

汉译世界学术名著丛书

人类理解论

下 册

〔英〕洛 克 著



人类理解论（下册）

第三卷

第一章 通论文字或语言

1 人天生宜于发出音节分明的声音——上帝既然意在使人成为一个社会的动物，因此，他不仅把人造得具有某种倾向，在必然条件之下来同他底同胞为伍，而且他还供给了人以语言，以为组织社会的最大工具，公共纽带。因此，人底器官组织，天然造得易于发出音节分明的声音，这种声音就是我们所谓字眼 words 不过只有声音并不能产生语言，因为鹦鹉和别的鸟类亦可以借着学习，发出十分清晰的声音来，可是它们并无所谓语言。

2 声音必须成为观念的标志——因此，人不仅要有音节分明的声音，而且他还必须能把这些声音做为内在观念底标记，还必须使它们代表他心中的观念。只有这样，他底观念才能表示于人，人心中的思想才可以互相传达。

3 声音还必须是概括的标记才行——不过只有这一层，还不能使字眼尽其功用。欲使字眼尽其功用，我们不能只使声音来表示各种观念，还必须使各种观念各各能包括一些特殊的事物才行。因为每一个特殊的事物如果都需要一个特殊的名称来标记它，则字眼繁杂伙多，将失其功用。为了避免此种不利起见，语言中恰好又有进一层的好处。就是，我们可以应用概括的字眼，使每一个字来标记无数特殊的存在。声音所以有这种巨大的功用，只是因为它们所表示的那些观念是有差异的。因为各种字眼所表示的各种观念如果是概括的，则那些字眼亦就成了概括的，它们所表示的观念如果是特殊的，则它们仍是特殊的。

4 除了表示各种观念的这些名称而外，人们还用别的一些文字，来表示简单的或复杂的观念底不存在，或表示一切观念底不存在。类如拉丁文中的空无 Nihil，英文中的无知 ignorance，“不毛”barrenness。这些消极名词或缺性名词都不能说是属于观念的，或表示观念的，因为它们如果表示任何观念，则它们会成了全无意义的声音，因此，它们只是关系于积极的观念，而表示它们底缺如的。

5 各种字眼最后都是由表示可感观念的那些字眼来的——我们如果注意字眼是在多大程度内依靠于普通的可感的观念的，那我们就会稍进一步认识到我们意念底起源，和知识底起源，我们还应当知道，许多文字普通虽然表示远离感官的那些行动和意念，可是它们也都是由那个根源来的，也都是由明显的观念转移到较抽象的意义，并因而表示那些不为感官所认识的各种观念的。就如想象 imagine，体会 apprehend，了解 comprehend，固执 adhere，存想 conceive，注入 instil，厌恶 disgust，纷扰 disturbance，平静 tranquility 等等字，都是由可感事物底作用转借而来，应用在一些思想形式上的。精神底原意为呼吸，天使底原意为使者。而且我敢说，在各种语言中，许多名称所表示的事物虽然不是被感官所知觉到的，可是我们如果一追溯它们底起源，就会看到，它们亦是由明显而可感的观念出发的。由此我们可以猜想，初创语言的那些人心中所有的意念都是什么样的，都是由那里来的。我们由此并且可以看到，即在事物底命名方面，自然亦于无意中给人指示出他们一切知识底起源和原则来。因为我们看到，人们在用各种名称来表示他们心中的任何作用，或不为感官所察知的任何观念时，他们爱惜用普通熟知的各种感觉观念，来使别人较容易地存想他们心中所经验，而外面却无

表现的那些内心动作。他们如果得到众所共知的一些名称，来表示他们心中的各种动作，则他们便因此有充分的材料，来以各种文字，表示他们底一切别的观念，因为他们底观念，不外外面的明显知觉，或内心对这些知觉所起的各种动作。因为我们已经证明，一切观念不是由外面的可感物来的，就是由我们自己意识到的内心的元气运动来的。

6 分配——不过要想理解清楚，语言在教育 and 知识方面的功用和力量，则我们还应该来考察：

第一点，在普通用语中，什么是各种名称直接所表示的。

第二点，一切名称（除了固有名称）既然都是概括性的，而且它们所表示的不是特殊的此一事物或彼一事物，而是一类一列的事物，因此，我们其次就应该考察，它们所表示的这些种和类究竟是什么东西，并且它们是怎样形成的。这一层如果彻底清楚，（这是应当做到的），则我们便比较容易发现出字眼底正当功用，语言底自然利益和缺点，以及免除字眼意义含糊和游移的矫正方法。如果做不到这一层，则我们讨论起知识来，便不能井井有条。因为知识既成立于命题，而且通常成立于最普遍的命题、因此，知识和文字的关系或者要比人们所想象的较大一些。

下边我们就要考察这些问题。

第二章 字眼底意义

1 字眼是沟通思想的必要的明显标记——人虽有各式各样的思想，而且他们自己或别人虽然可以由这些思想得到利益和快乐，可是他们底思想都是在胸中隐藏不露的，别人并不能看到它们，而且它们自身亦不能显现出来。思想如不能传达，则社会便不能给人以安慰和利益，因此，人们必须找寻一些外界的明显标记，把自己思想中所含的不可见的观念表示于他人。为了达到这种目的起见，最繁多、最迅速的工具只有各种音节分明的声音，因为人底声音不但容易发出，而且花样亦是很错杂的。自然既使语言合于这种目的，因此，我们就容易存想，人们何以要利用它们来标记各种观念。不过语言所以能标记各种观念，并非因为特殊的音节分明的声音和一些观念之间有一种自然的联络，因为若是如此，则一切人底语言应该只有一种。语言所以有表示作用，乃是由于人们随意赋予它们一种意义，乃是由于人们随便来把一个字当做一个观念底标记。因此，字眼底功用就在于能明显的标记出各种观念，而且它们底固有的，直接的意义，就在于它们所标记的那些观念。

2 谁用什么字眼那些字眼就是他底观念底明显标记——人们所以要利用这些标记，一面为的是要把自己底思想记录下来，以便帮助自己底记忆，一面是为的是要把自己底观念表示出来，呈现于他人之前。字眼底原始的或直接的意义，就在于表示利用文字的那人心中的观念——不论那些观念是怎样不完全地，疏忽地，由它们所表象（假设如此）的那些事物获得的。一个人如同他人讲话，则他底目的是要人了解它。因此，说话底目的就在于使那些声音，当做标记，把自己底观念表示于人。因此，字眼所标记的就是说话人心中的观念，而且应用那些字眼（当标记用）的人，亦只能使它们直接来标记他心中所有的观念。若非如此，则他一面可用文字来标记他底概想，一面又可以把它们应用到别的观念上，要照这样，则字眼同时是他底观念底标记，同时又可以是，那就完全无意义了。字眼既是人自己发明的标记，因此，他不能自动地用它们来标记自己所不知道的东西。要是这样，字眼就不是任何事物底标记，声音亦就全无意义。一个人并不能用字眼来标记事物中的性质，亦不能用字眼来标记他人心中的概想；因为这些都是他们观念不到的。只有他自己有了相当的观念时，他才能假设它们和别人心中的概想相应，他才能用文字来表示它们。因为他若是没有观念，则字眼所标记的是他所不知道的，亦就是毫不存在的。但是他纵然可以用自己底观念来向自己表象别人底观念，而且用同一名称来称呼它们，可是他所称谓的那些观念仍是他自己的，仍不是他所没有的。

3 这种情形，在日常用语中，是很必要的，因此，在这方面，智者，愚人，学士，和无学之人底用字都是一样的（只要他们有一点意义）。一切字眼都代表着说话者底观念，而且他用那些字眼，亦就是要表示这些观念。一个小孩只注意到所谓黄金中的辉煌的黄色，而不注意到别的，因此，他只用黄金一词来表示那个颜色观念，并不用它表示别的，并且叫孔雀尾中那种颜色为黄金。另一个人在较进一步观察之后，又会在黄色上加了一种重量，因此，他所用的“黄金”二音，又可以表示具有黄色和重量的一种复杂的实体观念。

另一个人又会在这两种性质上，加一种可熔性，因此，黄金一名在他就表示着一种很明亮，很重，可熔，而色黄的物体。此外，另一个人亦许除此

以外再加上可展性。这些人在表示自己底观念时，都用黄金一词，不过我们看到，各人都只能用它来表示自己底观念，并不能用它来标记他所不具有的一个复杂观念。

4 字眼常秘密地参照一些东西——人们所用的字眼虽然就其本义讲只能直接表示说话人心中的观念，可是人们在用它们时，要在自己心中秘密地参照两种东西。

第一，参照于别人心中的观念——第一，人们假设他们底字眼亦可以标记同他们接谈的那些人心中的观念，因为若不如此，则他们底谈话会全无效果，因为同一种声音，他们如用以代表一种观念，听者又用以代表另一种观念，那他们就等于说两种话了。不过在这方面，人们并不常来考察，他们同他们接谈的人，心中所有的观念是否是同一的。他们以为自己所用的文字只要契合于普通语言底固有意义，那就够了。在这里，他们假设，他们用字眼所标记的那个观念，正确乎是同国中用同一字眼的那些有理解的人心中的观念。

5 第二，参照于事物底实相——第二，人们并不愿意让人想自己只是在谈说自己底想象，而不是在谈说事物底实况，因此，他们永远假设，他们底字眼代替着事物底实相。不过这一层多半又牵涉于各种实体和其名称，正如前一种多半关涉于简单的观念和情状似的，因此，我们可以在后来专门研讨混杂情状和实体底名称时，再来详尽地讨论应用文字的这两条途径。不过我在这里还可以说，我们如果使字眼不代表心中的观念，而代表别的东西，我们就误用了字眼，使它们底意义必然陷于含糊和纷乱。

6 通用字眼可以立刻刺激起观念来——关于字眼我们还可以作进一层的研究。第一，字眼既然直接标记人底观念，并且因为能成为传达观念底工具，使人们互相表示自己胸中的思想和想象，因此，因为恒常习用之故，一些声音同它们所代表的观念之间，便发生强固的联系，使人们一听到那些名称，就会立刻生起那些观念来，好象产生它们的那些物象真正触动了自己底感官似的。

7 人们常用无意义的字眼——第二，字眼底固有的直接的含义，就是说话者心中的观念。可是我们虽从摇篮中起，就因为习惯之故，学得了完全清晰的声音，使我们底舌根可以立刻说出它们来，使我们底记忆永远保存住它们，可是我们并不永远能细心考察它们底完全的意义。因此，我们就常看到，就是那些想仔细思考的人们，其思想亦多半着重在文字上，而不甚着重在事物上。不但如此，而且因为许多字眼是在学得观念以前就学会的，因此，不但是儿童，就是一些成人，说起话来，亦只如鹦鹉一样，因为他们只学会那些声音，并不知道它们底意义，但是字眼只要有功用和意义，则声音和观念之间，必然有恒常的联络，而且可以指示出，此一个就表示着彼一个。我们如不能这样应用它们，则它们只不过是一些无意义的喧声。

8 它们底意义完全是由人调动的——我们已经说过，各种字眼因为习用之故，可以恒常而迅速地在人心中刺激起一些观念来，因此，人们会想象它们中间有一种自然的联系。不过我们很容易看到，它们所指示的是人们底特殊观念，而且它们底含义完全是可以随人意转移的，因为我们虽然以为它们是某些观念底标记，可是有时我们竟然不能用它们来在他人心中刺激起那些观念来。任何人都有一种不可侵犯的自由权利，任意使各个字眼来表示自己心中的观念，因此，别人虽与我们用同一的字眼：可是我们并没有权力来使

他们在心中发生那些字眼所表示的同一的观念，因此，伟大的奥古士都 August 虽然具有统治世界的权力，可是他承认自己不能创造一个新拉丁字。那就是说，他在他底人民底口中和普通语言中，并不能随便指派某个音应表示某个观念。自然，普通的习惯，可以借着一种默然的同意，在一切语言中，使某些音专表示某些观念；因此，那个音底意义便会大受限制，而且人们说话时，若非用它来表示那个观念，他就会说错话。不但如此，而且我可以说，一个人底字眼在听者心中所刺激起的观念，如果不是他用这些字眼所表示的那些观念，则他底说话会全无意义。因此，一个人在运用字眼时，他底意义如果与普通的意义有别，如果与和他交谈的那个人底特殊意义有别，他一定会有不利的结果。可是无论如何，我们仍然看到，在他运用那些字眼时，那些字眼底意义仍然限于他自己底观念，并不能标记别的事物。

第三章 普通名词

1 字眼底大部分都是概括的——一切存在的事物都是特殊的事物，因此，人们或者会想，字眼既与事物相契，所以它们亦应该是特殊的（据其意义而言）。不过我们所见的，恰与此相反。一切语言中大部分字眼都是概括的名词，这亦并不是疏忽或偶然底结果，乃是理性和必然底结果。

2 每一个特殊的事物万不能各有一名——第一点，每一个特殊的事物并不能各有一个特殊的名称。因为字眼所以有意义和功用，既是因为心中的观念和表示观念的那些声音有一种联系，因此，在应用各种名称于各种事物时，人心必须对各种事物有清晰的观念，而且必须保留各个事物底特殊名称，使那个名称专属于那个观念。不过人类底才具并不能对我们所遇到的一切特殊的事物都形成清晰的观念，并且把它们保留起来。人所见的每一鸟，每一兽，触动感官的一草一木，亦并不能在容量广大的理解中，各各找到一个地方。自然我们听说，有的将领们能对全军兵士，一一指名称呼，不过这虽是一种特殊惊人的记忆，可是我们仍然易于看到，人们为什么不曾想以特殊的名称来称呼羊群中的每只羊，或在他们头上飞翔的每个乌鸦，何以更不曾想用特殊的名称，来称呼自己所遇的每一树叶，每一沙粒。

3 这样亦并无用处——第二点，这纵然是可能的，亦并没有用处，因为这样就达不到语言底主要目的。各种特殊事物底名称，如果不能供人用以传达彼此底思想，则人们虽有一大堆名称，亦就无济于事了。人们所以学习各种名称，并且用它们同人接谈，原意只是要让人了解自己。不过要想使人了解自己，我们底语言器官所发出的声音必须刺激起他人心中的观念来，而且所刺激起的观念还必须和我发那个音时心中所指的观念是一致的。不过各个名称如果只能用于单我一个人心中对之有观念的特殊的的事物上，则这事是不可能的，因为我心中所注意到的特殊的事物，并不必都是别人所熟习的，因此，那些事物底名称，在别人是毫无意义，而不可理解的。

4 第三点，我们纵然承认这是可能的（我觉得是不可能的），可是每一个特殊的事物有了一个特殊的名称以后，亦不能在推进知识方面有多大进步。因为知识虽然建立在特殊的事物上，可是只有借概括的观察，才能有所扩大。既然要有概括的观察，则各种事物必然要分为种类，并且有概括的名称才行。因此，这些事物和其名称，便纳入某种范围中，而且若非人心能以容受，情形在所必需，则它们底数目便不必时时加多。因此，人们大部分便安于普通的事物分类；但是为了方便之故，人们还一样可以用固有的名称，来分辨特殊的事物。因此，人在自己底那一个种内（人类中），便常常应用固有的名称，使各人有各人底特别称呼，因为在人类中，人们常要与同类交往，而且常要提到特殊的人们。

5 什么事物具有固有的名称——除了各人以外，国家，城市，河流，山岳以及相似的地理分划，亦常有特殊的名称，而它们所以如此，亦是因为同一的理由。它们都是人们寻常需要特殊标记出的，而且是要在会议中向对方表示出的。我们如果常常因为某种原故提到特殊的马，亦如常常提到人一样，则我们在马方面，亦当如在人方面，有很惯熟的名称。因此，并赐福乐 Bucephalus（原义为牛头马，是亚历山大的战马）一词亦可以同亚历山大 Alexander 之名，一样常为人所用。因此，我们常见，赛马者常用固有名称，来区别他们底马，就如他们用固有名称，来区别他们底僕人似的。因为在他

们中间，常需要提到此一匹马，或彼一匹马（在它们不在眼前时）。

6 概括性的文字是怎样形成的——其次的问题就是要考察，概括性的文字是怎样形成的，因为一切存在的事物，既都是特殊的，那么我们怎样能得到概括性的名词，或者说，我们在哪里发现它们所表示的（假设如此）那些共同性质呢？字眼之所以成为概括的，乃是因为它们被人作为概括观念底标记。观念之所以成为概括的，乃是因为人们把它们从时间，空间的特殊情节，以及决定它们成为或此或彼的特殊存在的其他观念分离开。借着这种抽象方法，它们便能以表象一个以上的多数个体。其中的各个体既都与那个抽象观念互相契合，因此，我们就说它是属于那一类的。

7 不过要把这一层推论得更清晰一点，则我们还正不妨追寻我们意念和名称底起源，而且可以察看，我们进行时循着什么次序，我们是用什么步骤，由婴儿时起，扩大了我们底观念。分明不过的是：儿童们对他们所接谈的那些人所生的观念（我们是专举这一例），亦正同那些人一样，都只是特殊的。乳母这一观念，同母亲这一观念一样，都是他心中所亲切地形成的，而且它们正如图画似的，亦只表象着那些特殊的个人。他们原始给与这些观念的各种名称，亦只限于那些个人自身，而且儿童们所用的乳母，妈妈等名称，亦只限于那些个人。后来时间长了，认识多了，他们又会看到，世界上还有许多事物，而且那些事物又因为在形相和别的一些性质之间，有共同的契合之处，因而同他们底父母以及和他们惯熟的人们又相似，因此，他们又形成可以包括许多特殊事物的一种观念，他们于是就跟着别人，给那个观念以人类这个名称。因此，他们就得到一个概括的名称和一个概括的观念，不过在这种过程中，他们并未曾有任何新的创造，他们亦只是把彼得 Peter，詹姆斯 James，玛丽 Mary，真旋 Jane 等复杂观念中的特殊成分省掉，只把它们共同的成分保留下来。

8 儿童们既然渐渐获得了“人”这个概括名称和观念，因此，他们就容易由同一途径，进到更概括的名称和意念上。因为他们看到，许多事物虽然和他们底人底观念不同，而且不能包括在那个名称以内，可是它们仍有许多性质同人相似，因此，他们就把这些性质保留起来，形成另一个更概括的观念。他们又给了这个观念以一个名称，因此，他们又造成一个含盖性更大的名词。不过这个新观念所以能形成，并非因为他们添了些什么东西，只是因为他们把人这一名称所表示的形相和别的一些性质除去，而把“动物”一名所包括的身体，生命，感觉和自发运动，保留下来。

9 概括性的名称只是抽象的观念——人们在原始形成概括性的观念和概括性的名称时，确乎是由于这种途径的。这一点是很分明的，并不用别的证明，我们只须一考察自己或他人，看看他们在知识方面的心理进程如何就是了。人们如果以为概括性的事物或意念，不是由较特殊事物底复杂观念抽象而得的，割裂而得的，则我恐怕他们再不知向何处去找寻这些观念。人如果不信，则他可以先反省反省，然后再告我，“人”一观念同彼得和保罗等观念怎样分别，马一观念同并赐福乐一观念怎样分别；它们所以有分别，是否因为在前一种观念中把特属于各个体的成分去掉，只把特殊的复杂观念（属于特殊存在的观念）中那些共同的成分保留下来？至于人和马二名所表示的复杂观念，我们如果再把它们所差的地方除去，把它们所同的地方留下，然后以所留下的成分做为一个新的独上的复杂观念，并且给它以动物一名，则我们便有了一个较为概括的名词，而且这个名词不但包括了人，还包括了别

的活物。我们如再把动物观念中的意识和自发的运动去掉，而以所余的身体，生命，营养等等简单观念做成一个复杂的观念，则这个观念更会概括，而且我们亦可以用更含盖的“生物”一名来称呼它。这一层是很明显的，并用不着再多讲；我们只可以说，人心还可以由此途径进到“物体”，“实体”，“存在”，事物等等表示任何观念的那些普遍的名词。总结起来说，经院中聚讼纷纭的所谓属事类和物种的那个问题（经院以外，人们就不理会注意这问题），只是一些具有名称而含义或宽或狭的抽象观念。在这些观念中，有一种恒常不变的情形，就是，每一个较普通的名词所表示的观念，只是那个大观念中所包含的任何小观念底一部分。

10 为什么人们常应用“事类”来下定义——我们由此可以看到，人们在给各个字眼下定义时（所谓定义就是表明它们底含意），何以常要用事类，或进一级的概括名词。这种做法并非由于不得已，只是为了省却麻烦，免得一一列举事类（或进一级的概括名词）中所含的那些简单观念，或者因为自己不能列举，故意来避免羞耻。不过以事类和种差 *differentia*（这些学术上的名词虽是由拉丁文来的，可是它们很恰合于它们所表示的这些观念，所以我仍用它们），来下定义，固然是一条捷径，可是我想它或者不是最好的方法。至少我可以相信，它不是唯一的，绝对必需的途径。因为我们所以要给名词下个定义，原是要想借文字使他人了解所定义的那个名词所表示的观念，因此，要下定义，最好是把那个名词中所含的那些简单观念列举出来。人们所以不事列举，而习于应用进一级的概括名词，那并非由于必然，亦不是说由此更为明白，乃是为其迅速敏捷的缘故。我想，一个人如想知道“人”字所表示的观念，而且你又告他说，人是一个有广袤的实体，他有生命，有意识，有自发的运动，有推理能力，则我想，那个人一定会了解人字底意义，一定会明白知道人字所表示的观念，而且了解的程度，至少亦可以比你说人是一个有理性的动物时一样。因为“有理性的动物”一词仍可以借动物一词底各种定义，如生物，实体之类，分化成上边列举的那些观念。我这里解释人字时所用的定义仍是经院中通常的定义，这个定义虽或不是最精确的，可是亦可以供我们现在的用途。在这个例证中，人们可以看到，所谓“定义必含事类和种差”的那个规则是从那里起的，这个例证已经明白地给我们指示出，这个规则并不是必然的，而且我们纵严格地遵守它，亦并无多大利益。因为所谓定义只是用别的一些文字来解释一个文字，使人了解那个文字底意义或其所表示的观念，可是语言并非按照论理学底规则创造出的，因此，每一个名词底意义并不能都精确明白地为其他两个名词所表示。经验已经明白指示我们这一点，而且创立这个规则的人们，亦并不能首尾一贯，他们所下的定义很少能够契合这个规则。不过关于定义，我们可以在下一章详为解说。

11 总相和共相只是理解底产品——再返回来说概括的名称，则我们又看到，总相和共相不属于事物底实在存在，而只是理解所做的一些发明和产物，而且它所以造它们亦只是为自己底用途，只把它们作为一些标记用，——不论是字眼或观念。我们已经说过，字眼所以成为概括的，只是因为它们是概括观念底标记，而且可以无分别地应用在许多特殊的事物上；我们还说过，观念所以成为概括的，只是因为它们能表象许多特殊的事物，不过各种事物自身并没有普遍性，而且那些字眼和观念底意义虽是概括的，可是各种事物底存在都是特殊的。因此，我们如离了个体，则所余的共相只是我们自己底产物，它们所以有概括的性质，只是因为它们可以被理解所变化，来指示或

表象许多个体。因为它们所有的意义，不是别的，只是人心在它们上所加的一种关系。

12 抽象的观念形成了事类和物种的本质——其次的问题，就是要考察，概括性的名词所有的意义是什么样的。因为我们一面看到，它们并不只表示一个特殊的事物，因为要是那样，它们就不是概括的名词，而成了特指的名称。而在另一面，则我们又看到，它们亦并不表示一种复数，因为要是如此，则抽象的人字与人们二字便会表示相同的东西，而语法学者所谓数目底区分，亦就多余而无用了。因此，概括性的名称所表示的，只是一类的事物，而它们所以能够如此表示，都是因为它们各各是人心中抽象观念底标记。许多事物如果都同这个观念互相符合，则它们便归类在那个名称以下，或者也可以说是属于那一类的。因此，我们看到，所谓种差底本质，并不是别的，只是一些抽象的观念。任何事物所以属于某一种，只是因为它有那一个种底本质，而它所以配得到那个名称，亦只是因为它能同那个名称所表示的观念互相契合，因此，具有那种本质，和具有那种契合，就是一回事；因为属于某一个种，和有权利配称为某一个种，那正是一回事。就如说，“要当一个人”，或“属于人种”，正和“有权利配称为人”，是一回事。同样，要当一个人，或属于人种，亦正和具有人底本质是一回事。我们知道，任何事物如果不与人字所表示的那个抽象观念互相契合，则它不能成为一个人，亦不配有人底名称。同样，任何事物如果不具有人种底本质，则它亦不能成为人，亦不配有人底名称。因此，我们就可以断言，那个名称所表示的那个抽象观念，和那个种底本质是一致的。因此，我们就可以说，物种底本质，和事物底分类，都只是理解底产品，因为只有它能抽象，能形成那些概括的观念。

13 它们虽是理解底产品，可是亦以事物的相似关系做基础——人们并不要以为我忘了，自然在产生事物时，曾经使它们有些互相类似，更不要以为我否认这一层。这种情形在各方面都是显著不过的，尤其在动物，和以种子来繁殖的一切事物方面，更为显著。不过我们仍然可以说，能给它们进行分类命名工作的，仍是理解，因为理解可以在事物中间发现出相似性来，做成概括的抽象的观念，把它们保留在心中，并且给它们立下名称，以为事物底模型或形式。因为形式底本义正是这样的；各种存在着的特殊的事物如果与那个形式互相契合，则它们便属于那一种，得到那个名称，并且归在那一类里边。因为我们如果说，“这是人，那是马；这是正义，那是残忍；这是表，那是背心；”则我们所做的亦只是把各种事物归在那些不同的种名下面，因为我们看到，它们同那些名称所标记的那些抽象观念正相契合。各种名称所标记的那些种底本质，只是人心中的抽象观念；这些观念就在存在的特殊事物和分类它们的那些名称中间，形成一种纽带。任何时候，概括性的名称如果同特殊的事物发生了联系，则连接它们的媒介，只有这些抽象的观念。因此，我们所分别，所称谓的那些种差底本质，一定不是别的，一定只是我们心中那些精确的抽象观念，因此，人们在实体方面所假设的那些实在本质，如果同我们底抽象观念不一样，则它们便不能成为事类底本质，以供我们分别事物之用。因为两个事类正可以成为一个事类，正如两个不同的本质可以成为一个事类底本质一样。因此，我们可以问，马或铅的变化，有哪一种不可以使它们成为另一个事类，而不再为马或铅呢？我们若以抽象的观念，来决定事物底事类，则这个问题是容易解答的。但是人们如果在这方面，想以假设的实在本质，来指导自己，则我猜想，他们一定会迷惑而不知所可。他

们一定不会知道，一种东西在什么时候，确乎已经不是一匹马，或不是一块铅。

14 每一个独立的抽象观念是一个独立的本质——我虽然说，这些本质和抽象的观念（它们是各种名称底尺度，和事类底界限）是理解底产品，可是人们并不必惊异这种说法，因为他们一经考察，就会知道，至少那些复杂的观念，在各个人都不一样；它们所合的简单观念，在此人和彼人间并不一样。因此，在此人认为是一种贪恋，在彼人就认为不是。不但如此，即在实体方面，抽象的观念虽似乎是由事物本身来的，可是它们亦并不经常是一致的。不但如此，即在我们最习见习知的那些物种间，抽象观念亦是不一致的。因为人们常问，妇人生出的胎儿是不是一个人；而且他们竟然辩论，人是否应该养育它，并给它施洗礼。如果人这一个名称所表示的抽象观念或本质，是自然底产品，而不是理解在不确定的方式下所造成的简单观念的集合体，而不是被理解所抽象所命名的一种东西，则这个问题是不会发生的。因此，在实际上，每一个独立的抽象观念就是一个独立的本质，而且表示那些独立观念的各种名称，亦就是根本不同的一些事物底名称。因此，圆形之本质上同椭圆不一样，正如绵羊和山羊之本质上不一样似的，雨和雪之本质上不一样，正如水和土之本质上不一样似的。因此，任何两个抽象观念，只要在任何部分互相差异，而且各有一个名称，则它们便形成两个物种，而且这两个物种之在本质上互相差异，正如世界上最远隔，最反对的两个东西一样。

15 实在的和名义的本质——但是有些人们既然认为事物底本质是完全不能认识的（自然亦不是没有理由），因此，我们正不妨来考究一下本质一词底各种含义。

第一点，所谓本质可以当做是任何事物底存在看，而且物之所以为物，亦就全凭于它。因此，事物底内在组织（这在实体方面往往是不能被人认识的），就是可感性质所依托的，因此，它就可以称为本质。本质一词底原义亦正是如此的，这由其字源就可以推知。因为本质 *essentia* 一词原义就是存在。我们在谈说特殊事物底本质，而不给它们以任何名称时，则我们所用的本质一词还是指的这种含义。

第二点，经院中因为忙于探究并辩论事类和物种的缘故，因此，本质一词几乎失其原义。因此，“本质”一词就不用于事物底实在的组织，而几乎完全用于类和种的这种人为的组织。自然，人们也往常假设物种有其实在的组织，而且我们亦分明知道，一定有一种实在的组织，然后共存的简单观念底集合体才有所依托。不过我们分明看到，各种事物所以归在某某“种名”下边，只是因为它们同那些种名所表示的抽象观念相契合，因此，事类或物种底本质，并不是别的，只是那些类名和种名所表示的那些抽象观念。普通所用的本质一词，多半指这种含义而言。这两种本质，我想一种正可以叫做实在的本质，另一种正可以叫做名义的本质。

16 名称和名义的本质间之恒常联络——在名义的本质和名称之间，有一种很密切的联系，因此，任何物种底名称所指的特殊存在，都有这种本质，而且它正因为有这种本质，才能和那个名称所表示的那个抽象观念互相契合。

17 要假设物种是被实在的本质所区分的，那并没有用处——如果我没有错误的话，则我似乎记得，关于有形实体（单指这些实体）底实在本质人们曾有两种意见。有一些人是用本质一词表示他们所不知道的一种东西，他们

假设宇宙间有一定数目的本质，一切自然的事物都依此以生，而且各种事物只因精确地具有这些本质，才能成为此一种或彼一种。这是一种意见。另有一些人以为一切自然事物中的不可觉察的各部分虽有一种实在的，不可知的组织，可是我们所以能分别它们，所以能按照需要把它们分种列属，并给它们以公共名称，只是凭借于由那种内在组织所流出的一些可感的性质。这是另一种意见，是比较合理的。我想前一种意见最能淆乱我们关于自然事物的知识。因为它虽然假设这些本质只是有定数的一些模型或形式，而且假设一切存在的事物都受此模型底陶冶，并且都平均具有这些本质，可是我们看到，在一切种动物中常有妖怪胎产生，而且在人类方面，亦有易子 change - ling，或别种奇怪的产物，常常难和这种假设相契。因为两种事物如果精确地具有同一的实在本质，则它们便不应该有差异的性质，正如两个形相在共同具有圆形底同一的实在的本质时，不应该有差异的性质一样。我们纵然没有别的理由来反对这个假设，可是它既然一面假设事物底本质是不可知的，一面又假设这些本质能区分事物底种，这就足见这个假设是完全无用的，并不能有助于我们底知识底任何部分。因此，只有这一种理由，我们亦可以废弃这一种假设，而自安于我们知识所能达到的那些物种底本质。不过我们在认真考察之后，就会知道，这些本质，只是我们用独立的概括名称所标记的那些抽象的复杂观念。

18 实在的和名义的本质，在简单的观念和情状方面是同一的，在实体方面是差异的——我们既把本质分为名义的和实在的两种，因此，我们可以进一步说，在简单观念和情状方面，它们永远是同一的，在实体方面，它们是永远差异的。就如空间被三条线所围后所成的形相，既是一个三角形底名义本质，亦是它底实在本质，它不但是那个概括的名称所表示的那个抽象观念，而且亦正是事物底本身存在，亦正是事物底一切性质所依的那种本质，亦正是那些性质完全不能离开地联合着的那种本质。不过说到我指上这个指环，则形成它的那一团物质便完全同三角形两样，在这方面，那两种本质是显然有别的。因为黄金底颜色，重量，可熔性，确定性，等等性质，所依靠的微妙部分底实在组织，才使那团物质成为黄金，使它有权利得到黄金底名称，这个名称就是黄金底名义的本质所在。因为任何东西底性质如果与那个名称所标记的那个复杂的抽象观念不相契合，就不能叫做黄金。不过特属于实体方面的这些本质底分类，我们在以后考察实体底名称时，还有机会来详细讨论它。

19 本质是不生不灭的——人们说，本质是不能生，不能灭的，因此，我们更能看到，附有名称的那些抽象观念正是本质无疑（如前所说）。如果事物底实在组织是事物底本质，则它便不能是不生不灭的，因为那种实在的组织是和事物同始同终的。除了造物主以外，一切存在的事物都是要变化的。至于我们所熟悉的，所归类的，所命名的那些事物，则更是易于变化的。因此，今天的草明天亦许就成了羊身上的肉，而且在几日以后，亦许就成了人身上的部分。在这些变化中，我们分明看到，它们底本质——就是各种事物所依靠的那种组织——是同它们一同毁坏，一同消灭了的。但是特殊的事物虽然极易变化；可是我们如果把人心中所确立的观念（附有名称的）作为事物底本质，则它们通常被人假设为恒久不变的。因为亚历山大和并赐福乐不论变成什么，而“人”和“马”所表示的那些观念仍被人假设为终久不变的，因此，那些物种中的各个体不论如何变化，可是那些物种底本质仍是完整而

无毁坏的。借着这个方法，物种底本质就可以不需要同种中任何个体底存在，而能安全完整，毫无变化。因此，世界上纵然到处找不到一个圆形（这个形相或者并不曾在任何地方精确地画出来），而圆形一名所标记的观念并不能因此失掉其存在，它仍然可以做为一个模型。来决定：我们所遇的特殊形相中，哪一个配称为圆形，哪一个不配，它仍然可以指示出哪一个有哪一种本质，属于哪一个物种。自然中虽无所谓独角兽和人鱼，可是我们既然假设这些名称代表着复杂的抽象观念，而且那些观念并没有含着矛盾，则人鱼底本质和人底本质是一样可以了解的，而且独角兽底观念亦正同马底观念是一样确定，一样稳坚，一样恒常的。由上边所述的看来，我们可以知道，本质底不可变说，就可以证明，本质只是抽象的观念；而且这种学说是建立在这些观念和标记它们的那些声音间之关系上边的。

同一的名称只要仍继续具有同一的意义，则这种学说常常是真的。

20 总摄前义——总结起来说，关于事类和物种以及它们底本质，我们一场大辩论底主旨不外是这样：人既然形成抽象的观念，并且把它们确立在心中，各各给以一个名称，因此，他们就可以一堆一簇地来考察它们，谈论它们，因此，人们底知识就较容易进步，较易于传达。人们底文字和思想如果只限于特殊的事物，则知识底进步是很迟缓的。

第四章 简单观念底名称

1 简单观念，情状和实体底名称，各有一种特殊之点——我虽然说过，一切字眼所直接表示的，只有说话者心中的观念，可是我们在进一步观察之后，就会看到，简单观念，混杂情状（各种关系在内），自然实体，等等底名称，都各有一些特点，而且互不相同。例如：——

2 第一点，简单观念底名称和简单实体底名称可以告知我们一种实在的存在——第一点，简单观念和实体两者底名称，不但直接表示心中的观念，而且报告一种实在的存在，因为它们底原始模型正是由这种存在所托出的。至于混杂情状底名称，则终止于心中的观念，而不使我们底思想再往前进一步，我们在下一章中。就可以较详细地看到这一层。

3 第二点，简单观念和情状两者底名称，常常表示实在的和名义的两种本质——第二点，简单观念和情状底名称不止表示其种属底名义的本质，而且永远表示其实在的本质。至于自然实体底名称，则只表示那些物种底名义的本质，而很少表示别的东西。在第六章专论各实体底名称时，我们将会看到这一层。

4 第三点，简单观念底名称是不能定义的——第三点，各简单观念底名称是不能定义的，一切复杂观念底名称是可以定义的。据我所知，人们向来未曾注意到，某些文字是能定义的，某些文字是不能定义的。人们因为缺少这种注意所以他们在谈论中便发生很大的争执和疑难来。因此，有的名词本来不能定义，可是人们偏要在这方面要求定义。又有的人们以为自己只应当用一个较概括的名称和一种限制（若以学术名词来讲，就是类和种差）来解释一个字，而且他们也就自足于这种解释，实则就按这个规则来形成定义，而听到它的人亦并不能比未听时较明白地概想到这个文字底意义。因此，我想，我们如果指示出，某些文字能可以定义，某些文字不能定义，并且指示出一个好定义怎样可以成立，则这种做法亦并非与题旨全不相干的；不但如此，而且这种做法很能阐明这些标记和观念底本性，因此，我们正该加以特殊考察。

5 如果一切文字都是可以定义的，则定义底过程将会无限——我们如果承认一切名称都可以定义，则我们必然会陷于无限定义底过程中。因为一个定义中所合的名称如果还得用另一个名词来定义，则我们将在哪里停顿呢？不过我现在并不想用这种理论来证明，一切名称不能都有定义。我只打算根据上观念底本性，和观念底意义，来指示出，什么名称是能定义的，什么名称是不能定义的。并且打算指示出这些名称都是什么样的。

6 什么是定义——所谓定义，“只是以一些不同义字来指示另一个文字底意义。”我想，这一层大家会承认的。文字底意义既然只是应用文字的那个人用它们所表示出的那些观念，因此，说话者如用一些文字把某个名词所标记的自己心中的观念，呈现于他人眼前，使别人看到它底意义，则那个名词底意义可以说是指示出的，那个文字可以说是有了定义的。定义底唯一功用和目的就在于此；而且定义底好坏，亦以此为唯一的尺度。

7 简单的观念为什么不能定义——我们既然立了这个前提，因此，我可以说，简单观念底名称（只有这些）是不能定义的。因为一个定义所合的各种名词既然表示着“几个”观念，因此，它们万不能在一起表示一个全无组合的“单纯”观念。因此，简单观念底名称是不能定义的，因为所谓定义，

就是以一些不同义字来指示一个文字底意义。

8 举运动为例——人们因为在自己底观念和名称方面，未曾看到这层区别，因此，经院中便发生了一种奇特的玩意。这一层，我们可以从他们对少数简单观念所下的定义中看得到。（我们所以说少数），因为说到大部分的简单观念，即在那些定义大师们亦是略而不提的，而他们所以如此，亦只是因为那些观念根本是不能定义的。不过就他们已下的定义看来，人底机智还能发明出更好的无意义的定义来吗？他们有一个定义说，“是一个有能力的存在物底现实——只在其有能力的范围以内。” *The act of a being in power, as far forth as in power*，我想纵然有一个有理性的人，如果不曾熟悉这个著名的谬谈，则他亦不会猜着这个定义是解释哪一个字的。如果杜莱 Tully 向一个荷兰人问 *beweeginge*（运动）是什么意思，而且那个荷兰人如果又以自己底语言答他说，运动“是一个有能力的存在物底现实——在其有能力的范围以内” *Actus entis in potentia quantum in potentia*。则我可以问任何人，他是否能想象自己了解了 *beweeginge* 一词所表示的意义，他是否能猜着荷兰人在用那个声音时，心中所有的那个观念？或要向人表示出的那个观念？

9 现代的哲学家虽然竭力想摆脱了经院中的胡言，而说较有意义的话，可是他们既借解释简单观念底原因，或借别的方法，来定义简单的观念，因此，他们仍是一样不成功的。原子学者虽然给运动下定义说，“它是由一地到另一地的经过”，可是他们所做的，不是只以一个同义字来代替另一个字吗？因为经过不就是运动么？我们如果再问他说，经过是什么，则他们不是仍得以“运动”来定义它么？因为我们如果说，运动是由此处到彼处的一个经过，则我们亦照样可以说，经过是由此处到彼处的一种运动，两个定义是一样不适当，一样无意义的。这只是翻译，并不是定义，因为我们只是把两个同义字互相掉换着。两个同义文字如果有一个是熟知的，则它自然亦可以使我们发现出未熟知的那个字所表示的观念，不过这却不是定义。我们如果说这是定义，则在字典中每一个英国字都可以说是相关的那个拉丁字底定义，因此，*motion* 亦正是 *motus* 底定义。笛卡尔派虽然说一个物体表层底各部分如果继续同别种物体表层底各部分接触，那就是运动，可是我们在仔细考察之后，就会看到，这亦一样不是好的定义。

10 以光为例——逍遥学者对于简单观念还有另一个定义，就是说，“光是一种可见物底现实——只在其可见的范围以内”。这个定义虽然比运动底定义不是更为荒谬，可是我们更容易看明白它底无用和无意义。因为人只要一反省自己底经验，就会相信，这个定义并不能使盲人稍为了解光这个字底意义；至于“运动”底定义，则在乍看之下，并不是那样无用，因为它可以逃了这个试验方法。“不过它仍是无用的”，因为这个简单观念，既是由触觉和视觉两者来的，因此，我们便不能指示出有任何人，可以只借运动一名底定义，来得到这个观念。又有的人们说，光是迅速地打动眼底的一大些小粒子，这话自然比经院中人们说得稍为有点意义。不过人们如果原来不知道光，则他们纵然完全了解了这些文字，亦不能明白光这一字所表示的观念。这个正如你告人们说，光不是别的，只是一大些小网球，神仙们整日家用拍子把它们向有些人（在他们经过别人时）底头上打击似的。因为我们纵然承认这种解释是正确的，可是光底原因底观念纵然精确，亦并不能把光本身底观念传达给我们，因为光本身是另一种特殊的感觉。这个亦正同锐利钢片底

形相观念和运动观念，不能把它所引起的痛苦观念给我们似的。因为感觉底原因，和感觉自身（在一个感官底简单观念方面），完全是两种观念，而且这两种观念之互相差异，互相远隔，是世界上任何两个观念所不能及的。因为一个人底眼如果受了黑内障而失明，则笛卡尔底小粒虽然尽管打动他底网膜，而且他虽然亦明白什么是小粒，什么是互相冲击，他亦不能得到任何光底观念，或近似的原东西。因此，笛卡尔派就分别有两种光，一种光就是我们感觉底原因，一种光就是它所生的观念，就是真正所谓光。

11 再继续解释，简单观念为什么不能定义——我们已经说过，简单的观念只能得立于物象经过各自的通路后在人心上所生的印象。如果它们不是这样进入人心的，则人们虽用尽全世界底文字来解释、来定义，任何名称，亦不能使我们生起那个名称所表示的那个观念。因为文字只是声音，因此，它们所产生的简单观念只限于那些声音自身底观念；而且它们所以能刺激任何观念，只是因为它们同它们寻常所表示的那些简单观念间有一种人为的联系。人们如果别有高见，则他可以试试，是否有任何文字可以使他知道凤梨底滋味，使他对于那种精美果实底上味得到正确的观念。他底记忆中如果保存着任何相似的滋味观念，而且那些观念是从他所尝过的可感的物象印在他底记忆中的，则你如果告他说，凤梨底滋味同那种滋味相近，则他在心中亦可以约略体会到那种相似性。不过这并非借定义给我们产生那个观念，这只是用熟知的名称来刺激起别的简单的观念来。而且这些观念同那种果实底真正滋味是十分差异的。在光和颜色，以及其他一切的简单观念方面，亦是同样情形，因为声音所附的意义，并非自然的，只是附加的，任意的。任何光或红底定义亦不足以给我们产生出光或红底观念来，正如光或红这两个字音不能产生出这些观念来一样。因为你如果想用声音（不论如何组织）来产生一个光底观念或色底观念。那正如同想使声音成为可见的，或使颜色成为可闻的一样，那正如同想使耳官来营其他一切感官底职务一样。这就如同说，我们可以用耳来尝味，品香，辨色似的。这种哲学，只可以应用于僧柯磐舍 Sancho Panca，因为他只听说达尔生旋。Dalcinea 就能看到达尔生旋（——见 Cervantes “吉诃德爷传”，按僧柯系吉诃德的侍从）。因此，人如果不曾借着固有的进口在心中接受了一个“文字”所表示的简单观念，则别的文字和声音虽然按照定义底规则组合起来，亦从不能使他了解那个“文字”底意义。唯一的方法只有使适当的物象同他底感官相接触，并且使他生起那个久已听说过的观念。有一个盲人颇为勤敏，他曾经劳心费力捉摸可见的物象，并且应用书中或朋友们底解释企图来了解他常常听到的光和颜色等等名称。有一天他就自夸说，他了解了朱红底意义。因此，他底朋友就问他说，究竟什么是朱红？那个盲人就答复说，朱红正仿佛号筒底声音！我想，一个人如果想用定义或一些解释的文字，来了解任何其他简单观念底名称，则他所得的结果，亦正和这个盲人一样。

12 在复杂观念方面，正有相反的情形，类如雕象和虹就是——在复杂的观念方面，情形便大不一样，它们既是由一些简单观念所组成的，因此，一些文字如果能表示这个组合中的那些简单观念，则这些文字便可以在心中印人以前不曾存在过的复杂观念，并且使人了解它们底名称。各种观念如果集合在一个名称下，则我们便可以给它下定义，或用一些别的文字，来指示一个文字底意义。而且我们可以由此了解从未触动我们感官的各种事物底名称，而且在他人应用一些文字时，我们亦可以形成一些观念同他们心中的观

念相应。如果定义中各名词所代表的各简单观念，没有一个不是听解说的那人底思想中所具有的，则他便可以理解这种定义。就如雕象一词就可以用别的文字解释给盲人听，而画片一词就不能。那正是因为他底感官曾经给了他以形相观念，而未曾给他以颜色观念，因此，他就不能生起颜色观念来。这一层理由正使画家胜过了雕刻家。他们两人都争夸各人艺术底精美；雕刻家说，他底艺术是较优越的，因为它人人较深，甚至于失明之人亦可以知觉到他底艺术底精美。画家亦同意来求助于盲人底判断。因此。他们就把前者底雕象，和后者底画片，置在盲人底面前。盲人先以手摸塑象，摸到身上和面上的外形，便大为惊赏匠人底绝技，不过人们后来又把他领导在画片面前，他底手于是又在画片上摩娑，于是人就告他说，他现在摸到头部，又摸到前额，又摸到眼上，又摸到鼻上，等等。可是他在摸动画布上的各部分时，并感不到些微差异，因此，他就嚷着说，那只有鬼斧神工能在他看不到，感不到任何事物的地方，给他们表象出那些部分来。

13 一个人虽未曾见过虹底现象，可是却知道那些颜色，则我们如果用虹这个字向他说话，并且列举虹底形相，大小，地位，光带，则我们会把虹这个字定义得十分清楚，使他完全了解。不过那个定义无论如何精确完全，亦不能使一个盲人了解它。因为他既然未曾借感觉和经验，接受过形成这个复杂观念的那些简单观念，所以任何文字都不能在他心中刺激起那些观念来。

14 我们已经说过，某些物象特宜于产生某些知觉，而且简单的观念亦只有借这种经验才能得到。我们底心中如果由此途径储蓄了这些观念，并且知道了它们底名称，则各种复杂观念如果是由它们所形成的，那我们便会定义它们底名称，或以定义来了解它们底名称。但是任何名词所代表的简单观念如果是一个人心中所不曾具有的，则我们永不能以任何文字来使他知道那个名称底意义。一个名词所表示的观念如果是一个人所熟悉的，可是那个人如果并不知道标记那个观念的那个名词，则我们如果用另一个他所熟悉的字来表示那个观念，就可以使他了解那个文字底意义。但是无论如何，任何简单观念底名称是不能定义的。

15 第四点，简单观念底名称是最少疑义的——第四点，简单观念底各名称虽然不能借助于定义，来决定它们底意义，可是它们比那些混杂情状底名称和实体底名称，仍是较少疑义，较为确定的。因为它们所表示的既然只是唯一的简单知觉，因此，人们大部分，可以完全一律地了解它们底意义，并没有余地来错解它底意义，或争辩它底意义。一个人只要一知道了“白”字是他在雪中或乳中所看到的那种颜色底名称，则他只要能保留着那个观念，他就不会误用了那个字。他纵然完全失掉这个观念，他亦不容易误解它底意义，他仍会觉得自己并不了解这个观念。这一类名称并不如混杂情状底名称之多歧义，因为它们各各并没有含着多数的简单观念。它们亦不似实体名称难以了解，因为在这里并没有一个假设的，人所不知的实在本质，以为各种难以计数的性质之所依托。因为在简单观念方面，名称底意义是可以立刻完全知道的。它并不成立于各个部分，因此，它亦就无所谓各部分底或增或减，因此，那个观念就不能变化，因此，它底名称底意义亦不至含糊，而不确定了。

16 第五点，简单观念在范畴系中 *linea praedicamentali* 并没有多少等级：——第五点，关于简单观念和其名称，我们还可以说，它们在所谓范畴系中，在由最低的进到最高的类时，并没有多少等级。理由是这样的。最低

的种既然只是一个简单观念，因此，其中便不能再去掉什么东西，使所异的地方除去，使原来的观念同别的东西合拢于一个公共观念之下，并且使那个较大观念具有一个名称，成了两个观念底总类。因为我们并不能在白和红底观念中，除掉什么，使它们发生了共同的现象，得到一个公共的名称。（反之，我们如果在人底复杂观念中把理性除掉，则我们会使他成了畜类，并且由此得到一个较概括的动物观念和名称）。不过人们因为一一列举，颇觉麻烦，因此，就以一个概括的名词，把白和红，以及其他简单的观念都包括进去。不过他们虽爱用一个字来包括那些性质，可是那个字往往只表示它们进入人心中的途径。因为人们如果用颜色一类（或名）包括了白，红，黄等等观念，则那个名词所指的观念，都是由视觉产生于心中的，都是由眼官进入人心中的。他们如果再形成一个较概括的观念，把颜色，声音，和其他相似的性质，都包括进去：则他们所用的文字，多半只指示那些由单一个感官进入心中的那些知觉。因此，“性质”这个概括的名词，在其通常的意义下，便包括了颜色，滋味，香气，和可感的性质；这些性质是和广袤，数目，运动，快乐，和痛苦不一样的，因为后者是由两个以上的感官，把印象印在人心，把观念印在人心的。

17 简单观念底名称所表示的观念不能完全是任意的——第六点，简单观念，实体，混杂情状三者底名称，还有一种差异。就是，混杂情状底名称所表示的观念是完全任意的，实体底名称是不能完全任意的，它们要参照一个模型，不过亦不甚严格；至于简单观念底名称，则完全由事物底存在来的，完全是不能任意的，至于要问它们底名称如何含有不同的意义，则我们可以在下几章中看得到。至于简单情状底名称，则和简单观念底名称差不多。

第五章 混杂情状底名称和关系底名称

1 它们同别的概括的名称一样，亦表示着抽象的观念——混杂情状底名称，既是概括的，因此，（如前所说）它们所表示的只是一些物种，而且每个物种亦各有其特殊的本质。这些事类底本质，如前边所说，不是别的，只是那些名称所表示的心中的那种抽象观念。在这种范围内，混杂情状底名称和本质，同别的观念正是一致的。但是我们如果较为仔细观察，则我们会看到，它们有一些特殊的地方，颇值得我们底注意。

2 第一点，它们所表示的观念是由理解所形成的——我们要说的第一个特殊之点，就是：抽象观念，或一些混杂情状底本质，是由理解所形成的。它们所以同简单观念底名称有别，亦正在于此。在简单的观念方面，人心并没有能力来形成任何观念，它只能接受实在的事物所呈现于它的那些观念。

3 第二点，它们是由人心随意形成的，并没有任何模型——第二点，这些混杂情状底本质，不只是由人心所形成的，而且是任意造成的，它并没有任何模型，也并不参照于任何实在的事物。在这方面，它们是和实体底名称有差别的，因为在实体底名称方面，我们假设，有一些实在的事物是为它们所从出的，是为它们所要契合的。不过在混杂情状底复杂观念方面，人心可以自由行事，并不必精确地依照事物实相。它把“某些”观念集合起来，保留起来，并且把这些集合体当做是许多特殊物种的观念；至于“别的”观念，则虽亦一样常发现于自然中，亦一样分明为外物所提示，可是我们会忽略过它们，而不给以特殊的名称和分类。人心在混杂情状底观念方面，并不似在实体底复杂观念方面那样，它在这里，并不用实在的事物来考察它们，亦不用自然中具有特殊组织的模型来确定它们。因此，一个人要想知道自己底通奸观念或亲奸观念是否正确，则他并不必在实在的事物中来找寻它。而且那个观念之为真实，亦并非有人曾经对那种行动做过见证。在这里，人并不必如此，人们在这里只要把一些观念集成为一个复杂的观念，形成一个原型，或物种观念，则可以形成情状底观念，至于那种行动在“自然”中曾经犯过与否，那都无关系。

4 它是怎样形成的——要想正确地了解这一层，我们应当知道，这些复杂观念是怎样形成的。它们之所以形成，并非因为有任何新创的观念，只是因为人心把自己所已有的观念集合起来。人心在这方面，有三个步骤。第一它要先选择一些观念。第二，它要给它们以一种联合，把它们形成一个观念。第三，它要用一个名称把它们系属起来。我们如果一考察，人心在这方面怎样进行，并且它是怎样自由的，我们就容易看到，这些混杂情状底本质，是人心底产品，而且这些种属自身是由人所形成的。

5 观念往往先于存在，这就证明它是很任意地形成的——在混杂情状方面，在任何个体未存在之时，这一类的复杂观念就可以形成，可以抽象，可以得到名称，可以构成种属。人只要反省这一点，他就会相信，这些混杂情状底观念之所以形成，只是因为人心自动地把一些观念集合起来，并非因为自然中有任何原始的模式。人人都会承认，在人类犯了渎圣，通奸，等罪以前，人心就会形成这些观念，并且给它们以名称，因而形成这一类混杂情状。人人都会承认，这些观念只要存在于理解中，人们就可以谈论它们，考察它们，发现出关于它们的一些真理，正仿佛它们有一个实在的存在似的。由此我们就分明看到，各种混杂情状，都只是理解底产物，而且它们亦一样契合

于实在真理和智识底目的，正和它们是真正存在的一样。我们分明知道，立法对于各种行动虽立有各种法律，可是那一类行动都只是他们理解底产物，只在他们心中存在，在别处并不存在。此外我想，人人都会承认，“复活”这种混杂情状是在它未存在时，就存在于人心中的。

6 举暗杀、亲奸、刀刺为例——要想看到，混杂情状底这些本质是怎样任意地由人心所形成的，则我们只须观察任何一个例子就是了。我们只要稍一观察它们，就会相信，只有人心能把各种散乱而独立的观念，集成一个复杂的观念，只有人心能给它们以一个共名，使它们成功为某一事类（或物种）底本质；而且在形成时，并不必用它们在自然中所常有的联系来规范自己。我们并看不到，在自然中，“人”底观念和“杀”底观念之间的联系，比“羊”底观念和“杀”底观念之间的联系为大，我们并看不到，前一种行动何以形成特种行动，使我们用“谋杀”一词来标记它，而后一种行动便不能。我们并看不到，在自然中，“父”底观念和“杀”底观念间之联系，比子（或邻）底观念和杀底观念间之联系为大；我们并看不到，何以以前两个观念会集成一个复杂的观念，因而形成所谓弑亲那种行动底本质，而后两个便完全不能。不过人们虽认杀父或母为一种特殊的行动，而杀子或女便不是，可是在别的情形下，子和女亦同父和母一样都包括进去，都包括于同一事类中——例如亲奸。因此，在混杂的情状方面，人心只要觉得可以把某些观念集合起来，它就把它集合成为复杂的观念。至于别的观念，虽然在自然中有同样的联系，可是人心亦会任其松散，不把它们集成一个观念，那正因为它们不需要那一个名称。因此，我们看到，人心可以借其自由选择，给某些观念以一种联系，而且它所集合的这些观念，在自然中，比它所遗掉的那些观念，亦并没有较大的联系。若非如此，则我们不会解释，人们何以只注意到伤人的那个刀尖，而把那种行动做成一个特殊的事类（或物种），并且以“刺伤”一名称它，同时却忽略了武器底样式和质地。我并不说，这种说法是无理性的（我们渐渐会看到这一层），我只是说，这种做法是人心在求达其目的时自由所选择的。因此，这些事类（或物种）的混杂情状乃是理解底产品。在这里，我们极其分明地看到，在形成这些观念时，人心并不必在自然中来找寻它底模型，亦不必把它底观念参照于实在的事物。它只按照自己底目的，把各种观念集合来，它自身并不受任何束缚，来精确地模拟任何真正存在的事物。

7 但是它们仍然合于语言底目的——这些复杂的观念或混杂观念底本质，虽然依靠于人心，并且是很任意地形成的，可是它们并不是错乱地形成的，并不是毫无理性地挤在一块的。这些复杂的观念，虽然不是常由自然摹拟而来，可是它们仍常常契合于人们原来形成抽象观念时的目的。它们所集合的各观念虽然很松懈，而且本身并无联络，亦正如人心所不曾联合为一的那些观念似的，可是人们所以要形成这些观念，原是为沟通思想起见，原是为达语言底主要目的起见。语言底功用就在于以简短的声音，顺利地，迅速地，来表示概括的观念。在这些概念中，不止包括了一大些特殊的事物，而且把各种互不相属的观念集合为一个复杂的观念。因此，在形成各种混杂情状时，人们所注意的，只是他们常要互相提到的那些集合体。他们只把这一类的观念集成独立的复杂的观念，并且给它们以名称。至于别的观念，则虽在自然中有相同的联系，人们亦任其松散，不加关注。因为即在人类行动的范围以内讲，我们如果对于我们在行动方面所看到的一切花样，都形成一

个独立的复杂的观念，则观念底数目将会无限，记忆亦会因为繁杂而生迷乱，而且名目粉歧，亦会无用。因此、人在日常事故中，如果觉得某些混杂情状底复杂观念，是必须命名的，则他们只形成那些观念，并且给它们以名称就是了。人们所以要在“杀”底观念上，特别加上父底观念，或母底观念，并且因此形成一种特种的“杀”底观念，以别于杀子或邻人那正是因为那种罪恶底可憎程度不一样，而且人们觉得，弑父母所应得的刑罚比杀子或杀邻人所应得的刑罚要当有别。因此，他们就觉得自己必须用特殊的名称来提说它才是；这正是人们所以要形成那个集合体的目的。不过母底观念和女底观念，在杀底观念方面，虽被人另眼相待，而且母底观念和杀底观念虽然相建合而为一个独立的抽象的观念，并且使那个新观念得到新名称，形成新事类（或物种），同时女底观念则又不如此；可是在肉欲方面，则他们都包括于亲奸一词以下。人们所以如此，亦只是想用一个名称，把这些污浊的混合体表示出来，并且把它们当做一个类别（或物种），看认它们比别的行动要特别败坏。这样，他们就可以避免了来回的周折，和厌烦的叙述。

8 各种语言中之翻译不出来的字眼，就可以证明这一层——人只要稍通了各种语言，他就容易相信这个真理。我们很容易看到，一种语言中有许多文字，在别种语言中并找不到其相应的文字。这就分明指示出，一国中人可以因其风俗习惯之所需，而形成一些复杂的观念，并且给它们以各种名称；而在别的国家，则从不把这些观念集合为一个物种观念。这些事类（或物种）如果系自然底恒常的产品，而不是为人心所抽象出的集合体，而不是为命名达意之故而抽象出的集合体，则观念不会因国别而各异。英国法律中的名词虽不是空虚的声音可是在西班牙文中和意大利文中并不易找到相契的名词（这两种文还不是缺少字眼的）；而且我想无人能把它们翻译成克利伯 Caribee 文和威士陶 Westoe 文。罗马人底 Wersura（借上钱还债）和犹太人底 Corban（献给上帝的礼物），在别的语言中亦并找不到相应的文字；这种情形亦分明是由上述的原因所致的。不但如此，我们如果稍进一步来观察这回事，并且精确地比较各种语言，我们就会看到，各种语言中虽有各种文字，在翻译中，在字典中，仿佛互相对应，可是在复杂观念底名称方面，尤其在混合情状底名称中，所译出的文字，十个中亦难找到一个，能精确地表示字典中原字所表示的那个观念。时间，广袤，重量，三者底度量是最寻常，最不杂的观念，而且我们亦很容易把拉丁文的 hora, pes, libra 三字翻译成时、呎和磅三个字。不过我们分明看到，一个罗马人在这三个字上所附加的观念，同英国人用这三个英国字所表示的观念，实在不一样。两个人中如果有一个人要应用对方底文字所表示的度量，则他底计算会成了错误的。这些明显的证据，是不能怀疑的。在较抽象较复杂的观念底名称方面，更是这种情形；道德学说中大部分名词都是这一类的。人们如果本着好奇心来比较这些名称和它们在别的语言中被译成的名词，他们就会看到，它们很少能在全部意义方面，精确地互相契合。

9 这就分明指示出事类（或物种）之所以形成是为传达意思的——我所以要特别注意这一层，乃是因为要使我们正确地来了解所谓种和类，以及其本质，而不要认它们是自然恒常地而且有规则地，所创造的事物，而不要认它们在事物中有实在的存在。因为我们在较谨慎地观察之后，就会看到，它们只是理解底技巧的产品，理解所以要创造它们，乃是要用一个概括的名称，来较容易地传达它常要表示的那些观念底集合体；因为各种特殊的观念只要

契合于那个抽象的观念，它们就可以包括在那个概括的名词之下。有人或者觉得，species（事类或物种）这一个字意义可疑，因此，他们如果听我说，混杂情状底事类或物种是为理解所形成的，则他们或者觉得有些逆耳。不过我想，人人都得承认，事类的名称所表示的那些抽象的复杂观念是由人心所形成的。人心既形成各种模型，来分类，来命名各种事物，则我可以请问，各个事类（或物种）底界限果然是由谁所形成的。（在我看来，拉丁文的species和英文中的sort只不过是语言之差，并无别的意思。）

10 在混杂的情状中，只有名称能把那种组合体系属住，使它形成一个事类或物种：——在事类（或物种）本质，和概括的名称之间，确乎有一种切近的关系（至少在混杂的情状方面是如此的）。因为我们分明看到，能保持那些本质，并使它们有永久存在的，似乎只有名称。因为那些复杂观念中的各个松散部分所以有联系，既然只是由于人心，因此，这种联系在自然中就没有基础，因此，如果没有一种东西，把它们维持住，使它们不至分散，则这种联系仍会消失了。它们虽是人心所集合的，可是能使它们紧缚的，只有它们底名称。就如凯旋一词就把许多不同的观念维系住，给了我们以一个事类（或物种）底观念。如果人们未曾造了这个名称，或者把它完全失掉了，则他们虽亦可以叙述那种庄严行动中一切的经过，可是我想，只有表示复杂观念的那个字，可以把各种不同的部分维系在一个观念内。如果没有这个字，则我们不会想它底各部分会构成一个东西。因为任何现象，如果只发现一次，而且并没有集合为一个复杂的观念，亦没有得到一个名称，则它便不会成为一种东西。因此，在混杂情状方面，本质所必需的统一性是依靠于人心的，那个统一性之能继续能确定是依靠于人在其上所加的通名。人们如果认本质和事类（或物种）是自然中确立的实在的东西，则他们可以好好考察这一层。

11 人们底做法正是与此相契的。因为我们看到，人们在谈说混杂的情状时，他们所认为可以成为事类（或物种）的情状，只是那些有名称的情状。因为人们所以要形成它们，既是给的它们命名，因此，它们如果不附有名称，则人们不会注意到这些事类（或物种）或者竟然不以为它们是事类（或物种），因为有了这名称，才可以标记出人们已经把一些松散的观念集合为一个观念，才可以给各个部分以一种永久的联系。人心如果一放弃那个抽象的观念，并且再不愿维它，则其各部分会完全瓦解，而无任何联系。但是我假如给这个观念以一个名称，使那个复杂观念底各个部分有了一个确定的、永久的联系，则所谓本质便会确立，而所谓事类（或物种）亦就会完成。因为记忆所以要使自己多添了这些组合体，并没有别的作用，只是要借抽象作用，使它们成为概括的。因此，我们看到，以刀或斧来杀人，那并不是特种的行动。可是刀尖如果先入了身体，则它就成了一个特种的行动，附有一个独立的名称，因此，我们便叫它为刺。不过在别的国家中，它如果不曾归类到一个特殊的名称下，则它便不是一个特殊的事类（或物种）。至于在有形实体底事类方面，则它们的名义的本质虽亦是由人心所形成的；但是人们既然假设，在这个事类（或物种）中所包括的那些观念在自然中原有一种联系，因此，不论人心接合它们与否，我们亦应当认它们是独立的事类（或物种），并不必借助于人心底任何抽象作用，而且人心亦并不一定要给那个复杂的观念以一个名称。

12 我们不必越出人心以外，就可以追寻出混杂情状底起源，这亦足以证明它们是理解底产品——我们方才说过，各种混杂情状底本质都只是理解底

产物，并非自然底作品。现在我们看到，确有一种情状与这个说法相契。因为我们看到，它们底名称只使我们想到人心为止，并不再想到别的东西上。在我们提到“正义”和“感恩”时，我们并不想象有任何存在的事物，可以为我们所存想。我们底思想只归结于那些德性底抽象观念中，并不再往前观察。可是我们如果一提到马或铁，则我们底思想必然会再往前进一步。出为我们不以为这些事类（或物种）观念，只存在于人心中，我们以为它们是存在于事物自身中的，而且它们是以这些事物为其原始的模型的。不过在混杂情状方面，我们则以为它们大部分（类如道德的性质）只在人心中有其原始的模型：而且我们在以各种名称来区分特殊的事物时，往往要参照这些原型。因此，我想，各个事类（或物种）的混杂情状底本质，应该以意念一词来称呼它们。因为它们是特别属于理解的。

13 理解形成它们时，并无任何模型，这便可以解释它们为什么是那样复杂的——由此我们可以知道，混杂情状底复杂观念何以通常比自然实体底复杂观念，较为复杂。因为它们既是理解底产物，而且理解只是追求它底目的，只是用简便方法来表示它所表示的那些观念，因此，它可以很自由地把本不连属的一些事物合拢在一个抽象观念以内，并且用一个名词来联络住许多一再混合的观念。就以礼拜行列 *procesion* 一名而论，则我们会看到，这个复杂的观念是人心任意集合而来的，其中所包含的各种独立的观念，如人，法衣，小蜡烛，命令，运动，声音等，多至不可胜数。至于人对于各种实体所形成的复杂的观念，则通常是由少数简单的观念形成的。而且在动物底种方面，只有形相和声音两者就能形成全部的名义的本质。

14 混杂情状底名称往往能表示它们底实在的本质——由前所说的看来，我们还可以看到另一件事，就是，混杂情状底名称（如果它们有任何确定的意义），往往能表示那些事类（或物种）底实在的本质。因为抽象的观念既是人心底产品，而不与实在存在的事物相参照，因此，我们假设那个名称所表示的，并没有别的，只是人心所形成的那个复杂的观念。而且那个事类（或物种）底一切性质，亦就都依靠于这个观念，而且它们亦都是由此所流出的。因此，在这类名称方面，实在的和名义的本质便合而为一。至于这种情形在我们对于普通真理所有的某种知识方面，有何种关系，我们以后就会看到。

15 它们底名称为什么往往是在它们底观念之前获得的——这也可以向我们指示出混杂情状底名称之获得，为什么多半是在它们所表示的观念以前的。因为这些事类中之平常被人注意的，既都是有名称的，而且那些事类（或它们底本质）既是人心任意所形成的复杂的抽象观念，因此，我们在获得这些复杂的观念之前，如果就先知道这些名称，那亦是方便的。虽然不是必需的。若非如此，则一个人脑中虽然充满了一大些抽象的复杂观念，他亦得把它们弃置了，忘却了，因为别人都不知道那些观念底名称。我自然承认，在语言初创时，原是先有了观念，然后才有名称；我自然承认，就是现在，也是先形成了新的复杂观念，然后才有新的名称，然后才有新的文字。不过语言如果已经通行，而且已经供给了许多日常通用的观念，则情形便不一样。在这种情形下，我可以问任何人，儿童们通常是不是先学得了混杂情状底名称，然后才得到那些观念。千人中曾有一人，是先形成了抽象的光荣观念和野心观念，然后才听到它们底名称么？不过在简单的观念和实体方面，我承认不是这样的；因为这些观念在自然中既然有其存在和联系，因此，它们底

观念是先获得的，它们底名称是后获得的。

16 我何以要再三申论这个题目——我在这里关于混杂情状所说的话，几乎可以无分别地应用在各种“关系”方面。我想，人们都可以看到这一层，因此，我就不再费心来讨论它；——尤其是因为有些人们或者觉得我在这第三部中关于文字所说的一切话，已经超过了这个轻微的题目所需要的程度。我承认，我这里所说的话可以再简略一些。不过这个论题既然在我看来似乎有些新奇，而且稍出常轨（我相信，我在起首写此书时，并不曾想到这个题目），因此，我愿意读者在此多停留一时。因为我们如果穷根究底，面面俱到，则有些地方或者能触发了人们底思想，并且使最不爱思想的人也来反省一种普遍的错误；因为这种错误，虽很重要，却是不常为人所注意的。我们如果一考察人们对于所谓本质所起的一切争论，并且一考察各种知识、讨论和谈话，怎样因为文字底误用，发生了许多扰攘和纷乱，则我们会看到，我们委实应该把这种错误完全揭露出来。因此，我如果在这个题目上已经说得太多，则读者可以原谅我；因为我觉得，我应该以此谆谆教人；因为人们在这方面所犯的过错不止是真正知识底最大障碍，而且人们往常竟认错误为真正的知识。人们虽然拿各种文字作为武器，并且自信不疑地拿各种文字来向各方进攻，可是他们如果一观察某些观念是包含在这些文字以内的，某些观念是不包含在这些文字以内的，并且他们考察的范围如果超山了时髦的声音（语言）以外，则他们会常看到，在自己所夸张的一切意见中，所有的理性和真理是很少的，或者竟然就没有。我虽然在这个题目上说得未免太多，可是我亦许能因此在真理方面，和平方面，学问方面，稍为有些效劳。因为我或者因此可以使人来反省自己语言底用法，而且人们或者会因此猜想，别人既然一面在口头上，著述中，会常有很良善，很确当的文字，一面又有很不确定的意义，或者竟然全无意义，因此，他们自己也许亦是这样的；因此，他们或者会在这方面谨慎一点，不要不愿意让人来考察自己。我将要本着这个计划，进一步来讨论这个问题。

第六章 各种实体底名称

1 普通的实体名称往往表示物种——普通的实体名称，亦同别的概括的名词一样，所表示的都是物种。这就是说，它们被作为各种复杂观念的标记，使各种特殊的实体在事实上，或在可能上，都同这些观念相契合，因而它们可以包括于一个共同概念之下，并且可以为一个名称所表示。我所以说“在事实上，或在可能上”，乃是因为世界上虽只有一个“日”存在，可是日底观念可以抽象化了，使许多实体（假使有）都同它相契。它正是表示着许多日的一个物种，亦正如星底抽象观念表示着许多星似的。我们如果想，在处于适当的距离时，所谓恒星亦可以同“日”这个名称所表示的观念相契，则我们底想法正是合理的。由此，我们就可以顺便看到，事物底种类只依靠于人所形成的观念底集合体，并不依靠于事物底实在本质。因为顾名思义说来，此一个人所谓星，或者正是彼一个人所谓日。

2 每个物种底本质都是抽象的观念——每个物种所以能有其特有的性质，并且能和别的物种有别，原是因为它有它底尺度和界限；这种界限就是所谓本质，这个本质就是附有名称的一个抽象观念；因此，这个观念中所包含的一切事物，都是那个物种所必需的。不过这个本质虽然就是我们所“知道”的一切自然实体底全部本质，而且我们亦以它来分类各个实体，可是我仍叫这种本质为名义的本质，以别于实体底实在组织。名义的本质，和物种底一切特性，都依靠于实在的组织，因此，这种组织，如前所说，就可以叫做实在的本质。类如黄金底名义本质，就是黄金一词所表示的那个复杂观念，例如，就是一个色黄，量重，可熔，而且固定的物体。至于所谓实在的本质，就是那个物体底不可觉察的各个部分底组织，黄金底这些特性，以及别的特性，都依靠于此。这两种本质虽都是叫做本质，可是它们是很差异的，这在一看之下，就可以发现出来。

3 名义的和实在的本质，是有区别的——某种形相的身体。同自愿的动作，同感觉和理性结合以后，我们便形成一个复杂观念；这个复杂观念，我和别人都叫它做人，因此，它就成了所谓人这一物种底本质。不过没有人会说，那个物种中各个体所有的一切动作，都以这个复杂观念为其实在的本质或源泉。构成那个复杂观念的那些性质，有另一种十分相异的基础；我们如果能知道，人底动作能力，感觉能力，推理能力，都是从什么组织流出的，并且能知道，人底有规则的形相依靠于什么组织（天使大概可以知道这一层，造物主是确乎知道的），则我们对于人底本质所形成的观念将大异于现在人类底定义中所含的一切（不论这个定义如何）。在那时候，我们对于任何人所形成的观念，将大异于现在的观念；亦正如一个明白斯特拉斯堡 Strasburg 那个大钟的人底观念，大异于一个张目四望的乡下人底观念一样。因为前一个人知道那个著名大钟内一切发条，轮制和机括，而那个乡下人则只能看到针底动作，听到钟底声响，观察到一些外表的现象。

4 在个体方面，无所谓主要的条件——我们如果把分类和命名各个体时所依的那个抽象观念除去，则我们便不会再想，某一种性质是某一类中任何个体底本质所在。由此显然可见，所谓本质，就其通用意义讲，只涉及于物种，而且特殊的事物只有在其归在物种以内的范围的，我们才考察它们底本质。离了抽象观念，就无所谓本质的条件。这就分明指出它们是有关系的。我自然不得不是我这样子，而且上帝和自然亦把我造就成这样子，不过我所

有的一切，并非都是我的本质的条件。一次事故或疾病亦许把我底肤颜和形相大为变换了，一场热症，或一次跌落，亦许把我底理性或记忆完全丧失了；一场中风症亦许把我底知觉、理解，甚至生命取消了。与我形体相同的别的生物，他底各种官能或者比我底多，或者比我底少，或者比我底优，或者比我底劣。至于别的有同样理性和感觉的动物，则其形相和身体或者和我底完全不一样。这些东西对于或此或彼的各个体都不能说是本质的条件。不过人心如果一把个体来同物种互相参照，则我们可以立刻根据那个物种底抽象观念，发现出所谓本质的条件来。任何人只要一考察自己底思想，他就会看到；他只要一假设，一提说，所谓本质的条件，则他底心中一定要思想到一些概括名称所表示的某个物种，或复杂的观念；而且或此或彼的性质所以成为本质的条件，亦只是以这个物种为参考。因此，如果有人问说，理性是不是我或任何其他特殊的有形生物的本质所在，则我说，绝不是的；而且它之不为本质的条件，正如我在其上写字的这个白色之物之不以写有文字为其本质似的。但是我们如果以为那个特殊的东西是属于人类的，并且以“人”一名给他，理性就成了它底本质条件，因为我们已经假设，理性是“人”字所表示的那个复杂观念底一部分。同样，我如果以论文一名来称呼我在其上写字的这东西，并且把它归在论文那样一个类名之下，则它的本质便在于其含有文字。因此，所谓本质的，或非本质的，只涉及于我们底抽象观念，和观念上所附加的那些名称。这就是说，任何特殊的事物如果不具有抽象观念中所含的有那些性质，则它便不能归在那一个物种中，亦不能得到那个名称，因为那个概括的名称所表示的抽象观念正是那个物种底本质。

5 因此，物体观念，如有些人所主张的，如果只是广袤或空间，则凝性便不是物体底本质所在，别的人如果以为物体一名所指示的观念含着凝性和广袤，则凝性便成了物体底本质所在。因此，任何性质，必须是物种名称所表示的观念底一部分，它才能成为本质所在，如果不是这样，则任何特殊的東西都不能归在那一类，亦不能得到那个名称。如果有一团物质具有铁底别的一切性质，只是不能依从磁石：既不为它吸引，又不因它而改其方向：则有人会问说，它缺少任何本质的性质吗？我们如果要问，一个真正存在的東西是否缺少任何本质的東西，则我们底问题是很荒谬的。我们亦一样不能问，这本质是否形成本质的和种别的差异，因为我们除了抽象的观念，便没有别的尺度来判断本质和物种。我们若不参照于概括的观念和名称，则谈起自然中的物种的差异来，那实在是无意义的。抽象的观念既是物种底本质和标准，则我可以问，抛开抽象的观念，自然中还有什么东西可以使特殊的两个物体有了本质的差异呢？我们如果完全弃置了一切这一类的模型和标准，而只考察各种特殊事物底本身，则它们所有的一切性质都一样是本质的；各个体中所含的任何性质都是那个个体的本质所在，否则毫无意义（这是更重要的一点）。因为我们虽然可以问“为磁力所吸引”是否是铁底本质所在，可是我们如果问这种性质是否是我削铅笔用的这一团特殊物质底本质所在，则这个问题是很不适当，很无意义的。只有我们当它是铁时，或当它是属于某个物种时，我们底问题才有意义。由此看来，附有名称的各抽象观念如果是物种底界限，别所谓本质的条件，一定都是包括在那些观念中的。

6 我已经说过，在各实体方面，其实质的本质，同其名义的本质——它们底抽象观念——是不相同的。所谓实质的本质，就是任何物体底实在组织：包括在名义本质中而与之共存的一切特性都以这种组织为基础。这种特殊的

组织是各个物体自身所含的，并不与以外的东西发生关系。不过就在这种意味下，所谓本质亦与物种相关，亦必然要假设一个物种。因为它既是各种特性所依靠的实在组织，则它必然要假设一个物种。因为所谓特性只属于物种，并不属于个体。因此，我们如果假定黄金底名义本质是一个具有特殊颜色，重量，可展性同可熔性的物体，则所谓实在的本质就是那个物质各部分底组织，而那种组织是这些性质和其联系所依靠的；不但如此，而且黄金在王水中之可溶性，以及那个复杂观念中所含的其他特性，亦都以那种组织为基础。在这里，是有所谓本质和特性的，可是我们在这里，必须假设一个物种，或概括的抽象观念，以为它们之所依托，因为只有这个观念可认为是不变的。但是说到任何单独的一团物质，则这些性质无论同它有何种联系，亦不能成了它底本质所在，或不可离的条件。自然，一个物体有了本质的条件，才能属于这个或那个物种；但是我们如果不以为它是属于某个抽象观念底名称以下的，则它便无所谓本质的条件或不可离的条件。自然，说到各实体底实在的本质，我们只能假设它们底存在，可是并不确知它们，不过把这些本质系属在某一物种上的，仍是名义的本质，——虽然我们假设实在的本质是名义的本质底基础和原因。

7 名义的本质可以界说物种——其次要考察的问题就是，这两种本质中，那一种可以决定各种实体，使之属于此一物种，或彼一物种。我们分明看到，这是由名义的本质所决定的。因为名称——事物底标记——所表示的，只是这种本质。因此，只有那个名称所标记的那个观念，能决定各个概括的名称所表示的各个物种。而这个观念并不是别的，只是我们所谓名义的本质。我们为什么说，“这是一匹马，那是一头骡；这是动物，那是野草呢”？任何特殊的事物所以属于此种或彼种，不是因为它有那个名义的本质，不是因为它同那个名称所表示的那个抽象观念相契合吗？我希望，人在听说，或自说各种实体底名称时，可以反省反省自己底思想，看看那些名称所表示的是那一种本质。

8 所谓物种，就是要以各种名称，来分类各种事物；不过这种分类，只是依据于我们底复杂观念，并非依据于它们底精确的，清晰的，实在的本质，因为我们分明看到，同种同名的许多个体，亦竟会从其实存在的组织，发生出许多互异的性质来，而且它们差异的程度，亦正和它们同别的异种的个体所差异的一样。凡在自然物体方面做过试验的，都容易看到这一点，而在化学家尤其可以借惨淡的经验，相信这一点，因为他们虽在某一些硫磺，锑，或硝酸内，发现了一些性质，可是他们在别一些硫磺，锑，或硝酸内有时竟然找不到同样的性质。因为这些物体虽是同一物种，同一名称，而且有同一的名义本质，可是在严格地考察之后，它们会显露出十分相异的种种性质来，使很谨慎的化学家白费劳力，空抱希望。因此，事物底分种如果是按照它们实任的本质，则同种中任何两个实体，不会有相异的性质，正如我们不能在两个圆圈或等边三角形内，发现出相异的性质来一样。所谓本质一定要能决定各个特殊事物，使之成为此族或彼族，使之属于此一个概括的名称，或彼一个概括的名称。但是除了那个名称所表示的那个抽象观念而外，什么东西能有这作用呢？那个名称既表示着那个抽象观念，因此，它只涉及于事物底公共名称，并不涉及于各特殊事物底存在。

9 能界说物种的不是实在的本质，因为我们不知道这种本质——我们并不能依据事物底实在的本质，来分类它们，并命名它们（这正是分类底目的），

因为我们根本就不知道它们。我们底各种官能在我们对实体的知识和分别方面所能为力的，只是使我们得到各实体中所观察出的各个可感观念底一个集合体。这个集合体纵然是我们很勤苦地，很精确地所形成的，它亦离那些性质所发源的那种真正的内在组织很远。正如前边所说一个乡下人，只看到斯特拉斯堡大鐘底外面形相和运动，不能了解那鐘底内部组织似的。世界上最鄙贱的动物或植物，亦可以使识力广大的人迷乱不知所措。我们在习见习闻各种事物以后，虽然可以不再惊异，可是这并不能因此救疗了自己底无知。我们如果一考察我们所践的石头，和日常所运用的铁，我们就会立刻看到，我们并不知道它们底组织，亦不能解释它们所含的各种差异的性质。显然，它们底各种特性所依靠的那种内在的组织，我们是完全不知道的。即以我们所能想象到的最粗糙，最明显的事物而论，我们能知道，有什么部分底组织和实在的本质，能使铅和锡成为可熔的，木和石成为不可熔的么？我们能知道有什么东西，可以使铅和铁成为可展的，使锡和石成为不可展的么？不但如此，而且人人都知道，动植物底精妙的机括，和不可想象的本质，又比铅，铁，石，等微妙了无限倍。在大宇宙底全部结构中和其各部分中，全知全能者底巧工，远非世上最好问，最聪明的人所能了解的，正如最伶俐的人底最妙机括远非理性动物中之最愚昧的人所能了解的一样，而且还更有甚于此者。因此，我们并不能以各种事物底真正本质，来归类它们，来命名它们，因为它们底实在本质远非我们所能发现，所能了解的。一个人如果可以凭自己所不知的内在组织，来分类事物，则一个瞎子亦可以凭颜色来归类事物，一个失了嗅觉的人亦可以凭香味来分辨百合和玫瑰。人如果以为自己可以凭自己所不知道的实在的本质来分辨绵羊和山羊，则他不妨在食火鷄和蒯蒯清叫 Querechinchio 鸟，这两种鸟方面，来试试他底本领。他可以试试，他如果不知道那些名字在那些鸟类的产生地所表示的各明显性质底复杂观念，他是否可以凭实在的本质，来决定那些物种底界限。

10 能界说物种的，亦不是实体的形式，因为我们更不知道这一层——有些人们因为常听人说，实体底各个种都有其清晰的，内在的，实体的形式，而且各个实体所以区分为真正的种和类，亦就是由于这些形式：因此，他们就又捕风捉影地来考察这些全不可了解的实体形式。实则他们会因此离得正道更远一些，因为在这些形式方面，我们建一点概括的模糊观念亦没有。

11 我们可以根据神祇，更进一步地来证明，只有名义的本质能区分各个物种——我们根据神祇底观念，亦可以看到，各种自然实体所以分种类，只是依据于人心所造作的名义的本质，并不在于事物本身中实在的本质。因为人心所给与各神祇的那些简单观念，既是因为它反省自己底动作而形成的，因此，它所以有神祇观念，一定只是因为它把自身所有的那些动作，给与某种非物质的东西。我们对于上帝所有的最进步的意念，亦只是把一些简单的观念无限地赋与他；此处所谓简单的观念就是指我们由反省内心所得的那些观念，而且我们以为这些观念存在时比不存在时要完美。因此，我们如果在反省内心时，得到“存在”，“知识”，“权力”，“快乐”等观念，而且我们又以为这些观念有甚于无，多甚于少，则我们会把这些观念结合起来，并且各各赋与以无限性，使我们得到一个永久，偏在，全能，全智，洪福的上帝底复杂观念。人虽然告我们说，天使有许多种，可是我们并不知怎样来形成清晰的各种各类的天使观念。而我们所以不知，并不是因为我们以为神祇底种类不能超于一种以上，而其原因乃别有在。因为我们并没有别的

简单观念（亦不能再形成较多的）可以应用在这一类神祇上，所有的少数观念，只是由自身来的，只是由思维时，享乐时，支配身体时所有的各种心理动作来的，因此，我们在自己底概念中，要想区分他们，只有按照或高或低的等级来把自身所感到的那些动作和能力赋与他们。因此，我们在神灵方面，除了上帝观念而外，便没有很清晰的神种观念，因为我们所给与上帝的“绵延”和别的观念都是无限的，而所给与别的神祇者，则都是有限的。而且就愚见看来，我们在上帝观念和神祇观念方面，所以认有差异，并非因为有些简单观念是此所无而彼所有的，乃是因为他们在无限性方面有差异。存在，知识，意志，权力，运动，等等特殊的观念，都是由我们心理底动作来的。我们把这些观念赋与各种神祇，使他们所差异的，只在程度方面。我们如果要想竭能尽智来形成“第一实有”底观念，则我们便要把这些观念扩充到无限的程度。不过我们仍然分明看到，他底本质底实在优越性，要超过于最高贵，最完全的被造物，正如最伟大的人物，和最纯洁的天使，超过于最鄙贱的物质似的，而且还有甚于此者。因此，他一定无限地超出了我们这狭窄的理解所能存想的范围以外。

12 在神祇方面或者有无数的种别——事实上亦许有各种神祇是为我们所观念不到的一些清晰的特性所分划所分别的，正如一切可感的种物是为我们所知的一些性质所分别，所分划一样。这不是不可能想象到的，而且这种说法也并不悖乎理性。在全部有形的世界内，我们并看不到有裂口或罅隙，因此，在我们以上的那些灵物的种类或者比在我们以下的那些可感的物质的种类还要多。由我们往下数，都是循序渐进，一线相承的，因此，每一推移所差的都很小。有些鱼是生有羽翼的，它们常到空界；有些鸟是住在水中的，它们底血亦如鱼一样冷，而且它们底肉味亦相似，因此，虔诚的人们在食鱼日 fish days（如天主教星期五就是一个禁食日，在那一天只食鱼，而不食肉），竟然亦可以食它们。又有些动物，同鸟和兽都相近，因此，它们就成了一种中间物，两栖类可以把水陆两种动物连合起来：海豹可以在陆上和水中居住、海豚亦有豕底热血和脏腑；至于一般所宣传的人鱼，则更不用说了。有些动物底知识和理性，亦同一些所谓人者一样。而且动植两界是很有联络的，所以你如果把最低的动物和最高的植物相较，则你几乎看不出其间有什么大的差异。如是一直进到最低级最无机的物质部分，我们都可以看到，各个物种都是连合在一块的，而且其差异几乎是觉察不到的。我们如果一考察造物者底无限智慧和能力，则我们正有理由思想，各个神种亦应该循着渐次的等级由我们一直上升到无限的完美程度，正如各个物类渐次由我们往下降的一样，因为这正适合于宇宙底庄严的和谐，同建筑家底妙计和仁心。如果这种推测可靠，则我们正可以相信，在我们以上的神物种，比在我们以下的物种，正该还多；因为我们在完美的程度方面离上帝的无限存在之距离，比我们离最低下而且接近于零的那些事物之距离，还要更远。不过我们仍因为上述的理由，对于那些各别的神物种，不能形成明白而清晰的观念。

13 我们还可以由水和冰来证明物种底本质只是名义的本质——我们可返回来讨论有形实体底种类。我如果问人说，冰和水是否是两种特殊的物种，则我相信，人一定会给我以肯定的答复；而且我们不能不承认，人说它们是两种事物，那是很对的。但是一个英国人如果生于詹麦克，而且从未听过或见过所谓冰，则他在冬天走到英国时，会看到，他在晚上所置于盆中的水，在早上大部分会冻了；而且他既然不知道它底特殊的名称，他亦许叫它为凝

结的水。因此，我就可以问，这东西在他看来是否是一个新种，是否与水有别？我相信，人一定会说，那不是一个新物种，就如冷时凝结的果浆同热时流动的果浆不是两个物种似的；亦正如火炉中流动的黄金，同工人手中的硬块黄金，不是两个物种似的。如果真是这样的，则我们会分明看到，所谓各别的物种只是附有各别名称的各别的复杂观念。自然，凡存在的实体都有其特殊的组织，以为它那些可感的性质和能力所依托；不过要给它们分类命名，我们只得依照于我们对它们所有的观念。不过我们虽然可凭这些观念来以各种名称区分它们，而且在它们不在场时，我们亦可以谈论它们，但是我们如果假设这种区分是由实在的内在的组织所形成的，而且存在的各种事物，是自然按照它们底实在的本质把它们区分的，正如我们用各种名称来区分它们那样：——我们如果这样假设，则我们会陷于很大的错误。

14 要说有一些实在的本质，则有下边的许多困难——人们假设，一切存在的个体，所以被自然区分为各种各样，乃是因为有一些精确的本质或形式。但是我们如果按照这个假设，把各种实体的存在分种别类，则我们必须满足下述几个条件。

15 第一点，我们必须确知，自然在产生各种事物时，必然恒常要使它们具有某种有规则而确立的本质，以为行将产生的一切事物底模型。不过人们必须先详细解释这个意义粗浅的说法，我们才能同意于它。

16 第二点，我们必须知道，自然在产生各种事物时，是否永远达到它所计划的那种本质。常见的各种动物的怪胎永远使我们有理由怀疑这两点。

17 第三点，我们应当决定，按照经院派对物种一词所下的定义，我们所谓妖种，是否真是自种一种。因为各种存在的东西虽然确实有其特殊的组织，可是我们发现，这些妖种竟然没有它们所从出而为其谱系所属的那个物种底本质中流出的那些性质。

18 各个实体底名义本质，并不是各种性质底完全的集合体——第四点，我们所分类，所命名的那些事物底实在本质，必须是我们所知道的；那就是说，我们对它们必须具有观念。——不过我们既然完全不知道这四点，因此，所假设的事物底实在本质，并不能使我们把各种实体分成物种。

19 第五点，在这方面，所能想象到的唯一帮助，应该是，我们如果对于各种实在的本质所流出的各种事物底特性已形成完全的复杂观念，我们就可以因此把各种事物分成各个物种。不过这一层亦并做不到。因为我们既然不知道实在的本质，则我们便不能知道由它所流出的一切性质。我们并不能知道那一些性质是和那种本质不能分开的，因此，我们亦不能断言，缺少了某种性质，那种本质就不存在，那种事物亦就不属于那一个种。我们永不能知道，依靠于黄金底实在本质的，确乎有多少样性质；可是只要缺少了任何一种性质，则黄金底实在本质就不存在，结果黄金亦就不存在。我们如不能知道黄金本身底实在本质，并且不能依此来决定那个物种，则我们便会有此结果。不过我此处所谓黄金，乃是指某一片特殊的物质而言，就是指实在铸造出的那个金钱而言。因为它如果仍系普通意义，仍系指着我们所称为黄金的那个复杂观念，仍系指黄金底名义本质，则我所说的等于妄语。由此我们可以看到，要指示出各种文字底各种含义和缺点来，真是不容易的，正因为我们除了用文字便不能指示出来。

20 由上边所说的种种看来，我们所以要用各种名称来分类各种实体，完全不凭于它们底实在的本质；而且我们亦并不能自夸自己能按照内在的本质

的差异，来精确地归类各种事物，决定各种事物。

21 实体底名义本质只是人造的名称所表示的观念底集合体——前边已经说过，我们虽然不知道事物底实在本质，可是我们仍然需要概括性的文字。因此，我们所能为力的，就在于把经过考察以后在存在着的事物中所发现的一些简单的观念，集合而来，形成一个复杂的观念。这个观念虽然不是存在着任何实体底实在本质，可是它们是我们底名称所表示的物种本质，而且这个观念同这个本质还可以互相掉换。借着这种互相掉换，我们至少亦可以试验这些名义的本质是否是真正正确的。人们如果说，物体底本质就是广袤，则我们如果以任何事物底本质来代替那种事物自身，那一定不会错误的。因此，我们在谈论中，可以用广袤来代替物体；而且在我们说物体运动时，我们还可以换一个说法，说广袤可以运动。但是我们一考察之下，就可以看到这层谬误。因此，人如果说，一个广袤可以借推动力，来运动另一个广袤，他只有这种说法，就可以充分表示出他底意念是荒谬的。在我们看来，所谓事物底本质就是那个名称所包含，所表示的那个全部的复杂观念。在实体方面，除了形成实体的那些简单观念而外，那个纷乱的实体观念——就是联合它们的那种不可知的原因观念——永远是那个本质中的一部分；因此，物体底本质不只是广袤，而是有广袤的，有凝性的一个东西；因此，我们如果说，一个有广袤，有凝性的东西能运动或推动另一个有广袤，有凝性的东西，那正如同说，“物体可以运动或推动”似的。同样，我们如果说，一个有理性的动物可以谈话，那正如同说，一个人可以谈话一样。不过没有人可以说，理性可以谈话，因为只有理性，并不形成名为人的那个动物底全部本质。

22 我们底抽象观念就是我们判断物种时所依的尺度，“人”底复杂观念就是一个好例子——世界上有些动物，形相类似我们，不过它们生着毛，而且缺乏语言和理性。在人类中亦有许多生痴，形相虽同我们完全一样，可是他们没有理性，有的还没有语言。据人们说（这种情形亦并无什么矛盾可言 *sit fides penes authorem*），有些动物，其语言、理性和形相底别的部分，都同我们一样，不过有带毛的尾巴。又有些动物，男底没有鬚，又有些动物，女的偏有鬚，有人如果问，这些都是人不是，都属于人类不属？则我们分明看到，这个问题只关涉于名义的本质。因为他们如果同人这个字底定义相合，或同人字所表示的这个复杂观念相合，则他们便是人，否则便不是。但是我们如果进而探究那个假设的实在的本质，并且考察这些动物底内在组织和结构，是否真有物种上的差异；则我们便完全不能答复这个问题，因为这个组织底任何部分，都不曾包含在我们底物种观念中。我们所能想象的只是，各种官能或外面的结构，如果有差异，则内在的组织一定不能确乎是同一的。但是我们如果要来考察，内在的实在的组织中，究竟有何种差异，才能形成物种的差异，则我们仍是白费心力。因为我们判断物种时所用的尺度，只是我们所知道的抽象观念，不是抽象观念中所不包含的那种内在的组织。易儿和黑狒形相相同，而且都缺乏理性和语言，那么它们皮肤上之有毛与否，就可以表示它们底内在的，物种的组织有差异么？如果可以，则在易儿和有理性的人之间，理性和语言底缺乏，为什么不可以表示它们底实在组织和物种是有差异的呢？在别的方面，亦是一样，我们如果妄说，种类底区分是由事物底实在组织和秘密结构所确立的，则我们会陷于矛盾。

23 物种亦不是依生殖关系来分别的——人们或者会说，动物可以借牝牡交合来生殖，植物可以借种子来生殖，因此，这种生殖能力就可以使那个假

设的实在的物种完整不杂。不过这种说法亦是无当的，因为我们纵然承认，这是正确的，它亦不能使我们来区分各个物种，因为它只能区分动植物两大类。那么别的东西，我们该怎么办呢？不过就在动植物方面，这一种生殖能力亦不足以区分它们底物种。历史如果不撒谎的话，则我们曾听说，妇人们有的受了黑獭底孕；按照他们这种标准，我们正不知道在自然中这种生产是何种实在的物种；这实在是一个新问题。这事情我们可以想象是可能的，因为我们在世上常见有驴和马杂交后所生的骡子，牛和马杂交后所生的犏牛 Jumart。我有一次还看到猫和鼠所生的动物，它分明具有两者底特征。而且我们在这方面看到，自然并没有专依从那一个物种底模型，它只是把它们混合在一块。此外，我们在自然中，亦常看到一些妖形怪状的产物，因此，即在动物方面，我们亦难用谱系来决定每个动物底后嗣应该属于哪一个物种。因此，我们虽然以为实在的本质确乎可以为生产过程传达下去，而且以为只有它可以得到物种的名称，可是我们亦将茫然不知何为实在的本质。此外我们还可以说，如果动植物底种只是依生产来分辨的，那么我们还得跑到印度，来看看这个动物底父母，那个植物底前代，以便断定这是虎，那是茶么？

24 亦不是由实体的形式所分别的——总而言之，我们看到，各种实体底本质，就是人所形成的那些可感性质底集合体，而且人们在分类各种实体时，大部分都不考察它们底实在的内在组织。至于所谓实体的形式，则思想到它们的人更是少的；只有在世界上这一部分熟悉了经院中用语的人们，才能思想到它们。但是那些不学之人虽然不自夸自己洞见了事物底实在本质，虽然亦不费心来思维实在的形式，虽然只借可感的性质来分别各种事物，可是他们往往更清楚地知道事物底差异，并且能更精细地根据它们底用途来分别它们，并且能明白地知道各各会有什么结果；至于那些独具慧眼，博学多能的人，虽然观察得它们较深一点，虽然较自信地谈说一些较秘密，较根本的东西，可是他们并不如前一种人知道得那样清楚。 25 物种的本质是由人心所形成的——我们纵然假设，人们如果认真来探求各个实体底实在本质，就会真把它们发现出来，可是我们仍不能合理地假设，所谓分类命名，不是根据于明显的现象，而是根据于实在的内在的组织；因为在一切国家中，各种语言是在各种科学以前久已确立的。因此，在各民族间，虽有人们形成通用的各种概括的名称，可是他们并非哲学家，或论理学家，而且他们亦并未费心来探求过所谓形式或本质。在一切语言中，那些较概括的名词大部分都是由无知识的文盲产生的，而且它们的意义亦是由这些人们所赋与的。不过这些人们在分类和命名时，只依据于他们所看到的那些可感的本质；而且在要提到一个物种或特殊的事物时，他们亦往往依此来向人表示。

26 因此它们是很繁杂，很不定的——我们既然依据名义的本质，而不依据实在的本质，来分类实体，命名实体，因此，其次要考察的问题就是，这些本质是怎样形成的，什么人形成的。说到后边这个问题，则我们分明看到，它们是由人心所形成的，而不是由自然所形成的。因为它们如果是自然底产品，则在各个人方面，它们不会成了互有差异的，如经验所报告的那样。因为我们一考察之后，就会知道，任何种实体底名义本质，在各人都不是一致的；就是我们最熟悉的那些实体，亦是这样的。“人”字所表示的这个抽象观念如果是由自然所形成的，则它在各个人万不会成了不一样的。万不能此一个人说他是理性动物，彼一个人说他是无毛、两腿，而有宽指甲的一种动物 animal implume, bipes, latis ungui- bus。人们如果把感觉和自发运

动所形成的复杂观念同某种形相的身体连合起来，并且称之为入，则他便形成了一种人底本质；另一个人入在进一步考察之后，如果又加上理性，则他又形成了另一种人底本质。因为这种缘故，同一个体在此人看来就真是一个入，在彼人看来，就许不是。我相信，差不多入都不会以为这个众所共知的直立形相，是人类底本质的差异；不过我们仍然看到，动物底种多半决定于它们底形相，而少决定于它们底谱系。因为人们常常争辩，各种人形的胎儿，是否应当保存，是否应当受洗礼。而他们所以要如此争辩，只是因为胎儿底外面形相，和普通婴儿底身体不同。不过他们虽然如此争辩，可是他们仍不知道那些胎儿是否如形相不同的婴儿们将来一样可有理性。有些婴儿们，虽然形相正确，可是他们有的终身并没有丝毫理性，而且甚至还不如一个猿或象；因此，我们并看不到有任何标记，证明他们是被有理性的灵魂所支配的。因此，我们就分明看到，人们只以为外面形相是人底本质，而不以理性官能为人底本质。因为人们在这里只看到胎儿缺少某种外形，并不知道它们将来是否在适当的时期中要缺乏理性。在这种情形下，有学问的神学家和法律家，必须把理性动物这个神圣的定义抛弃了，而代以人类底其他本质。在这里，孟纳智先生 Menage 曾供给了我们以一个值得注意的例子。他说，“僧正圣马丁 St. Martin 生时，很不象人样，因此就有人说他是一个妖怪。因此，人们就考虑了许久，研究他是否应该受洗。不过他长来长去，究竟把真相露出来，因此，人就给他施了洗礼，正式承认他是一个入。自然把它铸造得很不象样，因此，人终身以丑陋僧正 AbbOtMalotru 一名呼他。他系凯因 Caen 人”——

见 Menagian $\frac{278}{430}$ (“弥那智嘉言钞”系法人 Giles Ménage 所集)。我们看到，这个婴儿只因其形相出奇，就几乎被逐于人类以外。他底逃脱亦正是侥幸；而且我们可以断言，他如果再长得怪一点，别人们将不认他为入，而且要把他处死了。不过我们仍不能解释，他底面上的形色在稍一变更之后，有理性的灵魂何以就不能在其中居住。他那种丑陋的形相，既然不妨他在教堂中得为尊者，那么他底面孔纵然再稍长些，鼻子纵然再稍平些，嘴纵然再稍宽些，何以就不能同他底灵魂相契，使他不得为尊者呢？这真是不可解释的了。

27. 因此，我很想知道，那个物种底确立不移的界线，究竟在什么地方。我们如果一观察，就会分明知道，自然并没有造了这种东西，并没有在人类中建立了这种东西。无论这种实体或其他实体底实在本质，都是我们完全不知道的；因此，我们在自己所形成的名义的本质方面，是很不确定的。我们如果问许多人，形相奇怪的胎儿，在生后是不是算一个入，则我们一定会遇到各不相同的答案。由此看来，我们虽用名义的本质来限制来区分各种实体，可是那些本质只是由入自由所形成的，并不是精确地由自然所确立的界限摹拟来的，因此，各种实体并不是由此种界限来区分的。谁能决定季西塔 Licetus (Encyclopaedic ad Aram My sticam Nonartu 第1卷、第3章) 所提到的那个人头豚身的妖怪应该属于那一个物种呢？又有谁能决定人身兽头（如犬头，马头）的那些动物应该属于那一种。这些动物如果活下去，并且能说话，则我们底困难更会加增了。如果上部分是入形，下部分是猪形，则我们如果杀了它，那亦算谋害么？我们必须请问僧正，它是否是入，是否可到洗礼盘前么？我确乎听说，在不几年前，法国曾有一种相近似的情形。动物种类底界限是如此不确定的，因此，我们只能用自己所集合的复杂观念

为我们底尺度。因此，我们并不能确知一个人是什么。我们如果怀疑什么是人，别人们或者会以为我们是大愚。不过我想，物种底界限，并不是确定的，而且形成名义本质的那些简单观念底数目，亦是不能确定，不能确知的；因此，我们在这方面，正可以有极大的怀疑。我想人这个字底任何定义，我们对那种动物的任何叙述，都不能很完全，很精确，都不能满足一个好思好问的人。任何定义都不能得到普遍的同意，而且人们在决定案件时，在决定各种胎儿底生与死，受洗与不受洗时，并不能到处都谨守这种定义。

28 不过它们并不如混杂情状那样任意——各种实体底名义本质，虽是由人心所形成的，可是它们并不是任意所形成的，如混杂情状底那些名义的本质那样。要形成任何名义的本质，有两个必需的条件。第一，它所包含的各观念，无论如何复杂，必须有紧凑的联系，只形成一个观念。第二，那样联系起来的特殊观念，必须确乎是始终同一的，不能多，亦不能少。因为两个抽象的复杂观念，如果其所含的各个部分数目有差，或种类有差，则它们便是两个互异的观念，而不是同一的观念。在第一方面，人心在形成它底复杂的实体观念时，只能依据于自然；而且它所联系的那些观念，我们亦必须假设它们在自然中原有联系。没有人会把羊声和马形集合起来，或把铅底颜色和金底重量及确性集合起来，以求形成一个实在实体底复杂观念。倘或不然，他就是故意来用幻想充满自己底脑海，并且用不可了解的文字来同人谈论了。人们既然看到某些性质永远在一块连合着，因此，他们就摹拟自然，并且用这些联合好的观念，造成他们底复杂的实体观念。因为人们虽然可以任意形成各种复杂观念，并且随意给它们以各种名称；可是他们在谈说实在的事物时，如果想使人了解，刚他们必须在某种程度内，使他们底观念同他们所说的事物相契合。否则人底语言会成了巴伯 Babel 底语言。（见“旧约”创世纪第 11 章——译者）而且各人底语言既然只有各人知道，则语言文字便不能供谈话和日常生活之用；因为那些文字所表示的那些观念，已经同平常的现象不相符合，而且同实在存在的实体不相符合。

29 不过这些观念仍是很不完全的——第二点，人心在形成它的复杂的实体观念时，它所结合的各个观念虽然都是实在共存的，或被人假设为共存的，可是它所集合的各观念底数目，会因造作观念者底注意，勤劳，想象，而有所差别。人们普通都安于少数可感的性质；至于别的性质纵然亦很重要，纵然亦同人们所取的那些性质有同样紧密的联系，可是人们会往往地（纵不是经常地）把它们忽略掉。可感的各种实体可以分为两类，一种是有机体，它们可以为种子所蕃殖。在这些物体方面，形相是主要的性质，而且是能决定物种的一个最重要的部分。因此，在动植物方面，某一个有形相有广袤，有凝性的实体，就可以为物种底区分标准。因为人们虽然似乎很珍视理性动物这个定义，可是假如有一个动物有理性，有语言，而无平常的人形，则它虽是理性动物，我相信，人亦不会认它是一个人。如果巴兰 Balaam 底驴终生能有合理的谈话，（见“旧约”民数记 22 章 28 节）一如它同它主人那一次所谈的话，则我真不知道，人还是以为它是一个人，还是以为它仍是一头驴。在动植物方面，我们所注意，所依从的乃是它们底形相，至于在不被种子所生殖的那些许多物体中，则人所注意，所依从的，乃是颜色。因此，我们如果看到有黄金底颜色，则我们便容易想象，那个复杂观念中所包含的其余性质，亦都在那里存在。平常我们认形相和颜色这两种明显的性质，为各物种中的主要观念，因此，见了一张好画片，我们立刻会说：“这是狮子，那是

玫瑰；这是金杯，那是银杯”，而我们所以如此分辨，只是凭借于铅笔给眼所表象出的那些不同的形相和颜色。

30 不过它们仍足以供普通谈话之用——这种途径虽然已经足以形成粗疏纷乱的概念，虽然已经足以使我们有了含混的思想方法和谈论方法，而且一个名称虽然亦表示着一种事物，可是人们对各种事物所包含的简单观念底确数，并不能意见一致。这亦并不足为奇，因为各种简单的观念虽然恒常地，紧紧地，在自然中联合为一，虽然经常共存于同一物体中，可是我们如果要知道，它们是什么样的，则我们必须费许多时间，辛苦，技术，严格的探讨和长久的试验。大多数人们并没有些小的时间，意向和勤劳，来用在这一方面，因此，他们就安于事物底一些少数明显的外形，并且由此来分类它们，以供日常生活之用。因此，他们就不经考察，而一直给它们以名称，或应用已经通行的名称。在日常的谈话中，人们虽认这些名称为足以标记少数共存的明显的性质，可是这些名称并没有确定的意义，并没有包含着不能增减的各简单观念，更没有包含着自然中联系好的一切观念。关于物种和物类人们虽然有许多争论，而且他们亦常常谈论到物种的差异，可是人们一考察之下，就会看到，各种文字很少有确定的定义。因此，他们正可以合理地想象，人们寻常所争论的那些形式只是一些幻想，并不能使我们洞见物种性质。而且人们如果知道，各人对于各种实体底名称，都不能给与以相同的意义，他们就可以断言，各种实体底名义本质，虽然是由自然摹拟而来的，可是它们全部或大部分都是不完全的，因为那些复杂观念底组织是会因人而异的。因此，自然中纵有这些预定的界限，而寻常物种底界限仍是由人形成的，不是由自然形成的。真的，自然所形成的许多个别的实体，可以互相契合，互相类似，可以做为分类底基础。不过我们所以分种别类，既然只是为命名起见，而且只是想用概括的名词来包含它们，因此，我就不知道，自然何以会确立了物种底界限；退一步说，自然纵然确立了这些界限，而我们底物种底界限，亦不能精确地同它们相契。因为我们既然需要概括的名词以为当下之用，因此，我们便无余暇来尽数发现各种性质，以便了解它们底最重要的差异和契合。因此，我们只是依据一些明显的现象，把各种事物分成种类，以便较容易地用概括的名称，把我们关于它们的思想传达出去。因为我们在实体方面所认识到的，既然只有在其中联系着的一些简单观念，而且我们又看到，有一些特殊的事物，同另一些特殊的事物，在少数这些简单观念方面，是相契合的，因此，我们便认那个集合体是我们底物种底观念，并且给它以一个概括的名称。这样一来，则我们在记述自己底思想，或同别人谈话时，我们便可用简短的文字，来表示具有那个复杂观念的一切个体，而不必一一列举形成那个观念的一切简单观念。这样我们便不至于费时费力，反复地尽管叙述；——我们常见人们在谈论任何无名称的新物种时，往往要如此周折。

31 同一名称所表示的物种底本质，可以互相差异——这些实体底种类，在普通谈论中，虽然很可以适用，可是我们又分明看到，各种个体所共具的这个复杂观念，是会因人而异的；那就是说，有些人底观念是较精确的，有些人底观念是较不精确的。这个复杂的观念所包含的各种性质，在有些人是较多的，在另一些人是比较少的，因此，它显然是由人心所做成的。在儿童们看来，黄亮的颜色就是黄金，在别人看来，又得加上重量，可展性，可熔性：在第三者看来，又得加上别的与黄色常相连合的一些性质（它们与黄色连合的程度就如重量和可熔性那样）。因为这一类性质，各各都有同等权利，来

加入它们共寓的那个实体底复杂观念中。人们既然按照他们各别的考察、技能和观察，或加或减各种简单的观念，而且在加减时又同他人相反，因此，他们就各人有各人底黄金本质。因此，这些本质就是他们自己所形成的，不是自然所形成的。

32 我们底观念愈概括，则它们愈不完备，愈不完整——在最低级的物种方面，或在最初步的个体分类方面，构成其各为本身的简单观念底数目，如果是因人心而异的，那我们就会看到，它们在更概括的纲目方面，就是在论理学者所谓类一方面，更是如此的。这些复杂的观念是人们故意让它们不完全的；而且我们在一观察之下，就会看到，事物本身中所含的某些性质，在类别的观念中是故意被人舍掉的。因为人心既然想形成概括的观念，来包括各种特殊情节，则它便不能不把时间情节，空间情节，以及使它们各不相通的那些情节除掉，同样，它如果要形成更概括的观念，以便包含各个物种，则它又不得不舍掉那些使各个物种互相差异的那些性质，又不得不在那个新组合体中加进各个物种所共同的那些观念。人们所以要用一个名称来表示由几内亚和秘鲁来的各种黄色物体，原是为的方便，同样，他们所以要形成一个名称，以来包括金，银，以及别种物体，亦是为此种方便。而他们所以能这样做，只是因为它们把各个物种所特有的那些性质舍掉，而以它们所共的那些性质做成一个复杂的观念。我们在这个观念上，如果加以金属一名，则我们便形成了所谓类。这个类底本质，就是一个复杂观念，这个观念中只包含着一些观念中所共有的可展性，可熔性，以及某程度的重量和确性；至于金，银，以及金属一名下所包含的别的物种所特有的颜色及其他性质，就被排斥于这个观念之外。由此我们就分明看到，人们在形成概括的实体观念时，并不精确地依照自然所立的模型；因为任何物体不能只有可展性和可熔性，而无其他同样不可分离的性质。不过人们在形成概括的观念时，多半在以简短而含蓄的标记，来形成得用的语言，以便迅速地表示自己的意思，并不在乎探求事物底实在的精确的本质；因此，他们在形成他们底抽象观念时，大半都着眼于那个目的，就是要求储蓄一些概括的，含蓄（程度不同）的名称。因此，在有关物类和物种的这全部议论中，较概括的类只是种方面的片面的概念，至于种，则它亦是各个体方面的片面的概念。因此，有人如果主张，一个人，一匹马，一个动物，一棵植物，都是由自然所造成的实在本质来区分的，则他必然地主张，自然在形成各种实在的本质时，是太慷慨大方的，它给物体形成一种本质，给动物形成另一种本质，给马形成第三种本质，并且很宽大地把这些本质都加之于并赐福乐上边。但是我们如果一考察在这些种类中，究竟有什么新发现，我们就会看到，在这方面，并没有什么新东西，所有的只是一些含蓄程度不同的标记。我们借这些标记可用少数的缀音，来表示一大些特殊的事物。至于所表示的事物数目之多少，则看我们所形成的那些概括的概念范围宽窄而定。在这方面，我们可以看到，较概括的名词往常是较不复杂的观念名称；而且每一个类，只是它所包含的各个种底片面的观察。因此，我们如果想，这些抽象的概括的观念是完全的，则我们所说的，只可以应用于它们和表示它们的名词之间的那种确立的关系，并不能应用于自然所造的任何实在的东西。

33 这些都适合于语言底目的——这些都适合于语言底真正目的，都足以用最简易，最直捷的途径，来表示我们底意念。因为一个人所要谈论的各种事物，如果都同“广袤和凝性”这个复杂观念相契，则他只须用“物体”一

名，就能表示一切。一个人如果再加上别的观念——就如“生命”，“感觉”，“自发运动”等名词所表示的各观念——则他只须用动物一词，就能表示具有这些观念的一切动物。一个人如果再用身体，生命，感觉，运动，推理能力等和某种形相，来形成一个复杂观念，则他只须用很简单的“人”字，就能表示和那个复杂观念相契合的一切情节。我们所以分种别类，目的正在于此。不过人们在分种别类时，并不曾考察过任何实在的本质，或实体的形式，因为我们在思想那些事物时，我们根本就不知道这些东西，而且我们同他人谈论时，我们底字义中亦并不包含着这些东西。

34 举食火鹅为例——最近我在圣詹姆士公园中见了一只鸟，它大约有三四呎高，有一层类似羽又类似毛的外衣，色深棕，无翼，只有两三小枝下垂，如西班牙帚似的；它底腿很长，足有三爪；其后无尾。我如果同任何人谈起这个鸟来，则我必须照上边这样叙述，以使别人来了解我。但是人如果告我们说，它底名字是食火鸡，则我在谈话中，便可以用这个名词，来表示上边叙述的那个复杂的观念。不过这个名词现在虽然成了一个物种的名称，可是我仍如前一样，并不能由此知道了这类鸟底实在本质或组织。可是我在未学得这个名称之时，我已经知道这种鸟底性质，正如许多英国人对于英国常见的天鹅和苍鹭这两种鸟底性质所知的一样。

35 决定物种的是人，举黄金为例——由前边所说的看来，我们知道，只有人可以造成事物底种类。因为各别的物种既是由各别本质形成的，因此，我们就分明看到，只有能造作抽象观念的人们，才能形成所谓物种，因为抽象的观念正是名义的本质。如果我们见了一个物体，具有金底其他一切性质，只是缺少着可展性，则我们一定会问，它究竟是否是金，究竟属于那个物种。这个问题只能决定于黄金一名所表示的那个抽象观念。因此，一个人如果在“金”这个音所表示的名义本质中，没有把可展性包含进去，则这个物体可以说是真正的金。可是一个人如果把可展性包括在他底金底种观念中，则那个物体便不是真正的金，便不属于那个物种。我可以请问，谁造成这些同一名称的各种不同的物种呢？我想这一定不是自然，一定是人，因为人可以形成这两个不同的抽象观念，使它们所集合的各种性质，不确乎是一样。不过我们虽想象有一种物体具有黄金底其他性质，只缺乏其可展性，可是这并不是一个无稽的假设；因为我们知道，金有时是很脆的，亦如玻璃一样，受不住锤打。可展性固然可以加入或退出“金”一名所表示的复杂观念中，就是它底特殊的重量，确性，以及别的相似的性质，也可以有如此说法。因为不论我们加进什么或减了什么，而形成物种的仍只是那个名称所表示的那个抽象观念；而且任何特殊的物体只要同那个观念相契，它就应该得到那个名称，并且应该属于那一个种。因此，一切东西都可以是真正的金，都可以是十足的金属。这个物种之决定分明是依据于人底理解，因为只有人可以形成或此或彼的复杂观念。

36 自然造作成相似性——简单说来，就是这样的自然所造的许多特殊的事物，在许多可感的性质方面是一致的，而且在它们底内在结构和组织方面，亦或者是一致的。不过各种事物所以区分为各种各类，并非由于这个实在的本质。只有人们可以给它们分类命名，以便造作一些含蓄的标记，而他们所以如此，正是因为他们看到，在各种事物中，有许多性质联系在那些事物中，而且有许多个体，在这些性质方面是一致的。在造作了各种标记以后，我们便可以把各个个体分为物种，加以徽志；而我们所以如此，只是看它们是契

合于这个抽象观念，或那个抽象观念而定的。因此，我们就说，这是蓝色，那是红色；这是人，那是黑獭。我想，所谓物类和物种底职务，亦就尽于此了。

37 又使相似性在物种中继续下去——我自然承认，大自然在不断地产生各种特殊的事物时，并不常使它们成为新种，成为异种，而要常使它们互相类似，互相联络。不过我仍然觉得，要说人们分类它们时所依据的物种底界限，是由人所造成的，那也是正确的，因为各种名称所区分的各个物种底本质，如前所证明的，只是由人所形成的，很少与它们所从出的事物底内在本质互相适合。因此，我们可以正确断言，这种事物底分类法完全是由人所造成的。

38 每个抽象的观念，就是一个本质——在我底学说中有一件事情，在我看来虽是毫无疑义的，可是在别人看来，或者似乎是奇特的。我底意思是说，由前边所说的看来，我们可以断言，每个名称所表示的每一个抽象观念，就是一个独立的物种。不过真理既是如此的，则我们亦不得不如此说。这种说法是不能更改的；要想更改，则人们必须给我们指示出，物种是为别的东西所限制，所区分的；不但如此，而且他们还得给我们指示出，概括的名词所表示的，不是我们底抽象观念，而是异乎此的一些东西。我真愿意知道，一个长毛犬为什么同猎犬不是各异的物种。说到差异的本质，则我们在猎犬和长毛犬方面，固然观念不到它，可是即在象和鬃毛猎犬方面，我们亦一样观念不到它。我们区别它们时所以有本质的差异可以依据，只在于附有各种名称的那些简单观念底集合体是差异的。

39 物类和物种只是为命名而造作的——在上边所举的水和冰的例证中，我们已经看到，人们所以要造作物种和物类，只是为得要形成概括的名称，而且概括的名称，对物种底存在纵非必需的，至少对物种底完成，亦是必需的。不过除了这个例证以外，我们在另一个很熟习的例证中亦可以看到这一点。人如果用一个名称来称呼一个无声响的表同有声响的表，则那两种表在他看来就是一种。但是另一个人如果叫一个为表，叫另一个为钟，而且他对于那两个名称又各有复杂的观念；则那两个表在他看来，就成了两个物种。人或者说，这两个表底内在组织和结构是不同的，而且钟表匠对这种差异亦有一个明白的观念。但是我们分明看到，一个人如果只用一个名称来称它们，则在他看来，它们只是一个物种。因为在内在的组织中，什么足以形成一个新种呢？有些表其中有四轮，有些表其中有五轮，那么在工匠看来，这就足以构成物种的差异么？有些表有细丝和发条轮，有些没有；有些有活动的平衡轮，有些是为螺旋式的弹簧所节制的，有些是为猪鬃所节制的。工匠既然知道表底内在组织中，这些机括以及别的互异的各种机括，那么这些东西在他看来，就足以形成物种的差异么？真的，这些表确乎有实在的差异，不过这种差异是否足以成为本质之差或物种类之差，那只看表这一名所表示的那个复杂观念而定。它们如果都同那个名称所表示的那个观念相契合，而且那个类名亦并没有包含着别的差异的物种，则它们便不是本质上有差异的。但是如果有人愿意根据表底内部组织中所有的差异，来做出较精细的划分来，并且给那些精确的复杂观念以各种行将通行的名称，则那些表在他们看来，就成了新的物种，因为他们具有各种有名称的观念，而且能借那些差异把那些表分为数种，因而使表这个名称成了一个类名。但是人们如果不知道表底机括和内面结构，而且他们所观念到的，只有外面的形相和体积，以

及针底记时的动作，则这些表便不是各异的物种。因为在他们看来，那些别的名称都是表示同一观念的一些意义相同的名词，而且它们所指示的，亦只是一个表，并没有别的。在自然的事物方面，我想亦是一样的。人人都会相信，有理性的人底内部机轮和弹簧（譬喻之词）和易儿内部的不同，亦正如他们相信，易儿和黑狒内面的结构不同似的。不过（我们如想知道）这些差异是否是本质之差或物种之差，则我们只得看它们同“人”这一个名词所表示的那个复杂观念是否相契。因为我们只能借这个观念来决定它们是否是人。

40 人造事物底种类比自然事物底种类较为不纷乱——由前边所说，可以看到，在人工的事物方面，何以比自然的事物方面，较少杂乱，较少分歧。因为一个人造的事物既是人底产品，而且它既是工匠所设计的，既是工匠所熟知的，因此，我们假设它底名称所表示的观念和本质，一定是容易确知，容易了解的。因为各种人造事物底本质或观念，既然大部分成立于各可感部分底确定形相。而且匠人在其所运用的物质中所形成的运动，亦依靠于此，因此，我们底官能便可以使我们对这些事物形成确定的观念，并且确立了各种名称底意义，以来区分人造事物底种类。而在自然的事物方面，则我们在区分时，便有较多的疑点，难点和歧义，因为它们底差异和动作所依靠的各种机括，不是我们所能发现的。

41 人造的事物亦有各别的种类——我想人造的事物亦和自然的事物一样，它们亦有各别的种类；因为我们看到，人们往往依据各概括名称所表示的各别的抽象观念，来井然不紊地归类它们，而且它们底种类之互相差异亦正如各自然实体底种类之互相差异一样。因为表和手枪在我们心中既有各别的观念来表示它们，而且在同人谈话时，又有各别的名称来表示它们，那么它们为什么不能同马和犬一样，成功为各别的物种呢？

42 只有各种实体能有固有的名称——在实体方面，我们还可以进一步说，在一切观念中，只有各种实体能有固有名称，以表示单一的特殊的事物。因为简单的观念，情状，同关系三者，如不为人所现见，则人们并不常特意要分别提到它们。至于混杂的情状，则大部分都是倏生倏灭的一些动作，不能有永久的绵延。至于各实体，则不如此，它们系主动者，而且在其中，各种简单的观念，形成一个复杂的观念，而用一名加以表示；因此，它们就有永久的联合。

43 我虽然已经把这个题目讨论了好久，可是其中仍不免有模糊之处，这一点，我不能不求读者底原谅。不过我很希望人们知道。要想使人脱离了物种的差异，赤裸裸地来思想事物本身，可是同时又用文字来指导他底思想，那是很困难的。因为我们如不给各种事物以名称，则我便无所说的；可是我如果给它们以名称，则我又把它们分了类，并且把那个物种底平常的抽象观念提示给人心，因而把我底原意阻障了。因为我们如果一面谈论“人”，同时又要把人字底普通意义丢掉（就是把那个名称平常所表示的抽象观念丢掉），只便使读者来考察人自身，并来考察：他在内在组织和实在本质方面（就是在他所不知的一方面）同别的人有什么实在的差异，那就是无聊戏论了。不过我们只要想说事物底假设的实在本质和种类（设想为自然所形成的），并且想让人知道，各种实体底类名所表示的东西并不存在：而我们仍不得不以指喻指。不过要想用平常的名称来表示我这一层意思，那并不容易，因此，我可以借一个特殊的例子，来明白指示人心对于物种的名称和观念，

所有的不同的观察。因此，我在这里要指示出，复杂的情状观念怎样有时参照于别的有智慧的心中的原型（就是参照于别人在这些观念底通行名称上所加的意义），有时完全不参照于任何原型。此外，我还要指示出，人心怎样常把它底实体观念参照于实体自身，或其名称底含义；此外，我还要指示明白我们所了解所应用的事物底种类，有什么性质。此外，我还要指示明白，那些物种底本质是怎样性质。我想要发现我们知识底范围和确性，这种性质是必须要知道的，而且它底重要性亦比我们乍看之下较为大些。

44 举 kinneah（妒忌）同 niouph（通奸）两字为混杂情状底例证——我们可以假设：亚当是一个成人，并且具有良好的理解力；不过他处于异乡，周围的事物都是新的，都是他所不知道的。此外，我们还可以假设，他了知这些事物时所凭的官能亦正如别的象他这年纪的人所有的官能一样。他看到拉麦（Lamech）比平常忧愁，因此，就想象他是猜疑他夫人亚大 Adah（他甚爱其夫人）对别的男子有过分的爱情。（见“创世记”）亚当就把这种意思向夏娃提说，并且希望她留心，不要让亚大做出不体面的事。他在谈话中，曾用过 kinneah 和 niouph 这两个新字，不过后来亚当知道自己想错了，因为拉马克所以愁闷，只是因为他杀了一个人。不过 kinneah 和 niouph 这两个各别的名称并未曾失掉其各别的意义，所谓 kin-neah 就是表示丈夫怀疑其妻对自己不忠，所谓 niouph 就是表示犯了奸邪的行为。在这里，我们分明看到，有两个混杂情状底复杂观念，而且它们各有各的名称，又是本质不同的两种行动。不过我可以问，这两种各别情状底本质是怎样成立的？我们分明看到，它成立于各简单观念底精确的集合体，而且这些集合体是各不相同的。我可以再问，亚当心中这个复杂的观念，就是他所谓 kinneah 是否是贴切的；显然，它是贴切的，因为它既是简单观念底集合体，并不与任何原型相干，并不摹拟任何模型，而且它既是任意集合来的，抽象出的，因此，它必然是贴切的，因为他用 kinneah 一名向他人所表示的一切简单观念，正是这个复杂观念中所包含的。他既然自由集合了那些观念，因此，那个集合体中所有的一切亦正是他原意要加入的，因此，它不能是不完全的，不能是不贴切的，因为它既不表象任何原型，因此，它亦就不参照于任何原型。

45 不过 kinneah 同 niouph 这两个字慢慢通行以后，情形便又不同。亚当地儿子们，同他有相同的官能和能力，他们亦可以在自己心中任意造作各种混杂情状底复杂观念，亦可以任意抽象它们，并且任意用任何标记来表示它们。不过我们所以要应用各种名词，原是要想把自己心中的观念表示于人，因此，两个人如果想谈论，想传达思想，则他们必须用同一的标记来表示同一的观念才行。因此，亚当地子孙们如果听着人常用 kinneah 和 niouph 这两个字，则他们便不能认这两个字是无意义的声音。他们必须断言，这些字一定表示着一些东西，一定表示着一些观念，一定表示着一些抽象的观念，而且他们既是概括的名称，所以那些抽象观念亦就是那些名称所表示的物类底本质。因此，他们如果要应用这些文字，并且认其为已经确立，已经公认的事类名称，则他们必须使这些名称所表示的自己心中的观念，契合于这些名词所表示的别人心中的观念：并且把那些观念作为模型，作为原型。因此，他们这些复杂情状底观念是容易不贴切的，因为这些观念（尤其是集合了许多简单观念的那种复杂情状）很不容易和同一名称所表示的别人心中的观念相契合。在这方面，我们虽然易于找到改正，虽然可以向用这些字的人请教我们所不知的字义，可是我们究竟不能知道，在同我们谈话的那人心中，妒

忌和通奸（我想它们正相应于和）这两个名称确乎表示着什么，正如我们在语言初兴时不经解释，就不能确知道 kinneah 和 niouph 这两个字在别人心中表示着什么一样，因为它们都是各人任意所造的标记。

46 在实体方面我们可举 zahab（金）为例——我们还可以由同样途径来考察初通用的实体名称。亚当底一个后裔，在山中慢游时，碰到一个明亮悦目的实体，他于是就把它带到家中给亚当。亚当看了看，知道它是硬的，有明亮的黄色，并且有特别大的重量。他起初所注意到的或者就限于这些性质，于是他就由此抽象出一个复杂观念来，并且使这个复杂观念所表示的实体，具有特殊的黄色和极大的重量（与其体积相较）。于是他就又以 zahab 一名给它，以来标记具有这些性质一切实体。在这里，我们分明看到，亚当所做的和先前不一样。他先前虽然亦形成混杂情状底观念，并且称之为 kinneah 和 niouph，可是他在联合这些观念时，只凭借于自己底想象，并不依据于任何存在的事物；而且任何事情只要同他那些抽象观念相合，则他使用那些名称来称他们，并不考察那一类东西究竟存在与否；因为他底标准是自己定下的。不过在形成这个新实体底观念时，他底做法是完全相反的。他这里的标准是由自然所定的。因此，即在那个实体不现在时，他如果用观念来表象它，他亦不能在那个复杂观念中加进他所未知觉到的任何简单观念。他要留心使自己底观念契合于这个模型，并且要使其名称所表示的，亦就是这样相契的一个观念。

47 亚当用 zahab（金）一名所表示的这个物体，既然同他以前所见的任何物体不同，因此，人人都会承认它是一个各别的物种，并且有特殊的本质，而且 zahab 一名就是那个物种底标记，而且是凡具有那种本质的一切事物底名称。不过我们看到，亚当用 zahab 一名所表示的那种本质，只是一种坚硬，明亮，黄色，沉重的物体。不过好问的人，仍不以认识这些表面的性质自足，因此，亚当就又不得不进一步来考察这回事体。因此，他就又用火石来锤打它，看看在其中能发现什么东西。他于是看到，在打击之后，它可以起了变化，不过却不能分成碎片；而且它虽易弯曲，却不易折断。因此，可展性就又加在他以前的观念中，又形成 zahab 一名所表示的那个物种底本质中的一部分。在更进一步试验之后，他又发现了可熔性和确定性。因此，这两种性质又可以根据同样理由和别的性质一齐加入 zahab 一名所表示的那个复杂观念中。如果它们不能加入，则前述的性质亦一样不能加入，因为我们在两方面所有的理由都是无所轩轻的。这些性质如果都能加入，则我们在这个物质中所能继续发现的一切性质都可以依据同一理由加入，以形成 zahab 一名所表示的那个复杂观念中之一成分，并且成功为那个名称所标记的那个种属底本质。不过这些性质既是无限的，因此，由这个途径，依这个原型，所形成的观念，永远是不能相称的。

48 实体观念是不完全的，因此，是因人而异的——不过还不止此。由此还可以推断说，各种实体底名称不但实际上有不同的意义，而且我们必须假设它们有不同的意义。它们底意义是因人而异的，因此，语言底功用便大受障碍。如果任何人在任何物质中所发现的特殊性质，都被假设为共同名称所表示的那个复杂观念底一个必然部分，那么结果人们必须假设，同一个文字在不同的人会有不同的意义。因为他们不得不相信，在同一名称的各个实体方面，这些人所发现的各种性质，是会为别的人们所不知晓的。

49 因此，人们要假设一个实在的本质，以来确立它们底种类——为避免

这层纠纷起见，人们就假设，各个物种都有一个实在的本质，以为其一切性质底源泉，而且他们还用物种底名称，来表示那种本质。不过他们对于实体中那种实在的本质，并无任何观念而且他们底文字所表示的，亦只是他们底观念，因此，他们所能为力的，只是用名称或声音，来代替具有那种实在本质的东西，实则他们并不知道那种实在的本质是什么样的。人们虽然说事物底种类是为自然所形成，是为实在的本质所分划的，可是他们实际上，亦只能在名称方面旁力。

50 他们这种假设是无用的——我们如果确说，一切金是固定的；则我们的意思便有两层。一层意思是说，固定性是金底定义底一部分，是金字所表示的那个名义本质底一部分。要照这样解释，则在“一切金是固定的”这个确言中，所包含的只是金这个名词底意义。另一层意思是说，固定性不是“金”字定义底一部分，而是那个实体底一种性质。在这种意义下，则金字所表示的乃是一种实体，而且那种实体底实在本质是由自然所形成的。不过在这样代替以后，金字底意义便纷乱而不定，因此，“金是固定的”这个命题虽是叙述一种实在的东西，可是我们在特殊的情形下应用起这条真理来，则往往会失败，因此，它并无实在的功用和确定性。因为一切金（就是一切有金底实在本质的东西），纵然确乎都是固定的，可是我们在这种意义下如果不知道什么是金，什么不是金，则这个真理还有什么用呢？因为我们如果不知道金底实在本质，则我们便不能知道，那一团物质有那种本质，因此，亦就不知道它真是金不是。

51 结论——总结起来，我们可以说，原来亚当既然有自由可以不借任何别的模型，只借自己底思想，来构成混杂情状底复杂观念；则一切人类从来亦都有这种自由。在另一方面，他在拟构实体观念时，如果他不欲自欺，则他又必然得契合于外界的事物，契合于自然所造的原型，因此，一切人类如果要想拟构实体观念，则他们亦必然得由此途径。此外，我们还可以说，亚当既有自由权，可以用任何新名称来附加于任何观念上，刚别的任何人亦都有这种自由（尤其在语言初兴时为然）。不过在这里，却有一点不同，就是，人们在社会中如果已经确立了一种语言，则文字底意义便不易变动，而且纵然变动，亦是要极其谨慎的。因为人们既然用各种名称来表示自己底观念，而且习俗亦已经使某些名称专表示某些观念，则人们如果故意误用其文字，那一定是很可笑的。发生了新意的人们，或者可以冒险造新名词来表示自己底意念；不过人们因此会认你太于大胆，而且习俗亦不一定会使那些文字通行。总而言之，我们在向他人传达思想时，必须要使普通文字所表示的观念同它们底本来意义相适合（我已经详细解释过这一层），或者把我们所给它们的新意义表示给人。

第七章 连词

1 连词可以连接句底各部分，或各整个的句子——除了表示人心中观念的那些文字而外，人们还常用一大些别的文字来表示人心在各观念间，或各命题间所发现的那些联系。人心在向他人表示自己底思想时，不但需要各种标记来表示它所有的观念，而且需要别的文字来表示它自己在那时对那些观念所起的动作。这种表示方法亦有许多，类如“是”和“不是”就是表示人心肯定或否定的普遍标记。不过离了肯定或否定，各种文字虽然就无所谓真或假，不过人心在向他人表示自己底意见时，不止要联系命题底各部分，而且要按着各种依属关系，来连合各个整局，以构成紧凑的议论。

2 巧言就在于应用连词——人心在一长串推论和叙事中，常有各种肯定和否定；而连合这些肯定和否定的那些文字，普通就叫做连词。一种好文体之所以清晰，所以美丽，多半就在于善于运用这些连词。要想有完美的思想，人们在思想中只有明白清晰的观念还不够，而且只看到某些观念底契合与否亦不够，他们必须要有连续不断的思想，必须要看到他底各种思想和推论底互相关系。此外，他们如要想表示明白他们那种合理而有系统的思想，则他们还必须有适当的文字来指示他们那谈话中的各部分，都有什么联系，什么限制，什么区分，什么矛盾，什么语势 *emphasis*。在任何方面一有错误，则我们不但不能开示听者，反而会使他心生迷惑。因此，不表示任何观念的那些文字，在语言中，亦正有其恒常而不可离的功用，而且人们要想表示得尽美尽善，则这些文字亦正有其功用。

3 它们可以指示出，人心给它底各种思想以什么关系——文法底这一部分是常被忽略的，正如别的一部分是过于精细的一样。人们很容易——写出，各种格 *cases*，各种性 *genders*，各种语气 *moods*，各种时态 *tenses*，各种动名词 *gerunds*，各种目的分词 *supines*，因为在这些方面，人们曾经下过很大的辛苦。至于各种连词，则在一些语言中，亦很似乎分为精确的类别。不过各种介词 *preposition* 和连接词 *conjunction* 虽是文法中所熟知的名称，而且其中所包含的连词亦精细地重新分类，可是人如果想要指示连词底正当功用，以及它们底意义和力量，则他还必须稍费些心思，来体会自己底思想，并且细细地观察推论时心理底各种姿态。

4 但是我们如果想解释这些文字，则我们仍不能照普通的字典那样，只用别种语言中最相近的文字，把它们翻译出来。因为它们底意义，在这种语言中，固是不易了解的，可是即在别的语言中，亦是一样不易了解的。它们既是动作底标记，或心理底表示，因此，我们如果想正确地了解它们，必须勤为研究人心底各种观点，姿势，情况，变化，限制，例外，以及其他种种思想，因为它们有的根本没有名称，有的只有很不完备的名称。这些情节数目很多，远非任何语言中所有的连词所能表示出的。因此，我们正不必惊异，这些连词何以大部分会有差异的意义，而且甚至有相反的意义。在希伯来文中，有一个连词虽只是由一个字母所构成的，可是我记得它有七十种意义，纵没有这样多，至少我亦确知它有五十种以上的意义。

5 以“但是”二字为例——“但是”这个连词，在我们底语言中是最常见的，而且人只要说它是一个离接连词 *discretive conjunction*，说它等于拉丁文中的 *sed*，法文中的 *mais*，就以为自己已经充分解释过它。不过这个单词在我看来，似乎表示人心在各种命题间或其各部分间所发现的许多关

系。

第一，“但是，我们不必说了。”在这里，“但是”一字表示人心在完成其进程以前，就停顿住。

第二，“我但是看到两种植物，”在这里，它表示人心在所表示的植物上加了一层限制，并且否定了别的一切植物。

第三，“你虽然祈祷，但是能使你入于真正宗教的，却不是上帝。”

第四，“但是他可以坚定你自己底真正宗教。”第三例中的“但是”表示人心所假设的事情和实际不相符，第四例中“但是”二字表示人心把这里的意思，同前边的意思，恰好对比起来。

第五，“一切动物都是有知觉的；但是一个狗是一个动物，”这里“但是”二字所表示的，只是，后边这个命题附加于前边那个命题，并且为三段论法中之小前提。

6 关于这个字义，我们在这里所谈的，只是一个大概——我底本意如果在考察这个连词底充分意义，并且在各方面来考察它，则我相信，除了这些意义而外，还能附加上许多别的意义。人如果真照这样来研究，则我正不知道，就我们运用这个连词的各种途径看来，它是否仍可以叫做离接连词，如文法学者所称呼的那样。不过我并不想在这里充分来解释这一类的标记。我在这个连词方面所给的各种例证，已经足以使我们来反省各种连词在语言中的功用和力量，并且足以使我们来思维人心在谈论时的各种动作。它可以借各种连词来向人表示它这些动作，而且在这些连词中，有的可以恒常包含了全句底意义，有的在某种结构下亦可以包含了全句底意义。

第八章 抽象的和具体的名词

1 抽象的名词不能互相作为谓词；我们可以解释其故——我们如果仔细考察语言中的普通文字，以及平常用法，我们就会因此窥见我们观念底性质。我们已经指示过，人心有一种能力可以抽象它底观念，使它们成为概括的本质，用以区分各种事物。每一个抽象观念既是独立的，因此，这两个观念便不能互相转移，因此，人心就可以凭其直观的知识，观察出它们底差异；因此，在各种命题中，两个完整的观念便不能互相肯定。在通用的语言中，我们就可以看到这一层；在这里，两个抽象观念或两个抽象观念底名称，都不能互相肯定。因为这些观念微然很相接近，而且，人虽然确于是一个“动物”，是“有理性的”，是“白的”，可是任何人一听说：“人性就是兽性，就是理性，就是白性”等等命题，则他会立刻看到这些命题底谬误。这是很明显的，就如同任何最确立的公理一样。因此，一切肯定形容之为抽象的，并不是说甲抽象观念，就是乙抽象观念，只是说把甲抽象观念同乙抽象观念连合。至于这类抽象观念，则在实体方面可以属于任何一种，在一切别的方面，多半属于关系，在实体方面，往往属于能力。就如说“一个人是白的”，那就表示说，具有人底本质的那个东西同时又具有白底本质，而所谓白底本质并不是别的，它亦只是在平常能辨物象的人心中产生出白底观念来的一种能力。又如说“一个人是有理性的”，那就表示说，具有人底本质的那种东西，同时亦具有理性底本质，具有推理的能力。

2 它们可以指示出我们各观念间的差异来——各个名称间这种差异，亦给我们指示出我们观念间的差异来。我们如果一观察我们各种观念，则我们会看到它们底差异。一切简单的观念都具有抽象和具体两种名称；而按文法学者说的说法说来，抽象的就是所谓名词 substantive，具体的就是所谓形容字 adjective，就如“白性和白，甜性和甜”就是。在我们底情状观念和关系观念方面亦是一样，就如“正义，正义的，平等，平等的”就是。不过这里却有一层分别，就是，具体的关系名称（大半在人类方面为然），有些亦是名词，就如父道，父亲等等。这个理由是易于解释的。至于在实体观念方面，则我们很少有抽象的名称。因为经院中虽然创造了兽性 animalitas，人性 humanitas，物体性 corporeity，以及别的名称，可是这些字只是很少的，比起无量数的实体名称来，简直不成比例。在这许多实体名称方面，他们如果都一一给它们造一个抽象的观念，那是怪可笑的。就以他们所造的少数名称而论，他们底学生们虽然津津乐道，可是那些名称并不能通行，亦并没有得到公共底特许权。这就似乎表示出，一切人类都承认自己观念不到实体底实在本质，因为他们并没有表示那类观念的名称。（他们如果不意识到自己在这方面全无所知，因而不肯白费工夫，则他们一定会有了这些名称。）因此，他们底观念虽然足可以使他们分辨金和石，金属和木，可是他们仍不敢放开胆来捏造金性 aurietas，石性 saxietas 金属性 metalietas，和本性 ligileitas 等等名词，因为这些名词虽说是可以表示那些实体底实在本质，可是他们知道自己对这些本质并无任何观念。人们起初所以要捏造兽性，和人性这些字，只是因为他们相信所谓实体的形式说，只是因为他们强不知以为知，过分自信的缘故。不过这些名词究竟跑不出他们底经院而外，究竟不能通行于有理解的人们之间。人性 humanitas 这一个词，虽然是罗马人常用的一个字，可是它底意义相差很远，它并非表示任何实体底抽象本质，只

是一种情状底抽象名称，它底具体字是人道 humanus，而不是“人” homo。

第九章 文字底缺陷

1 我们所以应用文字，原是为记载和传达我们底思想——由前几章所说的看来，我们很容易知道，我们底语言有很大的缺陷，而且文字底性质本身，就会使许多字底意义含混而不确定。要想考察这些文字是否有缺陷，我们首先得考察它们底功用和目的。因为它们之完全与否，正看它们是否可以达到那个目的以为断。在这部论文底前一部分，我们已经提到文字底双重功用。

第一是要记载我们底思想。

第二是要把我们底思想传达于他人。

2 任何文字都可以供记载之用——说到第一项，则任何文字都可以记载我们底思想，以帮助我们底记忆，使自己同自己谈话。因为各种声音既可以任意地，元分别地表示任何观念，则一个人可以任意用任何文字来向自己表示自己底观念。在这里，他如果常用同一的标记来表示同一的观念，则所谓文字便无缺陷，因为他既然能借这些文字了解了自己底意思，则语言底正当功用和价值亦就在于此了。

3 要传达思想，我们要用通俗的和哲学的两种文字——第二，说到用文字来传达思想，则它们有两种用法。

第一是通俗的，第二是哲学的。

第一，所谓通俗的用法，就是，我们可以在日常社会中用各种文字来表示各种思想和观念，未同别人谈论日常的生活。

第二，所谓哲学的用法，就是要用它们来传达事物底精确观念，并且用普通的命题，来表示确定而分明的真理，以使人心在追求真理时，有所依着，有所满足。这两种用法是很有分别的；后来我们就会看到，一种需要极大的精确性，一种只需要普通的精确性。

4 文字底缺点，在其意义含混——在传达思想时，语言底主要目的既然是想让人了解自己，因此，任何文字在听者心中所刺激起的观念同说者心中所有的观念如果不一样，则在通俗的意义和哲学的意义两方面，文字都不能尽其功用。各种声音同我们底观念既然没有自然的联系，而且它们所有的意义既然都是由我们所附加的，因此，它们所以含混，所以不定，所以有缺陷，多半原因于它们所表示的观念自身，而不是由于此一声音比彼一声音较能表示那些观念。因为说到声音，它们都是一样完全的。

因此，此一些文字所以比彼一些文字较为含混，较为含混，只是因为它们所表示的那些观念互相差异。

5 缺陷底原因——各种文字在自然方面既然没有意义，因此，我们如果想同别人交换思想，并且作有意义的谈话，则我们必须要学会各个文字所表示的观念，并且要把它们记在心里。不过这都是不易做到的。

第一，因为它们所表示的观念是很复杂的，是由一大些观念集合起来的。

第二，因为它们所表示的观念在自然中并无联系，而且在自然中并无任何确定的标准，来改正它们，校正它们。

第三，因为一个文字底意义必须同一个标准相参照，而那个标准是不易知道的。

第四，因为文字底意义，和事物底实在本质，是不能精确地同一的。

这些困难都是发生于本可了解的文字底意义方面的；至于那些本不可了解的文字，则我们不必在这里提说；属于这类的，就如颜色底名称之于盲人，

声音底名称之于聋者，等等，因为这些名称所表示的简单观念，在对方并没有适当工具来接受。

在一切这些情节下，我们都可以看到文字底缺陷。在后来把各种文字应用在各种特殊的观念时，我将要群尽地解释这一层。我们如果一考察它们，就会看到，混杂情状底名称，多半因为前两种理由，而陷于含糊和不完全；至于实体名称所以如此，则大半因为后两种理由。

6 混杂情状底名称是含糊的——第一点，混杂情状底名称，在其意义方面，多半容易陷于很大的含糊程度和暧昧程度。

第一点，因为它们所表示的观念是复杂的——（一）因为这些复杂的观念组织太密。我们已经说过，要想使文字达到传遍思想的目的，则它们在听者心中所刺激起的观念一定得同它们在说者心中所代表的观念一样。如不能办到这一步，则人们只是互以烦声和乱音相聒，并不能因此把自己底思想传遍出去，并不能互使对方窥见自己底观念，以达其谈论和语言底目的。但是一个文字所表示的复杂观念如果是一再混合的，别人们便不易精确地形成并保留那个观念，因而亦不能使通用的名称毫无变化地精确地表示同一的观念。因此，各个名称所表示的观念如果是很复杂的，（大部分道德的名称就是这样的），则那些名称在两个人方面往往不能有确乎同一的意义。因为一个人底复杂观念同别人底复杂观念往往不能相契合，而且同自己昨天所已有的，和明天所将有的，有时亦不相契合。

7 第二点，因为它们没有外界的标准——（二）因为混杂情状底名称，大部分在自然中都无标准，使人来改正并校正它们底意义，因此，它们是很复杂，很含糊的。它们只是人心任意所合拢的一些观念，人心在合拢它们时，只是为求达到谈论底目的，只是为求表示自己底意念，它并不摹拟任何实在的东西，只用自己所形成的原型或形式，来分类命名各种事物。起初创造欺骗，谄媚，和戏弄等这些字的那人，只是任意把各个字所表示的一些观念集合起来。在古时，那些混杂情状底名称初通行时，亦正如现在新的情状名称在任何语言中初通行时一样。因此，各种名称所表示的观念底集合体如果是为人心所任意造成的，则它们底意义一定是含糊的，因为那些集合体在自然中并无恒常的联系，而且它们亦没有任何模型，使人来校正它们。所谓“谋害”，所谓“瀆神”，我们永不能在事物本身中发现其意义。在那些复杂的观念中，有许多部分并不能在行动本身中看得到。“谋害”观念中所含的人心底意向，和“瀆神”观念中所含的圣物底关系，同犯罪者外面的可见的行动，并没有必然的联系。在犯谋害罪时，我们所能见的动作，只有拉轮制的一种动作，不过这种动作和“谋害”这个复杂观念中的其他部分并无必然的联系。它们所以有联络和连合，只是因为人心把它们合拢在一个名称下。不过人心在集合它们时，并无任何规则或模型，因此，表示那些自由集合体的任何名称底意义，在各人心中一定是互相差异的，因为各人并没有确立的规则，在这些任意的观念方面，来规范自己和自己底意念。

8 常度 propriety 并不能完全挽救这一点——自然，人们可以假设，普通用法或所谓常度，可以有几分确立了语言底意义；而且在事实上，我们亦不能否认，它有几分可以帮助我们。不过普通用法在普通谈话中，虽然大致能规范住文字底意义，可是任何人亦没有相当的权威，来确立文字底意义，来决定人在它们上应附加什么意义。因为所谓常度并不足以使各种文字供哲学的推论之用。很复杂的观念底名称在通用时都有很大的伸辅性，而且即在

常度底范围中，一个名词亦可以表示十分不同的若干观念。不但如此，而且我们根本就看不到什么地方有所谓常度底规则 and 标准，因此，我们还往常争执，究竟一个字底用法怎样才能契合于语言底常度。由此看来，观念如果太复杂，它的名称自然就易于不完全，自然就容易有含糊而不确定的意义。而且即在互求了解的人们，这些名字所表示的观念，在说者和听者两方面，亦并不能相同。在全国中，人人口中虽然都会说“光荣”，“感激”等名称，可是人们在用这些名称时所想要表示出的那些复杂的集合观念，显然会因人而异的。

9 人们在学习这些名称时所由的途径，亦能使它们含糊起来——人们学习混杂情状底名称时所由的途径，亦最能使它们底意义不确定起来。因为我们如果一考察儿童们怎样学习语言，我们就会看到，要使他们了解简单观念底名称所表示的东西，和实体观念底名称所表示的东西，别人们往往要把那些东西指示出来，使他们得到那些观念，并且要向他们重复指示那个观念的名称，如“白的，甜的，乳，糖，猫，犬”等。不过在混杂情状方面，尤其在最重要的道德的文字方面，则他们往往是先学习各种声音的。学习了以后，他们如果要知道它们表示着什么样的复杂观念，则他们必须求他人底解释，或者自己费辛苦来观察（大部分是这样的）。不过他们虽然追求各个名称底精确的意义，可是这些复杂的观念亦并不易发现出来，因此，这些道德的文字在多数人口中，就只是一些空空的声音，而且它们纵然有点意义，而那种意义大部分亦是很松散，很不定，很含糊，很纷乱的。而且人们纵然以较大的注意来确立自己底意念，可是他们如果想用各种名称来表示那些复杂的观念，并且想使那些观念同别的（纵然是聪明而勤恳的）人们用这些名称所表示的那些观念有所差异，则他们仍然免不了一种困难。在这里，我们虽然看到，人们在“尊荣”，“信仰”，“恩典”，“宗教”，“教会”等方面，常有不断的争辩和讨论，可是我们却不容易观察出各个人所怀的不同的意念来；这就是说，各人对这些文字底意义，见解并不一致，而且各种文字所表示的各复杂观念，在他们心中，亦并不一致。因此，人们由此所生起的争执，只在于声音底意义方面。因此，我们就看到，在神或人的法律方面，人们底解释便无穷尽。注解又引起注解来，解释又发生了新的解释；因此，人们常常要来限制，来分别，来变化这些道德文字底意义，而无所底止。而且人们既然仍有能力来编造新的混杂情状底观念，因此，这些人造的观念就会增加到无数的程度。许多人在初读经文或法典时，虽然对其字句底意义，自己觉得已经了解，可是他们一求助于注解家，则往往反觉得失掉原来的意义，而且正因为那些解说，自己反生起（或增加）了疑惑，使那些地方含糊起来。我所以如此说，并不是我以为注解是无用的，乃是想要指明，人们纵然有能力、有意向，来利用极清晰的语言表示自己底思想，可是即在他们口中，那些混杂情状底名称亦是天然不确定的。

10 因此，在古著作家方面，一定免不了含混情形——不用说，这种情形能使往古的和远国的著作家底作品必然地含混不明，因为许多聪明人既然在这方面曾运用其思想，而且著了汗牛充栋的作品，这就足以证明，要想找寻古代著作家底真正意义，是需要何等注意，精研，聪明和推论的。不过我们在各种著作方面，不必都过分推求其意义，我们所当着重，的，只应当限于包含真理和法律的那些书籍，因为真理是我们所信仰的，法律是我们所服从的，稍有错误，稍有触犯，就会使我们陷于不利。至于别家作者底意义，则我们

不必过于费心来探求，因为他们所写的既然只是他们底意见，因此，我们并不必知道他们，正如他们不必知道我们底意见一样。我们底祸福既然不依靠于他们底命令，因此，我们纵然不知道他们底意念，那亦并无危险。因此，我们在读他们底著作时，他们所用的文字如果没有适当的明白程度，清晰程度，则我们可以把它们搁置在一边，并且决定说：“他们如不想使人了解自己，则他们是应当被忽略的。” *Si non vjs Intelligi, ebes negligi*. 这样对于他们亦无损害。

11 意义含糊的实体名称——我们已经说过，混杂情状底名称，所以没有确定的意义，乃是因为自然中没有真实存在的标准，使那些观念有所参照，有所校正。不过实体底名称所以没有确定的意义，却因为与此相反的理由，因为人们假设，它们所表示的观念是与实在的事物相符合的，而且是以自然底标准为参考的。在我们底实体观念中，并不如在混杂情状底观念方面那样，在这里，我们并不能自由来组合各种观念，使它们形成一个具有特征的标记，以来归类并命名各种事物。在这些观念方面，我们必须服从自然，必须使我们底复杂观念契合于实在的事物，必须用事物本身来规范它们名称底意义，不如此，则我们底名称不能成为它们底标记，不能代表它们。在这里，我们自然有模型可以依从；不过这些模型却能使它们名称底意义很不确定起来。因为外界的标准既是根本不能知道的（或者纵能知道，所知的亦是很不完全，很不确定的），那么各种名称所表示的观念如果仍以它们为参照，则那些观念底名称当然不能有稳定而单一的意义。

12 实体底名称第一参照于实在的本质，而实在的本质是不能知道的——我们已经说过，实体底名称在普通用法中，有两层参照。

第一，人们以为各种事物都有实在的组织，它们底一切性质都由此流出，并且会粹于此。因此，他们就使实体底名称来表示这种组织，并且假设它们底意义同这种组织相契。不过这种实在的组织或本质（人们往往有这种称呼）既是我们所完全不能知道的，因此，我们不论用任何声音来表示它，而那个声音总不能有确定的含义。我们如果用“马”或“梯”两个字来表示我们所完全观念不到的那些实在的本质，则我们真不知道，那些事物是叫做马或梯，或应叫做马或梯。因此，按照这个假设，实体底名称既然参照于我们所不知晓的一些标准，因此，那些标准从不能校正它们底意义，确立它们底意义。

13 第二，它们参照于一些共存的性质，而那些性质又是我们所不能完全知道的——第二，有的人们以为它们底名称直接所表示的，就是在实体中共有的一些简单观念，因此，他们想在各种事物中所联合的这些简单观念，就可以当做适当的标准，以为它们底名称所参照；并且使它们底意义有所改正。不过这些原型仍不足以达到这种目的，仍不能使这些名称免除了纷歧而不确定的意义。因为这些简单的观念虽然共存于、联合于同一的实体中，可是它们为数很多，而且各各都有相等的权利，可以加入于那个物种的名称所表示的复杂观念中，因此，各种人们虽然声言来考察“同一”的物象，可是他们对它所形成的观念不能不是“差异”的；因此，他们用以表示这个物体的那个名称，在各个人，不能不有互相差异的意义。形成复杂观念的那些简单性质，大部分都是一些能力，因为这些性质可以在别的物体上产生各种变化，或由别的物体接受到各种变化。变化无穷，因此，这些性质亦就无穷。一个人只要知道，低等的金属在经了各种火候以后，会有无穷的变化，只要知道，在化学家用各种物体把它们化验以后，它们会有不尽的花样，他就不会奇怪，

我何以要说，在我们底能力范围内，我们凭这种探求方法，并不容易集合来任何物体底“一切”性质，并不容易“完全”知道它们，至少我们亦可以说，它们为数很多，没有人能知其确定的数目，而且各人底注意不同，技术各异，试验的途径互差，所以各人所发见的性质亦并不一样。既然如此，则这般人们，对同一的实体不能不有差异的观念，不能不使同一名称底意义参差而不确定。因为复杂的实体观念所包含的简单观念如果是共存于自然中的，则任何人都有权利把他所见为互相联合着的那些性质，加在他底复杂观念中。因为在黄金实体中，此一个人虽然只相信有颜色和重量，可是别一个人又会以为金在王水中的可溶性，亦同颜色一样应该加入他底黄金观念中，而且第三个人又会以为可熔性亦应该加入那个观念中；（因为金在王水中的可溶性亦同其可熔性和其他性质一样，亦是和它底颜色和重量常相联系在一块的。）至于第四个人又会依据传说或经验，把可展性或固定性加在里边。究竟这些人中哪一个曾经确立了黄金底贴切意义？那一个人可以来做决定的法官？此一个人固然可以求助于自然中的标准，而且可以很合理地想象自己可以把自己所见为在一块联系着的那些性质，加在黄金一词所表示的那个复杂观念中；可是别一个人如果未曾考察好，则亦有相同的权利，把那些性质忽略了，而且第三个人如果有另一种试验，别他亦有相同的权利，把别的性质加进去。因为我们所以要把这些性质联系在一个观念中，既然真是因为它们它们在自然中有其本来的联系，那么谁能说，此一种性质应加入，或应退出，彼一种性质不应加入，或不应退出呢？因此，我们就可以毫无疑问地断言，人们虽用同一的名称来表示复杂的实体观点，可是那些观念在他们都是一人一个样子，而且那些名称底意义亦是很不确定的。

14 此外，我们还看到，在任何存在着的特殊事物中，各种性质同外界事物所发生的关系亦不同，有的能同多数的事物发生关系，有的能同少数的事物发生关系。既然如此，则谁能断言，哪一些性质应该来组成那个物种名称所表示的精确的集合体。谁又有充分的权威，来规定，某些明显的普通的性质应该排除于实体名称底意义以外，某些较秘密，较特殊的性质，应该加入其中呢？如此等等情节都会使实体名称底意义大为纷歧而不确定，而且在我们把它们应用到哲学上时，会使我们发生了犹疑，争辩，或错误。

15 它们既有这种缺点，因此，它们只可以供通俗之用，不可以供哲学之用——自然在通俗的和平常的谈话中，概括的实体名称如果用各种明显的性质来规范其通常的意义（就如在以种传代的各种事物方面，我们多半凭借于它们底形相和样式，又如在别的实体方面，我们多半凭借于它们底颜色和其他可感的性质），则它们亦很足以表示人们想要说的那些事物，而且它们亦往常可以充分含盖了“黄金”和“苹果”等所表示的各种实体，使它们备各有所区别。不过在哲学的探讨中和争辩中，我们虽然应当把概括的真理建立起来，并且应该依据前提把结论推求出来，可是在这里，我们又看到，备实体名称底确定意义不但未曾建立起来，而且根本就不容易建立起来。一个人如果把可展性或某种程度的固定性认为是他底复杂的黄金观念中的一部分，则他由此在黄金方面所立的一切命题，和由此所推定的一切结论，当然都是分分明明由那种意义下的黄金来的。但是一个人如果不以为可展性或某种程度的固定性是黄金一词所表示的那个复杂观念中的一部分，则他永不会承认这些命题和结论，永不会相信它们是正确的。

16 以液体为例——人们如果抛弃了粉乱粗疏的意念，进而作严格缜密的

考察，他们会容易看到，在一切语言中，在一切实体名称方面，这种缺点是很自然而难免的。因为他们如果这样考察，他们就会相信，许多文字底意义，在通常用法中，固然好象是很明白，很确定的，可是它们实在是含糊，很模糊的。有一次，我同一伙聪明而博学的医生们聚会在一愧，他们就偶尔谈到，是否有任何。液体经过神经底纤维？他们争辩了许久，而且两造都有很多的理由。但是我却希望他们说，他们应当先考察了，确定了溶体一词底意义，然后再来争辩。因为我常觉得，人们底争执大部分都起于文字底意义，而不起于思想中事物底实在差异。他们一听这个提议颇为惊异；而且他们如果没有那样大的聪明，则他们或者会以为它是一个轻浮狂放的问题。因为在座的人人都想，自己完全了解溶体这一名词底含义，而且我亦想，这个名称亦真不是最难解的一个实体名称。但是他们终于屈从了我底动议；而且在考察之后就发现，那个名词底意义，并不如他们所想象的那样确定，而且他们各人用这个名词所表示的复杂观念，亦都不一样。因此，他们就看到，他们底争执大部分在于名词底意义，实则他们都承认有一些流体或微妙物质通过神经管；在这方面，他们底意见并无多大出入，所差的就是，他们不容易一致断言，这种流体是否可以叫做汁体。不过说到这一层，人们在一考察以后，都觉得它是不值得争辩的。

17 以黄金为例——人们所热烈从事的各种争辩，大半都系这种性质，这一点，我以后或者在别的地方可以注意到。我们在这里，只要稍精确地观察前边所举的那个黄金一词的例子，我们就会看到，要决定它底意义，那委实不是容易的。我想，人人都会承认它是黄色而灿烂的一个物体，而且儿童们亦往往就以黄金一名来称这个观念，因此，在他们看来，孔雀尾上那个照耀而色黄的部分就应当是黄金。不过别的人们又看到，在某些物质团中，可燃性又和那种黄色联系在一起，因此，他们又把这个集合体形成一个复杂观念，而以黄金一名称之，以来表示实体底一种；因此，凡经火以后，成为灰烬的那些黄亮的物体，便被排斥于黄金以外；因此，各种实体只有黄亮的颜色还不算，它必须在经火以后，不为灰烬，而为熔液，才能归在黄金这个物种以内，才能为黄金一名所包括。另一个人又因为同样理由把重量加在这个观念中，这个性质亦同可燃性一样，同那个颜色紧相联系，因此，他以为这种性质亦应当加在那个观念中，亦应当用那个名称来表示。至于前一个观念所表示的，既只是只有颜色和可燃性的一个物体，因此，它当然是不完全的。说到别的性质，亦是一样。在这里，人们并不能解释，在自然中常相联系着的那些性质，为什么存些应当加在那个名义的本质中，有些应当排除出去。他们亦一样不能解释，表示指环质料的那个黄金一词，为什么当用它底颜色，重量，和可燃性，来决定那个物种，而不当用它底颜色，重量，和王水中的可溶性来决定那个物种。因为它在王水中的可溶性，正和在火中的可燃性是一样不可分离的，而且它们亦都是那个实体同其他两种物体所发生的关系，——这两种性质所以有差别，只是因为那两种物体在那种实体上作用的方式不同。因为有什么权利，能使可燃性成为黄金一词所表示的本质底一部分，而可溶性别只是它底一种附属性质呢？而且它底颜色如果是其本质底一部分，则可展性怎样只是它底一种附属性质呢？我底意思只是说，这些既然都是依靠于实在本质的一些性质，而且只是同他物接触以后所发生的自动的或被动的一些能力，因此，任何人没有权威来使黄金一词（它是和自然中存在着物体相参照的，）只决定于那个物体中所含的此一些观念底集合体，

而不决定于彼一些观念底集合体。既然如此，则那个名称底意义，必然是很不确定的。因为我已经说过，各人在同一种实体中所见的各种性质是不同的；而且我想，没有人能够见到它底全体性质。因此，我们对于事物底描写是很不完全的，而且各种文字底意义是很不确定的。

18 简单观念底名称是最不含混的——由以前所说的看来，我们就可以知道在一切名称中，简单观念底名称是最不容易错误的。而它们所以不易错误，第一是因为它们所表示的那些观念各各都是一个单独的知觉，而且它们比复杂的观念，不但较容易得到，而且亦较易于保存，因此，它们就不如复合的实体观念或混杂情状底观念那样易于不确定，因为在后边这类观念中，各个简单观念底精确数目不容易互相契合，而且亦不容易保留在心中。第二，因为它们并不参照于任何实体，只参照于它们直接所表示的那个知觉。至于实体底名称，则因为永远有这种参照，所以它们底意义是很杂乱的，而且能引起许多争辩来。人们如果不故意来牵强用字，不故意来责骂他人，则他们自己在自己所熟悉的任何语言中，便不容易不知道，简单观念底名称有怎样的功用和意义，“白”与“甜”，“黄”与“苦”都有明显的意义，人人都可以精确地了解这种意义；而且他假如不知道，亦容易知道自己不知道，亦容易求得解答。但是说到“谦抑”或“节俭”，则我们真不能确知，别人在用这种词时，它们所表示的那些简单观念底集合体。而且我们纵然以为自己很知道金或铁底意义，可是我们仍然不能确实知道，别人用此字时所表示的精确的复杂观念；而且我相信，在说者方面和听者方面，它们所表示的集合体往往是不同一的。人们在谈论时，既然要处理普遍的命题，要在心中确立普遍的真理，并且要考察由此所得的结果，因此，他们如果用起这一类意义不确定的名词来，一定会发生误解和争执。

19 简单的情状亦是较不易含糊的——我们已经说过，简单观念底名称是不易陷于含糊和不确定地步的。根据同样规则，我们亦可以说，简单情状底名称亦是这样的，尤其那些形相和数目底名称更是这样的，因为我们在这方面正有明白而清晰的观念。人们如果有心来了解“七”和“三角形”，则他们能误解了这两个名称底意义么？因此，我们可以概括地断言，在任何方面，最不复杂的观念一定有最不含糊的名称。

20 在最复杂的混杂情状和实体方面，各种名称是最容易含糊的——混杂的情状如果只是由少数明显的简单观念构成的，则它们底名称往往不至有了不定的意义。但是各混杂的情状如果含着一大些简单的观念，则它们底名称，往往如上所述，会有很含糊很不确定的意义。至于实体底观念，则它们既非实在的本质，又非它们所参照的模型底精确表象，因此，它们底名称比较容易不完全，不确定，而在我们把它们应用在哲学上边时，更是这样的。

21 为什么我们说这种缺点是在文字方面的——在各种实体底名称方面，所有的纷扰大部分是因为我们缺乏知识，不能窥见它们底实在本质。因此，人们或者疑问，我为什么说这种缺陷是在文字方面的，而非在理解方面的，这个反驳似乎是很正确的，因此，我不能不解释，我为什么要采取这个方法。我可以自白说，在我开始写这部理解论的时候，而且在以后很长的時候，我并未曾丝毫想到，在这部书中，我应该考察各种文字。不过在后来讨论完观念底起源和组织以后，在我开始考察知识底范围和确度的时候，我就看到，知识和文字有很密切的关系，而且我们如果不先考察好它们底力量和意义，则我们在知识方面所说的，万不能明白，不能切当。因为知识所关涉

的既只有真理，因此，它会不断地同各种命题发生关系。知识虽然以事物为归依，可是它又必得以文字为媒，因此，各种文字就似乎与我们底概括知识是不可分的。至少我们亦可以说，文字是永远介在理解和理解所要思维的真理之间的，因此，文字就如可见物所经过的媒介体似的，它们底纷乱总要在我们底眼前遮一层迷雾，总要欺骗了我们底理解。我们如果知道，一般人所以使自己和他人陷于错误，他们底争辩和意念所以离奇，大部分都是因为文字和其不确定（或误解）的意义，则我们正可以想，这种情形在知识之路上实在是一种大障碍，而我们对这种障碍所以不得不提防者，尤其是因为人们往往不注意这是一种不利，反而要用心来助进它，并且认这种助进障碍的艺术，配得到博学深思底头街（下一章中就可以看到）。我总想，语言既是知识底工具，因此，我们如果能完全考察它底各种缺点，则世界上滔滔不绝的争论会停止了，而且知识之路，甚至于和平之路，将来会比现在要宽敞的多。

22 因此，我们在解释古代著作家底作品时，不可不心存谦虚——我确乎想信，在一切语言中，文字底意义多半都是依靠于用文字的那人底思想，意念和观念的，因此，即在同文同国的人们，文字底意义亦是十分不确定的。在希腊作者方面，我们很可以看到这一层，因此，人只要稍一披阅他们底作品，他就会看到，他们虽用着同一文字，可是几乎备人有各人底语言。不过除了各国中这种自然的困难而外，还有各国和各代底差异；在各国各代，说教者，著作家，都各有各的意念，‘性僻，习惯，藻饰和绮语，而这些情节虽非我们现在所能知的，可是它们又各各能影响备著作家所用文字底意义。因此，我们在解释或误解古代的作品时，应该互相宽恕，因为这些作品虽然是极其应当研求的，可是它们亦都会陷于语言中不可避免的困难。因为说者如不能先把各种名词（简单观念底名称和明显事物底名称不计）定义出来，就用文字来表达自己的意思和意向，则听者方面便不能免于怀疑和不定。至于宗教，法律和道德等论说，既是极关重要的，所以在这方面，困难亦是最大的。

23 在“新旧约”方面，各解释家和注经家所著的许多书籍，很能明显地证明这一点。经文中所说的样样事情虽是极其真实的，可是读者在理解它们时是可以错误的，而且是不能不错误的。我们亦正不必惊异，上帝底意志在披上文字底外衣以后，就会陷于那种工具所不能免的疑义和不定。因为就是他底儿子在披上肉体底外衣以后，亦不得不陷于人性所有的一切弱点和缺点——罪恶除外。不过因此，我们正应当赞美他底慈悲，因为他已经在全世人面前把他底工作底和意志底明显痕迹摆露出来，并且给了全人类以充分的理智光亮，使他们虽然不曾见到所写的上帝这个词，亦能确乎知道（只要他们肯费心）上帝底存在，或对于上帝应有的敬礼。自然宗教底教条是很明显的，是全人类所了解的，是不常为人所争执的；而在另一方面，则在书籍和语言中所显示的真理，却免不了由文字自然所生的一些暧昧和困难，因此，我想，我们应该勤恳地，精细地观察前者，不应当专横地，独断地，傲慢地来解释后者。

第十章 文字底滥用

1 文字底滥用——我们已经说过，语言中天然有一种缺陷，而且我们在应用文字时，又难免含糊纷乱。不过除此以外，人们在用文字传达其思想时，往往又犯了各种故意的错误和忽略。他们因为有这些错误，所以又使这些标记底意义比原来更不明白，更不清晰。

2 第一，全无观念的文字，或无明白观念的文字——第一点，在这方面，最主要最明显的滥用，就是：我们所用的各种文字，有时没有明白清晰的观念，而且所用的各种标记，有时竟然全没有表示任何事物。这类滥用可分两种：

（一）在一切语言中，人人都可以看到，有些文字在其起源方面，在其习惯的用法方面，并不曾表示任何明白清晰的观念。这一类文字大部分系各派哲学或各派宗教所发明的。各个作者或传道者，所以要创造各种新文字，往往是因为他们爱装做一些奇特的事情，爱装做一些超平常人理解以外的事情，或者是因为他们要支持一些奇特的意见，或者是因为他们要遮掩自己假设中的弱点；实则这些文字，在一考察以后，都可以叫做“无意义的名词”。这些文字或则在初发明时，就无确定的观念集合体与之相应，或则（至少亦可以如比说）在精细考察之后，可以被人发现是不相符合的。因此，我们正不必惊异，后来同党中人通用起它们来时，它们只成了空虚的声音，毫无什么意义，因为那般人们以为口里只要常常提到那些文字，就足以表示他们教派底或学派底特征。他们从不肖费脑子来考察，那些文字所表示的精确的意义是什么样的。我在这里，亦并用不着堆积一大些例子，一个人只要一读书，一谈话，就会得到充分的例证。他们如果想再多要一些，则编造这类名词的大家——经院学者和玄学家（后来的自然哲学家和道德哲学家亦可以归在这些人的里边）——很可以充分供给他们。

3（二）至于别的人们，则其滥用更进了一层。他们不但不能抛弃了原来没有清晰观念的那些文字，而且他们疏忽异常，甚至用起那些表示重要观念的等等文字（这是为语言底常度所确立的）来时，亦全无任何意义。“智慧”、“光荣”、“恩典，”是各人口中所常用的文字，可是我们如果一问他们，这些文字究竟作何解释，则他们会不知所可，不知如何答复。这就分明证实，他们虽学会这些声音，虽然这些声音可以随时脱口而出，可是他们心中并没有贮藏确定的观念，表示于这些声音中。

4 他们所以如此，乃是因为他们学习名称在学习观念以前的缘故——人们从摇篮中起就往往先学会了那些容易得到，容易记忆的文字，然后才学会文字所表示的那些复杂观念，然后才学会事物中所寓的那些复杂观念（这些事物，人假设它们是为这些文字所表示的）。因此，他们在一生中，亦往往是如此的，他们往往不肯费相当的辛苦来在自己心中确立有定的观念，他们只是滥用各种文字来表示那些含糊而纷乱的意念，而且他们只觉得别人用什么文字，自己亦用什么就是了，好象那些声音就必然恒常地表示着同一的意义似的。在日常事故中，人们为求对方了解起见，自然要在文字方面，变通运用，应用各种标记，以期他人底了解。可是在他们讨论到自己底教条和利益时，则这些无意义的文字显然能使它们底论说中充满了空虚无意义的喧声和谰语。在道德的事体方面，这种情形更是如此的，因为在这里，各种文字所表示的，大部分只是任意集合的一大些观念，而且那些观念在自然中并没

有有定的恒常的联络，因此，人们只能思想到那些文字底声音，否则至少我们亦可以说，它们所表示的观念是很含糊，很不定的。人们往往随便应用周围之人所用的一些文字，而且他们为表示自己对于那些文字所表示的东西并非不知道起见，他们用起这些文字来时，还要带着很自信的样子，可是他们并不肯费心来考察它们底确定的意义。这样一来，他们不但可以自己应用，而且还有进一层的利益。因为他们虽然在自己底谈话中，很少有时候是对的，可是你却因此不容易说服他们，使他们相信自己是错的。他们既然没有确定的意见，因此你就难以使他们脱离了自己底错误，正如一个漫游者既然没有确定的住宅，你就难以剥夺了他底寓所似的。这种情形是我猜想如此的。至于究竟是否如此，则人人都可以在自身或在他人方面观察出来。

5 第二点，应用文字时的前后不一贯——第二点，另一种文字滥用法，就是在应用时，前后矛盾。说到人们在任何题目（尤其是辩论）方面所写的论说，则我们如果稍一注意来读它们，我们一定会看到，同一的文字（这些文字在谈论中往往是很重要的，往往是全部辩论底关键），有时会表示此一些简单观念底集合体，有时又会表示彼一些简单观念底集合体。这可以说是一种彻底的语言滥用。各种文字所以能标记我底观念，所以能把自己底观念表示给他人，并非因为它们自然方面有意义，只是因为人们任意赋予它们以一些意义，因此，我如果这时候使它们代表一物，另一时候又使它们代表另一物，我就分明蓄意欺骗，故意滥用了。这种人为的滥用不能归之别的，只能归之于很大的愚痴，或更大的欺骗。一个人在谈论时，或推理时，如果可以使同一的文字表示着不同的简单观念底各集合体，则他在同别人算帐时，亦一样可以使同一数字有时表示此一种单位底集合体，有时表示彼一种单位底集合体（就如用了这个数字来表示三，又表示四，又表示八）。人们在算帐时如果是这样的，则我真不知道，谁还敢同他们来往！在职业界中，人如果真这样说起来，并且为自己底利益打算，有时候呼八为七，或呼为九，则他立刻会得到人所厌闻的愚痴或欺骗的头衔了。不过在学者底辩论中和争执中，同样的进行法往往被人认为是机智和博学底表现。但是在我看来，这种做法比还债时错置数字，还更为不忠实，而且我想，真理底重要性和价值，比金钱大多少倍，则真理方面的欺骗亦比金钱方面的欺骗大多少倍。

6 第三点，人们故意误用文字亦能使文字合混起来——另一种语言底滥用，就在于故意所形成的合混性。人们或则爱把古字应用到新的不寻常的意义上，或则创作出一些新而含糊的名词，并不给它们下定义，或则任意把各种文字集合起来，使它们失掉通常的意义。这种做法虽是逍遥学者所优为的，可是别的学派亦不能完全摆脱了它。本来人类的知识是不完全的，因此，任何学派都不能免于困难。不过他们却爱以合混的名词来遮掩这些困难，来混乱文字底意义，因此，他们所用的文字就在人底眼前障了一层深雾，使人不易把它们底脆弱部分发现出来。人人一反省，就会知道，“物体”与“广袤”在平常的用法中，表示着两个独立的观念。因为它们底意义如果确乎是相同的，则我们不但可以说“一个物体底广袤”，而且亦可以说，“一个广袤底物体”，两种说法都是可以一样适当，一样可了解的。不过世人亦真奇怪，他们总爱得非把这些字义淆乱了不可。可是他们虽把语言这样滥用了，虽把字义这样混淆了，可是经院中所教的逻辑和高等文艺，反而夸张他们这种做法。至于众所仰慕的那种辩论术，更增进了语言底天然缺陷，因为在这里，人们所用的语言，只足以淆乱文字底意义，不足以发现事物底真理。人们一

留心观察那种博学的论著，就可以看到，在那里，他们所用的各种文字底意义，比在平常谈话中，要暧昧得多，含糊得多。

7 逻辑和辩论最能助进文字底滥用——我们如果依人们底辩论技术，来批判人底学问和天才，则这种情形是不可避免的。在这方面的一切胜利，都依靠于用字底精巧俏皮，因此，这些胜利如果在世人方面可以得到令名和奖励，则我们正不必惊异，人们何以要尽心竭智来混淆，来粉扰，来文化那些声音底意义，使他们在反驳或辩护任何问题时，滔滔而谈，不穷于词。他们底胜利并不归于得到真理的那一造，只能归于辩论中的后息者。

8 人们称此为玄妙之思——这虽是一种无用的技巧，而且和知识之路正是相反的，可是人们还往往用表示敬慕的“玄妙”和“深刻”二词来称呼它，而且经院学者亦常奖励它，世上一部分学者亦常赞助它。因此，我们正不必惊异，古代哲学家（我所说的就是那些爱争好辩的哲学家——如希腊作家刘绅 Lucian 诙谐地，合理地所讥讽的那样）和经院学者们，要用奇异而难解的繁琐的文字纲，来遮掩自己底愚陋。他们所追求的，只在一种光荣和重视，只在让人知道自己有博大而普遍的知识。可是这种知识，冒充则易，真求则难，因此，他们要应用不可理解的名词，希图博得他人底赞美，因为他们底文字愈不可了解，则人们愈会羡慕他们。不过我们看到，在一切历史中，这些渊博的博士们，并不比其他人们，更为聪明，更为有用，他们在人生中，在其所住的社会中，并没有贡献了什么利益。因为要编造些毫无新事物与之相应的种种新文字，或者搅扰了，隐蔽了旧文字底意义，使一切事物都成了问题，那并与人生无利益，亦并不值得人底称赞和奖誉。

9 这种学问甚与世无补——世上虽然有这些有学问的辩才家——无所不知的博士们——可是各种政府所以能维持和平，得以自微，得到自由，全有赖于非经院派的政治家，而且世界各国所以在实用的艺术方面能有进步，亦只是因为有不识字而被人轻贱的那些卖手艺的。不过这种装模作样的愚陋，和学问渊博的妄语，在近世究竟十分通行，而它们所以能通行，亦只是因为那般人们为自己利益着想，因而不得不机心用事的缘故。因为他们觉得，要想维持他们所已达到的那种最高的权威，则最容易的方法，就是要用艰涩的文字来收买匆忙而无知者底欢心，并且使聪明而懒散的人们从事于纠纷的争辩和无意义的名词，使他们永久陷于无底的迷洞中。此外，我们还可以说，要想使人相信奇异而荒谬的学说，则亦没有别的方法，亦只有用一大套混淆含糊，而不确定的文字来保障它们。不过这样却使这些营寨只象似盗贼底洞窟，或野狐底居穴，而不象似公平战士底堡垒。我们虽然难以把这般人们从这些洞中赶出来，可是那并非因为它们是坚固的，只是因为周围有灌木荆棘遮蔽着它们。因为人心既然不能接受伪说，则人们所能辩护的，将不是荒谬的错误，而是含混的意义了。

10 不过这样却消灭了知识和传达思想底工具——这种博学的愚陋之人，虽然自命为可以启发人底理解，可是他们这种艺术已经使理解迷惑，已经使好问的人们远离真正的知识了。至于别的聪明而坦白的人们，则他们底教育和天才虽然没有使他们达到那样深刻的程度，可是他们能明白地互相表示各人的意思，并且可以不牵强地应用文字，得到语言底利益。不过无学问的人们，虽然能充分了解白与黑这两个字，虽然常常能有想这些字所表示的观念，可是有的哲学家竟然有学问，有聪明，来证明雪是黑的，来证明白是黑的。他们虽然可以由此得到一种上风，虽然可以由此毁灭了谈论，教训

和交际三者底工具，可是他们底大聪明和艺术，只使它们把文字底意义搅乱了，混淆了，并且使语言更失其效用（它本身的缺陷已经使它减少效用）——这种本领是不识字底人们所没有的。

11 这样就如同把字母底声音混淆了一样——如果你觉得这些博学的人们可以教导人底理解，补益人底生活，则一个人如果把通行字母底意义变化了，则亦可以有此结果；因为一个人如果以超乎庸流愚凡的才能，博学微妙的设计，在他底著述中，表示自己能以 A 代 B，D 代 E，X 代 Y，使其读者发生了惊羨，得到了利益，那是很无意义的。因为要用黑这个字来表示另一个相反的观念，并且称雪为黑，那正如同以 A 代 B 是一样无意义的；因为大家承认“黑”字代表着一种可感的观念，“白”字代表着另一种可感的观念。A 字母是代表语言器官运动后所产生的一种音底变状，B 字母是代表语言器官运动后所产生的另一种音底变状。

12 这种艺术，使宗教和正义发生了纷扰——这种祸患不止限于逻辑上的烦琐，或奇特的空洞思维。它曾经侵犯了人生和社会底极大利益，曾经使法律和神学底重要真理糊涂了，粉乱了，曾经使人生底事务混沌了，骚扰了，曾经使宗教和正义两大典范大部分无用了（纵不至于消灭了）。在上帝底法律方面和人底法律方面，大部分的解释和辩论，不是只使它们底意义更为含糊，更为粉乱么？他们那些反来复去的奇特的区分，和深刻的解析，不只是一些含糊而不确定的说法么？不是使文字更难了解，读者更不知所云么？为什么君王们在向其仆役口传命令时，或笔授命令时，容易被人了解，可是在向人民发布法律时，反而不易被人了解呢？而且我们不是常见，具有平常理解的人，在读短文或法律时，很能了解它们，可是在求助于解释者或向他人讨论时，就茫然不知所措么？——这般解释家在解释了以后不是使各种文字一无所指，或任意指示么？

13 这并不能算是学问——这些事情究竟有什么附带的利益，要使人们这样来做，那我是没有必要在这里加以考察的。我只愿人们想想，自己是不是应该如实地知道事物底真相，是不是应该实行其所应为之的，是不是不应该一生中只谈论事物，只卖弄文字。我只愿人们想想，他们在应用文字时是不是应该明白而简接。而且人们所以发明语言，既是为促进知识，联络社会，别人应该想想，我们是不是不应该应用语言，来遮拨真理，来摇动人民底权利，来兴云作雾，来使道德和宗教成为无意义的。至少我们亦可以问，这类事情如果发生了，我们是否应当认它是由于学问或知识而然的。

14 第四点，人们把文字当作是事物本身——第四点，另一种文字底滥用，就在于人们把文字当做是事物底本身。这一层虽然有几分关涉于全体的名称，可是它所最能影响的，仍是那些实体底名称。人们如果把自己底思想限于任何一个系统，并且完全相信某种传统的假设是完美无缺的，则他们最易陷于这种错误，因为他们既是这样，那他们就会确信，那一个教派底一切名词都是合乎事物本质的，都是完全与事实底实相相符合的。自幼染受了逍遥哲学的人们，那一个不以为十个范畴底名称是精确地契合于事物底本质呢？哪一个学派中又有哪一个人，不相信实体的形式，植物的灵魂，憎恶虚空之感，和心理射像 *intentional species* 等等都是实在的事物呢？人们在刚开了知识时，就学会这些文字，而且他们看到，他们底主师和宗派都着重这些文字，因此，他们总相信，那些文字是与自然相契合的，而且是表象真正的事物的。柏拉图学者们主张有世界底灵魂，伊壁鸠鲁派又主张“原子在

静止时”亦有“趋向运动的努力”。差不多各派哲学都有自成一套的名词，而且那些名词都是别派所不能了解的。不过这些妄语，在人类底脆弱的理解方面，很能文饰人底愚陋，遮掩人底错误，因此，习而久之，它们在同种人中，似乎竟成了语言中最重要的部分，最有意义的名词。而且他们那个学说在通行之后，既使人到处相信了所谓空媒或以太媒，因此，他们的名词亦不能不在人心上留些印象，亦不能不使他们相信事物真是这样的。这个正如同逍遥学派所谓形式，或心理射影象似的。

15 举物质为例——我们如果一注意研读哲学的著作，则我们便会充分看到，要把文字当成事物本身看，那委实能错领了我们底理解。不过有些文字虽被这样误用，我们还往常猜想不到它们有这种误用。我在这里，只可以举一个最熟悉的例子来阐明此点。人们关于物质有很纠粉的争辩，好象自然中真有这种东西是异乎所谓物体的。物质一词所表示的观念诚然是和物体观念不一样的。因为这两个名词所表示的观念如果确乎是相同的，则我们在任何地方都可以无分别地，互相掉换它们。但是我们看到，我们虽可以说，“一切物体共一物质，”可是我们并不能说“一切物质共一物体”。而且我们虽然常说，“此一物体大于彼一物体”，可是我们如果说（自然人不如此说）：“此一物质大于彼一物质”，那就怪刺耳了。不过这种情形究竟是如何生起的呢？据我看来是这样的，就是说物质与物体虽然没有实在的区别，而且有此就有彼，都不能相离，可是“物质”与“物体”，实在代表着两个不同的意念，而且物质意念只是不完全的，只是物体意念底一部分，因为“物体”既然表示着一个有凝性，有广袤，有形相的实体，而且物质既是实体底一个片面的，较纷乱的概念，因此，物质好象只表示物体底实质和凝性，而并不涉及它底广袤和形相。因此，在我们提到物质时，我们总以为它只是一个，因为实际上它所包含的只是一个有凝性的实体观念，而这个观念是到处同一，到处一律的。我们底物质观念既是这样的，因此，我们便不能想象说世界上有不同的物质，亦正如我们不能想象有不同的凝性一样。可是在另一方面，我们依然可以想象并谈说各个不同的物体，因为形相和广袤是可以有变化的。不过凝性虽然不能离了广袤和形相而存在，可是哲学家因为把“物质”一词认为可以标记这种意义下真实存在的一种东西，结果在原始物质方面，他们底脑筋中和书籍中，便都充满了含糊而无意义的谈话和辩论。至于这种缺点或滥用，在别的许多概括的名词方面，究竟有怎样的影响，那我可以让别人自己来考察好了。不过至少我可以说，我们如果能如实地观察文字本身，如果只把它看做是观念底标记，而不把它看做是事物底本身，则世界上的争执，一定比现在会减少了许多。因为在我们争论“物质”或相似名词的时候，我们所争论的只是那两个声音所表示的那种观念，至于那个精确的观念是否与自然中真正存在的事物相契合，则我们是不问的。人们如果能说明，他们底文字都表示着什么观念，则他们在探求真理，微护真理时所有的困难或口角将不及现在的一半多。

16 这样可以使错误永久继续下去——人们在误认了文字以后，究竟有什么不便，那我是没有必要细说的，不过我确乎相信，各种文字在习用久用以后，确乎能使人们心生迷惑，发生了远非真实的意念。我们很不容易使人相信，他底父亲，塾师，教区的牧师，可敬的博士们所用的文字，完全不表示自然中实在存在着的任何事物。人们所以难以脱掉他们底错误，这或者是一大部分原因。因为这种缘故，即在纯哲学的意见方面，人们所关心的虽然只是真

理，可是他们亦不容易摆脱了自己底错误。因为他们所久习的那些文字既然牢固地留在他们心中，因此，我们正不必惊异，它们所表示的那些错误的意念，何以竟不能去掉。

17 第五点，人们常用文字来表示其本本能表示的东西——第五点，另一种文字底滥用法，就在于用它们来表示它们所不能表示的事物。我们所以能知道各种实体底名义本质，只是因为我们用各命题来表示它们，只是因为我们“是认”它们有某种性质，或否认它们有某种性质，而且我们在实体方面所能知道的，亦只有它们底名义本质。不过我们看到，在各种实体底概括名称方面，我们常常默默地假设它们表示着一些实体底实在本质。因为一个人如果说：“金是可展的”，则他所暗示的，并不只是说，“我所谓”金是可展的（实则他不能有别的意义）。他所说的，乃是：只有具有金底实在本质的那种东西，才是可展的。这就是说，可展性是和金底实在本质分不开的，是依靠于这种本质的。（不过一个人既然不知道什么是实在的本质，因此，在他底心中，所谓可展性并不是与他所不知的本质发生联系的，只是与他所用以表示这个本质的“金”字一音相联系的。）因此，我们如果说“人”底定义应该是“有理性的动物”，而不该是“两腿，无羽，而宽指甲的一个动物”，则我们在这里分明假设了，在这种情形下，“人”一名称只表示着人类底实在本质，而且我们底意思就是说，这种实在本质底适当形容词，只应当是一个“有理性的动物”，而不应当是“两腿，宽指甲，而无羽的一个动物”。因为在这里■这个字如果不是被假设在其平常所表示的东西而外，还表示着另一种东西，如果它不是于一个人用它所表示的观念而外还表示着另一种事物，则柏拉图正可以如亚理士多德一样适当地来以人字表示其复杂的观念。虽然柏氏底复杂观念只表示着某种形相和某种外貌的一个特殊身体，而亚氏所说的人底复杂观念则是指连合为一的身体和推理能力而言。

18 所谓用文字来表示它们所不能表示的东西，就是说使它们来表示它们本不能表示的实体底实在本质——真的，那些文字所表示的人心中的观念，如果就是实体底实在本质，则实体底名称应该比现在有用的多，而且用这些名称所形成的命题亦该比现在确定的多。在关于实在本质的一切谈话中，我们底文字所以不能表示什么知识，所以不能达到确定的程度，只是因为我们不晓得这些实在的本质。人心为竭力避免这层缺点起见，就借着秘密的假设，来用这些文字表示着具有那种实在本质的东西，好象由此就可以接近于那种本质似的。因为人字或金字所表示的虽然只是一个复杂的“观念”，而且那个“观念”中所包含的，虽然只是一个物种中联合着的一些性质，可是人人在用这些文字时，差不多都要假设这些名称表示着一种具有实在本质的“东西”，而且他们还假设，这个本质就是那些性质所依托的。不过这样不但不能减少了文字底缺点，反而借着明显的滥用，增加了这种缺点。因为我们用它们所表示的那种东西既然不在于我们底复杂观念中，因此，我们所用名称无论如何亦不能表示它。

19 因此，我们以为实体观念底变化，并不能变化了所谓物种——这就可以指示出混杂情状和实体底差异来。在混杂情状中，组成那个复杂观念的任何简单观念如果略掉了，变化了，那个复杂观念就成了另一种东西，另一个物种，如所谓因正当防卫而杀人 *chance-medley*，如所谓屠戮 *man-slaughter*，谋害 *murder*，弑亲 *parricide* 等等。这个原因就在于：那个名称所表示的复杂观念不但是名义的本质，而且是实在的本质，而且那个名称

所参照的亦就止于此种本质，并没有秘密地参照着别的本质。不过在实体方面，可就不是这样。在“所谓”黄金中，此一个人在其复杂的观念中所“加”（或所减）的观念，虽然亦许正是彼一个人所减（或所加）的观念，可是人们并不因此就以为实在的物种亦会变了，因为他们在心中秘密地把这个名称参照于存在着的事物底一种实在不变的本质，而且以为那些性质是依靠于这种本质的。一个人以前在其复杂的黄金观念中，虽然不曾把固定性，或金在王水中的可溶性加进去，可是他现在即把这种性质加进去，人亦并不以为他曾把那个物种变了。人们只是以为他有了较完全的一个观念，因为他在这个复杂的观念中加入了另一种简单的观念，而使之同他以前的复杂观念所含的别的简单观念联系在一起。不过人们既然把这个名称参照于我们所观念不到的一种东西，因此，这不但不能有助于我们，而且还正使我们陷于困难中，因为金这个字既然秘密地参照于那一种物体底实在本质，因此，它就可以说是完全没有意义的，因为它所表示的，是我们所完全观念不到的，而且物体如果不在面前，则它是一无所表示的（金字如果只表示或多或少的简单观念底集合体，则它在日常谈话中亦足以指示那个物体）。因为我们虽然常认名义上的黄金，和那种物体本身（就如面前的一个金页），是同一的，可是我们在仔细考察之后，就可以看到，在两者方面的论辩，委实是各不相同的；我们只是在谈话中，常把名称当做事物罢了。

20 这种滥用底原因就在于：人们假设自然底作用是经常有规则的——人们所以爱用名称来代替物种底实在本质，只是因为他们假设（如前所说），自然在产生事物时，作用是有规则的，而且因为他们假设，自然曾经把同一实在的内在组织，赋给了一个概括名称下所包含的一切个体，因而把各个物种底界限确立了。可是任何人只要一看到它们底各种差异的性质，则都会相信，同一名称的许多个体，在其内在的组织方面，都是互相差异的，而且差异的程度，正如在各异的物种名称下所包含的那些个体似的。不过人们既然假设，同一精确的内在组织经常伴着同一物种的名称，因此，他们便毫无疑问地认那些名称就是那些实在本质底表象，实则这些名称所指示的，只是他们在用这些名称时心中所生的一些复杂观念。这些名称所表示的东西，既然同人假设它们所表示的东西不同，因此，人们如这样用起它们来，则在他们底谈话中，必然会引起很大的歧义来。这种情形，在完全学习过所谓实体形式说的人们，尤其是如此的，因为他们自信地想象，各个物种都是由这些形式所决定、所区分的。

21 这里合有两种虚妄的假设——要用各种名称来表示我们所没有的观念，或我们所不知道的本质，那是很荒谬的，因为这样就使我们底文字不标记任何东西了。可是人们只要一反省人们怎样应用各种文字，他们就会看到，这种情形是屡见而不一见的。一个人如果问说，我所见的这个东西（如一个黑狒或怪胎）究竟是不是人，则他底问题，分明不是说，这个特殊的東西是否与他用人字所表示的那种复杂观念相契。他所问的只是，这个东西是否具有人字所表示的那种事物底本质。在这样应用实体底名称时，我们就有两种虚妄的假设。

（一）第一、我们假设，宇宙中有一定不易的本质，大自然用以来形成一切特殊的事物，人类用以来区分事物底种类。我们自然不能否认，各种事物都有一个实在的本质，然后才能成其自相，然后才能使其各种可感的性质有所依托。不过我们已经证明，这并不能使物种（如我们所区分的那样）有

所分别，亦并不能使名称发生分界。

（二）第二，这种用法还暗示说，我们似乎能观念到这些假设的本质。因为我们所以要追问，这种东西或那种东西是不是具有人类底本质，那正表示我们假设这个物种的本质是人所已知的，否则我们怎样会发这样问题呢？不过这种假设完全是虚妄的，因此，我们如果用各种名称来使它们表示我们所本皮有的观念，则我们在关于这些名称的一切谈论中和推理中，会发生了很大的粉乱，而且在我们用文字传递思想时，亦会有很大的不利。

22 第六点，人们假设各种文字都有明显而确定的各种意义——第六点，另一种文字底滥用法虽是更普遍的，却是少为人所注意的。那就是人们因为习用之故，常把一定的观念附加于一定的文字上，因此，他们容易想象，在名称和其意义间，常有一种切近而必然的联格。因为这种缘故，他们便无疑义地假设，人人都可以知道他们底意思，都应该安于所表示的文字，而不必再往深处追求。他们好象以为，人们在应用那些通用的文字时，说者和听者似乎必然有确乎相同的观念似的。他们在谈论中应用各种名词时，既然以为他们已经由此把他们所谈的东西分明置于人前，而且他们既然以为别人底文字所表示的东西自然亦同他们用这些文字时所表示的一样，因此，他们从来不肯费神来解释他们自己底意义，或明白地了解他人底意义。因此，就发生了许多的争吵和口角。可是这样并无丝毫进步，亦并不能稍为促进知识。因为人们虽然以为各种文字是共同意念底寻常而有规则的标记，实则它们只是自己的观念底一些任意而不确的标记。不过在谈论中，或争辩中，有人如果问他们底意义，则他们反会觉得是奇怪的。可是日常谈话中所发生的争执，使我们分明看到，两个人所用的复杂观念底名称，很少能够表示同一精确的集合体。任何文字都可以分明证实这一层。就如生命一词本是最常见的，而且你如果问一个人说，他怎样解释这个名词，则他反会见怪你。但是我们如果发问，在种子中已存在的植物是否有生命，卵未孵时其中的胚形是否有生命，人在晕过去时，是否有生命？则我们会分明看到，生命这个名词虽是最常习见的，可是我们用起它来，并不显得永远有明白、清晰而确定的观念。概括说来，人们自然有一些粗疏而粉乱的意念，并且应用语言中普通的文字来表示它们。在日常谈话中和事务中，文字底这种用法虽是粗疏的，可是亦很足以应用。不过在哲学的探讨方面，这种用法并不够。在知识和推论方面，我们需要精确而有定的观念。我们自然不至太于愚蠢，常让他人解释了他们所用的文字，然后才能了解他们所说的是什么，我们自然亦不常吹毛求疵，来改正他人底用字方法。不过我们所追求的既是真理和知识，则他们所用的文字如果意义粉歧，我们当然可以希望他们给我们解释出来；那并不是什么过错，而且我们如果不知道，他人所用的文字有什么意义，则我们坦白地自己承认了这一点，那亦并无可耻的地方。因为我们如果不听他人把意义讲解出来，则我们便没有别的方法可以确知他们底意义。由轻信而生的这种文字底滥用法，在学者间范围最广，而且结果亦最坏。因为人们虽然都相信，在迷惑世人的那一些争论中和书籍中，委实有许多不同的意见，可是我只看到，备派学者在互相争辩中，所能为力的，只是说了一些不相同的语言。因为我总相信，他们如果脱开名词，专思考事物本身，并且知道他们所思想的是什么，则他们底思想都是一样的；只是他们所要主张的东西或许不同罢了。

23 语言底目的，第一，在于传达观念——关于文字底缺点和滥用，我们现在可以作一个结束。我们可以说，在我们同他人谈话时，语言底功用大体

有三种。第一、是要把一个人底思想或观念传于另一个人。第二、是要极简易地，极迅速地达到这层目的。第三、是要把人们对于事物所发生的知识传达出去。在这三方面中任何一方面，语言如果失其作用，则它不是被人滥用了，就是它本身是有缺陷的。

第一点，各种文字如果发生了下述的三种情形，则它们便达不到第一种目的，便不能把一个人底观念传达于另一个人。（一）人口中所用的名称如果不表示他心中确定的观念，则这个目的不能达到。（二）人们在把语言中的普通名词应用于各种观念上时，那些观念如果并不曾表示于那种语言中的那些名词，则这个目的不能达到。（三）人们如果在应用各种文字时，来回变化，一时用它们表示这个观念，一时又用它们表示另一观念，则这个目的亦是不能达到的。

24 第二，在于迅速地表示——第二，人们如果只有复杂的观念，而无清晰的名称来表示它们，则他们便不能用简便方法迅速表示它们。这种缺点有时是在语言本身的，有时是在人方面的。语言方面所以有这种缺点，只是因为它本身没有能表示这个意义的声音。人方面所以有这种缺点，乃是因为他只想把自己底观念表示给人，却没有懂得那个观念底名称。

25 第三，在于用语言来传达人们对于事物所有的知识——人们底观念如果不符合于实际的事物，则他们底文字便不能传达出关于事物的知识。知识方面这种缺点是导源于我们底观念中的，因为我们底观念有时会因为我们缺乏注意、研究和专一，致与事物底真相不符。但是这种缺点亦可以扩及于文字方面，如果我们用文字所表示的实在事物，竟然没有实在性或存在的。

26 人类的文字怎样在这些方面达不到目的——第一，一个人如果只用某种语言中的文字，而在心中却无他用这些文字所指的清晰的观念，则他在谈话中用起这些文字来，只是空口喧哗，并无丝毫意义。他在表面上，用起生硬的文字，和学术上的名词来时，虽然亦很象有学问的样子，可是他并不能因此在知识方面稍有进步；这个正如一个人只知道各种书名，而不知道其内容，不能在学问方面有所进步似的。因为我们纵然按照适当的文法结构，或调和流畅的音节，把各种文字应用于谈话中，可是那些文字仍不过只是一些声音，并无别的意义。

27 第二，一个人如果只有复杂的观念，而无相当的名称与之相符，则他底情形正如一个书商、只在货栈中存着未订就、未题笺的一些书籍似的。象这样一个书价，要想把这些书籍表示于人，他只得把这些散乱的纸张指示给人，把总数传达给人。这个人既然因为缺乏文字之故，不能在谈话中表示出他底复杂观念来，因此，他就不得不一一列举那个观念所包含的各简单观念，以求把那个观念表示出来；因此，他就不得不用二十个字，来表示他人用一个字所表示出的东西。

28 第三，一个人所用的标记，如果并不永远常表示着同一的观念，他所用的文字如果此时表示一种意义，彼时又表示另一种意义，则他在经院中和谈论中，一定不能成为一个公平的人，就如一个人在市上交易时，以同一名称来表示所卖的几种货物似的。

29 第四，一个人用各种文字所表示的观念，如果异于同国中人用同一文字所表示的那些观念，则他底理解虽然富有真理和光明，可是他如果不先把他底名词定义出来，则他便不会用自己底文字把自己底知识传遁给人。因为各种声音纵然是人们所熟知的，纵然是易于进入惯听它们的那些人耳中的，

可是它们所表示的备种观念，如果不是它们通常所表示的那些观念，如果不是它们通常在人心刺激起的那些观念，则人们虽用起它们来，它们亦不能把人底思想表示出来。

30 第五，一个人如果只是空想一些“不存在的”实体，而且他底脑中所充满的观念，如果并不与事物底实在本质相契合，那么他纵然给这些观念以确定而有界说的名称，纵然在自己底谈话中或别人底脑筋中，充满了一些自己所造作的虚狂的想象，可是他在实在的，真实的知识方面，并不能有丝毫进步。

31 总而言之，一个人如果只有名称而无观念，则他底文字是缺乏意义的，他所说的亦只是一些空洞的声音。一个人如果只有复杂的观念，而无名称来表示它们，则他在表示时便不能自如，不能迅速，而且他必须要采用迂迴说法。一个人如果只是粗疏，纷歧地应用各种文字，则他或不能为人所注意，或不能为人所了解。一个人用各种名称所表示的各种观念如果与常用的文字不一样，则他底语言便失了常度，而且他所说的，亦只有妄语。一个人所有的实体观念如果与事物底实相不相符，则他在自己底理解中，便缺乏了真正知识的材料，所有的只是一些幻想。

32 在实体方面，人底文字怎样会丧失它的功用——在一切实体观念中，我们容易陷于上述的五种缺点。（一）就如一个人如果只是用达鬘杜拉 tarantula（蜘蛛之一种）这个词，而却不知道它所表示的观念，则他所发的声音虽然正确，可是他并不因此能表示出任何意义来。（二）又如一个人来到一个新发现的国土，见了自己从来所未见的种种动植物，则他对它们虽然有正确的观念，一如其对马或鹿一样，可是他如果不学会土人所用的名称，或自己不给它们以相当的名称，则他在提说它们时，离了详细的叙述，便无别法。（三）又如一个人有时用物体一词表示纯粹的广袤，有时又用它表示广袤和凝性的集合体，则他底谈话便不能不是错误的。（四）又如一个人如果用马这个字来称呼平常所谓骡，则他底谈话是不适当的，并不会得人了解。（五）又如一个人用马面一名表示着一种实在的事物，则他只有自欺，只有把文字当做事物。

33 在情状和关系方面，人底文字怎样会失掉它的功用——在情状和关系方面，我们只容易陷于前四种缺陷。就是说（一）我底记忆中虽然有情状底名称，如“感激”和“仁慈”之类，可是我底思想中或者没有精确的观念和那些名称相符。（二）我虽然有各种观念，可是我们会不知道标志它们的那些名称，就如我虽然观念到一个人喝酒喝得色变，性改，舌颤，眼红，而足软，可是我亦许不知道那叫做醉。（三）我虽然有善恶底观念和名称，可是亦许会误用了它们；就如我用节俭一名所表示的观念，或者正是别人所谓“贪婪”亦不一定。（四）我亦许在用那些名称时，屡次变更了意义。（五）不过在情状和关系方面，我所有的观念一定不能不符合于事物底真相。因为所谓情状既是人心任意所形成的复杂观念，而且所谓关系亦只是我们比较两种事物时的一种途径，亦只是我们自己所形成的一种观念，因此，这些观念便难以同任何存在的事物不相符合。因为它们在人心并不摹拟自然有规则地所构成的那些事物，而且它们亦不是由任何实体底内在组织或本质所必然流放出的一些性质。它们只是存在于人心的一些模型，而且表示它们的那些名称，亦只是按照它们存在的样子，来标记各种行动和关系。在这方面，我们所有的错误，只在用错误的名称来称谓我们底概念。因此，我们所用的文

字，如果与别人所用的意义有别，则我们便不易被人了解，而且我所给它们的名称如果是错误的，别人们亦会以为我有了错误的观念。但是在我底混杂情状底观念中或关系观念中，我如果置入一些不能符合的观念，则我底脑筋中，亦只有一些幻想。因为这一类的观念（在一考察之后，就可以看到），既不能存在于人心中，更不能指示一些实在的事物。

34 第七点，绮语亦是一种语言底滥用——在世界上，机智和想象，要比干燥的真理和实在的知识，易于动人听闻，因此，人们很不容易承认绮语和典故是语言中的缺点或滥用。我亦承认，在各种谈话中，我们如果只想追求快乐和高兴，而不追求知识和进步，则由这些绮语而成的妆饰品，亦并算不了什么错误。但是我们如果就事论事，则我们必须承认，修辞学的一切技术（秩序和明晰除外），和演说术中所发明的一切技巧的迂迴的文字用法，都只能暗示错误的观念，都只能够动人底感情，都只能够迷惑人底判断，因此，它们完全是一套欺骗。因此，在雄辩中，和演说中，这些把戏虽是可奖赞的，可是我们底议论如果在指导人，教益人，则我们应完全免除了这些。因为在真理 and 知识方面，这些把戏委实可以说是语言本身的缺点，或应用这些语言的人底过错。在这里，我们并不必多事说明这些把戏之重花叠样，人们如果想得详细知道这一层，则世界上层出不穷的修辞学者很可以来指导他们。不过我不得不说，人类对于真理底保存和知识底促进，实在太不关心，太不注意了，因为他们生就了撒谎的本领，而且还正爱这种撒谎的本领。我们分明看到，人们是既爱骗人而又爱被骗的，因为所谓修辞学，虽是错误和欺骗底一种最大的工具，可是它竟然有专研究它的教授们，并且公然被人传授，而且常能得到很大的名誉。因此，我这样反对它，人们纵然不以为我是野蛮的，亦一定会以为我是太大胆的。辩才就如美女似的，它底势力太惑人了，你是很不容易攻击它的。人们如果真觉得被骗是一种快乐，则那种骗人的艺术是不易受人责难的。

第十一章 前述各种缺点和滥用底改正方法

1 各种改正方法是值得追求的——上边我们详细探究过语言有什么自然的缺点和后加的缺点。语言既是维系社会的大纽带，而且知识之由个人传至个人，由一代传至一代，亦以语言为共同的渠道，因此，我们应该用沉重的思想，来考察我们对于上述这些缺点，有什么改正方法。

2 这是不容易做到的——任何人只要敢于自夸说，他可以完全改良世界底语言，甚或仅止于其本国底语言，则人们一定会非笑他，因此，我并不敢想有人能如此自夸。要使人应用起文字来恒常具有同一的意义，恒常只表示确定而一律的观念，那就无异于想使人们都具有同一的意念，而且想使人们所说的都只是他们所明白地，清晰地观念到的。但是这一层是难望的，因为谁能妄自尊大，以为自己可以使世人或有了充分的知识，或保守绝对的沉默呢？我想，一个人如果以为流利的口才只同正确的理解为伴，或以为人底谈话的或多或少，是与他们底知识成比例的，那他就大不懂人事了。

3 可是这些改正方法是哲学中所必需的——不过我们虽然得让市场中人和交易中人自由谈话，虽然不能使街谈巷语失掉其古来的权威，而且我们如果贡献一些东西，使经院中或好辩者底争辩，力量减低，数目减少，他们亦许会认我们是错误的，可是我想：人们如果愿意认真探求真理，维护真理，则他们应该研究，自己在表示思想时，怎样才能免于混淆，含糊，或歧义，因为人们稍不注意，则他们底文字是会陷于这些缺点的。

4 文字底误用乃是最大错误底原因——人如果知道了，由于文字底误用，世上竟然会发生了种种错误和粉乱，混淆和误解，则他便会怀疑，一向所用的语言，还是促进了人类的知识，还是阻滞了人类的知识。许多人们在应当思考各种事物的时候，只把自己底思想着重在文字上，而在他们究心于道德的事体时，则更是这样的，各种声音所表示的观念，如果是很粉乱，很不定，甚至于就根本不存在，则人们正不必惊异，他们这些思维和推论的结果，为什么会只关于空洞的声音，为什么会终结于暧昧的误解，而无明白的判断或知识？

5 固执——人们在私下思维时，错用了文字，固然有一种不利；不过在同人谈话和辩论时，由此所发生的纷乱，则更为明显。因为人们在互相传送其发明，推论和知识时，既然把语言作为很大的渠道，因此，人们如果错用了语言，则他们虽然不至在事物本身方面把知识的源泉污损了，他们亦定会把这些水道停塞了，使知识不能分配出去，供全人类底利用。一个人既然用字，可是同时又无明白而固定的意义，那么他不是只能使自己和他人陷于错误中么？而且一个人如果是故意这样做的，则我们正可以把他看做是真理和知识底仇敌。不过人人都可以看到，一切科学和知识底各部分，都充满了含混而双关的名称，含糊而无意义的辞语，而且那些名称和辞语，又都足以使最用心、最明眼的人不能稍在知识和正教方面，有所进益。因为即在那些自命为传布真理或辩护真理的人们，他们亦都认玄妙是一种德性，而玄妙呢，又只能使人们自诩其无知，固执其错误，因为所谓玄妙，大部分即在于依据幻想，错乱地应用含混而骗人的名词。

6 口角——我们如果一披阅任何种辩论的书籍，我们就会看到，我们若应用含混、双关而不定的名词，则结果只有在声音方面，来回喧哗争论，而并不能稍为助进入底理解。因为说者和听者既然不能同意于文字所表示的观

念，则他们底辩论，不能在于事物本身，而只能在于它们底名称。因此，他们如果不知道他们所用文字底意义，则他们底理解中便无共同契合的对象，而只有空洞的声音。因为他们虽用相同的文字来表示各种事物，可是他们所思想的事物是各不相同的。

7 以蝙蝠和鸟为例——一个蝙蝠究竟是否是一只鸟，这不是一个问题，因为我们正不能荒谬地怀疑，一个蝙蝠是否于其自相以外另是一种东西，是否于其所有的性质以外，别有其他性质。这个问题只有在两种人间才能成立。一种人承认自己对于这些名称所表示的事物之一或全体，只有不完全的观念，因此，他们在鸟或蝙蝠底性质方面，要想有实在的探求，要想使他们底不完全观念较为完全起来，则他们必须考察，房这个名称所含的一切简单的概念，是否亦可以在蝙蝠中找到。不过这个问题，只是在探求者一方面的，不是在争辩者一方面的，因为探求者既不肯定，亦不否定，他们只是来考察的。至于另一种人，则系两造的争辩者，他们一造承认蝙蝠是鸟，一造否认它是。因此，他们底问题，就只在于这两个字（或一个）底意义。他们对于这两个名称，既然没有相同的复杂观念，因此，他们有的主张这两个名词可以互相肯定，有的便不如此主张。他们如果能同意这两个名称底意义，则他们便不会争论这两个名称。因为他们可以立刻明白地看到，在较概括的鸟一名称中所包的一切简单的观念，是否可以在蝙蝠这个复杂观念中找到，因此，他们并不能怀疑，它是否是鸟。在这里，我希望人们精细地考察考察，世界上大部分的争辩是不是都是口头的，是不是都是只关系于文字底意义的。他们还可以考察考察，争论中所用的各种名词如果有了界说，而且它们底意义亦确乎限于它们所表示的那些简单观念底集合体（它们如果想表示一些事物，则它们底意义必须确定），则那些争论是不是立刻要自行消灭。至于争辩底学问究竟是什么样的，而且那些享受摆弄字音的人们（这些人们毕生精力都消耗在争论中），究竟于己于人有无利益，那我就让别人来考察好了。不过我可以说，争辩的人们中间倘或有一人真能摆脱了一切名词底歧义和昧义（人人在自己所用的文字方面都可以如此），则我可以说他是为真理、知识同和平而战的战士，并不是虚荣，野心，或党派底奴隶。

8 要想在某种程度以内来改正上述的需言缺点，要防止由此所生的种种不利，则我想我们可以遵守下述的一些规则。自然，别的较我有力的人，如果觉得在这题目上值得更进一步的思索，并且用自己底思想嘉惠世人，则我这些规则或者是可以废弃的。

第一改正方法：不要用无观念的文字——第一点，人应当留心不要乱用无意义的文字，和无观念的名称。人们只要留心一观察，他们就会看到，这个规则不是全无用处的。因为他们稍一留心，就会记忆起，在同别人谈话时，所谓本能，同情，反感等名词是常被人乱用的，而且他们正容易由此断言，应用这些名词的人们，在自己心中并没有与之相应的观念，他们所说的只是一些声音，而且那些声音只是常在相似的情况下，来代替所谓理由。不过我们并不是说，这一类文字原来就没有固有的意义，我们只是说，任何文字和任何观念之间，既然没有自然的联系，因此，人们纵然在心中没有观念来表示于文字中，而他们亦会根据习惯来学会，来读诵，来言写这一类的文字。不过人们只要想自己同自己作有意义的谈话，则他们必须用一定的文字来表示一定的观念才行。

9 第二点，在情状方面，各种文字要有清晰的观念——第二点，人们如

只是用文字来标记观念还不够；他们用文字所表示的那些观念，如果是简单的，则它们还应该是明白的，如果是复杂的，则它们还应该是有一定的；这就是说，他们底心中必须有简单观念底精确集合体，而且我们底声音还必须标记那种精确有定的集合体，而不标记别的。在情状底名称方面，这种情形是在所必需的，尤以在道德的文字方面为然；因为道德的文字在自然中既然没有有定的对象，则它们底观念，便非由自然中发源的，因此，它们就会很纷乱起来。就如正义一词，虽是人人口中所常说的，可是它底意义常是很无定，很松散的。要想避免这种情形，则人心中必须清晰地了解那个复杂观念中所合的一切成分；而且那个观念如果是由一再混合而成的，则人还当来分析它，一直等找寻到最初的简单观念。若不达到这种程度，则人们所用的文字都是错误的；不论这个名词是“正义”，或其他的文字。我并不是说，人在每一次用“正义”一词时，都应当永远记着，要详细地做这分析。我所说的乃是，人必须把那个名称底意义详加考察，必须在心中对那个名称底各部分有了确定的观念，使自己在任何时候，都可以来从事分析。一个人如果以为所谓正义的复杂观念，就是要按照法律来处理他人或他人底货物，可是同时他对于那个正义底复杂观念中所合的法律那个部分，又无明白清晰的观念，那么他底正义观念，一定会成了纷乱的，不完全的，要想达到这种精确的程度，那自然是一种麻烦的事体，因此，人们觉得，自己心中纵然没有精确地把混杂情状底复杂观念确立起来，那亦是可原谅的。不过我仍然得说，人们如果不能做到这一步，则他们底心中一定会发生了很大的合混和纷乱，而且在同人谈话时，一定会发生了许多的口角。

10 在实体方面，各种文字必须与外物相契——在实体方面，我们如果想正确地利用各种名称，则只有有定的观念还不够。在这方面，各种名称必须与实在的事物相契合。不过关于这一层，我将逐渐详细讨论。在探求哲学的知识时，在谈论真理时，这种精确性是绝对必需的。在普通谈话中和日常事物中，如果亦能有这种精确性，那自然是很好的，不过我想这一层是难以办到的。通俗的观念正适合于通俗的谈话；这两种虽然都纷乱已极，可是在交易中和教区的宴会中，它们亦很够用。商人们，爱人们，厨役们，和成衣匠，都备有备的文字，来进行日常的事情，因此，我想，哲学家和辩论家如果要想被人明白地了解自己，他们亦应该有自己的文字才是。

11 第三点，它们要有常度——第三点，人们单单有了观念，单单有了确定的观念，用文字把它们表示出来，那还不够；他们还必须尽力把自己底文字应用在平常人用这些文字所表示的那些观念上。因为各种文字（尤其是已经确立的语言中那些文字），既然不是私人底所有，而是交易和沟通底公共尺度，因此，任何人都不能任意来改易通行的印鉴，改变文字所表示的那些观念；而且即在不得已要改变时，至少他亦得使人注意到这一层。在说话时，人们底意思至少要让人了解才是；可是人们如果不常依从公共的用法，则他们必须时时来解释，来发问，来中断，那是多么不方便的。我们底思想必须依据于语言底常度，然后才能迅速地，明了地进入于他人心中；因此，我们应当费一些心思来研究语言的常度，而在道德的名称方面，尤其应当如此。要想学会各个名词底固有意义和用法，我们必须有所取则才是。人们如果在自己底著述中，谈话中具有极明白的意念，而且依据极精确的选择和适度，用各种名词来表示它们，则他们正可以成为我们底模范。我们如果能依据语言底常度，来应用我们底文字，则我们纵然仍不幸地不被人所了解，可是这

种责任往往归在对方，因为我们既按照常度来运用语言，则他该了解我们，他既不能，那就证明他是不懂他所说的语言了。

12 第四点，必须把它们底意义指点出来——第四点，不过通用的语言并不永远明显地把确定的意义附加在各种文字上，使人们经常确知它们所表示的是什么；而且人们在促进自己底知识时，因为所得的观念异于普通传统的观念，因此，他们或造一些新字（这是人们所不常冒险做的，因为恐怕被人认为矫揉造作或鹜奇立异），或者仍用旧字，而附以新的意义。因为这两种缘故，人们即在遵守前边各种规则以后，有时为分辨其文字底意义起见，亦不得不常声明其含义是什么样的。因为，有时候，习惯会使文字底意义松散而不定（类如在复杂观念底名称方面），有时候，谈论中最关重要的名词是易陷于含糊或错误的。

13 要指示文字底意义，有三条途径——人底文字所表示的各种观念既然种类不同，因此，我们要在某种情形下来指明它们所表示的观念是什么样的，则我们亦应当采取不同的途径。因为人们虽然以为要表示文字底固有意义，应当以下定义为最适当的方法，可是有些文字却是不能定义的，这个亦正如有些文字底精确意义，不用定义是不能知道的一样。此外还有第三种文字，是一部分可下定义，一部分不可下定义的；这在简单的观念、情状和实体等名称方面，就可以看出来。

14 第一，在简单观念方面，我们可用同义字或实物来指明——第一，人在应用简单观念底名称时，如果知道自己不曾被人所了解，或有被人误解的危险，则他为坦白起见，为达到语言底目的起见，应该指明他底意思，应该宣示他那个名称所表示的是什么观念。不过这是不能用定义来指明的（如前所说），因此，我们如果不能用同一个文字来指示出我们底意义来，则我们只能用下述两种方法。（一）人们如果知道那个简单观念所寓托的实体，而且知道它底名称，则我们如果向他们提出那个实体后，他们亦可以知道那个简单观念底名称。因此，我们如果想使乡下人明白什么是所谓“败叶”*feuille-morte* 色，我们就可以告他说，那种颜色正仿佛深秋萎叶飘零时的颜色。（二）不过要想使人知道，一个简单观念底名称，究竟有什么意义，则最妥当的方法是把那种实体呈示于他底感官前，给他心中产生出那个观念来，使他真正了解那个文字所表示的观念。

15 第二，在混杂情状方面，要用定义来指明文字底意义——第二，混杂情状，尤其是道德学方面的混杂情状，大部分既然只是人心自由所组合的观念底集合体，而且它们在外面并没有实在的模型，因此，我们并不能实地指示出它们底名称有什么意义，如在简单观念底名称方面那样。不过为防止这层缺点起见，我们却能给它们以完全的，精确的定义。因为它们既是人心任意所形成的一些简单观念底组合体，并不与任何原型相参照，因此，人们正可以精确地知道组成它们的各种观念，正可以用确定无疑的意义来应用这些文字，正可以在必要时，完全声明它们所表示的是什么。因此，在道德学方面，人们底谈话如果不是很明白，很清晰的，则他们正该因此受到很大的谴责。因为混杂情状既然不是自然所形成的，而只是人所造作的，因此，它们底名称底精确含义——就是物种底实在本质——一定是可以为人所知道的，因此，我们在谈论起道德的事物来时，如果仍免不了不定和合混，那只是很大的疏忽和执拗。不过在谈论自然的实体时，这种情形是较为可以原谅的，因为在那里，含糊的名词正因为相反的理由，不易避免。这一层，我们

以后逐渐就可以看到。

16 道德是可以解证出的——根据这种理由，我可以说，道德学和数学一样，亦是可解证的。因为道德学的文字所表示的事物底实在本质，是可以完全知道的，而且各种事物之相符或不相符。亦是确乎可以发现出的——这正是完全的知识所依据的。人们或者会反驳说，在道德学中，我们不止应用情状底名称，而且亦应用实体底名称，因此，在这方面，亦会发生起混淆来。不过这种反驳是不合理的。因为在道德的谈论中，我们并不十分注意实体底各种属性，如人们所假设的那样。就如我们说，“人是受法律制裁的”，则我们所谓人，只是说他是一个有形体的，有理性的动物。至于那个动物底实在本质或别的性质，在这里，我们并不思考它们。因此，在自然学者方面，他们虽然可以争辩，在物理的意义下，一个儿童或一个易子，是否是人，可是这个问题并与道德学上所谓人不相干，因为道德学上所谓人，是一个永不变的观念，是一个有理性，有形体的东西。因为纵然是一个猴或其他动物，只要他能应用理性来了解概括的标记，并且由此在概括的观念方面推演出结论来，则他就得受法律底支配，而且他纵然同别的人底形相不同，可是他在这种意味下，亦不能不说是一个人。实体底名称，如果应用得当，则它们并不能把道德学的推论扰乱了，亦正如它们不能把数学的推论扰乱了一样。因为在数学方面，人如果说一个金底立方，或球，或其他物体时，他一定有一个明白而确定的观念，而且那个观念是不变的，只是我们会因为错误，把它应用到不适当的特殊观念上罢了。

17 定义可以使道德学的推论明白起来——我所以提到这一层，乃是要指示出，在混杂情状底名称方面，并且在一切道德学的谈论方面，人们在必要时，如果把各种文字定义出来，那是很重要的。因为道德学的知识正可以借定义达到极明白，极确定的程度。我们如果做不到这一层，则正表示我们很不聪明（且不用再往坏处说），因为要想使人知道道德学文字底精确意义，唯一的方法只有定义，而且我们由此所得的知识，是毫无争辩余地的。因此，人们在道德学方面的推论，如果比在自然哲学方面的推论，不特别明白，则他们底疏忽、执拗是不可原谅的。因为他们所讨论的乃是心中的观念，而且那些观念又都不是虚伪的，不成比例的，因为它们并不以外界的事物为原型，来参照，来契合。人们如果能在自己心中形成一个观念，并且以此观念为正义一名底标准，把与此相契的一切行动都归在这个名称下，那并不是难事。而在另一方面，则他们如果在看到了亚理士弟德（Aristides）（纪元前五世纪时希腊一个将军）以后，要想形成一个观念，并且使那个观念在一切方面，都和他确乎相似，那是不容易的，因为备人对亚氏底观念可以任意形成，而亚氏本人则是不改其自相的。在前一方面，他们只须知道自己心中所集合的那些观念底组合体就是。至于在后一方面，则他们必须考察他们以外存在的那种事物底全部本质，深奥隐密的组织，以及各种性质。

18 定义是唯一的方法——定义在混杂情状方面，尤其在道德学的文字方面，所以成为必需的，还有另一种理由（这是我以前说过的），就是，大部分道德学的文字底意义只有借助于定义，才能确乎为人所知晓。因为它们所表示的各种观念，其组织的成分大部分都是散乱错杂，并不在一块联系着，而且只有人心才能把它们集合起来，才能用一个观念把它们联系起来。因此，只有借助于文字，只有把人心所集合的那些简单观念列举出来，我们才能使人知道，它们底名称所表示的是什么。在这种情形下，各个感官并不能把各

种可感的对象提示出来，帮助我们，并且指示于我们说，这一类的名称究竟表示着什么观念。至于在可感的简单观念方面，和实体方面（有几分），则各个感官往往可帮助我们了解它们底名称。

19 第三，在实体方面，要借助于实地观察和定义——第三，各种实体底名称所表示的乃是我们对于各个物种所形成的观念，因此，我们如果想解释这些名称底意义，则在许多情形下，上述的指示和定义两种方法都是必需的。因为在各个物种中，平常都有一些主要的性质，而且我们假设那个物种底复杂观念中所合的其他性质，是依附于这种主要性质的，因此，我们便毫不含糊地，认具有那种特征标记的事物，就应该得到那个物种底名称，并且用那个标记作为那个物种底最明显的观念。这些主要的或特征的性质，在动植物方面，多半在于形相（如我在第六章，二十九节，和九章，十五节所说），在无生物方面，多半在于颜色，在别的方面，多半在于两者。

20 我们最好借观察实物来观念到各实体底主要性质——这些主要的“可感的”性质，是物种观念中的主要成分，因此，在物种名称底定义中，它们往往成了最明显，最不变的部分（此处所谓物种的名称就是表示我们所知道的各种实体的。因为“人”这个音，虽然可以表示具有动物性和“理性”的一个实体，虽然可以表示那个复杂的观念，一如其表示别的组合体一样，可是我们既用它来标记我们人类，因此，外面的形相，亦应该加入人字所表示的那个复杂的观念中，正如我们在那个观念中所见的别的性质一样。因此，我们正不易指示出，柏拉图所谓“无羽，两足，而宽指（趾）甲的动物”，为什么不是人这个名称（表示着一种动物）底很好定义；因为决定人种的，似乎在于他底形相，而不在于他底推理能力，因为形相正是他底主要的性质，而推理能力，在初生时是没有的，在有的人还是永久没有的。如果不是这样，则一个人因为怪胎底形相特别，把他杀死时，一定免不了谋害罪；因为说到有理性的灵魂，人们是不能知道它的，因为在落生以后，婴儿底形相不论是美丽的，残缺的，我们都不能知道他们有无灵魂。而且谁能说，有理性的灵魂所住的宅舍，一定要有那种外墙，而且它所维系，所指导的身体，非有那样一种外面的结构不可呢？

21 这些主要的性质，只有借助实地的观察才能为人所知晓，其他方法是不易应用的。因为要想用文字把一个马或食火鸡底形相印在心中，结果是很粗略的，很不完全的，可是你如果亲眼看见那些动物，则你底印象会千倍地明显起来。要想认识黄金底特殊颜色，我们不能单凭借于任何形容词，只能常常用眼来观察它。就如惯熟于这种金属的人们，常常能分别真，伪，纯，杂。而别的不惯熟的人们，则不能察觉这种差异，因为他们虽有同样的眼，可是他们对那个特殊的颜色，并没有精确细微的观念。至于各种实体所特具的别的简单观念，则亦可以有同样的说法。人们对这类精确的观念，往往没有特殊的名称。金所特有震音，虽然同别的物体底声音有别，可是它并没有特殊的名称，正如这种金属底特殊黄色没有特殊的名称似的。

22 它们底能力观念最好用定义表现出来——不过表示物种的实体观念中所含的许多简单观念，既是一些能力，又因为那些能力在普通所见的事物中，并不能显然地刺激我们底感官，因此，要想知道名称底意义，或实体底意义，最好是把那些简单的观念列举出来，而不当只把那个实体指示出来。因为一个人如果于其视觉所得的金底黄色而外，又根据我底列数得到可展性，可熔性，固定性，在王水中的可溶性等等观念，则他所得的黄金观念，

应该更为完全，反之，他如果只看那个金属，并且因此只把那些可感的性质印在心中，则他底黄金观念便没有那样完全。但是这个光明、沉重而可展的事物底形式组织 formal constitution，如果是我们底感官所可察知的，一如三角形底形式组织（或本质）那样，则黄金这个词底意义，应该亦同三角形底意义一样易于分辨。

23 我们可以在这里反省一下各种神灵底知识——由此我们可以看到，我们在有形事物方面所有的知识，都是在感官方面建立其基础的。因为各种神灵离了身体，虽然亦知道各种事物，而且他们对这些事物所有的知识和观念亦比我们底较为完全，可是他们究竟如何能够这样，那是我们所完全意念不到，观念不到的。我们底知识全部或想象全部，并不能超乎我们底观念之外，而我们底观念又是限于自己底知觉方面的。我们虽然知道，比降生于世上的神灵较高一层的那些神灵，对于实体底根本组织，有很明白的观念，正如我们对三角形底根本组织所有的观念一样，而且他们还能看到，实体底一切性质和动作都是怎样由此流出的，可是我们究竟不知道，他们怎样能得到那种知识。

24 实体底观念必须与事物相契合——实体底名称如果只是表示着我们底观念，则我们可以用定义来解释它们，可是它们如果表示着事物本身，则虽有定义，亦不能免除很大的缺陷。因为实体底名称，并不只表示我们底观念，它们终久要表示实在的事物，因此，它们底意义不但要同人底观念相合，而且要同实在的事物相契。因此，在各种实体方面，我们并不常以为一个名词底意义，就尽于通常的那个复杂观念，我们往往要进一步来考察事物本身底特性和性质，并且因此尽力来改正我们底物种观念。若不如此，我们亦会从经验过那些性质的人们，来学知它们。因为它们底名称不但应该表示他人心中的复杂观念（这就是它们平常所表示的），而且应该表示事物本身底简单观念底集合体，因此，我们如果想给它们的名称以正确的定义，则我们必须研究自然史，并且用心来发现它们底性质。因为在自然的物体和实质的事物方面，我们谈论起来，辩论起来，如果想免除种种不方便，则我们不能只根据语言底常度，来学得一个名词所表示的纷乱而不完全的观念，不能只在应用各种事物时使它们同我们那个观念相契合，除此而外，我们还必须熟悉那种事物底历史，并且要改正，要确立各个物种的名称所表示的复杂观念；而且在同别人谈话时，他们如果误解了我们，则我们还必须指示出，我们那个名称所表示的复杂观念是什么样的。人们如果想追求知识和哲学上的真理，则他们必须如此做才是。因为人在儿童时，虽然对事物只有不完全的意念，可是他们既然先学会了各种文字，因此，他们往往不经思考，就乱用它们，而且往往不能形成确定的观念，用它们表示出来。这种习惯，一直等他们到成人时，仍然继续下去，因为这种习惯是很顺利的，而且在日常事务和谈话中，亦是应用的。因此，他们是从错误的一端着手的，他们是先完全学会了文字，然后才用它们来表示意念的。因此，我们就看到，人们虽然能按照本国底文字，来恰当地说本国语，可是他们说起事物本身时，是很不恰当的。因此，我们就看到，他们虽然常常互相辩论，可是他们并不能抛除了想象，专在事物本身方面，发现出什么有用的知识和真理来。因为要想在我们底知识方面，有所进步，事物底名称是无关重要的。

25 实体底观念并不易和事物相契合——因此，我们希望，人们如果精通了物理的研究，熟悉了自然的物体，则他们应该抬我们各个物种中一切个

体所共具的那些简单观念记载出来。这样便可以摆脱了许多的纷乱；因为人们在考察一个名称所标记的一种事物中的各种性质时，熟悉的程度，和精确的程度，都有差异，因此，他们用同一名称所标记的集合体亦会含着或多或少的可感的性质。不过要把一个物种中的一切简单观念都记载下来，则这种字典就包含了全部自然史，而且要需要许多人的手，许多的时间，许多的化费，许多的辛苦，许多的聪明，那就是几乎不可期望的了。因此，在未达到这种程度时候，我们在实体名称方面所下的定义，只要能解释了人们用它们时的意义就够了。在必要时，人们如果能供给我们以这类的定义，那已经算是好的。不过就这亦是不常有的。人们在辩论时，谈话时，所用的文字往往没有共同的意义，而他们所以如此，正是因为他们误以为普通文字底意义是确立了的，而且它们所表示的观念，是完全为人所知晓的。因此，他们以为要不知道这些，那乃是一种羞耻。这两种假设都是虚妄的，因为任何复杂观念底名称，都没有十分确定的意义，而且它们亦不能经常表示同一的精确的观念。因此，我们如果离了必需的解释途径，则我们对某件事物纵然不能得到确定的知识，那亦不是耻辱。一个人如果只用一个声音，而不由别的途径把它解释给我们，则我们虽然不知道那个声音在他心中所表示的精确观念，那亦并与我们无损，因为我们离了他这种解释，并没有别的方法，可以确知那个观念。自然，人们既是必然要用语言来传达其思想，因此，他们在某种范围内，可以同意公共文字底意义，使各种文字足可以供日常谈话之用；因此，我们并不能说，一个人在其所熟悉的文字中，会完全不知道常用的文字所表示的观念。不过公共用法只是一个不确定的规则，它最终会归结在各人底特殊观念上，因此，它只能成为一个变化无定的标准。不过上述的字典，虽然需很多的时间、财力和人力，因而不易在一时举办，可是我想，我正可以提议说，各种事物所以为人所知晓，所分辨，如果只是凭着它们底外形，则表示它们的那些文字，应当用小的草案和图样表示出来。这样编就的字典，应当能较容易地，较迅速地，把许多名词底真意义教给我们；尤其在远国远代底语言中，更是这样的，而且我们如果在古著作家底著作中，读到了各种事物底名称，则这种字典亦可以在我们心中把它们底观念确定了，而且所确定的观念比有学问的批评家所不惮烦地解释的观念，还要更为真实。研究动植物的自然学者，很知道这种利益；而且人们如果有机会来考察他们底书籍，则他会承认，他凭图样所知的罍粟或山羊，比凭这些名称底很长定义所知的，要较为明白。因此，我们底字典如不以“马栳”和“铙钹”来翻译 *strigil* 和 *sistrum* 两字，而只在其边沿上附着这两种器皿底小图，一如其古时所用的那样，则人看起来，一定会有较明白的观念。又如 *Toga*, *timica*, *pallium* 三字，虽很容易翻译成衣，上衣，外衣，可是我们并不能由此观念到罗马人那些服装样式，正如我们不能观念到制它们的那些成衣匠底面孔似的。人类底眼睛分辨这类事物时，既然凭着它们底形相，因此，我们如果想把它们印在心中，最好借助于图样，因为这类图样，比任何形容词，比任何定义，都容易确定那些文字底意义。不过这一层，我们以后可以慢慢提到。

26 第五点，文字底意义要前后一律——人们纵然不肯费辛苦来声明自己所使用文字底意义，纵然不肯给它们底名词下固有的定义，可是至少我们有一件事希望他们可以做到。就是，一个人如果想指导别人，劝论别人，则他在一切谈话中，所常用的文字，应该常有同一的意义。他们如果能做到这一层（如果做不到，那就太糊涂了），则现存的许多书籍可以省掉，许多的辩论

可以结束；而且现在那些臃肿的大书，凡富于含糊，双关的文字者，亦都可以缩减到很小的程度；而且许多哲学家和诗人底作品，亦可以容纳在一个小坚果壳中。

27 什么时候该当说明意义底变化——不过人类底思想是无限的，文字底供给是很稀少的，因此，人们并没有充分多的名词来表达他们底精确的意念，因此，他们虽极其谨慎，有时亦为势所逼，不得不在数种意义下来应用同一的文字。在继续谈话时，在滔滔辩论时，人们在每一度变化其名词底意义以后，虽然没有许多用暇尽管来重下定义，可是人们如果不是蓄意错误，则谈话中所表现的意义亦大部分可以使坦白而聪明的读者，来领略真正的意义。不过读者如果不能因此领会真正的意义，则作者应该解释他底意义，并且指明他在那里用那个名词时，究竟是指的什么。

第四卷

第一章 知识通论

1 我们底知识有关于我们底观念——人心在一切思想中、推论中，除了自己底观念而外，既然没有别的直接的对象，可以供它来思维，因此，我们可以断言，我们底知识只有关于观念。

2 所谓知识，就是人心对两个观念底契合或矛盾所生的一种知觉——因此，在我看来，所谓知识不是别的，只是人心对任何观念间的联络和契合，或矛盾和相连而生的一种知觉。知识只成立于这种知觉。一有这种知觉，就有知识，没有这种知觉，则我们只可以想象、猜度或信仰，而却不能得到什么知识。我们所以知道，白不是黑，不是因为我们知觉到这两个观念不相契合么？我们所以确乎不疑地相信“三角形三内角之和等于两直角”的这个解证，不是因为我们知觉到，三角形底三角必然等于两直角而不能有所变化么？

3 这种契合可以分为四层——要进一步来了解这种契合或不契合是由何成立的，则我们可以把它归为四种。（一）同一性或差异性，（二）关系，（三）共存或必然的联系，（四）实在的存在。

4 第一，论同一性或差异性——第一，我们可以先论究第一类契合或相连——就是所谓同一性和差异性。人心在发生任何意见或观念时，它底第一步动作，就在知觉它底各个观念，并且在所知觉的范围内，来认识各个观念底自相，和其差异性——就是说这一个不是那一个。这种作用是在所必需的，离了它，则根本无所谓知识、推论、想象和清晰的思想。借着这种作用，人心就明白无误地知觉到各个观念都与自身相符，都各有其自相，同时又可以知觉到，各个清晰的观念是互不相符的，就是说，这一个并不是那一个。它这种作用，并不用什么辛苦、劳力和演译，它在初看之下，就可以凭其自然的知觉能力和分辨能力，发生这种作用。学者们虽然把这一层归纳成一些概括的规则，说，凡存在者存在，而且同一事物不能同时存在，而又不存在，可是这些规则，在我们需要反省时，虽然可以随时应用于一切情节，但是这种能力起初一定是运用在特殊的观念上边的。一个人心中一有了“白”、“圆”等观念，他立刻就会无误地知道，这些观念就是这些观念，而不是“红”、“方”等别的观念，他在以前不知道那个概括规则的时候，就已经知道得这一层十分明白，十分确定，因此，世界上任何公理，任何命题亦不能使他知道得更为明白，更为确定。这是人心在其观念之间所发现的第一种契合或相连，而且这种契合是它一看之下就知道的。在这方面，我们如果有任何怀疑，那永远只发生于名称方面，而不发生于观念本身方面，因为人心中只要一发生了各种观念，则它们底同一性和差异性便立刻被人心所明白地知觉到，这种情形是不能变更的。

5 第二点，论关系——第二点，人心在其任何观念间所发现的第二种契合或相连，我想可以叫做关系 *relative*，这种契合就是人心对任何两个观念——不论它是实体地、情状地或别的——间的关系所发生的一种知觉。一切各别的观念既然永久被人认为是同一的，而且它们是普遍地、恒常地互相排斥的，因此，人心如不能在各种途径下来比较各个观念使我们知觉到它们底关系，并且发现其契合或相连，则我们便根本得不到任何肯定的知识。

6 第三点，论共存——第三点，人心在各种观念间所知觉到的第三种契

合或相连，就是所谓在同一实体中的共存性或不共存性。这一种契合是特殊属于实体方面的。就如我们说，“黄金是固定的”，则我们关于这个真理的知识只是固定性（就是在火中不能消蚀的能力）这个观念，是和黄金底复杂观念中所含的特殊的黄色、重量、可熔性、可展性、王水中的可溶性，常相连合的。

7 第四点，论实在的存在——第四点，至于最后第四种契合，就是指现实的实在的存在和观念间的契合而言。在这四种契合或相连中，我想就包括了我們所能有的一切知识。因为我们在任何观念方面所考察的，所认识的，所断言的，只不过是说，（一）它就是它自身，不是别的；（二）它与别的观念永远共存于同一实体中，或不在其中共存；（三）它与别的观念有此种关系或彼种关系；（四）它们在心外另有一种实在的存在。就如说，“蓝不是白”就是论同一性的，又如说，“两条平行线间等底的各三角形是相等的”，就是论关系的。又如说，“铁可以受磁力的影响”，就是论共存的。又如说，“上帝是存在的”，就是论实在存在的。同一和共存虽然亦是关系，不过它们是我们观念底一种特殊的契合（或相连）方法，因此，它们应该另立一项，不应该归在一般的关系之下。因为人们只要一反省我在这部论文中所说过的几处，他们就容易看到，这两者和关系并不一样，它们是肯定和否定的完全不同的根据。现在我将进而考察我们知识底各种程度，不过在预先，我们还当先来考察知识一词底各种意义。

8 知识可以分为实在的和习惯的两种——人心获得真理的途径，共有几条，其中每条都可以叫做知识。

第一，就是所谓现实的知识 actual knowledge，就是人心对于各个观念彼此间的契合和关系而起的当下的认知作用。

第二，就是所谓习惯的知识。一个命题如果曾经有一次呈现于一个人底思想中，而且他又分明看到其中备个观念底契合与相连；则他在以后，可以把那个命题贮在记忆中，因此，他在以后反省那个命题时，就可以毫无疑问地接受了正确的一面，并且确乎相信它所含的真理。除存于记忆中的这种命题亦可以说是为人所认知的，这种知识可以叫做习惯的知识 habitual knowledge 一个人如果因为先前存过明白而活跃的知觉，使他在记忆中，把各种真理贮蓄起来，则他底心在以后任何时候反省那些真理时，一定会确乎相信不疑，因此，贮于记忆中的这种真理亦可以说是为他所知道的。因为我们这有限的理解，既然在一时只能明白地，清晰地思考一件事，因此，人们如果除了现实所思维的以外，便再一无所知，那就大无知了，而且世上最有知识的人，亦只能认识一个真理了，因为他在一时所能思维的，根本只是限于那个真理。

9 习惯的知识可以分为两层——习惯的知识按通俗的说法讲来，可以分为两等。

第一，记忆中的真理分为两种。一等真理在任何时候出现于人心时，人心总可以确实认知那些观念间的关系。我们凭直觉所知的那些真理全部都属于这一类，在这里，各种观念都可以凭直观未发现出它们底契合或相连来。

第二，另一等真理，在被人心一度信仰以后，人心只记得自己底确信却不能记得其证明就如一个人如果切实记得他曾经有一次瞥见了“三角形三角等于两直角”的这个解证的真实，则他会相信自己确乎认识那个解证，因为他分明不能怀疑那个解证底真实。自然，一个人如果只固执一个真理，同时

可又忘却原来说明这个真理的解证，则我们可以说他只是信仰他底记忆，并非有真正的知识，因而这种信仰真理的方式，在我原来亦认为是介乎意见和知识之间的（不过这种信念，却超乎空空的信仰之外，因为信仰是根据于他人底证据的）。不过在适当思考之后，我却见到，它仍然不缺乏完全的确定性，而且实际上，仍然是真正的知识。在这方面，我们初看之下，所以易于发生错误，只是因为我们在这一处认知这些观念底契合或相连时，并不与原来认知这个命题中各观念底契合或相连时一样，因为在这里，我们的认识并不是由于纪念公理会到原来那些媒介观念，乃是由于另一些中介观念，而那些观念是以另一条途径，指示我们所确证为真实的那个命题中各个观念底契合或相连的。就例如在“三角形底三角等于两直角”的这个命题中，一个人如果曾经分明了悟这个真理底解证，则他现在心中虽然忘了那种解证，而且以后或者会再记忆不起来，可是他仍然知道这个命题是真实的，不过他现在之认知它是真实的，却与以前认知它时，完全由于另一条途径。他仍然分明看到在那个命题中结合着的两个观念底契合，不过他现在所凭的媒介观念，和以前产生这个认识的那些媒介观念，却大有别。他记得，亦就是他知道（因为记忆就是过去知识底复现），他曾经有一次确信过“三角形三内角等于两直角”的这个命题底真实在同一而不变的各种事物间，同一的关系仍是不变的，因此，这个“不变”底观念现在就向他指示出三角形三内角如果曾有一次等于两直角，则它们将来亦会永远等于两个直角。他既然确知，在这方面，任何真理只要以前有一次是真的，将来亦永远会是真的；而且以前有一次互相契合过的观念，将来亦永久是互相契合的；因此，他有一次所认知为真实的事物他将永久认知它是真实的——只要他记得自己有一次认知它。在数学中，特殊的解证所以能供给概括的知识，就是由于这种理由。知识所以有充分的根据，如果不是因为我们认知到同一的观念永远有同一的关系，则人们在数学中便永远不认知所谓概括的命题。因为任何数学的解证就是特殊的，而且一个人在解证了一个关于环或三角形的任何一个命题以后，他底知识亦不会超出那个特殊的图解以外。如果他想把自己底知识再推进一步，则他在另一个例证中，还得重新来解证，否则他便不知道，那个命题在那个三角形方面，亦是真的；如是一直可以继续下去。这样，就没有人能以认知任何概括的命题。我想，人人都会承认，牛幅先生在读他自己的书时，他虽然不能现实看到原来发明他底真正命题时所凭借的那一系列可羨的中介观念，可是他一定知道，那些命题是真实的。能保留这样一系列殊事的记忆，不是人类能力所可及的，尤其是因为他是发明，认知，建立各种观念底奇异联系，已经可以说是超出许多读者底理解能力。不过作者本人仍然分明知道那个命题是真正的，因为他记得他有一次看到那些观念底联系；在这里，他之确知这个命题之为真实，正如他记得某甲刺了某乙，因而知道某甲伤了某乙似的。不过记忆既然永不如现实的知觉那样明白，而且在一切方面人总会跟着时间渐渐消灭，因此，这种差异就指明，解证的知识远不及直觉的知识（它们自然还有别的差异）那样完全）这一层我们在下一章中就可以看到。

第二章 知识底各种等级

1 直觉的——我们已经说过，我们的一切知识都成立于人心对其观念所有的观察，而且就我们底能力说来，就我们的认识途径说来，我们所能得到的光明，亦就以此为极限，所能得到的确定性，亦就以此为最大。现在不妨进而稍一考察知识底明白性底各种等级。在我看来，我们底知识所以有或高或低的明白等级，就在于人心是在不同的途径下，来知觉它底各个观念底契合或相违。因为我们如果一反省自己底思维方式，就可以发现人心有时不借别的观念为媒介的就能直接看到它底两个观念间的契合或相违这种知识，我想可以叫做直觉的知识。因为在这方面，人心并不用费力来证明，来考察，就能瞥见真理，正如眼只要朝向光明，就能瞥见光明似的。就如，人心认知，白非黑，圆非三角形，三比二多，并等于一加二。这一类真理，人心在一把那些观念联系起来，加以比较之后不借其他观念为媒，就能凭直觉立刻观察到。而且在人类弱点底范围以内讲，这种知识就可以说是最明白，最确定的。这一部分知识是不可反抗的，它就如同日光似的，人心只要把其视线转向它，它就会立刻强迫人来认知它，它不使人心有一毫踌躇，怀疑，或考虑，它只使人心立刻充满了对于它的明白知觉。我们一切知识底确定性，明白性，就依靠于这种直觉；这种确定性，人人都知道它是大得不能再大的，因此，他不能想象再大的，亦就不需要再大的。因为一个人只知道，他心中的观念就是如他所知觉的那样，超过这个限度，他并不能想象自己还能达到更大的确定性；他只知道，在两个观念间，他如果看到一层差异，则那两个观念是差异的，而不是确乎同一的。一个人如果于这种确定性以外，想求一种更大的确定性，则他所求的自己亦不知是什么，而且他这样只表示他想当一个怀疑学者而又当不了。确定性是完全依靠于直觉的，因此，在次一级知识中，就是在所谓解证的知识中，一切中介观念只有凭直觉乃能有所联系。离了直觉，我们就不能达到知识和确定性。

2 解证的知识——在次一级知识方面，人心亦可以瞥见他底各观念底契合或相违不过它这里的作用并不是直接的。什么地方，人心能瞥见其观念间的契合或相违，什么地方就有确定的知识。虽然如此，可是人心并不能永远瞥见它底观念间的契合或相连——纵然这是可发现出的；在这种情形下，人心便终于无知，它顶多亦只能达到一种可能的推想。人心所以不能永远立刻看到两个观念间的契合或相违，乃是因为我们所要考察其是否契合的那两个观念，不能被人心所组合，以来表示出它们底契合或相违来。在这种情形下，人心既不能借直接比较，或互相并列；把各个观念合拢来，以发现它们底契合或相违，因此，它就爱惜别的观念（或一或多，随情形而定）为媒，来发现它所追求的那种契合或相违。这就是我们所谓推理 reasoning。就如人心虽想知道三角形三内角，和两直角底大小是否相契，可是它并不能借直接的观察和比较来认知这一层，因为三角形底三内角不能同时合叠起来，和任何一个角或两个形互相比较。因此，在这方面，人心便没有直接的、直觉的知识。在这种情形下，人心爱找寻一些与那个三角形底三角相等的其他角子；它既然发现，那些别的角子同两直角相等，因此，它就知道，三角形底三角等于两直角。

3 此种知识依据于证明——凡指示两个观念间的契合关系的那些中介观念，就叫做证明；我们如果能用这个方法使人明白地，显然地，看到契合或

相连，这就叫做解证，在这里，理解便由此方法明了这种契合或相违，人心亦就由此方法看到它是契合的或相违的。人心如果很敏捷，可以找出这些中介观念（它们可以发现出别的观念间的契合或相违来），并且能正确地应用它们，我想那就可以叫做机敏 *sagacity*。

4 不过这种知识不如前边那样容易——我们借中介证明所得到的这种知识虽然确实无疑，可是它的征验并不很明白了亮，我们底同意亦不很直接迅速，如在直觉的知识方面那样。因为在解证方面，人心最后虽然亦能认知它所考察的那些观念是否契合，可是它所达到这种程度，不能不费一番辛苦和注意，因为它不能只凭一次暖息的观察发现出这种契合来。要把这种契合关系发现出来，必须勤勉不懈，努力研求才行。人心必须先经过多少步骤，多少等级，才能由此途径达到确定性，才能看到两个观念间的契合或矛盾——如果这两个观念需要证明和理性底运用才能指示出其关系。

5 证明之先不免疑惑——在直觉的知识和解证的知识之间，还有另一种差异，就是，在解证的知识方面，我们如果依据中介的观念看到契合关系或相违关系以后，虽然亦可以把一切疑惑完全消除了，可是在直觉的知识方面，则人心只要尚有几分分辨各个观念的知觉能力，则它总不至发生丝毫疑惑，这个亦正同能清晰分辨黑白的眼睛，不会致疑墨水和纸是否是同一颜色似的。眼官只要仍有目力，则它在一看之下，就会毫无疑惑地，知觉到纸上所写的字同纸底颜色是不一样的；同样，人心只要有清晰的知觉能力，它在直觉的知识方面，就可以看到各种观念底契合或不相违。眼如果失了视力，心如果失了认知能力，则我们便无从研究眼底视力是否敏捷，亦无从研究心底认知是否明白。

6 这种知识亦不如前一种知识那样明白——自然，由解证而生的认识亦是很明白的；不过这种认识远没有我所谓直觉知识方面所有的那种辉煌光亮和充分确信。就如一个人的面孔在几个镜中来回反射以后，只要影子仍与原物保留一点相似性和契合关系，它就能产生一种认识；不过在每一度反射以后，原来那种完全的明白程度和清晰程度总要减低几分，一直到经了许多次推移以后，它便大为含糊不清，而且一看之下，几乎辨认不出来——在目力微弱的人尤其如此。由一长串证明而得的知识，亦正是如此的。

7 每一步中必然含着直觉的明白性——在解证的知识方面，理性每进一步，必然伴有一种直觉的知识；我们每走一步，必须凭直觉认识此一个观念与下一个中介观念（它可以用作证明）间的契合或相连。如果我们不知道这一层契合，则我们仍然需要别的证明；因为我们如果认识不到这种契合或相连，则我们便不能发生任何知识。如果它能自己知觉到自己，那就成了直觉的知识，如果它不能知道自己，则必须用一个中介观念，作为共同的尺度，以指示它们底契合或相违。由此，我们就可以看到，在能产生知识的推论中，每一步都带有一种直觉的确实性；人心一明白这种确实性，只把它记下，就可以使我们所考察的观念间的契合或相违明显起来，确定起来，因此，我们要想解证任何事理，必须先看到中介观念间的直接契合，因为我们依据这种契合才能发现我们所考察的那两个观念（一个常是最先的，一个常是最后的）底契合或相连。解证每进一步，人心必须精确地保留这种直觉的知识，必须经常看到各个中间观念的契合或相违，而且人们必须确保不曾遗失了任何部分。不过在冗长的演绎中，因为所用的证明太多，所以人底记性不易永远把这种知觉迅速地，精确地保留起来，因此，我们就常见，解证的知识不及直

觉的知识那样完全，而且人们往往把谬论当做解证。

8 因此人们就误认推论是由预觉 Proecognitio 和预想 Pro- econcesus 来的——在科学的或解证的推论中，每一步既都必然需要这种直觉的知识，因此，人们就形成一个错误的公理说：一切推理都是由预觉和预想来的。不过这个公理是很错误的，这一层我在以后考察各种命题（尤其是那些所谓公理的各种命题）时，将加以详细的考察。在那里，我将指示出，人们之预觉和预想是一切知识和推论底基础乃是由于一种错误。

9 解证不限于数量方面——一般人们都承认只有数学才能有解证的确定性。不过在我看来，不但在数目、广袤和形相等观念方面，我们可以凭直觉认知它们底契合或相违这种知识并不是它们方面的特权。人们所以认为解证在其他知识部分无大关系，而只有数学家才敢希冀达到解证的程度，那或者是因为我们缺乏适当的试验方法，而不是因为事物本身不太明显的缘故。因为人心在我们底各个观念之间，只要能观察到它们底直接契合或相违，人心就能有直觉的知识；它只要能凭直觉知道两个观念与别的中介观念的契合或相违，它就可以认知那两个观念底契合或相违；它只要能借中介观念知道两个观念底契合或相违，它就可以实行解证。因此，解证就不限于广袤、形相、数目及其情状等等观念。

10 人们为什么这样想——人们所以一般只在这些观念方面来追求所谓解证，并认为只有这些观念方面才有解证，我想那并非单单由于那些科学有普遍的功用；这种原因我想是这样的：就是，在比较它们底相等或多寡时，数目情状方面所有的微细差异，都是可以明白看到的，至于在“形相”方面，则每一种微细的差异，虽然不能都为人所觉察，可是人心已经找出种种方法，凭着解证来考察并发现两个角，两段广袤，或两个形相底相等性。因此，数目和形相两者都可以表示于明显而永久的标记中，在这里，我们所考察的观念都是完全确定的（反之，我们如果只用各种名称和文字来标记各种观念，则它们大部分是不确定的）。

11 不过在别的简单的观念方面，它们底情状和差异，如果不是以数量来计算，而是以等级来计算，则我们便不能精细而确当地分别它们底差异，以至于能察知它们底精确相等和些小差异，亦不能找到方法，来计算这些。因为那些别的简单观念既然都是被不可觉察的（在其单独存在时微小分子底大小形相、数目和运动所产生的现象或感觉，所以它们底各种等级亦都依靠于这种原因底（全部或一部）变化。不过在任何物质团中，这些原因都是微细而不可觉察的，因此，我们对于这些简单观念底各种差异的程度，便不能有精确的尺度。假定所谓“白”的那种感觉或观念，是由一定数量的微粒所产生的，而且那些小粒又因为有一种旋转能力，在打动网膜时，一面自己旋转，一面又住前进；则我们很容易断言，任何物体底表层底组织，如果能反射较多的光子，并且给它们以产生白色所必需的那种旋转，则那个物体将会现得较白一点，因为它可以在同一空间中，向网膜放出具有那种特殊运动的较多数的光子来。我并不是说，光底本性所以成立，就在于很小的圆粒子，白底本性所以成立，就在于物质部分底组织反射尤时，使它们有特殊的旋转，因为我现在并不是从物理方面来论究光和颜色。不过我可以说我真不能设想（我真愿意有人告我说，他能如此设想），外界物体如果不与可以感到的各种物体自身直接接触，它们怎样能打动我们底感官。因为我知道，物体所只能打动我们底感官，不出两条途径，一则借助于可感物体底直接接触，如触觉和

味觉就是，一则借助于由它们发出的不可觉察的各部分底推动力，如视觉、听觉和嗅觉便是。因为各种感觉所以产生，就是因为物体各部分底不同的大小、形相和运动，能产生出不同的推动力来。

12 它们是否是微粒，亦无关系，它们所以能使我们发生白底观念，是否是因为它们都依着自己中心旋转，那亦没有关系。无论如何，我们可以断言，物体底组织如果能给光子以特殊的运动，使它们给我们产生出所谓白底感觉来，则它所反射的光子愈多，而且那种特殊的运动愈速，则那个物体亦会显得愈白一些；因为它已经反射回较多的光子来。我们如果把一张纸，置于日光下，又置于阴暗处，又置于黑洞中，就可以看出这种情形。在这每一种情形下，它所产生的白底观念都是各不相同的。

13 不过我们既然不知道光子有多少数目，何种运动，就可以产生某程度的白底观念，因此，我们就不能解证两种白底程度是否确乎相等。因为我们没有确定的标准，可以衡量它们，亦没有适当的方法可以分别极微细的实在差异。我们所能有的唯一互助，就是我们底感官，而感官在这一方面，又是靠不住的。不过这种差异如果很大，如果能在人心中，产生出明白而清晰的观念来，而且这些观念底各种差异又可以完全保留在心中，则这些颜色底观念，如蓝与红等等不同的颜色，亦可以解证出，一如数目和广袤似的。我想，我在这里关于白和其他颜色所说的话，在一切次等性质和其情状方面，亦都可以适用。

14 我们对于特殊存在所有的感性的知识——知识底等级就分为直觉和解证两种；任何思想如果缺乏了这两种中任何一种，则我们不论怎样确信它，它总不是知识，只是信仰或意见，至少在一切概括的真理方面，我们是可以说这样说的。不过人心在运用于外界特殊的有限存在时，它确有另一种认知。这种认知虽然超过了仅仅的或然性，可是它还不能完全达到前述的两种确定程度。不过我们仍以知识一名来称谓它。我们分明知道，我们由外物所得来的观念乃是在我们心中的；这乃是一种直觉的知识。不过有人可以问，事实上除了我们心中这种单纯的观念以外，是否还有别的东西？而且我们是否可以由此确然断言，外界有任何东西与那个观念相应？因为人心中虽然有那些观念，可是外界亦许没有那种东西存在，亦许没有那种物象来刺激我们底感官。不过我想，我们这里有充分的证据，可以解除我们底疑惑。因为我可以问任何人，他在白天看日时，同夜里思想日时，是否确实有不同的知觉？他在实在尝艾草，嗅玫瑰时，是否和他仅仅存想那种滋味或香气时，有截然不同的知觉？我们分明发现，由记忆所复现于心中的观念，同由感官现实进入人心的观念，委实有一种差异，而且它们底差异正如两个各别的观念似的。有人如果说，“在梦中我们亦有同样的情形，而且这些观念都可以离了外物产生于我们心中”，则他可以权当梦见我向他作此回答：（一）如果一切都是梦境，如果推论和辩论都无功用，真理 and 知识都毕竟空虚，则我是否能祛除他底疑虑，那都无大关系。（二）我相信，他会承认，梦见在火中，同实地在火中，委实有一种明显的差别。但是他如果决心要当一个怀疑家，以至主张说，我所谓“实地在火中”亦只是一个梦，而且我们并不能由此确知有所谓火其物者确乎在我们以外存在；则我仍可以答复说，我们可以凭感官知觉到（或者梦想我们知觉到）一些物象底存在，而且我们同这些物象接触时，我们确乎感觉到有苦有乐。这种确定性是和我们底幸福或痛苦一样大的，超过这种限度，则我们有知无知都无大关系。因此，我们在前两种知识以外，

还可以另加一种关于特殊外物底存在的知识，因为我们凭知觉和意识知道确有各种观念由外界那些特殊事物而来。因此，我们可以承认知识有三种等级，就是直觉的，辩证的，感觉的三种。在这三种的每一种中，明白性和确实性都有各别的程度和途径。

15 各个观念虽是明白的，而知识却不是永远明白的——我们底知识既然只建立在，运用在我们底观念上，那么我们就可以说，它同我们底观念相契合，而且我们底观念如果是明白的，清晰的、含糊的或纷乱的，则我们底知识亦必然会这样么？我可以答复说，不是的。因为我们底知识既成立于我们对两个观念间契合或相违所有的知觉，因此，知识底明白或含糊，只看这种知觉是明白或含糊而定，而不看各个观念本身是明白或含糊而定。就如一个人虽然可以同世界上任何数学家一样，明白地观念到三角形三角和两直角底等量，可是他亦许对于这两层间的契合只有一个极含糊的知觉，因此，他对这种契合便只能有一种极含糊的知识。但是各个观念如果因其本身含糊，致陷于纷乱的地步，则它们便不能产生出如何明白或清晰的观念，因为观念如果一纷乱，别人心便不能明白地看到它们是否互相契合。我们还可以用比较不易误解的另一种说法来叙述这层理由：就是说，一个人如果不能对其所应用的文字有了确定的观念，则他对于自己应用那些文字所形成的命题，也不能确知其真理。

第三章 人类知识底范围

1 “知识”，如前所说，既然成立于庄何观念间的契合或相违，由此，就可以推断说：

第一点，知识不能超过我们底观念——第一，我们所有的知识，不能超过我们所有的观念而外。

2 第二，我们底知识不能超过我们所认知的观念底契合或相连而外——第二，我们底知识不能超过我们对那种契合或相连所有的认知以外。这种认知，有时（一）是借直觉，或借直接比较我们底两个观念得出来的；有时（二）是由推论，即借其他观念为媒，来考察两个观念的契合或相违而得来的；有时（三）是由感觉，即借认知特殊事物底存在得来的；因此，我们可以说：

3 第三点，直觉认识不能遍行于一切观念底一切关系——第三，我们所有的直觉的知识，并不能遍行于我们一切的观念，并不能遍行于我们在观念方面所应当认知的一切。因为我们并不能借平排并列或直接比较，来考察，来发现它们互相所有的一切关系。就如在两条平行线间，在两个相等底面上所画的两个三角形，一个是钝角的，一个是锐角的，则我虽可以凭着直觉的知识知觉到此一个不是彼一个；可是我们不能由此知道它们是否是相等的，因为它们在相等性方面的契合或相违，我们永不能借它们底直接比较来发现。它们底形相既异，因此，它们底各部分便不能精确地直接比较；因此，我们就需要一些中介的性质以来衡量它们，而这就是所谓解证，或所谓理性的知识。

4 第四点，解证的知识亦不能遍行——第四，由上边所说的看来，就可以推断说，理性的认识亦一样不能遍行于一切观念底全部范围。因为在我们所考察的两个差别的观念之间，我们在演绎底一切部分中，并不能常常找到适当的媒介，凭直觉的知识把它们加以联合了什么地方我们不能做到这一步什么地方我们就没有解证的知识。

5 第五点，感觉的知识比前两种都狭窄——第五，感觉的知识由于不能超过我们感官当下所感到的事物底存在，因此，它比前两者都大为狭窄。

6 第六点，因此，我们底知识比我们底观念较为窄狭——由前所说种种，我们分明看到，我们知识底范围不但达不到一切实际的事物，而且甚至亦达不到我们观念底范围。我们底知识限于我们底观念，而且在范围和完美方面，都不能超过我们底观念；这些观念在一切存在方面可以说是加了一层很窄狭的限制，而且我想，其他有限的理解（如天使底理解——译者）如果比我们底感官有较多较锐的知觉方法，如果它（别种理解）所接受的知识不如人类这样脆弱而狭窄，则那种理解所有的观念一定可以远过于我们所有的。虽则如此，可是我们底知识如果亦同我们底观念有一样大的范围，而且关于我们所有的各个观念，我们如果亦没有终生不能解决的那样多的疑难和问题，则我们底情形亦比较好的多了。这一层纵然做不到，可是我仍然相信，人们如果不肯用其精力心思，以来文饰掩护自己底错误，以来维持自己无端归心的系统、利益和党派，如果他们只用自己底心思精力，以来推进发明真理的方法；则在人类现在的能力和身体底范围内，我们底知识亦会比一向大为进步。不过就是这样，我总相信（这种信仰并与人类底尊严无损），我们底知识总不能遍行于我们在所有观念方面所应知的一切；而且在任何观念方面所发生的全部困难亦非人智所能克服的，所发生的全部问题亦非人智所能解决的。

我们虽然有方形、环形、相等性三个观念，可是我们或者永不能找到一个方形相等的一个环形，而且或者永不会知道它们是相等的。我们虽然有“物质”和“思想”两个观念，可是我们恐怕永不能知道，纯粹“物质的东西”是否也在思想。离了上天默示，则我们不能只凭思维自己底观念来发现，“全能者”是否给了某一些组织适当的物质以一种知觉和思想的能力，是否在那样组织的物质上，赋与以一种能思想的，非物质的实体。因为在我们底意念范围内，我们不但容易存想，上帝可以凭其意旨在赋予物质上以有思想能力的另一种实体，而且可以存想，他可以任意在物质本身赋予一种思想能力。因为我们不知道，思想是由何成立的，亦不知道上帝愿意在何种实体上，赋与那种能力（这种能力只凭造物者底慈悲和乐意，才能存在于有限的生物中）。因为我虽然证明（第4卷，10章），要假设物质（物质就其本性而论是没有感觉和思想的）就是永久的原始的“思维实体”那乃是一种矛盾，可是我们如果说，那个原始的永久的“思维实体”，或全能的神灵可以任意造一套无知觉的物质，并且给它以某程度的感觉、知觉和思想，那并不是一种矛盾。一个人怎样能够确实知道某些知觉，例如快乐和痛苦，不能存在于某种方式下被变化，被运动的物体本身，一如它们在身体的某些部分运动起来时存在于一个非物质的实体中呢？所谓物体，在我们所能想象的范围以内讲，只能打击和影响别的物体，所谓运动，就我们所能观念到的最大范围以内讲，不能产生别的，只能产生运动，因此，我们如果承认运动能产生苦或乐，或颜色或声音底观念，那我们就不得不背弃理性，超出于观念之外，而完全把这一回事归之于造物主底善意了。在身体底各部分发生了运动以后，“非物质的实体”既然能发生了苦乐底知觉，那么我们能够确知，各种物体在发生了某种变化和运动以后，那些物体自身一定不发生苦乐底知觉么？因为我们既然承认，上帝在运动上附加了运动本不能产生的一些结果，那么我们有什么理由可以断言，他不能使物质的实体发生这些结果，一如精神的实体一样？因为我们固然不能存想物质有这些结果，可是我们亦一样不能存想物质底运动如何能在精神上发生影响。我所以如此说，并不是要使人减低对于灵魂底非物质性的信仰。我此处所说的，并不是或然性，乃是知识。因此，我想，在我们缺乏证据因而不能产生知识时，哲学家应当谦抑从事，不要随便专断；而且我们如果能看清楚：我们底知识可以达到什么程度，那亦是很有用的。因为用世既然不是所谓神观 vision 境地，因此，在许多事物方面，我们应当安于信仰同或然性；因此，在关于灵魂底非物质性的这个问题方面，我们底才能如果不能达到解证底确度，那亦并不足为奇。不过我们纵然不能在哲学方面证明灵魂底非物质性，而道德和宗教底一切伟大宗旨仍不能丝毫有所动摇。因为显然，造物者不但使我们起初显现为有感情、有知觉的生物，不但使我们在若干年中继续此种状况，而且在另一个（无形的）世界中，他亦仍会使我们复返于相似的知觉状态，并且使我们能以接受他为我们世时的行为所准备的那种果报。因此，我们正不必学一般人非把这个问题加以或是或否的决定不可。他们有的过于热忱地拥护灵魂非物质说。有的过分热忱地为对灵魂非物质说，所以都急于大声疾呼使世人相信其说。他们一面使自己底思想完全沉浸于物质中，不能承认非物质的东西有其存在；而在另一方面，则他们在绞尽脑汁一再考察以后，又看到物质底自然能力全不能认识，因此，他们又自信地断言，“全能者”不会把知觉和思想赋与有凝性有变化的一个实体。不过一个人如果一思考，在“我们底思想”中，感觉怎样难与

有广袤的物质调和，无广袤的东西又如何难与“存在”调和，则他会承认自己实在不能确知他底灵魂是什么样的。这一点，在我看来，似乎不是我们底知识所能达到的；而且一个人如果能自由思考，并且仔细观察各种假设底黑暗纠缠的部分，则他便难以认为自己底理性能以使他确乎相信或排斥灵魂底物质说。因为不论他来观察那一面，不论他认灵魂是一个无广袤的实体，或一个有思想有广袤的物质，而在他底心中单思想到此一面时，所遇到的困难总不免驱迫他想到另一面。因此，人们往往因为一种假设不易想象，便鲁莽地相信相反的一个假设，实则无偏见的理解看来，那另一个假设亦是一样不可理解的。因此，他们这种做法，实在不能算是公平的。我们由此不仅看到，我们底知识是脆弱而贫乏的，而且我们看到，这类论证纵然胜了，亦是无意义的；因为这类论证，只是依据于我们底观点的，我们由此只能知道自己在问题底一造得不到确实性，可是我们如果因此就接受相反的意见，那亦一样完全达本到真理，因为相反的意见，在一考察之后，亦是有相等的困难的。一个人为了避免此一种意见中所有的貌似荒谬，和不可论越的障碍起见，自然可以托庇于另一种意见，不过那另一种意见底基础如果亦是不可解释，不可了解的，那么他可以得到什么保障，什么利益呢？我们身中自然有一种能思维的东西存在，这是不容争论的。我们虽然不知道它是什么，而且还必须安于不知，可是我们既然能对此发生怀疑，这就确证了它底存在；而且我们如果怀疑这一层，那亦是徒然的；这个亦正如在许多情形下，只因为我们不知道某种事物底本质，就确然反对它底存在，是一样无理的。因为我可以请问，世界上存在着的任何实体，那一种没有合着一种使人理解迷惑的东西呢？——说到别的神灵们，则他们既能窥见并知道事物底本质和内在组织，则他们底知识比我们底知识当然超过了无数倍。至于别的理解更广大的神灵们，则他们在一看之下，可以看到许多观念底联系和契合，并且给它们以各种中介的证明，因此，他们底理解既敏锐而又深刻，知识底范围亦更为广大。在这里我们正可以想象到高级天使底一部分幸福，因为他们一瞥之下所见的这些联合和证明，我们虽然旁搜冥索，锲而不舍，亦未必能找到，而且在找寻到新的以前，几乎是把旧的忘掉。——不过我们可话归本题。我可以说，我们底知识不但因为我们底观念稀少而不完全，大受了限制，而且即在这个范围内，它亦不能遍行。不过它究竟能达到什么程度，我们现在就可以开始研究。

7 我们底知识究竟能达到多远——前边已经概括地暗示过，我们在各个观念方面所作的肯定或否定，可以归为四类，就是同一，共存，关系和实在的存在四种。我将要逐步研究，在每一种中，我们底知识可以达到多远。

8 第一点，我们对同一性和差异性所有的知识，同我们所有的观念有一样大的范围——第一点，说到由我们观念的这种契合或相连途径所得到同一性和差异性，则我们底（一）直觉知识和（二）观念本身是有同等范围的。人心中一发生任何一个观念，它都可以凭直觉的知识，立刻知觉到它自己是什么样子，而且可以知觉到，它和别的任何观念都是不一样的。

9 第二点，说到共存，则其范围是很狭的——说到我们底第二种知识——就是在共存方面的观念底契合或相连——则我们底知识在这方面是十分缺陷的。不过在实体方面，我们所有的最重要最广博的知识部分，却在于共存方面的知识。因为如我已经指示出的，我们对于实体种类所有观念，不是别的，只是在一个实体中所集合的各个观念底集合体（就是所谓共存）。就如

我们底火焰观念就是又热，又亮，又向上运动的一个物体；又如黄金底观念就是沉重，色黄，可展，可熔的一个物体。火焰和黄金这两个实体底名称，就表示着人心中这些复杂的观念。我们如果在这一类实体方面想有进一步的知识，则我们所考察的，不是别的，只是这一类实体是否还有别的性质或能力。这就是说，我们只是想知道，除了形成那个复杂观念的那些简单观念而外，是否还有别的简单观念与它们共存着。

10 因为我们不知道许多简单观念间有什么联系——这一种知识，虽然在人类科学中，形成了很重要的一部分，可是它底范围太小，而且几乎就不存在。因为形成复杂的实体观念的那些简单观念，依其本性说，大部分并和别的简单观念没有明显的必然的联合或矛盾，因此，我们虽欲考察两种观念底共存亦不可能。

11 在次等性质方面尤其是如此的——形成复杂的实体观念的那些观念——亦就是我们关于实体所有的知识所最研索的那些观念——就是那些次等性质底观念。不过这些性质，如前所说，都依据于微细而不可觉察的各部分中的原始性质（若不如此，则其所依据的更是非我们所能想象的），因此，我们就不可能知道，哪一些性质同另一些性质有必然的联系或矛盾。因为我们既不知道它们是由何种根源出发的，既不知道，形成复杂的黄金观念的那些观念是由各部分底什么形相、大小和组织来的，则我们便不能知道，有什么别的性质是由黄金中不可觉察的各部分底那个组织来的，或是与它不相契合的；结果我们亦不知道，它们是否和我们所有的复杂的黄金观念相契或相违。

12 因为在任何次等的和原始的性质之间，我们并不能发现出任何联系来——各种物体底次等性质所依据的原始性质，不是我们所能知道的，因为原始性质所寓托的物体底各部分是不能觉察的。不过除此以外，我们还有另一种更不可救药的无知，使我们更其不能确乎知道同一实体中的各部分是共存的或不共存的。因为在任何次等性质和有所依据的那些原始性质之间，并没有可以发现出的联系。

13 我们自然可以想象到，一个物体底大小、形相和运动，能使另一个物体底大小、形相和运动发生变化。此外，我们还可以想象，一个物体插入另一个物体时，可使另一个物体底各部分分离开，而且一个物体在冲击了另一个物体以后，亦可以使另一个物体由静而动起来；这类情形，在我们看来，似乎是彼此有联系的。我们如果知道各个物体底这些原始性质，则我们正有理由希望自己在它们这些互相影响的作用方面比此有多得多的知识。不过人心并不能在物体底这些原始性质，和它们给我们所产生的各种感觉间，发现出任何联系来，因此，我们纵然能发现出直接产生次等性质的那些不可觉察的各部分底大小、形相或运动未，我们亦不能对于任何次等性质底共存关系，建立一些确定而无疑的规则。我们既然完全不知道，各部分有什么形相、大小或运动，可以产生出一种黄色，一种甜味，或一个尖音来，因此，我们无论如何不能设想，任何分子底大小、形相或运动，如何会给我们产生出任何颜色，滋味或声音底“观念”来。因为在两者之间，根本没有可想象的联系。

14 因此，我们并不能努力凭各种观念来发现（这正是达到确定知识，普遍知识的唯一真正途径），有什么别的观念同我们底复杂的实体观念中所含的那些观念，是经常连合着的。因为它们的性质依据于微细部分底真正组织，而这种组织又不是我们所知道的。不但如此，我们纵然知道它们，我们亦不

能在它们和任何次等性质之间，发现出任何必然的系联；我们如果不能知道这一层，我们就不能确乎知道它们底必然共存。因此，我们对于任何种类的实体所怀的复杂观念不论是什么样的，我们总难以根据这个观念中所含的各个简单观念确实决定，有任何别的性质是与它们必然共存的。在这些研究方面，我们底知识不能超出于我们底经验之外。自然，有少数原始性质，互相有一种必然的依属关系和明显的联系关系，就如形相必然要前设广袤为其条件，由推动力所发生的运动底传遍必然要前设凝性为其条件。不过这些观念（或者还有别的）虽然有一种明显的联系，可是互有这种联系观念毕竟为数太少，因此，我们无论凭直觉或凭解证，亦只能发现出联合在各种实体中的极少数性质底共存关系来。因此，我们要想知道各种实体中究竟含着什么性质，就只有求之于感官了。因为各种性质纵然共存于一个实体中，可是它们底观念如果没有这种依属关系和明显的联系，则我们除了借感官底经验而外，并不能确乎知道，有任何两种性质是共存于一个实体中的。因此，我们虽然看到黄色，而且在一试验以后又看到重量，可展性，可熔性，固定性等同联系在一片黄金中，不过这些观念彼此既然没有明显的依属和必然的联系，因此，我们并不能确知，这些观念中有四个存在时，第五个必然亦存在。这种推想固然是很可靠的，过最高的概然性亦不等于确定性；而没有确定性，亦就没有真正的知识。——因为这种共存关系离了知觉便不能为人所知；而知觉的途径又不外两种。就是在特殊的实体方面，我们要借助于感官底观察，在概括的方面，要借助于观念本身底必然联系。

15 不共存性范围较大——说到不共存性，则我们应当知道，任何一种实体在一时所有的各原始性质，只能限于一种，就是，各个部分底每种特殊的广袤，形相，数目和运动，一定要排斥其他一切的广袤，形相，数目和运动。关于各个感官所特有的一切可感的观念，我们亦可以有同样的说法。因为在任何实体中存在着的任何一个观念总要排斥一切同类的观念；这就是说，没有一个实体同时能有两种气味，或两种颜色。有人或者会反斥说，“蛋白石或蕐菜木底溶液不是在同时有两种颜色么？”我可以答复说，各种眼底位置如果不同，则这些物体诚然可以在同时发出不同的各种颜色来。不过我仍然可以大胆地说，眼底位置如果不同，则反射光子的那些部分（物象底）亦就各别。因此，能同时呈现出青色和黄色的，并不是同一的部分，亦就不是同一的实体。因为任何物体底同一分子并不能在同时各别地来变化光线，反射光线，正如它不能同时有两种不同的形相和组织似的。

16 我们对于各种能力底共存只有很狭窄的知识——各种实体都有能力来改变其他物体底可感性质，这种能力正是我们在实体方面研究的主要对象，并形成知识底一个干枝，不过说到这些能力，则我真怀疑，我们底知识是否远远超越于经验以外，是否可以发现出大部分这些能力来，是否可以确知它们是在任何实体中的，因为我们根本不知道这些能力和形成实体底本质的那些观念是有必然联系的。因为各种物体底自动能力和被动能力，以及其动作底途径，既在于各部分底组织和运动，而这些组织和运动又是我们所万不能发现出的，因此，我们只能在极少数的情形下，来看到它们和复杂的实体观念中任何观念间的依属或矛盾。我这里所采取的是所谓微粒说 Corpuscularian hypothesis，而我所以采取它，只是因为人们都以为它最能明了地解释物体底各种性质。我恐怕，人类的脆弱理解不能再换另一个假设，使我们在各种物体中，更明白地发现出各种能力底必然联系和共存关系。至

少我敢相信，不论哪一种假设是最明白的，最真实的（因为要决定这个，不是我底职务），而我们关于有形实体所有的知识，并不能因任何假设而稍有进步。要想在这方面有所进步，我们必须知道物体底某些性质和能力和其他的一些性质和能力，有必然的联系或矛盾；不过就现在的哲学界的情状说来，我们在这方面所知道的，实在是微乎其微的。而且我真怀疑，凭我们这些能力，我们是否可以在这方面，使我们底概括知识（不提特殊的经验）有很大的进步。在这方面，我们只有经验可以依据。因此，我们愿望，我们底经验该再进步一点。我们已经看到，在自然知识方面，有些人已经利物为怀，费了心血，使知识底总量大为增益。因此，别的自命为博物学者的人们，尤其是凭火实验的那些哲学家，如果在他们底观察方面谨慎异常，在他们底报告方面，真实无妄，一如自命为哲学家的人们所应为那样，则我们对于周围物体的认识，对于它们底能力和动作的洞察，一定比现在大的多。

17 在神灵方面，这种知识更为狭窄——在物体底各种能力和动作方面，我们如果茫然不知所可，那我们更容易断言，在神灵方面，我们更是黑漆一团的。因为我们对于神灵并无任何自然的观念，我们只是在可以观察到的范围内，借反省自己灵魂底动作，才能推想出神灵底观念来。不过居住我们身体的那些精神，比许多（或者是无数的）高贵的神灵等级就太低了，它们底才能和品德，比之于众天使及高于我们的那些无量数的神灵，亦就太差了。这一层，我在别处，已经略为暗示，提供读者底考察了。

18 第三点，说到别的关系，则我们不容易断言，我们底知识可以达到多远——第三种知识，就是我们底观念在任何别的关系方面的契合或相违，这一种知识既是人类知识底最大领域，因此，我们不容易决定，它可以达到多远。因为我们在这部分知识中所以有进步，既然只是因为我们有聪明的心思，可以发现出各种中介观念来，由此间接知道各种观念（并不考虑它们底共存关系）底关系；因此，我们很不容易断言，什么时候，我那一类发明到了尽处，什么时候，我们底理性已经得到可能的各种帮助，借以找寻出各种证明来，并且借以考察远隔的各个观念间的契合或相连。不懂代数的人，就不能想象，人在这方面所发现的惊奇成绩；而且我们亦不易决定，人类聪明的心思，在这方面，究竟还能找出什么有利于其他部分知识的发展和助力来。至少我相信，不但数量方面各种观念是可以被解证，被确知的，而且别底思维部分（这些部分或者是较有用的）亦一样可以供给我们以确实性——只要人生底各种罪恶，情欲和热中的贪心不来阻抑、胁迫这些企图。

道德学是可以解证出的——所谓无上的神灵是权力无限，善意无极，智慧无边的，我们是他底创造物，而且是依靠于他的。所谓人类，则是有理解，有理性的动物。这两个观念在我们既然是很明白的，因此，我想，我们如果能加以适当的考察和研索，则它们在行为底职责和规则方面，可以供给我们以适当的基础，以至使道德学列于解证科学之数。在这里，我相信，任何人只要能同样无偏颇地注意数学和这些别的科学，我们就可以根据自明的命题，必然的联系（就如数学中推论的一样不可反抗），给他证明出是非底尺度来。别的情状间的关系，亦同数目和广袤间的关系一样，都是可以确乎被人认知到的。我们如果能发现出适当方法来，借以考察并研索那些情状底契合或相连，则我便看不到，它们为什么不能被解证出来。所谓“无财产，就无非义”，这个命题和欧克里德 Euclid 底任何解证都是一样确定的。所谓财产底观念乃是指人对于某种事物的权利而言，所谓非义底观念乃是指侵犯或

破坏那种权利而言。这些观念既然这样确立了，而且各有了各的名称，因此，显然我就可以确知这个命题是真实的，正如我确知“三角形三内角等于两直角”这个命题是真实的一样。又如说，“没有政府可以允许绝对的自由”，则我亦确知这个命题底真实正如我确知数学中任何命题底真实一样。因为政府这个观念，乃是指建立于规则和法律之上的一种社会而言，而这些规则是要强人来服从它们的，至于相对自由这个观念，则是指人任意行事而言的。

19 人们所以认道德的观念不能解证，因为两层原因，一因它们太于复杂，一因它们缺乏可威的表象——在这方面，数量底观念所以得到上风，所以认为可被解证，可被确知，乃是因为：

第一，这些观念能用可感的标记记录下来，表象出来，而标记同观念的联络，又比任何文字（或声音）同观念的联络为大为近。纸上所画的圆形，正是人心中观念的基本，因此，它们便没有各种文字所含的那些歧义。用线所画出的一个角子、圆形或方形，是人眼所能分明见到的，因此，我们便不能错认了它。它是不会变化的，我们可以随时来考察它，任意复检它底解证，一再审察它底部分，而且在这些过程中，并不怕观念自身有了任何变化。至于在道德的观念方面，则我们便不能如此；我们并没有与它们相似的可感的标记，借以把它们记录下来；我们只有文字可以表示它们；除此以外，再无别的；不过这些文字写出以后，虽然可以前后一律，可是它们所表示的观念，即在同一个人，亦会发生变化。至于在不同的各个人，则它们很少不是差异的。

第二，伦理学中还有更大的一层困难，就是道德的观念，比数学中寻常所考察的形相底观念，普通要较为复杂些。因为这种缘故，于是就发生了两种不利。第一，这些观念底名称，意义比较不易确定；它们所表示的简单观念底精确集合体，不容易为大家公认，因此，在交谈中，在思想中，表示它们的那种标记并不稳固地带有同一的观念。这样就容易发生了纷乱和错误；这种错误正如一个人在解证七角形时，在其圆形中漏掉一个角子，或多加了一个角子，因而使他所画的圆形已经不是那个名称所表示的那样，亦不是他在解证时原来所想象的那样。在很复杂的道德观念方面，这种情形是常常发现的，而且是不容易避免的，因为在这里，名称虽然仍是同一不变，可是复杂观念中所合的简单观念有时会加多，有时会减少。第二，由这些道德观念底复杂性，于是又发生了一种不利，就是，人心不容易完全地，精确地记忆那些恰好的集合体，使人在考察各观念底关系，契合或相连时，有所依据。（在表示两个远隔观念底契合或相违时，我们底判断如果要凭借一长串演绎，和各种复杂观念底媒介，则人心更非有此种记忆不行）。

对于这层困难，数学家底圆解和形相，实在是一种大而明显的一种帮助，因为这些圆解和形相的轮廓是前者不变的。若非如此，则人心在一步一步考察它们各部分底关系时，它底记性便往往难把它们保留起来。在一长串加、乘或除的过程中，人心要逐步往前观察它自己底各个观念，并且要考察它们底契合与否，而且问题底解决只是全部计算底结果，而且全部中每个项目都是人心所明白知觉的。不过要想在心中记忆这许多观念，而且使计算中的各部分毫无纷乱，毫无遗失，并且要使一切推论不至无用，则我们必须把推论中的各个部分都用意义精确的标记表示出来，而且那些标记在不被人记忆时仍然经久不变被眼看见。若非如此，则数字或标记，并不能帮助人心来认知两个以上的观念底契合、相等和比例；照这样则人心只有凭直觉才可认知各

个数目观念底这些关系了。不过数字的符号确乎能帮助记忆来记录和保留所要解证的各种观念，而且人们由此才知道，在考察各种殊事时，他底直觉的知识到了什么程度；因此，他最后就可以一丝不紊地由已知进于未知，最后，还会总括地看到他底一切认识和推论底结果。（在道德学方面不是这样的——译者）。

20 克服那些困难的方法——各种道德的观念，虽然因为这些缺点，致令人以为它们是不能解证的，可是我们如果用定义把各个简单观念底集合体确定了，并且始终如一地用一个名词来表示那个精确的集合体。则这些缺点大部分亦可以克服了。至于别的困难，则代数学或其他一类的科学，亦许能找出方法把它们克服了，不过这一层是不能预为断言的。至少我相信，人们在追求道德的真理时，如果亦在同追求数学的真理时一样，用着同一的方法，同一的客观态度，即他们将会看到那些真理比平常人所想象的有较强的联系较近于完全的解证，而且它们会根据明白而清晰的观念得出了更必然的结果。但是这种情形大部分是不可企及的，因为人们为追慕令名、富厚和权力之故，会使他们来接受时髦的意见，使他们找寻论证以求充实自己的美点，或文饰自己底丑陋。人心之爱真理，有过于眼睛之爱美丽，而且在理解看来，撒谎是最丑陋，最不可耐的。因为许多人虽然可以满意地在自己胸怀间拥有一个不甚美的妻子，可是谁敢大胆明说，他接受了一个伪说，并且在其胸怀内拥有丑如谎言其物的一种东西呢？现在各党派的人们，只是把他们底教义塞在他们所能支配的人们底喉咽内，而不让他们来考察自己教义之为真为妄的；他们并不让真理在世界上有公平现露的机会，并且亦不让人们来追求真理。那么在这方面，我们能希望有何种进步呢？那么在道德科学中，我们还能期望有较大的光明么？幸而天主把他自己底灯光亲手植在人心中，使人底气息或权力，完全不能消灭它，若非如此，则各地只管盲目信从的人们，既然受了埃及人所受的束缚，当然只能得到埃及人所处的黑暗了。

21 第四点，实在的存在。我们对于自己底实在存在有一种直觉的知识，对于上帝底实在存在有一种解证的知识，对于一些别的东西底实在存在有一种感觉的知识——说到第四种知识，它是关于事物底现实存在的。在这方面，我们对于自己底存在，有一种直觉的知识，对于上帝底存在有一种解证的知识，对于别的一切东西，则我们只有感性的知识，这种知识超不出感官当下所取的物象以外。

22 我们在许多方面都是无所知的——我已经说过，我们底知识是很狭窄的，因此，我们如果稍一观察黑暗的一面，和我们底无知，则我们或许会对自己现在的心理状况窥测到一点。所谓无知比我们底知识要大了无数倍，因此，我们如果发现，自己在何种范围内有明白清晰的观念，并因而只使自己底思想限于思维“理解”所能达到的那些事物，而不使自己陷于黑暗底深渊中，（在这里，我们底眼便不能有所见，各种官能亦就不能有所知觉）——我们如果这样一来，则我们会大为平息了许多无谓的争执，促进了许多有用的知识。人们一向所以不能这样，只是因为他们妄想自己可以理解一切。不过我们并不必远去，就可以看到这种妄想实系痴人说梦。人只要有所知，他第一就会知道，他不待远求，就能为自己底无知找到许多例证。与我们接触的那些最鄙贱，最明显的事物，亦都有其黑暗的一面，而且最敏锐的目光亦是不能透入它的。不过我们如果一考察自己无知底各种原因，则我们便不会十分惊异这一层。就前边所说的看来，无知底原因大约可分为下边主要的三

种。

第一，由于缺乏观念。

第二，由于在我们所有的各观念之间，缺乏明显的联系。

第三，由于我们不能循序考察我们底观念。

23 第一点，我们所缺乏的观念或则是我们所想象不到的——第一点，有许多事物，我们对它们并没有观念，因此，亦就不知道它们。

第一点，我们底一切简单观念（如前所说）或是由有形物象经感官来的，或是由人心底动作——反省底对象——来的，因此，它们底范围亦就限于此而不能有所进。不过人们只要不至愚昧十足，以为自己底指尺就是衡量一切事物的尺度，则我们便不难使他们相信，这些人口是太稀少，太狭窄，委实与万物底全部广大范围不成比例的。我们自然难以断言，在宇宙底别的部分中，别的生物究有什么不一样的感官和能力，究有什么更多数，更完善的感官和能力，帮助他们得到别的简单的观念。但是我们如果因为自己不能存想那些观念，就说没有那些观念，那实在不能算是很好的证据。这样就如一个瞎子因为自己不能观念到景物和颜色，不能意念到什么是看，就肯定地断言，没有景物和颜色似的。我们底黑暗和无明，并不能阻止和限制他人底知识，正如一个鼯鼠底盲目不能来反驳飞鹰底锐目似的。人只要一思考，造物者底无限的权力、智慧和善意，他就有理由想象，那并不是卑贱无能如人其物者所能洞见的，因为他多半是一切含灵之物中最低等的一种。别的生物究有什么能力，可以洞入事物底本质和最深的组织，那我们是不能知道的，他们能由这些能力得到什么异乎我们的一些观念，那亦是我们所不知道的。我们只是确乎知道，对于各种事物，除了我们所已有的那些观念以外，我们还缺少别的观念，使我们不能在它们方面完成更完美的发现。我们还相信，我们凭自己能力所得到的各种观念，与事物本身是不成比例的，因为一切观念都以积极的，明白的，清晰的实体观念为基础，而这个观念，却是向我们隐蔽起来的。不过这类观念底缺如，不但是无知底一部分，而且亦正是无知底原因，因此，我们并不能加以叙述。不过关于它，我仍然可以自信不疑地说，理性的世界和感性的世界却有完全相似的一点：就是，我们在两方面所见的都是不能同所未见的成比例的；而且我们用眼或思想在两方面所见的，比起其余的来，亦只是一点，甚或等于零。

24 我们所缺乏的观念或者是因为辽远而单单不为我们所有的——第二种无知底大原因，就是我们缺乏自己所本能够具有的各种观念。观念底缺如如果是由于我们感官底无能所致，则别的较我们完美的生物，在我们所不知道的事物方面所有的观念，是我们所完全不能有的。可是观念底缺如如果是因辽远所致，则我们所不知道的事物，是我们所本可以知道的。大小、形相和运动，是我们所能观念到的。但是我们虽然在概括方面可以观念到物体中这些原始的观念，而我们既然不知道宇宙中大部分物体底特殊的大小、形相和运动，因此，我们亦就不知道，我们日常所见的各种结果是由哪些能力、生力和作用方式所产生的。我们所以不认识这些事物，有时是因为物象太远，有时是因为物象太小。（一）在世界中我们所见的各明显部分间的距离已经是很大的，可是我们还正有理由来想象，我们所能认识到的，只是无限宇宙中的一小部分；因此，我们正可以看到自己无知底深渊。我们如果一问，在这有形事物底全体大结构中，各种大物质团有什么特殊的结构，有多大广袤，有什么运动（而且这种运动怎样继续或传送），并且相互间有什么影响，则

我们在一看之下，会迷惑昏乱，不知所可。我们纵然把思维底范围缩小了，把自己底思想限于这个小太阳系，和显然围绕太阳运动的那些大的物团，则我们仍然会看到，别的行星上或者有许多动物，植物，和有智慧，有形相的生物，完全异于我们这渺小的地球上所见的，而且我们对它们底外面形相和部分，亦完全不能知道，因为我们既限于这个地球，则我们无论在感觉方面或反省方面，都没有自然的方法可以把它们底确定观念，传达在我们心中。它们远在于我们一切知识底人口之外。那些居屋中，究竟有什么器具，什么居民，我们连猜亦猜不着，更不用说能明白地，清晰地观念到它们了。

25 (二) 有时因为它们太小——宇宙中大部分而且是绝大部分物体固然因为太于远隔，逃掉我们底注意，但是另一面还有一些物体却又因为太于渺小，一样隐而不显。这些不可觉察的各个分子，是物质底自动部分，是自然底伟大工具，不但一切次等的性质都依靠于它们，而且大部分自然的作用，亦都依靠于它们；因此，我们如果对于它们底原始性质，没有精确而清晰的观念，则我们对于我们在这方面想知道的一切事情，都会茫然无知，无可救药。我确乎相信，我们如果能发现出任何两个物体中微细部分底形相，大小、组织和运动，那我们不借试验，就会知道它们底互相影响，就如我们知道一个方形或三角形底各种性质似的。我们如果能知道大黄，毒草，鸦片和人体底备分子底机械作用，正如一个钟表匠知道表底各部分底机能（表由此进行其工作），和锉底各部分底机能（我们如以锉锉表轮，可以把它们底形相变了）似的，那么我们预先就可以说出大黄可以泻肚，毒草可以致命，鸦片可以催眠，正如一个表匠可以预言，一块纸搁在表轮上可以使表停顿（如果不把纸移去），或者预言，表底一小部分如果被锉所锉，则那个机器会停其运动，那个表会不走似的。照这样，则我们不难知道，为什么银只能在硝酸中溶化，金只能在王水中溶化，而不能互相掉换；这个正如一个铁匠不难知道，为什么把钥匙这样一转就能将锁开了，为什么用另外一把转就不能似的。但是我们如果因为缺乏足够敏锐的感官，以致不能发现出物体底微细分子来，不能观念到它们底机械的作用，那我们亦就只好安于不知道它们底性质和动作方式了。在这方面，我们纵然有所确信，亦只以少数试验所能达到的程度为限。但是这些实验在别的时候，是否仍可以成功，那都是我们所不敢确知的。因此，这在自然的物体方面，就阻止我们认知普遍的真理，而且我们底理性在这方面亦并不能使我们超出于特殊的事实而外。

26 因此，我们就没有物体底科学——因此，我就猜想，在物理的事物方面，人类的勤劳不论怎么可以促进有用的，实验的哲学，而科学的知识终久是可望而不可及的。因为我们对于那些最近的物体，最易受我们支配的物体，并没有完全的、相应的观念。对于那些命了名、归了类的事物，对于那些我们自以为很熟悉的事物，我们只有很不完全，很不完备的观念。对于我们感官能考察到的一些物体，我们或者可以有清晰的观念，可是，我想，我们对其中任何一个物体都没有相应的观念。清晰的观念虽然可以供日常谈话之用，但是我们如果缺乏了相应的观念，则我们使得不到科学的知识，而且在各种事物方面亦并不能发现出普遍的，有益的，无问题的真理来。在这些事物中，我们并不能自命达到确知性和解证。借着颜色，形相，滋味，气味，和其他可感的性质，我们虽然可以对“藿香”和“毒草”发生明白而清晰的观念，一如对一个环和三角形一样；但是我们既然不能观念到这些植物中和别的物体中各微细分子底特殊的原始性质，因此，我们就不能说，这些植物

在加于别的物体上时会产生出什么结果来；而且即当我们看到那些结果时，亦不能猜着它们是怎样产生出的，更不能知道它们是怎样产生出的。我们对于自己所见所接触的那些物体，既然不能观念到其微细分子底各种特殊的机械运动，因此，我们便不能知道它们底各种组织、能力和作用；至于更远的物体，则我们更是不知道的，因为我们根本连它们底外面形相，或其组织中较明显，较粗糙的部分，亦不能知道。

27 当然更没有关于神灵的科学——这一下就向我们指明，我们底知识，即同物质事物底全部范围比较也是不成比例的。但是我们如果再一思考可能存在或现已存在的那些无数的神灵，我们就会看到，这种无知底原因，又以不可穿度的烟雾，把全体理性世界从我们隔开。这个世界比物质世界是更大的，而且亦确乎是更美丽的，可是我们对它更无所知，更不认识，而且我们对精神底各种等级和种类，亦并不能形成一些清晰的观念。我们对于神灵，只能借反省自己底精神，发生少数虚浅的观念，而且我们对一切神灵底天父，对一切事物（包括神灵，人类和万物）底永久超越的造物主，所能有的最好的观念，亦是由自己反省自己底精神来的。可是除了这些少数虚浅的观念而外，我连其他天使底存在，亦不能确知——除了借助于启示。各级天使，本来就不是我们所能发现的，而且那些灵物或者比有形实体底种类还多，可是我们底自然能力并不能把它们稍为报告出来。人只要观察别人底语言和行动，就有理由相信他人亦有心灵和能思的实体；而且他既然知道自己底心理，则有思索能力的他便不能不知道还有一个上帝。但是谁能恁自己底搜索和能力，得以知道，在人和伟大的上帝之间，有许多等级的神灵呢？至于他们（并同我们）相互之间究竟有什么差异的本质，情况，状态，能力和组织，那更是我们所不能清晰地观念到的。因此，关于他们底种类和性质，我们是绝对不能认识的。

28 第二点，在我们所有的各个观念之间，缺乏可以发现的联系——我们已经看到，我们因为缺乏观念，所以我们只能在全宇宙中知道一小部分的实体的事物。不过第二点，除此以外，还有另一种无知底原因，就是，在我们所有的各个观念之间，并没有可以发现出的联系。因为我们只要缺乏那种联系，则我们便完全不能得到普遍的，确定的知识；便不能不依靠于观察和经验，如在前一种情形下那样。不过我们底经验是很狭窄，很有限的，而且与概括的知识是离得很远的；这一点，我们是不必再提的。在这里，我只给这种无知底原因，举一些例证，就不再多事论究。显然，我们周围各种物体底大小、形相和运动，给我们产生了各种感觉来，如颜色，声音，滋味，气味，快乐和痛苦等。不过这些机械的动作，和它们给我们所产生的那些观念，并没有什么不可离的关系（因为在任何物体底推动力，和我们自心的颜色知觉或声音知觉之间，并没有可以想象的联系），因此，我们超出经验而外，对于那些动作，便没有清晰的知识。我们只能把它们看成是全知的“造物者”恁其命令所产生的结果，而且它们完全不是我们所能了解的。我们完全不能由物质的原因演绎出我们的心对可感的次等性质所有的那些观念来，而且那些原始的性质虽然在经验上可以给我们产生出那些观念来，可是我们在这些原始性质和次等观念之间，亦并不曾发现出任何联系或沟通来。同样，我们底心灵在我们的身体上所施的各种动作，亦照样是我们所不能想象的。据我们观念底本性说来，我们不但不知道，一个物体为什么能在人心中产生出任何思想来，而且我们亦一样不知道，一种思想如何能在身体中产生出任何运

动来。如果我们没有这种经验，则我们只凭考察事物本身，并不能丝毫发现出这种作用来。这些性质在普通事物中，虽然有恒常的、规则的联系，可是这种联系并不能在观念本身中发现出来，因为各种观念彼此似乎都是没有必然的联系。因此，我们只能把它们底联系归之于全知的造物者底任意决定，因为只有“他”可以在我们这脆弱理解所不能了解的途径中，使它们成为那种状况，发生那种作用。

29 例证——在我们的某些观念方面，某种关系和联系，显然地包含于观念本身底本性中，因此，我们便不能设想，有任何权力可以把它们和那些观念分离开。只有在这些观念方面，我们能以得到确定的、普遍的知识。就如直线三角形底观念，就必然含有其三角等于两直角的这种性质。我们并不能设想，这两个观念底关系和联系可以发生变化，可以为任意的权力所形成，所改移。不过说到物质各部分何以能粘合，能继续；推动力和运动如何能在我们心中产生出颜色，声音等感觉来；而且运动有什么原始的规则和传递，则在这些方面，我们并不能发现它们和我们所有的任何观念有自然的联系，因此，我们只能把它们归之于聪明”建筑家”底任意的意志和高兴。我想，我在这里，并不必提到灵魂底复活，地球底将来状况，以及人人承认为完全依靠于自由造物者的那些事物。只就我们所观察到的各种事物而言，我们虽然看到它们底作用是有规则的，而且我们虽然可以断言，它们是依照它们的法则进行的，可是这个法则究竟是什么，那是我们所不知道的。因此，各种原因虽然经常地进行着，各种结果虽经常地由它们流出来，可是它们底联系和关系并不能在我们底观念中发现出来，因此，我们对它们只能有实验的知识。由此我们就容易看到，我们完全处于黑暗中，而且在存在方面，在各种事物方面，我们所知的，亦只限于极小的部分，因此，我们就可以谦抑地想到（这种想法并与知识无损），我们实在不能了解宇宙底全部本质，和其中所合一切事物底全部本质，因此，我们对于身外身内的各个物体，并不能得到哲学的知识，而且对于它们底次等性质、能力和作用，我们并不能有普遍的确定知识。各种结果每日虽都可以促醒感官底注意，可是我们对它们只有感性的知识，至于它们底原因、方式和产生底确然性，则我们因为上边的两个理由，只有安于不知罢了。在这些方面，我们并不能超出于特殊经验所指示的事物而外，我们只能凭着比附来猜想，相似的物体在别的试验中会有什么样的结果。不过要说到自然物体（且不说精神的实有）方面的完备科学，则我相信，我们完全没有此种能力，因此，我敢断言，我们如果妄想来追求它，那只有白费心力罢了。

30 第三点，因为我们不能逐步追寻我们底观念——第三点，在某些方面，我们虽然有相应的观念，而且在它们之间虽然有确定而可以发现的联系，可是我们亦许因为别的原因会不知道这种联系。至于不知的原因，则是因为我们不能逐步推寻我们所有（或所能有）的各观念，并且不能找寻出各中介观念来，以发现其相互间的契合或相连关系。因此，许多人所以不知道数学的真理，并不是因为他们的能力有缺陷，或因为事物本身不确定，只是因为他们不肯用心来获得，来考察，并且用适当的方法来比较它们。在我们看来，我们所以不能适当地推寻我们底观念，所以不能找寻出各观念间的契合或相违来，最大的障碍，就在于文字底误用。因为人们底思想如果只飞翔于、固执于意义可疑而不确定的各种声音，则他们便不能正确找寻出，明确发现出，各种观念底契合或相违。数学家因为能撇开名称，专用思想，并且能把所要

考察的各个观念（不是止要声音）分明置于心中，因此，他们就可以避免了大部分的迷惑、糊涂和纷扰。而在别的知识部分，则人们正因为不能如此，所以陷于纷乱的境地，而很少有进步。因为人们如果固执于意义不确定的文字，则他们便不能区分自己底意见是正确的或虚妄的，是确定的或概然的，是自符的或矛盾的。大部分学者既然常遭此命运或不幸，因此，他们在真正知识底总量上所有的增益，比起充斥于世界上的那些经院、争辩和著述，亦就微乎其微了。因为世界上虽然充满了这些玩艺，可是学者们已经迷惑在文字底树林中，不知道自己到了什么地方，不知道自己底发明到了什么境地，不知道自己底或公共的知识总是缺乏着什么。人们在物质的世界方面，如果亦同在精神的世界方面一样，如果他们底发明亦都限于乌烟瘴气的说法中，则世界上关于航海和水程的著述，关于潮汐和地带的层出不穷的故事和学说，而且甚至于所造的船舶，所制的船队，都不能指示我们以地平线以外的事情；而且对蹠地直到现在亦会不为我们所知晓，正如古代一样（因为主张此说的人在那时候被人认为是异端）——但是我既然详细讨论过文字，及普通底误用，因此，我在这里就不再多说了。

31 知识在普遍性方面的范围——我们前边已经在各种特殊的存在物方面考察过知识底范围。不过在普遍性方面，我们亦应该考察知识底范围才是。在这方面，我们底知识是随观念底本性而定的。各种观念如果是抽象的，而且它们底契合与否亦是我们所认知到的，则我们底知识是普遍的。因为这些概括观念所有的已知性质，必然要包含于具有那个本质——那个观念——的各种特殊事物中，而我们在概括观念方面一次所发现的性质，亦将永久是真实的。因此，说到一切概括的知识，我们只能求之于我们底心中，而且我们只要一考察自己底观念，才能得到这种知识。特殊事物底存在只能由经验得知，至于在事物底本质方面（就是抽象观念），则各种真理是永久的，是只由思维那些本质来的。不过在后几章中论究概括的，实在的知识时，我们还要较详细地讨论这一层，因此，关于我们一般知识底普遍性，我们底话说到这里也就够了。

第四章 人类知识底实在性

1 反驳，知识如果被置在观念方面它就成了一个幻观——我相信，我底读者在此时或许会以为，我一向只是在建造空中楼阁；他会一直对我说，“这是瞎闹什么！你说‘知识只成立于人心对自己观念底契合或相违而发生的那种认知’，但是谁知道那些观念是什么样的呢？世上还有比脑中的想象更为狂妄的东西么？那一个人底脑中没有一些幻想呢？纵然有一个清醒而聪明的人，可是按照你底规则说来，在他底知识和世上最狂妄的想象之间，还有什么区别呢？他们都各有自己底观念，都各能知觉到观念间的互相契合或不契合。他们如果有任何差异，则优胜当归于头脑狂热的那一造，因为他底观念是较多而较活跃的。因此，按照你底规则，则他应该是较为有知识的。如果一切知识真在于人心对观念间的契合或相违所发生的一种认知，则一个狂热者底幻观，和一个清醒者底推论，会成了一样确定的。照这样，则不论事物本身是什么样的，一个人只要能知觉自己想象间的契合，并且能首尾一贯地谈话，那就是真理了，那就是确实性了。照这样，则空中的楼阁、和幼克利特底解证，就都一样成为真理底堡垒了。照这样，则我们说哈佩 barpy（身首如妇女，爪翼如鸟的一种怪物）不是马面，亦正如说方形不是圆一样，都成为确定的真理和知识了。

“但是一个人如果意在追求事物底实相，则他对于自己想象所有的这种精微知识究竟有什么功用呢？人们底幻想不论如何，是无关重要的，只有人类对事物所有的知识才是应当珍视的。只有这个知识才能使我们底推论有了价值，才能使这一个人底知识优越于那一个人底知识。所谓知识只是描写事物底真相的，并非写照人底梦昧和想象的。”

2 答复，各种观念如果与事物相互契合，则知识不会成了单纯幻想——对于这个问题我可以答复说，我们关于观念的知识如果只限于观念，而不能更进一步（实则我们底知识此外还别有所指），则我们最重要的思想亦和疯人底幻想一样没有功用，而且在这些思想上所建立的各种真理亦是很轻浮的，只如一个人在梦中明白观察到各种事物，因而就自信不疑地叙述出它们来似的。不过在未完结这个题目之前，我希望人们明白了解，借我们对于观念方面的知识，而达到的这种确信稍微超出想象以外，而且我相信，人们或者会看到，一个人对一切概括真理所有的确信，亦正在此。

3 显然，人心并不直接认识各种事物，它必然要以它对它们所有的观念为媒，才能知道它们。因此，我们底知识所以为真，只是因为在我们观念和事物底实相之间有一种契合。不过在这里，我们拿什么作为标准呢？人心既然除了自己底观念以外再不认知别的，那么它怎么能知道它们是和事物本身相符合的呢？这里虽然有一层困难，可是我相信，有两种观念确是与事物相契合的。

4 第一点，一切简单的观念都是与事物契合的——第一点，简单的观念都是与事物相契合的，因为它们既是人心完全不能自己造作出的（如前所说），则它们一定是各种事物由自然途径在人心中起了作用以后所产生的结果，而且各种事物所以能产生那些知觉，只是因为造物者凭其聪明和意志，把它们造得特别宜于产生那些知觉。由此我们就可以看到，简单的观念都不是自己想象底虚构，都是外界的事物在我们身上起了实在作用以后自然地、有规则地所产生的。因此，它们都能照上帝底意旨和人类底需要而与事物互

相契合；因为那些观念都在它们所适于产生的那些特殊的现象下给我们表象出各种事物，使我们能够依据那些现象来区分各个特殊实体的种类，来观察它们所处的情况，来使它们供我们的需要，并且使它们供自己底应用。因此，人心中白底观念（或甜底观念）便和任何物体中能产生它的那种能力相称合，便和外界的事物有了应有的实在的契合关系。在我们底简单观念和事物底存在之间，所有的这层契合这就足以成为实在知识底基础。

5 第二点，除了实体观念，一切复杂观念都和事物互相契合——第二点，除了实体观念以外，我们的一切复杂的观念都是人心自己所造的原型，它们并不被认为是任何事物底摹本，亦不以任何事物底存在为原本，而与之参照，因此，它们便不缺乏实在知识所需要的任何一种契合关系。因为任何观念如果原来就不表象任何事物，而只表象其自身，则它便不会有错误的表象，它亦不会因为与任何事物不相似致我们陷于错误，而不能有真正的了解。除了实体底观念而外，我们底一切复杂观念都是如此的；因为那些观念，如我在别处所说，是人心自由所形成的一些观念底集合体，而且在形成时，人心亦并不曾考察它们在自然中的联系。因此，在这方面，观念本身都是原型，而且各种事物不能不与它们相合，因此，我们能够确实无误地断言，我们在这些观念方面所得到的知识，都是实在的，都可以达于事物本身。因为在我们这一类的思想中、推论中和谈话中，我们只望各种事物与我们底观念相契合，再不希望别的。因此，在这方面，我们便不能失掉一种确定无误的实在。

6 因此，数学的知识是实在的——我相信，人人容易承认，我们在数学的真理方面所有的知识，不但是确定的，而且是实在的。不过这些知识虽不是人脑中空虚不实而无意义的空想幻观，可是我们在一考察之下，就可以看到，这种知识只是有关于我们底观念的。数学家之考察一个三角形或环形底真实和性质，只是就它们是自己心中观念的范围内来考察的。因为他或者在其一生中，可能不曾看到它们底存在拿数学上的即精确的真实性。但是在环或任何数学的形相方面，他对于任何真理或数学所有的知识，即应用到实在存在的事物上亦是真正的、确定的，因为在那些命题中，我们之考察实在的事物，只是把它们当做是和人心那些原型相契合的。如果在三角形底观念方面、三角真是等于两直角，则在任何地方实在存在着的三角形方面，这个命题亦是真实的。至于别的存在着的形相，凡不与人心那个三角形底观念精确地相称合的，都完全不包括于那个命题中。因此，他就确乎知道，他对于那些观念所有的一切知识都是实在的知识；因为他既然只把那些事物当做是与他那些观念相契合的，因此，他就可以自信，他在那些形相方面所有的知识不论在心中或在物质中都是一样真实的；因为那些形相虽然在心中只有观念性的存在，在物中却又有实在的存在，可是我们所考察的只是那些形相自身，而那些形相自身不论怎样存在，或何处存在，都是一样的。

7 道德的知识亦是实在的——因此，道德的知识和数学是一样可以有实在的准确性的。因为所谓确定的知识既是人心对自己观念底契合或相违而有的一种认知，而且所谓解证亦是人心经过别的观念底媒介对那种契合所发生的一种认知，而且道德的观念和数学的观念本身都一样是原型，一样是贴切的完全的观念，因此，我们在道德观念方面所见的契合或相连，一定可以产生出实在的知识来，正如我们在数学的形相方面一样。

8 道德的知识并不需要真正的存在，就能成为实在的——要达到知识和确实性，我们必须要有确定的观念，而且我们底知识要达到实在的程度。我

们亦必须先使我们底观念契合于它们底原型。不过我虽然认为知识底确实性只在于我们对观念的思考，而不甚注意到事物底实在存在，可是人们并不必惊异这一层。因为人们虽然自命为专心探求真理和确性，可是在他们底大部分思想中和辩论中，在他们底概括的命题和意念中，真正的存在是完全无踪影的。就如在数学方面，虽有所谓将圆作方法 the squaring of a circle 和圆锥曲线法 conic section 或其他部分，可是数学家在这方面所有的一切推论，并不与那些形相底实在存在相关，不论世界上有无圆形或方形存在，他们底解证都是不变的，因为那些解证只是依靠于他们底观念的。同样，道德推论中的真理和确实性，是可以脱离人生和我们所讨论的那些德性底实在存在的。纵然没有人精确地实行西塞罗（Cicero）底规则，纵然没有人能照他所说的那个模范的有德之人来生活，而且他所写的那个模范纵然只在他底观念中存在着，而不在别处存在着，可是他的职责论 De Officiis 中所说的种种职责并不因此成了不真实的。在思维方面，就是在观念方面，“谋害”如果应当受死刑，则实际上如果有任何行动和那个谋害底观念相契，那种行动亦是应该受刑的。至于别的行动，则那个命题底真理与它们无关。任何事物，如果其本质只在于人心中的观念，则亦都有同样情形。

9 道德的观念虽是由我们所造成，所命名的，可是它们亦并不因此减少其真实性或确实性——人们在这里或者会说，“道德的知识如果在于我们对于道德观念的思考，而且那些观念又和别的情状一样，亦是我们自己所形成的，那么我们对于“正议”和“节制”将会发生怎样奇异的意念呢？人人如果可以任意来形成罪和德底观念，则罪和德将会陷于怎样纷乱的地步呢？”不过事物本身和我们关于它们底推论并不会因此陷于纷乱，因为在数学方面，一个人纵然说三角形有四角，杂四角形 trapezium 有四个直角，再说得明白一些，就是说，他纵然把形相底名称掉换了，纵然他给予某个形相的名称，不是数学家普通所给予的，那亦并不足以搅乱了解证，或变化了各种形相底性质，及其相互的关系。因为一个人纵然把含有直角的三角形观念叫做等边三角形，或杂四边形，或其他名称，而那个观念底性质和解证一定仍是一样，仍是同他称它为直角三角形时一样。我自然承认，我们如果因为语言底误用，把物名变化了，则他人如果不知晓那个名称所表示的观念，则他在一听之下，一定会糊涂起来；不过我们一把那个形相画出来，则结论和解证是显然而分明的。在道德的知识方面，亦正有相同的情形。一个人如果不经他人底同意，而把他人由诚实的劳苦所获得的东西拿去，则这个行动底观念并不能叫做正义。不过纵然你叫它为正义，那亦无妨。因为一个人在这里在只听到名称；而不知其观念时，虽然会发生错误，把自己底另一个观念附加在那个名称上，但是你如果你把你那个观念底名称去掉，而只观察你自己心中那个观念，则仍会有相同的事物同那个观念相契合，正如你叫它为非义似的。真的，在道德的推论中，错误的名称比较易于发生纷乱，因为它们并不如在数学方面那样易于改正；因为在数学方面，一把形相画出后，人就可以看得到，因此，名称就无大功用，无大力量。因为所表示的事物如果是当下看到的，则我们又何需乎标记呢？不过在道德的名称方面，改正却是不容易的，因为那些情状底复杂观念中含着许多混合的成分。虽然如此，可是我们如果能谨慎地固守同一的精确的观念，并且能逐渐追寻其相互的关系，而不为其名称所误领，则我们虽反着文字底普通意义，而把那些观念误称了，而我们依然可以对它们底契合或相违，发生了确实的、解证的知识。我们只

要能把所考察的观念，和表示它的那个标记分开，则不论我们应用什么声音，我们底知识都一样可以达到实在的真理和确实性。

10 名称底错误并不足以搅动知识底确实性——此外我们还要注意一件事，就是，上帝或别的立法者如果定义了任何道德的名称，他们就把那个名称所表示的事类底本质形成了。在这种情形下，我们如果用得它们不得当，那是不妥当的。不过在别的情形下，我们如果把它们用得反乎那个国家的普通用法，则那只不过是语言底滥用罢了。不过就这样亦并不足以搅扰了知识底确实性，因为我们只要能适当地思维和比较那些有徽号的观念，则我们仍然可以得到知识底确实性。

11 实体底观念有外界的原型——第三，此外还有另一种复杂观念是以外界的原型为参照的，因此，它们会与原型有所出入，而且我们关于它们所有的知识亦会有欠实在。我们底实体观念就是这样的。它们既是由简单的观念集合成的，而且那些简单观念又是由自然底产品来的，因此，它们可以同自然的事物有所出入，因为它们所结合的各个观念或者可以多于自然事物底观念，或者可以异于自然事物本身所结合的观念。因为这种缘故，它们往往和事物本身不相契合。

12 在它们和事物本身相契的范围以内讲，我们关于它们的知识是实在的——在各种情状方面，各种观念以前纵然不存在过，可是它们只要不互相矛盾，我们就可以把它们联系在一起，就如读褻和伪誓这两个观念，不论在这些事实存在以前或以后，都一样是实在的，真正的观念。不过我们在实体底观念方面，要想有实在的知识，则必须使它们同事物本身相契合，因此，我们如果只把不相矛盾的各个观念联系起来，那还不够。因为我们底实体观念既是假设的摹本，而且是和外界的原型相参照的，因此，它们必须取之于现存或已存的一些事物，它们所含的各个观念一定不能是人心离了外界的模型任意所联系的——纵然在这种组合中，我们看不到什么矛盾。因为我们既然不知道有什么实在的组织，寄寓于各个简单观念所依托的那些实体中，而且不知道有什么实在的组织可以使某些特殊的观念具有特殊的联系，而排斥其他一切观念，因此，我们只能在经验和可感的观察以内，知道某些事物在自然中是矛盾的或相符的，而且所知的范围是极其狭窄的。一切复杂的实体观念必须是由自然中共存的（我们所见的范围以内）一些简单观念形成的，然后我们对于各种实体的知识才能达到实在的程度。这些观念虽非很精确的摹本，却是真正的摹本，因此，它们可以成为实在知识（如果有的话）底成分。这种知识如前所说，范围并不很大，不过在它所能涉及的范围以内，它们是实在的知识。不论我们有什么观念，我们只要能观察到它们和别的观念的契合，那就成功为知识。那些观念如果是抽象的，那种知识就成了概括的知识。不过要使它在实体方面成为实在的，则那些观念必须取之于实际存在的事物才行。各种简单观念只要共存于任何实体中，我们就可以确实把它们重新联系起来，做成抽象的实体观念。因为不论什么观念，只要在自然中有联系，就可以重新联系起来。

13 在我们考察各种实体时，我们必须考察观念自身，不要把我们底思想限于各种名称，或限于名称所标记出的各个物种——我们如果适当地考究这一层，而不把自己底思想和抽象的观念，限于各种名称，而不认各种事物就限于或只能限于已知名称所决定的那些种类，则我们思考起各种事物来或许比现在较为自由，较少纷乱（可是现在的人们不是这样的）。因此，我如果

说，有些活了四十多岁住在一块而毫无理性的易子，是介乎人和兽之间的一种东西，则他们纵然不以我底话是感人的伪说，亦会认它为大胆的怪论。他们所以有这种成见，并非因为别的，只是因为它们虚妄地假设，“人”和“兽”这两个名称，代表着两种具有实在本质的各别物种，而且其中间并不能有别的物种。但是我们如果抛开各种名称，抛开那种假设，不以为那些物种的本质是为自然所形成的，不以为一切同名的事物都精确地平等地分具那种本质；我们如果不想象，各种本质有固定数目，并且不以为一切事物都在其中范铸了，形成了，如在模型中似的；则我们会看到，在无理性的人方面，我们对其形相、运动和生命所有的观念，是一个独立的观念，是一个独立的物种，是与人和兽有别的；这个正如我们对于一个有理性的驴底形相所有的观念，是异乎人或兽底观念，是在人和兽间另成一个动物种似的。

14 有人反对说，易子不是人和兽之间的一种东西。现在要答复这一点——在这里，人人都会问道，“如果说易儿是在人和兽之间的一种东西，那么它们到底是什么呢？”我可以答复说，它们是“易儿”。因为易儿这个词正可以表示异乎人或兽底意义的一种东西，正如人和兽这两个名称可以有各别的意义一样。人们如果能好好考究这一层，则他们可以解决了这个问题，而且可以不经困难指示出我底意思来。不过任何时候只要有人冒险来违反常人底说法，则那些人们底热忱会使他们顾虑到结局上，并且使他们认宗教为受了威吓。这些人们我是很惯熟的，因此，我很知道，他们会以何种罪名加于这个命题上。他们会立刻问你说，“如果易儿是在人和兽之间的一种东西，那么它们在来生时成了什么东西呢？”不过要答复这个问题，则我第一点可以说，这一层并不是我所要知道的，要考察的。它们底祸福，只让它们底造物主来支配好了。我们不论如何决定它们，它们底状况亦不会因此好了，亦不会因此坏了。它们处在无私的造物主和仁慈的天父手里的，而且天父亦并不按照我们这窄狭思想底意见来处理它底造物，亦不依我们所造的名称和物种来区分它们。说到我们自身，既然对于现世还不能知道什么，则我想，顶好我们不要太于专断，不要预先拟就各种生物去世后在来世所处的各种地位。不论如何，凡能受教育，能谈论，能推理的生物，上帝都已经使它们知道，将来它们要按照自己在此世所做的，要受报应。我们只知道这一层，那就够了。

15 第二点，我还可以答复说，这些人们所以要问——“那么你不承认易子有来世么？”这个问题：乃是根据于两个假设，而这两个假设却都是虚妄的。第一个假设是：凡具有人之外形的一切生物，在死后上帝必然要为它们预备一个永久的来世。第二个假设是：凡由人所生的，都是如此的。但是如果你把这些想象抛开，则这些问题会成了无根据的、可笑的。有的人们既然主张，在他们和易子中间只有一种偶然的差异，而两者底本质仍是完全一样的，因此，我就希望他们考察考察，自己是否是能想象，只有身体底外形可以得到永生？我想一提这回事，他就会否认这一层。人们不论如何沈掉在物质中，可是我们还不曾听说，有人认粗疏可感的外界部分底形相会有如此美好的性质，我们还不曾听说，有人会肯定它应当有永生，或必然有永生。我们还不曾听说，任何物质团，只因其曾仿于或此或彼的形相，只因其各明显部分有特殊的结构，就必然会在此世解体以后，将来仍复返于有意识、有知觉、有知识的永生状态。这种意见既然认某种外形会有永生，因此，它就不承认有灵魂或精神了。人们一向所以认有些有形的物体有永生，有些没有，只是

着眼在灵魂上。（我们如果反乎这个意见），则我们便看事物底外表重于内容，便把人底美点置于他底身体底外面形相，而不置于它底灵魂底内面妙听了。这样就无异于把人所特有（别的物质的事物所无）的伟大而无价的永生利益，归之于他底鬚鬚的形式，和衣服的样子了。因为我们身体底外形并不能使我们希望到永生，正如衣服底样式不能使人得到合理的根据，来想象它会永久不磨，会使自己永久存在一样。人们或者说，并没有人以为事物底外形可以使事物永生，人只是以为形相是内面有理性的灵魂底标记，而灵魂却是永生的。不过我真奇怪，谁把那种形相做成灵魂底标记？只这样说，并不能使它成了那种标记。我们非有一些证明，不能使任何人相信这一层。我所知的任何形相，还不曾这样说过。易子在其一生中，其各种行动并不曾表现它们有任何理性，它们甚至还不及许多动物，因此，我们如果只因为它们有理性动物底外形，就说它有理性的灵魂，那正无异于说，一个人底尸体，虽然同塑象一样无动作，无生命，可是它既有人底形相，就有活着的灵魂似的。

16 妖怪——你或者又会说：“它是有理性的父母底后裔，因此，它一定有一个有理性的灵魂。”不过我真不知道，你凭什么逻辑，得到这个结论。我相信，这个结论是无人可以承认的。因为他们如果真要承论这个结论，则他们决不敢到处把形相不完全的产儿 毁坏了。不过他们会说：“呀！这是些妖怪”，那么让他们是妖怪好了；不过你那个说憨话、无理性，难驾驳的易子是什么样的呢？身体上有了缺陷，尚能使一个东西成了妖怪，那么心理上有了缺陷反不能够么？（心理还是较高贵，较重要的部分。）人在缺了鼻子或颈项时，就是一个妖怪，就可以不是人类；那么他在缺了理性和理解时，反而不至如此么？这样就又返到我们刚才摧陷了的那个主张去了这样就又着重在形相上，并且以人底外表来度量人了。我们只要一追寻人们底思想和行为，我们就可以看到，人们在这方面，普通的推理方法，都着重在形相上，并且把人底全部本质归在外面的形相上，——虽然这是无理性的，虽然他们不承认这一层。你说，形相完美的易子是一个人，而且具有一个有理性的灵魂（虽然外表上没有），而且你说，“这是毫无疑义的”。不过他底耳朵稍为比平常长一点，尖一点，而且他底鼻子稍为平一点，则你会开始踌躇起来。他底面孔如果再长一点，狭一点，扁一点，则你会不知如何决定。如果他更象一个兽类，而且他底头又完全是一个兽类，则你立刻又会认他是一个妖怪。于是你又可以解证说，他没有有理性的灵魂，一定要毁灭了他才是。不过我可以问，我们究竟有什么适当的度量，来衡量形相底极限，而认它为具有有理性的灵魂呢？因为所产的胎儿，既然有半人半兽的；而且有三分兽一分人的，或一分兽三分人的，因此，它们在各种花样中，有的近于此种形相，有的近于彼种形相，而且它们底各种混合程度，有时可近于人，有时可近于兽。既然如此，那我就可以问，按照这种假设，究竟何种外形是能和有理性的灵魂连合在一块的，何种外形是不能的？那一种外形能标记其中有无这样一个居者呢？因为若不先决定了这一层，则我们谈起人来，是毫无根据的。而且我相信，只要我们尽管无端依靠一些声音，并且想象自然中有确定不移而却为自己所不知道的物种界限。则我们谈起“人”来，都永久是无根据的。不过我希望人们知道，那般人们虽然说，形相不完全的胎儿是妖怪，并且以为自己因此就把困难解答了，可是他们却因此又陷于他们所反对的那层错误，因为他们已经在人和兽之间，组成了另一个物种。因为妖怪一词如

果有任何意义，则那不是说，那种东西既非人又非兽，而是具有两者形相的一种东西么？不过说到前边所说的易子，亦正是这样的。由此看来，我们如果想正确研求事物底本性，而且在考察它们时，要依据于我们官能在它们中所发现的实在性质，而不依据于我们对它们所发生的空想：则我们必须把人们对于物种和本质所有的通俗意见抛弃掉才行。

17 文字和物种——我所以提到这一层，乃是因为我想，我们万不能十分谨慎，使各种文字和物种，在其普通的意义下，不欺骗了我们。因为我常想，在这里正有一层大障碍，使我们不能达到清晰明白的知识；而且这种情形在各种实体方面，更是如此的。在真理和确实性方面，大部分的困难都是由此生起的。我们如果惯把思想和推论从文字分开，则我们或者会把自己思想中这层不利大部分消除了。但是我们如不改善意见，如果仍以为物种和其本质，不是具有名称的抽象观念，则我们在同他人谈论时，总不免使自己有所迷惑。

B 总摄前义——只要我们能看到我们观念间的契合或相连，我们就有确定的知识；只要我们能确知，那些观念和事物底真相相符合，我们就有确定的，实在的知识。我既然指示出，我们观念和事物实相的契合有什么标记，因此，我想我已经指示出，那种确实性在于何处，那种实在的确实性在于何处。不论别人看这一层是什么样的，在我总觉得这正是我们所极其缺乏的必需品之一。

第五章 真理通论

1 真理是什么——“什么是真理”的这个问题，乃是多少世纪以来的一个问题。它既是全人类所实在追求或冒充追求的，因此，我们很该细心考察它是由何成立的；并且应该极其熟悉它底本性，以便观察人心怎样把它和虚妄分别开。

2 真理就是各种标记（就是观念或文字）底正确分合——在我看来，所谓真理，顾名思义读来，不是别的，只是按照实在事物底契合与否，而进行的各种标记底分合。在这里所谓各种标记底分合，也就是我们以另一名称称之为命题的。因此，真理原是属于命题的。命题分为两种，一种是心理的，一种是口头的。这种区分是按普通常用的两种标记——观念与文字——分的。

3 什么能构成心理的或口头的命题——要想对于真理形成一个明白的意念，则我们必须各别地考察思想方面的真理和文字方面的真理。不过要把它分别加以论究，那确是很难的。因为即在处理心理的命题时，我们总不得不用文字。因此，我们在心理的命题方面所举的例证，立刻会失掉其单纯的心理性，而成了口头的。因为心理的命题，既只是单独考察心中那些无名称的观念，因此，它们一表示于文字中，立刻就失掉了纯粹心理命题底本性。

4 心理的命题是最不易处理的——我们所以不易分别考察心理的命题和口头的命题，尤其是因为大多数人（纵然不是一切人）在自己推论和思想时，往往只用文字而不用观念；至少在他们底思维题目含有复杂的观念时是这样的。这就很足以证明，我们底复杂观念是不完全，不确定的，而且我们如果能注意这一层，还可以看到，哪些事物是我们所能明白地，清晰地观念到的，哪一些是不能的。因为我们如果仔细一考察人心在思想和推论中所由的途径，我们就可以看到，我们如果在心中，对于白或黑甜或苦，三角形或环形方面形成一些命题，则我们能够，而且也常常构成那些观念自身，而并不反省它们底名称。但是我们如果一考察人，硫酸，坚忍，光荣等等较为复杂的观念，或者对它们形成一些命题，则我们往往要用名称来代替观念。因为这些名称所表示的各种观念大部分既是不完全的，纷乱的，不确定的，因此，我们就一直反省到那些名称自身，因为它们比纯粹观念较为明白，较为确定，较为清晰，较容易出现于思想中。因此，我们即在自己思想和推论时，即在拟构默然的心理命题时，我们亦常用这些文字，来代替观念自身。在实体方面，这种情形是由观念底缺点所引起的，因为我们只用文字来表示实在的本质，而对于那种本质我们却完全没有任何观念。在各种情状方面，这种情形所以发生——乃是因为形成情状的那些简单观念太于繁杂的缘故。因为这些观念既然多半是复杂的，因此，那些名称便比那些复杂观念自身较为容易现显，因为这些观念需要时间和注意，才能为人所记忆，所精确地表象出来，而且人们先前纵然曾经费心把它们记忆过，表象过，而他们后来在记忆它们时，仍不得不费一些时间和注意。因此，人们如果只在记忆中存贮大部分普通的文字，同时在毕生中又不肯费心来考察那些名称所表示的精确观念，则他们便根本不能精确地记忆并表象那些观念。他们所有的只是一些纷乱而含糊的意念，而且他们虽然常谈宗教和良心，教会和信仰，权力和权利，障碍和汁液，忧郁和发怒，可是你如果一让他们思维那些事物自身，而抛弃了他们所用以淆惑他人（甚或自己）的那些文字，则他们底思想和思维中或者全

无所有。

5 真理只是抛开文字以后，各观念自身底分合——不过我们可仍返回来重新考察真理。我们必须观察我们所能构成的两种命题。

第一是心理的命题，在这方面，人心由于知觉到或判断出几个观念底契合或相连，因而能抛开文字，把理解中的观念加以分合。

第二就是口来的命题，这些命题就是文字（观念底标记）底分合。这种分合表现而为肯定的或否定的句子。借着这些肯定的或否定的方法，由声音所做成的这些标记，便互相有了分合。因此。命题之成立，是成立于标记底或分或合，而真理之成立，则是在于这些标记之分合合于事物本身之契合或相连。

6 什么时候，心理的命题含着实在的真理，什么时候，口头的命题含着实在的真理——人人都可以凭其经验知道，人心在知觉或假设观念间的契合和相连时，它一定要默然地在自身以内把它们组成肯定的或否定的命题；这就是我所谓分或合。不过这种心理作用，既是一切有思想，有理性的人所熟悉的，因此，我们如想存想它，应该反省自己在肯定或否定时自身所有的内在经验，不能只凭文字来解释。一个人心中如果有了两条线底观念，一条是方形底边线，一条是它的对角线，而且那个对角线如果是一时长，那他就可以知道，那条对角线是否可以分成一些相等的部分，类如分为五，十，百，千，以及任何数目；而且他可以知道，那条线所分成的各相等部分，其中是否有一些部分之和恰等于那条边线。任何时候，他只要知觉、相信或假设；那种分割底观念和那条线底观念契合或相连，他就分了或合了那条线底观念和那种分割底观念。这样他就形成了一种心理的命题，而且这个命题之为真为伪，亦就看那条线是否可以分成那些相等的部分而定。各种观念在心中的分合，如果正同它们（或它们所表示的事物）底契合与相连相应，我就可以叫它们为心理的真理。不过文字底真理却比比此多着一层；这就是说，各种文字底互相肯定和否定必须与它们所表示的观念之契合与相连相应才行。所谓文字底真理又分为两层，它或则是纯粹口头的，琐屑的，或则是实在的，能启发人的；前一种我将在第十章内论究，后一种是实在知识底对象，这是我们所已经论究过的。

7 有人反对口头的真理说，这样它就会成了幻想的——不过人们在这里却可以怀疑真理，一如其以前怀疑知识的样子；他们或者会反对说，真理如果只是各种文字按照人心中各种观念底契合与否而表示于命题中的或分或合，那么我们对于真理所有的知识，便不是十分有价值的东西，亦并不值得人们费辛苦和时间来追寻它，因为照这样说，则真理不过只是各种文字契合于人脑中的幻想罢了。谁不知道，许多人底脑中充满了特别奇特的意念，而且一切人底心中会有怪异的观念呢？但是我们如果相信这种说法，则我们虽有这种规则，亦并不知道真理，只知道自己想象中的虚幻的世界。照这样，则我们所有的真理，在哈佩和马面方面，亦和在人和马方面一样。因为这些亦都会成了我们脑中的观念，亦会有契合或相连，正同实在事物底观念是一样的。既然如此，则我们对它们亦一样可以形成各种命题。照这样，则我们不但可以说。“一切人是动物”，而且亦一样可以说，“一切马面是动物”；而且两个命题都是一样真实，一样确定的。因为在两个命题中，那些文字都是按照心中观念底契合配列在一块的。人心不但清晰地看到动物底观念和人底观念相契合，而且亦清晰地看到动物底观念和局面底观念相契合，因此，

这两个命题是一样真实，一样确定的。不过这类的真理，对我们有什么功用呢？

8 答复。实在的真理中所含的观念必须与事物相契合——在前一章中，我们已经说过，实在的和想象的知识如何可以区分：而且前边所说的话，在这里亦就足以答复现在这种疑惑，亦就足以区分实在的和幻想的（或纯名义的）真理，因为它们都是立于同一基础之上的。不过我们除此以外，还应该知道，我们底文字虽然只表示观念，但是我们既然要用文字来表示事物，因此，文字所表示的人心中的观念如果不与事物底实在性相契合，则文字虽形成了命题，而其所包含的真理，仍只是口头的。因此，真理和知识一样，亦可以有口头的和实在的区分。我们如果只知道各种名词所表示的观念是契合的或相连的，而却不管那些观念在自然中是否有实在的存在，则由这些名词所组成的真理，只是口头的真理。如果我们底观念是相契合的，而且它们在自然中又有实在的存在，则由这些标记所组成的真理是实在的真理。不过在各种实体方面，我们所以能够知道各种观念在自然中是否有存在，只是由于我们知道那些已存在的实体。

9 所谓虚妄就是：名称底联合异乎其所表示的观念底联合——所谓真理就是文字底契合或相违，同观念底契合或相连相应，所谓虚妄就是文字底契合或相连和观念底契合和相连不相应。各种声音所表示的这些观念只要能同它们底原型相契，真理就成了实在的。我们对于这种真理所以有知识，就是因为我们知道这些文字表示着什么观念，就是因为我们按照文字所表示的样子，知觉到那些观念底契合或相连。

10 概括的命题应该较详细地论说一番——不过人们既然认文字是真理和知识底最大通渠，而且在传达、接受和研究真理时，我们常要应用文字和命题，因此，我将要详细研究，表示于命题中的实在真理底确实性是由何成立的，是在何处可以来得的。此外，我还要努力指明，在哪一类普遍的命题方面，我们可以确知它们底实在真理和虚妄。

我现在将要先论究概括的命题。这一类命题最常能运用我们底思想，练习我们底思维。概括的真理是人心所极愿探求的，因为它们最能扩大我们底知识。因为它们底概括性既然能使我们同时知道许多特殊的事情，因此，它们就能扩大我们底视线，缩短我们底知识途径。

11 概然的和形上学的真理——除了上述那种意义严格的真理而外，此外还有别的一些真理；就如概然的真理和形上学的真理便是。（一）所谓概然的真理，只是按照人心底信仰，来谈论事物，虽然我们底命题未必与事物底实相契合。（二）所谓形上学的真理，只是说各种事物底实在存在是与我们所命名过的那些观念相契合的。这个真理虽然似乎成立于事物底本身存在，可是我们稍一仔细考察之后，就会知道，它似乎含着一个默然的命题，而人心就借这个命题，把那个特殊的事物附加于它所命名过的那个确定的观念上。不过真理底这些方面，或是我们所已经论说过的，或是与我们当下的题旨不甚相干的，因此，我们在这里只提一提它们就是了。

第六章 普遍的命题及其真理和确实性

1 要研究知识必须研究文字——要想得到明白而清晰的知识，最好的、最妥当的方法，本来应该是只考察和判断观念自身，而把它们底名称撇开。但是世人既普遍地应用文字来表示观念，因此，我想这种做法是不常为人所实行的。人人都可以看到，一般人们即在自己心脑中推论和思想时，亦要应用文字来代替观念本身；而且那些观念如果系复杂的，如果系由许多简单观念集合成的，则更有这种现象。因为这种缘故，文字和命题底考察，就成了认识论中一个必需的部分，因此，我们如不能解释前者，则读起后者来，亦是不易理解的。

2 概括的真理只有在口头的命题中才可以了解——我们所有的一切知识不是特殊的就是概括的真理。不论在特殊的真理方面，我们是什么样的，而普通的真理（这是人所最愿追求的）若不借文字来存想，若不表示于文字中，则它便不能为人所知晓，不易为人所了解。因此，在考察我们底知识时，我们应当考察普通命题底真理和确实性。

3 确实性有两层，一层属于真理，一层属于知识——不过名词底含糊，则更能引起危险来，因此，在这种情形下，我们为避免错误起见，应该知道，确实性原有两层，就是，一层是属于真理方面的，一层是属于知识方面的。各种文字如果在形成命题之后。能精确地，如实地，表示出各种观念底契合或相连，这就叫做真理方面的确实性。至于我们如果按照命题中所表示的样子，来认知各种观念底契合或相连，那就是知识方面的确实性。我们叫这为“认识那个命题底真理”。

4 在任何命题中，我们如果不知道所提到的各个物种属本质，则那个命题不能说是真实的——我们如果不知道各个名词所表示的物种有什么精确的界限和范围，则我们便不能确知由这些名词所组成的命题底真理。因为这种缘故，我们必须知道每一个物种底本质，因为本质正是组成物种，范围物种的。在一切简单的观念和情状方面，这是容易做到的。因为在这些方面，实在的和名义的本质既是同一的，因此，概括名词所代表的那个抽象观念就是物种底唯一本质和界限。因此，我们就可以确知各个物种所及的范围，或各个名词下所包括的事物；而且我们分明知道，只有这些事物和那个名词所表示的观念精确地相似，再没有别的。不过在各种实体方面，能形成，能决定，能范围各个物种的，只有实在的本质，而且那种本质是和名义的本质有别的，因此，在这方面概括名词底范围是很不确定的，因为我们既然不知道这个实在的本质，则我们便不知道，什么是那个物种，什么不是那个物种。因此，我们亦就不知道，它确乎有某种性质，确乎无某种性质。就如在提说一个人，或黄金，或其他任何自然物体时，我们如果以为那个物种底形成是由于自然有规则地给了那个物种以一种精确的，实在的本质，则我们便不能确知在这个物种方面所形成的肯定命题或否定命题是否是真的。因为人或黄金在这种意义下如果是表示实在本质所形成的物种，而不是表示说者心中的复杂观念，则它所表示的不是我们所能知道的。这些物种底范围是完全不能知道，不能决定的，因此，我们便不能确说，一切人是有理性的，一切金是黄的。但是人们如果固守名义的本质，以它为各个物种底界限，而且他们在应用概括的名词时，亦以构成那个抽象观念的各种特殊的事物为限，则他们便不至有错认各物种范围的危险，而且亦会因此确知任何命题是正确的或非正确

的。我所以用这种经院派的说法，来解释各种命题底这种不确定性，并且在解释时应用了本质和物种等名称，乃是故意要指示出一般人思想底荒谬和不通，因为我们委实不应当认本质是实在的东西，而非具有名称的一些抽象观念。所谓物种只是按照一些抽象的观念，把各种事物分开类，并且以概括的名词把它们表示出来，因此，我们如果假设物种不是这样的，我们就把真理纷乱了，并且使关于这些物种所形成的一切概括的命题不确定起来。不过各种事物，在未受了经院学问底熏陶的人手里，虽然可以得到较适当，较明白的研究，可是在欧陆上这种学问既然风行已久，而且许多人们在受了这种学问底习染以后，心中又发生了牢不可拔的错误的“本质意念”或“物种意念”，因此，我们必须把这些意念找寻出来，铲除净尽，使人们得以运用那些能表示确实性的文字。

5 在实体方面特别有这种情形——各种实体底名称所表示的物种，我们如果以为是由我们所不知道的实在本质所组成的，则那些名称并不能传达确实性于理解中；而且由这些名词所组成的概括的名词，我们亦并不能确知其真理。这个理由是很显然的。因为我们如果不知道，那个是黄金，那个不是黄金，则我们怎么能确知此种性质或彼种性质是在黄金中的呢？因为按照这个说法，所谓黄金只是具有这个本质的一种东西，可是我们既然不知道这种本质，因此，我们亦就不知道，它是在那里或不在那里；因此亦就不能确知世界上那一种物体是契合于这种意义下的黄金的。因为我们根本就不知道，它是否具有黄金所以成为黄金所依的那种东西，是否具有我们所观念不到的黄金底实在本质。这种情形正如一个盲人不能说出，三色堇底颜色是在那种花里或是不在那种花里一样，因为他根本就不知道三色堇底颜色是什么东西。而且假如我们能够（这是不可能的）确知，哪里有所不知道的那种实在本质，就是说，假如我们能够知道黄金底实在本质是在某个物体中的，我们亦一样不能确知，这个性质或那个性质真是属于黄金的。因为我们既不知道什么是实在的本质，则不论那种假设的实在本质能组成什么物种，我们依然不知道这个性质或那个性质，这个观念或那个观念，是和那种实在的本质，有必然联系的。

6 在实体方面，并没有什么普遍命题底真理可以为我们所知道——在另一方面，我们所用的实体名称如果只表示人心中的观念（自然应该如此），它们就可以有了明白确定的意义。可是它们仍然不能给我们构成多数我们所能确实信其为真的普遍命题。这并不是因为在于我们用它们时，不确知它们所表示的各种事物，乃是因为它们所表示的那些复杂观念只是一些简单观念底集合体，而那些简单的观念只同极少数别的观念有着明显的联系或矛盾。

7 因为各种观念底共存关系是不易知道的——实体类名称所表示的复杂观念都是各种性质底集合体，而那些性质又被人认为是共存于所谓实体的一种不可知的基层内的。但是我们如果不知道这些集合体和别的性质间的自然联系，则我们便不知道，有什么别的性质是和这些集合体必然联系在一块的。但是在原始性质方面，我们对这种自然联系并不能知道什么，而在一切次等的性质方面，则我们亦因为上述的理由（三章）完全不能发现出它们底联系来。第一因为我们不知道各种次等性质所依附的实体底实在组织。第二，我们纵然知道这一层，那也只能供我们的实验的知识之用，而不能供普遍的知识之用；而且它亦只有在那个例证中是可以有确实性的。因为我们底理解不能在任何次等性质和任何原始性质底变状间，发现出可以想象的联系来。因

此，在各种实体方面，很少有概括的命题是具有毫无疑义的真实性的。

8 以金为例——“一切黄金都是固定的”这个命题，虽是为世人所普遍信仰的，可是它所含的真理是我们所永不能确知的。因为任何人如果按照经院派底无用的想象，来假设黄金一词表示着真正的物种，而且假定那个物种是自然用实在的本质所确立的：则他便不知道，哪一些特殊的实体是属于那个物种的；因此，他亦不能确实地概括地断言，黄金有某种性质。但是他用黄金一词所表示的物种，如果系决定于名义的本质，而且那个名义的本质，又只是指黄色，可展，可熔，而沉重的一种物体底复杂观念而言，则在这种固有的意义下，我们便不难知道，什么是黄金，什么不是黄金。但是别的性质如果与那个名义的本质没有可以发现的联系或矛盾，则我们便不能确定地，概括地断言黄金有那种性质或无那种性质。就如固定性和复杂的金子观念中的颜色，重量，或别的简单观念（或全部的集合体），并没有可以发现出的必然的联系，因此，我们就不能确实知道“一切黄金都是固定的”这个命题一定是真的。

9 在固定性同黄金底名义本质中所合的颜色，重量，和其他简单的观念之间，并没有可以发现的联系；因此，我们纵然进一步认复杂的黄金观念是色黄，可熔，可展，量重，而固定的一个物体，而我们对于它在王水中的可溶性，仍是一样不确定的。理由亦正是一样，因为我们并不能只凭考察观念自身，就确实断言，色黄，量重，可展，可熔，而固定的一个物体，可以在王水中溶化，或不可在王水中溶化。至于别的性质亦是一样。在黄金底任何性质方面，我很愿意找到一切人所能确信其为真的一个概括的肯定（不过这是不可能的）。人们无疑地会立刻反对说，“一切黄金都是可展的”，这个命题不是普遍而确定的么？我可以答复说，如果可展性是黄金一词所表示的复杂观念中的一部分，则这是一个很确定的命题。不过在这里，我们并不曾肯定黄金有任何性质，我们只不过是说，在那个声音所表示的观念中，可展性亦包括进去罢了。因此，这个真理正和说，一切马面是四足的一样。但是可展性如果不形成黄金一词所表示的物种的本质中的一部分，则“一切黄金都是可展的”这个命题，并不是很确定的。因为复杂的黄金观念不论是由它的其他任何性质所组成的，而可展性总不是依靠着它的，而且亦并不能由那个观念中所含的任何简单观念推论出来。可展性所以和那些别的性质有了联系，只是因为不可觉察的各部分底实在组织为之媒介，但是我们既然不知道这种组织，因此，我们就不能窥见那种联系，因为我们并不能发现出能联系它们的任何东西来。

10 这种共存关系有多大范围，则普遍的命题有多大确实性。不过这种范围究竟是很小的，因为——在一个名称所表示的复杂观念中，我们所联合的共存的性质为数愈多，则我们愈能使那个文字底意义精确起来，有定起来。不过说到未曾包含于这个复杂观念中的那些别的性质，则那个文字底确实性并不能扩充及于它们，因为我们并不知道它们底相互联系或关系，因为我们既不知道它们所依托的那种实在组织，亦不知道它们是如何由它流出的。因为在实体方面（不如在别的方面），我们知识底主要部分并不只在于两个独立观念底关系。我们在这方面所要知道的，乃是同一实体中各种观念间的必然联系和共存关系，或它们底不共存性。我们如果能从另一端起首，并且能发现出，那种颜色由何成立，什么东西能使一个物体较轻或较重，各个部分有什么组织能使它可展，可熔，固定，可溶于此种水中，而不溶于彼种水中；

我们如果能有这样的物体观念，并且能看到，一切可感的性质原始都由何成立，如何产生：我们就可以对它们形成适当的抽象观念，使我们在较概括的知识方面，可以得到材料，并且使我们所形成的普遍的命题具有概括的真理和确实性。不过各种复杂的实体观念，委实和一切可感性质所依靠的那种内在的实在组织不相干，而且是由感官所能发现出的少数明显性质不完全地集合成的，因此，在各种实体方面，就没有概括的命题，使我们可以确实相信它们底真理了；因为我们并不能确知任何观念间的必然联系和共存关系。我想象，在实体底一切第二性质中，和与此相关的能力中，我们并不知道任何两种性质底必然的共存性或不共存性。（只有属于同一感官的各种性质，我们才能确知其不能共存，因为它们是互相排斥的，如我以前所示。）任何人都不能根据一个物体底颜色，就确知它底气味，滋味，声音，或其他可感的性质，或确知它在别物中所能起的变化，和它从别物所能接受到的变化。在声音或滋味方面，亦都可以如此说。可是表示实体的物种名称，既然表示着那些观念底集合体，因此，我们正不必惊异，我们只能用它们做成极少数的实在而确定的概括命题。但是我们对任何复杂的实体观念中所含的任何简单观念，如果能发现出它同别的任何观念间的共存关系来，则在这种范围内，我们可以对那个观念形成一个确定的普遍的命题。就是说，一个人如果能发现出在可展性和黄金底颜色或重量，或那个名称所表示的复杂观念底任何部分之间，有一种必然的联系；他就可以在这方面对于黄金构成一个确定、普遍的观念。如果是这样的，则“一切黄金都是可展的”这个命题底实在真理，正同“一切直线三角形底三角等于两直角”的这个命题是一个确定的。

11 复杂的实体观念中所包含的各种性质，多半都依靠于外面的，辽远的，不可知觉的原因——我们所有的实体观念如果能使我们知道，有什么实在的组织能产生出它们那些可感的性质来，并且能使我们知道，那些性质是怎样从它们流出的，那么我们便可以根根心中表示它们的实在本质的物种观念，较确定地发现出它们底特性来，并且发现出它们具有什么性质或不具有什么性质（这是我们现在凭感官不能做到的）；而且要知道黄金底特性，亦并无需乎黄金底真正存在，亦并无需乎在黄金上做各种实验；这个亦正同要知道三角形底特性，并不必非有三角形存在于物质中似的；因为人心中的观念在两方面都将可以适用。但是我们远不知道自然底秘密，因此，我们连它们底门前亦走不到。因为我们在考察各种实体时，往往当它们是各各自存的，认它们底一切性质都是在自身以内存，而且与别的事物不相干的。我们往往不考察它们周围那些不可见的流体底各种作用；实则我们在那些实体中所见的各种性质（就是我们分别它们，命名它们时所依的各种内在标记），大部分都是依靠于那些流体底运动和作用的。你如果使一块金子独立自存，使它脱离一切物体底范围和影响，则它会立刻失掉了它底一切颜色，重量，或者把可展性亦失掉了；据我估计它也许因此会变成一种完全易脆的东西。又如水虽以流动性为其主要的特性，可是你如果使它独立自存，则它会成了不流动的。无生物底现状既然依靠于外界别的物体，而且那些周围的物体在移去以后，又会使它们失掉了现在的样子，因此，各种植物一定更是如此的。因为它们是不断地接受营养，而且是不断地生长，发叶，吐花，结果的。我们如果再稍一详细观察动物底状况，则我们又可以看到，它们底生命，运动，和许多重要的性质，都完全依靠于外面的原因和别的物体底性质（这些还都不是它们底部分），而且离了那些外物，它们一时亦不能存在，虽然它们所

依靠的那些外界物体不是我们所注意到的，而且也不是我们所构成的那个复杂的动物观念中的一部分。你如果使大部分的动物同空气隔离开，则它们立刻会失掉其意识，生命，和运动。呼吸底必然性就强使我们认识到这一层。但是那些可羨的机器底机簧还正依靠着许多别的外界的（或者还是很远的）物体，而且那些物体不但是我们所观察不到，而且亦是所想象不到的，并且亦是极严格的探求所不能发现出的。就如地球上的居民离太阳虽然有多少万哩之遥，可是它们仍然十分依靠于太阳所放射出的分子的调节适当的运动，因此，这个地球如果稍移其距日的距离，如果同那个热源离的稍近一点或远一点，则在其中居住的绝大部分动物十之九会立刻消灭了。因为我们常见，这个渺小的地球，如果因为有些部分发生了偶然的变化，以致各种动物所感到的阳光或太过或不及，则各种动物是常要灭亡了的。我们所见的磁石底各种性质亦必然是发源于磁石底范围很远以外的；而且我们知道，有些不可见的原因可以使各种动物受了损害；据说，有些动物只因为经过某个地带就一定要死亡，而且我们确知，有些动物只因为进入邻帮就会死亡。这就分明指示出，有些事物虽然很少被人认为和这些动物没有任何关系，可是它们底影响和作用，是绝对必需的，有了那些作用，动物才会成为其现在的样子，才会保存我们分辨它们时所依的那些性质。因此，我们如果以为我们在事物中所见的那些性质是在事物本身中存在着的，我们就迷失方向了；而且我们如果在蝇和象底身体中，来找寻它们底性质和能力所依靠的那种组织，亦是白费心力的。因为这种缘故，所以我们要想正确地了解它们，则我们底视线不但要超出这个地球和空气，而且要超过太阳或我们底眼所能发现的最远的星球。因为我们正不能决定，这个地球上各个特殊实体底存在和作用，是怎样依靠于我们所完全看不到的各种原因的。我们虽然在地球上看到周围事物底一些运动和粗重的作用，但是我们却不能理解有什么不可见的川流，能使这些奇异机器继续运动和完整，而且亦不能理解，这些川流究竟是从什么地方来的，是怎样传递来的，怎样变化的。据我看来，在宇宙底这个大结构中，各种大的部分和机轮底影响和作用可能是互相联系，互相依属的，因此，距离极远的一些大星宿和物体倘或消灭了，或停止了运动，则我们这个居屋中所有的一切事物会换上另一个十分差异的面孔，不再是现在的样子。我们确乎知道，各种事物本身虽似乎是绝对的、完整的，可是它们所以有我们所见的各种明显的性质，只是因为它们是自然中别的一部分底扈从。它们底可观察到的性质，行动和能力，都导源于外界的一些事物，而且我们在自然中所知的任何部分，不论怎样完备，怎样完整，而它底存在和优点，都只是由其邻居来的。要想完全了解一个物体底性质，我们底思想并不能限于那个物体底表层，而当远远往前看。

12 如果真的这样是，则我们正不必惊异，我们为什么有很不完全的实体观念；而且各种性质和作用所依的那些实在的本质为什么是我们所不知道的。我们并不能发现实在存在于实体中的那些微细自动的部分，有何种体积，何种形相，何种组织；更不能发现出各种外物在它们上边所加的各种运动和冲击。可是我们在实体中所见的大部分性质都是依靠于这些运动和冲击的，并且是由这些运动所形成的，而且我们底复杂的实体观念亦是由此形成的。我们只要一考察到这一层，就足以使我们抛弃了一切希望，不再想对于各种实体，得到它们实在本质底观念。我们既然缺乏这种本质，因此，我们只得用名义的本质，来代替它，因此，我们由此就只能得到微乎其微的实在确定

的概括知识，或普遍命题。

13 判断亦许能较为进得远些，不过那不是知识——因此，我们正不必惊异，在各种实体方面，何以在很少数的概括的命题中才能找到确实性；因为我们对于它们性质和特性所有的知识，很少能够超出于感官所达到，所启示的范围以外。爱观察，好研究的人们，亦许会凭其强有力的判断，穿透得较为深一点；他们亦许会根据，由审慎观察而来的可能性和组织看条理的线索，常常猜对经验所未给他们发现出的事物来。但是这仍是猜想，仍是意见，仍缺乏知识所必需的那种确实性。因为一切概括的知识，都只存在于自己底思想中，都只存在于我们对自己抽象观念所有的思维中。任何时候，我们如果察知到观念间的契合或相连，我们就有概括的知识；我们如果再把那些观念底名称联合于各种命题中，我们就能确实宣示概括的真理。但是各种实体名称所表示的抽象观念，纵然有清晰有定的意义，亦只同很少数的别的观念，有其可发现的联系或矛盾，因此，我们在各种实体方面的主要探求，虽在于普遍命题底确实性，可是这种确实性在这里是很狭窄，很薄弱的。因此，任何实体底名称，不论其所表示的观念是怎样的，我们总不能概括地，确定地断言，它具有某种别的性质，或不具有那种性质；而且亦不能断言，那个观念只要存在，某种性质就常和它共存或不共存。

14 我们对于实体所有知识需要什么——在我们对于这些实体未得到差可的知识之时，第一我们必须知道，一个物体底原始性质在别的物体底原始性质中，能有规则地产生些什么变化，并且是怎样产生的。第二我们必须知道，一个物体底哪些原始性质可以给我们产生出哪些感觉或观念来。不过要想知道这些，就无异于要想知道，物质在其大小，形相，粘合，运动和静止等等底变状下所生的一切结果。我想人人都会承认，若不借助于神圣启示，则我们是完全不能知道这一层的。纵然上天启示给我们，使我们知道，各个分子有什么形相，大小和运动，可以给我们产生出黄色感觉来，而且使我们知道，任何物体底表层部分有什么形相，大小和组织，可以使那些分子发生适当的运动，以产生出那种颜色来，可是我们对于各种实体，仍不能因此就形成确定的普遍的命题。因为各种物体所以能作用于我们底感官，只是依凭它们那些微细的部分，可是我们底官能并不足够敏锐，并不能知道那些微小部分中所有的精确的大小，形相，组织和运动；因此，亦就不能依据这些来形成抽象的物体观念。我这里所提到的，只限于有形的实体，因为它们底作用似乎还是“理解”所能了知的，至于神灵底作用，则不论是他们底思想或推动物体的能力，我们一看之下，都是莫名其妙的。但是即在各种物体和其作用方面，我们如果稍运用思想进一步来考察它们，并且考察：即在这些物体中，我们底意念，在超出明显事实的范围以外时，还能明白地达到何种地步：则我们仍会看到，即在这些事物方面，我们所有的一切发现，亦只等于无知无能罢了。

15 我们底实体观念既然没有含着它们底实在组织，因此，我们在它们方面便不能形成概括的确定的命题——由此看来，概括的名称所表示的抽象的复杂的实体观念，既没有含着实体底实在组织，因此，它们便不能供给我们以普遍的确实性。因为我们在实体中所见所知的各种性质虽以那种组织为基础，虽与那种组织有一定的联系，可是我们底实体观念中，并没有含着这种组织。就如普通所谓人的那个观念，虽是具有“平常形相，感官，自由运动，和理性的一种身体”，而且这个抽象观念虽然形成了人类底本质，可是我们

在表示这个观念的“人”这个字方面，很少能形成概括的、确定的命题。因为我们既然不知道，感觉，运动能力，推理作用，和那个特殊的形相，所依靠着的那种实在组织，既然不知道这些性质底联系所依靠的那种实在组织，因此，我们并不易看到有什么别的性质和那些性质有必然的联系。因此，我们便不能确实断言，一切人都要隔着相当的时间睡觉，一切人都不能为木石所营养，一切人都可以为毒草所毙命。因为这些观念和人底名义本质，和人字所表示的这个抽象观念，既无联系，亦不矛盾。在这类情形下，我们必须求助于对特殊实体所作的试验，不过我们这种方法又只能行之于很小的范围中。关于我们所经验不到的事物，我们必须安于“想当然耳”；不过关于人这个物种观念中既没有含着他底实在的组织，因此，我们便不能达到概括的确实性，因为人底一切不可分离的性质都是联系于这个根源中，而且是由这个根源所出发的。人字所表示的这个观念，既只是把人底一些明显的性质和能力不完全地合拢起来，因此，在人这个物种观念和毒草（或石）各部分在其身体上所施的作用之间，便没有可以察见的联系或矛盾。有些动物，吃了毒草，并无危险，而且有些动物是为木石所营养的。但是在任何种动物方面，这一类的性质和能力都依靠于它们底实在组织。因此，我们如果不知道那些实在的组织，则我们便不会在关于它们所形成的普遍命题中达到任何确实性。只有少数观念同我们底名义本质（或其任何部分）有明显的联系，因此，亦只有它们可以供给我们以这一类的命题。但是这类观念是很稀少，很不重要的，因此，在实体方面，我们便可以无偏颇地认为确实的，概括的实体知识几乎等于零。

16 命题底概括的确实性，成立于什么——总结起来，我们可以说，任何一种概括命题之所以成为确实的，只是因为其中所含名词所表示的观念之契合与否是我们所能发现的。只有当我们察知观念底契合或相违，是与名词底互相肯定或否定相一致时，我们才能确知它们底真和伪。因此，我们就可以注意，只有在我们观念中，我们才有概括的确实性。我们如果在外界的实验和观察中，来找寻这种确实性，则我们底知识便不能超过特殊的事情以外。因此，只有我们思考自己底抽象观念，才能给我们的概括的知识。

第七章 定理

1 它们是自明的——有一类命题，人们普通称之为定理和公理，它们被认为是科学底原理。人们因为它们是自明的，所以就认它们是天赋的。不过据我所知，却不曾有人来指示出，它们所以明白，所以有力，究有什么理由和基础。因此，我们正可以研究它们所以明白的原因，并看看这种明白的性质是否是它们所独有的，并且可以考察一番，它们在别的知识上有多大影响，多大支配力。

2 那种自明性是由何成立的——我们已经说过，所谓知识就是人心对观念底契合或相违所发生的一种察知。因此，这种契合或相违，如果不经别的媒介或帮助，就能直接被自己看到，则我们底知识是自明的。这一层是人人都看到的，因为他们看到，有许多命题，不经任何证明，就可以为他们所同意。因为在这些命题中，他们都看到，他们所以同意，只是因为他们底心在直接比较它底观念时，看到它们底契合或相违是和命题中所表示的肯定或否定相应的。

3 自明性并非公认的公理所特有的——我们既然知道了这一层，因此，我们就可以往下考察，这种自明性是否是普通所谓公理而具有公理之尊严的那些命题所特有的。在这里，我们分明看到，有许多别的真理，虽不曾被认为是公理，可是它们亦一样有这种自明性。我们如果一考察前边所述的观念底各种契合或相违，如同一、关系、共存、实在的存在等，我们就可以看到这一层。因为我们一考察这些关系，就可以知道，不止号称公理的那些少数命题是自明的，而且许多命题，甚至于无限数的命题都是如此的。

4 第一点，说到同一性和差异性，一切命题都一样是自明的——第一点，人心对于同一性底契合或相违所有的直接知觉，既然是建立在它底清晰的观念上的，因此，我们有多少清晰的观念，就有多少自明的命题。人们只要有任何一点知识，他就有各种清晰的知识，以为其知识底基础；而且人心底第一步作用，就在于认知各个观念底自相，和那个观念与别的观念底差异（没有这种作用，人心就不能有任何知觉）。人人都会觉得，自己知道自己底观念；并且知道他底理解中何时有观念，而且知道那个观念是什么的；而且观念如果在一个以上时，他还可以清晰地，不乱地知道它们。他既然不能不觉到他所知觉的，因此，任何观念只要存在于心中，他就会知道那个观念在那里，并且知道那个观念是什么；而且两个观念如果都存在于心中，他亦会知道，它们是在那里，而且不是同一的观念。因此，这一类的肯定命题和否定命题之形成，都是毫无疑义，毫无不定，毫无踌躇的，而且我们一理解了它们，就必然要同意于它们；这就是说，我们在心中一有了命题中各种名词所表示的那些有定的观念，我们就必然要同意于它们。因此，任何时候，人心只要能以注意来考察一个命题，并且能知道各种名词所表示的那两个观念（互契或互斥）是相同的或差异的，它就可以立刻知道那个命题底真实，不但如此，它还可以立刻知道，这些命题中的名词是表示着较普遍的观念，还是表示着不普遍的观念；它还可以知道概括的存在观念是否是自相契合的，就如“凡存在者存在”这个命题中所表示的；它还可以知道一个较特殊的观念是否自相契合，如“一个人是一个人”，“凡白的都是白的”；他还可以知道，一个普遍的存在观念是否和“非存在”（这个观念是与存在相异的唯一的观念）相斥，就如说，“一事物不能同时存在而又不存在便是”；他

还可以知道，任何特殊的存在观念是否和另一个观念相斥，就如“人非马”，“红非蓝”等。各种观念既是互相差异的，所以我们一了解了各种名词，立刻就可以看到命题中所含的真理，而且不论在概括的命题方面，或在非概括的命题方面，我们底知识都是一样确定，一样容易的，因为人心可以知道它所有的任何观念是与自身同一的，而且知道两个观念是互相差异的。不论这些观念底概括程度，抽象程度，包括程度，有多大，人心都一样确知它们。因此，所谓自明性并不能源其特权专属于“凡存在者存在”，“一物不能同时存在而又不存在”这两个概括的命题。人对于存在或不存在所有的知觉，不但属于“任何事物”四字所表示的这些宽泛的观念，而且属于任何别的观念。这两个概括的公理只不过是说，同一的是同一的，同一的不是差异的，这些真理，不但在这些概括的公理中，即使是在较特殊的例证中，我们亦可以知道它们。我们在未曾思想过这些概括的公理之时，就已在特殊的例证中认识这些真理，因为这些公理底一切力量都是由运用于特殊观念中的人心底分别能力来的。我们分明知道，人心不借助于任何证明，并且不反省这两个概括的命题，就可以明白地知道，确定地知晓，白底观念就是白底观念，而非蓝底观念，而且知道，白底观念当其在心中时，实是在心中的，并非不在心中的。它既然明白地确知这些特殊的例证，因此，它纵然再来考察这些公理，亦并不能使它底知识增加其明显性或确实性。在人心所有的一切观念方面（这是人人都可实验的），都是这种情形；心中只要有观念存在，人就可以最确然地知道，那个观念就是那个观念，不是别的观念，就可以知道，那个观念是在他心中的，并非在于别处，因此，任何概括命题底真理亦不能被人知得更确定些，亦不能在此一点上再加任何证明的力量。因此，在同一性方面，我们底直觉的知识是和我们底观念范围一样大的。我们只要对自己底各种观念有了清晰的名称，我们就可以有了自明的命题。我可以让各人底心来考察圆是圆这个命题，是否和“凡存在者存在”这个较概括的命题一样自明；而且它在了解蓝非红这个命题中的各个文字以后，是否就会立刻相信这个命题，一如其相信一物不能同时存在而又不存在这个公理一样。在别的命题方面，我们亦都可以如此发问。

5 第二点，在共存关系方面我们有很少数的自明命题——第二点，所谓共存，就是两个观念间的必然联系，那就是说，在一个实体中，我们只要假设有此一个观念，同时彼一个观念亦必然要存在。关于这一类的契合或相违，人心只能在少数的情形下得到直接的认识。因此，在这一类知识方面，我们只能有很少量的直觉知识。因为这种缘故，所以我们在这方面，并没有许多自明的命题。不过有一些命题仍是自明的；就如，一个物体所占的空间必然等于它底表层以内的内容，因此，这个观念便附加在物体底观念上，因此，我想，“两个物体不能在同一空间存在”。这个命题就是一个自明的命题。

6 第三点，在别的关系方面，我们可以有自明的命题——第三点，说到各种情状底关系，则数学家只在“相等”这一关系方面，已经构成了许多的公理；就如从“等数中减了等数，余数亦相等”就是一例。这一类命题虽然被数学家认为是公理，而且是毫无问题的真理，可是人们在一考察之下就会知道，这些命题底自明性并不比特殊命题底自明性更为大一点，因为我们亦一样可以说，“一加一等于二，”你如果从一手底五指上减去二，而且从另一手底五指上亦减去二，“余数亦相等”。在数目方面，成千弄万的这些命题，在一听之下，就能强迫你底同意，而且它们底明显性纵不比那些数学公

理底明显性大，至少亦是相等的。

7 第四点，在实在的存在方面，我们全没有自明的命题——第四点，说到实在的存在，则它除了同“自我观念”和“第一存在者”first being底观念有联合而外，并不与我们任何其他观念有联合，因此，我们在一切别的事物底实在存在方面，既没有解证的知识，更没有自明的知识。因此，在这方面，我们便无公理可言。

8 这一类公理并不能十分影响我们底别的知识——其次，我们还可以考察，这些公认的公理在知识底别的部分上有多大影响。经院中有一些确立的规则说：“一切推理都是由预知和预觉来的”，而且这些规则似乎以为一切别的知识底基础都是奠定在这些公理中的，似乎以为它们都是人所预知的。他们这种说法，在我看来，有两种意义，第一就是，这些公理是人心最先认识的一些真理，第二就是，我们知识底别的部分都是在它们上边建立着的。

9 它们所以无大影响，乃是因为它们不是我们首先认识的真理——第一点，我们根据经验知道，它们并不是人心首先认识的真理；这一点是我们在别处已经说过的（第一卷，第二章）。人人都可以看到，一个儿童先知道了，一个生人不是他底母亲，他底乳瓶不是他底杆子，然后慢慢才能知道，一件事物不能同时是此物而又不是此物。人人都可以看到，在数目方面，人心先完全熟悉了，相信了许多真理，然后慢慢才思想到数学家在辩论中有时所提到的那些概括的公理。这个理由是很明显的；因为人心所以能同意那些命题，既是因为它看到它底各个观念底契合或相违正是和文字所肯定的或否定的是一致的，而且是因为它知道每一个观念就是每一个观念，每两个清晰的观念不是同一的观念；因此，各种自明的真理，只要其所含的观念是人心所首先知道的，则那些真理亦是首先为人心所知道的。但是，首先存在于人心中的观念，分明是特殊事物底观念，有了这些特殊的观念，人心才慢慢得到少数概括的观念。因此，这些概括的观念是由感官所习见的物象得来，以概括的名称确立于人心中的。因此，我们是先接受了，分辨了特殊的观念，然后才能对它们得到知识；较小程度的类观念或种观念，则是跟着特殊的观念来的。因为抽象的观念，在儿童们或未受训练的人看来，并不如特殊的观念，那样明显，那样容易。成年人们所以看它们是容易的，只是因为熟惯的缘故，因为我们如果仔细一反想概括的观念，我们就会看到，它们只是人心底虚构和造作而且它们带有相当困难，呈现于心中时并不如我们常想的那样容易。若举三角形为例，则我们都知道，要想形成三角形的类观念（这还不是最抽象，最概括，最困难的观念），非需要一些辛苦和技巧不可，因为这个三角形观念不是单单斜角的，直角的，等角的，等腰的，不等边的；它是俱是而又俱非的。实际说来，它是一种不完全的东西，是不能存在的；在这个观念中，各种差异而互不相容的观念底各部分都混杂在一块。真的，人心在这种不完全的状态下，为便利传达、增加知识起见，常要急不暇择地求助于那些观念，因为它天然就倾向于这两种目的。不过我们正有理由猜疑这些观念只是我们缺点底标记了；至少这亦足以指明，最抽象，最概括的观念不是人心最初所熟习的，亦不是它底最初的知识所由以成立的。

10 因为我们知识底别的部分，并不依靠于它们——第二点，由前边所说的话得出的分明结论就是：这些受人赞美的公理并不是其他知识底原则和基础。因为事实上既然有许多别的真理同这些公理一样自明，而且有许多真理是在我们知道这些公理之前先已知道的，因此，那些真理就不可能是其他一

切真理所由以演绎出的原理。我们所以知道一加二等于三，果然能够是凭着“全体等于分子之和”这样一些公理么？许多人虽不曾听到或想到人们用以证明一加二等于三的那个（或别的）公理，亦能知道一加二等于三，而且他底知识底确实程度，正和一个人知道“全体等于各部分总和”这个公理或其他公理似的。他们所以知道这一层，都是根据于同一的自明性底理由。因为不论有无这些公理，而那些观念底性质在他们看来是一样明显，一样确定的，因为这种性质是不用证明就可以为人所见到的。他纵然先知道了全体等于各部之和，他亦不能把“一加二等于三”这个命题知道得更为明白，更为确实些。因为“全体”和“部分”等等观念纵然较有优势，可是它们仍是较为含混的，仍是不易确定在人心中的，至于一，二，三，三个观念则正与此相反。人们既然主张，除了那些概括的原则自身以外，一切知识都依靠于概括的，天赋的，自明的原则，因此，我就可以问他们，“有什么原则可以证明，一加一等于二，二加二等于四，三乘二等于六呢”？这些命题自然是不经证明就能为我们所知道的，因此，我们看到，一切知识或者都不依靠于预知的，概括的公理（就是所谓原则）或者这些命题就都是原则。但是这些命题如果都是原则，则大部分的列数都成了原则了。我们如果以为我们关于一切清晰观念所形成的一切自明命题，都是原则，则人们在各时代所发现的原则底数目会成为无限的，至少亦会成了不能数的，而且有许多这些天赋的原则是他们终身所不知道的。但是不论这些真理出现于人心中的时期为迟为早，而我们确乎知道，它们所以为人所认识，只是因为它们底本有的明显性，而且它们是完全独立的，并不能为别的真理所证实，所证明。不但如此，而且较特殊的更不能为较概括的所证明，较简单的更不能为较复杂的所证明，因为较简单而较不抽象的真理，是最寻常为人所了解的，而且人们知道它们亦是较为容易，较为在先的。但是不论哪些观念是最明白的，而我们依然知道，一切命题底明显性和确实性所以能成立，只是因为人们能看到同一观念就是同一观念，并且确乎知道，两个差异的观念就是两个差异的观念。因为一个人底理解中如果有了一和二底观念，黄和蓝底观念，则他便确乎知道，一底观念就是一底观念，不是二底观念，黄底观念就是黄底观念，而不是蓝底观念。因为一个人心中如果有了清晰的观念，则他便不能把它们混淆了；倘或不然，则他底观念同时是淆乱的，同时又是清晰的，那就成了一个矛盾。我们底观念若不清晰，则我们底官能便无功用，而且我们亦就根本得不到任何知识。因此，不论哪一个观念自相肯定，不论哪两个完全清晰的观念互相否定，而人心在了解了那些名词以后，一定不能不同意那些命题是确乎真实的，而且在同意时，亦不疑虑，亦不需要证明，亦不顾及由较概括的名词所组成的那些命题——就是所谓公理。

11 这些概括的公理有什么功用——那么我们应该怎么说呢？这些概括的真理竟然会无功用么？决不会的；不过它们底功用也许不是如平常人所想象的那样。不过我们稍一怀疑这些公理底尊严，则不免被人反对，以为我们要把一切科学底基础都推翻了。因此，我们可以考察考察，这些公理和别的关系有什么关系，并且详细考察，它们合乎某种用途，不合乎某种用途。

（一）由前边所说的看来，这些公理并不能用以证实或证明概括性较小的自明命题。

（二）它们不是，而且也不曾是任何已成的科学底基础。我自然知道，经院派的人们大肆谈论各种科学和各种科学所依的基础，并且把这种谈论加

以宣扬，但是不幸的很，我并不曾遇到那样一些科学，更不曾遇到一种科学是建立在“凡存在者存在”，“同一事物不能同时存在而又不存在”这两条公理上的。我很愿意人告我，在这类概括公理上所建立的科学，在哪里可以找到；在我看来，并没有任何科学系统是在这一类公理上建立着的，而且离了这些公理，它们亦一样可以立得牢固。如果真有这样一种科学是建立在这些公理上的，则人们只要一指示给我这种科学，那我就感激不尽了。我相信，这些公理即在神学的研究和问题中，亦同在别的科学中有同样的用途。在这方面，它们亦可以止争，亦可以息辩。但是我总不相信，有人会说，基督教是建立在这些公理上的，或者说，我们对于基督教所有的知识是从这些原则演绎出的。基督教是由神圣的启示来的，没有启示，则这些公理永不能帮助我们知道这个宗教。我们如果找寻到一个观念，并且以它为媒介，发现出别的两个观念内的联系来，这就是上帝以理性底呼声给我们所完成的启示。在这种情形下，我们便知道我们以前所不知的一种真理。上帝如果直接告语我们以任何真理，那就是他借圣灵给我们所完成的启示；在这里，我们底知识亦有了进步。但是在两种情形下，我们底见识或知识，都不是由这些公理来的。在前一方面，是各种事物自身把知识呈现给我们，因为它们可以使我们看到它们底契合或相违，因而使我们看到它们所含的真理。在后一方面，上帝自身直接把知识授与我们，使我们看到他所说的真实义谛。

（三）它们并不能帮助人们来推进科学，或新发现未知的真理。就如牛顿先生虽然在其永垂不朽的著作中，解证了各种命题，而且那些命题又都是世人从不知晓的许多新的真理，又都是数学中高深的真理；但是他所以能发现出这些真理来，并不是得力于“凡存在者存在”或“全体大于部分”等等公理。他所以能发现出那些命题之为正为确，并不是以这些公理为线索。他所以得知那些解证，亦并非由于这些公理；乃是由于他找寻出了中介的观念，把他所解证的命题中所表示的观念底契合与相违指示出来。在扩展知识，促进科学方面讲，人类理解到了他这种程度，亦就可以说是极其驰骋奔放的能事了。不过在这里，它们远不曾从人们对这些堂皇公理的思维得到任何帮助。对于这些命题，有传统信仰的人们，以为知识方面的任何一个步骤都得要一个公理底帮助，而且在建立各科学时所铺的任何一块石头，都不能离了概括的公理。但是他们只要能分别获得知识的方法，和传达知识的方法，只要能分别建立科学的方法，和以科学教人的方法，那他们就会看到，那些概括的公理并不是原始发明者底美妙建筑所依的基础，亦不是启发知识之秘密的钥匙。不过在后来，人们既然建立起经院来，而且各科学方面都有教师来以他人所发现者教人，因此，他们就往常应用各种公理，或奠定一些自明的命题。他们既把这些命题确立在他们学生底心中，使他们认这些命题为无可致疑的真理，因此，如果有特殊的例证不是他们学生心中所熟悉的（如他们所谆谆教人的那些概括的公理），他们便要借机应用自明的命题，使学生们相信那些特殊例证中的真理。不过这些特殊的例证，在仔细反省之后，对于理解是一样自明的，正如人们用来证实它们的那些概括的公理是一样的：而且原始发明者也是在那些特殊的例证中发见真理的，并不曾求助于这些概括的公理。因此，任何人只要肯注意考察那些真理，亦一定能发现出它们来。

现在我们可以谈论各种公理底实在用途。

（一）在已经达到的科学范围内，我们如果用普通方法把科学教人，则这些公理是有用的（如前所说）；不过我们要想促进科学，则这些公理是没

有什么用处的。

（二）在争辩中，我们可用它们来平息固执的争论者，并且使那些争论得到一个结束。我想，这种用途是由下述的途径来的，至于它究竟是否如此，那我就请读者来考察了。经院中既能以能争善辩为人的才能底试金石，并且以它为知识的标准，因此，谁能固守阵地，他们就把胜利归之于谁；谁是后息者，他们就以谁为争论胜利——不是主张胜利。不过照这样，则在棋逢对手将遇良才，将没有最后的决定，因为一造永会找到中间名词 *medius terminus* 来证明任何命题，另一造会永远反对大前提或小前提（不论有无真正区分）。为避免来回争辩，落于三段论式的圈套内起见，所以经院中便采用了一些概括的命题（多半是自明的）。这些命题既是一切人所公认的，因此，人们便看它们为真理底一般标准，而且争辩者之间如无建立了别的原则，则他们还要以这些命题为原则，使人不得超过这个范围；使两造之人都不得抛弃它们。这些公理既然得到“原则”底尊号，使争辩者不得退出这些界限以外。因此，人们就误认它们是一切知识底来源，而且以它们为一切科学底基础。因为他们在争辩中，达到这些公理中任何一种时，便停止住，不再往前进步——他们底问题就决定了。不过我们已经指示出这是一种很大的错误了。

经院中这种方法，既被人认为是知识底泉源，因此，即在经院以外的日常谈论中，人们亦往往应用这些公理来止息争辩者底利口。强辩者既然反对这些概括的自明的原则，因此，人们如果不屑与他们辩论，很能得到人底原谅，因为任何有理性的人们，只要一思想到这些原则，都是不得不承认它们的。不过这些公理在这里的用处，仍只是在止争息辩。在这些情形下，我们纵然提到它们，那亦并不能指教人什么事理。这种教人的职务，已经由辩论中所用的那些中介观念所完成；不过那些观念底联系，离了那些公理底帮助亦可以为人所知晓，因此，人们在提出公理之前，辩论在未达到第一原则之时，我们已经把真理知晓了。人们在辩论中如果只是意在找寻真理，而并不是在争求胜利，则他们在未达到第一原则之时，早该抛弃了错误的观念。因此，这些公理底用处，只在防止人底执拗，实则他们如果存心坦白，早该就屈服了的。不过人们在未受了挫阻之时，在未达到自相矛盾的地步之时，在未曾被人指出自己违犯了确立的真理之时；经院中的辩论规则总是允许鼓励他们一直反对抵抗自明的真理，因此，我们正不必惊异，在普通谈话中，不论他们所采取的问题底哪一造是真是伪，他们总要固执坚持（即在被人说服以后），达到不能再躲闪的地步，而并不以为耻，因为这些做法正是经院中所认为能干和光荣的。这种探求真理和知识的途径，不能不说是很奇怪的，因此，人们只要有理性，不曾为邪教所污染，一定不会相信它可以被爱护真理，研究宗教（或自然）的人们所接受；而且人们若以宗教和哲学底真理教导愚昧而未信服的人们，则他们亦不会把这个方法采用于其学校中。这种求学的方法委实能使青年人底心理不再真实地探求真理，爱慕真理，不但如此，而且会使他们根本怀疑是否有真理其物，至少亦会使他们怀疑真理是否值得固执。不过这一层，我现在且不加以论究，我只可以说，除了少数地方而外，并没有人以为这些公理是建立科学底基础，是推进知识的大工具，因为只有少数地方，曾把逍遥哲学采用于经院中，多少世纪以来，只以口角底艺术教人，而却未曾于世界稍有供献。

我们已经说过，这些概括的公理在争论中因为能止息强辩者口吻，所以是很有大用的；不过我们却不能用它们来发现未知的真理，或助进人心来探

求知识。因为谁曾把自己底知识建立在：“凡存在者存在”这个概括的命题上，或“一物不能同时存在而又不存在”这个概括的命题上呢？谁以这些公理为科学底原则，进而演绎出一套有用的知识系统呢？自然，错误的意见往往是含有矛盾的，因此，这些公理很可以做为试金石，指示出它们底去向。但是这些公理虽然很可以揭发推论底荒谬，或意见底错误，可是说到启发人底理解力上，它们底功用是极其渺小的。我们很容易看到，人心在其知识底进程中，并不能得到这些公理底帮助；而且我们纵然不曾想到这两个概括的命题，我们底知识亦不会减少，亦不会减低其确定性。这些公理诚然有时在辩论中可以止息了强辩者底口吻，因为它们可以指示出人们所说的荒谬之点来，并且使他们觉得要违反举世和自己所共认为真的事理，那不能不是一种羞耻。但是要指示人底错误是一件事，要使他得到真理，那又是一件事。因此，我很希望知道，这两个命题能教人以什么真理，而且我们以前所不知的东西是否只有借助于它们底影响才能为我们所知。不论我们根据它们作何种推论，它们只是同一性方面的断言，而且它们纵有些小影响，亦只能限于同一性方面。不过在同一性或差异性方面，每一个特殊的命题自身都是很确定的，很明白的（只要我们稍一注意它），正如这些概括的命题似的。只是这些概括的命题，因为能适用于一切情节下，因而更为人所注意，所传播罢了。至于别的概括性较小的命题，则它们许多都只是一些口头的命题，它们所教给我们的，只是各种名称相互的关系和意义。就如“全体等于各部分总和”这个命题，究竟能教我们以什么实在的真理呢？那个公理中所含的意义，不是“全体”这一个名词自身所表示出的么？人只要知道全体”二字表示着由其一切部分所成的一种东西，他就知道全体是等于其一切部分的。根据这个原理，我们亦照样可以说：“一座山高于一个谷”等等命题是公理了。不过数学家所以在开始传授其科学时，把这一类的公理置于其系统之前，那并不是没有理由的。他们所以如此，乃是要使其学生们起始就使自己底思想完全熟悉于这类概括名词所形成的命题，以便常常发生这一类反想，并且把这些较概括的命题当做确定的规则，应用于一切特殊的情节下。并不是说，在同样衡量之后，这些命题要比它们所要证实的特殊例证更为明白，更为显然；乃是说，这些命题因为是和人心较惯熟的，所以一提到它们就能使理解得到满足。不过我想这种情形，多半是由于我们常用它们，惯思它们，使它们确立在心中的缘故，并非那些情节底明显性真有所差异。在习惯未将思维和推论底方法确立于人心之时，我总想情形正与上述的相反。你如果把儿童底苹果底一部分割去，则他在这个特殊例证中所知的，较比借“全体等于部分之和”这个概括命题所知的，还要更为的确。这两个命题中如果有一个要为另一个所证实，则概括的命题进入人心时，更需要借助于特殊的命题，而非特殊的命题要借助于概括的命题。因为我们底知识是由特殊方面开始，逐渐才扩展到概括方面的。只是在后来，人心就采取了另一条相反的途径，它要尽力把它底知识形成概括的命题，并且要使它们在思想中惯熟起来，使自己常常求助于它们以为真和伪底标准。人们既然习用这些命题为规则，以来衡量别的命题底真伪，因此，积潮所致，他们便以为较特殊的命题所以真实，所以明显，只是因为它们契合于这些较概括的命题，因为概括的命题是在争辩和推论中是寻常被人主张，经常被人承认的。我想在许多自明的命题中，最概括的所以独能得到“公理”底尊号，亦就是因为这个缘故。

12 我们应用文字时，如果不加注意，则各种公理会证明互相矛盾的事理

——关于这些概括的公理，我们还有一层要说的，就是，这些公理并不能促进我们底心理，使它稳立在真正的知识中，因此，我们底意念如果是错误的，松散的，不确定的，而且我们如果只使自己底思想随从文字底声音，而不使自己底思想确立在有定的事物观念上，则这些公理反而会证实我们底错误，而且在这种文字底用法中（这是最习见的用法），会证明了各种矛盾。一个人如果照笛卡尔底主张，在自己心中形成所谓物体的一个观念，并且以为那个观念只是广袤，则他可以借“凡存在者存在”这个公理，很容易地解证出并无所谓虚空，并无所谓“没有物体的空间”。因为他所称为物体的那个观念既然只是广袤，因此，他就可以确实知道空间是不能没有物体的；因为他很明白地，很清晰地知道他底广袤观念，而且知道那个观念就是那个观念，并非别的观念；它只是有“广袤”“物体”“空间”三个名称罢了。这三个名称既然表示着同一的观念，因此，它们不但可以自相肯定，而且可以互相肯定。因此，我如果应用这三个名词来表示同一的观念，则“空间就是物体”这个断言在其意义方面是真正同一的，正如“物体就是物体”这个断言，在意义和声音两方面都是真正同一的一样。

13 举虚空为例——但是另一个人所形成的观念如果与笛卡尔底观念不同，可是他仍同笛卡尔一样，亦用物体一名称它，并且以为“物体”一词所表示的观念为具有广袤和凝性两者的一种东西，则他又容易解证出，宇宙中会有一个虚空，会有一个无物体的空间，正如笛卡尔解证出相反的一面似的。因为他所称为空间的那个观念，既然只是一个广袤观念，他所称为物体的那个观念既然是广袤和凝性合体底复杂观念，因此，这两个观念并不是精确地同一的，而且它们在理解中是很清晰的，正如一和二底观念，白和黑底观念，物性和人性底观念之互相各别似的，如果我们用那些野蛮的名词。因此，我们在心中或文字中关于这两个观念所形成的断言，并不表示它们是同一的，只表示它们底互相排斥，就如“空间或广袤不是物体”这个命题，就和在“一物不能同时存在而又不存在”这个公理上所建立的任何命题是一样真实，一样确定的。

14 它们并不能证明外界事物底存在——不过我们虽然可以用“凡存在者存在，”和“一物不能同时存在而又不存在”这两个确定的原则，来同样地解证“有一个虚空”和“无一个虚空”这两个命题，可是这两个原则并不足以给我们证明，有什么物体存在。在这里，我们只有尽自己感官底能力来实行发现。那些普遍的，自明的原则，既然只是我们对于较概括较广泛的观念，所有的恒常的，明白的，清晰的知识，因此，它们便不能证实我们心外所出现的事情，它们底确实性所以能成立，只是因为我们知道各个观念自身，并且知道它和别的观念底区分。这些观念只要存在于我们底心中，我们就不能错误它们。只有在我们记着名称而忘却观念的时候，只有在我们乱用名称，随便变化其所代表的观念的时候，我们才常常发生了错误。在这些情形下，这些公理底力量因为只达到文字底声音而未达到它们底意义，因此，我们便不得不陷于纷扰，谬误和错乱中。不过我所以说这话，只是在指示人们说，这些公理虽然被人认为是真理底有力护卫，可是他们如果错乱地，松散地使用文字，则这些公理是不能使他们免于错误的。我这里虽然提示说，它们在促进知识方面没有多大功用，而且我们所用的观念如果不确定，它们底用途更是危险的，可是我并不曾说，亦不曾想说，这些公理应该抛弃了，如一般人所鲁莽地责难我的那样。我仍然确说，它们是真理，是自明的真理，因此，

它们是不能抛弃了的。在它们影响所及的范围以内讲，我们虽然想减低它底力量，那亦是白费的，而且我亦根本就不曾有此种企图。不过我却可以说，它们底功用并不与人们着重它们的程度相称合，而且我还可以警告人们，不要误用它们，使自己固执了错误。我想这话并不是于真理或知识有损的。

15 要把它们应用在复杂的观念上，那是易有危险的——但是不论它们在口头的命题中有什么功用，而它们在经验以外永不能使我们按照外界的实在状况稍为知道实体底本质是什么样的。这两个命题（所谓原则）底结果虽然有时是很明白的，它们底功用有时虽然是不危险，而无害的，可是这种情形只限于不关重要的情形下，就是说，只有在我们所试验的事物完全不用这些公理来证明时，只有在各种观念自身完全明白时，只有在我们底观念很确定，而且我们可以借代表它们的那些名称来知道它们时，才是这样的。但是我们如果应用“凡存在者存在”，“一物不能同时存在而又不存在”这些原则，来考察由复杂观念（如人，马，金，德性）所组成的那些命题时，则它们是非常危险的，而且它们往往使人认谬说为真理，认猜想作解证，我们在错误的推论中所以有谬见，固执和其他危险，都是由此来的。这种原故并不是说，这些原则在证明由复杂观念（表示于文字中的）所组成的各种命题时，比在证明由简单观念所组成的命题时，较不真实，较少力量，乃是说，人们往往有一种错想，以为各种命题只要有同一的名词，则那些命题所说的总是同一的事物——纵然那些名词所表示的各个观念已经有了变化。因此，人们往往就利用这些公理，以来维护在声音上和外貌上都是矛盾的那些命题；就如上边所举人们关于虚空所做的那个解证就是。因此，人们如果把文字当做事物（他们常是如此的），则这些公理只有常常证明矛盾的命题罢了。这一层，后来我们还要更明白地加以阐述。

16 举人为例——你如果根据这些第一原则，在“人”方面有所解证，则我们可以着到，你底解证如果只依靠于这些原则，则它只是口头的，并不足以给我们任何确定的，普遍的，真正的命题，或使我们知道任何外界存在的事物。第一，一个儿童所形成的“人”底观念，亦许正如画家把各种可见的现象合揉在一块后所画成的画片一象；他底理解中所谓人的那个复杂的观念，亦许就是由那些杂合的观念（可见的现象）组织成的。按这种意义说来，英国的白人或肉色人既是一个人，则那个儿童可以向你解证说，一个黑人不是一个人，因为白色正是他所谓人的那个复杂观念中所含的恒常的简单观念之一。因此，他可以借“一物不能同时存在而又不存在”这个原则向你证明，黑人不是人。不过他底确实性底基础并非那个普遍的命题，因为他并不曾听过，亦不曾想过那个命题。它底基础乃在于他对于自己底简单的白黑观念所有的明白的，清晰的知觉，而且他不论知道那个公理与否，他亦不会错认了它们，亦不会被人错教了自己。这个儿童（或任何人）既然有这样一个“人”底观念，因此，你就不能向他解证说，人是有灵魂的，因为他那个“人”底观念中并没有含着灵魂底观念。因此，在他那一方面，“凡存在者存在”这个原则，并不能证明这回事。这回事只依靠于他底搜集和观察，而且他只有借助于观察，才能形成所谓“人”的复杂观念。

17 第二点，另一个人在形成所谓人底观念时，如果又进了一步，如果在外面的形相上，又加上笑声和合理的推论则他可以借“一物不能同时存在而又不存在”这个公理解证说，婴儿和易子不是人。我曾同很有理性的人们谈过，他们确乎否认他们是人。

第三点，另一个人在形成其所谓“人”的那个复杂观念时，或者只采用了概括的物体观念，和语言及推理的能力，而忽略掉其整个的形相。这个人可以向你解证说，一个人并没有手，他只是一个四足兽，因为手和四足兽底观念都是不包含在他底人底观念中的。不论任何形相，只要其中有语言和推理的能力，那便是人，因为他既然明白地知道那个复杂观念，因此，那个观念“是什么就是什么”。

19 我们如果有明白而清晰的观念，则这些公理便没有什么证明的力量——因此，在全面地考察之后，我们可以说，我们心中如果有确定的观念，并且给它附有意义确定的恒常名称，则我们便不必应用这些公理来证明这些观念底契合或不契合。人们如果不借助于这一类的公理，就不能分辨那一类命题底真和伪，则他们虽借助于这些公理亦不能分辨出来；因为他如果不借助于证明就不能知道与这些公理一样自明的命题，则他没有证明亦不能知道这些公理底真实。因此，一切直觉的知识不论那一部分都是无需乎任何证明的。人们如果以为这种知识需要证明，他就把一切知识和确性底基础毁掉，一个人如果借助于证明才能确知，才能同意“二等于二”这个命题，则他亦必须借助于证明，才能承认“凡存在者存在”这个公理。人们如果在试验之后，才能相信，二非三，白非黑，三角形非圆形，或者任何别的两个有定的差异的观念是不相同的，则他们亦必须借助于别的解证，才能相信，“一物不能同时存在，而又不存在”这个公理。

20 我们底观念如果是混淆的，则我们用起这些公理来，是很危险的——我们如果有确定的观念，则这些公理是没有什么用处的；而在另一面说来，则我们底观念如果是不确定的，则用起这些公理来，又是有危险的。我们所用的文字如果不表示确定的观念，而且它们底意义是游移不定的，一时表示这个观念，一时又表示那一个；则由此所发生的错误反而被这些公理底权威所证实，所固定（如果我们用这些公理来证明观念不确定的各种文字所组成的命题）。

第八章 无聊的命题

1 有些命题并不增加我们底知识——前章中所说的那些公理，对于真正的知识是否有一般人所想象的那种功用，我让人们来考察好了。不过我想，有一点可以确实肯定的是：有一些普遍的命题，虽确乎是真实的，可是它们并不能给理解增加光明，使知识有所增益。属于这一类的，就如：

2 第一，表示同一性的那些命题——第一，一切纯粹表示同一性的命题都是这样的。这些命题在一看之下，我们就可以知道它们不能给我们以任何指导。因为我们所说的那个名词，不论只是口头的，或包含着任何明白清晰的观念，而在我们肯定它时，它所指示给我们的，必然只是我们以前所已知道的——不论那个命题是我们自己所构成的，或是由他人指示给我们的。自然，“是什么就是什么”这个最概括的命题，有时亦可以指示人们所犯的荒谬之点，因为人们有时可以由于迂迴的说法，双关的名词，在特殊的例证下，把同一件事物否定了。任何人都不敢公然来同常识挑战，竟然以明白的文字来肯定明显而直接的矛盾；而且他如果公然如此，则我们如果不再继续谈论，那亦是可原谅的。不过我们仍然可以说，那个公认的公理，或别的表示同一性的公理，都不能教我们什么。在这类命题方面，这个伟大崇宏的公理，这个被人夸作解证之基础的公理，虽然常被人应用，来证实它们，不过它所证明的，只不过是说，同一个文字可以极其明白地自相肯定，而不使我们致疑于那个命题底真实。不过我们由此并不能得到任何真正的知识。

3 照这样，则任何至愚之人，只要他能形成一个命题，并且能知道他所说的“是”和“否”底意义，就能形成千万条命题，就如说，“凡有灵魂者，有灵魂”，“一个灵魂是一个灵魂”，“一个精灵是一个精灵”，“一个物神 *fetiché* 就是一个物神”，这些命题都等于“凡存在者存在”这个命题，亦等于“是什么就是什么”，或“谁有灵魂，就有灵魂”这个命题。不过他虽然分明知道这些命题底真实，可是他并不能由此知道世界上任何事情。这不只是玩弄文字么？这就仿佛一个猴子把牡蠣在自己手倒换，而且用语言说（假如他有的话），“右手的牡蠣是主词，左手的牡蠣是谓词”，并且由此对于牡蠣形成一个命题说，“牡蠣就是牡蠣”似的。不过他并不因此稍为聪明了一点，而且这样做法既不能充猴之饥饿，亦不能满足人底理解，既不能使猴子底身躯长大，亦不能使人底知识增加。

我知道有些人们，因为同一性的命题是自明的，所以不免要为它们担心，而且他们以为自己竭力夸张这些命题，就给哲学尽了很大的功劳；他们好象以为一切知识都是包括在这些公理中的，而且人底理解只由它们才能达到任何真理。我自然亦敢同任何人一样来承认，它们都是真实的、自明的。我还承认（如前章所说），人类一切知识底基础，只是在我们有能力来知觉同一的观念就是同一的观念，只是因为我们有能力来分辨它和别的差异观念底不同。不过我并看不到，我们怎样由此就能得到辩护，使自己应用表示同一性的命题来促进知识，而不至被人责斥为琐屑无聊。我们虽然尽管重述“意志就是意志”这个命题，并且竭力着重它，不过这一类的命题，在扩大我们底知识方面讲，究竟有何种功用呢？一个人所有的命题纵然同他所有的文字一样多，他纵然尽管说，“法律就是法律。义务就是义务”，“是就是是，非就是非”，可是这一类的命题如何能帮助他，使他了解论理学，或教导他（或别人）来知道道德学呢？人们纵然不知道，而且永不知道，什么是“是”和

“非”，什么是是非底标准，亦一样能无误地知道这一类命题底真理，而且他底这种知识就和最熟悉道德学的人底知识是一样的。不过这一类真理果真能使他们知道任何有益于他们行为的事物么？

一个人如果意在启发理解，使它得到某种知识，可是他同时又忙于同一性的命题；而且固执下述的命题，如“实体就是实体”，“物体就是物体”，“虚空就是虚空”，“旋涡就是旋涡”，“吐火兽就是吐火兽”——他如果这样，则我们只能说他是意在玩弄罢了。因为这些命题虽然都一样是真正的，确定的，自明的，可是我们如果用它们当做能启发人的原则，并且着重它们，以为它们能帮助我们底知识，则它们不能不说是一些无聊举动，因为它们所教人的，乃是凡能谈话的人不用指导就能自己知道的，因为人人都知道，“同一的名词就是同一的名词，同一的观念就是同一的观念”。因为这种缘故，我从前和现在都以为，人们如果想用这些命题来使理解得到新光亮，并且在事物方面得到新知识，那只不过是无聊举动罢了。

我们必须用另一些东西，才能启发人们；一个人如果想扩大自己或他人底心理，使它知道自己从前所不知的一些真理，则他必须找寻出中介观念来，并且把它们排列起来，使理解看到所讨论的各个观念的契合或相违。各种命题，只要能做到这一层，就能启发人们；不过它们这样仍不是以一个名词来肯定同一个名词，因为这种做法并不能使自己或他人得到任何知识。这样并不能使人得到知识；这个正如一个人在学读书时，只听到“A是A”，“B是B”这些命题不能得到任何知识似的。一个人虽然可以知道这些命题，如同塾师一样明白，可是他尽其一生亦许不会读一个字。不论他怎样应用这些同一命题，而他从不能在读书的技术方面稍有进步。

我叫这些命题为无聊的命题，或者会引起人底责难，但是他们如果读了我上述以浅显文字所述的道理；并且曾费辛苦来理解过它，则他们一定会看到，我所谓同一命题，只是用指示同一观念的同一名词来肯定它自身的。我想，所谓同一命题正有这样的意义；而且关于这一类的命题，我仍然可以说，我们如把它们当做是能启发人的，而把它们向人提出来，那只不过是无聊玩艺罢了。因为人们只要有理性，则在这些命题应被注意的时候，他们便不能不注意到它们，而且他们既注意到它们，亦便不能怀疑它们底真实。

人们所谓同一性的命题，或者不是指“一个名词肯定同一名词”而言，不过他们这种说法究竟是否适当，那我可以让别人来判断好了。我可以说，他们所说的同一性的命题，如果同我所说的不一样，则那便与我无关，亦与我所说的话无关。我所说的命题，只是指同一名词自相肯定而言的。我很愿意有人给我举一个例子，证明我们可以用这一类命题来促进自己底知识。至于别的例证，则他们不论如何能应用它们，那都于我无关，因为它们不是我所谓同一性的命题。

4 第二点，我们若以复杂观念中的一部分作为全体的宾辞，则它们亦不能助进我们底知识——第二点，另外一种无聊的命题，就是指我们用复杂观念底一部分作为名词全体的宾辞而言（所谓复杂观念底一部分，就是说定义底一部分，所定义的文字底一部分）。凡以类来作为种底宾辞的各种命题，以较概括名词作为次概括名词底宾辞的各种命题，都是属于这一类的。因为我们如果说：“铅是一种金属”，则在明了铅字所表示的那个复杂观念的人，这个命题究竟能给它以什么知识，什么启示呢？因为“金属”这个复杂中所含的一切简单观念，都是他以前所知道的，都是他曾用铅这个名称所表示过

的。虽然如此，可是一个人如果知道金属一词底意义，而不知道铅字底意义，则我们如果说：“铅是金属”，那也是解释字义底一个较简捷的方法。因为这个说法可以一直表示出铅底各种简单观念来，并不必一一列举说，“它是一个沉重，可熔，而可展的一个物体”。

5 我们如果只举述名词定义底一部分，则亦不能使我们得到知识——我们如果只用定义底一部分，作为被定义的那个名词的属性或者只举复杂观念中所含诸简单观念之一，来肯定一个复杂观念，来肯定整个复杂观念底那个名称，就如说“一切黄金是可熔化的”，那亦只是一种无聊玩艺。因为可熔性既是黄金二字所代表的这个复杂观念所合的简单观念之一，那么我们如果以这个观念作为黄金一名的宾辞，那不只是玩弄字音么？因为可熔性这一观念已经包含在黄金底通俗意义中了。我们如果认真地申言，金是黄的，并且以此为重要的真理，那只是很可笑的。不但如此，我们如果说，金是可熔的，那亦并不稍有意义。只有在这个性质，从普通语言中黄金两个字音所表示的复杂观念中遗掉了时，我们这种说法才有丝毫意义。若不如此，则我们如果把人们已经听过，已经知道的事情告人，那有什么可以指教人的地方呢？因为人在应用一个文字时，应该假设我知道它底意义。在我不知道时，他才可以告我。不过我既然知道黄金一名所表示的复杂观念是指色黄，沉重，可熔，而可展的一个物体而言，则人们在后来如果把它加入命题中，并且认真地说，“一切黄金是可熔的”，那并不能教我们什么。这一类命题只能提醒人们已离弃自己名词底定义，而指示出他们底无诚意来。他们虽然确定无比，可是它们只能使我们知道文字底意义，此外，并不能指导我们什么。

6 举人和走马为例——“一切人都是动物，或活动的物体”，这个命题是最确定不过的。不过这个命题并不能使我们知道什么事物，正如“一匹走马是一匹善走的马，或一匹能嘶善走的马”这个命题不能使我们知道什么事物一样。这两个命题所说的只是文字底意义，前一个命题只是告我们说，身体，意识和运动（或感觉和运动的能力）是我常用人字所表示的三个观念，而且这三个观念如果不在一块时，则人这一名便不能属于那个事物。这后一个命题只是告我们说，身体，意识，某种走法，某种声音，是我常用走马一词所表示的一些观念，而且它们如果不在一块存在，则走马一名便不能属于那种事物。这个说法正和我们用能表示复杂观念中任何简单观念（或一或多）的名词，来肯定人这个名词是一样的；就如一个罗马人如果用“人”一名来表示一物中所联合的许多清晰的观念，如身体，感觉，运动，推理和笑等等，则他虽可用这些观念之一或多，确实地，普遍地，来肯定人这个字，但是他说过的只不过是，在罗马国中，“人”这个字在其意义中包含着这些观念罢了。又如一个浪漫骑士如果以走马一词表示着“长形，四腿，意识，运动，缓行，嘶鸣，白色，背上常有一女郎”等等观念，则他虽亦可以确实地，普遍地用这些观念之一或多，来肯定走马这个词，但是他所教我们的，只不过是说，在他底（或浪漫故事的）语言中，走马一词表示这些观念，而且在这些观念中有一个缺乏了的时候，我们便不能应用这个名词罢了。但是如果有人告我说，“任何东西只要有意识，运动，理性和笑，它就实在有上帝底意念，或可以为鸦片所催眠”，则他所立的命题是能启发人的，因为“具有上帝底意念”和“被鸦片所催眠”这两个观念既然不曾包含于人字所表示的观念中，因此，我们由这两个命题所知道的，就比只有人字所表示的为多，因此，这个命题中所包含的知道亦不止是口头的。

7 依据定义而来的各种命题只能指示文字底意义——在一个人未立任何命题的时候，我们一定假设他了解了他所用的那些名词。若不如此，他们底谈话就如鹦鹉似的，只可以模仿他人底声音，并不能如理性动物似的，用它们作为他心中观念底标记。至于听者，则我们亦假设他了解解说者所用的名词底意义，否则他所说的只是谰语，只是无意义的噪声。因此，一个人所立的命题所包含的观念，如果只是其中某一个名词所表示的，或者是人所早知道的，如说“三角形有三边”或“橙是黄的”等等命题；则他只不过玩弄文字罢了。这种做法只有在下面一种情形下是可以容忍的，就是说，一个人如果不了解我们，而且我们如果向他解释我们底名词，则我们可以采用这种做法；不过在这里，我们所教他的仍只是那个文字底意义，和那个标记底功用。

8 不过这些命题仍不是真正的知识——因此，我们所能确知其为正确的命题可以分做两类。第一类就是那些无聊的命题，它们虽有确实性，不过那种确实性只是口头的，并不能启发人们。至于我们所能确知其为正确的第二种命题，则它系以甲种事情肯定乙种事情的，而且甲事情虽不包含于乙事情中，可是它仍是乙事情底精确的复杂观念必然所生的结果，就如说“三角形底外角大于其不相依的任何一内角”，便是一例。在这个命题中，外角和其不相依的内角间之关系，既然不是三角形一名所表示的这个复杂观念底一部分，因此，这个命题就是一个实在的真理，而且能给人以实在的，能启发人的知识。

9 在实体方面，概括的命题常只是一些无聊玩艺——我们离了感官既然不知道在各种实体中有某些简单的观念是共存着的，因此，我们在实体方面所形成的普遍的，真实的命题，便只以名义的本质所指导的为限。不过说到依靠于实在组织的一切简单观念，则所谓名义的本质只能包括少数不重要的真理，因此，我们在实体方面所立的概括命题如果是确定的，则它们大部分是琐屑的；反之，它们如果是能启发人的，则它们是不确定的，而且我们虽凭恒常的观察和比较指导我们序判断来猜想，我们亦不能知道它们所含的实在的真理。因此，我们常见很明白、很合理的理论结果是空无所有的。因为各种实体底名称分明亦同别的名称一样，就它们附有相对的意义而言，则我们很可以按照它们底相对的定义所允许的范围，把它们很正确地以肯定方式或以否定方式联合在各种命题中。由这类名词所成立的各种命题，亦正可以互相演绎，而且演绎之明白的程度，正如表示最实在的真理的各种命题可以互相演绎似的。不过我们却并不能由此知道外界事物底本性或实在。因此，我们虽可用文字来成立解证和无疑的命题，可是我们并不能由此稍为知道事物底真理。就如一个人知道了下述的各种文字和其平常相对的意义，如“实体，人，动物，形式，灵魂，植物的，感觉的，有理性的”等等，他就可以在灵魂方面成立一些无疑的命题；不过他在成立命题时，却可以完全不知道灵魂真是什么样的。人们可以在哲学中，神学中，一些自然哲学中，找到无数这一类的命题，推论和结论；不过他们毕竟仍然不知道什么是上帝，精神或物体，一如其以前出发时一样。

10 什么缘故——一个人如果自由决定各种实体名称底意义（任何人如果用各种名称表示自己底观念，都是如此的），并且任意由他人底或自己底幻想来取得其意义，而不考察事物本身底本性，则他很容易按照各种名称底相对关系，来互相解证它们。在这些解证中，各种事物底本性不论相契与否，他都不必过问，他只管自己那些附有名称的各种意念就是。不过他却不能因

此就增加了自己底知识。这种情形，正如一个只知道法码底数目，不能增加其财富似的，因为一个人如果取来一袋法码，叫某处所置的为镑，某处所置的为先令，某处所置的为便士，则他可以按照各个法码所表示的数目多寡，正确地计算下去，加成一大大数目。不过他却不能因此稍为致富一点，而且他甚至于亦不知道多少是镑，多少是先令，多少是便士。他只知道，镑大于先令二十倍，先令大于便士十二倍。同样，一个人如果使各种文字底含义有多，有少，或相等，则他亦可以相同的做法。

11 第三点，用文字时如果意义不一致，则那亦只是玩弄文字——不过关于日常谈话中（尤其是辩论式的谈话）所用的各种文字，还有一种更可恶责的事情；这种事情乃是最坏的一种玩弄方法，它能使我们更达不到我们希望借文字所求得的那种确定的知识。就是说，许多作者不但不能使我们知道事物底本性，而且他们所用的文字是松散而不确定的。他们所用的文字既然不能有恒常的确定的意义，因此，他们就不能以各种文字明白地、显然地互相演绎，亦不能使他们底谈话紧凑而明白（不论他们底谈论如何能启发人）。这种情形本来是容易免除的，不过他们觉得纷乱含糊的名词，正可以掩饰其愚陋和固执，因此，他们就反而不肯抛弃了。——不过这种坏处在许多人方面亦是会因为怠忽和恶习而加甚的。

12 表示空言命题的各种标记——总而言之，空言的命题可以由下述的各种标记观察而得。

第一点，断言如果是抽象的，则命题是空言的——第一点，在各种命题中，两个抽象的名词如果互相肯定，则那些命题所说的只是声音底意义。因为任何抽象的观念既然只能和它自身相一致，因此，我们如果用它底抽象名词来肯定别的名词，则我们底意义只是说，那个名词可以如此称呼，或者是说，这两个名称表示着同一的观念。因此，如果有人说，吝啬是节俭，感恩是正义，此种行动是正义，彼种行动不是正义，则这一类的命题在一看之下虽然是很堂皇的，可是我们如果一严究它们，并且仔细考究它们包含着些什么，则我们会看到，这些命题所说的没有别的，只有那些名词底意义。

13 第二点，我们如果用定义底一部分作为那个名词底宾辞，则我们底命题是空言的——第二点，在各种命题中，我们如果用一个名词所表示的复杂观念底一部分作为那个名词底宾辞，则那些命题只是空言的；就如说“金是金属”，或“金是重的”便是。因此，在各种命题中，我们如果用较概括的文字来肯定附属的，次概括的文字，以所谓总类来肯定物种（或个体），则那些命题都只是空言的。

因此，我们如果根据这两个规则，来考察我们日常在谈论中所遇到的各种命题（不论在书中或书外），则我们会看到，大部分命题（比人们常常所想的为多）所说的，都只是纯粹关于文字底意义的，而且它们所包含的，亦只有这些标记底用法。

在这里，我可以立一条确定的规则说，我们如果不知道一个文字所表示的清晰观念，而且我们如果不用不包含于那个观念中的东西来肯定它，或否定它，则我们底思想就完全固执在声音上，而且我们亦不会得到真正的真理或虚伪。我们如果能仔细考察这一层，或者可以避免大部分无谓的娱乐和争论，而且在追求实在的，正确的知识时，或者可以省了许多辛苦和漫游。

第九章 我们对于“存在”所有的知识

1 概括的确定的命题与存在无关——我们一向所考察的，只是各种事物底本质，不过这些本质既然只是抽象的观念，而且它们在思想中又和特殊的存在隔绝开（人心在抽象作用中的特有活动，只是把一个观念当做是理解中存在着的东西而加以考察），因此，它们便不以有关实在存在的知识给予我们。这里我们顺便注意到，各种普通的命题之为真为伪虽是我们所确知的，可是它们并与实在的存在无关。其次，各种特殊的肯定或否定，在成为概括时虽是不确定的，可是它们本身只是与“存在”相关的；它们所申述的，只是事物中各种观念底偶然联合或分离，不过这些观念在事物底抽象本质中在我们看来并没有已知的必然的联系或矛盾。

2 关于存在的知识有三层——不过说到各种命题底本性，和各种断言的方式，我们以后还要在别处详细讨论，因此，我们现在就略而不提了。现在我们可以研究我们对于事物底存在所有的知识，并且研究它是如何得来的。我可以说，我们所以能知道认识自己底存在，乃是凭借于直觉，所以能认识上帝底存在，乃是凭借于解证，所以能认识其他事物底存在，只是凭借于感觉。

3 我们对于自己存在所有的知识是直觉的——说到我们自己底存在，则它是我们很明白地，很确定地所知觉到的，因此，它亦不需要别的证明，而且亦就不能再有所证明。因为任何东西都不能象我们底存在那样明显。我虽然思想，虽然推理，虽然感觉到苦和乐；可是这些动作果然能比自我底存在更为明显么？我虽然可以怀疑别的一切东西，可是只有这种怀疑就可以使我们知觉到自己底存在，而不容我来怀疑它。因为我如果知道自己在感觉痛苦，则我分明知觉到自己底存在，一如我知觉到我所感的痛苦底存在似的。我如果知道我怀疑，则我一定知道那个在怀疑的东西，一如我知道所谓怀疑的那种心理作用似的。因此，经验使我们相信，我们对于自己底存在有一种直觉的知识，而且我们由内心无误地知道，我们自己是存在的。在每一种感觉，推理或思想中，我们都意识到我们自己底存在，而且在这方面，我们正有最高度的确实性。

第十章 我们对于上帝底存在所有的知识

1 我们能够确知有一位上帝——上帝虽然没有给予我们以有关他自己的天赋观念，虽然没有在我们心上印了原始的字迹，使我们一读就知道他底存在，可是他既然给了人心以那些天赋官能，因此，他就不曾使他底存在得不到证明；因为我们既有感觉，知觉和理性，因此，我们只要能自己留神，就能明白地证明他底存在。我们亦并不当抱怨自己在这个大问题上全无所知，因为他已经供给了我们许多方法，使我们按照自己生存底目的，和幸福底关怀，把他发现出来。不过这虽是理性所发现的最明显的真理，而且它底明显性亦等于数学的确实性（如果我不错的话），可是我们必须思想它，注意它，而且我们底心亦必须从我们底某一部分直觉的知识，按照规则演绎出它来，否则我们便会不能确知这个真理，亦正如我们不能确知本可以明显地证明出来的那些命题似的。因此，我们如果要想指示出，我们能够认识并确信有一位上帝并且指示出，我们怎样得到这种确知，则我想我们并不必跑出自身以外，并不必跑出我们对自己存在所有的确定知识以外。

2 人知道自己是存在的——我想，人人都对于自己底存在，有一种明白的认识，都知道他存在着，都知道自己是一种东西；这是毫无疑义的。人如果怀疑他自己是否是一种东西，则我可以不同他讲话；正如不同虚空辩论，不努力使虚体相信它是一种东西似的。一个人如果矫情妄以怀疑的态度，来否认自己底存在（因为要真正怀疑这个，那显然是不可能的），则他可以安度其子虚乌有的幸福生活，等饥饿或别的痛苦使他发生相反的信念好了。因此，我敢说，他是实在存在的东西，而且我可以认这个说法是一个真理，是人人的确实知识使他确信不疑，无法怀疑的。

3 他还知道虚无不能产生出一个存在物来，因此，一定有一种永久的东西——其次，人还可以凭直觉的确实性知道，虚无之不能产生任何实在的存在，亦正如虚无不能等于两直角似的。一个人如果不知道虚无（或一切事物底缺如）不能等于两直角，则他便不能知道几何中任何解证。因此，我们如果知道有一种实在的存在物，而且虚无不能产生出实在的存在物来，那就分明解证出，从无始以来，就有一种东西存在，因为凡非由无始以来存在的东西，一定有一个开始，而凡开始存在的东西，都一定是为另外一种东西所产生的。

4 悠久的主宰必然是全能的——其次，何任东西如果是由别种东西开始存在的，则它自身所有的东西和隶属于它的东西，显然一定是由那另一种东西来的。它所有的一切能力都一定是从那个根源来的。因此一切事物底这个悠久的泉源，一定是一切能力底泉源，因此，这个悠久的主宰一定是全能的。

5 而且是全知的——其次，一个人又看到自己有知觉和知识，因此，我们就又进了一步，并且确实知道，世界上不但有一个存在者，而且有一个有知识，有智慧的存在者。

因此，在某个时期并没有有知识的东西，到了那个时期，才开始有了知识；要不这样说，我们只得说，无始以来就有一位全知的主宰。人们如果说，“有一个时期，何任东西都没有知识，而且“悠久的主宰亦并没有任何理解”，则我可以答复说，要照这样，则知识永不会存在，因为一切事物如果全无知，而且其作用又系盲目的，毫无任何知觉，则它们便不能产生出任何有知识的存在物来，亦正如三角形不能使其三角大于两直角似的。因为要说无感

觉的物质可以发生了感觉、知觉和知识，那正是同那个观念相矛盾的，亦正如说，三角形底三角大于两直角，是和那个观念相矛盾似的。

6 因此，就有一位上帝——因此，根据我们对自己的思考，根据我们在自己组织底内容方面所作的无误的发现，我们底理性就使我们知道这个明显而确定的真理，就是有一位悠久的，全能的，全知的主宰。这位主宰，人们叫做上帝与否，都无关系。事实是明显的；在仔细考察这个观念以后，我们更会由此演绎出这位悠久主宰所应有的一切品德。有人如果傲慢不逊，竟然以为只有人类有聪明，有知识，可是同时又以为它是无明和偶然底产物，而且宇宙底其余一切部分亦只是为那个盲目的偶然所支配：则我可以让他在有暇的时候，来思考西塞罗（见其 *De legibus*）所加于人的那种最合理，最有力的责词；他说“人如果以为只有自己才有心思聪明，而在全部宇宙中再没有这回事；或者以为自己尽其理性底能力所不能了解的那些东西，其运动，其安排，竟会全无理由；那是多么傲慢，多么不恭呢？”

由前边所说的看来，我就分明知道，我们对于上帝底存在所有的知识，比对于感官不能直接发现出的任何东西底存在，还要确实。不但如此，而且我想我还可以说，我们知道有一位上帝，比知道有任何外界的事物，还要确实些。我所说的“我们知道”一句话就是说，我们确实能够得到那种知识，而我们只要肯用心思考它，亦如思考别的东西一样，则我们是不能不知道它的。

7 我们对于最完全的存在者所有的观念，还不是上帝存在底唯一证明——一人心中所构成的最完全的主宰底观念，是否证明上帝底存在，我且不在这里加以考察。因为在证实同一真理时，人们底秉心各异，用思互别，所以有些论证可以较有力地说服某些人，另一些论证又可以较有力地说服另一些人。但是我想有一点我还可以说的就是，我们如果把这样重要的一点建立在那个唯一的基础上，并且以为人心之具有这些观念就是“神明”底唯一证明，那委实不是证成真理说服无神论者的妥善方法，因为我们见到，有些人并没有神明观念，有些人比没有这观念还更坏，而且大多数人底观念都是互相差异的。因此，我们万不可因为自己过于爱惜这个得意的发明，就想来摒弃，或至少企图来减弱，一切别的论证，并且以为一切别的证明都是脆弱而错误的，因为我们自己底存在和宇宙中各个明显部分已经在明白有力的方式下把那些证明提供给我们，使我认为一切有思想的人们都不能反驳它。因为人们有一种最确定最明白的真理说：属于上帝的一切无形事物，从世界底创造明白看出来，我们甚至可以由所造的万物看出他底永久的能力和神明。不过我们底存在虽然对于上帝底存在给了一个明显而不可争辩的证明（如前所说），而且任何人只要仔细一考察这个证明（一如其考察关于别的部分的证明一样），就不能不承认这个证明底有力；但是这个真理既是基本的，重要的，而且是一切宗教和纯正道德学所依托的，因此，我想我可以重新复检这个论证底内容，并且详细考察一番。我想读者一定会原谅我这一层。

8 宇宙中一定有一种无始以来就存在的东西——宇宙中一定从无始以来就有某种东西，而且这种说法乃是明显不过的一种真理。我还不曾听说有人会无理假设，宇宙中曾经有一时是完全无物的；这实在是最明显的一种矛盾。因为要想象：纯粹的虚无，一切事物底完全否定和缺如可以产生出任何实在的存在来，那乃是荒谬之至的。

一切有理性的生物既然都不能不断言，从无始以来就有某种事物存在，

因此，我们就可以看看那种东西一定是什么样的。

9 事物分两种，一为有认识力的，一为无认识力的——人们所能认知、所能设想的只有两种事物：

第一是纯粹物质的，并无意识，知觉和思想，就如剃须子，剪指甲便是。

第二是有感觉，能思想，能知觉的事物，就如我们自身便是。这两种存在我们以后可以叫做“有认识力的和无认识力的存在物”，因为这两个名词为了我们现在的目的，（纵然不为别的）或许比物质的和非物质的两个名词较为适当些。

10 无认识力的存在物不能产生有认识力的——无始以来既是必然有一种东西，那么，我们就可以看看，它究竟是什么样的。说到这一层，则可明白看到，它一定是一个有认识能力的东西。因为我们既不能想象虚无自身可以产生出物质来，因此，我们亦一样不能想象无认识力的物质可以产生出有认识力的存在物来。我们不论假设任何大的或小的永久的物团，我们总会看到，它自身不能产生出什么东西来。比如面前一块小石底物质是永久的，密集的，而且其各部分是完全静止的，那么世界上如果没有别的东西存在，它不是终久是一块死寂而不活动的物团么？它既是纯粹的物质，那么我们能想象能在自身加上一种运动，产生出任何东西来么？因此，物质如只凭其自己底能力，则它连运动亦不会产生出来；它底运动必须亦是无始以来就有的，否则是被比物质更有力的东西加于物质的，因为物质自身显然没有能力来产生运动。不过我们可以再进一步假设运动亦是无始以来存在的；但是无认识力的物质和运动，不论在形相和体积方面产生什么变化，它永久不能产生出思想来。因为虚无或虚体既然没有能力来产生物质，所以运动和物质亦没有能力来产生知识。一个人既然不易设想虚无可以产生物质，因此，他亦一样不易设想，在原来无思想或无智慧的生物时，纯粹的的物质可以产生出思想来。我们不论把物质分到如何怎样微细的地步（我们容易想象这样就使物质精神化了），不论把它底运动和形相变化到怎样的程度，可是直径为格李 Gry（一时的 1%）百万分之一的那些圆球，立方，锥形，三棱形，圆柱形等在别的体积相差不远的物体上所有的作用，亦正如直径为一寸或一呎大的其他物体底作用一样。你如果想用世界上最微细的物质分子来产生意识，思想和知识，则你亦可以把粗重的物质置于一定的形式和运动中，来产生出那些作用来。因为微细的分子亦正同较大的分子一样，它们亦能互相冲击，推动和抵抗，而且它们底能力亦就以此为限。因此，我们如果不假设无始以来就有一种原始的或悠久的东西存在，则物质便不能开始存在；我们如果只假设有物质而无运动，则运动永不能开始存在；我们如果只假设物质和运动是原始的或悠久的，则思想便不能开始存在。因为不论物质有无运动，我们都不可能设想它在自身并凭自己原来能有感觉、知觉和知识，因为若是这样，则这些作用都将成为物质及其各分子底永久不可离的一种性质（那就荒谬了）。不仅如此，此外还有另一种困难在，就是，我们平常虽然按照物质底类概念，或种概念把它当做一种东西看，可是实际上一切物质并非是一个单一的东西，而且我们亦不知道，也不能存想有一个物质的存在物或单一的物体。因此，物质如果是悠久的原始的有认识力的存在物，则一定不会有唯一无限而有认识力的存在者，这样，一定会产生了无数的悠久，有限，而有认识能力的一些存在，而且这些存在是各自独立的，它们底力量和思想亦是有限而各自有范围的，因此，它们亦就不能产生出自自然中所具有的那种秩序，谐

和同美丽来。任何原始的，悠久的存在物，必然是有认识力的，任何原始存在的东西，至少亦一定包含着并且现实具有以后所能存在的一切妙德；它所给与其他东西的任何妙德，一定是它自身所现实具有或是至少比它在较高程度内所有的。因此，必然的结论就是，原始的，悠久的存在者，一定不能是物质。

11 因此，宇宙中一定有一种悠久的大智——因此，我们知道，从无始以来不但必然有一种东西存在，而且那种东西又必然是一个有认识力的东西。因为虚无或一切事物底否定既然不能产生出积极的存在物或物质来，因此，无认识力的物质亦不能产生出有认识力的物质来。

12 我们既然发现了一个悠久的心底必然存在，因此，我们就可以充分知道有一个上帝存在。因为有了上帝，我们才能说，后来开始存在的一切其他含灵之物，都是依靠于他的，而且他们底知识底途径或能力底范围，亦不出于他所给与他们的。有了上帝，我们才能说，他不但造了这些东西，而且他还造了宇宙中别的次美的东西——一切无生物——来证成，来建立他底全知、全能和意旨，以及其他一切品德。不过这一层，虽是很明显的，可是我们为求进一步了解起见，还可以看看人们对于此说提出什么怀疑来。

13 他是否是物质——第一点，人或者说，我们虽然极其明白地解证出，世界上有一个永久的“存在者”，而且那个“存在者”必然也是有知识的，可是我们并不能由此断言，能思想的“存在者”就不是物质的。不过就照这样说“我们亦一样可以推断说有一个上帝。因为宇宙中如果有一个永久的，全知的，全能的”存在者”，则那个“存在者”不论你想象他是物质与否，总切实有一位上帝。不过这个假设却是危险的，骗人的。“宇宙中，必然有悠久有知的存在者”这个命题乃是无法避免的一个解证，因此，崇拜物质的人们就情愿承认这个有知识的存在者就是物质。不过这样一来，则他们在心中又忘却了原来证明“悠久而且有知性的存在者必然存在”的这个解证，结果就坚持一切都是物质，就否认上帝，就否认悠久而有知性的存在者。这样，他们就不但不能建立起他们底假设，反而把他们底假设毁灭了。因为照他们底意见说来，宇宙中既然只有悠久的物质，而无任何悠久而有知性的存在者，那么他们显然就把物质和思想分开了，显然就假设它们彼此无必然的联系了，显然就成立了“悠久精神”底必然性，而把物质底假设摧毁了；因为我们已经证明，我们是不能不承认有一个悠久而有知性的上帝的。思想和物质既然可以分开，则物质底悠久存在，并不能跟着有知性的神明底悠久存在而来，因此，他们底物质假设就空无意义了。

14 不是物质的，第一，因为各个物质分子都不是有知性的——不过让我们看一看，他们怎样向自己或他人来解释，这个永久的，能思的东西是物质的。

第一，我要问他们，他们是否想象一切物质，一切物质分子都是在思想的，我想他们是不容易这样说的，因为要这样主张，则所有永久能思的东西，将和物质分子底数目一样多，因而上帝底数目就会成了无限的。但是他们如果不承认单作为物质看的物质（即一切物质分子）是有知性的，一如其为有广袤的似的，则他们便有一个困难的任务，他们必须向自己的理性解释无知性的分子怎样能产生出有知性的分子来，无广袤的部分怎样产生出有广袤的部分来，如果我可以这样说。

15 第二点，不能单有一个物质分子是有知性的——第二点，全部物质如

果都不能思想，则我们其次就可以问，是否单有一个原子是能思想的？这种说法正同前一种说法有一样多的荒谬之点，因为这个物质分子必须单是永久的；或不是永久的。如果单单这个原子是永久的，这个原子自身就可以凭其有力的思想或意志，创造了其余一切物质。因此，我们就可以说，物质是由有力的思想所创造的（这正是物质主义者所坚持的）。因为他们如果假设一个单一能思的原子曾经产生了一切其余物质，则他们所以认它高出于一切，一定是因为它是能思想的，因为它和别的原子底唯一差异就在于这一点。我们纵然承认它底优越之点在于别的方面（这是我们所不能思想到的），可是这仍是创造，而且这些人们仍得抛弃了“无中不能生有”的那个伟大的公理。人们如果又说“其余一切物质亦同那个能思的原子一样永久”，则那就无异于任意胡说了，因为要假设：一切物质都是永久的，而同时却有一个小分子在知识和能力方面又无限地高于一切，那正是毫无理性的一种假设。任何一个物质分子都可以同别的任何一个分子有相同的形相和运动；我可以请任何人在其思想中，试试能否使此一个分子高出于另一个分子。

16 第三点，一个无知性的物质系统不能成为有知性的——第三点，这个悠久能思的存在者，既不是特殊的单个原子，又不是一切物质分子（全部物质），因此，我们只可以说，是组织适当的一个物质系统了。我想主张上帝是物质存在者的人们，往往是怀着这种意念的；他们常常想象自己和他人都是物质的，能思想的存在者，因此他们最自然地就发生了这个意念。不过这种想象虽是最自然不过的，却仍同前两种假设一样荒谬。因为要假设那位悠久的、能思的存在者，只是无知性的物质分子底一套组织，就无异于把那个永久神明底一切智慧和知识都归于各部分底并列关系了，这是多么荒谬的一种说法呢？因为不能思想的物质分子，不论如何排列，所发生的只能有一种新的位置关系，并无其他东西加于其上，而这种关系是不能产生思想和知识的。

17 它是运动的，还是静止的——我们还可以进一步说，这个物质系统底各部分不是静止的，就是有一种运动的。如果它是完全静止的，则它只是块然一团，并不比单一个原子为优越。

如果这个系统底思想是依靠于其各部分底运动，则一切思想都成了附加的、有限的，因为能借运动引起思想的一切分子，本身既然没有任何思想，因此，它们便不能规范它底思想，更不能被全体底思想所指导，因为全体底思想不是那个运动底原因（如果是，它就在运动以前，而且离开运动了），而是它底结果。照这样，则自由、能力、选择和有理性的思想，聪明的行为都失掉了。照这样，则那个能思想的东西，比纯粹盲目的物质亦并聪明不了一点，因为要把一切都归于盲目物质底偶然的无指导的运动，或归予依靠这种盲目运动的思想，那正是一回事；而且这类思想和知识既然依靠于其各部分底运动，当然它是很狭窄的。不过这个假设虽然充满着许多荒谬和矛盾，可是我们只举前边所说的那些就是了。因为不论这个思想的系统是宇宙物质底全部或一部，我们依然可以说，任何分子都不能知道它自己底或别的分子底运动，全体亦并不能知道各个体底运动，因此，它就不能规范自己底思想或运动，亦不能由那种运动生起任何思想来。

18 物质不能与悠久的心灵同其悠久——又有些人们虽然承认有一个悠久的，有知性的，非物质的“存在者”，可是他们又以为物质亦是永久的。这种主张虽然没有取消了上帝底存在，但是它既然否认了上帝底一件奇妙作

品——创世——所以我们不妨稍为一考察它。你说物质必然是悠久的；那有什么根据呢？因为你不能想象物质由无中生出来么？果然如此，则你为什么不想象自己亦是悠久的呢？你也许又会说，因为三四十年前，你才开始存在。但是我如果再问，开始存在的那个“你”是什么，则你恐怕就难以答复了。构成你的那种物质一定不是在那时开始存在的，倘或是，那它就不是悠久的了。那种物质只是开始有了新的形态和结构，来形成你底身体，不过各个分子所形成的那个结构并不是你，它并造不成功你这个能思想的东西（因为我现在的对手是一面主张有一个悠久能思而且非物质的东西，一面又主张不能思想的物质亦是悠久的）。那么那个能思想的东西究竟是何时开始存在的呢？它底存在如果不曾有开始，则你从无始以来就是一个能思的东西；这种谬论我是不必反斥的，因为人们并不至缺乏理解，竟然承认这一点。你如果承认能思的东西可以由无中生（一切非悠久的东西都是如此的），那么你为何不能承认，相等的能力亦一样可由无中创造出物质的东西来呢？只因为你经验到精神底创造，没有经验过物质底创造，就不承认这一层么？不过我们在仔细考察之后，就可以知道，精神底创造亦并不比物质底创造费着较小的能力。不但如此，我们如果能脱离俗见，提高思想，来精密地考察各种事物，则我们还可能含糊地想象到物质怎样可以借悠久神明底能力开始存在，而说到精神，则它底开始存在，在我们看来，更是“全能”底一种更难思议的作用。这种说法虽然也许会使我们远离了现代哲学所依以建立的那些意念，可是我们仍不得不抛弃那些意念，仍不得不在文法所许可的范围以内来从事研究，因为通俗的确立的意见正是许可这种做法的。在欧洲尤其是这样的，因为在这里，传统的学说很好地说明我们底主张，而使下面一事成为毫无疑问的，就是人们如果一承认了任何一种实体可以由无中生出来，则他们会同样容易地来假设其他一切东西都可以由无中生出来——独有造物主除外。

19 不过你或者又说，只因为我们不可能想象无中生有就不可能这样主张么？我说，不是的，因为我们不能只因为自己不能设想无限神明底作用，就来否认它底权力。我们平常亦并不因为自己不能设想其他作用底产生方式就来否认那些作用。我们只能设想，物体底推动力才可以使物体运动，除此以外，我们便不能设想有别的什么东西可以有这种作用；不过这并不是充分的理由，借以否认这种作用是可能的。因为我们在自身恒常经验到，自己底一切愿意运动都是由人心底自由作用或思想所发生的。它们并不是身内外盲目物质底推动力（或定决）底结果，因为要是如此，我们就无能力来选择了。例如我底右手写字时，左手却闲着，那么我们就可以问，什么能使一手运动，一手静待着呢？没有别的，只是我们底意志，我心中的一种思想；而且我底思想一变，则右手会休息起来，左手会动作起来。这种事实是不能否认的。你先解释这一层，加以明白认识，然后你就可以了解创世工作了。有的人们虽然用元精底运动来解释随意的运动说，它是因为元精底运动受了新的决定作用发生的，可是这样减少不了丝毫困难。因为在这种情形下，要来变化运动底决定，正如发生运动是一样不容易的，因为元精所受的新的决定作用，不是由思想直接所赋与的，就是由思想所促动的其他物体所赋与的（这种物体以前当然是不能控制元精的，它底运动当然是由思想所促动的）；无论那种说法，都使随意的运动仍如前一样不可解释。同时我们还可以说，要用我们这些狭窄的才具来衡量一切事物，而且断言我们所不能了解如何做成的那些事物都是不能做成的，那就太于过分看重自己了。因为这样就使自己底识解成

了无限的，使上帝成了有限的，因为他所能做的已经限于我们对它所能了解的范围以内了。你如果不理解你自己有限心理底动作——你内心那个能思的东西——则你正不必奇怪，自己为什么不能了解那位悠久无限，支配一切事物，而为晴天之天所不能包容的伟大“心灵”。

第十一章 我们对别的事物底存在所有的知识

1 这种知识只能借感觉得到——我们对自己底存在所有的知识是凭直觉得来的。至于上帝底存在，则是理性明白昭示我们的。这是以前所说过的。

至于我们对任何别的事物底存在所有的知识，则只是由感觉得来的。因为实在的存在和一个人记忆中所有的任何观念，既然没有必然的联系，而且只有上帝底存在和特殊的人底存在才有必然的联系（其他任何事物底存在与人民存在并无此种关系），因此，任何东西只有现实地影响了一个特殊的人以后，他才能知觉到它，除此以外，他便不能知觉到别的东西。因为我们心中之具有任何观念，并不能证明那个事物底存在，正如一张人象不能证明他在世界上实在存在着似的，亦正如梦中的幻景不能成功为真正的史迹似的。

2 以纸底白性为例——因此，我们所以注意到别的事物底存在，并且知道在那时候外界确实存在着一种东西，引起我们那个观念来（虽然我们也许不知道或不思考它是怎样引起那个观念的），只是因为我们现实地接受了那些观念。因为我们虽然不知道各种观念产生的途径，可是这并减少不了我们感官底确实性，并且减少不了由感官所得的那些观念底确实性。就如我写这篇论文时，纸就实实在在地刺激了我底两眼，在我心中发生了所谓白的那个观念（不论什么东西产生它），而且我亦由此知道那个性质或附性（它在我们眼前的现象永远引起那个观念来）是在我以外的外界实在存在着的。对于这一点，我所有的最大的确信，和我底才具所能达到的最大的确信，就在于我这两眼所有的证据，因为两个眼睛正是这回事情底唯一专管的判官。它们底证据我有理由认为是十分确定的，因此，我在写这篇论文时就不怀疑自己看见白和黑，而且不怀疑有一种实在存在的东西引起我那个感觉，正如我不怀疑自己正在写字，或正在运动自己底手似的。除了在人自己或上帝方面以外，关于任何事物底存在，人性所能得到的确实性，亦就以此为最大的了。

3 这虽然不如解证一样确实，可是亦可以叫做知识，而且证明外界事物底存在——我们借感官对各种外物底存在所发生的知识，虽然不如我们底直觉的知识那样确定，虽然不如理性在心中的明白抽象的观念方面所有的推论那样确定，可是它仍然是配得上称为知识的一种确信。我们如果相信各种官能是在活动着并把刺激它们的那些物象底存在正确地报告出来，则这并不是全无根据的一种自信。因为我想没有人会当采取怀疑态度，以至不能确信他所见所觉的那些事物底存在。至少我可以说，人如果怀疑到那样程度，则他不论怎样处理自己底思想，他总不能同我谈话；因为他从不能确知，我曾说了与他底意见相反的话。说到我自身，我想上帝已经使我充分确信外界事物底存在，因为我如果在各种途径下来使它们接触我底身体，我就能以在自身中产生出我们在现世所极关心的苦和乐来。我相信我们底官能在这方面并不会欺骗我们，而且这种信念就是我们在物质事物底存在方面所能达到的最大的确信。这一点是毫无疑义的。因为我们做任何事情都是凭惜于自己的官能，而且我们在谈论知识本身时，亦不能不借助于可以了解知识是什么一回事的那些官能。由此我们就可以确信，在各种外物刺激我们时，我们底官能，关于它们底存在所做的报告，是不会错误的。不过除此以外，我们还有别的与此可以互相印证的一些理由来证实我们这种确信。

4 第一点，因为我们不借感官底入口，就不能得到它们——第一点，我们分明看到，那些知觉是由刺激我们感官的一些外界原因给我们所产生的；

因为缺乏任何感觉器官的人，就不能在心中生起属于那个感官的观念来。这是分明不容怀疑的；因此，我们不能不相信，它们是由那些感觉器官来的，而不是由别的途径来的。器官本身并不能产生它们，因为要是如此，则一个人底眼在暗中亦可以产生出颜色来，而且在冬天，他底鼻子亦可以嗅着玫瑰花香。因此，我们看到，人如果不到产波罗蜜的东印度群岛亲自尝尝它，则他便不会得到那种滋味。

5、第二点，因为由感觉来的一个观念和由记忆来的另一个观念，是很不相同的两种知觉——第二点，因为我们常见我们不能避免心中出租的那些观念。当我底眼帘紧团，窗子紧合时，我一面可以任意在心中唤起先前感觉贮于记忆中的光或日底观念来，而且一面又可以把那个观念抛弃了，转而来看观察玫瑰花香底观念，或糖味底观念。但是我如果在正午时分把眼睛转向太阳，则我并不能避免光或太阳给我产生出的它们底观念。因此，存于记忆中的那些观念，和强迫而入的那些观念，显然有一种区别（前一种观念只要在心中，我就有能力来安排它们，搁置它们）。由此，我们就知道，一定有一种外界的原因，一定有一种外物底活跃动作，不论我们愿意与否，总要给我们心中产生出那些观念来，因为它们底效力，我是不能抵抗的。不但如此，任何人都可以在自身看到，在思维记忆中的日底观念时，和现实观察日时，显然有所区别。这两种观念，他是可以极其清晰地知觉到的，因此，很少有别的观念，能如它们那样彼此有所分别。因此，他就可以确知，它们并不都是记忆，并不单纯是他自身心理和想象底作用；而那种现实的视觉是有一个外界原因的。

6 第三点伴随现实感觉而来的苦和乐，在那些观念复现时，并不相随而至，因为已经没有外物了——第三点，此外我们还可以附加说，有许多观念在产生时，虽然伴有痛苦，可是在后来我们记忆起它们的时候，并无些小难堪。就以冷或热底痛苦来说，则我们分明知道，它底观念在复现于人心中时，并不能搅扰我们。可是我们在真感觉它时，它原是很难受的，而且我们如果真再感觉它一次，它仍是很难受的。我们所以感到这种难受，正是因为外界物体在我们底身体上引起一种失调来。不过在我们记忆起饥渴头痛时，我们并感不到痛苦；这些观念永久不能搅乱我们，否则我们只要思想到它们，它们就会给我们痛苦，假使我们心中只有一些浮游的观念，和娱乐想象的一些现象，并没有打动我们实在存在的事物。说到伴随各种实在感觉而来的快乐，我们亦可以有同样的说法。数学的解证虽然不依靠于感官，可是我们如用图解来考察它，就可以使我们视觉底证据得到大的信用，并似乎给予它以一种接近于解证底确实性的确实性。因为一个人既然以线和角做成图解来度量一个形相底两角，并且由此承认此一角大于彼一角为一个不容否认的真理，那么他如果还怀疑在度量时亲眼所见的线和角底存在，那不是很奇怪的么？

7 第四点，我们底各种感官，在外物底存在方面，可以互相帮助其证据——第四点，关于外界可感物底存在，我们底各种感官可以互相证明其所报告的真理。一个人看到火以后，如果疑问，它是否只是一个幻想，则他可以再摸摸它，并且把手搁进去来试试它。单纯的观念或想象一定不能使他底手发生了剧烈的痛苦，除非那个痛苦亦是一个幻想。不过即在幻想中，当创伤好了以后，他也不能只借唤起火底观念，再发生这种痛苦。

因此，我就看到，在我写这篇论文时，我就能把纸底现象变了，而且我在想好字母以后，还可以预先说出，我只要一挥笔，下一刻的纸上就可以现

出什么新观念来。我如果只是想象，而手却不动，或者手虽动，而眼却闭着，这些新观念就不会现出来；可是那些字一写在纸上以后，则我后来又不得不照它们底样子看见它们，又不能不发生了我所写的那些文字底观念。因此，它们显然不只是我们想象底游戏，因为我发现那些字母原来虽是由我底自由思想写就的，可是在写就以后，它们就不服从我们底思想了。我虽然随时可以想象它们消灭了，它们亦并不消灭，它们仍然继续按照我所写的那样，经常地，有规则地来刺激我底感官。此外我们如果再加上一点说，别人在看见它们以后，还会自然发出我原来写它们时所想表示出的那些声音，那么我们就更没有理由来怀疑我所写的那些文字是真是外界存在的，因为它们可以引起一系列有规则的声音，来刺激我底耳官，而这些声音并不能是我底想象底结果，而且我底记忆亦并不能都照那种秩序来保存它们。

8 这种确实性所能及的程度，正与人生所需要的相适合——不过说了半天，如果还有任何人怀疑存心，不信任自己底感官，并且断言，在我们一生中，我们所见，所听，所觉，所尝，所想，所做的，只是大梦中的一长串惑人幻象，并没有实在，因此，他就会怀疑一切事物底存在，或我们对任何事物所有的知识。不过我可以请他考虑，一切如果都是梦境，则他亦只有梦见自己发生这个疑问了；那么一个醒者答复他与否，亦就无关系了。不过他假如爱听的话，则他正不妨梦见我向他作下述的回答。我可以说，在自然界中存在着的各种事物底确实性，如果我们底感官亲自证实的，那么这种确实性不只是我们这身体的组织所能达到的最大的确实性，而且它是和我们底需要相适合的。我们底各种官能虽并不足以达到全部存在物底范围，并不能毫无疑问地对一切事物得到完全的，明白的，含蓄的知识，它们只足以供保存自我营谋生命之用，因此，它们只要能把有利有害的事物确实地报告我们，那它们底功用就已经不小了。一个人如果看见一盏灯燃着，并且把自己底手指置在焰里试试它底力量，则他不会怀疑，能烧他、使他发生剧痛的那种东西是在外面存在的。这种确信是中用的，因为一个人在支配自己底行动时，所需要的确实性，只同他自己底行动一样确实，那就够了。我们这个做梦的人如果肯把自己底手搁在玻璃炉内，试试它底剧热，是否只是昏睡者想象中的一种浮游的幻想，则他会惊醒起来，确乎知道有一些东西不仅仅是想象，而且他底这种知识底确实性，远过于他原来所想象的。因此，这种明显性已经达到我们所希望的程度，因为它是同我们底快乐和痛苦，幸福和患难，一样确定的。超过这种限度，我们对于知识或存在就不必再关心了。我们对于外物存在的这样一种确信，已经足以指导我们来趋或避这些外物所引起的福与祸，而我们所以要想知道它们，重要的目的亦正在于此。

9 不过这种确实性不能超过实在的感觉——总而言之，我们底感官，既然实实在在把一个观念输入于我们底理解中，所以我们不得不相信，在那时，外界真正有一种东西在刺激我们底感官，并且借感官使我们底理解官能注意到它，因而确实产生了我们由此所知觉到的那个观念。我们并不能过分怀疑它们底证据，以至于怀疑我们感官所见为联合在一块的简单观念底集合体，并不真正在一块存在。不过这种知识所及的范围，亦只以感官运用于刺激它们的特殊物象时所得的直接证据为限，它并超不出这个范围。因为我在一分钟前，纵然见过号称为人的一些简单观念底集合体是在一块存在的，可是现在我如果只是一个人独在这里，那我就不能确知，那个人还存在着，因为他在一分钟前的存在和他现在的存在并没有必然的关系；因为我刚才虽可以凭

感官知道他底存在，可是他仍会在千万种方式下消灭了。在今天方才见的人，我如果此刻尚且不能确知他底存在，则一个人如果同我底感官远隔起来，而且我自从昨天或去年还未见过他，则我更不知道他是存在的；至于别的人我如果从未看见他，则我更是不能确知他底存在的。因此，在我独处一室，写这篇论文时，千千万万人们虽然多半是存在的，可是我对于这件事并没有严格意义可称为知识的确定信念。此事发生的很大概然性，虽然使我无法怀疑，虽然使我不得不相信某些人现在还活在世界上（而且这些人们是我底相识，是同我共事的），并且应当本着这个信念来做一些事情，可是这只能说是概然性，并说不上是知识。

10 在样样事情方面要求解证，那是很愚昧的——因此，我们可以说，一个人虽然有理性，可以判断事物底各种差异的明显性和概然性，并且由此规制其行为，可是他底知识既然是有限的，因此，他并不当在本不能解证的事物方面要求解证和确信，而且他亦不当因为很合理的命题，和很明白的真理不能解证得克服了他底肤浅的怀疑口实（不是理由），就不来相信那些命题，而且就反着那些真理行事。倘若如此，那就很愚鲁，很妄诞了。因为一个人在日常生活中如果除了直截明白的解证以外，再不愿承认别的一切，则他便不能确信任何事物，只有速其死亡罢了。他底饮食虽精美，他亦会不敢来尝试；而且我亦真不知道，还有什么事情，他在做时，是凭借毫无疑义，毫不能反驳的根据的。

11 过去的存在是由记忆所认识的——我们底感官在现实运用于一个对象的时候，我们说那种对象是存在的，同样，各种事物如果以前曾刺激过我们底感官，则我们底记忆亦可以使我们相信，它们是曾经存在过的。这样我们才知道各种事物过去是存在的；我们底感官曾把那些事物报告给我们，我们底记忆现在仍保存着这些观念。不过这种知识所及的范围仍以我们感官以前使我们确信的程度为限。因此，我在此刻如果看见水，则水现在的存在对我说来是一个毫无问题的真正命题。我如果记得我昨天看见它，则我可以说水曾在 1688 年 7 月 10 日存在过，而且只要我底记忆能保存这回事，我这个命题将永远是真实而不容怀疑的。我如果在那时候，又见过水上生了水泡，而且水泡上又有各种鲜美的颜色，则要说那些颜色曾经存在。那也一样是真实的，但是我现在既然看不见水和水泡，则我现在便不能确知水在当下是存在的，正如我不能确知水泡或其上的颜色是存在的一样。我们不能因为水泡和其颜色昨天存在过，就说它们今天亦必然存在，同样，我们亦不能因为水在昨天存在过，就说它今天亦必然存在。不过水底存在，仍是十分可靠的，因为我们常见水长期继续存在，而其上的水泡和颜色则迅速消灭了。

12 神灵底存在是不能认识的——我以前已经指示过，我们对于神灵有什么观念，而且说过，那些观念是怎样获得的。不过我们心中虽然具有那些神灵底观念，而且知道我们具有它们，可是这些观念并不能使我们知道，任何那类东西是在外面存在着的，而且除了永久的上帝以外，我们亦并不能由此知道，宇宙中有任何有限的神灵或其他精神的存在物。我们自然可以根据启示或其他理由，来确信有这些被造物存在；但是我们底感官既然不能把它们发现出来，我们便没有方法可以知道它们底特殊存在。因为我们不能因为自己心中有这些存在物底观念，就能以确知实有有限的神灵存在，正如一个人不能因为自己有神仙或马面底观念，就知道有与这些观念相应的东西存在似的。

因此，关于有限神灵底存在，和其他事物底存在，我们只得自足于明白的信仰；而且在这方面，我们是永远达不到普遍确定的命题的。因为上帝所造的那些有智慧的神灵纵然千真万确仍然是存在着的，可是这一点永不能成为我们确实知识底一部分。这一类的命题，我们只可以当它们是十分可靠的而加以信仰，不过我们是永不能确知它们的。因此，在各种事物方面，如果只有我们底感官可以把或此或彼的特殊事物报告给我们，此外再没有别的信息，则我们在这些事物方面，便不能要求他人解证出普遍的确定性来，而且我们亦就不当追求这种普遍的确定性。

13 关于存在的特殊的命题是可以知道的——由此我们就可以看到，命题共有两种。（一）一种命题是关系于与观念相应的事物之存在的。就如我们心中如果有有了一个象、菲尼（鸾凤）、运动，或一个天使底观念，则我们自然会首先考察那个东西究竟存在不存在。这种知识只是属于特殊事物的。除了上帝底存在以外，我们只有借感官底报告，才能确知别的任何事物底存在，除此以外便无所知。（二）至于第二种命题则是表示抽象观念底契合或相违，以及其相互关系的。这一类命题是可以成为普遍的、确实的。就如我们有了上帝，自我，服从，恐惧等观念以后，则我们不能不相信，“我是应该恐惧上帝，服从上帝的”。我如果造成“人类”这个抽象观念，而且我为“人”中之一，则上述这个命题在一般的人方面都是确定的。不过“人应该恐惧上帝，服从上帝”的这个命题无论怎样真实，总不能给我证明世界上人底存在，而只有当这些被造物存在的时候，这个命题才能对它成为真实的。这一类普遍命题底确实性，只是依靠于那些抽象观念中所发现的契合或相违的。

14 有关抽象观念的概括命题也是可以知道的——在前一种情形下，我们底知识所以成立，乃是外界存在的事物借我们底感官在我们心中产生了那些观念的结果；在后一种情形下，我们底知识所以成立，乃是因为心中的各种观念（不论它们是什么样的）产生了那些普遍而确定的命题的结果。这类命题多半都叫做永恒的真理 *aeternae veritates*，而且它们全部亦实在是如此的。不过它们所以是永恒的真理，并不是因为它们全部或一部印于一切人心中，或者因为它们是何一个人心中的命题。只有人在得到抽象的观念以后，用肯定或否定把它们加以连合或分离时，人们才能构成这些命题。不过任何地方只要有人其物存在，而且他只要赋有各种官能来获得我们所有的那些观念，则我们便可以断言，他如果运用思想来考察那些观念，则他在他底观念之间，一定会看到契合和相违，而且他亦一定知道由此契合或相违而起的各种确定命题底真理。因此，这类命题所以名为永恒的真理，并非因为它们是在形成的永恒的命题，而且是在理解形成它们以前就存在的；亦并非因为它们是由心外先在的一些模型印在心里的；乃是因为它们在抽象观念方面，如果有一次被造成真的，则不论在过去，在将来，任何时候，具有这些观念的人心只要复做一次这些命题，则这些命题永远被他认为是真实的。因为各个名词既被假设为永远表示着同一的观念，而且那些观念互相之间又有同一的关系，因此，关于任何抽象观念的命题，只要有一次是真的，则它们必然会成了永恒的真理。

第十二章知识底改进

1 知识不是由公理来的——学者间有一种通行的意见，以为公理是一切知识底基础，而且以为每种科学都是建立在一些预知上的。他们以为理解是凭这些预知起的，而且理解之得以来探讨那种科学的事体，亦是凭着那种预知的。因此，经院中一向所循的道路，就是一起始把几条普遍的命题作为基础，而在其上建立在那个题目方面所要求得的知识。用作任何科学的基础的这样所奠定的学理就叫做原则；我们不但以这些原则为出发点，而且我们在探求中，亦就不返回来再行考察它们，正如我们所说过的那样。

2 这个意见底起因——别的科学中所以乎人采用这个方法的，我想有一小原因；就是这种方法用在数学中似乎很有成效，而且人们在这里得到最确突的知识，因此，这些科学就特别被人叫做学问 learning 或学得来的西 things learned，因为它们比别的学问，都是最确定，最明白，最显然的。

3 知识是由我们比较各种明白而清晰的观念来的——不过任何人只要一考察就会看到（我想），人们在这些科学中所得的实在知识之所以有进步，所以能确实，并不是由于远些原则底影响，而它们之所以特别占有上风了，亦并不是由起初所建立的两三条概括公理来的。这些知识所以发生，乃是因为人们底思想曾经运用于明白，清晰，而完全的观念，以及某些观念间的相等关系，多寡关系极其明白，使他们得到一种直觉的知识，并由此得到一种途径使他们在别的观念中亦能发现出这种知识来。在这里，人们都无需乎那些公理底帮助。因为我们知道，一个幼童不借助于“全体大于部分”的这个公理，就可以知道他底全身大于他底手指，而且他在未学得这个公理时，他就会知道身大于指。一个村姑如果从一个负她三先令债的人收回一先令，又从另一个负她三先令债的人收回一先令来，则她会知道，在那两人手中所余的债务是一般多的。我相信，她所以能确知这一点，一定不是由于“等量上减去等量，结果亦相等”的这个公理，因为她或者根本就不曾听过或想过这个公理。我希望人们根据我在别处所说的话，来考察考察，还是特殊的例证，还是概括的公理，是为大多数人首先明白地知道的？究竟是哪一个产生哪一个的？这些概括的公理只是把较概括，较抽象的观念加以比较，而这些观念又只是披人心所造作，所命名的，而它之所以如此，乃是为求在推论中容易进行，并且把它底各种复杂的观察纳于较概括的名词中，较简短的规则中。因此，人心中知识之生起，之建立，乃是由于特殊的事物，只是我们后来或者会忘掉这一层罢了；因为人心自然底倾向，就在于不断地增加它底知识，就在于细心地把那些概括的意念贮蓄起来，并且适当地运用它们，使记忆免除了许多特殊事物底重负。一个儿童或任何人都知道（包括手指和全体的）身体比手指为大，那么你纵然叫他的身体为全部，叫他的手指为部分，他底知识会因此较前更为确实一些么？这两个相关的名词果真给他以新的知识，而且那种新知识，离了这些名词，就是他所不知道的么？他底语言中如果竟然缺乏了“全体”和“部分”这两个相关的名词，那么他就不知道，他底身体大于他底手指么？他在学得这些名称以前，就知道他底身体大于他底手指，而在学得这些名称以后，他亦只不过知道身体是全体，手指是部分，而且后边这种知识，亦不比以前那种知识更为确实。人如果可以否认他底手指小于他底身体，则他亦一样可以否认他底手指是他底身体底一部分。人如果怀疑手指是否是小的，则他亦一样可以怀疑它是否是一部分。因此，“全体

大干部分”的这个公理，并不能用以证明手指是小于身体的；我们只能用它来使人相信他已经知道的一种真理，不过在这时候，它已经没有用了。因为一个人如果不能确然知道，两个物质部分，加在一块以后，比任何一个部分都大，则他亦不会借“全体”和“部分”这两个相对的名词来知道它，——不论你用这些名词做出什么公理来。

4 在不确定的原则上有所建立，那是很危险的——关于数学，我们在特殊方面可以说，从两吋黑线上减去一时，从两吋红线上减去一时，两条线底余数是相等的；此外，在概括的方面，我们亦可以说，如果你从等量上减去等量，结果亦是相等的。这两种道理，究竟哪一种是在先知道的，而且是知道得较为明白的，我让别人来考察好了，因为我现在并不打算来考察这一层。我现在所要说的乃是：如果知识底捷径是要使我们由概括的公理开始，并且在其上建筑起来，则我们是否可以把别的科学中所确立的原则，认为是不可反驳的真理：我们是否可以不经考察就接受了它们，并且不容怀疑就固执它们？数学家已经很幸运地，很公平地应用过自明而不可反驳的公理了，我们亦可以照样行事么？果然如此，则我真不知道，道德学中有什么不可成为真理，自然哲学中还有什么不可引证的东西。

我们如果把一些哲学家底原则当做是确定而不可疑的，如说“一切都是物质，并无别的东西”。则我们便会看到，在现代祖述这种学说的一些人底著述里，我们被领到什么地方。人如果认世界（如 Polemo 所主张），以太或太阳（如斯多伊 Stoios 派所主张），或空气（如安诺撒门尼斯 Anaximenes）是上帝，则我们所有的神学、宗教和礼拜，将成了什么样子呢？象这样不经考察就被接受了的原则，是最危险不过的；而在道德学方面，尤其如此；因为道德学可以影响人底生活，并且给他们底行动以一种方向。安梯梯拔 Ari8ti - ppns 既然主张幸福在于身体的享乐，安梯生尼 Antisthenes 既然主张德性就是幸福，那么他们所营的生活不是不一样的么？人如果同拍拉图一样，主张鸿福郎在于我们对上帝所有的知识，则他底思想会提高来思考别的东西，不如一般人似的、只着眼于地球和其中所有的一些无常的东西。一个人如果同亚几乐 Archelaus 一样主张是非忠奸，只是为法律所定的，而不是为自然所定的，另一个人如果主张我们所负的义务是独立于人类组织以外的，则他们两人底邪正底法度当然也就不一样了。

5 并没有到达真理的确定途径——因此，我们所接受的那些原则如果是不确定的（我们必须有方法来分别确定的原则和可疑的原则），而且我们只是由盲目的信仰才认它们是原则，则我们一定会被它们所误领了。因此，我们不但不能源原则达到真理，反而会因为它们沉陷在错误中。

6 我们只能比较具有确定名称的那些明白的完全观念——不过我们所以能知道确定的原则和其他真理，只是因为我们的认知到我们观念底契合或相违，因此，促进知识的途径不在于盲目地本着确定的信仰，来吞咽各种原理，而是要在心中确立明白、清晰和完全的观念，而给予它们以恰当的、恒常的名称。因此，虽然没有别的原则，我们只要能考察观念自身，并且比较它们，寻出它们底契合或相逢以及各种关系和习性来，那我们只根据这个规则，就会得到较真实，较明白的知识。反之，我们如果只是盲目地把一些原则记在心里，用以处理别的原则，我们便不会有这种结果。

7 促进知识的真正方法，只有考察我们底抽象观念——因此，我们如果要遵从理性底指示，往前进行，则我们必须使我们底考察方法适合于我们所

考察的观念底本性，适合于我们所探求的真理。概括而确定的真理只是建立在抽象观念底各种常性和关系上的。因此，要想在各种关系方面找寻出那些能够真实而确定地表示在概括的命题中的关系，则我们必须剖析毫芒，井井有条地，运用我们底思想，把那些关系找寻出来。在这方面，我们底进行步骤，正可以从数学家底学校中学得来，他们是由很明白，很容易的起点，按步就班，借着一长串连续推论，发现出，解证出，似乎非人类才力所能达到（在一看之下是如此的）的真理来。数学家所以有很大的进步，并且有许多意外惊人的发现，只是因为他们有发现各种证明的本领，只是因为他们发明了可羨的方法，把各种中介观念找寻出来，排比起来，从而又根据解证把原不能互相比数的数量底相等或不相等指示出来。不过在别的观念方面，我们是否亦可以如在体量观念方面一样，发现出类似的方法来，那我是不敢断言的。我只可以说，如果有别的观念是它们物种的底实在的和名义的本质，则我们如果用数学家所惯用的方法来考察它们，它们一定会使我们底思想十分进步，十分明白，十分显然，而且明显的程度会超出我们平常所想象的程度而外。

8 借这种方法，我们亦可以使道德学更为明白一点——由此我更可以自信不疑地来主张我在第三章、第十八节所提出的那个猜想，就是，道德学和数学是一样可以解证的。因为伦理学所常用的各种观念，既是实在的本质，而且它们相互之间又有可发现出的联系和契合，因此，我们只要能发现其相互的常性和关系，我们就可以得到确实的、真正的、概括的真理。我相信，我们如果能采取一种适当的方法，则大部分道德学一定会成了很明白的，而且任何有思想的人亦不会再怀疑它，正如他不会怀疑给他解证出的数学中的命题底真理似的。

9 不过我们关于各种物体所有的知识，只能借经验来促进——在追求有关实体的知识时，由于我们没有适合于上述进行途径的观念，因此，我们就被迫采取另一种十分差异的方法。在前一种学问中，我们底抽象观念就是实在的和名义的本质，因此，我们只思考我们底观念，只考究它们底关系和联络，我们就可以进步；不过在实体方面，这种方法却不能丝毫帮助我们，这个理由我们前边已经说过了。由此我们就知道，各种实体所给与我们的材料，并不足作为概括知识底对象，而且我们如果只思考它们底抽象观念，亦并不能在追求真理和确实性方面有所进步。那么要想在实体方面促进我们底知识，我们该怎么样呢？在这里，我们应采取一种十分相反的途径；我们既然缺乏有关它们实在本质的观念，所以我们就不能不抛开我们底思想，而被打发到事物本身上去。在这里，经验必须教我们以理性所不能为力的事情。我们只有借经验才能知道，有什么别的性质和我们底复杂观念中那些性质共同存在，才能知道，我所称为“金”的那种色黄，沉重，而可熔的物体是否是可展的；不过这种经验（不论它怎样证明我所考察的那个特殊的物体）仍不能使我确知一切或任何其他色黄，沉重，而可熔的物体，都是如此的，我只知道我所试验过的那种物体罢了。因为无论如何我亦不能根据我底复杂观念得到这个结论，因为可展性和任何物体中那种颜色、重量和可熔性底集合体，并无可见的联系或矛盾。我这里所说的黄金底名义本质，固然是指着那种有确定颜色、重量和可熔性的物体而言，可是我们如果把可展性、固定性和在王水中的可溶性加进去，则我们仍可以有相同的说法。我们纵然知道这些观念，亦不能因此就确乎发现出这些观念所寓的那个物团中的其余的性质来。

因为那些物体底别的性质既然不依靠于这些观念，而只和这些观念共同依靠于人所不知的那种实在的本质，因此，我们便不能借这些性质发现出其余性质来。我们所能及的范围，只以名义本质中那些简单的观念为限，因此，我们便很少能够得到确定、普遍而有用的真理。因为在试验以后，我虽然见到，那个特殊的物体（以及我所试验过的具有那种颜色、重量和可熔性的其他物体）是可展的，而且可展性虽然由此可以在黄金底复杂观念或其名义的本质中形成一个部分，而且我虽然由此使我所称为黄金的那个复杂观念比以前含着较多的简单观念，不过那个复杂观念既然没有包含着任何物种底实在本质，因此，它仍不能使我确知（实际上只可以说是猜想）那个物体底其他性质；因为其他性质并不与那个名义本质中所合的简单观念全体或一部有可见的联系。因为我还不能由这个复杂观念知道，黄金是否是固定的。因为在色黄、沉重、可熔，而又可展的复杂的物体观念，和固定性之间并没有可见的联系或矛盾，使我确乎知道，任何东西中只要有了这些性质，固定性一定亦确乎存在。在这里，我为了得到确信起见，仍得从事于经验；而且我所有的确定知识亦就以经验为限度，不能再进一步。

10 这只能使我们得到方便，却不能使我们得到科学——我自然承认，一个人如果惯做合理的，规则的实验，则他会比一个生手，较能深入物体底本性，并且能较正确地猜到它们底尚未发现的别的性质，不过这只是判断和意见，却不是知识和确实性。在现世的平凡状况下，我们这脆弱的才具既然只能使我们凭经验和历史来促进我们底实体知识，因此，我就猜想，自然哲学不能成功为一种科学。我想，我们在各种物类，和其各种性质方面，并不能得到许多概括的知识。我们只可以有实验和历史的观察，只可以由此得到安适和康健底利益，只可以由此增加人生底舒适品。但是超过这个限度，那就非我们底能力所能及的了，而是我想亦就非我们这才具所能达的了。

11 我们有能力在道德方面有所知识，在自然方面有所进步——由此我们就可以分明断言，我们底才具既然不足以洞察物体底内在组织和实在本质，只足以明显地给我们发现出上帝底存在，和关于自身的知识，因而使我们充分明白地发现出我们底职责和要务来，因此，我们作为理性动物，就应该把自己底才具应用于它们最适合的那些事物上，并且在自然似乎指给我们以出路时，我们要遵从它底指导。因为我们正可以合理断言我们的固有职务就在于那一类的考察，就在于最合于我们自然才具的那一类知识，就在于与我们最大兴趣（永生状态）有关的那一类知识。因此，我想我可以断言，道德学是一般人类底固有的科学和职务（因为他们很关心于他们底至善，而且亦有能力来求得至善），至于各种艺术，则既关涉于自然底各部分，因此，“特殊的”人们应该用其专能来从事研究，一则为人公共的利用，一则为他们个人底生计。我们一看全美洲，就可以分明看到，只要把一种自然物体和其各种品德发明了，那就于人生有极大的功用。美洲人们虽然处于物产丰盈的国土中，可是他们竟然不知道有用的艺术，竟然缺乏了人生大部分安适品。而他们所以如此，只是因为不知道普通的贱石（铁矿）中所含的各种性质。不论我们怎样自夸自己底才能，或在欧洲的进步，不论在这里内面的知识和外面的物类如何互相争雄，而我们只要肯认真思想一番，我们就会分明看到，我们如果忘掉了铁底功用，则我们在不几年后必然会降在古代野蛮的美洲人那种穷乏和无知的程度。可是说到美洲人，则他们底自然才具和天然原料。并不比最繁荣、最文明的民族较为缺乏些。因此，首先发明那个贱金

属底功用的人，正可以叫做“艺术之父，繁富之主”。

12 不过我们必须留神各种假设和错误的原则——不过人们并不要以为我不敬尊有关自然的研究，或者有意阻止那种研究。我很承认，我们如果一思考造物主底创作品，我们就会羡慕他，尊敬他和赞美他。而且我们如果能正确地指导我们底研究，则裨益于人类者，将非设医院，施救济的一般人们底极大费用，极大仁德所可比拟的。首先发明印刷术，发现罗盘，发现金鸡纳霜底功用的人们，比设立学院，工场和医院的人们，还更能促进人底知识，还更能供给人以有用的物品，还救了更多数人底性命。我所要说的一切，只是意在使人不要在本无知识可求的地方，盲目地来求知识，并且用本不能达到知识的方法，妄想达到知识。我底意思只是：人们不要把可疑的系统当做完全的科学，把不可理解的意念当做科学的解证。在关于物体的知识方面，我们只能满足于从特殊的实验，搜集我们所能得的知识，因为我们并不能发现出它们底实在本质来，从而顿然把握住它们底全体，并且整个地来了解全部物种底本性和特性。说到“共存”和“不能共存”两种情节，我们既不能只借思维自己底观念来发现出它们，所以我们要想在有形实体方面有所洞见，则必须凭自己的感官，一点一滴来从事经验，来实地观察，来亲身搜集自然史。要想知道各种物体，我们必须谨慎应用我们底官能来观察它们底性质和其相互的作用。至于在这个世界中，我们如果想知道各种有限的神灵，则我们只能凭借于启示。人们如果知道，概括的真理，不定的原则和任意的假设，怎样不能促进真正的知识，怎样不能助进有理性的人们，来研讨真正的知识；他们如果能知道，许多年来由这一头出发，并不能使人在自然哲学方面，促进自己底知识；——则他们一定会相信，我们委实应该感谢后来的科学家，因为他们已经采取了另一个途径，而且他们给我们踏平了使我们不是顺利地达到有学问的愚痴的道路，而是使我们妥当地得到有益的知识的道路。

13 假设底真正功用——不过我底意思并不是说，我们不当用任何或然的假设来解释自然中任何现象。各种假设如果拟定得好，至少可以给我们底记忆以很大的帮助，而且往常指导我们获得新的发现。我底意思乃是说，我们不当仓卒采取任何一个假设（人心因为永远想要洞见事物底原因，并且找寻可依止的原则，很容易仓卒接受各种假设），我们应当先考察了各个特殊的事物，先试验试验我们用假设所要说明的那种事物，看看它是否与我们底假设相契；应当先考究考究，我们底原则是否可以行得通，而且它们虽然似乎彼此符合，实际上究竟与一个自然现象相契不相契，至少我们亦应当先留神不要使原则一名欺骗我们，使我们顶多是很可疑的推想当做一个毫无问题的真理——就如自然哲学中的许多假设（我简直可以说是全部假设）。

14 要想扩大我们底知识，则唯一的途径是要获得附有确定名称的明白而清晰的观念，并且把指示它们契合或相连的那些别的观念找寻出来——不论自然哲学是否能有确实性，在我看来，扩大知识的途径总不外两途。

第一，各种事物如果已有类名或种名，则我们在心中应当对它们具有确定的观念；至少对我们所要知道，所要推论的东西，我们要具有确定的观念。如果它们是表示种别的实体观念，则我们更应当使它们进于完全；这就是说，凡常在一块共存而且能完全决定物种的那些简单观念，我们应当一律都搜集在一块；而且组成复杂观念的那些简单观念，各各都应当在我们心中明白起来，清晰起来。因为我们底知识既然不能超过我们底观念，因此，我们底观

念要是残缺，粉乱，含混，我们便不能希望得到确定的，完全的，明白的知识。

第二，我们要运用方法来找寻出各中介观念来，使它们把不能直接比较的各种观念底契合或矛盾指示出来。

15 举数学为例——我们如果一考察数学的知识，我们就容易看到，这两种正确的方法，除了在数量观念方面而外，还可以在别的情状观念方面，来促进我们底知识（而这些途径并不是让我们依靠于公理，亦不是让我们由某些概括的命题来求得一些结论）。在数学方面，一个人对于其所要知道的那些角子和形相如果没有一个完全而明白的观念，则他对这些东西便完全不能有任何知识。一个人如果对直角、不等边形或斜方形，不能有一个完全的、精确的观念，则他虽想在它们方面有所解证，那亦是徒劳的。此外，我们还看到，数学大家所以有了那些奇特的发现，并非由于在数学中成为原则的那些公理底影响。一个天才高的人纵然完全知道了数学中所常用的那些公理，并且尽力来思考它们底范围和结果，我想他亦不能借这些帮助知道了，直角三角形底弦之方等于其余两边之方之和。他虽然知道“全体等于其一切部分”，“等量中减去等量，余量仍相等”，可是他并不能由此得到前边那个解证。而且我想，一个人纵然尽量来思度那些公理，他亦不会较为明白一点数学的真理。我们只有在别的途径下来应用我们底思想，才能发现了它们；人心首先在数学中知道了那些真理时，它所有的对象，所见的状况完全与那些公理不一样。人们如果只熟悉那些传统的定理，而不知道发明这些解证的人们所用的方法，则他们永不会领略人们所发明的真理。说到别种科学，则我们正不能断定，人们将来会发明出什么方法，好来扩大我们底知识。代数学中所用的方法既然能找出各种数量观念来，以度量我们用其他方法所不能知其关系的各种观念，别的科学中，马知后来不能有类似的方法呢？

第十三章 关于知识的一些附论

1 我们底知识一部分是必然的，一部分是随意的——我们底知识和我们底视觉有许多有相似的地方；而最显著的一种相似关系，就是，知识亦如视觉一样，既不是完全必然的，亦不是完全随意的。如果人底知识是必然的，则一切人底知识不只是相似的，而且人人都会知道一切能知道的事情；如果它完全是随意的，则有些人竟然会不注意它，竟然会完全没有知识。人只要有感官，则他们便不能不由此接受到一些观念；他们只要有记性，则他们便不能不保留一些观念；他们只要有分辨的能力，则他们便不能不知觉到一些观念间相互的契合或不契合；正如人有了眼睛，在睁开以后，就不能不看到一些东西，不能不知道它们底差异似的。不过在光明之下，一个人在睁开眼睛以后，虽然不能不有所见，可是有些物象，他仍然可以自由选择究竟要看不要看。在他底书中亦许有悦目的画图，和启发人的理论，不过他亦许没有心思来打开书，费心一看。

2 看与不看虽是随意的，可是我们只能按事物底真相来知道它，不能按自己底意思来知道它——人还有可以随意行止的另一件事，就是，他在转眼向物时，仍可以决定自己是否要注意观察它，是否要专心来精究其中所能见的一切情节。不过他所能看到的，仍限于他所看到的那样，并不能有所更改。现象为黄的东西，他不能任意看做是黑的，烫烧他的东西，他不能说那是冷的；地球亦不能跟着他底意志满被了花草，田野亦不能照着他底心思蒙盖了翠色，在深冬里，他只要向外一观，则他所看到的不能不是一片苍白。说到我们底理解亦是一样，在知识方面我们所有的自由，只限于运用官能来思考此种物象，或收回官能不思考彼种物象；只限于观察它们时，可以或详或略。但是我们只要一应用它们，则我们底意志便没有能力来决定人心所知道的事物。能决定知识的，只有那些明白被我们所看到的各种物象。因此，我们底感官只要运用于外界的物象上，则人心便不能不接受它们所呈现出那些观念，便不能不知晓那些外界事物底存在。同样，人底思想只要一运用于有定的观念，则它便不能不有几分看到它们底契合或相连。这就是所谓知识。人们如果对自己所考察的那些观念又有相当的名称，则他们对于表示这种契合或矛盾的各种命题，又不能不确信其真理。因为一个人看到什么，他就不能不看什么，知道什么，他就不能不知道自己是知道的。

3 举数目为例——因此，一个人如果得到数目底观念，并且费心来比较，一，二，三之和同六，则他便不能不知道它们是相等的。一个人如果得到三角形底观念，并且找到方法来度量它底角度和其面积，则他会相信，它底三角等于两直角。而且他之不能怀疑此点，正如其不能怀疑“一物不能同时存在而又不存在”似的。

举自然宗教为例——一个人如果观念到有一个有智慧而甚脆弱的东西，而且又观念到那个东西依靠于另一个永恒，全能，全智，全善的存在着，则他便会确知，人应当尊敬，恐惧，服从上帝，正如他在看见日光时，确知它是照耀的一样。因为一个人心中只要具有这两个观念，并且在那方面来运思想，那他一定会确知，低级的，有限的，依赖的东西应该服从优越的和无限的，正如他在数了“三”“四”“七”三个数以后，确知它们小于十五似的，正如他在清晨转睛向日时，确知道它是升起来似的。不过这些真理虽然极其确定，极其明白，可是一个人如果不肯用自己底才能，来求知它们，那他是

永不会知道的。

第十四章 判断

1 我们的知识因为有所缺陷，所以我们就需要一种别的东西——人类之赋有理解能力，不独是要供他思辨玄想，而且是要指导他底生活，因此，人如果除了具有真正知识的确实性的东西以外，便不能再有指导自己底东西，那他就茫然不知所措了。因为真正的知识既然是缺乏而稀少的，因此，人在缺乏了明白而确定的知识时，如果便没有可依凭的东西，则他会完全处于黑暗中，而且他底一生的行动亦多半会停顿起来。一个人如果在解证出食物能益人以后才肯来食，在确知了他底事业能够成功以后，才肯来动，则他便不能做任何事情，只有坐以待毙而已。

2 这种黄昏的状态，我们该如何来应用——我们知道，上帝已经在把一些事物置在大天白日之下，而且使我们对于少数的事物（比较而言）发生确定的知识，又从而刺激我们来希望并企求一个较好的生活（这种知识也许对于有智慧的生物所能达到的成就的一种试味），不过说到人生大部分的事务，则他只供给了我们一种概然性底黄昏之光；而且这种光明我想就适合于我们在尘世上的平庸状态和摸索状态。在这里，上帝为使我们将伏其过分自信和妄断起见，他要使我们在日常经验里感觉到自己底眼光短浅和容易错误。因为有了这种意识，我们就可以常常自己警觉，要在这个旅行底日子内，勤恳谨慎，追求正道，达于完美境界。在这里，我们纵然听不到启示，我们亦可以想象，人们既然利用上帝所给与他们的那些才能，因此，他们在日落夜晚停工时，一定会接受到他们底报酬。

3 判断可以补充知识底缺乏——在有些情形下，我们既然没有明白而确定的知识，因此，上帝便又给了我们一种判断能力用以补充这种缺陷。借着这种判断，人心虽然看不到解证的明确性，亦可以看到它底观念之是否契合，或命题之为真为伪。人之施用这种判断能力，有时是出于必然的，因为有时候，解证的证明和确定的知识是不能得到的。不过在本有确定证明的地方，他们有时亦往往因为懒惰、笨拙或草率，而轻易施用这种能力。人们往往不肯细心考察他们所要知道的两个观念间的契合或相连；他们或则不能在一长串推论中保持应有的注意，或则急迫从事，不能耐烦，因此，他们便不严密证明或竟然放过证明。因此，他们不用解证，在远处稍一观察之后，就决定两个观念是否相契，而且在这样粗疏观念之后，觉得那一造有可能性，他们就随便决定了。人心这种能力在直接运用于事物时就叫做臆断，在运用于文字所表现出的真理时，通常就叫做同意或不同意。人心最常在这种途径下需要运用这种判断能力，因此，我就要用这些名词称它，加以研究，因为这些名词是在我们底语言中是意义最不合混的。

4 所谓臆断只是在未见其然时，假定其然——因此，在真伪方面人心便施用有两种能力。

第一就是知识，人心借此可以确然认知任何观念间的契合或相连，对之深信不疑。

第二就是臆断，在这里，我们并看不到各种观念底切实契合或相连；我们只是假定它们底契合或相连，并且从而在心中把它们加以分合。因此，所谓臆断，就其本义而言，就是在未确知其然时，就假定其然的。它在分合各个观念时，如果与事物底实际相契合，那就叫做正确的臆断。

第十五章 概然性

1 所谓概然性就是根据可以错误的证明而见到的一种契合——所谓解证是用恒常地在一块联系着的明显不变的证明做为媒介，来指示出两个观念间的契合或相连来。至于概然性则是我们用本没有恒常不变联系（至少亦是我們见不到这种联系）的各种证明作为媒介所见的貌似契合或相连。不过概然性大部分已足以诱使人心来判断一个命题之宁真而非伪，或宁伪而非真。我们可举例来说明这两种心理作用。就如在解证时，一个人如用中介观念来指示三角形的三个角等于两个直角，则他可以认识那三个角和那些中介观念有一种确定不变的相等联系；因此，他就凭直觉知道了各段中各中介观念底契合或相连，而且在全部进程中，他也都可以明白看到那三个角子和两个直角在相等方面是契合的或相连的；因此，他对于这种关系就有一种确定的知识。不过另一个人，如果不肯费心来观察那个解证，而当他听数学家（一个有信用的人）说，“三角形底三角等于两直角”时，他就同意它，也就信它为真的，在这里，他底同意底根据只在事物底概然性，他所用的证明亦大部分是真的。他底证据取之于那个人，而那个人向来所说的话多半与他底知识不冲突，而且亦并非不知而言的，尤其在这个事体方面为然。因此，他所以同意于“三角形底三个角等于两个直角”的这个命题，而且他所以在不知道这些观念相契合时，就认它们是相契合的，乃是因为说者在别的情形下是诚实的，或者因为听者假设在这种情形下，他是诚实的。

2 概然性可以补助知识底缺乏——我们底知识如前所说既然是很狭窄的，而且我们亦不曾侥幸在我们所考察的样样事物方面都找寻出确定的真理来，因此，我们所思想，所推论，所奉行的大多数命题，我们对它们的真实性并没有毫无意义的知识。不过有些命题亦十分近于确实性，因此，我们便不怀疑它们，而且我们亦能坚定地相信它们，决心地照那种同意行事，好象它们是无误地解证出的，好象我们对于它们的知识是完全而确实性的。不过信念亦有各种等级，从接近于解证和确性的地步起，可以一直降到不可保和不可靠的地步，甚至于降到不可能性底边境上。至于同意，亦有各种等级，从充分的确信和信念起，可以一直降到猜度、怀疑和不信。因此，我既然找寻出人类知识和确信底边界来（我想），所以我其次就要来考察概然性同意（或信仰）底各种等级和根据。

3 我们可以借概然性在未知事物为真之时，就擅拟其为真的——所谓概然性就是“多半为真”的意思。这个名词底含义本身就指示出，对于这样一个命题，是有一些论证或证明，使人相信其为真的。人心如果采纳了这类命题，那就叫做信仰、同意或意见。所谓信仰等等，就是，我们虽不确实认知一个命题是真实的，可是我们会因为各种使我们信以为真的论证或证明承认它是真的。由此我们就看到，“概然性”和“确实性”之差异，信仰和知识之差异就在于：在知识底每一部分，都有一种直觉，而且每一个中介观念，每一步骤都有其明显的，确定的联系。在信仰方面，便不如此。使我信仰的，乃是与我能信仰的事情无关的另一种东西。这种东西两这样未明显地连接起来，因此，它便不能明显地指示出我们所考察的那些观念底契合或相连来。

4 概然性有两种根据，一种是与自己经验的“相契”，一种是别人经验所给的证据——概然性只可以在我们缺乏知识时，来补充那种缺陷，并且来指导我们。它所表现出的各种命题，我们对之并无确知，只有相信它们为真

的一种倾向。所谓概然性底根据，简言之，有两种：

第一，是任何事物和我们底知识、观察同经验所有的一种相符关系。

第二，就是声明自己观察和经验的别人底证据。在他人的证据方面。我们第一要考察数目多少，第二要考察忠实与否，第三要考察证人底技巧，第四要考察作者底原意，如果我们引证书中的证据，第五要考察所说的各部分各情节是否一贯，第六要考察相反的证据。

5 在达到判断以前，一切助成的或反对的契合都必须先行考察——在概然性方面既然没有直觉的明白性，确然使理解有所决定，并且产生出确定知识来，因此，人心要想有条有理往前进行，则它应该先考察概然性底一切根据，并且看看它们怎样可以助成或驳倒一个命题；然后再来同意它或否决它。因此，在通盘考察以后，它才可以按照概然性根据在此边或彼边的优越程度底大小，来发生或强或弱的同意。例如：——

我看见一个人在冰上行走，那就超过概然性，而是知识。但是如果有一人告我说，他在英国曾见一人在严冬里在冻结了的水上行走，则这个报告同日常所见的事情是很相契合的，因此，这个事实底叙述如果没有明显的可疑之点，则按照物理来讲，我是很容易相信它的。但是你如果把同样事情告诉生在热带上的一个人听，则全部概然性就都依靠在证据上，因为他根本不曾见过，甚至于不曾听过那回事。在这里，说话的人数如果愈多，他们底信用如果愈大，而且他们说谎话亦与他们没有利益，则这回事便会按着情形或多或少得到人底信仰。但是一个人底经验如果一向就同此相反，而且从未听过类似的事情，则证人底最无瑕疵的信用亦难以使他发生信仰。有一次荷兰公使把荷兰国底详情告诉安南王（他是爱问的）说，“在那个国家，在冷季里水有时变得坚硬，使人可以在上行走，而且他如果在那里，水亦可以把他底象载得动。”但是那个国王却答复说：“我一向认你是一个清醒正派的人，所以你说的奇怪事情，我都相信，不过现在我确乎知道你是在撒谎了。”

6 概然性可以有很多的花样——一切命题底概然性都是建立在这些根据上的，就是说，一个命题愈与自符的知识相契合，愈与确定的观察相契合，愈与恒常的经验相契合，愈与多数可靠的证据相契合，则它底概然性亦就愈大，反之，则它底概然性亦就愈小。不过除此以外还有另一种根据，这种根据在其自身虽不是概然性底真正根据，可是人们常当它是一种根据，而且他们常依此来规范其同意，并且依此来固执其信仰。这就是所谓他人底意见。不过要依靠这个，乃是最危险不过的，而且也最易陷于错误，因为在人方面比在真理和知识方面比较易于含着较多的虚伪和错误。如果我们所赞美的那些人底意见和信念，可以当做同意底根据，则人们正可以在日本成了异教徒，在土耳其成了回教徒，在西班牙成了天主教徒，在英国成了新教徒，在瑞典成了路德教派。不过关于同意方面这种错误的根据，我将要在别的方面详为论述。

第十六章 同意底各种等级

1 我们底同意应该为概然性底各种根据所调节——我们在前章所说的概然性底各种根据，既是我们同意所依据的基础，因此亦就是调节同意底各种程度所用的尺度。不过我们应当知道，概然性不论有多大根据，而一个人要想追求真理，判断正确，则他只应该以第一次判断和研究中所见的根据为凭，不应该妄事增益。我自然承认，世人所以固执某些意见，所以同意某些事情，并不一定是因为他们实在看到原来使他们发生信仰的那些理由。在许多情形下，即在记忆丰富的人，亦难以记得原来所以使他们接受问题底某一面的那些证明（自然这些证明都是经过适当考察的）。人只要曾有一次细心地，充分地尽力考察过那件事情，那就够了。他们只要把能阐明问题的各种详情都考察过，只要应用极高的技术，根据全部证明来得到一个总结果，那就够了。在充分地精确地考察之后，他们只要能见到概然性落于那一面，他们就可以把那个结论当做自己所发现的真理贮蓄在记忆中。在后来，他们就可以凭他们记忆底证据，知道某一个意见是值得某程度的同意的，因为他们已经有一次看到那个意见底各种证明了。

2 我们既然不能永远把这些证明现实保持在眼前，那么，我们只要能记得自己曾有一度看到某程度的同意有某种根据，那就够了——大部分人们在支配自己底意见和判断时，都是照这样的；（在这里，我们自然不能要求人们在记忆中把关于任何概然真理的一切证明都清晰地记住，而且在记忆时还要把他们原来实行证明时所经过的次序和有规则的演释都照样记得性，因为要照这样，则只关于一个问题，我们就得写一大卷证明了。）若非如此，他们就得要求一个人在接受一个意见时，日日来考察各种证明了。这两种情形都是不可能的。因此，我们在这里就得依靠于记忆，而且各种命题底证明纵然不是现实存在于人思想中的，纵然我们不能现实回忆起它们来，我们亦得相信它们。若非如此，则我们大部分或则成了怀疑家，或则一时一时变化起来，而且任何人只要新近研究过一个问题，并且把论证提出来，我们就得屈从他，因为我们既然没有记忆，则我们便不能立刻回答这些论证。

3 我们先前的判断如果是不正确的，则记忆会产生不良的结果——我自然承认，人们之固执过去的判断，坚信先前的结论，往往是他们所以坚持错误和谬见的原因，不过他们底过失，并不在依靠记忆，唤回先前的良好判断，而在于他们未考察好就来判断。我们不是见到：许多人（且不说大多数人）相信自己对于各种事物的有合理的判断么？而他们所以如此相信，不是因为他们不曾有过别的想法么？谁会想象自己的判断所以正确，只是由于他们未曾怀疑，未曾考察他们自己的意见呢？因为照这样，就无异于说，他们的判断所以正确，只是因为根本不曾判断过。但是这些人们在坚持自己底意见时，却是最顽强不过的；因为我们常见，愈不考察自己教义的人，通常是愈凶猛地、牢固地相信自己底教义的。

我们一度知道了的事情，我们就确信它是如此如彼的；而且我们可以确信，并没有尚未发现的隐秘证明足以推翻了我们底知识，或使它可疑起来。不过在概然性方面，我们在各种情形下，并不都能确知我们是否把凡与问题有关的一切特殊情节都搜罗得来，我们并不能确知，再没有尚未发现的证明，留在后面。会把概然性投在另一面，并且压倒我们当下所见的那个较重的一面。因此，人人几乎都没有闲暇、耐心和方法，来搜集关于自己大部分意见

的一切证明，因而他们亦就不能确实断言，他们自己已经把样样情节都明白而充分地观察到，此外再没有可提出的东西，来促进他们底知识。不过我们却仍不得不得来选择一面。日常的行为，事业的经营，都不让我们迟延。在这里，我们虽没有确实的，解证的知识，可是我们仍不得不得来选择一面，因为人生底事务，大部分是要依凭意见底决定的。

4 正确的施用同意，互相的仁爱和容忍——绝大部分人们（如果不是一切人们），虽然对于自己所主张的真理没有确定的证明，亦不能不有一些意见，不过在别人提出一种论证之后，我们如果只因为自己不能当下予以答复，指其缺点，就遽然废弃自己先前的教条，那亦不能不说是无知，轻浮和愚昧底表现。因此，我想，人们底意见虽然尽可参差不齐，可是我们都应当互相维持和平，培植友谊。因为我们并不能希望任何人甘于谄媚地抛弃自己底意见，并且盲目地屈从人底理解所不能承认的权威，从而来接受我们底意见。因为人底理解不论怎样易于错误，可是它只能承论理性底帮助，并不能盲目地屈服于他人底意志和命令。如果一个人必须先行考察、然后才能同意，则你如果想使他相信你的意见，那么你就得让他自在考查各种理由，并且要使他记忆起心中所贮蓄的，把各种详情加以考察，看看那一边占优势。如果他觉得我们底论证不关重要，不肯费心来重行考察，则我们亦正不必见怪，因为我们在相似的情形下，亦正是如此的，而且，别人如果指令我们应当研究那儿点，我们亦许会发噁的。如果他底意见是凭轻信而来的，那么我们能想象他竟然会抛弃那些教条么？因为时间和习惯已经把那些教条确立在他心中，使他认它们为自明的，确定的了，因为他以为那些教条是他由上帝亲身（或由上帝底差遣）所得的印象了。我们怎样能想象这样确定的意见该让步于一个生人（或对敌）底论证或权威呢？在他猜想我们心想利益或别有作用时（人在觉得自己受人恶待时，多半如此猜想），不更是如此的么？我们应当竭力来怜悯我们共同的愚昧，并且尽力以文雅的劝导来驱除无知。人们纵然不肯牺牲自己底意见，不肯接受我们底意见（或者是我们强他们所信的意见），我们亦不要因此就总认他们是固执的乖僻的，因为我们在不接受他人底意见时，亦多半是一样固执的。因为我们正不曾见有一个人，对自己所主张的事理底真实，所鄙弃的事理底虚伪，都有不可辩驳的证据；我们正不曾见有一人可以说，自己已经把自己底或他人底意见都考察到底。在这个迅速的，盲目的行动状态中，我们虽然没有确定的知识，亦是不得不信仰的，虽然只有轻微的根据，亦是不得不信仰的，因此，我们正应该勤恳谨慎地来使自己增益知识，不要多事约束他人。至少那些未曾澈底考察过自己教条的人们，应该承认自己不配来指挥他人，而且他们自身如果不曾考察过自己底意见，亦不曾衡量过他们凭着哪种概然的论证来接受或拒绝那个意见，则他们如果强使别人来信仰自己底意见为真理，那是很无理由的。人们如果充分地正确地考察过，并且确乎相信了他们所宣示、所奉行的主义，则他们自然比较可以来要求别人跟从他们；不过这一类人究竟是很少的，因此，人们委实不应该专横独断，亦委实不应该暴慢倨傲。我们正可以想，人们如果多使自己受点教训，则他们会少来在别人前显露威风。

5 概然性或则是关于事实的，或则是关于思辨的——现在我们可返回来讨论同意底各种根据和其各种程度。我们应当注意，我们根据概然性底诱发所接受的各种命题可以分为两种：一种是关于某些特殊存在的，就是说是关于所谓事实的，一种是关于我们感官所不能发现的事物的。前一种是可以有

人证的，后一种则不能。

6 我们底经验如果同别的一切人底经验都相符合，则我们底确信可以接近于知识——关于第一种，就是关于特殊的事实，我们可以说：

第一点，任何特殊的事物，如果在相似的情形下，都同我们和他人底恒常经验相符，而且凡提到它的人们都有互相契合的各种报告来证明它，则我们便容易接受它，并且能稳固地在其上有所建立，正如它是确定的知识似的。在这里，我们便可以毫无疑义地根据它来推论，来实行，正如它是完全的解证一样。就如一切英国人提到水时，都确说，“它去年冬季在英国曾经冻结”，或者提到燕时，又说“它们去年夏季曾出现于那里”，则我想人们一定不会怀疑他们这话，正如不会怀疑“七加四等于十一”似的。一切时代，一切人底同意（在我们所能知的范围内），如果都同一个人在相似情形下的恒常而无变化的经验相符，足以证实一个公平证人所提出的任何特殊事实底真实，那我们就得到第一等最高度的概然性。各种物体底确定的组织和特性自然界中各种因果底有规则的进程，都是属于这一类的。这个我们就叫做“根据事理而来的论证”。我们底和他人底恒常观察如果看到一些事物是常由同一途径出现的，则我们正可以断言它们是某些恒常而有规则的原因所生的结果——虽然这些结果我们是不知道的。就如说，“火能暖人，能使铅流，能把木或炭底颜色和密度变了”，又如说，“铁在水中则沉，在水银中则游”，这一类关于特殊事实的命题，都是与我们在这些事物方面的恒常经验相符合的，而且人们都常说它们是这样的，并没有人来反驳它们，因此，我们就可以确然相信，凡叙述这类过去事实的命题，和预料将来同类事实的预言，都是真实的。这些概然性几乎上升到确实性因此，它们就绝对支配我们底思想，充分影响我们底行动，正如最明显的解证似的；而且在与我们相关的事情方面，我们看这些概然推断和确定知识，几乎没有什么分别。在这种概然推断上所建立的信念，就已经达到确信的地步。

7 无疑义的证据和经验大部分可以产生确信——第二点，我如果根据自己底经验，和别人底相契报告，知道一件事情大部分是如此的，则这里便发生了次一等的概然性。在这里，我们可以知道一个特殊的例证是为许多分明的证见所证实的。就如说，大部分人类爱私利甚于爱公益，则这是历史在一切时代所给我们底叙述，而且在我所能观察的范围以内，我底经验亦证实这一层。因此，凡写帝柏庐 Tiberius 历史的史学家，如果都说他是这样行事的，则那件事情是十分可靠的。在这种情形下，我们底同意就有充分的根据可以上升到所谓信赖的地步。

8 公平的证据，和与人类利益无关的事情，亦可以产生强固的信念——第三点，各种事物之出现如果与人底私心元关，而且特殊的事实如果被各个坦白证见底相符的证据所证实，类如说，“一个鸟由此边飞或由彼边飞”，或“一个人底右边响雷或左边响雷”——在这种情形下，我们底同意亦是不能避免的。就如说，“意大利有一座城名为罗马；在一千七百年前左右有一人名凯撒的曾在那里居住；他是一个大将，打胜过庞培。”这些话按事理讲，我们虽亦不必有所取舍于其间，可是它们既是可靠的史家所叙述的，而且不曾被任何作家所反驳过，因此，我们便不能不相信它们，正如我们不能怀疑我们亲自所见的相识者底存在和行动似的。

9 经验和证据如果发生冲突，就可以使概然性发生无数的等级——在上述的范围内，一切事休都是很容易决定的。在这些根据上所建立的概然性是

很明显的，因此，它自然就决定了判断，使我们很少自由来信仰或不信仰，正如解证不允许我们自由来知道或不知道似的。但是各种证据如果和普通经验冲突，而且历史和证见底报告，又和自然底普通程序冲突，或者它们自相矛盾起来，则我们便发生困难了。在这里，我们要想形成适当的判断，要想使我们底同意符合于事物底各种明显性和概然性，则我们必须勤勤恳恳，注意，而精确才行。至于概然性底或升或降，就看信仰底两种根据（就是在相似情形下的公共观察，和特殊例证下的特殊证据）是助成它或反对它而定的。在这些证据方面，各报告者会有许多相反的观察，环境，极告，资格，性僻，计划和失察，因此，我们并不能把同意底各种等级，归纳成确定的规则。我们只可以概括地说，在适当的考察之后，在精细地衡量了各种特殊情节以后，相反的和相成的各种论证和证明，在总量上偏向哪一面，则它们会按照各种程度在心中产生出备种差异的心态来，就如所谓信仰 belief，猜度 conjecture，猜想 guess，怀疑 doubt，游移 wavering，疑心 distrust，不信 disbelief 等等。

10 展转相传的证据，传流愈远，则其证明力量愈薄弱——我们这里所说的都是关于可用证据证明的那些事物方面的同意的。关于这一方面。我们不妨观察英国法中所守的那个规则，就是：“一种记录底摹本在经过检证好以后，虽然是很好的证明，可是摹本底摹本，无论怎样检证的好，无论出于怎样可靠的证见，在法院中总不能认为是一个证明。”人们都认这个规则是很合理的，而且正契合于我们考察重要真理时所用的那种智慧和细心，因此，我从未听过有人不赞成这个规则。在判断是非时，这种做法如果是可以允许的，那我们就一样可以说，“任何证据愈与原来的实况离得远，则它底力量和证明就愈微弱。”事物本身底存在，就是我希望“原始的真实”一个可靠的人，如里表示出自己对那种存在所有的知识来，那就叫做证明；但是另一个同样可靠的人如果只根据前一个人底报告从事证明那他底证据便微弱了一层：至于第三人如果只是证明口传底口传，则他底话更是不重要的。因此，在传说的真理方面，每推移一步，就要把证明底力量减弱，而且传说所经的人数愈多，则它底力量和明显性便愈为减少。这一点是我们必须要注意的，因为我见有一些人底做法正是与此相反的，他们以为各种意见愈为年深日久，它们就愈有力量。千年前原始说教的人所主张的，在其同时有理性的人看来，虽然完全是不可靠的，可是到了现在，人们提起那种意见来，好象就是不成问题的，而他们所以如此，只是因为许多人一代一代都是继续如此说的。因为这种缘故，许多命题在原来发生时虽是十分虚妄，十分可疑的，可是它们后来反会借着颠倒上下的可靠性规则，被人视为纯正的真理。因此，有些意见在其原始说教者底口里虽然不曾得到人底信任，可是在年深日久之后，人们反以为它们值得尊敬，而且当它们是无可反驳的，而加以主张。

11 但是历史仍然有巨大功用——人们在这里不要以为我看轻了历史底价值和功用；在许多情形下，历史还正是我们所能得到的唯一依皈；而且我们还正从历史中得到大部分十分明显的有用真理。我想，古代事实底记载是最有价值不过的。我正想多有一些记载，多有一些纯正的记载。不过有一种真理，我们是不能不提到的，就是，何种概然性不能超过其原始根源。一件事情如果只有一个人底单独证据，则那个证据不论是好的，劣的，抑或中性的，总能使那件事情跟着它或立住或成立不住。后来虽然有千百人们辗转援引它，它亦只有变弱，并不能由此稍为得到任何力量。性情无定的人在引证

他人底文字或意义时，因为受感情，利益，怠忽，误解和千种奇特的理由（都是不能发现出的）等所影响，所以他们常会引证错误。人只要稍一考察各个作家底引证，他就会知道，在原著缺乏时，所谓引证是怎样没有价值的，至于引证底引证则更是不足为凭的。因此我们确知，人们在时代根据轻微理由所说的话，后来并不能因为屡次地引证得到较大的效力。它离原著愈远，则它底效力愈减；而且在最后引证或底口里或著作里，它总比在与他紧接的前一个引证者方面，要减少其力量。

12 在感官所不能发现的事物方面，类推是概然性底最大规则——我们一向所提到的概然性都只是关于实在事情的，只是关于能观察能证明的事物的。不过此外还有另一种事情，虽然不是感官所可达到的，虽然是不能证明的，可是人们对它们亦有各种意见和各种信念。这些事情亦分两类，就如（一）外界有限的非物质的东西（如精灵，天使，恶魔）底存在，本性，作用，又如某些物质的存在，因为本身过小，或与我们距离过远，不能为我们底感官所觉察：又如在大字之内，我们究竟不知道在别的行星上或其他地方，是否有无动植物或其他有智慧的生物。（二）就是关于绝大多数自然物底作用方式的；在这里，我们虽可以看到明显的结果，可是它们底原因是不知道的，我们并不能窥见它们所由以产生的途径和方式。我们只看到各种动物底出生，长养和动作，我们只见磁在吸铁；我们只见蜡烛底各部分依次融化变为火焰，给我们以光和热。这一类结果是我们所看到，所知道的。但是它们底原因，和产生的途径，我们只能猜想或顶多能猜度。因为这些事情既然不能为人类感官所考察，因此，任何人都不能用感官来检查它们，因此，我们只能看它们与人心中所已确立的真理是否相契，和知识同观察底别的部分是否相合，未决定它们底概然程度。在这些事情方面，我们只能求助于类推，而且只有从类推我们才能得到一些概然性底根据。就如我们看到两个物体猛烈地在一块磨擦以后，就产生了热并且往往产生了火自身，我们就可以想到我们所谓热和火就是由可燃物不可觉察的部分底狂暴激动所发生的。又如我们见了各种透明物体底经了种种折射以后，就在我们眼中产生出各种颜色底现象来，并且见了各种物体底表层部分在作了不同的配置以后亦能有同样的作用（如天鹅绒和有波纹的丝织品），我们就想象，各种物体底颜色同光亮，大概只是那些物体底各种不可见的微细部分底不同的配置和曲折。同样我们在人类所能观察到的宇宙底一切部分中，既然看到形形色色的物体之间有一种逐渐推移的联系，而并无任何大的或可以发现的缺口，而且我们又看到世界上形形色色的事物都紧相联系，使我们在各种品级之间，发现不出明显的界限来，因此，我们正有理由相信，各种事物是由逐渐推移的等级渐次升到完善地步的。我们难以断言，有感觉，有理性的动物住哪里开始，无感觉，无理性的东西在哪里终了。谁有过人的锐目，可以精确地决定哪一种是最底的生物种，哪一种是无生物底发端呢？在我们所能观察的范围以内讲，各种事物底或增或减正如有规则的锥体底数量之增减似的；在这里，两个远隔的部分底直径虽然有明显差异，可是在紧相邻近的上下两部分间之差异，是不易分辨出的。在某些人和某些动物之间，差异是很大的，但是我们如果一比较某些人类底和某些畜类底理解和能力，则我们并看不到多大差异，因此，我们亦就难说，人底理解较为明白，他底能力亦较为大些。宇宙中从人类往下的各种部分既然有逐渐而不易觉察的推移的等级，因此，我们正可以根据类推规则说，在人以上而为我们所看不到那些事物方面，大概亦是这样的。

我们正可以猜想在我们以上，亦有许多各等级的灵物，完美的程度比我们逐渐增高。而且循着渐次的不可觉察的等级和差异，慢慢向着造物主底无限完美地步上升。这一种概然性亦有其正当的功用和影响，它最能指导合理的实验，使人形成各种假设。我们若根据类推来谨慎地进行推论，则我们往往能发现出原本易于隐而不显的真理和有用的效果来。

13 在有一种情形下，相反的经验也并减少不了它自身的证据——普通的经验和日常的事情，在人心上虽然有很大的影响（这是应当的），使他们在听到任何要他们信仰的事物时，表示信任或表示怀疑，不过在有一种情形下，一种事情并不能因其奇特，就使我们不同意于人所给与它的公平的证据。因为上帝既有权力来改变了自然底途径，所以他任何时候觉得这一类超自然的事件合于他底企图，则在那些情形下，那些事件和平常的观察愈相反，愈应当得到人底信仰。这就是所谓神迹。这些神迹如有适当验证，则不但它们自身得到信仰，而且会使别的要它们来证实的真理得到信仰。

14 启示底单纯证据就是最高的确定知识——除了我们所提过的那些命题而外，还有一种命题，不论它们所提出的事情契合于普通经验，和日常事物与否，只凭单纯的证据，就要求人们最高的同意。因为上帝是不能欺人，亦是不能受欺的，因此，他底证据亦是最为有力的。这个证根只使我们确信，不许我们怀疑，只使我们明知，不许我们反对。这种证据底特殊名称就叫做启示 *revelation*；我们对它所表示的同意就叫做信仰。这种信仰正如知识自身似的，可以绝对决定我们底心思，可以完全排除一切的游移，而且我们如果怀疑上帝底启示是否真实，那我们就怀疑自己底存在好了。因此，信仰就是确定的同意原则或确信原则；它并不允许任何怀疑，任何犹疑。不过我们必须确知它是神圣的启示，而且我们必须正确地了解它。否则我们便会被恣纵的狂热和错误的原则所迷惑欺罔，因为我们所信仰的并不是神圣的启示。因此，在那些情形下，我们必须证明它是启示，必须明知它底意思，而且我们底同意亦就以此为衡，不能超过这个限度。如果我们只能有“概然的”证明，来证实它是启示，来确定它底真义，则我们只能依据证明的概然性之为明为暗，来发生相当的信念和怀疑，我们的同意不能超过这个限度。不过关于信仰和其优越于别的论证之处，我以后再为详说好了。在那里，我将照普通的方法，把信仰和理性加以对比；不过说实在的，信仰也只是建立于最高理性上的一种同意。

第十七章 理性

1 “理性”一词底歧义——在英文中 reason 这一个字有几种意义；有时它指正确而明白的原则而言，有时它指由这些原则所推出的明白清楚的演绎而言；有时它指原因而言，——尤其是指最后的原因而言。不过我这里所将考察的它那个意义，完全与这些不相干。在这里，它是指着人底一种能力言的；这种能力正是人和畜类差异之点所在，而且在这方面，人是显然大大超过畜类的。

2 推理是怎样成立的——概括的知识（如前所说）既然成立于人心对其观念所见的契合或相连，我们对于外物所有的知识（关于上帝的知识除外，因为人人都可以根据自身底存在确知并且解证出上帝底存在来），既然只能得之于感官，那么除了外面的感官和内面的知觉而外，还有别的能力施展的余地么？为什么还需要理性呢？需要多的是；因为它可以扩大我们底知识并且调节我们底同意。因为它和我们底知识和意见都是有关系的，而且它对我们底别的一切理智官能，都是必需的，有助力的；而且它实际就合着机敏和推论两种官能。它借前一种发现出中介观念，借后一种加以整理，因此，它就可以发现出一系列观念中各环节间的联系，把两端连接起来。因此，它就把所追求的真理一目了然；这就叫做推论 inference。推论所以成立，就是因为人心在演绎底每一步骤中知觉到各个观念底联系。借着这种作用，人心就知道任何两个观念间的确定的契合或相连，就如在解证中便是；它借此也看到概然的联系，就如在意见中便是；在前一方面，它就得到知识，在后一方面，它就予以同意或不同意。感官和直觉并不能达到多远。我们的绝大部分知识都是依靠于演绎和中介观念的。至于在一些情形下，我们如果愿意以同意来代替知识，并且在不知命题为真时，就当它们做真的，则我们必须找寻，考察，并且比较它们底概然性底各种根据。在两种情形下，都只是所谓“理性”这个官能才能找寻出方法来，并应用那些方法在前一方面发现出确实知识，在后一方面发现出概然推测来。因为理性不但可以在解证底每一阶段，发现各个观念或证明间的必然而不可避免的联系，以产生了知识，就是在它以为应当同意的推论中，它亦可以在每一阶段之间发现出各个观念或证明间的概然的联系来。这就是我们所谓理性底最低阶段。因为人心如果看不到这个概然的联系，如果看不到究竟有那样的联系没有，则人们底意见一定不是判断底产品，或理性底结论，一定只是偶然和机会底结果，只是自由飘荡，无选择，无方向的人心底结果。

3 它底四个部分——因此，我们正当考究下述的四个阶段：

第一个最高的阶段就是发现出证明来；第二就是有规则地配置起各种证明来，以明白的秩序，使它们底联系和力量为人迅速明白看见；第三就是察知它们底联系；第四就是形成一个正确的结论。

在任何数学的解证中，这几个阶段都可以观察出来；能察知别人解证中各部分底联系，是一回事；能察知一个结论和其各部分底依属，是另一回事；能自己做出一个明白整齐的解证来，又是一回事；至于能首先发现出中介观念或证明来，以构成那个解证那是与前三者都不同的另一回事。

4 三段论法并不是理性底最大工具——在理性方面，还有一件事，我想要加以考察：就是，三段论法是否如一般人所想象的那样，是理性底唯一工具，是否是施用这个官能的最有用的方法。我所以怀疑这一层的原因，约有

数种：——

第一点，三段论法在理性方面，只能在上述的四个部分之一中是可以供理性用的；就是，它只在任何一个例证中指出各种证明底联系来，此外再没有别的功用。不过即在这一方面，它底功用亦并不大，因为人心离了这个三段论法，亦一样可以察见这种联系，不但如此，而且也许还看得更清楚些。

我们如果一观察自己心理底活动，我们就可以看到，我们如果只观察证明底联系，而下把思想化为三段论法底规则，则我们反而推论得最为妥当，最为明白。因此，我们应当注意，有许多人虽然不知道怎样构成一个三段论式法，可是他们底推论仍是极其明白，极其正确的。人如果一观察亚洲和美洲底许多地区，他们就会看到，许多人虽然未曾听说过三段论法，虽然不曾把任何论证归在那些形式内，可是他们和我们是一样能精确地推理的；而且我相信，几乎没有一个人在自身实行推论时，要用三段论法。在华词丽句中，有时会隐复着错误，因此，我们有时亦正需要利用三段论法把它发现出来；并且把一个谬论底机智和美辞底外表脱掉，而把它的赤裸裸的丑陋形相暴露出来。不过人们在已经研究过论式和图式以后，你才能用三段论法底技巧形式给他们指示出这样粗略推论中的弱点和谬误来；因为只有在考察了三个命题所能结合成的各种形式以后，人们才能知道，哪一种形式有正确的结论，哪一种形式没有，而且能知道所以为正为误的各种根据。人们如果充分考察过三段论法，并且知道三个命题怎样在结合于某种形式中以后，就能发生正确的结论，在结合于另一种形式中以后就不能，则他们自然会知道，在传统的论式中由前提所得的结论是否是正确的。但是人们如果不曾考察过那些形式，则他们便不能借着三段论法确知，某种结论必然会由某种前提而来。他们所以如此相信，只是因为专诚地相信他们底教师，并非因为信仰那些论证底形式；不过这仍是相信，而不是确知。在全人类中，能构成三段论法的人们，比不能构成的人们，为数是太少的，而且在那些少数学过论理学的人中，大部分也只是相信三段论法在其习用的论式中能发生正确的结论，他们很少能够确实知道这一回事，因此，我们如果把三段论法当做是理性底唯一固有的工具，和知识底方法，那么结论就是说：在亚里士多德以前，不曾有一个人能源理性认识任何事物；而且自三段论法发明以后，一万人中亦不曾有一个人凭其理性认知任何事物。

不过上帝对人并不曾十分吝啬，他并不曾只把人单造成为两腿的动物，而使亚里士多德给他们再添上理性；（亚氏只使少数人来考察三段论法底根据，并且使他们看到三个命题虽然能在六十个以上的途径中结合起来，可是只有在十四个形式中人们能相信结论是正确的；此外他还使他们看到，何以在这些少数的形式中结论是正确的，在别的形式中便不是正确的。）上帝对人类的仁慈委实超过了这个限度。他给了人们以一个心，而那个心是不学会三段论法，就来推论。我们底理解并不是受了这些规则底教导才能来推论；它有一种自然能力可以看到它底观念是否互相契合，并不用麻烦的手续就可以把它们排列正确。我说这话并非意在贬抑亚里士多德，我看他实在是古代底一位大人物；他底见识底广远，思想底锐利，判断底准确，是很少有人能够比得上的；而且他之发明这些论证形式，就在折服了那些腴然否认一切的人们方面尽了一种大功，因为我们是可以用这些论式指示出结论是否是正确的。而且我很愿意承认，一切正确的推论都可以化为三段论法底形式。不过我想，我可以正确地说（这并不与他底身价无损），这些并不是唯一的，最好

的推论方法，而且人们如果意在找寻真理，愿意尽力应用自己底理性，来求得知识，正不必需要这些方法。而且我们分明看到，他所以看出，有些论式是有结论的，有些是没有的，并非由于那些论式自身，只是由于原始的知识方法，只是由于各观念间的显见的契合关系。你如果告一个村妇说，风是西南风，天气阴暗，有欲雨的样子，则她容易理解她在疟疾初愈之后，穿上薄衣，到外面去，是不妥当的。她分明看到这些现象底概然的联系——西南风，云，雨，湿，伤风，复发，死底危险——她底心在离了三段论法底技巧的，麻烦的束缚以后，更能迅速地，明白地，由此部分进于彼部分，因为那些形式只足以桎梏人心，阻碍人心。不但如此，你如果用论式把这个论证系统底表示出来，则她在事物原状中所容易见到的那种概然性，反会忽然消亡，因为它是往往会把联系淆乱了的。我想任何人都可以在数学的解证中看到，由此所得的知识虽没有三段论法，可仍是最简捷，最明白的。

人们往往看推论是理性官能底一种大的作用；诚然，它如果是正确的。则它不能不说是一种伟大作用。不过人心因为想扩大它底知识，或竭力赞助它所学得的意见之故，往往不先看到观念间底联系（能联络两端的那种联系），就冒然来构成各种推论，这是不能不注意防范的。

所谓推论，只是要用公认为正确的一个命题，来推得另一个正确的命题；就是说，要假设推得的那个命题中的两个观念是有联系的。就如我们先立这个命题说，“人们在来世要受刑罚”，并且由此推断出另一个命题说，“因此人们可以自由决定”。则我们现在的問題就是要认识，人心所作的这个推论是否是正确的。它在作这个推论时如果是借着找出中介观念来，并且把它们置在适当的秩序内，而看到它们底联系，则它底进行是合理的，它底推论亦是正确的。如果它在推论时，未曾见到这一层联系，则它所得的推论将不能成立，亦不合于正确的理性，只表示它愿意使自己底推论成为合理的，或让人视为合理的。不过在两种情形下，能发现那些观念而指示其联系的，并不是三段论法，因为我们必须光把它们找寻出来，并且始终一贯地看到它们底联系，然后才能把它们合理地应用在三段论法中。若非如此，我们就得说，任何观念，我们虽不考察其与别的两个观念间的联系，亦都可以在三段论法中指示出它们底联系来，而且我们亦可以冒然把它当作中名词，来证明任何一个结论；这是没有人肯主张的。因为我们看到了中间观念和两端观念的契合，才断言两端是契合的，因此，在整个连锁中，每一个中介观念必须与其两边的观念有显然的联系才行。否则我们便不能由此推得任何结论；因为任何时候，任何环节如果是松懈而无联系的，则整个系列底力量会因以失掉，它便不会再有力量推出任何东西来。在上述的那个例证中，我们所以知道推论之得当，推论之合理，不是因为我们先看到一切中间观念，然后才依据它们求得结论或命题么？在这里，我们底推论是这样的：“人是要受刑的；上帝是刑罚者；这种刑罚是公正的；被刑罚者是有罪的；人们能换一个法；因此，就有所谓自由；就有所谓自由决定”。在这一个长系列中，各个观念都显然联系在一块，每一个中间观念都和紧接的两个观念相契合，因此，“人”底观念和“自行决定”这两个观念便分明联系在一块；因此，我们就可以根据“人在来世要受刑”的这个命题，推论出“他们能自行决定”的这个命题来。因为在这里，人心既然看到“人在来世受刑”的这个观念，和上帝底观念有联系，能惩罚的上帝与公正的刑罚有联系，公正的刑罚又和犯罪有联系，犯罪又和“能反其道而行的能力”有联系，能反其道而行的能力又和自由有

联系，自由又和自决有联系；因此，它亦就看到人和自决是有联系的。

我现在就问，在这个简单而自然的排列中，两端观念底联系，是否比在五六个重复杂乱无章的三段论式中，更看得明白些呢？这个联系原来并不是杂乱的，因为在原来那个简短、自然而明显的秩序中，人人都可以看到这种联系，而且人们先看到了它们这种秩序，然后才把它们应用在三段论法中。我称它为杂乱无章，要请人们原谅，除非有的人在把这些观念列入那么多的三段论法中以后，反而会说，它们比较不杂乱，它们底关系比较明显，虽然它们已经被一再换位，一再重复，弄成一长串人为的形式。各种互有关系的观念底自然秩序必然先要指导三段论法底秩序，而且每个人都必须看到中间观念和其所连接的那些观念底联系，然后他才能在三段论法中应用那种联系。不过在那些三段论法既形成立后，则不论是论理家或非论理家，都不能看得论证底力量（就是两端观念底联系），更为明显一点。“因为不晓论理学的人，既然不知道三段论法底正确论式，又不知道它们底根据，因此，亦就不知道它们是否应用于正确而决定的论式中，因此，亦就丝毫不能被那些形式所帮助；不但如此，人心在这里既然在判断各个观念底联系时，失掉了自然的秩序，因此，这些形式反而使推论更不确定起来，还不及没有这些论式时为好”。至于论理学家本人，不论在构成三段论法以前或以后，都可以一样看到各中间观念和其两边观念底联系（推论底根据正在于此）；若非如此，他们根本就不曾看到那种联系。

因为三段论法并不能指示出亦不能加强任何直接相连的两个观念底联系，它只能借着我们在各中介观念间所观察出的联系，表示出两端观念间的联系来。但是三段论法却不能指示出中介观念与两段观念有何种联系来。人心在那样排列的各个观念中间所见到的，只是源它自己底观察而来的，至于三段论法的论形，则不过只是这种观察所用的一种偶然的形式，并不足以给这种观察以指导。三段论法只指示我们说，中间观念如果与其紧相接的两个观念互相契合，则那两个相隔的观念（就是所谓端 extremes）亦确乎是联系着的；因此，一个观念和其两边观念底直接联系，不但在三段论法之后可以看到，即在它成立之前，亦是看到的；否则，构成三段论法的那人根本就不能见到这种联系。这种联系只是被眼（人心底知觉官能）所见的；各个观念只要排置起来，人心就可以看到这种联系。任何时候，两个观念只要排列在一个命题中，人心就可以看到这种联系，不论那个命题是否列入三段论法中而为其大前提或小前提。

那么人们会问，“三段论法究有什么功用呢？”我可以答复说，它们底主要功用有两方面，一方面是在经院中的，一方面是在经院外的。因为经院中人都互相允许，恬不知耻地来否认明白契合的那些观念间的契合；至于经院以外的人们，亦有些模仿经院中的样子，恬不知耻地否认甚至他们自己所分明见到的观念底联系。不过诚实探求真理的人，既然目的只在找寻出真理来，因此，就无须乎用这些形式强迫人同意任何推论；因为我们如果把各种观念排列于简单明白的秩序中，则比较更能看到推论之为真实，之为合理。因此，人们在自己探求真理时，并不用三段论法来使自己得到信念，在教人时，亦不用三段论法来指导诚心的学者，因为在他们未将各种观念列入三段论式之中时，他们必须先看到中间观念和其两边观念间的联系，把它们底相契关系指示出来；而在他们既看到这层联系以后，则他们又可以看到推论是否正确，因此，三段论式并不能及时来确立它。即以前面那个例子来说，人

心在把正义观念插入刑罚，和受刑者底罪恶之间，把它当做中介观念而加以考察时（人心如果不能这样考察正义，它便不能把正义当做中介观念用），它不是能分明看到这个推论之为有力，一如这个推论表现于三段论式中时那样么？我们可再用明白简易的例子来阐述这一点。假定人心把“动物”做为中间观念或中名词，来指示人和生物底关系；并且限定表示的式子有两个，一为：

人——动物——生物

一为：

动物——生物——人——动物

那么我就问，人心在前一种方式下是不是要比在后一种方式下，比较更能明白地、迅速地看清楚它们底联系，因为我觉得在前一个方式中，有联系作用的中介观念底位置是简单的，恰当的，而在后一个方式中，则那个观念底地位是复杂的。

有的人们以为，即在爱好真理的人一方两，三段论式亦是必需的，因为它正可以指示出华词、谐句、乱谈中所隐藏着的一些错误。不过这实在是一层谬见，因为我们知道，真正追求真理的人们所以存时被那样松懈的，华丽的推论所蒙蔽，只是因为他们的想象被一些活跃的，比喻的表象所打击，使他们懒于观察或不易观察到，那个推论究竟是依靠于哪些真正观念的。要向这般人们指示出那种辩论底弱点来，我们只须（一）先把那些多余的观念除掉就是，因为那些观念，与推论所依据的那些真正观念混合在一块，能在本没有联系的地方表现出一种假联系来，或者至少亦使人发现不出缺乏这种联系。此后，（二）我们亦只须把推论所依据的那些观念排列在适当的秩序中。在这种情形下，我们只要一观察它们，就可以看到它们底联系，因此，不用任何三段论式，它就可以判断那个推论。

我自然承认，在那些情形下，人们通常要利用论式或图式，好象他们所以能在那些松散的推论中，发现出任何矛盾来，只是完全由于三段论式。我以前是曾经这样想的，不过后来却不以为然了，因为在严格考查之后，我看到，只把各个观念置于适当的次序中，就可以看出那些推论底矛盾来，而且没有三段论式，反而会更看得清楚一点。事情所以如此，并不只是因为我们在直接观察了一长串中的每一环节以后（在其适当的地位），能最清楚地看到它们底联系；此外，还因为三段论式只能把矛盾指示给最少数的人们，因为能完全了解论式和图式的人们，能完全了解那些论式所由以成立的各种根据的人们，是万人中不得一二的。可是我们如果把推论所依据的各种观念置于适当的秩序中，则不论是论理学家或非论理学家，只要他了解那些名词，并且有才具来观察那些观念底契合或相连（人如果不能做到这一层，则他不论在三段论式以内或以外，都不能看到推论之为有力，之为脆弱，之为结实，之为矛盾），他就会看到他的论证是否缺乏联系，他的推论是否含着荒谬。

我知道有一个人，虽不精于三段论式，可是他在一听到一长串虚伪貌似推论时，却能立刻看到它底脆弱和不坚实；至于别的精于三段论式的人们反因此发生了错误。我相信，读者们知道这类事实的，当不在少数。如果不是这样，则朝廷底辩论，大会底事务，都会有措置失当底危险。因为堪当大事，有可以左右政局的人们，并不常侥幸完全知道三段论法底论形，或完全熟悉了各种论式和图式。

如果在人为的推论中，三段论式是唯一的甚或是最妥当的发现错误的方

法，则我想全人类，甚至于君主们在有关自己王位和尊严的事体方面，不至于那样爱惜虚伪和错误，以至于在最重要的辩论中竟然忽视应用三段论式，竟至于以为在重要的事体中要提出三段论法来，就是很可笑的。他们所以如此，就已经分明证实了，许多有天才和远识的人们（这些人们并不是随便闲谈的，他们要按照自己辩论底结果来实行，而且在错误时，还常要丧失其头颅和财产的），以为那些经院中的论式是没有功用的，并不能发现出真理或谬误来；因为任何人只要肯接受明白呈示于他的东西，则没有这些论式，我们亦一样可以把真理或谬误指示给他，而且会指示得更为明白一点。

第二点，我所以猜想三段论式在发现真理方面不是理性底唯一固有的工具，还有一种原因，就是，不论人们怎样夸张论式和图式能发现出虚伪来（如上所述），我们依然看到，经院式的推论方法和平常的辩论方法是一样易于陷入错误的。因为据平常经验讲来，这些虚妄的推理方法只足以捉弄人心，圈套人心，却并不能启发理解，指导理解。因此，人们在经院式的辩论中，虽可以被人折服，默然无言，可是他们很少甚或从不会真心相信胜者一造底意见。他们或者承认他们底对手比自己精于辩论，不过他们永不会相信对方所争持的真理，他们虽然失败，可是依然要帝其原来的旧意见以去。这种辩论方法如果能给人以真知灼见，并且使人看到真理在于何处，则他们万不会有这种情形。因此，人们就想三段论式只可以在争辩中求得胜利，并不能在明白的探求中发现真理或证实真理。错误既然能隐藏在三段论式中，而且同时我们又不能否认它，那么能发现真伪的，一定不是三段论式，而是别的一种东西了。

人们如果惯于认某种东西有某种功用，他们就不许别人否认那种功用，否则他们很容易于大声急呼地说，别人要把那个东西完全抛弃了。这是我常有一种经验。但是为防止这种不公正而无根据的责难起见，我可以告他们说，我并不主张取消了理解在达到真理时所凭靠的任何帮助；而且精于三段论式的人们如果以为它们可以帮助理性来发现真理，则我想他们正可以利用它们。我底意思只是说，他们不应当以分外的功用归给这些论式，并且不应当以为离了这些论式，则人们便不会运用，或不会充分运用自己底推理能力。有些眼睛需要眼镜才能看得清楚明白，不过戴眼镜的人们却不可因此就说，离了眼镜就没有人能看得明白。说这话的人总未免过于着重了艺术（他们或者是得了艺术之助的），看轻了自然。理性如果能充分地运用自身，就可以凭其洞察力迅速地、明白地看到真伪，而且看得比用三段论式时还要迅速，还要明白。他们如果因为用眼镜久了，致使自己底目光发了昏，而且没有眼镜，就不能看到辩论中坚牢的推论或不坚牢的推论，则我亦不至于无理性地妄来反对他们配带眼镜。人人都知道，什么最适宜于自己底目光，不过他万不可因此就说，凡不用他那种工具的人，都是在黑暗中的。

5 三段论式在解证中无大功用，在概然性方面更是无用——三段论式在知识方面不论是什么样的，而在一切概然性方面，我敢说，它是完全没有功用的。因为在概然性一方面，我们底同意既然是在适当地考察了两造的一切证明和情节以后，按照一面的优势发生的，因此，在概然性方面要用三段论式来帮助人心，那是最不适当的。三段论法只根据一个假设的概然性或局部的论据，一直往前进行，因此，结果它就会使人心完全看不到当下所考察的东西，并且使它陷于一种远隔的困难，陷于进退维谷之境，好象被三段论法的锁链所桎梏似的。在这里，三段论式并不能给人心以必需的自由，更不能

给它以必需的帮助，因此，它就不能使人心来考究一切事物，来指示出较大的概然性是在哪一面的。

6 它不能增加我们底知识，只能用知识进行诡辩——我们纵然承认三段论式可以帮助我们使人相信他们自己底错误（有的人虽如此说，不过我并未曾见任何人曾经被三段论法底力量所迫，致抛弃其意见），可是在最重要的一部分，它却不能帮我们底理性。我所谓最重要的一部分，就是指找寻证明，寻求新发现而言的。这部分工作虽不是理性底最高妙用所在，可是它仍是最困难的一种工作，而且在这方面，我们是最需要帮助的。三段论式底规则并不供给人心以那些中介观念，以来指示出远隔的各个观念间的联系来。这种推论方法并发现不出新的证明来，它只是整理排列已有证明的一种艺术。就如欧克里德第1卷第47命题虽是很正确的，可是它所以被人发现，我想却不是由于普通逻辑中的任何规则。一个人必须先有知识，然后才能用三段论式加以证明。因此，三段论式是在知识以后来的，因此，一个人并无需乎它。我们底知识量所以能增加，有用的艺术和科学所以能进步，主要是因为我们找寻出各个中间观念来，以指示出远隔观念间的联系。三段论式顶多亦不过是用我们所有的少量知识进行诡辩的一种艺术，它并不能丝毫增加我们底知识。一个人底理性如果尽用在这一方面，那正如一个人从地内掘出少量的铁以后，全把它打成刀，并且把它置在仆人们手中，使他们互相斗争，互相猛击似的。西班牙国王如果曾这样运用其人民底手和西班牙的铁，则他便不会在美洲的腹地发现出所蕴藏的珍宝来。我想，一个人如果尽其理性底力量，来挥舞所谓三段论式，则他一定不会在自然底内部宝藏中发现出大量隐伏的知识来。但是照经院派的做法，我们虽不能借严格的论式和图式底规则发现出知识来，可是我们底自然的、素朴的理性，却容易开一条通向人类底知识总量（一如其以前所做的样子）的大道，而对之有所增加。

7 我们应当寻求别的帮助——不过我并不怀疑，在最有用的这一部分知识方面，我们可以找到一些帮助理性的方法，而我所以如此说，乃是受了聪明的虎克 Hooker 底怂恿。他在其“教会政治”Ecclesiastical polity 第1卷第6节中曾经这样说过：“如果加上真正艺术和学问底一些正当帮助（说到这些帮助，我必须坦白地说，当今之世虽然号称学风鼎盛之时，可是人们对这些帮助并不甚知，亦并不注意），则受了这种培植的人们的成熟判断，和现代人的粗浅判断之间，将来一定有天壤之别，正如现代人和婴儿之间，有天壤之别似的。”我并不敢妄谓：自己在这里曾经发现了这位好学深思的大人物所提到的那些正当的艺术帮助中任何一种。但是，现代所通用的三段论式和逻辑分明不是他所指的那些，因为这些技术在他那时代已经为人所熟知了。在我自己觉得，我只要能用一种或者不习见的推论（我相信它是完全新的，并非抄袭来的），引起别人底注意，来找寻新的发现，来在自己底思想中寻求艺术底正当帮助，那已经够了。我相信，人们如果奴颜婢膝地完全服从他人底规则和命令，他们一定不会发现出这些帮助来。因为走平的道路只能领导这些牲畜们（如一个留心的罗马人所说）达到模仿的地步；他们所做的不是巧合的同一，而是屡次的重复 *non quo eundum est, sed quo itur*。不过我仍然可以大胆地说这个时代既然产生了一些判断准当，识解宏大的人们，因此，他们如果肯在这个题目上运用其思想，则他们一定能开拓一些新而未发现的道路，以促进人类的知识。

8 我们底推论限于特殊事物——我们既然借此机会在这里总论过三段论

式，和它在推论方面，在知识底促进方面所有的功用，因此，在完结这个题目之前，我们还应当注意到三段论式底规则中一个明显的错误，就是：“任何三段论式的推论，至少要含有一个概括的命题，才能成为正确的，决定的。”他们这样说，好象以为我们关于特殊的事物，是不能有所推论，不能得到知识似的。实则适当考察以后就知道，我们一切推论和知识底直接对象，只是一些特殊的事物。每人底推论和思想所关涉的只是他自己心中存在着的各种观念，而这些观念又各各都是特殊的存在。至于在“别的”事物方面，我们底知识和推论之能成为正确的，亦只以它们和那些特殊的“观念”相符合为限。因此，我们对自己特殊观念间的契合或相连所发生的认知，亦就是知识底全体和极限。至于普遍性则只是由这种认识底附带性质，而且它底含义亦不过是说，那种认识所关涉的那些特殊观念，可以和二个以上的特殊事物相符合，可以表象二个以上的特殊事物罢了。但是那些观念中不论两个或一个或一个也没有能表象二个以上的实在事物的，而我们对那两个观念底契合或相连所发生的认识——就是知识——仍是一样明白，一样确定的。此外，在完结这个三段论式的题目以前，我还要请求允许我提出一点来：就是“我们不应当依靠正确的根据来考察考察，三段论法现在所有的论式，是否契合于理性么？”因为中名词底功用既然在连合两端，即既是要借其媒介来指示出两个观念间的契合或相连，那么中名词如果置在那两个观念中间，则它底位置不是更自然一点，而且它不是更能明白地指示出两端底契合或相连么？这是很容易做到的，我们只须把前两个命题底位置一掉换，使中名词成了第一命题底宾辞，成了第二命题底主辞，那就是了，就如：

一切人都是动物，
一切动物都是生物，
所以一切人都是生物。

一切物体都是广袤和凝性，
广袤和凝性不能是纯广袤，
因此，一切物体亦就不能是纯广袤。

此外还有一些三段论式，其结论是特殊的，不过我也不必再用这些例证来麻烦读者了。在特殊方面，亦和在概括方面一样，我们亦可用同样理由来讨论同样形式。

9 理性虽可以透入深海和厚地，虽可以把我们的思想提到星宿一样高，虽可以领导我们在大宇宙底广厦阔屋中游行；可是它即在物质事物方面，它也不能穷形尽相，而且在许多例证下，它也不能供我们之用。

第一，我们如果缺乏观念，则理性便不能供我们之用——第一，我们如果缺乏观念，则理性全不中用。因为理性所及的范围，并不能超过观念所及的范围。因此，我们如果没有观念，则我们底推论便要停顿，我们底计算亦要止步。有时我们所推论的，如果只系不表示任何观念的一些文字，则我们底推论亦只限于那些声音，此外并无别物。

10 第二，原因于含糊的和不完全的观念——第二，我们理性所运用的各种观念如果是含糊的，纷乱的，或不完全的，则它会迷惑而不知所措。在这里，我们就会陷于困难和矛盾中。因此，我们对于“最小量的物质”和“无限”既然没有完全的观念，则我们便迷惑于物质底“无限”可分割性。可是我们既然有了完全，明白，而清晰的数目观念，因此，我们底理性在数目方

面便遇不到那些不可解的困难，亦不至陷于任何矛盾中。至于人心如何动作，运动或思想如何开始，而且人心又如何能产生它们，那是我们所不能完全观念到的，至于上帝底动作，那更是我们所不能完全观念到的，因此，我们在自由而又被创造的主体 free created agents 方面，便陷于极大的困难，使理性不易自拔。

11 第三，原因于缺乏中间观念——第三，我们底理性如果不能找出一些观念来，借以指示出任何别的两个观念间的确定的或概然的契合或相连，则它亦会停顿起来。在这方面，有些人底才具是远过于别人的。在未发现了代数（人类聪明的最大工具和例证）的时候，人们看到了古代数学家底一些解证，总要表示惊异，而且他们总以为，人们之能找寻出那些证明来，简直近乎神圣了。

12 第四，由于错误的原则——第四，人心如果要根据虚妄的原则进行，则它总会陷于困难和荒谬，总会陷于桎梏和矛盾而不能自行解放。在那种情形下，要求助于理性，那是很无当的；因此，我们只能返回来发现那些错误原则底虚妄而排斥其影响。我们如果在虚妄的基础上有所建立，则由此所生的困难，远非理性所能扩清的；它如果愈往下追求，则它会愈使人陷于迷惑，愈会使人陷于迷乱。

13 第五，由于含糊的名词——第五，含糊的和不完全的观念既可以常常圈套住我们底理性，因此，根据同样理由，暧昧的文字和不定的标记，如果注意不到，亦会在推论中和辩论中，迷惑人底理性，使他们陷于困难。不过后边这两者，只是我们自己底错误，并非理性底错误。但是它们底结果仍是显然的，而且它们所充满于人心的迷惑或错误亦是到处可以见到的。

14 我们底最高级的知识是直觉的，并不用推理——人心中某些观念是可以凭它们自己互相直接比较的，在这些观念方面，人心能够明白地看到它们是否互相契合，正如它明白地看到自己具有那些观念似的。就如人心可以明白地看到圆底一弧小于全圆，正如它能明白地看到圆底观念似的。这种知识我叫它做直觉的知识，它是毫无疑义的，并无需乎证明，亦就不能有所证明；它已经是全部人类确实性底最高点。有些公理所以在一提示于人底理解以后，就为人人所不能怀疑，所确知（不只是相信）为真，其明显性底根据正在于此。在发现和同意这些真理时，我们并用不着自己底推理能力，亦并无需乎推论，它们是借高一级的明显性被我们所认识的。现在虽然有千万种事物逃掉我们底解识，或者我们底近视的理性只能浮光掠影瞥见它们，而且我们亦只能在暗中摸索它们，可是我想（如果我可以猜一猜未知的事物），现在的天使们对这些东西是有直觉的知识的，而且正直的人底精神，在来世变得圆满之后，亦是会对它们发生这种知识的。

15 其次就是借推论而行的解证——但是我们虽然在各处不时得到一点明白光亮，不时得到光明知识底一些火花，可是大多数观念，我们并不能凭直接比较来窥见它们底契合或相连。在这些方面，我们必须应用推论，借着推理，发现事物。这些观念又分两种，现在我可以顺便再提出来。

第一，有些观念，我们虽不能借直接比较知道它们底契合或相连，可是我们可以用别的能同它们比较的观念做为媒介，来考察它们底契合或相连。在这种情形下，我们如果分明看到中介观念和我们所要比较的那两边的观念，是契合的或相连的，则我们便得到解证，产生所谓知识。这种知识虽然亦是确定的，可是它并不如直觉的知识那样容易，那样明白。因为在直觉的

知识中，只有一个直觉，并不容有丝毫怀疑或错误；我们在这里，能立刻完全看到真理，在解证方面，自然亦有直觉，不过它们却不是同时的；因为我们在以中介观念同第二个观念相比较时，必须要记得我们对中介观念（或媒介）和第一观念间的契合所有的直觉；因此，媒介如果愈多，错误底危险亦就愈大。因为我们必须把各个观念间的契合或相连观察出来，必须在长串底每一步骤中看出它们，必须照样把它们保留在记忆中，而且我们底心必须要确知，解证中的每一必需部分都没有忽略了。这样便会使一些解证冗长而繁杂，而且人们如果天才不足，亦难以清晰地看到那么多的特殊事件，亦难以精确有序地把它们记在脑中。就是那些能从事复杂观察的人们，亦常常要返回去复检其过程，而且他们往往要一再复查，然后才能得到确定的知识。但是人心只要能直观到一个观念和别个观念间的契合，又直观到它和第三个观念底契合，又直观到它和第四个观念间的契合，而且人心只要能明白地记住那种直觉，则第一个观念和第四个观念间的契合便成了解证，并且能产生出确定的知识来。这种知识正可以叫做理性的知识 rational knowledge，正如前一种知识叫做直觉的似的。

16 要想补充这种狭窄的范围，我们只有根据概然的推论来行判断——第二点，另有一些观念，它们底契合或相连，我们虽然亦只能借别的观念为媒介才能加以判断，可是这些别的观念同两端并没有确定的契合，只有一种常见的，或概然的契合，所谓意见正是施展在这些方面的；而且所谓意见，亦就是人心在以概然的媒介比较了各种观念以后，权且相信那些观念是相契的。这个虽然达不到知识，而且虽然亦并达不到最低限度的知识，可是有时候中介观念能把两端紧密地连合起来，而且概然性很明白，很强烈，使我们不能不同意它，正如我们底知识不能不跟着解证而来似的。意见底美点和功用正在于观察正确，并且确实估量各种概然性底力量，又从而把它们合拢在一块，选择出占优势的那一造来。

17 直觉，解证，判断——所谓直觉的知识就是在把两个观念直接比较后，人心对它们底契合或相连所发生的一种认识。

所谓理性的知识，就是在以一个或多个别的观念把两个观念联合以后，人心对那两个观念底契合或相连所发生的知觉。

所谓意见就是，人心在以一个或多个别的观念联合两个观念以后，只“相信”那两个观念是契合的或相连的，因为在这里人心并看不到那些别的观念和那两个观念底确定契合或相连，只看到它们底屡次的，常见的契合或相连。

18 文字底结果和观念底结果——由一个“命题”推出另一个“命题”来（就是用文字来行推论），虽然是理性底大部分工作，可是推理底主要工作还在于用第三个“观念”为媒，来找寻出两个观念间的契合或相连来。就如两所房子，我们虽不能把它并列在一块来度量它们底相等关系，可是我们可用码来发现它们是相等的。文字底作用只在它们是那一类观念底标记；至于各种事物自身底契合与否，虽然有其实存在的相状，可是我们亦只能借观念来知道这一层。

19 四种论证——在未完结这个题之时，我们不妨稍一论究人们在与他人推论时常用的那四种论证。他们用这些论证，或则企图要使人来相信自己；或则至少亦是想要折服他们，使他们平息其反辩。

第一就是所谓剽窃名言——第一就是要申说各人底意见。人们如果借其天才，学问，高越，权力，或其他原因，曾经在大众中博得美誉，获得令闻，

具有权威，富有尊严，则我们如果稍一贬抑其人底尊严，或怀疑其人底权威，那在别人认为是傲慢不逊的。别人如果都恭敬服从地接受了名作者底决定，则一个人对这种决定如果不肯径直服从，大众便容易以为他是太于高傲用事的。一个人如果固执自己底意见，以与从古传来的潮流相抗衡，或者与一些有名的学者，共认的作家相颉颃，则人们往往认他们是暴慢的。因此，人只要拿这一类的权威来支撑自己底教条，则他便以为自己应该获得胜利，而且别人如果要反抗那些权威，他会称他们为鲁莽的。我想这正可以叫做剽窃名言 *argumentum verecundiam*。

20 第二，就是利用无知——第二点，人们还常由另一条途径来驱逐他人，来使他人服从自己底判断，接受自己在辩论中的意见。这种途径就是要使对手承认自己所说的为证明，或者自己给对手举出一个更好的证明来。这种论证我叫它做利用无知 *argumentum ad ignorantiam*。

21 第三就是穷迫他说——第三条途径就是要从对方底原则或自白来求得结论，以其矛来攻其盾。这就是普通所谓穷迫他说 *argumentum ad hominem*。

22 第四就是所谓准事酌理——第四就是要利用知识或概然性底基础作为证明。我叫这做准事酌理 *argumentum ad judicium*。在四种论证中，只有这一种能启发人们，能使我们在知识之路上有所进步。因为（一）我之反对某个人，如果不是由于确信，而只由于恭敬，或其他原故，则那并不足以证明他底意见是对的。（二）我纵然不知道较好的一条途径，这亦不能证明别人就走了正途，而我应该跟从他。（三）一个人纵然告诉我说，我是错了，可是这亦不显得他就对了。我亦许谦怀若谷，不愿反对他人底信念；我亦许有所不知，不能来发现一个较好的证明；我亦许错了，另一个人亦许会指示我说，我是错了。这些情形诚然可以使我容易接受真理，但是它们却不能协助我来达到真理。真理是必须由证明和论证来的，光明是必须由事物底本性来的，并不能由我底厚颜，我底无知，或我底错误而来。

23 超乎理性，反乎理性，合乎理性——由前边所说的看来，我们可以凭猜想约略地把事物分为合理性的，超理性的和反理性的三种。（一）合乎理性的各种命题，我们可以凭考察自己底感觉观念和反省观念来发现它们底真理，并且可以借自然的演释知道它们是正确的，或可靠的。（二）超乎理性的各种命题，我们并不能凭理性由那些原则推知它们底真理或概然性。（三）反乎理性的各种命题，是与我们那些清晰而明白的观念相冲突，相矛盾的。就如唯一上帝底存在是与理性相合的。两个以上的上帝底存在是反乎理性的；死者底复活是超乎理性的。其次，所谓“超乎理性”，既然有两种意义，一层是指超乎概然性而言，一层是指超乎确实性而言，因此，我想所谓反乎理性有时亦可以有这两种宽泛的意义。

24 理性和信仰不是互相反对的——理性一词还有另一种功用，在那种功用方面它是和信仰相反的。这种说法虽然是很不适当的，可是习俗已经认定了这种说法，因此，我们如果反对它，或希望来改正它，那是很愚蠢的。不过我们不妨注意一下，信仰和理性不论怎样相反，可是信仰仍只是人心底一种坚定的同意。而坚定的同意，如果调节得当，又只有依据很好的理由才能赋与任何事物（这正是我们底职务），因此，它是不能和理性相反的。一个人如果没有信仰的理由，就来信仰，则他亦许会爱好自己底幻想；可是他并不是在找寻真理，服从造物主的，因为造物者所以给他以那些分辨的能力，

正是要使他应用它们，免于错误的。人如果不能尽其所能来应用这些能力，则他有时虽然亦许会遇到真理，可是他之所以得以不谬，只是由于偶然。我虽不知道，偶然的幸运是否能辩护他那种进行方法底不合规则，不过至少我确信，他对于自己所陷入的过错是必须要负责的。在另一方面，一个人如果能应用上帝所赐的光明和能力，并且诚心用自己所有的那些帮助和能力，来发现真理，则他已经尽了理性动物底职责，而且他纵然求不到真理。他亦会得到真理底报酬；因为一个人如果不论在什么情形下都要依照自己理性底指导来信仰或不信仰，则他已经指导好自己底同意，安置好自己底同意了。另一个人如果行事与此相反，他就触犯了自己底光明，误用了天赐的才能，因为上帝给他那些才具，只是为了追寻较明白的确实性，遵循较大的概然性。但是有些人们既然把理性和信仰对立起来，因此，我们在下一章中亦要照那个样子考察它们。

第十八章 信仰和理性以及其各自的范围

2 我们必须知道它们底界限——我们在前边已经说过，（一）我们如果缺乏观念，则我们必然得不到任何知识。（二）我们如果没有证明，则我们使得不到合理的知识。（三）我们如果缺乏明白的，决定的物种观念，则我们便不能得到概括的知识和确实性。（四）我们如果没有自己底知识，没有他人底证据，来安立自己底理性，则我们便不能得到概然性，来指导自己底同意。

我们既然提到这些事情，因此，我想我就可以把理性和信仰底界线分开。世界上许多纷乱，纵然不是由于人们不知道这层分别起的，至少许多激烈的争辩，和荒谬的错误，是由这种原因起的。因为我们如果不能解决自己应当在什么范围内，受理性底指导，什么范围内，受信仰底指导，则我们虽互相争辩，亦不能互相晓喻了宗教底道理。

2 信仰和理性的对立——我发现，任何教派，在理性所能指导他的范围内，是爱利用理性，可是在理性不能帮助他们时，他们却呼喊说，“那是属于信仰范围的，不是理性所能解决的”。但是他们既然没有立了信仰和理性底精确界线，那么一个反对者如果有同样的口实，则他们怎样能说服人呢？因为在关于信仰的一切争辩中，信仰和理性底界线是应当首先决定的。

因此，理性如果与信仰对立起来，则我底分别是这样的：就是，理性底作用是在于发现出人心由各观念所演绎出的各种命题或真理底确实性或概然性（这里所谓各种观念，是人心凭其自然的官能——感觉或反省——得来的）。

在另一方面，信仰则是根据说教者底信用，而对任何命题所给予的同意；这里的命题不是由理性演绎出的，而是以特殊的传达方法由上帝来的。这种向人暴露真理的途径，就叫做启示。

3 传说的启示并不能传来任何新的简单观念——第一点，我可以说，人没有一个受了上帝灵感的人可以借启示向别人传来他们所不曾由感觉和反省得到的任何新的简单观念。因为不论他从上帝亲手接受了什么印象，而他总不能用文字或其他标记把那些印象传达给他人。因为各种声音在作用于我们心中时，并不能引起别的观念，只能引起它们底声音观念。它们所以能在我们心中引起潜伏的观念来，只是因为我们常用它们来代替那些观念，而且它们所唤起的观念亦是限于以前就在那里存在的。因为所闻所见的各种文字只能在我们底思想中唤起它们常常标记的那些观念来，并不能引进完全新而为以前所不知的任何简单观念来。至于别的标记，亦都可以这样说，它们都不能向我们表示我们从未观念到的任何事物。

因此，不论保罗在神游第三天时，看到什么东西；不论他心中接受了任何印象，而他向别人所叙述的那个地方底情形只不过是说，那些事物是“人眼所不曾见，耳所不曾闻，心所不曾想的”。纵然上帝借其神力让一个人看到木星或土星上的一种具有六个感官的生物（人人没有否认地球上能有生物存在），并且在他心中印了那些生物由其第六感官所接受的印象，而那个人亦不能借文字语言在别人心中把那第六个感官所传达的观念产生出来，正如我们不能借文字底声音，在只具有四个感官而却完全不能视的人心中产生出颜色观念似的。因为我们底简单观念（它们是一切意念和知识底基础和材料）都完全依靠于我们底理性，就是都完全依靠于我们底自然官能，我们并不能

由传说的启示来接受到它们。在这里，我所说的传说的启示是有别于原始的启示的。所谓原始的启示，是指上帝在人心中所直接印入的印象，在这里是没有什么界限的；至于传说的启示则是指用文字语言向他人所传的那些印象而言的，亦就是指平常互相传达思想的那种途径而言的。

4 传说的启示虽可以使我们知道理性所能知的各种命题，不过它并不能给理性所给我们的那种确实性——第二点，我可以说，凡由我们的自然理性和观念所能发现出的那些真理，启示亦可以发现出来，传达出来，因此，上帝亦可以借启示向我们发现出几何中任何命题底真理来，正如人们应用其自然的官能自己来发现了那些真理似的。不过在所有这些事物方面，我们亦不需要启示，因为上帝已经给了我们以发现它们的自然的，较妥当的方法，因为我们如果由思维自己底观念而发现了各种真理，则那些真理一定比由传说的启示而来的真理较为确定一些。因为我们之知道这种启示原始是由上帝来的，永不能为我们之明晰地看到各种观念底契合或相连，那样确实。如果在很多年代以前就有启示说，三角形底三角等于两个直角，而且我如果相信那个传说，相信这个命题是曾经启示过的，我就可以相信这个命题底真理。但是我们如果一比较，一度量，两个直角底观念，和三角形三角底观念，则我们对这命题所有的知识会更为确定一些。关于感官所能知的各种事实，我们亦可以这样说。洪水底历史之传于我们，亦是由导源于启示的那些著述来的；不过我想任何人都不会说，自己对于洪水所有的知识，一如亲见洪水的诺亚 Noah 所有的知识那样确定而明白，一如自己当场目击时所应有的知识那样确定而明白。因为他虽然相信，这段历史是见于摩西受了灵感后所写的书中的，可是他这种信念并不能大于他底感官底信念，因为他如果亲自见到摩西写了这本书，则他底信仰更会大些。

5 启示如果反乎理性底明白证据就不能信教——我们如果凭直接的直观（如在自明的命题方面），或凭理性底明白演绎（如在解证中），明白知道各个观念间的契合或相连，而且我们如果又根据这些契合或相连，构成各种确实的命题，别我们便无须乎用启示帮助我们，来同意那些命题，来把它们接受在自己心中。因为知识底自然途径就能以把它们确定在心中，或已经把它们确定在心中。我们对任何事物所有的这种知识是最大不过的，它正可以比得上上帝底直接启示，而且我们纵然相信这是由上帝来的启示，而这种信念亦并不能大于我们底知识。任何东西都不能借启示一名摇动了明白的知识，或者在它与理解底明白证据直接冲突以后，让人来相信它是真的。因为我们在接受那些启示时所凭的各种官能底明据，并不能超过（纵然相等）直觉知识底确定性，因此，任何事理如果与我们底明白的，清晰的知识正相冲突，则我们万不能相信它是一种真理。就如一个物体底观念和一个地方底观念是很明白符合的，而且人心亦明白地看到它们底契合，因此，如有一个命题说，一个物体同时在两个地方存在，别它纵然妄以神圣的启示为护符，我们亦永不能同意它。因为我们纵然明知（一）自己在以此命题归于上帝时，并没有自行欺骗，虽然明知（二）自己在正确了解这个命题的，可是我们更可以凭自己底直觉知识明知同一物体不能同时在两个地方存在。因此，任何命题只要和我们底明白的直觉的知识相冲突，则我们便不能把它作为神圣的启示，而以启示所需要的同意加以同意，因为这样我们就会把一切知识、明证和同意底原则和基础都摇动了；如果可疑的命题代替了自明的命题，确知的东西让步于容易错误的东西，则真理和虚妄底差异就泯灭了，信仰和怀疑

底界限亦就消除了。各种命题如果抵触了我们所明白观察到的观念间的契合或相连，则我们万不能说它们是属于信仰的事情。它们不论借启示底名义，或借任何别的名义，都不能引动我们底同意，信仰并不能使我们承认与知识相反的任何事物，因为信仰虽然建立于上帝底证据，而且他在启示任何命题时不能撒谎，但是我们虽相信这个命题真是神圣的启示，可是这种信念并不能超过我们底知识。因为我们所以确知那个命题之为真实，全是因为我们知道那个命题是上帝所启示的，不过我们所假设为启示出的那种命题如果与理性或知识相反，则我们所知的那种启示正是很有疑问的。因为我们不能设想上帝——仁慈的造物主——何以会把虚妄的命题传授给人们，使它来把他自己所给我们的知识底一切原则和基础都推翻了，使我们底一切官能都无用了，使他底最神妙的作品——人底理解——都毁灭了，并且使人处于少光明，缺指导的地步，比要神随形灭的禽兽还更可怜。因为人心如果只分明知道自己理性底原则，而且它对于神圣启示所有的知识并不比那种知识更为明白，或者还不及那样明白，则它万不能离弃自己理性底证据，而让步于一个启示出的命题，因为那种启示并不比那些理性的原则更为明白。

6 传说的启示，更不能连反理性底明白证据——在这种范围以内，即在直接所受的原始启示中，一个人亦是运用自己底理性，并应当服从自己底理性的。至于别的人们如果不妄谓自己受了启示，而且他们如果只是被人命令来服从他人，并接受（由文字或语言所传来的）向他人所启示出的真理，则理性更有重要作用，而且是唯一指导我们接受那些真理的东西。因为属于信仰的事体既然只是神娶的启示，而不是别的，因此，所谓信仰（就是平常所谓神圣的信仰）只能涉及于披认为由神所启示出的那些命题。因此，人们如果以启示为信仰底唯一对象，他们怎样能够说我们之相信某书中的某一命题为神圣的灵感，乃是信仰底事情，而非理性底事情；只有他在受了启示，知道书中的某个（或全体）命题是由神圣的灵感所传来时，才可以如此说。如果没有那种启示，则我们是否相信那个命题或那部书为神圣的权威，那并不是信仰底事情，而只是理性底事情。我们只有运用自己底理性，才能同意它，而凡与理性相反的东西，理性又是不能允许我们相信的；理性所视为非理性的东西，它是从不会加以同意的。

因此，在各种事物方面，我们只要根据自己底观念得到明白的证据和上述的那些知识原则，则理性便成了当然的判官。至于启示，则在它和理性相契时，固然可以证实理性底意旨，可是在它和理性不相契的情节下，并不能减弱理性的命令。我们只要有理性底明白判断，则任何相反的意念，亦不能借信仰底名义，来使自己抛弃那种判断。

7 超理性的事物——不过，第三点，我们可以说，有许多事情，我们对它们只能有很不完全的意念，或者全无意念；而且有些别的东西，我们也并不能源自己官能底天然功用，来知道它们底过去的，现在的，将来的存在。这一类事情既然不是我们底自然能力所能发现出的，而且是超乎理性的，因此，当它们启示给我们时，它们就成了信仰底固有对象，就如说，有一部分天使曾经背叛上帝，失掉乐土，死者要起来、复生等等事情，都不是理性所能发现的，而且它们纯粹是信仰底事情，理性并与它们直接无关。

8 有些事物在启示以后，虽不与理性相反，可是它们亦是信仰底事情——上帝虽然给了我们以理性之光，可是即在我们底自然才具能给我们以或然决定的那些事情方面，他仍然可以自由供给我们以启示底光亮。而他的手并

未受了束缚。因为这种缘故，上帝如果肯给我们以启示，则他底启示必然要否认了理性底或然推想。因为人心既然不能确知它所不能明知的那些事情底真理，只能服从一种近似的概然推测，因此，它必须同意于那样一个证据才是，因为它坚信那种证据是由不会错误，不会欺骗的神明来的。不过要来判断它之确为启示，而且要来判断表示启示的那些文字底意义，那仍是理性底职务。因此，任何被假设为启示的事情，如果同理性底明白原则相反，如果同人心对自己明白而清晰的观念所有的明显的知识相反，则我们必须听从自己底理性，因为这事情正是属于理性底范围的。因为一个人纵然知道，与自己底明白原则和明显知识相反的那个命题是由神圣所启示的，或者知道自己已经正确地了解了传达启示的那些文字，可是他更知道相反的说法乃是真的，而且前一种知识万敌不过后一种知识的确实可靠。因此，他必须把那个命题当做理性底事情而加以考察，万不能不加考察，就把它当做信仰底事情，而吞咽下去。

9 在有些事情方面，我们底理性如果不能判断，或者仅能有或然的判断，则我们应当听从启示——第一点，所启示的任何命题，我们底心如果不能借其自然的官能和意念，来判断它底真理，则那完全是信仰底事情，而且是超乎理性的。

第二点，人心如果能由其自然官能底功用，借其自然获得的一些观念，来决定，来判断各种命题，则那些命题可以说是理性底事情。不过有一种差异就是有些命题，人心并不能十分确知它们，它只能根据概然的根据，来相信它们底真理（在这种情形下，相反的命题或者是真的，虽然这样毁灭不了知识底明白确实性，亦并不能推翻了一切理性的原则）；在这种概然的命题方面，明显的启示应该来决定我们底同意，即使它与概然性相反。因为理性底原则如果不能证明一个命题是真是伪，则明显的启示应该来决定，因为启示也正是另一条真理底原则和同意底根据。因此，在这里这种启示，就成了信仰底事情，而是超乎理性的，因为在那种特殊情形下，理性既不能超乎概然性以上，因此，信仰就该来行决定，启示就该来发现真理是在那一面的。

10 在有些事情方面，理性如果能供给确定的知识，则我们应该听从理性——信仰底领域应该以上述程度的为限，在那个限度内，它并不至毁灭理性，或阻止理性的。因为由一切知识底永久泉源新发现的真理并不至捐毁，搅扰理性，只能扶助理性，促进理性。凡上帝所启示的都是确乎真实的，我们并不能怀疑它。这正是信仰底固有对象。不过它究竟是否是神圣的启示，则只有理性能来判断；而理性呢，它又不使人心接受较不明显的事物，而排斥较明显的事物，亦不使它只相信概然性，而把知识和确实性忽略了。我们纵然明知一种传说的启示是由神圣根源来的，而且它所用的文字正如我们所接受的那样，它所有的意义，正如我们所了解的那样；可是这种知识并不如理性底原则那样明显，那样确定。因此，任何东西只要和理性底显见的、自明的命令相冲突相矛盾，我们就不能说它是不与理性相干的一种信仰底事情，而且纵有人如此主张，我们亦不该同意他。任何神圣的启示自然都应该范围我们底意见、偏见和利益，而且我们应该充分地相信它。不过我们底理性虽然这样服从信仰，可是这并取消不了知识底界石；这并不是足以摇动理性底基础，我们仍可以应用我们底官能，以求得上天原来赋给它们时的目的。

11 信仰和理性之间如果不划一条界限，则我们便不能反驳宗教中的狂热或妄诞——信仰和理性底领域，如果不为这些界限加以分划，则在宗教的事

理方面，理性便完全无立足的余地。照这样，则我们亦就不必责骂世界上各种宗教中那些狂妄的意见和礼节了。因为使人类陷于热狂互相歧视的各种宗教，所以有了许多荒谬的情节，我想多半是由于人们夸张信仰，以来反对理性的缘故。因为人们如果习于一种意见，以为在宗教的事理方面，不论它们怎样显然与常识、与一切知识底原则相冲突，我们亦不能求商于理性，他们就已放纵自己的想象和迷信了。他们既然竭尽迷信底能事，因此，他们就在宗教方面发生很奇特的意见，很荒谬的行为，使一个好思的人不能不惊异其愚昧，而且以为他们那样，不但是伟大全知的上帝所不能喜悦的；而且就在清醒而良善的人看来，亦是很可笑，很可厌的。因为这种缘故，那本该使我们有别于禽兽，本该特别把我们当做理性动物看，使我们高出于生畜之上的宗教，反而使人往往成为最无理性的，而且比畜类还要愚蠢。人常说，“我所以相信，正因其不可能”。这话，在一个好人方面虽亦可以算做热心底表现，不过人们如果用这个规则来选择自己底意见和宗教，那就太于危险了。

第十九章 狂热

1 真理之爱是必要的——任何肯认真探求真理的人，首先就应该使自己底心发生一种爱惜真理的心。因为不爱真理的人并不肯费心来追求它，而且在失掉真理时，亦并不觉得可惜。在学界中没有一个人不自命是爱真理者；而且任何有理性的动物，我们如果以为他不爱真理，则他一定会见怪你。虽然如此，可是我们可以正确地说为真理而爱真理的人毕竟是很少数的，即在那些自命为爱真理的人们方面，亦是如此的。不过一个人怎样才能知道自己真是爱真理的，那乃是值得研究的一件事，不过我想真正的真理之爱，有一种无误的标记，就是，他对于一个命题所发生的信仰，只以那个命题所依据的各种证明所保证的程度为限，并不超过这个限度。不论谁，只要一超过这个同意底限度，则他之接受真理，并非由爱而接受，他并非为真理而爱真理，他是为着别的副目的的。因为一个人所以确知一个命题是真实的，只是由于他对它有所证明（除了自明的命题），因此，他对那个命题所有的同意程度，如果超过那种确知的程度，则他底过分的信仰，一定在于别的情感，而非由于他底真理之爱。不论我在何种范围内确知一个命题是真的，我底真理之爱一定不会使我对它的同意超过那个范围，这个正如我在确知一个命题为不真时，我底爱真理的心不能使我同意那个命题似的。倘或不如此，则我之爱真理，正是因为其有不真的可能性或概然性了。任何真理，如果不以自明的强光，解证的力量，来盘踞人心，则能使我们同意的各种论证就只有能使那种真理成为可靠的那些证据和尺度，而且我们对那种真理所有的同意，亦只应以那些论证在理解中所提示的证据为衡。我们对一个命题所赋的信任或权威，如果超过了它从支撑它的那些原则和证明所得到的，则我们已经说不上是为真理而爱真理了。不过真理既然不能因为人底情感或利益而增加其明显性，因此，真理也并不能因为它们而添了色彩。

2 爱命令他人的心理是由何来的——人们因为有了这种偏颇不良的判断，所以他们就爱尊横地发布自己的命令，狂放地支配他人的意见。因为一个人既然欺骗了自己底信仰，他不是很容易来欺骗他人底信仰么？一个人在对自己时，他的理解还不曾习于论证和确信，那么你还能希望他在别人面前，有了论证和确信么？因为他已经捐毁了自己底官能，凌虐了自己底心理，并且把真理所有的特权侵犯了，真理的特权，就在于用它自己底权威，来支配人底同意（那就是说，我们底同意，是必须和真理底明白性成比例的）。

3 狂热底势力——在这里，我可以冒昧考察一下同意底第三种根据。这就是所谓狂热。在有些人方面，狂热亦同理性和信仰有相同的权威，而且亦一样被他人所信托。所谓狂热就是要排弃理性，在本无启示处，妄来建立启示。结果，它就把理性和启示都排除了，而以一个人脑中的无根据的幻想来代替它们，并且把那些幻想作为自己意见和行为底基础。

4 理性和启示——理性乃是自然的启示：永恒的光底天父，和一切知识底源泉，就借理性把人类底自然官能所能达到的一部分真理传达给他们。启示乃是自然的理性，理性在这里，只是为上帝所直接传来的一套新发现所扩大，不过那些新发现仍待理性来证实其为真实，就是理性要借各种证据来证明它们是由上帝来的。因此，人如果取消了理性，而为启示让路，他就把两者底光亮都熄灭了。他这种做法正好象一个人劝另一个人把眼睛拔了，以使用望眼镜来观察不可见的星体的辽远光亮似的。

5 狂热底由来——人们如果要依据直接的启示来建立自己底意见，来规范自己底行为，则比依据严格的推论要容易的多，顺利的多，因为严格的推论是既令人麻烦，又不常成功的。因为这种缘故，所以有的人们就爱妄谓自己得了启示，并且相信自己底行为和意见是特别受上天底指导的。尤其在他们不能用寻常的知识方法和理性原则来解释自己底行为和意见时，他们更有这样的信念。因此，我们就见，往古来今，忧郁而虔诚的人们，自夸和自信太过的人们，就以为自己胜于别人，以为自己独能同上帝有更密切的来往，独能得到上帝底更大的宠爱；因此他们就自诩自信，以为自己和神明有直接的沟通和圣灵有不时的来往。我亦承认，上帝能够由光底泉源直接把光线投在人心中，以来启发人底理解，而且他们都知道，这是上帝所应许过的；既然如此，那么只有依靠他的那些特殊的选民，最有权利来希冀这种启示了。

6 狂热——他们底心理既然有了这种倾向，因此，任何无根据的意见，只要在他们底想象上有了强烈的印象，他们就会以它们是由上帝之灵而来的光明，而且是有神圣的权威的；而且任何奇特的行为，他们只要有实现它的强烈倾向，他们就会说，那种冲动是上天底命令或指导，而且是应该服从的。他们以为那是上天所下的命令，他们来执行它是不会错误的。

7 我所说的狂热原本就是这样的，它虽然不曾建立在理性或神圣的启示上，而是由兴奋的或傲慢的脑中的幻想来的，因此，它只要一立住脚，它就比理性和信仰还更能影响人底信念和行动。人们往往是最急迫不耐地服从他们自己底冲动的，而且一个人如果整个被一种自然的运动席卷以去，则他的行为更会有力起来。一种强烈的想象如果超出于常识之上，脱离理性底一切束缚，反省底一切阻力，并且升到神圣权威的地步，则它在我们底性情和心向相拍合时，便会成功为另一条新原则，把全体席卷以去。

8 人往往把狂热误认为真见实感——人们由狂热所发生的各种奇怪的意见，和狂妄的行为，虽然已经足以警戒他们，不要采取这种错误的原则（它是最容易使人在意见和行为方面发生错误的），可是人们往往因为喜爱奇特的事情，而且觉得受了灵感，超出于寻常的知识途径，乃是一种光荣，因此，他们如果一进入这种直接启示底途径，便再难以挽回，因为他们已经可以不事搜求而得到光明，不需证明而得到确知了；这种情形不是很能满足他们底懒散、无知和虚荣么？理性是不能支配他们的，他们已经超过理性了；他们已经看到注入于自己心中的光明，而且他们是不会错误的。那种光明正如光明的日一样明白，一样可见，它自己就指示出自己来，它只需要自己底证据，并不需别的证明；他们觉得上帝底手在自己心灵中转动着，觉得圣灵在其中跃动，而且他们底感觉是不会错误的。因此，他们使可以自己维系自己，并且相信，理性在他们所觉所见的事物方面是完全无能为力的。他们所分明经验到的，并不容怀疑，亦无需乎试验，一个人如果要求人来给自己证明：光是在照，他是看见了光，那不是很可笑的么？只有光自己能证明自己，别的东西并不能给它证明。圣灵只要在自己心中带来光明，它就会把黑暗驱除掉。我们看到它，正如我们看到午时的太阳一样，并不用理性底微光来指示我们。由上天来的这种光明，本是强烈，明白，纯洁的，它本身就可以解证它自己。我们若以自己幽暗的光明，——理性——来考察天光，那就无异于借萤火底微光来发现太阳了。

9 这便是这些人们底说辞：他们所以相信，正因为他们相信；他们底信念所以是正确的，正是因为他们坚持这种信念。因为我们如果把他们所说的

真见实感等等比拟之词去掉，则他们的说辞所剩的意义只不过是这样的。不过这些比喻极度欺骗了他们，它们对他们成了确知，对他人成了解证。

10 狂热怎样可以被发现出来——不过我们可以稍为清醒地考察一番这种内在的光明，和他们所极其信赖的这种感觉。他们说，自己有明白的光亮，而且自己分明“看见”这一层；他们有一种光明的感觉，而且自己分明“感觉”到这一层。他们并且相信，这是无可争辩的。因为一个人如果说他自己看见什么或感到什么，别人并不能否认他所说的话。不过我可以问，这种视觉是指人们看到一种命题底真理说呢？还是指人们看到，它是由上帝所来的一种启示呢？再说到这种感觉，则我亦可以问，它是指人们感到有一种行为的趋向呢？还是指人们感到上帝之灵促动那种趋向呢？这是两种全不相同的知觉，而且我们如果不愿自欺，则我们必须仔细分辨它们。因为我虽然知道一个命题底真实，可是我亦许不知道它是由上帝直接所启示的。我虽然知道几何中一个命题底真实，可是我亦许不知道它是一种启示。不但如此，我纵然知道，这种知识不是由自然途径来的，而且可以断言它是启示出的，可是我并不一定知道它是由上帝所启示出的。因为有些精灵虽然未受到神的委托，亦能把那些观念在我们心中刺激起来，亦能把它们安置在适当的秩序内，使我们看到它们底联系。因此，我虽然觉得不知如何有一个命题来在我心中，可是这并不就是说，我知道它是由上帝来的；更不是说，我十分相信它是真的，它是由上帝来的。不过他们虽然叫它为“光”和“见”，可是我想它顶多只是一种信仰和信念；而且他们所误认为启示的那个命题，他们亦并不实在知道它是真的，只是相信它是真的。因为人如果知道一个命题是真的，则启示便无功用；而且我们并不易存想，一个人既然知道一件事，为什么还要启示给他。因此，人们如果只相信一个命题是真的，而却不知道它是真的，则不论你如何叫它，它总不是“见”，而只是“信”。真理进入人心的途征就有这两条，它们是完全有差导的，并不能互相混同。我所见的，我可以根据事物本身底明显性，知道它是如此的。我所信的，我只是根据他人底证据权设它是真的。不过我仍得知道，确有这种证据，否则我如何可以相信呢？我必须知道，它是上帝所启示给我的，否则我便一无所见。那么现在的问题就是，我如何能知道，这确是上帝向我所启示的；我如何能知道，这个印象是由圣灵印在我心上的，而且我是应该服从它的？我如果不知道这一层，则我底确信不论强到什么程度，它总是没根据的；而且不给我自夸得到什么光明，那亦只是狂热。因为我们所假设为启示出的那个命题，纵然是分明真实的，是显然可靠的，或者由知识底自然途径说是无法确知的，可是我们这里必得需要一个根据充分而且显然真实的命题，这个命题就是：“它确是为上帝所启示的，而且我所认的启示，确乎是由上帝印入我心中的，并不是别的精灵在我心中所灌注入的一种幻觉，或由自己幻象所生起的一种幻觉。”我所以要求这一层，乃是因为我想，这些人所以认一种命题是真的，只是因为他们假设它是由上帝而来的一种启示。既然如此，那么他们不当考究，他们依靠什么根据，来假设它是由上帝所启示的么？他们如果不考察这一层，则他们底信仰只不过是一种妄断；而且使他们眼花撩乱的这种光明亦只是一种鬼火，只足以领导它们来回转圈。它之所以为启示，正是因为他们坚信它是如此的；他们所以相信它，正是因为它是一种启示。

11 在狂热方面，我们并不能明显地看出，命题是由上帝来的——在神圣所启示出的一切事物中，我们只要知道它是由上帝来的一种灵感，那就是了，

并无需乎别的证明。因为他不会欺骗，亦不会被欺的。不过我们究竟怎样知道，某个命题是由上帝注入于我们心中的一种真理呢？我们怎样能知道，那个真理是由他启示于我们，而为我们所应当相信的呢？在这里，狂热并没有它所自夸的那种明显性。因为狂热的人自夸已经得到光明，而且他们说，借此光明他们已经得以顿悟，得以知道或此或彼的真理。不过他们所以知道它是一种真理，一定不外两条途径，或则凭借它在自然的理性前所显示的自明性，或则凭借能证明其为真的一些合理的证据。

不过他们不论由那一条途径，知道它是真理，我们都一样可以说，他们之假设它是启示，实在是白费的。因为他们所以知道它是真的，仍只是同别的任何人知道它是真的一样，他们都是由普通途径知道它是真的，并无需乎启示底帮助。因为未受灵感的人们所明悟的任何种真理，都是由此途径，进入人心，确立在那里的。他们如果说，他们所以知道它是真的，只是因为它是由上帝来的启示，那么他们底理由是很好的，不过我们又可以问，他们怎样得知它是由上帝而来的启示呢？他们或者说，他们是凭借它所带来的光明，因为那种光明在他们心中照耀闪烁，不是他们所能抗拒的。不过我可以请他们考察考察，这种答复是否比我们前边所说的稍为好些；他们这种答复还不是等于说，它之所以为启示，正因为他们坚确地相信它是真的么？因为他们所说的光，只不过是他们心中一种坚固而无根据的信念，他们不过相信它是真的罢了。因为他们所以相信它是真的，并没有理住的明证确据，这一点是他们所承认的。因为若是这样，则他们之接受它，就是因为不当它是启示，而只依靠于他们接受别的真理时所依的普通根据了。如果他们所以相信它是真的，只是因为它是启示，可是他们所以知道它是启示，亦并没有别的理由，只是因为自己充分相信它是真的，那么他们所以相信它是启示，只是因为自己充分相信它是启示了。我们若以此为根据来进行，则不论在教条或在行动方面，都是不妥当的。我们如果认自己底幻想为自己底崇高的唯一的指导，而且我们所以认某个命题为真实，某种行为为正直，只是因为自己如此相信，那么，陷自身于谬行，错见的，还有比此更容易的方法么？我们底信念虽强，那也完全不能证明它是正直的；弯曲的东西，亦正可以同直的东西一样坚硬，一样不屈；而且人们在错误方面，亦可以和在真理方面一样专断，一样肯定。若非如此，则纷纭的党派如何会有了那么多不可控制的热烈信徒呢？因为人虽然以为自己心中有一种光明，可是它在这种情形下只不过是强烈的信念，因此，我们如果以为这种光明就可以指明，它是由上帝来的，那么各种相反的意见，都正可以配称为灵感了。那么上帝不但是众光之父，而且成了各种互相反对的光之父，使人陷于纷歧错杂的途径中了。无根据的确信如果能证明任何命题是一种神圣的启示，则互相矛盾的各种命题都可以成为神圣的真理了。

12 坚确的信念并不足以证明任何命题是由上帝来的——坚确的信念如果成了信仰底根据，相信自己为是的心理，如果成了真理底论证，则上述的情形是不可避免的。圣保罗在杀戮基督徒时，亦相信自己底做事是对的，亦相信他自己负着这种使命，亦相信他们是错的。不过错误的是他，而不是他们。善人亦是不能免于错误的，他们有时亦会把错误认为神圣的真理，以为它们是在自己心中极其光明地照耀着的，因此，他们亦会很热心地卫护各种错误。

13 人心中的光究竟是什么——人心中的真正光亮，只是任何命题所含的明显真理；它如果不是一个自明的命题，则它所有的一切光明都只是由它所

依的那些证明底明显性和妥当性来的。要说理解中有别的光明，那只有使我们进于黑暗，只有使我们落在黑暗王子底权力内，只有使我们甘心受骗，甘心相信谎言。因为坚确的信仰如果是指导我们的光明，那么我就问，人们怎样能分别撒但底欺骗，和圣灵底感动呢？撒但亦一样可以变成一个光明底天使。受了这个晨光之子底领导的人，亦正可以如真受了圣灵感动的人一样，来满意那种光明，来充分相信，它们是被上帝之灵所感动的。他们会信仰它，喜悦它，而为其所支配。他们底强烈信仰如果可以成为判官，则没有人比他们更确定，比他们更合理了。

14 启示是必须为理性所判断的——因此，人如果不甘心自陷于狂妄的错误和欺骗，则他应该一考察领导他的这种内心光明。上帝在造先知时，并不曾毁坏了人；他仍然使人底官能保持其自然的状态，使他能够判断他所受的灵感是有神圣根源来的不是。他虽然以超自然的光来照耀人心，可是他并不熄灭了自然的光。他如果想使我们同意任何命题底真实，则他或则用自然理性底寻常方法，来证明那种真理，或则凭他底权威来表明它是我们应当同意的一种真理，而且他会以理性所不能误认的一些标记，使我们相信那种真理是由他来的。因此，在任何事情方面，我们都必须以理性为最后的判官和指导。不过我底意思并不是说：我们必须求助于理性，必须考察上帝所启示出的命题是否可以自然原则所证明，而且在不能证明时，我们就当排斥了它。我底意思乃是，我们必须依靠理性，必须借理性来考察那个命题是否是由上帝而来的启示；理性如果发现它是由上帝所启示出的，则理性会拥护它，一如拥护别的真理似的，因此，理性亦就会把它做为自己底一道命令。我们如果只依据信念底强度来判断信念，则凡能澈底激动我们想象的任何意想都可以成为一种灵感。因此，理性如果不依据各种信念自身以外的东西，来考察各种信念底真理，则灵感和幻觉，真理和虚妄。都将互相混同而不可分别了。

15 只有信仰并不能证明启示——这种内在的光明，或我们所认为由灵感而来的任何命题，如果与理性底原则相契合，或与上帝底文字语言（就是证明过的启示）相契合，则我们底理性会保证它，我们亦可以坦然地认它为真的，并且在我们底行动和信仰方面依它为指导。如果它不能为这两条规则所证明，则我们便不能把它视为启示；甚至也不能视它为真的；在这种情形下，我们必须除了空空相信其为启示以外，还当有别的标记，来证明它是启示。因此，我们常见古时的圣人们，在受了上帝底启示时，必不能只在自己心中有这种信仰底内在光亮，此外还必须有一些别的东西，证明它是由上帝来的。他们虽亦相信那些启示是由上帝来的，可是他们还有外面的标记，使他们相信那些启示底发动者。他们在从事于教导他人时，亦被上天赋了一种能力，用以证明自己由天所受的那种委任是真实的，而且他们还可以借着有形的标记，来建立他们使命底神圣的权威。摩西在去埃及前并非只在心中感到一种冲动，要想去法老 Pharaoh 那里，把自己底弟兄们带出埃及；他除了这种冲动以外，还另有一种外面的标记。他曾见到灌木着了火，可是并不曾烧毁，而且有声音从其中传出来。不过他仍以为这还不足以给予他以充分的权威，使他负着那种使命前进。一直到上帝用另一种神迹，把他底杖变成蛇，使他相信自己亦有权力来在他所要找寻的人们面前复现那种神迹，来证明他底使命——直到了这时，他才敢自信起来。又如几登 Gideon 虽然受了天使底命令，要把以色列人由米甸人 Midianites 手里救出来；可是他还要一个标记，才能相信他底使命是由上帝来的。在古代先知们方面所看到的这些例证，很

足以证明，他们并不以为，离了别的证明，单有自己心中的内在视觉或信念，就可以证明那是由上帝来的。——自然圣经上亦没有到处告我们说，他们需要这一类的证明。

16 不过我虽然如此说，可是我仍然承认，上帝有时并不用特殊的标记，就可以直接用圣灵底影响来启开人心，使他们了解某些真理，并且刺激他们发生某些好的行动。不过即在这些情节下，我们也有理性、圣经和无误的规则，可借以知道它是否是由上帝来的。我们所接受的真理如果契合于圣经中所说的启示，我们底行动如果契合于正确理性（或圣经）底命令，则我们如认它们为真实的，合理的，那亦并无危险；因为它纵然不是由上帝来的直接启示，虽然未曾在我们心中有特殊的作用，可是我们仍然确信上帝在真理方面所给我们的启示足可以保证它。不过我们自身的私人信念纵然有力量，亦不足以保证它是由上天来的光明或运动，只有记述上帝语言的文字，或一切人所共有的理性底标准才能有这一层保证。任何行动或意见如果契合于理性或圣经，则我们可以看它是有神圣的权威的；不过我们自己底信念却不能给它以这一层烙印。我们底心向纵然十分喜爱它；不过那只足以指示出它是我们自己底爱儿，并不足以证明它是上天底产儿，并不足以证明它是由神圣而来的。

第二十章 谬误的同意或错误

1 错误底原因——知识底内容只是明显而确定的真理，因此，错误则不是知识底过失，而是判断力底误认，判断力所以有些错误，乃是因为它同意于不真实的事理。

不过同意既然根据于可靠性 likelihood，而且我们同意底固有对象和动机既在于概然性；而且那种概然性又是由前几章所述的条件而成立的，那么我们就可以问，许多人们底同意为什么会与概然性相反呢？各种意见之互相矛盾是最明显不过的一件事，而且我们分明看到，一种事情，在此一个人也许完全不相信，在另一个人也许仅仅加以怀疑，在第三个人也许就深信固执起来。这种情形所以发生的原因虽多，可是我们可以把它们归为四种。（一）是由于缺乏证明。（二）是由于没有应用证明的能力。（三）是由于没有利用它们的意向。（四）是由于计算概然性的度量错误。

2 第一，由于缺乏证明——第一点，我所谓缺乏证明，并不只是单说缺乏那些根本不存在，根本得不到的证明，而且亦是说，缺乏那些本来存在，本来可以得到的证明。因此，人们如果缺乏便利或机缘，不能有各种实验和观察，以来证明任何命题；或者他们没有适当的机会来考察并搜集他人底证据，那他们就是缺乏证明的。人类底大部分都是处于这种情形的；因为他们终身劳役，受制于可怜生活底必然性，不得不消耗其生涯，以来糊口。这些人们不但在幸运方面苦无机会，即在知识和研究方面往往也是一样。他们底全部时间和辛苦既然都消耗了去，以求平息枵腹底空鸣，饥儿底哭泣，那么他们底理解亦只有空空如也了。一个人既然耗其毕生底时间于烦重的职业中，则我们很难希望他知道世界上纷纭的事情，正如一匹驮货的马日日被人赶赴市上，一来一往，只经过狭窄的巷子和污秽的路途，不能明白那个地方的地理似的。一个人如果缺乏闲暇，书籍，语言，和与众人谈话的机会，则他休想来搜集本来存在的那些证据和观察，以来构成人类社会中所认为最重要的许多命题（或大多数命题）。他在这种情形下，并不能找到充分的必需的信念根据，以建立他底一套信仰。因此，有许多证明，虽是别人所信赖的，而且是确立那些意见所必需的条件，可是人类大部分，因为不可免的自然状况和人类的社会组织，却完全不知道它们。大部分人类既都要竭力谋生，因此，他们再无暇晷，在学问方面做那些繁重的研究。

3 人或者反对说，“缺乏证明的那些人们便怎样呢？”现在要答复这一点——那么我们该怎样说呢？大部分人类会因为谋生底必然性，完全不知道与他们有切身利益的那些事情么（这些事情，人是容易问到的）？大部分人类，除了偶然和盲目的机遇，就再没有别的东西来指导他们来求得幸福或苦难么？各国中通行的意见和众所仰望的导师，足以为充分的明证和保障，使人人来孤注一掷地赌上自己底级大利益，甚或至于永恒的幸福或灾难么？在基督教国中和回教国中，人所受的教训既然不一样，那么我们还能认那些教训都是确定的神示和真理底标准么？一个穷苦的乡人，只因为有幸运生在意大利，就永远幸福么？一个日工，只因为运气不好生在英国就该必然受罪么？这些话是人所容易问到的，不过我现在且不考察这一层。但是我可以这样说，照他们底说法虽然他们可以随便相信这些意见中任何一种是真的，可是他们究竟应该承认，上帝所给与人的官能已经足以在他们所走的途径中指导他们；他们只要在余暇的时候，肯认真运用自己底官能就是了。无论谁都不至

于把所有时光都谋了生，却没有闲暇来思想自己底灵魂，来使自己在宗教底事情方面有所开悟。人如果在这一件大事上亦曾经专心，一如其在关系较小的事情上一样，则人们都不会完全受了生活必然性底支配，都会节省出许多空时来，来促进自己在这方面的知识。

4 人民是受了阻碍，不能自由研究的——命途艰难的人们固然受了限制，不易有所进步，有所开悟；可是有一些人幸运虽大，虽然可以得到许多书籍和必需品，以来扩清疑虑，发现真理，可是他们仍被本地底法律所圈困，护卫所监视，不能来自由有所探求，因为在上者底利益正是要使人愚无所知，免得人们知识多了，对于自己信仰减少了，因此，这些人比起我们方才所说的那些可怜的劳动者，一样没有机会和自由来充分考察，而且还有过之无不及。他们底地位虽然高大，可是他们仍陷于狭隘的思想中，而且在应该最自由的理解方面亦受了限制。在各地地方当局者如果没有知识而想传布真理，而且人们如果妄被吓迫来信从当地的宗教，并且把各种意见吞咽下去，则人们底理解是最会受了限制的。这正如无知的人民吞咽了庸医底丸药似的，他亦不知道，它们是怎样做的，他只相信它们能治病。不过信仰不能自由的人们，比这般愚民还要可怜。因为愚民们还可以自由选择他们所信托的医生，而这般思想不自由的人们却不能不吞咽他们所本不愿吃的东西。

5 第二点，由于缺乏技能，不能利用各种证明——第二点，人们如果没有技巧来应用关于概然性的各种证据，如果在自己底脑中不能进行一长串的推论，如果不能精确地衡量各种相反的证明底优势，并且把各种情节都观察到，则他们便容易同意于不可靠的论据。有的人们只能用一次三段论法，有的人们只能用两次三段论法，有的人们只能稍进一步。这些人们并不能永远观察出最有力的证明是在那一面的，而且亦并不能永远依从本身比较可靠的意见。任何人只要同其邻居一相接谈，他就会相信，各种人们在理解方面是有很大的差异的；他亦不必到卫土特敏士特教堂，或交易所，济贫院或疯人院，就可以分辨出这一层差异来。智慧方面这种很大的差异，亦许是由于思维器官底缺陷，亦许是因为那些官能因废弃而迟暗或难调顺，亦许是因为人底灵魂中天然有一种差异（如有些人所主张的），亦许是因为这些原因底一部或全部，不过我们在这里并不来考察这一层。我们只是分明看到，在人底理解，了悟，推论方面，委实有很大的差异，因此，人们正可以说（这并于人类无损），在某些人之间理解底差异，正如在人和某些畜类之间理解底差异似的。不过要研究这种情形是怎样来的，则事情虽属重要，可是对于我们现在的题旨，尚非必需的。

6 第三点，因为没有运用各种证明的意向——第三点，此外还有另一种人，他们所以缺乏证据，并不是因为自己得不到证据，乃是因为他们没有运用它们的意向。这般人俩虽然有财富和闲暇，虽然不缺乏天才和其帮助，可是他们并不曾因此稍占便宜。他们有的人因为热心追求快乐，或不断地劳于操作，所以就把思想用在别方；有的人因为懒惰疲乏，或特别厌恶书籍、研究和沉思，因此，他们都不去认真思想；有的人们又恐怕公平的探求不利于最合他们偏见、生活和计划的各种意见，所以他们不经考察便安心信任他们所认为方便而时髦的议论。因此，大多数人对于其所应知的概然知识，便终身一无所知，更不能加以合理的同意；实则那些概然知识正是在他们底眼界以内的，他们一把眼转向在它们身上，就看到了。不过我们知道，有些人如果觉得某封信是报告坏消息的，则他们往往不愿意读它；此外，我们还知道，

有些人因为有理由恐怕自己底事业境况不良，也每每不肯清算自己底帐目，甚或不肯思想自己底财产。那些富有时产，有闲暇来促进自己理解的人们，究竟怎样自足于懒散无知，那是我不能说的。不过我想，人们如果尽数消耗自己底收入，以来装饰自己底身体，却不肯用钱来获得知识底工具和帮助，则他们亦就太看轻了自己底灵魂了。因为他们虽尽心来使自己底外表整齐洁净，以为粗衣破裳是很可怜的，可是他们却安心使自己底心灵，穿着粗破而斑驳的外衣，或借来的破布，一如机遇，或本地的成衣匠所给他们制造的那样（此处所谓成衣匠，就是指与他们交接的那些人底意见而言）。我想，人们如果一思及来世，一思及他们在来世的祸福（有理性的人们，有时不能不思想到这一层），刚他们这种轻视灵魂的心理，未免是不合理的。不过我现在且不提这一层。我亦并不说，这些最鄙弃知识的人们如果不知道自己应知道的事情，是怎样的可耻，怎样的错误。不过我觉得，有一件事情至少亦值得所谓精神先生底考虑。就是，他们虽然以为名誉，敬仰，权力，权威，常伴着自己底门第和财富而来，可是他们会看到，别人底知识如果超过他们，则那些人底名誉，权力等，又会超过他们。我们知道，瞎眼人是要明眼人底指导，才可以走动的，否则会要落在深沟内，既然如此，那么，人在理解方面如果是瞎的，则他更要受限制，更受束缚了。——在前边所举的各种例证中，我们已经指示出谬见底一些原因，并且指示出，人们在接受概然的学说时，他们底同意为什么不能同概然性底各种根据成比例。不过我们一向所考察过的各种概然性，它们底证明都是存在的，只是人们有了错误，才看不到那些证明。

7 第四点，由于计算概然性的尺度是错误的——第四点，最后还有一种人，他们在分明看到真正的概然性以后，亦不能坚确地相信它们，亦不能屈从于明白的理性。他们或则中止其同意，或则竟然同意于比较不可然的意见。人们所采用的计算概然性的尺度，如果是错误的，则他们是不能免于这种危险的。所谓错误的尺度，有四种。（一）我们所认为原则的各种命题，本身如果不确定，不显然，只是可疑的，虚妄的，则我们底尺度是错误的。（二）第二种错误的尺度，就是传统的假设。（三）第三种错误的尺度，就是强烈的情欲或心向。（四）第四种错误的尺度就是权威。

8 第一，可疑的命题如被误认为原则，则我们底尺度是错误的——第一点，概然性底首要而最强的根据，就在于一件事情和我们知识的互相契合；而且我们如果把那种知识接受了，认它为我们底原则，则这种互相契合更可以成为概然性底根据。这些原则很能影响我们底意见，因此，我们就常用它们来判断真理，来度量概然性，而且凡与这些原则不相符合的东西，我们都不认它是概然的，并且不认它为是可能的。我们因为太于尊敬这些原则，而且它们底权威又超越一切知识，因此，且不能他人底证据，就是我们感官底明证，只要它们所证明的同这些确立的规则相反，则我们亦常会排斥了它们。这种情形所以发生，我想是由于人们主张天赋原则底学说，并且以为各种原则是不能证明，不能怀疑的；不过究竟如何，我可以不在这里讨论。我只可以说，此一种真理并不能和彼一种真理相矛盾；而且我可以说，任何人都应该极其谨慎地观察他所认为原则的那种知识，并且应该严格考察它，看看自己还是凭知识本身底明证确知它是真的呢？还是只根据他人底权威，相信它是真的呢？因为一个人如果学得错误的原则，并且盲目相信并非显然真实的一种意见底权威，则他底理解中会有了一种强烈的倾向，必然错误地指导他

底同意。

9 儿童们往往由他们底父母，乳母，和周围的人们，把各种命题（尤其是关于宗教方面的）接受在心中。这是最常见不过的。这些命题既然纤徐的人在它们底天真而无偏见的理解中，而且逐渐固定起来，因此，它们不论真伪，就被长期的习惯和教育钉在人心中，永不能再拔出来。因为人们在长大以后反省那些意见时，往往看到它们在它们心中是和他们底记忆一样久远的；他们既然不曾观察到它们原来如何纤徐而入，又不知道自己如何得到它们，因此，他们便尊敬它们为神圣的道理，不许人们亵渎它们，触动它们，怀疑它们。他们会认它们为上帝直接在自己心中所立的乌陵和土明 Urim and thummin（见“旧约”利未记8章8节）；会认它们是伟大的无误的决定真伪的标准；会认它们是解决一切争端的判官。

10 人对于自己底原则（不论是什么样的），既然存了这种想法，因此，我们就容易想象，一个命题只要一损及那些原则底权威，只要一反对这些内在的神示，则人们会如何看待它。而且我们容易想象，最荒谬的，最不可靠的事物，只要一符合于那些原则，则会被人们赶紧吞咽下去。在这种宗教中，人们既然坚确地，固执地相信各种十分相反的意见（它们有时都一样是荒谬的），这就分明证实，人们是根据传统的原则而进行推论的，而且他们所以如此信仰，亦正是这种推理方法底必然的结果。因此，人们宁愿怀疑自己底眼官，放弃自己感官底证据，并且把自己的经验错误地报告出来，亦不愿承认与这些教条相抵触的任何事物。一个聪明的罗马教徒如果在初懂事以后，人们就不断地把一条原则教给他，说他自己底信仰总得同教会（或同教中人）底信仰相一致，说教皇是不会错误的；而且他如果从来不曾怀疑过这条原则，一直到四五十岁后，才听到另一种相反的原则；那么他一定容易违反着一切概然道理，甚或违反着自己感官底明白证据，来相信所谓变体底学说 transubstantiation（按天主教以为在圣餐节时，面包和酒变成了基督的肉和酒），这个原则很影响了他底心理，因此，他会相信亲眼所见的面包为圣肉。一个人如果同某些哲学家一样，立了一条推论底基本原则说，他必须排斥感官，而相信理性（因为人们常不适当地称由自己原则所演绎出的论证是理性），那么你怎么能使他相信他的意见是不可靠的呢？一个狂热信徒只要听说，他或他底老师受了灵感，并且和圣灵直接沟通，则你虽提出真正理性底证据来，你亦不会反驳倒他的学说。任何人只要受了错误原则底熏染，则他在与这些原则相反的事物方面，并不能为最明显，最有力的概然道理所移动；只有他们能坦白地受了劝说，来考察这些原则本身时，他们才可以有了变化。不过许多人是做不到这一层的。

11 第二点，传统的假设——其次有一等人，他们底理解是铸人一个模型，恰好是照传统假设底体积形成的。这些人们同前一种人的差异，就在于他们承认事实，并且和反对者共同承认一事实。他们和反对者所差异的，只在其所举的理由和所解释的作用方法。这一种人并不如前一种人似的，公然不承认自己底感官；他们可以较为耐心地听受感官底报告，不过在解释起事物来时，他们却不相信它们所报告的，而且纵然有许多可靠的理由告他们说，那些事物不是由他们自己所想象的途径来的，他们亦不会相信那些理由。一位渊博的学者，既然在四十年中，费了许多时间和灯烛，由希腊文和拉丁文底坚石，造成其权威，而且他底权威又为普通的传说和年高德劭的鬚眉所证实，那么要有一个暴起的新学后生在一霎时间把他推翻了，那不是最不可

忍受的一件事，足以使其绯衣赧颜的么？我们能希望他来承认，他在三十年来所教给他底学生的，全部错误，而且他以很高代价卖给他们的，只是一些艰僻之词，糊涂之语么？有什么可靠的理由，在这种情形下，能说服他呢？他既然耗了许多时间惨淡经营，才能得到自己底知识和学问，那么他会被有力的辩论所说服，顿然脱掉其旧有的意念，和他在学问方面的自命不凡么？他会赤裸裸地一丝不挂，来重新追求新的意念么？我们纵然用尽各种论证，亦不能折服他，正如狂风不能使旅客脱掉其斗篷，只能使他抓得更紧一点似的。——至于由误解了真正的假说（或正确的原则）所发生的一些错误，亦可以归在谬误的假设里边。这乃是最常见不过的一个例子。我们常见许多人们各各争执互相不同的意见，实则这些意见都是他们由圣经上无误的真理所推演出的；这就分明证实，他们未曾都正确地了解了经文。经文上说■，而且任何基督教徒都会承认这段经文告诫人以一种最重要的职责。不过一个人如果只懂法文，则他由释文所得来的规则是很不一样的，一种翻译是说“repenteg-bous”你要悔改，另一种翻译是说Faites Pénitence“你要苦行”。他由此所发生的行为一定有一种是很错误的了。

12 第三点，特别得势的情感——各种可靠的理由如果违反了人们底意向和得势的情感，则它们亦会遭了同样的命运。一个贪鄙的人推论起来，只要一边有钱，则另一边虽有很可靠的理由，你亦会容易预先见到那一边要占优势。尘俗的人心，就如污泥的墙壁似的，会抵抗最强的枪炮。一种明白论证底力量，有时虽亦可以给它们印一些印象，可是他们会屹立不动，把敌人——真理——赶出去，不让他来围攻自己，扰乱自己。你虽然告一个正在热恋的人说，他底情人对他的爱情是假的，并且拿出二十种证据来，证明他底情人对他不忠，可是她只用三句甜语，就会使一切证据归于无效。古人说，“我们所愿望的事，我们是容易相信的”*Guod volumus, Bacile, Credimus*，我想人人都已屡次经验过这番道理。人们虽然不能常常公然反对明显的可靠道理底力量，可是他们仍是不易屈从于那些论证的。人底理解自然是爱接受较可靠的一边的，他所以不如此，乃是因为他有能力来停止，来限制理解底考察，并且不让它在可能范围内尽美尽善地来考察所讨论的事情。平常人既然不能做到这一层，所以他们常会由两条途径，来避免明显的可靠理由。

13 逃避可靠理由的方法：第一就是假设对方是错误的——第一，各种论证既然多半是由文字语言表现出的，因此，它们或者会有隐伏的错误；而且所得的结论既然是一个系列，因此，其中不免有不相符合的地方。事实上亦很少有推论真是十分简捷，十分明白，十分一贯的，因此，许多人们都可以毫不踌躇地对它们发生一种疑问，而且他们都可以用一种传统的答复来否认这些推论，他们会说，“我虽然不能答复，却亦不能屈服”，而且我们并不能责骂他们是不坦白的，或不合理的。

14 其次就是，假设有别的论证可以证明相反的说法——其次，人们还可以说，“我不知道反对方面还有什么别的理由”，因此，他们可以反对明显的可靠理由，而不加以同意。因此，他们又会说，“我虽然被打倒，可是我仍不必屈服，因为我还不知道还有什么理由留在后边。”这个躲避确信的逃遁所，真是又敞又阔的，我们正不容易决定一个人什么时候才脱离了它底边界。

15 那一些可靠理由可以决定人底同意——不过这种界限亦是有尽处的；一个人如果精细地研究过，概然性和不可靠性底一切根据，并且平心静

气地详细观察了一切情节，把两边的总数都计算好，则他在许多情形下，可以总括地知道概然性是落在那一面的。在这里，有些理性方面的证明是由普遍经验而得的假设，是很分明，很有力的，有些事实方面的证据是很普遍的，因此，他便不能不同意。因此，我们就可以断言，同意的情形有两种，第一，在某些命题方面，我们所见到的证明虽是很重要的，可是我们如果有理由来猜疑；在文字方面或者有错误，而且在反方面或者亦有一样重要的证明，则我们对那些命题或同意，或中立，或不同意，都是可以自由的。第二，不过各种证明如果都是一件事成为很可靠的，而且我们亦没有充分的理由来猜想在文字方面含有错误（在作了清醒而严重的考虑以后，我们会发现出这一层），或在反方面有尚未发现出的同样有力的证明（沈思的人，在有些情节下，会根据事物底本性，看到这一层），则一个人在这样衡量之后，不会不同意较大的概然性所出现的那一边。我们如果要问，排版所用的字母杂乱地堆在一块以后，是否可以秩然有序地在纸上印出一贯的推论来，或者要问，各种原子在盲目地，偶然地相会以后，不用有理性的主体来指导，是否就可以永远组成各种动物底身体，则在这些情形下，我想任何人在一思考之后，都会毫不踌躇地来选择所当选择的那一造，都会毫不犹豫地来加以否认。最后我们还可以说，一件事情（又说一千七百年前，是否有凯撒其人在罗马）本性如果是中立的。而与人无利害关系，而且完全依靠于各个证人底证据，而且我们也并不能假设，除了助成那件事情的证据而外，还有可以发现出的别的相反的相等的证据，则在这些情形下，我想任何有理性的动物都没有不同意这件事的能力，都一定会必然地接受这些可靠性。在别的没有那样明显的情形下，我想人有中止其同意的能力；而且他所有的各种证明，如果能助成合乎自己喜爱或利益的那个意见，则他或许可以安于那些证明，而不再远求。不过要说一个人竟然同意于可靠性较小的那一面，那在我认为是不可能的，就如一个人不能同时相信一件事情可靠而又不可靠似的。

16 什么时候，我们有中止同意的能力——知识之不能任意，正如知觉之不能任意似的，同意之不能自由，亦正如知识之不能自由似的。任何两个观念底契合，不论是直接地，或由理性的帮助，现显于我心，则我不能不知觉它，亦不能不知道它，正如我在日光下转眼向物时，不能不看到那些物体似的。在充分考察之后，我所见为最可靠的事情，我就不能不加以同意。不过在一看到各观念底契合以后，我们虽然不能阻止知识，而且在适当地考察了可靠性底一切标准以后，我们不能不加以同意，但是我们如果停止了考察，并且不运用自己底官能来追求任何真理，则我们亦能阻止知识和同意。若非如此，则无知，错误，不信，等等，无论如何，就都不是过失了。因此，在一些情形下，我们固然可以拒绝同意，或中止同意，但是一个人如果熟悉了现代史，或古代史以后，他能怀疑有罗马其他，有凯撒其人么？诚然，有无数真理，一个人是不必知道的，或者以为自己是不必知道的，就如说，我们底国王芮卡慈第三 King Richard III 是否是曲背的，罗哲培根 Roger Bacon 是否是一个数学家，还是一个幻术家等等问题。在这一类情形下，我们底同意不论是在那一方面的，都与自己底利害无关，而且我们亦并不要由此发生一些行动和顾虑，因此，我们正不必惊异，人心在这方面为什么信任公共的意见，屈从先人之见。这一类问题是完全没要紧的，因此，它们就如日光中的微尘似的，人们很少注意它们底方向。它们在那里，似乎完全由于偶然，人心亦任其自由飘荡。但是人心如果觉得一个命题含有重要关系，而且我们

底同意或不同意会引起重要的结果来，而且善或恶又看我们选择了或排斥了正确的一边而定，则在这些情形下，人心不能不认真考察所谓概然道理，而且我们只要看到大数在那一面，我们就得同意它，而不能再任意选择。在那种情形下，较大的概然性一定会决定我们底同意。因此，一个人在见到较大的概然性时，便不能不承认它是真的，正如他见到两个观念间的契合或相违以后，不能不知道它是真的一样。

既然如此，那么错误底基础，就在于衡量概然性的尺度是错误的；就如罪恶底基础，正在于衡量善的尺度是错误的。

17 第四点，权威——第四点，衡量概然性的最后一种错误的尺度，是我在前一章所提叙过的。这种尺度比前三种尺度更使较多的人，陷在愚昧和错误中。在自己的朋友，党派，邻人或国家中，各种通行的意见，往往能得到我们的同意。大多数人所以相信自己底教条，不是只因为他们假设主张相同的那些人是忠实的，有学问的，人数众多的么？他们好象以为忠实人和书呆子是不会错误的；好象以为真理是由大众底投票所确立的。不过大多数人却就以此为他们的理由说，“我们底教条已经为住古所证实；它来到我这里，是有前代所给它的护照的，因此，我如果接受了它，那样没有什么危险。别的人们都已经相信了这个意见（这就是他们底唯一理由），因此，我亦应该接受它。”不过一个人宁卜金钱卦来决定自己的意见，亦不应该采取这样的尺度。一切人类都是易于错误的，而且许多人在许多点上，都会受了情感或利益底诱惑，陷于错误。我们如果一观察支配名人、学者和党魁的那些秘密的动机，我们就会看到，他们所以赞助他们所主张的那些主义，并不是为真理而接受真理的。至少我们敢说，任何荒谬的意见，人们都可以根据这个理由来接受。我们所能提到的任何谬说，总有信仰它的人。一个人如果觉得自己只要跟着他人底足迹走，就不会走错，则他正会有许多曲径邪路可走呢！

18 但是人们虽然尽管喧嚣着说，人类已经有了许多错误和偏见，可是我必须为人类辩护说，意见错误的人们，并不如一般人所想象的那样多。我并不是说，他们都已信爱真理；乃是说，关于人们所剧烈争执的那些主义，他们是全无任何思想和意见的。因为我们如果一考试世上各教派底大多数信徒，我们就会看到，关于他们所热心信仰的那些事情，他们全没有自己底意见，不但如此，而且我们更不能相信，他们是先考验了概然性底各种论证和可靠程度才来采取那些意见的。他们所以决心服从某一党派，只是因为他们受了那种教育或有那种利益。他们在那里，会如军队中的兵丁似的，只是依照他们领袖底指导，来表现自己底勇敢和热忱，却不来考察甚或不知道自己所为之斗争的主义是什么样的，一个人底生活既然表示出他对于宗教，并不认真关心，那么我们有什么理由想他会绞脑汁来寻思自己宗教中的教条，并且费心来考察各种教条底根据呢？他只服从自己底领袖，准备好自己底手和舌来维护公共的立场，并且在能擢升自己并在那个社会中保护自己的人面前，邀得宠信就是了。因此，人们虽然自白有一些主张，并争持一些主张，可是他们亦许会完全不相信那些主张；甚或自己底脑中根本就没有那些主张底影子。因此，我们虽然不能说，世界上错误的，较不可靠的意见，实际要较为少些，可是我们可以确乎断言，实际上同意它们的人，把它们误认为真理的人，并不如人们所想象的那样之多。

第二十一章 科学底分类

1 三个种类——凡可归入人类理解范围以内的东西，可以分为三种。第一就是事物本身底本性，以及其各种关系和作用底途径。第二就是一个人（有理性而能自动的主体），在追求一种目的时（尤其是幸而）所应做的事情。第三就是达到和传递这两种知识的途径。我想科学正可以分为这三种，就是：

2 第一，为物理学 Physica——第一种知识就是指事物本身底特有的存在、组织、性质和作用而言的。我这里所说的各种事物不但指物质和物体而言，而且亦指精神而言，因为精神亦如物体一样，亦有其特有的本性、组织和作用。这种物理学，若给以广义的名称，则我可以叫它为物理学 ■ · Physiké，或自然哲学。这种学问底目的，只在于纯粹思辨的真理，任何东西只要能供给人心以这种真理，都可以归在这一种学问中，不论它是上帝自己，或天使，或精灵，或物体，或它们底任何变状，如数目和形相等。

3 第二，为实践之学 Practica——第二，就是所谓 Prakuke，这种学问教人如何可以正确的运用自己底能力和行动，以求得良善的和有用的事物。在这方面最主要的，就是伦理学。这种学问底职务就在于找寻出人类行为方面能招致幸福的规则和尺度来，并且找寻出实践它们的方法来。这种学问底目的不在于纯粹的思维，和人对于真理的知识；它底目的，只在于所谓“正当” right，和正当的行为。

4 第三为——第三种学问可以叫做 Semioti3，就是所谓标记之学。各种标记因为大部分是文字，所以这种学问，亦叫做 logicll。这种学问底职务，在于考察人心为了理解事物、传达知识于他人时所用的标记底本性。因为人心所考察的各种事物既然都不在理解中（除了它自己），因此，它必须有别的一些东西，来做为它所考察的那些事物底标记和表象才行。这些标记就是所谓观念。不过构成一个人底思想的各种观念底模样，不能拿出来供他人直接观察，它只能存贮于记忆中，而且记忆还又不是很妥当的贮藏器。因此，我们如果想互相传达思想，并且把它们记载下来为自己利用，则我们还必须为观念造一些标记。音节清晰的声音是人们所认为最方便的，因此，人们常常利用它们。观念和文字既然是知识底伟大工具，因此，人们如果要想考察人类知识底全部，亦应当考察观念和文字，因为它们正是很重要的。在适当地考察了它们以后，在清晰地衡量了它们以后，它们或许会供给我们以一向不曾见到的另一种论理学和批评学。

5 这是知识对象底基本分类——理解对象底这种分类法，在我看来，是最基本，最概括，最自然的。因为人们所能致思的，只限于这几种。他或则思考事物本身，以求发现真理；或则思考自己能力以内的事情（自己的动作），以求达到他底目的；或则思考人心在前两方面所用的标记，和排列标记的适当方法，以使自己得到较明白的知识。由此看来，（一）可以认识到的事物底本身，（二）我们所能发生的求达幸福的各种行动，以及（三）求得知识时标记的正确用法，是有天渊之别的，因此，在我看来，它们就是理智世界底完全独立的三大领域。

