

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

# 人性论（上）

 **eBOOK**  
网络资源 免费下载

## 原书第一、二卷前面的通告

我写这本书的计划已在引论里充分说明。读者必然会注意到，我在那里给自己规定的题目，并未全部都在这两卷中讨论。论知性和情感这两篇是单独构成一系列完整的推理连锁的；我欣然利用这种自然的划分来试一试一般读者的趣味。如果幸而成功的话，我将进而对道德、政治和批评等题目加以考究，从而完成《人性论》全部著作。我把获得一般读者的嘉许看作是自己的辛劳的最大的报酬；但不管读者的判断怎样，我都决心把它当作是对自己的最好的教益。

# 人 性 论

在精神科学中采用实验推理  
方法的一个尝试

---

当你能够感觉你愿意感觉的东西，能够说出你所感觉到的东西的时候，这是非常幸福的时候。

塔西陀

---

第一卷 论知性

## 引 论

凡自命在哲学和科学方面给世人发现任何新事物的人们 XVII 总喜欢贬抑前人所提出的体系，借以间接夸耀自己的体系，这对他们说来是最通常和最自然的事情。诚然，对于那些可以提交人类理性法庭的最重要的问题，我们现在仍然愚昧无知；这些人如果满足于惋惜此种愚昧无知，那么一切熟悉科学现状的人们很少会对他们不欣然同意的。一个具有判断力和学识的人很容易看到这样一个事实，即那些最为世人称道，而且自命为高高达到精确和深刻推理地步的各家体系，它们的基础也是很脆弱的。盲目接受的原理，由此而推出来的残缺的理论，各个部分之间的不相调和，整个体系的缺乏证据；这种情形在著名哲学家们的体系中到处可以遇到，而且为哲学本身带来了耻辱。

用不着渊博的知识，就可以发现现在各种科学的缺陷情况，即使门外的群众、根据他们所听到的吵闹的声音，也可以断定科 XVIII 学门内并非一切顺利。任何事物都是论辩的题材，学者们对它都持有相反的意见。对于一些最为微不足道的问题，我们也爱争辩，而对于一些极为重要的问题，我们却也不能给予确定的结论。争辩层出不穷，就像没有一件事情是确定的，而当人们进行争辩之际，却又表现出极大的热忱，就像一切都是确定似的。在这一切吵闹中间，获得胜利者不是理性，而是辩才。任何人只要具有辩才，把他的荒诞不经的假设，说得天花乱坠，就用不着怕得不到新的信徒。获得胜利者不是持矛执剑的武士，而是军中的号手、鼓手和乐队。

据我看来，对于各式各样的形而上学的推理，一般人之所以发生厌恶心理，就是因为这个原故。甚至自命为学者，而且对其他任何学术部门给予恰当重视的一些人，也同样具有这种厌恶心理。他们所谓形而上学的推理，并不是指有关任何特殊科学部门的推理，而是指在任何方面相当深奥的、需要思考才能理解任何一种论证。由于在这类研究中我们往往枉费心力，所以我们通常总是毫不犹豫地就 弃它们，以为人类既然不得不永远受错误和幻想的支配，那么我们至少也应该使我们的错误和幻想成为自然的和有趣的。不过，只有最坚定的怀疑主义和极大程度的懒惰，才能为这种厌恶形而上学的心理辩解。因为，真理如果毕竟是人类能力所能及的，我们可以断言，它必然是隐藏在深奥的地方。最伟大的天才花了极大的精力，还是没有收获；我们如果希望真理可以不劳而获，那真可谓是狂妄自大了。在 XIX 我下面所要阐述的哲学中，我并不自以为具有这种优越条件，而且我的哲学如果是十分浅显容易，我反而会认为是对它的一种极大的反对理由。

显然，一切科学对于人性总是或多或少地有些关系，任何学科不论似乎与人性离得多远，它们总是会通过这样或那样的途径回到人性。即使数学，自然哲学和自然宗教，也都是在某种程度上依靠于人的科学；因为这些科学是在人类的认识范围之内，并且是根据他的能力和官能而被判断的。如果人们彻底认识了人类知性的范围和能力，能够说明我们所运用的观念的性质，以及我们在作推理时的心理作用的性质，那么我们就无法断言，我们在这些科学中将会作出多么大的变化和进步。在自然宗教中，尤其希望有这些改进，因为自然宗教不肯满足于把神的本性告诉我们，而且进一步把见解扩展到神

对人类的意向，以及人类对神的义务；因而人类不仅是能够推理的存在者，而且也是被我们所推理研究的对象之一。

数学、自然哲学、自然宗教既是如此依靠于有关人的知识，那么在那些和人性有更密切关系的其他科学中，又会有什么样的情况呢？逻辑的唯一目的在于说明人类推理能力的原理和作用，以及人类观念的性质；道德学和批评学研究人类的鉴别力和情绪；政治学研究结合在社会里并且互相依存的人类。在逻辑、XX 道德学、批评学和政治学这四门科学中，几乎包括尽了一切需要研究的种种重要事情，或者说一切可以促进或装饰人类心灵的种种重要事情。

因此，在我们的哲学研究中，我们可以希望借以获得成功的唯一途径，即是抛开我们一向所采用的那种可厌的迂 曲折的老方法，不再在边界上一会儿攻取一个城堡，一会儿占领一个村落，而是直捣这些科学的首都或心脏，即人性本身；一旦被掌握了人性以后，我们在其他各方面就有希望轻而易举地取得胜利了。从这个岗位，我们可以扩展到征服那些和人生有较为密切关系的一切科学，然后就可以悠闲地去更为充分地发现那些纯粹是好奇心的对象。任何重要问题的解决关键，无不包括在关于人的科学中间；在我们没有熟悉这门科学之前，任何问题都不能得到确实的解决。因此，在试图说明人性的原理的时候，我们实际上就是在提出一个建立在几乎是全新的基础上的完整的科学体系，而这个基础也正是一切科学唯一稳固的基础。

关于人的科学是其他科学的唯一牢固的基础，而我们对这个科学本身所能给予的唯一牢固的基础，又必须建立在经验和观察之上。当我们想到，实验哲学之应用于精神题材较之应用于自然题材迟了一世纪以上，我们也不必惊奇；因为我们发现，事实上这两种科学的起源几乎也相隔有同样的时期；从泰勒斯推算到苏格拉底 相距的时间 约等于培根勋爵到英国晚近若 XXI 哲学家 相距的时间 到了这些哲学家才开始把关于人的科学置于一个新的立足点上，引起了人们的注意和好奇心。的确，在诗歌方面，其他民族虽然可以和我们抗衡，在其他一些足以欣赏的文艺方面，他们虽然可以超过我们，而理性和哲学的进步，却只能归功于我们这个容忍和自由的国家。

关于人的科学虽然发展得较迟，没有自然哲学那样的早，可是我们也不应该认为它给予我国的荣誉不如自然哲学那样的大，而应该认为它那较迟的发展是一个更大的光荣，因为这门科学具有更大的重要性，并且必须要经过这样一番的改革。因为，我觉得这是很显然的：心灵的本质既然和外界物体的本质同样是我们所不认识的，因此，若非借助于仔细和精确的实验，并观察心灵的不同的条件和情况所产生的那些特殊结果，那么对心灵的能力和性质，也一定同样不可能形成任何概念。我们虽然必须努力将我们的实验追溯到底，并以最少的和最简单的原因来说明所有的结果，借以使我们的全部原则达到最大可能的普遍程度，但是我们不能超越经验，这一点仍然是确定的；凡自命为发现人性格极的原始性质的任何假设，一下子就应该被认为狂妄和虚幻，予以摒弃。

我想一个认真致力于说明灵魂的最终原则的哲学家，不会自命对于他想要说明的人性科学是一位大师 或是自称对心灵 XXI 自然地感到满意的事理知道得很多。因为失望和快乐对我们几乎是有同样的效果，我们一旦知道了

某种欲望无法得到满足，这种欲望本身就会立即消失，这是确定不易的道理。当我们一旦看到，我们已经达到人类理性的最后限度时，我们便安心满足了，虽然我们完全明白我们在大体上的无知，并且也看到，对于我们的最概括、最精微的原则，除了我们凭经验知其为实在以外，再也举不出其他的理由。经验也就是一般人的理由，这种理由，即使对于最特殊、最奇特的现象，也无需经过研究便可以直接发现出来的。这种不能再进一步的情况就足以使读者感到满意，作者也就可以得到一种更为微妙的满意，因为他已坦然自认无知，明智地避开了过去许多人的错误，不把他的猜测和假设作为最确定的原则来蒙蔽世人。先生与学生既然如此互相感到满足和满意，我就不知道我们对于哲学还有什么进一步的要求。

如果这种不能说明最终原则的情形，被人认为是关于人的科学中的一个缺点，我也可以大胆声言，这是这种科学和一切科学所共有的缺点，也是和我们所从事的一切艺术所共有的缺点，不论这些学艺是在各个哲学学派中所培养的，或是在低贱的工匠作坊中所实践的。这些学艺中没有一种能够超出经验以外，或者建立任何不以这个权威为基础的原则。的确精神哲学有这样一种特殊的不利条件，这是自然哲学所没有的；那就是，当精神哲学收集实验材料时，无法有目的地进行实验，事先定好计划，并按照预定的方法去应付可能发生的每种具体困难情况。当我不明白在某种情况下某一物体对另一物体的影响时，我只须把这两个物体放在那样一种情况之下，并观察其有什么结果发生。但是在精神哲学中，我如果把自己放在我所要考察的那种情况下，企图以同样的方式消除任何疑难，那么这种思考和预计显然会搅扰我的自然心理原则的作用，而必然会使我无法根据现象得出任何正确的结论。因此，我们必须借审慎观察人生现象去搜集这门科学中的种种实验材料，而在世人的日常生活中，就着人类的交际、事务和娱乐去取得实验材料。当这类实验材料经过审慎地搜集和比较以后，我们就可以希望在它们这个基础上，建立一门和人类知识范围内任何其他的科学同样确实，而且更为有用的科学。

## 汉译世界学术名著丛书 出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品，幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，1981年和1982年各刊行五十种，两年累计可达一百种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1982年1月

本书原文最初系分卷出版，第一、二卷发表于 1739 年，第三卷发表于 1740 年，发表地点都是英国伦敦。中译根据的是下列版本：

David Hume  
A TREATISE OF  
HUMAN NATURE  
L. A. Selby-Bigge, M.A.  
Oxford 1946



## 人性论(上)

## 第一章 论观念、它们的起源组合、抽象、联系等

### 第一节 论人类观念的起源

人类心灵中的一切知觉(perceptions)可以分为显然不同的两种,这两种我将称之为印象和观念。两者的差别在于:当它们刺激心灵,进入我们的思想或意识中时,它们的强烈程度和生动程度各不相同。进入心灵时最强最猛的那些知觉,我们可以称之为印象(impressions);在印象这个名词中间,我包括了所有初次出现于灵魂中的我们的一切感觉、情感和情绪。至于观念(idea)这个名词,我用来指我们的感觉、情感和情绪在思维和推理中的微弱的意象;当前的讨论所引起的一切知觉便是一例,只要除去那些由视觉和触觉所引起的知觉,以及这种讨论所可能引起的直接快乐或不快。我相信,无需费辞就可以说明这种区别。每个人自己都可以立刻察知感觉与思维的差别。两者的通常差别程度很容易分辨,虽然在特殊例子中,两者不是不可能很相接近。例如在睡眠、发烧、疯狂或任何心情十分激动的状态中,我们的观念就可以接近于我们的印象;另一方面,有时就有这种情形发生,即我们的印象极为微弱和低沉,致使我们无法把它们和我们的观念区别开来。但是两者在少数例子中虽然有这种极为近似的情形,而一般说来,两者仍然极为不同,所以没有人会迟疑不决,不敢把它们归在不同项目之下,并各给以一个特殊名称,以标志这种差异。

我们的知觉还有另外一种区别,适用于我们的印象和观念两项,这是一种为我们提供方便的区别,值得我们注意。这就是简单与复合的区别。简单的知觉,亦即简单的印象和观念,不容再行区分或分析。复合知觉则与此相反,可以区分为许多部分。一种特殊的颜色、滋味和香味虽然都是结合于这个苹果中的性质,但我们很容易辨出它们是彼此并不相同的,至少是可以互相区别的。

通过这些区别,我们给了我们的研究对象以排列和秩序,于是我们便可以更精确地去研究它们的性质和关系。引起我注意的第一种情况是:我们的印象和观念除了强烈程度和活泼程度之外,在其他每一方面都是极为类似的。任何一种都可以说是另一种的反映;因此心灵的全部知觉都是双重的;表现为印象和观念两者。当我闭目思维我的房间时,我所形成的观念就是我曾感觉过的印象的精确的表象,观念中的任何情节也无一不可在印象中找到。在检查我的其他知觉时,我仍然发现同样的类似和表象。观念与印象似乎永远是互相对应的。这个情况在我看来似乎是很突出的,当下引起了我的注意。

经过比较精确的观察之后,我发现我被初次的现象迷惑得过远了。我必须利用简单知觉与复合知觉的区别来限制“一切观念和印象都是类似的”这个概括判断。我观察到,我们的许多复合观念从来不曾有过和它们相应的印象,而我们的许多复合印象也从来没有精确地复现在观念之中,我能设想新

---

我在此处所用印象和观念这两个名词,其含义与通常的意义不同,我希望能有这种用词的自由。洛克先生曾用“观念”一词表示我们的全部知觉,违反了它的本义;我现在应用这个词,或者宁可说是恢复了它的本义。我所谓印象,读者请勿误会我是用以表示生动的知觉产生于心灵中时的方式,我只是指知觉的本身;无论在英语中或在我所知的其他任何语言中,对于这些知觉都没有专用的名词。

耶路撒冷那样一座黄金铺道、红玉砌墙的城市，虽然我从来不曾见过这样一座城市。我曾见过巴黎；但是我难道就可以断言，我能对那座城市形成那样一个观念，使它按照真正的和恰当的比例完全复现那座城市的全部街道和房屋吗？

因此，我看到，我们的复合印象和观念一般说来虽然极为类似，可是说它们彼此互为对方的精确复本那个规律并非普遍真实的。其次，我们可以研究我们的简单知觉又是什么情形。经过我所能作的最精确的考察以后，我敢肯定说：前述规则在这里可以无例外地适用，每个简单观念都有和它类似的简单印象，每个简单印象都有一个和它相应的观念。我们在暗中所形成的那个“红”的观念和在日光之下刺激我们眼睛的那个印象，只有程度上的差别，没有性质上的区别。我们的简单印象和观念都是同样如此，不过我们不可能——列举来加以证明。任何人都可以随意检查多少，使自己在这一点上得到满足。但是如果有人竟然否认这种普遍的类似关系，我也没有其他方法去说服他，只有要求他指出一个没有相应观念的印象，或者没有相应观念的印象。如果不回答这个挑战——可以确定，他不能做到这点——我们就可根据他的缄默以及我们自己的观察来确立我们的结论。

这样，我们就发现，一切简单观念和印象都是互相类似的；而复合观念和印象既然由简单观念和印象形成，我们就可以概括地断言，这两类知觉是精确地相应的。发现了这种无需进一步考察的关系以后，我就想发现观念和印象的其他一些性质。让我们来研究它们和它们的存在之间的关系，研究哪些印象和观念是原因，哪些是结果。

充分考察这个问题，就是本书的主题；因此，我们在这里就只限于确立一个概括的命题，即我们的全部简单观念在初出现时都是来自简单印象，这种简单印象和简单观念相应，而且为简单观念所精确地复现。

在搜罗种种现象来证明这个命题时，我只发现两种现象；但是每种现象都是很明显的，数量很多的，而且是没有争论余地的。我首先通过一个新的审查：来确定我前面所作的断言，即每个简单印象都伴有一个相应的观念，每个简单观念都伴有一个相应的印象。根据类似的知觉之间这种恒常的结合，我立刻断言，我们的相应的印象和观念之间有一种极大的联系，而且一种的存在对另一种的存在具有重大的影响。这样无数的例子中的这样一种恒常的结合决不会出于偶然，而是清楚地证明了不是印象依靠于观念，就是观念依靠于印象。为了要知道哪一种依靠于哪一种，我就研究两者初次出现时的次序，并由恒常的经验发现，简单印象总是先于它的相应观念出现，而从来不曾以相反的次序出现。要给一个儿童以深红和橙黄或甜味和苦味的观念，我就把这些对象呈现于他，换句话说，就是把这些印象传达给他；但我不会荒谬地试图通过激起这些观念来产生这些印象。我们的观念在出现时并不产生它们的相应的印象，我们也不能单借思维任何颜色或其他的东西，就知觉到那种颜色或感到其他的感觉。在另一方面，我们却发现，不论心灵或身体的任何印象，都永远有一个和它类似的观念伴随而来，而且观念与印象只在强烈和生动程度方面有所差别。我们的类似知觉的恒常的结合就令人信服地证明了，其中之一是另外一种的原因，而印象所占的这种优先性也同样地证明了，我们的印象是我们的观念的原因，而我们的观念不是我们的印象的原因。

为了证实这一点，我又研究另一个明显而令人信服的现象：就是，在任

何情况下，只要产生印象的那些官能由于事故而使它们的作用受到了妨碍，例如一个生来就是盲人或聋子的那种情形；那么，不但没有了印象，而且相应的观念也就没有了，因而在心灵中两者都没有丝毫的痕迹。不但在感觉器官完全毁坏时是这种情形，就是在从未进行活动去产生一个特殊印象这种情况下，也是如此。我们如果不曾真正尝过波罗，我们对于波罗的滋味，便不能形成一个恰当的观念。

但是有一个与此矛盾的现象，可以证明观念不是绝对不可能出现于它们的相应的印象之前。我相信，人们会毫不迟疑地承认，通过眼睛进入心中的各别的颜色观念，或是通过听觉传入心中的各种声音的观念，实在是各不相同的，虽然同时它们是类似的。各种颜色既然是这种情形，那么同一颜色的各种深浅程度也必然有同样的情形，也就是说，各个色调都产生一个和其他色调的观念不同的另一个观念。如果否认这点，我们就可以将色调继续逐渐推移，使一种颜色在不知不觉之中推移到和它距离最远的一种色调；你如果不承认任何中间色调各不相同，那么你如果再否认两极色调相同，便不能不陷入谬误。因此，假设有一人三十年来视觉正常，并完全熟悉各种颜色，只有一种特殊的蓝色色调，偏是不幸没有遇到过。现在，把这种颜色的全部色调都放在那个人的面前，从最深的色调开始，逐渐降到最浅的色调，中间单缺那个特殊的色调；显然，他在没有那个色调的地方，将会看到一片空白，并且觉察到，在那个地方、两个互相邻接的色调要比在其他地方有较大的距离。现在我就问，那个人是否可以凭他的想像来补充这个缺陷，并使那个特殊色调的观念呈现在他的心中，虽然那种色调从未被他的感官传入到他的心中。我相信，很少有人会以为他不能做到这点。这一点可以用来证明简单观念并非总是从相应的印象得来的；但这种例子极为特殊和稀少，几乎不值得我们注意，也不值得单为它而改变我们的概括准则。

除了这个例外，我们不妨就这个题目附带说明一下，印象先于观念的这个原则，还要加上另外一条限制，即正如我们的观念是印象的意象一样，我们也能够形成次生观念，作为原始观念的意象，这在我们当前对于观念所作的推理中就可以看到。但恰当地说，这个限制与其说是那个规则的一个例外，不如说是那个规则的一个说明。观念可以在新观念中产生自己的意象；但原始观念既经假设为由印象得来；所以我们的一切简单观念或是间接地或是直接地从它们相应的印象得来的这个说法仍然是正确的。

这是我在人性科学中建立的第一条原则；我们也不应该因为它显得简易而加以鄙视。因为我们可以注意到，现在这个关于印象或观念的先后问题，正是和哲学家们争论有无先天观念、或我们的全部观念是否都从感觉和反省得来的那种在不同的名词下大为争吵的问题一样。我们可以说，为了证明广度和颜色的观念不是先天的，哲学家们仅仅指出这些观念都是由我们的感官传来的。为了证明情感和欲望这两个观念不是先天的，哲学家们只是说，我们自身先前就曾有过这种情绪的经验。我们如果将这些论证仔细加以考察，就可以发现，这些论证只是证明了在观念之前已经先有了其他的更为生动的知觉，这些知觉是观念的来源，并被观念所复现。我希望这样清楚地陈述问题，将会消除有关这个问题的一切争论，并使这个原则在我们的推理中具有比向来较大的作用。

## 第二节 题目的划分

我们的简单印象既然是发生在它们相应的观念之前，而且很少例外，所以推理方法就要求我们先考察我们的印象，然后再研究我们的观念。印象可以分为两种，一种是感觉(sensation)印象，一种是反省(reflection)印象。第一种是由我们所不知的原因开始产生于心中。第二种大部分是由我们的观念得来，它们的发生次序如下。一个印象最先刺激感官，使我们知觉种种冷、热，饥、渴，苦、乐。这个印象被心中留下一个复本，印象停止以后，复本仍然存在；我们把这个复本称为观念。当苦、乐观念回复到心中时；它就产生欲望和厌恶、希望和恐惧的新印象，这些新印象可以恰当地称为是反省印象，因为它们是由反省得来的。这些反省印象又被记忆和想像所复现，成为观念，这些观念或许又会产生其他的印象和观念。因此，反省印象只是在它们相应的观念之前产生，但却出现在感觉印象之后，而且是由感觉印象得来的。研究人类感觉应该是解剖学家和自然哲学家的事情，而不是精神哲学家的事情，因此，现在就不加以研究。值得我们主要注意的反省印象，即情感、欲望和情绪，既然大多数是由观念产生，所以我们就必须把初看起来似乎是最自然的方法倒转过来；为了说明人类心灵的本性和原则，我们将先对观念作一详细的叙述，然后再进而研究印象。因为这个理由，我在这里就想先从观念开始。

### 第三节 论记忆观念和想像观念

我们从经验发现，当任何印象出现于心中之后，它又作为观念复现于心中，这种复现有两种不同的方式：有时在它重行出现时，它仍保持相当大的它在初次出现时的活泼程度，介于一个印象与一个观念之间；有时，印象完全失掉了那种活泼性，变成了一个纯粹的观念。以第一种方式复现我们印象的官能，称为记忆(memory)，另一种则称为想像(imagination)。初看起来，就很显然，记忆的观念要比想像的观念生动和强烈得多，而且前一种官能比后一种官能以更为鲜明的色彩描绘出它的对象。当我们记忆超过去任何事件时，那个事件的观念以一种强烈的方式进入心中；而在想像中，知觉却是微弱而低沉，并且在心中很难长时间保持稳定不变。因此，在这两种观念之间就有一种明显的差别。但这一点可以留待以后详细讨论。

这两种观念还有另外一种同样明显的差别，即不论记忆的观念或想像的观念，不论生动的观念或微弱的观念，若非有相应的印象为它们先行开辟道路，都不能出现于心中，可是想像并不受原始印象的次序和形式的束缚，而记忆却在这方面可说是完全受到了束缚，没有任何变化的能力。

显而易见，记忆保持它的对象在出现时的原来形式，当我们回忆任何事情时，如果离开了这种形式，那一定是因为记忆官能的缺陷或不完备的原故。一个历史家为了叙述方便起见，或许会把前后事件颠倒叙述；但是他如果重视准确性的话；他会注意到这种颠倒了次序，并且据此把那个后发生的事件的观念放在它应有的位置。在回忆我们先前所熟悉的地方和人时，也是同样情形。记忆的主要作用不在于保存简单的观念，而在于保存它们的次序和位置。总而言之，这个原则有那么多普通的和习见的现象作为根据，所以我们可以无需再作进一步的讨论了。

我们的第二个原则也同样是很明显的，即想像可以自由地移置和改变它的观念。我们在诗歌和小说中所遇到的荒诞故事使这一点成为毫无疑问。在那些故事中，自然界完全被混淆起来了，所提到的无非是飞马、火龙和可怖的巨人。这种幻想的自由也是不足为奇的，当我们想到我们的一切观念都是由我们的印象复现而来，而且任何两个印象都不是完全不可分开的。更无须提到、这一点是观念分成简单和复合的区的一个明显的结果。想像只要在任何情况下看到观念之间的差别，它便能很容易地加以分离。

#### 第四节 论观念间的联系或联结

一切简单观念既然可以被想像加以分离，而且又可以被想像随意结合于任何一种形式以内，所以这个官能如果不是受某些普遍原则所支配，使它在某种程度上在一切时间和地点内都可以保持一致，那么，这个官能的各种作用将成为最不可解释的了。观念如果都是完全分散而不相联系，那就只有偶然的时机加以联结，各个简单观念之间如无某种结合的线索、某种能联结的性质，使一个观念自然地引起另一个观念，那么这些简单观念便不会有规律地联结成复合观念(而事实却通常是如此的)。观念之间的这个结合原则不应该被认为是一种不可分离的联系，因为这种联系已被排除于想像之外；同时，我们也不应该断言，如果没有这种联系，心灵便不能结合两个观念，因为任何东西都没有那个官能那样自由；我们只可以把这种联系看作经常占优势的一种温和的力量，这种力量也是——除了使其他事物联系之外——使各种语言极为密切地相应的原因；自然似乎向每个人<sup>11</sup>指出最适于结合成一个复合观念的那些简单观念。产生这种联结，并使心灵以这种方式在各个观念之间推移的性质共有三种：类似，时空接近，因果关系。

我想无需证明，这些性质在观念之间产生一种联结，并在一个观念出现时自然地引起另一个观念。显然，在我们的思维过程中，在我们观念的经常的转变中，我们的想像很容易地从一个观念转到任何另一个和它类似的观念，而且单是这种性质就足以成为想像的充分的联系和联结的原则。同样明显的是，由于感官在变更它们的对象时必须作有规律的变更，根据对象的互相接近的次序加以接受，所以想像也必然团长期习惯之力获得同样的思想方法，并在想它的对象时依次经过空间和时间的各个部分。至于因果关系所造成的联系，我们以后还有机会加以彻底研究，因而现在不作详细讨论。这里我们只要提一下：没有任何关系能够比因果关系在想像中产生更强的联系于观念的对象之间，并使一个观念更为迅速地唤起另一个观念。

为了要了解这些关系的充分的范围，我们必须注意，不但当一个对象与另一个对象直接相似、接近或是它的原因时，而且当两者中间插入第三个对象、而这个对象对那两个对象又都具有这些关系之一时，这两个对象也可以在想像中联系起来。这种联系可以推得很远，虽然在同时我们可以看到，每一步的推移会使关系大为减弱。第四服的堂兄弟是被因果关系联系起来的(如果我可以这个名词的话)；但是这种联系的密切程度不及兄弟之间的联系，当然更不及父母和子女之间的联系。我们可以一般地说：切血亲关系是根据因果关系的，并且是随各人中<sup>12</sup>间所插入的起联系作用的原因的数目的多少、而定其远近的。

在上述三种关系中，因果关系的范围最为广泛。不但当一个对象是另一对象的存在的原因时，而且当前者是后者的活动或运动的原因时，这两个对象也都可以认为是处于因果关系之中。因为那种活动或运动在某种观点下看来只是那个对象的自身，而且那个对象在它的种种不同的情况中又是保持同一不变，所以我们就很容易想像，对象之间的这种交互影响如何可以在想像中把它们联系起来。

我们可以把这个理论推进一步说，不但当一个对象在另一个对象中产生一种运动或任何活动时，而且当它具有产生这种运动或活动的的能力时，那两个对象也被因果关系联系起来。我们可以看到，这就是一切利益和义务关系

的根源，而人类就是通过这种关系在社会中互相影响，并被置于统治和服从的关系中间。一个主人就是依据暴力或合同处于一种地位，有权力在某些事项方面去支配我们所称为仆役的另一个人的行动。一个法官是在一切争讼案件中能够凭他的意见去确定社会任何成员之间对任何财物的所有权或财产权的一个人。当一个人具有任何权力时，他只要运用意志，就可以把权力变为行动；而这种转变在一切情况之下都可以被认为是可能的，而在许多情况之下应该被认为是很有可能的；在权威方面尤其是如此，在这里，臣民的服从就是官长的快乐和利益。

因此，这些原则就是我们简单观念之间的联结或结合原则，并在想像中代替了那种在我们记忆中结合这些观念的不可分离的联系。这是一种吸引作用(attraction)，这种作用在精神界中正像在自然界中一样，起着同样的奇特作用，并表现于同样多的、同样地富于变化的形式中。这种吸引作用的效果到处都表现得很明显；但是它的原因却大体上都是不知道的，而必须归结为人性中的原始性质，这种性质我并不妄想加以说明。一个真正的哲学家必须具备的条件，就是要约束那种探求原因的过度的欲望，而在依据充分数目的实验建立起一个学说以后，便应该感到满足，当他看到更进一步的探究将会使它陷入模糊的和不确实的忆测之中。在这种情况下，他如果只是考察他的原则的效果，而不去探究它的原因，那么他的研究工作将会得到更好的结果。

在观念的这种结合或联结的许多结果之中，最为显著的就是构成我们思想和推理的共同题材，并一般地是产生于我们简单观念之间的某种结合原则的那些复合观念。这些复合观念可以分为关系、样态和实体。我们将依次简略地对这些观念分别加以研究，并附带讨论一下我们的一般的和特殊的观念，然后再结束现在这个题目——这个题目可以看作是我们这个哲学的基础。



## 第五节 论关系

关系(relation)这个名词通常用于两个差别得很大的意义。一个意义是指把两个观念在想像中联系起来、并按照前述方式使一个观念自然地引起另一个观念的那种性质而言；另一个意义是指我们在比较两个观念时所依据的那种特殊情况，即使是这两个观念只是任意在想像中结合着的。在普通语言中，前一种意义永远是我们使用关系这个名词时所指的意义；只有在哲学中，我们才把这个名词的意义加以扩充，用来指没有联系原 14 则的任何特殊的比较题材。例如，哲学家承认距离是一种真正关系，因为我们是借比较各个对象而得到一个距离观念的：但是照通常的说法，我们却说，没有东西比这一类事物彼此距离更远的了，没有东西比它们之间更少关系的了，就像距离和关系是不相容似的。

使各种对象能够互相比较、并且产生出哲学上的关系观念来的那些性质，如果一一加以列举，也许会被认为是一种无休止的工作。但我们如果仔细地加以考察，我们就会发现，它们不难被归纳在七个总目之下，这七种关系可认为是一切哲学关系的根源。

(1)第一就是类似关系(resemblance)：任何哲学关系离开了这种关系都不能存在，因为任何对象如果没有几分类似，就不能被人比较。但是，类似关系虽然是一切哲学关系所必需的，可是我们并不能因此就说，这种关系总是产生观念的联系或联结。当一种性质变得非常普通，成为许多个体所共有的时，这种性质就不会直接使心灵注意任何一个个体，而是由于这种性质提供了一个太大的选择范围，因此就使想像无法固定在任何单一的对象上。

(2)同一关系(identity)可以看作是第二种的关系。我在这里所指的是在最严格意义下应用于恒常和不变的对象上的那种同一关系；我暂时不考察人格同一性的本性和基础，留待以后再行讨论。在一切关系中，同一关系最为普遍，它是一切具有持续存在时间的存在物所共有的。

(3)同一关系之后，最普遍和最概括的关系就是空间和时间关系，这种关系是无数比较的源泉，例如远、近，上、下，前、后等等。

(4)凡可以度量或计数的一切对象，都可以在数量(quantity)或数目(number)上加以比较；这又是关系的另一个丰富的源泉。

(5)当任何两个对象具有一种共同的性质时，两者各自所具有的这种性质的差别程度就构成了第五种的关系。例如两个都是重的对象，其中一个比另一个或许是较重一些，或许是较轻一些。同一种类的两片颜色，它们的色调也许不同，在那一方面就可以比较。

(6)相反(contrariety)关系，初看起来，可以认为是上述“没有某种类似程度便不能有任何关系存在”的那条规则的一个例外。不过我们可以注意，设有两个观念本身是相反的，除了存在和不存在这两个观念，而这两个观念显然也是类似的，因为两者都涵摄那个对象的观念，虽然一个“不存在”观念把那个对象排除于它所不存在的一切时间和地点之外。

(7)所有其他的对象，例如火和水，热和冷等，只是根据经验和它们的种种原因或结果的相反、而被人们发现为相反的，这种因果关系是第七种的哲学关系，也是一种自然的关系。这种关系中所涵摄的类似关系，将在以后加以说明。

人们自然会期望，我该把差异(difference)加在其他关系之后。不过我

认为差异是关系的否定，而不是任何实在的或积极的东西。差异分为两种，即与“同一”相反的差异或与“类似”相反的差异。前者可称为数目上的差异；后者可称为种类上的差异。

## 第六节 论样态和实体

有一类哲学家把他们大量的推理建立在实体和偶有性的区别上，并且设想我们对两者都具有清楚的概念。我很想请问那些哲学家们，实体(substance)观念是从感觉印象得来的呢，还是从反省印象得来的呢？如果实体观念是从我们的感官传给我们<sup>16</sup>的，请问是从哪一个感官传来的，并以什么方式传来的？如果它是被眼睛所知觉的，那么这个观念必然是一种颜色；如果是被耳朵所知觉，那么它必然是一种声音；如果是被味觉所知觉，那么它必然是一种滋味；其他感官也是如此。但是我相信，没有人会说：实体或是一种颜色，或是一个声音，或是一种滋味。因此实体观念如果确实存在，它必然是从反省印象得来的。但是反省印象归结为情感和情绪；两者之中没有一个能够表象实体。因此，我们的实体观念，只是一些特殊性质的集合体的观念，而当我们谈论实体或关于实体进行推理时，我们也没有其他的意义。

实体观念正如同样态观念一样，只是一些简单观念的集合体，这些简单观念被想像结合了起来，被我们给予一个特殊的名称，借此我们便可以向自己或向他人提到那个集合体。但是这两个观念的差别在于：构成一个实体的一些特殊性质，通常被指为这些性质被假设为寓存其中的一种不可知的东西；即使没有这种虚构，这些性质至少也被假设为由于接近和因果两种关系而密切地和不可分离地联系起来的。这样作的结果就是：我们只要一发现任何一个新的简单性质与其他性质有相同的联系，我们就立刻把这种性质列入于其他性质之中，即使这个性质原来没有加入最初的那个实体概念之中。例如我们的黄金观念开始可能是一种黄色、重量、可展性、可熔性；可是当我们发现它在王水中的可溶性以后，我们就把这种性质加入到其他一些性质中间，并假设它属于那个实体，就像它的观念自始就是构成那个复合黄金观念的一个部分。由于结合原则被认为是复合观念的主要部分，这个原则就接纳了后来出现的、并和其他最初出现的性质同样地包括在那个复合观念中间的任何性质。

样态方面便不能有这种情形，只要研究一下样态的本性，便<sup>17</sup>可明了这点。构成样态的那些简单观念所表象的性质不是被接近关系和因果关系所结合，而是分散于不同的主体中的；或者，这些观念即使都结合在一起，而那个结合原则也并不被认为是那个复合观念的基础。跳舞的观念是第一种样态的例子，美丽的观念是第二种样态的例子。这类复合观念只要接受了任何一个新的观念，便要改变原来标志这个样态的名词，这个理由是很明显的。

## 第七节 论抽象观念

关于抽象观念或一般观念，已经有人提出了一个十分重要的问题，即当心灵想到这些观念时，这些观念还是一般的呢，还是特殊的呢？在这一方面，一位大哲学家已经辩驳过在这个问题上的传统见解，并且断言，一切一般观念都只是一些附在某一名词上的特殊观念，这个名词给予那些特殊观念以一种比较广泛的意义，使它们在需要时唤起那些和它们相似的其他各个观念来。由于我认为这一点是近年来学术界中最伟大、最有价值的发现之一，所以我将在这里力求通过一些论证加以证实，希望这些论证将会使这一点成为毫无疑问和无法争论。

显然，在构成我们大部分的——即使不是全体的——一般观念时，我们抽去一切在数量和性质上的特殊程度；而且一个对象也并不因为在它的广袤、持续和其他性质方面的任何些微的改变、而不再属于它原来的特殊种类。因此，我们可以认为这里有一个在那些抽象观念的本性方面起决定作用的明显的困难，<sup>18</sup>它为哲学家们提供了许多思辨材料。一个“人”的抽象观念代表着种种身材不等、性质不同的人们；可以断言，抽象观念要做到这点，只有通过两个途径：或者同时表象一切可能的身材和一切可能的性质，或者根本不表象任何特殊的身材和性质。由于为前一个命题进行辩护已被认为是荒谬的，因为这就涵摄着心灵具有无限的才能，所以一般的推论都拥护后一个命题；于是，我们的抽象观念就被假设为既不表象任何特殊程度的数量，也不表象任何特殊程度的质量。但是，这个推论是错误的，我想在这里加以说明。第一，我要证明，对于任何数量或质量的程度如果没有形成一个明确的概念，那就无法设想这个数量或质量；第二，我要指出，心灵的才能虽然不是无限的，可是我们能在同时对于一切可能程度的数量和质量形成一个概念，这样形成的概念不管是怎样的不完全，至少可以达到一切思考和谈话的目的。

我们先从第一个命题开始，即心灵对于任何数量或质量的程度，如果没有形成一个明确的概念，那就无法对这个数量或质量形成任何概念。我们可以用下面三个论证来证明这点。第一，我们已经说过，一切差异的对象都是可以区别的，而一切可以区别的对象都是可以想像和思想分离的。而且，我们在这里还可以附加说，这些命题逆转来说也同样是真实的：即一切可以分离的对象都是可以区别的，而一切可以区别的对象也都是差异的。因为，我们如何能够把不可区别的事物加以分离，把没有差异的事物加以区别呢？因此，为了要知道抽象作用是否包含着分离作用，我们只须在这个观点下加以考究，并且考察，我们从一般观念中抽去的一切细节是否和我们保留下来作为它们的本质部分的那些细节可以区别、并且是差异的。但是一看就可了然，一条线的确切长度和那条线本身既没有差异，也不可区别；而任何质量的确切程度和那个质量也是既没有差异、也不可<sup>19</sup>区别的。因此，这些观念是不容分离的，正像它们不容区别、没有差异一样。所以，这些观念是互相结合在概念中的；一条线的一般观念，不论我们如何进行抽象和分辨，当它出现于心灵中时，总是具有在数量上和质量上的一个确切程度，不论它怎样可以被用来表象其他一些具有各种不同程度的线条。

---

贝克莱博士。

第二，大家承认，凡出现于感官前面的对象，换句话说，即凡出现于心中的印象，总是在数量和质量的程度上是确定的。印象有时变得混淆，那只是由于它们的微弱和不稳定，并非由于心灵有任何能力可以接受在实际存在中，没有特殊程度或比例的任何印象。这是一个矛盾的说法，甚至涵摄着一个极度的矛盾，即同一件事物既可以是存在的，同时又可以是不存在的。

由于一切观念是从印象得来的，并且只是印象的复本和表象，那么，对于其中之一是真的道理、对于另外一种也必须承认是真的。印象和观念只是在它们的强烈程度和活泼程度上有差别。上述的结论并不是建立在任何特殊的活泼程度上的。因此，这方面的任何变化并不能影响上述的结论。一个观念是一个较弱的印象，一个强烈的印象既是必然有一种确定的数量和性质，所以它的复本或表象也必然是同样的情形。

第三，哲学中有一个公认的原理，即自然界一切事物都是特殊的；要假设一个没有确切比例的边和角的三角形真正存在，那是十分谬误的。因此，如果这种假设在事实上和实际上是谬误的，那么它在观念上也必然是谬误的；因为，我们对之能够形成一个清楚和明晰的观念的任何东西，没有一个是合理的和不可能的。但形成一个对象的观念和单是形成一个观念，是同一回事；把观念参照一个对象，只是一种外加的名称，观念本身并不具有对象的任何标志或特征。我们既然不能形成一个只具有数量和质量、而不具有数量和质量的确切程度的对象观念，所以我们同样也就不能形成在这两方面没有限制和界限的任何观念。因此，抽象观念本身就是特殊的，不论它们在表象作用上变得如何的一般。心中的意象只是一个特殊对象的意象，虽然在我们的推理中应用意象时好像它具有普遍性似的。

这样把观念应用得超出它们本性以外，乃是由于我们把观念的一切可能程度的数量和质量粗略地集合起来去适应人生的目的；这是我要说明的第二个命题。当我们发现我们常见的各个对象之间有一种类似关系时，我们就把同一名称应用于这些对象的全体，不论我们在它们的数量和质量的程度上看到什么差异也不论其他什么样的差异可能在它们中间出现。当我们养成了这种习惯之后，一听到那个名称，就会唤起这些对象之一的观念，并使想像想起它以及它的一切特殊的细节和比例。但是由于那个名词被假设为通常也应用于其他一些的个体，这些个体在许多方面和心中当前出现的那个观念是不同的，而那个名词又不能再现所有这些个体的观念，所以它只是触动了灵魂（如果我可以这样说），唤起了我们通过观察这些观念而养成的那种习惯。这些观念并不是实际上和事实上出现在心中，而只是处于一种潜能的状态；我们也并非在想像中把它们全部一个一个明晰地描绘出来，我们只是受当前的目的或需要的指使；准备随时观察其中的任何一个。这个名词唤起了一个具体观念，连同某种习惯；这个习惯就会唤起我们可能需要的任何其他个

---

〔显然，即使不同的简单观念之间也可以有一种相似或类似的关系，而且类似之点或类似的细节和它们之间的差异也不一定是可以区别或分离的。蓝和绿是两个不同的简单观念，不过它们比蓝和绯红较为类似，虽然它们的完全单纯性排斥了分离或区别的一切可能性。关于各个特殊的声音，滋味和气味，情形也是一样。这些虽然没有任何同一的共同细节，可是就它们的笼统现象作比较时却可以有无数的类似关系。甚至由单纯观念这个十分抽象的名词，我们也可以确信这一点。这些名词包括一切的简单观念。这些观念在它们的简单性方面互相类似。可是，由于它们的本性排斥一切的组合，所以使它们互相类似的这一细节就是和其他的细节

别观念。但是，由于在大多数情况下这个名词所指的全部观念不可能都产生出来，我们就以一种比较片面的考虑简化了这种工作，并且发现在我们的推理中这种简化并未引起许多的不便。

因为，现在讨论的问题有一个最为奇异的情况，即当心灵产生了一个具体观念、使我们根据它进行推理时，倘或我们偶尔形成一串与这个观念不相符合的任何推理，那么由一般名词或抽象名词所唤起的那种伴随的习惯，立刻就会提出任何其他个体来。例如我们如果提到三角形这个名词、并形成一个特殊的等不可区别的，也是不可分离的。任何性质的一切的程度也都是这种情形。这些程度都是类似的，不过任何个体的性质和它的程度是不能区别的。)(这段脚注是由原书附录中移来的。原书附录中凡作者标明应插入正文或作脚注的段落，在中译本中均已分别排入正文或脚注的相应地位，并放在方括弧[]里，以资识别。——中译本编者注)边三角形观念和它相应，后来我们如果说，一个三角形的三个角彼此相等，那么我们最初所忽视了的不等边三角形和等腰三角形等其他个体会立刻拥入我们的心中，使我们觉察这个命题的谬误，虽然对于我们先前形成的那个观念说来，这个命题是正确的。如果心灵在需要时并不总是提出这些观念，那就是由于心灵的能力有所缺陷，这样一种缺陷也往往是谬误的推理和诡辩的根源。但这种情形主要发生于深奥而复杂的观念方面。在其他的场合，我们的习惯就比较的完整，很少会陷入这样的错误。

不但如此，而且这种习惯的完整程度，可使同一观念附着于各个不同的名词，并可以用于种种不同的推理中，并不发生任何错误的危险。例如一个高度一寸的等边三角形观念，可以使我们谈论某一个形、一个直线形、一个有规则形、一个三角形和一个等边三角形。因此，所有这些名词在这种情形下都伴有同一个的观念；但由于这些名词的习惯应用范围或大或小，它们就会 22 据此刺激起它们的特殊习惯，并使心灵随时注意不要形成和这些名词通常所包括的任何观念相抵触的任何结论。

在那一类习惯还没有成为十分完善以前，心灵也许不满足于只形成一个个体的观念，而会去轮流观察好几个观念，借使自己了解自己的意义，以及自己通过这个一般名词所要表示的那个集合体的范围。例如，为了确定“形”(figure)这个名词的意义，我们就会在心中轮流审察不同大小的、不同比例的种种圆形，正方形，平行四边形，三角形等观念，而不肯停留在一个意象或观念上。不管怎样，有一件事情是确定的，就是：当我们应用任何一般名词时，我们所形成的是个体的观念；就是，我们很少或绝不会把这些个体全部审察穷尽；而那些余留下来的观念，只是通过那种习惯而被表象的，只要当前有任何需要时，我们就可以借这种习惯唤起这些观念来。这就是我们抽象观念和一般名词的本性；我们就是以这个方式来说明前面所提出的那个似非而是的说法，即某些观念在它们的本性方面是特殊的，而在它们的表象方面却是一般的。一个特殊观念附在一个一般名词上以后，就成为一般的了，这就是说，附在这样的一个名词上，这个名词由于一种习惯的联系，对其他许多的特殊观念都有一种关系。并且很容易把那些观念唤回想像中来。

这个题目所可能留下来的唯一的困难，必然是在于可以那样容易地唤起我们可能需要的每一特殊观念的那种习惯，那种习惯是被我们通常附在观念上的任何名词或语音所刺激起的。据我看来，对这种心灵活动要想给以一个满意的说明，最恰当的方法就是举出一些和它相似的其他例子、以及促进

它的活动的其他原则来。要说明我们心灵活动的最终原因是不可能的。我们只要能够根据经验和类比给以任何满意的解释，也就够了。

第一，我可以这样说，当我们提到任何一个大数字时，例如一千，心灵对它一般没有恰当的观念，心灵只有能力，借着形成包括那 23 个数字的一些十进数的恰当观念来产生那样一个观念。但是我们观念中的这个缺点，在我们的推理中却从来感觉不到，这是和现在所研究的普遍观念的例子似乎是平行的一个例子。

第二，有些习惯可以披一个单个字唤起，我们有不少这样的例子：例如，一个人原会背诵一篇论文或若干首诗，一时记忆不起，只要一提及篇首的一个字或一个辞句，他便会记起全文来。

第三，我相信，任何人只要一考察自己在推理时的心境，都会同我一致主张：我们在我们所应用的每个名词上并不总是附有明晰和完整的观念；在谈到政府、教会、谈判、征服时，我们很少会在自己心中展开这些复合观念所由组成的一切简单观念。但是我们可以注意到，虽然有这种缺陷，我们仍然可以对这些题材避免胡说乱谈，并且可以觉察观念之间的任何矛盾，就像我们对它们有充分的理解一样。例如，我们如果不说、在战争中弱者总是选择谈判的途径，而却说他们总是采取征服的方式，那么，由于我们一向惯于把某些关系附在某些观念，那种习惯仍然随着那些名词而来，并使我们立刻觉察这个命题是谬误的，这正像一个特殊观念可以被我们用来对其他的观念进行推理一样，即使这些其他观念在某些细节上和那个观念是很不相同的。

第四，由于个体被集合起来、并根据它们的互相类似关系被归纳在一个一般名词之下，这种关系必然会使这些观念易于进入想像之中，而在需要时更为迅速地呈现出来。的确，我们只要 24 研究一下我们在思考或推理时的通常思维过程，我们就会发现可以相信这种说法的充分理由。想像极为敏捷地提现它的观念，并且在需要或有用的时刻，立刻把这些观念显现出来：这种敏捷程度真是十分奇异的。想像在收集属于任何一个题材的观念时，可以从宇宙的一端搜索到宇宙的另一端。可以认为，由观念所组成的这个理智世界全部被展现在我们的眼前，我们只要拣出最适合于我们目的的那些观念。但是，除了灵魂中那种魔术般的能力所收集的那些观念之外，心中没有任何其他的观念；这种魔术般的能力在最伟大的天才心中虽然总是最为完善的，而且也正是我们所称的天才，但它是人类理智的最大努力也无法加以解释的。

我所提出的关于抽象观念的假设，和哲学界向来流行的假设极为相反；上面的四种考虑也许会帮助消除我的假设所有的困难。但是，老实说，我的主要信念仍然在于我按照通常说明一般观念的方法，对一般观念的不可能性作了证明。关于这个题目，我们必须寻求一个新的体系，而除了我所提出的体系之外，显然是再也没有其他的体系。观念就其本性来说既然只是特殊的，同时它们的数目又是有限的，所以观念只是由于习惯才在其表象作用上成为一般的、并且包括了无数其他的观念。

在我结束这个题目之前，我将应用这些同样的原则来说明经院中所谈论不休而很少了解的所谓理性的区别(distinction of reason)。形像和赋有形的物体，运动与被运动的物体的区别就属于这一类。说明这种区别的困难，来自上述的那个原则，即一切差异的观念都是可以分离的。因为根据这个原则，就可以推断说，如果形像和物体是不同的，它们的观念不但是可以区别

的，而且也是可以分离的。如果形像和物体不是差异的，它们的 25 观念就是既不能分离，也不能区别。那么，理性的区别既不涵摄差异，也不涵摄分离，这种区别到底有什么意义呢？

为了消除这种困难，我们必须采用前面关于抽象观念所作的说明。确实，心灵决不会想到要区别一个形像和赋有形像的物体，因为两者在实际上既是不可区别，又是不相差异、不能分离的；心灵所以要作这种区别，乃是因为它发现，即使在这种简单状态中也可能包含许多不同的类似关系和其他一些的关系。例如，当一个白色大理石球呈现在面前时，我们只是得到分布于一种形式中的一种白色印象，而且我们既不能分离、也不能区别颜色和形式。但是后来当我们看到一个黑色大理石球和一个白色大理石的立方体、并把它们和先前的对象加以比较时，于是在先前似乎完全不能分离而实际上也是不能分离的印象方面就发现有两种各别的类似情况。在经过一些更多的这种实践之后，我们就根据一种理性的区别开始去区别形像和颜色；也就是说，形像和颜色实际上既然是同一而不可区别的，所以我们把两者一并考察；可是又因为两者和其他的形像和颜色有类似关系，所以我们又根据它们所能有的类似关系在各个不同方面加以考察。当我们只是考察白色大理石球的形像的时候，我们实际上形成一个形像和颜色两者的合并观念，不过是暗中着眼于它和黑色大理石球的类似关系。同样，当我们只考察它的颜色时，我们又注意它和白色大理石的立方体的类似关系。通过这种方法，我们就在自己的观念上附加了一种反省，但是习惯的力量使我们多半觉察不到这种反省。如果有人希望我们只考察一个白色大理石球的形像，而不想到它的颜色，那就是希望一件不可能的事情；但他的意思是说，我们应该把颜色和形像一并考察，不过仍然应该注意它和黑色大理石球的类似关系，或者和任何其他颜色或任何其他物质的球体的类似关系。



## 第二章 论空间和时间观念

### 第一节 论空间和时间观念的无限可分性

一切带有莫名其妙的样子、并和人类原始的和最没有偏见的概念相反的任何-见解，哲学家们往往会贪婪地加以信受，以为这就表明他们的学术的优越性，表明他们的学术就能够发现出远远地超出通俗看法的意见。在另一方面，对我们提出来的任何可以引起惊奇和钦佩的见解，也给予心灵极大的满意，以致耽溺于那些可意的情绪，再也不肯相信它的快乐是完全没有任何根据的。从哲学家和他们的弟子的这种爱好中，就发生了他们那种互相满足的情形；哲学家们提出那样多的奇怪的和不可解释的意见，而他们的弟子们也就非常轻易地相信这些意见。关于这种互相满意的情形，我可只举出无限可分说来作为一个最明显的例子；我想通过对无限可分说的探讨，开始去研究空间和时间观念的这个题目。

大家一致公认，心灵的能力是有限的，永远不能得到一个充分的和恰当的“无限”概念：即使这一点不被大家承认，它从最平凡的观察和经验中也表现得足够明显的。同时这也是显然的：凡可以无限分割的东西必然含有无数的部分；而且，如果限制备 27 部分的数量，也就不能不同时限制分割的过程。我们几乎无需什么归纳，就可以由此断言，我们对任何有限性质所形成的观念都不是可似无限分割的，而是通过适当的区别和分离过程，我们便可以把这个观念层层分割成完全简单而不可分的细小观念。在否认心灵具有无限能力的同时，我们就假设了心灵分割它的观念是有止境的。这个结论的明白性是没有任何方法可以逃避的。

因此，可以确定，想像会达到一个最小点，并且可以为自己提出一个不能再分割的观念，这个观念如果再要分割，便会完全消灭了。当你告诉我一颗沙粒的千分之一和万分之一时，我对于这两个数字和它们的不同的比例，都有一个明晰的观念；不过我在心中所形成借以表象这些事物本身的那些意象，彼此并无差异，比起我用来表象沙粒本身的那个意象，也并不更小，虽然我们假设沙粒大大地超过了它的千分之一和万分之一。凡由部分组成的东西仍可区别为那些部分，而凡可以区别的东西也都是可以分离的。但不管我们怎样想像这个东西，一颗沙粒的观念不可能区别或分割为二十个观念，当然更不能分割为一千、一万或无数不同的观念了。

感官的印象也和想像的观念情形相同。试在纸上面一墨点，凝神注视那个点，然后退住远处，直到最后看不见那一点为止；显然，在它即将消失之前的一刹那，那个映像或印象是完全不可分割的。远处物体的微小部分所以传达不来任何可以感觉到的印象，并非由于缺少刺激我们眼睛的光线，而是因为物体在某种距离上、它们的印象便缩小到了最小限度，不能再行缩小。而它 28 们现在却已被移到那个距离以外了。显微镜或望远镜虽然能使这些对象可以看见，可是它们并不产生任何新的光线，只是扩展了那些永远由物体发出的光线，并通过这个方法使肉眼看来是简单而不复合的印象呈现出各个部分，并且把先前不可知觉的东西提升到最小点。

由此我们就可以发现通常的意见的错误，即认为心灵的能力在两方面都受到限制，而且想像对于超过某种微小程度东西，正像对于超过某种巨大程度的东西一样，都不能形成一个恰当的观念。我们在想像中所形成的某些观

念和呈现于感官的某些映像可以达到最小的限度，没有东西能够比它们更小，因为有些观念和映像是完全简单而不可分的。我们感官的惟一缺点在于：它们给予我们以一些和物体本身不成比例的物体的映像，并且把实际上是巨大的、并由许多部分组成的东西表象为微小的和单纯的。这种错误，我们觉察不到；我们把呈现于感官的那些微小对象的印象，认为就等于或差不多等于那些对象，随后又依据理性发现还有其他远为微小的对象，因此就遽然断言，这些对象比我们的想像的任何观念或我们的感官的任何印象都更为微小。但是，可以确定，我们可以形成一些观念，不大于一个较蛆虫小一千倍的虫子的元气[译注](animal spirits)的最小的原子；我们其实应该这样断言：困难在于如何扩大我们的概念，以便形成一个正确的蛆虫概念，或者甚至形成比蛆虫小一千倍的一个虫子的正确概念。因为要对这样微小的动物形成一个正确的概念，我们必须有一个表象它们每一部分的明晰的观念；根据无限可分说，这是完全作不到的，而根据不可分的部分或原子这个理论，这又是极为困难的，因为这些部分数目太大，而且是过于繁复了。

[译注] 元气是一种旧的说法，相当于现代生理学或心理学中所说的神经或神经活动。休谟在本书中用 animal spirits 或 spirits 处均指此；译文中在原书用 animal spirits 处，译为元气，在原书用 spirits 处，译为精神，意义根据上下文自明。

## 第二节 论空间和时间的无限可分性

当观念是对象的恰当的表象的时候，这些观念之间的关系、矛盾和一致，都可以应用于它们的对象之上；我们可以概括地说，这就是一切人类知识的基础。但是我们的观念是广袤的最小部分的妥当的表象；不论我们如何假设这些部分可以一分再分，这些部分永远不会变得小于我们所形成的某些观念。明显的结论就是：在比较这些观念时显得是不可能的、矛盾的事情，必然在实际上也是不可能的、矛盾的，不容任何辩解或遁辞。

凡能无限分割的任何东西都包含有无数的部分；否则我们便会立刻达到不可分的部分而停顿下来。因此，任何有限的广袤如果是无限可分的，那么假设有限的广袤含有无数的部分，便不可能是一种矛盾了。反过来说，如果假设有限的广袤包含无数的部分、是一种矛盾，那么任何有限的广袤都不是无限可分的了。但是我只要考察一下我的一些清楚观念，就很容易使自己相信，后面这一种的假设是谬误的。先拿我所能形成的最小的广袤部分的观念来说，我因为确知，没有东西比这个观念更小，于是我就断言，我通过这个观念所发现的任何性质必然是广袤的一种真正的性质。于是我便把这个观念重复一次、两次、三次……，结果发现由于重复这个观念而产生的复合的广袤观念总是在增大，变为两倍、三倍、四倍……，直到最后它随着我重复这个观念的次数的多少，而膨胀成较大或较小的相当大体积。当我不再增加这些部分的时候，这个广袤观念便停止扩大；如果 30 我把增加的过程无限地进行下去，我就清楚地看到，广袤观念必然也会变为是无限的。总而言之，我可以断言：[无数的部分]\* 观念和无限的广袤观念原是一个的观念；任何有限的广袤都不能包含无数的部分，因此任何有限的广袤都不是无限可分的。

我可以再附加一位著名作家所提出的另外一个论证，这个论证在我看来是非常有力而精美的。显然，存在本身只能属于单位，绝不能应用于数字，它之所以应用于数字，只是由于组成数字的那些单位。我们可以说二十个人存在；不过这只是因为一个、两个、三个、四个……等人存在，如果你否认后者的存在，那么前者的存在自然也就不成立了。因此，要假设任何数字的存在、而同时却否认单位的存在，那是彻底谬误的。而按照形而上学家们一般的意见，广袤永远只是一个数字，而且永远不会分解为任何单位或不可分的数量，因此就可以推断，广袤根本不能存在。有人或许会答复说，任何有确定数量的广袤都是一个单位，不过它是可以含有无数部分的一个单位，并且可以一直无限地分割下去的；这种说法是无效的。因为依照这个同一的规则，那二十个人也可以看作一个单位了。整个地球、甚至整个宇宙也可以看作一个单位。单位这个名词只是一个虚构的名称，心灵可以把它应用于心灵所集合的任何数量的对象；这样一个单位也和数字一样不能单独存在，因为它实在也是一个真正 31 的数字。但是那个能够单独存在、而且它的存在又是一切数字的存在的必要条件的单位，却是另外一种的单位，而且必然是完全

---

有人曾反驳我说，无限可分性只是假设无数的比例部分，不是无数的除得尽部分，而无数的比例部分并不构成一个无限的广袤。但这种区别完全是无聊的。不论这些部分被称为除得尽的或比例的，都不能小于我们所能想像的那些微小部分；因此它们在结合起来时也不能形成一个更小的广袤。

马尔秀先生 Mons.Malezieu。

不可分的，也不能再分解为任何较小的单位。

这一切的推理也都可以应用于时间方面；这里还要另外加上一条论证，我们也应该加以注意。时间有一个和它不可分的特性、可以说是构成了它的本质，即时间的各个部分互相接续，而且任何一些部分不论如何邻接，也永远不能共存的。一七三七年和今年一七三八年不能同时出现，根据同样的理由，每一个刹那和另一个刹那也必然互相区别，不是在后，便是在前。因此，时间的存在确是由不可分的刹那组成的。因为，如果我们永远不能把时间分割到底，而且接续其他刹那的刹那也不是完全单一而不可分的，那就会有无数共存的刹那或时间的部分；这一点我相信会被认为是一个明显的矛盾。

空间的无限可分性涵摄着时间的无限可分性，这在运动的性质中就显示出来。因此，后者如果是不可能的，前者也同样是是不可能的。

我毫不怀疑，无限可分说的最顽固的辩护者也会立刻承认，这些论证确是一些困难，而且对于它们不可能提出任何完全清楚而满意的答复。不过我们在这里可以说，把一种理证称为困难，并借此来逃避它的力量和明白性，这是一种最为荒谬的习惯。在理证范围内、和在概然推断(probability)范围内不一样，不可能有困难发生，或是一个论证和另外一个论证互相抵消，因而削减它的权威。一个理证如果是正确的，就不容许有反面的困难；如果是不正确的，那它就只是一种诡辩，因此也就绝不能算是一个困难。理证如果不是不可抗拒的，便是没有任何力量。在这样一个问题方面来谈反驳和答复，来谈各种论证的互相抵消，那就是承认人类理性只是语言的玩弄，否则便是说这种话的人本身没有胜任这种题材的能力。由于题材的抽象，理证可能会难于了解；但是理证一经了解以后，便永远不会有削弱它的权威的任何困难。

诚然，数学家们惯说：在这个问题的另一方面，也有同样有力的论证；不可分的点这个学说，也同样会受到难以答复的反驳。在我详细考察这些论证和反驳之前，我在这里要把它们作为整体来对待，并以一个简短而有决定性的理由一下子来证明它们绝对不可能有任何正当的根据。

形而上学中有一条确立的公理，就是：凡心灵能够清楚地想像的任何东西，都包含有可能存在的观念，换句话说，凡我们所想像到的东西都不是绝对不可能的。我们能形成一座黄金色的山的观念，由此就可断言，这样一座山可能真正存在。我们不能形成一座没有山谷的山的观念，因此就认为这样的山是不可能的。

确实，我们有一个广袤观念，否则我们为什么对它进行谈论和推理呢？同样确实的一点是：想像所设想的这样一个观念虽然可以分为部分或较小的观念，却不是无限可分的，也不是由无数的部分组成的；因为那就超出了我们的有限的理解能力。那末，这里既然有一个由完全不可分的部分或较小的观念组成的广袤观念，所以这个观念并不含有矛盾，因此广袤可能是符合这个观念而真正存在的，因此所有为反驳数学点的可能性而提出的一切论证只是经院哲学的诡辩，不值得我们注意。

我们可以将这些结论更推进一步，并且断言，关于广袤的无限可分说的一切所谓理证同样都是一些诡辩；因为我们确知，如果不先证明数学点是不可能的，那么这些理证都不可能是正确的：而要想证明数学点的不可能，那显然是一种荒谬的企图。

### 第三节 论空间观念和时间观念的其他性质

上面我们所提到的那种发现，即印象永远是发生于观念之先，而且想像中所得到的每一个观念都是首先出现于和它相应的印象中的：对于解决关于观念的一切争论来说，没有其他发现比这个发现更为幸运的了。印象都是非常清楚而明显的，它们不容有任何争论，虽然我们的许多观念是很模糊的，甚至形成它们的心灵也几乎无法精确地说明它们本性和组合。我们可以应用这一条原理，来进一步发现我们的空间观念和时间观念的本性。

当我睁开眼睛去观看周围的对象时，我就看到许多可见的物体；而当我闭上眼睛去思考这些物体之间的距离时，我就得到了广袤的观念。由于每个观念是从和它确切相似的某个印象得来的，那么和这个广袤观念相似的印象必然或者是由视觉得来的感觉，或者是由这些感觉产生的某种内在印象。

我们的内在印象是我们的情感、情绪、欲望和厌恶；我相信，没有人会说空间观念是以这些印象中的任何一个为范本而得来的。因此，剩下来就只有感官能够把这个原始印象传给我们。那末我们的感官在这里传给我们什么印象呢？这是主要的问题，它单独就能决定这个观念的本性。

在我眼前的这张桌子，在一看之下就足以给予我广袤的观念。因此，这个观念是由此刻出现于感官前的某一印象得来、并表象那个印象的。但是我的感官只给我传来以某种方式排列着的色点的印象。如果说我的眼睛还感觉到其他任何东西，我希望有人把那个东西指点给我。但是如果无法再向我指出其他任何东西来，那么我们就可以确实地断言，广袤观念只是这些色点和它们的呈现方式的一个复本。

假设在我们最初由以获得广袤观念的那个占有空间的对象或色点的组合中、那些点都是紫色的，那么必然的结果是：在那个观念每一次重复出现时，我们不但把那些色点放在同样的秩序内，而且还要把我们所仅仅熟习的那种确切颜色加到那些点上。但是后来我们又经验到其他的颜色，如深紫、绿、红、白、黑，并经验到这些颜色的各种不同的组合，发现了这些颜色所由组成的色点的排列也有互相类似之处，于是我们就尽可能除去颜色的特点，而只根据那些色点的相同的排列方式或呈现方式形成一个抽象观念。不但如此，甚至当这种类似关系推进到一种感官的对象以外，当触觉印象在对象的各个部分的排列方面也被发现为与视觉印象相似时，这个抽象观念也可以依据两者的类似关系、同时把两者都表象了。所有的抽象观念实际上都是在某种观点下被考察的特殊观念，但由于这些抽象观念附着于一般名词，所以它们就能表象一大批的观念，并且包括在某些细节方面虽然相似、而在其他细节方面却极不相同的一些对象。

还有一个抽象观念较空间观念包括更大一批的观念，可是 35 在想像中却被一个在数量上和质量上都是确定的特殊观念所表象；时间观念就是这样的一个例子，时间观念是由我们各种知觉的接续中得来的，这些知觉可以是观念，也可以是印象，可以是反省印象，也可以是感觉印象。

正像我们是从可见的和可触知的对象的排列方式得到空间观念，我们的时间观念是依据观念和印象的接续而形成的；时间绝不可能单独地出现于心灵，或被心灵所注意。一个酣睡的人或沈思一事的人都感觉不到时间；随着他的各个知觉接续得或慢或快，同一个的时间在他的想像中便显得或长或

短。一位大哲学家 曾经说过，我们的知觉在这方面有某种界限，这种界限是由心灵的原始的本性和结构所决定的，超出了这种界限，外界对象对于感官的影响便不能加速或延缓我们的思想。如果你把一块烧红的煤块迅速地旋转，它就会在感官之前呈现一个火圈的映像；而在它的各次旋转之间也似乎没有任何时间的间隔。这只是因为人类知觉接续的速度跟不上传给外界对象的那种运动的速度。当我们没有接续着的知觉时，我们便没有时间概念，即使在对象中实在是真正的接续的。根据这些和许多其他的现象，我们可以断言，时间不能单独地或伴随着稳定、不变的对象出现于心中，而总是由于可变的对象的某种可以知觉的接续而被发现的。

为了证实这一点，我们可以加上下面的一个论证，这个论证在我看来似乎是有完全的决定性和说服力的。显然，时间或持续是由各个部分组成的：因为，如果不是这样，我们便不能想像一个较长或较短的持续。还有一个明显的事实，即这些部分不<sup>36</sup>是共存的：因为各个部分的共存性质是属于广袤的，这也就是广袤和持续的区别之点。时间既然是由不共存的各个部分组成，而一个不变的对象既然只能产生共存的印象，它就产生不出能够给予我们时间观念的任何印象。因此，时间观念必然是由可变的对象的接续得来，而且时间在最初出现时绝不可能和这样一种接续现象分开。

我们已经发现，时间最初出现于心中时，总是和可变的对象的接续现象结合着的，否则它就不可能被我们注意；现在我们必须考察，如果我们不想到任何对象的接续，我们是否能够想像时间，以及时间是否可以单独地在想像中形成一个明晰的观念。

为了要知道、在印象中结合着的任何对象在观念中是否可以分离，我们只须考察这些对象是否是差异的；如果是差异的，它们显然是可以分别想像的。根据前述的原理，凡差异的事物都是可以区别的，而凡可以区别的事物也都是可以分离的。相反的，如果这些对象不是差异的，它们就不能区别，如果它们是不能区别的，它们也就不能分离。但是时间在和我们的接续的知觉相较之下，正是这种情形。时间观念并不是由一个和其他印象混杂着、并可以和其他印象明显地区别的特殊印象得来的。时间观念完全由一些印象呈现于心中时的方式发生，而它却并不是那些印象中的一个。笛子上吹出的五个音调给予我们时间的印象和观念，但时间并非呈现于听觉或其他任何感官的第六个印象。它也不是心灵凭反省在自身所发现的第六个印象。这五个音在出现于这种特殊方式下时，在心中并不刺激起任何情<sup>37</sup>绪，也并不产生任何感情，使心灵在观察到它时产生一个新的观念。因为，要产生一个新的反省观念，那种情形是一个必要条件，而且心灵即使对它的全部感觉观念作一千次的反复思考，也不能从它们中间得出任何新的原始观念，除非自然把心灵的官能构造得使心灵能够感到某种新的原始印象从那样一种思考中发生出来。但是心灵在这里只注意到各个不同的声音的出现方式；随后心灵就可以单独想到这个方式，而不必想到这些特殊的声音，并且可以把这个方式和其他任何的对象结合起来。的确，心灵必然要有某些对象的观念，而离了这些观念、心灵也永远不能得到任何时间概念；这个概念既然不是作为任何原始的独立印象出现，显然就只能出现于某种排列方式、即互相接续的方式中的不同的观念、印象或对象。

我知道，有人认为持续观念可以在一个确当的意义下应用于完全不变的对象；我认为这不但是世人的一般想法，也是哲学家们的一般想法。不过我们只要回顾一下前面的结论，就可以相信这个想法是谬误的；我们前面的结论是，持续观念总是由可变的对象的接续现象得来的，绝不可能被任何稳定的和不变的对象传入心中。因为，由这里得出的不可避免的结论就是：持续观念既然不能由这样一个对象得来，所以在任何恰当的或精确的意义下，持续观念不可能应用于这样一个对象，而且任何不变的东西也不可能说成具有持续。观念永远表象着它们所由以得来的对象或印象，而且离了虚构便永不能表象或应用于其他任何的对象。究竟我们凭着什么样的虚构，把时间观念甚至应用于不变的对象，并且像通常那样设想持续不但是运动的衡量标准，而也是静止的衡量标准：这一点我们以后要加以考察。

还有一个很有决定性的论证，它确立了我们现在关于空间 38 观念和空间观念的这个学说，并且它本身只是建立在“我们的时空观念都是由不可分的部分组成”的那个简单原理上面的。这个论证也许值得考察。

由于一切可以区别的观念也都是可以分离的，我们可以把复合的广袤观念所由形成的那些简单而不可分的观念任取一个，把它和其他的一切观念分开，单独加以考察，然后对它的本性和性质作出一个判断。

显而易见，这个观念不是广袤观念。因为广袤观念是由许多部分组成的；而这个观念根据假设是完全简单而不可分的。它会是非实在物么？那是绝对不可能的。因为真实的复合广袤观念既然是由这一类观念组成的，如果这些观念只是一些非实在物，那就会有一个由一些非实在物组成的真实存在；这种说法是谬误的。因此，我在这里必须问，我们的简单而不可分的点的观念是什么呢？我的答复如果显得有些新奇，那是不足为怪的，因为这个问题本身几乎还从来不曾被想到过。我们惯于争论数学点的本性，但是很少争论数学点的观念的本性。

空间观念是由视觉和触觉这两个感官传入心中的；任何不可见的或不可触知的东西都不会显得具有广袤的。表象广袤的那个复合印象是由若干较小的印象组成的，这些较小的印象对视觉和触觉说来是不可分的，可以称为是具有颜色和坚固性的原子或粒子的印象。但是这还不够。不但这些原子必须是有颜色的和可触知的，才能呈现于我们的感官，我们还必须保存它的颜色或可触知性的观念，才能被我们的想像所接纳。使这些原 39 子可以被心灵想像的，只是它们的颜色或可触知性的观念。如果把这些可以感知的性质的观念除去，这些原子对思想或想像说来便完全消灭了。

部分是如此，整体也是如此。如果一个点不是被看作为有颜色的或可触知的，它就不能传给我们任何观念；因而由这些点的观念组成的广袤观念也就相不可能存在。但是广袤观念如果确实能够存在（我们意识到它是确实存在的），那么它的部分也必然存在；而为了要能存在，也就必须被看作是有颜色的或可触知的。因此，除了我们把空间或广袤观念看作我们的视觉或触觉的对象的时候，我们便没有这样一个观念。

同样的推理也能证明，时间的不可分的刹那也必然充满着某种真实的对象或存在，这种对象的接续形成了持续，并使它能够被心灵所想像。

#### 第四节 对反驳的答复

我们关于空间和时间的体系是由两个密切关联的部分组成的。第一个部分依靠于下面这个推理连锁。心灵的能力不是无限的；因此，任何广袤或持续观念都不是由无数的部分或较小的观念组成的，而是由数目有限的、简单而不可分的观念所组成的。因此，空间和时间是可能符合于这个观念而存在的：如果是可能的，也就可以断定，它们实际上是符合这个观念而存在的；因为它们的无限可分性是完全不可能的和自相矛盾的。

我们的体系的另一个部分是前一部分的结果。空间和时间观念所分解成的一些部分，最后成为不可分的；这些不可分的部分由于本身是非实在物，所以如果不被某种真实的、存在的东西所填充，便不可能想像。因此，空间和时间观念不是各别的或独立的观念，而只是对象存在的方式或秩序的观念；或者，换句话说，我们不可能想像一个没有物质的真空和广袤，也不能想像一段没有任何真实存在物的接续或变化的时间。我们的体系的这两个部分因为有这种密切的联系，所以我们将一并研究那些对这两个部分所提出的反驳；我们首先要研究反对广袤的有限可分说的那些反驳。

1. 我要研究的第一个反驳，更适合于证明这两个部分的这种互相联系和依赖，而不可能摧毁其中任何一个部分。经院中往往有人主张说，广袤必然是无限可分的，因为数学点这个理论是荒谬的。这个理论所以是荒谬的，乃是因为数学点是一个非实在物，因此它和其他的数学点结合起来绝不可能形成一个真实的存在。如果在物质的无限可分性和数学点的非实在物之间没有任何中介，这种反驳应该是完全有决定性的。但是这里显然有一个中介，即我们可以赋予这些点一种颜色或坚固性。两个极端意见的荒谬正是这个中介的正确性和真实性的证明。物理点——另外一种的中介——的理论是太荒谬了，不值一驳。一个实在的广袤，正像物理点被假设为是这样的，不可能离开了互相差异的部分而存在；而一切差异的对象又都是可以想像所区别和分离的。

11. 第二个反驳是从这里得来的，即如果广袤是由一些数学点组成的，它们必然会互相渗透。一个简单而不可分的原子和另一个原子接触时，必然透入其中；因为它不能借它在外面的部分接触另一个原子，由于原来假设它是完全简单的，这就排斥了一部分。因此，第一个原子与第二个原子必然密切接触，以它的全部本质(*Secundum se tota, & totaliter*)接触；这正是互相渗透的定义。但渗透是不可能的，因此数学点也同样是是不可能的。

我可以用一个比较正确的渗透观念来代替这个渗透观念，借以答复这个反驳。假设有两个在它们的周边以内不含有空隙的物体互相接近，密合无间，使结合而成的那个物体较那两个物体中任何一个的体积丝毫不大；这就是我们谈到渗透时所指的意义。但是显然，这种渗透只是指两个物体中的一个被消灭了，另一个被保存了，同时我们也无法具体区别出哪个被保存了，哪个被消灭了。在接触以前，我们有两个物体的观念。在接触以后，我们只有一个物体的观念。心灵对这样两个性质相同、而且在同一地点和同一时间内存在的物体，不可能保存它们之间的任何差异的概念。

如果照这种意义来说明渗透，把它认为是指一个物体在接触另一个物体后即便消灭，那么我就要问任何人，他是否认为一个有色的或可触知的点和另一个有色的或可触知的点接触之后、就必然要消灭呢？相反，他岂不是显



然看到，这两个点的结合产生出了一个复合的、可分的对象么？这个对象岂不是可以分为两个部分，而且这些部分虽然互相邻接，岂不是仍然各自保存它们的各别的和独立的存在么？为了更容易防止这两个点的混合和混淆，他可以设想这两个点有不同的颜色，借以帮助他的想像。一个红点和一个蓝点一定可以互相接触、而不会渗透或消灭。因为，这两个点要是不能这样，那么它们可能成为什么呢？是红点，还是蓝点要被消灭呢？如果这两种颜色结合为一，它们的结合又会产生哪种新颜色呢？

引起这些反驳、同时使我们对这些反驳难以提出一个满意的答复的主要原因，乃是在于我旧的想像和感官在运用于这类微小对象上时，有一种天然的缺陷和不稳定性。试在纸上画一墨点，然后退到那样一个距离，至墨点完全看不见为止；你将发现，在你返回来走近墨点的时候，墨点首先是时隐时现，随后便经常可以看到了；再后来，只是它的颜色变得浓一些，它的体积却并未增加；再后来，当它增加到显得真正占有空间的程度时，想像仍然难以把它分裂为它的组成部分，这是因为想像不很容易构想像单一点那样一个微小的对象。这种缺陷影响了我们在当前这个题材上的大部分的推理，使人几乎无法清楚地、并以恰当的语言来回答关于这个题材所可能发生的许多问题。

III. 反对“广袤的部分”不可分说的许多反驳，都是从数学中得来的，虽然初看起来数学似乎反而是有利于现在这种学说的。不过数学在它的证明方面虽然是和现在这种学说相反的，但在它的定义方面却完全和现在这种学说符合的。因此，我现在的任务就必然是要辩护数学的定义，而驳斥它的证明。

一个面被下定义为只有长度和宽度而没有厚度；一条线被下定义为只有长度而没有宽度或厚度；一个点被下定义为没有长度、没有宽度、也没有厚度的东西。显然，如果不根据广袤是由不可分的点或原子组成的这一假设，那么根据其他任何的假设，这一套的说法便都是完全不可理解的。除了这个假设所假设的情形以外，任何没有长度、没有宽度或没有厚度的东西能够存在么？

对于这个论证，我发现曾有两个不同的答复：据我看来，这两个答复皮有一个是满意的。第一个答复是：几何学的对象，即几何学研究它们的比例和位置的那些面、线和点，只是心中的一些观念，不但从未存在于、并且也永远不可能存在于自然界中。这些对象从未存在过，这是因为没有人会自称能够完全符合了定义去画一条线或作一个面；这些对象也永远不能存在，这是因为我们可以就从这些观念中提出论证来证明它们是不可能的。

但是，我们能够设想还有比这种推理更为荒谬而矛盾的任何说法么？凡能通过一个清楚和明晰的观念而被想像的东西必然涵摄它的存在的可能性；一个人如果自称借着由这个清楚观念得来的任何论证来证明那个东西不可能存在，那他实际上就是在说，因为我们对它有一个清楚观念，所以我们对它没有清楚观念。在心灵能够明晰地想像的任何事物中，要想找出矛盾来，那是徒然的。如果它包含任何矛盾，那它就绝不可能被人想像。

因此，在承认不可分的点的可能性和否认这种点的观念这两者之间，没有任何中介；对于前述论证所作的第二个答复，就是根据于后面这一个原则。

有人主张说，我们虽然不能想像一个没有任何宽度的长度，可是我们可以通过一种不必把两者分离的抽象作用，单独考虑其中之一，而不去考虑另外的一个，正像我们可以考虑两个城镇间的道路的长度，而忽略去它的宽度一样。不论在自然界或心中，长和宽都是不可分的：但这并不排斥根据前面所说明的方式去作一个片面的考虑和理性的区别。

在反驳这个答复时，我自然可以援引我在前面已经充分地说明的那个论证，即心灵如不能在它的观念方面达到一个最小的限度，那么它的能力必然是无限的，这样才能接纳它的任何广袤观念所由粗成的无数的部分。不过我在这里不坚持我的这个论证，而将力图在上述的那种推理中发现一些新的谬误。

一个面是一个立体的界限，一条线是一个面的界限；一个点是一条线的界限：不过我肯定说，如果一个点、一条线或一个面的观念不是不可分的，我们便不可能想像这些界限。因为，假设<sup>44</sup>这些观念是无限可分的，随后再使想像力图固定在最后的面、线或点的观念上，想像便立刻会发现，这个最后的观念分裂为一些部分；而当想像抓住这些部分中的最后一个时，便又由于一次新的分裂而失去掌握，如此无限地继续下去，想像将永远不可能达到一个最后的观念。不论分裂多少次，也都不能比想像所形成的最初观念使想像更为接近于最后的分裂。每一个分子都因为一次新的分裂，使人无法掌握，正像我们竭力去抓住水银的情况一样。但是，由于事实上必须有某一个观念来作为每一个有限的数量观念的界限，而且这个界限观念本身不能再由一些部分或较小的观念组成，否则便是它的最后部分才是观念的界限，(如此一直可以推下去)；这就清楚地证明了面、线和点的观念不容许再分的了，即面的观念在厚度上不能再分，线的观念在宽度和厚度上不能再分，点的观念在长度、宽度、厚度任何一方面都是不能再分的了。

烦琐哲学家们十分感到这种论证的力量，因而他们中间有些人就认为，自然在那些无限可分的物质分子中间掺进去了一些数学点，借以作为物体的界限；其他一些人却又通过一大堆毫无意义的指摘和区别，企图逃避这个论证的力量。这两种敌人都同样地认输了。一个躲藏起来的人正和一个公开地交出武器来的人一样，都是明显地承认了他们敌人的优势。

由此可见，数学的定义摧毁了它的那些所谓的证明；如果我们有符合定义的不可分的点、线和面的观念，它们的存在也就确实是可能的；但是如果我们没有这样的观念，我们便不可能想像任何一个形的界限；而要是没有了这种概念，那就不可能有几何的证明。

不过我还可以再进一步断言，这些证明没有一个具有充分的力量，足以建立像无限可分说的那样一个原则。这是因为对于这些微小的对象来说，这些证明不是恰当的证明，因为它们所依靠的观念并不精确，它们所依靠的原理也并不正确。当几何学关于数量的比例有所决定的时候，我们不应当要求极端的确切和精确。几何的证明没有一个达到这样的程度。它正确地设定形的度次和比例，但只是粗略地，而且有些任意。几何学的错误从来不是重大的，而且如果几何学不是企图达到那样一种绝对的完善，它就根本不会错误。

我首先要问数学家们，当他们说一条线或一个面等于、大于或小于另一条线或另一个面的时候，他们的意义是什么？让任何一位数学家作出一个答

复，不论他属于哪个学派，也不论他是主张广袤是由不可分的点组成的，或是由无限可分的数量组成的。这个问题将会使这两种人同样地感到困难。

很少或者简直没有一个数学家拥护不可分的点的假设；可是恰好是这些数学家们对于现在这个问题给予最敏捷而最确当的答复。他们只须答复说：当一些线或一些面中间的点的数目相等时，这些线或面也就相等；而且随着点的数目比例的变化，线和面的比例也就跟着变化。这个答复虽然是明显的，而且又是确当的，可是我可以肯定说，这个相等的标准是完全无用的，而且我们在决定一些对象彼此相等或不相等时，也永远不根据这样一种比较。因为，由于组成任何线或面的一些点，不论是视觉还是触觉所感知的，都是那样地微小而且互相混淆的，所以心灵绝不可能计算它们的数目，这样一种计算永远不能为我们提供一个判断各种比例的标准。没有人能够通过精确的计数去决定，一时比一呎含的点较少，或者是一听比一埃耳(ell)或其他较长的尺度所含的点较少。由于这个缘故，我们很少或永不认为这种计数法是相等或不相等的标准。

至于设想广袤是无限可分的那些人，就不可能利用这个答复，或是通过任何一条线或一个面的组成部分的计数，来决定这条线或这个面是否和另外的线或面相等。因为，按照他们的假设，最小的和最大的形既然都包含有无数的部分，而无数的部分，恰当地说，彼此又不能是相等的或不相等的，所以任何空间部分的相等或不相等，绝不能决定于它们的部分的数目的任何比例。诚然，人们可以说一埃耳和一码的不相等，在于组成两者的呎不同，而一码的不相等在于组成两者的吋数不同。不过由于在一种长度方面所称为吋的那个数量被假设为等于另一种长度方面我们所说的吋，而由于心灵不可能无限地参考这些较小的数量，来发现这种相等的关系；那么显然，我们最后就不得不另外确立一个和部分计数法不同的标准。

还有些人认为，相等的最好的定义就是相合(congruity)。当任何两个形互相重叠、而它们的各个部分都是互相符合和接合时，这两个形便是相等的。要判断这个定义，我们可以作这样的考虑：相等既然是一种关系，所以严格说来，相等并不是形的本身的一个特性，而只是由心灵对一些形所作的比较中产生出来的。因此，相等关系如果在于各部分之间这种假想的叠合和互相接触，我们就必须至少对这些部分有一个明晰的概念，并且也必须想像到它们的接触。但是显然，在这种想像中，我们就要把这些部分分到我们所能想像的最小限度；因为较大的部分的接触决不能使这些形成为相等。但是我们所能想像的最小部分就是数学点；因此，这个相等标准与点数相等的标准是一样的；而后面这个标准，我们已经判定是一个虽然确当但是无用的标准。因此，我们必须在别处寻求现在这个困难的解决。

〔有许多哲学家不肯指定任何相等的标准，而只是说，只要拿出两个相等的对象来，就足以给予我们以这个比例的一个正确观念。他们说，如果没有对于这一类对象的知觉，一切定义都是无效的；而当我们知觉到这类对象时，也就不再需要任何定义了。我完全同意这个推理，并且主张，关于相等或不相等的惟一有用的概念，是从各个特殊对象的整体现象和比较得来的。〕

因为，显而易见，眼睛、或者倒不如说是心灵，往往在一看之下就能够确定物体的比例，断言它们是相等、较大或较小，不必考察或比较它们的微

小部分的数目。这一类的判断不但是很普通的，而且在许多情形下还是确实而无误的。当一码的长度和一听的长度呈现在前时，心灵就不能怀疑砵比呎较长，像它不能怀疑那些最为清楚和自明的原理一样。

因此，心灵在它的对象的一般现象中区别成三种比例，把它们称为较大、较小和相等。但是心灵关于这些比例判断虽然有时是正确的，但并非永远如此；我们这一类的判断并不比关于其他任何题材的判断更能免于怀疑和错误。我们通常是借检查和反省来改正我们的第一次的意见：我们会肯定我们原来认为是不相等的对象是相等的，我们会认为先前显得比另一个对象较大的一个对象是较小的。我们感官的这种判断也不单是受到这样一种枝正；我们还往往把一些对象并列起来，借以发现自己的错误。而在无法并列的时候，我们便用一种共同的和不变的尺度连续地加以度量，这就把各种不同的比例报告我们。甚至这种枝正也还容许新的校正，并且也可以有各种不同的精确程度，这就要看我们度量物体时所用的工具的性质如何，和我们进行比较时仔细的程度如何而定的。

因此，当心灵习惯于这些判断和它们的校正，并发现使两个 48 形在眼中显出我们所称为相等这一现象的那个同一的比例，同样也使这两个形互相符合，并且符合于比量它们的任何共同尺度的时候，我们便从粗略的和精密的两种比较方法得到一个关于相等的混合概念。但是我们还不以此为足。因为，由于健全的理性使我们相信，除了呈现于感官前的物象以外，还有远远地比它们小得很多的物体；而虚妄的理性又要促使我们相信，还有无限地更为微小的物体；于是我们便清楚地看到，我们并没有任何度量的工具或技术，可以使自己免除一切的错误和不确定。我们知道，这种微小的部分增加或减少一个，无论在现象中或度量时，都是觉察不到的；而由于我们想像，两个原来相等的形在经过这种增加或减少以后、不可能还是相等，所以我们就又假设了某种假想的相等标准，以便精确地校正种种现象和度量，并将种种的形完全归的到那个比例。这个标准显然是假想的。因为，相等观念本身既然是由并列或共同的尺度所校正过的那样一个特殊现象的观念，所以除了我们具有工具或技术可以进行校正以外，其他任何的校正概念都只是心灵的一种虚构，既是无用的，也是不可理解的。不过这个标准虽然只是假想的，而这个虚构却是很自然的；而且原来促使心灵开始任何活动的理由即使停止了，心灵仍然会依照这种方式一直继续下去，这也是十分通常的事情。在时间方面，这一点显得十分明白；在这方面，我们显然没有确定各部分的比例的精确方法，这里的精确程度甚至还不如在广袤方面；可是我们的测量标准的各种枝正以及它们的各种精确程度，却给予我们以一个模糊的、默认的完全相等的概念。在其他许多题材方面，情形也是一样。一个音乐家发现自己的听觉一天一天地变得精细起来，同时借反省和注意经常校正自己，于是即使在他对于题材无能为力的时候，仍然继续同一的心理活动，并认为自己有一个完整的第三音或第八音的 49 概念，虽然他无法说出自己从哪里得到他的标准。一个画家对于颜色也形成同样的虚构。一个机匠对于运动也是一样，画家设想明和暗，机匠设想快和慢，认为都能够有一种超出感官判断以外的精确的比较和相等。

我们也可以把同样的推理应用于曲线和直线。对感官来说，没有东西比曲线和直线的区别更为明显的了，也没有任何观念比这些对象的观念能够被我们更容易地形成的了。但是，不论我们怎样容易形成这些观念，我们却无

法举出确定它们的确切界限的任何定义来。当我们在纸上或任何连续面上画出一些线条的时候，这些线条依照一定的秩序从一点到另一点移动，因此可以产生一条曲线或直线的完整印象；但是这种秩序是我们所完全不知的，被观察到的只是合成的现象。所以，即使根据不可分的点的理论，我们对这些对象也只能形成某种不知的标准的模糊概念。要是根据无限可分说，我们甚至走不到这么远的地步，而只好归到一般的现象，以它为决定一些线条是曲线或是直线的准则。但是，对于这些线条，我们虽然不能给予任何完善的定义，也不能举出任何十分精确的方法来把一条线和另一条线加以区别；但这并不妨碍我们作更精确的考究，并以我们经过屡次试验认为它的正确性比较可靠的一个准则来作比较，借以校正最初的现象。就是由于这些校正，并由于心灵在已经没有理性作为根据时仍然要继续同样的活动，所以我们就形成对于这些形的一个完善标准的模糊观念，虽然我们并不能加以说明或加以理解。

的确当数学家们说“直线是两点之间最短的路线”时，他们自以为是为下了一个精确的直线定义。但是，首先我要说，这更恰当地是直线的特性之一的发现，而不是它的正确定义。因为我问任何人，在一提到直线时，他岂不是立刻会想到那样一个的特殊现象，而只是偶然才会想到这种特性吗？一条直线可以单独地被理解，可是我们如果不把这条直线和我们想像为较长的其他线条加以比较，这个定义便不可理解。通常生活中有一个确立的原理，即最直的路线总是最短的路线；这就和说最短的路线总是最短的路线一样荒谬，如果我们的直线观念与两点之间最短路线的观念并无差别的话。

第二，我再重复一次我已经确立的说法，即我们不但没有精确的直线或曲线的观念，同样也没有精确的相等或不相等、较短和较长的观念；因此，后者绝不能给予我们对于前者的一个完善的标准。一个精确的观念永远不能建立于那样模糊而不确定的观念之上。

平面的观念也和直线的观念一样，不能有一个精确的标准，除了平面的一般现象以外，我们也没有任何其他判别这样一个平面的方法。数学家们把平面说成是由一条直线的移动而产生出来的，这是无效的。我们可以立刻反驳说：我们的平面观念之不依赖于这种形成平面的方法，正如我们的椭圆形观念之不依赖于锥形的观念一样；我们的直线观念也并不比平面观念更为精确；一条直线可能不规则地移动，因此而形成一个与平面十分不同的形；因此，我们必须假设这条直线要沿着两条互相平行的并在同一平面上的直线移动；这就成了以事物的本身来说明这个事物、循环论证的一个说法。

由此看来，几何学中一些最根本的观念，即相等和不相等、直线和平面那些观念，根据我们想像它们的通常方法，远不是精确而确定的。不但在情况有些疑问时，我们不能说出，什么时候那样一些特殊的形是相等的：什么时候那样一条越是一条直线，那样一个面是一个平面；而且我们同样也不能对于那个比例和这些形形成任何稳定而不变观念。我们仍然只能乞求于我们根据对象的现象所形成的、并借两脚规或共同尺度加以校正的那个脆弱而易错的判断。我们如果再假设进一步的校正，这种假设的校正如果不是无用的，便是假想的。我们如果竟然采纳那种通常的说法，采取一个神的假设，以为神的全能可以使他形成一个完善的几何的形，并画出一条没有弯曲的直线：那也是徒然的。这些形的最终标准既然只是由感官和想像得来，所以如果超出了这些官能所能判断的程度之外去谈论任何完善性，那就荒谬了；因

为任何事物的真正完善性在于同它的标准符合。

这些观念既然是那样模糊而不确定，我就要问任何一个数学家，他不但对于数学中一些比较复杂而晦涩的命题，就是对于一些最通俗而浅显的原理，都有些什么无误的信据呢？例如，他如何能够向我证明，两条直线不能有一个共同的线段？他又如何能够证明，在任何两点之间不可能画出一条以上的直线呢？他如果对我说，这些意见显然是谬误的，并且和我们的清楚观念相抵触；那么我就会回答说，我不否认，当两条直线互相倾斜而形成明显的角度时，要想像那两条线有一个共同的线段是谬误的。但是假设这两条线以六十英里差一英吋的倾斜度互相接近，那我就看不出有任何谬误去说、这两条线在接触时会变成一条线。因为，我请问你，当你说，我假设两条线相会而成的 52 那条线不可能像形成那样一个极小的角度的那两条直线一样成为同样的一条直线，你这时候是依照什么准则标准来进行判断的呢？你一定有某种直线观念，和这一条线不相一致。那么你的意思是否说，这一条线中的点的排列秩序和它们所遵循的规则，和一条直线所特有的、而且是它的根本条件的那个秩序和规则不同呢？如果是这样，那么我必须告诉你，要是依照这个方式进行判断，你就已经承认了广袤是由不可分的点组成的(这也超出了你的本意)，而且除此以外，我还必须告诉你，这也不是我们形成一条直线观念时所根据的标准；即使是的话，我们的感官或想像也没有那样大的稳定性，可以确定那个秩序何时被破坏了、何时被保存了。直线的原始标准实际上只是某种一般的现象；显然，我们可以使直线之间有相合的部分而仍然符合于这个标准，虽然这个标准是经过了一切实际的或想像的方法加以校正。

〔数学家们不论转向哪一边，都会遇到这个困境。如果他们借一个精密而确切的标准，即计数微小的、不可分的部分，来判断相等或任何其他比例，那么他们既是采用了一个实际上无用的标准，而又实际上确立了他们所企图破坏的广袤的部分的不可分说。如果他们像通常那样，从一些对象的一般现象的比较中得到一个不精确的标准，加以应用，并通过度量和并列加以校正；那么他们的一些最初原则虽然是确定和无误的，但也是太粗略了，不足以提供出他们通常由此所推出的那些精微的推论。这些最初原则是建立在想像和感官上面的。因此，结论也不能超出这些官能，更不能和它们抵触。〕

这就可以使我们的眼界开拓一些，并使我们看到，证明广袤无限可分性的任何几何的证明，并不能有那样大的力量，如像我们很自然地认为那种以辉煌名义作为支持的每一个论证应该具有的力量一样。同时，我们也可以了解，为什么几何学的所有其他一些推理都得到我们的充分的同意和赞同，而单是在这一点上却缺乏证据。的确，现在更需要做的，似乎是说明这个例外的理由，而不是指出我们实际上必须要作这样一个例外，并把无限可分说的一切数学论证看成完全是诡辩的。因为，任何数量观念既然都不是无限可分的，那么显然，要试图证明那个数量本身允许那样一种分割，并且借着在这方面和它直接相反的一些观念来证明这点，那便是所能想像到的最为显著的一种谬误了。这种谬误本身既是十分显著的，那么以它为基础的任何论证必然会带来一种新的谬误，并且含有一个明显的矛盾。

我还可以举出一些由接触点(point of contact)得来的无限可分性的论证作为例子。我知道，没有一个数学家肯被人根据纸上所画的图形加以判断，他会说，这些图形只是一些粗略的草稿，只能较为简便地传达作为我们全部

推理的真正基础的某些观念。我很满意这种说法，并愿意将争论只是建立在这些观念上面。因此，我希望我们的数学家尽量精确地形成一个圆和一条直线的观念。然后我就问，在想像两者的接触时，他还是想像线和圆在一个数学点上互相接触呢，还是不得不把线和圆想像为在一段空间中相合呢？不论他选择哪个方面，他都陷于同样的困难地步。如果他肯定说，在他的想像中勾划出这些形的时候，他能够想像线与圆只在一点上接触，那他便承认了那个观念的可能性，因而也就承认了那个对象的可能性。如果他说，在他想像那些线条接触的时候，他不得不使它们相合，那他因此便承认了几何学证明在进行到超出某种微小程度的时候，便发生错误；因为他确是有反对一个圆和一条线的相合的那样证明，换句话说，也就是他能够证明一个观念、即相合的观念与一个圆和一条直线这两个另外的观念是不相容的，虽然他在同时却又承认这些观念是分不开的。

## 第五节 对反驳的答复(续)

我的体系的第二部分是：空间或广袤观念只是分布于某种秩序中的可见的点或可触知的点的观念；这一部分如果是正确的，那么由此便可得到这样的结论：我们不能形成一个真空的观念或是一个不包含可见的或可触知的东西的空间观念。这种说法引起了三种反驳，我将对这三种反驳一并加以考察，因为我对一个反驳的答复正是我用以对待其他反驳的答复的一个结论。

第一，有人也许会说，许多年代以来人们关于真空 (vacuum) 和充实 (plenum) 争论不休，没有能够使这个问题得到最后的解决；即在今天，哲学家们还以为可以随着自己的想像任意站在某一方面。但是，有人就会说，关于事物的自身，人们的争论不管有什么样的基础，那种争论的本身就确定了那个观念；人们如果对于他们所反驳或拥护的真空没有任何概念，那么他们对于真空便不可能那样长期地进行推理，或是加以反驳，或是加以拥护。

第二，如果这个论证会引起争执，真空观念的实在性或至少是可能性，也可以通过下面的推理加以证明。任何观念如果是可能观念的必然的和无误的结果，这个观念也就是可能的。我们即使承认世界此刻是一个充实体，我们也可以很容易地设想它被除去了运动；这个观念当然可以被承认为可能的。我们也必须承认能够设想全能的神可以毁灭任何一部分的物质，而其余的部分仍然处于静止的状态。因为，凡能区别的每一个观念既然可以被想像分离，而凡可以被想像分离的每一个观念又可以被设想为各别存在的；所以一个物质分子的存在显然不涵摄另一个物质分子的存在，正如一个物体的方形并不涵摄每一个物体的方形一样。这点既被承认，我现在就要问，静止和消灭这两个可能观念的并存可能会产生什么结果呢？当这一个房间中全部空气和细微物质都被消灭以后，并假设墙壁如旧、没有任何运动或变化的时候，那么我们必须设想会有什么结果发生呢？有一些形而上学家们答复说：物质和广袤既是同一的，所以一个 55 的消灭就必然涵摄另一个的消灭。现在房间中各个墙壁之间既然不隔着距离，所以墙壁就互相接触，正像我的手接触着紧在我面前的这张纸一样。但是，这种答复虽然是很普通，可是我要问这些形而上学家们，他们是否能够根据了他俩的假设去想像这个情况，或者想像地板与屋顶，连同房间的相对的墙壁，互相接触，而同时却仍静止不动，保持同一的位置。因为自南向北的两壁既然与自东向西的两壁的相反的两端接触，那么自南向北的两壁如何还能够互相接触呢？而且地板与屋顶既然被处于相反位置的四壁所隔开，又如何能够互相会合呢？如果你改变它们的位置，那么你便假设了一种运动。如果你设想它们之间有任何东西，那么你便假设了一种新创造出来的东西。但是如果严格地守着静止和消灭这两个观念，那么由这两个观念产生出来的观念显然不是各部分接触的观念，而是其他某种东西；这种东西可以断定是一个真空的观念。

第三个反驳把问题更推进了一步，不但主张真空观念是实在的和可能的，并且认为它也是必然的和不可避免的。这个主张是建立于我们在物体中所观察到的运动，认为如果没有了真空，这种运动便将是不可能的，也是不能设想的，一个物体必须进入真空之中，才能为其他物体留出空间。我不准备详细阐说这个反驳，因为这个反驳主要是属于自然哲学，而自然哲学并不在我们现在的研究范围之内。

为了答复这三种反驳，我们必须将问题加以相当深刻的研究，并考察各



个观念的本性和根源，以免我们没有完全理解争论的主题，而就进行争辩。显然，黑暗观念不是一个积极的观念，只是光的否定，或者更确切地说，是有色的、可见的对象的否定。<sup>56</sup> 一个享有视觉的人，如果周围没有了丝毫的光，那么他虽然向四面转动眼睛，他所得到的知觉和一个生来就盲的人的知觉相同。可以确定，这样一个人既没有光的观念，也没有黑暗的观念。由此而得的结论就是：我们并不是由于除掉了可见的对象后，就接受到没有物质的广袤印象；绝对黑暗的观念和真空观念不可能是同一的。

再假设一个人悬在空中，并被某种不可见的力量轻轻地向前移动；那么他显然感觉不到任何东西，并且从这种不变的运动也永远得不到广袤观念或任何其他观念。即使假设他来回运动他的肢体，这也不足以给予他以那个观念。他在这种情形下感到某种感觉或印象，那个感觉或印象的各部分是前后接续的，并且可给予他以时间观念；不过这些部分决不是排列于这样一个方式，足以成为传来空间或广袤观念的必要条件。

由于把一切可见的和可触知的东西全部除去以后，黑暗和运动看来决不能给予我们没有物质的广袤观念或真空观念，那么，第二个问题就是：它们如果与可见的和可触知的东西混杂起来，是否能够传来这个观念呢？

哲学家们通常承认，呈现于眼前的一切物体都似乎是涂绘在一个平面上，而且它们和我们相距的各种距离程度，都是被理性、而不是被感觉所发现的。当我把我的手举在面前、并把手指叉开时，那么手指完全被天空的蓝色分开，正像它们能够被我放在它们之间的任何可见的对象分开一样。因此，为了要知道视觉是否能传来一个真空的印象和观念，我们必须假设：在一片纯粹的黑暗中有一些发光体呈现于我们面前，这些物体的光只显示出这些物体的本身，而并不给予我们以周围对象的任何印象。

关于我们的触觉对象，我们也必须作出一个平行的假设。我们不该假设完全除去一切可触知的对象：我们必须允许有某种东西被触觉所触知；在隔了一段时间并把手或其他感觉器官运动之后，又遇到了另一个触觉对象；离开那个对象之后，又遇到了另一个；我们可以照这个方式随意继续下去。问题在于，这些时间的间隔是否能够给予我们没有物体的广袤观念呢？

先研究第一个情形：当只有两个发光体呈现于眼前时，显然我们能够知觉到它们是联接的，还是分开的；它们还是被长距离分开，还是被短距离分开；这个距离如果变化，我们还能知觉它的增加或减少和那些物体的运动。但是由于这里的距离并不是一种有色的或可见的东西，有人也许就以为这里有一个真空或纯粹的广袤，不但为心灵所理解，而且为感官所明显地感到。

这是我们的自然的、最熟习的思维方式；但是我们将通过一些思考加以校正。我们可以说，当两个物体呈现于先前完全黑暗的地方的时候，所能发现的惟一变化只是这两个物体的出现，其余一切仍和先前一样是光的完全否定，是一切有色的或可见的对象的完全否定。不但与这两个物体可说是远隔的东西是这种情形，就是二者之间的距离本身也是如此；这种距离只是黑暗或是光的否定，没有部分、没有组合、不变的和不可分的。这个距离所引起的知觉既然和一个盲人从他的眼睛所接受的知觉并无差异，也和漆黑的深夜中传给我们的知觉并无差异，那么这个距离也必然具有同一的特性；盲和黑暗既然不给予我们广袤观念，那么两个物体间黑暗而不可区别的距离也不可能产生那个观念。

如前所说，绝对黑暗与两个或较多的可见的发光体的现象<sup>58</sup>之间的惟一

差异，在于那些对象本身和它们刺激我们感官的方式。由对象发出的光线所形成的角：眼睛由一个物体转到另一物体时所需要的运动；被这些对象所影响的器官的各个部分：这些因素就产生了我们所能据以判断距离的仅有的知觉。但是由于这些知觉各自都是简单而不可分的，所以它们绝不能给予我们广袤观念。

我们可以借考察触觉，借考察可触知的物体或固体间的假想的距离或间隔来说明这一点。我现在假设两个情形：一个人悬在空中，来回运动他的肢体，并没有遇到任何可触知的东西；另一个人在触到某种可触知的东西以后，离开了它，并在经过他所知觉到的一种运动以后，又触到另一个可触知的对象；那么我就要问，这两个情形有什么差异呢？没有人不会断然说，这种差异只在于我们知觉到那些对象，至于由运动所发生的感觉则在两种情形下都是同样的。由于这种感觉在不伴有其他知觉时不能传给我们一个广袤观念，所以它在与可触知的对象的印象混合起来时，也并不能给予我们那个观念，因为那种混合对那种感觉并不产生任何变化。

虽然运动和黑暗，单独地或伴有可触知的和可见的物体，都不能传来一个真空或没有物质的广袤观念，可是它们却是我们错误地设想我们能够形成那样一个观念的原因。因为，那种运动和黑暗对于可见的和可触知的对象的实在广袤或组合具有一种密切的关系。

第一，我们可以说：在绝对黑暗中出现的两个可见的对象，就其刺激感官的方式来说，就其所发出的并会合于眼中的光线<sup>89</sup>所形成的角度来说，正像两者之间的距离是充满了给予我们以真正广袤观念的那些可见的对象一样。当两个物体之间没有放着任何可触知的物体时，我们的运动感觉也和我们触到各个部分远离的一个复合物体时所得到的运动感觉一样。

第二，我们从经验发现，如果两个物体中间放着某种广袤的一些可见的对象，另外有两个物体，就它们的位置来说，也能以同样的方式刺激感官；那末后面这两个物体间也可以接纳同样广度的可见的对象，而不至于有任何可以感知的撞击或渗透，也不至于对它们呈现于感官的角度有所改变。同样，如果我们先触到另一个对象，隔了一个时间以后，才能触到某个对象，而且我们把那个运动的知觉称为自己的手或其他感觉器官的运动，那末经验就告诉我们，在感到那个对象时，我们所有的运动感觉，也就和那种感觉伴有插在两个物体间的坚固和可触知的对象的印象时一样。换句话说也就是：一个不可见的和不可触知的距离可以转变成一个可见的而可触知的距离，而对于那些远隔的对象却不发生任何变化。

第三，我们可以说，这两种距离对于每一种自然现象几乎都有同样的效果，这一点可以说是这两种距离之间的另一种关系。因为一切性质，如热、冷、光、引力等，既然随着距离而减弱；所以不论这种距离是被复合而可感知的对象所标志出的，或者只是通过几个远隔的对象刺激感官的方式而被认知的，都没有多大差别。

因此，传达广袤观念的那种距离和不被任何有色的或坚固的对象所充满的那另一种距离之间就有三种关系。互相隔离的对象，不论是被哪一种距离隔开，都以同一的方式刺激感官；第二种距离被发现为可以接纳第一种距离：两种距离同样减弱每一种性质的力量。

这两种距离间的这三种关系，将使我们很容易地说明，后一<sup>60</sup>种距离为什么往往被误认作前一种距离，以及我们为什么在没有任何视觉或触觉对象

观念时，也想像自己有一个广袤观念。因为，我们可以在这种人性科学中建立一个一般的原理，即只要两个观念有一种密切的关系，心灵就容易误认它们，并且在它的一切讨论和推理中把一个代替另外一个。这种现象发生于那样多的场合，并且那样重要，所以我在这里不得不稍停一下来考察它的原因。只是有一点我要先提到，即我们必须精确地区别现象本身和我将给那个现象指出的原因；我们决不可以由于原因方面的任何不确定而推断说现象本身也是不确定的。我的说明即使是虚妄的，现象仍然可以是真实的。说明的虚妄并不是现象的虚妄的结果；虽然同时我们可以说，我们得出这样一个结论是很自然的；这正是我力图说明的那个原则本身的一个明显的例子。

当我在前面把类似、接近和因果等关系看作观念结合的原则、而不再考察它们的原因时，这主要是为了执行我所确立的“我们终究必须满足于经验”的那个第一原理，而不是由于我在那个题材上拿不出一些动听的，似是而非的理由来。我们可以很容易地在想像中把脑子解剖一下，并且指出：为什么当我们想到任何观念时，元气就流入所有邻接的大脑痕迹中，因而唤起一些和它相联系的其他观念。但是，在说明观念的关系时我虽然忽略了从这个论题中可能得到的任何便利，可是我恐怕我在这里不得不求助于这个论题，以便说明由这些关系所发生的错误。因此，我要说，由于心灵赋有一种能力，可以随意刺激起任何观念，所以每当心灵把元气送到观念所寓存的脑中那个区域，这些元气总是刺激起那个观念，如果元气恰好流入适当的大脑痕迹，并找出属于那个观念的那个细胞。但是由于元气的运动很少是直接的，并且自然地会偏向这一方面或那一方面，因此，元气由于落入邻接的痕迹中，就不显现出心灵最初所要考察的观念，而显现出其他关联的观念来。这种变化，我们并不总是觉察到；我们仍然继续同一的思想路线，运用呈现于我们的那个关联着的观念，并把它应用在我们的推理中，就像这个观念是我们所要求的那个观念似的。这是哲学中许多错误和诡辩的原因；这自然是很容易想像得到的，而且如果有需要的话，也是很容易指出来的。

在上述三种关系中，类似关系是错误的最丰富的根源。的确，在推理中，很少错误不是主要从这个根源得来的。类似的观念不但是互相关联的，而且我们思考它们时的心灵活动也极少差异，因此我们不能加以区别。后面这个情况非常重要；因此我们可以概括他说，形成任何两个观念的心灵活动只要是相同的或类似的，我们便很容易混淆这两个观念，把一个当作另外一个。随着本书的进展，我们将看到许多的例子。但是类似关系虽然是最容易在观念中引起错误的一种关系，但其他两个关系、即因果关系和接近关系，也可以协同发生这种影响。我们本来可以举出诗人们和演说家们的比喻，作为这一点的充分证明，如果在形而上学的论题上，从这方面去取得论证是合乎惯例、而且又是合理的。为了恐怕形而上学家们会认为这种引证有损他们的尊严，所以我将对我们对形而上学家们的大部分的讨论所能作的一种观察中借取一个证明，就是：人们通常都用词语来代替观念，并且在他们的推理中用谈论来代替思想。我们用词语来代替观念，乃是因为两者往往那样密切地联系着，致使心灵容易把它们混淆起来。也是因为这个缘故，我们才以一种既是不可见的又不可触知的距离的观念，来代替那只是分布于某种方式下而组合起来的可见的点或可触知的点所构成的广袤。因果关系和类似关系结合起来造成了这种错误。第一种距离既经发现为可以转变成第二种距离，所以它在这一方面就是一种原因；两者刺激感官的相似的方式和它们同样地减弱每

一种性质的作用，形成了这种类似关系。

在作了这一连串的推理，并说明了我的一些原则以后，现在我就有了准备，可以答复无论是根据形而上学或是根据机械学所提出的全部反驳。关于真空或没有物质的广袤的频繁的争论，并不证明争论所围绕的那个观念的真实性；在这一方面，最常见的是，人们欺骗他们自己，尤其是当由于任何一种密切关系，另外一个观念被呈现了出来，可以成为引起他们的错误的原因的时候。

对于根据静止和消灭这两个观念的结合所提出的第二个反驳，我们也可给以几乎是同样的答复。房间内每样东西如果都被消灭了，而墙壁仍然屹立不动，那末我们想像这个房间所处的状态必然是同现在一样，充满其中的只是那不成为感官对象的空气。这种消灭给眼睛留下了一个虚构的距离，这个距离是被受了刺激的那个器官的各个不同部分、以及明暗程度所显现的：这种消灭又给触觉留下一个虚构的距离，这个距离就在于手或其他肢体的一种运动感觉。我们如果再进一步探索，那是徒然的了。不论把这个题目如何反复探索，我们将发现这就是在假设的那样一种消灭以后，那样一个对象所能产生的仅有的印象；63 而前面已说过，印象只能引起和它们类似的观念，不能产生任何其他观念。

介于其他两个物体之间的一个物体既然可以假设为被消灭掉，而对它两边的物体并不产生任何变化，所以我们也很容易设想那个物体怎样可以重新被创造出来，而同样也不产生任何变化。但是一个物体的运动和它的被创造具有同样的结果。远隔的物体在两种情形下同样都不受影响。这就足以满足想像，并证明那样一种运动并不包含矛盾。后来，经验又使我们相信，处于上述方式中的两个物体确实有在它们之间容纳物体的那样一种能力，而且要把那个不可见的和不可触知的距离转变为可见的和可触知的距离，也并无任何阻碍。那种谈论不管显得如何自然，在我们对它没有经验之前，我们不能确定它是有实效的。这样，我就似乎已经答复了上述的三种反驳；不过同时我也知道，很少人会满足于这些答复，他们一定会立刻提出新的反驳和困难。有人或许会说，我的推理对于当前的问题没有什么贡献，我只是说明了对象刺激感官的方式，而并没有试图说明对象真正的本性和作用。两个物体之间虽然不插有任何可见的或可触知的东西，可是我们根据经验发现，那两个物体正如被一种可见的和可触知的东西所隔开时一样，在眼睛看来是处于同一的方式之下，并且要求手在两个物体之间来回移动时有同样的运动。这个不可见的和不可触知的距离也凭经验被发现为具有容纳物体的能力，或变为可见的和可触知的距离的能力。这便是我的全部体系。我在体系的任何一个部分都不曾试图说明按照这个方式隔开两个物体、并且给予两个物体以容纳其他物体(不 64 经过任何撞击或渗透)的能力的那个原因。

作为对于这种反驳的答复，我情愿认罪，并且承认我从来不曾想洞察物体的本性，或者说明它们的作用的奥秘原因。因为除了这不是我现在的目的以外，我恐怕那样一种企图也是超出了人类知性的范围，而且我们也决不能认为，不借着呈现于感官的那些外面的特性，就可以认识物体。至于那些企图作更进一步的发现的人们，那就要等到我看见他们至少在某一个例子中得到成功，我才能赞同他们的雄心。但是现在，我只要能够根据经验的指示，完全认识了对象刺激感官的方式和对象之间的联系，我就心满意足了。这就足以作为生活的指导；这也就满足了我的哲学，我的哲学只是要说明我们的

知觉、即印象和观念的本性和原因。

我将以一个似非而是之论来结束这个关于广袤的题目，不过这个似非而是的说法根据前面的推理是很容易说明的。这个似非而是之论就是：如果你乐意把那个不可见的和不可触知的距离、换句话说也就是转变为可见的和可触知的距离的那种能力、称为一个真空，那么广袤和物质是同一的，可是仍然有一个真空。如果你不想称它为真空，那么在一个充实体内，运动是可能的，无需无限的撞击，无需循环往复，无需互相渗透。不过我们不论采用何种说法，我们总是必须承认，我们要形成任何实在的广袤观念，必然要把一些可以感知的对象填充进去，并想像它的部分是可见的或可触知的。

至于认为时间只是某些实在对象在它中间存在的那个方式的学说，我们可以说：这个学说和关于广袤的相似学说一样，要受到同样的反驳。如果说因为我们在真空观念上进行争辩和推个对象时，中间并无间隔的运动，这时那些对象才可说是接触的，那么这些对象便不相接触。对象在我们感官前的现象是一致的；一切困难都是来自我们所用的词语的模糊。

如果我们把我们的探讨推进到对象在感官前的现象以外，我恐怕我们大部分的结论都将充满了怀疑主义和不确定。因此，如果有人问，那个不可见的和不可触知的距离是否永远充满着物体、还是某种东西——那种东西在我们的器官改进之后可以变成可见的或可触知的，那么我不得不承认，我不论在哪一方面都发现不出很有决定性的论证来；虽然我倾向于相反的意见，因为那个意见比较符合于通俗和一般的想法。如果我们正确地理解牛顿哲学，我们将发现它的意义也只是如此。一个真空被肯定了；那就是说，物体被说成是处于这样一种方式，可以在它们中间接纳其他物体、而没有任何冲击或渗透。物体的这种状态的真实性质是不知的。我们只认识到它对感官的作用和它接纳物体的能力。对于那个哲学来说，最适当的就是一种适度的温和的怀疑主义，同时坦率地承认对于超出一切人类能力的那些题材，我们是一无所知的。)理，那就是我们有真空观念的一个充分证明，那么根据同样的理65由我们也必然有一个不包含任何可变的存在物的时间的观念，因为没有题目比这个题目争论得更多、更经常的了。不过我们实际上没有这个观念，这是确定的。因为它是从哪里得来的呢？它是起源于感觉印象还是反省印象呢？请把这个观念清楚地向我们指出来，使我们知道它的本性和性质。但是你如果指不出任何那样的印象来，那么你可以确定，当你想像自己有任何那样的观念时，你是错了。

但我们虽然不能指出不包含可变的存在物的时间的观念所由得来的那个印象，可是我们能够很容易地指出使我们假想自己有那个观念的那些现象。因为我们可以看到，我们的心中有不断的一连串的知觉，所以时间观念永远存在于我们的心中；当我们在五点钟思考一个稳定的对象，随后又在六点钟

---

(我们如果把自己的思辨限制于对象在我们感官面前的现象，而不进一步探究对象的真正的本性和作用，那么我们便可以免除一切困难，也永不会被任何问题所困惑。所以如果有人问，介于两个物体之间的那个不可见的和不可触知的距离是某种东西，还是空无所有；那么我们就很容易地答复说，它是某种东西，即按照那样一个特殊方式刺激感官的那些对象的一种特性。如果有人问，中间隔着那种距离的两个物体是否互相接触，那么我们可以答复说，这就要决定于接触这个词的定义。如果对象之间没有可感知的东西介于其间的时候，就说它们是接触的，那么这些对象就接触了，如果两个物体的映像刺激眼睛的邻接部分，而且手在接续触到两

加以思考时，我们就容易以同一方式把那个时间观念应用于它，就像每一个刹那都被那个对象的一种不同的位置或变化加以区别似的。那个对象的初次出现和第二次出现，在同我们的知觉的接续比较之下，似乎同样地远隔，就像那个对象已经真正变化了一样。此外，我们还可以加上经验向我们听指出的，即：那个对象在前后两次出现之间原可以有那样多的变化；正如那个不变的、或者宁可以说是虚构的持续，也和感官所明显地看到的那种接续一样，都可以增减每一种性质，而对它发生同样的作用。由于这三种关系，我们便容易混淆我们的观念，想像自己能够形成没有任何变化或接续的一个时间或持续的观念。

## 第六节 论存在观念和外界存在观念

在我们结束这个题目之前，我们不妨说明一下存在和外界存在这两个观念；这些观念正像空间和时间观念一样，也有它们的困难。通过这样的研究，当我们彻底理解了可能进入我们推理中的那些特殊观念以后，我们在考察知识和概然性时就有了更好的准备。

我们可以意识到的或记忆起的一切印象或观念，没有一个不可以被想像为存在的。显而易见，存在(being)的最完善的观念和信据是从我们的这种意识得来的。根据这点，我们就可以形成一个可以设想到的最清楚的、最有决定性的两端论法，即：我们既然在记忆起任何观念或印象时，总是赋予它以存在，所以存在观念如果不是由一个与每一个知觉或思想的对象联结着的独立印象得来，必然就和知觉观念或对象观念是同一的。

这个两端论法既然是每一个观念都是来自一个相似的印象那个原则的一个明显的结论，所以我们对于这个两端论法的两端命题的决定是没有什么更多的怀疑的。不但完全没有任何独立的印象伴随着每个印象和每个观念，而且我还以为有任何两个独立印象是不可分离地联结着的。某些感觉虽然有时会结合起来，可是我们迅速发现它们可以分离，可以分别地呈现。由此看来，我们所记忆的每一个印象和观念虽然可以被认为是存在的，存在观念却并非由任何特殊的印象得来的。

因此，存在观念和我们想像为存在的东西的观念是同一的。单纯地反省任何东西和反省它是存在的，这两件事并无不同之处。存在观念在和任何观念结合起来时，并没有对这个观念增加任何东西。不论我们想像什么，我们总是想像它是存在的。我们任意形成的任何观念都是一个存在的观念；一个存在的观念也是我们所任意形成的任何观念。

任何人要反对这个说法，就不得不指出实在物观念所由获得的那个独立印象，并且必须证明，这个印象与我们相信其为存在的每个知觉都是不可分离的。我们可以毫不迟疑地断言，这一点是做不到的。

我们前面所作的观念没有任何实在的差异仍然可以区别的那种推理在这里不能给我们任何帮助。那种区别是建立于同一个简单观念对几个不同的观念所可能有的不同的类似关系。但是，不可能呈现出在存在方面和某个对象类似、而在同一方面又和其他对象差异的任何一个对象来，因为每一个呈现出来的对象都必然是存在的。

同样的推理也可以说明外界存在的观念。我们可以说，哲学家们公认的、并且本身也相当明显的一个理论就是：除了心灵的知觉或印象和观念以外，没有任何东西实际上存在于心中，外界对象只是借着它们所引起的那些知觉才被我们认识。恨、爱、思维、触、视：这一切都只是知觉。

心中除了知觉以外既然再也没有其他东西存在，而且一切观念又都是由心中先前存在的某种东西得来的；因此，我们根本就不可能想像或形成与观念和印象有种类差别的任何事物的观念。我们纵然尽可能把注意转移到我们的身外，把我们的想像推移到天际，或是一直到宇宙的尽处，我们实际上一步也超越不出自我之外，而且我们除了出现在那个狭窄范围以内的那些知觉以外，也不能想像任何一种的存在。这就是想像的宇宙，除了在这个宇宙

中产生出来的观念以外，我们也再没有任何观念了。

外界对象如果被假设为与我们的知觉有种类差别，那么我们在想像它们时所能达到的最大限度，就是对它们形成一个关系观念，而并不自以为理解了那些关联着的对象。一般说来，我们并不假设它们有种类差别，而只是赋予它们以不同的关系、联系和持续。不过关于这点，以后还要比较充分地加以讨论。



### 第三章 论知识和概然推断

#### 第一节 论知识

有七种不同的哲学关系，即类似、同一、时间和空间关系、数量或数的比例、任何性质的程度、相反和因果关系。这些关系可以分为两类：一类完全决定于我们所比较的各个观念，一类是可以不经过观念的任何变化而变化的。我们是从一个三角形的观念、发现它的三个角等于两个直角的这样一种关系；只要我们的观念不变，这种关系也就不变。相反，两个物体间的接近和远隔的关系，可以仅仅由于它们的位置的改变而有所变化，并不需要对象自身或它们的观念有所变化；这种位置决定于心灵所不能预见的千百种不同的偶然事件。同一关系和因果关系也是一样。两个对象虽然完全类似，甚至在不同时间出现于同一位置，但是它们可以在数量上有所不同；至于一个对象产生另一个对象的那种能力既然决不能单是从它们的观念中发现出来的，因此，原因和结果显然是我们从经验中得来的关系，而不是由任何抽象的推理或思考得来的关系。没有任何一个现象——即使是最简单的——可以根据了出现于我们面前的对象的性质而加以说明的，或者是我们可以不借着记忆和经验的帮助而预见的。

由此看来，七种哲学关系之中，只有四种完全决定于观念，能够成为知识和确实性的对象。这四种是类似、相反、性质的程度和数量或数的比例。这些关系中有三种是一看便可以发现出的，它们恰当地应该属于直观的范围，而不属于理证的范围。当任何一些对象互相类似时，这种类似关系首先就刺激眼睛，或者不如说是刺激心灵，很少需要再一次的考察。相反关系和任何性质的程度也是同样情形。没有人能够有一次怀疑，存在与不存在互相消灭，并且是完全不相容的和相反的。当任何性质如颜色、滋味、热、冷等的程度差异十分微小时，我们虽然不可能精确地加以判断，可是当它们的差异是巨大的时候，那就很容易决定它们中间某一种较另一种强些或弱些。无需任何研究或推理，我们一看就可以作出这个决定。

在确定数量或数的比例时，我们也可以照同一方式进行，并在一见之下就可以观察出任何数或形之间的较大或较小，尤其是当这种差异是很大而显著的时候。至于相等或任何精确的比例，我们从单独一次的考察只能加以猜测。很小的数和很有限的广袤部分是一个例外；这些是立刻可以了解的，而且我们在这里也觉察到自己不容易陷于任何重大的错误。在其他一切情形下，我们必然只能粗略地决定比例，或者必须在比较人为的方式下进行决定。

我已经说过，几何学或者说确定形的比例的那种技术，虽然就普遍性和精确性而论远远超过感官和想像的粗略判断，可是也永远达不到完全确切和精确的程度。几何学的最初原理仍然是由对象的一般现象得来的，而当我们考察自然所容许的极小的对象时，那种现象就绝不能对我们提供任何保证。我们的观念似乎给予我们一个完全的保证：没有两条直线能有一个共同的线段；但是我们如果考究这些观念，我们就会发现，它们总是假设着两条直线的一种可感知的倾斜度，而当它们所形成的角是极其微小的时候，我们便没有那样精确的一条直线标准，可以向我们保证这个定理的真实。数学中大多

数的原始判断也都是同一情形。

因此，就只剩下代数学和算术这两种仅有的科学，在这两门科学中，我们能够把推理连续地推进到任何复杂程度，而同时还保存着精确性和确实性。我们有一个精确标准，我们能根据它去判断一些数的相等和比例；按照数的是否和这个标准符合，我们确定它们的关系，而不至有任何错误的可能。当两个数是那样地结合起来，其中一个数所含的单位与另一个数所含的单位永远相应的时候，我们就断言那两个数是相等的，而几何学正是由于缺乏那样一个在广袤方面的相等标准，因此难以认为是一个完善和无误的科学。

我说，几何学虽然缺乏算术和代数学所特有的那种完全精确性和确实性，可是比起我们感官和想像的不完善的判断来，仍然是优越的。这种说法可能会引起一个困难，我们应该在这里把这个困难消释一下。我所以认为几何学有缺点，其理由在于它的原始的和基本的原理只是由现象得来的；有人或许会设想。这个缺点必然永远伴随着几何学，使几何学在比较它的对象或观念的时候，永远不能达到比我们的眼睛或想像单独所能达到的精确性更大的精确性。我承认这种缺点总是跟随着它，使它永远不能期望达到充分的确实性：但是由于这些基本的原理建立在最简易而最少欺骗性的现象上面，这些原理就给与它们的结论以一种精确程度，这种精确程度是这些结论单独地所不能达到的。人的眼睛不能断定千边形的角等于一九九六个直角，或作出任何和这个比例接近的推测；但是当它断定、几条直线不能相合和在两点之间我们不能画一条以上的直线时，它的错误决不会是很大的。这就是几何学的本性和功用：它使我们一直研究到那些现象，这些现象由于它们的简易性，不至于使我们陷于重大的错误。

我将利用机会在这里提出另外一个意见，这是关于理证性推理的一个意见，它是由这个同一的数学论题所提示出来的。数学家们惯于自称：作为他们对象的那些观念的本性，是非常细致的和精微的，它们不属于想像的概念范围，而必须借一种纯粹的和理智的观点才能了解，这种观点只有灵魂的高级官能可以胜任。同样的看法也贯穿于大多数的哲学部门，并且主要是用以说明我们的抽象观念，并指出我们如何能够形成例如一个既不是等腰、也不是不等边、各边也不限于某种特定长度和比例的三角形观念。不难看到，哲学家们为什么那样喜爱某些细致的和精微的知觉这个概念，因为他们借此就掩盖了他们的许多谬误，并可以通过采用模糊和不确定的观念而拒不服从清楚观念的判断。不过，为了打破这个诡计，我们只须回顾一下我们的全部观念都是由印象复现而来的那个我们所屡次坚持的原则。因为，我们由此就可以立刻推断说，我们的全部印象既然都是清楚的和确切的，所以由印象复现而来的观念也必然具有同一本性，如果不是由于我们的过失，决不能包含任何那样晦暗而繁复的东西。一个观念由于它的本性是比印象较为微弱而低沉的，但是 73 因为在其他各方面都是与印象同一的，所以不能含有任何极大的神秘。如果观念的微弱使它成为模糊不清，我们就应该使观念保持稳定和精确，尽量去补救这个缺点。如果没有做到这一点，却妄谈什么推理和哲学，那是徒然的。

## 第二节 论概然推断；并论因果观念

关于作为科学基础的那四种关系，我所认为必须要说的，就只是这些。但是其他三种关系却并不由观念所决定，并且即使在那个观念保持同一的时候，这些关系也可以存在，也可以不存在；关于这些关系，应该作比较详细的说明。这三种关系是同一关系、时空中间的位置和因果关系。

一切推理都只是比较和发现两个或较多的对象彼此之间的那些恒常的或不恒常的关系。不论当两个对象都呈现于感官之前的时候或者当两者都不呈现于感官之前的时候，或者当只有一个呈现出来的时候：我们都可以进行这种比较。当两个对象连同它们的关系呈现于感官之前的时候，我们把这种情形称为知觉，而不把它称为推理，在这种情形下，恰当地说，并没有运用任何思想或活动，而只是通过感觉器官被动地接纳那些印象。根据这种思维方式，我们就不应当把我们关于同一关系以及时间和空间关系所作的任何观察看作推理，因为在这两种关系的任何一种关系中间，心灵都不能超出了直接呈现于感官之前的对象，去发现对象的真实存在或关系。只有因果关系才产生了那样一种联系，使我们由于一个对象的存在或活动而相信、在这以后或以前有任何其他的存在或活动；其他两种关系也只有它们在它们影响这种关系或被这种关系所影响的范围以内，才能在推理中被应用。任何一些对象中都没有东西可使我们相信，它们或是永远远隔的、或是永远接近的；当我们根据经验和观察发现它们在这一方面的关系是不变的时候，我们就总是断言，有一种秘密原因在分离它们或结合它们。这种推理也可推广到同一关系。一个对象虽然好几次在我们成官之前时隐时现，我们也容易假设它的个体继续是同一不变的，而且知觉虽然间断，我们还是认为它有同一性；我们总是断言，如果我们的眼睛不停地看着它，我们的手不停地触着它，它会传来一个不变的和不间断的知觉。但是超出我们感官印象之外的这个结论只能建立于因果的联系上面，除此以外我们没有任何保证，足以保证我们的对象没有变化，不论这个新的对象如何类似于先前呈现于感官之前的那个对象。每当我们发现那样一种完全的类似关系时，我们就考究这种关系是否是那一类对象所共有的；是否可能有或者很可能有某种原因起着作用去产生那种变化和类似关系；根据我们对这些原因和结果所作的断定，我们就形成了关于那个对象的同一性的判断。

由此看来，在不单是由观念所决定的那三种关系中，惟一能够追溯到我们感官以外，并把我们的看不见、触不着的存在和对象报告于我们的，就是因果关系。因此，在我们结束关于知性这个题目之前，我们将力求充分地说明这种关系。

依照程序着手，我们必须先考究因果关系的观念，并且看它是从什么来源获得的。如果我们没有完全理解我们要对它进行推理的观念，我们便不可能进行正确的推理；而我们若不是把一个观念追溯到它的根源，并考察它所由产生的那个原始印象，也就不可能完全理解那个观念。考察印象，可以使观念显得清楚；考察观念，同样也可以使我们的全部推理变得清楚。

因此，我们可以观察我们所称为原因和结果的任何两个对象，把它们各方面反复检查，以便发现产生那样一个极度重要的观念的那个印象。初看起来，我就觉察到，我一定不能在对象的任何特定性质中去寻求这个印象；因为我从这些性质中不论选定哪一种，我总是可以发现某种虽然没有那种性

质、可是仍然归在原因或结果的名称之下的对象。的确，不论外界或内心存在的任何东西，没有一个不被认为是一个原因或一个结果的，虽然很明显地没有任何性质普遍地属于一切的存在，使它们应该得到那个名称。

因此，因果关系的观念必然是从对象间的某种关系得来；现在我们必须力求发现那种关系。第一，我发现，凡被认为原因或结果的那些对象总是接近的；任何东西在离开了一点它的存在的时间或地点的以外的任何时间或地点中，便不能发生作用。互相远隔的对象虽然有时似乎互相产生，可是一经考察，它们往往会被发现是由一建串原因连系起来的，这些原因本身是互相接近的，并和那些远隔的对象也是接近的；而当在任何特殊例子中我们发现不出这种联系的时候，我们仍然假设有这种联系存在。因此，我们可以把接近关系认为是因果关系的必要条件。我们至少可以根据一般的意见假设它是如此；以后我们将找到一个比较适当的机会，来考察哪些对象能够并列和结合，哪些对象不能够如此，借以澄清这个问题。

我将认为原因与结果的必要条件的第二种关系，不是那样普遍公认的，而是很可能引起某种争论的。那就是在时间上因先于果的关系。有些人主张，原因并不是绝对必然地先于它的结果；任何对象或活动在它存在的最初一刹那，就可以发挥它的产生性质(productive quality)，产生与它完全同时的另一个对象或活动。不过，在大多数的例子中，经验似乎反驳了这种意见除此以外，我们还可以借一种推论或推理来建立因先于果的这个关系。在自然哲学和精神哲学中，有一个确立的原理，即一个对象如在充分完善的状态下存在了一个时期，而却没有产生另一个对象，那它便不是那另一个对象的唯一原因；它就需要其他的原则加以协助，把它从不活动状态中推动起来，使它发挥它所秘密含有的那种能力。但是，如果有任何原因可以和它的结果完全同时的话，那么根据了这个原理就可以确定一切原因和结果都是如此；因为其中任何一个只要在一刹那间延援它的作用，那么它在原该活动的那个刹那并不曾发挥它的作用，因而就不是一个恰当的原因。由此而来的结果就无异是毁灭了我们在世界上所观察到的原因的那种一连串的接续，并且确实也是把时间完全消灭了。因为，如果一个原因和它的结果是同时的，这个结果又和它的结果是同时的，这样一直推下去。那么显然就不会有接续这样一个现象，而一切对象必然就都是同时存在的了。如果这个论证显得令人满意，那就很好。如果不是如此，那么我请求读者允许我在前面那种情形下所擅用的那种自由，即暂时假设它是这样的。因为他将会发现，这件事情并没有什么重大关系。

在这样发现了或假设了接近关系和接续关系是原因和结果的必要条件以后，我就发现我猛然停住，而在考察任何单独的一个因果例子方面不能再往前进了。在撞击的时候，一个物体的运动被认为是另一个物体运动的原因。当我们以极大注意考究<sup>77</sup>这些对象的时候，我们只发现一个物体接近另一个物体，而且它的运动先于另一个的运动，但其间并没有任何可感知的时间间隔。在这个题目上，我们即使再进一步竭力去思索和思考，也是丝毫没有益处的。在考究这一个特殊的例子中，我们并不能再进一步了。

如果有人抛开这一例子，妄想给原因下一个定义说，它是能够产生其他东西的一种东西，那他显然是什么也没有说。因为他所谓产生是什么意思呢？

他能抬产生下一个与原因作用的定义不同的任何定义么？如果他能够，我希望他把这个定义说出来。如果不能，那他就是在这里绕圈子，提出了一个同义词，并没有下一个定义。

那么我们是否就该满足于接近和接续这两种关系，以为它们可以提供一个完善的原因作用的观念呢？完全不是这样。一个对象可以和另一个对象接近、并且是先存在的，而仍不披认为是另一个对象的原因。这里有一种必然的联系应当考虑。这种关系比上述两种关系的任何一种都重要得多。

这是我又把这个对象的各方面反复加以观察，以便发现这种必然联系的本性，并发现这个联系观念所可能由以获得的那一个印象或一些印象。当我观察对象的已知性质时，我立刻发现因果关系丝毫也不依靠它们。当我考察它们的关系时，我只能发现接近关系和接续关系，而这两种关系我已认为是不完全的、不满意的。我既然没有成功的希望，那么我是否便可以因此说，我在这里有一个并无任何类似印象在它之先出现的观念呢？这就会断然地证明我的轻率和易变；因为与此相反的一个原则已经那样坚定地确立起来，不容有进一步的怀疑了；至少在我们比较充分地，考察了现在这个困难之前，那个原则是不容怀疑的。

有些人在寻找一种掩藏起来的東西，而在他们所预期的地方找寻不到时，就毫无确定的观点或计划，只是在附近各处遍处搜索，希望他们的好运气最后会引导他们碰到他们所寻找的东西。我们现在也必须仿效这些人的做法。对于进入因果观念中的那个必然联系的本质的问题，我们必须放弃直接的观察，而力图去发现其他一些问题，加以考察，这种考察或许会提供一个线索，有助于澄清现在的困难。这些问题共有两个，我将加以考察。

第一，我们有什么理由说，每一个有开始的存在的東西也都有一个原因这件事是必然的呢？

第二，我们为什么断言，那样一些特定原因必然要有那样一些特定结果呢？我们的因果互推的那种推论的本性如何，我们对这种推论所怀的信念(belief)的本性又是如何？

在我作进一步的研究之前，我只想说，原因和结果的观念虽然不但是由感觉印象得来，而且也是由反省印象得来，可是为了简略起见，我通常只提到感觉印象作为这些观念的来源；不过我希望我所说的关于感觉印象的话也都可以应用于反省印象。各种情感和它们的对象之间以及它们彼此之间都有一种联系，正如外界物体彼此之间互相联系着一样。因此，属于感觉印象的因果关系也必然是感觉印象和反省印象全体所共有的。

### 第三节 为什么一个原因永远是必然的

先从关于原因的必然性这第一个问题开始研究。哲学中有一条一般原理：一切开始存在的东西必然有一个存在的原因。在一切推理中，人们不举出任何证明，也不要求任何证明，通常总是把这一点视为当然的。这点被假设为是建立在直观上面的，并且是人们虽然会在口头上否定、而心中却实际上从未怀疑过的那些原理之一。但是我们如果根据前面所说明的知识观念来考察这条原理，那么我们在这一条原理中将发现不出这类直观确实性的任何标记来；相反，我们会发现这条原理的本性与那一类信念的本性是完全不合的。

一切确实性都是来自观念的比较、以及观念保持不变时也一直总是不变的那些关系的发现。这些关系就是类似关系，数量和数的比例、任何性质的程度和相反关系；这些关系中没有一个涵摄于“一切开始存在的事物也都有一个存在的原因”的这个命题之中。因此，那个命题并没有直观确实性。任何肯定这个命题有直观确实性的人，至少必须否认这四种关系是仅有的无误的关系，而且必须发现其他一种同类的关系涵摄在这个命题之中；关于这一点，我们将有足够的时间加以考察。

但是这里有一个论证，可以立刻证明前述的命题既没有直观的确实性，也没有理证的确实性。我们如果不能指出，没有某种产生原则(*productive principle*)任何东西决不能开始存在，那么我们同时也永远不能证明，每一新的存在或存在的每一新的变异都必然有一个原因；前一个命题如果不能证明，那么我们就没有希望能够证明后一个命题。但是前一个命题是绝对不能用理证来证明的，我们只要考虑下面这一点就可以明白，就是：所有各别的观念既然是可以互相分离的，而原因和结果的观念又显然是各别的，所以我们很容易想像任何对象在这一刹那并不存在，在下一刹那却存在了，而无需对它加上一个各别的原因观念或产生原则的观念。所以，对想像来说，一个原因观念和存在开始观念的分离显然是可能的；所以，这些对象的现实的分离。就其不涵摄任何矛盾或谬误来说，是完全可能的。因此这种分离就不能被单是根据观念的任何推理所反驳；而如果驳不倒这一点，我们便不可能证明一个原因的必然性。

因此，我们在考察之后就将发现，对于原因的必然性人们所提出的每一个理证，都是错误的、诡辩的。某些哲学家说：我们所能假设任何对象在其中开始存在的一切时间点和空间点，本身都是相等的；除非有某种原因，它是一个时间和一个地点所特有的，并借此决定和确定这种存在，这种存在必然永远处于悬空状态，因而那个对象由于缺乏某种东西确定它的开始，也永远不能开始存在。不过我要问，假设时间和地点没有原因就可以确定，比假设存在在那个方式下(即没有原因——译者)成为确定，果真是更为困难些么？在这个题目方面所发生的第一个问题永远是：那个对象是否将要存在；其次的问题才是，它将在何时何地存在？如果在一种情形下原因的除去在直观上就显得是谬误的，在另一种情形下也必然是这样的。如果在一种情形下不经过证明就不能显出谬误，在另一种情形下也就同样需要一个证明。因此，一个假定的谬误决不能是另一个假设也是谬误的证明，因为它们都是站在同

一立场上，并且必然要依据同一推理而成立或不成立的。

关于这个题目，我发现哲学家们所用的第二个论证，也遭到同样的困难。据说，每一事物都必然有一个原因；因为如果任何事物缺乏一个原因，那么它就是产生出自己来的，也就是说，它在它存在之前就已存在，而这是不可能的。不过这种推理显然是没有决定性的；因为它假设，在我们否定一个原因之后，我们仍然承认了我们所明白地否定了的事情，即必须有一个原因；这个原因因此就被认为是对象自身，而这无疑是一种明显的矛盾。不过，说任何事物没有一个原因就被产生出来，或者更恰当地说，就开始存在，那并不等于肯定它是它本身的原因；正相反，排除了外面的一切原因，就更加排除了被创造出的那个事物本身。一个没有任何原因而绝对存在的对象，当然不是它自己的原因；当你肯定说、一个对象是随着另一个对象而来的时候，你就是在窃取论点，并假设了任何事物没有一个原因是绝对不能存在的，而且我们在排除了一个产生原则以后，仍然必须求助于另一个这样的原则。

那个曾被用来证明原因的必然性的第三个论证，也完全是同样情形。没有任何原因而破产生出的任何东西，都是由虚无所产生的；换句话说，它以虚无作为它的原因。不过虚无不能成为一个原因，正像它不能成为某种东西、或等于两个直角一样。我们凭直观知道，虚无，不能等于两个直角，也不能成为某种东西；借着同样的直观，我们也可以知道它决不能成为一个原因。因此，我们必然看到，每个对象都有它的存在的真实原因。

我相信，在我评论了前面两种论证之后，不必费多少话就可以表明这个论证的脆弱。它们全部都是建立在同样的谬误上面，并且都由同一思路得来的。我们只须说一点就够了，就是：当我们排除一切原因的时候，我们就实实在在把它们都排除了，既不认虚无为存在的原因，也不认对象自身为存在的原因；因此，不能根据了这些假设的谬误推出一个论证来证明那种排除是谬误的。如果每一种东西必然有一个原因，那么在排除其他原因以后，我们自然就必然承认对象自身或虚无作为原因。但 82 是，争论之点正是在于每一种东西是否必然有一个原因；因此，根据一切正确的推理。我们决不该把这一点看作已被承认的了。

还有一些尤其轻率的人说：每一个结果都有一个原因，因为原因就涵摄在结果这个观念之内。每个结果必然以一个原因作为前提；结果是一个相对的名词，原因是它的相关项目。但这并不证明每一个存在先前必然有一个原因，正如我们不能因为每个大夫必然有个妻子，因而就说每个男人都结了婚一样。问题的真相在于：每一个开始存在的对象是否都由一个原因得到它的存在；而我断言，这一点既没有直观的确实性，也没有理证的确实性，并且我希望前面的论证已经充分证明了这点。

认为每一个新的产物都必然有一个原因的那个意见，既然不是由知识或任何科学推理得来的，那么那个意见必然是由观察和经验得来的。其次的问题自然就是：经验如何产生那样一个原则呢？不过我发现，把这个问题降低到下面这个问题将会是比较方便的，即我们为什么断言，那样特定的原因必然有那样特定的结果，我们为什么形成由这一个推到那一个的推断呢？我们将把这个问题作为我们下面的研究题目。最后，我们也许会发现，同一个答

---

克拉克博士和其他人。

洛克先生。

复将会解决这两个问题。



#### 第四节 论因果推理的组成部分

心灵在根据原因或结果进行它的推理时，虽然把它的视野扩展到它所见的或所记忆的那些对象之外，可是它决不能完全不看到那些对象，也不能单凭它的观念进行推理，而必须在推理中混杂着一些印象，或至少混杂着一些与印象相等的记忆观念。当我们由原因推到结果时，我们必须确立这些原因的存在；而要确立这个原因，只有两个方法，或是通过我们的记忆或感官的直接知觉，或是由其他原因加以推断，这些其他原因我们也必须以同一方式加以确定，或者是通过当前的印象，或者是根据它们的原因进行推断，如此一直推求下去，直到我们达到我们所见过或所记忆的某个对象为止。我们不可能把我们的推断无限地进行下去；而惟一能停止我们推断的乃是一个记忆印象或感官印象，超出了这些印象以外，就没有怀疑或探究的余地。

在这一方面要举一个例子，我们可以选择历史上任何一点，并且考察我们为了什么理由要相信它或否定它。例如我们相信，凯撒在三月十五日在元老院被刺死；这是因为这个事实是根据历史家们的一致的证据所确立的，而这些历史家都一致给那个事件指定这个确切的时间和地点。这里有若干符号和文字呈现于我们的记忆或感官之前；我们也记得这些文字符号曾被用作某些观念的记号；这些观念或者是存在于行刺时亲自在场、并由这件事的存在直接得到这些观念的那些人的心中；或者是这些观念是由别人的证据得来，而那个证据又从另一个证据得来，这样清楚可见地层层推进，直至最后我们达到那些目击此事发生的人们为止。显然，全部这个论证连锁或因果联系最初是建立在所见过或所记忆的那些符号或文字上的，而且如果没有记忆或感官的根据，我们的全部推理将成为虚妄而没有基础。没有了那种根据，那个连锁中的每一个环节都将依靠于另一个环节，但是连锁的一头并不固定于足以支持全部连锁的任何东西上，因而也就没有信念或证据。一切假设性的论证、或是依据假设而进行的推理，实际上都是这种情形；它们中间并没有任何现前的印象或对一个真实的存在信念。

有人反对说，我们能够根据过去的结论或原则进行推理，并 84 不必求助于那些结论最初所由以发生的那些印象；不消说，这对于我现在的学说不是确当的反驳。因为，即使这些印象已经完全从记忆中消失，它们所产生的信念仍然可以存在。同样真实的是：关于因果的一切推理原来都是由某种印象得来的，正像某种理证的信据永远是来自观念的比较一样，虽然这种比较已被遗忘，信据却仍然可以继续存在。

## 第五节 论感官印象和记忆印象

因此，在根据因果关系而进行的这种推理中，我们所应用的是性质混杂而互相差异的材料，这些材料虽然互有联系，可是本质上仍是互相差别的。我们关于因果的全部推理由两种因素所组成，一个是记忆印象或感官印象，一个是产生印象的对象的、或被这个对象所产生的、那个存在的观念。因此，这里我们就有三件事情需要说明：第一是原始的印象。第二是向有关的原因观念或结果观念的推移过程。第三是那个观念的本性和性质。

至于由感官所发生的那些印象，据我看来，它们的最终原因是人类理性所完全不能解释的。我们永远不可能确实地断定，那些印象还是直接由对象发生的，还是被心灵的创造能力所产生，还是由我们的造物主那里得来的。这样一个问题对于我们现在的目的来说也并不重要。我们的知觉不论是真是伪，我们总可以从它们的一贯性中得出一些论断，不论它们是正确地表象自然事物，或者只是感官的幻象。

当我们寻找那种区别记忆与想像的特征时，我们必然会立刻觉察到，那个特征不在于记忆所呈现于我们的那些简单观念中、因为这两种官能都是由印象得到它们的简单观念，并永远不能超出这些原始知觉之外的。这两种官能的差别同样也不在于它们的复合观念的排列方式。因为，虽然记忆的特性在于保存它的观念的原来秩序和位置，而想像却可以随意改换和变化它们的秩序和位置，可是这种差别并不足以区别它们的作用，或者使我们能够对两者进行辨识；我们不可能将过去的印象唤回，以便把它们和我们当前的观念加以比较，并看看它们的秩序是否精确地相似。记忆既然不是通过它的复合观念的秩序，也不是通过它的简单观念的本性而被人认知，因此，记忆和想像的差别就在于记忆的较大的强烈和活泼程度。一个人原可以逞其幻想，臆造任何过去的冒险情景；若不是想像的观念比较微弱和模糊：那就无法把这种想像的情景和同样的记忆的情景加以区别。

[常有这样的事发生：两个人都曾经参与过某一事件发生的场合，其中一个人比另一个人记忆得比较清楚，并且费尽周折也无法使他的同伴追忆起这件事。他历举了若干情节，还是无效；他提到了时间、地点、在场的人、所说的话、和在种种方面所作的事；直到最后，他忽然碰巧提到了唤起全部情景的某个情节，使他的朋友完全记起当时的一切情形。这里，遣忘了往事的那个人最初也从另一个人的谈话中接受了所有的观念，连同时间和地点的同一的情节；不过他认为它们只是想像中的虚构。但是一当触动记忆的那个情节被提到以后，同样的那些观念现在便出现于一个新的观点下，并且好像与它们先前所引起的感觉有所不同。除了那种感觉的变化而外，并无任何其他变化，可是那些观念却立刻变成了记忆观念，并且得到了同意。

记忆所呈现于我们的一切对象，想像既然都能加以表象，而且那两个官能的差别只在于它们所呈现出的观念所引起的不同的感觉，所以我们应该要考究一下那种感觉的本性。这里我相信，每个人都会立刻和我同意，认为记忆观念要比想像观念比较为强烈和活跃）。一个要想描摹任何一种情感或情绪的画家，总要设法去看一看被同样情绪所激动的人，以便使他的观念生动活泼，并使它们比那些只是想像中的虚构的观念更为强烈和活泼。这种记忆越是新近：观念也就越是清楚；在隔了一个长时间以后，他如果再返回来思维他那个对象，他总是发觉那个对象的观念衰退了，即使不是完全消灭的

话。当我们的记忆观念变得十分微弱的时候，我们对它们时常发生怀疑；当任何一个意象不是表现得色彩鲜明、足以表明记忆官能的特征时，我们就难以断言，那个意象还是来自想像，还是来自记忆。一个人说，我想我记得那样一件事情，不过我没有把握。漫长的时间几乎把它消磨于我的记忆之外，使我不能确定它是否是我的想像的纯粹产物。

一个记忆观念既然可以由于失去它的强力和活泼性而衰退到那样一个程度，以至被认为是一个想像观念；同样的，在另一方面，一个想像观念也可以获得那样一种强烈和活泼程度，以至被认作一个记忆观念，并且对信念和判断起着和记忆观念相似的作用。这种情形可以在撒谎的人身上看到；这些人由于一再撒谎，最后格于对谎话产生了信念和记忆，就像它们是实在的事情一样。习惯在这种情形下也像在其他情形下一样，对心灵产生了和自然对心灵的同样的影响，并且抬观念注入了同样的强力和活力。

由此可见，那种永远伴随着记忆和感官的信念或同意只是它们所呈现的那些知觉的活泼性；它们和想像的区别只在于这一点。在这种情形下，所谓信念就是感到感官的直接印象，或是感到那个印象在记忆中的复现。只有知觉的强力和生动性才构成了判断的最初活动，并在我们推溯因果关系、根据了这种判断进行推理时，奠定了那种推理的基础。

## 第六节 论从印象到观念的推断

我们很容易看到，在追溯这种关系时，我们从因到果的推断，不是单从观察这些特定的对象得来的，也不是由于我们洞察对象的本质、因而发现它们彼此的依赖关系而得来的。没有任何对象涵摄其他任何对象的存在，如果我们只考究这些对象本身，而不看到我们对它们所形成的观念以外。这样一个推断就 87 等于是知识，并且意味着：想像任何与此差异的东西是绝对矛盾的、不可能的。但是由于一切备别的观念都是可以分离的，所以显然不会有这类的不可能性。当我们由当前的一个印象转移到任何对象的观念时，我们可能把那个观念和那个印象分开，而以其他任何观念来代替它。

因此，我们只能根据经验从一个对象的存在推断另外一个对象的存在。经验的本质是这样的。我们记得曾有过一类对象的存在常见的例子；并且记得，另一类对象的个体总是伴随着它们，并且和它们处于经常的接近秩序和按续秩序中。例如，我们记得曾经看到我们所称为火焰的那一类对象，并且曾经感到我们所称为热的那种感觉。我们也回忆起那些对象在过去一切例子中的恒常结合。没有经过任何进一步的程序，我们就把一个称为原因，把另一个称为结果，并由一个的存在推断另一个的存在。在我们所亲见的特定原因和结果结合在一起的所有那些例子中，原因和结果都曾被感官所知觉，并被记忆下来。但是在我们对它们进行推理的一切情形下，只有一项被知觉或被记忆，而另外一项却是依照我们过去的经验加以补足的。

这样，在研究进程中，我们在根本想不到、而完全在研究其他题目的时候，却不知不觉地发现了因果之间的一个新的关系。这个关系就是它们的恒常结合(constant conjunction)。接近和接续并不足以使我们断言任何两个对象是因和果，除非我们觉察到，在若干例子中这两种关系都是保持着的。我们现在可以看到，为了发现构成因果关系那样一个必需部分的那种必然的联系的本性，不去直接考察这种关系有什么益处。我们大可希望通过这个方法最后达到我们所提出的目的；虽然，说实在话，88 这个新被发现的恒常结合关系，似乎在我们的研究道路上使我们前进不了多远。因为它的含义只不过是，相似的对象永远被置于相似的接近和接续关系中；而且至少初看起来，我们似乎显然不能借着这种关系发现任何新的观念，我们只能加多、而不能扩大我们心灵的对象。有人也许会想，我们从一个对象所不能发现的东西，我们也永远不能从一百个种类相同的、并在每一个条件方面都完全类似的对象那里发现。我们的感官在一个例子中给我们指出处于某种接续关系和接近关系中的两个物体、运动或性质；我们的记忆也只是把我们永远发现为处于相似关系中的相似物体、运动或性质的许多例子呈现于我们。单是把任何过去的印象即使重复无数次，也永不能产生任何新的原始观念，如像必然联系观念那样；在这里，许多的印象比我们单限于一个印象时、并没有更大的影响。这种推理虽然似乎是正确而明显的，可是如果我们失望得太早，那也未免愚蠢；所以我们还是把讨论的线索继续下去。我们既然知道，在发现了任何一些对象的恒常结合以后，我们总是要由一个对象推断另一个对象，所以我们现在就可以考察那种推断的本性，以及由印象向观念的那种推移过程的本性。最后我们也许会看到，那个必然的联系依靠于那种推断，而不是那种推断依靠于必然的联系。

从呈现于记忆或感官之前的一个印象到我们称为原因或结果的那个对象

的观念的那个推移过程，看来既然是建立于过去的经验之上，建立于我们对于它们的恒常结合的记忆之上，那么其次的问题就是：经验还是借着知性、还是借着想像产生这个观念的呢？我们还是被理性所决定而作这种推移呢？还是被各个 89 知觉的某种联想和关系所决定而作这种推移呢？如果是理性决定我们，那么它该是依照下面这个原则进行的，即我们所没有经验过的例子必然类似于我们所经验过的例子，而自然的进程是永远一致地继续同一不变的。因此，为了澄清这个问题，让我们来考究这样一个命题可能被假设为建立于其上的全部论证。由于这些论证必然是从知识或概然推断得来的，我们可以依次观察这两种证据的程度，并看看它们是否能提供这种性质的任何正确结论。

我们前面的推理方法很容易地使我们相信，不可能有理证性的论证来证明：我们所没有经验过的例子类似于我们所经验过的例子。我们至少能够设想自然的进程有所改变，这就足以证明这样一种改变不是绝对不可能的。能对任何事物形成一个清楚观念，那就是那个事物的可能性的不可否认的论证；而单单这一点就足以驳斥反对它的任何所谓的理证。

概然推断既然不是发现观念本身间的关系，而只是发现对象间的关系，所以它在某些方面必然以我们的记忆和感官的印象作为基础，而在某些方面又以我们的观念作为基础。在我们的概然推理中，如果不掺杂着任何印象，结论就会成为完全虚妄；其中如果不掺杂着任何观念，那么观察这种关系时心灵的活动，严格地说，只是感觉，而不是推理。因此，在一切概然推理中，心中必然呈现着某种东西，或是看见的，或是记忆的；我们是根据了这种东西来推断某种和它相关而却没有被我们看见或记忆的东西。

能够引导我们超出我们记忆和感官的直接印象以外的对象间的唯一联系或关系，就是因果关系；因为这是可以作为我们从一个对象推到另一个对象的正确推断的基础的惟一关系。原因和结果观念是由经验得来的，经验报导我们那样一些特定的对象在过去的一切例子中都是经常结合在一处的。当我们假设一个和这些对象之一类似的对象直接呈现于它的印象中的时候，我们因此就推测一个和它的通常伴随物相似的对象也存在着。根据这个说明（我认为这在每一点上都是没有问题的），概然推断是建立于我们所经验过的那些对象与我们没有经验过的那些对象互相类似的那样一个假设。所以，这种假设决不能来自概然推断。同一个原则不能既是另一个原则的原因，又是它的结果。关于那个关系，这或许就是有直观确实性或理证确实性的惟一命题。

如果有人想逃避这个论证，并且不先确定我们关于这个题目的推理是否是由理证或由概然推断而来，而就自称根据因果所得的一切结论都是建立于可靠的推理；那末我只希望他们把这种推理提出来，以便我们加以考察。有人也许会说，在有了某些对象的恒常结合这种经验以后，我们就依照下述方式进行推理。这样一个对象总是被发现为产生另外一个对象。它如果不被赋有某种产生能力，它便不可能有这个结果。能力必然涵摄结果；因此，我们根据一个对象的存在而推断它的通常伴随物的存在，就有一个正确的基础。过去的产生涵摄着一种能力：能力涵摄一种新的产生；这个新的产生正是我们从能力和过去的产生所推断出来的。

我在前面已经说过，产生观念与原因作用观念是一回事，而且没有一种存在确实地、决定性地涵摄任何其他对象中的能力；91 我如果愿意利用这些说法，或者我如果把我关于能力和效能（efficacy）观念将来有机会要说的话

先在这里提出，如果这样做是恰当的，那末我就可以很容易地指出上述推理的弱点。不过这样一种进行方法似乎会使体系的各个部分互相依托，因此削弱我的体系，并且会在我的推理中引起混乱，所以我将力求不借这类帮助而维持我现在的主张。

因此，我们可以暂时承认，在任何一个例子中，一个对象被另一个对象的产生涵摄着一种能力，而且这种能力和它的结果有一种联系。但是我们已经证明，这种能力并不存在于原因的可感知的性质之内；而呈现于我们的却只是一些可感知的性质；我就要问，在其他例子中，你为什么只根据这些性质的出现，而就假设同一能力仍然存在呢？在现在这种情形下，援引过去经验丝毫不能解决什么问题；你最多只能证明，产生其他任何对象的那个对象在那一刹那中具有那样一种能力；但是你永远不能证明，同一能力必然在同一对象或可感知的性质的集合体中继续存在；更不能证明，相似的能力永远与相似的可感知的性质结合着。如果有人问，我们曾经验到，同一能力与同一对象继续结合着，而且相似的对象也赋有相似的能力：那么我愿意重新提出我的问题：为什么根据了这种经验，我们就超出我们所经验过的那些过去的例子而推得任何结论呢？如果你照先前的方式来回答这个问题，那末你的回答又会引起同样性质的新问题，以至于无限的地步；这就清楚地证明了前面的推理没有任何正确的根据。

由此看来，不但我们的理性不能帮助我们发现原因和结果的最终联系，而且即在经验给我们指出它们的恒常结合以后，我们也不能凭自己的理性使自己相信，我们为什么把那种经验扩大到我们所曾观察过的那些特殊事例之外。我们只是假设，却永不能证明，我们所经验过的那些对象必然类似于我们所未曾发现的那些对象。

我们已经注意到，某些关系使我们由一个对象推到另一个对象，即使没有理由决定我们去作这种推移；我们可以把这一点立为一条一般的规则：即当心灵没有任何理由而恒常地和一致地由一个对象推到另一个对象时，它就是受了这些关系的影响。我们现在的情形恰恰是这样。理性永远不能把一个对象和另一个对象的联系指示给我们，即使理性得到了过去一切例子中对象的恒常结合的经验 and 观察的协助。因此，当心灵由一个对象的观念或印象推到另一个对象的观念或信念的时候，它并不是被理性所决定的，而是被联结这些对象的观念并在想像中加以结合的某些原则所决定的。如果观念在想像中也像知性所看到它们那样没有任何结合的话，那末我们就不可能由原因推到结果，也不会对于任何事实具有信念。因此，这种推断是单独地决定于观念的结合的。

观念间的结合原则，我曾经归纳为三个一般原则，并且说过，任何对象的观念或印象自然而然地引起与它类似、接近或相关的其他任何对象的观念。我承认，这些原则既不是观念间的结合的必然的原因，也不是仅有的原因。它们不是必然的原因，因为一个人可以在某一段时间内，固定他的注意于一个对象、而不再去看其他的对象。它们不是仅有的原因，因为人的思想显然可以在它的各个对象之间极不规则地任意流动，可以从天上转移到地上，从宇宙的一端跃到宇宙的另一端，毫无任何法则和秩序。不过我虽然承认这三种关系有这种缺点，并承认想像中有这种不规则性，但我仍然肯定说，类似关系、接近关系和因果关系是结合各个观念的仅有的原则。

的确，有一个观念的结合原则，初看起来，或许会被认为和这三条原则

中的任何一条都不相同，不过归根到底也会被发现为依靠于同一的根源。当任何一类对象中的每一个体在经验中被发现为与另一类对象的一个个体经常地结合起来的时候，于是不论哪类对象中任何一个新个体的出现，自然就把思想转移到那个个体的通常的伴随物上。例如，由于那样一个特定观念通常附着于那样一个特定的词，所以只要一听那个词，就足以产生出那个相应的观念；而且心灵即使以极大的努力也几乎无法阻止那种推移过程。在这种情形下，在听到那个特定的词的时候，并不绝对必须反省过去的经验，并且思考什么观念通常是和那个词音结合在一起的。想像本身就代替了这种反省，并且非常习惯于由词推到观念，因此，一听到词的时候便想起观念，其间并无丝毫停顿。

但是，我虽然承认这是观念的联结的一个真正原则，可是我肯定它和因果观念之间的结合原则是一回事，并且是我们根据因果关系所进行的一切推理中的一个必需的部分。我们所有的因果概念只是向来永远结合在一起并在过去一切例子中都发现为不可分离的那些对象的概念，此外再无其他的因果概念。我们不能洞察这种结合的理由。我们只观察到这件事情自身，并且总是发现对象由于恒常结合就在想像中得到一种结合。当一个对象的印象呈现于我们的时候，我们立刻形成它的通常伴随物的观念；因而我们可以给意见 (opinion) 或信念下一个部分的定义说：它是与现前一个印象关联着或联结着的观念。

由此看来，因果关系虽然是涵摄着接近、接续和恒常结合的一种哲学的关系，可是只有当它是一个自然的关系、而在我们观念之间产生了一种结合的时候，我们才能对它进行推理，或是根据了它推得任何结论。

## 第七节 论观念或信念的本性

一个对象的观念是对于这个对象的信念的一个必需的部分，但并不是它的全部。我们可以想像许多我们并不相信它们的事物。因此，为了比较充分地发现信念的本性、或者我们所同意的那些观念的性质，我们可以衡量下面的一些考虑。

显然，根据原因或结果而进行的一切推理都归结到关于事实的结论，即关于一些对象的存在或是它们的性质的存在的结论。同样显然的是：存在观念和任何对象的观念没有什么不同，而且当我们单纯地想像一个对象之后再想像它是存在的时候，我们实际上并没有增加或改变我们的最初观念。例如，当我们肯定说上帝是存在的时候，我们只是照人们向我们描写的样子形成那样一个存在者的观念；我们并不是通过一个特殊观念来想像归属于他的那种存在，并把这个特殊观念加到他的其他性质的观念上，而且还可以把这个特殊观念和那些性质的观念分离开、区别开。不过我还要更进一步。我还不满足于说，任何对象的存在概念对于这个对象的单纯概念并没有任何增加，而且还主张，对于存在的信念也并不以新的观念加到组成那个对象观念的一些观念。当我想到上帝的时候，当我想到他是存在的时候，当我相信他是存在的时候，我的上帝观念既没有增加，也没有减少。但是一个对象的存在概念的单纯概念和对它的信念之间既然确有一个很大的差异，而这种差异既然不存在于我们95们所想像的那个观念的一些部分或它的组成中间，所以我们就可断言，那个差异必然存在于我们想像它的方式(manner)中间。

假如我面前有一个人提出了我所不同意的一些命题，说凯撒死在他的床上，说银比铅较易熔化，或说水银比金为重；那么显然，我虽然不相信，仍然可以清楚地理解他的意思，而形成他所形成的全部观念。我的想像也和他的想像一样，赋有相同的能力；他能够想像的任何观念，我也都能够想像；他所能结合的任何观念，我也都能结合。因此，我就要问，在信和不信命题之间有什么差别呢？在被直观或理证所证明的各种命题方面，比较容易回答这个问题。在那种情形下，同意那个命题的人不但依照那个命题想像那些观念，并且必然被决定在那个特定方式下来想像那些观念，不论是直接地想像，或是以其他观念作为媒介。一切谬误的东西都是不可理解的；想像也不能违反了理证来设想任何事物。但是由于根据因果的推理和关于事实的推理中，没有这种绝对必然性，而且想像可以自由地设想问题的两面，所以我仍然要问，不信和信念的差别在哪里呢？因为在信和不信这两种情形下去想像观念，同样地是可能的和必要的。

如果有人答复说：一个不同意你所提出的命题的人，在和你以同。一方面想像那个对象之后，立刻就可以按另一个不同的方式去想像它，并对那个对象构成一些不同的观念。这种答复是不能令人满意的，这倒并非因为它含有任何谬误，而是因为它不曾发现全部真理。大家承认，在我们不同意任何人的一切场合下，我们总是设想问题的两个方面；但是我们既然只能相信一个方面，那么显然的结论就是：那种信念必然使我们所同意的那种96概念和我们所不同意的那种概念有所差别。我们可以在一百种不同方式下混合、结合、分离、混乱、改变我们的观念，可是若非有某种原则的显现，确定了这些不同情况中的一种，我们实际上并无任何信念；这个原则对于我们先前的观念既是显然没有什么增益，所以它只能改变我们想像它们的方式。



心灵的全部知觉共分两类，即印象和观念，两者的差别只在于它们不同的强烈和活泼程度。我们的观念是由我们的印象复现而来，并表象出印象的一切部分。如果你在任何方式下改变一个特定对象的观念，你只能增加或减少它的强烈和活泼程度。如果你对观念作了任何其他的变化，那么它就表象另一个对象或印象了。这种情形就与在颜色方面的情形一样。一个特定的色调可以获得一个新的生动程度或明亮程度，而并无任何其他变化。当你作了任何其他的变化的时候，它就不再是同一的色调或颜色了。信念既然只改变我们想像任何对象的方式，所以它只能给与我们的观念一种附加的强烈和活泼程度。因此，一个意见或信念可以很精确地定义为：和现前一个印象关联着的或联结着的一个生动的观念。这便是使我们达到这个结论的那些论证的项目。当我们由 97 其他对象的存在推断一个对象的存在时，必然永远有某种对象呈现于记忆或感官之前，作为我们推理的基础；因为心灵不能无止境地继续推论下去。理性永不能使我们相信，任何一个对象的存在涵摄另外一个对象的存在；因而当我们由一个对象的印象推移到另一个对象的观念成信念上时，我们不是由理性所决定，而是由习惯或联想原则所决定。不过信念并不止是一个单纯观念。它是形成一个观念的特殊方式：同一个观念既然只能随着它的强烈和活泼程度的变化而有所变化，所以总的来说，信念、依照前面的定义、乃是由于和一个现前印象相关而披产生出的一个生动的观念。

[形成关于任何事实的信念的这种心灵作用，似乎从来是哲学中最大的神秘之一；虽然任何人甚至都不曾猜想到、说明这种神秘有任何困难。就我来说，我必须承认，我在这点上发现了一个极大的困难；并且即当我自以为完全理解了这个问题时，我也种结合形成一个复合观念的一个独立观念。第二，我们既然能够这样形成只含有一个观念的一个命题，所以我们无需应用两个观念，无需求助于第三个观念作为它们之间的中介，就可以运用我们的理性，进行推理。我们从一个结果直接推断出它的原因！这种推断不但是一种真正的推理，而且是一切推理中最强有力的一种，比我们用另一个观念联结两端时所作的推理具有更大的信服力。关于知性的这三种作用，我们可以概括地断言的是：在正确的观点下看来，它们都还原到第一种，都只是想像我们的对象的特定方式。不论我们想像一个或几个对象；不论我们固定地想像这些对象，或由它们而想到其他对象！不论我们在哪一种方式或秩序下来考察它们，心灵的作用总不起出于单纯的概念；在这个场合下所出现的惟一显著的差异就是：我们在这个概念上加了一种信念，并因而相信了我们所想像的那个事物的真实。这种心灵作用还不曾被任何哲学家所说明过，因此，我可以有自由提出我关于这种作用的假设，即信念只是对任何观念的一种强烈而稳定的概念，只是在某种程度上接近于一个现前印象的那样一个观念。

---

我们可以借这个机会观察一个十分明显的错误，由于经院中常常以这个错误教人，所以这个错误已经成了一个确立的原理，并被全体逻辑学家所普遍接受了。这个错误在于把知性的作用根据通俗的看法分为概念、判断和推理，并在于我们给它们所下的定义。概念的定义是：对一个或较多的观念的简单观察；判断的定义是各种不同观念的分离或结合；推理的定义是：借着指出观念间的关系的中介观念把那些观念分离或结合。不过这些区别和定义在很关重要的条款方面都是错误的。因为第一，要说在我们所形成的每一个判断中、我们都把两个差异的观念结合起来，那是远非真实的：因为在上帝存在那个命题中、或在有关存在的其他任何命题中，存在观念并不是我们用来与对象观念结合起来的一个独立观念，并不是能借这

找不出词语来表达我的意思。我借着一个我认为是很明显的归纳过程断言，一个意见或信念只是一个观念，这个观念与虚构不同之处不在于它的本性，或是它的各部分的秩序，而在于它被想像的方式。但是当我要说明这种方式的时候，我几乎找不出任何完全符合这个情况的词语，而不得不求助于每个人的感觉，使他对于心灵的这种作用有一个完善的概念。一个被同意的观念在感觉起来和想像单独所提供于我们的一个虚构的观念是有差别的。我将把这个不同的感觉称为一种较强的力量、活泼性、坚定性、稳固性或稳定性，力图加以说明。这一批词语似乎十分没有哲学意味，我只是想用了它们表示那种使实在的事物较之虚构更为亲切地呈现于我们之前的心灵作用，这种作用使实在的事物在思想中较有分量，使它们对情感和想像发生一种较大的影响。我们只要同意事情本身，那末关于词语便不必争辩。想像可以支配它的全部观念，可以在一切可能的方式下结合、混和并改变它们。它可以设想各个对象和它们的地点和时间的全部情景。它可以用某种方式按照对象的真正色彩把那些对象显现于我们之前，就像它们真正存在着一样。但是由于想像官能自身不能达到信念，所以这种信念就不在于我们观念的本性和秩序，而在于它们被想像的方式，并在于它们给心灵的感觉。我承认，这种感觉或想像方式是不可能完全加以说明的。我们可以使用表示与此近似的情形的词语。但是它的正确而恰当的名称是信念(belief)，这是每个人在日常生活中所充分理解的一个名词。在哲学中我们也不能再前进一步而只能说、它是被心灵感觉到的某种东西，可以使判断的观念区别于想像的虚构。这种信念给予那些观念以较大的力量 and 影响，使它们显得较为重要，将它们灌注到心中，并使它们成为我们全部行动的支配原则。这个定义也将被发现为与每个人的感觉和经验完全符合。我们所同意的那些观念比空中楼阁的散漫幻想较为强烈、牢固而活泼，这是最明显不过的。如果一个人坐下来把一本书当作小说阅读，另一人把它当作一部真正历史阅读，他们显然都接受到同样的观念，并且也依照同样的次序；而且一个人的不信和另 98 一个人的信念也并不妨碍他们对于他们所读的书作同样的解释。作者的文字在两人的心中产生了同样的观念，虽然他的证据对他们并没有同样的影响。后者对于一切事件有一种较为生动的概念。他比较深切地体会到人物的遭遇；他向自己表象出他们的行为、性格、友谊和敌意；他甚至对他们的面貌、神情和体态形成一个概念。至于前一个人既然不相信作者的证据，他对于所有这些情节就只有较为模糊而黯淡的概念；除了文体的优美和结构的巧妙以外，他从这本书得不到多大的愉快。

## 第八节 论信念的原因

我们已经把信念的本性说明如上，并且指出它就是与现前印象有关的一个生动观念；现在我们可以进而考察它是由什么原则得来的，什么东西赋予观念以那种活泼性。

我很乐意在人性科学中确立一个一般的原理，即：当任何印象呈现于我们的时候，它不但把心灵转移到和那个印象关联的那样一些观念，并且也把印象的一部分强力和活泼性传给观念。心灵的种种作用征很大程度上都是依靠于它作那些活动时的心理倾向；随着精神的旺盛或低沉，随着注意的集中或分散，心灵的活动也总会有较大或较小程度的强力和活泼性。因此，当任何一个对象呈现在前、使思想兴奋和活跃起来时，心灵所从事的每一种活动，在那种心理倾向继续期间，也将是较为强烈而生动的。但是那种心理倾向的继续显然完全是依赖于心灵所想像的那些对象；而且任何新的对象都自然地给予精神一个新的方向，并且把心理倾向改变了；相反，当心灵经常地固定于同一个对象上，或者顺利地、不知不觉地顺着一些关联的对象向前移动时，这时那种心理倾向就有了长得很多的持续时间。因此，就有这样的事情发生：当心灵一度被一个现前印象刺激起来时，它就由于心理倾向由那个印象自然地推移到关联的对象，而对于那些关联的对象形成一个较为生动的观念。各个对象的交替变化十分容易，心灵几乎觉察不到，因而它在想像那个关联的观念时，也就带着它由现前印象所获得的全部强力和活泼性。

如果在考究那种关系的本性和对它极关重要的那种推移的顺利情况时，我们能够相信这种现象确实如此，那自然很好；但是我必须承认，在证明这样一个重要原则的时候，我是把主要信心放在经验上的。因此，我们可以说（这可以作为满足我们现在的目的的第二个实验），当一个不在面前的朋友的像片一出现时，我们对他的观念显然被那种类似关系赋与一种生气，而且那个观念所引起的每一种情感，不论是喜是悲，也都获得一种新的强力和活力。一种关系和一个现前印象结合起来，产生了这种效果。当像片不像他，或者至少不是为他而作的写照的时候，它就根本不会使我们想到他。如果像片和他本人都不在面前，心灵虽然可以从想起像片推想到那个人，可是它却觉得它的观念反而被这种推移所减弱了，而不是被它所活跃了。当友人的像片放在我们面前时，我们看起它来感到一种快乐；但是如果把像片移去，我们就宁可直接想他，而不借反省一个同样远隔而模糊的影像来想像他。

罗马天主教的教仪可以被认为是同样性质的实验。人们责难那个奇特的迷信教门的信徒所举行的哑剧，可是他们却往往为此进行辩解说，他们感到那些外表的行动、姿势和动作的良好效果，这些姿态表情可以活跃他们的信仰，鼓舞他们的热忱；否则，他们的信仰如果完全向着远隔的、精神的对象，就会消沉下去。他们说，我们在可感知的象征和形像中，隐约体会到我们信仰的对象，并且因为这些象征呈现眼前，使对象较比在只用一种理智的静观和思维的时候，显得更加亲切，如在目前。可感知的对象比其他任何对象对想像总是有较大影响，它们把这种影响迅速地传到那些与它们关联并与它们类似的观念。从这些教仪和这个推理，我只是要推断说，在使观念活跃起来这点上，类似关系的效果是很普遍的；在每种情形下，既是必然有一种类似关系和一个现前印象结合起来，所以我就得到充分多的实验来证明前述原则的真实。

在考察类似关系的效果之后，我们如果再考察接近关系的效果，那就可以把另外一种实验给前述实验增添力量。距离确实会减弱任何观念的力量，而当我们接近任何对象时，它虽然还未呈现于我们的感官之前，可是它作用于心灵上时的影响，却类似于一个直接的印象。思维任何一个对象，就会立刻将心灵转移到和它接近的东西，不过只有当一个对象实际呈现出来时，才能以一种较大的活泼性将心灵转移。当我离家只有数哩时，一切和家有关的东西都比我在离家六百英哩时更能感动我；虽然即在离家六百哩时，我只要反省我的朋友和家人们的邻近任何东西，自然也会使我对他们发生一个观念。但是在后面这种情形下，心灵的两种对象既然都是观念，所以其间虽然也有顺利的推移，而因为缺乏一个直接印象，单是那种推移并不能给任何一个观念以较大的活泼性。因果关系与类似和接近这两种其他关系一样，也有同样的影响，这一点没有人能够怀疑。迷信的人们之所以喜爱圣徒的遗物，正和他们追求象征和形象的理由一样，也是为了活跃他们的信仰，而使他们对于他们所想摹仿的那些典型人物的生平产生一种亲切的、强烈的概念。一个信徒所能求得的最好遗物之一显然就是一个圣徒的手制品；人们所以也在这个观点下看待他的衣着和用具，那是因为它们一度供他使用，并且被他移动过、抚摩过；在这一方面，这些遗物虽然被看作不甚完全的结果，可是这些遗物与圣徒本人的关系链锁，较之我们据以推知他的真实存在的其他任何关系链锁，都较为短些。这个现象清楚地证明了一个现前印象与因果关系结合起来可以活跃任何观念，结果就产生了信念或同意，这正符合于前面的定义。

但是，我们为什么还找寻其他论证来证明、一个现前印象伴着一种想像的关系或推移可以活跃任何观念呢？单是我们根据原因和结果进行推理的这个例子，就足以达到我们的目的。对于我们所相信的每一个事实，我们确实都必须有一个观念。这个观念的发生确实只是由于它和现前印象发生一种关系。信念对观念确实没有增加什么，它只是改变了我们想像它的方式，使观念变得比较强烈而生动。关于关系的影响所作的现在这个结论，乃是所有这些推理步骤的直接结论；每个步骤在我看来都是确实而无误的。出现于这种心灵作用中的，只有一个现前印象、一个生动的观念、以及这个印象与这个观念在想像中的关系或联结；因此，不可能怀疑其中有什么错误。

为了把这个问题全部更充分地加以观察起见，我们可以把它当作必须借经验和观察才能加以决定的自然哲学中的一个问题看待。我假设有一个对象呈现出来，我从它推出某种结论，而 102 给我自己形成一些可以说是我相信或同意的观念。这里显而易见，呈现于我的感官面前的那个对象和我根据推理推断其为存在的那另一个对象，虽然可以被设想为借它们的特殊能力或性质互相影响，可是我们现在所考察的这个信念现象既然只是内心现象，所以

---

[于是底索说道，“究竟这是一种自然的本能，还只是一种幻想，我不能说。不过在看到人们传说往古名人经常受 临的地方时，比在听他们的事迹或读他们的著作时，人的情绪更其激动得强烈一些。我此时的感觉正是这样。我想起了据说常在此处进行讨论的柏拉图；他的花园近在眼前，不但使我想见其人，而且使我仿佛亲见其人。这是斯皮幼西普、克森诺克拉提、和后者的学生波勒摩经常造访之处，他们经常爱坐在我们看到的那里的座位上。我觉得我一看到本国的元老院（我指的是 Cariahostilia，不是现在的建筑：新建筑物虽系扩建，在我看来反而更小了），也经常使我想及西皮奥、加陶、莱里乌斯，尤其是我的祖父。地方有这样大的暗示力量。无怪乎科学的记忆训练法要以方位为基础了。”西塞罗：《目的论》，第五卷]

这些能力和性质便完全不参与着产生这个信念，因为我们对它们毫无所知。我们只应当把现前的印象认为是观念和伴随它的那种信念的真实原因。因此，我们必须力求借实验来发现使印象发生那样一种奇特结果的那些特殊性质。

首先我看到，现前的印象借其本身的能力和效力，并且当它作为只限于当前这一刹那的一个单一的知觉单独地被考虑时，它并没有这个结果。我发现，一个印象在其初次出现时，我虽然不能由它推得一个结论，可是当我后来经验到它的通常结果时，它就可以成为信念的基础。在每一种情形下，我们都必然已经在若干过去的例子中观察到同一印象，并且发现它和其他某种印象经常结合在一起。这是被那样多的实验所证实的，不容有丝毫的怀疑。

在第二度观察之后，我断定，伴随现前印象而来、并由过去许多印象和许多次结合所产生的这个信念，乃是直接发生的，并没有经过理性或想像的任何新的活动。对于这一点我是可以确定的，因为我从来不曾意识到任何那样的活动，并且在主体方面也发现不出可以作为这种信念的基础的任何东西。凡不经任何新的推理或结论而单是由过去的重复所产生的一切，我们都称之为习惯(custom)，所以我们可以把下面一种说法立为一条确定的真理，即凡由任何现前印象而来的信念，都只是由习惯那个根源来的。当我们习惯于看到两个印象结合在一起时，一个 103 印象的出现(或是它的观念)便立刻把我们的思想转移到另一个印象的观念。

在对这项实验完全满意之后，我就再作第三套实验，以便知道；对于产生这个信念现象来说，除了习惯性的推移之外，是否还需要其他任何东西。于是我把第一个印象改变成一个观念，并且观察到，转到相关观念的那种习惯性的推移虽然还存在，可是实际上已经没有信念或信心了。因此，一个现前印象对于这整个的作用是绝对必需的。随后，当我把一个印象和一个观念加以比较，并且发现它们的惟一差异只在于它们不同的强烈和活泼程度，于是我就总结起来说，那种信念乃是我们因为一个观念与现前印象发生关系而对那个观念所作的一种较为活泼而强烈的想像。

由此看来，一切概然推理都不过是一种感觉。不但在诗歌和音乐中，就是在哲学中，我们也得遵循我们的爱好和情趣。当我相信任何原则时，那只是以较强力量刺激我的一个观念。当我舍弃一套论证而接受另外一套时，我只不过是由于我感觉到后者的优势影响而作出决定罢了。对象之间并没有可以发现的联系；我们之所以能根据一个对象的出现推断另一个对象的存在，并不是凭着其他的原则，而只是凭着作用于想像上的习惯。

这里值得注意的是：我们关于因果的一切判断所依据的过去经验，可以不知不觉地影响我们，使我们完全没有注意到，并且甚至在某种程度上不被我们所知道。一个人在旅途上遇到一条河，就预见到继续前行的结果；他对这些结果的知识是由过去的经验传给他的，那种经验把原因和结果的那样一些的结合报告给他。但是我们是否能够认为，在这种场合下，他真会反省任 104 何过去的经验，并且回忆起他所见、所闻的一些例子，借以发现水对动物身体的作用么？当然不是这样；这并不是他进行推理的方法。沉没的观念和水的观念那样密切地联系着，窒息的观念又和沉没的观念那样密切地联系着，以致使心灵不借助于记忆，就一直推移下去。我们来不及反省，习惯就已发生了作用。那些对象似乎是那样不可分离的，以致我们由一个对象推到另一个对象时，中间并无片刻停顿。但是这种推移既是由经验而来，不是由

观念间的任何原始联系而来，所以我们不得不承认，那种经验不经过人的思想就可以借一种秘密作用产生对于因果的信念和判断。这就使人失去一切借口(如果还留有任何借口的话)，无法再说心灵是通过推理才相信我们所没有经验过的例子必然类似于我们所经验过的例子那一个原则。因为我们在这里发现，知性或想像无需反省过去的经验，就能从它得出推断，更无需形成有关这种经验的任何原则，或根据那个原则去进行推理了。

我们可以概括地说，在一切最为确定而一致的因果结合中，如在重力、冲击力、坚固性等方面，心灵永远不会明白地把它的观点转到对任何过去经验的考虑；虽然在其他较为稀少而不常见的对象的结合方面，心灵或许会借这种反省去帮助观念之间的习惯和推移。不但如此，我们发现：在有些情形下，不通过这种习惯，反省就产生了这种信念；或者更恰当地说，反省以一种间接而人为的方式产生了那种习惯。我把我的意思说明一下。不但在哲学中，甚至在日常生活中，我们确实可以单是根据一次实验就得到关于一个特殊原因的知识，只要我们在作实验时经过一番审察，并且细心地把一切外来的和附加的条件都先行去掉。105 但是在作了一次这种实验以后，心灵既然不论在原因或结果一出现之后，就能推断其相关物的存在；而且一个习惯既然永远不能单从一个例子中获得：所以有人或许会认为，在这种情形下，信念并不能被认为是习惯的结果。不过我们只要考虑一下下面的情况，这种困难便会消失；这个情况就是，这里虽然假设我们对于一种特定结果只有一次实验，可是我们有几万次实验使我们相信这个原则：相似的对象在处于相似的环境下时，永远会产生相似的结果；这条原则既然是借着充分的习惯确立起来的，所以它不论应用于什么信念上，都会以明白性和稳固性赋予那个信念。观念间的联系在一次的实验中并没有获得习惯性；不过这个联系却被包括在另一条有习惯性的原则之下；这就又使我们回到了我们的假设上。在一切情形下，我们总是明白地或默认地、直接地或间接地把我们的经验转移到我俩所没有经验过的例子上。

在结束这个题目之前，我不可不说一下：要完全恰当地和精确地谈论心灵的各种作用，是极为困难的，因为普通的语言对于这些作用很少作出任何精细的区别，而是通常用同一个名称去称谓所有密切地类似的作用。在著作者方面，这是晦涩和混乱的几乎不可避免的来源，而在读者方面，这也往往会引起他所原来不曾梦想到的怀疑和反驳。因此，我所主张的那个总的论点，即一个意见或信念只是由一个关联的印象得来的一个强烈而生动的观念，也可以由于强烈和生动这两个词的含义不清而引起下面的反驳。有人或者说，不但一个印象能够引起推理，而且一个观念也可以有同样的影响；根据我的原则，一切观念既由相应的印象得来，那就更可以提出这种反驳。因为，假如我现在形成一个我已忘记它的相应的印象的观念，我还是可以根据这个观念断定那样一个印象确曾一度存在过。这样一个断定既然伴 106 有一种信念，那么有人就会问，构成这种信念的强力和活泼性这两种性质是从哪里得来的。我可以立即答复说是由现前的观念得来的。因为这个观念在这里既不被认为是任何不存在的对象的表象，而被认为我们在心中亲切地意识到的一个实在的知觉，所以它一定能够以心灵反省它、并确信它的现前存在时所带有的那种性质(我们可以称之为稳固性、坚定性、强力和活泼性)赋予任何与它关联的东西。观念在这里代替了印象，而且对于我们现在的目的来说，完全有同样的作用。

根据同样一些原则，当我们听说对于观念的记忆，即听说观念的观念、以及它比想像的散漫概念有较大的强力和活泼性的时候，我们也无需惊异了。在想到我们过去的思想的时候，我们不但描绘出我们先前所思想过的对象，而且还要想像先前默想时的心理作用，即那种无法下定义、无法形容、可是每人都充分了解的“莫名其妙”的活动。当记忆呈现出这样一种情景的观念来、并表象它已成过去时，我们就很容易设想，这个观念怎么会比我们想到我们所记不起来的一个过去思想时，具有较大的活力和稳固性。

在这样说明之后，任何人都会理解，我们怎样形成一个印象的观念和一个观念的观念，而且我们怎样相信一个印象的存在和一个观念的存在。

## 第九节 论其他关系和其他习惯的效果

我们前面的论证不论怎样有说服力，我们决不可以此自足，而必须从各方面去研究这个题目，以便发现某些新的观点，借以 107 说明和证实那样奇特的、那样基本的原则。在接受任何新的假设时，表示踌躇犹疑，本是哲学家们非常值得夸奖的心情，并且对于考察真理也是非常必要的，所以这种心情值得我们加以满足，同时它也要求我们举出可以使他们满意的每一种论证，并且消除可以阻止他们进行推理的每一种反驳。

我屡次说过，除了原因和结果以外，类似和接近这两种关系也应该被认为是思想的结合原则，它们也能够使想像由一个观念转移到另一个观念。我也曾经说过，当这些关系中任何一种关系所联系起来的两个对象中间的一个直接呈现于记忆或感官之前的时候，心灵不但借着联结原则被转移到它的相关的对象，并且还借那个原则和现前印象的联合作用，以一种附加的强力和活力去想像那个相关对象。我说这一些话，乃是为了要借类比推理来证实我们对于因果关系判断的说明。不过就是这个论证或许也可以被用来反对我，也许它不但不成为我们的假设的证实，反而会成为对于它的反驳。因为有人或许会说，那个假设的各部分如果都是正确的，就是：这三种关系如果都是由同样一些原则得出的；它们在加强和活跃我们的观念方面如果都有同样的效果；信念如果只是对一个观念的较为有力而活泼的想像；那么结论就应当是：那种心理作用(信念)不但可由因果关系得来，而且也可以由接近和类似关系得来。但是，我们既然凭经验发现，信念只起于因果关系，而且两个对象若不是被这种关系联系着，我们便不能由一个对象推到另一个对象：所以我们可以断言，在那种推理中间有一种错误使我们陷于这样一些困难之中。

这就是反驳；我们现在来研究它的解答方法。显然，凡呈现于记忆中间、并以一种类似现前印象的活泼性刺激心灵的任何东西，必然在心灵的一切作用中占有一个重要地位，并且很容易把自己和想像的单纯虚构区别开来。我们把这些印象或记忆观念形成一个系统，其中包括了我们所记得曾经呈现于内在知觉或感官之前的一切东西；那个系统中的每个特殊项目与现前印象结合起来，我们就称之为一个实在物。但是，心灵并不停在这里。因为，心灵发现，这个知觉系统被习惯(您也可以称之为因果关系)把它和另一个知觉系统联系了起来，于是心灵就进而思考那个知觉系统中的观念；并且因为它感觉到它在某种意义上是必然地被决定了去观察这些特殊观念，而且决定它这样做的那种习惯或关系不容有丝毫变化，于是它就把它它们形成一个新的系统，也把它们庄严地称为实在物。第一个系统是记忆和感官的对象，第二个系统是判断的对象。

后面这个原则使我们熟习了由于时地远隔而为感官和记忆所达不到的那些存在物，并以这些存在物填充于世界之中。借着这个原则，我在自己想像中描绘出宇宙来，并且随意把我的注意固定在宇宙的任何一个部分上。我形成一个罗马观念；我虽然从未见过也不记得罗马，可是罗马却和我从旅行家们和历史家们的谈话和著述中所得到的那些印象联系着。我把这个罗马观念放在我所称为地球的那个对象的观念的某个位置上。我在这个观念上加上一个特殊的政府、宗教和风俗的概念。我又回顾过去，并思考它最初的建立，它的多次的革命、成功和不幸。我所相信的这些一切以及其他种种事物都只是一些观念，不过它们都借着由习惯和因果关系发生的强力和固定秩序，而



与纯系想像产物的其他观念有所区别。

至于接近关系和类似关系的影响，我们可以说，如果接近和 109 类似的对象包括在这个实在物的系统中，那么这两种关系无疑地会帮助因果关系，并且在想像中以更多的力量灌注于相关的观念。这一点我现在就要加以详细论述。同时，我还将把我的说法更推进一步说，即使当相关的对象只是虚构的时候，这种关系也会使那个观念生动起来，并增加它的影响。一个诗人如果借美丽的草地或花园的景色来促起他的想像，那他对于极乐国土无疑地更容易构成一幅生动的写景；正如在另一个时候他也可以借他的想像置身于这些神话境地中，以便借那种假设的接近关系来鼓动他的想像一样。

不过我虽然不能完全排除类似关系和接近关系在这种方式下对想像所起的作用，可是我们可以注意，当它们单独出现的时候，它们的影响是很微弱而不确定的。正如我们需要因果关系来使我们相信任何真实的存在，同样，我们也需要这种信念给其他这些关系增加力量。因为当一个印象出现时，我们如果不但虚构另一个对象：并且任凭己意、随着高兴，使那个对象和那个印象发生一种特殊关系，那末这个对象对心灵只能有轻微的影响；而且当这个印象返回来时，也没有理由来决定我把同一对象放在对它的同一关系之中。心灵丝毫没有必要虚构任何类似的和接近的对象；它如果虚构这类对象，它也并非必须永远限于这个对象，而不许有任何差异或改变。的确，这样一个虚构很少有什么理性作为基础的，因此除了纯粹的任性之外，没有东西能够决定心灵来形成这种虚构；而且那个任性原则既是变化而不定的，所以它的作用就不可能有多大程度的强力和恒常性。心灵 110 预见到、预料到那种变化，从最初一刹那起就感觉到它的活动的散漫，不能牢固地把握它的对象。这个缺点在每个单独的例子中已是很明显的。而由于经验和观察就更加增强了，因为这时我们就可以比较我们所可能记得的各个例子，并建立一条通则：对于根据虚构的类似关系和接近关系而发生于想像中的那些短暂的浮光掠影，不能给予任何信任。

因果关系却有与此相反的一切优点。它所呈现的对象是确定而不变的。记忆的印象永远没有任何重大变化；每个印象都带来一个精确的观念，那个观念发生于想像中，而成为一种坚定和实在、确定而不变的东西。思想永远披决定由印象转到观念，并从那个特定印象转到那个特定观念，没有任何选择或犹豫。

不过我还不以消除这种反驳就算满足，我还要力求从这个反驳中求得对于现在这个学说的一个证明。接近关系和类似关系的作用比由因果关系来的作用小得多，但是它们仍然有一种作用，并且增加任何意见的信念和任何概念的活泼性。如果在我们已经观察过的例子之外，再在几个新的例子中证明我们这种说法，那么我们所主张的信念只是与现前印象相关的一个生动观念的那个说法，将得到一个相当重要的论证。

先从接近关系谈起：基督教徒和回教徒人中都曾讲过，朝拜过麦加和圣地的香客，此后比起没有得到这种优越条件的人来都成为更加虔诚而热忱的信徒。一个人的记忆如果给他呈现出红海、沙漠、耶路撒冷和加利利的生动的意象，他就永远不会怀 111 疑摩西或福音书著者所记述的任何神奇事件。这些地方的生动观念顺利地推移到那些被假设为由于接近关系而与它们关联的事实上，并且由于增强了想像的活泼性而增加了那种信念。这些田野和河流的记忆对于一般人具有和一个新的论证同样的影响，并且也发生于同样原

因。

关于类似关系，我们也可以作同样的观察。我们已经说过，我们由一个现前对象推出不在眼前的它的原因或结果的那个推论，决不是建立于我们在那个对象本身所观察到的任何性质；换句话说就是，除了凭借经验而外，我们不可能断定任何现象将产生什么结果，或是在它之前曾有什么东西发生。不过这一点本身虽然那样明显，似乎不需要任何证明，可是有些哲学家们却认为，运动的传达有一个显明的原因，而且一个有理性的人可以根据一个物体的撞击推出另一个物体的运动来，无需求助于任何过去的观察。不难证明，这个意见是谬误的。因为如果单从物体、运动和撞击这三个观念就可以得出那样一个推论，那末这个推论将等于一个理证，而必然涵摄任何相反假设的绝对不可能性。所以，除了运动的传达而外，其他任何结果都将涵摄一种形式矛盾：它不但不可能存在，而且也不能够被想像。不过我们马上就可以使自己相信相反的说法，因为我们可以清楚而一致地想像一个物体进向另一个物体，在一接触时就停止住；或者想像它循原来路线返回，想像它的消灭，想像它的圆形的或椭圆形的运动；简而言之，想像我们可以假设它所能遭遇的其他无数变化。这些假设都是一致的、自然的；而我所以想像运动的传达不但比那些假设、并且比其他任何自然结果都更为一致而自然，其理由就建立在原因与结果的类似关系上；这种关系在这里同经验结 112 合起来，并把这些对象极其密切地结合起来，以至使我们想像它们是绝对不可分离的。因此，类似关系就和经验有同一的或平行的影响；经验的惟一直接效果既然在于把我们的观念联结起来，所以结果就是：一切信念依照我的假设都是发生于观念的联结。

对光学从事著作的人们都公认，眼睛在任何时候都看到同样数目的物理点。而且一个立在山顶上的人比偏处于一个十分狭窄的庭院或房间中的人，其感官前所呈现出来的映像也并不更大一点。他只是凭借了经验，才能根据映像的某些特殊性质，推断出对象的大小；他把这种判断的推论同感觉混淆起来，正如在其他场合下通常所发生的情形一样。但是，显而易见，判断的推论在这里比我们平常推理中所有的情形更为生动得多；而且一个人如果站在耸立的海角的顶巅上，比他只听到海水的吼啸声时，可以根据他由他的眼睛所接受的映像，对于汪洋大海有一个较为活跃的概念。他从海洋的宏伟景象感到一种较为亲切的快乐；这就证明他有一个较为生动的观念；他又将他的判断与感觉混淆了，这又是一个较为生动的观念的证明。但是在两种情形下，推断既然都是同样确实而直接的，那么在前一种情形下我们的想像所以有较大的活泼性，只能发生于下面的一种情形；即在根据视觉进行推断时，除了习惯性的结合以外，在映像和我们所推断的对象之间还有一种类似关系；这就加强了那种关系，并借一种较为容易而较为自然的活把印象的活泼性传给相关的观念。

人性中没有任何弱点比我们通常所谓的轻信（即对别人的证据过分轻易地信任）更为普遍、更为显著的了，这个弱点也可 113 以用类似关系的影响很自然地加以说明。当我们根据人的证据接受任何事实时，我们对它的信念正和我们由因至果或由果至因的推断起于同样的根源；而且我们也只是因为对于支配人性的原则有了经验，才对人的忠实可靠发生一种信任。不过经验虽然是这一方面的真正标准，正像它是一切其他判断的真正标准一样，可是我们也很少完全依据这个标准来指导自己；我们有一种相信任何报导的显著倾

向，那怕是有有关幽灵、妖术、神异的报导。尽管这些报导十分违反日常的经验 and 观察。别人的言辞和谈论与他们心中的某些观念有一种密切的联系，这些观念和它们所表象的事实或对象又有一种联系。后面这种联系往往受到过分重视，并强制我们同意于经验所不能证实的事情。这个现象只能发生于观念和事实间的类似关系。其他的结果只能以间接方式指出它们的原因，但是人的见证却直接提出其原因来，并且既被当作一个结果，也被当作一个意象。这就难怪我们那样鲁莽地由它推得结论，并且在判断它时，也不像在判断其他题材时那样受经验的指导了。

类似关系在和因果关系结合起来时，既然能加强我们的推理，所以如果在很大程度上缺乏了类似关系，也就足以把我们的推理几乎完全摧毁。关于这种情形，最显著的例子就是人们对于来世的普通的不注意和愚蠢，他们在这一方面表现出顽固的不信，正如在其他方面表现出盲目轻信一样。看到大部分人类对于来世状态那样漫不经心，这确是使好学的人大感惊奇、虔诚的人极为惋惜的事；许多卓越的神学家们毫不迟疑地说，一般人<sup>114</sup>虽然没有无神论的理论原则，可是他们心里实在是无神论者，而并无什么所谓灵魂永生的信仰，这话甚有道理。我们可以一方面先考虑到神学家们关于永生的重要性表现了多少滔滔的辩才，同时并反省一下，在修辞工夫方面我们虽然应当夸张其词，可是在永生这一方面，我们即使极意渲染，对于这个题目也远远地不能相称：在这以后，我们在另一方面再来观察一下人们对于此事是如何极度的泰然自若：那么，我就要问，这些人们是否真正相信他们所被教导的、和他们自称是肯定了的这个道理；答案显然是否定的。信念既是来自习惯的一种心理作用，无怪缺乏了类似关系、就会推翻习惯所确立的作用，并且减弱观念的强力，正如习惯原则增加它的强力一样。来世状态远非我们所能理解，我们对于身体分解之后我们的生存方式又只有那样模糊不清的观念，所以我们所能创设的种种理由不论其本身如何有力，不论其如何受到教育的协助，它们在想像迟缓的人身上永远不能克服这种困难，或是对观念给予充分的权威和力量。我认为这种不信的发生，乃是由于来世状态和现世生活没有类似关系，因而我们对来世只能形成模糊的观念，而不是由于来世太远，因而我们只能形成这样的模糊观念。因为我注意到，到处的人们对于他们身后可能发生的有关现世的事情都很关心；人们对于他们身后的名声、他们的家属、朋友和国家，不论任何时候都是很少漠不关心的。

的确，在这种情形中，由于类似关系的缺乏，就把信念那样地完全消灭了，以致除了少数人凭着冷静反省这个题目的重要性，并留心借反复的默想把证明来世状态的论证刻记心中以外，很少有人以真正和确定的判断（如像根据旅行家们和历史家们的证据所得到的那种判断）相信灵魂的永生。这种情况表现得十分明显，当人们比较现世的和来世的快乐和痛苦、报酬与惩罚的时候；即使事情并不关于他们自己，并且没有任何激烈的情感来扰乱他们的判断。天主教徒在基督教世界确乎是最为热忱的一个教派，可是你会发现那个教派中比较明理的人很少不责怪火药阴谋 [译注一] 和圣巴多罗买节 (St. Bartholomew) [译注二] 的屠杀是残忍和野蛮的，虽然那种阴谋和暴行正是被策划或执行了去对待他们毫不犹豫地判处永恒和无限惩罚的人们。要为这种前后矛盾进行辩解，我们所能说的话只是：他们实在不相信他们所肯定的来世状态；这种前后矛盾本身就是这种不信再好不过的证明。

我们还可以再附加一点说：在宗教的事情方面，我们乐意受到恐怖。最

受欢迎的讲道者，就是那些刺激起最凄惨、最阴沉的情感来的人们。在平常生活中，我们深深感到恐怖题材的真实性，所以没有事情比恐惧和恐怖更使人不愉快的；只有在戏剧表演和宗教讲道中，这些情感才能给予我们一种快乐。在后面这些情形下，想像悠然地以恐怖观念自娱；而情感也因为对于题材缺乏信念而感到轻松，因而只产生活跃心灵、集中注意的那种愉快的效果。

我们如果考察一下其他各种关系和各种习惯的效果，现在这一个假设将会得到更进一步的证实。要理解这一点，我们必须考虑到：我所认为产生一切信念和推理的那种习惯，可以在两种不同方式下作用于心灵，因而加强一个观念。因为，假使在过 116 去的一切经验中，我们发现两个对象永远结合在一起，那么显然，当这些对象之一出现于一个印象中时，我们必然就根据习惯很容易地推移到通常伴随它的那个对象的观念上；并且必然借着现前的印象和顺利的推移，对那个观念有一种比对于想像中任何松散和飘荡的意象较为有力、较为生动的想像。但是我们其次还可以假设，单纯一个观念，没有任何这类奇特的和几乎是人为的准备，也常常出现于心灵中：那末，这个观念一定逐渐会获得一种方便和力量，并由于它对心灵有一种牢固的掌握，并且容易进入心灵，因而与任何新的、不常见的观念有所区别。这就是这两种习惯的惟一共同之点；如果两者对于判断的影响都是类似的、相称的，那么我们确实可以断言，前面对那个官能所作的解释已是满意的了。但是当我们一考究教育的本性和效果时，我们还能够怀疑这两种习惯对于判断的一致影响么？

我们从婴儿时起就习惯了的所有那些对事物的意见和概念，都是非常根深蒂固，我们即使用理性和经验的全部力量，也无法把它们拔除；这种习惯就其影响而论，不但接近于那个由因果的恒常而不可分离的结合所养成的习惯，并且在许多场合下甚至压倒了那种习惯。这里我们还不该只满足于说观念的活泼性产生了信念，我们还必须主张、它们两者是同一的。任何观念的一再重复，就把它固定在想像中；但是这种重复本身决不能产生任何信念，如果那种心理作用(信念)，依照我们本性的原始结构，只是附着在对观念所作的推理和比较上。习惯可以导致我们对于一些观念作某种错误的比较。这就是我们所能设想到的它的最大效果。但是它确是不能代替那种比较。也不能产生自然地属于那个原则的任何心理作用。

一个人被切除了一条腿或一条膀子以后，在很长时期内还 117 在试图运用它们。在任何人死后，全家的人、尤其是他的仆役们都常说，他们难以相信他已经去世，而总还设想他仍在他们经常见到他的那个房间或其他地方。在谈话中，当谈到一个相当著名的人物时，我往往听到一个与他素昧平生的人说，“我虽然从来不曾看到那样一个人，不过几乎想像自己曾看见过他；我是久闻他的大名的。”这都是平行的例子。

如果我们在恰当的观点下来考察根据教育所作的这个论证，它将显得有说服力；而使它更有说服力的是：它是建立在任何地方所可以遇到的最普遍的现象之一的上面的。我相信，在考察之后，我们将会发现，流行于人类中的那些意见有一半以上是由教育得来的，而且那样盲目地被信从的原则压倒了那些由抽象推理或实验得来的原则。爱撒谎的人因为不断撒谎，最后终于记得那些谎话；同样，判断、或者不如说是想像，也可以借着同样的方法使观念在它中间留有强烈的印象，并以那样清楚的程度加以想像，以致那些观念，可以和感官、记忆、或理性所呈现于我们的那些观念以同样方式作用

于心灵。但是由于教育是一种人为的、而不是自然的原因，而且教育的准则又往往违反理性，甚至在异时异地也会自相矛盾，所以哲学家们总是不承认这种原因；虽然实际上它和我们根据因果进行的推理几乎是建立在同样的习惯和重复的基础上的。

[译注一] 这是天主教徒在 1605 年 11 月 5 日谋刺英王詹姆士一世及议员们的一次阴谋。发动阴谋的主要人之一裴尔西(Percy)先在下院附近赁了一所房子，掘了隧道通往议院，在议院的下面埋了一吨多火药，而以煤和柴作为掩护。他准备在 1605 年 11 月 5 日议会开会时，炸死国王和全体议员，但阴谋被破获了。主犯八名被处死。休谟所以引这件事，乃是因为甚至天主教徒也不满意这件事，因为其中有无辜的人，虽然这些谋刺对象是新教人士。

[译注二] 圣巴多买节屠杀是 1572 年 8 月 24 日在巴黎对新教的胡根诺派(Huguenots)所进行的一次屠杀。发动这次惨剧的迦太邻，意在一网打尽胡根诺派领袖和歼灭基督教的党。迦太邻得到查理九世的同意，于 24 日清晨开始屠杀，一直继续到 9 月 17 日。屠杀由巴黎蔓延至各省，直至 10 月 3 日才止。据估计在全部法国被惨杀的共有五万人。

---

我们可以概括地说，我们对于一切概然推理的同意既然是建立于观念的活泼性上，所以它也和许多由于被蔑视为想像的产物而受到排斥的那些幻想和偏

## 第十节 论信念的影响

教育虽然被哲学认为人们所以同意任何意见的一个错误根据，因而遭到排斥，可是教育在世界上仍然占着优势，而一切体系在最初所以易于被认为新奇和反常，而遭受排斥，其故即在于此。我在这里所提出的这个关于信念的意见或许要遭受到同样的命运；我所举出的那些证明虽然在我看来似乎是完全有决定性的，我也不期望我的意见会招来许多新的信徒。人们难以相信，那样重要的结果会由那样似乎无足轻重的原则得来，而且我们的绝大部分推理，连同我们全部的行动和情感，竟会只是由习惯和习性得来。为了排除这种反驳，我在这里要略为提前叙述见有类似之处。根据这种说法，想像一词似乎通常被用于两个不同的意义；这种不精确性虽然最为违反真正的哲学，可是在下面的推理中，我往往被迫陷入这种不精确性。当我把想像和记忆对比时，我指的是形成微弱观念的那个官能。当我把想像和理性对比时，我指的还是同样的官能，只是排除了我们的理证的和概然的推理。当我不把想像与两者对比时，则不论在较广的或较狭的意义下来理解它，都无关系，或者至少上下文也会充分地说明它的意义。一下以后在研究情感和美感时才应该考察的几点。

人类心灵中生未有一种苦乐的知觉，作为它的一切活动的主要动力和推动原则。但是痛苦和快乐可以通过两个途径出现在心灵中：两个途径的效果是很不相同的。苦乐可以出现于印象中，使人现实地感觉到，也可以只出现于观念中，如我现在提到它们时这样。显然，这两种苦乐对于我们行动的影响是远不相等的。印象总是激动心灵，并且激动的程度最高。但是每个观念，并不都有同样的效果。在这种情形下，自然的措施极其谨慎，并且似乎细心地避免了两个极端的不便。如果单是印象影响意志，那末我们的一生中时刻都会遭受极大的灾难。因为我们即使预见灾难的来临，自然也不会把可以推动我们躲避灾难的任何行动原则供给我们。在另一方面，如果每个观念都影响我们的行动，那么我们的处境也不会有多大的改善。因为人的思想的浮动性和活跃性是那样的大，以致每一事物、尤其是祸福的意象都永远在心中游荡着；假使心灵被每一种这样的闲想所激动，那么它将不会享到片刻的平静和安宁。

因此，自然选择了一条中间道路，既不给予每个祸福观念以激动意志的力量，也不完全排除它们这种影响。一个无聊的虚构虽然没有效力，可是我们凭经验发现，我们相信其现在存在或将来会存在的那些对象的观念，却会产生比直接呈现于感官和知觉的那些印象较弱一些程度的同样的作用。因此，信念的作用就是将一个简单观念提高到与印象相等的地位，并以对于情感的一种同样的影响赋与它。信念只有使一个观念在强力和活泼性方面接近于一个印象，才能产生这个作用。因为一个印象和一个观念的全部原始差异既然在于各种不同的强烈程度，所以这些强弱不同的程度也必然是这些知觉的作用方面一切差异的来源，而这些差异程度的一部分或全部被移去，也就成了这些知觉所以获得种种新的类似关系的原因。什么时候我们能使一个观念在强力和活泼性方面接近于印象，那末观念在心灵上的影响也将和印象的作用相似。反过来说，什么时候这个观念的影响类似于印象，就如现在的情况，那末这一定是由于它在强力和活泼性方面接近于印象。因此，信念既然使一个观念类似印象的作用，所以必然使它在这些性质方面类似于这些印

象，因而这个信念只是对于任何观念的一种较为活泼而强烈的想像。因此，这就既可以作为现在体系的一个附加的论证，又可以使我们明了，我们根据因果关系所进行的推理在何种方式下才能够对意志和情感发生作用。

正如刺激我们的情感几乎绝对必需一个信念似的，同样，情感也很有利于信念。不但传达愉快情绪的那一类事实，而且往往还有给人痛苦的那样一些事实，也都因为这种缘故更容易成为信念和意见的对象。最易被人唤起恐惧的一个懦夫一听到人们讲到危险，马上就会加以同意，正如一个心情悲哀和忧郁的人，每逢听到滋长他的主导情感的事情，就轻信不疑。当任何能感动人的对象呈现出来的时候，它就发出警报，立刻刺激起某种程度的与之相应的情感；而在天然倾向于那种情感的人身上，尤其是这样。这种情绪，根据我们前面的理论，借着一种顺利推移传到想像中间，散布于我们对那个有感动作用的对象的观念上，使我们以较大的强烈和活泼程度来形成那个观念，因而对它同意。敬佩和惊讶也和其他情感有同样的作用；因此，我们可以注意到，庸医和骗子的大吹大擂，比起采取谦和的态度，更容易得到一般人的信仰。由他们的神聊瞎说所自然地引起的那种最初的惊异，传播到人们的心灵全部，使观念成为那样活跃和生动，以致那个观念类似于我们由经验所推得的论断。这是一个神秘，我们对此或许已经稍有一些认识，在本书的进程中，我们将会有机会对它作进一步的探索。

在这样叙述了信念对情感的影响以后，我们要说明它对想像的作用，就更少困难，不论那种作用可能显得怎样奇特。当我们的判断并不相信呈现于我们想像中的那些意象的时候，我们对任何谈论确是不能感到快乐。养成撒谎习惯的人们，即使是在无关重要的事情方面，谈起话来也绝不能给人任何快乐；这是由于他们所呈现于我们的那些观念并不伴有信念，因而在我们的心中不能造成任何印象。以撒谎为业的诗人们总是力求给予他们的虚构以一种真实的模样。如果他们完全不顾到这点，那末他们的作品不论如何巧妙，也永不能给予我们多大快乐。简单些说，即使当观念丝毫不影响意志和情感时，它们也仍然需要真实和实在这两个条件，以便使想像对它们感到愉快。

但是我们如果把这个题目方面所出现的一切现象一起加以比较，那么我们将发现，“真实”在一切天才作品中不论怎样必需，它的作用也不过是使观念容易被人接受，并使心灵乐意去信从它们，或者至少没有什么抗拒之感。但是，根据我的体系，根据因果关系的推理所确立的那些观念都伴有坚定性和强力，而我们又很容易假设上述那种作用是由这种坚定性和强力所发生，因此，信念对于想像的一切影响也都可以根据那个体系加以说明。因此，我们可以说，任何时候，那种影响如果不是发生于真实或实在而是发生于其他原则，那些原则就代替了“真实”的地位，而给想像以同样的愉快。诗人们构成了一个他们所谓诗意的事物体系(poetical system of things)，这个体系虽然连他们自己和读者都不相信，可是却被公认为任何虚构的一个充分的基础。我们已经那样习惯于战神(Mars)，天神(Jupiter)，爱神(Venus)的名称，以致这些观念的经常重复使这些观念易于进入心中，控制想像，而并不至于影响判断，正如教育把任何意见注入心中一样。同样，悲剧作者们也总是从历史中某一个著名的篇章借取他们的故事。或者至少借取他们主要角色的名字。这并不是为了欺骗观众，因为他们坦白地承认，真实并不是在任何情况下都被神圣不可侵犯地遵守的；而是为了使他们所描述的不寻常事件比较容易地被想像接受。不过喜剧诗人们并不需要这种准备，喜剧诗人的人物和

事件因为是比较常见的，所以容易进入想像，无需通过这种形式就可以披人接受，虽然在一看之下，人们就认出它们是虚构的、纯粹是想像的产物。

悲剧诗人们的故事中这种真伪混杂情形告诉我们，想像即使没有绝对的信念，或信据，也可以得到满足，这就可以说明我们现在的宗旨；不但如此，而且在另一个观点下，这种混杂情形还可以看作是这个体系的很有力的证明。显然，诗人们所以用这种手法，从历史上借取他们人物的名称和他们诗中的主要事件，乃是为了使全部故事容易被人接受，而使它在想像和感情上造成一个较为深刻的印象。故事的各个事件由于结合在一首诗或一个剧中而获得了一种关系；这些事件中如果有一件是信念的对象，它就对与它相关的其他事件赋予一种强力和活泼性。第一个概念的活泼性顺着种种关系散布出去，好像通过许多管道和渠槽，传达于和原始观念有任何沟通的每个观念上。这诚然不能算是一种圆满的信念，那是因为观念间的结合有些偶然性；不过它仍然在其影响方面那样接近于圆满的信念，以致使我们相信，它们是由同一根源得来的。信念必然是借着伴随它的强力和活泼性而使想像感到愉快，因为每一个具有强力和活泼性的观念都被发现为能使那个官能感到愉快的。

为了证实这一点，我们可以说，判断与想像，也如判断与情感一样，都是互相协助的；不但信念给予想像活力，而且活泼而有力的想像，在一切能力中也是最足以取得信念和权威的。对于任何以鲜明有力的色彩给我们描绘出来的东西，我们要想不同意也很困难；想像所产生的活泼性在许多情形下大于由习惯和经验而来的活泼性。作者或友人的生动想像使我们不由自主地听其支配，甚至他本人也往往成为自己的热情和天才的俘虏。

我们也该在这里说，生动的想像往往会堕落为疯狂或愚痴，而其作用也与疯狂或愚痴很相像；想像的作用也是以同样方式影响判断，并且也根据同样原则产生信念。在血液和精神特别冲动时，想像获得了那样一种活泼性，使它的全部能力和官能陷入混乱，这时我们就无法区别真伪，每一个模糊的虚构或观念就都和记忆的印象或判断的结论具有同样的影响，也都被同样地看待，并以同样力量作用于情感。这时就不再需要一个现前的印象和习惯性的推移来使我们的观念生动起来了。脑中的每一个狂想，都和我们先前庄严地称为关于事实的结论(有时也称之为感官的现前印象)的那些推断同样活泼而有力了。

[在诗歌中，我们也可以观察到较小程度的同样作用；诗和疯狂有这个共同之点，就是：它们给予观念的活泼性，并不是由这些观念的对象的特殊情况或联系得来的，而是由其人的当下性情和心情得来的。不过这种活泼性不论达到何种高度，这种活泼性在诗歌中所引起的感觉显然永远达不到我们即使是根据最低级的概然性进行推理时心中发生的那种感觉。心灵很容易区别两者；诗的热情不论使人的精神发生什么样的情绪，这种情绪仍然只是信念或信意的假象。观念也是这种情形，正如它所引起的情感一样。人类心灵的任何情感都可以由诗激动起来；不过同时，情感在被诗的虚构刺激起的时候所给人的感觉，比起当这些感觉是由信念和实在发生的时候，悬殊甚大。在现实生活中一种使人不愉快的情感，到了悲剧或史诗中，就可以给人以最高的快乐。在后一种情形下，它并不以同样沉重的压力加于我们；它在感觉中没有那样稳固性和坚定性；它只有刺激精神和引起注意的那种愉快作用。情感方面的这种差异，清楚地证明了在这些情感所由以发生的那些观念中也有相似的差异。当活泼性是由于与当前印象有一种习惯性的结合发生起来



时，想像即使在表面上不曾受到那样大的激动，可是在它的活动中比在诗歌和雄辩的热忱中，总有一种更为有力而实在的东西。在这种情形下，也和其他任何情形下一样，我们心理活动的力量不是以心灵的表面激动来衡量的。一篇诗的描写可能比一段历史的叙述对于想像有更为明显的作用。诗的描写可以把形成一幅完善的形象或图画的那些情景更多地集拢起来。它可以似乎用较为生动的色彩把对象放在我们的面前。可是它所呈现出观念仍然和来自记忆和判断的那些观念在人的感觉中有所不同。在伴随诗的虚构而发生的那种似乎沸腾激烈的思想和情绪里面，仍然有一种微弱而不完善的东西。

我们以后将有机会注意到诗意热情和真正的信念之间的类似和差异。同时，我必须说，两者在其感觉方面的重大差异，在某种程度上是由反省和通则发生的。我们观察到，虚构从诗歌和雄辩方面得来的想像的活力只是一种偶然的情况，每个观念也都同样可以有这种偶然情况；而且这类虚构与任何实在事物都没有联系。这种观察只是使我们可以说是帮助了虚构，但却使这个虚构观念感觉起来十分不同于建立在记忆和习惯上的永恒不变的信念。两者可说是属于同一类的，不过虚构在其原因和作用方面比起信念来却远为逊色。

如果对于通则作一种相以的反省，就可使我们不会随着我们的观念的强力和活泼性的每一次的增强而也增强我们的信念。当一个意见不容任何怀疑或不容有相反的概然性时，我们就对它发生充分的信念；虽然类似关系或接近关系的不具备会使它的强力较逊于其他意见的强力。由此可见，知性校正了感官所呈现的现象，并使我们想像，二十呎以外的一个对象甚至在眼睛看来同十呎以外的同样大小的一个对象显得是一样大小。]

我们可以注意到诗歌的较小程度的同样作用，其间只有这种差异，即我们稍一反省，便会驱散诗歌的幻想，而把对象置于其恰当的观点之下。但是在诗意焕发，热情沸腾的情形下，诗人确是有一个假的信念，甚至好像亲见他的对象。只要有丝毫的论证足以支持这个信念，那末就没有什么比诗中的人物形象的光辉，更足以助长他的充分信念，这些形象不但对于读者，就是对于诗人自己，也都有感动的作用。

## 第十一节 论机会的概然性

不过为了给予这个系统充分的力量和明白性起见，我们必须暂时抛开这个系统来考察他的各种结论，并且根据同样的原则说明由同一来源发生的其他几种推理。

有些哲学家们将人类理性分为知识和概然推断两种，并且给知识下定义为由观念的比较而发生的那种证据，因此这些哲学家们就被迫把我们根据原因或结果所作的一切论证都归在概然推断这个总名之下。不过每个人虽然都可以有自由根据他自己的意义去应用他的名词，而且我在本书前面一部分就准此采取了这种表达方法：可是在通常讨论中，我们确是断然地肯定说，根据因果关系而进行的许多论证超过概然推断，并且可以被视为一种较强的证据。一个人如果说，太阳明天会升起或者一切人都要死、只是很可能的事情，人们就会觉得他可笑；虽然对于这些事实，我们所有的信据显然不超出经验所提供的范围。

根据这个理由，为了保存通常的词义、而同时又标志出各种程度的证据起见，把人类理性分为三种或许是比较方便的；这三种就是，根据于知识的推理，根据于证明的推理，和根据于概然推断的推理。所谓知识，我指的是由观念的比较得来的那种信据。

所谓证明，我指的是由因果关系得未、而完全没有怀疑和不确实性的那些论证。所谓概然推断，我指的是仍然伴有不确实性的那种证据。现在我所要进行考察的是最后这种推理。

概然推断也就是推测性的推理，可以分为两种，一种是建立在机会上的，一种是建立在原因上的。我们将依次考察这两种 125 推断。

因果观念是由经验得来，经验因为以恒常结合在一起的对象呈现于我们，所以就产生了在那种关系下观察那些对象的那样一种习惯，以致我们在其他任何关系下观察它们时，就大为感觉勉强。在另一方面，机会本身既然不是任何实在的东西，而且恰当地说，只是一个原因的否定，所以它对心灵的影响和因果关系的影响正是相反。机会的本性是使想像不论在考虑那个被视为偶然的对象的存在或不存在时，完全保持一种中立。一个原因进入我们的思想中时，就可以说是强迫我们在某种关系下来观察某种对象。机会却只能消灭思想的这种倾向，而使心灵处于本来的中立状态；在原因不出现时，心灵是会立刻返回到这种状态的。

完全的中立既然是机会的必要条件，所以一个机会若不是含有较多数的同等机会时，它就不可能比另一个机会较占优势。因为假如我们肯定说；一个机会能够在任何其他方式下比其他机会占着优势：那么我们在同时必须肯定说，总有某种东西给予它这种优势，并决定结果偏于那一面，而不偏于另外一面。那也就是说，我们必须承认一个原因，而取消了我们前面已确立的那个机会的假设。机会的必要条件是完全的中立，而一个完全中立本身决不可能比另一个完全的中立占优势或处于劣势。这个真理并不是我的体系所特有的，而是被任何计算过机会的人所承认的。

这里可以注目的就是：机会和因果关系虽然直接相反，可是 126 若不假设那些机会之中混杂有某些原因，并假设某些情节的必然性和其他情节的完全中立性结合起来，我们就不可能设想使两个机会有高下之分的那种机会的结合。如果没有东西限制机会，那么最狂妄的幻想所能形成的任何概念，便

都处于平等地位；这里也就不能有任何情节可使一个概念比另一个概念占优势。因此，如果我们不承认有一些原因使骰子下落，并在下落时保持其形状，而且落到某一面：那末我们便不能推算机会的规律。但是如果假设这些原因起着作用；并假设其他原因都是中立，而是被机会所决定的，那末我们便容易得到一种机会的优势结合的概念。一个骰子如果有四面标记着某种点数，只有两面标记着另一种点数，那末这个骰子便给予我们一个明显而容易理解的例子，可以说明这种优势。在这里，心灵就被那些原因限制于那些结果的那样一个精确的数目和性质，而同时却没有被决定去选择其中任何一个特殊结果。

在上面的推理中，我们前进了三步：第一，机会只是原因的否定，在心中产生了完全中立状态；第二，一个原因的否定和一个完全的中立状态永远不能比另一个原因的否定和另一个完全的中立占优势；第三，机会中必须混杂着一些原因，以便成为任何推理的基础。在进行了这种推理以后，我们其次就要考究，机会的优势结合对于心灵能够起什么样的作用，以及它是用什么方式影响我们的判断和信念。这里我们可以重复一下我们在考察发生于原因的那种信念时所用过的全部论证，并且可以照同样方式证明，占有多数的机会之所以产生我们的同意，既不是由于理证，也不是由于概然推断。显然，我们决不能单纯借观念的比较在这件事情上作出任何重要的发现，而且我们也不能确实证明，任何结果必然落在占有多数机会的那一面。在这一点上，要假设任何确实性，那就推翻了我们关于机会的互相对立以及它们的完全相等和中立所已确立的原则。

如果有人说，在两种机会对立的时候，我们虽然不能确实断定结果将落在哪一方面，可是我们可以确实断言，它大概并很可能地要落在机会占多数的那一面，而不落在机会占少数的那一面：如果有人这样说，那么我要问，这里所谓大概和很可能是什么意思？机会的大概出现和很可能出现，就意味着相等机会在一方面占着多数，因此，当我们说，结果大概落到占优势的那一面、而不落到占劣势的那一面时，那我们也只不过是说，在机会占多数的一面，实际上有一个优势，在机会占少数的一面，实际上有一个劣势；这只是一些同一命题，没有什么重要性。问题在于：多数的相等机会借着什么方法作用于心灵上，并产生信念或同意，因为它看来既非借着根据于理证的论证，也非借着根据于概然推断的论证。

为了澄清这个困难；我们可以假设一个人手中持着一个骰子，骰子的四面标记着一种形象或点数，其余两面标记着另一种形象或点数；假设他把这个骰子放在匣中要去摇掷它；显然，他一定断言，前一个形象的出现比后一个形象的出现概然性要大些，因而选取了那个刻在多数面上的形象。他可以说是相信这一面将要朝上；不过他根据相反机会的数目，仍然有一种怀疑和踌躇：而随着这些相反机会的减少和另一方面优势的增加，他的信念就获得了新的稳定和信据程度。这个信念发生于心灵对我们眼前那个简单而有限的对象所有的作用；因此，它的本性就 128 更加容易发现和说明。我们只要思维单一个骰子，就可以理解知性的最神奇的作用之一。

照上述方式作成的这个骰子，包括着三种值得我们注意的情况。第一，就是某些原因，如重力、坚固性、方形；这些原因决定了它的降落，在降落时保持它的形相，并使它的一个面朝上。第二，就是被假设为彼此没有差异的一定数目的面。第三，就是各个面上所刻的形象。就其有关我们现在的目

的来说，这三点就形成了骰子的全部本性。因此，当心灵判断这样掷一次骰子的结果时，这三点就是它所考虑的仅有情况。因此，我们可以依次仔细考虑这些情况在思想和想像上的影响必然是什么样的。

第一，我们已经说过，心灵是被习惯决定了由任何原因推到它的结果，当其中之一出现时，心灵就不可能不形成对另一个的观念。它们在过去例子中的恒常结合、在心中产生了那样一种习惯，以致它永远把它们结合在它的思想中，并且由一个的存在推出其通常伴随物的存在。当心灵想到骰子已经不被匣子支持着的时候，它就很难认为它悬在空中，而是自然地认为它落在桌上，并且看到它仰起一面来。这就是推算机会时所需要的那些混合原因的结果。

第二，可以假设，骰子虽是必然决定要降落，并将它的一面仰起，可是并没有任何东西来确定哪一个特殊的面，而这是完全被机会所决定的。机会的本性和本质就是原因的否定，并使心灵在那些被假设为偶然的各种结果中间处于一种完全中立状态。因此，当思想被原因所决定去考虑骰子降落、将一面仰起时，那些机会就把所有这些面都呈现为是相等的，并使我们认为129 它们每一个都是有同样的概然性、同样是可能的。想像由原因、即掷骰子，推到结果、即六面中有一面仰起；它感觉到自己不可能半途停止，或形成任何其他观念。但是全部这六个面既然是互不相容的，而且骰子一次只能仰起一面，所以这个原则就指导我们不把六面看作是同时仰起：我们认为这事是不可能的。这个原则也并不以其全部力量把我们导向任何特殊的一面，因为如果这样，这个面就会被认为是确定而必然的了。这个原则把我们导向全部那六个面，而使其力量平均分配于六面。我们一般地断言，六面中一定有一面因投掷而仰起：我们在心中一一思想它们；思想的决定对它们都是一律的；不过任何一面与其他各面既然有一定比例，所以思想的力量只是依着这种比例以一份力量落在那个面上。原来的冲动，并因而还有由原因发生的那种思想的活泼性，就照这样被互相混杂的机会分裂成为片段。

我们已经看到骰子的前两种性质的影响，即1.原因以及2.各面的数目和中立性，并且已经知道，它们怎样给予思想一种冲动，而且怎样依照各面数目所合的单位把那个冲动分成许多部分。现在我们必须考察第三个项目的作用，即刻在各个面上的那些形象的作用。显而易见，当几个面有同一个形象刻在其上时，那末它们必然联合起来影响心灵，并且一定把那些分散于刻有那个形象的各面上的分散冲动集中在一个形象的意象或观念上。如果问题只在于哪一个面将会仰起，那末这些面是完全相等的，没有一面比其他的面占有优势。但是问题既然在于形象，130 而同一个形象又被一个以上的面呈现出来：那么显然，原来分属于所有这些面的那些冲动必定仍然重新联合在那个形象上，并因这种联合而变得较强而较有力。在现在的情形下，我们假设四个面有同一个形象刻于其上，两个面刻有另外一个形象。因此，前一方面的冲动，就比后一方面的冲动较为强些。但是那些结果既然互相反对，而且这两个形象不能够同时仰起；所以冲动也变得互相反对，而力量较弱的一面也就尽其力之所及对消力量较强的一面。观念的活泼性永远与那种冲动程度或那种推移倾向成正比例；而依照前面的学说说来，信念与观念的活泼性原是一回事。

## 第十二节 论原因的概然性

关于机会的概然性，我前面所说的各节不是为了达成别的目的，而只是为了协助我们说明原因的概然性：因为哲学家们公认一般人所谓的机会只是一个秘密而隐蔽的原因。因此，原因的概然性正是我们必须主要考察的对象。

原因的概然性有好几种；但是都由同一根源、即观念与一个现前印象的联结得来的。产生这种联结的那个习惯既然起于各个对象的恒常结合，那么它一定是逐渐达到纯熟地步，并且必然由我们所观察到的每个例子获得一个新的力量。第一个例子简直没有什么力量；第二个例子给它稍为增加了一点力量；第三个例子变得更为明显；通过这些缓慢的步骤，我们的判断才达到一种充分的信念。不过在它达到这个完善的高度以前，它经过了几个比较低级的程度，并且在所有这些程度中都被看作是一种 131 推测或概然性。因此，在许多情形下，由概然性到证明的逐步进展是不知不觉的。这些各种证据之间的差别，在距离远的各个等级之间，比在距离近的各个等级之间容易被知觉到。

在这个场合下，值得提出的是：这里所说明的这种概然性在次序上虽然是首先发生的，并且是在任何充分证明能够存在以前自然地发生的，可是没有任何一个已经达到成年的人还能够再熟悉这件事。诚然，我们常见知识很高深的人对于许多特殊事情只有一种不完全的经验；这就自然只产生一种不完全的习惯和推移。但是我们其次也必须考虑下面这种情形，就是：当心灵形成关于因果联系的另外一种观察以后，它就会给予根据这一种观察进行的推理以一个新的力量，并能借这种推理在经过适当准备和考察的单独一个实验上建立一个论证。我们一度发现为随着任何对象而来的结果，我们就断言它会永远随之而来；如果这个原理并不永远被人认作确实的基础、而在其上建立推理，那倒不是因为缺乏足够数量的实验，而是因为我们往往碰到相反的例子。这就把我们引到第二种的概然推断，在这种推断中，我们的经验和观察中是含有相反的情况的。

同样的一些对象如果永远结合在一起，而且我们除了自己的判断错误以外，再也没有什么可怕的，并且也没有任何理由去害怕自然的变化不定：那么，人类在生活和行动中就将会是十分幸运的了。但是，我们既然屡屡发现一次观察和另一次互相反对，而且原因和结果也不按我们所经验到的那种秩序相继出现，所以我们由于这种变化不定，就被迫改变我们的推理，并把各种结果的相反情况加以考虑。在这个题目方面所发生的第一个问题，就是关于这种相反情况的本性和原因的问题。

一般人根据了初次现象去看待事物，他们把结果的变化不定归之于原因方面的变化不定，以为原因方面的这种变化不定使它们往往不能发生它们通常的影响，虽然它们在它们的作用中不曾遇到障碍和阻挠。但是哲学家们观察到，几乎在自然的每一部分都包含着许多动力和原则，它们由于微小或远隔而隐藏不见：因此，他们就发现，各种结果的相反至少“可能”不是发生于原因中的任何偶然性，而是发生于相反原因的秘密作用。当他们注意到，在精确检查之下，结果的相反永远揭露出原因的相反，并且是由这些原因的互相阻碍和反对而发生的，于是上述的那种可能性就借这种进一步的观察而转变为一种确实性了。一个农民看到一架钟或一只表停了，他不能说出别的更好的理由，只说它通常走得不准。但是一个钟表匠却很容易看出，发条或

摆锤方面的同一力量永远对齿轮有同一影响，而它所以不能发生它的通常的效果，或许是由于一粒微尘阻止了全部运动。由于观察了几个平行的例子，哲学家们便定出一条原理说，一切原因和结果间的联系都是同样必然的，而在某些例子中这种联系所以似乎不确定，乃是由于有相反原因的秘密的反对作用。

但是哲学家们和一般人在说明结果的相反情况时，不论怎样意见分歧，可是他们双方根据这种相反情况而进行的推论永远是属于一类，并且是建立在同样原则之上的。几个过去结果的相反情况通过两个不同途径给予我们以对将来的一种踌躇的信念。第一是通过产生一种不完善的习惯和由现前印象推到相关观念的不完善的推移。当任何两个对象的结合是屡见的而不是完全恒常不变的时候，心灵是被决定由一个对象推到另一个对象，可是决定心灵的那种习惯，并不是那样完整，如在那种结合是不间断的、而且我们所遇到的例子都是整齐一致时那样。我们根据平常经验发现，在我们的行动中也和在我们的推理中一样，任何生活过程中的经常性的坚持总会产生一种一直继续到将来的强烈倾向和趋势；虽然对于我们行为中的程度较低的稳定性和一致性，也有与之相应的力量较小的习惯。

这个原则无疑地有时会发生，并产生了我们由几种相反现象所推出的那些推断：虽然我相信，一经考察，我们将发现，这个原则并不是在这种推理中最通常地影响心灵的那个原则。当我们只是顺从于心灵的习惯性倾向，我们就不经反省而由一个对象推移到另一个对象，而且我们一看到一个对象，就相信有通常发现为伴随它的那个对象，其间并无片刻停顿。这个习惯既然不依靠于任何审察，所以它是立刻发生作用，不容有任何反省的时间。不过在概然推理中，我们只有这种进行方式的极少数的例子，它们甚至比在根据对象的不间断的结合所作的推理中还要少见。在前一种推理中，我们平常总是有意识地考虑过去结果的相反情况，我们比较这种相反情况的两方面，并仔细衡量我们在每一方面所有的那些实验：由此，我们就可以断言，我们的这一类推理并非直接发生于习惯，而是由间接方式发生的；这点我们现在必须力求加以说明。

显而易见，当一个对象伴有几个互相反对的结果时，我们只根据过去的经验来判断它们，并且永远认为我们所曾见为随着这个对象而来的那些结果是可能的。我们过去的经验既然调节着我们关于这些结果的可能性的判断，所以也调节着我们关于这些结果的概然性的判断；而最常见的结果，我们永远认为有最大的概然性。因此，这里就有两件事需要考虑，即：决定我们将过去作为将来标准的那些理由，和我们怎样从过去结果的相反情况中取得单一判断的方式。

第一，我们可以说，将来类似于过去的那个假设，并非建立在任何一种论证上的，而完全是由习惯得来的，我们是被这种习惯所决定去预期将来也有我们所习见的同样一系列的对象。这种把过去转移到将来的习惯或倾向是充分而完善的；因而在这类推理中，想像的最初冲动也赋有同样的性质。

第二，但是当我们考虑过去的种种实验而发现它们彼此性质相反的时候，那么这种倾向本身虽然是充分而完善，可是却不给我们呈现出稳定的对象，而给我们提供一批处于某种秩序和比例的互不调和的意象。因此，最初的冲动在这里就分裂开来，而散布在所有的那些意象，这些意象各自均分了由冲动得来的那种强力和活泼性。过去这些结果中任何一个都可以再度发

生；而且我们判断，当它们真正出现时，它们也将和过去一样以同一比例混合起来。

因此，我们的意图如果在于考究一大批例子中的相反结果的比例，那末我们过去的经验所呈现的那些意象必然会保留于它们的最初形式，并保存它们的最初比例。举例来说，假使我凭长期观察发现，出海的二十艘船中间只有十九艘驶回。假如我现在看到二十艘船离开港口：于是我就把我过去的经验转移到将来，而设想这些船中只有十九艘安全返回，一艘沉没。关于此点，并无什么困难。但是因为我们常常检视那些过去结果的各个观念，以便判断单独一个似乎不确定的结果，这种考虑必然改变我们的观念的最初形式，而把经验所呈现的分散的意象集在一处；因为当我们判断我们所据以推理的那个特殊结果时，我们是参照于经验的。许多的这些意象被假设为联合一致，而且有 135 大多数的意象就会合在一个方面。这些一致的意象结合起来，使那个观念不但比想像的单纯虚构，而且比被较少数实验所支持的任何观念，都较为强烈和生动。每次新的实验就等于用铅笔新画了一道，这道笔划在颜色上给予一种附加的明显性，而并不曾增多或扩大那个形象。这种心理作用在讨论机会的概然性时已经那样充分地加以说明，所以我在这里无需再把它说得更清楚了。每一个过去的实验都可以被认为是一种机会；而我们既然不能确实知道，那个对象的存在还是将符合于某一个实验，还是将符合于另一个实验；由于这个缘故，我们在上一个题目(机会的概然性)上所说的一切，也适用于现在的题目(原因的概然性)。

由此可见，整个说来，相反的实验产生一个不完善的信念，或是通过减弱那种习惯，或是通过把那种完善的习惯分为各个不同的部分，随后再加以结合；这种完善的习惯就是使我们概括地断言、我们所没有经验过的例子必然类似于我们所经验过的例子的那种习惯。

在这第二种概然推断方面。我们是根据知识并根据反省过去实验的相反情况而进行推理的；为了进一步证实这种说明，我提议作下面的考虑，我也不怕由于这些考虑带着深奥的色彩而被人责怪。正确的推理不论如何深奥，仍应该保持它的力量；正如物质不但在较粗重的、较明显的形式下，而且在空气、火和元气中都能保存它的填充性一样。

第一，我们可以说，概然性不论多大，总是允许有相反的可能性；因为若非如此，它便不是一种概然性，而变成一个确实性了。我们现在所考察的那种最为广泛的原因的概然性，依靠于实验的相反情况；而且显而易见，过去的一次实验在将来至少会成为一个可能。

第二，这种可能性和概然性的组成部分在本性上是相同的，只有数目上的差别，没有种类上的差别。前面已经说过，一切单一的机会都是完全相等的，而能使任何一个偶然结果比其他结果占优势的惟一条件，乃是较多数的机会。同样，原因的不确实性既然是被以各种相反结果的观念呈现于我们的那种经验所发现的，所以当我们过去转移到将来，将已知转移到未知时，过去每一个实验显然都有同样的分量，而只有较多数的实验才能够加重某一方面的分量。因此，每一个这样的推理中所含有的可能性也是由各个部分组成的，那些部分本身彼此性质相同，而且与组成反面的概然性的那些部分也是性质相同的。

第三，我们可以建立一条确定原理说，在一切精神现象中也和在自然现象中一样，每当任何一个原因是由许多部分组成，而结果也依照那个数目的

变化有所增减时，那么恰当地说，那个结果是一个复合结果，并且是由来自原因的各个部分的若干结果的联合而发生的。例如，一个物体的重量既然由其各个部分的增减而有所增减，所以我们断言，每个部分都含有这种性质，并对全体的重量有所贡献。原因中一个部分的不存在或存在就随着有结果中相应部分的不存在或存在。这种联系或恒常的结合充分地证明一个部分是另一个部分的原因。我们对任何结果所抱的信念，既然随着机会或过去实验的数目而有所增减，所以它就该被认为一个复合结果，这个结果的每一部分都发生于相应数目的机会或实验。

现在让我们把这三种说法结合起来，看看我们能够由它们推出什么样的结论。对于每一个概然性，都有一个和它相反的可能性。这种可能性是由一些部分组成的，那些部分与组成概然性的那些部分性质上完全相同，因而对于心灵和知性有同样 137 的影响。伴随着概然性的那个信念是一个复合的结果，并且是由来自概然性的每个部分的若干结果会合起来所形成的。概然性的每个部分对于产生那个信念既然都有贡献，那么可能性的每个部分在反对的方面也必然有同样的影响，因为这些部分的本性是完全一样的。伴随着可能性的相反信念包含着某一个对象的心象，正如概然性包含着一个与之相反的心象一样。在这一点上来说，这两种信念的程度都是一样的。一方面的较多数的相似的组成部分只有在一个方式下即借着产生它的对象的较为有力而生动的心象，才能发挥其影响，并对另一方面的少数部分占着优势。每个部分都呈现出一个特殊的心象；所有这些心象结合起来就产生了一个总的心象；这个总的心象因为是由较多数的原因或原则发生的，所以也就较为圆满，较为明晰。概然性和可能性的组成部分性质上既然相似，所以必然产生相似的结果；而它们的结果的相似性就在于它们各自都呈现出一个特殊对象的心象。但是这些部分的本性虽然相似，它们的数和量都是很有差异；而这种差异必然也如相似件一样出现于结果方面。不过它们所呈现的心象在两方面都是圆满而完整的，并且包括了对象的一切部分，所以在这一点上不可能有任何差异；只有概然性中由较多数的心象集合起来所产生的那种较大的活泼性才能使这些结果有所区别。

这里有一个不同观点下的大体相同的论证。我们关于原因的概然性的一切推理都是建立在把过去转移到将来上面。将过去任何一次实验转移到将来，足以给予我们以那个对象的心象，138 不论那个实验是孤立的，或是与其他同类的实验结合着的，也不论那个实验是概括全体的，或有其他相反实验与之对立的。假定这种实验获得了“结合”和“对立”这两种性质，它仍不会因此失掉它呈现那个对象的心象的原有能力，而只是与具有相似影响的其他实验相合起来和对立起来。因此，关于相合和对立的方式就可以发生一个问题。关于相合，则只能在两个假设之间有所选择。第一，借着转移过去每次实验而引起的那个对象的心象，仍然保持完整，只是加多了心象的数目。第二，否则便是，它加入了其他一些相似而相应的心象中，给予它们以较大的强烈和活泼程度。但是根据经验看来，第一个假设显然是错误的；经验告诉我们，伴随着任何推理的那个信念只是一个结论，而不是一大批相似的结论；一大批的结论会使心灵迷惑，并且在许多情形下，也因数目太多而无法被任何有限的的能力所清楚理解。因此，剩下来惟一合理的意见就是：这些相似的心象互相掺合，把它们的力量联合起来，因而产生一个较之由任何一个单独的心象所发生的心象更为有力清楚的心象。这就是过去历次实验转移于



任何将来结果上时的相合方式。至于它们的对立方式，显然，由于各个相反的心象是互不相容的，而对象又不可能同时符合于两种心象而存在，所以它们的影响就互相抵消，而心灵只是被减掉较弱影响之后剩余下来的那种力量所决定而偏于优势方面的。

我感到，这一大套推理对于一般读者必然显得太深奥了，他们不习惯于这样去深刻反省心灵的理智能力，因此容易把不合于公认的传统意见、以及不合于最简易和最明显的哲学原则的说法，认为是虚妄而加以排斥的。无疑地，要深入体会这些论证是需要一番辛苦的；虽然我们不费多大辛苦也许就可以看到关于这个题目的每个通俗假设的缺点，和历来的哲学在这样高深和奥妙的思辨方面所能给予我们的黯淡的微光。但是这里有两个原则，一个就是，任何对象单就其自身而论，都不含有任何东西，能够给予我们以一个理由去推得一个超出它本身以外的结论；第二，即使在我们观察到一些对象的常见的或恒常的结合以后，我们也没有理由得出超过我们所经验到的那些对象以外的有关任何对象的任何推论；我说，只要人们彻底相信了这两条原则，那就会使他们那样地摆脱一切通常的系统，以致他们不难接受一个显得非常奇特的系统。我们已经发现甚至在我们根据因果关系所进行的最确实的推理方面，这些原则也是有充分说服力的。不过我还要大胆地说，就这些推测性或概然性的推理而论，这些原则还更获得了一种新的证信程度。

第一，在这种推理中，显然不是呈现于我们之前的那个对象本身、给予我们以任何理由，使我们据以推出有关其他任何对象或结果的一个结论。因为后面这个对象既然被假设为不确定的，而且这种不确定性又是由前一个对象中所隐藏着的若干原因的相反情况得来的，所以，如果把任何原因放在那个对象的已知性质中，那些原因便不再是隐藏的了，而且我们的结论也不会不确定了。

第二，但是在这种推理中，同样明显的是：把过去转移于将来的过程如果只是建立在知性的一个结论上面，那么它就永不能引起任何信念或信意。当我们把一些相反的实验转移到将来的时候，我们只能重复这些相反的实验以及它们的特殊的比例；这对于我们对它进行推理的任何单一结果并不能产生任何信念，除非想像把那些互相符合的意象融合起来，并由其中抽出单独一个观念或意象，这个观念成意象的生动和强烈程度是和它所由以获得的那些实验的数目成比例，并与那些实验对其相反实验所占的优势成比例的。我们过去的经验并不呈现出确定的对象来；而且我们的信念不论如何微弱，既然总是固定在一个确定的对象上，那么显然，那个信念不单是发生于将过去转移到将来，而是发生于与那种转移结合着的想像的某种作用。这就会使我们考虑那个官能是在什么方式下进入我们的一切推理中的。

我将以两个或许值得我们注意的附论来结束这个题目。第一个附论可以照这个方式加以说明。当心灵构成关于任何仅仅是概然的事实的一个推理时，它就回顾过去的经验，而且当它将过去的经验转移到将来时，它面前就粉粉呈现出它那个对象的许多互相对立的心象来，这些心象中种类相同的就结合起来，合并为一个心理活动，因而使那个活动巩固而生动。但是假如一个对象的这许多心象或闪现不是来自经验，而是来自想像的随意作用；那就没有这种结果发生，或者虽然发生，也达不到同样的程度。因为习惯和教育虽然可以借那样一种不由经验发生的重复过程而产生一种信念，可是这却需要长久的时间以及很经常的和无意识的重复过程。概括地说，我们可以断言，

当一个人随意地 在自己心中重复任何观念(即使那个观念有一个过去的经验给以支持)时,他并不比当他只满足于对它观察一次时更为倾向于相信其对象的存在。除了有意识的计划的结果以外,心灵的每次活动因为都是各别而独立的,所以都只有一种各别的影响,并不把它的力量与其他同样的活动的力量联合起来。

这些活动既然不被可以产生它们的任何一个共同对象所结合起来,所以它们彼此没有关系,因而也就不引起力量之间的推移或结合。这个现象,我们以后将会理解得更为清楚。

我的第二个附论是建立在心灵所能判断的那些大的概然性和心灵在它们之间所能观察出的那些微细差别上的。当一方面的机会和实验达到一万次,另一方面的达到一万零一次的时候,于是我们的判断就因为后者占着优势而选择了后者,虽然心灵显然不能检视每一个特殊心象,也不能区别由较大数目发生的那个意象的较大活泼程度,因为这里的差异是那样微小的。在感情方面,我们也有平行的例子。显然,依照上述的原理来说,当一个对象在我们心中产生了任何情感,而且这个情感又随着对象的不同数量而变化时,那么,显然,那个情感恰当地说并不是一个单纯的情绪,而是一个复合情绪,它是由对象的每一个部分的心象所发生的许多微弱情感组成的。因为,如果不是如此,那个情感便不会随着这些部分的增加而有所增加。例如,希望得到一千镑的一个人,实际上有一千个或较多的欲望,这些欲望联合起来似乎仅仅构成一个情感,但是每当对象变化一次,他就对较大的数目(即使只是大着一个单位)发生偏向,因而就明白显示出那个情感是组合而成的。不过这样一种微细的差别在情感中不会被觉察到的,因而也不能使这些情感有所区别;这一点是绝对确定的。因此,我们选择较大数目时的心理作用的差别并不依靠于情感,而是依靠于习惯和通则。我们在许多例子中发现,当数目精确而差异明显时,任何总数所包含的数目每增加一次,也就增加了情感。心灵能够凭它的直接感觉知觉到,三个金镑比两个金镑产生一个较大的情感;心灵因为类似关系就把这种知觉转移到较大的数目上,并且借一个通则对于一千金镑比对于九百九十九个金镑以较强的情感。这些通则,我们往后将加以说明。

不过除了由一个不完全的经验和相反的原因发生的这两种概然性以外,还有由类比发生的第三种概然性,这种概然性在某些重要条件方面与前两种有所差别。根据上面所说明的假设来说,所有根据原因或结果而进行的推理都建立在两个条件上,即任何两个对象在过去全部经验中的恒常结合、以及一个现前对象和那两个对象中任何一个的类似关系。这两个条件的作用就是,现前的对象加强了并活跃了想像;这种类似关系连同恒常结合就把这种强力和活泼性传给关联的观念:因而就说是我们相信了或同意了这个对象。如果你削弱这种结合或类似关系,那么你就削弱了推移原则,结果也就削弱了由这个原则所发生的那种信念,如果两个对象的结合并不经常,或者现前的印象并不完全类似于我们惯见为结合在一起的那些对象中任何一个,那么第一个印象的活泼性并不能完全传给关联的观念。在前面所说明的那些机会和原因的概然性方面,被减少的只是结合的恒常性;而在由类比发生的概然性方面,受到影响的却只有类似关系。离开了结合关系和某种程度的类似关

系，便不可能有任何推理。不过这种类似关系既然允许有许多不同的程度，所以这种推理也就依着比例而有或大或小的稳固和确实程度。一个实验在转移到一些和它并不精确地相似的例子时，就失掉了它的力量。不过只要还保留着任何类似关系，这个实验显然还可以保留足以作为概然性基础的那种力量。

### 第十三节 论非哲学的概然推断

所有这些概然性都是为哲学家们所接受，并被承认为信念和意见的合理基础的。不过还有其他一些概然性，虽由同样原则发生，可是它们却没有得到同样承认的好运气。属于这一类的第一种概然性可以这样加以说明。如上所述，结合程度和类似关系的减弱，就会减低转移的顺利程度，并因而削弱了证信程度。我们还可以进一步说，印象的减弱，以及印象出现于记忆或感官之前时它的色彩变得黯淡，也会使那种证信程度同样地减弱。我们根据自己所记忆的任何事实所建立的论证，随着那个事实的或远或近，而有或大或小的说服力量。这些证信程度的差异，虽然不被哲学认为是可靠而合法的(因为若是这样，一个论证今天所有的力量就必然同它在一个月以后所有的力量不同)，可是尽管有哲学的反对，这种情况对于知性确实有一种重大的影响，并根据一个向我们提出的论证的提出时间的不同，而在暗中改变了那个论证的权威。印象中的一种较大的强力和活泼性自然地把较大的强力和活泼性传给相关的观念；而依据前面的系统来说，信念是随着强烈和活泼程度而为转移的。

在我们的各种程度的信念和信意方面，我们还往往可以观察到第二种差异。这种差异哲学家们虽然加以否认，却总是不断地发生。一个新近作过的、并在记忆中仍然新鲜的实验，比一个已有几分忘却了的实验更为感动我们，而且对于判断也如对于情感一样有较大的影响。一个生动的印象比一个微弱的印象产生较大的信念，因为它有较为原始的力量可以传给相关的观念，这个观念因此就获得了较大的强力和活泼性。一次新近的观察也有相似的作用；因为习惯和转移过程在那里较为完整，并且在传达过程中较好地保存了原始的力量。例如一个醉汉看到了他的一个伙伴由于暴欲而死，在一个时期内也会慑于当前事例，深恐自己也蹈其复辙。但是当他对这个情景的记忆逐渐消逝的时候，他的旧的安全感又回来了，而危险也似乎没有那样确定而真实了。

我还可再加上属于这一种的第三个例子，即我们根据证明和概然推断所进行的两种推理虽然彼此差异很大，可是前一种推理往往仅仅由于中间的联系论证过多，不知不觉地降落为后一种的推理。的确，当一个推断不经过任何中间原因或结果而由一个对象直接推出来的时候，比起当想像通过一长串互相联系的论证的时候(不论每个环节的联系可以认为是如何无误)，人的信心要较为强固，信念也较为生动。一切观念的活泼性都是借着想像的习惯性的推移而由原始的印象得来的；而这种活泼性虽然必定随着距离而逐渐减低，并且每经一度推移，就要有所损失。有时候，这种距离甚至比相反的实验还有更大的影响：一个人从一个接近而直接的概然推理，比从各部分都很正确而确定的一长串推论，可以得到一个更为生动的信念。不但如此，后面这种推理还很少产生任何信念；一个人必须有一种非常强固的想像，才能在它经过那样多的阶段中间把证信程度保持到底。

现在这个题目给我们提示出一个奇特的现象，我们在这里不妨加以论述。我们对于古代历史上任何一点所以能够相信，<sup>145</sup>显然只是通过了几百万个原因和结果。并通过了长到几乎不可度量的一串论证。有关事实的知识必然是经过多少人的口传才能达到第一个历史家；而当它被写到书上以后，每本新书又都是一个新的对象，它与先前对象的联系也只有借经验和观察才

能被认识。因此，根据前面的推理也许可以得出这样的结论：全部古代史的证据现在必然消失了，或者至少随着原因的连锁的增加和达到更长的程度而逐渐消失。但是学术界和印刷术只要仍和现在一样，那末我们如果认为我们的后代在千万年以后竟然会怀疑有过尤利斯·凯撒那样一个人，那似乎是违反常识的；这可以认为是对于我现在这个体系所提出的一种反驳。如果信念只是成立于由原始印象传来的某种活泼性，那末它在经过漫长的推移过程以后就会衰退，最后必然会完全消灭：反过来说，如果信念在某些场合下并不能这样消灭，那末它必然是与活泼性不同的另外一种东西。

在答复这个反驳以前，我先要说，有人从这个论题借取了反对基督教的一个很有名的论证；不过却有这样一种差别，即在这里，人类证据的链锁中的每个环节间的联系曾被人假设为不能超出概然性之外，而且容易发生某种程度的怀疑和不确定。我们确实必须坦白承认，若照这个方式思考这个题目（这种思考方式自然不是真实的），那末任何历史或传统最后没有不失去其全部力量和证据的。每一个新的概然性减少了原来的信念，那个信念不论可以被假设为大到怎样程度，而在那样一再减弱之后，它是不可能继续存在的。一般说来，确实就是这种情形；不过我 146 们往后将发现 有一个很显著的例外，它在现在这个关于知性的题目方面是极其重要的。

同时，我们还该假设历史的证据最初是等于一个完整的证明，而根据这样一个假设来解决前面那个反驳。让我们这样考虑：联系任何原始事实和作为信念的基础的现前印象的那些环节虽然是无数的，可是它们都是种类相同，都依靠于印刷者和抄写者的忠实的。一版之后继之以第二版，跟着又印了第三版，这样一直下去，直到我们现在所阅读的这一册。在各个步骤之间并没有变化。我们知道了一个步骤，就知道了一切步骤。我们经历了一个步骤，对其余的步骤就不再怀疑。单是这一个条件就保存了历史的证据，而会把现代的记忆传到最后一代。将过去任何事件与任何一册历史联系起来的一长串的因果系列，如果由各个不同的部分组成，而且这些部分各自都需要心灵加以分别想像，那末我们便不可能将任何信念或证据保存到底。但是所有这些证明大部分既然完全类似，所以心灵便很容易地往来其间，并由一个部分迅速地跳至另一部分，而对于各个环节只形成一个混杂的、一般的概念。通过这种方法，一长串的论证对减低原始活泼性的力量所起的作用，不超过一串短了许多的论证所起的作用。如果后面这一串论证是由各个互相差异而又各自需要分别考虑的部分所组成的。

第四种非哲学的概然性是由我们鲁莽地形成的通则得来的那种概然性，这些通则就是我们所恰当地称为偏见的来源。[人们说]，爱尔兰人没有机智，法国人不懂庄重；因此，爱尔兰人的谈话虽然在某一次显然很令人愉快，法国人的谈话虽然很为明智，而我们对他们仍然怀有极大偏见，他们虽然解事和明理，而我们总认他们是傻瓜或纨绔子弟。人性最容易受这类错误的支配；我们这个民族或许也和任何其他民族同样如此。

如果有人问，人们为什么作出通则，并允许通则影响他们的判断，甚至违反现前的观察和实验，那么我就当答复说，在我看来，它们就是发生于一切因果判断所依靠的那些原则。我们的因果判断来自习惯和经验；当我们已经习惯于看到一个对象与其他对象结合着的时候，我们的想像就凭借一种自

然推移作用由第一个对象转到第二个对象，这种推移过程发生于反省之前，并且不能被反省所阻止住的。而就习惯的本性而论，它不但在所呈现出的对象和我们所习见的对象恰恰相同的时候，以它充分的力量发生作用，而且即当我们发现了相似的对象的时候，习惯也要在较低程度内发生作用。每逢有一种差异时，习惯虽然总要减少它的几分力量，可是在重要条件仍然相同的场合下，它很少会完全消失。一个人如果因为常吃梨或桃而养成爱吃水果的习惯，那末当他在找不到他的心爱的水果时，也可以满足于甜瓜；正如一个爱饮红酒的醉汉，如果遇到白酒，也几乎同样会大喝一阵。我已经根据这个原则解说了根据类比进行的那种概然推断；在那种概然推断中，我们是把我们在过去例子中所有的经验转移到那些与我们所经验过的对象类似而并不恰恰相同的对象上面。类似关系越是减低，概然性也越为减少；不过只要类似关系的任何痕迹还保留着，概然性仍然有几分力量。

我们还可以将这种说法更推进一步，并且可以说，习惯虽然是我们一切判断的基础，可是有时候它却对想像起一种违反判断的作用，并且使我们对于同一个对象的情绪中发生抵触情形。我把我的意思说明一下。在几乎所有的一切原因中，都有复杂的条件，其中有些是本质的，有些是多余的；有些对于产生结果是绝对必需的，有些只是偶然结合起来的。这里我们可以说，这些多余的条件如果数目极大，而且很显著，并常常与必需的条件结合起来，那么它们在想像上就有那样一种影响，以至即使在必需的条件不存在的时候，它们也促使我们想到那个通常的结果，而给那种想像以一种强力和活泼性，因而使那种想像比想像的单纯虚构较占优势。我们可以借反省那些条件的本性来改正这种偏向；但这一点仍然是确定的，即习惯是先发动的，并给予想像以一种偏向。

为了用一个熟悉的例子把这一点说明起见，让我们考究这样一种情况：一个坐在铁笼里悬挂在一个高塔顶外的人，在看到 he 身子下面的陡势时，总不免要发抖，虽然他由于经验到支持他身子的那个铁笼的坚固牢靠，知道他十分安全，不会摔下去；虽然降落、跌下、摔伤、摔死等观念只是由习惯和经验发生的。这种习惯超出了它所由以获得、并与之完全相应的那些例子之外，并影响了在某些方面类似而并不恰恰归在同一规则下的那些对象的观念。深度和跌落这两个情况那样强烈地刺激了他，因而它们的影响就不能被原可使他感到十分安全的“支持”和“坚固性”那两个相反情况所消除。他的想像被它的对象卷去，刺激起与对象成比例的情感。那种情感又回到想像上，活跃了那个观念；那个生动的观念对于情感有一种新的影响，转而增加其强力和猛力；于是他的想像和情感便这样互相支持，而使全部对他有一种很大的影响。

但是现在这个有关〔哲学的〕概然性的题目就给我们提供了那样明显的一个例子，我们何必再去找其他的例子呢？这个明显的例子就是：由习惯的这些作用所发生的判断和想像之间的对立。依照我的系统来说，一切推理只是习惯的作用；而习惯的作用只在于活跃想像，并使我们对于某一个对象发生强烈的概念。因此，有人或许断言，我们的判断和想像永远不能互相反对，而习惯也不能以那样一种方式影响想像，以至使它和判断对立起来。除非借

着假设通别的影响，我们便不能以其他方式克服这个困难。后面我们将注意我们所应该借以调节因果判断的某些通则；这些通则是就我们知性的本质、并就我们对知性在我们对象判断中所起作用的经验而形成的。借着这些通则，我们学会了去区别偶然的条件和有效的原因；当我们发现一个结果没有某某一个特殊条件的参与、也能产生出来时，我们就断言，那个条件并不构成那个有效原因的一个部分，不论它和那个原因怎样常常结合在一起。但是由于这种通常的结合必然使那个条件在想像上产生某种作用，尽管通则得出相反的结论，因而这两个原则的对立就在我们思想中产生了一种相反关系，使我们把一种推论归于判断，把另一种推论归于想像。通则被归于判断，因为它是范围较广而有经常性的。例外被归于想像，因为它是较为变化无常和不确定的。

这样，我们的一些通则看来就互相对立起来了。当一个在很多的条件方面与任何原因相类似的对象出现时，想像自然而然地推动我们对于它的通常的结果有一个生动的概念，即使那个对象在最重要、最有效的条件方面和那个原因有所差异。这是通则的第一个影响。但是当我们重新观察这种心理作用，并把它和知性的比较概括的、比较可靠的活动互相比较的时候，我们就会发现这种作用的不规则性，发现它破坏一切最确定的推理原则；由于这个原因，我们就把它排斥了。这是通则的第二个影响，并且有排斥第一个影响的含义。随着各人的心情和性格，有时这一种通则占优势，有时另一种通则占优势。一般人通常是受第一种通则的指导，明智的人则受第二种通则的指导。同时，怀疑主义者也许会感到高兴，因为他在这里观察到我们理性中一种新的显著的矛盾，并看到全部哲学几乎被人性中的一个原则所推翻，而随后又被这个同一原则的一个新的方向所挽救了。遵循通则是一种极为非哲学的概然推断；可是也只有借着遵循通则，我们才能改正这种和其他一切的非哲学的概然推断。

我们既然有了通则甚至可以违反判断在想像上起作用的例子，所以当我们看到通则因与判断结合而增加它的作用，并且当我们观察到通则在其呈现于我们的观念上比在其他任何观念上给予一种较大的力量时，我们也就不必惊异了。每个人都知道，暗示赞美或责怪的曲折方式，远不及对任何人公然谄媚或谴责那样骇人。不论他用什么样的曲折隐示的方式把他的意见传达出去，并且使他的意见同样确实地被人认识，正像他公开表示出他的意见的时候一样，可是两种表达方式的影响确实不是同样强有力的。一个人在以冷嘲暗讽打击我时，总不如他直截地称我为一个傻瓜和纨绔子时使我那样愤怒，虽然我同样明白他的意思，就像他直截地对我说了那样。这个差异应该归属于通则的影响。

不论一个人是在公然责骂我，或阴险地隐示他的轻蔑，我在两种情形下都不直接觉察他的意思或意见；我只是借着标志、即它的结果，才觉察到他的意见。因此，这两种情形的惟一差异就在于，在公开表示他的意见时，他用的是一般的、普遍的标志，而在秘密讽示时，他用的是较为特殊而不寻常的标志。这个情况的结果就是：当一种联系较为常见、较为普遍时，比当它较为少见、较为特殊时，想像较容易由现前的印象转到不在现前的观念上，并因而以较大力量想像那个对象。因此，我们可以说，公开宣布我们的意见、

被称为脱掉假面具，曲折隐示自己的意见、可以说是加以掩饰。一般的联系所产生的观念和一种特殊联系所产生的观念之间的差别，在这里可比作一个印象与一个观念之间的差别。想像中的这种差别在情感上有一种适当的结果；这个结果又被其他条件加以扩大。隐示愤怒或轻蔑，表示我们对于当事人仍有几分体谅，并避免直接责骂他。这就使一种隐藏的讽刺不至于那样的不愉快；不过这仍然依靠于同样的原则。因为一个观念在仅仅隐示出来时如果不是较为微弱一些，人们便不会认为，用这种方式比用其他方式表示意见，是一种较大的敬意的标志。

有时候粗鄙的话还没有委婉的讽刺使人不快，因为这种谩骂给予我们以一个正当理由去申斥和谴责那个出语伤人的人，因此在他一侵犯我们的时候，我们就似乎已经得到报复了。不过这个现象也是依靠于同样的原则。因为我们所以责怪一切粗鄙和骂人的语言，只是由于我们认为这是违反礼貌和仁厚的。而其所以违反，又是因为它比任何委婉的讽刺更为骇人。礼貌的规则谴责我们对于交谈的人们公然无礼，给予他们很大的痛苦。这个规则一经确立之后，骂人的语言就普遍地受到责怪，而且由于这种语言的粗鄙使说它的人受到鄙弃，所以反而给人以较少的痛苦。它所以不是那样使人不快，正因为它原来更加使人不快；而其所以更为令人不快，乃是因为它使我们通过明显而不可否认的通则得到一种推论。

在这样说明公开的和隐蔽的谄媚或讽刺的不同影响以外，我将进一步考究另一个与它相似的现象。有许多有关男女体面的细节，如果公然违犯，那么世人永远不会宽恕，但是如果顾全了外表，秘密而隐蔽地违犯了它们，就比较容易被人忽视。甚至那些同样确实地明知人们犯了那种过失的人，在证据有几分间接和含糊的时候，也比在证据是直接而不容否认时，较为容易对那种过失加以宽恕。在两种情形下都有同一个观念呈现出来，并且恰当地说，是被判断同样加以同意的；可是由于这个观念在不同的方式下呈现出来，所以它的影响就有了差别。

我们如果把破坏荣誉规则的这两种公开的和隐蔽的情形加以比较，我们便将发现，两者的差别在于：在第一种情形下，我们所据以推出过失行为来的那个标志是单纯的，而且单独就足以成为我们推理和判断的基础，至于在后一种情形下，则有许多的标志，它们如果单独出现，而不伴有许多几乎觉察不到的细微情节，便丝毫不能决定什么。但是任何推理，越是显得单纯而—153 致，而且它越是少运用想像去搜集它的各个部分、并由这些部分推到构成结论的那个相关的观念：那末这种推理便永远越加有说服力；这是一个确实的道理。努力思想就搅乱了意见的有规律的进程；我们往后就会看到这一点。在这种情形下，观念并不以那样大的活泼性刺激我们，因而在情感和想像上也没有那样的影响。

根据同样原则，我们就可以说明雷茨红衣主教(Cardinal De Retz) [译注]所说的话：世人在许多事情方面是情愿受骗的，而且对于一个在行动上违犯其职业和性格的体统的人，比对于一个在言语上违犯体统的人，也更容易宽恕。言语上的一种过错比行动上的一种过错往往更为公开、更为明确，因为行为允许有许多掩饰的借口，关于行为者的意向和看法并不能那样清楚地加以决定。



因此，整个看来，每一种还没有达到知识地步的意见或判断，完全由知觉的强力和活泼性得来，而且这些性质就在心中构成我们所谓对任何对象的存在所具的信念。这种强力和活泼性在记忆中是最为明显的；因此，我们对于记忆官能的可靠性的信任达到了最大的程度，并且在许多方面等于对一个理证所有的信念。这些性质的次一级程度是由因果关系发生的那个程度；这个程度也很高，而当因果的结合被经验发见为完全恒常不变、而且呈现于我们之前的对象也精确地类似于我们所经验过的那些对象的时候，那末这种强力和活泼性的程度就更大了。不过在这个证信程度之下，还有许多其他程度，这些大小不同的证信程度又依着它们传给观念的强力和活泼性的程度，而在情感和想像上发生一种相应的影响。我们是借着习惯由原因推移到结果的；我们是由某种现前印象借取我们传播于相关观念上的那种活泼性。但是当我们不曾观察到可以产生强烈习惯的足够多的例子时，或者当这些例子互相对峙时，或者当类似关系不精确时，或者当现前印象微弱而模糊时，或者当经验有几分消失于记忆之外时，或者当联系依靠于一长串的对象时，或者当推论虽然由通则得来、可是并不符合于通则时：在所有这些情形下，随着观念的强力和强度的减低，证信程度也就减低了。因此，这就是判断和概然推断的本性。

给予这个体系以威信的主要条件，除了每个部分所依据的无可怀疑的论证以外，还有这些部分的互相符合以及必须用一个部分才能说明另一部分的情形。伴随着我们的记忆的信念和由我们判断得来的信念，本性上是相同的，而且由因果的恒常和一致的联系得来的那个判断和依靠于一种间断而不确定的联系上的那个判断之间，也没有任何差别。这一点的确是很明显的：当心灵根据各种相反实验作出决定时，它在它的一切决定中最初是自相矛盾、并依照我们所见过或所记忆的实验的数目的比例而倾向于任何一方面。这种斗争最后被决定为有利于我们曾见过较多数实验的那一方面；但是证信的力量仍然要和反面实验的数目相应地有所减少。组成概然性的每一个可能性，在想像上分别地起着作用；而最后占到优势的是那些可能性较大的集合体，而且这个集合体的力量是和它所占的多数成正比例的。所有这些现象都直接归导到先前的体系；而且我们根据任何其他原则也都不可能对这些现象给予一个满意的、一致的说明。 155 如果不把这些判断看作习惯在想像上的结果，那末我们将迷失于永远的矛盾和谬误中间。

[译注] 雷茨红衣主教(1614—1679)是法国教士，著有《回忆录》。

## 第十四节 论必然联系的概念

我们已经说明了在什么方式下，我们的推理进行到我们的现前印象以外，并且断言，某些特殊原因必然有某些特殊结果；我们现在必须循着原来的路线返回去考察那个首先出现于我们之前、而在中途为我们所搁置起来的问题，就是：当我们说，两个对象必然联系着的时候，我们的必然观念是什么。对于这个题目，我要重复我在前面常常需要一再提说的话，就是：我们既然没有一个不是从印象得来的观念，所以我们必须找出产生这个必然观念来的某个印象，如果我们说、我们真正有那样一个观念的话。为了达到这个目的，我就考究，人们平常假设必然性是寓存于什么对象之中。我在发现了必然性永远被人归于原因和结果以后，于是我就转过来观察人们所假设为处于因果关系中的两个对象，并就那两个对象所能处于其中的一切情况对它们加以考察。我立刻看到，这两个对象在时间和地点两方面都是接近的，而且我们所称为原因的那个对象先行于我们所称为结果的那另一个对象。在任何例子中，我都不能再前进进一步；我也不能再发现这些对象之间的任何第三种关系。于是我就扩大视野，观察若干例子；在那里，我发现相似的对象永远处于相似的接近关系和接续关系中。初看起来，这似乎对我的目的毫无帮助。对于几个例子进行反省只是重复同样一些对象，因而不能产生一个新的观念。但是在进一步探讨之后，我发现，重复作用在每一个情况中并不都是同样的，它产生了一个新的印象，并因而产生了我现在所要考察的那个观念。因为在屡次重复之后，我发现，在这些对象之一出现的时候，心灵就被习惯所决定了去 156 考虑它的通常伴随物，并因为这个伴随物与第一个对象的关系，而在较强的观点下来考虑它。给我以必然观念的就是这个印象或这种决定。

我并不怀疑，这些结论在初看之下，人们就不难加以接受，因为它们是由我们已经确立的、并在我们推理中常用的那些原则得出来的明显的推论。第一原则和推论两者的证据可以不知不觉地诱使我们达到这个结论，并使我们的想像其中并不含有任何值得我们的好奇的奇特之点。不过这种粗率作风虽然易于使我们接受这个推理，可是它也因而会使这个推理比较容易被人忘却。因为这个缘故，所以我认为发出一个警告是适当的，就是：我方才所考察的是哲学中最高深的问题之一，即关于原因的能力和效能的问题；一切科学对于这个问题似乎都感到非常关心。这样一个警告自然会引起读者的注意，并使他希望我把我的学说和建立那个学说的论证更加详细地阐述一番。这个要求是非常合理的，所以我不能不答应，特别是因为我很希望这些原则越加考察，便会得到越大的力量和明白性。

关于原因的效能，也就是使原因之后随着有结果的那种性质的问题，由于它的重要和困难，曾在古今哲学家之间引起了纷纷争论，超过了任何其他的问题。不过在它们开始这些争论之前，我想不妨先考察一下，我们对于成为我们争论题目的那种效能(efficacy)有什么样的观念。这是我发现他们的推理中所主要地缺乏的，而我在这里要力求加以补充的一点。

我一开始要说：效能(efficacy)、动力(agency)、能力(power)、力量(force)、功能(energy)、必然性(necessity)、联系(connexion)和产生性质

(productive quality), 几乎都是同义词; 因此, 要用其中任何一个名词来给其他名词下个定义, 那是谬误的。通过这个说法, 我们一下子就排斥了哲学家们给能力和效能所下的一切通俗定义; 我们不能在这些定义中去寻求这个观念, 而必须在它最初所由得来的那个印象中去找寻它。它如果是一个复合观念, 那它必然是由复合印象发生的。它如果是简单观念, 则它必然是由简单印象发生的。

我相信, 关于这个问题的最一般而最通俗的说明就是说: 我们既然由经验发现物质方面有一些新的产物, 例如物体的运动和变化, 并且断言, 在某某地方一定有一种能够产生它们的能力; 于是我们终于根据这种推理得到能力和效能的观念。不过我们只要一反省两条很明显的原则, 就可以相信这只是一个通俗的说明, 而不是哲学的说明。第一, 理性单独并不能产生任何原始观念, 第二, 理性就其与经验相区别而言, 永不能使我们断言, 一个原因或一个产生性质对于每一个存在的开始都是绝对必需的。这两种考虑都已加以充分说明; 所以我们现在就不再加以申论。

我只是根据这两种考虑推断说, 理性既然不能产生效能观念, 那末那个观念必然是由经验得来, 必然是由这种效能的某些特殊例子得来的, 而这些例子都是借感官或反省的共同途径进入心灵中的。观念永远表象它们的对象或印象; 反过来说就是, 每个观念的发生必然需要某些对象。因此, 如果我们自称有任何正确的效能观念, 那么我们必须举出一些例子来说明那种效能显然是可以被心灵所发现的, 而且那种效能的作用也是可以被意识和感觉明显地知觉的。如果举不出这些例子, 那么我们 158 就得承认, 那个观念是不可能的, 是假想的; 因为唯一能挽救我们脱离这个两难的困境的那个先天观念的原则已经被驳倒了, 而且现在在学术界几乎已被普遍地排斥了。因此, 我们现在的任务必然就是要找出某种自然的产生过程, 在这个过程中, 原因的作用和效能能够被心灵清楚地想像和理解, 而不至有任何含糊或错误的危险。

曾经自称能说明原因的秘密力量和功能的那些哲学家们, 真是意见纷纷, 他们那一大批的意见对于我们这种探讨很少鼓励。有人主张, 物体是凭其实体的形式(substantial forms)发生作用的; 有人主张, 物体是凭其偶有性或性质发生作用的; 有些人主张, 物体是凭其内容与形式(matter and form)发生作用的; 有些人主张, 物体是凭其形式和偶有性发生作用的, 更有些人主张, 物体是借与所有这些都不同的某些潜能和机能(faculties)发生作用的。所有这些意见又都以千百种不同的方式混合和变化, 使我们有充分理由去推测, 其中没有一个是有任何根据或证据的; 而且假设物质的任何一种已知性质中含有效能, 那是完全没有根据的。倘使我们考究一下, 这些实体的形式、偶有性和功能等原则, 实际上并不是物体的任何已知的特性, 而是完全不可理解的, 不可说明的: 那末上述的推测对我们就会有更大的影响。因为哲学家们如果遇到一些令人满意的、清楚而可理解的原则的话, 那么他们显然决不会采用那样含糊而不确定的原则。在像现在这件事情方面, 尤其如此, 因为这件事情必然是最简单的知性的对象, 如果不是感官的对象的话。总而言之, 我们可以断言, 我们不可能在任何一个例子中指出一个原因的能

---

参阅洛克先生: 论能力的一章。

参阅神父马尔卜兰希第四卷, 第三部, 第三章及说明。

力和动力寓存其中的那个原则；在这一点上，理智上最精明的 159 人和理智上最平庸的人是同样没有办法的。如果任何人以为应当驳斥这种说法，他无需去费心发明长篇大套的推理，他只要立刻给我们指出一个原因的例子，使我们在其中发现出能力或作用原则来。我们不得不常常利用这种挑战的办法，因为这几乎是证明哲学中的一个否定命题的惟一方法。

哲学家们在确定这种能力的历来一切尝试中，既然都没有什么成功，这就最后迫使他们作出结论说，自然界的最终的能力和效能是我们所完全不知的，而且我们如果在物质的一切已知性质中来寻找这种最终的能力，那是徒然的。他们在这个意见上几乎是一致的；只有在他们由此所得出的推论中，他们才表现出彼此的意见不同。因为其中有些人，特别是笛卡尔派，建立了一个原理说，我们完全认识了物质的本质，于是他们就自然而然地推论说，物质并不赋有效能，物质本身不可能传达运动，或产生我们所归之于物质的任何一个结果。物质的本质既然是在于广袤，而广袤又不涵摄现实的运动，仅仅涵摄着可动性，于是他们就断言，产生运动的那种功能一定不能存在于广袤中间。

这个结论把他们导入他们所认为完全不可避免的另一个结论。他们说，物质本身是完全不活动的，是没有任何能力使它可借以产生、继续或传达运动的：不过这些结果既然是我们的感官所明显地感到的，而且产生它们的那种能力必然寓存于某个地方，所以它就必然存在于上帝或神，这个神的本性是一切德能全部具备的。因此，神才是宇宙的原动力，他不但首先创造物质，给予它以原始的冲动，并且也通过继续施展全能的力量、支持物质的存在，而且继续不断地给予物质以其所有的那些运动、形象和性质。

这个意见确是很奇特，很值得我们注意，但是我们稍一反省 160 我们现在所以提到它的目的，那么在这里来考察它，就显得有些多余了。我们已经确立了一条原则说，我们的全部观念既然是由印象或某种先前知觉得来，所以如果举不出这种能力被人知觉到在发挥作用的一些例子来，那末我们便不可能有任何能力和效能的观念。这些例子既然不能在物体方面发现出来，所以笛卡尔派根据他们的先天观念的原则进行推理时，就求助于一个最高的精神或神，他们认为神是宇宙间唯一的主动的存在者，并且是物质的每一种变化的直接原因。但是先天观念的原则既然被承认是虚妄的，所以一个神的假设也并不能代替了那个原则、来帮助我们说明呈现于我们感官前面或是我们在内心意识到的一切对象中所寻找不到的那种动力的观念。因为，如果每个观念都是由一个印象得来的，那么一个神的观念也是由同一根源发生的；而如果任何感觉印象或反省印象都不涵摄任何力量或效能，那么也就同样不可能发现或想像神具有任何那样主动的原则。所以，这些哲学家们既然已经断言，物质不可能有这样一个效能的原则，因为我们不能在其中发现那样一个原则；同样的推理方法也该决定他们把这个原则排除于最高存在者之外。如果他们认为这个意见是荒谬而不敬的（它确实也是这样），那么我可以告诉他们，怎样才可以避免它，就是：他们在起初就该断言，他们并没有任何对象中的能力或效能的恰当观念。因为不论是在物体中或在精神中，不论是在高级事物中或是在低级事物中，他们都不能发现出一个可以表现这种能力的例子。

有些人主张有第二性原因的效能，而给予物质以一种派生的但系实在的能力和功，根据这些人的假设来说，上述的结论 161 也同样是不可避免的。

因为他们既然承认这种功能不存在于物质的任何已知性质中，那么关于这个观念的来源仍然存留着困难。如果我们实在有一个能力观念，那么我们可以把能力归之于一种未知的性质：但由于那个观念不可能从那样一个性质得来，而且已知性质中也没有任何能够产生它的东西；所以，当我们想像自己具有通常所理解的任何这样一个观念时，我们就是欺骗了自己。一切观念都由印象得来，并且表象印象。我们永远没有包含着任何能力或效能的任何印象，因而我们也没有任何能力的观念。

[ 有些人主张说，我们在自己心中感觉到一种功能或能力；我们在这样获得了能力观念以后，便把那种性质转移到我们不能在其中直接发现它的物质上。他们说，我们身体的运动和我们心灵的思想及情绪都服从意志；我们也不必远求，就可得到一个正确的力量或能力的观念。不过要使我们相信这个推理是如何的谬误，我们只须思考下面这一点就够了：即意志在这里虽然被当作一个原因，可是它和它的结果之间并没有一种可以发现的联系，正如任何物质的原因和它的相当的结果之间没有这种可发现的联系一样。我们远远看不到一个意志行为和一种身体运动之间的联系；而且大家都承认，没有任何结果是更难以用思想和物质的能力和本质来说明的。意志对我们心灵的控制，也并不是较为可以理解的。那里的结果和原因是可以区别，可以分离的；而且人们如果不是预先经验到它们的恒常结合，这种结果也并不能被预先见到。在某种程度内，我们对于自己的心灵有一种控制力，但是超过了那个限度，我们便丝毫不能加以控制；我们如果不求助于经验，我们便显然不能确定我们的控制权的精确界限。简单说来，心灵的作用在这一方面是和物质的作用一样的。我们只看到心灵的各种作用的恒常结合；超出这个限度，我们就不可能进行推理。任何内心的印象，和外界的对象一样，都没有明显的功能。因此，物质既被哲学家们承认是借一种未知的力量发生作用的，所以我们如果想求助于自己的心灵来得到一个力量观念，那也是一种徒然的希望。 ] 我们已经建立了一个确定的原理说，一般的或抽象的观念只是在某种观点下被观察的特殊观念，而且在反省任何对象时，我们不可能把一切特定程度的数量和性质排除于思想之外，正如不能把它们排除于事物的实在的本性以外一样。因此，我们如果具有任何一般的能力观念，我们也必然能够想像这个观念的某种特定的类别；而且能力既然不能单独存在，而永远被看作是某种存在物或存在的一个属性，所以我们必然能把这种能力放在某种特定的存在物中，并且想像那个存在物是赋有一种实在的力量和功能，而那样一个特定的结果就必然由这个功能的作用产生出来。我们必须明晰地、个别地想到因果之间的联系，并且必须在单看到其中之一以后，就能够断言在它之后或在它之先必然有另一个存在。这才是想像一个特定物体中一个特定能力的真正方式；而由于离了一个个体的观念就不可能有一个一般的观念，所以如果特殊观念不可能存在，一般观念也决不能存在。但是现在最明显不过的一点就是：人类心灵对于两个对象并不能形成那样一个观念，使自己能够想到它们之间的任何联系，或是明晰地理解到联合它们的那种能力或效能。那样一种联系就会等于一个理证，并且会意味着、一个对象绝对不可能 162 不

---

[ 我们的神的观念也有同样缺点；不过这对宗教和道德学都不能有任何影响。宇宙的秩序证明有一个全能的心灵：那就是说，这个心灵的意志是恒常伴随着每一个生物和存在物的服从的。不再需要有其他东西去对宗教的全部信条给予一个基础。而且我们也无需对最高存在者的力量和功能形成一个明晰的观念。 ]

随着另一个对象出现，或被想像为不随着另一个对象出现：但是这种联系在一切情形下都已经被排斥了。如果有人持着相反的意见，并且以为自己已经获得了任何一个特定对象中的能力的概念，我希望他可以给我指出那个对象来。但是在我遇到这样一个人以前(我对于这一点是绝望的)，我就不得不宣言：我们既然永不能明晰地想像、一个特定的能力如何能够寓存于一个特定的对象中，那么我们如果设想自己能够形成那样一个一般观念，那就只是在欺骗自己。

由此可见，整个说来，我们可以推断说，当我们谈到一个高级的或低级的存在物赋有一种与任何结果成比例的能力或力量时，当我们说到对象之间的一种必然联系，并且假设这种联系依靠于这些对象中任何一个所赋有的一种效能或功能时：那么在所有这样应用的表达方式中，我们实在没有任何明确的意义，我们只是运用了普通的词语，而并无任何清楚而确定的观念。不过这也许是这些表达方式在这里由于被误用了，因而失掉了它们的真义，而不见得是它们原来就没有任何意义；所以，我们应该对于这个题目再给予一番考虑，看看我们是否可能发现出我们所附于这些表达方式上的那些观念的本性和来源。

假如有两个对象呈现于我们面前，其中一个原因，另一个是结果；那么显然，我们不能单凭思考一个对象或两个对象，就可以发现结合它们的那个联系，或者能够确实断言，它们之间有一种联系。因此，我们并不是从任何一个例子中得到因果观念，得到能力、力量、功能和效能的必然联系观念。如果我们从来只见到一些彼此完全不同的对象的个别结合例子，那么我们就永远不能够形成任何那样一些的观念。

但是还有：倘若我们看到同样一些对象永远结合在一起的 163 若干个例子，我们便立刻想到它们的联系，而开始由这一个推出那一个来。因此，类似的例子的这种重复，就构成能力或联系的本质，并且是这个观念所由以发生的来源。因此，为了理解能力的观念，我们必须考虑那种重复；而且为了解决长时期来使我们迷惑的那个难题，我只要求这一点就够了。我是这样进行推理的。完全类似的例子的重复出现永远不能单独产生出不同于任何特定例子中所发现的观念的一个原始观念：这一点前面已经说过，并且是“我们一切观念都由印象复现而来”的那个基本原则的一个明显结论。因此，能力观念既是不能在任何一个例子中找到的一个新的原始观念，而却又在若干个例子重复之后发生出来，那么可以断定：重复单独并不能产生那个结果，它必然要显现或产生可以作为那个观念来源的某种新的东西。如果重复过程既不显现、也不产生任何新的东西，那末我们的观念虽然可以由于重复而增多，但是并不能够扩大得超出我们在观察单独一个例子时所见的它们原来的样子。因此，由许多类似例子的重复所发生的每一种扩大效果(例如能力观念或联系观念)。都是由那种重复的某些结果复现而来的，我们只有先理解了这些结果，才可以完全理解这种扩大效果。不论在什么地方我们看到重复过程显现了或产生了任何新的东西，我们就必须认为能力也在那个地方，而决不可在其他任何对象中去找寻它。

但是，显而易见，第一，相似的对象在相似的接续关系和接近关系中的重复，在任何一个对象中显现不出任何新的东西来；因为我们既不能由这个对象作出任何推断，也不能把它作为我们理证的推理或概然推理的题目；这

点在前面已经证明过了。164 即使我们能够由此作出一个推断，那在现在情形下也无关重要；因为任何一种推理都不能产生像能力观念这样一个新的观念；可是不论什么地方，我们只要进行推理，我们必须预先具有可以成为我们推理对象的清楚观念。概念永远先于理解，而当概念模糊时，理解也就不确实了；在没有概念的时候，必然也就没有理解。

第二，类似对象在类似情形下的这种重复，不论在这些对象以内，或是在任何外在的物体以内，确是都产生不了任何新的东西。因为我们都会立刻承认，我们所见的各个类似原因和结果互相结合的若干例子，其本身是完全互相独立的；我现在所见的由两个弹子相撞而发生的那种运动的传达，和我在一年以前所见的由那种撞击得来的运动的传达，完全是互相区别的。这些撞击彼此并没有影响。它们在时间和空间上是完全隔开的。纵然其中之一次的撞击不曾存在过，另外一次的撞击还是可以存在、并传递运动的。

因此，对象的恒常结合以及它们的接续关系和接近关系的始终类似，并不在这些对象中显现或产生任何新的东西。但是必然观念、能力观念或效能观念却是由这种类似关系得来的。因此，这些观念并不表象任何属于或能够属于恒常结合着的对象的任何东西。这将被发现是一个完全不能回答的论证，不论我们在哪一个观点下去考察它。类似的例子仍然是我们的能力观念或必然观念的最初来源，而同时，它们却又不借它们的类似关系互相影响，或影响任何外在的对象。因此，我们必须转向其他方面去找寻那个观念的来源。

产生能力观念的若干类似例子，虽然并不互相影响，并且永远不能在对象中产生任何新的性质，可以作为那个观念的范本，可是对于这种类似关系的观察，却在心灵中产生了一个新的印象，成为那个观念的真实范本。因为当我们在足够多的例子中观察到了那种类似关系以后，我们立刻就感到心灵有由一个对象转到它的通常伴随物的倾向，并因为那种关系而在较强的观点下来想像它。这种倾向就是那种类似关系的惟一结果，因此必然与能力或效能是同一的东西，能力观念也就是从那种类似关系得来的。若干类似结合的例子导致我们的能力和必然概念。这些例子本身是彼此完全区别的，除了在观察它们和集合它们的观念的心灵中以外，并没有任何结合。因此，必然性就是这种观察的结果，并且只是心灵的一个内在印象，或者是把我们的思想由一个对象带到另一个对象的倾向。若不是在这个观点下来考虑必然性，我们就丝毫不能有什么必然概念，也不能把它归之于外界的或内心的对象，也不能把它归之于精神或物体，原因或结果。

因果的必然联系是我们在因果之间进行推断的基础。我们推断的基础就是发生于习惯性的结合的推移过程。因此，它们两者是一回事。

必然性观念发生于某种印象。一切由感官传来的任何印象都不能产生这个观念。因此，它必然是由某种内在印象或反省印象得来的。没有一个内在印象与现在的问题有任何关系，与现在问题有关系的只有习惯所产生的由一个对象推移到它的通常伴随物的观念上的那种倾向。因此，这就是必然性的本质。整个说来，必然性是存在于心中，而不是存在于对象中的一种东西；我们永远也不可能对它形成任何那怕是极其渺茫的观念，如 166 果它被看作是物体中的一种性质的话。或者我们根本没有必然性观念，或者必然性只是

依照被经验过的结合而由因及果和由果及因进行推移的那种思想倾向。

正如使二乘二得四和三角形三内角之和等于两直角的那种必然性、只存在于我们借以思考并比较这些观念的那个知性作用中一样，结合原因和结果的那种必然性或能力，同样地存在于心灵在因果之间进行推移的那种倾向中。原因的效能或功能既不存在于原因本身，也不存在于神，也不存在于这两个原则的结合中；而完全是属于思考过去全部例子中两个或更多对象的结合的那个心灵。原因的真正能力、连同其联系和必然性都在这里。

我觉察到，在我所已提出的、并在本书进程中将来有机会要提出的全部似非而是之论里面，现在这个似非而是之论是最为骇人的；我只有凭借坚实的证明和推理的力量，才能希望它为人所接受，才能克服人类的根深蒂固的偏见。在我们信服这个学说之前，我们必须反复思维下列各点：一点是，单纯观察任何两个不论如何关联着的对象或行动，决不能给予我们以任何能力观念，或两者的联系观念；一点是，这个观念是由它们的结合一再重复而发生的一点是，那种重复在对象中既不显现也不引生任何东西，而只是凭其所产生的那种习惯性的推移对心灵有一种影响；一点是，这种习惯性的推移因此是和那种能力与必然性是同一的；因此，能力和必然性乃是知觉的性质，不是对象的性质，只是在内心被人感觉到，而不是被人知觉到存在于外界物体中的。任何奇特的东西通常总是要引起人们的惊奇；而随着我们赞同或不赞同这个论点，这种惊奇就会立刻转变成最高度的尊敬或鄙视。我恐怕，前面的推理虽然在我看来是最为简易、最为 167 确定的，可是在一般读者方面，心灵的偏执仍然会占到上风，以致他们会反对现在这个学说。

这个反对的偏执是容易说明的。我们平常观察到，任何内心印象如果被外界对象所引起，而且在这些对象呈现于感官的同时，这些内心印象总是要出现，心灵便有一种很大的倾向对这些外界对象加以考虑，并将这些内心印象与外界对象结合起来。例如，因为某些声音和气味永远被人发现为伴随着某些有形的对象，我们便自然而然地想像那些对象和性质甚至有一种空间上的结合，虽然那些性质的本性不容许那样的结合，并且事实上也不在任何地方存在的。不过关于这一点，以后还要详细讨论。这里，我们只说下面一点就够了，就是：这种倾向就是我们所以假设必然和能力都存在于我们所考察的对象之中、而不存在于考察它们的心灵中的缘故；虽然当我们不把那种性质看作是心灵由一个对象的观念转到它的通常伴随物的观念上的一种倾向的时候，我们对它并不能形成任何那怕是极其渺茫的观念。

这虽然是我们对必然性所能给予的惟一合理的说明，可是相反的观念仍然由于上述的原则盘踞在心中，所以我并不怀疑，我的意见将被许多人认为荒诞可笑的。什么！原因的效能是存在于心灵的倾向中么！照这样说，原因的作用岂不是不能完全独立于心灵以外，而且当没有心灵存在着来思维它们、对它们进行推理时，原因就不能继续其作用么！思想可以说是依靠原因发生作用，原因却不能说是依靠思想而起作用。这就是将自然的秩序颠倒了，把真正是第一性的东西认作第二性的了。对于每一个作用，都有一个和它相称的能力；而这种能力必须被放在那个起作用的物体上。如果我们把能力从一个原因移去，那我 168 们就必须把它归于另一个原因：但是如果把能力从所有的原因移去，而将它赋予一个除了对因果有所知觉以外、与因或果再无



任何关系的存在物，那就是极端的谬误，违反了人类理性的最确定的原则。

对于所有这些论证，我只能答复说，这里的情况就像一个言人对于朱红色与喇叭声音的不同、以及光与坚固性的不同的那个假设，自称发现其中有许多的谬误一样。如果我们真正没有任何一个对象中的能力或效能的观念，或者没有因果之间任何真正联系的观念，那末我们要想证明在一切作用中一种效能都是必要的，这是毫无益处的。我们在作这样谈论时，并不了解自己的意思，只是无知地混淆那些完全各别的观念罢了。我诚然愿意承认，在物质和精神的对象中可能有一些性质是我们所完全不知道的；如果我们高兴把这些称为能力或效能，那对世人也无关重要。但是我们如果用能力和效能等名词，不指这些未知的性质，而用它们指示我们对之有清楚观念的某种东西，可是那种东西与我们应用它所指的那些对象又都是不相容的，那么立刻就会发生含糊和错误，而我们也就被一种虚妄的哲学带入了歧途。当我们把思想的倾向转移于外界的对象，并且假设它们之间有任何实在的、可理解的联系时，情形就是这样；因为这种性质只能属于思考它们的心灵。

人们可以说，自然的作用是独立于人类思想和推理以外的，我也承认这点；因而我已经说过，对象之间彼此有接近关系和接续关系；相似的一些对象可以在若干例子中被观察到有相似的关系，所有这些都是独立于知性的活动以外，并且是在这种活动 169 之先发生的。但是我们如果再进一步，而以一种能力或必然联系归之于这些对象；这是我们绝不能在它们身上发现的；而必须从我们思维它们时内心的感觉得到这个能力观念。我对这点深信不疑，我并且愿意借一种并不难于理解的巧妙手法，把我现在这种推理转变成它本身的一个例证。

当任何对象呈现于我们面前时，它立刻就使心灵转到通常被发现为伴随这个对象的那个对象的生动观念上。心灵的这种倾向就形成了这些对象之间的必然联系。但是当我们改变观点、由对象转到知觉时，那末印象就被看作是原因，而生动观念就被看作是结果；而它们之间的必然联系就是我们感觉到由这一个观念转到另一个观念的那个新的倾向。我们内心的知觉之间的结合原则和外物之间的那种结合原则同样是不可理解的，除了凭借经验之外不可能在其他方式下被我们所认识的。但是经验的本性和结果已经被充分地考察和说明过了。它永远不能使我们洞察对象的内在结构或作用原则，它只是使心灵习惯于从一个对象转到另一个对象。

现在这时候已该将这个推理的各个部分归结起来，并在将它们结合起来以后，结构成我们现在的考察题目的因果关系下一个精确的定义。如果我们原来可以换一个方法进行，那末照这样先考察根据因果关系而进行的推断，然后再说明那个关系自身，这样的颠倒次序是无可宽恕的。但是由于这个关系的本性那样地有赖于那个推断的本性，所以我们就被迫在这种似乎荒谬的方式下进行考察，并且在我们能够精确地给某些名词下精确的定义或确定其意义之前，就先应用了那些名词。现在我们要给原因和结果下个精确定义，借以校正这个缺点。

对于这个关系，可以下两个定义，这两个定义的不同之处，只在于它们对于同一个对象提供了两个不同的观点，使我们把 170 它看作一个哲学的关系或自然的关系，把它看作对两个观念所作的比较或看作两个观念间的联系。我们可以给一个原因下定义说，“它是先行于、接近于另一个对象的一个对象，而且在这里凡与前一个对象类似的一切对象都和与后一个对象类似

的那些对象处在类似的先行关系和接近关系中。”如果因为这个定义是由原因以外的对象得来的，而被认为有缺陷，那末我们可以用另一个定义来代替它，即：“一个原因是先行于、接近于另一个对象的一个对象，它和另一个对象那样地结合起来，以致一个对象的观念就决定心灵去形成另一个对象的观念，一个对象的印象就决定心灵去形成另一个对象的较为生动的观念。”倘使这个定义仍然因为同一理由而遭到驳斥，那么我就没有别的办法，只能希望表现出这样细心的人们拿出一个更为正确的定义来代替它。至于我自己，我不得不承认对此无能为力。当我极其精确地考察那些通常称为原因和结果的对象时，我发现，在考察单独一个的例子时，一个对象是在另一个对象之先并与之接近的；当我扩大视野去考察若干个例子时，我也只发现相似的对象通常处于相似的接续关系和接近关系中。其次，当我考察这种恒常结合的影响时，我看到，除了凭借习惯以外，那样一种关系永远不能成为推理的对象，永远不能在心灵上发生作用；只有习惯才能决定想像由一个对象的观念推移到它的通常伴随物的观念，并由一个对象的印象转到另一个对象的较为生动的观念。这些意见不论显得怎样奇特，而我认为，对于这个题目多费心思去作进一步的探讨或推理，那是徒劳无益的，所以我就把这些意见作为确定的原理、而深信不疑了。

在结束这个题目之前，我们应当从这里得出一些系论来，借 171 以消除哲学中一向十分流行的若干偏见和通俗谬误。第一，从前面的学说，我们可以知道，一切原因都属于同一种类，而在特殊方面说来，则我们有时在作用因(*efficient cause*)和必需因(*causes sine qua non*)之间所作的区别，或在作用因、形相因、质料因、模式因和终极因之间所作的区别，都是没有基础的。因为我们的作用因的观念既然是由两个对象的恒常结合得来的，所以不论什么时候观察到这种结合，这个原因便是作用因，这种结合若是观察不到，便永远不能有任何一种原因。根据同一理由，我们也必须排除原因和外缘(*occasion*)的区别，如果它们被假设为指示任何本质上互相差异的东西。如果恒常的结合包括在我们所称为外缘的中间，那它就是一个实在的原因。如果不是的话，它就根本不是一种关系，因而也不能引生任何论证或推理。

第二，同样的推理过程将使我们断言，必然性只有一种，正如原因也只有一种一样；而且关于精神的(*moral*)和物理的必然性通常所作的那个区别，在自然中并无任何根据。从前面给必然性所作的说明看来，这一点是清楚无疑的。构成物理必然性的是对象的恒常结合、以及心灵的倾向：如果没有这两个因素，那就等于一个机会。对象既是必然结合着的或不结束着的，心灵既是必然倾向或不倾向于由一个对象转到另一个对象的，所以在机会和必然之间并无任何中介。如果把这种结合和倾向减弱，你并没有改变了必然的本质；因为即使是在各种物体的作用中，这些也有不同的恒常程度和强力程度，可是也并不产生出另外一种因果系来。

我们通常对能力和能力的发挥所作的区别，也是同样没有基础的。

第三，我们曾经力图通过前面的推理，证明原因对于每一 172 个开始的存在的可能性并不是建立在理证的或直观的论证上面的，现在我们或许能够充分克服我们对那个推理自然地所抱的全部反对情绪了。在下了前面那些定义以后，那一个意见将不再显得是奇特的了。如果我们给原因下定义说，它是先行于、接近于另一个对象的一个对象，而且在这里凡与前一个对象类似的一切对象都和与后一个对象类似的对象处在类似的先行关系和接近关系

中；那么我们就很容易想到，所谓每一个开始的存在都应当伴有那样一个对象这件事、并没有绝对的或形而上学的必然性。如果我们把一个原因下定义为一个先行于、接近于另一个对象的对象，而且它和另一个对象在想像中密切地结合起来，以致一个对象的观念决定心灵形成另一对象的观念，而且一个对象的印象也决定心灵形成另一对象的较为生动的观念；那么我们就更不难同意这个意见了。在心灵上所加的这种影响本身是完全奇特而不可理解的；而我们除了根据经验和观察以外，也不能确实知道实在有无这种影响。

我将加上第四个系论，就是：凡我们对之不能形成一个观念的任何对象，我们永远不能有相信它存在的理由。因为我们关于事物存在的一切推理既然都是由因果关系得来的，而且我们关于因果关系的全部推理既然是由所经验到的对象间的结合得来的，而不是由任何推理或反省得来的，那么这种经验同样也必然使我们对这些对象产生一个概念，并且必然使我们的结论免除一切神秘性。这一点本来是那样明显，不值得我们注意的，而我们所以提到它，乃是为了避免人们对于下面关于物质和实体的推理可能提出某些这一类的反驳。不消说，这里并不需要对于对象有充分的知识，而只需要对我们信其为存在的对象的那些性质具有充分的知识。

## 第十五节 判断原因和结果所依据的规则

依照前面的学说，如果单凭观察，不求助于经验，那末我们便不能确定任何对象为其他对象的原因；我们也不能在同样方式下确实地断定某些对象不是原因。任何东西都可以产生任何东西。创造、消灭、运动、理性、意志；所有这些都互相产生，或是产生于我们所能想像到的其他任何对象。我们如果将上述两个原则比较一下，那末这个说法也并不显得奇特：上述的两个原则的一个就是：各个对象的恒常结合决定了它们的因果关系，另一个就是：恰当地说，除了存在和不存在之外，没有对象是互相反对的。不论什么地方，对象如果不是互相反对的，那里就没有东西阻止它们发生因果关系全部所依靠的那种恒常的结合。

一切对象既然都有互为因果的可能，那么如果确定一些通则，使我们借以知道它们什么时候确实是那样的，那可能是适当的。

1. 原因和结果必须是在空间上和时间上互相接近的。

2. 原因必须是先于结果。

3. 原因与结果之间必须有一种恒常的结合。构成因果关系的，主要是这种性质。

4. 同样原因永远产生同样结果，同样结果也永远只能发生于同样原因。这个原则我们是由经验得来的，并且是我们大部分哲学推理的根源。因为当我们借着任何清楚的实验已经发现出任何现象的原因或结果的时候，我们不等待这个最初关系观念所由以得来的那种恒常重复，立刻就把我们的观察推到每一 174 个同类现象上。

5. 还有另外一个原则是依靠着这个原则的，就是：当若干不同的对象产生了同样结果时，那一定是借着我们所发现的它们的某种共同性质。因为相似的结果既然涵摄相似的原因，所以我们必须永远把那种原因作用归之于我们所发现为互相类似的那个条件。

6. 下面的原则也是建立于同样的理由。两个相似对象的结果中的差异，必然是由它们互相差异的那一点而来。因为相似的原出既然永远产生相似的结果，那么在任何一个例子中我们如果不能实现我们的预料，我们便必须断言，这种不规则性是由那些原因中某种差异而来。

7. 当任何对象随着它的原因的增减而增减时，那个对象就应该被认为是一个复合的结果，是由原因中几个不同部分所发生的几个不同结果联合而生。这里人们假设，原因的一个部分的不存在或存在永远伴有结果中一个相应部分的不存在或存在。这个恒常的结合就充分证明了一个部分是另一个部分的原因。不过我们必须小心不要从少数实验中推出这样一个结论。例如某种程度的热给人以快乐；如果你减少那种热，快乐也就降低；不过并不能由此推断说，如果你把热加大到超出了某种限度，快乐也同样会增加；因为这时我们发现，快乐就变为痛苦了。

8. 我所要提出的最后第八条规则是：如果一个对象完整地存在了任何一个时期，而却没有产生任何结果，那末它便不是那个结果的惟一原因，而还需要被其他可以推进它的影响和作用的某种原则所协助。因为相似的结果既是必然在接近的时间和 175 地点中跟随着相似的原因，所以它们的暂时分离

就表明，这些原因是不完全的原因。

我所认为在我的推理中应该运用的全部逻辑就是这样，甚至这一套逻辑或许也不是很必需的，而是可以被人类知性的自然原则所代替的。我们经院派的大师们和逻辑家们在他们的理性和能力方面并不表明他们比一般人有那样大的优越性，以至使我们乐于效法他们，发表一大套的规则和教条来指导我们在哲学中的判断。所有这类性质的规则都很容易发明，但是应用起来，却极感困难；甚至似乎最自然、最简单的实验哲学，也需要人类判断的极大的努力。自然中没有一种现象不是被那么多的不同的条件所组合、所改变的，所以为了要达到起决定作用的一点，我们必须谨慎地把多余的东西分离出去，并且借着新的实验探讨一下，是否第一次实验中的每一个特定的条件对这个实验都是必需的。这些新的实验仍然需要同样地加以讨论；因此，我们需要极其恒久不懈，坚持探讨，并且需要极大的机敏，在呈现出的那样多的路线中选择最正确的路线。如果在自然哲学中还是这种情形，那么在精神哲学中，岂不更该是这种情形么？因为在精神哲学中，情况尤其复杂得多，而且任何一种心理作用所必需的那些观点和意见是那样隐晦而模糊的，以致它们往往逃脱我们最严密的注意，而且不但它们的原因难以解释，甚至它们的存任也不被人知晓。我深怕，由于我在我的探讨中所获得的成就很小将会使这种说法显得是一种辩解，而倒不是一种自负。

如果有任何东西能使我在这一方面觉得安心的话，那就是把我的实验范围尽可能地扩大；因为这个缘故，所以在这里应当考察一下畜类的推理能力，也如我们考察人类的推理能力那样。

## 第十六节 论动物的理性

否认明显的真理固属可笑，而费了许多心思来为明显真理进行辩护，也相差无几；在我看来，最明显的一条真理就是：畜类也和人类一样赋有思想和理性。这里的论证是那样明显的，以致它们永远不会逃掉最愚蠢、最无知的人们的注意。

我们自觉到，我们自己在选定手段以达到目的时，是被理性和意图所指导的，而当我们作出那些趋向自卫、以及取得快乐和避免痛苦的行为时，并不是盲目无知或任意妄为的。因此，当我们在千百万例子中看到其他动物作出相似的行为、并使那些行为指向相似的目的时，那末我们的理性和概然推断的全部原则，便以一种不可抗拒的力量迫使我们相信有相似原因存在。我想，我们无需列举各种细节，来具体地说明这个论证。稍加注意，我们所得的例子已超过了需要。动物行为和人类行为在这一方面是那样地完全类似，所以我们随意选择的第一个动物的第一个行为，便足以供抬我们以一个证明现在这个学说的不可抗拒的论证。

这个学说不但明显，而且有用，并且供给我们以一种试金石，使我们可借以检验这种哲学中的每一个体系。我们是根据动物的外表行为与我们自己的外表行为的互相类似，才判断出它们的内心行为也和我们的互相类似。这个推理原则如果推进一步，将会使我们断言：我们〔人类和畜类〕的内心行为既然互相类似，那末它们所由以发生的那些原因，也必然互相类似。因此，如果有任何一个假设被提出来说明人类和畜类所共同的一种心理活动时，我们就必须将这个假设应用于两者；每一个正确的假设既然都经得起这种检验，所以我可以大胆地肯定说，任何虚妄的假设都经不起这种检验。哲学家们用以说明心理行为的那些体系有一个共同缺点，就是：那些体系都假设了一种不但超出畜类能力、甚至超出我们人类中儿童和普通人的能力的精微加深奥的思想；虽然这些人也和具有最卓越的天才和悟性的人一样，可以有同样的情绪和感情。这样一种玄妙的说法正是任何体系的虚妄性的一个清楚的证明，正如与此相反的简易理论是任何体系的真实性的一个清楚的证明一样。

因此，让我们把我们关于知性本质的现在这个体系、作这种决定性的检验，看看它是否可以同样说明畜类的推理，一如其说明人类的推理那样。

这里我们必须区别那些一般性的并似乎与动物的平常能力相称的行为，和它们有时为了保存自体、蕃衍物种所表现的那些较为奇特的机智的事例。一条避免烈火和悬崖、躲开生人、向主人表示亲热的狗，供给我们以第一种例子。一只细心巧妙地选择地点、觅取筑巢材料、并以一定的时间在适当季节中像一位化学家在最精密的设计中那样细心谨慎地孵卵的鸟，供给我们以第二种行为的一个生动的例子。

关于前一种行为，我说，它们是根据一种推理进行的，那种推理本身和人的推理并无差别，而其所依据的原则和人性中出现的原则并无差异。首先，它们的记忆或感官之前必须有某种 178 印象直接呈现出来，以为它们判断的基础。狗从他主人的音调推断出他的发怒，并且预见到它要受到惩罚。它由刺激其嗅觉的某种感觉，判断出它所追捕的猎物离它不远了。

第二，它由现前印象所得出的推断是建立在经验之上的，是建立在它对过去例子中这些对象的结合所作的观察上面的。如果你将这个经验加以变

化，狗也会将它的推理加以变化。如果你在一个时期内，在某种标志或动作之后，继之以鞭笞，随后又在另一种标志之后，继之以鞭笞，那末它会根据了它的最近经验陆续得到不同的结论。

让任何一个哲学家试一试，设法去说明我们所称为信念的那种心理作用，并且不用习惯对想像的影响来说明这种信念所由得来的那些原则，并且使他的假设同样可以应用于畜类和人类；在他作到这一点以后，我就答应接受他的意见。不过同时我也要求一个公平的条件，即如果我的体系是能够满足所有这些条件的惟一体系，它就要被当作完全满意和有信服力的，而加以承认。这个体系是惟一的，这一点几乎不用任何推理就是明显的。畜类确实永远知觉不到对象之间的任何实在联系。所以它们只是借着经验由一个对象推到另一个对象的。它们永远不能借任何论证形成一个一般的结论说，它们所不曾经验过的那些对象类似于它们所经验过的那些对象。因此，经验只是单独借着习惯对它们起作用的。所有这些理论对人来说，已是充分明显的了。至于畜类，则更是丝毫不能怀疑有任何错误；必须承认这是我的体系的一个有力的证实，或者是它的一个不可抗拒的证明。

习惯的力量使我们安于任何一种现象，而最明显地给我们指出这一点的，就是这件事，即：人类对于自己的理性的活动并不感觉惊奇，而同时，他们却惊羡动物的本能，并且只因为它不能归入同样一些原则，而觉得它难以说明。如果正确地考虑这个问题，那末理性也只是我们灵魂中的一种神奇而不可理解的本能，这个本能带着我们经历一系列的观念，并按照特殊情况 and 关系而赋予那些观念以特殊的性质。这种本能诚然是由过去的观察和经验发生的；但是，任何人都无法举出最后的理由，来说明为什么过去的经验和观察产生那样一个结果，正像他无法说明为什么只有自然产生这样的结果。自然确实可以产生出一切由习惯发生的行为；不但如此，而且习惯也只是自然的一条原则，并且是从那个根源获得它的全部力量。

## 第四章 论怀疑主义哲学体系和其他哲学体系

### 第一节 论理性方面的怀疑主义

一切理证性的科学中的规则都是确定和无误的。但是当我们应用它们的时候，我们那些易误的、不准确的官能便很容易违背这些规则，而陷于错误之中。因此，我们在每一段推理中都必须形成一个新的判断，作为最初的判断或信念的检查或审核；而且我们必须扩大视野去检视我们的知性曾经欺骗过我们的一切例子的经过，抖把这些例子和知性的证据是正确而真实的那些例子进行比较。我们的理性必须被视为一个原因，而真理为其自然的结果；但是理性是那样一个原因，它可以由于其他原因的侵入，由于我们心理能力的浮动不定，而往往可以遭到阻碍。这样，全部知识就降落为概然推断。随着我们所经验到的知性的真实或虚妄，随着问题的单纯或复杂，这种概然性也就有大有小。

没有一个代数学家或数学家，在他的科学中造诣到那样精深的程度，以至于他刚一发现一条真理，就完全深信不疑，而不把它看作只是一个单纯的概然推断。当他每一次检视他的证明时，他的信心便有所增加；他这种信心更因为他的朋友们的赞许而有所增加，并由于学术界的一致同意和赞美而提高到最高的圆满程度。但是，这种信念的逐步增加显然只是若干新的概然性的积累，并且是根据过去经验和观察由因果的恒常结合得来的。

在较长或较重要的账目中，商人们很少安然相信所记数目确实无误的，而总要用人为的计算方法，超出记账员的技术和经验所得出的概然推断以外，再造成一种概然推断。因为计算本身显然是某种程度的概然推断；虽然随着他的经验的程度和账目的长短，那种概然推断有所变化和不确定。既然没有人主张、我们对于一长串计算的信任会超过概然推断以外，所以我可以坦率地说，几乎没有一个有关数字的命题，我们对它有比概然推断更为充分的保证的。因为在逐渐减少数字以后，我们很容易地把最长的加法系列归纳为最简单的问题，归纳为两个单纯数字的相加；根据这个假设，我们将发现难以划分知识和概然推断的精确界线，或发现知识终止于其上 and 概然推断由此开始的那个特殊数目。但是知识与概然推断是极其相反而分歧的两种东西，它们不能在不知不觉中互相渗入，这是因为它们是完整而不能分割，而必然是完全存在，或是完全不存在的。而且，如果任何一次加算是准确的，则每一次加算也该是准确的，因而全部或整个数目也都该是准确的；除非说全体是异于其一切部分的。我曾几乎说这是准确的；但是我又反省到，这也和其他任何一种推理一样，必然减弱自己，而由知识降低到概然推断。

全部知识既然都归结束概然推断，而且最后变成和我们日常生活中所用的那种证据一样，所以我们现在必须考察后面这一种推理，看看它是建立在什么基础上面的。

在我们所能形成的关于概然推断的每一个判断中，如同在关于知识的每一个判断中一样，我们应当永远把从知性本性得来的另一个判断，来校正那个从对象本性得来的最初判断。可以确定，具有确实见解和长期经验的人比起一个愚昧无知的人来，对他自己的意见应该有、并且也通常有较大的信念，而且我们的意见，也随着我们的理性和经验程度，甚至对自己说来也有不同的威信程度。那在具有最高的见识和最长的经验的人，这种威信也决不是完



整的，因为甚至那样一个人也必然自觉到过去许多错误，而不得不恐怕将来仍有类似的事情。因此，这里就发生了一个新的概然推断来校正和调节第一次的概然推断，而确定其正确的标准和比例。正如理证受到概然推断的审核一样，概然推断也借心灵的反省作用得到一种新的校正；这种反省作用的对象就是人类的知性的本性和根据第一次概然推断而进行的推理。

我们既然在每一个概然推断中，除了那个研究对象所固有的原始不确定性以外，已经发现了由判断官能的弱点发生的一种新的不确定性，并且已经把这两者一起调整，现在我们就被我们的理性所强迫，再加上一种新的怀疑，这种怀疑的发生是由于我们在评价我们官能的真实可靠性时所可能有的错误。这是立刻出现于我们面前的一种怀疑，而且我们如果紧密地追随我们的理性，我们对这种怀疑不能避免要给以一个解决。不过这种解决虽然有利于前面的判断，可是因为它只是建立在概然性之上，所以必然更加减弱我们的原始的证据，而其本身也必然被同样性质的第四种怀疑所减弱，并照这样一直无限地推下去，直至最后原来的概然性丝毫不存为止，不论我们假设它原来是如何之大，不论每一次新的不确定性所造成的减少是如何之小。任何有限的对象在无数次一再减少以后，都不能继续存在；即使是人类想像所能设想的最大的数量，照这样下去也必然会归于无有。我们原来的信念不论是多么强，它由于经过那样多次的新 183 的考察，并且每一次考察又多少要削减它的强力和活力，所以它必然不可避免地会消灭了。当我反省我的判断的自然的易误性时，比在我只考究我对它进行推理的那个对象时，我对我的意见的信心就更小了；当我再往前进，细细检查我对我的官能所作的每一次接一次的评价时，于是全部逻辑规则都要求不断的减低信念，而最后把信念和证据都完全消灭了。

如果有人问我说，我是否真心同意我所不惮其烦地以之教人的这个论证，我是否是那些怀疑主义者之一，主张一切都不确实，而且我们对任何事情的判断都没有任何区别真伪的尺度；那么我就会答复说，这个问题完全是多余的，而且不论我或任何人都不曾真心地并恒常地抱着这个意见。自然借着一种绝对而不可控制的必然性，不但决定我们要呼吸和感觉，而且也决定我们要进行判断；由于某些对象和现前印象有一种习惯性的联系，我们就不能不在一种较为强烈而充分的观点下来看待那些对象，这就像我们在醒着的时候不能阻止自己思维，或是在明朗的阳光之下我们用眼睛向周围观看对象的时候，不能阻止自己看到它们一样。谁要是费了心思未反驳这个全部怀疑主义的吹毛求疵，他就实在是没有对手而在进行辩论，并且是在努力通过论证来建立自然在心灵中先已树立起来、并使其不得不活动的一个官能。

我所以这样细心地陈述那个狂妄学派的种种论证，只是要想使读者觉察到我的假设的真实，我的假设就是：关于原因和结果的一切推理都只是由习惯得来的；而且恰当地说信念是我们天性中感性部分的活动，而不是认识部分的活动。我在这里已经证明，有一些原则使我们对任何题材可以构成一个断定，并且借着考察我们思考那个题材时所运用的天才、能力和心境、来校正那种断定；是的，我已经证明，这些原则在更向前推进、而被运用于每一种新的反省判断时，必然会由于连续减弱原来的证据，最后使它归于无有，因而彻底推翻了一切信念和意见。因此，如果信念是一种单纯的思想活动，没有任何特殊的想像方式，或者说是不能赋有一种强力和活泼性，那它必然会毁灭自己，而在每一种情形下，终于使判断完全陷于停顿。但是经验会使乐

于尝试的任何人充分相信，他在前面的论证中虽然不能发现错误，可是他仍然在照常继续相信、思维和推理。既是这样，他就可以坦然地断言，他的推理和信念是一种感觉或特殊的想像方式，单纯的观念和反省不可能把它消灭的。

不过这里有人或许会问，即使根据我的假设，上面所说明的这些论证为什么不使判断陷于完全停顿，心灵是依靠什么方式对任何一个题材还能保留某种程度的信念呢？因为这些由于一再重复而不断减弱原来的证据的新的概然推断，既然与原始的判断依靠同样的原则（不说是思想的或感觉的），那么一个似乎不可避免的结论就是：不论在哪一种情形下，它们都必然会同样地推翻原始的判断，而且由于各种相反思想或感觉的对立，必然会使心灵陷于完全不确定的地步。我假设人们向我提出某个问题来，而且在我细想我的记忆印象和感官印象，并把我的思想由这些印象带到通常与它们结合着的那样一些对象上以后，于是我就感觉到在某一面比在另一面有一种较为强烈、较为有力的想像。这种强烈的想像形成我的第一个断定。我假设，后来我考察我的判断力自身，并且由经验观察到，它有时是正确的，有时是错误的，我于是认为我的判断力是被若干相反的原则或原因所调节的，这些原则有的导致真理，有的导致错误；在把这些相反原因互相抵消以后，我就借着一个新的概然推断减弱了我对第一个判断的信念。这个新的概然推断仍然和前面一个概然推断一样，也会被同样地减弱，如此一直无限地减弱下去。因此，有人就会问，我们为什么毕竟还保留着足以在哲学或日常生活中供我们应用的一种信念程度呢？

我答复说，在第一次和第二次的断定以后，心灵的活动就变得勉强而不自然，观念就变得微弱而模糊；判断力的原则和各个相反原则的抵消，虽然仍和起初一样，可是它们加于想像上的影响和它们加于思想上或由思想上减去的力量，就和以前完全不相等了。当心灵不能从容而便捷地达到它的对象时，同样的原则就不像在较自然地想像各个观念时那样发生同样的效果。想像在那时所感到的感觉也和由它的平常判断和意见所发生的那种感觉不成比例。注意紧张起来了：心情踌躇不定；精神由于离开了自然的途径，所以支配精神运动的那些法则就与支配它们在通常的途径中运行的那些法则不相同了，至少那些法则的作用达不到平常那样的程度了。

如果我们要找相似的例子，那也并不难找寻。现在这个形而上学题目将可以把它们大量供给给我们。在关于历史或政治学的推理中原可以认为有说服力的那种论证，在这些更加深奥的题目方面简直没有什么影响，即使那种论证被人完全理解；这是因为哲学上的论证需要思想的努力和钻研，才可以被人理解；这种思想的努力，扰乱了信念所依靠的我们的情绪作用。在其他题目方面，情形也是一样。想像的紧张总是阻止情感和情绪的正常运行。一个悲剧诗人如果把他的主角表象得在忧患不幸之中仍然随机应变，诙谐风趣，他决不会触动人的情感。不但心灵的情绪妨害任何精微的推理和反省，而且后面这些心灵活动也同样有害于前面那些活动。心灵也像身体一样，似乎赋有某种精确程度的力量和活动，它在把这种力量应用在一种活动中时，就不能不牺牲其余一切的活动。在各种活动的性质十分不相同，这种情形更显然是真实的；因为在那种情形下，不但心灵的力量偏于一面，而且甚至心情也有所改变，以至使我们不能由一种活动突然转到另一种活动，当然更不能同时进行两种活动。因此，无怪当想像努力去进入一个推理过程、并想

像它的各个部分时，由这种精微的推理所发生的信念，就随着这种努力的比例而减弱了。信念是一种生动的想像，所以它如果不是建立任一种自然而顺利的东西之上，就永远不可能是完整的。

我认为这是问题的真相，我不赞成有些人对于怀疑派所采取的直截了当的办法，不经过研究或考察，而一下子就把他们的全部论证都排斥了。这些人说，如果怀疑主义的推理是有力的，那就证明，理性还可以有一点力量或威信；如果这些推理是脆弱的，那么它们永远不足以使我们的知性所有的结论归于无效。这个论证是不正确的，因为怀疑主义的推理如果可以存在，如果它们不被其精深难解所毁灭，那么它们是会随着我们心情的前后变化，忽而强、忽而弱的。理性在一开始占着宝座，以绝对的威势和权力颁布规律，确定原理。因此，她的敌人就被迫藏匿于她的保护之下，借着应用合乎理性的论证来说明理性的错误和愚蠢，因而可以说是在理性的签字和盖章之下作出了一个特许照。这个特许照在一开始依据了它所由以产生的理性的现前直187 接权能，而也具有一种权能。但是它既然被假设为与理性相矛盾的，所以它逐渐就减弱了那个统治权的力量，而同时也减弱了它自己的力量；直至最后，两者都因循序递减而完全消失于尽。怀疑的和独断的理性属于同一种类，虽然它们的作用和趋向是不同的。因此，在独断的理性强大时，它就有怀疑的理性作为它的势均力敌的敌人需要对付；在开始时它们的力量既是相等的，所以它们两方只要有一方存在，它们就仍然继续如此。在斗争中，一方失掉多大力量，就必然从对方取去同样大力量。因此，自然之能够及时摧毁一切怀疑主义论证的力量，使其不至对人的知性发生重大的影响，这是一件幸事。如果我们完全听任它们自行毁灭，那是永不会发生的事，除非它们首先推翻了一切信念，并全部消灭了人类的理性。

## 第二节 论感官方面的怀疑主义

这样，怀疑主义者虽然声言，他不能通过理性来卫护他的理性，可是他仍然在继续推理和相信；根据这条同样的规则，他也不得不同意关于物体存在的原则，虽然他并不能自称通过任何哲学论证来主张那个原则的真实性。自然并不曾止怀疑主义者在这方面自由选择，并且无疑地认为这件事太重要了，不能交托给我们的不准确的推理和思辨。我们很可以问，什么原因促使我们相信物体的存在？但是如果问，毕竟有无物体？那却是徒然的。那是我们在自己一切推理中所必须假设的一点。

因此，我们现在探讨的题目乃是关于促使我们相信物体存在的那些原因：对这个问题进行推理之初，我要先立出一个区别，这个区别初看起来似乎多余，但是它将大有助于彻底理解下面的道理。我们应当分别考察那两个平常被混淆起来的问题；一个问题是，即使当物体不呈现于感官时，我们为什么还以一种继续的存在赋予它们；另一个问题是，我们为什么假设它们有独立于心灵和知觉以外的一种存在。在最后这个题目下，我包括了各个对象的地位和关系，它们的外在位置以及它们存在和作用的独立性。关于物体的继续存在和独立存在的这两个问题是密切联系着的。因为如果我们感官的对象即使在不被知觉时仍然继续存在，那么对象的存在自然是独立于知觉之外，而与知觉有区别的；反过来说，对象的存在如果独立于知觉之外，而与知觉有区别的，那末这些对象即使不被知觉，也必然继续存在。不过一个问题的解决虽然也解决了另一个问题，可是为了更易于发现这种解决所根据的人性原则起见，我们将一路带着这种区别，同时去考察，产生一种继续存在或独立存在的信念的是感官、是理性、还是想像？对于现在的题目来说，这些问题是惟一可以理解的问题。因为关于我们所认为与我们的知觉是在种类上不同的那个外界存在的概念，我们已经指出它的谬误了。先从感官谈起：当对象已不再呈现于感官之前以后，这些官能显然不能够产生这些对象继续存在的概念。因为这是一种词语矛盾，并且假设感官即在其停止一切活动以后，仍然在继续活动。因此，这些官能如果在现在情形下有任何影响的话，必然产生一个独立存在的信念，而不是产生一个继续存在的信念；而为 189 了产生这个独立存在的信念，必然将它们的印象呈现为意象和表象，或把它们呈现为就是这些独立的、外界的存在。

我们的感官显然不把它们印象呈现为某一种各别的、独立的和外在的事物意象；因为它们只给我俩传达来一个单纯的知觉，而毫不以任何外在事物提示我们。单纯的知觉若不是借着理性的或想像的某种推断的帮助，永不能产生双重存在的观念。当心灵看到它面前直接呈现的东西以外时，那末它的结论决不能归源于感官；而当心灵由单纯的知觉推出了双重的存在、并假设其间有类似关系和因果关系时，它确实是看得已经较远了。

因此，我们的感官如果提示出独立存在的任何观念来，那末它一定是借着一种谬误和幻觉，才把印象作为那些存在物的自身传来。在这个问题上，我们可以说，我们的一切感觉都是依照其本来面目被心灵感觉到的，而当我们怀疑、它们是否把自己呈现为独上的对象或呈现为单纯的印象时，那末困难就不在于感觉的本性，而在于各种感觉的关系和位置。如果感官把印象呈

现为在我们之外、并独立于我们之外的，那末对象和我们自己都必须被我们的感官明显地感到才行，否则两者便不能被这些官能加以比较。因此，困难就在于，我们自己在什么样的程度上是我们感官的对象。

在哲学中，关于人格的同一性，关于构成一个人格的那种结合原则的本性的问题，确是再也深奥不过的。我们远远不能单靠我们的感官来解决这个问题，我们必须求助于最深奥的形而上学，以便给它以一个满意的解答；而且在日常生活中，这些自 90 我观念和人格观念显然绝不是很固定而明确的。因此，要设想感官真是能够区别我们和外界对象，那是荒谬的。

还有一点：每个内在的和外在的印象、情感、感情、感觉、痛苦和快乐，原来都处于同样的立足点上的；不论我们在它们中间可以观察到任何其他差异，它们全部都以其本来面目出现为印象或知觉。的确，如果我们正确地考虑这个问题，那末情形也几乎只能是如此，我们也不能设想，我们的感官在我们的印象的位置和关系方面会比在我们的印象的本性方面更能够欺骗我们。因为心灵的全部活动和感觉既然都是通过意识被我们所认识到的，所以这些活动和感觉必然是在每一点上、现象正如其实在，实在也正如其现象。进入心灵中的每一种事物，实际上既然是一个〔据休谟自改〕知觉，所以任何东西对感觉来说也都不能呈现出另一种东西。要是这样的话，那就等于假设，即使当我们有着最亲切的意识时，我们仍然会有错误。

不过我们不必多费时间来考察，我们的感官是否可能欺骗我们，是否可能将我们的知觉表象为和我们是各别的，也就是说，把知觉表象为外在于我们的、独立于我们之外的；让我们考察一下，感觉是否确实在欺骗我们，以及这种错误是由直接的感觉发生的，还是由其他原因而发生的。

先从关于外界存在的问题谈起；我们或许可以说，撇开有关思想实体同一性的那个形而上学问题，我们自己的身体显然是属于我们的；有些印象既然显得是在身体以外的，所以我们假设它们也在我们的自我以外。我现在写字用的纸是在我的手以外的。桌子又是在纸以外的。房间的墙壁又是在桌子以外的。当我向窗口一望，我又看到大片田野和房屋在我的房子以外。从这一切我们也许可以推断说，除了感官以外，并不需要其他的官能，就可以使我们相信物体的外界存在。不过为了防止这个推论，191 我们只需要衡量下面三种考虑就够了。第一，恰当地说，当我们观察自己的肢体时，我们所知觉的不是我们的身体，而是由感官传来的一些印象；所以把一种实在的、物质的存在归之于这些印象或它们的对象的那种心理作用，是和我们现在所考察的心理作用同样难以说明的。第二，声音、滋味、气味，虽然被心灵通常认为是继续的独立的性质，可是并不显得是任何占有空间的存在，因而对感官来说不能显得是位于身体以外的。至于我们给予它们一个位置的理由，将在以后加以考察。第三，甚至我们的视觉，如果不借助于某种推理和经验，也不能直接以距离或外在性(outness)报告我们，这一点是最崇尚理性的哲学家们所都承认的。

至于我们的知觉对我们的独立性，这点永远不能成为感官的一个对象；我们关于这种独立性所形成的意见都必然是从经验和观察得来的：住后我们将会看到，我们根据经验所得到的结论是非常不利于知觉独立存在学说的。这里，我们可以说，当我们谈到实在的、独立的存在物时，我们通常所注意

的大都是存在物的独立性，而不是它在空间中的外在位置；而且当一个对象的存在是继续不断的、独立于我们在自身所意识到的那些不停的变化以外时，我们就认为那个对象有充分的实在性。

把我前面关于感官所说的话归结起来重这一遍就是这样：感官并不给我们以继续存在的概念，因为感官的活动不能超出其实在活动的范围以外。感官同样也不能产生一个独立存在的观念，因为感官既不能把这种存在当作被表象的东西呈现于心灵，也不能把当作原始的东西呈现于心灵。要把这种存在当作被表象的东西呈现出来，那末感官既要呈现出一个对象，又要呈现出一个意象。要使这种存在显得是原始的东西，那末感官必然是传来一个假象；而这个假象必然存在于〔我们和对象的〕关系和位置中间：要做到这一点，感官必须能够把对象和我们自己进行比较；但即使在那种情形下，感觉也并不欺骗我们，而且也不可能欺骗我们。因此我们可以确实断言，关于继续存在和独立存在的信念，永远不能由感官发生。

为了证实这一点，我们可以说，有三种由感官传来的不同的印象。第一种是物体的形状、体积、运动和坚固性的印象。第二种是颜色、滋味、气味、声音、冷和热的印象。第三种是对象与我们身体接触后发生的痛苦和快乐，就如当身体被刀所割等等。哲学家们和一般人都假设第一种印象有独立的、继续的存在。只有一般人才认为第二种也处于同等的地位。而哲学家们和一般人又都公认第三种只是一些知觉，并因而是有间断的、从属的存在物。

但是不论我们的哲学意见是怎样，颜色、声音、冷和热，就其呈现于感官之前而论，显然是与运动和坚固性以同一方式存在的，而我们在它们之间所作的这一方面的差别，并不是由单纯的知觉发生的。人们对于前一种性质的独立继续存在所抱的偏见是那样强烈的，以至当近代哲学家们提出相反的意见来时，人们就认为自己几乎能够根据自己的感觉和经验加以驳斥，认为他们自己的感官本身就驳斥了这种哲学。颜色、声音等等和由刀而起的痛苦、由火而生的快乐，显然原来处于同等的地位；而且它们之间的差别不是建立在知觉或理性之上，而是建立在想像上面的。因为两者既然都被承认为只是由物体各个部分的特殊 193 结构和运动发生的，那么它们之间的差别可能存在于哪里呢？总而言之，我们可以断言，就我们感官作为裁判而论，一切知觉在其存在方式上都是同样的。

在上述声音和颜色这个例子中，我们也可以看到，无需求助于理性或借任何哲学的原则来衡量我们的意见，我们就能赋予对象以一种独立的、继续的存在。的确，不论哲学家们怎样设想自己能够提出什么样令人信服的论证，借以建立对象独立于心灵以外的那种信念，显然，这些论证只为极少数人所认知，而农民、儿童和大部分人类显然都不是受了这些论证的指导，才把对象归之于某些印象，而不归之于其他印象。因此，我们就发现一般人在这个问题上所形成的结论，与哲学家们所证实的那些结论恰恰是相反的。因为哲学告诉我们，呈现于心灵前的每样东西只是一个知觉，并且是间断的、依靠于心灵的；至于一般人，却把知觉和对对象混淆起来，而赋予他们所感觉和所看见的那些事物以一种独立继续的存在。这种意见既是完全不合理的，所以它不是由知性发生，而必然是由其他官能发生的。我们还可以加上一点，就是：只要我们将知觉和对对象认为是同一的，我们就永远不能由这一个的存在推出另外一个的存在来，也不能根据了使我们相信任何一个事实的那种唯一的因果关系而形成任何论证。即使在我们将知觉与对象加以区别以后，我们

也可以立刻看到，我们仍然不能由这一个的存在推出另外一个的存在；因此，总的来说，我们的理性实际上既没有、同时根据了任何假设也不可能、给予我们以关于物体的继续和独立存在的信念。那个意见必然完全来自想像：所以现在必须把想像作为我们探讨的题目。

一切印象既然都是内在的、倏生倏灭的存在物，并且也显现得就是如此，所以关于这些印象的独立和继续存在的概念必然是由印象的某些性质和想像的性质的互相配合而发生的；这个概念既然不扩及于全部印象，那末它必然是由某些印象所特有的一些性质而发生的。因此，我们只要比较一下我们认为有独立继续存在的那些印象和我们所认为内在的和倏生倏灭的那些印象，就可以容易地发现出这些性质来。

因此我们可以说，我们所以认为某些印象有一种实在性和继续的存在，而不认为其他随意的或微弱的印象有这种存在，既不如一般人所假设那样，是由于前面那些印象的不随意性，也不是由于它们有较大的强力和猛力。因为，显而易见，我们所永不假设其为在我们知觉以外存在的那些痛苦和快乐、情感和感情，比我们所假设为是永久存在物的那些形状、广袤、颜色和声音等的印象，作用更为猛烈，并且同样是不随意的。适度的火的热被假设为存在于火中，但是当我们靠近火时由火所引起的痛苦，却被认为除了在知觉中以外，并没有任何存在。

这些通俗的意见既被排斥了，我们就必须找寻其他假设，借以发现存在于我们的印象中、使我们给与我们的印象以一种独立和继续存在的那些特殊性质。

在稍加考察之后，我们将发现，我们所认为有一种继续存在的一切对象，都有一种特殊的恒定性，使它们区别于那些依靠我们的知觉才能存在的印象。我现在眼前所见的那些山岭、房屋、树木，永远以同一秩序出现于我的面前；当我闭目或掉头看不到这些对象时，不久以后又发现它们返回到我的面前，没有丝毫改变。我的床和桌子，我的书籍和纸张，以同样一致的方式呈现出 195 来，并不因为我对它们的视觉或知觉有任何间断，而有所改变。凡其对象被假设为有一种外界存在的一切印象，都是这种情形；而其他对象则不是这种情形，不论它们是温和的或强烈的，随意的或不随意的。

不过这种恒定性并非那样完整，以至不容有重大例外的。物体往往改变其位置和性质，而在稍一离开或间断以后，就几乎难以辨认了。不过这里可以观察到，即使在这些变化中，物体仍然保持着一种一贯性，并且彼此之间有一种有规则的互相依照的关系；这是根据因果关系所进行的一种推理的基础，并且产生了物体继续存在的信念。在我离开我的房间一小时以后再返回来时，我发现我的炉火与我离开它的时候情形不一样了；可是在其他例子中，我习惯于看到相似时间内所产生的相似变化，不论我在与不在、是在远处还是任近旁。因此，外界对象的变化当中所有的这种一贯性，正如它们恒定性一样，是外界对象的特征之我既然已经发现了物体继续存在的信念依靠于某些印象的一贯性和恒定性，现在就进而考察，这些性质是在什么方式下产生了那样奇特的一个信念。先从一贯性说起；我们可以说，我们所认为飘忽易逝、旋生旋灭的那些内在的印象，虽然在它们的现象方面也有某种一贯性或规则性，可是那种一贯性和我们在物体方面所发现的，一贯性在性质上有些不同。我们的各种情感已由经验发现为彼此互相联系、互相依赖的；不过无论如何，我们都没有必要去假设，它们即使在不被知觉时仍然是存在过、活

动过，以便保存我们所曾经经验过的那种互相依赖和联系。在外界对象方面，情形就与此不同。那些对象需要一种继续的存在，否则便会在很大程度上失去它们活动的规则性。我在房间中面对着炉火坐在这里；刺激我的感官的一切对象都包括在我周围的数码地方以内。我的记忆诚然以许多对象的存在报告给我；不过这种报告不超出关于这些对象的过去存在以外；而且不论我的感官或记忆，对这些对象的继续存在，也都不提出任何证据来。因此，当我这样坐着，这样辗转思维时，我突然听到好像是开门的声响；不久以后，看到守门人向我走来。这使我发生许多新的反省和推理。第一，我从来不曾注意到，这个声音除了由门纽的运动传来而外，还能由其他事物传来；因而我就断言，除非我记得安在房间另一面的那道门仍然存在，那末现在这个现象对过去一切经验说来都是一种矛盾。其次，我也经常发现，人的身体赋有我所称为重量的一种性质，这种性质就阻止人体升到空中；可是除非我所记得的那个楼梯、当我不在其处时、并不曾被消灭了，那末守门人必然是腾空上升，才来到我的房间的。不仅如此。我还接到一封信，打开以后，由其笔迹和签名得悉这封信是由一位友人寄来的，友人并说他在六百哩以外。显然，我若是不在心中展现出使我们相隔的整个海洋和大陆，并依照我的记忆和观察假设驿站和渡船的作用都继续存在：那末我便不能依照我在其他例子中所得到的经验来说明这个现象。在某种观点下来思考守门人和信件这种现象，那末它们是与平常经验矛盾的，并且可以认为反驳了我们对因果联系所形成的那些原理。我习惯于听到那个声音，并在同时看到那样一个对象(门)在转动。可是在这个特殊例子中，我并没有同时接受到这两种知觉。除非我假设那道门仍然存在，并且是不经我的知觉就开了的，那末这两种观察就成为是互相反对的。这个假设在一开始完全是任意的、臆测的，可是因为我只有根据这个假设才能调和这些矛盾，所以这个假设就获得了一种力量和证据。我的一生中几乎没有一个刹那没有一个类似的例子呈现给我，我总是时时需要假设对象的继续存在，以便联系其过去的和现在的现象，并以我凭经验所发现为适合于它们的特殊本性和条件的那样一种彼此的结合给予它们。因此，在这里，我就自然而然地会把世界看作一种实在而持久的东西，并且当它已经不在我的知觉之中时仍然保存其存在。

这个根据现象的一贯性得来的推论，虽然似乎与我们关于因果的推理是同样性质的(因为是由习惯发生，并被过去经验所调节的)，可是在考察之后，我们将发现，两者实际上是大不相同的，而且这种推断是从知性、并在间接方式下由习惯得来的。因为人们立刻会承认，除了心灵自己的知觉以外，再也没有其他的真正存在于心灵中，所以任何习惯如果不依靠于这些知觉的有规则的接续出现，便不可能养成，不但如此，而且任何习惯也永不可能超过那种规则性的程度。因此，我们知觉中的任何程度的规则性都永远不能成为一个基础，使我们借以推断出某些不被知觉的对象中有一种更大的规则性来，因为这就假设了一个矛盾，即由从来不曾存在于心中的东西养成的一个习惯。不过，每当我们由感官对象的一贯性和经常结合、推断其继续存在时，那末显然就是要赋予对象一种比我们在单纯知觉中所观察到的较大的规则性。我们观察到两种对象在过去出现于198感官之前时互相之间曾有一种联系，但是我们不能观察到这种联系是完全恒常的，因为我们一掉头或一闭眼，就足以打破这种联系。那么在这种情形下，我们岂不就是在假设，这些现象表面上虽然间断，可是仍然继续它们通常的联系，而且它们不规则的现



象是被我们所知觉不到的一种东西结合着的么？但是关于事实的一切推理、既然只是发生于习惯，而习惯又只能是知觉重复的结果，所以把习惯和推理扩展到知觉以外，决不能是恒常重复和联系的直接而自然的结果，而必然是由于其他某些原则与之合作而发生的。

在考察数学的基础时，我已经说过，当想像被发动起来进行一连串的思维时，它的对象纵然不在它面前时，想像也仍然会继续下去，正如一艘船在被桨推动以后，不必重新推动，仍然继续前进一样。我曾用这个理由说明，为什么在考察了若干个粗略的相等标准并把它们彼此互相校正以后，我们就进而想像出那样正确而精确的、不容有丝毫错误或变化的一个相等关系的标准。这个同样的原则也使我们容易抱持物体继续存在的这个信念。对象即在呈现于我们的感官之前时，就显得有一种一贯性；但是如果假设这些对象有一种继续的存在，那末这种一贯性就更大而更一致了；当心灵一度处于观察对象的一致性的思维路线中时，它就自然而然地继续下去，以至最后它使那种一致性达到最大完善的程度。关于对象的继续存在的单纯假设就足以达到这个目的，并且使我们想到对象中的规则性比起我们仅仅局限于感官范围以内时它们所有的规则性要大得多。

不过，我们不论以多么大的力量归之于这个原则，我恐怕这个原则仍然过于微弱，不足以单凭自己支持那样一个巨大的体系，即一切外界物体的继续存在；我恐怕我们必须把物体现象的恒定性加在其一贯性上，才能对那个信念给予一个满意的解释。由于对这一点的解释将会把我导入范围广大的深奥推理，所以我认为为了避免混乱，应当把我的体系作一个扼要的纲领或简述，然后再把它所有的部分详细阐述。根据我们知觉的恒定性所得的这种推断正如先前根据其一贯性所得的推断一样，产生了物体继续存在的信念，这个信念是先于独立存在的信念，并且是产生后面这个原则的。

当我们已经习惯于观察到特定印象中的恒定性，并且发现，例如太阳或海洋的知觉在一度不见或消灭以后，又和其初次出现时一样以同样的部分、同时的秩序、再度出现时：我宁愿不容易认为这些间断的知觉是互相差异的（实际上这些前后的知觉是差异的），我们反而由于它们的类似认为它们是同一的个体。但是它们的存在着的这种间断既然与它们的完全的同—性相反，并使我们认为前一个印象已经消灭，第二个印象为新被创生，所以我们就感觉有些茫然，而陷于一种矛盾之中。为了使我们的困难，我们就尽量掩盖这种间断，或者不如说完全把它除去了，这就是通过假设这些间断的知觉是被我们所觉察不到的一种实在的存在联系起来的。而由于我们记得这些断续的印象，由于这些印象使我们有假它们是同一不变的那样一种倾向，所以这种继续存在的假设或观念就由这种记忆和倾向获得一种强力和活泼性；而依照前面的推理来说，信念的本质恰恰在于想像的强力和活泼性。

证明这个体系，需要四个条件。第一，要说明个体化原则，或同一性原则。第二，要举出理由说明我们断续的和间断的知觉的互相类似、为什么促使我们赋予它们以一种同一性。第三，要说明这个幻觉所产生的那种倾向，即以一种继续存在来联合这些断续的现象的倾向。第四，最后要说明由那种倾向所发生的想像的强力和活泼性。

第一，关于个体化原则，我们可以说，观察任何一个对象，并不足以传

来同一性的观念。因为在“一个对象是与其自身同一的”那个命题中，如果对象一词所表示的观念和自身一词所指示的观念丝毫没有区别，那末我们实在是丝毫没有表示什么意义，而且那个命题也并不真正包括一个谓语和一个主语，虽然这个肯定本身涵摄一个谓语和一个主语。单独一个对象传来单一的观念，却传不来同一性的观念。

在另一方面，多数的对象也永远不能传来这个观念，不论这些对象可以假设为怎样互相类似。心灵永远断言这一个不是那一个，并认为这些对象就是完全各别而互相独立地存在着的二个、三个、或任何确定数目的对象、多数与单一既然都和同一关系不能相容，所以同一关系就必然存在于既非多数又非单一的另一东西以内。不过据实说来，初看之下，这完全是不可能的。在单一或多数之间不可能有中介，正如在存在和不存在之间没有中介一样。在一个对象被假设为存在以后，我们或者必须假设另一个对象也存在着，因而就有了一个多数观念，或者必须假设另一个对象不存在，因而第一个对象就仍然是一个单一。

为了避免这个困难，我们可以求助于时间或持续的观念。我已经说过，严格意义下的时间涵摄着接续关系，而当我们把时间观念应用于任何不变的对象上时，那只是凭着想像的一种虚构，凭着这种虚构，那个不变的对象才被假设为参与了和它 201 共存着的各种对象的变化，特别是参与了我们的知觉的各种变化。想像的这种虚构几乎是无时无地不发生的；正是由于这种虚构，所以当单独一个对象放在我们的面前，并被我们观察了一个时期，而没有发现其中有任何间断或变化，那个对象就能给予我们以一个同一性的概念。因为当我们考究这个时间中任何两个点时，我们可以把那两个点置于不同的观点之下：或者我们可以在同一刹那之内观察两个点，这样，这两个点就借它们自身并借着对象抬予我们以一个多数观念，这个对象必须经过重复，然后才能同时被人想像为在两个不同的时间点中存在；或者我们可以在另一方面借着观念的接续来追溯时间的相似的接续，并且首先想像一个刹那以及当时存在的那个对象，随后再想像时间中的变化，而对象却并无任何变化或间断：这样，这个对象就给予我们以一个单一观念。于是这里就有了一个观念，它是单一和多数的中介；更恰当地说，这个观念是随着我们的观点既是一个单一的又是一个多数的观念：这个观念我们称为同一性观念。确切地说，我们的含义若不是说，某一时候存在的对象与另一时候存在的它的自身是同一的，我们便不能说，一个对象是与其自身是同一的。通过这种方法，我们就把对象一词所含的观念与自身一词所含的观念加以区别，无需进到多数上面，同时也不把自己限于严格而绝对的单一上面。

由此可见，个体化原则只是一个对象在一段假设的时间变化中的不变性和不间断性，心灵借着这种性质便能够在那个对象存在的各个不同时期把它追溯出来，无需中断它的视景，并且也无需被迫形成一个重复或多数观念。

现在，我将进而说明我的体系的第二部分，并且指出，为什么我们知觉的恒定性使我们以一个完善的数目的同一性归于它 202 们，虽然这些知觉历次出现之间可能有长时期的间隔，并且这些知觉也仅仅有同一性的必要性质之一，即不变性。在这个题目方面，为了避免种种含糊和混乱起见，我要说，我在这里所说明的是一般人关于物体存在的意见和信念，因此，我必须使自

己完全符合于他们的思想方式和表达方式。我们已经说过，哲学家们不论怎样区别对象和感官的知觉，并假设它们是共存的和类似的，可是这是一般人所不理解的一种区别，一般人既然只知觉到一种存在物，所以永不能同意于主张有双层存在和表象的意见。由眼或耳进入心中的那些感觉，在他们看来，就是真实的对象，他们也不容易想像直接被知觉到的这支笔或这张纸表象着与它们差异而又与它们类似的另外一支笔或一张纸。因此，为了适合于他们的概念起见，我首先将假设：存在只有一种，我将根据最适合于我的目的的需要任意称之为对象或知觉，我用这两个名词时所指的就是任何一个普通人在说到一顶帽子、一只鞋子，一块石头或感官传给他的任何其他印象时所指的东西。当我返回到较为哲学的谈话方式或思维方式时，我一定会再提醒读者们的。

我们的类似的知觉虽然有所间断，而我们仍然以同一性归于它们；为了研究这种同一性方面的错误和欺骗的来源问题，我在这里必须回忆一下我所已经证明过并说明过的一种说法。在两个观念之间，如果有任何一种关系把它们在想像中结合起来，使想像顺利地从一个转移到另一个，这种关系比任何其他东西都更容易地使我们把两者混淆起来。在一切关系中间，类似关系在这一方面的效力最大；这不仅因为这种关系引起了观念 203 之间的联系，而且也因为它引起了心理倾向之间的联系，使我们想像一个观念时的心理作用或活动类似于我们想像另一个观念时的心理作用或活动。我已经说过，这一点是有重大关系的；我们可以立一条通则说：任何一些观念只要使心灵处于同样的心理倾向或相似的心理倾向中，那些观念便极其容易被人混淆。心灵迅速地从一個观念转到另一个观念，并且若非严密注意，便觉察不到这种变化，而一般说来，心灵是完全没有能力去作这种严密注意的。

为了应用这个一般原则起见，我们必须首先考察心灵在观察任何保存着完全同一性的对象时的心理倾向，随后再来发现另一个由于引起相似的心理倾向而与这个对象混淆起来的对象。当我们把我们的思想固定在任何对象上、并假设它在某个时期以内继续保持同一时，那么显然，我们假设所有的变化只是在时间方面，而我们从来不去产生那个对象的任何新的意象或观念。心灵的官能可就是处于休息状态，除了必须在一定范围内活动去继续保持我们先前所有的、并且没有任何变化或间断而仍然存在的那个观念以外，再不作进一步的活动了。由一个刹那至另一个刹那的过程几乎觉察不到，并且也不通过一种不同的知觉或观念来表现它自己，因为那个不同的知觉或观念是需要精神一种不同的方向的努力才会进入想像的。

那么除了彼此原是一的这些对象以外，还有什么其他对象能使心灵在思考它们时处于同样的心理倾向中间，并且能够引起想像由一个观念向另一个观念的同样不间断的过渡呢？这个问题是极为重要的。因为如果我们能够发现任何这一类的对象，那么我们确实可以根据前面的原则断言，它们是极为自然地与同一的对象被人互相混淆，并且在大部分推理中被误认为就是那些同一的对象。不过这个问题虽是十分重要，可是并不困难，也不引起多大的疑惑。因为我立刻答复说，一批接续着的相关对象使心灵处于这种心理倾向之中，而且心灵在思考它们时也和观察同一不变的对象时一样，都伴有同样顺利而不断断的想像进程。关系的本性和本质就在于把我们

的观念彼此联系起来，并且在—个观念出现时，促进〔心灵〕向它的相关观念上的推移。因此，互相关联的各个观念间的转移是那样顺利而方便的，以至它在心灵上只产生很小的变化，并且似乎是同样活动的继续；而同样活动的继续既然是对同一对象继续观察的一个效果，由于这种缘故，我们就以同一性赋予每一系列的接续的相关对象。思想同样顺利地沿着那个接续系列滑下去，好像它只是在思考一个对象似的。因此，它就把接续与同一性混淆起来了。

这种关系倾向于使我们以同一性归于各个不同的对象，以后我们将见到这种倾向的许多例子；不过我们在这里将只限于讨论现在这个题目。我们从经验发现，几乎在全部感官印象中都有那样一种恒定性，以致它们的间断也并不对它们产生任何变化，也不妨害它们以同一现象、同一位置再返回来，一如在它们第一次存在时那样。我观察我房间内的家具；我闭住眼睛，随后又睁开；抖且发现这些新的知觉完全类似于先前刺激我的感官的那些知觉。这种类似关系在上千个例子中被观察过，并且以最强固的关系自然而然地把这些间断知觉的观念联系起来，而以—种顺利推移把心灵由一个观念传送到另一个观念。想像沿着这些差异而有间断的知觉的观念有—种顺利的推移或进程，这种推移和我们思考—个恒定而不间断的知觉时的心理倾向几乎是同样的。因此，我们就把两者混同起来，这是很自然的。 205

关于我们类似知觉的同一性持有这种意见的人们，—般就是人类中不爱思推的、无哲学精神的那一部分人(也就是说我们全体有时都是这样)，因而也就是那些假设自己的知觉即是他们的唯一对象，从没有想到内在和外在的两重存在(—个是能表象的，—个是被表象的)的人们。呈现于感官之前的那个意象本身，对于我们来说就是实在的物体、我们就以完全的同一性赋与这些间断的意象。但是现象的间断既然似乎与同一性相反，并且自然而然地使我们把这些类似的知觉看作是互相差异的，所以我们在这里就茫然不知所措，无法调和那样对立的意见。想像沿着各个类似知觉的观念的顺利进程，使我们以完全的同一性赋予这些观念。这些知觉的间断的出现方式，使我们认为它们是许多经过—定时间的间隔出现的类似而仍然各别的存在物。起于这种矛盾的迷惑心理就产生了一种倾向，要借着继续存在这样—个虚构来联合这些断续的现象，这就是我原来计划说明的那个假设的第三部分。

根据经验看来，有—点是最确实不过的，就是与情绪或情感相矛盾的任何东西，都给人以—种明显的不安的感觉，不论那种矛盾是来自心外、或是来自心内，是起于外界对象的互相对立，或是起于内在原则的互相斗争。反之，凡与自然倾向符合，并从外面促进其满足，或在内心协助其活动的任何东西，也都—定给予人以—种明显的快乐。在类似知觉的同一性的概念和这些知 206 觉出现的间断性之间既然有—种对立，所以心灵处在那种情况下就必然感到不安，因而自然而然地要设法逃脱那种不安状态。这种不安状态既

---

我们必须承认，这种推理有些深奥，不易领悟。不过可以注目的是，这个困难本身就可以转变为这个推理的—个证明。我们可以说，有两种关系，并且都是类似关系，使我们把—系列接续着的间断的知觉误认为是一个—同的对象。第—种就是知觉之间的类似关系；第二种就是心灵在观察接续的类似对象时与观察—同对象时所有的那种类似的活动。我们容易把这些类似关系互相混淆起来；我们所以这样，依照这个推论来说，也是很自然的。不过如果我们把这两种类似关系分别清楚；那么我们将发现，思考现在这个论证，也就并不困难。

然起于两个反对原则的对立，所以它不得不把一个原则牺牲于另一个原则，而借此求得安定。但是我们的思想沿着类似知觉前进的顺利进程既然使我们以同一性赋予它们，所以我们总是不甘心抛弃这个同一性的信念。因此，我们必须转向另一方面，假设我们的知觉不再是间断的，而是保持着一种不变的、继续的存在，并因此是完全同一的。不过在这里，知觉现象的间断既是那样时间长久、而又是屡屡出现的，所以我们就不能忽视这些间断：而且心中一个知觉的出现和其存在，在初看之下，既然似乎完全相同，所以人们就会怀疑，我们是否毕竟能够同意于那样一个明显的矛盾，而假设一个知觉在它不呈现于心中时也能存在。为了阐明这个问题，并明了一个知觉现象的间断怎样并不必然涵摄它的存在的间断，我们在这里要提一下某几个原则，这些原则，我们以后将需要加以更详尽的说明。

首先我们可以说，现在情形下的困难不在于事实方面，也不在于心灵是否形成关于它的知觉的继续存在的那样一个结论，而只在于形成那个结论的方式和那个结论所由以得来的一些原则。确实，几乎全体人类，甚至哲学家们自己在他们一生中大部分的时间内，都把他们的知觉当作是他们仅有的对象，并且假设，亲切地呈现于心灵的那种存在物就是实在的物体或物质的存在。确实，这个知觉或对象也就被假设为有一种继续而不同断的存在，既不因我们离开而消灭，也不因我们在场而存在，当我们离开它时，我们说它仍然存在着，只是我们感觉不到它，看不见它。当我们在场时，我们就说，我们感觉到它，或看到它。

因而，这里就用以发生两个问题：第一，我们如何能够自信不疑地假设、一个知觉在离开心灵时并没有被消灭了呢？第二，我们是以什么方式设想，不必从新创造一个知觉或意象，一个对象就可以呈现于心灵之前呢？而且我们所说的这种看见、感觉和知觉是什么意思呢？

关于第一个问题，我们可以说，我们所谓的心灵只是被某些关系所结合着的一堆不同知觉或其集合体，并错误地被假设为赋有一种完全的单纯性和同一性。但是每个知觉既然是可以与另一个知觉互相区别的，并可以被认为分别存在着的；所以明显的结论就是：把任何特殊的知觉从心灵中分离出来，并无任何谬误，也就是说，如果割断它与构成思维者的互相联系着的那一团知觉的关系，并无任何谬误。

同样的推理，也为我们对第二个问题提供了一个答案。如果知觉这个名称使它和心灵的这样分离并不显得谬误和矛盾，那么代表着同样事物的对象这个名称当然也决不能使两者的结合成为不可能的。外界的对象被看见、被感觉、并呈现于心灵之前；那就是说，这些对象同一堆互相联系着的知觉获得了那样一种关系，因而给予这些知觉以重大的影响，而借现前的种种反省和情感增加了知觉的数目，并以种种观念贮藏于记忆之中。那个继续而不断的存在物，因此就可以有时呈现于心灵中，有时又离开了心灵，而这个存在物本身却没有任何实在的或本质的变化。感官面前现象的中断，并不必然涵摄存在的中断。关于 208 可感知的对象或知觉的继续存在的那个假设，并没有含着矛盾。我们对于那个假设容易有所偏爱。当我们的知觉的精确类似关系使我们以一种同一性归于它们时，我们就可以借着虚构一个继续的存在

物来填充那些时间的间隔、并给我们的知觉保存一种完整的同一性，以便消除那种外表的间断。

但是我们在这里既然不但虚构而且还相信这种继续的存在，那么问题就在于，那样一个信念是从哪里发生的呢？这个问题就把我们导入这个体系的第四部分。前面已经证明，信念一般只是一个观念的活泼性，而且一个观念可以借着它与某种现前印象的关系获得这种活泼性。印象自然是心灵中最活泼的知觉；这种性质有一部分借着这种关系传给每一个与之关联着的观念。这种关系引起了由印象至观念间的顺利推移，并且甚至给予那种推移以一种倾向。心灵那样顺利地由一个知觉转到另外一个知觉，以致它几乎觉察不到那种变化，并且在第二个知觉中仍然保留着第一个知觉的大部分活泼性。心灵受了那个生动印象的刺激；这种活泼性传到相关的观念上，并由于顺利的推移之和想像的倾向而在过程中不至于大为减弱。

但是假设这种倾向不发生于关系这个原则，而发生于其他某种原则；那么显然，这种倾向必定仍有同样的结果，把活泼性由印象传到观念。现在的情形正是这样。我们的记忆以一大批完全类似的知觉的例子呈现于我们之前，这些知觉隔着长短不同的时间距离、并在相当长的间断之后返回来。这种类似关系使我们倾向于把这些间断的知觉认为是同一的，并使我们倾向于借一种继续存在把它们联系起来，以便证实这种同一性，并避免我们由于这些知觉的间断出现而似乎必然要陷入的那种矛盾。于是我们这里就有虚构一切可感知的对象的继续存在的一种倾向；这种倾向既然发生于记忆中某些生动的印象，所以它就赋予那种虚构以一种活泼性；换句话说，就是使我们相信物体的继续存在。如果我们有时以一种继续存在归于我们所见的完全新颖的、而且我们从未经验过其恒定性和一贯性的对象，那是因为它们呈现于我们前的方式类似于恒定的和一贯的对象的方式；这种类似关系是推理和类比的一个来源，并导使我们以同样的性质赋予类似的对象。

我相信，一个聪明的读者将会感到，详尽而清晰地理解这个体系虽然是不容易的，但对它表示同意却较少困难，而且他在稍加反省之后，将会承认这个体系的每一部分都带有其自己的证明。一般人既然假使他们的知觉就是他们的唯一对象，而同时又相信物质的继续存在，所以我们显然必须依据那个假设来说明这个信念的起源。但是依据那个假设来说，要说我们的任何对象或知觉在经过一次间断之后仍然是同一的，那是一个虚妄的意见；因此，关于知觉的同一性的信念决不能发生于理性，而必然发生于想像。想像只是被某些知觉的类似关系所诱引而发生那样一种信念的；因为我们发现，我们所倾向于假设它们是同一的，只是我们那些互相类似的知觉。这种以同一性赋予我们的类似知觉的倾向，产生了一个继续存在的虚构；因为那种虚构也如那种同一性似的，实在是虚妄的（这是一切哲学家所公认的），而且也只有补救我们知觉的间断性的这种作用——这种间断是与知觉的同一性相反对的惟一情况。最后，这个倾向又是借现前的记忆印象才引起信念；因为如果回忆不起先前的感觉，<sup>210</sup> 我们显然永远不会相信物体的继续存在的。由此看来，在考察所有这些部分时，我们发现，其中每个部分都有最强有力的证明给以支持，这些部分全部集合起来就构成一个完全令人信服的、互相一致的体系。单单一个强烈的倾向，没有任何现前的印象，有时就会产生一个信念或意见。如果再有了那个条件（即现前的记忆印象）的帮助，那么它不是更会产生这种信念么？

但是我们虽然在这个方式下被想像的自然倾向所驱使，而以一种继续存在归之于我们所发现的那些虽然间断地出现而仍互相类似的可感知的对象或知觉，可是一点点的反省和哲学就足以使我们看到那种意见的错误。我已经说过，在继续存在和各别或独立存在这两个原则之间有一种密切的联系，我们只要确立了一个原则，另一个原则立刻就成为它的必然结果，随之而来。最先发生的是一个继续存在的信念，而且只要心灵遵循其最初的和最自然的趋向，这个信念无需经过多少研究或反省，就带来另一个信念。但是当我们比较各种实验、而对它们进行一些推理时，我们很快便看到，感官的知觉的独立存在说是违反最明显的经验的。这就引导我们循着原路返回，去看到我们以一种继续的存在归之于我们的知觉是一种错误，而且这个说法乃是许多奇特意见的根源，这些奇特意见我们在这里将力求加以说明。

许多实验可使我们相信，我们的知觉并没有任何独立的存在；我们现在可以首先观察一些这种实验。当我们用一个指头按住一只眼睛时，我们立刻看到一切对象都变成了双重的，而且对象的一半离开其平常的、自然的位置。但是我们既然不以——211种继续的存在归于这两套知觉，而且它们的本性既然又都相同，所以我们就清楚地看到，我们的全部知觉都依靠于我们的器官，依靠于我们的神经和元气的配置。对象都随着距离显得时大时小，物体的形状显得在变化，我们在疾病和发热时物体的颜色和其他性质都有所变化，此外还有无数其他性质相同的实验，这一切都证明了上述的那个意见，由这一切，我们就了然，我们感官的知觉并不具有任何各别的或独立的存在。

这种推理的自然结果就应该是：我们的知觉既没有独立的存在，也没有继续的存在。的确，哲学家们已经深信这个意见，以致改变了他们的体系，并区别开知觉和对象（将来我们就会这样区别），而且假设知觉是间断的、生灭的、每一次返回时都是不同的，至于对象则是不间断的，保存其继续的存在和同一性的。不过这个新体系不论如何可以认为是有哲学性的，我仍然肯定说，这个体系也只是一个暂时缓和的补救办法，而且不但会有通俗体系的全部困难，也还含有其自身特有的困难。没有任何知性原则或想像原则可以直接使我们接受知觉和对象的双重存在这个信念，而且我们也只有通过间断的知觉有同一性和继续性那个普通假设，才能达到这个信念。我们如果不是首先相信，我们的知觉是我们唯一的对象，并且即当它们不为出现于感官之前时仍然继续存在，那么我们万不可能被诱导来认为，我们的知觉和对象是互相差别的，而且只有我们的对象保存着继续的存在。〔我肯定说〕“后一个假设没有任何被理性或想像所直接采纳的理由，它对想像所有的全部影响乃是由前一个通俗假设得来的”。这个命题合有两个部分，我们将在这样深奥的题目所许可212的范围以内力图尽可能明晰而清楚地加以证明。

关于这个命题的第一部分，即这个哲学的假设没有任何被理性或想像所直接采纳的理由，我们可以借着下面的反省在理性方面立刻加以证明。我们所确实知道的唯一存在物就是知觉，由于这些知觉借着意识直接呈现于我们，所以它们获得了我们最强烈的同意，并且是我们一切结论的原始基础。我们由一个事物的存在能推断另一个事物的存在的那个唯一的结论，乃是凭借着因果关系，这个关系指出两者中间有一种联系，以及一个事物的存在是依靠着另一个事物的存在的。这个关系的观念是由过去的经验得来的，借着过去的经验我们发现，两种存在物恒常结合在一起，并且永远同时呈现于心中。但是除了知觉以外，既然从来没有其他存在物呈现于心中，所以结果就

是，我们可以在一些差异的知觉之间观察到一种结合或因果关系，但是永远不能在知觉和对象之间观察到这种关系。因此，我们永不能由知觉的存在或其任何性质，形成关于对象的存在任何结论，或者在这个问题上满足我们的理性。

同样确定的是：这个哲学体系没有任何被想像所直接采纳的理由，而且那个官能本身永远不会借其原始的倾向碰到那样一个原则上。我承认，要把这一点证明得使读者完全满意，是有些困难的；因为这点包含着一个否定，而这个否定在许多情形下是不允许有任何肯定的证明的。如果有任何人肯花费心力来考察这个问题，并且发明一个体系，来说明这个信念是直接由想像产生的，那么我们将可以借考察那个体系而对现在这个题目下一个确定的判断。假定我们的知觉是断续的、间断的，并且不论如何相似，也仍然是互有差异的；同时让任何一个人根据这个假设指出，想像为什么直接而立刻地进到另一个与这些知觉性质上是相同的、但是继续的、不间断的、保持同一的存在这个信念上：在他把这一点说得使我满意以后，我就答应放弃我现在的意见。在这以前，我却只能根据第一个假设的抽象性和困难而断言说，这个假设不是想像根据它进行活动的适当题材。谁要愿意说明关于物体的继续而独立存在的那个通俗意见的根源，那他就必须在心灵的通常情况下来观察心灵，并且必须依据下面的假设进行推理：即我们的知觉就是我们的惟一对象，而且即当它们不被知觉时也仍然继续存在，这个意见虽然是虚妄的，可是它是一个最自然的假设，并且只有它才有被想像所直接采纳的理由。

至于命题的第二个部分，即哲学的体系是由通俗的体系获得它对想像的全部影响，我们可以说，这是前面所说它并没有任何被理性或想像所直接采纳的理由那个结论的一个自然而不可避免的结果。因为我们既然从经验上发现哲学的体系支配着许多人的心灵，特别是支配着那些对这个题目很少进行反省的人们的心灵，所以这个体系必然是由通俗体系获得它的全部权威，因为这个体系并没有它自己的原始权威。这两个直接相反的体系的互相联系的方式，可以说明如下。

想像自然而然地顺着这样的思想路线进行。我们的知觉是我们的惟一对象：类似的知觉是同一的，不论它们的出现是如何断续和间断的：这种外表的间断与同一性相反：因此，这种间断不超出现象以外，而且知觉或对象即当其不存在于我们面前时，也实在是继续存在着：因此，我们的感官的知觉就有一种继续而不间断的存在。但是稍加反省就可指出，我们的知觉只有一种依附性的存在，因而打破了知觉有一种继续存在这个结论，因而我们自然会预料，我们必然会完全抛弃那样一个意见，即自然中有像继续存在的那样一种东西，而且即当其不再呈现于感官之前时，这种存在还会被保存着。可是情况却和我们的预料相反。哲学家们虽然抛弃了关于感官的知觉的独立性和继续性的意见，可是远不曾同时抛弃了关于继续存在的意见，以至一切学派虽然都一致持有排斥知觉的独立性和继续性的主张，可是只有少数激烈的怀疑主义者才与众不同地排斥继续存在的主张(虽然这个主张是前一种主张的必然结果)；不过这些少数的哲学家们终究也只是在口头上主张那个意见，而永远不能真心真意地加以信奉。

在我们深思熟虑之后所形成的那样一些意见和我们因其适合于心灵而借一种本能或自然冲动所信奉的那些意见之间，有很大的差异。这两类意见如果成为互相反对的，那就不难预见哪一方面将占优势。当我们集中注意于我



们的题材时，那末哲学的和精细的原则会占到上风；但是我们的思想只要一松懈，自然便会发挥它的作用，把我们拉回到先前的意见上。不但如此，而且自然有时候会有那样大的影响，甚至能够在我们的最深刻的反省当中阻止我们的思想进程，并妨害我们顺着任何哲学意见一直推出全部的结论。这样，我们虽然清楚地看到我们知觉的依附性和间断性，而我们仍然半途而废，从不因此排斥一个独立继续存在的概念。那个意见在想像中是那樣的根深蒂固，以至永远难以拔除，而且关于我们知觉的依附性的任何形而上学上经过苦思而得来的信念，也都不足以达到拔除这个意见的目的。

我们的自然的和明显的原则在这里虽然战胜我们的精细的反省，可是在这种情形下一定必然有某种斗争和对立；至少在这些反省仍保存任何力量或活泼性时是这种情形。为了使自己在这一方面得到心理上的安定起见，我们就创立了一个似乎包括了理性和想像这两个原则的新的假设。这个假设就是关于知觉和对象的双重存在的那个哲学的假设；这个假设因为承认我们的依附性的知觉是间断的、差异的，所以就投合于我们的理性；同时又因为它赋予我们所称为对象的另一种东西以一种继续的存在，所以这个假设又使想像感到满意。因此，这个哲学体系乃是两个互相反对的原则的怪异的产物：这两个原则同时都被心灵所接受，并且都不能互相消灭。想像告诉我们说，我们的互相类似的知觉有一种继续而不间断的存在，并不因其不在眼前而被消灭。反省又告我们说，甚至我们那些互相类似的知觉，在其存在方面也是间断的，并且互相差异的。于是我们借着一个新的虚构躲避了这两种意见的矛盾，这个虚构由于以相反的性质归之于不同的存在物，就是把间断性归之于知觉，把继续性归之于对象，所以它就既适合于反省的假设，又适合于想像的假设。自然是顽强的，不论如何受到理性的攻击，也不肯退下战场；同时理性在这一点上又是十分清楚的，无法加以掩蔽。我们既然不能调和这两个敌人，所以我们就力图尽可能地求得安定，就是通过依次满足两者的要求，并虚构一个双重的存在，使两者各自在其中找到具有其所希望的全部条件。我们如果充分相信，我们的类似的知觉是继续的、同一的、独立的，那末我们永远不会陷于所谓双重存在的这样一个意见之中，因为我们会满足于我们的第一个假设，而不必再远求了。其次，我们如果充分相信我们的知觉是依附的、间断的、差异的，我们也同样不会接受双 216 重存在的意见；因为在那种情形下，我们会清楚地看到关于继续存在的第一个假设的错误，而下再理会它了。因此，这个意见的发生是由于心灵的依违两可的状态，是由于我们那样地执着于这两个相反的意见，以至使我们去找寻一个借口，以为自己同时接受两个原则进行辩护；而这个借口最后幸运地就在双重存在的体系中找到了。

这个哲学体系的另一个优点就是：它和通俗的体系互相类似，通过这个办法，在理性提出要求和引起麻烦的时候，我们就能够对它作一些迁就；不过当理性稍为疏忽和懈怠时，我们又很容易地回到我们的通俗的、自然的观念上。因此，我们发现，哲学家们并不忽视这个优点；他们一离开自己的书斋，就和其他的人们共同信奉那些已被粉碎了的意见之即我们的知觉就是我们的惟一对象，在它们所有的间断的现象中仍然继续是同一而不间断的。

在这个体系的其他各点上，我们也可以看到这个体系是很显著地依靠于想像的。其中我将提到下面两点。第一，我们假设外界对象与内心的知觉互相类似。我已经指出，因果关系永不能使我们由我们知觉的存在或其性质、

正确地推断出外界的继续不断的对象的存在。我还可以进一步说：即使因果关系能够提供那样一个结论，我们也永远不会有任何理由推断说：我们的对象类似于我们的知觉。因此，那个意见只是从想像的前述那种性质得来的，那种性质就是：想像从某种先前的知觉得到它的全部观念的。我们除了知觉以外，永不能再想像任何东西，因而不得不使一切事物和知觉类似。

第二，我们既然假设我们一般的对象类似于我们的知觉，所以我们就认为，每一个特殊的对象当然类似于其所产生的那个知觉。因果关系决定我们加上类似关系；这些存在物的观念既被前一种关系在想像中联系起来，所以我们就自然而然地加上后一种关系，来补足这种结合。我们如果先前在任何一些观念之间观察到一些关系，我们就有很强烈的倾向要把新的关系加在那些关系上面，以便补足那种结合；住后我们将有机会观察到这一点。

我既然说明了关于外界存在的所有通俗的和哲学的体系，因而不禁要吐露我在复查那些体系时所发生的一种意见。我在一开始研究这个题目时，就先说过，我们应当对于自己的感官有一种绝对的信任，而且这也将是我从我的全部推理所得出的结论。但是坦率地说，我现时觉得我有一种十分相反的意见，我更倾向于完全不信任我的感官(或者宁可以说是想像)，而不肯对它再那样绝对信任了。我不能够设想，想像的那样一些浅薄的性质，在那种虚妄假设的指导之下，会有可能导致任何可靠和合理的体系。这些性质就是我们知觉的一贯性和恒定性，它们产生了这些知觉继续存在的信念，虽然在知觉的这些性质和那样一种存在之间并无可以觉察到的联系。我们知觉的恒定性起了最显著的作用，可是它伴有最大的困难。要假设我们的互相类似的知觉有数目上的同一性，那是一个绝大的幻觉；不过正是这个幻觉才使我们发生了这些知觉即当其不在感官之前时，仍然是不间断的、仍然存在着的这个信念。我们的通俗体系就是这种情形。至于我们的哲学体系，则也有同样的困难，并且被这样一种谬误所累，就是这个体系既否认了、而同时又确立了通俗的假设。哲学家们否认我们的类似的知觉是同一的、不间断的；可是他们又极其倾向于相信那些知觉是同一而不间断的，所以他们就又任意创设了一套新的知觉，而把这些性质归于它们。我所以说是一套新的知觉，乃是因为我们虽然可以一般地假设，但却不能清楚地想像，对象就其本性而论、除了恰恰就是知觉而外、还可能是任何其他的东西。那么我们从这些没有根据的和离奇的一大批混乱的意见中，除了错误和虚妄以外，还能希望得到什么呢？我们对这些意见，如果有任何一点信念，又将何以自解呢？

在理性和感官两方面的这种怀疑主义的惶惑、是一种疾患，这种疾患永远不能根治，它每时每刻都可以复发，不论我们怎样加以驱除，有时甚至似乎完全摆脱了它。不论根据任何体系，都不可能为我们的知性或感官进行辩护，而且我们如果以这个方式力图加以辩护，反而会更加暴露它们的弱点。怀疑主义的惶惑，既是自然而然地发生于对那些题目所作的深刻而透彻的反省，所以我们越是加深反省(不论是反对着或符合了这种惶惑)，这种惶惑总是越要加剧。只有疏忽和不注意，才能给予我们任何救药。由于这个缘故，我就完全依靠它们，而且不论读者此刻的意见如何，我假定他过了一个小时以后当然会相信既有外在世界，也有内心世界；根据这个假设进行下去，我打算在进而更仔细地考察我们的印象之前，要考察一番古代和近代哲学家们

关于内心和外在世界所提出的若干一般的体系。最后，我们也许会发现这种考察对于我们现在的目的并非毫不相干的。

### 第三节 论古代哲学

有些道德学家曾经劝我们在清晨时回忆我们的梦境，并且严格地考察这些梦境，如同我们考察我们最严肃、最审慎的行为一样；他们认为这是认识自己的内心、明了自己在道德上的进步的一种优越的方法。他们说，我旧的性格是始终同一的，而且当诡计、恐惧和权谋都不存在，并且对自己或他人都不能进行欺诈的时候，我们的性格便彻底显露了。我们性情的慷慨或卑劣、柔顺或残酷、勇敢或怯懦，以极为无限的自由影响想像的虚构，并以最鲜明的色彩显露其自身。同样地，我相信，如果把古代哲学关于实体(substances)和实体的形式(substantial forms)、偶有性(accidents)和奥秘性质(cocult qualities)等虚构作一番批评，那也许会有一些有用的发现；这些虚构虽然是极不合理和任意臆造的，可是和人性原则有一种很密切的联系。

最明智的哲学家们承认，我们的物体观念只是心灵由各个独立的可感知的性质的观念形成的集合体——这些性质是对象所由以组成、并经我们发现为彼此经常结合在一起。但是这些性质在其本身不论可以是怎样完全各别，而我们平常却总是认为它们所形成的那个混合体是一个东西、并且在很重大的变化以后仍然继续保持同一。这种公认的组合性显然是和那种假设的单纯性相反，而这种变化也和同一性相反。因此，使我们几乎普遍地都堕入那样明显的矛盾中的那些原因，以及我们力图借以掩饰这些矛盾的方法，是值得我们加以考察的。

显而易见，关于对象的各自区别的、接续的性质我们所有的观念既然是被一种很密切的关系结合起来的，所以心灵在一路观察这种接续进程时，必然被一种顺利推移所推动，由一个部分转移到另一个部分，并且和它在思维同一不变的对象时一样，它将知觉不到那种变化。这种顺利推移就是那种关系的结果，或者不如说就是它的本质；在两个观念对心灵的影响互相类似的时候，想像既然容易把一个观念误认为另一个观念，因此结果就是，关联着的性质的那样一种接续很容易被认为是一个没有变化，继续存在着的对象。顺利无阻的思想进程在两种情形下既然互相类似，所以就容易欺骗心灵，使我们以同一性归之于若干相关性质的有变化的接续过程。

但是当我们改变了我们思考那种接续过程的方法，不再依次逐渐地通过了接续着的时间点去追溯它，而是同时观察它的持续时间的两个各别的时期、并比较两个接续着的性质的不同情况时：那末在那种情形下，那些因为逐渐发生，原来是不易觉察的种种变化，现在就显得重要起来，并似乎要把同一性完全消灭了。因此，由于我们观察对象时的观点不同，并由于我们所比较的那些时间刹那有远有近，所以我们的思想方法中就发生了一种矛盾。当我们循序地追踪一个对象的接续的变化时，思维的顺利进程使我们以同一性归之于那个接续过程；因为我们在思考一个不变的对象时，就是借着与此相似的一种心理活动。当我们在它经了重大变化之后、再来比较它的情况时，思想的进程就中断了；因而就有一个多样观念呈现于我们之前。为了调和这些矛盾，想像就容易虚构一种不可知、不可见的东西，并假设它在这种种变异之下、仍然继续保持同一不变；想像就称这种不可理解的东西为一个实体、或原始的、第一性的物质。

对于实体的单纯性，我们也抱有一个相似的概念，而且也由于相似的原因。假设有一个完全单纯而不可分的对象、和另一个各个共存的部分被一种

强固关系联系起来的对象同时呈现出来，那么心灵在思考这两个对象时的活动，显然并不十分差异。想像借着一种单纯的思想努力，没有变化或变异，顺利地一下子就想出那个单纯的对象。在那个复合对象中，各个部分的联系也差不多有同样的效果，并且把对象那样地结合在自身以内，以致想像觉察不到由一部分转到另一部分的推移过程。因此，结会在一个桃子或甜瓜中的颜色、滋味、形状、坚固性，就被想像为构成一个东西；这是因为那些性质有一种密切关系，使它们影响思想的方式正像它们是完全单纯的一样。但是心灵并不停止在这里。心灵每逢在另一观点下来观察这个对象时，它就发现所有这些性质都是互相差异的、可以区别的、可以分离的。对于事物的这种看法摧毁了心灵的原始的、比较自然的概念，迫使想像虚构一种不可知的东西、或原始的实体和物质，作为这些性质之间的结合原则或聚合原则，借此给予那个复合的对象以“一个物体”的名称，虽然那个对象具有多样性和组合性。

逍遥学派哲学肯定原始物质在一切物体中都是完全同质的，并且认为人、水、土、气都属于同一实体，因为四个元素是可以依次循环、互相转化的。同时，这个学派又给予这儿类对象中的每一类以一种备别的实体的形式，并假设这种形式是备类对象所具有的那些不同性质的来源，并且是各类特殊对象的单纯性和同一性的一个新的基础。一切都决定于我们观察对象的方式。当我们循着物体的不可觉察的变化进行观察时，我们假设它们全部都属于同一实体或本质。当我们考察它们的明显差异时，我们又各备给以一种实体的和本质的差异。为了使我们耽迷于这两种观察对象的方式起见，我们就假设一切物体同时具有一个实体和一个实体的形式。

偶有性的概念是关于实体和实体形式的这种思维方法的一个不可避免的结果；我们总是不自禁地把物体的颜色、声音、滋味、形状和其他特性看作是不能独立自存的存在物，总需要一个寄托的主体来给以支持。因为我们每当发现这些可感知的性质中的任何一种时，既然因为上述理由总要同时也想像那里有一个实体存在，所以使我们推断因果之间的联系的那种习惯，也使我们在这里推断任何一种性质对于那个不可知的实体的依附性。想像一种依附关系的习惯，和观察一种依附关系的习惯具有同样的效果。不过这种幻想比前面任何一种幻想也并不更为合理。任何一个性质既然是区别于其他性质的一种各别事物，所以也就可以被想像为独立存在，而且也可以不但离开了其他性质、并且离开了那个不可理解的实体虚构而独立存在。

不过这些哲学家们在他们关于奥秘性质的意见中，更将这些虚构向前推进了。他们不但假设了一个他们所不理解的具有支持作用的实体，同时又假设了他们也同样不懂的一个被支持的偶有性。因此，整个体系是完全不可理解的，然而却是从和上述这些原则中的任何一个都同样自然的原则得来的。

在考究这个题目时，我们可以观察到三个层次不同的意见，随着形成这些意见的人们所获得的新的理性程度和知识程度，这些意见也就一个高出一个。这三种意见就是：通俗的意见、虚妄哲学的意见和真正哲学的意见。在这些意见中间，我们在探 223 讨之后将会发现，真正哲学与通俗意见较近，与错误知识的意见却较远。人们在平常漫不经心的思想方式中，很自然地想像他们在他们经常发现为结合在一起的那些对象中觉察到一种联系，而且由于习惯使得那些观念难以分开，所以他们就容易想像那样一种分离本身就是不可能的、谬误的。但是，摆脱了习惯的影响而把对象的观念进行比较的那

些哲学家们，立刻看到了这些通俗意见的错误，并且发现了对象之间并无任何已知的联系。每一个差异的对象，在他们看来都是完全各别的、分离的，而且他们看到，我们只有在若干例子中观察到那些现象是恒常结合在一起时，才由这一个对象推断另一个对象，而并非因为我们观察到那些对象的本性和性质。但是这些哲学家们却不曾由这种观察推得一个正确的结论，并断定我们没有离开心灵而属于原因的任何能力或动力的观念；他们并不曾推得这个结论，反而往往去找寻这种动力所在的那些性质，而对理性向他们提出来说明这个观念的每一个体系都表示不满意。他们有充分的才能，使他们摆脱了通俗的错误，即认为物质的各种可感知的性质和活动之间有一种自然而可以知觉的联系；但是他们的才能却不足以使他们断然不再在物质中或原因中来寻找这种联系。要是他们真正碰到了正确的结论，他们也就会返回到一般人的立场，并对所有这些研究都表示懒散和淡漠。就现状来说，他们却处于很可悲叹的境地，对于这种可悲的程度，诗人们所描写的西西发斯(Sisyphus)[译注一]和坦塔卢斯(Tantalus)[译注二]的受罚情况，也只能给予我们一个微弱的概念。因为人们如果急切地寻求永远是可望而不可即的东西，并且在其永不可能存在的地方去找寻它，那么我们还能想像出比这个更为痛苦的境况么？

不过由于自然似乎对每一事物都保持着一种公正和补偿的<sup>224</sup>精神，所以她对哲学家们也不曾漠然不管，正像她并不忽视其他造物一样。自然在哲学家们所遭遇的重重失望和痛苦之中，仍给他们保留了一种安慰。这种安慰主要就在于他们所发明的能力和奥秘性质这两个名词。因为我们在屡次使用真正有意义而可以理解的名词以后，既然通常是略去我们用这些名词所要表示的观念，而只保留我们可借以任意唤起那个观念来的习惯；所以自然而然地就发生了下面这件事，就是：在经常使用完全无意义而不可理解的名词以后，我们也就想像这些名词和前一类名词处于同等地位，并具有有一种我们可以借反省发现出来的秘密意思。这些名词的外表上的类似，也和通常一样，欺骗了心灵，使我们想像两者之间有一种彻底的类似关系和一致关系。这些哲学家们借着这种方法就使自己坦然自得，并借一种幻觉最后达到了一般人由于愚蠢、真正哲学家们由于适度的怀疑主义所达到的那种漠不关心态度。他们只须说，凡使他们迷惑的任何现象，都发生于一种能力或奥秘性质，于是对于这个题目的全部辩论和探讨到此就结束了。

在逍遥学派显示出他们受了想像的每一种浅薄倾向的支配的所有的例子中，最显著的例子就是他们所说的交感(sympathies)、反感(antipathies)和憎恶真空之感(horrors of a vacuum)。人性中有一种很显著的倾向，喜欢把自身内部所观察到的那些情绪加之于外界对象，并且在到处都找到最常呈现于自己的那些观念。的确，这种倾向稍微通过一些反省便可以压制下去，并且只发生于儿童、诗人和古代哲学家们的身上。儿童们在被石头所打痛时，就想要去打石头；诗人们喜爱把一切事物人格化；古代哲学家们则虚构了交感和反感：这一切都是上述那种<sup>225</sup>倾向的表现。儿童们因为年纪小，诗人们因为自认是盲目信从其想像的启示，所以我们都必须加以宽恕：但是我们将发现什么样的借口来为我们的哲学家们这样显著的一个弱点进行辩护呢？

[译注一]希腊哥林多的一个神话上的国王，号称世上最狡黠的人。据说当死神来拘捕他的时候，他把死神拴住；所以一直等阿雷斯来释放了死神以前，人都不死了。由于他在尘世上有种种坏行为，所以他就被罚，下了地狱，

要他把一块大石头推到山顶上。可是那块大石一达到山顶就滚下来，所以他永远推不上去，因而这种处罚是永远的。休谟借这个故事说明人在物质中永远找不到事物的联系。

[译注二]希腊神话上的人。他由于犯了罪(如用他儿子的肉祭神，偷窃神的甘露，泄露神的秘密)，所以他被罚入冥间。他又饥又渴处在一池水旁，他一试图饮水，水池就向后退；当他在树下，伸手摘水果时，风就把树枝吹跑。另有一种传说，说在他的头顶上空悬着一块大石头，时时有掉在他的头上的危险，所以他永远吃不到摆在他前面的筵席。

#### 第四节 论近代哲学

但是这里，有人或许会反驳说，依照我的自白，想像既是一切哲学体系的最后裁判者，而我却斥责古代哲学家们利用那个官能、并在他们的推理中完全听任想像去支配自己，那就不公平了。为了辩明我的理由起见，我必须分别想像中的两种原则：一种原则是恒常的、不可抗拒的、普遍的，就如由因到果和由果到因的那种习惯性的推移；另一种原则是变化的、脆弱的、不规则的，就如我方才提到的那些。前者是我们一切思想和行动的基础，所以如果除去了那些原则，人性必然立即要毁坏、消灭。后一种原则对人类并不是不可避免的，也不是必然的，甚至也不是生活过程中所需用的；正相反，我们只看到这些原则发生干脆弱的心灵，并且因为它们违反其他习惯原则及推理原则，很容易会被适当的对比和对立所推翻。因为这个缘故，所以前面的原则被哲学所信奉，而后面的原则却遭到排斥。当一个人在黑暗中听到清晰的语音时，断言说有一个人在其近处，他的推理是正确而自然的，虽然那个结论只是由习惯推得的，这种习惯由于“人”的观念和现前的印象经常结合在一起，把一个人的观念灌输于心灵，并使那个观念生动起来。但是一个人如果在黑暗中没来由地被恐惧幽灵的心理所苦恼，那他或者也可以说是在进行推理，并且也是很自然地在推理；不过说这种推理是自然的，其含义正如说一种疾病是自然的一样；因为疾病是由自然的原因发生的，虽然疾病正与健康——人的最愉快、最自然的状况相反。

古代哲学家们的意见，他们的实体和偶有性那两种虚构，和他们关于实体形式及奥秘性质的推理，正如黑暗中的幽灵，并且是由虽是通常、而并非人性中普遍而不可避免的原则得来的。近代哲学自认是完全摆脱了这个缺点，是由坚实、永恒和一致的想像原则产生的。这种自负究竟建立在什么基础上，正是我们现在所要研究的题目。

那个哲学的基本原则就是关于颜色、声音、滋味、气味、冷和热的那个意见；那个意见断言，这些性质都只是心中的印象，是由外界对象的作用而发生，但与对象的性质并无任何类似。在经过考察之后，我发现人们平常给这个意见所举出的理由中只有一条令人满意，那个理由的根据就是：即使外界对象在一切外表上都继续同一不变，那些印象却常有变化。这些变化决定于各种各样的条件：决定于我们不同的健康状况，犹如一个患病的人对于一向最喜欢的肉类会感到一种恶味；决定于各人的不同的脾性和体质，犹如一人所尝着是甜的东西，在别人会尝到是苦的。这些变化也决定于外界情况和位置的差别；云反射回来的彩色，随着云的距离，随着云与眼和发光体所形成的角而有变化。火也在隔着某种距离时传来快乐感觉，而在隔着另一种距离时则传来痛苦感觉。这一类例子很多，而且是常见的。

由这些例子所推出的结论，也同样是可以想像到那样地极为令人满意。确实，当同一个感官的各种不同印象发生于任何一个对象的时候，那么这些印象中并不是每一个都有存在于对象中的一种类似的性质。因为同一个对象在同时既然不能赋有同一个感官的几种不同性质，而同一种性质又不能类似于若干完全差异的印象；因此，明显的结论就是：我们的许多印象并没有外界的模式或原型。但是我们根据相似的结果推测出相似的原因来。大家承认，许多颜色、声音等印象只是内心的存在物，发生于与之完全不相似的原因。这些印象和其他颜色、声音等印象，在现象上看来并无不同之点。因此，我



们断言，这些印象全体是由相似的根源发生的。

这个原则一经承认，那个哲学的一切其他学说似乎都可以自然地随之而来。因为声音、颜色、冷和热、以及其他可感知的性质既被排出了继续独立存在物之列，那末我们所剩下的便只有所谓第一性质，只有这些性质是我们对之有任何恰当概念的实在性质。这些第一性质就是广袤和填充性，以及它们的种种混合和变异，即形状、运动、重力和凝聚力。动植物的生、长、衰、朽只是形状和运动的变化；一切物体的相互作用也是如此；火、光、水、气、土，以及自然中一切元素和能力的作用也都是这样。一种形状和运动产生另一种形状和运动；在物质世界中再也没有我们可以拟想到的其他任何主动或被动的原则。

我相信，对于这个体系可以提出许多反驳：不过现在我将专限于提出一种我认为很有决定意义的反驳。我肯定说，通过这个体系，我们不但说明不了外界对象的作用，反而把所有这些对象完全消灭了，并使我们不得不归到最狂妄的怀疑主义关于这些对象的意见。如果颜色、声音、滋味、气味只是知觉，那末我们所能想像的任何东西便不能赋有一种实在的、继续的、独立的存在；甚至人们所主要强调的第一性质，如运动、广袤和填充性等，也都没有这种存在。

先从运动考察起：显然，这是单靠运动自身而不参照某种其他对象、便完全不能被想像的一种性质。运动这个观念必然以一个运动着的物体为前提。那么，运动着的物体的观念(没有了它，运动便是不可思议的)究竟是什么样的观念呢？这个运动物体的观念必然还原到广袤或填充性的观念；结果运动的实在性就依靠于其他这些性质的实在性上了。

关于运动、这个意见是被普遍承认的，而我也已经证明在广袤方面这个意见也是正确的；我并且也指出，我们不可能想像广袤不是由赋有颜色或填充性的部分组成的。广袤的观念是一个复合观念；但是这个观念既然不是由无数部分或微小观念组成的，所以它最后必然分解为完全单纯而不可分的部分。这些单纯而不可分的部分，既然不是广袤的观念，所以除非被想像为有颜色的、或是有填充性的，它们就只能成为非实在物了。颜色已被排除于任何实在的存在物以外。因此，我们的广袤观念的实在性就只有依靠于填充性观念的实在性了。填充性的观念如果是虚幻的，那么广袤的观念也便不能是正确的。因此，让我们注意来考察填充性的观念。

填充性的观念是两个物体在受到极大力量推动时也不能互相渗透、而仍维持其分离和独立存在的那样一个观念。因此，如果不想像到某些有填充性的、并维持着这种分离而独立存在的物体，单独的填充性是完全不可思议的。但是我们对于这些物 229 体有什么样的观念呢？颜色、声音和其他第二性质的观念已被排除了。运动观念依靠于广袤观念，而广袤观念又依靠于填充性观念。因此，填充性的观念就不可能依靠于其中任何一个观念。因为那就是在绕圈子，使这一个观念依靠于那一个观念，而同时又使那一个观念依靠于这一个观念了。因此，我们的近代哲学就不曾给我们留下任何正确而满意的填充性观念，因而也没有留下正确而满意的物质观念。

对于能够理解这个论证的每一个人，它将显得完全是结论性的；但是由于这个论证对一般读者也许会显得深奥而复杂，所以我如果力求改变说法，借以使其较为明白浅显，希望读者们加以原谅。为了形成填充性的观念，我们必须想像两个物体互相挤压而并不互相渗透。我们如果只限于一个对

象，便不可能得到这个观念，当然如果不想像任何一个对象，就更加不可能得到这个观念了。两个非实在物并不能相互把对方排斥于其自己位置以外；因为非实在物并不占有任何位置，也不能赋有任何性质。现在我问，对于我们假设填充性所属的这些物体或对象，我们形成什么观念呢？要说我们仅仅想像物体为有填充性的，那就要无限地进行下去。如果说、我们在自己心中把这些物体描绘成为具有广袤的，那就把一切都还原到一个虚妄的观念上，或者只是在绕圈子。广袤必须被认为是颜色的，这是一个虚妄的观念；或被认为是填充性的，这又使我们回到了第一个问题上。关于运动性和形状，我们也可以作同样的说法；总而言之，我们必须断言，在把颜色、声音、冷和热排除于外界存在之列以后，就没有剩下任何东西能够给予我们以一个正确而一致的物体观念。

还有一层：恰当地说，填充性或不可渗透性只是一种不可消灭性，这点前面已说过了；因为这个理由，我们就更有必要来形成我们所假设为不能消灭的那个对象的清楚观念。消灭的不可能性不能独立存在，也不能被想像为独立存在，而必然需要它所属的某种对象或真实存在。但是现在困难仍然存在，就是：我们如何能不求助于第二性的和可感知的性质而形成这个对象或存在的观念呢？

我们所惯用的、借着研究观念所由以发生的那些印象来考察那些观念的方法，在现在的场合下，我们也必须不能省略。由视觉、听觉、嗅觉和味觉进入心中的那些印象，据近代哲学说来是没有任何与之类似的对象的；因而，被假设为真实存在的填充性的观念决不能由这些感官的感觉中任何一个得来。因此，就只剩下触觉这一感官还能够传来可以为填充性观念所由来的那个印象；我们确实也自然而然地想像，我们感觉到物体的填充性，而只需要触碰一下任何对象，就知觉到这种性质。不过这种 230 思想方法宁可以说是通俗的，而不是哲学的。这一点由下述两点考虑就可以看到。

第一，我们很容易地看到，物体虽然借其填充性而被人感觉，可是触觉是与填充性十分差异的一种东西，两者并无丝毫类似之点。一只手瘫痪了的人，在看到那只手被桌子所支持时，也同他用另一只手触到那张桌子时，有同样完整的一个不可渗透性的观念。当一个对象挤压我们的任何一个肢体时，都会遇到抵抗；那种抵抗借其所给予神经和元气的那种运动，把某种感觉传到心中；但是我们不能由此断言，感觉、运动、抵抗三者有任何类似之处。

第二，触觉的印象若非当它在其广袤方面被考虑时，那它只是单纯的印象；这对于现在的目的毫无帮助：从这个单纯性我推断说，触觉印象既不表象填充性，也不表象任何实在的对象。因为止我们假定一个人用他的手挤压一块石头或任何坚固的物体，又假定有两块石头互相挤压，那么人们立刻会承认，这两种情形并非在各方面都是相似的；在前一种情形下，有一种感觉与填充性相结合起来，而在后一种情形下，并没有这种现象。因此，为了使这两种情形互相类似起见，就必须把那个人凭其手或感觉器官所感到的那一部分印象除去；在一个单纯印象方面既然不可能作到这一点，所以这就迫使我们把整个感觉都除去，并且证明这一整个印象在外界对象方面并没有原型或模型。此外还可以再加上一点：填充性必然以两个物体为前提，并需要接

近和撞击两个条件；这既然是一个复合的对象，所以永不能被一个单纯印象所表象。更不用说，填充性虽然继续永远始终不变，而我们的触觉印象却是时附刻刻在变化的；这就清楚地证明了后者并不是前者的表象。

由此可见，我们的理性和我们的感官之间有一种直接而全部的对立；或者更确切地说，在我们根据原因和结果所得的那些结论和使我们相信物体的继续独立存在的那些结论之间，有一种直接而全部的对立。当我们根据原因和结果进行推理时，我们断言，颜色、声音、滋味、气味，都没有继续、独立的存在。当我们排除了这些可感知的性质时，宇宙中也就没有剩下具有那样一种存在的任何东西。

## 第五节 论灵魂的非物质性

在关于外界对象的每一个体系中，和我们所设想为那样清楚和确定的物质观念中，我们既然已经发现有那样一些矛盾和困难，那么在关于我们内在知觉和心灵本性的每个假设中，我们自然会预料有更大的困难和矛盾，因为我们总是认为后者是尤其模糊而不确定的。不过在这一方面，我们却是自己欺骗了自己。理智世界虽然纠缠于无限的含糊暧昧之中，却并不被我们在自然界中所发现的任何那一类矛盾所困惑。我们关于理智世界所有的知识都是自相符合的；至于我们所不知道的，那我们就只好听其自然了。

的确，假使我们倾听某些哲学家们，那么他们是声称要减少我们的无知的；不过我恐怕，这样就有使我们陷入这个题目本身原来可以避免的矛盾中的危险。这些哲学家们就是对于他们假设知觉所寓存其中的物质实体或精神实体进行细密推理的那些人们。为了终止双方的无限争论起见，我不知道有更好的方法，只有用一句话要问这些哲学家们，他们所谓实体或寓存 (inhesion) 究竟是什么意思？在他们答复了这个问题以后，而且一定要在作出答复以后，我们才可以合理地、认真去参加这场争辩。

我们已经发现，在物质和物体方面，这个问题是无法答复的；但是在心灵这个方面，它除了仍然苦于种种同样困难之外，又被这个题目所特有的附加困难所缠扰。每个观念既是由先前的印象得来的，那么倘使我们有任何心灵实体的观念，我们也必然有这种实体的印象；而这如果不是不可能的、也是难以想像 233 的。因为一个印象若非类似于一个实体，又如何能表象那个实体呢？按照这派哲学来说，一个印象既然不是一个实体，并且没有一个实体的任何特殊性质或特征，它又如何能类似那个实体呢？

但是如果撇开了可能是什么或不可能是什么问题，来谈现实是什么的问题，那末我希望，那些自称我们对心灵实体有一个观念的哲学家们指出产生那个观念的那个印象来，并且清楚他说出，那个印象是以什么方式发生作用，是由什么对象得来的。这个印象是一个感觉印象，还是一个反省印象呢？这个印象是愉快的，还是痛苦的，还是漠然的呢？这个印象还是永远伴随着我们，还是有间歇地返回来的呢？如果它是有间歇地返回来的，那么主要是什么时候返回来呢？并且是由什么原因产生出来的呢？

如果有任何人不答复这些问题，而是躲避这个困难，说一个实体的定义乃是可以独立自存的某种东西，而且这个定义就应当使我们满意：如果有人这样说，那么我就要说，这个定义与每一个可以被想像的东西都是符合的，可是决不足以区别实体与偶有性，或是区别灵魂和它的知觉。因为我是这样进行推理的。凡可以清楚地被想像的东西都可能存在；而凡在任何方式下被清楚地想像的任何东西也就可能以那种方式存在。这是已经被承认的一条原则。其次，凡差异的事物都是可以区别的，而凡可以区别的事物都是可以被想像所分离的。这是另一条原则。我从这两条原则所推得的结论就是：我们的全部知觉既然都是互相差异，并且与宇宙中其他一切事物差异，所以这些知觉也都是互相分别的，互相分离的，而可以被认为是分别存在的，因而也就可以分别存在，而不需要任何别的东西来支持其存在。因此，这个定义如果说明一个实体的话，那末这些知觉便都是实体了。

由此可见，不论是借着考察观念的最初根源，或是借着一个定义，我们都不能得到任何一个令人满意的实体概念：据我看来，这似乎就是可以完全

抛弃关于灵魂的物质性和非物质性的那个争论的一个充足理由，并且是使我绝对鄙弃那个问题本身的一个充足理由。除了对知觉而外，我们对任何事物都没有一个完善的观念。一个实体是和一个知觉完全差异的。因此，我们并没有一个实体观念。“寓存于某物之中”这个条件被假设为是支持我们知觉的存在的一个必要条件。可是没有任何东西似乎对支持一个知觉的存在是必要的。因此，我们便没有寓存观念。当人们问：知觉还是寓存于一个物质的实体中、还是寓存于一个非物质的(精神的)实体中时，我们甚至不懂得这个问题的含义，那么如何还可能加以答复呢？

有一个通常被用来证明灵魂的非物质性(精神性)的论证，据我看来是值得注意的。凡占有空间的东西都是由若干部分组成的；而凡由部分组成的东西即使不在实际上、至少在想像中是可以分割的。但是任何可分的东西都是不能与一个思想或知觉结合起来的，因为思想或知觉是一种完全不可分离、不可分割的存在物。因为假设有那样一种结合，那么那个不可分割的思想还是存在于这个占空间的、可分的身体的左方呢？还是存在于其右方呢？还是存在于其表面呢？还是存在于其中央呢？还是存在于其后方呢？还是存在于其前方呢？如果这个思想是和广袤结合起来的，那末它必然存在于广袤范围内的某处。如果思想存在于广袤的范围以内，那么思想或者存在于一个部分，或者存在于每一个部分：在前一种情形下，那个特殊的部分便是不可分的，知觉只是与这一部分结合，而并不与广袤结合；如果思想存在于每一部分，那末思想也必然是占有空间的、可以分离的、可以分割的，如同物体一样；这是彻底谬误而矛盾的。因为任何人能够设想一个一码长、一呎宽，一时厚的情感么？因此，思想和广袤是完全不相容的两种性质，永远不能合并于一个主体中。

这个论证并不影响关于灵魂实体的问题，而只影响灵魂与物质在空间上的结合问题。因此，一般地考察一下哪些对象能够或不能够有空间上的结合，那或许不是不适当的。这是一个奇妙的问题，或许可以导使我们达到重大的发现。

最初的空间和广袤概念完全是由视觉和触觉两种感官得来的；而且除了有颜色的或可触知的事物以外，也没有任何东西的部分的排列方式足以传来空间观念。我们减少或增添一种滋味的方式，与我们减少或增添任何可见的对象的方式不同；当几种声音同时刺激我们的听觉时，也只有习惯和反省使我们对于发出那些声音的物体的远近程度形成一个观念。凡标志出其存在的场所来的东西，必然是占有空间的，否则便是没有部分或组合的一个数学点。凡占有空间的东西一定有一个特殊的形状，如方形、圆形、三角形，其中没有一个与一个欲望、或与其他任何印象或观念互相符合的，而只能与上述视觉和触觉两种感官的印象符合。一个欲望，虽然是不可分的，也不应当被认为是一个数学点。因为要是那样，那末就可以加上其他欲望，而造成两个、三个、四个欲望，而且这些欲望还是分布和安置于有一定的长、宽、厚的那样一个方式中；这种说法显然是荒谬的。

在说明这一点以后，我如果提出曾被若干形而上学家所鄙弃、并被认为违反人类理性最确定的原则的一个原理来，那就该不至于使人惊讶了。这个原理就是：一个对象可以存在，但却不存在于任何地方。我肯定说，这不但是可能的，而且绝大部分的存在物都是、而且必然是以这个方式存在的。一个对象的各个部分如果不是排列得可以形成一个形状或数量，而且整个对

236 象对其他物体的关系也并不符合于我们的远近概念，那末那个对象可以说是在任何地方存在。但是除了视觉和触觉两者的知觉和对象以外，我们的全部知觉和对象显然都是这种情形。一次道德的反省不能处于一个情感的右方或左方，气味或声音也不能是一个圆形或一个方形。这些对象和知觉不但不需要任何特殊的场所，而且还和场所是绝对不相容的，甚至想像也不能以场所给予这些知觉。至于说，要假设这些知觉不存在于任何地方，便是谬误，那末我们可以这样考虑：如果情感和情绪在知觉之前显得有任何特殊的场所；那么广袤观念也可以由这些知觉获得，正如其可以由视觉和触觉得来一样；这是与我们所已经确立的理论相反的。如果这些知觉显得没有任何特殊的场所，那么它们也就可能以这种无场所的方式存在；因为凡我们所能想像的事物都是可能的。

现在就无需证明，那些单纯而不在任何地方存在的知觉是不能在任何场所与占有空间并可以分割的物质或物体结合的了；因为如果没有一种共同的性质作为依据，便不能建立一种关系。更值得提出的是：关于对象在空间中的结合的这个问题，不但出现于有关灵魂本性的形而上学的争论中，而且甚至在日常生活中，我们也时时刻刻都有机会加以考察。例如，我们假设在桌子的一头有一个无花果，另一头有一个橄榄，那么显而易见，在形成这些实体的复合观念时，其中最明显的一个观念就是两种果实的不同的滋味的观念；同样显而易见的是：我们还把这些性质与有颜色而可触知的性质合并起来、结合起来。我们假设一种果实的苦味和另一种果实的甜味、存在于那两个可见的物体中，并且被桌子的全部长度所分开。这是那样引人注目和那样自然的一个幻觉，所以我们应当考察一下它们所由以产生 237 的那些原则。

一个占有空间的对象虽然不能和其他不存在于任何场所或者不占有空间的对象结合起来，可是这些对象仍然可能发生许多其他关系。例如，任何果实的滋味和气味都不能与其颜色和可触知性两种性质分开的；不论其中哪个是原因，哪个是结果，这些性质确是都永远同时并存的。这些性质也不但是一般地并存着，并且在心中也是同时出现的；而且我们是在使占有空间的物体接触我们的感官的时候，我们才知觉它的特殊的滋味和气味。因此，占有空间的对象和不在任何特殊场所存在的性质之间所有的这些因果关系，和在其呈现的时间上的接近关系，对心灵必然发生那样一种效果，即其中的一个出现的时候，它就立刻使心灵的思想转而想到另外一个。不仅如此。我们不但因为两者之间的关系，使自己的思想由其中一个转到另外一个，而且我们还要努力给予两者以一个新的关系，即场所中的结合关系，以便使这种推移更为顺利，更为自然。因为一些对象如果被任何关系结合起来，我们便有在其中加添一种新关系的强烈倾向，以便补足那种结合：这个性质乃是我在人性中常有机会看到的，我将在适当的地方加以更详细的说明。在我们排列各个物体时，我们总不会不把那些互相类似的物体放得互相接近，或者至少把它们放在相对应的观点之下。为什么呢？那只是因为我们在把接近关系加在类似关系上时，或把位置的类似关系加在性质的类似关系上时，感到一种满意。这种倾向的结果已经在我们所最容易假设的特殊印象和其外界原因间那种类似关系中观察到。但是我们在现在这个例子中找到了这种倾向的最为明

显 238 的一个结果，在这里我们根据两个对象间的因果关系和在时间上的接近关系，又虚构了一个场所上的结合关系，以便加强那种联系。

但是不论我们对于一个占有空间的物体(如无花果)和其特殊的滋味在场所上的结合、形成怎样混乱的概念，而在反省起来，我们在这种结合中确实一定会观察到一种完全不可理解、自相矛盾的东西。因为假设我们向自己提出一个明显的问题，即我们所认为包括在一个物体范围以内的那种滋味，还是在物体的每一个部分，还是只在于它的一个部分：那么我们立刻会感觉自己茫然不知所措，并且知道我们永远不能给予一个满意的答复。我们不能答复说，滋味只存在于一个部分，因为经验使我们相信，每个部分都有同样的滋味。我们也不能答复说，滋味存在于每一个部分，因为要是这样，我们就必须假说它是有形状的、占有空间的；这种说法是荒谬而不可思议的。因此，我们在这里是被两个直接相反的原则所影响的：一个原则就是决定我们将滋味与占有空间的对象结合起来的那种想像的倾向，另一个就是向我们指出那样一种结合是不可能的理性。我们分歧于这两个对立的原则之间，哪一个都不肯舍弃，但却使这个问题陷于混乱和模糊之中，以致我们不再觉察到那种对立。我们假设滋味存在于物体范围以内，不过它的存在的方式使它充满全体而不占空间，并且完整地存在于每一部分以内而无需分裂。简而言之，我们在自己最习惯的思维方式中就应用了“全体存在于全体，全体又存在于各个部分”那个经院哲学派的原则；这个原则若是不加修饰地被提出来，是十分骇人的，因为那就等于说，一个东西存在于一个场所，同时却又不存在于那个场所。

所有这些谬误的发生，都是由于我们力图以一个场所加于 239 一种完全不能有场所的事物；而我们所以要作这种努力，乃是因为我们倾向于借着赋予那些对象以一种场所上的结合，来补足建立在因果关系和时间接近关系上面的那种结合。但是理性如果毕竟有充分的力量足以克服偏见的话，那么在现在的情形下，它必然要取得胜利。因为我们只剩下几个可能的假设供我们选择：或者假设某些事物不在任何场所存在；或者假设这些事物是有形状的、占有空间的；或者假设，当这些事物与占有空间的对象合并起来时，全体就存在于全体之中，而全体又存在于每一个部分之中。后两个假设的谬误充分地证明了第一个假设的真实。此外再没有第四个意见。因为，如果假设这些事物是以数学点的方式存在的，那么这个假设就归结为第二个意见，并且假设，几个情感可以处于一个圆形之中，而且若干个气味在与若干个声音结合以后，就可以构成十二立方时的一个物体；这一点只要一提到，就显得是可笑的了。

不过，在这样看待事物的观点之下我们虽然不能不拼弃那些把一切思想都结合于广袤的唯物主义者，可是略加反省就将为我们指出有同样的理由可以斥责其敌方，他们把一切思想都结合于单纯而不可分的实体。最通俗的哲学告诉我们说，不通过一个意象或知觉作为媒介，任何外界对象都不能被心灵直接认知。现在呈现于我面前的那张桌子只是一个知觉，它所有的性质全部都是一个知觉的性质。但是在它的全部性质中，最明显的一个乃是广袤。这个知觉由各个部分组成。这些部分的配置给予我们以一种远近的概念，以及长、宽、厚的概念。这三个度次的界限，就是我们所谓的形状。这个形状是可移动的、可分离的、可分割的。可动性和可分离性是占有空间的对象的显著特性。为了终止一切争论起见，我们可以说，广袤这个观念本身只是由

一个印象复现而来，因而必须与那个印象完全符合。说 240 广袤观念与任何东西符合，也就等于说，这个观念是占有空间的。

自由思想者这时也许会洋洋得意了；他在发现了竟然有真正占有空间的印象和观念以后，就可以向他的敌方说，他们怎样能把单纯而不可分的主体与一个占有空间的知觉结合起来呢？神学家们的全部论证现在都可以用来反诘他们自己了。那个不可分的主体或精神的实体是在知觉的左方呢？还是在右方呢？是在这个特殊部分呢？还是在那个特殊部分呢？是存在于每一个部分而并不占有空间呢？还是它整个处于任何一个部分，而同时并不抛弃其余部分呢？对于这些问题，我们所能给予的答复不但其本身是荒谬的，而且也不可能说明不可分的知觉和占有空间的实体是如何结合的。

这就给予我一个重新考察有关灵魂实体的问题的机会。我虽然认为那个问题完全不可理解而加以拼弃，可是我不禁要提出有关那个问题的进一步考虑。我肯定说，关于一个思维实体的非物质性、单纯性、不可分性的学说是一个真正的无神论，正好为斯宾诺莎由此而恶名远扬的那些意见进行辩护。从这个论题，我希望至少获得一个有利的条件，就是我的论敌在看到他们的攻击也很容易被用未还击他们自己时，他们将没有任何借口来攻击现在这个学说、使它成为可憎的了。

斯宾诺莎无神论的基本原则就是关于宇宙的单纯性、关于他所假设为思想和物质都寓存其中的那个实体的统一性的学说。他说，世界上只有一个实体；那个实体是完全单纯而不可分的，并且到处存在，而无局部存在的。我们由感觉在外界所发现的任何东西，我们由反省在内心所感觉到的任何概念，这些一切都只是那个惟一的、单纯的、必然存在着的实体的种种变异，并没有任何分离的或各别的存在。灵魂的每一种情感，物质的每一个形状，不论如何彼此差异，互相不同，都是寓存于同一个实体中，并且在其本身保存其各别的特性，而并不把这些特性传达于其所寓存的那个主体。同一个基体(substratum)(如果我可以这个名词)支持着千差万别的变异，而其本身并无任何差别；它使那些变异发生变化，而其本身并无任何变化。时间、地点、自然中一切差异，都不足以在这个基体的完全单纯性和同一性中产生任何组合或变化。

我相信，对于那个著名的无神论者的原则所作的这个简略的陈述，就足以说明现在的目的，无需继续深入那些阴暗的领域，我就可以表明，这个可惜的假设和已经那样深得人心的灵魂非物质性的假设，几乎是没有什么差别。为了阐明这点，让我们回忆一下前述的理论：每个观念既然是由一个先前的知觉得来的，所以对于一个知觉的观念，对于一个对象(或外界存在)的观念，这两者决不可能表象在种类上互相盖别的任何东西。不论我们可以假设它们两者之间有什么差异，那种差异仍然是我们所不可思议的。我们只能设想一个外界对象只是没有相关项的一种关系，否则便是把外界对象认为就是一个知觉或印象。

我由这个前提所将推出的结论，初看起来也许显得只是一种诡辩；不过稍加考察，它就可以被发现为是可靠而个人满意的。这个结论就是：我们既然只可以假设，而永不能想像对象和印象间的一个种类上的差别，所以我们关于印象间的联系和矛盾所形成的任何结论都不能确知其是否可以应用于对



象上；但是在另一方面，我们关于对象所形成的任何这一类结论却是一定可以应用于印象上面的。理由不难说明。一个对象既被假设为与一个印象是有差别的，所以我们不能断定，当我们根据印象进行推理时，我们的推理所依据的那种情况，是否是对象和印象两者所共有的。对象在那一点上仍然可以和印象不同。但是当我们先形成关于对象的推理时，那么这种推理无疑地就必然扩展到那个印象上。这是因为那个论证建立于其上的那个对象的性质至少必然是被心灵所想像到的；而且那种性质如果不是与一个印象所共有的，那末它本身也就不能为我们所想像，因为我们没有一个观念不是从印象那个根源得来的。因此，我们就可以建立一条确定的原理说，我们根据任何原则（除非根据经验而作的一种不规则的推理）所发现出的对象之间的联系或矛盾、没有不能扩展到印象上的，虽然与此相反的命题，即“印象之间可以发现的全部关系也是对象所共有的”那个命题，也许不是同样真实的。

把这个理论应用到现在的问题上：这里有两个不同的存在物体系呈现出来，我假设我不得不给予它们以某种实体或寓存的基础。首先我观察到许多对象或物体所组成的一个宇宙，其中有太阳、月亮和星星，大地、海洋、植物、动物、人类、船舶、房屋和其他艺术品或自然产品。这里斯宾诺莎出场了，并告诉我说，这些都只是变异，这些变异所寓存的主体是单纯的、非混合的、不可分的。此后我又考究另一个存在物体系，即思想的宇宙，或我的印象和观念的体系。在那里我观察到另一个太阳月亮和星星；被植物所复盖、动物所居住的另一套大地、海洋、城市、房屋、山岭、河流，简而言之，就是我在第一个体系中所能发现的或想像的每一种事物。在我考察这些事物的时候，神学家们又露面了，并且对我说，这些也都是变异，都是一个单纯的、非混合的、不可分的实体的变异。顷刻之间，就有数百张嘴吵得震耳欲聋，都对第一个假设表示憎恶和轻蔑，对第二个假设则表示赞扬和尊敬。我转而注意这些假设，看看人们所以那样有所偏好的理由；我于是发现这些体系都犯了同样的不可理解的弊病，而且就我们所能理解的来说，这两个假设非常相似，不可能在一个假设中发现出不是两者所共有的谬误之点来。我们对一个对象中任何性质所有的观念，没有一个不符合于印象中的性质，没有一个不表象那种性质，这是因为我们的全部观念都是由印象得来的。因此，在一个作为变异而占有空间的对象和作为其实体的单纯而非混合的本质之间，我们所能发现的任何矛盾，也永远是同样发生于那个占有空间的对象的知觉（或印象）和那个非混合的本质之间。对象的每一个性质的观念都是通过一个印象传来的；因此，凡可以知觉的每一种关系，不论是联系关系或是矛盾关系，必然是对象和印象两者所共有的。

这个论证一般地考究起来虽然似乎已经非常明显，不容有任何怀疑和矛盾，可是为了使它显得更为清楚和明白起见，让我们来详细地加以考察，并且看看，在斯宾诺莎体系中所发现的一切谬误是否也可以在神学家们的体系中发现出来。

第一，经院学派的人们曾按照他们那派的谈论方式（不能说是思想方式）反对斯宾诺莎说，一个形态既然不是任何独立的或分别的存在，所以同它的实体必然是一体的，因而宇宙的广袤必然在某种方式下与宇宙被假设为寓存

---

就如第二节，由我们的知觉的一贯性所作的那种推理。

参阅贝尔（Bayle）氏字典，斯宾诺莎条。

其中的那个单纯而非混合的本质是同一的。但是，他们可以说，这完全是不可能的、不可设想的，除非那个不可分的实体使自己扩展开来、去符合于广袤，或者是广袤收缩起来、去符合于不可分的实体。这个论证就我们所能理解的而言是正确的，而且要把这个论证应用到占有 244 空间的知觉上和灵魂的单纯的本质，显然也不需要别的，只要把名词变换一下就可以了。对象的观念和知觉的观念在每一方面都是同样的，人们只是假设两者之间有一种既不可知又不可理解的差别。

第二，前面已经说过，我们所有的实体观念没有一个不可以应用于物质，而且没有任何一个特殊的实体观念不可以应用于每一个特殊的物质部分。因此，物质不是一个形态，而是一个实体，而且每一个物质部分不是一个特殊的形态，而是一个特殊的实体。我已经证明，我们没有一个完全的实体观念；我们只是把它当作可以独立自存的某种东西，所以显而易见，每一个知觉都是一个实体，而且知觉的每一个特殊的部分都是一个特殊的实体：因此，在这一方面来说，两种假设都处在同样的困难之下。

第三，人们对于主张宇宙中只有一个单纯实体的这个体系曾经反对说：这个实体既是一切事物的支持或基体，所以必然在同时改变形式，化为许多互相对立、互不相容的形相。圆形和方形同时在同一实体中是互不相容的。那么同一个实体如何能在同时改变其形式，化为那张方桌和这张圆桌呢？关于这些桌子的印象，我也要提出同样的问题，结果发现，这一方面的答案也不比前一方面答案更为令人满意。

由此可见，不论我们转向哪一方面，同样的困难总是跟随着我们，我们如果在证明灵魂的单纯性和非物质性方面更进一步，同时就不能不给一种危险而不可挽救的无神论准备好道路。如果我们不把思想称为灵魂的一个变异，而给它以那个较古而却 245 又较为时髦的活动(action)那一个名词，情形也完全相同。我们所谓活动的含义就等于普通所谓抽象的形态，恰当地说，也就是与一个实体不能区别、不能分离的某种东西，而只是借着理性的区别或一种抽象作用才能被人想像的。不过这样把变异一词改为活动一词，也毫无收获；我们也不能借此摆脱任何一个困难；这从下面两点考虑中就可以看出来。

第一，我说，活动一词，按照这样的解释，永远不能正确地应用于由心灵或思维实体得来的任何知觉。我们的全部知觉彼此之间、以及和我们所能想像的其他每一个事物，都实在是互相差异，并且是可以互相分离、互相区别的。因此，我们就不可能设想，这些知觉如何能够成为任何实体的活动或抽象形态。人们普通举运动为例来表明，知觉(作为一种活动)是以什么方式依靠它的实体的；这个例子并没有给予我们任何教导，反而使我们搞得更糊涂了。在外表上看来，运动对物体并不产生任何实在的和本质的变化，只是改变了它和其他对象的关系。但是一个在清晨和他所喜悦的同伴们在花园中散步的人，和一个在下午被关在地牢里，充满了恐怖、绝望和愤恨的人，似乎有一种根本的差别，而且这种差别和物体因改变位置而发生的那种差别比起来，是完全另外的一种。我们既然由外界对象的观念的区别和可分离性推断说，外界对象彼此间有一种分别的存在，所以当我们把这些观念本身作为我们的对象时，依照前面的推理，我们关于这些观念也必然推得同样的结论。至少我们必须承认，我们既然没有灵魂实体的观念，所以我们就不能指出，这个实体怎么能够不经根本的变化而就允许有知觉的那些差异，甚至知觉之

间的相反情况；因而就永不能指出，在何种意义下知觉是那个实体的活动。因此，用毫无意义的活动一词来代替变异一词，丝毫不能增加我们的知识，并且对于灵魂非物质性说也毫无益处。

第二，我还要附加说，应用活动一词，如果有利于那个主张，那么对于无神论的主张也必然同样有利。因为我们的神学家们难道可以垄断活动一词，无神论者不是同样可以利用这个名词，并且肯定说，植物、动物、人类等等只是一个单纯的、普遍的、并根据一种盲目和绝对的必然性发挥其作用的实体的特殊活动？你将会说这是彻底荒谬的。我承认这是不可理解的，不过同时我肯定说：依照上述的原则来说，如果在“自然中一切对象都是一个单纯实体的活动”那个假设中发现有任何谬误，那末这个谬误也必然存在于关于印象和观念的一个相似的假设中。

由这些关于知觉的实体和知觉的空间结合的假设，我们可以进到另一个比前一个假设较易理解、比后一个假设较为重要的假设，即关于我们知觉的原因的假设。经院学派中通常说：物质和运动不论怎样变化，仍然是物质和运动，而只是在对象的地位和位置方面产生一种差异。不论你怎样把物体一直分析下去，它仍然还是一个物体。不论你把物体纳入什么样的形状，所得的结果仍然只是一个形状或各部分的关系。不论你以任何方式推动物体，你仍然只发现运动或关系的变化。我们不可能想像，例如一种圆形运动只是一种圆形运动，而另一个方向的运动，例如椭圆形运动却会成为一种情感或道德反省，或是两个球形分子的撞击会变成一种疼痛的感觉，而两个三角形分子的相撞却会给人以快乐的感觉：这样想像是荒谬的。但是这些不同的撞击、改变和混合既然是物质所能发生的仅有的变化，而且这 247 些变化从来不能给予我们以任何思想或知觉的观念，所以经院学派就断言说，思想永远不可能被物质所产生。

很少有人能够抵抗这个论证的表面上的明显性；可是驳斥这个论证却是一件最容易的事情。前面我们已经详细证明，我们从来感觉不到因果之间的任何联系，我们只是由于经验到因与果的恒常结合，才得到有这种关系的知识，现在我们只需回顾一下那个证明就够了。凡不相反对的对象既然都可以恒常结合，而任何实在的对象既然都不是相反的，所以我曾从这些原则推论说，如果把这个问题先验地加以考虑，则任何事物都可以产生任何事物，而且我们永不会发现一个理由，可以说明任何对象为什么可以或不可以成为其他任何对象的原因，不论它们之间有多么大或多么小的类似关系。这显然摧毁了前面关于思维或知觉的原因的那一套推理。因为在运动和思想之间固然并不显现任何一种联系，可是其他一切原因和结果也都是这种情形。将一磅重的物体放在杠杆的一头，将同样重的另一个物体放在另一头；你将永不会在这些物体中发现出依据它们和中心的距离的任何运动的原则，正如你发现不出任何思想和知觉的原则一样。因此，如果你自称可以先验地证明物体的那样一种位置决不能产生思想(因为不论如何转动它，它仍然只是物体的一种位置)；那么你也必须借着同样推理过程断言，位置永不能产生运动，因为在后一种情形下比在前一种情形下并没有更为明显的联系。但是由于后面这个结论违反明显的经验，而且我们在心灵的活动中也可能有相似的经验，并且可以知觉到思想和运动之间的一种恒常结合：所以你如果在单单考虑了观念

之后，就断言说，运动不可能产生思想，或者说，各个部分的不同位置不可能产生一个不同的情感或反省，那么你的推理就未免过于草率鲁莽了。我们不但可以有这样一种经验，而且确实有这种经验，<sup>248</sup> 因为每一个人都可以觉察到，他的身体的不同位置改变了他的思想和情绪。如果有人说，这种现象决定于灵魂和身体的联合，那么我答复说，我们必须把关于心灵实体的问题和关于它的思想的原因的问题分开；而且如果专限于讨论后一个问题，则借着比较思想和运动这两个观念，我们就发现两者是互相差异的，同时凭着经验却又发现了两者是恒常结合在一起的。因果观念在应用于物质的作用上时，它的内容既然就只有这些情况，所以我们可以确实断言，运动可能是、而且确实是思想和知觉的原因。

在现在的情形下，我们只剩下这个两端论法：或者是说，除了在心灵能够在它的对象的观念中知觉到一种联系的地方以外，任何事物都不能成为其他事物的原因；否则便必须主张，我们所发现为恒常结合着的一切对象，就由于那种关系而应该被认为是一些原因和结果。如果我们选择两端论法的第一部分，那么就有下面这些结果。第一，我们实际上是说，宇宙中并没有什么原因，或产生原则，甚至神自己也不是；因为我们对那个最高存在者的观念是由若干特殊印象得来的，可是那些印象没有一个包含着效能，而且对其他任何存在似乎都没有任何关系。有人也许说，对一个全能的存在者的观念和他所意愿的任何结果之间的联系是必然而不可避免的；对于这种说法，我答复说：我们并没有赋有任何能力的一个存在者的观念，当然更没有赋有无限能力的存在者的观念。但是如果我们愿意改变我们的说法，那我们就只能给能力下定义说，能力就是联系。因此，当我<sup>249</sup>们说，全能存在者的观念和他所意愿的每一结果的观念联系着时，我们实际上只是说：它的意志与每个结果联系着的那个存在者是和每个结果联系着的；这就成了一个同一命题，并不能使我们洞察能力或联系的本性。第二，但是假设神是伟大而具有效能的原则，填补了一切原因的缺乏，这个说法就会把我们导入极端的大不敬和谬误之中。因为我们如果由于物质、运动和思想之间并没有明显的联系，便在自然的作用方面求助于神明，并且肯定说，物质本身不能传达运动或产生思想；那么根据同一理由，我们必须承认，神是我们全部意志和知觉的创生者；因为这些心理活动彼此之间以及和虽被假设但却是不可知的灵魂实体之间也并没有明显的联系。我们知道，有些哲学家们主张最高存在者对心灵的一切活动都具有这种动力，只有对于意志或意志的不重要的一些部分是个例外；虽然我们很容易看到，这个例外只是想逃避那个学说的危险结果的一个借口。如果除了具有一种明显能力的东西以外，再没有任何东西是能活动的，那么思想也并不比物质较为活动；如果这种不主动性使我们不得不求助于一个神，那么最高的存在者就是我们全部行为的真正原因，不论那些行为是坏的或是好的，是恶劣的或是善良的。

这样我们就不可避免地被迫转到两端论法的另一方面，即凡被发现为恒常结合在一起的一切对象，就该单单由于这种结合而被认为是一些原因和结果。但是凡不相反的一切对象既然都可以恒常结合在一起，而且任何实在的对象都不是互相反对的，所以结果就是，就我们凭着单纯观念所能判定的范围内而论，任何事物都可以成为任何事物的原因或结果；这显然就使唯<sup>250</sup>

物主义者比他们的论敌占到上风。

因此，整个说来，我们如果下一个最后判决的话，我们可以说：关于灵魂实体的问题是绝对不可理解的；我们的全部知觉不论与延伸的实体或非延伸的实体并不是都能够有空间上的结合的；有些知觉是属于这一种，有些知觉则属于另外一种：对象的恒常结合既然就是因果的本质，所以就我们对那种关系有任何概念而言，物质和运动往往可以看作思想的原因。

哲学的王权是应该到处被承认的，所以要是在每个场合下，都迫使哲学为它的结论进行辩解，并且在可能要责怪哲学的每种特殊的艺术和科学之前，都得为自己进行辩护，那确实是对哲学的一种侮辱。这就个人想起一个被控诉为对其臣民犯了叛国罪的国王一样。只有在一个场合下，即当宗教似乎受到一点儿冒犯的时候，哲学认为给自己进行辩解是必要的，甚至是光荣的。因为宗教的权利，正如哲学本身的权利一样，是为哲学所珍视的，并且两者实际上是一致的。因此，如果有任何人设想前述的论证在任何方式下危害了宗教，那么我希望，下面的辩护将会消除他的顾虑。

关于人类心灵所能想像的任何对象的作用或持续，任何先验的结论都是没有基础的。任何对象都可以被想像为完全变为不活动了、或在一刹那间被消灭了；而且，一个明显的原则就是：凡我们所能想像的事物都是可能的。这个原则，对于物质固然是真实的，对精神说来同样也是真实的，对一个延伸的复合的实体固然是真实的，对于一个单纯而不延伸的实体同样也是真实的。在这两种情形下，证明灵魂的永生性的形而上学的论证都同样是没有决定性的。在两种情形下，道德的论证和根据于自然类比而得的论证都是同样有力而令人信服的。我的哲学如果对于证明宗教的论证没有增添什么东西，可是当我想到我的哲学并未削弱这些论证，一切还是保持原状，我至少可以感到满意了。

## 第六节 论人格的同一性

有些哲学家们认为我们每一刹那都亲切地意识到所谓我们的自我；认为我们感觉到它的存在和它的存在的继续，并且超出了理证的证信程度那样地确信它的完全的同性和单纯性。

他们说，最强烈的感觉和最猛烈的情感，不但不使我们放弃这种看法，反而使我们更深刻地固定这种看法，并且通过它们所带来的痛苦或快乐使我们考虑它们对自我的影响。要想企图对这一点作进一步的证明，反而会削弱它的明白性，因为我们不能根据我们那样亲切地意识到的任何事实，得出任何证明；而且如果我们怀疑了这一点，那末我们对任何事物便都不能有所确定了。

不幸的是：所有这些肯定的说法，都违反了可以用来为它们辩护的那种经验，而且我们也并不照这里所说的方式具有任何自我观念。因为这个观念能从什么印象得来呢？要答复这个问题，就不能不陷于明显的矛盾和谬误；可是我们如果想使自我观念成为清楚而可理解的，那末这个问题就必须加以答复。产生每一个实在观念的，必然是某一个印象。但是自我或人格并不是任何一个印象，而是我们假设若干印象和观念所与之有联系的一种东西。如果有任何印象产生了自我观念，那么那个印象在我们一生全部过程中必然继续同一不变；因为自我被假设为是以那种方式存在的。但是并没有任何恒定而不变的印象。252 痛苦与快乐、悲伤与喜悦、情感和感觉，互相接续而来，从来不全部同时存在。因此，自我观念是不能由这些印象中任何一个或从任何别的印象得来的；因此，也就没有那样一个观念。

但是再进一步说，依照这个假设，我们的一切特殊知觉又必然成了什么样子呢？所有这些知觉都是互相差异、并且可以互相区别、互相分离的，因而是可以分别考虑，可以分别存在，而无需任何事物来支持其存在的。那么，这些知觉是以什么方式属于自我，并且是如何与自我联系着的呢？就我而论，当我亲切地体会我所谓我自己时，我总是碰到这个或那个特殊的知觉，如冷或热、明或暗、爱或恨、痛苦或快乐等等的知觉。任何时候，我总不能抓住一个没有知觉的我自己，而且我也不能观察到任何事物，只能观察到一个知觉。当我的知觉在一个时期内失去的时候，例如在酣睡中，那么在那个时期内我便觉察不到我自己，因而真正可以说是不存在的。当我因为死亡而失去一切知觉，并且在解体以后，再也不能思维、感觉、观看并有所爱恨的时候，我就算是完全被消灭了，而且我也想不到还需要什么东西才能使我成为完全不存在的了。如果有任何人认真地而无偏见的反省之后，认为他有一个与此不同的他自己的概念，那么我只能承认，我不能再和他进行推理了。我所能向他让步的只是：他或许和我一样正确，我们在这一方面是有本质上的差异的。他或许可以知觉到某种单纯而继续的东西，他称之为他自己，虽然我确信，我自身并没有那样一个原则。

不过撇开这些形而上学家们不谈，我可以大胆地就其余的人们说，他们都只是那些以不能想像的速度互相接续着、并处于永远流动和运动之中的知觉的集合体，或一束知觉。我们的眼睛在眼窝内每转动一次，就不能不使我们的知觉有所变化。我们的思想比我们的视觉更是变化无常；我们的其他感官和官能 253 都促进这种变化，灵魂也没有任何一种能力始终维持同一不变，那怕只是一个刹那。心灵是一种舞台；各种知觉在这个舞台上接续不断

地相继出现；这些知觉来回穿过，悠然逝去，混杂于无数种的状态和情况之中。恰当地说，在同一时间内，心灵是没有单纯性的，而在不同时间内，它也没有同一性，不论我有喜爱想像那种单纯性和同一性的多大的自然倾向。我们决不可因为拿舞台来比拟心灵，以致发生错误的想法。这里只有接续出现的知觉构成心灵；对于表演这些场景的那个地方，或对于构成这个地方的种种材料，我们连一点概念也没有。

那么，什么东西给予我们那样大的一种倾向，使我们赋予这些接续的知觉以一种同一性，并且假设我们自己在整个一生的过程中具有一种不变的、不间断的存在呢？为了答复这个问题，我们必须区别思想或想像方面的人格同一性和情感或我们对自身的关切方面的人格同一性。前一种是我们在研究的题目；为了彻底说明这个题目，我们必须把这个题目作相当深入的研究，并且要说明一下我们归之于植物和动物的那种同一性，因为这种同一性与自我或人格的同一性有极大的相似之点。对于一个经过一段假设的时间变化而仍然没有变化而不间断的对象，我们有一个明确的观念，这个观念我们称为同一性观念。我们对于接续存在着、并被一种密切关系联系起来的若干不同的对象也有一个明确的观念；在精确观察之下，这就提供了一个极其完善的多样性概念，就像那些对象之间原来没有任何关系似的。不过“同一性”和“相关对象的接续”这两个观念虽然本身是完全各别的，甚至是相反的，可是在我们的通常思想方式中，两者确是往往被人互相混淆起来。我们考虑不间断的、不变化的对象时的那种想像的活动，和我们反省相关对象的接续时的那种想像的活动，对于感觉来说几乎是相同的，而且在后一种情形下也并不比在前一种情形下需要更大的思想努力。对象间的那种关系促使心灵由一个对象方便地推移到另一个对象，并且使这种过程顺利无阻，就像心灵在思维一个继续存在着的对象时那样。这种类似关系是混乱和错误的原因，并且使我们以同一性概念代替相关对象的概念。不论我们在一个刹那中如何把相关的接续现象认为是可变的或间断的，而在下一刹那仍然一定会赋予那种关系以完全的同一性，而认为它是不变化的、不间断的。上述那种类似关系，使我们发生了那样大的这种错误倾向，以至我们在还没有觉察之前，就陷入了这种错误之中。我们虽然借着反省不断地校正自己，并且返回到一种较为精确的思维方法，可是我们不能长期坚持我们的哲学，或是消除想像中的这种偏向。我们的最后办法就是向这种偏向屈服，并且大胆地肯定说，这些不同的相关对象实际上是同一的，不论它们是如何间断而有变化的。为了向我们自己辩护这种谬误，我们往往虚构某种联系起那些对象、并防止其间断或变化的新奇而不可理解的原则，这样，我们就虚构了我们感官的知觉的继续存在，借以消除那种间断；并取得了灵魂、自我、实体的概念，借以掩饰那种变化。但是我们还可以进一步说，即任我们不发生这样一种虚构的地方，我们混淆同一性和关系性的那种倾向也是那样的大，以致使我们往往想像，在各个部分间的关系之外，还有某种不可知的神秘的东西联系着这些部分。我认为我们所归之 255 于植物和蔬菜的同一性，就是这种情形。即使没有这种情形发生，我们仍然感觉到有混淆这些观念的倾向，虽然我们在这一方面并不能自圆其说，也不能发现任何不变的、不间断的东西作为我们的同一性

---

如果续者想知道一个大天才怎样会和一般人一样被这些显得很浅薄的想像原则所影响，那么就请他续一下莎夫茨伯雷勋爵关于宇宙联合原则和植物及动物同一性的推理。参阅他的道德学家；或哲学漫谈。

概念的根据。

由此可见，关于同一性的争论并不单是一种文字上的辩论。因为当我们在一种不恰当意义下把同一性归之于可变的或间断的对象时，我们的错误并不限于表达方式，而是往往伴有一种不变的、不间断的事物的虚构，或是伴有某种神秘而不可解说的事物的虚构，或者至少伴有进行那种虚构的一种倾向。要给每一个公正的研究者把这个假设证明得使他满意，必须要根据日常经验和观察指明，那些可变的或间断的、可是又被假设为继续同一不变的对象，只是由接续着的部分所组成，而由类似关系，接近关系或因果关系联系起来的。因为那样一种接续既然显然是符合于我们的多样性的概念，所以我们只是由于一种错误，才认为这种接续有一种同一性；而且使我们陷于这种错误的那些部分的关系，实际上既然只是产生观念的联结并使想像在各个观念之间顺利推移的一种性质，所以错误的发生只是由于这种心灵活动和我们思维同一而继续的对象时的那种心灵活动有一种类似关系。因此，我们的主要任务就必然是要证明，我们没有观察到它们的不变性和不间断性、而就以同一性赋予它们的一切对象，都是由若干接续的相关对象组成的那样一些对象。

为了证明这一点，可以假设有任何一团物质、它的各个部分是互相接近、互相联系着的；假设所有的部分都不间断地、不变地继续是同一的，我们显然一定要认为这个物质团有一种完全的同一体性，不论我们在它的全体或在任何一个部分中观察到什么样的运动或地位的变化。但是假设一个很小的或细微的部分加在那个物质团上，或者从那个物质团上减去，那末严格地说，这虽然绝对消灭了全体的同一体性，可是由于我们的思想很少那样地精确，所以我们毫不犹豫地断言，我们所见的那个变化得很小的物质团仍然是同一的。由变化前的对象至变化后的对象，思想的进程是那樣的顺利而方便，所以我们几乎觉察不到那种推移，而很容易认为，我们还只是在继续观察同一个对象。

这个实验带着一种很可注意的情节，就是：在一个物质团中任何一个重大部分的变化虽然消灭了全体的同一体性，可是我们必须依部分对全体的比例来度量部分的大小，而不是用绝对标准加以度量。加上或减少一座山，并不足以使一个行星呈现异样；可是增减不多几时，就能消灭某些物体的同一体性。我们只有借助于下面这种反省，才可以说明这点：就是对象不是依照它们实际的大小，而是依照它们彼此的比例，在心灵上起着作用，并打断或间断它们的作用的继续性的。因此，这种间断既然使一个对象不再显得同一，所以构成这种不完全的同一体性的，必然就是那种不间断的思想进程。

这一点还可以被另一种现象所证实。一个物体的任何重大部分的变化消灭了它的同一体性，但是可注意的是，在那种变化是逐渐地、不知不觉地产生出来时，我们就不那样容易认为它有同样的效果。理由显然不外是这样的：即心灵在追随物体的接续的变化时，感觉到很容易地由观察物体在这一刹那的状态进而观察它在另一刹那的状态，而在任何特殊的时间都知觉不到它的活动有任何间断。心灵根据这种继续着的知觉就以一种继续的存在和同一体性归于那个对象。

但是不论我们如何小心把变化徐徐引进，并使那种变化和全体成某种比



例，可是当这些变化最后被观察到变得巨大了的时候，我们就迟疑不决，不肯以同一性归于那样一些差异的对象了。但是，我们还有另外一种手段，通过它可以诱导想像更前进一步；那就是，使各个部分互相联系，并与某种共同目的或目标结合起来。一艘船虽然由于屡经修缮，大部分已经改变了，可是仍然被认为是同一艘的船；造船材料的差异，也并不妨碍我们以同一性归于那艘船。各个部分一起参与的共同目的，在一切变化之下始终保持同一，并使想像由物体的一种情况顺利地推移到另一种情况。

我们如果再把部分之间的感应作用加到它们的共同目的上面，假设在它们的全部活动和作用中、彼此有一种交互的因果关系的”一词放在括弧里，显然是对于“不完全的”一词用在这里的正确性有所怀疑。但从上下文看来，休谟在这里用“不完全的同一性”乃是指上文所说“我们毫不犹豫地断言，我们所见那个变化得很小的物质仍然是同一的”那种同一性而言，并无任何不合之处。因此，我们在中译本中已把英文编写的旁注略去。——中文编者系；那么上述情形就更加显著了。一切动物和植物都是这种情形；在这些物类方面，不但各个部分都和某种共同的目标有联系，并且也都互相依靠，互相关联。那样一种坚固的关系的效果就是：每个人虽然都必须承认，在好几年的时间中，植物和动物都经过了全部改变，而且其形状、大小和实质也完全变了，可是我们仍然以一种同一性归于它们。由幼小树苗长成高大树木的一棵橡树，仍然是同一棵的橡树，虽然任何一个物质分子或其各部分的形状都已不是同一的了。一个婴儿长大成人，时而肥胖，时而消瘦，可是他的同一性却并没有变化。

我们也可以考究下面两种现象，这两种现象也有其可以注目之点。第一个现象就是，我们平常虽然能够相当精确地区别数目的同一性和类型的同一性，可是我们有时把两者混淆了，在 258 思想和推理中把一个当作另外一个。例如一个人听到一种时断时续的声音时就说，那还是同一的声音，虽然那些声音只有一种类型同一性或类似关系，而并没有任何数目的同一性，只有发出这些声音的那个原因的同一性。同样，我们也可以说(这也并不破坏语言的恰当性)，原来一座用砖块建筑的教堂倾圮以后，教区又用沙石按照近代的建筑术重建了同一的教堂。在这里，教堂的式样和建筑材料都已不是同一的了，前后两个教堂也没有任何共同之点，所共同的只有两者对教区居民的关系；可是单是这一点就足以使我们称两者为同一的了。但是我们不得不说，在这些情形下，在第二个对象开始存在之前，第一个对象已经可说是消灭了。借着这种方法，在任何一个时间点上就都不会有差异观念或多样观念呈现于我们之前；而且我们因此就毫不犹豫地两者称做同一的。

第二，我们可以说，在接续的相关对象中，虽然需要各部分的变化不要太突然，不要很完全，才能保存同一性，可是当印象本性就是容易变化而不恒定的时候，我们就允许较为突然的一种转变，这种转变在其他情况下是和那种同一关系不相符合的。例如一条河流的本性既然在于各部分的运动和变化，所以虽然在不到二十四个小时的时间中，这些部分完全变了，而这并不妨碍河流在若干世纪中继续保持同一不变。任何东西的自然情况或本质情况都可说是被人所预期的；而凡被人所预期的东西比起不寻常的、奇特的东西来，所造成的印象总是较浅，并且也显得没有那样重要。前一类中的重大变化比起后一类中的最细微的变化来，在想像看来，实在似乎要小一些；而且那种变化因为它所打断的思想的连续性较少，所以就其消灭同一性而言，影

响也就较为小些。

现在我们可进而说明人格同一性的本性，这个问题在英国，尤其是近年来，已成为那样重大的一个哲学问题；在英国，人们对一切比较深奥的科学都在以特别大的热诚和勤奋加以研究。显然，在说明植物、动物、船舶、房屋、一切复合的和可变的艺术产品或自然产品的同一性方面、所曾经那样成功地运用的那个推理方法，在这里仍然必须继续采用。我们所归之于人类心灵的那种同一性只是一种虚构的同一性，是与我们所归之于植物或动物体的那种同一性属于同样种类的。因此，这种同一性一定不可能有另一个来源，而是一定发生于想像在相似对象上的相似作用。这个论证在我认为是完全有决定性的，不过恐怕它仍然不能使读者信服，所以就请他衡量下面这个更加严密、更为直接的推理。显然，我们所归之于人类心灵的那种同一性，不论我们想像它是如何的完善，仍然不足以使那些备别而不同的知觉合并为一体，并使那些知觉失掉作为它们要素的那些各别的和差异的特征。这点仍然是真实的：加入人类心灵组织中的每一个各别的知觉都是一个各别的存在，并且与其他各个知觉(不论是同时的或接续的)都是互相差异、可以互相区别、互相分离的。不过虽有这种区别性和分离性，而我们仍然假设整个一系列的知觉是被同一性结合着的；所以关于这种同一性关系自然就发生了一个问题，就是：同一性还是把各种知觉真正缔结起来的一种东西呢，还是只把这些知觉的观念在想像中联结起来的一种东西呢？换句话说就是，在声言一个人格的同一性时，我们还是观察到他的各个知觉之间的一种真正的缔合呢？还是只感觉到我们对这些知觉所形成的观念之间有一种结合呢？前面我们已经详细地证明，人的知性在对象之间永远观察不到任何实在的联 260 系，而且甚至因果结合在严格考察之下也归结为观念间的一种习惯性的联系，我们如果回忆一下这个证明，那么上述的问题便将迎刃而解。因为由此所得的结论显然是这样的：同一性并非真正属于这些差异的知觉而加以结合的一种东西，而只是我们所归于知觉的一种性质，我们之所以如此，那是因为当我们反省这些知觉时，它们的观念就在想像中结合起来的缘故。但是能在想像中把观念结合起来的仅有的性质，就是前述的那三种关系。这些关系就是观念世界中的结合原则，离开了这些原则，每一个明确的对象都可以被心灵所分离，并可以分别地被思考，而和其他任何对象似乎并无什么联系，就像它们因为差异极大、距离极远而彼此互不相关时一样。因此，同一性是依靠于类似关系、接近关系和因果关系三种关系中的某几种关系的。这些关系的本质既然在于产生观念间的一种顺利推移；所以，我们的人格同一性概念完全是由于思想依照了上述原则，沿着一连串关联着的观念顺利而不间断地进行下去而发生的。

因此，现在所留下的唯一问题就是：当我们考虑一个心灵(或能思想的人格)的接续存在时，我们的思想的这种不间断的进程是由什么关系产生出来的。这里我们显然必须专取类似关系和因果关系，而把接近关系去掉，因为这种关系在现在情形下的影响是很小的或是完全没有的。

先从类似关系谈起：假使我们能够清楚地透视他人的心胸，而观察构成其心灵(或思想原则)的接续的那一串知觉，并且假设他对于大部分过去的知觉永远保持着记忆；那么显然，再没有比这个情形更能有助于以一种“关系”给予层层递变中的这个接续现象了。因为记忆不就是我们借以唤起过去知觉的意象来的一种官能么？一个意象既是必然和它的对象类似，那么记忆既然

261 把这些互相类似的知觉常常置于思想系列中，岂不就必然会使想像较为顺利地由一个环节转移到另一个环节，而使全部系列显得像一个对象的继续么？因此，在这一点上，记忆不但显现出了同一性，并且由于产生了知觉间的类似关系，而有助于同一性的产生。不论我们考虑自己或别人，情形都是一样。

至于因果关系，我们可以说，要想对人类心灵有一个正确的观念，就孩把它视为各种不同的知觉或不同的存在的一个体系，这些知觉是被因果关系联系起来，互相产生，互相消灭，互相影响，互相限制的。我们的印象产生它们的相应的观念，而这些观念又产生其他印象。一个思想赶走另一个思想，跟着引进第三个思想，而又被第三个思想所逐走了。在这一方面，我如果将灵魂比作一个共和国，那是最为恰当的；在这个共和国中，各个成员被统治与服从的相互关系结合起来，随后又生出其他的人们，后人继承着前人、不断更替地来传续同一个的共和国。同一个共和国不但改变其成员，并改变其法律和制度；同样，同一个人也可以改变其性格和性情，以及其印象和观念，而并不致失去其同一性。不论他经历什么样的变化，他的各个部分仍然被因果关系所联系着。在这个观点下，情感方面的人格同一性可以证实想像方面的人格同一性，因为前一种同一性使我们的那些远隔的知觉互相影响，并且使我们在现时对于过去的或将来的苦乐发生一种关切之感。

既然只有记忆使我们熟悉这一系列知觉的接续性和这个接续性的范围，所以主要是由于这个缘故，记忆才被认为是人格同一性的来源。我们如果没有记忆，那末我们就永远不会有任何因果概念，因而也不会有构成自我或人格的那一系列原因和结果的概念。但是当我们一旦从记忆中获得了这个因果关系的概念以后，我们便能够把这一系列原因、因而也能把人格的同一性扩展到我们的记忆以外，并且能够包括我们所完全忘却而只是一般假设为存在过的一切时间、条件和行动。因为我们所记忆的去行动是多么少呢？例如，谁能告诉我说，在一七一五年、一月、一日，一七一九年、三月、十一日，一七三三年、八月、三日，他有过什么思想或行动呢？他是否会由于完全忘记了这些日子里的事件、而说，现在的自我和那时的自我不是同一个人格，并借此推翻了关于人格同一性的最确立的概念呢？因此，在这种观点下来说，记忆由于指出我们各个不同的知觉间的因果关系，所以与其说它产生了人格同一性，不如说它显现了人格的同一性。那些主张记忆完全产生了人格同一性的人们，就必须说明我们为什么能够这样把自我同一性扩展到我们的记忆之外。

这个学说的全部使我们达到一个对现在问题极关重要的结论，即关于人格同一性的一切细微和深奥的问题，永远不可能得到解决，而只可以看作是语法上的难题，不是哲学上的难题。同一性依靠于观念间的关系；这些关系借其所引起的顺利推移产生了同一性。但是这些关系和顺利推移既然可以不知不觉地逐渐减弱，所以我们就没有正确的标准，借此可以解决关于这些关系是在何时获得或失去同一性这个名称的任何争论。关于联系着的对象的同一性的一切争论都只是一些空话，实际上仅仅是部分之间的关系产生了某种虚构或想像的结合原则而已，正像我们前面所说的那样。

关于我们的同一性概念(在应用于人类心灵上时)的最初来源和不确定性我们所说过的话，无需多少更动，就可以推广来用于单纯性的概念。一个对象，如果其各个不同的共存的部分是被一种密切关系所缔结起来的，那

末它在想像上的作用正如一个完全单纯而不可分的对象的作用完全一样，无需更大的思想努力便可以进入想像。由于这种作用的单纯性，我们就认为那个对象有一种单纯性，并虚构一个结合原则，作为这种单纯性的支持，作为那个对象的一切不同部分和性质的中心。

关于理智世界和自然(照休谟自改)世界的各派哲学体系，我们现已考察完毕；在我们的多方面的推理方式中我们曾被导入各种的论题；这些论题有的阐明了和证实了本书的前几部分，有的给我们下面的意见准备了道路。现在就应该返回来更仔细地考察我们的题材，并且在我们已经对我们的判断和知性的本性作了详细说明之后，进而精确地剖析人性。

## 第七节 本卷的结论

但是在我进入我前面的哲学的深海中之前，我很想在现在这一站上稍停片刻，思考一下我所已经走过的、并需要极大的技术和勤劳才能圆满结束的那段航程。我想我正像这样的一个人，虽曾触到许多浅滩，并在驶过狭窄的海口时几乎遭到船舶沉没的危险，可是仍然有绝大的勇气，敢于乘着那艘风吹雨打的漏船 264 驶入大海，甚至雄心勃勃，居然想在这些不利条件下环绕地球一周。不过回忆超过去的种种错误和困惑，使我对将来很不自信。在我的研究中我所不得不使用的那些官能的可怜的状态、弱点和纷乱，增加了我的顾虑。补救或校正这些官能的不可能性，使我几乎陷于绝望，使我决意在现在这块光秃秃的岩石上灭亡，而不愿投身于无边无际的大洋中。在这样突然料到我的危险时，使我垂头丧气；而且那种悲观情感既是比其他情感往往更容易沉溺不返，所以现在这个题目就唤起我的层出不穷的沮丧的感想，助长了我的失望情绪。

我首先对在我的哲学中所处的孤苦寂寞的境地，感到惊恐和迷惑，设想自己是一个奇形怪状的妖物，不能融合于社会中间，断绝了一切人间的来往，成为一个彻底被遗弃了的、衷心忧郁的人。我很想混入群众之中，取得掩护和温暖；但是我无法勉强自己去和这样缺陷的人们混合起来。于是我就招呼他人来与我为伍，自成一个团体；但是没有一个人听我的话。每个人都退避远处，惧怕那个四面袭击我的风暴。我已经受到一切哲学家、逻辑学家、数学家、甚至神学家的嫉恨；那么，我对我必然要遭受的侮辱，还有什么惊奇么？我对他们的体系，已经声明不赞成；那么他们如果对我的体系和我个人表示憎恨，我还能惊异么？当我四面展望时，我就预见到争论、反驳、愤怒、诟骂和毁谤。而当我返观内视时，我也只发现怀疑与无知。举世都联合起来反对我，驳斥我；虽然我自己就已经是那样脆弱，以至我觉得，我的全部意见如果不经他人的赞同，予以支持，都将自行瓦解和崩溃。每走一步，我都感到踌躇，每重新反省一次，都使我恐怕在 265 我的推理中发生错误和谬误。

因为，除了我个人特有的无数弱点以外，我既然还发现了许多人性所共有的弱点，我为什么还能够自信不疑地冒险从事那样一个勇敢的事业呢？在抛弃一切已经确立的意见的同时，我难道能够自信自己是在追随真理么？即使幸运指导我跟踪真理的足迹前进，我又可以凭什么标准来判别真理呢？在作了最精确的最确切的推理之后，我并不能拿出为什么要同意它的理由来。我只是感到一种强烈的倾向，不得不在那些对象出现于我面前的那个观点下来强烈地考虑它们。经验是以对象的过去种种结合来教导我的一个原则。习惯是决定我预期将来有同样现象发生的另一个原则；这两个原则联合起来作用于想像，并使某些观念比其他没有这种优势的观念、能在较强烈而较生动的方式下被我所形成。心灵借这种性质才使某些观念比其他观念较为生动（这一点似乎是那样浅薄，那样少地建立在理性上的），离了这种性质，我们便永不能同意任何论证，也永不能使我们的视野超越呈现于我们感官之前的那些少数对象之外。不但如此，就是这些对象我们也只能认为它们只有依靠于感官的一种存在；而且我们也必须把这些对象完全包括在构成我们自我或人格的那一系列接续的知觉中。不但如此，即使对于那个接续的关系而言，我们也只能承认那些直接呈现于我们意识中的知觉，而记忆所呈现于我们的那些

生动的意象，也永远不能被认为是过去知觉的真相。因此，记忆、感官和知性都是建立在想像或观念的活泼性上面的。

像这样一个无常而易误的原则，人们如果在它的一切变化中都盲目地加以信从(这是不可避免的)，那就难怪它把我们导入种种错误之中了。使我们根据因果进行推理的，正是这个原则；使我们相信外界对象在离开感官时仍然继续存在的，也是这个原则。不过这两种作用虽然在人类心灵中同样是自然的和必然的，可是，在某些情况下两者却是直接相反的，而且我们也不可能一面根据因果进行正确而有规则的推理，同时又相信物质的继续存在。那么我们该怎样调整那些原则呢？我们该选择哪一条原则呢？假如我们不愿选择两个原则中的任何一个，可是依次同意于两者(这在哲学家们中间是常见的)，那么当后来我们明知故犯地接受了那样一个明显的矛盾时，我们还有什么信心去僭取哲学家那样一个光荣的称号呢？

如果我们推理的其他部分在某种程度上是可靠的、令人满意的，那末这种矛盾也就比较可以原谅的了。但是，情形正与此相反。当我们把人类知性追溯到它的第一原则上时，我们就发现它把我们导入了那样一些的意见，使我们过去全部的辛苦勤劳都显得可笑，并使我们没有勇气去进行将来的研究。人的心灵所最爱好研究的，就是每一个现象的原因；而且我们知道了直接的原因还不满足，总还要把我们的探讨推进下去，一直达到原始的、最后的原则。我们如果没有认识到原因借以作用于其结果上的那种功能，联系着因果的那种连索，以及那种连索所依靠的那个具有效能的性质，那末我们便不肯停止下来。这是我们全部研究和思考的目的：那么，当我们知道了这种联系、连索或功能只是存在于我们自身，只是因习惯而得来的那种心理的倾向，而且这种倾向只是使我们由一个对象推移到它的通常伴随物，并由一个对象的印象推移到那个伴随物的生动观念，这时候，我们该是怎样的失望呢？这样一个发现不但斩断了可以得到满意结果的任何希望，甚至挫折了我们的这种愿望；因为当我们说，我们想把最后的作用原则作为寓存于外界对象中的一种东西而加以认识的时候，那就显得我们或者是自相矛盾，或者是在说毫无意义的话。

的确，在日常生活中，我们觉察不到我们观念中的这个缺陷，而且我们也感觉不到，在最常见的因果结合方面，也正如在最不寻常而奇特的因果结合方面，我们都一样不知道结合因与果的那个最后原则。但是这种情形只是由想像的幻觉发生；问题在于，我们应当在什么样程度上听从这些幻觉。这个问题很为困难，使我们陷于极为危险的两难境地，不论我们以哪个方式加以回答。因为我们如果同意想像的每一个浅薄的提示，那么这些提示除了往往是互相反对之外，还使我们陷于那样的错误、荒谬和模糊之中，使我们最后对自己的轻信感到惭愧。最可以危害理性，并在哲学家们中间引起最多错误的，就是想像的飞跃，想像焕发的人在这一方面或许可以比作圣经上所说拿翅膀掩住自己眼睛的那些天使<sup>〔译注〕</sup>。这一点已有那样多的例子加以阐明，我们就可以不必再费心去详细论究了。

但在另一方面，如果考虑到了这些例子，使我们决心排斥想像的一切浅薄的提示，而牢牢地守住知性，即想像的比较一般的、比较确立的那些特性：

那么，即使这个决心能够稳固地贯彻下去，那也是危险的，并且会带来十分有害的结果。因为我已经指出，知性在依照它的最一般的原则单独活动时，就完全推翻了自己，不论在哲学或日常生活的任何命题中都不留下任何最低268 的证信程度。我们只是借着想像的那种独特的和似乎浅薄的特性，才把自己从这种彻底的怀疑主义中挽救出来，因为由于这种特性，我们就难以观察事物的远景，而且对于那些事物的远景也不像对于较容易、较自然的事物那样，能够发生明显的印象。那么，我们是否可以立下一条普遍原理说：任何精微或细致的推理都不应当接受么？应当仔细考究一下这样一个原则的结果。要是这样，你就完全断绝了一切科学和哲学；你既然根据想像的一个特性进行推理，根据公平的理由你就必须接受它的全部性质：这样你分明是自相矛盾了；因为这个原理必然建立在前面的推理上面，而前面的推理已可以被认为是足够精细的和思辨的了。那么，我们处在这些困难之中，该选择哪一方面呢？如果我们信从这个原则，抛弃一切精微的推理，那么我们就陷于最明显的谬误。如果我们排斥这个原则，而接受这些推理，那么，我们就完全推翻了人类的知性。因此，我们就只剩下一个虚伪的理性，否则便是毫无理性，再无其他选择余地。就我来说，我在现在情形下，不知如何是好。我只能遵照平常人的所为；那就是，这种困难很少或从来不被想到；即使这个困难一度出现于心中，马上也就被遣忘了，仅仅留下一个模糊的印象。十分精微的反省对我们的影响很小；可是我们并不、而且也不能、立下一条规则说，这些反省不应该有任何影响；这种说法包含一种明显的矛盾。

不过我所说十分精微的、形而上学的反省对我们的影响很小或竟是没有，那是什么意思呢？根据我现在的感觉和经验，我不能不取消和拼弃这个意见。对人类理性中这些重重矛盾和缺陷的强烈观点深深地影响了我，刺激了我的头脑，因此我准备抛弃一切信仰和推理，甚至无法把任何意见看作比其他意见较为269 可靠或更为可能一些。我在什么地方？我是什么样的人？我由什么原因获得我的存在，我将来会返回到什么状态？我应该追求谁的恩惠，惧怕谁的愤怒？四周有什么存在物环绕着我？我对谁有任何影响，或者说，谁对我有任何影响？我被所有这类问题迷惑了，开始想像自己处于最可怜的情况中，四围漆黑一团，我完全被剥夺了每一个肢体和每一种官能的运用能力。

最幸运的是，理性虽然不能驱散这些疑云，可是自然本身却足以达到那个目的，把我的哲学的忧郁症和昏迷治愈了，或者是通过松散这种心灵倾向，或者是通过某种事务和我的感官的生动印象，消灭了所有这些幻想。我就餐，我玩双六，我谈话，并和我的朋友们谈笑；在经过三、四个钟头的娱乐以后，我再返回来看这一类思辨时，就觉得这些思辨那样冷酷、牵强、可笑，因而发现自己无心再进行这类思辨了。

因此，我在这里发现自己绝对而必然地决心要生活、谈话、行动，正如日常生活中的其他人们一样。不过我这种自然的倾向、以及我的精力和情感的趋向，虽然使我回到对世人的一般原理的懒散的信仰，可是我觉得先前的那种心情仍然存留着，以致我准备把我的全部书籍和论文都扔到火里，决心不再为了推理和哲学而放弃人生的快乐。现在怒气笼罩着我，使我发生了这些感想。如果服从我的感官和知性，那末我就会、而且也必然顺从自然的倾

向；在这样的盲目服从中我就赤裸裸地表明了我的心情的原则。不过我是否因此就必须竭力反抗使我懒散和行乐的自然倾向呢？我是否必须在某种程度上断绝那样 270 愉快的人和人之间的交往，而且我必须绞尽脑汁去从事玄思和诡辩呢？虽然在同时对于那样一种辛苦的勤劳究竟是否合理，我也不能得到解答，而且又没有借此达到真理和确实性的任何相当大的希望。我有什么义务非把时间这样浪费不可呢？这样做能够达到什么目的，能够服务于人类的利益、还是我私人的利益呢？不能。正像进行推理或信仰任何事物的一切人都一定是傻瓜那样，如果我一定要做傻瓜的话，那末我的傻气至少要是自然的和愉快的。如果我反抗我的倾向，我也得有反抗的正当理由；我不愿再被导入前面所遭遇到的凄凉的寂境和险恶的路途中去流浪了。

这些就是我的愤怒和懒散的情绪；的确，我必须承认，哲学对这些情绪丝毫提不出什么反对的理由，哲学的胜利的希望只能寄托在愉快的心情的再现，而不能寄托在理性和信念的力量。在人生一切事务中，我们仍然应当保存我们的怀疑主义。如果我们相信，火能生暖，水能提神，那只是因为如果我们如果作其他的想法，我们就会吃大亏的。如果我们哲学家们的话，那末我们的哲学只应该是根据于怀疑主义的原则，并且是由于我们感觉到一种喜爱从事哲学思想的倾向。不论什么地方理性如果是生动活泼，并与某种倾向混合起来，我们就应当加以同意。理性如果不是这种情形，它便永远不能有影响我们的任何权利。

因此，当我倦于娱乐和交游，而在我的房间中或在河边独自散步时恣意沉思，这时我又感到自己的心灵集中内向，自然地倾向于把我的观点转到我在读书和谈话过程中所遇到的争论得很多的所有那些题材。对于道德上的善恶的原则，对于政府的本 271 性和基础，对于推动和支配我的那些情感和倾向的原因，我都不禁有一种乐意加以认识的好奇心。我如果不知道我是根据了什么原则，赞许一个对象，而不赞许另一个对象，称一种东西为美，称另一种东西为丑，判断其真实和虚妄，理性和愚蠢：那么我思想起来便觉得不安。现在的学术界在这种种方面都是处于可怜的无知状态，我对此很感关切。我感觉自己雄心勃勃，要想对于人类的教导有所贡献，并借我的发明和发现获得声名。这些感想在我现在的心情中自然而然地涌现起来，我如果转到其他事情或娱乐上去，借以驱除这些感想，那么我觉得就快乐而论我将有所损失。这就是我的哲学的起源。

但是，即使假设这种好奇心和雄心不至于把我带到日常生活范围以外的思辨中去，可是由于我的弱点，我也必然会被导入这一类的探讨之中。确实，迷信在其体系和假设方面，比起哲学来要大胆得多。哲学对于有形世界中出现的种种现象满足于指出它们的新的原因和原则，而迷信却开辟了自己的世界，给我们呈现出完全新的景象、存在物和对象。人类的心灵既然几乎是不可能像动物的心灵一样，停止在构成日常交际和行动的题材的那个狭隘的对象范围以内，所以我们就只应当慎重考虑如何选择我们的向导，并应当选择最稳妥、最惬意的向导。在这一方面，我要大胆地推荐哲学，而且毫不犹豫地选取哲学，舍弃各种各样的迷信。因为迷信既是自然而顺利地由人类的通俗意见发生的，所以就更加有力地把握注人心，而且往往能够搅乱我们对生活和行动的安排。哲学则与此相反，它如果是正确的话，那么就只能以温和与适中的意见提供于我们；如果是虚假而狂妄的话，那末它的意见也只是冷静的、一般的思辨的对象，很少可以达到打断我们自然倾向进程的程度。哲



学家中间，只有犬儒学派是一个离奇的例子，只有他们曾由纯粹哲学的推理陷入了极度狂妄的行为，正像世界上曾有的任何僧侣或托钵僧一样。一般说来，宗教中的错误是危险的；哲学中的错误则仅仅是可笑而我也知道，具有这种心理上的优点和心理上的弱点的两类人将包括不了所有的人类，尤其在英国，有许多正直的先生们因为经常从事家庭琐事，或是以通常的消遣自娱，他们的思想很少超出每日呈现于其感官前的那些对象之外。的确，这一类人，我并不想把他们造成哲学家，我也不希望他们成为这些研究中的同道，或这些发现的听众。他们还是留在他们现在的情况中比较好；我不想把他们锻炼成哲学家，我只希望我们能够把这种粗泥上的混合物分一分给我们各派体系的奠基人，因为这正是他们通常所最需要的一种成分，可以缓和组成他们的那些烈焰般的分子。当一种热烈的想像被允许进入了哲学，当各种假设只因为是动人听闻和称心合意而被采纳时，那末我们便永不能有任何稳定的原则，也永不能有任何符合于平常的实践和经验的意见。但是如果这些假设一旦消除了，那末我们就可以希望建立一个体系或一套意见，这个体系即使不是真实的(因为这一点或许是超过了我们的希望)，至少也会使心灵感到满意，而经得起最苛刻批评的考察。如果我们想到，这些问题成为探讨和推理的题材，为时尚短，那末我们便不会因为人世间许多空想体 273 系的倏生倏灭，而对达到这个目的表示绝望了。在两千年的时间内，曾经屡次有那样长期的中断，又经过那样大的挫折，所以这段历史只是一段短暂的时间，不可能使科学达到相当完善的程度；也许我们还处在世界的过早的时期，难以发现任何可以经得起最后世代人类的考察的原则。就我而论，我的惟一希望只是：在某些点上使哲学家们的思辨转到另一个方向上去，并向他们比较清楚地指出他们惟一能够希望对之得到证信和信念的那些题目，借此我可以对促进人类知识稍有贡献。人性研究是关于人的惟一科学，可是一向却最被人忽视。我如果能使这门科学稍为流行一些，就心满意足了。这一点希望平息了有时候控制着我的怒气，又把我的心情从有时候控制着我的懒散状态中振奋起来。读者如果觉得自己处于同样轻松的心情，请他随着我进入我后面的思辨中。如果不是这样，那么就请他顺从自己的爱好，等待勤奋精神和高兴心情的再度来临。一个人如果这样轻松愉快地研究哲学，比起另一个感觉自己爱好哲学、而同时却充满了疑虑和犹豫以至完全排斥哲学的人，他的行为就更符合于地道的怀疑主义。一个地道的怀疑主义者，不但怀疑他的哲学的信念，也怀疑他的哲学的怀疑；不论由于怀疑或信念，他都从来不会拼弃他可能自然享有的天真的快乐。

虽然我们有怀疑主义的原则，我们还是不但应当一般地纵容那种爱好从事于最细致的哲学研究的倾向，而且还应当顺从那种使我们在某些特殊点上(依据我们在特殊时刻观察这些特殊点的那些观点)表示肯定而坚决的倾向。我们比较容易制止自己，不去进行一切考察和探讨，而不容易制止自己那样一种自然的倾向，并防止由于精确和详细地观察一个对象总是会发生的某种信念。在这样一种场合下，我们不但容易忘掉我们的怀疑主义，甚至也容易忘掉我们的谦逊，而应用这一类的词语，如显然，确实，不可否认的；我们对于公众如果存着适当的敬意，或许就应当避免这类词语。我也可能曾经照着别人的榜样陷于这种错误之中；不过在这里，我要申请大家不要再提出在这一方面所可以提出的任何驳斥，我在这里声明，这一类词语是由我对于对象的现前观点所逼出来的，并不意味着独断的精神，也不意味着对于我自己

的判断的自负的看法；我很知道这一类意见是不适合于任何人的，而对于一个怀疑主义者则更不适合。

〔译注〕圣经旧约，以赛亚第六章二节：其上有撒拉弗(天使之一种)侍立，各有六个翅膀，用两个翅膀遮脸，两个翅膀遮脚，两个翅膀飞翔。

