯林福里特 (Stillingfleet) 諸人，覺得那部書的教條推翻了基督教的啓示中所含的神祕。洛克自身一生是一個誠實的基督教信徒，雖然他竭力想減低正教的成分。但是那時候，自然宗教 (natural religion) (註一) 或自由思想 (註二) 的運動已在開始，它的初年的領袖們貪婪的抓住那部書中的教條，以爲它可以供給他們以一種常識哲學，使他們來建立一種自然宗教。陶蘭 (John Toland) 的督基教非神祕論 (Christianity not mysterious) 柯林 (Anthony Collins) 的自由思想駁 (Discourse of Free-thinking) 威嚇了傳統的神學。人們都向神學要求把它的信任狀拿出來。不但如此，而且科學家還進一步想以機械作用來解釋一切。

牛頓在其數學原理第一版序言中說，「我希望宇宙中別的現象也可以根據同樣推理由機械原則演繹出來。因爲有許多情節令我猜想，這些現象都依靠於一些力量，藉這些力量各種物體的分子，就可以（由不可知的原因）互相推進，黏合成有規則的形式，或互相排斥，互相遠離。這些力量既然一向是不會被人知道的，所以哲學家一向探求自然，是白費的。不過我希望，藉這種推論方法或別的較好的推論方法，我在這裏所立的原則也能對這一件事有所闡述。」

不過這種主張一切現象都可用機械作用來解釋的學說，正是一般人所稱爲唯物主義；而且當洛克和柯林斯主張物質或者可以思想時，當牛頓把無限空間比做神明的知覺器官時，我們正不必驚異萊勃尼茲在給英皇太子的信內那樣攻擊英國哲學家。

萊勃尼茲說：

「一 甚至於自然神教自身在英國也似乎很衰落了。許多人都願意承認，人類的心靈是物質的。有的人甚至於說上帝自身也是一個有形體的實存。」

「二 洛克先生和其信徒至少也是懷疑：靈魂是否是物質的，是否是由自然途徑可消滅的。」

「三 牛頓爵士就，空間是上帝用以知覺事物的一種器官。但是上帝如果需要任何器官來知覺事物，則我們可以說，那些器官不是完全依靠於他的，也不是由他所產生的。」

「四 牛頓爵士和其信徒對於上帝的作品似乎有一個古怪的意見。按照他們的學說說來，全能的上帝要一時一刻開足他的錶，要不然它就會停住。他似乎沒有充分的先見，使它成爲一種永久的運動。不但如此，按照這些先生們說來，上帝所造的機器是很不完全的，所以他必須時常藉一種特殊的意志來擦淨它，而且甚至於來修理它，一如錶匠來修理他的鐘錶一樣。」

我們現在不必來考究萊勃尼茲所說的是否是合乎事實的，也不必來考究他這些譏諷的話是否可以加於

牛頓和洛克身上。我們只可以說，在萊勃尼茲時代，英國哲學確有他所說的那種概括的特質。在那時代，英國的思想家以爲自然的現象可以還原於物質分子的拒斥力和吸引力；一切知識都是由感官達到的；在經驗以前的心靈只是一張白紙。換句話說，在十八世紀開始時，英國思想的特質，大部分是懷疑的，批評的，唯物的。

宗教家以爲這種唯物思想必然會流於可怕的结果。因此，他們就覺得，要用可能的一切方法來攻擊唯物主義，那是有助於宗教和道德的。關於這些問題，道德威 (Doddwell)，克拉克 (Clarke)，柯林 (Anthony Collins) 會經過熱烈的爭辯，他們會討論過靈魂的物質性，以及其自然的可消滅性。柯林的推理很緻密，論證很強烈，所以在這場戰爭中，自由思想的鉅子就戰勝了所謂正教的戰士了。

在這時候有一位青年也想同這些智慧的獅和熊來一較量長短。這就是巴克萊，他後來發展了笛卡爾學派中唯心的一面，正如自由思想者發展了那個學派的懷疑的一面，牛頓學派發展了它的機械的一面似的。

在歷來的哲學家中，巴克萊的天性或者是最有自信力的。他申言他發現了一個新原則，他以爲那個新原則可以解決一切問題，駁倒一切異端。他勇敢的簡捷的陳述出他的系統來。自從科學上有了許多發明以來，人們心中已經生起許多難題來，巴克萊是同情這般人的。那些人們覺得他們不能再信託他們祖先們所信仰的世界，他們失掉了他們舊日的信仰，他們以爲要完全免於澈底的懷疑主義是不可能的。但是巴克萊的目的卻在於指示出，新科學的發現並不需要異端的結論，而且舊日的信仰仍可以和科學的知識並存。因爲我們可以指示出，當科

學申言它可以用唯物主義來解釋世界時，它就超過了它的界限。因此，我們仍可以相信，管理宇宙的最後主力仍在於神聖的精神。

巴克萊相信：當時的異教學說和懷疑主義所以興起，只是由於人們根據物理學的新發現得到了錯誤的結論。人們想，科學教我們來分辨外貌與實相，幻覺和知識。科學教我們說，在我們的舊信仰中，我們是被外貌所騙了的，它又教我們說，隱伏於現象之下的宇宙的實在本性只是被實驗和思想發現出的。這個實在的本性是不能藉感官來把握的，它只能藉理性被我們知道。我們的感官只能欺騙我們，我們如果想免於錯誤，則我們萬不能相信它們的證據。我們所敢信託的只是科學，只是科學達到其結論時所依靠的複雜的心理作用。只有自由思想可以給我們以真理。

科學就照這樣自命是最後真理的保證品，而且不受宗教家的任何挑戰。這個嚴格的唯物主義，是任何有宗教經驗的人所不能接受的。唯物主義的自負必須被駁斥倒纔是。巴克萊相信他自己可以負這種使命。要想指出在感官之幕後所隱伏的實在是精神，他必得指示出科學家自命發現了的那種不可感的物質的實在是子虛烏有的。只有藉宗教的和道德的經驗，人才可以穿透了感官的帷幕。科學雖然自命不凡，實則它永不會跑到這個幕後，它所研究的仍只是感官的世界。

巴克萊說，我們在考究物理學者給世界所下的解釋時，我們必須記得，他們的解說是完全依靠於感官的證



據的。物理學者仍和平常人一樣，他們也是由視覺和觸覺起始的，他們對於實在的解說，就是建立在這種證據上的一種精緻的上層建築。他由可見的和可觸的起首，逐漸纔發現了他們所謂隱伏於感官世界以後的不可見，不可觸的東西。結果物理學者就確說，不可見，不可觸的東西是實在存在的，可見的可觸的東西是不實在的。感官世界是一個幻像，不可見的智慧的科學世界是實在的。

巴克萊以爲這種主張是不健全的。他說，在解析以後我們就可以看到，一切科學的結論是以感官的知覺爲基礎的，我們永不能阻止了這些知覺，我們只能根據某些特殊的知覺來忽略了別的知覺。關於物理世界的一切思想都假定知覺是有效的，如果它要懷疑原始的知覺，它就是懷疑一切。在物理世界方面，思想永不能超出感官世界，思想只是給知覺當僕役的。這就是巴克萊的新原則。

他的新原則確立了知覺的重要，打倒了抽象的學說，證明了精神的存在，因而建立了宗教的權威。一切事物是離不了知覺的，知覺是繫屬於精神的，有限的精神是依靠於無限的大心靈的。這個大心靈就是上帝。必先證明上帝的存在，然後宗教纔有所託命，必先證明精神之可以支持物質（就是他所謂觀念），然後能證明有絕對的心靈可以創造世界，保存世界。必先證明事物之不外知覺，然後可以證明存在即知覺。所以他的學說最初雖以知覺爲起點，實則歸根究底是以上帝的存在爲歸宿的。

（註一）自然宗教是十八世紀的一種宗教思想。自宗教改革以後，宗教方面也有了個人的自由，而且容忍主義也成了一種方便的政策。英

國的自然神教以海伯特(Herbert of Cherbury)(1583-1633)爲鼻祖。他不反對歷史上的啓示宗教，不過他卻主張一種自然宗教。這個宗教不是由可以變壞的條說所傳來的，也不是由外界的權威接受來的，它乃是爲一切人類的理性所要求所建立的，而且它可以爲普遍的人類所接受的。當時人們有一種信仰，以爲一切人都有被神聖植於自己心中的一種官能，就是所謂自然的光亮。這種光亮正近於本能，不過它的本性是智慧的，而非感性的。海伯特採取了當時人們所不懷疑的這種信仰，因而教人說，憑這種理性的光亮就可以發現出天賦的觀念來，就可以發現出一切真正宗教的基本要素來。這些要素就是：「上帝是存在的，」「人的職責就是來崇拜他，」「德性和虔誠是崇拜的要素，」「悔改是神聖一向我們所有的要求，」「來世中將有賞罰施給各人。」

海伯特在十七世紀，在積極的和哲學的方面，奠定了自然神教的基礎。同樣，查理·卜倫(Charles Blount)(1684-86)也在同一世紀中，開始了消極的一面；這個消極的一面，在後來成爲自然宗教的較顯著的特徵。這個消極的進行程序，就在於批評聖經，並且在聖經，神蹟，特殊的基督教條，以及宗教的歷史方面，批評人們一向關於它們的作者所有的意見。這個程序所以名爲消極的，乃是因爲它的目的不在於證實自然神學是確定的，圓滿的，乃在於提示出：天啓的宗教一向所依靠的專料，證據，和論據，都是可疑的。由一七〇〇年至一七五〇年間，攻擊正教的主要作家有奧爾斯頓(Thomas Woolston)、阿林(Anthony Collins)、摩爾干(Thomas Morgan)和港卜(Thomas Chubb)諸人。他們不是第一流的學者，而且也不過是中等才能的思想家。他們終久被學問較宏富的作家禁了自己的口。不過這種消極的自然宗教並不只是表示着一種暫時的騷擾或不滿。它表示出一些曖昧的猜疑來。那些猜疑逐漸發展成爲批評的科學，因而在下一世紀就在護教論中引起了一種新的革命。自然神教，因爲擁護研探的自由，追求確定的道理，排除可疑的意見，並且應用懷疑的方法，以理性爲獲得真理判斷真理的唯一工具，所以它在宗教中可以和笛卡爾在哲學中的復興相比，而且表示着英國神學趨向現代化的發端。

十八世紀自然神教的消極一方面，最圓滿的表示於兩部作品中。第一就是蘭蘭(John Toland)的基督教非神祕論(Christianity not mysterious)。他在這裏辯論說，在各福音書中，並沒有任何事情是神祕的，不論我們以爲神祕二字是指反理性

的而言，或指超理性的而言。第二就是廷狄爾 (Matthew Tindal) 的基督教是和宇宙一樣活的 (Christianity as old as the Creation) 這部書在擁護自然神教方面，比同時的其他書籍都較為精深。因此，人們就呼它為自然神教者的聖經，而且它引起了卜特烈 (Butler) 和其他擁護天啓宗教的人們的注意。它所闡述的教條正和海伯特的一樣，它認自然宗教的要素只在於理性的知識（這和主觀生起的信仰不同）和道德。它把天啓只限於傳達現成的真理，並且把自然的啓示認為是內在的，因為它是內含於世界的組織內，和神及人的本性內的。它既是內在的，所以它就是永久的理性的真理，而非依靠於歷史的事實。

自然神教的最大供獻就在於它確說，天啓的宗教也前設自然的宗教。不過所不幸的乃是：他們所存想的自然神學的內容，和他們認自然神教所依的理性的根據，都含着先驗的假設。這些假設（在自然神教完全被廷狄爾所表示出去以後）不久就被休姆和康德所毀壞了。發生的科學在當時還不曾存在，十八世紀的觀念倉庫內還完全沒有「進化」、「發展等等觀念。因此，自然神教者只是用靜止的觀念從事推論的。他們所認的自明的真理，結果被人認為是和事實不符的。人性和理性是進化來的產物；他們雖然想像，理性是一種自然的光亮，而且一個正直的上帝必然要完全的明白的向它把自己顯示出來，實則那種光亮是並不存在的。

（註二）自由思想專指宗教方面不受阻礙的理性的反省而言，它是反對獨斷的權威的。如自然神教者便是。（自由思想和平常所謂思想自由不同。）

## 二 巴克萊和笛卡爾派洛克及牛頓

哲學史上的問題是互有聯繫的，一個哲學家的興起，多半是在發揮或駁倒他以前的學說。因此，為明瞭巴克萊的立論起見，我們可舉一些和他最有關係的學說，以便襯託出他的主旨來。

（一）笛卡爾派主張，被造的宇宙含有兩種絕對獨立各不相涉的東西，一種的本質就在於內在的經驗或有

意識的自我另一種的本質則在於其廣袤和并列性。這兩種實體是極端相反的：它們並不能互相影響。心並不能影響物，物也並不能影響心。人心所以發生了知覺，只是因為在外界發生了相應的事情時上帝憑其意志在人心中生起知覺來。同樣，在我們的意志生起以後，外界所以發生了變化，也是因為上帝的意志在那裏活動。這就是馬爾布蘭希的緣起論（Occasionalism）。此外，他們還主張物質的事物以廣袤為品德，廣袤又以形像和運動為「情狀」。這些就是獨立於知覺以外的事物的特徵。（這就是洛克所謂原始性質。）至於其他可感的性質如色、聲、味等，（洛克叫它們為次等性質，）則只存在於人心，並不存在於事物中。

洛克雖然和笛卡爾的哲學意見不同，可是他在根據歷史的方法來決定經驗的結構時，他所憑的假設正和笛卡爾主義中所含的假設很相似。洛克也和笛卡爾似的假設，人心由某種途徑獲得各種觀念，而且它在一切思想和推論中沒有別的直接對象，只有觀念。洛克（正和笛卡爾一樣）以為觀念一詞有兩種貌相。一種是直接貌相，因為它們自身就是我們理解的直接對象。在另一方面，它們又有一種表像的貌相，因為我們可以藉它們知道實在的事物——這些實在的事物是和我們的觀念不同的。

洛克不願笛卡爾派的批評，他認人心和事物是可以互相生起的。他以為事物可以藉衝擊給我們產生出感覺觀念來，他以為運動必須由感官精神經傳到腦中，然後纔能在心中生起特殊的觀念來。

此外洛克又採取了笛卡爾的原始性質和次等性質之分。他以為原始觀念或實在性質是事物的真實屬性

的摹本，我們對於事物的各部分的廣袤，形像，組織，和運動等所有的觀念，就精確的表像着事物的本性。至於次等屬性則不是事物的任何特性的摹本，我們如果不能用眼看到顏色，用耳聽到聲音，用舌嘗到滋味，用鼻嗅到香氣，則色聲香味都會消滅了，停止了。因為這些都是事物的各種能力在我們感官上所生的各種結果。

此外，我們可以再提到他的實體學說。他以為我們不得不把自己所意識到的一些性質參照於我們以外的  
一個地方。我們的心不得不存想：屢在一塊出現的一些可感的性質是在一種支持物裏邊存在着的。這就是所謂  
實體觀念。這個觀念是和各種性質的觀念不同的，可是我們一定有這種觀念，否則我們的語言就只有形容詞，而  
沒有實體字（名詞）。不過這個觀念既不是由感覺或反省來的，所以洛克以為它是由人心造成的。這個觀念成立  
的途徑，他是不知道的。他只覺得它是極其曖昧不明的。不過他仍主張，觀念的曖昧並不能取消了它的實在。

其次我們可以說到大物理學家牛頓（Newton）的學說。他的新哲學把時間、空間、場所、和運動，分為絕對的和  
相對的，真實的和虛妄的，數學的和通俗的兩種。他這種區別似乎假設了那些數量是在心以外存在的，而且人們  
雖然認它們和可感事物在一塊存在，實則它們和可感事物完全沒有關係。（註四）

但是所謂緣起說，所謂心物互相影響說，所謂第一性質和第二性質，所謂絕對數量和相對數量，都依靠於物  
質實體說，而物質實體說又是依靠於抽象觀念的學說的，因此，巴克萊就反對抽象學說，建立起心靈的實體來，主  
張存在即知覺，並且把第一性質和第二性質之分取消了，把絕對數量取消了，祇留有相對數量。現在我們可以接

## 次把他的主張加以考究。

(註二) 絕對的，真正的，數學的時間，其本身是以相等速率一往直前流的，並不參照於任何外面的東西，這種時間也叫做綿延。至於相對的，虛妄的，通俗的時間，則是藉運動而計量綿延的一種可感的外面的尺度（不論它是精確的或不平衡的。）人們普通用這種時間來代替真正的時間，就如一月，一年便是。

(註三) 絕對空間按其本性是和外界的任何東西不相干的，它總是通體相似而不動的。相對空間則是計量真正空間的一種可以被動的尺度；這種空間是由我們的感官所決定的，它們的決定又是依照於這種空間在各種物體間的位置的。人們常妄把相對的空間認為是不動的空間，就如地下，空中，或天界的一段體積便是，這種空間是由它對地球所有的位置所決定的。絕對空間和相對空間，就形像和體積方面講是同一的，不過它們並不前後永久一致。因為如果地球往前移動，則我們所住的空氣所佔的空間（它對地球說總是一樣的）在此時是絕對空間的這一部分（空氣進入的那一部分）在彼時又是絕對空間的另一部分。因此，絕對的講來，他是不斷變化的。

(註四) 場所 (place) 是一個物體所佔據的空間，它之為相對抑或絕對，是跟着空間之為相對抑或絕對而定的。這裏只說空間的一部分，並不說物體的位置和其外表的面層。因為相等的立體所佔的場所總是相等的，不過它們的面層，因為形像不同的原故，常是不相等的。位置，適當說來，並沒有數量，而且它們寧可說是場所的性質，而非場所自身。

(註五) 絕對運動乃是一個物體由一個絕對場所到另一個絕對場所的移動，相對運動乃是一個物體由一個相對場所到另一個相對場所的移動。就如在張帆行駛的一個船中，一個物體的相對場所就是那個物體所佔據的船的一部分，或者是那個物體所充塞的那一個凹形部分（這部分是跟着船運動的。）至於相對的靜止，就是那個物體在船中同一部分的繼續存在。不過真正的絕對的靜止乃是那個物體在不動的空間中同一部分的繼續存在。（在這個不動的空間中，船自身，以及它的凹處和其中所包含的一切，可以運動。）因此，地球如果真是靜止的，則在船中相對的靜止着的那個物體，就會真實的絕對的往前運動，而且它的速度正和船在

地球上運動的速度一樣。但是地球如果也是運動的，則那個物體的真正的絕對的運動，一部分是由地球在不動的空間中的真正運動決定的，一部分是由船在地球上的相對運動決定的。如果那個物體也在船上有相對的運動，則它的真正運動一部是由地球在不動的空間中的真正運動決定的，一部分是由船在地球上的相對運動和那個物體在船中的相對運動決定的。假定船所在的地球上的那一部分真正向東運動，而且其速度為 $10010$ 部分；又假定那隻船乘着一陣勁風，張滿帆往西運動，而且其速度為那些部分中的十個部分；又假定一個水手在船上向東運動，而且其速度為那些部分中的一個部分。則那個水手在不動的空間中東向的真正運動的速度為 $10000$ 一部分，不過他在地球上向西的相對運動的速度為九部分。（此處所引係牛頓數學原理中定義八下的幾段詳文，譯者所以詳細錄出，係因中國尚無譯本的原故。命乞讀者認其冗長。）

### 三 反對抽象觀念

宗教的大敵在於唯物論，唯物論的成立是由於人們相信有一種不依靠於心靈和其知覺的東西。宗教家覺得這種獨立的實體如果會自起作用，則上帝便沒有立足之地。他們以為這種物質觀念乃是由人們妄想有抽象的實體來的，所以巴克萊在開始考察人類知識的真正本質以前，他就從事於抽象觀念的考察。由此我們可以知道，這位克倫主教所以要反對抽象觀念，並非徒事爭辯，實在出於維道護法的至誠了。

平常人們以為藉知覺我們認識了具體的特殊的對象，藉思想我們了解了概括的普遍的對象。這個特殊和普遍的問題由蘇格拉底以來就引起人的注意。蘇格拉底以為我們的知識只是關於族和類的知識，不是關於個別事物的知識。柏拉圖秉承師說，以為思想的對象是無形，永久，而同一的實存，就是所謂普遍觀念。至於經驗界的

多數特殊事物則是摹擬這些觀念的。亞理士多德則以爲普遍觀念如果是在特殊的事物以外的，則它便不能構成個體事物的本質。所以他就主張，普遍觀念（或形式）不能獨立，它們必須成爲個體事物的特徵纔行。一個具體的個體常是一個複雜體，它含有特殊的和普遍的兩種成分。十二世紀的人們雖然也一度相信柏拉圖的學說，可是在以後經院學者們又多半信奉亞氏的學說。他們以爲普遍觀念只在次等意義下可以說是實體，因爲它們是離不了個別的實體的。不過在後期的經院學說中，人們又向這些實在主義（前邊種種學說都認普遍觀念爲實在的）有一種反動。就如十四世紀的阿肯（Ockham）就主張，即在次等意義下，普遍觀念也不是一個實體，它只是一個心理的對象，因此，就發生了所謂概念主義。按這個主義說來，存在着的實在都是個別的實存，至於普遍觀念則是心理的構造，是由抽象作用構成的。這個主義到了極端，就成了一種唯名主義。按這種主義說來，思想和概括作用離了語言的幫助既是不可能的，而且人心既然藉助於文字纔能利用普遍觀念，因此，一個普遍的觀念只是一個名字。

洛克對於這個問題也持着概念主義，雖然他還不想盡情排斥了亞理士多德的實在主義。他曾指示出，抽象觀念是由何種途徑來形成的。他告我們說，我們最初獲得的觀念是關於特殊事物的。嗣後我們的理解便藉分別作用和比較作用來構成概括觀念。他以爲抽象作用就是只注意一個名稱下許多個體所共有的特徵，而忽略掉少數個體所特有的性質。就如要構成一個三角形的概括觀念，那就不是一件容易事，因爲它既不是鈍角的，又不



是直角的，既非等邊的，又非等腰的，又非不等邊的，它是俱非俱是的。這類觀念，自然是不存在的，不過人心爲擴大知識起見，他是離不了這些觀念的。

但是巴克萊問說，一個觀念如果真是照人們所假設的抽象觀念形成的途徑來構成的，它是否可以成爲任何有理解的心靈的對象？一個抽象觀念果然能構成經驗的一部分麼？一個對象的特質是特殊的，它並不能是概括的，如所假設的那樣。如果「人」的觀念，不是指一個白的，黑的，或黃褐的，直的，或彎的，高的，低的，或中等身材的「人」的觀念而言，那會成了什麼樣呢？又如運動觀念如果離了運動的物體，如果它既不是快的，也不是慢的，既不是直線的，也不是曲線的，那個觀念又成了什麼樣的呢？這樣抽象的結果並不能產生任何新的奇特的觀念，只能使失掉了特殊標記的那個觀念消失了。在某種意義下，抽象也是可能的：就如一個物象的各個部分如果以互相獨立，則我們自然也可存想它們是分離的，如人頭和人身就可以如此被想像。但是各種性質如果不能獨立存在的，如堅與色，則我們如果想來分別的想像它們，那就不可能了。但是人們所謂抽象觀念常是指後一種說的，尤其是物質觀念。

#### 四 概括觀念的解釋

巴克萊也承認，知識的傳達，甚至知識的可能，都離不了概括作用。他的重要問題是：概括作用的本性究竟是

如何的。他相信，所謂概括作用並不是把具體的特殊事物的特殊情節剝奪了。我們必須承認，一個觀念所以能成爲概括的，並不是因爲它具有單一的特殊的性質，可以使它有別於別的特殊觀念。一個觀念在變爲概括的以後，並不失掉它的特殊性。一個觀念總是特殊的，它所以成爲概括的，只是因爲它代表着同類中一切別的特殊觀念。在我們的經驗中，它仍然保持着它的具體的特殊的性質，不過我們把它解釋成一個標記，一個象徵。就如我們可以用一個不等邊三角形來解證出：三角形的三角等於兩直角，而且在這個證明中，我們不必提到「直角」，「兩等邊」以及其他特點。因此，關於我們所要證明的這一點，這個特殊的不等邊三角形就可以代表一切三角形，而且這個命題，可以普遍的建立起來。

巴克萊說，「一切科學在其可以被人類理性所解證的範圍內講，都只是以符號爲它們的直接對象。」只有符號的運用是概括的。一個符號本身是特殊的，不過它有一種附加的功能，它可以指示，可以代替，別的東西，它的價值不在於它的本身，而在於它的含義。

巴克萊在這裏用語言來說明符號的意義。就如「人」字或「動物」一詞，其本身只是一個可聽見的聲音，或是可看到的一些文字。不過我們在聽到這個聲音，或看到這些文字時，它們卻能在我們心中喚起人類或動物的觀念來。不祇如此，而且所指的各個名稱，並不必在每一次應用時都激起它們所代表的觀念來。在讀書和談論時，我們所用的名稱大部分只如代數中的符號似的。同樣，一個觀念如藉聯想關係和別的觀念聯合在一塊，則

它也可以成爲符號，來喚起當下不會呈現出的觀念來。「我們以想像的事物來代替智慧的事物，以感得的事物來代替想像的事物，以較小的事物來代替那些太大而不容易想像的事物，以較大的事物來代替那些太小而不能清楚分別的事物，以現在的事物來代替缺在的事物，以永久的事物來代替無常的事物，以可見的事物來代替不可見的事物。」

巴克萊雖然攻擊抽象學說，可是抽象學說實在是一個確立的學說，它是建立在思想的分析上的，巴克萊的粗淺的心理學上的攻擊，並不能把它打倒。這個學說的有力的根據就在於：非有普遍觀念，思想根本是不可能的。思想所關涉的，主要的就在於普遍觀念，它並不能直接處理任何個體。這個論理學說如果搖動不了，則你如果只是證明抽象觀念在心理學是不可能的，那並不能證明思想只處理特殊的觀念。

巴克萊一面以經驗的觀點來批評洛克的概括作用的學說，一面又以爲我們的心理作用可以給特殊的觀念以象徵的特質。這是互相矛盾的。他以前主張，我們對於自然世界的經驗只成立於一些孤立的事實。但是他又說，我們如果用一個觀念來代替同類中別的一切觀念，則它就可以成了概括的。但是我們可以問他，所謂一個觀念和別的觀念同類，是什麼意思呢？我們從任何單一的觀念的內容中並不能窺測到它和別的觀念相似。一個顏色的觀念自身中並不會含有它和別的顏色的相似關係。所謂「相似」所謂「同類」乃是在那個觀念以外的。一個心靈既然可以認識它的某些觀念是相似的，則它所具有的機能，一定不祇能把握一個觀念，除此以外，它還

有別的力量。換句話說，一個觀念所以能有了符號的特質，必須前設了概括作用。我們既然分辨出一種相似關係來，則我們就把一些公共的特徵做爲橋梁，來由此一個體進於彼一個體。因此，在這裏，人心中就把公共的特徵單獨由各個例證中取出來，「思想」它是獨立的——雖然它是不能「呈現」爲獨立的。

巴克萊不曾闡述明白符號和其所代表的關係。這種關係並不是心中的一種共存關係。巴克萊起初未曾注意及此。不過在人類知識原理第二版中，他發現了觀念和意念 (notion) 的重要區分，並且說：「我們對於各種事物或觀念間的關係，有一種知識和意念。這些關係是和關係中的觀念或事物不同的，所以我們有時雖知覺到觀念或事物，可是也許知覺不到它們的關係。」他這裏所說的意念，究有什麼含義，那我們是難斷言的，不過它分明指着一種思想的內容，而且那種內容不能如觀念似的可以具體呈現出來。（參閱第六節註）如果是這樣，則他的承認意念是和他的早年的極端的經驗主義不相容的。

進一步說來，巴克萊如果考究到，我們在用一個特殊的觀念來代替同類中別的觀念時，同時就施展了一種綜合的心理作用，則他會把他在別處給知覺和思想所立的嚴格界限取消了。如果我們所把握的一個觀念常指示出它自身以外的一些東西，而且觀念的把握和其含義的把握只是同一心理作用的兩面，則我們分明看到，知覺中已經含有分辨作用和綜合作用——思想或判斷的本質。要假設這類意念是在各種獨立的觀念被我們思維時，纔新生起的，那是一種不可理解的心理學說。

## 五 反對物質觀念

巴克萊在駁斥了一般的抽象觀念以後，就進而來考察他所痛惡的物質觀念。一般人假設物理學離不了「物質」這個觀念，巴克萊卻要來證明我們並沒有這類事物的觀念。一般哲學家所以相信物質的存在，多半是因為他們接受了亞理士多德的論理學。亞氏主張各種性質必須被一種永久的自存的實體所支持。洛克也同意此說，不過他承認，我們並不知道它的本性。我們所能說的只是：它是一種我所不知的東西，巴克萊進一步說，我們既然沒有物質觀念，因而也不知道它是否存在，所以我們就斷言它們是不存在的。

哲學家如笛卡爾學派和洛克都假設，我們的觀念是被物質的實體所緣起（動字）的或直接生起的。他們認為物質是我們所以知覺外界實在事物的源泉。不過他們所描寫的物质究竟不是人類的理解所能想像的。他們只說它是一種概括的實體，一種我們不知所謂的觀念，是各種性質的支撐者。他們認為這種沒有任何可認識的特徵的東西究竟是存在的，而且和別的方式下存在的事物有一種不可知的關係。巴克萊覺得這正是他的新原則所要攻擊的虛偽的抽象作用。

他以爲哲學家所說的這種不可知的物質實體的意念只是一種虛構的玩物。你如果問一個不會受過形上學的沾染的平常人，什麼是物質的實體，則他會告訴你說，它就是大小，凝度，以及其他可感的性質。而且我們也不

能對「支持物」一詞有任何了解。我們在何種意義下，說廣袤是存在於沒有意識的「一種東西」內呢？洛克既然主張我們的知識範圍不能超出於觀念範圍，他就不該說我們的知識參照於我們所不能觀念到的任何事物，而且也不應該在他的觀念表中填進一些純無觀念特質的抽象觀念。洛克所主張的物質實體的學說，依靠於他的抽象觀念的學說，可是那種抽象觀念的學說是和洛克的觀念定義相矛盾的。因為一個觀念不能同時是理解的對象，同時又沒有個體的特徵使它成爲理解的對象。

巴克萊的新的哲學原則肯定的說來就是：存在就是知覺或被知覺，否定的說來就是：除了能思想的和被思想的东西以外，都不存在。凡存在的東西不是有意識的心靈，就是這個心靈所意識到的對象，要說除此以外，還有別的實在，那不但是不可想像的，而且是不可能的。一個經驗的單位總是一個心靈了解着一個對象。我們如果想這個單位的主客兩面是互相獨立的，則我們就是抽象的來看經驗，那是錯誤的。巴克萊以爲對象是依靠於心的，爲表示這層依屬關係起見，他就叫物象爲觀念；而且他不願意承認觀念一詞有別的意義。他所以着重這種依屬關係，那就表示物象的存在比起心靈的存在是次等的，派生的。

不過他不承認觀念是代表實物的，他以爲觀念就是實在的事物，而且人心在知覺作用中和觀念是直接相關的。

巴克萊以爲任何事物，我們如果不能用心靈作用來解釋它，就不能構成我們經驗世界的一部分。在他看來，

一般人對於外界事物所有的觀想，同科學的及哲學的物質觀想，都和他這個原則不相符。按這些原則說來，人們假設外界的事物在所知覺的實在界中有一個位置，可是它們同時又是不能被我們所知覺的。人們在這裏先把構成外物的本質的那些特徵取消了，隨後又說它們可以構成我們知識的內容。巴克萊以為這種抽象的思想方式毀損了當時人的反省。要把可感事物的存在和其「被知覺」分開，那正是極端錯誤的一種抽象作用。在這裏人只是把可感事物的必需條件——依靠於心的性質——取消了，而把所餘的抽象東西認為是存在的實在。不過巴克萊卻反對說，存在的實體常是一個具體的特殊物，概括的事物是不存在的。因此，我們如果藉抽象的過程來想像一件事物可以獨立於它的一些特殊的標記之外，那就是矛盾之詞。（巴克萊反對物質觀念的理由詳見哲學對話三篇序中，茲不贅。）

## 六 存在卽被知覺

一般的物質實體既然被取消了，因此巴克萊就進一步提出他的存在卽被知覺（*esse est percipi*）說來，他說，「人們有一種異常流行的意見，他們以為家屋，山河，以及一切可感物，在不被理解所知覺時，都有一種自然的或實在的存在。」巴克萊以為：人類所以認對象的存在是一回事，它的被知覺是另一回事，那正表示出人類的思想是耽溺於錯誤的思想方法中的。

平常人們一面認真在的事物就是直接知覺到的事物，可是他們又承認被知覺的事物是和知覺本身不一樣的。他們把知覺中的對象加倍起來，把觀念和所知覺的事物分開。他們承認觀念只有一種依屬的存在情狀，只是依靠於各個人心的，至於事物，則他們認它們在人心以外有一種獨立的存在，並且暗中假設它們是觀念的原因。

但是巴克萊以為宇宙間只有能知覺的人心，和被知覺的觀念。人心的本質在於能知覺，可感世界的本質在於被知覺，他指示說，在物理世界中我們所了解的，正等於我們所知覺的，而且他更進一步說，在物理世界中除了能被知覺的東西以外，沒有別的東西存在，不祇如此，而且存在的本質正在於被知覺。他相信，物質是依靠於心的，是依靠於精神的活動的。（註一）

（註一）巴克萊既然認存在（觀念）即係被知覺，所以我們可以問，精神是否是觀念，我們如何知道它的存在。為解答這個問題起見，巴克萊就把人類知識分為兩種，一種是關於觀念的，一種是關於精神的。關於觀念的知識是由感官的知覺或想像來的，關於心靈的知識是藉意念（*thought*）得來的。不過兩種知識都是直接的。心靈和其對象的認識關係，不論是直現的或意念的，總是直接的。直現的（觀念的）知識是我們對於觀念所有的一種知覺的或想像的認識，意念的知識是我們對於心靈所有的一種意念的或概念的認識。

他所謂意念乃是呈現於心的一個概念，它的對象是（a）心靈，（b）心理作用，和（c）關係。這些對象在巴克萊看來都是屬於精神的一個意念中最重要成分就是它的普遍的和概念的特質。他嘗說，我們對於心靈，心理作用，和關係，並不能有所知覺的知識，所以我們如果想知道它們，我們的知識必須是意念的和概念的緣行。因此，他嘗嚴格的區分感覺的知識和概念的知識。（這種區



（分已經破壞了他的存在即被知覺說）

巴克萊說，在我們對於物理世界的全部經驗中，我們所把握的只有可感的性質和那些性質的集合體。我們在物象方面所知道的一切都是我們藉感官知覺到的，在事物中縱然有別的東西，也不是我們所能知道的。他說，我們如果一考究「存在」二字的意義，則可以明白這裏的道理。當我說，我在其上寫字的這張桌子是存在的時候，我的意思只是說，我看見它，觸着它。我如果在走出書房以後還說書房是存在的，我的意思只是說，我如果在書房中我就能看見它，或者說，別人現在實在看到它。我所以說有香氣，只是說我聞着它。我所以說有聲音，只是說我聽着它，我所以說有顏色和形相，只是說我看見它或觸着它。巴克萊的根本論證只是說，當我們覺察到一個對象時，內省的分析使我們看到，我們心中沒有別的，只有一些簡單觀念的集合體。

人們或者會認，這些觀念實在是摹擬那些外界非觀念的事物的。但是巴克萊說，一個觀念如何能和「非觀念」相似呢？我們如果說，顏色和一種不可見的東西相彷彿，僵硬和一種不可觸的東西相彷彿，那還有意義麼？不祇如此，而且照這個假設，我們便不能說我們心中所表像的事物是原因，因為觀念分明是不自動的，其中並沒有含着任何自動的能力。各種事物的假設分明是無用的。我們夢中的情景就可以指示出，雖沒有心外的事物存在，我們也可以得到我們醒時所知覺的一切觀念。

不過常識和科學都假定我們所謂外物有一種恆常性，獨立性，和規則性。這種假設寧近於物質實體觀，而和

唯心論是不相契合的。巴克萊爲解釋這種困難起見，就把觀念分爲想像觀念和感官觀念兩種。前一種觀念我們可以自由刺激起來，我們的意志只要一努力，則此個或彼個觀念就可以生起在想像中。至於後一種觀念，則我們不能任意喚起。它們是印在感官上的，而且我們也不能控制它們生起的途徑。但是他以爲這種差異卻不足影響到觀念的根本性質。各種感覺誠然是較爲活躍，較爲清晰的，但是它們仍不因此就不是心靈的對象。

巴克萊以爲一個被知覺的事物就是實在，不是現象。所經驗到的可感的對象就是唯一的存在，人心是直接同它們發生關係的。他以爲物象中的顏色，形像，運動，和廣袤，就是我們所知道的一切，此外，其中並不含有別的被知覺的東西。因此，可感的事物就是我們憑感官直接所知道的事物，它們是完全的，並不是較完全的實在的一部分現象。

巴克萊曾經批評事物的各種性質，以求證明它們是依屬於心的。現在我們可以逐項加以考察。巴克萊說，關於存在的情狀，我們對任何熱度所說的話，也可以適用於一切熱度。但是極端的熱度就是一種大的痛覺。因此，痛覺是和熱覺必然連繫在一塊的。痛覺和熱覺既然是不可分離的，那麼我們如果說熱覺是在外物（熱炭）中的，就無異於說，痛覺是在外物中的了。如果痛覺不在外物中，我們又憑什麼權利認熱在炭塊中，而只認痛覺在經驗的主體內呢？巴克萊的意思是說，在我們所謂熱的結構中，其中有一個成分，人人都承認它是屬於主觀的，而且我們不能承認它是存在於無意識的實體中的。

不過我們可以說：如果痛覺和熱覺是一體的，則他這個結論是合理的。但是事實果真如此麼？他這裏假設，物質事物的動作在感官上所生的影響必然是洛克所謂簡單觀念。火只以一種簡單的觀念來刺激你，熱和痛是在同時直接感到的。因此，劇烈之熱是和特殊的痛覺不能分的。不過事實上，它們實在是有分別的。任何人只要一反省這裏的情景，就會在熱覺和痛覺之間看到一種重要的差異。他會承認，熱是他所覺察的物象的一種性質，痛是他的「覺察」的一種方式。巴克萊自己在別處也承認這種分別，他也曾着重過藉觀念所了別的對象，和藉感覺所覺察的情節。同樣，味覺和嗅覺也並不是特殊的快樂或痛覺。

說到聲音，西拉曾承認了，我們直接所覺的聲音是一種特殊的感覺，至於在我們以外存在的聲音，則是空氣的一種波動。（見哲學對話三篇。）但是菲倫諾反駁說，照這樣，則聲音有兩種，一種是通俗的，可聽見的一種是哲學的，實在的，不過是聽不見的，只能看見或覺着；那就怪可笑了。但是我們可以說，聲音雖和空氣的波動相關，可是當它不被知覺而存在時，聲音不就是那種波動。我們可以說，聲音正是我們的聽官和空氣的波動所衝擊的結果。（但是因為我們的聽官的組織是恆常的，所以我們始終覺不到自己的心理加於外物中的成分，而只覺得聲音是外來的。恆常的因素既是受外界的變化所影響的，所以我們可以把聲音看做是波動的結果。）但波動既不是聲音，而是外在的，而是在聲音以前的，所以我們仍得承認外物。因為只有外物能促動內感。因此，我們就在，在真空內打鈴時，聲音就傳不到耳內。這就是因為沒有空氣為媒介的原故，因為沒有空氣，便沒有與音相連，或為音的

原因的那種波動。

其次再說到顏色，巴克萊又相信，我們雖然認它們是物質事物的顏色，可是它們的存在實在依靠於能知覺的心。因為要說顏色在事物以內，那是矛盾的。就如遠處的雲彩似乎是紅紫的，不過我們如果乘飛機在雲裏飛馳，則它會呈現出灰暗色來。同樣，我們如果用有力的顯微鏡來觀察事物，則任何事物也都和眼見的不同。此外，即在一個點上，一個對象在人爲的光色之下也和在大陽光下不同。而且眼睛受了傷的人也不受傷的人所見的不同。

這是巴克萊的論證。據我們看來，顏色的感覺雖然確乎離不了心理作用，而且你所見爲綠，也許正是我所見爲黃，可是我們的顏色觀念既不是自生的，而是待外緣生起的，因此，我們可以說，外物中一定有一些成分和各人的眼有恆常關係。不祇外物本身的成分可以影響色覺，而且媒介作用也可以影響色覺。因此，一片雲彩的內部和其外部應該有不同的顏色，因爲光是射在雲的外面的。同樣，一個事物中各個成分的顏色（顯微鏡下）也應該和它的表面的顏色不同。其次，在人爲的光下，一個物象的顏色如果和它在日光之下不一樣，它也沒有什麼可以驚異的地方。我們爲什麼假設，事物的顏色在夜裏，在清晨，在人爲的光下，在太陽的光下，都一樣呢？再說到受傷的眼，一朵玫瑰花如果在白天在尋常人看來是深紅的，則它在反常的眼看來，雖是不一樣的，那也沒有什麼奇怪。如果他們所見的不是不一樣，那反是奇怪的了。

但是主張有物質實體的人們常把物質的性質分爲原始的和次等的兩種。他們以爲原始性質是存在於物質中的，雖然次等性質，則是藉知覺作用加進去的。不過巴克萊認這種對比是沒有根據的。因爲第一點，我們不能認原始性質和次等性質有所分別。你如果想離了次等性質來存想廣袤、形像、和運動（普通所選的三種原始性質），你如果想離了顏色，離了抵抗力（觸覺），來存想廣袤，則你會全得不到廣袤的觀念，只得到一個抽象的矛盾的觀念。第二點，所謂大小，遲速，等各種程度，人都承認它們是相對的，因此，它們是依靠於心的；可是這些相對的謂詞是可以毫不遲疑的應用在原始性質上的。一個既不大又不小的廣袤，一種既不快又不慢的運動，那根本是不存在的。第三點，人們如果把廣袤、形像、和運動，認爲是寄寓於物質實體中的一些性質，則那正隱含着一種錯誤，而且我們如果稍一反省就可以把這個錯誤發現出來。所謂廣袤、形像、和運動，都只是我們心理的對象，因此，它們只可以說是寄寓在精神的實體中的。因此，我們就不能說它們是寄寓於非心靈的實體中。

據譯者看來，巴克萊這種說法也似有不盡妥的地方。

（一）巴克萊在視覺新論中以爲廣袤是由觸覺所知覺的，顏色是由視覺所知覺的，他並且想以顏色的內在性來證明廣袤的內在性。但是他這種推論是一面的，因爲在視覺和觸覺的對象連合以後，（這是一般人的經驗，雖然巴克萊是不承認這種連合的）他如果根據視覺對象的內在性來證明觸覺對象的內在性，則我們也可以根據觸覺對象的外在性來證明視覺對象的外在性。

(二)所謂大小，雖可以因心靈作用成爲相對的，但是它們的比例關係仍是一定的，我們假定一尺爲單位，則二尺一定大於一尺，一尺一定小於二尺。大物可以含小物，小物不能含大物。長短是不能互換的。就如桌子仍然小於屋子，屋子仍然小於家宅，家宅仍然小於城市或鄉村。故物象的大小雖是相對，仍不變更其比例。而比例又是絕對的。說到形像，也是一樣。

(三)再說到運動，則我們也不能不承認它是相對的。因爲它既是一種位置的變化，而且宇宙間未必有不動的一點（太陽也非不動的），所以絕對的運動是難以想像的。但是所謂相對，也必以外物爲基礎。所謂雲駛月運，舟行岸移，固有主觀作用參與其間，然必先有雲之駛，舟之行，我們纔覺月之運，岸之移。這仍然不只是心理的事。心理不過是關係者中之一罷了。

前邊我們既然分別的考察了事物的各種性質，現在我們可以總括的考察考察，存在即被知覺說的含義。

(一)巴克萊對於實在的知覺過程沒有做過詳盡的解析。他不曾分別過感覺和可感的性質。他認感覺和可感的事物（或對象）是一種東西。他從來不曾考究在一個感覺和一組感覺（事物）之間有任何差異。他對於知覺的過程並不會如近年來麥農（Meinong）胡塞爾（Husserl）諸人似的，做過詳細的分析。這些人們都承認人心在知覺觀念時所指的是一種東西，它的實在的心理經驗另是一件事。前者叫做對象或事物，後者叫做經驗或行爲。再其次，我們又當在心理經驗中分別所謂表像作用。一切心理經驗自然不都是表像，因爲有些心理經驗並

不參照別的事物。不過表像的特徵正在於它表像着它們自己以外的事物。表像常是直接經驗的內容，不過它們自己不是它們所表像的事物。不但如此，而且近來的認識論者還更分別（一）這樣所表像的物理的對象，（二）表象它們的表像，和（三）感官受刺激後所實際生起的感覺。

（二）巴克萊是最反對表像說的，他說我們所知覺的就是事物自身，並不是事物的影像。不過他又分別有兩種觀念，一為想像的觀念，二為實在的觀念。但是我們一考究便可以看到，他所謂想像的觀念大部分是心靈所生起的（其來源自然不是），實在的觀念不是由心靈所生的，而是所與的。他既然以為想像的觀念不如實在的觀念為真實，所以我們反而可以說，愈依靠於心的，愈不真實，愈不依靠於心的，愈是真實。故巴克萊愈想逃出矛盾，愈陷於矛盾中。

（三）我們一分析知覺，就可以發現其中含有自動和被動兩種成分。知覺如果純粹是自動的，則我們固然可以說，那是由心所造的。但是我們一張開眼睛，則所見的一切現象都會按照特殊的時間空間有各種不同的花樣，我們的心靈並不能隨意加以變化。所以我們必須承認知覺是受動的。康德以認識的形式是由心（理解）來的，那可當於知覺中的自動一方面。但他仍認資料是所與的，那又可當於知覺中的被動的一方面。知覺既有兩義，則我們也不能單獨根據自動義來推論說一切唯心，也不能根據被動義說一切唯物。如根據自動義來進行推論，則巴克萊便不必再請出上帝來，以為觀念生起的原因。他如果以為觀念非由自我生起，而是由上帝傳給我們，則他

便不該說，存在即知覺，因存在已經不依靠於知覺了。

(四) 人們常說，對象（客體）必然含着一個主體，而且兩者永不能分開的。他們說，離了主體的客體，或離了客體的主體，我們是不能知道的，因為我們如果說，我們可以單對於其兩者中之一得到知識，那是一種矛盾之詞。這話誠然不錯。如果我們給客體下一個界說，以為它是被主體所把握的一種東西，則任何客體都是在認識關係以內的。因為照那個定義說，主體客體都是相關的名詞，就如丈夫和妻子似的。既沒有無妻子的丈夫，也沒有無主體的客體。不過休姆在另一處指示說，「沒妻子的丈夫」雖然是一種荒謬之談，可是人人並不都來結婚。同樣，無主體的客體雖是一個矛盾之詞，可是各種事物並不都是客體。

(五) 巴克萊說各種觀念是互為標記的。我們可根據此點來說，外物是觀念生起的標記。比方甲見了一物，乙尚未見。但是甲可以斷言，如果乙見了那個物象，他心中一定會生起那個物象的觀念來。那麼我們就可以說，甲所見的物象是乙心中觀念生起時的一種預見的標記了。由此看來，甲所見的物象並非乙心中的觀念，只是它的標記罷了。如果不是，則各人所見的，將互不相關，而彼此沒有可以溝通思想的客觀根據了。

(六) 如果衆人共見一物，一人尚未見它。則此物雖然存在，然那一個人尚未見。那麼那個人該說那物是存在呢？該說它是不存在呢？如果說存在，則自己並未知覺到它，如說不存在，則又違反了有目共見的事實。他縱然因為別人的報告前來觀察這個物象，但是那件東西已經在他知覺之前就已存在了。所以我說，一物的被知覺就含有



預先存在的意義。因為知覺在一時以內是發生於某種空間內的，所以它的對象也必然限於某種對象。在此以外的別的對象，是不能被知覺的。但是知覺在連續的各時間中，是可以到處發生的，那就是說可以被知覺的範圍是無限的，實際被知覺的範圍是有限的。知覺既然可以隨着我們的運動繼續發生，而且所發生的又是他人在以前，在同時，在以後所可見的，（如共見一山一河等），因此，對象之存在必先於其被知覺，縱然我們承認，對象在入於知覺中時，一定加入了心理成分。

（七）巴克萊說，任何事物的存在都是觀念。當下所見的東西固然是觀念，就是我們所推想出的東西，也是觀念。就如你說某處有一棵樹（你未曾見），則這棵樹的存在一定離不了你的觀念，因為你心中如果沒有樹的觀念，如何能知道有樹呢？好了！你既如此說，則我如果說某處無樹，那你該怎麼樣回答呢？如果你說有樹，實際並沒有，如果你說無樹，則你在說無「樹」時「樹」的觀念不存在於你的心中麼？由此看來，樹的觀念和樹的存在又不同了。我們並不能用觀念來證明事物的存在了。

（八）我所知覺的範圍是可以同宇宙一樣大的，因此，存在如果就是我的知覺，則自我就成了遍於宇宙的，而非巴克萊所謂有限的心靈了。由此巴克萊應該主張泛我主義，不應該再承認別的心靈——不論是上帝或他人。他如果也承認外物非我，則我與非我仍是兩種東西，不能以外物歸於我。因為還有別的心靈存在，外物也一樣可以為它們的觀念的。

(九)實在說來，認識也只是是一種關係，心不過是關係者中的一項罷了，就如水中之月，實在不存在，只是光線和眼成直角時所現的一個影像。心自然可以成爲認識的一個元素，但是認識中還有其他元素。譯者是主張機能論(functionalism)的，固不承認有硬壁壁的外物，但仍承認有一束一束的機能。在此認識的機能中，心只是一個主要的成分，卻非唯一的成分。

(十)巴克萊常求訴於常識，實則他是最違反常識的。他把物質化爲觀念，又把觀念的定義變化了，使之成爲物質。何以見得呢？因爲他既然承認，實在的觀念是恆常的，不變的，有規則的，這不正是常人的物質觀念麼？但是常人卻止於承認有這樣一種東西就是，而巴克萊卻先取消了物質的這些性質，使之成爲倏生倏滅的心像，隨後又把這些性質恢復回來，使之復返於他所否認的物質的境地。但是他仍以觀念一詞稱這種實際仍是物質的東西。及至他繞了許多圈，走不通了，又請出一位上帝來給他幫忙。這又是何必來的？

(十一)再說到事物的各種關係，存在即知覺說仍是不能通的。知覺是一個一個的獨立的現象，關係則是多數知覺連合後所生起的。在這裏巴克萊是特別進退維谷的。他如果退一步承認了關係是屬於意念的，而非屬於知覺的，則我們可以說他已經陷於抽象觀念的地步了。因爲關係的認識必然限於多數相類似的觀念，而不能只限於各個特殊的觀念。我們可以承認關係中的各個觀念都是具體的，但是這種關係本身仍是抽象的。巴克萊說我們對於心靈和關係只有一種意念(Noion)但是我們對於心靈的活動(意志)尚有一種感覺，我們對於關

係則不能有此感覺。所謂關係既不是被動的觀念，也不是自動的意志。

(十二) 知覺的原因多半是我們可以找得出的，就如我們見遠處有光，是因為有人生起火來。但是我的光的知覺之生，必先有火，而且火光必須經過時間及中間的媒介物，纔能傳到我的眼中，物的形像是由光線傳入我的心中的，因此，我心中的知覺只是光線傳達來的一種影像。這個影像到了心中時，已經經過一個距離，那就是說，外面的存在和內心的知覺不是同時發生的。所發生的影像已經不是原物，我們如何可以說物的存在依靠於心呢？

(十三) 再其次，一種事物的知覺只是一種狀態，而不是事物的過程。就如我們知覺到一棵樹，而這棵樹不是現成的，乃是由下種，發芽，佈枝，等等過程逐漸成長的。所以一棵樹的存在不是一個現成的事實，乃是無數階段積累的結果。我們的知覺既然只限於當下最後的一階段，所以它不能把握住樹的成長。如果他說，樹的成長所經過的各階段也都是以知覺為本質，那就是可笑的遁詞了，誰跑到土裏，根裏，去觀察一棵樹的生長時的一剎那一剎那的狀況呢？

(十四) 培根在其大復興論中說，「感官有時完全不能給人以報告，有時它只能給人以虛妄的報告。說到第一層，則在感官配置得當，毫無阻礙時，也有許多東西能逃掉它們。因為有的物體是太於微妙的，有的是部分太於渺小的，有的是距離太遠的，有的是運動太緩或太快的。」我們如以知覺來衡量一切存在，則地球該是靜的，而日該是繞地而行的了。巴克萊雖然會說，在適當的距離之下，我們可以看到地球繞日，但是我們有誰能跑到那種距

離以外來觀察呢？那種知覺既然不是當下得到的，那麼我們必須在有了那種知覺以後，地球纔能繞日麼？這真荒天下之大唐了。

(十五)再就錯覺說來，巴克萊的學說也有困難。就如疑石爲虎，疑木爲人。但石非虎，而木也非人。我們該以所覺的虎形來規定石的存在，以所知覺的人形來規定木的存在呢？還是該以石的存在來改正「虎」的知覺，以木的存在來改正「人」的知覺呢？如果巴克萊說石和木也離不了知覺，則我們還可以問他，爲什麼以木石爲真，而以人虎爲幻呢？可見真偽之標準在外而不在內了。

(十六)康德說，「我自己對於自己的存在所有的經驗上決定了的意識，證明了我身以外空間中物象的存在。……我意識到我自己的存在是決定在時間中的一切時間的決定都前設我們知覺有一種恆常的東西。不過這個恆常的東西不能是我自身的東西，因為我在時間中的存在只能被這種東西所決定。因此，這個恆常東西的知覺只有藉我以外存在的一種事物纔可能，並非是只藉助於我以爲外的一種事物的觀念（直現。）因此，我的存在在時間中的決定只有藉我所知覺爲在我以外存在的那些實在事物的存在，纔有可能。我們如果意識到時間，則我們同時必然意識到這種時間決定的可能性；因此，這種意識也必然和我以外的事物（它們是時間的決定所依的條件）的存在相連，那就是說，我自己對於自己的存在所有的意識同時就是對於我以外的別的事物的存在所有的一種直接意識。」

(十七)我們的知覺實在不能盡包括了物的性質。一種事物，名稱雖是一個，但它的賦性卻有許多。我們所知覺到的只有其中的一部分。至於它和別的事物配合後所表現的性質更是我們所不能盡數知道的。就如月亮的背面，我們雖然看不到，但是我們絕不能說它是不存在的。又如金在王水中的可溶性也是我們不能預先見到的，但是我們不能說，在我們未知覺它有這種性質時，那種性質實在是不存在的。我們通常所見的只是事物的一面，至其餘各方面都是我們推得的。但是巴克萊如果以為推論所得的（就是不藉知覺所得的）是抽象觀念，因而不承認事物的後面，那就違反了經驗。如果他也承認有背面，則我們也可以說物質離了心靈尚能存在。

(十八)我們如果在遠處見了一棵樹，則我們只有視覺，而無觸覺。我們如在漆黑的夜裏摸着那棵樹，則我們只有觸覺，而無視覺。在前一種情形下，樹的存在不依靠於觸覺，在後一種情形下，樹的存在又不依靠於視覺。樹的存在如果能離了兩種知覺而存在，那麼你還能說它離了知覺就不存在麼？由此看來，物的存在並不以知覺為其必然條件。視覺和觸覺既如此，則他種知覺更是如此了。

(十九)我們如看見十步以外有一盆花，則我們在前進十步以後就可以觸到那盆花。我們如果觸到那盆花，則我們在退回三步，五步，十步，以至於許多步時，仍然看見它。那就可以證明視覺和觸覺依靠於共同的一個東西。否則我們何以非到那地方不能觸到它，而且我們離開它時所見的形像，其大小何以是跟着距離變的。那只是因為我們的知覺必然以那個東西為恆常的參考，必然以它為坐標。但是我們只當以恆常的坐標來決定一切變化。

不當以那些變化來決定坐標。換句話說，坐標的存在是比較恆常的，各種變化是倏起倏滅的。我們寧當以較恆常的東西爲存在，而不當把存在歸於各種迅速的變化，雖然我們並不能決定這個坐標本身是什麼。

(二十)許多人生於「同一」世界以內麼？許多人看見「同一」的東西麼？在哲學對話中西拉問說：「在我心中的觀念不能存在於你的心中，也不能存在於任何心中。那麼，我們不是不能看見同一事物麼？」巴克萊的答覆是很不滿人意的。他以為這個困難完全是口頭的，不論我們由常人的觀點，或由哲學家的觀點來考究。常人們把「同一」二字應用在我們不見有差異的事物上，照這樣說，則同一事物可以存在於不同的人心中。至於哲學家，則雖各有意見，可是他們的根本意思並無兩樣。他們所差異的只在於他們的解釋。『有的人着眼於所知覺的一律性，就叫它做同一的事物，有的人着眼於能知覺的人數，就叫它們是差異的事物。但是誰看不到所爭的只是「一個字面呢？」但是他不會仔細分析知覺的事實。他用觀念一詞來指示事物和直現兩者。若當做觀念看，則它是各個人心理過程中一種特殊的心理存在。若當做是事物看，則常人認它對於各個能知覺的人都是同一的。常人相信，各人所見的事物在數目上是同一的。在這個意義下，它是同一的事物。巴克萊並不會注意到「同一」一詞實在隱含着頂重要的一種區分。同一二字或則指(一)數目上同一的事物，或則指(二)數目上差異，可是相似的事物。當常人說十個人看到同一個月時，他的意思是說，十人所見的月是同一的，是在數目上同一的。但是巴克萊的學說則是說，當十個人看到月時，各個人心中都有一個表象，而且那個觀念在數目上和別人心中的觀念整

然各別。在前一方面，只有一個月被看見，在後一方面，則有十個月被看見。巴克萊相信，各個人在觀察普通所謂同一的事物時所生的各觀念在數目上是不同的。但是人們看到，這些數目上差異的各個觀念是相似的。巴克萊以爲，不論我們注意觀念的相契，而叫它們做同一，或注意觀察者的人數，而說它們是不同，那都沒有關係。因此，他這樣，就把同一關係轉化成相似關係。

不過我們仍然可以問：甲如何知道乙的觀念是和他自己的相似的？甲並不能逃出他自己的觀念的範圍。如果他的觀念都是私有的，並且不表像着任何事物，他如何能知道它們和乙的觀念相似的呢？甲住在他自己的世界內，乙也住在他自己的世界內，他兩人如何有交通呢？

(二) 能取消物質的那些前提也一樣取消了一切。如果不能實感的物質和力量是荒謬的，不可能的，則不能被我們意識的精神也一樣是荒謬的，不可能的。如果一切事物的實在與否，以它的能被想像，能被知覺而定，則心靈只是一個幻覺。如果物質的世界只是一個現象系統，它的繼續的存在只是依靠於心的，那麼所謂心靈和精神還不只是一串知覺麼？巴克萊進攻唯物主義和懷疑主義所用的武器，不是正好來用以自殺麼？一個否認自己存在兼否認物質的人，比巴克萊不是一個更精密的推理者麼？我們如果因爲物質世界的獨立存在難以想像，就假設現象界的事物是絕對依於自覺的心靈的，那麼我們不可以同樣理由來斷言，心不是別的，只是一串忽生忽滅的知覺麼？無怪乎休姆在巴克萊之後變成懷疑論者了。

巴克萊的學說人們多半是不相信的，但是他們心中雖然不能服他，可是口中卻也找不到什麼強有力的根據來駁倒他。所以譯者不揣冒昧，搜集一些反證來加以批評。但是我們對他的意思也不必徒事攻擊，我們也可以在適當的可能的觀點下來企圖了解他的假設中所含的一部分真理。

(一)他的學說，歸根說來，只是凡存在的事物必然是可知覺的。如果你說有一個橘子，則你一定可以看到黃色，摸到圓形，嚐到甜味，如果你知覺不到那些性質，則那個橘子根本就是不在的。因此，存在雖不等於被知覺，卻等於「可」知覺。但可能性不是現實的，是待因緣纔能現實的，因此，存在雖可被知覺，而非即等於知覺。不過我們既說存在，那一定是因為我們知覺到它。因此，存在雖非以知覺為本質，然其在認識中的存在，則離了知覺便不可能。不過宇宙的真相，如起源，界限，以及最細微的構成物等，都仍不是我們所可知覺到的，它們頂多是我們所能猜想到的。因此，存在即可知覺的學說，仍然有其限制。

(二)內外之分本不是科學的界限，只是一種心態，一種我執。我的範圍可以由能思想的自體，擴及於我的身體，再擴及於我的衣食，再擴及於我的眷屬，再擴及於社會，國家，和宇宙。如果我把我的範圍擴充到天地同流，萬物一體的境界，則不妨把宇宙間所發生的事情都認為是我的，而我的實體又只是心靈，故一切事情又都是在我的心中的。不過我們該知道，這純是一種觀點，求其準確的證明是不可能的。這純看各人的心態如何而定的。有時人們竟然會說，「我身非吾有也！何況宇宙呢？」



(三)我們也可以交感說來解釋凡物存在於心中的道理。凡物必有共同的性質纔能互相交感，宇宙間各種現象雖然紛歧錯雜，但是它們都是息息相關的，它們既然息息相關，則它們一定有一個根本的原則爲之聯貫，那就是說，它們在根本上是性質相同的。我們自然不能說，這種原則就是心靈，但是心靈既然和各種現象有關係，知覺它們，促動它們，變化它們，因此，心靈在根本上是和一切現象同性質的，而且心靈在一個人的生活中既是恆常的成分，而其知覺是變幻的成分，因此，我們寧可以說宇宙的根本是唯心的。但是宇宙似又比個人爲悠久，那就是說，宇宙的現象的總和比個人的存在爲悠久，因此，我們也難以盡信唯心論了。

(四)有的人擁護巴克萊的唯心論說，所謂在中心中存在，並不是說在腦中存在；心並不是腦，也不在腦中，腦反而是心中的。就如我看見一朵花，那花並不是跑在我的腦中，只是存在於我的心中的。不過照這樣說，則有兩個難點，第一我們如果必須承認所知覺的一切事物都是存在於心中的，那麼除了我們所知覺的事物以外，那些不被知覺的事物又該怎麼說呢？第二，如果說不被知覺的事物也是在心中的，則它們的存於心中不依靠於知覺，而依靠於它們的被知覺的可能性，或依靠於它們在心中的潛存性——如唯識家第八識之能藏義。這似乎又是一種假設，難以證明的了。

## 七 無限心靈——上帝

巴克萊竭力聲明，他所主張的唯心學說絲毫不會危及自然世界的實在性。他的目的並不在於把事物化爲觀念，乃在於把觀念化爲事物。他認當下的知覺和過後的表象究有二層大分別。第一，所知覺的內容是較濃厚，較活躍，較清晰的，它們是恆常，有序，互契的，因此，我們就可以根據它們預見出將來的感官經驗來，並且藉此來規範自己的行動。第二，就它們的原因說，它們完全不是我們任意所產生的結果。

他以爲我們的實在的知覺不能說是由自己的活動起的。它們分明不是我們自己創造力的結果，它們是被給了或被產生在個人心中的，並且由它所產生的。而且它們之來是有一些秩序和性質的，不是我們所能創生的。總而言之，我們並不能造作感官所知覺的世界。但是我們如果不曾造作它，則一定有別的心靈來造作它。因此，在某一意義下，所謂事物可以說是我們的知覺以外存在的。它們的最後的心靈是在於無限的心靈中。自然的途徑就是神在有限心靈上作用的結果。

他以爲實在的知覺背後一定有一種能生的主力。巴克萊在這裏仍然應用平常所說的「一切事情都有原因」的那個原則。他自然堅決主張，可感物只能當做心靈的對象來存在，它們的存在就是被知覺。不過他又考究到，一件事物不祇可被一個心靈所知覺。一種對象在我不知覺它時，它也可以被別的心靈所知覺。藉這條理由他就斷言，可感的事物如果在我的知覺以外存在，則它們所以存在，只是因爲它們是無限心靈的對象。

巴克萊難得存想觀念在神聖心中的存在，我們是難以斷言的。（一）在備忘錄中他說：「我們爲什麼不能想

像上帝可以無中生有呢？」「我們自己在某種途徑下確乎是能創造的。」人們在這裏正可以解釋說，就巴克萊的意思看來，上帝只要意欲某種原型的觀念，就可以立刻生起它來。(一)他又說「各種物體縱然不被知覺，也是存在的……它們是自動體中的能力。」我們在此又看到他所謂觀念在未現實化時，只是一種儲能。(二)不過在後來，巴克萊又分明表示出另一種不同的見解。他在對話三篇中說，「我們所以說，各種事物開始了或終結了它們的存在，那並不是就上帝方面說的，只是就他的被造物方面說的。一切物象都是永久被上帝知道的，或者是在他的心中有永久的存在。」因此，他又區分了兩種事物狀況，一種是摹擬的，自然的，另一種是原型的，永久的。前者是在時間內創生的，後者是永久存在於上帝心中的。他在一七三〇年給約翰生(Samuel Johnson)的信中也說，在上帝中是「沒有變化，變異，和連續的。」

(一)但是巴克萊以為時間是由觀念的連續組成的。上帝的智慧中是沒有觀念的連續的。但是他卻又假設在神聖方面有連續不斷的一串活動，因此，我們難以想像能動的主體，雖是全能的，如何會免於變化和連續。上帝既不能免於變化，因此，他就不能離了生滅無常了，也就不成其為上帝了。

(二)一個批評家會合理的問他說，存在於上帝心中的事物，也有一些特質，如在有限心靈中的事物那樣麼？(有限的心靈藉那些特徵可以分辨各種事物和影像。)如果有，則我們可以說，聖神心靈的知覺方法正和有限心靈的知覺方法相似。巴克萊是不願承認此說的，因為要如此說，則神聖心靈也如有限心靈似的，就受了性質上

和感性上的限制了。他說上帝是「知道」觀念或「具有」觀念的，不過他的觀念不如我們的似的，它們不是由感官傳給他的。巴克萊必須承認，我們的物象知覺中有許多成分是靠於有限心靈的暫時的偶然的特質的，而且這些特質不能屬於上帝心中的觀念。如果是這樣的，則他的原型觀念說又如洛克的實體說一樣，也正陷於同樣困難中。因為所知覺的一個事物如果失掉了那些特殊的標記，因而使它們在我們的經驗中毫不確定起來，則它就不能不是一個抽象觀念了。

(三) 人心中的觀念如果和上帝心中原型的觀念不相同，則上帝便無需乎原型觀念。因為我們的一串串的知覺既是上帝藉其不斷的活動印於我們心中的，則上帝的時時創造便可以解釋我們各種觀念的變化，何必又假設有一套死板板的原型觀念在他心中呢？而且我們也根本不知道上帝心中有無永久的原型觀念，因為我們所知覺的觀念是時時變化的。上帝心中的原型如果也時時變化，則它們就不是原型的了。

(四) 如果上帝心中的原型觀念是絕對的不變的，則我們便無解於生物進化之理。生物的種屬不是一成不變的，是由漸變或頓變而演化成。且我們可以問到，如果現象界的我和超現象界的我相應，而且現象界的我是變的，超現象界的我不變的，則我之自幼至長，至老，究竟是那一個階級和超現象界的原型相契呢？且在我死後，四大分離，這個現象界的我根本就消滅了，我們又從何處找出它的不變的原型呢？

(五) 巴克萊承認有些東西雖不被我或別人所知覺，可是也必然是在上帝心中的。我們可以問他說，他如何

知道在我和別人的知覺以外有物象呢？他還是根據經驗知道在我和他人不知覺某種東西時，那種東西仍然存在呢？還是他不見有此種東西而妄測爲在上帝心中存在呢？如果是後一種情形，則我們難以同他辯，因爲我們不知道上帝心中究竟有何種觀念。如果是前一種情形，則我們可以說，他的推論錯了。因爲他既然在我和別人的知覺以外，知道有別的東西存在，則那些東西已經可以離了知覺而獨立存在了。巴克萊仍是不會心服的，他仍然會說，存在既依於知覺，所以事物如不在個人心中，就在上帝心中。但是我仍可以說，事物既然可以離了人心的知覺而獨立，則「存在即知覺說」已經不能再往下推了。原來他是依靠個人的知覺來推論的，所以當個人的知覺不足以爲存在的根據時，他就該拋棄了此種學說，誰知他表面上仍用「知覺」二字來爲掩護，暗中卻把其意義偷換了。我們可以說，他是先把觀念推出個人心外，然後再給它找尋寓所的。實則觀念是推不出去的，他所能推出的只有觀念的原因，但觀念的原因，原來既非在心內，我們又何必給它找尋一個心的歸宿呢？

(二) 我們從不能承認我們觀念的實在存在異於它們呈現於我們的方式。我們如果假設它們存在於上帝心中，我們如何能知道，我們心中的觀念和上帝心中的觀念是同一的呢？我們的觀念既然只是感官印象，上帝的觀念既然不是如此，則我們正可以猜想兩種觀念是不同的。因爲「上帝並不用感官來知覺事物。」上帝的觀念既和我們的不同，我們有什麼理由來說，當一個觀念不被我所知覺時，仍被上帝所知覺呢？它在上帝心中的絕對存在是永久的，它的相對存在只是一種不斷的消滅和創造。因此，就生起一種很不幸的結論來。因爲實在的存

在，既然只是上帝經驗中的觀念，因此，我的有限的心靈就不能是實在的，因為有限心靈的觀念只含有相對的摹擬的存在。因此，有限的人所知道的，不是實際的實在，而是相對的實在。這個結論是不合巴克萊的口味的。但是他既然主張，有限的心靈不能知道上帝獨自知道的完全的原型的實在，則這個結論乃是不可避免的。

(七)巴克萊的自然學說如果充分發展出來，就遇到一個不可克服的困難。我們如果把他所用以證實「存在即知覺」的那些論證來推到極端，則結果就把大自然分成許多一大堆經驗的世界——有多少能知覺的心靈，就有多少世界。我們在這些世界之間將看不到有任何實在的關係。在另一方面，我們如果照他說，所知覺的一切對象的存在和其聯繫，都以無限大心靈為根據，則這種說法推到極端，結果一定使有限心靈同無限心靈進入十分密切的關係中，那是巴克萊所難承認的。由後邊這個觀點看來，實在的自然的世界乃是呈現於神聖智慧之前的有聯貫的一套對象，至於有限心靈所知覺的對象則不能構成私自的世界。我們如果把所知覺的對象的實在性，獨立性，同一性，歸於上帝，則我們就不得不說，各個有限心靈的經驗只能解釋成是有限心靈參加上帝生活和生命的一種途徑。

(八)他一向反對馬爾布蘭希（馬氏以為上帝心中除了觀念領域以外，還有一種物理領域，）以為我們的觀念既是被動的，無力的，所以它們不能構成純自動的上帝的本質。但是照這樣說，他的原型觀念說也該受責難，因為這些原型觀念，按假設說是和我們的觀念一樣被動而無力的。

他誠然是想在上帝——自動能力——概念上來建立他的神學的唯心論。不過不幸的很，他卻把這個主張虛懸在半空中。他不曾努力來決定「原因」、「主力」等等，都有什麼精確的意義。徒然的說，我們感覺到自己是原因，那是無效的。他對於我們所有的能力經驗，缺乏一種批評的考察，因此，我們就不能決定：我們是否可以照存想有限心靈的方式，來存想無限心靈，認「他」為有一個生力的主體。

#### 八 因果關係（經驗主義）

說到各種事物的因果關係，則巴克萊的意見是這樣的。物質觀念既然是完全不活動的，所以我們如果說它可以為原因，那只是一種矛盾之詞。因此，他嚴格的否認有所謂自然因果的那種東西。他覺得很容易駁倒當時的微粒說，因為各種微粒既是被動的觀念，所以他們無論如何配合，都不能成爲一個原因。我們所知覺的只是一串連續的觀念。要說它們之間的聯繫是必然的，或者說，它們可以互相引生，那是謬誤的。它們之間並沒有必然的聯繫。

巴克萊以爲各種事物只是被知覺的內容，它們沒有產生別物的能力。任何一個感官觀念都不能產生另一個，或者使另一個發生變化。各種觀念自然可以共存，可以連續，一個觀念出現時自然可以藉習慣的聯想，指示出別的觀念將要出現，不過它們之間並沒有實在的影響。他以爲觀念只是被動的，無力的，所以它不能有任何作用。

不過說到能知覺觀念的心靈，則我們憑自己經驗知道它是能產生觀念的一種原動力，藉意志的活動，我們在心  
中可以任意刺激起想像的觀念來。藉同樣活動我們又可以取消了那些觀念，引進別的觀念。我們可以改變了我們  
們的思想，控制住我們的思想。因此，我們可以說是原因或自動的主體。他只認心靈是我們所知的唯一原因。心靈  
可以創生，改變，控制觀念之流，所以它是實在的原因。他取消了各種自然現象間的原因，而以恆常的會合來代替  
它。他說：物理的因果作用只是符號和所標記的事物間的一種關係。（這一點與休姆的因果觀很有關係。）

他認一切現象都因為它們的共存關係和連續關係，變成了暗示作用。色、聲、香、味、觸、種種現象都成了一些  
文字。這些感官的文字是由上帝給人類呈現出的語言。我們在開始用五官時，就開始學習這些自然的文字，在繼  
續運用它們以後，我們藉粗疏的經驗就知道了它們的有秩序的聯貫有什麼意義。感官知覺只是一種預期，它完  
全是先見的。

因此，因與果之間只有標記和所標記的事物之關係。我們只是藉經驗知道，某些觀念是和某些觀念相伴而  
至的，某些事情是有規則的一律的出現的。前邊的觀念並不是後邊觀念的原因，它們只是警告我們的一些符號，  
讓我們知道，它們以後將跟着有什麼觀念。

按符號學說說來，我所見的火不是我在靠近火時所受的痛覺的原因，它只是一個符號，預告我說那裏會給  
你痛苦。同樣，我所聽的噪聲也不是衝擊的結果，面是一種標記，它可以使我推斷說，一種衝擊作用已經發生了。那



個符號或則是平常所謂原因，或則是平常所謂結果。如果它是原因，它就指示出結果來，如果它是結果，它就指示出原因來。

在巴克萊的哲學中，上帝是最高的基本的原因。上帝創造了一切心靈和事物。他可以憑他的意志作用直接來產生一切結果。巴克萊以為一切感官經驗，既是一個繁複的符號系統，那就分明證實有一位聰明、良善、先知的心靈存在，而且他正是時時刻刻來指導，來規範，來管理世界的。正因為在各種事情間沒有內在的必然性，來決定符號的本性，正因為符號是可以隨意造作的，所以我們必須把符號歸於一位有智慧的主動者，正如我們把傳統語言中隨意的符號歸於人的建制一樣。藉着隨意的標記，大自然的作者就不斷的向人來解釋自己，並且告知人將來如何行事。我們正可以說上帝是向我們的眼說話的，正如任何人向我的耳說話一樣。

神聖的語言構成了所謂自然法則的系統。自然的語言呈現出它的一貫的一律的作用來，並且表示出，它的法則是大自然的作者在平常事物中所立的聯繫。這些自然法則表像着上帝心中預定的關係，它們是確定的，而且自然界各種事物是按照它們完全一律的發生出的。各種事情所以能在確定的調和的秩序中依次出現，那只是上帝的好意。不過上帝的每一種意志仍是隨意的；正如我們能隨意喚起心影一樣，上帝也可以隨意發生任何事情。在任何時候上帝都可以離開他尋常所維持的秩序。不過他所以不常實行神蹟，乃是想要讓我們調理自己的行爲。因為各種事情如果不在確定的一律的聯貫中出現，則我們便永久會陷在五里霧中。我們將不能求得些

小的快樂或免去些小的痛苦。不過那個秩序不是必然的，它完全是依靠於上帝的慈惠的。

因此，自然法則的作用就在於（一）保證經驗的一律性，並且（二）使我們來利用先見，幫助生活。若沒有這兩個經驗的條件，則知識和行爲都成了不可能的。（關於這種學說，譯者將在結論中加以批評，此處可從略。）

## 九 相對主義

其次我們可附帶的談談巴克萊的相對主義。巴克萊在時間、空間、和運動三個問題方面及對抽象主義最甚。（1）巴克萊最反對絕對時間說。他覺得這種時間不祇無補於日常生活和科學研究，而且我們在稍一觀察之後就看到，它是一個空虛的無意義的抽象觀念。一切時間都是相對的，個人心中因為有各個觀念互相聯續，纔構成了所謂時間。

但是我們心中所想像的虛空的時間固然是不合實際的，可是我們如果把時間只表像成各種事情的前後聯貫，或不相連屬的各單位的互相更替，那也一樣是一種不完全的思想。因為第一點，根據觀念的連續就來說有「連續」觀念，那是推論太快的。在備忘錄中，他把時間認為是一個感覺。可是我們知道它分明不是印於心上的。一個觀念，一如可感性質那樣。第二點，當人們說各個觀念的連續構成了時間時，我們所以聽來覺得似乎有理，乃是因為「觀念的連續」這個詞句就已經暗中引進了所想要排斥了的那種東西。在我們談到「連續」時，我們

就已在心中想像到一個連續的轉移過程，而且這個過程並非各個具體的觀念。第三點，他屢次說，各個觀念在各個人心中連續出現時的快慢程度不同，而且在同一個人，痛苦的時間也較快樂的時間爲久。如果所謂綿延只是被心中的觀念所度量的，則我們便沒有確定的標準可以來度量時間的遷流——不過在他說某一些觀念的連續快於另一些觀念的連續時，他已經前說了一個標準。

(2) 巴克萊也同樣堅決的取消了絕對空間。他以爲人們所給與這個假設的絕對空間的各種品德，如無限，不可分，不可感等，都是消極的，並不能指示出實在的實體來。有人說，絕對空間至少有一種積極性質——就是廣袤。不過巴克萊又回答說，一種廣袤如果既不可分，又不可度，又不能描繪在想像中，又不能爲純粹智慧所把握，那就是一種奇特的廣袤了。平常人在這裏容易想像一個人可以思想一切物體都不存在了，只有自己的身體存在。於是他又想像那個人的四肢可以自由移動，並且由此斷言，離了空間，那種運動是不可能的。但是一個人在這裏所思維的只是他的身體各部分所標記出的一個相對的空間，和他的肢體所有的一種不受阻礙的運動。要假設有第三者——無限空間——以來使肢體自由運動，那是多餘的。因爲要想做到這一層，並用不着別的，只需要別的物體不存在就行了，但是這樣不存在並不指示出積極的東西來。

巴克萊以爲我們所知道的唯一空間只是我們藉感官知覺得來的空間。可感的廣袤是由我們所見所觸的各種事物的聯合生起的。它是依靠於感官經驗的，尤其是觸覺的經驗。因此，它總是相對的，因爲它是依靠於互相

關聯的方式的，它只是各可感物的一種排列。不祇如此，各個人的空間既是他自己的私空間，所以我們只有一個的特殊空間，而沒有普遍的絕對的空間。

但是依康德說來，我們可以用四個理由來反駁這種觀點。

(一)空間不是一個經驗的概念，不是由外面的經驗來的。因為我如果要想把各種知覺並列的表像在一塊，認它們是在不同的場所中存在的，則必須先有空間的表像纔行。空間的表像不是由外面現象的各種關係來的，反而這種外面的經驗所以可能，正是由於這種表像。

(二)空間是一個必然的先驗的表像，它是一切外的直觀之基礎。我們永不能存想到空間的不在，雖然我們可以思想空間中完全沒有物象。因此，我們必須認空間為一切現象所以可能的條件，不當認它為依靠於現象的一種決定。

(三)空間不是一般事物關係的概括概念，它只是一個純粹的直觀。因為第一點，我們只能向自己表像一個空間；我們如果說到各個空間，則我們的意思只是指同一個空間的各部分而言的。第二點，這些部分不能在包括一切的那一個空間以前存在，而為其組成的分子；反之，那些部分是只能被人思想為在那個空間中的。

(四)空間被人表像為一個無限大的體積。我們知道，各個概念都可以被人思想為無數不同的表像中的一個公共性質，但是沒有一個概念可以被入思想為在其自身中含有無限數目的表像。但是空間正是在後邊這個

途徑中被人思想的。因為空間的一部分都是在空間中共存的——直到無限地步。因此，原始的空間表像只是一個先驗的直觀，而非一個概念，因而更不是知覺。

(3) 牛頓把運動分為絕對的和相對的兩種。絕對運動是由一個絕對場所進於另一個絕對場所，相對運動是由一個相對場所進於另一個相對場所。巴克萊以為我們無論如何不能存想絕對的運動。要說一個孤單的物體，可以在虛空中運動，那也不能證明有絕對運動，因為運動至少含有兩個物體的存在。運動離不了方向，方向又是一種關係，所以任何可想像的運動都是相對的。換句話說，所謂方向常是參照於一種確定物體的方向，而在虛空中我們便沒有方法來確定參考系。物理學家所謂絕對運動實在不是絕對的。在決定一個物質事物的位置時，他們常以地球為參考標準，對地球說是不動的東西，他們就認為是絕對靜止的。但是天文家知道地球自身又是運動的。因此，我們就必須想像全宇宙是有限的，並且以它的不動的牆或殼為確定的，以便求計算地球的運動。不過我們所想像的仍不是絕對空間（因絕對空間是看不見的，並不能供我們來參照，）而是恆星的天空。我們只是藉傳說，假定這個天空是不動的罷了。

但是我們如果承認有所謂絕對時空，則絕對運動當然是有的。這一點由前所說就可以推得，所以我不贅述了。

## 十 結尾

最後我們可以談巴克萊的貢獻。第一他使我們明白看到，知覺的過程在心理生活中是很重要的。一個成分。哲學家一向以爲別的官能，如思想，感情，意志等，對心的構成，是和各種事物的知覺一樣重要的。而且在巴克萊時代一般的趨向正是認知覺（即在認識的領域中）只有一個附屬的地位。不過在公平的觀察了我們的經驗之後，我們就可以看到，我們的知覺實在是一切別的心理作用的基礎。有知覺，纔有心靈，無知覺，則無心靈。巴克萊在其備忘錄中曾說，「你如果把知覺去了，則也就把心靈取消了。」有限的心靈所以能夠存在，只是藉着知覺的經驗，而且這些經驗正可以說是構成了它的本質。我們如果把心靈看做是一個純自我，或意識的內在中心，和知覺作用不生關係，則心靈就和剷除了一切可感性的物質一樣，也成了一個抽象的虛構。

(二)其次，巴克萊對於當時通行的物質觀念所提出的批評也是很切適，很有效的。他指示說，我們如果只採取機械觀，而不顧及一切性質上的特徵，那萬不能敘述盡了外界事物的本性。爲科學考察的便利起見，而實行抽象，那是很合理的。不過他給我們指示出，要把數量和性質分開，並且以爲數量屬於實在的範圍，性質屬於現象的範圍，那是一種完全不可靠的區分。他最反對把自然分成兩截——一部分是原子和分子，一部分是心靈的榜戲。就它們的實在性而論，它們是站在同一個平面上的。

(三)其次巴克萊又呈現出後來所謂表像說的種種困難。奧古斯丁(Augustine)在其上帝城中曾說「關於一切可感的物象，我們所能知覺的只是和它們相似的影像，而非它們自身。」笛卡爾派時代的著作中，這種命題又出現於各種方式下。他們主張，在知覺中我們直接所感到的，不是物質的事物，而是心理的複本，這些複本就叫做表像、影像、觀念或幻像。人們以為前者就是意識的遠隔的對象，後者是它的接近的對象。知覺的過程含有兩種存在，此一種是代表另一種的。巴克萊認為，要假設兩層感官對象的存在，就是假設在心靈和外物之間有一種存在，那就給了我們一種不可克服的障礙，使我們難以一貫的解釋我們知覺外物的途徑。心靈如果只限於密接感官的對象，如果這些對象總是處於心和遠隔的物體中間，則它不止不能知道前者和後者如何相仿，而且根本不知道它們究竟相似與否。因為照假說說來，我們根本就不能比較。因此，巴克萊就竭力抨擊這個學說所包括的第三者(tertium quid)而堅持，所知覺的對象就是實在的對象，而且能知覺的心靈是和這種實在的對象進於直接關係中的。

(四)巴克萊在無意中有了一種驚人的發明，那種發明產生了集大成的經驗派鉅子休姆的現象哲學。他既然以為原因和結果之間沒有必然的聯合，因此，各種現象就成了孤立而不相繫屬的。在巴克萊雖欲藉此來證明有一種神明來憑其智慧和善意把宇宙的秩序建立起來，但是休姆卻由此得到一種哲學上最大的武器，來詰問一切理性的推證，來震撼一切科學的基礎。自此以後，人們知道，明天太陽未必總出來了，今天的食物明天也未必

總養人了自從休姆提出了那個無法解決的問題以後，科學家 and 哲學家從來沒有人給以滿意的答覆（康德並不會解答了這個問題。）不過休姆這種思想實在是發端於巴克萊的，雖然這種思想在發展到成熟階段以後，就反戈相向，危及了巴克萊的主旨。

（五）在宗教理論方面，巴克萊也有不小的貢獻。自從宗教改革以後，人們明白了人與神的溝通不必要經過同樣是人的教皇和神父，人只要憑內心的清淨，虔誠，就可以上與天通。但是巴克萊卻更進一步，他以為不但我們憑純潔的生活，可以得到天佑，而且我們一舉一動都是和上帝發生直接關係的。上帝是時時刻刻在我們面前的，我們只要睜眼一看，則上帝便會用他的有形像的語言來和我們交談。「我們是在上帝中過活，動作，並生存的。」——使徒行傳，十七章二十八句。

從前邊幾章我們可以看到，巴克萊是如何苦心焦慮，鼓其如簧之舌，未證明上帝的存在，來證明上帝和人類的息息相關。但是他的衛道護法之心雖然使信教者五體投地，而在旁觀的俗人看來，宇宙的神秘畢竟不會被哲學的思考所揭破，這也許是因為宇宙根本是不可知的，也許是因為思想就是在矛盾中活動着的。這個我們可暫置不談。假如上帝的尊嚴有問題的話，或者說，假如關於上帝的存在人類所有的證明有問題的話，則我們敢以無神的態度，向巴克萊請教下列各點。

（一）存在即被知覺說，縱然可能，也不能證明上帝的存在。第一，巴克萊承認，有些知覺並不是我們所能產生



的，它們是由外界或上帝印入我們心中的。既然如此，則我們按照此類的規則應該承認，上帝心中的知覺也是由別的外物或上帝印入他心中的。如果是這樣，則外物可以確立，否則上帝也成了許多的，如是類推，可以達到無限。

第二，人類知覺的發生，並離不了身體和其各種器官。盲人無色覺的，聾子是無聽覺的。那麼，我們能夠存想有一個沒有身體的心靈，可以知道各種知覺麼？我們如果不超過此類的規則，則我們可以說，上帝是有身體的，因為這正是知覺發生的必要條件。但是這種說法豈不使信教者相顧失色？第三，巴克萊如果說，上帝並不知覺各種觀念，只是具有它們，支配它們。那麼觀念就成了一種獨立的東西，而不是心理對象了。且上帝既不知覺它們，而只有人類來知覺它們，則它們就不是依靠於知覺了。因為倘若如此，則是上帝的活動依靠於人類的知覺了，賓主倒置，巴克萊當悔其立言之不當了。第四，巴克萊如果想堅持他的立場，則他應該否認觀念背後的一切原因，而成爲獨我主義，或現象主義。他既不肯流於懷疑主義，而必認觀念之生起有其原因，則是觀念於被知覺之外，另有其存在了。否則我當下所知覺的觀念既然有「被知覺」的這個條件，爲什麼還再給它找尋原因呢？第五，觀念的本質如果不盡於其被知覺，而且其存在如果另有所在，則我們分明看到有許多路子可走。我們可以說外界實在觀念之生（1）是由物質，（2）是由自我的潛在能力，（3）是由無限心靈，（4）是由單子的自我發展（如萊勃尼茲所講）等等。第六，巴克萊如果說，只有上帝可以爲觀念的原因，因爲只有精神可以知覺觀念，則我們也可以說，有限的自我（也是精神）既然產生不了任何實在的觀念，則無限精神如何能夠呢？有限心靈所能產生的只是想像觀念，這

些觀念是由外物得來的，是不能傳於他人的。第七，我們縱然承認上帝可以生起那些觀念來，而那些觀念仍不能為我們所見，因為凡是自己發動的觀念只有自己可以知覺，別人不能知覺。想要使他人知覺，必有其相可憑，纔有可能。然其相又非私的，所以上帝又不能離了外物……可以反駁巴克萊的主張的各種理由不勝枚舉，現在只略舉七義好了。

(二)宇宙間的各種現象如果是上帝時時刻刻向人類所說的話語，則這不但不能使我們明白上帝的意旨，而且更使我們迷離恍惚，如入五里霧中。

我們在此，首先要認識清楚的就是：報告和暗示完全是兩回事。報告是根據於客觀的事實，用語言把它描狀出來，至於暗示則是根據於主觀的意志，用語言警告他人。現在我們可以在兩種說法之下來考究巴克萊的學說是否契合於一般人所想像的上帝？

(1) 如果上帝的語言係報告事實，則巴克萊就把上帝看低了，看得無能了，因為(a)上帝既然是萬有主宰，豈能向渺小的人類時時負報告事實的責任。事實上只有在下的向上者報告，在上者並不能向在下者報告。(b)造就世界的主宰如果不能控制事物，而卻只以事物的變化和趨向報告人類，那顯然證明，他不能自由支配各種事情的因果，而且證明，自然系統是獨立於上帝以外的。這是和巴克萊的本旨不相容的，因為巴克萊正是想把自然的因果系統解釋為一套自動的語言的。

(2) 那麼我們如果把這種語言解釋爲上帝自由發出的一套暗示，又如何呢？不過要如此說，則有兩個難關是巴克萊所無法解答的：(a) 上帝的意旨並不能藉此表示出來，(b) 自然系統是和上帝的善意不相容的。

1. 上帝的語言如果是表示自己的意向，則我們便該對於同一事物有同一解釋，有同一評價，有同一取捨，但是事實並不如此。

第一、我們對於出現於我們面前的各種現象，各人有各人的解釋。上帝的語言如果讓人了解的話，則我們便該有同一的人生觀和宇宙觀，實則我們稍一觀察，就可以看到，人類的意見是紛歧錯雜，數不勝數的，可見上帝的語言意義本甚含糊。詭辯的宗教家或者要說，人類的意見花樣之多，正顯示出造物者的一種放任，而且如笛卡爾所說，有的免於錯誤，有的不免錯誤，那正顯示出宇宙的完美廣大，無所不包來，不過照這樣說，則無神論也正是有神論所需要的了，也沒有什麼不敬的地方了，而且宗教家正應該讚美各宗各派邪說外道，而不應加以摧毀了。

第二、我們對於各種事物所有的評價不同，取捨也不同。就以美而言，各人所見的就不一樣，因此，我們就不知道，上帝的語言究竟有什麼含義。其次，人們的評價縱然一樣，而他們的取捨運用也自不同。我們如果見了一個美人，還是該踰牆而摟她呢？還是該贊美上帝的化工呢？還是如修道者似的認她爲魔鬼呢？還是只當她是一個普通的朋友或路人，而無所好惡呢？還是研究她的生理組織，或她的好遺傳呢？上帝的語言既是暗示人的，則他就該讓我們知道他的意向所在，否則我們的行爲如果錯了，那該歸罪於上帝的意旨不明呢？還是該歸罪於我們解釋的

錯誤呢？

2、 上帝的語言如果是自動的指示作用，則他在指示時，就應該把他的善意先表示出來，不應該預示出可以有惡結果的任何事物來，但是我們稍一反省，就可以看到：

第一、世界上的毒蛇猛獸是能傷害人的。毒蛇猛獸的形相既然是預示其能傷害人的一種標記，則上帝為什麼還以這種形相預示人呢？你或者說：毒蛇猛獸的外形是警告你要躲避它們的，不過我們既是天父的兒子，為什麼還要躲避這些真頑犖猛的東西，不讓它們來躲避我們呢？你或者說，它們是無知識的，所以我們應該躲避它們，但是你又忘了它們是上帝的語言麼？而且縱然我防避它們，也有避不及的時候，它們也有時候是從背後來的，那麼傷害我們的，還是上帝負責了。如果上帝不責備塵世上可憐蟲的無先見之明，則當我們不自動的溺在海中時，海該變成水晶宮，當我們不自動的跌在火裏時，火中該生起蓮花來。你如果說，上帝的自然法則不能輕易更動，則他在說第一句話時，就是在以毒蛇猛獸的形相示人時，他就成心傷害人了。

第二、章昧時代，人類所住的世界乃是貧陋不堪的，後來人們逐漸發明了各種用具，纔有了今日的文明。上帝的語言如果含有任何指導人的意義，則他又何必讓人勞心費神，甚至喪掉性命，來研探各種事理。人類的文明畢竟還是幾千年的事，但是他們在那二十多萬年以來處於那樣可憐的地步下，上帝竟然不讓他們來享受今日的飛機電話，甚至於不讓他們享受必需的生活品，那又是何用意？世界上只有說話是最容易的，尤其在上帝爲然。那

麼他何以不讓人們早日享受到呢？說一句話也不肯，上帝之爲上帝也就夠厲害了。其次如食物產量的不足，和人類的容貌的美醜不齊，以及產物分配的不平等，都是巴克萊所難解答的。今爲節省篇幅起見，就從略不談了。

第三、自然系統是和上帝的善意不相容的。因爲你如果承認有自然系統（就是上帝的有文法語言），則因果律很分明，不容摻雜一些善意進去。巴克萊一面以爲自然現象是純粹任意的，一面又以爲上帝要保持一種平常的一律性，實則這種一律性並用不着。因爲上帝既然時時用各種事物向我們說話，則外面的樣樣事情有上帝給我們負責就可以用不着我們來多費心力了。上帝如果怕我們行事錯誤，則因果系統既是他立的，他就不該讓產生壞結果的原因發生，而且他的因果系統內（就是語言系統內）也不應該有不滿人意的事情發生。我們在刀刺手時，也應該發生愉快之感，不應感受到切膚之痛，在由高巖上往下墜時，也應發生飄飄欲仙之感，不應有折骨之憂。因果關係既是任意的，所以上帝原來立這套關係時，就該不使它有發生惡結果的可能；縱不如此，而上帝既然時時向我們說話，則我們縱然誤觸了發生惡果的原因，他也會改變其結果；要不然就不顯得他是全能的；如全能，而又不肯使我們免避惡果，則他就不是全善的。巴克萊是逃不出這個難關的。

第四、人的行爲一大半是由環境薰習而成的，這個環境又有一大部分是物質的。上帝如果肯讓人學爲善的話，則他該把環境改善得到了極樂的程度，使人們潛移默化，都成了天國中人。普通人類對於子女尙且負有養育教化之責，那麼仁慈的天父不是更應該運用自己的權力，來莊嚴人間，使人們達到境相成就的地步？上帝如

不能在人間實現天國，則他也不能在來世實現天國，因為今世人的惡行既非上帝所能改，則來世人的惡行，他仍是不能改的。如果你說，人在一死之後，就超凡成聖，則地獄又是爲誰設的？

由前所述種種，我們可以見到，哲學家畢竟是很可憐的。我們關於宗教問題，只有盲目的信仰和神聖的啓示可憑。如果你既不甘心於盲目的信仰，又不能得到神聖的啓示，可是又要來談宗教問題，那就只有出言必乖了。譯者固不十分反對宗教，但是我以爲宗教如果可以成立，也不能憑藉於哲學的思辯。我們人類所見，所聞，所推，所想，都是太渺小的，我們只能欣賞自然，並不能解釋自然，更說不到宇宙的最後的神秘了。

此序係根據下列各書編譯而成，至批評部分則多係譯者自擬。如有錯誤，尙望高明給以指示，俾便於第二版內加以修正。茲將參考書列下。

- 1 T. H. Huxley: Hume, With Helps to the study of Berkeley
- 11 Morris: Locke, Berkeley, Hume
- 111 A. C. Fraser: Berkeley
- 114 G. A. Johnston: The Development of Berkeley's Philosophy
- 115 J. M. Hone and M. N. Rossi: Bishop Berkeley
- 116 G. Dawes Hicks: Berkeley

二十四年十月國慶日

# 人類知識原理

獻給盤下盧伯爵湯姆士(Thomas, Earl of Pembroke)(最高爵士和樞密大臣)

大人：

大人或者奇怪，我這樣一個幽微的人，既然未曾進接光容，何以擅敢冒昧向大人有所陳述。但是一個人只要稍一明瞭教會和學術的現狀，並且知道大人在兩方面都是一座明星，一座柱石，則他就不會奇怪我何以在寫了一些東西以後，竟然要選大人爲我的贊助者了。但是我如果不曾受了大人品格中那種光明之點的鼓勵，不曾受了那種坦白之態同和惠之德的感動，則我仍不會把我這個可憐的成績獻給大人。不過，大人，我還可以說，大人既然肯給我們的學會以分外的賜惠和恩典，則我正可以希望，大人或者不見得不願意獎勵其會員一分子的研究。我因爲有這些想頭，所以要把這部論文獻給大人的腳下。而我所以如此，尤其是爲得要擅想使大人明白，我委實欽心於舉世所仰慕的大人的博學和令德，並且要使大人知道，我委實是大人之最謙恭，最誠敬的僕人。

喬治·巴克萊(George Berkeley)

## 序

我這裏所印行的是我在仔細考究了好久以後所認爲顯然真實的，而且人在知道了它以後，亦不是沒有用的；人們如果受了懷疑主義的渲染，如果不能解證出上帝的存在和非物質性來，如果不能解證出靈魂的自然不滅性來，則我這部書對他們更是有用的。事實究竟是否如此，那我可讓讀者公平地考察好了。因爲我覺得，只要我的作品契合於真理，那就算是成功，此外我就不關心了。不過爲使真理不受蒙蔽起見，我可以請讀者中止他的判斷，至少先要以這個題目所似乎必需的注意和思想來把全書讀一遍。因爲讀者如果斷章取義，固然會引起極大的誤解來，而且會以極荒謬的結論相責難（在通讀以後，就不必如此），可是人們在通讀全書時如果只是草率粗疏，則我的意思仍是會被人誤解了的。不過在深思的讀者看來，我敢自翻說，它是完全明白而淺顯的。至於下述的一些意念雖然具有新奇和古怪的模樣，可是我想我並不必爲此向讀者們乞恕。一個人如果只是因爲一種本可解證出的真理是新發明的，是與人類的偏見相反的，就來反駁它，那就太於無判斷力了，太於不明白科學了。所以我預先提到這一點，就是爲的要防止有一類人的魯莽的責難，因爲他們在未了解一種意見之時，就常常要加以鄙棄的。



## 緒論

一 哲學之爲物，既然是研究智慧和真理的，因此，我們正可以想，人們如果在哲學方面曾經費過很多的時間和辛苦，則他們比起別人來，心理應該較爲安詳而沈靜，知識應該較爲明白而顯然，而且他們亦應該少受懷疑和困難的攪擾。可是我們反而見，人類中的那些目不識丁的雖走着常識的大道，雖爲自然的法令所支配，而他們大部分依然是很安然，很自在的。在他們看來，凡習見的東西都不是不可解釋的，都不是難以理解的。他們並不抱怨自己的感官缺乏着明度，並且他們亦完全沒有變爲懷疑派的危險。但是我們只要稍一離開感官和本能，依着較高原則的光亮，來推論，來思維，來反省事物的本性，則我們以前似乎完全了解的那些事情，到現在我們心中就對它們發生了千百中疑惑了。感官的錯誤和偏見可以到處呈示於我們眼前，我們如果努力以理性來改正這些，則我們會不知不覺陷於奇特的僻論、困難和矛盾，而且我們愈往前觀察，則這些僻論、困難和矛盾又會逐步增多，逐步加大起來。結果鬧了半天，我們雖經過許多繁複的迷洞，可是我們會看到自己仍回到舊日的立場，甚或至於陷在絕望的懷疑主義中。

二 人們以爲這個原因（一）是在於事物本身的曖昧，或我們理解的天然弱點和缺點。人們說，我們所有

的官能是少數的，而且「自然」原來只打算以它們來維持人生，安慰人生，並不是要以它們來透入事物的內在性質和組織。此外，人們還說，（二）人心是有限的，因此，它在處理無限性的事物時，如果陷於荒謬和矛盾，我們正不必驚異。無限的事物本性就是不可為有限的事物所了解的，因此，人心就永不會擺脫了那些荒謬和矛盾。

三 但是我們亦許因為太自私了，纔把過錯誇於自己的官能，而不說那是因為我們錯用了它們。我們並不易想像，由真正原則所得的正當演論，會陷於自相矛盾的結果中。我們應當相信，上帝待人是較為仁慈的，他並不能只給了人們以企圖知識的強烈欲望，而却使他們永達不到那種知識。如果不是這樣，則那就和上天一向慣用的放縱方法不相符了；因為他不論賦與各種生物以什麼慾念，他總要常常供給它們以一些方法，使它們在正確應用了這些方法以後，一定會得到滿意。總而言之，我覺得，一向使哲學家發生趣味的那些困難，一向阻礙知識之路的那些困難，大部分（縱非全部）都是原於我們自己的。我們多半是先揚起塵土來，纔抱怨自己看亦看不見！

四 我的意思就是在試試自己能否發現出，有什麼原則可以在各派哲學中發生了那麼多疑惑和不定，荒謬和矛盾，使最聰明的人們亦以為我們的無知是不可救藥的，亦以為它是由我們官能的天然暗鈍和限制起的。誠然，我們如果要嚴格地來考究人類知識的第一原則，並且在各方面來研究，來考察它們，那是很值得我們費心的一種工作。尤其如此的，是因為我們正有幾分根據可以猜想，人心在追求真理時，攪擾它，妨礙它的那些困難，並

不是起於物象的曖昧和繁複，亦不是起於理解的自然缺陷，乃多是由它所堅持那些虛妄原則起的，而且那些虛妄原則原是可以避免的。

五 這種企圖似乎是很困難，很令人喪氣的，因為我知道許多聰明傑出之人在我以前已經有過這種計劃了。雖然如此，可是我亦並非沒有一些希望，因為我知道，最廣的眼界不常是最明白的，而且近視之人雖然不得不把物象移近一些，可是他在精密地仔細地觀察之後，或者會看到眼力百倍的人所不得見的東西。

六 各部分知識中錯誤的主要來源：——為使讀者的心理易於接受下邊的理論起見，我們不妨預先說一說言語的本性和誤用。不過要解明這一層，正有幾分使我把自己的方案太早地就提出來，因為我們如果想解明這一層，就不得不注意到我們的觀察所以繁複，所以迷惑的主要原因，就不得不注意到一切知識中無數困難和錯誤的原因。這種原因就在於人們以為人心對各種事物有形成抽象觀念（abstract ideas）的能力。人只要不是不熟悉各哲學家的著述和辯論，則他一定會承認，他們不少的時間都是費在抽象觀念方面的。不但如此，而且人們更特別地認這些觀念就是所謂邏輯和哲學等科學的對象；而且亦就是人們所謂最抽象最崇高的那些學問的對象。在這些學科中，人人研究任何問題時，差不多都假設這些觀念是在人心中存在的，而且人心是很熟習它們的。

七 學象作用的適當意義：人人都承認，各種事物的性質或情狀，並不真能各自獨立存在，與別的一切都絕

了緣；它們實際都是交互混雜在同一個物象以內的。不過人又告我們說，人心可以單獨地考察各種性質，可以把一種性質同其常相聯合在一塊的別的性質分開，因此，它就可以構成了抽象的觀念。就如眼見了一個有廣袤，有顏色，而能運動的物象，則人心就可以把這個混雜的，複合的觀念分化成單純的，組成的各部分，並且單獨地各各考究它們（與其他性質絕緣，）來構成廣袤，顏色，和運動三者的抽象觀念。這並不是說，顏色或運動可以離了廣袤而存在，乃是說人心可以藉抽象作用構成離了廣袤的顏色觀念，和離了顏色和廣袤的運動觀念。

八 概括作用 (Generalizing) —— 復次，人心又看到在感官所覺到的各特殊廣袤中，一面有共同的，遍行的東西，一面又有一些特殊的東西（如或此或彼的形相或體積）來分別它們；因此，它又單獨考究所謂公共的東西，使它成爲最抽象的廣袤觀念，而且這個觀念既不是線，亦不是面，亦不是體，亦沒有形相，亦沒有體積，它只是與這些都絕了緣的一種觀念。同樣，人心在感官所覺到的各種特殊顏色方面，亦可以略掉其能區別彼此的特殊成分，而只保留其公共的成分，以便構成一個抽象的顏色觀念，而且這個觀念既非紅，亦非藍，亦非白，亦非任何其他有定的顏色。同樣，人心亦可離了能運動的物體，離了運動的形相，離了一切特殊的方向和速度，來單獨考究運動，以構成所謂抽象的運動觀念；這個觀念亦可以和感官所覺到的一切特殊的運動相契合。

九 組合作用 (compounding) —— 人心不但能構成抽象的性質觀念和情狀觀念，而且它可以藉同樣的分離作用，得到較複雜事物的抽象觀念，而且那些觀念中是含有幾種共存的性質的。例如人心看見彼得 (Peter)

詹姆士 (James) 和約翰 (John) 互相類似，而且其形相和其他性質亦有相契的地方，因此，它亦可以把彼得·詹姆士和其他任何特殊人的複合觀念中的特點除去，專保留其公共的成分。這樣它就可以構成一個抽象的觀念，使一切特殊的人都包括在其中，同時又把凡能決定那個觀念成爲特殊事物的那些情節和差異全都除去。在這個過程以後，人說我們就得到所謂抽象的「人」的觀念，或「人道」的觀念，或「人性」的觀念。在這個觀念中，誠然亦包含着顏色，因爲沒有人沒有顏色，不過這個顏色卻不是白的，不是黑的，亦不是任何特殊顏色，因爲一切人類並沒有有一種公共的顏色。在這個觀念中，亦不能沒有身材，不過它亦不是高的，亦不是低的，亦不是中等身材，它是同這些東西完全不相干的。說到別的性質，亦是一樣。此外，還有許多別的生物亦含有複雜的人的觀念中的一些部分，（不全，）因此，人心又可以略掉人類特有的那些部分，只留下一切動物所共有的那些部分，因而構成了所謂「動物」的觀念。這個觀念不但脫離了一切特殊的個人，而且亦脫離了一切鳥、獸、蟲、魚。抽象的「動物」觀念中所含的構成部分，就是身體、感覺和自發的運動。在這裏，所謂身體是沒有特殊的形相的，因爲並沒有任何特殊形相是一切動物所共有的；它並沒有羽，沒有毛，沒有鱗，亦並不是赤身的，所謂羽、毛、鱗、裸，都是特殊動物所有的能分辨的性質，因此，我們必須把它們排除於那個抽象觀念以外。根據同樣理由，那種自發的運動，亦不是走，亦不是飛，亦不是爬；它雖是一種運動，可是它究爲何種運動，那卻非我們所易想像的。

十 反駁抽象觀念的存在的兩種理論：——別人是否有這種奇特的能力來抽象自己的觀念，那只有他們

自己能知道。說到我自己，我亦確乎有能力來想像或表像我所覺到的那些特殊事物的觀念，並且在各種途徑中來分合它們。我可以想像一個人有兩個頭，或人的上部和馬的身幹連合在一塊。我可以離了身體的別的部分單獨考究手、眼和鼻。但是不論我所想像的手或眼是什麼樣的，而它一定不能不有一種特殊的形相和顏色。同樣，我自己所形成的人的觀念，不是白的，就是黑的，或就是黃褐色的，它不是屈的，就是直的，不是高的，就是低的，或者就是中等身材。我的思想無論如何用力，亦不能存想上述的抽象觀念。離了能運動的物體，我亦並不能構成抽象的運動觀念，我並不能構成一個非快非慢，非曲線，非直線的運動觀念。至於其他任何抽象的概括觀念，亦都可以如此說。明白點說，我承認我自己可以「在一種意義下」實行抽象；各種特殊的部分或性質如果一面連合在一個物體中，一面又可以各自獨立存在，則我可以抽出其中的一個特殊的部分或性質來單獨考究。但是各種性質如果不能單獨存在，則我便不能把它們分別開來存想。此外，我亦並不能照上述的途徑，離了特殊的事物來構成一個概括的觀念。（後邊這兩種還正是抽象作用的適當意義。）我相信，大多數人都會承認自己是我這樣的一般簡單而不學的人們，並不會自誇有抽象的意念。（一）人們說，它們是不易構成的，不費辛苦和研究，我們並不能達到它們。因此，我們就可以合理地斷言，如果是這樣的，則它們就只限於有學問的人了。

十一 現在我可以進而考究，人們有什麼理由可以辯護抽象作用的學說，並且試試自己能否發現出，有什麼原因可以使愛觀察的人們接受了那樣似乎與常識遠隔的一種意見。最近有一位值得崇拜的哲學家，很贊成

這個學說，他似乎以爲人和畜的理解所以有極大的差異，正是因爲一則有這種抽象的，概括的觀念，一則沒有。他說，「人和獸所以全不相同，只是因爲人有概括的觀念；這種美點是獸類的官能所萬不能企及的。因爲我們並看不到有任何痕跡，藉以推知它們能應用概括的標誌來表示普遍的觀念。由此我們就可以想像，它們並沒有抽象的能力，或構成概括觀念的能力，因爲它們並不應用文字或任何其他概括的標誌。」稍後一點，他又說，「因此，我想，畜類之有別於人類正是在於這一點，而且他們所以完全隔離，渺不相涉，亦正是由於這種根本的差異。因爲它們如果有任何觀念，而不只是機器（如有些人所想的），則我們便不能不承認它們亦有理性。在我看來，在一些情形下，它們之分明能推理，正如它們之分明有感情似的，不過它們的推理只限於感官所接受的那些特殊的觀念。它們頂好亦只限於那些狹窄的範圍。它們並沒有能力來以任何抽象作用擴大那些範圍。」（人類理解論卷二，十一章十，和十一節。）我很同意這位有學問的作者。我很知道，畜類的官能無論如何不能達到抽象作用。但是我們如果以此爲那一類動物所特有的性質，則我恐怕大多數所謂人都要歸在畜類中了。他這裏所以說，我們不能想像畜類有抽象的概括觀念，只是因爲我們並不會看到它們應用文字或任何其他概括的標記。他所以如此主張，只是因爲他假設：能應用文字，就表示具有概括的觀念。由此，我們就可以說，能說話的人類一定能抽象，能概括他們的觀念。這分明是這個作者的意思和主旨，因爲我們還可以根據他對於別處問題的解答，來證實這一層。「一切存在的事物既然都是特殊的，那麼它們如何能得到概括的名詞呢？」他的答覆是說：「文字之能成爲概括的，

只是因為它們是概括觀念的標記。」（人類理解論，三卷，三章，六節。）不過我是不能同意這層的，因為文字之所以成爲概括的，並不是因為它被用爲抽象的概括觀念的標記，乃是因為它被用爲許多特殊觀念的標記，因為這些特殊觀念中任何一個都是可以被這個標記等樣地提示於心中的。就如說：「運動的改變與所受的壓力成比例。」又如說：「凡有廣袤的都可以分割。」則這些命題雖然可應用於一般的運動和廣袤，可是我們並不能因此就說，它們所提示於我思想中的運動是沒有運動主體的，是沒有任何確定方向和速度的。我們亦一樣不能因此說，我們可以存想到一個抽象的，概括的廣袤觀念，而且那個觀念既非線，又非面，又非體，既非大，又非小，既非黑，又非白，亦非紅，亦非任何其他有定的顏色。這裏的含義只不過說，我所考究的任何運動不論是快是慢，是縱是橫，是斜，是在任何物象中；而那個公理一樣是真的。至關於廣袤的那個公理，在任何特殊的廣袤方面亦都是真的，倒不論那個特殊的廣袤是線，是面，是體，是或此或彼的形相，是或此或彼的體積。

十二 概括觀念的存在是可以承認的：——我們如果觀察到各種觀念如何能成爲概括的，則我們亦就更容易判斷各種文字是如何成功爲概括的。在這裏，人們應當知道，我並不絕對否認有概括的觀念，我只是否認有抽象的概括的觀念。而我所以有這層警告，乃是因為在上述各段中，凡提到概括觀念時，人們往往以爲它們是由抽象作用所形成的（如第八和第九兩段所說的那樣。）但是我們的用語如果尙有意義，而且我們所說的亦只限於我們所能想像的，則我們應該承認，本身爲特殊的一個觀念，所以能成爲概括的，只是因為我們用它來表示



同類的一切其他特殊的觀念。爲使這一層明白起見，我們可舉一例子來行說明。假如一個幾何家來解證分一線爲兩等段的方法，而且他畫了一條一吋長的黑線，則這條線本身雖是一條特殊的線，可是它的含義是概括的，因爲人在那裏所以用它，正是表示一切特殊的線的。因此，在這條線方面所做的解證，亦就是一切線方面的解證，亦就是概括的線方面的解證。那條特殊的線之變爲概括的，既是因爲它變爲一個標記，因此，「線」之一名在其本身雖是特殊的，可是它如果成了一個標記，則它就成了概括的。線之成爲概括的，既然不是因爲它是抽象的或概括的觀念的標記，而是因爲它是一切能存在的特殊直線的標記，因此，「線」之一名所以能成爲概括的，亦一定是由於同一的原因，亦一定是由於它能無分別地標記各種特殊的觀念。

十三 按洛克(Locke)說，抽象的觀念是必需的：爲使讀者較明白地看到抽象觀念的本性，和人所想像的它們對人所有的必需的功用，我可以從人類理解論中再選一段於下。「抽象觀念之於兒童或未經施展的人心，並不如特殊觀念那樣明白而易於了解。因爲我們如果仔細一考究它們，則我們會看到，概括的觀念只是人心的虛構和設計，而且它們是具有困難的，並不容易呈現出來，一如我們所常想的那樣。要構成一個概括的三角形觀念，（這個觀念還不是最抽象，最涵蓋，最困難的，）不是要費一些辛苦和技巧麼？因爲它既非鈍角的，亦非直角的，亦非等邊的，亦非等腰的，亦非不等邊的，它是俱是俱不是的，實在說來，它是不能存在的一種不完全的東西，在這個觀念中，各種差異而互相矛盾的觀念的各部分都是混雜在一塊的。真的人心在這種不完全狀態下，是要

需要那些觀念的，而且要極其熱烈地要應用它們的。而它所以如此，一則是爲的便利傳達，一則是爲的擴大知識，因爲這兩種作用正是它的天然傾向所在。但是人們正有理由來猜想，這些觀念只是缺陷的標記。至少這亦可以指示給我們說，最抽象最概括的觀念並不是人心起始所容易熟習的，亦不是它的最初的知識所由以成立的。」（第四卷，七章，九節。）任何人只要有能力來在自己心中構成上述的那樣一個三角形觀念，則我如果想以言辭來使他棄掉那個觀念，那是白費力的，而且我亦根本就不作此想。我所希望的，只是讓讀者自己充分地，確定地想想，自己是否有那個觀念。我想這種事體是任何人所易於做到的。一個人不是很容易來觀察自己的思想，看看自己有沒有（或能不能有）與上述概括的三角形觀念相契的一種觀念麼？他不是很容易知道自己有沒有「非鈍角，非直角，非等邊，非等腰，非不等邊，俱是而又俱非的」一個三角形觀念麼？

十四 不過它們並不是傳達思想時所必需的：在這裏，我們已經一再論說過抽象觀念所含的困難，與構成它們時所必需的辛苦和技巧了。人人都承認，人心必須費很大的勞苦纔能使自己的思想脫離於特殊的事物以外，纔能使自己的思想達到由抽象觀念所成立的那些崇高的思考。由這些說法看來，自然的結果似乎應該是說，抽象觀念之構成既然是很難的，所以它不是傳達思想所必需的，因爲傳達思想是人人所易於做到的一件事情。但是人們又說，在成人看來，那些觀念所以似乎是明白而容易的，那只是因爲人們常常習用它們。不過我仍願意知道，什麼時候，人們纔克服了這種困難，纔供給自己以談話所需要的材料。我想，那一定不是在他們成人以後的，

因爲人們並不會意識到這種辛苦。因此，這件工作就只有兒童時完成了。不過在這樣幼小的年紀抽象觀念之構成，委實是困苦煩雜的一件事，遠非他們所能勝任的。兩個兒童並非先把無數的矛盾緊縛在一塊，在心中構成了抽象的觀念，並且把它們和普通常用的名稱聯合起來，然後纔能喋喋地談說自己的糖果、響鼓和其他玩物；這層程序遠非我們所能想像的。

十五 它們亦並不足以擴大知識——這些觀念不但不是傳達知識所必需的，而且我想，要想擴大知識，它們亦是一樣絲毫沒有用處的。人人都堅持，一切知識和解證都只能由普遍的意念而成立，這一點我是完全同意的。不過我仍然不相信，這些意念是由上述的那樣抽象作用所構成的。據我所能了解的而言，所謂普遍性 *universality* 並不在於任何事物的絕對的，積極的本性（或概念），只在於它和它所表像的那許多殊事所有的關係。藉着這種途徑，本性爲特殊的各種事物，名稱，或意念，就能變成了普遍的。就如我在解證關於三角形的任何命題時，人雖然假定我看到一個普遍的三角形觀念，可是人們萬勿以爲我能構成一個既非等邊，又非不等邊，又非等腰的三角形觀念。我們只可以說，我所考究的那個特殊三角形，不論種類如何，都一樣可以表像一切直線三角形，而且在那種意義下，它纔可以說是普遍的。這些似乎是很明顯的，並沒有含着任何困難。

十六 反駁——回答——不過在這裏，人們或者會問說：「我們如果不能先看到一個命題可以適用於一個抽象的三角形觀念，則我們如何能知道那個命題可以適用於一切特殊的三角形呢？因爲只有抽象的三角形

觀念縱能契合於一切三角形觀念。我們縱然解證出某種性質和某個特殊三角形相契合，可是我們並不能由此斷言，那種性質可以同樣地屬於任何其他完全不同的三角形。就如我雖然解證出，直角等邊三角形等於兩直角，可是我們並不能由此斷言，這種性質能契合於其他非直角，非等邊的三角形。因此我們似乎可以說，要想確知這個命題是普遍地真實的，則我們必須在每一個特殊三角形方面做一個特殊的解證，但是這是不可能的，因此我們就必須一次解證出這個命題在抽象的三角形觀念方面是真的，因為一切特殊的三角形觀念都可以無分別地具有抽象觀念的性質，並且一律可以為它所表像。」不過我可以答覆說，在我們解證時，我所看到的觀念雖然是一個直角等邊三角形，而且它的各邊都有確定的長度，可是我仍然可以確知，這個解證可以適用於任何大小任何種類的三角形。因為在那個解證中，我們完全不計及直角，等邊，和邊長。自然，在我們所見的那個圖解中，誠然包含着這些特殊的情節，但是我們在證明這個命題時，並絲毫不留心他們。我們所以說，三角等於兩直角，並非因為其中有一角是直角，亦並非因為夾成三角形的各邊子都是一樣長的。這就分明指示出，直角亦可以換成鈍角，等邊亦可以換成不等邊，而且在變換以後，解證仍是一樣真實的。因為這個緣故，我們縱斷言，在直角等邊三角形方面所解證為真的，在任何鈍角的或不等邊的三角方面亦一樣是真的；並不是因為我曾經在抽象的三角形觀念方面解證過那個命題是真的。在這裏，我們還必須承認，一個人只考究一個形相的三角模樣，而忽略其各角的特殊性質，或各邊的關係。只有在這種範圍內，他是可以抽象的；但是這並不能證明，他能構成一個抽象的，概括的，

矛盾的三角形觀念。同樣，我們亦可以把彼得的其餘性質忽略過去，只把他看成是一個人，一個動物，而並不必要構成上述的抽象的人的觀念或動物的觀念。

十七 要考察抽象的概括的觀念學說，那是有利益的；——抽象意念（和屬性）的學說，似乎使善於抽象的大師們（經院學者們）陷於重複繚繞的錯誤和爭論的迷洞中，因此，我們如果要想逐步推尋他們的進程，那是沒有完的，而且亦是沒有用的。他們有過什麼樣的口角和爭論，在那些事物方面有過什麼樣的烏煙瘴氣的空談，並且由此在人類方面貢獻出什麼偉大的利益來，時至今日，人人亦就共見共喻，無須我們來費詞了。不但如此，那種學說的壞結果如果只限於專門提倡這學說的人們，那還是好的。（可是事實並不如此。）人們一考察科學界的狀況，都是會陷於失望，完全鄙棄了一切學問的。因為多少年來人們雖然費了許多辛苦、勞力、天才，來培植科學，助進科學，可是大部分科學仍是充滿了黑暗和疑雲，而且無窮的爭論，甚至於那些好像明白的解證出的爭辯，亦含着完全反乎理解的一些僻論，不但如此，而且大部分辯論都只能供人玩樂，供人遊戲，很少能給人以真正的利益。不過他們這種失望亦許是會消除的，因為這種情形之由來，他們會看到，只是因為許多虛偽的學說已經通行於世界；而且最能影響冥索者的思想的，還正是這個抽象的概括的觀念的學說。

十八 現在我可以進而考究這個通行意念的根源。在我看來，這個根源正在於語言。真的，比理性的範圍小而且同時又可以發生那樣衆所承認的意見的，莫過於語言了。這種真理我們可以在許多方面看得到，而且亦可

以由主張抽象觀念最力的人的自白看得到。他承認，抽象觀念之形成正是爲命名的，由此，我們就可以明白斷言，世上如果沒有語言或普遍的標記，則人們萬不會想到抽象作用（參看人類理解論卷三，四章，三十九節，以及其他地方）。現在我們可以考究，語言文字究竟是由何種途徑生起這種錯誤的。第一點，人們以爲每一個名稱都有而且亦應有一個唯一的確定的意義，因爲這種原故，所以他們常常想，一定有一些抽象的，確定的觀念，來構成每個概括觀念的真實的，唯一的確定意義。他們還以爲，有這些抽象觀念做媒介，一個概括的名稱纔能指示任何特殊的事物。不過真正說來，事實上並沒有精確有定的意義可以附加在任何概括的名稱上，概括的名稱只不過是無分別地指示一大些特殊的觀念罷了。這一層由我們前邊所談的看來就可以分明看到，而且人們在稍一思想之後，亦可以顯然了解。人們或者又反對說，每一個名稱都有一個定義，因此，它就限於一種確定的意義。就如我們給三角形下個定義，說它是三條線所夾的一個平面，則三角形一名可以受了限制，來指示某個確定的觀念，而不指示其他的觀念。不過我可以答覆說，在這個定義中，並沒有說那個平面是大是小，是黑是白，邊是長是短，是等是不等，亦沒有說角是夾成什麼樣子。在這些方面，都可以有極大的變化，因此，並無一個確定的觀念來限制三角形一詞的含義。要使一個名稱常常符合於同一的定義，那是一回事，要使它到處代表同一的觀念，那又是一回事。前一種是必需的，後一種是無用的，不可能的。

十九 第二點，不過要想繼續解說，文字如何能產生出抽象觀念的學說來，則我們還應當知道，人們有一種

公共的意見；他們都以爲語言的目的不在別的，只在傳達我們的思想而且他們以爲每一個有意義的名稱總表示着一個觀念。他們既然如此相信，而且他們又知道，賦有意義的名稱，亦並不常常標記出「特殊的」可想像的觀念來，因此，他們就逕直斷言，那些名稱是表示着抽象的意念。不過人人都可以承認，從事思考的人們所用的許多名稱，並不常向他人提示出有定的，特殊的觀念來。而且我們稍一注意，就可以看到，即在最嚴格的推論中，代表觀念的有意義的名稱，亦不必在每一次應用時，都要在理解中刺激起它們原來所表示的觀念。在讀書和談論中，各種名稱大部分就如代數中所用的字母似的，在這裏，每個字母雖標記着一個特殊的數量，不過每一個字母並不必在每一步中，都要在你的思想中提示出原來所表示的觀念。

二十 言語的一些功用：——此外，我們還可以說，（一）語言的唯一的主要的功用還不只是以文字來傳達思想，如一般人所想像的那樣。此外它還有別的一些功用，（二）它還可以引起人的情感，刺激起人的行動，（三）還可以阻止人的行動，（四）還可以使人心發生了某種特殊的心向。前一種功用，往往是從屬於後三種功用的，而且後三種功用如果不經觀念的傳達就可以達到，則觀念的傳達根本可以不必需要。在常用的語言中，這種情形不是不常見的。我這裏可請讀者自己反省反省，看看自己在聽或讀一篇談論時懼、愛、憎、羨、鄙視，等等情感，是否在自已知覺到某些文字後，不經觀念，就可以直接生起來？誠然在一起初，文字必須先引起一些相當的觀念，然後纔可以產生出那些情緒來，不過那些情感原來雖然經過觀念的媒介纔能生起，可是在語言慣熟之後，則我們一聽字

音，一見字形，就可以立刻生起那些情感來，並無須乎觀念的媒介。人們允許了我們一件好東西以後，我們雖不能觀念到那些東西是什麼，我們亦一樣可以受感動。我們只要一聽說有危險，則我們雖然想不到有什麼特殊的禍患，雖然不能構成一個抽象的危險觀念，亦一樣會生起恐懼心理來。任何人只要稍一反省我以前所說的話，則我相信他一定會看到，在普通語言中，人們在應用概括名稱時，並不會有意來用它們標記自己的觀念，因而亦並不想以它們來在聽者心中引起那些觀念。就是那些固有名稱，我們在應用它們時，亦並不常想它們來在自己心中生起它們所當標記的那些個體的觀念來。就如一個經院學者說：「亞理士多德曾如此說。」則他的意思就在於使我恭敬地，服從地來接受了他的意見，一如常人對那個名稱所有的恭敬和服從似的。人們的判斷只要常常依從那個哲學家的權威，則這種結果可以立刻在他們心中生起，而且在生起以前，他們並完全不能觀念到他的人格，著作，或名譽。同樣的例子，我還可以舉出好多來；不過這一層既是各人的經驗所充分提示於自己的；那麼我又何必再多說呢！

二 在應用文字時，我們必須要謹慎——我們已經指示出（一）抽象觀念是不可能的。我們已經考究過，（二）主張此說最力的人們關於它們所說的話，並且已經詳為指示，人們雖然以它們為達某種目的時必要的工具，可是它們並沒有那些功用。（三）最後我們還給它們找尋出它們所從出的根源來，結果我們知道，語言實在是致誤的大原。我們自然可以承認，文字是有妙用的，因為在各地各地好研究的人們的共同勞力所求得的知識總



量，可以藉它們，爲一個人所知曉，所佔有。不過同時我們必須承認，知識雖是由文字語言所傳授的，可是大部分知識卻被文字的濫用，和尋常的說法所淆亂，所蒙蔽了。文字既然易於欺騙了理解，因此，我不論考究任何觀念，都要努力來觀察赤裸裸的觀念，而且要努力把與它們常相連的那些名稱擺脫於我的思想以外。我如果可以做這一層，則我可以得到下述的利益。

二二 第一，我這樣就可以把純粹口頭的一些爭論擴清了；在各科學中，這種莠草的生起，實在障礙了真正知識的生長。第二，我如果要想自拔於抽象觀念的精妙的網子以外，則上邊所說的途徑似乎是最妥當的途徑。這個網子已經使人心迷惑的可憐，更特別的是，人的機智愈精，則他愈陷得深，愈縛得緊。第三，我如果使自己的思想限於脫除了文字的赤裸裸的觀念，則我便不易於錯誤。我所考究的各種物象，我是知道得明白而正確的。我如果沒有一個觀念，則我不會錯想自己有一個觀念。我的各種觀念，如果不是相似的或不相同的，則我更不能想像它們是相似的或不相同的。要想分辨我的觀念是相契的，或不相契的，要想看到某些觀念是包含在一個複雜觀念中的，某些不是，我們只須注意觀察自己理解中的經過就是了。

二三 不過要想得到這些利益，我們必須先完全脫離了文字的欺騙纜行。這一層，我自己亦是不敢自信能做到的。因爲文字和觀念的聯合既然那樣早就開始了，而且又恆常地被習慣所確立，因此，我們如果想要再把它們解除開，那就很困難了。不過這種困難似乎又因爲抽象作用的學說而益加甚。因爲人們既然想各種文字附

有抽象的觀念，則我們正無怪乎他們用文字來表示觀念了；因為抽象觀念本身既然是完全不可想像的，因此，我們如果要想把文字擺脫開，只在心中保留那些觀念，那根本是不可能的。因為這種原故，所以有些人雖然竭力勸別人在思維時，在存想自己的赤裸裸的觀念時，要脫除了各種文字，可是他們自己亦竟然會力不從心地失敗了。在近來，許多人已經感覺到由文字的誤用而生的那些荒謬的意見和無意義的爭辯。為免避這種壞處起見，他們會勸人們，只注意所表示的觀念，而不要注意表示它們的那些文字。不過他們所給人的這種勸告雖然很好，但是他們如果以為（一）文字的直接效用在於表示觀念，或以為（二）每一個概括名稱的直接意義就是一個確定的，抽象的觀念，則他們自身亦永不會遵守這個勸告。

二四 但是人們如果知道這些都是錯誤，則他們便比較易於防範自己已被文字所欺。一個人只要知道他自己所有的觀念只是特殊的，則他便不會盲目地來找尋，來存想任何名稱所附的抽象觀念。一個人只要知道，各種名稱並不常表示觀念，則他便可以不再費力來在本無觀念處找尋觀念。因此，我們希望人人都要盡力來明白地觀察自己所考究的觀念，並且要把文字底外表和障礙脫除了。因為各種文字正足以迷惑人的判斷，紛亂人的注意。我們雖然上察天象，下探地府，亦是白費的；雖然攻文學者的著述，追溯古人的冥跡，那亦是白費的；只有把文字的屏帳揭開，纔能看到了美麗的知識之樹，看到了以後，纔知道它的果實原來是精美的，是可以為人手所攀摘的。我們若非留心來使知識的第一原則免除了文字的障礙和欺騙，則我們雖然有無數的推論，亦是白費的，雖然會

層層推演，亦並不能稍爲明哲一點。我們愈往前走，愈會陷於不可挽救的地步，而且愈會掉在更深的困難和錯誤中。因此，不論任何人想讀下邊的議論，我請他只把我的文字當做他的思想的發端，並且在讀時努力要求得我在寫時所有的思想。藉着這種方法，他便可以較容易地發現了我的議論之爲真爲僞。照這樣，他就完全沒有被我的文字所欺騙的危險，而且我亦看不到，他只考究自己的赤裸裸的觀念，如何就會陷於錯誤中。



## 第一部

一 人類知識的對象——人們只要稍一觀察人類知識的對象，則他們就會看到，這些對象就是觀念，而且這些觀念又不外三種。(一)一種是由感官實在印入的，(二)一種是觀察了人心的各種情感和作用以後，所生的，(三)一種是受了記憶和想像的幫助以後所生的（這裏想像可以分，合，或只表像原始由上述途徑所知覺的那些觀念。）藉視覺，我可以觀念到各種光和色以及其各種等級，各種差異。藉觸覺，我可以知覺到硬、軟、熱、冷、運動、反抗力，以及這些情節的各種程度或數量。嗅覺可以供給我以香氣；味覺可以供給我以滋味；聽覺可以把調子不同，組織有差的各種聲音，傳在我心中。人心有時可以看到這些觀念是互相聯合的，因此，它就以一個名稱來標記它們，認它們為一個東西。因此，它如果見某種顏色、滋味、香氣、形相和密度常在一塊，則它便會把這些性質當做一個獨立的事物，而以蘋果一名來表示它。別的一些觀念的全體又可以構成一塊石，一棵樹，一本書，和其他相似的可感的東西。這些東西，又按其為可意的或不可意的，刺激起愛、憎、喜、憂等等觀念來。

二 人心——精神——靈魂——不過除了那些無數的觀念（或知識的對象）以外，還有別的一種東西，可以知覺它們，並且在它們方面施展各種能力，如意志、想像、記憶等。這個能知覺的自動的主體，我們叫它做心

(mind) 精神 (spirit) 或靈魂 (soul) 或自我 (myself)。這些名詞並不表示我的任何觀念，只表示完全差別的另一種東西。這些觀念是在那種東西中存在的，或者說，是爲它所知覺的；因爲一個觀念的存在，正是由於它被知覺的原故。

三 一般人的同意到了什麼程度：——人人都承認，我們的（一）思想，（二）情感，（三）和想像所構成的觀念，是存在於心以內的。而在我看來，感官所印入的各種感覺或觀念，不論如何組合，如果混雜（就是說不論它們組成什麼物象，）都不能在知覺它們的人心以外存在着。我想，這一層，人是可以憑直覺知道的；因爲他只要一考究「存在」二字用於可感的事物時作何解釋，則他就不會不知道這一層。我寫字用的這張棹子所以存在，只是因爲我看見它，摸着它；我在走出書室後，如果還說它存在過，則我的意思就是說，我如果在書室中，我就可以看見它；或者是說，有別的東西實在當下就看見它。我所以說有香氣，只是說我嗅過它，我所以說有聲音，只是說我聽過它，我所以說，有顏色，有形相，只是說我看見它，或觸着它。我這一類的用語，意義亦就盡於此了。因爲要說有思想的事物，離了知覺而外，絕對存在着，那似乎是完全不可了解的。所謂它們的存在 (esse) 就是被知覺 (percepti) 之謂，因而它們離了能知覺它們的人心或能思的東西，便不能有任何存在。

四 世俗之見含着一層錯誤：——人們都很普遍地主張，家屋、山嶽、河流、以及一切可感的東西，都有一種自然的實在的存在，並不必被理解所知覺。不過世人雖然極力信仰並滿意這個原則，可是任何人只要在心中一研

考這回事則他就會看到，這裏含着一個明顯的矛盾。因為前述的物象正是我們藉感官所知覺的東西，而我們所知覺的又只有我們的觀念或感覺；既然如此，那麼你要說這些觀念之一，或其集合體，會離了知覺而存在，那不是矛盾麼？

五 這個通行的錯誤是由何而起的？——我們如果一仔細考究這個教條，就會看到它歸根究底是依靠於抽象作用的學說的。因為要把可感物象的存在和知覺分離，以為它們可以不被知覺就能存在，那不是再精細不過的一種抽象作用麼？光和色，熱和冷，廣袤和形相，以及我們所見和所觸的一切東西，不都是一些感覺、意念、觀念，或感官所受的印象麼？縱然在思想中，我們能把它們和知覺分離開麼？在我自己，這是不易做到的，就如我不易把事物和其自身分開一樣。誠然，有些事物，我雖然不會藉感官知道它們是分離的，可是我亦可以在思想中把它們彼此分開。我可以把人的身幹和其四肢分開，並且可以離了玫瑰花，而專存想它的香味。在這種範圍內，我是可以抽象的（如果這可以叫做抽象作用）。不過在這裏我們所存想為分離的各種事物只限於那些實際能分開存在的（或被知覺為分開存在的）各種物象。但是我們的想像能力並不能超過實在存在（或知覺）的可能性以外。我如果不會實在感覺到一種事物，則我就不能看見它或觸着它，因此，我們即在思想中亦不能存想任何可感的事物可以離了我們對它所生的感覺或知覺。

六 有一些真理對於人心是最接近，最明顯的，人只要一張開自己的眼睛，就可以看到它們。我想下邊這個

重要的真理就是屬於這一類的；就是說天上的列星，地上的器具，大宇中所含的一切物體，在人心以外都無獨立的存在；它們的存在是必須爲人心所知覺的。因此，它們如果不真爲我所知覺，不真存在於我的心中，或其他被造精神的心中，則它們便完全不能存在，否則就是存在於一種悠久神靈的心中。要說事物的任何部分離了精神有一種存在，那是完全不可了解的，那正含着抽象作用的一切荒謬之點。讀者如不相信，則他正可以在他的思想中試試自己能否把可感事物的存在和知覺分離。

七 第二論證：——由前邊所說的看來，我們就可以說，除了精神或能知覺的東西以外，再沒有任何實體。不過爲求較充分地證明這一層起見，我們還應當知道，一切可感的性質都是顏色、形相、運動、氣味、滋味等等，那就是說，它們都只是感官所知覺的一些觀念。既然如此，那麼你要說，任何觀念可以存在於不能思想的物體中，那就分明是矛盾了。因爲要有觀念正無異於要來知覺。因此，顏色、形相和相似的性質，不論在任何東西中存在，那種東西一定會知覺到它們，因此，我們看到，那些觀念並不能有不思想的實體或基層。

八 駁難和答覆：——你或者會說，各種觀念自身離了人心雖然不能存在，不過亦許有與它們相類似的東西，爲它們所摹擬，所肖似，而且那些東西是在心外存在於一種不能思想的實體中的。不過我仍然可以答覆說，一個觀念只能和觀念相似，並不能與別的相似。一種顏色或形相只能和別的顏色或形相相似。我們只要稍一窺察自己的思想，則我們就會看到，只有在我們的各種觀念之間，我們纔能存想一種相似關係。再其次，我還可以



問各種觀念所摹擬所表像的那些假設的原本和外物，本身亦是可知覺的，不是如果它們是可知覺的，則它們亦是觀念，我們已經得了勝利了；如果你說它們不能被知覺，那麼我請問任何人，要說顏色和一種不可見的東西相似；軟和硬可以和一種不可觸的東西相似，那是否是有意義的一種說法。說到其他性質，亦是一樣。

九 哲學上的物質觀念含着一種矛盾——有些人把各種性質分爲原始的和次等的兩種。所謂原始的性質是指廣袤、形相、運動、靜止、凝度（或不可入性）和數目而言的。所謂次等的性質是指其他可感的性質而言的，如顏色、聲音、滋味等。我們對後一種性質所有的觀念，他們承認不是心外（不被知覺的）事物的肖像。不過他們卻以爲人心對原始性質所有的觀念是心外存在的事物的摹本和影像，而且他們以爲那些事物是在所謂「物質」的一種不能思想的實體以內存在的。因此，所謂物質就是一種不自動、無感覺的實體，而且廣袤、形相、運動，真是在其中存在的。不過由我們前邊所說的看來，我們已經知道，所謂廣袤、形相、運動，亦只是存在於心中的一些觀念，而且一個觀念亦只能和一個觀念相似，不能和別物相似，因此，不論觀念自身或它們的原型，都不能存在於一種不能知覺的實體中。因此，我們就看到，所謂物質（或有形實體）的觀念根本含着一個矛盾。

十 反詰他說——那些人們雖然主張，形相、運動和其他原始的性質，都在心外存於不能思想的實體中，不過他們同時卻亦承認，顏色、聲音、熱、冷，以及相似的次等性質，都不存在於心外。他們告我們說，這些都只是在心中存在的一些感覺，它們是依靠於物質中微細分子的不同的大小、組織和運動的，而且是由它們所生起的，他們認

這爲分明的真理，而且以爲這是可以無矛盾地解證出的。不過那些原始的性質如果同那些別的可感的性質緊連在一塊，而且即在思想中亦不能分離開，則它們分明只是在人心中的。不過我希望任何人來試試，自己是否可以藉着思想的抽象作用，只來存想一個物體的廣袤和運動，而不兼及其別的可感的性質？在我自己，我並沒有能力來只構成一個有廣袤，有運動的物體觀念。我在構成那個觀念時，同時一定要給它一種顏色和其他可感的性質，而這些性質又是被人承認爲只在心中存在着的一句話說，所謂廣袤、形相和運動，離了別的可感的性質，都是不可想像的。因此，這些別的性質是在什麼地方存在的，則原始性質亦一定是在什麼地方存在的，就是說，它們只是在心中存在的，並不能在別的地方存在。

十一 第二次反詰他說：——復次，所謂大、小、快、慢，我們並不能承認它們是在人心以外存在的，因爲他們完全是相對的，而且它們是跟着感覺器官的組織或位置變的。因此，存於心外的廣袤便不是大，亦不是小，存於心外的運動，既不是快，亦不是慢，它們是完全不能存在的。你一定又會說，它們是概括的廣袤和概括的運動。是的，這樣就更可以見到，人們所以主張心外有廣袤，而能運動的實體，只是由於那種奇怪的抽象觀念的學說了。此外，我還不得不說，現代哲學家根據自己原則在物質（或有形的實體）方面所做的這個曖昧不定的敘述，正近似中古時代那個被人非笑的原始物質（*materia prima*）的觀念，就如亞里斯多德和其從者所主張的那樣。離了廣袤，疑度是不能存在的；我們既然說過，廣袤不能存在於不能思想的實體中，因此，在疑度方面，我們亦可以有同樣說

法。

十二 我們縱然承認別的性質是在心外存在的，我們亦不能不承認數目只是完全由人心所產生的。因為人人都會看到，同一事物可以按照人心觀察它的方面不同，而有了幾種數目的名稱。因此，同一種廣袤，人心如果把它參照於一碼，一呎，和一吋，則它可以成了一、三、三十六等數目。數目顯然是相對的，而且是依靠於人心的，因此，人們如果認它在心外有一種絕對的存在，那就很可怪了。我們雖說，一部書，一頁，一行，而且部含頁，頁含行，可是它們都一樣是單位。在每個例證中，我們都可以看到，所謂單位只是指人心任意所合攏的一些觀念的特殊集合體。

十三 有些人們或者以為單位是一個簡單不雜的觀念，它是伴一切其他觀念進於人心中的。不過我並看不到自己有一個觀念和單位這個名字相契。如果我有這個觀念，則我不能找不到它。不但如此，而且它應該是理解中最熟悉的觀念，因為你說，它是伴一切其他觀念而來的，而且是被一切感覺和反省的途徑所知覺的。不用說了，它已經是一個抽象觀念了。

十四 第三層反詰他說：——我還可以說，現代哲學家既然由某種途徑證明某些可感的性質，並不存在於物質中，並不存在於心外，因此，我們亦可以由同樣途徑，證明任何別的可感性質都是如此的。人們說，熱和冷，都只是人心中的變化，它們並不是實在事物的摹本，並不存在於刺激起它們的有形實體中。不過我們何不可以說，形相和廣袤亦不是存於物質中的各種性質的摹本或肖像呢？因為同一個眼在不同的幾個位置，或組織不同的幾

個眼在同一個位置，所見的形相和廣袤都是不一樣的，因此，它們並非是心外存在的確定事物的影像。復次，人們還證明，所謂甜並非真正在甜物中的，因為同一種東西雖無變化，可是甜亦會變成苦，就如在患熱症時或上顎起了變化時就是這樣的。既然如此，那麼我們不可以說，運動亦不是在心外存在的麼？因為人們都承認，心中各觀念的連續如果較為快些，則外物雖不變，而運動亦會慢起來。

十五 這種說法還不易適用在廣袤方面——人們已經用各種論證分明證明顏色和滋味只是在人心中心存在的，不過我們如果一考究他們這些論證，則我們就會看到，我們亦一樣可以應用它們來證明廣袤、形相、和運動只是在人心中心存在的。我們自然承認，這種辯論方法多半證明了，我們不能藉感官知道何者為物象的真正廣袤或顏色；而並不足以充分證明，外物中沒有廣袤和顏色。不過前邊的各種論證已經指示出，任何顏色，或廣袤，或其他一切可感的性質，都不能在心外不思的實體中存在，而且已經分明指示出，所謂外物其物根本是不會存在的。

十六 現在我們可稍一考究傳統的意見。他們說，廣袤是物質的一種情狀或偶性，物質是支撐廣袤的基層。不過我希望你給我解釋，所謂物質支撐廣袤是什麼意義？你或者說「我沒有物質觀念，因此，亦不能解釋它。」不過你雖然沒有絕對的物質觀念，可是你如果稍有意義，則你至少亦該有一個相對的物質觀念。你雖然不知道，它本身是什麼，可是你必須要知道它和各偶性有什麼關係，什麼是「它支撐它們」。很顯然的，所謂支撐一定不是指

通常字面的意義而言，一定不如我們所說的柱子支撐屋宇那樣，那麼我們究竟該把它作何解釋呢？

十七 在哲學中所謂物質的實體有兩層意義——我們如果一考究，最精確的哲學家所謂「物質的實體」究有何種意義，則我們會看到，他們承認，他們在那些聲音上並沒附有別意義，只在其上附有一個概括的存在觀念，並且在其上附有「支撐屬性」的這一個相對意念。但是在我看來，概括的存在觀念是最抽象，最不能含蓄別的東西的。至於所謂支撐偶性，則我已經說過，那不能照普通的意義講。因此，我們必須認它有別的意義；不過那種意義究屬何樣，他們是不曾解釋的。因此，我在一考究「物質的實體」這幾個文字意義的兩部分以後，就相信，它們並沒有清晰的意義。不過我們又何必費心來討論形相的，運動的，以及其他可感性質的物質的基層或支柱呢？要來討論，不是已經假設它們在心外有存在麼？這不是明顯的矛盾，而完全不可想像的麼？

十八 外界物體的存在是不能證明的——不過凝固的，有形的，被動的實體，縱然可以在心外存在，與我們所有的物體觀念相契合，我們又如何能知道這一層呢？我們若不是藉感官知道，就是藉理性知道的。說到我們的感官，我們只能藉它們來知道我們的感覺，觀念，或直接為感官所知覺的那些東西；不過它們卻不會告訴我們說，心外有一些東西存在着，雖不被我們所知覺，而卻與所知覺的東西相似。這一層，就是唯物論派亦是承認的。因此，我們如果尚能知道外界的事務，則只有藉助於理性了，因為只有理性可以由感官直接所知覺的東西，推知外物的存在。但是我並看不到有什麼理由可以使我們根據我們所知覺的，來相信心外有物體存在，因為即在主張物

實說的人們，亦並不妄謂，在外物和觀念之間，有必然的聯合。人人都承認，外界縱然沒有相似的事物存在，可是我們亦一樣可以爲我們現有的觀念所刺激。睡夢中，瘋狂中，以及相似的情節中所發生的事實，已經使這一層無辯論的餘地。因此，我們就分明看到，觀念的產生，並不要假設外界的事物。因爲人們都承認，縱然沒有外物同觀念交會，觀念有時亦可以按照我們所常見的秩序產生出來，而且亦正可以常常產生出來。

十九 外界物體的存在，亦並不足以解釋我們觀念產生的途徑——但是人們或者又說，離了外物，我們雖然亦可以有感覺，可是我們如果假設有外界物體同它們相似，則比沒有這種假設，較爲容易解釋它們產生的途徑；因此，至少我們亦可以推想，外界有所謂物體其物，來在心中引起它們的觀念來。不過這種說法亦是徒然的。因爲我們縱然向唯物論者承認他們那些外界的物體，可是他們仍然承認自己並不能因此較明白地知道各種觀念產生的途徑。因爲他們承認，自己並不能了解物體在何種途徑下可以響影精神，何以物質會在人心上印了任何觀念。因此，我們心中雖然產生了各種觀念和感覺，可是我們並不能因此就假設有物質或有形的實體，因爲他們承認，不論有無這種假設，觀念的產生是一樣不可了解的。因此，物體縱然有在心外存在的可能性，而我們這種主張亦不能不說是一種危險的意見。因爲這樣就毫無根據地假設，上帝所創造的無數事物，都是完全無用的，並沒有任何功用了。

二十 難題——簡單說來，如果有外界的物體存在，那我們是不能知道它們的；如果沒有，則我們仍可以相

信，自己會有現在所有的各種觀念。假如有一種有智慧的生物，沒有外界物體的幫助，亦可以受了你所受的那一串觀念或感覺，而且那些觀念在他心中的秩序和活躍，亦正如在你心中一樣。那麼我就問，那個有智慧的生物是否亦有你所有的那些理由，來相信有塊然的實體存在，來相信它們是被觀念所表像，是可以在他心中刺激起那些觀念來的？這一層，是毫無問題的。任何有理性的人只要一考究這一點，就可以相信，自己所以相信心外物體的存在，理由實在很薄弱了。

二一 在說了這些話以後，我們如果還必須進一步來舉一些證明，以來駁倒物質的存在，則我仍可以舉那個教條所引起的一些錯誤和困難（且不用提濫竽）。這個教條在哲學中已經引起無數的辯難和爭論，在宗教中更引起了有關重要的一些爭論。不過我在這裏，並不願詳細論述這一點。一則因為我以後還有機會來討論這幾層。一則因為我覺得，我在這裏先驗地所充分解證出的道理，並不必用後驗的論證來證實。

二二 我恐怕，人們在這裏或者以為，我講得這個題目太於冗長地無謂了。因為我們既然可以向稍能反省的人們用一二行文字把這個真理極其明白地解證出來，那麼我們又何必一再申論呢？你只要看看自己的思想，只要想想一個聲音，一個形相，一種運動，一種顏色，是否能在心外，不被知覺而存在，你就會看到自己所爭執的只是純乎其純的一個矛盾。我很願意把我們的爭論如此結束了：就是說，你如果「能存想」一個有廣袤而能被運動的實體，或者（較概括地說）一個觀念，或者一個與觀念相似的東西，能在有知覺的心外存在，則我可以立刻

犧牲了我的主張；至於你所堅持的那些外物的系統（compages），則我亦可以相信它的存在，在縱然你不能給我解釋（一）你何以相信物質的存在，（二）縱然你不能指示出它如果存在時有什麼功用。只要你的意見稍有一點真的可能性，則我可以認它是真的。

二三 不過你又說，我們很容易想像，公園中有樹，密室裏有書，而且不必有人來知覺它們。我可以答覆說，你自然是可以如此存想的，這並沒有什麼困難。不過我可以請問，你這不是又在心中構成了所謂樹和書的觀念麼？你只是在同時沒有構成任何能知覺它們的人的觀念罷了！實則你自己已經知覺到或想像到它們了。因此，這種說法是全不中用的。你這種說法只足以指示你能在自己心中構成各種觀念；可是它並不會指示出，你的思想的對象可以離了心而存在。要想證明這一層，則你必須想像它們是不被存想而能存在的，那就分明是矛盾的說法了。我們縱然盡力存想外界事物的存在，而我們所能為力的，亦只是思維自己的觀念。不過人心因為不會注意到自己，因此，它便錯認自己可以存想；各種物體可以不被思想而能存在，或在人心以外存在。實則那些物體同時是為它所了解的，存在於它自身中的。任何人只要稍注意一下，則他就可以發現出我這話是真實而明白的，因此，我們亦就不必再援引別的證明，來反駁物質實體的存在。

二四 所謂「無思想的事物的絕對存在」，只是一些無意義的文字——我們稍一考究自己的思想，就可以知道，自己是否可以理解；所謂「可感物本身的絕對存在，或心外的存在」究竟有何種意義。在我看來，這些文



字只不過標記出一個明顯的矛盾來，否則就是全無意義的。要想使人相信我這種說法，則最簡捷，最公平的方法。只有讓他們平心靜氣觀察他們自己的思想。他們在注意觀察之後，如果看到這些表語是空虛的和矛盾的，則他們再不用別的東西，就可以確信我的說法了。因此，我可以堅確地斷言，所謂「無思物的絕對存在」只是一些無意義的文字，或含有矛盾的文字。這一層是我一再諄諄教人，極願使讀者仔細思想一番的。

二五 第三論證反駁——洛克：——我們的一切觀念，感覺，或所知覺到的一切事物，不論我們以什麼名義來分辨它們，它們都顯然是被動的；並沒有含着能力或主體等等東西。因此，一個觀念（或思想的對象）並不能產生了或變化了別的觀念。要相信我這種說法的真理，我們只一觀察自己的思想就成，並無需乎別的。因為它們或它們的一部分既然只存於心中，因此，它們所包含的無一不是被知覺到的。不過不論誰來考察自己的感覺觀念或反省觀念，都不會看到，它們裏邊含着任何能力或動力；它們根本不含有的那些事物。我們在稍一思維之後，就可以看到，觀念的存在只含着被動性或遲鈍性。因此，任何觀念都不能有什麼作用，或者嚴格地說來，都不能為任何事物的原因；不但如此，而且它亦並不是任何自動事物的影像或模型（如第八節所指示的那樣。）因此，我們可以分明斷言，廣袤，形相，和運動，並不能成爲我們感覺的原因。因此，要說這些感覺是各種能力的結果，而且這些能力又是由物質分子的形相，數目，運動，和大小來的，那一定是一種虛偽的說法。

二六 觀念的原因：——我們常常知覺到繼續不斷地一串觀念；其中有的會重新刺激起來，有的會變化了，

或者完全消滅了。因此，這些觀念一定有一種原因，爲它們所依靠，並且能產生它們，變化它們。不過我們由前節看來，可以分明知道，這種原因一定不是任何性質，或觀念，或觀念的集體。因此，它必然是一種實體了；不過我們已經指示出，它不能是有形的或物質的實體，因此，我們只得說，觀念的原因乃是一個無形的，自動的實體或精神。

二七 精神是觀念不到的：——所謂精神是一個簡單，自動，而不可分的東西。它可以知覺觀念，因此，它就叫做理解（Understanding）；它又可以產生它們，或在它們方面有別的作用，因此，它又叫做意志（Will）。因此，我們並不能對精神或靈魂形成任何觀念，因爲一切觀念既然都是被動的，無活力的（參照二十五節），因此，它們便不能藉影像或肖影，把自動的東西給我們表像出來。任何人只要稍一注意，就可以看到，我們對於能使各種觀念運動和變化的那種自動的原則，絕對不能有約略近似的觀念。我們只能藉精神所生的結果來知覺它，此外，並無別的方法來知覺它；這正是精神（或自動體）的本性。有人如果懷疑我這裏所說的真理，則他可以反省反省，試試自己對於意志和理解兩個名稱所表示的那兩種主要的功能，能否構成兩個清晰的觀念，他還可以試試自己對於靈魂或精神，能否構成一個第三種概括的實體的觀念，並且在構成這個觀念時，還相對地觀念到它是支撐上述那些能力的。有的人是主張肯定一面的，不過據我所知，所謂意志，靈魂，精神，等等名詞並不表示各種差異的觀念，或者根本就不表示任何觀念；它所表示的完全與觀念不一樣，而且那種東西既是一個主體，因此，它不與任何觀念相似，不能爲任何觀念所表示。不過我們仍然承認，我們對於靈魂，精神，和心理作用（如意志、愛、憎之類，）

等等名詞的意義，既然亦有幾分理解，因此，我們對它們亦有幾分意念。

二八 我知道，我可以任意在自己心中刺激起各種觀念來，並且可以隨意把景緻變換了。我們只要一發動意志，則或此或彼的觀念立刻可以生起在想像中；而且我們可以根據同一的能力，把那個觀念消滅了，再生起別的觀念來。人心因為有這種創生和消滅的能力，因此，我們很可以說它是自動的。這一層是很確定的，而且是建立在經驗上的。但是我們如果說有不能思想的主體，或者說離了意志可以刺激起觀念來，那就只有以文字來開心了。

二九 感覺觀念和反省觀念（或記憶觀念）是有分別的——不過我雖然有能力來運用自己的思想，可是我又看到，我憑感官實際所感到的感覺，並不依靠於我的意志。在白天的時候，我只要一張開了自己的眼簾，則我便沒有能力來自由選擇看或不看，亦不能決定要使某一些特殊的物象呈現於我的視覺。說到聽覺和別的感官，則我亦知道，印於它們之上的觀念亦並不是我的意志的產物。因此，一定有別的意志或精神來產生它們。

三十 自然的法則——感覺觀念要比想像觀念較為強烈，較為活躍，較為清晰。它們是穩定的，有秩序的，而且是互相黏合的；它們並不是意志的結果，並不能任意刺激起來；它們是在有規則的長串中出現的，其互相銜接之神妙，正可以證明造物者的智慧和仁慈。我們所依靠的那個「大心」在我們心中刺激起感覺觀念來時，要依據一定的規則，或確立的方法，那些規則就是所謂自然的法則。這些法則是由經驗得來的，因為經驗可以告知我

們，在事物的日常途徑中，某些觀念是常會引起某些觀念的。

三一 要處理日常事物，我們必須知道那些法則：——我們由此可以得到一種先見，使我們來規範自己的行爲，以助進人生的利益。如果沒有這種先見，則我們會永久陷於迷惑；我們將永不知道自己如何做一件事，就能得到些小的感官快樂，或避免些小的感官痛苦。我們所以能知道，食物可以養人，睡眠可以息身，火可以煖人，在下種時下種就能在秋收時有獲，採用某種方法，就可以達到某種目的；並不是因為我們在各種觀念之間發現了任何必然的聯合，只是因為我們觀察了自然的確定法則。如果離了這些法則，則我們會完全處於不定和紛亂中，而且一個成人，亦正如新生的嬰兒似的，不知道在日常事故中，如何來規範自己。

三二 不過這種符合的，一律的作用，雖然分明表示出主宰的善意和智慧來（上帝的意志就是自然法則），可是我們的思想不但不能如此來追求上帝，反而散漫地來追求所謂次等的原因。因為我們既看到某些感覺觀念常常引起別的一些觀念來，而且我們知道這不是自己所作的，因此，我們就認觀念自身有一種能力，並且認此一觀念爲彼一觀念的原因，實則這是最荒謬不過，最無意義不過的。因為這種緣故，所以我們在以視覺見到圓而發光的物體時，同時如果又憑觸覺感到所謂熱的觀念或感覺，則我們會由此斷言，太陽是熱的原因。同樣，我們如果見到，各種物體在運動得相衝擊以後，發生了聲音，則我們亦會認聲音爲衝擊的結果。

三三 實在的事物和觀念（或幻想）——造物主在我們感官上所印的各種觀念就叫做實在的事物；至

於在想像中所刺激起的那些觀念，則比較不規則，不活躍，不恆常，因此，它們可以叫做觀念，或事物的影像，因為它們是摹擬事物，表像事物的。不過我們的實在感覺雖然十分活躍，十分清晰，它們仍只是一些觀念，那就是說，它們是在心中存在的，是爲心所知覺的，正和它自己所造的觀念一樣。我們自然承認，感覺觀念比人心的產物有較大的實在性，而且較爲強烈，較爲有序，較爲黏合，不過我們並不能以此來證明，它們是在心外存在的。它們自然比較少依賴於能知覺它們的那個精神或能思的實體，因為它們是爲另一個較有力的精神的意志所刺激起的。不過它們依然只是觀念，而觀念呢，不論強弱，都是不能外於能知覺它的心而存在的。

### 三四

第一種概括的駁難

答辯：

在我們進一步討論之前，我們可費一些時間，來答覆人們對於我

這裏的原則所加的駁難。在回答時，理解敏捷的人們如果覺得我太於辭費，則我亦希望他們原諒我，因爲這一類事物並不是人人所能了解的，而我是願意人人能了解的。——第一點，人們會反對說，按照前面的原則說，自然中一切實在的，實質的東西，便都被放逐於世界以外；而且我們只採取了一個虛幻的觀念系統。一切存在的事物，既然都存在於心中，都是純粹屬於意念的，那麼日、月、星，都成了什麼樣的呢？我們應該如何來存想家屋、河流、山嶽、樹林、石頭、甚或自己的身體呢？這些東西都是想像中的幻想麼？要回答這一類駁難，則我可以說，按照我所舉出的原則講，我們並不會失掉了自然中的任何事物，我們所見，所觸，所聽，所想像，所理解的任何東西，都仍和先前一樣安全，一樣真實。自然是有法則的，實在和虛幻的分別仍是完全有效的。這一層，由二十九節，三十節，三十三節，就可以

看到；在那裏，我們已經指示出，與幻想（或我們自己造的觀念）對立的實在事物有何意義。不過它們都一樣存在於心中，而且在那一種意義下，都是一樣是觀念。

三五 我們不承認一般哲學家所說的那種物質的存在——我並不否認我們以感官或反省所能了解的任何事物的存在。我眼所見的事物和我手所觸的事物都是存在的，都是實在存在的；這一層，我絲毫亦不曾懷疑。我所不承認為存在的唯一東西，只是哲學家所說的物質或有形的實體。不過我雖否認這一層，可是我對於其餘人類並不會有所損害，因為他們根本就不需要這種東西。只有無神主義者會因此缺乏了一個空名，不能再粉飾其不敬，只有哲學家會因此覺得自己在無意義的爭論中似乎完全失了把握。

三六 「實在」是如何的——如果有人以為我這種主張取消了事物的存在或實在性，則他實在沒有了解了我用最淺顯的詞句所說的話。我們可仍將前邊所說的，提要地重述一遍。有一些精神的實體，就是人心或靈魂，可以在自身任意刺激起一些觀念來，不過這些觀念比之於感官所感覺的觀念，則是微弱而不定的；後一種觀念是按照自然法則印於感官上的，它們很能表示出它們自己不是人類精神的結果，而是較有力，較聰明的精神的結果。後邊這一類觀念比前一類觀念較為清晰，而且不是由能知覺它們的人心所虛構的。在這種意義下，我們可以說，我們在白日所見的太陽是實在的太陽，在晚上所想像的太陽是前一種觀念。按此地所說的「實在」的意義看來，我們分明知道，每一種植物、星宿、礦物，以及世界中任何部分，按照我的系統和按照別的任何系統一樣，

都仍是一種實在的東西，別的人們如果以爲「實在」一詞的意義，不是我所說的這樣，則我請他們觀察觀察自己的思想究竟是什麼樣的。

三七 我們所廢掉的，只是哲學上所謂實體，不是常人所謂實體——人或者又反駁說，至少我們亦可以說，這樣我們就把一切有形的實體廢掉。我可以答覆說，實體一詞如果是通常的意義，如果是指各種可感性質的合體而言，（類如廣袤、凝度、重量等的合體），那麼人們便不能誣我們把實體去掉。但是實體一詞如果係指哲學的意義，如果是指支撐心外各種偶性（或性質）的一種東西而言，則我可以承認，我們是把它去掉的，——如果根本不存在，甚至不存在於想像中的東西，亦可以說是去掉的話。

三八 你或者以爲，要說我們吃觀念，飲觀念，穿觀念，那是很難聽的。我亦承認是這樣的，因爲在通常談話中人們所用的觀念一詞並不表示可感性質的集合體，並不表示所謂事物，而且任何表語如果同習用的語言相差異，那似乎是難聽而可笑的。不過這並無損於我們命題的真理，因爲我們如果換一個說法，則這個命題的含義亦不過是說，我們所食的，所衣的，只是我們感官直接所感到的那些東西罷了。組成各種衣食的種種性質，如軟、硬、色、味、煖、形等等，我們已經指示出它們只能在知覺它們的心中存在；我們所以稱它們爲觀念，亦就是這個原故。觀念這個名詞，通常用起來，如果亦同「事物」一詞一樣，則我們亦並不覺它多麼難聽，多麼可笑。我所爭執的，不在於表語的適當與否，而在其真實與否。如果你亦承認，我們所食，所飲，所衣的，都是感官的直接對象，而且它們不能在

心外存在，不能不被知覺而存在，則我可以逕直承認，要稱它們爲事物，而不稱它們爲觀念，那是較爲妥當，較爲合於習慣的。

三九 觀念一詞比事物一詞較爲可取——人們如果要問，我爲什麼應用觀念一詞，而不屈從習慣叫它們爲事物，則我可以答覆說，我所以如此，有兩種原因。第一因爲事物一詞如果和觀念對立起來，則人們通常以它是指心外存在的一種東西言的。第二因爲事物一詞比觀念一詞的含義較廣，它不止包含了觀念，而且亦包含了精神和能思的東西。感官的對象既然是存在於心中，而且完全是不自動的，無思想的，因此，我就以觀念一詞來標記它們，因爲這個名詞正包含着那些性質。

四十 感官的證據是不能懷疑的——我們雖然如此說，可是有的人或者還會答覆說，他仍然相信他的感官，並且不讓任何動聽的證據，來否認了它們的確實性。那麼好了，你們可儘量來提高感官的證據，我們亦正是想提高它們的證據的。我所見，所聞，所觸的，都是存在的，都是被我所知覺的，這一點是我所不否認的，正如我不否認我自己的存在一樣。我們並不想使任何人變爲一個懷疑家，來不相信自己的感官；反之，我們正願竭力着重它們，竭力信任它們。沒有別的原則比我們所建立的那些原則更和懷疑主義相反。這一點，我們在後來就可以明白地看到。

四一

第二層疑難

答辯

第二點，人們或者又會反對說，在實在的火同火的觀念之間，在夢（或想）



自己受燒，和真正受燒之間，委實有一種重大的差異。人們如果以這一類的說法來反駁我們的教條，則我可以答覆說，前邊所說的已經可以答覆這層駁難了。不過我還可以附帶地在這裏申述：實在的火既然同火的觀念不同，因此，它所引起的痛苦亦同痛苦的觀念不同，不過痛苦的觀念固然只在人心中，可是無人敢說，實在的痛苦能在心外存在，能在無知覺的事物中存在。

四二 第三駁難——答辯：——第三點，人們或者又會反駁說，我們看到各種東西實在存於外界，而且同我們是遠隔的，因此，它們就不能存在於心中，因為要說我們所見的數哩以外的東西，會同我們的思想一樣接近於我們，那是很荒謬的。不過人們應該知道，在睡夢中我們雖然常見有事物在遠處存在，可是我們仍然只承認，它們是在心中存在的。

四三 不過要想較詳細地闡明這一點，則我們還應當知道，我們是如何藉視覺得以知覺到距離和遠隔的事物的。因為我們如果真可以「看到」外界的空間，和在其中實在存在的各種物體，而且又看到它們有的近，有的遠，那麼這就與我們所說的話矛盾了，因為我們曾說，各種物體是不能在心外存在的。我因為考慮到這一層困難，所以我纔寫了我那部視覺新論（出版不多些時）。在那部書裏，我曾經指出，（一）所謂距離或外界，我們並不能以視覺直接來知覺到它，亦不能憑線和角或與它有必然聯合的任何事物來判斷它。（二）它之所以能提示於我們的思想中，只是由於伴視覺而起的一些可見的觀念或感覺；可是這些感覺或觀念並不與距離或遠隔的事

物有任何相似，有任何關係。這些觀念所以能向我們向提示出距離和遠隔的東西來，只是因為經驗告知我們以它們的聯合，正如語言文字之將它們所代表的觀念提示於我們心中一樣。因為這種緣故，所以一個生盲在後來如果能看見事物，則他在初看之下，並不以為他所見的事物是在心外存在的，或是同他遠隔的。讀者可參閱視覺新論四十一節。

四四 由視覺而來的觀念和由觸覺而來的觀念，是完全不同的兩個種類。前一種是後一種的標記和朕兆。在視覺新論中我們已經指示出，視覺的固有對象既不在心外存在，亦不是外界事物的影像。在那部書中，我們雖然假設，可觸的物象是在心外存在的，可是那並不是因為我們必須採取通俗的錯誤，以來建立那部書中的意念，乃是因為在論視覺的書中，我的意志並不在於考察和反駁那種錯誤。因此，我們雖以為視覺所引起的觀念為距離，為遠隔的事物，可是嚴格地說來，它們並不會向我們提示出真正在外界存在的事物來。它們只是警告我們說，在某種時間距離以後，在某些動作以後，將有何種觸覺觀念要印在我們心中。就這部書中的前幾部分，和視覺新論百四十七節以及其他部分看來，我們可以分明知道，視覺的觀念乃是我們所依的萬有真宰所用的語言，他會以此語言來告知我們，他將在我們身上印入那一些可觸的觀念，使我們的身體發生了或此或彼的動作。不過要想較明白地了解這一層，則讀者應當參看視覺新論那本書。

四五 第四駁難是根據不斷的消滅和創造來的，現在我們要回答它——第四點，人們會反駁說，由前邊的

原則說來，各種事物是一時一時的消滅而又創生的。感官的對象既然在被人知覺時纔能存在，因此，公園的樹木，客廳的椅子，如果沒有人在那裏知覺它們，它們就是不在那裏的。我一合了眼，則室中的器具會歸於無物，而且我只要一開了眼，則器具又會重新創生出來。要答覆這一層，我可以請讀者參考我在三、四等節所說的話，我並且希望他考究究竟：他既然說，觀念可以離了知覺而真實存在，則那種存在究竟是什麼樣的。在我覺得，在我做了最精密的考察之後，並不會看到，這些文字有何意義。因此，我仍請讀者探究探究自己的思想，不要讓自己爲文字所欺。他如果能想像自己的觀念，或觀念的原型，可以離了知覺而存在，則我可以拋棄了我的主張。他如果做不到這一層，則他如果再挺身來辯護自己所不知道的東西，而且以爲我不同意於那些了無意義的命題，是荒謬的，那他就太於無理了。

四六 反詰他說：——我們還可以看看，那些傳統的哲學原則本身如何亦正不免於上述的荒謬之點：（一）要說圍繞我們的一切物象，在我閉眼以後，都歸於消滅，那在人認爲是荒謬萬分的。不過哲學家既然都主張，視覺的直接，固有的對象，光和色，都只是一些感覺，不被知覺時就不存在，那麼他們不是都承認物象在閉眼以後都消滅了麼？（二）要說各種事物可以在一時一時創生，那在有些人認爲是不可信的。不過這個意念卻又是經院中所常常教人的。因爲經院學者雖然承認物質的存在，雖然承認塵世的結構都是由物質造成的，可是他們仍然相信，如果沒有神聖的保持，則物質就不能存在，他們解釋這種保持就是不斷的創生。

四七 (三)我們在一思想之後，就可以看到，我們縱然承認物質或有形的實體是存在的，可是按照現代人們所一致承認的原則說來，我們可以斷言，任何種特殊的物象在未被知覺時，都是不存在的。因為(一)據十一節和以後各節看來，哲學家所力爭的那種物質是不可理解的一種東西，它並不如我們感官所見的特殊物象似的，有各種特殊的性質，可以互相分辨。(二)要使這一點更爲明瞭起見，我們還應當知道，物質的無限分割性是普遍所承認的，至少亦是被那些公認的，重要的哲學家所承認的，因為他們已經根據公認的原則，把這一層明白地解證出來。因此，我們可以說，在每一個物質分子中，都有無數的部分不是爲感官所覺到的。特殊物象的體積所以似乎是有限的，所以在感官面前只呈現出有限的部分來，並不是因爲它再含着較多的部分（因爲它包含着無數的部分），乃是因爲感官不能敏銳地來分辨它們。因此，我們的感官如果愈敏銳，則它在物象中所見的部分亦就愈多；那就是說，那個物象亦就變得大了一點，它的形相亦就發生了變化，以前在外層中看不到的那些部分，現在亦就以另一些角和線來包圍它，它已經不是如較鈍的感官所知覺的那樣了。因此在體積和形相經過若干次變化以後，感官的銳度如果變到無限大的地步，則物體亦會變成無限大的。在這些過程中，物體方面並無變化。所有的變化只在於感官方面。因此，每個物體，我們若只考究其自身，則它是無限大的，因此，它是沒有任何形相的。由此我們就可以看到，我們縱然承認物質的存在是千真萬確的，而我們仍然可以斷言，唯物論者即按其自己的原則，亦不得不承認，感官所知的任何特殊事物，或任何類似的東西，都不是在心外存在的。因此，按照它們所說，物

質和物質的每一分子，都是無限的，無形的，只有人心纔可以構成有形世界中所有的紛雜的物體，因此，任何物體，只要不被知覺，就是不能存在的。

四八 我們在一考究之後，就可以看到，人們並不能以四十五節所提出的那種反駁來加於我們所提出的那些原則上，因此，他們亦並不能絲毫反對我們的意念。因為我們雖然主張，感官的對象不是別的，只是觀念，而且那些觀念離了知覺就不能存在，可是我們卻不能由此斷言，在我們不知覺它們時，它們就不存在，因為我們雖然不能知覺它們，可是還有別的精神可以知覺它們。我們雖然說，各種物體離了心就不能存在，可是人們不要誤會，我是指着這個特殊的心，或那個特殊的心而言，因為我所指的，乃是任何一切的心。因此，我們並不能根據前邊的原則斷言，各種物體是一時一時可以消滅，可以創生的，亦不能斷言，在我們知覺有了間斷時，它們就會完全不存在。

四九 第五駁難——答辯——第五點，人們或者還會反駁說，廣袤和形相如果存於心中，則心一定是有廣袤，有形相的。因為廣袤是一種情狀或屬性，它們是附屬於它所在的那個主體的（如經院派所說。）不過我可以答覆說，（一）那些性質所以只在心中，只是因為它是被知覺的，那就是說，它們不是心的情狀或屬性，只是它的觀念。因此，我們雖然說，廣袤只能在心中存在，可是我們並不能因此就說靈魂或心是有廣袤的，亦正如我們雖承認紅色和藍色只能在心中存在，可是我們並不能因此就說心是紅的或藍的似的。（二）至於哲學家關於主體和情

狀所說的話，乃是全無根據，全無意義的。就如說，「一個骰子是硬的，方的，有廣袤的，」則在這個命題中，他們會以為「骰」是表示主體或實體的，至於硬度，廣袤，形相，則與它不同，是附屬於它的，在它以內存在的。這種說法，我是不能理解的；在我看來，一個骰子並不與所謂情狀和偶性有別。因此，我們如果要說，一個骰子是硬的，方的，有廣袤的，則我們並不是把這些性質歸於與它們有別而且支撐它們的一個實體。我們在這裏只不過解釋骰子的意義罷了。

五十 第六種駁難是根據自然哲學來的，現在我們要加以答覆：——第六點，你或者說，「有許多事物是可以為物質和運動所解釋的，如果你把這些去掉，則你會消滅了全部的微粒哲學 (corpuscular philosophy) 會摧殘了足以解釋宇宙現象的那些機械的原則。總而言之，古今哲學家在研究自然方面所以有進步，都只是由於他們假設，有形的實體或物質是實在存在的。」不過我可以答覆說，用那個假設所解釋出的任何現象，離了那個假設，亦一樣可以解釋得出。我們若把特殊的一些事件加以歸納，就可以看到這一層。要解釋一種現象，則正是要指示出，何以在某些情節下，我們會受某些觀念的刺激。不過（一）物質究竟如何能在精神上發生作用，並且能在其中產生出觀念來，那是任何哲學家一向所不敢妄來解釋的。因此，我們就看到，在自然哲學中，我們並無需乎物質。此外，（二）人們在解釋各種事物時，並不利用所謂有形的實體，他們只以形相，運動，和別的性質來解釋它們。不過這些性質歸根究底仍只是一些觀念，因此，它們便不能成功為任何事物的原因，這一層前邊已經指示過了。

(參閱二十五節)

五二 第七駁難——答辯——第七點，人們在這裏又會問說，要把一切自然的原因除去，並且把一切事物歸於精神的直接動作，那不似乎是荒謬的麼？按照這些原則說來，則我們不當再說火能熱，水能涼，我們只當說精神能熱，精神能涼。不過一個人如果這樣談論起來，則他不是活該被人非笑麼？是的，他是會被人非笑的，不過在這些事情方面，他們的思想應該依從學者，我們的談話卻應該依從俗人。人們在經了解證以後雖然相信哥白尼學說的真理，可是他們還一樣說，太陽升起，太陽落下，太陽到了正午。他們如果在普通談話中造作一種另外的說法，那是很可笑的。我們稍一思想此地所說的話，就可以看到，人們雖然承認了我們的教條，普通的語言亦不全發生了任何變化或紛擾。

五二 在日常生活中，各種語句在嚴格的，思辯的意義下，不論如何虛偽，可是它們只要能刺激起我們的情趣和心向來，使我們發生了獲得幸福所必需的行動，則我們仍可以保留那些語句。這種情形乃是不可避免的，因為語言的常度既然為習慣所規範，因此，語言是契合於公認的意見的，而公認的意見又不常是真正的。因此，即在最嚴格的推論中，我們亦不能使自己舌根的趨向和能力根本變化了，在說起話來，不使吹毛求疵者非難我們，反駁我們。不過一個公平而坦白的讀者，會忽略掉語言中因習慣所生的那些不可避免的、不妥的說法，而從談話的範圍，旨趣，和聯貫，窺見其意義。

五三 經院學者中有些人主張沒有所謂有形體的原因，近代哲學家亦有如此主張的。這般人們一面承認物質是存在的，一面卻又認上帝是一切事物的直接的能生因 (efficient cause)。這些人們看到，在感官的一切對象中，任何東西都沒有自動的能力，同樣，他們又看到，他們所假設爲心外存在的一切物體亦都是這樣的，正和感官的直接對象一樣。不過他們所假設的這些無數的被造物，他們既然不承認它們能在自然中產生出任何結果來，那麼，上帝造它們就全無目的了，因爲上帝離了它們亦一樣可以做任何事情。因此，我們縱然承認這種假設是可能的，我們仍不得不說它是很荒謬而不可解的。

五四 第八駁難——兩層答辯——第八點，有的人們或者會認人類的普遍同意，就是物質的不可抗的論證，就是外物存在的不可抗的論證。我們假設全世界都錯誤了麼？如果是這樣的，我們如何解釋這樣廣泛，這樣得勢的一種錯誤呢？不過我可以答覆說，第一點，在精密的考察之後，我們或者會看到，事實上並沒有我們所想像的那麼多人來真心相信心外有事物存在或物質存在。嚴格地說來，要相信含有矛盾，而全無意義的說法，那是不可能的。上述的幾種表語是否是這一類的，那我可讓讀者平心來考察好了。在某種意義下，人們誠然可以說是相信物質存在的，那就是說，就他們的動作看來，他們好像以爲，感覺的直接原因，雖然一時一時刺激他們，而且同他們很貼近，可是它只是一種無感覺無思想的東西。不過要說他們對於這些文字能清晰地了解其意義，並且構成一個確定的，思辯的意見，那是我所想像不到的。人們往往想像自己相信所常聽到的那些命題，實則那些命題是全



無意義的，而且他們亦只有自欺罷了。不過自欺的例子，實在亦不限於此處所說的這一種。

五五 第二點，我們縱然有全人類所固執的一個意念，這亦實在不足以證明那個意念是真的，因為我們知道，不能反省的人們（人類的大部分）已經在到處頑固地接受了一大些偏見和偽見。在先前，人們都承認對蹠人和地球的運動是很荒謬的說法，即在有學問的人亦是這樣的。我們如果知道，相信此說的人在全人類中是何之少，則我們就會看到，即在此刻，那些意念在世界上亦並沒有得到很重要的立足點。

五六 第九駁難——答辯——但是人們或者又會讓我們來說明這種偏見的原因，解釋它何以會通行於世。我的答覆是這樣的。人們因為知道自己感到一些觀念，而且知道它們不是由自己所造的（因為它們不是由內面刺激來的，亦不是依靠於他們的意志作用的），因此，他們就主張，那些觀念（或知覺的對象）「可以外於心而存在，可以獨立於心外而存在。」他們並不會夢想到，那些文字中正含着一種矛盾。不過哲學家卻看到，知覺的直接對象並不存在於心外，因此，他們就有幾分改正了俗人的錯誤。不過他們在同時卻又陷於同樣荒謬的一種錯誤。因為他們又相信，有一些物象是真正在心外存在的，是離了知覺而能存在的；我們的觀念是它們的影響或肖像，而且是被那些物象所印於心中的。哲學家這種意念，亦正和俗人的意念，是由同一的根源來的；就是說，他們分明意識到自己不是那些感覺的主人翁，分明知道它們是由外界印入的，因此，他們就斷言，它們一定在人心以外另有根源，它們只是由外界印於心中的。

五七 不過人們爲什麼假設感覺觀念只是由相似的事物在心中刺激起的，而不救助於唯一能自動的精神呢？我想是這樣的，第一，因爲他們只知道，認觀念有自動能力是矛盾的，卻不知道，要假設外界有類似觀念的東西存在是一樣矛盾的。第二，最高的精神雖然能在我們的心中刺激起那些觀念來，可是我們並看不到可感觀念的任何有限的集體，會把他標記出來，一如人類被其大小，容貌，肢體，和運動所標記出的那樣。第三，因爲他的動作是規則的，一律的。自然的途徑如果被精神所中斷，則人們很容易承認有一個高高的主宰存在。但是我們如果看到各種事物在尋常的途徑進行着，則它們便不會引起我們的反省來。它們的有條不紊，互相連貫。雖然很足以證明造物者的極大智慧，權力和善意，可是我們既然尋常習見它們，因此，我們便不以爲它們是自由精神的直接作用。而我們所以不以爲它們是這樣的，尤其是因爲我們認動作的無常和變化（雖是缺點）正是自由的標記。

五八 第十駁難——答辯——第十點，人們會反駁說，我們所提出的意念是和哲學中同數學中一些精美的真理相矛盾的。就如說，地球的運動是爲天文學者普遍所承認的，而且這個真理是建立在最明白，最有力的理由上邊的。不過按照前邊的原則，我們並不能說有這回事。因爲運動既然只是一種觀念，所以它在不被知覺時，則便不能存在。可是地球的運動，正是我們的感官所不能感到的。不過我可以答覆說，在正確地了解之後，我們可以看到，那個學說和我們所提出的原則，實在是相符的。因爲地球是否運動的這個問題實際只不過是說：根據天文學家所觀察的說來，在處於某種情形下，在距日和地的某種距離外，我們是否可以看到地是在一列行星中繞日

而行的，是否可以看到，它在各方面說來完全是衆行星之一。不過這一層是可以根據無法懷疑的自然的確定原則，由經驗所推求得到的。

五九 我們既然經驗到人心中有連續不斷的各種觀念，因此，我們可以常常對於將來要刺激我們的那些觀念，形成一些確定的，有根據的預言（並非不確定的猜想），使我們來發生一大串行動。因此，我們就可以正確地判斷，將來的情况如果同現在不一樣時，會有什麼東西呈現於我們面前。我們對自然所有的知識就是由此成立的；而且它的功用和確性亦正如我們所說的那樣。人們如果根據星宿的體積，或天文中或自然中其他的發現，來發生了類似的駁難，則我們亦可以用這裏的說法，來答覆他們。

六十 第十一層駁難：——在第十一方面，人們或者又會問說，植物的奇妙的組織，和動物的各部分的驚人的構造，究竟有什麼用呢？離了那些精巧美妙而複雜的內在組織，植物不是一樣可以生長，一樣可以佈葉吐花，動物不是一樣可以進行其動作麼？因為那些內部組織既然只是一些觀念，既然沒有有力的，能動的成分，而且與人們認它們一向所發生的那些結果沒有必然的聯合，那麼還用它們做什麼呢？如果一切結果都是由精神的命令或意志直接所產生的，則我們正可以說，不論在人方面，或自然方面，一切精妙的工作都白費了。按照這個學說說來，則一個匠人雖然把一個錶的發條，機輪，和運動造成，雖然把它們按排起來發生了自己預期的動作，可是他仍當知道，這都是白費的，仍當知道，只有神明能指撥指針，能指示時辰。既然如此，則那個神明一直就指出時辰來好

了，何必又讓人費心來構造各種運動，而加以各種配合呢？時錶的空殼爲什麼不能一樣指示出時間來呢？而且我們真不解，何以錶有了毛病，運動就會紛亂起來，而且在巧手修了以後，又走得順當起來。

關於自然中一切鐘錶工作都可以如此說，不過自然的鐘錶卻又精妙無比，最好的顯微鏡亦是不能觀察出的。總而言之，按照普通哲學說來，造化以絕技所造的那些無數的物體和機械，都有適當的功用，並且可以解釋紛歧的現象。不過按照我們的學說講來，我們實在不能給這些物體以合理的解釋，實在不能給它們找尋出目的來。

六一 答覆——要答覆這幾層，第一點我可以說，關於上帝的管理方法，和自然中各部分的功用，誠然有一些困難，不是我們可以用前邊的原則所能解釋的。不過有些事物，我們既然極其明顯地把它們先驗地證明出來，因此，這一層駁難並不足以動搖了它們的真理和確性。第二點，我還可以說，就是傳統的學說亦一樣不能免了這一類的困難。因爲既然有些結果，上帝只用自己的意志，不用任何器具，就可發生出來，那麼我就可以說，上帝爲什麼還周折轉灣來用各種工具和機械產生它們呢？不但如此，(二)我們如果仔細一考究，則我們可以更有力地用此反駁來反攻其人。他們主張那些機器是在心外存在的。不過我們已經知道，凝度，體積，形相，運動等等，並沒有動力或生力，並不能在自然中產生任何結果（參閱二十五節。）因此，人們如果假設它們在不被知覺時尚能存在（縱使這個假設是可能的，）則他們的假設亦是白費的，因爲人們假設它們所有的唯一功用（不被知覺時，）

只是在產生那些可知覺的結果，可是那些結果真正說來只是爲精神所產生的，並不能爲別物所產生。

六二 第四點，我們如果再較詳細地觀察一下這種困難，則我們還可以說，各種部分和器官的組織，雖非產生任何結果時所絕對所需的，可是要按照自然法則，在一種恆常而有規則的途徑中，來產生各種事物，則這個組織卻是必需的。在一長串自然的結果中，常有一些概括的法則；人們在觀察自然，研究自然後，就可以學得這些法則。學得以後，他們或者把它們應用在人爲的事物上，以供人生的應用和裝飾，或則應用它們來解釋各種自然現象。所謂解釋亦只是把一個特殊現象和自然法則的相契之點指示出來，或發現出各種自然結果產生時的一律性來 (uniformity)。人們一注意哲學家如何妄來解釋各種現象，則他們就可以看到這一層。在三十一節，我們已經指示出，元宰所遵守的這些規則的，恆常的工作方法，實在有其偉大的顯著的效用。在這裏我們亦一樣可以看到，各部分的特殊體積，形相，運動，和配置，雖非產生任何結果時所必需的，不過要按照固定的機械的自然法則，來產生一個結果，則它們仍是在所必需的。因此，我們一面固然承認，主宰尋常事物的上帝或神明，在有意實現神蹟時，可以發生了錶面上的一切運動（在人們不會使錶發生那些運動時），可是他如果要使自己的行動符合於他自己在宇宙中（爲聰明目的）所定的那些機械的規則，則他必須先要使錶匠發生了種種行動，先使錶運動了，先把它運動擺正了，然後纔能產生出時針的指時的動作來。同樣，我們如果看到錶面的動作亂了，則我們亦會跟着看到，內面的運動亦是紛亂的。這些運動如果再加以改正，則錶又可以走得準確起來。

六三 在有些情形下，造物主誠然必須要顯示其超越的能力，以來產生一些反乎尋常的現象。這一類反乎通則的例外之事，可以使人驚懼，來承認神聖的存在。不過這一類例外事變，究係不常見的，否則它們便不能使人驚懼了。此外，上帝似乎不願意以反常的，驚人的事情，來驚覺人，使人相信他的存在，他似乎只願以自然的作品來使我們的理性相信他的品德，因為各種作品已經表現出十分的調和同設計來，而且分明指示出造物者的仁慈聰明來。

六四 要較明白地來闡述這一層，則我還可以說，在六十節所舉的駁難，只不過是這樣的：就是說，「各種觀念不是隨便任意產生的，它們有一種秩序和聯合，正如原因之與結果之有聯合似的。它們有各種規則的，精妙的連貫，而且那些連貫正和自然手裏的一些工具似的，雖隱在佈景的後面，卻可以憑其祕密的作用，來產生出世界舞台上所見的那些現象。不過那些連貫自身，卻只有慧眼獨具的哲學家纔能看到。不過依你說來，一個觀念既然不能為另一個觀念的原因，則那種聯合有何意義呢？那些工具既然只是人心一些沒力量的知覺，而且亦不足以產生出自然的結果來，那麼我們就該問，它們是為什麼要造出來的？上帝為什麼使我們在精密地觀察了他的作品以後，看到那麼多的觀念，都按照規則，精巧地聯絡在一塊呢？我們正不能想像，他會把一切藝術和規則，置於完全無用的地方。」

六五 我的答覆是這樣的。第一點，觀念間的聯合並不表示因同果的關係，它只表示一個標記和其所表示

的事物的關係。我所看見的火，並不是我在走近它時所感的痛苦的原因，它只是警告我的一種標記同樣，我所聽到的聲音，亦不是周圍物體的運動或衝擊所生的結果。第二點，各種觀念之所以形成機械，所以形成人造的，規則的集體，亦正同字母之集爲文字似的。因爲要想使少數原始的觀念來表示一大些結果和動作，則它們必須有各種集合的方式；而且要想使它們的功用恆久而普遍，這些集體還必須按照規則和聰明的設計做出來纔是。藉着這種方法，我們就可以在各方面知道，某些動作會預示某些結果，並且可以知道，要想刺激出某些觀念來，我們應該採用什麼方法。我們所以說在看到了各物體（自然的或人工的）內面部分的形相，組織，和機構以後，就能知道依靠於它們的各種功用和性質，或知道那個事物的本性；亦就是說，我們能知道，某些動作會預示出某些結果，某些方法會刺激起某些觀念。

六六 自然哲學家的正當職務：——因此，我們所認爲原因的那些事物，所認爲能產生結果的那些事物，雖然完全不可理解，雖然使我們陷於極大的荒謬，可是我們如果把它們只當做是知識的標記，則它們是可以自然地解釋出的，而且是有適當的顯著的功用的。自然哲學家的正當職務，正是在研究和了解上帝所造的那些標記（或那種語言），而不在于以有形體的原因來解釋各種事物。後邊這一種學說，似乎已經使人心離棄了那種自動的原則，離棄了我們在其中「以生，以動，以存在的」那個至高的，聰明的精神。

六七 第十二層駁難——答辯：——在第十二方面，人們或者又會反駁說，由前所說的看來，我們雖然知道，

心外並沒有無活力，無感覺，有廣袤，有凝度，有形相，而被動的實體，如哲學所說的物質其物，但是一個人如果把廣袤，形相，凝度，運動等積極觀念，排除於其物質觀念以外，而且以爲它只是一種無活力，無感覺的實體，可以在心外不被知覺而存在，而且它可以引起我們的觀念來（或者說上帝藉着它的存在把各種觀念在我們心中刺激起來）那麼我們如在這種意義下來了解物質，則物質仍是會存在的。不過我可以答覆說，第一點，要假設有「無偶性的實體」，正和要假設有「無實體的偶性」似的。第二點，我們縱然承認這個不可知的實體會存在，但是我們能假設它在什麼地方存在呢？你雖然不承認它是在心中存在的，可是我們一樣確乎知道，它是在任何地方存在的；因爲一切地方或廣袤，我們已經證明它是在心中存在的了。因此，它是不在任何地方存在着的。

六八 物質並不支撐什麼，這更足以證明它是不存在的。——現在我們可以稍一考究，人們在這裏如何敘述所謂物質。據他們說來，它一定是不能自動，不能知覺，不被知覺的，因爲他們既說，它是一個無活力，無感覺，而不可知的實體，則他們的意義正不外乎此。這個定義是完全由消極條件形成的，所僅有的相對意念，亦只不過說它是具有支撐的作用罷了。不過我們應該知道，它完全不支撐什麼東西，而且人們應該知道，他們這種敘述好像只是敘述「空體」(nonentity) 似的。你或者說，它是一種不可知的生緣(Occasion)，在它現在時，上帝可以任意在我們心中刺激起各種觀念來。不過一種東西如果不爲感覺和反省所知覺，如果亦不能在心中產生出任何觀念來，如果亦沒有廣袤，沒有形相，並且不存在於任何地方，則它又如何能在我們面前存在呢？所謂現在 (to be present)



sent)若照這樣解釋起來，則它的意義一定是抽象的，奇特的，而且不是我所能了解的。

六九 復次，我們還可以考察，所謂生緣究竟有什麼意義。據普通的用語看來，這個名詞或則指能產生結果的一種主體，或則指在事物常軌中伴結果而至的（或先結果而至的）一種東西，但是我們如果把它應用在物質上，如上述的那樣，則我們便不能以這兩種意義來了解它。因為你既然說，物質是被動的，無活力的，因此，它便不能成爲主體或能生因。而且你既然說它是不可知覺的，沒有一切可感性質的，因此，它亦不能在後一種意義下，成爲我們知覺的生緣。（就如說：「手被燒」是其所引起的痛苦的生緣那樣。）那麼你叫物質爲生緣，究竟有什麼意義呢？因此，你所用的這個名詞不是全無意義的，就是它的意義是和通俗的含義背道而馳的。

七十 你或者會說，我們雖看不到物質，可是它仍會被上帝所知覺，因此，在上帝看來，它仍是使我們心中發生觀念的生緣。因爲你既然說，我們的感覺是在規則的，恆常的途徑中，印於我們心中的，因此，我們正可以假設，它們在產生時要有一些恆常的，規則的生緣。這就是說，有一些恆常的，清晰的物團，是與我們的觀念相對應的。這些物團雖然因爲自己是完全被動的，不可知覺的，不能是我們心中刺激起那些觀念來，並且不能在任何方式下直接來影響我們，可是它們仍可以爲上帝所知覺，仍可以當做許多生緣，使上帝記憶起，在什麼時候，應以什麼觀念來刺激我們，因而使各種事物在恆常的，有規則的方式下，往前進行。

七一 要答覆這一點，我可以說，就此地所說的物質觀念看來，我們的問題已經不是說，離了精神和觀念，離

了能知和被知以外，是否還有一種東西存在。我們的問題乃是說，在上帝心中是否有我們所不知曉的一些觀念，可以當做標記和符號，指導他來在我們心中，按照恆常的有規則的方法，產生一些感覺。那就是說，上帝是否如一個音樂家似的，可以被音符所指導，來產生出一長串調和的音聲，來產生出所謂音調來（雖然聽音樂的人不見那些音符，並且完全不知道它們。）不過這種物質的意念，真是太於荒謬，不值一駁的。這個意念並不能否認了我們所說的，我們仍一樣可以說，沒有無感覺而且不被知覺的實體。

七二 我們各種知覺之有條不紊很可以表示出上帝的善意來，不過這並不能證明物質的存在——我們如果能順從理性的光明，則我們就可以根據我們各種感覺的恆常而一律的途徑，推知道，把各種感覺在我們心中刺激起的那位大精神，實在是聰明而慈惠的。不過我們所得的結論，亦只限於此。在我看來，我們只承認有全知全善，全能的精神存在，則已經可以充分地解釋了自然中一切現象。不過要說到那種無活力，無知覺的物質，則我並看不到有任何東西和它有聯合，或者能使我們想到它。我很願意有人能以物質來解釋自然中最平凡的現象，或者把他所以主張有物質存在的任何稍為可能的理由提出來，或者使那個假設有任何說得通的意義。說到它之為生緣，則我已經明白指示出，在我們方面，它不是生緣。因此，它如果是生緣，則它只有在上帝方面是刺激各種觀念的生緣；不過這種說法究竟如何，我們方纔已經知道了。

七三 我們可稍一反省，人們所以要假設有物質的實體存在，究有什麼動機。我們如果能漸次拔除了那些

動機和理由，則我們亦可以漸次取消了根據那些理由而來的同意。第一點，人們想，顏色，形相，運動，和其他可感的性質或偶性，都是真正在心外存在的。因為這種原故，所以他們就似乎必須要假設一種不能思想的基層或實體，以為它們存在之所，因為他們想，這些性質是不能獨立存在的。後來第二點，人們雖然漸漸相信，顏色，聲音，和其他可感的次等性質不能在心外存在，並且認那些性質沒有這個基層或物質的實體，可是他們仍將原始的性質留下，仍認形相，運動等是在心外存在的，是需要物質的支柱的。但是我們既然指示出，就是這些性質亦不能外於能知覺它們的精神或心而存在，因此，我們並沒有任何理由來假設物質的存在。因此，我們如果把物質一詞，認為是支撐各種偶性的一種不能思想的基層，並且以為那些性質離了心可以在物質中存在，則所謂物質其物是根本不能存在的。

七四 唯物論者所以想到物質，只是要想以它來支撐各種偶性。因此，這個理由如果完全不存在了，則我們正可以想，人心會自然地，毫不勉強地，拋棄了在那種理由上所建立的信仰。不過人的偏見已經固着在自己的思想中，因此，我們就不知如何脫離掉它，而且在事物本身成立不住時，我們亦愛把空名留下。因為這種原故，所以我們就把「物質」一名應用在莫名其妙的一種抽象的，不定的存在意念上，或生緣意念上，實則我們所以如此是全無理由的。因為我們在藉感官或反省印入心中的一切觀念，感覺，和意念方面，並看不到有什麼東西，可以使我們斷言，有一種無活力，無思想，不可知覺的生緣存在。而且在含蓋萬有的精神方面，我們亦更沒有什麼根據，可以

相信，甚或猜想，上帝在我們心中刺激起觀念時，是受無活力的生緣所指導的。

七五 要主張物質的存在是觀念的生緣，那是很荒謬的：——這個無知覺，無思想的「莫須有」的東西，遮蔽了人心，使它看不見上帝的意旨，並且使人離棄了日常的事故。可是人心竟然對這種東西戀戀不捨，竟然反乎理性的一切證據來相信它。這一點很可以證明偏見的勢力之強，也就足見人們是可為痛惜的了。但是我們雖然竭盡能力，來保障物質的信仰，雖然在理性背棄我們時，我們仍只根據事物的可能性，來辯護自己的意見，雖然我們不受理性的約束，盡想像的能事，來推求那種可憐的可能性；可是結果我們亦只是說，上帝心中有一些不可知覺的觀念存在，因為他們所謂生緣，在上帝方面，意義亦就盡於此了。不過這就不是爭執事物本身，而是爭執空名了。

七六 上帝心中究竟有無那一類觀念，它們是否可以叫做物質，那我不是不想辯論的。但是你如果固執說，有一種不能思想的實體，或支撐廣袤運動和其他可感性的支柱，那在我看來，根本是不可能的。因為要說，那些性質可以存在於一種不能知覺的實體中，或為它所支撐，那是一個明顯的矛盾。

七七 要說有一個不被知覺的基層存在，那是無意義的：——不過你或者又會說，我們縱然承認，我們所見的廣袤和其他性質（或偶性），沒有不能思想的支柱；但是或者有別的一些性質是我們所不能了解的，正如盲人不能了解顏色似的（因為我們缺乏能觀察它們的感官），因此，那些性質亦或者有一種無活力無知覺的

實體或基層。但是我們如果有一個新感官，則我們或者不會懷疑它們的存在，正如盲人能視以後，不會懷疑光和色的存在似的。不過我可以答覆說，第一點，你如果以為物質一詞是不可知的性質的一種不可知的支柱，那麼那種東西存在不存在，都無關係，因為那並與我們不相干。我們既不知道它是什麼，又不知道它的原因，那麼空空爭辯有何益處呢？

七八 但是第二點，我們還可以說，縱然我們有一種新感官，它亦只能供給我們以一些新觀念，或感覺。因此，我們仍然可以不承認它們是存在於一種不能知覺的實體以內的，因為我們前邊既然說過，形相，運動，顏色等等不能存在於不能思維的實體中，則在這裏我們當然可以有相同的說法。所謂各種性質，如前所說，只是一些感覺或觀念，它們只能存在於知覺它們的心中。這種說法，不但可以應用於我們現在所有的觀念，而且亦可應用於一切可能有的任何觀念。

七九 你或者又會說，我縱然沒有根據來相信物質的存在，縱然不能指示出它有任何功用，縱然不能以它來解釋任何事情，縱然不能存想它有什麼意義，但是我們仍可以說物質是存在的，而且這種物質仍是「一種概括的實體，或各種觀念的生緣。」我們雖然很不容易揭開這些文字的意義，或給它們以任何特殊的解釋，可是我這種說法亦並無什麼矛盾。不過我可以答覆說，各種文字在應用起來如果沒有意義，則我們可以任意聯合它們，而不至陷在矛盾以內。因此，你可以說，二乘二等於七，因為你說，你並不取那個命題中所用文字的通常意義，而

且只把它們當做你所不知的事物的標記。根據同樣理由，你亦可以說，有一種無偶性，無思想的實體，是我們觀念的生緣。可是照這樣，則這兩種命題都是我們所不能了解的了。

八十 最後，你或者還會說，我們如果拋棄了物質實體的主張，而只說，物質是一種不可知的東西，既不是實體，亦不是偶性，既不是精神，亦不是觀念，只是無活力，無思想，不可分，不可動，無廣袤，而不存在於任何地方的一種東西——我們如果這樣說，還不行麼？因為你既然說，我們對於實體，生緣，和任何積極的（或相對的）物質意念，所有的說法，都站立不住，那麼我們就應該信從物質的這種消極的意義。不過我亦可以答覆說，這樣你所用的物質一詞的意義，就如同別人所用的虛無（*Nothing*）一詞的意義一樣了，而且物質和虛無兩個名詞亦可以互掉換了。因為在我看來，這就是那個定義的結果。我在專心考究了這個定義的各部分以後（或通體考究，或分別考究），我在自己心上所生的結果或印象，正無異於虛無一詞在我心上所刺激起的印象。

八一 你或者又會答覆說，在前述的定義中，已經含着本質（*quiddity*）實體（*entity*）或存在（*existence*）的積極的，抽象的觀念，因此，這就足以使它和虛無有所分別。我亦承認，人們如果自誇有能力來構成抽象的，概括的觀念，則他們談起來亦好像真有那樣一種最抽象，最概括的意念似的。不過這個意念在我看來，乃是一切意念中最不可解的。我自然承認，有許多精神，等級不同，才智各異，而且他們的官能在數目方面，在範圍方面，亦遠過於上帝所給我的那些官能。因此，我如果以自己少數狹窄的知覺通路，來決定元宰的無限能力，能在他們心中印一

些什麼觀念，那確乎是至愚不過，狂妄不過的。因為我們正可以承認，或者有無數的觀念或感覺，其互相差異之度，或與我所知覺的觀念差異之度，正如顏色和聲音似的。不過說到那些可能存在的無數的精神和觀念，我雖然可以逕直承認自己理解的缺乏，可是一個人如果妄說離了精神和觀念，離了知覺和被知覺，還有實體的觀念或存在的觀念，那在我看來，完全是矛盾，而且只是玩弄字面罷了。——下邊我們可以考究考究，在宗教方面，有什麼反對我們的話。

八二 現在要答覆根據聖經而來的駁難：——有些人們或者以為，關於物體的實在存在，他們的論證本是由理性得來的。不過我們縱然不承認那些論證達到解證的地步，可是（第一點）聖經在這方面是很明白的，已經很可以使任何良善的基督徒相信，物體是真正存在的，並不只是一些觀念。因為在聖經中所敘述的許多事情，已經分明假設木、石、山、河、城池，人體等都是實在的。不過我可以答覆說，任何種著述，不論它們是神聖的，世俗的，只要它們所用的那些文字是指通俗意義言，或者稍有一點意義，則它們的真理不會為我們的學說所危及。我們已經指示出，按照我們的原則說來，各種事物，各種物體，甚或至於有形的實體，在通俗的意義下，都是可以真正存在的；而且我們在前邊，亦已經清晰地解釋過事物和觀念，實在和幻想的區別。不過我想，哲學家所說的物質，或心外的物象存在，在聖經中並不會提到。

八三 在語言方面，人的反駁亦是無用的：——復次，不論有無外界事物，而人們依然都承認，文字的固有功

用正在於標記我們的意念，或我們所知覺的那些事物。因此，我們就分明看到，在我們所立的那些教條中，並沒有任何東西，和語言的正常功用和意義相矛盾，而且任何種可理解的理論亦並不因此稍有變動。不過根據前邊所說的話看來，這一點似乎是很明顯的。因此，我們並不必多事論究。

八四 不過第二點，你或者又會說，按照我們的原則說來，至少所謂神蹟失其重要和意義。我們該如何存想摩西（Moses）的手杖呢？（見創世紀四章二節）它真是變成蛇呢？還是觀者的心中只有觀念的變化呢？我們能說，救主在加諾（Cana）的婚筵上，（見約翰福音二章一節）只是欺騙了衆賓的視覺，嗅覺，和味覺，來在他們心中創生了酒的現象或觀念麼？關於一切別的神蹟，我們都可以如此說，按照我們的原則說來，它們都只是一些欺騙，或想像中的幻覺。不過我可以答覆說，那手杖仍是變成實在的蛇，那水仍是變成實在的酒。這並不絲毫同我們在別處所說的相矛盾，你只要參閱三十四，和三十五兩節，就可以明白的。不過所謂「實在的」和「想像的」區分，我們已經很明白地解釋過，已經一再提示過，而且關於它的一些困難亦可以根據前邊的話語來答覆。因此，我們如果在這裏再重新解釋一下，那就太藐視讀者的理解能力了。我只可以說，在座的人們如果都看到，嗅到，嘗到，並且喝到所謂酒，感到酒的效力，則我正可以承認酒的實在性，因此，歸根說來，關於實在的神蹟，按照我們的學說，是毫無疑義的，只有按照傳統的學說，纔有可疑之點。因此，人們的懷疑只可以助成我們所說的，卻不能反對我們所說的。



八五 前邊教條的結果——前邊我已經極明白地把別人的駁難敘述出來，並且盡力把它們的根據和力量都形容出來。不過我既然把它們都一一駁覆了，因此，我們就可以進而觀察，我們的教條有何種結果。這些結果在一看之下，就可以看到，因為根據我們的學說講來，則人們一向所反覆考量的那些曖昧的難題，便都完全被逐於哲學之外了。人們一向愛問（一）有形的實體是否能思？（二）物質是否可以無限分割的？（三）它是如何作用於精神上的？這一類的研究實在使往古來今的哲學家們大開其心。但是這些問題既然都依靠於物質的存在，因此，按照我們的原則說來，它們便不能成立了。此外，我們的學說，在宗教和科學方面，還有許多利益，我們根據前邊所說的，就可以看到這一層。不過在後來，我們會較明顯地看到這一點。

八六 除掉物質，則我們的知識更會確定起來——由前邊所立的原則看來，我們可以知道，人類的知識可以自然分為兩類，一為觀念方面的知識，一為精神方面的知識。這兩種知識，我將按次加以討論。說到第一種觀念，或不能思的事物，則我們在這方面的知識是很曖昧，很紛亂的，而且因為我們假設感官對象有兩層存在（一為可理解的，是在心中的，一為實在的，是在心外的，）所以我們更陷於很危險的錯誤中。因為有這種假設，所以我們便以為不能思想的事物，雖不被精神所知覺，亦可以獨自有一種自然的存在。這個意見，我已經指示出是最無根據，而且最荒謬的意見，它是懷疑主義的根源。因為人們如果想，有實在的事物存在於心外，並且以為自己的知識，只有在契合於實在的事物時，纔是真的，則他們當然不能確知自己有了任何實在的知識。因為我們如何知道，

我們所知覺的事物是和那些未曾知覺到的事物相契合呢？是和存在於心外的那些事物相契合呢？

八七 我們如果把顏色、形相、運動、廣袤等等，認為是心中的一些感覺，則它們是完全爲人所知道的，其中並無任何事物是不被知覺到的。但是我們如果把它們認為是音符或影像，是與心外存在的事物或原型相參照的，則我們就陷於懷疑主義中了。照這樣，則我們所見的，只是事物的現象，而非實在的性質。因此，任何事物的廣袤、形相，或運動，究竟有何種絕對的真相或自相，那就不是我們所能知道的，而且我們所能知道的，亦就限於它們和我們感官所有的比例或關係。照這樣，則事物本身是不變的，所變的只有我們的觀念，而且我們真不知那些觀念或任何觀念是表像心外實存的事物的真正性質的。照這樣，我們所見，所聽，所覺的，或者都會成了幻像和幻影，而完全不符合於自然法則中所存在的那些實在的事物。這種懷疑主義之興起，只是由於我們假設：在事物和觀念之間，有一種差異，只是由於我們假設，事物可以在心外不被知覺而能存在。我們本來很容易申論這個題目，並且指示出，從來懷疑主義者所提供的論證，只是依靠於外物的假設的（不過這一層是很明顯的，亦就無須多說了

——譯者）

八八 如果有所謂外界的物質，各種事物的本性或存在，都是不能爲我們所知道的：——我們如果認不

能思想的事物離了知覺而能有實在的存在，則我們不止不能明白知道任何實在的不思想的事物的本性；而且我們甚至於亦不能明白知道它是存在的。因此，我們就常見，有些哲學家懷疑自己的感官，懷疑天和地的存在，懷

疑他們所見或所觸的一切，甚至於懷疑他們自己的身體。因此，在他們苦思力索之後，他們竟然不得不承認，我們對於可感物的存在畢竟不能得到任何自明的或解證的知識。但是我們如果使自己所說的話語稍有意義，並且不要以全無所謂的一些詞，如「絕對」、「外界」、「存在」等來開心，則迷惑人心，紛亂人心的這種懷疑，使哲學在世人眼前蒙了譏笑的這種懷疑，一定會滅沒無蹤了。我如果能懷疑自己憑感官所實在知覺的那些事物的存在，則我亦一樣可以懷疑自己的存在。要說我們憑視覺和觸覺所直接知覺的任何可感物，同時在自然中卻沒有存在，那是一種明顯的矛盾。因為一種不能思想的事物的存在，正在於其被知覺。

八九 事物或存在 (thing or being) —— 要想給健全的，實在的知識，立一個堅實的系統，並且以此系統為證明，來抵抗懷疑主義的襲擊，則最重要的步驟，似乎應該是在一起，就先清晰地解釋了「事物」、「實在」和「存在」三個名詞的意義。因為我們如果不能先把那些文字的意義確定了，則我們雖然爭辯事物的實在存在，雖然妄謂自己能對此得到任何知識，那亦是白費的。所謂事物乃是一種最概括的名稱，它含着全然不同的兩種東西，而且那兩種東西，除了在名稱方面而外，並沒有別的共同之點。這兩種東西就是精神和觀念，精神是自動的，不可見的（不可毀的）實體；觀念是無生氣的，迅速變幻的（易滅的情感），有依賴性的東西，而且它們不能自存，必須為人心所支撐，而存在於精神的實體中。我們所以能了解自己的存在，乃是憑藉於內在的感覺或反省，我們所以能知道別的精神的存在，乃是憑藉於理性。不過我們雖然可以對心，對精神，對自動的東西，有一些知識

或意念，可是在嚴格的意義下，我們並不能對它們有任何觀念，同樣，我們雖然知道事物間（或觀念間）的關係，可是那些關係和在關係中的觀念或事物，亦並不一樣，因此，我們雖然知覺到各種觀念，可是並不能知覺到它們的關係。在我看來，觀念、精神和關係，在其各自的範圍中，正是人類知識的對象，和談論的題材；我們並不應當把觀念一詞的含義增大，使它表示我們所知的任何事物。

九十 外界的事物或則是由別的心所印入的，或則是被別的心所知覺的——印入於感官的各種事物，都是實在的事物，都是實在存在的；這一點是我們所不否認的。不過我們卻不承認，它們能外於知覺它們的心而存在，卻不承認，它們是心外存在的任何原型的肖像，因為感覺或觀念的本質就在於被知覺，而且一個觀念只能同一個觀念相似，並不能同別物相似。——其次，（一）感官所知覺的各種事物，若就其起源論，亦可以說為外界的，因為它們不是由內面為心所產生的，乃是由異乎能知覺它們的那個心的另一種精神來的。（二）此外，可感的物象所以說是在心外存在，還有另一種意義，就是說，它們是存在於另一個心中的。因此，在我閉了眼以後，我以前所見的那些東西或許仍是存在的，不過它們卻是存在於另一個心中的。

九一 可感的性質都是實在的——人們如果以為我們這裏所說的話有絲毫損及事物的實在性的地方，那實在是一種錯誤。按照公認的原則說來，廣袤、運動，以及一切可感的性質，都需要一個支柱，因為它們是不能自存的，不過人們又承認，感官所知覺的那些物象，亦只是那些性質的集體，因此，它們亦是不能自存的。這都是人所

承認的。因此，我們如果承認感官所知覺的各種事物，離了它們在其中存在的實體或支柱，便不能存在，那並不會有損於一般人對它們的實在性所懷的意見，而且在那一方面，我們亦並不會犯了驚新的罪過。所差異的只是說，按照我們說來，感官所知覺的不能思想的事物，離了知覺就不能存在，因此，它們不能存在於任何別的實體中，只能存在於無廣袤不可分的實體中或精神中，因為只有精神是可以動作，可以思想，可以知覺它們的。至於通俗的哲學家則主張，這些可感的性質存在於一種無活力，有廣袤，無知覺的實體中；他們叫這種實體為物質，並且認它在一切能思想的心以外，有一種自然的存在，而且以為它不被任何心，甚或不被造物者的永久的心所知覺。他們只承認，有形實體的觀念，是在造物者的心中所創造的——如果他們亦竟然承認那些觀念是創造的話。

九二 無神論者的駁難是不能成立的：——我們已經指示出，物質學說，或有形實體的學說，是懷疑主義的主要的支柱；同樣，我們亦可以說，無神主義的演神的系統，亦是建立在這個基礎上的。人們以為，要想像物質可以由無中出生，那實在是困難的，因此，古代最著名的哲學家，甚至於主張有上帝的那些哲學家，亦以為物質不是創造的，亦以為它是同上帝同時存在的。物質的實體從來就是無神論者的莫逆之友，這一層是無須申論的。他們所有一切妖妄的系統，都分明地，必然地依靠於物質的實體。因此，我們如果把這塊基石一移掉，則全部結構只有倒在地上。因為這種原故，所以我們並不必單獨來考究，各無神論者的可憐教派荒謬得到了如何程度。

九三 命運論者的駁難，亦是不會成立的：——有些系統十分非笑非物質的存在，並且假設靈魂亦如身體

一樣可以分割，易於腐蝕；它們認事物的形成，完全無所謂自由、智慧和計劃，它們只認自存的，無知的，無思的實體，是一切事物的根源。主張此說的人們，都不承認有個上帝，都不承認有超越一切的心能監視世界上一切事物，他們只以為一串串事情都是由盲目的偶然來的，或由命運的必然性來的，而且他們認偶然和必然只是由物體之互相衝擊來的。不敬上帝和瀆喪神明的人們，是愛聽這些理論的，因為這些理論正拍合於他們的心情。這也是很自然的。不過在另一方面，主張正確原則的人們雖然看到，這些宗教大敵過分着重這種不能思想的物質，並且用盡心思努力把一切事物都歸於物質，可是他們終久看到這些敵人失掉其有力的憑藉了，棄掉其唯一的堡壘了，因此，他們終於會歡喜無量了。因為離了這個堡壘，則你們的伊壁鳩魯（Epicureans）霍布士信徒（Hobbiat）等等，便都無任何口實可藉，只有成功為世上最便宜，最易得勝利品了。

九四 偶像崇拜者的反駁，亦是成立不住的：——物質的存在（或不被知覺的物體的存在）不但是無神論者和命運論者的主要根據，而且各式各樣的偶像崇拜者亦是依靠於這個原則的。人們如果知道日、月、星辰，以及感官的其他對象，都只是人心中的一些感覺，不被知覺時就不存在，那麼他們一定不會跪在地上來禮拜他們自己的觀念。他們亦許只會瞻禮那個生出萬有，維繫萬有的永久而不可見的大心。

九五 索西尼主義者（Socinians）的駁難，亦是不能成立的：（註一）——這個荒謬的原則在和宗教的信仰混和以後，對於基督教徒卻發生了不小的困難。我們不是見索西尼主義者以及其他教派，關於復活問題，發生了

許多疑難和反駁麼？不過他們那些最堂皇的駁難不是建立在物質實體的假設上麼？他們不是假設，物體的同一性不在於形相，不在於感官所知覺的，而在於形變而實不變的物質的實體麼？關於物質的實體，人們對它的同一性實在發生了不少的辯論。不過我們如把所謂物質的實體去掉，並且以爲物體一詞只含着普通人所說的意義，以爲它是直接所見所觸的，以爲它只是一些可感性質或觀念的集體，則他們的最難答覆的問題亦就根本不能成立了。

九六 驅逐物質後的總結果：——物質既被放逐於自然以外，因此，它就把許多懷疑不敬的意念連帶以去，它就把無數感人的爭論和問題消滅盡淨。這一類的意念及問題在神學和哲學方面，實在只是一大些荆棘，它們給了人類以不少無結果的工作。因此，我們那些反駁物質的論證縱然尙不成爲解證（在我看來確乎是解證，）可是我相信，凡與知識，平安，和宗教爲友的人們，一定有理由盼望那些論證成爲解證。

九七 除了人們所主張的知覺對象的外界存在以外，在觀念的知識方面，還有一種最大的錯誤來源和困難來源，那就是所謂抽象觀念的學說了，（如緒論中所言。）世上那些最分明的事物，和我們所最熟悉，最知曉的那些事物，抽象地看起來，乃是特別困難，特別不可解的。所謂空間、時間、和運動，若是特殊的，具體的，則它們是人人所知道的。不過它們若是一經過哲學家的手，則它們便太抽象，太微妙，不是常識的人所能理解的了。你如果吩咐你的僕人，讓他在某時某地會你，則他並不會遲疑地來考究那些名詞的意義；他在存想那個特殊的時、地、和他的

運動時，並感不到些小困難。但是你如果取消了能分割一日的那些特殊的動作或觀念，以為時間只是抽象的連續的存在（或綿延），那在一個哲學家亦是難以了解的。

九八 難題——時間之成立，是由於在我心中有連續不斷的觀念一律地流下去，而且一切事物都是落在這一串時間中的。因此，我如果離開了那一串觀念，來構成一個簡單的時間觀念，則我會迷惑起來，陷於不可脫出的困難中。我對它全無任何觀念，我只是聽人說，它是無限可分割的，而且照他們所說的，則我對於自己的存在，不得不發一番奇特的感想。因為那個學說絕對會使人想像（一）自己過了無數的年代，而卻無一點思想，（二）或者使人想像，自己在一生中是要一時一時被消滅的。實在說來，離了心中觀念的前後相承，時間是不能存在的，因此，有限精神的存在時期，應該以那個精神（或心）中連串而生的那些觀念或動作的數目而定。我想，任何人如果想在自己的思想中把精神的存在和其認識（cognition）分離開，他一定會看到那不是一件容易做到的事。

九九 同樣，我如果離了一切其他性質，而專來考究廣袤和運動自身，則我亦會看不到它們，並且會陷於很荒謬的意念。這些荒謬的意念都依靠於兩層抽象作用。第一，人們假設，廣袤可以離了一切其他可感的性質，第二，他們以為廣袤可以不被知覺而存在。但是人們只要肯想一想，只要肯來理解自己所說的話，則他們會承認，一切可感的性質都是感覺，都是實在的；而且他們會承認，有廣袤之處，同時在他們心中亦就有顏色；而且他們會承認，那些性質的原型只能在別的心中存在；最後，他們還會承認，感官的對象亦只是由那些感覺合攏而成，聚結而成。



的，而且這些性質不被知覺都是不能存在的。

一〇〇 雖了一切特殊的快樂或可意物，要說人還能幸福，那真是一般人所難以理解的。要照這樣說，則一個人雖沒有確定的正義觀念或德性觀念，亦一樣可以成爲正直的，有德的了。人們既然以爲那些文字是表示着一些概括的意念，而且以爲那些意念是可以離了一切特殊的人和行動的，因此這個意見似乎已經使道德學難以理解，並且使道德學的研究對人無大功用了。真正說來，抽象觀念的學說，實在是有損於許多有用的知識的。

一〇一 自然哲學和數學——自然哲學和數學是思辯科學中的兩大部分，它們所研究的是由感官得來的各種觀念及其關係。現在關於這兩種學問，我要稍爲一抒己見。第一我要先論究所謂自然哲學。懷疑論者在這裏是向佔勝利的。他們所以貶抑我們的官能，所以說人類是無知的，低下的，其論證的根據，不外是說，關於各種事物的真實本性，我們是全然盲目的。他們每愛誇張這一點，並且在這方面大鼓其如簧之舌。他們說，我們是可憐地受了感官的阻礙的，我們只能窺見事物的外表。雖至最卑下的物象，我們亦難看到它的實在本質，內在性質和組織。在每一滴水中，每一粒沙中，都有一點東西，不是人的理解所能測度，所能了解的。不過據前邊所指示的看來，這一類訴詞都是全無根據的；而且我們所以懷疑自己的感官，所以以爲自己概不知道自己所完全了解的那些事物，只是受了虛僞原則的影響而然的。

一〇二 此外，我們所以說自己不能知道事物的本性，還有一種最大的原因。現在人們都以爲每一種事物，

都在自身含有其一切性質的原因；他們以為在每個物象中，都有一種內在的本質，而且它的一切可感的性質都是以此為根源而流出的，都是依靠於此的。有些人們（逍遙學派）曾經妄以隱密的性質（occult qualities）來解釋各種現象，不過近代人們（笛卡爾派）卻多半把這些現象歸於機械的原因，歸於微妙分子的形相、運動、重量和其他類似的性質。不過考之實際，除了精神並沒有別的主體或能生因，因為我們知道，運動和別的一切觀念，都是完全不自動的。（參閱二十五節。）因此，人們雖然想以形相、運動、和體積來解釋顏色和聲音的產生，可是他們都是白費力的。因此，我們常見這一類的企圖是不能滿意的。凡認此種觀念（或性質）是彼種觀念的原因的人們，都會遭了同樣的不幸。我相信，我們如果採用了我這個學說，則我們會廢除掉許多假設和觀察，並且使自然的研究大為簡捷起來，不過這一層我們是不必多說的。

1031 吸引作用 (attraction) 只表示結果，並不表示方式或原因：——現在通行的最大的機械學說，就是所謂吸引作用。石之落地，海之向月，似乎是可以此說充分解釋的。但是人們雖然告我們說，這是由吸引作用促成的，可是我們能由此得到任何啓發麼？這個名詞是表示趨向的途徑麼？它是說，物體是互相吸引，而不是互相排斥或衝擊的麼？不過這裏的方式或動作並不是完全確定的，它固然可以叫做吸引，可是亦一樣可以叫做推動和衝擊。又如鋼的各部分是緊湊在一起的，人們亦以吸引作用來解釋它；不過在這方面亦同在別的例子中一樣，它除了指示結果而外，並不指示任何事情。因為說到產生它的那種動作的方式或原因，並不是人們所曾想到的。

一〇四 真的，我們如果一觀察一些現象，並且把它們比較一下，則我們會看到它們有一些相似相契的地方。就如石在石的落地，海的向月，以及黏合作用，和結晶作用中，都有一些相似的情節，那就是說，各種物體都是互相黏合，互相接近的。因此，一個人如果精密地觀察過，比較過自然的結果，則這些現象在他看來是不甚奇怪的，不甚驚人的。因為不尋常的事情，單獨的事情，以及反乎尋常觀察的各種事情，纔被人認為是奇特的。因此，人們便以為各種物體之趨向地心是奇特的，因為那些事情是我們時時所見的。不過要說它們亦有趨向月心的一種吸力，那在許多人看來，就似乎奇特而難解釋，因為那只是在潮汐時纔能觀察得到的。不過一個哲學家，卻能思想到自然中較廣的範圍，卻能在天上和地上都看到一些相似的現象，而且那些現象正可以證明有無數的物體都是互相趨向的，他給這種趨向立了一個概括的名稱，叫它叫吸引作用，而且任何東西只要可以吸引作用來解釋，他就以為是正確解釋了的。因此，他就以地球向月的吸力來解釋潮汐，而且他看這種現象並不奇怪，並不反常，只認它是普遍的自然法則的一個特殊的例證。

一〇五 因此，我們如果在人類對於現象所有的知識方面，來分辨自然哲學家或別的人們所有的差異，則我們就會看到，他們的差異並不在於自然哲學者較精確地知道了現象的助生因（因為只有精神的意志纔是助生因），而在於自然哲學者的理解較廣，可以發現自然作品中的相似、調和、同契合，並且可以解釋各種特殊的結果，那就是說把它們還原於概括的規則（參閱六十二節）。這些規則之成立，是由於我們見各種自然結果產

生時，有一種相似性和一律性，它們是很貼合於人心，而且是十分爲人心所追求的。因爲它們可以擴大我們的眼界，使我們超過最近的，當下的事物，關於在很遠時地要發生的事情，有了很可然的推想，把它們預言出來，這種趨向全知的企圖，是人心所時時努力的。

一〇六 應用相似關係時，我們必須謹慎——不過在這一類事情方面，我們應該謹慎從事纔好。因爲我們往往太於着重各種相似關係，並且迎合我們的急性，把我們部分的知識，擴展成概括的原則；那實在是有害於真理的。就如吸引作用因爲出現於許多例證中，所以人們便一直認它是普遍的；而且他們以爲吸引他物的作用，和被他物吸引的作用，乃是一切物體中所內存的一種重要的性質。不過各種恆星似乎並沒有這種互相趨向的樣子；而且吸引作用不但不是一切物體所必有的，而且在一些例證下，似乎還有十分相反的另一種原則，就如植物之向上的生長，和空氣之可以浮游便是。在這種情形下，並無所謂必然的，和本質的；那只是完全依靠於主宰萬有的精神的意志的。因爲只有他可以看着方便行事，可以使一些物體按照各種法則黏合在一塊，或互相吸引；又可以使一些物體互相遠隔；又可以使另一些物體具有相反的趨向，要互相躲避。

一〇七 由前邊所提論的看來，我們可以得到下邊的結論。第一點，哲學家雖然於心（或精神）之外，另求一種自然的助生因，可是他們這種開心的玩意是白費的。第二點，全宇宙既是聰明良善的上帝的作品，因此，哲學家應運用自己的思想，來追求事物的最後的原因（反乎一些人所主張的）。在我看來，要指示出各種事物的究

竟目的，那正可以解釋它們，正有值得哲學家來從事的，因為造物原來正是用不可說盡的智慧照着那些目的，把各種事物造成的。第三點，由前邊所提論的看來，我們可以說，自然史還是應該研究的，各種實驗和觀察還是應該做的。不過這些實驗和觀察所以能有利於人類，所以能使我們得到概括的結論，那並不是由各種事物的不變的常態（或關係）來的，乃是由於上帝在管理世界時所本的仁慈心腸來的。（參閱三十和三十一兩節。）第四點，在精勤地觀察了我們所見的各種現象以後，我們可以發現出概括的自然法則來，並且由此演繹出別的現象來。不過在這裏，我們只可以說是演繹，而卻不能說是解證。因為我們做這一類演繹時，只是假設造物者的動作常常是一律的，常常是遵守我們所認為原則的一些規則的。可是這些規則，我們是不能明顯地知道的（因此就不能解證。）

一〇八 三種比類（說、寫、讀）——人們雖然根據現象得到概括的規則，隨後再根據那些規則推演出現象來，可是他們所考究的似乎只是一些標記，而非所謂原因。一個人雖然知道自然的標記，可是同時並不必能知道它們的相契關係，並不必能（一）說出一種事物之所以成功是根據於那一條規則的。不但如此，我們如果太於拘泥文法的規則，則（二）寫起文字來，或者會很不適當。因此，我們如果根據概括的自然法則來辯論，則我們會把相似關係推得太遠了，並且由此陷於錯誤中。

一〇九 聰明人在（三）讀別的書時，他會使自己的思想着重在意義上，並且利用那種意義；他並不必考究

那種語言的文法。因此，在披閱這部自然的大著時，我們如果只是拘謹地把每一種特殊現象都歸於普遍的原則，或者指示出，它是如何由那些原則來的，那就失了心的尊嚴了，我們應該有較高尙的見解，應該休養人心，提高人心，（一）使它觀察到各種自然事物的美麗、秩序和繁富，並且藉着適當的推論，（二）使我們對於「造物」的莊嚴、智慧和仁慈，得到較豐富的意念；（三）最後，還要在我們能力所能及的範圍以內，使宇宙的各部分，合於它們原來的目的——表現出上帝的光榮來，並且使我們以及同胞們能以存在，能以安適。

一一〇 對於上述的相似關係或自然科學，人們都會承認那部著名的機械學（牛頓的）是一把妙鑰，在這部驚人的大著入門之初，作者就把時間、空間和運動三者，分爲絕對的和相對的，真正的和虛幻的，數學的和通俗的。按作者所解釋的這層分別看來，他似乎假設：那些數量都是在心外存在的，而且我們雖然把它們和可感的事物在一塊存想，可是它們本身和那些可感物全無關係。

一一一 他那裏把時間認爲是絕對的，抽象的，認爲是事物存在的綿延（duration）和持續（perseverance）。關於這一層，我在九七和九八兩節已經說過了，所以亦就沒有再贅論的必要。說到別的，則這位著名的作者又主張說，有一個絕對的空間，是不能爲感官所知覺的，是一律的，不動的。相對的空間乃是絕對空間的尺度，它是被動的，而且它的位置是被可感的事物所範圍的，不過一般人們卻誤認它是不動的空間。至於場所（Lieu）則按他的定義說是任何物體所佔的空間部分。至於場所之爲絕對爲相對，則看空間之爲絕對爲相對而定。所謂絕對的運

動就是指一物體之由一絕對場所至另一絕對場所的運動而言，正如相對運動是指由一相對場所至另一相對場所而言似的。不過絕對空間的各部分既是我們的感官所感不到的，因此，我們就不得不用它們的可感的尺度，依據一些我們所認為不動的物體以來決定場所和運動。不過他說，我們在哲學方面必須排斥感官纔是，因為那些似乎靜止的物體，實際上亦許不如此；而且有相對運動的東西，亦須實在是靜止的。因此，同一個物體亦許會按其場所不同的定義，在同時有了相對的靜止和運動，甚至同時有了相反的相對運動。不過這一類紛歧的意念，只可以在虛偽的運動中看到，至於在真正的，絕對的運動中，則看不到，因為這種原故，所以我們在哲學中只應考究絕對運動。至於真實的運動所以與相對的運動有別，則憑下述的性質。第一點，在真正的或絕對的運動中，各部分在全體中的位置如果是不變的，則它們是跟着全體的運動而運動的。第二點，場所如果移動了，則在場所中的物體亦要移動，因此，一個物體如果在運動的場所中運動，則它亦必參加於它那個場所的運動。第三點，只有在物體受了壓力時，真正的運動纔能產生，纔能變化。第四點，在運動中的體物，如果受了壓力，則真正的運動是要常常變化的。第五點，在相對的圓形運動中，並沒有離心力，可是在真正的，絕對的運動中，離心力是和運動的數量成比例的。(註二)

一二二 運動不論是實在的或虛幻的，都是相對的——不過他雖然如此說，可是在我看來，任何運動都只是相對的。因此，我們要想來存想運動，至少我們要想到有兩個物體的距離和位置是有了變化的。因此，如果只有

一個物體存在，則它或者竟不會運動。這一點，似乎是分明的，因為我所有的運動觀念必然包含着相對的關係。

一三 虛幻的運動是不存在的：——在每一種運動中，我們雖然必須要存想有兩種物體，可是運動的物體或者只有一個，那就是說，或者只有一種物體受了能引起距離變化的那種力量，或者說，只有一種物體是受了動作的。有些人給相對運動下定義說，一種物體只要同別物的距離變了，則它可以說是運動的，不論能引起那種變化的那種力量接觸它與否（這就是所謂虛幻的運動——譯者。）不過相對運動既是感官所知覺的，而且是日常生活中所能見到的，因此，凡有常識的人都應該同最深刻的哲學家一樣知道它。因此，我就可以問，在此處所說的運動意義之下，他在行經街衢時，他所經過的那些石頭是否可以說是運動的，因為它們同他的足的距離已經變了。在我看來，運動一詞雖然包含着此物與彼物的關係，可是關係中每一項並不必都是運動的。一個人既然可以思想不能自己思想的東西，因此，一個物體亦可以照着或背着一個不運動的物體運動。

一四 場所的界說如果變了，則與場所相關的運動亦就要跟着變化。一個人在船中，對於船邊說，可以說是靜止的，可是對於陸地說，又可以說是運動的。在此一方面他運動起來可以說是東向的，在彼一方面，又可以說是西向的。在日常事故中，人們在定義一個物體的場所時，往往以地球為限。因此，一個物體如果對地球方面說是靜止的，則人們認它是絕對靜止的。不過哲學家既然有較廣的思路，而且對於事物的系統有較適當的意念，因此，他們又發現了地球本身亦是動的。因此，為確定他們的意念起見，他們似乎以為有形的世界是有限的，並且以為



世界最靠邊的圍牆或殼套就是他們計算真正運動時所依的標準場所。我們一觀察自己的思想，就會看到，我們所能觀念到的任何絕對運動，實在都是在此種意義下所定義的相對運動。因為我們前邊已經說過，絕對運動離了一切外界關係，是不可想像的。在我看來，人們所歸於絕對運動的那些性質，原因和結果（如上所述），都和這種相對運動相契合。至於說到他關於離心力所說的話，就是說它不屬於相對的圓形運動，則他雖然拿實驗來證明這一點，可是在我看來，他這個結論，並不能由那個實驗得來。（可參閱其自然哲學的數學原理（*Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*）定義八之註。）因為他雖然說水盂中的水有最大的相對的圓形運動時，可是在我看來，他所說的那種運動完全不是運動。這一點，由前一節就可以看到。

一一五 因為要說一個物體是運動的，第一它必須對於別物體變化其位置或距離，第二，能引起那種變化的那種力量或動作，必須要接觸了它。這兩個條件如果缺乏其一，則我們要說一個物體是運動的，那就反乎人的常識，而且不合於語言的常軌了。我自然亦可以承認，我們在見了一個物體同別的物體的距離變了以後，則雖沒有力量同它接觸，它亦可以說是運動的（在這種意義下，它可以說是有虛幻的運動），不過我們所以如此說，只是因為我們想像，能引起那種變化的力量，是加於我們所認為運動的那個物體上的。不過這一點只能指示我們說，我們會把不會運動的物體誤當作是運動的；它並不會證明說，在普通的運動意義下，一個物體只因其與別的物體距離變了，就是運動的。因為我們如果一覺悟，如果知道運動的力量並未會傳遞在它上邊，則我們就再不

說它是運動的了。在另一方面，我們亦可以想像只有一個物體存在，而且其各部分保持着固有的位置。有的人以爲它和別的物體雖然無距離可言，無距離的變化可言，可是它亦可以有在各方面運動的可能性。是的，他們如果以爲別的物體一產生了以後，立刻就可以發生一種力量加於那個物體，使它產出某種數量的運動來，那麼我們是可以承認那個物體能運動的。不過要說那個單一的物體，能離了壓力，或產生場所變化的那種力量（在有別的物體來確定它時），而發生了真正的運動，那真是我所想像不到的。

一一六 任何純粹空間的觀念都是相對的——由前邊所說的看來，哲學中所考究的運動，並不含有絕對空間的存在。實際上，離了感官的對象和各種物體，並沒有所謂絕對空間。在人心以外，並無所謂絕對空間，這一點就我們前邊解證感官的其他對象時所用的原則，就可以看得明白。在嚴密地考究之後，我們或者會看到，我們甚至不能構成一個離了一切物體的純粹空間。這在我看來似乎是不可能的，因爲它實在是一個最抽象的觀念。在我使身體的任何部分發生運動時，如果那種運動是自由的，沒有遇見阻力的，則我說那裏是空間，但是我如果遇到阻力，則我又說那裏有物體。按照運動所遇的阻力之或大或小，我們可以說空間是較爲純粹的，或較不純粹的。因此，在我說純粹空間時，人們不要以爲空間一詞所表示的觀念，離了物體和運動還能存在，還能想像。我們往往以爲各種名詞都表示着一個獨立的觀念，以爲它同別的觀念都可以絕緣，這實在是許多錯誤的原因。因此，我如果假定（除了我的身體以外）在一切都消滅了以後，還有一個純粹空間，則我的意思亦只是說，我的身體的各

部分可以在各方面移動，而毫無些小的阻力。不過我的身體如果亦消滅了，則無所謂運動，亦就無所謂空間。有人或者以爲視覺可以供給他們以純粹空間的觀念。不過由我在別處所說的話看來，我們知道，空間觀念和距離觀念，都不是由那一個感官來的。（參閱視覺新論）

一一七 學者們關於純粹空間的本質，一向雖然有許多爭辯和困難，可是我們這裏所立的原則，似乎可以使他們都默然而息。此外，我們的學說還有一層利益；它可以使人們免除了一種很危險的難關。一般人們在思想這個題目時，往往想像實在的空間就是上帝，或者以爲除了上帝之外，還有一種永久的、自存的、無限的、不可分的、不可變的東西。這兩種意念實在都是有害的，荒謬的意念。曾經有不少知名的神學家和哲學家，因爲自己難於存想空間的極限和消滅，因此，它們便斷言，空間是神聖的。近來有些人們還特地來指示說，上帝的特有的屬性，正是和空間相契合的。這一類學說，雖然極有污於神聖的本性，但是我們如果仍固執傳統的意見，則我們是不會把它擴清了的。

一一八 抽象作用的學說和外物存在的學說，引起了不少錯誤，數學的推論亦受了它們的影響——我們前邊已經討論了自然哲學，現在我們可來考究那另一枝思辯的知識——數學。各種數學所有的明白的解證，是在別的方面所不易找到的，因此，它們當然是值得讚許的。不過在它們的原則中如果隱有一種祕密的錯誤，而且那種錯誤是數學大家和別的人類所共有的，則我們並不能假定它們是完全無誤的。數學家的定理雖是極其明

顯地演繹出的，可是他的第一原則卻被數量的考究所限制了。他們並不會進一步來考察那些能影響一切特殊科學的超越的公理，因此，那些公理如果一有錯誤，則各種科學便亦跟着錯誤。數學亦並不能除外。我們自然承認數學家所立的原則是真實的，而且他們由這些原則所做出的演繹，是明白的，無可辯駁的。不過我們敢說，有些錯誤的公理，範圍要比數學的對象為大。因為這種原故，所以在數學的全部進程中，人們只默然地假設了它們，卻不曾明白地表示出來。不過那些祕密的，未經考察的錯誤，實在是滿佈了數學的各科的。說的明白一點，就是，我們正猜想，數學家亦同別的人們一樣，他們亦是主張有抽象的，概括的觀念，亦是主張心外有物體存在，亦是陷於這兩種學說所生的錯誤中的。

一一九 人們以為數學的對象就是抽象的數目觀念。他們以為要理解這些觀念的各種性質和互相關係，正是思辯知識中的重要部分，那些似乎極盡精微的哲學家，以為數目有一種抽象的、純粹的、智慧的本性，因此，他們就很敬重那些數目。他們因為有這種意見，所以他們認數學方面最無意義的觀察亦是有價值的，實則那些觀察毫無實用，只不過使人開心罷了。有些人們因為受了這種意見的壞影響，因此，他們竟然夢想，在數目中會有極大的神祕，而且他們還想以數目來解釋自然的事物。但是我們如果一觀察自己的思想，並且考究前邊所提論的，則我們或者不會重視那些虛想幻觀，或者只認它們是一些難懂的玩意 (*difficiles nugae*) 因為它們是不適於利用，無助於人生的。

一一〇 在第十三節中我們已經考究過抽象的單位。由那裏所說的，以及在緒論中所說的看來，我們分明知道，並沒有那樣一個觀念，數目既是單位的合體，因此，我們可以斷言，如果無所謂抽象的單位，則數目的名稱和形相，並不能標記出抽象的數目觀念來。因此，數學學說如果脫離了一切名稱和形相，如果脫離了一切效用和實驗，如果脫離了所數的一切特殊事物，則那些學說便不能有了適當的對象。由此我們就看到，數目科學是完全受實用所支配的，而且它如果只是一種空洞的觀察，則它就成了無意義的玩意。

一一一 不過有的人們既然以為自己發現了抽象的實在性，並且炫惑於這種堂皇的景況，把自己的時光都消耗在全無實用的那些數學的公理和問題上，因此，我們正可以較充分地來考究，來揭露他們這種妄圖的虛偽。我們如果一觀察數學的初生時期，一觀察什麼原因原來會使人來研究那種科學，並且一觀察人們在何種範圍內來適用那種科學，則我們立刻會看到，數學家的妄圖是很虛偽的。我們很容易想到，人們為記憶容易，計算方便起見，會應用一些法碼，或在寫算時，應用一些單一的畫點等，使它們各各表示一個單位，使它們各各表示他們自己所要計算的任何東西。後來，他們又找到一些較簡便的方法，他們又會用一個字來代替數畫，或數點。最後，印度或亞刺伯的記數法又通行起來。他們只重複少數的字或碼，並且按照各碼的地位把它的意義變了，就會把各種數求出來。這種方法正似乎是由模倣語言來的。因此，我們就看到，號碼的記數法和名詞的記數法是確乎相似的。前一方面標記數的名稱和位置的那九個簡單的號碼，正和後一方面九個數目的名稱相稱。此外，人們還會按

照號碼的(一)簡單的和(二)位置的兩層價值，根據各部分數目的號碼或標記，想方法知道何種號碼，如何按置，就可以表示全體的數目(如加法和乘法)。同樣亦可以根據全體數目的號碼，想方法知道，何種號碼，如何按置，就可以表示部分的數目(如減法和除法)。在找尋出所求的號碼以後，人們如果能前後一貫地遵守着同一的規則，則他們就會把那種號碼讀成文字，因此，就可以完全知道那個數目。因為我們所以說自己知道任何一些特殊事物的數目，正是因為我們知道屬於它們的(按照一定規則)那些排列好的名稱或號碼。我們既然知道這些記號，因此，我們就可以藉數學進程知道它們所標記的特殊(具體)總量中任何部分的記號。因此，我們只計算號碼，就可以正確地總結，分割，分配我們所要計算的各種事物自身。因為各種記號和事物的一些(每一事物是一單位)清晰的數量，已經有了確定的聯合關係。

一二三 因此，在算學中，我們只管標記而卻不管事物本身，不過我們所以注意這些標記，卻不是為它們自身，乃是因為它們可以指導我們在各種事物方面如何行動，如何處理。人們在這裏亦以為數學的名稱或標記，只表示着抽象的觀念，並不在我們心中提示出特殊事物的觀念來；這種意見正和我們在前(緒論十九節)總論文字時所提到的那個意見一樣。在當下，我並不想詳細考究這個題目，我只可以說，由前邊所說的看法，人們在數目方面所認的那些抽象的真理或定理，究其實，它們的對象不外乎能列數的一些特殊的事物。比較有普遍性質的，只是那些名詞和標記；不過人們原來所以要考究它們，只是因為它們是一些標記，只是因為它們能表像人們

所要計算的任何特殊的事物。因此，我們如果爲標記而研究標記，那就不聰明了，而且無意義了，那正如一個人忽略了語言的真正功用或原始意義，而只是費上許多時間，來不相干地批評各種文字，或純口頭的各種推論和辯論似的。

一二三 已論數目，我們可進而再論廣袤。相對的廣袤，就是幾何的對象。說到有限廣袤的無限分割性，則在基本幾何中，人們雖然未曾把這條原則明白確立出來，當做公理或定理用，可是在全部幾何學中，人們都假設了這種原則，並且以爲它和幾何中的原則同解證有一種不可分離的，本質的聯合，因此，一切數學家都不會絲毫懷疑它，詰問它。人們因爲有這個意念，所以在幾何方面就發生了許多開心的僻論，而且這些僻論是同人類的常識相反的，只要人心還未曾被曲學所染，則它就不甘心接受它們。不過人們這個意念還不止是這些僻論的來源，而且它還發生了許多精微而極端的機巧，致數學的研究倍覺困難而可厭。因此，我們如果能使人知道，有限的空間不會包含着無數的部分，不是可以無限分割的，則我們立刻會使幾何學免除了觸犯人類理性的許多困難和矛盾，並且會使人在學幾何時比一向要費較少的時間和辛苦。

一二四 可爲思想對象的任何特殊的有限的廣袤，只是在人心中存在的一種觀念，因此，每一部分都是可以爲人知覺到的。因此，我如果在所考究的有限廣袤中見不到無數的部分，則它們確乎是不包含在其中的。不過我們分明知道，在我的感官所知覺的或心中所造作的任何特殊的線中、面中、立體中，我並不能分辨出無數的部

分來，因此，我可以斷言，那些部分並不包含在它們裏面。我們看到的廣袤分明是我心中的觀念，而且我亦分明不能把任何觀念分化成無數別的觀念，因此，它們就不是可以無限分割的。如果人們說有限的廣袤並不是有限的觀念，則我真不知道它是什麼東西，因此，我亦不能說它有某種性質，或無某種性質。但是廣袤，部分等名詞如果稍有任何可想像的意義，如果就是觀念，那麼我們如果說有限的廣袤或分量可以包含着無數的部分，那就分明是一種矛盾，而且人人在一看之下，都可以說它是一種矛盾。任何有理性的動物，都不會同意這個說法；只有他在慢慢習非成是以後纔可以相信它，但是那只不過如歸化了的異教徒之相信變體學說 (transubstantiation) 罷了。年久的根深成的見，往往被人認為是原則；各種命題只要被人認為是原則，只要它們有了原則所有的力量 and 權威，則人們不只以為它們是可以免於一切考察的，而且以為凡由它們所推得的結論都是可以不受考察的。照這樣，則任何荒謬的意見，人心都可以逕直吞嚥下去了。

一二五 人的理解如果為抽象觀念的學說所盤據，則他可以相信，不論感官觀念是怎麼樣的，而抽象的廣袤一定是可以無限分割的。再其次，一個人如果以為感官的對象是在心外存在的，則他亦或者會相信，雖即一吋長的線亦含着無限的部分，止是它們太小不易分辨罷了。這一類錯誤在幾何學者和別的人心中，都一樣根深蒂固，而且在他們的推論中，都一樣有影響。在這裏，我們正不難指示出，幾何中所用以證明廣袤之無限分割性的那些論證，都是由這一類錯誤來的。不過我們現在只可以概括地解釋，數學家為什麼要固執，要喜愛這個學說。



一二六 在別處我們已經講過，幾何中的公理和解證是論究普遍觀念的。（參閱緒論十五節。）在那裏我已經解釋過，我們應該在何種意義下，來理解這種說法，就是說，圖解中所含的那些特殊的線和形相，人們以為它們是表示着無數別的大小不同的線和形相的。換一句話說，幾何家是認它們可以和其體量分離的。不過這並不是說，他能以構成一個抽象的觀念，只不過是說，他並不注意它們的體量之大小，只認那與解證並無關係罷了。因此，在圖解中一吋長的線，我們亦得當它是包含着「一萬部分」的，因為它所表示的不是它本身，它乃是普遍的。不過它只在其意義方面是普遍的；它只是在意義方面能表像比自身大的無數的線；因為這種原故，它縱然不及一吋長，我們亦可以想像它所表像的線可以含着一萬或較多的部分。照此種途徑，所以各條線的性質便藉一個很平常的形相，輕移在標記上，因此，人們就誤認標記本身亦有那種性質了。

一二七 一條線不論它所包含的部分多至不可勝記，我們總可以找出一條更長的線來，因此，人們就說，一吋長之線所包含的部分，是可以超過任何有定數目的。不過這種說法並不能應用於一條絕對的自存的一吋長之線，只能適用於一吋長之線所表示的那些東西。不過人們在思想中，並不會常常記着這種區分，因此，他們便逕直相信，紙上所畫的那條特殊的短線，就可以包含着無數的部分。所謂一吋的萬分之一並無其物，不過一哩或地球直徑的萬分之一，卻仍可以為一吋所表示。因此，我如果在紙上畫一個三角形，並且以不足一吋長的一邊為半徑，則我可以當它分為一萬或十萬部分。因為那條線的萬分之一，在其本身雖然並不存在，而且我們把它忽略了，

亦並不至發生了錯誤或不利，不過所畫的這些線，既是表示較大分量的一些標記，而且那些分量中的萬分之一亦許就是很重要的，因此，在實際上為避免錯誤起見，我們一定要把那個半徑認為是含着一萬部分或較多部分的。

一二八 可以無限分割的線——由前所說的看來，我們就分明看到，要使幾何定理在應用上成為普遍的，則我們必須權且假設，紙上所畫的線含着它實際所不含的那些部分。但是在這種假設中，我們如果澈底考究一下，則我們或者會看到，我們並不能存想一吋本身會含着二千部分，或可分為一千部分。我們只能想有比一吋甚大的別的線是可以分為一千部分，而且可以為一吋長之線所表像的。因此，我們如果說，一條線是可以無限分割的，則我們的意思一定是說它是無限大的。我們這裏所說的，似乎可以大部分解釋了，為什麼人們以為在幾何中，非假設有無限廣袤的無限可分割性不可。

一二九 這個虛偽的原則既然發生了許多謬論和矛盾，因此，人正可以說這就把它解釋得不能成立了。但是我不知道人們憑什麼論理卻主張說，我們並不能用後驗的證明來反駁關於「無限」的各種命題。他們好像以為無限的心是可以調和各種矛盾的。他們又好像以為任何荒謬而矛盾的事物，都是和真理有必然聯合，而且是由真理來的。但是不論誰，只要一考究這種妄詞之脆弱無力，則他就會看到，人們只是來造作這種妄詞，以來慰貼自己懶散的心地罷了。因為他們似乎只願意安心於懶散的懷疑主義，而卻不願意費辛苦來嚴格地考究自己

所妄認爲真實的那些原則。

一三〇 近來人們關於無限性有許多熱鬧的議論，奇特的意念，因此，當代的幾何學者曾經在這方面發生了不少的猜想和爭辯。有些馳名的人們，不止主張說，有限的線可以分成無限的部分，而且更進一層來主張說，那些分割後的微量，各各又可以分割成無數別的部分（或分爲第二級的微量），如是一直進至無窮。這些人們申言，微量的微量復可分爲微量，永久是無止境的。因此，按他們說來，一時中不祇包含着無數的部分，而且含着無數部分的無數部分的無數部分，如是一直可進至無窮的地步。不過別的人們卻主張，在第一級以下的各級微最，便等於無物；他們以爲（自然是合理的），要想像任何積極的數量或廣袤部分，在無限重複以後，卻不能等於最小可見的廣袤，那是很荒謬的。但是在另一方面，我們如果以爲正數根的自乘、三乘、或其他乘方，會等於虛無，那亦是一樣荒謬的；不過人們既然主張有第一級的無限微量，則他們雖否認後來各級的微量，可是他們亦不得不主張說，任何正數的自乘、三乘、或其他乘方會等於虛無。

一三一 數學家的駁難及我們的答覆——既然如此，那些我們不是可以斷言，他們兩造都是錯了的麼？我們不是可以說，事實上並沒有無限小的部分，而且任何有限的數量不能包括着無數的部分麼？不過你或者會說，這個學說如果得了勝利，則幾何學的基礎會拆掉了，而且那些大人物們雖把那個科學提到高不可攀的地位，實則只是建立了一套空中樓閣。但是我們可以答覆說，按照我們的學說講來，幾何中有用的地方，有益人生的地方，

仍是一樣穩固不動的。我們若從實際方面着想，則那個科學只能從我們的說法得到利益，絕不會蒙了不利。不過要想使人明白地看到這一層，那應當另立專題來考究。至於在別的方面，我們雖然承認，思辯數學中的較紆曲，較微妙的部分可因此剪裁掉，可是這並無損於真理，亦無害於人類。這不但是無害的，而且我們正希望，賦才大，用力勤的人們，還正可以不著意於那些開心的玩意，只用思想來研究那些貼近人生的事物，那些直接能影響行為的事物。

一三二 數學家的第二層駁難及我們的答覆——人們或者又會說，數學中有些分明真實的定理，我們在發現它們時，在所用的方法中，是應用微量學說的，因此，那些微量如果含着矛盾，則我們便不會把那些定理發現出來。不過我可以答覆說，在精密考察之後，我們將會看到，在任何例證中，我們都不必應用或存想有限線段的極微部分，甚至於不必應用或存想小於最小可見點的任何數量。不但如此，而且人們根本就不會如此做過，因為那根本是不可能的。

一三三 我們的學說縱然只是一個假設，我們亦該因其良好的結果來尊敬它——由我們前邊所提論的看來，我們可以知道，有很多重要的錯誤，是由我們在前幾部分所駁倒的那些虛偽原則來的。在同時，我們又看到，反對那些錯誤教條的各種原則，又是很能有結果的，因為這些原則正可以產生出有益於哲學和宗教的無數結果。最有名的結果，就在於我們指示出，物質或有形物象的絕對存在，正是一切知識（不論是世俗的或神聖的）

的公然而有害的大敵所棲止的堡壘，所憑藉的營寨。真的，人們雖然認不能思想的東西，不被知覺就可以有真正的存在，並且以爲它們在精神的心以外有一種實體，可是他們（一）並不因此能解釋宇宙中任何事物，而且許多不能解決的困難反由此而起。（二）因此，物質的假設只是任意的，並不會有一種理由來做它的基礎。（三）它的各種結果亦並經不起自由考察的光明，只能以黑暗的，概括的妄詞，說有不可了解的無限性，來屏障自己。（四）因此，我們如果把這個物質除去，並沒有什麼壞的結果，世上並不需要它，而且離了它，我們亦一樣可以存想各種事物，或者更容易存想各種事物。（五）我們如果只假設有精神和觀念，（此外再無別的，）則懷疑論者，無神論者，都永久閉口無言，因此，這個事物系統是完全契合於理性和宗教的。既然如此，則我想，我所提示出的學說，縱然只是一個假設，而且我們縱然承認物質能以存在（這一點，我想我們已經解證出它是不如此的，）人們亦應該承認我的學說，並且堅確地信仰它。

一三四 真的，根據我們前邊的原則說來，人們所認爲博學深思的那些爭論和思辯，都被我們認爲無用，而加以排斥了。但是人們如果已經深習於那一類的研究，並且在其中有了大的進步，則他們會對我們的意念，發生了很大的誤會。但是我希望別的人們不要因爲我這裏所立的原則，節省了研究的辛苦，並且使人類的科學比以前較爲明白，較爲簡接，較爲容易成功，就以此爲正當的理由，來厭惡我的原則。

一三五 關於我們在觀念方面所有的知識，我所想說的話亦都說了。其次按照我們所擬定的步驟，我們就

該來討論精神。在這方面，人類的知識或者不如一般人所想像的那樣不完全。人們所以認我們不知道精神的本性，最大的理由就是說，我們對精神不能有任何觀念。不過人的理解雖不能知覺到精神的觀念，可是我們並不能認這是它的一種缺點，因為事實上顯然就不能有那種觀念。這一點我想我在二十七節中，已經解證出來了。不過我還可以再進一步說，精神既是唯一的支柱和實體，既是包含着不能思想的事物或觀念，因此，要說這個能知覺，能支撐各種觀念的實體，本身亦是一個觀念或類似一個觀念，那就荒謬萬分了。

一三六 } 駁難——答覆：——人們或者會說，我們因為缺少一個特殊的感官（如有人所想像的），所以我們不能知道實體。假如我們有那個感官，則我們或者知道我們的靈魂，正如知道一個三角形似的。不過我仍可以答覆說，假如天賦我們以一種新的感官，我們亦只能由此接受到一些新的感覺，或感官觀念。不過我想無人會說，他以為靈魂同實體二詞所表示的，只是一些特殊的觀念或感覺。因此，我們就可以推論說，在適當地考究了各種事以後，我們正不能因為自己的各種官能不能供給我們以精神的觀念或能動能思的實體觀念，就說它們是有缺點的，這個正如我們不能因為它們不能存想圓形的方，就抱怨它們似的。

一三七 人們因為主張精神可以如觀念或感覺似的為人所知，因此，他們對於靈魂的本性，便發生了許多荒謬的異端的教條，並且發生了許多懷疑主義。不但如此，這個意見還正可以使人懷疑，離了自己的身體，是否還有任何靈魂，因為在一考究之後，他們看到自己並沒有那樣一個觀念。不過一個觀念既是不自動的，而且它只能

在被知覺時纔有存在，因此，人們要說它能成了自存的實體的肖像，則我們亦並無須乎用別的理由來反駁他們，我們只根據那些文字的意義來反駁他們就夠了。不過你或者又會說，一個觀念，在思想、動作、或自存方面，雖然不能和精神相似，可是它在別的方面，亦仍然可以相似，而且一個觀念或影像，亦不必在一切方面都與其原型相似。

一三八 不過我可以答覆說，觀念如果不能在所提出的那幾方面來表像精神，則它亦不能在別的方面來表像它。我們如果把能意欲、能思想、和能知覺觀念的能力去掉，則更沒有別的東西可以使觀念和精神相似。因為所謂精神，就是指能思想、能意欲、能知覺的一種東西而言。這一層，而且亦只有這一層，纔構成了那個名詞的意義。因此，那些能力如果不能絲毫為一個觀念所表像，則我們根本就沒有精神的觀念。

一三九 不過人們又會反對說，靈魂、精神和實體三個名詞如果不表示着任何觀念，則它們就全無意義了。我可以答覆說，那些文字實在亦指着一種實在的事物，而且那種事物，既非觀念，亦不與觀念相似，它乃是能知覺、能意欲、能推論觀念的。「我」之一詞所表示的，正同靈魂的意義或精神的實體的意義一樣。人們或者會說，我們這只是爭辯一個名詞，而且人們既然都承認，別的名稱的直接意義都叫做觀念，則我們便不當說，精神或靈魂一詞所表示的東西，不能有此稱呼。不過我可以答覆說，人心的一切不思想的對象都一樣是完全被動的，而且它們的存在正在於被知覺。至於靈魂或精神，則是一個自動的東西，它的存在並不在於被知覺，乃在於能知覺觀念，並

且在於能思想。因此，爲防止意義雙關起見，爲避免把本性完全不同的事物混淆了起見，我們應當把精神和觀念加以區別纔是。參閱二十七節。

一四〇 我們的精神觀念——在較廣的意義下，我們亦可以說對精神有一種觀念或意念；那就是說，我們亦知道那個名詞的意義，否則我們便不能說它有無某種性質。此外，我們既然可以藉自己的觀念，來存想別的精神心中的觀念，而且以爲我們的觀念就是他們的觀念的肖像，因此，我們亦可藉自己的靈魂，來存想別的精神。在這種意義下，我們的靈魂就是別的精神的肖像或觀念；它之同別的精神的關係，正和我所覺的藍和熱同別人所知覺的那些觀念的關係一樣。

一四一 按前邊的原則說來，靈魂之自然不滅性，乃是當然的結果——人們不要以爲，主張靈魂有自然不滅性的那些人，同時亦主張靈魂是絕對不能消滅的，甚至於不能爲原始生它的造物者的無限權力所消滅。他們並不如此主張，他們只是說，靈魂是不能爲普通的自然法則或運動法則所打破，所毀滅的。人們如果主張，靈魂只是一種稀薄的，有生氣的火焰，或是血氣的一種組織，則他們就使靈魂和身體一樣易於消滅，易於解體。因爲這種東西是最容易消散不過的，在它所住的那個軀殼消滅以後，它自然不能繼續活着。大部分墮落的人們最愛信服這個意念，他們正願意用這個意念爲最有效的解毒藥，以來消滅一切德性印象和宗教印象。不過在前邊我們已經證明，各種物體不論組織如何，都只是人心中一些被動的觀念，而且人心與這些觀念之差，較光與暗之差，尤



爲顯著。我們已經指示出，靈魂是不可分的，無形體的，無廣袤的，因此，亦是不能毀滅的。我們分明看到，自然物體時時所發生的運動、變化、敗壞、解體（這些作用就是自然的進程），都不能絲毫影響了自動的，簡單的，不雜的實體。因此，這個實體並不能以自然的力量來分散了，那就是說，人的靈魂在自然方面是不滅的。

一四二 由前邊所說的看來，我們分明知道，靈魂在被人所知時，和無知覺，不自動的物象爲人所知時，途徑是不同的，那就是說，它不是能被人觀念到的。精神和觀念是完全差異的兩種東西，因此，我們如果要說：「它們存在，它們被人知道」等等話，則人們不要以爲這些話就表示這兩種本質有相同的東西。它們完全沒有相似之點，和共同之點。要希望，我們的官能加多以後，擴大以後，我們就可以知道一個精神，就如同知道三角形似的，那是很荒謬的，那正如我們想看到聲音似的。我所以一再諄諄教人這一點，乃是因爲我覺得，這樣就可以在靈魂的本性方面，可以擴清一些重要的問題，並且防止一些很危險的錯誤。我們雖然可以說，自己對自動的實體和動作，有一個「意念」，但是嚴格地說來，我們對它們並沒有一個觀念。我所以說我對自己的心和其在觀念方面的動作有幾分知識或意念，亦只以我所知的這些文字的意義爲限。我能知道的事物，我對它自然要有一些意念。不過世人如果願意把觀念和意念兩個名詞，互相調用，則我亦並不說不可以。不過我們必須以差異的名稱來分辨很差異的事物，那纔能有明白而適當的表示。此外，我們還當說，各種關係中如果含有心理作用，則我們便不能對它們有任何適當的觀念，我們只可以說，對那些事物間的關係，有一種意念。但是現代人們如果以觀念一詞包括了精神，

關係和動作，則這只不過是一場文字的問題罷了。

一四三 我們還可以附帶着說，研究精神事物的那些科學所以繁雜而曖昧，抽象觀念的學說，實在是很大的原因。人們想像自己可以對人心的能力和作用，構成抽象的觀念，而且以爲它們不止可以獨立於其相關的對象和結果而外，而且亦可以獨立於心或精神以外。因此，在哲學中和道德學中，人們便造了一大些曖昧而含混的名詞，以爲它們是表示抽象意義的。因爲這種原故，所以學者間便生起了無限的紛亂和爭辯。

一四四 不過人們在人心的本性和作用方面，所以發生了許多爭執和辯論，最大的原因似乎就是因爲他們慣以由可感觀念借來的名詞，來談說那些事物。就如人們說，意志是靈魂的運動，因此，人們就會相信，人心就如正在運動的球似的，它可以被感官的對象所推動，所決定，正如球之被球拍所決定一樣。因此，就發生了許多可以危及道德的猜疑和錯誤。不過哲學家如果肯平心來想，並且注意觀察自己的意義，則這類錯誤是可以避免的，而且我們會看到，真理是明顯，一律，而自符的。

一四五 我們對於精神所有的知識不是直接的——由前邊所說的看來，我們分明看到，我們所以能知道別的精神的存在，只是憑藉於他們的作用，或他們在我們心中所刺激起的觀念。我看到有些觀念有各種運動，變化，和結合，因此，我就知道，此外還有一些別的特殊的主體如我自己似的，伴着那些觀念，產生那些觀念。因此，我對於別的精神所有的知識不是直接的，並不如我對於觀念所有的知識那樣。那種知識所以成立，只是因爲有一些

觀念做媒介，因為我認那些觀念只是一些結果或共存的標記，除此以外，還有一些異乎我的主體或精神來產生它們。

一四六 不過有些東西雖然使我們相信，它們是由人的主體產生出的，可是人人都可以看到，名為自然作品的那些事物，就是我們所知覺的，最大部分的觀念或感覺，都不是因人的意志所產生，亦不是依靠於它的。因此，必須有別的精神纔能把它們生起來，因為要說它們能自存，那是矛盾的（參閱二十九節）。但是我們如果仔細一觀察自然事物的恆常的秩序、規則和連鎖，一觀察宇宙中較大物體的驚人的宏壯、美麗和完善的，一觀察較小物體的精巧的構造，一觀察全部結構的精確調和同契合，一觀察那些妙不可言的苦痛和快樂的法則，一觀察各種動物的本能（或自然傾向）、嗜慾和情感——我們如果一觀察這些，並且仔細注意「唯一的」、「永久的」、「全知的」、「全善的」、「完美的」、「諸種品德的含義，則我們就可以分明看到，這些品德只能屬於前說的精神；因為他是創造一切的一切事物都是依靠於他的。

一四七 上帝的存在較人的存在還為明顯——由此，我們看到，上帝亦正如別的異乎我們的那些心或精神似的，他亦可以明顯地，直接地為我們所知道。不止如此，我們還可以進一步說，上帝的存在比人的存在，還要明顯萬分。因為自然的結果，比人類的結果，多得無數倍，重要得無數倍。凡能指示有人的任何標記，或凡能指示人所生的結果的任何東西，都更能指示出大精神的存在，都更能指示出自然的創造者來。因為我們知道，在影響別的

人時，人的意志沒有別的作用，只能使自己的肢體運動起來，可是這個運動所以能在別人心中刺激起任何觀念來，那全憑藉於造物者的意志。只有他可以「憑自己權力的言詞，來主宰一切事物」，只有他可以使各個精神互相交通，使他們互相能察看出對方的存在來。不過這個純潔的，明白的光，雖可以啓發一切人類，可是人類大部分又都是看不見它的。

一四八 不過不思想的羣衆們確有一種普遍的遁詞，他們說：「我們並看不到上帝。我們只要看到他，一如我們看到人似的，則我們會相信他，因而亦就會服從他的命令。」不過可怪的很，我們一張眼，就可以看到萬有的主宰，而且我們看他比看任何一位同胞，亦清楚，亦明白。自然，我並不會想像，我們可以直接看見上帝，（如有些人所主張，）而且我亦不會想像，我們看有形的事物時，不是看其自身，而是看表像它們於上帝本質中的那些東西。因為這種說法在我看來，是不可思議的，我可以把我的意思解釋一下。一個人的精神或人格，不是可以為感官所看到的，因為他不是一個觀念。因此，我們在看到一個人的顏色、大小、形相和運動時，我們只是看到自己心中所生的一些感覺或觀念。這些觀念既然形成清晰的集體，因此，它們又可以向我們標記出類似我們的有限的、被造的精神的存在來。因此，我們就可以看到，所謂人如果是指能生活、能運動、能知覺、能思想的一種東西而言，（如我們這樣，）則我們是看不到人的。我們所見的只是一些觀念的集體，它只可以使我們想到，有一種獨立的思想 and 運動的原則，是伴那個集體而生，而且為那個集體所表示的。我們之看上帝，正是由於這個途徑的。所差異的只是說，

各種觀念的有限的，狹窄的合體只能標記一個特殊的人心，可是我們在任何時，任何地，都可以看到神靈的標記。我們所見、所聞、所觸、或以其他途徑所知覺的東西，都只是上帝的權力的標記或結果。正如我們所看到的那些特殊的運動是爲人所產生的一樣。

一四九 因此，任何稍能反省的人，都可以看到，上帝或大精神的存在是最明顯不過的。只有他可以親切地呈現於我們的心中，可以在我們心中不斷地生起無數的觀念或感覺來，而且我們是絕對地、完全地依靠他的，而且「在他以內，我們纔能生活、運動、和存在的」（保羅的話）。這個最大的真理，是貼近人心，而且是顯而易見的，可是竟然只有少數人的理性能發現了它。這真可以表示出人類的愚蠢和疏忽到了淒慘的地步，因爲他們周圍雖然儘有神明的明白表示，可是他們是毫不受感動的，好像是光太強了，反把他們弄瞎了。

一五〇 人們爲擁護自然對我們所加的嚴難——答覆——不過你或者又會說，在產生自然的事物時，「自然」全無力量麼？我們可以把它們都歸於上帝的直接的，唯一的動作麼？我可以答覆說，所謂自然如果是指一串可見的結果而言，或指依照確定規則印於人心的一串感覺而言，那麼它在這種意義下是不能產生任何東西的。如果自然一詞是指異乎上帝，異乎自然法則，異乎感官所知覺的一些事物而言，那麼我敢說，這個名詞只是空洞的聲音，並沒附有任何可理解的意義。這種意義下的自然只是一個虛偽的幻想，只有不能正確理解上帝的遍在和全善的那些異教徒們，纔發生了這種意念。不過聖經上既然不斷地把異教哲學家歸於自然的那些結果，

歸於上帝的直接的手，因此，基督教徒如果一面說自己信仰聖經，一面卻又相信自然學說，那就更不可解了。聖經上說：『天主使蒸氣上升，使雷雨交作，又從寶庫中吹出風來。』〔見耶利米 (Jeremiah) 十章十三節。〕又說：『他使死的黑影變爲晨光，又使白晝黑如深夜。』〔見阿摩司 (Amos) 五章八節。〕又說：『他降臨地上，用雨灑潤它；他又祝福地上的泉水，使歲有豐收，牛羊遍野，五穀滿倉。』〔詩篇六五。〕不過這雖是經上的常言，可是我們總不知道爲什麼不願意相信；上帝和我們的事體是關切的。我們總願意假設他離得我們很遠，總願意以一種盲目的不能思想的東西，來代替他，雖然他是同我們人人都很近的，正如聖保羅所說的那樣。

一五一 人們根據三層理由，來反駁說，上帝的手不是直接的原因——現在我要加以答覆——人們一定會答覆說，(一)自然事物在產生時，是照遲緩的方法進行的，因此，它們的原因似乎不是全能神靈的直接的手。(二)妖怪，流產，風吹落的嫩果，下在沙漠中的雨水，(三)和人生所常遇的患苦，都足以證明，自然的全部構造不是爲全知全善的精神所促動，所主持的。不過我在第六十二節所說的話，很可以答覆了這種駁難。因爲要想依據最簡單，最概括的規則來進行，並且以一種恆常的，自符的方法來工作，前述的自然方法是絕對必需的；而且非如此不足以證明上帝的智慧和善意。自然的大機器是結構得很精巧的，因此，在它的各種運動和現象打動我們的感官時，我們這血肉之人並不能看到促動全體的那隻神手。先知說：『真的，你是時在隱藏中的一位上帝。』〔以賽亞 (Isaiah) 六十五章，十五節。〕不過麻醉的，懶散的人，雖然因爲不肯稍爲運思，以致上帝隱而不現，可是在能注

意而無偏見的人心看來，分明有一個全知的上帝親切地存在着，而且他是形成萬有，支配萬有，攝持萬有的。（第二點）由別處所說的看來，上帝必須要按照概括的，確定的法則來動作，纔能在人生事務中來指導我們，纔能使我們窺見自然的祕密。因此，離了這種進行方法，則人類的各種思想，各種聰明，各種設計，便都歸於無效；不但如此，而且人心會因此根本沒有那些官能或能力。（參閱三十一節。）只有這一層利益，就可以把由此所生的特殊的不方便都抵得過來而有餘。

一五二 我們還當知道，（一）自然中的缺點和污點，亦並非沒有功用，因為它們正可以把宇宙中其餘部分的美麗增大，湊成一幅美景，正如畫中的影子，能襯托較明顯的部分似的。（二）我們還應當仔細考察考察，我們所以認種子的消耗，動植物在未成熟前之偶然的毀壞，是由於造物者的不智，那種判斷是不是由於我們看慣了無能力，愛節儉的人們以後，所養成的成見來的。在人方面，自然節儉從事是聰明的，因為他在獲得了各種事物時，是不能不費許多辛苦和勤勞的。但是我們卻不要以為，動植物之妙不可言的結構，在產生時，比一塊小石多費了造物者的辛苦和勞力。我們分明看到，一個全能的精神可以只憑其意志的動作產生出任何事物來。因此，自然事物之充盈豐富，並不能認為是造物者的弱點或奢靡，反而證明他的權力的無限。

一五三 至於說到世界中所混雜的那些痛苦或不快，則它們正是契合於自然中的概括法則的，正是適合於有限的不完全的精神的動作的。因此，在我們現在所處的狀況下，痛苦正是我們幸福的必要條件。不過我們平

常的識見是太窄狹的，我們只想到一些特殊痛苦的觀念，認它是一種罪惡，實則我們如果擴大我們的眼界，如果一觀察各種事物的各別的目的，聯合和關係，一觀察在何種情形下，以何種比例，我們要受痛苦與快樂的刺激，一觀察人類自由的本性，一觀察上帝造人的計畫——我們如果觀察到這幾層，則我們便不得不承認，有些事物，若但就其本身論，雖是惡的，可是我們如果就它們和全體事物的關係看來，它們是有善的本性的。

一五四 一般的人類如果都肯注意，則便沒有人肯相信無神主義和摩尼教 (Manichæism) (註三)——由前邊所說的話看來，任何有思想的人都會看到，人們所以贊成無神主義和摩尼教只是因為他們缺乏注意和理解。渺小而不思想的靈魂，亦許會非笑上帝的工作，因為他們沒有能力來了解（或者不肯費心來了解）宇宙之美麗和秩序。但是人們只要能正確地，充分地運用其思想，並且能習於反省，則他們會在自然的經營中驚羨神明的智慧和善意的痕跡是光明奪目的。不過真理雖然可以很強地照耀人心，可是我們如果厭惡它，或者故意把眼閉起來，它還能讓人看到麼？多數人既然專心於事業或快樂，而不常張開自己心中的眼，那麼他們之不能確信上帝的存在（如理性動物所應信的），有何足奇呢？

一五五 我們只當驚異，人們為什麼愚蠢的忽略了那樣明顯而重要的真理，卻不當在他們忽略了以後，來驚異他們不相信那個真理。可是許多基督教國中，許多有天才，有閒暇的人們，卻因為懶散異常，竟至淪於一種無神主義。因為一個靈魂如果透澈地，瞭亮地知道了全能精神的遍在、聖潔和正義，則它不會毫無羞恥地來觸犯他



的法律。因此，我們應誠懇地思維那些重要之點：這樣我們或者會毫無疑義地來確信，「天主之眼可以到處看到善惡，」可以確信，他到處同我們相伴，他給我們麵包吃，給我們衣服穿；可以確信，他是呈現於我們的最深的思想中的，可以確信，我們是絕對地，直接地依靠他的。我們如果能明白地看到這些偉大的真理，則我們會生了戒慎之心，恐懼之念，這正是促人向善的最大的動機，防人爲惡的最好的武器。

一五六 在我們的研究中，最要緊的是當考究上帝，和考究我們的職責。我所以要費心來從事研究，主要的目的亦正在於促醒人來考究這一層。因此，我所說的話如果不足以使讀者虔誠地知覺到上帝的存在，則我可以認我的辛苦都是無用的，白費了的。不過我既然指示出學者們所從事的那些無效的思辯是虛偽的，因此，我們或者較容易使他們恭敬接受益人利物的福音真理，因為要知曉，要實行那些真理，人性纔能達到最美滿的境地。

(註一) 索西尼主義係意大利 *Lelio Sozzini* 和其姪子 *Faustina Sozzini* (一五三九——一六〇四) 的學說。他們以爲耶穌不是上帝，而是一個神聖的預言家，而且所謂聖禮也並沒有超自然的性質。這個主義闡述在 *Confession of Rakow* (一六〇五) 一書中。

(註二) 牛頓數學原理中定義如下有一段註文說：「能以分辨絕對運動和相對運動的那些結果，就是由環形運動的中軸向四周倒退的那些力量。因爲在純相對的環形內並沒有那種力量。但是在真正的絕對的環形運動中，這些力量的大小是跟着運動的數量變的。我們如果用長繩把一個器皿拴起來，並且把那個器皿繼續轉動，一直使那條繩子緊緊的扭起來。於是我們再用水裝在這個器皿內，並且把那個器皿持得穩靜起來。此後，另一種力量的忽然動作，又使它照着相反的方向繞動起來，而且當繩子放鬆了時，那個器皿也繼續了這種運動。在剛運動時，水面是平的，正如那個器皿未運動時一樣。不過在此以後，那個器皿因爲逐漸把它的運動傳在

水裏的原故，就使水分明掘動起來，逐漸離開了水的中心，而升到器皿的四周，成了一個凹形。（這是我所實驗過的。）這種運動愈快，則水起得愈高，而且因為它和器皿同時旋轉之故，最後水在器皿中就變成了相對的靜止的。水的上升表示它努力要從它的運動的軸心往後退，水的真正的絕對的環形運動（它在這裏是相相對的運動恰相反的）就被我們所知道了，而且它可以被這種努力所度量。在一起初當器皿中的水的相對運動最大的時候，它並沒有產生了從軸心倒退的努力，水並沒有表示出趨向於周圍的傾向，和向四周高升的樣子，它只是一個平面。因此，它的真正的環形運動仍是沒有開始的。不過在以後，水的相對運動低減以後，則它向四周的上升就證明它是努力遠離軸心的。這種努力表示出水的實在的環形運動是不斷的增加的，後來這種環形運動得到最大的數量時，水就在器皿中相對的靜止起來。因此，這種努力並不依賴於水對四周物體的移動，而且真正的環形運動也不能被這種移動的界說。任何旋轉的物體只有一種真正的環形運動，這種運動只和一種努力遠離其運動的軸心力互相應，這種離心力乃是這種運動的固有的結果。至於一個物體的相對運動，則按它和周圍物體的各種關係，成為無數的，而且它們正和別的關係似的，並沒有任何真正的結果，除非它們或者參加了那種唯一的真正的運動。

（註三）摩尼教創始於摩尼（Mani），摩尼生於巴比倫（二一六——二七六）。他的宗教是二元的。光明和黑暗是世界上一兩大勢力。光明是善的，黑暗是惡的。他以為他這話不是譬喻，乃是實在的事實。因此宗教的知識就含有關於自然和其各種元素的知識，而且要想程度就得先使光明的元素擺脫於黑暗的元素以外。

現世界的自相矛盾的特質，構成了摩尼的思辯的起點。從世界的自相矛盾，他就斷言，有兩種完全互相差異的存在——光明和黑暗。他把光明和黑暗想像為兩個王國。光明首先表現為原始的善的精神（上帝充滿了愛、信、誠實、高超、聰明、慈惠、知識、理解、神祕、和洞見），其次又表現為光明的諸天、光明的地球，以及它們的保護者——光榮的天使。黑暗也是一個王國（或者較正確的確說來，它被存想為一個精神的女性的人格），不過它沒有上帝為它的首領。它佔領着一個黑暗的地球。撒但和羣鬼是生於黑暗的王國中的。這兩個王國是亘古對立的，它們在一面互相接觸着，不過它們却永遠不能相混。——於是撒但就侵入光明的王國裏。於是

光明之國的上帝便生了原始的人，差遣他來同撒但交戰。不過撒但勢力較大，所以原始的人就被克服了。後來光明的神雖然跑到戰場，藉新的天神的幫助，使撒但完全敗了，並且使原始的人自由了，不過原始的人已經被黑暗把自己的光明剝奪了一部分。

摩尼相信自己是世界上最大最後的預言家，他超過了他以前一切神聖的啓示，他要建立一個完美的宗教。

中華民國二十五年四月初版

(28984)

人類知識原理 一册

A Treatise Concerning the Principles

of Human Knowledge

每册定價國幣壹元壹角

外埠酌加運費匯費

原著者 George Berkeley

譯述者 關琪

編輯者 中華教育文化基金會

董事會編譯委員會

王雲五

上海河南路

商務印書館

上海河南路

商務印書館

(本書校對者李家超)

\*\*\*\*\*  
版 權 所 有  
翻 印 必 究  
\*\*\*\*\*

