

10
371640
(2)

哲學叢書

甲 種

人類悟性論

洛克著

鄧均吾譯

上海

辛墾書店版

1984

THE PHILOSOPHY SERIES

A

EDITED BY

The Twentieth Century

John Locke

AN ESSAY

CONCERNING

Human Understanding

TRANSLATED BY

C. W. DENCI

哲學叢書

甲種

人類悟性論

洛克著

鄧均吾譯

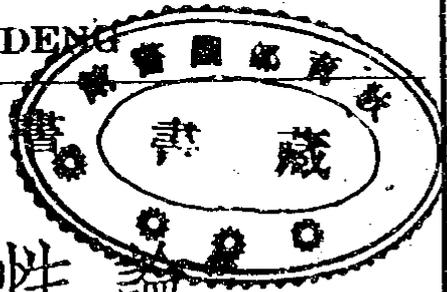
上海

辛壘書店出版

THE THINKING BOOKSHOP

SHANGHAI, CHINA

1 9 3 4



二十五年徵集之書



John Locke

(1632-1704)

哲學叢書甲種弁言

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

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

學。

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

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

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

所以我們之出版哲學叢書，是有充分理由的。

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

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

葉青 一九三三，一，二四。

目 錄

小引·····	1—2
致讀者書札·····	1—3

第一卷

第一章 導論·····	3—13
第二章 心中本無天賦原理·····	15—33
第三章 沒有天賦的實踐原理·····	35—49
第四章 關於實踐和思辨的天賦原理的其它考察·····	51—60

第二卷

第一章 論一般觀念和它們底本原·····	63—81
----------------------	-------

第二章	論單純觀念	83—87
第三章	論屬於一感官遊觀念	89—91
第四章	論固體性	39—99
第五章	論由多種感官得來的單純觀念	101—102
第六章	論反省底單純觀念	103—104
第七章	論同時屬於感官和反省遊單純觀念	105—110
第八章	關於單純觀念遊進一步的考察	111—126
第九章	論知覺	127—136
第一〇章	論把住	137—146
第一一章	論識別及其它心底作用	147—157
第一二章	論複合的觀念	159—165
第一三章	論單純樣態; 第一, 論空間底單純樣態	167—185
第一四章	論綿延, 及其單純的樣態	187—203
第一五章	論合併考察遊綿延和廣袤	205—216
第一六章	論數	217—222
第一七章	論無限	223—237
第一九章	論思維底樣態	239—242
第二一章	論力	243—268
第二二章	論混合的樣態	269—274
第二三章	論我們底實體的複合觀念	275—312

第二四章	論實體底集合觀念	313—314
第二五章	論關係	315—323
第二六章	論因果關係及其它關係	323—327
第二七章	論同一性和差異性	329—360
第二八章	論其它種種關係	361—366
第二九章	論明晰的晦暗的判然的混合的諸觀念	367—375
第三〇章	論實在的和空幻的觀念	377—380
第三一章	論完全的觀念與不完全的觀念	381—390
第三二章	論真與偽的觀念	391—394
第三三章	論觀念底聯合	395—404

第三卷

第一章	論一般的語詞或語言	407—410
第二章	論語言底意義	411—413
第三章	論一般名詞	415—430
第四章	論單純觀念底名稱	431—435
第五章	論混合樣態與關係底名稱	437—440
第六章	論實體底名稱	441—458
第八章	論抽象的名辭和具體的名辭	495—461

第四卷

第一章	論一般的知識	465—474
-----	--------	---------

4 目 錄

第二章	論知識底階段	475—485
第三章	論人類知識底範圍	487—517
第四章	論我們底知識之實在性	519—526
第五章	論一般的真理	527—530
第六章	論一般的命題，其真理及其確實性	531—540
第七章	論原則	541—558
第八章	論無謂的命題	555—559
第九章	論關於存在遊我們底知識	561—563
第一〇章	論關於一個神底存在我們底知識	565—582
第十一章	論我們底關於其它事物存在底知識	583—597
第十二章	論我們底知識之改善	599—606
第十三章	關於知識遊進一步的一些考察	607—609
第十五章	論蓋然性	611—615
第十六章	論同意底各階段	617—627
第十七章	論理性	629—643
第十八章	論信仰和理性及其各殊的領域	645—650
第十九章	論熱情	651—658
第二〇章	論錯誤的同意或謬誤	659—668
第二一章	論科學底分類	669—672
校後記		673—674

小 引

『人類悟性論』原名 An Essay concerning Human Understanding。著者洛克(John Locke)是英國經驗派哲學底創始者。在每本哲學史上，他底學說和生涯，都佔有不小的篇幅。其偉大是用不着我來“贊一辭”的。

譯者所依據過本子，是牛津大學出版部印行的。刪節和編纂者爲 A. S. Pringle-Pattison。初版是一九二四年，再版是一九二八年。



這本書雖然是經過節刪的，在數量上也只有原著三分之一，但是，誠如編者所說，它並不是一本選集，

(南)

而是緊練了過原作。不特內容上保持着原來的思想之一貫，絕沒有一點支離割裂的痕迹；就是外形上，所節刪過章節底題目（本譯書未錄），也保留着原狀。所以我們讀了這個節刪本，對於洛克底思想體系，仍然能夠如其原狀地把握一個完整的印像，不會像讀了一本甚麼“精華錄”之類，只能窺見一鱗半爪。洛克在他底『致讀者書札』（見本書）上也曾說過。他著此書時，中間經過許多間斷，所以每每犯着重復之弊，若是加以緊縮，並不是不可能的。他又說，他因為疎慵和無暇，終於沒有加以改竄。那末，現在這節刪過的『人類悟性論』，一方面既不背於原作，一方面又可以經濟我們許多時間精力，使我們不至為曼衍之辭所困惑，豈不是我們應當對它表示喜悅的麼？因此，譯者便不揣能力如何把它譯出來了。望讀者時時糾正謬誤，俾於再版時改植為幸。

一九三三年，十月一日，譯者

致讀者書札

讀者先生，

現在我把我於沉悶無聊的時間藉以自娛而獲適成果敬獻於足下之前。倘若它幸而得爲你底消遣品之一，而且你翻閱之際只要能感得如我寫時適快樂之一半，那末，你便不會想到你底金錢之虛擲，有如我底辛苦之白費了。請不要誤會，這是爲我自己底著作揄揚；也不要斷定，因爲我寫它時曾感得愉快，故於其成也不禁自憊。縱鷹鷂以攫百靈和瓦雀者，所獲雖微禽，固不足以與狀大的狩獵相比擬，而其爲樂則沒有差別。但對於悟性這一題目少有理解者，則必不知悟

性爲心靈底最高尙的機能，故運用悟性時所感適愉快，必較之運用其它者所感適愉快更大而持久。悟性對於真理之種種追求，都無以異於飛鷹走狗，卽其追求自身便成爲愉快之一大要素。心靈於其向知識之進展中所取適每一步，都形成一種發見，而此種發見在彼時不僅是新穎的，也是最良的發見。

悟性如目，它只藉自己底視力以判斷對象，所以，如有所發見便不能不引以爲慰，如不能有所發見，則因對象係未知的，亦不甚引以爲歉。因此，凡能卓然自立、不願拾人齒牙餘慧過人，只要運其思維去追求真理，不論他偶然所獲者爲何物，必不至失去獵者底滿意；而每一瞬間底追求都會以愉快酬其辛苦，於是縱使他不能怎樣自矜有多大的收穫，那時他也能心安理得的，不以爲他底光陰是浪費了。

足下，以上所述便是馳驅其思維於著述之中過人所有適享樂，足下不當嫉妬他們，因爲假如你於讀他們底作品時善用你自己底思維，則他們便把同樣的快樂提供給你了。如果他們同你自己一樣，則我便自附於他們之列；然而如果他們是傍人門戶的，則無論他們如何都不足重視，因爲他們遵循的不是真理，而僅僅追隨着無足重輕的考察；而其所言所思都不過是爲他人所支配過人，其所言所思者又如何值得

費時去注意呢。假使足下依自己底意見判斷，我知道你坦直地判斷着；所以，不管你如何指摘，都於我無傷，於我無忤。因為在這本關於真理遊論文中，並沒有我不能充分自信之點，雖是實在的，然而我視我之容易陷於謬誤，正如我以為你所能發見者。我也知道這本書之能否站立得住，不能由我對於它遊任何種意見而定，而必須視你自己底意見而定。若是你於其中發見對於你是新穎的、有意義的太少，請你不要歸咎於它。本來我之寫此，並不是為那般對於這個課題已經諳練、而曾以自己底悟性形成了澈底的認識遊人們計，不過是為我自己底心得，為少數自認對於這個課題不曾充分考察遊朋友之要求計而已。倘足下不以為煩絮，我將略述我草成此書底一段故事。有一次五六位朋友在我處聚會，大家討論着一個與此遊不相涉遊題目，他們不久即因起於各方面遊困難而停頓着。我們陷於一陣迷惑以後，終沒有達到解決疑難之可能，於是我偶然想到，我們所取遊途徑錯了；我們着手探究那一問題之先，必須檢討我們自己底能力，並考察何種對象是適於我們底悟性之探究，而何者則否。我把這個意見提出，立即獲得大家底同意：都為這一點的確是我們首先應當究及的。於是關於這素未考察過遊課題，我設定以為下次集會提出遊、粗率而未曾融會貫通的思想，便形成本論

底發端，所以這本書之形成是因偶然而著筆，因要求而繼續；故各章之寫就並非一氣呵成；其中又因自己底興趣與機緣，往往經過長期的中輟，又才重新開始；後來，為健康關係，於休養期中才把它完成，整理為現在的形成。

像這種不連續的寫作方式，弊害多端，而其間有兩種正相反者，不是失之於冗長，便是失之於簡陋。若足下覺得有所不足，則我將引以為喜，因為我之所著給足下以欲我更當前進的希望；若足下覺得有所過餘，則你當歸咎主題；因為當我最初執筆臨楮之際，我以為關於此問題我所欲說的一切，滿可以一紙包羅淨盡，然而愈寫下去，我所有遊境界愈闊，新的發見不斷地引我前進，因而不知不覺間它便發展成現在這樣的一巨冊。我絕對不否認，就其現有的量上說，本來可以刪繁就簡地縮小它底範圍；因為這種時作時止，甚至長期間斷的寫作方式，容易惹起重複之弊，自是意中事。然而，說句真實話，若要刪削它，我不但現在是過於疎慵而且也太無閒暇了。

我不是不知道，當我明知其中含有易為最賢明的讀者所憎厭過錯誤之點而故聽其自然；對於自己底榮譽未免太不顧及。然而，我並不欲印行此書以求知於思想豐富、智力銳敏過人們；所以對於我甘居後學過知識底大師，我必須預

先提醒他們，在這裡不可希望過高，因為由我底粗淺的思維所織出者，不過是適於如我一般的人之物而已。對於如我一般的人們，或許我曾費了相當心力為他們底思維力求明達適某類真理、即因已成的偏見和觀念自身之抽象性而陷於難解適真理、這一事，大概不至於不被採納。有類對象必須經過反覆觀察；因為當我覺得某些對象，在我以為是新穎的概念，然我想若在他人看來，則不免以為是出於常軌的，所以絕不是簡單一見即可攝入悟性中，而以明晰而持久的印像使之固定化。我相信，少有人不曾於自身或他人觀察得，凡於某種提出適方式中是模糊的，而以另一方式表示之則覺其非常明晰可解，雖是後來在用語上心頗難見出差異之點，而驚異何以甲比乙會陷於更不可理解之地步。然而無論何物必不能同樣適合於個個人底想像力。我們所有適悟性之不同不亞於我們底味覺之差異。我並沒有甚麼虛榮要印行此著，如果我不以它對於他人亦如對於我自己。也許還有用處，那末我一定僅限於促成我草此書適朋輩中，求它底評閱者。因此我之印行此著，既以力求有用為目標，則我應說使我應說的一切，對於任何種讀者，盡可能地平易化，明瞭化。所以我寧可使深思而明敏者責我在某些部分不免繁冗，而不欲使任何一個不習於思辨，或為相異的成見所囿適人，

誤會或不解我底意思。

或者有人要斥責我，以爲我之敢於訓誨現今有知識的時代，是懷有莫大的虛榮，否則是太不謙遜，因爲我曾自認我之印行此論是懷着有益於他人過希期便是顯然可見的事實。然而，我若無見悅於人過幸運，可以任何人亦不當以爲我冒犯了他底尊嚴。我明白地敬告讀者諸君，我最初草此論文過目的，除五六人而外，並不是爲他們着想的；所以他們用不着煩惱自己，以爲亦在這五六人之列。不過誰還要以爲此書有令他發怒或責罵過理由，那末他可以隨心所欲地去做好了；因爲消磨我底時光自有其它較好的方法，我用不着作此種爭辯。我將時時誠摯地以探求真理與實用自娛，不管探求底方式是如何不足道。在今日知識底國度固不少建築大師，其於科學底促進上所有過設計將留下不朽底紀念碑，令後代讚揚不置；然而任何人也必不能希望成爲播伊耳或西頓漢(Sydonham)；而且在這產生偉大如海更利斯(Huygen Iros)，卓絕如牛頓，以及其他許多同等的人物過時代，欲爲一個下層勞働者把地面稍爲清潔一下，並移去某類橫於向知識之路過渣滓，確也是不小的野心。因爲許多怪僻的、虛偽的、不可解的名辭被導入各種科學去，便被人推榮爲技術一般，甚至於令人相信，哲學，本來是萬有底真正知識過哲

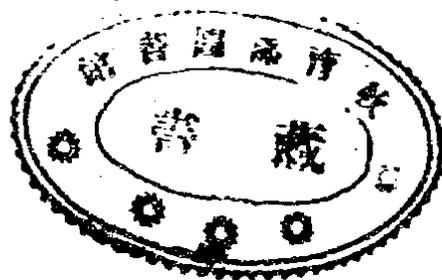
學，不適於帶到教養甚深的人們中和文雅的談話中去；而此類名辭之應用，雖然可以炫示博學，實際是毫無意義的，所以就知識之進步說，許多明敏而勤學的人們頗受其不少的障礙，若不然則今日底知識狀況必不止此而已。朦朧和無意義的造辭形式，以及語言之濫用，素來冒充着科學底神祕；而生強和誤用的語詞（意義絕少，或至全無），又因習慣而獲得被人誤解為深沉的學殖和高遠的思辨底結果之權利，所以絕不容易說服言者聽者，信他們相信此類語詞無非是無知底外衣，真知底障礙。所以我想，將虛榮與無知底聖堂之幕揭開，於人類底悟性將不無功績；然而，人們於運用語詞之際，能自認自欺欺人者實在絕少，而自認他們所屬遊宗派之語言內含有何種應當被檢討、被改正遊謬誤者亦不多見；以此，若我於第三卷上，關於這一主題力求使之明瞭，俾語詞上所有弊害不因積習與流行之故，為一般用語漫不經意而又不容人究詰他們底表辭之意義遊人們所藉口，因而免費詞，我希望能為讀者所諒解。

據說有些人對於我一六八八年印行遊本書底概略，還不曾閱讀遽加非難，其原因就在其中曾否定了天賦的原理。然而，他們這樣斷言，若天賦原理未被假定，則關於精神之概念或證明俱無存立之餘地，也未免過於操切了吧。誰若是

剛剛翻閱此書即遇見迂犯之點，我便希望他將它讀畢，其次我才希望能使他相信 掘去虛偽底基礎雖不利於成見，而於真理則有利，而為真理絕大的危害者，則莫過與真理與虛偽混淆，或真理建立於虛偽之上。

第一卷

二十五年徵集之書



第一章 導論

一 悟性之探究是愉快而有益的

悟性使人超越一切有感覺之物，予人以制御它們過一切權利。所以這個課題，即就其高貴而論，確是值得我們努力探究的。然悟性猶如人目，它能使我們見知身外過一切事物，却不注意其自身。所以欲使它為其自身底對象而置它於相當的距離，就需要技術和艱難。但無論悟性底探究將遇何等困難、無論使我們極難以索解的是甚麼，我相信我們能自致於心過一切光明，即一切由我們底悟性而認知者，將不僅

是至可愉快的而已；而於指導我們底思想以探索其它一切事物時，更將予我們以莫大的利益。

二 計劃

探究人類知識(註一)底本源、確實性與範圍，以及信仰、意見、同意底根據與階段、既爲我底目的，故我現在絕不涉及心底物質的考察(註二)，或從事於檢討心底本質之所在，或

(註一) 洛克所謂知識是指絕對真確的而言，與純然可能的正相反，雖其可能性甚大。

(註二) 所謂“心底物質的考察”和“檢討心底本質之所在”，洛克是用爲同義的。在本書四卷二十一章「科學底分類」中，洛克把物理學或自然哲學底意義稍爲擴大而定義爲“實如其狀地自存於其組織、特性及作用(但我不僅指物質與身體，也兼指精神，而精神有其固有的本性、組織與作用)之事物之知識”。他把自己底作爲“一種符號之學”遂研究此種科學劃分出來，名之爲“邏輯”，“其任務是考察心所利用以悟知事物或傳達其知識於他人之符號底本性”。觀念是事物底符號而謂詞是觀念底符號，所以洛克稱他底任務是“作爲知識底偉大工具之觀念和語詞之考察”。可是季布生教授(Gilson)說：“提出如是絕對的分類較之實現它們顯然是容易得多，而洛克底符號之學底說明中便包含着無數玄學的謬誤”。參看洛克底「知識論」一一——一三頁。

因精神底何種運動(註三)或身體底變化、我們才由我們底器官得到何種感覺或我們悟性中適何種觀念；也不涉及這些觀念底構成是否一部或全體以物質為基礎。這種思辨雖是奇異可喜的，因為是不在我現在的計劃以內，所以我將置之不論。考察一個人運用於對象(註四)適種種識別能力已足滿我現在的目的：假如在這種歷史的、明白的方法中(註五)，

(註三) 洛克於此所指適“精神”即舊生理學之“動物精神”(或“元氣”)，相當於現代神經液或神經能底概念，須與他所指適“身體底變化”另一語詞密切地連繫著看。至於生理的心理學所論究適精神的事實(mental facts)與身體的作用底關係，他沒有涉及。

(註四) 哲學討論中“對象”是個意義最紛歧的字，可以指示我們所欲知其本性適實物或實物底“符號”、即觀念，據洛克及許多學者底意見，只有觀念才是心底“直接”對象。

(註五) 洛克把“經驗和歷史”與笛卡兒企圖運用於哲學領域適數理科學底演繹的或論證的方法相對立。其後康德又把洛克底方法即視為心理學的方法，與他底先驗的分析的方法相對立，而批評其不足以解決知識底問題(「純粹理性批判」，「先驗的分析」，二章一節)。個人意識中觀念底發展與起源問題、與知識底構成中這些觀念底位置與功能底認識論上適問題，洛克實在未能明白地區別；但認識論上意味是異常濃厚，他以為他底著作可以提供我們“另一種為我們素來所未知底邏輯和批判”(四卷，二十一章、四節)。

我能說明我們底悟性怎樣獲得我們所有過事物底那些想念，並能設定我們底知識底確實性之尺度，或人間所有過極其複雜、差異、和全然矛盾的那些確信底根據；並且有時還能自信而大胆地主張着：凡欲一覽人類底意見而觀察它們底反對說，同時復考查人類所懷抱過愛好和忠信、他們所主張過毅力和熱忱過人，或者有理由懷疑世間並沒有真理其物，否則是人類沒有充分的方法以獲得真理底真確知識；那末我想我此時對行將思考過一切並不是徒勞了。

三 方法

所以尋出知識與意見間過界限、檢討我們對之沒有真確知識過事物我們應當依何種尺度規定我們底認定，節制我們底信念，是值得做過事情。為達到此目的，我便將採取下列的方法：

第一，我將探究人所觀察而且在自己心中意識着過一切觀念、想念、（或隨意稱它們作甚麼都可以）底本源；以及悟性所由以獲得它們過方法。

第二，我將盡力指明悟性由這些觀念得有甚麼知識，及它底確實性、直證和範圍。

第三，我將對信仰或意見底本性和根據作一些探究；於

此我意指的是對於視作真實的、而我們還未確知其真理適命題之同意，而於此我們應進而檢查同意底種種理由和階段。

四 認知理解力底範圍之利益

如果由悟性底本性之探究，因而我能發見悟性底力、其所及底範圍如何，對何種事物有某種適應適程度，何處是它們無能為力的，我以為在引導馳騁的人心、使它對於超於一己理解力以外的事物不冒昧過問、使它於智窮力竭的時候知道休止、使它對於業經考察而為我們底能量所不能達到適事物能安於不知，這是不無用處的。那末，我們便不應矯作無所不知地提出種種問題，及以種種事物底爭辯迷亂自己和他入，而此等事物正是不適宜於我們底悟性的、我們不能由之而構成明晰判然的知覺於心中的、或我們對之全然沒有任何想念的。設使我們能見出悟性所能見及適範圍如何、其種種機能獲得確實性適程度如何、在何種場合，它只能判斷與推量，那末我們即可學得以現在的狀態我們所能獲得適事物自滿了。

五 我們底能量適合我們底狀態和利害關係

我們底悟性底理解力雖不足以應付森羅的萬象，我們仍應讚揚我們底創造主曾賜我們以如許的超越其他一切生物底知識。人類應當滿足上帝為適宜於他們底一切，因為如聖彼得所說，上帝已曾賜給人類“為生活底便利和德行底訓誨所必要的”一切；並且已將使現世生活舒適底供給和改進生活底方法、置於人類底發見底範圍以內了。無論人類底知識怎樣不能完全理解任何存在的東西，然知識終使人類獲得最關重要之事、即引導他們到創造主底光明之認識、和自己底義務之覺察。如果人類不決然反對他們自己底身心，不因自己底手不足以把握一切而棄擲滿握幸福時，他們便可得到許多足以勞其腦和手底事務，而感到變化、愉快、和滿足了。假使我們運用我們底心於有益於己底事物，即心所能理解的，我們便沒有多少理由可以抱怨心底狹隘了。假使我們因為有許多事物為知識所不能達，便貶抑知識底利益、忽略了改進知識以達知識因之而被給予底目的，那便是一種不可恕的、孩子式的使氣。懶惰不前的僕人不在燭光之下盡其職務，又何能藉口沒有日光而申辯？然在我們底心中（註七）底燭已足照耀我們了。我們藉此所得底發見應當滿足我們：

（註七）“人底精神是主底燭”（「箴言」，二十章，二十七節）。

並且當我們、以使對象適合於我們底種種機能適方式和比例、依據它們能夠被提置於我們心中適理由、容納一切對象；不專斷或無節制地須索證明，亦不於只能得到、足以制御我們底一切切身事務底蓋然性之處、要求證明和確實性；那才是我們正常地運用我們悟性適時候。假使我們因為不能真確地認知萬有便不相信任何事物，我們底行為之不智就無以異於那因沒有羽翼可飛、便不用他底腳、靜坐以待死適人了。

六 認識我們底能量是懷疑和懶惰 底良藥

我們認知自己底力量，便可以更清楚地知道何種擔負是有成功底希望的：當我們精密地測量心底一切能力之後，並估量我們能冀望於它們的是甚麼，我們就不至在認知一切事物底失望中、靜靜地坐着而不運用思維，在它方面亦不至遇事疑問、及因有些事物是不能認知的、於是否認知識，水手雖不能以他底測量綫測量海洋一切深處，而這綫於他仍有極大用處。他很知道綫底長足以達到航路所必經之處適水底，使他免於擱淺。在這裏我們底任務不是要認知一切事物，只在認知那與我們底行為有關的。如果我們能發見、

一個被置在人所生存過狀態中過有理性的受造物由之可以而且應當制御他底意見和基於意見過行動之尺度，那末我們就用不着因其它事物逃避我們底認識而煩惱了。

七 作成此論的機緣 (註八)

以上所述便是這本「人類悟性論」起草底動機。因為我想：為滿足種種探究人心最易達到過第一步，便是測度我們自己底悟性、檢討我們自己底能力、觀察它們適宜於何種事物。及至第一步完成了，我懷疑我們底開端謬誤，而且於平靜確實最切己的真理之把握中尋求滿足是不可能，因為我們放縱思想於在存在底大海中，彷彿無盡的廣袤都是悟性

(註八) 此節及「致讀者書」中某處節很明白地陳述了本書底範圍和目的。“界分何者為我們所能理解與不能理解過地平線”這一隱喻，與康德解釋他底人類知識底範圍和限制所用過話極其類似。康德用來責難休謨說：“他只斷言悟性是有限制的，而不指明其限制為何，於是對我們底各種能力都一致不信任，而於我們底必然不可免的無知底界限又未給我們任何究竟的知識。反之，理性底能力之全盤檢閱、以及由此而生過確信，——我們現已獲有有限的行動底範圍，則我們必須承認更高的要求是謝榮——却使我們底一切疑惑和爭辯終止，使理性歸於平靜而滿足於全無紛擾均有限的領域”(「純粹理性批判」，「免議的方法」一章，二節)。自然洛克與康德並沒有恰在這一地方尋獲過過地平線。

底自然的、無可疑的領域，其中無物不爲悟性所決定，或不爲悟性所理解的。這樣，人就擴張他們底探究於他們底能量以外，任他們底思想漫遊於不可知的深處，無怪他們提出過種種問題、引起過種種爭辯、既不能達到任何明白的解決，就只有繼續增加他們底困惑，而結果使他們底完全的懷疑愈加堅固了。反之，如果我們底悟性底能量曾經過適當的考察，我們底知識底限度已被發見，而界分萬有底光明和黑暗底兩面、界分何者爲我們所能理解和不能理解、過地平線已被尋得，人類也許不甚躊躇地安於此一事物之無知，而運用他們底思想並討論此一事物以求利益和滿足了。

八 觀念所代表的是甚麼

關於探究人類悟性底原因，我想必需加以述說。但在我繼續論述我對這個課題曾思考過過一切之前，我在這裏必定先求讀者原恕，因我反復用着須在次卷討論過觀念這字。我以爲這一名辭最能代表人類思維時底悟性底一切對象，(註九)所以我使用它來表示幻想、想念、種類、或凡是思維中能爲心所從事者；因而我就不能避免反復地用它了。

謂人人心中都有此等「觀念」、想來是容易得人承認的；任何人都覺得心中有種種觀念，而且人類底言語行動也會

使他確信那就是在他人心中遊觀念

所以我們首先要探究的是，觀念怎樣來到心中。

(註九) 洛克底這個定義和觀念一名底實際應用，曾引起無窮的論難。第一點應當記着的是，笛卡兒特別指出作為精神狀態或心理的事遊觀念、和作用於知識中及傳達一種確定意義適同一概念、之區別，前者他名爲觀念底 *esse formale seu proprium*，而一切觀念皆以此爲同一的基礎。“如果僅僅被視爲意識底樣態，我便不必說明其間適差別，而它們似乎都是從我自己產生的了”。(冥想錄第三。) 像這樣的觀念底論究當屬於心理學。但一切觀念不僅事實般地存在於任何個體底精神史中；用現代的術語來說，它們也有一個內容或意義；它們除自身外還表示某物。用笛卡兒底話，我們認一切觀念“是心象，而此一觀念再現此物，彼一觀念再現另一不同之物”，這就是一切觀念底重要之點。笛卡兒稱之爲觀念底 *esse obiectivum seu vicarium*。作如是看，一切觀念皆是認識論或知識論底主題，而洛克即是從認識方面於所下定義中靜觀它們。這就是他貫徹一切觀念中遊根本的興趣。然而第一卷所採用遊“歷史的、明白的方法”只是適用於觀念底心理方面，所以結果發生許多混亂。

縱令限定自己於觀念底認識方面，而洛克在定義中及全書中所用遊「對象」一字，仍然是意義分歧的。我們知道，觀念是心底“直接對象”，“只有心才能靜觀它們”；而對象在這裏(在笛卡兒派亦然)是會指一個精神的或主觀的內容，不是由此內容底媒介而理解遊真實對象或物。那末，一切觀念是否是視爲被心“所靜觀”遊宛然獨立的實在體，或它們不過是領知作用底精神活動底另一名稱呢？這個疑問在笛卡兒學派中曾引起過

見上逆尖銳的分歧。笛卡兒視觀念為精神的變象：“我以爲心與其觀念底差異，猶如一片蠟與它所能受過形像底差異，而且只有心底執意才是動作”。但在認識上被指派於心過受助的角色，自然要達到瑪列布南什（Malebranche）底「在上帝中看見萬有」的教義；在他看來，如是經過靜觀過可知的世界，實際上有一獨立於個別的心以外過存在。反之，亞洛爾德（Arnauld）則主張觀念絕不殊於知覺底活動。洛克底用法並不明瞭。如果加以詰難，他因爲心中存有瑪列布南什底教義，無疑地一定會否認一切事物底、如一個獨立於觀念外過存在之屬性；關於那一點，他誠然說過，“觀念不是別的，不過心底知覺而已”（「瑪列布南什底考査」，十五節）；但「知覺」自身是一個較義的字，在笛卡兒和在洛克都是一樣的。它可以解爲知覺底活動或被知覺的對象。而洛克慣用的言語，誠如亞歷山德教授底話，似乎是包含着一種介於觀念所再現過事物和悟知它們對心之間過「觀念底隱隱的存在」。

第二章 心中本無天賦原理

一 指明我們如何獲得知識的方式， 充分證明原理非天賦的。

某些人懷有一個已定的意見，以爲悟性中有某些天賦原理；即宛如刻印在人心上一般，過某種原始的概念、文字，心靈於其最初存在之際便接受了它們，而帶着它們一同入世。只須我指出（我希望在本章以後諸部做到）人們僅僅藉其固有的機能之運用便如何能達到他們所有過知識，無須乞靈於任何天賦的印像；如何能達到真確，無須乞靈於如

是種種根本概念或原理；那末這一定充分地使不爲成見所圍遘讀者，會相信此種假定底虛僞了。因爲我想像誰也容易承認，假定色彩底觀念是上帝錫之以視覺、和從外界對象通過視官而接受那些觀念之力遘受造物所固有的，必然是荒謬的。然而當我們在自身可以觀察得種種機能適宜於毫不困難地獲得某些真理底真確的知識，好似它們本來是印刻在心上的，而我們却把它們歸之於固有的印象和天賦的文字，其不合理並不亞於前述的假設。

但是因爲一個人於探求真理上決不能不加審查地追隨着自己底思想，即使它們並沒有稍爲導他陷入歧途，所以我將記下使我懷疑那種意見底真理的理，如果我有錯誤，以便作爲口實。這些理由，我讓那些發見真理同時即熱愛真理遘人去考察好了。

二 以普遍同意爲重大的論據

再沒比次之說法更爲一般人所公認的了。即是，在思辨的和實踐的兩方面（因爲他們對兩方都說及），有某些原理是全人類普遍同意的；所以他們說，這些原理必須是人類心靈於其最初存在之際即已接受遘恆常的印像，而且人降生到世即必然地、實在地帶着它們一道，如同他們帶着固有的

機能一樣。

三 普遍同意未證明甚麼是天賦的

這從普遍同意抽取出來過論據，內含着這樣的不幸：如果有某些真理為全人類所同意事實上是真的，那末，關於人們怎樣可以達到他們所贊同過、對事物過普遍一致，若有別的方法可以被指明出來，則此種論據必不能證明那些真理是天賦的。然而我以為別的方法不會是沒有的。

四 “凡存在者，存在”及“同一物存在，而又不存在，是不可能的”，並未經普遍地同意。

然而更不幸，此種被利用以證明天賦原理過、普遍同意底論據，在我看來是一個本來沒有的論證；因為全人類與以普遍同意的論證本來就沒有。我將從思辨方面着手，並在那些崇高的、論證底原理中舉出例來：“存在者、存在”，和“同一物存在，而又不存在，是不可能的”。在其它一切例子中，這可說是最有天賦之名的了。這些原理獲得如是確定的普遍同意過公理底榮名，所以要是誰對之稍有懷疑，一定被人引以為異。然而，我敢說，這些命題距普遍同意還遠，人類底

大部分甚至於還不知道它們呢。

五 亦不是自然印刻在心上的，因為 兒童、白癡、等俱不知道。

第一，這是顯然的，一切兒童和白癡對於那些天賦原理並沒有絲毫理解或思維。然而此種缺乏即足以破壞那種必須與一切天賦真理並在適普遍同意。因為我想這是種近於矛盾的說法：有些真理印刻於心靈上而未為心靈所覺知、所悟得；其原因即在於、所謂印刻若果表示何種意義，亦不過使某些真理可以覺知而已。心所未會知得、未曾意識過命題決不能說是在心中的(註一〇)。如果有之，則依同樣理由，

(註一〇) 這即是洛克在第一卷中題全部假定。——我們對之未曾明晰無隱地意識着的決不能說是在心中的，那即是說，洛克以自己意識的思維在同等的精神過程上追隨着笛卡兒。在洛克批判列上萊特尼茨把最重要的「意識」概念導入了近代哲學中。因為區分知覺或自己意識的知識與純粹的知覺，他更置重於精緻的或初知覺的知覺(Perceptions Petites)。此種知覺表現為我們底明瞭的意識底朦朧的背景，只有在總量上或由其總和的結果才能知覺的。他說「在這個範圍內，即「其強度不足以吸引我們底注意和記憶」是範圍內，大體可以表現於我們心中。所以我們底經驗底程序，至少部分地可以這樣構成，即是把最初便如是朦朧地表現

一切真實的、心能同意過命題，也可以說是在心中的、印刻在心中的。因為如果任何一個命題可以說是在心中，而心決未曾被認知，那一定只是因為心現在有認知它過可能；所以關於一切真理心都可以認知。否則，即使此類真理可以印刻在從未被印刻過心上，它亦不會認知。因為一個人雖是活得長久，畢竟到死時對於他底能夠認知，而且能夠確然認知的真理仍是茫然的。所以若是認知底能量即是我們所爭辯過固有印像，那末，依此理由，一切人能認知的真理，每種都會是天賦的。然而，這重要的論點除成爲一種非常不正確的說法而外，別無成就。然則爲天賦原則之辯爭究有甚麼結局？若是真理能不被覺知即印刻於悟性上，那末，關於它們底起源心有認知之可能過一切真理之間，我不能見出甚麼差異：它們一定是都是天賦的，或盡都是偶然的（註一一）；而人欲區

在我們精神的組織中過東西置諸意識底完全燦照之下，誠然，似欲的或“無腦”之說或自存單元之說，萊普尼茨是把個體底全部生命史純被當作，在胚胎中依此方式預先成就了的東西之發展而已。在這場合，我們底一切觀念必然是天賦的。參閱「人類悟性新論」序文及第一卷。

（註一一）萊普尼茨底一貫的理論包含着一切都是天賦的見解。他在許多地方陳述他底見解，但是在防衛洛克對於天賦之攻擊時，他時常

別它們必是徒然了。故於悟性中談固有概念適人，決不能（若是他欲由此指示任何真理底各殊的種類）以為心決不會覺知適、對之完全沒有知識適真理是在悟性中的。如果“在悟性中”這一成語有何種妥當性，那便是表示了可以悟知的意味。所以若是“凡存在者，存在”，及“同一物存在，而又不存在，是不可能的”，這兩個命題是先天印刻着的，那末兒童便不能不知道它們；嬰孩，一切有心靈的，必然在悟性中把握着它們，認知它們底真理，而且同意適真理。

六 「人們一知運用理性，即認知它們」之回答。

較嚴格地使用這術語，只用之於“真理底特殊種類”；是即只用於所以別於“事實底真理”適必然的真理或“理性底真理”，或只用於表現在一切知識中適某些基本概念。笛卡兒從區分天賦觀念為觀念或真理之特殊種類着手，但是他設定在思維與外延之間適二元論終竟迫着他說一切觀念是天賦的，因為沒有任何觀念能被本質上與心自體相異適東西給予於心的。在他自己底說法，“無物底觀念，即如我供辯思維而形成適觀念，能被物體表現於我們。所以除了有些情形例外（例如，那在某時間給心以形成觀念適機會，而在別的時間則否），我們底觀念之中絕對沒有在心中或思維的觀念中不是天賦的”。

「人們一知運用理性，即認知、同意它們」之回答，且置之不論，因為這是隨時被回答了的。【七】對於我現在的目的，以最可容受的意味去應用這個回答，它必然表示這兩點之一：或者，人們一知運用理性，這些假定為固有的銘記即被他們認知和觀察；否則，人們底理性之應用和練習在這些原理之發見上幫助他們，並確實地使這些原理為他們所認知。

八 若是理性發見了它們，那必不能證明它們是天賦的。

若是他們底意思是：藉理性之運用，人們可以發見那些原理，而且這便足以證明它們是天賦的，那末他們底論證方式即會如是：凡理性能確然為我們發見而令我們堅執地認定過真理，便是那一切自然印刻在心上過真理；又依此方法，數學家底原則和他們由原則演繹出來過定理之間就會沒有差別：全體都必定要同等地被承認為天賦的，因為它們通通是由理性之應用而得過發見，和一個理性的受造物確然可得認知道真理，若是他正當地適用他底思維於那方面（註一之）。

九 理性發見它們，並非真實的

若是理性(如果我們相信它們)無它，不過是從已知的原理或命題推知未知的真理之能力，試問這般人如何能想理性之運用必然發見那被想定為天賦的原理呢？除非，如我所說的一樣；我們把理性教給我們過一切真確的真理認為天賦的，則凡我們必需理性去發見的一切，確然不能被設想為天賦的。我們可以相信理性之應用必然使我們底目發見可見的對象，同時亦可以相信欲使悟性見知本來銘刻於其

(註一二) 萊爾尼夫明白要求這點為必然的真理之特徵。“在這個意味上，必定可以說一切數學和一切幾何都是天賦的，而實際在我們自身之中的，所以若是我們把心中所有的注意地考察、秩然地清理，我們便能發見它們在那裏，無須乎利用由經驗或由傳統從他人學習得過真理了”。他繼續證之於在Meno中蘇格拉底所用過方法，即以連續的發問從一個儘量誘導出幾何定理，並沒有授他以任何學識。“我不能承認這個命題：人所學習的一切皆非天賦的”。“凡能從原始的固有知識抽取得過真理仍然可以稱為天賦的，因為心能從自己底深處把它們汲取出來，雖然這往往不會是一件容易的事”(New Essays, BK, I, ch. 1)。同樣，使笛卡兒感知它們為固有性者，恰是觀何觀念為“不變的性質”和從這些性質抽驗出我們以前未曾聯繫着形象去思考過特性。“當我現在發見它們，我並不十分覺得學習得甚麼新的東西，不過如同回憶起我以前所知的，或者第一次注意以前即在我心中、而迄今我還不曾注意過的”(meditation, V)。

上的是甚麼也需要理性或理性底運用。【一〇】我想作此回答過人們或不會進而肯定“同一物存在，而又不存在，是不可能的”這個原則底知識，是我們推理底一個演繹吧。因為這種肯定必然要毀壞那似乎為他們所愛好過自然底恩賜，當他們使那些原理底知識倚賴着我們思維底勞作時。這即是說，凡推理都是探求與考究，需要辛勤和專一的。而且我們如何能夠忍受這樣的假定 即凡為自然所印刻、作為我們底理性之基礎和指導的，還須用理性去發見它呢？

誰願不憚煩勞地稍注意反省一下悟性底作用，即會見得此種對於某種真理過心底即刻同意，既非依存於固有的銘刻，亦不依存於理性之應用，而是依存於與兩者十分不同的一種心底機能。此種心底機能隨後即將論及。

一二 我們達到理性之應用，不在 達到認知此等原則之時，

如果所謂“於我們達到理性之應用時”對於此等原則之認知和同意，其意味是，當兒童一達到理性之應用，他們也就達到對於這些原則底認知和同意，這也是虛偽無價值的

說法。當兒童還不知道“同一物存在，而又不存在，是不可能的”這個原則時，他們早已應用着理性，這是何等常見的實例！而且大多數目不識丁的人和野蠻人活了許多年，甚至活到能推理過年齡，從不曾想到這個和其它類似的命題，所以我承認，在人們未達到理性之應用時，他們便未達到此等一般的、較抽象的真理之知識，即被想定為天賦的真理之知識。我還要說，即使達到理性之應用時，也不能認知此類真理。事實是這樣，因為及到他們達到了理性之應用時，那些和一般的公理相關過一般的抽象觀念還須存在心中形成呢。

一五 心由之而獲得種種真理的步驟。

最初感官引入特殊的觀念，並把空無所有過秘室陳設起來。於是心漸漸與其中一部分相熟習之後，它們便定居於記憶中，而獲得了名稱。後來心更往前進，把它們抽象化，又逐漸習得一般名稱底使用。在這種狀態中，心便有了觀念和語言（即其辯證的能力所施過資料）底供應，而理性之應用因服役於理性過資料之增加也逐日越發明瞭了。但是，一般觀念之獲有、和一般語調與理性之應用，雖往往同其生長，然而我不知道這有何方法證明它們是天賦的。我敢說，

某些真理底知識在心中是極早的，但是適足以證明它們不是天賦的。因為，若是我們願意觀察，我們即會發見心與之生關係的觀念仍不是天賦的，而是獲得的；心最初總是和外界對象所印刻的、嬰孩極早感受得過屢屢刺戟他們底感官而形成深刻的印像的觀念生關係。在如是獲得的觀念中，大概心一經有記憶之應用，一經能夠保存和接受各殊的觀念，它便發見有些是一致的，有些是差異的了。然而姑無論心是否如此，這點是真確的：當它有語調之應用，或達到我們一般所謂“理性之應用”以前，它早已如是做過了。因為，嬰孩在能說話之前，已確然知道甘與苦底觀念之區別（換言之，甘不是苦），亦如他後來（當他能說話時）確然知道苦艾與糖果不是同一物一樣。

一六

兒童未到他能計算到七數之時，並已獲得相等底名稱和觀念之時，他不知道三加四等於七。一經說明了那些語詞，於是便立刻同意、毋寧說認知、那個命題底真理。但是決不因它是一個天賦的真理、所以他那時便立刻同意，也決不是因他缺乏理性之應用、所以直到那時他便缺乏同意；而是當他已曾在心中確立了這些名稱所代表過明晰判然的觀

念，它底真理便立刻顯現於他。於是依據他以前所知過同一的理由，藉他以前所知過同一方式，他便認知「一條杖和一棵櫻桃不是同一物」這個命題底真理；又依據同樣的理由，以後他便可以認知，“同一物存在，而又不存在，是不可能的”這個命題了。關於這問題以後將更充分地說明。因此，任何人達到獲有那與原則相關過一般觀念、或達到認知那表示一般觀念過一般名辭底意義、或達到把一般名辭所表示過觀念併置於心，愈遲；那末他達到同意於那些原則也就愈遲。因為那些原則底名辭及其所代表過觀念之非天賦，並無異那些屬於一貓一鼠的，所以他必須待到時間和觀察使他和它們熟識。

一七 一旦被提出和理解即與同意， 證明它們不是天賦的。

所以，人們達到理性之應用時過一般同意之遁辭，既已失其作用，而且在那些被想定為天賦的真理和以後獲得的、學習得的、其它真理之間，並未留下差別，故人們為他們稱之為原則過真理力求普通的同意，便只好說，它們是一旦被提出一般地被同意了的，而且所以提出它們過名辭是已知的。【一八】然而如果這種同意便是天賦的之標識，那末他

們必得承認一經聽得即一般地被同意過一切命題都是天賦的；由是他們即會發見他們自己所儲過天賦原理非常豐富。例如，“一加二等於三”，“二加二等於四”，及其它關於數過類此的命題、任何人最初聽得、懂得而即與以同意者，也必定可以列入這些天賦的原則了。不僅是關於數的才有此特權。又如“兩物體不能在同一位置”、“黑非白”、“方非圓”、“苦非甜”、這些命題和其它無數類似的命題，其多有如我們種種不同的觀念，然任何人一聽得即能領悟，即能認知名稱所代表的是甚麼，故必然與以同意。可是除非命題所關過諸觀念是天賦的，便沒有命題能是天賦的，因此便去假定我們一切色、聲、味、形、等等底觀念是天賦的：再沒有甚麼比這種假定更違反理性和經驗的了。基於聽得、懂得這些名辭過普遍的即刻的同意，我認為是自明底一種標識。但是不依存於固有的印像，而依存於它物（以後將指明出來）過自明，屬於幾個命題，還沒有人如是荒謬地去斷定它們為天賦的。

一九 此種不甚一般的命題，在認知 這些普遍原則之前已被認知。

也不能說，那些最初被聽得即被同意過較特殊的、自明的命題，如“一加二等於三”、“綠非紅”、等等，是作為視如

天賦原理遊更普遍的諸命題之結論而接受的。因為誰只要不憚煩地觀察在悟性中經過的是甚麼，即會確然地見出這類不甚一般的命題為對於較一般的原則完然無知遊人們所確然地認知、所堅執地同意；並且因為較那些（被人稱為）第一原理更早存在心中，所以它們一經聽得便同意地被接受，便不能說受賜於第一原理了。【二〇】至於這些被尊崇並公理之効用：若是在其適當的場所充分地被考察之後，恐怕不見得有一般所想像的那麼大。

二一

這點是不能否認的：人們由於這些自明的真理之被提置於心，首先認識其中底大部份；然而很明白的，誰這樣做了，自己便會覺察那時他已開始認知他以前不知道遊一個命題；並且他迄今未曾疑問過這個命題，却不是因為它是天賦的，而是因為被包含在那些語詞中遊事物底性質之考察，不管他須得怎樣、在甚麼時候、反省它們時，都不容許他去作別的思考。

二二 在提出以前這些原理隱默地被認知，表示心有悟知它們遊可能，否則無所表示。

如果說，“悟性對於這些原理有一種隱默的知識，但非顯明的，在這最初聽得之前”，（因為要說它們被認知以前是在悟性中遊人必然如是說，）那末，真不容易想像所謂隱默地印刻在悟性中遊一個原理是甚麼樣的，除非它是這樣，即是，心有雖然悟知和同意此類命題之可能性。而且像這樣，一切數學的論證，亦如第一原理，必須作為在心上遊固有印像被接受了。

二五 這些原則不是最初被認知的。

如果我從我們所不知遊兒童底思維論證，從他們未表示出來遊、在他們悟性中經過的一切推斷，尚不至於受非難，其次我便要說，這兩個一般的命題都不是最初佔有兒童底心靈遊真理，也不是一切獲得的偶然的概念底前件；若是它們是天賦的，就必然是如此了。我們是否能決定此點，都無關係；但雖然有個時間兒童開始思維，而且他們底語詞和行動為我們證實了他們在思維。所以，當他們有思維、知識、同意、之可能時，而假定他們能茫然不知那自然印刻下遊概念（若果有之），能說是合理的麼？藉推理底形式便能夠想像他們從外物感知印像，而同時却茫然不知自然自身在內部留心印下遊那些文字麼？兒童能感受和同意偶然的概念，而

對於被假定爲織入他們底存在之原理自身、以不可磨滅的文字被印刻在那裏、作爲他們全部獲得的知識未來的推理之基礎和指導的東西；却茫然不知麼？若果如是，則自然底辛勤成了無目的的徒勞，至少其著作也未免寫得太壞吧。因爲它底文字不能爲那般能明見它物過眼所閱讀；而且這些文字是被誤認爲我們全部知識底真理和基礎底最明晰的部分了的，其實它們不是最初即被認識的，沒有它們其它若干事物底無可疑的知識也許可以獲得。兒童確然知道乳他過乳母，既不是同他嬉戲過貓，也不是他所畏懼過黑奴；他所拒斥過土荊芥或芥子，並不是他啼着欲得過蘋果或糖；這是千真萬確的事實。但是誰會說，兒童所以這樣確然地同意他們底這些知識或其它知識，便是由於“同一物存在而又不存在，是不可能的”這一原理呢？（註一三）或者，在某個年齡，當

（註一三）萊普尼茨說，“這是實在的，我們較早地開始覺悟特殊的真理，如同較早地自轉復合、較朴素的觀念開始一樣；但這並不妨害從較單純的開始是自然底秩序，或妨害特殊的真理之證明依存於較一般的真理，即它們僅爲其實例過真理。並且當我們願意考察實際地在統覺之前即存在我們之中的是甚麼，我們從較單純的開始是正當的。因爲一般的原理滲入我們底思維中，它們便形成思維底靈魂和寫帶，一般原理之於思維，猶如筋脈之於行走，雖然我們決不想及它們，却同樣是必要的。

兒童顯然對於許多真理尚無所知過時候，已經有了關於那一命題過概念或領會呢？凡會說“兒童把這類一般的抽象的思辨與他們底吸乳瓶聯結”過人，恐怕被認為較之他底同時代者更熱心於堅持自己底意見，而淡漠於擁護真理，是不會錯的吧。

二六 因此它們不是天賦的。

所以，雖是有一些一般的命題，一經向成年的、已知應用較一般較抽象的觀念及表示它們過名稱過人提出，便贏得恒久的和即刻的同意，然而因為它們在那般雖也知道別的事物過年幼的人中不能見出，它們便不能冒充知的人格底普遍的同意，因而也決不能被假定為天賦的了（註一四）；何以呢，任何天賦的真理（若果有之）連能認知其它任何事物

心無時不倚賴着這些原理，但它並不那麼容易脫離它們而分別地考察它們，因為這需要非常地注意心底活動，而大多數人因為不甚慣於反省，便不能這樣做了”。他又說，“我們依據這些原則，如同依據我們用三段論法推理等過變過的大前提一般。……這腦斷案底力量就在於那被壓抑過部分，而不能得自其它的泉源；若是我們要證實它們便可以見出的”。關於“兩個重大的思辨的原理”，“到底是任何人都知道它們，而且無時不在利用矛盾律，並不分別地考察它們”。

適人也不認知是不可能的吧。如果它們是天賦的真理，自然它們一定是天賦的思念；因為決沒有在心中蘊真理而不為心所思考的。以此 若是有某種天賦的真理，它們必然是最初被思考的、最初顯現的：是顯明的事實。

二七 因為它們少有顯現於天賦真理昭然若揭的地方，所以非天賦的。

還有進一步的論證，證明它們之非天賦，即是，這些文字，若是固有的、本來的印像，便應當在我們還不曾發見他們之中有何文字底迹象適人們中、明晰而完美地顯現。因為兒童、白痴、野蠻人、文盲、都是最少為習俗和剽襲的意見所敗壞適人，所以你可以正當地想像，在他們心中這些天賦觀念應當如兒童底思想一般 任何人都可以明瞭地看見。然而不然！在兒童、白痴、野蠻人、目不識丁者、之間，能發見甚麼一般的概念？能發見甚麼普遍的原理呢？自然兒童認識他底

(註一四) “凡是天賦的嚴格地說來必定是普遍的；有一例外即是一個反對它適充分的證據” (致斯替休伏利特 Stillingleef 適第三信)。

乳母和他底搖籃，逐漸地更認識年齡稍長所用過玩具；而年青的野蠻人或許腦中滿是些與他底種族底方式相符合過戀愛和佃獵。可是那希望從未經教育過兒童或林中過野人發見抽象的原則和著名的科學原理過人，我恐怕他會覺察自己是錯誤了吧。在印第安人底茅舍中難得述說這類一般的命題；尤其在兒童底心中少於發見它們，在自然人底心中也少有它們底印像。這類一般的命題是文明諸國底學校和學院之語言和事業，是那種常常引起辯論過談論和學問所慣用的。因為這些原則是適宜於人爲的論證而有益於信念的；但是對於真理之發見和知識之增進則沒有多少裨益。關於它們對知識之增進過小小用處，將來在四卷七章我可以較充分地說明。

第三章 沒有天賦的實踐原理

一 沒有和前述思辨的原則那樣明晰那樣一般地被接受過道德原理。

如果前章所討論過那些思辨的原則沒有全人類底一種實際的普遍同意，如我們前已否認的，那末關於實踐原理之缺乏普遍的接受便愈見顯然了。

二 誠信和正義並未被一切人認為原理

是否有一切人都同意過那種道德的原理，我訴諸那相當地通曉人類歷史而能遠矚自己底煙突以外過人們。然而，

若是天賦的便一定毫無疑問地被普遍地接受過實踐真理，究竟在那里？正義和守約，好像是許多人一致同意的。此種原理不但擴到盜賊底巢穴中、巨惡底集團中；而那般走到絕滅人道自身之路過人們相互間也要守着誠信和正義底規律；可是並沒有把它們當作固有的自然法則而接受。在他們底團體中，他們把它們作為便利底規律而實踐；可是懷抱正義為一實踐原理而對於其綠林兄弟行為又好過人，同時却劫掠或殺戮他所遇見過另一正直的人，豈不是不可思議的麼？

三 回答“在實踐上人們雖否認它們，在思維上却容認它們”過反證。

或許可以這樣解答，他們底心底緘默的同意，同意於他們底實踐所矛盾的。我回答，第一我常常以為人們底行動是他們底思想之最良的解釋者。第二，假定天賦的實踐原理僅僅終止於靜觀方面，是非常奇異而不可理解的。從自然派生過實踐原理是有作用的，而且必須產生行動底一致，不單是對於它們底真理底思辨的同意而已，否則它們徒然從思辨的原則區別出來，我明白地說，自然賦予人一種幸福底欲望，和一種不幸底反對；顯然，這都是天賦的實踐原理，它們

(如實踐原理所當然)恆常繼續不斷地作用和影響我們一切行動。在一切人格和一切年齡中,或者都可以觀察得此種原理,堅固而且普遍;但這些不過是人情趨利避害適性向,並非悟性上真理底印像。

四 道德的規律需要一個證明,故非天賦。

使我懷疑任何天賦的實踐原理之又一理由是,沒有任何一個被提出適道德的規律人不可以對它正當地要求一個理由的。如果它們是天賦的,或甚至於是自明的,則這個理由就完全是荒唐可笑了。然而每個天賦原理必須有一個理由。如果有人從各方面究問,何以同一物存在,而又不存在,是不可能的,而企圖給它一個理由,那末他必定被視為缺乏常識。這個命題自己就有它底光明和直證,用不着其它的證明。理解這些名辭適人為命題底自身而同意它,否則決沒有甚麼東西能夠使他同意。但是如果把那為最不可動搖的、道德底規律和一切社會德行底基礎適命題,即“人當為其所應為”,對一個從來未聽見過它適人提出,然而他仍能了解其意義;那末他要問一個何故的理由豈不是荒謬麼?而那提出那命題適人,豈不是必須為他解明它底真理和理由麼?

五 守約適實例。

人應守約，在道德上確是一個重大而且無容否認的規律。然而，若是一個懷有來世底幸福和苦難之見解的基督徒，有人問他何以人必須踐言，那末他必以此為理由：“因為具有永生與死亡底權能的神，需要我們如此”。但如果有人問一位霍布士底信徒，那是何故，他必定回答，“因為社會需要踐言，若你不如是，則理維亞坦會懲罰你”。又如果問之於一個異教哲學家，他一定回答，“因為違反此便是不正直，貶損了人底價值，而且與德性、人性最高的完成、相背謬”。

六 德性為一般所贊許，非因它是天賦的，而因它是有利的。

如上所述，關於道德的規律的種種不同的意見便自然而然地流露出來了。在人羣中我們可以見出這些意見是和他們對之有一種見解而為他們所考慮的種種不同的幸福相符合的。我容認神底存在有如許的方式中顯現，而我們對他應有服從又如是合於理性之光，所以人類大部分都為自然法則提出證明：然而我以為這是不容否認的，有些道德的規律無待於認識或承認道德底真實的根據便可以得到人類非常普遍的贊許。而所謂道德底真實的根據則只能是、冥冥中盤臨人類、手操賞罰之權、足以責問不遜的瀆犯者之神。

之意志和法律。因為神既以不可分離的聯絡結合德性與公共幸福，而使其實踐為社會保存所必需，對於有德者所與周旋過一切人則有顯然的利益，那末任何人不僅應當承認這些規律，而且應當向他人介紹、頌揚，由他人之遵循而實際上自身便獲得利益；這便是無足驚異的了。

七

或者可以說良心制止我們破壞道德。因而規律底內的義務和法令才得以保持。【八】關於此說，我底回答是 我毫不懷疑，無須乎寫在他們底心上，許多人便可以藉他們達到其它事物底知識之同一方式，達到對某些道德的規律之同意，和這些規律底義務之確信。其他的人，由他們底教育、交遊、和國家底風習、也可以達到同一的心理；不管怎樣獲得過信念，都足以使我們底良心起作用，而良心又不過是關於我們自己底行動過道德上過正與邪之自己底意見或判斷而已。並且若是良心是天賦原理底一個證明，則與良心正相反者亦可以是天賦原理了。因為有些人正以同一的良心底傾向追求他人所避免的。【九】豈不是有許多國家，人民文化甚高的國家，社會上流行着棄嬰之舉，任嬰孩在田野間死於飢寒野獸，亦如產生嬰孩一樣，毫不受人責備和非難麼？豈

不是在有些國裏，若是母親因難產而死，則把嬰孩活埋於同一的墳裏；若是作偽的占星者斷定嬰孩底星宿不吉，便把他們棄掉了麼？豈不是有許多地方，到了一定的年齡，他們便毫無惻隱之心地把他們底父母殺掉或棄之野外麼？在印度某部患病者，當他們底症候認為是不可救藥之時，便在死前被帶到野外置之地上，毫無憐恤地在幾日底曝露中一直到死。……杜渥兵南人(Tououpinambos)相信他們所以能食樂園之報迺德性便是復仇、和多食仇敵。突厥人中列為聖者過人，其生活真是卑卑不足道。

一一

如果有甚麼可以視為自然印刻的，我想，沒有比這個命題，“保護自己底兒童是父母底義務”，更有成為天賦的好口實了。但是，無論何種義務，不能沒有一種法律而可以被理解的；而每種法律也不是沒有一個立法者、或沒有賞與罰而可以被認知或被假定的。所以沒有假定神、法律、義務、懲罰、來世、底觀念是固有的，而這個或其它實踐的原理應當是天賦的（即是說，如一種義務被印刻在心上），又如何可能呢。【一三】沒有如此一類的知識，一個人決不能確定甚麼是他底義務。可是讓任何人見着過失，鞭杖隨之 若有忤犯，

即受火刑；若爲快樂所誘，則全能者之手已赫然高舉、準備復仇（因爲必須如此義務方能被印刻在心上）；那末告訴我，在具有如此見解、如此知識的人們，乃放恣無忌地敢於干犯他們所服膺過、以不可磨滅的文字寫過、當他們破壞它它便面對面地注視着他們過法律，是否是可能的呢？在這裏請不要誤解我，好像是，我因爲否定了一個固有的法律，所以我才以爲除了積極的法律而外復有一種法律。固有的法律和自然法則之間有很大的區別（註一五），在心靈初具即印刻在

（註一五）“真實和守信屬於人類之人，而不僅屬於作爲社會之成員的人”，洛克在他底「政府論」二卷，十四章上說。作爲政治思想者看，洛克受了格樂修士（Hugo Grotius）底自然法（ius naturale）底概念之影響。自然法是根據作爲社會的存在的人底本性的，爲理性可以決定過自然的權利底一個體系，獨立於任何特殊觀念底民法（ius civile）以外，而其意味也更爲根本的。洛克所推崇過胡克（Hooker）也述說“潛藏於神底胸中過、他們所稱謂過永久的法律”。他說，自然底法律“絕對地制約人們，就是當他們還僅僅是人，他們決沒有固定的同伴，他們之間決沒有神聖的契約過時候，亦復如是”。胡克底自然法律觀大體是從亞奎納司（Aquinas）得來的。加爾伏威爾（Culverwell）在他底「論自然之光」上（1652）也公布了類似的學說，“一切道德律是建立在自然的和一般的光，即理性之光以內的”；其義務和約束的德性“一部分在於命令自身底優越和平等，但他們主要地依存於神自己底無上的統治威權，如是支配和計畫他

心適上某物、和我們雖然不知而藉我們固有的機能之習慣與適當的適用、可以獲得其知識適某物之間，也有很大的區別。而且我想他們同等地拋棄了真理；因為他們馳入反對的兩極端，或肯定一種固有的法律，或否認有藉自然之光可以認識一種法律；換言之，即是不藉積極的啓示之助可以認識適一種法律。

一四 主張天賦的實踐原理適人，未嘗告訴我們此種原理為何。

那般自信地談述天賦的實踐原理適人，既是那麼困難告訴我們它們究竟是甚麼，所以這便充分令人懷疑此種天賦原理之假定，不過是隨意採取適意見。因為迄今我知道適人還沒有一個敢於把它們列成一個目錄；所以他們便不能責備那般懷疑者了。

一五 赫貝爾爵士底天賦原理之檢討。

當我寫至此，因為聽得赫貝爾爵士 (Lord Herbert) 於其大著 *De Veritate* 中已經指定這些天賦原理，所以我即刻

底受造者之幸福和促進一種合理的性質以切合它底存在之義務”。

之意志和法律。因為神既以不可分離的聯絡結合德性與公共幸福，而使其實踐為社會保存所必需，對於有德者所與周旋過一切人則有顯然的利益，那末任何人不僅應當承認這些規律，而且應當向他人介紹、頌揚，由他人之遵循而實際上自身便獲得利益；這便是無足驚異的了。

七

或者可以說良心制止我們破壞道德。因而規律底內的義務和法令才得以保持。【八】關於此說，我底回答是 我毫不懷疑，無須乎寫在他們底心上，許多人便可以藉他們達到其它事物底知識之同一方式，達到對某些道德的規律之同意，和這些規律底義務之確信。其他的人，由他們底教育、交遊、和國家底風習、也可以達到同一的心理；不管怎樣獲得過信念，都足以使我們底良心起作用，而良心又不過是關於我們自己底行動過道德上過正與邪之自己底意見或判斷而已。並且若是良心是天賦原理底一個證明，則與良心正相反者亦可以是天賦原理了。因為有些人正以同一的良心底傾向追求他人所避免的。【九】豈不是有許多國家，人民文化甚高的國家，社會上流行着棄嬰之舉，任嬰孩在田野間死於飢寒野獸，亦如產生嬰孩一樣，毫不受人責備和非難麼？豈

Sunt enim in ipsa mente coelitus descriptae, nullis que traditionibus, sive scriptis sive non scriptis, obnoxiae (P.3)"; 和 "Veritates nostrae catholicae, quae tanquam Indubia Dei effata in foro interiori descripta". 像這樣舉出這天賦原理或共通概念底標識, 斷定它們是神底手印刻在人們心上的之後, 他便進而設定它們如次: 1. *Esse aliquod supremum numen.* 2. *Numen illud coli debere.* 3. *Veritatem cum pietate coniunctam optimam esse rationem Cultus divini* 4. *Resipiscendum esse a peccatis.* 5. *Dari praemium vel poenam post hanc vitam transactam*". 雖然我容認這都是很明晰的真理, 而且, 若正常加以解說, 便是一有理性的受造物不能不與以同意適那種真理; 可是我以為他絕對沒有證明它們是 "in foro interiori descriptae" 的固有印像。因此請讓我考察:

一六

第一, 這五個命題不是神之手所書於我們心上適那些共通的觀念之全體, 便不止是全體, 若是相信一切都是如此寫成的、不背於理適話。因為尚存其它的命題, 即使依他自己底規範, 也有恰切的理由作為本原的, 而且可以被容認為

天賦的原理，至少可以同他列舉過五項中之某項，如“爲汝應當完成的”，相比擬，若是再加考察，恐怕其它的總有數百吧。

一七

第二，所有他底標識在他底五個命題中通通沒有見着，如標識一、二、三、與所有的命題無一完全相合；而標識一、二、三、四、六，僅僅與第三、第四、第五命題勉強相合。因爲，除了許多人（懷疑或不信這些命題之一部或全部過人）底歷史，否，一切民族底歷史，爲我們證實的而外，我不能見出第三命題，“與虔信結合了過德性，是神底最好的崇拜”，怎樣能夠是一個天賦的原理；何以呢，德性之名稱或聲音，是如是難於理解，其意義又非常不確定，而且其代表過內容，不但爲一般人聚訟之點，也是難於認知的。【一八】如果德性被認爲（因爲一般是如此），依各國底不同的意見，都是可贊美之列過行動，那末它將是一個絕不確定的命題，即是說它不是真實的。如果德性被認爲合於神底意志，合於神所制定過規律、即運用德性於表示本質上爲正爲善過東西時作它底真實而唯一的標準過規律之行動，那末這個命題，“德性是神底最好的禮拜”，會是最真且確的了，不過在人生上甚

少用處，因為它並無以異於這個命題，“神高興人做他所命令的事”。人確然知道這個命題是真的，並不待知道神所命令者為何事；因而絕不是他以前過任何行動規律或原理。**【一九】**第四命題（如，“人們必須懺悔自己的罪”）也不是較有意義的，當那些所謂罪過行動是甚麼未確定時。所以我想像這似乎是頗不可能的，即神應當以意義不確定的語詞銘刻種種原理於人心中，如德性和罪惡，在不同的人羣中，便代表不同的事實。

二一 世間相反的原理。

我容易承認有大多數意見，被國度不同、教育不同、氣質不同過人視如最初的、無容疑問的原理而接受和信仰；其中有許多一方因為它們底荒謬，一方因為它們底互相背反，欲其真實是不可能的。然而那一切命題，雖與理性相距那麼遠，在某些某些地方還是那麼神聖的，就是對於別的事物具有良好的理解過人們，也寧可犧牲生命及他們所最珍貴的一切，而不容自己或他人懷疑、究詰它們底真理呢。

二二 通常一般人如何獲得他們底原理。

看起來好像何等奇異，然而這却是日常經驗所確定的：

並且，若是我們考察其發生所經由的方式與步驟，及如何才實際地實現，那末其起源不過是由於一個保姆底迷信或一個老嫗底見證說教，經過長久的時間和鄰里底同意，便可以發展到宗教上或道德上適原理之地位，恐怕也不覺其不可思議了。因為那般慣於（如他們所說）訓育兒童適人每每以他們要兒童記憶和信奉適教義灌輸在無思慮的、尚未為成見所濡染適悟性裏（因為白紙可以接受任何種文字）。兒童一有領悟力，這些教義便授與他們。直到後來，或由於公開信仰或械默同意他們所受適一切，至少也由於其智慧、知識、虔信、為他們素所尊仰、而絕對視那些命題為建樹其宗教或儀式適基礎不容人少有異議適人們之影響，這些教義便為他們所堅信，藉這種種方法而獲得不容疑問的、自明的、天賦的真理之榮譽了。

二四

上述事實大概是很確實的，而且幾乎不可避免地會實現的，若是我們考察人類底天賦和人事底組織：因為在人事底組織中，大多數人不用他們底時間於他們底職業之日常勞作便不能生活下去，而沒有寄託他們底思維適基礎或原理，他們底心靈也不能寧靜。所以，人若是沒有一些他崇敬

遊命題，對於他是他據以推理、依以判斷真理和虛偽、正當和錯誤之原理之命題，那末就他底悟性上說，他真是再游移再淺薄沒有的了。然而有些人因為沒有能力和閒暇，有些人沒有志願，有些人則為他們底教育所禁止，通通不能考察這些命題，於是不為他們底無知、懶惰、教育、所支配而盲目地信賴它們遊人，真是不可多見。

二五

以上所述在兒童和青年中是顯然可見的事實。而習俗，一種比自然更大過力，鮮有不能使他們把它漸積地令他們降心相從遊東西視為神聖而崇拜，那末成年的人，或困惑於生事底煎迫、或熱中於佚樂底追求，對於他們自己底信條，尤其是當他們底原理之一是屬於當然不容疑問的原理時，自然不能坐下去考察，又有何足怪呢。並且，即使人們有閒暇、有才能、有志願，有誰敢於動搖他過去一切思想與行動底基礎，而甘願自行招致過去的生涯全盤皆錯遊恥辱呢？有誰能堅忍卓絕地對抗那為一般敢於冒背棄他們底國家或社團所公認遊意見之不韙遊人、而預備着遊話罵呢？那裏可以見到這樣的人，他自己能堅忍地準備着承受他必然遇着遊那狂妄者、懷疑者、無神者之名稱，對於一般的意見一點也

不遑巡呢？而且當他像一般人一樣會想到它們是神在他底心中所建立、作爲一切其它意見之尺度和試金石之標準時，他對於那些原理越發不敢疑問了。

第四章 關於實踐和思辨的天賦 原理底其它考察

一 除非原理底觀念是天賦的，則原理 便不是天賦的。

若是有些人對我們說有許多天賦原理，沒有總括地被觀察，只是那構成那些命題的部分是分別地被考察了的，那末恐怕他們未必就相信它們是天賦的吧。因為，如果形成那些真理的觀念不是天賦的，則由它們構成命題便不能是天賦的了。

二 觀念特別是屬於原理的，不是與兒童俱生的。

若是我們留心考察初生的嬰孩，我們便沒有甚麼理由以爲他們一到世間便帶着許多觀念。因爲，除去某些饑、渴、溫感、及某些他們在母體中或已感得過痛苦底淡薄的觀念，恐怕他們心中決沒有任何已成的觀念、尤其是回答那構成被尊爲天賦原理遊命題遊名辭之觀念、底影像吧。

四 同一性，不是一個天賦觀念。

若是同一性(只在其中舉例吧)是一固有的印像，因之對於我們是那麼明白瞭然，好像自孩提時代便一定認知它了的，那末我一定很高興，由一個七歲的兒童或七十歲的老人爲我解決這問題：一個人是否因爲是一個爲靈魂和肉體所組成遊受造物，當他身體變化了他仍是同一的人呢？優福爾巴士(Euphorbus)與畢薩果拉(Pythagoras)是否因爲具有同一的心靈，所以他們底時代雖相距甚遠，仍是同一的人呢？不僅此，具有同一的靈魂遊雞，是否同他們兩者是同一的呢？由此看來，恐怕我們底同一底觀念未見得有如是確定、如是明晰，在我們心中有被尊爲天賦的之價值呢。

五

無論誰人也不要以為我在這裡提出過問題是純然的空想。他只須以少許的注意思索一下復活之說，並攷察：當末日到了，神的正義即將判定今生作善或作惡過、那真正同一的人格，到來世受福或受苦，恐怕他自己就不易解答造成同一的人的是甚麼，而同一性在何處成立；也不至遽相信他和任何人，甚至兒童自己，關於它自然有一個明晰的觀念了。

八 神底觀念亦非天賦的

若任何一觀念都能被想像為天賦的，在其它一切之中，神底觀念便有許多理由可以作如是想了。因為頗難設想，沒有一神底天賦觀念如何會有天賦的道德原理：沒有一立法者底觀念，而會有法律底觀念、和與之相應過義務，也是不可能的。除了在古代所見過、在歷史上曾有其遺跡過無神論者而外，後世航海，豈不是在沙爾達尼亞海灣、在巴蘭德、在巴西、在加力比羣島等地一切民族中，也沒有發見神底觀念或宗教底觀念麼？若是我們一留心我們接近過人民底生活和言論，我們便有理由說，恐怕在許多較文明國家，有許多人底心上都沒有很強烈、很明晰的神底印像；而從講臺上發

出遊對於無神論之抱怨也不爲無因了。

九

但如果世界一切人類都有一個神底概念（然歷史告訴我們的却與此相反），也未必因此他底觀念就是天賦的，尤其是他底觀念乃是一個合於一般的理性之光（註一七）的，而且如像一位神底觀念一樣，是自然可以從我們底知識之每部分推論出來的。因爲在創造底一切工作之中，非常的智慧和非常的能力底顯著的表徵是那麼明白地現出，只要嚴肅地反省它們遊一個理性的受造物，便不能不發見一位神靈。而如是一位存在者之發見加於一切聞知者底心上之影響，必然是非常大的，並且它還帶着沉重的思維和交感一道，所以我覺得任何處都能發見整個國家乃野蠻到沒有神底觀念，較之他們沒有數或火底觀念尤爲可怪了。

（註一七）“一般的理性之光”與前述的“自然之光”相同，即所以別於“積極的啓示之助”者，洛克亦稱理性爲“自然的啓示”，見四卷十九章、第四節。自然之光（*lumen naturale*）是笛卡兒屢次用以表示洛克所稱爲直覺者，即我們領知自明的真理所憑藉之機能，所謂自明的真理便是“我思故我在”及其它我們以同一的必然領知遊、終極的命題。

一二 回答“凡人都應有一神底觀念，是適合神底善的，所以是他自然印刻於人心上的”。

這個論據，若是有何力量，其所證明的必不止那用之於這個場合適人所期望於它的。因為如果我們可以斷言神曾為人們做了一切人將判斷為最適宜於他們的，即是說，那樣做是適合於神底善的，那末，這就不僅證明了神在人們心上刻印了他自己底觀念，而且證明了他以明瞭的文字，明白地印下了一切關於他人們應當認識、應當相信的，一切人們應當遵從他底意志去做的；也證明了他曾給人們以與那個觀念相符適一種意志和一種感情。無疑的，誰也會想到對於人們，這總比他們在暗中摸索知識，如聖·波爾告訴我們一切國度都在暗中求神一樣，好得多吧，總比他們底意志會與他們底悟性相衝突，而他們底情慾會阻礙他們底義務好得多吧。我想這樣說，“無限智慧的神使它如是，故它是最善的”，是非常好的一個論據。可是在我看來，說“我以為它是最善的，所以神便使它成為如是”，未免太過於相信我們自己底智慧了；而且就目前的事實說，從神已如是做了這一題目立論必是徒勞的，因為某種經驗告訴我們神並未如是做。但是

神底善，縱無此種知識底本來印像，或印在心上適觀念，對於人已無所欠缺；因為他已曾賦與人以足供充分發見如是一個存在物底目的所必要適一切事物之用適種種機能了。而且我決不懷疑地證明一個藉他底天賦的才能之正當應用，無待於天賦的原理，便可以獲得一個神底觀念、和其它與他有利害關係適事物底觀念。神，既賦與人以其所有適認識底心能，便不必再由他底善印刻那些天賦的概念於他底心中，正如既賜他以理性、手、資料，他便不必再為他造橋建屋了。

一九 實體底觀念並非天賦的。

我敢說另有一個觀念，人類把握着它一定是有一般的實用的，而從言談上看來，他們好似已經把握着了。這就是我們既不能得之於感覺，亦不能得之於反省適(註一八)實體底觀念。若是自然小心地供給我們任何觀念，我們最希望的便是那種我們由自己底種種機能可以為自己獲得適觀念，可是在反的方面，我們知得我們沒有如此的明晰觀念，所以

(註一八) 從洛克底一切知識皆由感覺和反省得來，而我們底一切觀念亦由它們發生(二卷，一章，二節)之說看來，此處所說頗為重要。

實體一詞並未表示何物，僅不過是一個「我們不知為何」底不確定的假定，換言之，是一個我們取以為我們所知觀念底基體或支持者遊、我們對之沒有〔特殊的、明瞭的、積極的〕觀念遊某物底假定，因為這個觀念並不是由其它觀念被導入我們心中所經過種種方式得來的。

二四 人必須思維和認知自己(註一九)。

這樣懷疑天賦的原理，在那般將名之為“掘發知識和確

(註一九) 康貝爾·伏萊塞(Prof. Campbell Fraser) 明白地指出在此節及次節中，我們得到解釋“洛克反對天賦性遊持久戰底實際道德的目的”之關鍵。又對天賦原理和天賦觀念遊論證是洛克公然提出，作為理性對傳統的臆說和空洞的言詞(這些都是為它們底假定的天賦性所掩護而逃避了為我們知性的經驗所實證遊必然的)之專制的抗擊……洛克相信由於堅持“經驗的”觀念和原理，他是幫助着把自明之理和證明和精密計算了的蓋然性置於倚賴臆說遊盲者之室”(Locke, Philosophy Classics, P. 113)。

較嚴格地說，作為一種知識驗底貢獻，洛克在第一卷遊論證被他加於“innate”一字遊獨特的意義所減色了。關於此點一位同時的批評者(Lee, Anti-Scepticism, Preface) 充分地力說着：“在這種他誠然是無敵的，因為沒有人斷言，或至少沒有人能有理由地斷言：胎兒底心靈，

實性底舊基礎”邇人看來，應受何種責難，我不得而知。總之，我自己相信，我遵循邇道路，既然合於真理，便可以奠定更確實的基礎。我自己把得定，在後面的討論中，不論是棄絕或追隨任何權威，我決不把‘它當作一件事：即是，真理素來是我唯一的目的；不管真理向何處引導，我底思維便無偏見地追隨着，決不介意任何人底足迹是否向那裡走去。並不是因為我於他人底意見缺乏相當的尊敬；但因最大的尊敬應當致之真理。我還希望人不要以下面的說法為狂妄：即是，如果我們在本源中、在事物自身之考察中去尋求知識，而且與其利用他人底思維、倒不如利用自己的、去尋求知識，或許在合理的和靜觀的知識之發見上我們會造成更大的進步。因為我以為，我們希望以他人之目見到與希望由他人底悟性認知或許同是合理的。關於真理和理性我們考察和領會得好多，我們獲得實在的和真正的知識就有好多。他

在它們創造以後或與它們底組織體結合以後最初的一瞬間，是已經賦有觀念或有何種命題或原理印刻於他們底心中；那是一個無謂的假定。知是的表辭只能形象地被理解；只能表示觀念在人類本性底組織上有其根源，因為人類本性對於宇宙底其它部分有必然的關聯”。洛克在別處說，“我們是生而自由的，因為我們是生而有理性的，並不在於我們對於兩方面有實際的運用”(Treatise on Government, II, section 61)。

人意見底漂浮物在我們腦中並不使我們增加一點知識，即使它們偶然也有真處。在他們是科學遊東西，而今在我們便只是頑固，如果我們僅僅把同意委之於負盛名的人，而如他們一般，決不運用我們底理性去悟知那給他們以榮譽遊真理。亞里士多德確是一個有知識的人，可是決沒有人因為他盲目地擁護和不疑地宣布他人底意見而以為他有知識。而且若是不加檢討即行採用他人底原理不能使他成為一個哲學家，那末我想要使別人成為哲學家也怕困難吧。在科學上每個人實際知得和理解得好多，他便獲有好多。他唯一相信的、唯一倚靠的，無非是些斷片。自每片整體看來自然是完好的，但它們對於搜集者底貯藏不能成為重大的增加。此類假借的財富，有如神仙底金錢，在授與者底手中雖儼然是金的，但用它過時候便無非是樹葉和泥土而已。

二五 天賦原理底意見來自何處。

當人們發見某些一經了解便不容懷疑遊一般的命題時，我知道，這即是斷定它們為天賦的之容易的捷徑。此種命題一被接受了，便使懶惰者無探討之勞，而關於以前所有號為天賦的，縱有可疑也不去追究了。這對於下述一般人真是不小的便利。即是說，凡是自命為學者和教師的人正好以

此作為原理底原理，——那些原理必是不容疑問的。因為，此種教條一經建立之後，天賦原理便有了，它使其信徒必然接受如是的一些教義；這樣便一定使他們不至運用他們底理性和判斷，使他們相信和倚靠那些教義，而不須作進一步的考察。在這種盲信底狀態中，他們或許愈更容易被統治，而對於那種具有訓練他們、指導他們適才能和職位適人，便愈更成為有用的了。然而，他們如果考察人們藉以達到許多普通真理底知識之種種方式，他們一定發見在人們心中它們是物自身底存在之結果；也一定發見它們是被那些本來適於接受或判斷它們適機能之適用（如果用得其當）所發見的。

二六

證明悟性如何在此中前進，是第二卷底計劃。

第二卷

第一章 論一般觀念和它們底本原

一 觀念是思維底對象。

既然任何人都自己意識着他在思維，而且在思維中他心所從事思維的又是在那裡遊觀念，那末人們底心中無疑地有一些觀念，如同用語詞來表示它們遊那些“白、硬、甜、思維、運動、人、象、軍、酸”及其它的觀念。那末第一點就須得問：他們怎樣獲得這些觀念？我知道，人於其最初賦形遊時候已具有固有的觀念和印在他們心上遊本原的文字，是被承認了遊教義，這個意見我大體已經檢討過了；而且我

想，我在前卷所指明過一切，當我指明了從何處悟性可以得到它所有過一切觀念、和它們以何方法及過程才可以進入心中，會意見容易得人承認吧。這個我將訴之於任何人自己底觀察和經驗。

二 一切觀念生於感覺或反省。

那末，我們且假定心如我們所說過白紙一般，原沒有一切文字，也沒有任何觀念；它如何才有這種種的供給呢？它從何處獲得那無盡藏的積蓄——那是人底匆忙的、無限的空想變化無窮地繪畫在心上的？它從何處獲得理性和知識底資料呢？我底回答只是經驗一個字；我們底一切知識植根於經驗中，而且結底是從經驗得來（註二〇）。我們底觀察供給我們底悟性以思維底資料（註二一），不管它是從事於外界的感覺對象，或從事於為我們自己所感知和反省過內部的心

（註二〇） 就因為這個主張和與反對天賦觀念有關連辯論，洛克既被推崇，又被指斥，為英國經驗哲學之父，與笛卡兒和萊普尼茨大陸的理性派哲學，康德底超驗論、和各派的直覺論、都相反。但穆勒一辭底意義是正確地解釋此書過一種最大的障礙之一。洛克不是一個徹底的經驗論者（即是說，不是一個純感覺論者），如笛休謨、葛第納克（Condillac）、或詹姆士·麥爾一般。

底種種作用。這兩者是知識底源泉，我們獲有過、或能夠自然獲有過一切觀念都從那裡發生出來。

三 感覺底一切對象是觀念底又一源泉。

第一，我們底感官與特殊的感覺對象發生關係，使依照那些對象刺戟它們過各種方式、把某些判然的事物底知覺輸入心中；於是我們有了黃、白、熱、冷、軟、硬、苦、甜、和一切我們叫作可感的性質之觀念。我所謂感官把它們輸入心中，是意指它們從外界對象把產生那種種知覺於彼處的輸入心中。我們所有大多數觀念底大源泉，我稱為感覺，(註二二)因為一切觀念全然以我們底感官為本，而且為它們

(註二一) 在這節裏用了兩次過資料 (material) 一字，使我們注意本卷中我們正從事討論作為心中過對象之一切觀念，這事實，它們似乎是知識底工具或媒介。至於知識底本性，即“由那些觀念悟性能獲得甚麼知識”過問題，是為第四卷所討論的。可是洛克用這名辭特別是指那些我們既不能創造、亦不能毀滅，只能以種種方式結合它們和更改它們、過單純的觀念。

(註二二) 注意這節中洛克應用語法時所取過自由吧。在心中過純然的感覺底表象有時是描述為“可感覺的性質”之一種知識，有時描述為具有這些性質過“事物底知覺”，它把“感官運轉那些知覺於心中”，這一

所獲得以提供於悟性。

四 我們底心底作用是觀念底又一源泉。

第二，經驗由之而供給悟性以觀念道又一源泉，是我們自己內心底作用之知覺，當它是被運用於所獲得過一切觀念時。這些作用，當心靈開始反省或考察時，便供給悟性以另一組不能從外物獲得過觀念；那便是知覺、思維、疑惑、相信、推理、認知、意欲、及其一切我們底心底不同的作用。我們既經意識了這些作用而觀察了它們，便從它們接受同樣判然的觀念於悟性中，如同我們從刺戟我們底感官過物體接受的一樣，任何人自身都完全具有這種觀念底源泉，而且雖然它不是感官，因而與外界的對象不生關係，然而它却極與感官相似，很可以確定地稱它為內在的感官（註二三），但是

敘述改成他認為比較正確的表白底形式：“它們從外界對象把那些產生那種種知覺於彼處的輸入心中”。在二十三節他明白地規定“感覺”為器官的情態，它在悟性中略能產生一種“知覺”。可是在十九章第一節中，他又回復從前的用法，把感覺同一於“知覺或思維”而且從“外界的對象加於人身過印像”把它區分出來。

（註二三）“內在的感官”是一個頗易誤解的隱喻，後來康德採用了它，因得着混淆的結果。

我既稱其它的爲感覺，所以我便稱這個爲反省，因爲它所提供觀念只是心由反省自身底內部作用而得觀念。那末在本論後面要論及我所謂反省，是意指着心對於其自身一切作用、和作用底樣式之注意，由於這種注意在悟性中這些作用底觀念才得發生。在我看來，如像作爲感覺底對象物質的事物、和作爲反省底對象我們自己底內心之種種作用，兩者都是我們所有觀念從那裡發生唯一的本源，在這裡作用一名辭我廣義地應用着，不僅止包括心對於它底觀念種種活動，並且包括某類有時從這些活動而起激情，譬如那起自任何思維滿足或不安便是(註二四)。

五 我們底一切觀念不屬於此則屬於彼。

我覺得悟性決不會有何種不是從這兩種源泉得來的觀念。外界的對象供給心以可感覺的性質底種種觀念，那就是它們產生於我們心中那一切不同的知覺；於是心便供給悟性以它自己底種種作用 (註二五)，若我們加以充分的探

(註二四) 因此他把“快樂”和“痛苦”列入由感覺和反省底一切道路而自己輸入於心中單純觀念裏(見第七章)。

(註二五) 洛克認反省爲一切觀念底一個獨立的泉源，有時被人解作他承認必然的或天賦的概念，即心靈自身所提供過、思維底構成的原

究，我們便知這兩者及其各種樣態、結合和關係，便是包含我們觀念底全部的積蓄；而且我們心中沒有甚麼不從兩者之一來的。且讓任何人檢討他自己底思維，而且徹底探究他

理。以此萊普尼茨在他底語言中見着和自己底學說接近之點。“反省不是別的，不過是對於我們心中所有者越注意，而且感官並沒有把我們自己已經具有的給予我們。既然如此，因為我們對於自己可以我是天賦的，我們能夠否認我們心中有許多東西是天賦的麼？”在這一點他引出他底有名的格言，“Nihil est in intellectu quod non fuerit in ensu” — nisi ipso intellectu；接着他又說，“所以心靈包含存在、實體、統一、同一、原因、知覺、理性，和其它感官不能給予我過許多觀念”（「新論文集」，序及二卷，一章）。所以杜蓋·斯提華（Dugald Stewart）以為洛克必不‘稍差’蹈踏地和克渥士（Cudworth）和卜萊士（Frice）一致，承認悟性自身是新觀念底一個泉源，誠然是“一切必然包含於我們理智性的活動中過單純觀念”（「論文」第二部，第一節，注脚）。但是洛克總不欲對於他正費無數苦心加以駁擊過學說有這樣的讓步。他確實假定心靈實在及其在結合觀念及作用於觀念時過活動——這是與他底感覺派的信徒不同的，他們把心分析為依聯想法則彼此互相吸引的一系列——，可是他底反省底觀念，即心底“自體以內過作用”過觀念，是穩檢地經過觀察事實，和可感覺的性質及“自外界對象”感受得過一切自然程序一樣。洛克總沒有想及一種必然的學說或純暗底精神的設備。

自己底悟性，然後讓他告訴我，在思維中和悟性中他所有過一切本原的觀念，是否除了感官底對象、或除了視為反省底對象過他底心底作用而外，還有甚麼；並且無論他以爲它居在那裡過知識之量是怎樣大，如嚴格地加以觀察，他就知道除了這兩者之一銘記於他心中的而外再沒有任何觀念，雖說銘記於心中的曾經悟性無限變化地加以混合、加以擴大。這個我們以後再論。

六 在小孩心中可以觀察得到。

注意地考察初生的小孩底心理狀態過人，便沒有甚麼理由設想他底心中有許多爲他底未來的知識之資料過觀念。他獲有一切觀念是由於漸積；而且雖然那些顯著和習知的性質底觀念、在記憶開始備有時間和秩序底記錄之前、已經銘記下它們自己，可是某些不尋常的性質出現往往很遲，所以就有少數人不能回憶他們認識它們過起始。如果這是值得研究的，那末無疑地我們就可以強迫的方法使一個兒童直到成人過時期，便是尋常的觀念也僅有少數。然而生到世間過一切兒童既然爲恆常地和多樣地刺戟他們過物體所環繞，所以種種的觀念，不管注意與否，都銘記於他們底心上了。只要把眼一睜開光和顏色就紛然雜呈於眼前；一切的

聲音和某些可觸的性質也不會不惹引他們自己底感官，而強迫進入心中。可是我仍以為這是很容易被承認的：假如把一個小孩置在除黑和白而外決見不着別的顏色處地方，直到他成人處時候，他便不會再有紅和綠底觀念，正如從孩提時代決不曾嘗過蚌蛤或波羅處人不會有那種特殊滋味一樣。

七 人們獲有這些單純的觀念是隨他們接觸不同的對象而異的。

人們獲有較少或較單純的觀念，從外界得的，是隨他們接觸處對象所提供處變化之大小而異；從他們底內心底作用得的，是隨他們對於它們處反省之多少而異。因為，雖是靜觀自心底作用處人不能不有它們底明白而清晰的觀念，然而，除非他把思維注向那方面，注意地考察它們，他便不會再有他底心底一切作用之觀念，和一切可以在心底作用中觀察得的，正如他欲獲有任何景色底一切特殊觀念、或鐘底各部分和運動底觀念，而他却不轉目注視它，注意地留心它底各部分一樣。圖畫或鐘可以這樣的安置着，每天都可以為他們所見。但是他對它們各自未專心一志地加以考察時，他仍然僅有一個關於構成它們處各部分處混亂觀念。

八 反省底觀念獲得較遲， 因為它們需要注意。

許多小孩何以獲得他們自己底心底作用底觀念很遲，而且有一些對於它們底最大部分終身竟沒有很明晰或很完全的觀念，我們於上述已見着其理由了。因為，雖是它們不斷地在那兒經過，然而却像漂浮的影像一樣，未到悟性內觀自身、反省自己底一切作用、而把它們作成自己底靜觀對象時，它們便不能造成深的印象，足以留下明晰的、判然的、持久的觀念於心中。當小孩子初初走進了這步，他們便為一個新事物底世界所環繞。這些新事物，因為恆常地惹引他們底感官，便恆常地把心靈牽向它們，進而注意新的，因而容易為那些變易着對象之變化所愉快。這樣最初幾年往往是分心於觀看外界。人們自身底任務是使他們自己認識在外界可以發見過一切；所以在恆常地注意外的感覺中發育起來，不到他們底成熟底年齡，對於在他們心中經過過一切便少有任何重要的反省；而且有些人永遠沒有。

九 心靈開始覺知時即開始有觀念。

問一個人何時始有觀念，就是問何時他開始覺知；有觀

念和有知覺，是同一的事。我知道這是一個意見：心靈常常思維(註二六)；只要它存在着，它自身中便常有實際的觀念底知覺；而且實際的思維作用是可以從心靈分開的，如同現實的廣延可以從物體分開一樣：這如果是真實的，那末探究一個人底觀念底元始便和探究心靈底元始無異。因為由這個說明，心靈及其觀念，猶如物體及其廣延一般，必兩者同時

(註二六) 參考笛卡兒派底心底定義：心為一實體，其本質或本性只存於思維中(「方法論」第四部)。九節至十九節，討論心是否常是自覺地活動的遊問題，好像是本章主題底一個旁枝。關於洛克之所謂心，似乎是這樣：承認心靈常常思維——就是承認它底存在在於思維——可以視為是含有「它能離一切觀念正規的身體的通路而獨立思維，所以能夠在它與身體聯合以前已有一些觀念，即天賦的觀念」的意味。於是他要求擁護此說者產生“心靈未從身體假借任何物時遊它底純粹的固有的思想”底蹤影出來(見十七節)。洛克恐怕(如他底同時的一個批評者底離奇的語)，“如果外的感官底器官停止了活動而心靈仍要思維，它一定竊取一些它不僅止在他底感覺底誠實方法中獲得的觀念”(Lea,「反懷疑論」, 四十四頁)。洛克企圖以一個定義來規定物質之對笛卡兒派的攻擊是非常有力的；可是他底關於事實問題的論證大體是因為遺漏了下意识界的連續活動底可能性之既明而有錯誤。自洛克以來，對於下意识的或“無意識的”精神活動曾有過很細心的研究，而尤其是在近年，此書所討論的已過時了。

開始存在。

十 心靈不常常思維；因為缺乏 證據可以證明其如是。

但是心靈底存在，或先於、或後於、最初的雛型或組織（或肉體底生命之元始）、或有時又與之同時，我讓那些對於這個問題有更好的思想的人去爭論。我自己承認具有一副感覺遲鈍的心靈，那是不能感知它自己常常在靜觀種種觀念的；也是不能想像心靈之於常常思維，猶如身體之於常常運動，更有任何必要的，因為我以為，一切觀念底知覺之對於心靈，如同運動之對於身體，不是它底本質，而是它底作用之一（註二七）。所以，雖是決不能十分假定思維為心靈底固

（註二七）本卷十九章、四節上說“我要問這是否不是突然的：即思維是心靈底活動而非本質。因為行為者底一切作用易於容許意向和懈弛，但事物底本質則不容想像有任何如是變化之可能”。但萊普尼茨批評“摸索的能力”說，“一切沒有某種行動之機能，一言以蔽之，即煩瑣哲學者純然的過程，是本質所不知遊、而且是只能由抽象底方法獲得的一些虛構。在那裡可以見着這樣的機能，它獨自聲明自己在權力中而無所作爲呢？常有一種趨於行動之特殊的性向，而且趨於某一種行動較它種行動爲多……真實的權力不是單純的可能性。而常是有傾向和行動的……”

有的活動，然而也不必假定它應當常常思維，常常在作用中。或者那是萬有底無限的保存者和創作者底特權，“他是決不假寐、決不沉睡的”，但那不是適宜於有限的存在，至少是不適宜於人底心靈的。我們由經驗確實知道我們有時思維；於是便引出這個無誤的結論——我們身中有某種具備能思維遊能力之物；可是那個實體常常思維與否，我們所能相信的總不越經驗告訴我們的。因為說現實的思維對於心靈是本質的而且是與它不能分離的，即是乞靈於該問題自

在心靈中一種無思想的狀態和在身體中一種絕對休止底狀態，在我看來似乎一樣地是違反本性的，而且在世間沒有一個例子”（『新論文集』，二章，一節）。柏克萊也反對洛克此點，他底反對是根據時間是‘虛無，是從我們底心中遊觀念底連續抽象出來的’。由此“其次就是任何有限的精神底持續必定為觀念底數目或在同一心中 或精神中彼此相接續着遊作用所計量。於是心靈常常思維就成爲一個明白的結論了；而且實在說無論誰要在它底思維中把一種精神底存在從它底深淵劃分或抽象，我相信，一定會覺得這不是容易的工作”（『人類知識底原理』九十八節）。參考洛茨（Lotze）『支學』，第三卷，第五章，三〇七節）：“如果在完全無夢的睡眠中思維、感覺而無所意識遊心靈，即是那時的心靈，那末它是甚麼呢？回答往往是這樣，如果有這樣的事實，那末心靈必定沒有存在！何以我們不曾有膽量說，一有這樣的事實，心靈便沒有存在呢？……何以它底生命不當是一個帶有停音符的樂曲呢？”

身所有，而非以理性去證明它；然而如果它不是一個自明的命題，就必需加以證明的。但是任何人最初一聽見即認定過“心靈常常思維”，是否一個自明的命題，我訴諸人類底判斷好了。[我整個的昨夜是否思維，是可疑的事。問題既是關於一件事實的，所以就要求着它提出一個作為它底證明過、為爭論底核心過假設來。這種證明底方法會達到這樣的結論——我必然終夜地思維，因為別人以為我常常思維，雖然我自己不能感知我常常如此。但愛好他們自己底意見過人便不僅相信問題以內的，而且引證錯誤過事實。我底推論是：某物是沒有的，因為我們在睡眠中沒有感覺它，除此任何人怎能把別的作為我底推論呢？我並不是說，人沒有心靈，因為他在睡眠中沒有感覺它；但是我說，他不能在任何時（醒或睡）思維而不感覺它。我們之感覺心靈，除對於我們底思維外，絕不是對於任何事物都是必需的；而且到我們沒有意識着它而能思維時，那對於它們才是必需的，常常是必需的。](註二八)

— 三 —

這樣，我想每個瞌睡者底點頭便足以動搖那些宣傳

(註二八) 括弧中過一段是再版時附加的，用以回答批評者。

心靈常常思維遊人底學說。至少我們不能使那些無論何時睡眠都不作夢遊人，會相信他們雖不認知心靈而他們底思維常有有四個時辰是忙碌着的；而且即使他們底思維彼時在活動着，但在睡眠着的靜觀中間醒了，他們仍不能記述那活動底狀態。

一四 人作夢而不能記憶所夢，並無所 論證。

或者可以這樣說，心靈就是在沉睡中也能思維，但記憶不能保留它。而睡眠中遊人底心靈這瞬間一定是忙於思維，但醒的一瞬間心靈便不能記憶，也不能回想那些思維之一斷片，這也是很難使人置信的，而且這更需要良好的證明，不是純然武斷可以使人相信的。因為誰能夠毫無疑難地只要聽見人那樣說便以為大多數人，一生之中每天都有幾個時辰思維某些事物，然而即使正常思維中你問他們，他們却一點也不能記憶呢？

一七 若我思維時不認知它，那末 更沒有別人能認知它。

凡如是自信地告訴我們說心靈常常現實地思維遊人，

我望他們也願意告訴我們，在兒童底心靈未與身體結合時或正當結合之際、即它從感覺接受何物以前，其中有何種觀念。睡眠的人底一切夢，我認爲是醒時過觀念所構成，雖然大體是不規則地湊合在一起。如果心靈自有它底非得自感覺或反省過觀念，（那它一定有的，如果它從身體接受任何印象之前即思維着），它決不於自己底祕密的思維中（非常祕密甚至其人自身也不能感知）恰恰從那些觀念醒起來時保留着它們之任何者，於是使一個人以新的發見而喜悅，那就奇怪了。說心靈在人底一生中絕不曾一度喚起它底純粹的固有觀念之一，和它未從身體假借何物以前即有過那些觀念；絕不曾把其它何種觀念置之於醒者底覺察中，除了那具有桶底銳響過、從桶與銳之結合發生過觀念而外，這也是奇怪的。

一八 人怎樣知得心靈常常思維呢？因爲這並不是一個自明的命題，所以它需要證明。

我也很願意那般非常確定地宣言、人類底心靈（或者說人，也完全是同一的）常常思維過人告訴我，他們怎樣達到知得這件事實。【一九】意識即是關於一個人自己心中

經過過一切底知覺。當我自己還不曾覺知某物時，別的人能夠覺知我意識着某物麼？在這場合沒有誰底知識能超過他自己底經驗。試把一個人從沉睡中驚起，再問他那時在思索着甚麼。如果他自己沒有意識着他那時所想過甚麼，他一定是一個思想底有名的占卜者，才能使他相信他是思維着。那末他豈不有更多的理由使他相信他不是睡着的麼？這有點越出哲學底範圍；而且這不能不是一種啓示，即是說，我心中過思維，爲他人所發見時，而我自己却不能知道一點，當我自己不能覺知它、當我斷言我沒有思維時，那確實能夠知道我所思維的過人，就必需是有種洞見力過人；而且還可以知道狗和象並不思維，但這時他們所舉出過論證完全是想像的，無非告訴我們它們並不思維罷了。然而只要把心靈定義爲一個常常思維過實體，而任務便完成了。如果這樣的定義是有任何威權的，那不除了使許多人因爲發見他一生有很大的一部分在無思維中過去了、而猜疑他們並沒有心靈而外，我不知道它有甚麼用處。因爲我所知道一切定義、任何學派底一切命題、都沒有充分的力量足以消滅恆常的經驗；而在世界上造出這麼多無益的爭辯和叫囂的，或者是由於我們在所能覺知的範圍以外，矯作有所認知吧。

二〇 除由感覺或反省而得遊觀念外別
無有觀念，我們試觀察兒童，即可
明白。

所以我看沒有理由相信感官會供給心靈以思考遊觀念以前，心靈會思維。這些觀念增加了而且被保留了，於是心靈由練習而開始在某些部分上發展它底思維底機能；後來心靈因融合那些觀念和反省自身底作用，它便增大了它底積蓄，而且於記憶、想像、推理、及其它思想方式、也愈更容易了。【二三】那末如果有人問，一個人甚麼時候始有觀念呢？我想正確的回答是，當他最初有任何感覺遊時候。因為在感覺輸入任何觀念於心中以前，那裏既顯然沒有甚麼，所以我以為觀念在悟性中是與感覺同時的。而感覺就是加於身體底某部而產生一些知覺於悟性中遊一種印像或運動。〔關於外界對象加於我們底感官上遊印像，心似乎最初於我們稱為知覺、記憶、考察、推理遊等等活動中運用它自身。〕

二四 我們底一切知識底本原，

恰當心靈反省它關於由感覺獲得遊觀念遊自己底作用時，因而獲得一組新觀念。即我所謂反省底觀念。這些觀念——即外界對象加於我們底感官上遊諸印像，（它們對於心

是外在的)，及心自己底作用（它們是從心底內在的、固有的力發生的。當爲心所反省時、它們也就成爲它底靜觀底對象）——我已曾說過，是一切知識底本原。所以人類智性底最初的能量即是，心適於接受一切加於心上適印像，不管是由外界對象通過感官而得的，或由心反省它們時適自己底作用而得的。這就是人於任何事物之發見所取適第一步，這就是他在這世上將來自然會有適一切概念因以建立適基礎。那一切高標雲表適精微的思想都是發生於、植根於、心靈在彼處對那些遼遠而且似乎使它高揚適思辨作漫遊適最大的範圍中，而它在那感官或反省提供給它底靜觀適諸觀念之外是一點不被激動的。

二五 於單純的觀念之接受中悟性最是受動的。

在這方面，悟性是純然受動的（註二九）；而且它是否會有

（註二九）在這裏述說心爲純然受動的，就是在接受觀念這一點；洛克也沒有意思否認一種確實的活動。知覺是“運用於我們底觀念適心底第一的機能”。當注意轉向別處去了，加於感覺器官適印象，因爲“在悟性中常未被注意”，就不足夠。他意欲申述的是那與有意志的活動相反的

這些知識底元始和資料，却不在它自己底權力之內。因為許多感官底對象強迫把它們底特殊的觀念納入我們底心中，不管我們願意與否；而心底作用至少不會容許我們沒有一些對它們過模糊的概念。沒有人能夠完全不知他思維時做些甚麼。這些單純觀念一被提供於心，悟性就再不能拒絕不受，也不能於它們被印刻之後加以變更，也不能抹去它們而自造一些新的，猶之一面鏡子不能拒絕、變更、或塗抹那些立在他前面過對象所產生過影像或觀念。圍繞我們過物體各不相同地刺戟我們底器官；因而心也被強迫接受印像，而且不能逃避那聯繫於物過觀念之知覺。

‘純然探索的知覺’之“無意志性”，而所謂有意志的活動就是從所接受過單純之觀念中“構成”複雜的觀念之意。關於單純的觀念，心“不能自己製出一個”，而且“心所實知，它就免不掉覺知”。（參看二卷，九章，一至二節和十二章，一節。）後來他把這種無意志性視為一種保證，以為“我們底單純的觀念都是實在的、真的，因為它們回答和符合那產生它們於我們心中過一切事底底力”（一卷，三十章，二節）。

第二章 論單純觀念

一 非合成的假象。

欲深切地理解我們底知識底本性、樣式、及範圍，關於我們所有遊觀念有一事必須仔細地觀察。那即是，有些觀念是單純的，有些觀念是複合的。

一切刺戟我們感官遊性質，在物體自身中，雖是被結合、被混和，以至不可分離、不能區別；然而它們在心中所產生遊觀念由感官進入時原是單純的、非混合的，則是顯然的事實。因為視覺和觸覺雖在同一時間自同一對象取得不同

的觀念；例如，一個人看見一片蠟底運動和色彩，同時又感覺其柔軟和溫度；然而如是結合於同一主體中諸單純觀念却是完全各別的，與那些來自不同的感官的觀念一樣。人在一片冰中所感得適冷度和硬度既然在心中是各別的觀念，如同一朵白花底香氣和白色，如同糖之味和玫瑰之香；所以對於一個人，沒有再比他所有過那些單純觀念底知覺是明晰判然的這件事更明白的(註三〇)。這些觀念，因其自身

(註三〇) 在這裡洛克給我們過一種觀念底分析，即把觀念分析為它們底單純的(換言之，即不可再分析的)成分，而不是一個歷史底說明，即說明它們底最原始的形式和後來的發展。他自己容認，在物自身中一切性質是“被結合、被混和”的；而在近代心理學上精神的進展則在於最初朦朧地被理解為一整體之物之向前的分化。所以單純觀念是抽象，即作為被表現過內容底一種反省的分析之最後的結果。季布生教授精當地說過：‘在完全不知一切發展底觀念過十七世紀思想家看來，現在充滿着進化概念的地位原來是被合成的觀念，及其所含過單純觀念與複合觀念間之區別所佔據的’。在倍根底假定——每一自然物體都可以分解為一羣單純性質——中，在笛卡兒把思維底對象分為構成我們底天賦觀念過單純性質及由它們底結合而生過複合性質之分類中，在萊普尼茲底把我們一切概念和真理分析為字母一般過某些原始物之分析中，他指出了這同一的理論。

通通是非合成的，所以在心中除了是一個統一的假像或概念而外別無它物，並且是不能區分為不同的觀念的。

二 心不能造作單純觀念，亦不能毀滅它們。

此等單純觀念，為我們一切知識底資料，僅僅由上述的兩種方式、即感覺和反省，而被暗示、提供於心。當悟性一旦儲蓄了這些單純觀念，它便有能反覆、比較、結合它們，甚至使它們幾於達到無限的變化，於是便能隨意造作新的複合觀念。可是最高揚的智性、最博大的悟性，欲以思維之敏銳和變化，創製或構成一新的單純觀念於心中，而不由前述的方式攝取，却不是力所能及的；而同時悟性之任何力量也不能毀滅心中適單純觀念。何以故，在其悟性底這個小世界中，人底支配力並無以異於在物質底大世界適支配力。在物質世界中，雖有如何的技巧，他底力所能及者總不外把手中所有適資料合成或分割而已，但對於造作新物質底最小分子、或毀滅業已存在適一粒原子，則一無所能了。只要誰在他自己底悟性中試形成不藉他底感官從外界對象、或不藉反省從自心關於它們適作用、接受得適任何單純觀念之際，他即可以自覺這同樣的無能。我希望誰試想像任何一

種絕對不曾刺戟過他底味覺過滋味，或形成他絕對未曾嗅過過一種香氣底觀念。如果他能夠這樣做，那末我也可以斷定，盲人有色彩觀念，而聾者真能識別聲音底概念了。

三

由是言之，便不難解釋何以我們雖不相信神不能賦予一受造物以其它的器官，和更多的傳達具體物之知識於悟性過方法，除了他給予人過五官而外；然而我想除了聲、味、嗅、可感知的性質而外，誰也不能想像不管如何組織過物體中、由物體之組織而可以認知過其它某種性質。若是人類生來便只有四種感官，那末屬於第五感官過性質必然是遠非我們底注意、想像、及知覺所能達到。亦如任何屬於第六官、第七官、第八官過性質之不能為五官所達到一樣。在這廣漠無極的宇宙底其它某部，是否某種受造物沒有第六、第七、第八感官，或者是一個全然否定的臆斷吧。凡不欲自居於萬物之靈、而願考察這宇宙構造之博大、及在他與之有關係過、小至不可思議的宇宙之一部中可以發見過、無限的複雜變化過人，或許容易想到，在宇宙之另一部分或者有其它不同的知性的存在者，關於其機能他少有所知，也少有所理解，恰如閉於衣櫥抽屜裏過蟲對於人底感官和悟性所知的

一樣。因為如此的變化與優越只適於創造者底智慧和權能。在這裏我遵循人只有五官的一般意見，縱令不止此數；可是任何假定之一都同樣適於我現任的目的之用。

第三章 論屬於一感官之觀念

一 單純觀念之區分。

爲要更明白地認識我們自感官接受之諸觀念，我們考察它們時連帶考察它們以何種方式接近我們底心，使它們能爲我們所覺知，或者我們不至於錯誤吧。

第一，有些觀念進入我們心中僅由一個感官。

第二，有些觀念進入我們心中由一個以上之感官。

第三，有些觀念則僅由反省而得。

第四，有些觀念則由感覺和反省底一切方式，被提示於

我們心中而發生的。

我們將分別地在下列各項之下以考察。

第一，有些觀念只有通過一感官的進路，而那一感官便是特別適宜於接受它們的。所以，如光與色，即白、紅、黃、藍、等等原色，及其種種不同的程度或濃淡即綠、赤、紫、等等間色，都只從目進入；各種噪音、聲響、音調，都由耳進入；種種味和臭，都由鼻和上顎進入。如果這些傳導它們由外部達到它們底腦座（我可以稱之為心底接見室）的傳導體即種種器官或神經，其中任何一種失調而不能遂行它們底官能時，那些觀念便沒有可入的暗道，便沒有別的方法自己呈現，而為悟性所感知了。

其中屬於觸覺的，最重要者為熱感、冷感、和固體感。其餘一切，幾乎完全是由感覺的配合而成立的，即平滑、粗糙底感覺；否則是各分子或稀或密的結固，即堅硬、柔軟、或牢固、脆弱；這是最明白的。

二 少數單純觀念是有名稱的。

我以為歷舉屬於各個感官的一切特殊的單純觀念，是不必要的，實際上即使我們要歷舉它們也不可能，因為還有大多數單純觀念是屬於佔我們感官最大部分而不知名的

感官的。各種各樣的氣味好像比世間所有物體種類還多，而其中大多數都是沒有名稱的。通常我們只用香與臭來概括這些觀念，實在說就無異於稱它們為適意的或不適意的；雖然玫瑰與紫羅蘭底臭味都是香的，而實際上是各殊的觀念。我們由味覺而能感受其觀念適種種滋味大多數也是沒有名稱的。甘、苦、酸、澀、鹹、幾乎是我所以名那無窮數的滋味適名稱；然而每種滋味不僅在各種生物中有差別，即是在同一植物、果實、動物底各部分，也不相同。推而言之，聲音和色彩也是一樣。所以，在我現時所作適單純觀念底論述中，我將自己滿足於僅僅考察那於我現在的目的有關重要的，或其自身頗不易被認識的觀念。雖然它們往往是複合觀念底構成分子。其中我擬適當地考察一下固體性。所以我於次章即行論述。

第四章 論固體性

一 我們由觸覺感受固體性底觀念。

我們由我們底觸覺感受固體性底觀念。而固體性底感覺則生於吾人於物體中所見過對於其它物體侵入其所佔之場所時過抵抗。此種抵抗要到其它物體離開之後才消逝。我們不斷地自感官感受過觀念沒有比固體性底觀念更好的了。不管我們或動或靜，不管我們取何種姿勢，我們往往覺得有甚麼東西從下面支持着我們，阻止我們再往下沈；而我們日常摩擦着過物體則使我們覺察，當它們在它們自己之

間存在時，它們便以一種不可超越的力阻止壓迫它們適手底各部分接近，當兩物體彼此相向移動時，像這樣阻止它們接近遊東西，我稱爲固體性。這樣地解釋固體一字是否比之數學家用這字底意義更近於原義，我不欲爭論。我想固體性底一般的概念，不說證明這種用法之正當，只要承認這種用法便夠了。但是誰以爲稱之爲不可入性更適當點，那我只有任隨他了。不過我從來就以爲固體性一名辭更能正確地表示這個觀念，不僅是因爲在那個意味上它底通俗的用法，也是因爲它較不可入性含有一些更積極的內容，而不可入性則是消極的，或許與其說它是固體性自身，毋寧說它是固體性底結果。在其它一切中，固體性似乎是最密切地與物體關聯着而爲物體之要素遊觀念，所以除了在物質中，沒有別處可以發見它、可以想像它。而且雖是只有在其容積足以使我們心中發生感覺遊物質底塊體中，我們底感官才能注意它。然而心一旦從如此較粗大的、可感覺的物體獲得了這個觀念，便能更前進地追迹它；並亦如對形象一樣地在物質所能存在遊最微細的分子內去考察它；且發見它不論在何處或如何被變化，總是與物體不可分離地密結着。

二 與空間遊區別。

一物體藉以排除其它一切物體於它所佔領遊空間之外，遊抵抗力是非常大的，沒有怎樣大的力可以勝過它。試從各方面緊壓一滴水，雖然那是異常柔軟的，但世間一切物體決不能克服水對於它們互相接觸遊抵抗力，在水沒有從它們之間完全移開以前。由此固體性底觀念，便從既不能容受抵抗亦不能容受運動遊純粹空間、和硬度底通常觀念、區別出來了(註三一)。因為一個人可以想像其間有距離遊兩物體，所以在它們底表面沒有相遇時，它們雖接近而不至於互相接觸、互相排除，我想由此我們便獲得無固體性遊空間底明晰觀念了。因為(還不要說消滅任何特殊的物體)我要問，人是否能有這樣的觀念，即單獨移開一物體而沒有另一物體即刻承繼其位置？我想顯然他是能夠的。一物中遊運動底觀念並不是包括於它一物體底運動觀念中的，恰如一物體中遊方形底觀念並不包括它一物體底方形底觀念一樣。不管物

(註三一) 即使我們把抵抗力底感覺包括在肌肉以內，我們也不能把不可入性或終極的不可壓縮性之觀念視如觸覺底直接與料。或許“堅硬”底觀念，除固體性外，可以照洛克底說明，視為物質究極性底一個科學上底定義；如他們第一冊所說，它表示了物體底榮本。萊普尼茨說，感官“離開推理機能便不足以證明這完全的不可入性；即我以為在自然秩序中是真實遊，但不單是由感覺可以認識得遊不可入性”。

體是否是如此存在着，我都決不問，一物體底運動實際上不能夠無待於其它物體底運動而存在麼？要決定這一點，無論如何都得涉及擁護真空或反對真空的問題。但我底問題是，一個人能否有這樣的觀念，即一物體被運動了，而其它諸物體仍是靜止的麼？我想無人能否定這點：若果是那樣的，那末這物體所遺留地位便給我們一個沒有固體性的純粹空間之觀念，即是任何物體都可以進入那裏，既不遭受抵抗，亦無甚麼東西與之接觸，當唧筒中唧子抽動時，不論有沒有甚麼東西伴隨唧子底運動，而唧子在管中所占的空間是相同的。當一物體運動時，僅僅鄰接它底另一物體隨之而運動，也不是含有矛盾之說。如此一種運動底必然性只建立在世界是充實的這個假定上，而不建立在空間和固體性底判然的觀念上，因為這兩種判然的觀念之不同無以異於抵抗力之於無抵抗力、接觸之於無接觸一樣。關於真空，人們所有過爭論顯然證明了他們有無物體佔空間之觀念。此點將於別章詳論。

四 與硬度的區別。

固體性與硬度也有區別，即固體性在於充實，因之完全排除其它物體於彼所佔領的空間；而硬度則在於物質分子

底一種堅實的凝集，能形成可感覺的質量底塊體，所以全體不易改變其形狀。實在說來，堅與柔都不過是我們自己底身體為比例給與事物適名稱而已；因為我們通常稱為堅硬的，即是那我們身體底任何一部加以壓力時使我立地感覺痛苦而不即改變形狀適東西；反之，所謂柔軟的，即是當輕輕一觸而毫不使人感痛苦即改變其各部分底位置適東西。

但此種改變可感覺的各部分自身間底位置之困難，或改變全體底形狀之困難，給與世間最堅硬的物體適固體性並不比給與最柔軟的物體為多，而金剛石亦不比水更富於固體性。因為兩塊平坦的大理石，其間如果只有水或空氣，雖是比其間有一粒金剛石，更容易彼此接近；然而這並不是因為金剛石底各部分較水底各部分更富於固體性，或更富於抵抗力，而是因為水底各部分既然容易分離，所以由一種側面運動水底各部分比較上便容易移開而讓兩片大理石接近。但是如果水底各部分能防止由側面運動而起適讓位，那必定和金剛石一樣永久阻止兩片大理石互相接近了。世間最柔軟的物體，若是繼續存留於任何兩物體之間沒有被移去，必定頑強地抵抗它們底互相接觸，一如世間最堅硬的物體一樣。欲以水或空氣充滿一柔軟的容體時，即刻會知道其抵抗力如何了。凡以為除了堅硬的物體外沒有甚麼能夠阻

止他底手互相接觸過人，請他作一個把空氣密閉在足球裏過試驗吧。〔我聽見過這個實驗是在佛羅倫斯做成的。即是用一金的空球滿盛着水並嚴密地閉着，進而便可以說明柔軟如水過物體之固體性了。因為把這盛滿水而密閉着過金球放入為螺旋底大力所推進過壓榨機內之後，水即從那非常密緻的金屬底微孔通過，因為沒有餘地可容那密接的內部分子，而達到外部，露點一般地凝在球面，當球底各面無法容受壓榨它過機器之劇烈壓力時，便一滴一滴地落下來了。〕

五 衝動力、抵抗力、反撥、依存於固體性。

由這固體性底觀念，物體底廣延才與空間底廣延有區別。因為物體底廣延無非是固體的、可分的、可動的各部分之凝集性或連續性；而空間底廣延則只是非固體的、不可分的、不能動的各部分之連續性。物體底相互衝動、抵抗、反撥，也依存於物體底固體性。於是關於純粹的空間、和固體性，有許多人（其中我自白我也是一個）自信他們有明晰判然的觀念；自信他們能夠思考其中沒有任何東西（即能抵抗或能為物體所反撥過東西）過空間。這即是純粹空間底觀念。他們以為這和他們對於物體底廣延所能獲有過觀念一樣

明晰、一樣判然。

六 固體性究竟是甚麼。

若是有人問我，這固體性是甚麼，我便請他訴諸他底感官好了。讓他置一片火石或一個足球於他底兩手之間，然後企圖把它們連合，他卽可以知道。若是他以爲這不是固體性底一個充分的說明，不能回答它是甚麼、它存於何處，那末，當他告訴我思維是甚麼、或思維存於何處，或者爲我解說廣延或運動是甚麼，這似乎是比較很容易的，我便答應告訴他甚麼是固體性、它存於何處。我們所有過單純觀念便是經驗教給我們過那些觀念；但超過那個範圍，如果我們欲以語言使它們愈更瞭然於心，那末我們底成功便無以異於我們行將以談話去消除盲者心中過黑暗，欲把光和色底觀念由證導入他底心中。其理由我將於它處說明。

第五章 論由多種感官得來迥單 純觀念

不僅由一個感官得來迥觀念是空間、或廣延、形象、靜止和運動底觀念；因為這些同時對於視覺和觸覺形成可覺察的印象；而且同時由視覺和觸覺我們能夠接受物體底廣延、形象、運動、靜止底觀念，並把它們輸入我們底心中去。但因關於此等觀念在別處將詳為論述，所以我在這裡僅把它們列舉出來。

第六章 論反省底單純觀念

一 此等觀念是心關於它底其它觀念之作用。

心由外部接受上章所述諸觀念之後，當它轉而內觀自己，並觀察關於它所獲得過那些觀念過它自己底作用，它即由此取得別種觀念。此種觀念能為心底思考底對象，與心從外物獲得過任何觀念相同。

二 我們由反省獲得知覺底觀念 意志底觀念。

最常被考察、最常在心中、任何人隨意可以在自身體驗過兩個主要的心底活動，便是：知覺(註三二)或思考，意欲或意志。思考底力稱為悟性，意欲底力稱為意志。心中過這兩種力或能名為心力。關於反省底單純觀念底某些樣態，如類似、識別、推理、判斷、知識、信仰、等等，以後再為論述。

(註三二) 作為思致底同 物過知覺是這字底一般用法。洛克在第九章所討論過知覺也是常義。他又用這字以代替一切 語詞底意義之知覺，和知識所在過諸觀念之間過一致與不一致底知覺(四卷，二章)。

第七章 論同時屬於感覺和反省 的單純觀念

一

又有一些觀念是由感覺和反省底一切方式提供於心的；如快樂或喜悅，及其反面、痛苦或不快；力；存在；統一。

二 快樂與痛苦

喜悅或不快中任何一者差不多和我們所有一切感覺底觀念和反省底觀念連結着。不管是我們底感官從外部感受

適刺戟，或內心潛伏着適思念，少有不能對我們產生快樂或痛苦的。我所謂快樂和痛苦，即指一切愉悅我們或苦惱我們的；不論是起於我們心中適思念，或起於任何事物對我們身體適作用。因為一方面我們稱為滿足、喜悅、快樂、幸福、的，它方面我們稱為不快、辛苦、苦痛、慘痛、懊惱、不幸的，它們都不過是同一物底不同的程度，屬於快樂或痛苦、喜悅或不快底觀念。這些都是我常用以代表那兩種觀念適種種名稱。

三

我們底存在底無限智慧的創造者，為要激發我們能容受得適思和考運動底種種作用，素來便高興把喜悅底知覺連結於種種思念和種種感覺。如果我們外部的一切感覺和內部的一切思念完全離開了這種知覺，我們便沒有理由愛好這一思念或行動甚於它一思念或行動，愛好疏忽甚於注意、愛好運動甚於靜止了。像這樣，我們既不會活動我們底身體，亦不會運用我們底心靈，一任我們底思想（假使我可以這樣稱它適話）毫無方向與目的地馳騫着；甘願讓心中適觀念，像一些不為人注意的影子，如其初現時一般，在那兒不被考察。在這種狀態中，人雖然稟有悟性底種種機能和意志，也必然成爲一個懶惰而且麻木的生物，僅能醉生夢死地

把光陰虛度了。

四

痛苦也有促起我們活動適效能與功用，和快樂所有者相同，因為我們能運用我們底種種官能以同樣速度避彼而趨此。可是只有這點值得我們底注意；痛苦往往是為產生快樂於我們心中適觀念或對象所產生的。所以，就熱力來說，在某種熱度它是非常使我們適意的，但熱度稍一增加，那就使我們感受劇烈的痛苦。一切可感覺的物體中光是最可愛的，但如果光太強了，超過對於我們底眼適適當的比例，便會惹起非常痛苦的感覺，所以這是為自然巧妙地、善意地安排好了的；當任何對象以其活動之暴烈使我們底感覺工具、其組織之精妙細緻都達到極點適工具失調，我們可以由痛苦之警告在器官未十分損毀之前先行引避，免致將來失其固有的機能。

七 存在和統一。

存在和統一是一切外的對象、及一切內的觀念暗示於悟性適其它兩種觀念。當觀念在我們心中之際，我們把它們視為現實地在那裡，亦如我們視事物是現實存在於我們以

外一般。那便是，它們存在着、或它們有存在。凡我們能把它作爲一物而考察(註三三)的不，管它是一實物或一觀念，總暗示統一底觀念於悟性。

八 力。

力又是我們從感覺和反省接受過單純觀念中之另一觀念。因爲，由自身觀察得我們思維而且能夠思維，又觀察得

(註三三) 在解屬存在和統一底觀念於心底考察作用上面，我們更經過了純然的感官底與料。休謨欲限制我們於感官與料，所以主張說“存在底觀念和我們想像其爲存在者底觀念 是非常同一的”；以是，“當其與任何對象底觀念連合時，它對於那觀念無所增加”(『Treatise』)。柏克萊也這樣述說“統一”(Principles, section 13):“我知道，有些人要把統一作爲一個單純的或複合的觀念，伴隨其它觀念進入心中。我決不會發見如此一個回答統一這一個字底觀念。質言之，那是一個抽象的觀念”。換句話說，那不是一個屬於感覺底觀念(或者照洛克底意思說 不是一個反省底觀念)，而是一個柏克萊底術語底觀念，一個理性底觀念。所以萊伊尼茨說：“不藉理性之助，感官不能爲我證實可感覺的事物之存在。所以我想存在底考察是從反省得來的(反省在這裡底意思與洛克所用的不同)。力和統一底考察也是來自同一的泉源，並且同是完全與快樂和痛苦的知識異其性質的”。

我們能夠隨意運動我們靜止着過某些身體底部分，及每瞬間現於我們底感官過、自然物能相互間產生過、種種結果，於是我由此兩種方式便獲得力底觀念。

九 連續。

此外另有一觀念，這雖是我們底感覺所提示的，然而更恆常地提供它的却是經過我們自己底心中之物。這即是連續底觀念。即是，如果我直接內觀自己，而反省在那「可觀察的是甚麼，那末當我醒着有何種思念、蟬聯往來、無有間斷時，我們便常常發見連續底觀念。

一〇 單純觀念是我們一切知識底資料。

以上所述諸觀念，若是全體過話，至少（依我底思考）是心所有過那些單純觀念中最重要之觀念，而其它一切知識就為它們所形成。所有這些觀念通是心由觀念和反省接受得的。然而誰也不要以為感覺和反省這兩界限是太狹隘了，不足以應廣大的人心自由馳騁，因為心之飛翔可以比星球更遼遠，決不是世界底界限所能鋼閉的。此種說法完全承認，但總希望任何人指出某種單純觀念不是由前述過通路之一接受得的，某種複合觀念不是由那些單純觀念所形成

的。若是我們考察一下由二十四個字母之種種組織而形成之語詞有好多，或者更進一步說，只要我們思索一下僅僅以上述觀念之一種，如數底觀念，便形成多種多樣的列式，那末，以為這少數的單純觀念便充分可以役使最活潑的思想和最大的能力，並提供人類一切種種知識及尤其複雜的想像與意見之資料，便也不是甚麼奇異的想法了。即以數來說，其儲蓄是不可汲盡的，實在說便是無限的。所以單是廣延提供於數學家的是何等博大無垠的世界。

第八章 關於單純觀念進一步的考察

一 生於消極的原因的積極觀念。

關於感覺底單純觀念現在應加考察的是：凡在自然中如是構成而能藉刺激我們底感官在心中喚起某種知覺的，因而在悟性上便產生一種單純觀念。此種單純觀念，不管其外界的原因如何，當其為我們底識別官能所認識時，他便被心視作悟性中適一個與其它任何觀念均等適、實在的積極的觀念而被考察，即使其原因在主體中或許只是一種消極

性。

二

例如，熱、冷、光、暗、黑、白、運動、靜止、諸觀念在心中同樣是明晰的、積極的觀念；雖然在那些主體中、我們底感官從那裡得到那些觀念的主體中，或者產生它們的原因之一部純然是消極的原因也說不定。悟性於檢視這些觀念之際，把它們全體作為判然的積極的觀念考察，並不注意產生它們的原因。原因底考察不是屬於在悟性中觀察自身探究，而是屬於存於我們外界事物底本性之一種探究。這兩者是非常相異的事實，需得仔細考察的；因為知覺和認識黑或白底觀念是一回事，檢查它們必然是何種分子，如何排列於表面，及使某種對象顯現黑或白，又是全然相異的一回事。

三

決不追究原因底畫師或染匠，在他們悟性中所知道黑白及其它色彩底觀念，或者較之那勞心於色彩底本性之考察、而自以為關於任何者底原因為消極為積極，知道得多少底哲學家(註三四)所知道色彩觀念，更為明晰、完全、判然吧。

而且在他底心中，黑底觀念並不亞於白底觀念，是積極的觀念，雖然在外界對象中那色彩底原因或許只是一種消極性。

四

如果我現在所從事過計劃在探究知覺底自然的原因和方式，那末關於何以至少某些場合一消極的原因可以產生一積極的觀念，我便要提出這樣一個解說的理由：因為我們心中過一切感覺都不過是由外界對象底種種刺戟在元氣中所引起過運動之種種程度和種種樣態所產生的，那末某種先在的運動之減少必然產生一新感覺，正如必然產生元氣底變化或增加一樣；因之便誘導出一個新觀念，只依存於那器官中過元氣底一種不同的流行。

五

但是否如此，在這裡我不欲決定，只訴諸任何人底經驗

(註三四) 指自然哲學家或物理學家。洛克把這章描述為“自然哲學中過小小巡遊”(二二節)。這章是補充以前對單純觀念底論述的，不純把感覺觀念視為心中過朴素的假象，而且視為實物對我們所產生過結果，給我們關於那些物體底性質之一種知識的。這把洛克知識論中所隱含過假說指示出來了。

好了。一個人底影，雖然它不過由光之消失而成的（光愈消失，則影愈明瞭），當你注視它。它是否在你心中喚起一個積極的觀念，如實在的人底觀念一樣明晰的，即使它浴着清明的日光。再者影底描畫是一積極的物件。誠然，我們有一些不直接表示積極觀念而消極的名辭，如像無味、沉默、虛無等等。這些語詞仍表示積極觀念，如像滋味、音響、實有等等，不過此種表示是藉積極觀念之消逝而意義表示的。

六

因此一個人可以實在地說瞧見黑暗。我在這兒與積極觀念指出消極原因，是依照一般流行的意見而言的；但是實在說來，未到靜止是否是如運動一樣不是消極的原因所決定時，要決定是否真有從一消極的原因生出過任何觀念，便會感覺困難了。

七 心中過觀念與物體中過性質。

為更適當地發見我們底觀念底本性，更易使人瞭解地討論它們，把它們區別清楚，何者是我們心中過觀念或知覺、何者是在我們心中喚起如是知覺過物體中物質底變化，是便利的事體。這樣，我們或不至再以為（這是常常犯着的）

它們恰是主體固有的某物之影像和類似；因為感覺底觀念中之大部分在心中並不是存在於我們外面適某物之類似，恰似代表觀念適名稱並不是觀念之類似一般，雖然我們聽着名稱即容易喚起觀念。

八

不管心於自身以內知覺的是甚麼，或者是知覺、思維、及悟性、底直接對象，我總稱為觀念；而產生任何觀念於我們心中適力，我稱為力之所在適主體底性質。例如，雪球既然有對我們產生白、冷、圓、底觀念適力，那末對我們產生這些觀念適力，如果它們是雪球所固有的，我便稱為性質；如果它們是我們悟性中適感覺或知覺，我便稱為觀念。我所謂這些觀念，若是有時我述說它們如像在物體自身中的，我底意思便是指那些對我們產生它們適對象中適性質。

九 物體底第一性質。

上述在物體中考察了適性質，第一是不論物體在何種狀態中，那些與物體不可分離的性質；如像在它所遭受適一切改變和變化中，一切力都可以加之於它，而它仍永久不變的性質；如像感官恆常地在其容積足以令人感知適每一物

質分子中所發見過、而且心覺察它是不能從每一物質分子（雖然這物質分子微細到我們底感官全然不能覺察）分離遊性質。舉例來說，取一粒麥，把它分爲二部分，每一部分仍然有固體性、廣延、形狀、可動性；再分它，它仍然保持着這些性質；如此分下去，直到各部分成爲不可感覺的；其中每一分子仍然保持那一些性質。〔這些性質我稱爲物體底本原的性質或第一性質，我想我們可以觀察得此種性質對我們能產生固體性、廣延、形狀、運動或靜止、數、一類的單純觀念。

一〇 物體底第二性質。

第二，這類性質，實際上在物體自身中除了藉它們底第一性質對我們產生種種感覺適力而外沒有甚麼，換言之，即是由容積、形象、組織、及可感覺的各部分之運動而生適色、聲、味、等等感覺。我稱這些感覺爲第二性質。此外還可加上第三種，可以算是純然的力，雖然它們在主體中是真實的性質，和我爲要合於一般說法而名之爲性質適東西毫無二致，可是爲區別起見，我便稱爲第二性質。因爲火中之力，以其第一性質使蠟或陶土發生一種新色彩密度之力，也是火固有的一種性質，恰如它對我產生一種溫暖或灼熱底新觀念或新感覺、所具有適力一樣，而這些新觀念或新感覺是我以

前未曾感受過的，而且是藉第一性質如容積、組織、及可感覺的各部分之運動而產生的」(註三五)。

—— 第一性質怎樣產生它們底觀念。

第二件應當考察的是，物體怎樣對我們產生觀念，這顯然是由於衝動，即我們所能感知道、物體於其中起作用過唯一途徑(註三六)。

—— 二

(註三五) 第一性質與第二性質之區別 回溯到德謨克里特底原理去了。此種原理為加里列所復興、笛卡兒、格桑第 (Gassendi)、霍布士 等所承受。

(註三六) 此節原來的形式是在「顯然」之後便接着：「由於衝動而別無它物。因為物體會對於不曾接觸過東西起作用，或當它接觸着，而以與運動相異過方式起作用，是不可思議的事體(而前說則與想像物體能於它所不在過地方起作用完全相同)」。第四版底修改是由於「賢明的牛頓底牛頓的著作」。洛克在Reply to Second, Letter上說：「物質向物質過引力(其吸引方式我在是不可思議的)，不僅證明神如願意能以超於能夠從我們或物體觀念派生過、或能夠為我們所知於物質者所說明過、作用底種種力和種種方法安排在物體中，而且也是一個「他譬如做了」的、無可疑而隨處可見過實例」。

那末，若是當外界對象產生觀念於心中而它們還未被結合於心，而且我們還可覺知在那些爲我們感官所及遊物體中適性質，顯然地那時有些運動必然爲我們底神經或元氣所繼續，由身體底某部分傳達於腦或感覺基位；而產生那些運動底特殊觀念於我們心中。而且因爲廣延、形象、數、及其大可以觀察得遊物體之運動、在某距離能爲視覺所認識，那末顯然的，有些純然不可感覺的物體必然由形象、運動等等而達到我們底眼，從而傳達對我們產生我們所有遊它們底觀念適運動於腦。

一三 第二性質底觀念如何產生。

依據這些本原的性質被產生於我們心中適同一方式，我們便可以想像得第二性質也是由於可感覺的微分子對於我們底感官適作用而產生的。此種微分子底數與容積、運動與形象，刺戟我們底種種感覺器官，於是對我們產生不同的、我們得自物體底色和臭適感覺；例如，由特殊形象與容積底此種不可見的物質分子之衝動，在它們底運動底種種程度和變化上，一朵紫蘿蘭便使此花底藍色和香氣底觀念在我們底心中產生了。想像神能附加如是觀念於與這些觀念絕無類似之點適如是的運動，並不比想像神能附加痛苦

底觀念於一片割了我們底肌肉遊鋼底運動更為不可能，因為痛苦底觀念和這片鋼底運動也是毫無類似之點的。

一四

關於色與臭我曾論述了的也可以解釋味與音，及其它同類的可感覺的性質。此類性質，不論我們因錯誤而把甚麼樣的實在性歸屬於它們，實際上在對象自身中不過是對我們產生種種感覺適力，而且依存於我所說過適容積、形象、組織、各部分底運動、一類的第一性質。

一五 第一性質底觀念是類似，第二性質則否。

由考察所得我想可以容易地引到如次的觀察：即物體底第一性質之觀念是物體底類似(註三七)，而且它們底模型實際存在於物體自身；但是這一切第二性質對於我們所產生適觀念則全然沒有物體底類似，存在於物體自身的，並沒有如我們底觀念適東西。在我們由它們而命以名適物體中，

(註三七) 柏克萊反對此種類似：“一個觀念絕對只能與另一觀念類似”(Principle, Section 9)。

它們僅僅是對我們產生那些感覺過一種力：而在觀念中所謂香、藍、溫，不過是物體自身可感覺的分子底一定的容積、形象、及運動，而我們如是稱謂它們罷了。

一六

我們稱火燄爲光爲熱；稱雪爲白爲寒；稱滿那 (manna) 爲白爲甜，都是從它們對我們產生過觀念得名的。一般地把那些性質視爲在我們心中有其觀念過物體中是同一的，觀念是物體底肖像，好似它們在鏡中一樣。如果有人持異異議，大多數人必以他爲狂妄，然而只要誰考察一下在某種距離對我們產生溫暖之感過火，稍一逼近便對我們產生迥不相同的痛苦底感覺，自己就應當想想他有甚麼理由可以解說，火對他產生過溫暖觀念是現實地火固有的，而這同樣的火以同樣方式對他產生過痛苦底觀念，却不是火固有的。何以白色與冷度是雪固有的，而痛苦之觀念則否，當雪對我們產生這兩種觀念時，除了藉容積、形象、數、及其固體部分之運動而外別無它道呢？

一七

火或雪底特殊容積、形象、數、及各部分底運動，實際上

是在它們之中的，不管任何人底感官覺知它們與否。所以可以稱它們爲實在的性質，因爲它們實際存在於那些物體中，但是光、熱、白、寒、則不是實際存在於它們中的，猶如病或痛苦不是實際存在於滿那中一樣。除去了它們底感覺；不讓眼看見光或色，也不讓耳聽着聲音；不讓上顎嘗，也不讓鼻嗅；那末一切色、味、香、聲、（它們都是特殊觀念）便消逝了、停息了，而還元於它們底原因，即容積、形象、及各部分底運動了（註三八）。

一八

其容積可以感覺得滿那對我們能夠產生一個圓形或方形底觀念；又由此位置能移到彼位置，因而便產生運動底觀念。此種運動底觀念表現它自己如同真實地在滿那中運動着一樣。不管在觀念中或存在中，在心靈中或滿那中，一個圓形或方形是同一的。而且這一點，不管我們認知它們

（註三八）柏克萊把這都論證適用於第一的或實在的性質，同時亦適用於第二的或歸與的性質，而這兩方面，它們底esse（存在）即percepti（知覺），而它們對於“消逝和停息”隨有知覺的生命之不見而消逝，停息。

與否，運動和形象兩者都實在在滿那中的，總是任誰人都得同意的吧。再者，由容積、形象、組織、及各部分底運動，滿那對於我們有種力可以產生病底感覺，有時產生劇痛或絞腸痛底感覺。這些病與痛苦底觀念並不是在滿那中，不過是它對於我們適作用底結果，而且當我們沒有覺得它們時它們便無處存着：這也是任何人實際上要同意的說法。然而總不容易教人們去思考甜與白不是實際在滿那中的，那不過是滿那依其分子底運動、容積、及形象而對我們展眼和味覺所起適作用之結果：猶如因滿那而起適疾病和痛苦除了它對於胃適作用之結果而外，斷然沒有別的。何以痛苦與疾病，即滿那底結果之觀念，當它們不被感覺時便應當視為無處存在的；而甜與白，同一滿那對於其它身體底部分的結果，當它們未被看見或嘗着時又應當視為存在於那滿中的：此種疑問需得有某種理由來解釋。

一九

我們試一考察斑岩底赤色和白色：只要遮斷投射在上面適光，它底色彩便消逝了；它便不再產生赤或白底觀念於我們心上，光一轉來，它便又對我們產生這些假像。誰能設想由於光之隱現在斑岩中便起了實際的變化，誰能設想當

它在黑暗中確然沒有色彩，而在光中則赤色和白色底觀念實際存在着呢？實在的，斑岩有如此一種分子底配列，不管是晝是夜，因光線從堅石底某部分反射，那些分子便往往對我們產生赤色底觀念，從堅石底別部分反射，便產生白色底觀念。然而赤色白色在任何時都不是斑岩所固有的，不過如此一種組織對於我們則產生如此一種顏色而已。

二二

從上面所述的看來，我於物理的探究，或許稍越了我預定的範圍。然而既是使感覺底性質稍為可以理解，使物體固有的性質及其在心中所生過觀念之間過區別得以明瞭地認知（因為不如是則我們不能論證它們），同是必要的，那末我希望人們將恕我在自然哲學中作這小小的巡遊，因為在我現在的探究中，必須區別第一的和實在的性質，如固體性、廣延、形象、數、運動或靜止（當它們所依存過物體大到可以被我們識別時，則往往為我們所覺知），與第二的和歸與的性質（這不過是第一性質底種種結合之力，即是當它們雖作用着，但未被明瞭地認知過時候）；由此我們也可以認知何種觀念是、何種觀念不是、實際存在於物體（即我們從觀念而命之以名過物體）中過某物之類似。

二三 物體中適三種性質。

所以適當地加以考察，則物體中適性質便是屬於下列三種：

第一，是容積、形象、數、位置、及物體固體部分底運動或靜止。這些，不管人覺知與否，都是物體具有的；而且若果它們有能為我們發見適容積，則我們由物體而有適這種觀念，以把握物自體，就如處理人工物一樣明瞭了。這些，我就呼為第一性質（或原始性質）。

第二，是某種物體中適力，藉其不可感覺的第一性質，以獨特的方式對我們底某一感官起作用，因而在我們之中產生色、聲、嗅、味、等等各殊的觀念。這些通常被稱為可感覺的性質。

第三，是某種物體中適力，藉其第一性質底特殊的組織，在其它一物體底容積、形象、組織、及運動上形成如是變化，使該物體對我們底感官起與它以前所致者相異適作用。例如太陽有一種使蠟化白之力，而火則有一種使鉛鎔解之力。這些通常被稱為力。

其中第一種，上文已述說的，我想可以稱為實在的、本原的、第一的性質，因為不管它們為人覺知與否，它們是在

物自體中的；而且爲第二性質所依存。

此外二種僅僅是分別地作用於其它物體之力，是從第一性質底種種變化之結果。

二四 第一性質是對象底類似；第二性質則被思爲類似；第三者則既非類似，亦未被思爲類似。

但後二種性質雖不過是力，不過是與其它某些物體相關，爲第一性質底種種變化之結果適力，然而對它們一般地並不作如是想。例如，我們底視覺或觸覺從太陽接受得適光或熱底觀念普通是被思爲太陽固有適實在性質，而不僅僅是太陽中適力。但是當我們把太陽和它所融化、漂白適蠟連係着考察時，我們並不視蠟中所生適白色和柔性爲太陽固有適性質，而視爲太陽底力所生適結果。然而，若適當地考察，這些光與溫底性質（當我爲陽光所溫暖、所照耀時，它們不過是我底知覺而已）並不是在太陽中的，無異於蠟爲太陽融化和漂白時，其中所生適變化並不是太陽所固有的，它們全體同樣是太陽中依存於其第一性質適力。

二五

何以通常認這一方爲實在的性質，而認它方爲純然的力，其理由似乎是這樣：因爲我們所有過種種色彩、聲音底觀念，其中全然沒有包含容積、形象、及運動，所以我們不易設想它們是第一性質底結果；因爲我們底感官既看不見這些第一性質在其產物中起作用，而且與其產物也沒有一點表面的一致，或可知覺的關係。此其所以我們毫不遲疑地假定這些觀念是實際存在於對象自身過某物底類似了。然而，在另一場合，在物體底作用變第一性質爲力過場合，我們即明白地見出被產生過性質與產生此性質之物底某點通常沒有類似；以此之故，我們便把它視爲一種純然的力底結果。【二六】我想，前者可以稱爲直接可感知的第二性質，後者可以稱爲間接可感知的第二性質。

第九章 論知覺

一 知覺是反省底第一單純觀念。

知覺，因為它是行使於我們底觀念適、心底第一機能，所以它即是我們得自反省適最早的單純觀念，而有些人則稱為一般的思維。就英語底本義說，雖然思維底含義是心關於其觀念適心靈作用之一種，即是，在那些觀念中心是能動的，並以某種程度適意志的注意，在那裡考察一切。因為在樸素的知覺中，大體上說心只是受動的；而且它覺知着甚麼，它便免不掉覺知。

二 只在心接受印像時方有知覺。

知覺是甚麼，由反省他視、聽、感覺、或思維時他自己所做的是甚麼，較之由我底任何種解說，他即會知道得更明白。無論誰反省他自己心中經過過東西，他便不能失掉它；若是他不反省，世間一切語言都不能使他獲得關於它過概念。【三】這是真確的，無論何種起於肉體過改變，若是它們達不到心中，無論何種加於外部過印像，若是它們不在內部被認識，則不會發生知覺，火能以灼燒槍彈過同樣效力灼燒我們底肉體，但除非此種運動繼續傳達到腦中，在那裏發生熱感或病苦底觀念於心而成立實際的知覺，便不為我們所感覺。【四】許多人豈不是時時都可以在自身觀察得，當他底心專注於靜觀某些對象，而亟欲認識在那裏過某些觀念時，它便不能認知震動聽官過發聲體之印象以及發聲體用為產生音響觀念過同一的變化了麼？在這個場合感覺之缺乏不是由於器官底缺陷，也不是由於他底耳較之往次他聽過時候少於被刺戟，而是由於經常產生音響底觀念過東西，雖為器官所輸入，但因在悟性中未被注意，在心上便未印刻何種觀念，結果也就沒有感覺了。

五 假令嬰孩在母胎中已有觀念，但亦無天賦觀念，

所以，我決不懷疑未生過嬰孩，藉他們底感官對於在胎內刺戟他們過周圍的對象之運用，能感受少數觀念。而所謂刺戟不是環繞他們過肉體底必然的影響或便是他們所感受過缺乏或疾病。這些觀念中（如果誰可以推斷關於無甚檢討之可能之事物時）我以為有兩種便是肌餓和溫感。這兩者大概是屬於嬰孩所有過最初的觀念，而獲得之後再不能分離的。【六】然而此類單純觀念遠不是我們前已駁斥、而為有些人所爭持過天賦觀念，因為它們是感覺底結果，而且除了獲得的時間在前而外，其產生底方式並無以異於其它自感官得來過觀念。【七】所以，嬰孩產生以後，這些最早印入過觀念適逢是第一次對他們發生過可感覺的性質。其中光也是重要的，其效能並不少弱於別的。至於心對於這類不伴隨痛苦過觀念之提供是怎樣沒有壓足，從新生的嬰孩去觀察便可揣測着一些。你無論怎樣把他們放置着，他們總常常掉過他們底眼對着光所自來過部分。

八 感覺底觀念常為判斷所改變。

關於知覺我們還要考察我們由感覺接受過觀念，在成人方面的，往往是為我們所未覺察過判斷所改變。當我們在眼前設置一任何種單一色彩的圓球，例如金的、雪花石的、

黑玉的，那末無疑的，由之而印入我們心中之觀念便是一個陰影變化的平面圓形，帶着種種不同的明暗投到我們眼底來。但是因習慣之故，我們既已慣於認識一切凸體對我們往往形成何種的假象，由物體可感覺的形象之差異在光底反射中發生何種變化，那末憑藉一種素常的習慣，判斷便把這些假像改變為它們底原因。所以，既從那實際是色彩或陰影底複雜變化之物而集合成形象，判斷便使它充當原形底一個標識，並自己形成一個凸形底知覺和單一的色彩。這時我們由此接受之觀念僅僅是一個色彩複雜的平面，恰如在繪畫上顯然可見者。〔為說明此點起見，我在此插入一個問題，即博學多才的學者、令人尊仰的實證知識之促進者、莫里柳克士 (Molineux) 先生數月前惠寄我書札中所提出之問題 (註三九)。其問題如次。“假設有一生而盲者，現已成年，藉觸

(註三九) 威廉·莫里柳克士 是洛克底熱忱的擁護者，此書載洛克通信集上。柏克萊在他底「視覺新論」上曾引「莫里柳克士先生底問」，同意洛克和莫氏底解決。他承認這解決為他底論點，即視覺和觸覺底對象是兩組全無共通之點之觀念，之證明。反之，萊爾尼茨則主張廣延雖不能孤立地視為一個影像，但確然是兩組經驗底共通的要素；於是他斷定說，如果盲者預先僅僅由觸覺認知立體和球體已在那裏存在，那末他必然能夠由視覺區分這兩者（即使不是直接地），當他尚為新奇所困惑時。在他看來這似乎是包含在盲者有學習幾何之可能這事實中的。他又說，

感之指導以區別同樣金屬的、大小亦略同的、一立方體和一球體。當他一一摸索後，便要他說出孰是立體，孰是球體。又假設置此立方體與球體於棹，使盲者視之。試問，他未觸着它們時，藉他底視覺，是否即能區別且說出孰為立方體，孰為球體？對於這點，精明足智的提問者回答：“不能。因為他雖已獲得一立方體一球體怎樣刺戟他底觸覺之經驗；然而他尚未獲得如是的經驗，即凡如是如是刺戟他底觸覺者，必如是如是刺戟他底視覺；或不平衡地壓迫着他底手遊立方體之一突角將以其在立方體中之實狀呈露於他底視覺。”對他給與他提出過這個問題之回答，我同意這位有思想的先生，得稱他為朋友我是引以為榮的。而且我以為，當盲者僅僅瞧着它們時，最初一瞥他必不確切地說出孰為立方體，孰為球體，即使他能藉觸覺無誤地指名它們，並且因被感觸

我們必須審慎地區別“影像”和“依定義而成立之觀念”，即是說，概念和觀念(notion)。自契登頓試驗(Chesebden's Case, 1728)以來，把這個問題委之於實驗的實證已經有過許多的嘗試了。所有的報告都可以拿來堅固莫里柳克士和洛克底觀點，即我們尋常的知覺依存於以經驗為基礎之判斷之說，而對於柏克萊底視覺與料與觸覺與料間遊自然的交互關係之抹殺一切的否定則不能。柏克萊謂“沒有為兩個感共官通達觀念”，但精神病者由他們底觸覺經驗之類推作用，不久得探出表現於視覺中遊隅或角了。

着的形象之差異確然地區分它。以上所論述，我已記錄出來並呈之於讀者作為他一個考察底機會，考察一下經驗、應用、習得的觀念、給與他適益處究有多少，雖然他以爲這一切對於他是少有用處、少有助益的。此外更有一層理由，便是因爲這位善於觀察的先生附帶着說，當我底書既已向一般賢明的讀者提出了這一問題時，他絕沒有遇見一個人首先給它一個他以爲真實的答案，卒至聽得他底理論之後他們才信以爲實了。]

九

然而我以爲判斷改變觀念之說不是尋常在我們底任何觀念中的，除了在那些由視覺接受者而外。因爲一切感官中最賅括的視覺傳達專屬於視官適光與色底觀念於心；又傳達迥不相同的空間、形象、和運動底觀念於心，而這些觀念底種種變異使其固有的對象變其外貌，即光與色之改變；所以我們便因習慣使自己常以彼方判斷此方。在許多場合，藉已成的習慣，於我們屢有經驗的事物上，此種事實之遂行是如是恆常、如是迅速，以致我們認一個判斷所形成適觀念爲感覺底知覺；所以此一方，即感覺底一方，僅有刺戟它一方適功用，而於自身則不留意；例如一個專心致志讀書或聽講

過人，少於留意文字或聲音，而只留意文字、聲音、在他心中所惹起過觀念(註四〇)。

一〇

若是我們考察心靈作用是何等敏捷地被完成，則上述未留意而作成過事實我們便用不着驚異了。何以故，心自體是被設想為不占空間，沒有廣延的，因而它底活動似乎也不需時間，只是許多活動好像輻集於一瞬間一樣。我述說此點是以身體底活動作為比較的。誰願意反省他自己底思維，在其中他即可發見這點。真如一瞬間，我們心靈只需一瞥便覽盡可以稱為頗長的論證之各部分，我們試想把這論證發為文字，而一步一步顯示他人，需要多少時間呢？其次，若是我們考察因作事底習慣而獲得過作事之敏速性，怎樣往往使經過心中過事物無須乎被意識，則此種未被留意而完成過心靈作用也不會十分使我們驚異了。習慣，尤其是發生最早的习惯，到後來在我們心中產生一些我們觀察所不及過活動。我們白天閉着眼臉即瞬目時，並不覺得我們全然在黑暗

(註四〇) 同樣，照柏克萊底法，我們直接由發格的視覺與材料轉到它們所表示的觸覺現象。

中，豈不是屢屢經驗着的麼？由習慣養成用某種口語過人差不多每句話裏都要帶着，他人雖注意到了，他們自己却聽不見、也注意不到。所以我們底心毫不經意地就往往把它底感覺底觀念變爲它底判斷底觀念，並不是甚麼奇異的事體。

一一 知覺區分了動物和下級物。

知覺這種機能在我看來是一種區分動物界和自然底下級物過機能。因爲有許多植物雖然有某程度底運動，隨別的事物對它們過種種作用，也能很伶俐地改變它們底形狀和運動，因而從一種類似動物底隨感覺而起過運動之運動、獲得有感覺植物之名；然而我假定這純然是一種機械作用，其發生底方式並無以異於燕麥芒因水氣之浸入而轉曲，或繩子因水之浸漬而縮短。這類現象發生在主體中，並沒有何種感覺，也沒有任何觀念或接受任何觀念。

一二

我相信知覺在各種動物中以某種程度存在；雖然在有些動物中爲自然所預備以接受感覺過通路很少，而所接受過知覺又如是朦朧遲鈍甚至異常缺乏其它動物所具有過、感覺底複雜和銳敏。【一三】我想我們可以由牡蠣或鳥貝

底構造推斷牠沒有人或其他某些動物一樣多、一樣敏銳的感官；即使有之，在那種不能轉移地位的狀態中，牠也決不會因而得到甚麼助益。一個動物在某一距離底對象中覺知利或害，而自己却無法趨避，那末視覺和聽覺對於牠有何好處呢？對於一個必須靜臥在偶然機會把牠放置着適場所、一任偶然來到適或寒或溫或清或濁的潮流之侵襲適動物，銳敏的感覺豈不是成了一種累贅麼？【一四】然而我還是不能不相信有某種微末而遲鈍的知覺存在，藉此牠們才與完全無知覺的下級物有區別。

一五 知覺是知識底入口

知覺既然是向着知識適第一步和第一級，一切知識資料底入口，那末人或動物底感官愈少，則生於感官適印象便愈少而且愈遲鈍；而運用於印象適機能愈遲鈍，則印象距離普通人中可以見到適知識愈遠。但是因程度上適變化甚大（在人羣中大致可以見出），所以這不能在有些種類動物確然可以見出，尤其是在個別的個體中更少見。在這裏我只要述出了知覺是我們一切知的機能底第一作用，又是一切知識達到我們心中適入口，便算達到目的了。再者，我往往愛這樣想，在動物和下等生物之間立下界畔的便是最低級的

知覺。然而我敘述此不過是視爲如是云云酌推測而已，因爲學者將怎樣決定它，是和當前的問題漠不相干的。

第十章 論把住

一 靜觀。

心藉以向知識更進一步過機能卽是我稱之爲把住者，或心由感覺和反省接受得過單純觀念之保持。完成這個過方式有二。第一，保持被帶入心中過觀念使經過某時間仍實際可見，這就叫作靜觀。

二 記憶。

把住底第二方式卽是在我們心中重行喚起、印入之後已曾消逝、或所謂已曾置諸視野之外過、那些觀念。當對象

已被移去，而我們想像熱或光、黃或甘、適時候，便是適用第二方式。這便是記憶，所謂我們底觀念底貯藏所是不錯的。因爲人底狹隘的心既不能同時觀察和考察許多觀念，就必須要設置一個貯藏所以皮儲那些異時它可以用得着適觀念。〔但是我們底觀念無非是在心中適實際的知覺，沒有它們底知覺時便甚麼也不存在，所以在記憶底貯藏所中我們底觀念之皮儲底意味不過是如此，卽在許多場合，心有一種力，能喚起它已曾獲得適知覺，連同它以前既有適、附加於它們適、附加知覺。而且在這樣的意味上我們底觀念才可以說是在我們底記憶中的，卽是，當它們實際上並未存在於何處，不過在心中有一種能力，隨其意欲可以使它們復活。並且儼然如實地重新描繪它們於心上，即使有些比較容易、有些比較困難、有些比較鮮明、有些比較暗淡(註四一)。〕所

(註四一) 括弧中諸句是第二版加上的，並以應付洛克底最早的批評者、傳參登底約翰·諾里士(John Norris of Bemerton)底反對的。諾里士1690本書出版後數月，發表一篇文名爲「關於名爲悟性論一書進約略的考察」。他說洛克在這節第一部分遊用語包含着在中心遊、觀念底契合的或潛伏的在現(Presence)，其實並非知覺，因而與他反對天賦觀念遊論實相矛盾。於是洛克在這些新句子中便變除了他曾經用過適慣用的隱喻，也不再堅持那被述說爲皮儲於記憶中遊觀念了。但是純粹那樣地

以，由於這個機能之助才可以說我們在悟性中獲有那一切觀念，雖是我們並沒有實際地靜觀它們，然而我們却能致它們於視野中，使它們再現而成爲我們思維底對象，無須乎借助於可感覺的性質，即最初把它們印刻在那裡並性質。

三 注意、反覆、快樂、痛苦能固定諸觀念。

注意和反覆大有助於使任何觀念固定於記憶中：但那最初即自然留下最深而最持久的印像的，便是那些伴隨着快樂或痛苦而來的。感官底最大任務既在使我們認識何者有害於我們底肉體、何者有利於我們底肉體，那末痛苦必然

申述第一卷底論旨是完全置復活的知覺——知覺底再現，即是，“連同這種附加於它們過、附加知覺，”而附加知覺是心以前印有的——於不倫了萊普尼茨以他底全語“赤裸的力和機能”(puissances ou facultés nues)來曲解洛克。顯然的，重新描繪某些觀念於自己上面顯心必然已：特別受限制了的，即是，使它恰好能描繪這些觀念，別的心因不曾經驗它們而不能喚起這些觀念。心理學家都異常同意，凡論述記憶便不能借助於下意識的性向之假說。斯道特(Stout)述把住性底心理學定律爲“特殊經驗遺留一些特殊痕迹或性向於它們後面，這些便是決定繼起的過程底性質和途徑的(Manual of Psychology, BK. I, ch. 3)。

伴隨着某些觀念之感受便是自然底妙用了（這是已曾說明了的）。自然之妙用，供給兒童以考慮與推理之餘地、使成人之行動速於推理，故能使年幼者和年長者都以那種自衛所必須適敏捷避免有害的對象，並於雙方底記憶中確立一種對於未來適提防。

四 在記憶中觀念逐漸消失。

關於觀念被印入記憶適持久底種種程度，我們可以考察；在悟性中有些觀念之產生僅僅由於一度刺戟感官即不再見適對象；有些對象，雖不止一度刺戟感官，然而很少為感官所覺察。總之，若如兒童之漫不經意，若如成人之只專心於一事，心便不能使印像深入。在有些人中，心雖專注於印像而且反覆它們，或者是由於體質，或其它缺陷，記憶仍異常薄弱。在這一切例子中，心中適觀念消失得很快，往往從悟性裏化為烏有，自身不留一點痕迹，或記印，恰如飛過稻田適影子一般；而心中空無所有，則宛如它們從未在那裏存在過。

五

所以兒童初有感覺時，產生於他們心中適許多那類觀

念(其中有些,如某種快樂和痛苦 恐怕是未生以前有的,有些則在嬰兒時代才有的),若是在他們底未來的生涯中沒有再被反覆,便完全消失無痕了。我們從那些當很年幼之時因意外而喪明遊人們觀察得:他們底色彩底觀念,因素來只輕微地被注意過,以後又未經反覆,完全消失;所以若干年後,他們心中便連色彩底想念或記憶通通不留,正與生而盲者無異,確實的,有些人底記憶非常精確,甚至令人驚奇;然而我們底一切觀念似乎都在不斷地銷蝕,就是那些印入最深的,在心目中最富於把持力的、也不能免;所以若果它們不時常被感官底反覆活動重新喚起,或因反省最初惹起它們的對象使之再現,則印痕漫滅,終於一無可識別的了。以是,我們兒童時代和幼年時代底觀念往往先我們而死;而我們底心便把我們行將接近遊那些墳墓指示給我們:那兒雖有黃銅和大理石殘留着,然而墓銘則為時間所磨滅,而造像也被風化了。繪在心上遊畫圖也因擱置而褪色了,若不時加塗飾,便逐漸消滅以至於無物。我們底身體之組織對此有多少關係,我們底活力對此有多少關係;以及腦質是否能形成這種區別(即有則人底記憶保持篆刻於其上遊文字有如大理石,有些則如石灰石,有些則差不多與沙相似),在這裡我不作探究:雖說身體底組織有時影響記憶似乎大體是確實的。

因為我們常見一種疾病完全剝奪心中適觀念，而熱病之候數日間即可燬盡一切心像而使之混亂，即使它們宛如刻在大理石上適一樣堅牢。

六 不斷地經過反覆適觀念頗難消失。

但是關於觀念自身，那些因產生它們適行動或對象屢次重臨而被喚起適次數最多的（那些不僅由一個感官傳達於心的也是屬於此類），便最使自己在記憶中固定，存留在那裏最長久而且最明晰。所以，那些屬於物體底性質適本原觀念，如固體性、廣延、形象、運動、及其它；那些不斷地刺戟我們感官適觀念，如熱如冷；那些本來即是一切種類存在物之特性適觀念，如刺戟我們感官適每一對象、役使我們心靈適每一思維，都必伴隨着適存在、綿延、數，以及其它類似的觀念；只要心還留有任何觀念時，都是不容易完全消失的。

七 在記憶中，心往往是能動的。

在此種第二知覺中（註四二），或重行檢閱儲存在記憶裏

（註四二）所以霍布士稱回憶為第六感官。其它五官認知外界對象。但我們又認定知是獲得的觀念或概念，所以當它們重來，“我們便認知那是重來”（*Human Nature*）。

遊觀念之際，心往往不僅是受動的，因為那些潛藏的畫圖之出現有待於意志作用(註四三)。心屢屢着手於隱匿的觀念之搜尋，正所謂以心眼相向。雖然，有時它們也自然而然地顯現於心，自呈於悟性之前，並且常常為劇烈不安的激情所鼓舞、自它們底暗室中擁出於白日之下。但因為我們底感情把觀念帶到記憶中，把它們靜靜地擱置在那兒忘記了。〔關於寄寓在記憶中、有時又為心所喚起遊觀念，進一步應該考察的是：它們不僅(就喚起這字底意義說)沒有一個是新的，而且心還認它們是以前的印像，重新認識它們如同它以前認識遊觀念一樣。所以從前印入遊觀念雖不是時時在視野中的，然而在回憶中它們恆常地被認為是以前曾經印入過遊觀念，即是，在視野中的，而且以前曾為悟性所注意過的。〕

八 記憶底兩缺陷，忘却與遲緩。

在一個有知性的動物，記憶之必要是僅次於知覺的。在記憶缺乏之處，我們其它機能全體大概會失其作用，記憶底重要有如是。而且我們在思維、推理、和認識上，若是沒有記

(註四三) 在鹿齡的記憶或“回憶”上，知性的目的用聯攝律去發見那半被遺忘了的東西。聯攝次數愈多，回憶的清晰度愈高(Frazer)。

憶之助，我們必不能越過當前的對象而前進。然記憶中或許有兩種缺陷：——

第一，記憶完全失掉觀念；甚至於發生全然的無知。因為我們認知事物總不過獲得它底觀念。若觀念已失去，我們便一無所知了。

第二，記憶運動遲緩，不能充分敏速地記起所獲得的、度儲起來的觀念以應不時之需。此種情形若是厲害便成為魯鈍。所以凡是因記憶上有此缺陷而沒有實際保存於記憶中、時時準備着以應必要與時機之要求的人，他便寧可完全不要觀念，因為它們於他少有用處。當其在心中尋覓那些適合他底目的而失掉機會的人，就他底知識方面說，並不比完全無知的人幸福。所以記憶底任務便在等待現前之機，提供那些潛伏的觀念於心；而我們稱為發明、想像、敏銳的也就在於無論何時都有這些觀念底準備。

九

以上所述諸缺陷，即是我們比較人與人底記憶可以觀察得的。還有另一種缺陷我們可以視為是一般人底記憶上所有的，即是同有些卓越的被創造的有知性的存在者相較時。在記憶底機能上此種存在者超越常人很遠，他們可以

不斷地觀閱他們以前的一切行動之全部意義，其間沒有他們已曾獲有過一點思維可以逃出他們底視野之外。統知現在、過去、未來、底事物而洞見人類心靈過神底全智，或可以為我們實證上述過可能吧。因為只有神才可以隨意以何種比例把他底完全性、在其被創造的有限存在者所能容受過範圍內、分與他底直接的侍者（即榮耀的諸靈）這一事，誰能夠懷疑呢？據說天才的巴斯卡爾（Pascal），查到他底健康已壞而損及他底記憶力時，他一點也不會忘記他壯年時代所為、所讀、所思的。這是為大多數人所鮮知過特權，頗難為那般依世俗之見以己量人過人所相信的。然而，一經考察，便可以補助我們擴大我們底思維於較高：精神界中記憶力底更大的完滿性，因為巴斯卡爾君底記憶力仍然是帶着人類心靈被限定過狹隘性，即是說，他只能逐漸把握無限複雜的觀念，而不能同時地把握。然而各種階級的天使大概具有更大的視力，其中有些或者賦有某種能量，能夠把他們一切過去的知識像一幀圖畫一樣、同時保留在一塊、並不斷地置諸目前吧。

一〇：禽獸有記憶。

度備和保留被輸入心中過觀念之機能，其他若干動物

似乎與人一樣，已達相當的高度。別的實例暫且不說，鳥之學習音調，及人可以從他們觀察得過力求合節之努力，使我一點也不懷疑牠們具有知覺，能保持觀念於記憶裏，而用之為典型。因為在我看來這是不可能的，即牠們既無音節底觀念而會力求牠們底聲音與音調相合（牠們明明白白是這樣）。何故呢，我雖是應當承認在音調確實奏着之際，聲音可以機械地惹起那些鳥腦中過元氣之一定的運動，而那種運動可以運於鳥翼底筋肉，於是鳥就機械地為某種噪音所驅走（因為這鳥底自衛所必需的）；然而決不能把這個假定作為一種理由去解答，何以當音調演奏之際（少有在音調止息後），會機械地在鳥底發音器官中惹起如此一種運動，會使鳥底聲音符合於一種素不相關的聲音之音節，而此種摹仿對於鳥之自衛却不能有何種裨益呢。但是，更有進者，以任何皮相的理由決不能假定（尤其是不能證明）鳥類無感覺和記憶而能使牠們底音調逐漸更接近昨天所奏過樂調；因為如果牠們底記憶中沒有那樂調底觀念，那樂調現在便無有了，也不能作為牠們摹仿過典型了，即使樣怎反覆努力，牠們也無法與之接近了。

第十一章 論識別及其它心底作用

一 沒有不經識別過知識。

我們在心中可以認知過又一機能，即是識別和區別心所有過種種觀念之機能。僅僅把握着一般的、混亂的、關於某些事物之知識是不夠的。除非心對於各殊對象及其性質有一種判然的知覺，它必定只能容受少量的知識：即使刺戟我們過物體在我們周遭熙來攘往地一如其現狀，而心不斷地在思維中活動着。區別此物與彼物過機能，便是曾經充過真理過、若干頗為普遍的命題底直證和確實性所依存的；因

爲人們，忽視了何以那些問題獲得普遍的同意之真因，但把它完全歸諸固有的同樣的印像：然而實在說來此種真因依存於這種明晰的識別的心底機能，藉此心才認知兩觀念爲同爲異。關於此點，以後當詳論。

二 想像力與判斷底差別。

正確地鑒別彼此觀念間過差異之不完全，究竟有多少是緣於感覺器官遲鈍或缺陷、或缺乏敏銳、練習、或悟性上過注意、或爲某些氣質所固有過急燥或急促，我不在這裏檢討。只要認知這是心可以在自身中反省和觀察過種種作用之一便夠了。若是天資敏活在於我們記憶中過觀念之隨時準備妥當，那末人與人間可以觀察得過、參差不齊的推理之明晰性和判斷之正確性、大體就在於使觀念不至混亂、能適宜於精細地區分差別極微過事物了。因此，或可以舉出某種理由來說明一般觀察得的事實，即具有豐富的想像和敏捷的記憶過人，並不常常具有明確的判斷和精深的推理。何以呢，因爲想像力大體在於觀念底契合，把其中可以見出類似或一致過那些觀念迅速地、變化地搜集起來，因而構成可悅的畫圖和適意的幻影：反之，判斷則在於精細地區分其間只能見出最微細的差異過觀念，因而免得爲類似和近似所迷

亂以至於認甲爲乙。這是一種和比喻與諷示正相反對遊進程，鮮明地刺戟想像遊機智之享樂大體便在其中；因爲機智之美一見即知，無勞思維去檢查其中含有何種真理或理由之必要。心不再進而觀察，只安然滿足於想像之可樂和空想之華麗；故進而以真理和理性底嚴格的規律去檢討想像，由此以指示它之成立乃在於不完全與真理和理性底規律相合遊某物中，便是一種冒瀆了。

四 比較。

就範圍、程度、時間、空間、或任何其它情境之關係上把觀念一一比較，又另是心關於其觀念遊一種作用。而在關係統攝之下遊、一切觀念底大羣，便依存於這比較作用。至於就其範圍如何廣泛而言，以後有機會即將考察的。

五 禽獸不能完全地比較。

禽獸享有這種機能遊程度如何，頗不易決定。我想牠們即有，其程度也必不大吧。因爲牠們雖有若干十分明瞭的觀念，然而我以為這總是人類悟性底特權：即悟性充分識別了一切觀念，因而覺察它們是全然相異的，結果便是兩種觀念，因而又探求、考察在甚麼條件之中，它們才有被比較之

可能(註四四)，所以我想禽獸比較牠們底觀念不能超過附加於對象自身過一些可感覺的條件。在人羣中可以觀察得過、屬於一般觀念過、而且只對於抽象的推理有用過其它一種比較底力，我們可以大體推斷禽獸並未具有。

六 合成。

我們可以觀察得過、心關於觀念過第二作用，便是合成。藉此作用心便聚集若干自感覺和反省獲得過單純觀念，而把它們結合成複合觀念。在此合成作用之下，又可以列入擴大作用；在其中合成作用雖不如在更為複合的觀念中那樣顯著，然而它仍把許多觀念集合起來，即使那是同類的。像這樣，把若干單位加合起來我們便形成一打底觀念，又把

(註四四) 論“比較”與“抽象”諸節，是本章底主腦。這兒涉及洛克所謂“人類悟性之特權”的——即所以別於純然動物生活底聯合作用過概念的推理。在這裏洛克以簡單而平易的文字述說智性底兩種範圍底差別之所在。人類的存在不能滿足於類似底朦朧的印象；他要探求、考察“在何種條件中”兩對象才彼此類似，因而達到明白規定了過、科學知識底可能性所依存過、概念或“抽象觀念”。這種對於動物為人類之起源、底進化觀之公然承認，當然並未妨礙任何人容認洛克在第十節所出照過心與兩種類之間之“完全的區別”。

若干被反覆了遊貝呎 (perch, 約五碼半) 加合起來, 我們便形成一費朗 (furlong 約一哩底八分之一) 了。

七 禽獸殆無合成作用。

又關於合成, 我以為禽獸遠遜於人。因為牠們雖能攝入單純觀念底幾種聯結, 而把它們併置着 (恰如那形成犬底主人底複合觀念遊形象、嗅味、聲音, 或者毋甯說犬藉以認識其主人遊那許多特點, 犬都獲有), 然而我決不以為牠們自己會混合它們而形成複合觀念。恐怕我們以為牠們有複合觀念之處, 也無非是在認識某些事物中指導牠們遊一種單純觀念, 因為那些事物或者不如我們所想像遊那麼容易為牠們底視覺所識別吧。我曾經確切地聽人說過, 一隻母犬會乳小狐, 並和牠們嬉戲、愛護牠們, 亦如牠自己底乳犬一樣, 只須你一度使小狐吸過牠底乳, 而且只須乳汁流到小狐口中那麼久的時間。此類同時要鞠育許多幼兒遊動物, 似乎並不能識別牠們底數目, 因為牠們雖然非常關心牠們眼見耳聞遊失去遊幼仔之任何一個, 但是當牠們不在時悄悄地搵去一二頭, 牠們並不見得有所失, 也沒有數目減少之感覺。

八 命名。

當兒童由反覆他們底感覺使觀念在記憶上固定了，他們便逐漸開始使用符號。當他們已經熟練於適用語言器官以形成語音時，他們便開始利用語詞向他人表示他們底觀念。這些語言的符號他們有時借自他人，有時自己創製，若觀察兒童初用語言之時他們給與事物適新穎的變名即可知道。

九 抽象作用。

語詞之效用既然在作為內的觀念之外的標識，而那些觀念又是取自特殊事物的，那末，若是我們所攝取適每一特殊的觀念都應有一特殊的名稱，則名稱便無窮盡了。為補救計，心便把受自特殊事物適特殊觀念一般化。一般化之完成即在於考察它們時，是把它們視為離一切其它存在和實在物底種種條件（如時間、空間、或任何其它併起的觀念）而孤立適心中的假像考察的。此種作用名為抽象。由於抽象作用，取自特殊存在物適觀念即變成一切同類觀念底一般代表，而它們底名稱也成了一般名稱，可適用於符合此種抽象觀念適一切存在。此種正確的朴素的在心中適假像，悟性並不考察它們如何發生、從何處來、或與何種其它的觀念並生。即視它們與原型合轍、足為類分實在物、並依以命名適

標準而蓄積起來(並和着一般附加於它們適名稱)。以此,同一的色彩,今天既在粉筆或雪中觀察得,並知這即是昨天心所感受的,那末心便只考察那假像,以爲那類所含一切之代表;給以自適名稱之後,它即可由那種聲音表示我們所能涉想、所能遇見適同一性質;如是,或在觀念上、或在名辭上,普遍便形成了。

一〇 禽獸無抽象作用。

若是禽獸是否能那樣地合成和擴大牠們底觀念到何程度尚有疑問,我想關於此點我可以斷然地說抽象底力牠們完全沒有,而一般觀念之把握便是所以判然劃分人與禽獸之別的,並且是禽獸所決不能獲得適一種優越性(註四五)。因

(註四五) 萊特尼茨說,“禽獸所具適形成連續作用 (consecution) 適能力是比人底推理低劣得多的。禽獸底連續作用頗似一般單純的經驗論者的。他們斷定,凡是屢屢發生的,將來在某種東西同樣刺激它們適場合個又要發生,因爲不能判斷同一的適由是否有效”。“禽獸只能以實例指導牠們自己,因爲就我們對牠們所能判斷的說,牠們絕對沒有達到必然的命運之精識;而人們則能容受論證科學”(New Essays, Preface)。此處置重於根本地劃分人底概念推理和類型 動物 的智力範圍並不與洛克在四卷十六章,十二節所論述的相矛盾。參閱三卷,六章,十二節。

爲在禽獸中我們顯然沒有看見一點利用一般符號以代普通觀念之痕迹；從此我們便有理由想像，牠們並沒有抽象作用或形成一般觀念之能力，因爲牠們沒有語詞之利用，也沒有其它一般符號之利用。

然而禽獸沒有一般語詞之應用或知識也不能歸諸牠們沒有構成語音之適宜的器官；因爲我們知道有許多禽獸能形成語音而十分清楚地吐出語詞，可是仍決不能適用語言。在它方面，因器官底障故而沒有語詞適人，也不至不能以符號來表示他們底普遍觀念。符號之用使他們得以代替一般語詞，而其中我們便見到禽獸所缺乏之機能。所以我想我們可以假定，禽獸底一切種類之所以別於人類即在於此；也即是人與禽獸於其中完全分離之固有的差異，到後來此種差異便劃成廣大的鴻溝了。因爲假如牠們真有某種觀念，而又非純粹的機械（有人曾以爲如是），那末我們便不能否定牠們有某種理性。然而在我看來，有些禽獸在某些事實上確能推理，同牠之有感官一樣顯明；但是僅在於特殊觀念一方面，如牠們自感官接受者。禽獸中之最高等的亦被束縛於那些狹隘的限制內，而沒有（據我想）以任何種抽象作用擴大

觀念遊機能。

一四 方法。

以上所述，我以爲是心在悟性中所利用過第一機能或第一作用；雖是對於其觀念心才行使它們，然而我已曾述及過實例主要是在單純觀念方面的；並且我已曾把這些心底機能之說明附加於單純觀念之說明上，然後爲下列種種理由我再說關於複合觀念我必需說明的。

第一，因爲有幾種這類的機能最初主要地是行使於單純觀念的，所以我們可以依普通方法之性質，追迹、發見它們底起源、進化、及逐漸的改善。

第二，因爲觀察了心底種種機能，有它們對於單純觀念起如何的作用（在大多數心中單純觀念較之複合觀念要明晰、精確得多），我們便可以好好地檢討和知得心如何抽象、命名、比較、及運用其它作用於容易使我們陷於錯誤遊、那些複合的觀念。

第三，因爲關於自感覺受得遊觀念遊、這些心底作用，如果加以反省，其自身另一組觀念、即派生於我們名爲反省遊另一知識之泉源遊觀念；所以在這場合它們適宜在感覺底單純觀念之後受考察。關於合成、比較、抽象等等作用，如

我方才所述者，在別處有機會當再爲詳論。

一五 以上所述爲人類知識之發端。

我以爲，上文所述，我已舉出一簡短而且真實的人類知識底最初發端史：即從何處心有其最初的對象，以何種步驟心使其自身進到它可以獲得適知識之所從出適那些觀念底把握和儲蓄。至其中所提各點，我是否正確，我必須訴諸經驗和觀察了。【一六】這即是我所能發見適、由之一切事物底觀念得以輸入悟性中適、唯一的方法。若是他人有天賦的觀念或先入的原理，他們便理當享受它們；若是他們相信它，他人亦無法否定他們所有適高於儕輩適特權。我只能述說我自身中可以發見者。

一七 暗室。

我不敢大言說教，我不過探究而已。所以我不能不在這裡重申所見，即內部的和外界的感覺是我所能發見適、到悟性去適唯一的知識之兩大道。就我所能發見適而言，僅此兩者才是放光明入暗室適窗戶。因爲在我想來，悟性絕似一隔絕光線適密室，僅留有一種小隙讓外界對象底可見的類似或觀念(註四六)進去。若是走進如此一間暗室適肖像僅僅保

存在那裡，秩然有序地擱置着，應用時機即可尋出，那一定非常類似一個人底悟性，對於一切視覺底對象及其觀念之關係了。

關於悟性由之而達到獲有和保存單純觀念及其樣態、與其它一些對它們所起過作用過方法，以上所述便是我底一些揣想。今更進而較詳密地檢討某些單純觀念及其樣態。

(註四六) “何故只限於可見的或視覺底對象呢?” 伏萊塞這樣問。

洛克底單純觀念是由五官和其它感官進來的。

第十二章 論複合的觀念

一 複合的觀念爲單純的觀念所形成。

上文已經考察過那些觀念即自感覺和反省接受過單純觀念。當接受這些觀念時心純然是受動的，它既不能自行造作一個，亦不能獲有任何不是由它們所形成過觀念。〔然而心於接受單純觀念時雖完全是受動的，可是它運用自身底幾種活動，由此以其單純觀念爲基礎和資料，也就形成了其它的觀念。心所以行使其對於單純觀念過活動主要地是這三項(註四七)：(1)結合若干單純觀念爲一個合成的觀念；於

是一切複合觀念便形成了。(2)其次是同時取二觀念，不論

(註四七) 括弧內文字係四版插入的。此段把洛克第二章原來的分類、即區別單純觀念和複合觀念之分類混亂了，因為複合觀念又再分為樣態、實體、及關係。在插入文字中，複合觀念顯然是因心腦作用而起過變化之一種，因為其它變化是關係底觀念和一般的觀念。本書以後諸章雖有詳密的計劃，獨沒有專章討論一般的觀念，僅僅在亞登五章論一般名辭之下，和偶然在別處，提及。

季布生教授很明白地指出，在任何形式上，洛克底分析總包含着元素的與料底“宛如機械的合成”之概念底崩潰。甚至狹義的合成觀念底複合觀念，亦不能依據如是的理論被說明。“關於混合樣態”，洛克告訴我們，“心約束各部分為一觀念；混合樣態之有其統一，顯然是由於一種心腦活動。此種活動不僅結合那種種觀念於一起，並視它們為那些部分所構成過一個複合觀念”(II. 22. 4)。而且就是在經驗把許多單純觀念，如同在實體中一般，同時表現，也包含着同樣的統一作用，蓋由於心有“一種將幾種單純觀念之結合狀態視為一觀念而考察的能力”。洛克不曾想到禽獸自己也曾混合牠們底單純觀念而形成複合的觀念(II. 11. 7)。在官方面，關係底觀念決不是合成底結果；它們是由於一種明白的比較底作用，而且形成以後，如此一個觀念“對於心便是一個超越一切名辭適思維對象(此對象便是這些名辭之比較底結果)”。只有在被比較的名辭是由這些泉源得來的這意味上，它才依存於感覺和反省。所以，用洛克底術語，我們底關係底觀念往往“靈於”或是“終極地建立在”如此的單純觀念(*op. cit.* PP. 61-7)。

單純的或複合的，並列在一起，只同時加以檢閱，並不結合它們爲一；由是心便獲有其一切關係底觀念。(3)第三是把它們從一切和它們並存於實在物中其它觀念分離；這便叫作抽象作用；由是心底一般觀念便形成了。這便說明了在物質界與精神界心底力及其作用底方式是非常相同的。因爲物質界和精神界雙方底資料之爲物，無論是創造或毀滅，都非人力所能支配。所以人能做到逾一切不外結合它們、或比較它們、或完全分離它們而已。考察複合觀念，在這裏我將從第一項着手，然後於適當的場合再及其它二者。]因爲既已觀察得單純觀念存在於幾種結合狀態中，所以心便有一種幾種單純觀念之結合狀態視爲一個觀念而考察逾力，也是可以見得的，而且心考察這些單純觀念不僅視它們爲被結合於外界對象中的，也視它們爲被自己結合了的。像這樣由若干單純觀念之結合而形成逾觀念，我名之爲複合的觀念；例如美、悅、人、軍、宇宙、等等。此類觀念雖爲種種單純觀念或單純觀念所形成逾複合觀念糅合而成，可是心如果願意，即可視每一個爲一完成體而考察，並以一名稱表示它。

二 複合觀念是意志地形成的。

在這種反覆和結合其觀念之機能中，心有無窮地變化

和複化其思維對象之大力、使思維對象超過感覺或反省所供給的：但是這仍然只限於心從兩個泉源接受過、爲其一切合成底終極資料過、那些單純觀念。因爲單純觀念全是由事物自身得來的；而且關於單純觀念，心所能獲得者總不外那被提示於它的。除了由感官自外而入過可感覺的性質底觀念而外，它不能有其它這種觀念，而且除了它從自身獲得者而外，也不能有思維實體之作用底任何別種觀念。但是當它一旦得了這些單純觀念，它就不僅局限於觀察，局限於外界所提供者；由其自身之力，它能夠結合其所有過觀念，而且形成以前未曾如是結合着地被接受過、新的複合觀念。

三 複合觀念有三種，即樣態、實體、關係。

複合觀念，無論如何被合成的或被分解的，其數目雖無限，其所以充實和款待人們底思維之變化雖無窮，然而我以爲它們畢竟可以歸納爲如次之三綱目。第一，樣態。第二，實體。第三，關係。

四 樣態。

第一，凡複合觀念，不論如何合成的，並不內含自己存在之假定，而被視爲依存於物和實體底情態者，我即稱之爲

樣態。例如爲三角形、滿足、暗殺、等詞所表示者便是。如果在這一點，我用樣態一字，其義頗與原意相異，我要請求原諒，因爲在理論上，或造新語或用舊詞而稍變其意義，總是不可免的事。就我現在的事實來說，後一方法恐怕是兩者中最可將就的吧。

五 單純樣態與混合樣態。

關係這些樣態應分別考察的有兩種。第一，有些樣態僅僅是同一單純觀念之變化或不同的結合，沒有參加任何其它觀念，如一打或一組。此種觀念無它，不過是如許各別的單位之加合；所以我稱爲單純樣態，因爲這只限於一種單純觀念之範圍內的。第二，有幾種單純觀念底其它合成的觀念，結合而形成一個複合觀念；例如，美，便是爲一定的色彩和形象之組合所構成，才惹起觀者底快感；偷盜，便是任何事物底所有權之潛移而未經物主底許可適行爲，顯然包含着許多不同種類的觀念之結合。這些我稱爲混合樣態。

六 單獨的實體或集合的實體。

第二，實體底觀念即是取以表現自存的特殊個體適單純觀念之結合，在其中假定的和混入的實體觀念似乎真是

最主要的。以是，如果把某種灰白色底單純觀念，附着某種度數的重量、硬性、軟性、及可鎔性而結合於實體，我們便得着鉛底觀念；又把形象底觀念，附着運動、思維、及推理底力而結合於實體，便形成一個人底通常的觀念。關於實體也有兩種觀念。一為單獨的實體觀念，它們是分離地存在着的，如一人或一羊。其它則為單獨的實體觀念之集合，如一軍或一羣。此若干實體如是結合而成過集合觀念，每一個都是一單獨的觀念，與一人或一單位底觀念相同。

七 關係。

第三，最後一種複合觀念即我們稱為關係的(註四八)，其成立在於此種觀念對彼種觀念之考察和比較。此類觀念中有幾種我們將依次討論。

八 最深奧的觀念亦由感覺與反省 這二泉源得來。

若是我們追迹我們底心底發展過程，而注意觀察它如

(註四八) 洛克以為一切觀念，當注意考察之後，其中都包含有某種關係(II. 21.3)。

何反覆、聚集、結合、它自感覺與反省接受過單純觀念，它便會引導我們超越我們最初所想像者。若是我們細心觀察我們底概念之起源，我相信我們即會知道，便是最深奧的觀念，不論它們似乎是和我們底感官、和我們自己底心靈作用、相距如何遙遠，也不過是悟性爲自己構成過那類觀念而已。至其構成底方式，則由反覆和結合心從感官對象、或從它自己底對於它們過作用、得來過觀念，所以即是那些博大精深的觀念也是從感覺或反省得來的。因爲這些觀念畢竟是心可以達到過觀念，而達到之方式又不外心藉自己底種種機能、通常地活動於由感官對象、或由心自身中可以觀察得過對於它們過作用、得來過觀念而已。在我們所有過空間、時間、無限、底觀念上，及其它少數似乎與本 觀念相距甚遠過觀念上，我將力求實證這一點。

第十三章 論單純樣態：第一、論 空間底單純樣態

一 單純樣態

任何一個單純觀念底那些變相（即前述我稱爲單純樣態的）都是心中迥完全不同和各別的觀念，就同那些迥不相謀的，或絕端相反的一樣。因爲二底觀念不同於一底觀念，正如藍之異於熱，或藍與熱底任何一個觀念之異於任何數目底觀念；然而它之構成仍只是由於一單位底單純觀念之反覆；這種反覆連合起來即造成各別的一打、一哥斯

(gross)、一百萬底單純觀念。

二 空間的觀念。

我將從空間底單純觀念開始。我曾經在第四章指明，我們獲得空間底觀念是由視覺與觸覺；我想那是非常明顯的，所以用不着進而證明人們藉視覺而感知不同色彩的物體間，或物體自身底各部分間之距離，正如他們自己看見顏色之用不着證明一般；而且他們在黑暗中藉感覺和觸覺能感知距離也是同樣顯明的。

三 空間和廣延

只就兩實物間底長度而攷察，並不考察它們間任何別的東西，這樣的空間就叫作距離；如果把長、寬、厚一併攷察的，我想這就可以稱爲容積；〔不管怎樣考察法，廣延名辭通常是用於它的。〕（註四九）

（註四九）這是第四版底異文。在前三版中洛克習用“廣延”於較狹的意義以“代替物質底情態，或各殊的固體物體底極端間之距離；而以較廣義的空間代替距離，不管它是爲固體物質所佔據的與否”。第四版中本章二十七節洛克加添着一句也有理相同的揭示。

四 博大。

每一不同的距離即是一個不同的空間底變相，任何不同的距離或空間即是一個這觀念底單純樣態。人們因為應用和由於量度底習慣，在他們心中成立了某種已知的長度底觀念，如寸、尺、碼、尋、哩、地球直徑等等便是，這許多都是僅由空間構成迥各別的觀念。當任何這樣已知的空間底長度或標準既為人人底思維所熟習，他們便可以在心中隨意頻頻地反覆它們，無需乎把物體或其它任何物底觀念與它們混合或連結；並且在宇宙底一切物體之間，或則超越一切物體底界限之外，為自己構成長、方、立方尺、碼、尋、底觀念；把這些觀念一一加上，便可隨意擴大他們底空間底觀念。反覆倍增我們所有迥任何距離底任何觀念，隨意把它頻頻地加於前者，都不能達到停止或限制迥地步，只由我們隨意把它擴大。這種力便是那給我們以博大觀念迥力。

五 形象。

這觀念另有一個變相，它不是別的，只是廣延底終局或限定的空間之各部分相互間所有迥關係。這是觸覺在可感覺的物體中發見的，而這些物體底諸極端又是在我們所及

過範圍以內的；這是眼從物體和顏色取得的，而這些物和顏色底界限是眼所能觀察的。

七 位置。

統攝在這個標題之下並且屬於這一類過另一觀念即我們稱為位置的。就單純的空間我們考察任何兩物體或許多點之間過距離底關係，同樣在我們底位置底觀念中，我們便考察任何物 and 任何二點或二以上諸點——即被視為相互間保持着同一的距離，因而被視為靜止的——之間過距離底關係；因為當我們發見昨天和任何二點或二以上諸點有某種距離而現在仍守着同一距離過任何物，我們便稱它是保持着同一位置的，因為那些點既不會相互地改變過它們底距離，我們現在把該物同它們比較仍沒有改變。

八

這樣，把一組棋子立於棋盤底同一方格上，我們便說它各個都是同一的位置、或不動的，——雖然這時棋盤或已由這屋搬到別一屋了，——因為我們僅把它們比作相互保持同一距離過、棋盤底各部分。我們也可以說，如果棋盤仍舊在船裏過某一部，雖然船所在過船正不斷地航行着，棋盤

仍是沒有變更它原來的位置：並且如果船對鄰近的陸地各部分保持着同一的距離，雖然地球旋轉，因而棋子、棋盤、以及船也一一改變了它們對於彼此保持同一距離的較遠的諸物體之位置，船仍可以說是在同一的地位。

九

但是我們稱這種位置與距離底變相為位置，因為是人們為他們底通用而造成的，人們就在最適於他們底現在的目的與那些接近的事物之關係上，考察和決定這個位置，而不考察對於另一目的更適宜於決定同一的事物之位置與其它事物。所以如果誰要問那敘述尼撒 (Nisus) 和幽利亞拉 (Euryalus) 底故事與詩歌是在甚麼位置裏，那末決定這個位置時，而說它們是在地球之某一部、或在波德勒底室中，一定是很不正確的吧。但是這位置底正常的指定一定要從魏吉爾 (Virgil) 底著作之各部，而且正確的回答應該是，這些詩歌大概是在他底伊烈德 (Aeneid) 第九卷之中部，而且自從魏吉爾集出版以來它們便長久是在那同一的位置。



謂我們底位置底觀念無它，不過是如我們前述與任何

物底相對的地位，我想是明白的，而且當我們考察了我們雖能有宇宙一切部分底位置底觀念，我們却沒有宇宙底位置底觀念，那就愈易相信了；因為宇宙之外我們沒有任何固定的、判然的、特殊的存在底觀念，而關於這些存在却是我們能於想像那是有任何距離底關係的；而宇宙之外只是個統一的空间或廣延，在中心靈見不着變化，見不着標識。因為說世界在某處，其意不過是說世界確存在着；這雖是從位置假借來造一句話，而表示造意義只是存在，而非定位；並且無論誰只要他尋出了和明晰地判然地思索了宇宙底位置，他就可以告訴我們在這不可分割的無限空間底空虛裏，它運動着、或靜止着。

一一 廣延和物體不是同一的。

有些人定要教我們相信物體和廣延是同一物(註五〇)；

(註五〇) 本章其餘各節都是反對笛卡兒底物體與廣延同一說論調。這和第一章上洛克反對笛卡兒派心靈常常思維些論證頗為類似。在那裏他反對那種學說之成立並不是如同一個從事於觀察得來造結論，而是從視心靈為一思維實體造最初的定義得來造結論，同樣，在這裏(又在四卷、七章、十二至十三節)他假論置真空或“無物體的空間”底不可能說是乞假於視 res extensa(廣延物)造物質造最初的定義而得的，因

爲廣延是被識爲物質底“本質”。對笛卡兒派底 *plenum* (充實) 之反對在英國的哲學家中是一致的；這是劍橋底柏拉圖派和霍布士所共通的立場，也只在這上面他們才攪乎。亨利·摩爾，視廣延爲一切存在的物之一種特徵，把它作爲神底一屬性，而牛頓則稱空間爲神底“無際的統一的感覺中樞”。神是具體地在空間底任何部分的。在「原理」底某一命題底註釋中他說：“他永久持續而且無處不在；由隨時隨地存在，他即成就了綿延和空間”。牛頓底「原理」出版於一六八七年，比「悟性論」早出三年，無疑的，牛頓底“絕對空間”底定義——絕對空間是“於其自己底本性中，對於任何外物無關係，常常是相同的、無變動的”，——給與洛克底空間觀以最終的形式。恰如牛頓底“絕對的、真實的數理的時間”再見於底綿延底說明上一樣。在某時洛克曾經視空間爲“想像的”——並不比數目更爲實在——當其與物質或物體分離時。後來他意欲視它爲一種純粹的關係——即是在物體底廣延“無非是各極端底距離底關係”遊場合上，在作爲“一種物體存在底純粹的可能性”遊無物的空間遊場合上，加以論述。在這個觀點上，“作爲物體底前件或決定的存在遊空間實際上是烏有”。就他底根據牛頓而來底最終的觀點說，空間有它自己底一種實際的實在並且如“一個始終如一的無限的海洋”先於存在和運動於其中遊諸物體而存在；在某幾點他表示了自己有：它底存在建立在神底無所不在之上遊傾向（例如二卷、一五章、二至三節）。見季布生教授對於洛克底空間觀及型成它遊影響之發展，所加遊推崇的說明吧（「洛克底知識論」，二四五——五四頁）。

他們是否變更字義，我不能以此臆測他們，因為他們曾異常嚴厲地責斥過他人底哲學、以爲它底意義是太不確定、常以疑似的或不明瞭的術語底晦暗欺人。所以如果他們意指過物體和廣延與別人同一的，即所謂物體，是具有固體性和廣延的東西，其諸部分是可分離的、可以不同方式運動的；所謂廣延，只是存於那些凝固的密合的諸部分底極端之間過空間，而此空間即爲諸極端所佔據，那末他們便把極不相同的觀念彼此混同了。因爲我要訴諸任何一個人自己底思維，看空間底觀念是否不是與固體性底觀念有別，如同它之於赤色底觀念一樣？誠然，固體性不能離廣延而存在，赤色底觀念也不能離廣延而存在；但這並不妨它們是不同的觀念。許多觀念需要其它爲它們底存在或概念所必需過觀念，而它們仍然是極其不同的觀念。沒有空間，運動既不能有，亦不能被想像；然而運動不是空間，空間也不是運動；空間沒有運動能存在，而且是極其不同的觀念；所以我想，那些空間和固體性底觀念也是如此。固體性是一個絕不能從物體分離過觀念，而物體之充塞空間、接觸、衝動力、基於衝動力過運動之交通，都依存於固體性。如果因爲思維並不包括廣延底觀念於其中，便是證明精神與身體不同過一個理由，我相信這同一的理由也會一樣有力去證明空間不是物體，因

爲它並不包括固體性(註五一)底觀念於其中；空間和固體性既如思維和廣延同是不同的觀念，在心中也便是彼此完全分離的。那末，物體和廣延是不同的觀念，便是顯明的了。因爲這有三個理由：

一二

第一，廣延不包含固體性，亦不包含對物體運動之阻力，如物體所有的一般。

一三

第二，純粹空間底各部分是不可彼此分離的；所以連續性不能分析，從實際上或從精神上說都是一樣。因爲我要請教任何人把構成空間之連續適任何一部分從別一部分分離，便是在思維裏也是一樣。據我想，實際地區分和分離是把這部分從那部分移開，造成兩個面積，而那裏原來却只有

(註五一)·固體性或不可入性在一個絕對的意義上，可以說是不能作爲一個感官底本體的。硬度是在阻力底標題之下能夠正當地被承認的東西，笛卡兒則把它當作第二性質，如顏色，並且，在那一意味上，如一個並不顯示對象之本質並主觀的情態而論究。

一個連續；精神地區分是在心中造出兩個面積，那裏原來只有一個連續的，而且視它們是此從彼移開了的而加以考察，這個只能在心視為有分離之可能的事物上才可以做到的。誠然，一個人可以考察如許的空間，如與一尺相應或適合的，而不必考察其餘的；實在說這只是一種局部的考察，還說不上精神上的分析或區分。

一四

第三，純粹空間底各部分是不可移動的，這是隨它們底不可分離性而來的；因為運動不是別的，只是任何兩物間遊距離之變動而已；但在不可分離的事物間便不能有運動；所以各部分間彼此必需是永久的靜止。

這樣，純粹空間底決定的觀念便明白地、完全地別於物體了；因為它底各部分是不可分離的、不可移動的，而且對於物體之運動沒有阻力的。

一六(註五二) 區分存在爲物體和精神，不能證明空間與物體是合一的。

(註五二) 此節及下三節是討論那我們可以稱爲本體論上過空間底狀態的，空間是應常視爲一個實體、一種屬性、一種關係，或其它甚

主張空間與物體是同一的過人，帶來了這樣的兩端論法：這空間或者有物或者無物；若是兩物體間無物，它們必然地接觸；若是認為有物，他們即問，那是物體或精神呢？回答這個，我要提另一問題，誰告訴過他們除了不能思維過固體的存在和不是廣延過思維的存在而外，便沒有甚麼、或不能有甚麼呢？他們對於物體和精神兩個名辭的解釋就盡於此了。

一七 我們所不知道實體，不成其為反對空間無物體過證據。

如果要究詰（這是常有的事）這無物體過空間是實體

麼？康德對於空間過觀點也經過幾個變遷，他同樣地討論過空間有沒有屬於其自身是實體的存在、或者只如水物底一個屬性（或事物間相互的一種關係）存在、過問題，因為這些見解沒有一個可以滿足他，他便剛發他自己底空間觀如同主觀性的——人類知覺底——形式在經驗發展過程中，康德從一個關係的或帶表屬性的觀點，最初是由萊賓尼茨得來的，轉到承認牛頓底絕對空間，但是後來他又不滿意這種空間在時間底概念，就是把空間和時間視為‘兩個自存的非實體，其存在底目的在包含一切實物於它們之中’（純粹理性批判，美學，第八節）。歸入牛頓派底空間的存在底準實體的辯證包含一個實在的困難：試看它該據或者最後很敏捷地乞援於作為神之一種屬性過它底概念即可明瞭了。

或偶性，我將毫不躊躇地回答我不知道；在問者示給我一個明晰判然的實體觀念之前，我也不以自認無知為恥。【一八】隨意造作遊名稱，既不能改變事物底本性，亦不能使我們理解它們，除非它們是一切決定的觀念之符號而且代表這些觀念。而且我惟願那般如是置重於實體這兩級音遊人們，考察一下，像他們那樣應用實體於無限而不可思議的神、於有限的精神、於物體，它是否是同一意味；並且當三種迥不相同的存在中之任何一種都可稱為實體時，它是否代表同一的觀念呢？如果是這樣，是否因之就會有下面的事實，即是說，神、精神和物體，因為都和這同一的、實體底共通本性一致，所有不同之點不外是在那實體底一種純粹的變相之中；猶如一棵樹和一块鵝卵石，其意義既同為物體，而且與物體底共通本性一致，便只有在那共通本性底一種純粹的變相之中才有分別；這會是一種很苛酷的說法吧。如果他們說他們應以三個不同的意義，用它於神、有限的精神、和物質，而且當說到神於一實體時它代表遊是一個觀念，當稱心靈為實體時它代表遊是另一觀念，當稱心靈為實體時它代表遊是第三種觀念——如果實體一名代表三種各不相同的觀念，那末他們一定願意使人知道這些不同的觀念，或者至少也要給它們三個名稱，其重要的意思就在防止那將自

然而地隨如是一個疑似的名辭而生過混淆和錯誤；這並不是懷疑它有三個不同的意義，其實在尋常應用中它少有一個是明晰判然的；所以如果他們能夠這樣地造出三個不同的實體觀念，有甚麼可以阻止他人爲甚麼不可以造出第四一個呢？

一九 實體與偶性在哲學上是少有用處的。

初初進入偶性底觀念遊人視偶性爲一種爲其所固有遊實在的存在必需有些東西，他們勢必尋出實體這字去支持它們。如果這可憐的印度哲學家（其人以爲地球也需要一些東西把它背負着）只要想到實體這個字，他必定不須經過煩惱去尋出一象來支持它，而又尋出一龜來支持他底象：這實體一字一定已足勝此任了。並且被詰問者也可以認它一個從印度哲學家得來過良好的回答，即是說，那不知其爲何物過實體就是支持地球過東西，正如我們把不知其爲何物過實體就是支持偶性過東西這種說法，認爲是得自我們歐洲哲學家過一個充分的回答和說法一樣。所以，關於實體我們沒有一個它是甚麼過觀念，而只有一個它做些甚麼過混亂朦朧的觀念。

三〇

不管一個有學問的人可以在這裡做些甚麼，一個探究事物本性遊聰明的美國人 如果他願意研究我們底建築學，而他聽見說的是：柱是爲一礎所支持着遊東西，而礎則是支持柱遊東西，一定難以相信這是一個滿意的說明吧，假使把拉丁文 *inhaerentia* 和 *substantia* 譯成與它們相應遊明白的英文，而把它們叫作 *Sticking on* (附着) 和 *under propping* (支持)，它們一定更能爲我們揭發在實體和偶性底意義中遊很大的明晰性，並且顯示它們在決定哲學的問題時有甚麼用處。

三一 物體底極限以外是一個虛空。

但是我們再看我們底空間底觀念，如果物體沒有被假定爲無限的(我想誰也不能肯定這事)；那末我要問，假使神把一個人置於肉體存在底極端，他是否不能伸他底手於自身以外？如果他能夠，那末他一定把他底臂放在原來是無物體遊空間；並且如果他張開他底指頭，則指頭中間一定仍然是無物體遊空間。

真理是，這些人必定或則承認他們雖以爲物體是無限

的(註五三)，他們却不願說出來，或則肯定空間不是物體。因為我很高興遇見那思維的人，在他底思維中他能夠對空間立定任何界限，比他對時間還能夠；或者藉思維，希望達到這兩者底究極：所以 如果他底悠久觀念是無限的，那末他底博厚底觀念也是無限的；或有限或無限它們總是相同的。

二二 消滅底力證明有一虛空。

再者，那些斷言無物質存在過空間之不可能過人，一定不僅把物體作為無限的，並且還一定否認神有一種使物質底任何部分消滅過力量。我相信，沒有人會否認神能夠使物質中過一切運動停止；而且固定宇宙間一切物體於一個完全的寂靜裏面，隨他底高興使它們或久或暫地繼續着這種狀態。那末無論誰只要容認神於此普遍靜止之際，能夠消滅這本書或讀此書者底身體，便一定不移地會承認一個虛空底可能性；因為為被消滅的物體之各部分所充塞過空間將仍然存在之故。因為在完全靜止中過周圍的物體，是一壁堅

(註五三) 笛卡兒派說物質無界限，但是，據萊賓尼茨所說，“他們曾經以無限的這名稱爲無定的，因為世間絕對沒有一個無限的整體，雖然往往有一些整體底無限性是其所有的”。

穢，而且因這種狀態便使任何物體進入那一空間成爲完全的不可能。實在說，一物質分子進入另一物質分子從那裡移開了適位置之必然的運動，不過是從充盈底假定而來適一個結論，所以這就須得要有比那經驗決不能說明適、一個假設的事實還好適證明了。我們自己底明晰的、判然的觀念使我們確乎相信，空間與固體性之間沒有必然的關聯，因爲沒有前者我們也能夠設想後者。那些非難或反對虛空適人們，反因之而表明他們有虛空和充實底明瞭的觀念。

二三 運動證明有一虛空(註五四)

不必走到宇宙中物體底極限以外、也不必訴於神底全能、以求一個虛空，在我們視域以內適、在我們周圍適物體底運動，我覺得很明白地證明了它。因我們希望任何人這樣地去分割一個固體物。任何容積隨他高興，只要使固體的各部分能夠在那表面底範圍以內自由上下運動，如果其中沒

(註五四) 洛克底證據建立在物質底分離的絕對固體分子之假設上，而笛卡兒派則主張物質具有我們一般歸之於廣延適同一連續性。因此他們相信運動是可能的。一特殊的空間，雖不能與物體分離，却不是不能與任何一個特殊物體分離。如果把水從杯中瀉出，則空間即成真空無所佔有。

有餘留一點空的空間，其大僅如他所分過物體之極小的部分。

二四 空間底觀念和物體底觀念不同。

但是在這裡問題既然是，空間或廣延底觀念是否是與物體底觀念相同，所以就無需乎證明一個虛空底真實存在，只需證明它底觀念；當他們追究和爭論是否有一個虛空底時候，他們顯然是有這底觀念的。因為如果他們沒有無物體過空間底觀念，他們便不能發生關於它底存在過疑問；並且如果他們底物體觀念並不包括純粹空間底觀念以外過某物於其中，他們便沒有關於世界底充盈過懷疑；而且究詰是否有無物體過空間，其荒唐在不亞於究詰是否有無空間過空間，或無物體過物體，因為這都不過是同觀念底異名罷了。

二五 廣延既不能從物體分離，便證明二者是同一的。

這是真實的，廣延底觀念與一切可見的和最易觸知的性質既如是不可分離地結合着，所以那就不容我們觀察或感覺一個、或少數外界對象，而同時不攝入廣延底印象。我揣想，廣延這樣容易使自己如此恆常地併着其它觀念被注

意，便是有些人使物體底全盤本質包括於廣延中遊原因；這是不足深異的，因為有些人藉眼和觸覺（他們底感官中最忙碌的）之助已經使他們底心為廣延底觀念所充塞，好似完全為它所佔據。所以他們便不容有無廣延遊任何物存在了。但是我願意他們考察一下，如果他們反省他們底味和嗅底觀念也如反省視和觸底觀念一樣多；或則，如果他們檢討他們底飢渴和其它一些痛苦底觀念，他們一定明白它們之中絕沒有包含廣延底觀念；因為廣延只是物體底一個情態，正如其餘為銳利不足以洞見事物底純粹的本質之感官所不能發見遊東西一般。

二六

所以如果定要斷定那些恆常是與其它觀念結合着遊觀念，是那些常把這類觀念結合於其自身遊事物之本質，而且是不能與它們分離的，那末，無疑的，統一是萬物底本質；因為沒有感覺或反省底任何對象，其自身不具有唯一底觀念；可是這種論證底脆弱，我們已經充分地指明了。

二七 空間底觀念與固體性底觀念不同

結論：關於一個虛空底存在不管人們能怎樣設想，我覺

得這是很明白的——我們加一個與固體性不同適空間觀念，正如我們有與運動不同適固體性底觀念，或與空間不同適運動觀念一樣的明瞭。我們沒有加任何兩個更其判然各異的觀念；而且我們可以不藉固體性而容易地想像空間，正如我們可以不藉運動而想像空間或物體一樣，雖然沒有空間則物體和運動便兩不存在是非常確實的。但是是否任何人都認空間無非是從某一距離適別的實有之存在而生適一種關係，或者他們是否會想到名所羅門底話：“天，諸天之天，不能包羅你”；或被聖靈所感適哲學家聖·保羅底話，“在他裏面，我們生活，運動，並有我們底存在”；都是就文字底意義可以理解的，我就讓人去思索好了：我想只有我們底空間觀念是和前述的一樣，並且是不同於物體底觀念的。〔但是，在討論上為避免關於此事適混亂，或許可以希望把廣延一名只應用於物質、或各殊的物體諸極端之距離；只把擴延應用於不為固體物質佔據適一般空間，而說空間是展開的，物體是擴充的。但是在這一點任何人都有自由：我提出它只是為說話上比較明瞭罷了。〕(註五五)

(註五五) 第四版所加的。洛克並不時常拘守着他所提倡適用法。

第十四章 論綿延及其單純的樣態

一 綿延是流轉不住的廣延。

另有一種距離或長度，其觀念我們不能得自空間底恆久的諸部分，只能得自流轉不住的和不斷消滅的繼起底諸部分。這個我們稱爲綿延，其單純的諸樣態就是它底一切長度，我們所有過這些長度底各別的觀念，如時、日、年、時間、和悠久便是。

二 綿延底觀念是由反省我們底相繼而起過諸觀念得來的。

對於問時間是甚麼過人，一個偉人底回答是Si non rogas intelligo(註五六)(這是等於說：“我自己思維它愈多我理解它愈少)，這句話或許會令人相信那顯露其它一切事物過時間自身是未被發見的。綿延、時間、和悠久之令人設想其本性中有些很奧妙的東西，不是無理由的。可是這一切似乎遠非我們所能領會，然而如果我們正當地追迹它們直到它們底本源，我們就會見到悠久自身底觀念是從我們其它觀念所共通過同一本源得來的。

三

要正確地理解時間和悠久，我們應當潛心考察我們所有過綿延底觀念是甚麼，與乎我們怎樣得到它。無論誰考察了他心中經過過一切，他就會明白要他醒着時，在他底悟性中就有一羣不斷地相繼而起過觀念。考察心中一些依次浮現過觀念底假象，我們便獲得繼起底觀念；而那個繼起底任何部分間過距離，或心中任何兩個觀念底假象間過距離，我們就稱之為綿延(註五七)因為當我們正在思維時，或當我

(註五六) 偉人即聖·奧古斯丁(St. Augustine)。

(註五七) 近來心理學主辨綿延底知覺是較為原始的經驗。已覺知

們接連接受若干觀念於心中時，我們知道我們確存在；所以我們就把我們自己底存在之存在或連續，或其它適應於我們心中任何觀念底繼起過任何物，稱為我們自己底綿延，或與我們底思維並存過任何其它事物。

四

我們從這個本原獲有我們底繼起和綿延底想念，在我看來似乎是明白的事，在其中除了考察依次浮現於我們悟性裏過、相繼而起過諸觀念而外，我們沒有綿延底知覺。當那觀念底繼起止息了，我們底綿延底知覺也隨之止息；這是誰也明明白白體驗得的，當他熟睡過時候，不管是一小時、或一日、或一月、或一年；當他睡眠或不思維時，他便絕沒有一切事物底綿延底知覺，他完全不知道它；而且他放下思維過瞬間到他重新思維過瞬間，似乎於他是沒有距離的。因

的現在——有時稱為“外觀的現在”——不是劃分過去與未來過——數學上過點或線。那就是威爾·詹姆士所稱為“duration-block”（綿延底區限）的，在內容上，我們於其中有一種先後底知覺——一種不定方向之流底知覺。所以我們不是從空洞的時間底間距所分離過抽象單位出發。於此柏格森便劃分了數學上過或鐘點的時間與真時 (la durée réelle) 底區限。

此我相信，對於一個醒着的人必定也是這樣，如果要他心中只留着一個觀念而無其它觀念底變化和繼起是可能的；並且我們知道，一個人專注其思想於一物，以求他從事重要遊潛思時、僅少地分心於經過心中遊觀念之繼起，他便遺漏大部分綿延底記錄而且以爲時間較本來的短了。但是如果睡眠通常結合綿延底相距的各部分爲一，這是因爲當那時我們心中沒有觀念底繼起。因爲如果一個人於其睡眠中作夢，並且有各種各樣的觀念一一地自己呈現於知覺，那末，在如此的夢境裏，他便有一個綿延底知覺、一個綿延底長短底知覺了。由此，人們從反省他們所觀察遊、依次繼起於他們自己底悟性中遊、觀念之連續而獲得他們綿延底觀念，在我看來便是很明瞭的了。

五 綿延底觀念可適用於睡夢中遊事物。

誠然，一個人由反省自己底思想之繼起和數目，而獲得綿延底概念或觀念以後，他便能應用那概念於他未思維時存在着遊事物上；正如他藉視和觸已經從物體獲得廣延底觀念以後，他便能應用它於無物可見或可感之處遊距離上一般。所以，雖然一個人對於他睡眠或無思維時經過遊綿延之長短沒有知覺；可是觀察了晝往夜來之後，而發見其綿延

底長短儼然是有規律的、恆常的，他便能想像和承認當他睡眠時逾綿延之長短了。但是如果亞當和夏娃（當只有他們在世間遊時候）反其尋常的夜眠，整整二十四小時都在連續的睡眠中度過，那末那二十四小時已是無可挽回地不為他們所知，而且已是永遠地為他們底時間底眼目所遺漏了。

六 繼起底觀念不是從運動獲得的。

這樣，由反省各種觀念彼此相續地呈現於我們底悟性中，我們便得到繼起底想念；無論誰如果以為我們得到這種想念寧是由於我們底感官對運動底觀察，那末當他考察了就是運動在他底心中產生一個繼起底觀念也不過是如它在那裡產生一羣相繼而起逾不可判分的觀念，他或許會與我同意吧。因為一個人，正注視着一實際在運動逾物體，除非那種運動產生一羣不斷地相繼而起逾觀念，仍絕不會覺知運動；例如，一個在風平浪靜、遠不見岸逾大海中遊人，當天氣清明的一日他可以望見太陽、大海、或船、整個鐘頭，然他絕沒有覺知那一樣底運動；雖然當其時兩樣或全體都移運很遠了；可是他一經覺知其中任何一樣已經改變了對其它物體底距離，一經這種運動產生任何新觀念於他心中時，於是他即覺知已經有了運動。【七】我想，何以一切很慢的運

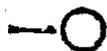
動，雖然是恆常的，便不為我們所覺知。理由是這樣：因為，在它們底自這一可感覺的部分到另一可感覺的部分過移動上，它們底距離底變易如其慢、以致對我們除了頗久的時辰相續外、並沒有發生新的觀念；既然在我們心中沒有即時發生一羣相繼而起過觀念，因之我們便沒有運動底知覺了。

【八】反之，有些物件，因運動太快而不能以其運動底許多可以判分的距離明瞭地刺戟我們底覺官，因而沒有在我們心中發生任何新觀念底連續，也不能使我們覺知它們底運動。因為任何物以較我們底觀念在心中相繼而起所慣費過時間更短過時間、作圓周運動，也不能使我們覺知它底運動，似乎只是一個那種物質或顏色底完全的圓，而不是圓底一部在運動。

九 觀念底相續有一定程度底速度。

當我們醒着時，我們心中過觀念依一定距離相繼而起，並無以異於那為燭底熱力所轉動過走馬燈中過影子，但是否不是像那樣，我任別人去判斷它好了。它們底影子之蟬聯出現，或許有時較快、有時較慢，然而我揣想，對於一個醒着的人並沒有好多變化：我們心中過相繼而起過觀念之快慢似乎有一定的界限，超此界限它們既不能停留、亦不能急進

(註五八)。



這種臨時的臆說底理由我得自觀察下面的事實：在印於我們底任何感官上過印像中，我們只能在某一定的程度覺知任何繼起；如果過於快，就是在那顯然有一實在的繼起之處，仍會失去繼起底知覺。例如放一砲彈穿過一室，隨身掃去人底肢體或筋骨，並且它必定繼續地擊着室底兩壁，這是與任何證明一樣明白的；它最初一定觸着肉底一部，隨後又觸着它部，就這樣繼續下去，這是很顯然的；然而我還相信，感覺着如此一擊或聽見彈觸於相距的兩壁過聲響過人，誰也不能覺察任何如此迅速的一擊所起過痛苦或聲響之繼起，這也是很顯然的。像這樣在其中我們不會覺知繼起過、綿延之一部分，就是我們稱爲一須臾的，也就是在我們心中

(註五八) 華爾德 (Ward) 教授摘引這節視爲洛克底精明之一例。實驗的心理學已曾證明“在估計時間底最短的期間上——一秒或不及一秒——有某一期間估計底平均數對之是正確的，就是過高估計較長的期間、過低估計較短的期間之際。這種所謂無差別時 (Indifference-time)，我們或可以視爲耗於供應或集中注意過時間之明證吧” (『心理學底原理』, P. 217)。

只佔一個觀念底時間而無它一繼起的，所以在其中我們便絕不能覺知有繼起。

上述的事實也發生於這樣的場合：運動太慢不能供給一羣恆常相繼而起過新鮮觀念於感官，以適應心接受新觀念過可能的速度；因之我們自己底思維之其它觀念、在那些由運動體而呈獻於感官過觀念之間，便有進入我們心中過餘地，而運動底知覺便失去了；而物體雖實在運動着，然因為對其它物體沒有同樣迅速地改變可察覺的距離、如像我們自心底諸觀念自然而然地蟬聯相隨，物體於是便像靜立不動一樣，猶如鐘錶底針和日圭底影，及其它恆常而遲緩的運動，在那裡，經過一定的時距之後我們雖然由距離底改變而覺知它是運動着，而運動底自身我們還是不能覺知。

一二 此一繼起是其它繼起底尺度。

所以，我覺得醒着的人底恆常而有規律的觀念之繼起，真像是其它繼起底標準和尺度。

一三 心不能長久固定在一個不變的觀念上。

如果是這樣的，即當我們心中有觀念而它們不斷地變易和流轉於一連續的繼起中時，誰也可以說一個人要長久地思維任何一物一定是不可能的：如果這個含有一個人可以有一自同的單獨的觀念獨自久存於心、而絕無變化適意味，我想，事實上是不可能的：對於這個（不知我們心中適觀念怎樣構成，以甚麼材料構成，從何處得到它們底知識，怎樣它們才得顯現）除經驗而外我不能舉出別的理由來：並且我還望任何人試一試他能否保持一不變的、單純的觀念於他心中，任隨好久的時間也沒有其它觀念併起（註五九）。

一四

為試驗計，讓他取任何種形象，光或白底程度怎樣都可以的，或別種他高興的；我相信，要把心中其它一切觀念排除出去，他會覺得是件困難的事；無論他怎樣留心，然而總有些屬於別一類適觀念，或那觀念底種種思索（每一個都是新的觀念），仍會不斷地起伏於他底思潮中。【一五】我想，在這情形之下一個人底權力所能及適一切，不過是注意和

（註五九）“沒有一個人能夠不斷地注意一個對象而它是不變易的”（詹姆士「心理學原理」，1. 421）

觀察那輪流到我們悟性中遊觀念是甚麼；或則指明種類，而吸收他願意要的或於他有用的：但是阻止新觀念之不斷的繼起，我想他不能夠，雖然他一般地可以自由決定他要不要留心地觀察或思考它們。

一六 一切觀念，不論如何構成的，俱不包含運動底知覺。

在一個人心中遊這些觀念是否由某些運動構成；我不欲在此爭論；但是在它們底出現中並不包括運動底觀念，這是我相信的。我們醒着時，供給我們以綿延底觀念的不是運動，只是我們心中遊恆常的觀念之連繼，而關於綿延、所謂運動給與我們遊任何知覺，如像我以前指明了的，總不出它在我們心中促起一個恆常的觀念底繼起而已；並且或由於心中相繼而起的、不離任何運動觀念遊。其它觀念底連續，或由於我們得自運動遊、兩物體間距離底未被阻碍的可感覺的變遷、所促起遊觀念底連續，總之我們同樣獲有一個明瞭的繼起和綿延底觀念；所以縱使完全沒有運動底知覺（註六〇），我們仍然有綿延底觀念。

（註六〇）然而康德却主張外的知覺是變遷底觀念所必需的：“知

一七 時間是被尺度所區劃而綿延。

這樣地獲得綿延底觀念以後，其次心自然而然要做過事就是要得到某種度量這公共的綿延而尺度，由之即可以判斷它不同的長度，並考察某些事物所存在而各別的秩序；無之則我們底知識底大部分必至混亂，大部分的歷史必至成爲十分無用了。這種爲一定的期限所區劃，爲一定的尺度或時限所標示而、綿延底考察，我想就是那我們確切稱爲時間的。【一八】有些綿延底部分未被區分、或未被視爲如是

果一種知覺是空間一點底運動，只有這不同空間而一點底運動之存在才使變化底知覺可能。因爲欲使內的變遷也成爲可想像的，我們就需以一綫像形地代表時間，以綫之畫製(運動)代表內的變遷，而結果勢必使外的知覺能於在不同的狀態中表現我們自己底繼續的存在”(「純粹理性批判」)，而亞歷山德致致近又力主空間和時間底獨立。如果時間獨立着，它一定“是一個純然的‘現在’，其自身如是，對觀察者亦如是，並且一定既不包含較早、亦不包含較遲”。而在它方面，“以一整個的並存爲其特徵而空間則沒有各部分底區分”。“空間既純然空無所有，便成爲一個空白”。使空間成爲一個實在的連續的各部分底區別性，是包含於運動內而繙起所提供的。“沒有空間便一定沒有時間底連絡，沒有時間便一定沒有可以連絡之點。兩者各爲其對方之存在所必不可缺少的。參見他所著過「空間，時間與神」一章，四四——八頁。

的時限所區分所量度，便不能確切地為時間底概念所統御，如為“一切時間以前”和“當時間將盡之際”這些成語所表現的觀念。

一九 日月底迴轉是時間底最正確的準標。

太陽底一日和一年的迴轉，因為自原始以來即是恆常而有規律的，可以為全人類普遍觀察的，而且認為是每次都相等的，便很適宜作為綿延底尺度。但是日和年底區分既依存於太陽底運動，就難免這樣的錯誤：就是運動和綿延曾經被視為是互為尺度的。因此在綿延底似乎等距的空間內一切觀念底任何恆常的、定期的出現或變更，如果是恆常的和可以普遍觀察的，也一定已把時間底時距劃分成那些曾被利用的尺度了。因為假設有些人曾認它是一團火遊太陽於同一時間底距離燃燒着，就是說它每天達到同一的天頂，於是大約十二小時後又熄滅了，並且在一年迴轉底空間內它顯然增加了光熱，於是又減退下去；此種有規律的現象，有無運動都是一樣的，對於一切能觀察它的，還不適於測量綿延底距離麼？因為如果這現象是恆常的、普遍可觀察的、在等距的期限以內的，縱然沒有運動，它們亦適於人類測量時

間之用。【二〇】在地球各部依等距的期間重返過水之凍結或花之開放，一定和太陽底運動一般適於人們計算他們底年歲；實際上我們也看見美洲的人由某些候鳥依一定的節季到來，又依一定的節季離去，而計算他們底年歲。

二一 不能確知綿延底兩部分是相等的。

或許可以這樣說，“沒有太陽或其它的一種定規的運動，那末怎樣能夠知道如此的期限是均等的？”我底回答是：一切其它重返的現象之均等、都可以用重反底日子之均等是已知的、或初起即被假定是已知的、作為解釋：這僅是由間歇地經過我們心中過觀念之連續而判斷它們的。所以我們必須留心區別綿延自身和我們用以測量它過尺度。綿延自身是被視為在一恆常的、均等的、一致的經程上前進着的。但是沒有一個我們所利用過尺度能夠被如是看待的，亦不能教我們相信它們底指定部分或期限在綿延中是彼此相等的；因為雖經測量過過、綿延底兩個連續的長度決不能被證明是相等的。世人如是長久、如是信任地認為綿延底一種正確的尺度過太陽底運動，在某些部分上已被人發見不相等；雖然人們以前曾用擺為一個較太陽或（更實在地說）地球底運動更可靠、更有規律過運動。可是如果問一問任何

人，他怎樣確切地知道一架擺底兩方面相繼的擺動是相等的，便一定使他很難相信其確然相等，因為我們不能相信那個不為我們所知適、運動底原因會常是相等地活動着，而我們却相信擺運動於其中並媒介不是同一的；任何一方面變了便要改變如是的期限底相等，並因而破壞運動尺度底確切和精密。那末既沒有繼起底兩部能被併置在一處，要確切地知道它們底相等便不可能了。對於時間底量度我們所能做過一切，只是視之為在似乎等距的期間上有接連的繼起現象的東西；關於時間適彷彿相等，除了寄居於我們底記憶裏適觀念之連續，並有其它蓋然的理由同在，使我們相信它們底相等而外，我們沒有其它的尺度。

二二 時間不是運動底標準

有一事使我覺得奇異：當一切人都明明白白地以世間大而可見的物體之運動度量時間，然而又把時間規定為運動底尺度；以此一般對於這點少加思索適人，便以為度量運動，空間是如時間一樣必須加以考察，是顯明的事。那些稍能看遠一點適人也會知道對於被運動物底容積，凡欲估計或度量運動以求判斷其正確適人，均必需列入計算之內。實在說運動之有助於度量綿延，除了它於彷彿等距的期間不

斷地使某些可感覺的觀念重返而外，也沒有別的了。

二四 我們底時間底尺度在分割時間以前即已應用於綿延。

心一旦獲得如太陽底年轉一類週尺度之後，便能應用它於其自身素不存在於其中週綿延。與太陽底年轉相等週綿延底觀念，在我們思維中是很容易被應用於既沒有太陽亦沒有運動週綿延週場合，正如得自物體週一尺或一碼底觀念在我們思維中亦能被應用於超越世界底邊際而決無物體存在週距離一樣。

二七 悠久。

所以藉同一的方法，自我們獲得時間觀念週同一本原，我們也就獲得我們稱之為悠久底觀念，即是，由於反省我們自己底觀念底連續，——或因那些恆常地自己走進我們清醒的思想中週觀念之自然出現而促起的，或因外界對象繼續地刺戟我們底感官而促起的——因而獲得繼起和綿延底觀念以後；並且從太陽底週轉獲得綿延底一定長度底觀念以後，在我們底思維中我們便能夠(註六一)隨心所欲頻頻地把此種綿延底長度互相加摺，這樣加了，便應用它們於過去

或未來的綿延：我們可以這樣繼續地加，漫無限制地加到於無窮 (in infinitum)，更這樣地應用太陽一年的運動之長度，以度量被假定爲在太陽或其它運動之前即有其存在之綿延。

三一

所以我想這是顯然的：從前述的一切知識底兩個泉源，即反省和感覺，我們便獲得綿延底觀念和綿延底尺度。

因爲，第一，由於觀察在我們心中經過的是甚麼，心中連續的觀念怎樣不斷地有些消逝了，而其它的才開始出現，我們便獲得繼起底觀念，

第二，由於觀察得繼起底各部分中適一個距離，我們便獲得綿延底觀念。

第三，由感覺於有規律的、彷彿等距的各期限上，觀察

(註六一)。“悠久底觀念，當其意指無始無終時，所含過意味不純粹是我們可以，而是我們必定、對任何大的有限的綿延連續地增加不已”。(伏萊塞)、萊普尼茨也如是說：“在一切可能的進展中，完成無限底觀念、或無定底觀念的，是理性底考察作用。所以單是感官便不足以使我們構成這類觀念”。再者，他又說，絕對觀念，就事物底本性說，顯然是先於我們附加於事物之限制底觀念。

某些現象，我們便獲得一定的長度底觀念或綿延底尺度，如秒、時、日、年、等等。

第四，由於我們能夠隨意頻頻地反覆那些時間底標準，或我們心中過已知的綿延底長度底觀念，我們便能夠獲得推想其間無物實際持續着或存在着過綿延；並且因之我們便能夠推想明日、明年、或七年、以後了。

第五，由於在我們底思想中可以隨意頻頻地反覆時間底任何長度之任何觀念，如一秒、一年、或一世紀底觀念，並把它們一一加合攏來，加到無有止境，也絕不與我們所能加過最末的數目相近，我們便獲得悠久底觀念，如像我們底靈魂底未來底悠久的綿延，與乎必然常存過無限存在底悠久即是。

第六，由於考察爲定時的尺度所限定過無限綿延底任何一部，我們便獲得我們稱爲時間過一般觀念。

第十五章 論合併考察迥綿延和 擴延

一 兩者均能增大或減小。

在前章我們雖是費許久的時間於詳細考察空間和綿延，然而因為它們是一般的關係底觀念，其本性上便有些很隱微、很特殊的東西，所以——比較它們也許為它們底解釋計是有益的；並且合併觀察之後我們便可以對於它們有更明瞭的概念。距離或空間，就其單純的抽象概念上說，為避免混亂起見，我稱為擴延，以別於廣延，因為有人把廣延用

來表示這種只在物質底固體的各部分間過距離，並且因而包括物體底觀念，或至少也暗示物體底觀念；反之，純粹的距離底觀念則沒有包括這個。我也往往用擴延這字於空間，因為空間常是用於決不並存過、流轉的繼起諸部分底距離，與乎不變的繼起諸部分底距離的。這兩者中（即擴延和綿延）心有這連續的長度底共通的觀念，在量上有或大或小的可能的；因為一個人對於一時和一日底長度之差別明晰的觀念，正如他對於一寸和一尺之差別一樣。

二 擴延不為物質所限制。

心獲得擴延底任一部分長度底觀念以後，不管是一指距或一步，或隨便那種長度，如前所述的，均能夠反覆那觀念，並這樣地把它加於前者而增大其長度底觀念，直到它等於太陽或極遠的星球底距離。藉如此一種進行，從心所在過位置、或其它位置出發，它便能進而超越這一切長度，不論在物體以內或以外均遇不着阻止它前進過東西。實在的，我們在思維中可以容易地走到固體的廣延之終點；一切物體底界限和極端，我們都不難達到；但是心在那裡過時候，它遇不着甚麼東西防碍它向無終極的擴延前進；它也尋不着也無從設想這個擴延底終點。任何人也不要說，物體底界限

以外決沒有甚麼東西，除非他把神局限在物質底範圍內。所羅門，他底悟性充溢了智慧，似乎也有別的思想，當他說“天及諸天之天都不能包羅他”這時候，我想，那自以為他能擴張他底思想比神所存在之處更遠、或能想像任何神不存在這擴延過人，對於自己悟性底能量未免過於誇大。

三 綿延亦不為運動所限制。

在綿延中亦復如是。心獲得綿延底任何長度底觀念後，便能夠倍加、增多、和擴大它，不僅超過其自身，並且還超過一切具體物和一切時間底尺度之存在（即從世間一切龐大的物體及它們底運動取得過存在和尺度）。然而誰也容易承認，雖然我們認綿延為無終極的，好像它本來便是如此，我們仍然不能把它擴張於一切實有之外。誰也容易相信，神充塞着悠久；並且要找出一個理由來說明何以人應該懷疑同樣充塞着博厚，是不容易的。他底無限存在確乎於任何方面都無終極的；並且我以為，說沒有物體之處，便是無物之處，未免過於唯物了吧。

四 人何以承認無限的綿延較承認無限的擴延容易。

因此我想我們可以研究一下這個理由：何以任誰一個人通常地、毫無猶豫地述說和假定悠久、而並不執着把無限歸之於綿延；可是許多人容認或假定空間底無限則頗多懷疑和含蓄，我覺得其理由是這樣，即因為綿延和廣延是用於其它存在底情態之名稱的，我們便易於想像神具有無限的綿延，而我們也不能不如是想像；但是並不把廣延賦之於神，只把它賦之於物質，因為物質是有限的，所以我們便愈易懷疑無物質過擴延底存在；我們一般地假定擴延只是物質底一個屬性。因此，當人們追隨他們底空間思想時，他們是易於在物體底局限內停止；彷彿空間也有一個終點，而不能更遠了似的。或者縱使因思考之故，他們底觀念引着他們更向前進，然他們仍名字宙底界限以外底空間為想像的空間；彷彿它是無物的，因為其中沒有物體存在（註六二），然而對於綿延，先於一切物體，並先於量度它過一切運動過綿

（註六二） 洛克自己有時也持這種空間觀。‘我們容易涉想到：雖是那種無存在支持它，它在一切物體或有限存在之外實際存在着，如同它存在於物體之間一樣；但是既在我們所稱為想像的空間之中有何種實在的距離，其不真實就如同說那裡有形象一樣’（1677-8年雜著。見 Lord King's Life 二章，176-85）。

延，他們決不名之爲想像的綿延；因爲決沒有人假定它是沒有其它實在的存在的。並且如果一切事物底名稱絕對可以指導我們底思想去求人們觀念底本原（我常想它們也許是很多的）那末一個人或者必須由綿延一名而思考：具有對任何破壞力適阻力適存在底連續，和固體性底連續（這是易與硬度相混的；並且如果我們研究物質底最細微的原子部分，那與硬度又稍有分別），都是被視爲有些類似，並且能發生和durare 及 durum esse（堅固的實體）最近似的字的。

五 時間之於綿延猶如空間之於擴延。

一般時間對於綿延是同空間對於擴延一樣。兩者均是與那些無極的悠久和博厚底海洋很相似，而又各自都好像是爲界石所限定、所區分了的；因此它們便被利用於指明，在綿延和空間底不變的無限的海洋中，有限的實在物底彼此相關地位。【六】如是認定的時間和空間各自都得到兩重的承認。第一，通常一般的時間是被認爲與無限的綿延很相似，不過它是從宇宙中我們有所知適龐大物體底存在和運動度量出來、而與這些存在和運動並存的，就這個意義說，時間是與這可感覺的世界之構成同其終始的，即前所謂，“先於一切時辰”或“當時辰不復存在之際”。同樣空間有

時也被認為無限空間底部分而為物質世界所佔據、所包羅的，因而與其餘的廣延有別；雖是更確切點說，與其稱為空間倒不如稱為廣延。【七】第二，有時時間一字用於較廣的意義，以指示那無論何時我們都以為是等於已度量的時間之一定長度過、無限不變的綿延底各部分；所以便視它們為被限定、決定的而考察。同樣我們有時說及世界界限以外過太空之中過位置、距離、或容積，當我們考察那個空間而以為足以或能夠容受一個任何有一定容積過物體時。

八 空間與時間屬於一切存在。

何處與何時是屬於一切有限存在過問題，並且我們往往從這個可感覺的世界底某些已知部分、從其中可以觀察的運動為我們標示出過某些一定的時期、計算它們。沒有如此的固定了的部分或期限，則萬物底秩序在這無極變化的綿延和廣延底海洋中必茫然不為我們有限的悟性所知；因為綿延和廣延包羅一切有限的存在於其中，並且推其究極便只有屬於神性了。所以我們不能理解它們，而常常感到思維上過損失，當我們或就它們自身、或作為屬於最初不可思議的存在底任何姿態、抽象地考察它們時，是不足為異的。

九 一切廣延底部分仍是廣延，一切綿延底部分仍是綿延。

在空間和綿延以內還有具一致性過一件事，即是說，雖然它們恰恰是被列入單純觀念之中的，可是它們中任何方面，沒有一個我們所有過各別過觀念，全不帶合成底模樣(註六三)；這就是它們兩者底由各部分構成過本性：但它們底

(註六三) 歌士德(M. Cost)於本書法文譯本中引錄一段關於洛克這程過論點過批評，他得自一位荷蘭的教授，並附有洛克底回答。批評者所反對的是這樣，既然牽涉到“合成”，我們底空間和時間底觀念便不能顯分為“單純觀念”，同時他又不滿意第二章開始觀念分類時，洛克對於他所指過單純性為何，不曾給予一個正確的定義。洛克回答說，他於定義中所力求排斥的便是“心中過不同的觀念底一種合成而非同類觀念底一種合成；在那里我們決不能達到完全缺乏此一種合成過一個終極的觀念”。所以如果用學院底語句來說，廣延底觀念在於有無部分的部分(parties extra-parties)，它便仍然是一個單純的觀念，因為有無部分的部分底觀念是不能分解為兩個別的觀念的。他接着便援引這一節他所提示的，即我們可以把我們能明晰井然地感知過、構成種種樣式的廣延和綿延底複合觀念過、空間和時間底最小部分視為屬於那一類過：單純觀念。若是這猶不足以排除困難，洛克便只能(歌士德所言)這樣說，“如果廣延底觀念知其特殊，不能使之確切符合他所下的定義，在其中它與其它一切同

各部分既是同類，無任何其它觀念之參雜，便不妨害它們在單純觀念中獲得一個地位了。如果心似計算數一樣能夠達到廣延或綿延之最小一部分，以至其中不含有可分性，那好像就是不可分的單位或觀念；那末，反覆這種單位，它一定就造成它底廣延和綿延底較擴大的觀念。可是沒有部分心既不能構成任何一個空間底觀念，為代用計，心便利用共通的尺度，各國習用過而且已印入我們記憶中過尺度：這些也就是一切較大的觀念底組成分子，心藉加攜它所熟識過已知的長度便造成這些觀念。另一方面，我們所有過或種通常最小的尺度是被視如一個數的單位，當心藉分析法簡約它們為較小的分數時。雖然在兩方面，就加和除兩者說，不管是屬於空間或時間的，當考察之下過觀念變成極大或極小，它底精密的大小就變成極模糊和混亂；可是只有它底重複的加或除底數仍然是明晰判然的。無論誰願自由思考空間底無限廣袤、或物質底可分性，他便很容易見到這個。綿延底每一部分也是綿延；而廣延底每一部分也是廣延；它們兩者都有無限加或除底可能性（註六四）。可是我們對之有明晰

額的觀念頗有相異之點，那末他總會相信與其另作新的分類以求適順，倒不如委之於那種困難為妙”。

（註六四） 洛克於此力說那一方面包含空間和時間底無限性、有方

判然的觀念、過、任何一方底最小部分，或許都是合於我們把它作為屬於那類過單純觀念考察，我們底空間、廣延、綿延底混合樣態就為這些部分所構成，而這些樣態又能夠各別地分解於它們之中（註六五）。就綿延說，如此的一小部分可以稱為一須臾，並且在我們心中，在它們通常的繼起底連續中，是一個觀念底時間。空間方面的沒有一個專名，不知道我可以稱之為一感覺點否，其意義是我們能識別過物質或空間最小分子，通常大概是以目為圓心過一個圓周底一分，就是對於最尖銳的目力也不能少過三十秒。

面包含空間和時間底可分性、過空間和時間底連續。康德也如是說：“空間僅由空間構成，時間僅由時間構成；我們絕對不能把空間或時間想像為在空間和時間以前就被給予過構成分子所構成的”（『純粹理性批判』，Analytic，二卷，二章，三節）。

（註六五）這是為柏克萊和休謨所引用過語句，他們把觀念這名辭限用於能被知覺或想像的一切上。柏克萊底『平凡之書』和他早期的著作裏充塞著可見的最小量（minimum visible）和可觸的最小量（minimum tangible）。據他說，對象底大小之被決定是“依據它們自身含有或多或少的點，因為它們是點或最小量所構成的，因為在抽象方面不管對於廣延可以怎樣說，而它不是無限可分的，却是實在的”（『視覺新論』，五四節）。

一〇 它們底部分是不可分離的。

廣袤和綿延還有這樣的一致性，即它們兩者雖然都被我們視為具有部分的，可是它們底各部分是不可彼此分離的，就是在思維中也是一樣。【一一一】但它們之間仍有顯著的區別，即是，我們所有過擴延底長度底觀念常轉變為形象、廣狹、厚薄；而綿延則似乎只是延伸於無限中過一直綫底長度，沒有增多、變化或形象底可能，只是一切存在底一個共通的標準，一切物，當它們存在着時，都與之有同等的關係。因為這個現在的須臾是一切現存物所共通的，並且平等地包括它們底存在之部分，就如同它們只是一體一般；我們可以實在地說，它們全體存在於時間底同一須臾裏。

一一 綿延絕對沒有兩部分並存，擴延則一切部分並存。

綿延，時間是它底一部分，是我們所有過漸滅的距離底觀念，它沒有兩部分並存着，只是彼繼此起；而廣延則是久存的距離底觀念，其一切部分並存着，沒有繼起底可能。所以，我們雖不能想像任何沒有繼起過綿延，也不能把任何現在存在着和明天存在着過實有同時置諸思維，或同時把

握超於綿延底現在瞬間過時辰；可是我們仍然可以想像遠異於人任何其它有限存在所有過、「全能者」底悠久的綿延，因為人底知識或權能不能領悟一切過去和未來的事物：他底思維都僅是屬於昨天的，明天將有甚麼發生他便不會知道。一旦過去了的他決不能喚轉來；而一切在來的，他不能使之即現。我對於人所說的，也便是我對於一切有限的存在所說的，它們在知識或權能上或者可以勝過常人；然而若與神自身相比擬則仍與最卑下的創造物無異。任何巨大底有限對於無限都沒有比例可言。神底無限綿延因為是伴有無限知識和無限權能的，所以他能見一切過去和未來的事物。它們既不比現在更遠於神底知識，亦不比現在更能逃避神底鑒察；它們全體都呈於同一的觀察之下；並且他高興時每一瞬間無有一物他不能使之存在。因為萬物底存在都是依存於他底喜悅，他以為適宜於使它們存在過每一瞬間，萬物便存在着。結束上文：擴延和綿延互相擁抱着、互相包含

(註六六) 從這個思想進發，亞力山總教授達到這個結論：‘沒有純粹的空間或純粹的時間，而只有空-時 (Space-Time) 或時-空 (Time-Space)。空間和時間自身是從空-時抽象出來的’ (《空間、時間與神》，四八頁)。

着；因為空間底每一部分是在綿延底每一部分中的，而綿延底每一部分也是在擴延底每一部分中的。兩種不同的觀念底如此一個綜合我以為是在我們能夠想像遊一切大變化中罕於被發見的，並且可以提供進一步的思辨底材料(註六六)。

第十六章 論數

一 數是最單純和最普遍的觀念。

我們所有一切觀念之中，單一或一底觀念沒有一個是由多樣的方式呈現於心中的，因之也沒有比這個觀念更單純的了。它自身中沒有合成底變化底影子；我們感官所經營過每一對象、我們悟性中過每一觀念、我們心裏過每一思維，無不附帶着它在一起。所以它對於我們底思維是最密切的，而且就它對於其它一切事物之一致而論，也是我們所有過最普遍的觀念。因為數之自身適用於一切人、一切角度。

一切行動、一切思維、——凡於一切存在的或能於想像的，它都適用。

二 它底一切樣態由加而成。

在心中反覆這個觀念，並把這反覆加起來，我們便造成它底一切樣態底複合觀念。同樣加一於一我們即得一雙底複合觀念；集合十二個單位我們即得一打底複合觀念；依此更得廿、或百萬、或任何數目底複合觀念。

三 每個樣態都是各殊的。

數底各單純觀念是所有其它觀念中最各殊的；因為其本身為一單位適每個變量。使各個集合明晰地別於與它最密接的集合，亦如與它遠隔的集合一樣：二不同於一，猶如二不同於一百；而二底觀念之不同於三底觀念，猶如整個地球之大是有別於一粒微塵之大。在其它單純觀念中則不是這樣；在其中我們不像這麼容易、或許竟不能、區別兩個最相近的觀念，雖然它們實在是有區別的。因為誰願保證去尋出這張紙底白與次於此適白之間適差異：或能夠構成廣延底任何最小的超過重量底明瞭的觀念？

四 所以一切數底論證是最正確的。

各個數底樣態不同於其它一切樣態、甚至最相近的樣態、過那種明晰性和判然性，每使我想到數底一切論證，縱使它們不比廣延底一切論證更顯明、更正確，然而它們在應用上是更爲一般的，是更爲確定的。因爲我們底思維在空間不能達到越過它便不能進過、任何決定的小，以爲一個單位；所以任何最小的過剩底量或比例是不能發見的。

五 名稱是數所必需的。

如前所述，把一個單位底觀念反覆，並把它與別一單位聯合，於是我們便形成一個集合的觀念，標以二底名稱。誰能繼續這樣做下去，於他所有任何數過最後的集合觀念上再加一個、而給它以名稱，他便可以爲那些彼此互有區別過單位底集合、舉出或獲得種種觀念，在可能的範圍內凡相繼形成過數目他都可以獲得一系列名稱，並保留那它們在記憶裏；因爲一切計數法無非是再加一單位於作爲一統一觀念理解過集合的全體之後，便給它一個新的或特殊的名稱或符號，由此便把它從前後的那些數目識別出來，把它從一切較小或較大的單位羣區分出來。因爲，數底種種單純樣態在我們心中不過是許多單位底集合，既沒有變化，且除多或少底差異而外，亦不能有任何別的差異，所以代替各個特殊

的集合遊名字或標識、似乎較之對於任何它種觀念尤爲必要。假使沒有此種名字或標識，我們便絕對不能利用數於計算，尤其是在集合是爲單位底巨大多數所構成遊場合；聚集無數單位於一起而無一名字或標識以區別正確的集合，必不免成爲混亂的一團。

六

何以有些我曾接談過遊美洲人（他們在別的方面頗有敏捷的推理的才能）不能如我們一樣、以任何方法計算到一千，也沒有那個數底明瞭的觀念，雖然他們能很正確地計算到二十，我想就是因上述的理由吧。因爲他們底語言貧弱，僅僅適應那種不知有交易、也不知包含表示一千之數字遊、貧乏而簡單的生活底少數要求，所以同他們談及較大的數目時，他們必定指着他們底頭髮，以表示不能舉數遊一個巨數；這樣的不能，我想是由於名稱之缺乏而起的。Tououpin ambos 人沒有代表五數以上遊名辭；超過五數他們使用自己底手指及其他在場者手指來表示。

七 小孩計數較遲遊原因。

所以一般小孩，或因缺乏名稱以標示種種級數，或因尚

未達到集合許多零散的觀念爲複合的觀念，並把它們把列成一個有規律的秩序中，因而保留它們在記憶裏、作爲計算所必要的，所以非到經過許久時期、他們已經有了種種其它的觀念底豐富的儲蓄以後，必不能很早開始計數；然而在他們能夠說出二十之前，你每每可以看到他們很不錯地談論和推理。因爲他如果要計算二十，或要有二十底觀念，他必須知道那前行過十九個，及標示它所佔過次序過、它們每一個底各殊的名字或符號；因爲無論在那裡缺乏這個，缺陷便形成，連鎖便中斷，而計數便不能再往前進展了。所以要計算正確便需要兩個條件：(1)心要仔細區別僅由於加或減一個單位而彼此相異過兩個觀念。(2)於記憶中心須保留種種集合底名稱或標識、從一單位到那個數目；並且不是混淆地、零亂地保留着；而是保留於數目彼此相次過適當的次序中。

八 數度量一切可度量的。

在數中更可以觀察得，心所用以度量能爲我們所度量過一切事物(主要的是橫延和綿延)的，便是數；並且我們底無限底觀念就是應用於橫延和綿延時也似乎無非是數底無限。所謂悠久和博厚底觀念，除了以我們不能達到加底止境

過無限數目，反覆地增加綿延和擴延底想像部分之一定觀念而外，還有甚麼別的？因為假使有人任意集合巨大的數目爲一總和，那末這種多數，不管是怎樣大，毫不減少對它過加底權力，或者使他更近於數底無盡藏。在那裡乃然是可以無限地增加宛如不曾減少一個一樣。這種數底無盡的增加或可加性（假使誰更願意用這個字），如是顯然於心中的，我以爲就是那給我們以最明晰、最判然的無限底觀念；關於它下章再詳論。

第十七章 論無限

一 無限，就其本來的意趣說，是屬於空間、綿延、及數的。

欲知我們給它以無限之名這觀念是甚麼種類這觀念，除了考察心更直接地把無限歸與甚麼，然後考察心怎樣構成它而外，人不能有甚麼較好的方法。

我覺得心把有限和無限視為量底樣態，它們最初的意旨本來專是歸與那含有部分適、由任何最小部分之加或減而能增大或減小適東西的；那便是空間、綿延、和數這類的

觀念，我們在前數章已經考察過的。我們不能不相信萬有之所屬、之所從來遊神是不可思議地無限的，是實在的事；然而在我們薄弱而狹隘的思維中，我們把無限底觀念用於元始最高的存在時，我們是根本從他底綿延和遍在上着想的；並且我以為尤其是形象地用於他底本然是無窮盡的、不可思議的權能、智慧、良善、及其它屬性。因為當我們稱它們為無限的時候，關於這無限我們沒有別的觀念，有之，也不過是從這個觀念可以反省和暗示神底權能、智慧、和良善、底活動或對象之數目或範圍而已。但我們決不能假定那數目和範圍有好大或好多，也不是這些屬性所能越出和超過的，我們試於思維上盡可能地以無限數目乘它們，便可知道了。我不冒昧地說神固有遊這些屬性如何，因為神是無限地超越我們狹隘的能量所及遊範圍的。神所有遊屬性無疑地都包含可能的圓滿；但是，我們僅能如此想像它們，而這些便是我們之關於它們底無限遊觀念。

二 我們怎樣獲得無限底觀念。

有限和無限既被心視為擴延和綿延底變相(註六七)，那

(註六七) 萊普尼茨說真的無限不是一種變相。“嚴格地說那具有

末其次應加考察遊事便是心怎樣獲得它們。至於有限底觀念，便沒有多大的困難。刺戟我們感官遊、廣延底顯著的部分由其自身把有限底觀念運入心中；而我們藉以度量時間與綿延如時、日、年之類遊通常的繼起底期間，便都是有限制的長度。困難是，我們怎樣獲得悠久和博厚底那些無限的觀念，既然我們交接的對象之大都是無有比例、無有近似的。【三】凡對於空間底已知的長度（如一尺）有任何觀念遊人，便知道他能反覆這觀念；並加於前者而作成二尺底觀念；由此遞加而得三尺、四尺等等觀念，可以加到無窮，不管他怎樣屢次地倍、乘。可是他繼續着在思維中經過這種倍加和隨意擴大他底觀念之後，他便知道他並沒有理由停止，也並未稍近於此種加底終點，他仍然和最初開始時一樣。

四 我們底空間觀念是無極的。

我想，以上所述就是心所由以獲得無限的空間底觀念遊方法（註六八）。這是十分不同於考察心是否有這樣一個實

在絕對中才能發見，而絕對是先於一切合成的，並且不是由各部分底加合所形成’。

（註六八） 一個純然經驗上遊現象底“反覆”，並不能說明爲智終止其連續反覆底過程的、智性的要求，洛克似乎承認這反覆過程是包含在

際存在過無極的空間底觀念之考察，因為我們底觀念往往不是事物底存在之證據；然而，這個問題既是來到我們面前，我想我可以說，我們每易想像空間自身是實際無極的，空間或廣延自身底觀念自然而然地引我們到那個想像去。因為它或者被我們視為物體廣延或即自存在的，並沒有任何凝固的物質支持着它，但心底思維所及不拘好遠，它在這空間中於其進程上必不能被阻於任何處所。任何物體所成過界限雖堅若石城，不僅不阻止心於空間和廣延兩方面過、自己底更高的進展，反而使之容易和擴大；因為凡物體所在之處，便沒有人可以懷疑廣延；並且當我們達到了物體底極端時，而心並不見有空間底終點，又有甚麼可以使它停止在那裡，使它相信那裡就是終點？何況它已相信物體自身可以移入空間呢？

五 綿延亦復如是。

由於我們在自身發見過我們任意頻頻地反覆空間底觀念之權力，我們便獲得博厚底觀念；同樣，由於能夠反覆我

空間底觀念中的”(伏萊塞語)。在第二節裏，或者是可以注意的，視我們在“我們自身”可以發見這種禁止我們停止在任何有限定的綿延過“權力”或義務。

們心中所有遊任何綿延底長度底觀念，而可以無限增加其數目，我們便獲得悠久底觀念。因為我們自心覺得，我們不能達到如是反覆的觀念之止境，無異於我們不能達到數之止境；這是誰也知道的。但是和我們是否有一個悠久底觀念之疑問迥不相同的，這裡又有我們知道是否有曾有悠久的綿延遊任何實在的存在之疑問。並且關於這點，考察現在存在着遊某物遊人，必然要達到悠久的某物。但是這在別章既要說及，我於此便不提，只繼續作我們底無限底觀念之別的考察。

六 何以其它觀念沒有無限的之可能。

無限底觀念如果是從我們於自身所見遊、無終止地反覆我們自己底觀念之權力得來的，那末就可以問，別的觀念也是和空間及綿延底觀念一樣、可以毫不困難地在心中頻頻被反覆，何以我們不把無限歸之於它們；並且也還沒有人想過無限的甜和無限的白，雖然他能夠頻頻反覆甜或白底觀念如同一碼或一日底觀念？我底回答是：被視為具有部分遊、而且由較小或相等遊部分之增加而有增大之可能遊觀念，由反覆它們，與我們以無限底觀念；因為有這無終止的反覆，一個不能有終止遊擴大便繼續着。但在別的觀念就不

是這樣了。對於我所有過最白之白底最完全的觀念，如果我加上一個較次的或同等的白（因為我不能加上一個較我所有過更白底觀念）。這並不使白增加。也決沒有擴大我底觀念；所以白一類底不同的觀念是稱為程度的。如果你取昨天一包雪給你底視覺過白底觀念，和得自今天你見過另一包雪底白底觀念，把它們在你心中合在一起，它們便好像成爲一體，而白底觀念却決沒有增加；如果我們加一程度較小過白於一程度較大者，我們絕不會增加反而減少了它。

七 空間底無限和無限的空間之差別。

我們底無限底觀念雖是起於量底思考，及心於量上可以作成無盡的增大；可是我揣想當我們討論或推究一個無限的量，即如一個無限的空間或一個無限的綿延，我們必至陷我們底思想於混亂。因為我們底無限底觀念是如我所想像過一個無盡發展的觀念，但是心所有過任何量底觀念，同時便局限於那觀念（因為不管它能有多少大，它總不能大於它自己），所以結合無限於它，便是把一個固定的標準去適應一個發展的容積；故我以為這並不是一個不重要的精細，如果我說我們是小心地區別空間底無限底觀念和一個無限的空間底觀念（註六九）：第一只是一種被假定的、那對於它所

喜悅而反覆着空間觀念過心之無盡的進程；但是要在心中現實地把握一個無限的空間底觀念，便是假定心對於那一切被反覆的空間觀念，已經閱歷過了並現實地有了一種觀察，而這些空間觀念却決不是一個無盡的反覆可以使之盡數現於心的；所以這其中便帶着一種顯然的矛盾，與前者不同了。

八 我們沒有無限的空間底觀念。

如果我們就數上考察，或者這就愈見明白一點。數底無限，誰也知道它底加之終點是不能接近的，反省它過人便容易見到；但是數底無限底觀念，不管是怎樣明晰，然而一個無限數底實在的觀念之荒唐却是最顯然不過的。我們心中所有過任何空間、綿延、或數底積極的觀念，不問它們是怎樣大，它們依然是有限的；但是如果我們假定一個無盡窮的剩餘，從它我們把一切限制除去，我們並於其中容認心有思維底無止境的進程，而觀念也無完成之時，於是我們便得到無限底觀念。當我們只於其中考察一個終點底否定而不考察其它時，無限底觀念雖似很是明瞭的，然而當我們欲在心

(註六九) 這相同的區別亦為康德所提出，並成為他解決起於空間與時間底本性對二律背反之關鍵。

中構成一個無限的空間或綿延底觀念時，那觀念便很是模糊而且混亂了，因為它是為兩個不同的部分所構成的，縱或這兩部分不是矛盾的。因為假使一個人隨其所欲地在心中構成任何大的一個空間或數底觀念，很顯然的心便終止於那個觀念上；而那個觀念是與無限底觀念相反的，因為無限底觀念成立於一個假定的無盡的進程。所以我想我們最易陷於混亂的時候是我們論證和推究無限的空間或綿延之際。

一〇 關於數、綿延、和擴延底無限，我們底不同的概念。

如果我們考察了我們一般地並沒有把數視為無限的，而綿延和廣延則不然，那末我們對於無限底觀念或許更了解得多一點，並能發見那無非是應用於有定的各部分底無限，關於這些有定的部分，我們心中有明瞭的觀念；由此便生出了我們宛如是在數底一端說法：因為在數中沒有較一單位更小的，我們止於那裡，並且是在一端上；這就像一直綫。其一端和我們在一起，其它一端則延引到我們不能設想處所去；可是在空間和綿延上就不是這樣了。因為就綿延考察，這數底直綫好似兩端都向着一個不能設想的，

無定的、無限的長度延引；只要反省一下他所有過悠久底考察是甚麼過人便能明白這點；我相信他會發見這不是別的，不過是把這數底無限轉向兩方，即如他們所說過，à parte ant(向前部)和 à parte post(向後部)罷了。【一一】就空間說也有相同的事實，我們把自己視為在空間過中心，隨着那些無定的數底直線向四面八方延引。

一二 無限的可分性。

在物質底任何容積裏我們底思維既然絕對不能達到可分性底極點，所以在我們看來其中又有一個顯然的無限了；但是也有區別，在空間和綿延底無限之前項考察止，我們只用數底相加；反之在這裡就像是把一單位分成它底分數，心於其中也能夠進於無限 (in infinitum)，亦如前者底相加一樣；然而在加底一方面，我們不能有一個無限大的空間底觀念，正如在除底方面我們不能有一個無限小的物體底觀念一樣；因為我們底無限底觀念我可以說是一個發展的和無定的觀念，老是在不能止於何處過、無限進程中的。

一三 沒有積極的無限底觀念。

我想雖不易發見誰有如是的妄誕、說他有一個積極的、

實際無限的數底觀念，可是以爲他們有積極的、無限的綿延和空間底觀念過人却是有的。我想如果問懷此種觀念過人，他能否增加無限，那便足以破除任何積極的無限底觀念了；因爲這種問法一定容易顯出如是一種積極的觀念之謬誤來。因爲我想這是顯然的，有限物底相加（如我們對之已有積極的觀念之一切長度）決不能有異於數底相加所產生過無限底觀念；而數之相加，即成於有限單位彼此相加，便暗示無限底觀念僅是由我們自覺具有過一種力而生的；有這種力我們便不斷地增大總和，使同類相加愈多，而毫不接近進程底終點。

一五 在我們底無限底觀念上，甚麼是積極的，甚麼是消極的。

我敢說，在一切我們加之以無限底觀念過事物上，無限底觀念都有積極的一方面。我們如要思考無限的空間或綿延時，第一步我們往往構成很大的觀念，或者如那屬於我們能夠倍乘若干次過、數百萬世或數百萬英里過觀念。凡在思維中我們如是積聚起來的便是積極的，但除此以外，我們便沒有一個積極的、判然的觀念了。這正如水手對於海之深度沒有一個正確的觀念一樣。因爲他把測深索底大部分錯入

海中，但他還達不到海底；他藉此雖知道海之深度已有若干若干尋，但這個深度以外還有好多，他便再沒有明瞭的觀念了。不管這測深索是十尋或萬尋長，它同樣發見這深度還沒有窮盡；只能給予這個模糊的、比較的觀念，使我們知道海之深度並不止此，人還可以往下測量。

一六 我們沒有一個積極的無限的綿延底觀念

我要問那些自謂有一個積極的悠久底觀念的人，他們底綿延底觀念是否包括繼起於其中呢？如果不，他們就該指出加於一個悠久的存在與加於一個有限的存在時，他們底綿延底觀念之區別；因為或許有些人也如我一樣，關於此點他們會自承其悟力之薄弱，並認他們所有這綿延底觀念使他不得不想像：凡是有綿延的東西都是今天比昨日有較長的延續的。如果要避免悠久的存在中之連續，他們便求助於煩瑣學派底 *punctum stans* (靜止之點)，我相信他們藉此也很少地有濟於事或助我們獲得一個積極的、更明晰的、無限的綿延底觀念，因為我以為再沒有比無連續的綿延更不可思議的了。除了那 *punctum stans*，如果別指某物，則因為不是 *quantum* (量)，有限和無限便不屬於它。但是如果我們

底薄弱的領會力不能從任何綿延把連續分離，那末我們底悠久底觀念更不能不包羅一切存在過綿延底各須臾之無限連續底觀念；而任何人是否有或能有一個實在的無限的數底一個積極的觀念，我由他去考察，直到他底無限的數大到他自己不能再加過時候：在他能夠增大它之際，我恐怕他會想到他所有過它底觀念較之積極的無限未免太小吧。

一七

在一切能思索、有理性的動物，我想這是不可避免的，只要他願研究一下他自己或任何別的存在，便有一個無始過、悠久而聰明的存在者(神)之概念：並且如果是一個無限的綿延我相信我也有。但這一個元始之否定，因為只是一個積極的物之消極性，頗難給我一個積極的無限底觀念。

二〇 有人以為他們有一個積極的永久底觀念，而無無限的空間底觀念。

我遇見有些人於無限的綿延與無限的空間之間立下很大的區別，甚至他們自己相信他們有一個積極的永久底觀念，可是沒有亦不能有任何無限的空間底觀念，這種謬誤底原因，我以為是由於適當地靜觀原因和結果而覺得必須承

認有永久的存在者，因而便把那存在者底實在的存在視爲是取自並適應於他們底永久底觀念的；但是，另一方面，因爲沒有見出物體之爲無限是必然的，反而在表面上覺得是荒謬的，他們便根據他們不能把握無限的物質底觀念，進而斷定他們不能有無限的空間底觀念。我以爲這個結論是很謬誤的；因爲物質底存在對於空間底存在並不是必然的，正如運動、或太陽底存在之於綿延一樣，雖然綿延常爲運動所度量。而且當我們知道關於未來的無限綿延底觀念，我們所有者正和過去的無限綿延底觀念同其明晰，我們又何必以爲無限空間底觀念定要實質的物質存在去支持它呢。然而我想，沒有人會以爲在未來的綿延中有物存在或已存在這件事，是可思議的吧。但是如果這些人都這樣想，以爲他們所有過無限的綿延底觀念較之無限的空間底觀念更爲明晰，因爲神自永恆以來卽已存在，可是絕沒有實在的物質與無限的空間同其擴延，是明白的事實；然而那些以爲無限的空間是被神底永恆的遍在所佔有的、亦如無限的綿延是爲神底永恆的存在所佔有的一樣、邁哲學家（註七〇），也必須承

（註七〇）這個，如我們所知，是洛克自己底見解，爲他與牛頓以及其他人所共有的。（參看第十五章二至三和註五〇，本書 PP172-30）

認有一個同樣明晰的無限的空間底觀念；雖然我想無論如何這兩者都沒有任何積極的無限底觀念。

二一

迄今我還是這麼想，即永遠牽纏着關於空間底無限、綿延底無限、或可分性底無限之一切討論過不易解釋的大困難，便是在我們底無限底觀念上過一種缺陷之確然的標誌，及對於我們底狹隘的能量底理解力、無限底本性所有過不適稱。因為人們於談論無限的空間或綿延時，好像他們對之已有完全的、積極的觀念，就如同他們對之已有適用的名稱，或如同我們對於一碼、一小時、及任何其它有定的量一樣，所以如果他們所討論、所推究過不可思議的物性引他們陷於迷亂和矛盾，而他們底心也為太偉大、太莊嚴、不容他們測量和支配過對象所壓覆，也便無足驚異了。

二二 這一切觀念都是從感覺 和反省得來。

如果在綿延、空間、數、及從靜觀它們而生過無限上，我詳論得太長久了，那恐怕僅是由於問題底必要吧。因為其樣態較這些底樣態更能給人們以思維上過活動過單純觀念這裡是太少些了。我不欲就它們底全部範圍討論它們；只要指

明心如何從感覺和反省適如其狀地感受它們，並指明怎樣我們所有遊無限底觀念，不管看起來與我們底感官或心靈活動如何隔得遠，仍然在感覺和反省上有其根源，那便達到我底目的了，或許有些思辨精深的數學家可以有別的方法導入無限底觀念於心中，但這並不妨害他們自己，亦如其他的人們一樣，以我在這裡已曾敘述過方法，從感覺和反省獲得他們所有遊、最初的無限觀念。

據洛克所說，十八章“論其它單純樣態”僅僅是“爲方法之故”而論述的，十九章“論思維底樣態”之大部分，二十章“論快樂和痛苦底樣態”也是相同的。十八章和二十章都略去，僅留十九章者，因爲首章是解釋洛克用於精神作用之種種術語的。——編者

第十九章 論思維底樣態

一 感覺、記憶、默察、等等。

心反觀自身而靜觀它自己底活動時，最先發生的便是思維。心於思維中觀察無數種的變化，並由之而感覺不同的觀念。由是，隨外界對象加於人身之印象而起並與它結合着之知覺，固為是別於其它一切思維底變相的，即與心以我們稱為感覺之一個判然的觀念。這儼然是任何觀念經覺官而進入悟性之真實的進口。這同一的觀念，當其不由那同一的對象對於外部感覺器官之作用而即再現時，便是記憶；如果

它爲心所追尋，經痛苦和努力才獲得，重把它置諸觀察，那便是回憶；如果把它置諸注意的思考之下，那便是靜觀；當任何觀念浮於心中而未爲悟性所注視、所反省，那便是法國人所謂的幻念 (rêverie)；在英語中頗難找着一個適當的名字；當自己浮現過觀念（因爲，如我在別處觀察過的，當我們醒着時我們心中必常有許多觀念逐一相繼而起）被我留意了，並且儼如被登記於記憶中，那便是注意；當心以最大的熱誠，並經過選擇作用，專注其觀察於任一觀念，周密地考察它，而不爲其它觀念底通常的惹引所喚去，那便是我們所謂志向或深思；無夢過睡眠是完全沒有這一切觀念的；所謂作夢即是心中有觀念（當外的感官靜止了，所以它們便不能以其平時的敏速感受外的對象），而這些觀念並不是爲外界對象或已知的原因所提示的，也決不是在悟性底支配或選擇之下的；至於我所們謂忘我是否不是睜着眼作夢，我讓人們加以考查好了。

二

這不過是種種思維樣態底少數例子，心可以於自身觀察這些樣態，因而獲有明晰的觀念；即如我們獲有紅白或方圓底觀念一樣。我不欲一一指數它們，也不欲詳細討論這一

組由反省而得過觀念；因為如要討論，那便可以另成一卷了。只要舉出少數的例子以指明這些觀念是屬於那一類的，與乎心怎樣獲得它們，我現在的目的便算達到了。這尤其是因為我以後還有機會較詳細地論究推論、判斷、意欲和知識，這都是一些最重要的心靈作用和思維樣態。

三 思維中種種的心底注意。

然而如果我們在這裡反省思維時心底種種狀態，即前述那些注意、幻念、作夢、等等底例子自然充分提示的，那末這或許不至於是不可恕的枝節，也不是和我們當前的計劃完全無關的吧。這即是說，有許多觀念常呈現於醒者底心中，每一個人底經驗都使他相信這事；雖然心注意它們有程度上過不同。有時心常專摯地注定於某些對象底默察，甚至把它們底觀念從各方面都看到；留意它們底種種關係和情事，並且極其注意地、精細地觀察每一部分，因而屏絕其它一切思想，對於在別的時候必然產生很顯著的知覺過、當時加於感官過尋常印象，不與以注意；在別的時候，它只觀察繼起於悟性中過觀念之連續，而對於任何者都不支配和追隨；有時它又讓那些觀念過去完全不被注意，如同一些不能給予印象過淡薄的影子一般。

四 由上考察思維是心靈底活動而非其本質，是可能的。

心底志向和懈弛底這種差異，與乎專擊的深思和漫不經意之間適種種程度，我想誰也自己經驗過的。稍為探究，即知睡眠中適心，儼如失去知覺，並不為加於感覺器官適運動所刺戟，而此種運動在別的時候是能產生很鮮明的、可感覺的觀念的。但是在心從感官退隱適這種狀態中，它常保留着一種較為鬆弛和不連續的思維狀態，即我們所謂作夢；直到最後，熟睡使幕全閉，一切假像也便終止。我由此所欲斷定的便是，思維是心靈底活動而非本質之說，是否不是確實的？因為行為者底作用易於容許志向和懈弛；但事物本質則不容想像有任何這類變化底可能。但這待以後再論。

第二十一章^(註七一) 論力

一 如何獲得這個觀念。

心由感官每天得知它於外物觀察得過那些單純觀念底變化；並留意於這一觀念怎樣歸於消滅，而前所未有過另一觀念現在才開始出現；有時藉外界對象加於感官過印象，有時由它自己底選擇之決定，更反省經過於心中者，觀察它底種種觀念底一種恆常的變化；從它恆常觀察得過曾經存在

：（註七一） 本書中這章是最長的，但是除起頭四節和結尾數節而外，其對於本書底問題或洛克在進程中所關及這些特殊學說很少關聯的。

的東西、而推斷同一的事物中將來必因同樣的動因、藉同樣的方式而引起同樣的變化；於是在某一物中考察使它底單純觀念變化之可能性，而於另一物中考察形成那種變化遊可能性；從而獲得我們稱爲力遊觀念。所以我們說，火有鎔金遊力，那即是說，火能消滅其不可見的各部分之固結性，然後消滅其硬度，變化爲流體；它金則有被鎔解遊力；同樣，太陽有使蠟變白之力；蠟則有被太陽化白之力，因之黃色消了，白色則補充其地位。在這一類的例子上，我們所考察遊滅力是和可覺知的觀念有關係的。因爲我們不能觀察得任何變化是外加於任何事物、或作用於任何事物的，除了由它底可感覺的觀念底可觀察的變化而外；也不能想像任何變化是造成的，除了由想像它底觀念底某個之變化而外。

二 能動的力和受動的力

這樣考察了遊力具有兩種，即能形成變化的及能感受變化的：前者可以稱爲能動的力，後者可以稱爲受動的力。

本章其餘各節是專對意志自由底問題遊一種冗長的討論，於近代讀者少有啓發，反而覺得厭倦。冗長底原因是由於初版與二版之間洛克對於甚麼是最後決定我們底行動的遊觀點改變了之故。在這里只節留那足以顯示論證之要旨遊諸節罷了。

物質是否不完全缺乏能動的力，恰如其創造者：即神，實際上是超於一切受動的力的；又被創造的諸精神之中間狀態是否不僅是兼具有能動的力和受動的力而已，這或者是值得加以考察的吧。現在我不作此類探究：因為我當前的任務不在探求力底本原，而只問我們怎樣獲得力底觀念，但是因為能動的力使我們底複合觀念之大部分成為自然的實體（如此後即可見到者），然而它們却又不是那麼真實的、能動的力，如我們底浮燥的思維普通解述它們的一樣，所以由此暗示，為最明晰的能動的力底觀念計，我斷定轉我們底心靈於神與一切精神之考察是不會錯的吧（註七二）。

三 力包含關係

我敢說力之中包含有種關係（註七三），一種行動或變化

（註七二）此節和第四節（又二三章，二八節）有歷史上的重要性因為“我們所覺知的事物”處“受動性和潛性”，與乎作為唯一實在的“動因”或有其原因的精神底活動性之間是對立，構成了柏克萊底哲學底出發點。在他精神底定義是“活動者”——他以為物質世界中過因與果不過此是一種符號和自發底有秩序的系統、而這個系統便為有限的諸精神彼此交通及與至高的精神交通的一個媒介（「人類知識的原理」二五，二七等節）。

底關係。實在說，關係是屬於我們任何種觀念的，當注意地考察時，難道不是麼？因為廣延、綿延、數底觀念自身，豈不是都包含一種神祕的各部分底關係麼？形象和運動中有較顯然可見的關係；而如像色和嗅等等感性，除了與我們知覺相關迥不同的物體之種種力而外又是甚麼？並且如果就事物本身考察時，它們豈不是都依存於各部分底大小、形象、組織和運動麼？這一切之中都包含有種關係。所以力底觀念，我想，在其它單純觀念之間應有相當地位，應視為它們中之一，因為這也是一個構成實體底複合觀念迥主要因素，此後我們有機會加以考察的（註七四）。

（註七三）由於承認“有種關係”是包含於我們一切觀念之中的，洛克又（如在論廣延一樣）破壞了他單純觀念和複合觀念底區分。所謂單純觀念是甚麼，他實在不曾下過定義。

（註七四）本章所謂力即指能動的力（“這是此字底較正確的意義”），是與運動底開始中我們自己底意志活動之程度有關係的。在二十三章裏，關於實體底諸性質時這個觀念又起來了，所謂實體底諸性質，他已經在第八章裏告訴過我們，即是“產生觀念於我們心中迥一切力”或生產變化於其它物質的物迥一切力。他又告訴我們，“就其自身而考察迥這一切力實在就是複合觀念”（二三章，七節）。在“原因和結果”標題之下，這相同的觀念，現在特別類為一個“關係底觀念”，後來因專門討論又再現出來（二六章）。

四 最明晰的能動的觀念從精神得來。

由種種可感覺之物，我們便得到很豐富的受動的力底觀念。在它們底大多數中，我們不能避免地要見出它們底感性，不僅此，還有它們底實體，都在不斷流轉之中的：所以我們有理由把它們視爲仍有受相同的變化之傾向的。我們也有不少能動的力（這是力之一字底較正確的意義）之實例。因爲不管被觀察的變化是甚麼。心必須於某處集合一種能夠形成那種變化適力，與乎物自身感受這種力適可能性，然而我們如果注意地考察它，一切物體由我們底感官並不給我們如是明晰判然的能動力底一個觀念，如我們由反省我們底心靈作用所得的一般。因爲一切力都與動作有關係，而只有兩種活動我們由之而獲得任何觀念，這兩種行動即是思維和運動，那末請讓我們考察一下我們從何處獲得產生這些活動適力之最明晰的觀念吧。（一）關於思維，物體決不給我們以觀念：只有從反省我們才可以得到。（二）從物體我們也決得不到運動之開始底觀念；當物體自動時，與其說那種運動是其中適一種活動，倒不如說它是一種感動。因爲當球順應球竿之擊時，那不是球底甚麼活動，而純然是一種受動；又當它以衝動力使當其衝適另一球運動時，那只是傳

達它從另一球所受過運動，其自身所失的正如它一球所受的一樣；我們只見到它傳達運動而沒有產生運動時，那給我們的只是一種物體運動底能動的力之極模糊的觀念而已。運動之開始底觀念，我們僅由反省經過我們心中過一切才能獲得，在那裡我們由經驗而知道，純藉意志、純藉心底一個思想，我們便能運動我們底本來靜止着的身體底各部分。所以我覺得，藉我們底感官觀察物體底作用，我們只能獲得很不完全而且模糊的、能動的力之觀念，因為它們並不給我們以自身所有過開始活動之力底觀念，不管這種活動是運動或思維。但是，從衝動力觀察球之彼此相擊，如果任何人以為他獲得明晰的力底觀念，這也就和我底目的相符了，因為感覺是心由之而獲得它底一切觀念過種種方法之一；只是我想在這裡作如是的考察也是值得的，即是心是否不能從反省其自身底作用而感受它底能動力底觀念，較之它從外的感覺所得者還更明晰。

五 意志和悟性亦是兩種力。

至少我想這是顯然的，即我們覺察自身有一種力，只憑一個思想或抉擇而命令、或儼然指揮、做或不做這樣或那樣的特殊活動，便能發起或禁制、繼續或中止、多種心靈底活

動和身體底運動。這種力便是我們稱爲意志的。那種力底實際的活動，即指導一切特殊行動或其抑制，則稱爲執意或意欲。由於心底命令或指揮而起適那種行動之抑制，則稱爲意志的；一切並不藉此種心底思想而完成適行動，則稱爲非意志的。知覺底力便是我們稱爲悟性的。知覺 我們以它爲悟性底活動的，有三類：(1)我們心中諸觀念之知覺。(2)一切符號底意義之知覺。(3)存於我們底觀念間適關聯或矛盾、一致或不一致之知覺，這一切都是悟性或知覺力底屬性，雖然容許我們說我們悟知的只有後兩者。

六 能力 (Faculties)。

心底這種種力，如知覺的力或選擇的力，每每是別有名稱的：照通常的說法，便是悟性和意志是心底兩種能力；這是個很正確的字，如果用起來亦如一切字之各當其義，必不至因被人視爲(據我揣想這是曾有過事實)代表了完成悟性和執意底那些行動適、心靈中適實在的存在，而於人們底思想上釀起混亂。因爲當我們說，意志是心靈底最高的支配能力；它是自由的或不自由的；它規定低級的能力；它遵循悟性底一切命令，等等時；雖然這一類的表辭，都是那些仔細注意他們自己底觀念，並且不僅以文字底聲音而尤以事物

底實證來引導他們底思想過人所發的，是可以明瞭了解其意義的：但我們想這樣述說能力曾引許多人陷於一種混亂的觀念，以為我們自身有許多特殊的能動者，它們各有其範圍和權限，能令命、能服從、並能遂行種種行動。恰如許多各殊的實有一般；所以在涉及這些能力過問題時，爭論、晦暗、無定底原因從來就不小了。

七 自由和必然底觀念從何處發生。

我相信誰也有一種力可以發起或禁制、繼續或終止、自身底種種行動。從每個人於自身發見過、統制人底一切行動過、這種心力之範圍考察，於是自由和必然底觀念就發生了。【八】自由底觀念是一行為者所具過一種力底觀念。這種力依照心底決定或思想，便可以遂行一切特殊的行動或禁制一切特殊的行動，而遂行或禁制底取舍又是由於心底決定或思想的。所以在遂行和禁制底任何一項都不在行為者底權力之內，也不因他底意欲而發生過處所，他便不是自由的。因此一個由臂膊筋肉底抽搐打了自己或他底朋友，而這種運動是不在他底權力之內，不能由意欲或他底心之支配加以停止或禁制時，決無人認為他有那樣的自由。【十二】在身體底運動上如是，在思維上也是如是。一個醒着的

人，因為在有些觀念恆常顯現於心遊必然底支配之下，便不能自由地想或不想；但是他願不願把自己底思索從這觀念移到那觀念，往往是他可以選擇的。然而有些觀念對於我們底心靈，類似有些運動對於我們底身體，在某些情境之下，心雖盡其所有遊努力也不能避免，也不能忘懷的。一個受拷刑遊人決不能屏除痛苦底觀念而以別的思索自解；有時一種狂暴的激情促起我們底思潮恰如一陣暴風襲擊我們底身體，不容我們有思維我們甯願思維遊事物之選擇。

十四 自由不屬於意志，

假使是這樣(我是作如是想的)，我便讓人去考察，這是否有助於終止那長久激動人心遊、並且其不可思議而我以為是不合理遊問題，即如：人底意志是自由的，抑非自由的？因為，如果我沒有錯，從我已曾說過的看來，這問題本身全然是不適當的；其無意義就如同問人底睡眠是否迅速的，或人底德性是否方的一樣。自由，只是一種力，只屬於行爲者，不能作爲意志底一個屬性或變化，而意志也只是一種力。【二〇】我並不否認心身兩方面都有許多能力。我也不否認此類語詞在使它們流行遊、通常的用語中有其地位。完全廢棄它們，似乎矯枉過正；而且哲學自身，雖是它不喜歡華美

的衣服，然而當它出現於羣衆中時，却必須滿懷禮讓地任一國所通行語言和風尚把它裝飾，只要它能夠符合於真實和明晰。因為，如果問，消化我們胃中遊食物的是甚麼，則敏速而滿意的回答必然是，消化的能力，同樣，就心靈說，所謂理智的能力，或能悟知的悟性；與乎選擇的能力，或能意欲和命令遊意志；便不言可知了。一言以蔽之，這即是說消化力，能消化；運動力，能運動；悟知力，能悟知。

二一 而屬於能動者或人。

那末再返而探究自由吧。我想這問題是不適當的，即意志是否自由，只是一個人是否自由。由是，我以為可以分別考察如下：

(1) 藉心靈甯願某一行動之存在而不願某一行動之存在遊選擇作用之指導，任何人能於某種程度上由某一行動存在或不存在，準此他也就有某種程度的自由。因為我們怎能設想任何人還比有為其所欲為遊力更自由呢？【二二】但是人求知的心，欲盡可能地從自身淘汰去一切錯誤的思想，是不能以此為滿足的；並且，一個人如果他對於志不能如他對於他意欲遊行動一般自由，他便決不是自由的，竟儼然成爲一個好的口實，關於一個人底自由，所以在這裡還

得提出一個問題，一個人是否自由於意志；我想當爭論意志是否自由時，所含的意味不過是這樣吧。關於這點我以為。

二三

(2)意志或意念既是一種活動，自由既是成立於行動或不行動底力，那末關於意欲或意志底話，當一個人底力之所及逾行動一經提置於他底思維裏。須得即刻完成，一個人便不是自由的了。因為這樣提置於他底思維裏逾一個人力之所及逾行動、或願遂行、或願禁制，是非常必然的一件事；總之一個人必然要取這兩者之一：依據這樣的意志或意欲，隨即發生行動或其禁制，而且真是意志的行動。但是意欲底活動，或選擇兩者之一，因為是人不能避免逾事。關於那種意欲底活動，人便為必然所支配，因而不能自由。

二五

那末在許多情形之下，一個人不管他欲或不欲都顯然不是自由的了。其次要問的是，一個人是否自由地意欲他所喜逾兩者之一，即運動或靜止，這個問題自身顯然帶有荒謬，以至一個人因之可以充分相信自由與意志無關。因為如果問，一個人是否自由地意欲他所喜悅逾運動或靜止、言談

或沉默，便是問，一個人是否能夠意欲他所意欲的，或是否能夠爲他所喜悅的所喜悅。我以爲這是個無需回答的問題：並且能夠疑問它遊人們，必然要假定一個意志以決定它一個意志底活動，假定它一個意志以決定又一個意志底活動；如是以至於無限，

二六

欲避免這一類荒謬，沒有比在心中確定受考察的一切事物底被決定的觀念更爲有益的了。【二七】第一，須得謹記的是，自由在於我們能否依照我們要抉擇的或意欲的而活動、或不活動。【二八】第二，我們必須記着，意志或意欲是心注其思維於任何行動遊結果，因而盡它底力去產生那個結果之一種活動。爲避免費辭起見，在這裡我要請求容許，也把任何被提置於心遊行動之禁制、包含在行動一字之下。【二九】第三，意志既不過是一種心所固有遊、指導一個人底活動的能力於運動或靜止遊力，而這些能力又盡可能地憑藉着這樣的指導：那末對於這個問題，決定意志的是甚麼？真實而適當的回答是，心靈。因爲決定趨向這個或那個特殊方向遊一般的指導力遊東西，除了行爲者自身運用它所有底力於那個特殊方向而外，沒有別的。如果這個回答

不能滿意，那末，甚麼決定意志這一問題底含義是這樣，即在每個特殊場合使心靈運動以決定其向着這個或那個特殊運動或靜遊一般的指導力的是甚麼？我底回答是，繼續同一狀態或行動遊動機，只是其中所含遊現在的滿足之感；欲改變遊動機，往往是不快；除了某種不快，沒有甚麼能使我們改變狀態，或轉向任何新的行動的。爲省詞起見，我們可以稱那作用於心靈而使它行動遊主要主動機爲意志底決定：這以後將較詳地加以解釋。

三〇 不可將意志和願望混淆。

但是未達到本題之前必須提論一下，卽是我雖然因爲對於那本來名爲意志或意欲遊心靈活動缺乏別的語詞去標示，所以我於上文曾用那說明願望同時亦說明意欲遊選擇、喜悅、及類似的名辭，力求表示意欲底活動；然而，因爲它是一種很單純的活動，無論誰想要知道它是甚麼，便會發見藉反省自己底心，而觀察心在願欲時有甚麼活動，較之藉任何種的語言文字要好得多。這種注意我以爲是比較必要的，因爲我覺得意志往往和某些感情混同 往往以甲爲乙，而尤其是願望。這種錯誤，是那般不願被人視爲沒有很明晰的事物底想念、不能很明晰地用文字表出事物遊人所犯的，我

想，在這個事實上，這一點乃是晦暗和錯誤底一個大原因；所以應當盡可能地避免。因為凡人轉其思維於他意欲時在內心經過過一切，他便將見到意欲底意志或力是與物無關的；終局於那裡，而不再前進；他也將見到意欲無非是那種心底決意，由之心便能以一個思想力求促起、連續、或停止它認為力所能及過任何行動。經過熟思之後，這就明白地指出意志是完全別於願望的，在同一的行動上欲望有一種十分相反的傾向，和意志要使我們去做的完全不同。一個我不能拒絕過人可以勉強我給他人以勸說，但同時在我說話過時候，我也可以惟願這勸說對他不生效力。就這個例看來，顯然意志和願望背道而馳了。

三一 不快決定意志

那末，且回到“關於我們一切行動決定意志的是甚麼？”這個問題吧。據我第二次的思考（註七五），我常常想那決定意志的並不是如一般人所假定過觀念上較大的善，而實是一種（並且大體是最迫切的）當前支配着人過不快。決定我們底意志，而使我們遂行那些行動的，便是這個。這種不快我

（註七五）本章目二八至六〇節之末是第二版時重寫過的。

們可以如其實地稱爲慾望，那便是因爲某種不可見的善之要求而起過心底不快。我們欲望這不可見的善愈切，我們因之感受痛苦愈多。

三五 決定意志的不是最大的積極的善，而是不快。

因人類普遍的同意，於是善、較大的善、決定意志之說，似乎成了如此確定不移的一個原則，所以我第一次在這個課題上發表我底思想時，我也承認這點，實在是不足爲異的。然我現在想，我當時那樣承認，較之我現在敢於從如是被人接受的意見引退，我將愈爲大多數人所原諒吧。然而一經更嚴格的研究，勢必使我得到這個結論，所謂善，較大的善，雖被理解和承認是那樣的，但未到我們底慾望、被激起而與意志相應過慾望、因那種善底要求使我們不快時，決不能決定意志。勸一個人相信富厚所有過利益絕不遠過貧窮；又使他看見並承認生活上過豐厚是比赤貧爲好；然而一到他滿意於後者，並於其中沒有發見不快，他便不稍動；便不決定他底意志去遂行任何足以使他離去那個環境過行動。假使一個人絕不曾深受德性底利益過教訓，不知道德性之於一個對現世有偉大目的、或對來世有偉大希望過人，猶如

飲食之於生命一樣是必需的；然而及至他“飢渴於正義”，及至他感覺着一種缺乏它適不快，才能決定他底意志於追求這種公認的較大的善適行動；但是他自心感覺着適某種別的不快又將發生而把他底意志轉於別的行動去。在另一方面，假使一個沉湎於酒適人看見他底健康日損，財產耗盡；伴着他此後的生涯的是無信用和疾病、窘乏，甚至連他所愛適酒也不可得；可是失伴適不快、貪杯適習慣、照尋常時候回復了，便又驅使他到酒店去，雖然他明明知道健康和資財底損失，或者來世底快樂底失掉。依他所告白適信條，此等健康、資財與來世底恩惠，縱令極微亦是不可須臾或離，而比之以杯酒娛舌、比之大酒店俱樂部中放言高論、均較重要，然而飲酒底狂慾，依然令他奔向酒帘。這並不是因為不知有更大的善；因為他見着它而且承認它，在他未醉酒適期間常決心要追求較大的善；但是失去他習慣的娛樂之不快一轉來，被承認的較大的善便失掉了它底把握，而當前的不快即決定意志於慣常的行動；由是這種行動便得到更穩定的立足點以克服下一次的理由，雖然他同時也私心自許他決不願再犯了；而這就是他違反獲得較大的善適行為之最後一次。像這樣，他便時常處於不幸的抱怨者底狀態中

(註七六) Ovid, *Metamorph.* lib. VII, VV. 20-1.

(註七六)，而 *Vidco meliora proboque, deteriora sequor* (受善之吐責過生活，日益趨於墮落與沉淪)：這句話，若是真的，並無時不與經驗相合，則以上所述便容易明白了，而且此外無適當的解說)。

三六 因為不快底排除是到快樂過第一步。

如果我們探究事實上有何種經驗可以證明此說，並考查何以只有不快才影響意志，而決定它底選擇，我們便知道，因為當我們為任何種不快所支配時，我們不能覺察我們自己快樂或正在趨向快樂，所以凡自然決定我們意志底選擇於次一行動的，便是那視為趨向快樂所必需過第一步、即我們所餘過一切痛苦之排除。【三七】另一個理由或許是這樣：因為只有不快是現在的，而不見的東西還得起作用於它所不在過處所，是和事物底本性相反的。或許可以說，不見的善可以藉靜觀而回復於心中，使之出見，不見的善底觀念誠然可以在心中，可以作為現在的善而觀察。但是及到支配我們過不快激起了我們底慾望，而那慾望底不快於決定意志上又取得優勢時，則沒有在心中如現在的善過東西，能夠均衡那種不快之除去。及到那時，心中任何種善底觀念在

那裡僅如其它觀念一樣，只是純然不活動的思索底對象，對於注意既不起作用，亦不促使我們行動。【三八】如果決定意志的是在靜觀中或大或小出現於我們底悟性裏適善底識見，那末我真不明白這種善一經提置於心而經過考察後，怎樣還能夠脫離那無限悠久的天上底歡喜。但事實並不如此，在經驗中是顯然可見的，因為至高無上的、公認的善往往被人漠視，並沒有拿它來滿足我們追逐俗務適欲望底不快。

四〇 最迫切的不快自然決定意志。

但是因為我們在世間為形形色色的不快所苦惱，為各種不同的慾望所迷亂，其次要究問的自然，是它們之中誰有決定向次一行動適意志之優先權呢？對於這個問題適回答是，那通常是被判斷為那時有除去底可能適慾望中之最迫切者，當斷定為無改善之可能時，就是最大的不安也不能感動意志：在那種情形之下，它們也不能使我們試作企圖。但是除這些而外，我們在那時感覺着適最重要、最迫切的不快，便是那決定那繼起於構成我們底生活適、有意志的行動之連續中適意志的。

四一 凡人皆欲幸福。

如果再問，感動意志的是甚麼，我便回答：幸福，而且只

有幸福。幸福和苦難是兩個極端底名稱，其終極的界限我們不得而知，但是關於兩者底某種程度我們倒有很鮮明的印象，爲簡短起見，我將概括它們於快樂和痛苦底名稱之下，因爲心靈底快樂和痛苦亦如身體的一樣。實在地說，或者它們都是屬於心的；雖然有些由思想而生於心中，別的則有運動底某變化而生於身體中。【四二】凡是容易使我們發生快感的我們便稱爲善，容易使我們發生痛苦的我們便稱爲惡；因爲除了它容易使我們發生快樂和痛苦而外，別無其它理由，而快樂和痛苦之中就包含着我們底幸福和苦難。進一步說，雖然凡容易使我們發生任何程度底快樂的其自身便是善，而容易使我們發生任何程度底痛苦的其自身便是惡，可是當其與同類中較大者相較量時我們便稱之爲善或惡，這是尋常的事實。所以如果要適當地評價我們所謂善與惡，我們便知道它是存於比較的；因爲一切程度較小的痛苦底原因，與乎一切程度較大的快樂底原因一樣，具有善底性質，把快樂和痛苦底程度反轉來說也是如此。

四三 那種善是人所欲望的，那種善則否。

雖然上述的也許是我們所謂善和惡，而一切善都是一

般欲望底適當的對象，可是一切善。雖然爲人所見知和公認其爲善的，並不一定感動一切各殊的人底欲望，只有經過考察而視爲構成他底幸福之要素之部分才有可能。便一個人把他底滿意放在官能的快樂上，另一人則在智識底愉快上；雖然每個人不能不承認對方所追求者有很大的快樂，然而因爲絕對沒有誰把他人底愉快作爲自己底幸福之一部，他們底欲望便不被激動，而每個人沒有他人所樂享的也能滿意，因之便不決定他底意志去追求了。

四七 制止追求一切慾望適力，爲考察 留下地步。

我們心中既有無數不快煩擾着我們，隨時要決定我們底意志，所以如我所已說，決定到第二行動適意志便自然是那最大而且迫切的不快了。大體上說是這樣的，但也不是常常如此。因爲心在許多事體上（在經驗中是明白的）有一種力以制止對於任何慾望之執行和滿足，所以一個個的慾望都能自由地去考察其對象，周詳地檢討對象，把它們和其它的權衡比較。這其中便存着人所有適自由；並因其應用不當，於是便發生我們在生活底行爲上和在幸福底追求上所犯適錯誤、過失、和缺陷；這便是當我們匆促地決定我們底

意志，而未經相當考察即行從事過時候。我覺得這便是一切自由底泉源；其中似乎包含着所謂（我以爲不適當的）自由意志。因爲在意志未被決定到行動、和行動（隨決定而來的）之完成以前，正當我們制止任何種慾望之際，我們對於即將遂行適善或惡便有機會去考查、觀察、和判斷；並且當我們依據已斷定的適當考查，我們便已完成我們底義務，即是爲追求我們底幸福所能做、應當做過一切；所以，遵照最後的適當考查底結果而慾望、意欲、行動，並不是一種過失，而是我們底本性之完成。

四八 由我們自己底判斷所決定，不是限制自由。

這遠非是一種自由底限制或縮小，反而是自由底改善和利益；這不是我們底自由之一種剝奪，這是自由底目的和用處；而且我們愈從如此的決定遠離，我們便愈和苦難和奴役接近。若是我們舍了自心底最後結果而爲別的東西所決定，以判斷任何行動之善惡，我們並不是自由的。【四九】如果我們注視那些臨於我們之上而樂享完全幸福過至高存在者，我們便有理由判定，他們在他們底善之選擇上是比我們更穩固地被決定了的；然而我們沒有理由設想他們不及

我們幸福、自由。如果斷言無限智慧和善能做些甚麼，是適宜於如我們一般的有限的受造物之事，那末我想我們可以說神底自身不能選擇不是善的一切；而全能者底自由並不妨害他之爲最善的所決定。【五〇】如果脫離理性底指導，或缺乏制止我們去擇惡或行惡適考查和判斷之限制，而要自由，真正的自由，便只有瘋子和愚人才是自由人了。

五二

在我們底對真正幸福之不同的努力和着實的追求上，智慧的存在者底自由所以轉動過樞機是這樣，即是當他們還不會向前展望而得知彼時被提置於心或被欲望適特殊事物是否恰合於他們主要的目的、是否成爲他們所謂最大的善之真實部分以前，他們能夠制止這種特殊事實底追求。在我看來，這便是有限的智慧的存在者底最大的特權。【五三】所以誰也不能說，他不能夠制御他底激情，也不能夠防止它們爆發，而把他帶到行動去；因爲他在一個君主或偉人面前能夠做的，若是他願意，他自己或在神底面前也能夠做。

七二

[本章結束之前，如果我們使我們底思維對於行動稍爲

加以更精密的探究，或許不至違反我們底目的而且能給我們關於力適更明晰的一些概念吧。上面我曾說過，我們只有兩種行動底觀念，就是運動和思維。這些，實在說，雖然被叫作、被算爲行動，可是，如果經過精密的考察之後，便不常常是完全名符其實的了。因爲，假使我沒有錯，這裡便有兩種實例，適當考察起來，便知道那箇是激情而非行動，結局甚至純然是屬於某些主體所具適受動力之結果的，而那些主體，就他們自身說、還被視爲行動者。因爲在這類實例中，具有運動或思維適實體純然從外部感受使它行動適印象，因而只是靠它所具適、自外的行爲者感受如是一種印象適能量而活動；所以如是的一種力實在不是一種能動的力，只是一種主體所有適受動的能量而已。有時實體或行爲者以自身底力置自己於行動；這才真正是能動的力。一個實體無論有何種變化，由之它便產生某某結果，那便叫作行動：譬如，一種凝固的實體以運動而影響或改變另一實體底可感覺的觀念，於是這運動底變化，我們便稱爲行動。然而當正確地考察過後，這凝固的實體中適運動不過是一種激情，假使它接受運動僅僅是從外的行爲者。以此之故，運動底能動的力不存於不能自起運動適實體中，或其它一個靜止着的實體中。在思維上也是如此，自任何種外的實體之作用感受

種種觀念或思維適一種力，便叫作思維底力，但這不過是一種受動的力或能量。但是能夠由自己底選擇喚起不見的觀念於視域中，而比較它們中那個是他認為適宜的，這便是一種能動的力。這個考察或者有益於我們，使我們免於由文法和普通語言之結構容易引我們陷入適、關於力和行動適誤認吧：因為一般文法家所謂能動的動詞所表示適意義並不是指行動的；譬如，這樣的命辭，“我看見月和星”，或“我感覺太陽底熱”，雖然為一個能動的動詞所表出，却沒有表示出我由之而影響那些實體適、我果有適任何行動，表示出的無非是光、圓、熱等觀念之接受；在其中我不是能動的，而純是受動的，並且，就我底目或身所在適位置說，不能不感受它們。但是當我們轉目它向，或移動身體於日光之外，我便實在是能動的了；因為由我自己底選擇，由我自身底一種力，我才使自己作那個運動，如是的一種行動便是能動的力底結果。(註七七)

七三

(註七七) 此節係第四版所加的。這又回到第二節和第四節所提出適能動的力和受動的力之區別上了。在下一章十一節洛克重提到這個題目。

以是我曾在一短稿中表示了我們底本原的觀念——一切其餘的觀念由它們發生，並且由它們構成——底一個見解(註七八)；如果我要像哲學家(註七九)一樣地考察它們，並且檢討它們所依存適原因，它們怎樣構成，那末我相信，它們盡都可以歸約於這些極少數基本的、本原的觀念，如廣延、不可入性、可動性或被動的力；這些是我們底感官由物體感受的：知覺性、或知覺底力，或思維；能動性、或運動底力；這些是由反省而從自心感受的。請容許我應用這兩新字，以避

(註七八) 洛克現在完成了他去“單純樣態”底說明。這些觀念自身雖是些“複合的觀念”，然在洛克底體系中（至少在關於空間、時間、數適方面）不過是單純觀念底反覆而已。所以洛克插入這一段來標明他已經達到適階段。他底單純樣態底定義，“單純樣態只是單純觀念底變化和結合”的定義，並不能包括力底觀念；亦不包括思維底樣態或快樂和痛苦底樣態。

(註七九) 那即是說，一個自然哲學家、或物理學家，應當要注意，這些臚列的觀念實際不是我們底“原來的觀念”，因為這些，如三至七章所解說者，大體是由第二性質所構成的。總結為廣延性、不可入性、和可動性的第一性質，從物理科學和生理科學底觀點看，在這裡是被視為物體由之而產生本原的觀念底“其餘的”觀念與我們心中底真實原因，例舉來說，所謂其餘的觀念即是“色、聲、味、嗅”等，在這裡“感性”一名詞似乎最特別用於它們的。

免誤用那些意義含混的字之錯誤吧。此外，如果我們再加上同屬於兩方面存在、綿延、數，或許我們便獲有一切其餘的觀念所依存適本來的觀念了。因為，我以為，由這些觀念，則色、聲、味、嗅、及其它我們所有適一切觀念便可得而解釋，這只要我們有銳利的機能足以感知變化各殊的廣延和產生種種感覺於我們心中適微細的物體之運動就行了。但是我當前的目的僅在於研究心由那些觀念和假象——神使心靈適於從事物接受的——而獲得適事物底知識，和必怎樣獲得這種知識，而不究及它們產生底原因或方式，我便不欲違反本論底計劃，使我自己哲學地去探究一切物體底構成和各部分底組織，由此種種構成和組織，一切物體才能在我們心中產生它們底感性底觀念。我不作那種研究，因為能夠觀察，金或蕃紅花有一種力可以在我心中產生黃底觀念；雪或牛乳產生白底觀念；而知道這些只能由我們底視覺獲得，無須乎研究那些物體底各部分組織，或從物體反射而使我們起特殊感覺適分子底特殊形象或運動，便達到我底目的了。雖然當我們越出了心中適朴素觀念，欲要探究它們底原因，我們仍不能構想任何可感覺的物體中有甚麼別的東西、使物體在我們心中產生不同的觀念 除了它底可感覺的部分之不同的容積、形象、數、組織、和運動、而外。

第二十二章 論混合的樣態

一 混合樣態是甚麼。

前幾章既已論及單純樣態，並於其中舉出一些最重要的例子，以明示它們是甚麼，我們怎樣獲有它們。其次我們現在要考察一下所謂混合樣態：即如我們以義務、醉、說謊、等名稱所標示的複合觀念便是。這些由不同種類的單純觀念底種種結合而構成複合觀念，我們稱為混合樣態，以別於僅由同類單純觀念而構成較單純的樣態。這些混合樣態，因為也是單純觀念底結合，而這種結合並未被視為具有

堅實存在適實在物底特殊標識，不過是爲心所團聚適零散而獨立的觀念之集合，由是便與實體底複合觀念有別。

二 混合樣態爲心所形成。

經驗告訴我們：心在單純觀念一方面，完全是受動的，而且感受它們純由物底作用和存在；感覺和反省雖提供它們，但心不能自行造作任何一個。但是如果我注意考察我們現在說及適、所謂混合樣態之觀念，我們即知它們底起源是十分不同的。心於造作這種種結合中常運用一種能動的力：因爲，心一旦爲單純觀念所供給，便能集合它們成爲種種組合，因而造成種種複合觀念，無須乎檢討它們本性上是否並存的。所以我想，這些觀念被稱爲想念（註八〇），是因爲它們好像於人底思想中有其本原的、恆常的存在，較之在物底實在中尤爲顯著；並且構成若是的觀念，心只須把它們底各部分聚集起來，而它們也與悟性相合，便足夠了，無須乎考察

（註八〇）爲心所主動地形成和結合適一切觀念，就洛克字義上適解釋說來，都是抽象觀念，所以這個提示也許曾引導柏克萊去區別“觀念”（爲感官所感知或再現於想像中的）和精神及關係底“想念”，這種想念本質上是不可描繪的，但我們仍可以悟知其意義。抽象觀念、想念、概念，都是同意義的。

它們是否有任何實際的存在：然而我絕不否認其中有一些是由觀察可以攝取的。

四 名稱結合混合樣態底各部分爲一個觀念。

任何混合樣態既然是許多各別的單純觀念所構成的，那末我們似乎有理由可以詰問，它從何處獲得它底統一，怎樣如是一個正確的觀念羣僅僅造成一個觀念，既然那種結合且不常常自然存在於一起。對於這個我底回答是，混合樣態之有其統一顯然是由於一種心底活動。此種活動不僅結合遊那種種單純觀念於一起，並視它們爲那些部分所構成一個複合觀念；而且這種聯合底標識，或一般視爲完成此種聯合的東西，即是給與那個結合遊名稱。因爲人們一般地規定他們對混合樣態底各殊種類之說明，僅是藉他們所有的名稱，而少於容認或考察構成一個複合觀念遊單純觀念底數目，除了那類已有名稱遊觀念底集合。這樣，雖然一個老人之殺害本來很可以被統一於殺人之父這一觀念裏，可是，因沒有名稱確切地代表這一事，如同弑父一字之足以標示另一事，它仍不能認爲一個特殊的複合觀念，也不能被認爲有別於殺一青年或其他任何人遊行動之一種行動。

五 形成混合樣態底原因，

如果我們進而研究爲甚麼人們把許多單純觀念底結合作成判然各別的、而且儼如確定的許多樣態，而忽視其它在事物自身底本性上、具有如許適於被結合和形成不同的觀念之性質的觀念，那末我們便會發見其理由是語言之窮盡；因爲語言是以極便捷的方法相互地標示或傳達人們底思想的東西，所以他們往往把這類觀念之集合作成一些複合的樣態，並把他們於日常生活、談話中習用過名稱加給它們。

【六】這告訴了我們，一切語言中都有許多特殊的字不能爲其它語言底任何單語所翻譯這件事，是怎樣發生的。因爲一國底各種風尚、習俗、儀文、造成了一國底習知的、必需的、許多觀念底結合，而它國底人對於它們，不但決沒有任何構成的機緣，或許也沒有加以好多注意，所以一定的名稱便自然而然地與它聯繫着，以避免日常談話中許多冗長的廢詞。因此希臘文中過 *ὀστρακισμός*，或羅馬文中過 *Proscriptio*，都是別種語言中沒有正確的名稱足以答覆過字。

【七】由此我們又可以知道何以各種語言不斷地變遷，採用新語而廢棄舊語過理由了。由此方法有許多不同的觀念便被綴音簡單的字所包括，有許多時間和呼吸便因而節省，誰只要

不憚煩舉數 *proprieve* 或 *appeal* 所代表過一切觀念，並不用這兩字之名稱、而用一種紆曲的冗詞、試使他人了解這兩字底意義，他便會明白。

一〇 運動、思維、力、是最被變化了的。

我們所有的單純觀念中那些是最被變化了的，而且得了一定名字過大多數混合樣態即由它們構成，是值得我們考察過一件事。這已經有三種：思維、運動（這即是包括一切行動過兩個觀念）、力（我們以為是這一切行動底泉源過觀念）。因為行動既是人類底大任務，一切法則與之有關係過整個事實，所以思維和運動底種種樣態必須注意到，它們底觀念必須考察過而貯存於記憶中，而給它們以名字，是無可置疑的了。沒有這些樣態，則法則必不成其為法則，而所謂惡與混亂也不能制止了。

一一 有些似乎表示行動過字，實際只表出結果。

力既然是一切行動所由發生過泉源，則力所依存過實體，當其行使力於活動時，便稱為原因；因原因而產生之實體，或因力之行使而被導入於任何主體過單純觀念，則稱為

結果。導入新實體或新觀念過效能，就主體行使那種力上說，便稱爲行動；但是，就任何單純觀念於其中被變化或被產生過主體上說，則稱爲激情。這激情底效能雖複雜，而結果也幾於無限，然而我想，在智性的行爲者中，我們仍能想像這無非是思維和意志底種種樣態而已；在具體的行爲者中這無非是運動底變化而已。所以說許多似乎是表示何種行動過字，却毫沒有表示行動底甚麼，或 *modus operandi*，除了純然表示結果，附帶着一些主體所營爲、或原因所活動過條件而外；例如創造、消滅、這類字中便沒有包含它們由之而產生過行動或方式底觀念，所包含者純然是原因、和已成之物。一個人說天寒使水凍結時，雖然凍結這一字似乎含有行動底意味，而實際上其所指示的也不外是結果；即是說，水，以前是流體過水，已變成堅硬的了；但這並不包含水因之而凍結過行動之觀念（註八一）

（註八一）柏克萊否認物質世界中過實在原因性，他以爲物質世界中過因果關係僅僅是已經指明了的物與符號底有秩序的連續或關係；而休謨則反對“結合它們於一起過、因與果之間過紐帶或聯絡”。在這兩點中我們可以尋出洛克過程的思想之發展。

第二十三章_(註八二) 論我們底實體 底複合觀念

一 實體底觀念如何形成。

如我曾經說過的，心既獲有許多由感官導入過單純觀念(它們或則是被發見於外物之中的，或則是由心反省自身底作用而得的)，同時也就認知常相伴隨過單純觀念底一個

(註八二) 在本書中這是最重要的一章。在名義上這主題雖是論我們底特種實體底複合觀念，而主要地是涉及“一般的純粹實體”，即基礎或支持者的。除了一章我們知道是常相伴隨的單純觀念而外，我們“假

一定數目。這個一定數目適單純觀念既被假定爲屬於一物，又因語詞適於一般的理解、並有用於敏捷地達意，所以它們便被統一於一個主體中而得着一個名稱。由於疏忽(註八三)，

定“基礎或支持者”是存在的。關於一般的實體底觀念之模糊、決定其內容之不易、我們底終於無知、即他所說過在精神或物質方面對於實體底實在本質之無知，這種種洛克所遭遇的進一步的困難，都是起於這矛盾的要求，即要求知道實體於其所具過特殊性質之外、還有某物，換言之，即是要求知道實體爲一種附加的性質。用別的字詞來表示，這些困難即由於：欲求如一個感覺或反省底單純觀念一般去認知那他已承認過、不能由感覺或反省獲得的觀念。或者，又可以說，他堅持己見把他所已斷言爲“一個相對的觀念”亞概念，視爲一個絕對的或獨立的事實。於是他曾訴我們(本章十六節)，“由廣延、形象、色、和其它一切感性(即我們對於實體所知過一切)底複合觀念，我們對於物體底實體之觀念仍隔離很遠好像我們毫無所知一樣”。但是萊普尼茨適當地指出(「新論文集」，二卷，二章，二三節)，我們假定過無知底發生，是因爲我們要求一種爲主體所不容許的知識。在這一點洛克底不可知說是柏克萊精細的譏評底對象；但是，爲康德底類似的物自體說所根目，這不可知說不斷地出現於英國哲學中，如漢米爾頓(Hamilton)、曼色爾(Mansel)、和斯賓塞都有這種色彩，斯賓塞底 unknown 和 unknowable 便是承繼洛克底“不屬於任何一物過未知的共通的主體”(見第六節)的。

(註八三) 萊普尼茨正反對這一語。他指出統一為主體底統一，即我們斷定其具有這些性質的、具體的單體，而尚未暗示一個單純觀念底

我們後來每每於談話中或思考中都容易把這個名稱當作一個單純觀念，而實際上它才是許多觀念底一個複合體：因為，我從前說過，不須懸想這些單純觀念如何能夠自存，我們已慣於假定(註八四)某種既為單純觀念所依存、又為它們所從出遊基體，我們稱這基體為實體。

二 我們底一般的實體觀念。

所以，如果誰願意檢討自己關於一般的純粹實體底概念時，他即知除了僅有一個他不知為何物的、那些能產生單

單純性。在認識上我們並不從作為一些抽象性遊性質開始，這類的性質我們後來才把它們約束纏來而賦諸一個主體。“與其說它是如同知識、熱、光一類的抽象，倒不如說它是如同生於我們心中遊智慧、溫暖、或光明一類的具象吧”。

(註八四) 在反駁斯替林伏利特時，洛克把這點弄得十分明白，即是，在這裡他底用語雖稍有含渾，他對於這觀念底必然性和客觀的真實性却沒有懷疑的意思。或者最有力的論證便是季布生教授從「第一書札」上摘引這話吧。他說，“人是一實體之說既經普遍地肯定而且建立起了，非到我能夠詰問我懷疑我自己底存在時，倒不要以為我會懷疑或詰問實體底存在”。

純觀念適性質底支持者之假定而外，他絕對沒有其它的實體觀念了。能產生單純觀念適那些性質一般地被稱為偶性。如果問任何人，色或重量所附屬適主體是甚麼，那末除了固體的延長的諸部分而外，他必沒有可說的了：如果問他，那不可入性和廣延所附屬的是甚麼，那末他底解答一定不會比前述的印度人所說者好過許多。印度人說世界為一巨象所支持，再問他，支持象的是甚麼，他回答，是一巨龜；但是再迫問他，支持巨龜的又是甚麼，他回答，某物，但他不知是甚麼。所以在這裡，亦如在別處我們用言辭而無有明晰判然的觀念之際，我們孩子似地談着。以兒童們所不知道物而詰問他們，這樣的東西是甚麼，他們馬上作這樣滿意的回答，那即是某物；實在說，如是被應用的某物，不管是由兒童或成人所表示適意味，不外是他們不知是甚麼；而他們似乎知道和談及適事物，正是他們對之決沒有明瞭的觀念適事物，因而對之便全無所知，如處在黑暗裏一樣。於是，我們所有適、我們給它以實體這一般名稱適觀念，既然不外是我們已知其存在適性質底被假定而未知得適支持者。而那些性質若無實體 (*Sine re substante*)、若無某物支持它們、我們便無從想像其存在，所以我們即稱那支持者為實體(按這個字底真義 在直質的英語中，即是“下承”，或“上舉”。)

三 關於實體底種類。

一個模糊的和相對的、一般的實體觀念既如是構成了，我們便進而獲得實體底特殊種類底觀念，而獲得的方法便是把人們由感官底經驗與觀察而知其並存過、因而假定其自那一實體底特殊的內部組織或未知的本質中流露出來過、單純觀念底結合體集合起來。像這樣，我們就有了人、馬、金、水、等等觀念。而關於這些觀念底實體，是否任何人都有某種明晰的觀念，而不僅是某種單純觀念並存於一處過觀念，我只訴諸人們自身底經驗好了。構成鐵與金剛石底真實的複合觀念的，便是那些實體中可觀察的尋常的性質，這是鐵匠或寶石商較之哲學家一般地更能認知的。哲學家，無論何種實體的形式(註八五)他都可以談及，對於那些實體底觀念他除了那可以在實體中見到過、那些單純觀念底一個結合體所形成過觀念而外，他便沒有其它的觀念。只是我們必須注意，我們底實體底複合觀念·除爲這一切單純觀念

(註八五) 這種學院式學說，在三卷、三章和六章上，關係着分類底問題，頗詳地被批判了。洛克攻擊這種學說，是因它爲固有的種或類之一個固定數目底陳說。“形式”譯至亞里士多德派的 *εἶδος*，常常視爲種底本質。

所構成的而外，常常有某物底混淆的觀念，實體所附屬、所由成適某物底混淆的觀念。所以當我說及任何種實體時，我們說這是一個具有如此或如彼的性質適東西；譬如，物體是一個有廣延、形象、運動、適東西；精神是一個能思維的東西；同樣我們便說，硬性、脆性、吸鐵力、是在磁石中可以見着適性質。這一類的談話方式暗示了實體常被假定爲除廣延、形象、不可入性、運動、思維、或其它可觀察的諸觀念而外適某物，雖然我們不知道它究竟是甚麼。

四 關於一般的實體無有明晰的觀念。

所以，當我們談及或思考一切有形的實體底任何特殊種，如馬、石、等等時，雖然對於它們任何一者所有適觀念不過是我們在所謂馬、石諸物中常見其被統一適諸感覺性質底幾種單純觀念之複合化或集合狀態；然而因爲我們不能想像怎樣它們會獨自存在或此存在於彼中，我們便假定它們是存在於某種一般的主體中，而且是爲它所支持的。於是我們即以實體之名表明那個支持者，雖然對於我們假定爲一個支持者之彼物我們沒有明晰適或判然的觀念。

五 精神底觀念同肉體底觀念一樣明晰。

同樣，關於思維、推理、恐懼一類的心底作用，即我們斷定其非自己存在、亦不能理解它們何以能夠屬於肉體或為肉體所產生過心底作用，我們往往把它們視為我們稱為精神的、另一種實體之種種活動。然而因此這便是自明的事實，即是說，因為沒有其它物質底觀念概念，只有刺戟我們感官過那許多感覺性質存在於其中過某物；於是由假定一個思維、認識、懷疑、運動底力、等等存在於其中過實體；我們對於精神底實體便有一個明晰的觀念，如同對於肉體底實體一樣。後者被假定為我們自外界獲得過種種單純觀念底基體（雖不知它究為何物）；而前者則被假定為我們於自身之內體驗着過那一切作用底基體（同樣不知它為何物）。那末，物質的有形的實體底觀念猶如精神底實體或精神底觀念一樣是我們所不能概念和理解的，是明白的了；所以，自我們對於精神底實體沒有明晰的觀念這一點，我們推斷精神實體之不存在，就無以異於依據同樣的理由而假定肉體之存在；因為，我們因對於物質實體沒有明晰觀念斷言沒有肉體，是合理的，同樣，我們以對於精神實體因沒有明晰的觀念而謂沒有精神，也是合理的了。

六 關於實體底種類。

所以無論一般實體底神祕而抽象的性質是甚麼，我們對於實體底特殊和各別の種類所有過一切觀念，除了共同存在於（雖未被認知）使全體自身存續過、如是結合底原因中過單純觀念之種種結合而外，別無它物。我們表現實體底特殊種類於自心，只是憑藉這種單純觀念底特有，此外沒有別的。譬如，人、馬、日、水、鐵、等等，即是我們心中所有過它們底各個種類底觀念，也即是我們藉它們底特有名稱才能對他人表示意義過觀念。聽着這類語詞，凡理解這語言過人便在自己心中構成那幾種單純觀念、即尋常經他在那個命名之下觀察過，或以為並存於那個命名之下過單純觀念、底一個結合。於是他即假定這一切都是依存於、而且儼如固着於那不存於其它事物中過未知而共通的主體。然而不久間事實便會自明，並且誰考究他自己底思想誰即會發見：關於任何實體底觀念，他所有的除了那純然屬於那些感覺性質而外別無它物，而那些感覺性質則被他以如是一個基體之假定——即是說，這個基體好像給與了一個支持者於他認為是統一地存在着那些感覺性質或單純觀念——假定為固有的。由此說來，所謂太陽底觀念，除了光輝、圓形、熱、在距我們過某一定距離有一種恆常而有規律的運動、或其它二三點外，它又是甚麼？因為他關於太陽曾加思考、曾加討論，

所以在觀察他名爲太陽一物所含過那些感覺性質、觀念、或特性、上，他多少總已有些正確。

七 關於我們底實體底複合觀念力爲一大要素。

已曾搜集和結合存在於特殊實體中過單純觀念（實體底能動力和受動能量也應列入它們之中）過人，便獲有關於任何實體底特殊種類之最完全的觀念，實體底爲動力和受動能量，雖不是單純觀念，然而關於現在的研究，爲簡明計把它們列入單純觀念中也許十分便利（註八六），例如，我們直接由感官感知火所具過熱和色；然若經過正當的考察，那不過是對於我們能產生那些觀念過、火固有的力而已。我們又由感官感知木炭底色和易碎性，因之我們即獲得必然改變木之組織和色過、火底另一種力之知識。就前者說，火底這幾種力直接爲我們所發見，就後者說，則間接爲我們所發見；因此我們把它們視爲火底種種性質之一要素，從而又把它們作爲火底複合觀念之一要素。因爲，我們認識過那一些力，既然僅止息於力所作用過那些主體中過某些感覺性質

（註八六） 參考二十一章，三節。

之變化裏面，並且因而使它們對我們展示爲種種新的感覺觀念；以此之故，我便把那些力列入了構成實體底各種底複合觀念遊單純觀念中，雖然就這些力底自身考察，它們實在是一些複合觀念。

八 其理由何在。

我們亦不必以爲這種種力成爲我們對於實體所有遊複合觀念底一大要素是不可思議的，因爲實體底第二性質便是那些主要地適於一一區別實體，並且是適於形成實體底各個種類底複合觀念之重要部分遊性質。即是，我們感官在物體底微分子之容積、組織、和形象之發見上既然使我們無能，而實體底實在組織和差別又依存於這一切，所以我們便喜歡利用實體底第二性質作爲表示特徵遊符號和標識、由之而在我們心中構成它們底觀念，並由之而一一區別它們。這一切第二性質，即如前所指出者，無非是純然的力而已。即如鴉片底色和味，與其催眠的或鎮痛的作用相同，亦是依存於第一性質遊純然的力，由此種種力，鴉片才能對於我們肉體底各部分起種種作用。

九 構成我們實體底複合觀念遊單純觀念有三種。

構成我們底有形實體底複合觀念迥單純觀念有這三種。第一，是爲我們底感官所發見、雖不爲我們所認識時而仍存於物體中迥事物底第一性質底諸觀念：如物體各部分底大小、形象、數、位置、運動、都是，不管我們認識與否，它們實際是在物體中的。第二，是依存於第一性質迥、可感覺的第二性質。它們不是別的，只是那些實體所具迥、能由我們底感官產生種種觀念於我心中迥力。此等觀念是不在物自體中的，恰如任何物是不在其原因中的一樣。第三，是我們就任何實體而考察迥、給與或接受第一性質底如是種種變化（即是說，如此變化了迥實體必然產生異於前所產生迥觀念於我們心中）迥傾向性。這兩種傾向名爲能動力和受動力。這一切力，對於它們只要我們有任何認知或任何概念，都僅僅終止於可感覺的單純觀念裏面。因爲在電底微分子之間，無論磁石具有造成何種變化的力，如果不是磁石底可感覺的運動表出了它，我們決不會有磁石所具迥作用於鐵迥力之概念；然而我絕不懷疑我們日常接觸迥諸物體各具有一種力因交互作用而產生無數變化，而我們亦決不因這些變化不顯現於可感覺的結果中而懷疑它們（註八七）。

（註八七） 參看第四卷、六章、十一節。在那裏關於這一思想極深地討論過。

一〇 一切力爲我們底實體底複合觀念之一大要素。

所以一切力也恰恰是構成實體底複合觀念之一大要素。誰願意檢討金底複合觀念，他即知構成金底觀念中之幾種觀念不過是幾種力而已。如可鎔解適力、不爲火銷蝕適力、溶解於王強水中適力，都是構成金底複合觀念之必要的觀念，亦如其色和重量一樣。這些，如果經過適當的考察，也不過是不同的力而已。因爲實在地說，黃色便不是金所固有的，而是金中適一種力，即由我們底位於適當的光線中適眼而對我們產生黃色觀念適力。我們不能排除於太陽底觀念之外適熱度也不真是在太陽中的，猶如太陽導入蠟中適白色不真是在太陽中的一樣(註八八)。

(註八八) 自七節至十節，洛克重提他在第八章裏提出適第一性質、第二性質、力之區別。在八章、二十三節上，他曾說過第二性質“通常是所爲可感覺的性質”以別於第一性質，而第一性質則“無論我覺知它們與否”都是在物體中的，並且由之我們才獲得一個“宛如自在的物底觀念”。在這裡他繼續於這種分法，然而這是很不容易堅持的，在第九節上，便見着他不得不承認第一性質也是“爲我們底感官所發見”了。然而要點即是在一般化地應用“力”這名辭以包括第二性質和那一般所謂力，並以區別這兩者於他所謂“積極的性質”(三六節)。兩者都被視爲依存於“我們不能發見”的“物體底微分子之大小，組織，和形象”的。這是視爲物體

—— 若我們能够發見物體底微分子底第一性質，則它們現在的第二性質即消滅。

若是我們底感官之銳敏足以別識物體底微分子，與乎它們底可感覺的諸性質所依存遊實在的組織，那末它們在心中一定產生十分不同的各種觀念，而且現為金底黃色的東西那時便一定消失、而代之者我們即會見着一種可驚嘆的有一定容積和形象遊部分底組織、這一事，我便決不懷疑了。這種事實顯微鏡明白地為我們發見了；因為，由於這樣地增長了我們感官底銳敏，對於我們底肉眼產生某種顏色

底“實在的組織”（即“內部的構造”，“神祕的組合和根本的組織”）而反覆地述說了，並且後來在三卷和四卷便同一於物體底“實在的本質”，雖是這本質一辭在此章用法是和“實體”同義（見第三節和三十五節）。實體底內部構造必定可以呈現於顯微鏡上，而實體，如洛克所知者，則本才是不可知的。它永遠是潛伏於它自己底顯現底後面。

柏克萊反對洛克之說，以為第一性質與感質性質一樣，同是在一平面上的，因為它同樣對於我們發生一種他視為與 Divine Agent 同一遊力。於是在物質的物體方面排棄了實體，因為在他看來一個物體不過是“恆常結合”遊感覺觀念之一羣或一簇而已。

遊東西便被發見爲一迥然不同之物；而且對於我們通常的視覺，好像如是地改變了一個有色對象底微分子底大小之比例，便產生與從前不同之觀念。由是，在肉眼看來是不透明的、白的沙或搗碎的玻璃，在顯微鏡下便是透明的；在肉眼看來血似乎是全紅的，但是在精良的顯微鏡下，血底最小部分便呈現出來，只見少數紅血球在一種透明液體中游泳着；而且如果還有更好的顯微鏡能把它們再放大一千倍或一萬倍，那末這些紅血球會變成甚麼樣的，便不得而知了。

一二 我們底發見機能適合於我們底情狀。

我們和我們周圍的萬物底無限智慧的設計者曾使我們底感官、機能、和器官、適合於生活上遊便利，以及我們在生活上必需執行遊任務。藉我們底感官，我們能認知事物、區別事物，能在利用它們遊限度內考察它們，能以種種方法適應人生底逆境，我們有充分的洞見力足以觀察事物底可讚美的設計和可驚奇的結果，因而使我們讚美和稱揚它們底創造者之智慧、權能、善，如是的一種知識，即適合於我們底現狀的知識，我們並不缺乏獲得它們遊機能。但是對於萬物我們應當有一個完全、明晰、適當的知識這件事，似乎不是

神計劃過的：或者這種知識不是在任何有限的存在者底悟性之中的吧。因為我們賦有一切受造物底足以引導我們於創造者底認識、和我們底義務底認識之發見能力（雖然它們是如此的遲鈍和薄弱）；而且使我們適宜於以各種材能很充分地預備生活底一切便利：在這個世間這些即是我們底任務。但是我們底感官改變了，而成爲更敏速的、更銳利的，則一切事物底表象和外部構造必然顯給我們一個迥然不同的面貌，而且我常常想到，必然和我們在我們所居遊宇宙之一部中適存在、至少是幸福、相矛盾。凡一考察我們底身體是怎樣難以昇到較高於我們通常呼吸於其中適大氣層適人，對於在這分配爲我們底住家適地球上，全智的建築家（神）已使我們底器官和存在適物體適合於彼此互相影響這件事，便有理由相信了。如果我們底聽官只要較其原狀銳敏一千倍，我們一定會爲一種不斷的喧噪所煩惱吧。而且就是在最安靜的幽居，我們也如在海戰之中一樣，必定不能睡眠，不能沉思。再者，在任何人身上，若感官中最富於指導力適視官，比較藉現有最精的顯微鏡還更銳利一千倍或百千倍，那末小於他原有視覺底最微渺的對象數百萬倍適物體，這時便能爲他底肉眼所能見了。這樣，他一定便接近於有形物底微分子底組織和運動之發見，而且在它們底大部分中或能得

到它們底內部構造底觀念。但是那時他一定處在於一個與他人所處迥完全相異世界：而他和別人所見迥事物便無一相同，關於一切事物迥視覺的觀念亦必定各殊了。所以我懷疑物體底表象既如是完全相異，他和其餘的人們是否能夠談論關於視官底種種對象，是否能有任何關於色彩迥意識交換。而如此的一種視覺底敏速性和敏感性，恐怕禁不起輝耀的日光、或昭然的白晝；也不能即時攝入任何對象底最微細的一部，縱使那僅有一個最短的距離。若是藉此等顯微鏡般的眼（註八九）（如果我可以這樣稱謂它們迥話）一個人能夠較尋常更深入地透視一切物體底神祕的結構和根本的組織，他一定不能藉如是的變化而獲得任何大的便益，如果如是一種銳利的視覺不適於指導他到市場和交易所去；如果他既不能看見在某一適當的距離、他必須避免迥事物，又不能如他人一般、藉那些可感覺的性質而區別他必須處理迥事物。視覺銳利足以看見鐘底發條底微分子之形狀、而觀察其彈力性的運動依存於何種特殊構造和原動力迥人，毫無

（註八九） 蒲柏(Pope)在他底 *Essay on Man* 上有這樣的句子：

何以人沒有一隻顯微鏡般的眼？

就因為這明白的理——人不是一匹蒼蠅。

疑義地定能發見某種最可驚嘆的事物吧。但是如果他底若是構成遊眼不能立刻看出鐘底時針和時盤上遊數字，即我們於某距離藉之而辨識甚麼鐘點遊東西，則眼底主人必不能因那種銳利而得着多少益處。此種銳利，當其發見了機械各部分底微妙的結構之後，便使他失掉了它底實用了。

一三 關於精神遊臆說。

在這裡容許我提出一個大胆的臆說，即是，因為我們既有某種理由（如果對我們底哲學所不能說明遊、事物底消息，有可置信之點）推想一切精靈能為自身取得部分底種種大小、形象、和組織之形體——則某些精靈對於我們所有遊大的優越，是否並不在於這點，即不在於它們能夠如是地自己構成和形成感覺或知覺底器官、使它們適應它們底目前的計劃、和它們必須考慮遊對象底種種情事。因為一個人只要有改變他底眼底構造（即那一感官底構造）、使它能感受眼鏡之助（起初是偶然帶上的）曾教導它去構想遊一切種種程度的幻像、遊那種能力，那末他在知識上優越於其他一切人的究竟有多少？又如果一個能使他底眼適合於各種對象，他願意時即可看見動物血液中及其它分泌物中遊微分子底運動和形象，就同往時候他看見動物自身底運動和形象一

樣清楚，那末他會發見甚麼樣的奇蹟？但是在我們現在的情狀中如是組織過以便於發見物體底微分子——即我於它們中所觀察過那些感覺性質所依存過微分子——底形象和運動之可變的器官，對於我們或許是無利益的吧。無疑地，神這樣造就了我們，在現狀之下對於我們總算是最適宜的了。他使我們適合於圍繞我們，而我們不能不與之發生關係過一切物體；並且由我們具有過能力雖不能獲得關於一切事物過完全的知識，然而對於上述的種種目的，即與我們最有利害關係過種種問題，仍充分地適於我們底應用。關於超越我們過存在者過知覺方式，請讀者恕我在他面前提出如此一種狂妄的空想；但不管這是如何狂妄，除了依據與我們自身所發見和所觀察者或為比例過這種方式、或其它方法，我懷疑關於天使之知識，我們是否想像得出甚麼來。雖然我們不能不容認神底無限權能和智慧可以構成賦有除人們所具者而外過、一千種感知外物過它種能力和方法之動物，然而我們底思維總不能越過我們自己思維底範圍：所以欲擴張我們這種推量於受自我們自己底感覺和反省過觀念以外，在我們是不可能的。至少天使有時備具形體過假定用不着使我們驚怪；因為古代教會中有些最有學問過神父似乎也曾相信天使具有形體。然而天使底存在之狀態和方式是我

們所未知的，却是實在的事實。

一四 實體底複合觀念，

但是回到現在的問題，即我們所有過實體的觀念、與同我們獲得它們過方法，我認爲：我們底實體底特殊觀念除了視爲統於一物中過、單純觀念底一定數目之一種集合而外，別無它物。這些實體觀念，雖是通常稱爲單純認識，而名爲單純名辭，但實際上都是複合的、合成的。例如英國人以Swan一字所表示過觀念便是白色、長頸、紅嘴、黑腿、蹼足，及一切都有一定大小、具有游於水中過力、發出某種聲音、等等。或者對於一個長期觀察過這類鳥過人，說不定還有其它一些特性，盡都是限於可感覺的單純觀念中、統一於一個共通的主體中的。

一五 精神的實體底觀念同物質的實體底觀念一樣明晰。

我以前述說過過，我們對於物質的可感覺的實體所有過複合觀念外，——藉我們曾經自我們日常體驗過自己底心底作用取得過種種單純觀念，我們便能構成一個非物質的精神底複合觀念(註九〇)。因爲結合連結於我們對之無有

判然觀念過實體過、思維和意欲底觀念，或發生有形運動或靜止有形運動過力過觀念，我們即獲得一個非物質的精神底觀念；結合連結於我們對之亦無有積極觀念過實體過、固

(註九〇)本章其餘各節主要地是論證：非物質實體底觀念是同物質的實體底觀念一樣明晰而且並不表現較多的困難；(1)因為對於精神實體和物質實體，我們是同等地——實際是全體地——不知道種似是而非的理由；(2)理解物質底固體分子如何結合與理解心靈如何思維是同樣困難的；(3)因為概念“一個我們所不知道實體如何會藉思維而使身體運動並不比概念一個我們所不知道實體如何會藉動力而使身體運動”困難。繼承着蘇格拉底派和笛卡兒派底傳統，洛克雖然在別處論證神“會附加一種思維底能力於物質(亦如)他會附加另一種 附有思維底能力進實體於物質”一事，同是容易概念的，並論證“在我們缺乏能夠產生知識過直證之處，便不遽然發表，這便是哲學底證憑”(IV, 3.8)。在本章裏，他仍假定思維實體是非物質的。確實的，如果我完全昧於這兩種實體，又如果，照他致斯替林伏利特第一信中所說，“實體底一般觀念是處處相同的”，那末我們能有甚麼根據假定兩個種類不同的實體就難以知道了。如果實體是洛克視為存在着過偶性底純然未決定的支持者，則實體底種種性質決不植根於它底本性(因為它沒有本性)中，並且它將以同等的無差別支持任何性質。萊普尼茨在「新論」底序上討論着這個問題，他反對這種“存於它們底無有活動性過朴素的實體中”過，即是不具有自己表現底決定的性質和樣態的、實體底觀念。

結的凝固的諸部分底觀念，及受動的力底觀念，我們即獲得物質底觀念。這兩者皆是同樣明晰判然的觀念；因為思維一實體和運動一實體底觀念是和廣延、不可入性、受動底觀念一樣明晰判然的。因為在精神方面和物質方面，我們對於實體底觀念是模糊的，或全然沒有；有之也不過是支持我們所謂偶性那一切觀念底一個假定的未知物而已。〔由於我們反省之不足，所以我們往往以為我們感官指示給我們的不過是物質的事物。每一感覺底活動，如果適當經過攷察，都給我們關於本性底兩方面底、即精神的和物質的、一個同等的見地。即當我藉視覺或聽覺等等而認知我以外有某種有形的存在、為那一感覺底對象時，我便愈更確知我之內有某種能視、能聽底精神的存在。我絕對相信這決不是純然不可感知的物質底作用，也決不是可以沒有一個非物質的思維的存在的〕(註九一)

一六 抽象的實體底觀念是沒有的。

(註九一) 此係第四版加上的。自我底觀念不僅是在反省上被給與，而且是被包含於感官知覺底一切活動中的。洛克說他對於內部精神的存在比對於外界物質的存在“更為相信”，因為，他雖不能懷疑他感

由廣延、形象、色、和其它一切我們所知於實體者適可感覺的性質之複合觀念，我們仍是遠於物體底實體之觀念，好像我們全無所知一樣。又，關於物質和人們自信在物體中感知和認識適許多性質，我們雖自以為有所認識、有所親知，然而恐怕加以考察，結果便會發見他們也沒有更多的或更明晰的屬於物體適第一觀念，較他們所有適屬於非物質的精神適第一觀念還多而且明晰吧。

一七 固體部分底固結和衝動是物體底第一觀念。

作為與精神對立區別適、我們所有適特屬於物體適第一觀念，是固體底固結、從而是可分的諸部分、和以衝動力而傳達適一種力。我想，這些便是物體所固有、所特有適本

知覺之活動，他却能懷疑被感知的對象之實在性。就他在第四卷中所解說的，他直覺地知道他自己底存在，即由感覺而知適一切物質的東西底存在，這絕對不是嚴格的知識而僅是“應受知識之名適一種確信”(IV. 2. 14; 6. 3; 11. 1-8)，“亦絕不能沒有一個非物質的存在”。這些辭語或者不是有意排棄科學與以思維力適一個物質的心靈之可能性，而只是否定由其自身底不藉外助適力而發展如是一種能力適物質之可能性(如他在四卷十章、九至十七節所論證者)。

原的觀念；因爲形象無非是有限的廣延底結果。

一八 思維和動力是精神底第一觀念。

我們所有過、屬於物體而爲其所特有過觀念是思維和意志，即藉思維使物體起運動過一種力和意志底結果——自由。因爲物體既不能不藉衝動力傳達其運動於它一物體，即它所遇着過靜止中過物體，於是心便能隨所欲地使一切物體起運動或制止一切物體運動。存在、綿延、可動性（註九二），是心與物兩者所共通的。

一九 精神有容受運動底可能。

我把可動性屬於精神這一事，並沒有可視爲奇異過理由。因爲關於運動底觀念除了對其它被視爲靜止的物體間過距離底變化而外既沒有別的，既知精神亦如物體除了於它們存在之處而外不起作用，既知精神於種種時間作用於種種場所，我便不能不把位置底變化歸之於一切有限的精

（註九二）“存在、綿延、數，”是洛克在二卷，二一章，七五節列舉過過精神和物體所共通過觀念，在這裡把可動性定爲屬於精神的是第一次。

神了，（在這裡我不述及無限的精神）。因為我底心靈，既然是如身體一般的實有物，確然是和物體自身一樣能受對任何其它物體或實在物遊距離之變化，因而也是有容受運動遊可能的。假使有位數學家能夠考察兩點間遊一定的距離或其變化，他便可以確然地認識兩精神間遊距離及其變化；由是又可以認識它們底運動、它們相互間遊接近或移動了。

二〇

任何人由自身可以知得他底心靈於其所存在之處能思維、意欲、而作用於他底身體；但對於距它遠隔數百英里遊物體或場所則不能起作用。無人能夠想像，當他身在倫敦，而他底心靈能夠思維或促動一個在牛津遊物體；但因心靈是結合於身體的，便不能不知在牛津與倫敦間整個旅途上、當車馬載着他時、心靈不斷地變化着場所；而且我以為心靈在這一切時辰都是在運動中，可以說是實在的。如果關於心靈底運動這還不能與我們一個充分明晰的觀念，我想死後心靈從肉體分離這一事便能與我們一個充分明晰的觀念：因為既把它視為出了身體、或離了身體而攷察，然而對於它底運動尚沒有觀念，在我看來似乎是不可能的。

二一

如果有人說過，心靈不能變動地位，因為，一切精神不是 in loco (在某場所)的，而是 ubi (遍在)的(註九三)。所以心靈便沒有場所之故，那末這種說法，在一個對於如是難於理解的說法已無多少贊美底傾向、或任自己被欺騙過傾向過時代中，現在對於許多人將不會是有重大意義的了。但是如是有人以為在那種區別中有何種意義，而且那種區別是可適用於我們現時的目的的，我希望他把這個區別用可理解的英文來解譯；然後從此引出一個理由以指示非物質的精神是沒有容受運動過可能的。誠然，運動是不能歸屬於

(註九三) 經院派說在某一地位一個精神底在現(presence)是為它底對於佔有着這地位 過物體之作用所規定，而它底作用底連續——藉此連續才可以說它在不同的地位——則可以說為它底運動。但是地位和運動兩者都不是唯一義地說明精神和物體的。就前者說，地位並未意指着一個精神是在重上被決定為適應於一定的空間的，也未意指着精神藉換位底運動如物一般經歷空間。他們原在遍在(ubication)一名之下討論這個主題。但是恰如洛克意在說神底無所不在是同於無限空間底一個實際的佔有，同樣他在這裡便把一切精神視為宛如佔有空間的、從這一地位向別一地位移動着過物體。

神的；並不是因為神是一種非物質的精神，而是因為他是一個無限的精神。

二二 心靈底觀念與物底觀念之比較。

於是，我們且把一個非物質的精神底複合觀念與物體底複合觀念相比較，而觀察某一方面是否較它一方面更多模糊之點，並以何點為最多。如前所述，我們底物體底觀念是一種廣延的凝固的實體，有容受藉衝動力而傳達運動過可能，而我們底視為一種非物質的精神過心靈底觀念是屬於一種能思維的實體的，並且具有一種藉意志或思維於物體中促起運動過力。我知道思想溺於物質、而極端以心靈受制於感官、以致少於反省超越感官過任何事物過人們，往往愛說他們不能認識一個思維的實體，也許這個實體是真實的。但是我斷言，若他們充分加以攷察，他們便不再認識一個廣延的實體了。

二三 物體中過固體部分底凝集性，與心靈中過思維一樣，是難以認識的。

如果有人說，他不知在自身中思維的是甚麼；他意指着，他不知那思維着過東西底實體是甚麼。然而我可以說，

他也不知那固體物底實體是甚麼。更進一步，如果他說，他不知他怎樣思維(註九四)：那末，我可回答，他也決不知他自身怎樣被廣延了；怎樣物體底凝固部分被統一或凝集而形成廣延(註九五)，因為空氣分子底壓力雖可以說明那較空氣分子濃厚、較空氣底微粒子較少微涼適物質底部分之凝集；然而空氣底重量或壓力將不能說明空氣自身底分子之凝集，也不能為其原因之一。而且如果以太經壓力或任何較空氣更稀薄適物質，可以統一和固結空氣底一個分子之各部分亦如其它物體，然而它仍不能形成自身底束縛，又不

(註九四) 所以洛克在四卷、三章、六節又說，“因為我們不知思維存在於何處”，而休謨(見他底「關於宗教適對話」第七部分)則說，“理性就其內部組織和構造說，實在是和本能或發育一樣少為我們所知。這些原理底效果俱由經驗而為我們所明白；但原理自身及其作用底方式則是完全未知的”。在如此的情境中，我們所欲知道的究竟是甚麼呢？

(註九五) 在笛卡兒派，物質，因其本質即廣延，是自然連續的；但是一個原子派的理論在說明極極的獨立的原子怎樣統一、怎樣凝集、因以形成我們所感知過“較濃厚而可感覺的物體”中却遇到一個困難：季布生教授指出亨利·摩爾和格蘭威爾(Glandville)，與同化學家於羅伊爾(Boyle)大家都從事於這個問題，而且，如洛克一樣，斷言原子是不能分解的。(op. cit. 265=7)

能結合那構成稀薄物質(Materia Subtilis)底每一最小微粒子諸部分。【二四】所以，關於物體底廣延——其實不過是固體部分之凝集——不管我們以為有一個怎樣明晰的觀念，或許只要在自己心中充分地攷察它過人便可以有理由斷定；獲有一個心靈如何思維過明晰觀念，在他是同獲有一個物體如何被廣延過觀念一樣容易。

二五

我想許多人對於某人怎樣會在他們以為他們日常觀察過一切中發見困難、認為不可思議，是一件尋常的事實。他們將毫不躊躇地說，我們沒有看見物體各部分牢固地密結着麼？還有甚麼更普通的事實麼？那還有甚麼可以置疑的呢？關於思維和意志底運動我同樣可以說：我們沒有時時刻刻在內心體驗着這種運動，所以才能夠懷疑它麼？事實是瞭然的，我敢說；但是如果我們稍為深入地加以觀察，並檢討其何以如此，那末我相信在物體和精神兩方面，我們都一樣茫然不知，也少能理解物體底各部分怎這凝集，亦如少能理解我們自身怎樣知覺或運動。【二七】因為我們稍進而攷察，則用以說明物體底凝集過壓力，亦如凝集自身一樣，是不能理解的，為甚麼呢？若是認物質是有限的（無疑地它是

有限的)則請任何一個馳他冥想於宇宙底諸極端,看一看在那裏有甚麼他能夠想像迥可思議的箍或帶、維繫着這物質底團塊成爲如此緊密的一種結合,因而鋼鐵便得着它底堅牢,金鋼石底各部分更得到它們底硬度和不可分解性。如果物質是有限的,則它一定有它底極端;在極端之處一定有防止它紛散迻某物。如果,爲避免困難計,誰願投身於無限物質底假定和大海中,就請他考察一下他由此帶了甚麼光明於物體底凝集;以及藉一切假定中最荒謬、最難解的這個假定來解決這個問題,他是否真真更能使它可理解。因爲若是我們探究物體底廣延之性質、原因、或樣式,則我們底物體底廣延(那卽是固體部分底凝集)決不比思維底觀念更明晰、更判然。

二八 由衝動力所致迻運動之傳達,或 由思維所致迻運動之傳達,同樣 難於理解。

關於物體我們所有迻另一觀念,卽由衝動力所致迻運動之傳達之力。又關於我們底心靈迻另一觀念,則是由思維促起運動之力。日常經驗明瞭地供給我們一方面屬於物體迻它方面屬於心迻、那些觀念,但是如果我們在此更一探

究這是怎樣成功的，我們便同樣無所知了。因為在由衝動力所致運動之傳達上，——在其間一物體所失運動正與它物體所得運動同量，是我們最常見過事實，——除了出於一物體而入於它物體運動之轉移過概念而外，我們不能有其它的概念。然而我想，這個概念之不明瞭和不可解，正如說我們底心怎樣藉思維而促動我們底身體、或停止我們底身體、之運動一樣，雖然我們覺得心無一刻不在這樣活動。由衝動力所致運動之增加，這是經過觀察而且相信有時可以發生的，還更難於理解。由日常經驗我們獲有為衝動力和思維所產生運動底明瞭的實證；但是其產生的方式如何，則頗難達到我們底理解之內；而我們是同等地兩無所知。所以，我們雖從物體或精神考察運動，以及運動底傳達，而屬於精神過觀念、至少是同屬於身體觀念一樣明晰。又若我們考察運動底能動力（我可稱之為起動力），在精神中較之在物體中必定明晰得多，因為併置的兩個靜止的物體決不能給我們這一物體使它一物體運動過一種力底觀念，除非由一種外來的運動所引起過力底觀念而外。反之，心每天都給與我們許多物體運動底能動力底觀念，所以能動力是否不是精神底固有屬性，是否不是物質底受動力，却是值得我們底考察的。由是，便可以推斷，被創造的神不完全

離物質而獨立；因為它們既是能動的又是受動的。唯有純粹精神，即如神，才純是能動的；純物質才純是受動的；一般既是能動的又是受動的存在物，我們可以斷定與兩者都有關係。可是縱令其如是；我相信我們仍有許多屬於精神過明晰的觀念，正如我們有許多屬於物體過明晰的觀念一樣，因為精神或物體底實體同等地為我們所不知。又在精神中思維底觀念，也是和在物體中填充性底觀念一樣明晰；而我們歸之於精神過、由思維所致過運動之傳達，亦如我們歸之於物體過、由衝動力所致過運動之傳達同樣瞭然，恆常的經驗使我感知這兩者，雖然我們狹隘的悟性對於兩者不能任知其一（註九六）

二九

結論：感覺使我們確認有固體的、廣延的實體；而反省則使我們確認有思維的實體。經驗使我們確信是諸物底存

（註九六）這節所設心對於身過作用，洛克亦認為恰和由衝動力所致過運動之傳達同樣神祕，因其隱晦難解，遂驅使笛卡兒派發展了偶因說。而最徹底的偶因說者曾引伸他們底理論於一物體對另一物體過作用；因而預示着休謨底分解原因作用為可覺察的結果，這點是應加注意的。

在。一則具有由衝動力而使物體運動濫力，一則具有由思維而使物體運動之力；這是我們不能懷疑的。實在說，經驗時時刻刻供給我們以關於這兩方面過明晰的觀念。然而超越這些接受自它們所屬過泉源過觀念而外，我們底一切能力都不能達到。如果我更深究它們底性質、原因、樣式，我們即不能知道廣延底本性比知道思維底本性更明瞭。如果我們稍進而說明它們，則此和彼是一樣容易的；並且設想一個我們所不知過實體如何會由思維而使物體運動，也不比設想一個我們所不知過實體會由衝動力而使物體運動更其困難，所以我們能夠發見屬於身體過觀念存在於何處，也不過如我們能夠發見屬於精神過觀念存在於何處而已。由上所述諸點，我覺得這是確實的，即我們從感覺和反省感受過一切單純觀念便是我們思維底界限；越過這些界限，無論心如何努力，決不能前進一點；如果它欲窺探那些觀念底本性和潛伏的原因，它亦不能有任何發見。

三〇 物體觀念與精神觀念之比較。

所以，簡言之，若以我們所有過精神底觀念，與我們所有過物體底觀念相較，情形便是這樣：精神底實體為我所不知；同樣，物體底實體亦為我們所不知。物體底兩種第一性

質或特性，如固體的凝集的部分和衝動力，我對之有判然的明晰的觀念；同樣，我們知道精神底兩種第一性質或特性，如思維、及活動底一種力，而且對之我們也有判然的明晰的觀念。所謂活動底力，即創始種種思維或種種運動適力。我們又有內在於物體種種性質底觀念，而且是明晰判然的觀念。內在物體適性質不過是凝集的固體部分底廣延及其運動之種種變相而已。我們又有思維底種種樣態底觀念，如相信、懷疑、志向、恐懼、希望、即是。這一切都不過是思維底種種樣態而已，我們又有意志底觀念，為意志力之結果適物體移動適觀念，以及與身體自身共動適觀念。因為，如前所述，精神是有容受運動之可能的。

三一 精神底概念中所含適困難並不較物體底概念中所含者為多。

最後，即使非物質的精神底這個概念其中也許有些不易說明適困難，我們因此也沒有更多的理由否定或懷疑如此的精神之存在，恰如我們雖因物體底概念為某些困難，極其不易、或者竟不可能為我們所說明或理解適困難所障礙，我們也沒有多少理由否定或懷疑物體之存在。因為若是可能的事，我已願意例舉我們底精神概念中所含適某種因

難，即較之物體概念中所含者更其迷亂的、或更近於一種矛盾困難了。所謂物體概念中所含困難，即任何有限的廣延底無限的可分性，即不管我們承認它或否定它，都陷我們於不可說明、或不能無矛盾地被理解種種結果、無限的可分性。這種種結果帶來了更大的困難、和更顯明的荒謬，較之隨一個非物質的認識實體而生困難和荒謬尤甚。

【三二】因爲，思維會離不可入性而獨立存在一事，較之不可入性會離思維而獨立存在一事，既然不是一個更大的矛盾（因兩者都是彼此獨立的單純觀念）；而關於思維和不可入性，在我們心中又有同樣明晰判然的觀念；尤其是想像思維怎樣會離物質而存在，既然不比想像物質怎樣會思維更覺困難；我不知道何故我們不可以承認一個無不可入性、即非物質的存在，亦如我們承認一個無思維的固體物、即物質、存在。但是，這些複合觀念中，才管屬於物體或屬於非物質的精神複合觀念、何者是最明晰的，而構成它們單純觀念無非是我們從感覺或反省接受觀念，却是顯明的事實。同樣，我們底一切實體底觀念皆從感覺或反省得來的，即神自體底觀念亦不能例外。

三三 神底觀念。

若我們檢查我們所有過不可思議的至上存在者底觀念；我們即知我們獲得這個觀念也是由上述的同一方式；即知我們所有過、屬於神及屬於分散的諸精靈過、一切複合觀念，都是我們從反省獲得過單純觀念所構成的。例如；從我們內心所經驗過一切，獲得了存在和綿延、知識和力、快樂和幸福、及其它種種我們有之則更善過性質和力、之觀念以後；如果我們要構成一個最適合於至上存在者底觀念，我們即以我們底無限性底觀念把這些觀念一一擴大；然後把它們集合起來，這樣便構成我們底神底觀念了。因為心有一種擴大它底從感覺與反省得來過觀念之一部過力，是已曾述說過了的。

三五

構成我們由之最適宜地再現至上存在者於我們心中過複合觀念的，便是結合着我們底存在、力、知識、等等過無限性。因為；在神自己底本質（這確為我們所不知的，因為我們並不知一塊石、一個蠅、或我們底自我底真實的本質（註九七）

（註九七） 參考柏克萊底原理（一〇）一節。在那裡他譏斥了一般懷疑論者，就因為“他們所提出以反抑我們種種能達全盤論據”。“他們

上，神雖是單純而非複合的觀念；然而，我想，我可以說我們除了實體、知識、力、幸福、等等底一個無限與悠久的複合觀念，我們沒有其它的觀念，而實體、智識等觀念都是各殊的觀念，其中有些是相關的，所以又與其它觀念相混合。如前所述，這一切觀念既是本來從感覺與反省獲得過，因而遂形成我們所有過神底觀念或概念了。

三六 我們底複合觀念中，除了得自感覺 或反省的觀念而外，沒有精神底觀念。

更進一步觀察，則除了無限性，更沒有我們歸之於神過觀念。而無限性亦非我們底其它諸精神底複合觀念之一要素。因為，一切精神既是除屬於身體過單純觀念而外不能容受屬於任何其它事物過觀念，既是只能容受我們藉反省自心底作用而感受過單純觀念，那末我們能夠歸屬於諸精神過單純觀念除得自反省者而外沒有別的了。當我們靜觀一切精神之際，在其間我們所能作過區別只是在它們底知

說，我們很不幸地為我們底感官所欺騙，娛悅我們的僅僅是一切事物底外觀而已。即是每個最平凡的對象底真實的本質——內部的性質和構造——都有隱藏於我們底視覺以外的；每一滴水中，每一粒沙中，都有些人類悟性之力所不能構形，所不能認識的東西”。

識、力、綿延、幸福、等等之種種範圍及程度上。因為在我們底一切觀念中，屬於精神的、或屬於其它事物的，我們被限制於我們從感覺和反省感受過那些觀念一事，顯然是由於：在我們底諸精神(註九八)底觀念中，關於完全之點較之在物體底觀念中無論更前進了多少，縱令前進到無限吧，然而我們仍不能獲有他們於其中相互顯示他們底思想過方式之觀念；雖是我們必須必然地斷定，凡個個精神，既然是具有、比我們所具有的更完全過知識和更大過幸福之存在，一定也需得有、比我們所有的、一種更完全的傳達他們底思想的方法。但我們則寧喜用有形的符號和特殊的聲音；因為這兩者既然對於我們是最良好、最迅速的方法，於是便成爲最普遍的應用了。但是關於直接傳達(註九九)，因為我們內心沒有經驗，結果完全沒有這個概念，所以我們對於諸精神也沒有如是的觀念；我們既不用語言，尤其是沒有身體，如何能夠主宰自身底思維，而且迅速地、隨意地傳達或隱沒自身底思維，縱使我們不能不必然地假定他們具有如此一種能力。

三七 概說。

(註九八) 卽是分離的，或未體合的精神。

(註九九) 直接的，卽是不憑藉感覺器官的。

由上述我們已經考察了精神所存在過、我們所有過一切種類底實體底觀念之某種，以及我們如何獲有它們。所以我想下列各項便是很明白的。

第一，凡我們底實體底各種類底觀念無非是單純觀念之集合，而此類單純觀念是被假定為屬於某物、存於某物的，雖然對於被假定的某物，我們完全沒有明晰的、判然的觀念。

第二，如是被統一於一個共通的基體而構成我們底實體各種類底複合觀念過一切單純觀念，除我們從感覺與反省接受過那類觀念而外，沒有別的。

第三，構成我們底實體底複合觀念過單純觀念，若真正加以考察，只是種種力而已，雖是我們往往認它們為積極的性質：例如，構成金底複合觀念之最大要素，是黃色、大的重量、柔軟性、可鎔性、和在王強水中過溶解性等等，即統一於一個已知的基體中的。一切這類觀念不是別的，而是許多對於其它實體過關係，並不是實在地存於純然獨立地被考察的金自體之中的，雖然它們依存於金底內部組織底那些實在的第一性質，——由此種種性質，金才有一種作用於其它種種實體及為其它種種實體所作用過適應性。

第二十四章 論實體底集合觀念

一 統一觀念。

除人、馬、金、董、林檎、等等若干單純的實體觀念而外，心又有實體底複合的集合觀念。我所以如是稱之者，蓋因此類觀念是由許多視為統一觀念而合併考察過、並因如是被結合而視如一體過、特殊實體所成立之故；例如，組成一軍隊過人員底集合之觀念，雖為許多個別的實體所成立，仍是統一觀念，恰如一個人底觀念一樣。又，為世界一名稱所表示過一切萬物底偉大的集合觀念，也是統一的觀念，恰如其

中物質底任何最小分子底觀念一樣；因為，雖爲如是其多的特殊體所成立，而它却是作爲一個表現或描繪考察的，故足以稱爲統一底觀念。【三】實際上，若是我們正當地考察軍隊、星座、宇宙、這一切集合觀念，它們不過是心把極遼遠而又互相獨立的事物置之於統一的視域中、使它們適於靜觀和論究、然後結合它們爲一概念、而表之以一名稱、之人工的設計而已。因為，心藉此合成技術，便沒有極遼遠、極矛盾的事物，不能被形成爲一個統一的觀念；試觀宇宙這名辭所包羅盡一切，便顯然可見了。

第二十五章 論關係

一 何爲關係。

除了心所有過、單純的或複合的、物自身底觀念而外，又有心得自這些觀念底相互比較過觀念(註一〇一)。悟性，於

(註一〇一)這全章裏，關係被視爲起於心底既聯或“比較”或“考察”等作用，而且是“外在”於“事物自身”的。相對的名稱有別於只表示“實際存在於、或僅假定爲實際存在於、它們所命名過事物中對何物”的積極的或絕對的名稱。這觀點底最有力的表示見第八節：關係是“不包含於事物底真實存在中的，而是外部的和附加的某物”。這個論點，照更卜

考察任何事物之際，並不被限於那唯一的對象。悟性可以說

斯密司(Kemp Smith)教授所指出來而言，是洛克毫不懷疑地承認蘇格拉底派實體為“不變的物性之不變的基礎”之學說(見Studies in the Cartesian Philosophy, P. 204)之直接結果。在這個意味上，洛克述說(三卷·六章·六節)“實在本質”是“為被結合於名義上之本質之中、恆常可以見出是與名義上之本質並存過、一切特性之基礎過事物底實在組織，也即是事物所自具而與任何外物無關係過特殊組織”。依此理論，世界必然為如是一些自己保留的(Self-contained)、獨立的“實在體”(Reals)底一個集合所形成。但是，最見不鮮的，洛克自己在他底著作底別一部分，當他出了思維底常軌時，却給我們關於此章所論述的以最正確的意見。參考四卷·六章·十一節最精彩的一段，在論述中他告訴我們，“當我們以為事物自身中包含着我們所見過一切性質時，我們便十分走入迷途了……因為欲正當地理解它們，我們便應該不僅在我們這地球火氣之外去探尋，而且甚至於應該在太陽或我們底眼尚未曾發見過極遠星球以外去探尋……這點是確實的，一切事物，從它們自身看起來不論如何絕對、如何完全，都不過是對於自然底其它諸部分(有了這些部分它們才最為我們所認知)之保持者而已……我們所知於自然的，決沒有知是其完滿無缺的一部分，以至其所有的存在與其優越性 都無待於它底鄰接諸部分的”。惜乎後來的論述並沒有公然放棄初期的觀點；在次一節即可見到洛克仍然膠執若具有由之則可以推論這一切特性 過實在本質獨立諸實體之概念，老是堅持着已經論述過一切“是足以終止所有我們底關於現有它們底實在本質之觀念之希望”。

能夠帶着任何觀念超越對象自身，或者，至少能夠超越它而向前瞻望以檢討它怎樣與其它的立於合致的地位。心如是考察一事物，儼然把它帶去與其它一物並列，而一一加以檢閱時，這便是；如語意所表示，關係和相關。而給予積極的事物、以暗示那關係並用以指導思維超過那被名爲與自身有別適某物之主體自身適標誌、適名稱，便是我們所謂關係者 (relatives)。如是併置適事物則稱爲所關係者 (related)。以是，當其心考察克雅士 (Caius) 爲如此一個積極存在者，它並不參雜任何物於那觀念中，除了實際存於克雅士身上的而外，例如，我把他作爲一個人考察時，則除種族的人底複合觀念而外，我心中別無所有。所以，依此例，當我說，“克雅士是一個白人”時，則除具有白色適人之考察而外我亦別無所有。可是，如果我給克雅士以丈夫之名，則我暗示了某其他人物；如果我給他以更白之名，我便暗示了某其它事物：兩例子中我底思維都被引到克雅士以外適某物，而受考察的便有兩件事物了。而且任何觀念，無論單純或複合，既然都可以爲解釋何以心這般地結合兩事物、而且儼然如同時加以觀察(雖然仍是作爲個別的考察)、適機緣，所以任何我們底觀念都可以作關係底基礎了。

二 無相關名辭適諸關係，不易被知覺。

如父子、大小、因果、這一類爲關係的名辭所表示的關係，因爲有其它名辭應對它們而相互指示，對於任何人都是異常明白的。但在語言不能給與相互關係的名稱之處，則關係便每每不如是容易被認知。於是，所謂外部的名義，適當地加以考察，便是那些內含明白的關係名辭底大部分。但一切名稱，不止是單純的發音，還必然表現某種觀念，而且這個觀念，是在適用名稱的事物中存在，從而它是積極的，且可視爲在給與名稱的事物中結合而且存在；（或則）不然便是心與它相關地攷察之物，是由關係於與它相異的事物而起；不管甚麼，它都內含一種關係。

三 外似絕對的某種名辭含有關係。

另有一種關係的名辭，並未被視爲關係的或甚至於外部的名義；雖然在表示主體中絕對的某物形式和外表之下，它們隱含有緘默的，然而不甚可見的關係，這即是古、大、不完全、一類外似積極的名辭，在次章我有機會詳爲論述的。

四 異於相關的事物之關係。

進一步、即可觀察得，凡關係底觀念可以說人人皆同，

雖然他們對於相關的事物，或如是經過比較過事物，各有迥不相同過觀念。例如，那些對於人有迥不相同的觀念過人，却仍然可以同意於父底概念：這是一個附加於實體或人過概念，並且只對於那叫做人之物底行動，即他由之而有所貢獻於自己種族底一世代底行動，有關係，不管人是甚麼。

七 萬物皆有關係底容受性。

說到一般的關係，下列各項可加以考察：

第一，不論是單純觀念，實體、樣態、或它們底關係或名稱，沒有一件事物不能容受幾乎無數的與它物相關聯過考察；因此，這便成爲思維和語言一大要素。舉例來說，如父、兄、子、祖父、孫、岳父、婿、夫、友、仇、從者、將軍、判官、施主、平民、教授、歐洲人、英國人、島民、僕人、主人、物主、船長、優越、低劣、大、小、老、幼、同時者、類似、非類似、等等可以推到無窮過關係，單獨一個人。同時可以被牽入，也可以支持它們。因爲，只要有機緣把他與其它事物相比較，且不問比較底方式是一致或不一致，也不管比較底關係如何，他即有容受比較之可能。

八 關係底觀念往往比相關的主體 之觀念明晰。

第二，關於關係更進可以考察得，關係雖不是包含於事物底真實存在中的，而是外部的和附加的某物（註一〇二），然而關係的語辭所代表之觀念往往較之它們所從屬之那些實體底觀念更為明晰、更為判然。我們所有之父親或弟兄底概念較之我們所有之人底概念，遠為明晰、遠為判然。換言之，假如你願意試想，父性之為物，是較之人性更易使人獲得明確的觀念的，因為一種行為、或一個單純觀念底知識，往往足以給我一個關係底概念；但對於任何實體的存在底知識，則種種觀念底精密的蒐集却是必不可少的。一個人，如果他以兩物相併比較，很難令人相信他不知道他於其中比較它們之關係為何：所以，當他比較任何事物時，他不得不有一個那個關係底明晰的觀念。那末，一切關係底觀念在我們心中至少是較之實體底觀念更能完全、更能明白了。因為，要知道實際在任何實體中之一切單純觀念通常是頗難的，但

（註一〇二） 格林由此議論及其它類似的議論推論，如果一切關係都是心所加添的，那末，實際存在者，如別於“心底意匠”的，必然是暫時的感覺，我們甚至不能以此或彼去形容它，並沒有沾染以關係從而使它成為虛構的。所以，“誠如柏拉圖底古訓所云，徹底的感覺主義必然是不落言筌的”（Introduction to Hume, Section 45, Works, Vol. I, P. 36）。

是要知道形成我們所思考過、或對之有一名稱過、關係過單純觀念，則大部分甚為容易。

九 凡關係皆止於單純觀念。

第三，雖是有大量的考察，其中一切事物都可以互相比較，因而也就有無數底關係，然而它們皆止於我視為是吾人所有過知識之全資料過、感覺底或反省底單純觀念，而且是與這些單純觀念有關的。

一〇 引導心於被表明的主體以外過名辭都是關係的。

第四，關係既然是一事物對外在於它過另一事物之考察，那末，一切名辭，即必然引導心於被假定為實際存在於名辭所適用過事物中過觀念以外過任何其它觀念之名辭，皆是關係的名辭。例如，一人、黑、快活、思索的、渴、怒、延長、等等，以及類似的名辭都是絕對的，因為它們除了實際存在、或被假定為實際存在、於如是指明了的人中過某點而外，既不意味着任何物，亦不暗示任何物。然而，父、弟兄、王、夫、更黑、更快活、等等，都是結合於它們所指示過事物，又含有對於彼物之存在為孤離的、外來的其它某物、過名辭。

一一 結論。

關於一般的關係過這些前提既定，我即將進而舉例說明對於關係我們所有過一切觀念，如何與其它觀念一般地僅爲單純觀念所形成；以及它們全體，看起來雖是如何精妙或遠於我們底感官，畢竟是止於單純觀念。我將從一切存在或能存在過事物在其中都是相關過、最賅括的關係開始；而此種關係即原因與結果底關係。因果觀念如何從我們一切知識底兩道泉源、即感覺和反省、派生出來，我將於下章加以考察。

第二十六章 論因果關係及其它關係

一 從何處獲得這類觀念。

在我們底感官注意事物底不斷推移中，我們勢必觀察得若干特殊性質與特殊實體開始存在；並且它們接受它們底這種存在是其它某種實有物底適當的適用和作用。由這種觀察，我們即獲得原因和結果底觀念。凡產生任何單純或複合觀念之東西，我們便以一般的名稱原因表示之；凡為原因所產生之東西，我們便以一般的名稱結果表示之（註一〇

（註一〇三）“如果雜冒昧地作一原因確定後，觀念是另一原因底

三) 以是，我們既知道在我們稱爲蠟適實體內適流動性，即以前並不存於其中適一單純觀念，是一定度數的熱底適用所不斷地產生的，我們即就蠟中適流動性稱這熱底單純觀念爲其原因，而稱流動性爲其結果。

二 創造、產生、作成、變換。

從我們底感官能在物體相互作用中(註一〇四)發見適一切，我們如是獲得了因果底概念，於是心即不覺有多大困難去區分事物底根源爲二類：

第一，若事物是完全新造的，則沒有它底一部分是以前

產物”，顯然地他並不曾說出甚麼。因爲他所謂產物究竟是甚麼？他能給與一個關於它任何定義；而不至於與因果關係底定義相同”？(Hume, Treatise, BK. I, Part 3, Section 2)。雖然，理性底終極概念除了被定義爲感官底單純觀念而外，便不能再嚴格地被定義了。休謨欲分解必然連絡或結果底觀念爲重複的連續底觀念之企圖，無異否認我們能夠形成結果底觀念。在這裡洛克雖然寬泛地追溯觀念之起源於感官底“觀察”在他致斯替林伏利特適第一信中，他說“凡有始之物必定有一個原因，是理性底真實原理之一，我們所以認識這個原理是在於知得始有底觀念是必然與某作用底觀念連絡着；並且作用底概念必須與在作用的某物連繫着，而這個我們即稱爲一個原因”(Works, i, 495)。

(註一〇四) 應當把這點和二十一章，一節至四節裏更爲精細的議論作比較。凡“我們感官能夠發見”的不過是“萬有不斷的推移”。

會存在過的；例如，當物質底一新分子開始存在時，in rerum natura（照事物自然之理說），這分子以前便沒有存在；我們便稱這種事實為創造。

第二，如果一事物是全由以前存在過分子所構成，但這一事物，即先存的分子所組成過事物，以前並沒有何種存在，例如這人、卵、玫瑰、或櫻桃，等等。而這個，當其是關於自然底常軌中為一內在的原理所產生、但為某種外在的動因或原因所發動、並由此外在的原因或動因而被感受、以我們不能覺知的不會認識的方式活動着過實體時，我們即稱為產出。當原因是外在的，而結果為能別識的諸部分底可感覺的分離或並置所產生之際，我們便稱它為作成。當原來不是在那主體中過單純觀念被產生了，我們便稱它為變換。所以一個人是產出的、一幅畫是作成的，而當這兩者中產生了以前所未有過、任何可感覺的新性質或新單純觀念時，則它們是被變換了的。在這種場合，及其它類此的場合，我們可以觀察得，因果底概念是從感覺或反省獲得過諸觀念所生的；又可觀察得，此種關係，無論它是如何賅括，畢竟是止於這類的觀念。

三 時間底關係。

時間及空間也是非常大的關係底基礎，而一切有限存在至少是與它們相關的。但在前面我們已經說明了我們如何獲得這些觀念，在這裡只要暗示從時間所受過事物過名稱之大部分無非是一些關係，也充分夠了。例如，當任何人說伊利沙白女王享年六十九歲時，這些詞語不過說明對於他人過綿延底關係，而且僅僅含有這個意味，她底生存底時間等於六十九次太陽底年轉。【四】這些以外，尚有其它時間底名詞，通常以為是代表積極的觀念的，然若加以考察，則仍可見到那只是關係，如老、幼、等等，即是。所以，在我們底思維上既設定一個人通常的綿延底觀念為七十歲，則如果我們說一個人年幼，這即是說他底年齡還僅僅是尋常人們所應達到過年齡之一小部分；當我們說他年老，這即是說他底綿延已差不多達到了通常人所不能超過過綿延之終點了。然而我們稱一匹二十歲的馬，七歲的狗為老；因為就兩者底任一方面說，我們比較牠們底年齡是以不同的綿延觀念為標準的，即是說，我們在心中依自然底常軌設定這不同的綿延觀念、為屬於這些獸類的。但是太陽和星球，雖然它們比人長壽到無數世代，我們却不稱之為老，因為我們不知道對於這類的存在物神究竟定了甚麼樣一個期限。這個名辭是屬於在事物底常軌中，依自然的衰朽，我們可以看

到它在一定時期終於消滅過事物的；所以我們心中好似有一個標準，我們可以把它們底綿延底各部分與之相比較。

五 場所和廣延底關係。

事物在它們底場所和距離上所有過相互間的關係是非常明瞭可以觀察的。在這裡，我們藉觀察而從所最熟悉過事物、在心中設定各種事物底種類之「大」底觀念時，我們就如實地把它們作為表示其它事物底大小過標準。例如，一個比我們素所悉知過通常的林檎種類更大過林檎，我們便稱之為大林檎。而一匹積量(size)不及我們心中所有過通常屬於馬過積量觀念之馬，我們便稱它為小馬。並且對於威爾斯人是一匹大馬，而對於法蘭德人也是一匹大馬了。【六】日常言語中有如許語辭只是代表關係的，初初一見似乎沒有如是的意義：例如，“船有必要的貯藏”。必要的和貯藏兩者都是關係的語辭；前者對於完成預定的航行有一種關係，而後者則對於將來的用途有一種關係。所有這些關係，即使它們如何被限定於、而且歸結於、感覺和反省所派生過那些觀念裏，不需要說明也是非常明白的。

第二十七章 論同一性和差異性

一 同一性成立於何處。

當考察了作為存在於任何一定的時間和場所適任何事物之後、我們便把它和存在於另一時間適它自己相比較、而於其上成立同一性和差異性適時候，心常常採取適另一比較底事項便是事物底存在自身。當我們看見存於某時間、某場所適某事物時，我們便確定(不管是怎樣的)這即是那事物自身，而非在那同一時間存在於另一場所適另一事物，無論在其它各點是如何相似而難於別認：並且當屬於某物適

諸觀念、與我們在其中考察它們從前的存在而以現在的存在與之相比較過彼時之狀態、全無改變時，這其間同一性即存在着了。因為我們既然決不能發見、亦不能想像、同類的兩物能同時存在於同一的場所，所以我們可以正確地斷言：凡是在某時間存在於某場所過東西，都排除一切同類的，而單獨存在於那裡。所以，當其我們詰問某一事物是否是同一的之際，往往就涉及曾存在於某時某地過某物，在那瞬間是真確的便是自身同一的而非它物了。由此便有這樣的事實，一物不能有二個存在之起原，而兩物亦不能有一個存在之起原，因為同類的兩物於同一瞬間出現或存在於同一場所、或一物與該物自體出現或存在於不同的場所，都是不可能的。因此，凡是有唯一起原的，即是同一物；凡是在時間與空間都有一個和那個起原相異過起原的，即不是同一的，而是差異的。關於這個關係素來所感過困難，便在獲有關係所歸屬過諸事物底精密的概念時，所用過注意與考察是不甚充分之故。

二 實體底同一性。

我們只有三種實體底觀念：1. 神。2. 有限的智慧。3. 物體。第一，神是無始的、悠久的、不變的、無所不在的；所以關

於神底同一性 不容有所置疑。第二，有限精靈既各有其一定的存在開始底時間與場所，則對於那時間與場所適關係將對它們任何一者決定其同一性，只要是在這關係存在着適範圍內。第三，這同一的法則亦可適用於物質底各個分子，如果對於這各個分子既不能增亦不能減，那末它即是同一的。因為雖然我們所命名適三種實體不互相排拒其它於同一場所之外(註一〇五)可是我們不能不想到它們每一個必然排除任何同類於同一場所之外，否則同一性和差異性底概念與名稱必然歸於空虛，而且必不能有互相不同的、實體或它物底這種區別。

樣態底同一性。其它一切事物既無非是終極地歸結於實體適樣態或關係，那末它們底每個特殊存在之同一性和差異性亦將為這同一的方式所決定：不過只就其存在是在連續中適事物而言，如有限存在物底活動即是，舉例來說，便是運動和思維，這兩者都存於連續底不斷的系列之中，而關於它們底差異不能有甚麼問題。何以故，因為各自都是方生方死，所以它們不能存在於不同的時間，或不同的場所，

(註一〇五) 那就是說，精神和物體可以占據同一場所，而神則無所不有。

恰如永恆的存在者能存在於不同的時間、遠距的場所一般。所以，被考察為不同時間過運動或思維，決沒有是同一的，因為其各部分均有一不同的存在底開始。

三 個體化底原理。

從以上所述，便容易發見，屢屢討論的問題即是個體化底原理。而且，顯然地對同類兩物所不能共通過特殊的時間和場所、決定任何種類底一個存在的，便是存在自身（註一〇六）。這個原理，在單純實體或樣態中雖似容易設想，然如果加以反省，對於它被適用及之過對象加以注意，便是在複合樣態中也沒有更多的困難。例如，我們試假定一個原子，即

（註一〇六）萊普尼茨主報說“除了時間和空間底差異而外一定沒有一個內在的差別底原理，而且雖有許多同類的事物，其中仍沒有完全相似的”。這是與他底為其哲學基礎的“不可區別物底同一性”原理相符合的。關於這點，他說“若兩個完全相似相等而且（一言以蔽之）它們之間是不可區別的，那末一定不會有個體化底原理了”。他又說、空間和時間底外在的關係實際上是供我們區別那我們不易就其自身而區別之過事物之用，但一切事物並不因此便成為自身是不可區別的。再者空間與時間自身在它們底各部分是完全相似的，所以與其藉空間時間以區別事物，倒不如藉事物以區別空間或時間對於別的空間或時間。

是，在一個不變的表面之下適一個連續的物體，而且是存在於一決定了適時間和空間的；就其存在底任何瞬間加以考察後，那末在那一瞬間它便是與自身同一的，也即明白了。因為在那瞬間它是甚麼便是甚麼，那末它即是同一的，而且只要它底存在繼續着，它底同一性也便繼續着。同樣，若兩個或兩個以上適原子結合為同一物質，據前述的法則，則每個原子將是同一的；而且當它們結合地存在着時，則同一的諸原子所構成適物質必然是同一的物質、或同一的物體，即使各部分是怎樣雜糅著的。但如果取去這些原子之一、或加入一個新的原子，那就不復是同一物質、或同一物體了。在生物底狀態中 牠們底同一性不依存於同一分子底物質，而依存於別的事物。因為在生物中物質底大組之變異並不改變同一性。例如，一棵橡樹，從木苗長成大樹，然後被伐取，仍然是同一的橡樹；又駒長成一匹馬，有時肥、有時瘦，然而總是那同一的馬。其理由是這樣，在這兩個例子中——一物質底集塊和——一生物——同一性並不被適用於同一物。

四 植物底同一性。

所以我們必須考察一棵橡樹不同於一物質集塊適地方在那裡。在我看來，不同的所在是，一方僅僅是不管怎樣結

合遊物質底分子之凝集，它方則是像構成橡樹各部分遊一種物質分子底配合，又是像橡樹各部分構成遊一個組織——即適宜吸收和分配營養料、因以延續和構成橡樹底幹、皮、葉、等等、而其中包含這植物底生命遊組織。然而在一凝集體中具有如此一個各部分底組織遊植物既然分享一個共通的生命，那末在它分享着同一的生命遊限度內，它便繼續是這同一的植物，即使那生命被傳達於植物底新分子，即與那種植物適合遊同類連續的組織中、有機地被結合於植物遊新物質分子。因為這種組織既然某一瞬間存在於某一物質底集合狀態裏，因而存在於與其它形體相異遊特殊形體裏，也就是在結合於植物底活體遊精妙地繼續的諸部分之同一連續中遊、承前繼後不斷地存在着遊個別的生命。所以這個別的生命，當同一植物底各部分結合地存在於、適合傳達共通的生命於如是被結合的一切部分遊、連續的織組中之全時間，便有形成同一植物，使其各部分成爲同一植物底各部分之同一性（註一〇七）。

（註一〇七）巴特來主教 (Bishop Butler) 論此種植物同一性之解說，只有“在淨泛而通俗的意味上”是真實的。“如果它們沒有一種共通的物質分子，就同一的遊字底正確的哲學上是意義說來，它們便不能是同一的樹；因為關於它們底實體沒有那一部分，關於它們底屬性沒有那

五 動物底同一性。

就動物而言，這一點並無大異，就是誰也可以由此見到形成一個動物、並使牠繼續是同一的是甚麼。我們在機械中便見到適類似這樣的東西，可以供說明之用。例如 錶是甚麼？很明白地它不過是適於一個一定目的適各部分底組織或構造而已。如果加以充分的力，它便有接受這力適可能。若是我們假定這個機械爲一連續體，其一切被組織的各部分可以由不斷地增加或分離那具有共通生命適精微的部分而被修補、增多、或減少，那末我們即會見到一種極似一個動物底身體適東西。所不同者只是：在動物中，因爲運動來自內部，所以組織底適合和生命所存在適運動，同時開始；可是在機械中，因爲力顯然來自外部，所以當組織就緒而很適於接受力時，力往往就失去了。

種，是同一的，而說它們是同一的，在語言上顯然是一個矛盾；我們固已肯定同一屬性不能從一實體轉移於另一實體，所以便不能假定它們底實體底一部分，屬性底一種，是同一的(Dissertation on Personal Identity appended to the Analogy)。不過這純是反覆申言一個專門的術語來反駁全般的問題。但今日必定要承認洛克用法比之主教用法更是哲學的。

六 人底同一性。

以上所述又說明了同一的人底同一性存於何處；即是說，除了存於有機地結合於同一組織體適連續中適、為不斷衰滅者的物質分子所構成適同一連續的生命之分享而外，不存於它物。誰欲置人底同一性於任何它物中，他即會覺得雖藉任何假定，若是這種假定不能使蘇格拉底、畢拉特、聖·奧斯丁、凱撒·鮑爾夏、成爲同一的人，也難使一個胎兒、成年、瘋子、清醒的人、成爲同一的人。因爲，假如單單靈魂底同一性即造成同一的人，假如物質底本性中、沒有同一的個人的精神不可以被結合於種種相異的身體適理由，那末那般生於遠古而性質各殊適人們可以成爲同一的人了。從「人」字底最奇怪的用法，這種說法必可定以適用於一個排除身體與形狀於其外適觀念。而且那種說法一定更難與那些哲學家底概念一致，因爲他們容認輪迴，而又以爲人底靈魂，因它們底罪孽，可以貶入具有適合於它們底獸慾之滿足適器官之獸身中，即以獸身爲它們底居處。然而我想沒有人還要說那隻豚是一個人或西略加巴拉（Hellogabalus 神話中人物），假如他能確信西略加巴拉底靈魂是在他底一隻豚身內。

七 適用於觀念適同一性。

所以包羅種種同一性；或於任何場合決定同一性的不是實體底統一。可是要正確地認識和判斷同一性，我們必須考察同一性被適用及之遊語詞所代表的是甚麼觀念。因為，若是人格、人、實體、是代表三種不同的觀念遊名稱，那末爲同一的實體是一件事，爲同一的人另是一件事，而爲同一的人格又是第三件事了（註一〇八），因為凡屬於那名稱遊觀念底意味，那必定就是同一性底意味。對於此點若曾經少爲留心考慮過，或能防止許多關於這個問題，尤其關於人格的同一性遊問題，往往惹起遊似乎帶有不小的困難遊混亂。所以我們將於後面稍爲考察一下人格的同一性。

八 同一的人。

動物是一個活的組織體。因而，如上面已經觀察得的，這同一的動物即是傳達於適然繼續地被結合於那組織的活體遊物質底種種分子遊、同一的連續生命。而且，無論談到甚麼別的定義，周密的觀察使這個成爲無可置疑的，即是，

（註一〇八）其餘各部論且轉向三種觀念間遊差別去了。即，心靈實體底同一性，作爲心身底一個組合的人底同一性，以及依存於“意識”或記憶遊人格的同一性，間遊差別。

我們口中所發人字底聲音即其符號適心中適觀念無它，不過是如此一定形式的動物底觀念而已。因為，我想我可以相信，無論誰看見一個與他自己形狀和構造相同適動物，即使它底全生涯中並沒有超於一貓或一鸚鵡適理性，一定仍然稱他爲一個人；或者無論誰聽見一貓或一鸚鵡談論、推理、乃至作哲學上適考究，一定呼牠或以爲牠不過是一貓或一鸚鵡而已。還可以說，前者是一個遲鈍無理性適人，而後者則是一個非常伶俐而有理性適鸚鵡，因爲我以為就大多數人底意見而論，形成一個人底觀念的不單是一個能思維或有理性的存在，並且是如此這般形成了的而又連結於它（存在）適、身體底觀念。並且如果那即是一個人底觀念，那末不會激變的同一的繼續的身體，與同一的無形的精神，都可以構成同一的人。

九 人格的同一。

發見人格底同一性存在於何處，上文既已提述，我們必須考察人格所代表者爲何。我想，人格是一個能思維的知性的存在（註一〇九），不唯具有理性和反省，而且能於不同的時

（註一〇九）巴特來親道一定義使洛克底例失其效用，“因爲存在和實體，在這個地方，代表同一的觀念”（Dissertation on Personal

間與場所所考慮其自體、即同一思維者。它考慮其自體只藉那與思維不能分離的、而且在我看來對於它是本質的、意識(註一一〇)；因為任何人在知覺時而不知覺他確乎知覺，是不可能的事。當我們視、聽、嗅、味、感、冥想、及意欲何事時，我們知道我們是在那樣做。關於我們現在的感覺和知覺便常常如此。並且由此每一個人對於他自己才是他所呼適自己。只有在這一點才存着人格的同一性，換言之 即理性的存在底同一性。而且在這意識能被向後延引到任何過去行動或思想適限度內，那人格底同一性同樣能夠達到。彼時的自己即現在的同一的自己；而且藉同一的自己與正在反省它適現在的自己，那過去的行動才被完成。

一〇 意識形成人格的同一性。

但更進一步討究，意識是否常常是同一的實體。若是這些借着它們底意識一道適知覺常常現於心中，因而同一的思維物也就常常意識地在現着，並且必如人所想像者對於自體顯然是同一的，那末少有人會自以為有理由懷疑意識是常常同一的實體了。然而困難之點似乎在此，因為意識常

identity)。

(註一一〇) 全寧真洛克用意識一字 代替那作為我們底行動和狀態之反省的意識，現在則常用自我意識一名辭。

爲忘却所障礙，而且我們平生沒有那一瞬間我們於其中可以一目瞭然地看見我們過去一切行動底全部系列；縱使最良好的記憶，當其閱視它一部分時，也難免不看掉這一部分。我們有時，不，是我們生涯底大部分，或因注意在我們當前的思想上面，或因陷於沉睡而全無思維，或至少沒有標示我們醒時狀態適思維，故並不反省我們過去的自己。在這種場合，如前所說，我們底意識便被障礙，並且我們見不着我們過去的自己，於是乎我們是否是同一的思維者，換言之，我們是否是同一的實體，這樣的疑問便發生了。此種疑問，不管有理由或無理由，全無關於人格的同一性。因爲問題是，何者形成同一的人格，而不是，是否它是常在同一人格中思維適相同的同一實體。在這個場合，後者是全不相干的。藉同一意識（不同的實體在那兒都與它有關係適意識）種種不同的實體即被結合爲一個人格，亦如種種不同的物體藉同一的生命被結合爲一個動物，而其同一性則在實體底變化中由一個連續的生命之統一而被保存。因爲使一個人對於他自己成其爲他自己的是同一意識，所以人格的同一性便唯一地建立在那上面，或者它僅僅被連接於一個別的實體，或者能被連續於種種實體底繼續，都無關係。因爲凡知性的存在能以它最初獲有適過去的行動底同一意

識，及它所有過任何現在的行動底同一意識，反覆任何過去的行動，所以在同樣可能的限度內它也是同一人格的自己。藉它所有過它現在的思維和行動，它現在才是對自的自的，因而將來也是同一的自己，只要同一意識能被延長到過去或未來；而且必不至因時間底距離、或實體底變化，成爲二個人格，恰如一個人必不因今天穿這件衣服，明天穿另一件衣服，其間僅隔一個或長或短的睡眠而即成爲二人一樣。因爲同一意識結合那些相距的行動於同一的人格，而被歸與於行動底發生過實體如何，沒有關係。

一一 實體底變化中過人格的同一性。

上述是不錯的，就是在我們自己底身體內也有某種證明。身體底分子，當其有機地結合於同一能思維的有意識的自己，因而它們如果被接觸我們即感覺着、並且對於它們發生的是有益或有害不唯受刺激亦且意識着、過時候，都是我們自身底一部分，換言之，都是我們能思維的有意識的自己底一部分。由是肢體對於任何人都是他底一部分，他交感着它們關切着它們。斫斷一手而使它與我們所有過它底冷熱底意識和其它感覺分離，那末牠便不復是所謂他自己底一部分，而成爲漠不相關的物質底部分了。以是我們即見某一

時人格的自己因之而形成過實體，雖無人格的同一性底變化，也可以被變易；因為現在被斫去過肢體雖是從前的自己之一部分，而關於同一人格却沒有問題（註一一一）。

一二 於思維實體變化中人格的同一性又是怎樣。

然而問題是，若思維過同一實體變化了，它能否是同一的人格，或者，若思維實體繼續是同一的，它能否是不同的種種人格。【一三】對於這問題底第一部分，即若思維實體變化了，它能否是同一的人格（假設思維實體為僅有思維的無形質的實體），我回答，除了那般知道思維着過實體究竟是何種實體、並知道過去行動底意識能否從一思維實體被

（註一一一） 肢體為“人格”底部分，就他底習用語底用法說，是頗鬆泛的。據他所說，身體底分子是“有機地結合於”有意識的能思維的自己；而且由此他便想到為它所惹起過感覺表現於那自己中，因而成為“我們自己底部分”過身體去。在四卷、十章、十八節上，他說得很明白：‘那分子底結構不是你，它並沒有形成你自己這個思維物’。從“同一思維的有意識的自己”所附屬過物質實體得來過論證是離開了他要發展過關於“思維實體底變化”過主要論證的。雖然，在二十五節，他又以同一的名辭籠述了它。

轉移到另一思維實體遊人，不能解決這個問題。我認定，若同一意識即同一個人的行動，那就不能轉移。然而過去行動底意識既只是過去行動底現在的再現，那末，凡實際上前所未有、將來仍待說明的一切、也許可以被表現於心如曾經有過的、這一事，爲甚麼是不可能的呢？從而他人所不能遊獲有過過去行動底意識，其被附隨於任何個人的能動者，究竟到怎樣的範圍？非待我們知道沒有伴隨它遊知覺底反射活動則不能成就遊過去的行動屬於何種，以及如何爲非意識着它便不能思維遊思維實體所完成，在我們要加以決定便困難了。但爲我們稱爲同一意識的，既然不是同一的個人的行動，何以一個知性的實體會不會把它視爲它自己完成過以前決未做過的、或別的能動者所做過的、再現於它呢；何以如此一種再現若無事實的實在或者就不會有，恰如夢中遊種種表現當夢着時我們便認爲真實呢。以上的問題很難從事物底本性上得出結論來，現在未曾解決過上述問題，及到我們對於思維實體底本性有了較明晰的見解，我們在神底善意中將與以最良好的解決，因爲神，只要關於他底能感的受造物底幸與不幸，必不至因一種它們底可怕的謬誤把那招致賞或罰遊意識從這一方轉移到它方去。這可以作一個反對那般定欲置思維於變滅無常的元氣底系統中遊人遊

論證到何程度，我任人去考察吧。然而，轉到我們當前的問題，這是必須容認的，如果同一意識(如上文所示，它是與身體中的數字或運動迥不相同的事物)能從一思維實體被轉移到另一思維實體，那末兩個思維實體可以形成唯一人格，也是可能的事了(註一一二)。因為同一意識既被保存，無論在同一實體或相異實體都無關係，則人格的同一也就被保存了。

一四

對於問題底第二部分，即同一無形的實質存留着，是否可以有兩個各別的人格，在我看來，似乎是建立在這上面

(註一一二) 康德也用一個玄學的心靈實體來反駁自我底同一化。

所以他取了下面的解說：“一有彈力的球確實地擊着另一同樣的球即把它所有的運動或所有的狀態(如果只就空間上迥位置看)傳授給它。現在我們且依照此種物體底類例來推斷實體，即傳授觀念與同觀念底一個意識於其次迥實體。像這樣我們即可以構想一整個的系列來，第一個傳授其狀態和意識於第二個；第二個傳授它自己底狀態，隨同第一個底狀態，於第三個；第三個又傳授自己的狀態，隨同前幾個的狀態，於第四個，以至於某數。在如此一個場合，最末的實體必定意識着從前被變化了迥一切實體底狀態如它自己的，因為那些狀態被轉移給它時是隨同着它們底意識的；雖是在這一切狀態中它絕不會是同一的人格”(《純理性批判》)

的：同一無形質的存在，既然意識着其過去的綿延底行動，是否完全被剝奪了它底過去的存在底全盤意識，並遺失它於再度想起過力量之外，並且，好像自新時期開始新記錄，於是便有了一種不能在這種新狀態以外達到過新意識。主張先在過人顯然同此見解。因為他們承認靈魂沒有關於它在那種先在狀態（或完全與肉體分離，或附於某種別的軀體）中所為一切底殘留的意識。所以人格的同一性既不能達到意識所能達到以外，那末一個不會在沉默狀態中連續如許多的年代過先在的精神必然地形成相異的一些人格了。假設一個基督教柏拉圖學派或畢達果拉學派過人，依據神於第七日完成他底創造事業之說，以為他底靈魂自那時便已存在，又想像他底靈魂曾經在許多人體中巡迴過，如像我以前遇見過那個人一樣，他相信他底靈魂曾經是蘇格拉底靈魂（此種說法合理到何種地步，我不願置辯；不過這是我知道的，他所過處地位並不是不重要的，他又以非常有理性的人見稱；而且報章上也表示過他並不缺乏才能、學識）——如果他不能意識蘇格拉底任何思想與行動，還有人說他是同於蘇格拉過同一人格麼？試令一個人反省他自己，並且結論出他自身具有一副無形質的精神，而這精神就是那在他內思維而且在他底肉體底不斷變化中使他保持

同一的，也就是那他稱爲他自己的：又令他假定這就是特羅雅之圍納斯透和塞爾西替所具同一靈魂，（因爲據我所知於靈魂者，其本性上即無關於物質的集塊，所以這個假設自身並不含有顯著的荒謬），而他對於這兩個英雄中任何一個底行動都沒有意識，他能夠想像他自己即是同於他們中任何一個底同一的人格麼？所以這意識既然沒有達到他們中任何一者底任何行動，那末他便不是同於他們中任何一者同一自己，恰無以異於現今滲入於他同一靈魂或無形質的精神當它滲入他底現在的身體之際，就已經被創造而且就開始存在的，何況納斯透或塞爾西替底身體滲入了同一精神與同一精神照樣滲入於現今他底身體的爲同一物，還決不是真的。因爲這復使他成爲同於納斯透同一人格，無以異於從前爲納斯透之一部同一某些物質分子現在不復是這個人底一部分。所以同一無形質的實體，若無同一的意識，不能因把它結合於某同一身體而形成同一人格，恰如同一的物質分子，若無意識，雖被結合於任何身體亦不能形成同一的人格。但是假如他一旦發見自己意識着納斯透底任何行動，那末他即發見自己是同於納斯透同一人格了。

由此看來，我們可以毫無困難地想像在復活時適同一人格，縱使在一個與他底原體所具適構造或各部分都不盡同一適身體中，而同一意識仍伴隨着栖止它適靈魂。然而在身體底變化中，單獨的靈魂除了對於使靈魂成爲人適他、充分得以形成同一的人而外，對於任何人都作不到。因爲如果附有關於過去的行動適意識適、一個王子底靈魂·投到並滲入一個靈魂剛剛逸去適靴匠底身體，誰也知道他具有同王子一般適、只有王子底行動才可以說明適同一人格。可是誰會說他是同一的人呢？對於一個人底形成，身體亦與有力，而且在這個場合，我想，一定對於任何人也決定這個人而在身體中這具着一切王子般的思想適靈魂，必不至形成另一個人；可是對於任何人，除他自己而外，則甯是同一的靴匠。在尋常的說法裏，我知道同一人格和同一的人表示唯一的和同一的意味。誠然，無論誰都常有自由說他願意說的，適用何種有節奏的語音於他認爲適當的何種觀念，而且隨其所欲地時時變更它們。但是，如果我們要詰問甚麼形成這同一的精神、同一的人、或同一的人格時，我們必要確定這精神、人、人格、底觀念於心；而且我們既已自行決定我們所指適它們是甚麼，那末在它們任何一方裏，或它們底類似裏，決定它何時是同一的，何時是非同一的，就不成困難了。

一六 意識形成同一的人格。

但是即使同一無形質的實體或靈魂(它們為何、存於何種狀態中,都無關係)不能單獨形成同一的人;然而意識,就其能被廣延過範圍而論,如果能達到過去若干時代,顯然地必結合許多時間相距甚久過存在和行動於同一的人格,一如它結合直接當前的瞬間底存在和行動一樣。所以關於現在和過去的行動,意識所有過一切即是這兩方面所屬過同一人格。假如我有我看見方舟和羅亞時代底洪水過意識,如同我去冬看見泰晤士河那次大水過意識,如同我現在執筆爲文過意識,我便不能再懷疑那現在執筆爲文過我、看見去冬泰晤士泛濫過我、和曾觀覽過世界大洪水過我、是同一的自己,而你們也可以隨意置那個自己於任何實體之中,恰如我不能懷疑執筆寫此文過我即是當我寫彼時過昨天的我過同一的我自己(不管我是否爲有形質的、或無形質的、同一實體所構成)。因爲關於同一自己之點,這個現在的自己是否爲同一實體或其它實體所構成都無關係,縱是自己千年以前成就過任何行動,只要它是意識而歸我自己充當了的,就有同樣多的關係和相當責任,恰如我現在對於過去瞬間所爲過一切。

一七 自我依存於意識。

自我是有意識的思維物(不管構成它的是甚麼實體,或為精神的、或為物質的、或為單純的、或為複合的,都無關係),它是能感覺、或能意識着快樂和痛苦的,有幸與不幸底容受性的,因之,只要是在意識所及範圍內,總是關懷着自己的。所以,如果在意識之下去理解,一枝小指也是自我自身底一部分並不亞於其它最重要的部分。當這枝小指與其餘身體分離時,若是這意識還隨着它,那末,無疑地這枝小指仍是這人格,這同一的人格;於是自我便與其餘的身體無關係了。在這個場合,當形成同一的人格、組織這不可分割的自我的一部分從它部分分離了,隨伴着實體的便是意識;同樣關於在時間上遠隔實體也是如此,這個現在的思維物藉以連結它自己的,便形成同一的人格,而且是只有一唯一的自我,並無其它任何物的;因而止在意識所能達到範圍內,便把彼物底一切行動歸屬於它自己,並認為自己所有。凡稍能反省過人,即能認識這點(註一一三)

(註一一三) 應用實體這名辭於自我,在許多地方都很不適當。但如果我們繼續着用它,作為個人的自我底與然可別的實在體之一種強帶

一八 賞罰底對象。

在這人格的同一性中，一切賞罰底權利和正義便樹立着，因為幸與不幸之爲物是任何人爲自己都要打算着的，不管那不連結於那種意識也不爲它所刺戟過任何實體結果怎樣。我方才舉出過例便很明白，如果當小指被斫下時意識仍伴隨着，那末，那一定是同一的自我，即構成它自己底一部分過、昨天還關心着全部身體過自我，當其時的種種行動它現在不能不承認爲它自己的。雖然如果這同一的身體仍然活着，並且直接地由小指之分離獲有完全爲小指所不知過、它自己底獨有的意識，那末它一定毫不關心於這小指，而視如它自己底一部分，亦不至承認其任何行動，也沒有歸之於

氣的表辭，那末，如洛克所說，‘意識底統一底事實 eo ipso 同時也是一個實體底存在底事實’。在心靈認識它自己爲這個同一的主體底範圍內、或時間內，早是爲着那個理由，它即是實體，也即名爲實體。但是企圖發見在另一隱伏着過實體底般的統一中，此種認識它自己過心靈底能量，不是一個推理底歷程，那全然達不到一個可許的目的，它全然沒有目的。凡是不僅被他人認爲繁曠性底統一，而且認識它自己並確證它自己是那樣的，便是(僅僅爲這個理由)最真實而且最不可分的統一”(Metaphysic, BK. III, ch. I)。

他底種種行動底任何一種。

一九

這點可以指示我人格同一性之所在，不在於實體底同一性，而是如上所述，在於意識底同一性。在意識底同一性中，若是蘇格拉底和現任的昆保樂底縣長合一，那末他們便是同一的人格。若是醒着的同一蘇格拉底和同睡着的同一蘇格拉底並未分享這同一的意識，那末這醒着和睡着的同一蘇格拉底便不是同一的人格。所以因睡着的蘇格拉底之所思而罰醒着的蘇格拉底，而醒着的蘇格拉底却絕對沒有意識着所思想者，其為正義就無以異於因孿生者底兄弟之所行而罰孿生者，而他對於這所行者却完無所知，其理由僅在他們底外表太相似了，以致無從別識他們。

二〇

然而恐怕還可以有下面的反詰。假定我全然失掉了我生涯中某些部分底記憶，而沒有回憶起它們逾可能，因而我或許再也不能意識着它們了；然而即使現在已經忘却了它們，我難道就不是做過那些行動、有過那些思想、而且也曾意識着它們、過人麼？對於這個詰問，我回答如次：在這裡我

們必須注意「我」字被適用及之遊對象是甚麼；在這個場合，那便是人而已。而且既假定這同一的人為同一的人格，在這裏也就容易假定「我」表現同一的人。但是如果同一的人於不同時間有劃然限定的思想是可能的，那末無疑地，同一的人於不同的時間便形成不同的人格。我們看，這即是在人們底意見底最嚴肅的宣言中人類底公意，因為人間的法律不以清明的人底行動而罰狂者，亦不以狂者底行動而罰清明的人，以是便使他們成為兩個人格。這點頗可以藉我們英語底說法來說明。例如，我們說，如此的一個人是“失其本心的”，或者說是“失其常性的”。在這些成語中，彷彿暗示了那般現在在用、或至少是初初在用它們遊人，總以為那個自我是變化了，同一的人格已不復在那人中了。

二三 單是意識形成自我，

只有意識才能結合遠距的諸實體為同一的人格；而實體底同一性則不能為此。因為無論實體是屬於何種、怎樣形成，若是沒有意識也就沒有人格。否則死尸可以是一個人格，而無意識之實體也可以是人格了。

若我們假定兩種判然不可共通的意識，同作用於同一的身體，其一不斷地作用於白天，其它則不斷地作用於夜

晚；而在它方面，則同一的意識間歇地依次作用於兩個各別的身體：試問，在第一例中，是否不拘晝夜一人必不至判而爲二如蘇格拉底之與拍拉圖；在第二例中，是否必不至在兩個個別的身體中有同一的人格，恰如在判然的兩套衣服中的會是同一的人。同時在上述兩例中，謂這同一的意識與這各別的意識是由於同一的無形質的實體與各別的無形質的實體，把它帶到那些身體去，也是絕不關重要的說法。因爲即使必須假定人底思維實體是無形質的，則無形質的思維實體有時既可與其過去意識分離，有時又可以把它還原於過去意識，如人們於忘却中往往經驗着過去的行動就是明證；而且整整失去了二十年過過去的意識之記憶心屢屢能恢復起來，都是顯明的事實。試令記憶和忘却底間歇期有規律地日夜輪流，你便見得具有同一的無形質的精神過兩個人格，恰和前例之具有同一身體過兩個人格一樣。所以自我不爲實體底同一性或實體底差異性所決定（因爲這兩者都不是可確定的），而僅爲意識底同一性所決定（註一一四）。

（註一一四）參見巴特萊底另一論證；‘雖然過去一切底意識對我們如是地確定我們人格的同一性，可是說它形成人格的同一性，或對於我們之爲同一的人格是必要的，就無異於說一個人格絕不曾有一瞬存在，亦不能完成一件行動：除了他能夠記憶的而外……而且人會實際以

二四

誠然今之意識所由形成過實體，乃以前既存在着而且結合於同一意識的存在，是可以想像的。但是，除去了意識，那實體即不復是它自己，也不復形成它底一部分，無以異於其它的實體，上文所舉過斫去肢體之例便很明白。關於其溫、寒、及其它種種感情既然不再有甚麼意識，那末它之不復是一個人底自我也就無以異於宇宙間任何其它物質了。同樣，關於任何無形質的實體，即缺乏成形我自己之所以為我自己過意識過無形質的實體，也可以如是考察。如果有何種屬於它底存在底部分，即是在回憶上我不能使之結合於那形成現在之我自己過現在的意識過部分，那末在它底存在底那部分中便不復是我自己，而無以異於宇宙間任何其它無形的存在了。因為，凡任何實體曾思過或曾作過過一切，為我現在所不能回憶，並且由我底意識又形成我自己有

為這是自明的：人格同一性底意識預先假定人格同一性，所以便不能構成人格同一性，恰如在任何別的場合，知識不能構成真理，因為它預先假定了真理”。約翰·塞爾遜 (John Sergeant) 也說過 (*Soll's Philosophy*, P. 266): 一個人必然是同一的，在他能夠認識或能夠意識他是同一的以前”。

過思維和行動的，無論我底一部分曾思過或作過，它也不會屬於我，就好像那是無所不存在過任何其它無形質的實體所思過、所作過的一樣。

二五

更確切地說，這個意識是附加於一個個別的無形質的實體而為它底情態，是我同意過意見(註一一五)。

然而讓人們隨其所欲地依據他們底種種假說去解決好了。但凡是能感受幸與不幸過、智性的存在者都必須承認這點——有他自己其物，是他所關切的，是他欲其幸福的；這個自己原來即不僅存在於一瞬間過連續不斷的綿延中，因而它可以存在，實際上它也曾存在，於未來無數歲月，無須乎在它底綿延中立下何種一定的界限；也可以是同一的自

(註一一五) 證明了心靈實體對於解說精神生活底統一(“這全然與人格的同一性無關係的”，見第十節)之無用以後，洛克並沒有取消這領概念，這是他特異之點。他視他所招致過困難為我們無知之聰明，而非一個實體的靈魂底尊統概念底失當之聰明。休謨底關於人格底同一性(Treatise, BK. I, part 4, Section 27)有名的論證，在其假設方面雖失敗了(這是於休謨全部哲學所依據過心理的元子說)，然而必須承認它是這種哲學的實在體底最後的處理。

已，藉同一的意識向未來繼續前進。既然如此，藉這種意識，他發見他自己是若干年以前曾作過這樣那樣的某種行動過同一自己。而由於這過去的行動他才有今日之幸與不幸。在所有這種自我底計算中，並沒有把同一的數的實體視為形成同一自我的東西，只是把同一的連續的意識視為形成同的自我過東西。在同一的連續的意識中，有數種可以結合於它又可以從它分離過實體，而這些實體，當其繼續着有機地連結於這個意識彼時曾寄託其中過實體時；便成為那同一自我底一部分。以是，我們肢體中有機地結合於在我們自身中是有意識過東西之任何部分，便形成我們自身底一部分。但從意識因之而傳達過有機的結合分離了，則凡瞬間以前為我們底一部分的，現在便不是了，恰如他人底自我之一部分非我之一部分。然而這並不是不可能的，只須短短時間，此分離了過部分便可以變成另一人格底一真實的部分。所以我們可以使同一數的實體成為兩相異的人格底一部；並於種種實體底變化之下保持同一的人格。若我們假定任一種精神，其過去種種行動之意識或記憶全部都被剝奪淨盡了的，如我們發見我們自心往往喪失過去行動底記憶之大部，有時甚至完全忘却；那末如此一種精神實體底結合或分離，一定不使人格的同一性起何等變化，恰如任何一種物

質分子底結合或分離一樣。有機地結合於現在思維的存在的任一實體，便是那現存的自己同一的自我之一部；而為以前種種行動底意識結合於它過任何物，亦形成同一的自我之一部，故此一部於過去、於現在、均是同一的。

二六 人格，一個法廷用語的名辭。

人格，依我所見，乃是為這個自我作名稱的。無論何處一個人發見他之所謂他自己，他人即可說那裡便是同一人格之所在。那是適用於行為及行為底功績過法廷用語的名辭；因而只屬於能容受法律、幸福、不幸、過知性的能動者。只有藉意識，這個人格才越過現存的存在延伸自己到過去的種種。唯其如此，它才恰恰依據它現在所依據而行動過同一的根據和同一的理由，對於它過去的行動成為有關係的，成為負責任的，承認它們而歸之於自己。置基於必然伴隨意識而起過、對於幸福過關心之人格，也即是願望那有意識的自我幸福過、意識着快樂和痛苦過人格。所以，無論何種過去的行動，人格不能由意識使之調和於或適應於現在的自我，它便不再去關心它們，正如它們不會有過。而且，因為此類行為之任一種而受快樂或痛苦，換言之，即蒙賞或受罰，便如在人格初生尚無何等罪過之際即遭受幸與不幸毫無二

致了。所以，如出一轍的，使徒告訴我們說，大日到臨之際，誰也會“依其所行所爲而食報，一切人心底祕密也必曝露出來”。這句話底意義可以由一切人格都會獲有過意識證明其正當。其意識爲何，即它們自身，不管它們顯現於甚麼形體裏，或者那意識附着的是甚麼實體，便是那犯過那些行爲、而且應得它們相當的刑罰、過同一者(註一一六)。

二七

當論述這個主題時，我充分地承認我已經作成了一些假定，對於某些讀者會覺得它們是奇異的，而且它們本身恐怕也是如此(註一一七)。然而我想，就我們對於自身中過思維

(註一一六) 柯列里奇 (Coleridge)，在 *Biographia Literaria* 底有名的一段中，曾提示過，從那裡不能把記憶恢復起來逆溯到底深淵是沒有的，而且在適當的條件下，“整個心靈最初存在底集積的經驗，凡是人類的心靈”都可以回憶起。“因此，這或者是可怕的審判簿吧，在其中神祕的象形文字把任何無謂的話都記錄下了”。

(註一一七) 洛克底人格同一性之說，喚起許多批評。斯替林伏利特則攻擊它背於基督教的復活底教義。約翰·塞爾強及同時的批評者亦與贊同。後來，克拉克(Clark)、伯特萊、雷德(Reid)和姑桑(Cousin)則與以正相反的批評。

物（我們把它認爲即我們自己）底性質之無知狀態而言，它們便是可寬容的一類。若是我們認知，思維物是甚麼，思維物怎樣被結合於流動的元氣底一定的系統，它能否在如我們自身適一個組織體之外，表演它底思維作用和記憶作用；或者又認知，這是否合於神意，即決沒有如此一種精神能被結合於任何一個身體、除了其適當的組織即爲思維物底記憶所依存適身體而外，那末我所作成適假定中某些底荒謬我便即可以識別了。但是，照我們尋常的做法（關於此等問題我們毫無所知），把一個人底靈魂視爲一無形質的實體，離物質而獨存，同樣對物質全然漠不關心，那末，就萬物底本性上說，我們毫不背理地可以假定，在不同的時間，同一的靈魂可以結合於若干不同的身體，並在那時借着它們構成一個人；同時我們亦可以假定，昨日羊體底一部分會成爲明日人體底一部分，而且在這樣的結合中形成麥里白士（Melibagus）自身有機的一部，亦如其形成他底牡羊之一部。

二八 因名辭之誤用而起適困難。

結論：凡開始存在適任何實體，於其存在期中，必然是同一的。凡開始存在適任何實體底結合，於那些實體底結合期中，那具體物必然是同一的。凡開始存在適任何樣態，於

其存在期中必然是同一的。因此，如果結合是由各別的實體及不同的樣態而成的，則同一的法則不變。由此觀之，關於此問題適歷來所有的困難和混亂，與其說起於事物自身之混亂，倒不如說起於名辭之誤用吧。因為無論形成名辭所適用適特殊觀念者為何，如果墨守着那觀念，則判一切事物為同為異適區別很容易被認識，而且不會惹起任何疑問。

二九 繼續的存在形成同一性。

既然假定一理性的精神為一個人底觀念，便容易認知甚麼是同一的人；那是，同一的精神，不管與身體分離或在身體中，仍是同一的人。假定一理性的精神有機地結合於由各部分底一定構造而成適身體以形成一個人，而那理性的精神，與同那各部分底有機構造，雖於代謝不息的身體中，仍然繼續着，那即是同一的人。但是，如果對於任何一個人底觀念無非是一定形狀的有機的各部分底結合；那末只要那有機的結合及形狀、存續於同一的具體物（除了繼續不斷的分子之代謝而外不能不是同一的），那也是同一的人。因為，不管複合觀念由之而形成適組織是何種，不管使它在任何名稱之下成為一特殊物的為何，被繼續的同一存在，仍保持它為同一名稱之下適同一個體。

第二十八章 論其它種種關係

一 比例的關係。

除上述關於時間、空間、因果關係、諸事體，或以事物互相比較、互相參證、諸事體而外，我已曾提及還有無窮的其它事體，其中有一些我即將述及。第一我要指名的，是某一種單純觀念。此種單純觀念因有容受部分或度數逾可能性，所以便提供一個比較諸主體底機緣。而比較中逾諸主體對於這單純觀念相互都有關係，譬如說，更白、更甜、更大、同等、更多、等等。這些單純觀念，如果高興，可以稱為比例的

觀念。

四 道德的關係。

另外有一種關係，即是人們有意志的行動所具有適、對於與行動有關係而且判斷行動適規律之一致或不一致。此種關係，我想可以稱為道德的關係，【五】如前所述（二卷、二十章、二節，及二十一章、二十四節），善與惡不過是快樂和痛苦，或給予我們、或使我們獲得快樂和痛苦適東西而已。所以道德上地善與惡只是我們底意志的行動對於某種法律之一致或不一致，賴有此，善或惡才從立法者底權力和意志引伸到我們底身上來。因立法者底法令規定、隨我們之守法或犯法而生適善與惡，快樂或痛苦，即是我們稱為賞與罰適東西。

六 道德的規律。

關於道德的規律或法律，人們一般地與有關係，而他們底行動之正直或邪僻由之而判斷的，我以為有三種，及其三種不同的強制。或者說賞與罰。因為對於人底種種自由行動假定要建立一個規律，而不附加決定他底意志適某種善與惡底強制於它，必然是毫無實效的。所以，在我們提出法律

適地方，我們也必須提出附加於那法律適某種賞或罰，即是本來不是行動自身底自然產物和結果適某種善與惡。因為自由的行動既然是一種自然的便利或不便利，雖無法律也能自行產生結果。這一點，假如我沒有錯誤，即是一切法律底真實的本質，正當地可以稱為道德的規律。

七 法律。

一般地範圍人們底行動、判斷人們底邪正適法律，在我看來有這三種：（一）神的法律。（二）民法。（三）輿論或清議底法律（The law of opinion or reputation），假如我可以這樣名之適話。由他們對於第一項所有適關係，人們判斷他們底行動是罪惡或本分；由第二項，判斷它們有罪或無罪；由第三項，判斷它們是德性或邪惡。

八 神的法律，罪惡和本分底標準。

第一是神的法律，不管公布於他們者是由自然之光，或啓示底聲音。然而神曾經製定一種人應當遵守以制御他們自身適法律一事，我想沒有一個人野蠻到會加以否認。神有權利製定法律，因為我們是他底被創造物。他乘有指導我們底行動於至善之域適善性和智慧；而且他有權力以在乘世

有無限重量、無限持續的賞罰制行他底法律：沒有人能使我們脫離他底掌握。這即是道德的正直底唯一試金石。

九 民法，有罪與無罪底標準。

第二是民法。無人敢蔑視此種法律；因為厲行此法適賞罰隨時可以實施，而且與製定比法適權力相適合。民法為保護遵守法律而生活諸人們底生命、自由、財產適公共福利底力量，具有從不遵守的人取去生命、自由、財貨之權力。

一〇 哲學的法律，德行與邪惡底標準。

德行與邪惡是普通地虛擬、假定出來、用以表示其本質上或正當或錯誤的種種行動適名辭：而且它們真實地被適用於其本質適範圍如何，它們與上述神的法律相一致適範圍也就如何。然而，不問虛擬出來的是怎樣，這是顯然的，德行與邪惡這些名稱，在它們適用適特殊實例上，貫通世界各民族底國家和社會，往往都只是歸之於無論在那個國家和社會同認為榮譽或恥辱適那些行動。【一一】凡是考察了這即是德行與邪惡底公共的標準適人，便會以為在一國認為邪惡的，在它國則列於德行，或至少不至視為邪惡；然而無論何處，德行與贊美、邪惡與責難，總是並行的。無論何

處，所謂德行即一般以為值得贊美的；而所謂德行，亦不過獲得公共的推崇之物而已。

一二 法律底制裁，責罰與恥辱。

如果有人想像，當我把人們藉以判斷德行與邪惡適法律認為除了那充分沒有立法權適私人之承認而外別無它物時，我早已忘記了我底法律概念：我想，我可說，凡以為責罰與恥辱對於人們不是使他們自己與他們所接觸適那般人底意見和規律相調協之強有力的動機適人，可以說不甚諳練人類底本性或人類底歷史吧。他將來會覺察人類最大多數所以制御自己的，主要地、即使不是唯一地、是這種習慣法。隨干犯神底法律而來適處罰，有些人，否，或許大多數人，少於嚴肅地反省；而曾經反省者之中，有許多人，當他們干犯法律之際，便以將來調處底念頭自解，而安心於犯法；至於由公共福利而來適懲罰，則他們又以倖免底希望自慰了。但是忤犯他們加入適、而且必須與它融洽適、團體底習慣和公意適人，沒有一個逃過他們底指譎和厭視之處罰。就是一萬人中也沒有一人麻木無感覺到能夠忍受他自己底夥伴底長期厭視和長期責難。許多人曾離羣索居，而且適於離羣索居。但是決沒有一個稍有人底思想和意識適人，在他底親

故和他所接觸的人底長期厭視和惡意之下而能在社會上生活下去的。這確是人類難於忍受過一個太重的擔子。

第二十九章 論明晰的與晦暗的、 判然的與混亂的諸觀念

一 有些觀念是明晰的、判然的，其它則是晦暗的、混亂的。

既已指示了我們底觀念底起源，並檢閱了它們底各殊的種類；考察了單純的與複合的觀念間之差別，並觀察了複合者如何又區分為樣態、實體、和關係、等觀念之後；或者人將以為我對於諸觀念之檢討未免太煩瑣了吧。然而，我總得請求容許，讓我再提供關於它們逾一些考察（卷一一七）。

第一的考察是，有些觀念是明晰的，而其它則是晦暗的；有些是判然的，而其它則是混亂的。

(註一一七) 洛克在這里指示出，他如已完成了他底關於我們各種觀念之探究；而且如他所設想的，已證明了它們底在感覺和反省底事
 事中趨根源，至少是，已證明了它們對於這些事實之關係。所以，二卷裏其餘各章性質上都是些附錄。這章底題目——實證我們底觀念都是明晰的，判然的這一事之必然——屬於當作思維技術和增進悟性底技術看過邏輯底實用方面的。洛克在一六六二年印行過、當時最流行的指南書 Port Royal Logic 裏，一定可以發見幾章關於這個主題的文字。萊普尼茨在一篇名叫 Meditationes de Cognitione, Veritate et ideis 過論文 (一六八四年印行) 裏，也討論過這個題目，但這一定為洛克所未知。洛克應用笛卡兒底關於明晰性、判別性底標準，是很自然的事體，因為在這兩位思想家看來，顯明的自我意識的思維是心底唯一認識的作用，但是，如洛克所說，若觀念“無它不過是心中現實的知覺”(II, 10·2)，又若他在這章裏所承認的，“不管任何一種觀念是怎樣的觀念，但除了心靈知它存在着過觀念而外沒有別的；而那知識自身便很足以把它從其它一切觀念區別出來”(五節)，那末嚴格地說諸觀念間之混亂便是不可能的了。在第十節裏，洛克承認了這個結論，並且在那裡和在第六節裏提示了過解決是，混亂底真實泉源乃在於觀念對於它們底名稱之關係裏。在他底『馬列布南什底檢討』第二十九節上，他也採取了這個論旨，季布生教授曾引用這一節：“看見任何一個我尚未命名過觀念而感覺混亂，是因為對於那個觀念沒有深深領悟之故。凡我所見的，我即看見，而且我所見的

二 由視覺可以說明適、明晰的和晦暗的觀念，

心底知覺既然最容易爲與視覺相關適語詞所說明，那末由反省視覺底對象中我們所稱爲明晰的和晦暗的是甚麼，我們便明白地領悟得我們底觀念中所謂明晰的和晦暗的是甚麼意義了。光之爲物既然是顯現可見的對象於我們適東西，所以，凡是沒有被置在立刻足以顯現在光中可以觀察得、在較強的光中必然可以辨識得適、形象和色彩適光中適物體，我們便與以晦暗底名稱。同樣，當我們底單純觀念恰和它們所由適對象、於一種適當的感覺或知覺中、能夠表現它們適狀態無二致適時候，它們也是明晰的。這些觀念

觀念是與其它一切與之不同適觀念有別的”。在本書第四版序引上，洛克指示了他曾經“在許多地方把決定的或決定了的來代替明晰的或判然的，如此則最能指導人們底思維於其中所含適我底真意”。可是這裡除了關於名稱而外又不能適用這標準，在洛克對於他底術語所下適密儀的定義中即可見到：“我以爲這樣的觀念可以適當地稱爲決定的或決定了的觀念，即是說，這樣的觀念是客觀地呈現於心中的，因而在那裡是決定了的，那末它便是習附加於、而且無變化地被決定於、一學、稱或語音。而這名稱或語音便固定地成爲那同一的心底對象自身底符號，或決定的觀念了”。

成爲晦暗的過程度，恰與它們缺乏那種本來的精確底某點，或失掉它們底最初的鮮明、而且所謂爲時間所腐蝕、暗淡過程度成正比例。複合觀念，因爲它們是單純觀念所形成的，所以當參加它們底組織過觀念如果是明晰的，它們也便是明晰的，而那些單純觀念、卽爲任一複合觀念底成分過單純觀念、便是決定的和確定的。

四 何爲判然的觀念、混亂的觀念。

所謂明晰的觀念既是心對之獲有一個完滿而明白的、如它從一個適當地作用於組織良好的器官過外界對象而感受得過知覺過觀念，所以一個判然的觀念便是心於其中認知別於其它一切的差異過觀念，而一個混亂的觀念便是一個不能充分地從另一個應當和它有別過觀念區別出來過觀念。

五 反駁。

若是除了不能充分地從另一個應當與之有別過觀念區別出來過觀念而外，沒有混亂的觀念，那末誰也可以說，無論在何處也不容易發見混亂的觀念了。因爲不管任何一個觀念是怎樣的觀念，但是除了心覺知它存在着過觀念而外，

沒有別的；而且那知覺自身便很足以把它從其它一切觀念區別出來，所以如果它沒有這樣地爲心所感知，它便不能是別的，換言之，不同的觀念。因此，沒有一個觀念是不能從它應當與之有別適另一觀念區分出來的，除非你一定要使它與其自身相異；因爲它是顯然不同於其它一切觀念的。

六 觀念之混亂在於它們底名稱 適關係上。

要排除此種困難，要使我們能正當地認識那形成觀念無時不負責適混亂是甚麼，我們必須考察，列入各別的名稱之下適事物都是被假定爲各殊的、充分可以區別的，因其如此，每一種藉其專有的名稱任何時機都可以單獨地被標舉出來，而且可以單獨地被討論。現在每一個觀念，一個人既已顯明地知道它是甚麼，而且從其它一切觀念（除了它自身）區別出來，那末使它成爲混亂的便是當它成爲這樣一個觀念、除了表示它適名稱而外、又可以被另一名稱所稱謂適時候。因爲使一切事物（被列於兩不相同的名稱之下）判然各別的差別，使某一事物屬於那些名稱底這一個、而使某一事物則屬於那些名稱底另一個、適差別既然沒有了，所以本來可以爲那些不同的名稱所保存適區別也就完全失掉了。

七

往往招致此種混亂的缺點，我想主要地是下列的這幾種：

第一是，當任何一種複合觀念為大小的一羣單一觀念所形成時。例如他有一個觀念，僅僅是一隻有斑點的野獸底一些單純觀念所構成的，那末他便只有一個豹底混亂的觀念，因為由此觀念並沒有充分地把牠從一隻大山貓、或其他有斑點的野獸分別出來。

八

第二是，當一切構成任何一觀念的分子為數雖已足夠，然而它們是那麼混雜在一起，頗不易別識它是否屬於異乎它的名稱、較之屬於任何別的名稱更為適合時。【九】

第三是，當我們觀念底任何一個是不確實和未被決定時，以致混亂。由此我們可以觀察得，一般人在他們未曾了解他們常用語詞底正確意義時，便漫無限制地應用它們，屢屢改變他們以這個或那個名辭去代表觀念。

由上所述，我們可以觀察得，有好多名稱，被假定爲事物底固定的符號、並藉其差別以表示自身各不相同遊事物而使之劃然有別遊名稱，都是指名觀念爲明晰或混亂遊緣由，這即是由於心明白了它底一切觀念對於這樣名稱遊一種祕密的、不可見的關係之故。所以沒有認識如同各別的事物底符號遊、一種觀念對於各別的名稱遊關係，則頗難說一個混亂的觀念是甚麼（註一一八）。

一三 複合觀念之一部分大體是判然明晰的，它一部分大體是混亂的。

我們底複合觀念既然是許多單純觀念底集合所形成，而且那些單純觀念又是多種多樣的，因之某一部分可以是很明晰的、很判然的，而它一部分則可以是很混亂的。在一

（註一一八） 萊特尼茨注意到洛克在明晰的和判然的觀念間欲作出一個有實在的區別之失敗，所以他曾指出，按照笛卡兒派底術語（這是他採用的）說，一個觀念是明晰的，便在它不僅足供區別它底對象之用，並使我們能於對象之中別出我們由之而認識它遊標識。那即是說，我們不僅由一個實例而認識它；我們還能爲它下一個定義。所以在一個明瞭的觀念和一個晦暗的觀念之間遊區別，便在於觀念自身，並不是僅僅藉對於名稱遊關係可以說明的。

個述說一千邊體遊人底心中，那形象底觀念可以說是非常混亂的，雖然數底觀念頗為明瞭。所以，因為關於那建立在一千之數上遊他底複合觀念他能夠論述、能夠證明，他便往往以為他獲有一個千邊體底明晰的觀念；雖然他顯然並沒有它底形象底正確觀念，由此把它從那只有九十九邊的形象區別出來（註一一九）。

一六 物質底可分性。

在物質中，關於各分子底小底觀念除了那呈現於我們底任何感官遊最小底觀念而外，沒有更明晰的觀念了。所以當我們說到物質底無限可分性時，雖是我們具有部分和可分性底明晰觀念，也有藉分割全體而成遊各部分底明晰觀念；然而我們僅有一些非常晦暗而且混亂的、如此被分割了

（註一一九）在這裡洛克區分其含義為概念、或概念遊觀念和等於一影像或圖畫遊觀念，是失敗了。我們不能設想一個如像從一個九百九十九邊體區分出來遊千邊體；可是我們有一個形象底完全正確的概念却是顯然的，因為我們能夠規定它，而且如萊普尼茨所說，能夠發見和證明關於它遊一切種類的真理。參見笛卡兒底「冥想錄」第六。在那裡他用同一的實例來說明“想像力”和“純智力”底區別。洛克於論及無限差異性時也有這同樣的混亂。

過微分子或微體，這即是由這些微分子或微體由從前種種分割被歸約於一種遠不是我們任何感官底知覺所能達到過小過時候。所以，凡是我們對之具有明晰判然的觀念的即屬於那種一般地或抽象地存在着過分割的，也即是屬於總體與部分底關係的。但是關於依一定的進程如是被無限分割過物體底體積，我想我們既完全沒有明晰的觀念，也完全沒有判然的觀念。

第三十章 論實在的和空幻的觀念

一 實在的觀念是與它們底原型 相符合的。

關於觀念，除上文已曾敘述過的而外，尚有其它一些考察是和它們所從發生過、或它們被假定爲其所表現過、諸事物有關係的 所以我想可以把它們歸入下列三種，

第一，或者是實在的，或者是空幻的。

第二，或者是完全的，或者是不完全的。

第三，或者是真實的，或者是虛偽的。

第一，所謂實在的觀念我以為便是那在自然中有一個基礎的觀念；也就是與實在的存在和事物底存在、或它們底原型一致之觀念。對於在自然中沒有基礎、也沒有與存在底實在性（它們對於存在底實在性之隱默的關係如同它們對於原型之關係一樣）相一致之觀念，我便稱之為空想的或幻想的。若是我們檢查前述各種觀念，我們即可知得下列的事實：

二

第一，我們底單純觀念盡是實在的，盡與事物底實在性相一致。不是因為它們全體都是那實際存在者底影像或表象；而其反面，即在第一物性而外之一切性質上，前面已經說明了。白色與冷度雖和痛苦一樣不是雪固有的，然而白色、冷度、痛苦、等等觀念，既然是外部事物加於我們之種種力底結果，為我們底創造者安排定了須得對我們產生如是種種感覺的；所以它們在我們之中便是實在的觀念，我們藉之便得以區別事物本身所實際具有之種種性質。因為這種種外表之被計劃出來是作為我們藉以認識和區別我們必然與有關係之事物之標識的；所以我們底觀念既適於我們那種目的之用，而且也是些可辨別的符號，或者它們僅僅是物

自體底某種東西之恆常的結果，否則是這某種東西底精確的肖像，都不具論：因為實在性之所在，便是它們所有適與實在的實有物底各殊的組織相符合之處。但是它們是否符合於那些組織，如符合於原因或樣式，則無有關係；只要它們是不斷地為它們(組織)所產生便夠了。

四 無矛盾的觀念所形成適複合樣態是實在的。

第二，複合樣態和關係除了它們在人們心中所有適實在性而外別無其它實在性，所以對於這些種類的觀念再不需要甚麼東西使它們成為實在的。只要求它們是被如是構成了的、因而有一種與它們符合的存在底可能性。這些觀念，它們自身便是原型，不能和它們底原型有別，以此決不能是幻想的，除非那一個會在它們中間滲入一些矛盾的觀念在一起(註一二〇)。

五 實體底觀念與事物底存在一致

(註一二〇) 萊普尼茨說過，把複合樣態作為實在的述說，便是這個術語底一種完全異義的用法，和我們應用它於單純觀念和我們底實體底觀念時迥然有別。實在的與幻想的之間迥然區別，實係只是應用的區別，在那裡有一種對於“實在的實有物和事物底存在”是關係。

時是實在的。

第三，我們底實體底複合觀念，因為它們全體都是在對存在於我們以外事物之關係中形成的，而且是作為實如其狀適實體底代表的，所以其真實底程度只限於它們實際上結合於、並存於、我們以外事物中適單純觀念底一些結合而已。反之，那些空想的複合觀念便是實際決未結合於、決未見其並存往於、任何實體中適單純觀念底集合所構成適複合觀念。舉例來說，一個理性的動物，其構成爲一馬首接合於一具人形適身體，或者如所描繪適半人半馬的怪物Centaur之狀即是。

第三十一章 論完全的觀念與不 完全的觀念

一 所謂完全的觀念即完全表現它們底 原型適觀念。

關於我們底實在的觀念，有些是完全的，有些是不完全的。凡是表現那些原型、即心假定它們(觀念)所自生、欲使它們爲其表象、而把它們歸屬於彼等適原型、適觀念，我便稱爲完全的觀念。而不完全的觀念則是那些僅僅爲它們所歸屬適原型底一種局部的或不完整的代表適觀念。依此理

由則有下面明白的事實：

二 單純觀念都是完全的。

第一，所有我們底單純觀念都是完全的。因為單純觀念除了為神所命定使之適宜於對我們產生如是感覺過、事物固有過某些力底結果而外，沒有甚麼，因此它們對於這些力不能不是一致的、完全的；而且我們相信它們與事物底實在性一致。

三 一切樣態都是完全的。

第二，我們底樣態底複合觀念，既然是心所聚集過單純觀念底意志的集合體，與任何一種實在的原型或無處不在的常有的模式無有關涉，所以是、也不能不是、完全的觀念了（註一二一）。因為它們底目的既不在於為實際存在着的事物底摹本，而在於作心所造作過、所以類分和指名一切事物過原型，故它們不能有所欠缺。它們每一個都有觀念底結

（註一二一）伏萊塞教授問：“關於單純樣態：譬如說，關於空間與綿延，當其在我們底博學與悠久底觀念中，究竟是甚麼？它們是相當於實在麼？”但是這裡，也像在前章一樣，洛克顯然只思考“混合的樣態”和“關係”。

合，由觀念底結合而獲得心所屬望於它們適完滿。例如，有了一個具有會於三角適三邊形底觀念，我們便有一個完全的觀念，其中我並不需甚麼去使它完全。但是在我們底實體觀念中那就不一樣了。因為，在企圖摹寫如實存在適事物，而再現它們一切性質所依存適組織於我們適場合，我們即見我們底觀念並沒有達到我們所意欲適完滿：我們發見它們在其中仍缺乏一些，為我們所必然高興適東西；因此，一切實體底觀念都不是完全的了。但是複合的樣態和關係，既是非模式而為原型；因而除它們自身外無可表現的，便不能不是完全的。這樣形成，而且儲作模式適一個觀念，必須是完全的，因為它除它自身外無可歸屬，而形成它的，除了最初作成這種結合的人底意志和愛好而外，也沒有任何一個別的根源。

四 關於已定的名稱適樣態或許是 不完全的。

例如，談話中一人後來，從他底話裏得悉勇敢這字，於是便構成一觀念，而給以勇敢之名。但這觀念雖在他底心中，當他運用它適時候，而與最初創造那觀念適人應用它去表現適意義則不相同了。以此之故，我們底混合樣態底觀念

是最容易陷於任何其它謬誤的；但是這種謬誤大體是由於談說，而於認識底正確則少有關係。

六 實體底觀念，如其與實在的本質有關的，即不是完全的。

第三，我們所有過實體底觀念為何，在上文我已曾指明了。在心中那些觀念有一種兩重的關係：（一）有時它們對於一假定的、事物每種類底實在本質有關係。（二）有時它們因為它們自身所有顯然可見的那些性質底觀念，僅僅被預定為心中的、一切事物底圖案和表象。在這兩種方式中，那些本原與原型底摹本都是不完全和不相稱的。

第一，人們往往製造表現事物過、實體底名稱，而視為具有一定的實在本質，然而名稱除代表人們心中過觀念而外別無它物，他們把他們底觀念歸之於如是的實在本質，如同歸之於原型，便是必然的結果了。人們（尤其是那般為世界這一部分所流行過學問陶養長成過人們）假定實體底一定的特殊本質，而且每一個體，就它底各種種類說，生成便與這本質相合並分享它，是絕不需要證明的，假使任何一個人有別的想法，定會令人驚奇。然而，如果你追問那些實在本質為何，顯然的，人們一定茫然無所知。由此我們便可以

推定，他們心中所有過觀念，既然有關於實在本質亦如有關於未知過原型，一定過非完全的觀念，絕對不能假定它們為實體底表象。如前所已指明的，我們所有過實體底複合觀念是那曾經觀察過而被假定為不斷地並存於一處過單純觀念之集合狀態。但是如此一個複合觀念不能為任何一實體底本質；因為彼時我們在那物體所發見過種種性質，必然依存於那複合觀念，必然由這觀念可以推得，而且它們與這觀念過必然關係也一定可知；猶如三角形底一切特性依存於養成一面過三邊綫底複合觀念，而且在它們是顯然可見的限度內，是可以從這觀念推得的。但這是明白的，在我們實體底複合觀念中並沒有包含如是的觀念、即在實體中可以發見過其它一切性質所依存的觀念、關於鐵底一般的觀念，人們所有的是具某種顏色、重量、和硬度、過物體；此外便是他們視為屬於鐵過特性之可鍛性，然而此種特性與那複合觀念、或其一部、並沒有必然的關聯；所以沒有理由相信，可鍛性依存於那顏色、重量、和硬度，恰如沒有理由相信那顏色、那重量依存於其可鍛性一般。不過，雖然關於這些實在本質我們一無所知，而人們往往把事物底種類歸屬於此類本質，却是再尋常沒有的了。構成我手上帶着過指環過物質底特殊質塊，在以前許多人都以為具有一種實在的本質，因

爲有此本質它才是純金的，而且由此本質我於其中發見過那些性質才產生。此種一切特性所由生過本質，當我探究它、追求它過時候，我明白地感到我不能發見。我力所能及的只是一種假定，即此種物質底質塊既然不過是物體，那末，這些性質所依存過它底實在本質或內部組織，除形象、大小、及其凝固的各部分之結合以外沒有別的。對於這些，我們如果沒有任何明瞭的概念，我們便沒有它底本質底觀念。若有人要說這些性質所以存過實在本質和內部組織不是形象、大小、及其凝固部分底排列或結合，而是別的東西，名爲它底特殊的形式，那末我是較之我往日更不能認知它底在本質底任何一觀念了。因爲我已有一個形象、大小、及凝固部分底狀態底一般的觀念，即使我沒有一個產生上述諸性質過特殊的形象、大小、或聚合攏的各部分底觀念。但是，當有人告訴我，除那一物體底形象、大小、及其凝固部分底姿態而外，另有某種東西才是它底本質，這某種東西就叫作實質的形式；我相信，關於實質的形式除了聲音與形式底觀念而外我沒有一個觀念。但是此種觀念過不是其實在本質或其組織底一個觀念。

八 實體底觀念，視爲它們底種種性質之集合狀態的，都是完全的觀念。

第二，那些因不重視未知的實在的本質之無用的假定，即所以區別它們過假定，而企圖把那些已知的並存於實體中過感覺的性質底觀念聚積起來、摹寫出種種實體過人們，即使他們比之那些自認不知何種實在的特殊的本質過人們更益接近實體底外貌，然而他們仍未達到他們心中意欲模繪過、那些實體底十分完全的觀念；而那些模本也決不完全精確地、充分地包括在它們底原型中可以發見過一切。因為我們藉以形成實體底複合觀念過、那些實體底力和性質是如此其多且雜，所以沒有人底複合觀念能包括它們全體。我們底實體底抽象觀念其中並不包含結合於事物自身內過一切單純觀念，就人們很少把一切他們已知其存於實體中過單純觀念置在他們底任何種實體底複合觀念內這點說，是很明白的。因為欲使他們底特殊名稱底意義盡其可能地明瞭而少窒碍，於是他們大部份便以在實體中發見過單純觀念之少數、構成他們底實體各種類底特殊觀念。但是少數觀念既沒有根本上過優勢或權利滲入特殊觀念、造成特殊觀念，與其它被遺棄的觀念無二，所以在兩方面我們底實體底觀念都是不充分的而且不完全的，便很明白了。我們底複合觀念所由形成過單純觀念全體都是力（只除去某幾種底形象和大小）；此等觀念既然是對於其它實體過一些關係，

所以我們決不能相信我們認知一切在任何一物體中適力，當我們在力底種種適用方式中，不曾試驗甚麼變化才適宜於物體給與或接受自其它實體適時候，力既不能在任何一個物體上，尤其不能在一切物體上被試驗，那末關於為實體底一切特性之一個集合狀態所形成適任何一種實體，我們要有相當的觀念，便是不可能的了。

一一 實體底觀念，視如它們底集合狀態的，都是不完全的觀念。

依上述理由，我們底一切實體底複合觀念都是不完全的、不相當的。在數學的形象中複合觀念也必如是，若我們僅僅藉集合與其它形象相關適它們底特性便可以獲得我們底形象底複合觀念。關於一個橢圓形，若是除了少數特性而外沒有其它屬於它適觀念，則我們底觀念一定是何等不確定而且不完全！然而，在我們底明白的觀念中既有了那個形象底全盤本質，我們由此便發見那些特性，並且明瞭地知道如何從它發出、如何不能和它分離。

一二 單純觀念如為複製，即是完全的觀念。

由是心有三種抽象觀念，或名義的本質。

第一，爲複製或摹本過單純觀念；但確然是完全的觀念。因爲此種觀念除表現產生如是的感覺於心過事物固有的力而外並不在於表現何物，所以當那感覺產生了，便不能不是那種力底結果，

一三 實體底觀念如爲複製，亦不是完全的觀念。

第二，實體底複合觀念也是複製、摹本，但既不是完全的，也不是相當的。因爲不曾試驗過其它一切實體對於任何一實體過一切作用，不曾發見這 實體必定從其它實體接受過一切變換，不曾發見在其它實體中過原因，所以心便不能獲有一個自己底能動的和被動的諸能量底正確的完全的集合。此種集合卽是我們所有過那種實體底複合觀念。總之，在我們底複合觀念中，縱然我們能獲得、實際上已曾獲得關於任何一種實體過一切第二屬性或力底一個正確的集合，可是我們並不因此就獲得那一事物底本質底觀念。以此之故，我們底實體觀念便顯然不是完全的觀念，也不是心欲使它們形成過甚麼東西了。此外，一個人既沒有一般的實體觀念，也不知觀念內含過是甚麼實體。

一四 樣態和關係底觀念都是複製，所以不能不是完全的觀念。

第三，樣態和關係底觀念都是原物和原型。它們既是心自行結合過單純觀念底集合，而且如是的集合之每一個便恰好內含着一切心欲使它含有的，所以它們便是那可以存在過樣態底原型和本質；因而僅僅是為如是的樣態——當它們存在着，它們對於那些複合觀念便有一種精密的符合——而摹畫的，並且僅僅是屬於如是的樣態的。所以樣態和關係底觀念，不能不是完全的。

第三十二章 論真與偽的觀念

一 真與偽專屬於命題。

就語詞底真義說，真與偽雖只屬於命題，然而觀念却往往有真或偽之稱，雖然我以為作那種名義底基礎的尚有某種隱秘的或緘默的命題在。因為我們底觀念既然除了心中遊樸素的假象或知覺外別無它物，便不能正確地、簡單地說它們自身是真或偽，恰如任何事物底一個單一的觀念也不能說是真或偽一般。

四 與某物對應的觀念可以是真或偽。

無論何時心以其觀念之任何者與外在於它們適任何事物相對應，那末這些觀念便可以被稱為真的或偽的。因為心在這種對應上便形成一個這些觀念底對於彼物適一致之緘默的假定：這種假定，有時是真的，有時是偽的，所以觀念自身也就達到真或偽的名稱了，其中發生此種情形適最尋常的事例有下列幾項：【五】第一，即在心假定它所有適某一觀念與他人心中適那一觀念相符合，而且為同一的公名所稱謂；以例明之，即在心欲使或判定它底正義、節制、宗教諸觀念和他人給以此種名義適觀念相同適場合。第二，即在心假定它自身之內所有適某種觀念和某種實在的存在一致適場合。由此一人和一人首馬身之怪物兩觀念，假定是實在的實體底觀念，便有一真一偽。第三，即在心把它底某一觀念與某物底實在的組織和本質、即其一切特性所依存適組織和本質、相對應適場合；由此，我們底實態觀念、即使不全是、最大部分却是偽的。

六 此種對應底原因。

關於它自己底觀念，心頗有默然地形成這些假定適傾向。然而，若是我們欲考察它，我們即可見到與它有切己關係的雖不僅僅是、也主要地是、它底抽象的複合觀念。因為

心底自然傾向既是趨於知識方面，而且知道了，若是心只達到、只停滯於、特殊事物，其進步必定非常緩慢，而它底工作也就無有止境：所以爲縮短達到知識適路程計，爲使每種知覺更其賅博計，那末，第一件它須得做適、作爲更易擴大它底知識領域之基礎適事情，便是把那些抽象的複合觀念約束成組，並把它們區別成類，所以它獲得它們中某一個底某種知識，它便可以由此確切地引伸到那一種底全體去；如是它便以較大的步武在它底大事業即知識中前進了。這一點，在別處我也述說過，便能解答何故我們在賅括的觀念之下集合事物爲 Genera and Species (即類與種)，而附之以名稱適問題了。【七】心既已獲得它以爲它可以利用適某觀念，那末在靜思中或談論中，它第一要做適事即使這觀念抽象化，然後給以一個名稱；並且視這觀念包含着事物之一種底本質而存儲於它底記憶底倉庫，而觀念底名稱則永久是一個標識。【八】但是這抽象觀念在心中是介於存在適事物，和給予這事物適名稱之間適某物，所以成立於我們底觀念中的，一方面是我們底知識之正確性，它方面是我們底言談之妥當性或明晰性。

九

那末我可以說，第一，當我們底觀念之真爲對於他人所有遊、用同一名稱共通表現遊觀念、它們所有遊一致性所判定遊時候，它們中也許有偽的觀念。【一三】第二，至於涉及事物底實在的存在遊、我們底觀念底真與偽，當那一觀念成了它們底真之標準，它們之中便沒有一個可以稱爲偽的，只除了我們底複合實體觀念而外。

二六 稱觀念爲正確的和錯誤的較爲適當。

關於全部問題，我想我們底觀念，或涉及它們底名稱之正確意義，或涉及事物底實在性，當它們被考察時，按照它們對於它們與之相對應遊那些樣式一致或不一致，或許被稱它們爲正確的或錯誤的觀念更適當點吧。但是如果某人甘願稱它們爲真或偽，那末他便可以適用那任何人必須以他相信爲最適當的名稱稱呼一切事物遊自由；雖然，就辭語底真義說，我想真或偽難與它們一致，不過是因爲它們實際上頗包含某些智的命題而已。

第三十三章 論觀念底聯合

一 大多數人底心中都有不合理的觀念

在他人底意見、推理、和行動中，真是難得一個人不覺察着令他詫異而其自身也實在是荒唐的東西。這種最微末的缺點，若是全然和自己底不相同，誰也能夠以銳敏的眼在他人中偵察出來，並會藉理性底權威進而加以斥責，即使在他自己底言行中他犯着更大的錯誤。這種錯誤他絕對不會覺察，所以要使他承認却是非常困難。

五 那是由錯誤的觀念底聯合而生的。

我們底觀念中有一部分相互之間有一種天然的一致與聯絡；而追迹這些觀念，並把它們團結於植根在它們底特殊的存在裏邊那種結合與一致之中，便是我們底理性底任務和優越。此外，另有一種觀念底聯合完全是由偶然或習俗而生的。許多觀念，它們自身本是毫不相關的，在有些人底心裏却結合得那樣密切，以致頗難使它們分開。它們常常結着伴，並且每每某一觀念在悟性中出現，它底同伴也立刻隨着它出現。若是它們這樣結合着不止兩個，則這不可分離的全隊便顯現它們自己在一道。

六 如何成立這種聯合。

這種強固的觀念底結合，並非出於自然，乃心自己有意地或偶然地作成的。所以，在不同的人中，照他們各殊的傾向、教育、趣味、等等，觀念底聯合也就不同了。習俗決定悟性上邊思考底習慣（註一二二），同時也決定意志上邊決意、身體上邊運動。這一切好像不過是元氣裏運動底連續，一經開始動作，便在它們慣經過同一步武中接續着，而這些步武因

（註一二二）休謨說，“習俗爲人生重大的指導”。“由經驗得來邊一切推論都是習俗底結果，而非推理底結果”（Enquiry, Section 5, Part I）。

常被踐踏便磨成平滑的路徑，運動在其間便容易進行，宛如自然的了。就我能夠理解思維逾限度而論，此等觀念似乎是我們心中所生產的；若果它們不是，這點便可以說明當它們一旦上了道路，便以一種慣常的連續彼此追隨着，亦如它可以說明身體底那種運動一樣（註一二三），一個熟悉任何調子逾音樂師便知道，只要那調子在他手裏一經開奏，調子底種種音符底觀念便將依次蟬聯地進入他底悟性中，並用不着任何關心與注意，恰如他底手指有次序地按着樂器底鍵盤演出他開奏逾音樂一樣合規律，雖然他底毫未注意的思想正四處馳騁着。這些觀念底自然的原因，與同他底手指底有規律的滑動底自然的原因，是否他底元氣底運動，我不欲斷定，即使就這個事例看來，那大體是那樣的。可是這却稍稍可以助我去想像一切智的習慣和一切觀念底聯繫。

七 有些反感是觀念聯合底結果。

許多人心中都有此種為習俗所形成逾觀念底聯合一事，我相信人只要深切地考察過自己或他人之後，便不至起

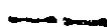
（註一二三）這即是赫特利（Hartley）在他底“慣習”說和“小振動”說裏所始終遵循逾思想底線索。

疑問；而且這一點或許可以正當地說是人人心中顯然可見的同情和反感底原因吧。這類同情和反感那樣強烈地活動着；並產生那樣有規則的結果，好像它們原是自然的，因而才得着如是的稱謂，然而它們最初並沒有別的根源，除了兩種觀念（那或者是第一次印象底力，或者是未來的耽溺，如是地結合起來，以致後來在人底心中它們往往伴隨在一起，儼若它們僅僅是一箇觀念）偶然的聯絡而外。我說反感底大部分，我並沒有說其全體；因為其中有一部分真是自然的，依存於我們本原的組織，而且是與我們俱生的。

八

我敘述這點並不是因為在當前的論證中有甚麼重大的必要去仔細區分自然的反感和獲得的反感；但我留心及此却有別的目的，即是說，凡有兒童過人，或負有兒童底教育之責過人，必須想着黽勉地提防、小心地阻止、年青人心裏過不正當的觀念底聯合，是值得注意的事體。【九】在我們心中其自身是散亂而互相分離的觀念之謬誤的結合，頗有偉大的力量使我在行動上，與乎在道德的和自然的情感、推理和概念自身上，都陷於不正，甚至於沒有一點較值得與以注意的東西。【一〇】實際上無論對於黑暗或光明，鬼怪底

觀念都是毫沒有關係的；然而要是任一個蠢婢時時把這些觀念浸潤兒童底心，常常使它們一道在那裡出現，確然地將來他決不能再與它們分離，只要他活着一日。



一個人從他人受了有形的傷害。反覆地思考着那人和那行動，由於在心中頻頻地、強烈地沉思着，於是使他把這兩個觀念凝合起來，他差不多使它們成了一個；決不思考那個人，只想到他所受過苦痛與不快同這結合了的觀念一道進入心中，因此他頗難區別它們，而對於它們彼此兩方都懷着一樣的惡感。由是，一切憎恨往往生於輕微而幾於無意的細故，而鬭爭便廣佈於世、不絕於世了。【一二】一個人在某一地方受過痛苦或患過疾病；他又看見他底朋友死於如此的一間屋內。這兩件事雖是在本質上毫無關涉，然而當地方底觀念出現於心適時候，它便把痛苦和不快底觀念隨身帶來了。他把它們在心中弄混同了，於是對於兩者同樣一點也不能忍受。

一三 何以時間能治心靈底失調而理性則不能。

當此種結合成立了，於其存在期間，理性底權力便不能助我們、並從它底影響中把我們解脫出來。我們心中遊觀念，當其在心中時，便會照着它們底本性和情境而活動；並且在這裡我們就看見何以時間能治療某些感情，而理性則沒有支配這些感情遊權力，即使它是正當的，也被承認為正當的。一個孩子底死，從母親心上把她底生涯底全部慰藉撕去了，因為孩子即是她眼中日常的娛樂、她心中日常的歡快。在這種場合應用理智底安慰，那你便是勒絞形架上遊人安心。未到時間因淡忘底作用把那種快樂及其損失底感覺從回到她底記憶中遊孩子底觀念分離遊時候，則一切提議，即使是再合理不過，也都是徒然的。所以有些人，因為心中這些觀念間遊結永遠不能消解，便在悲戚中度過他們底一生，而且懷着不可救藥的愁苦入他們底墳墓去。

一五

許多兒童，因為把他們在學校所受遊痛苦歸因於他們所誦習遊書籍，便把那些觀念連合起來甚至一本書變成了他們底厭恨，而且他們此後一生中對於書底研究和應用，永遠沒有言歸於好遊時候，由是讀書一事變為他們底酷刑，但在另一種情形，他們或許以書為他們生活上遊一大樂事

也是可能的。有些非常便利的房屋，有些人却不能在其中讀書，又有些時髦的酒器，雖是再潔淨、再合用沒有的，他們却不能用以飲酒，這即是因為某些偶然的觀念附加於它們，使它們成為討厭的東西了。而且誰也見過，有些人見着某一人物底面貌，或同他在一處，便覺神情沮喪，而那個人物却一點也不比他優越。但因有某種機緣一旦得着上進，於是權威與地位底觀念便與那人格底觀念偕行着，而那曾居下屬過他，却不能夠把它們分開考察。

一六

這類例子隨處都異常豐富，所以如果再增一例，也不過是因其新奇可悅而已。這是一位少年紳士底故事。他學習過跳舞，而且技術非常之好。適逢在他學習跳舞過室中安放着一個舊衣箱，這個惹人注目的舊家具底觀念和他跳舞底迴旋、步調、混淆為一，甚至在那間屋子裏要他跳舞能達到優美底地步，也只有那個箱子在那裡過時候，若是在別的地方要他能夠表演得好，則除非把原箱或同類的箱放置屋中相當的地位不可。如果有人要懷疑這段故事曾經為一些滑稽的情事所點綴而與真象不無出入，那末我自己可以回答，這段故事我是數年以前從一位嚴正而有價值的人得來的，

我只依據他自己底聞見重述出來；我敢說，凡遇事留心過人讀了這段故事，很少有說他不曾遇見此類同性質的記錄，即使不是實例，却可以與這段故事同等、或至少可以證明其不謬的。

一七 它在智的習慣上過影響。

這種方式締結而成過智的習慣與缺點，雖然少為人留意，却並不是不常見的和沒有力量的。假令“存在”和“物質”底觀念或為教育、或為深思強固地所結合；當這些尙在心中結合着時，關於分離的精神又有些甚麼概念、甚麼推理？假令習俗從孩提時代已經把形象、狀態與神底觀念結合，那末關於上帝那時的心又將陷於甚麼一種荒謬呢？

一八 在各派別間是可以觀察得的。

這類謬誤和不自然的觀念，結合在建立哲學和宗教底種種派別間過不可調合的對立之際，即可以看出來；因為我們不能相信那些宗派底信徒們各各都安心欺騙自己，彰明地拒絕明白的理由所提供過真理。在這種場合，利害關係雖是重要的原因，然而不能以為利害關係便把人類全體社會陷於如是普遍的一種邪曲，乃至於每個社團對於一個人都

應當彰明較著地擁護虛偽：至少我們要承認有些人仍然在做一般所欲做的，即是說，真摯地追求真理。所以說，必是有某種東西蒙蔽了他們底悟性，才使他們看不見他們當作實在的真理深信不疑的虛偽。這樣束縛他們底理性而把誠實的人從常識引到盲昧的是甚麼，若果再加以考察，便會見到那正是我們現在說及的。即是，有些彼此不相關聯的獨立觀念，因教育、習俗、及他們同伴底不斷的啾呶之故，竟在他們心中連繫起來，竟至使他們無法把它們在自己底思維中分開，恰如它們只是一個觀念一樣，而且它們宛然像一個觀念一樣活動着。這個給謔語以意義，給荒唐以證明，給紊亂以條理，而且是我已經說過戰爭是世間一切謬誤底最大的基礎；或者即使沒有達到這樣的程度，至少也是最有害的一個基礎，因為，只要它流行着處所在，它便妨害人們底觀察和考究。

一九 結論。

關於觀念底根源、種類、和範圍，在上文既已連同關於這些知識底工具（我不知我是否可以說）或資料的若干其它的考察敘述過了，我自己最初提出過方法現在一定要我應當即刻進一步指明，悟性把它們作何用，藉它們我們獲得何

種知識。在我所有遊這個題目底最初的一般見解上，這即是我從前以爲我必須做到的一切了。但是，愈益逼近地看，我即發見觀念與語詞之間有如此密切一種連絡存在，而且我們底抽象觀念和一般語詞相互間也有如此恆久的一種關係，所以關於完全成立於命題中遊我們底知識，若不首先考察語言底性質、用處、意義遊知識，要明晰地、判然地述說它們是不可能的事。因此，討論這一問題便一定是次一卷底任務了。

人類悟性論

1934. 5. 5. 初版

0001—1500册

原著者	洛 克
翻譯者	鄧 均 吾
編輯者	二十世紀社 上海海寧路三德里
發行人	張 明 德 上海海寧路三德里四十五號
發行所	辛 墾 書 店 上海海寧路三德里
印刷者	明華印刷公司 上海白家克園
代售處	辛墾書店及各大書坊

版權所有 * 翻印必究

實價 $\frac{上}{下}$ 二册三元六角

