

閻琪桐譯

巴克萊哲學談話三篇

商務印書館發行

190
126

0002755

141
2

關琪桐譯

巴
克
萊
哲
學
談
話
三
篇

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



序

哲學對話三篇在一七一三年五月出版於倫敦新月書店(Half-Moon)。這書是用談話的體裁寫的，它的文體勁健有力，它的解說直接簡當，它的明晰的思想，多樣的想像，煥發的同情，在英國哲學的文章中可稱獨步。除了休姆(Hume)和富雷(Ferriar)以外，幾乎沒有人能像他那樣，把哲學的思想和流利明淨的文體結合在一塊。人們所以稱巴克萊為愛爾蘭的柏拉圖，那實在是有道理的。

巴克萊在一七〇九年曾出版了觀覺新論，在一七一〇年又出版了人類知識原理。在此兩部書出版以後，他很受世人嘲弄，他的朋友柏奇威(Sir John Percival)給他寫信說，「即在愛好好奇的大才，成見也是深到難以置信的地步。因為我只向我的一些靈敏的朋友們提出來你的知識原理的主旨，他們就非笑那部書，而且亦不肯來讀它。所以我至今還不會找到一個肯讀的人。我所認識的一個醫生要想認識你，並且說，你一定是瘋了，應該吃藥療治。一個主教很痛惜你，說好為新奇之論的欲望竟然使你做出這些勾當來。」巴克萊對此當然很失望，所以他就寫出這部對話來，反駁各種物質學說。

巴克萊原是堅確的相信事物的存在和實在的。他在知識原理中說，「我們所見，所覺，所聽，所想，所知，都仍和



平常一樣安穩，一樣實在。」他和以前哲學家不一樣的地方，只在於他對實在一詞的意義有一種不同的解釋。

從前許多哲學家都相信，事物的實在依靠於一種物質基礎。因此，巴克萊在建立他的實體觀以前，必須把這個謬誤的物質觀來取消了。

他對於物質所下的攻擊是他的一種最嚴重的工作。他批評唯物主義十分詳盡。他自己並不會分類了他所考察的各種物質學說，不過那些學說可以歸為三大類。(一)按照第一種學說說來，物質是直接被知覺的。(二)按照第二種學說說來，物質不是直接所知覺的，而是被推測出的。(a)它或則和觀念一樣，雖然不可知覺。(b)或則和觀念不一樣，不過是觀念的原因。(c)或則是觀念的工具。(d)或則是觀念的生緣。(三)按照第三個學說說來，物質只是一種假設的不可知而又不能離的東西。我們可以順次來考察巴克萊對這些學說的批評。

(一)按照第一種學說說來，物質雖是絕對的恆常的，可是它是可以直接被知覺的。而且我們既然可以直接知覺它，所以我們就可以直接證明它的存在。

不過巴克萊卻來考察，當我們說自己知覺到一個事物時，事實上有什麼情形發生。假定我看到一棵櫻桃。我不是實在知覺到它麼？我在這裏只有一些感覺，如靛、濕、紅、酸——除此以外再沒有別的。「我可以說，一棵櫻桃不是別的，只是我用各種感官所知覺的一些可感印象或觀念的集合體。」在我的櫻桃知覺中，我並沒有任何物質的感覺。因此，我們可以斷言，物質不論是什麼樣的，它一定不是直接被知覺的。



其次，物質如果是可知覺的，我們的實在知覺便不應該有那樣大的變化，因為人們以為物質是穩定而永久的。但是我們在知覺一個物象時，我們實際所經驗到的各種感覺是會按照物象所處的光度，我們的位置，和我們離它的距離，而屢有變化的。巴克萊說，我們所意識的這些可感的性質如果正是物質的，則感官經驗中這些差異便不可能，因為按假說說來，物質是絕對的，不變的。

由此我們又可以積極推斷說，一個櫻桃既是觀念的集合體，所以那個東西一定是心理的，它的存在是依靠於心的。但是物質和心靈是互相排斥的，所以櫻桃如果是心理的，則它就不能是物質的。

根據這些理由，巴克萊就斷言第一種學說是不通的。物質不是可以直接被知覺的。物質如果可以被人知道，則那便離不了兩個途徑。它或則藉感官知覺直接被我們所知，或則間接藉推論過程被我們所知。我們已經確立了，它是不能直接知道的，現在我們可以考察它是否可以藉推論被我們所知道。

(二) 我們如果推斷出物質是存在的，則我們對於它的本性便可以有下幾種意見。

(a) 第一，人們推斷物質是和我們的觀念相似的。唯物論者說，物質縱然是不能知覺的，但是正不妨有物質的實體和我們實在所知覺的觀念相契，相似。我們在各種環境下所以經驗到一團一團的感覺之間有規則而又互相符合，正是由於這種物質的實體給我們做擔保。

巴克萊對這個見解提出兩項反駁來，(1) 他指示出，一切人，連唯物論者在內，都承認我們的感覺是會按照

我們受刺激時的各種情境變化的。如果物質的事物和觀念相似，則它會在同時一面保持其同一性，一面又和幾個不相似的觀念相似。巴克萊認這是一種矛盾之詞。(2)他又繼續說道，我們既然只能知覺自己的觀念，只能覺察自己的感覺，所以物質縱然存在，也不能和這些觀念或感覺相似。因為一個感覺萬不能和全不能感覺的東西相似。一個感覺觀念不能和非感覺觀念相似。一個實在的不可見的東西能和顏色相似麼？一個實在的聽不見的東西能和聲音相似麼？

(b) 我們已經證明(一)物質是不能知覺的，(二)它是和觀念不相似的。但是唯物論者雖然現在承認了這一點，可是他們還主張物質是觀念的原因。

巴克萊藉西拉(Ilyias)的口把這一種見解明白的敘述出來。西拉說，「我覺得自己受了各種觀念的刺激，而且我覺得我不是它們的原因。它們自身也不能為自己的原因，也不能互相為因，也不能獨立自存，因為它們完全是不自動的，迅速變滅的，有依賴性的事物。因此，它們除了你和我以外另有一種原因。關於這種原因，我不敢妄說自己知道什麼，只知道它們是我的觀念的原因。這種東西不論它是什麼，我總是叫它為物質。」

巴克萊提出兩個理由來反駁這個意見。(1)他說，物質根本不能成為原因。他和他的同時人都以為「物質」照定義講是被動的，無力的。因此，他說不活動的東西根本不能成為原因，因為那是一種矛盾說法，那就無異於說，不活動的東西成了活動的。(2)物質縱然能成爲一個原因，它也不是觀念的原因。因為按照定義說，物質是不能

思想的。物質的東西是和精神的東西互相排斥的。如果不能思想的東西可以成爲一種原因，則它一定是不能思想的。物質的原因。因此，它就不能成爲心靈或觀念的原因，因爲心靈和觀念都是能思想的——那就是說，它們或則是精神，或則是依靠於精神的。因此，他說，物質既是不活動的，所以它就不能成爲一個原因。而且它既是不能思想的，所以它就不能成爲觀念的原因。

不過物質原因說雖是不可通的，可是唯物論者仍可以主張物質工具說，或物質緣起說。

(c) 物質雖然不能成爲原因，但是它仍可以成爲一個工具，使上帝運用它產生我們的觀念。但是巴克萊又回答說，這樣的物質的工具對上帝是沒有用處的。他在分析了工具的意義以後，就看到所謂工具乃是我們用以實行我們單憑意志所不能做的事情。我並不運用一種工具來運動我的手指，因爲我只憑意志就可以做到那一層。不過我要用一種工具，來斫伐一棵樹，因爲我不能單憑自己的意志，來達到這個結果。但是，巴克萊相信，世界上一切事物都是絕對的依靠於上帝的，而上帝又是可以單憑自己的意志來進行一切作用的。上帝既不需要物質的工具來產生一切結果，所以按照經濟原則說來，我們可以說它是不存在的。

(d) 物質緣起說也受了同樣的批評。他指示說，一個生緣照唯物論者說來既是一種不能活動而且不能思想的東西，上帝只是當它呈現時在我們心中刺激起觀念來，所以上帝不必用它就能確定的有規則的產生出各種結果來。因爲物質的生緣是不必要的，我們正可以用阿育刺刀把它除掉。

(三)我們現在就到了唯物論者的最後的職線。唯物論者既不能維持以前的地位，於是就退避回來，以為物質只是一種完全不可知不可界說的實在，它是完全沒有任何品德和性質的。

巴克萊對此種主張有充分的反駁。(1)第一點他指示說，這種東西既是不能被知覺的，而且我們也不能說它有任何品德，任何性質，而且它也不能有任何機能，所以它就等於虛無。(2)唯物論者如果說，所謂物質可以給我們以存在、實質、等積極概念，則巴克萊又可以說，這個積極的觀念只是一個抽象觀念。因此，它又是一個虛無。(3)主張此說的人都常假設，他們關於物質也有一點知識。這種學說所以也似乎有合理的地方，正是因為它的擁護者暗中假設了，物質有一些性質（雖然很不定），並且是可以大略被人知道的。但是巴克萊說，物質如果在，則它或則是可以被人知道的，或則是不能被人知道的。如果它是絕對不可知的，則我們沒有假設它的必要，我們可以放心說它是不存在的。如果它可以被我們知道的，則它仍逃不出我們所考究了的那些物質概念。他既然相信，他把那些學說都駁倒，而且它的批評是窮形盡相的，所以他就以為物質不存在的結論是無可反駁的。

最後，巴克萊對於唯物主義還有一種最基本的批評。他以為物質實體的觀想可以無限的倒退回去。唯物論者說，我們所知覺的有廣袤的對象是依靠於一個物質的基層。但是這個物質的基層自身也必然是有廣袤的，幾能支持有廣袤的對象。它既有廣袤的，所以我們必須假設另一個物質基層來支持它。如是可以一直推到無限。不過巴克萊的主旨在於建設，不在於破壞，所以他在末了說道，「我所努力的只在於把常人和哲學家所見

的半面真理合攏起來，置在較明白的光亮之下。常人們以為他們直接所知覺的事物就是實在的事物，哲學家以為他們直接所知覺的事物只是存在於心中的觀念。這兩個意念集合起來就構成了我的主張的實質。」

巴克萊哲學談話二篇

談話第一篇

菲倫諾

西拉先生，早安；我想不到你會這樣早就出來。

西拉 是的，我這樣早起出遊，是不常有的。不過因為我昨天晚上所討論的那個題目，夜裏仍盤旋在我的思想中，使我不能安寢，所以我決心要來花園中散散步。

菲 這倒好，你借此機會，可以看看你每天早晨，丟掉了多少清心悅意的快樂。一日中能有比現在更暢快的時候，一年中能有比現在更和樂的時季嗎？那金紫的霞色，百鳥肆叫的清幽音調，樹林上，花卉上所放的香花，太陽升起時所發出的那種清新沉味，以及千萬種無名的自然之美，都使我們的心神，感到一種不可名狀的快樂；就是我們的心思，在此時亦覺得清新活潑，當着這寂靜的園林同幽謐的清晨，正好涉思玄想，體會妙理。不過我恐怕擾了你的思想，因為你剛纔好像正凝想着什麼吧。

西 真的，我剛纔是正在凝想，並且你如果讓我繼續方纔的光景，我是很感激的；我的意思並不是要你離開



我，因為我同朋友們在一塊談論時，比我自己獨處時，思想還更容易流露出來。我所請求你的，只是讓我把自己的思想告訴你聽。

菲 自然滿心願意。如果你沒有攔住了我，我正要按照請求你咧。

西 我方纔所揣摩的，正是歷代哲學家奇特的命運，他們因為故意要同凡人殊科，或者因為妙想天開，竟敢不相信任何東西，或者背道而馳竟會相信世上最荒誕不經的道理。如果他們的認論同狂疑所引起的結果，不至於有害於人，這自然還可容忍。但是禍患分明在這兒：因為一般沒有多少閑工夫的人，若是看到了那些畢生研究知識的學者們竟然會承認自己一無所知，或是竟主張某些意見，分明與常人一致相信的原理相牴觸，那麼他們也許會對於他們從前所認為神聖而無問題的重要真理，也要懷疑起來。

菲 我與你完全同意；一些哲學家裝模做樣的懷疑，同另一些哲學家的空幻的意念，誠然有一種壞趨勢。近來我竟把我從那些哲學家學來的高論都丟了，爽性接收流俗人的意見。而且我可以同你老實講，自從我丟了玄學的意見，回到自然同常識的教條以來，我覺得自己的見解異常開朗，因此以前所認為神祕同隱謎的一大些道理，我現在都可以豁然貫通了。

西 別人議論你的話，原來都沒有根據，這是使我歡喜的一件事。

菲 他們說我什麼？請你告訴我。

西 在昨夜談話時，人們說你相信最荒誕不過的意見，以為世界上沒有「物質的實體」存在。

菲 哲學家所謂「物質的實體」委實不存在，這是我鄭重的信仰。不過如果有人能使我看到這個意見有什麼荒誕，或有什麼近於懷疑論的地方，我一定可以把這個意見拋棄掉，如同我現在要放棄這相反的意見一樣。

西 哈，你要來相信沒有物質存在，世上還有比這個意見更荒誕更違反常識的事情嗎？還有比這個更為明顯的懷疑論調嗎？

菲 好西拉你可平心靜氣的說。如果我證明你雖然相信有物質的實體，卻正因為這個意見，你比我這不相信的人，成了更大的懷疑論者，而且你所持的論調，比我的還更違反常識，那將如何呢？

西 如果為免除荒謬同懷疑起見，你要我把自已關於這一點的意見犧牲了，那正無異於教我相信，部分大於全體，恐怕不可能罷。

菲 好罷，如果有一個意見，一經考察之後，既貼合於常識，又遠離於懷疑，你能甘心把這個意見當做真的看待嗎？

西 當然滿心願意。關於自然中最明顯的事物你既有心引起辯論，我倒很願意聽你倒底說些什麼。

菲 西拉，你以為「懷疑家」三字，究作何解？

西 我的解釋亦同人們的解釋一樣，所謂懷疑家，就是懷疑任何東西的人。

非 照這樣說一個人要是在某一點上，毫無懷疑，那麼他在那一點上，一定不能算一個懷疑家了。

西 我與你同意。

非 在懷疑時，人們是否能接收一個問題的肯定一面，或否定的一面？

西 兩面都不能。因為凡懂得中文的人，都知道「懷疑」二字是指着肯定與否定中間一段猶豫作用而言。

非 那麼一個人要是否認某一點，也正同一個人以同樣自信力來肯定那一點，一樣地不是懷疑那一點了。
西 真的。

非 那麼有所肯定的不算懷疑家——有所否定的也不算懷疑家了。

西 我承認這一點。

非 那麼，西拉，你爲什麼，只因為我否定了你的肯定，否定了你所說的物質的存在，就叫我是一個懷疑家呢？
因爲不論如何，我的否定同你的肯定，是一樣的確定的呀！

西 且慢，我剛纔的定義，稍欠縝密；不過人在談話中，說錯了一句，對方亦不必咬定。我說過，所謂懷疑家就是
一個人懷疑任何事物的意思；不過我忘了說，所謂懷疑家兼指一個人否認事物的實在與真理而言。

非 什麼事物？你是否指着科學上的原則同定理而言？不過這些都是普遍的知識上的觀念，是獨立於物質
之外的。不承認物質，並不就是否認這些原理呀。

西 我承認這個說法。不過除此以外再沒有旁的東西嗎？一個人如果不相信自己的感官，否認可感物的存在，並且妄謂對於事物一無所知，你以為叫他一個懷疑家還有點枉屈嗎？

菲 那麼我們何妨考察考察，究竟我們兩人，誰否認可感物的真實性，誰自認為一無所知呢？因為你分明說，這樣的一個人是最大的懷疑家呀。

西 那麼就考察考察罷。

菲 你以為可感物 (sensible things) 是什麼呢？

西 凡以感官所覺知的那些事物，都是可感物；你想我還能有別的意思嗎？

菲 西拉，我若是想明白了解你的觀念，你可不要以為麻煩瑣碎，因為先清楚了這個，我們的研究便可省得多少枝葉。所以我要向你再問一個問題。單是我們直接所覺知的那些東西，纔算是為感官所覺知的嗎？間接所覺知的那些東西，或須有別的東西的參預纔能了解的那些東西，是否亦可以說是可感的呢？

西 我不十分了解你。

菲 在我們讀書的時候，我們直接所覺知的只是那些字母；至於上帝，德性，真理等等觀念，是借這些字母間接地提示到心裏去的。是的，這些字母真是些可感覺到的東西，可為感官所覺知，那自然是無疑的。不過我要問，你

是否把這些字母所提示的東西，亦算作可感物。

西 自然不會；要想上帝或德性是可感物，那是非常荒謬的事；雖然上帝與德性，同可感的標誌，亦有一種偶然的聯合，可以借牠們指示來。

非 那麼說來，你好像只以感官所直接知覺到的東西，是可感物了？

西 是的。

非 那麼結果不是說，雖然我看到天的一部分是紅的，另一部分是藍的，雖然我的理性明白地斷言說，這些不同的顏色背後，一定有原因在，而我們仍然不能說那個原因是可感物，可以為視官所知覺的嗎？

西 自然是這樣。

非 同樣，我雖然能聽到各種聲音，我不是不能聽到那些聲音的原因嗎？

西 自然你不能。

非 如果憑我的觸覺，我知覺到一件事物是熱的是重的，我若是說，我感覺到熱和重的原因，那就是不合理不適當的嗎？

西 為免除再發同樣問題起見，我可以簡直告訴你，所謂可感物，就是專指那些被感官所知覺到的東西而言；實在說起來，除了直接知覺到的東西，感官並不能知覺到任何東西；他們是不會推論的。所以凡根據感官所知

覺到的結果同現象而推求出原因或起因來，那完全是理性的事。

「非 那麼我們雙方同意：「可感物只限於感官直接所知覺到的東西而言。」此外我仍要請你告我，除了光色，形相以外，我們的視覺還能看到別的東西不能，除了聲音以外，我們的聽覺還能聽到別的東西不能，除了滋味以外，我們的味覺還能嘗到別的東西不能；除了臭味以外，我們的嗅覺還能聞到旁的東西不能；除了可觸的東西以外，我們的觸覺還能感到別的東西不能。

「西 都不能。

「非 那麼，除了可感的性質以外，別無一物可知覺的了。

「西 我承認這一點。

「非 那麼所謂可感物，不是別的，只是許多可感的性質，或是許多可感性質的集合體了。

「西 沒有別的。

「非 熱是一種可感物嗎？

「西 自然。

「非 可感物的實在性，不是全靠「被知覺」嗎？他與「被知覺」有所分別嗎？同心沒有關係嗎？

「西 「存在」是一事，「知覺」是另一件事。

非 我只說到可感物。我所致問的，就是：你所說牠們的真實存在是否指外於心而不被知覺的存在而言。

西 我指的是一個真實絕對的存在物，與「被知覺」不但有區別，並且絕無關係。

非 熱如果是一個真實存在物，一定存在於心以外了。

西 一定的。

非 西拉，請你告我，所知覺的熱的一切等級都是真實存在的嗎？或者我們有其他理由，可以說一些等級的

熱是真實存在的，另一些便不是呢？如果有其他理由，請你告訴我好了。

西 不論我們知覺到何種熱度，我們都可以相信，那種熱一定存於能引起熱的物體內。

非 怎麼，頂大的熱同頂小的熱，都一樣嗎？

西 明白說罷，熱雖有大小，而熱之所以為熱，卻分明相同。牠們都為感官所知覺；熱之大者，不過特別被人有意識地知覺到罷了。因此高度之熱，縱與低度之熱有別，我們卻因此更相信高度之熱的真實存在，比相信低度之熱的真實性，還要確定。

非 不過狂烈的劇烈的熱不是極大的痛苦嗎？

西 沒人可以否認。

非 沒有知覺的東西，是否可以感到痛苦或快樂？

西 一定不會的。

非 你所謂物質的實體，是無知覺的物呢，還是既有感官同理解力呢？

西 自然是沒有感官。

非 那麼牠不會是痛苦的實體了？

西 自然不會。

非 那麼牠亦不會是感官所知覺的最大熱度的實體了，因為你承認這是不小的痛苦呀？

西 我承認這一點。

非 那麼關於你的外界物象，我們該怎麼說呢？牠是否是物質的實體呢？

西 牠是物質的實體，本身具有可感的性質。

非 你既然承認高度之熱不存在於物質的實體中，為什麼牠又能存在於外物中呢？請你弄明白這一點。

西 且慢，菲倫諾，我方纔承認高度熱是痛苦，大概是錯誤了罷。我想痛苦大概與熱度不同，痛苦大概是熱度的結果或效力罷。

非 你把自己的手靠近火邊時，你所知覺到的只是簡單的一種感覺呢，還是兩種各異的感覺呢？

西 只是一種單純的感覺。

非 熱不是直接知覺到的嗎？

西 是的。

非 痛苦呢？

西 真的一樣。

非 熱與痛苦既是同時直接被知覺，火既然只使你發生簡單純一的觀念，那麼結果不是這個簡單的觀念，同時是直接所知覺到的熱與痛苦嗎？結果不是直接所知覺的高度的熱，與一種特殊的痛苦沒有分別嗎？

西 好像是那樣。

非 西拉，你再想想，一種狂烈的感覺，是否能離了痛苦或快樂。

西 我不能那樣想。

非 離了特殊的個別的冷熱，香味種種觀念，你能構成一個普通的痛苦或快樂的觀念嗎？

西 ……我恐怕不能。

非 這些結果不是說，可感的痛苦，同那些高度的感覺或觀念，完全一樣嗎？

西 這是不能否認的。據實說，我已經懷疑，極大的熱，離了知覺熱的心還能存在不能。

非 怎麼！你現在也到了不肯定不否定，純粹懷疑的猶豫狀態嗎？

西 我想我仍是積極的一面居多。一種狂烈的使人痛苦的熱，離了心是不能存在的。

非 那麼照你說，熱沒有真實存在了。

西 我真承認這一點。

非 自然中不是沒有真正熱的物體嗎？

西 我並不會否認物體中有真正的熱。我不過是說沒有真正極度的熱罷了。

非 不過你以前不會說過，各種不同的熱，都一樣真實嗎？縱使有差異，也只是高度之熱，比低度之熱，更真實

一些嗎？

西 是的。不過方纔我所以那樣說，是因為我還沒有認識清楚牠們分別之點何在，現在我可看明白了。我的理由是這樣的：因為高度的熱只不過是一種特別的痛苦感覺；而痛苦感覺，又不能離了能知覺的心而獨立，所以結果，凡高度的熱，都不能存在於有形的不能知覺的實體以內。不過我們不能因為這種理由，就承認低度的熱也不能存在於實體內。

非 不過我們如何可以分辨，存於心中的那些熱與存於心外的那些熱呢？

西 這並不難。你知道極小的痛苦，只要存在就沒有不被知覺的；因此，凡能引起痛苦的熱都只存在於心中。不過說到一切程度的熱，我們並沒有理由說牠們都存於心中。

「非 我想你已經承認過，不能知覺的東西，都不會感到快樂與痛苦。」

「西 我會承認過。」

「非 暖和不是一種快樂嗎？因為牠是溫度的熱，不能引起不痛快呀。」

「西 結果要怎樣？」

「非 結果，牠不能離了心，而存在於不能知覺的實體或物體內。」

「西 好像是如此。」

「非 不能引起痛苦的熱，與能引起痛苦的熱，既然只能存在於有思想的實體內，我們還不能說外界的物體，都絕對不能感到任何熱嗎？」

「西 我再經思索之後，覺得暖和之為快樂，並沒有高度熱之為痛苦那樣明顯。」

「非 我並不會妄謂暖和之為快樂，與劇熱之為痛苦，其程度相等。不過你只要承認暖和是些微的快樂，那已經足以幫助我的結論了。」

「西 我應該叫牠為無覺 (indolence) 纔好。那種溫度好像只是非苦非樂的一種狀態。我想你可以承認這種性質正與不能思想的實體相一致罷。」

「非 如果你執意要說，暖和是微弱的溫度，不能給人快樂，我除了讓你體會自己的感覺而外，別無善法。不過

你以爲冷是怎麼樣呢？

西 我覺得與熱相同。極度的冷也是一種痛苦。因爲感到大冷時，人們總覺得十分痛苦。因此極度的冷是不能離心而存在的。不過說到低度的冷，卻與低度的熱一樣，都是獨立於心以外的。

非 物體接觸到我們身體以後，我們如果能感覺到一種中度的熱，那一種物體一定該有中度的熱或溫；同樣，物體接觸到我們的身體以後，我們如果能感到一種中度的冷，那種物體一定該有中度的冷了。

西 自然。

非 一種原則，如果必然地陷入於荒謬，還能算是真的嗎？

西 自然不算。

非 要想一種東西同時是冷的又是熱的，那不是極荒謬的嗎？

西 是的。

非 如果你的一隻手是熱的，一隻手是冷的，同時用一水缸，盛上不冷不熱的水，把兩手放進去；不是一隻手覺着水冷，一隻手覺着水熱嗎？

西 是的。

非 我們還不應該按照你的原理，說水同時是冷的又是熱的嗎？照你的承諾，這還不是相信一種荒謬的道理

理嗎？

西 我承認好像是這樣。

非 結果，你的原理自己就錯了。因為你承認真正的原理不會陷於荒謬的。

西 不過說來說去，要說「火中無熱」還有比這話更荒謬的嗎？

非 我們若再把這一點弄得清楚一些；請告訴我，在兩種極相似的情形下，我們是否應該有同一的判斷？

西 應該如此。

非 針若刺入你的手指時，他不把肉的纖維分割開嗎？

西 是的。

非 火炭若燒了你的手指，牠能更進一層嗎？

西 不能。

非 你既然不把針所引起的感覺或與此相類似的東西，認為在針以內，那麼按照你方纔所承認的，你也不應當把火所引起的感覺或與此相類似的東西，認為在火以內了。

西 好啦，論理既是如此，我也只得讓步了，只得承認冷與熱只是存於心內的一些感覺了。不過還有許多性質，是可以安立外界事物的實在。

「非不過，西拉，假如其他可感的性質，也同冷與熱一樣，也不能認為獨立於心外，你該怎麼說呢？」

「西如果真是那樣，那你就算勝利了；不過要證明這個，我覺得是無望的。」

「非那麼我們一層一層來研究好了。你對於味覺作何思想呢？牠們存在於心以外嗎？」

「西一個精神不反常的人，能懷疑糖是甜的，艾草是苦的吗？」

「非西拉，請你告我，甜味是否是一種特殊的快樂，或快樂的感覺？」

「西是的。」

「非苦味不是一種不舒服嗎？不是一種痛苦嗎？」

「西我承認。」

「非如果糖和艾草都是心以外有形體而不能思想的實體，那麼甜和苦，快樂和痛苦如何能同牠們發生關係呢？」

「西且慢，菲倫諾，我現在看到了一向有什麼東西欺騙着我。你問我熱和冷，甜和苦，是否是特殊的快樂或痛苦，而我只回答說，牠們都是實在我忘記了一層分別：——就是說，為我們所知覺到的那些性質，雖然是樂和苦，實在不存在於外物裏面。所以我們不要絕對說，火中無熱，糖中無甜，我們只可以說，被我們所知覺到的熱和甜不存在於火和糖中罷了。對於這個意見你怎麼說呢？」

非 我可以說這完全不濟事。我們的談話初起時，只涉及可感的事物，而可感物我們已經給他下過定義，說牠只是我們感官直接所知覺到的東西。所以你所說的離開直接經驗的其他性質，我都完全不知道，並且牠們也同我們的論點了無關係。你或者會妄說你已經發現了你所不能知覺到的一些性質，說那些不可感的性質可以存在於火同糖內。不過究竟這個對於你現在的目的，有何功效，我委實茫然無所知。請你再告我一遍，你是否承認，熱與冷，甜與苦（指着那些為我們感官所知覺到的東西說）存在於心以外？

西 我覺得堅持到底，究屬無益，所以關於我們所提到的那些性質，我可以拋棄了我的主張；雖然我也覺得，說糖非甜，真有點奇怪。

非 爲使你有進一層的滿足起見，還有一條道理，你應當記取；就是有時是甜的東西，在口味失調時，可以成爲了苦的。我們不會分明看到，同一食品，人人異味嗎？因爲這一個人所喜歡的或者正是那一個人所憎惡的呀；如果滋味真存在於食物以內，那會有這種現象？

西 我真也不知道所以然。

非 其次，我們考察考察香氣罷。關於各種香氣，我願意知道，我們方纔關於味覺所說的話不是一樣的適用嗎？各種氣味不是許多合意的或不合意的感覺嗎？

西 是的。

菲 你能設想牠們可以存在於沒有知覺的物體以內嗎？

西 我不能。

菲 禽獸故意選食的污物或香物對於牠們嗅覺上的作用，你能同我們所感到的作用相同嗎？

西 一定不會。

菲 我們是否可以說，嗅覺也同以前所說的其他性質一樣，離了能知覺的實體——心——便不能存在呢？

西 我想可以。

菲 再說到各種聲音，我們應該如何着想呢？牠們是否是實在存在於外物中的一些偶性呢？

西 各種聲音並不存在於發音物內，那是很顯然的。因為在排盡空氣的排氣器內打鐘，並不能發出聲音。因

此空氣一定是音的寓體 (subject)。

菲 你說這話有什麼理由，西拉？

西 因為在空氣中發生運動時，我們常按着空氣的運動，知覺出聲音的大小來。但是離了空氣的運動，我們萬不會聽到任何聲音。

菲 即使我們承認了，空氣中不發生運動，我們便不能聽見聲音，我也不知道你如何能由此推論出，聲音本身就存在於空氣以內。

西 能在心中產生音的感覺的，正是外面空氣中的運動。因為那種運動刺激耳鼓以後，引起一種顫動來，神經又把這種顫動傳到腦裏邊，於是我們的靈魂便感到所謂聲音的感覺。

非 怎麼；聲音亦是一種感覺嗎？

西 我告你說罷，就我們所聽到的聲音說，它正是心中一種特殊的感覺。

非 任何感覺能離了心而存在嗎？

西 一定不能。

非 如果你以為空氣是心以外的一種無感覺的實體，那麼聲音既是感覺，如何能存在於空氣以內呢？

西 非倫諾，你應該分別我們所知覺的聲音，與聲音本身；或是說應該分別我們直接所知覺到的聲音，與在

我們外邊存在的聲音。前一種的確是一種特殊的感覺，不過後一種只是空氣中一種波紋起伏的運動。

非 這種分別你方纔已經應用過，而且我想，我所給的答覆已經把它取消了。不過除了這個不提，你真相信

聲音不是別的，只是運動嗎？

西 我真相信。

非 那麼，凡實在聲音所有的一切性質都可以很合理地歸於運動了。

西 可以的。

非 那麼我們要說運動是一種高的，尖的，悅耳的，沈重的東西，亦不算不合理了。

西 我看你是故意在同我刁難。這些偶性或情狀，不是分明只屬於普通人所說的可感的聲音，而不屬於真正哲學意味的聲音嗎？我方纔不會告訴你說哲學意味的聲音，不是別的，只是空氣中的某種運動嗎？

非 據此說來，聲音好像有兩種：一種是通俗的，是為我們所聽到的，一種是哲學的，乃是實在存在的？

西 正是。

非 後一種成於運動嗎？

西 我方纔已經告訴你說了。

非 西拉，請你告我，運動的觀念屬於那一種感覺屬於聽覺嗎？

西 一定不是。牠只屬於視覺同觸覺。

非 據你說，好像實在的聲音，只可以看到，觸到，而不能聽到嗎？

西 非偷語，一任你嘲弄我的意見，但是無論如何，你變更不了事實的真相。我真承認，關於聲音，你已經引導我得到似乎離奇的結論。不過普通言語的形成，只是由於通俗的應用，而且也就是為的通俗的應用；所以一些言詞只要適合於適當的哲學意念，則它們縱然在常人看來有點古怪離奇，我們也不必驚異。

非 你說這話嗎？我告你說罷，你既然輕易離棄了普通的言詞同意見，我想我倒是得了不小的利益。你知道

我們研究的主旨，正是要考察，誰的意見與光明大道離的最遠，誰的意見與一般的常識最相反。不過，要說實在的，聲音從來不能聽到，牠們的觀念只能由別的感官求得，你真覺得這話，僅只是哲學上的奇論嗎？這種論調以內沒有與事物真相矛盾的地方嗎？

西 不客氣的說，我是不喜歡這個結論的。我既然讓了幾次步，不妨再承認，聲音離了心，也不能實在存在。
非 我想你在顏色方面也一樣容易承認相同的道理吧？

西 請你恕我。說到顏色，可不大相同。我們不是分分明明看見顏色在物體中嗎？

非 你所說的物體，我想是存在心以外的有形實體吧？

西 是的。

非 這些物體內含着真正的顏色嗎？

西 我們在可見的物體中，看見什麼顏色，那物體就具有什麼顏色。

非 怎麼，除了視覺所知覺的物體而外，還有可見的東西嗎？

西 沒有的。

非 那麼除了我們所能直接知覺到的東西，我們的感官，還能知覺其他東西嗎？

西 你老教人重重覆覆地說了又說。我告訴你說罷，我們除了直接知覺到的東西，一無所知。

「非 好西拉，忍耐一點好了。請你再告訴我，除了可感的性質以外，我們的感官還能直接知覺到別的東西不能。我知道你說過不能。不過我現在要知道，你是否還堅持着同樣意見。」

「西 仍然不改。」

「非 請你告訴我，你所說的有形實體是一種可感性質嗎？或是由多種可感性質組成的嗎？」

「西 這是什麼問題！誰想他是這樣？」

「非 我所以發問的原故，是因為你說過，「我們在可見的物體中看見什麼顏色，那物體就具有什麼顏色。」因為你這樣說話，就已經把可見的物象認為是有形的實體。這話的含意是說，有形的實體便是可感的性質，或是說除了視覺所感覺的可感性質而外，還有別的東西。不過這一點，我們既然同意，而且你現在依然沒有改變了意見，那麼很明顯的，你所說的有形實體與可感性質沒有區別了。」

「西 你可以任意得到許多荒謬的結論，並且可以努力來把最明白的事理攪亂了，不過你終久不能把我迷惑了。我對於自己的意見，是了解得很清楚的。」

「非 我希望你也讓我知道你的意思。不過你既然不願意再把有形實體的意念加以考察，我也就不再追索了。但是你仍得告訴我，還是我們所見的顏色在外物中存在呢？還是有別的顏色在其中存在呢？」

「西 就是我們所見的顏色在外物中存在。」

「菲 怎麼，我們在那邊雲彩內所見的美麗的紅紫諸色，果真存在於雲彩以內嗎？或者你想雲彩以內，除了灰暗的霧氣以外，還有別的形式呢。」

「西 菲倫諾，我不得不承認，我們由此處遠觀時所見的雲彩的顏色，實在不存在於雲彩以內，牠們只是虛幻的顏色。」

「菲 你叫牠們是虛幻的嗎？我們如何能區別這虛幻的顏色和實在的顏色呢？」

「西 很容易的。各種顏色，若是只在遠處看得見，接近了就看不見，那都是虛幻的顏色。」

「菲 那麼，我們在最近處加以確實的觀察以後所發現的顏色，我想應該是實在的罷。」

「西 菲 要想有最近而最確的觀察，還是當藉助於顯微鏡呢？還是當只憑肉眼呢？」

「西 自然要用顯微鏡。」

「菲 不過用顯微鏡在物體內所發現的顏色，同不用器具單憑肉眼所見的顏色，並不相同。因此我們用顯微鏡，把物體不論放到多大，我們所見的物體的顏色，一定與肉眼所看見的一樣。」

「西 從這些話，你可以得到什麼結論呢？你萬不能因為物體上的顏色，加以人工的配置之後，可以變其原形，或者竟然消滅了，就說物體上實在沒有顏色罷？」

非 按你的讓步來講，我們可以得到一個明顯的結論，就是說，凡以肉眼所見的一切顏色，都與雲彩上的顏色一樣是虛幻的，因為我們若用顯微鏡靠近些仔細觀察，那些顏色都會消滅了的。爲預防你的反駁起見，我可以問一問，一種物體的實在的自然的狀況，還是用很銳利尖透的視覺看得清呢？還是用不甚銳利尖透的視覺看得清呢？

西 自然是用很銳利尖透的視覺看得清。

非 從「折光學」來講，顯微鏡不是使視覺更爲透視嗎？牠所呈現於眼的物象，不是同天生精透的眼所見的物象一樣嗎？

西 是的。

非 結果顯微鏡的表象作用可以把物象的本性（或物如）表示得最確當了。那麼以顯微鏡所觀察的物象，比用其餘方法所觀察的物象，更爲真實了。

西 你說的話倒是有幾分合理。

非 除此以外，世上實在有許多動物，它們天生的眼睛，因爲精銳的緣故，能看見我們所看不見的渺小的東西；這事不但是可能的，而且是很明顯的。對於在顯微鏡以下所見的那些非常渺小的動物，你如何着想呢？我們能說牠們完全是盲目的嗎？如果牠們能看的話，你能想像牠們的視覺，不是同其他動物的一樣，也可以有保護身體，

防禦侵害的功用嗎？如果有這種功用，牠們不是能看見比牠們身體小的物體嗎？這些小物體，呈現於牠們感官的樣子，不是同打動我們的視覺時，完全不一樣嗎？就是說到我們的眼睛，牠們所呈現出的物象，也不能時常一樣。得了黃疸病的人看見一切東西都成了黃的。那麼動物的視覺組織如果同我們的不一樣，而且牠們身體上如果富有各種不同的汁液時，牠們在物體中所看見的顏色，不是很可以同我們所見的不一樣嗎？由此看來，我們還不可以說，一切顏色都一樣是虛幻的嗎？我們所見的顏色不都是不能真正存在於外界的物體以內嗎？

西 是的。

非 如果你以為顏色是外界物體以內的實在性質，那麼無疑地，物體本身如果沒有變化，則那些顏色就不為變異了；不過據上邊所說，我們這不是分明看到，一用顯微鏡以後，眼汁一變以後，或是距離一變以後，雖然物體本身沒有任何真正的變化，而牠們的顏色也一定要變化了，或完全消滅了嗎？不但如此，一切環境，縱然不變，你只要把物體的位置一變，牠們也將以不同的顏色呈現於眼簾。就是你在不同的光度以下觀察事物，也是一樣。在燈光之下，同樣物體所現出的顏色，不是分明同白天所現的顏色不一樣嗎？我們還可以拿三稜鏡的實驗，來作例證。三稜鏡不是能把混雜光線分開，變換了各種物體的顏色，使最白的東西，在肉眼看來，成了深綠深紅的嗎？現在你可以告我，你是否還堅持方纔的意見，以為每一物體都具有自己真正的顏色？如果物體有真正的顏色，我還願意請問你，物體要什麼距離同位置，眼要什麼特別的組織同形式，光要什麼度數，纔可以識別出真正的顏色，纔可以

使真正的顏色同虛幻的顏色有所分別。

西 我完全承認，一切顏色統統是虛幻的，並沒有真正存在於外界物體中的顏色，不過顏色卻是完全存在於光以內的。我所以相信這個意見，乃是因為顏色的明暗，完全跟着光的度數成比例；而且沒有光時，顏色根本就看不見的。此外，我們縱然承認外界物體上有顏色，我們如何能看見牠們呢？因為，外界物體要刺激心理非先印入感官不可；而身體的唯作用又只有運動；運動的傳達，又只得憑藉衝動。因此距離遠的物體就不能作用於眼上。結果牠的本身或牠的性質也不能被靈魂所知覺。因此我們可以明白地說，能施作用於眼上，而引起顏色的知覺者，一定是一些與眼相接的鄰近的實體：那就是光了。

非 怎麼光是一種實體嗎？

西 非偷竊，我告你說罷，外界的光只是一種稀薄而流動的實體，並不是別的。牠的微細的分子如果為敏捷的運動所激蕩，如果又從外界物體的各種表層反射到眼珠上，則它們便可以把各種運動，傳達到視神經裏，這種運動再擴張到腦子裏邊，便引起各種印象來。我們在得到這些印象以後，同時就發生了，紅，藍，黃等等顏色的感覺。

非 那麼，光除了搖動視神經以外，別無所事嗎？

西 別無所事。

非 伴着神經的特殊運動，心理便發生一種感覺，因而就有了特殊的顏色感覺嗎？

西 是的。

非 這些感覺不是離了心就不能存在嗎？

西 不能存在。

非 那麼，爲什麼你肯定說，顏色是在光以內呢？因爲你以爲光是心以外的有形實體呀？

西 就我們直接所知覺的光和顏色而言，我亦承認牠們不能存在於心外；不過牠們本身仍然只是無知覺

的物質分子所發生的運動同形式。

非 照通俗的意義講，顏色既爲視覺的直接對象，那麼它只能繫屬於能知覺的實體，而不能繫屬於其他東

西了。

西 正是我的意思。

非 好了，關於普通人類所認爲顏色的那些可感的性質，你既然拋棄了自己的主張，那麼對於哲學家所說

的那些看不見的颜色，你可以任意主張好了。要來爭辯那個題目，不是我的事。我只請你考慮考慮，你是否可以說：

「我們所見的紅色藍色，都不是實在顏色，不過人們從來不能見的一些未知的運動同形式，卻是實在顏色。」

「我只請你考慮考慮，你要這樣說，那是否是聰明的。這不是驚人的意念嗎？這還不容易引起許多可笑的推論，一

如你方纔在聲音方面所不得不拋棄的那個結論嗎？」

西 菲倫諾，我可以坦白地承認，再事抵拒，毫無所益。顏色，聲音，滋味，以及一切所謂次等性質，雖了心都一定不能存在。不過你不要因為我承認了這個，就以爲減損了物質或外界物體的實在性。因爲有些哲學家雖然承認你這種說法，但是他們仍然離否認物質有十萬八千里遠。爲明白了解這一點起見，你可以知道，哲學家往往把可感的性質分成原始的和次等的兩類。所謂原始性質包含着廣袤 (extension)，形相 (figure)，凝度 (solidity)，重力 (gravity)，運動 (motion)，同靜止 (rest)；這些性質，據他們主張，是存在於物體以內的。次等性質，就是我們前邊所逐項研究過的那些；或者說除了原始性質以外，一切可感的性質都是次等性質。這些性質，據他們說，只是存於心以內的許多感覺或觀念。不過這些東西，我相信你早已知道了。說到我自身，雖然早已知道許多哲學家，主張這個意見，不過一直到了現在，我纔完全明白了牠的真理。

菲 你仍然相信廣袤同形相是存在於外界不能思想的實體以內嗎？

西 是的。

菲 但是我們對於次等性質所加的駁難，如果也可以應用到原始性質時，你該怎麼辦呢？

西 那我只有相信牠們也是存在於心中了。

菲 你以爲你憑感官所見的形相同廣袤，都存在於外界物體中或物質實體中嗎？

西 是的。

菲 其他動物，也可以相信他們所見所觸的形相同廣袤是存在於外界物體中嗎？

西 如果牠們有思想，自然要那麼想。

菲 西拉，你可以回答我。你以為動物所賦的感官，也是為保存種屬，同獲得幸福用呢？還是只有人們的感官，纔有這種作用呢？

西 我自然不疑惑，動物的感官也同人的一樣可以有相同的功用。

菲 如果是這樣，他們不是要得看見自己的肢體，同那些能傷害牠們的物體纔行嗎？

西 是的。

菲 那麼一個蛆蟲看牠自己的足，或與足相等或小於足的東西，也就好像大東西一樣了，——縱然它們在你看來，幾乎看不到，縱然它們至多也只像一些最小可見點（*visible points*）。

西 我不能反駁你的話。

菲 比蛆蟲更小的動物，看那些東西，不是更大些嗎？

西 是的。

菲 你幾乎看不見的東西，在其他極小的動物看來，不是大的如山一樣嗎？

西 我都承認。

非 同一的事物，可以在同時，有不同的大小嗎？

西 想來真荒謬。

非 不過據你所說的道理來講，你所看見的大小，蛆蟲看見的大小，同更小的動物所看見的大小，都同樣是蛆蟲的足的真正廣袤。那就是說，按照你自己的原理，你便歸結到荒謬的結論上去。

西 在這一點上似乎有點困難。

非 其次，你不會承認過，任何物體的本身如無變化，則它的真正的內在的性質便不能有變化嗎？

非 不過我們在漸次接近物體時，或在漸次遠離物體時，它的可見的廣袤會跟着發生變化，在一種距離之下，它會比在另一種距離之下，大了十倍或百倍。這不是分明證明，它的廣袤不存在於物體以內嗎？

西 我自己也承認不知所可。

非 關於這個性質，如果你也能冒險地來自由思想，也能同在思想次等性質時一樣，則你的判斷亦一定會立刻決定了。你方纔不是承認過，因為水在一手覺得熱，在另一手覺得冷，所以水內無所謂冷熱嗎？你不會承認這種說法很合理嗎？

西 是的。

非 我們要說廣袤同形相不存在於物體中，這不是一樣的推論嗎？因為同一物體，在一眼看來，是小的，光的，圓的，同時在另一眼看來，又是大的，不平整的，帶角子的。

西 一樣道理。不過後邊這種情形亦常見嗎？

非 什麼時候你都可以實驗。你一面用肉眼，一面用顯微鏡看，就知道了。

西 我亦不知道如何主張；不過我不喜歡把廣袤也拋棄了，因為要是承認了這一步，下邊的許多推論可就奇怪了。

非 奇怪！你既然讓了許多步，我想你不會因為「奇怪」，就固執一點罷。「不過我們普遍的推論既然包括了一切其他可感的性質，獨獨不曾包括了廣袤，那還不奇怪嗎？如果你已經承認了，一切觀念或與觀念和類似的東西，都不能存在於不思想的實體以內，那麼我們所能知覺的，所能想像的，所能觀念的廣袤的形相或情狀，一定不能真正存在於物質以內了。至於想像有一種物質的實體，先於廣袤而存在，異於廣袤而存在，而且為廣袤的基層，那更有特殊困難之點了。因此不論可感的性質是什麼東西，無論其為形相，為聲音，為顏色，都似乎不能存在於不能知覺牠們的東西以內了。」（括弧以內的話語，沒有印在第一版同第二版內。）

西 我暫且讓步好了，不過我還要保留我的權利，以後在推論中，如果發現了我的錯誤，我還得取消我這個意見。

「非 我自然不能否認你這種權利。形相同廣袤既然都處理了，我們可進而來談運動。在外界物體中的實在運動，能同時是很快有很慢嗎？」

「西 不能。」

「非 物體運動的快慢，不是同運動在一定空間內進行時所用的時間，成反比例嗎？一點鐘走三哩的物體不是比三點鐘走一哩的物體快嗎？」

「西 是的。」

「非 時間的計算，不是要按心中觀念的繼續嗎？」

「西 是的。」

「非 在你心中，各種觀念聯續的速度，不是能比在我心中或在其他神靈的心中聯續得快二倍嗎？」

「西 我承認。」

「非 結果不是，同一物體在任何空間內進行時，旁人感到所用的時間，卻只是你感到的時間的一半嗎？一與半固然可以做比例，推而至於其他數目，亦是一樣。這就是說，按照你的原理，兩人所見的運動，既然都真實存在於物體內，那麼同一的物體，在同時可以是很快，也可以是很慢的了。這個能同常識相脗合嗎？能同你方纔所說的相脗合嗎？」

西 我真沒有話可說了。

非 那麼我們可進而談疑度了。你如果承認疑度不是一種可感的性質，那麼我們就不考究它了；可是你如果承認它也是一種可感的性質，那麼疑度就只是堅硬性或抵抗力了。不過這兩種性質都分明與我們的感覺有關係。一個動物感覺爲堅硬的物體，在另一個肢體較爲結實強堅的動物感覺到，不是要成了柔軟的嗎？我所感到的抵抗力，不是分明不存在於物體中嗎？

西 我也承認，你直接所知覺到的抵抗的感覺不存在於物體以內；不過這種感覺的原因實在物體以內。

非 不過我們感覺的原因，既然不是直接所知覺到的，所以也沒有可感性。這一點我想早已解決過了罷。

西 我也承認這個；不過如果我有點錯亂的樣子，可要請你原諒；我真不知道如何纔可以把舊意念擺脫掉。

非 要想擺脫舊觀念，你只須想想：「廣袤」既然離了心不能存在，那麼運動，疑度，和重力，也當然是一樣的了。因爲牠們分明是前設廣袤的。所以要來一一考察也覺得有些節外生枝。你只要不承認「廣袤」有實在存在，那已經把其餘的性質也否認了。

西 菲倫諾，我真奇怪，如果你的話是真的，那麼許多哲學家既然否認了次等性質的實在存在，爲什麼偏又認原始性質有實在存在的呢？如果真沒有區別，這種情形，該如何解說呢？

非 要來解說哲學家的各個意見，這不是我的職務。不過也許因爲苦樂之感常常伴隨着次等性質，而少伴

隨着原始性質，他們纔這樣區分罷。冷覺，熱覺，味覺，香覺等。比起廣袤，形相同運動等觀念來，能使人們感到較活躍的快樂或苦痛。而且因為人們如要堅持苦樂可以存在於不能知覺的實體內，也很容易看出自己的荒謬來，所以他們較容易捨開舊日的信仰，不相信次等性質的外界存在。至於要問他們何以仍然相信原始性質的外界存在，則你如果能想起你剛纔所以分別極度的熱與中度的熱的道理，所以認中度熱有真實存在，極度熱沒有真實存在的道理，就可以了然於心了。不過終久說來，這種區分是沒有合理的根據的。因為一種平淡的感覺同較苦較樂的感覺，實在都是一樣的感覺。因此你萬不可再相信牠們是存在於不能思想的物體中了。

西 菲倫諾，我現在剛想起，我曾經在別處，聽人說過絕對的廣袤與可感的廣袤的區別。我們雖然承認，所謂大小，僅只依於其他有廣袤的物體對於我們身體上各部分的關係，並不真正存在於物體本身；不過我們卻不能因此，對於絕對的廣袤，也非得持相同的理論不可；因為絕對的廣袤，是從「大」和「小」中抽象出的，是從彼一個此一個特殊的體積或形相中抽象出的。再說到運動的快慢，雖然與心中觀念的聯續相對待，但我們不能因為這些運動的變化，離了心不能存在，就說從牠們抽象出來的是絕對運動，也不能獨立存在。

菲 請你告我，我可以區別各種運動，各種廣袤的是什麼？那不是可感的東西嗎？那不是各種或遲或速的度數，或大或小的形相或體積嗎？

西 我想是。

非 那麼這些原始性質，要是剝奪了牠們所有可成的特質，使沒有經院中所說的那些種屬的數目的差異了。

西 是的。

非 那就是說牠們都成了一般的廣袤，一般的運動了。

西 可以這樣說。

非 不過一般人公認的教條不是說，凡存在的任何東西都是特殊的嗎？那麼一般的運動同廣袤如何可以存在於有形的實體以內呢？

西 我要費些時間來解決你的問題。

非 不過我想這一點可以立刻就解決了的。你不用懷疑就可以回答，你是否能形成這一個觀念或那一個觀念。現在我只願意把我們的辯論，歸結在下邊這一點上。如果你能在你自己的思想中，對於運動同廣袤，形成一種清晰的絕對觀念，完全剝奪了我們所認為只存於心內的一切可成的性質，類如快慢，大小，方圓等等；我情願自己屈服於你所爭執的這一點。但是如果你不能這樣，卻要來主張自己所不能觀念到的東西，那你就算不合理了。

西 不客氣的說，我實在不能這樣想。

非 好為區別的那般人，已經分下原始性質同次等性質，但是你能把廣袤同運動的觀念，從次等性質分開

嗎？

怎麼！來想像那離了一切可感性的廣袤同運動，不是很容易的嗎？請你告我，數學家如何料理牠們呢？

西拉，我也承認，關於這些性質，要形成一般的命題和推論，而不涉及其他性質，那也並非難事；而且我們如果在此種意義下抽象地來考究它們，處理它們，那也是容易的。不過我不能因為自己會空口說「運動」本身這一個名詞，就說自己可以離了物體，在心中形成運動的觀念；也不能因為自己離了大小，以及種種可感的形相或性質，還可以造成廣袤同形相的公理，就可以說，離了特殊的大小，形相，同可感性，我的心仍然可以清晰地形成抽象的廣袤觀念。數學家自然可以專來研究「數量」，而把連牽的其他可感性質，當做與自己的解證不相干的東西而排除掉；不過離了空空的言辭，讓他們來思維赤裸裸的觀念，則我相信那些觀念一定不是純粹的廣袤觀念了。

西 不過你對於純粹智慧（*pure intellect*）該怎麼說呢？抽象的觀念不是可以為這種官能所形成嗎？

菲 我既然不能形成任何抽象的觀念，那麼你所說的純粹智慧，任憑牠有什麼意義，是什麼官能，也不能幫助我形成抽象的觀念了。因此我們也不必研究純粹智慧的本性是什麼，牠的對象如德性，理性，上帝等等，都是什麼——只就經驗而論，一切可感的性質，還不都是為感官所知覺，或表像在上面罷？形相和廣袤既然原來是為感官所知覺的，因此，它們便不能屬於純粹智慧。你如果還不以為滿足，你可以再試一試，離了一切特殊的大小，

甚至離了一切其他可感的性質，你是否能抽象地形成任何形相的觀念。

西 讓我少想一會罷——想不出來。

非 一種事物如果在它的概念中含有矛盾，你還能想像它可以真正存在於大自然中嗎？

西 自然不能。

非 人心既然不能把廣袤和運動的觀念，同其他可感的性質分離開，那麼此一種性質存在的地方，其他一種性質不是也一定的同樣存在嗎？

西 好像是這樣。

非 結果，你方纔所認為可以攻擊倒次等性質的那些理由，也可以毫不勉強地應用到原始性質上邊去了。此外，假如你還相信自己的感官，一切可感的性質不是分明都共存嗎？不是覺得在一塊嗎？離了一切可見可觸的性質，感官還能表像出任何運動或形相嗎？

西 你不必再繼續着說這一點了。我可以坦白地承認，假如在我們的過程中，沒有隱伏的錯誤或失察，那麼一切可感的性質離了心都是不能存在的。不過我恐怕在以前讓步時，我有幾分太於寬大，或是忽略了一些錯誤，也未可知。簡單一句話，就是我不會好好費工夫想過。

非 西拉，你既然說起這話，你可以隨時來覆檢我們研究的過程。在推論時，你有過什麼過失，你都可以自由

取消，遺了什麼話語，你都可以自由貢獻出來，好助成你以前所持的意見。

西 我想第一種大失檢處就是：我不會把對象同感覺分別得十分清楚。現在我覺得，感覺雖然離了心不能存在，但是對象並不因此也離了心不能存在。

非 你說的是什麼對象？感官的對象嗎？

西 是的。

非 是直接知覺到的嗎？

西 對的。

非 你可以告知我直接所知覺到的對象同感覺，有什麼差異。

西 所謂感覺，我認牠是能認識的心的作用，除此以外還有被認識的東西，我就叫牠做對象。類如說那棵樹金香上的紅色黃色便是。不過認識這些顏色的作用，只在我身，不在鬱金香。

非 你說的是什麼鬱金香？是你所看見的嗎？

西 是的。

非 除了顏色，形相，廣袤以外，你還能看到什麼呢？

西 什麼也不能。

菲 那麼你是說，紅色黃色是與廣袤共存的了；是不是？

西 不僅如此；我還以為牠們離了心，在不能思想的實體中還有實在的存在呢。

菲 那些顏色實在存在於我所見的鬱金香內，那是很明顯的。我們也不能否認，這鬱金香，離了你或我的心，還能存在。不過要說感官的任何直接對象——任何觀念或觀念的聯合——可以存在於不能思想的實體以內，或是外於一切的心可以自存，那是很明顯的一種矛盾。就照你剛纔說，紅色黃色是存在於你所見的鬱金香以上，我亦想不到你怎能得到這種結論，因為你並不假充你能看見那個不能思想的實體呀！

西 菲偷諾，你真善於引得人離了本題。

菲 你既然不想離開本題，我們可以仍舊回來，談論感覺同對象的區別。如果我沒有誤會了你的意思，那麼你是感覺中分下兩種東西，一種是心的作用，一種不是。

西 真的。

菲 你的意思是說，這種心的作用不能存在於不能思想的實體中，並且不能歸屬於不能思想的實體；但是知覺中所包括其餘成分卻是可以如此的。

西 正是我的意思。

菲 那麼如果有一種沒有心理作用的知覺，那種知覺一定可以存在於不能思想的實體以內了。

西 我承認這一點。不過並不能有這種知覺。

非 什麼時候，心纔算自動地起了作用？

西 當牠產生事物，阻止事物，變換事物的時候，牠可以說是自動地起了作用。

非 離了意志作用，心能產生，停止，變化任何事物嗎？

西 不能。

非 那麼知覺中要是包含着意欲的時候，心在知覺方面可算是自動的了。

西 是的。

非 在折這朵花的時候，我是自動的；因為我折花是由於手的運動，而手的運動，又是意欲的結果。既是我把

花拿近鼻孔，也是一樣。不過這兩種動作是嗅覺嗎？

西 不是的。

非 在我把空氣吸進鼻孔時，我也是自動的。因為我所以要這樣呼吸，而不那樣呼吸，正是我的意志的作用。

不過這種動作亦不能說是嗅覺。因為如果牠是嗅覺，我應當在每次那樣呼吸時，都該儘管有嗅覺。

西 是的。

非 那麼嗅覺是這些作用的結果了。

西 是的。

非 不過在這裏，我並覺不到有我的意志在內。我在這裏所知覺到的任何特別的氣味，都獨立於我的意志以外。所以在這種氣味方面，我完全是被動的。西拉，你覺得不是這樣嗎？

西 是的，正是這意思。

非 那麼再說到視覺，你不是可以隨意開合自己的眼皮嗎？不是可以四面來回轉麼？

西 自然。

非 不過你在看這朵花的時候，你所以看見白色，而不看見其他顏色，那是由於你自己的意志嗎？你把睜得大大的眼睛向天邊瞧去，你能够看不見太陽嗎？明與暗是你自己意志的結果麼？

西 一定不是這樣。

非 那麼在這幾方面，你完全是被動的了。

西 是的。

非 那麼請你告訴我，視覺作用的成立，是由於我們知覺到光同顏色呢，還是由於我們眼簾的張開和轉移呢？

西 自然由於前者。

非 在光同顏色的知覺內，你既然完全是被動的，那麼你所說的組成每一種感覺的那種自動作用，上了那裏去呢？按照你現在的說法，結果不是說，光同顏色的知覺中既然沒了自動的作用，那種知覺就存在於不能思想的實體內嗎？

西 我也不知如何着想。

非 此外，你既然在每一知覺中，都分別有自動的部分和被動的部分，那麼在痛覺中，亦該有這種分別了。不過痛苦，縱然完全到了幾乎不自動的程度，也竟如何能存在於不能思想的實體以內呢？你好好想想這一點，可以坦白地告訴我，光，顏色，氣味，聲音，是否都一樣是心中的被動作用或感覺。你固然可以叫牠們做外界的物象，並且以空空的字面說牠們有任何種存在。但是你可以一考察自己的思想，再來告訴真正的情形是不是如我所說的那樣？

西 菲倫諾，我可以向你承認：我在好好觀察了自己的心境以後，我只覺得我是一個能思想，能受各種感覺刺激的一種東西，除此以外，我並看不到旁的。——不過，我要是換一副眼光，來觀察可感的事物，把牠們當做許多情狀同性質看，則我就不能不假設一種物質的基層，因為離了這種基層，則我就不能存想牠們的存在。

非 你稱牠為物質的基層嗎？請告訴我，你藉着那一種感官得知基層的存在呢？

西 牠本身並非可感覺的。只有牠的情狀同性質是可以為感官所知覺的。

非 我猜想，你大概是憑反想同理性，得到牠的觀念罷？

西 我並不妄謂我已經對牠得到任何適當的積極的觀念，不過我仍然要說牠存在，因為若是沒有支撐的東西，各種性質就不會憑空存在的。

非 那麼你好像對於實體只有相對的意念，而且你想像牠時，也只有想像牠對於可感性所有的關係了。
西 是的。

非 請告我說，那種關係依靠着什麼纔能成立？

西 這意思還不是分分明明表示在「基層」或「實體」這兩個名詞中嗎？

非 如果是這樣，則基層這一個名詞的意思，應該是指着在可感的性質或偶性下邊所伸張的一種東西了。
西 真的。

非 也就是在廣袤以下了。

西 我承認這一點。

非 那麼牠的本性是完完全全廣袤不一樣嗎？

西 告你說罷，廣袤只是一種情狀，物質是支撐這種情狀的東西，被支撐的同能支撐的，不分明是不一樣嗎？
非 那麼，你所假設為給廣袤做基層的，是異於廣袤，外於廣袤了。

西 正是。

菲 西拉，請回答我。一種東西如果沒有廣袤，牠能伸張嗎？廣袤的觀念不是必然要包括在「伸張」的觀念以內嗎？

西 是的。

菲 你所假設為在任何事物下面伸張着的東西，牠本身所具的廣袤，一定同牠所支撐的事物的廣袤不同了。

西 是的。

菲 結果，一切有形的實體，一面固然為「廣袤」的基層，一面自身還得要有另一種廣袤，纔能來做基層了。如是推下去，不是可以推到無限嗎？我現在要問，你這種說法，本身是否荒謬，是否同你方纔所說的話相矛盾？你方纔不是說過，基層異於廣袤，並且外於廣袤嗎？

西 啊，你誤會了我了。我並不是說物質也照通俗死板的意思，在廣袤以下伸張開。所謂「基層」這一名詞其所表示的，也不過同「實體」這一名詞所表示的一樣罷了。

菲 好啦，我們就來考察「實體」一名詞內所含的關係好了，牠不是在偶性以下存在的麼？

西 不錯。

菲 一種東西，要想支持另一種東西，牠本身不是非得有廣袤不可麼？

西 非此不可。

菲 那麼實體的假設，同基層的假設，一樣荒謬了。

西 你仍然照着死板的字義來觀察事情。非倫諾，你這一點未免不公平罷。

菲 我並不執意要牽強你的字意；你怎麼樣解釋都可以。不過請你再把你的意思說明一下纔好。你不是告我說，物質支撐偶性嗎？那麼牠的支撐法，是不是如你的腿支撐你的身體一樣呢？

西 不是；你說的意思太死板。

菲 請你讓我知道你的意思好了，死板不死板，總得讓人知道纔行。——西拉，等你多久，我纔能得到回答呢？

西 我自己承認不知道再說什麼。我先前實在曾有一次，覺得自己真懂得所謂物質支撐偶性是什麼意思。不過現在我愈想牠，愈不能了解牠。老實說一句話，關於牠我一無所知了。

菲 那麼關於物質，不論積極的觀念，或相對的觀念，你都好像沒有了；你既不知道牠的本身，又不知道牠對於偶性有若何關係了。

西 我承認這一點。

菲 你不是說過，若不想像一種物質的支柱，便不能想像各種性質或偶性的真正存在嗎？

西 是的。

非 這就是說，在你存想屬性的實在存在時，你一定還要存想一種你所不能存想的東西。

西 我承認那話錯了。不過我總覺得現在我們這種說法還有些錯誤。你到底對此如何着想呢？我現在想到我們錯誤的來源，恐怕是由於我們把各種性質拆開來討論罷。現在我可以承認，各種性質離了心是不能各存存的。顏色離不了廣袤，形相也離不了其他可感的性質。不過說到各種性質和合在一塊，成了完整的可感物的時候，我們要說牠們可以離開心而存在，那恐怕也沒有什麼矛盾罷？

非 西拉，你不是取笑，就是記性太壞了。我們雖然把各種性質逐步地按名考驗過，但是我的論證同你的讓步，並不會準備來證明那些第二性質不能各各獨自存在，我們只是想證明牠們完全不能在心外存在罷了。自然在討論形相同運動的時候，我們曾經說過，牠們離了心不能獨立，因為我們並不能存想，牠們離了一切第二性質仍然可以獨自存在。不過在那時候我們所應用的理由並不止此。好啦，你只要想把我們所說過的話，一筆鉤銷，不再算數，我也願意把全盤辯論，照下邊的方式結束了。就是說如果你能存想，各種性質或可感的物象，結合以後或混和以後，可以離了心而存在，那麼我也可以承認事實真是這樣的。

西 要是這樣，問題就容易解決了。要想一棵樹，一所房子，獨立自存，不依靠於任何心，也不被任何心所知覺，那不是再容易不過的嗎？我現在存想牠們就是照這樣存在的。

菲 西拉，怎麼說，你能看見一件看不見的東西嗎？

西 那是一種矛盾，不可能的。

菲 那麼你要說，你能存想一種不能存想的東西，那不是一樣的矛盾嗎？

西 是的。

菲 你所思想的樹或房子，是不是你所存想到的東西？

西 還有第二個說法嗎？

菲 所存想的都是存在於心中嗎？

西 自然不成問題；所存想的當然是在心中了。

菲 那麼你爲什麼說，樹或房子可以獨立於任何心以外，自己存在呢？

西 我自己承認那是我的失察。不過稍等一會，讓我想我何以會失察。——這個錯誤真有趣。我方纔只思想，僻地中不被人見的一棵樹，而且以爲那就是存想外面不被知覺，不被思想着的一棵樹；實在不曉得，我自己在那時候正是存想那一棵樹。不過現在我清楚了，我所能爲力的也不過是在心中形成觀念罷了。我誠然能在心中存想着一棵樹，一所房，一座山等等觀念，不過除此以外，再沒有旁的。這話如何能證明，我能存想牠們離了一切精神的心還能存在呢？

非 你現在也承認，自己不能存想，任何有形的可感物可以離了心獨自存在了。

西 我承認。

非 那麼你何以還努力爲存想也存想不到的真理，來爭辯呢？

西 我也明白，我真有些糊塗；不過我仍然有些懷疑。我不是分明在遠處看見一些東西嗎？我們不是看見，在遠處有星宿同月亮嗎？不是我們的感官所明白知覺的嗎？

非 你在夢中，不是也能知覺那些東西同別的東西嗎？

西 是的。

非 牠們不是也一樣似乎在遠處嗎？

西 是的。

非 但是你並不因此就說，夢中的幻象，可以離了心，獨自存在罷？

西 自然不會。

非 那麼，你便不當根據可感物的外貌，或我們知覺牠們的途徑，就來斷定可感物是在心以外了。

西 我承認這一點。不過在那些情況下，我的感官不是欺騙了我嗎？

非 不會的。理性同感官都不會報告你說，你直接所知覺到的觀念或事物，都是存在於心以外的。藉着感官，

你只能知道自己被光和顏色等等感覺所刺激，但是你並不能說牠們是在心以外的。

西 真的不這除此而外，你不以為視覺可以提示一些外面的東西，或遠處的東西嗎？

非 我們若是走近一個距離遠的物體時，可見的大小同形相還是繼續變呢？還是遠近都一樣呢？

西 牠們自然要不斷地變化。

非 那麼視覺並不向你提示說，你直接所知覺到的可感物存在於遠處，或是說在你走近的時候，就可以知

覺牠們。因為實際上在你往前走的時候只有繼續不斷一串相連的可感物象罷了。

西 視覺自然不這樣暗示我。不過在看到一件物體的時候，我仍然知道，經過某種距離以後，我可以知覺到

什麼東西，不論以後所見的同以前所見的是否確確相同。在這種情形下，仍然提示出一種距離來。

非 好西噠，你可以稍想一會再來告訴我。你的意思是不是說，你藉着經驗，就可以從視覺所真正知覺到的

觀念，按上自然的定則，推知出在時間與運動繼續多久以後，你就會被其他的觀念刺激呢？

西 大體上說，我的意思亦不外乎此。

非 假如有一個生面盲者，忽然得到視覺，那麼他在起初還不是有一點經驗也沒有，不知道什麼可以被視覺

所提示嗎？

西 是的。

套只存在於心中的新感覺嗎？

非 他不是不能照你所說，在他所見的物體上，附有了距離的觀念嗎？他不是要把他所看見的東西，當成一

西 這是不能否認的。

非 再說得明瞭一點，所謂距離不是直向於眼的一條直線嗎？

西 是的。

非 那樣擺着的一條直線，能被視覺所知覺嗎？

西 不能。

非 結果所謂距離不是不能被視覺適當地直接地所知覺嗎？

西 好像是這樣的。

非 還有，你說顏色是在遠處嗎？

西 我們必須承認牠們只能存在於心中。

非 不過顏色同廣袤與形相，不是看見在一處共存嗎？

西 是的。

非 你既然承認，顏色不在外邊，爲什麼說，根據視覺就可以推知形相是在外面呢？顏色同形相兩者的可成

的外貌都是一樣的呀！

西 我不知如何答法。

非 我們縱然承認，我們的心真可以直接知覺到距離的存在，我們也不能因此就證明距離存在於心以外。因為我們直接所知覺的東西都只是觀念：任何觀念能離開心而存在嗎？

西 那樣假設是很荒謬的。非倫諾，不過你要告訴我，除了觀念而外，我們真一無所知嗎？

非 說到從果推因的步驟，這並不在我們的研究範圍以內。藉着自己的感官，你就可以說出，自己究竟能不能知覺到不能直接被知覺的東西。我還問你，直接所知覺到的東西，是不是只有感覺或觀念？在我們的談話中，關於這一點，你已經屢次聲明過你的意見，不過就你方纔的問題看來，你好像又離棄了以前的思想。

西 非倫諾，說實話，我以為物象可以分做兩種：一種是直接所知覺的，那就叫做觀念。一種是實在的事物或外界的物象；我們想要知覺牠們，只得以觀念為媒介，因為觀念是牠們的影像或表像。現在我可以承認，觀念並不存在於心以外；但是外界物象仍然可以離了心而存在。我很可惜我不會早些把這層分別想到；要不然你也無須費詞了。

非 那些外界物象是被我們的感官所知覺呢，還是被其他的官能所知覺呢？
西 被感官所知覺。

非 哈！不能直接知覺的東西，感官也能知覺到它嗎？世上有這種東西嗎？

西 是的，非倫諾，有幾分是這樣的。譬如我觀看凱撒的畫像或塑像的時候，我雖然不能藉感官直接知覺他，也可以說有幾分能知覺他。

非 你好像說，我們直接所知覺到的觀念只是外界事物的畫片嗎？而且因為外界事物同我們的觀念有相契相似的地方，你就說牠們也是被感官所知覺的嗎？

西 那正是我的意思。

非 你說，凱撒本身雖然看不見，也可以被視覺所知覺。同樣，真實的東西本身雖然不能被人覺察，也可以被感官所知覺。

西 正是這樣。

非 西拉，那麼你可以告我，當你看到凱撒的像時，你的兩眼不是只看見一些配製均勻，組織完備的顏色同形相，並看不到旁的嗎？

西 沒有別的。

非 縱然不知道凱撒的人，所見的也不就是這樣嗎？

西 是的。

非 那麼他的視覺同視覺的用途，都同你的一樣完美了。

西 我與你同意。

非 那麼爲什麼，你的思想就想到這位羅馬帝王，他的就不然呢？這一定不是由於你所覺到的感覺或感官觀念罷？因爲你承認你的感覺同觀念同他的一樣，並沒有什麼優越的地方！那麼這種原因好像只可以歸之於理性同記憶了，是不是呢？

西 是的。

非 結果，我們就不能因爲這個例證，說不能直接知覺的東西，能被感官所知覺了。我自然承認，在某種意味下，我們可以用感官間接地來知覺可感物，我自然承認，因爲我們常見事物有一種連絡關係，所以此一種感官所直接知覺的觀念，可以向我們的心提示出與它們常相連帶的另一種感官的觀念，例如我聽到馬車在街上行動時，我雖然只聽到聲音，但是因爲我常經驗到聲音同馬車連在一起，所以我也可以說是聽到了馬車——雖則爲此，但是嚴格地認真說來，除了聲音以外，我並聽不到別的東西，所以此時的馬車，並不是爲感官所知覺，只是爲經驗所提示罷了。同樣，在我們看見一段紅熱的鐵條時，鐵的溫度同熱度並不是視覺的對象，只是被視覺所知覺到的顏色同形相提示到想像上罷了。簡單地說來，按照真確的嚴格的意義講，所謂被某種感官所知覺的東西，應當只限於我們賦有那種感官時所直接知覺到的東西。至於說到其他事物，很明顯的，牠們是由經驗提示到心中的，

是以先前的知覺爲根據的。再返回來，說你那凱撒畫像的比喻，如果你仍堅持前言，那麼你分明以爲實在的事物或觀念的原型，並不是被感官所知覺，只是被靈魂的一些內在官能如理性同記憶之類所知覺的了。因此我很願意知道，你從理性得到什麼證據，可以證明你所謂實在的事物或物質的實體的存在；我很願意知道，你是否記得在先前見過事物的本身；我很願意知道，你是否聽過或是從書上知道別人見過事物的本身。

西 菲倫諾，我看你是有意讓蠅；這怎麼能說服我呢。

菲 我的目的，只是要想知道，你循着什麼途徑，可以得知有物質的實體。我們知覺事物，不是直接地憑着感官，就是間接地憑着理性同反想。現在你既然把感官除外，那麼請告訴我，你有什麼理由來相信物質實體的存在呢？憑藉着什麼媒介，你可以證明實體的存在，使我或使你得以理解呢？

西 坦白地說來，菲倫諾，我在一考究之後，覺得我實在沒有什麼理由。不過我總覺得，物質的實體至少也是可以存在着的。只要這種假設沒有什麼悖理之處，那麼在你提出相反的理由以前，我是決心繼續舊日的信仰的。

菲 怎麼說！說了半天，你仍是相信物質實體的存在，而且你這種信仰只是建立於它有可能性嗎？你現在要我提出相反的理由來；不過據旁觀者看來，還是主張肯定一面的人應當拿證據來，纔算合理罷。實在說來，你現在毫無根據決心堅持的那種理論，你在談話中已經屢次找到好理由，把牠拋棄過了。不過我們可以不用舊話了；如果我沒有誤會了你，那麼你是說，我們的觀念雖然不能離開心而存在，但是牠們所摹擬的，所表像的那種原

型是可以離了心而存在。

西 你說的正合吾意。

非 牠們就如外界的事物嗎？

西 是的。

非 那些東西還是有一種經久不變的本性，獨立於我們的感官以外呢？還是牠們也是按照我們身體的運動變化呢？我們在把感官或官能停止了，推進了，改變了以後，它們是否也變化呢？

西 實在的東西，很明顯地有一種固定的本性；我們的感官雖然有了變化，我們身體的姿勢同運動雖然有了變化，而物的本質，仍然沒有什麼變異。因為身體的變化只可以影響心中的觀念。要說牠們對於心外的事物，也有同樣的作用，那是很荒謬的。

非 那麼，我們的觀念，既然那樣變幻無常，如何又能摹擬影像恆常不變的事物呢？換一句話說，就是一切可感的性質，如大小，形相或顏色等等，既然常常隨着距離，媒介，或感覺工具等等的變更，而發生變化，那麼有定的物質對象如何可以被各種雖然有別互不相同的東西所表像所摹畫呢？如果你再說物質的實體只像我們許多觀念中的一個，那麼我們又將如何分別真摹本同假摹本呢？

西 非偷諾，我自己承認，我茫然無所知。我真不知該怎麼說好。

非 話還不止此。所謂物質實體的本身是可知覺的呢，是不可知覺的呢？

西 真正直接所知覺到的東西，除了觀念以外，沒有別的。所以一切物質的事物本身都是感不到的，只有藉觀念纔能被知覺到。

非 那麼觀念是可感的，牠們的原型是不能感到的了。

西 是的。

非 不過可感的東西，如何能同不可感的相似呢？實在的東西本身既然看不到，你能說牠同顏色相似嗎？本身既然聽不到，你能說牠同聲音相似嗎？一句話說，除了此一感覺，此一觀念，能和彼一感覺，彼一觀念相似而外，還能有其他東西與感覺同觀念相似嗎？

西 我應當承認，沒有別的東西可以同感覺和觀念相似。

非 這一點還有絲毫可疑嗎？你自己不完全知道自己的觀念嗎？

西 我完全知道牠們；因為我所不能知覺，不能知道的東西，就成不了我的觀念的一部分。

非 那麼你好好考察考察，再來告我，觀念中是否有一些東西，可以離了心而存在；你是否能存想，有任何與觀念相似的東西是在心外存在的呢？

西 我一經考察之後，覺得除了觀念能與觀念相類似以外，再不能存想其他東西可以與觀念相類似。而我

們分明又看到，凡屬觀念，都不能離了心而存在。

菲 那麼結果，按照你的原理，你要被強迫地否認可感物的實在了；因為你把這種實在看得是由心以外的絕對存在所構成的！這就是說，你是一個醉乎其醇的懷疑者了。我原來只是想證明，你的原理一定要流於懷疑主義，現在我可成功了！

西 就現在說，我雖然不完全信服你的話，可是也只得閉口無言。

菲 我現在願意知道，你還需要什麼條件，纔能完全相信。你不是有自由權，可以用任何方法解釋自己的意思嗎？在談話中，我曾堅持過你的偶然的些小過失嗎？我不是允許你，為達你的目的起見，可以把自己所說過的話自由取消，自由加添嗎？你所說的一切事情，我不是用上極公平的心地，傾耳而聽，細心觀察過嗎？一句話說，在不論那一點上，你自己所承認的，不是親口說出來的嗎？那麼現在如果你發現了以前的讓步有了缺口，或是想到未提出的遁辭，或任何新奇的區別，飾詞，或解釋，為什麼你一直說出來呢？

西 菲倫諾，請你耐心一點。我現在很驚異自己已經墮入陷阱，好像你把我牽到迷魂陣裏邊去，所以我不能立刻找到出路。你一定要給我些時間，觀察觀察方向，好來定定自己的神氣。

菲 你聽聽，這不是教堂的鈴聲嗎？

西 這是打斷禱鐘咧。

「非 我們進去吧，明天早晨再會。在我們見面以前，你可以想一想今天早晨的談話，看看自己是否能在其中發現出一些錯誤來，是否能發明出新方法來把自己拔出迷陣去。」

「西 同意。」

談話第二篇

西拉 菲倫諾，對不起的很，我很抱歉我沒有早來一點。一早晨工夫，我儘管揣摩我們上次的談話，所以把時問都忘了，把一切東西都忘了。

菲倫諾 我很歡喜你那樣專心；因為如果你以前的讓步有什麼錯誤，或我由此而得的推論有什麼矛盾，我希望你把牠們告訴給我。

西 你可以相信，自從我們會面以後，我並沒有管旁的事情，只是一心一意地搜求錯誤和矛盾，並且本着這個目的把昨天談話的全部程序，細細地考察了一遍。不過終久沒有找到，因為我們昨天談話所得的意念，一經覆勘以後，愈覺得清楚，愈覺得明瞭。而且我愈想牠們，愈覺得牠們有充分的力量，可以強迫我的承諾。

菲 你還看不出，這一點就是表示牠們是真的，是從自然推演出來的，是同一正確的理性相契合的嗎？真與美有一點很相契合，就是牠們一經嚴格的考驗以後，不但不受損失，反而格外地明顯起來。反之，錯誤同虛偽，一經覆勘或過細考察以後，就立刻失掉了牠們的幻光了。

西 我承認，你的話實在很有道理。那種推理所得到的結論雖然有些奇怪，不過我只要常記着那種推理，就

覺得那種結論的真理實在圓滿異常。但是我在不思想這些推理的時候，我在另一方面，好像又看到當今人們解釋事物的新說法也一樣滿意，一樣自然，一樣明了，使我不知如何反駁纔好。

非 我不知道你是什麼意思。

西 我是說現在人們解釋感覺或觀念的新說法。

非 那是怎樣一回事？

西 人們假定，靈魂居留於腦中某一部分，而各種神經則發端於此，從此又分佈於全身各部。外面的物體，在感覺器官上引起各種印象後，便把波動的運動傳到各種神經。神經裏面，因為充滿着許多元精（*chyle*），所以便把各種印象推進到腦中靈魂的部位。靈魂按着腦中所得的各種印象或痕跡，便受了各種觀念。

非 你以為這就是解釋觀念發生的途徑嗎？

西 爲什麼不是，菲倫諾？你有什麼反駁的話語？

非 我想先知道我是否懂了你的假設。你不是把腦中的一些痕跡，認爲我們觀念的起因嗎？請你告我，你所謂腦子是不是一種可感物？

西 你想這能不是嗎？

非 可感物都是可以直接知覺的。而直接知覺的東西又都是觀念；觀念又是只能存在於心中的。如果我沒

有記錯，你似乎早已承認過這幾點了。

西 我不否認。

非 那麼你所說的腦子既是一種可感物，則它就只能存在於心中了。現在我請問你，要假設存於心中的一個觀念或一種事物可以生起一切其他觀念來，這種說法是否合理。如果你真以爲那種假設是合理的，那麼你如何解釋那個原始觀念，那個腦子呢？

西 我並不以感官所知覺到的腦子來解釋觀念的起源，因爲這種腦子只是可感的觀念的結合體；我所用以解釋的，只是我所想像的另一種腦子。

非 不過想像到的東西同知覺到的東西不是都存在於心中嗎？

西 我必須承認牠們都在心中。

非 那麼結果是一樣了。你只是用腦子的運動或印象來解釋觀念，只是用一種觀念（腦子）的變化來解釋其他觀念。至於你所說的腦子，不論是可知覺的，或可想像的，那都沒有關係。

西 我也懷疑我的假設了。

非 除了神靈以外，我們所知道的或是所存想的無一不是自己的觀念。那麼你說一切觀念都被腦子的印象所引起的時候，你是否也想到腦子？如果你也想到腦子，那麼你是說一切觀念都印入一種觀念裏，同時又引起

這種腦子的觀念來，這個真是荒謬萬分了。如果你不想到腦子，那麼你所談的話就沒有意義，你所立的假設就不合理了。

西 我現在看清楚那個假設只是一個夢境，了無真實意義。

非 你不必再着意牠了；因為歸來歸去你所說的這種解釋法委實不能滿足任何合理的人。在神經的運動，同心中聲音與顏色的感覺中間，究竟有什麼關係呢？這些感覺如何成爲那種運動的結果呢？

西 不過我以前萬沒有想到，這種假設會這樣沒意義。

非 好啦，結果總算你承認了，凡可成物都沒有實在存在了。你總算是極端的懷疑者了？

西 這個也顯然不容否認。

非 你看原野上不是廣被着悅目的青草嗎？在深林叢莽中，在清泉溪流中，不是有怡神清心暢意的魔力嗎？當着深廣的海洋，當着聳入雲霄的高山，當着陰暗森鬱的深林，我們的心理不是充滿着快意的恐怖嗎？即在巖石同沙漠中，還不是感覺到荒野的趣味嗎？看着地球上的各種自然美，是如何真切的一種快樂呢？爲保存和更新我們的趣味起見，夜色的面紗不是輪流着遮在地球的表面嗎？地球的衣裝，不是按着時季儘量變化嗎？各種元素是如何容易調理呢？造物的最微末的創造品，用途是如何之大，花樣是如何之多呢？在動植物的身體中，有如何精微，如何美麗，如何巧樁呢？事物的配置是如何精巧呢？牠們不是能照上特殊的目的發展，能在一個全體中，構成相反

的部分嗎？牠們的互相扶持，互相助成，不是使牠們能互相襯托，互相解釋嗎？現在我們再從地球進一步，談說那光明燦爛，嚴飾穹蒼的星體罷。行星的運動同位置不是很可驚地合於用途同秩序嗎？這些星球（人們誤稱它們為漫遊的）在無途徑的虛空中反覆遊行時，你知道牠們曾經走錯了嗎？牠們繞太陽時，不是按照適當的時間，經行一定的空間嗎？不可見的造物主宰宇宙時所用的法則，是這樣確定，這樣不可改易的。各種恆星的光是如何地活潑，如何地明亮呢？在蒼藍的穹蒼內，牠們的似無所為的繁雜情況是如何莊嚴，如何豐富呢？還不止此，你如果拿起望遠鏡來一看，你一定會見到許許多多肉眼所不能見的星羣。巨大的發光體，在肉眼看來好像很接近，很明晰，不過接近望遠鏡一瞧，牠們在各種距離外便好像陷入空間的深淵中。此外你還得求助於想像纔是。因為我們這種微弱窄狹的器官並不能完全看出迴繞中心大火那許多數不勝數的世界；可是在這些世界中，那個至極完全的大心的力量又以無窮的花樣，把自己表現出來。不過我們的感官同想像都沒有力量來了解這個廣大無邊的大宇宙和其中一切發光的家具。我們的心力，縱然竭能盡智，結果總有層出不窮的新領域出現，使我們不能計度牠們。但是組成這個大結構的巨大星體，雖然相互的距離很悠遠，而事實上，還有一種神秘的機關，神聖的藝術和力量，把牠們都運貫起來，甚至於把牠們同這個地球運貫起來——雖然這個地球幾乎使我想不到牠，幾乎失沒在星海世界內。全宇宙的系统不是偉大無邊，美麗無匹，光榮無倫，超過一切表示與一切思想嗎？那麼哲學家們如果要說這些尊嚴悅人的景色，全沒有實在性，他們應該受怎樣處分呢？那麼如果有一些原理，教人相信造化中可見

的美麗，只是虛偽的想像的幻光，我們該如何對付這種說法呢？明白些說，你想你這種懷疑主義，在明白人看來，不是荒謬到萬分麼？

西 別的人願意怎樣想，就怎樣想好了；不過說到你自己，你沒有權利可以責斥我。我看你同我一樣是懷疑論者，這一點足使我安慰了。

非 西拉，請你原諒，在這裏我要與你背道而馳了。

西 怎麼樣！你承認了前提，又來否認結論麼？你把我引到這種奇論裏邊，自己又離棄了麼？你真有些不公平。非 關於能引到懷疑主義上的那些意念，我否認我的意見與你的一致。你誠然說過，可感物的實在性，只在於心靈以外的絕對存在中，並不在於他們之被知覺。根據上這個實在性的意念往下推求，你已經被迫的否認了可感物的實在存在，結果按照你自己的定義，你已經承認自己是一個懷疑論者。不過我從來不曾說過，也不會想過，可感物的實在性就應該照這樣下定義。在我看來，一切可感物離了心或精神都不能存在，這個所以然的理由，你也已經承認了。因此我的結論並不是說，牠們沒有實在的存在，乃是說，牠們既不依靠於「我」的思想，而且牠們不被「我」知覺，也能存在，那麼世上一定另外有個心包含着牠們。可感的世界既然分明存在着，照理也一定有一個無限的普遍的精神，包含着，支持着這個世界。

西 怎麼樣！我同一切基督教徒不都是這樣信仰嗎？凡相信有上帝，相信上帝能知道，能了解萬物的人們，不

都是持着這種信仰嗎？

【非】不過仍有一種區別。人們所以常常相信，一切事物都爲上帝所知道，所知覺，只是因爲他們相信上帝的存在。不過我所以要直接地必然地來斷定上帝的存在，只是因爲一切可感物都被上帝所知覺。

【西】但是人們既然都相信同一的事物，那麼我們不論怎樣得到這種信仰都可以，又何必分個彼此呢？

【非】不過我們的意見並不一致。因爲一般哲學家雖然承認一切有形的事物都爲上帝所知覺，但是他們仍然說這些事物有一種絕對的存在，並不能被任何心所知覺；這一點是我所否認的。除此以外，我們的說法還有一種不同：一方面他們主張，「因爲上帝存在，所以他纔知覺一切事物」，另一方面我又主張，「可感的事物是實在存在的；牠們如果是存在的，則牠們必然要被一個無限的心所知覺；那麼宇宙間一定有一個無限的心或上帝了」。關於「上帝的存在」我已經根據最明顯的原理給了你一種直接了當的解證了。神學家同哲學家也已經從造化各部分的美麗同效用，無疑地證明那是上帝的作品了。不過我們只要能反想到：可感的世界只是我們感官所知覺到的東西，而感官所知覺到的東西，除了觀念以外，又沒有別的；而觀念或觀念的原型又離了心不能存在；——我們只要能這樣反想，縱然不求助於天文學同自然哲學的幫助，縱然不存想事物間有何巧構，有何秩序，有何適應，我們也可以單從可感物的存在，推論到無限的心之存在，這不能不說是我的方法的一種長處。本着這個確信，你就是不勞心費力地追求科學，剖析精微地運用理性，絮絮聒聒地談論不休，也可以攻擊倒駁斥倒無神

論者的有力信徒了。那些可憐的逃避所，雖然時而在不能思想的因果永寂時而在各種原子的巧妙配合；那些狂妄的想像，雖然有尾尼尼（Vaidi）霍布斯，斯賓挪莎，爲之倡導；可是一言以蔽之，整套的無神論，還不是可以簡單的反抗推翻了麼？因爲我們分明看到，要假設這個可見的世界，無論全部分或一部分，（甚至於最粗笨的部分），可以獨立於心外而存在，那實在含着很大的矛盾。那些教人不敬的人們，只要一觀察自己的思想，在那兒試一試，自己能否存想一塊石頭，一片沙漠，一片混沌，一團紛亂的原子，甚至任何可感的，可想像的東西，可以獨立於心外而存在，——他們不旋踵間就可以認識自己的愚癡了。我們如果照這樣來解決爭論，讓反對方面來看他自己，是否能在思想中存想他所持的真理，並且從意念的存在，一直就允許他以實在的存在，這還不是最平允不過的辦法嗎？

西 你的話大部分的確有助於宗教，這是不容否認的。不過你不覺得你的話好像與當代人所持的意見一樣嗎？他們不是主張「在上帝中，來認識一切事物嗎？」

菲 我很希望聽聽那個意見；請你解釋給我聽好了。

西 他們以爲靈魂既是非物質的，所以牠不能同物質的事物接合，來認識事物的真相；不過靈魂一同上帝的實體接合以後，便可認識事物，因爲上帝的實體是精神的，純粹智慧的，可以爲一個精神的思想的直接對象。此外，在神聖的本質中，還有同各種被造物相關的完全性，這種完全性便可把各種事物表現在心裏邊。

非 我不知道以完全被動的，沒活力的觀念，如何可以為無感性的，不可分的，純粹的，自動的上帝の本質或實質，或是可以為其實質的一部分。這個假設，人們一見就可以看出更多的難點同反駁來；不過我也不必一一列舉牠們，我只可以說，要這樣假設，就與普通假定被造的世界是在心以外存在，是一樣的荒謬罷了。不但如此，除了相同的荒謬以外，這種假設還有其本身的缺點，就是牠使物質的世界失掉了自己的效用。如果我們只因為各種科學假設自然（或神聖智慧）白白創造了一些東西，就因此能反駁了他們的假設，以為他們不應當假設自然不遵循簡單容易的道路，偏要曲折周章白費許多事；那麼，如果有另一種假設，假定全世界，都是無所為的造成的，我們該當如何作想呢？

西 不過你怎麼說呢？你不以為我們只能在上帝中認識一切事物嗎？如果我沒有誤會了，我想你的主張正同這個差不多。

非 世上有思想的人雖少，而有意見的人卻多。所以人們的意見常常是虛浮的同紛亂的。因此各種教條本身雖十分差異，可是人們若不集中心力來考慮牠們，就容易把牠們互相混淆了；這實在是不足為奇的事情。所以縱然有人想我已經流入馬來卜倫（Malbranche）的狂熱，我也不覺得可以驚異——雖然實在說來，我和唯理的很遠。馬氏完全建設在最抽象的概括觀念上，這是我完全不贊成的。他主張有一個絕對的外面世界，這也是我所否認的。他承認我們常被感官所欺，不能知道，有廣袤的事物究竟有什麼實在的本性，真正的形式和形相；我在

這幾方面也完全同他相反。所以通體說來，相反對的原理，再沒有比我和他的原理，那樣相反之甚了。我們自然要承認經上的教條，承認「我們在上帝中生活，運動，存在」。不過要說我們在「他」的本質中看物，如我們方纔說過的那樣子，那我是完全不相信的。我的意思簡單地說來就是：——我們分明看到我自己所知道的東西，是我自己的觀念，而觀念是離了心不能存在的。我們還一樣分明看到我所知覺到的觀念或事物，牠們本身或牠們的原型，是可以離了我個人的心而存在的。因為我知道，我不是牠們的作者；我在放眼開耳時，並不能隨意決定所聽所見的特殊觀念。因此我知道，這些觀念是存在於其他一個心以內的，各種觀念之所以呈現給我，全是由於那個心的意志。我們既然說過，直接所知覺到的東西，都是觀念或感覺；那麼任何觀念或感覺離了心或精神如何能在別物中存在呢？除了心或精神，什麼東西還能產生牠呢？這真是不可存想的了。要來主張不可存想的道理，這不是瞎說嗎？

西 自然。

非 不過在另一方面，我們如果假定牠們存在於一個精神內，並且被一個精神所產生，那是很可存想的。因為這是我日日經驗到的。我日常知覺到無數的觀念，而且可以憑着自己的意志，構成各種觀念，讓牠們出現在我的想像中；——只不過想像中的觀念，不能如感官所知覺的觀念，那樣清楚，強烈，活潑，耐久罷了。（後邊這些觀念就叫做實在的事物。）從此種種，我可以說，世上有一個大心，一時一刻都以可感的印象來刺激我，而且從印象的

複雜上講，秩序上講，情狀上講，我可以斷定，造物主的智慧，權力，德性，是人們所不能理解的。你好好留神；我並不說，我在看東西的時候，非先在上帝的智慧的實體中，看到能表像牠們的事物不可。我並不這樣假定，我只是說，我所覺到的東西是被「無限的神」的理解所知，被「無限的神」的意志所產生的。這個道理不是最明白最淺顯的嗎？我們只要對於自己的心，同心中所發生的種種觀念，稍加思索，則我們不但可以存想這個道理的全體，而且非加以承認不可。

西 我想我已經很明白了你；並且自己也承認你那「神明」的證據，固然那樣驚人，但是同時也一樣的明顯。不過我們縱然承認了上帝是萬物的根源，難道除了精神同觀念，就不能有第三者嗎？我們不能給我們的觀念再找尋出一個附屬的，有限的原因來嗎？總而言之，你所說的縱然都對，難道就沒有物質了嗎？

菲 你真要讓我翻來覆去地，儘管說一件事嗎？你已經承認了，感官直接所知覺到的東西，離了心不能存在；而感官所知覺到的東西，又都是直接被知覺的。所以一切可感物離了心都不能存在。你現在所堅持的「物質」，我想它只是可以被智慧所了解的一種東西；牠是只可以被理性所發見，而不能被感官所發現的。

西 你說對了。

菲 請你告我，你所以信仰物質，有什麼推論做你的根據？而且你現在對於物質，覺得牠有什麼意義？

西 我覺得自己被各種觀念所刺激，但是我並非這些觀念的原因；就是牠們自身也不能自為原因，也不能

互爲原因，因爲牠們全是不能自動，瞬息變化，依屬於外的東西。所以牠們在我個人同牠們自身以外，一定有另一種原因。不過關於這個原因我委實一無所知，只知道牠是我自己觀念的原因罷了。這東西，不論牠本身是什麼，我不能不名之曰物質。

菲 西拉，請你告訴我，人們對於日常語言中的名詞，能隨便變更其固有的意義嗎？比如一個旅行家告訴你，在某個國土內，人們從火中經過，並不能把自己傷了；一經他解釋以後，你纔知道，他所謂火正是別人所說的水。或者他竟然又把人叫做樹，說樹可以用兩腿前行等等話。那麼你能說他這話合理嗎？

西 當然不合理；我想那是很荒謬的。因爲語言的常軌是以慣例爲標準的。如果人們任意說不妥當的話語，那就無異於毀滅了語言的用途，甚至於在意見一致的地方，也可以延長，可以增加許多無謂的紛爭，除此以外，毫無一點利益。

菲 所謂物質，就普通意義講，不是指着一種有廣袤的，凝固的，被動的，無思想的，不自動的實體嗎？

西 是的。

菲 我們不是已經證明，這種實體不能存在嗎？雖然你承認牠的存在，但是不自動的東西如何能成功爲一個原因呢？不能思想的東西，如何可以成爲思想的原因呢？你自然可以任意在普通所謂物質一名詞上，加以相反的意義；來告我說，你所謂的物質，是無廣袤的，能思想的，能自動的東西，並且可以爲我們觀念的原因。不過這種說

法，除了玩弄字義而外，除了陷於你方纔以正理所鄙棄的錯誤而外，還有什麼意義呢？我的意思並非說，你由現象推尋原因，這種步驟在推理上有什麼錯誤，我只是說，以理性推證出來的原因，不當叫做「物質」罷了。

西 你說的頗有理，不過你仍不免有不了解我的地方。你萬不要以為我否認上帝或無限的精神是萬物的最高原因。我所爭執的只是說，除了元宰以外，還有一種有限的、遜弱的原因，可以幫助觀念的產生；不過牠的作用不是憑着意志作用或精神能力，而是憑着物質特有的屬性——運動——罷了。

非 每一轉瞬，你總要繞回那個破碎了的舊思想去；你總以為離了心，有一種被動的、有廣袤的實體。怎麼，你又忘了你已經被我說服過嗎？或者你還願意我再把舊話重提一遍嗎？你這做法，真不公平，自己已經不承認的東西，偏要再來主張。不過我們也無須堅持以前所詳論過的那些道理，我只是問問你的一切觀念是否完全是被動的，無活力的，完全沒有自動作用在內？

西 是的。

非 可感的性質除了是觀念以外，還能是別的吗？

西 我不是一再承認牠們不是嗎？

非 運動不是一種可感的性質嗎？

西 是的。

非 那麼牠不是自動作用了。

西 我同意你。在我搖動我的手指時，的確牠是被動的；不過發生此種運動的意志，的確是自動的。

非 現在我要問你，第一點，運動既不算自動作用，那麼除了意志以外，你是否還能存想其他的自動作用？第二點，你如果只是口裏說某種事物，心裏卻不能存想牠，那麼你所談的是否是全無意義的？最後一點，在已經承認了前提以後，你是否覺得再來主張在精神以外，我們的觀念還有其他的自動原因，那是不是最荒謬最不合理的說法？

西 在這一點上我完全讓步好了。不過物質縱然不能做爲觀念的原因，可是牠又何妨做爲主宰的工具，來產生各種觀念呢？

非 你說牠是一種工具嗎？請你告我那種工具的形相，發條，輪子，運動等等，都是什麼情形。

西 我完全不能決定那些東西。牠們的實體同性質我是完全不知道的。

非 怎麼？那麼你覺得，這種工具是被不可知的部分所組成的嗎？牠有不可知的運動，不可知的形相嗎？

西 我既然相信了，一切可感的性質都不能存在於不能思想的實體內，當然不能相信這種工具有任何形相同運動了。

非 你能構成陸了一切可感性質，甚至於離了廣袤的一種工具意念嗎？

西 我並不妄謂自己有這種觀念。

非 那麼你有什麼理由，來想像這種知不到，想不來的東西的存在呢？是因為你覺得上帝離了這種工具，就不能照樣進行呢？還是因為你覺得在自己心中，形成觀念時，感到這種工具的用途呢？

西 你老是煩瀆地問我的信仰有什麼理由。請你告我，你有什麼理由不相信我的話呢？

非 我如果看不到有可以相信某種事物的理由，則我便有充分的理由不來相信牠的存在。不過我們且不說你那個信仰的理由；實在說來，你竟不能讓我知道你所願意我相信的東西，因為你分明說對於那個東西自己並沒有任何意念，不過無論如何，我總得問問你，如果你對於一種事物，既不知其為何，又不知其理由，可是僥倖無端地來信仰牠，那麼你還配得上做一個哲學家嗎？還配得上做一個有常識的人嗎？

西 非倫諾，你且慢說。我說物質是一件工具，並不是一無所指。自然我還不知道牠是那一類的工具；不過我有一種概括的工具觀念，我想我可以應用在物質上。

非 如果我們能證明，即在最概括的工具觀念（與原因的觀念完全異趣）中，也有一些成分，使牠與神聖的品德不相符合，那該怎麼辦呢？

西 你如果能證明這一層，我自然就讓步了。

非 你所謂工具的概括性質或觀念，是作何解呢？

西 凡特殊的工具所共有的屬性，就構成了概括的工具意念。

菲 一切工具不是都用來做我們意志所不能做的事物嗎？這不是一切工具的通性麼？我們不是從來不用工具來指使自己的指頭，只憑着意志的作用就可以嗎？但是我們如果要移石拔樹，不是需要工具嗎？你不是如此着想嗎？你能給我相反的例證，證明有人用工具，來產生直接依靠於自己意志的一種作用嗎？

西 我不能。

菲 至極完美的精神，他的意志既然絕對地直接地爲萬物所依賴，爲什麼你還假設他的「作爲」需要工具呢？爲什麼你還假設他雖不需要工具，仍然利用工具呢？結果在我看來，你就不得不承認，要利用無生命的，不自動的工具，那是同上帝的無限的完美品德不相稱合的；照你的話講，你就不得不讓步了。

西 我還不能立刻答覆你。

菲 不過我把真理向你充分證明時，我想你該立刻承認牠了。我們這些能力有限的人們，自然不得不利用工具。而工具的應用，又可以證明當事者是受了他人所規劃的規則的限制，欲行達到目的，非採取某種途徑，非具備某種條件不可的。那麼明顯的結果就是：最高無限的主宰完全用不着工具了。全能的神的意志，一經發動，便即完成，並無需乎工具。我們這些能微力弱的人們所以要用工具，並不是因爲工具含着實在的功能，同必然的效力，可以產生任何作用；只是爲的要遵循自然的法則，或是第一原因所規劃的條件。至於這個第一原因本身，他是超

乎任何限制，任何規範的。

西 我不再主張物質是工具了。不過，你仍然不能說我否認了物質的存在；因為不論我們說了些什麼話，物質仍不妨是一種「生緣」(occasion)呀。

非 你的物要有多少種形式呢？我們到底要幾次證明物質的不存在，你纔能把牠捨棄掉呢？按照辯論的規則，像你這樣只管把主要名詞的意義，來回轉變，我責斥你亦不算不正當，不過我們可不提這些話了；我只問問，你既然否認物質是一種原因，你又說牠是生緣是什麼意思呢？並且在闡明生緣的意義以後，我還得請你說明，你何以相信我們的觀念有這種生緣。

西 第一點，我所謂生緣，就是不能自動，不能思想的一種存在。生緣現在時，上帝就在我們的心裏刺激起各種觀念來。

非 那種不能自動，不能思想的實體，有什麼樣的本性呢？

西 我不知道牠的本性。

非 那麼請你進一步說第二點好了。你爲什麼說，有此種不能自動，不能思想，不得而知的東西呢？

西 觀念在心中升起時，我們看見牠們那種整齊有恆的樣子，自然會想到牠們有一種確定的規則的生緣；具備了生緣，牠們纔能生起來。

的。
[非] 那麼你是承認，只有上帝纔是我們觀念的原因，不過上帝在生起各種觀念時，這些生緣一定是要現在

[西] 那是我的意見。

[非] 存在於上帝面前的東西，他一定可以知覺到了。

[西] 自然；否則這些東西就不能爲他那動作的生緣了。

[非] 我現在且不強迫你說明自己的假設，或者答覆這種假設所能引起的種種難題；我只問你，在觀念系列中或自然程序中所見的秩序同規則，是不是可以上帝的智慧同權力，充分地來解說？而且我們如果假設，上帝被一種不能思想的實體所影響，所支配，所提示以後，纔能決定，什麼時候應當作爲什麼，那不是貶抑了上帝的品德嗎？最後，如果我承認了你所爭執的話，你的目的是否可以達到？因爲我縱然承認，有一些東西爲上帝的心所知覺，並且可以做爲生緣，使上帝在我們心中生起觀念來，我們仍然不容易存想，如何從這種前提，就可以推論說有一種不能思想的實體，絕對地存在於外界，完全不被知覺。

[西] 我完全不知如何着想了，這個「生緣」的觀念現在也好像同其他的觀念一樣沒根據了。

[非] 你終久看到，你的物質雖有好多解說，然而你所假設的，畢竟自己也不知道是什麼東西，有什麼用途，並且也不知道自己爲什麼理由要相信牠。

西 我的各種意念既然詳細地考驗過，我也不一定固執牠們了。不過我仍然有一種模糊的知覺，仍然覺得有物質的存在。

菲 你知覺物質的存在，不外有兩條路，一條是直接的，一條是間接的。如果是直接的，請你告訴我，你用那一種感官可以知覺到物質。如果是間接的，那麼也讓我知道，你如何能從直接所知覺到的東西，推知物質的存在。這就是你的知覺說的。再說到物質自身，我可以問問，牠是對物象呢？基層呢？原因呢？工具呢？還是生緣呢？這些觀念你已經逐一辯護過，並且你一時一時把物質的意念繼續變更，物質的形式輪流調換，結果你自己所說的話，自己又行反駁了，否認了。不過現在你如果還有什麼新意見，我仍願意聽一聽。

西 關於這個題目，我想我已經把話說盡了；再不知道有什麼可申辯的地方。

菲 不過你還不願意捨掉舊日的偏見。要想捨棄舊日的偏見，我希望你，除了我們所說的話以外，再進一步想想，如果假設了物質的存在，你是否能存想物質影響你的途徑。或者，如果不假設物質的存在，你是否可以仍然被現在所有觀念所影響，是否還有與現在相同的理由來相信物質的存在。

西 縱使世上沒有物質，我覺得我們仍然可以照現在的樣子，來知覺一切事物；縱使世上有了物質，我仍然不能存想牠如何可以在我心中產生任何觀念。你說照前邊所解說的物質講來，實在沒有其物，這話我也完全滿意。不過除了上述的意義之外，我還不由得假設有別種意味的物質。至於說，這種物質，究竟是什麼東西，我就不敢

擅行決定了。

非 我也不希望你把那個不可知的事物的本性，加以確定的界說。我只請你告訴我，這種物質是否是一種實體。如果是一種實體，你是否可以假定一種沒有偶性的實體。如果你假設：這種實體有各種偶性或性質，我盼望你告訴我，那些性質是什麼東西，至少也得告訴我，所謂「物質支撐偶性」，究作何解？

西 我們已經辯論過這些問題，我也無話可說了。爲免除一層一層的問題起見，我可以告訴你，現在我所說的物質，既不是實體，也不是偶性，既不是有思想的東西，也不是有廣袤的東西，既非原因，也非工具，也非生緣；只是與這些東西完全差異，而爲吾人所不能知道的一種東西。

非 那麼你現在的物質意念，好像只包括着概括的抽象的實體觀念，並沒有別的了。

西 沒有別的。我所要附加着說的只是：這個概括的觀念不是我所知覺的，所想像的，或以其他途徑所理解的一切東西，一切性質，一切觀念罷了。

非 請你告訴我，這個不可知的實體，你假設牠存在於什麼地方？

西 啊，菲倫諾，你以爲你又把我捉獲了；因爲我要是說，物質在場所中存在，你便會執論說，牠一定存在於心中，因爲我們早已承認了，場所或廣袤是只能在心中存在的。不過我可以不慚愧地承認了自己的愚昧。我真不知道，牠在什麼地方存在着，我只知道牠是不存在於場所以內的。我只能給你一個否定的答覆。關於物質，你以後所

發的問題，我也只能給你以否定的答覆了。

菲 你既然不告我，物質在什麼地方存在，請你告我，牠存在的情形如何，你所謂的存在究竟有何意義？

西 牠也不思想，也不行動，也不知覺，也不被知覺。

菲 在你那物質存在的抽象意念中，究竟有什麼積極的意義呢？

西 我在精密的觀察之後，並找不到任何積極的意念或意義。我再說一次罷，我真不自慚愧地承認我的愚昧。我真不知道什麼是存在，也不知道牠如何存在。

菲 好西拉，我請你照先前坦白的樣子來誠懇地告我：除掉了，脫離了能思想的，有形體的一切特殊的事物，你是否還能構成一個清晰的概括的實體觀念。

西 且慢，讓我少想一想——菲倫諾，我覺得我不能。在一起初我還覺得有一些稀疏的空虛的抽象的「純粹實體」的意念，不過一經仔細考察，這種意念便煙消雲散了。我愈思想牠，愈確定了自己的明哲的決心，覺得只可以給你否定的回答，不當強作能解，冒充對於物質，對於牠的所在，牠的情狀，牠的實體，牠的屬性，有了任何積極的知識或概念。

菲 當你說有物質存在時，你的心裏什麼意念也沒有嗎？

西 完全沒有。

「非」那麼你可以告訴我，結果是不是這樣的：——起初你相信有一種物質的實體存在，因而你要主張，直接的物象就在心以外存在着，其次你又主張物質是各種物象的原型，是他們的原因，是一些工具，是一些生緣，最後你又認牠是一種概括的東西，這種東西，一經解釋，又化爲烏有。結果物質，亦化爲烏有。西拉，你的意見怎麼樣？你那全部的理論過程不是總括在這幾句話裏麼？

「西」縱然如此，我仍然可以說，我們不能因爲自己不能存想一件東西，就說那件東西不存在。

「非」我自然承認，從原因，從效果，從作用，從標誌，從其他情節，可以合理地推知一種不能直接知覺的東西。我也承認，如果人們因爲自己對於某種事物不能有直接的積極的意念，便否認那種東西的存在，是一種荒謬的做法。但是如果完全沒有這些徵驗；如果理性同神示都不能使我們相信一件東西；如果我們對於某種東西連一個相對的觀念也沒有；如果我們離了知覺和被知覺離了精神同觀念，而抽象一種東西；如果我們甚至於連一個最不適當而且最微弱的物質觀念也沒有；那麼我縱然不反對任何觀念的實在，任何事物的存在；我仍然不得不承認你說的話毫無意義；你只是無目的地，無計畫地，玩弄文字罷了。像這樣糊言亂語，應該受何種處分，我讓你自己來決定好了。

「西」非倫諾，坦白地同你講，你的辯論本身似乎是不可辯駁的。但是你的辯論還不能使我完全確信，誠心說服，一如我對於普通解證的樣子。我現在仍然模糊地猜想我也莫名其妙的東西——物質。

菲 但是，西拉，你知道要麼免去懷疑，使人完全相信，必須有兩個條件交湊在一起纔行嗎？我們縱然把可見的物體，置在明亮不過的光下邊，但是如果說覺有了缺陷，或者眼球不會轉向這個物體，那麼這個物體一定也不能清晰地被看見。縱然一種辯證，理由充足，推論公正，但是如果一個人心理染了成見，理解有了偏向，則他還能立刻明白地理會到真理，堅定地把握住真理嗎？不會的，我們一定要費時間和辛苦纔行；我們必須在同一的光下邊，在不同的光下邊，把一件東西翻來覆去只管研究，把注意喚醒，把注意保持住纔行。我的話已經說了，可是我不得不重加申說：像你這樣妄自主張自己也莫名其妙的東西，也覺得太於放任了，因為你根本就不知道自己的主張，有什麼理由，有什麼目的。在人生任何藝術，任何科學，任何職業中，能有與此相媲美的玩意兒嗎？縱使在愚夫愚婦的談話中，你能碰到這樣全無根據，全不合理的情形嗎？你或者仍然要說，物質是存在的，——不管自己知道不知道，物質有什麼意義，物質的存在有什麼意義。但是我總覺得，這樣說法不免令人驚異；尤其可驚異的，是你自動地要這樣說，並不是被任何理由強迫地要這樣說；因為我向你拈論，要求你指點給我，在自然中，有什麼東西非需要物質來說明，來解釋不可——而你是不知如何答對的。

西 我們不假設物質的存在，便不能主張事物的實在。你不以為這就是我所以極意擁護物質的好理由嗎？

菲 事物的實在嗎？什麼事物可成的呢？或是可理解的呢？

西 可成的事物。

譬如我的手套可以當作例子嗎？

不但那個，一切被感官所知覺的東西都是的。

不過我們可以指定一些特殊的東西。就以手套而論，我既能看見牠，摸着牠，帶上牠，不就可以充分地證明牠的存在嗎？如果這還不足以證明，那麼你要假設一個我從來不會見，也不能見的不可知的東西，說牠在不可知的情形下存在，在不可知的場所中存在，或者竟然不在任何地方存在，這又如何能使我確信：我親眼在這個地方所見的東西是實在的呢？爲什麼不可觸摸的東西，一經假設爲實在之後，就可以證明可觸摸的東西實在是存在的呢？爲什麼不可見的東西，一經假設爲實在之後，就可以證明可見的東西是實在存在的呢？或是概括的來說，爲什麼不可知覺的東西，一經假設爲實在之後，就可以證明可以知覺的東西是實在存在的呢？你只要能解釋明白這一點，我想其餘的都可迎刃而解了。

大體說來，我很願意承認，物質的存在是很不可然的。不過我還不能看到物質存在的直接的絕對的不可能性。

我們縱然承認物質是可能的，牠的存在也不過如黃金山，人頭馬一樣地不可靠了。

我承認這個，不過你仍然沒有否認了牠的可能性；你知道，可能的東西或者也會真正存在的。

我委實否認物質的可能性。而且我如果沒有錯記了，我已經根據着你的讓步，證明牠是不可能的了。按

照「物質」一名詞的通常意義講，牠的含義不是只指着存在於心外的一種有廣袤的，凝固的，有形相的，被動的實體嗎？你不是屢次承認，你有明確的理由，來否認這個實體的可能性嗎？

西 真的；不過那只是物質一詞的一部分含義。

非 不過這個含義不是一般所公認的唯一真正的含義嗎？如果具有這種意義的物質，我們已經證明牠的不可能，我們還不可認牠是絕對地不可能麼？否則，怎樣纔可以證明任何東西的不可能呢？如果人們任意改變普通字義，我們又如何能給他們以任何證明呢？

西 我想哲學家可以比普通的人說得精確一點，不必定要被普通字義所限制。

非 不過我們現在所提到的這個字義，已經是哲學家公認的意義了。不過我們且不提這一層，我不曾允許你任意解釋物質的意義嗎？你不會把這種權利，盡量地應用過嗎？你不會違犯了論理學上共知的規則，一時換了一種定義，一時又在定義中，自己認為什麼合適，就把什麼取消了或添加進去嗎？你這種變換莫測，毫不公平的辯論法，不會把我們的爭論，延長到無謂的地步嗎？所謂物質，你不是曾經仔細考查過牠，並且在何種意義下，都親口把牠反駁過了罷？如果一種東西，不論你我以及其他一切人給牠什麼意義，我們都已經證明牠的不可能，那麼還需要什麼東西；再來證明牠是絕對地不可能呢？

西 不過你方纔證明物質的不可能時，所用的意義太曖昧，太抽象，太不定，我還不能完全滿意。

非 到什麼時候，我們纔能證明一件東西的不可能？

西 如果在一種東西的定義中，我們發現了證明了其中所含的各種觀念的矛盾，那種東西，就算是不可能的了。

非 不過要是沒有觀念的時候，我們當然也不能證明觀念間的矛盾了。

西 我同意你這種說話。

非 據你的讓步說來，在你所說的物質一詞的曖昧的不定的意義中，除了不可知的意義而外，牠再沒有含着任何觀念，任何意義；但是不可知的意義，還不是等於沒意義嗎？你當然不能希望，我在沒有觀念的地方，給你證明觀念的矛盾了；當然不能希望，我只根據着意義尚不可知的物質，或竟全無意義的物質，來證明物質的不存在了。我原來的職務，只是要證明你所說的完全沒有意義；這一點，我已經使你承認了。結果，在你給物質所下的各種定義下，我已經逐步證明你的話完全沒有意義，或是經有意義，也只是荒謬的意義罷了。如果這還不能充分地證明一件事物的不可能，我請你讓我知道，還有什麼好法子。

西 我承認你已經證明物質的不可能；並且我也看不到，還有什麼話說，可以辯護物質的存在。不過我在牠乘這個意見的時候，同時也懷疑到我所有的其他意念。因為在先前，我並不會見到還有比這個更明顯的道理；不過現在，我們又看到牠的虛偽程度同荒謬程度，又同以前的真實程度一樣了。不過我想，就當下說，這一點我們已

充分地討論過了。今天所餘的時光，我很願意用來細細品味今晨談話中的各種主要論點；明天早晨還是這時候，我們再在這兒相會好了。

菲 我一定來重聆尊教。

談話第三篇

菲倫諾 西拉，請你告訴我，昨日沈思的結果如何？結果證實了你在別時的那種思想嗎？還是你又發現了別的原因，使你不得不改變自己的意見呢？

西拉 真的，據我看來，我們兩人的意見都一樣虛偽，一樣不定。今天我們所贊成的，明天保不住又棄絕了。我們雖然忙忙碌碌地盡上自己的一生追求知識，但是結果呢，終於一無所知！我想我們在這個塵世上，是不能知道任何東西的。我們的官能是太窄狹了，數目也太少了。「自然」分明是無意於讓我們來觀察事物的。

菲 哈，西拉，你說我們不能知道任何東西嗎？

西 世界上，沒有一件東西，我們能知道牠的真性，能知道牠的本體。

菲 你能說，我真不知道火是什麼，水是什麼嗎？

西 你自然可以知道，火的外貌是熱的，水的外貌是流動的；但是這種作用，不過是火同水刺激到你的感官時，在你心中所引起的一些感覺罷了，除此以外，你是不能夠知道什麼東西的。至於說到牠們內部的組織，牠們的真正本性，你是黑漆一團，茫然無知的。

菲 我在上邊站的這塊石頭，我不知道牠是實在的石頭嗎？我在眼前所見的這棵樹，我不知道牠是實在的樹嗎？

西 知道？不會罷！不論你，不論任何有氣息的人，絕對都不會知道的。你能知道的，只是知道自己心中有一種觀念或現象。不過這個究竟實在的樹，實在的石頭，有什麼關係呢？告你說罷，你所知覺到的顏色，形像，硬度，並不是那些事物的實在本性，而且同牠們沒有一點相似的地方。至於說到組成這個世界的其他實在的東西，有形的實體，也都是一樣。牠們自身中並沒有含着任何東西，像我們所知覺到的那些可感的性質。因此我們不當妄說我們知道了事物的本性。

菲 但是，西拉，我的確能分別黃金同黑鐵；如果我真不知道牠們的本性，這又如何可能呢？

西 菲倫諾，你可以相信，你所分辨的，只是自己的觀念。那個黃色，那個重量，以及別的許多性質，你以為牠們實在存在於黃金以內嗎？牠們只是同我們感官相對的一種現象，在自然中並沒有絕對的存在。所以你如果根據自己心中的現象，妄來分別實在事物的種屬，就無異於人們根據上兩個人顏色不同的衣服，就斷定這兩人是不同的種屬一樣，其為不聰明，顯然可見。

菲 那麼，我們好像完全被事物底虛偽現象所挫阻了。我所食的飯，所着的衣，牠們的本身，完全同我所見所觸的不一樣了。

西 正是。

非 照你的話講，不是全世界都受了蒙蔽，都很愚昧地相信自己的感官嗎？這還不奇怪嗎？不過人們還在那裏吃飯，那裏飲水，那裏睡覺，那裏盡人生一切的職務，而且從他們那種安適的樣子，自在的樣子看來，好像他們真正知道他們所熟悉的事物，這究竟是怎麼一回事呢？

西 他們是這樣的。不過你要知道，日常的操作並不需要精密的觀察，所以俗人們將錯就錯，一生熙熙攘攘地營作人間的事務。至於哲學家的知識，則有進於此者。

非 你的意思是說哲學家知道自己全無所知嗎？

西 這正是人類知識的完成的頂點。

非 但是，西拉，你一向是誠懇的嗎？你真嚴重地相信你自己全不知道世界上有任何實在的事物嗎？如果你要寫字，你不同他人一樣，要需用鋼筆，墨水，紙張嗎？你不知道自己所需用的是什麼嗎？

西 我儘管得告你說，我在宇宙中，不知道任何事物的真性嗎？我自然有時可以利用鋼筆，墨水，紙張等等；不過各種東西，牠們本身都是什麼樣子，我是肯定的承認自己全無所知的。說到其他一切有形的東西，也都一樣。更進一步說，我們不但不知道事物的真正性質，甚至於牠們的存在，我們也不知道。我們自然不能否認，我們知覺到一些現象，一些觀念；但是我們並不能因此就推論說實在有各種物體存在。不但如此，我仔細一想後，還必須繼續

聲明，在自然中，任何實在的有形的事物都是不能存在的。這話同我方纔所承認的，亦並無不合。

菲 你真嚇我一跳。世上還有比你現在所信持的這些意念更狂妄更荒謬的事情嗎？你所以流入這種荒謬的信仰，還不是明明顯顯地由於你先前信仰「物質的實體」嗎？這物質的實體纔使你來夢想各種事物的不可知的本性，這纔使你來分別事物的質性同其可感的現象，因為這個，你纔說自己不知道別人所十分知曉的東西。這還不算；你不止是不知道任何事物的真性，並且也不知道，究竟具有任何事物存在沒有，真有所謂真性存在沒有；而你所以如此說，只是因為你認物質的實體有一種絕對的外界的存在，而為一切事物的實在所依託。但是，你既然被迫的承認了，這纔存在，不是直接的自身矛盾，便是空無所有；因此你又不得不把物質實體的假設取消了，藉極來否認宇宙任何部分的實在存在。因此你便陷入到最深而最可怕的懷疑論裏邊。西拉，你說，我的話不對嗎？

西 我同意你的話。物質的實體，只不過是一種假設；而且是一種虛偽的無根據的假設。我不願意再耗氣息來給他辯護了。不過在我們捨掉這種假設以後，你縱然對各種事物再提出別的假設，或別的圖形來，我一定也覺得牠是通體荒謬的。讓我稍一盤問盤問你好了。如果你讓我以子之矛，攻子之盾，我相信你一定會陷於許多錯亂而不能自圓其說，一如我現在這種懷疑的樣子。

菲 告你說罷——西拉，我並不擅自造作任何假設。我同俗人是一樣的心情，我的思想很簡單，我信得過我的感官，我知覺到物體是什麼樣子，我就認牠們是什麼樣子。說得明白一點，我的意思是說，所謂實在的東西，就是

我的感官所見的，所觸的，所知覺到的東西。這些東西是我明知道的；而且因為我覺得這些東西都可以適合人生的需要同目的，我也不再關心其他不知道的東西了。一片可感的麵包已經可以充飢，比起你說的那種感覺不得，思想不到的真正麵包，要強了千萬倍。我覺得顏色同其他可感的性質，都在物體上邊。而且我不能不想，雪是白的，火是熱的。你既然以為雪同火都是外界獨立，不被知覺，沒有知覺的實體，自然可以說「白」與「熱」不是實體的內在屬性。不過我既然以為這些名詞就是我所看見的，我所觸着的東西，自然就不得不同其他的人一樣想了。關於事物的本性，我既然不是一個懷疑論者，那麼關於事物的存在，當然也是一樣了。我覺得，要說事物可以實在地被我的感官所知覺，而同時又說牠們不實在存在，那真是一種明白的矛盾；因為我們縱然在思想中，也不能把可感物的存在同其被知覺一分離開。我所命名所談說的木，石，火，水，肉，鐵，以及相似的東西，都是我所親知的東西。我若是不藉感官知覺牠們，我便不知道牠們；而感官知覺到的東西，都是直接所知覺到的；而直接所知覺到的東西，都是觀念；而觀念又離了心不能存在；因此牠們的存在，只是由於被知覺；因此牠們既然真正地被知覺到，牠們的存在便無疑義。所以我們應當棄掉那個懷疑主義，棄掉那些可笑的哲學的猶疑。如果一個哲學家一定要等着人們，根據着上帝的「真實無妄」(veracity)給他證明可感物的存在，縱能免除自己的疑慮；如果一個哲學家，妄謂我們的知識在這一點上沒有直覺的力量，沒有解證的力量——那是如何可笑的一件事呢！我要懷疑我實在所見所覺的事物，我去懷疑我自己好了。

西 非倫諾，你的步驟不可像這樣快；你不會說過，你不能想像可感物如何可以在心外存在嗎？

非 我說過。

西 如果你消歸烏有，你就不能存想，感官可知覺到的東西，仍能存在嗎？

非 我能這樣存想；不過那時候，這些東西又到了旁的心中了。我所以否認可感物存在於心外，並不是指我個人的心，乃是指着一切的心。現在我們分明看到，可感物是可以在我個人的心以外存在的；因為我據經驗觀察，牠們是可以獨立於我的心以外的。因此我知覺牠們的時候，雖有間斷，但是牠們在間斷的時候，仍然可以存在於他人的心中；類如在我入世之前，在我消滅之後（一般人假設的消滅），都是這樣。這條道理，既然可以施用於一切其他有限的心靈，所以必然地結果，一定有一個「充塞宇宙，悠久無疆的大心」，可以知道一切事物，了解一切事物；而且可以按照他所立的特殊規則，——就是我們所稱的自然法則，——把一切事物呈現於我們眼前。

西 非倫諾，請回答我。我們的觀念完全是無活力的東西呢？或是牠們也有原動力呢？

非 牠們完全是被動的，無活力的。

西 上帝是一種原動力，純粹自動的嗎？

非 我承認這一點。

西 那麼什麼觀念也不能同上帝的本性相仿，也不能表像上帝的本性了。

非 不能的。

西 你既然對於上帝的心，不能有任何觀念，如何你能存想各種事物可以在他的心中存在呢？如果你沒有上帝的觀念，便能存想上帝的心，那麼我沒有物質的觀念，如何便不能存想物質的存在呢？

非 關於你的第一個問題，我承認我自己對於上帝以及其他精神，都沒有適當的觀念；因為這些都是自動的，不能被完全無活力的觀念所表像。不過我仍然知道，自己是一個精神，是一個能思想的實體，能同我的觀念一樣確定的存在。我並且知道，我所謂「我」，所謂「我自己」，有什麼意義；我雖然不能把「我」知覺得，如同知覺一個三角形，一種顏色，一種聲音一樣，但是「我」之爲物，是我直接所證，直覺所得的。「心」，「精神」，或「靈魂」(mind, spirit or soul)是不可分割，沒有廣袤的東西，牠可以思想，可以動作，可以知覺。我所以說牠不可分割，是因為牠沒有廣袤；所以說牠沒有廣袤，乃是因為有廣袤的，有形相的，被動的東西，都只是觀念；能知覺觀念的，能思想的，能意欲的，又分明不是觀念，並且與觀念也不相似。觀念只是不活動的，被知覺的東西。至於精神，則是完全另一種東西。因此我不能說，我的靈魂是一種觀念，或與觀念相似。不過我們如果把「觀念」一名詞的意義放大，我的靈魂亦可以供給以上帝的觀念，供給以上帝的影像或肖像——不過這種說法，是很不適當的。我所以能得到上帝的近似的觀念，只是因爲我反省自己的靈魂，把他的能力增加了，把一切不完美去掉了。因此我對於「天神」，雖然沒有通常那種不自動的觀念，但是也能求到一種能自動的能思維的影像。而且我雖然不能以感

官知覺上帝，但是我對於他也有一種意念，或者可以藉反省同推理知道他。對於我自己的心，同我自己的觀念——我是有直接知識的；藉着這些幫助，我便可以間接推到其他精神，其他觀念存在的可能性。再其次根據我自己的存在，根據我自己和我的觀念的依屬性，我可以藉着推理作用，必然地推論到上帝的存在，以及在他心中的一切被造物的存在。至於你那第二個問題，我想，到了現在，你已經可以自行解答了。因為你既不能客觀地知覺「物質」，如你知覺一個不能自動的事物或觀念一樣；又不能藉反省一知道物質，如你自己知道自己一樣；又不能互相比類，藉兩者之一間接地來了解物質；又不能從自己所直接知覺的東西，推論出物質來。凡此種種，都使物質的情形，同天神的情形大不相同。

西 你說你自己的靈魂可以供給你以上帝的觀念或影像。但是同時對於自己的靈魂，你又承認，你沒有相當的觀念。甚至於你還說精神是同觀念極端相反的一種東西。結果也沒有一種觀念，可以同精神相像；因此我們就沒有精神的觀念。但是雖然你對於精神的實體沒有相當的觀念，你仍然要承認牠的存在；同時因為你對於物質的實體，沒有相當的意念或觀念，便可以否認牠的存在；這算是一種公平辦法嗎？若欲首尾一貫，你就必須承認物質的存在，否則並精神的存在，也當反駁了的。你不以為然嗎！

非 我首先答覆你的，就是：我所以否認物質的實體存在，並不只是因為我沒有這種意念，乃是因為這種意念本身是不自符的；換句話說，就是這種意念的存在是矛盾的。據我所知的，有許多東西雖然我同其他任何人，對

於牠們沒有任何觀念，牠們依然可以存在。不過這些東西必須是可能的纔行；牠們的定義中，沒有含着矛盾纔行。其次答覆的，就是：不是被我們所知覺的東西，我們雖然也可以相信牠們的存在，但是我們的信仰如果沒有任何理由，我們便不能相信任何特殊事物的存在；而我是沒有理由可以相信物質的存在的。我既然不能直接直觀到物質，同時也不能間接從我的感覺、觀念、意念、行動、借欲等等，推知有一個不能思想——不能知覺、不能自動的實體——不，無論從或然的演繹，或是必然的推論，都不能得到這個結果。至於我的實體，我的靈魂，我的心，我的能思維的原動力，我可以藉反省明白地知道牠。我更要說的，就是請你原諒，我用與前相同的事理，答覆與前相同的反駁。話又說回來了，在「物質的實體」這個意念或定義中，實在含着「一種明顯的矛盾」。不過「精神」的意念可不是這樣。因為要說觀念可以存在於不能知覺的東西中，可以被不能自動的東西所產生，這實在是一種矛盾之談。不過我們要說，能知覺的東西可以為觀念的實體，能自動的東西可以為觀念的原因，那並沒有什麼矛盾。我們自然承認，我們對於其他有限的精神底存在，也沒有直接的證據，也沒有解證的知識。但是我們仍然不能說，這些有限的精神可以同物質立於相等的地位——如果我們要假設有精神——是不矛盾的——要假設有物質，便矛盾起來；如果我們不能藉推論證明物質，而精神則有幾分或然性；如果我們能看到，有些記號或效果，可以指示出同我們一樣明顯的有限的原動力；而不能看到其他標誌，使我們對於物質，發生一種合理的信仰——最後我還可以說，我對於精神，雖然嚴格地說來，沒有一種觀念，但是還有一種意念。我所以得知牠，既不似我知道觀念一樣，

也不是憑藉觀念來推求得牠，——我只是憑着反省來理會牠。

西 你雖然說了一大套，不過在我看來，按照你那思想的途徑，根據你所用的原理講，你自身一定是一套流動的觀念，並沒有實體來支撐牠們。我們用文字，不可沒有意義；所謂「精神的實體」既然同「物質的實體」一樣沒有意義，那麼應該一齊打消好了。

非 我非得反覆來說不可嗎？我不會說過——我知道我自己存在嗎？我不會說過，我自身不是觀念，而是另外一種能思想能自動的原動力，可以知覺，可以知道，可以意欲，可以支配觀念嗎？我知道自己可以辨色聞聲；知道顏色不能知覺聲音——聲音不能知覺顏色；所以我是異於聲色的一種獨立的原動力；同一切可感的事物與無活力的觀念，都截然兩樣。但是說到物質，我便不能同樣地意識到牠底存在，同牠底本質。據我所知，含有矛盾的東西是不能存在的，而物質的存在，正包含着一大矛盾。再其次，當我說有一種精神的實體或觀念的支柱的時候，當我說有可以知道觀念，知覺觀念的一種「精神」的時候，我是知道自己的意思的。不過要說，一種沒有知覺的實體內裏含着，並且支撐着觀念或觀念的原型，那我就莫名其妙了。因此通體說來精神同物質就不能等例齊觀了。

西 我承認自己滿意你說的這一點。不過你果真相信，可成物的實在存在，是由於牠們真實地被知覺嗎？如果這樣，人們如何還區分牠們呢？不論你第一次遇見誰，你一問他，他一定會告你說，「被知覺」是一件事，存在是另一件事。

菲 西拉，我很甘心求訴於世人的常識，來考察我的意念的真實。如果你去問那兒的園丁，他為什麼想那棵櫻桃樹在園中存在；他一定會告訴你說，那是因為他看見那樹，觸着那樹；這就是說，因為他用自己的感官知覺到那樹。你如果再問他，為什麼他想橘子樹不在那兒，他一定會告訴你說，因為他不會知覺到橘子樹。因此他以感官所知覺的東西，他便叫做實在的東西，說他真正存在；至於於他所不能感覺到的東西，他便說，那個東西不存在。

西 是的，菲倫諾，我承認可感物的存在，是由於牠們具有可被知覺的性質；並不是由於牠們實在地被知覺。除了觀念，什麼是可被知覺的呢？一個觀念既然存在，能不實在地被知覺到嗎？這幾點，我們早已同意過了。

西 縱然你的意見再真亦沒有，你也一定不會否認，他是驚人的，與常識相反的。如果你問那人，到底那棵樹是否在心外存在，你想他會如何答覆你呢？

菲 他同我自己的答案一樣，仍是說樹不在他的心以外存在。說到驚人二字，我想在一個基督徒看來，要說在他自己心以外存在的那個實在的樹，是被上帝的無限的心所真正了解的，真正包含着的（這就是說是存在於上帝的心內），那並不絲毫驚人。不過人們在乍看之下或者不能覺察出這種說法的直接證據來——雖然樹的存在，以及一切可感物的存在，根本就含有牠們在其中存在的一個心。不過他終究不能否認這一點。唯物論者同我紛歧之點，並不是說離了這個人那個人的心，各種事物還有實在存在沒有，乃是說牠們要是不能被上帝所

知覺，要是離了一切的心，還有一種絕對的存在沒有。關於這個問題——異教徒以及許多哲學家，是居於肯定一面的；不過無論誰——只要他對於神明保持一種相當的意念，而無背於經文，他一定另有一番意見的。

西 照你的意念說來，實在的東西，想像的幻形——夢境的假像——既然都存在於心中，還有什麼分別呢？

非 想像所成的觀念，是微弱的不清晰的；而且牠們是完全依屬於意志的。但是感官所知覺的觀念（真正的事物）是較為活躍，較為明白的；牠們是被異於我們的一種精神印入我們心中的，並不依靠於我們的意志。因此這些觀念同前一種觀念，並無混淆的危險；至於夢境中的幻象，則更為模糊，更為紛雜，更為不規則，當然更無混淆的危險。牠們雖然有時活躍異常，自然異常，但是因為牠們同我們生命中前一段的事故，同後一段的事故，都沒有連在一起，聯在一塊，所以牠們很容易同「實在」的事物分別。簡單說來，你在區分真正事物同虛偽的幻景時，同什麼方法，我也一樣可以拿來應用。因為我想，想要分別真幻，一定要憑藉可知覺的差異；而我是不同意否認你所知覺的任何事物的。

西 不過，菲倫諾，你還承認世界上只有精神同觀念。這一點，你應當承認，是有點古怪的。

非 「觀念」一詞，普通既不用以代表「事物」，自然聽來有些差異，這是我所承認的。我所以用牠的理由，是因為在觀念這個名詞內，就已經暗含着「心的一種必然關係」；並且現在哲學家普通都用觀念一詞來表示理解的直接對象。但是這種命題，雖然在字面上看來，好像奇怪，實在說來，牠的意義，並沒有奇特而驚人的地方；牠

的意義只不過是說，世上只有能知覺的同被知覺的兩種東西；或是說，各種不能思想的東西，必然地要按照牠的存在本性，被心所知覺；即不爲有限的被創造的心所知覺，也一定被上帝無限的心所知覺，被我們所藉以生活運動，存在的上帝的心所知覺。你說，可感的性質不存在於物體上邊，我們不能確知事物的存在，不能確知事物的真性——雖然我們可以用感官看到牠們，觸着牠們，知覺牠們；究竟還是我的話奇怪呢，還是你的話奇怪呢？

西 這樣推下去，我們不是否認了物理的或有形的原因了嗎？不是只承認「精神」是一切自然現象的直接原因嗎？還有比這個說法更荒謬的嗎？

非 是的，不過要說，一種沒活力的東西可以作用於心上，沒有知覺的東西可以爲知覺的原因，那尤其荒謬到萬分。（我們此處且不說觀念的符合，同舊日的格言說「自身沒具備的東西，便不能施給外物」。）此外我們還可以說，你所無故認爲荒謬的那種說法，實在是聖經上百十次所申述過的教條。在聖經上，上帝是被認爲一切現象的唯一的直接的原因的，只有異教徒同哲學家，纔認一切現象可以歸屬於「自然」，「物質」，「命運」，以及相似的不能思想的原則等等東西。這是聖經上的常言；我也不必多所據引來證明我的話了。

西 菲倫諾，你自己不覺得，要是把上帝認爲自然界一切運動的直接主動人，你不是把「他」認成是殺戮，變壞，姦淫以及同樣可憎的罪惡的主動人嗎？

非 要答覆你的反駁，我第一步可以說，人們犯罪時，無論用工具與不用工具，犯罪的責任問題，都是一樣的。

你雖認上帝的行動，有藉於工具或「生緣」，有藉於所謂「物質」，我雖與俗人異趣，不把「自然」當做各種運動的主動力，只認上帝是各種運動的直接主動力，但是你亦一樣地把上帝弄成罪惡的主動人。第二步我可以說，罪惡或道德的墮落，並不係於外面的物理的動作或運動；而只由於內面的意志離棄了宗教同理性的法則。這種道理，就以殺人為例，即可顯然；類如在戰場殺敵，或以法律犯犯人處死，雖然外表的行動同暗殺一樣，但是那並不算罪惡。罪惡既不係於物理的動作，那麼我們要將上帝認爲一切物理動作的直接原因，並不就是把「他」認成罪惡的主動人。第三步我還可以申明，我並不會說過，上帝是產生一切物體的動作的唯一主動人。自然我除了精神以外，要否認一切其他主動力；不過我們仍然可以自符地承認，能思想的理性動物也能運用有限的力量來發生運動；仍然可以自符地承認，他們的能力，雖然歸根到底，還是從上帝得來，但是也可以直接受他們的支配，並且足以使他們對於自己的罪惡，來負充分的責任。

西 不過我們爭論之點，仍在你否認物質或有形的實體。你萬不能使我相信，這種說法同人類的常識不相抵觸。我們若憑多數的意見，來解決爭論，我相信你一定會選舉失敗，拋棄了自己的主張的。

非 我很願意把我們兩人的意見，無偏袒地敘述出來，讓那些具有常識，而沒有學者底偏見的人們來批判你。你可以把我說成是一個信託自己感官的人，以爲自己知道自己所見所觸的事物，而毫不致疑於牠們的存在；把你說成是懷疑萬端，理論奇特，全不相信自己的一個人；好讓中立不倚的人們來決定你我的是非；那樣，他們

有什麼判決，我一定樂於接受。要說除了精神，再沒有可以容納觀念的實體，這道理在我看來，是很明顯的。要說直接所知覺的事物只有觀念，這話也是人人所承認的。要說可感的性質，都是直接所知覺的物體，這話也是無人能否認的。因此我們很明顯的可以看到，除了精神，並沒有別的東西可以為那些可感性的基層。可感的性質之在精神中存在，不是因為牠們是精神的一些形式或屬性，而只是因為牠們是能知覺的實體中的一種被知覺的事物。因此我否認，感官的對象有任何不能思想的基層，因而在這種意義下也否認有任何物質的實體。但是所謂物質的實體，如果人們只當牠是可見可觸的一種可感物（世上的非哲學家——俗人——正是如此解釋），那麼我對於物質的存在，比你以及其他哲學家所自許的，還是更堅確的一種信仰。如果有任何情節可以使一般人反對我的意念，那一定是因為他們誤會了我，以為我要否認可感物的實在存在；但是犯此過者，不是我，乃是那，那麼世人的反對乃是對你而發，不是對我而發的了。所以我敢正式聲明，我相信：我的感官所知覺的物體或有形的實體，也同我自己一樣，都是存在的；並且我相信，我們如果承認了這一點，則縱然仍有少數人喜歡說有不可知的本質，有哲學上的實體，而大多數人們也一定不會想到，不會着意於這些玩意兒的命運了。

西 你該如何答覆我呢？因為按照你的說法，人們判斷實在時，既以感官為憑，那麼他們為什麼把月亮錯認成是差不多直徑一呎的一個平面發光體呢？為什麼在遠處觀看方塔，就成了圓的呢？為什麼一端落水後便變成一條曲折的葉呢？



非 他的錯誤並不是原因於他實際上所知覺的觀念；乃是原因於他根據當下知覺而行的推論。就以藥來說，他的視覺直接所知覺的分明是曲折的；他在這方面，也並沒有錯誤。但是如果他因此便推論說，把藥從水裏拿出來的時候，他仍然可以看到屈曲的樣子；或是說他的觸覺感覺此物時，亦如感覺屈曲的物體一樣；那他就大錯了。同樣如果他要根據上某一地位所知覺的月和星，便說他走近月亮和星球時，也要感到相似的觀念，那他就錯了。但是他的錯誤，並不是由於他當下直接所知覺到的觀念，因為要假設他可以在這方面有了錯誤，那是很矛盾的；他的錯誤，乃是由於他的判斷錯誤了，由於他把心中所了解的觀念同直接所知覺的觀念聯合在一起；由於他妄想當下所知覺的觀念，在另一情形下，亦可以看到。再說到哥白尼的天文系統，也是一樣。我們現在此處，分明是看不到地球的運動的；但是我們如果因此便說，我們移在與地球距離很遠的地方時，（例如其他行星與地球距離的那麼遠），我們也一樣地看不到地球的運動；那便是一種謬論了。

西 我了解你了；你說的話真有幾分近理。不過你可讓我提醒你一件事。非偷諾，你先承認物質的存在，不是同你現在否認物質的存在，一樣積極嗎？

非 我以前是這樣的。不過有一種區別。以前的積極模樣，是不經考驗，完全根據於偏見的。但是現在的積極的態度，是經了研究以後，有了真憑實據的。

西 說了半天，我們所爭執的，好像只是字面，不是實在的事物。我們在事物上是同意的，祇是名詞上意見不

一致罷了。我們都分明承認，自己能受外來的觀念的刺激；承認心外有多種力量（我且不說原型）同這些觀念相符合。而且這些力量，因為不能自存，我們必須承認有一個實體統馭着牠們；這種實體，我叫做物質，你便叫做精神。我們差異之點，只是如此罷了。

菲 西拉，請告我那個有力量的東西，或力量的實體，有無廣袤？

西 牠是沒有廣袤的；不過牠有力量，可以引起廣袤的觀念。

菲 那麼牠本身是無廣袤的了。

西 我承認這一點。

菲 牠也不是能自動的嗎？

西 自然。否則我們如何說牠有力量呢？

菲 現在讓我問你兩個問題。第一點，要以「物質」一名詞來給一種無廣袤而自動的實體，是否同哲學家以及別人的慣例不相抵觸？第二點，要違反言語的普通用法來隨便亂用名詞，是否是可笑而荒謬的？

西 好嘍，你不願意叫牠做「物質」，我們就不叫牠為「物質」好了；我們只以有別於「物質」同「精神」的「第三本性」，來稱呼牠好了。因為你也沒有理由，專以「精神」稱呼牠呀！「精神」的意念不是說牠是能思想，能自動，而無廣袤的嗎？

非 我的理由是這樣的：因為我要說什麼話，總要使我所說的話，有些意義或意念；而離了意志，我是沒有任何動作的意念的，而且除了在精神中，我也不能存想意志還可以在別的地方存在，所以我一提到自動的實體，就必然地是要指着精神說。因為本身沒有觀念的東西，分明不能將觀念傳到我的心中；而具有觀念的東西，牠還不分明是精神嗎？爲使你更明白地了解起見（如果可能），我還可以同你一致地說：我們既受外界的刺激，所以必然要承認那些力量是在外界異於我們的一種實體中存在着。在這種範圍內，我們都是一致的。不過要說到這種有力量的實體是什麼東西，我們可就發生異議了。我是把牠認做精神的，你是把牠認成物質的，或是把牠認成我所莫名其妙（我可以說你亦莫名其妙）第三種本性的。我如何證明牠是精神呢？我從所見的結果，推知有各種動作；從各種動作推知有各種意欲；從各種意欲推知有一種意志。再其次，我所知覺的東西，牠們本身或牠們的原型，一定在「我」的心外有一種存在；不過牠們既然是觀念，所以牠們本身或牠們的原型，都不能外於理解而存在；所以宇宙間畢竟有一個理解。但是意志同理解，在嚴格的意義下，正構成了心或精神。所以按照言語的嚴格的規矩來講，我那些觀念的有力量原因，正可以說是精神。

西 在我看來，你自己以爲已經把這一點弄明白，毫不覺得這樣一直下去會得到矛盾的結果。但是要想像上帝有不完全的品德，那不是一種荒謬嗎？

非 自然。

西 有苦可受，是不是就可以表示出不完全來？

非 是的。

西 我們有時不是要被其他的「存在」給以痛苦和「不安」嗎？

非 是的。

西 你不是說那位「存在」就是精神，那位精神就是上帝嗎？

非 我承認這一點。

西 但是你會說過，我們所知覺的任何外來的觀念，都存在於能影響我們的那個大心以內。那麼結果痛苦同不安的觀念，不是都存在於上帝中嗎？換句話說，上帝不是要受苦嗎？這就是說在神聖的本性中，是有不完全性的；這一點是你所認為荒謬的。終久你陷落在矛盾以內了。

非 上帝自然可以知道一切事物，知道在其他事物中，痛苦是什麼，知道各種痛苦的感覺是什麼，並且知道他所造的生物怎樣受苦，這些說法我都不反對。不過上帝雖然知道痛苦是什麼，甚至於有時使我們生起痛苦的感覺，但是如果你要說他自己會受痛苦，那我是積極反對的。我們這些有限的不能獨立自存的精神，自然容易感受感官的印象，和外界主動力所施的影響。而且因為這些印象和影響，有時違反着我們的意志產生出來，所以不免痛苦和不安。不過說到上帝，外界的存在並不能影響他，他也不同我們一樣要用感官知覺事物，他的意志是絕

對的，獨立的，可以引生一切的事物，而不被任何事物所阻止，所挫折；像這樣的一個「存在」是不會受苦的，不會被痛苦的感覺所影響的罷，或者竟然不被任何的感覺所影響罷。我們人類是繫屬於身體的；這就是說，我們的知覺是連屬於有形的運動的。按照自然的法則，在我們這可感的身體中，神經系一有變化，我們就要受影響；而這個可感的身體，適當地說來，只是一些觀念或性質的複合體，離了心的知覺，他是不能存在的。所以我們的感覺同有形的運動所有的聯合，只不過是自然程序中兩套直接可感的觀念或事物的相應。但是上帝是一種純粹的精神，遠離了這種交感作用，或自然的束縛。在他的心中，並沒有有形的運動，伴着苦樂的感覺生起來。能知道一切可知的事理，自然是一種完美品德，但是以感官來忍受，來感覺任何事物，那便是一種不完美性。而與上帝本質相契的，只是前一種知，不是後一種感。上帝是了知觀念，貯藏觀念的；但是他的觀念並不是由感官傳給他的，如我們的觀念那樣。在本有明顯差異的地方，你卻看不到差異，所以在本無荒謬的地方，你偏想像有荒謬了。

西 不過你一向並沒有想到，人們已經證明，物質的分量是同物體的重力成比例的。什麼能同解證相抵觸呢？

非 你可給我解證看。

西 各種物體的能率或運動的數量 (moments or quantities of motion) 是同各種物體所含的物質的數量同速率，成正復比例的。所以各種物體的速率若相等，牠們的運動數量一定同牠們所含的物質數量成正

比例這乃是我所承認的一條原則。不過據經驗說來，一切的物體（空氣的壓力所引起的些小不平衡不計算在內），都以同等的速率往下墜落；所以下落的各種物體的運動（也就是牠們的重力，因為重力正是運動的原則或原因），是同物質的數量成比例的。這還不是證明有物質的存在麼？

「非」你認各種物體的運動的數量，是同物體的速率同物質成複比例的；而且你又應用上你這種自明的原則，來證明一個命題，因而推論有物質的存在。不過你不覺得這是一種循環論證麼？

「西」我那前提，只是說運動同速率成比例，並且是同廣袤同凝度相關的。

「非」但是，縱使我們承認這一點是真的，重力也不見得一定要同哲學上所說的「物質」成比例；除非你假設了那個「未知的基府」（叫牠別的亦可以）是同那些可感成比例的；但是要如此假設，分明又武斷了。我自然承認，物體有體積有凝度，有阻力，可以為感官所感覺；自然承認重力同那些可感成比例。不過要說，我們所知道的這些性質，或是產生這些性質的那些力量，是在物質的基府以內存在；這是我所否認而你所認的，不過你雖然有過解證，實則仍沒有把這一點證明了。

「西」我不再堅持這一點了。不過你覺得你可以使我相信，自然哲學家一向都在做夢嗎？他們對於現象的一切假設，同一切解釋，都根據於物質的存在，照你這樣說，他們的假設同解釋豈不都白費了嗎？

「非」西拉，你所說的現象，作何解釋呢？

西 我是指着感官所感覺的那些現象說的。

非 感官所感覺的現象都是觀念嗎？

西 我已經告了你百十次了。

非 那麼，要來解釋現象，就是要指示出，我們是如何受各種觀念的影響的，並且指示出，各種觀念是以何種途徑，以何種程序，印到我們的感官上的。是不是呢？

西 是的。

非 如果你能證明，有任何哲學家曾經以物質解釋過我們心中任何觀念的產生，則我此後誓將屈從。你的道理，並且要把以前攻擊物質的話，完全作為無效。但是如果你不能證明這一點，那麼要照那樣來解釋現象，只是徒勞而無功了。要說一個賦有知識同意志的生命，可以產生觀念，呈現觀念，那是很容易了解的話。不過要說完全缺乏這些官能的物體，可以產生觀念，或者能影響智慧，那是我所萬不能了解的。我們對於物質，縱然有了積極的觀念，縱然知道了牠的各種性質，縱然明白了牠的存在；我們也不能因此絲毫解釋了各種事物，因為物質本身就是世上最難解釋的東西。不過我們也不能因此就說，歷代哲學家都毫無成就；因為他們在觀察觀念的聯合時，在推論觀念的聯合時，已經發現了自然法則同自然方法，這正是一部分很有用很有趣的知識。

西 無論如何說，我們能假設上帝會欺騙全人類嗎？要是沒有物質這件東西，你能想像上帝會引誘全世界

上的人來相信物質的存在嗎？

菲 要說由於偏見，情欲，欠思等等所發生的可厭的意見，都可譏罪於上帝，我想你也不會承認罷。不論什麼意見，我們要把牠推源於上帝，總有可靠的理由發行；或則因為上帝以神祕的啟示，把那個意見現示給我們；或則根據上帝給我們所構成的那些自然的官能，我們分明曉得；對於那個意見我們不能不同意。不過現在你的神示在那裏？強迫你來相信物質的證據在那裏？你又如何見得全人類，以為物質之為物是異於我們感官所覺的東西呢？你又如何見得全人類以為這種意義下的物質，實在存在呢？你又如何見得，除了少數不知所可的哲學家，有任何人相信物質的存在呢？看你的發問的口氣，好像你假設這幾點都已經是自明了的。不過你要把這幾點弄明白以後，我一定還有別的答案。不過同時我可以說，我並不假定上帝已經欺騙了全人類。

西 不過菲倫諾，你要注意這是新奇之談！危險正在這裏。新奇的意念都當受排斥的；因為牠們會惑亂人心，而且人們不知道這些意念會有什麼結果。

菲 你要以為反駁沒有感官，沒有理性，沒有神示做根據的一種意念，就會搖動了有感官，有理性，有神示做根據的一種信仰，這是我所不能想像的。我自然承認，在政治方面，在宗教方面，一切新奇主張都有危險，都當禁止。但是在哲學方面，我們也有同樣的理由，來挫抑新奇的主張嗎？把從前未知的事理來闡明了，那只是知識上的一種革新；這些革新如果都禁止起來，藝術方面，科學方面，進步可不小了！不過為奇談和僻論來辯護，那卻不關我的

事。你說：我們所知覺的各種性質不在物體上；我們不嘗信從自己的感官；我們不能知道事物的真性，並且也不知牠們是否存在；實在的顏色同聲音只是些不可知的形像或運動；運動本身，既非快，又非慢；在物體中，離了特殊的體積同形像，有一種絕對的廣袤；一種無知的，不能思想的，不能自動的東西，可以在精神上發生作用；物體中最小的部分，也含着無數有廣袤的部分——這纔是新奇的主張，新奇的意念，這纔能把全人類純正無污的判斷搖動了；我們一承認這種意見，只有使心地迷亂無歸，疑難萬端了。我的職責正是要努力闡明常識，反對這一類的新奇主張。自然我在進行這種工作時，免不了走些迂路，用些不習見的詞句。不過你只要把我的意念完全明白了，那麼所有奇特之點，實際也不過是說：要假設任何不能思想的東西，可以不被心所知覺而存在，那是絕對的不可能，而且是一種明顯的矛盾罷了。如果這個意念仍有人覺得奇特，那麼時至今日，在基督教國家中，仍有此種現象，那真是我們的一種恥辱了。

西 說到別種意見所引起的困難，那不是我們所管得着的。不過你只管辯護自己的意見好了。很明顯的，你不是要把一切事物都轉化成觀念嗎？你還不知恥地以懷疑主義來責難我嗎？這是很明白的，不容否認的。

菲 你誤會了。我不是要把事物轉化成觀念，乃是要把觀念轉化成事物。因為知覺的直接對象，在你看來，只是事物的外貌，而我是把牠們認做真正的事物的。

西 事物！你願意怎樣誑人，只管誑人好了；不過你只給我們留下事物的空洞形式，只留下刺激感官的外表

輪郭——（那裏還有事物？）

非 你所謂事物的空洞形式同外表輪郭，在我看來，好像正是事物的自身。只有按照你的假設，牠們纔成了空洞的，不完全的，因為你說物質正是一切有形事物的根本部分。我們都承認，自己所知覺的只是可感的形相，我們所不同意的，就是你把這些形相看做是空洞的對象，而我卻把牠們看做是真正的「存在」。一句話說，就是你不信認自己的感官，我信認自己的感官。

西 你說你是相信自己的感官的；並且在這一點上，好像稱讚自己與常人的說法一致。照你說，事物的真性是由感官所發現的。那麼，為何又有經驗上的不符合呢？為什麼一種形相，或其他可感的性質，不能在不同的觀點下，現出同一的樣子呢？如果物體的真性可以為肉眼所發見，為什麼我們應用顯微鏡時，纔能較明白地發現出它呢？

非 嚴格地說來，西拉，我們所見的東西，並不與我們所觸的東西相一致，肉眼所見的物體，也同顯微鏡下邊所見的不一樣。不過各種物體一經變異之後，雖然足以構成一種新個體，但是我們如果對於種種變化都給以一個名稱，那麼無數的名稱一定會紛亂起來，反使語言不能實用。因此人們為防避這種困難以及稍加思索即可顯然的其他種種不方便起見，他們把凡有共存關係，繼續關係的觀念，都合攏在一塊兒；這些觀念原來雖然是被幾種感官所知覺，或者縱然被一種感官所知覺，而知覺的時間同環境也都不同，但是人們只要見牠們在自然中

有一種聯合，則可以把他們合攏起來，給他們以一種同一的名稱，並且把牠們當做同一的事物看。所以我們要是以其他感官來考察我眼所見的東西，這並不是爲得要進一步來了解我眼所見的同一對象，因爲一種感官的對象，並不能被其他感官所知覺。我更要以顯微鏡來觀察時，也並不是因爲如此可以進一步了解我肉眼所見的東西；因爲鏡下所見的對象是肉眼所見的完全不同的。不過在這兩種情形下，我的目的只是想要知道有什麼觀念聯合在一起；因爲人們愈能了解觀念的聯合，他們就可以說是愈能知道事物的本性。不過我們的觀念雖然時常變異；我們的感官雖然不能在一切環境下，都受同樣現象的刺激；我們仍不能說物體的對象不可靠；說牠們自己同自己矛盾，或同別的任何物體矛盾。但是你如果說事物的真性單一不變，不可知覺，而且物各一名，不相淆亂，則事物的對象就不能不同你這個先入爲主的意念相矛盾了。這種偏見的來由，大約是因爲不曾真正了解通常的言語，不知道人們說話時，心理只是把各種不同的觀念聯合成一個事物。就是普通哲學家的許多錯誤的意念，大約也是由於這種根源來的；因爲他們的系統大半不建築在意念上，而多建築在字面上；而這些文字，又只是俗人們在日常生活中，爲方便起見，隨便拿來應用的，並不是供思考用的。

西 你的意思我大概明白了。

非 你的意見以爲是，我們感官所知覺的觀念，並不是實在的事物，只是實在事物的影像或摹本。因此我們知識的實在程度，要看我們的觀念能把原型表像到什麼程度以爲斷。不過這些假設的原型既然是不可知的，我

們便無從決定我們的觀念究與牠們相似到什麼程度；甚至於我們就不知道，牠們究竟相似與否。所以我們並不能相信自己得到任何實在的知識。再進一步說，假設的實在的事物既然毫不改變，而我們的觀念又是不住的變化，那麼我們的觀念不能都是實在事物的真正摹本了；如果說，有些是真的，有些是假的，那麼我們又如何去分別真假呢？所以你這種說法只有使我們陷入更深的懷疑境地了。而且我們仔細一想，則我們就看到自己並不能存想，觀念以及類似觀念的東西何以離了心有絕對的存在；結果按照你的說法，我們也看不到，自然中如何會有實在的東西。所以結果，我們都只有陷於失望的邪僻的懷疑主義中。現在你可允我問一問你：第一點，這種懷疑主義，不是由於你把絕對存在而不可知覺的實體，當做是觀念的原型第二點，你所以說有那些不可知的原型存在，是由感官所報告呢？還是由理性所啓示呢？如果沒有這兩層來源，你這種假設是不是荒謬的呢？第三點，經過考驗之後，你是不是見到，所謂不可知覺的實體，牠的絕對的外界存在，確有意義，而可以為我們所存想到呢？第四點，如果把我們的前提考驗過以後，我們最聰明的辦法，是不是要聽從「自然」，信託感官，不再來為那不可知的本性或實體擔憂，而同俗人一樣，把感官所知覺的事物，認做實在的呢？

西 我現在且不算答覆你。我只願看你如何答覆我下邊的話。請告我，一人所知覺的物體，當場的別人，不是亦可以知覺到麼？現在如果再有百餘人在此，他們也一定同我一樣，可以看到花園，樹林，花卉等等。但是他們所受的觀念，同我想像中所構的觀念並不一樣，這豈不使知覺的對象，同想像的對象，發生了差異嗎？

「非 我承認這個。我從來也沒有否認過，感官的對象，同想像的對象有差異。不過你從這個前提，想得到什麼結論呢？你不會因為可感物可以為大衆所知覺，就說牠們可以離了知覺而存在罷？」

「西 我也不能再利用這種反對；不過我還有別的反對理由。你的意見，不是說我們的感官只能知覺到存在於自己心中的觀念嗎？」

「非 是的。」

「西 不過同一個觀念，既在我心中存在，便不能存在於你的心中，或其他任何人的心中，按照你的原理，不是說，兩個人不能看見同一的物體嗎？這還不是荒謬十足嗎？」

「非 「同一」兩字如果按照通俗的意義來講，那麼不同的人也可以說知覺到同一的事物；或是說，同一的事物或觀念可以存在於各種不同的心裏邊；這與我所主張的原則，也並不衝突。因為字義是可以隨便改的；人們既然在知覺不出區別和差異來的時候，使用「同一」二字來形容事物，而且我也不能擅改人們的知覺，所以他們仍可以在相同的情形下，來應用其一向的成語，說：「幾個人見了同一的事物」這也無背於言語的妥當性，或是事物的真實性。不過你如要把「同一」二字用哲學家的意義來解釋，來要求一種「同一性」的抽象觀念，那麼按照他們給同一性所下的幾個定義來看，幾個人也許能知覺同一的事物，也許不能知覺同一的事物；因為哲學家對於哲學上的同一性，意見仍不一致，究竟牠的內容還不確定啊。不過一件事物，究竟可稱為同一與否，哲學

家雖聚訟紛紛，但在我看來，這個問題卻是不關重要。我們如果假設有幾個人，都稟賦着同一的官能，因而感官所給與他們的影響也都一樣，而且他們如果還不知道語言的用途，則他們的知覺也一定是是一致的。不過他們用起言語來的時候，有些人或者以為被知覺的東西。有一種整齊性，所以叫那東西是同一的；有些人或者以為能知覺的人們是複雜的，所以他們願意說被知覺的東西是不同的。但是誰不知道，他們所爭辯的只在字面呢？誰不知道他們所爭執的，只是「我們對於各種人所知覺的東西，是不是可叫他做同一的」呢？又如一所房的牆壁或外殼都不改變，人們只把舊的小屋拆倒，再來造些新的；這時候，你可以叫他做同一的房子，我也可以說牠不是同一的房子——但是言詞雖不一致，我們對於房的本身，思想還不是完全一致嗎？一切差異不是只在字音嗎？如果你要說，我們的意念並不一致；因為你在房的觀念上，附加了簡單的抽象的同一性觀念，而我並沒有；那麼我可以告訴你，我真不知道抽象的同一性觀念有什麼意義；並且希望你返觀自己的思想，切實了解自己。——西拉，為什麼沈默起來呢？我說人們雖然對於同一性同差異性，儘管爭辯，但是除了名字以外，他們的思想同意見並沒有實在的差異——你還不以爲這話是對的嗎？你還可以進一步來反省：我們無論承認物質存在與否，同一性的問題是一樣的。因為唯物論者也承認，我們感官直接所知覺的東西，只是觀念。你說兩人不能見同一物體，這種駁難，不但可以加於我，也可以加於唯物論者。

西 是的，菲倫諾，不過唯物論者假設有一種外界的原型，他們把幾個觀念都參照於這個原型，所以他們真

可以說是知覺到同一的事物。

非 我們且不說你已經拋棄了那些原型的觀念，就允你按照我的原理來假設一種在你自己心以外的原型罷——但是這個原型仍然存在於包含一切的大心以內，而且這個大心也可以解釋同一性的各方面，正如同一性是存在於各個的心以外一樣。我相信你不會說這個道理不易了解嗎？

西 你已經使我完全清楚了；在這一點上，不是全無困難，就是有了困難，也是唯物論同唯心論所共有的。

非 但是與兩種矛盾意見同樣反對的論證，並不足以證明那一種是不對。

西 我承認。——不過，非偷諾，我想你反對懷疑主義的理由也不過是說：我們確信自己有所見，有所聽，有所觸；簡單說來，就是我們的確能接受可感性的印象。

非 我們還管得着別的東西嗎？我分明觸着牠，我分明觸着牠，而且我想如果沒有東西，我一定不會看到，觸到，嘗到；那麼這個櫻桃既然被我看到，觸到，嘗到，牠一定是實在的了。如果你要把柔的，溼的，紅的，酸的種種感覺都去掉，那麼這就無異於也把櫻桃去掉，因為櫻桃並非離了這些感覺還有存在的。所謂櫻桃不過是各種感官所知覺的一團可感的印象或觀念；這些觀念，因為我們看到牠們是互相連帶的，所以心便把牠們連貫成一物，而給以一個名稱。所以在上顎被那種滋味所刺激的時候，同時視覺也被紅色所刺激，觸覺也被圓軟等性質所刺激。因此我在各方面，能看，能觸，能嘗到櫻桃的時候，我便確知牠的存在，知道牠是實在的；因為我的意見，以

爲牠的實在是不能離了那些感覺的。不過假如你把櫻桃這二個字，解釋成一種不可知的本性，以爲牠同這些可感的性質都不一樣，並且牠的存在也同知覺無關；那麼，我可以說，不論是我，或是任何其他的人，都不能確信牠的存在了。

西 不過，非倫諾，你雖然反對可感的性質可以存在於物質的基層內，但是如果我也能以子之矛，攻子之盾，證明可感的性質，也不存在於心內，你又該怎麼說呢？

非 你只要把自己的理由說出來，我是有話可說的。

西 心是有廣袤的呢，還是無廣袤的呢？

非 自然是無廣袤的。

西 你說你所知覺的東西是在你心中嗎？

非 是的。

西 我不是聽你說過可感的印象嗎？

非 我相信你會聽過。

西 啊非倫諾，你現在要給我解釋，在你的心中，如何可以有空間來容納那些樹林同房子呢？有廣袤的東西，能包括在無廣袤的東西以內嗎？我們能想像，在缺乏凝度的東西上，能刻入印象嗎？你一定不會說，物體在你的心

中，就如書籍在你的書房，印紋在蠟上一樣。那麼我們在何種意義之下，來了解你那些「表示」呢？如果你能把這一點給我解釋明白，我對於你以前駁難我那基層時所說的話，一定也可以答覆。

菲 西拉，當我說物體存在於心中，或印入感官上邊時，你可留神，不要用死板的意思來解釋，把牠們看得如同在某地方的一件東西，或者如蠟上刻入的印紋一樣。我的意思只是說，心可以識別物體，知覺物體；而且它是受外界的刺激，受與牠自身相異的東西的刺激的。這就是我對於你說的那種困難的解說。這種解說如何可以使你無知覺的物質基層容易了解，我真莫名其妙，還得請你詳加解釋。

西 嗎？如果你的話只止於此，我真看不出如何利用你的解釋。但是你這種說法，不是犯了亂用語言的過失嗎？

菲 一點也不亂用。你說習俗是語言的規則，我這種說法，正是習俗所允許的；而且哲學家要說理解的直接對象是存在於心中的事物，那也是普通不過的事。我說的這些話，也都同普通言語的比附相符合。並沒有什麼奇特的地方；因為表示心理作用的大部分詞語，都是從可成物借來的。類如「了解」(comprehend)（原意爲「包含」）「反省」(reflect)（原意爲「反射」）「推論」(discourse)（原意爲「跑來跑去」，這些動詞在應用於心時，我們萬不能拘泥原意，謬執舊解。

西 在這一點上，你又算使我滿了意。不過還有一層大困難，我不知道你如何解決。這一點很重要，我想假如

你能解決了其他難點，獨獨這一點不能解決，你也不用想使我成了你的主義的新信徒。

「非 那麼你告訴我這層最大的困難好了。」

「西 聖經上關於宇宙創造的記載，在我看來，是與你的意念完全不符合的。摩西曾把上帝的創造告訴我們，那麼創造什麼？創造觀念嗎？一定不是的，一定是創造了一些事物，創造了實在的事物，創造了疑固而有形的實體。如果你能使自己的原理，同這個記載相合，我或者也可與你同意。」

「非 摩西是曾經提到日，月，星辰，地球，海洋，植物同動物的。要說這些東西是實在存在的，並且是在洪荒之初被上帝所創造的，這話我完全承認。如果你以為觀念只是心中的空想同幻像，那麼這些東西當然不是觀念。如果你以為觀念是理解的直接對象，是可感的事物，不能離了知覺而存在，不能離了心而存在，那麼這些東西就一定不是觀念無疑了。不過你叫這些東西是觀念與否，都沒有什麼關係，因為差異之點，只在一個名詞。無論我們保留這個名詞，抑或廢棄這個名詞，事物的意義，真理同實在，都仍沒有變化。在尋常談話中，我們感官的對象，不稱為觀念，而稱為事物。你還可以照樣叫牠們；只要你不說這些事物有任何絕對的外界存在，我一定不會再同你多爭論一句話。所以說到上帝的創造，我也可以承認所創造的是事物，是實在的事物。而這種說法，照我方纔所講的，並與我的原理絲毫不相衝突；如果你不會忘記了我以前常說的話，就是我現在不提這一層，你也應該明白的。不過說到疑固而有形的實體，我希望你告我，摩西在什麼地方提過那一層；如果摩西，或別的受了神示的作者，真正提到那

些實體，你還得要給人們解釋，為什麼那些名詞，不是指着通俗的意義，不是指着感官當前的事物，而偏是指着哲學意義下的「物質」，指着一種絕對存在而不可知的實體。如果你能證明這幾點，你便可以引摩西的權威，來解決我們的爭論。

西 那麼明顯的一點，還用着爭辯嗎？我讓你自己的良心來裁判好了。我說摩西對於創造的記載同你的意念是互相矛盾的，你不滿意這話嗎？

菲 如果人們能存想創世紀第一章所有的意義，同我的原理完全一致，也正如同別的原理一致是一樣，那麼創世紀同我的原理也沒有什麼抵觸的地方。而在事實上，凡我所能存想的任何意義，也都是你可以存想到的。因為除了精神，你所存想的只是觀念；而觀念的存在，我是不否認的。不過觀念的存在，你又不能說不在心中了。

西 那麼你以為創世紀的意義是怎樣的呢？

菲 是的，我想像，如果我親身當着創造的過程，我一定會看到一切事物按着聖神歷史家所記載的程序，發生出來。由不可知覺的程度，到了可以知覺的程度。摩西對於創造的解說我從來是相信的，到了現在我覺得仍然沒有改變了自己信仰的方式。因為我們所以說事物正開始存在，或完結了存在，並不是指上帝一方面說，而是指着被造物說的。一切物體永久地被上帝所知覺，換句話說就是牠們在上帝心中都永久地存在着；不過原來不可知覺的東西，要是藉上帝的法令，可以變得為被造物所知覺的時候，我們便說這些東西，對於被造的心，開始一段

相對的存在。所以我在讀摩西創世記的時候，我便想像世界的各部分，逐漸地被賦有適當官能的有限的精神所知覺；所以不論那一個人在那兒，都可以真正知覺那些東西。這便是經文暗示給我的明白的逼真的意義；在聖經上，並不會有人提過，有人思想過，基層，工具，生緣，或者絕對的存在。你如果詢問他人的意見，我相信你一定會看到，凡相信創造的那些忠實坦白的人們，對於那些東西所有的思想也一定同我一樣。你要是覺得創世記有什麼玄學的意義，那只有你知道了。

西 不過，菲倫諾，你好像還沒有覺察出來，在創造的開始，你只給事物以一種相對的存在，一種假定的存在；這就是說，你是先假定了有人來知覺這些事物的，如果沒有這些人來知覺牠們，牠們便不能有真正的絕對存在，因而依靠於絕對存在的創造也就不可能了。那麼照你的話說，無生物的創造，不是分明不能在有生物的創造以前嗎？這還不是同摩西的記載直接相反對的嗎？

菲 要答覆你這個問題，第一點，我可以說除了人以外還有其他被造的靈物，被造物也可以開始存在於他們的心內。所以你如果不能證明在人以前，沒有其他有限的被造的精神存在，你便不能證明我的意念同摩西的意念，有什麼衝突的地方。第二點，我可以說如果我們存想當時的創造，一如現在一樣；在無人的沙漠中，有不可見的神力，產生出各種植物蔬果來；那麼這種解釋，這種存想，並與我的原理不相抵觸；因為，這種思想並沒有剝奪了你的任何可成物同可想物；這種思想也同普通人類自然而不牽強的意念正相一致；這種思想正表示出一切事

物都是依靠上帝存在的；而且這種思想結果還有真正信仰一切的好效果，好影響，使人們諷抑，感謝，並且皈依於偉大的造物主。第三點，我可以說在這個離了名相的赤裸裸的思想中，你並找不到任何意念，可以當於你所謂「絕對存在的實在性」(The actuality of absolute existence)。你自然還可以飛塵揚沙地簸弄這些名詞，滔滔辯論，妄費時間。不過我勸你平心靜氣地，觀察觀察自己的思想；再來告我那些名詞是不是不實用而沒意義的妄語。

西 我承認自己對於這些名詞，沒有很清楚的意念。不過你怎麼答覆我呢？據你的意思，不是說可感物之所以存在，只是由於牠們在心裏邊嗎？一切事物不是終古在上帝的心裏存在嗎？照你說，一切事物不是從古就存在着嗎？永久的東西，又如何可以在時間中創造出來呢？我這種推論的步驟，不是明白不過，清楚不過的嗎？

菲 你不以為上帝從古就知道一切東西嗎？

西 當然以為是那樣的。

菲 結果，一切事物都永久在神聖的智慧中存在着了。

西 這個我承認。

菲 按你自己的說辭，要在上帝的心這方面來講，一切事物都無所謂新，無所謂開始存在了。在這一點上，我們都同意了。

西 那麼，對於創造，我們又怎麼說呢？

菲 我們不能說創造完全是對於有限的精神而說的嗎？在上帝按照他所建立的秩序同方法，按照我們所謂的自然法則，使一些事物可以為有智慧的生物所知覺時，我們不能說這些事物，對於我們就算開始存在，開始被造嗎？這種存在，你願意叫牠是相對的，假說的，都可以。不過這種存在，既然對於摩西的創造史，給了我們以最自然，最明顯，最的確的解說；既然適合了那篇大著的一切宗教性的目的；而且除了這種存在以外，你再不能有別的意義，別的解說；那麼我們也何必排斥這種存在呢？假如你要排斥這種存在，你是為的要拍合那種可笑的懷疑的心情，使一切事物，都成了無意義，而不可理解的嗎？我相信你不會說，你所以排斥這種存在，是為的上帝的榮耀罷。因為縱使你承認，我們可以設想在上帝的心以外，在一切有限精神的心以外，有形的世界可以有一種絕對的存在，你如何因此就能表示出上帝是無所不在，無所不知，而且一切事物都必然的依靠他呢？不罷，這樣你豈不是把上帝的神性減抑了嗎？

西 是的，不過說到上帝的命令，說到上帝使事物變成可知覺的話，菲倫諾，你將有何解說呢？你應當知道，上帝不是從無始以來就儘管施行自己的命令；就是在某時期內纔起始意欲他以前不曾實際意欲，只是打算意欲的事物；如果上帝從無始以來就常常施行命令，那麼有限的事物便無創造可言，無所謂存在的發端了。如果上帝在某時期內纔開始意欲，那麼我們一定要承認，他遇到什麼新的事故；新事故是含有「變化」的意味；一切變

化又足以證明上帝的不完全；那麼你有什麼話說呢？

菲 請你想一想你自己是在做什麼。你這種反駁，不是分明要想攻擊任何意義的創造嗎？不是要攻擊自然光亮所可發現的神的其他一切作爲嗎？上帝的一切作爲，我們若離開了時間，便不能存想其如何進行，如何有一個發端。上帝是具有超越的無限的完美性的一種存在；所以他的本性不是有限的精神所能了解的。所以我們不要想，唯物論者，或非唯物論者，可以對於上帝，對於他的品德同作用方法，有一種適當的意念。因此你要是反對我，也不要說我們對於神聖本性所有的概念是不適當的，是有困難的，因為這種不適當性無論在那種說法上，都是免不了的。你要反對我，只從我否認物質上邊着想好了；不過在你的駁詞中，無論直接間接，都不會絲毫提到這一層。

西 我必須承認你現在所努力廓清的困難，只能起於「物質不存在」的那個意念。你說我當從那方面反對你，那是對的。不過我無論如何也不能思想，你那意見同創造說不相抵觸；祇是我不能明白地指出來，這種矛盾究竟在那裏罷了。

菲 你要我怎麼纔是咧？我不承認事物有兩層狀況嗎？不承認事物有一層次型的或自然的狀況，又有一層原型的永久的狀況嗎？前者是在時間內創造出來的；後者是終古在上帝心中存在的。這一點不是同普通人的神聖的意念相一致嗎？要存想創造，除了這一層解說，還必須用別的解說嗎？但是你仍然要懷疑有一種矛盾存在，可是自己也不知道矛盾在什麼地方。在這裏爲免除一切疑惑起見，我再請你注意這一點。我想你對於創造，不是可

以存想牠的狀況，就是無論憑什麼假設，也不能明白牠；如果你始終不能存想，那麼你對於我的特殊的意見，也沒有憎恨，和抱怨的理由，如果你能存想牠，那麼你為什麼不採取我的原理呢？因為我的原理也並沒有取消了可存想的任何事情。你仍然可以盡量地應用自己的感官，想像，同理性。你的感官以前所能直接間接把握的事物，或是你從感官推知而得的事物，一句話說，就是你從前所能知覺的，想像的，理解的東西，這都仍然存在。如果你按照別的原理對創造所構的意念是可了解的，那麼根據我的原理你的意念一定是更能了解的；如果別的創造意念終久不可了解，那麼不可了解的意念，本來就不算意念；根本就取消了又有何妨呢？在我看來，要假設有物質的存在，要假設有完全不可知不可想的物質存在，並不能使我想任何東西。物質的存在，既然不能使創造容易被人存想，那麼除了物質，創造縱然仍是不能存想的，你也不能因此就來反對「物質不存在說」了；這一點我想也無須向你證明了。

西 菲倫諾，在創造這方面，你差不多使我滿意了。

菲 你為什麼還不能完全滿意呢？你原來告我說，摩西的歷史，是與非物質主義相衝突的；可是你還不知道衝突在什麼地方。西拉，你這個合理嗎？你還不知道有什麼困難，便希望我來解決困難嗎？不過我們可不提這一層，只就旁觀者來說，他不是覺得你相信；唯物論的傳統觀念同受了靈感而寫的著述，並不衝突嗎？

西 我是這樣的。

「非 聖經上歷史的一部分，是應該用淺近的明顯的意義來解釋呢？還是應該用玄學的不着邊際的意義來解釋呢？」

「西 自然是用意義來解釋。」

「非 當摩西說到上帝所創的草、土、和水時，你覺得各個非哲學的讀者所得的暗示不是那些文字所表示的可感的事物嗎？」

「西 當然是指着可感的事物說的。」

「非 按照唯物論者的原理說來，所謂觀念或感官所知覺的事物，不是沒有實在存在嗎？
「西 這個我早已承認過了。」

「非 按他們說來，所謂創造不是可感物的創造，因為可感物只有一種相對的存在。他們所謂創造乃是指不能知道的一些本性的創造，因為這些本性有一種絕對的存在，是為創造所依託的。」

「西 真的。」

「非 這樣，主張有物質的人們，不是把摩西明顯的意義毀滅了麼？他們的意念不是同摩西的意義完全矛盾嗎？他們不是捨了明顯的意義，強使我們信從一種彼此都莫名其妙的東西嗎？」

「西 我不能反駁你。」

菲 摩西把創造告給我們。究竟創造些什麼呢？是些不可知的實體，生緣，或基屑嗎？一定不是的；所創造的事物，一定是我們感官所明白知覺的。如果你要想使我相信你的意念，你還得先使自己的意念同這一層調和了纔行。

西 我看你要操我戈而入我室了。

菲 再說到「絕對存在」，還有比這一個更空虛的一種意念嗎？牠是太抽象的，太不可理解的，所以你已經坦白的承認了。自己既不能存想牠，又不能用它來解釋任何事物了。退一步說，我們縱然承認有物質存在，承認「絕對存在」的意念明白的如光似的，但是我們果然能藉此使創造更爲可信嗎？不止如此，這種意念，不會供給歷代無神論者以似是而非的理由，用來反對創造說嗎？一種有形的實體，既然離了各精神的心靈而有其絕對存在，那麼你要說牠可以從虛無中只爲一大心靈所產生，那不但違反了理性，並且是荒謬到萬分；因此不但古代人，就是近代基督教哲學家，也以爲物質同神聖是共存的了。把這些道理，合而觀之，你自己便會看到，究竟唯物主義能够使人相信創造不能。

西 菲倫諾，我承認那是不能夠的。這一點是我反對創造說的最後一着；而我不得不承認者，就是你把這一點，正如把其他問題一樣，也圓滿地解答了。現在也沒有再需要克服的地方了，祇是我的心中，還有一種說不出的退縮情況，總還不願意接受你的意念。

非 一個人要是不知來由的被推移到問題以外，你不覺得這只是偏見的結果，只是由根深蒂固的意念所必然伴有的偏見來的嗎？不過說到偏見，我真不能否認，在有學問的人們方面，唯物的信仰，是比唯心的信仰，要佔優勝的。

西 我覺得事實也正如你所說的一樣。

非 我們如果想把這種偏見的重量平衡一下，則我們可把非物質主義在宗教方面同俗學方面所發生的重大利益，擱在天秤的另一端。上帝的存在，靈魂的不滅，這兩種宗教上的大條款，我們不是用最清楚最直接的證據證明過了嗎？當我說上帝的時候，我並不是泛指着各種事物的普遍的，曖昧的不能存想的原因，我所指的乃是意義嚴格而確實的一位上帝。他的精神性，遍在性，全知，全能，全善，是同一一切可感物的存在，一樣明顯的；（縱然懷疑派對於可感物的存在，發了謬誤的妄論，起了牽強的懷疑，我仍然相信可感物的存在，一如相信自己的存在一樣。）

再說到普通科學上，物質的信仰，不是使自然哲學，陷於紛亂，曖昧，矛盾的境地嗎？我們且不說他們對於物質的延續，連續，同質，重力，可分性等所生的無數爭辯，——他們解釋一切事物，不是說各種物體，按照自然的法則，互相作用嗎？但是他們果能了解，一件物體如何可以推動另一件物體嗎？我們縱然退一步承認，沒活力的東西，同原，因這兩個意念並不難調和，而且一種偶性之從此物體移轉到彼物體，也並不難想像；但是他們那些努力的思想，

誕妄的假設，果真能使他們以機械論解釋任何動植物體的起源嗎？他們能以運動定律來解釋聲音、氣味、滋味、顏色嗎？他們能以運動定律各種事物的有規則的途徑嗎？就是宇宙間頂不重要的部分所有的能力同巧構，他們能以物理法則來解釋嗎？但是，我們如果撇開物質同有形的原因，只承認「至極完美的一個心的能力」，那麼宇宙中一切作用不是都容易了解了嗎？如果一切現象不是別的，只是觀念；那麼他們不見上帝是唯一的「精神」，而物質只是無智慧無知覺的東西嗎？如果他們能證明，一切現象的原因是一種無限的力量；那麼他們不見上帝是自動的、全能的，而物質只是一堆無活力的物團嗎？如果一切現象的秩序、規則和效用，使人們發生無限的驚嘆，那麼他們不見上帝的智慧無限、意志無邊，而物質缺乏一切的機構同設計嗎？承認了這幾點，已經使物理學得到大利益了。不但如此；人們若是以爲上帝是高不可攀的，則他們自然會忽略了自己的道德行爲，反之人們若是相信上帝是直接在他們面前的，不藉無思想的物質作次因，便可以影響他們的心，那麼他們一定會留心自己的道德行爲。

再說到玄學上，我們如果相信物質，那麼對於抽象的實體、實體的形式、支配物質的原則、可塑的本性、實在性、同偶性、個體的原則、觀念的起源、物質思想的可能性，都難加以說明；而且兩種極相反的獨立實體，如精神同物質，如何能互相影響，這也是說明上的一層困難；但是我們只要假設精神同觀念，那麼這一類難點所引起的一切無謂紛爭便都可免掉，那豈不是一個方便法門嗎？

就是說到各種數學，如果我們取消了有廣袤的事物的絕對存在，牠們也要容易了解些。在這些科學中，最驚

人的辯論，最糾纏的觀察，都是依據於有限廣袤的無限分割性的，而無限分割性又是依據於物質的假設的。

但是我們又何必專論各種特殊的科學呢？古今狂妄的懷疑學者們既然都在同一基礎上建立其科學，那還不足以反駁倒他們的一切科學嗎？各種論證凡否認有形事物的實在性的，凡主張人們完全不知道它們的本性的，其中果有一種不是假設事物的實在性在於外界的絕對的存在嗎？但是你若果要假設有外界的絕對存在，那麼人們要根據鴿子頸項上的顏色的變換，同舟葉落水時所現的彎曲，來攻擊你，你一定不能反駁的。在另一方面，我們如果不主張事物有絕對的外界起源，而把事物的實在性，歸之於變化倏忽的觀念，那麼這些反駁便都煙消雲散。不過觀念雖然有變化，而其變化並不是隨意的，是按照一定的自然秩序的一切事物的恆常性同真實性，都依自然秩序而存在；人生一切的營慮，所以有保障，實在的景況同想像的幻形，所以有分別，就由於此。

丙 你現在所說的話，我都同意了，並且我承認，我所以接受你的意見，尤其是因為我看到，要採用你的意見，一定會得到許多益處。我的本性原是懶散的；你這個意見，可倒是知識的捷徑。我們如果單採用了非物質主義的意念，就能免去多少懷疑，多少假設，多少有趣的曲徑，多少爭辯的戰場呢？

非 我們還有未了的問題嗎？你要記得你曾經允許過，在經了考察之後，你若果覺得一種意見合乎常識，而遠離懷疑主義，你便要接受那種意見，不過據你的自白說來，這個意見就是否認物質的那個意見，就是否認有形事物的絕對存在的那個意見。不僅如此，我的意念是在各方面證明過的，是在各種觀點下觀察過的，牠的各種結

果也是一一推求過的，反對牠的一切理論也是逐步解決了的。牠的真理，豈能有更可靠的證據嗎？據各方面看來，牠既然都有了真的標記，牠豈能再是假的嗎？

西 我承認，當下在各方面，總算完全滿意你的話了。但是我如何能保以後儘管完全相信你的意見，再沒有事前未曾想到的其他困難發生呢？

非 西拉，你在分明證明一種真理的時候，常常因為那種真理將來或者會有困難，便不相信牠嗎？因為有不可約數，接觸角，曲線的漸近線以及類乎此的困難，你便會反對數學上的解證嗎？只因爲有些事情你還不知道如何可以同上帝的意旨相調和，你便可以不相信上帝的意旨嗎？非物質主義，縱然有其困難，但是同時還有直接明顯的證據。至於說到物質的存在，不但沒有一種證據，並且還有無數相反的理由，而難以答覆。不過你所堅持的重大困難在那裏？可惜！你還不知道困難在那裏，困難是什麼；只說牠們將來也許會發生！如果你以爲這就是你所以不能完全同意的理由，那麼任何前提，雖然牠沒有例外，雖然牠解證得很清楚很完密，你也永不能同意了。

西 非倫諾，我已經滿意你的話了。

非 爲使你防禦將來的一切駁難起見，你可以記得，凡與兩種互相矛盾的意見一樣不相容的意見，並不足以證明那一種是錯誤的。所以以後無論何時遇到困難，應該根據上唯物論者的假設，試能解決不能，不要爲字面所欺，你要探索自己的思想。如果你藉唯物主義的幫助，也並不容易存想它，那麼那種困難也並不能夠反對

倒非物質主義。如果你一向循着這一條規則走，或者會省去反駁時多少麻煩。你雖然提出許多難題，可是那些難題中無論那一個在物質的假設上，比在沒有物質的假設時，還更難了解，因此，那些難題不但不能助成物質的假設，反倒把牠取消了。西拉，你能指出你的難題中，有一種是不如此的嗎？所以在每一種情形下，你都應該考慮考慮，所有困難，是不是起因於物質的不存在。如果不是起因於物質的不存在，那麼你還以此種困難，來反對非物質主義，那正好像以廣袤的無限可分性，來反對神聖的先知似的，真是文不對題了。而我一經冥想之後，覺得你以前的推論，雖不常常是這樣，可也大半是這樣，這話大概你也可以信得過罷。其次你在推論時，切忌竊取論點（*Periphrasis*）。人們或者會說：那個不可知的實體，纔是實在的事物，心中的觀念要不能算；誰能說那個不能思想的外界實體，不可以當做產生觀念的原因或工具呢？不過這種推論所根據的假設，不是先假設有那種外界實體的存在嗎？這種假設還不是竊取論點嗎？不過最重要的，你還要提防着，不可以世俗的詭辯，自欺，就是不要以論理學上所謂故違論旨（*Ignoratio elenchi*）自欺。你在談論中，好像常以為我會主張過可感的事物不存在，實在說來，完全相信可感物的存在的，別人還都不及我。懷疑可感物者乃是你；我還可以說，積極否認可感物的，也並不是旁人。凡被我們感官所見，所觸，所聞，所知覺的東西，按照我所信仰的原則講，纔是實在的，按你的原理，可就不是如此。你要記得你所主張的物質，只是一個不可知的「莫須有」（如果可稱為莫須有），牠沒有一切可感性，不能被感官所知覺，也不能被心所了解。你要記得這個物體，並不是硬或硬，冷或熱，青或白，方或圓的任何物體。因為我

承認這些物體都是存在的——雖然我不承認這些物體，離了知覺，離了一切心，仍能存在，你要好好想想這點；並且要常記在心裏。否則你便不能了解問題的關鍵在那兒，你所提出的困難也會因此難得把子太遠，不但不能擊中我的意念，反而反射到你自己的意念上；我們在談話中，不是屢次有這種情形嗎？

西 菲倫諾，我要向你承認，我一向所以不能與你同意，並沒有別的原因，大概是因為我把「問題誤會」了。在你否認物質時，我起初不由得想像你把我所見所觸的東西也都否認了；不過一經反想之後，覺得這種意見全無根據。那麼我們如果還保留「物質」一名詞，把牠應用到可感物上邊，你有什麼意見呢？這個也並改變不了你的意思；而且人們聽起來也入耳，因為人們對於字眼的革新，比對於意見的革新還要較為驚懼的。

菲 我滿心願意。你只要不以爲物質離了知覺還有獨立的存在，那麼你願意保留「物質」一名詞，把牠應用在感官的對象上邊，也儘可保留了。我一定不會因爲字面，同你爭辯的。「物質」或「物質的實體」是哲學家所應用的名詞；他們應用這些名詞時，是指着心的知覺以外的一種獨立存在；普通人是不會那樣用的，縱然有時用起來，也只是指着感官的直接對象。所以，我們所用的特殊事物的名稱，只要還存留着，「可感的」、「實體」、「物體」、「質料」、「sensatio subbalance body, spirit」等等詞，只要還存留着，那麼「物質」一名詞縱然丟掉了，在普通談話中，也不會缺少它的。至於在哲學的談話中，我們頂好還是廢棄了這一個名詞；因爲我們如要用那個意義紛歧的名詞，結果會助成並加強人心的墮落趨向，使他們流於無神論者，那個比別的信仰，要流毒百倍哪。

「好了，非倫諾，我既然甘心拋棄了心外不能思想的實體意念，我想你也不應該不給我一種特權，讓我仍任意應用物質一名詞，來指那些只存於心中的一團可感的性質。我可以坦白地承認，在嚴格的意義下，除了精神，再沒有別的實體。不過我一向慣用「物質」一名詞，所以不知道如何纔可以把牠拋掉；要說世上沒有物質，我仍然是受不了的。不過我們何妨變一變說辭，把物質的意義改換了：我們可以說，如果物質係指心以外不能思想的實體而言，那麼物質是不存在的；如果物質只是指着一些可感物，它的存在只是由於被知覺，那麼物質是存在的。我想這樣一分別，人們或者會容易了解你的意思了。因為，在嚴格意義下的物質問題，乃是你同哲學家爭論的焦點；（我雖然承認他們的原則都不及你的接近於貼合於常識同聖經，但是你如果仍保留他們所常用的物質一名詞，而分辨其不同的兩種意義，則我想人們較容易了解你。）

再說，我們對於物體，所以有趣有避，只是因為物體可以形成我們幸福或痛苦的一部分（有時實際上不一定如此，而只心想其如此）。但是你要說，世上有不可知的實體，與我們完全沒有關係，究竟那個絕對存在，與幸福或悲難，忻悅或憂愁，快樂或苦痛，有什麼關係呢？所以我們知道，一切事物與我們的關係只看其為快意或不快意而定，而牠們所以使我們快意或不快意，只是因為牠們被我們所知覺。超過知覺以外，我們便不必關心，因此在知覺的範圍內講，我們對於外物，仍無所加減，事物仍是事物。不過這個學說仍含有一種新的成分。你可以明白看到我現在的思想，分明不與哲學家相同，也不與常人完全相同。我很願意你告我，你對於我以前的意念，究竟添了些



什麼成分，改了些什麼成分。

『非』我並不敢擅自樹立什麼新意見。我所努力的只是把俗人同哲學家向來所共守的真理，合攏在一起，使得分外明了一點罷了。因為俗人們以為他們直接所知覺的事物便是實在的事物；哲學家以為直接所知覺的事物只是存於心中的觀念。把這兩個意念合在一塊，結果就形成我的主張的內容。

『西』我懷疑自己的感官，為時也好久了；我一向總以為我是在灰暗的光亮下同虛偽的眼鏡底下看東西的。現在眼鏡去了，新光線射透在我的理解了。我現在很相信自己所見的事物，就是牠們本來的形相，再不着意牠們那不可知的本性同絕對存在了。這便是我現在的心境，雖然我何以如此信仰，自己還不明白。你初出發時所根據的原則，就好像學圓派，笛卡爾派以及類似學派初出發時所常根據的原則；我有很多時候，覺得你好像正在主張他們的懷疑哲學，但是結果你的結論正同他們相反。

『非』西拉，你看那邊的噴泉，從下邊衝上來，作成圓柱形，達到一定的高度以後，又折回來，落到原來出發的池內。牠的一升一降，都是按照同一引力法則的。同樣，同一條原理，初來雖然好像流入懷疑主義，但是推論到某種程度以後，便又使人返到常識上去。

~~661398~~

661398

661398

中華民國二十四年六月初版

(27444)

巴克萊哲學談話三篇一冊

Three Dialogues

每冊定價大洋伍角伍分

外埠酌加運費

原著者 G. Berkeley

譯述者 關琪桐

編輯者 中華教育文化基金會
董事會編譯委員會

發行人 王雲五
上海河南路

印刷所 商務印書館
上海河南路

發行所 商務印書館
上海及各埠

版 翻
權 印
所 必
有 究

影

中央圖書館委員會圖書雜誌審查委員會第一六八三號

二九三三上

美

