

西洋哲學史 (五)

——近代哲學

(霍布斯到休謨)

Frederick Copleston 原著

朱建民 · 李瑞全翻譯 · 傅佩榮校訂



霍布斯

西洋哲學史

卷五 近代哲學 霍布斯到休謨

原著：柯普斯登
翻譯：朱建民
 李瑞全
校訂：傅佩榮

黎明文化事業公司

「西洋哲學史卷五」校訂者序

傅佩榮

本卷以討論近代英國哲學為主要內容，一般習稱的「古典經驗論」在此得到全盤的觀照。康德自承是受了休謨的啟發，才由獨斷論的迷夢中驚醒。獨斷論係指大陸理性論的後期表現，休謨是古典經驗論的集大成，而康德則是先驗哲學的開山大師。簡單一句話，道出了近代三百年西方哲學的大勢。

1 · 校訂者序

如果我們把焦點移向古典經驗論，不免尋思一個問題，就是：它如何可以驚醒獨斷論？秘訣在於「經驗」一詞。經驗必須由個人切身的感受出發，採取漸進的方式，止於其自然的限制。因此，像個人主義、感覺主義、現象主義、現實主義、自然主義、常識主義等等相關的立場，就不難隨之而來。這些立場對於傳統的既定秩序，難免抱着懷疑及批判的態度，但是由人類思想的演進過程來看，都又是必經之途。問題是：如何在肯定經驗的絕對重要之後，接着思考個人之外的社會與國家，個人與個人之間的道德關係，以及宗教領域中的個人地位？更進一步，思考這些問題之後，是否必須擴充「經驗」一詞的指涉範圍，以便跨出形體感覺，涵蓋一切實存的內在及外在經驗，甚至加入時間的向度，使過去與未來在人的思想模式及行動意圖中，也得到充分的說

明？後面這個問題，其實正是當代經驗主義者，像實用主義的詹姆士與杜威，所試圖努力回應的。

回到本卷的內容，我們看到四位主要人物：霍布斯、洛克、巴克萊、休謨。次要的討論也涉及劍橋柏拉圖學派、牛頓、巴雷，以及專務於倫理學研究的一些人。霍布斯的人性論雖然偏頗，像他認為除非有統一的強權，否則人與人之間爭鬪不休，這種觀念所導引出的社會契約論與國家主權論卻有高度的適用性，對於近代以來的民主政體之發展，也產生了一定的影響。不過，這麼一來，道德與宗教就缺乏人性論的依據，人僅僅靠着政治運作即可安身立命。情況顯然沒有那麼單純，也沒有那麼樂觀。

洛克主張一切觀念皆以經驗為其基礎，並且依靠經驗而存在。這是古典經驗論的圭臬。於是，天生本具觀念沒有理由出現。經驗有其對象，對象有初性次性之別，但是所謂次性絕不是僅指知覺主體自身的感受，而是依對象的力量對主體產生作用的效果而言。換言之，洛克的立場是以主客兩種實體並存，只是其間的聯繫方式及成效值得深究。到了巴克萊，就公然質疑客觀實體的存在，堅決認為：只有上帝、有限精神體、以及這些精神體所有的觀念，是存在的。他以為感官所得的對象，並無獨立於心靈之外的絕對基礎。於是，唯物論與無神論頓成浮言奢望。這與巴氏本人的宗教信仰倒是若合符節。休謨總結前輩的思想，推至新的極端，認為不僅客觀物質缺乏基礎，連主觀心靈也只是各種印象湊合表演的舞臺而已。實體性不能成立，因果性只是聯想，人的自我同一性更是一廂情願的念頭。從這種批判及懷疑的態度，很容易遁入懷疑主義與虛無主

義。這時，休謨祭出最後法寶，訴諸信念。他不是指宗教信念，而是指人的自然本性的傾向，如相信自然齊一性、相信自我存在等。人類靠着信念在生活及行動，如此而已。

道德怎麼辦呢？經驗論者大體認為可以用快樂與痛苦來界定善惡，但是這不是幼稚的快樂主義。他們知道，善惡的判準需要某些法則，這些法則不再由上帝來決定，而須由自然本性，如理性反省的能力，來設定；由此推至功利主義以大多數人的幸福為判準，其實是十分合理的。如果追問這個理性與經驗有何關係，何以它可以為道德提供判準，道德又是屬於何種性質的經驗，則經驗論者恐怕要費一番口舌了。無怪乎當時主張「道德感」理論的學者，會起來聲討經驗論了。

總之，古典經驗論者可以喚醒獨斷論的迷夢，但不足以充分解釋人生經驗的全面。他們對於社會及政治實際的需要，剖析深入，但未能就人性論及其形上依據提出必要的探究。人的知識始於經驗，但未必止於經驗。康德這種想法畢竟含有通觀時代弊病的智慧。除此之外，正如作者柯普斯登所云，經驗論者所使用的關鍵概念，常有歧義及含混的情形；有時加上出言武斷，如巴克萊說過「感官的快樂是最高善」這樣的話，往往言過其實，使人難以確知其真正的用意。因此，我們在閱讀時，必須避免斷章取義，設法以同情的了解，掌握他們一貫的思想。

最後，關於本書的中譯，我校訂的時間花的不多。因為朱建民先生自行修改了他所譯的部分，結果十分理想，不僅文筆流暢，而且忠於原著。李瑞全先生近年赴港教書，無暇自行修改，但是翻譯的功力值得欣賞，只是有些譯名較有新意，尚未普遍通行。這些地方，除了人名與少數必要的術語，我都尊重兩位譯者的意思，以保存其用心及特色。至於中文的表達方式，我也不可

能勉強求同；相信讀者不難習慣於他們的筆法。「西洋哲學史」至今出版五卷，已經完成了一半，在校訂方面我能付出的時間與精力越來越少，有時想要統一所有譯名，又覺得力不從心，畢竟一個人的力量是有限的，或許等全書出齊之後，再慢慢修正吧。

譯者簡介

——第一部譯者——

朱建民·江蘇省宿遷縣人·民國四十一年出生。

·國立臺灣大學哲學研究所碩士

·美國南伊利諾大學哲學博士

·現任國立中央大學哲學研究所副教授

·著作有「懷德海——現代形上學的祭酒」、「人間的悲劇與喜劇」。

——第二部譯者——

李瑞全·美國南伊利諾大學哲學博士。

·曾任東海大學哲學系副教授

·現任香港中文大學教育學院講師

序言

在這套著作的第四卷序言中，我曾經提到，原先想將十七、十八世紀的哲學，以及康德的體系，囊括於一本書中。但是事實上無法做到，所以我把這些材料分述於三本書中，各卷分別處理。不過，對原初的計畫也做了某種程度的保留，即對四、五、六卷加上一章共同的導論，以及一章共同的綜合結論。前者當然是置於第四卷「從笛卡兒到萊布尼茲」的卷首。我在綜合結論中提議，不僅從一種歷史的觀點，更從一種哲學的觀點來討論十七、十八世紀時不同形態的哲學思想考底本性、重要性、及價值；這成爲第六卷「從吳爾夫到康德」的最後一章。第六卷將包括法國啟蒙運動、德國啟蒙運動、歷史哲學的興起，以及康德的體系。目前的這一卷，「從霍布斯到休謨」，是討論英國的哲學思想，從霍布斯開始，一直涵蓋到蘇格蘭的常識哲學，它算是原初構想中的第四卷「從笛卡兒到康德」的第二部份，因此既沒有一章導論，也沒有一章綜結。由於它的安排在此點不同於最初的三卷，我想有必要在此重複第四卷序言中已經提出的解釋。

目 錄

第一部 從霍布斯到巴雷

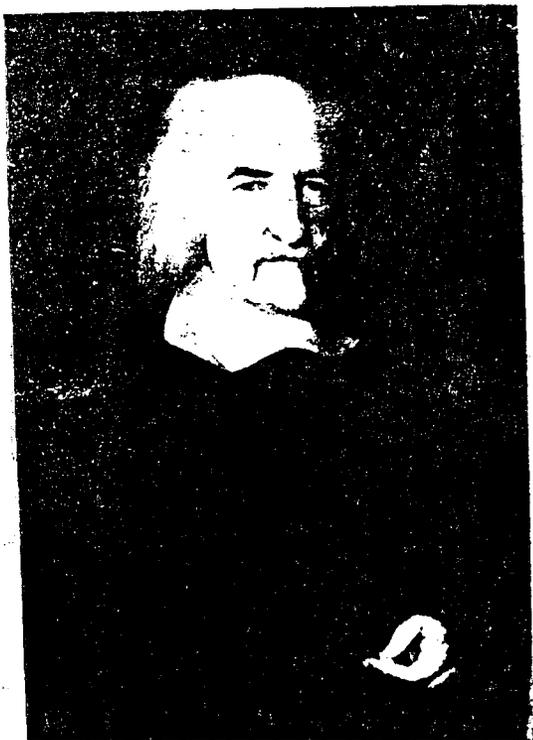
第一章	霍布斯(一)	一
第二章	霍布斯(二)	四七
第三章	劍橋的柏拉圖主義者	七三
第四章	洛克(一)	九二
第五章	洛克(二)	一〇九
第六章	洛克(三)	一五〇
第七章	洛克(四)	一七二
第八章	牛頓	一九九
第九章	宗教問題	二一六
第十章	倫理學的問題	二三六

第二部 從巴克萊到休謨

第十一章	巴 克 萊 (一)	二八一
第十二章	巴 克 萊 (二)	二九七
第十三章	巴 克 萊 (三)	三二二
第十四章	休 謨 (一)	三六五
第十五章	休 謨 (二)	四一七
第十六章	休 謨 (三)	四五五
第十七章	休 謨 (四)	四九三
第十八章	對休謨之支持與反對	五一一
附 錄	原著附錄	五七七
	重要譯名中英對照	五九九

第一部

從霍布斯到巴雷



托瑪斯·霍布斯 (Thomas Hobbes) 像

第一章 霍布斯（一）

一、霍布斯

托瑪斯·霍布斯 (Thomas Hobbes)，一五八八年生於曼茲柏里 (Malmesbury) 附近的西港 (Westport)，曾經寫出歐洲文獻中最負盛名的政治學論著之一。他的父親是位牧師。一六〇八年他從牛津大學畢業，旋即進入卡文迪西家族 (the Cavendish family) 服務，於一六〇八年至一六一〇年間在法國及義大利遊歷，並擔任卡

文迪西爵士兒子的家庭教師，這位學生日後成爲得文郡 (Devonshire) 的伯爵。返回英格蘭後，專心寫作，並把蘇西底特斯 (Thucydides) 的作品譯成英文，譯本於一六二八年出版。他與法蘭西斯·培根 (Francis Bacon) 有所交往 (一六二六年間)，並與柴柏里的赫伯特爵士 (Lord Herbert of Cherbury) 相交，但是此時他尙未用心於哲學。

一六二九年到一六三一年這段期間，霍布斯再度前往法國，出任克里夫頓爵士 (Sir Gervase Clifton) 兒子的家庭教師；而在巴黎停留的期間，他接觸到歐基里德 (Euclid) 的「幾何原理」(Elements)。歷史學家指出，霍布斯殫精竭慮亦無法獲得笛卡兒 (Descartes) 在比他遠爲年輕的時候即已達到的那種對數學知識的造詣與識見。雖然他決不是個偉大的數學家，但是這次與幾何學的接觸，使得他對科學方法抱持歷久不衰的理想。在他客居巴黎期間，他也注意到感官知覺 (sense-perception)、感覺與身體運動的關係、以及次性 (secondary qualities) 的狀態這些問題。

返回英格蘭後，霍布斯再回卡文迪西家族服務，且於一六三四年至一六三七年間重返歐洲大陸。在佛羅倫斯 (Florence) 會晤了伽利略 (Galileo)，更由梅色涅 (Mersenne) 的引介而加入巴黎的哲學界與科學界。藉此機會，他認識到笛卡兒的哲學。也由於梅色涅的促請，他向笛卡兒提出對於笛氏「沈思錄」(Meditations) 的反對意見。就霍布斯思想的發展以及哲學興趣的決定而言，這是段非常重要的時期。當他轉志於哲學時，已是中年人了；但是他形成一套自己的觀念體系，並規劃成三部分來表現。事實上，他最初真正關心的是社會問題與政治問題，並於一六四

○年動筆寫下「法律原理」(*The Elements of Law, Natural and Politic*)，其中的兩部分於一六五〇年以下兩個題目發表——「人性論」(*Human Nature or the Fundamental Elements of Policy*)以及「論政治體」(*De corpore politico*)。整本著作直到一八八九年才正式問世，當時由特尼斯(F. Tönnies)編輯出版。

一六四〇年，霍布斯擔心由於他的皇家黨的信念會使得他在英格蘭的安全受到威脅，於是流亡法國。一六四二年，在巴黎出版「論公民」(*De cive*)，這是他所構想的哲學體系底第三部分；也就在巴黎，他完成著名的「巨靈論」(*Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*)，這本書於一六五一年在倫敦出版。一六四九年，查理一世被斬首，一般人或許以為霍布斯會繼續留在法國；尤其是他曾一度擔任威爾斯王子查理的數學教師，而後者當時亦流亡巴黎。不過，他在一六五二年與英吉利共和國(Commonwealth)談和，並寄居於得文郡伯爵的家中。他在「巨靈論」中所揭示的某些觀念並不為在巴黎的皇家黨人接受，更何況，造成霍布斯流寓他鄉的主要原因的內戰也已經結束了。正如後面將會看到的，他的政治信念使得他接受任何能够有效控制國家的現有政府。在一六六〇年的復辟之後，他再度蒙受查理二世的禮遇，並領得一份年俸。

一六五五年及一六五八年，霍布斯出版他哲學體系底第一部分及第二部分——「論物」(*De corpore*)，及「論人」(*De homine*)。此後，終其一生，他專注於文學工作，把荷馬的全部作品譯成英文，並且寫了一本討論長期議會(the Long Parliament)的書。他也相當熱中於爭辯。

他根據決定論的觀點，與岱里 (Derry) 的主教布拉姆厚 (Bramhall) 在自由與必然性的論題上進行筆戰。他亦與數學家瓦里斯 (Wallis) 展開論戰，後者出版了一本「幾何論集」 (*Elenchus geometricae hobbinae*)，其中對霍布斯在數學上所犯的錯誤施加銳利的批評。他也被一般人，特別是被教會人士，以異端及無神論的口實予以攻擊。然而，由於他成功地兼披著共和與復辟的外衣，因此未因言辭上的爭論遭到殺害，反而一直活到一六七九年的冬季，享年九十一歲^①。

二、哲學底目的與本質以及它對一切神學的排斥

如同培根一樣，霍布斯也強調哲學底實用目的。「哲學底目的或目標，即在於我們可以利用先前認識的結果來為我們謀取利益；或是在於藉著把一些物體應用於另一些物體上，在物質、力量、及勤勉所允許的範圍內，我們可以產生類似於我們心中所設想的那些結果，來為人生謀福利。……知識底目的即是力量，……而一切思辨底目標乃是實現某種想要完成的活動或事情。」

② 自然哲學賜給人類的好處是顯而易見的。但是道德哲學及政治哲學也有很大的功效。因為人生遭受災難的折磨，其中主要的即是內戰，而災難之所以發生，乃是由於人們未能充分了解行為及政治生活的規則。「那麼，有關這些規則的知識即是道德哲學。」③ 在科學及政治中，知識皆為力量。

雖然哲學知識即是力量，在此意義下，它的作用乃在造福人們物質方面的繁榮，並造就社會

的和平與安定，但是這不表示一切的知識皆屬哲學。就哲學知識底原初基礎而言，霍布斯乃是個經驗主義者。哲學家開始於經驗所與 (given)，始於外在物體加諸我們的感覺印象，並始於我們對這些印象的記憶。他從經驗與料開始，從他所謂的「結果」(effects) 或「顯象」(appearances) 開始。雖然知識是由我們對於顯象或現象的直接認知以及我們對於這些的記憶所構成，雖然它們形成哲學底原初基礎，但是它們並不是哲學知識。「對於事物的感覺與記憶，這是人類及一切生物所共有的，它們雖然是知識，但由於它們是自然直接賦予我們的，而不是通過推理獲得的，所以它們不是哲學。」^④ 每個人都知道太陽存在，在此意義下，他們有所謂「看見太陽」的經驗；但是沒有一個人會說這種知識是科學的天文知識。同樣的，每個人都知道人類行動的發生，但是沒有人對這些人類行動具有科學知識或哲學知識。哲學所關切的乃是因果關係。「哲學是關於結果或顯象的知識，我們之獲得這種知識，乃是根據我們原先對於結果或顯象的原因或發生的知識，這是從先行認識它們的結果而推理出來的。」^⑤ 哲學家從已知的原因找出結果，並由已知的結果找出原因。這些工作都是藉著「推理」(ratiocination) 來進行的。他並不關心於單純地敘述經驗事實，諸如這個或那個的事實，而是關心於命題的結果，此乃是憑著推理而非經由觀察發現的。

因此，我們可以了解霍布斯何以把知識區分為事實的知識 (knowledge of fact) 和結果的知識 (knowledge of consequence)。「知識有兩種；其一為事實的知識，另一則為由此肯定彼的結果的知識。」^⑥ 當我看見某件事物的完成、或是記憶起曾看見它的完成，我即具有事實的知

識。霍布斯說，這是一種需要法庭證人的知識。它是「絕對的」知識，意即它的表現是絕對的，或是以定然的形式來表現。事實知識底「記錄簿」叫做歷史，它或是採取自然史的形式、或是採取文化史的形式。相反的，結果的知識則是有條件的、或假然的，意即，它就是那種像是若甲真則乙亦真的知識。用霍布斯的例子來說，「若此圖形爲一圓形，則任一通過其圓心的直線分此圓形爲二等分。」^⑦這是科學知識，這種知識是哲學家必須具備的，「可以說，只要他試着去推理時，就必須具備。」^⑧而且，「科學底記錄簿」這種書籍包含對命題結果的證明，「通常被稱爲『哲學底書籍』。」^⑨科學知識或哲學知識因此而得以被稱做結果的知識。而這種知識總是有條件的——「若此存在，則彼存在；若此曾存在，則彼曾存在；若此將存在，則彼將存在。」^⑩

我們已經看到，對霍布斯來說，哲學所關切的乃是因果的解釋。他認爲，因果的解釋即是對造成某種結果存在的發生過程予以科學的說明。由此可以推知，如果有任何事物不是經由一個發生的過程而存在，則此一事物不可能成爲哲學所研究的主題素材。因而，上帝，實際上包括所有的精神實體，都被排除在哲學的門外。「哲學的主題，或它所處理的題材，乃是任何一個這樣的物體——我們能够設想它的生成，並且可以藉著對它的思考，而將它與其他物體比較，或者，它是可以被組合與分解的；也就是說，乃是那些我們能够對它的生成或特性有所認識的任何一個物體。……因此，哲學排除神學，我指的是關於永恆的、不能生成的、不可思議的上帝的學說，在他裏面，沒有任何東西可以分合，也不能設想有任何生成。」^⑪歷史亦被排除在外，因爲「這種知識只是經驗（記憶）或權威，而不是推理。」^⑫那些假科學，像是占星術，皆屬排除之列。

因此，哲學所關切的乃是原因及物性。這就表示，它關切的是運動的物體。因為，運動是「唯一的普遍原因」，而「除了運動以外，不可能還有其他的原因」；而且「一切形狀的不同，都是由於造成這些形狀的運動不同。」¹⁵ 霍布斯注意到，他對哲學底本質與主題素材作這樣的說明，可能無法被所有的人接受。有些人會說，這是定義的問題，而任何人都可以依照自己的喜好隨意界定哲學。確實如此，「雖然我認為，把我的這個定義說明得符合所有人的感覺，並不困難。」¹⁶ 不過，霍布斯補充說，那些尋求別種哲學的人必須採用別的原則。如果一旦採用他自己的原則，那麼哲學必是他所設想的那樣。

由於霍布斯的哲學，除了物體以外，不考慮任何事物，因此可名之曰唯物論的 (materialistic)。而他之所以排除上帝及一切的精神實體，純粹只是由於隨意選擇一個定義而造成的結果；就此而言，他的唯物論可名之曰方法論的 (methodological)。他沒有說上帝不存在；他只是說上帝不屬於哲學底題材。此外，在我看來，如果以為霍布斯只是根據他對「哲學」一辭的使用，而說上帝底存在與本質不是哲學底論題；這是嚴重的誤解。對他而言，哲學與推理是不可分的；由此，他才認為神學是非理性的。實際上，他把可想像的東西 (the imaginable) 與可設想的東西 (the conceivable) 同一化。他由此推出結論，認為我們對於無限的東西與非物質的東西不可能有任何觀念。「凡是我們所想像的，都只是有限的。因而，任何事物底觀念或概念，皆不能稱為無限。」¹⁷ 像「非物質的實體」這樣的名辭，正如同「非物質的物體」或「圓的四邊形」一樣的矛盾。這一類的名辭是「不能表意的」¹⁸，亦即無意義的。有些人真的以為他們了解這些名辭；

但是實際上，他們所能做的，只不過是對他們自己複誦這些名辭，卻絲毫無法真正了解它們的內容。因為，它們根本沒有內容。霍布斯明確地主張，像「實體的」(hypostatical)、「變質的」(transubstantiate)、「永恆的現在」(eternal-now)等等諸如此類的字眼「沒有指涉任何東西」^⑧。「這一類我們對它除了聲音之外別無所知的字眼，即爲我們所謂的『荒謬的』、『無意義的』、『無聊的』東西。因此，如果有人對我說到『圓的四邊形』……或『非物質的實體』……或『自由的主體』，……我不會說他犯了錯誤，但是我會說他所用的字眼是無意義的，亦即是荒謬的。」^⑨他非常明白的表示，如果把神學視爲一門科學、或是一組彼此一致的真實主張，那麼神學即是荒謬的、非理性的。而這樣的說法，已遠超過於只說一個人計畫把他對哲學的注意局限在物質事物底領域內。

此外，我們不能輕率地斷定霍布斯就是無神論者。從他對名詞意義之經驗論的分析中，確實會使人以爲所有說到上帝的話都是混亂異常的，並以爲信仰只不過是情感上或情感態度上的事。但是，這並非霍布斯確切的原意。當提到自然宗教時，他說，對原因底知識之好奇與愛好，自然而然地使人去設想一個本身沒有原因的原因，「以致不可能對自然原因作任何深刻的探討，而不去相信有個永恆的、唯一的上帝；雖然他們（人類）的心中不可能有關於他的任何觀念，足以說明他的本質。」^⑩因爲，「藉著世上可見的事物，及其間令人讚歎的秩序，人們可能設想它們有個原因，人們稱之爲上帝；但是心中對於他仍然沒有任何觀念或意象。」^⑪換句話說，霍布斯強調上帝的不可思議性。假如用「無限的」這樣的字眼去描述上帝，它不代表任何對上帝正面的觀

念，只是表現出我們沒有能力去設想他。「因此，上帝一名的使用不是爲了使我們設想他，因爲他是不可思議的；他的偉大與權力也是不可設想的，而是爲了我們可以這樣尊崇他。」^②同樣的，像「精神」與「非物質」等名辭，其本身亦是不可理解的。「因此，人們藉著他們自己的沈思而認識到唯一無限的、全能的、永恆的上帝，這些人寧願承認他是不可思議的、並超乎他們的理解，而不願用『非物質的精神』去界定他的本質，然後再來承認他們的定義是不可理解的——或許他們並非獨斷地給他這樣一個名銜，而是想要使神的本質成爲可理解的；但是，縱然『虔誠地』用屬性、意涵去尊崇他，也如同用可見的物體粗拙地去尊崇他一樣的不可能。」^③說到聖經記載的基督教的啟示，霍布斯並不否認啟示的存在，但是他對這個被使用的名辭，運用同樣的原則加以說明。「精神」這個字眼，或者是指一種精妙的、流動的物體，或者是被隱喻地使用，或者是完全不可理解的。「由於上帝的本質是不可思議的；這就是說，我們一點也不了解『他是什麼』，卻只知道『他存在』；因此，我們所給予他的屬性並非要告訴別人『他是什麼』，亦非要表示我們對他的本質的想法，而只是表示我們想要拿我們自以爲最高貴的一些字眼去尊崇他罷了。」^④

有些註釋家已經從上面所說的看出一種逐漸增強的趨勢，這種趨勢在十四世紀的思想家中已可看到，諸如奧坎（Ockham）以及他所領導的那個運動中的思想家們，即是截然劃分神學與哲學，並把包括自然神學在內的一切神學貶謫到信仰底範圍內，以致哲學很少或根本不提到上帝。這種解釋當然有許多值得商榷的地方。正如我們已經看到的，霍布斯明顯地使用這個通行於中世紀的著名區分，來區分知道上帝的存在與知道他是什麼。但是，在中世紀時，強調這種區分的神

學家與哲學家相信上帝是無形的實體、無限的精神。像多瑪斯·亞奎那(St. Thomas Aquinas)·他把對於這種區分的使用與信仰結合而運用到對上帝之哲學的而又類比的知識中。又如奧坎這位十四世紀的哲學家，他明顯地認為哲學不能告訴我們許多有關上帝的知識；他們都是如此相信的。不過，只要我們能夠判斷出霍布斯在與布拉姆厚主教論辯時所顯示的意義，則可以說他已經肯定了上帝是有形體的。因為，在那裏明白地說出，上帝是「最爲純粹且最爲單純的有形精神」，又說「三位一體，及其中的位格；只是一個純粹的、單純的、永恆的有形精神」²⁴。「單純的、有形的精神」這句話乍看起來，在字義上似乎矛盾。但是純粹且單純的物體乃是指「其全體每一部分都是同一個相同種類的那種物體」²⁵。而精神則是指「稀薄的、流動的、透明的、不可見的物體」²⁶。那麼，如果這些名辭的意義是這樣的話，自然沒有矛盾了。但是在此情況中，肯定了上帝是有形體的。固然這不表示上帝具有次性(secondary qualities)；但是卻表示他有大小(magnitude)。「我所說的『有形的』意思，乃是指有大小可言的實體。」²⁷而後面將會看到，大小與廣延(extension)是相同的。因此，上帝是無限的、不可見的廣延。而這樣的說法，已遠遠超過於只是說上帝是不可思議的，以及說由於他的不可思議，哲學對上帝無從議論。不過，霍布不僅訴諸德爾都良(Tertullian)，更訴諸聖經本文來支持他的理論。如果他真正如我們所說的這麼想，那麼他不能被稱爲無神論者，除非有人認爲「無神論者」包括那種肯定上帝存在卻否認他是無限的、無形的實體的人。而依霍布斯的看法，要是肯定這種對無神論者的定義，則其本身即成爲無神論；因爲實體必定是有形體的，因此說上帝是無形的實體等於說沒有上帝存在。

二、哲學底區分

不過，說哲學唯一關切的乃是物體以及它們的特性與原因，並不等於說它唯一關切的乃是日常意義所指的物體，亦不是說它與我們所謂的自然科學屬於同一範圍。「因為主要有兩種截然不同的種類的物體，它們本身供人對其發生與特性加以研究。」²⁸一種稱為「自然體」(natural body)，乃是因為它是由自然造成的；另一種稱為「國家」(commonwealth)，而「它是由人們的意志與協議造成的。」²⁹於是，哲學可以分成兩個部分，自然哲學與公民哲學。進一步，公民哲學還可細分。爲了要了解國家的本質、作用及特性，我們首先必須了解人的性情、愛好及行爲；處理這一主題的哲學部分稱爲「倫理學」。至於處理人們的公民責任的部分則稱爲「政治學」，或者單獨用「公民哲學」這個通名來稱它。從這種對哲學題材的分析，隨之而來的就是標題底區分。霍布斯以此展現他的體系——「論物」一書討論自然物體，「論人」一書討論人的性情、愛好及行爲，而「論公民」一書則討論國家、以及人的公民責任。

不過，這種區分並不完全。在「論公民」一書的題獻辭中，霍布斯指出，正如同不列顛海、大西洋及印度洋組成了海洋，而幾何學、物理學及倫理學則組成了哲學。如果我們思考運動的物體所產生的結果，並且把我們的注意力完全集中於物體的運動，則我們看到，點的運動構成線，線的運動構成面，……等等。而從這個研究所產生的「哲學部分，稱爲幾何學」³⁰。接著，當我們整體地思考各物體時我們可以思考某一運動物體對另一物體所產生的結果。如此一來，我們

可以發展出一門運動科學。我們亦可思考物體各部分的運動所產生的結果。那麼，我們能够知道，例如，次性底本質、像光這類現象底本質。而這些「思考包括了哲學中叫做物理學的那個部分」^①。最後，我們可以思考心靈的運動，諸如嗜好、厭惡、希望、憤怒等等，以及它們的原因與結果。於是我們有了道德哲學。

霍布斯把科學或哲學知識界定成「結果的知識」^②，由這個定義，他對哲學底題材做了最完全的區分。兩個主要的區分是，由自然體底事件而來的結果的知識，以及由政治體底事件而來的結果的知識。前者稱爲自然哲學，後者稱爲政治學或公民哲學。我們在政治學中研究從國家的組織而來的是些什麼，首先考慮的是元首的權利、責任，接著則考慮臣民的責任、權利。不過，自然哲學包括許多進一步的分類與細目。如果我們研究由一切物體的共同事件而來的結果，此即量與運動。如果我們考察的是不定的量與運動，我們就有了「第一哲學」。如果我們考察的是被圖形、數目所決定的量與運動所生的結果，我們就有了數學。而根據我們所考察物體底不同種類，亦可有天文學、力學。如果我們研究由物體的性質而來的結果，我們就有了物理學。而物理學還可以根據所考察物體底不同種類而再予細分。舉例來說，研究由人們的情欲而生的結果，就產生了倫理學。因此倫理學被歸類在自然哲學的總名之下，因爲人是自然體，而非人造體，依此義，國家乃是人造體。^③

四、哲學方法

霍布斯把哲學知識或科學描述成「由此肯定彼的結果的知識」，並且主張這種知識是假然的，或有條件的，他這些表現使我們自然而然地想到他對演繹法的極端重視；此即，對數學方法的重視。而有些註釋家的詮釋已經告訴我們，霍布斯所認為的哲學乃是，或更應該是，一套純粹的演繹系統。「理性主義」或推理，此為哲學必須具備的特性，乃是以數學的詞語來描述。「我所說的『推理』（*ratiocination*）即是指『計算』（*computation*）。」³⁰霍布斯接著指出，計算即是加、減；這些名詞很容易使人想到算術的運算。我們已經說過，霍布斯的整個系統乃是刻意要由對運動與量的分析而演繹出來，縱使事實上他沒有完成這個目標。他主張哲學或科學底實用功能及目的，在這點上，他類似培根；但是在哲學使用的恰當方法上，二者的想法則大相逕庭。培根注重實驗，霍布斯卻對實驗抱著懷疑的態度，反而支持一種顯然類似歐陸理性主義者（像是笛卡兒）的方法觀念。

對霍布斯所認為的哲學方法作這樣的說明，大體上是正確的。但是，我認為這是過於簡化的看法，而有待補充說明。就拿一件事來說，霍布斯確實從來沒有想像過，能從抽象地分析運動為起點，然後以純粹的演繹方式來推理，而不加入任何來自經驗的經驗材料。當然，他是系統論者。他確信在物理學、心理學及政治學之間有一貫性，而藉著普遍原則，對哲學底這幾個不同分支也可能有一致而系統的看法。但是他非常明白，我們不可能從抽象的運動法則中演繹出人與社會。凡是可被演繹的，必定是那些統治人類「運動」的法則，而不是人類自身。就像我們已經看到的，經驗提供的資料形成哲學底原初題材，縱使對這些資料的知識，只被視為既有的事實，而

不是哲學。

當霍布斯說到推理即指計算、而計算即指加法與減法時，他接著解釋，他是用這些最不恰當的名辭來指「組合」與「分別或分解」。「分解的方法通常又稱為分析方法，而組合的方法通常又稱為綜合的方法。」^⑤哲學方法或推理因此包括分析與綜合。在分析中，心靈從殊相推到共相，或是推到第一原理。例如，一個人從黃金觀念開始，他能藉著「分解」而得到固體的、可見的、重的這些觀念，「以及其他許多比黃金本身更普遍的觀念；而對於這些觀念，他可以再加以分解，直到他得出一些最為普遍的觀念。……所以，我的結論是，獲得關於事物的普遍知識的方法，純粹是『分析的』。」^⑥相反的，在綜合中，心靈由一些原則或普遍的原因開始，進而導出它們可能的結果。決定或發現因果關係並建立因果解釋底整個過程，此即霍布斯所謂的發明方法，乃是兼採了分析與綜合。借用伽利略的名辭來說，即是部分的分解、部分的組合。或者用我們較熟悉的名辭來說，即是部分的歸納、部分的演繹。我認為，我們可以說，霍布斯所面對的方法，是種架構解釋性的假設、並導出它們的結論的方法。他主張演繹出來的結果只是「可能的」結果，至少在我們所承認的物理科學中是如此，這個主張顯示他對上述解釋性的理論所具有的假設的性質已有某種認識。

霍布斯區分發明的方法以及教導的或證明的方法。使用後一種方法時，我們乃從第一原理出發，（第一原理仍待解釋，但不需證明，因為第一原理不能加以證明），進而推演出結論。「所以，整個證明的方法是「綜合的」，包含著從自明的基本命題或最普遍的命題開始的那個語言次

序，通過不斷地把命題組合成三段論式而向前推進，一直到最後學習者了解他所要尋找的結論底真理為止。」^⑳

或許就是這種連續證明底理想，使人以為霍布斯想要建構一套純粹的演繹系統。如果我們堅持這種觀點，我們將不得不說他失敗了，至少部分如此。但是要評估霍布斯真正的意圖，最好先考慮他對他實際上所採用的方法說了些什麼。

霍布斯明確地強調數學對科學及人類的貢獻。「人類生活所得到的一切幫助，不論來自於天文的觀察、地理的描繪、時間的分劃、或遠航的探險；這一切在現階段的表現比起古代的粗拙、簡單，真是不可同日而語，這些都得歸功於幾何學。」^㉑例如，由於數學，天文學才有進步的可能；要是沒有數學之功，根本不會有任何進步。而且應用科學所造就的福利，也該歸功於數學。如果道德哲學家肯耐心去探究人類情欲與行動底本質，有如數學家了解「幾何圖形中量的本質」^㉒一般的清晰，那麼，可能會消弭戰爭而保障安定的和平。

這暗示數學與物理學有密切的關連。而事實上，霍布斯也強調這種關連。「研究自然哲學的人，如果不從幾何學開始，則其研究是徒勞無功的；自然哲學的寫作者或討論者，如果不懂幾何學，則只是讓他們的讀者和聽眾浪費時間罷了。」^㉓但是，這不表示霍布斯要努力從運動與量底抽象分析中、以及從數學中推演出整個自然哲學。在他「論物」一書的第四部分——標題為「物理學或自然現象」(Physics or the Phenomena of Nature)，在其中第一章所提到的哲學底定義顯示出有兩種方法，「一種方法是從事物的發生推出它們可能的結果，另一種則是從結果或顯

象推出它們可能的發生。」^①在前面的幾章裏，他遵循第一種方法，所肯定的只是定義及其內涵^②。在此，他將要使用第二種方法，「我們經由感覺得知自然底顯象或結果，而經由它們得以發現某些藉之而可能產生它們的途徑或方式，我只是說可能產生，而沒有說一定會產生。」^③在此，他不是從定義開始，而是從感覺現象或顯象開始，進而尋求它們可能的原因。

因此，如果霍布斯斷定這兩種方法底使用和他自己對哲學的定義之間有所關連，我們就有理由說，他引入直接的經驗材料不能稱爲他的「敗筆」。而且在此情況下，我們也不能因爲他在論及心理學及政治學時，另外選擇一個新的起點，而指責他朝三暮四。他確實說過，要由綜合的方法來獲取對倫理學與政治學的知識，必須先得研究數學與物理學。因爲綜合的方法涉及到把一切的結果視爲由第一原理導出的結論，不論是近的或遠的。但是我認爲，他在此所表示的意義只是在於，根幹體系的架構，在逐漸特殊化的主題素材中探究一般原則底例證。我們不能夠從運動法則中推演出人們；但是我們可以首先研究運動法則本身以及它們對一般物體的應用；接著，研究這些法則對不同種類自然體的應用，這些自體包括無生物與生物；而最後則研究它們對人造體——國家的應用。霍布斯注意到，不論那一種情況，只要採用的是分析的方法，即使不先具備數學與物理學的知識，也可以研究道德哲學與政治哲學。假設有人問某件行爲是正當的、還是不正當的。我們可以把「不正當」這個觀念「分解」成「違背法律」的觀念，再把這個觀念「分解」成具有「強制」力量的人所發出的「命令」。而強制力量這個觀念可以從「人們自願建立這個力量以求過得和平的生活」的觀念導出。這樣分解到最後，我們能獲致這樣的原則，即是人們的嗜

好與情欲會使他們不斷向別人發動戰爭，除非有某種力量限制他們。而且，這是「從任何人的經驗都能知道的事實，只需稍加內省就能一目了然。」^④然後，再用綜合的方法，我們就可以決定那件行為是正當的還是不正當的。而在「分解」與「組合」的整個過程中，我們可以保持在倫理學與政治學的領域內，而不需要引入其他更遠的原則。經驗提供事實資料，而哲學家可以系統地展示它們是如何以一種合理的因果架構關連在一起，而不需要把這些原因關連於更遠、更一般的原因。霍布斯毫無疑問地認為，哲學家應該把自然哲學與公民哲學之間的關連表示出來。但是他也斷定論理學與政治學有相對的獨立性，這個事實足以明白的顯示他已充分認識到，當我們討論人類心理學與人的社會生活、政治生活時，也需要基本的經驗資料。我無意否認霍布斯類似歐陸理性主義者。英國哲學家很少有人試圖創造體系，他卻是少數中的一個。但是也得強調，他並不代表狂熱地崇拜純粹的演繹法。

五、霍布斯的唯名論

至此，可以明顯的看出，霍布斯心目中的哲學知識，所關切的是共相，而不只是殊相。哲學的目標是，依照第一原理或普遍的原因，而求得因果關係底一致而系統的知識。此外，當霍布斯討論名稱時，他明顯地堅持唯名論的立場。他說，每個哲學家都需要標記（marks）來幫助他記憶或回憶他自己的思想；這些標記就是名稱（names）。若是他進一步要把他的思想傳達給別人時，這些標記必須要做為記號（signs），當它們能够在我們所謂的「語言」（speech）中，彼

此連在一起，它們就可做爲記號。因此，他提出下面的定義。「一個『名稱』是個隨意選用^④來作爲標記的字，它可以在我們心中喚起某種思想，而這種思想與我們以前曾有的某些思想相像；當我們向別人唸出一個名稱時，對聽者而言，它可能是一種記號，代表說話者心中曾有過或未曾有過的思想。」^⑤這並不是說，每一個名稱都必須是某件事物的名稱。「無物」(nothing)這個字就不指涉某一特殊事物。但是，那些確實指涉事物的名稱，有的是專指一件事物(例如：荷馬、或這個人)，而有的則是共通於許多事物(例如：人、或樹)。這些共通的名稱即叫做「共相」(universal)。這就是說，「共相」這個字是名稱的屬性，而不是被名稱指涉的對象的屬性。因爲，這種名稱是許多集合在一起的事物的名稱。這些個別的事物沒有一個是共相；它們周圍也沒有任何普遍的事物。進一步來說，普遍的名稱也不代表任何普遍的概念。「『共相』這個字眼不是任何存在於自然界的事物的名稱，也不是任何在心中形成的觀念或幻想的名稱，而總是某些字或名稱的名稱；所以當我們說『生物』、『石頭』、『精神』、或其他任何事物是『普遍的』時，不可了解作有任何人或任何石頭等等曾經是或能够是普遍的，實際上，只有這些字——生物、石頭等等——是普遍的名稱，亦即共通於許多事物的名稱；而我們心中對應這些名稱的概念乃是對某些生物或其他事物的想像或幻想。」^⑥由於霍布斯想要同一「可設想者」與「可想像者」，他自然沒有地方來容納普遍的概念或觀念，因而他把普遍性只歸於共通的名稱。至於我們爲什麼得以使用共通名稱來代表一羣個別的事物，霍布斯並沒有提出十分完全的解釋，除了提到這些事物之間的相似性。「一個普遍的名稱加在許多事物上，乃是因爲它們在某種性質、或其他

附質 (accident) 上的相似。」⁴⁸ 但是，他的聲明是唯名論的立場，則不致混淆。

如同奧坎⁴⁹與其他中世紀的先進，霍布斯區分名稱 (names) 或名辭 (terms) 為「第一義」的 (first intention) 與「第二義」的 (second intention)。他告訴我們，像「共相」(universal)、「類」(genus)、「種」(species)、「及」三段論法」(syllogism) 這些邏輯名辭是「名稱與語言底名稱」(the names of names and speeches)；這些是第二義的名辭。像人和石頭這類的字則是第一義的名辭。有人或許會預期霍布斯像奧坎一樣，說第二義的名辭代表其他的名辭，第一義的名辭代表事物，而第一義的普遍名辭則代表一羣個別的事物，而當然不是代表任何普遍的事物。但是，他實際上卻不是這樣說的。他確實提到，像「一個人」、「一顆樹」、「一塊石頭」這類名稱，「乃是事物本身的名稱」；⁵⁰ 但是他又主張，由於「排列在語言中的名稱是我們想像底記號，很明顯，它們不是事物本身的記號。」⁵¹ 像「石頭」這樣的名稱是「想像」底記號，亦即是幻想或意象底記號。如果約翰向彼得說話而使用了這個字，則對彼得而言，它是約翰思想底記號。「語言的一般使用即是將我們思想的歷程轉換成言辭的形式；或是將我們一連串的思想轉換成一連串的字。」⁵² 而且，如果「思想」或「想像」是個意象，顯然，普遍性只能歸於字。但是，縱使普遍的字或名辭直接指涉心靈的表象或「想像」(fiction)，霍布斯有時候的確這樣說，這並不一定表示它與真實沒有關係。因為，只要那個心靈的表象本身是由事物引起的，其間就有間接的關係。「思想」是「我們外界物體（通常稱為對象）的某種性質或其他附質的表象或顯象。那個對象影響眼睛、耳朵、及人體的其他部分；由於影響的不同，而有不同的顯象。根源的

顯象全都是我們所謂的『感覺』，因為在人心，沒有一種想像不是一開始就由感覺器官產生的，不論是全部地、或部分地。其餘的顯象則由那根源的顯象發展出來。」⁵⁵因此，雖然普遍性只屬於這些代表「思想」的字，但是普遍的語句與真實之間仍有間接的關係，縱然「真實」(reality)在此必須指顯象或現象底範圍。確實，在經驗(霍布斯認為這就是記憶)與科學之間有很大的差別。在此引用他的名言，「經驗從來不下普遍的結論。」(Experience concludeth nothing universally) ⁵⁶科學雖然確實「下普遍的結論」，但是它亦是以感覺經驗為基礎。

因此，如果我們堅持霍布斯哲學中經驗主義的側面，就可能主張他的唯名論不一定受到懷疑論的感染；這是說，懷疑科學命題與真實的關係。由此，確實會以為科學所關切的乃是現象界。因為顯象產生意象，意象又轉譯成字，而字在語言中的連接使得科學可能成立。但是可以說，科學底結論適用於現象界之內。而對其他任何領域，哲學家或科學家均不能表示任何意見。正如霍布斯所說的，在唯名論的基礎上所建立的理論與因果解釋乃是假然的、有條件的。但是我們可以驗證，或至少試驗，經驗中的科學結論，雖然事實上在科學的實驗方法上未享盛名的霍布斯沒有談到驗證。

霍布斯當然不只是一位經驗主義者，雖然在他的思想中的確有重要的經驗主義成分。說到哲學與科學時，他所強調的是從第一原理演繹出結論。我們已經看到，他明確地承認分析方法或歸納方法能使我們得知原則；但是他所強調的科學程序底特色乃是演繹出肯定的結論。我們也得注意到，他明白地說出，演繹乃以定義為其開始的原則，而定義只不過是解釋字的意義。定義是「

意義底設定」、或「字的意義底設定」。⁵⁵更正確地說，定義即是「命題，當它可以時，它的述詞分解主詞；而當它不能這樣分解時，它就用例子來解釋主詞。」⁵⁶定義是證明底唯一原則，而且定義是「發明語言的人隨意建立的真理，因而不需加以證明。」⁵⁷

假如這個意思是指定義不過是字詞意義的隨意設定，則從這種定義導出的結論必定分享了它們的隨意性。那麼，我們就面臨科學命題與真實的分離，不能保證科學命題能應用於真實。在霍布斯對笛卡兒沈思錄的反對意見中，我們發現下面這段值得注意的話。「但是，假如推理或許只不過是一些名詞或名稱藉著『是』這個字而連接成的一串，我們對此有何說明呢？在此情況下，理性對事物的本質不能下任何結論，而只能對它們的名稱作結論；的確，我們是否連接事物的名詞乃是根據一些慣例，而這些慣例的意義是我們隨意賦予的。假如是這樣的話，那麼推理可能是基於名稱，而名稱基於想像，而我以為，或許想像即基於身體器官的運動。」⁵⁸即使霍布斯在這段文章中沒有獨斷地說推理只是建立在字詞之間的連接上，但他確實是這樣提議的。不足為奇的是有些註釋者推出這樣的結論，以為對霍布斯而言，哲學或科學乃不可避免地受到主觀主義的影響，他們也提到他是唯名論的懷疑論 (nominalistic scepticism)。

固然，有時候以不同的觀點去解釋霍布斯的論點是可能的。例如，他說，「第一真理是被那些最先把名稱加在事物上的人隨意地造成的，或者從其他人設置的名稱接受它們。」⁵⁹但是，這句話無論如何都可用來表示，如果人們用一個命題中的名辭來表示別的意義，而不是原初它們被設定的意義，這個命題就不是真的。⁶⁰「例如，『人是生物』這句話之所以為真，乃是由於我們

可以把那些名稱同時加在同一件東西上。」^⑤假如「生物」這個名辭是用來指「石頭」，則「人是生物」這句話不可能是真的。實際情形顯然就是這樣。此外，當霍布斯斷定「定義是任何事物的本質」^⑥這句話爲假，他是在駁斥亞里斯多德所使用的表現形式。他緊接著說到，「定義不是任何事物的本質，而是表示我們對事物的本質所設想的是什麼的一種說辭，」這句話本身並非「懷疑論的」主張。因爲這句話可以用來暗示，我們對於本質具有某種觀念或想法^⑦，觀念是由定義中所解釋的名稱來表示的。我們可以進一步指出，當霍布斯說字「只是名稱」(mere name)時，他不一定表示，字所代表的觀念與真實毫無關係。例如，當他爲了他自己的目的而採用亞里斯多德的名辭「第一質料」(first matter; materia prima)時，他問到，這個第一質料究竟是什麼呢？而他回答，它「只是個名稱」。^⑧但是他立即補充說，「然而這個名稱不是無用的；因爲它代表對物體的一種想法，這種想法除了量與廣延之外不考慮任何形式或別的附質，因此容易吸收形式及別的附質。」^⑨對霍布斯而言，「第一質料」與「一般物體」(body in general)是相同的名辭。而一般物體是不存在的。「因此，沒有『第一質料』這個東西。」^⑩這就是說，沒有任何相當於此一名稱的事物存在。在此意義下，這個名辭不過「只是個名稱」。但是它表示一種設想物體的途徑；而物體存在。因此，即使這個名稱不是任何「事物」的名稱，它與真實之間也有某種關係。

不過，縱然說霍布斯是個懷疑論者是種誇張的說法，可是我們也得承認，無論我們從原因推出結果、或由結果推出原因，我們所能得知的只是可能的結果、或可能的原因。唯一我們所能獲

得的確定知識乃是對命題涵蘊的知識。若A涵蘊B，而A為真，則B為真。

依我看來，在霍布斯對哲學或科學的解釋中，有幾種他未能明白區分的思想路線。認為在我們所謂的「自然科學」中，解釋性的理論在本質上是假設性的，而我們頂多只能得到極高的或然性；這種想法或許可以說代表一種思想路線。認為在數學中，我們從定義出發並發展出定義所涵蘊的東西，以至於在純粹數學中，我們所關切的只是形式的涵蘊，而非「真實的世界」；這種想法則代表另一種思想路線。這兩種觀念、想法在現代經驗主義中重新出現。但是霍布斯也被理性主義者對演繹的哲學系統的理想所影響。對他而言，數學的第一原理只是「設準」(postulates)，而不是真正的第一原理；因為他認為它們是可證明的。在數學及物理學之前，還有一些終極的第一原理。然而，對歐陸型的理性主義者而言，第一原理的眞理性乃是直覺地得知的，而所有能從它們演繹出來的命題必定是真的。有時候，霍布斯所表現的使人以為這就是他的想法。但是有時候，他把第一原理或定義說得好像是「隨意選用的」，其意義有如現代經驗主義者之說數學定義是隨意選用的。然後他推出結論說，整個科學或哲學只不過是關於「名稱」的推理、關於隨意建立的定義或意義底結論之推理。如此一來，我們面臨哲學與世界的分離，此則背離歐陸理性主義的精神。進一步，我們可以發現，霍布斯對科學有種專斷的(monolithic)想法，根據這種想法，可以從第一原理以演繹的方式逐步的推展，而且，如果一直主張這種觀念，將會忽略一些重大的差別，例如，純粹數學與經驗科學之間的差別。此外，我們發現他承認倫理學與政治學底相對獨立性，理由是，它們的原理可以經由實驗得知，而無需涉及那些邏輯地先於它們的各種哲學部

門。

因此，如果霍布斯心中包括了這些不同的觀念與思想路線，那麼不同的歷史家，基於對他哲學的不同側面作不同程度的強調，而對他有不同的解釋，這也是不足為奇的。至於把他視為「懷疑論的唯名論者」，我們已經看到，他明白地說出他的唯名論，而「懷疑論」的名銜在他的著作中也不是沒有根據。但是，我不認為任何人在讀過他的全部哲學論著後，還會自然而然地以為懷疑論是加給霍布斯最恰當的頭銜。無疑的，唯名論有可能導致懷疑論。但是，霍布斯巧妙地將他的唯名論與一些幾乎不能相容於唯名論的觀點結合在一起。無疑的，許多混淆都起因於不能確切地區別哲學、數學及經驗科學。但是我們也不能以此責備霍布斯。在十七世紀，哲學與科學並未明確地劃分，霍布斯不能正確地分別它們，也是無可厚非的。但是，當然，把哲學限定在對物體的研究，使得他要做這種區別；而遭遇到任何其他情況中都不會有更大的困難。

六、因果性及機械論

如前所述，哲學所關心的是對原因的發現。霍布斯了解的「原因」(cause)是什麼呢？「原

因是所有這種附質(包括行動者的與被動者的)的總和，它們與相關結果的產生是結合在一起的；所有的這些都是一同存在的，結果不與它們一同存在是不可思議的；若是它們之中任何一個不存在而結果卻可能存在，這也是不可思議的。」^②但是要了解這個定義，我們首先得了解霍布斯所說的「附質」(accident)是什麼意思。他把附質界定為「我們理解物體的方式」^③。他認為，這

即如同說「附質是任何一個物體的功能，它在我們心中形成一個對它本身的理解。」^⑤因此，若是我們把附質叫做「現象」或「顯象」，我們可以說，對霍布斯而言，任一既存結果的原因是在行動者中與被動者中的現象之總和，它們在產生結果時以下述方式同時出現。假如這一組現象全部出現，則結果之不出現是不可思議的。假如這一組現象中的任何一個不出現，則結果之產生亦是不可能的。如此，任何一個事物的原因是那個事物存在所需的所有條件之總和，亦即不論是在行動者中的或被動者中的條件。假如A物對B物施加運動，則A物為行動者而B物為被動者。因此，若是火使我的手溫暖，火即是行動者而手為被動者。發生在被動者中的附質即是火這個行動的結果。對上述定義稍加修改，則這個結果的原因（此即整體的原因）是「行動者（不論它們到底有多少）及被動者之全體附質的總和；若是它們全都出現時，而結果不同時產生，這是不可思議的；而若是它們之中的任何一個缺少時，則結果之不能產生亦是理所當然的。」^⑥

霍布斯把上面所定義的「整體的原因」（*entire cause*）區分為「動力因」（*efficient cause*）與「質料因」（*material cause*）。前者是行動者的附質或產生一個結果實際上所需的行動者的附質之總和，後者是被動者中必要附質的總和。此二者結合而成整體的原因。確實，我們可以論及行動者的力量及被動者的力量，或者甚至論及行動者的主動力量與被動者的被動力量。但是，就客觀上來說，這些與動力因及質料因是相同的，雖然使用的名詞不同，這是因為我們對同樣的事物可以從不同的觀點來考慮。行動者的附質之總和，當它相對於一個已經產生的結果而被考慮時，即稱為動力因，而當它相對於未來、相對於即將產生的結果而被考慮時，即稱為行動者的主

動力量。同樣地，被動者的附質之總和，當它相關於過去、相關於已經產生的結果而被考慮時，即稱爲質料因，當它相關於未來而被考慮時，即稱爲被動者的被動力量。至於一般所謂的「形式因」(formal causes)及「目的因」(final causes)，均可化約成動力因。「當我們說事物的本質即其原因，這樣說就如同說『有理性的是人的原因』，這不是可理解的；因爲這就等於說『人是人的原因』，這不是好的說法。然而對任一事物本質的知識即是對此事物本身知識的原因；因爲，若是我先知道某一事物是『理性的』，由此即可知它指的是人；但是這不過是個動力因。唯有在具有感覺及意志的事物中，才有所謂的『目的因』；接下來我將證明這也是動力因。」^①對霍布斯而言，目的因不過只是動力因有意地作用於人的一種方式罷了。

在以上討論霍布斯對因果性的分析中，我們可以注意到他如何地使用士林哲學的名詞，配合他自己的哲學來解釋或指定它們的意義。實際上，我們只剩下動力因。如此一來，只要整體的動力因出現，結果即產生。確實，只要我們接受霍布斯對原因的定義，這個陳述必定是真的。因爲，若是結果沒有產生，這個原因即非整體的原因。而且，「不論什麼時候，只要原因是整體的，結果即同時產生。因爲，若是它沒有產生，必是仍然缺少某些事物，而這些事物對它的產生是必要的；因此，如我們所想的，這個原因不是整體的。」^②

從這些討論中，霍布斯得到一個重要的結論。我們已經看到，當原因出現時，結果總是立刻出現。因此，只要給予原因，它必定產生；而結果必然地跟隨原因而來。因此，這個原因是必然的原因。那麼，結論即是「所有已經產生或即將產生的結果在先行於它們的事物中有其必然

性。」¹⁶ 根據這項原則，人的自由整個被排除了，至少當自由是指必然性的缺如時。確實，如果說一個行動者是自由的只是指他的行動沒有阻礙，這種說法還有意義；但是，如果任何人用「自由的」這個形容詞表示更多的意義，而不只是表示「免於被反對力量所阻礙」，「我不會說他犯了錯誤，但是我會說他的話是沒有意義的，亦即荒謬的。」¹⁷ 一旦原因出現，結果必然隨之出現。若是結果沒有隨即出現，這個原因（此即整體的原因）必不存在。以上即是霍布斯對原因所作的全部詮釋。

因而，哲學所關切的是必然的因果性；因為此外不可能有其他的。原因的活動在於行動者對被動者運動的產生過程中，行動者與被動者皆為物體。無中生有、非物質的原因活動、自由因；這些觀念被排除在哲學的門外。我們只考慮運動中的物體之間的接觸行動，它們依照動力學的法則必然地、機械地運作。這種法則之適用於人類的活動，如同適用於無意識物體的活動一般地毫無二致。固然，理性存有者有意活動與無生物的活動確有不同；而在這層意義上，這套法則以不同的方式運作。但是對霍布斯而言，機械的決定論對人文界與非人文界都是有效的。由此，我們可以說，他的哲學是種嘗試，看看伽利略的動力學作為一個說明原則時到底可以應用到什麼程度。

七、空間與時間

霍布斯相信每一個結果都有一個必然的先行原因，這並不表示他相信我們能確定地決定一個

既存事件的原因究竟是什麼。我們已經看到，哲學家探討結果之可能的原因以及原因之可能的結果。而我們對於事實「結果」的知識全都是假設的或有條件的。確實，此之必爲如此，乃由「附質」這個字在原因的定義中之用法而顯示出。因爲，「附質」本身被界定成「我們理解物體的方式」。如此，附質，形成整體的原因的總和，被界定成與心靈、與我們注意事物的方式有某種關係。我們不能絕對地確定因果關係在事實上是恰如我們所想的。

在霍布斯對空間與時間的定義中，可以看出一種類似主觀主義的傾向（我應該用更強的語氣來說這句話）。因爲，空間被界定成「單純地存在於心靈以外的事物底幻象」，^⑭而時間的定義是「運動中前與後底幻象」。^⑮霍布斯的意思當然不是說，存在於心靈之外的事物是幻象或意象；他並不懷疑物體的存在。但是我們對於一個「除了知道它是不靠我們，也可以出現」（此即其外在性的事實）的事物，能够具有幻象或意象；而空間就被界定爲這種意象。這種意象確實有客觀的根據，霍布斯也無意否認這項事實。但是這不能改變他從主觀主義的角度去界定空間的事實。時間也有其客觀的根據，此即物體的運動；但它還是被界定爲幻象，而被說成「不存在於我們之外的事物中，只是存在於內心的思想中。」^⑯

既然對空間與時間下了這樣的定義，當回答空間與時間是無限或有限的問題時，霍布斯自然說，問題的答案取決於我們的想像；亦即取決於我們把空間與時間想像成有終點抑或無終點。我們可以把時間想像成有個始點與終點，我們也可以把它想像成不具任何特定的界限而作無限地地延伸。（同樣的，當我們說數目是無限的時候，我們的意思只是說，我們沒有表達任何數目，或

是說，數目是個無限定的名稱。）至於說到空間與時間的無限可分性，這個意思是指「無論如何分割，所分成的各部分都可能再度分割」、或是「沒有一種事物是完全不可再被分割的，或照幾何學家的說法，沒有一個量是小到不能再減少一些的。」⁷⁶

八、物體與附質

我們已看到，空間的客觀根據是存在的物體，而對此物體可抽離其一切的附質而加以考察。由於它的廣延，故稱之為「物體」；由於它不依賴吾人的思想，故稱之為「存在的」。「由於它不依靠我們的思想，我們說它是『依靠自己存在的事物』（a thing subsisting of itself）」；由於它在吾人之外，故稱之為『存在的』（existing）。⁷⁷它也被稱為「主體」（subject），「由於它被置於並隸屬於想像的空間，而它可以被理性理解，亦可由感官感知。因而，物體的定義可能是——物體乃是不依靠吾人思想而與空間的某一部分同時存在或同時延展。」⁷⁸如此，客觀性或離乎人類思考的獨立性進入物體的定義。但是同時後者關連於吾人之思想而加以定義，一方面不依靠思想，一方面又由於它隸屬於想像的空間而為可知的。若是我們孤立地看這個觀念，則它具有強烈的康德的意味。

物體具有附質。附質已被界定為「我們理解物體的方式」。但是在此宜於提出進一步說明的。假如我們問「什麼是硬的？」我們是在要求一個具體名稱的定義。「答案是——除了全體提供位置而部分不提供位置的即是硬的。」⁷⁹但是假如我們問「什麼是硬性？」我們問的是關於抽

象名稱的問題，亦即，爲什麼事物會是硬的。因此，「我們必須找出一個原因，爲什麼除了整體提供位置而部分不提供位置。」^②而探究此一問題，即是探究——存在於物體中而使我們對物體產生某種理解的東西是什麼。前面已提過，根據霍布斯，說附質乃是我們理解物體的方式，卽如同說附質乃是物體的功能，它使我們對它產生某種理解。此一論斷的效力在霍布斯的次性理論中表現最爲明白。

我們必須區別下列兩種附質；一種是共通於所有物體的附質，而除非物體消失，此種附質不可能消失；一種是非共通於所有物體的附質，物體本身不需消失，此種附質卽可能消失而由其他的附質取代。廣延性及姿態是第一類的附質，「因爲沒有一個物體可能是不具廣延或不具姿態的。」^③當然姿態會有不同；但是任何物體都不會，且不可能會沒有姿態。但是一個像硬性這樣的附質則可能被軟性取代，而物體本身不致消失。因而，硬性是個第二類型的附質。

只有廣延性及姿態是第一類型的附質。大小並非別種的附質——它與廣延性是相同的。有些人也稱它做「真實的空間」(real space)。它不像想像的空間是個「心靈的附質」；它乃是物體的附質。因此，如果我們願意，我們可以說有個真實的空間。但是這個真實的空間卽同於大小，而大小乃同於廣延性。大小是否亦同於位置呢？霍布斯不以爲然。位置乃是「對於具有如此這般的大小及數目的物體之幻象」，而非「外在於心靈的」。^④大小是「真的廣延性」(true extension)^⑤，而導致這個幻象的則是「想像的廣延性」(feigned extension)——此乃是位置。

然而，第二類型的附質並不以它們呈現在吾人意識中的形式存在於物體中。例如，色、聲，

如同香、味，皆是「幻象」；它們屬於顯象範圍。「由聽覺而來的幻象是聲音，由嗅覺而來的幻象是香氣，由味覺而來的是味道，……」^{⑤6}「光、色、熱、聲，以及其他通常被稱為可感覺的性質，並不是對象，不過是感覺者的幻象。」^{⑤7}「至於聽覺、嗅覺、味覺及觸覺的對象，不是聲音、香氣、味道、軟硬等，而是聲音、香氣、味道、軟硬由之而出的物體本身。」^{⑤8}運動中的物體使感覺器官產生運動，由此而引發我們稱之為色、聲、香、味、軟硬、光等等的幻象。與運動物體接觸而使感官的最外層部分有所作用，而壓力及運動被傳遞到感官的最內層部分。同時，由於器官內部自然的運動，即對此壓力產生反應，「向內的努力」刺激出「向外的努力」。而幻象或「觀念」即由吾人對「向內的努力」的最後反應而產生出。如此，我們可把「感覺」界定為「一種幻象，由感官的反應及向外的努力造成，導因於對象向內的努力，持續一段或長或短的時間。」^{⑤9}例如，顏色是我們感知外在物體的途徑，或者客觀地說，它存在於物體中而導致我們對此物體產生「理解」。在物體中的此一「功能」本身並非顏色。相反地，在廣延性的狀況中，是廣延性的本身導致我們對它的理解。

色、聲、香、味、觸及光的世界即是顯象的世界。而哲學即是儘量努力去發現這些顯象的原因，此即，我們「幻象」的原因。對霍布斯而言，顯象後面的只有廣延的物體及運動，至少就哲學所關切的而言。

九、運動與變化

對霍布斯而言，運動意指位置的運動。「運動是連續地離開一個位置而到達另一個位置。」

⑩ 而當一個物體於任何時間均處於同一位置時，我們說它是靜止的。因此，由這些定義可以推知，任何正在運動的事物必定曾經運動過。因為，如果它不曾運動過，它必在它原先的位置上。而由靜止的定義來看，它即是靜止的。同樣地，運動的事物必會繼續運動。因為運動的事物是不斷地在改變位置。最後，任何運動的事物在任何時間內，不論多麼短暫，都不會停留在同一位置。如果它停留在同一位置，則依照定義它即是靜止的。

任一物體若是靜止的，則它總是靜止的，除非某一別物體「努力藉著運動侵入它的位置，使它不能再保持靜止的狀態。」⑪ 同樣地，若是任何物體正在運動，則它總是動的，除非某一別物體使它靜止。因為如果沒有這個別物體，「將沒有理由說明為什麼它在此刻靜止而不在其他時間靜止。」⑫ 此外，運動底原因只能是一個相接觸的而且已經運動的物體。

若是把運動簡化成位置的運動，變化也可簡化成位置的運動。「變化只不過是變化的物體之各部分的運動。」⑬ 我們並不是說，任何事物除非出現在我們此刻的感覺中才算變化，事實上，它以前出現過也可以。但是這些顯象乃是藉著運動而產生在我們心中的結果。

十、生命的運動與動物的運動

動物有兩種特殊的運動。第一種是生命的運動。此乃「血液的運動，終其一生在動脈及靜脈中循環（對此現象的第一位觀察者——哈維醫生已經作了許多毫無錯誤的說明）。」⑭ 在別處，

霍布斯形容之爲「血液的流動、脈搏、呼吸、消化、營養、排泄等等運動乃不待乎想像而行。」^④換句話說，生命的運動就是那些在動物器官組織內的維持生命所必需的過程，它們的發生不需借助任何思慮或意識的努力，諸如血液循環、消化及呼吸。

動物特有的第二種運動是「動物的運動，另一方面叫做有意的運動。」^⑤猶如霍布斯所舉的例子：行走、說話、四肢的運動，當「我們的心靈最初想像」^⑥這些活動時，這些活動乃是有意的運動。所有有意活動最初的內在開端即是想像，而「在人體內部開始的微小運動通常叫做企圖，當它們尚未表現在行走、說話、擊打等可見的活動之前。」^⑦在此我們看到 *conatus* 這個觀念，它在史賓諾沙的哲學中佔有舉足輕重的地位。

這種企圖，當朝向引發它的事物時，即稱爲嗜欲或欲望。當它離開某物時（依霍布斯的說法，「離棄某物」），即稱爲厭惡。如此，企圖的基本形式即是嗜欲或欲望，以及厭惡，二者皆屬運動。客觀上看，它們與愛與恨相同；但是我們提到欲望及厭惡時，並不以爲對象是存在的，而提到愛與恨時，則預設對象之存在。

十一、善與惡

某些欲望是天生的，例如對食物的欲望。其他的則從經驗而來。但是，不論在何種情況，「不論什麼東西，只要它是任何一個人嗜欲或欲望的對象，他即稱之爲『善的』(good)；至於他所憎恨與厭惡的對象，則稱之爲『惡的』(evil)；至於他所輕視的，則稱之爲『討厭的』、

「不足取的」。^⑩

因此，善與惡是相對的觀念。沒有絕對的善，亦無絕對的惡；從對象本身也找不出一般客觀的標準，來分別善惡。這些字眼的「使用乃關乎使用它們的個人。」^⑪區別善惡的法則乃基於個人；亦即基於他「有意的運動」——如果把個人孤離於國家來考慮的話。然而，在國家中，則由人來代表；此即指元首，由他決定何者為善，何者為惡。

十一、情欲

不同的情欲(*passions*)是嗜欲與厭惡的不同形式，除了純粹的快樂與痛苦，這些乃是「對善惡的某種享受。」^⑫因此，既然嗜欲及厭惡是運動，不同的情欲亦是運動。外在對象影響感官而引起「大腦的運動與騷動，我們稱之為理解。」^⑬大腦的運動連接到心臟，「在那裏則稱之為情欲。」^⑭

霍布斯發現一些單純的情欲，如嗜欲、欲望、愛、厭惡、憎恨、喜悅、及悲傷^⑮。這些有不同的形式；或者至少由於不同的考慮，而賦予它們不同的名辭。如此，如果我們考慮人們對於獲得他們所欲求事物的意見，我們即能分別希望與失望。前者是種具有獲得所欲對象之意見的嗜欲，而後者則是沒有這種意見的嗜欲。第二步，我們可以考慮所愛的或所恨的對象。那麼，我們即能分別，例如，貪婪與野心，前者是對財富的欲望，後者是對地位的欲望。第三步，對一羣情欲的考慮可促使我們使用一個特別的名辭。如此，「熱愛某一個人，或欲求被人熱愛，叫做『愛的情欲』」，而「同樣，擔心這種愛不能有所回報，則叫做『嫉妒』」。^⑯最後，由運動本身而

生的情欲，我們可予以一名。例如，我們可以說「突發的頹喪」是「引發飲泣的情欲」，而它是由於某些熱烈的希望或「力量的支柱」突然消逝而引起的^⑥。

但是，不論人可能有多少的情欲，它們全屬運動。霍布斯常被引用的一段話說，「喜悅不過只是心臟的運動，而理解不過是大腦的運動。」^⑦

十二、意志

霍布斯並未忽略人類表現某些思慮的活動，但是他由情欲的角度來界定思慮。讓我們假設，人心欲求獲得某種對象來替代厭惡，而且希求獲得善的結果以取代惡的結果（即不想要的結果）。

「欲望、厭惡、希望、及恐懼，這些全體的總和一直持續到事情的成功，或全然的無望，此即稱為思慮。」^⑧霍布斯結論出野獸亦有思慮，因為嗜欲、厭惡、希望及恐懼的交替連續亦出現在它們身上，如同在人類身上。

在此，在思慮中這個最後的嗜欲或厭惡稱為「意志」(will)；此即，意願的行動。「因而，意志是在思慮活動中的最後嗜欲」；^⑨而此活動依靠這個最後的愛好或嗜欲。由此，霍布斯再推出結論：由於野獸具有思慮，它們也必須有意志。

由此可知，願意或不願意的這種自由在人類中的並不比在野獸中的大。「因而我們在人與獸中均找不到那種可以不受必然性拘束的自由。但是如果我們把自由了解成去做他們所想做的能力或力量，而非意願的力量，那麼，當然人與獸都可有自由，且有同等的自由，無論何時有

之。」^⑩

十四、智性之德

當討論到「智性之德」時，霍布斯分別天生的與後天的心靈能力或「機智」(wit)。有些人天生敏捷，有些人則天生遲鈍。導致這些差異的主要原因在於「人們情欲的不同」。⑪例如，那些以感官快樂為目的的人必然對「想像」不感興趣，因為想像並不能達到他們的目的，如此，他們較不留意去獲得後天的知識。他們忍受心靈的遲鈍，而此乃「源於對感官或肉體快樂的嗜欲。我們很可以推想，此種情欲源於關於心臟的『精神』的『運動』之『粗糙』與『困難』。」^⑫因此，天生的心靈能力之差異最後歸因於運動的差異。至於後天的「機智」，此即理性，則有其他的因素，諸如教育，亦必須加以考慮。

「主要導致機智差異的情欲乃在於對權力、財富、知識、名譽或多或少之欲望。所有的這些欲望可歸於對權力的欲望。因為財富、知識及名譽不過是權力的幾個種類。」^⑬因此，對權力的欲望是導致一個人去發展他心靈能力的基本因素。

十五、原子的個人主義

因此，我們在此看到個別人類的多樣性，他們每個人都被各自的情欲驅使，而情欲的本身即是運動的形式。而決定何者為善、何者為惡，乃是根據個人的嗜欲與厭惡。下一章我們將考慮這

種事態的結果，以及這種原子的個人主義如何過渡到人造體（國家）的架構：

附 註

- ① W. Molesworth 編輯了兩套霍布斯的著作選集，一套是 *Opera philosophica quae latine scripsit* (1839-45)，共有五卷，一套是 *The English Works of Thomas Hobbes* (1839-45)，共有十一卷。在本章及下章中，我們分別以 O. L. 及 E. W. 代表上面兩套叢書。
- ② 論物，第一部，第一章，第六節；E. W.，卷一，頁七。
- ③ 論物，第一部，第一章，第七節；E. W.，卷一，頁八。
- ④ 論物，第一部，第一章，第二節；E. W.，卷一，頁三。
- ⑤ 同上。
- ⑥ 巨靈論，第一部，第九章；E. W.，卷三，頁七一。
- ⑦ 同上。
- ⑧ 同上。
- ⑨ 同上。
- ⑩ 巨靈論，第一部，第七章；E. W.，卷三，頁五二。
- ⑪ 論物，第一部，第一章，第八節；E. W.，卷一，頁十。

- 12 同上，頁十一。
- 13 論物，第一部，第六章，第五節；*F. W.*，卷一，頁六九至七十。
- 14 論物，第一部，第一章，第十節；*F. W.*，卷一，頁十二。
- 15 巨靈論，第一部，第三章；*F. W.*，卷三，頁一七。
- 16 巨靈論，第一部，第四章；*F. W.*，卷三，頁二七。
- 17 巨靈論，第一部，第五章；*F. W.*，卷三，頁三四至三五。
- 18 同上，頁三二至三三。
- 19 巨靈論，第一部，第十一章；*F. W.*，卷三，頁九二。
- 20 同上，頁九三。
- 21 巨靈論，第一部，第三章；*F. W.*，卷三，頁一七。
- 22 巨靈論，第一部，第十二章；*F. W.*，卷三，頁九七。
- 23 巨靈論，第三部，第三十四章；*F. W.*，卷三，頁三八三。
- 24 *F. W.*，卷四，頁三〇六。
- 25 同上，頁三〇九。
- 26 同上。
- 27 同上，頁三一三。
- 28 論物，第一部，第一章，第九節；*F. W.*，卷一，頁一一。

- 29 同上。
- 30 論物，第一部，第六章，第六節；E.W.，卷一，頁七一。
- 31 同上，頁七二。
- 32 參見巨靈論，第一部，第九章；E.W.，卷三，頁七二至七三。
- 33 除了倫理學之外，對於由人的各種性質而來的結果加以研究，特別包括了對語言作用的研究。例如，研究說服的技巧，則有了修辭學，研究推理的技巧，則有了理則學。
- 34 論物，第一部，第一章，第二節；E.W.，卷一，頁三。
- 35 論物，第一部，第六章，第一節；E.W.，卷一，頁六六。
- 36 同上。
- 37 論物，第一部，第六章，第十二節；E.W.，卷一，頁八一。
- 38 論政府與社會，題獻辭；E.W.，卷二，頁四。
- 39 同上。
- 40 論物，第一部，第六章，第六節；E.W.，卷一，頁七三。
- 41 論物，第四部，第一章，第一節；E.W.，卷一，頁三八七至三八八。
- 42 例如，既然已經對運動或物體下了某種定義，則運動或物體必然得具有某些特性。但是，由此不能直接地說，有運動或物體存在。我們所能推知的只是，如果有運動存在或如果有物體存在，那麼它將會具有這些特性。

- 43 同上，頁三八八。
- 44 論物，第一部，第六章，第七節；*E. W.*，卷一，頁七四。
- 45 霍布斯在此提到的是語言的約定性格。名稱乃是約定俗成的標記及記號。
- 46 論物，第一部，第二章，第四節；*E. W.*，卷一，頁一六。
- 47 論物，第一部，第二章，第九節；*E. W.*，卷一，頁二〇。
- 48 巨靈論，第一部，第四章；*E. W.*，卷三，頁二一。
- 49 欲進一步了解歐坎在此點上的看法，可參見本哲學史，卷三，第三章。
- 50 論物，第一部，第二章，第六節；*E. W.*，卷一，頁一七。
- 51 論物，第一部，第二章，第五節；*E. W.*，卷一，頁一七。
- 52 巨靈論，第一部，第四章；*E. W.*，卷三，頁一九。
- 53 巨靈論，第一部，第一章；*E. W.*，卷三，頁一。
- 54 人性論，第一部，第四章，第十節；*E. W.*，卷四，頁一八。
- 55 巨靈論，第一部，第四章及第五章；*E. W.*，卷三，頁二四，頁三三。
- 56 論物，第一部，第六章，第十四節；*E. W.*，卷一，頁八三至八四。
- 57 論物，第一部，第三章，第九節；*E. W.*，卷一，頁三七。
- 58 *Objection*，第四章；*O. L.*，頁二五七至二五八。
- 59 論物，第一部，第三章，第八節；*E. W.*，卷一，頁三六。

- 60 霍布斯主張真、假乃是用來指謂命題，而不能指謂事物。真「不是事物的情感，而是所考察的命題的情感。」(論物，第一部，第三章，第七節；E.W.，卷一，頁三五。
- 61 同上。
- 62 論物，第一部，第五章，第七節；E.W.，卷一，頁六〇。
- 63 事物的「本質」乃是「我們用來做為物體的某種名稱的附質，或是用來指涉其主體的附質，……像是廣延性乃是物體的本質。」(論物，第二部，第八章，第二十三節；E.W.，卷一，頁一一七。)
- 64 論物，第二部，第八章，第二十四節；E.W.，卷一，頁一一八。
- 65 同上。
- 66 同上。
- 67 論物，第一部，第六章，第十節；E.W.，卷一，頁七七。
- 68 論物，第二部，第八章，第二節；E.W.，卷一，頁一〇四。
- 69 同上，頁一〇三。
- 70 論物，第二部，第九章，第三節；E.W.，卷一，頁一二一至一二二。
- 71 論物，第二部，第十章，第七節；E.W.，卷一，頁一三一至一三二。
- 72 論物，第二部，第九章，第五節；E.W.，卷一，頁一二三。
- 73 同上。

- 74 巨靈論，第一部，第五章；*E. W.*，卷三，頁三三。
- 75 論物，第二部，第七章，第二節；*E. W.*，卷一，頁九四。
- 76 同上，頁九五。
- 77 論物，第二部，第七章，第三節；*E. W.*，卷一，頁九四。
- 78 論物，第二部，第七章，第十三節；*E. W.*，卷一，頁一〇〇。
- 79 論物，第二部，第八章，第一節；*E. W.*，卷一，頁一〇二。
- 80 同上。
- 81 論物，第二部，第八章，第二節；*E. W.*，卷一，頁一〇三。
- 82 同上。
- 83 論物，第二部，第八章，第三節；*E. W.*，卷一，頁一〇四。
- 84 論物，第二部，第八章，第五節；*E. W.*，卷一，頁一〇五。
- 85 同上。
- 86 論物，第四部，第二十五章，第十節；*E. W.*，卷一，頁四〇五。
- 87 論物，第四部，第二十五章，第三節；*E. W.*，卷一，頁三九一至三九二。
- 88 論物，第四部，第二十五章，第十節；*E. W.*，卷一，頁四〇五。
- 89 論物，第四部，第二十五章，第二節；*E. W.*，卷一，頁三九一。
- 90 論物，第二部，第八章，第十節；*E. W.*，卷一，頁一〇九。

- 91 論物，第二部，第八章，第十八節；E.W.，卷一，頁一一五。
- 92 同上。
- 93 論物，第二部，第九章，第九節；E.W.，卷一，頁一二六。
- 94 論物，第四部，第二十五章，第十二節；E.W.，卷一，頁四〇七。
- 95 巨靈論，第一部，第六章；E.W.，卷三，頁三一。
- 96 同上。
- 97 同上。
- 98 同上。
- 99 同上，頁四。
- 100 同上。
- 101 論物，第四部，第二十五章，第十三節；E.W.，卷一，頁四〇九至四一〇。
- 102 人性論，第八章，第一節；E.W.，卷四，頁三四。
- 103 同上。
- 104 霍布斯區分感覺的快樂與不快以及心靈的快樂與不快。後者起自對目的或結果的期待。心靈的快樂亦稱為「愉悅」(joy)，而心靈的不快可稱為「悲哀」(grief)，感覺的不快則稱為「痛苦」(pain)。
- 105 巨靈論，第一部，第六章；E.W.，卷三，頁四四。

- 106 同上，頁四六。
- 107 人性論，第七章，第一節；*J. M.*，卷四，頁三一。
- 108 巨靈論，第一部，第六章；*J. M.*，卷三，頁四八。
- 109 同上。
- 110 論物，第四部，第二十五章，第十三節；*J. M.*，卷一，頁四〇九。
- 111 巨靈論，第一部，第八章；*J. M.*，卷三，頁五七。
- 112 人性論，第十章，第三節；*J. M.*，卷四，頁五五。
- 113 巨靈論，第一部，第八章；*J. M.*，卷三，頁六一。

第二章 霍布斯（二）

一、戰爭的自然狀態

人在身體上及心靈上的能力是天生平等的；當然，這不是說所有的人都具有同樣程度的身體的強壯及心靈的敏捷，而是說，就全盤的觀點來看，個人在某方面的不足可由其他性質彌補。身體孱弱的人藉著陰謀詭計而控制身體強壯的人；而經驗使得所有的人在他們專心致力的事情上學得謹慎。這種天生的平等使得人們對達到他們的目的產生平等的希望。每一個個體都追求自身的保存，而某些人則專心於快樂歡娛。沒有人會以他與別人是平等的為藉口，而認命地不去努力獲得他天生所欲達到的目的。

每一個個體追求他個人的保存及個人的快樂，這個事實導致他與別人的競爭與不信任。而且，每個人欲求他人看重他，如同他看重自己一般；他很容易對輕蔑與侮辱的任何徵象感到憤怒。「因此我們在人的天性中發現爭吵的三種主要原因。第一是競爭，第二是缺乏信任，第三是名譽。」^①

由此，霍布斯推出結論說，人們若非生活在共同的權力之下，他們彼此間即會處於戰爭的狀態。「因爲『戰爭』不僅存於爭鬪或打鬪的動作中，亦存於一長段的時間內，在這段時間內爭鬪的意願已充分地表明。因而『時間』這個觀念也在戰爭的本性中被考慮，就如同它在氣候的本性中被考慮一樣。就像泥濘氣候的本性不只是靠一兩場驟雨，而是靠許多天結合而成的傾向；所以，戰爭的本性不只存於實際的打鬪中，而是存於這種已知的傾向，即經過這一段時間亦無轉圜的餘地。除此之外的時間則屬和平。」^②

因此，戰爭的自然狀態是這樣的事態，在其中個人的安全乃依靠自己的力量及自己的機智。「在此狀況下，勤奮是沒有用的，因爲勤奮的成果不能確保；結果即是沒有土地以資耕作；沒有海運，無法藉海運輸入商品；沒有寬敞的建築；沒有運輸的工具，亦沒有運輸重物的工具；沒有藝術；沒有文字；沒有社會；最糟糕的是，對死於非命的持續恐懼與危險；而人的生活是孤獨的、貧窮的、污穢的、野蠻的、短暫的。」^③在這段常被引用的文章中，霍布斯把戰爭的自然狀態描繪成一種狀況，在其中文明及其利益蕩然無存。結論是明顯的，亦即唯有通過社會的組織化及國家的建立，才可能獲得和平及文明。

戰爭的自然狀態是由對人性及其情欲的考察而推演出來的。但是如有人懷疑這個結論的客觀有效性，他只需去觀察甚至在有組織的社會狀態中也會發生的事。每個人在旅行時都會攜帶武器，入夜即門上門，鎖上他的財物。此即足以顯示他對他的同胞的看法是如何。「他那樣的作法不正是以行動指控人類，如同我用語言指控一般嗎？但是我們均不指控其中的人性。人的欲望和

其他的情欲，就其本身而言是無罪的。由這些情欲衍生的行為亦無罪，除非他們知道法律禁止他們這樣做；除非法律訂定完成，他們不可能知道；法律也不可能完成，除非他們已經同意由那個人來訂定它。」⁴

這段話使人想到，在戰爭的自然狀態中，沒有任何客觀的道德區別。而此正是霍布斯的觀點。在此狀態中，「對與錯、正義與不義的觀念是不需要的。任何沒有共同力量的地方，即沒有法律；任何沒有法律的地方，即沒有所謂的不義。暴力與欺詐是戰爭中兩個最主要的德性。」⁵而且，「沒有主權，沒有『我的』及『你的』這種區別；只有屬於任何人的，只要他能獲得；而且只要他能保有它。」⁶

霍布斯是否表示這種戰爭的狀態是個歷史的事實，意即它普遍地先在於社會的組織化？或者他是在表示它只是邏輯地先在於社會的組織化，意即如果我們姑且不論人對國家所負的義務，我們似乎藉著抽象作用而達到原子的個人主義這個層次，此一層次是根源於人類的情欲且會出現——假如沒有其他因素自然地驅使人們從一開始即去組織社會並服從一個共同的力量？當然，他的意思至少是指後者。在他的想法中，戰爭的狀態決不是普遍於「整個世界」；但是對於此種事態的觀念代表了將會發生的狀況——假如不是為了建立國家的話。對此，除開由對情欲的分析而來的先天演繹之外，還有許多經驗的證據。我們只需注意君王及元首的行為。他們在他們的疆土設防以抵禦可能的侵略者，而即使在和平時期，他們也派遣間諜進入鄰國的領土。總而言之，他們處於一種持續的「戰爭態勢」。進而，我們只需注意當和平的政府崩潰及內戰爆發時，究竟有那些事發生。這可以明白地顯示「如果沒有共同力量足以嚇阻時，將會有什麼樣的生活方式。」

⑦同時，根據霍布斯，戰爭的自然狀態在許多地方是個歷史的事實，例如在美洲即可見到，那裏的蠻人「今天仍野蠻地生活」，如果我們期望小型家庭的內部統治，它的和諧乃是基於「自然的貪欲」(natural lust)。

二、自然律

這種戰爭的自然狀態明顯地透露出人類的私心；而天性本身就使得這種行爲成爲可能。因爲人類天生就有情欲，也有理性。固然，情欲導致戰爭的狀態。但是，在此同時，有一些其他的情欲則使人追求和平，諸如：對死亡的恐懼、對享受「舒適的」生活所必需的事物的欲望、以及希望經由勤奮而得到這些東西。我們不能單純地說，情欲只會導致戰爭，而理性必定謀求和平。有些情欲亦使人追求和平；而理性所做的則是去表示出要求自我保存的基本欲望如何才能有效地達成。理性首先提出的建議是「人們可以透過協議而約定和平條款。這些條款在另一方面則稱爲『自然律』(the Laws of Nature)。」^⑧

霍布斯把自然律界定爲「正確理性(right reason)^⑨的命令，它告訴我們，爲求生命及成員的繼續保存，就我們能力所及，那些事情該做、或該取消。」^⑩此外，「自然律(Lex naturalis)乃是由理性發現的箴言、或一般規則，它使人不去做那些有害他生命的事、或那些剝奪他生命的保存的手段；並使人不致忽略他認爲最值得保存的事物。」^⑪在解釋這些定義時，我們當然得避免在「法律」一辭上附加任何神學的或形上學的意義、或關連。對霍布斯而言，此處所說的自然

律乃是爲了利己而下達的命令。每個人都本能地追求自我保存與安全。但是，人不僅僅是本能的及盲目衝動的生物；他也有像理性的自我保存這種事實。所謂的自然律即說出了這個理性的自我保存的各種條件。而由於霍布斯繼續主張說，對自我保存的理性追求使得人們去組成國家，那麼，自然律即提供了社會及穩定的政府之成立的各種條件。理性的生物在追求自身的利益時，只要他認識到人類在完全被衝動與情欲控制時所處的困境，只要他自己不是完全受制於一時的衝動及由情欲而來的偏見，他就會遵守這些規則。不僅如此，霍布斯更相信，在本質上是利己的、自私的人類，他們大多數在事實上都會依照這些規則而行動。因爲，事實上，人們確實組成有組織的社會，並且服從政府的統治。因此，他們事實上確實服從開明的利己主義的命令。由此可知，這些法則類似自然的物理法則，並且說出開明的利己主義者事實上行爲的方式——他們心理的天性決定他們行爲的方式。的確，霍布斯時常把這些規則說成好像是目的論的原則，好像它們是康德所稱的假言令式 (hypothetical imperatives)；此乃實然的 (assertoric) 假言令式，由於每一個個體都必定追求本身的保存與安全。霍布斯確實無法避免不採取這種方式的說法。但是他所討論的是運動與那些產生人造體 (國家) 的力量之間的交互作用；而他思想的傾向即是同化「自然律」的運作及動力因的運作。國家本身是各種力量交互作用的產物；而人類的理性，展現在由這些規則表示的行爲中，是這些決定力量之一。或者，如果我們希望從社會及政府的哲學演繹的觀點來看這個問題，我們可以說，自然律代表使這種演繹成爲可能的那些公理或假設。它們回答了，從戰爭的自然狀態過渡到人們生活在有組織的社會中的狀態，使這種過渡成爲可理解的那些

條件是什麼。而這些條件根植於人性本身的原動力。它們不是一套神定的法則（除非以為上帝創造人並且創造一切他所具有的）。它們也不是絕對的價值；因為根據霍布斯的想法，沒有任何價值是絕對的。

霍布斯在不同的地方，列出自然律不同的明細表。在此，我局限於「巨靈論」，其中告訴我們，基本的自然律即是這個一般的理性規則——「每個人都應該致力於和平，只要他有心獲得它；而當他不能獲得時，他可以尋求並利用戰爭所有的各種幫助與好處。」¹² 他主張，這個規則的第一部分包含了基本的自然律，亦即追求和平並信守和平；第二部分則包含自然權利的總和，亦即利用一切可能的辦法來保衛我們自己。

第二條自然律是「如果別人也願意這樣做時，一個人在為了和平與保衛自己的範圍內，會想到有必要自願放棄這種對一切事物的權利；而且他應該滿足於他面對別人時自己有同樣多的自由，如同他允許別人在面對他時所擁有的自由一樣的多。」¹³ 放棄個人對任何事物的權利，即是放棄這種阻止別人享有他自己對同樣事物的權利的自由。但是，如果一個人在此意義下放棄他的權利，他這樣做乃是為了他自己的利益。由此可知，有「某些權利，無論憑任何話語、或其他的表示，都不能認為他已經放棄或轉讓。」¹⁴ 例如，一個人不可能放棄保衛自身生命的權利，「因為那樣做，他不可能得到任何對他自己有利的事。」¹⁵

為了配合他所宣稱的方法，霍布斯接著提出一些定義。首先，信約被界定為「權利的互相讓渡。」¹⁶ 但是，「立約者之一方可能先履行他那部分的約定，而讓另一方於其後的某一確定時間

履行他的部分，而在此期間則信賴之；那麼，他這部分的信約即稱爲『契約』(pact or covenant)。¹⁷這是個重要的定義；我們不久會看到，霍布斯把國家建立在社會契約的基礎上。

第三條自然律是「人們履行他們所制定的契約。」¹⁸若是沒有這條自然律，「契約是無用的，徒具虛文；而每個人仍然保留他對一切事物的權利，我們仍處於戰爭的狀況中。」¹⁹此外，這條自然律是正義的源泉。若是沒有契約，則任何行爲均不能被視爲不義。但是一旦契約成立，則破壞它就是不義。確實，不義可界定爲「不去履行契約。而任何事情若非不義，即是正義。」²⁰

早先霍布斯曾主張在戰爭狀態中沒有正義與不義的分別，然而現在他又提到正義與不義，看起來霍布斯似乎表現得極不一致。不過，只要我們仔細研讀他所說的話，我們將會看出，在此點上，至少他不是自我矛盾的。因爲他補充說，當彼此任何一方恐懼契約不能履行時，則相互信任的契約是無效的；而在戰爭的自然狀態中，這種恐懼總是出現的。因而，由此可知，若沒有有效的契約，也就無所謂正義與不義，除非等到國家建立起來；這就是說，除非已經有強制的力量來迫使人們履行他們的契約。

在「巨靈論」中，霍布斯一共列舉十九條自然律；其餘的在此不論。但是，在列舉完畢之後，他主張，把這些律則以及其他可能有的律則牢記在心中，是毫無意義的事。而如果我們以道德的意義來看他這段話，我們一定會認爲，霍布斯突然採取一種迥異於他一向所表達的觀點。不過，事實上，他似乎只是表示，理性考察人對安全的欲求後，命令他應該（這是說，如果他要合理地行動）欲求那種應該遵守的律則。霍布斯告訴我們，這些律則不宜稱爲「律則」；「因爲它

們只不過是因考慮何者有利於人類自身的保存及保衛而來的結論或定理；其實，較恰當地說，律則乃是上帝的言語，自然有權命令人類。」²¹ 理性看出，服從這些「定理」有助於人的自我保存與保衛；因此人們欲求服從乃是合理的。在這層意義上，而且唯有在這層意義上，它們具有「義務的」性格。「自然律『以內在的束縛』(in foro interno) 施以強制；這就是說，它們繫縛於要求它們應該發生的欲求上。但是『以外的束縛』(in foro externo)；這就是，把它們付諸實現，則有例外。因為，那種謙虛、柔順、且會完全守信的人，在這種沒有別人願意這樣做的環境中，他只會成爲別人的犧牲品，給他自己帶來某種毀滅，而這樣正相反於一切自然律的基礎，即欲求自然的保存。」²² 很明顯的，此處與康德所說的斷言令式(categorical imperative)毫不相干。對自然律的研究的確被霍布斯宣稱爲「真正的道德哲學」，²³ 它是討論善惡的科學。但是，我們已經看到，「私人的嗜欲是善惡的尺度」；²⁴ 爲何自然律被稱爲善的，或如霍布斯所說的「道德德性」，其唯一的理由是人們私人的嗜欲恰好符合安全的欲求。「所有的人都同意和平是善的；因此，和平的方式或手段也是善的。」²⁵

二、國家的產生與契約理論

哲學討論形成因(generative causes)；因此，它也研究產生人造體(國家)的各種原因。我們已經考察過遠的形成因。人類追求自我的保存與安全，但是在戰爭的自然狀況下，他無法達到這個目的。僅憑自然律本身是無法完成這個要求的目的，這就是說，除非能有強烈的力量藉著

賞罰來逼使他們服從。因為這些律則雖然是理性的命令，卻與人類自然的情欲相反。「而缺乏武力做後盾的契約不過是空話，根本沒有力量使一個人的安全得到保證。」²⁶ 因此，必須有個共同的力量或政府，以武力為後盾並能施加懲罰。

這表示，大多數的個人「應該把他們的權力及力量交付給一個人或一個委員會，如此藉著大多數的意見，可將他們大家的意志變成一個意志。」²⁷ 這就是說，他們必須指定一個人、或一個眾人組成的委員會，來代表他們。做到這一步，他們即在一個人格身上形成真正的統一，人格被界定為「他的言行或是自發的，或是代表另一個人的，而這些言行皆屬於他，不論是真實地或幻想地。」²⁸ 如果這些言行是這個人格自己所發的，則他是「自然人格」(natural person)。如果它們是代表另一個人或其他人們的言行，則他是「人造人格」(feigned or artificial person)。我們在此所討論的，當然是人造人格、代表者。而「使這個人格成為唯一的，乃是由於代表者的統一，而非被代表者的統一。」²⁹

這種權利的讓渡是如何發生的呢？它的發生乃是「由於人與人之間所訂立的契約，好像每一個人要對每一個人說，『我放棄我管理自己的權利，把它授權給這個人，或這些人的委員會，只要你也同樣放棄你的權利並授予他，並且認可他一切的行動。』做到這一步之後，如此聯合在一個人格裏的羣眾就叫做『國家』，拉丁文叫做 Civitas。這就是偉大『巨靈』(Leviathan) 的產生，或者甚至說得更虔誠些，即是『不朽的神』(mortal god) 的產生，它在『不朽的上帝』(immortal God) 之下，給我們和平與保衛。」³⁰

在此需要注意，當霍布斯說到羣眾統一於一個人格之中時，他不是指羣眾組成這個人格。他的意思是說，羣眾統一在這個人格中，不論這個人格是個個人或是個委員會，羣眾皆把他們的權利讓渡給他。因此，他把國家的本質界定為「一個人格，羣眾藉著彼此相互的契約，使得他們每一個人都成爲這個人格一切行動的主人，爲的是當他認爲適當的時候，可以使用他們大家的力量與手段來謀求他們的和平與共同的防衛。」^⑤ 這個人格即稱爲「元首」(sovereign)。其他每一個人都是他的「臣民」(subject)。

因此，國家產生的近因即是個人彼此間訂立的契約，而個人在國家的建立上皆成爲元首的臣屬。這是個重要的論點。因爲，由此可推知，元首本身不參與契約的訂定。而霍布斯也說得很明白。「因爲被他們推爲元首的那個人承擔他們大家的人格的权利，只是由於他們彼此間的契約所授予的，並不是由他對他們之中任何人的契約所授予的；在元首方面不可能發生違背契約的事。」^⑥ 國家的組成當然是爲了特殊的目的，此即爲了那些訂立社會契約的人的和平安全。我們在後面將會看到，這個論點也有其重要性。霍布斯主張，契約是由臣民（更正確的說法，未來的臣民）彼此之間制定，而不是由臣民與元首制定；這個主張使他更容易強調元首權力的不可分割性。依他的意見，藉著元首個人權威的集中化，可以避免他最懼怕的罪惡——內戰。

不僅如此，這種觀點更可使霍布斯至少部分免除某種困難；若是他把元首變成契約訂立者之一，則這種困難必定會發生。因爲他說過，缺乏武力的契約只不過是虛文。而如果元首本身參與契約的制定並且同時享有所有的權威與權力（這些是霍布斯正要歸屬於他的），則我們很難看出

契約如何可能在他那方面有效而具效力。然而，事實上，參與契約的份子只是那些個人，他們在制定契約的同時立即成了臣民。他們並非是先制定一個組成社會的契約，然後再來選出元首。因為在此狀況下，也會發生類似的困難。契約將只是空話，它將會是個在戰爭的自然狀況中的契約。毋寧是在契約制定的同時，元首及社會一起成立。因此，從抽象而理論的觀點，我們可以說，在契約的制定與元首權威的成立之間沒有經過任何時間的段落。因此，若是不立即同時存在強制契約的權力，則契約不可能完成。

然而，儘管元首本身不參與訂約，他的統治權卻來自契約。霍布斯的學說對君權神授說不能提供支持；他事實上被那些支持這種理論的人所攻擊。在對契約的陳述中，他沒有特別區分「這個人」與「這個人們組成的委員會」。我們已知，他是個保皇黨；他偏愛君主政體，因為它可導致更大的統一，更爲了某些別的理由。但是就考慮統治權的起源而言，契約可能建立君主政體、民主政體、或貴族政體。主要的關鍵不在於成立的組織是那種形式，而在於統治權究竟從何而來，它必得是整體而不可分割的。「這三種政體的不同不在於權力的差異；而在於造成人民和平安全的運用手段不同；它們是爲此目的而組成的。」^④但是元首的權力是絕對的，不論元首是個個人或是個委員會。

對這個國家發生之契約論有個明顯的反對意見，即認爲它與歷史事實沒什麼關係。固然如此，但是我們完全不需要假設霍布斯認爲國家起源於明確的契約是個歷史的事實。他考慮的是國家底邏輯的、哲學的推演，而非國家底歷史發展的軌跡。而契約論使他得以完成從原子個人主義

的狀況過渡到有組織的社會。我無意暗示對霍布斯而言，人在契約制定之後會減損其個體性——如果有人要這樣說的話。根據他的看法，私利乃奠基於有組織的社會基礎上；而利己主義意義的私利，在有組織的社會中的運作正如同它在戰爭的假設狀態中一樣。但是在有組織的社會中，對元首權力的恐懼，可以制止個人的離心傾向、以及那種趨向自我毀滅的敵對與戰爭的癖性。契約論在設計上，至少部分表現出臣服於元首及其權力實施的理性性格。對霍布斯而言，國家以功利為基礎，在此意義上，他是功利主義者；而契約論明確地認可這種功利。無疑的，這個理論會招致強烈的反對，但是，任何對霍布斯根本的批評，必須指向他對人性的看法，而非契約論內部的枝枝節節。

霍布斯分別「組織的」國家，與「取得的」國家。當國家以前述方式建立時，亦即通過大眾中每一成員與其他成員之間的契約而建立，我們即說這個國家是由組織而得以存在。當元首藉著武力而取得權力時，這個國家即是由取得而得以存在；這就是，當人們「由於對死亡或監禁的恐懼而造成那個操縱人們生命與自由的個人或委員會一切行動的權威性時。」^③

在組織的國家的情況中，多數人由於恐懼別人而臣服於一個選出的元首。而在取得的國家的情況中，他們臣服於他們所恐懼的人。因此，「他們在兩種情況中，都是由於恐懼而臣服於他人。」^④霍布斯非常明白地說出，元首的權力乃是以恐懼為基礎。我們無需由神學的或形上學的原理來證明國家及元首權力的合法存在。當然，不論是對他人的恐懼，或對元首的恐懼，都是有根據的，因此，都是合理的。我們基於功利主義的理由，為組織的國家辯護，我們也可以用同樣

的理由來為取得的國家辯護。因此，當霍布斯宣稱所有的國家皆奠基於恐懼時，他並不是對國家有任何貶抑。依照霍布斯所描述的人性，國家無論如何都必須奠基於恐懼。契約論對此事實做了某些程度的掩飾，或許它有意在一個並不依合法性建立的組織中加上某種合法性的外貌。在此意義上，它與霍布斯政治理論的其餘部分並不脛合。但是，同時他對恐懼在政治中所擔負的角色則直言不諱。

四、元首的權利

兩種國家之間的區別並不影響元首的權利。「在兩種國家中，統治權的權利與結果都是一樣的。」^④因此，在考察這些權利時，我們可以不用考慮這種區別。

霍布斯主張，統治權之授予不能有任何條件。因此，元首的臣民不能變更政府的形式，亦不能拒絕元首的權威，而回復到散亂的羣眾的情況；統治權是不可讓渡的。這並不是說，例如，君主不能合法地將行政的權力與諮詢的權利授予其他的個人或委員會；而是表示，如果元首是君主，他不能轉讓他部分的統治權。像議會這樣的委員會不能具有獨立於君主之外的權利，只要我們假設這個君主是元首的話。因此，從霍布斯的立場，不能說君主無法利用議會來統治國家；但是確實可以說，議會並不能享有部分的統治權，而且當它運用它被指派的權力時，它必須隸屬於君主。同樣的，如果一個委員會中的成員不是人民，而且這個委員會是元首，則人民不會亦不能享有部分的統治權。因為他們必須被認為已經將未限制的與不可轉讓的統治權授予那個委員會。

因此，元首的權力不能被剝奪。「在元首這方面不可能會違反契約；因此，他的臣民沒有任何人可以藉著任何剝奪的藉口而擺脫他的統治。」⁹⁷

經由統治權的組織本身，每個臣民都成爲元首一切行動的主人；「所以，不論他（元首）做什麼，都不會傷害他的臣民；任何臣民也不應該譴責他不義。」⁹⁸ 臣民不能將他的元首處死、或施以任何方式的懲罰。因爲，每個臣民都是元首一切行動的主人，那麼，懲罰元首不啻是懲罰個人自身的行動。

在霍布斯列舉的元首的特權中，元首有權裁決何種學說適合被傳授。「他之所以具有這種統治者的權力，而裁決各種意見與學說，乃是爲了和平而必要的。藉此得以避免紛擾及內戰。」⁹⁹ 而在國家的災禍中，他列舉出「每個人皆可私自裁決行爲的善惡」¹⁰⁰ 的學說，以及「人所做的任何事，只要違背他的良心，即是罪惡」¹⁰¹ 的學說。在自然狀態中，個人確實是善惡的裁決者，而且他必須遵循他自己的理性或良心，因爲他沒有其他可以遵循的法則。但是，在國家的情況中則不如此。因爲，那裏的公民法即是公眾的良心、善惡的尺度。

因此，在「巨靈論」的第三部及第四部中，霍布斯維護徹底的國家萬能論 (Eastianism)，也是不足爲奇的。當然，他不否認基督啟示、或基督國家這個觀念的眞確性，其中「大體上依靠上帝意志的超自然的啟示。」¹⁰² 但是他把教會完全隸屬於國家。他明白地表示，他純粹是從權力的觀點來解釋教會與國家之間的鬭爭。教會一直試圖僭越那原屬凡俗元首的權威；而霍布斯在下面這段著名的文章中，把羅馬教皇比喻爲羅馬帝國的鬼魂。「一個人只要考察教會偉大統治權的

起源，他就會輕易地認識到，羅馬教皇只不過是逝去的羅馬帝國的鬼魂，戴著皇冠坐在帝國的陵墓上。因為羅馬教皇的權力正是開始於異教徒權力的廢墟中。」⁴³雖然霍布斯把天主教會看成宗教界企圖盜取元首合法權威的主要例證，但他明白地表示，他基本上關切的不是在反天主教的辯論。他是想要排斥任何聲明，不論是由教皇、主教、神父或牧師提出的，以為可以享有獨立於元首之外的精神權威或裁決權。同樣地，他也排斥任何聲明，以為私人可成爲神的啟示或神啟信息的獨立媒介。

教會被界定爲「公開信奉基督宗教的一羣人，統一在一個元首的人格下，而應該集合在他的命令下。」⁴⁴沒有所謂普遍的教會這回事；而在國家教會之中，基督宗教的元首在上帝之下，而爲一切權威及裁決權的源泉，而且唯有他才是聖經解釋的最後裁決者。霍布斯回答布拉姆厚主教而問到，「如果不是由於國王的權威使得聖經成爲法律，又有那種權威使他成爲法律呢？」⁴⁵他接著提到，「藉著何種權威使得聖經或其他的著作成爲法律，乃是毫無疑問的；亦是藉著這個同樣的權威，聖經被加以解釋、或整個廢棄。」⁴⁶不僅如此，當布拉姆厚提到，依照霍布斯國家萬能論的原則，一切一般會議的權威都蕩然無存了；霍布斯承認確實是如此。如果英國國教的高級神職者爲飾一般會議具有獨立於元首之外的權威，他們等於是減損了後者不可讓渡的權威及權力。

五、臣民的自由

因此，元首的權力實際上是沒有限制的；那麼，問題在於，如果可能有自由，臣民所擁有或

應該擁有的自由是何種。討論這個問題，我們必得預設霍布斯「天賦的自由」(natural liberty)的理論。如我們已知的，對他而言，天賦的自由只是表示運動的外在障礙的缺如；而它與必然性，亦即與決定論，是完全一致的。人的意願、欲望及愛好乃是必然的，也就是說，它們是由一系列決定因產生的結果；但是，當他依照這些欲望及愛好行動，而沒有外在障礙去阻撓他的行動，那麼，就可以說他的行動是自由的。因此，一個自由的人即是「他在做那些他能力與智慧所及的事情時，不受阻礙去做他所願意做的事。」^①先預設了這個關於自由的一般想法，霍布斯接著探討，相關於人爲的束縛，臣民有那些自由呢？人們藉著彼此訂定相互的契約並把他們的權利交給元首，而漸漸地把這些人爲的束縛加在他們自己的身上。

我們幾乎不必說，霍布斯對於任何要求擺脫法律的自由不寄予一絲同情。因爲由制裁所支持的法律正是保障一個人免於受到他人暴力侵擾的不二法門。而要求擺脫法律，實即是要求回復到自然的狀態。在古代希臘及羅馬的歷史與哲學著作中所讚揚的自由，他認爲乃是國家的自由，而非個人的自由。「希臘人及羅馬人是自由的；這是指，他們是自由的國家——不是說某一個希臘人、或某一個羅馬人有自由去對抗他們本國的議員，而是說他們的議員有自由去對抗或侵襲別國的人民。」^②的確，許多人從古人的著作中找到藉口而盡情地搔擾並「放縱地控制他們元首的行動，……我想我可以說，藉著這許多血淋淋的事實，這是西方世界從希臘世界及拉丁世界所能獲取最好的教訓。」^③但是，這乃是出於未能分清個人的權利與元首的權利。

此外，很明白的，沒有一個國家以法律規定一切的行動；它們也不能如此。因此，臣民在這

些事上享有權利。「臣民的自由只存於那些元首在規定他們行爲時所不過問的事情中——像是自由買賣、與他人訂約；選擇他們自己的居所、日用的飲食、謀生之道、以及依他們自認爲合適的方式教養子女等等這類的事情。」⁵⁰

在此，霍布斯不是只重複地說，未被法律規定的行爲是未被法律規定的，他在此處乃著眼於世事的實際狀態，亦即只要顧及法律，在人類活動中，臣民有非常廣大的範圍依照他們的意思及愛好而行動。他告訴我們，這類的自由在任何形式的國家中均可找到。不過，進一步的問題是，是否有一種臣民有權反對元首的情況？

我們只要考察社會契約的目的、以及何種權利不能經由契約而讓渡，就可以得到這個問題的解答。契約的制定是爲了和平與安全，保衛身體與生命。由此可知，人不會亦不能放棄逃避死亡與監禁的權利。由此更可推知，若是元首命令某人自殺或自殘肢體，停止呼吸或絕食，或對別人的攻擊不加抵抗，「那麼，這個人有抗命的自由。」⁵¹一個人不必供認他自己的罪狀。臣民也沒有必要服從殺人或叛變的命令，除非抗命會違反原初設置統治權的目的。霍布斯當然不是說，元首不能由於臣民的抗命而施以懲罰；他的意思是指，臣民彼此之間已經訂定了相互的契約，藉此，爲了自保而設置元首，那麼，臣民不應當僅僅因爲元首的命令即必得依照契約的束縛而去傷害他們自己或是其他的人。「說『只要你高興，就來殺我、或我的同胞吧！』與說『我要殺我自己、或我的同胞』，這是兩回事。」⁵²

更重要的論點是，臣民不必再去服從元首，不僅在元首放棄他的統治權時，亦在他雖然有意

保持他的權力而事實上卻不再能保護他的臣民時。「唯有在元首保護臣民的能力未消失前，臣民才對元首有義務。」⁵⁵根據設置統治權的那些人的本意，統治權可以是不朽的；但是在實際狀況中，它本身具有「許多自然的必朽性的種子。」⁵⁶如果元首戰敗而向勝利者投降，他的臣民即成爲後者的臣民。若是國家由於內部的動亂而分裂破碎，而且元首不再具有有效的權力時，臣民即回復到自然的狀態，而可以設立新的元首。

六、對霍布斯政治理論的反省

關於霍布斯政治理論的意義、以及他提出的各種論點的比較上的重要性，上面已寫了許多。而對這些，人們可能產生不同的評價。

現代人讀了「巨靈論」，最可能感到震驚的論點，自然是元首所擁有的權力與權威。在霍布斯的政治理論中，這種對元首地位的強調，乃是對他的原子個人主義理論的一種部分必要的平衡調節。若是根據馬克斯主義，國家（至少，資本主義的國家）是結合各種相互衝突的經濟利益及階級的工具。對霍布斯而言，國家則是結合好戰的個人的工具；而除非元首享有完全而無限制的權威，國家無法履行這種功能。如果人們天生是利己的，而且一直如此，那麼，能够有效地維持他們在一起的唯一因素，即是元首所具有的集中權力。

這並不是說，霍布斯對元首權力的整個主張，純粹是由先天主義的人性論推演出的結果。他無疑也受到當時事件的影響。在內戰中，他看到人類性格的顯現、以及離心力作用於人類社會的

顯現。他也在強大集中的權力中看出對這種事態的唯一矯治方法。「如果在一開始，大部分的英國人就不同意把這些權力（立法、行政裁決、課稅、言論控制等等）分別歸劃於國王、上議院、及下議院，那麼，人民絕不致分裂而陷入內戰；首先分裂的是那些政治看法不同的人，接著是那些對宗教自由意見分歧的人，……。」^⑤霍布斯對現實上政治與宗教傾軋的反省，深深加強了他的專制主義與國家萬能論。

在此論點上，我們應該註明，與其說霍布斯政治理論的特色是現代意義的「極權主義」（totalitarianism），不如說它是「獨裁主義」（authoritarianism）。當然，在他的理論中，的確也有我們所謂的極權主義的明顯成分。例如，決定善惡的乃是國家，或更正確的說，乃是元首。在此意義上，國家是道德的源泉。曾有人反對這種解釋，而指出霍布斯承認「自然律」並承認元首應對上帝負責。但是，縱然我們願意承認他接受與此處討論有任何關連的自然律的想法，對他而言，解釋自然律的人仍然是元首，正如同聖經的解釋者乃是基督教的元首。另一方面，霍布斯並不以為元首能控制人類的一切行動；他認為，元首的立法與控制乃是為了保持和平與安全。他所關切的不是極力抬高國家的地位，以至於只因為它是國家，個人即應臣服於它；他自始至終所關切的乃是個人的利益。而且，他之所以提倡集中的權力與權威，乃是由於他發現沒有其他的方法可以增進並保存人類的和平與安全，而後者是社會組成的目的。

雖然獨裁主義確實是霍布斯政治哲學的一個顯著特徵，但是我們應該強調，這種獨裁主義與君權神授說、以及與正統原則並無本質上的關連。霍布斯的確把元首說得好像是某種意義的上帝

代言人；但是對他而言，基本上，君主專制並非唯一恰當的政府形式。在霍布斯的政治學著作中，不能單純地以「元首」一辭去取代「君主」一辭；但是他所堅持的原則是，統治權是不可分割的，而不是堅持這種權力必須歸屬於單獨的個人。而在第二步，統治權，不論是歸屬於單獨的個人或多人組成的委員會，它皆由社會契約而來，而非來自上帝的任命。不僅如此，社會契約的這項制定會將認可任何現存的政府。比如，它會同樣地認可共和體、以及查理一世的統治，只要後者擁有統治的力量。我們由此可以了解何以有人指責霍布斯，說他寫「巨靈論」乃是爲了回國並討好克倫威爾 (Cromwell)。因此，瓦里斯 (Dr. John Wallis) 宣稱，「巨靈論」之寫作乃是爲了衛護克倫威爾的名銜，也可以說是爲了任何能達到最高位的人而寫的，不論此人使用的是什麼手段；把政府的整個權利僅僅置於強權之中，而且一旦此人喪失強迫使人服從的能力，隨即解除臣民對他的忠誠。」⁵⁵ 霍布斯斷然否認他出版「巨靈論」是「爲了要能回國而去阿諛克倫威爾，後者在三、四年後才成爲護民官 (Protector)」，⁵⁶ 加上「霍布斯先生回國的真正原因在於他疑慮與法國牧師在一起的安全性。」⁵⁷ 雖然我們承認霍布斯的說法，亦即他不是爲了阿諛克倫威爾而寫作，而且他無意支持反君主的叛亂，但是，他的政治理論仍然不贊同君權神授的觀念、以及史圖亞 (Stuart) 的正統原則。而註釋家正確地注意到他的統治權理論含有「革命」性格，他思想的這一方面很容易被忽略掉，乃是由於他的政府獨裁的想法，以及他個人對君主專制的偏愛。

如果有人一定要在中世哲學中去找霍布斯國家理論的相似之處，或許可以說，奧古斯丁 (St.

Augustine) 所能提供的要比多瑪斯 (St. Thomas Aquinas) 多得多。^② 因為，奧古斯丁把國家看成原罪的結果，或至少試圖這樣做；此即，把國家看成是拘束人類罪惡衝動（此乃原罪的結果）的必要手段。而無論如何，這種看法可以類比於霍布斯之把國家看成是對人類相互征伐的自然狀態所產生的罪惡的矯治。在另一方面，多瑪斯承襲希臘傳統，把國家看成自然的組織，它的基本作用是促進共同的善，即使人類不會犯罪，也沒有犯罪的衝動，國家仍是必要的。

這種相似處當然只是部分的，也不該過於強調。奧古斯丁的確不相信，例如，元首決定道德的區別。對他而言，有客觀的道德律，具有超越的基礎，獨立於國家之外，而且所有的元首與臣民在道德上都必得使他們的行為符合這個客觀的道德律。對霍布斯來說，則沒有這樣的道德律。固然，他承認元首應對上帝負責，而且，他不承認他在元首的立法之外排除任何客觀道德性的觀念。但是，根據他自己的主張，哲學並不討論上帝，而且他明確地斷言，善惡乃由元首決定。在自然狀態中，善惡只與個人的欲望有關。在此論點上，霍布斯排除一切形上學的、先驗的理論與觀念。

他以同樣的方式把國家視為組織。對多瑪斯而言，自然律要求國家的成立，而自然律本身是上帝的永恆法律的反映。因此，它是神的意願，不論人類的罪惡及其罪惡的衝動。但是，國家的這個超越的基礎在霍布斯的理論中則無影無蹤。如果我們要說他是在演繹出國家，則他純粹是由人類的情欲推演出國家，而不涉及形上的及先驗的考察。在此意義中，他的理論的特性完全是自然主義的。霍布斯在「巨靈論」中花費相當的篇幅去處理宗教的及教會的問題，他之所以如此，

乃是爲了維護國家萬能論，而不是想要提供國家的形上理論。霍布斯的理論之所以重要，乃是由於他試圖把政治哲學獨立起來，也可以說，把它與人類心理學連接起來，而且至少試圖把它與他的一般機械論的哲學連接起來，而把它與形上學和神學分開。這一步是否妥當，仍有待商榷；但是它確實是相當重要的一步。

霍布斯考察人類的情欲而推演出國家，這種演繹對解釋他的獨裁主義及他對元首權力的主張相當有用。但是我們已經看到，他的獨裁主義的觀念不單只是哲學演繹的結果；他對本國具體的歷史事件的反省、以及他對內戰的恐懼與憎恨，深切地加強了他的這些觀念。而籠統地說，可以說他已經察覺到權力在政治生活與歷史的原動力中所擔任的重要角色。在這方面，他可稱爲「現實主義者」(realist)。我們可以把他和文藝復興時代的作家——馬基維利(Machiavelli)連在一起。⑩但是，後者在基本上所關切的其實是政治的技術，獲取及保存權力的手段，霍布斯則提出一般的政治理論，其中權力的概念及其作用佔有極爲重要的份量。此一理論大部分都已過時了，受到了歷史的限制，它與其他任何政治理論一樣，正因它們過於抽象而無法緊密地關連於一個既存的時代，所以它們也不能成爲具有永久適用性的「永恆」原則。但是，他對人類事務中權力角色的想法卻具有長遠的意義。這樣說並非即是贊同他的人性論(此一理論的唯名論的層面，使他與十四世紀的唯名論連在一起)、或是認爲他對國家與元首的作用的說明是妥善的。這只是說，霍布斯非常清楚地認識到那些決定人類歷史過程的因素，我們今日所知者亦不過如此。依我的看法，霍布斯的政治哲學是片面的、不妥善的。但是，正由於它是片面的、不妥善的，它也凸

顯了那些需要說明的社會生活及政治生活的特徵。

附 註

- ① 巨靈論，第一部，第十三章；*E. W.*，卷三，頁一一二。
- ② 同上，頁一一三。
- ③ 同上。
- ④ 同上，頁一一四。
- ⑤ 同上，頁一一五。
- ⑥ 同上。
- ⑦ 同上，頁一一四。
- ⑧ 巨靈論，第一部，第十四章；*E. W.*，卷三，頁一一六。
- ⑨ 霍布斯解釋說，正確的理性在此是指「每個人均有的獨特而真實的推理，用來考慮他的行為對他的鄰人是有害或有利。」「獨特的」，因為在「自然狀態」中，個人的理性是他行為唯一的準則。
- ⑩ 真正公民的哲學原理 (*Philosophical Elements of a True Citizen*)，第二章，第一節；*E. W.*，卷二，頁十六。
- ⑪ 巨靈論，第一部，第十四章；*E. W.*，卷三，頁一一六至一一七。

- ⑫ 同上，頁一一七。
- ⑬ 同上，頁一一八。
- ⑭ 同上，頁一二〇。
- ⑮ 同上。
- ⑯ 同上。
- ⑰ 同上，頁一二一。
- ⑱ 巨靈論，第一部，第十五章；*ibid.*，卷三，頁一三〇。
- ⑲ 同上。
- ⑳ 同上，頁一三一。
- ㉑ 同上，頁一四七。
- ㉒ 同上，頁一四五。
- ㉓ 同上，頁一四六。
- ㉔ 同上。
- ㉕ 同上。
- ㉖ 巨靈論，第二部，第十七章；*ibid.*，卷三，頁一五四。
- ㉗ 同上，頁一五七。
- ㉘ 巨靈論，第一部，第十六章；*ibid.*，卷三，頁一四七。

- 29 同上，頁一五一。
- 30 巨靈論，第二部，第十七章；E. W.，卷三，頁一五八。
- 31 同上。
- 32 巨靈論，第一部，第十八章；E. W.，卷三，頁一六一。
- 33 巨靈論，第二部，第十九章；E. W.，卷三，頁一七三。
- 34 巨靈論，第一部，第二十章；E. W.，卷三，頁一八五。
- 35 同上。
- 36 同上，頁一八六。
- 37 巨靈論，第二部，第十八章；E. W.，卷三，頁一六一。
- 38 同上，頁一六三。
- 39 同上，頁一六五。
- 40 巨靈論，第二部，第二十九章；E. W.，卷三，頁三一〇。
- 41 同上，頁三一。
- 42 巨靈論，第三部，第三十二章；E. W.，卷三，頁三五九。
- 43 巨靈論，第四部，第四十七章；E. W.，卷三，頁六九七至六九八。
- 44 巨靈論，第三部，第三十九章；E. W.，卷三，頁四五九。
- 45 E. W.，卷四，頁三三九。

- 46 同上。
- 47 巨靈論，第二部，第二十一章；E. W.，卷三，頁一九六至一九七。
- 48 同上，頁二〇一。
- 49 同上，頁二〇三。
- 50 同上，頁一九九。
- 51 同上，頁一四二。
- 52 同上，頁二〇四。
- 53 同上，頁二〇八。
- 55 巨靈論，第二部，第十八章；E. W.，卷三，頁一六八。
- 56 E. W.，卷四，頁四一三。
- 57 同上，頁四一五。
- 58 同上。
- 59 奧古斯丁及多瑪斯的政治理論，可參見本哲學史第二卷，第八章及第四十章。
- 60 馬基維利的理論，可參見本哲學史第三卷，第二十章，第二節。

第三章 劍橋的柏拉圖主義者

一、前言

法蘭西斯·培根 (Francis Bacon) ① 承認有種哲學的或自然的神學，可就萬物中所顯現者來討論上帝的存在及其本質。然而，霍布斯把對上帝的所有考慮摒除於哲學之外，因為他認為哲學所考慮的對象乃是運動的物體。確實，若是我們把「上帝」這個名辭當做一個精神的或非物質的無限「存有」(Being)，那麼理性絲毫不能告訴我們關於他的任何事情；因為像「精神的」與「非物質的」這類名辭是不可理解的，除非它們是用來意指不可見的物體。但是在十七世紀的英國哲學家們中，這種態度並不普遍。一般的趨勢還是主張理性能夠達到對上帝的某種認識，同時並主張理性是啟示 (revelation) 及啟示真理 (revealed truth) 的裁決者。依此看法，我們在若干作者中發現有種趨勢，即僅由理性本身即可獲得一般的真理，而與這種真理比較之下，他們蔑視教條的差異，並以為它們是不重要的。而在以教條為主的宗教的領域中，這些有這種看法的人比那些分歧派別及傳統中的神學家更具有開明的見解，並趨向於提倡寬容。

這種一般的觀點可以說已成爲約翰·洛克 (John Locke) 及其學派的特色。但是在本章中，我想討論的則是那一批被視爲劍橋的柏拉圖主義者 (the Cambridge Platonists) 的作者。雖然他們有些人與霍布斯沒什麼關係，甚至根本扯不上關係，我們在此處討論他們也算相當適合，因爲拉弗·古得偉 (Ralph Cudworth) 把霍布斯當做眞宗教以及精神哲學的大敵，並處心積慮地打擊他的影響力。但是，這樣說，並不表示劍橋的柏拉圖主義者的價值，僅在他們對霍布斯的反動上。即使他們之中沒有一個是第一流的哲學家，他們也代表了一種正面的、獨立的思潮，這些並非無謂的。

但是在討論劍橋的柏拉圖主義者之前，我想先談談一位較早的作者——柴柏里的赫伯特爵士 (Lord Herbert of Cherbury)。確實，一般都把他當做十八世紀理神論者 (deists) 的前驅，後面我們還會提到他；但是在此可以先約略地討論一下他的宗教哲學。他的哲學觀念與劍橋的柏拉圖主義者在某些論點上相似。

二、柴柏里的赫伯特爵士及其自然宗教的 理論

柴柏里的赫伯特爵士生於一五八三年，死於一六四八年。他的著作有「眞理論叢」 (*Tractatus de Veritate*)，一六二四年出版；「錯誤的原因」 (*De causis errorum*)，一六四五年出版；以及「異教徒的宗教」 (*De religione gentium*)，一六四五年出版，足本則出版於一六六三

年。依他的看法，在人類認知能力之外，我們尚需假設若干「共通觀念」(common notions; *notitiae communes*)。赫伯特爵士使用的這個斯多亞派的名詞——「共通觀念」，至少在某種意義上是本具的真理，具有「先天性」(apriority; *prioritas*)、獨立性、普遍性、確定性、必然性(即對生命的必然性)，以及直接性。它們是由上帝根植的，而由「自然本能」(natural instinct)來理解，做為經驗的基本預設而非經驗的產物。人類心靈並非一片「白板」(*tabula rasa*)；它更像一本蓋著的書，當感覺經驗呈現時，它就打開。若沒有這些「共通觀念」，經驗將是不可能的。

如註釋者所指出的，赫伯特爵士在上述最後這個論點上多少先討論了日後康德所維護的那個信念。但是赫伯特爵士對這些先天的(a priori)觀念或真理並未作任何系統性的推演；他也沒有試圖告訴我們它們是什麼。然而，他不準備把它們詳盡地列出，並不會令我們驚訝，只要我們記得，依他的觀點，有某些障礙使得人根本無法認識它們。換句話說，說這些真理乃由上帝或自然根植並不是說它們從一開始就全部自覺地、反省地被認識到。一旦被認知，它們即獲得普遍的同意；因此普遍的同意乃是被認知的「共通觀念」的標記。但是這些本質上本具的觀念或真理也能在識見中增長；而它們大部分唯有通過推理思考的過程才會顯豁。因此我們不可能「先天地」把它們完全列出。如果人們僅僅遵循理性的道路，不被偏見與情欲蒙蔽，他們將對上帝所根植的觀念得到較完整的反省的理解。

赫伯特爵士不把這些「共通觀念」表列出來的另一個理由是，他主要的興趣在於那些與宗教知識及道德知識有關的共通觀念。根據他的說法，有五種關於自然宗教的基本真理——(1)有個至

上的「存有」(Being)，(2)這個至上的存有應該被崇拜，(3)道德生活一直是神的崇拜中的主要部分，(4)惡行與罪行應由悔改來償贖，(5)我們在此世的作為將在來世得到賞罰。在他的「異教徒的宗教」中，赫伯特爵士試著展示這五個真理如何在所有的宗教中被認可而形成它們真實的本質，所有其他的附屬部分則是經由迷信與幻想而形成。他並不否認啟示能夠補足自然宗教；但是他主張所謂的啟示必得被理性審查。而他對教義的保留態度是明顯的。然而，他的興趣在於維護宗教的合理性以及一種宗教觀的合理性，而不是對各種不同的既存宗教作純消極的批評。

三、劍橋的柏拉圖主義者

由於「劍橋的柏拉圖主義者」這一羣人全都是劍橋大學的同事，因此才冠以「劍橋的」這個形容詞。班哲明·威契寇特 (Benjamin Whichcote, 1609-83)、約翰·史密斯 (John Smith, 1616-52)、拉弗·古得偉 (Ralph Cudworth, 1617-88)、納山尼·庫爾渥威 (Nathaniel Culverwel, 大約 1618-51)、以及彼得·斯太列 (Peter Sterry, 1613-72)、全都畢業於依曼紐學院 (Emmanuel College)，而亨利·摩爾 (Henry More, 1614-87) 則是基督學院 (Christ's College) 的畢業生。他們有些人也是他們學院的特別研究員；他們全都是英國國教的牧師。

這些人爲什麼被稱做「柏拉圖主義者」呢？我想是因爲他們精神主義者的身分以及對實在的宗教解釋；他們受到柏拉圖主義的影響，並由之汲取靈感。但是對他們而言，柏拉圖主義並不單純指歷史上的柏拉圖的哲學，它更代表由柏拉圖到柏羅丁 (Plotinus) 的整個精神主義形上學的

傳統。此外，雖然他們以這種意義運用柏拉圖主義而提到諸如柏拉圖及柏羅丁這類的哲學家，雖然他們認為他們以當時的思想承續柏拉圖的傳統，他們還是著重於闡明宗教哲學及基督教哲學以反對唯物論及無神論的思潮，而不是在於提出柏拉圖的哲學或柏羅丁的哲學。事實上他們對此二者並不明白地區分。古得偉尤其是霍布斯的死對頭。但是，雖然以霍布斯為主要的敵人，劍橋的柏拉圖主義者也批駁笛卡兒對自然的機械論觀點。笛卡兒主義也有其他不同的方面，但是他們或許對此事實未予充分的注重，而笛卡兒對自然的觀點對他們來說似乎是不能與精神主義的世界觀相容，而且是在為比霍布斯更極端的哲學鋪路。

實際上，依曼紐學院是清教徒的大本營，且是喀爾文主義 (Calvinism) 的根據地。然而，劍橋的柏拉圖主義者反對這種狹隘的新教教條主義 (Protestant dogmatism)。例如威契寇特批駁喀爾文主義者 (我們也可以加上霍布斯主義者) 對人的看法。因為人是上帝的影像而稟賦著理性，而理性乃是「上主的蠟燭，由上帝點燃，並引導我們走向上帝」；因此他不應該被蔑視或玷污。有種主張認為某些人是先天地被命定要下地獄而受永恆的苦痛，而不論他們自身的任何過失；古得偉也批評這種主張。他一直接受喀爾文主義的教育而且在大學時還稟持之；但是經由對古代哲學家以及倫理學的研究，他從喀爾文主義解放出來。事實上，如果有人主張所有劍橋的柏拉圖主義者都反對喀爾文主義並擺脫它的影響，這也是不正確的。比如庫爾渥威即不如此。他同意威契寇特對理性的頌讚，同時也強調理性之光的縮減以及人心的弱點；而他強調的方式顯示出受到喀爾文主義神學的影響。但是我們仍然可以概括地說，劍橋的柏拉圖主義者不喜歡喀爾文

主義者對人性的玷污以及把理性附屬於信仰的作法。事實上，他們不是在支持任何一個教義的系統。他們的目的乃是在揭示基督教本質的成分；而且他們認為新教系統中大部分不過是意見的發揮。談到教義之間的不同，因為他們採取寬容而「廣濶」的觀點，而被視為「放任主義者」(Latitudinarians)。這並不是說，他們排斥啟示真理的觀念，或是說他們拒絕承認「神蹟」。他們不是現代意義中所說的理性主義者。但是他們強烈反對堅守曖昧的學說，這些學說與道德生活的關連含糊不清。他們在道德生活中看到基督教的本質，也可說是一切宗教的本質。比起嚴肅的道德生活與基督徒生活，他們認為學說的爭論以及爭論教會的統治與組織，都只是次要的。宗教的真理能影響生活並產生實際的利益，才有價值。

我這樣說，不是要暗示，劍橋的柏拉圖主義者是實用主義者。他們相信人類理性的力量可以獲得有關上帝的客觀真理，並使我們洞識絕對而普遍的道德律。但是，他們堅持兩點；第一點，對道德生活誠摯的企望，乃是洞識上帝的真理的必要條件，第二點，那些成爲基督徒生活最清晰的基礎的真理，才是最重要的真理。他們厭惡在曖昧的理論問題上作派系的糾纏與刻薄的爭論。在此點上，他們與那些十四世紀的作者們有些類似，後者悲嘆派系的糾纏、以及完全集中力於邏輯的細微末節，卻忽略了「必要的一件事」。

此外，劍橋的柏拉圖主義者強調沈思的態度。這就是說，他們雖然著重道德的純淨與真理的獲得之間的密切關連，但是他們也強調對實在的理解，對真理的個人沈思，而非改造實在。換句話說，他們的態度不同於法蘭西斯·培根的態度，後者可以拿「知識即力量」一語概括之。他們

不大同意把知識隸屬於科學及實際的利用。拿一件事來說，他們相信，對於超感覺的實在的理性知識是可獲得的，而培根則否；而這種知識不能利用於科學。在這件事上，他們也不怎麼同意清教徒把宗教真理的知識隸屬於「實際的」目的。他們所強調的，還是柏拉圖主義的觀念，即心靈轉向於沈思神性的實在，以及世界與上帝的關係。歷史學家已經指出，他們不同意他們的時代與國家的經驗主義者、或宗教運動。事實也許正如卡西勒 (Ernst Cassirer) 所說的，^②義大利文藝復興的柏拉圖主義與這派劍橋的柏拉圖主義之間有歷史的關連；但是，卡西勒也提到，這派劍橋的柏拉圖主義置身於當時英國哲學思想與神學思想的主流運動之外。這些劍橋的學者既不是經驗主義者，也不是清教徒。

因此，劍橋的柏拉圖主義者所關切的是衛護精神主義對宇宙的解釋，以做為基督徒弟道德生活的基礎。拉弗·古得偉在「宇宙的真實智性系統」(The True Intellectual System of the Universe, 一六七八年出版)一書中不遺餘力地維護這種宇宙的解釋。這是本冗長而乏味的作品，因為作者不厭其煩地討論各個古代哲學家的看法，而使得他本人的立場反而不清楚。但是，在堆積如山的希臘哲學家的引文與說明的後面，清晰地表現出霍布斯的影像，古得偉把他解釋成純粹的無神論者。他針對霍布斯而主張說，我們事實上確實具有上帝的觀念。他把唯物論當成感覺主義，接著觀察到，感官知覺不是知識，由此而重新肯定柏拉圖在「泰提特斯篇」(Theaetetus)中所持的立場。不僅如此，我們顯然對許多不能由感官知覺到的事物具有觀念。由此可知，我們不能僅僅由於它不能由感官知覺而否認一個東西的存在；我們也無權去說，用來表示非物質的對象的名稱必

定不具任何意義。「如果我們以為不具物質意義的東西就不存在，那麼，我們就必須否認我們自身及他人的靈魂與心靈的存在，因為對於任何這類的東西，我們既不能感覺到，也不能看到。我們之所以確定我們自己靈魂的存在，部分是由於對我們自身思維的內在意識，部分是由於理性的原則——沒有一件東西是不能動的。而我們得知他人靈魂的存在，則是由於他們各自的身體、運動、行爲、及討論受到靈魂的影響而生的結果。因此，由於無神論者不能否認人類靈魂或心靈的存在，雖然這種東西不具外在的意義，他們同樣也沒有理由去否認完美心靈的存在，這個心靈掌管整個宇宙，若是沒有它，我們不完美的心靈不知從何而來。沒有人曾經看到上帝，也沒有人能夠看到；從上帝在宇宙的可見現象中所造成的影響，以及從我們內在的認識，理性就足以證明上帝的存在。」^③固然，有神論者承認上帝是不可思議的，但是我們不能由此推論說上帝是全然不可設想的，而且「上帝」這個名辭毫無意義。因為，說上帝是不可思議的，意思是說，有限的心靈不能對他具有正確的觀念，而不是說，完全不能對他有任何觀念。我們不能理解神的完美性；但是我們能有絕對完美的存有底觀念。這個道理可以從多方面來說明。例如，「我們之所以對完美性、或完美的存有具有觀念或想法，乃是由於我們如此熟悉於不完美性；完美性是不完美性的規律與尺度，不完美性則不是完美性的規律與尺度……；如此，完美性在自然的秩序中是最先可設想的，如同光亮在黑暗之前，積極的在缺乏的或損壞的之前。」^④同樣的討論亦可應用於無限的觀念。此外，主張上帝的觀念是想像的產物，有如半人半馬怪獸的觀念，或是主張立法者與政治家爲了他們自己的目的而把上帝的觀念根植於人心中，這些主張都是無用的。因為，有限

而不完美的心靈不可能構造出一個無限而完美的存有觀念。「假如沒有上帝，不論是政治家、詩人、哲學家、或其他任何人，都決不可能造出或幻想出絕對或無限完美的存有之觀念。」^⑤「各個時代的人類都有個共同性，即是他們心中預期這樣一種存有的真實而實際的存在。」^⑥而且可能經由上帝的觀念來證明上帝的存在。例如，「由於我們具有上帝的觀念，或是說具有完美存有的觀念，此則暗示其中毫無矛盾，因此，它必須需要某種實體，不論是實際的實體或是可能的實體；但是，上帝如果不是實際的實體，也可能存在，因而上帝一定實際上存在。」^⑦

從上面關於完美觀念所說的話中，可以明顯地看出笛卡兒對古得偉的影響。當然，古得偉也提出另一條論證路線。例如，他主張無中不能生有，所以「如果未曾有任何東西，則永不能有任何東西。」^⑧因此，從無始以來，必須有個本身不是被造出的東西存在；而且，這個東西必須憑藉其本性的必然性而存在。但是，除了絕對完美的存有之外，沒有一個東西的存在是必然而永恆的。因此，或者是上帝存在，或者即是完全沒有任何東西存在。雖然古得偉提出繁複的論證，但是笛卡爾的影響是不可否認的。古得偉也無意否認。他批評笛卡兒使用我們對上帝存在的知識會導致我們陷入無從逃避的懷疑論中。把笛卡兒的說法解釋成，除非我們已經證明上帝存在，我們不能確定任何事情，甚至我們理性的可靠性，他主張說，這樣的證明是不可能獲得的，因為它得預設那個後來用來建立它的事實，亦即，我們可以信任我們的理性、以及理性的第一原理。但是這並沒有改變古得偉自笛卡兒的著作中汲取靈感的事實。

不過，古得偉雖然確實受到笛卡兒的影響，但是他極不贊同笛卡兒對物質世界的機械理論。

笛卡兒那一羣人，他們「周遭有一股機械論的無神論的強烈氣味」，由於「他們無比自信地排斥自然中一切的目的，而除了物質的及機械的原因之外，他們不承認事物有其他的原因，」^⑨ 古得偉稱笛卡兒學派為「機械論的有神論者」(mechanic Theists)，並反對笛卡主主張我們不能聲稱具有辨識上帝在自然中的目的的能力。眼睛是用來看的、而耳朵是用來聽的，這個事實是如此明顯，以至於「只有極端的愚昧或是無神論的懷疑才會對它有所懷疑。」^⑩ 古得偉也反對認為動物是機械而有幸具備感覺的靈魂這種想法。「如果我們從現象中可以明白地看出，動物不只是無感覺的機械而僅僅鐘錶一樣，那麼，世俗的看法及粗俗的偏見就不應該阻礙我們去同意健全的理性及哲學所明白肯定的真理，因此，動物之中必定有些不只是物質的東西。」^⑪

因此，古得偉整個反對笛卡兒對精神世界與物質世界所做的截然二分。我這樣說並不是表示他設定從無生物、植物、感覺生命、一直到理性生命之間是連續的進化。相反的，他否認生命能從無生物發展出來，而且他公然指責霍布斯用唯物論的辭語來說明意識與思想。「物體或物質之中只有大小、形狀、位置、運動等這類東西，除此之外，別無他者；那麼，就像數學一樣的確定，這些東西無論如何結合，都決不可能組成或造成生命或思維。」^⑫ 不僅如此，人類的理性靈魂天生是不朽的，反之，獸類的感性靈魂則不然。因此，自然中有本質上不同的等級。「在宇宙中有個存在及完美性的量尺或梯階，一級高於一級，而事物產生的方式不可能從低級到高級，而必然是由高級到低級。」^⑬ 但是，正是由於自然中有這些完美性的各種等級，我們不能單純地分別精神界與物質界，而在後者中摒棄了目的因而以純粹機械論的術語來解釋生命現象。

對笛卡兒學派的二分法，亨利·摩爾表現出更斷然的敵對。在他年輕的時候，他曾經狂熱地崇拜笛卡兒。因此，在他於一六五五年寫給克勒賽里爾（Clerselier）的一封信中，他說到，笛卡兒主義不僅有助於促進一切哲學的最高目的——宗教，而且只要依循笛卡兒學派的原理，對上帝及人的推理及證明方法才是最健全的。確實，除了笛卡兒主義之外，沒有其他的哲學體系如此堅決地杜絕無神論的道路^⑭，假若有例外的話，或許可說是柏拉圖主義。但是在他一六七一年出版的「形上學手卷」（*Enchiridion metaphysicum*）中，摩爾把笛卡兒學派的哲學描述成宗教信仰的敵人。他喜愛神秘主義與通神論（theosophy）而不喜歡笛卡兒的智性主義。認為有個截然脫離精神實在的物質世界，其中並且可以用數學的方式正確處理，這種想法對那些認為自然中充滿生命力或靈魂的人而言是不能接受的。我們在自然中看到世界靈魂的創造活動，這個世界靈魂是個生命的動力原理，不必同一於上帝，卻是做為神的工具來運作。古得偉也說到「塑造的自然」（*Plastic Nature*），它做為上帝的工具，乃是產生自然結果的直接行動者。換句話說，古得偉及摩爾反對笛卡兒學派對自然的解釋也反對其發展，並試圖恢復文藝復興時代所流行的那種類型的自然哲學。

上面所提到的有關古得偉主張完美觀念先於不完美觀念的理論，足以清楚地顯示出他對經驗主義的反對。固然，他毫不遲疑地聲稱下面這段話——人類心靈根本是「一塊白板或一張白紙，上面空無一物，只有感覺對象在它上面所書寫的東西」^⑮，乃是暗示人類靈魂產生自物質，或暗示它「只不過是物質的高級限定（*modification*）」^⑯。他這樣當然是把這段話的意思解釋成心

靈只是感官印象的被動的接受者。但是在他的著作中，他明白的表示，他想要批駁經驗主義的原則，即使不以上述的狹義來解釋它。因此，在「論永恒不變的道德」(*Treatise concerning eternal and immutable morality*)^①一書中，他說到，靈魂中有兩種「知覺的思維」(*perceptive cogitations*)。第一種包含靈魂的被動知覺，可能是感覺，也可能是意象(或幻象)。另一種則包括「來自於身體之外的心靈本身的那些主動知覺」^②而這些稱爲「心靈的想法」或 *νοήματα*。它們不僅包括像是公正、真理、知識、美德與惡行這一類的觀念，亦包括像是「沒有任何東西同時存在又同時不存在」或「無中不能生有」這一類的命題。這些心靈的想法不是被任何主動的知性從幻象中抽離出來的。(古得偉誤以爲這種看法是亞里斯多德提出的。)它們之所以被如此抽離出來，乃是由於它們是「偶然地由外在對象的刺激我們的感官而極爲共同地激發出來」^③而人們未能分辨這些想法的外在機緣，以及它們主動而生產的原因。實際上，「它們必須來自於心靈本身的本具活力與活動」^④此乃神的心靈所創造的意象。這些本質上本具的觀念乃是由上帝根植於人類的心中。而藉著它們，我們不僅知道非物質的對象與永恒的真理，更知道物質的事物。這並不是否認，感覺及想像在我們對物質事物的知識中佔有一席之地。但是感覺不能使我們知道任何事物的本質、或任何科學真理。我們對物質世界不能具有科學知識，除非是心靈活動藉著上帝賦予它的能力而從它自身產生出「想法」(*conceptions*)。

評判理論真理的標準乃是「理解力本身的清晰性」^⑤。「清晰的知性想法必定是真理，因爲它們是真實的存在」^⑥古得偉因而接受笛卡兒學派對真理、觀念的清晰性與明白性的判斷標

準；但是他批駁「惡靈」這個假設的使用，以及笛卡兒避免錯誤與欺騙的可能性所使用的方法。人們有時候確實會受騙而誤以為他們明白地理解他們所不明白的事情。但是，古得偉以為，由此不能推論說，他們決不能確定他們確實明白地理解某件事物。我們可能同樣地論辯，「由於在我們的夢中，我們以為我們有了清晰的感覺，我們因此永不能確定我們何時是醒的，而看見事物的本相。」²² 古得偉明白地主張，以為醒著的生活可能是場夢境乃是荒謬的想法。

因此，心靈能夠知覺永恒的本質與不變的真理。而它之能如此做，如我們所提到的，乃是由於它來自於永恒的心靈並且依靠著它，「永恒的心靈在它本身之中理解萬物固定而不變的『根據』以及它們的真理。」²³ 因此它能夠辨識永恒的道德原理及價值。善與惡、公正與不公正，不是像霍布斯所想的相對的概念。縱使對道德價值與原理的洞見可能有不同的程度，這些依然是絕對的。古得偉因此不贊成下列的看法，他認為這是笛卡兒的看法——道德的與其他永恒的真理皆隸屬於神的全能，因此在原則上是可變動的。確實，他過分地說到，「如果任何一個人的確想要說服世界，不論笛卡兒如何去假裝證明上帝存在，他事實上只不過是個偽善的有神論者，或是偽裝的、虛偽的無神論者，從此他的整個著作都無從偽飾；藉著使其中的一個屬性吞沒另一個屬性，可以輕易地摧毀上帝；無限的意志與能力，無限的理解與智慧。」²⁴

其他劍橋的柏拉圖主義者也相信心靈的能力可以辨識不變的真理，這些真理本身是自明的，而在某種意義上，它們根植於心靈之中。例如，威契寇特提到「原版的真理」，我們得知它們乃是「藉著最初印象的光照」。「因為上帝使人得到它們（原版的道德真理），並把它們寫在人

心上，在他於西奈山(Mount Sinai)上宣布它們之前，在他把它們銘刻於石版之前，或在它們寫入聖經之前；上帝使人得到它們，並把他的律法寫在人心上；而可以說，把它編進我們理性的原則中。……(我們具有)『具體的』原則。……自然知識的事物，或上帝給人心中原初印象的事物，這些事物一旦提出即被知道是真的。……」²⁶ 例如，崇敬上帝的原則以及公正的基本原則。

同樣的，亨利·摩爾在一六六八年出版的「倫理學手卷」(*Enchiridion ethicum*)一書中，列舉二十三條道德原則，他稱之為「德目表」(*Noemata moralia*)。根據他的說法，它們是「當稱之為『精神』(Nous)的那個功能的成果」，²⁷ 它們之為真乃是直接自明的。其中第一條是「善乃是令人愉悅的東西，並適合某個知覺生命，或對此生命適合到某程度，而且與知覺者的保存相結合。」²⁸ 另一條則是「善的應該擇取；而惡的則應規避。應該選擇較大的善，而為了避免遭受較大的惡，應該忍耐較小的惡。」²⁹ 但是，摩爾顯然並不認為他所列舉的二十三條基本的道德原則是窮盡的；因為他說到「這些命題與它們的同類。」³⁰ 把這麼多「不可否認的」規則寫出來，在這點上，摩爾有如柴柏里的赫伯特爵士，亦類似後來「蘇格蘭學派」(*Scottish School*)的作法。

我們已經看到，劍橋的柏拉圖主義者並不甚同意他們國家與時代所流行的哲學運動與宗教運動。雖然他們的確不否認經驗在人類知識中所佔的地位，但是他們並不同意逐漸成爲我們所謂「經驗主義」特色的那種嚴格而狹義的經驗概念。而且，雖然他們根本沒有公開指責科學，但是他們對於當時數理物理學的發展與方法沒什麼了解。他們想要回顧「柏拉圖式的」自然哲學，而不

想前瞻物理學與形上學的綜合與調和。不僅如此，他們對柏拉圖式的與基督宗教的人文主義的忠誠，使得他們遠離當時的神學論爭而持批判的態度。因此，可以了解，他們的影響比較微弱，特別是如果我們記得他們的觀念在文字表達上並不吸引人的話。這當然不是說，他們毫無影響。例如，在「形上學手卷」中，亨利·摩爾主張說，笛卡兒學派對自然的幾何學解釋使我們得到絕對空間的觀念，它是不會毀壞的、無限的、永恆的。不過，這些性質不能成爲物質事物的性質。因此，絕對空間必須是個可理解的實在，它是神的顯現與無限的一種影子或象徵。摩爾主要關心的是去主張，對自然的數學解釋，它分別開物質的與精神的，這種解釋應該邏輯地把一個一個連接在一起；換句話說，他關心於發展出一套「人身論證」來反對笛卡兒。但是他的論證似乎影響了牛頓對空間的想法。此外，沙甫慈白利 (Shaftesbury)，下面處理倫理學時將討論他，他的確受到劍橋的柏拉圖主義者，像是古得偉、摩爾，及威契寇特等人的影響。即使劍橋的柏拉圖主義者確實發生某種影響，但是，這種影響未及於一般所認爲的當時英國哲學中最主要的發展——經驗主義。

四、里察·肯貝蘭

本具觀念及原則的理論受到里察·肯貝蘭 (Richard Cumberland, 1632-1718) 的批評。肯貝蘭死時是皮特巴洛 (Peterborough) 的主教。他於一六七二年出版的「論自然法」(*De legibus naturae*) 一書的專論中明白的指出，他認爲，如果爲了衛護道德秩序而去簡單地設定本具觀念，

這不能被視為正當的捷徑。把自然宗教與道德建立在假設之上，而此假設卻是大多數的哲學家排斥的，而且永遠不能得到證明的，這是不智之舉。

雖然肯貝蘭排斥劍橋的柏拉圖主義者對本具觀念的假設，但是在熱中於駁斥霍布斯哲學這點上，他倒與古得偉一致。自然律，在道德意義下，對他而言是「不可變動的真理的命題，它指引我們的意志行動去選擇善與惡；並在外在行動上強加義務，即使沒有公民法律的約束，而且毫不考慮組成公民政府的那些契約。」^⑪因此，道德律並不依靠公民法律或是元首的意志。而「善」這個字眼具有客觀的意義，表示何者保存、發展、完美了一件或更多事物的功能。但是肯貝蘭所特別強調的論點乃是，個人的善與他人的善是不可分的。因為人不是像霍布斯所說的，是個人類原子，全然而不可救藥的自私；他是個社會的生物，而且他除了自私心之外，也有利他心與仁心。因此，促進個人本身的善與促進共同的善之間並無矛盾。確實，共同的善包含了個人的善。由此可知，「共同的善是無上的法律。」^⑫而自然律規定那些行動會促進共同的善，「而且唯有藉著它，才能獲得各個人的整個幸福。」^⑬

肯貝蘭並沒有以非常明確的方式來表達他的觀念。但是，由於他把促進共同的善設定為無上的法律，一切其他的道德規則乃根據它而被決定，因此，他被稱為功利主義的先驅。不過，我們應該注意到，對他而言，促進共同的善不僅包括促進對他人的仁心與愛心，亦包括對上帝的愛。因為我們能力的完美，縱使肯貝蘭沒有界定「完美」，對他而言，確實牽涉我們與上帝關係的有意佔用與表達。不僅如此，仁慈的律則本身表達了上帝的意志且具有賞罰，縱使對上帝與人無私

的愛心提供更高的動機去服從這個律則，而不是基於對賞罰的自私打算。

由於著重點通常正確地放在英國哲學中經驗主義的發展，我們也不要忘記劍橋的柏拉圖主義者與里察·肯貝蘭這些人的存在。因為他們代表繆黑教授 (Professor J. H. Muirhead) 所謂的「盎格魯撒克遜哲學中的柏拉圖傳統」。如果我們願意以馬克斯主義者所慣於使用的廣義來使用「唯心論」這個名辭，我們可以說，劍橋的柏拉圖主義者及同類的思想家代表英國哲學中唯心論傳統的一個層面，這個傳統在巴克萊 (Berkeley) 的著作中有突出的表現 (與經驗主義結合)，而在十九世紀後半葉及二十世紀的前二十年中興盛一時。在歐洲大陸，英國哲學時常被認為與生俱來即總是經驗主義的，而且在性格上甚至是自然主義的。因此，如果我們想要對英國思想的發展有個均衡的看法，也需要強調另一個傳統的存在。

附 註

- ① 法蘭西斯·培根的哲學，可參見本哲學史第三卷，第十九章。
- ② 英國柏拉圖主義的復興 (*The Platonic Renaissance in England*)，譯者為 James P. Pettigrove 出版時地為 Edinburgh, Nelson, 1953。
- ③ 宇宙的真實智性系統 (*The True Intellectual System of the Universe*)，第一部，第五章，第一節；一八四五年，Harrison 編輯本，卷二，頁五一五。古得偉的這本著作在此所有的引文皆引自 Harrison 本。

- ④ 宇宙的真實智性系統，第一部，第五章，第一節；卷二，頁五三七至五三八。
- ⑤ 同上，頁六三五。
- ⑥ 同上，頁五〇九。
- ⑦ 同上，卷三，頁四九至五十。
- ⑧ 同上，頁五四。
- ⑨ 同上，第三章，第三十七節；卷一，頁二一七。
- ⑩ 同上，第五章，第一節；卷二，頁六一六。
- ⑪ 同上，第五章，第四節；卷三，頁四四一。
- ⑫ 同上，頁四四〇。
- ⑬ 同上。
- ⑭ *Œuvres de Descartes*, A.T., 卷四，頁二四九起。
- ⑮ 宇宙的真實智性系統，第五章，第四節；卷三，頁四三八。
- ⑯ 同上。
- ⑰ 這篇論文收在宇宙的真實智性系統 *Harrison* 本卷三。在此的引文皆根據這個版本的頁數。
- ⑱ 第四部，第一章，第七節；卷三，頁五八二。
- ⑲ 同上，第四部，第二章，第二節；卷三，頁五八七。

- 20 同上，第四部，第三章，第一節；卷三，頁六〇一至六〇二。
- 21 同上，第四部，第五章，第九節；卷三，頁六三七。
- 22 同上。
- 23 同上，第四部，第五章，第十二節；卷三，頁六三八至六三九。
- 24 同上，第四部，第六章，第二節；卷三，頁六三九。
- 25 同上，第五章，第一節；卷三，頁五三三。
- 26 *Selected sermons*，一七七三年出版，頁六至七。
- 27 第一部，第四章，第二節。
- 28 同上。
- 29 同上。
- 30 同上，第一部，第四章，第四節。
- 31 論自然法，第一章。
- 32 同上。
- 33 同上，第五章。

第四章 洛克(一)

一、生平與著作

約翰·洛克(John Locke)於一六三二年生在英國西南部布里斯托城(Bristol)附近的林堂(Wrington)。父親是一位鄉村律師。在一六四六年進入西敏斯特學校(Westminster School)之前，他一直在家裏接受教育，而在那所學校待到一六五二年。同年進入牛津大學，成爲基督教會學院(Christ Church)的初級學生。當他循序取得學士及碩士學位後，在一六五九年被擢選榮獲基督教會



約翰·洛克(John Locke)像

學院的高級獎金。次年，他擔任希臘文的講師 (lecturer)，稍後又出任修辭學的教席 (Reader) 及道德哲學的講席 (Censor)。

當洛克在牛津大學開始研讀哲學時，他發現那裏有種低劣而相當僵化的士林哲學格式。他對此極感厭惡，而認為此乃「困惑」於晦澀的名辭以及無用的問題。無疑地，如同其他一些在文藝復興時代及近代厭棄亞里斯多德派士林哲學的哲學家，他在此所受的影響比他自覺的要多；但是他對哲學的興趣，乃是起於私下對笛卡兒作品的閱讀，而非起於當時在牛津所教的。這並不是說洛克曾經是笛卡兒的信徒。但是在某些觀點上，他受到笛卡兒的影響，而且無論如何，後者的著作讓他體會到，在哲學的領域之內也可能有清晰而條理分明的思考，正如在哲學領域之外的一樣。

洛克在牛津並不只是研究哲學。做爲波義耳 (Sir Robert Boyle) 以及他那個圈子的朋友，他對化學及物理學產生興趣，而且他也攻讀醫學，雖然一直等到一六七四年他才取得醫學學位和行醫執照。但是他並沒有把行醫當做固定的職業，也沒有繼續他在牛津的學術生涯，反而小規模地介入公共事務。

一六六五年洛克離開英國，擔任外交使節團的秘書，由瓦內爵士 (Sir Walter Vane) 率領，前往勃蘭登堡選侯國 (the Elector of Brandenburg)。兩年後，在他返回英國之後，他爲艾希禮爵士 (Lord Ashley) ——日後第一任的沙甫慈白利 (Shaftesbury) 伯爵做事，擔任他的醫藥顧問以及他兒子的家庭教師。但是沙甫慈白利顯然認爲洛克的才幹不只於此。當他於一六七二年

出任上院議長 (Lord Chancellor) 時，即給洛克一席官位，處理教會的聖職。一六七三年，洛克出任貿易及殖民會議的大臣；但是沙甫慈白利的政治命運遭受挫折，洛克也因此退回牛津，在那裏他仍然保有基督教會學院的獎學金。然而健康狀況欠佳使他於一六七五年前往法國，一直待到一六八〇年。在此期間，他遇到笛卡兒派的人，也遇到反笛卡爾的人，並受到加森地 (Gassendi) 思想的影響。

回到英國後，洛克再度為沙甫慈白利工作。但是後者進行反對詹姆斯二世 (當時的約克公爵) 的陰謀，結果被迫流亡荷蘭，一六八三年一月死於該地。由於洛克相信他自己的安全也受到威脅，於同年秋天即逃往荷蘭。一六八五年，查理二世駕崩，新政府在涉及蒙茅斯 (Monmouth) 叛亂的緝捕名單中，列上洛克的名字。他因而採用假名，而在他的名字已從緝捕名單中去後，他仍然不回英國。但是，洛克也知道，奧倫治的威廉 (William of Orange) 意圖問鼎英國王位的計畫正在醞釀成熟；而在一六八八年光榮革命之後不久，洛克回到他自己的國土，這位「荷蘭人」終於安全地定居於倫敦。

由於健康的原因，洛克婉拒出任勃蘭登堡選侯國大使的職位，但是仍然在倫敦保有一個較小的職位。在一六九一年退休後，即定居奧茲 (Oates in Essex) 作馬夏姆 (Masham) 家族的客人，雖然從一六九六年到一七〇〇年，他負有商務大臣的職務，而使他每年不得不花一部分時間待在首都。他於一七〇四年十月逝世，當時馬夏姆夫人正為他唸著舊約中的讚美詩。很巧的，這位夫人的父親是古得偉——劍橋的柏拉圖主義者，洛克也認識他，並贊同他的某些觀點。

洛克的主要著作是「人類悟性論」(*Essay concerning Human Understanding*)^①。一六七一年，他與五、六位朋友從事哲學討論，當時他突然想到，他們不可能有所進展，除非他們已經考察了心靈的能力，並看出「那些對象是我們的悟性適合或不適合討論的。」^②洛克準備對此主題加以論著，而此即構成「悟性論」早期兩次草稿的核心。他在以後的幾年繼續處理這本論著；而初版於一六九〇年間世（法文節錄本先於一六八八年刊登在 Le Clerc 編的 *Bibliothèque universelle* 雜誌上）。在洛克有生之年，又出版了三種版本。

一六九〇年，洛克的「公民政府兩論」(*Two Treatises of Civil Government*)也問世了。在第一論中，他攻擊費爾莫(Sir Robert Filmer)所解釋的君權神授說，在第二論中，他則發展他個人的政治理論。根據洛克在這本「兩論」中的序言，他的寫作動機是為一六八八年的革命辯護，並維護威廉襲取英國王位的名義。但是這不表示他的政治原理是為成就這個實際的目的而倉促寫成的。反之，他所發表的政治理論成為自由思想史中最重要文獻之一，正如同他的「悟性論」成為經驗主義歷史中最重要文獻之一。

洛克於一六九三年出版「教育思想論」(*Some Thoughts concerning Education*)，一六九五年出版「基督宗教的合理性」(*The Reasonableness of Christianity*)。一六八九年他匿名以拉丁文出版第一本「寬容書」(*Letter on Toleration*)，其他兩本分別於一六九〇年、一六九三年以同一書名出版。未完成的第四本則在作者死後的一七〇六年出版，一起出版的還有他對奇蹟的討論，他對馬勒布朗雪(Malebranche)從上帝可見萬物這個看法的考察，「悟性的行為」

(*The Conduct of the Understanding*) 這本未完成的著作，他對沙甫慈白利的備忘錄，以及一些信函。其他的資料至今已陸續出版。

一一、洛克的溫和與常識

從洛克的著作中，我們很容易看出他是一個非常溫和的人。他是個經驗主義者，乃是在於他相信我們知識的所有材料是由感官知覺以及內省所提供的。但是他不是那種經驗主義者，以為我們只能知道感官表象。以他自己謙虛的作風而言，他是個形上學家。他相信所有的意見與信念都接受理性的裁判，並且厭惡以情緒及情感表現來取代有合理根據的判斷；在這層意義上，他是個理性主義者。但是他不是那種理性主義者，去否定精神實體、或是超自然的秩序、或是神對真理啟示的可能性，這些雖非與理性對立，卻是超乎理性之上的，或是認為它們不能只由理性本身發現，而即使當它們出現時也不能完全理解。他不喜歡獨裁主義，不論是知識界上或政治上的。他也是提倡宗教自由原則的早期代表人物之一。但是他決不是無政府主義的朋友；他願意運用的宗教自由原則是有限度的。他是個有宗教信仰的人；但是他不贊成宗教的狂熱、或是過度的熱中。我們在他身上找不到眩目的奇論、或是天才的光芒；我們在他身上發現不到任何極端，並可看到常識的出現。

有一兩位註釋家曾反對過分強調洛克的「常識」(common sense)。如果「常識」一辭表示是懂任何哲學的人自然主張的觀點，那麼上面這種看法是對的，例如洛克以為物體有個神秘

的基質，這個理論就不是常識的觀點。但是當我們提到洛克的常識，我們並無意暗示他的哲學不過是表現一般人自然主張的觀點。我們的意思其實是指——他努力於反省與分析日常的一般經驗；他並不想藉著造作牽強的理论和對於實體作貌似耀眼而偏頗的解釋以求得原創性，而且依他的看法，他所提出的理論亦需根據一般的經驗加以理性的反省。有些人希望從哲學家那裏看到驚人的弔詭和新奇的「發現」，對於這些人而言，洛克當然顯得單調而平庸無奇。但是他微頭徹尾給人一種誠實思想者的印象。讀他的著作，我們不會想要去問，他到底對他所說的相信到什麼程度。

除了少數的專門名辭之外，洛克在他著作中使用的是日常的英文，因此容易讓人了解。但是在「悟性論」中所使用的名辭卻不具有相同的意義；因此不容易讓人了解。在「致讀者書」(*Epistle to the Reader*)中，洛克公開聲明「悟性論」是「在不連貫的階段寫成的；常隔一段很長的時間沒有理它，而在興致與機緣允許時，才又重新開始」。這可以解釋組織的缺失以及部分的重複；「由於寫作的方式常常隔著一大段時期的空白，導致某些重複。」洛克本人提出為什麼保留原狀的理由。「說句老實話，我太懶也太忙，無法把它改得更簡潔。」然而，他可以好好地澄清某些主要的不一致的地方，並更固定地確定某些名辭的意義。例如，有時候他說得好像我們所知道的只是我們的觀念以及觀念之間的關係，而他確實把觀念界定為一個人思想時悟性的對象。但是有些時候，他則暗示我們至少對某些事物可以直接地認知。換句話說，他有時候暗示知識的表象論觀點 (*representationalist view*)，而在其他場合則恰相反。而且，在必須談到普遍觀

念的說法時，他有幾種不同的思想路線或傾向。有時候他表現唯名論的風味，但是有時候他又像是士林哲學家所謂的「溫和的實在論」(moderate realism)。所有這些所造成的結果即是，在我們對洛克著作初步覺得的單純性與清晰性之下，存有某種分量的曖昧與混淆。並不是洛克沒有能力去澄清這些思想的晦澀——他自己業已提供真正的解釋，而是他太懶、太忙而無法去做這步工作。

二、悟性論的目的

我們已經看到洛克開始著手對人類知識加以探討。當然，在他之前的其他哲學家也會對人類知識加以反省並有著作。希臘世界中的柏拉圖與亞里斯多德皆曾如此做過，奧古斯丁也曾從相當不同的觀點反省此一問題，而傑出的中世哲學家全都在這種脈絡或那種脈絡來考慮它。文藝復興之後的哲學中，笛卡兒討論過確實性的問題，而英國的培根及霍布斯均有關於人類悟性方面的論著。但是，洛克確實是第一位哲學家，以他的主要作品探討人類悟性的範圍及其界限。而且我們可以說，知識論在現代哲學中之所以佔有主要的地位，大部分是由於他的努力，雖然逐漸使這一部門的哲學探討佔據整個哲學的領域是由於康德的影響；這就是那些或多或少都支持康德本人地位的思想家而言。因此，僅就洛克對人類悟性及知識的研究提出大規模的討論而言，這項事實本身即有特別的重要性。

我們已經提過，在洛克的「致讀者書」——「悟性論」的序言中，他說他認為必須去探討那些

對象是我們的悟性所適於討論的，而那些對象是悟性所不適於討論的。他為何問這個問題，是可以理解的。因為他認為人們並不是很少虛擲他們的精力於那些人類心靈無法解決的問題上。而他亦認為這樣做會引起其他人的懷疑論。如果我們把我們的注意力限制在人類智能所及的範圍內的那些事物，我們將使知識進步，而懷疑論亦較難興起。但是雖然我們可以了解他為何問此問題，然而上面提到的這個問題的陳述形式卻不妥當。因為，我們可以問，我們如何可能區別那些心靈能夠討論的對象以及那些心靈不能討論的對象而不超出心靈的範圍呢？或者這個反對意見可以用下面的方式來表示。如果我們能夠提出任何對象，它是人類心靈不能討論的，那麼我們豈不是已經隱含地表示心靈能夠對它說上一些，而如此地以某種程度來「討論」它？

況且，洛克把觀念界定為「所有那些幻想、概念、種類所意指的，或者所有那些可被心靈運用於思考的。」^③在此他告訴我們，心靈的對象是觀念。而這顯得心靈適於討論它的所有觀念。我們不能說，心靈所不適於討論的對象是那些。因為，如果我們能這樣說，我們即有這些對象的觀念。而在此狀況下我們即能討論它們，因為觀念被界定為能够被心靈運用於思考中。

洛克在「悟性論」的導論中說，他的目的是「探討人類知識的起源、確實性和界限，以及信念、意見、同意的地位與等級。」^④在此，他沒有明白地區分討論我們觀念起源的心理學的問題，和知識論的問題——諸如確實知識的本性以及「意見」(opinion)的充分根據。但是在那個時代，我們不能對他做這樣的要求。在提到他準備採用的方法之前，他聲明我們很值得「去尋求意見與知識之間的分際；並對那些我們沒有確實知識的事物加以某種考察，以求調整我們的同

意，並調節我們的信念。」⁵ 以上多少是個知識論的工作。但是洛克當時提出的第一點探討方法是去探討「那些可以觀察，並自覺地存在於心中的觀念、概念，或者任何其他我們喜歡怎麼稱呼的東西，以及那些途徑，由之悟性可以具有它們。」⁶ 在此則屬心理學的探討。

「悟性論」的第一、二卷均在討論我們的觀念。在第一卷中，洛克駁斥天生本具觀念(*innate ideas*)的理論，而在第二卷中，他提出他自己的理論，論及我們的觀念，它們的起源及本性。但是，當觀念被界定為思考時悟性的對象時，我們可以知道，對觀念的討論有時候是關於我們對事物的觀念的討論，而有時候則是對那些我們具有觀念的事物的討論。

第三卷討論字辭(*words*)。它與前一卷有密切的關連，因為「字辭最初當下的意義即是使用它們的人的心中的觀念。」⁷ 觀念代表事物，而字辭代表觀念。

洛克方法的第二點及第三點是「去表示由那些觀念，悟性能具有什麼知識；以及它的確實性、證據和界限」，以及去探討「信念或意見的本性與地位。」⁸ 知識和意見等主題，則在第四卷討論。

四、對天生本具觀念的攻擊

為了替經驗論的知識基礎奠基而清除場地，洛克首先拿先天本具觀念論開刀。他把這個理論理解為主張——「在悟性中存有某些天生本具的原則；某些基本的概念和特性印記在人的心靈，在一開始靈魂就接受它們；而與它一起降生於這個世界。」⁹ 這些原則有些是思辨性的。洛克舉

例說，像是「不論它是什麼東西，它就是它」，以及「同一事物不可能既是如此又不是如此。」其他原則則是實踐性的，這是指一般道德的原則而言。在他對此理論討論的過程中，洛克明白地提到柴柏里的赫伯特爵士的「共通觀念」理論。^⑩但是他說「當我寫完」討論的前半部，他才考慮到後者的「論真理」(De veritate)這本書。因此他不是一開始即特別要攻擊赫伯特爵士；而且他也沒有告訴我們，當他開始攻擊天生本具觀念論時，他心中究竟以那一個或那些哲學家為目標。他以為這個理論是「某些人的確定意見」，並以為對那些人而言「沒有更可視為理所當然的」；由此或許可以推測，他只是一般地反對這種理論，而沒有刻意批駁任何一個特定的個人——例如笛卡兒，或是特定的團體——如劍橋的柏拉圖主義者。他把所有對此理論的支持者的皆包含進去。

根據洛克，習慣地引證用來支持這個理論的主要論證是大家都贊同的。因為所有的人都同意某些思辨的及實踐的原則的真實性，所以必得如下述的論證——這些原則是根源地印在人的心中，而且它們「必須且確實如同任何其他固有能一般地」與人降生於這個世界。^⑪

洛克反對這個理論，首先論辯說，即使真的所有的人都同意某些原則，這項事實並不能證明這些原則即是天生本具的，如果對此普遍的贊同能有其他解釋的話。換句話說，如果不用引進本具觀念的假設，就能解釋何以所有的人類都同意這些原則是真的，那麼這個假設即是多餘的，而應當引用經濟原則去除之。洛克當然確信不用預設本具觀念即可輕易地解釋我們所有觀念的起源。而僅憑這項理由，他準備去除了這個理論。

接著，洛克論辯說，用來支持本具觀念論的論證是不足取的。因為對於任何原則的真實性都沒有普遍的贊同。孩童及白癡有心靈，但是他們並不知道「同一事物不可能既是如此又不是如此」這項原則。但是如果這項原則真是本具的，他們必定知道。「沒有一個命題可以說是存於心中的，如果它從未被知道，從未被意識到。」¹² 況且，「許多沒有受過教育的人、以及奴隸，過了許多年，甚至在他們懂道理的年紀時，也從未思考過這個或類似的一般命題。」¹³ 思辨秩序的一般原則「在印度人的茅屋中很少被提到，在孩童的思想中更少發現它們，在天生的白癡的心中也找不到任何有關它們的印象。」¹⁴ 至於說到實踐的或道德的原則，「我們很難找到一個道德法則來做例子，好像『不論它是什麼，它就是它』之被普遍而輕易地同意，或者像『同一事物不可能既是如此又不是如此』之顯現為真理。」¹⁵ 所有人都同意的道德法則在那裏呢？公正以及遵守契約這類一般的法則似乎最普遍地被接受。但是很難令人相信，那些慣於違犯這些法則的人也在出生時即接受它們做為先天的原則。或許可以勉強地說，這些人的內心同意法則，只是在實踐上違背而已。但是「我一直認為人的行動即是他們思想最好的詮釋者。」¹⁶ 而「本具的實踐原則之提出是奇怪而不合理的，唯有經由沈思才能終止它。」¹⁷ 我們確實有自然的傾向；但是自然的傾向並不等於本具的原則。如果道德原則真是本具的，那麼在不同的社會與不同的時代裏，我們就不會發現那些道德狀況及實踐的差異，而事實上我們確實發現到了。

或許有人會反對說，以上這些都預設，原則若是本具的，就必須從生命的開端即自覺地認識到，而這是不當的預設。因為這些原則可以是本具的，並非指懷抱中的嬰兒已自覺地認識它

們，而是說當人們使用理性時即認識到它們。它們甚至可以是本具的，如果當一個人瞭解到有關名辭的意義，他必然看出所討論的這個命題的真實性。

如果當人到了理性的年齡就可認識原則的真實性這句話是表示當人到了某個特定的年齡就能認識它的真實性，則洛克並不相信當人在這世上過了一段時間後就必然能認識到任何的原則。我們業已看到，他確實認為有些人完全不能認識到一般的抽象的原則。至於說到這種觀點——認為當這些名辭的意義被知道時，即可看出那些原則確實是本具的。洛克並不否認有這一類的原則，但是他拒絕承認有任何恰當的理由去稱它們為「本具的」。一旦瞭解名辭立即就會同意一個命題，如果這就表示這個命題是個本具的原則，那麼人們「將會發現他們自己擁有大量的本具原則。」^⑩ 將會有「聲勢浩大的本具命題。」^⑪ 而且，名辭的意義必須學習，我們也必須學得有關的觀念，這些事實都明顯地表示所討論的命題事實上不是本具的。

因此，如果我們把「本具的」這個意義當做顯然本具的，洛克反對說，所有可用的證據都顯示沒有顯然的本具原則。然而，如果「本具的」是指隱含地或實質地本具的，洛克則問：說有這種意義的本具原則究竟是指什麼？「很難了解隱含地印於悟性之上的原則是指什麼意思；除非它是指，心靈能夠了解並肯定地同意這樣的命題。」^⑫ 而沒有人會否認心靈能夠了解並肯定地同意例如數學的命題。那麼，我們為什麼要稱它們是本具的呢？加上這個形容詞，並沒有說明什麼，也沒有多說什麼。

本具觀念的理論在當代思想中並非重要的理論，而且無論如何，康德的「先天」(a priori)

理論已經取代了這個較老的本具觀念論，由此看來，似乎我花費過多的篇幅去敘述洛克對此主題的討論。但是他對此理論的討論至少可以顯出洛克常識的態度以及他求助於可用的經驗證據的一貫態度。況且，哲學史的目的亦不只是在於提到在今日仍有重要性的理論。在洛克那個時代，本具觀念論亦頗具影響力。就某種程度而言，他可能是在與幻想中的敵人作戰；因為我們很難想像有人會相信懷抱中的嬰兒能够顯然地認識到任何本具的命題。但是我們已經看到，洛克也攻擊隱含的或實質的本具觀念或原則的理論；這種形式的理論被那些優秀的人——笛卡兒和萊布尼茲——所主張。

五、經驗主義的原則

因此，把本具觀念的假設撇開不談，那麼心靈如何能具有觀念呢？「所有這些理性與知識的材料從那裏來呢？對此，我用一句話回答——從「經驗」而來。我們所有的知識都以它為基礎，而它最後是由它本身導出的。」^②但是洛克把經驗理解成什麼呢？他的理論是說，我們所有的知識最後是從感覺或從反省而導出的，而此兩者即形成經驗。「我們的感官與個別的可感覺對象接觸，而根據那些對象影響它們的方式，把對於事物幾種不同的知覺傳達到心中。……當我說，這些感官傳達到心中，我的意思是說，它們從外在對象傳達到心中那些在那兒產生那些知覺的東西。」^③這就是感覺作用。觀念的另一來源是對我們自身心靈的運作的知覺，諸如認知、思考、懷疑、相信及意願。這個來源是反省，「唯有當心靈反省它內部自己的運作，才能提供這類

的觀念。」²³我們所有的觀念均來自於這些來源中的此一或被一。

在討論的過程中，我們可能會注意到「觀念」這個名辭的歧義使用，對此亦已有所引述。例如，洛克時常提到我們對於可感覺的性質的觀念，然而在其他時候，他又把可感覺的性質說成是觀念。甚至，後面將會看到，他使用「觀念」這個名辭不僅用來指「感覺與料」(sense-data)，而且用來指概念和普遍觀念。雖然在一個特定的場合中，我們無疑地可以弄清楚洛克真正想要說的是什麼，但是對「觀念」這個名辭的粗率使用破壞了清晰性。

然而，無論如何，洛克確信經驗是所有觀念的源泉。如果我們觀察孩童，我們可以看到他們的觀念如何隨著他們的經驗而形成、發展、增加。人類的注意力起初是指向外界的，因此感覺成爲觀念的主要來源。「一面長大，一面不斷地注意向外的感覺，在人們步入成熟的年齡之前，他們很少對他們內部所經過的一切加以任何相當的反省；而有些人根本就不會做過。」²⁴但是雖然反省或內省沒有一般地發展到感覺所達到的地步，我們對諸如思考與意願這些心靈的活動沒有觀念，除非我們對這些活動有實際的經驗。如果使用一個字辭，而我們對與此字辭相對應的活動毫無經驗，我們不會知道這個字辭是指什麼意思。因此，洛克的結論是——「所有那些崇高的思想，高入雲端，直上天際，也是發源於此，且立足於此——在思想漫步其中的整個範圍裏，在那些遙遠的玄想中，似乎可以離開，而事實上卻一點也不能超出那些感覺或反省爲冥想而提供的觀念。」²⁵

洛克的一般原則——我們所有的觀念都以經驗爲基礎且依靠經驗——在英國古典經驗主義

中是個基本的原則。而理性主義的哲學家，諸如笛卡兒與萊布尼茲，相信實質的本具觀念，由此我們可以說洛克的原則是「經驗主義的原則」。但是不要把這個意思誤解成洛克發明了它。在此只舉一個例子，多瑪斯 (St. Thomas Aquinas) 在十三世紀就主張我們所有的自然觀念及知識是以經驗為基礎，而沒有所謂的本具觀念。甚至，他承認感官知覺與內省或反省是觀念的「源泉」，用洛克的說法，雖然他把後者隸屬於前者，這是說注意力首先指向外在的物質對象。當然，多瑪斯不是一般所謂的「經驗主義者」。事實上，如果我們把純粹的經驗主義當成一種排除所有形上學的哲學，洛克本人也不是個純粹的「經驗主義者」。但是我不想對多瑪斯與洛克作任何比較。我之所以提到前者，只是要指出下面這種想法是錯誤的——以為洛克發明這種我們的觀念源自經驗的理論，以及說得好像本具觀念的學說在中世紀被不加懷疑地主張著。完全不同於十四世紀那些歐坎主義思潮中的哲學家，像多瑪斯這一位十三世紀的形上學家，他比像波納文德 (St. Bonaventure) 那樣的哲學家更密切地繼承亞里斯多德式的思考方式，他不相信本具觀念的假設。洛克對這個經驗主義原則的論斷在歷史上具有很大的重要性，但是並不是說在他以前沒有人曾經主張任何這類的事情。

附 註

- ① 對此書的引文乃依 A. C. Fraser 本之卷數及頁數。
- ② 悟性論，「致讀者書」。

- ③ 悟性論，導論，第八節；卷一，頁三二。
- ④ 同上，第二節；卷一，頁二六。
- ⑤ 同上，第三節；卷一，頁二七。
- ⑥ 同上，頁二八。
- ⑦ 悟性論，第三部，第二章，第二節；卷二，頁九。
- ⑧ 悟性論，導論，第三節；卷一，頁二八。
- ⑨ 悟性論，第一部，第一章，第一節；卷一，頁三七。
- ⑩ 悟性論，第一部，第二章，第十五節起；卷一，頁八〇。
- ⑪ 悟性論，第一部，第一章，第二節；卷一，頁三九。
- ⑫ 悟性論，第一部，第一章，第五節；卷一，頁四〇。
- ⑬ 悟性論，第一部，第一章，第十二節；卷一，頁四五。
- ⑭ 悟性論，第一部，第一章，第二十七節；卷一，頁六二。
- ⑮ 悟性論，第一部，第二章，第一節；卷一，頁六四。
- ⑯ 悟性論，第一部，第二章，第三節；卷一，頁六六至六七。
- ⑰ 悟性論，第一部，第二章，第三節；卷一，頁六七。
- ⑱ 悟性論，第一部，第一章，第十八節；卷一，頁五一。
- ⑲ 同上，頁五三。

- ②0 悟性論，第一部，第一章，第二十二節；卷一，頁五六。
- ②1 悟性論，第二部，第一章，第二節；卷一，頁一二一至一二二。
- ②2 悟性論，第二部，第一章，第三節；卷一，頁一二二至一二三。
- ②3 悟性論，第二部，第一章，第四節；卷一，頁一二四。
- ②4 悟性論，第二部，第一章，第八節；卷一，頁一二七。
- ②5 悟性論，第二部，第一章，第二十四節；卷一，頁一四二。

第五章 洛克 (二)

一、簡單觀念和複合觀念

在上一章最後一節，關於我們觀念的起源所說的一切，會使人以為，依洛克的看法，心靈是純粹被動的；亦即，觀念被「傳達到心中」而停在那裏，以及在觀念形成的過程中，心靈完全沒有擔負主動的角色。但是，如果我們把它當成恰當的說法，將會對洛克的理論發生錯誤的解釋。因為他區分了簡單觀念和複合觀念。心靈被動地接受前者，卻在後者產生的過程中有所活動。

對於簡單觀念的例子，洛克首先舉出冰塊的冷與硬、百合花的白與香、糖的甜味。這些「觀念」的每一個都是只經由一種感官而到達我們心中。例如，白這個觀念僅經由視覺而到達我們心中，而玫瑰花的香味僅經由嗅覺而到達我們心中。因此，洛克稱它們為「單一感官的觀念」。但是有些其他的觀念則是經由一個以上的感官而被我們接受。諸如「空間或廣延、形狀、靜止及運動。因為這些是基於眼睛以及身體的接觸而成為可知覺的印象；那麼，藉著看與觸，我們可以接收到廣延、形狀、物體的動與靜這些觀念，並把它們傳到心中。」^①

以上這些種類的簡單觀念是感覺的觀念。但是也有反省的簡單觀念，主要是「知覺或思考，以及意欲或意願」這兩個觀念。^②更有一些其他的簡單觀念，「它們經由感覺與反省的所有途徑而把它們自己傳到心中，此即快樂或高興，及其反面的痛苦或不適、力量、存在、統一。」^③如此，快樂或痛苦，高興或不適，幾乎伴隨著我們所有的觀念，不論是感覺的或是反省的，而「存在與統一則是另外兩個觀念，它們是被一切外在的對象和一切內在的觀念提供給悟性。」^④我們藉著觀察自然物對他物所生的影響，以及觀察我們自己本身依意志而運動我們身體各部分的那種力量，由此我們亦獲得力量這個觀念。

因此，我們有四種簡單觀念。而所有這些觀念的共同特徵即是它們均是被動地接受的。「我們感官的對象有許多的確拿它們個別的觀念強迫我們的心靈接受，不論我們願意與否；而我們心靈的運作甚至不許我們對它們不具有某些模糊的概念。當一個人思考時，他不可能全然不知他在做些什麼。」^⑤甚至，一旦心靈擁有這些簡單觀念，就不能更改或消除它們或是依意願而用新的來取代。「最高的智慧或最廣的悟性，都沒有能力，藉著任何思想的敏捷或多變，去發明或形構心中新的簡單觀念，亦不能由前述的途徑為之——悟性的任何力量都不能消除已存於那裏的那些。」^⑥

在另一方面，心靈能夠主動地形構複合觀念，用簡單觀念做為它的材料。人可以結合兩個或更多的簡單觀念而成一個複合觀念。他並非局限於赤裸裸的觀察和反省，他能自願地結合感覺與反省的資料去形成新的觀念，這些新的觀念每一個都能被視為一件事物並加上一個名稱。例如，「美，感恩，人，軍隊，宇宙。」^⑦

洛克對複合觀念的一般想法並不是很困難的。例如，我們結合白、甜、硬這些簡單觀念而形成一塊糖這個複合觀念。洛克的簡單觀念在何種意義下能適當地稱為「簡單」，無疑是值得商榷的，正如同在何種意義下它們能適當地冠以「觀念」一名，一樣是可爭論的。然而，這個一般的想法是相當清楚的，如果我們不過分嚴密地去檢查的話。但是洛克把複合觀念分成兩類，反而把事情弄糟了。在「悟性論」的原稿中，他把複合觀念分成(1)實體的觀念，例如人、玫瑰、黃金等觀念；(2)集合實體的觀念，例如軍隊這個觀念；(3)樣態或模態的觀念，例如形狀的觀念、思考的觀念、奔跑的觀念；(4)關係的觀念，「對一個觀念與另一觀念之間關係的考慮」。⑧而這個分類重新出現於出版的「悟性論」中，為了方便而減為三類——樣態、實體、與關係。這是根據對象而來的分類。但是他在出版的「悟性論」中又把另一種三分包括進去，而且首先說到。這則是根據心靈的活動而來的分類。心靈可以結合簡單觀念而成為一個組合的觀念，「由此造成所有的複合觀念」⑨，這個說明乍看之下，似乎把複合觀念限定為這種類型的觀念。第二步，心靈能夠連結兩個觀念，不論是簡單的或是複合的，而對兩者相互比較卻不把它們結合成一個。由此，心靈即得到關係的觀念。第三步，心靈能夠把觀念「從它們實際存在時伴隨著它們的所有其他觀念分離出來；這就叫做抽象作用——而由此造成心靈所有的一般觀念。」⑩在「悟性論」第四版中提出這個分類後，洛克接著提出他原初的分類。在以後的章節中，他遵循原初的分類，首先討論樣態，接著討論實體，最後討論關係。

一旦提出簡單觀念和複合觀念這個一般的理論，洛克就有義務去證成它。他有責任去說明，

那些抽象的觀念看起來極遠離於感覺和反省的當下資料，事實上如何可以依據簡單觀念的組合或比較而加以解釋。「對此，我將努力就我們所有的空間、時間、無限、以及其他少數的一些觀念加以說明，這些看起來最遠離那些原初的觀念。」¹¹

二、簡單樣態——空間、綿延、無限

我們已經看到洛克把複合觀念分成樣態的觀念、實體的觀念、及關係的觀念、樣態被界定為「那些複合觀念，不論它們如何組成，它們本身均不包含獨自存在的假定，而是被視為實體的從屬物或衍生物；諸如三角形、感恩、謀殺等字眼所指的觀念。」¹²樣態有兩種，即簡單的與混合的。簡單的樣態是「相同的簡單觀念的變化或不同的結合，而不與任何其他觀念混合，（然而混合的樣態則是）幾種簡單觀念的結合，而成為一個複合的。」¹³例如，如果我們假定我們具有「一」這個簡單觀念，我們能够重覆這個觀念、或是結合同類的三個觀念而形成「三」這個複合觀念，此乃「一」的簡單樣態。根據洛克的定義，因為它是「相同種類的」觀念結合而成的結果，所以它是個簡單樣態。但是，美這個觀念則是混合樣態的觀念。因為美不能自己存在，而是事物的限定或樣態，所以它是樣態的觀念而非實體的觀念。它是個混合樣態的觀念，因為它包含「顏色與形狀的某種組合，而引起觀者的愉悅」¹⁴。這就是說，它包含不同種類的觀念。

洛克討論的簡單樣態，所舉的例子是空間、綿延、數字、無限、運動的樣態，以及聲、色、味、臭的樣態。那麼，「滑、滾、摔、走、爬、跑、舞、跳、躍」等等，「全都不過是運動的不

同限定 (modifications)。」^⑤同樣的，藍、紅、綠，是顏色的變化或限定。而前面也提到洛克如何把不同的數字看做數字的簡單樣態。但是很難看出他如何把空間、綿延及無限視為簡單樣態，在此必須稍加解釋。

我們經由兩種感官——視覺與觸覺，而得到空間這個簡單觀念。「僅僅考慮任何兩個存在物之間的長度，而不考慮它們之間的其他任何事情，這種空間即稱為距離；如果考慮到長度、寬度與厚度，我想它可以叫做容積。廣延^⑥這個名辭則通常用來指不論依何種態度考慮的空間。」^⑦那麼，「每一個不同的距離都是空間的一個不同的限定；而任何不同距離或空間的每一個觀念都是這個觀念的一個簡單樣態。」^⑧而我們能够重覆、或增加、或擴大空間的簡單觀念，直到我們得到一般空間這個觀念，洛克對此提出「伸展」(expansion) 這個名辭。這個一般空間的複雜觀念——於此，宇宙被認為是廣延的——是由空間的簡單觀念的結合、或重覆、或擴大而成的。

我們對時間的觀念的終極基礎是在我們對我們心中一個接一個的觀念系列的觀察。「若干觀念的這些顯象，一個接一個的出現在我們心中，對它們的反省使得我們具有連續這個觀念；而這個連續之任何部分之間的距離，或是我們心中任何兩個觀念的顯象之間的距離，即是我們所稱的綿延。」^⑨如此，我們得到連續與綿延的觀念。而藉著觀察發生於規律且明顯的等距離的時期中的一些現象，我們得到綿延的長度或量度的觀念，諸如分、時、日及年。然後，我們能够重覆任何長度的時間的觀念，一個加上一個而永遠不會到達這種加法的終點；而如此我們即形成永恒這個觀念。最後，「經由對無限綿延的任何部分的考慮，比如以定期的量度來設定，我們得到我們

所稱的一般時間這個觀念。」^②這就是說，一般時間，依這個名辭可能的意義之一，是「同樣長的無限綿延，有如宇宙全體的存在與運動之被量度與同時存在一樣的，只要我們對它們有任何的知識；而依此意義，時間與這個感覺世界的架構同時開始，同時終了。」^③

洛克說，有限與無限似乎是「量」(quantity)的樣態。上帝確實是無限的，但是他同時是「無限地超乎我們狹窄的能力之所及。」^④因此，就目前的目的而言，「有限」與「無限」這兩個名辭只適用於那些能够以加法減法予以增減的事物；「而這些事物即是空間、綿延及數字等觀念。」^⑤而問題在於，心靈如何獲得有限與無限等觀念做為空間、綿延及數字的限定。或者，甚至問題在於，無限這個觀念如何產生，因為有限這些觀念可依據經驗而輕易地加以解釋。

洛克對此問題的解答正是我們從前面幾節即可預期的。我們能够持續地增加有限空間的任何觀念，而不論我們增加多長，我們都不能更接近那個超乎它不可能再有所增加的界限。如此，我們得到無限空間這個觀念。由此並不能說，有一個像是無限空間的東西；因為「我們的觀念並不總是事物存在的證明；」^⑥但是我們只是在考慮這個觀念的起源。同樣的，經由對任何長度的綿延的觀念的重覆，如我們已經看到的，我們得到永恒這個觀念。再者，在數字的加法與增加中，我們不能設定限制或界限。

對於前述有關無限觀念起源的看法，有個明顯的反對意見，即認為洛克忽略了漸增的有限空間觀念與無限空間觀念之間的鴻溝。但是，我們應該注意到，他並未宣稱我們事實上有或者能够有關於無限的積極觀念。「我們心中對於任何空間、綿延或數字所具有的任何積極觀念，即使它

們大到極點，依然是有限的；但是當我們假設有個無窮盡的剩餘者，我們把一切的限制從它身上拿開，我們也允許心靈在其中有個思想的無窮進展，而永未完成此觀念，由此，我們有了無限的觀念。」^⑤因此，談到數字，他可以說「它（心靈）從無限所能得到的最清晰的觀念，乃是無窮可加的數字之令人困惑而不可理解的剩餘者，它的前面沒有終點或界限。」^⑥在無限的觀念中，當然有積極的因素，亦即，「如此多的」空間或綿延觀念以及「如此大的」數字觀念；但是也有未限定的或消極的因素，亦即，超乎其外的這個未限定的觀念，被認為是沒有界限的。

註釋家已經注意到洛克對我們有關無限觀念起源的描述是不成熟且不恰當的，並注意到他對無限數字的說明實在不能令現代的數學家滿意。但是不論從心理學的觀點或從數學的觀點來看洛克的分析所具有的缺點到底有多少，他的主要努力當然是在顯示即使是那些觀念——諸如無窮或無限空間的觀念、永恒的觀念、無限數字的觀念，它們似乎離經驗的當下資料非常遙遠，也還是可以依經驗主義的原則加以解釋，而不需要依賴本具觀念的理論。而在此點上，許多以其他根據去批評他的分析的人，也會同意他的說法。

二、混合樣態

洛克說，混合樣態包含不同種類的簡單觀念的結合。當然，這些觀念必須是可以相容的；但是，除了這個條件之外，不同種類的任何簡單觀念可以結合而形成一個混合樣態的複合觀念。這個複合觀念的統一乃是由於造成這種結合的心靈的活動。固然，可能有某種事物本性上相應於這

個觀念，但是這決非必然如此的。

舉例來說，洛克所提出的混合樣態有義務、酩酊、偽善、褻瀆及謀殺。其中沒有一個是實體。而每一個（或者更正確地說，每一個的觀念）是不同種類的簡單觀念的結合。能說它們存在嗎？若存在，又在那裏呢？例如，謀殺可以說只是外在地在於謀殺的行動中。因此，它的外在存在是短暫的。然而，在人的心中做爲一個觀念，它則有較持久的存在。但是，「它們（混合樣態）只有在被人想到時才存在。」^②

它們似乎唯有在其名稱上，才有最持久的存在；此即，在用來做爲相關觀念的符號的字眼上。根據洛克，在混合樣態的狀況中，我們確實很容易把名詞當成觀念本身。名詞擔負了重要的角色。因爲我們有「弑親」這個字眼，我們就會有關於一個混合樣態的相應的複合觀念。但是因爲我們沒有一個名詞來代表殺一個老人的行動（這個老人不是殺人者的父親），以區別殺一個年輕人的行動，所以我們沒有結合有關的簡單觀念而成一個複合觀念，我們也沒有把殺一個老人的行動與殺一個年輕人的行動區別開，而視爲一個特別不同的行動型態。當然，洛克非常了解，我們可以選擇而去形成這個複合觀念做爲一個不同的觀念，並且賦予它一個單獨的名詞。但是，在此處我們將會看到，他相信我們之得以具有混合樣態的複合觀念，主要的途徑之一即是經由對名詞的解釋。而若沒有名詞，則我們不能具有相應的觀念。

我們之所以得到混合樣態的複合觀念，有三種途徑。第一，「經由對事物本身的經驗與觀察。比如，經由看到兩個人決鬥或擊劍，我們就得到決鬥或擊劍的觀念。」^② 第二，經由自願地不把

同種類的若干簡單觀念連在一起；「正如發明印刷或鏤刻的人，在這兩種藝術未曾存在之前，心中就有了它們的觀念。」²⁹ 第三，「這是最通常的途徑，經由對我們從未看到的動作的名詞、或對我們不能看到的意念的名詞加以解釋。」³⁰ 洛克所要表達的意思非常清楚了。例如，一個孩童學到許多字的意義，不是經由對這些名詞所指的事物的實際經驗，而是由於他有別人向他解釋的意義。他也許從未親眼看到褻瀆或謀殺，但是他能得到這些混合樣態的複合觀念，只要有人用他所熟悉的觀念去解釋這些字的意義。用洛克的術語來說，把複合觀念分解成簡單觀念，然後再把這些簡單觀念結合起來，就可以把複合觀念傳達到孩童的心靈，當然這個孩童還得已經具有這些簡單觀念，或者如果他還沒有得到它們，則還得先把它們傳達給他。當一個孩童具有人的觀念，而很可能也具有殺的觀念，則謀殺的複合觀念能够輕易地傳達給他，即使他從未親眼看過謀殺事件。確實，大多數的人從未目擊謀殺，但是他們還是有它的複合觀念。

四、初性與次性

我們還記得洛克把複合觀念分成樣態的、實體的及關係的觀念。而在討論完他對簡單觀念與複合觀念之間的分別後，我已經繼續討論了簡單及混合樣態的複合觀念，以便更容易地說明他的理論的應用——他的理論是說：我們所有的觀念皆是終極地由感覺及反省而來的；亦即從經驗而來，而絲毫不需要設定本具觀念的假設。但是在討論實體的觀念與關係的觀念之前，我想先談談他的初性及次性的理論。他在談及複合觀念之前，在「關於簡單觀念一些進一步的考慮」這一

章中，討論這個問題。

洛克分別觀念與性質。「心靈在其本身中所知覺的一切，或是知覺、思想或悟性的直接對象，這一切，我稱之為觀念；至於能在我們心中產生任何觀念的力量，我則稱之為主體的性質，力量即具於主體之中。」^①拿雪球做例子，他解釋道，能在我們心中產生白、冷、圓這些觀念的雪球的力量，他即稱之為「性質」，至於那些相應的「感覺或知覺」則稱為「觀念」。

在此必須有個進一步的區分。有些性質與物體是不可分離的，不論物體經過什麼變化。一粒麥子具有堅實性、廣延性、形狀及易變性。如果把它分割，每一部分仍留有這些性質。「我稱這些為物體的始性或初性 (original or primary qualities)，而我認為我們可以看到它們能在我們心中產生簡單觀念，此即堅實、廣延、形狀、動靜及數字。」^②除了這些初性之外，還有次性。次性「並不是對象本身所具有的東西，而是能藉它們的初性在我們心中產生各種感覺的那些能力。」^③這些是色、聲、味及臭。洛克也提到第三性質 (tertiary qualities)，亦即，在物體中的力量，它並不在我們心中產生觀念，而是使別的物體的大小、形狀、結構和運動發生變化，如此一來，這些別的物體對我們感官的作用方式即不同於它們以前所作用的。「就如同太陽有使蠟變白的力量，而火有使鉛熔化的力量。」^④但是我們可以把我們的注意集中在初性與次性上。

在我們對初性與次性的觀念之產生過程中，洛克假定有「不可感覺的質點」或「不能知覺的物體」從對象放射出來而且作用於我們的感官上。但是在我們對於初性與次性的觀念之間有個重大的差異。前者與物體相似，「它們的型式 (patterns) 也是真正存在於物體本身之內；但是由

次性而產生於我們心中的觀念，則與物體毫無相似之處。在物體本身內不存有與我們觀念相似的任何東西。在物體中，我們由它們而定名，它們不過是能在我們心中產生那些感覺的力量；在觀念中所謂的甜、藍或暖，不過是在物體自身內不可感覺的部分的某種體積、形狀和運動，我們這樣稱呼它們。」⁵⁵ 如此，例如我們形狀的觀念與那個在我們心中引發這個觀念的對象本身相似——對象實在有形狀。但是，舉例來說，我們紅的觀念，就其本身而言，並不與玫瑰相似。在玫瑰中與我們紅的觀念對應的東西，乃是經由它不能知覺的質點對我們眼睛的作用而在我們心中產生觀念的那個力量。（以現代的術語來說，即是光波的作用。）

說洛克以爲次性是「主觀的」，在用詞上並不恰當。因爲我們已知，他所謂的次性乃是在我們心中產生某些簡單觀念的對象中的力量。而這些力量確實是在對象中。否則，這個結果當然不會產生。但是次性的觀念，這就是說，顏色、聲音等等的簡單觀念，它們產生於我們心中，可以說並不是對象本身內的顏色與聲音的副本。很明顯，我們可以說次性的觀念是主觀的；但是如果我們把「主觀的」當成在知覺主體中的存在，那麼，初性的觀念亦是主觀的。然而，洛克的看法是說，後者與存於對象之中的相似，而前者則否。「火或雪的各部分的特殊體積、數目、形狀及運動，不論人的感官是否知覺它們，它們仍是真正存在於火或雪中；而因此，它們可以稱爲真正的性質，因爲它們真正存在於那些物體中。但是，光、熱、白或冷，並不真正存於物體內，正如疾病和疼痛並不存於精神食糧 (mantra) 中一樣。」⁵⁶ 「既然雪在我們心中產生白與冷的觀念以及痛的觀念，而且兩者都是由雪的堅實部分的體積、形狀、數目及運動而來的，那麼，爲什麼白

及冷在雪中，而痛卻不在雪中呢？」^⑦「我們且考慮雲斑石的紅色與白色，若不以光照它，則它的顏色即消失，它不能再在我們心中產生任何此等觀念；如果光線恢復，則它又對我們產生這些顯象。」^⑧而且，「把杏仁搗爛，則清澄的白色就變成混濁的，香甜的味道就會變成油膩的。杆子的搗擊究竟能使任何物體發生怎樣的變化，不就只是改變物體的組織嗎？」^⑨這些考察使我們明白，我們次性的觀念在物體中並沒有相似的對應物。

提出不同於初性的次性，這個理論不是洛克的創見。它曾被伽利略^⑩及笛卡兒主張過，而在好些世紀以前，德謨克利圖 (Democritus) 也曾主張過某種類似的觀點。而至少在乍看之下，這個理論似乎是個相當合理的結論，或許是從可應用的科學資料導出的唯一合理的結論。例如，沒有人會想要對下面這個事實發生疑問，即我們對顏色的感覺乃是由作用於我們眼睛上光線波長的某種差異而決定的。但是可能也有人會主張，承認多少已被認定的科學資料，與認為說，例如，某個對象是深紅色或藍色這種說法是不妥當的；這兩者之間並沒有必然的關連。如果有兩個人對涉及在感覺中的物理事件有所爭論，則這個辯論是屬科學的，而非哲學的辯論。如果他們對科學資料的看法是一致的，他們則可以爭論把玫瑰說成白或紅、把糖說成甜、把桌子說成硬，這種說法是否妥當。很可能也有人會主張，科學資料並未提供使人信服的理由，叫我們不去說我們所慣常說的話。但是就這個問題的本身而言，在此處討論並不適當。我倒想在此指出洛克所自設的困境。^⑪

洛克表達他自己意見的方式，不可否認是混淆而粗心的。有時候他提到白與黑的「觀念」。如

果「觀念」這個名辭是指其平常的意思，則很明顯地，這些觀念只能存於心中。如果觀念可以說是在某個地方，那麼，除了在心中之外，它還能說是存在於那個其他的地方呢？的確，他告訴我們，在此他所說的「觀念」乃是感覺或知覺。但是，我們的感覺乃是我們的感覺，而非物體的感覺，物體產生感覺，這很明顯是個不爭的道理。而洛克沒有提出下面這個問題，即如果對象不是深紅色或甜的，那麼感覺是否可說成深紅色或甜的。他只是說，我們有深紅色或甜的觀念或感覺。然而，這些問題被擺在一旁，洛克的前提所生的困難乃由於對他而言，觀念是「知覺、思想或悟性的直接對象。」^④我們知道事物不是直接的，而是間接地經由觀念的方式。而這些觀念（在此脈絡中，如果我們願意，我們可以用「感覺與料」這個名辭）被視為事物的代表，做為它們的符號。初性的觀念真正相似於事物；次性的觀念則不然。但是如果我們所直接知道的是觀念，我們如何可能會知道這些觀念是否相似於事物？就那件事而論，我們如何能够確定我們觀念之外的事物是否存在？因為如果我們只能直接地知道觀念，我們無法比較觀念與事物，亦無法確定前者是否相似於後者，甚至無法肯定是否有任何觀念以外的事物。基於洛克的知覺的代表理論，他無法樹立他分別初性與次性的確實性。

洛克並非不知道這種困難。後面將會看到，他依靠因果性這個觀念來顯示有相應於我們觀念的事物。當我們不斷地觀察到簡單觀念重覆出現的積聚，這些傳達給我們，而我們無從選擇（當然，除非我們選擇閉上眼睛、蓋住耳朵），則至少非常可能有促成這些觀念的外在事物，至少在這些觀念為我們心靈被動地接受這段期間裏是如此。從常識的觀點來看，這種推論是可信賴的。

但是，除開這個理論任何內在的困難之外，他對初性與次性的區分，也根本沒有充分的保證。因為，比起知道「有個東西外在於那裏」，這種區分似乎需要更進一步的知識。

我們在後面提到巴克萊 (Berkeley) 與洛克哲學關連的地方將會看到，巴克萊主張，洛克的論證是要顯示色、味、臭等等乃是我們心中的觀念而非對象的真正性質，而這個論證正好也能用來顯示所謂的初性乃是我們心中的觀念，而非對象的真正性質。當然，為支持這個觀點，還有很多可以說的。根據洛克，初性是不能離開物體的。但是唯有當他是說到可決定的初性而非說到確定的初性時，這句話才是真的。舉一個他自己的例子，一顆麥粒分成的兩部分都具有廣延性和形狀；但是它們並不具有整顆麥粒確定的廣延性和形狀。然而，我們也可以說，像洛克所斷定的，一個搗碎的杏仁即使它沒有未搗碎的杏仁的相同顏色，它仍然具有顏色。而一個對象被知覺的大小或形狀不同於知覺主體的立場與其他物理條件，這種不同不就正如次性之不同一樣嗎？

以上的討論當然不是想要對那些可以用來支持洛克立場的科學資料表示懷疑。它們是要顯示，當洛克的理論是表現為哲學的理論而不只是科學資料的說明時，這個理論所生的某些困難。他的知覺的代表理論是產生困難的一個特殊的來源。的確，他有時候忘了這個理論而以常識的用語來說話，暗示我們直接地知道對象；但是他通常的及可謂正式的立場是以為觀念乃是知識的「直接對象」(immediate objects, 依士林哲學的用語，即是 *media quae*)。而事情更加複雜，由於，我們已經提過，他在不同場合使用「觀念」這個名辭有不同的意義。

五、實 體

上面已經提到簡單觀念的「積聚」(collections)。我們發現某些相似的感覺與料的羣聚不斷地重覆出現、或有重現的傾向。例如，某種顏色與某種形狀可能伴隨著某種氣味與某種軟硬度而出現。此屬共通經驗之事。如果我在夏日走入花園，我看見某塊顏色（比方，紅玫瑰的花瓣）及一定的形狀，也聞到某種氣味。我也可以在摸玫瑰的動作中經由觸覺而獲得某些經驗。如此，就有上面所指的那一羣或一叢或一個積聚的性質，它們彼此伴隨著出現，而且在我們心中聯結著。如果我在黑夜走進花園，我看不見色塊，但是我聞到氣味，我也能有與白天類似的觸覺經驗。我也有信心，如果有足夠的光線，我會看到顏色與氣味、形狀一起出現。而且，某些聲音也可能在我的經驗中伴隨著某些顏色與某種形狀出現。例如，我們所謂的山鳥之歌是聲音的連續，伴隨著某些顏色與某種形狀的出現而出現。

因此，有性質的積聚或羣聚，洛克則把此處的性質說成「觀念」。而「我們不能想像這些簡單觀念能夠獨自存在，所以我們便常假定某種基質(substratum)，做為它們存在的依據與產生的根源；我們就把它叫做實體。」⁴³這是一般實體(substance in general)這個觀念，亦即「他的一個假設，假設有個他不知道是什麼的東西，它支撐了那些能在我們心中產生簡單觀念的性質；通常這些性質叫做『附質』(accidents)。」⁴⁴心靈提供基質的觀念——性質的支撐者。更正確地說，心靈提供基質或支撐者的觀念，初性固著於其中，而它具有藉著初性在我們心中產生次性的

簡單觀念的那種力量。實體的一般觀念「只不過是我們所假設而不知為何物的支柱，它是那些我們發現它們存在著的性質的支柱，我們想像那些性質『沒有支柱』(sine re substante)就不能存在，我們把那個支柱叫做『實體』(substantia)，而這個名辭在日常英文中的真正意義，即是『支撐』(standing under)或『支持』(upholding)。」^⑤

我們必須了解，洛克是在談論我們實體觀念的來源。史蒂林菲利特主教(Bishop Stillingfleet of Worcester)起初以為他是說實體只不過是人類幻想中的虛構之物。對此，洛克答覆說，他是在討論實體這個觀念，而非它的存在。說這個觀念是奠基於我們的習慣——習慣去假定或假設性質的某種支柱，這不等於說這個假設或假定是難以保證的，也不是說沒有一個像實體的東西存在。在洛克的觀點中，對實體的推論是正常的；但是這並不能改變它仍屬推論的這個事實。我們並未知覺到實體；我們推論實體做為「附質」、性質或樣態的支柱，因為我們不能想像後者可以獨自存在。而說實體的一般觀念是一個未知的基質的觀念，即是說我們心中這個觀念的唯一特徵即是它是個支撐附質的東西；此即，做為基質的這個東西，初性固著於其中，而且它擁有使我們心中產生簡單觀念的力量。這不是說實體只是個想像的虛構之物。

這個實體的一般觀念，它並非清晰而明瞭的，必須與我們對特殊實體的明確觀念分別開。這些「只不過是簡單觀念的若干結合。……我們向我們自己表現實體的特別種類，乃是藉著這樣的簡單觀念之結合，而非別的。」^⑥例如，我們有一些簡單觀念(紅或白、某種氣味、某種形狀等等)，它們在經驗中一起出現，我們就用一個名字——「玫瑰」，來稱呼它們的結合。同樣的，

「太陽這個觀念，它豈非只是若干簡單觀念——亮、熱、圓、具有恆常而規律的運動、離我們有某種距離等等——的集合嗎？」總言之，「我們對於若干種類的實體的所有觀念，只不過是簡單觀念的積聚，並且假設有種事物是它們所依屬與寄託的；雖然對於這個假設的東西，我們完全沒有明白而清晰的觀念。」^⑬

我們結合那些簡單觀念而形成特殊實體的複合觀念，那些簡單觀念是經由感覺或反省而獲得的。如此，靈魂這個精神實體的觀念是由思考、懷疑等等簡單觀念結合而成的，此乃經由反省而獲得的，加上基質這個含糊朦朧的觀念，它具有物理的運作。

在此，也可以立刻說明，在這個連接上，洛克只是把「精神實體」的意思當成思考的實體。在「悟性論」第四卷中，當討論到我們知識的範圍時，他宣稱「我們只有物質與思考的觀念，但可能永遠無法知道任何純屬物質的存在物是否能够思考。」^⑭因為我們都知道，神的全能可以把思考的功能賜予物質的事物。史蒂林菲利特博士——渥塞斯特 (Worcester) 的主教——反對說，在此情況下，不可能證明在我們中有個精神實體存在。對此，洛克答覆說，實體的觀念是模糊而不確定的，加上思想將使它成為精神的實體。如此，就可說明有個精神實體存於我們中。但是，如果史蒂林菲利特博士以為「精神實體」的意思是指非物質的實體，則理性不能嚴格地證明這樣的實體存在於我們中。洛克並未說上帝能够把思考的功能賜給物質的事物，他是說，上帝將會這樣做，並非不可思議的。至於說到不朽性的涵義，這位主教對此注意，我們對這件事的確定乃是出於對啟示的信仰，而非出於嚴格的哲學證明。

進而，「如果我們考察我們對那不可理解的至上存有 (Supreme Being) 所具有的觀念，我們將會發現，我們依相同的途徑而得到它，並且我們對上帝及個別精神所具有的複合觀念乃是由我們從反省得來的簡單觀念所形成的。」^⑩當我們構造上帝這個觀念時，我們就把那些「有勝於無」^⑪的性質的觀念擴大到無限，並結合它們而形成一個複合觀念。上帝本身是單純的而非「組合的」；但是我們對他的觀念則是複合的。

我們對於物質實體的清晰觀念乃是由下列這些組成的——初性的觀念，次性的觀念（次性乃是事物中的力量，能經由感官而在我們心中產生不同的簡單觀念），以及某種事物力量的觀念（這種力量對其他物體促成或它的本身接受這種初性的改變，並且在我們心中產生與前面所造成的那種觀念不同的觀念）。確實，「真正考究起來，造成我們實體的複合觀念的那些簡單觀念，大部分只是力量，然而我們很容易把它們當成積極的性質。」^⑫例如，我們對黃金的觀念大部分是性質的觀念造成的（諸如黃色、可溶性、及在王水中的可溶性），它們存在於黃金本身，只是主動或被動的力量。

那麼，只要我們對特殊實體之清晰的複合觀念只是經由感覺及反省而得到的那些簡單觀念的結合，則可以根據洛克經驗主義的前提來解釋它們的形成。因為他明確地以簡單觀念的結合來說明複合觀念的形成。但是我們似乎可以懷疑，他的前提是否允許他把實體的一般觀念的形成解釋成玄奧的基質。史蒂林非利特博士起初認為洛克把實體只是當成性質的結合。而在洛克的答覆中，他區別我們對特殊實體的複合觀念，以及實體的一般觀念。前者是由簡單觀念的結合而得到的，

但是後者則不是如此。那麼，它是何從獲得的呢？洛克告訴我們，是由「抽象作用」(Abstraction)。但是早先他已經把抽象的過程描述為「把它們(觀念)從所有其他那些在它們真實存在中伴同它們的觀念分離開。」⁵⁹而在實體的一般觀念之形成過程中，問題不在於把注意力集中在一羣觀念的一個特殊份子上而省略或抽離其餘的，而是在於推論出一個基質。而在此情況，有個新奇的觀念，看起來似乎不是經由感覺或反省而得到的，亦非經由簡單觀念的結合，亦非經由上面所說的那種抽象。固然，洛克把實體的一般觀念說成既不明白亦不清晰。但是他依然是說到這個「觀念」。而如果它完全是個觀念，則依洛克的前提，似乎難以解釋它如何發生。他固然以為心靈具有主動的力量。但是解釋實體的一般觀念的起源，仍然存有困難，除非洛克願意修正或重述他的前提。

洛克對實體的觀念，顯然出自士林哲學。但是它並不同於多瑪斯的觀念，雖然有時候有人會這麼以為。對多瑪斯而言，對洛克亦然，實體與附質之間的明確區分是屬於反省的心靈底工作；但是對前者而言，這個區別成就於經驗的全體資料，具有樣態或具有附質的(modified or accidentialized)事物或實體，但是對洛克而言，實體超乎經驗而為未知的基質。而且，依多瑪斯的觀點，實體不是一個不變的基質，雖然我們能够分別附質的變化與實體的變化。然而，洛克把實體說得好像是個不變的基質，藏在變化的現象之下。換句話說，多瑪斯對實體的看法比洛克的想法更接近常識的觀點。

洛克區分實體的一般觀念與我們對特殊實體的觀念，這種區分是關連於他對真實的本質與名

義上的本質之區分。但是他在「悟性論」第三卷之前，沒有討論這個題目，我也暫時把它放在一旁，先來考慮他對因果性觀念的起源之說明。

六、關係

我們已經指出，在「悟性論」的初稿中，洛克把關係，連同實體與樣態，歸類於複合觀念這個總題之下。但是，雖然這個分類再度出現於第四版中，洛克又給我們另一種分類，於其中關係獨自成爲一類。並列這兩種方法的分類顯然不能讓人滿意。然而，他告訴我們，關係乃起於一物與他物比較底動作中。如果我純就凱烏斯 (Caius) 本身來考慮，我沒有把他拿來與任何其他事物比較。而當我說凱烏斯是白的，依然是這種情況。「但是當我給凱烏斯加上『丈夫』這個名稱時，我則暗示到別的人；而當我說他是『較白的』，則我暗示到另一件事物。在這兩種情形下，我都思想到凱烏斯本身以外，而且有兩個事物被考慮進來。」^②像「丈夫」、「父親」、「兒子」這一類的名辭，顯然都是相對的名辭。但是有些別的名辭，它們起初真來似乎是絕對的，但是它們「隱藏著一種無言的且不易察覺的關係。」^③例如，「不完全」這個名辭。

任何觀念，不論是簡單的或複合的，都可以與別的關係比較，並由此而產生關係底觀念。但是我們所有的關係底觀念終究都能化爲簡單觀念。這是洛克最想達成的論點之一。因爲，如果他想顯示他對我們觀念起源的經驗主義的說明是正確的，他必須顯示所有關係底觀念最後是由那些通過感覺或反省而得到的觀念所組成的。他接著又把他的理論應用到某些選擇出的關係上（如因

果性)，由此而論證這是真的。

但是在我們考慮洛克對因果性的分析之前，值得先注意到他提到關係時所表現的那種混淆方式。首先，他確實想要說明心靈如何獲得它的關係底觀念；那就是說，他首先關心的是個心理學的問題，而不是存有論的問題——什麼是關係底本性。然而，他曾形容觀念是所有那些心靈的對象（當心靈思考時），而關係是被思想到的，由此可知，關係是觀念。而他的一些說法很難不被認為即是表示關係純粹是心靈的。例如，他告訴我們，「關係的本性就包含在兩個事物的相互參照與相互比較中。」^⑤而且，「關係是同時比較或考慮兩個事物底方式，而由此比較給予這兩個事物或其中一物某個名稱；有時候則甚至給予關係本身一個名稱。」^⑥他更明確地說，關係「不是包含在事物的真實存在中，只是某種外部而添加的東西（something extraneous and superinduced）。」而在後面討論到字語的誤用時，他註明，我們不能具有那些與事物本身不一致的關係底觀念，因為關係只是同時考慮或比較兩個事物底方式，而因此是「我們自己造成的觀念。」^⑦同時洛克隨意地談及關係底觀念；他使用這個名辭卻沒有把它的涵義說明白。假定我不是純就約翰本身來考慮，卻把他拿來和他的兒子彼得得相「比較」。那麼，我們可以把約翰看成父親，這是個相對名辭。在此，我們已經看到，洛克以為關係是兩個事物相互的比較。在這個範列中的關係，應當是約翰與彼得得相互「比較」底動作。而關係底觀念應當是比較動作底觀念。但是，說這個父子關係乃是一個人與另一個人相互比較的動作，這是個奇怪的說法；而說父子關係底觀念乃是比較動作底觀念，則是更奇怪的說法。況且，在「悟性論」第四卷中，當洛克論及我們對上帝存在的知

識時，他明白表示，所有有限的事物確實依賴於那個做爲它們原因的上帝，那就是說，它們具有一種依賴上帝的真實關係。事實的真相似乎是，他沒有以任何明白而精確的方式來完成他的關係理論。當他說到一般的關係時，他似乎是說，它們全都是心靈的；但是這並沒有使他避免於論及某些特殊的關係時，說得好像它們不純粹是心靈的。我認爲，在他對因果性的討論中可以看出這點。

七、因果性

根據洛克，「能產生任何簡單觀念或複合觀念的那種東西，我們以『原因』(cause) 這個通名去稱呼它；而被產生出來的東西，則稱爲『結果』(effect)。」^⑪我們得到我們對原因和結果的觀念，乃是由於觀察到特殊事物——性質或實體開始存在的這個事實。例如，觀察到流動性這個「簡單觀念」是由某種熱度的作用而在蠟中產生出來的，「我們就把這個相關於流動性的熱底簡單觀念叫做流動性底原因，而把流動性叫做結果。」^⑫同樣地，觀察到木頭（這是個「複合觀念」）由於火的作用而變爲灰燼（這是另一個「複合觀念」），我們則稱相關於灰燼的火爲「原因」，而稱灰燼爲「結果」。因此，原因與結果底意念乃是由通過感覺或反省而得的那些觀念產生出來的。而「只要顧及任何簡單觀念或實體乃由於他者（觀念或實體）底運作即開始存在，我們就足以具有原因與結果底觀念，而不需要知道那個運作的方式。」^⑬我們能辨別不同種類的生產。由此，當一個新的實體從先存的材料產生出來，則我們說的是「發生」（

generation)。當一個新的「簡單觀念」(性質)產生於一個先在的事物中，則我們說的是「變化」(alteration)。當任何事物開始存在，卻不需要任何先在的材料以構成它，則我們說的是「創造」(creation)。但是我們對於所有這些不同生產形式的觀念都說成是由那些經由感覺與反省而得到的觀念產生出來的，雖然洛克並未提出任何解釋，這個一般命題如何涵蓋我們的創造觀念底情況。

只要因果性是個觀念間的關係，它即是個心靈的構造。但是它有個真實的根據，這就是力量；那就是說，實體所具有的，可以影響其他實體並在我們心中產生觀念的那種力量。力量底觀念被洛克歸類為簡單觀念，雖然「我承認力量中含有某種關係——動作關係或變化關係。」^⑭我們已經看到，力量分為主動的與被動的。因此，我們能問，我們從那裏導出主動力量底觀念與因果的功能？根據洛克，答案是，我們對主動力量的最明白觀念乃是出於反省或內省。如果我們看到一個正在動的球撞擊到另一個靜止的球，而使後者也運動起來，我們在第一個球中看不到任何主動的力量；因為「它只是把它從別的物體那裏接受的運動傳遞過去，而它本身所失去的正等於另一個所接受的。照這樣，我們對於在物體中運動著的那個主動力量，只能得到一個非常模糊的觀念，因為我們只看到它把運動傳遞過去，卻不見它產生任何運動。因為我們如果看不到主動作用的產生，而只看到被動作用的繼續發生，則我們所得的亦只是一個很曖昧的力量觀念。」^⑮然而，如果我們轉向內省，「我們在我們本身中發現有種力量，去開始或停止、繼續或終結我們心靈的若干活動和我們身體的若干運動，只是藉著心靈的思想或傾向來支配、或好像命令我們去這

樣做或不這樣做、或是去做或是不去做一個特殊的活動。」⁶⁵這是意願的實行，它因此而給予我們對於力量和因果功能的最明白的觀念。

洛克就這樣滿意地，為我們因果的觀念以及因果功能的觀念或主動力量實行的觀念建立經驗的根據。但是他對因果關係沒有提出任何真正的分析。然而，在他為上帝存在的論證中，以及當他寫信給史蒂林菲利特時，他都說得很清楚，即他相信「任何事物有一個開始則必須有一個原因」這個命題是不容置疑的。有人指責他說，他沒有解釋這個命題如何被經驗建立。但是，「悟性論」第四卷說的很明白，洛克相信有個像直覺的確定性 (intuitive certainty) 這樣的東西存在，並相信心靈能夠認識到觀念之間的必然關連。在我們所討論的這個命題的情況中，洛克將會無疑地說，我們經由經驗而得到開始要存在的事物的觀念以及原因的觀念，並說，由此我們知覺到觀念之間的必然關連，「任何事物開始存在，就有個原因」這句話表示了這種必然的關連。或許他認為對這件事的說明，可以滿足他的經驗主義理論的需要，以說明我們所有觀念與知識的根據。至於這個說明是否與他對關係的說明（他把關係解釋為心靈的構造）相合，則是另一個問題。

八、關於無機物和有機物 and 人的同一性

接連著關係的討論，洛克以一整章的篇幅討論同一性 (identity) 與差異性 (diversity) 的觀念。當我們看到一個事物在某個時間存在於某個地方時，我們可以確定它就是它自己，而不是另

一個在相同時間存在於別的地方的事物，縱使這兩個事物在其他方面可能是相似的。因為我們確定，一個相同的事物不能同時存在於一個以上的不同地點。洛克在此參考日常語言的用法。如果我們看到A物於T時存在於X地，而且如果我們看到B物於T時存在於Y地，我們則把它們說成兩個不同的物體，不論它們彼此如何相似。但是，如果A物和B物都是於T時存在於X地，則它們是不能分別的；則我們說的是一個相同的物體，而非兩個物體。我的意思不是說，洛克認為這個觀點「只是個字眼的問題」；我的意思是說，他採用常識的觀點，而此觀點乃以日常語言的用法來表達。由於上帝是永恆的、不變的及全能的，洛克告訴我們，對他恆常的自我同一性不能有任何懷疑。但是有限事物則是在時間與空間中開始存在；而各個事物，只要它存在著，它的同一性將由它與它開始存在所處的時間、地點之間的關係所決定。而個體化 (individuation) 原則即是「存在自身，它決定任何種類存有物的特殊時間和地點，而此特殊時地不能傳達給兩個同樣種類的存有物，」^⑥ 這樣說，就可以解決個體化的問題。這個定義的後半部之所以包含進來，乃是因為兩個不同種類的實體可能在同時佔據於同一地點。或許洛克首先是想到上帝的永恆與全能。

雖然洛克根據事物存在底時間的同等與空間的同等來界定一般同一性，但是他知道，事實上的問題比這個公式所允許的要複雜的多。如果兩個原子結合而形成一個「物塊」(mass of matter)，只要還是這同樣的兩個原子結合在一起，則我們認為此物塊仍保持原樣。但是如果拿掉一個原子而加入另一個原子，則結果即形成不同的物塊或物體。然而在有機物中，我們慣常把生物說成仍保持為相同的有機物，縱使其中發生明顯的變化。一個生物依舊是同樣的植物，「只要它分享相

同的生命，雖然那個傳給新的物質質點的生命是活生生地與這個活著的植物合成一氣，以一種適合那種植物的相似而持續的組織方式。」⁹⁷動物的情形也類乎此。一個動物底連續的同一性在某一方面是相似於機械的。因為我們說一個機械保持為原樣，縱使它的部分曾經修理或更換，由於有部分都為了達到某種目的而維持持續的組織。然而，動物還是不同於機械，因為在後者的情形中，運動由外而來，而在動物的情形中，運動則由內而發。

「簡單」無機物的同一性可依時間與空間而予以界定（雖然洛克沒有提到把事物的時空歷史的連續性當做維持自身同一性的判準）。組合的無機物的連續的同一性則需要組成它的各部分的連續的同一性（就空間與時間的關係而言）。有機物的連續的同一性之定義，則是關連著有共同生命的各部分的組織，而非關連於各部分本身的連續的同一性。事實上，「在物塊與生物這兩種情況中，同一性不是應用於同樣的事物上。」⁹⁸無機物與有機物屬不同種類，而同一性的判準在兩種情況中亦有所不同，雖然在兩者中，都需要有連續的存在，且此存在與時空的同等有某種關係。

那個適用於其他有機物的同一性底判準，若是應用到人類身上，我們能應用到什麼程度呢？洛克回答說，人的連續的自我同一性乃在於「相同的連續生命的分享，由那些變動不居而持續地、活生生地與相同的有機物結合在一起的物質質點分享著。」⁹⁹他沒有以確定的名辭解釋這句話的明確意義，但是他表示得很明白，他以為我們慣常並正當地慣常說「相同的人」，當其中有身體的連續時。不論一個人內心可能發生什麼樣的心理變化，我們仍然稱他為相同的人，只要他

身體的存在是持續的。然而，如果我們把靈魂的同一性當做相同性的唯一標準，就會發生奇怪的後果。例如，如果我們拿它來為輪迴的假說辯護，我們將必須說，活在古希臘的X與活在中世歐洲的Y是同一個人，只是由於靈魂是相同的。但是這種說法將會非常奇怪。「我想，一個人如果確知海麗格布拉 (Hellogabalus) 的靈魂寄寓於他的豬的身體內，則他一定不會說那個豬是一個人或海麗格布拉。」⁷⁰換句話說，洛克在此處訴諸日常語言的用法。當有身體上的連續性時，我們說一個人仍是相同的人。那麼，我們在此是依相同性的經驗判準。但是，依洛克的想法，如果我們說，使一個人之所以為相同的人乃在於靈魂的同一性，這樣說將使我們無法控制我們對「相同」這個字的使用。

當有身體的連續性存在時，我們一般慣常把一個人說成相同的人，但是我們仍然能夠提出問題——人格的同一性在何處？「人格」表示「有思想、有智慧的存有物，它有理性、能反省，並且能在不同的時地把它自己當成自己——相同的能思維的東西。」⁷¹對此問題的答案即是意識。洛克宣稱，意識與思想是分不開的，且為思想在本質上必需的，「任何人既然有知覺活動，則他不可能不知覺到他自己正在知覺。」⁷²「這個意識在回憶過去的行動或思想時，能回憶到什麼程度，則那個人格的同一性也就達到什麼程度。」⁷³

順著上面的理路，洛克邏輯地推出這個結論——對相同的人而言（在一個人具有身體的連續性時，在這層意義上，他是相同的人），如果他可能在某個時間具有一個獨特而不能傳達的意識卻在另一時間具有另一個獨特而不能傳達的意識，則我們不能說他在這個時間與那個時間具有相

同的「人格」。這就是「人類在莊嚴地申言他們意見時所表現的意義。人類的法律並不因為清醒時的行動來懲罰瘋狂時的人，亦不因為瘋狂時的行動來懲罰清醒時的人，而是把他們看成兩個人格。我們英文的言說方式多少可以解釋這點，例如我們說這樣的一個人不是他自己，或是說他離開了他自己；這些語句暗示我們，現在說這些話的人，或至少最初使用這種語句的人，他們以為那個人的自我改變了，而不再具有相同自我的人格了」^②

九、語 言

在「悟性論」第二段的結尾，洛克告訴我們，在對我們的觀念底來源及種類提出說明之後，他本來計畫立刻進行討論心靈對這些觀念的使用，以及我們通過它們而獲得的知識。但是重新考慮之後，他確信，在繼續討論知識之前，有必要先處理語言的問題。因為，觀念與字 (words) 很清楚是密切地關連在一起的，而我們的知識，如他所說的，乃在於命題。因此，他以第三卷處理字或語言的問題。

上帝使人成爲天生的社會生物。而語言則做爲「社會的偉大工具與共同繫帶。」^③ 語言由字組成，而字是觀念的符號。「字是用來做爲觀念底可感覺的記號；而它們所代表的觀念是它們正當且直接的意義。」^④ 我們確實是把我們所使用的字當做是別人心中觀念的符號，也當做是我們自己心中觀念的符號，那是說，當我們與他人使用共同的語言時。而且我們時常以字代表事物，縱然人所用的字原初是直接指他自己心中的觀念。當然，我們也可能使用沒有意義的字。一個孩

童會像鸚鵡學舌般地學習使用一個字，卻不具有那個字一般用來指涉的觀念。在此情況，這個字只不過是個不能表達意義的聲音。

雖然洛克執拗地堅持字是觀念的符號，但是他對這句話的意義並沒有給予任何徹底的解釋。不過，他的一般立場是相當清楚的，只要我們不過於嚴格。根據洛克的表象論 (representationalist theory)，觀念是思想的直接對象；而觀念，或更恰當地說是某些觀念，代表事物或做為事物的符號。但是觀念是各人私有的。而要把我們的觀念傳達給別人，以及去得知別人的觀念，我們則需要「可感覺的」與公開的符號。字可滿足這個需要。觀念(事物的符號)與字之間就有了這種不同。那些表示事物或代表事物的觀念是自然的符號 (natural signs)。那就是說，它們之中至少有些是由事物產生的，雖然其他則屬心靈的構造。字則全部是約定的符號 (conventional signs)，它們的意義取決於選擇或約定。那麼，人這個觀念在法國人的心中與英國人的心中是相同的，而這個觀念的符號在法文中是「homme」，在英文中則是「man」。很清楚的，洛克認為思想本身確實不同於字與符徵 (symbols) 的使用，並認為有可能以不同的語言形式及不同的語言來表達相同的思想，而這個可能性即是那種分別的一個證明。

不過，對於「字是觀念的符號」這句話，還需要加上一個限制。「字是心中觀念的名稱，而除了字之外，還有許許多多其他的東西，它們是用來指謂心靈所提供的關連，而把一個個的觀念或命題連在一起。」^⑦心靈不僅需要觀念的符號「在它前面」，也需要符號去顯示或暗示相關這些觀念心靈自身的某種行動。例如，「是」與「不是」顯示或暗示或表現心靈的肯定底動作與否

定底動作。洛克稱這類的字爲「不變化詞」(particles)，而在此名銜之下，不僅包括命題中的連繫詞(copula)，亦包含命題與連接詞(conjunctions)。所有這些都顯示或表現關連於心靈的觀念時，心靈的某種行動。

雖然洛克對他的意義理論(theory of signification)，並沒有提出任何徹底的解釋，但是他相當清楚地知道，說字是觀念底符號，並說由約定符號組成的語言是傳達觀念的工具，這樣說是過於簡單化了。「要使字能符合傳達底目的，則必需先要它們能使聽者產生相同的觀念，而此觀念真正等於它們在說者心中所代表的觀念。」²⁸但是這個目的並不總是能達到。例如，一個字可以代表一個非常複雜的觀念；在此情況，則很難確定，這個字總是明確地代表與在一般使用中相同的觀念。「因此，人對非常複雜的觀念(這些大多數是道德的字眼)，很少有兩個人會有相同的明確的意義；由於一個人的複合觀念很少與另一人的相合，而且常常不同於他自己的——不同於他昨天所有的或是明天將有的。」²⁹而且，由於混合樣態是心靈的構造物，是由心靈結合而成的觀念的積聚，則很難爲意義找到任何固定的標準。像「謀殺」這樣的字，它的意義就純粹取決於選擇。而且雖然「一般的用法約束了字的意義，使它頗能適用於一般的對話」，³⁰但是沒有公認的權威性，能夠決定這類字的確定意義。因此，說名稱代表觀念，這是一回事，而說它們確定地代表什麼觀念，則是另一回事。

語言的「不完美」是很難避免的。但是對於字的「誤用」則有可能避免。首先，人們並非難得地去製造那些不代表任何清晰明瞭觀念的字。「在此，我不需要拼命添加實例；每個人從閱讀

與談話中就會發現充分的例子；或者如果他堆積更多，那麼，製造這類名辭的偉大的『籌幣廠長們』，我是指學究及形上學家（我想，這些年來爭論不休的自然哲學家與道德哲學家都可包含進來），在他們那裏有豐富的例子，必可滿足他的需要。」^⑩ 第二，字常被誤用於爭論中，經由同一個人以不同的意義來使用它。另一種誤用是在於把字當成事物，而且假定真實底結構必須與我們說及它底方式相一致。洛克也提到，比喻的說法亦是語言的一種誤用。要是他把它說成是語言誤用的來源或時機，或許會更好。的確，他對此也有所感覺。因為他註明說，「雄辯術，像位美麗的女性，擁有太動人的美，使得它不會被反對。」^⑪ 但是他的論點是說，「雄辯術」與修辭學被用來激發情感並使判斷錯誤，而它們的確很少不如此；而他過於理性地試圖明白地區分情緒的而煽動的語言底正當的使用與不正當的使用。

因此，字的錯用是錯誤發生的大源頭，而洛克顯然以為這是個相當重要的論題。在「悟性論」的結尾，他堅決主張有必要去研究符號學（the science of signs）。「那麼，把觀念和字看做知識的偉大工具，對於那些想要考究人類知識全貌的人，這是重要而不可忽視的工作。而或許在明確地衡量它們、適當地考慮它們之後，它們將會提供我們以前從未見過的另一種邏輯學與批評學。」^⑫ 但是直到最近，洛克的提議才被認真地採納。

十、普遍觀念

由於在討論的過程中，通名負有如此重要的分量，我們必須特別注意它們的來源、意義與使

用。我們必得有通名 (general terms)；因為完全由專名 (proper names) 組成的語言是不能記住的，而且，縱使能記住，對傳達底目的也是無用的。例如，如果一個人無法言及一般的牛，而必須對每一個他所看到的牛有個專名，則對另一個不知道這些特殊動物的人而言，這些名詞毫無意義。雖然，很明顯必須有通名，但是有個問題，就是我們如何會有這些通名？「因為所有的存在事物都只是特殊的，那麼我們如何能得到通名，或者何處能找到它們所設定代表的那些一般性質呢？」^⑭

洛克回答說，字之所以成爲一般的，乃是由於它是用來當做一般觀念的符號，而一般觀念則是由抽象而形成的。「觀念之所以成爲一般的，乃是由於人們把它們從時間、空間及其他觀念的環境中分離出來，而這些環境會決定它們成爲此一或彼一特殊的存在。藉著這種抽象方式，它們得以代表一個以上的個體；其中各個體與那個抽象觀念有所契合，則我們可說它是屬於那一類的。」^⑮我們暫且假設，孩童最先認識一個人，後來又認識另一個人。排除此人或彼人特有的那些特徵，就形構成共同特徵的觀念。一般觀念就這樣得到，它本身乃由這個通名「人」來表示。而隨著經驗的增長，則可形成其他更廣泛、更抽象的觀念，其中每一個都由一個通名來表示。由此可知，普遍性與一般性不是事物的屬性（事物全是個別的或特殊的），而是觀念與字的屬性，它們是「悟性的發明物與創造物，而它之所以造出它們乃是爲了它自己的使用，不論是字或觀念，都只把它們看做符號。」^⑯當然，任何觀念或任何字也都是特殊的；它是這個特殊的觀念或是這個特殊的字。但是，我們所謂一般的或普遍的字與觀念，它們的意義是普遍的。那就是

說，一個普遍或一般的觀念代表一類事物，好比牛、羊、人；而通名則代表觀念做爲一類事物的代表。「那麼，一般的字所代表的即是一類事物；而它們所以能够如此，則是由於它們各個皆爲人心中抽象觀念的符號，存在的事物若與觀念相符合，則可歸類在那個名稱之下；或者說都屬於那一類。」^⑤

不過，說普遍性僅屬於字和觀念，並不就是說普遍觀念沒有客觀的根據。「不要以爲我忘了，更不要以爲我否認，自然在產生事物時，使他們中的一些相似。這種情形在各方面都是很顯著的，尤其在動物方面及在以種子繁殖的一切事物方面。」^⑥但是，從特殊事物中看出相似性的是心靈，而且把它們用來形成一般觀念的也是心靈。而一旦一個一般觀念已經形成，比方黃金底觀念，那麼，一個特殊事物是或不是黃金乃取決於它是否符合這個觀念。

洛克偶而說一般觀念是個湊集成的意象 (image)，其中包含不可相容的成分；這種說法使人聯想到巴克萊。舉例來說，他說到三角形底一般觀念「不是單單斜角的、直角的、等角的、不等邊的；而同時是所有這些又不是其中之一。……在這個觀念中，各種不同與不一致的觀念底各部分都混雜在一起。」^⑦但是對這句話的意義，必須由洛克在別處對「抽象」所說的話來了解。他沒有說，三角形底一般觀念是個意象；他也沒有說，它是由相互不一致與不可相容的觀念組成的。他是說，它是由不同且不一致的觀念底「部分」組成的。這就是說，心靈省略掉那些專屬於這種或那種三角形的特徵，而且把不同種類三角形底共同特徵結合在一起，而形成三角形底一般觀念。如此，抽象被描述成一種程序，消除或除去、並且結合那些保存下來的共同特性。的確

很不幸，這是個含糊的說法；但是我們也不必曲解他，而把「一般觀念是由相互不可相容的成分組成的」這種絕對無意義的觀點硬加在他頭上。

十一、真實的本質與名義上的本質

我們千萬不要依照現代的理路把「抽象」這個字了解成表示一個事物真實本質底抽象。洛克區別「真實本質」(real essence)這個名辭的兩種意義。「有一些人用本質一詞表示他們所不知道的東西，他們假定有一定數目的那種本質，所有的自然物都依此而生，而且它們亦由於精確地各具本質，才能成爲此一種或彼一種。」^⑨洛克認爲，這個理論是個難以成立的假說，就如同怪物底產生所表現的一般。因爲這個理論預設固定而穩定的明確本質，而它不能解釋不確定情況的事實，以及類型之變化的事實。換句話說，它與可及的經驗資料不能相容。況且，假設有穩定卻未知的明確本質，這種假設太過於無用，以致即使它與經驗資料不相矛盾，也很可能被摒棄。「另一種（關於真實本質）較爲合理的意見，則是有些人認爲所有自然物的不可感覺的各部分具有真實而未知的組織，由此流出那些可感覺的性質，而後者使我們得以分別它們，而把它們歸類在共同名稱之下。」^⑩雖然這個意見是「較爲合理的」，但是很明顯，抽象出未知的本質是不可能。簡單觀念底每一個積聚都是基於事物底某種「真實組織」；但是我們無法知道這個真實組織。因此它不能被抽象出來。

洛克區分真實的本質與名義上的本質。當我們要決定一個眼前事物是否爲黃金，通常乃是藉

著觀察它是否擁有那些共同的特性，對一個事物被歸類為黃金而言，擁有那些共同特性是必要條件且是充分條件。而這些特性底複合觀念則是黃金名義上的本質。這就是洛克為什麼能夠說，「(一般)名稱所代表的抽象觀念與種類底本質實則為一個相同的東西。」^②，並說「每一個清晰的抽象觀念都是一個清晰的本質。」^③因而，被抽象的乃是名義上的本質，把個別事物之所以成為個體的那些特有的特性抽離出去，而留下它們共同的特性。

洛克補充說，在簡單觀念及簡單樣態底情況中，真實的本質與名義上的本質是相同的。「如此，空間被三條線所圍成的形狀，既是三角形底名義的本質，亦是它的真實的本質。」^④但是在實體的情況中，它們則是不同的。黃金底名義的本質是那些共同於黃金一類事物的可見特性的抽象觀念；但是它的真實本質，或謂實體，則是「它不可感覺的各部分的真實組織，所有那些性質——顏色、重量、可溶性、固定性等——都是依靠於它，而且可以在它那裏發現。」^⑤而這個真實本質，黃金底特殊實體，是不被我們知道的。洛克的說法當然會引起批評。因為在三角形這個普遍觀念底情況中，要提到「真實本質」完全是不妥當的，如果後者被界定為物質實體不可感覺部分底真實卻未知的組織。但是他的一般意義是充分的，亦即，在物質實體底情況中，提到一個不同於名義的本質或抽象觀念的真實本質，是有道理的，雖然在三角形的情況中則不然。

附 註

① 悟性論，第二部，第五章；卷一，頁一五八。

- ② 悟性論，第二部，第六章；卷一，頁一五九。
- ③ 悟性論，第二部，第七章，第一節；卷一，頁一六〇。
- ④ 悟性論，第二部，第七章，第七節；卷一，頁一六三。
- ⑤ 悟性論，第二部，第一章，第二十五節；卷一，頁一四二。
- ⑥ 悟性論，第二部，第二章，第二節；卷一，頁一四五。
- ⑦ 悟性論，第二部，第十二章，第一節；卷一，頁二一四。
- ⑧ Rand 本，頁一二〇。
- ⑨ 悟性論，第二部，第十二章，第一節；卷一，頁二一三。
- ⑩ 同上，頁二一四。
- ⑪ 悟性論，第二部，第十二章，第八節；卷一，頁二一七。
- ⑫ 悟性論，第二部，第十二章，第四節；卷一，頁二一五。
- ⑬ 悟性論，第二部，第十二章，第五節；卷一，頁二一五至二一六。
- ⑭ 同上，頁二一六。
- ⑮ 悟性論，第二部，第十八章，第二節；卷一，頁二九四。
- ⑯ 洛克反對笛卡兒及其門徒而主張說，廣延及物體不是同一件東西。例如，物體的觀念涉及堅實的觀念，但是廣延的觀念則否。
- ⑰ 悟性論，第二部，第十三章，第三節；卷一，頁二二〇。
- ⑱ 悟性論，第二部，第十三章，第四節；卷一，頁二二〇。

- 19 悟性論，第二部，第十四章，第三節；卷一，頁二三九。
- 20 悟性論，第二部，第十四章，第三十一節；卷一，頁二五六。
- 21 悟性論第二部，第十五章，第六節；卷一，頁二六二。
- 22 悟性論，第二部，第十七章，第一節；卷一，頁二七七。
- 23 同上，頁二七六。
- 24 悟性論，第二部，第十七章，第四節；卷一，頁二七八。
- 25 悟性論，第二部，第十七章，第八節；卷一，頁二八一至二八二。
- 26 悟性論，第二部，第十七章，第九節；卷一，頁二八三。
- 27 悟性論，第二部，第二十二章，第八節；卷一，頁三八五。
- 28 悟性論，第二部，第二十二章，第九節；卷一，頁三八五。
- 29 同上。
- 30 同上。
- 31 悟性論，第二部，第八章，第八節；卷一，頁一六九。
- 32 悟性論，第二部，第八章，第九節；卷一，頁一七〇。
- 33 悟性論，第二部，第八章，第十節；卷一，頁一七〇。
- 34 悟性論，第二部，第八章，第二十三節；卷一，頁一七九。
- 35 悟性論，第二部，第八章，第十五節；卷一，頁一七三。

- 36 悟性論，第二部，第八章，第十七節；卷一，頁一七四。
- 37 悟性論，第二部，第八章，第十六節；卷一，頁一七四。
- 38 悟性論，第二部，第八章，第十九節；卷一，頁一七六。
- 39 悟性論，第二部，第八章，第二十節；卷一，頁一七六。
- 40 參見本哲學史第三卷，第十八章，第二節末。
- 41 參見本哲學史第一卷，第六章，第一節。
- 42 悟性論，第二部，第八章，第八節；卷一，頁一六九。
- 43 悟性論，第二部，第二十三章，第一節；卷一，頁三九〇至三九一。
- 44 悟性論，第二部，第二十三章，第二節；卷一，頁三九一。
- 45 同上，頁三九二。
- 46 悟性論，第二部，第二十三章，第六節；卷一，頁三九六。
- 47 同上，頁三九七。
- 48 悟性論，第二部，第二十三章，第三十七節；卷一，頁四二二。
- 49 悟性論，第四部，第三章，第六節；卷二，頁一九二。
- 50 悟性論，第二部，第二十三章，第三十三節；卷一，頁四一八。
- 51 同上。
- 52 悟性論，第二部，第二十三章，第三十七節；卷一，頁四二二。

- 69 悟性論，第二部，第二十七章，第七節；卷一，頁四四四。
- 68 悟性論，第二部，第二十七章，第四節；卷一，頁四四二。
- 67 悟性論，第二部，第二十七章，第五節；卷一，頁四四三。
- 66 悟性論，第二部，第二十七章，第三節；卷一，頁四四一至四四二。
- 65 悟性論，第二部，第二十一章，第五節；卷一，頁三一三。
- 64 悟性論，第二部，第二十一章，第四節；卷一，頁三一二。
- 63 悟性論，第二部，第二十一章，第三節；卷一，頁三一〇。
- 62 悟性論，第二部，第二十六章，第二節；卷一，頁四三五。
- 61 同上，頁四三四。
- 60 悟性論，第二部，第二十六章，第一節；卷一，頁四三三。
- 59 悟性論，第三部，第十章，第三十三節；卷二，頁一四五。
- 58 悟性論，第二部，第二十五章，第八章；卷一，頁四三〇。
- 57 悟性論，第二部，第二十五章，第七節；卷一，頁四二九至四三〇。
- 56 悟性論，第二部，第二十五章，第五節；卷一，頁四二八。
- 55 悟性論，第二部，第二十五章，第三節；卷一，頁四二七。
- 54 悟性論，第二部，第二十五章，第一節；卷一，頁四二七。
- 53 悟性論，第二部，第十二章，第一節；卷一，頁二一三至二一四。

- 70 同上，頁四四五。
- 71 悟性論，第二部，第二十七章，第十一節；卷一，頁四四八。
- 72 同上，頁四四九。
- 73 同上。
- 74 悟性論，第二部，第二十七章，第二十節；卷一，頁四六一。
- 75 悟性論，第三部，第一章，第一節；卷二，頁三。
- 76 悟性論，第三部，第二章，第一節；卷二，頁九。
- 77 悟性論，第三部，第七章，第一節；卷二，頁九八。
- 78 悟性論，第三部，第九章，第六節；卷二，頁一〇六。
- 79 同上，頁一〇七。
- 80 悟性論，第三部，第九章，第八節；卷二，頁一〇八。
- 81 悟性論，第三部，第十章，第二節；卷二，頁一二三。
- 82 悟性論，第三部，第十章，第三十四節；卷二，頁一四七。
- 83 悟性論，第四部，第二十一章，第四節；卷二，頁四六二。
- 84 悟性論，第三部，第三章，第六節；卷二，頁一六。
- 85 同上。頁一六至一七。
- 86 悟性論，第三部，第三章，第十一節；卷二，頁二一。

- 87 悟性論，第三部，第三章，第十二節；卷二，頁二二。
- 88 悟性論，第三部，第三章，第十三節；卷二，頁二三。
- 89 悟性論，第四部，第七章，第九節；卷二，頁二七四。
- 90 悟性論，第三部，第三章，第十七節；卷二，頁二七。
- 91 同上，頁二七至二八。
- 92 悟性論，第三部，第三章，第十二節；卷二，頁二三。
- 93 悟性論，第三部，第三章，第十四節；卷二，頁二五。
- 94 悟性論，第三部，第三章，第十八節；卷二，頁二九。
- 95 同上，頁二九。

第六章 洛克 (三)

一、一般知識

洛克在「悟性論」的草稿中說：「現在剩下來是去探討我們對這些觀念或從這些觀念得到的是何種知識？知識是以真理爲其恰當的對象，它完全存在於肯定與否定中，或是存在於心靈的命題或言辭的命題，它只不過是就事物存在的真相來認識之，或是以適合他人了解的文字來表達我們的認識，以求他人與我們的了解相同。」^①但是在已出版的「悟性論」中，他在第四卷一開始，即明白地表現出表象論的觀點，「既然心靈在它所有的思想與推理中，除了它自己的觀念以外，沒有其他直接的對象可以供它思維，因此，我們可以斷言，我們的知識只與觀念直接交往。」^②他並且繼續說到，知識完全在於，對我們任何觀念間的連接與相合或矛盾與不合底知覺。當我們看到，三角形的三個角的總和等於兩個直角，則我們知覺到觀念間的一種必然的連接。因此，我們能够有理由去說，我們知道三角形三個角的總和等於兩個直角。

但是，觀念底「相合」(agreement)與「不合」(disagreement)又是什麼意思呢？相合或不合底基本形式乃是洛克所謂的「同一性或差異性」(identity or diversity)。例如，心靈直接而且絕對無誤地知道，白與圓底觀念(不用說，還得他曾經由感官經驗得到它們)就是白與圓底觀念，而不是其他那些我們叫做紅與方底觀念。固然，一個人可能對這些觀念使用不正確的名辭，但是，他不可能既擁有這些觀念，而又不知道各個觀念與其本身相合且與其他不同的觀念不合。洛克提到的第二種形式，則稱為「相關」(relative)。他在此想到的是，觀念之間的關係底知覺，那可能是相合底關係或不合底關係。數學命題提供了關係知識底主要的例子，雖然不是唯一的。第三，則是共存(Coexistence)底相合或不合。由此，我們知道一個實體經火燒而保持不消耗，即是知道經火而保持不消耗的那種力量與共同形成我們對那個實體的複合觀念的其他那些特性是共存的或永遠伴隨的。最後，則是「真實存在」(real existence)底相合或不合。洛克提出「上帝存在」這句話做為例子。那就是說，我們知道，上帝的觀念「相合」或符合一個真實的存在物。

在這個對知識形式的分類中，有兩點是直接而明白的。首先，同一性底知識與共存底知識都是關係的。固然，洛克明白承認此點。「同一性與共存真的不是別的東西，而只是關係。」^③但是，他接著又聲明，它們有它們各自特有的特徵，這些特徵使它們得以各別分列於各自的名銜下；雖然他沒有解釋這些特徵是什麼。第二，真實存在底知識顯然會使洛克陷入極大的困難。因為，如果心靈被界定為心靈思考時所有的對象，則不容易看出，我們如何竟然能够知道我們的觀

念符合真實存在，因為這些真實存在並不是我們的觀念。然而，暫時撇開這點不談，那麼我們可以說，對洛克而言，知識在於知覺觀念間的相合或不合，以及知覺觀念與那些本身不是觀念的事物之間的相合或不合。

二、知識的等級

洛克接著進行考察我們知識的等級。在此，他明確地表現出轉向理性主義的想法。因為，他極力捧高直覺與證明，這是數學知識的特性，雖然並不專屬數學知識；而貶低他所謂的「感性知識」。當然，他沒有取消他一般的經驗主義理論——即，我們所有的觀念來自於經驗，來自於感覺或反省。但是，在預設這個理論之後，他明白地把數學知識當成知識的模範。而至少在這點上，他表現得接近笛卡兒。

「如果我們反省我們自身的思考方式，我們將會發現，有時候心靈知覺到兩個觀念底相合或不合，乃是直接就它們本身來知覺，而沒有其他任何觀念的介入。我想，這可以叫做直覺的知識 (intuitive knowledge)。」^④ 如此，心靈經由直覺，直接地知覺到「白不是黑」，以及「三大於二」。^⑤ 這是人心所能獲得的最清晰、最確定的一種知識。其中不容許任何懷疑，而且「我們一切知識底所有確定性與證據，都是依靠這個直覺。」^⑥

知識的第二個等級，則是證明的知識 (demonstrative knowledge)，於其中，心靈不是直接地知覺到觀念底相合或不相合，而是需要其他觀念的介入，才能這樣做。洛克首先想到的是數學

的推理，於其中：命題是被證明的。他說，我們對於三角形三角的總和等於兩個直角，並沒有直接的直覺知識；我們需要借助於「介入的觀念」，才能證明是否相合。他告訴我們，這類的證明知識缺乏直覺底簡易性與清晰性。同時，推理的每一步，都有直覺的確定性。但是，如果洛克曾經比他實際上更多些地注意三段論的推理 (syllogistic reasoning)，他也許會對上面那句話的真理性產生某種懷疑。因為，一個有效的三段論論證，可能包含有偶然的命題 (contingent proposition)。而據我們所知，偶然命題的真理性不具有洛克所謂的直覺的確定性。在名辭之間沒有任何必然的關連；因此，我們不能直接地知覺它。換句話說，註釋者也曾指出，洛克對證明的觀念，不可避免地吧證明的知識底範圍局限得非常狹窄。

任何思想如果缺乏直覺與證明，則都不是知識，「只不過是信仰或意見，至少就所有一般真理的立場而言。」^⑦不過，對特殊存在，則有感性的知識。洛克說到，有些人會懷疑，是否有任何與我們觀念相符的存在物；「但是，我想，我們在此仍然有證據，使我們擺脫這種懷疑。」^⑧當一個人在白天看到太陽，他的知覺不同於他在晚間對太陽的回想；而在聞玫瑰花香與回想玫瑰花香之間也有明顯的差別。縱使他說這一切都只是夢，他也必得承認，在夢到處身火中與實際處身火中之間，有很大的差別。

三、我們知識的範圍與真實性

由此，知識有三個等級——直覺的、證明的與感性的。但是，我們知識的範圍能够延伸到多

遠呢？如果知識在於知覺觀念間的相合或不合，則「我們所有的知識不能超過我們所有的觀念之外。」^⑨但是，根據洛克，「我們知識的範圍不僅不能包括事物的真實性，甚至也包括不了我們自己觀念的範圍。」^⑩我們必須弄清楚他這句話是什麼意思。要弄清楚他的本意，則需對第一節提到的四種知識形式逐一地加以討論，並且看看，在這些知覺我們觀念底相合或不合底各個方式中，我們的知識到達什麼程度或能夠到達什麼程度。

第一，我們對「同一性和差異性」的知識，它的範圍與我們觀念的範圍是一樣大的。那就是說，我們不可能具有一個觀念，而不直覺地知覺到它就是它自己，以及它不同於所有其他的觀念。

但是，談到我們對「共存」的知識，情況則不如此。「我們的知識在這方面是非常缺乏的，雖然在這方面，包含了我們對實體知識最多與最重要的部分。」^⑪我們對一種特殊實體的觀念，乃是同時共存的簡單觀念的積聚。例如，「我們對火焰的觀念，就是又熱、又亮、又向上運動的一個物體；黃金觀念，則是具有一定重量的、黃的、可鍛的、可熔的一個物體。」^⑫但是，我們所知覺到的，乃是簡單觀念的一個事實上的共存或共在 (coexistence or togetherness)；我們沒有知覺到它們之間任何必然的連接。我們的實體的複合觀念是由它們次性的觀念組成的，而這些次性的觀念則是依據於「它們微細且不可感覺的各部分的初性；若非如此，則其所依據的更不是我們所能想像的。」^⑬如果我們不知道它們發生的根源，我們則不能知道何種性質必然從這實體的不可感覺的組織產生出來，或是必然不相容於這不可感覺的組織。因此，我們不能知道何種次性

必得永遠與我們所有的這個實體的複合觀念共存，或是何種性質不相容於這個複合觀念。「在所有這些探討中，我們的知識不能超出我們的經驗之外。」^⑩此外，在使其他物體發生可感覺變化的實體力量，與那些共同形成我們對實體的概念的任何觀念之間，我們不能找出任何必然的連接。「在這方面，我們必須依據經驗。因此，我們希望，我們的經驗能再進一步。」^⑪而如果我们從物體轉到精神，我們將會發現我們更置身於黑暗中。

洛克之所以說，我們的「共存」底知識並不能延伸很遠，他所提出的理由是相當有趣的。很明顯，他心中有個知識底理想標準。對結合而形成事物名義上的本質的那些觀念底共存有「真實的知識」，就是表示看出它們一個個之間的必然連接，其依照的方式類似我們在數學命題中知覺觀念間必然連接的方式。但是，我們並沒有知覺到這些必然的連接。我們看到，黃金底複合觀念事實上包容黃色底觀念；但是我們在黃色與其他那些共同形成黃金底複合觀念的性質之間，沒有知覺到必然的連接。因此，我們的知識被判定為不完全的；它僅只是個基於經驗（基於事實上的連接）的知識。我們不能證明自然科學或「實驗哲學」中的命題——「在這些事中，我們不可假裝有確定性與證明。」^⑫我們在物體方面不能得到「一般的、有益的、無問題的真理。」^⑬在以上所說的一切中，洛克的態度似乎像是「理性主義者」的態度，（理性主義者把數學知識當成理想標準），而不像是經驗主義者的態度。

同時，我不認為應該過分強調這一點。洛克確實暗示，正由於自然科學是經驗的，所以它是不完全的；但是他也把它的缺點歸咎於當時的無知。「雖然我們對於一般物體底這些初性並非毫

無觀念，但是仍然不知道宇宙中絕大部分物體的大小、形狀和運動。我們也不知道，我們日常所見的各種結果是由那些力量、效力、及運作方式而產生的。」^⑩在此，純粹是個無知底問題。我們的感官不够敏銳，因此知覺不到物體底「微細質點」，也發現不出它們的運作。實驗與研究並不能使我們推進多遠，雖然「我們不能確知它們在別的時候是否會成功。因此，在自然物體方面，我們沒有普遍真理底確定知識；而我們的理性也不能使我們超出特殊事實之外。」^⑪洛克確實是抱著悲觀的看法。因為他「總會懷疑，人類的勤勉不論在物體方面促進多少有用的與實驗的哲學，科學的（知識）仍然是可望而不可及的。」^⑫他斷言，雖然我們對物體的觀念有助於日常實用的目的，但是「我們不能得到科學知識；而且在各種物體方面，也不能發現一般的、有益的、無疑問的真理。在這些方面，我們不得妄想去獲得確定性和證明。」^⑬在此，我們貶低自然科學的地位，（前一段也提到過），乃由於它不是理想的知識；我們可以明白地說，自然科學永遠不能成爲「科學」。不過，我們也要注意，洛克對自然科學的悲觀論調，大部分只是針對當時的無知以及缺乏那種可以導致驚人進步與發現所必需的技術。因此，既然必須表明「悟性論」第四卷中明顯的理性主義的態度，我認爲，在目前這個特殊的關節中，我們應該謹慎地不要去過分強調它。

至於第三種知識——關係的知識，則很難說它到底能到達多遠，「因爲，這個部分的知識之所以有進步，乃是由於我們的聰敏可以發現中介的觀念，這些中介的觀念表現出觀念（不考慮其共存）底關係與性質，而我們很難說，何時我們到了這種發現的盡頭。」^⑭洛克腦海中首先想到的是數學。他說，不懂代數的人，不能想像其中的發展潛力，而我們也不能預先決定數學底進一

步的資源與效用。但是他並不是只想到數學，他認為，倫理學可能成爲一門證明的科學。不過，洛克關於倫理學的觀念將留在下一章討論。

最後，則是對事物的現實存在的知識。洛克於此的立場很容易勾勒出。「我們對於我們自己的存在有一種直覺的知識；對於上帝的存在則有證明的知識；對於別的事物的存在，僅只有感性的知識，而且這種知識不能超出感官當下所見的對象之外。」^②至於說到對於我們自身存在的知識，我們如此平易地知覺它，而且如此確定地知覺它，因此，它不需要證明，亦不能證明。「如果我懷疑其他一切事物，而這個懷疑本身即可使我知覺到我自己的存在，並且使我不再懷疑它。」

②我們在上一章已經看到，洛克並不是表示，我對存於我內部非物質靈魂的存在具有直覺的確定。但是我明白地知覺到，我是個思想主體 (*thinking self*)，雖然洛克並未解釋所直覺到的究竟是什麼。我們對於上帝以及上帝之外的事物以及我們自身的知識，將在本章下列幾節加以討論。在此之前，則討論洛克所謂的「我們知識的真實性」的問題。

我們剛才看到，根據洛克，我們能够知道事物存在。而且我們能够知道有關它們的某些事。但是，假如知識的直接對象是個觀念，我們如何能够知道這些呢？「很顯然的，心靈不能直接地知道事物，它必須要藉助於它對它們所有的觀念才能知道它們。因此，我們的知識之所以是真實的，只是因爲在我們的觀念和事物的真實性之間有種契合。但是，我們在這裏以什麼爲標準呢？心靈既然除了自己的觀念之外不再知道別的，那麼它如何能够知道它們是和事物本身相符合的呢？」^③問題是相當清楚了。洛克的答覆如何呢？

我們可以把數學知識和道德知識放在一起。純粹數學提供我們確定而真實的知識，但是，它「只是我們自己的觀念」的知識。^④那就是說，純粹數學是形式的；它陳述「觀念」（諸如三角形或圓形底觀念）的性質，並陳述觀念之間的關係，卻不陳述事物世界。對於數學家推理時所採用的觀念，不論是否有事物與之對應，數學命題的真假均不受影響。如果他對三角形或圓形有所陳述，在這世界中對應的三角形或圓形之存在與否完全無關於他那個陳述的真假。如果那個陳述是真的，則縱使沒有一個現實存在著的三角形或圓形可以對應於數學家對三角形或圓形的觀念，那個陳述仍然是真的。因為，他的陳述的真假純粹是根據他的定義與公理。「同樣地，道德討論的真理性和確定性，可以脫離人生與他們所討論的那些此世中的德性之存在。縱然沒有人精確地實行西塞羅 (Cicero) 的規則，縱然沒有人能照他所說的那個模範的賢者來生活，縱然他所寫的那個模範只在他觀念中存在而不存於別處，可是他的『義務論』(De officiis) 中所講的義務並不因此而減損分毫的真理性。」^⑤

但是，談到簡單觀念，情況就不同了。因為這些簡單觀念並非心靈捏造的，像一個完美的圓底觀念那樣；它們是強加於心靈之上的。因此，它們必定是作用於心靈之上的那些事物的產品，而且它們必得與事物有所契合。例如，當人看到，顏色與在我們心中產生相關簡單觀念的那個對象中的力量，沒有什麼相似性，他可能會希望洛克對這個「契合性」的本性解釋得更精確些。不過，洛克本人以為作下列的說明就夠了，「人心中白底觀念或苦底觀念，與任何物體中能產生它的那種力量完全相合，也與外界的事物有了一切應有的真實契合。而在我們的簡單觀念和事物的

存在之間，既然有此契合，就足以做爲真實知識的基礎。」²⁸ 它可能是足夠的；但這不是我們討論的重點。問題在於，我們如何知道，或者更恰當地說，依據洛克的前提，我們如何能夠知道，究竟是否有任何的契合存在？

因此，簡單觀念被說成具有與外在事物的契合性。那麼，複合觀念又如何呢？這個問題指的是我們對實體的觀念。因爲，除了實體觀念之外，其他的複合觀念都是「人心自己所造的原型（archetypes）」，而不是任何事物底基本，²⁹ 它們的契合性的問題不是那麼迫切。它們能夠提供我們「真實的」知識，如同在數學中的一般，縱使心靈之外沒有任何事物對應它們。但是實體的觀念則涉及——用洛克的話來說——外在於我們的原型；那就是說，它們被認爲是對應於外在的真實。而問題在於，縱然它們確實在事實上以某種方式與外在的真實對應，我們又如何能夠知道它們對應呢？當然，這個問題指的是名義上的本質；因爲根據洛克的說法，我們不能知道事物底真實的本質。他回答說，我們對實體的複合觀念是由簡單觀念形成的，而「各種簡單觀念只要共存於任何實體中，我們就一定可以把它們重新聯繫起來，而造成抽象的實體觀念。因爲不論什麼觀念，只要在自然中有聯繫，就可以重新聯繫起來。」³⁰

當然，如果性質是簡單「觀念」，而且如果我們直接知道的只是觀念，那麼，我們永遠不能比較我們心中性質的積聚以及外在於我們心靈的性質的羣集。而洛克的回答確實沒有清除這個困難。雖然他提到「簡單觀念」，但是他也談論我們的性質觀念和實體觀念。換句話說，他猶豫於兩個觀點之間；一個是代表論的觀點，依此，觀念是知識的對象；另一個觀點則認爲，觀念只是

心理的限定 (psychic modifications)，我們藉此而直接認識事物。或者，更正確地說，他不是猶豫於兩個觀點之間（因為他已經宣稱，知識的對象是觀念），而是猶豫於兩種說法之間；有時候說得好像觀念是知識的「直接對象」(medium quod)（這是他所聲稱的觀點），有時候則說成好像觀念是知識的「間接對象」(medium quo)。他之所以不能嚴肅地討論他的代表論所導致的困難，這個失敗有一部分要由這個歧義來負責。

不過，讓我們假定，我們能夠知道，實體的複合觀念以及共存性質的存在集合之間的對應。如我們已經看到的，洛克將不會允許，在這些性質間能感覺到任何必然的連接。因此，我們的知識雖然是真實的，並不能超出我們已有的現實經驗之外，而如果我们以一般或普遍命題的形式來表達這種知識，則我們不能合法地宣稱後者不只是可能地為真。

四、上帝存在的知識

在前一節中，我們提到，洛克以為我們對上帝存在具有或是說能夠有證明的知識。於此，他表示，我們能夠「從我們直覺知識的某部分」^①推演出上帝的存在。而做為他的開端的這個由直覺而得知的真理，乃是我們對於我們自身存在的知識。或許，更正確地說，個人對上帝存在的證明知識，乃是基於他對他自身存在的直覺知識。但是，對個人自身存在的知識本身並不能證明上帝的存在。我們需要其他由直覺得知的真理。這些真理的頭一個命題即是「赤裸裸的空無不能產生任何真實的存在，正如它不能等於兩個直角一樣。」^②對我自身存在的直覺知識使我明白，至

少有一個東西存在。在此，我知道，我不是從無始以來即存在的，而是有個始點。但是，有個始點的東西必是曾由事物產生出來的；它不可能自己產生自己。因此，洛克說，必有個無始以來即存在的東西。他並沒把這一步的論證說得非常清楚。但是他所明白表示的是說，對一切存在於任何時間的任何事物而言，必有一個其本身沒有始點的存有物；因為，如果不如此的話，某個存有物將會產生它自己或者「不期然地出現」，而這是不可想像的。任何開始存在的事物乃是經由一個已經存在的外在原因的效力而得以開始存在，洛克顯然以為這句話是個自明的 (self-evident) 命題。但是他並未說明，他是意圖排除在時間系列中的無限後退 (infinite regress) (這是說向過去無限後退)，或是想排除在此時此地的存在系列中的無限後退，而不涉及過去。不過，從他所說的一些話看來，他似乎想的是回到過去的無限後退。假如是這種情況，他論證的路線不同於多瑪斯的，例如，後者試圖發展對上帝存在的證明，而此證明無關乎是否有個無限退向過去的時間事件底系列。事實上，洛克的論證結構粗率，並且不精確。有人以為洛克所視為自明的真理都不是自明地為真，亦想由此而把洛克的論證一筆抹殺。但是，縱使我們不想如此做，我們也很難對此再多說些什麼，因為洛克本人就沒有清楚地說出。

不過，如果我們假定，有個從無始以來即存在的存有物，就有個問題產生：它的本性是什麼？洛克在此使用這個原則——「任何東西如果是由別種東西而得以開始存在的，則它自身所有的東西，以及依屬於它的東西，也必定是由那個別種東西而來的。」^⑤因此，由於人本身有能力，而且由於他也具有知覺與知識，那麼，他所依靠的那個永恆的存有也必定具有能力與智識。

因爲一個本身不具知識的東西不可能產生出一個能認知的存有。而由此，洛克下結論說，「有一個永恆的、最有能力的、最有知識的存有物；這個存有物，人們叫它做上帝與否，都沒關係。事實是很明顯的，我們如果能仔細考究這個觀念，則我們會由此演繹出這個永恆的存有所應有的一切屬性。」●

五、其他事物的知識

人知道他自己的存在，乃是藉著直覺，知道上帝的存在，乃是藉著證明。「對於其他事物存在的知識，我們僅能經由感覺而得到。」●因爲，在人對上帝之外任何事物所有的觀念與那個事物的存在之間，並沒有任何必然的連接。我們對一個事物具有觀念，這個事實並不能證明它就存在。唯有在它對我們有所作用時，我們才知道它是存在的。「因此，我們所以注意到別的事物的存在，並且知道在那時候外界有個東西確實存在，只是因爲我們實際上從外界接受了那些觀念。」●

●從外界接受觀念即是感覺，而我們知道事物的存在，唯有在它們影響到我們的感官時。當我睜開眼睛時，我對於我所看到的不能有所選擇；我是被動的。不僅如此，如果我把手太靠近火，我會感覺疼痛，反之，如果我只有把手太靠近火的這個觀念本身，我不會感到疼痛。以上這些討論是讓我們明白，我們之所以相信其他事物的存在並不是毫無根據的。確實，我們對於外在事物存在的知識只能到達我們感官所及的領域；至於我有一段時間之前所看到的那張桌子仍然是存在著的，這大概也不會錯；而在我們還沒有準備去贊同一個存在的命題之前，就去尋求證明的知識，

則是件蠢事。「一個人在日常生活中，如果除了直接而明白的證明之外，不再承認任何事物，則他便不能確信此世的任何事物，他只會很快地死去。他的飲食雖然精美，也不能成爲使他嚐試的理由；而我真的不知道，還有什麼事情，他在做時，是憑藉毫無疑義、毫不能反駁的根據的。」^③

六、判斷與可能性

我們說心靈「知道」，當「它確定地知覺，並且無疑地滿足於任何觀念間的相合或不合時。」

③ 我們知道X是Y，乃是當我們明白地知覺到它們之間的必然連接時。但是，心靈有洛克所謂的另一種「功能」，亦即判斷，它是「在心中，把觀念結合在一起，或是把它們彼此分開，於此時，我們沒有知覺到它們確定的相合或不合，而只是假定它們如此。……它在分合各種觀念時，如果與事物的真實相契合，那就叫做正確的判斷。」^④因而，判斷關乎或然性 (probability) 並產生「意見」 (opinion)。

洛克把或然性界定爲：「根據可錯的證明而來的相合之出現。」^⑤那就是說，當我們判斷一個命題是或然地真時，我們之所以如此，不是由於它自明的性格（因爲，於此狀況下，我們就知道它是確定地真），而是由於外在的根據或理由，這些根據並不足以證明它爲真。有兩個主要的外在根據，可使人相信一個命題爲真，雖然這個命題不是自明地爲真。第一個是「任何事物與我們自己的知識、觀察、和經驗，所有的契合性 (conformity)。」^⑥例如，依我的經驗而言，鐵會沈入水中。如果我時常而且總是看到如此，則這個情形在未來亦會發生的或然性，在比例上就比

我只看過一次這種情形要大。事實上，當許多一致的經驗提供給判斷，而這個判斷在未來的經驗中不斷地被證實時，則此或然性高到某種程度，以致它實際地影響我們的預期與行動，正如同證明的證據之影響我們一般。使人們相信一個命題是可能為真的第二個根據，則是證據 (testimony)。而在此亦可有或然性的程度。例如，如果對某些事件有許多可靠的證人，而且如果他們的證據一致，則比起那些證人很少且無技巧或者彼此的說法不一致的情形，前者的或然性則大得很多。

洛克把「我們根據或然性而接受的各種命題」^⑩分成兩類。第一類包含關於「事實」的命題，它可被觀察，並可成爲人類見證的對象。去年冬天英國結冰這個事實，可以做爲一個例子。第二類則包含關於物質的命題，它不能成爲人類見證的對象，因爲它們不能被加以經驗的研究。我們可以用「有角存在」爲例子，熱在於「可燃物底不可知覺而微細的各部分底狂暴激動」，^⑪則可爲另一個例子。在這些情形中，乃是由類比而得到或然性的根據。觀察存在分類中那些低於人類的不同階層（動物、植物、無機物），我們可以判斷，在人與上帝之間可能存在有限的、非物質的精神體。此外，觀察到兩個物體的相互摩擦會產生熱，則我們可以類比地推論說，熱可能是由於物質中不可知覺的質點的激烈運動而產生的。

因此，很明顯地，對洛克而言，自然科學的命題至多只能具有非常高度的或然性。當然，這個觀點與他另一個想法有密切的關連，即他認爲我們只能知道事物的名義上的本質，而不能知道它們「真實的本質」，上章對此已有解釋。歷史的命題乃是基於人類的見證，也只能具有不同

程度的或然性。而且洛克提醒他的讀者，一個歷史命題所享有的或然性的程度，乃是依據於相關證據的價值，而不是取決於重覆敘述的人的數量。

七、理性與信仰

我們或許會希望，洛克會把所有信仰所接受的陳述包括在或然的命題這個分類中。但是他沒有這樣做。因為，他承認神的啟示使我們確信所啟示教義的真理性，這是由於上帝的證據不可懷疑。「我們如果懷疑上帝的啟示是否真實，我們就好像是懷疑我們自己的存在。因此，信仰就是確定的同意原則或確信原則，不容許任何懷疑或猶疑。」⁴⁴當然，這並不表示，所有關於上帝的真理都是基於信仰而接受的。因為，我們也已看到，洛克肯定我們對上帝存在的知識具有證明的性格。啟示的真理是超出理性之上的（但不是相反於理性的），並超出那些我們基於上帝的證據而知道的真理之上。換句話說，洛克承襲了中世紀的分法，分別由人類理性本身即可發現的關於上帝的真理，以及那些除非上帝啟示否則不能知道的真理。

同時，洛克極度憎惡他所謂的「狂熱」。他心中所想的是，有些人以為進入他們腦袋中的某個觀念構成了私有的神的啟示，是個天啟的產物。他們不費心去找客觀的理由來支持說他們的觀念是上帝所啟示的；對他們而言，強烈的情感比任何理由更有說服力。「他們所以相信，正因為他們相信；而他們的信念是正確，正因為他們這種信念是強烈的。」⁴⁵他們說他們「看到」、「感到」；但是他們所「看到」的是什麼呢？是看到某個命題顯然地為真，或是它會由上帝啟示呢？

這兩個問題必須分別清楚。而如果這命題不是顯然地爲真，或者如果它不是基於某些客觀的根據而信仰爲可能地真，則必須提出理由說明爲什麼以爲它事實上是由上帝啟示的。但是，對身處「狂熱」中的人而言，一個命題「就是一個啟示，因爲他們肯定地相信它，而他們之所以相信它，則是因爲它是個啟示。」⁴⁶因此，洛克主張，縱使上帝能够確定地啟示超乎理性之上的真理，也就是說，理性本身無法使它們成爲真的，但是，理性也必須表明，在希望我們以信仰接受它們之前，它們事實上是被啟示的。「如果堅定的信念是引導我們的光亮，則我可以問，人們如何分別撒旦的欺騙與聖靈的啟示呢？」⁴⁷終究，「上帝在造就先知時，並未毀壞人。人仍然保有自然狀態的一切功能，使他能够判斷他的啟示是否源於神聖。」⁴⁸「狂熱」爲了容納啟示而放棄理性，結果是兩者都排除掉了。在洛克對狂熱的討論中，他強烈的常識很明顯地表現出來。

因此，洛克沒有質問神的啟示底可能性。事實上，他相信一些教義，諸如，靈魂不朽，以及根據上帝話語的證據，身體的復活。但是，他主張，相反於理性的命題不可能被上帝啟示。而且，我想，很明白的，當他這樣說的時候，他心中最主要想到的是天主教的教義，諸如在「論錯誤的同意或過失」這一章中明白提到的實體轉化論 (transubstantiation)。⁴⁹很可能會有這樣的反駁，即如果有足够的理由去認爲命題是由上帝啟示的，則縱然它是超乎理性的，它也不可能相反於理性。⁵⁰但是，洛克已經確認某些學說是反乎理性的，他結論說，它們不可能是由啟示而來的，而且也沒有適當的理由去認爲它們是由啟示而來的。在此，討論這一類爭論性的問題是不適合的。但是我們值得去注意，洛克承接了劍橋的柏拉圖主義者或「放任主義者」(latitudinarians)

的觀點。一方面他駁斥那些自命的先知與教士的誤人的狂熱，他也駁斥所有那些由於信仰神的啟示底可能性而來的邏輯的結果，亦即，如果有理由去認為上帝經由某個代言人而啟示了真理，則這個可信賴的權威所教授的命題不可能反乎理性。洛克將會無疑義地回答，決定學說是否反乎理性或是否只是「超乎理性」的唯一標準，乃是理性本身。但是他相當充分地承認神的啟示底可能性，而不問這個啟示在那裏可以找到，以及透過何種特殊的機能而造成這個啟示，這樣一來，使得他的立場更容易維持。

洛克溫和的一般態度，以及他對極端的厭惡，再加上他確認確定性底範圍很狹窄，而可能性底範圍則很大，而有各種不同的程度，這些使他有限度地擁護宗教自由底主張。我說「有限度地」，乃是因為在他的「論宗教自由書」中，他說宗教自由不應適用於無神論者，不應適用於那些忠於外國勢力的宗教，也不應適用於那些宗教，它們的宗教信仰只允許他們自己有宗教自由，卻不允許別人有。依他的意見，無神論必然缺乏道德原則，並且不重視誓言、契約、諾言的約束性。至於其他兩類，很明顯，他心中想的是天主教，雖然他提到了回教。在這件事上，洛克與他同時代的同胞對天主教抱有同樣的態度，雖然他對大法官史克羅格士 (Lord Chief Justice Scroggs) 在審判「天主教的陰謀」 (Popish Plot) 此案中所使用的方法，真正的看法究竟是什麼，耐人尋味，如果他真的曾經注意這個問題的話。或許，他同情沙甫慈白利暗藏的政治目標與他的黨派。不過，如果有人考慮當時在本國與外國的一般態度，那麼值得注意的是他畢竟是提倡宗教寬容的。他自己顯然也瞭解這一點，因為他以匿名出版討論這個問題的著作。

附註

- ① *Rand* 本，頁八五。
- ② 悟性論，第四部，第一章，第一節；卷二，頁一六七。
- ③ 悟性論，第四部，第一章，第七節；卷二，頁一七一。
- ④ 悟性論，第四部，第二章，第一節；卷二，頁一七六。
- ⑤ 同上，頁一七七。
- ⑥ 同上。
- ⑦ 悟性論，第四部，第二章，第十四節；卷二，頁一八五。
- ⑧ 同上，頁一八六。
- ⑨ 悟性論，第四部，第三章，第一節；卷二，頁一九〇。
- ⑩ 悟性論，第四部，第三章，第六節；卷二，頁一九一。
- ⑪ 悟性論，第四部，第三章，第九節；卷二，頁一九九。
- ⑫ 同上。
- ⑬ 悟性論，第四部，第三章，第十一節；卷二，頁二〇〇。
- ⑭ 悟性論，第四部，第三章，第十四節；卷二，頁二〇三。
- ⑮ 悟性論，第四部，第三章，第十六節；卷二，頁二〇六。

- 16 悟性論，第四部，第三章，第二十六節；卷二，頁二一八。
- 17 同上。
- 18 悟性論，第四部，第三章，第二十四節；卷二，頁二一五。
- 19 悟性論，第四部，第三章，第二十五節；卷二，頁二一七。
- 20 悟性論，第四部，第三章，第二十六節；卷二，頁二一七至二一八。
- 21 同上。
- 22 悟性論，第四部，第三章，第十八節；卷二，頁二〇七。
- 23 悟性論，第四部，第三章，第二十一節；卷二，頁二一二。
- 24 悟性論，第四部，第九章，第三節；卷二，頁三〇五。
- 25 悟性論，第四部，第四章，第三節；卷二，頁二二八。
- 26 悟性論，第四部，第四章，第六節；卷二，頁二三一。
- 27 悟性論，第四部，第四章，第八節；卷二，頁二三三。
- 28 悟性論，第四部，第四章，第四節；卷二，頁二三〇。
- 29 悟性論，第四部，第四章，第五節；卷二，頁二三〇。
- 30 悟性論，第四部，第四章，第十二；卷二，頁二三七。
- 31 悟性論，第四部，第十章，第一節；卷二，頁三〇六。
- 32 悟性論，第四部，第十章，第三節；卷二，頁三〇七。

- 33 悟性論，第四部，第十章，第四節；卷二，頁三〇八。
- 34 悟性論，第四部，第十章，第六節；卷二，頁三〇九。
- 35 悟性論，第四部，第十一章，第一節；卷二，頁三二五。
- 36 悟性論，第四部，第十一章，第二節；卷二，頁三二六。
- 37 性悟論，第四部，第十一章，第十節；卷二，頁三三五至三三六。
- 38 悟性論，第四部，第十四章，第四節；卷二，頁三六二。
- 39 同上。
- 40 悟性論，第四部，第十五章，第一節；卷二，頁三六三。
- 41 悟性論，第四部，第十五章，第四節；卷二，頁三六五。
- 42 悟性論，第四部，第十六章，第五節；卷二，頁三七四。
- 43 悟性論，第四部，第十六章，第十二節；卷二，頁三八〇。
- 44 悟性論，第四部，第十六章，第十四節；卷二，頁三八三。
- 45 悟性論，第四部，第十九章，第九節；卷二，頁四三四。
- 46 悟性論，第四部，第十九章，第十節；卷二，頁四三六。
- 47 悟性論，第四部，第十九章，第十三節；卷二，頁四三八。
- 48 悟性論，第四部，第十九章，第十四節；卷二，頁四三八。
- 49 悟性論，第四部，第二十章，第十節；卷二，頁四五〇。

⑤

天主教的神學家不會否認，理性「原則上」能分辨兩種命題，一種是相反於理性的命題，另一種命題，它的真、假無法由理性本身決定，而需藉助啟示。但是在特殊狀況中，當我們沒有外援時，我們可能混淆這兩種命題。

第七章 洛 克（四）

一、洛克的倫理學說

在本書討論洛克哲學的第一章中，我們看到，洛克在駁斥本具觀念理論時，不承認有天生本具的思辨原則，也不承認有天生本具的實踐原則或道德原則。因此，我們的道德觀念必須由經驗而來，也就是洛克所謂的，它們必須「歸結於簡單觀念」；那就是說，至少組成它們的那些成分必須來自於感覺或反省。但是，洛克並不認為，對道德觀念的起源加以這種經驗主義的說明，會對我們所確知而認定的道德原則形成任何障礙。因為，只要我們得到了觀念，我們就可以檢查它們、比較它們，並分別相合與不合的關係。這樣，我們就可以宣布道德規則，而且，如果這些道德規則表現出觀念間相合或不合的必然關係，則它們是確定的而且可以知道是確定的。我們對出現於倫理命題中的觀念或名辭以及這個命題所肯定的關係之間，必須有所區別。道德規則中的各個觀念必須來自於經驗，至少最後來自於經驗；但是，道德規則的真理性或有效性則不需依靠觀察。例如，如果我說，說真話是道德地善，則說真話底觀念與道德的善底觀念最後必須來自於

經驗；但是，縱使大多數的人都說假話，這些觀念間所肯定的關係仍然是有效的。

如果我們把這個觀點記在心中，則不會那麼驚訝，洛克在「悟性論」第三卷和第四卷中提出倫理學上的「理性主義的」理想。他在那裏提到，「道德像數學一樣地可以證明。」^①理由在於，倫理學所涉及的觀念是真實的本質。在自然科學中，我們不知道事物的真實本質，而僅知道名義的本質。不過，在數學中，名義的本質與真實的本質之間的區別消失了；倫理學亦復如此。我們的公正觀念最後來自經驗，亦即組成它的成分是如此來的，但是「在那外面」沒有一個叫做公正的東西，我們可能無法知道它的真實本質。因此，沒有理由說倫理學不應該成爲一門證明的學問，「因爲，所謂確定性，不過是人心對於自己觀念的相合或不合而有的一種知覺，而所謂證明，不過是經由別的觀念的媒介對那種相合發生的一種知覺；我們的道德觀念和數學觀念一樣，它們本身都是原型，都是如此適當而完全的觀念；我們在道德觀念方面所發現的一切相合或不合，都會產生真實的知識，就像在數學形狀方面一樣。」^②說我們道德觀念本身即是原型，洛克的意思是說，例如，公正觀念本身即是個標準，我們以此標準區別公正及不公正的行爲；公正不是個現實的存在，如果是的話，公正觀念必須與這個現實的存在相合以成其爲一個真的觀念。因此，如果我們不厭其煩地去明確界定道德的名辭，則「道德知識可以由此而達到極明白、極確定的地步」^③，像我們的數學知識一樣。

洛克提出的這些看法會使人以爲，對他而言，倫理學只不過是對觀念的分析，亦即沒有一套道德規則是人應該遵守的。如果我們建構出這一套觀念，我們就應該把這些規則宣布出來；如果

我們建構出那一套觀念，我們就應該把那些規則宣布出來。而採用那一套，則是選擇的問題。但是，這根本不是洛克對此問題的觀點。至少，它不是洛克在「悟性論」第二卷中所表現的觀點；洛克在那裏談到道德的善與惡，以及道德的規則或法則。

我們已經提過，洛克以快樂與痛苦來界定善與惡。所謂善，就是那些能在心靈或身體方面引起或增加快樂、或減少痛苦的東西；而所謂惡，就是那些能引起或增加痛苦、或減少快樂的東西。④不過，道德的善，則是我們的意願行動與某種法則的相符合，由此，依據立法者的意志，我們則得到善（亦即「快樂」）；而道德的惡，則在於我們的意願行動與某種法則的不相符合，由此，「藉著立法者的意志與力量，而使我們得到」惡（亦即「痛苦」）。⑤洛克並沒有說道德的善與惡即是快樂與痛苦。我們也不要以為他會這樣說。因為，他沒有把善與惡界定成快樂與痛苦（雖然有時候他的確粗心地這樣說），而是界定成那些引起快樂與痛苦的東西。道德的善是我們意願行動與由賞罰支持的法則的相符合；他沒有說，道德的善與對相符合的賞賜是同一件事。

洛克心中所想的法則是那一種呢？他分為三種：神聖法則、公民法則，以及「輿論法則」（the law of opinion or reputation）。⑥關於第三類型的法則，他是指，贊同或不贊同，讚揚或責難，「它們藉著秘而不宣的同意，在這個世界的各種人類的社會、部族及團體中建立起來，使人們按照當地的判斷、格準或風尚，來褒貶毀譽各種行動。」⑦根據神聖法則，行動被判決為負責的或罪孽的；根據公民法則，行動被判決為無罪的或有罪的；而根據輿論法則，行動被判決為德性的或過錯的。在此，很明顯的，這些法則間可能彼此不一致。如洛克所觀察的，在一個既存

的社會中，人們可能贊同那些違反神聖法則的行動。而他的確不認為，公民法則是對與錯底最後判準。由知可知，神聖法則即是最後的判準，關連於那些被稱為道德地善或道德地惡的意願行動。「上帝已經提供一種規則給人們管理他們自己，我想，對這一點，沒有人會如此野蠻地加以否認。他有權如此做，我們都是他創造的東西。他有善性與智慧來指導我們的行動向著最好的方向進行；他也有能力藉著來世永久而無限的賞罰，強制規則的實行。因為沒有任何人能使我們脫離他的掌心。這就是試驗道德邪正的唯一真正的試金石。」^⑧

在此，如果我們執意要把洛克的意思了解為，對於道德的善與惡、對與錯的行動的判準，是上帝任意設定的法則，那麼，他在「悟性論」第二卷所說的與在第四卷所說的之間就有極度的矛盾。因為，如果神聖法則是上帝任意設置的，則我們僅能藉著啟示而知道它。而在此情況下，關於倫理學與數學之間的比較就根本不應該放在第四卷中，而我們事實上在第四卷看到這個比較。但是，洛克在第二卷說到神聖法則時，他解釋說，「它是指上帝為人類行動建立的法則，不論是由自然之光向他們發布，或是由啟示之聲向他們發布。」^⑨自然之光，他是指理性；而他顯然認為，我們只藉著理性本身就能對上帝的法則有所發現，儘管基督的啟示可給我們進一步的光亮。而當我們轉向第四卷時，我們發現他說，「所謂至高無上的存有，是權力無限、善性無極、智慧無邊的，我們是他創造的，且依靠於他。至於人類，則是有悟性、有理性的存有。這兩種觀念在我們既然是很明白的，因此，我想，如果我們能加以適當的考慮、研究，則它們在行爲的責任與規則方面，可以供給我們適當的基礎，使得道德學得以列為能夠證明的科學之一。在這裏，我

相信，任何人只要能同樣無偏頗地注意數學和這些別的科學，則我們就可以根據自明的原則、經由必然的結果，如同數學推論一般地不可推翻，給他證明出對與錯底尺度。」^⑩顯然，洛克認為，經由考察上帝的本性、人類的本性、以及二者間的關係，我們可以得到自明的道德原則，而由這些原則，可以推出其他較特殊的道德規則。而這套導出規則的系統可以建構上帝的法則，這個法則是藉著自然之光而得知的。究竟他以為啟示的道德法則是上述規則的增補，還是以為它是上述規則的一部分，他並沒有說清楚。他本人也從未企圖依上面提到的路線去證明倫理學的系統。他所舉的自明命題的例子也不是很明白的——「沒有財產，就不會有不公正的事發生」、與「沒有一個政府會容許絕對的自由。」^⑪（第二個命題被當做一個事實陳述而提出，但是洛克的解釋表示他並不希望以這種方式來了解它。）

因此，我不想同意某些歷史學家的意見，他們說，洛克提出兩套他不曾試圖調和的道德理論。因為，依我看來，他的確多少試圖去表明，「悟性論」第二卷與第四卷中的思想路線如何緊密地結合為一。同時，我們也不能否認，他所說的並不完全，也不清楚，並且表現出不同成分的拼湊。但是，我們已經看到，他不能簡單地被冠以快樂主義者的封號，縱然在第二卷中有快樂主義的功利主義底成分，或許部分是受到加森地（Cassendi）的影響。其中也有獨裁主義的成分，基於創造主的權利這個觀念。最後，洛克之分別自然之光與啟示之光，使人想到多瑪斯的分別由理性得知的自然法則與神聖的積極法則；而這個分別無疑地大部分受到胡克（Hooker）的影響，而胡克則主要承襲自中世哲學。^⑫胡克對洛克的影響，以及中世哲學經由胡克對洛克的影響，可

以在洛克對自然權利的觀念中看出來，而這個觀念在下面與他政治理論有關連的地方加以討論。

二、自然狀態與自然的道德律

在洛克「公民政府論」(*Treatises of Civil Government*)^①的序言中，他表達他的希望說，他所寫的足以「鞏固我們偉大的復辟者——當今的威廉王——的王位，並提高他在民眾公意中的聲望。」後面將會提到，休謨(Hume)認為洛克的政治理論不能滿足這層作用。但是，無論如何，若是以為洛克發展出他的政治理論，純粹是爲了鞏固威廉的王位，則是種誤解；因爲他在一六八八年以前，就已有這理論的各種原則。再者，他的理論，做爲對當時自由思想的一種有系統的表達，具有持久的、歷史的重要性，而且他的政府論絕不只是民權黨(Whig)的宣傳小冊。

我們不必在「公民政府論」的第一部上耽誤時間。在其中，他批駁羅勃·菲謨爵士(Sir Robert Filmer)於一六八〇年出版的「家長制」(*Patriarcha*)一書中所主張的君權神授說。他譏嘲主張王權轉移的家長理論。沒有證據可以說，亞當(Adam)擁有由神保證的王權。即使他有，也沒有證據可以說，他的後代擁有。即使他的後代有，也不足以決定權利的傳續，而且縱使有由神決定的傳續次序，這方面的所有知識也早就消失無蹤了。事實上，菲謨並不是洛克所說的那麼愚蠢；因爲他已經出版了幾本比「家長制」更有價值的書。但是，由於這本書是最新出版的，而且引起爭論，所以我們可以了解爲什麼在「政府論」第一部中把它選來攻擊。

在「政府論」第一部中，洛克主張，「羅勃·菲謨爵士的主要立場是『人類天生不是自由的』。這是他主張絕對君主專制的依據。」¹⁴ 洛克斷然摒斥這種認為人類生來即得服從的理論，他在「政府論」第二部主張，於自然狀態中，人類天生是自由和平等的。「人類天生的平等，賢明的胡克認為它是自明的、毫無疑義的，他把它當做人之所以應該相互愛護的基礎，由這基礎建立我們彼此相對應盡的責任，他並且由此基礎導出公正與仁愛的偉大格律。」¹⁵

因此，像霍布斯一樣，洛克從自然狀態這個觀念出發；而依他的觀點，「所有的人天生地處於那種狀態，而且維持這種狀態，直到經由他們自己的同意而使他們成爲某一政治社會中的一份子。」¹⁶ 但是，他對自然狀態的想法與霍布斯的迥然有異。確實，霍布斯顯然是他在「政府論」第二部中所設想的主要大敵，雖然他沒有這麼明確地說出來。根據洛克，自然狀態與戰爭狀態根本不同。「人們依據理性而生活在一起，在這世界上沒有一個具有權威的共同上司去裁決他們，這就正是自然狀態。」¹⁷ 沒有權利而實行的暴力造成戰爭狀態；這是不同於自然狀態的，因爲它違反了自然狀態；亦即，違反了本然應當的狀態。

洛克之所以會論及自然狀態所應當呈現的樣貌，乃是因爲他承認有個可被理性發現的自然的道德法則。自然狀態是種自由卻不放縱的狀態。「自然狀態有自然法則來統治它，每一個人必須遵守這個法則；而理性即是那個法則，全體人類都得向它請教，它教導他們，沒有一個人應該傷害別人的生命、健康、自由或財產，因爲每個人都是平等而獨立的。」¹⁸ 因爲所有的人都是上帝創造的。而雖然一個人可以抵抗攻擊而自我防衛，並且個人主動地懲罰侵略者，因爲已經假定

沒有共同的現世的元首或裁決者，但是，他的良心受到自然的道德法則的約束，這個法則獨立於公民社會及其法律的制定，而強制所有的人遵守。因此，洛克所說的自然法則大不同於霍布斯所說的。對霍布斯而言，自然法則是指力量與暴力與欺詐的法則，然而對洛克而言，人類理性反省上帝及他的權利，反省人與上帝的關係，反省所有的人都是有理性的而都有基本的平等，而自然法則即是理性通過這些反省而發布的一種普遍而義不容辭的道德法則。我們已經提到，胡克爾是洛克自然的道德法則這個理論的來源之一。這方面的來源還有英國劍橋的柏拉圖主義者，以及歐洲大陸的格老秀斯 (Grotius) 與普芬道夫 (Pufendorf)。

洛克既然已經相信有個約束良心的自然道德法則，它並且是獨立於國家及其立法之外的，他也相信有自然的權利。例如，每個人都有權利保存他自己並且保衛他的生命，他也有權利享有自由。當然，相對地也有相關的責任。事實上，乃是由於人有責任去保存及防衛他的生命，他才有權如此做。而且由於他在道德上必須盡他能力所及地去保存他的生命，所以，他沒有權利結束自己的生命，或是把自己臣屬於任何形式的奴役之下，而給予別人結束自己生命的權力。

二、私有財產權

不過，最爲洛克矚目的自然權利，乃是財產權。由於人有保存自己的責任與權利，則他對於那些對此目的爲必要的事物具有權利。上帝已經把大地賜給人類，並把大地之上一切維持人類生存與安康的條件賜給他們。雖然上帝未曾分割大地及大地上的一切，但是理性顯示這樣做也是符

合上帝的意旨，亦即，應該有私有財產，不僅包括大地上的糧食，以及大地之上與大地之中的事物，更包括大地本身。

依洛克的看法，構成私有財產的首要條件乃是勞動。在自然狀態中，人的勞力是屬於自己的，而且不論什麼東西，他若是以勞力使它們改變原初的狀況，則這個東西也是他的。「雖然流入水池的水是大家的，但是誰能不承認水壺中的水只是那汲取的人所有的呢？他的勞力把水從自然的手中取出，原來它是共同且平等地屬於全體大地兒女的，但加上勞力之後，則屬於個人的了。」^②假定在樹林中，有個人爲了取食而採摘樹上的蘋果，沒有人會去爭議他對那些蘋果的所有權，以及他去吃它們的權利。但是，從什麼時候開始，這些蘋果是屬於他的呢？在他消化它們之後呢？還是在他吃它們的時候呢？或是在他烹飪它們的時候呢？或是在他把它們帶回家的時候呢？顯然，在他把它們摘下時，就屬於他了；那就是說，當他「施加勞力」在它們身上，並由此而使它們脫離共有財產的狀態時。而土地財產之獲取亦是依這種方式。如果一個人在森林中墾荒闢地，然後耕耘、播種，則這塊土地及其出產都是他的；因爲這些都是他勞動的成果。土地不會生產糧食，除非他下了一番工夫。

洛克認爲勞動是要求財產的首要條件，這個理論最後被勞動價值論吸收，而且使用的方式是原作者所不能想像的。但是在此討論這些後來的發展，則嫌離題。我們在此應該注意到的是一個常見的看法，即認爲洛克之所以如此強調私有財產權，乃是在於表達他的後臺老闆——民權黨的地主們——的想法。不錯，這個看法具有某種真理。至少，我們不是毫無道理地認爲，洛克之所

以費心地注意私有財產，多少乃是受到他所處的那個社會黨派的一般觀點的影響。同時，我們應該注意到，認為有個獨立於公民社會的法律之外的私有財產權，這個學說並不是洛克的創見。此外，我們也應該注意到，他並沒有說，任何人有權無限制地積蓄財產以致傷害到別人。他本人提出反問，如果人們有權積聚地球上的成果，是否任何人都可以肆意地積蓄呢？他回答說，「不然。經由這種方式，相同的自然法則賦予我們財產，同時也約束那財產。」^①大地的成果是給我們使用與享用的；而「對這些，在它們毀損之前，任何人都可儘量利用以利生活，由此，他可用他的勞力形成財產；任何超出利用之外的都不屬於他而應屬於別人。」^②至於說到土地，認為勞動是要求財產的條件，這種學說對財產設定了限制。因為「人能耕耘、種植、改良、栽種多少土地，以及能使用多少出產，他就擁有多少財產。」^③很明白的，洛克預設一種事態，其中有大量的土地提供給每一個人，像是他那個時代的美洲一樣。「在一開始，整個世界都像美洲一樣，而且比現在的美洲更荒僻；因為任何地方都不知道金錢這種東西。」^④

顯然，洛克假定有繼承財產的自然權利。事實上，他明白地說，「每一個人生來具有雙重權利：第一，他個人具有自由權利。……第二，優先於任何別的人，他與他的兄弟具有繼承父親財產的權利。」^⑤家庭是個自然社會，而父親有責任撫養子女。然而，洛克比較注意於解釋財產的如何獲得，而較少注意於說明繼承權，對此，他說的不清楚。

四、政治性社會的起源；社會契約

雖然在自然狀態這種事態中，人們頭上並沒有任何共同的權威，但是，上帝「在他（人類）身上加上必然性、便利、傾向等強烈的義務，促使他進入社會。」²⁶ 因此，我們不能說，社會對人類是不自然的。家庭——人類社會的最初形式——對人是自然的，而在能滿足人類的需要這層意義上，公民的或政治的社會也是自然的。因為，就人類的自然狀態而言，雖然他們彼此是獨立的，但是在現實中，他們很難保持他們的自由與權利。因為，雖然在自然狀態中所有的人都受到良心的約束，要他們遵守一個共同的道德法則，但是這並不表示他們實際上就都遵守這個法則。而且，事實上雖然是每個人都享有平等的權利而且在道德上被要求去尊重別人的權利，但是這並不表示每個人實際上都尊重別人的權利。因此，形成一個有組織的社會乃是基於人類的利益，以求更有效地保存他們的自由與權利。

因此，雖然洛克描繪的自然狀態之圖像，不同於霍布斯所描繪的，但是，他也沒有把這個狀態看成理想的事態。第一，「雖然對一切有理性的生物而言，自然法則是明白而可理解的，但是人類受到他們個人利益的左右，亦忽略了研究自然法則的必要，因此在他們實際的特殊狀況中，自然法則不易成爲約束他們的法則。」²⁷ 所以，需要有個成文法則去確定自然法則，並且裁決爭論。第二，雖然人在自然狀態中享有懲罰侵略的權利，但是人類卻是過於熱中自己的原因而過分輕慢別人的原因。所以，需要有個固定而且大家都承認的司法系統。第三，在自然狀態中，人可能時常缺乏懲罰罪惡的能力，即使他們的判決是公正的。「儘管自然狀態有許多好處，但是維持這種狀態，只不過使人類處於不良的狀況中，因此，人類很快就被迫走入社會。」²⁸

根據洛克，「人類結合而成立國家，並把自己置於政府的統治之下，其重大而主要的目的乃在於保存他們的財產。」²⁸但是，如果我們以一般的狹義去了解「財產」，則是誤解這個主張。因為，洛克已經說明過，他是使用這個名辭的廣義。人們結合在一起而進入社會，「乃是爲了能相互地保存他們的生命、自由和產業，這些我通名之爲財產。」²⁹

在此，洛克想要表示，政治社會與政府乃是奠定在理性的基礎上。而他認爲，表達這個道理的唯一途徑，即是主張它們乃是奠基於共同的同意上。只是解釋自然狀態的缺點與政治社會的優點，這是不夠的，雖然這種解釋足以表示，這個社會在其能滿足一個有用的目的上是合理的。因爲，自然狀態的完整自由在政治社會與政府的制度中必然會被削減到某種程度，而唯有出於那些加入，或更正確地說是自己加入，政治社會並服從政府統治的人們的同意，這個削減才有正當的理由。「無論那裏，只要在自然狀態中的任何數量的人進入社會而形成一個民族、一個政治體、並置身於一個至上的政府之下；或者，當任何人加入並與任何已經成立的政府結合……」³⁰這時，即形成了政治社會。「已經說過，人類天生都是自由的、平等的、並獨立的。未經他個人的同意，別人的政治力量不能去剝奪他的產業，也不能要他臣服。任何人放棄天生的自由並加上公民社會的束縛，其唯一的途徑乃是與其他人一起加入並結合成一個團體，以求得他們彼此舒適的、安全的、和平的生活，以求安定享有他們的財產並對抗任何不安全的事。」³¹

那麼，當人們結合而形成政治團體時，他們究竟放棄了什麼？而他們究竟同意些什麼？第一，人們不會放棄自由而求進入奴隸的狀態。每個人固然放棄了那些在自然狀態中本來屬於他們

的那種立法權和行政權。因為，他授權給社會，更正確地說，是授權給立法者，去制定那些爲了共同利益所必需的法律，而且他對社會放棄了推行這些法律的權力以及對違法者施以懲罰的權力。而自然狀態的自由就被削減到這種程度。但是，人們放棄這些權力，乃是爲了能够更安全地享有他們的自由。「因爲，沒有一個理性的生物可能爲了過得更糟，而改變他的狀況。」³⁵ 第二，「任何人離開自然狀態而加入團體，必須放棄所有的權力而交付給團體中的多數，這權力對他們結合爲社會的目的乃是必要的，除非他們明確地合在一起而超過多數」。³⁶ 因此，依洛克的想法，「原初的契約」必得涉及個人同意服從大多數人的意願。「物體必須依照較大力量驅使它的方式而運動，這就是大多數人的共同意見。」³⁷ 或者是，每一個個體的一致而明確的同意對每一個要制定的尺度都是必要的，而這種方式幾乎不能實用於任何的狀況中；或者是，大多數人的意見必須付諸實行。洛克顯然認爲，多數有權利代表團體在實際上是自明的；但是，他顯然沒有認識到，多數人可能對少數人施以殘暴的行動。無論如何，他主要的著眼點是去表明，絕對的君主專制是違反原初的社會契約，而他無疑地認爲，由多數統治而來的對自由的危害，遠不及由絕對的君主專制而來的對自由的危害。而既然已經把對多數統治的同意包含在他「原初的契約」中，他可以說，「絕對君主專制，有些人把它評價爲世界上唯一的政府形式，實際上卻是與公民社會不一致的，如此，根本不可能有任何形式的公民政府。」³⁸

對社會契約論有個明顯的反對意見，即認爲很難在歷史中找出它的實例。因此，問題在於，洛克是否認爲社會契約是個歷史的事件。他本人提出這個反對意見說，對於自然狀態中的人們之

結合與建立一個明確的和議以形成政治社會，並沒有任何實例。然後，他進而論證說，事實上可以找到某些實例，諸如羅馬、威尼斯及某些美洲的政治團體的開端。而且，縱使我們沒有任何這類實例的記錄，沈默亦不能駁斥社會契約的假設。因為，「任何地方的政府都是比記錄先存在的，而除非一個公民社會經過一段長期的延續，經由其他比較必要的技藝而獲得他們的安全、舒適與富足後，文字通常很少在此民族中出現。」^⑦所有這些，都表示洛克事實上確實認為社會契約是個歷史的事件。但是，他同時主張，縱使可以表明，公民社會由家庭與部落發展出來，以及公民政府是家長統治的一個發展，但是，這並不能改變下面這個事實，即公民社會與政府的理性基礎乃是共同的同意。

然而，第二個反對意見又來了。縱使可以表明，政治社會起源於社會契約，即起源於那些自願創造這些社會的人們的同意，可是，這個事實如何說明我們所知道的政治社會呢？因為，舉個明顯的例子，大英國協的公民並沒有明確地同意成為他們的政治社會中的一員，並臣屬它的統治，不論他們的遠祖是否如此做過。確實，洛克本人非常明白這種困難，而且強調它說，父親「不論以何種契約，都不能束縛他的子孫。」^⑧一個人可能在遺囑中定下某些條款，使得他的兒子不能繼承與繼續享用他的財產，而不成為這位父親相同的政治社會中的一員。但是這位父親不能強制他的兒子去接受這份財產。如果他的兒子不喜歡這些條款，他可以放棄他的遺產。

為了解決這個反對意見，洛克必須依賴於明確同意與隱含同意之間的分別。如果一個人在某個政治社會中成長，依照國家的法律繼承財產並享有公民的利益，我們必須認為他至少已經隱含

地同意那個社會的成員資格。因為，若是一方面享有公民的利益，一方面又主張人仍處於自然狀態中，這樣是極不合理的。換句話說，一個人利用了某個國家的公民利益，他必須被認為已經自願地擔負了（不論多麼隱秘）那個國家的公民的責任。有個反對意見認為，一個人人生而為英國人或是法國人，他別無選擇，只得服從公民的義務。洛克對此答覆道，這個人事實上可以脫離那個國家，或者是到另一個國家去，或者是隱遁到天涯海角，到一個可以生活於自然狀態的地方去。

當然，這個答覆必須依照洛克那個時代的環境來理解，當時沒有所謂的護照管制、移民法、普遍徵兵制等等，而在當時，至少在身體上是可能的，若是一個人願意，他可以出國而居住在美洲或非洲的曠野中。但是，洛克的說明仍然有助於表現出社會契約論中人造的及不真實的性格。在洛克對政治社會的起源之說明中，我們看到兩種不同成分的拼合；中世紀來自於希臘哲學對政治社會中「自然」性格的看法，以及理性主義者的企圖，想要找出對有組織的社會中自由的限制的理由，於此預設在自然狀態中可享有無限制的自由（就洛克而言，只有服從自然的道德法則的這個道德義務是例外）。

五、公民的政府

我們已知，霍布斯斷言，有一個唯一的契約，藉著這個契約，一羣人將他們在自然狀態中所享有的「權利」交給元首。如此，由這個唯一的同意，同時即創造出政治社會與政府。不過，曾有人爭論說，洛克的政治理論允許有兩個契約，由一個契約形成政治社會，由另一個成立政府。

固然，洛克沒有明確地提到有兩種契約，但是有人主張說，洛克隱含地假設有兩個契約。由第一個契約，一個人成爲某一固定政治社會中的一份子，並必須接受大多數人的決定。而由第二個契約，這個新形成的社會中大多數（或全體）的成員同意或者去自己統治，或者經由繼承或選舉而設立寡頭政體或君主專制。因此，根據霍布斯的理論，廢除元首邏輯上牽連到那個政治社會的崩潰；而根據洛克的理論，則不如此，因爲政治社會乃是由一個獨自的契約形成的，僅能透過它成員的協議，方可解散。

對這個解釋，當然還有很多可以說。但是，洛克在此似乎以託管人的地位 (trusteeship) 這個觀念來考慮公民與政府的關係，而不是以契約來考慮之。人民建立政府並託付它一個固定的工作；而政府即負有義務去滿足他們的信託。「一切政府最初而基本的積極法律即是立法權的建立。」^⑨而「團體把立法權交付給那些他們認爲值得信任的人的手中，他們就要受到公布的法律的統治，否則，他們的和平、寧靜與財產將會仍然停留在像自然狀態中一樣不確定的情況中。」^⑩

洛克把立法機關說成是「政府中最高的權力。」^⑪而「一切別的權力，不論是在這個社會的任何成員或部分，（必須）由它而來，並且隸屬於它。」^⑫一個擁有最高行政權的君主，以日常語言來說，它可以被稱爲最高的權力，尤其當行動需要他的同意才能成爲法律，或是立法機關並不總是堅持時；但是這並不表示，他本人具有一切立法的權力，而以專門辭語來說，整個立法機關才是最高的權力。洛克強調希望在政府中有權力的劃分。例如，如果那些制定法律的人同時也執行它們，這是非常不好的。因爲「他們可以讓他們自己免於服從他們所制定的法律，並且在立

法與執行方面，可以使法律適合他們自身的利益，由此而享有不同於團體中其他份子的獨特別益。」^④因此，行政機關應該與立法機關分開。而由於洛克如此強調希望在政府中有權力的劃分，有人爭議說，他沒有與霍布斯的元首相對應之物。當然，如果我們完全以霍布斯對「元首」這個字的了解來了解它，我們可以這樣說；但是，我們已經看到，洛克承認有個最高的權力，亦即立法機關。而就它是政府中的最高權力這方面而言，或許可以說它相當於霍布斯的元首。

不過，雖然「只能有一個唯一的最高權力，它即是立法機關，所有其他的權力隸屬於它，且必須隸屬於它，但是立法機關只是一個受託的權力，為了一些特定的目的而行動，在人民手中仍然保有一種最高的權力，當他們發現立法機關的行動違背信託時，他們可以撤銷或改變這個立法機關。」^⑤因此，立法機關的權力當然不是絕對的；它得滿足信託。而它當然是隸屬於道德法則。洛克因此設定「對他們（立法機關的成員）的信任乃是伴隨著由社會與上帝的法則、自然的法則所給予的各種限制，這些限制加在一切形式的各種政府中的立法機關之上。」^⑥第一，立法機關必須以公布的法律來統治，這些法律對所有的人都是一視同仁而沒有特例。第二，這些法律之設計不能為別的目的，而只能為人民的利益。第三，除非人民同意，或是他們本人同意，或是經由他們指定的代理人同意，立法機關不得提高賦稅。因為那個社會之所以形成的主要目的是為了財產的獲得與保護。第四，立法機關不得將立法權轉讓給那些人民未曾信託此種權力的人或委員會，即使這樣做也是無效的。

當我們說到權力的劃分，我們一般是指立法權、行政權與司法權的三分。但是洛克的三分則

不同，它包括立法權、行政權、及他所謂的「聯邦權」(federative)。這個聯邦的權力包含發動戰爭、促進和平、組成同盟、簽署條約，以及「不經政府而與所有的人與團體進行各種活動。」⁴⁶ 洛克把它看成另一種不同的權力，雖然他提到，就信託於不同的人或人們這層意義來看，很難把聯邦權與行政權分開，而這樣的作法會導致「混亂與毀滅」。⁴⁷ 至於司法權，洛克似乎把它看成行政權的一部分。無論如何，他所強調的兩點是立法權必須是最高的，以及每一種權力(包括立法權)都得滿足信託。

六、政府的崩潰

「任何時候，若是社會崩潰，則那個社會的政府也一定不能保存。」⁴⁸ 如果征服者「把社會蹂躪得粉碎」⁴⁹，則顯然那個政府也崩潰了。這種由暴力導致的崩潰，洛克稱之為「外來的傾覆」。但是也可能發生「內發的」崩潰，而洛克在「政府論」第二部，以最後一章的大部分篇幅討論這個主題。

政府可能由於立法機關的更動而從內部瓦解。洛克說，(顯然他想的是英國的組織，)讓我們設想，立法權隸屬於一個由人民選出的代表所組成的委員會，一個由世襲貴族組成的委員會，以及一個單獨的世襲的個人——王子，他擁有最高的行政權，並有權召集與解散上述兩個委員會。如果這位王子以他任意的意志來取代法律，或者如果他阻礙立法機關(這是指這兩個委員會，特別是指人民代表的委員會)，使之不能定期集會，或使之不能自由行動；或者如果他任意

改變選舉方式而不經人民的同意，並違背人民的利益；在以上所有這類的情況中，立法機關都被更動了。此外，如果最高行政權的持有者放棄或忽視他的職責，那麼，法律就無法推行，政府也終歸瓦解。此外，當王子或立法機關的行動違反他們的信託時，政府就崩潰了，例如他們侵犯公民的財產或是想要隨意支配公民的生命、自由或財產。

當政府以這些方式的任何一種而「崩潰」時，叛亂就有正當理由了。說這種主張鼓勵頻繁的叛亂，並不是個健全的論證。因為，如果公民被反覆無常的暴虐權力統治，則他們隨時可以掌握叛亂的時機，無論那些統治者的神聖不可侵犯性是如何地被頌讚。此外，「公眾事務的處理有些許不當時，」^⑩叛亂並不發生。而且，雖然我們提到臣民及其行動時，會說到「叛亂」及「反叛者」，但是我們可能更適當地把統治者說成反叛者，如果他們變成暴君，而其行動違背人民的意願與利益。當然，可能有不正當的暴動與叛亂，而這些就是犯罪，但是這種誤用的可能性並沒有剝奪叛亂的權利。而如果有人問，誰去裁決何時的環境叛亂合法？「我的答覆是，人民即可裁決。」^⑪因為，在上帝之下，只有他們能夠決定受託付的人是否濫用了他的信託。

七、綜 評

洛克的政治理論在若干根據上顯然會招致批評。與其他的政治理論一樣，它們不是在宣布極為一般的原則，一般到可以被稱為「永恆的」，它們都有一個共同的缺點，即是與當時的歷史環境關連過於密切。當然，在一個理論或多或少討論到細節的情況中，這個缺點是不能避免的。而

且，我們絲毫不必感到驚訝，洛克的「公民政府論」多少反映當時歷史的環境，以及作者本人做爲一個民權黨員和做爲史都亞王朝（The Stuarts）的反對者的政治信念。因爲，除非這位政治哲學家希望把自己限制於只宣布「政府應該實行共同的利益」這一類的命題，他不得不把他那個時代的政治資料做爲他反省的材料。在政治理論中，我們看到某種政治生活的外觀、精神和運動做得到反省的表達；而在不同的程度上，政治理論不可避免地都具有時效性。這點對柏拉圖的政治理論而言，顯然是對的。對馬克斯主義的政治理論而言，也是對的。那麼，很自然的，對洛克的理論而言，也應該是對的。

可以說，在實際上被說爲不可避免的，即不能恰當地稱爲「缺點」。但是，如果一個政治哲學家把他的理論當做「唯一的」理論，我想，對這個字過於吹毛求疵是不聰明的。無論如何，洛克的政治理論還有其他的缺點。我們已注意過社會契約論的不自然。而我們也可以注意，洛克沒有成功地對共同利益這個概念提出任何完全的分析。他後來毫不費心地假定，私有財產的保存與共同利益的促進在各方面來說都是同義詞。我們可以說，這個批評是由下面這個觀點而來的，即一個人回顧經濟、社會與政治生活的發展，這個發展是洛克無法預見的，這個發展迫使他那個時代的自由主義有所修改。這種說法部分是正確的。但是，我們並不能由此說，甚至在他本人那個歷史環境的架構中，洛克對政治社會的功能與政府的功能無法提出一個更恰當的說明。在他的說明中，缺少某些東西，而這些東西卻出現在希臘與中世紀的政治思想中，縱使是以一種不成熟的形式出現。

不過，說洛克的政治理論會招致批評，並不是說，它不具有某種持久的價值。而且，說那些被認為具有永恆有效性的原則，正因為它們的一般性，而可以超越特殊時代或一組環境的限制與限定；這並不等於說，這些原則是無用的。一個原則之所以不是無用的，乃是因為它必須以不同的方式應用於不同的時代。洛克的原則——政府得滿足信託，此處使用的政府是廣義的，乃是指國家組織，不只是今日一般使用的狹義的「政府」；而另一個原則——政府之存在乃是為促進共同的利益；這些原則在今日也是對的，如同它們在當時宣布時一樣。當然它不是個創見，聖多瑪斯也說過同樣的話。但是，關鍵在於這個原則需要不斷地反覆申述。為了有效果，它必得以不同的方式應用於不同的時代；而洛克試圖表示，依他的意見，這個原則應該如何應用於他那個時代的環境中，這些環境並不是中世紀的環境。

政府對人民的責任，以及它促進共同利益的功能，一般都會承認。但是，我希望加上一個立場，做爲一個有永恆有效性的立場，洛克不斷採用這個立場，但其中卻有問題。我提到這個主張，認爲存在有自然權利，以及有個自然的道德法則以良心來強制統治者與被統治者。這個主張與自然狀態以及社會契約這些理論並不是不可分地糾纏在一起；當我們嚴肅地接受這個主張時，它就可以做爲反對暴政的一個長久的衛士。

不過，完全撇開它的內在功過不談，洛克的政治理論具有極大的歷史重要性。除開某種批評，它在十八世紀時在他的國家中獲得了普遍的接受。而甚至在休謨這一類的作者攻擊社會契約論的時候，他們仍然接受洛克對政府的一般想法。當然，後來有不同的思想路線出現，一方面是

邊沁主義 (Benthamism)，另一方面是伯克 (Burke) 的思想。但是，洛克所說的大部分仍保有一般的特性。其間，他的思想享譽於歐陸，尤其在荷蘭，他曾流亡該地，以及在法國，他影響那裏的啟蒙運動的作者，如孟德斯鳩 (Montesquieu)。此外，他對美洲發生的重大影響也是無庸置疑的，雖然很難確定地說出他對革命領袖們，如傑弗遜 (Jefferson)，影響到什麼樣的程度。總之，洛克「公民政府論」廣泛而長遠的效果，恰可駁斥那種認為哲學家無用的想法。毫無疑問的，洛克本人只是把一個已經存在的思想運動清晰地表達出來；但是，在這個思想運動的強化與普及方面，這個清晰的表達本身即是個有力的影響，並推動它所表達的那種政治生活。

八、洛克的影響

根據法國百科全書學派 (Encyclopedist) 的達朗貝 (d'Alembert)，洛克創造形上學底方式，非常像牛頓 (Newton) 創造物理學底方式。達朗貝在此所說的形上學，指的是知識理論，洛克以為這種理論決定人類悟性的範圍、能力與限制。而對這種知識理論的發展，以及對於把形上學視為分析人類悟性底討論，洛克所提供的刺激，確實是他對哲學思想的鉅大影響之一。但是，他在倫理學方面的影響也很大，而且，我們在上一節也看到，他倫理學中快樂主義的成分對政治理論也有重大的影響。此外，主張自由競爭的自由經濟主義，像是在法國「重農主義」 (Physiocrats) 的著作中 (例如，奎內 Francois Quesnay, 1694-1774)，以及亞當·斯密 (Adam Smith) 一七七六年出版的「國富論」 (Wealth of Nations) 中，至少可以看出其中與

洛克的經濟理論和政治理論有或多或少的關連。

在後面將會討論的巴克萊與休謨的哲學中，最能看出洛克經驗主義的影響。在這個思想發展的過程中，他的經驗主義的原則以他本人從未想過的方式加以運用。但是，這點絲毫不足為奇。洛克是個溫和而均衡的思想家。因此，他能贊同像克拉克 (Samuel Clarke) 那樣的人，他認為後者相當值得尊重。但是，洛克思想的不同側面，很自然地被別人以一種他本人都會覺得誇張的方式發展出來。例如，他認為理性裁決啟示，這種看法對後面將會討論的理神論者 (deists) 產生影響，而我們也發現波令布羅克 (Bolingbroke) 盛讚洛克是他唯一尊敬的哲學大師。此外，洛可在「悟性論」中對觀念聯結的觀察，日後在哈爾特里 (David Hartley, 1705-1757) 及普里斯特里 (Joseph Priestley, 1733-1804) 所主張的聯想學派心理學 (associationist psychology) 中開花結果。這些人都強調生理事件與心理事件之間的關連，只是後者採取的是唯物論的立場。洛克本人當然不是唯物論者；他也沒有把思想和觀念看成只是感覺的轉形。同時，他的一些說法也可以用來做為感覺主義的基礎。例如，他說，我們大家都知道，上帝可能把思考的能力賜予一個純物質的東西。而這些感覺主義的成分影響了某些人，例如，科克郡 (Cork) 的主教布朗尼 (Peter Browne, d. 1735)，以及法國哲學家韋底雅 (Condillac, 1715-1780)。確實，洛克哲學中感覺主義的成分，直接或間接地，對百科全書學派這一類的法國啟蒙運動的思想家，產生相當的影響。

簡言之，洛克是啟蒙運動那個時期中，在各方面都很傑出的人物之一，他本人及他的著作都

代表了自由探討的精神、「理性主義」的精神，以及厭棄獨裁主義的精神，這些乃是他那個時代的特色。不過，必須補充的是，他也具有溫和的性質、虔誠的性質，以及嚴肅的責任感，這些優點有時候是那些受他影響的歐陸思想家所缺乏的。

但是，如果說洛克是他那個時代中的大思想家之一，牛頓亦得列身其中。達朗貝也不是毫無理由地把他們兩個相提並論。因此，本書雖然絕對不想做爲一本物理科學史，但是，對於這麼一位對人類思想發生如此深遠影響的大數學家及大物理學家，至少得略有所述。

附 註

- ① 悟性論，第四部，第十二章，第八節；卷二，頁三四七。
- ② 悟性論，第四部，第四章，第七節；卷二，頁二三二。
- ③ 悟性論，第三部，第十一章，第十七節；卷二，頁一五七。
- ④ 悟性論，第二部，第二十章，第二節；卷一，頁三〇三。
- ⑤ 悟性論，第二部，第二十八章，第五節；卷一，頁四七四。
- ⑥ 悟性論，第二部，第二十八章，第七節；卷一，頁四七五。
- ⑦ 悟性論，第二部，第二十八章，第十節；卷一，頁四七七。
- ⑧ 悟性論，第二部，第二十八章，第八節；卷一，頁四七五。
- ⑨ 同上。

- 10 悟性論，第四部，第三章，第十八節；卷二，頁二〇八。
- 11 同上。
- 12 有關胡克爾 (Hooker) 的討論，可參見本哲學史第三卷，第二十章，第三節。
- 13 除非特別指明，否則在附註中所指的政府論，皆指第二本的政府論。
- 14 第二章，第六節。
- 15 政府論，第二章，頁五。
- 16 政府論，第二章，頁十五。
- 17 政府論，第三章，頁十九。
- 18 政府論，第二章，頁六。
- 19 關於格老秀斯，參見本哲學史第三卷，第二十章，第七節。
- 20 政府論，第五章，頁二九。
- 21 政府論，第五章，頁三一。
- 22 同上。
- 23 政府論，第五章，頁三二。
- 24 政府論，第五章，頁四九。
- 25 政府論，第十六章，頁一九〇。
- 26 政府論，第七章，頁七七。

- ②7 政府論，第九章，頁一二四。
- ②8 政府論，第九章，頁一二七。
- ②9 政府論，第九章，頁一二四。
- ③0 政府論，第九章，頁一二三。
- ③1 政府論，第七章，頁八九。
- ③2 政府論，第八章，頁九五。
- ③3 政府論，第九章，頁一三一。
- ③4 政府論，第八章，頁九九。
- ③5 政府論，第八章，頁九六。
- ③6 政府論，第七章，頁九〇。
- ③7 政府論，第八章，頁一〇一。
- ③8 政府論，第八章，頁一一六。
- ③9 政府論，第十一章，頁一三四。
- ④0 政府論，第十一章，頁一三六。
- ④1 政府論，第十一章，頁一三四。
- ④2 政府論，第十三章，頁一五〇。
- ④3 政府論，第十二章，頁一四三。

- ④4 政府論，第十三章，頁一四九。
- ④5 政府論，第十一章，頁一四二。
- ④6 政府論，第十二章，頁一四六。
- ④7 政府論，第十二章，頁一四八。
- ④8 政府論，第十九章，頁二一一。
- ④9 同上。
- ⑤0 政府論，第十九章，頁二二五。
- ⑤1 政府論，第十九章，頁二四〇。

第八章 牛頓

一、羅勃·波義耳

洛克的朋友圈中包括羅勃·波義耳 (Robert Boyle, 1627—1691)。身為一位化學家與物理學家，波義耳的興趣主要在於感覺資料底分析；而不在於對整個自然界架構出廣濶而普遍的假說；在他對科學方法的想法中，他著重實驗的研究。如此，他承續了基爾貝 (Gilbert) 與哈維 (Harvey) 這些人的工作。在他對實驗的強調中，當然表現的與法蘭西斯·培根類似；但是在早年，他對培根、笛卡兒、加森地——後來他知道這些人是他主要的先驅——等人的著作，有意地避免認真的研究，以免過早受到理論與假說的教導。他名副其實地被視為提倡實驗科學的領導人之一，並由他本人工作的貢獻，說明了沒有伴隨著控制實驗的檢證或證實而作的理論化是不恰當的。因此，他用空氣幫浦來實驗空氣和真空，對此實驗的說明出現於他的「物理——機械的新實驗」(*New Experiments Physico-Mechanical*, 1660年出版)一書中，以解決霍布斯的先天理論化，並對實驗方法的反對者施以致命的打擊。再者，他在「懷疑論的化學家」(See

Physical Chymist, 1661年出版)一書中，不僅有力地批評四元素說，對當時流行的理論之把鹽、硫磺、水銀當做物質事物的三個組成原則，亦施以有力的批評。(根據他的定義，化學元素即是一種實體，它不能被分解成更簡單的成分，但他本人未能列出這些元素。)一六六二年，他完成一項歸納的通則——即一般所知的波義耳定律：氣體的壓力與其體積成反比。他本人相信煉金術，但是他自己對實驗方法的堅決主張與使用，成為結束煉金術最為有效的工具。

說波義耳在物理學及化學中堅決主張並使用實驗方法，當然不是說，他僅僅是個「實驗家」而不涉及一切的假設。假如他是這樣，他將不會成為如此卓越的科學家。他所反對的，不是去形成假設，而是反對草率地去主張理論，卻缺乏實驗方法底控制的使用，並且對那些享有不同程度的可能性的理論與假設底真理性，亦缺乏自信的主張。穩固地以實驗為基礎而累積少些知識，比起不分青紅皂白地建構一些不能檢證的哲學體系，總是好得多。但是，這並不表示不該形成假設。因為，科學家致力於解釋與說明他已確定的事實。同時，即使可能顯示已有的一個解釋性的假設比其他一切解釋相同事實的假設更為恰當，也不能保證以後這個假設不會被取代而廢除。或可一提，波義耳採用以太(ether)的假設，此即以為整個空間瀰漫著微細而輕靈的實體。設定以太這個假設，乃是為了避免真空底想法，並解釋運動的傳播並不具有任何顯而易見的媒介。但是，對某些像磁力這類的現象，還未曾由對此世界作機械的思考的角度作過令人滿意的解釋。因此，波義耳提議說，以太可能是由兩種質點或微粒組成的，藉助於其中的一種，我們或許可以解釋磁力這一類的現象。他由此而得以避免亨利·摩爾(Henry More)的理論，這個理論

認為有個自然精神或世界靈魂，劍橋的柏拉圖主義者把它拿來解釋磁力與重力這類現象。④換句話說，波義耳提出一個更自然主義的、更「科學性的」假設。但是他頗為自知，他自己的假定決不是很恰當的，也可能必須被拋棄。他並未宣稱他本人的科學理論是最後的真理而不容許別人的理論成立。他敏銳地意識到人類一般知識的限制，以及特殊科學解釋的假設性與暫時性。

不僅如此，說波義耳強調科學中的實驗方法，並不是說他無知於數學在物理學中的地位。雖然他本人不是位大數學家，但是他完全贊成伽利略和笛卡兒的看法，把自然的數學架構看成運動物體的系統；而且他甚至把數學原則看成超越的真理，而為我們一切知識的基礎與工具。而加上後面就要提到的一個限制，他接受自然的機械論的解釋。他設定原子的理論，原子賦有大小、形狀的初性，而且主張，物質世界的自然現象可以用機械論的方式加以解釋，只要我們再設定運動。運動不是物質的內在性質，也不是它的本質；因此必須在物質之外，再加上運動。它可以說是上帝再度添加的，而運動法則是上帝決定的。波義耳不會接受笛卡兒對運動或能量的相同總和是不變底形上證明，此即由神的不變性而來的證明。這個形上論證並不構成一個證明，而我們不知道運動的總和必定總是保持不變。不過，既然提出物質與運動，則自然系統是個宇宙機械論，雖然我們必須排斥霍布斯的看法，這個看法以為運動必定得由另一個物體的接觸而傳達給一個物體。因為，如果我們接受這個看法，我們會陷入無限的後退，並由此而排除一個精神的上帝底因果活動。

但是，雖然波義耳與笛卡兒學派在對自然的機械系統之解釋方面，有很多的共同之處，他卻

認為笛卡兒學派的這個解釋是嫌誇張的而需要有所限制。他確實看到並明確地說出，根據目的因來解釋事件，並沒有解答「這些事件如何發生」的問題，而對於動力因的問題，卻巧妙地拿目的論的解釋來代為解答，這種作法為他所不取，正如它亦不為笛卡兒所取一樣。同時，他主張目的因這個觀念的有效性，以及目的論解釋的可能性，縱使考慮這些問題不是一個像他那樣的物理學家或化學家份內應管的事。固然，笛卡兒把目的論的解釋從物理學或實驗哲學中排除的時候，也不會否認目的因的存在。而波義耳之主張目的因對形上學的相干性，不應該被描述成是對笛卡兒的反對。但是，他對此主題所說的一切，顯示出他不滿於笛卡兒與霍布斯所主張的對此世界的機械論解釋，如果這解釋被當成一個足夠的解釋。對某些目的或在某個固定範圍之內，它可能是足夠的；但是，做為一個對此世界的一般哲學，它就不够了。波義耳確信，如果沒有提到一個睿智的造物主以及萬物的主宰，他使手段適應於目的，那麼，對於創造，不可能提出任何令人滿意的解釋或一般的說明。

波義耳強烈地反對霍布斯的唯物論。但是，他也反對一種傾向，他認為是伽利略與笛卡兒所表現的，即是貶低人在世界上的重要性，並把人貶黜到旁觀者的處境。他明顯地感到這是矛盾的，那些對這個世界新的自然哲學、新面貌之提出有如此重大貢獻的人，居然會把推動這個新哲學的「人」摒除在圖像之外。如果允許使用稍晚的說法，則可以說，他認為這是奇怪的，主體居然會熱切地爲了客體而貶低它自己的重要性，而此時，對客體的新構想的本身卻是來自於主體。

波義耳的觀點也可以從下面這個主張看出，他主張，雖然我們對次性的知覺，可以機械地加

以解釋，但是這不能成爲充分的根據去說次性不是真實的。這樣說，毋寧是忽視了人在世界的事實出現。因爲，既然有這個事實的出現，次性就如同初性一樣的真實。

不過，雖然波義耳堅持人在宇宙中的地位之重要性，但是他對人性的解釋在本質上仍是十足的笛卡兒派，這使得他的注意力不得不放在爲解決相互作用底問題而遭遇的困難上。因爲他認爲精神的靈魂以某種神秘的方式存於松果體中，可以說它關在頭腦中等待由感覺器官而來的信息。進而，他由靈魂的這種情況推論說，心靈能力必然是非常有限而固定的。而這個推論密切地關連於他別的看法——即認爲我們的理論有假設性和暫時性，以及對實驗檢證的需求，雖然後者永遠無法證明一個假設底絕對眞理性。

從我們心靈的有限範圍，波義耳得到一個結論，即我們應該把一切較有價值的東西歸於基督宗教，是它擴大了我們的知識。他事實上是個極富宗教感的人。他認爲他在科學方面所做的實驗工作乃是對上帝的服務；而他所做的一系列的演講乃是爲了對那個時代可能由科學、哲學方面的發展而發生的對基督教的困難，提出解答。在他的著作中，他主張，對一般宇宙系統的思考，以及對特殊人類靈魂底功能與運作的思考，提供了確切的證據，證明有個無上能力、無上智慧、無上善德的造物主存在，而他已在聖經中啟示了他自己。這並不表示，波義耳只是把上帝設定爲宇宙與運動的創始者。他時常說到神對世界的保存，以及上帝「同時並存」於一切他的運作中。也許未曾試圖在這個主張與他把自然看成一個機械的系統這個看法之間，做任何有系統的調和；但是，這步工作或許是必須要做的，如果他主張（他也的確這樣主張），自然底法則沒有內在的

必然性。進而，他主張，上帝絕不會受到他的通常而一般的同時並存之束縛；如此即保存了我們在日常經驗中所知道的自然系統。奇蹟是可能的，而且曾經出現過。

因此，在波義耳這裏，我們看到一種三方面的有趣結合，即主張科學底實驗方法與科學理論底假設性格，以及笛卡兒學派對於靈魂與肉體之間關係的看法，以及間接來自於中世紀與文藝復興的士林哲學對神學的信念。他思想的最後這一個成分，在他以下兩種理論中可以看得更清楚，即有關神明的同時支持作用，以及上帝在他自身看到一切他所直覺地知道的東西。

二、伊薩克·牛頓

洛克的另一位朋友則是伊薩克·牛頓爵士 (Sir Isaac Newton, 1642—1727)，本書第三卷已經提過他^②。在此幾乎無庸贅言，他的名氣比波義耳更顯赫。因為，由於牛頓的優異秉賦才完成了哥白尼 (Copernicus)、伽利略、開普勒 (Kepler)^③ 等人所欲完成的世界觀，而且他一直到了近代，都是在執科學界的牛耳。我們現在仍然慣常把現代物理學起源的量子力學說成是牛頓學派的物理學。

牛頓生於林肯郡的伍梭埔 (Woolsthorpe in Lincolnshire)，他在一六六一年六月進入劍橋大學的三一學院 (Trinity College) 就讀，而於一六六五年一月畢業。此後，他回到伍梭埔，在那裏，他注意到地心引力底問題，發現了積分的微積分以及二項定理。在這段發明期之後，他在一六六七年被選為三一學院的研究員，而於一六六九年成為陸卡辛 (Lucasian) 的數學教



牛頓 (Newton) 像

授。一六八七年，出版「自然哲學的數學原理」(*Philosophiæ naturalis principia mathematica*)，通常名之為牛頓的「原理」，印刷費用乃是由他的朋友——天文學家哈雷 (Halley) ——所支付。他兩度代表劍橋大學出席國會，一六八九年至一六九〇年，以及一七〇一年至一七〇五年。一七〇三年，他被推選為皇家學會 (Royal Society) 的主席，他從一六七二年即為該會的會員。一七〇五年，安妮皇后頒爵給他。「原理」的第二版與第三版則分別於一七一三年及一七二六年問世。他死後，安葬於西敏寺。

牛頓做為一個數學的物理學家所具有的天才，以及他在協調、統合、簡化等方面的能力，當然是毫無問題的。例如，他能夠用開普勒定律來說明，行星環繞太陽的運動是可以解釋的，只要假定太陽對各個行星施加力量，而這個力量與各行星與太陽之間距離的平方成反比例。他接著問到，如果我們假定地球的吸引力可以到達

月球，那麼我們是否可以用相同的理論基礎來解釋月球何以保持在它的軌道上。而結果，他得以宣布萬有引力定律，決定質量之間的相互吸引。任一個質量體 M 與任一個別的質量體 m 沿著它們之間的直線，以力量 F 相互吸引，則力量 F 等於 “ $G\frac{Mm}{d^2}$ ”， d 是二者之間的距離，而 G 是個普遍的常數。牛頓因此而得以用一個簡單的數學定律來涵蓋這些主要的現象，如行星、彗星、月球及海洋的運動。他得以表明，地上物體的運動所遵循的法則正如同天上物體所遵循的一樣；而他就這樣整個摧毀了亞里斯多德的理論，後者以為地上物體與天上物體遵循本質上不同的法則。

就一般而論，牛頓主張，自然中一切運動現象也可能以數學的方式從機械法則中導出。舉例來說，在他的「光學」(Opticks, 1704年出版)這本書中，他主張，既然已經有了關於光的折射與組成的相關理論，顏色底現象可以用數學與機械學的辭語加以解釋。換句話說，他表達了他的希望，希望一切自然現象終究會顯示可以依據數學的力學而得以解釋。而他個人在特殊問題的解決方面所獲得的傑出成功顯然使他的一般看法也具有權威性。由此，他的成就對這世界的機械解釋提供了有力的刺激。同時，必須注意到，他的理論一般被認為是削弱了笛卡爾極端的機械論，因為他的「地心引力」似乎不能化約成只是個物質質點的運動。某些十八世紀的辯護者使用重力的存在，做為根據純粹機械論的理論所不能解釋的某些東西，以為對上帝存在的論證。

我們得注意，對牛頓而言，自然哲學乃是研究運動現象。它的對象是「由運動現象去研究自然的力量，然後再由這些力量去說明別的現象。」^④這些「自然的力量」是什麼呢？它們被界定為運動中變化的原因。但是我們必須謹慎，不要誤解在此脈絡中「原因」這個字的意義。不用

說，牛頓說的不是現象底形而上的動力因，此乃上帝。他說的也不是物理的假設因，其設定乃是爲了解釋那些還沒有成功地變成機械法則底運作的現象，或是爲了解釋實際運動對這些法則在事實上的符合。這些說明的法則當然不是物理的作用者；它們並不產生動力因。它們是「機械的原則」。

從牛頓的「數學原理」引用出來的這段話指出了他對科學方法的想法。科學方法包含兩種主要的成分，一種是經由對運動現象的研究而來的對機械法則的歸納的發現，另一種則是通過這些法則而對現象作演繹的解釋。換句話說，這個方法包括分析以及綜合或組合。所謂分析，乃是進行實驗和觀察，並且運用歸納法從這些實驗和觀察導出一般的結論。所謂綜合，乃是假定確立的法則或原則或「原因」，並用由這些法則所演繹出的結果以解釋現象。在這個過程中，心靈所使用的器具或工具乃是數學。從一開始即需要數學，比如，我們研究的運動必須以數學公式來衡量，並化約成數學公式。那麼，方法的範圍以及自然哲學的範圍由此而有所限制。但是，牛頓認爲數學是心靈被迫使用的工具或器具，而不像伽利略那樣認爲數學是開啟真實底絕無謬誤的寶鑰。

這確實是個頗爲重要的論點。我們從牛頓一本偉大著作書名本身——「自然哲學的數學原理」(*Mathematical Principles of Natural Philosophy*)，就可以看出，他在自然哲學中賦予數學以不可或缺的地位。在自然哲學底證明中，偉大的工具即是數學。而這可能使我們聯想到，對牛頓而言，以一種純粹演繹的方式來進行的數學的物理學，可以提供我們開啟真實底鑰匙；並

聯想到，牛頓的立場較接近伽利略及笛卡兒的，而較不接近基爾貝、哈維和波義耳這一些英國科學家。不過，這種聯想是錯誤的。強調牛頓對數學所賦予的重要性，固然是絕對正確的，但是也得強調他思想中經驗主義的層面。伽利略及笛卡兒相信，宇宙的結構是數學的，由於使用數學方法，我們能夠發現宇宙的奧秘。但是，牛頓不願意設定任何這類的根本預設。我們也不能合法地進一步設定，數學可以提供我們開啟真實底鑰匙。如果我們由抽象的數學原理出發並推出結論，則我們並不知道，這些結論提供關於這個世界的消息，除非我們已經檢證了這些結論。我們由現象出發，並由歸納而發現法則或「原因」。然後我們能從這些法則得出結果。但是，我們演繹的結果有待乎實驗的檢證，只要這是可能的。數學的使用是必要的，但是它本身並不是關於這個世界科學知識的保證。

確實，牛頓本人做了某些假設。比如，在「數學原理」第三卷中，他設定某些自然哲學中哲學思考的規則，或是推理規則。這些規則頭一條就是簡單原則，即是說，如果目前所有的自然事物的原因可以正確並充分地解釋它們的顯象，即不需加上更多的原因。第二條規則說，對相同的自然結果，我們必須盡其可能地指派相同的原因。而第三條規則說，如果這些物體的性質在程度上不可增強亦不可減弱，而且我們發現在實驗範圍內的一切物體都具有這些性質，則這些性質被評定為一切物體的普遍性質。那麼，問題在於：前兩條規則，說明自然底簡單性與統一性，牛頓究竟把它們成當「先天」的真理，還是當作由經驗提出的方法學上的假設。對這個問題，牛頓沒有給我們任何明白的答案。他確實提到自然的類比是趨向簡單與統一。但是他似乎曾經認為，自

然之所以遵循簡單性與統一性，乃是由於上帝就是這樣創造它的，而這可能使我們聯想到，頭兩條規則對他而言是具有形上學的根據。不過，第四條規則提示我們，前兩條規則應該被視為方法學上的假設或設定。它說，在實驗哲學中，對於那些命題，它們是由現象歸納出來的結果，我們應該把它們看成是正確的或非接近事實的，雖然可以想像出任何相反的假設，一直到其他現象之發生足以使這些命題或是更為正確、或是可以加以反對的。而此似乎暗示，實驗的檢證是自然哲學中最高的判準，而且頭兩條規則乃是方法學上的設定，縱然牛頓沒有這樣說。

在此，牛頓說到我們應該遵守第四條規則，「使得歸納的論證不致被假設所隱藏。」而在「光學」一書中，他明白地說，「在實驗的哲學中，不考慮假設。」⁵此外，在「數學原理」一書中，他說，他一直無法由現象中發現重力性質的原因，並補充說，「我沒有形構任何假設。」⁶而這些話，顯然有待乎某種註解。

當牛頓把假設排除於自然哲學之外時，他心中首先想到的當然是不可檢證的玄思。因此，當他說到，第四條規則應該被遵守，以便由歸納而來的論證不致被假設所隱藏，這時他所想的乃是那些不具有任何實驗證據的理論。由歸納而得出的命題應該予以接受，（除非實驗顯示出它們是不正確的，）而且不可檢證的、相反的理论則應該不予考慮。當他說到，他一直無法以歸納的方法發現重力性質底原因，以及他沒有形構任何假設，他的意思是說，他所考慮的只是描述的法則，這些法則只說明重力如何行動，他並沒有考慮重力的本性或本質。這層意思在「數學原理」的一句話中表達得很明白。「任何東西，若不是從現象中推出的，就稱之為假設；而假設，不論是形上的或物理的，亦不論是神秘的或機械的，在實驗哲學中都沒有地位。在這個哲學中，特殊

命題是從現象推論出來的，而後再由歸納而產生一般命題。正是如此而得以發現物體的不可入性(impenetrability)、變動性、與衝動的力量，以及運動法則與重力法則。」^⑦

當然，如果我們把「假設」一辭了解成今天物理學中所使用的意義，我們必會說，牛頓之排除假設，是個過分的舉動。不僅如此，很明白的，牛頓自己曾形構過假設。例如，他的原子論的理論就是個假設，這個理論認為存有廣延的、堅硬的、不可入的、不可毀滅的、可動的質點，且具有惰性。他又主張有種輕靈的以太做為媒介，這個理論也是個假設。但是，這些假設沒有一個是無緣無故的。以太理論最初是設定來說明光線的傳達。而質點理論在原則上不是不可檢證的。牛頓自己主張，我們可能能夠知覺到這些質點或原子中最大的質點，只要我們擁有更強力的顯微鏡。但是無論如何，這些理論仍然是假設。

不過，我們必須斟酌這個事實，即牛頓分別實驗的法則與理論的假設，他認為後者只是似乎或可能為真。而且從一開始，他就拒絕把後者看成為先天的設定，而先天的設定可成為自然現象底科學解釋中不可或缺的部分。不過，由於他發現很難使得人們掌握住這種分別，他於是開始呼籲把一切「假設」排除於物理學或實驗哲學之外是必要的，不論這些假設是形上的或物理的。他告訴我們，亞里斯多德學派底神秘性質阻礙了科學的進步，而且說某種特殊類型的事物具有某種特殊的神秘性質，靠著這種神秘性質，事物得以行動並產生出可見的結果，這樣說等於什麼也沒說。「但是，從現象中導出兩、三個運動底一般原則，而後再告訴我們，所有物質事物的性質與活動如何從那些明白的原則中得出，這樣的做法在哲學中是非常偉大的成就，雖然那些原則的原因仍然未被發現。」^⑧牛頓可能會經偶而採取誇張的說法，而且對於理論的假設在科學發展中的地

位，可能未予公正的評價。但是他基本的著眼點是相當清楚的，摒棄無用的與不可檢證的假設，並告訴人們，不要以「假設」底名義（此處假設是指未經檢證的理論的設定），去質疑由歸納而確定的原則或法則的結果。除了那些基於實驗或確定真理的反對意見之外，我們不容許對此由歸納而確定的「結論」有任何反對的意見。他說假設在實驗哲學中是不予考慮的，指的就是這個意思。

因而，牛頓思想的趨勢是在繼續排除物理科學中形上學的成分，並把對「原因」的探求排出在科學的門外，不論這原因是終極的動力因或是士林哲學家們所稱的「形式因」，亦即本性或本質。對他而言，科學即在於法則，可能的話，即以數學的方式加以形式化，這些法則是由現象中推出來的，它們說明事物如何動作，它們也可以藉著由它們導出的結果而經驗地加以檢證。但是，這樣說並不是說，他在實際運用中，避開所有理論思考。我們已經提到他的以太理論，他設定這個理論用來說明光線的傳達。他也相信，必要時，這個理論可以解釋世界中毀壞的運動底保存與增加。他明確地認為，若是不引入這個補充的因素，其中含有主動的原則，則無法解釋能量底保存。以太不是像笛卡兒所想像的那種濃密的、蔓延的液體；它倒是像空氣，雖然遠比空氣更稀薄，而牛頓有時候把它說得好像是「精神」(spirit)。但是他不是真的以任何精確的方式去描述它的本性。看不出他曾對以太媒介底存在感到任何懷疑；但是他自己知道，他對以太性格推測只是試驗性的假設，而且他一般的做法是絕不描述未觀察的實體，這使得他不致對以太的本性下獨斷的聲明。

牛頓絕對時空的理論也是理論的假設。絕對時間，不同於相對的、明顯的、共通的時間，乃是不考慮任何外在的事物而均勻地流逝，「它另一個名字就叫綿延 (duration)。」◎絕對空間，

不同於相對空間，「而總是保持相同的、不動的。」^⑩牛頓確實曾經嘗試著去證明他所設定的絕對空間與時間，當然不是藉著主張它們是可觀察到的實體，而是藉著主張它們是在實驗上可度量的運動底基本預設。不過，由於他慣於把它們說成是事物運動於其中的實體，他的確踰越實驗哲學的範圍，假設是被排除於此範圍之外的。此外，在牛頓對絕對運動——絕對空間——絕對時間這三者的想法中，存有內在的困難。舉例來說，相對運動乃是一個物體與另一特殊物體之間距離的改變，或是一個物體從一個相對的地點到另一個地點的移動。那麼，絕對運動就應該是一個物體從一個絕對的地點到另一個地點的移動。而這似乎需要絕對空間以便提供絕對的，而非相對的參考點。但是，很難看出絕對的、無限的、同質的空間如何能夠提供任何這類的參考點。

至此，我們以機械的方式來描述世界，再加上引進某些假設，諸如以太的假設，以說明那些顯然無法用純粹機械的名辭加以解釋的現象。牛頓把物體界定為質量，意即在它的幾何性質之外，每個物體均具有惰性或慣性的力量，可由施加物體上的外在力量的加速度而得以測量。因而，我們得到質量依照運動底機械法則而運動於絕對時空中這個概念。而且在科學家的這個世界中，只有初性。舉例來說，在事物中，顏色「只不過是更豐富地反射這種或那種光線甚於別種的一種傾向，而在光線中，它們只不過是傳達這種或那種運動到感覺中樞的傾向，而在感覺中樞中，它們不過是在顏色底形式之下那些運動底感覺。」^⑪因而，如果我們離開人及其感覺，則我們剩下的只是質量系統，具有初性，運動於絕對時空中，而由以太的媒介來蔓延。

但是這個對牛頓整個世界觀的描繪，表達了一種非常不完整的觀念。因為他相信宗教，並肯定地信仰上帝。他寫了許多神學論文，雖然這些多少有些非正統，特別在三位一體這個論題上，

但他確實自許爲好的基督徒。此外，縱使可以分別他的科學信念與宗教信仰，他也不認爲科學與宗教是毫無關連的。他確信，宇宙的秩序提供了上帝存在的證據，而且「從現象中顯現出，有個存在，它是非物質的、活生生的、睿智的、遍在的。」¹²的確，他似乎曾經認爲，行星環繞太陽的運動乃是上帝存在的一個論證。此外，上帝使諸星體之間保持適當的距離，以免彼此碰撞，並「改正」宇宙中的不規則現象。因而，依牛頓的意見，上帝並不只是保存他的創造物（就此字眼的一般意義而言），他更主動地介入而使此機械繼續運作。

不僅如此，牛頓對他的絕對時空底理論提出神學的解說。在他對「數學原理」第二版的「一般評註」(General Scholium)中，他說上帝是藉著永在與遍在而成立綿延與空間。確實，無限空間被描述成神聖的「感覺中樞」(sensorium, or sensory)，於其中，上帝知覺並體認萬事萬物。事物「在他無限而統一的感覺中樞之內」運動且被認知。¹³乍看之下，這似乎趨向泛神論，但是牛頓並沒有主張上帝與絕對時空是同一的。毋寧說，他是通過他的遍在與永恆而建立了絕對空間與時間；而他被說是在無限空間中認知事物，有如在他的感覺中樞之內一樣，因爲經由他的遍在，所有的事物都立即呈現在他面前。

很清楚，牛頓是一位哲學家，正如他也是位數學家、物理學家。但是，他的形上學與他對物理科學底本性與功能之看法如何調和，則不是那麼清楚。在「光學」一書中，他確是這樣說，「自然哲學底主要工作即是由現象來論證而不捏造假設，並由結果導出原因，一直到我們獲得那個第一因，當然它不是機械的。」¹⁴而且他繼續論說，對現象的反省，使我們明白，有個精神的、睿智的「存有」，他在無限的空間中俯觀萬物，好像在他的感官中一樣。如此，他明顯地以爲，

他的哲學的神學乃是跟隨他的科學觀念而來。但是，我想，幾乎無法主張，在他的形上學與他對科學本性更「實證」的論調之間，存有完美的和諧。牛頓也沒有說得非常清楚，那一個功能是由以天來完成，那一個是由上帝來完成。此外，牛頓哲學的神學在一個由於有神論觀點而來的顯然不利之處下辛苦努力著，柏克萊看出此點，並提出來說明。例如，如果我們從自然底不規則現象以及從需要隨時使機械運轉正常來論證上帝存在，照這樣的說法，這些論證將毫無令人信服的力量，只要假設的不規則現象變成可用經驗的方式加以說明，並且只要那些曾經看起來無法以機械的方式加以解釋的現象終究變得可以毫無困難地符合對自然的機械說明。不僅如此，絕對時空的概念對上帝存在的證明提供薄弱的基礎。柏克萊並非毫無來由地擔心，牛頓論證上帝存在的方式會使得哲學的有神論名譽掃地。當然，無論如何，基於物理假設的論證比起假設本身不能更具有效性。對上帝存在，不可能有個確定的後天 (a posteriori) 證明，除非是基於那些眞理性確實是獨立乎科學發展的命題，以便它不會因科學的進步而受到影響。

不過，牛頓哲學的神學並不是爲什麼在任何一本現代哲學史中都應該提到他的主要理由。甚至也不是由於他的科學哲學，比如他對科學方法的說明以及對自然的或實驗的哲學之說明，這些說明所用的語詞並不都是清晰、一致而精確的。他之所以異常重要的主要理由在於他是造就現代心靈及世界底科學觀的傑出人物之一。他承續了伽利略、笛卡爾那一批人所發展出的工作，而且藉著對物質宇宙底機械解釋提出了廣闊的科學基礎，他對後代發生鉅大的影響。我們不必一定要去接受那些反對牛頓神學觀念的人的看法，以及那些把這個世界看成一個自存機構的人的看法，才能看出他的重要性。在科學領域之內，他有力地刺激經驗科學的發展，與先天的理論化分道揚

鍊，而藉著發展對世界的科學解釋，他將最重要的資料之一提供給後來的哲學思想，以做為反省。

附 註

- ① 為求以機械地方式解釋重力，笛卡爾曾經設定以太的介質造成渦動。
- ② 第三卷，第十八章，第二節。
- ③ 關於這些文藝復興的科學家，可參見本哲學史，第三卷，第十八章。
- ④ 數學原理，初版序。
- ⑤ 一七二一年第三版，頁三八〇。
- ⑥ A. Motte 譯本，第二章，頁三一四。
- ⑦ 同上。
- ⑧ 光學，一七二一年第三版，頁三七七。
- ⑨ 數學原理，第一章，頁六。
- ⑩ 同上。
- ⑪ 光學，參見頁一〇八起。
- ⑫ 同上，頁三四四。
- ⑬ 同上，頁三七九。
- ⑭ 頁三四四。

第九章 宗教問題

一、薩繆爾·克拉克

對牛頓熱烈的崇拜者中，有一位薩繆爾·克拉克 (Samuel Clarke, 1675-1729)。一六九七年，他出版夏克·洛厚特 (Jacques Rohault) 「物理論集」 (*Traité de physique*) 的拉丁文譯本，在註解中他特意使譯本配合牛頓的體系。他後來成爲英國國教的牧師，出版了不少神學的著作以及註釋的著作，並兩度在波義耳講座發表一系列的演講；頭一次在一七〇四年，討論上帝的存有與屬性，第二次在一七〇五年，討論自然宗教與啟示宗教的證據。一七〇六年，他撰文反對亨利·杜德威 (Henry Dodwell) 的看法，後者以爲靈魂天生就是會毀壞的，但是經由上帝的慈愛，他可以爲了來世的賞罰而賦予靈魂不朽性。他又出版牛頓「光學」的譯本。他在一七一五年、一七一六年與萊布尼茲爭論宗教與自然哲學的原理。在他去世的時候，他是西敏寺聖詹姆斯教區的牧師，安妮女王於一七〇九年頒給他一份聖俸。

克拉克的波義耳講座乃是針對「霍布斯先生，史賓諾沙——『理性的聖經』」 (*Oracles of Re-*

ason) 一書的作者，以及其他反對自然宗教與啟示宗教的人」，於其中，克拉克以長篇大論對上帝存在提出後天的論證。他宣稱，他要極力主張「這類命題，並不離開那一切無神論者所據以為不信仰底理由，亦是不能加以否認的。」^②他接著發表並證明若干命題，以一種邏輯而系統的方式刻意地呈現對上帝信仰的理性性格。

以下就是這些命題。第一，「有個東西從無始以來即存在著，這個事實是絕對確實的，且是不可否認地確實的。」^③因為目前有東西存在；而它們不可能從無中而來。如果現在有任何東西存在，則有一東西是從無始以來即存在。第二，「從無始以來有個不生不滅、獨立自主的東西存在。」^④既然有依屬的東西，則得有不依屬的東西。否則，一切依屬的事物的存在，即沒有充分的理由。第三，「那個從無始以來即存在的不生不滅、獨立自主的東西，它的存在沒有任何外在的原因，它必須是自存的 (self-existing)，亦即必然存在的 (necessarily-existing)。」^⑤克拉克接著主張說，這個必然的存有必須是單純的、無限的，而且它不可能是這個世界或任何物質的事物。一個必然的存有必然存在且是不生不滅的。但是，雖然我們能够知道這個存有不是什麼，我們亦無法了解它的實質。因此，第四個命題述說，「那個自存或必然存在的存有底實質或本質到底是什麼，我們全然無知，我們也根本不可能去了解它。」^⑥我們對任何事物本質或實質的了解，沒有比對上帝的更少。可是，第五個命題仍然說，「雖然這個自存的存有底實質或本質，其本身對我們而言是絕對無法了解的，然而他本性底本質屬性有許多確實是可說明的，如同他的存在一樣。所以，首先，這個自存的存有必須必然地為永恆的。」^⑦第六個命題^⑧述說，這個自存

的存有必須是無限的、遍在的；而第七個命題^⑨說，這個存有必須是一個且只有一個；第八個命題^⑩則說，上帝必須是睿智的；第九個命題^⑪說，他必須具有自由；第十個命題^⑫說，他必須是全能的；第十一個命題^⑬說，這無上的原因必須有無限的智慧；第十二個命題說，這個無上的原因必須有「無限的善性、正義、和真理，以及一切其他道德的完美德性，以成爲這個世界無上的統治者與裁決者。」^⑭

在他反省及論證的過程中，克拉克多少有些隨俗地批評士林哲學家，比如說，批評他們使用無意義的名辭。不過，他本人同樣也會受到這種使用專門名辭底批評，此外，任何對士林哲學傳統稍有所知的讀者，都會明顯地看出來，克拉克運用了大量的士林哲學傳統。不過，這不是說，除了從士林哲學而來的之外，克拉克思想中空無一物。例如，有人對他第六個命題（自存的存有必然是無限的、遍在的）提出反對說，遍在並不是必然地屬於自存的存有這個概念，這時，他爲了維護自己的主張而論辯說，空間和綿延（這是指絕對的且無限的空間與綿延）是上帝的性質。^⑮「空間是自存的實體的性質，而不是任何其他實體的性質。一切其他的實體是在空間之中，且被空間貫穿，但是自存的實體則不在空間中，且不被空間貫穿，（如果允許我這樣說），它本身乃是空間的根基，乃是空間和綿延本身存在的基礎。那個空間與綿延顯然是必然的，可是本身還不是實體而只是性質，這明白地表示了，缺乏這些性質就無法存在的實體本身遠比這些性質更爲必然（如果有可能比較的話）。」^⑯在對進一步反對意見的答覆中，克拉克承認，「說自存的實體是空間的根基，或說空間是自存的實體的性質，或許都不是非常妥當的表達方式。」^⑰但

只會弄得更不清楚。根據克拉克，「如果沒有任何東西存在，那麼上帝的遍在與永存將會使空間和時間恰如它們現在一樣。」^②不過，萊布尼茲極力主張說，「如果沒有任何東西存在，空間與時間將只存在於上帝底觀念中。」^③

撇開克拉克相當模糊的時空理論不談，我們可以概略地說，在他的眼中，上帝的存在對任何仔細考慮任何一個有限事物涵義的人都是或應該是明白的。所以他也認為，任何人都能够毫無困難地分辨開對與錯之間客觀的差別。「事物有某些必然而永恆的差異，而不同事物或不同關係底相互應用也有某些當然的適合或不適合；這些不是基於任何積極的構造，而是不可變地奠基於事物的本性和理由中，並且不可避免地發自於事物本身的差異。」^④例如，人對上帝的關係使得人不可改變地適合於應該去尊敬、崇拜、服從他的創造主。「相同的，在人與人之間彼此的交往中，也是不可否認地較適合於，（這是絕對的，而且是就事物自身的本性而言），所有的人應該努力增進全體普遍的善與幸福，而不是所有的人應該不斷地致力全體的毀滅。」^⑤

克拉克反對霍布斯而堅決主張說，這些適合與不適合底關係無關乎任何社會的契約，而且它們所引起的義務是完全無關乎任何法律的制定以及賞罰的應用，不論是現在的或未來的。事實上，道德法則是如此「清楚而自明的，以致唯有心靈底愚不可及、習俗底墮落淪喪、精神底荒誕乖張，才可能使一個人稍微對它們有點懷疑。」^⑥這些「永恆的道德義務自然地肩負在一切有理性的存在者的身上，甚至優先於他們對上帝積極的意旨與命令的考慮。」^⑦但是他們對義務的履行，事實上是積極地被上帝所要求的，而上帝根據他們對道德法則的履行與違背而予以賞罰。由

此，我們可以說到「次級而附加的義務」，但是「一切義務中根源的義務……乃是事物底永恆理由。」^②換句話說，有個自然的道德法則，只要不是白癡，也不是墮落得無可救藥，每個人都至少可以認識到它的主要原則。而「霍布斯稱之為自然狀態的那個狀態絕對不是個自然狀態，而是個最最不自然、墮落到無以復加而無法想像的狀態。」^③

不過，雖然道德法則底基本原則對那些沒有蔽障、沒有邪曲的心靈是自明的，雖然從這些原則可以導出更多特殊的規則，但是人在實際狀況中是需要對道德真理加以指導。這個結果表示，啟示在道德上是必要的；而真的神聖啟示則是基督宗教。基督敎不僅包括那些理性在原則上能够自己找到的真理，也包括那些超出理性的真理，雖然這些真理並不違反理性。但是「這些主張的每一個都有一種自然的趨向與一種直接而有力的影響，去改造人們的生活並改正他們的行為。這是所有真的宗教的偉大目標與終極宗旨。」^④而且基督宗教的眞理性也被奇蹟和預言所肯定。

二、理神論者

如同劍橋的柏拉圖主義者或放任主義者，克拉克是個「理性主義者」，也就是說他訴諸理性，並主張基督宗教具有理性的基礎。他不是那種不考慮足以支持信仰的理性根據就直接訴諸信仰的人。而且，我們甚至可以在他的著作中發現一種趨向，要把基督敎理性化，並拉掉「奧秘」概念。同時，他截然分開他與理神論者的關係。在他第二系列的波義耳演講中，他把一般所謂的理神論者分爲四類或四派。第一派的人，他們承認上帝創造世界，卻否認他擔負任何統治世界的角

色。第二派的人，他們相信一切自然事件乃是依賴於神的活動，但是他們同時主張，由於道德的差別只是依賴於人類積極的法律，上帝不理會人的道德行爲。第三派的人，他們確實認爲上帝希望他所創造的理性者有道德行爲，但是他們不相信靈魂有不朽性。第四派的人，他們相信有來世，於其中，上帝分別施以賞罰，但是他們只接受那些能够由理性本身所發現的真理。而「我以為，唯有這些人才是真正的理神論者。」^④依克拉克的意見，這些「真正的理神論者」唯有在下列這種哲學家中才可發現，他們不抱持任何對神聖啟示的知識而生活著，但是他們承認並遵循自然宗教與自然道德的原則與義務。換句話說，他所承認的「真正的」理神論者，是那些異教的哲學家（如果有的話，只要他們合乎必要的限制條件），而不是當時的理神論者。

克拉克對理神論者的意見在論調上顯得相當好辯；但是他的分類，縱使是過於造作，也有益於彰顯共通的基礎以及差異。「理神論」(Deism)一辭在十六世紀首次被使用，而在此處它是用來指一羣作者，他們絕大部分屬於十七世紀末葉及十八世紀初期，他們駁斥超自然的啟示與神啟的奧秘這些觀念。洛克本人沒有排斥啟示觀念，但是我們也已看到，他主張理性是啟示的裁決者，而且他在一六九五年出版的「基督宗教的合理性」(*Reasonableness of Christianity*)對基督宗教合理化的導向給予有力的刺激。理神論者以更極端的方式來運用洛克的觀念，而想把基督教變成一個純粹的自然宗教，排除獨一無二的啟示觀念，並試著在歷史上不同的宗教的核心中找出合理的本質。他們共通地具有對上帝的信仰，這點使他們不同於無神論者；他們不相信任何獨一無二的啟示，以及超自然的救贖計畫，這點使他們不同於正統的基督教徒。換句話說，他們

是相信上帝的理性主義者。同時，他們彼此之間的差異也很大，因此，沒有理神論學派這麼一回事。有些人反對基督教，而有些人則否，雖然他們想把基督教變成自然宗教。某些人相信靈魂的不朽性，其他人則不然。有些人說得好像上帝創造了世界而後任它依照自然法則而運化。這些顯然是受到宇宙系統底新的機械觀的強烈影響。而另外一些人則至少對於神的保佑具有某些信仰。最後，有些人想把上帝與自然同一化，而別的人則相信有人格的上帝。但是在時間底過程中，「有神論者」(theist)一辭被用來指後者，以區別自然主義的泛神論者，並區別那些全然否定神聖天理統治的人。總之，十八世紀的理神論指的是對宗教底超自然化加以反對，並且拒絕接受任何依據權威而來的宗教主張。因為，理神論的理性，而且唯有理性而已，在宗教中是眞理的裁決者，如同在其他地方一樣。因此，他們也被稱爲「自由思想家」(free-thinkers)，這個名辭顯示出，對他們而言，理性活動不應該受到傳統及權威的束縛，不論是來自聖經的或來自教會的。

懇求把理性當做宗教眞理獨一無二的裁決者，這種思想表現在下述書中，如約翰·托蘭德(John Toland, 1670-1722)於一六九六年出版的「無神秘性的基督教」(*Christianity Not Mysteriorus*)，以及馬太·丁達爾(Matthew Tindal, c. 1656-1733)於一七三〇年出版的「與創世並存的基督宗教」(*Christianity as Old as the Creation; or, the Gospel a Republication of the Religion of Nature*)。後一本著作被當成一種理神論的聖經，並引發若干反應，例如約翰·康尼貝(John Conybeare)於一七三二年出版的「啟示宗教底答辯」(*Defence of Revealed Religion*)。布特勒的「宗教的類比」(*Analogy of Religion*)大部分也是針對丁達爾

的著作。另一些同類的理神論的著作則有威廉·烏拉斯頓 (William Wollaston, 1659-1724) 於一七二二年出版的「略述自然底宗教」(*The Religion of Nature Delineated*)，以及湯瑪斯·庫布 (Thomas Chubb, 1679-1747) 於一七三九年出版的「耶穌基督的眞福音」(*The True Gospel of Jesus Christ*)。「自由思考」的權利則由安東尼·戈林斯 (Anthony Collins, 1676-1729) 於一七二二年在「論自由思考」(*A Discourse of Free-thinking, occasioned by the Rise and Growth of a Sect called Free-thinkers*) 一書中宣揚。

若干像丁達爾這一類的理神論者，無疑地只是關心於解釋他們認爲是眞實、自然宗教底共同本質的那些東西。而基督宗教的本質對他們而言，主要在於它的倫理的教誨。他們不贊同不同基督徒團體的教條爭論，但是他們也不極端地反對基督宗教。然而，另一些理神論者則是比較極端的思想家。約翰·托蘭德在他重新回到新教之前，他有一小段時間改信天主教，最後成爲泛神論者。他思想的這一層面表現於一七二〇年出版的「泛神論者畫像」(*Pantheisticon*) 一書中。他責難史賓諾莎未能看出運動是物體底本質屬性，但是他的立場與史氏相近，只是他比史氏多了許多唯物論的思想。對托蘭德而言，心靈只是大腦的功能或附帶現象。再者，安東尼·戈林斯在他於一七一五年出版的「人類自由探討」(*Inquiry Concerning Human Liberty*) 一書中坦率地提出一種決定論的理論。而湯瑪斯·烏爾斯頓 (Thomas Woolston, 1669-1733) 在以寓言詮釋聖經的掩護之下，對基督奇蹟與基督復活的史實性發出疑問。湯瑪斯·謝洛克 (Thomas Sherlock) 於一七二九年出版的「審問那些看到耶穌復活的人」(*The Trial of the Witnesses of the*



波令布羅克 (Bolingbroke) 像

Resurrection of Jesus) 則是對烏爾斯頓「論集」(*Discourses*) 的回應，他們涉及的是復活問題。

波令布羅克 (Henry St. John, Viscount Bolingbroke, 1678-1751) 由於他在政治方面卓越的成就而成爲受人注目的理論者。波令布羅克把洛克當成他的師父，但是他解釋洛克經驗論的方式則與洛克的精神不一致。因爲他
想把洛克的哲學往實證論的方向發展。他遠逐柏拉圖及「柏拉圖主義者」，包括奧古斯丁、馬勒布朗雪、巴克萊、劍橋的柏拉圖主義者、以及薩繆爾·克拉克。在他的眼中，形上學乃是想像的產物。這點固然沒有使他不主張全能、全智的創造主的存在可以由對宇宙系統的反省而得到證明，但是他強調神的超越性，並排斥「柏拉圖主義者」的「分享」(Participation) 觀念。說「神愛世人」是無聊的，

這種說法只能滿足人們吹噓自己重要底欲望。當然，這點表示，波令布羅克必得除去基督宗教主要的特色成分，並把它轉變成他以為的那種自然宗教。他沒有明確地否定基督是彌賽亞，或是否定他顯現奇蹟；實際上他肯定這兩個主張。但是保祿 (Paul) 的作品及門徒則受到他尖銳的批評。基督降臨的目的及他的活動的目的純粹只是去肯定自然宗教底眞理性。超度與救贖的神學是個沒有價值的贅物。雖然他崇敬洛克，但是波令布洛克全然缺乏洛克那種完全的基督徒的虔誠，而且他的形相被犬儒主義污染，這種主義是英國經驗主義之父的心中完全沒有的。依波令布羅克的意見，應該聽任平民大眾承襲有力而流行的宗教，而不要受到自由思想家的干擾。自由思考乃是貴族階層及文化階層的特權。

英國的理神論者決不是深奧的哲學家；但是這個運動具有某種可觀的影響。在法國，例如，伏爾泰是波令布羅克的崇拜者，而狄德洛 (Diderot) 至少有一段時期是個理神論者。美國政治家班傑明·佛蘭克林 (Benjamin Franklin) 曾一度從非宗教的觀點撰文反對烏拉斯頓的「略述自然底宗教」，他也自認是個理神論者。但是，當然在法國與美國的理神論者之間有相當的差別。前者傾向尖刻地譏諷並攻擊正統的基督宗教，而後者則更類似英國理神論者，積極地關心自然宗教與道德。

三、布特勒主教

理神論的對手中，最負盛名的就是約瑟夫·布特勒 (Joseph Butler, 1692-1752)，他是達

拉謨那 (Durham) 的主教。一七三六年出版了他的主要著作——「宗教的類比」(*The Analogy of Religion, Natural and Revealed, to the Constitution and Course of Nature*)。⑤ 布特勒在這本書的序言中說，「不知怎麼搞的，許多人理所當然地認為基督宗教不再是個值得探討的主題，而認為現在終於發現它是個虛構的東西。於是，他們把這種看法當成這個時代中一切有識見的人的共同觀點，基督教剩下的唯一作用只是做為嬉謔與愚弄的主要題材，算是對它長久以來打擾世人歡樂的報復。」⑥ 布特勒寫作的時候，正值宗教在英國處於相當的低潮，而他主要的著眼點即在於表明對基督宗教的信仰並非不合理的。既然他特別關心的是理神論者，他就把他們看成宗教普遍衰頹底徵候。但是他之所以關心他們，乃是由於他預設了上帝的存在，而不欲證明之。

「宗教的類比」一書的目的不是要去證明有個來世、上帝在人死後施以賞罰，以及基督教是真的。這本書的目的比較局限，乃是在表明接受這些真理並非不合理的，除非理神論者肯招認，他們對自然底系統與過程的所有信仰都是不合理的。我們對自然的知識是或然的。固然，或然性可以達到非常高的程度；但是，我們對自然所具有的知識乃是以經驗為基礎的，縱使它達到很高程度的或然性，它仍然只是或然的。而且我們所不了解的事還有許多。儘管我們的知識有所限制，但是，僅僅由於許多事對我們仍是朦朧的，理神論就不質問我們對自然的信仰底合理性與合法性。因此，我們可以類比地論辯說，如果在宗教真理的領域中，我們所遭遇的困難類似於我們在自然知識中所遭遇的困難，而大家都承認自然是上帝創造的，那麼，這些困難不能成為摒棄宗教學說的理由。換句話說，理神論者非難某些自然宗教的真理底困難，像是靈魂不朽的問題，並

且非難啟示宗教的真理；但是，如果宗教的真理類比於我們對自然的組織與過程的知識、或於其中有相似的東西，而理神論者亦承認上帝是自然底造物主，那麼，這些困難的存在並不能構成那些命題的反證。在導論中，布特勒引用奧利真（Origen）的話，大意是說，凡相信聖經是出自那創造自然的造物主的人，必會在聖經中找到他在自然中所發現的同樣困難。」而以類似的反省方式，不妨補充說，凡是因為這些困難而否認聖經是出自上帝的人，他應該會因為同樣的理由而否認上帝創造世界。」^②

布特勒當然不只是主張說，宗教真理領域中的困難，它們類比於我們在自然知識中所遭遇的困難，它們並未構成宗教命題的反證。他進一步主張說，自然的事實提供一個根據，用來推論自然宗教與啟示宗教的或然的真理性。而由於此處所談的命題在實際秩序中與我們有切身的關係，它們的真假與我們不是毫不相干的，所以，我們應該依據或然性底平衡而行動。例如，沒有一個自然的事實逼迫我們去說，不朽是不可能的；而且，不僅如此，我們由現世生命而來的類比，使得來世底存在極為可能。我們看到毛毛蟲最後變成蝴蝶，小鳥啄破鳥殼而展開嶄新的生活，人類從胎兒發展到成人；而「我們認為我們今後的存在狀態不同於我們此刻的存在狀態，正如同我們此刻的存在狀態不同於我們以前的存在狀態，我們之如此推測未來，只不過是根據自然的類比。」^③固然，我們看到身體的毀壞，但是，當一個人死亡時，我們不能以任何「可感覺的證明」來證明他的能力仍然留存，這並不表示他不能留存他的能力，而在此世中的意識底統一告訴我們，他能夠如此。此外，甚至在此世中，我們的行為符合自然的結果，亦即是說，幸福與不幸

乃取決於我們的行爲。自然的類比因而使我們想到，我們在此世的行爲符合來世的賞罰。把基督宗教說成只是個自然宗教的「翻版」，這是不正確的。因爲，它教導我們許多事，若沒有它，我們不可能知道這些事。而且，如果我們的自然知識是貧乏的、有限的，事實上也是如此，那麼，並沒有任何先天的理由不准我們經由啟示而獲得新的光源。不僅如此，「自然的類比顯示出，我們若不利用這個指定的道路來取得利益或享用利益，就不可能有任何利益。可是，對於這個既能獲得世俗利益、又能得到精神利益的特殊而又直接的道路，理性毫無所知。這就是何以我們必須由經驗學習，也得從啟示學習的道理。而在當前的情況中，經驗並不適用。」^②因此，把基督宗教的啟示與教訓看成輕率而淺薄的事來看，乃是愚蠢的行爲。因爲，如果我們不使用上帝所指定的道路——這是由啟示而得知的道路，我們就無法得到他所賜予的目的與賞賜。

如果把布特勒的論證解釋成對自然宗教與啟示宗教的真理的證明，它們就顯得極爲薄弱。但是，他自己也知道這一點。例如，他說，「任何人都能看出，前述的討論在各方面來說都不會使人滿意；事實上也根本不能讓人滿意。」^③他也考察下面的反對意見，「要解決啟示中的困難，卻只是說在自然宗教中也有同樣的困難，這是不夠的，因爲在此所需要的乃是清除它們共同的困難，以及它們各自其他的困難。……」^④他同時指出，他一直關心於一個反對宗教的特殊路線，即認爲宗教含有困難及疑竇，並以爲宗教倘若是真的，它就應該沒有這些毛病。但是，這個反對意見有個基本預設，即以爲在自然的非宗教知識中不存有任何困難與疑竇；而事實上並不如他們所料。在人們世俗的考慮中，他們毫不猶疑地遵照在宗教問題中同樣使用的相同證據。「由

於這個回答的力量正是在於宗教的證據與我們世俗行爲的證據之間有平行的相似之處，那麼，不論這個相似之處是由表現前者的證據較高而顯出，或是由表現後者的證據較低而顯出，這個回答都是同樣真實而確定的。」⁹⁷ 這個討論的目標不是要去清除所有的困難而證實神的眷顧，卻是要表明，我們應該做的是什麼。或許可以說，我們不應該缺乏證據地去行動。但是，就基督教的真理而言，它有歷史上的證據，尤其是奇蹟與預言。

如果把「宗教的類比」看成一本宗教哲學的書，它顯然非常貧乏。但是，這並不是此書的旨趣，也不該把它看成如此。如果把它看成一本系統護教學的書，它也顯得不足，雖然值得去注意布特勒爲基督宗教構畫出一個累加論證底想法以做爲證明。」但是，宗教的真理，如同日常問題的真理，是由結合在一起的所有證據來加以裁決的。而除非這個論證中所有可被列舉的事物，以及其中有一個個別的事物，都能合理地被認爲已經偶然存在了（因爲在此處，論證的著眼點乃是基督宗教），然後才能說這個論證所證明的爲真理。」⁹⁸ 在護教學中，這是條有價值的思想路線。但是，這本書的宗旨並不在成爲一本現代所謂的系統護教學的著作。它的用意乃是要對理論者之反對啟示宗教而提出答覆，這個答覆的基礎在於上述的自然的類比。我以爲，我們必須承認布特勒的某些類比是不能令人信服的。例如，他從世俗的幸福與不幸是基於我們在此世的行爲這項事實，而主張說，很可能來世的幸福與不幸亦是基於我們在「此世」的行爲；顯然有人就反對這種類比。此外，這本書最大的優點似乎在於布特勒覺察到在我們對自然的解釋中以及在世俗考慮的行爲中或然性所佔的地位，並且在於他主張在這種情況中，我們應該依循或然性底平衡去行動，

如同在宗教事務中一樣，而不要求一切的困難與混淆都應該先行清除。這個論證路線可能是個「人身論證」，亦即，它所針對的是理神論者；但是在此關連中，它仍然是個有力的論證路線。因為，當時的理神論者，如同柴柏里的赫伯特爵士，並不支持本具觀念的理論，卻毋寧是站在經驗主義的傳統中。布特勒也站在同樣的基礎上，雖然他並未說明這點如何影響我們對上帝存在的知識。

下一章將會討論布特勒的倫理學說。但是在此也可先提一下他對人格同一性的看法。他在「宗教的類比」一書中附錄的第一篇論文提出這個看法。

布特勒首先說到，人格同一性是不能定義的。但是，這並不是說，我們沒有覺察到人格的同一性、或是我們對它毫無所知。我們不能界定相似性或相等性，但是我們知道它們是什麼。例如，我們經由觀察兩個三角形的相似性、或是二乘二與四之間的相等性，而知道它們是什麼。換句話說，我們藉著熟悉實例而得到相似性與相等性的概念。而人格同一性的情況亦復如此。「對任何兩個時刻中的自我意識或自我存在意識加以比較，立即在心中產生人格同一性的觀念。」⁴⁰

布特勒並不要說，意識造成人格同一性。事實上，他批評洛克用意識來界定人格同一性。「人們實在應該認為下述的事實是自明的，亦即對人格同一性的意識預設人格同一性的存在，而因此不能建構比這個預設更多的知識。」⁴¹布特勒承認，意識之具備與人格的觀念或理智存有的觀念是不可分的。但是，由此不能推論說，對過去的行動或情感的現在意識，對我們之成為曾履行那些行動或曾有過那些情感的同一個人，乃是必需的。固然，我們對自身存在的連續意識乃是

個別的。但是，「我們目前意識到某個人格的存在，而我們在一小時前或一年以前曾意識到他的存在，這時，我們不會把他看成兩個人格，而是看做一個相同的人格；因此，他是唯一且相同的。」^① 試圖從這條途徑來證明我們所知道的東西是真的，乃是徒勞無功的；因為，我們僅能藉著知覺本身來這樣做。同樣的，我們無法證明我們知道真理功能的能力；因為，要做這個證明，所必須依靠的正是這些功能。布特勒顯然認為，過錯並不出於那種不能證明什麼是證據的人的身上，而是出在那種人身上，他們要求證明那些不能被證明以及那些不需要被證明的。他之所以討論人格同一性的問題，乃是由於這個問題與不朽性的問題有所關連。雖然不能說他已經完備地處理了這個問題，但是他的確提出一個很好的論點來反對洛克。

附 註

- ① 在波義耳講座發表的這兩系列的演講，陸續出版而結集為一本書，書名是「上帝的存有與屬性，自然宗教的義務，以及基督啟示的真實性與確定性論集」(*A Discourse Concerning the Being and Attributes of God, the Obligations of Natural Religion, and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*)，此處所參考的是一七一九年的版本。

② 論集(一)，頁九。

③ 同上。

- ④ 同上，頁十二。
- ⑤ 同上，頁十五。
- ⑥ 同上，頁三八。
- ⑦ 同上，頁四一至四二。
- ⑧ 同上，頁四四。
- ⑨ 同上，頁四八。
- ⑩ 同上，頁五一。
- ⑪ 同上，頁六四。
- ⑫ 同上，頁七六。
- ⑬ 同上，頁一一三。
- ⑭ 同上，頁一九。
- ⑮ 參見論集，頁十六末所附印的信件。
- ⑯ 同上，頁二一至二二。
- ⑰ 同上，頁二七。
- ⑱ 「萊布尼茲與克拉克論文集」(A Collection Papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke)，一七一七年版，頁七七。
- ⑲ 同上，頁一二五。

- 20 同上，頁一四九。
- 21 同上，頁一一三。
- 22 論集(一)，頁四七。
- 23 同上，頁三八。
- 24 同上，頁三九。
- 25 同上，頁五。
- 26 同上，頁五四。
- 27 同上，頁一〇七。
- 28 同上，頁二八四。
- 29 同上，頁十九。
- 30 此處引文的頁數係根據 Gladstone 所編輯的布特勒選集，共兩卷，一八九六年出版於牛津。
- 31 卷一，頁一至頁二。
- 32 導論，第八節；卷一，頁九至頁十。
- 33 第一編，第一章，第三節；卷一，頁二。
- 34 第二編，第一章，第二十四節；卷一，頁二〇一。
- 35 第二編，第八章，第十七節；卷一，頁三六二至三六三。

- 36 第二編，第八章，第二節；卷一，頁三五四。
- 37 第二編，第八章，第九節；卷一，頁三五九。
- 38 第二編，第七章，第六十二節；卷一，頁三五二。
- 39 第二節；卷一，頁三八八。
- 40 第三節；卷一，頁三八八。
- 41 第五節；卷一，頁三九二。

第十章 倫理學的問題

一、沙甫慈白利

十七世紀時，霍布斯主張把人解釋成本質上是利己的，並主張權威主義的道德觀，也就是說，根據他的看法，我們平常所設想的道德法則的義務性格，不是取決於上帝的意志，就是取決於政治元首的意志。更由於解釋上帝法則的人也是政治元首，我們可以說，對霍布斯而言，元首的權威就是社會道德中義務的根源。

我們已經看到，洛克與霍布斯在若干重大的方面極為對立。當撇開社會與政府的強制影響而來考察人性時，洛克不像霍布斯那樣對人性抱著悲觀的看法；他也不認為，道德法則的義務性格取決於政治元首的權威與意志。但是，在他對倫理學的某些聲明中，他的確暗示了，道德的義務取決於神的意志。事實上，有時候他暗示說，道德的區別也取決於神的意志。所以，他不加猶疑地說，道德的善即是我們自願的行動與法則的相合，而不相合則是道德的惡，藉著這個法則，立法者的意志與權力把善或惡「加在我們身上」，而這個立法者即是上帝。他更肯定的說，如果

基督徒被問到，人爲什麼應該遵守諾言，他必會回答說，因爲操縱著永恆生死大權的上帝要我們這樣做。當然，這個權威主義的成分只代表洛克道德觀的一面。但是，它仍然不失爲一個基本的成分。

然而，在十八世紀的前半期中，有一派道德學家，他們不僅反對霍布斯把人解釋成本質上是利己的，他們也不贊成對於道德法則與道德義務持有任何權威主義的看法。針對霍布斯對人的看法，他們堅決主張人的社會性；而針對倫理的權威主義，他們堅決主張人具有道德感（moral sense），由此，人得以認識到道德價值及道德分別，而不需要借助上帝意志的表現，更不需要國家法律的干涉。因此，可以說，他們想要使倫理學獨立地站在它自己的腳跟上；而正是由於這個緣故，他們得以在英國道德學說史上佔有相當重要的地位。他們也爲了社會的而非私人的目的，對道德提出社會的解釋。在十八世紀的道德哲學中，我們也可以看到功利主義的開端，這個主義最容易使人聯想到十九世紀的彌爾（J. S. Mill）。可是，我們不能因爲注意功利主義的發展，就忽視了沙甫慈白利和哈奇遜（Hutcheson）這些十八世紀的道德學家所具有的特有特徵。

在此討論的這派哲學家，第一位是洛克的學生——安東尼·亞希利（Anthony Ashley, 1671-1713）。他是沙甫慈白利第三代的伯爵，也是洛克東主的孫兒，他有三年的時間（1686-1689）跟隨洛克學習。雖然他尊敬他的家庭教師，但他決不是洛克的門徒，因爲他並不完全接受洛克的觀念。沙甫慈白利崇拜希臘理想的均衡與和諧，他認爲，如果洛克對希臘思想有更豐富的知識與瞭解，那麼，洛克將會對道德哲學與政治哲學有更好的貢獻。就拿一件事來說，他將會

更清楚地看出亞里斯多德「人天生是社會的動物」這句話的眞義。但是事實上，他對士林哲學的亞里斯多德主義的厭惡，使得他不能恰當地瞭解歷史上的亞里斯多德，以及後者在「倫理學」與「政治學」中所表達的眞理。人類的目的成爲分別善惡、對錯的標準，它是個社會的目的，而人的本性使他對這些分別自然有所感覺。這樣說並不違背洛克對本具觀念的排斥。問題的關鍵不在道德觀念何時進入心中，而是在於人的本性是否是這樣的，以至於道德觀念或道德價值觀念將會不可避免地在他心中產生。它們之產生，不是因爲它們是本具的，（此處「本具的」乃是洛克所瞭解與排斥的本具觀念的意義，）而是因爲人就是他這個樣子——具有道德目的的社會動物，而此道德目的是社會性的，道德觀念與其說是本具的（innate），毋寧說是「與生俱來的」（con-natural）。

沙甫慈白利無意否認個體生來即追求他自己的利益。「我們知道，天性驅使每一個生物追求他自己私人的利益。」^①但是，人參與在整體之中，而「爲了享有美名令譽，人必須調配他所有的嗜欲、愛好、性情及氣質，使之得以適合並符合他同族的利益、或他所歸屬而成爲其中的一份子的那個團體的利益。」^②一個人個別的、私自的利益，乃是在於經由理性的控制而使他的嗜好、情欲、愛好保持和諧與均衡。但是，由於人參與在整體之中，亦即，由於他天生是個社會的動物，除非他的愛好能與對社會的尊重相調合，否則，這些愛好無法完全地和諧、均衡。面對著利己與利他，「面對著對自己利益的關懷與對公眾利益的關懷，我們不必把它們看成是相互排斥的，而逼迫自己一定要選擇其中之一而捨棄另一項。固然不錯，「如果任何生物存有過分的自我

打算、或是過分地考慮私人的利益，而不符合羣體或公眾的利益，那麼無論如何都必須裁定它爲一種不好的、不道德的愛好。而這就是我們通常所謂的『自私』。」^④但是，如果一個人對他私人利益的考慮不僅符合公眾的利益，而且更能有所裨益，那麼無論如何都不應該加以責備。例如，對自我保存的關切如果使人不能產生任何寬厚仁慈的行爲，我們就會批評它是不道德的，但是，各個個體自我保存的關切適當地調配之後，也會對共同的利益有所貢獻。所以，沙甫慈白利答覆霍布斯的方式，並不是去責難所有的「利己主義」；他主張，在有德者的身上，自我關懷的衝動與利他的、仁慈的衝動是調和一致的。仁慈是道德主要的部分，它根植於人性中而做爲整體的一部分；它並不是道德底全幅內涵。

因此，沙甫慈白利以爲人的善是某種客觀的東西，這就是說，它是那個使人之所以爲人的東西，也就是說，藉著對人性的反省，可以決定它的本性。「就是這個東西使得人性得以滿足，而只有它才是人的善。」^④「哲學就是這樣建立起來的。因爲每一個人必然得思考他自己的幸福，思考何者有利、何者有害。問題只是在於，誰思考的最好。」^⑤這個善並不是快樂。我們若不加限制或區別地去說快樂即是我們的善，「就如同說『我們選擇我們認爲可以選的東西』、以及說『我們喜歡那些使我們高興、快樂的東西』一樣的沒什麼意義。問題在於，我們喜歡與選擇的是否即是應該的、正當的。」^⑥沙甫慈白利並沒有十分精確地描述善底本性。一方面，他把它說成美德。因此，他寫道，「我們把那個性質名之曰善良或美德。」^⑦此處的重點是放在愛好或情欲。「由於我們只是由愛好來衡量生物的好與壞、自然與不自然，所以我們的工作即是去檢視何

者是好的、自然的愛好，何者爲壞的、不自然的愛好。」^⑨當一個人的愛好與情欲，不論對他個人而言、或是對社會而言，都達到一種和諧而均衡的適當狀態時，「這就是公正、正直、美德。」^⑩在此，重點是放在性格上，而不是放在行動上、或是任何由行動達成的外在目的上。另一方面，沙甫慈白利把愛好說成是趨向善，並把善說成「利益」。「我們已經表明，在個別生物的情欲與愛好中，與同類的或共同的利益有種固定的關係。」^⑪而這點似乎在暗示，善是美德或正直之外的某種東西。沙甫慈白利貶視學究的、賣弄學問的哲學，因此不足爲奇的是，他並未以毫無歧義的名辭來表達他的倫理學觀念。但是，無論如何，我們可以說，他的重點一貫地放在美德與性格上。例如，人之所以被稱善，不是僅僅由於他不期然地做了有益人類的事；因爲他之如此行爲，可能是基於純然自私的愛好的衝動，或是出自不足稱道的動機。實際上，人貢獻於他自己的利益或幸福以及貢獻於公眾的、共同的利益或幸福，乃是與他的美德成正比。於此，美德和利益結合起來；而表明這樁事實，也是沙甫慈白利主要的著眼點之一。因此，他得以說，「美德是每一個人的善，而罪惡則是每一個人的缺點。」^⑫

沙甫慈白利認爲，起碼在某種程度上，每個人都能認識道德價值，分辨善惡。因爲，每個人都有良心或道德感，有如每個人都有那種能够分辨和諧與混亂，對稱與不對稱的功能。「有種自然的形狀美嗎？有種同樣自然的行動美嗎？……行動一旦被觀察、人類的愛好與情欲一旦被認識（一般的情形是，只要感覺到它們，同時就認識了它們），內心的慧眼立即可以直接分別而看出，何者爲美好的、可親的、值得讚賞的，何者爲醜陋的、可厭的、令人輕視的。因此，怎麼能

够不承認，由於這些分別有其天性的基礎，而人的辨識力本身乃是自然的、且發自天性本身呢？」¹²也可能有些邪惡而墮落的人，他們對於壞事本身缺乏任何真正的反感，對於好事本身也缺乏任何真正的喜愛；但是，即使極端邪惡的人也有某種道德感，因為他至少可以分辨出，那種行為會被讚賞，那種行為會被懲罰。¹³雖然習俗與教育可能會使人對何者為對、何者為錯產生錯誤的觀念，但是人天生就有對錯的感覺。換句話說，雖然不良的習俗、錯誤的宗教觀念等等外緣可能使人蒙蔽而步入歧途，但是每個人都有基本的道德感或良心。

因此，我們在沙甫慈白利身上看到，審美「感」或審美功能同化了道德感。心靈「在情感中感覺到柔順的與嚴厲的、令人喜悅的與令人不悅的，也發現醜陋的與美好的、調和的與不調和的，此處之感覺有如在任何音樂的音符中，或在可感覺事物的外形、表象中一樣的實在而真實。而且，也不能把它的讚賞愛慕、或是厭惡責難，強迫地壓抑或改變對象。」¹⁴這不表示存有道德價值的本具觀念。例如，我們經由經驗而知道憐憫與感恩的情感和行為。但是，接著「對那些已經被感覺的情感本身，又有另一種情感產生，而原來的那些情感即變為新的好惡的對象。」¹⁵道德感是本具的，而道德概念則不是本具的。

沙甫慈白利堅決主張，美德乃是由於它本身的緣故而被追求。賞罰對教育的目的而言，固然是相當有用的。但是，這種教育的宗旨乃是為了對美德產生毫不偏頗的愛。唯有當一個人愛美德「是由於它本身的緣故——像是它本身的善良與可親」，¹⁶他才有資格被稱為有德性的人。若是把美德依靠於上帝的意志，或是以神的賞賜來界定它，這樣在一開始就走上錯誤的方向。「因

爲，對那些連善良本身是什麼都不知道的人，如何能去理解『至高無上的善良』呢？或是說，當美德的價值和優點尚不爲人所知時，又如何能够了解美德是值得獎賞的呢？若是我們要用上帝的喜好與命令來證明價值，我們的出發點必定是錯的。」¹⁷換句話說，倫理學具有某種獨立性；我們不應當從上帝的觀念、神的眷顧、永恆的賞罰出發，而把道德概念建立在這些觀念上。可是，美德若不含有對上帝的虔敬，就不是完全的；而虔敬反過來作用於美德的情感上，賦予它們肯定性與恆定性。「因此，美德的完美與崇高必須歸功於對上帝的信仰。」¹⁸

從上述的觀點中，我們已經可以看出，沙甫慈白利並未根據對神的意志與權威的服從而來界定義務。或許有人預期他會說，道德感或良心察知了義務，就不再管事了。但是，在對義務的討論中，他試著表明，關懷個人自身的利益與關懷公眾利益或共同利益之間乃是不可分的，而且，以仁慈爲本質的美德，對個人的利益來說，也是必要的。耽迷於自私是可悲的，而具有完全的美德則是無比的快樂。他對此問題的說法影響他對義務問題的回答。「我們仍然得去探討，我們有什麼義務要去遵行美德；或是說，有什麼理由要去接受它。」¹⁹他所提出的理由是說，美德對幸福是必要的，而罪惡則導致悲慘的結局。人們或許可以在此看出希臘倫理思想的影響。

沙甫慈白利的倫理學著作對別的哲學家，不論是英國的、或國外的，發生相當大的影響。哈奇遜就吸收了很多他的思想，稍後即將討論哈氏的道德哲學；而經由哈奇遜，沙甫慈白利影響了後世的思想家，像是休謨與亞當·斯密。欣賞他的人，還有法國的伏爾泰 (Voltaire)、狄德洛 (Diderot)，以及德國的大文學家赫德 (Herder)。但是在下一節，我們要討論一位批評沙甫

慈白利的學者。

一一、子皿德維爾

伯納·孟德維爾 (Bernard de Mandeville, 1670-1733)，在他一七一四年出版、一七二三年再版的「蜜蜂的寓言」(The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits) 一書中，對沙甫慈白利的倫理學說展開批評。這本書是一七〇五年出版的「喃喃抱怨的蜂巢」(The Grumbling Hive or Knaves turned Honest) 一書的續集。孟德維爾說，沙甫慈白利把所有爲了公眾的利益而實行的行爲稱做美德的行爲，而把所有不顧及共同利益的自私行爲稱做罪惡的行爲。這種看法以爲，使得一個人之所以合羣，乃是由於他善良的性質，更以爲人類天生具有利他的傾向。但是，日常經驗所告訴我們的，恰好與之相反。我們沒有任何經驗的證據來證明，人生是利他的動物。我們也沒有任何有力的證據來證明，社會的福利唯有通過沙甫慈白利所說的美德的行動才能造成。相反的，造福社會的乃是罪惡(此指利己的情感與行動)。一個具備所有「美德」的社會，是個沈寂而停滯的社會。唯有當個人爲了他們自身的享樂與安適而絞盡腦汁推陳出新、並爲了豪華的生活而運轉資金，社會才能不斷進步、繁榮。在這層意義上，私人的罪惡卽是公眾的福利。此外，沙甫慈白利以爲存有道德的客觀標準以及客觀的道德價值，他這種想法完全不符合經驗的證據。我們無法訂出具有客觀根據的標準，去分別善與惡、高級快樂與低級快樂。所以會把社會的美德這種觀念捧得非常高尚，部分是由於有一羣人他們爲了自我保存而結合

於社會中以求達到這個自私的欲望；部分是由於人爲了自我保存的私欲而要求肯定人優於野獸；部分是由於那些利用人們虛榮與驕傲的政治家的鼓吹。

孟德維爾的觀念，巴克萊在「亞基弗隆」(Alciphron)一書中批評之，很容易給人一種印象，認爲它徹頭徹尾是個道德的犬儒主義的產物。他承襲了霍布斯對人性的利己主義的解釋，可是，霍布斯認爲人能够、在某種意義下也應該受到外在權力的約束而去追求社會道德，而孟德維爾則主張，社會經由私人罪惡的滋潤而獲致最大的利益。照這樣的描述看來，這種觀點必定顯得像是在表現道德的犬儒主義。但是，我們必須記住，孟德維爾所指的「罪惡」(Vices)是什麼意思。追求「奢華」，亦即追求超出生活必需之外的物質享受，即被他指責爲「罪惡的」。而看到這種追求對物質文明的發展所提供的刺激，他肯定地說，私人的罪惡可以成爲公眾的福利。但是，顯然決非每一個人都願意把這種對「奢華」的追求稱爲罪惡；而這樣做，部分是在表現某種清教徒的嚴格主義，而不是表現道德的犬儒主義。然而，不管怎麼說，這種看法認爲，藉著政治家利用人的虛榮與驕傲的手段，得以保證利他主義和大公無私的行爲，我們有理由可以稱它是犬儒主義式的看法；而這種看法，在當時有的人以爲它是時髦的，有的人則認爲它是荒謬而可恨的。孟德維爾當然不能算是偉大的道德哲學家；但是他認爲私人的利己主義與公眾的利益並非全然相悖的，這種觀念則有若干重要性。在放任政策型態的政治學說及經濟學說中，都理所當然地接受這種觀念。

二、哈奇遜

沙甫慈白利既不是一位有系統的思想家，也不是一位格外清晰而明確的思想家。不過，他的觀念在某種程度上被法蘭西斯·哈奇遜 (Francis Hutcheson, 1694-1746) 加以系統化地發展，後者有一段時間是格拉斯高 (Glasgow) 的道德哲學教授。我說「在某種程度上」，乃是由於沙



法蘭西斯·哈澈遜 (Francis Hutcheson) 像

甫慈白利決不是形成哈奇遜的思想及觀念的唯一影響者。在他的著作「美與德的觀念起源之探討」 (*An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue*) 一七二五年出版的第一版中，哈奇遜明顯地著手於解釋並辯護沙甫慈白利的原則，以反對孟德維爾的原則。但是他的「論情欲及情感的本性與行爲」 (*Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations on the Moral Sense*，一七二八年出版) 顯示受到布特勒的影響。

進一步的修正則見於他的「道德哲學系統」(System of Moral Philosophy)：哈奇遜在一七三七年即完成了這本書，但是在他死後，直到一七五五年才由威廉·李區曼(William Leechman)整理出版。最後，他的拉丁文著作「論道德哲學」(Philosophiae moralis institutione compendiarum libris tribus ethicis et jurisprudentiae naturalis principia continens, 一七四一年出版)顯示受到些許馬古斯·奧雷留士(Marcus Aurelius)的影響，哈奇遜在寫作這本拉丁文著作的同時翻譯了後者「沈思錄」(Meditations)的大部分。不過，在本節所能提供的簡短說明中，不可能把他道德哲學中連續的修正、改變及發展全部註明出來。

哈奇遜再度討論道德感的問題。他當然知道「感官」一辭通常是用來指視覺、觸覺等等。但是，依他的意見，這個字的擴大使用是正當的。因為，心靈不僅能够被動地受到感覺對象的影響，(此乃就感官一辭日常的意義而言，)亦可受到審美的及道德的命令的對象之影響。他因而分別外在感官與內在感官。用洛克的哲學名辭來說，藉著外在感官，心靈接受對象簡單性質的簡單觀念。「那些觀念，它們在外在對象出現及作用於我們身體時即在心中出現，就叫做感覺。」^②藉著內在感官，我們知覺到關係，這些關係使得一種感情或若干感情發生，而後者不同於對分別的有關對象的看、聽或觸。而一般的內在感官分成美感與道德感。前者的對象是「異中之同」(uniformity amidst variety)^③，哈奇遜用這個名辭來代替沙甫慈白利的「和諧」(harmony)。藉著道德感，「在默觀他人這樣的(善的)行動時，我們感到快樂，也必定會去愛那個行動者」我們由此所感到的快樂遠超過我們自己如此行動時所感到的快樂，而根本不求從他的行動中得

到任何自然衍生的好處。」^②

在他說明我們對簡單觀念的接受時，哈澈遜顯然非常依從洛克。可是，道德感這個觀念則來自沙甫慈白利，而非來自洛克。因為，道德感的設定很難符合洛克在倫理學上的主張。但是，洛克在討論我們對簡單觀念的接受的理論中，所提到的外在感官的被動性，則反映在哈奇遜對道德感被動性的說明中。不僅如此，哈奇遜充分受到洛克經驗主義的影響，而強調道德感理論與本具觀念理論之間的差異。在道德感的實行中，我們並未默察到本具觀念，我們也沒有從我們本身得出任何觀念。道德感本身是天生的、與生俱來的；但是，經由它，我們認識到道德性質，如同經由外在感官，我們認識到感覺性質。

我們經由道德感所確實知覺到的究竟是什麼呢？在此點上，哈奇遜表達的似乎不很清楚。有時候，他說到知覺行動的道德性質；但是實際上他所想的似乎應該是我們知覺到性格的性質。當然，至少在「探討」一書中，整個問題被他在說明道德感的活動時所附帶的快樂主義色彩弄得更加複雜了。所以，在上面所引的那段話中，他談到，不論由默觀我們自己的善行或他人的善行中，都會感到快樂。但是在「道德哲學系統」一書中，他把道德感描寫為「認識道德優點及其至高無上的對象的那個功能。」^③「道德感的首要對象是意志的情感。」^④那一種情感呢？首先是哈奇遜所謂的「親切的情感」，亦即仁慈的情感。他告訴我們，在理性行動者親切的情感中，我們對美或優點有獨特的認識。在「探討」一書中，他說，「在仁慈的每一個表現或實例中」，都可認識到優點。^⑤在他後來的著作中，也同樣明顯的強調仁慈。但是，只要我們把其他人也考慮進來，

卻還要主張道德感的首要對象是情感，這樣顯然會發生困難。因為，可以問，如何能夠說我們認識到我們自身之外的情感？根據哈奇遜的說法，「道德感的對象不是任何外在的運動或行動，而是內在的情感與傾向，藉著推理，我們從所觀察的行動中推出它們。」^⑥或許我們可以下結論說，道德感的首要對象乃是呈現在行動中的仁慈。道德感容易成為對特殊類型行動的一種特殊類型的認可能力（或者，更可說是對行動者的情感或傾向的認可能力），而非對「快樂」的知覺。就道德感的實際活動來考慮，哈奇遜理論中快樂主義的成分隱退於幕後，雖然，它決不會全然消失。

既然已經提到哈奇遜對仁慈的強調，自私又佔有何種地位呢？我們經驗到許許多多個別的自私欲望，但是它們不可能全部得到滿足；因為某一欲望的滿足時常會阻礙或妨害另一個欲望的滿足。但是我們可以根據冷靜的自私這個原則調和它們。依哈奇遜的想法，這個冷靜的自私在道德上是中立的。這就是說，發源於自私的行動並不是壞的，除非它們傷害到其他人而有違仁慈；但是，它們也不是道德地善。只有仁慈的行動才是道德地善。或者，說得更明確，唯有親切的或仁慈的情感才是道德地善。（這些情感是道德感的首要對象，至於道德感的主體之外的其他人，則由他們的行動中推論出這些情感。）如此，哈奇遜就把美德與仁慈化為同義語。在「情欲論」(*Essay on the Passions*)一書中，冷靜的、普遍的仁慈，做為對普遍幸福的欲求，成為道德的主宰原則。

藉著專注於德性的美與罪惡的醜這樣的觀念，沙甫慈白利已經賦予道德一種強烈的美學色彩。哈奇遜則繼承這種趨向，而以美學辭語去談論道德感的活動。但是，我以為，如果單純地說

他把倫理學歸約成美學，這種說法是不正確的。固然，他確實說到對美的道德感；但是他所指的那種對道德之美的感覺。美感與道德感乃是一般的內在感覺的不同作用或功能；雖然它們也有某些共同的特性，它們彼此之間仍然是可以分別的。美感的對象可能是個單獨的對象，所考察的乃是其中各個部分以及各種性質的比例與配置。如此，我們就得到哈奇遜所謂的「絕對的美」。或者，它可能是不同對象之間的一種關係或一組關係。如此，我們就得到「相對的美」。例如，一幀全家福的畫面，縱然我們不以爲這個家庭中的每一個人都是美麗的，只要它表現出「異中之同」，也可稱爲美麗的畫面。我們已經看到，道德感的首要對象是仁慈的情感，它能興起一種認可感。因此，縱然哈奇遜想要和沙甫慈白利一樣地把倫理學同化於美學，但是道德感還是有它自己特定的對象；因此他可以說有兩種內在感官。^⑦

不過，在此仍得補充說，關於內在感官的數量、或內在感官的分類，哈奇遜的意見非常不確定。在「情欲論」一書中，他把一般的感官分爲五種。除了外在感官、和對美的內在感官，還有公眾感或仁慈，道德感，以及榮譽感；當別人對我們所做的善行有所嘉許或感激時，榮譽感使得這些嘉許與感激成爲快樂的必要來源。在「道德哲學系統」一書中，我們發現對美感或審美感有不同的分類，我們也看到同情感、能認識道德優點的道德感或道德功能、榮譽感、以及禮節感這些字眼。在「概要」(*Compendiaris*)這本拉丁文的著作中，哈奇遜又加上了荒謬感與誠實感。顯而易見，一旦我們開始根據可分別的對象、以及對象的各側面而去分別感官與功能時，我們所能設定的感官與功能的數量簡直無法加上任何界限。

哈奇遜的倫理學說的主要論題是把美德當成一種近乎美學的性格優點，其中集中於義務的問題，特別是當他實際上把自由當做自發性 (spontaneity) 來看時。但是，他提出一個標準來判斷各種不同的可能措施。「爲了要在不同的行動腹案中，作較佳的選擇，或是爲了要在這些行動腹案中，找出何者具有最大的道德優點，於是我們比較各行動的道德性質，而在比較中，我們依循我們對美德的道德感而作如下的判斷——在預期由行動產生出來的相同程度的幸福中，美德與幸福所溥及的人數成正比。……如此一來，對大多數人產生最大幸福的行動是最好的，而對大多數人導致最大不幸的行動則是最壞的。」^②在此，我們清楚地看到功利主義的雛形。哈徹遜的確是功利主義道德哲學的源頭之一。

道德感這個觀念，被認爲是默觀善行時的快樂的知覺，這樣一來，它比較像是一種感情，而不像一種理性的判斷歷程。但是上節所引用的文句，(乃採自同一本早期的作品中，於其中，哈奇遜以快樂主義的詞語來論及道德感)，把這種道德感描述成是對行動的結果施以判斷。在後期的作品中，他又試圖以系統的方式結合這兩種觀點。所以，在「道德哲學系統」中，他分別行動的善有實質的及形式的。當一個行動趨向整體的利益時，它即是實質的善；也就是說，當它趨向共同的利益或幸福，而不論行動者的情感或動機究竟是什麼。當一個行動以公正的比例發自於善良的情感時，它即是形式的善。實質的善與形式的善皆屬道德感的對象。哈奇遜借用布特勒的用詞「良心」，而分別先在的良心與後起的良心。先在的良心是道德決定或道德判斷的功能，並偏好那種最有益於人類美德與幸福的事物。後起的良心則有過去的行動做爲它的對象，這些過去的

行動關連於那些產生它們的動機或情感。

在「探討」一書中，義務被描述成「一種決心，不考慮我們自身的利益，而去贊同某些行動，並加以實踐，如果我們的行動違背了這個決心，我們就會厭惡自己並感到不安。」^②哈奇遜又解釋說，「任何一個人，除非是認真地探討他行動的趨向，並根據普遍善的最公正想法而永久地鑽研普遍善，否則，不可能得到完全的平靜、滿足與自我肯定。」^③但是，這樣的說明幾乎完全沒有觸及義務這個問題的核心。從他對道德感的描述中，我們可以看出，直接顯現給我們的乃是美德的道德美，而非某些行動的義務性格。或許他會說，對最多可能人數提供較大利益的行動，任何會親身體驗過未受蒙蔽的道德感的人，都會直接而明顯地同意這個行動是適當的。但是在「道德哲學系統」及用拉丁文寫成的「概要」中，他又提到「正確的理性」，使得道德感像是法律的根源，而具有權威性與裁決權。情感乃是大自然的呼聲，而大自然的呼聲反映的乃是上帝的呼聲。但是這種呼聲需要解釋及正確的理性，而做為良心作用或道德功能之一，以發出命令。哈奇遜名之以斯多亞派的用語——*το ηθικον*（依理性而活）。在此，道德感成為道德功能，而敷上了理性主義的色彩。

哈奇遜的倫理學說有如此眾多不同的成分，似乎不可能把它們全部調和在一起。但是他對倫理學反省的特徵之一與沙甫慈白利相同，即是把倫理學同化於美學。如果我們記得他們兩個人都談到美「感」與道德「感」，似乎可以說，直覺主義在他們的理論中佔有決定性的地位。但是，兩位作者都想要批駁霍布斯把人解釋成本質上是利己的。而且哈奇遜特意抬高仁慈的地位，甚至

幾乎要侵佔了道德的全部領域。仁慈與利他主義這些觀念自然使人專注於共同利益的觀念，以及促進最大可能多數的人的較大的利益或幸福，因此而輕易地過渡到倫理學的功利主義的解釋。但是，功利主義在考慮行動的結果時，牽涉到判斷與推理，如此一來，道德感必須不只是種「感覺」。而且，如果人們像哈奇遜一樣的希望把道德與形上學及神學連結在一起，那麼，道德功能或良心的決定變成對上帝呼聲的反省，這不是指道德取決於上帝的選擇，而是表示道德功能對道德優點的贊同反映了上帝對這個優點的贊同。哈奇遜的這條思想路線在某種程度上無疑受到布特勒作品的影響，可是這條思想路線不會使我們立刻聯想到哈奇遜的名字。在道德學說史中，哈奇遜被視為道德感理論的佼佼者，也被視為功利主義的先驅。

四、布特勒

沙甫慈白利與哈奇遜不遺餘力地試圖平衡由於霍布斯對人性作利己主義的解釋而引起的混亂。我們已經看到，兩位都堅決主張人的社會性及利他主義的天生性。但是，沙甫慈白利在利己情感與利他情感的和諧中發現了美德的本質，因此，他把自私包括在完全美德的領域內，而哈奇遜則想把美德與仁慈等同。雖然他並未譴責「冷靜的自私」，但是他認為它在道德上是好不壞的。在這點上，布特勒主教^④不同意他的立場而站在沙甫慈白利的立場。

他的「美德本性論」(*Dissertation of the Nature of Virtue*)，這篇論文乃是「宗教的類比」一書的附錄而於一七三六年出版，^⑤其中布特勒提到，「如果分別地考慮仁慈及仁慈的

缺乏，我們會看出，它們不同於善惡的整體。」^②雖然他並沒有直接提到哈奇遜的名字，但是當他說到，「我認為，某些偉大而特出的價值，它們表現的方式可能引起粗心讀者的誤解，而根據他們最佳的判斷，想像整個美德乃是在於各自指向現階段人類幸福的促進，而整個罪惡則在於對他們所預見或可能預見的事加以實行卻可能導致不幸。」^③他這時所指的就是哈奇遜。布特勒看出這是個非常嚴重的錯誤。因為，極其不公正的行動或迫害的行動可能偶而也會在未來增進人類的幸福。「在誠實與公正的界限之內」，^④我們當然有責任獻身於共同的幸福。但是，單純地根據行動在促進最大多數人的較大幸福的表面能力或這種能力的缺乏上，而來衡量行動的道德性，這樣做，不啻是對各種假借人類未來幸福之名而行不公正的犯罪大開方便之門。我們無法確切地知道我們行動的結果將是什麼。此外，道德感的對象是行動；而雖然把行動看做一個整體時，意圖也是行動的一部分，但是它不是行動的全部。我們可能意圖得到好的結果，而不想要壞的結果；但是這並不能必然保證實際的結果正是我們所希望或預期的結果。

因此，美德不能單純地歸約為仁慈。仁慈對人而言，固然是天生的；但是自愛亦復如此。不過，「自愛」(self-love) 這個名辭具有歧義，而必須加上若干區別。每個人都一樣具有追求個人幸福的欲望，而這個欲望「來自於自愛，也可以說就是自愛。」^⑤它「屬於人，而人是反省自身利益或幸福的理性動物。」^⑥自愛在這層一般意義上，屬於人的本性，雖然它不同於仁慈，但也不排斥仁慈。因為，對自身幸福的欲求乃是共同的欲望，而仁慈則是個特殊的愛好。「自愛與仁慈之間並沒有特別的矛盾；這兩者之間的對立並不比任何其他特殊的愛好與自愛之間的對立

大。」^⑩這個問題的真相是，做爲自愛對象的幸福與自愛並不可等同。「幸福或滿足僅僅在於享受那些本性上適宜於我們一些特殊嗜好、情欲及愛好的對象。」^⑪仁慈是一個特殊的、自然的人類愛好。沒有理由說它的實現無助於我們的幸福。確實，如果幸福是在於對我們自然嗜好、情欲與愛好的滿足，而且如果仁慈或對鄰人的愛是這些愛好中的一個，那麼，它的滿足必定有助於我們的幸福。因此，仁慈不可能與自愛相衝突，自愛乃是幸福的欲望。不過，特殊的嗜好、情欲或愛好（比如財富的欲望）與仁慈之間可能存有衝突；我們也都知道「自私」這兩個字的意義。當人們說自愛與仁慈或利他主義是不可相容的，這往往是由於混淆了自私與自愛。但是這是個不適當的說法。因爲它忽略了一個事實，即是我們所稱爲自私的事可能與真正的自愛極不相容。「我們所最常見的，即是人們總是屈服於情欲或愛好，屈服於他們已知的偏見與病根，而與明顯而真實的利益和自愛的高聲呼喚直接衝突。」^⑫

布特勒有時候拿「合理的自愛」或「冷靜的自愛」與「無節制的自愛」相對照。^⑬他也拿合理的自愛與「想像的自愛」或「想像的利益」相比照；而這種說法可能較爲可取。因爲他所對照的是兩種對目的的欲望，一種在目的達到時即實際得到幸福，而另一種欲望的目的被誤以爲能賜予幸福。組成「幸福的總和」的個別樂趣有時候「被認爲來自於財富、榮譽、與肉體嗜欲的滿足。」^⑭但是，若以爲這些樂趣即是人類幸福獨一無二的因素，則是錯誤的。而這樣想的人，對真正的自愛所要求的是什麼，會抱着錯誤的想法。

當然有人可能反對說，幸福是某種主觀的東西，而且每一個個人都是判斷何者是組成他的幸

福的成分的最佳裁決者。但是布特勒能够應付這種反對意見，只要他能指出，「幸福」具有某種確定而客觀的意義，這種意義無關乎各人對幸福各種不同的想法。而他為求做到這一步，乃對本性的概念，亦即人性的概念，提出確定而客觀的內涵。首先，他提到「本性」這個字眼的兩個可能的意義，以求把它們剔除。「本性這個字眼時常只是指人的某種原則，既不考慮它的種類，亦不考慮它的程度。」^④但是當我們說到本性是道德的規則時，很明顯的，我們不是用「本性」這個字眼去指任何嗜好、情欲或愛好，而不考慮它的性格或強度。第二，「本性經常被說成即是在於那些最強烈、最能影響行動的情欲。」^⑤但這種本性的意義也必須被剔除。否則，我們將不得不說，一個人的行為若是以肉體的情欲為主宰，則他是個有美德的人，因為他的行動是依據本性。因此，我們必須尋求這個名辭的第三種意義。根據布特勒，人的各個「原則」(principles)，他這樣稱它們，形成一種階層，其中的一個原則是至高的而具有權威性。「每個人的反省或良心都有個至高的原則，它區別他內心的內在原則以及他的外在行動；它對他自己與他人施以判斷；它確定的宣稱某些行動本身即是公正的、正確的、善的，而另一些則本身即是惡的、錯誤的、不公正的。……」^⑥因此，當良心統治時，人的行動根據他的本性，可是，當良心之外的某種原則來命令他的行動時，這些行動可以說是與他的本性不相稱。而依據本性而行動，即可獲取幸福。

但是布特勒所說的良心是什麼意思呢？上面的引文固然表明，以他的看法，良心判斷性格的好壞，不論是自己的或他人的，並判斷行動的好壞、對錯。但是這並沒有告訴我們，良心明確的

本性與狀態是什麼。在「美德本性論」中，他把良心說成「這個在道德上贊成與不贊成的功能。」^④而在接下來的小節中又說到，這個「道德功能，不論稱爲良心、道德理性、道德感、或是神聖理性；也不論被看成悟性的情操，或是被看成內心的知覺，或是看起來近乎眞理的，把它看做悟性的情操與內心的知覺。」^⑤不僅如此，有時候乍然看來，布特勒暗示良心與自愛是相同的。

先談最後這個論點。布特勒主張，自愛是人的至高原則。「如果情欲戰勝自愛，由此而來的行動是不自然的；但是如果自愛戰勝情欲，由此而來的行動則是自然的——顯而易見的，自愛在人性中是個優於情欲的原則。這樣可能是矛盾的而不違背本性，但是前者則不能。所以，如果我們的行動要依從人性的節制，則必須由合理的自愛來統治。」^⑥但是他並未主張自愛與良心是同一的。依布特勒的看法，它們一般來說是相一致的；但是這樣說即暗示了它們並不是同一件事。「顯而易見的，在日常的生活過程中，我們的責任與所謂的利益之間很少有任何的不一——而責任與我們眞正的現世利益之間的不一致更是少之又少；利益所指的是幸福與滿足。」^⑦「那麼，雖然自愛局限於現世的利益，一般來說，自愛的確完全符合美德，並引導我們去過唯一而相同的生活過程。」^⑧此外，「如果我們了解眞正的幸福，良心與自愛總是以同樣的方式引導我們。責任與利益完全是一致的；對這個世界而言，絕大多數皆是如此，而我們從來世及全體的觀點來看，則是全然如此的；在事物的完善與完美之管理這個觀念中，已暗示了這個道理。」^⑨良心可以命令某個措施，而此措施並不、或看起來不遵照我們世俗的利益；但是，如果我們考慮到來世，終久來看，良心所命令的總是我們眞正的利益，總是有助於我們完全的幸福。但是由此並不

能說，良心與自愛是同一回事；因為，告訴我們應該做那些有助於身為人類的完全幸福的，乃是良心。由此也不能必然推知，我們應該依照從有助於我們真正利益的自覺動機而來的良心指示行動。因為，說良心命令我們做有助於我們利益的事，或說責任與利益是一致的，以及說我們應該實行我們的責任以求保障我們的利益；這些並不是同一而相同的意思。

在他的「美德本性論」中，布特勒說，良心功能的對象乃是「包含在主動的或實踐的原則的名下的那些行動——如果機緣與環境提供能力給那些原則，人們將依那些原則行動，它們固定於任何人身上而成爲習慣時，我們即稱之爲他的性格。」^②「行動、行爲，完全不考慮它事實上的結果是什麼，它本身即是道德認識的自然對象；如同理論的真假是思辨理性的自然對象。對如此這般結果的意圖的確總是包含在內；因爲它是行動本身的一部分。」^③第二，我們對行動好壞的認知牽涉到「把它們分辨爲應得善報與應得惡報。」^④第三，對罪惡與「惡報」的知覺乃是來自於行動與行動者的能力之間的比較。例如，我們不會以判斷正常人行動的同樣方式去判斷狂人的行動。

因此，良心所關切的是行動，而不考慮事實上發生的結果，但是並非不考慮行動者的意圖。因爲，當他的意圖被視爲道德感或道德功能的對象時，他的意圖是他行動的一部分。因此，行動必須具有客觀的道德性質，以便識別。而這個的確是布特勒的看法。行動的好與壞單純地來自於「使它們之所以爲行動的那些東西；亦即，來自於使我們之所以爲人類的，以及事件狀態所要求於它們的，或所不需要的。」^⑤可是，這種看法可能引起誤解。因爲布特勒的意思可能被解釋

爲，我們從人性的分析推論到個別行動的好壞、對錯。不過，這根本不是他的意思。我們固然可以用這種方式來推理，但是，這樣的做法乃是道德哲學家的特色，而非日常生活中道德行動者的特色。依布特勒的意見，藉著對既存情況的審查，而不涉及一般規則或任何演繹的工夫，我們可以一般地分辨行動的對錯。「人們閒暇時探討某些一般規則，而行動的善惡即由對這規則的符合與否來決定，這樣做在許多方面都是極爲有用的。讓任何一個坦白而誠實的人在他進行任何措施之前，都捫心自問，我這樣做是對的，還是錯的？是善，還是惡呢？我絕對相信，幾乎在任何情況中，幾乎任何正直的人，他的回答必定合乎真理與美德。」⁵⁰

那麼，義務又是如何呢？布特勒在此問題上並未很明白地表達他的看法。但是他主要的看法是，當良心認定此一行動爲對而彼一行動爲錯時，良心即斷然宣布應該履行前者而不應該履行後者。在「論道集」(Sermons)的序言中，他說，「反省原則的自然權威性是最爲切近而親近、最爲確定而已知的一個義務。」⁵¹同樣的，「那麼，權威與義務是這個反省的認可的一個主要構成部分，雖然一個人會懷疑任何其他東西，但是只要顧及到權威與義務，不可否認的，他仍然會服從最爲切近與最爲確定的義務，而去實踐美德；這種義務正爲美德這個觀念所蘊涵，正爲反省的認可這個觀念所蘊涵。」⁵²他似乎暗示，美德本身即對我們有所要求，以及一旦在道德上有所贊同即表示有義務去這樣做，在此意義下，當我面臨實際的抉擇時，如果我認定某一行動路線爲善，而另一者爲惡，我不可避免地會斷定，我應該遵循前一條行動路線，而避開後一條。假定我們的本性有個法則，他問到，我們有什麼義務要去遵循它？而他答覆說，「這個問題的本身即包

含了解答。你有義務去服從這個法則，正是由於它是你本性的法律。你的良心對這樣一個做法的贊同與證實，其本身即是個義務。良心本身並不只是用來指點我們一條應走的道路，它本身也具有權威性……。」⁹⁹他並不是說，有助於我們利益的行動，其本身即構成義務，而是說，如我們已看到的，責任與利益是調和一致的。在此意義下，起碼上帝會看到，只要去做那些我們認定是我們份內的事情，終究會得到完全的幸福與滿足。

無疑的，布特勒不怎麼注意道德觀與道德信念的多樣性與差異性。他固然承認，在細節上可能有所爭論，但是他堅持，「一般來說，實際上它（美德）有個普遍承認的標準。它是所有年齡的人、所有國家所公開宣揚的；它是你所遇到的每一個人都表現在外的；它是普天之下一切公民組織的首要而基本的法律所從事的，也是要求人類努力去實踐的；這個標準即是公正、誠實、以及對共同利益的關懷。」¹⁰⁰雖然他未充分地討論，在人性的道德規則中現實的相對主義所佔的有力量成分所引起的困難，但是，在我看來，他的倫理學說值得注意的重點，在於他主張倫理學一方面既不是純粹權威主義的，另一方面也不是純粹功利主義的。良心好像宣布了道德法則，它既非取決於上帝的隨意選取，更不是取決於國家的法律。此外，他既不把道德與仁慈等同，也不把自愛當做道德中獨一無二的最高原則。道德法則相關於人性，且以人性為基礎；但是，縱使當責任與利益兩者在此世無法調和一致時，良心仍然是應該遵守的。神的保佑使得責任與利益終究必然會調和一致。但是這不表示，我們應該單純地為了獲得獎賞與逃避懲罰而行動。良心才是至高無上的權威。「它有力量，由於它有權利；它有權力，由於它有權威，它將絕對地統治世界。」¹⁰¹

布特勒的倫理學說不論從那裏看，都是不充分的，因為有些重要的主題，他幾乎完全沒有討論。例如，有人可能希望對善惡、對錯這些名辭有更嚴格而精確的分析，並討論這些名辭之間的確切關係。此外，也會要求對義務做進一步的分析，並清楚地解釋關於這個主題實際上所說的是什麼。但是，縱使它有這些缺點，布特勒的倫理學說仍然不失為值得注意的作品，它確實也提供了有價值的材料為更完全而精密的道德哲學鋪路。

五、哈爾特里

在談到洛克的影響時，我們曾提到大衛·哈爾特里 (David Hartley, 1705-57)。在放棄他原初想做個英國國教牧師的志願之後，便潛心研讀醫學，而後行醫濟世。他於一七四九年出版「論人」(*Observations on Man*)。在這本著作的第一部中，他討論身心的關連，而在第二部中，他處理關於道德的問題，特別是心理學的層面。他的一般立場是以洛克為基礎。感覺是認識中最早的要素，而在感覺之前，心靈是一片空白。人的觀念之所以有如此的多樣性與複雜性，乃是由感官資料形成的。而在此，哈爾特里使用洛克觀念聯結的理論，雖然在「論人」一書的序言中，他所銘謝的著作是「論美德與道德的基本原理」(*Dissertation concerning the Fundamental Principles of Virtue and Morality*)。這本書的作者是約翰·蓋伊 (John Gay, 1699-1745)，他是位牧師，這本書也曾被勞烏主教 (Bishop Law) 收集在他一七三一年所翻譯的「罪惡之源」(*The Origin of Evil*) 一書的卷首，後一本書原來是由金恩樞機主教 (Archbishop

(King) 用拉丁文寫成的。哈爾特里心理學的理论受到蓋伊論著的影響，而他關於身心關連的生理學理論則受到牛頓在「數學原理」中關於神經反應理論的影響。因此，我們可以說，哈爾特里的思想受到洛克、牛頓及蓋伊的影響。反過來，他本人也推動了對於身心關連的研究，以及聯念學派的心理學。

哈爾特里雖然同意洛克所說的，心靈在最初是不具內容的，卻不同意他所說的反省的狀態。後者不是一個獨自的觀念來源；唯一的來源只有感覺。而感覺是神經粒子震動的結果，它們是藉著以太而傳遞，這個觀念受到牛頓以太假設的提示，牛頓原先假設以太，用來說明遠處力量的作用。某些震動是溫和的，這就產生快樂；有些則是激烈的，這就產生痛苦。對記憶的解釋，則假設有微弱的震動或趨向，這是由震動而刻印在腦髓上的。的確，在大腦中一直有各種震動，雖然這些震動是什麼乃是取決於一個人過去的經驗，當然還有現在外界的影響。如此，我們能說明記憶及觀念的原因，縱使在當前的感覺中並沒有明顯的原因時。人類複雜的心靈生活的構造可以用聯結來解釋；哈爾特里把聯結簡化成「接觸的」成分的影響，在此亦包括連續的接觸。當不同的感覺經常彼此聯結時，它們每一個即與別的感覺所產生的觀念相聯結；而對應於這些聯結在一起的感覺的觀念即成爲相互的聯結。

哈爾特里運用聯結原則來解釋人類道德觀念與感情的發生。但是我們得註明，他主張聯結的產物可以是個新的觀念，也就是說它不只是各部分要素的總和。他也主張，在自然秩序中較先的比在自然秩序中較後的較爲不完美。換句話說，哈爾特里並不想藉著說除開非道德的要素之外別無他者，而把道德生活簡化爲非道德的要素。他所企圖的，毋寧是藉著聯結觀念的使用，而去

解釋高級的新的結果如何由低級的要素中產生出來，而且最後來自於一個根本的來源——此即感覺。因此，他嘗試表明，道德感與利他的情感並非人性的根源特色，事實上，通過聯結的運作，它們由自私的情感以及保障私人幸福的趨向中產生出來。

哈爾特里配合他的生理學理論與心理學理論的需要，吸收了決定論的立場，即使可能是勉強。雖然某些批評者主張，他的理論相當於唯物論的感覺主義，但是他本人則不以爲然，他也試著從低等快樂探索出高等快樂，從感官的快樂與自利的快樂，通過同情的快樂與仁慈的快樂，一直到對上帝純粹的愛與由完美的自我否定而來的無上快樂。

六、塔 克

在討論哈奇遜的倫理學說時，我們注意到其中所包含的功利主義的成分。可是在塔克及巴雷的理論中，我們可以更清楚地看到日後功利主義的雛形。（在此先略掉休謨，以後將個別而更詳盡地討論他。）

亞伯拉罕·塔克 (Abraham Tucker, 1705-74) 是「追求自然之光」(*The Light of Nature Pursued*) 一書的作者，這本書在他生前出版了三卷。他相信道德感的理論是本具觀念理論在倫理學上表現的另一個形式，而洛克早已成功地推翻了本具觀念理論。而且，如同哈爾特里，雖然他沒有提到後者對他的影響，他試圖藉助於聯結的原則，他名之曰「轉譯」(translation)，而來說明「道德感」以及我們倫理的信念。

在「追求自然之光」一書的導論中，塔克告訴他的讀者說，他已經考察過人性，並發現到，滿足——每個人自己的私人滿足——乃是個人一切行動的終極泉源。但是他告訴他的讀者說，他企圖建立普遍仁慈的規則，指導所有的人而毫無例外，並說，行爲的基本規則乃是爲共同的利益或幸福而努力；此即，增加共同的滿足資源。因此，他必須表明，如何可能有這樣的利他行爲，如果每個人都被他的天性迫使去追求他個人的滿足的話。爲了做到這點，他論辯說，經由「轉譯」，起初是手段的東西結果被視爲目的。例如，「獲利的快樂」促使我們服務他人，因爲我們喜歡做這些服務。對別人的仁慈與服務的本身最後成爲目的，也就是說，絲毫不考慮個人自身滿足的獲得。經由相似的過程，美德由於它本身的緣故而被欲求，而行爲的一般規則也形成了。

但是，塔克在解釋自我犧牲這個更完全的行動時，發現到某種困難。一個人可能對他人親切，由於他喜歡以親切的方式行爲，並且在不親切中找不到滿足。他也可能以非常親切的態度行爲而不考慮到他個人的滿足。但是，塔克提到，當一個人沒有自覺到他這些行爲對增進他個人幸福的趨向時，而去實踐仁慈，並採取行動去增進公眾的幸福，這是一回事；而一個人清楚地認識到，採取行動去增進共同的利益，會消除他本人追求滿足的能力，這則是另一回事。爲國犧牲的人可能自覺到，他的行動違背他自己的幸福，亦即，這個行動消除了他追求進一步享受的能力。這些行動如何解釋呢？它們的道理何在呢？

藉著否定把人性本身看成是經驗給予的某個東西，並且藉著引進上帝的概念及來世的概念，這個問題得到了解決，至少塔克本人滿意了。他假設有個「宇宙府庫」，公共的幸福堆棧，乃是

由上帝掌管的。人類實在毫無功勞，而上帝從公共的幸福或快樂的堆棧中公平的分配。藉著從事增進公眾的幸福，我因而不可避免地增加我個人的幸福；因為上帝必定會在適當的時機賜給我應得的幸福，如果不在此世，則必在來生。如果我爲了共同的利益而犧牲自己，我終究不會有所損失。的確，我將增加我終極的滿足。

從歷史的觀點來看，這個巧妙的論證顯然不是塔克倫理學說中最重要的特徵。更爲重要的是他對快樂施以定量的評估，（快樂的差別在於程度，而在種類），以及他之堅持私人的滿足是行爲的終極動機，以及他以對普遍幸福或快樂的助益來評估道德規則，以及他之企圖表明人類基本的利己主義如何可能與仁慈及利他的行爲調和一致。我們在此發現日後功利主義的要素。塔克的說法，以及邊沁和彌勒的功利主義所共有的困難，最好關連於下一節來討論。

七、巴 雷

威廉·巴雷 (William Paley, 1743-1805) 原來就讀於劍橋大學的基督學院，後來成爲那裏的研究員及導師。接著他擔任各種教會的職務，然而他從未出任高位，據說這是由於他持有自由主義的看法。

巴雷最爲人所知的是他爲了維護自然宗教與基督宗教的可信性而寫的著作，特別是一七九四年出版的「基督宗教的見證」(*View of the Evidences of Christianity*)，以及一八〇二年出版的「自然神學」(*Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the*



威廉·巴雷 (William Paley) 像

Deity collected from the Appearances of Nature)。在第二本書中，他提出他對設計論證的發展。他並非把他的論證奠基在天體現象的基礎上。「我對天文學的想法一直是認為它並不是證明一個睿智的造物主的最好媒介；它卻是，這個已經被證明了，超乎一切其他的科學而表現出造物運化的莊嚴瑰麗。」^②照他的說法，他是以解剖學做為他的基礎；此即，奠基於動物有機體內的設計證據上，尤其是人類有機體內的。他又主張說，若是不

提到一個設計的心靈，資料是無法說明的。「在這個設計的世界中，即使只有肉眼所見的實例，除此別無例證，那麼它本身也如同睿智造物主的必然性一樣地足以支持它的結論。」^③並非沒有人說，巴雷設計論證的所有價值已經被進化的假說解消了。如果這是指進化的假說與任何證明上帝存在的神學論證是不相容的，這種看法就有待商榷。但是，如果它的意思是說，巴雷所敘述的論證本身是不够充分的，而且特別是，進化的假說以及支持它的資料在任何對此論證的重述中需要加以考慮，我以為，大多數人會同意這個說法。巴雷並不是個特別原創性的作者。例如，在這本書的開頭，他有個著名的鐘錶類比，就不是他的創見。而他或許把太多事情視為理所當然的。但是，在他的問題的安排中，以及在他的論證的發展中，他表現出極為不可忽視的技巧與能力。

而依我的意見，有時候有人以為他的思想路線毫無價值，這也過於誇張。

不過，我們在此毋寧更注意巴雷的另一本著作，「道德與政治哲學的原理」(The Principles of Moral and Political Philosophy)，這本一七八五年出版的書，是就他在劍橋大學的演講修改增補而成。他在此仍然不是特別具有原創性；他也不假裝如此。在他的序言中，他坦承他應該感謝亞伯拉罕·塔克。

巴雷把道德哲學界定為「教導人們責任及其理由的那種學問。」^⑥他並不以為，我們能够在道德感的假設上建立起道德理論，道德感被當做一種本能。「整個在我看來，要不是不存在有任何這種組成所謂的道德感的本能，就是它們目前與偏見和習慣無甚差異；在道德推論過程中，這種說明是不可靠的。」^⑦我們無法不考慮行動的「趨向」而結論出它們的對錯；這就是說，沒有考慮它們的目的。這個目的即是幸福。但是幸福是什麼意思呢？「嚴格地說，任何狀況，若是其中快樂的總和超出痛苦的總和，即可稱為幸福的狀況；而幸福的程度則取決於超出的量有多少。而通常在人生中可獲取的最大量的超出，即是我們在探討或宣稱人生幸福之所在時，所指的幸福的意義。」^⑧

在決定具體的幸福是什麼時，巴雷接受塔克的看法，「快樂的不同僅僅在於持續性與強度。」^⑨他說，不可能設定出一個對一切人都有效的普遍的幸福觀念，因為人與人之間有如此大的差異。但是，有種揣測認為，有些人生狀況，於其中，人們通常顯得非常高興而滿足。這些狀況包括社會情感的運用，我們心靈功能與身體功能在追求某種「動人的目的」時的運用（這個目的提

供持續的利益與希望)，謹慎的習慣，以及良好的健康。

他以坦率的功利主義的精神去界定美德。美德即是「爲了服從上帝的意旨，並爲了永久的幸福，而對人類行善。」⁶⁶ 人類的善是美德的主題；上帝的意旨則提供規則；而永久的幸福則提供動機。我們絕大部分的行動，不是出自於深思熟慮的反省，而是遵循預先建立的習慣。由此，顯出培養道德的行爲習慣的重要性。

既然對美德有所界定，有人會預期對道德義務也加以功利主義的解釋。事實上，我們也發現到它。當我們說一個人有義務去做某件事，我們究竟是什麼意思呢？巴雷回答這個問題說，「當一個人被一個來自於別人的命令的強烈動機而逼使時，我們即說他有義務去做。」⁶⁷ 「我們有義務去做的事，只是那些我們自己想要得到或失掉的事，除此之外，不可能有其他的事；因爲，除此之外，沒有任何其他的事能够成爲一個『強烈的動機』。」⁶⁸ 如果問到進一步的問題，我們爲什麼有義務去做某件事，那麼，回答說我被「強烈的動機」逼迫去這樣做，已經非常足够了。巴雷承認，當他起初注意道德哲學時，這個主題對他來說，似乎含藏著某些神秘的東西，尤其是在義務問題上。但是，他得出的結論是，道德義務類似所有其他的義務。「『義務』(Obligation)只不過是個具有足夠強度的『誘因』(inducement)，而以某種方式來自於他人的命令。」⁶⁹ 如果問到，審慎的行動與責任的行動有何不同？答案是，唯一的差別即在此——「在一個情況中，我們考慮我們在現世的得失；在另一個情況中，我們也考慮我們在來生的得失。」⁷⁰ 因此，巴雷可以說，「私人的幸福是我們的動機，而上帝的意旨則是我們的規則。」⁷¹ 他的意思並不是說上

帝的意旨純粹是隨意的，意即命令的行動無關乎我們的幸福。上帝意求人的幸福，由此而意求有益人類幸福的行動。但是，藉著對人類行為施以永恆賞罰的制裁，並經由誘因或強烈的動機，上帝在人類身上強加以道德的義務，就審慎的動機只是關切於現世而言，誘因或強烈的動機是超越審慎的動機的。

巴雷留意到，休謨在他的「道德原理的探討」(*Enquiry concerning the Principles of Morals*)一書的第四篇附錄中，對密切結合倫理學與神學的企圖提出異議。但是，巴雷主張，如果有永恆的賞罰制裁，基督教的道德學家必須把它們考慮進來。在道德內容上，基督教的道德所特有的，可以說並不如附加的動機那樣多，這是由永恆賞罰的知識所提供，而後者做為履行或不履行某種行動的誘因。

「所以，行動是由它們的趨向來評價的。凡是便利的，即是對的。構成道德規則的義務乃是任一道德規則的實用性本身。」^⑦而要評估行動的結果，我們應該追問如果同類的行動普遍地發生，其結果如何。凡是便利的，即是對的，這個主張必須了解為長期的便利性或實用性，要考慮間接的、較遠的後果，也得考慮直接的、當前的後果。因此，個別的偽造結果對個別的人而言，是個別總和的損失，而通常的結果將會是一切通行價值的崩潰。道德規則也可以藉著評價一般意義的行動結果而得以建立。

巴雷固然徹頭徹尾是個功利主義者。但是值得注意，在處理個別的道德規則與責任，以及處理個別行動類型的對錯時，他似乎遺忘了他原先堅決主張私人幸福的動機，而把公眾的利益當做

判斷標準。不僅如此，藉著堅持發展並保存良好習慣的需要，他多少逃避了一個非常重大的困難，這個困難來自於把結果的計算這個觀念當成善惡、對錯的判準。但是巴雷經常匆忙草率地去處理反對他立場的重大困難。他也把太多的事視為理所當然。例如，下面這件事決不是自明的，當一個人說他在道德上有義務去做某件事時，他的意思是說，他受到來自於他人命令的強烈動機的逼迫。也許可以補充說，在巴雷的想法中，所有的道德系統多少都得到相同的結論。因此，當有人說他之有義務做這件事，乃是因為這件事合乎事物的適當性，這時，他所說的適當性必定是指產生幸福的適當性。換句話說，巴雷以為所有的道德哲學家暗地裏都肯定功利主義。

在他的政治理論中，巴雷當然也是個功利主義者。從歷史的觀點來看，「起先的政府不是由族長統治的，即是由軍事統治的——不是統治家庭的家長，即是統治戰士的指揮官。」¹⁶但是，如果我們追問，臣民服從元首的義務，其根據何在，唯一的正確答案是「做為由便利性而集成的上帝的意旨。」¹⁷巴雷接著解釋他這句話的意思。上帝的意旨要求促進人類的幸福，公民社會有助於達到這個目的。除非整個社會的利益與每一個成員緊密地結合在一起，否則不能主張公民社會。因此，已成立的政府應該遵守上帝的意旨，只要它「除非由於公眾的不便，否則不能加以反抗或變更。」¹⁸因此，巴雷摒棄契約理論，而代之以公眾利益或「公眾便利」的概念，來做為政治義務的根據（當然也表示一種限制）。休謨也主張同樣的看法。

八、綜 述

在本章中，我們說明沙甫慈白利與哈奇遜的用心在於駁斥霍布斯對人的看法，而表明對人類而言，仁慈或利他的衝動如同利己的衝動一樣自然，或表明仁慈如同自愛一樣自然。孟德維爾則被描繪成沙甫慈白利的批評者與對手，言下之意即是做爲霍布斯的觀點的衛護者。但是，至少就某種意義而言，孟德維爾乃是霍布斯的批評者。因爲，霍布斯認爲，唯有最後經由恐懼與強制，人類才會有利他的行動而謀求社會的利益，而孟德維爾則主張，利己主義的本身即有助於共同的利益，並主張私人的「罪惡」即是公眾的利益。因此，他採取的觀點不同於霍布斯的，後者把個人天生的利己主義看成是經由社會的強制而被克服的東西。不過，顯然仍可以說，霍布斯的主要敵對者乃是沙甫慈白利與哈奇遜。

霍布斯當然還有別的批評者與敵對者。像是第三章提到的劍橋的柏拉圖主義者，以及上一章提到的薩繆爾·克拉克。劍橋的柏拉圖主義者與克拉克是理性主義者，亦即他們相信人類的理性可以理解永恆不變的道德原則。他們支持這種看法而反對霍布斯。沙甫慈白利與哈奇遜也都反對霍布斯，可是卻不依循他們的理性主義。反之，他們是去依靠道德感的理論。我無意暗示，在理性主義者與主張道德感理論的學者之間，根本沒有共同的根據。因爲，在這兩個類型的倫理學中，例如，都存有直覺主義的成分。但是，其間仍有重要的差別。對理性主義者而言，心靈可以理解永恆不變的道德原理，並把這些原理當做他行爲的指導。對道德感理論的擁護者而言，一

個人是在具體的實例中而非在抽象的原理中，直接理解到道德性質。

這是表示，道德感理論的擁護者或許比理性主義者更可能去注意一般人在下道德決定與判斷時，他的心靈的作用方式。換句話說，我們或許會預期他對我們所謂的倫理學底心理學（the psychology of ethics）付出更多的注意。而事實上，我們在布特勒身上特別發現到相當可觀的心理學的智慧。此外，一般的道德感理論反映出體認到「感受」（feeling）與直接接觸，在道德生活中所擔負的角色。道德的鑑別力與美感的鑑賞之間的類比，有助於呈現這個事實。

但是，如果我們省察日常的道德意識，將會看出，「感受」或直接接觸只是一個要素。還有一些亦列入考慮，例如，道德判斷或決定，以及權威的命令。布特勒主教在他對良心的分析中，試圖公平地對待問題的這一面。做到這一步後，他大大改觀了原先的道德感理論，並有助於表明道德的鑑別力與美感的鑑賞力之間的差異。

布特勒的倫理學說另外有一個值得注意的論點。沙甫慈白利強調「道德的優點」，強調美德是個性格的狀態，並強調「情感」。我們已經看到，對哈澈遜而言，道德感的首要對象是親切的或仁慈的情感。但是，良心與道德決定主要關切的是行動。所以，從布特勒那裏，我們可以看出一種趨向，即由情感的強調轉向行動的強調，此處的行動當然不是僅僅被視為外在的行動，而是由動機指示的行動，產生自人類的行動。而且，愈是強調行動，則倫理學與美學的同一性愈是退隱於幕後。

在沙甫慈白利與哈奇遜的倫理學說中，有若干潛伏的可能發展。第一，普遍仁慈的觀念，當

它與產生幸福的觀念結合在一起時，自然地走向功利主義的理論。而我們也已看到，在哈奇遜哲學的某一層面中，有種功利主義的雛形。這個成分被我們已討論過的一些道德學家進一步地加以發展。因此，在心理學的方面，哈爾特里及塔克使用洛克的聯結原則，試圖表明利他主義與仁慈如何可能，縱然人類天生即追求他自己的滿足。此外，在塔克身上，更在巴雷身上，我們發現了神學的功利主義。但是，當巴雷把神的賞賜的思想當做利他行動的動機而予以強調時，他所採取的觀點當然迥異於沙甫慈白利和哈奇遜的觀點。

第二，由於沙甫慈白利與哈奇遜強調美德和性格，我們在他們兩個人身上都發現到一個特別的論點，即倫理學乃奠基於人的自我完成的觀念或是奠基於人性的和諧而完全的發展，而非奠基於快樂主義的功利主義的原則上。而布特勒概略地提出在良心的主宰權威之下人的原則的階層，就此而言，他協助了這個觀念的發展。此外，沙甫慈白利認為人這個小宇宙與他成爲其中一部分的那個宇宙全體之間乃是相應一致的，這個觀念在某種程度上被哈奇遜繼續地發展，哈奇遜把這個觀念與上帝的觀念連接在一起。在此，我們有了初步的形上學的考察與材料，可以說，有助於發展理想主義的倫理學。我們在本章所討論的思想家，^⑧他們最具影響力的乃是他們思想中功利主義的成分。對於十九世紀理想主義的倫理學的發展，則有其他的刺激來源。

因此，本章所提到的哲學家，他們的道德學說中有許多分歧的成分與可能的發展。但是整體看來，道德哲學發展成爲獨立的研究主題，大抵從神學脫離而獨立，雖然像哈奇遜與布特勒這些人，仍然很自然而正當地試圖把他們的倫理學與他們的神學信仰結合在一起。對道德哲學的興趣

一直成爲英國思想的特色之一。

附 註

- ① 特色論，第二卷，頁十五。此處引文所列出的卷數及頁數係根據沙甫慈白利一七七三年版的「特色論」(*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*)，其中收集不少討論倫理問題的論著與短文。
- ② 特色論，第二卷，頁七七。
- ③ 同上，頁二三。
- ④ 同上，頁四三六。
- ⑤ 同上，頁四四二。
- ⑥ 同上，頁二二七。
- ⑦ 同上，頁一六。
- ⑧ 同上，頁二二。
- ⑨ 同上，頁七七。
- ⑩ 同上，頁七八。
- ⑪ 同上，頁一七六。
- ⑫ 同上，頁四一四至四一五。

- ⑬ 同上，頁四二至四三。
- ⑭ 同上，頁二九。
- ⑮ 同上，頁二八。
- ⑯ 同上，頁六六。
- ⑰ 同上，頁二六七。
- ⑱ 同上，頁七六。
- ⑲ 同上，頁七七。
- ⑳ 美與德的觀念起源之探討，第一卷，第一章。
- ㉑ 同上，第一卷，第二章。
- ㉒ 同上，第二卷，導論。
- ㉓ 道德哲學系統，第一卷，第一章，第四節。
- ㉔ 同上。
- ㉕ 探討，第二卷，第七章。
- ㉖ 系統，第一卷，第一章，第五節。
- ㉗ 我們不必太看重哈奇遜關於藝術欣賞的某些觀念（例如無關心性）日後也出現在康德對鑑賞判斷力的說明中。
- ㉘ 探討，第二卷，第三章。

- 29 同上，第二卷，第七章。
- 30 同上。
- 31 在兵所引的布特勒著作，係根據一八九六年 Gladstone 版的卷數及頁數。
- 32 因此這篇論文的出版晚於哈奇遜的「情欲論」(*Inquiry and Essay on the Passions*)。十二節；卷一，頁四〇七。
- 33 同上，十五節；卷一，頁四〇九至四一〇。
- 34 同上，十六節；卷一，頁四一〇。
- 35 論道集，第十一章，第三節；卷二，頁一八七。
- 36 同上。
- 37 論道集，第十一章，第十一節；卷二，頁一九六。
- 38 論道集，第十一章，第六節；卷二，頁一九〇。
- 39 論道集，第十一章，第十八節；卷二，頁二〇三。
- 40 哈奇遜在研讀布特勒「論道集」的過程中，受到這些分別的影響。但是，我們已看到，無論如何，哈奇遜仍然等同道德與仁慈。而這個立場正是布特勒在他討論美德的論文中所批評的。
- 41 論道集，第十一章，第十三節；卷二，頁一九九。
- 42 論道集，第十一章，第七節；卷二，頁五七。

- 44 論道集，第十一章，第八節；卷二，頁五七。
- 45 論道集，第十一章，第十節；卷二，頁五九。
- 46 第一節；卷一，頁三九八。
- 47 同上；卷一，頁三九九。
- 48 論道集，第二章，第十六節；卷二，頁六二。
- 49 論道集，第三章，第十一節；卷二，頁七四。
- 50 論道集，第三章，第十二節；卷二，頁七五。
- 51 論道集，第三章，第十三節；卷二，頁七六。
- 52 第四節；卷一，頁四〇〇。
- 53 同上；卷一，頁四〇〇至四〇一。
- 54 同上，第五節；卷一，頁四〇一。
- 55 論道集序言，第二十三節；卷二，頁二五。
- 56 論道集，第三章，第四節；卷二，頁七〇。
- 57 第二十一節；卷二，頁一五。
- 58 同上，第二十二節；卷二，頁一六。
- 59 論道集，第三章，第六節；卷二，頁七一。
- 60 美德本性論，第三節；卷一，頁三九九至四〇〇。

- 61 論道集，第二章，第十九節；卷二，頁六四。
- 62 自然神學，第二十二章；全集，一八二一年版，第四卷，頁二九七。
- 63 自然神學，第六章；卷四，頁五九。
- 64 原理，第一章，第一節；卷一，頁一。
- 65 原理，第一章，第五節；卷一，頁一四。
- 66 原理，第一章，第六節；卷一，頁一六至一七。
- 67 同上；頁一八。
- 68 原理，第一章，第七節；卷一，頁三一。
- 69 原理，第二章，第二節；卷一，頁四四。
- 70 同上；頁四五。
- 71 原理，第二章，第三節；卷一，頁四〇。
- 72 同上；頁四七。
- 73 同上；頁四六。
- 74 原理，第二章，第六節；卷一，頁五四。
- 75 原理，第六章，第一節；卷一，頁三五三。
- 76 原理，第六章，第三節；卷一，頁三七五。
- 77 同上。

⑦

我並無意暗示，布特勒可以正確地被稱為功利主義者。因為，若是這樣，哈奇遜也會被同樣地誤解。

第二部

從巴克萊到休謨

第十一章 巴克萊 (一)

一、生平

在一六八五年三月十二日出生於愛爾蘭境內鄰近奇魯根利 (Kilkenny) 之奇魯克林 (Kilcre-ge)，他的家族是英格蘭後裔。他十一歲時就讀於奇魯根利學院，而在一七〇〇年三月進入都柏林 (Dublin) 之三一學院 (Trinity College)，其時方十五歲。他在研讀過數學、語言、邏輯及哲學後，於一七〇四年取得文學士學位。一七〇七年發表他的「算術論」 (Arithmetica) 和「數學雜論」 (Miscellanea Mathematica)，這一年的六月他成了三一學院的院士。他這時已經開始懷疑物質之存在，他在這方面的興趣是受到研究洛克 (Locke) 與馬勒布朗雪 (Malebranche) 之刺激。為符合法章之規定，他在一七〇九年先被委任為基督教會的副執事，一七一〇年成為牧師，同時也在三一學院持有不同的學術職位：先是作為初級院士，其後由一七一七年起，作高級院士。但在一七二四年他獲得德里 (Derry) 牧師會會長之職位，因而被迫辭去他的院士職位，他在三一學院之居住當然有了間斷。他曾訪問倫敦並與艾狄生 (Addison)、史迪靈 (Steele)、



喬治·巴克萊 (George Berkeley) 像

波普 (Pope) 及其
他名人結交；也更
兩次訪問歐洲大陸
。

在正式授職為

德理牧師會會長後

不久，巴克萊曾兩

次去倫敦，希望促

成皇室與政府官員

贊同他建議在百慕

達島 (Bernuda)

上為英國墾殖者之

後代和印第安土著

開辦學院之事。他

似乎很瞭解英國青年及印第安人從美洲大陸來英國接受一般的，而且特別是宗教的教育後，再回到美洲去的長途跋涉之苦。巴克萊終於得到批准並在國會通過一項資助計畫，乃在一七二八年與幾個伙伴乘船到達美洲，再逕往羅德島之新堡 (Newport)。由於他對早期計畫之結構發生了疑

間，於是決定等資助撥下來時，即申請把提議中的學院建在羅德島，而非百慕達。但那筆資助始終沒有批下來，於是巴克萊又回到英國，並於一七三一年十月底抵達倫敦。

返回英國後，巴克萊停留在倫敦，期望陞遷，而在一七三四年終於被委任為克朗恩(Cloyne)之主教。也就是在他生命的這一段期間，他對焦油溶液底優點作出宣傳：他認為這是人類疾病的萬靈藥。不管人們如何評估這一種藥物，巴克萊對解除苦難之熱切卻是不可懷疑的。

在一七四五年，巴克萊拒絕了更優裕的克隆格(Cloghe)主教之委任，而在一七五二年與家人定居牛津，並在該地的好萊衛街(Holywell Street)置有一座房子。他在一七五三年一月十四日寧靜地逝世，死後葬於牛津主教轄區之基督教會教堂中。

一、著 作

巴克萊最重要的哲學著述都是在他事業之早期寫成的，也就是他作為三一學院院士的初期。「視覺新論」(*An Essay towards a New Theory of Vision*)完成於一七〇九年。在這部著述中，巴克萊處理了視覺的問題，例如分析我們對距離、大小，和位置之判斷基礎。雖然他此時已接受了非物質主義(immaterialism)之真理，但他並沒有在這部書中表達他這個聞名遐爾的主張。這個主張在一七一〇年出版的「人類知識底原理」(*A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*)第一部和在一七二三年出版的「海拉斯與菲洛努斯的三個對話錄」(*Three Dialogues between Hylas and Philonous*)中被陳述出來。「視覺新論」與「人類知識

底原理」之預備工作見於巴克萊在一七〇七及一七〇八兩年所寫之筆記簿。這些都出版於一八七一年費沙 (A. C. Fraser) 所編的「關於隨想式的形上思想之平凡的書」(*Commonplace Book of occasional Metaphysical Thoughts*) 和魯斯 (A. A. Luce) 教授在一九四四年之「哲學評注」(*Philosophical Commentaries*)。在一七二二年，巴克萊出版一部小書名「消極的服從」(*Passive Obedience*)，書中支持消極服從之論；然而他容許在極端的獨裁情況中有反叛的權利以規限此論。

巴克萊之拉丁文論文「運動論」(*De Motu*) 在一七二一年印出，而在同一年他出版了「論防止大不列顛之傾覆」(*An Essay towards preventing the Ruin of Great Britain*)，書中有對宗教、工業、節儉與公德心之呼籲，此乃由於眼見南海漩渦所引起的災難而發出的。當他在美洲時，他寫了「亞爾士弗朗或微型的哲學家」(*Alciphron or the Minute Philosopher*)，一七三二年他在倫敦出版此書。這是他所寫的最鉅大的一部書，基本上是基督徒針對自由思想家的辯護，全書由七個對話錄組成。在一七三三年印出「視覺理論或視覺語言：展露一被辯明和解釋了的神底直接的存在和眷佑」(*The Theory of Vision or Visual Language Showing the immediate Presence and Providence of a Deity Vindicated and Explained*) 以回覆一份報紙上對「視覺新論」的評論；在一七三四年巴克萊出版「分析者或致一異教數學家的討論」(*The Analyst or a Discourse addressed to an Infidel Mathematician*)，他在書中抨擊牛頓之流體理論，而且認為如果在數學中有神秘事物，則更有理由期望在宗教中也有。一位崔林博

士 (Dr. Jurin) 提出回應，巴克萊進而出版「在數學中自由思想之辯護」 (*A Defence of Free thinking in Mathematics*) 一書來反駁。

在一七四五年巴克萊以公開信的形式出版了二篇文章，一篇是寫給他圈子內的人，另一篇是給在克朗恩主教轄區內的天主教徒。在後者中，他呼籲他們不要參與詹姆士二世之支持者 (Jacobite) 的叛亂。他對於一間愛爾蘭銀行之問題的意見以「詢問者」 (*The Querist*) 為書名，分三部分在一七三五年，一七三六年及一七三七年匿名印出。巴克萊對愛爾蘭問題有濃厚的興趣，在一七四九年他以「給智者的一句話」 (*A Word to the Wise*) 向國內的天主教傳教士呼籲，希望他們加入促進改善社會和經濟情況的運動。為了宣傳焦油溶液之優點，他在一七四四年出版了「西利斯」 (*Siris*) 一書，此書亦帶有若干哲學成分。他已知的最後一篇作品是出版於一七五三年的「焦油溶液之進一步的思考」 (*Further Thoughts on Tar-Water*)，其後此文並被收進他的「雜著」 (*Miscellany*) 中作為第一篇文章。

三、巴克萊思想之精神

在一個簡短的陳述方式之下，巴克萊的哲學是刺激性的 (如，只有上帝、有限的精神體、和精神體的觀念存在)，使它顯得與一般人對世界之觀點距離極遠，因此而吸引了人們對它的注意。我們或會覺得奇怪，一位如此卓越的哲學家如何能够否認物質的存在而證成他自己是對的呢？實際上，當巴克萊出版「人類知識底原理」時，他很自然地成了被批評，甚至是取笑的對

象。在許多人的心目中，巴克萊所否定的正是那最明顯的，它是如此明顯以至任何一個普通人也不會對它有疑問，而他所肯定的卻是並非如此明顯的東西。這樣的哲學只不過是一個奇異的誇張。有些人以為它的作者可能在心智上不平衡，或是一追尋弔詭新意的狩獵者，或是一幽默的愛爾蘭人在作一個苦心經營的玩笑。但沒有任何一個相信，或是因受影響而相信房子、桌子、樹木、高山都是精神或心靈上的觀念的人，能合理地期望他人會分享他的見解。有些人承認巴克萊之論據是智巧的，精密的和難於否認的。同時在這論據中必有某些錯誤使得它引論到這樣弔詭的結果。其他人則認為很容易便能否認巴克萊的主張。塞彌爾·約翰遜博士 (Dr. Samuel Johnson) 那有名的否認最能象徵他們對他的哲學的反應。這位有學識的博士腳踢一塊大石，同時高呼：「我這樣即否認了他。」

然而，巴克萊並不認為自己的哲學是一誇張的奇想，是違背普通常識的，或甚至與普通人之自然的信念有差異。相反地，他相信他是站在普通常識的那一邊的，而且他明白地把自己歸類於「庸俗的」，以與教授們及那些在他意見中是走歪了的形上學家分別開來，他認為這些形上學家推動的是稀奇古怪的教條。在他的筆記簿中，我們讀到這重要的一條：「記住：把形上學等等永遠驅逐，且把人類喚回普通常識去。」^①也許人們事實上不會傾向於認為，巴克萊之哲學整體來說，是驅逐形上學的一個例子；但對他來說，他對洛克之神秘物質實體 (material substance) 理論的否定確實是一驅逐形上學之行動的一個範例。而且他不以為他的教條，即，物體或感取的對象 (sensible objects) 乃倚待知覺的心靈的，與普通人的觀點不相容。事實上，普通人會說：即使沒有人在知覺到它，桌子仍然存在而且就在房間裏。但巴克萊會回答說，他無意否認桌子可

以在某些意義下被說爲是存在的，雖然當時沒有人在房間內去知覺它。問題並不在於此陳述爲真爲假，問題是它在什麼意義之下爲真。我們說桌子在房間之內而當時無人在那裏並知覺它，這代表什麼意思呢？這除了表示說：「如果有人進入那房間，他將會有一我們所謂見到一張桌子的經驗」之外，還可有什麼其他含義呢？這豈非正是普通人所辯說的「桌子在房間內而當時無人在知覺它」的意思嗎？我並非說此事是如同這些問題所似乎隱涵的一樣簡單。我也不想認同於巴克萊的觀點。但我希望先簡略地指出，巴克萊可以持有那些他同時代的人大體上認爲是稀奇古怪的，而事實上與普通常識仍很和諧的意見。

剛才提到的這個問題：說「一個物體或感取的對象在事實上沒有被知覺到的情形下仍然是存在的」是什麼意思呢？巴克萊不單是一個很善於運用語言的哲學家：他也很留心文字的意義與用法。這是英國哲學家對他的著作感到興趣的一個主要原因。因爲，他們視巴克萊爲語言分析運動的先驅之一。例如，巴克萊堅持對「存在」一詞有作出精確分析之必要。是以，他在筆記中評論說，很多古代的哲學家陷於悖謬之中，乃是因爲他們不知道存在是怎麼一回事。而「基本上我堅持的是對存在底性質、意義和內涵上的發現。」在巴克萊之觀點中，「凡存在即被知覺 (Esse est percipi)」此一結論是對我們所說的感取的東西存在一語中，存在一詞底精確分析之結果。又，對於抽象詞項，例如牛頓的科學理論，巴克萊也給予特別注意。而他在分析這些詞項之中，對科學理論之地位所獲得的某些觀點，日後也成爲共同認可的觀點。科學理論乃是假設，但是，若因科學假設「有用」，而因此以爲它是人類心靈透視真實底最終結構，也是獲致最後真理之自

然能力的表現，乃是一錯誤的觀念。其次，「重力」，「吸力」等詞確然有它們的用途；但是，說它們具有工具主義者之價值與說它們表現神秘的實體或性質，乃是兩碼子的事。雖然我們不能避免運用抽象詞彙，但運用它們常使物理學和形上學受到污染，還會令我們對物理理論之地位與功能有一個錯誤的觀念。

雖然巴克萊說及驅逐形上學和把人類喚回到常識去，他自己卻是一個形上學家。例如，他認為，如果接受他對物質東西之存在和性質之說法，即可確實地推論出上帝之存在。並沒有物質的本體「洛克之神秘的、不可知的托體(substratum)」支持巴克萊稱之為「觀念」的那些性質。因此，物質的東西可以被化約為一簇觀念。但是，觀念不能夠離開某一心靈而獨自存在。同時，在那些我們形構給自己的觀念，即想像中的生物（例如，美人魚或獨角獸之觀念），與一個人在清醒的生活中之正常的環境與條件之下所知覺到的現象或「觀念」，這兩種觀念之間顯然有所不同。我可以創造我自己的一個想像世界；但當我從書本上抬起頭，往窗外看的時候，我所看到的東西並不依賴於我而存在。因此，這些「觀念」一定是由一心靈或精神，也就是說，由上帝展示給我的。以上並非一板一眼依照巴克萊自己表達此觀念的方式；但足以簡明地顯示出這樣的一個事實：在巴克萊的觀點中，現象主義涵蘊著有神論(theism)。當然，至於它是否如此，乃是另一個問題。但巴克萊認為它是如此；而且，這正是其中的一個理由，使得他認為對上帝之信念是一平凡的普通常識之事。如果我們對物質的東西之存在與性質，採取普通常識之觀念，則我們會被引導去肯定上帝之存在。反過來說，對物質實體之信念則促進了無神論(athesism)。

如果我們從巴克萊的哲學活動之精神來考慮，則上述觀點是頗為重要的。因為，巴克萊明白地表示，對於物質實體之批評，他視為是爲了對一般之有神論，特別是基督宗教之認可而鋪路的。正如前面已說過的，他的哲學被許多同時代的人視為是一奇怪的誇張。而且他之願意爲了實行他的百慕達計畫而犧牲在愛爾蘭基督教會^④之事業，也被一些人認爲是瘋狂之病徵。但他的非物質主義哲學與他的百慕達計畫表露同樣的性格與心態，這種性格與心態也在他對愛爾蘭貧民之苦難的關切和對焦油溶液之優點的熱心宣傳中，以另一方式表露出來。不管後代的哲學家對他的哲學會給與什麼評價及強調其中那些成分，他對自己之哲學之估計卻最恰當地總結於「人類知識底原理」一書之結語：「因爲，畢竟在我們的研究中值得佔第一位的，是對上帝之考慮和我們的義務；我的努力之主要方向與計畫正是去促進這方面的；是以，如果我不能夠以我所說過的東西發動我的讀者對上帝之現存有一種神聖之感，我會認爲我所說過的東西都完全是無用的和無效的：而且，在證明那些有學問的人之主要用心所在的貧乏的玄想之虛假或空虛，會使他們更加地傾向於尊重和擁抱福音書之純潔的真理，而去認識和實行這些真理才是人性之最高的完美性。」^④

因此，巴克萊很明白表示他的哲學之實用功能。「人類知識底原理」一書之全名是「人類知識底原理，由此考察諸科學中之錯誤與困難主要原因，和懷疑主義，無神論與宗教底基礎」。同樣的，「海拉斯與菲洛努斯的三個對話錄」也被宣稱爲「相反於懷疑主義者與無神論者之主張，明白地演證出人類知識之真實性和完美性，靈魂之非物質的本性和神底直接的眷佑。」^⑤但是，我們不應該因爲這些及類似的宣稱而結論說：巴克萊的哲學是如此地爲一宗教的和辯護式的

性質之先入爲主的觀念與取向所渲染，以致它對於哲學的反省並無價值可言。巴克萊是一嚴肅的哲學家；而且，不管我們對他所運用的論證和所達致的結論是否同意，他的思路是很值得參考的，而他所提出的問題也具有興趣和重要性。一般而言，作爲一位經驗主義者而且同時也是一形上學家，和作爲一現象主義者而不認爲現象主義是哲學中的最後真理，在這兩方面他都是很出色的。當然，他的哲學可能顯得混雜。如果我們視他的哲學只是從洛克到休謨之發展上的一塊階石，則它很明顯地有這種表現。但是，我認爲它本身自有它的價值。

四、視覺理論

前面已經提過，巴克萊在對世人提出他的非物質主義哲學之前，已嘗試盡力使得人們的心理有所準備以接納他的哲學。因爲，雖然他相信他的觀點合乎真理，並且這種觀點與普通常識是相融的，他也知道他的陳述對許多讀者來說會顯得陌生和怪異。所以，他先出版他的「視覺新論」以爲「人類知識底原理」作準備。

但是，若想像這部「視覺新論」只單純地是爲預先準備人們的心理，使得他們對巴克萊在日後出版的著作中所說的理論有一個同情的了解，則是一個錯誤。這書是對於若干與知覺有關的問題的一項嚴肅的研究，而且，在它的序言性質的功能以外，它本身自有價值。當時的光學儀器之製造刺激光學理論的發展，若干光學著作已經出現，如巴樂 (Barrow) 之「光學講義」(*Optical Lectures*)，(一六六九年)；而巴克萊在此書中亦對光學作出他自己的貢獻。以他自己的話來

說，他的目的是「展示我們通過視覺去知覺對象之距離、大小和位置等知覺的方式。同時也考慮視覺與觸覺底觀念之間的不同，和是否有任何觀念是共通於這兩種感官的。」^⑥

巴克萊假設了一般所同意的，即，我們並不直接地知覺到距離本身。「因此，距離必須通過其他觀念而被認識到，而這些其他觀念自己是在視覺活動中被直接知覺到的。」^⑦但是，巴克萊不接受當時流行的通過線條與角度而成的幾何學的解釋。其中一個原因是經驗並不支持下述這種說法，即，我們是通過幾何學的計算來算出或判斷距離。另外一個原因是，這些線條與角度都是數學家以幾何學的方式處理光學之觀點，而形構出來的假設。巴克萊提出下列的建議以替代這種幾何學的解釋：當我用兩眼注視一個很近的對象時，兩眼的瞳孔收縮或擴張，視此對象是前進或後退。而眼睛內的這種轉變有感覺伴著出現，結果是不同的感覺與不同的距離之間建立起一種聯想作用。是以，感覺表現為對距離之知覺過程中的一個中介的「觀念」。再者，如果一個對象被置於某一距離而使它朝向眼睛前進，則它會更紛亂地被看到。由是「心靈中即產生不同程度之紛亂與距離之間的習慣性連繫；較大的紛亂即涵蘊著對象底更近的距離，而較少的紛亂涵蘊著較大的距離。」^⑧但是，當一個對象被置於眼前某一距離而被帶近時，我們至少可以在某段時間內通過眼睛之壓擠而防止它的現象變成紛亂的，而伴同壓擠力量之感覺則幫助我們去判斷對象之距離。此壓擠眼睛之力量愈大，則對象愈近。

至於我們對可感的對象之大小之知覺，我們必須先分辨出視覺所認知的兩種對象。有些是正常地、直接地可見的；其他的並非直接地隸屬於視覺的感官之下，而是一些可觸到的對象，而這

些對象只能通過那些直接地可見的對象而間接地被看見。每一類對象都有它自己獨特的量度或廣延。例如，當我注視月球時，我直接看到的是一個有色的圓板。作爲一可見的對象，月球在地平線時比諸它在中天時較大，但是，我們不會以爲那被視爲可能的對象的月球，它的大小會這樣轉變。「存在於心靈之外而且在一定距離的對象，其大小會恆常地相同。但是當你向那可觸的對象前進或後退時，它那仍在轉變中的可見的對象並沒有一穩定的和決定的量度。是以，當我們說及任何一物，如一棵樹或一所房子之量度時，我們必定是意謂那可觸的量度，否則談到量度時將沒有任何穩定的意義和不能免於混淆不清了。」^⑧「當我們說一對象是大或小，具有這個或那個決定量時，我認爲它必定是意指那可觸及而非那可見的廣延，其可見的廣延雖然被直接地知覺到，但卻很少被著重過。」^⑨然而，可觸的對象之量度卻不是直接地被知覺的；它的量度是從可見的量度而判斷出來的，視乎那可見的現象之混亂或清晰，模糊或精確之狀況。確實，可見的量度與可觸的量度之間沒有必然的連繫。例如，在適當的不同距離上，一座塔與一個人可以有差不多的可見的量度；但是，我們並不因而判斷它們具有同一的可觸的量度。我們的判斷受到多樣的實驗的因素所影響。然而這並不改變在我們接觸到一對象之前，它的可觸的量度是由它的可見的量度而被提示出來的，雖然後者與前者並無必然的連繫。「在我們看到距離時，我們即看到量度，而我們看到這兩者，就像我們在一個人之面上看到羞慚或憤怒一般。那些情緒自己是不可見的，然而它們卻與顏色和容貌之轉變同時通過眼睛而被引進來。這些顏色和容貌之轉變是視覺之直接的對象；而它們之表示出這些情緒，只因爲它們常被觀察爲伴隨這些情緒。沒有經驗，我們不見

得會以面紅爲羞慚而不是歡愉之表示。」^①

巴克萊對於可見的知覺之觀念並非全是首創的。但他運用借來的觀念構造出一個仔細推敲過的理論。這個理論，除了特殊的價值之外，還有一很重要的優點：它是藉着個別例子之助而對我們實際上知覺距離、量度和位置之方式的反省結果。當然，巴克萊並不想去質詢光學的一個數學理論的效用；但他很清楚他知道，在日常的視覺方面的知覺之中，我們並不是通過數學計算來判斷距離和量度的。我們的確可以運用數學去確定距離，但這個過程顯然預設了巴克萊所說的日常視覺方面的知覺。

我們不必在此進到巴克萊知覺之論說中更進一步的細部地方。要注意的一點是他對視覺與觸覺之區分，和它們各自的對象上之區分。我們已看過他區分那些正確說來是視覺底對象和那些只是視覺上的知覺底間接的對象。可見的量度或廣延不同於可觸的廣延。但是，一般而言，我們可以進一步說，「並沒有共通於兩種感官的觀念」^②。這一點可以很容易辨明出來。視覺底直接的對象是光和色，而此外再沒有其他直接的對象^③。但是，光和色卻不是由觸覺而知覺到的。因此，沒有共通於兩種感官的直接的對象。表面看來，當巴克萊說視覺底直接的對象只有光和色，但同時又說到可見的廣延，他好像是自相矛盾。但是，我們所見的是顏色塊（colour-patches），如同有廣延的顏色一般，而且巴克萊堅持作爲顏色塊而被見的可見的廣延，與可觸的廣延是完全不同的。

也許我們會說，肯定視覺與觸覺對象之異質性，只肯定了一個盡人皆知的顯淺的道理。例如，每個人都知道我們是通過視覺而非觸覺去知覺顏色。我們會說一個東西看起來是綠色的，而

不會說它被感覺爲綠色的。我們都都很清楚視覺的對象是光和色，正如聲音是被聽到而非嗅到一樣。但是，巴克萊之堅持視覺與觸覺底對象之異質性卻有一更深遠的目的。因爲，他希望保持視覺上的對象，即「視覺底觀念」，是提示可觸的觀念給我們之符號或記號。兩者之間並無必然的連繫，但「這些記號是恆常的和普遍的，（而且）它們與可觸的觀念之連繫是在我們進入此世界之初即學到的」。¹⁴「整體來說，我認爲我們可以合理地總結說：視覺底適當的對象構成自然底創造者之普遍的語言，我們通過這一普遍的語言被教導如何調節我們的行動，以得到那些對我們的身體之保存與健康爲必須的東西，以及避免那些可能損傷在破壞我們的身體的東西……。而且，它們把在一定距離的對象表示和標誌給我們的方式，與人類規定之語言和記號之方式是相同的；這些語言和記號並不是通過與被意指的東西在性質上有任何相似性和同一性，而是通過它們之間的習慣上的連繫而提示出來，這習慣上的連繫是經驗使我們觀察到的。」¹⁵

「把在一定距離的對象表示和標誌給我們」這幾個字值得注意。其中的涵義是：目光或視覺的對象並不在一定距離之外。也就是說：它們在某一意義上，存於心靈之中，而不是「處在外面」。巴克萊早有此意，他指出：「存於心靈之外，並有一距離的對象，其量積總是一樣的，」¹⁶他也把這種外在的與可觸的對象拿來與可見的對象對照比較。視覺對象在某一意義上，存於心靈之中，它們的作用是做爲心靈之外的對象（即可觸的對象）之記號或符號。

視覺與觸覺對象之區分與後來在「人類知識底原理」中所持的觀點並不相容。後者主張所有感受的對象都是「觀念」，都在某一意義之下存於心靈之內。但是，這並不表示巴克萊在「視覺

新論」與「人類知識底原理」之寫作之間改變了他的觀點。這只表示他在「視覺新論」一書中只希望透露他的廣泛的理論底部分的想法，因此，他說來好像可見的對象是在心靈之內，而可觸的對象在心靈之外。然而，在「人類知識底原理」一書中，所有感取的對象都一股腦地收進到心靈之內，而不再只是視覺之對象才構成上帝所決定的一種語言。換言之，在「視覺新論」一書，他主要是討論與知覺有關的若干特殊問題，他只介紹而且也是偶然地介紹他的一般理論的一部分給讀者，而在「人類知識底原理」一書才展示他的一般理論。我們甚至可以說，即使在巴克萊的一般理論之內，與我們的距離、量度和位置底知覺有關的問題仍可以被提出來；當然，如果沒有獨立於心靈之外的物質的東西，距離和位置只能是相對的而非絕對的。

附 註

- ① 「哲學評註」(*Philosophical Commentaries*)，七五一；；I，頁九十。所有關於巴克萊著作之卷數與頁數均按照魯斯(A. A. Luce)與芝索普(T. E. Jessop)兩位教授為他的著述所作的評註本。所推及「哲學評註」均簡稱爲P·C·；「視覺新論」(*An Essay towards a New Theory of Vision*)簡稱爲E·。「人類知識底原理」(*A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*)簡稱爲P·。「海拉斯與菲洛努斯的三個對話錄」(*The Three Dialogues between Hylas and Philonous*)簡稱爲D·；「運動論」(*De Motu*)簡稱爲DM·；「亞爾士弗朗或微型的哲學家」(*Alciphron or the*

Minute Philosopher) 簡稱爲 A。

② P · C · , 四九一; I, 頁六一至六二。

③ 的確, 巴克萊並不是對教會之擢升無所偏好。而且他也要維持一個家庭。但是, 雖然他對在美洲佈道的計劃可以證明是不成熟的, 它們顯示他是一個理想主義者, 而肯定不是一個追求權位的人。

④ P · , 一, 一五六; II, 頁一一三。

⑤ D, 副標題; II, 頁一四七。

⑥ E · , 一; II, 頁一七一。

⑦ E · , 一; II, 頁一七三。

⑧ E · , 二; II, 頁一七五。

⑨ E · , 五; II, 頁一九一。

⑩ E · , 六; II, 頁一九四。

⑪ E · , 六; II, 頁一九五。

⑫ E · , 一; II, 頁二二三。

⑬ 同上。

⑭ E · , 一; II, 頁二二九。

⑮ E · , 一; II, 頁二三一。

⑯ E · , 五; II, 頁一九一。

第十二章 巴克萊 (一)

一、文字及其意義

在上一章我們已注意到巴克萊對語言與對文字的意義之關切。在「哲學評註」，即他的筆記簿之中，他指出數學比諸形上學和倫理學有這樣的一個長處：數學定義所定義的字，對學習者來說是他所仍未知，因此它們的意義不會受到爭論，而在形上學和倫理學之內被定義的語詞，大部分是已被知悉的，結果使得任何定義它們的努力都必定遭遇到對它們的意義已先入爲主的觀念或偏見^①。再者，在許多情形之下，我們可以了解在哲學上所用的一個語詞之意義，然而卻不能夠對它的意義作出一清晰的論述或界定它。「我可以很清晰地和完全地了解我自己的靈魂、廣延等等，但不能夠界定它們。」^②而他把定義和清楚地講述事物之困難歸咎於「語言之缺點和不足」以及思想之混亂。^③

因此，語言分析在哲學之內是有其重要性的。「在求取常用的字之清晰和確定的意義上，我們常感到困惑和不知所措。」並不是「事物」(thing)或「本體」(substance)這類的字產生錯

誤，而更嚴重的錯誤在於「不反省它們的意義。我仍將保留這些字。我只盼望人們在說話和決定他們用語的意義之前，先思考一下。」^⑤「我要做的或爭取去做的主要的事情只不過是去除文字之煙幕而已。這種煙幕引生了無知與混淆，使經院學者、數學家、律師和神職人員陷於敗壞。」

⑥ 在分析之下，有些字實在不傳達任何意義，也就是說它們所被假設的意義消失了，顯示它們並不指謂任何事物。「從洛克先生那裏，我們知道很可能而且實際上有數起善辯的、一貫的方法上的討論乃是空無內涵的。」^⑦ 巴克萊的意思可以一摘記爲例子，此摘記傳達出巴克萊確曾有過的一個觀念，雖然他並沒有發展它而且事實上否定了他所暗示的觀點。「你說：心靈不是知覺而是去知覺的那個東西。我回答說：你被「那個」(that) 和「東西」(thing) 所愚弄；這些是含混、空洞而沒有意義的字。」^⑧ 是以，當意義不清楚的時候，我們需要分析來確定它們，和展露出無意指的語詞之無意義性 (meaninglessness)。

巴克萊把這一路的思考運用到洛克的物質實體之主張上去。我們可以說他對洛克的理論之攻擊是採用對物質對象語句 (material-object sentences) 之分析方式。巴克萊論證說，對含有感取的對象 (sensible objects) 或物體底名字的話語句之分析，並不支持任何洛克所意指的物質實體，換言之，即不支持有一隱蔽的，不可知的托體 (substrate)。事物就只是如我們知覺它們的樣子，而我們並沒有知覺到洛克式的實體或托體。關於感取的物體之陳述句，可以以現象 (phenomena) 來解析，或翻譯爲關於現象之陳述句。如果我們用實體一詞所意謂的只是我們所覺到的東西，則儘可以談及各種實體，但是「物質實體」一詞並不指謂任何與現象不同或在現象之後的任何東西。

當然，由於巴克萊主張感知物都是「觀念」，整個分析就變得複雜起來。但是，這個主張可以暫時被擱置一旁。而且，如果我們單從一個角度來看待他的分析，則我們可以說，巴克萊是認為那些相信物質實體的人是被文字所誤導的。例如，由於我們把玫瑰之性質用作謂詞，有些哲學家，如洛克，乃傾向於認為必定有某一不可見的實體在支持這些被知覺的性質。但是說，如後所述，巴克萊論證說，在這個語脈之內，「支持」一字並無清晰的意義。他不希望去否定有任何「實體」一詞所意謂的實體，只否定有哲學意義所指之實體。「我並沒有去掉實體。我不應該被指責為把實體摒棄在合理的世界之外。我只排拒『實體』一詞之哲學含義而已（而此實一無意義）……。」^⑨

再者，正如我們在上一章所看到的，巴克萊堅持有需要對「存在」一詞有一清晰的分析。為他說感知物之存在就是被知覺（凡存在即被知覺，*esse est percipi*），他並不意謂它們之存在是假的；他是考慮賦意義給述說感知物存在之陳述句。「不要說我把存在（Existence）拿走，我只不過如我理解它的意義那樣宣說此詞的意義而已。」^⑩

這些在「哲學評註」中關於語言之談論，自然在「人類知識底原理」一書中有其回響；因為前者包含了後者和「視覺新論」的素材。在「人類知識底原理」一書之導言中，巴克萊強調說，為了使得讀者對理解他的知識第一原理有心理上的預備，首先講論一些「關於語言之本質和誤用」^⑪是很適當的。而且，他對語言之功能也有一些重要的觀察成果。一般總以為語言之主要的也是唯一的功能，是由字詞所代表的觀念之溝通。但這確非事實。「還有很多目的，諸如引起某

些劇烈的情感，去激發或制止某一行動，促使心靈處於某一特殊的傾向等等；而前者（即，觀念之溝通）在許多情形下只不過是附屬的，而且，當這些目的可以不用觀念之溝通而達成，則它會被完全地忽略了。我認爲附屬和被忽略的這兩種情形，在我們所熟習的語言底運用中並非不常常出現的。」¹² 巴克萊在這裏把注意力引導到語言之情緒的用法或多種的用法上。如果要避免「爲文字所駕御」¹³，他認爲必須區分語言底各種功能或目的，和文字之特殊類別，判別那些爭論是純粹地用語上的，那些不是。這顯然是一個很卓越的忠告。

二、抽象的普通觀念

巴克萊是在上述關於語言之一般評述之背景下，討論抽象的普通觀念 (*abstract general ideas*)。雖然他準備在一個意義之下接受普通觀念 (*general ideas*)，但他認爲並無這樣的抽象的普通觀念。「應注意到我並非絕對地否認有普通觀念，只不過否認有任何的抽象的普通觀念。」

¹⁴「但是，這一個主張需要加以一些說明。」

首先，在沒有抽象的普通觀念一語中，重點是在「抽象的」一詞。巴克萊基本上在於否認洛克之抽象觀念之理論。他也提及經院學者，但他所引述的都是洛克的說法。其次，他以爲洛克之意是我們能够形成抽象的普通影像 (*abstract general images*)，他當然毫無困難地否認被這樣地了解的洛克的論點。「如果我形構一個人底觀念給我自已，它必定是一個白的，或黑的，或黃褐色的，一個挺直的，或彎曲的，一個高大的，或嬌小的，或中等身材的人。但是，我用盡一切

思想的之氣力也不能理解上述所描述的抽象觀念。」^⑬也就是說，我不能够形構出一個人底影像，而此影像既去掉又包括所有真實個人的一切特殊的性徵。類似地，「任何人都很容易觀察他自己的思想，試看他是否擁有或能够獲得一個觀念以相應於一個三角形底普通觀念，而此觀念具有這裏所描述之內容：它既非鈍角的，亦非直角的，等邊的、等腰的，亦非銳角的，但既有所有這些性徵，同時又不具有任何個別的性徵？」^⑭我不能够得到一個三角形的觀念（即，一影像）此觀念包含不同類形的三角形之一切性徵，而它自己同時又不能分辨為某一特殊類形之三角形底影像。

上述的例子是直接取自洛克的，洛克談及形成一個三角形之普通觀念，而此觀念「必須既非鈍角的，亦非直角的，等邊的，等腰的，亦非銳角的，但既有所有這些性徵，同時又不具有任何個別的性徵。」^⑮但是，洛克之抽象過程之敘述與此敘述之結果並不常是一致的。在別的地方，他說，「觀念變成普通的乃由於與時間、空間和其他觀念之情況分開，這些情況可能決定這些觀念為這樣的或那樣的特殊存在。通過這種抽象方法，它們乃成爲可以代表多於一個個體的觀念：」。^⑯而且，洛克說，在人底普通觀念之中，使得個體之爲個體之性徵都被去掉，只有一切人都共有的性徵被保留。況且，雖然洛克有時意涵著抽象的普通觀念是影像，但並不是常常有這種含意。然而，巴克萊自己徹頭徹尾在討論呈現於感官知覺 (sense-perception) 之對象底觀念，堅持把洛克詮釋爲討論抽象的普通觀念，這樣，他很容易證明出來，並沒有這樣的東西。真的，他似乎假定組合的影像一定比較它們事實上的存在更爲清楚；但這並不改變事實方面，例如，不可

能有一滿足上述所有條件的三角形底一個抽象的普通影像。或用巴克萊的第二個例子，我們也可能有運動 (motion) 底觀念 (影像) 而沒有一運動的物體及任何決定的方向或速率^⑨。但是，如果我們審視這一部分的巴克萊的理論，此部分包括對洛克之釋義 (exegesis)，我認為，我們必須說巴克萊肯定地對洛克是不公平的，儘管這位善良主教的一些讚賞人嘗試爲他洗擦這個指責。

正如我們已看到的，巴克萊是訴之於內省 (introspection) 的。而一個最自然的評論是，當他從心靈中找尋抽象的普通觀念時，他只見到影像，進而把影像等同於觀念。而且，雖然複合的影像 (composite image) 可被用以代表若干特殊的東西，它仍然是一特殊的影像，因此巴克萊否認抽象的普通觀念之存在。確實，大致上這是真的；但巴克萊並不承認我們擁有普遍觀念 (universal ideas)，如果普遍觀念意指我們可以有一些具有積極的普遍內容的觀念，而它們乃是不能單獨地在知覺中被給與的感性的性質 (諸如沒有運動物體之運動) 底觀念，或諸如顏色之類的純粹地普通的感性的性質底觀念。如果巴克萊被指責爲混淆了影像與觀念，則他大可回敬他的批評者以這樣的一個挑戰：證明出真有任何的抽象的普通觀念。我們要記住，在巴克萊的哲學中，「本質」(essence) 已被驅逐出境。

那麼，巴克萊又怎麼能夠說，雖然他否認抽象的普通觀念，他並不意圖去絕對地否認普通觀念呢？他的觀點是這樣：「一個在它本身而言是特殊的觀念，通過被用爲代表所有同類的其他的特殊觀念而變成普通的觀念。」^⑩是以，普遍性 (universality) 並不包含在「任何東西底絕對

的、積極的本性或概念之中，而是在它對於它所意含的或代表的特殊物所具有的關係。」^①我可以專注一物的這一面相或那一面相；而且，如果這就是抽象 (abstraction) 的意義，則抽象顯然是可能的。「我們必須承認，一個人可以考慮一個圖形純然地為三角形的，而不去注意它的角之特殊性質，或它的邊之關係……。同樣的，我們可以只以彼得作為人來考慮，或作為動物來考慮……。」^②如果我只考慮彼得與動物相同的性徵，而抽離或分離他與其他相同但與動物不同的性徵，則我的彼得底觀念可用來表象或代表所有動物。在這種意義下，它成爲一個普通觀念；但它之具有普遍性只在它的表象的或代表的功能之中。就其自身之積極內容來說，此觀念仍是一個特別的觀念。

如果沒有抽象的普通觀念，則推理必然只涉及獨特的觀念，顯然不可能涉及抽象的普通觀念，因為它們根本不存在。幾何學家以一獨特的三角形來代表或表象所有三角形，只專注於它的三角性，而非它的特殊的性徵。而在這種情況之下，就此特殊三角形而證得的性質會被接受爲是對一切三角形所證得的。但幾何學家並非在證明三角形底抽象的普通觀念之性質；因爲並沒有這種抽象的普通觀念。他的推理只涉及獨特的東西，而這推理之普遍範圍之成爲可能只因爲我們有一種能力，使得一獨特的觀念不是由於它的積極內容而是由於它的表象功能，而成爲一普遍的觀念。

當然，巴克萊並沒有否認普通字詞 (general words) 之存在。但是，他拒絕洛克以普通字詞指謂普通觀念之理論——這是他所說的洛克的理論，如果這理論意謂這些普通觀念具有一積極

的普遍的內容。一個專有名詞，如威廉，意指一個別的東西，而一個普通字詞則無分別地意指某類的多個事物。一旦我們了解這一點，我們將可免於追尋相應於普通字詞的神秘元目 (entities) 我們可以說及「物質實體」一詞，但它並不指謂任何抽象的普通觀念；如果我們以為它必定指謂在知覺對象以外的一個元目，因為我們能够形構此詞，則我們是被文字所誤導。是以，巴克萊之唯名論 (nominalism) 在他對洛克的物質實體之理論所作之攻擊中是極為重要的。「物質」一詞之作爲一個名字，與威廉作爲一名字之方式並不相同，雖然有些哲學家似乎錯誤地認爲它們是一樣的。

二、感取物之本質即被知覺

在「人類知識底原理」一書開頭，巴克萊已經把知識底感性的對象 (sensory objects) 說成爲「觀念」。也許，比較明智的方式是暫且放下這個複雜的課題，而從另一個理論之進路開始，此理論主張感性對象在它們被知覺以外並無它們的絕對存在，而這個進路並不須要把這些對象說爲「觀念」。

依照巴克萊之觀點，任何人如果注意「存在」一詞用於感取的事物 (sensible things) 時的意義，他即可以知道這些事物並沒有，也不可能獨立地存在於被知覺之外。「當我說我在其上寫字的桌子是存在的，即是說，我感覺到和看到它；如果我離開我的書房，我仍說它存在，意即如果我在書房中，則我會知覺到它，或是某些神靈正在知覺到它。」^② 是以，巴克萊對讀者提出挑

戰，去找出「此桌子存在」一命題在「此桌子被知覺或可知覺」之外的任何其他意義。正如任何一個普通人會說，而這也是完全對的，即，沒有人在房間之時，此桌子仍然存在。但是，巴克萊追問說，這除了意謂，如果我進到房間，將會知覺到此桌子或如果另一個人進到房間，則他或她將會知覺此桌子之外，還能有些什麼意思呢？甚至，如果我試圖想像此桌子不在於與知覺之關係之中，我必須想像我自己或其他人知覺它，換言之，我在私底下引進了一個知覺主體 (perceptant subject)，雖然我很可能沒有注意到事實上我是在引進一個知覺主體。因此，巴克萊可以說，「去除它們之被知覺之任何關係之後，沒有思想的物體之絕對存在乃是完全不可被理解的。它們的本質是被知覺，而且它們也不可能不在知覺它們的心靈或會思想的東西以外有任何的存在。」^②

因此，巴克萊的論點是，說一感知的事物或物體存在就是說它被知覺或可被知覺：在他的觀點中，除此以外，它不能再有其他意思。他堅持這種分析並不影響事物之真實性 (reality)。「存在即被知覺或知覺 (Existence is percipi or percipere)」。像從前一般，馬匹仍在馬槽裏，書本仍在書房中。^③換言之，他並不是肯斷說，當沒有人人在馬槽的時候而說這匹馬在馬槽裏，乃是假的：他所關切的是這一個陳述 (statement) 之意義。下面的注釋已經引述過，但仍然值得再引述一次。「不要說我把存在拿走，我只不過如我理解它的意義那樣宣說此詞的意義而已。」^④復次，巴克萊認為他對於感知物之存在之陳述所作的分析是符合一般人的觀點的，而這些人的心靈還沒有給形而上的抽象思想所誤導。

當然，這種論點很容易遭受反對，雖然一般人確實會同意說，當沒有人人在馬槽裏的時候，說

這匹馬在馬槽裏，意思是說如果某個人進入馬槽，他將會有所謂看見一匹馬之經驗，但他會對「這匹馬之存在是被知覺」這一陳述提出異議。因為，當他承認說這匹馬在馬槽裏「意謂」如果某一個人進入馬槽，他將會知覺到一匹馬，他實在只意謂第二個陳述乃是第一個陳述之結果。如果這匹馬是在馬槽裏，而其他對知覺為必要的條件都被給與，則具任何有正常視力的人進入馬槽都可以知覺到這匹馬。但是，這並不涵著這匹馬之存在包含在它的被知覺之中。巴克萊的論點似乎極為接近於一些當代的新實證主義者 (neopositivists) 之觀點，這些新實證主義者主張一個經驗的陳述之意義等同於它的檢證 (verification)。進入馬槽而且知覺到這一匹馬乃是「有一匹馬在馬槽裏」的陳述底一個檢證的方式。而且，當巴克萊說上一陳述只能夠意謂，如果一個知覺主體進入此馬槽，他將會有某種感官經驗，這似乎是以另一方式去說：有一匹馬在馬槽裏這一陳述之意義等同於它的檢證。當然，這並不是巴克萊的觀念底一個恰當的敘述，因為，這個敘述不但完全沒有提到他的理論，即，感取的對象就是觀念，也沒有提及他後來引進的，以上帝為一普遍的和無所不在的知覺者。但是，單就他的主張中的語言分析之面相來說，他的論點與某些當代的新實證主義者之論點確實看來有相似之處。而且，巴克萊之論點也遭受同類的批評，這些批評可被引用來反對這些新實證主義者的觀點的。

在進一步討論之前，我們要先注意下列兩點。第一，當巴克萊說「凡存在即被知覺」，他只是說及感取的事物或對象。其次，這個論點的完整的程式是，「凡存在即被知覺或去知覺」 (existence is either to be perceived or to perceive)。除了其存在包含在被知覺之中的感取的

「沒有思想的」事物之外，還有心靈或知覺主體，這些心靈或知覺主體乃是主動的，而且其存在不是被知覺而是去知覺。

四、感取物是觀念

在「哲學評注」中，我們已經可以找到巴克萊的理論之一個陳述，即，「一切感取物乃是觀念或觀念之組合」之陳述，以及他所作的結論，即，它們不可能在心靈之外獨立地存在。「一切有意義的字詞都代表觀念。所有知識都是關於我們的觀念的。一切觀念或是從外面來的或是從內部來的。」^②在第一種情形中的觀念稱爲感覺 (sensations)，在第二種情形的稱爲思想 (thoughts)。去知覺乃是去擁有一個觀念。因此，例如當我們知覺顏色時，我們是在知覺到觀念。而且，由於這些觀念來自外面，它們也就是感覺。但是，「感覺不可能在一無感覺的東西之內」^③。所以，顏色之類的觀念不可以寄托在一惰性托體之物質實體之內。是以，並無必要去設定這樣的一個實體 (substance)。「沒有一個像觀念之類的東西是在一個沒有知覺的東西之內的。」^④被知覺涵蘊著對一知覺者之倚待。而且，存在即意謂去知覺或被知覺。「除了人，即有意識的東西之外，再無適當地可稱爲存在的東西；其他一切東西之爲存在毋寧是人之存在之樣式。」^⑤因此，證明感取的對象是觀念，乃是巴克萊的主要方式之一——如果不是唯一的主要方式，去證明這些對象之存在即是被知覺這一陳述是真的，而且，去證明排除洛克之物質實體理論乃是真的。

在「人類知識底原理」一書中，巴克萊把感知物說爲是「感覺或觀念」之組合或結合，而且作出這樣的結論，即，它們「不可能在一個知覺它們的心靈之外存在」。^②但是，雖然他肯斷說，我們的知識之對象是觀念乃是很明顯的^③，他感覺到這個義理與大多數人所相信的東西並不是完全相符的。因爲，他論述說，「這的確是很奇怪地在人們之中流行的一個意見，即，房子、高山、河流，與及一切感取的對象，都有一個與它們之被知性所知覺之外的自然的或真實的存在。^④」但是，這個很奇怪地流行的意見都確實是一明顯的自相矛盾。「因爲，上述所提到的對象除了是我們通過感官知覺到的東西之外，又能够是什麼呢？而且，我們所知覺的除了我們自己的觀念或感覺以外，又能够知覺些什麼呢？因而，這些東西中的一個或它們的結合可以不被知覺而存在，這不是很明白地是無稽的嗎？」^⑤這些東西可以不關聯於知覺而自己存在，這一個想法，「也許最後被發現是建立在抽象觀念^⑥ (abstract ideas) 之理論之上。因爲，再沒有比諸把感知對象之存在與它們之被知覺區分開，因而視它們爲不被知覺而存在，這樣一種抽象思想更美妙的樣品了。」^⑦

當然，如果感知物乃是一般意義之下的所謂觀念，則顯然它們不可以在某一心靈以外而存在。但是，有些什麼可以證成把它們稱爲觀念呢？巴克萊所採用的一個論證的理路如下，某些人在次性 (secondary qualities) 諸如顏色、聲音與味道等，與初性 (primary qualities) 諸如廣延 (extension) 與形狀等，之間作出一個區分。他們承認作爲被知覺的次性並不與心靈之外任何存在的東西有相似性。換言之，他們承認它們的主觀性格，即，它們是觀念。「但是，他們會認爲

我們對初性之觀念乃是存在心靈之外，在一他們稱爲物質 (matter) 之不會思想的實體中存在的東西之模式或影像。因此，物質被理解爲一惰性的、沒有感覺的實體，而廣延，形狀與運動事實上寄存在這樣的實體之內。」^①但是，這個區分是站不住的。我們不可能完全脫離初性來思考初性。「廣延、形狀與運動等抽離了其他一切性質之後，乃是不可想像的。」^②再者，如果像洛克所想的，次性之相對性提供一個對它們的主觀性爲有效的論證，則同樣的論證可以被用來處理初性。例如，形狀倚待於知覺者之位置，而運動則是迅速的或緩慢的，而這些都是相對的語詞。普遍的廣延與普遍的運動乃是無意義的語詞，是倚待於「抽象觀念之奇怪理論之上的」^③。要言之，初性並不比次性更獨立於知覺之外。前者正如後者一樣，都是觀念。而且，如果它們是觀念，則它們不可能存在或寄托在一個不會思想的實體或托體之內。因此，我們可以擺脫洛克之物質實體；而且感取物成爲觀念之簇聚或組合。

正如我們早些時候所看到的，洛克實際上並不是說次性是主觀的。因爲，在他的專技性的詞彙中，次性乃是在我們之內產生某些觀念之事物中的能力；而且，這些能力乃是客觀的，即，它們的存在並不倚待我們的心靈。然而，如果我們以次性意謂被知覺的性質，例如顏色，則我們可以說，對於洛克而言，它們乃是主觀的，是心靈中的觀念；而在上述所提到的論證中，巴克萊是從這個論點出發的。但是，這個論證之有效性顯然是成問題的。巴克萊似乎認爲性質之「相對性」，證明它們是存在於心靈之中的。在那些被知覺的獨特的性質之外與之上，再沒有任何普遍的性質。而且，每一個被知覺的獨特性質乃是被一獨特主體的知覺，也是相對於一獨特主體的。

但是，因為青草對我時而看起來是綠色的，時而是黃色的或金色的，所以綠色與黃色乃是觀念，意即是在我的心靈中，這一點並不是直接地明顯的。同樣是不直接地明顯的是：因為一個個別的東西對於我而言，在這些情況之下是巨大的，在另一些情況之下是細小的，或是一時看起來有這一個形狀，在另一個時間則有另一個形狀，所以廣延與形狀乃是觀念。當然，如果我們假定，在性質之客觀性被接受時，事物必須是一樣的，則可以推論出：如果它們並不如此顯現，它們即不是客觀的。但是，我們似乎並沒有任何使人信服的理由去作出這個假定。

五、物質實體是一個無意義的名詞

然而，如果我們假定感知物是觀念，則很明顯的，洛克的物質托體之理論乃是一個不必要的假設。但是，依照巴克萊的觀點，我們可以再進一步，指出這個假設不只是不必要，而且是不可理解的。如果我們嘗試去分析這個語詞之意義，我們發現它含著「存有之普通觀念，連同它之支持偶然性質 (accidents) 之相對的概念。在我看來，存有之普通觀念是一切觀念中最抽象和最不可理解的觀念；至於它之支持偶然性質，正如我們剛才考察過的，這方面不能够依這些字詞的通常意義來了解；因此，它必須在另一種意義之下被理解，但這是怎麼樣的一個意義，他們並沒有說明。」^④「支持偶然性質」^⑤一語不能够以它的通常意義來理解，「正如當我們說，石柱支持一座建築物」。因為，物質實體被假設為邏輯地先於而且支持廣延這一偶然性質。「因此，它必須在什麼意義之下被理解呢？」^⑥在巴克萊之意見中，沒有任何確定的意義可以被賦給這一個

片語。

在「海拉斯與菲洛努斯的三個對話錄」中的「第一個對話錄」中，同樣的思想理路以更長的篇幅表達出來。海拉斯被逼承認，當我們在說及知覺時，感覺與對象之間的區分，心靈的一個行動與它的對象之間的區分，乃是不能維持的。感取物可以化約為感覺；而感覺之存在於一不會知覺之實體乃是不可想像的。「但是，在另一方面，當我在一個不同的觀點來看待感取物，視它們為這許多的模態與性質，我發覺必須假定一物質的托體，它們不能夠沒有一物質托體而被思想為存在的。」^⑭菲洛努斯乃對海拉斯提出挑戰，請他說明物質托體意指些什麼。如果他意謂它是分佈在感取的性質或偶然性質之下，則它必須是在廣延之下作分佈。在這個情形之下，它自己必須是廣延的。由是我們乃陷於一個無窮後退之中。再者，如果我們把在其下或支持之觀念，取代作為一托體之觀念或分佈於其下之觀念，則會引伸出同樣的結論來。

海拉斯抗議說，他被太過份地依字面的意義來理解。但是，菲洛努斯反駁說：「我並不是要強加任何意義到你的字詞上：你可以如你所喜歡的，自由地說明這些字詞。我只懇求你使我能通過它們而了解一些東西。……祈望你使我知道你在它之中所了解的任何意義，不管是依字面的或不是字面的意義。」^⑮最後，海拉斯發現他自己被迫去承認，他不能對諸如「支持偶然性質」與「物質實體」之類的片語賦與任何確定的意義^⑯。因此，這個討論最終的結果是，物質的東西可以不以倚賴心靈而絕對地存在，這一陳述乃是無意義的。「不會思想的東西之絕對的存在乃是一些沒有意義的文字，或是包括了一個自相矛盾在內的文字。這就是我所重覆和教導，以及誠懇地推

薦給讀者之細膩的思想之前的。」^{④8}

六、感取物之真實性

巴克萊非常努力地去證明感取物是觀念，這一命題並不同於感取物不擁有真實性這一命題。「你說，無論如何，一切都只不過是觀念，是純然的幻象。我的回答是，一切東西都像從前一般地真實。也許，我真的應該繼續用「物體」一詞，而且不提及「觀念」一詞，如果不是為了一個理由，而且我認為是一個很好的理由，這個理由我將在第二卷中說明出來。」^{④9}又，「依據我的原理，是有一真實性的，物體是存在的，自然物是存在的」^{⑤0}。在「人類知識原理」一書中，巴克萊提到對他的理論的一個反對，「在自然界中一切真實的和實體性的東西都被摒除在世界之外；而替代它們的是一個虛構的觀念之規劃……。是以，太陽，月亮，與星星都變成了什麼呢？我們要如何看待房子，河流，山岳，樹林，石頭，甚至我們自己的身體呢？這些是不是全都是不過是幻想之虛構物與幻覺呢？」^{⑤1}對於這個反對，巴克萊回答說，「以那些原理為前提，我們並沒有剝奪自然界任何一樣東西。我們所看到，感覺到，聽到，或以任何方式想到或了解到的一切東西，仍然像從前一般的穩固，一般的真實。自然物是存在的，而且，真實物與虛構物之間的區分仍保有它全部的效力。」^{⑤2}

然而，如果感取物都是觀念，則可推論出我們吃的，喝的與穿的都是觀念。而這種說法聽起來「非常古怪」。巴克萊回答說，這當然是非常古怪；但是，它聽起來為古怪與奇特之理由只不

過是因爲在一般的談話之中，「觀念」一詞通常不是用來指涉我們看到與觸覺到的東西。基本的要求是我們應該了解這個詞在目前的語脈中是被用於怎樣的一個意義之中。「我並不是在爭論這個詞的適當性，而是它的真理。因此，如果你同意於我所說的，我們吃的，喝的與穿的都是感官之直接對象，而這些對象不能不被知覺或在心靈之外而存在，則我也可以立刻承認，說它們應該被稱爲物體而不應被稱爲觀念，乃是比較恰當或比較符合於習慣的。」^⑤

那麼，有什麼理由證成我們去把「觀念」一詞用於一個被承認是與一般用法不同的意義呢？「我回答說，我這樣做是有兩個理由：首先，因爲事物一詞不同於觀念一詞，它通常被假設爲指涉某些在心靈之外存在的東西；其次，因爲物體一詞比諸觀念擁有一更廣泛的意指，它包括觀念以及精神或能思想的東西。因此，由於感官之對象只存在於心靈之內，而且也是不能思想與不活動的，所以我選用觀念一詞來表示它們，而這個詞正涵蘊著這些性質。」^⑥

因此，由於巴克萊用「觀念」一詞指謂感官之直接的對象，而且由於他並沒有否認感官知覺之對象之存在，我可以堅持說，他的觀念之理論對於感取的世界之真實性並沒有產生任何差異。他所廢除的只不過是洛克之物質實體，而這不是感官之一個對象，因此也不會有任何一個普通人會感覺到失去了它。「我並沒有反對我們能夠通過感官或反省而了解的任何一件東西之存在。我用眼睛看到的和用手觸摸到的東西乃是存在的，是真實地存在的，對於這一點我絲毫沒有懷疑。我們所否認其存在的唯一的東西乃是哲學家們稱爲物質或有形體的實體。而且，這樣做並無損於其餘的人們，我敢說，他們永遠不會感覺到失落了這個東西。無神論者的確會因此而感到缺乏一

個空名之色彩來支撐他的不敬；而哲學家們很可能發覺他們失去了製造瑣事與爭執之把柄。」¹⁰

有些人會論辯說，在巴克萊對「觀念」一詞之使用中，是有一些混亂或不一致性。首先，他抗議說，他只不過使用這一個語詞去意指我們所知覺的東西，即感取的對象。而且，雖然這個用法很可能是不通俗的，但它的使用並沒有影響感官知覺之對象之真實性。這一點顯示出對巴克萊來說，這個語詞乃是一個純粹專技的名詞。把感取的東西稱爲這種純粹專技意義之下的觀念，並沒有把它們化約爲在一般意義之下的觀念。同時，正如我們已看到的，巴克萊把「感覺或觀念」說成此兩詞是同義的。而且，除了把觀念與感覺等同之一般的不適當之處外，這顯然是表示感取的東西乃純然是我們心靈之主觀的樣態。因爲，「感覺」一詞指涉某些主觀的東西，而且確是指涉某些私有的東西。它表示並沒有真正公共的感取的世界，反之，只有與知覺主體同樣的私有的感取世界。這個感取世界乃變成很像一個夢幻世界一樣的東西。

然而，在這裏是很有必要引介巴克萊對於觀念與影像 (image) 之區分，即使這意謂涉及到將在下一章才考慮的他的哲學的一個側面。那即是感取物之觀念，被說爲是「自然之創造者刻印在感官上的」：它們被稱爲是「真實物」¹¹。例如，當我張開眼睛看到一張白紙時，我看到一張白紙並不倚待於我的選擇，除了在一個意義之下我可以選擇順某一個方向而不是另一個方向看過去之外。我不可能順這紙張之方向看過去而看到一片綠色的乾乳酪。以巴克萊的語言來說，組成這張白紙之觀念或性質乃是被刻印於我的感官之上的。然而，我可以有那些我曾看過的事物之影像，而且我可以隨意把影像結合，例如，結合成一獨角獸之影像。在日常語言中，我所看

到在我桌子上的這一張白紙並不被稱爲是一個觀念，而我們的確會說擁有一隻獨角獸之觀念。但是，雖然在巴克萊的術語中，這一張白紙被說爲是一集或一叢的觀念，這些觀念卻不像一獨角獸之影像那樣地倚待於有限的心靈。因而在巴克萊之理論中有足夠的餘地在感取的真實之領域與影像之領域之間作出一個區分。這個區分具有重要性；因爲，正如下一章將會提及的，巴克萊堅持有一個「自然秩序」(Order of Nature)，即觀念底一個一貫的模式，而此乃不倚待於人類之選擇之上的。同時，雖然真實物即是說感取物，並非單純地倚待於人類的知覺的，它們仍不外是觀念，而且它們也不可以在心靈外以絕對獨立的方式而存在。因此，對於巴克萊來說，以下兩個陳述都同樣地真也同樣地重要，即，觀念(在他的意義之下的觀念)乃並非完全倚待於「人類的」心靈者，而且，它們仍不外是觀念，因而是倚待於某一心靈之上的。

我並沒有提示說這個區分釐清了一切的困難與一切可能反對之解答。最少在一方面，從巴克萊之理論似乎仍然得出這樣的結果：有多少個知覺主體即有多少個私有的世界，而且並無一個公共的世界。當然，巴克萊並不是一個獨我論者(solipsist)。但是，說他不是一個獨我論者並不同於說獨我論不可以由他的前提衍生出來。他的確是相信有眾多的有限心靈或精神。但是很難看出在他的前提之下，他如何能够使自己確信這一個信念之有效性。然而，上一段的描述的區分，起碼確是幫助我們去理解巴克萊如何能够感到是有理由支持的，當他在他的理論上主張仍然有自然物存在，而且感取物並沒有化約到幻想的層面去，縱使在這個理論之普通常識方面(感取物只不過是我們知覺到或能够知覺到它們爲存在的東西)與它的觀念主義者之側面(感取物乃是觀念，

等同於感覺）之間有不一致之處。這個不一致可以這樣表示：巴克萊嘗試去描述一般人之世界，排除形上學家的不必要而且確是無意義的附加物；但是，他的分析之結果卻是一個命題，而這個命題正如巴克萊自己所意識到的，乃是一般人不會願意去接受的。

七、巴克萊與知覺之表象論

作爲這一章之總結，我們可以提出這樣的一個問題：巴克萊對「觀念」一詞之使用是否涵蘊知覺之表象論。雖然不是時常的，洛克很多時說及知覺到觀念而不是事物。既然對洛克來說，觀念常常代表事物，這樣的說法即是涵蘊知覺之表象論。當然，這是一個理由，說明何以洛克把感覺的知識與物理學與數學相比較時降低它們的地位。因此，問題是巴克萊是否也牽涉到同一理論及同樣的困難。

對於這個問題之正當的解答似乎是頗爲清楚的，只要我們專注於巴克萊自己的哲學而不是去注意洛克提供他一個出發點這一事實上。如果我們只單純地考慮上述的那個事實，則我們很容易傾向於以巴克萊爲知覺之表象論之創始人。但是，如果我們仔細地專注於他自己的哲學，則我們將會辨認出來，他並沒有牽涉入這個理論之中。

巴克萊所稱爲是觀念之東西並不是事物之觀念：它們「是」事物。它們並不代表在它們之外的元目；它們自己就是元目。在知覺到觀念時，我們知覺到的不是感取物之影像，而是感取物自己。在「哲學評註」中，巴克萊明白地說：「把事物跟觀念區分開的假定，拿走了了一切真實的真

理，因而帶來普遍的懷疑主義，因為我們一切的知識與玄想都僅僅局限於我們自己的觀念」。⁵⁵又，「把觀念指涉到不是觀念之事物，『〔某物〕之觀念』(idea of) 一詞之使用，乃是錯誤的一個重大原因……。」⁵⁶這確實不是知覺之表象論，此理論的確與巴克萊之哲學不相容。因為，在他的前提之下，並沒有什麼可讓「觀念」去代表。而且，可以從剛才的兩個引文中的第一個看得出來，他反對這個理論，因為它引出懷疑主義。因為，如果感知知識之直接對象是觀念，而這些觀念被視為代表事物而不是代表它們自己，則我們永遠不可能知道它們事實上確是代表事物的。無疑巴克萊是從洛克那裏借來「觀念」一詞，以用於知覺之直接的對象；但是，這並不意謂在巴克萊的哲學中，觀念發揮它們在洛克的哲學中同樣的功能或具有同樣的地位。對後者而言，最低限度依照他的慣常的說法，觀念扮演著心靈與事物之間的中介的角色，此角色之含義在於它們雖然是知識之直接對象，它們卻代表那些不倚待我們的心靈之外物。對前者而言，觀念並不是中介的角色；它們自己即是感知物。

- ① P · C · ， 一六二； I ， 頁二二。
- ② P · C · ， 一七八； I ， 頁二四。
- ③ 同上。
- ④ P · C · ， 五九一； I ， 頁七三。

- ⑤ P・C・，五五三；I，頁六九。
- ⑥ P・C・，六四二；I，頁七八。
- ⑦ P・C・，四九二；I，頁六二。
- ⑧ P・C・，五八一；頁七二。
- ⑨ P・C・，五一七；I，頁六四。
- ⑩ P・C・，五九三；I，頁七四。
- ⑪ P・C・，導言，六；II，頁二七。
- ⑫ 同上，二〇；II，頁三七。
- ⑬ 同上，二四；II，頁四〇。
- ⑭ 同上，十二；II，頁三一。
- ⑮ 同上，一〇；II，頁二九。
- ⑯ 同上，一三；II，頁三三。
- ⑰ 「人類悟性論」(Essay concerning Human Understanding)，四，七，九。
- ⑱ 同上，三，三，六。
- ⑲ P・，導言，一一；II，頁三一。
- ⑳ 同上，一二；II，頁三二。
- ㉑ 同上，一五；II，頁三三至三四。

- 22 同上，一六；II，頁三五。
- 23 P·，一，三；II，頁四二。
- 24 同上。
- 25 P·C·，四二九；I，頁五三。
- 26 P·C·，五九三；I，頁七四。
- 27 例如，參考我的「當代哲學」(*Contemporary Philosophy*)一書之第三與第四章 (London, *Burns and Oates* 一九五六年)。
- 28 P·P·三七八；I，頁四五。
- 29 同上。
- 30 同上。
- 31 P·C·二四；I，頁一〇。
- 32 P·，一，三；II，頁四二。
- 33 P·，一，，；II，頁四一。
- 34 P·一，四；II，頁四二。
- 35 同上。
- 36 P·，一，五；II，頁四二。
- 37 P·，一，九；II，頁四四至四五。

- 38 P · 一，一〇；II，頁四五。
- 39 P · 一，一一；II，頁四六。
- 40 P · 一，一七；II，頁四七至四八。
- 41 當然，「支持」(supporting) 一詞必順由一個主動的意義來理解。即是說物質實體，是被說為去支持偶然性質 (accidents) 的。
- 42 P · 一，一六；II，頁四七。
- 43 D · 一，一；II，頁一九七。
- 44 同上，一九九。
- 45 也許海拉斯可以回答說，他不能夠滿足非洛努斯的一個清楚的與確定的意義之要求，理由是，後者是在追問他去以某種不同於它自己的關係來描述實體與偶然性質之間的關係。但是，非洛努斯 (巴克萊) 當然是主張現象即是觀念。而在這種情況下，它們不可能寄存在不會思想的、沒有感覺的實體之中。
- 46 P · 一，二四；II，頁五一。
- 47 P · C · 一，八〇七；I，頁九七。
- 48 P · C · 一〇五；I，頁三八。
- 49 P · 一，三四；II，頁五五。
- 50 同上。

- 56 P · C · , 六六〇 ; I , 頁八〇。
55 P · C · , 六〇六 ; I , 頁七五。
54 P · 一 , 二二 ; II , 頁五四。
53 P · , 一 , 二五 ; I , 頁五五。
52 P · , 一 , 三九 ; II , 頁五七。
51 P · , 一 , 三八 ; II , 頁五七。

第十三章 巴克萊 (三)

一、有限精神：它們之存在，本性及不滅的 性格

如果感知物是觀念，則它們只能夠存在於心靈或精神之內。因而精神乃是唯一的實體。觀念乃是被動的及惰性的；知覺到觀念之精神則是活動的。「事物 (Thing) 或存有者 (Being) 乃是」一切名字之中最普遍的，它概括了兩類完全不同及異質的東西，而且它們除了此名稱以外沒有任何共通之處，它們即是精神與觀念。前者乃是活動的，不可分的實體；後者乃是惰性的、轉瞬即逝的，有所倚待的存有者，它們不能獨立自存，而是受到心靈或精神實體之支持^①或存在於它們之內。」^②

因此，精神不可能是觀念或與觀念相似。「是以，爲了避免詞義混淆以及把完州相反與不相似的自然物混雜一起，我們有必要區分開精神與觀念。」^③「這個去支持或去知覺觀念之實體 (substance) 自己之爲一觀念或與一觀念相似，此顯然是荒謬的。」^④再者，正當地說，我們不可

能有任何對精神之觀念。的確，「顯然不可能有任何這樣的一種觀念」⁵。「一個精神乃是一簡單的，沒有被分割的、活動的存有者：當它知覺觀念時，它被稱爲知性 (understanding)；而當它產生或運作於這些觀念時，它被稱爲意志 (will)」。是以，對於靈魂或精神我們不可能形構出任何觀念：因爲一切觀念均是被動的及惰性的，它們不可以在我們之內以影像或相似性的方式，把那活動的東西表象出來。⁶」

當巴克萊說我們不能够有精神之觀念，是在他的專技意義之下使用「觀念」一詞。他並不是意謂我們對於以「精神」一字所意指的東西沒有知識。我們必須承認，「我們對於靈魂、精神與心靈之運作，諸如意欲、愛戀、憎恨等皆有某種概想 (notion)，正如我們知道或理解這些字的意義」。⑦由是，巴克萊在「概想」(notion)，即心智或精神之作爲對象，與「觀念」(idea)，即感取物或具體物之作爲對象，這兩者之間成立一個區分。我們可以有一精神之概想，但不能有一專技意義之觀念。「在一個廣泛意義之下，我們的確可以說是擁有精神之一個觀念而不是一個概想；即，我們理解這個字的意義；否則我們不可以肯定或否定它的任何事情。」⑧一個精神可以被描述爲「那思想、意欲、與知覺的東西；這些而且也單是這些構造起這個語詞之意指」⑨。一個會被記取的事件是：在巴克萊之筆記¹⁰中有一欄提示說，把他用於物體方面的同一類的現象主義式的分析應用到心靈上去這一可能性，曾經在他的腦海中出現過。但他否決了這個觀念。對他來說，很明顯的，當感取物被化約爲觀念後，必須有精神或精神的實體去擁有或知覺這些觀念。

由此引發的問題是：我們如何知道精神之存在，即，眾多的有限精神或自我之存在？「我們經由內向的感受或反省而領悟我們自己之存在，而且通過理性而領悟其他精神之存在。」^①無論如何，我存在乃是顯然的；因為我知覺到觀念，而且我意識到我與我所知覺的觀念有所區分。但是，我只有通過理性才知道其他有限精神或自我之存在，即通過推論而知道它們的存在。「很明白的是，除了經由其他精神之運作，或它們在我們之內刺激起來的觀念以外，我們不可能知道它們的存在。我知覺到觀念之眾多的運動、變化、及結合，這些告訴我說有某些像我自己一樣的獨特的行動者，這些行動者伴隨著這些觀念，而且在它們的產生中同時出現。是以，我對其他精神所具有的知識不是直接的，如同我對我的觀念之知識一樣；而是倚待於觀念作為後果或隨附的記號之干涉，被我指涉到與我自己不同的行動者或精神。」^②在「亞爾士弗朗」一書中，巴克萊重新拾起這個問題。「在一個嚴格的意義下，我並沒有看到亞爾士弗朗，即，那個個體的思想物，而只是看到那些可見的記號與表徵，作為提示與推論那不可見的思想原理或靈魂之存有。」^③他並對我們關於其他有限精神之間接知識與我們關於上帝之間接知識作了一個類比。在這兩個情形中，我們都是通過感取的記號而得以知道一個活動的行動者之存在。

除了一切其他可能的批評以外，這個關於我們對其他有限精神或自我的存在之知識的說明，似乎遭受到下列的困難所困擾。依據巴克萊之觀點，「當我們看到一個人之顏色、大小、形狀、與運動時，我們只知覺到某些在我們自己心靈中被刺激起來的感覺或觀念；而且，由於這些觀念以許多清晰的集合展示給我們之觀點，它們在我們內部刻畫出與我們自己相似的有限的與受

造的精神之存在」。¹⁴「我們並沒有看到一個人，如果一個人是被意指為如我們那樣地生活、行動、知覺、與思想的東西；而只是看到這樣的一組觀念，指引我們去思想有一與我們自己相似但有別的原理，伴隨及由這組觀念所代表。」¹⁵但是，即使我確是以這種方式來思想，我是否能夠確定那些我歸屬為其他有限精神在我之內所產生的觀念並不真是上帝之結果呢？如果在沒有任何物質實體之存在之下，上帝在我之內產生那些觀念，而這些觀念在實體與屬性理論之下會被視為物質的或具體的實體之屬性，那麼我如何能夠確定他不會在沒有任何其他有限自我之下，在我之內產生那些我以為是這類自我之現存之記號，即，那些不同於我自己之精神實體之記號？

乍看之下巴克萊可能顯示為曾經感受到這個困難。因為他肯斷說，上帝之存在比諸人類之存在更為明顯。但是，他這樣說的理由是，上帝的存在之記號之數量比諸任何一個人的存在之記號之數量為鉅大得多。是以，亞爾士弗朗問：「什麼！你於宣稱你對於上帝的存有所能夠具有的保證，與你能够對於實際上你看站在你面前而且與你談話的我之存有，有同樣的保證？」¹⁶而歐芬云羅回答：「如果不是更鉅大，也是同樣的保證。」然後他繼續陳述說，當他只被很少量的記號所說服接受另一有限自我之存在，「我確實在一切時間與一切地點中都看到那些顯示出上希之存有之感取的記號。」同樣地，在「人類知識底原理」一書中，巴克萊說，「我們甚至可以肯斷，上帝之存在比諸人類之存在更為明顯地被知覺到；因為自然界之結果乃更無限地多於及重要於那些被歸屬於人類行動者之結果」。¹⁷但是，他並沒有告訴我們如何可以確定那些我們視為是有限精神的實體之現存之記號的觀念，真是如我們所想它們的一樣。然而，他也許會回覆說，在事實

方面我們的確分別開那些我們歸屬於有限行動者之個別的結果，與那些是這些結果所預設的自然底一般秩序；而且，他的理論並不要求在那些我們實際上擁有和利用的分別之外，有更進一步的分別之根據。從那些類比於我們所意識到去產生的觀念或可觀察的結果，我們推論其他自我之存在；而且這就是充分的證據。但是，如果任何人對這種回答不滿意，而且希望知道其中有些什麼證成之理由，以巴克萊的前提而作出這個推論，則他不會在巴克萊之著作中得到多少的解答。

前面已經提到巴克萊的一些對於一精神之本性之描述。但是我認為很難以成功地宣稱他的描述常常是一致的。在「哲學評註」中，他暗示心靈乃是「知覺之一個叢簇。把知覺拿走即把心靈拿走：把知覺放回來即是把心靈放回來。」¹⁵ 正如已經注意到的，巴克萊並沒有進行這種心靈之現象主義式的分析。但是，即使在稍後他說，精神之存在即是去知覺，而此涵蘊著一個精神在本質上乃是一知覺中的行動 (the act of perceiving)。然而，他同時也告訴我們說，「精神」一字意謂「那會思想、意欲與知覺的東西；這些，而且只是這些乃構成此語詞之意指」¹⁶。是以，我們可以說，一般而言，巴克萊排拒把他應用於物體的那種現象主義式的分析應用到心靈上去的想法，而且他接受洛克有關非物質的或精神的實體之理論。¹⁷ 而且當然是在這個基礎上，他堅持人類靈魂或精神之不滅性。

如果像某些人所主張的，人之靈魂是一稀薄的充滿生命的火焰或是一個精元之系統 (a system of animal spirit)，則它將會像身體一樣地可朽壞的。它不能够在「它包藏的軀殼之毀壞」¹⁸ 後，仍然生存。但是「我們已經證明靈魂是不可以被分割的、無形體的、無廣延的，它因

而是不可毀壞的」。②這並不是意謂人類的靈魂甚至不可以被上帝之無限能力所消滅；「只是意謂它並不會通過普通的自然或運動之法則而遭受破壞或消夫」。③這就是所謂人之靈魂乃是自然地不滅之意；即，它不可能被「那些我們每一小時都看到降臨到自然物體上」④之運動、變化與腐爛所影響。人類的靈魂是有形體的以及可毀壞的概想，「已經被人類之最壞的一部分所貪婪地擁抱與珍愛，視為反對一切美德與宗教之效果的最有效的消毒劑」⑤。但是，作為精神實體之靈魂乃是自然地不滅的；而且這個真理對宗教與道德具有鉅大的重要性。

一一、自然之秩序

從精神轉回到物體上，我們已經看到依照巴克萊之觀點，他對後者之分析並沒有影響到自然物 (*reum natura*)。「自然物是存在的，而且真實與虛妄之間的區分保持它的效力。」⑥因此，談及自然之法則乃是頗為適當的。「有某些普遍的法則是貫串自然結果之全部系列的：這些法則乃是通過對自然之觀察與研究而得來的……。」⑦是以，巴克萊頗為願意去說「那全部之系統——巨大的、美麗的、光輝的，在一切表達與思想之外的系統」⑧。我們要記住，對於他來說，感取物或物體正是我們所感覺到或能够知覺到它們的樣子，而且他叫這些現象為「觀念」。這些觀念構成一個一貫的模式：我們可以發覺到差不多是規則的次第。規則的次第或系列可以以「法則」的形式，即關於感取物之規則的行爲之陳述來表示。但是，自然中之連結並不是必然的連結：它們也許或多或少是規則的，但它們卻常常是偶然的。觀念乃是由自然之創造者即上帝，

以多多少少是規則的方式刻印在我們心靈之中。說Y規則地跟隨X，只是說上帝把這個秩序之觀念刻印在我們心中。而且，由於一切個別的規則之系列以及自然界一般的全部秩序，都倚待於那沒有休止的神的活動與意志，我們所稱之為自然者，乃徹頭徹尾地充滿偶然性。

因此，物理學或自然哲學並沒有被巴克萊所否定。但是，物理法則所陳述的，例如某些類型的物體互相吸引，只是陳述那些純粹是事實的而不是必然的連結。某些物體之以某種方式表現，乃是倚待於上帝的；而且，雖然我們可以預期上帝大多會是齊一地行動的，我們不可能知道祂將會常常以同樣的方式來行動。一般而言，如果Y常常跟隨X，而且如果在一這被給與的情況中它並不如此，則我們可能要說是一個奇蹟。但是，如果上帝神奇的行動，即是說，以一個不同於祂平常行動之方式而行動，祂並不是一般所謂的被壞了自然底一個嚴格的法則。因為，自然底一個法則只是在我們的經驗所及之範圍內，陳述事實上事物的一般表現的方式，而不是它們所必須表現的方式。「通過對於在我們的視野之內的現象之勤勉的觀察，我們可以發現自然之普遍的法則，而且由它們演繹 (deduce) 出其他現象。我並不說是明證 (demonstrate)；因為一切這類的演繹都倚待於一個假設 (supposition)，即自然底創造者常常齊一地運作，而且恒常地遵守我們視為是原理的那些規則；而這是我們所不能夠清楚知道的。」^② 用觀念語言來說，上帝習慣依一定秩序或一定規則的次第，把觀念刻印在我們的心靈上。而這使得我們可以陳述「自然之法則」。但上帝並不在任何方式之下受限制而常常依同一秩序把觀念刻印在我們的心靈上。因此，奇蹟是可能的。它們並不涉及任何對於不同的觀念之間的必然連結之干涉。因為並沒有這樣的必然連

結。的確，自然物是存在的，而且一個自然之秩序是存在的，但是，這並不是一個必然的秩序。

三、巴克萊對物理學之經驗主義者的解釋， 特別是見於「運動論」一書之中的解釋

在前一章中，我假定了上帝之存在和巴克萊對上帝行動之方式之觀點。因為我希望指出這一事實，即對他而言，自然底秩序並不是一必然的秩序。在現在的這一章，我希望例證出巴克萊對於物理學的解釋，特別是見於「運動論」一書中的解釋，乃明顯地是經驗主義式的，甚至是實證主義式的。

巴克萊對抽象的普通觀念之攻擊，自然地會在他對物理學之解釋中有它的回應。他並沒有說抽象語詞之使用是不合法的，並且不會達到任何有用的目的；但是他的確提示說，這種語詞之使用可以引領人們去幻想他們擁有多於他們實際上所具有的知識，因為他們可以運用一個字詞來掩飾他們的無知。「現在最流行的偉大的力學原理是引力 (attraction)。一塊石下頭降到地面，或向著月球的海洋膨脹等，對某些人可能表現為已由此而被充分地說明了。但是，當被告知這是由於引力所致，我們怎樣受到啟發呢？」^④物理學家 (巴克萊很多時說為是「數學家」) 或自然哲學家可以去思考一個像「引力」之詞語為意指在物體中固有的一個本質的性質，而此性質是作為一真正的原因而活動。但是它並不是這樣的東西。作為一純粹經驗的事實，某些物體之間所被觀察到的關係，乃是我們描述為互相吸引之情況那一類關係；但是「引力」一字並不意指一個元

目，而且以為物體之表現通過這樣的一個語詞即被說明了，乃是無望的。物理學家所關切的是描述和在普遍「法則」之下作類比之組合，爲了要作預測與實踐上的效用；但是他並不關心因果說明，如果我們以「原因」意謂一活動的動力因 (efficient cause)。而這是一個極大的錯誤去假定當說現象 a、b 與 c 乃由於 p 而 p 是一抽象語詞，a、b 與 c 乃被說明了。因爲這樣的假定乃是誤解此語詞之使用。它並不意指任何元目，而這個元目可以是一個活動的動力因。

巴克萊在「運動論」一書中發揮這個觀點。他以這個評論開始這本論文：「在真理之探求中，我們必須對於被我們所不正確地理解的語詞所誤導有所警覺。差不多所有哲學家都說過此警告；很少人遵守它。」^①以「努力」(effort) 或「奮力」(conation) 爲例。這些語詞只適當地可用於有生命的東西：當應用於無生命的東西時，它們乃是隱喻地及在一含糊的意義之中被使用。再者，自然哲學家習慣於使用抽象的普通語詞，而且有一種誘惑去思想它們爲意指實際的、玄秘的元目。例如，某些作家把絕對空間說成好像它是某種東西，是一個獨特的元目。但是，我們在分析上將發現「這些字除了意指純粹的缺乏或否定，即，純然的空無之外，什麼也不意指」。

依巴克萊之觀點，我們應該把「數學的假設從事物之本性區分開來」^②。「力」(force)、「重力」(gravity) 與「引力」(attraction) 等詞並不指謂物理的或形而上的元目；他們乃是「數學的假設」(mathematical hypotheses)。「至於引力一詞，它確曾爲牛頓所運用，不是作爲一真實的物理的性質，而只是作爲一數學的假設。的確，當萊布尼茲把基本的努力或訴求從衝力 (impetus) 區分開時，他承認這些元目並不真是在自然中找到的，而是須要通過抽象而形成

的。」²⁶力學不可能不用數學抽象與假設而推展，而且它們的使用被它們的成就所證立，即，被它們的實踐的效用所證立。但是一個數學的抽象之實踐上的有用並沒有證明它指謂任何物理的或形上的元目。「力學家運用某些抽象的及普通的語詞，在物體中想像有力、行動、引力……，這些語詞對於理論與程式化，以及關於運動之運算，都有重大的效用，即使在事物之真理以及實際存在的物體之中，它們是找不到的，正如那些被幾何學家通過數學的抽象而製造出來的虛構的東西。」²⁷

人們之所以傾向於被那些在物理學中使用的抽象語詞所誤導，一個主要的理由是由於物理學家所關切的是去找出現象之真正的動力因。因此，他們傾向於認為一個諸如「重力」的字是指謂某些運動之真正的動力因，而且此動力因說明了這些運動。但是，「物理學或力學並不包含去找出動力因……。」²⁸巴克萊之所以這樣說，其中一個理由當然是因為在他的觀點中，只有無形體的行動者才是唯一真正的原因。這一點在下列的引文中即很清楚。「在物理哲學中，我們必須從力學原理找出現象之原因與解答。因此，由物理上來說，一個事物不是通過指出它的真正地活動的和無形體的原因來說明，而是通過演證它與諸如『作用力與反作用力常是相反而相等的』之類的力學原理之連結來說明……。」²⁹力學原理意謂些什麼？運動之基本法則，「由實驗所證明，由推理而發展，而且成爲普遍的……是適合於被稱爲原理，因爲普遍的力學定理與現象之獨特的說明都是從它們推行出來的」。³⁰因此，給一事件以一物理的說明即是去展示出它如何可以從一高層次的假設演繹出來。而且，這類的說明關切於表現而不是存在。在形上的哲學中，現

象之存在通過從它的真正的動力因把它推行出來而被說明，而此動力因乃是無形體的。物理學家是在下述這個範圍內關切於「原因」的：當他發現B恒常地跟隨A而且當A沒有先行出現，B求遠不出現，而A與B都是現象，他乃說A是原因而B是結果。但是，現象乃是觀念，而觀念不可能是活躍的動力因；而且，如果這是我們所理解的原因，則物理學家並不關切於它們。

因此，巴克萊的論點是，只要科學之本性被理解，科學絲毫沒有受到他的觀念理論與他的形上學所損害。形上學必須從物理學中清理出來，而且兩者不應被混淆。這種清理工作會使得物理學從晦澀不明與含糊的冗詞中淨化出來，而且會使我們不致於被字詞所誤導，不管這些字詞多有用，它們並不指謂元目或元目之實際的性質。同時，巴克萊並不是爲了要消解形上學才把形上學從物理學中清理出來。反之，他意欲指出形上學的道路。因爲，如果一旦我們理解到物理科學並不關切於現象之真正地活躍的動力因，我們不但會避免了錯誤地解釋諸如重力與引力一類名詞之功能與意義，而且會被激發去在其他地方尋找現象底存在之原因。巴克萊以一種實證主義的方式去講物理學；但在他的心底裏卻是意欲去矯正人們的概想；即現象底一個適當的因果說明可以以重力、引力等等語詞作出來，而這些語詞並不意指元目或存在的性質，而是由於方便而用於假設中，這些假設則由於它們在組織現象方面之成就以及從某些描述物體之表現的原理把它們演繹出來而被證成。而且，他希望矯正人們對於物理科學之功能的一個錯誤的解釋，因爲他希望對他們展示出：現象之真正的因果說明只能在形上學中找到，而形上學建立在現象對於上帝之關係，上帝乃是那終極的無形體的而且真正的動力因。「只有通過玄思與推理，真正地活躍的原因才可

以從包圍它們的黑暗中被帶引出來，而且在一定範圍內被知道。處理這些原因乃屬於第一哲學或形上學之任務。」³⁹

在這一章中，物理學或物理科學是被理解為包括力學而被提及的。但是在「運動論」一書中，巴克萊在物理學與力學之間作一個很奇怪的區分。「在物理學中，只觸及表面的結果之感官與經驗居支配地位；在力學中，數學家之抽象的概想卻被接納。」⁴⁰換言之，物理學只關切於現象和它們的表現之描述，而力學則涉及理論化過程與運用數學之說明假設。巴克萊作出這個區分的理由，是他希望區分開觀察到的事實，和被構造出來以理解或說明這些事實之理論。因為，除非我們作出這後一個的區分，我們將會傾向於相應那些「數學家」之抽象語詞而設擬出玄秘的元目。「重力」或「力」等名詞並不指謂可見的元目。因此，我們可能傾向於去思想必須有相應於這些語詞的玄秘的元目或性質。「但是，我們很難理解——的確我們不能理解，一個玄秘的性質是什麼，或任何一個性質如何能夠行動或做出任何事情……它自身是玄秘的東西說明不了任何事情。」⁴¹但是，如果我們小心地區分開被觀察到的結果，與那些被構造出來以說明它們的假設，我們將會處於一個較佳的位置去理解在這些假設中被運用的抽象語詞之功能。「這些語詞有一部分是由於約簡語言之習慣而被發明出來的，而部分地是爲了傳授之目的而被想出來的。」⁴²在作關於感知物之推理時，我們是對獨特的物體作推理。但是，在關於獨特物體之普遍命題中，我們需要抽象的語詞。

四、上帝之存在與本性

因此，對巴克萊來說，是有一個自然之秩序，亦即一個現象或觀念之系統的，而這使得自然科學之構成成為可能。但是，正如我們剛才已看過的，倚賴科學家提供現象之存在之一個原因或眾多的原因之知識乃是無望的。而這一點立刻提示出來，巴克萊對於上帝存在之證明將會是一個後驗的證明，是因果論證的一個不同的形式。當他在「哲學評註」中說，「從上帝之觀念去論證他的存在乃是荒謬的。我們沒有上帝之觀念。這是不可能的」¹⁸，毫無疑問他基本上是在想及他對「觀念」一詞之專技的使用。因為，如果「上帝」意謂一個精神的存有而「觀念」是用於感官知覺之對象上，則很顯然不可能有上帝之觀念。而且，當亞爾士弗朗被寫為去說，他不會被形上學的論證所說服，「例如，像從一個完全完美的存有之觀念所作出來的論證之類」¹⁹，我們不要忘記亞爾士弗朗乃是那「微型的哲學家」和無神論之辯論者。無論如何，說巴克萊沒有接納所謂的存有學論證 (ontological argument)，像安瑟莫 (St. Anselm) 與笛卡兒以不同的方式使用的論證，這樣說是很保險的。他的證明乃是一個基於感取物之存在之因果論證。而巴克萊用以支持上帝存在之論證之特色是他對他的「觀念」之理論之使用。如果感取物是觀念，而且如果這些觀念並不單純地倚待於我們的心靈之上，則它們必須被歸因於一個不同於我們自己的心靈。「那些被稱為是自然底成績的東西，即，被我們所知覺到的絕大部分的觀念或感覺，卻不是產生或倚待於人類之意志的，這是對每一個人都很明顯的。因此，是有一些其他的精神為它們之原因，因為

它們之爲通過自己而存在乃是難以接受的。」⁴⁵

在「對話錄」中，上帝存在之證明被收到這樣的一個簡潔的形式：「感取物確是真實地存在的；而且，如果它們存在，它們必然地被一無限心靈所知覺；因此，有一無限心靈或上帝存在。這裏從一個最明顯的原理提供給你一個直接而當下的對上帝之存有的解證。」⁴⁶ 巴克萊並沒有詳細討論上帝之純一性之問題；他似乎相當直接地從感取物或觀念並不倚待於我們的心靈，這一陳述進到結論爲它們倚待於一個無限的心靈。事實上，他把下述視爲是理所當然的，即，自然之系統、和諧與美麗，證明自然乃是一個無限地明智的與完美的精神——即上帝——之產物，祂以祂的力量支持一切的事物。當然，我們並沒有看到上帝。但同樣的是，我們也沒有看到有限的精神。我們是從「觀念之某一有限而偏狹的集合」而推論出一有限的精神之存在，而在另一方面「我們確是在一切時間與一切地點中見到神靈之明顯的表徵」⁴⁷。

自然之瑕疵與缺陷不足以對這個推論構成任何有效的反對論證。種子與胚胎之明顯之浪費，與及未成熟的植物與動物之意外的毀滅，如果以人類的標準來衡量，則可能是指向管理而組織之錯誤與失策。但是，「自然物之壯觀的奢侈不應當被解釋爲產生它們的行動者之弱點與揮霍，而應當被看成爲是他的力量之豐厚之論證」⁴⁸。而且，許多對我們像是罪惡的東西，因爲它們對我們有很痛苦的影響，但如果它們被視爲是事物之整個系統的一部分，則它們可以被看出是善的。在「亞爾士弗朗」一書中，亞爾士弗朗被描述爲指出，在創造出來的宇宙中，一些輕微的罪惡也許可以被解說爲更照亮了善事，這個原則卻不可以說明「那麼巨大與那麼黑暗的污點……。在地

球上有那麼多的惡行，那麼少的美德，以及上帝王國之法則那麼樣不被祂的子民所遵守，這些都是永遠不可以與這最高的朝廷之超卓的智慧與美德互相調和的。」對於這一點，巴克萊回答說，道德的錯誤乃是人類選擇之結果，我們不應該誇大人類在宇宙中的地位。「顯然」我們不但通過啟示，而且通過普通常識，即由可見的東西之類比而觀察或推論，去總結出有不可數的睿智存有者之系列存在，而這些存有者比人類更爲快樂，也更爲完美。」^⑩

從巴克萊對於上帝存在之證明頗爲摘要式的解說，因而歸結出，那位對諸如「物質實體」勇於應用一個批判的分析之哲學家，卻對於在分析那些被宣稱屬於上帝之語詞之意義時所可能遭遇到的困難，一無所知，這個結論乃是錯誤的。例如，他使里西克里斯（Lysicles）說出下列的話：「是以你必須知道，根本上，上帝之存有本身乃是一個沒有重大後果的一點，一個人可以接受這一點而沒有放棄多少的東西。重要的一點是上帝一詞是在什麼意義之下被接受的。」^⑪里西克里斯說，很多人曾主張，當諸如智慧與美德之類語詞被歸屬於上帝時，這些語詞「必須與它們在通俗所接受之意指方面頗爲不同的意義之下被理解，或是不同於我們所能够形成的一個概想或可以瞭解的任何東西」^⑫。因此，他們可以應付那些反對以這種屬性歸屬於上帝之論點，即通過否認這些屬性以任何被知的意義之下而歸屬於上帝，來應付這些反對的論點。但是，這種否認卻等同於否認這些屬性爲真屬於上帝所有。「而且」，這樣否認上帝的這些屬性，他們結果即是否認祂的存在，雖然他們也許並不意識到這一點。」^⑬換言之，肯斷那些歸屬於上帝的語詞是在一純粹模稜兩可的意義被理解的，即是去肯斷不可知主義（agnosticism）。這些人通過限制而把「

上帝」一詞之意義如此削減以致於「除了這名字以外再沒有什麼留存下來，沒有任何意義附加給它」。⁵⁴

里西克里斯認為有相當多的教父與士林哲學家都是持有這種不可知論的觀點的。但是，克利多 (Crino) 首先為引介那些如此粗糙與不流行的士林哲學家作一個道歉，而後對於類比歸屬之學說繪出一個摘要的歷史的說明，他在說明中展示出諸如多瑪斯 (St. Thomas Aquinas) 與蘇亞雷 (Suárez) 之類的士林哲學家所採取之觀點，並不同於偽名丹尼斯 (Pseudo-Dionysius) 之觀點。例如，這些士林哲學家並不否認在一個恰當的意義之下，知識可以被歸屬於上帝，而只是否認我們可以恰當地把那些知識之不完整性，正如它在被造物中會被發現之不完整性，歸屬於上帝。例如，當蘇亞雷說，「知識被說為不恰當地在上帝之內，必須被理解為是在包含不完整性之意義下的知識，諸如推理的知識 (discursive knowledge) ……。(但是) 對於一般地被看成是一切真理之清楚明白的理解之知識，他明白地肯定它是在上帝之內的，而且這一點從來沒有被任何相信上帝的哲學家所否認過。」⁵⁵同樣的，當這些士林哲學家說，上帝必不可被假設為像被造的存有者那種意義之下而存在，他們意謂祂是存在於「一個更顯赫及更完美的方式之中」⁵⁶。

這代表巴克萊自己的觀點。在一方面，那些先是歸屬於被造物然後才歸屬於上帝的語詞，必須被歸屬於祂「於一恰當的意義之中，……於這些字之真實而且正式公認的意義之中。否則，很明顯的，任何用來證明這些屬性或(那同一回事的)去證明上帝之存有之三段論，都會被發現為含有四個詞，因而結果不能歸結出什麼東西。」⁵⁷另一方面，歸屬於上帝之語詞不能以它們歸

屬於被造物之不完美的方式或程度而同樣地歸屬於上帝。巴克萊辯稱，我對上帝之概想是從反省我自己的靈魂而得來的，「提升它的力量，以及移除它的不完美性」。我是依於通過自我反省而得到的精神之概想來瞭解上帝的。此概想基本上保持相同，雖然在瞭解上帝時，我移除了附屬在有限精神本身之概想中的限制性與不完美性。

我們不能說巴克萊對歸屬於上帝之詞語之意義所作的分析，有任何進於士林哲學家們所已經作到之處。他也沒有對於下列可能的反對給與多少考慮，此反對是，在移除不完美性之過程中，我們同時移除了有關的語詞之積極的可描述的內容。然而，他的確理解到有一個與歸屬於上帝之語詞之意義有關連的問題。而且，在那些不屬於士林學派傳統中的出色的近代哲學家之中，他是那些對這個問題給以認真考慮的少數哲學家中的一個。在這個脈絡中，類比推理很少被非士林學派的哲學家所考慮的。而這是一個理由為什麼今日的分析哲學對這個問題的討論，常對相信的人看起來它的性質是純粹地破壞性的。當然，在一些事例中，它曾經是破壞性的。但是，我們同時應該理解到，這種討論代表了對於士林哲學家與巴克萊他們所關切的一個問題之復活，而這個問題不很被大多數較知名的近代哲學家接觸到。

五、感取物對於我們和對於上帝之關係

現在，巴克萊常常把感取物說成好像它們是存在於我們的心靈之中。例如，我們讀到上帝「把那些觀念在我們的心靈中激發起來」⁵⁹，以及觀念乃是「刻印在感官上的」。⁶⁰ 這提示說，世

界是恒常地被翻新或更恰當地說是重被創造。「有一個心靈，它在每一剎那中都以一切我所知覺到的感取的印象在影響著我。」^⑭再者，雖然在上帝之內看到一切東西，這樣的一個形上學的假設得被排除，「這個光學的语言相當於一個恒常的創造，表徵著力量與預知之一個直接的行動」。^⑮而且，巴克萊說及「這麼多的記號之當下的產生與再產生，結合、分解、轉移、分化、以及適應於這樣一個無止境的多樣的目的……」。^⑯正如已經評述過的，同時被提示到的是，有多少個知覺的主體即有多少個私有的世界，巴克萊確實承認，雖然在「同一」(same)一字之通俗的意義之中，我們可以說是知覺到同一對象，嚴格來說，我們也沒有看到同一個對象，正如一個人通過顯微鏡接觸到或知覺到那個他以肉眼所知覺一個對象，他之沒有看到同一個對象一樣。^⑰

但是，巴克萊同時把感知物或觀念，說為是存在於上帝的心靈之中。自然物並不像一獨角獸的影像那樣地倚待於我。但是，作為觀念，它們不能以它們自己而自存。因此，「必須有某其他人的心靈，而它們存在於此心靈之中」。^⑱又，「人們通常相信所有事物都為上帝所知道或知覺，然而我卻直接地與必然地歸結出一個上帝之存有，因為所有的感知物都必須被祂所知覺」^⑲。巴克萊不願意否認感知物具有任何的外在性；而且他希望賦一個意義給這個陳述：當沒有有限精神在知覺到它們時，事物仍然存在。這即是說，對於當沒有人知覺它時，這匹馬仍在馬槽裏，這一陳述，他希望賦它以一更進一步的意義，而不只是下述之意義，此意義只包含說，這個陳述相當於，任何人進入馬槽都會有或可以有我們稱為看見一匹馬之經驗，這樣的一個陳述。而

且，他只有通過表示，即使沒有有限精神是在知覺這匹馬，上帝是常常在知覺到它，這種說法來提供這個進一步的意義。「當我否認感取物在心靈之外有一個存在時；我並非專指我的心靈，而是所有的心靈。現在很明顯的，它們在我的心靈之外具有一個存在，因為經由馬我發現它們乃是獨立於我的心靈的。因此，在我知覺到它們的時間之時段中，有一個它們可存在於其中的其他的心靈。……而且，因為同樣的情形對於所有其他有限的被創造的精神而言也是真實的，必然地推論出，有一無所不在的永恒的心靈，它知道及包含所有事物，並依照他自己所規定而且被我們稱為自然之法則的那些規則與這樣的方式，把這些事物陳示在我們的眼前。」⁶⁷

乍看之下，我們起碼是碰到兩個分歧的觀點，在這兩個觀點中，存在乃是去知覺或被知覺，這一陳述採取不同的意義。在第一個觀點之下，去知覺乃指涉有限的主體，而被知覺乃意謂被這個主體所知覺。在第二個觀點之下，去知覺乃指涉上帝，而被知覺意謂被上帝所知覺。但是，巴克萊嘗試通過永恒的與相對的存在之區分去調和這兩種觀點。「一切對象都是永恒地為上帝所知，或在他的心靈中有一永恒的存在，此兩者乃是同一回事。但是，當那些前此不為受造物所看到的東西，通過上帝之旨意而成為他們所可見到的；它們即被說為去開始一相應於受造的心靈而有的相對存在。」⁶⁸因此，感取物在神的心靈中有一「典型而永恒的」存在，而在受造的心靈中有一「模擬的或自然的」存在。⁶⁹當觀念得到「模擬的」存在時，創造即發生。

這一個區分證成了巴克萊所說的，他不贊同馬勒布朗雪 (Malebranche) 之對於上帝心靈中的觀念有所洞識之理論。因為我們所知覺到的觀念只擁有相對的或模擬的存在。當它們被上帝刻

印在我們的心靈上時，這些觀念才開始存在。因而它們與那些永恒地臨現在神聖心靈之內的觀念有所區別。但是，這似乎即推論出，當我們不在知覺到那些我們所知覺到的觀念時，我們不能夠說它們是存在於神的心靈中。因為它們與那些呈現在神的心靈中的觀念並不一樣。如果它們是一樣的，則巴克萊將會很難逃過包含著對於上帝心靈中的事物有一洞識之理論，而此理論乃是他所堅決地排拒的。

也許可以說，這個區分不應該被推到這個程度，以致假定巴克萊設定了觀念之眾多的集合；每一個人類知覺者各有一集觀念，所有這樣的集合具有模擬的存在，而在神的心靈中有一集具有典型的存在之觀念。也許可以說，巴克萊所意指的只不過是同樣的感知物，相對於它們之被一有限主體所知覺，它們擁有模擬的或自然的存在，相對於它們之被上帝所知覺，它們擁有典型的存在。畢竟，巴克萊明白地說及對象乃永恒地為上帝所知，而且在祂的心靈中具有一永恒的存在，當它們被使得對受造物為可知覺的時候，即開始一個相對的存在。⁷⁰

真的，巴克萊的確是這樣的，而且我也不想去懷疑這個事實。但是，我覺得很有爭論的是，這與他的其他的說法是否會相合。如果我們知覺到存在於上帝的心靈中的對象，則我們具有對上帝心靈中的東西之洞識，而這依照巴克萊的觀點，乃是我們所不具有的。然而，如果感知物乃是我們的感覺，或如果它們是被上帝刻印在我們心靈上的觀念，則它們必須被視為有別於在上帝心靈中的觀念。

當然，巴克萊的基本目標是要展示出，感知物並沒有獨立於心靈之外的絕對的存在，因而把唯

物論者與無神論者之根底挖去。而這使得他涉及到棄置洛克之物質托體，視爲是一無用的而且的確是不可理解之假設，他是通過證明感取物乃是觀念來作到這一點。如是有兩點看法彰顯出來。首先，感取物是在有限心靈之觀念，並不意謂它們是由後者所隨意地構造的，而是意謂它們乃是被那無休止的神的活動所刻印或呈現給有限心靈的。因此，當我們說在沒有有人在馬槽裏知覺到馬的時候，那匹馬仍然在那裏，只不過是說，在某些必要的條件之下，如果任何人進到馬槽裏，則上帝會把某些觀念刻印在他的心靈上。而這是以一形上的方式去說以下這個陳述：當沒有人人在馬槽裏知覺到它的時候，那匹馬仍然在那裏，意謂如果任何人進入到馬槽裏，則在那些必要的條件之下，他會具有那些我們稱爲看見一匹馬之經驗。但是，這個觀點似乎在關於在人類出現之前這個感取世界之存在方面，引起了困難。因此，巴克萊引進了第二個觀點，依照這個觀點，觀念（感取物）是常常被上帝所知覺的。但是，這不可能意謂由於感取物存在，所以它們被上帝所知覺。因爲這樣它們會被弄成是獨立於心靈之外的了。它們是由於上帝知覺它們而必定存在。而這意謂它們必須是在神的心靈中的觀念。但是巴克萊不希望去主張我們擁有對上帝心靈中的事物之洞識。由是他引進模擬的或自然的存在與典型的存在之區分，依賴那「神的觀念」之古舊的理論。但是，在這種情形中，作爲我們的觀念之感取物乃是有別於在神的心靈中擁有典型的存在之觀念。而且，這樣即不能很適當地說：當它沒有被一有限精神所知覺時，這匹馬仍然在馬槽裏，因爲上帝知覺它。因爲上帝並沒有我的觀念，當我不是正在擁有它們之時。我不希望獨斷地表示這些不同的說法是不可以協調的。對我而言，它們顯然是很難協調的。

有時候巴克萊之論點被說爲是很難反駁的，因爲很難證明上帝不可能以他所描述的方式去行動的，即，在我們的心靈中刻印上觀念，或把觀念呈現給我們。但是，那些這樣說的人忘記了他們是在預設上帝之存在，而巴克萊則從「凡存在即被知覺」去論證上帝之存在。他並沒有預設有神論而且運用它來證明現象主義 (phenomenalism)：他是反其道而行，認爲現象主義蘊涵有神論。這一個觀點乃是那些追隨並發展他的經驗主義之哲學家們所難以被認爲是贊同於他的一點。但是，與這個問題相差頗遠的是，他的現象主義本身似乎包含兩個要素。首先，一個觀點是，感知物僅僅是我們所知覺或能夠知覺它們爲存在的。這一點是那可以被稱爲是普通常識之要素，由於一般人從沒有想到洛克之惰性的、不轉變的和不可知的物質托體。(當然，對於洛克之物質托體之排除，不必然涵蘊任何一種意義之實體。)其次，另一個觀點是，感知物乃是觀念。而且，只要這個觀點不能够被化約爲一個純然是以一種不尋常的方式使用一個詞語，它是難以被說爲代表一般人之觀點，不管巴克萊會怎麼說。很可以爭辯的是，這兩個元素是否像巴克萊所想的，乃是不可分的。

最後，有一個論題必須在這一節中簡略地一提。有時候有些人認爲，巴克萊後來以「凡存在即被思想」(esse est concipi) 取代「凡存在即被知覺」(esse est percipi)，從經驗主義轉向理性主義。這個論點之主要基礎是由「西利斯」一書中的若干評述所構成的，在這裏他以反對的態度來說及感官當感官，與理性相比較時。例如，他說「當我們理解一個事物時，我們即知道它；而且當我們可以解釋或說出它所意指的是什麼時，我們乃理解它。嚴格來說，感官並不知道些什

麼。的確，我們通過聽覺而知覺到聲音，通過視覺而知覺文字（字母）；但是我們並不因而被說爲是理解它們。」^①而且他抱怨「笛卡兒主義者（Cartesians）與他們的追隨者，他們把感覺視爲一種思想之模式」^②。

的確，很明顯是真的，在「西里斯」一書中我們可以看到柏拉圖主義的影響力在運作，引導出經常對於感官本身之認知價值之貶抑的評語。而且，同時很明顯是真的，巴克萊感受到說及上帝是在「知覺」事物，乃是有若干困難的。提及牛頓以空間作爲神的感受器官（sensorium）之想法時，他評述說，「在上帝之內並沒有感覺或感官，也沒有任何相似於一感覺或感官的東西。感覺涵蘊著從其他存有者而來的印象，而且意指對具有它的心靈之倚賴。感覺乃是一激情；而激情涵蘊不完美性。上帝以純粹的心靈或智思而知道一切事物；而不是通過感官，也不是經由或在一感官的東西之中而知道任何事物。是以，假定在上帝之內有任何種類的感官的東西——不論是空間或任何其他東西——，都是非常錯誤的，而且引導我們進入一些對祂的本性之虛假的概念之中。」^③但是，雖然「西里斯」一書（這一部奇怪的著作之大部分都是關涉於焦油溶液之優點）中的哲學部分，顯發出一種與巴克萊前些時候的著作非常不同的氣味或心境，但是這部書是否代表像已經提示到的任何那樣基本的觀點上的轉變，還是很有疑問的。感覺與思想之間的區分也許在「西里斯」一書中被加重了，但是這個區分卻是已暗含於巴克萊較前的著作中。正如我們已看到的，他堅持對於現象之觀察與對它們之推理或理論化之間作區分。再者，在「對話錄」一書中，巴克萊已經以特別的語詞來表示，「上帝乃是沒有任何外在的存有者所能够影響的，祂並不

像我們那樣通過感官來知覺任何東西……（不可能受影響於）任何的感覺」⁷⁴。上帝知道或理解一切的事物，但不是通過感官而知道或理解。是以，我認為說「西里斯」一書代表在巴克萊的哲學中的任何基本的轉變，這一說法乃是錯誤的。我們頂多只能夠說，如果若干思路曾被繼續與發展，而些思路乃是早已在前些時候的著作中所暗含的，則他的哲學的一個不同的敘述很可能會產生出來，在這個敘述中，某些困難會被清理出來，例如從有關上帝知覺事物之說法而生出的困難，以及從關於當我們並不在知覺它們之時，「觀念」存在於神的心靈之中之說法所生出的困難等。

六、因果性

我們已經看到巴克萊在關涉到感取物之活動方面，對因果關係給與一個經驗主義式的或現象主義式的分析。事實上，我們完全不可能適當地說它們是活動的原因。如果B是以這樣的一種方式規則地跟隨A而來：當A被給與，則B跟著出現，而且當A不在場時，則B不會出現；我們把A說為是原因，而且把B說為是結果。但是，這並不是意謂A在B之產生中是有效地行動的。後者是依照上帝之傾向而跟隨前者的。觀念之為觀念乃是被動的，而且恰當地說來乃是不能施行有效力的因果性的。A之出現乃是B之將要出現之符號。「觀念之連結並不涵蘊原因與結果之關係，而只不過是一個記號或符號與那被指表的東西之關係而已。我所看見的爐火並不是當我接近它時所受到的痛楚之原因，而是就它對我作一預先警告之記號。」⁷⁵。

因此，正如我們會期望的，在巴克萊的因果關係之分析中，就關涉於感取物而言，有兩個元素。第一個是經驗主義式的元素。我們所觀察到的只是規則的序列。其次是一形上學的元素。A乃是B的一個上帝給出的預示的記號；而且；自然之全體系統是一個記號之系統，是一個視覺上的神的語言，對我們的心靈訴說上帝。此外，並不是在開始的時候，上帝建立一個系統，然後讓它去運作「正如一個工藝者讓一隻鐘錶此後在一段時間自己去行走。但是這個視覺的語言（Visual language）不是僅僅證明一個創造者，而且證明一位預知一切的統治者……。」⁷⁶上帝產生出每一個與所有的記號：祂是恆常地活動的，恆常地通過記號去告訴有限精神。也許並不很容易去了解爲什麼上帝會以這樣的方式來行動。因爲視覺的記號只對帶有身體之精神有用；而在巴克萊之原則上，身體自己乃是觀念之結集，因而乃是視覺的記號。但是這個困難並沒有被清理。

在「第三篇對話錄」中，海拉斯反對說，如果上帝被弄成是自然中一切事件之直接的創造者，祂即被弄成是罪惡與暴行之創造者。但是對於這一點，菲洛努斯回答說，「我從來沒有說過上帝是在物體中產生運動的唯一的行動者」。⁷⁷人類的精神乃是真正活動的動力因。進一步來說，罪惡並不包含在物理的行動之中，「而是在意志從理性與宗教之法則所作之內部的乖離」⁷⁸。作出謀殺之物理行動可以是相似對於一罪犯之行刑之物理行動；但從道德之觀點，這兩個行動彼此並不相像。在有罪惡或道德上的邪惡之處，即有脫離了道德法則之意志，而對於這方面，人類是有責任的。

是以，巴克萊並不是說因果性只不過是規則的序列。他所說的是，只有精神才是真正活動

的動力因。他也沒有說上帝是唯一的真正的原因。他所說的是，唯一真正的活動的原因乃是精神。正如在巴克萊的哲學中常出現的，經驗主義與形上學是結合在一起的。

七、巴克萊與其它哲學家

在早期的近代時期的歐陸哲學家之中，我們很自然地會期望巴克萊對其表示最多同情的是馬勒布朗雪。但是，雖然他曾經研究過馬勒布朗雪，而且，我們必須假設，曾從他那裏有所獲益，巴克萊卻非常苦心地在他自己與這位法國雄辯家之哲學之間劃出一明確的區分。在筆記簿中，他數次表示與後者不同之處。例如，「他（馬勒布朗雪）懷疑物體之存在。對於這一點我絕無一丁點的懷疑。」²⁹又，關於馬勒布朗雪之機遇論（occasionalism），他評述說：「我們自己移動我們的腳。是我們去意欲它們的移動。在這裏我是不同於馬勒布朗雪。」³⁰而在「對話錄」中，他花了很多篇幅去說及他的哲學距離這位法國人之「宗教狂熱主義」非常之遠。「他把他的哲學建築在最抽象的普通觀念之上，而這是我所完全否認的。他肯斷一個絕對永恒的世界，而這是我所否定的。他堅持說，我們被我們的感官所欺騙，而且並不知道有廣延的存在之真正的本性或真正的形式與形狀；對於這一切我都持有剛好相反的觀點。是以，整體來說，再沒有任何原則比較他的與我的原則更為基本地相反的了。」³¹當然，巴克萊也很知道從他的著作與馬勒布朗雪的著作之間，有些時候被抽引出來的比較，而且是可理解地被作出來的，特別是關於後者之對於在上帝之內的東西有所洞識之理論。而這些比較使他憤怒的。的確，經歷了這樣長的時間之後，我們是有

點困難去理解這種憤怒，即使我們容納事實上在巴克萊的心中，從開始的時候他就自己與馬勒布朗雪斷絕關係。但是，他顯然是把馬勒布朗雪看成是一個不很注意嚴謹的哲學論證的「宗教狂熱者」(entusiast)。例如，在關於物質之存在方面，他評述說，「對馬勒布朗雪而言，聖經與可能性乃是唯一的證明。在這些之上，再加上他所謂的這樣思想的一種強烈的習性。」^②在巴克萊的意見中，馬勒布朗雪並不關切於把人類從形上學喚回到普通常識去；而且他大量使用那些普通的、抽象的觀念。然而，雖然巴克萊對於這位雄辯家之批判的態度無疑是真誠的，而且是他的真誠的意見之一個表示，他之關切於把自己同馬勒布朗雪斷絕關係，正證明他看到作這樣一個比較並不是完全缺乏任何根據的。

對於笛卡兒的哲學，巴克萊毫無同感，而且常對它作出批評。並提及到前者之觀點，即我們對於物體之存在並不是直接地確實的，他指責說：「一個哲學家懷疑感取物之存在，直至他從上帝之真實性對他自己證明了它是真的為止，這是何等的一個笑話。……同樣我也可以懷疑我自己之存有，正如我懷疑那些我實際上看見與感受到的東西之存有一樣。」^③而對於史賓諾莎(Spinoza)與霍布斯(Hobbes)他也少有同情。在「對話錄」中，他們與華尼寧(Vanini)被組合為無神論者與「不虔敬之教唆者」^④，而在筆記簿中，巴克萊宣稱如果他自己的信條被正確地理解，「伊比鳩魯(Epicurus)、霍布斯、史賓諾莎、等等之哲學，一直以來都是宗教的一個公開的敵人，所有這些哲學都會被踏到地上」。^⑤「霍布斯與史賓諾莎使得上帝成爲有廣延的」。^⑥而且，這是「霍布斯的愚蠢，當它把意志說成它好像是運動，而它與運動一無相似之處」^⑦。如果巴克萊

不贊同笛卡兒，他是更強烈地不贊同霍布斯的唯物論。正如從「視覺理論：被辯明了和解釋了」(*Theory of Vision Vindicated and Explained*)一書之內容可以看到的，他對於理神論者也沒有什麼運用^⑧。

對於巴克萊作為一哲學家具有最主要的影響的，自然是洛克的著作。對於後者，他有極高的崇敬。他稱洛克為「我所遇到的最清楚的作家」，而且繼續評述說，「這位偉大人物之公正無私是這麼樣的，使我相信，如果他仍然在世，他將不會因為我與他不同而覺得不快，當他了解到我之這樣做乃是追隨他的教誨，即，去使用我自己的判斷，以我自己的而不是以他人的眼睛去看」^⑨。又，在提及他的反覆的但失敗的嘗試去理解一個三角形之普通觀念之後，他評述說，「如果有一個人能够把這個觀念引進我的心靈，他必定是『人類悟性論』(*Essay concerning Human Understanding*)一書之作者；他向來是以他所說的東西之明晰與重要性而使他自己與一般的作家區別開來的」^⑩。但是，雖然巴克萊對於洛克感到深刻的崇敬，而且雖然後者在一個很大的範圍內對他提供了他的出發點，他的尊敬當然是伴隨著有根據的批評。在他的筆記簿中，他評述說，如果洛克以第三卷來開始他的「人類悟性論」，則他很可能不會陷入他的抽象的普通觀念之理論之中，而這個理論，依照巴克萊的觀點而言，乃是要為物質實體之理論負上最重要的責任的。一般而言，我們可以說，巴克萊認為洛克一直都是不充分地經驗主義式的，而且，也沒有充分地遵守他自己所宣稱之原則。

八、關於巴克萊的倫理學觀念的一些簡評

值得一提的是，巴克萊受到洛克的概想所影響，即，倫理學可以像數學一樣被轉化爲一個解證的科學。因此，他寫了一個摘要去好好考慮洛克所意謂的是什麼，當他說到代數，「它提供出居間的觀念 (intermediate ideas)。同時去思想一個方法容許在道德等等之中，有同樣的使用，而這是在數學中所容許的」^②。數學的方法可以被運用到倫理學，使得它成爲一解證的科學，這一概想無疑是那個時代所共有的，部分是因爲數學通過它在物理學科中的成功的應用而贏得的聲望，而部分是因爲倫理學被廣泛地認爲從前是依賴於權威的，同時需要一個新的理性的基礎。的確，巴克萊看出來，倫理學在任何情形中都不可能成爲純粹數學的一支；但是，起碼在一段時間內，他贊同那個希望把它弄成類比於應用數學的一支，或是像他所說的方式，「混合的數學」 (mixt Mathematics)^③。他從來沒有嘗試去有系統地完成這個夢想；但他作了若干評述展示出在對於倫理的解證會採取什麼樣的形式方面，他的觀點使他與洛克不同。對於洛克來說，數學研究抽象觀念之間的關係，而且可以經由「居間的觀念」來尋求解證；但是，對於巴克萊而言，數學所考慮的不是抽象觀念之間的關係而是記號或符號之間的關係。以數學方式處理的倫理學將不會解證抽象觀念之間的關係；它會關涉到文字。他說，顯然要使得倫理學成爲一解證的科學所必須的一切東西，乃是去爲文字作成一字典，而且看看那一個字包含另一個字^④。因此，首要的工作將會是定義這些文字^⑤。然而，從筆記簿中的一些評述即很清楚顯示，巴克萊理解到即使在這

裏，在尋求關於倫理語詞的意義之共同的同意之中，比諸關於代數符號之意義方面，會有遠為更多的困難。當我們學習數學時，我們是同時學習這些符號的意義，而對它們的意義毫無先入的成見；但是在倫理學中所用的語詞，情形卻並非如此。這很可能是為什麼巴克萊從來沒有寫出「人類知識之原理」一書中處理倫理學的那一部分的其中一個理由。

事實上，巴克萊的道德哲學乃是片段的和沒有發展的。在他的筆記簿中，我們找到這樣一個使人驚訝的肯斷：「感官的快樂是最高善 (Summum Bonum)」。這 (是) 道德性之偉大的原則」⁹⁸。乍看之下這是一個愚蠢的快樂主義之表示。但是，直接地跟隨同一條目之內的文字展示出這會是作出一個輕率的結論：「當這個原則被正確地理解，一切的信條，甚至聖經之最嚴厲的信條，都可以清楚地被解證。」⁹⁹ 因為，如果感官的快樂乃是最高善或最高的美德這一陳述要與聖經之最嚴厲之信條成爲一致，則它明顯地不可以以它的表面的意義而被理解。此外，巴克萊在其他的條目中，在不同種類之快樂之間作出一個區分。「感官的快樂作爲快樂乃是善的，而且是一個有智慧的人所意欲的。但是，如果它是可鄙的，這時它不是作爲快樂，而是作爲痛苦或痛苦之原因，或 (同一回事之) 更大的快樂之喪失。」¹⁰⁰ 又，他表示說，「一個不是爲了要得到永恆的幸福而行動的人必定是一個異教徒；最少他是對於將來的審判並不確定」¹⁰¹。這些條目看起來似是不一致的；但是，巴克萊顯然是以「感官的快樂」(sensual pleasure) 一詞意指被感覺到或知覺到的快樂 (具體的快樂)，而不是在一個獨一的意義之下的感官的欲望之滿足。如某幸福是人類生命之目的，它必須是某些具體的東西，而不只是一抽象的東西。「每一個人也許認爲他知道

一個人之爲快樂是什麼，或一個對象之爲善是什麼。但是，要去孤立於一切獨特的快樂去形構一個幸福之抽象觀念，或是離開一切是善的東西而去形構一個善之抽象觀念，這一點卻是很少人能夠假裝去做的……而且，在效果上，在對於知識最有用的部分之腐壞上，抽象之教條並不只是貢獻了少許而已。」

巴克萊進而在「自然的」(natural)快樂與「幻想的」(fantastical)快樂之間作出一個區分，自然的快樂乃適當於人之爲一理性的以及一感性的存有，而幻想的快樂則只滋養欲望而沒有滿足它。他假定自我貪戀 (self-love) 作爲幸福之欲望，乃是行爲中的領導的動力；但是他強調理性的自我貪戀，而且在與理性之快樂相比較時，他進而貶抑感官之快樂，正如在他的後期著作中，特別是在「西利斯」一書中，當與理性的知識相比較時，他也是貶抑感覺的。

巴克萊的一些評述呈現爲代表功利主義 (utilitarianism) 以及這個觀點：共同的善 (the common good) 而非私人的幸福，才是人類努力之正當的目標。例如，他說及「道德的或實踐的真理，乃常與普遍的好處相連結」^④。而且，在關於「消極的服從」(Passive Obedience) 一書中，我們讀到的是，「上帝所設計的一切的人、一切的国家、世界的一切時代等之一的健康快樂，應當通過每一個個體之匯同的行動而被獲得」^⑤。但是，在巴克萊之意見中，堅持要求共同的善並不與堅持理性的自愛之優先性有不相容之處。因爲，後者並不意謂爲我主義 (egoism)，它包含我們所稱的利他主義 (altruism)。而且，上帝已是這樣地設計事物，使得依照理性而去做幸福之追求，常常會對共同的善與福利有所貢獻的。

進一步，巴克萊相信道德需要理性的、道德的法則，他堅持理性可以確立一個自然的道德法則，涵蘊著人類之自由與義務。但是，肯斷普遍標準與規則之有效性，並不與每個人都追尋他自己的利益這一說法不一致。道德法則所命令的是，我們應當依照理性來尋求我們的真正的利益，而且，它幫助我們去確立我們的真正的利益是在那裏。因此，正如巴克萊在「亞爾士弗朗」一書中所表示的，「每一個人的真正的利益是與他的義務相結合的」，而且「智慧與美德乃是同一樣東西」。

由於巴克萊相信理性的自愛包含著利他主義，很可以期望他會攻擊他所認為是霍布斯的狹窄的為我主義。在「亞爾士弗朗」一書中，他也同時攻擊孟德維爾 (Mandeville) 與沙甫慈白利 (Shaftesbury)，他在第一篇對話錄中攻擊前者，在第三篇對話錄中攻擊後者。巴克萊並沒有接受受道德感之理論 (theory of the moral sense)，而在他的觀點中，這兩位哲學家都沒有理解在道德生活中理性之功能，他們也沒有為利他的行為提供一個有效的動力。他們兩人之共同的缺點，和他們各自的特殊的缺點，例證了自由思想家 (free-thinkers) 之道德上的不充足性。起碼對於沙甫慈白利，巴克萊肯定地是不公平的，而且他錯誤地敘述他的觀點。但是，他對自由思想家之批評是有價值的，因為它展示出他的信念，即，道德不是自律的，而且它必須與宗教連結起來。「良心總是預設了一個上帝之存有。」^④也許當他寫「亞爾士弗朗」一書時，巴克萊已經被布特勒主教 (Bishop Butler) 之說教所影響；但是，這一點似乎不能够被證實。然而，他漸漸相信，正如布特勒所相信的，道德之普遍規則在道德生活中有一真實的重要性，而且倫理學與宗教

比某些作家所預設的更爲緊密地連結。

這些簡評可能暗示巴克萊提出關於倫理學與道德之若干評述，而且他並沒有嘗試去使得它們完全地一致，更不要說有系統地發展它們了。而且，的確是真的，我們不能夠在他的著作中找到任何可以適當地被稱爲是一發展了的倫理學系統之東西來。同時，在關於「消極的服從」一書中，我們可以找到一些東西，這些東西也許可以被稱爲是巴克萊的倫理學系統之導論。而且，在這一節快完結之前，也許值得把注意力投到那些相干的段落去。

作爲行動的一個原理，自愛具有首要性。「自愛由於是一切其他之原則，乃是最普遍的，而且是最深入地銘刻在我們心中的，很自然的我們會以事物之爲適合於增加或損害我們自己之幸福來看待它們；依是，我們把它們命名爲善或惡。」^⑩初時，一個人乃是受感官之印象所指引，而且，感取的快樂與痛苦被視爲是善與惡之不可能會錯的性徵。但是，當這個人長大後，經驗告訴他，當前的快樂有時是被一更大的痛苦所跟隨而來的，而當前的痛苦很可以是促成一更大的未來的善之獲得。進一步，當靈魂之更高貴的機能展示它們的活動時，我們發現那些遠超出感官之善之上的善。「由是，在我們的判斷中，一個轉變被形成；我們不再聽命於感官的第一個懇求，而是繼續去考慮一個行動之遙遠的後果，有些什麼善是可以被希求的，或有些什麼惡是被害怕爲由它而來的，此考慮乃是依照事物之習慣的歷程而作的。」^⑪

但是，這只不過是第一步。對於與時間比較之永恆之考慮展示給我們知道，每一個合理的人都應該這樣行動去爲他的永恆的利益而最有效地作出貢獻。進一步，理性展示出來，有一個上

帝，祂可以使人類永恒地幸福或永恒地受苦。而跟隨這一點而來的是，合理的人會使他的行動符合於上帝所表現的意志。但是，巴克萊並沒有完全遵守這種神學的功利主義。他說，如果我們考慮上帝對於被造物所具有的關係，則我們將會作出同樣的結論。因為，上帝作為一切事物之製造者與保存者，乃是最高的立法者。「而且，人類通過義務之一切束縛，而不小於利益之束縛，乃被限定去服從祂的法則。」^⑥義務與利益指向同一的方向。

但是，除了從啟示之外，我們如何知道這些法則呢？「法則乃是指引我們的行動到那立法者所意圖的目的之指引的規則，爲了要取得對上帝的法則之知識，我們首先應該去探索那個目的是什麼，而此目的乃是祂設計出來而爲人類行動所應遵行的。」^⑦這個目的必定是善的，因爲上帝乃是無限地善的。但是，它不可能是上帝之善；因爲上帝已經是完美的。是以，此目的必定是人類之善。現在，正是道德上的善使得這個人而不是那個人對上帝更爲可接受的。而道德上的善預設了對法則之服從。是以，那立法者所存想的目的，邏輯地必須先於個體之間的一切分化。而且，這意謂此目的必須不是對這個或那個個別的人或國家而爲善，而是對一般的人而爲善；即，對於所有人而爲善。

從這一點跟隨而來的是，「不管什麼樣的實踐的命題，如果它有正確的理由明顯地顯示出與普遍的健康快樂具有一必然的連結，則它將被視爲是受上帝之意志所命令的」^⑧。這些命題被稱爲「自然之法則」(laws of nature)，因爲它們是普遍的而且是從上帝而不是從刑法之制裁而衍生出它們的義務的。它們被說爲是刻印在心靈上的，因爲它們是人類所熟知的，而且通過良心

而被激勵的。它們被稱爲是「理性之永恆的規則」(eternal rules of reason)，因爲「它們是從事物之本性所必然地產生的，而且，可以通過理性之不可能錯誤之演繹而被解證出來」。^⑩

這一個倫理學系統之概述具有某些價值，因爲它把一些當時的論題之考慮，諸如自愛在道德生活中的位置、義務與利益之關係以及共同的善之作爲行爲之目的等，與一些傳統的元素，諸如一個自然的道德法則之觀念，此觀念並不是由上帝之任意的意志而是由一客觀的目的所決定的等等，結合起來。同時，在展示出巴克萊堅持理性在道德方面之功能，它也是具有價值的。在這一方面，很可能巴克萊起碼在若干輕微程度上受到劍橋的柏拉圖主義者所影響。正如我們已看到的，他談到「理性之永恆的規則」，而且他肯斷「在道德方面，行動之永恆的規則具有在幾何學中的命題之同樣的不可變的普遍的眞理性。它們兩者都不倚待於情境或偶發事件，而是在一切時間，一切地點，沒有限制或例外之下爲眞的。」^⑪但是，雖然巴克萊之概述具有若干價值，作爲一個道德哲學家而言，他並不能與布特勒同等。

九、關於巴克萊之影嚮

要理解巴克萊自己對他的哲學之態度，我們必須牢記他的關切，卽，去證明上帝的存在及預知的活動，與靈魂之精神性與不朽性。他相信通過他對物質實體之理論之批評，他已使得唯物論失去它的主要的基柱。「物質實體曾經對一切時代中的無神論者是一個如何偉大的朋友，這是毋需去述說的。他們的一切畸形的系統在物質實體之上具有這麼明顯與必要的倚賴性，一旦這個基

石被移除，這整體的構造除了崩坍以外再不可能有其他選擇。」^⑩爲了要理解巴克萊的哲學如他理解它的樣子，有必要記住他的宗教的、辯解的與道德的價值。

但是，我們很難宣稱在巴克萊的哲學中的形上學的要素曾經發揮過很大的影響力。最有影響力的的是它的經驗主義的要素。正如我們將在下列各章看到的，休謨發展了他的現象主義式的分析。而在十九世紀時，彌爾 (J. S. Mill) 稱贊他的「三個第一流的哲學的發現，每一個都足以構成在心理學中的革命，而且通過它們的結合，它們曾決定了後來的哲學玄思之整個路向」^⑪。依照彌爾，這三個發現乃是巴克萊之視覺的知覺之理論 (即，在「視覺新論」一書中所闡述的理論)，他所肯定之推理總是關於個別的東西的，以及他的觀點，即真實物包含感覺之集合或組織。(彌爾自己把具體物定義爲感覺之一個持久的可能性。)

彌爾在談及巴克萊之重要性時是頗爲合理的。他保持作爲三位特出的古典英國經驗主義者之一，而他的思想，在它的經驗主義的側面，對於後來在這個傳統中發展的英國哲學有著直接的影響。今天，當語言分析之運動在英國思想中是這麼興旺，對於他對這種分析之理論與實踐之預先參與又引起特殊的興趣。而且，在他的思想中這一個要素之應被引導出來乃是很重要的。但是，巴克萊自己無疑會覺得遺憾的是，在他的哲學中較爲形上的要素一般卻被那些在其他基礎上尊崇他的人認爲不可接受。

附註

① 巴克萊看起來似乎是自相矛盾。但是，正如在上一章所提及的，當他說「支持偶然性質」一詞是毫無意義的，他是提到在物質實體與觀念之間所被宣稱的關係。在這裏，他是在討論精神實體或心靈與觀念之間的關係。

- ② P. I, 八九; II, 頁七九至八〇。
- ③ P. I, 一三九; 頁一〇五。
- ④ P. I, 一三五; II, 頁一〇三。
- ⑤ 同上。
- ⑥ P. I, 二七; II, 頁五二。
- ⑦ P. I, 一四〇; II, 頁一〇五。
- ⑧ 同上。
- ⑨ P. I, 一三八; II, 頁一〇四。
- ⑩ P. C. 五八一; I, 頁七二。
- ⑪ P. I, 八九; II, 頁八〇。
- ⑫ P. I, 一四五; II, 頁一〇七。
- ⑬ A. 四, 五; 頁一四七。

- 14 P. 一，一四八；II，頁一〇九。
- 15 同上。
- 16 A. 四，五；III，頁一四七。
- 17 P. 一，一四七；II，頁一〇八。
- 18 P. C. 五八〇；I，頁七二。
- 19 P. 一，一三八；II，頁一〇四。
- 20 如果物體之存在被界定為被知覺 (Percepti)，則把精神或心靈之存在界定為知覺 (Percepti) 乃是自然之舉。因為這兩者乃是相關的。但是，由於物體被說為是刻印在心靈上而且是由它們所知覺的觀念，去堅持心靈即是「支持」觀念之實體與知覺觀念之主體 (subjects)，乃是自然之舉。巴克萊沒有釐清由於他的不同的談論方式所引生的混亂。
- 21 P. 一，一四一；II，頁一〇五。
- 22 同上，頁一〇六。
- 23 同上，頁一〇五。
- 24 同上，頁一〇六。
- 25 同上，頁一〇五。
- 26 P. 一，三四；II，頁五五。
- 27 P. 一，六二；II，頁六七。

- 28 D. 二；II，頁二一一。
- 29 P. 一，一〇七；II，頁八八。
- 30 P. 一，一〇三；II，頁八六。
- 31 D. M. 一；III，頁一一。
- 32 D. M. 五三；III，頁二四。
- 33 D. M. 六六；III，頁二八。
- 34 D. M. 一七；III，頁一五。
- 35 D. M. 三九；III，頁二〇。
- 36 D. M. 三五；III，頁一九。
- 37 D. M. 六九；III，頁一九。
- 38 D. M. 三六；III，頁二〇。
- 39 D. M. 七二；III，頁三〇。
- 40 D. M. 七一；頁三〇。
- 41 D. M. 四與六；III，頁三二。
- 42 D. M. 七；III，頁一二。
- 43 P. C. 七入二；I，頁九四。
- 44 A. 四，二；III，頁一四二。

- ④5 P. 一，一四六；II，頁一〇七至一〇八。
④6 D. 二；II，頁二一二。
④7 P. 一，一四八；II，頁一〇九。
④8 P. 一，一五二；II，頁一一一。
④9 A. 四，二三；III，頁一七二。
⑤0 同上。
⑤1 A. 四，一六；III，頁一六三。
⑤2 A. 四，一七；III，頁一六四。
⑤3 同上。
⑤4 同上。
⑤5 A. 四，二〇；III，頁一六八至一六九。
。 同上。
⑤7 A. 四，二二；III，頁一七一。
⑤8 D. 三；II，頁二三一至二三二。
⑤9 P. 一，五七；II，頁六五。
⑥0 P. 一，九〇；II，頁八〇；參照一，一；II，頁四一。
⑥1 D. 二；II，頁二一五。

- 62 A. 四，一四；III，頁一五九。
- 63 同上，頁一五九至六〇。
- 64 D. 三；II，頁二四五至二四七。
- 65 D. 二；II，頁二一一。
- 66 同上。
- 67 D. 三；II，頁二三〇至二三一。
- 68 同上，頁二五二。
- 69 同上，頁二五四。
- 70 同上，頁二五二。
- 71 「西利斯」(Siris)，二五三；II，頁一二〇。
- 72 「西利斯」，二六六，II，頁一二五。
- 73 「西利斯」，二八九，II，頁一三四至一三五。
- 74 D. 三；II，頁二四一。
- 75 P. 一，六五；II，頁六九。
- 76 A. 四，一四；III，頁一六〇。
- 77 D. 三；II，頁二三七。
- 78 同上。

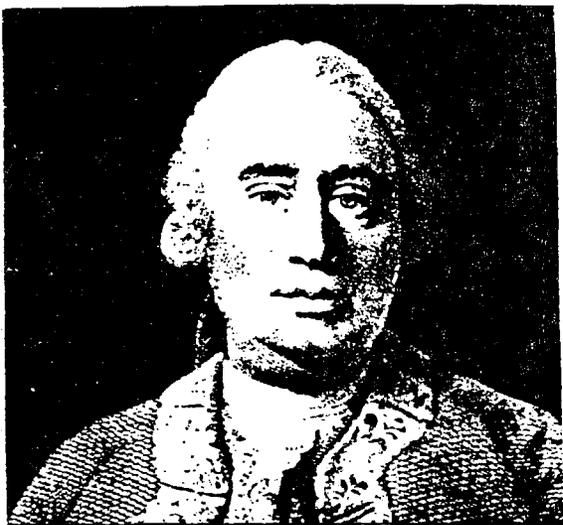
- 79 P. C. 八〇〇; I, 頁九六。
80 P. C. 五八四; I, 頁六九。
81 D. 二; II, 頁二一四。
82 P. C. 六八六; I, 頁八三。
83 D. 三; II, 頁二三〇。
84 D. 二; II, 頁二一三。
85 P. C. 八二四; I, 頁九八。
86 P. C. 八二五; I, 頁九八。
87 P. C. 八二二; I, 頁九八。
88 I, 頁二五一及以後。
89 P. C. 六八八; I, 七八四。
90 E. 一二五; I, 頁二二一。
91 P. C. 頁一七; I, 頁八七。
92 P. C. 六九七; I, 頁八五。
93 P. C. 七五五; I, 頁九二。
94 P. C. 六九〇; I, 頁八四。
95 P. C. 八頁三; I, 頁一〇一。

- 96 P. C. 七六九；I，頁九三。
- 97 P. C. 七七三；I，頁九三。
- 98 P. C. 七七六；I，頁九三。
- 99 P. 一，一〇〇；II，頁八四至八五。
- 100 A. 四；III，頁一七八。
- 101 「消極的服從」(*Passive Obedience*)，七；III，頁二一。
- 102 A. 三，一〇；III，頁一二九。
- 103 A. 一，一二；III，頁五二。
- 104 「消極的服從」，五；III，頁一九。
- 105 同上。
- 106 同上，六；III，頁二〇。
- 107 同上，七；III，頁二〇。
- 108 同上，一一；III，頁二二。
- 109 同上，一二；III，頁二三。
- 110 同上，五三；III，頁四五。
- 111 一，九二；II，頁八一。
- 112 「論文與討論」(*Dissertations and Discussions*)，四，一五五。

第十四章 休謨（一）

一、生平及著作

正如我們所看到的，洛克把有關我們的一切觀念終極地來說乃是從經驗中生起的這一原則，與一適度的形上學結合起來。雖然巴克萊通過排斥洛克對物質實體之概念，而把經驗主義比諸洛克更推進一步，然而，他是利用經驗主義來為一精神主義者的形上哲學服務的。完成經驗主義者的實驗之工作而且展示出對歐陸理性主義為一不相妥協的反題之工作，乃由大衛·休謨（*David Hume*）所完成。因此，近代的經驗主義者視休謨為他們所採取的哲學之宗師。我並不是



大衛·休謨像 (David Hume) 像

意謂近代的經驗主義者採取休謨的一切論斷，或模仿後者表達經驗主義者的理論與分析之一切方式。但是，休謨對於近代的經驗主義者而言，仍然是直到十八世紀末真正出色的哲學家，他認真地對待經驗主義，並且努力去發展一套一貫的經驗主義者的哲學。

大衛·休謨在一七一一年生於愛丁堡 (Edinburgh)。他的家裏希望他成爲一位律師，但是，他坦承自己被文學的熱情所支配，而且感到「除了對哲學與一般學問之追求外，對其他一切事物都有一不能克服的厭惡之感」。然而，休謨的父親並沒有足夠的財力容許他的兒子去發揮他的傾向，而後者前往布列斯圖 (Bristol) 從商。這並不是一個成功的試驗，而在數個月的不愉快的工作之後，休謨前往法國，決定把自己投入到文學之追求中，而且爲了彌補他的收入不足，而全面地節約。他生活在法國的期間，即一七三四到一七三七年之間，寫出了他的著名的作品，「人性論」 (*A Treatise of Human Nature*)。此書以三卷出版 (一七三八至一七四〇年)，而且，依照它的作者所述，它「在印出來之後即已死亡」，甚至沒有刺激起「那些狂熱者 (Zealots) 之中的任何抱怨」。

一七三七年他從法國回來之後，休謨與他的母親和兄長住在蘇格蘭 (Scotland)。在一七四一至一七四二年，他出版了「道德與政治論文集」 (*Essays, Moral and Political*)；而這部著作之成功，刺激他去嘗試重寫「人性論」，希望在新的形式之下，它會較爲大眾所接受。一七四五年，休謨申請在愛丁堡大學 (Edinburgh University) 之倫理學與精神哲學 (ethics and pneumatic philosophy) 的職位，但是他之懷疑主義與無神論之聲名使得他的申請沒有成功。當

了私人導師一年之後，他以聖克雷將軍 (General St. Clair) 秘書之身分到國外，直到一七四九年才回到家裏。在此段期間，他對於「人性論」第一部分之修訂在一七四八年印出，提名為「關於人類悟性之哲學論文集」 (*Philosophical Essays concerning Human Understanding*)。第二版在一七五一年出現，而休謨給這部新書一個它現在擁有的名稱「人類悟性研究」 (*An Enquiry concerning Human Understanding*)。同一年，他出版了「道德原理之研究」 (*An Enquiry concerning the Principles of Morals*)，它幾乎是「人性論」第三部分之重鑄，而且被它的作者認為是他的著作中最好的一部。在一七五二年，他出版了他的「政治評論」 (*Political Discourses*)，這部書為他贏得相當的聲譽。

同一年，即一七五二年，休謨成爲在愛丁堡律師公會之圖書館管理員，而且與他的姐姐住在城中，而他的哥哥已在前一年結婚。由於得到圖書館的使用之幫助，他開始專注於著述英格蘭的歷史。在一七五六年，他出版了一部大不列顛之歷史 (*a history of Great Britain*)，從詹姆士一世 (James I) 登基到查理斯一世 (Charles I) 逝世爲止，而隨著在一七五六年出現此書的第二卷，把大不列顛的歷史繼續到一六八八年的革命。一七五九年印出了他的「在都德王朝下之英格蘭歷史」 (*History of England under the House of Tudor*)，而在一七六一年，又印出他的「從凱撒入侵到亨利第七登基之英格蘭歷史」 (*History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Accession of Henry VII*)。在這一段時間之中，他並沒有出版多少與哲學有關的著作，雖然他的「四篇論文」 (*Four Dissertations*) 在一七五七年出

現，此書包括一篇關於宗教之自然史的論文。

一七六三年，休謨隨同派駐法國之英國大使賀特福伯爵（the earl of Hertford）前往巴黎，而且在一段期間，他是大使館的秘書。在巴黎時，他結交了與百科全書派有關的一羣法國哲學家，而當他在一七六六年回到倫敦時，把盧梭（Rousseau）也帶回來，雖然後者之多疑的性格很快就導致他們的關係破裂。休謨曾經當了兩年的副國務卿部長（Under-secretary of State）但在 一七六九年他回到愛丁堡，一七七六年他在那裏逝世。他的關於自殺與靈魂不滅之論文在一七七七年以無名氏的方式印出，而在 一七八三年則以休謨之名義印出。

由他的朋友亞當·斯密（Adam Smith）所編輯的，休謨的自傳在一七七七年出版。在此書中的一段常被引用的文字中，他描述自己為「一個具有平和傾向、能控制脾氣、具有一開朗、悅羣與輕鬆幽默的人，能够與人相處，但不易引起敵意，而且在我的一切情緒中都極有節制的人。即使是我的主導的情緒，即，我對文名之熱愛，亦從未腐蝕我的脾氣，更不要說我的常有的失望了。」通過查理孟伯爵（The earl of Charlemont）之回憶來判斷，他的形像似乎與讀他的著作的人所會自發地歸屬於他的任何東西有很大的距離。因為，依照查理孟之回憶，休謨看起來更像是「一個嗜吃海龜的議員，遠多於像一位優雅的哲學家」。同時我們得知，他說英語時帶有非常廣泛的蘇格蘭腔調，而且他的法文更不標準。然而，雖然他的個人的形像與他的腔調對於那些喜歡知道著名人物之細節的人來說是有價值的，但這些顯然與他作為一個哲學家之重要性與影響力是不相干的。①

二、人性之科學

在他的「人性論」的導言中，休謨指出一切的科學都與人性（human nature）有某種關係。他說，這在邏輯、道德、文學與政治方面都很明顯。邏輯乃是關於人類的推理機能之原理與運作，與我們的觀念之本性；道德與文學（美學）處理我們的品味與情操。數學、自然哲學與自然宗教的確似乎是關於一些與人類頗為無關的題目。但是，它們是為人類所知者，而且也是由人類來判斷在這些知識之類別中，什麼是真的和什麼是假的。進一步來說，自然宗教不但只處理神之本性，而且也處理上帝對我們的安排和我們對祂的義務。是以，人性乃是科學之「首都或中心」，而且我們之應當發展出一個人之科學乃具有最高無上的重要性。這樣的一種科學如何被完成呢？就是通過運用實驗方法（experimental method）而作出來的。「由於人之科學（the science of man）是其他科學之唯一的鞏固基礎，所以，我們所能給與這一門科學本身之唯一的鞏固基礎，必定是建立在經驗與觀察之上。」^②

是以，休謨的「人性論」乃是由一個頗為不小的野心所激發出來的。「因此，在假裝去說明人性的原理時，我們在實際上是為科學提供一套完整的系統，而此系統乃是建立在一個幾乎是全新的基礎之上，而且也是這些科學能够穩固地建立於其上的唯一的基礎。」^③他的觀點是，這個曾經被應用到自然科學中有如此成就的實驗方法，應該同樣地被應用到對於人的研究之中。這即是說，我們應當開始對人類的心理過程以及對於人類的道德行為作仔細的觀察，且努力去確定

它們的原理與原因。的確，在這個領域內，我們不能夠採用，例如在化學中，完全同樣的方式來進行實驗。我們必須滿足於那些在內省之中以及在人類的生活與品行之觀察中所給與我們之資料。但是，不論如何，我們必須從經驗的資料開始，而不是從任何對人類心靈的本質之假裝的直覺開始，而這種直覺乃是在我們所能掌握之外的。我們的方法必須是歸納的而不是演繹的。而且，「當這一類的實驗被小心地收集與比較，我們可以期望在它們之上建立起一個科學，這個科學在確定性方面不會比任何其他的人類的理解更爲不佳，而且在功效方面將會遠爲優越於這些其他的理解」。④

因此，休謨之意圖是去盡可能地把牛頓式的科學之方法擴展到人性本身去，而且把洛克、沙甫慈白利 (Shaftesbury)、哈奇遜 (Hutcheson) 與布特勒 (Butler) 等所開始的工作推進一步。他當然看得出來，人性之科學在某些意義之下是不同於物理科學的。例如，他採用內省之方法 (the method of introspection)，而且他顯然地意識到這個方法在心理學的領域以外是不能應用的。同時，他跟其他的先於康德的啟蒙時期 (pre-Kantian Enlightenment) 之哲學家一樣，對於物理科學與心靈或「精神」之科學之間的差別，沒有足夠的理解。然而，這方面的一個更佳的理解，部分是因把「自然哲學」(natural philosophy) 之一般概念擴展到人之科學去的實驗所產生出來的結果。而且，看到從文藝復興 (Renaissance) 以來自然科學中之重大的進展，則這個實驗之被做出來乃是無足爲怪的。

在「人類理解研究」一書中，休謨說人性之科學可以以兩種方式來處理。一位哲學家很可以

把人類視爲主要地是爲行動而生的，而且抱著激起人類去作美德的行爲，而把自己投到展示德行之美的方面去。或者，他可以把人類視爲是一推理的存有者而非一活動的存有者，而且把自己投入於對人類的理解之啟蒙而不是人類的品行之改進上。這第二類的哲學家「把人性視爲是一思辨之主體，而且以一精確的考察來檢查它，從而去找出那些規範我們的理解，激發我們的情操，以及使我們對任何獨特的對象、行動或行爲去贊同或譴責之原理」⁵。第一類哲學乃是「容易與明顯的」而第二類哲學則是「精確而深奧的」。一般的人自然是喜愛第一類哲學的；但是，如果第一類哲學擁有任何確實的基礎，則第二類哲學是需要的。真的，抽象的與深奧的形上的玄思是沒有結果的。「但是，把學問完全從這些深奧難懂的問題解放出來的唯一的方法，是認真地探究人類的理解之本性，而且從對於它的能力與能量之一個精確的分析中，展示出它根本上不適用於這樣遙遠與深奧難懂的題目。爲了在以後生活得輕鬆愉快，我們必須經歷這個艱苦；而且必須小心翼翼地去培育真實的形上學，以消滅那虛假的和攙雜的形上學。」⁶在一般時期內，天文學家們滿足於對於天體之運動與大小之決定。但最後他們成功地決定出駕御行星之運動之定律與力量。「相似的情形也會在自然的其他部分出現過。而且，如果我們以相等的能力和謹慎去進行關於精神力量與經濟之研究，我們並沒有任何理由對於我們的這方面的研究之有相等的成就感到無望。」⁷

「真實的形上學」會驅除虛假的形上學；但它同時會在一個確實的基礎上建立起人之科學。而且，爲了要達成這一個目的，我們是值得經歷這些困擾，而去從事一個精確的，甚至是相當深奧難懂的分析。

在那第一本的「人類悟研性究」中，休謨所關切的一部分是向他的讀者推薦在「人性論」第一卷所發展出來的思想的理路，而這些理路在他的意見來看，是因為它的抽象的格調使得它在出版時沒有獲得它所應有的注意。因而有他對哲學化的格調之辯護，而此格調乃是超出道德的陶冶之外的。但是，他同時很清楚表明他是重新拾起洛克的原來的計畫，去決定人類知識之範圍。的確，他表示在他心目中是有一個與道德相連的目的，即，去發掘出那些駕御我們的道德判斷之原理與力量。但是，他同時也關切於去發掘出那些「規範我們的理解」的原理。強調休謨作為道德哲學家之角色是合法的；但是如果他作為知識論者之角色被擠壓到背景中去，則他的思想的這一方面是被過分地強調了。

二、印象與觀念

像洛克一樣，休謨把心靈的一切內容都從經驗中衍生出來。但是，他所用的術語卻與前者所用的頗為不同。他使用「知覺」(perceptions)一詞來概括心靈的一般內容，而且把知覺區分為印象(impressions)與觀念(ideas)。前者乃是經驗之直接的資料，如感覺(sensation)。後者被休謨描述為是在思想或推理中之印象之摹本或微弱的影像(faint image)。如果我注視自己的房間，則我對於它得到一個印象。「當我閉起我的眼睛而思想我的房間時，我所形成的觀念乃是我感覺到的印象之精確的表象(exact representations)；而且沒有在其中一者之任何情況是在另外的一者中所找不到的……。觀念與印象常常呈現為互相相應的。」^②「觀念」一詞在這裏明顯

地是用作指謂影像的。但是，放開這一點，我們立刻可以看到休謨的思想之一的方向。正如洛克之把我們一切的知識最後是從「簡單觀念」(simple ideas) 衍生出來，休謨也是希望把我們的知識最後是從印象、從經驗之直接的資料中衍生出來，但是，雖然這些初步的評述例示出休謨的思想方向，它們對於他的思想方向並沒有給出一充足的敘述。而且需要進一步的說明。

休謨以生動性(vividness)這一語詞來描述印象與觀念之間的分別。「它們之間的分別，在於它們觸及心靈和它們進入我們的思想與意識之方式的力量與生動的程度。那些以最多的力量和暴力進來的知覺，我們可以稱之為印象；而在這一個名義之下，我理解我們的一切感覺、情緒與激情，當它們在靈魂中首次出現時。觀念一詞則是意謂這些印象在思想與推理中的微弱的影像；這一類的影像，例如，由現在的討論所激發出來的所有的知覺，除了那些從視覺與觸覺中生出的知覺，以及除了它可能引生的直接的快樂或不安之知覺。」^④ 休謨進一步對這個陳述加以限制，「在睡眠中，在一場熱病中、在瘋狂中、或在靈魂的任何非常暴烈的激情之中，我們的觀念可能很接近我們的印象；正如在另一方面，有時候我們的印象表現為如此地微弱與低沈，以致我們可能把它們從我們的觀念區分開來」。^⑤ 但是，他堅持這個區分一般而言是站得住的；而在「人類悟性研究」一書中，他評述說，「最生動的思想仍然比較最遲鈍的感覺為低微」^⑥。然而，這種以生動性及力量等語詞來表示在印象與觀念之間的區分乃是有點誤導的。起碼它在這方面是誤導的，即是說，如果它把我們的注意力從下列的事實轉移開：休謨基本上關切於區分開經驗之直接的資料與我們關於這些資料之思想。同時，他把觀念視為印象之摹本或是它們之影像，而且，也

許這是很自然的，他強調原本與摹本之間在生動性方面之分別。

正如我們已經看到的。休謨論斷「觀念與印象常常呈現為互相符應的」。但是，他卻進一步限制與糾正這個「初步的印象」。他在簡單的與複雜的知覺之間作出一個區分，他把這個區分同時應用到兩類的知覺，即同時應用到印象和應用到觀念上去。一小片紅色之知覺乃是一個簡單的印象，而這片紅色之思想(或影像)乃是一個簡單的觀念。但是，如果我站在蒙馬太區(montmartre)的山上而對巴黎這一城市作一視察，我得到的是這個城市、屋頂、煙囪、高塔與街道的一個複雜的印象。而且，當我後來思想到巴黎而回想到這個複雜的印象，我所具有的是一個複雜的觀念。在這一種情形中，這個複雜的觀念在一定程度上內符應於這個複雜的印象；雖然它並不是精確地或適當地符應於它。但是，讓我們考慮另一個情形。「我可以對自己幻想一個新耶路撒冷(Nova Jerusalem)的城市，它的道路是用黃金鋪成的，而它的牆壁是以紅寶石鑲嵌的，雖然我從來沒有見過這樣的一個城市。」¹²在這一種情況之中，我的複雜的觀念並不符應於一個複雜的印象。因此，我們不能真實地說，每一個觀念都有一個與它精確地相符應的印象。但是，要注意的，新耶路撒冷之複雜的觀念是可以拆開為簡單觀念的。而且我們可以追問是否每一個簡單觀念都有一個相符應的簡單印象，及是否每一個簡單印象都有一個相符應的簡單觀念。休謨回答說：「我敢於去肯定，在這裏這個規則是毫無例外地成立的，而且，每一個簡單觀念都有一個與它相似的印象，而每一個簡單印象都有一個相符應的觀念」¹³。這一點不可能由檢查一切可能的情形來加以證明；但是，任何否認這個陳述的人都可以被質詢去提出對於它的一個例外來。

是印象從觀念衍生出來，還是觀念從印象衍生出來的呢？要回答這個問題，我們只需要檢查它們出現之次序。很清楚的是印象先於觀念而出現。「要把深紅色或橙黃色的觀念，甜的或苦的觀念給與一個小孩，我把那些對象呈現出來，或換言之，把這些印象傳遞給他；而不是那麼荒唐地去努力藉着激起那些觀念而產生這些印象。」^⑩然而，休謨提到對於觀念之由相應的印象而來這一普遍的規則之一個例外。假設有一個人，除了藍色的一個色調之外，他對於藍色的所有色調都很熟悉。如果一個從最深的以至最淺的藍色的一個漸變的系列被呈現在他面前，而且，如果那一個他從來沒有看見過的藍色的個別的色調並不在其中，則他會在這這連續的系列中注意到一個空隙。他是否可能通過他的想像力之使用，而提供這一個缺少的地方，而形構成這個個別的色調之「觀念」來，雖然他從來不曾有過那相應的印象？「我相信除少數人外，都會持有他能够形構此一觀念之看法。」^⑪此外，形構觀念之觀念，乃是明顯地可能的。因為我們可以對觀念作推理與述說，而這些觀念乃是印象之觀念。我們從而形構成「次等觀念」(secondary ideas)，它們乃是由前此之觀念而不是直接從印象衍生出來的。但是，這第二個限制嚴格來說並沒有對印象先行於觀念這一普遍規則，構成任何的例外。而且，如果我們對於在第一個限制中所提到的例外作出考慮，則我們可以安全地宣稱我們的簡單印象是先於它們的相應的觀念的這一普遍的命題。

然而，下列這一點必須被加進來。印象可以被區分為感覺之印象(impressions of sensation)與反省之印象(impressions of reflection)。「第一類是由未知的原因，原創地在靈魂中生出來的。」^⑫那麼，反省之印象又如何呢？「在很大的範圍內」，它們都是從觀念所衍生出來的。

假定我有一個著涼之印象，而且由痛苦所伴隨。這個印象的一個「摹本」會在這個印象中止了之後留存在心靈之中。這個「摹本」被稱爲是一個「觀念」，而且它可以產生，例如，一些厭惡的新印象，而這些印象乃是反省之印象。而這些新印象又可以被記憶與想像所摹仿而成爲觀念等等。但是，即使在這種情形之中，反省之印象乃後於感覺之觀念，它們仍先於它們所相應的反省之觀念，而且它們終極地是從感覺之印象所衍生出來的。因此，終究來說，印象是先於觀念的。

對於印象與觀念之間的關係所作的這種分析，很可以看起來是構造出一個只有純粹的學術興趣之理論而且沒有什麼重要性，除了作爲那排拒本具觀念之假設 (*hypothesis of innate ideas*) 之經驗主義的一個重新的陳述。但是，如果我們把休謨應用它的方式銘記於心，則它的重要性會成爲很明顯的。例如，正如稍遲一些所會看到的，他追問實體 (*substance*) 之觀念是從什麼印象所衍生出來的。而他得出的結論是，除了獨特的性質之一個組集之外，我們再沒有實體之觀念。再者，他的關於印象與觀念之普遍理論在他對因果性之分析中具有極大的重要性。進一步來說，這個理論可以用來擺脫休謨所謂，「所有的口號，這些口號長久以來佔據著形上學的推理，並且帶給它們不名譽」¹⁷。哲學家很可能使用那些空洞的語詞，意即它們並不指謂任何確定的觀念並且有任何明確的意義。「因此，當我們懷疑一個哲學的語詞是在沒有任何意義或觀念之下而被運用（正如常常發生的），我們只需要去追問，這個被假定的觀念是從那一個印象衍生出來的呢？而且，如果它不可能被歸屬於任何印象，這將使得我們的懷疑受到確證。」¹⁸

休謨的觀點可以在一個與他實際上表示它的方式頗爲不同的方式表示出來。如果一個小孩偶

然碰到「摩天大樓」一詞，他可能會問他的父親這個詞是什麼意思。後者可以通過定義或描述來說明它的意義。這即是說，他可以通過運用「房子」、「高大的」、「多層」等字來對這小孩說明「摩天大樓」一詞的意義。但是，除非這小孩理解那些在這個描述中所被運用的語詞之意義，否則他無法理解這個描述之意義。此中的一些語詞自己是可以通過定義或描述來被說明。但是，我們終究會遇到一些字詞，而它們的意義必須被指涉地學得。這即是說，這個小孩必須被展示某些例子，而在這些例子中這些字詞被使用之方式，即它們的應用之例子，被展示。依休謨的語言來說，這小孩必須被給與「某些印象」。因此，我們可以以語詞之間的一個區分來說明休謨的觀點，即那些我們通過指涉的方式而學得其意義之語詞與那些我們通過定義或通過描述而學得其意義之語詞之間的一個區分。換言之，可以以語詞之間的一個語言之區分 (linguistic distinction) 取代休謨在印象與觀念之間所作的心理學的區分 (psychological distinction)。但是，經驗或直接地被給與的事物之先在性，這一要點仍然保留不變。

值得注意的是，休謨假定「經驗」(experience) 是可以被拆解為原子式的構成分子，即，印象或感覺與料 (sense-data)。但是，雖然在考慮作為一純粹抽象的分析時，這也許是可能的，有疑問的是，「經驗」是否可以恰當地以這些原子式的構成分子之類的語詞來描述。同時值得注意的是，休謨是以一個含混的方式使用「觀念」一詞的。有些時候，他明顯地是指謂影像，而在這種意義之下，把觀念說是印象之摹本並非不合理。但是，在另外的時候，他是在指涉一個概念而不是一個影像，而這就很難理解概念與它所代表的那個東西之間的關係，如何可以被合法地

以一個影像與它所代表的東西之間的關係之同樣的語詞來描述。在第一部「人類悟性研究」一書中^①，他把「思想與觀念」這兩個詞作爲同義詞來使用。而且，我認爲很清楚的是，他的主要的區分是在那直接被給與的，即，印象，與那被衍生的，他給以「觀念」這一普遍名詞的東西。

我們已經說過，休謨的印象與觀念之理論排拒了本具觀念之假設。但是，這一個陳述在休謨運用「本具觀念」這個語詞之方式之下，需要作某些限制。如果本具的被視爲等同於自然的，「則心靈的一切知覺與觀念都必須被容許爲是本具的或自然的」。^②如果本具的一詞是意謂與降生是同時的，則有沒有天賦觀念之爭論乃是無謂的；「同樣是沒有價值的，是去追問在什麼時候思想才開始，是否在我們的出生之前或之後」^③。但是，如果用本具的一詞之時，我們是意謂不從任何先行的知覺所摹仿而來，「則我們可以論斷說，我們的一切的印象都是本具的，而且我們的觀念都不是本具的」^④。很明顯的，休謨並沒有論斷說，有一些本具的觀念，而這些觀念乃是在洛克所關切於去否認有這樣一種東西存在的意義之下的本具觀念。說印象是本具的只不過是說它們自己並不是印象之摹本；即，它們並不是在休謨的意義之下的觀念。

四、觀念之聯想

當心靈得到印象後，正如休謨所說的，它們可以以兩種方式重新出現。首先，它們可以以一種介乎一個印象之生動性與一個觀念之微弱性之間的生動性來重新出現。而我們以這一種方式來重複

我們的印象之機能是記憶力 (memory)。其次，它們可以以純然的觀念，即以印象之微弱的摹本或影像而重現。而我們通過它來以這第二種方式重現我們的印象之機能，乃是想像力 (imagination)。

因此，正如休謨以生動性之程度來描述印象與觀念之間的差別，他現在亦以一種相似的態度來描述記憶力之觀念與想像力之觀念。但是，他繼續為這個差別提出另外一個說明，而這是較使人滿意的。他說，記憶不單只保留簡單的觀念，而且保留它們的次序與位置。換言之，例如，當我們說一個人對於一場板球的比賽有很好的記憶力，我們意思是說他不但能把各個事件個別地回憶起來，而且能回憶起它們發生的次序。然而，想像並沒有在這種方式之中被限制下來。例如，它可以把簡單的觀念隨意地結合，或把複雜的觀念拆散為簡單的觀念然後再重組它們。在詩歌與小說中這是時常出現的。「在這裏自然界被完全地混淆起來，所被提到的都只是有翅膀的馬，噴火的龍，與畸形的巨人等。」^②

但是，雖然想像力可以自由地結合觀念，它卻一般地依照某些聯想 (association) 之普遍規則而進行。在記憶中，觀念之間有一不可分的連結。在想像之情形中，這種不可分的連結是缺乏的；但無論如何，在觀念之中卻有一「統一的原則」 (uniting principle)，「某些聯想的性質，通過它，一個觀念自然地引導出另一個」^③。休謨描述它為「一種通常地存在著的溫和的力量」。它的原因乃是「大部分是不為人所知的，而且必須被分解為人性之原初的性質，而這是我所不會假裝去說明的」^④。換言之，在人類之內有一天賦的力量或衝動驅使他，雖然沒有必然性，去把某些種類的觀念結合在一起。這種「溫和的力量」自己是什麼，休謨並沒有嘗試去作說

明：把它視為被給與的東西。同時，我們可以確定那些把這種溫和力量帶動的性質是什麼。「這種聯想由它們而生起的性質，與由於它們而使得心靈在這一種方式之下由一個觀念被輸到另一個觀念去之性質，共有三種，即，相似性 (resemblance)，在時間或地點中的鄰接性 (contiguity)，以及原因與結果 (cause and effect)。」^②想像力很容易從一個觀念轉到另一個與它相似的觀念。類似地，通過長期的習慣，心靈養成了把那些在空間與時間中直接地或間接地鄰接的觀念聯想起來的習慣。「至於通過原因與結果之關係而形成之連結，我們在後面將有機會把它徹底地檢查，因而目前將不會多說它。」^③

五、實體與關係

在「人性論」一書中，緊跟在觀念之聯想一節之後的，是關於關係與關於樣態與實體 (modes and substances) 等節。這些都是複雜的觀念，而且被肯斷為上述所提到的觀念聯想之結果。在以這種方式對複雜的觀念作分類時，休謨是在採納洛克的一種分類。我們可以先考慮實體之觀念。

正如我們所預期的，休謨會追問，假定有實體這種的一個觀念，這個觀念是從那一個或那一些印象所衍生出來的呢？它不可能由感覺之印象衍生出來。如果它是由眼睛所知覺到的，則它必定是一個顏色；如果是由耳朵所知覺到的，則必是一個聲音；如果是由口腔所知覺到的，則必是一種味道。但是，沒有人會說實體是一個顏色、或一個聲音或一種味道。因此，如果有一個實體

之觀念，它必定是從內省之印象所衍生出來。但是，這些印象可以被化解為我們的情緒與激情。而那些說及實體的人並不是以這個字來意指情緒或激情。因此，實體之觀念既不是從感覺之印象，也不是從反省之印象所衍生出來的。隨此而來的是，嚴格地說，並沒有實體之觀念這一回事。「實體」一詞意表「簡單觀念」的一個組集。正如休謨所表示的，「一個實體之觀念……並不是別的，而只是一組簡單觀念的集合，而這些觀念是通過想像而統一起來，而且擁有一個歸屬給它們的個別的名字，使得我們由是能夠對我們自己或其他人喚起這一個組集」²⁸。有些時候，形成一個實體之個別的性質被指涉到它們被認為寄存於其中的一個不可知的某物；但是，即使當這個「虛構」被避免了，這些性質最少也被預設為是通過「鄰接性與因果性」而相互之間緊密地關聯起來。是以，一個觀念之聯想在心靈中被建立起來，而且，當我們作出那些我們描述為發現一個已被給與的實體之一個新的性質之活動時，這個新的觀念乃進入這個聯想一起的觀念之叢族之中。

休謨以一種摘要的方式把實體之論題摒除了。很清楚的是，他接受了巴克萊對於洛克的物質實體之概想一般的批評證據，而且，他並不認為一個不為人知的托體之理論還需要進一步的否認。奇怪的，是他同時排拒了巴克萊的精神實體之理論。也就是說，他把事物之現象主義式的解釋從物體擴展到靈魂或心靈去。真的，他明顯地對於把心靈化解為心理的事件，而由聯想之原理之助統一起來，這一結果並不感到很適意。但是他的一般的經驗主義的論點卻明顯地指向一個一貫的現象主義，指向把所有的複雜觀念分解為印象，而且他也牽涉及嘗試以對待物質實體的方式

去對待精神實體。如果他感覺到他的分析把某些東西遺漏了，而且懷疑他對心靈之說明乃是一個把困難說明掉的說明之一個例子，則他的懷疑顯示出一般的現象主義之不足之處，或者起碼他的現象主義之陳述之不適當之處。然而，只有在「人性論」的一個較後的章節中，他才在「人格的同一性」(personal identity)之名目下處理心靈或靈魂之問題，而我們可以暫時放下這個問題，雖然當下注意到他並不像巴克萊所做的，把他自己局限於對物質實體之觀念所作的一個現象主義式的分析，注意到這一點也是很有用的。

當休謨在「人性論」一書中討論到關係時，他區分了「關係」(relation)一字的兩個意義。首先，這個字可以被用為去指謂一個或多個性質 (quality)，「通過它們，兩個觀念乃在想像中被連結起來，而且其中一個會依照上述所說明的方式，把另一個引進來」²⁸。這些「性質」是相似性、鄰接性與因果關係，而休謨稱它們為自然的關係 (natural relations)。因此，在自然的關係之情形中，觀念乃是通過聯想之自然力量而互相連結起來，使得其中一個觀念自然地或由於習慣而傾向於呼喚出另外的一個觀念。其次，還有休謨所稱的哲學的關係 (philosophical relations)。我們可以隨意地比較任何對象，只要它們之間起碼有一些性質上的相類之處。在這種比較之中，心靈並沒有被聯想之一個自然力量所驅使，從一個觀念轉移到另一個觀念上去：它之這樣轉移只單純是因為它選擇了去形成某一個比較。

休謨列舉了七種哲學的關係：相似性、同一性、時間與位置之關係、數量或數目中的比例、任何性質中之程度、相待性與因果性²⁹。我們立刻會注意到在自然的與哲學的關係之間，有若干

重疊。事實上，三種自然的關係全部都出現在哲學的關係之名單中，雖然並不是以自然的關係之方式出現。但是，這個重疊並不是由於休謨之任何疏忽。例如，他解釋說，除非對象之間有某些相似性，否則沒有對象可以被比較。因此，相似性乃是一種關係，沒有它則沒有任何哲學的關係可以存在。但是，這並不跟著表示，每一個相似性都產生一個觀念之聯想。如果一個性質是很普遍的而且在非常鉅大的數目的對象中或在所有對象中被找到，則它並不會把心靈從一類中任何一個獨特的分子引領到任何另一個獨特的分子去。例如，一切物質的東西在物質方面是互相相似的，而且我們可以把任何物質東西與任何其他物質東西作比較。但是，一個物質東西之為物質的觀念，並沒有以聯想之力量把心靈引領到任何其他的個別的物質東西上。而且，我們可以自由地把兩個成更多的綠色的東西相比較或組合起來。但是，想像力並沒有由此而通過自然之力量，從綠色的東西X之觀念轉移到綠色的東西Y上去。又，我們可以依照時空關係來比較任何兩個東西，但這並不必然引論出，心靈是被聯想之力量所催逼去做出這種比較。在一些情形中它是如此（例如，我們曾經常常經驗到兩個東西為空間地以及直接地鄰接的或常常是一者直接地繼續另一者而出現）；但是，在很多情況中並沒有任何聯想之力量在運作。很可能當我想到教廷的宮殿時，如果不是不可避免地，我也是自然地催逼去思及聖彼得大教堂；但是紐約的觀念並不會自然地喚起廣州之觀念，雖然我當然可以從一個空間之觀點來比較這兩個城市，例如其中一者是與另一者相距這樣遙遠。

至於因果性，休謨又一次把它的討論延後。但是，我們可以同時在這裏指出，在他的觀點之

中，因果性在考慮爲一種哲學的關係時，是可以化約爲諸如鄰接性、時間的相續、與恒常的連接或聚合。在觀念之間並沒有任何必然的連結 (necessary Connection)，只有事實的時空關係。是以，因果性作爲一種哲學的關係並不提供任何根據，通過從已觀察到的結果去推論超越的原因而前進到經驗以外去。的確，在因果性被視爲一種自然的關係中，觀念之間有一不可分的連結；但是這個成素必須依聯想原理之助而被主觀地說明。

六、抽象的普通觀念

休謨在「人性論」的第一卷中，討論普通的抽象觀念 (general abstract ideas)，因而與他對觀念與印象之分析有很密切的連結。開始這個分析時，他評述說，「一位偉大的哲學家」，即巴克萊，曾肯斷一切普通觀念都「只不過是附屬到某一語詞之個別的觀念，而這個語詞給它們一個更廣泛的意指，而且使得它們在一些情況之下召喚出其他與它們相類似的個體」。^④也許，這並不是對巴克萊的觀點之一個適當的陳述；但是，無論如何，休謨認爲它是近來最偉大的與最有價值的發現之一，而且提議以若干進一步的論證來檢證它。

首先，抽象觀念自己乃是個別的或獨特的。休謨所要表示的意思可以通過他對這個命題有利的論證來例示。第一，「心靈不可能形成任何數量或質量之概想而不同時對它們每一個形成一確定程度的概想」^⑤。例如，一條線之確定的長度與這條線自己乃是不可區分的。我們不可能形成一個完全沒有任何長度的一條線之普通觀念。第二，每一個印象都是決定的與確定的。由於一

個觀念乃是一個印象之影像或摹本，因此，它自己必定是決定的與確定的，雖然它是比諸它所由以衍生出來的印象較為微弱。第三，每一個存在的東西都必定是個別的。例如，沒有一個能夠存在的三角形不是具有它的個別的性徵的一個獨特的三角形。去設定一個存在的三角形，而它同時具有一切可能的三角形之種類與面積又不具有任何可能的三角形的種類與面積，這樣的設定乃是荒謬的。但是，在事實與真實性方面是荒謬的，也同時在觀念中也是荒謬的。

休謨的論點很清楚地是從他對觀念之概想與它們與印象之關係之概想而來。如果觀念是一個影像或摹本，則它必定是獨特的。是以，他同意巴克萊所謂沒有抽象的普通觀念存在。同時，他承認，那些被稱為抽象觀念的東西，雖然它們自己乃是獨特的影像，「卻可以在它們的表象中成為普通的」。●而他們嘗試去做的，是界定出這種意指之擴展出現之方式。

當我們找到我們時常觀察到的事物之間的一個相似性，我們會習慣於把同一個名字應用到它們的全部上，不管它們之間可能有些什麼差別。例如，我們時常觀察到我們稱之為樹的東西，而且注意到它們之間的相似性，我們把同一個字「樹」應用到它們的全部，儘管在橡樹、榆樹、松樹、高的樹、矮的樹、落葉木、長青樹，等等之間有所差別。而在我們養成把同一個字應用到這些對象之習慣後，聽到這個字即回想起這些對象中的一個觀念，而且使得想像力去構想它。聽到這個字或名並不能夠喚起這個名字被應用到的所有的對象之觀念：它只喚起其中的一個。但是，它同時發動「某一種習慣」，即，一種預備的狀態，如果情況有需要，則它會產生任何其他與這個觀念相似的個體。例如，假定當我聽到「三角形」這個字，而這個字在我的心靈中喚

起一個獨特等邊的三角形之觀念。如果我由是肯斷一個三角形之三個角是相等的，則「習慣」(custom)或「聯想」會喚起某些其他的三角形之觀念來而展示出這個普通的陳述乃是假的。無疑的，這個習慣是神秘的；而「去說明我們的心靈行動之終極原因乃是不可能的」⁴⁰。但是，類比的例子可以被引述來檢證這樣的一個習慣之存在。例如，如果我們曾經很熟習一首長詩，我們不會立刻把它全部回憶起來；但是記憶起或聽到第一行，甚至可能只是第一個字，都會使心靈進入一種預備的狀態，在情況需要時把所有跟著而來的詩句都會回憶出來；即，以適當的次序回憶起來。我們也許不能夠說明這種聯想是如何運作的，但是對於這些經驗事實卻是無可懷疑的。又，當我們使用政府或教會這一類語詞時，我們很少會在我們的心靈中清晰地想起構成這些複雜觀念之所有的簡單觀念。但是，我們很可以在談及這些複雜觀念時，避免無意義之談論，而且，如果任何人作出一個陳述而此陳述與這樣一個觀念之全部內容中的一些成素不相容時，我們可以當下辨認出這個陳述之荒謬性。因為，當情況有需要時，「習慣」會喚起那個清晰的組成分子之觀念。又，我們也許不能夠對這個過程給與任何適當的因果的說明；但無論如何，它是這樣出現的。

七、觀念之關係；數學

在第一部「人類悟性研究」中，休謨肯斷說，「人類理性或探索之一切對象可以自然地區分為兩類，就是觀念之關係 (relations of ideas) 與事實 (matters of fact)。屬於第一類的是

幾何學，代數學與算術學等科學，而且簡言之，每一個肯定乃是直覺地或能證證地確定……。人類理性之第二類對象之事實並不是以同樣的方式來確立的；而且，不管我們的證據有多大，我們對於它們的真實性之證據與前者並不具有相似的本質。」⁶⁵ 休謨意謂我們的一切推理都是關於事物之間的關係的。正如洛克所陳示的，這些關係有兩類，觀念之關係或事實之關係。一個算術命題乃是前者的一個例子，而太陽會在明天升起來，這一個陳述乃是後者的一個例子。在這一節裏，我們所關切的是觀念之關係。

休謨說，在那七種哲學關係之中，只有四種是完全倚賴觀念的；即，相對性、性質中之程度、與數量或數目中之比例。這些關係中的前三者乃是「在第一次看見時即可發現的，而且比較適當地屬於直覺而非解證之領域中」。⁶⁶ 我們現在正關切於解證的推理，所以，我們所面對的是數量或數目中之比例，即，數學。數學的命題所肯斷的是觀念之間的關係，而且也只是觀念之間的關係。例如，在代數學之中，是否有一些對象是相應於被運用的符號，對於解證之確定性與這些命題之真理性並不構成任何的差別。一個數學命題之真理性乃是獨立於關於存在之問題的。

因此，休謨對於數學之敘述乃是理性主義的和非經驗主義的（non-empiricist），這是意謂他堅持這些被肯斷的關係乃是必然的。一個數學命題之真理性只單純地與唯一地倚賴於觀念之間的關係，或是，正如我們可能會說的，倚賴於某些符號之意義；而且，它無須從經驗而來的任何檢證。當然，我們不應該把休謨理解為意謂數學的觀念是本具的，而本具一詞乃是洛克用此詞之

意義。他是頗爲清楚地意識到我們學得算術與代數學的符號之意義之方式。他的論點是，這些命題之眞理性是完全獨立於我們學得這些符號之意義之方式的。它們的眞理性不可能通過經驗而被否認；因爲並沒有談及任何關於事實方面的東西。它們是形式的命題，不是經驗的假設。雖然，數學當然是可以被應用的，這些命題之眞理性是獨立於這種應用的。在這一意義之下它們可以被稱爲先驗命題 (*a priori proposition*)，雖然休謨並沒有使用這個詞語。

在十九世紀時，彌爾 (J. S. Mill) 嘗試去證明數學的命題乃是經驗的假設。但是，在二十世紀之典型的經驗主義中，休謨之觀點而非彌爾之觀點是被採納的。例如，新實證主義者 (*neo-positivists*) 把數學的命題解釋爲先驗與分析的命題 (*a priori and analytic proposition*)。同時，他們當然沒有否認它們在科學中的應用能力，但他們堅持數學的命題自己乃是空無事實的及經驗的內容的。說四加三等於七，在它自己並沒有說及存在的事物之任何東西：這個命題之眞理性單純地倚賴於這些語詞之意義。而這正是休謨所主張的觀點。

有一個更進一步的論點是值得注意的。在「人性論」一書中，休謨肯斷說，「幾何學並沒有達到特別地屬於算術與代數學之完整的精確性與確實性，然而它遠優於我們的感官與想像力之不完整的判斷」^①。他所提出的理由是，幾何學之第一原理乃是從事物之一般的現象所抽繹出來的；而這些現象卻不可能給我們確定性。「我們的觀念似乎給出一個完整的保證：兩條直線不可以有一共同的線段 (*common segment*)；但是，如果我們考慮這些觀念，我們將會發覺它們常常假定這兩條線的一個感取的傾斜度 (*sensible inclination*)，而且當它們所形成的角度是極爲微

小時，我們沒有一個如此精確的一條直線之標準為我們保證這個命題之真理性。」³⁸而休謨所作出來的結論是，「因此，留下來只有代數學與算術是那些唯一的科學，在這些科學中我們可以把一個推理之系列帶到任何程度之複雜性，而仍然保存一完整的精確性與確定性」³⁹，但是，似乎並沒有任何足夠的理由把幾何學看待為對於數學之一普遍的解釋之一個例外。如果代數的與算術的命題之真理性單倚待於「觀念」或定義，則對幾何學也可說同樣的東西，而感取的「現象」乃是不相干的。休謨自己似乎也感覺到這一點；因為，在「人類悟性研究」中，幾何學被置於與代數學及算術同等的基礎上。而且他評述說，「雖然在自然界之中從來沒有一個圓或三角形，歐幾里德（Euclid）所證的真理將永遠保存它們的確定性與證據」⁴⁰。

八、事 實

哲學關係被休謨區分為不變的與可變的關係。不變的關係不可能在沒有相關的對象或這些對象的觀念之轉變而轉變。反過來說，如果後者保持不變，則它們之間的關係亦保持不變。數學的關係就是這一類的關係。當某些觀念或有意義的符號被給與，它們之間的關係乃是不變的。要使得一個算術的或代數的命題成為假的，我們得要轉變這些符號之意義；如果我們不這樣做，則這些命題乃是必然地真的；即，這些觀念之間的關係是不變的。然而，可變的關係則可以轉變而不需要必然地涉及相關的對象或它們的觀念之轉變中。舉例來說，兩個物體之間的距離之空間關係很可以變更，雖然這兩個物體及我們對它們的觀念保持不變。

隨之而來的是，我們無法通過純粹的推理而得到可變的關係之確定的知識；即，只單純地通過觀念之分析與先驗的解證而得到這種確定的知識：我們是通過經驗與觀察而與它們成爲熟悉的，或者，毋寧說是，我們是倚賴於經驗與觀察，即使在那些涉及到推論的情形中也一樣。在這裏，我們所關切的是事實 (matters of fact)，而不是純屬理想的關係 (purely ideal relations)。而且，正如我已看到的，在關於事實方面，我們無法達到我們在關於觀念之關係方面所能達到之同樣的證據之程度。在休謨用的「觀念之關係」一詞之意義下，陳述觀念之關係的一個命題不能被否認而不產生矛盾。例如，在 2 與 4 之符號之意義被給與後，我們不可以否認 $2 + 2 = 4$ 而不陷於矛盾之中：相反的一面是不可能理解的。但是，「任何一個事實之反面仍然是可能的，因爲它永遠不可以涵蘊一個矛盾……。太陽明天不會升起來，並不比太陽明天會升起來這一肯定爲更不能理解的一個命題，也沒有涵蘊任何更大的矛盾。」^④ 休謨並不是意謂，說太陽會在明天升起來乃是假的：他意謂的是，在說太陽不會在明天升起來時，並沒有陷於任何的邏輯的矛盾之中。他也沒有意圖去否認我們很可以感到很確定的，太陽會在明天升起來。然而，他是在堅持說，在太陽會在明天升起來之保證上；我們事實上沒有而且也不可能同樣的根據，如同我們在純粹的數學中，一個命題之真理性所具有的根據。太陽會在明天升起來可以有很高度的可能性，但是，它卻不是確定的，如果我們以一確定的命題爲意謂一個邏輯地必然的命題，而且這個命題之反面乃是矛盾的以及不可能的。

休謨在這一方面的觀點具有相當的重要性。肯斷他所謂的觀念之關係之命題現在一般被稱爲

分析命題 (analytic propositions)。而那些肯斷事實之命題被稱為綜合命題 (synthetic propositions)。近代的經驗主義者之主張是，一切的先驗命題 (a priori propositions)，其真理性乃是獨立於經驗與觀察而被知的，而且其反面乃是自相矛盾的，這些命題都是分析命題，它們的真理性只單純地倚賴於符號之意義上。因此，沒有綜合命題是一個先驗命題；它乃是一個經驗的假設，只享有或高或低等級的或然率 (probability)。先驗綜合命題 (synthetical a priori proposition) 之存在，即是說，那些在事實方面有所肯斷而且同時是絕對地確定的命題之存在，是被否決了的。這個一般的論點代表了休謨的觀點的一個發展。

一個進一步的觀點。我們可以在不同種類之可變的或「不一致的」(inconsistent) 關係之間作出下述區分。我們不應當把任何我們可能在關涉於同一性與時間及位置之關係之觀察，接受為是推理的；因為，在這些觀察之中，從來沒有一個觀察可以使得心靈達到直接地呈現在感官之前的東西之外，去發現對象之真實存在或對象之關係^④。例如，我直接地看見這一張紙是鄰接於這一桌子之表面的。在這裏，我們有一個知覺而不是推理之個例。而且，我並沒有超出這個實際的知覺而推論任何超越這個實際的知覺之事物之存在或活動。當然，我可以這樣做；但是，在這種情形中我引進了因果的推論 (causal inference)。因此，在休謨的觀點中，任何「關於事實的」結論而超乎我們的感官之印象之外的，都只能夠建基於原因與結果之連結上^⑤。「一切關於事實之推理似乎都是建基於原因與結果之連結上。只有通過這個關係，我們才可以超乎我們的記憶與感官之證據之外。」^⑥換言之，相對於觀念之關係來說，所有在事實方面之推理都是因

果的推論。或是更具體地來表示這個事實，在數學中我們有解證，而在經驗科學中我們有因果的推論。所以，由於因果的推論在人類知識中所扮演的重要的角色，我們必須研究因果關係之性質與我們通過因果的推論而前進到感官之直接的證據之外去所具有的根據。

九、因果性之分析

休謨通過追問因果性之觀念 (the idea of causation) 是從什麼樣的一個或一些印象衍生出來的，去進行他對因果關係 (causal relation) 之考查。首先，那些我們稱之為「原因」的東西並沒有任何性質可以是因果性之觀念之來源。因為，我們並不能夠發現任何是它們全部所共有的性質。「是以，因果性之觀念必定是從對象之間的某些關係所衍生出來的；而這個關係正是我們現在必須努力去把它發現出來的。」^⑤

休謨所提及的第一個關係是鄰接性 (contiguity)。「首先，我發現任何被認為是原因或結果的對象都是鄰接的。」^⑥當然，他並不是意謂，那些我們認為是原因與結果的東西都常常是直接地鄰接的；因為，在我們稱之為一個原因之物體 A，與一個我們稱之為結果之物體 Z 之間，很可以有一個原因之鏈子或系列。但是，我們會發現 A 與 B 是鄰接的，B 與 C 是鄰接的，等等，雖然 A 與 Z 它們自己並不是直接地鄰接的。休謨所排除的是「遠距離作用」(action at a distance) 一詞之適當意義之下的遠距離作用。然而，必須附加的是，他是在說因果性之通俗的觀念。他認為，通俗地被相信的是，原因與結果常常是鄰接的，直接地或間接地鄰接的。但是，在「人性

論」第三部分中，他自己並沒有明確地信守這個陳述，即，鄰接性之關係對於因果關係乃是本質的。他說，我們可以把這一點看成是事實，「直至我們可以找到一個更適當的機會，通過考查那些對象是或不是可以毗連與連接的，來把這個事情釐清出來」。¹⁷而且後來他表示得很清楚，他並沒有把空間的鄰接性，視為對於因果性之觀念是本質的。因為，他堅持，一個對象可以存在但卻不在任何的處所。「一個道德的反省不可以被置於一個情緒之左手面或右手面；一個氣味或聲音也不可能是一個圓形的或一個正方形的形像。這些對象與知覺不但不需要任何的獨特位置，而是與它絕對地不相容的，而且，甚至想像力也不能把它歸屬給它們。」¹⁸例如，我們確實地認為情緒是進入到因果關係之中的；但是，它們不能被說為在空間上與其他東西是鄰接的。因此，休謨並不認為空間的鄰接性是因果關係中所不能缺少的成素。

休謨所討論的第二個關係是時間之先在性 (temporal priority)。他爭論說，原因必須是在時間上先於結果。經驗檢證這一點。進一步來說，如果在任何一個個例中，一個結果可以與它的原因完全地同時，則在所有真實的因果性之個例中，這個情形都會是相同的。因為，在任何這個情形不是真的之個例中，那個所謂的原因將會在一段時間中保持不活動，而且將需要某些其他的因子去推動它進入活動。那麼它將不會是一真正的或適當的原因。但是，如果所有的結果都與它們的原因為完全地同時，「很顯然的將不會有相續 (succession) 這一類的東西，而所有的對象必須是共同存在的 (co-existent)」¹⁹。然而這卻明顯地是荒謬的。因此，我們可以認為，一個結果不能與它們的原因是完全地同時的，而且一個原因必須在時間上先於它的結果。

但是，休謨顯然並不很完全確定這個論證之說服力。因為，他繼續又說：「如果這個論證顯得令人滿意，則很好。如果不是，則我請求讀者容許我曾在前面的情形中所使用的同樣的自由，去假定它是如此。因為，他將會發現這個事情並沒有什麼太大的重要性。」是以，認為休謨把極大的重要性放在鄰接性與時間的相續，以之為因果關係之本質的成素上，這一說法乃是不真實的。他的確決定把它們視如它們是本質的成素一樣，但是另外有一個具有更大的重要性的東西。「然則我們是否將滿意於鄰接性與相續這兩種關係，視為提供了因果性的一個完全的觀念呢？一點也不。一個對象可以是鄰接的和先於另一個對象而沒有被視為是它的原因。這裏有一個必然的連結 (necessary connection) 得被考慮；而且，這個關係比諸上面所提到的其他兩個關係之任何一個，都具有大得多之重要性。」⁹¹

因此，這個問題出現：必然連結之觀念是從什麼樣的一個印象或一些印象所衍生出來的？但是，在「人性論」中，休謨發現他必須間接地研究這個問題，正如他所說的，通過踏遍一切鄰近的領域，希望能照耀出他的目標。這是意謂他發現必須先討論兩個重要的問題。「第一，爲了什麼理由，我們宣稱任何其存有有一個開始的東西都應當同時有一個原因，乃是必須的？其次，爲什麼我們斷定這一類的獨特的原因必須必然地具有這一類的獨特的結果；而且，我們由之以從一者引申出另一者之推論之性質，與我們所倚賴於它的信念之性質又是什麼樣的呢？」⁹²

休謨堅持，任何開始去存在的東西都必須有它的存在之原因，這一個格準既不是直覺地確定的亦非可解證的。對於第一點，他並沒有說很多，而實質上他自己滿足於挑戰任何認為它是直覺

地確定的人去證明它是如此。至於這個格準或原理之非解證性（non-demonstrability）方面，休謨首先論證說，我們在一個時段中理解一個對象為不存在的，而在另一個時段為存在的，而沒有任何的原因或產生之原理之明晰的觀念。而且，如果我們可以理解一存在之開始而不必關聯到一個原因之觀念，「至少這些對象之分開乃是可能的，它並沒有涵蘊任何的矛盾或荒謬性；因而不可以通過從純然的觀念之推理而被否證，而沒有這一點則不可能解證出一個原因之必然性」⁵⁰。在這個論證之後，而這個論證，與他的觀念乃是印象之摹本或影像之理論，和他的唯名論（nominalism），都是相連結的，他進而否證若干關於任何一個開始存在的東西都是通過一個原因之產生的作用而開始存在，這一個原理之虛假的解證之說法。例如，克拉克（Clarke）與其他的人論證說，如果任何東西沒有一個原因而開始存在，則它會是自己之原因；而這明顯地是不可能的，因為要這樣產生它自己，它必須在它自己之前存在。再者，洛克論證說，一個沒有原因而開始去存在的東西會是被無物（nothing）所產生的；而無物不能是任何東西之原因。休謨對於這一類的論證之主要的批評是，它們統統都是丐題的，預設了那一個他們被假定為去解證之原理之妥效性（validity），即，任何開始存在的東西都必須有一個原因。

如果這個原理既不是直覺地確定的也不是可解證的，則我們對它之信念必定出自經驗與觀念。但是，在這個地方休謨卻放下了這個論題，說他建議轉到他的第二個問題，為什麼我們相信這一獨特的原因必須有這一獨特的結果。也許，對於第二個問題之解答將會被發現為同時是第一個問題之解答。

首先，因果的推論並不是對本質 (essences) 之直覺的知識之成果。「如果我們只考慮對象本身而永遠不注意到我們對它們形成之觀念之外去，則沒有一個對象會涵蘊任何其他對象之存在。這樣的一個推論會相當於知識，而且會涵蘊任何不同的想法之絕對的矛盾與不可能性。但是，由於所有明晰的觀念都是可分離的，顯然不可能有這一類的不可可能性。」^⑤ 例如，依照休謨之觀點，我們並沒有直覺到火焰之本質，而且以作為邏輯地必然的後果之方式，而看到它的結果或眾多的結果。

「因此，只有通過經驗 (experience) 我們才可以從一個對象之存在推論出另一個對象之存在。」^⑥ 在具體的情況中，這是什麼意思呢？它的意思是，我們時常經驗到兩個對象之連接，例如說，火焰與我們稱為熱力之感覺，而且我們記得這些對象曾經在鄰接性與相續之一個規則的重視和秩序中出現。由是，「不需要任何進一步的行動，我們即稱其中一個為原因而另一個為結果，而且從其中一個的存在推論出另一個的存在」。^⑦ 這一評述展示出來，休謨正在思考的是一般人的因果性之觀念，而不單純地是哲學家的觀念。當一般的人觀察到在重複的例子中的 A 與 B 之「恒常的連接」 (constant conjunction)，而 A 與 B 是鄰接的而且 A 先於 B，他因而稱 A 為原因，B 為結果。「如果在一切例子中，一個獨特種類之事件會經常與另一類獨特事件相結合，當其中一者出現時，我們不再猶疑於預言另一者之出現，而且不再猶疑於使用那唯一能够保證給我們以任何事實或存在之推理 (因果的推論)。我們由是稱其中一個對象為原因，另一個對象為結果。」^⑧ 「因此，符合於這樣的經驗，我們可以定義一個原因為：一種有另一個對象隨

之而來的對象，而且所有與第一個對象相似的對象都有與第二個對象相似的對象隨之而來。或換句話說，如果第一個對象不會存在，則第二個對象永遠不會存在。」⁵⁰

在說到我們「記得」過往的例子時，休謨顯然是超出普通經驗所保證他去說的東西。因為，我們很可以從結果推論原因或從原因推論結果，而不需要回憶起任何過往的例子。但是，休謨隨即通過觀念聯想之原理來糾正這個錯誤。

如果我們對於規則的獨特的因果連結之信念是建立在恒常的連接之過往的例子之記憶上，則顯然我們是在假定這個原理或最少表現得好像我們是假定了這個原理：「我們對它們沒有經驗之例子，必定相似於那些我們對它們具有經驗的例子，而且，自然之歷程常常保持齊一地相同的」⁵¹。但是，這個原理既不是直覺地確定的也不是可解證的。因為，在自然之歷程中的一個轉變之概想並不是自相矛盾的。這個原理也不可以通過由經驗來的或然的推理來建立。因為，它是我們的或然的推理之根據。我們常常暗地裏預設這種齊一性（uniformity）。休謨並不是意謂我們不應該假定這個原理。採取這樣的做法將會是採納一種他認為不可能被實踐出來的懷疑主義。他只單純地希望指出，我們不可能通過一個它自己不能被證明而且也不是直覺地確定的原理，來證明我們對因果的推論之信念之妥效性。同時，我們事實上是預設這個原理的，而且我們不可能行動或推理（在純粹數學以外），除非我們暗地裏已預設了它。這樣的「一個假設，即，未來是相似於過去的，這一假設並不是建基於任何一類的論證，只不過完全是由習慣衍生出來的，由此我們被決定去期望在未來有我們曾經習慣了的同樣的一連串的對象。」⁵²又，「因此，理性不是生活之

嚮導，習慣才是。在所有的例子中，習慣都單獨地決定心靈去預設未來是符合於過去的。儘管這一步看起來很容易，理性卻絕對地、永遠地，沒有辦法作成它。」^⑩習慣 (habit or custom) 之觀念在休謨對因果性之最後的分析之中，佔有一個重大的分量。

回到恒常的連接 (constant conjunction) 之觀念去。單是陳述是恒常的連接之經驗，引導我們去肯斷獨特的因果連結，這樣並沒有回答休謨之問題，即：必然連結之觀念是從那一個或那一些印象所衍生出來的？因為，恒常的連接之觀念，乃是兩類依照鄰接及相續的恒常的模式之相似的事件之規則的重現之觀念，而且這個觀念並不包含必然連結之觀念。「從任何過往的印象之純然的重複，即使重複無數次，永遠都不會有任何諸如必然連結之觀念之類的新的原創的觀念出現；而在這種情形中，印象之數目並不比諸如果我們把自己限定在那唯一的一個印象中，具有更多的結果。」^⑪但是，在休謨之意見來說，我們也不能從規則的系列或因果的連結之觀察中，衍生出必然連結之觀念。因此，我們必須承認，或是沒有這樣的一個觀念，或是它必定是從某些主觀的根源衍生出來的。休謨不能採納這兩個選擇中的第一個；因為他已經強調了必然連結之觀念之重要性。因此，他必須採納第二個選擇；而這是在事實上所選取的。

在休謨的哲學之架構之中，說必然連結之觀念是從一主觀的根源所衍生出來的，乃是說它是從某些反省之印象所衍生出來的。但是，並不可隨之而說，這個觀念是從意志對它的結果之關係而衍生出來，以及它再被推廣出去。「在這裏被視為是一個原因之意志與它的結果之間，並沒有一個可被發現的連結，是多於任何一個物質的東西與它的適當的結果之間的連結……。簡言之，

在這一方面，心靈之行動與物質之行動是相同的。我們只覺到它們的恆常的連接……。」⁵²因此，我們必須找尋另一個解答。假設我們觀察數個恆常的連接之例子。這種重覆並不能單由它自己而生出必然連結之觀念。這一點是已經被接受了。要生出這個觀念，恆常的連接之相似的個例之重覆，「必須發現或產生某些新的東西，而這新的東西乃是這個觀念之根源」⁵³。但是，重覆並沒有使我們在相關聯的對象中發現任何新的東西。它也沒有在對象本身產生任何新的性質。然而，重覆之觀察的確在心靈中產生一個新的印象。「因為，在我們觀察到在一充分的數目之例子中的相似性之後，我們立刻感受到心靈之一個決定，從一個對象轉到它的通常的伴隨者……。是以，必然性乃是這個觀察之結果，而且只不過是心靈的一個內部的印象，或是把我們的思想從一個對象帶到另一個對象之一種決定……。這裏並沒有任何內部的印象是與目前這件事有任何關係的，而只有習慣所產生之性癖 (propensity)，從一個對象轉到它的通常的伴隨者之性癖。」⁵⁴因此，這個從習慣或聯想 (association) 所產生的性癖，即，從那些曾被觀念到為恆常地相關聯的東西中的一個轉到另外的一個，這種性癖乃是必然連結之觀念由之以衍生出來的印象。這即是說，由習慣產生的性癖乃是被給與的某些東西，是一個印象；而必然連結之觀念乃是在意識中之反省或影像。這個對於必然連結之觀念之說明，可以同樣地應用到外在的因果關係與內部的因果關係上，諸如意志與它的結果之間的關係等。

現在我們是在一個適當的位置，可以更準確地界定原因之概想。正如在前面所看到的，因果性可以被考慮為一個哲學的關係或是一個自然的關係。作為一個哲學的關係來考慮，則它可以這

樣地被界定。一個原因乃是「一個對象先於及鄰接於另一個對象，而且，所有相似於前者之對象都與那些相似於後者之對象被置於相類似的先在性與鄰接性之關係之中」⁶⁶。作為一個自然的關係來考慮，「一個原因乃是一個對象先於及鄰接於另一個對象，而且與這另一個對象是如此地結合，使得其中一者之觀念決定心靈去形成另一者之觀念，而且其中一者之印象決定心靈去形成另一者的一個更生動的觀念」⁶⁷。值得注意的是，「雖然因果性是一個哲學的關係，涵蘊著鄰接性、相續與恒常的連接，然而只有當它是一個自然的關係而且在我們的觀念之中產生一種結合，我們才可以依據它來作推理或從它作出任何的推論來」⁶⁸。

由是休謨提出一個解答予他的問題，「爲什麼我們斷定這一類的獨特的原因必須必然地具有這一類的獨特的結果，而且，爲什麼我們會形成一個推論，從其中一者推論另外的一者」⁶⁹。這個答案是套在心理學的語詞之中的，指涉到對恒常的連接所作的個例觀察之心理的後果。這種觀察產生心靈的一個習慣或性癖，一種聯想的連環，使得心靈自然地從，例如說，火焰之觀念轉到熱力之觀念，或是從火焰的一個印象轉到熱力的一個生動的觀念。這使得我們可以走出經驗或觀察以外去。我們自然地從觀察到煙而推論出火來，即使火並沒有被觀察到。如果被追問我們在這樣的一個推論中的客觀的妥效性擁有什麼保證，則休謨所能夠繪出的唯一的最終極的答案是經驗的檢證 (empirical verification)。而在一個經驗主義的哲學中，這是那唯一真正被要求的答案。

休謨有沒有同時回答，經驗如何產生「任何開始存在的東西都必須有一個存在的原因」這一

原理，這一個問題呢？他對於爲什麼我們斷定這一個獨特的原因必須有這一個獨特的結果這一個問題之回答，提示說，是習慣使得我們期望每一個事件都有某一原因，而且防止我們去堅持可以有絕對地不被產生的事件之存在。而且，我相信這是在他的前提之下他所必須這樣說的。在作出他對因果性之分析後，他評述說，由於所得出來的原因之定義，「我們很容易理解到，每一個開始存在的東西並沒有任何絕對的或形上學的必然性要與這樣的一個對象相伴隨」^⑩。我們不可以解證在討論中的這個原理之眞理性。然而他在第一部「人類悟性研究」一書中說，「沒有一個東西可以沒有它的存在之原因而存在，這是普遍地被接受的」^⑪。是以，我們對這個原理之信念必定是由於習慣而來的。然而，值得注意的是，剛才從「人類悟性研究」一書中引述的語句是以這樣的方式接續下去的：「而且，當嚴格地考查的時候，機會 (chance) 只是一純然的消極的名詞，而且不是意謂任何眞實的力量，而此力量在自然中有任何的存在」^⑫。現在，對於休謨來說，「機會」一詞意謂一個偶然發生的或沒有原因的事件。而不相信機會，即是相信每一個事件都有一個原因。而對於休謨來說，相信每一個事件都有一個原因即是相信每一個原因都是一個必然的或決定的原因。眞的，事件可以相反於我們的期望而出現。而且，這很可以引導粗鄙的人去相信機會。但是，「哲學家們」（當然包括科學家們）在對於數個例子仔細的考查之後，發現這個意外的事件乃是由於一個至今尚未被知曉的一個原因之抵消的結果而產生的，他們乃「形成一個標準，即，所有的原因與結果之間的連結都是同等地必然的，而在某些例子中它之顯得不確定，乃是出於相反的原因之隱秘的對抗所致」^⑬。在這裏，每一事件都有一個原因，這個原理被描述爲

由哲學家們所「形成」的一個格準。但是，我們對於這個格準之信念似乎是習慣之結果。

休謨評述說，這裏只能夠有一種的原因。「因為，由於我們的動力之觀念 (idea of efficiency) 乃是由兩個對象之恒常的連接所衍生出來的，凡是這種連接被觀察到，則這個原因是有效的；而凡是沒有被觀察到，則永遠不可能有任何種類的一個原因存在。」⁷² 士林學派對於形式的 (formal)、質料的 (material)、動力的 (efficient) 與目的的 (final) 原因之區分被排拒了。同樣被排拒的是原因與機遇 (occasion) 之區分，即在這些語詞被用作具有不同意義之下的區分。進一步來說，正如這裏只有一種原因，所以也只有一種必然性。物理的必然性與道德的必然性之間的區分，即缺少任何真實的基礎。「是對象之恒常的連接，連同心靈之決定，構成一個物理的必然性；而且，把這些成分移除即是等同於機會。」⁷³

我希望上述對於休謨的因果性之概略分析，表示出這個事實，即，他把相當多的注意力投進這個論題中。在「人性論」一書中，它所佔有的一個位置，比諸他對實體之討論所佔的位置，遠為顯赫得多。無疑的，他認為物質實體之理論已經被巴克萊所否證了。但是，他之所以把這麼多的注意力投注給因果性之主要的理由，是他理解到因果的影響力在科學之中以及在人類一般生活之中，擔當最為重要的角色。而且，不管一個人是否同意他的分析，他仍可以辨認出他的分析之重大的優點，這個優點就是他之嘗試去把一個一貫的經驗主義與我們通常歸屬給因果性之意義之一個認識結合起來。是以，他知道當我們說 X 是 Y 之原因時，我們意謂某些多於說 X 在時間上先於 Y 和在空間上與之鄰近的這兩個意義之外的東西。他敢於面對這個困難而且試圖依於經驗主義的

思路去解決它。這一個發展一套一貫的經驗主義的哲學之嘗試，乃是得到聲譽的主要資格。他所說的其實並不像許多時候所假定的那麼的有新的創意。舉一個例子來說，奧特古之尼各拉（Nicholas of Autrecourt）^⑦在十四世紀的時候已經堅持說，從一個東西之存在，我們不可以確定地推論出其他一個東西之存在，因為，在兩個不同的東西之情形中，我們常常可以肯定其中一者之存在而且否定其他一者之存在，而沒有任何邏輯的矛盾。只有「可以化約」到矛盾律（principle of non-contradiction）之分析命題才是確定的。再者，尼各拉顯然已經以我們對於重複的系列之經驗，來說明我們對於規則的因果連結之信念，而我們對於重複的系列之經驗生起這一期望，如果在過去B曾經隨著A而出現，則在將來它也會是這樣的。當然，我並不是在暗示說，休謨知道任何關於奧特古之尼各拉或十四世紀的類似的思想家之思想。我只是純粹把注意力投到這個歷史的事實去，休謨的若干論點曾經在十四世紀被預見了，即使休謨並沒有意識到這個事實。無論如何，現代的經驗主義之贊助人與始祖是休謨，而不是他早期的先驅者，這仍然是真實的。自從十八世紀以來，術語已經改變了，而現代的經驗主義者努力去避免休謨之傾向於把邏輯與心理學攪混在一起的表现。但是，對於近代的經驗主義者之直接的或間接的承受休謨之助，乃是毫無疑問的。

強調休謨之歷史的重要性並不必然地要接受他的因果性之分析。以一個可能的批評的思路來作爲一個例子，對我來說，雖然休謨在這一方面說了很多，我仍然覺得，我們是意識到一種內在的因果的產生作用，而這種產生作用卻不可以單純地以他的分析來說明。他似乎是假定，在說明

我們的意志如何影響我們的身體運動中的人盡皆知的困難，或者甚至是我們如何隨意地進行若干內在的運作之說明上的困難，證明即使在這裏因果性在客觀的一面仍只不過是恒常的连接，或起碼我們只知覺到恆常的连接。但是，這種論證之方式看起來是預設了那曾被機遇論者 (occasionalism) 所堅持的論點之妥效性，這個論點是說，除非我們不但知道我們是因果地行動，而且同時知道我們如何做到這種行動，否則即沒有任何產生的因果效應 (productive causal efficacy) 或力量。而這個主張之妥效性是不無疑問的。又，把下列這兩個問題區分開也是很重要的：科學家能否與休謨的因果性之觀念和陸相處是一個問題，而從哲學的觀點來說，這個觀念是否代表一個適當的分析也是一個問題。例如，物理學家並不關切於任何開始存在的東西都是一個外在的原因之作用才這樣存在，這樣的一個原理之邏輯的與存有學的地位之問題。對於他來說，他自己並不需要關涉這樣的一個問題。但是，哲學家事實上是追問這個問題的。而休謨的討論是易受批評的。例如，即使如果一個人可以首先想像一個空白，然後再想像 X 存在，這並不表示必然地隨之而來的是，X 是可以開始存在而沒有一個外在的原因的。又，從「X 開始存在」與「X 沒有任何的原因」這兩個陳述之間沒有任何用語上的矛盾，這一事實，也不表示必然地隨之而來的是，當它們從一個「形上學的分析」之觀點來被考查時，這些陳述乃是相容的。在一方面，我們有分析的和「形式的」命題，而在另一方面，我們有經驗的假設：在他的架構之中，並沒有先天綜合命題之餘地。而這正是一個問題；有沒有一些命題，它們是真確的，但對於實在界卻又是有所說的。但是，要適當地討論這方面的問題，意即討論形上學之性質與地位。一旦休謨之前提與他對

「理性」之概念被給與，則某些相似於他對因果性所作之分析必定會隨之而來。我們不可能接受他的前提然後加上一個因果性之形上學的教條。

然而，在批評休謨的時候，很重要的就是要記住休謨並沒有否認因果關係之存在。即是說，他並沒有否認火焰是熱力之原因，這一陳述之真理性。他甚至也沒有否認，火焰是熱力之必然的原因這一陳述之真理性。他所作的是去研究這些陳述之意義。而在與休謨的討論中，問題不是是否有因果關係存在，而是當我們說有因果關係存在時，這是什麼意思。再者，問題不是是否有任何必然連結之存在，而是當我們說有必然連結存在時，是什麼意思。

十、信念之本質

正如我們已經看到的，自然的齊一性（uniformity of nature）是不可以通過理性來解證的。它是信念之對象而不是直覺或解證之對象。的確，我們可以說，正如人一般說的，我們知道它，如果知道一詞是用於它在一般談論中所具有的寬廣的意義。但是，如果這個字被用於一個嚴格的意義，即，意謂是在這些命題的一切其他的可能選取都被排斥了的情形中，而對這些命題所具有的理解，則我們不能被說為對自然之齊一性擁有知識。對於休謨來說，在一方面我們有分析命題，它們表示觀念之間的關係，而在另一方面有綜合命題，它們乃是在某些方式之下基於經驗的。但是，經驗自己只給我們以事實的資料：它不可以把未來告訴我。我們也不可能通過理性去證明我們關於將來的信念與期望乃是被證成的。然而，信念（belief）在人類生活中擔當一個非常

重要的部分。如果我們一方面被局限於分析命題，而在另一方面又局限於直接的經驗資料，不管是當下的或記得的資料，人類的生活將會不可能。每一天我們都要進行基於信念之上的行動。因此，有需要去研究信念之性質。

休謨對於信念之敘述例示了他之傾向於把邏輯與心理學混淆起來之表現。因為，他對於關於他所稱的信念之保證之根據之邏輯的問題，給與一個心理學的解答。但是，他也許是被逼著這樣做的。因為，在他的前提之下，不可能對於我們的關於事件之未來的歷程之信念，有任何邏輯的根據。因此，他必須滿足於展示出我們如何得到這些信念。

依照休謨之觀點，相信一個命題不可以用結合觀念之運作來說明。用他的一個例子，如果某人告訴我說，凱撒大帝死於他的床上，我理解他的陳述，而且我像他一樣把同樣的觀念結合起來，但是我並不同意這個命題。我們必須在其他地方去找尋信念與不可信的事物之間的分別。在休謨之觀點中，信念「只不過改變我們認識任何對象之態度，它能够在我們的觀念上賦予一附加的力量與活力。因此，一個意見或信念可以最精確地被界定為，與一個當前的印象相關的或相聯想的一個生動的觀念。」^①例如，當我們從一個物體之存在推論出另一個物體之存在時（即是說，當我們從推論之結果而相信某物存在時），我們是從一個對象之印象轉到另一個對象之「生動的」觀念去；而正是觀念之這種生動性或活力即是信念之特徵。從一個印象轉到一個觀念，「我們不是被理性，而是被習慣、或一個聯想之原理所決定。但是，信念是多於一個簡單觀念的東西。它是形成一個觀念的一個獨特的方式；而且，由於同一個觀念只能夠通過它的力量與活力之

程度上的改變而改變，隨之大體上可說，信念乃是一個生動的觀念，是依照前述之定義而經由與一當前的印象之一個關係產生出來的。」⁷⁸

因此，我們可以通過引證我們思考這些相干的觀念之方式，來區分開信念與幻想。「我們對於一個被同意的觀念之感受，是不同於一個幻想獨自地呈現給我們的虛構的的觀念；而我嘗試去稱它爲一更超級的力量，或活力，或鞏固性，或堅實性，或穩定性等等，以說明這一種不同的感受。」⁷⁹ 信念乃是：每個人在日常生活中都很充分地理解的一個語詞」⁸⁰；但是，在哲學中我們只可以用感受 (feeling) 之語詞來描述它。

然而，即使「活力」與「生動性」等名詞足以分開我們所相信的命題，與那些被知道爲幻想之幻想，但是，我們不是有很多的信念，而對於這些信念我們並沒有一點點的強烈感受嗎？相信地球不是平面的，而且相信月球是地球的一個衛星，但是在這些事情方面，我們大都沒有任何強烈的感受。休謨之回答似乎必須指涉到穩定性與堅實性之屬性，而不是活力與生動性之屬性。在休謨的觀點來說，我們對於一個命題之同意必須被可選取的其他命題之排斥所制約。在一個分析命題之情形中，任何相反的命題都被排斥了，因爲，一個分析命題之否定被看出是自相矛盾。在一個綜合命題之情形中，其他可選取的命題是依比例而被排斥的，依於這個命題中所肯斷的情境在過去曾出現過之規則性 (regularity) 之比例而被排斥，這種重複之觀察建立起一個習慣而且把聯想之原理發動起來。在月球是地球的一個衛星，這一個陳述之情形中，我們常常被告知這是真的，沒有任何使得我們懷疑這個陳述之真理性的事情發生過，而且，任何我們所可能做的觀察

都是與它的真理性相容的。因此，我們對這個陳述之真理性有一個堅實的和穩定的信念，即使我們可能並沒有對它有強烈的感受，正如我們在關於一個親密的朋友之忠誠，就是當它受到惡意的攻擊時，我們所可能會感受到的那麼強烈的感受。

我曾經說過，我們常常被告知說，月球是地球的一個衛星。這句話的意思是說，信念可以由教育而產生出來，因而可以經由觀念而產生。休謨承認這一點。「所有的那些我們從孩提時就熟習的事物之意見與概想，都會植根如此之深，以致即使通過理性與經驗之一切能力，我們都不可能根除它們；而且，這種習慣不但在它的影響力方面直追那些生自原因與結果之恆常的與不可分的結合之影響力，而且在許多情形中更壓倒後者。在這裏，我們必須不可滿足於說，觀念之生動性產生信念：我們必須堅持它們分別來說乃是相同的……我很信服的是，在仔細考查時，我們將會發覺在人們之間流行的意見中，超過一半是來自教育的，而且，那些因此而被暗中裏擁護的原理，壓倒那些來自抽象的推理或經驗之原理……。教育是一個人為的而不是一個自然的原

因。」^④

因此，依照休謨之觀點，「當我被說服接受任何的原理時，它只不過是一個更強烈地激動我的一個觀念。當我偏愛一組論證交於另外的一組時，我只不過經由我的感受而判定它們的影響力之優越性。」^⑤又，「我們的一切關於原因與結果之推理都只不過是從習慣所衍生出來的，而且，信念比較適當地說為是我們的本性中感觸的部分的一個行動，多於是我們的本性中認知的部分的一個行動」^⑥。然則，我們如何可以在理性的與非理性的信念之間作裁判呢？休謨似乎並沒

有對這個問題給予任何很清楚與明白的答案；而且，當他在處理非理性的信念時，他傾向於指出，在他的意見中，心靈是如何工作的，而不是弄清楚我們是如何區分開那些理性的信念與那些不理性的觀念。但是，他對於這個問題的一般答案大體上是這樣的。許多信念乃是「教育」（education）之結某，而且其中一些是非理性的。糾正它們的方式是回歸於經驗去，或毋寧是，通過經驗來試驗這些信念。那些由於我們恆常地被教導說是真的而形成的信念，是否與那些建基於因果關係之經驗上的信念互相配合呢？如果前者與後者不相容或不一致，則它應該被揚棄。教育乃是一種「人爲的原因」（artificial cause），而我們應當選取信念之「自然的」原因（natural cause），哲學的意義下之因果關係，即，恆常的或不變的連接。當然，我們可以基於經驗之上而形成非理性的信念。休謨給出的例子是，關於某一外國之民眾之普遍的看法，而這是與外國人的一次或二次之接觸而有的結果。但是，糾正這一類的偏見之方法是很明顯的：它就是這一類的偏見事實上被糾正的方法，如果它們是被糾正了的話。更進一步來說，非理性的信念也可以通過齊一性或恆常的連接之經驗而產生。但是，這些非理性的信念可以在那些啟示出相反的例子或帶出其他因子之更廣泛的經驗之觀察之下，通過反省而被糾正過來。托爾斯泰（Tolstoy）在某處說及某些農民的一個信念，即，橡樹在春天之發芽乃是由於某一種風所致。如果這一種風是鄰接於而且先於它們之發芽，則這個信念可以被說明。但是，如果經驗展示出一些例子，在這些例子中橡樹在這種獨特的風沒有吹起仍然發芽，則我們並不考慮這些農民之信念。又，即使在一切例子中，橡樹只有在這種獨特的風吹起時才發芽，它們之發芽乃是這種風所產生的，這一個信念仍然

可能與我們在其他發芽的經驗與觀察為不相容的。那麼，心靈將不會形成一個習慣，提供所謂的必然連結之成素；而我們也不會相信這種風產生橡樹之發芽。

如果這些評述代表休謨之想法，則一個進一步的困難出現。休謨常常好像是說，習慣不但事實上支配人類的的生活，而且也應當支配人類的的生活。同時，他又好像是說，經驗應當是我們的嚮導。例如他說，「被經驗過的事件之系列乃是我們所有的人用來調節我們的行為之偉大的標準。在田野中或在議會裏，都沒有其他東西可以被依以為準。在學校裏或私人的房間中，也沒有其他東西應當被聽到。」^①但是，這個困難也許在一定程度上以這樣的方式來回答。依照休謨之觀點，有某些基本的習慣的信念對人類的的生活是不可缺少的；例如，對於身體之繼續的與獨立的存在之信念，與每一個開始存在的事物都必須有一原因之信念等。也就是說，如果人類的的生活要是可能的，則這些基本的習慣的信念支配而且應當支配人類的的生活。而且，它們制約我們的比較特定的信念。但是，後者並不是不可避免的與必然的：我們是能夠試驗與改變它們的。這個試驗就是被經驗過的事件之系列而且要與那些自己跟這被經驗過的事件之系列相容的信念相一致。

附 註

- ① 關於休謨的「人性論」(*A Treatise of Human Nature*)及「人類理解研究與道德原理研究」(*Enquires concerning Human Understanding and concerning the Principles of morals*)兩書之參考頁碼會依照撒碧芝「L. A. Selby-Bigge」之版本(牛頓,「人性

論」之一八八八年的版本之重印本，與「人類理解研究與道德原理研究」之一九〇二年的版本之一九五一年之印本）。凡提及「人性論」一書均簡稱為T；「人類悟性研究」，簡稱為E；而「道德原理研究」簡稱為E·M。關於「關於自然宗教之對話錄」(*Dialogues concerning Natural Religion*)一書之參考頁碼將會依照·史密斯(Norman Kemp Smith)之版本(愛丁堡，第二版，一九四七年)，而這部著作簡稱為D。

- ② T，導言，頁XX。
- ③ 同上。
- ④ 同上，頁XXIII。
- ⑤ E，一，二，頁六。
- ⑥ E，一，七，頁一二。
- ⑦ E，一，九，頁一四。
- ⑧ T，一，一，一，頁三。
- ⑨ 同上，頁一。
- ⑩ 同上，頁二。
- ⑪ E，二，一一，頁一七。
- ⑫ T，一，一，一，頁三。
- ⑬ 同上。

- ⑭ 同上，頁五。
- ⑮ 同上，頁六。
- ⑯ T，一，一，二一頁七。
- ⑰ 二，一七，頁二一。
- ⑱ 同上，頁二二。
- ⑲ 二，一二，四一八。
- ⑳ E，二，一七，註釋，頁二二。
- ㉑ 同上。
- ㉒ 同上。
- ㉓ T，一，一，三，頁一〇。
- ㉔ T，一，一，四，頁一〇。
- ㉕ 同上，頁一三。
- ㉖ 同上，頁一一。
- ㉗ 同上。
- ㉘ T，一，一六，頁一六。
- ㉙ T，一，一，五，頁一三。
- ⑳ 同上，頁一四至一五；參照T，一三，一，頁六九。

- ④7 同上。
- ④6 同上。
- ④5 T，一，三，二，頁七五。
- ④4 E，四，一，二二，頁二六。
- ④3 同上，頁七四。
- ④2 T，一，三，二，頁七三。
- ④1 E，四，一，二一，頁二五至二六。
- ④0 E，四，一，二〇，頁二五。
- ③9 同上。
- ③8 同上。
- ③7 同上，頁七一。
- ③6 T，一，三，一，頁七〇。
- ③5 E，四，一，二〇至二一，頁二五。
- ③4 同上，頁二二。
- ③3 同上，頁二〇。
- ③2 同上，頁一八。
- ③1 T，一，一，七，頁一七。

- 48 T, 一, 四, 五, 頁二三六。
- 49 T, 一, 三, 二, 頁七六。
- 50 同上。
- 51 同上, 頁七七。
- 52 同上, 頁七八。
- 53 T, 一, 三, 三, 頁八〇。
- 54 T, 一, 一, 三, 六, 頁八六至八七。
- 55 同上, 頁八七。
- 56 同上。
- 57 E, 七, 二, 五九, 頁七四至七五。
- 58 E, 七, 二, 六〇, 頁七六。
- 59 T, 一, 三, 六, 頁八九。
- 60 T, 一, 三, 一二, 頁一三四。
- 61 「人性論撮要」(*An Abstract of a Treatise of Human Nature*)・一六。
- 62 T, 一, 三, 六, 頁八八。
- 63 T, 一, 三, 一四, 頁六三二至六三三, 附錄。
- 64 同上, 頁一六三。

- 81 T, 一, 三, 九, 頁一一六至一一七。
- 80 同上。
- 79 同上, 頁六二九, 附錄。
- 78 同上, 頁九七。
- 77 T, 一, 三, 七, 頁九六。
- 76 關於奧特古之尼考拉, 可參考本書之第三卷。
- 75 同上。
- 74 T, 一, 三, 一四, 頁一七一。
- 73 T, 一, 三, 一二, 頁一三二。
- 72 同上。
- 71 E, 八, 一, 七四, 頁九五。
- 70 T, 一, 三, 一四, 頁一七二。
- 69 T, 一, 三, 三, 頁八二。
- 68 T, 一, 三, 六, 頁九四。
- 67 同上。
- 66 同上, 頁一七〇。
- 65 同上, 頁一六五。

84	83	82
E	T	T
,	,	,
一	一	一
,	四	三
一	一	八
○	一	八
頁	頁	頁
一	一	一
四	八	〇
二	三	三
。	。	。

第十五章 休謨（二）

一、我們對身體存在之信念

在上一章快要結束時，我們看到，對於休謨來說，相信身體獨立於心靈或知覺之外，有其持續的存在，乃是一個基本的自然的信念。但是，我們必須更爲深入地考查他在這一方面所要說的是什麼。

休謨說，由關連於我們對一個獨立於我們的知覺之外而持久存在的對象世界之概想，而生起的主要困難，就是我們被局限於知覺之世界（world of perception），而且沒有擁有任何管道通向一個獨立於這些知覺之外而存在的對象之世界。「現在，由於除了知覺外再沒有其他東西呈現在心靈之前，而且，由於所有的觀念都是由某些先行地呈現在心靈之前的東西所衍生出來的，隨之而來的是，要去理解或形成任何特定地不同於觀念與印象的東西之觀念，對我們來說乃是不可能的。讓我們盡可能把我們的注意力投注到我們自己以外去；讓我們把我們的想像力驅逼到天上，或是到宇宙之最遙遠的極限去；我們從來沒有真正地超出我們自己以外的一步去，我們也不

可能理解任何種類之存在，除了這些出現在這個狹窄的規限之中的知覺。這就是想像力之宇宙，我們除了在這裏產生的東西以外再無任何的觀念。」^①觀念最終極地可化約為印象，而印象乃是主觀的，屬於知覺的主體的。因此，我們從來不可以脫離我們的知覺而理解到對象會是什麼樣子或是什麼樣子。

理解這一點是很重要的：休謨絲毫沒有意圖去否認身體 (body) 或眾多身體之獨立於我們的知覺而存在的。的確，他堅持我們是不能證明身體是存在的；但是，他同時堅持我們不由自主地去贊同這個命題。「自然界並沒有把這一點留待他的(懷疑主義者的)選擇，而且毫無疑問的把它評估為一個具有太過鉅大的重要性之事情，不能把它托付給我們的不確定的推理與玄思。我們可以追問，是那一些原因引導我們去相信身體的存在呢？但是，去追問是否有身體存在，則是徒勞無功的。這一點是我們在我們的一切推理中必須視為理所當然的。」^②懷疑主義者以及非懷疑主義者都很一致地行動，好像身體是真正存在的；他不由自主地相信這一點，不管他可能在他的研究中發射出什麼學術上的懷疑。因此，我們只能夠探索引導我們去相信不同於我們的心靈與知覺的身體，其持續存在之原因或眾多原因是什麼。

首先，感官不能是事物在不被知覺時仍繼續存在的概想之根源。因為，要使得這個情形是真的，則感官將要在它們已經停止運作的時候去運作。而這一點會陷入一個矛盾之中。感官也不會對我們展示出與我們的知覺有所區別的身體；即，與身體之感取的現象有所區別的身體。它們不會對我們同時展示出一個摹本與那個原樣的。的確，很可以看起來我是知覺到我自己的身體。但

是，「適當地說來，當我們注視我們的四肢與器官，我們所知覺的不是我們的身體，而是經由感官進來的某些印象；是以，對這些印象或它們的對象賦以一真實的與具體的存在乃是心靈的一個行動，而此行動正與我們正在考查的東西同樣地難於說明」。^④ 真的，我們會把一種獨立的與持續的存在賦與印象之類別中的某些種類，而不賦與其他的種類。沒有人會把獨立的與持續的存在賦與痛苦和快樂。「粗鄙的人」，但不是「哲學家們」，假定顏色、味道、聲音，與一般所謂的次級的性質都擁有這種存在。哲學家們與粗鄙的人同樣地假定形狀、體積、運動與堅固性等持續地而且獨立於知覺而存在。但是，這不可能是感官自己引導我們去作出這些區分的；因為，就涉及感官方面來說，所有這些印象都是處於同等地位的。

其次，也不是理性引導我們去相信身體之持續的與獨立的存在。「不管哲學家們可能幻想他們可以作出些什麼具有說服力的論證，我們能獨立於獨立於心靈之外的對象之信念，很明顯的是，這些論證只有很少的人會知道；而且，這並不是由於它們而使得小孩子、農民、與絕大部分的人類被引導去把對象賦與某些印象而拒絕把它們賦與其他的印象。」^⑤ 而且，當我們一旦有了這個信念，我們也不能理性地證立我們的信念。「哲學告知我們說，任何出現在心靈之前的東西都只不過是一個知覺，而且是中斷了的與倚待於心靈的。」^⑥ 而且我們不能從知覺推論出對象之存在。這樣的一個推論會是一個因果的推論，而它之能够成爲中效的，需要我們能够觀察到這些對象與這些印象之恒常的连接。而這一點是我們不能做到的。因爲我們不可以走出我們的知覺之系列之外，拿它們與任何與它們分離的東西來比較。

因此，我們對於身體之持續的與獨立的存在之信念，與我們假定某些印象之客觀的與獨立的相應的東西是存在的這個習慣，必定不是由於感官，也不是由於理性或知性，而是由於想像力而來的。由是，這個問題即生起：是某些印象之什麼特徵作用於想像力之上而產生我們對於身體之持續的與獨立的存在之信服？把這種信念或信服訴諸於某些印象，當與其他印象比較時為具有較優越的力量或強烈性，乃是毫無用處的。因為，很明顯的是，大部分的人假定一個被置於一個適當距離的爐火之熱力，乃是在爐火自己之內的，然而他們並不假定由於太接近爐火而產生的劇烈痛苦是在其他任何的地方，而不是在知覺的主體之印象之中。是以我們必須在別的地方去尋找那些作用於想像力的某些印象之特別的特徵。

休謨提到兩種這樣的特別的特徵，即，恒常性與一貫性 (Coherence)。「那些目前陳列在我的眼前之高山、房子與樹木，曾經常常以同一個次序出現在我們面前；而且，當我們由於閉上我的眼睛或別轉我的頭而失去它們的視覺時，我很快隨即發現它們又回到我面前而沒有一點點變更。」^⑥在這裏，我們有相類似的印象在恒常地重現。但是，很明顯的，身體不但時常改變它們的位置，而且時常改變它們的性質。然而，即使在它們的改變之中，仍然有一種一貫性。「當我在一個小時的離開之後回到我的房間時，我發現我的爐火並不是在我離開它時之同樣的情況之中；另一方面，在其他的例子中，我習慣於看到在一個相若的時間中有一相若的改變產生，不管我是在場或不在場，是很接近或距離很遠。因此，它們的變化中的這種一貫性乃是外在的對象 (external objects) 的眾多性徵 (characteristics) 中的一個，同時也是它們的恒常性。」^⑦我覺得休謨的意思是足夠清楚的。我對那個我從窗上看到的高山之印象是恒常的，意思是說，在需要的

條件被給出之下，它們乃是相類似的。從知覺之觀點上來說，這個高山大體上保持不變。但是，我在晚上九時所得到的我的房間中的爐火之印象，是不同於當我在晚上十時半回到房間時所得到的印象的。正如我們所說的，在這段時間中，爐火已經減弱了。另一方面，這兩個分別的印象與我在另一個晚上同一段的時間中所得到的兩個分別的印象，卻是相符的。而且，如果在兩個或更多的情況中，我有一段持續的時間之內觀察這個爐火，則在不同的印象之系列之間，有一個一貫性之規則的模式存在。

然而，休謨並不滿足於一個單純地而且單獨地建立在我們的印象之實際的歷程之上，對我們相信身體之持續的與獨立的存在之信念所作之說明。在一方面，事實上我們的印象是受到中斷的，而在另一方面，我們習慣地相信身體之持續的存在。而且，中斷的印象之純然的重複，雖然它們是相似的，它自己卻不足以產生這個信念。在這裏，我們必須找尋「某些其他的原理」，而且，正如我們所預期的，休謨求助於心理的考慮。「當想像力被發動於任何一個思想之串系中時，即使當它的對象不能滿足它，它仍然傾向於繼續下去，而且，好像一艘被木槳發動的槳船，不需要任何新的推動而仍然繼續它的歷程。」^④一旦心靈開始觀察到印象之間的一種齊一性或一貫性，它會傾向於使得這種齊一性盡可能地完整。身體之持續的存在之假定適合於這個目的，而且提供我們一個比較感官所能提供的，具有更大的規則性與一貫性之概想。但是，雖然一貫性可以生出對象之持續的存在之假定，恒常性之觀念卻被需要用來說明我們對於它們的有所區分的存在之假定；即，它們之獨立於我們的知覺之外之假定。例如，當我們已習慣於發現，太陽之知覺

恒常地在同一個形式之中重現，我們便會傾向於把這些不同的與中斷了的知覺視為相同的。然而，反省告訴我們這些知覺並不是相同的。因此，爲了擺脫這個矛盾，我們歪曲或移除這個中斷，設法「假定這些中斷了的知覺乃是通過一個我們對它並無感觸的真實存在而連結起來」。^⑨

真的，這些觀察並不是很有啟發性的。而且休謨努力去使得他的論點更爲精確與更爲清楚。

爲了做到這一點，他把粗鄙的人之意見與他所謂的「哲學的系統」(philosophical system) 區分開來。粗鄙的人乃是「人類中的所有不思想的與不哲學的部分，即，在某一段時間中的我們的每一個人」。^⑩ 休謨說這些人假定他們的知覺是唯一的對象。「對於我們來說，呈現在感官之前的那個影像就是那真正的身體；而且，我們正是賦與這些中斷了的影像一個完美的同一性 (perfect identity)。」^⑪ 換言之，粗鄙的人並不知道洛克之物質實體；對於他們來說，物質的對象只不過是他們知覺它們之樣子而已。而對於休謨來說，這即是說依粗鄙的人之立場，對象與知覺乃是一樣的。預設了這一點，我們即碰到一個問題。在一方面，「想像力在相似的知覺之觀念中之暢順的過程，使得我們把一個完美的同一性與它們」^⑫。在另一方面，它們的出現，或是正如休謨所說的，它們的現象之中斷的方式，引我們去把它們視為各別不同的元目 (entities)。但是，這個矛盾產生一種不安，因而它必須被解決。由於我們不能讓自己犧牲由想像力之暢順的過程而產生的性癖，我們只好犧牲第二個原理。真的，相似的知覺之現象中的中斷，常常是如此長的時間與如此多的次數，使得我們不能夠忽視它們；但是，同時「一個對於感官是中斷的現象並不必然地涵蘊著在存在方面的一個中斷」^⑬。是以，我們可以「假裝」出一個對象之持續的存在。然而我

們卻不是純然地假裝這一點；我們相信它。而且，依照休謨之觀點，這個信念可以通過記憶之引證而被說明。記憶呈現給我們數量龐大的相似的知覺之例子，而這些知覺在不同的時間以及相當長時間之中斷後重現的。而這種相似性產生一種性癖，去把這些中斷了的知覺視爲同一的。同時這種相似性也產生一種性癖，去通過一持續的存在之假設之方式，把這些知覺連結起來，由是證立我們之把同一性賦與它們，和避免我們的知覺之中斷的性格所似乎使我們陷於其中之矛盾。因此，我們有一個性癖去假裝身體之持續的存在。進一步來說，由於這種性癖生自記憶之生動的印象，它把生動性授予這個虛構的東西，「或者，換言之，使得我們相信身體之持續的存在」。因爲，信念即在於一個觀念之有力性。

但是，雖然我們是在這種方式之下被引導去相信「感取的對象或知覺」之持續的存在，哲學卻使得我們看到這個假定之謬誤。因爲，理性爲我們證明出，我們的知覺並不是獨立於我們的知覺行動而存在的。而且，它們既沒有獨立的存在，也沒有持續的存在。因此，哲學家們在知覺與對象之間作出了一個區分。前者乃是中斷的而且是倚待於那知覺的主體的：後者卻持續地和獨立地存在。但是，這個理論乃是先擁護然後又揚棄那粗鄙的意見而得出來的，而且，它不但含有附屬於後者的一切的困難，而且含有某些特別地屬於它自己的困難。舉例來說，這個理論牽涉到一組新的知覺之假設。正如早些時候已經看到的，我們除了以知覺來表示以外，再不能夠理解任何對象。是以，如果我們同時假設對象與知覺，我們只不過重複了後者，而且同時把那些不屬於知覺的屬性，即，沒有中斷性（uninterruptedness）與獨立性，賦給了它們。

因此，關於我們對身體之持續的與獨立的存在之信念方面，休謨的考查結論是，我們對於它並沒有任何理性的證成 (rational justification)。同時，我們也不能夠根絕這個信念。我們可以視它為理所當然的，「不管讀者在這個時刻中的意見會是怎麼樣的，在一個小時之後他將會被說服同時有一個外在的與一個內在的世界存在的」^⑭。只有在實際的哲學的反省之歷程中，在這一點上的懷疑主義才是可能的，而且，即使在這裏它也是理論的。值得注意的是，休謨並不是推薦這個理論，即，某些性質（那些所謂的次等性質）是主觀的，而其他的性質（那些初等的性質）乃是客觀的。正好相反，他堅持說，「如果顏色、聲音、味道與氣味都只不過是知覺，我們不能夠理解有任何的東西是擁有一真實的、持續的與獨立的存在；甚至那些主要地被堅持是初等性質之運動 (motion)、廣延 (extension) 與固體性 (solidity) 等都不能夠有」^⑮。真的，他同意說，「當我們從原因去推論結果時，我們斷定顏色、聲音、味道以及氣味都沒有一個持續的與獨立的存在」^⑯。但是，「當我們把這些感取的性質排除掉，在宇宙中再沒有任何東西留下來而且擁有這樣的一種存在」^⑰。休謨確實地是接受了巴克萊對洛克的批評之主要的理路，但是，他並沒有進一步跟隨他。因為，雖然巴克萊試圖否認懷疑主義者，以及無神論者與唯物主義，依照休謨的觀點來說，他的論證引導到懷疑主義，由於「它們不容受任何的答案，而且沒有產生任何的信念。它們的唯一的效果是引生短暫的驚訝、躊躇不定與混淆，而這是懷疑主義之結果。」^⑱當然，可以作這樣的反駁，即，休謨的論點比較巴克萊更為懷疑主義式的，因為他有意強調在哲學的推理之結論與我們的自然的信念之間的一個基本的和不能協調的矛盾。同時可以爭論的是，

他傾向於曲解巴克萊到這個程度，即他把巴克萊描述為希望去糾正「那些粗鄙的人」之意見。但是，縱使所有這些反駁都很可能是真實的，我們必須記得休謨最終極地是站在粗鄙的人那一邊的。他的論點是，我們有一個不可免的和不可根絕的性癖，去相信身體之持續的與獨立的存在。這種性癖產生信念，而這種信念同樣地在粗鄙的與哲學的活動中運作。所有去給這個信念以一個理性的證成之嘗試都是失敗的。也許有某些東西是離開我們的知覺而存在的，但是，我們不能證明這一點是事實。同時，沒有一個人真正或能够生活在懷疑主義的原則之下。自然的信念不可免的，而且也是正確地，在支配一切。

我認為很清楚的是，休謨的論證之很大的分量是倚待於這個前提，即，我們所直接地熟習的是我們的知覺。再者，他似乎是把「知覺」一詞使用於兩種意義之中，即，去意指知覺之行動和那被知覺的對象。很明顯的，在「知覺」這個詞的第一個意義之下，我們的知覺乃是中斷的和不相同的。但是，一般的人也意識到這一點，而他不會，舉例來說，把太陽的兩個中斷了的知覺等同為一。但如他能够被說為是把他的知覺等同為一，則他是在「知覺」一詞之第二個意義中把它們等同為一的。當然，休謨可能反駁說，去作這個區分乃完全是丐題；因為，正是這個區分自身是爭論中的主題。同時，除非語言上的區分被仔細地整理出來，否則這個討論不可能被有益地繼續下去。而且，對我來說，休謨對這個問題之討論，遭受到共通於洛克的「觀念之方法」與它的衍生物之缺點，即，一個諸如「觀念」或「知覺」之類的語詞被用於一個不尋常的意義中，卻沒有採取足夠的注意，去分辨那不尋常的與尋常的意義。而且，這一點是頗為重要的。因為，

如果這些名詞被採用在不尋常的意義中，則重大的哲學的結論即隨之而來。的確，可以爭論的是，完全是丐題的乃是經驗主義者，而且，休謨的懷疑主義的結論乃是隨著他的語言上的用法而來的。

同時，休謨的一般的論點，即，類比於動物的「信念」之自然的信念，乃是而且應當支配人類的生活，而且，如果「證成」是意謂對於信念之生成之心理的敘述之外給與更多的敘述，則理性在證成這些信念方面乃是無能為力的；休謨的這個一般的論點具有巨大的歷史重要性。這個論點很可能正是休謨之特徵，而且把他與洛克和巴克萊兩人分別開來。的確，在洛克的哲學中存在著這個論點的一些預見；但是，正如我們已經看到的，洛克的哲學有一個很顯著的理性主義的成素。在所有其他的古典的經驗主義者之中，包含了反理性主義的潮流思想的，正是休謨。而且，完全專注於他的懷疑主義，以致忽略或減輕他放在自然的信念之角色上之重大的強調，這是一個錯誤。

二、心靈與人格同一性之問題

依照休謨的觀點來說，心靈之問題並不像身體之問題那麼複雜與困難。「雖然這個理智的世界 (intellectual world) 涉及無限的晦澀不明之處，卻沒有被任何像我們在自然的世界中所發現的矛盾所困擾。關涉於它的而且被知道的，都與它自己相一致的；而且，那些不可知的東西，我們必須滿足於讓它們保持為不可知。」²⁰ 我們將會看到，進一步的反省把休謨引到一個較不樂觀

的結論去；但是，上述這些卻是他開始的時候所說的。

首先處理的是靈魂 (soul) 之非物質性 (immateriality)，休謨提示說，知覺是否寄存於一個物質的或一個非物質的實體這一個問題，乃是一個無意義的問題，意即，我們並不能夠賦予它一個清楚的意義，因而也不能夠回答它。首先，我們是否有任何的實體之觀念？如果有，則產生這個觀念之印象又是什麼呢？也許有些人會說，我們擁有一個實體之觀念，因為我們可以把它界定為「某些可以自己存在的東西」。但是，這個定義會適用於每一個可以被理解的事物。因為，凡是清晰地與判明地可被理解的事物，就可能性方面來說，都是可以單憑自己而存在的。是以，這個定義並不足以把實體從屬性中區分出來，或是把靈魂從知覺中區分出來。其次，「寄存」(adhesion) 意指些什麼呢？「寄存於某物之中是被假定支持我們的知覺之存在所需求的。但沒有什麼東西顯示出來是支持一個知覺之存在所需要的。因此，我們並沒有寄存之觀念。」^② 知覺不能寄存於一個身體之中。因為，爲了要這樣地寄存，它們將要是在一定的位置中呈現。但是，例如把一個情緒說爲相對於一個道德的反省而處於一定的位置關係之中，如在它的上面或下面，在它的右面或左面等，這樣說乃是荒謬的。然而，這並不表示隨之而來的是，知覺可以寄存於一個非物質的實體之中。「剛才方出現在我面前的桌子，只是一個知覺，而且，一切它的性質都是一個知覺之性質。現在，一切它一性質中最顯著的是廣延 (extension)。這個知覺即包含著部分。」^③ 但是，說一個具有廣延的知覺寄存於一個非物質的實體之中，如果說知覺必須寄存於某些東西之中，這樣說乃是丐題的。真實地說來，一個對象可以存在而卻又不存在於任何地點。「而且，

我肯斷這一點不只是可能的，而且絕大部分的存有者事實上而且必須以這一種方式來存在。」²⁸

休謨對於這個桌子所作的評述顯然是預設了，當我知道這個桌子的時候，我所知道的乃是一個知覺。也許有不同於知覺之其他的事物存在；但是，如果是這樣，則我們並不能夠知道它們是什麼。我們乃是被局限於知覺世界之中的。我認為，這個預設同時也存在於他的論證之中，即，去證明以靈魂作為一非物質的實體之理論，長遠地來看，是與他也許是冷諷式地稱為史賓諾莎 (Spinoza) 之「使人討厭的假設」不可以區別開來。先是存在著對象或身體之宇宙。依照史賓諾莎之觀點，所有這些都是一個實體或主體之模態 (modifications)。其次，思想之宇宙，即，我的印象與觀念之宇宙之存在。「神學家們」 (theologians) 告訴我們說，這些乃是一個簡單的、沒有廣的實體，即靈魂之模態。但是，我們不可以區別開知覺與對象，而且，我們無法找到任何的關係，不管是連結或是相反對之關係，而它是影響其中一者而不影響另外的一者的。因此，如果我們反對史賓諾莎說，他的實體必須與它的模態為同一的，而且進一步來說，它必須與不相容的模態為同一的，則一模一樣的反對之理由可以被驅使來反對神學家們的假設。例如，非物質的靈魂必須與桌子及椅子為同一的。而且，如果我們擁有一個靈魂之觀念，則這個觀念本身將會是一個知覺而且是一個模態。由是，我們將會以史賓諾莎的一個實體之理論為結論。總而言之，任何證明一切所謂的自然對象，都是一個實體之模態之說法之荒謬性的論證，都同時會適用於去證明一切印象與觀念，即一切知覺，都是一個非物質的實體，即靈魂之模態之說法之荒謬性。而且，所有用來建立知覺是靈魂之模態之論證，將會同時傾向於建立史賓諾莎之假設。因為，

我們不可能區分開知覺與對象，而且作出有關其中一者之陳述而這些陳述不會適用於其他一者的。

當然，休謨的意圖並不是為贊成史賓諾莎之一元論 (monism) 而爭論。他是在運用一個人身攻擊的謬誤 (argumentum ad hominem)，試圖去證明，靈魂之神學的觀點正如史賓諾莎的理論一樣是有爭論的。他所作出的結論是，「關於靈魂之實體之問題乃是絕對地不可理解的。我們的一切知覺都不能承受與那具有廣延的或不具有廣延的東西有一種在位置中的結合；這些知覺中有一些是屬於其中一類的，而有一些是屬於另外的一類的。」²⁴ 因此，關於靈魂之實體之問題最好是被摒除。因為，我們不可能使得它有任何的意義。

但是，如果沒有任何的實體，不管是具有廣延的或不具有廣延的實體，而這實體是可以被稱為「靈魂」的，那麼，人格的同一性 (personal identity) 又怎麼安排？休謨顯然被迫否認我們對於自我 (self) 有任何的觀念是與我們的知覺區分開來的。他告訴我們說，有些哲學家想像我們是常常意識到這個自我作為某種保持在一種自我同一 (self-identity) 之持久的狀態之中的東西。但是，如果我們對於這個自我擁有任何清晰的與可理解的觀念，則它必須是從一個印象所衍生出來。然而，「自我或人格 (person) 並不是任何的一個印象，而是我們的若干印象與觀念被假定為擁有一個指涉之東西。如果任何一個印象生出自我之觀念，則這個印象必須在經歷過我們的生命之整個歷程中不變地保持為相同的；因為，自我被假定為是以這種方式存在的。但是，並沒有任何恒常的與不變的印象之存在……，因而，並沒有這樣的一個觀念。」²⁵ 我們的一切知

覺都是可以區分的和可以分源的，而且，我們不可能在這些知覺之外發現任何的自我，或是發現任何的自我作為這些知覺之基層。「就我自己而言，當我以最內在的方式進入我所謂的我自己之中時，我常常碰到某些或其他的獨特的知覺，如熱或冷，光或暗，愛或恨，苦或樂等知覺。我永遠沒有在不帶有一個知覺之任何的時間中捕捉到我自己（*myself*），而且除了知覺之外，永遠不可能觀察到任何的東西……。如果任何人在認真的與不偏頗的反省之後認為他對自己（*himself*）有一個不同的概想，我必須承認，我不能夠再與他理論。我所能夠容許他的一切是，他也許會像我一樣同是正確的，而我們是在這個特殊方面為基本上不同的。也許他會是知覺到某些簡單的與持續的東西，而他稱之為他自己，雖然我很確定在我自己之內並沒有這樣的一個原理。」^②因此，休謨的結論是，「心靈（*mind*）是一個舞臺，在這裏，數個印象相續地出現；在無限的多樣性之姿態與情境中消逝、再消逝、滑動過去與攪混在一起。適當地說來，在它之中並沒有在一個時間之中之簡單性，也沒有在不同時間中之同一性（*identity*）；不管我們有些什麼自然的性癖去想像這種簡單性與同一性。千萬不要讓舞臺之比較誤導我們。構成心靈的就只是這些相續的知覺；對於這些景象被呈現的地點或對於它被結合成之材料方面，我們都沒有甚至最微弱的概想。」^③

然則，是什麼原因使得我們的性癖把同一性與簡單性賦予給心靈的呢？依照休謨之觀點，我們傾向於把同一性與相關的對象之一種相續之兩個觀念混淆起來。例如，一個動物的身體乃是一個集合體（*aggregate*），而且它的組成的部分是恒常地在變化之中的：嚴格地說來，它並沒有保

持自我同一的。但是，這些變化通常是漸進的，而且不可能時刻被知覺到的。再者，這些部分是互相關聯的，相互之間有一種互相的倚賴與連結。由是，心靈如它向來一樣，傾向於忽略那些中斷的情況，而且把持久的自我同一性賦予這個集合體。現在，在人類的心靈之情況中，有一種相關聯的知覺之相續。記憶力通過生起過往的知覺之影像，在我們的知覺之中產生出一種相似性之關係；而且，由是使得想像力更容易地順着這個串系被帶引前進，使得這個串系看起來像是一持續的與持久的對象。進一步來說，我們的知覺通過因果關係之方式而互相地關聯起。「我們的印象生出它們所相符合的觀念：而這些觀念又再產生其他的印象。一個思想緊追著另一個思想，而又在它自己之後引進第三個思想，而它自己又依次被此第三個思想所逐出。」²³ 在這裏，又是記憶力具有基本的重要性。因為，只有通過記憶，我們才可以意識到我們的知覺之間的因果關係。是以，記憶力被視為是人格同一性之觀念之主要的根源。記憶力一旦被給與，我們的知覺即在想像中通過聯想而連繫起來，而且，我們把同一性賦予那事實上是中斷了的相關的知覺之一個相續的。的確，除非是受到哲學之糾正，我們會「偽造」一個統一的原理，一個不同於我們的知覺之持久的自己。如果我們排除這個「虛構」，所有關於人格同一性之問題，「都會被視為是文法上的而非哲學上的困難」。²⁴ 換言之，在任何一个的例子中，是否適宜去說一個東西是同一的或不是同一的，這個問題乃是一個語言的問題 (a linguistic problem)。

在休謨對於自我之現象主義式的分析之下，似乎不必要討論他是否相信靈魂不滅。真的，他並沒有明白地否認靈魂續存之可能性。鮑斯威爾 (James Boswell) 的記錄顯示，在他與休謨之

最後的談話中，在一七七六年七月七日，他問這位哲學家是否不認爲一個未來的事態是可能的。休謨回答說，一塊煤很可以被放到爐火上而不會燃燒，這也是可能的。換言之，如果休謨意謂他的評述是很認真的，則靈魂續存乃是一個邏輯的可能性。然而，他又說，他之會永遠地存在，這是一個最不合理的幻想。而且，從他在其他地方對這個論題所說的，足以很清晰地表示出，不但他並不認爲靈魂不滅是可以被證明的，不管用形上學的或道德的論證，而且他自己也不相信它。而這一點，對於我來說，只不過是我們會預期的，如果我們把他對自我之論述銘記於心。

然而，必須加以補充的是，休謨理解到他對自我之論述顯現出困難來。在「人性論」之附錄中，他承認說，當我們想要說明是什麼東西把我們的有差別的知覺結合在一起，以及使我們賦予它們一種真實的簡單性與同一性時，「我是感覺到我的論述是很有缺陷的，而且除了先前的推理之表面的證據力，再沒有任何事物可以促使我去接受它。如果知覺是有分別的存在，它們只有通過連結一起才形成一個整體……但是，當我去到說明結合在我們的思想或意識中之我們的相續的知覺之原則時，我的一切希望都消逝了。在這方面，我不能發現任何使我滿意的理論。簡言之，在這裏有兩個我不能使它們相一致的原則，即，我們的一切有差別的知覺都是有差別的存在，與心靈永遠不會在有差別的存在之中知覺到任何真實的連結……就我自己而言，我必須以一個懷疑主義者之特權來作辯護，而且承認這個困難對於我的理解來說是過於困難的。」^⑤休謨很可能對他的自我與人格同一性之論述感覺到一些疑惑。除開那些可能針對，例如，他對「同一性」一詞之有歧義的使用等^⑥，而來的反對以外，他對記憶之功能並沒有作出真正的說明，雖然

他強調它的重要性。而且，某種說明是需要的。因為，並不容易去理解記憶力在他的理論上如何是可能的。再者，正如他所承認的，如果心靈可以被說爲是在某種意義之下爲收集起這個結集 (collection)，當它被等同於一個結集，而其中的每一個分子都是一有分別的東西，它如何能够做到這一點呢？是否一個知覺對其他的知覺具有意識的呢？如果是這樣，則如何具有呢？這些困難對我來說並沒有在任何方面被減低了，如果我們採納近代的經驗主義的方式來說及心靈猶如從心理事件所作出來的一個「邏輯的構造」(logical construction)。事實上，一模一樣的困難重新出現；而且，它們必定重現於任何對於自我之現象主義的論述之中。

二、上帝之存在與本性

在勾畫出休謨對於上帝存在之觀點之前，述說一些關於他對宗教的一般的個人態度，也許是適當的事。他自幼被教養爲一個喀爾文主義者 (Calvinist)，但是，在很年輕的時候，他已放棄在孩童時期所被教育的信條。然而，儘管他對喀爾文主義有不可懷疑的厭惡，如果我們認爲他對宗教的態度，只不過是對於一個曾經籠罩他的早歲之神學與宗教教義的一個敵對的反動之表示，這是錯誤的。真實的情況似乎是這樣，一旦他擺脫了他原初的喀爾文主義之後，對於他來說，宗教只是一純粹地外在的現象，而且在他自己之內引發極少的或毫無反應。在這個意義之下，他是一個「非宗教的」人 (irreligious man)。意識到宗教在人類生活中所扮演的角色，他對它的本性與力量感到興趣；但是，他好像只是從外部去對它有興趣。更有進者，他終於得到的結論是，

宗教之影響遠非有益的。舉例來說，他認為宗教通過鼓勵人們單爲了對美德之熱愛之外的動機而行動，由是對道德有所傷害。在他的「宗教之自然史」(*The Natural History of Religion*)一文中，他追溯從多神論(polytheism)到一神論(monotheism)之發展。多神論之眾多的男女神祇只不過是被擴大化的人類，通過一種阿諛之行爲，逐漸地被賦與不同的完美性，直到最後無限性被賦與給神，而這即捲進了一神論。但是，在宗教的發展歷程中，雖然迷信之減低乃是一可見的事實，從多神論到有神論(theism)之過轉，卻同時被伴隨以狂熱主義(fanaticism)、偏執不容異己、過度的熱情等等之滋長，正如回教徒(Mohammedans)與基督徒(Christians)的行爲所展示出來的。又，無限的上帝之偉大與最高的權威之觀念，鼓勵了對自卑自貶之態度與苦行及禁欲之實踐等強調，而這些都是異教的心態所沒有的東西。進一步來說，例如在古希臘並沒有像基督徒所意謂的教條，而且哲學是自由的和沒有受到獨斷的神學所拖累，而在基督宗教的世界中，哲學一直以來都被誤用於爲神學的信條來服務。的確，休謨並沒有明白地而且也沒有用這麼多的字句來排拒一切的宗教：他區分開真正的宗教，與迷信和狂熱主義。但是，當我們嘗試在他的著述中找出他所瞭解爲真正的宗教是怎麼樣的一個論述時，我們發現這個真正的宗教之論述之內容是極爲含糊的。

在「人類悟性研究」一書中，依照第十一章之名目，它是用來探討一個獨特的預知理論和一個有關將來的世界之題目。爲了要讓他自己可以自由行事，休謨把他所要說的東西都從一位伊比鳩魯派(Epicurean)的朋友口中說出來，他在休謨的請求之下，發表了一篇對雅典人(Athenian)

之虛構的演講。這位演說者評論說，這些宗教的哲學家，不滿足於傳統，「投入到一種鹵莽的好奇心之中，看看他們可以在理性之原則上建立宗教到怎麼樣的程度；而由是，他們刺激起而不是滿足了從一個辛勤的詳細的討究中自然地生起的懷疑」³²。然後他評論說，「對於一神明的存在之主要的或唯一的論證是從自然之秩序 (order of nature) 所衍生出來的……。你接受這是一個從結果到原因所抽譯出的論證。從造物之秩序你推論出在造物者之中必定是擁有計畫與預見的。如果你不能夠瞭解這一點，則你接受你的結論是失敗的；而且，你是假裝不去建立一個比諸自然之現象所會證成的更巨大的彈性之結論。這些都是你的退讓。我意欲去刻劃出那些後果來。」³³

這些「後果」是什麼呢？第一，當我們從一個結果去推論一個獨特的原因時，我們不容許賦與這個原因任何性質，而這些性質是不同於那些被需求的和足以產生這個結果之性質。第二，我們不容許去從這個被推論出來的原因開始而且推論其他已被知曉的結果以外的其他的結果。的確，在一個人類的發明或藝術作品之情形中，我們可以論證說，這作者擁有那些直接地彰顯於這個結果之中的屬性以外的某些其他的屬性。但是，我們之可以這樣做，乃是單單因為我們是已經熟悉了人類以及他們的屬性、能力與行動的一般方式。然而，在上帝之情形中，這個條件並沒有出現。如果我認為正如我知道它的樣子之世界，預設一個智慧的原因，則我可以推論出這樣的一個原因之存在。但是，我不能夠合法地推論出，這個原因擁有其他的屬性，例如，道德的性質或它可以或將會產生那些已經為我所知的結果以外的其他的結果。當然，它很可以擁有其他的屬性；但是，我並不知道這一點。而且，即使猜想是可以被容許的，但它應當被視為是純然的猜

想，只是對純然的可能性之肯斷而不是對已被知的事實之肯斷。休謨的「朋友」並沒有說，他認為從自然的秩序到一個智慧的計畫者與原因這一推論，是中效的與確定的。相反的，「它是不確定的；因為這個論題完全超乎人類經驗所能到達之領域以外的」^④。只有當我們觀察到而且事實上觀察到恒常的连接，我們才可以建立一個因果關係。但是，我們完全不可能觀察上帝，而且不管我們採納什麼樣的說明的假設，自然的現象仍然保持它們原來的樣貌。「我非常懷疑是否可能單獨通過它的結果而知道一個原因。」^⑤的確，宗教的假設乃是論述宇宙之可見的現象之一個方式；而且，即使它的眞理性是不確定的，它可以是真的。同時，它並不是一個假設而從這個假設我們可以演繹出任何我們已經知道的事實之外的其他的事實來。而且我們也不可以從它推行出行為之原則與格準。在這個意義之下，它是一個「無用的」假設。「它是無用的，因為我們對於這個原因之知識是從自然之歷程所推行出來的，依照正確的推理之規則，我們永遠無法從這個原因得回任何新的推論，或對這個通常的與被經驗到的自然之歷程作出增益，去建立品行與行為之任何新的原則。」^⑥

大體上相同的看法，以更詳盡的篇幅顯示於「關於自然宗教之對話錄」(*Dialogues concerning Natural Religion*)一書之中，此書乃是依照休謨之意願在他死後才印出來的。在這本「對話錄」中的參與者被名爲克利安提斯(Cleanthes)，菲羅(Philo)與德美亞(Demea)，而他們的談話是由龐非拿斯(Pamphilus)對赫爾米普斯(Hermippus)作報導的。休謨並沒有以他的本人出現；也沒有陳述那一個參與者的觀點是表達他自己的觀點的。龐非拿斯暗示「克利安

提斯之正確的哲學的態度」，「菲羅之欠缺思考的懷疑主義」和「德美亞之僵硬缺乏彈性的正統說法」。⁹⁷因此，時常有人主張，休謨把他自己等同於克利安提斯。支持這個觀點的人可以訴諸於這本「對話錄」之總結的語句，當龐菲拿斯評述說，「在對這個談話之檢查之後，我不能不認為菲羅之原則比諸德美亞之原則為較可能，但是，克利安提斯之原則更進接近真理」。⁹⁸再者，休謨在一七五一年寫信給埃利諾爵士 (Sir Gilbert Elliot) 時，他評述說，克利安提斯是「對話錄中的主角」，而且埃利諾所能夠想到而又加強克利安提斯的觀點的任何東西，都會對他是「最可以接受的」。但是，如果休謨被等同於克利安提斯，則我們必須把一個對於設計論證 (argument from design) 之堅決的信念歸屬給他。「通過這個後驗的論證，而且單是通過這個論證，我們立刻就證明一位神祇之存在，而且證明他對人類心靈與智慧之相類似。」⁹⁹但是，雖然休謨無疑是同意克利安提斯對他所謂的先驗的論證 (a priori argument) 之排斥，而且同意於後者的論點，即，「必然的存有 (necessary being) 等字是沒有意義的，或者，所說的是同樣的意思，即，這些字中沒有一個是一致的」¹⁰⁰，對我來說，休謨之認為規劃論證乃是結論性的，這是最不可能的。因為，這一點會與他的一般的哲學的原則很難相容的。它也不會與我們在上述已徵引過的「人類悟性研究」的一章為相一致的。因為，雖然休謨在這一章中引用一個虛構的朋友作為代言人，他是以自己的身份來評述說，「我非常之懷疑是否可能正如你一直以來所假定的，一個原因只可以通過它的結果而被認識到」¹⁰¹。對我來說，在「關於自然宗教之對話錄」中，代表休謨的是菲羅，而不是克利安提斯，如果在這個談話中有任何一個獨特的參與者能被說

爲代表他。休謨打算發展一個討論，討論關於我們對上帝之存在與本性之知識之問題，而且沒有必要去假定他希望把自己完全地等同於非羅或克利安提斯。但是，就他們的觀點之爲互相相反這一點來說，我覺得唯一合理的可能就是把休謨與前者之觀點結合起來而不是與後者之觀點結合起來。這是對龐非拿斯而非休謨而言，克利安提斯看起來是「對話錄」中的主角；而且，雖然當休謨把這部著作的一個未完成的稿子展示給埃利諾時，他很可能以邀請埃利諾提供那些足以加強克利安提斯的觀點之觀念，由是保持這個對話錄的戲劇性趣味，但這並沒有更動這個事實，即，在這部著作的最後一章，第十二部分之傾向是傾向於強化非羅之觀點而不是克利安提斯的觀點，儘管龐非拿斯之結論式的評述是如上所述的。

然則，如果我們假定非羅與克利安提斯是真實地互相相反的，是前者而非後者更接近地表示出休謨的心意，則我們在關於休謨對我們的上帝的存在與本性之知識之態度方面，會達成一個怎麼樣的結論呢？這個答案可以以非羅常被引述的話來表示。「如果正如像某些人似乎主張的，整個的自然神學 (natural theology) 把它自己化解爲一個簡單的，雖然是頗爲含混的，起碼是沒有界定清楚的命題，即，在宇宙中的秩序之原因或眾多的原因很可能具有某些輕微地類比於人類的智力之東西；如果這個命題不可能被擴張、變更或更獨特地說明；如果它並不提供任何影響人類的生活或任何可以成爲一個行動或寬容性之根源之推論；而且，如果這個本來是不完美的類比不可以被帶到超過人類的智力，而且不可以具有任何可能性之表現之下而轉移到心靈的其他性質去；如果這真是如此，則那些最好學的、最深思的與最虔誠的人除了這個常常出現的命題

給與一明白的哲學的同意以外，更能做些什麼呢；而且除了去相信這個命題所依以建立之論證超過那些針對於它的反對意見之外，更能做些什麼呢？」在這裏，我們被化約到這個簡單的命題，即，世界之中的原因或眾多原因可能具有一種與人類的智力之輕微的類比。此外不能再說任何多一些的東西。關於「這個原因或這些原因」之道德的性質方面，沒有任何肯斷被作出來。再者，這個命題乃是純粹地理論的，亦即，從這個命題不可以合法地引出任何影響到人類的宗教的或道德的行爲之結論來。「真正的宗教」由是被化約爲對於一個具有可能性之純粹地理論的陳述之承認。這是符合「人類悟性研究」之第十一章之觀點，而且，它也是休謨所預備去接受的最大可能之觀點。

鮑斯威爾記錄休謨晚年的陳述說，自從他開始閱讀洛克與克拉克 (Clark) 的著作後，他永遠再沒有對宗教有任何的信念。可以假定他是意謂，當他開始去研究在這些哲學家的著作中對於自然神學與宗教之理性的辯護時，他發現他們的論證是如此脆弱，使得他停止去相信這些結論。休謨的觀點是這樣，宗教乃是源自諸如對災難之恐懼與利益之期望或生活改善之期望等情緒 (passions) 的，當這些情緒被指向於某一不可見的與智慧的力量。在時間的歷程中，人類慢慢嘗試去把宗教理性化，並且爲了支持信念而尋找一些論證；但是，這些論證之大部分都會是在批判的分析之前站不住的。這一點他認爲對於洛克與克拉克及其他的形上學家所引用的論證來說，都是真的。然而，人類有一種假的自發的傾向 (a quasi-spontaneous tendency) 去把世界視爲展示出設計之證據，而且，只要我們不再說更多的東西，我們這樣說並非是不合理的，即，

不管現象之原因會是什麼，這個原因或這些原因可能與我們所謂的智力具有某一種類比。但是，長遠來說，世界是一個不可思議的神秘，而且我們不可能對於終極的原因擁有任何確定的知識。

讀者很可能期望對於休謨是否被視為是一個無神論者，一個不可知主義者或是一個有神論者之問題，有一個明白的答案。但是，對於這個問題並不容易給出一個「明白的答案」。正如已經提到過的，他拒絕去承認上帝存在之形上學的論證之妥效性；也就是說，他拒絕去容受上帝之存在是可能被解證的。他們作的就是去考查那設計論證，他視這個論證為導引出那個「宗教的假設」。從「關於自然宗教之對話錄」一書即可明白地見出，他討厭那主要是基於人類的人工的構造與世界之間的一個類比之上的論證之任何的形式，然而，他承認在世界中有若干原則在運作，即，「有機體」(organization) 或動物的與植物的生命，本能 (instinct) 與智力 (intelligence)。這些原則乃是對於秩序與模式有產生的作用的，而且我們通過經驗知道它們的後果。但是，這些原則自己以及它們運作之模式，乃是一些神秘的東西而且是不可思議的。然而，通過它們的結果來判斷，它們之間有類比之處。而且，如果在肯斷上帝之存在時，我們只不過是意謂去肯斷在宇宙中的秩序之終極的原因，很可能具有與智力之某種輕微的類比，則休謨是預備去同意這一點的。這並不是在一種定然的否定，即否定在現象以外還有任何東西之否定之意義下的無神論；而且，休謨也沒有宣稱他自己是一個無神論者。然而這個論點也很難被稱為是有神論者，最少是除非我們把遠多於休謨在他作出的承認時意願它們所表達的東西加進去。它很可能被稱為不

可知主義；但是，我們必得記住，休謨對於一個具有道德的屬性之人格神 (personal God) 之存在，正如特別地像基督宗教所描述的，並沒有採取一種不可知論之狀態。這方面的事實似乎是這樣，休謨試圖以一個超然的旁觀者的態度，去考查有神論之理性的證物，同時保持著宗教乃是建築於啟示之上的，而這個啟示是他本人所確定地不相信的。他的研究之結果，正如我們已看到的，把這個「宗教的假設」化約到那麼貧乏的一個內容，使得我們很難知道要稱它爲什麼東西。正如休謨非常熟知的，它乃是一個化解後的剩餘物，很可以被任何一個不是獨斷的無神論者接受。它的內容是含糊的，而且休謨是有意使它爲含糊的。

有些時候，有人會在這個事實方面加以強調，即，休謨把他的注意力基本上都是投注到在英國的作家之中，諸如克拉克與布特勒 (Butler) 等作家之中的有神論的論證。這一點的確是實情；但是，如果在這裏所被意想的一個涵蘊的結果是，假使休謨熟悉那些對於上帝存在之論證之比較令人滿意的形構，他將會改變他的心意，那麼必須記住的是，在休謨的哲學的原則之下，特別是他對因果性之分析，他不可能在一個可被辨認的意義之下，接納任何對於有神論之強有力的證明。最後，我們可以注意的是，休謨對於設計論證之分析，影響康德 (Kant) 對於這一方面之最後的處理方式，雖然後者對於有神論的態度，當然是遠較前者所採納的態度爲更積極的。休謨的思想乃是當時的神學的論證與辯護之溶解劑 (dissolvent)，而康德則是試圖去把對於上帝之信念建立在一個新的基礎之上。

四、懷疑主義

關於休謨對懷疑主義 (scepticism) 之態度之若干評述，也許可以構成這一章的一個適當的結論。而且，我會通過勾畫出休謨在「人類悟性研究」一書中所作的「先行的」(antecedent) 與「結果的」(consequent) 懷疑主義的區分開始。

休謨把先行的懷疑主義理解為一種「先行於一切研究與哲學」^⑤之懷疑主義。他引述笛卡兒式的懷疑 (Cartesian doubt) 為例，認為這種懷疑不但使我們前此所信持的獨特的信念與意見陷入懷疑之中，而且使我們用來獲取真理之機能之能力也陷入懷疑之中。先行的懷疑主義之定義，可能暗示這種懷疑的態度可以在非哲學家的心靈中產生出來，而不是在那屬於一種有意地選取的哲學的方法之一部分的笛卡兒式的懷疑中產生出來。然而，它的確是先行於笛卡兒式的系統之積極建構的；而且，無論如何，它是為休謨所選用的例子。他說，依照笛卡兒的觀點，我們應當保持一種普遍的懷疑 (universal doubt)，直至我們通過從某一它自己不可以被懷疑或不可以是錯誤的原創的原理，而推演出的一個推理之串列，來為我們自己作出重新的保證為止。然而，我們並沒有這樣的原創的原理。而且，即使有這樣的原理，除了運用那些同樣的機能之外，而這些機能之可信性已被我們置於懷疑之中的，我們也不可以越過這個原理一步。這一類的懷疑主義並不是真實地可能的；而且，如果它是可能的，則它會是不可救藥的。但是，我們有一種先行的懷疑主義之比較溫和的與合理的形式。這即是說，在追求哲學的探索之前，我們應當盡我們的能力把

自己從一切的偏見中解脫出來，而且取得一種毫無偏見的狀態。我們應當以清晰的及明顯的原則開始，而且小心地前進，考查我們的推理的每一個步驟。但是，這只是一般常識之事。沒有這樣的謹慎與準確性，我們不可能希望在知識方面取得任何確定的進展。

結果的懷疑主義乃是「科學與探索之結果的」一種懷疑主義^④。換言之，它乃是哲學家之發現或被假定的發現之結果，即，對於我們的心靈的機能之不可信任之性質，或最低限度，它們之不適合於「在一切它們通常被運用的玄思之奇怪的論題之中」^⑤去達致任何可靠的結論。而且，它可以被劃分為關於感官之懷疑主義與關於理性之懷疑主義。在「人性論」一書中，休謨先討論關於感官之懷疑主義^⑥，但在「人類悟性研究」一書中，這個處理的次序卻被倒過來。

在一切時代中的懷疑主義者所引用的而被休謨稱之為「較為老套的話題」，即，去展示感官之明據力是不足信的，在一種概括式的方式之下被摒除了。他意指這個熟悉的例子，即；當一根船槳部分地浸在水中時，看起來像是彎曲了的或是不直的，以及意指那些從對一個眼睛加以壓力時所產生出的雙重影像之例子。然而，所有這一類的例子所證明的是，我們可能需要通過理性與通過基於那個體之本性、對象之距離、感官之性向，等等考慮來糾正感官之直接的證據。這是我們實際上所做的事情，而且這就足够了。「我們有其他針對感官的更為深遠的論證，而這些論證並不容受這麼容易的一個解答。」^⑦

人類受到一種自然的衝動之引導去信賴他們的感官，而且，從開始以來我們都假定有一個獨立於感官的外在宇宙之存在。進一步，被這種「自然之盲目的與有力的本能」^⑧所指引，人類本

能地把通過感官而呈現的影像當作是外在的對象自身。「但是，所有人類的這種普遍的及原始的意見，很快就被最輕微的哲學所摧毀。而且，沒有一個人當他反省時，會懷疑那些當我們說「這所房子」與「那一棵樹」時我們所考慮的存在，只不過是心靈之中的知覺以及其他保持齊一的與獨立的存在之轉瞬即逝的摹本或表象 (representations)。」⁵⁸ 因此，在這個程度之內，哲學引導我們去反對或脫離我們的自然的本能。同時哲學又發現它自己處於一個尷尬的情境之中，當它被追問去對它的觀點給出一個理性的辯護。因為，我們如何能夠證明影像或知覺乃是那些它們自己並不是影像或知覺之對象之表象？「除了知覺之外，心靈再沒有任何其他東西呈現在它面前，而且也毫無能力可以去達到任何它們與對象之連結之經驗。因此，這樣的一種連結之假定是在推理方面沒有任何根基的。」⁵⁹ 像笛卡兒那樣去求助於神祇之真實性是毫無用處的。如果神祇的真實性真的牽涉在內，則我們的感官將會常常是而且完全是不可能出錯的。再者，如果我們一旦對於一個外在的世界之存在發出疑問，我們如何可以證明上帝之存在或祂的任何屬性之存在？因此，我們面對一個兩難論 (dilemma)。如果我們順從自然之性癖，我們相信知覺或影像是在外在的對象自身；而這是一個理性所否認的信念。然而，如果我們說，知覺或影像是由對象所產生的而且表象出對象，則我們無法基於經驗之上而得到任何具有說服力的論證，去證明前者事實上是與外在的對象相連結的。「因此，這是一個這樣的論題，在這個論題之中，當那些比較有深度與較為哲學的懷疑主義者努力去在人類知識與探索之一切領域內引進一種普遍的懷疑時，他們將會是常常勝利的。」

關於理性之懷疑主義，可以涉及抽象的推理或涉及事實方面。依照休謨在「人類悟性研究」

一書中的觀點，對於抽象的推理之妥效性之主要的懷疑主義的反對，是從我們對時間與空間之觀念考查而衍生出來的。讓我們假定廣延 (extension) 是無限地可分的 (infinitely divisible)。一個被給與的數量 X，在它自己內部含有一個比它無限地少的數量 Y。類似地，Y 在它自己內部含有一個比它無限地少的 Z。如此類推，以至無窮。這一類的一個假定「使人類的理性之最清晰的與最自然的原則受到震驚」⁵²。再者，「時間之一個無限數目的真實的部分，一個跟一個地在相續之中消逝與結束了，這如此明顯地是一個矛盾，我們會認為沒有一個人，如果他的判斷即使未曾為科學所改進，但也沒有被腐化的話，則他絕不可能去接受這個矛盾」⁵³。

至於對「道德的證據」(moral evidence) 或對關於事實方面之推理之懷疑主義的反對，又可以是通俗的或哲學的反對。在前者之條目之下，可以包括從不同的人所持的相互地不相容的多樣的意見、同一個人在不同時間中所持的不同的意見、不同的社羣與國家之互相矛盾的信念，等等所衍生出來的反對。然而，依照休謨的觀點來說，這一類通俗的反對乃是無效的。「皮羅主義 (Pyrrhonism) 或懷疑主義之極端的原則，其巨大的剋星是行動與運用，以及日常生活之事務。」⁵⁴也許在教室裏面去否認這些反對乃是不可能的，但是，在日常生活之中，它們「像輕煙一樣地消失，而且使那最為堅決的懷疑主義者與其他的人一樣處於同樣的情況之中」⁵⁵。更為重要的是哲學的反對。而在這些反對之中主要的反對是從休謨自己對因果性之分析而衍生出來的：因為，在這個分析之下，我們沒有任何的論證去證明，由於 a 與 b 一直以來都是在我們的過往的經驗之中相連接的，因此在將來它們也會是類似地相連接。

現在，在休謨對於那些有關觀念之間的關係之數學及抽象推理的觀點下，他不會在這個領域內同意懷疑主義有真實的根據。是以，我們看到他說，「任何一個清晰的、判明的觀念如何可能含有對它自己或對任何其他清晰的、判明的觀念為相矛盾的成分，這是絕對無法被理解的；而且，也許這是像任何可以被形構的荒謬的命題那樣地荒謬的。是以，沒有其他東西比諸這個從幾何學或數量之科學之若干個詭論式的結論而生出的懷疑主義本身更為懷疑主義的，或更為充滿了懷疑與未定性的。」⁵⁴他試圖去避免那些對他來說似是引起懷疑主義之背反 (antinomies)，否認空間與時間是在所宜稱的那個意義之下為無限地可被分割的⁵⁵。但是，雖然他覺得被逼去對於抽象的推理之懷疑主義指示出一個理論的答案，在對應那關於感官與關於事實方面之推理之徹底的懷疑主義，他卻採取一個不同的方法。正如我們在考慮身體之存在之問題時所已經看到過的，休謨評述說，在這一點上面，懷疑主義在日常生活中是不能夠被堅持的。「只有疏忽與不在意可以提供我們任何的補救。由於這個理由，我完全地倚賴於它們。」⁵⁶他的評述，即，行動與運用以及日常生活之事務構成皮羅主義之巨大的剋星，已在上述關聯著對推理在事實方面之通俗的反對時被引述過了。類似地，在「人類悟性研究」一書中談及推理在事實方面的表現之基本的哲學的反對之後，他指出說，「在這裏的正是對於極端的懷疑主義之主要的也是最摧毀性的反對，即，沒有任何持久的好處可以從它得到，當它保留它的全部的力量與活力。我們只需要追問這樣的一個懷疑主義者，他的意思到底是什麼？而且，他要透過這一切的奇怪的研究所要提議的是什麼？他立刻地會若有所失而不知道要怎麼樣來回答。一個各自支持他自己的一套不同的天文學系

統的哥白尼式的學者 (Copernican) 或托勒密式的學者 (Ptolemaic) 都可以期望在他的聽眾之中產生一種信念，而這種信念將會保持恒常的與持久的。一位斯多亞派的學者 (Stoic) 或一位伊比鳩魯派的學者 (Epicurean) 會展示出一些原則，這些原則可能不是持久的，但它們會在品行與行為上有一種後果。但是，一個皮羅主義者不可能期望他的哲學會在心靈上有任何恒常的影響力；或者如果它有的話，則他也不能期望它的影響力會是對於社會是有益處的。反之，如果他會承認任何的東西，則他必須認假使他的原則是普遍地及固定地流行著，則一切的人類生活必定毀滅。一切的談論，一切的行爲都會立刻停止；而且，人類會保持在一個完全疲弱無力的狀態，直到自然本性之必然需求由於得不到滿足，才中止了他們的可悲的存在。真的，這樣毀滅性的一個事件一點也不會被憂懼。自然本性常常是對於原則來說是有過於強大的。」⁶⁹ 「人性論」一書中，在談到人類的理性所牽涉於其中之多重的背反之強烈的了解之後，他說：「非常幸運的是，它是這樣發生的，由於理性並沒有能力去驅除這些陰霾，自然自己即足以擔當這個事情……。我吃晚飯，我參與一個雙陸的遊戲，我與我的朋友交談而且很愉快；而且，當我在三或四個小時消遣之後回到這些玄想上時，它們顯得那麼冰冷，而且是曲解的與可笑的，使得我不可能在自己心裏想著再進到它們更深遠的地方。就是在這裏，我發覺自己絕對地與必然地被決定去像其他的人一樣，在生活的日常事情之中生活與言談與行動。」⁷⁰

我們可以說，雖然休謨排拒了他所謂的「極端的」懷疑主義，他接受一種「被緩和了的」或「學院式的」懷疑主義為「既是可持久的也是用的」，這種懷疑主義有一部分可能是皮羅主義（

或極端的懷疑主義)的一個結果，這種皮羅主義已被「普通常識與反省所糾正過」^⑤。這種被緩和了的懷疑主義包含了，例如把我們的探索限制於那些我們的心智能力適合去考慮的論題上。「依我看來，抽象的科學或解證之唯一的對象，是數量與數目，而且，所有試圖去把這些比較完美的一類的知識擴展到這些界限之外去的，都是純然的詭辯與幻象。」^⑥至於關於事實方面與存在之探索，在這裏我們是在解證之範圍以外的。「凡是實然的都可能不存在的。沒有一個事實之否定可以涉及一個矛盾的……因此，任何存有者之存在只可以通過從它的原因或它的結果之論證來被證明；而這些論證完全基於經驗之上。如果我們先驗地推理，則任何事物都可以看起來是能夠產生任何事物的。」^⑦

神性 (Divinity) 或神學 (theology) 只要當它是由經驗所支持的，就擁有一理性的基礎。「但是，它的最好的與最堅實的基礎乃是信仰與神的啟示。」^⑧我們要怎麼樣去思考這最後的一個命題，我認為已被「關於自然宗教之對話錄」弄得足夠清楚的了。至於道德與美學(休謨稱之為「評論」criticism)，這些是品味與情操之對象，而非知性(understanding)之對象。「美——不管是道德的或是自然的，比較適當地是被感覺到的，而不是被知覺到的。」^⑨我們的確可以嘗試去確立某個標準，但是，這樣我們得要考慮某些經驗事實，諸如人類的一般的品味。

休謨著名的結論值得在這裏引述出來。「當我們接受了這些原理之後，跑遍各圖書館，我們需要作出些什麼大破壞呢？如果我們拿起任何一部著作，例如是關於神的或是學院派的形上學的；讓我們追問，它有沒有包含任何關於數量或數目的抽象的推理呢？沒有。它有沒有包含任何

關於事實與存在方面的實驗的推理呢？沒有。那麼，把它丟到爐火去吧：因為它除了詭辯與幻象之外，便不可能包含些什麼東西。」⁶⁶

休謨對於懷疑主義，包括「皮羅主義」，與對於疏忽和不留心乃是懷疑主義之補救等評述，不應當被理解為一種純粹地冷諷的意義，或是指示出這位哲學家是沒有誠意的。在他的眼中，懷疑主義是具有重要性的，一部分是因為它是那個時代的一個現行的爭論，雖然在法國比在英國更為流行，而且部分是因為他相當意識到那些隨著他自己的原則之應用而來的懷疑主義的結論。其中的一點是，他認為它是獨斷論 (dogmatism) 與狂熱主義 (fanaticism) 的一劑健康的解毒劑。的確，「一個真正的懷疑主義者會對他的哲學的懷疑，以及他的哲學的信念，缺乏自信的」⁶⁷。他會在他的懷疑主義中抑制獨斷論與狂熱主義之展現。同時，一個徹底的懷疑主義卻是在實踐上不可行的。這個事實並沒有證明它的錯誤；但是，它證明在日常生活中，我們不可避免地要依照我們人類的本性之自然的信念或性癖去行動。而且，這是事物所應當是的模樣。理性是一溶化劑；起碼，很少東西是它容許為不可動搖的與不可有疑問的。而且，哲學的精神是自由探索之精神。但是，人類的本性遠不是單由理性所控御與指揮的。例如，道德乃是根據於感受而不是根據於那分析的知性。而且，雖然哲學家在他的研究中可以得到懷疑主義的結論，意即他看到理性所能够證明的是多麼小的東西，他同時也是一個人；而且，在他的日常生活之中，如果他真的希望去生活，則他是被而且應該容許他自己被那些人類的共同的本性加於他以及其他人身上的自然的信念所控御。換言之，對於任何意圖去把哲學轉為一種信條，一種信念與品行之獨斷地被提出的

標準，休謨都沒有多少同情。如果你喜歡這樣說，它是一個遊戲；一個休謨喜歡的遊戲，而且是一個有它的用處之遊戲。但是，長遠來說，「自然本性常常是對於原則來說是過於強大的」。^⑩
「做一個哲學家；但是，在你的一切哲學之中，仍然做一個人。」^⑪

附 註

- ① T·，一，二，六，頁六七至六八。
- ② T·，一，四，二，頁一八七。
- ③ 同上，頁一九一。
- ④ 同上，頁一九三。
- ⑤ 同上。
- ⑥ 同上，頁一九四。
- ⑦ 同上，頁一九五。
- ⑧ 同上，頁一九八。
- ⑨ 同上，頁一九九。
- ⑩ T·，一，四，一，頁二〇五。
- ⑪ 同上。
- ⑫ 同上。

- ⑬ 同上，頁二〇七至二〇八。
- ⑭ 同上，頁二〇九。
- ⑮ 同上，頁二一八。
- ⑯ T.，一，四四頁，二二八。
- ⑰ 同上，頁二三一。
- ⑱ 同上。
- ⑲ E.，一二，一，一二二，頁一五五，註釋。
- ⑳ T.，一，四，五，頁二三二。
- ㉑ 同上，頁二三四。
- ㉒ 同上，頁二三九。
- ㉓ 同上，頁二三五。
- ㉔ 同上，頁二五〇。
- ㉕ T.，一，四，六，頁二五一至二五三。
- ㉖ 同上，頁二五二。
- ㉗ 同上，頁二五三。
- ㉘ 同上，頁二六一。
- ㉙ 同上，頁二六二。

- ③0 T · , 頁六三五至六三六。
- ③1 他似乎起碼在文字上涵蘊著，我們把同一性歸屬給我們的知覺。但是，我們顯然並沒有這樣做，即使我們認為它們是一個持久的主體之行動。
- ③2 E · , 一一，一〇四，頁一三五。
- ③3 E · , 一一，一〇五，頁一三五至一三六。
- ③4 E · , 一一，一一〇，頁一四二。
- ③5 E · , 一一，一一四，頁一四八。
- ③6 E · , 一一，一一〇，頁一四二。
- ③7 D · , 前言，頁一二八。
- ③8 D · , XII，頁二二八。
- ③9 D · , II，頁一四三。
- ④0 D · , IX，頁一九〇。
- ④1 E · , 一一，一一五，頁一四八。
- ④2 D · , XII，頁二二七。
- ④3 E · , 一二，一，一一六，頁一四九。
- ④4 E · , 一二，一，一一七，頁一五〇。
- ④5 同上。

- ④6 T. , 一, 四, 一至二, 頁一八〇至二一八。
- ④7 E. , 一二, 一, 一一七, 頁一五一。
- ④8 E. , 一二, 一, 一一八, 頁一五一。
- ④9 同上, 頁一五二。
- ⑤0 E. , 一二, 一, 一一九, 頁一五三。
- ⑤1 E. , 一二, 一, 一二一, 頁一五三。
- ⑤2 E. , 一二, 二, 一二四, 頁一五六。
- ⑤3 E. , 一二, 二, 一二五, 頁一五七。
- ⑤4 E. , 一二, 二, 一二六, 頁一五八至一五九。
- ⑤5 同上, 頁一五九。
- ⑤6 E. , 一二, 二, 一二五, 頁一五七至一五八。
- ⑤7 參照 E. , 一二, 二, 一二五, 註釋, 頁一五八, 與 T. , 一, 二, 一至二。
- ⑤8 T. , 一, 四, 二, 頁二一八。
- ⑤9 E. , 一二, 二, 一二八, 頁一五九至六〇。
- ⑥0 T. , 一, 四, 七, 頁二六九。
- ⑥1 E. , 一二, 三, 一二九, 頁一六一。
- ⑥2 E. , 一二, 三, 一三一, 頁一六三。

- 69 E・，一，四，頁九。
- 68 E・，一二，二，一二八，頁一六〇。
- 67 T・，一，四，七，頁二七三。
- 66 同上。
- 65 同上。
- 64 同上・，頁一六五。
- 63 E・，一二，三，一三二，頁一六四。

第十六章 休謨 (三)

一、引 論

休謨主要是由於他的知識論的分析，與由於他對因果性及自我與人格同一性之概想之考查而著名；換言之，他主要是由於「人性論」第一部之內容而著名。但是，「人性論」一書卻被他描述為是一個把推理之實驗的方法引進到道德的論題去之一個嘗試。他在「導言」之中說，在邏輯、道德、評論與政治這四個科學之中，「已經包羅幾乎所有可以在任何方面使我們去與它熟悉的東西，或能傾向於使人類的心靈得到改進或增光的東西」。^①而且，他表示得很清楚，他希望建立起道德的科學 (moral science) 之基礎。在第一部結束時，他說及已被引導到幾個論題之中，這些論題將會「為我們後面的意見清理好一條道路」^②，而且，他暗示「那些陳列在我面前的哲學之淵闊的深度」。^③在第三部開首之處，他宣稱「道德乃是使我們在其他科目中產生最高度的興趣的一個科目」^④。真實地說來，他使用「道德哲學」 (moral philosophy) 一詞去意謂人類的本性之科學 (science of human nature)，而且，他把這種科學分為對人類之作為「一個

合理的而非一個活動的存有者」之研究，與對人類之「主要地是生而爲了行動」之研究⁵。但是，不可能對於休謨繫屬於一般意義之下的道德哲學之重要性有任何的懷疑。他把自己視爲是在繼續發展沙甫慈白利 (Shaftesbury)、赫奇遜 (Hutcheson)、布特勒 (Butler) 等哲學家之工作，而且是在爲道德與政治作出正如其他的人，諸如伽利略 (Galileo) 與牛頓 (Newton) 爲自然科學所達到的成就。「道德哲學正處於像自然哲學，特別是哥白尼 (Copernicus) 時代之前的天文學，所處的同樣的景況之中。」⁶ 古代的天文學家發明出一些含有過多不必要的假設之繁複的系統。但是，這些系統最後都讓位給「某些較爲簡單的與自然的系統」⁷。是以，休謨希望去發現那些在人類的倫理生活中運作的基本的原則。

我們曾看到依照休謨的觀點，我們依以行動的基本的假設，那些基本的信念，換言之，那些對實踐的生活所必須的信念，並不是通過知性從理性的論證所抽繹出來的結論。當然，這並不是說人類在關於他們的實踐的事情上是不推理的：它是說一般人的反省與推理都預設那些它們自己並不是推理之成果之信念。因此，休謨之同時減低理性在道德中所扮演的角色，這一點並不使人驚奇。當然，他是非常意識到我們事實上對於道德的問題與決定作反省、推理與爭論的；但是，他堅持道德的區分終極地並不是由推理，而是由感受，由道德的情操 (moral sentiment) 衍生出來的。單獨的理性並不足够成爲我們的行動之唯一的直接的原因。的確，休謨甚至說，「理性是，而且應該是情緒之奴隸，而且理性永遠不能夠假裝爲擁有任何其他的職務，而不是去爲它們服務以及服從它們」。⁸

稍後我將會回到道德的情操之論題上去，而且會回到休謨對於理性在道德之中所扮演的角色之觀點上去。但是，如果我們銘記於心這個一般的事實，即，他強調在人類的道德生活之中我們可稱之為人類的本性之情感的側面之角色，我們可以比較容易地理解為什麼在進到「人性論」一書第三部中的倫理學之範圍之前，他把那長篇的第二部用於對情緒（*passions*）之一個討論。我並不打算以詳盡的方式進入他對這個論題之論述；但是，最低限度某些關於它的東西應當被說及。然而，在這樣做之前，也許同時可以指出的是，「情緒」一詞並不是被休謨用來單純地指謂不受節制的情感之爆發，正如當我們說及某人忽然暴怒。正如這段時期的其他哲學家一樣，這個詞被他用來包括情感（*emotion*）與一般的好惡（*affecis*）。他是關切於分析人類的本性之情感的側面，視之為行動之一個根源，而不是關切於對沒有節制的情緒作教化。

二、情緒，直接的與間接的

正如我們在第十四章所談過的，休謨區分感覺之印象（*impressions of sensation*）與反省之印象（*impressions of reflection*）。這即是等同於區分原初的印象（*primary impressions*）與次出的印象（*secondary impressions*）。「原初的印象或感覺之印象，乃是沒有任何在靈魂中生出的先行的知覺之印象，而是從身體之構造、從元精（*animal spirits*）或從對象之應用於外在的器官所生出的。次出的或反省的印象，乃是從某些這些原初的印象而出來的，或是直接地或是通過它的觀念之介入而出來的。屬於第一類的是一切感官之印象，以及一切身體上的痛苦與快樂：屬於

第二類是情緒，與其他相似於它們的情感。」⁹例如，一個身體上的痛苦，諸如關節之痛苦，可以產生像悲傷、希望與恐懼之類的情緒。由是，我們有一些從一個原初的或初步的印象，那某一個身體上的痛苦所衍生出來的情緒，或次出的印象。

我曾經指出，休謨使用「情緒」一詞去概括一切的情感或好惡，而沒有把它局限於不受節制的情感之那些爆發的情況。但是，這裏需要加一限定。因為，他區分開平靜的與激烈的反省的或次出的印象。在行動中，在藝術品之中，以及在自然的對象之中對美與醜之感受，屬於第一類，而愛與恨、喜與悲則屬於第二類。的確，休謨承認，「這個區分遠不是精確的」¹⁰，由於詩歌與音樂之狂熱可以是非常強烈的，而「其他的那些印象，適當地被稱為情緒之印象，可以蛻化成為這樣溫和的一種感情，以至在一種方式之下成為不可以知覺到的」¹¹。但是，我的論點是，他在這裏似乎把「情緒」一詞限制於他所謂的激烈的反省的印象。而且，這是一個理由為什麼我指出，在我的前述的陳述需要一個限定。同時，這些「激烈的」情感，或在一個限制了的意義之下，並不必然地是毫無秩序的。休謨正在想及的是強度 (intensity)：他不是在一道德的判斷。

這些情緒被休謨區分為直接的與間接的情緒。前者乃是那些直接地從快樂或痛苦之經驗生起的情緒；而休謨提及欲望，厭惡、悲傷、快樂、希望、恐懼、失望與安全感。例如，關節之痛苦產生直接的情緒 (direct passion)。休謨同時也提及一些直接的情緒，它們生出「於一完全不能被說明的自然的衝動或本能。屬於這一類的是對我們的敵人作懲罰之欲望，與對我們的朋友之幸

福之欲望；饑餓、肉慾，以及其他幾種的身體方面的慾望。」¹⁴ 這些情緒被說爲是去產生善與惡（即，快樂與痛苦），而不是像其他的直接的情緒那樣是從善與惡所引生出來的。間接的情緒（indirect passions）並不是簡單地從快樂或痛苦之感受而生起的；它們生起於休謨所謂的「印象與觀念之一個雙重的關係」。¹⁵ 他的意思最好能夠通過運用例子，諸如傲慢與自卑、愛與恨，來被說明。

第一步，我們必須區分開一個情緒之對象與一個情緒之原因。傲慢與自卑之對象是自我（the self），「即，我們對它具有有一親切的記憶與意識之相關的觀念與印象之相續（succession）」¹⁶。不管當我們感受到傲慢或自卑時，我們在心靈中所會具有的是什麼其他的對象，它們都常常是在與自己相關聯之中來被考慮的。而且，當自我沒有進入列考慮之時，不可能有傲慢或自卑可言。但是，雖然自我是這兩種情緒之對象，它卻不可能是它們的充足的原因。如果它是，則某種程度之傲慢將會常常被一相應的程度之自卑所伴隨，而且反之亦然。又，愛與恨之對象乃是我之外的某一個人。依照休謨的觀點，「當我們說及自愛（self-love）時，這並不是一種適當的表示，而它所產生的感覺也沒有什麼東西是共通於那種被一位朋友或情婦所激發的溫柔的情感」¹⁷。但是，其他的那一個人並不是這些情緒之唯一的與充足的原因。如果他是，則其中一個情緒之產生將會涉及另一情緒之產生。

第二步，我們必須在一個情緒之原因之內，區分那運作之性質與它被置於其內之主體。用一個休謨所指出來的事例，當一個人自負於一座屬於他的美麗的房子時，我們可以區分開美麗（

beauty) 與房子。兩者都是自負的情緒之原因之必要的組成部分，但是，它們最低限度仍然是可以區別開的。

第三步，我們必須作出下列之區分。傲慢與自卑之情緒乃是「不但被一種自然的，而且同時被一種原初的性質所決定去以自我為它們的對象」^⑯。這個決定之恒常性與固定性，展示出它的「自然的」性格。傲慢與自卑之自我顧慮 (self-regarding) 之方向乃是「原初的」，意思是說，它是基本的而且不可以進一步分解為其他的成素。類似地，愛與恨之情緒之他人顧慮 (other-regarding) 之決定乃同時是自然的與原初的。但是，當我們從「對象」轉到「原因」時，即在上述所指示之意義之下的對象與原因，我們發現一個頗為不同的情境。依然休謨的觀點，這些情緒之原因都是自然的，意即同一類的對象傾向於引生這些情緒。例如，不管在人類所可能生活之什麼世代之中，物質上的擁有與身體方面之性質，傾向於引生起傲慢與虛榮。但是，傲慢與自卑之原因並不是在這個意義之下為原初的，即「通過自然之一個獨特的條件與基本的構造而適應於這些情緒」^⑰。這裏有一個龐大數目的原因，而且它們之中很多是倚賴於人類的工藝與發明的（例如，房子、傢俱與衣物等）；而且，去假定自然本性已預知到而且為每一種可能的原因提供一種情緒，這會是荒謬的。是以，雖然是由於自然的原則使得一個龐大的多樣性之原因刺激起傲慢與自卑，但每一個不同的原因乃是通過一個不同的原則而適應於它的情緒，則不是真實的。因此，這個問題是要在各個不同的原因之中發掘出一個它們的影響力所倚賴的共同的成素。

在他對這個問題之解答之中，休謨動用觀念之聯想 (association of ideas) 之原則與印象之

聯想 (association of impressions) 之原則。當一個觀念呈現在想像力之前時，任何其他的觀念與它通過相似性、鄰接性或因果性而關聯起的，會傾向於跟隨它而來。再者，「所有相似的印象都是連結在一起的，而且，當其中一個生起時，很快地其他的印象都立刻地跟隨而來」。(8) (不像觀念，印象只有通過相似性而被聯想。) 現在，這兩種聯想互相協助，而且，「兩者在一個行動之中結合起來，把一個雙重的衝動力賦予心靈」(9)。情緒之原因在我們內部產生一種感覺 (sensation)。在傲慢之情況中，這是一種快樂之感覺，而在「自卑」或自我貶低 (self-depreciation) 之情況中，這是一種痛苦之感覺。而且，這種感覺或印象有一種自然的和原初的指涉，指涉那自我之作爲對象或指涉那自我之觀念。因此，在印象與觀念之間有一種自然的關係 (natural relation)。而且，這種關係容許這兩類的聯想——印象之聯想與觀念之聯想——交匯之操作。當一個情緒已被引發時，它傾向於通過相似的印象之聯想之原則所具的力量，喚出一個連續系列之相似的情緒。再者，通過觀念之聯想之原則所具的力量，心靈很容易地從一個觀念 (例如說，傲慢之原因與對象之一個側面之觀念) 過轉到另一個觀念。而且，這兩個運動互相增援，由於它們之間的相關性 (correlation)，心靈很容易從其中的一組過轉到另外的一組去。假設一個人因爲由另一個人而來的傷害而受苦，而且這在他之內部已產生一種情緒。這種情緒 (一個印象) 傾向於在他的內部喚起相似的情緒來。而且，這個運動受到這個事實之幫助，即，這個人對於這個情緒之對象與原因之觀念傾向於喚起其他的觀念，而這些觀念則又再與印象相關聯起來。「當一個觀念產生一個印象，這個印象與另一個印象相關聯，而這個印象又與一個觀念相連結，

這個觀念是與第一個觀念相關聯，則這兩個印象必定是在一個意義之下為不可分的，而且也不會有任何一種情況，在這個情況中其中的一者是有另外一者所跟隨著的。」²⁰

休謨之意圖很明顯地是要以最少原則之助，來說明人類之複雜的情緒的生活。在處理間接的情緒之時，與處理從一個情緒過渡到另一個情緒之時，他對聯想之眾多的原則作出使用。我說「眾多的原則」而不是「一個原則」，因為他的觀點是認為，觀念之聯想自身並不够去生起一個情緒來。因此，他把間接的情緒說成是生起於「印象與觀念之一個雙重的關係 (a double relation)」，而且，他把從這樣的一個情緒到另外的一個情緒之過渡 (transition) 解釋為是互相聯想的觀念與印象之匯同的操作的一個結果。但是，他同時強調同情共感 (sympathy) 在我們的情緒的生活中之影響力；而且，我們必須說及這個題材的一些事物。

三、同情共感

我們對其他人的情緒之知識，是通過對這些情緒之後果之觀察而得到的。「當任何的好惡通過同情共感 (Sympathy) 而被引介進來，它首先只是通過它的結果與那些傳達它的一個觀念之鼓勵與言談中之外在的記號而被知曉。」²¹ 現在，觀念與印象之間的差異已由力量與生動性等語詞來界定。因此，一個生動的觀念可以轉變為一個印象。而且，這一點正是在同情共感之情況中所出現的。一個通過對於它的結果之觀察而產生之情緒之觀念，「即刻地被轉變為一個印象，而且獲得這樣一個程度之力量與生動性，以至成為這個情緒本身」²²。這種轉變是如何發生的呢？休

謨預設，「自然在所有人類之間保存了一種極大的相似性，而且，我們永遠不會指出在其他人之內的任何的情緒或原則，而我們對於這種情緒或原則不能在某種這樣或那樣的程度之下在我們自己之內找到一種相似的東西」²³。除了這種相似性之一般的關係以外，還有其他較為特定的關係，諸如血緣關係，一個國家之共同份子，使用同一種語言，等等。而且，「當它們結合在一起時，這一切的關係把我們自己人格之印象或意識傳達到其他人之情緒之觀念去，而且使我們在最強烈的與最生動的方式之下去想像它們」²⁴。對於我們每一個人而言，他自己之自我可以說是親密地而且常常地現存的。而且，當我們觀察到其他人的情緒之結果，由是形成這些情緒之觀念時，這些觀念傾向於轉變成為印象；即，轉變為類似的情緒到這個程度，即，我們因著某種或多種關係而把它們與我們自己聯合起來。「在同情共感之中，有一個明顯的把一個觀念到一個印象之轉變。這種轉變從對象與我們自己之關係所產生出來。我們自己常常是親密地呈現給我們的。」²⁵

又，我們可以知覺一個情感或情感之原因。休謨提出看見一個「可怕的」醫科手術之預備（當然是沒有麻醉劑的）例子。這些可以在觀察者之心靈中激起一種恐怖之強烈的情感，雖然他並不是那個病人。「沒有其他人的情緒直接地把它自己披露給心靈。我們只能感覺到它的原因或結果。從這些原因或結果，我們推論出那種情緒；而且，這些原因或結果因而引生出我們的同情共感。」²⁶

至於這一切是否適合於休謨之現象主義，乃是可爭論的。因為，他似乎是預設了多於通過他

對心靈之現象主義式的分析所保證的東西。但是，起碼清楚的是，他是很熟悉人類之間的親密的連繫的。而且，他試圖去說明情緒與情感之感染的性格。在事實上，休謨的世界並不是一個各自分離的人類份子之世界，而是普通經驗之世界，在這個世界之內，人類相互之間是處於不同程度之相互關係之中的。這是他視為理所當然的一點。他們關切的是同情共感之心理上的運作。而且，他是確信同情共感式的交通是情緒之生起中的一個重要的原因。

四、意志與自由

敘述了若干關於情緒之原因與運作之事物後，我們現在可以轉而考慮意志 (will)、情緒與理性之間的關係。而且，首先我們可以追問休謨理解意志是什麼，以及他是否承認有自由意志 (free-will)。

休謨把意志說為是快樂與痛苦之一個直接的結果。然而，適當地來說，它並不是一種情緒。他把它描述為「當我們故意引起我們的身體之任何一個新的運動，或我們的心靈的一個新的知覺時，我們所感受到與意識到的一種內部的印象 (internal impression)」²。它無法被界定，因為它無法被進一步分解，而且也不必對它作進一步之描述。因此，我們可以立刻轉到自由之問題。

依照休謨之觀點，動機 (motive) 與行動 (action) 之間的結合，擁有我們在物理的運作中，原因與結果之間所觀察到的同樣的恒常性。進一步，這種恒常性是以同樣的方式影響知性的，

即，恒常的連接在物理的運作中影響知性之方式，就是通這「從其中一者之存在，決定我們去推論另一者之存在」。②事實上，並沒有任何已知的情況，此情況進入純粹地物質的運作之產生，而此種產生不是同時在決意 (volition) 中找到的。是以，我們並沒有良好的理由，把必然性隸屬於前者而把它拒絕給後者。真的，人類的行為似乎常是不確定的。然而，當我們的知識增加得更多時，性格、動機與選取之間的連結就成為更清晰了。無論如何，我們沒有任何適當的理由去假設有一享有特權的自由之領域，因為在這裏並沒有必然的連結。

注意到這一點是重要的，即，正如對於若干近代的經驗主義者一樣，對於休謨來說，必然性之缺乏，意謂機會 (chance)，由是，去肯斷無所偏之自由，即是說人類的選取是沒有原因的，而且單純地是由於機會的。「依照我的界定，必然性成為因果性之一個本質的部分；因而，通過移除必然性而來的自由同時移除了原因，而且即等同於機會。由於機會通常地被思想為涵蘊一個矛盾，而且最低限度與經驗直接相反，因此總是有同樣的論證去反對自由或自由意志。」③不要忘記，休謨只承認有一種因果關係，在這種關係中，恒常的連接構成客觀的成素，而必然的連結構成主觀方面貢獻的成素。一旦作出這種規限了的因果性之觀念，當然隨之而來的是，自由的行動將會是沒有原因的行動；即是說，如果自由之肯斷牽涉到必然性之否定。然而，休謨承認，自由之問題在一定程度上是一個語言的問題 (linguistic problem) 意即雖然自由若是以排除必然性這一種方式來界定，則它必須被否定，但如果它以另一種方式來界定，則它可以被肯斷。例如，如果自由等同於自發性 (spontaneity)，則是有自由的。因為，很清楚的是，從一個作為理性的行

動者的人出來一個巨大數目的行動，是沒有任何外在的威迫的。的確，自發性乃是唯一的一種自由之形式，這是我們應當有一些興趣去肯斷的。因為，休謨堅持說，如果所謂的自由的行動乃是由於機會而不是由行動者所產生的，則上帝或人類之以人類要對壞的與罪惡的行動負責任，以及對行動者進行道德的判罪，將會是不公平的。因為，這些行動者事實上完全不是在任何適當的意義下之行動者。明顯地，休謨在這方面的觀念之妥效性，倚待於他的因果性之概想之妥效性。

五、情緒與理性

在解決了自由 (freedom) —— 除了當它被化約為自發性之外 —— 之後，休謨試圖去證明兩個命題之眞理性。第一個命題是，「單是理性永遠無法能是意志之任何的行動之一個動機」，而第二命題是，理性「在對意志之指導方面永遠無法反對情緒」^④。他對於這兩個命題之辯護，而起於這個事實，即，「沒有什麼事情更通常地在哲學中，而且甚至在日常生活之中，被說及的，是情緒與理性之對抗，把優先性給予理性，而且肯斷只有當人們把他們自己符照於理性所指示的而行動之程度內，他們才是具有美德的」。^⑤

首先，在抽象的理解之意義之下的理性，關切於觀念之間的關係或解證方面的事，永遠不是任何行動之原因。「的確，數學在一切的機械的運作之中是很有用的，而且數學幾乎在每一門手藝與職業中都很有用；但是，這並不是由於它們自身使得它們擁有任何的影響力。」^⑥ 它們不會影響行動，除非我們有一個目的或目標，而這個目的並不是由數學所指示或決定的。

理解之第二種運作涉及的是可能性 (probability)，不是抽象觀念之領域，而是因果地互相關聯的事物之領域，事實方面之領域。在這裏很明顯的是，當任何對象產生快樂或痛苦，我們感受到一種隨之而來的吸引或厭惡之情緒，而且被推動去擁抱或迴避在這個問題中之對象。但是，我們同時也被這個情感或情緒所推動，在關於那些是或可能是因果地與這個原初的對象相關的對象作推理。而且，「依照我們的推理之更變，我們的行動也會取得一因之而有的更變」³⁵。但是，控御我們的行動之衝動 (impulse) 只是由理性所指導；它卻不是由它所生起的。「是從痛苦或快樂之期望使得對任何對象之厭惡或性癖生起來。」³⁶

因此，單是理性永遠無法產生任何行動。而且，休謨從這一點論斷他的第二個命題之真理性。「由於單是理性永遠無法產生任何的行動，或生起決意，我推論出，這同一個機能亦同樣沒有能力去防止一個決意，或是與任何的情緒或情感爭論優先性。這個結果是必然的。」³⁷ 理性只有通過提出一個在相反方向之衝動，才能够防止一個決意；但是，這一點已經被前面說過的東西排除了。而且，如果理性並沒有屬於它自己之直接的影響力，則它無法抵禦任何事實上是擁有效力性之原則，諸如情緒。是以，「當我們說及情緒與理性之對抗時，我們並不是嚴格地並以哲學方式地來說話。理性是，而且也應當是情緒之奴隸，而且永遠無法假裝在為它們服務與遵從它們之外，還有任何其他的職務。」³⁸

現在，這似乎是一個不好採納的詭論的與古怪的論點。因為，正如休謨所承認的，不只是哲學家們才說及理性與情緒之間的對抗。但是，上面所引述到的文字，「我們並不是嚴格地並以

哲學方式來說話」，應當加以注意。休謨並沒有否認有某些事物是被稱為理性與情緒之間的對抗的：他所堅持的是，當它被這樣稱謂之時，它並沒有得到正確描述。而且，他對於這個情況之分析必須簡短地加以說明。

休謨指出，理性運用它自己而沒有產生任何的感取的情感。現在，這裏同時存在著「平和的欲望與傾向，雖然它們也是真實的情緒，它們在心靈之中產生很少的情感³⁷，而且它們比較上是通過它們的結果而為人所知，而不是通過直接的感受或感覺而為人所知」³⁸。這些欲望與傾向可以分為兩種。依照休謨之之觀點，有某些本能，諸如仁愛 (benevolence) 與怨恨 (resentment)，對生活之熱愛與對孩童之仁慈等，都是原初地在我們的本性中植根的。同時也有那種單純地考慮它之為善或惡，而對於善之欲與對於惡之厭惡。當任何這些情緒是平和的時候，它們很容易被視為是理性之運作，「而且被假定為是從那判斷真理與錯誤之同一個機能而來的」³⁹。平和的情緒並不見於每一個人，這是真實的。而且，平和的或激烈的情緒之是否流行，倚待於一個人一般的性格與當前之傾向。然而，「我們所稱之為心靈之力量的，涵蘊著那些平和的情緒之凌駕在那些激烈的情緒之上」⁴⁰。

在肯斷這個理性之為隸屬於情緒之下之觀念時，休謨顯然是採納一個反理性主義的論點。不是理性，而是跟隨著快樂與痛苦之經驗之性癖與厭惡才是人類行動之基本的源頭。理性在類活的躍的生命之中扮演一個角色，但是只是情緒的一個工具，而不是情緒的一個獨一的充足的原囚。當然，如果我們單純地考慮這個理論，即，自然的性向而非抽象推理之結論才是在人類的品

行之中具有影響力的因子，我們簡直無法稱它是一個革命性的或過分的理論。它是相反於蘇格拉底的主知主義 (Socratic intellectualism) 的，這種主知主義乃是過分的，而且常常被它的反對者攻擊為違反經驗。休謨非常清楚地了解到不但人不是一種演算的機器，而且沒有他的本性之欲望的與激情的側面，他也不曾是一個人。同時，可以爭論的是，他對無所偏之自由之否定與他對心理學的決定論 (psychological determinism) 之肯斷，鼓勵他以一種過度的方式去減低在人類品行之中實踐的理性 (practical reason) 所扮演的角色。

六、道德的區分與道德感

要說沒有任何的道德的區分 (moral distinctions)，乃是一個與經驗、普通常識和理性都不協調的意見。「不管一個人之冷漠是多麼的深重，他必定常常被正當 (Right) 與錯過 (Wrong) 之形像所感動：而且，不管他的偏見是那麼地頑固，他必須承認，其他的人是可以感受到類似的印象的。」^①但是，雖然每個人都作出某些道德的區分，這些區分之基礎卻是值得爭論的。它們是否像某些人所宣稱的，是基於理性的，是以它們對於每一個理性的存有者 (rational being) 都是相同的？或者，它們是否像另一些人所宣稱的，乃是建基於一種道德感或道德的情操 (moral sense or sentiment) 的，建立在「人類之獨特的結構與構造之上的」^②？每個理論都可以被提供對它有利之論證。在一方面，也可以說在日常生活之中與在哲學之中，關於善與惡，對與錯之爭論時常發生。而爭論者各自提出對他們的觀點有利之理由出來。而且，除非道德的區分是從理性

所衍生出來的，否則這一類的討論如何可以發生，並被接受為一種正常的與有意義的行為呢？另一方面，也可以爭論說，美德之本質是可親的或可愛的，而罪惡之本質則是可憎的。而且，這一類特殊的形容詞之賦予，必定是情感或情操之表示，而這些情感或情操自身乃是植根於人之原初的構造之中的。進一步來說，道德的推理之目標或目的是行動，是義務之執行。但是，單靠理性不可以發動行為。是情緒或好惡構成行為之源頭。

在前一節我們已經看到，依照休謨之觀點，單靠理性不能夠影響行為，而且，情緒或好惡才是行動之基本的源頭。因此，他是在這個程度上接受這第二個理論；即，接受一個道德感或道德的情操之理論。然而，他同時並沒有意圖去否認，理性在道德方面扮演一部分角色。是以，他願意表示，「理性與情操幾乎在一切的道德的決定與結論之中，都是相匯通的。可能的是，這個最後的判詞，此判詞宣稱性格與行為之為可親的或可憎的，值得讚美的或值得詛罵的；此判詞把榮譽或惡名，贊許或禁制之印記烙印在它們之上；這個判詞使得道德為一個活躍的原理，而且使得美德構成我們的幸福而罪惡構成我們的悲苦：我說，可能的是，這個最後的判詞倚待於某種內部的感覺或感受之上，而這種感覺乃是自然本性使得它在整個種類之中是普遍的。因為，除此以外還有些什麼是可以擁有這種性質之影響力的呢？但是，為了要為這樣的一種情操以及對它的對象給予一個適當的辨認來鋪路，我們發覺常常很必要的是，應當有許多的推理先行，精細的區分被作出來，正當的結論被抽繹出，遙遠的比較被形成，複雜的關係被考查，以及普遍的事實被固定與確立等。」¹⁵ 例如，我們是在一個行動之不同的側面及與不同的情境之關係之下來考查一個行

動，而且，拿它與那些它具有有一種初步的相似性之行動來比較。但是，當我們擁有所謂的對這一個清晰的觀念時，最終極地影響我們的行為的乃是我們對於這些行動之感受。

對於這一方面作進一步的細密的考查，我們發現，休謨在「人性論」之中，以及在他對「道德原理之研究」一書所作的第一個附錄之中，都對道德的區分不是從理性所推衍出來的宣稱，提出詳盡的論證。「理性或是判斷事實，或是判斷關係。」「由於人類的知性之眾多運作把它們自己區分為兩類，觀念之比較與事實之推論，倘若美德是知性所發掘出來的，它必定是這兩種運作中的一種之對象，而且也沒有能夠發掘它的知性之第三種運作。」^④

首先，道德的區分不是從理性關涉於事實方面所衍生出來的。「以一個被視為為罪惡的行動，例如，有意的謀殺來說，在一切角度來考查它，看看你是否能夠找到你稱之為罪惡之事實或真實的存在。不管在你處理它的那一種方式之中，你只發現某些情緒、動機、決意與思想。在這個情況中再沒有其他的事實。……你永遠不能夠找到它，直至你把你的反省轉到你自己的心胸以及找到在你內部對這個行動所生出的一種責罵之情操為止。這裏是一個事實；但它是感受之對象而不是理性之對象。它是在你自己之內部的，而不是在對象之中的。」^⑤ 休謨所意謂的是，殺人具體的行動，實是或可以是相同於一個謀殺的情況的，正如相同於一個有理的殺人或根據法院的判詞而執行的情況一樣。

其次，道德的區分也不是從理性之關涉於關係所衍生出來的。「一直以來，某些哲學家非常努力地推展的一個意見是，道德是可以容受解證的。」^⑥ 在這種情形中，罪惡與美德必定是包

含某些關係。如果它是這樣，則它必定包含相似性、對反性、質之程度，或數量與數目之比例。但是，這些關係之在物質的東西之中被發現，與在我們的行動、情緒與決意中被發現之情形，正是同樣地那麼多的。爲什麼在人類之中，亂倫被視爲是一種犯罪的行爲，而當動物作出這種行爲時，我們卻不視之爲道德上犯錯的呢？起碼在這兩個情況中，這些關係都是一樣的。也許可以作出這樣的回答，即，如果是動物所作出來的亂倫並不被視爲是道德上犯錯的，因爲它們缺乏能够分判它的錯誤之理性；而人類卻可以這樣分判。依照休謨之觀點，這個回答是毫無用處的。因爲，在理性能夠知覺到這個錯誤，這個錯誤必須在那裏被知覺。推理的機能之缺乏，可以阻礙動物去知覺到責任與義務，但是，它卻不能妨礙責任與義務之存在，「因爲，要使得它們被知覺到，它們必須先行地存在。理性必須去發現它們，而且永遠不能夠產生它們。這個論證在我的意見之中，值得被衡量爲完全具有決定性的。」⁴⁵ 同類的論證也在「道德原理之研究」一書中出現。「你說，不對，道德包含於行動與正當之規則之關係之中，而且，依照它們之與規則爲相同或相反，它們被命名爲善惡。然而，這個正當之規則又是什麼呢？它包含些什麼呢？它如何被決定呢？你說，通過那考查行動之道德的關係之理性。是以，道德的關係是通過行動與規則之比較而被決定的。而且，這個規則則是通過對象之道德的關係之考慮而被決定的。這不是一個『精美的』推理嗎？」⁴⁶

如果我們作出道德的區分，而且，如果它們並不是由理性所衍生出來的，則它們必須是從感受所衍生出來的或是建基於感受之上的。「因此，道德比較適當地是被感受到的，而不是被判斷

的。」^④美德引發起一種「愉快的」印象，罪惡則引發起一種「不安的」印象。「一個行動或情操或性格乃是道德的或罪惡的；爲什麼？因爲它的出現引生一獨特的種類之快樂或不安。」^⑤但是，休謨堅持，美德所產生的快樂與罪惡所產生的痛苦乃是一特殊種類之快樂與痛苦。「快樂」一詞涵蓋很多不同類別的感覺。「一首美妙的音樂與一瓶好酒同樣地產生快樂；而且，更進一步來說，它們的美好是單純地由快樂所決定的。但是，我們不會因此而說，這瓶酒是和諧的或這首音樂有一種美好的味道呢？……而且，並不是每一個從性格與行動生起的快樂或痛苦都是屬於使得我們贊許或譴責的那獨特的一類之快樂或痛苦。」^⑥道德的情操 (moral sentiment) 乃是對於行動或性質或性格之贊許或責罵之情感。而且，它是無私的。「只有當一個性格被一般地考慮，沒有聯繫到我們的獨特的興趣時，它才產生這樣的一種感受或情操，使得它被命名爲道德地善的或惡的。」^⑦真的，美感的快樂也是無私的。但是，雖然道德的與自然的美很親密地互相相似，我們對於例如一座美麗的建築物或是一個美麗的軀體所感受到的，卻不是真正所謂道德的贊許。

因此，休謨的「假設」，「把美德界定爲：任何給與一個旁觀者一種愉快的贊許之情操之心靈的行動或性質；而且把罪惡界定爲其反面」^⑧。在關於品味方面沒有定論可言的原則之下，這個觀點是否陷於全然的相對主義 (relativism) 之中呢？明顯的是，不同的人之道德的判斷之間常常有差異。但是，休謨似乎認爲道德之一般的情操是共通於所有人類的，不但是在一切正常的人都有道德的感受這一意義之下，而且是在這些感受之運作中有某一種基本的一致這一意義之下，

爲共通於所有人類的。當說及對一個獨裁者的反叛之合法性時，他指出，只有普遍常識之最激烈的歪曲，才可以引導我們去譴責對壓迫之反抗。然後他又說：「在所有的情況中，人類的一般的意見都具有若干的權威性；但是，在道德之情況中，它是完全地不會有錯的。而且，它也不會因爲人們不能分判地說明它所建基於其上的原則而減低它之不會有錯之可能。」⁵⁴ 如果道德的情操乃是由於人類心靈之原初的構造，則有某種基本的一致，乃是最自然的事。而且，如果道德的區分是建基於感受而非建基於理性之上，則我們不可能超出感受中的一致之外，而祈求一個進一步的判準。

在「人性論」一書中，休謨提出這個問題，「爲什麼在一般之觀點或估量之下，任何一個行動或情操，都給予某種的快感或不安呢？」⁵⁵ 但是，對於這個問題之解答有待於對不同的美德之討論之後。因爲，很可能某一類的行動之激發起道德的情操之理由，不會正好相同於另一類引起同樣的情操之行動之理由。無論如何，正如休謨在「道德原理之研究」一書中所說的，「我們只能通過追隨實驗的方法，與從獨特的例子之比較演繹出普遍的格準，去期望得到成功」⁵⁶ 正如我們所看到的，他主張我們稱之爲一道德的判斷之事物，只不過表示贊許或不贊許之感受，而這些感受乃是作出這個判斷的人，對於所談及的行動或性質或性格所具有的。而且，在這個意義之下，他堅持一種倫理學之情緒理論 (emotive theory)。但是，追問產生在這個判斷中被表達的感受之原因，仍是有意義的，縱使後者並不是一個關於一行動或性質或性格產生這個情感之陳述。因爲，雖然這個判斷表達情感而不是作出關於這個情感之原因的一個陳述，我們很可以作出這

樣的陳述，雖然它們將會是經驗的而不是道德的命題。

然而，如果我們以理性的說明 (rational explanation) 意謂一個以更高的或更遙遠的原則來作出的說明，則不可能對人類的行動之終極的目的給予一個理性的說明。如果我們追問一個人為何作運動，他可能回答說他意欲去保持他的健康。而且，如果追問為何他意欲這一點，則他可能回答說疾病是痛苦的。但是，如果我們追問他為何他不喜歡痛苦，則沒有回答可以說出來。「這是一個終極的目的，而且是永遠不被引證到任何其他的對象去。」類似地，如果對一個問題之回答是以快樂來提出的，則去追問快樂為何被意欲乃是沒有用的。「在這裏不可能有一無限的進程；而且常常可以有一個事物是另一個事物被意欲之理由，這也是不可能的。某些東西必須由於它自身之緣故而是可欲的，而且是由於它與人類的情操或好惡之直接的相符或一致而為可欲的。」^⑨ 這個考慮可以應用到美德上。「現在，由於美德是一個目的，而且是由於它自身之緣故，沒有費用或獎賞，單純地為了它所傳達的直接的滿足感，而是可欲的，因此，需要的是有某種情操是它所感動的……而這種情操區分出道德的善與惡……」^⑩ 但是，我們可以追問為何這個或那個獨特的行動之路數，產生道德的滿足感，而且由是被評估為是美德的。休謨強調功效 (utility) 之重要性，而且在這一方面，乃是功利主義者 (utilitarians) 之先驅。但是，他並沒有把功效弄成是道德的贊許之唯一的根源。然而，他給與功效之意義與他賦予它之重要性之程度，最好通過某些獨特的美德之考慮來加以例示。

七、仁愛與功效

讓我們首先討論仁愛 (benevolence) 之美德。仁愛與慷慨 (generosity) 到處都刺激起人類之贊許與善意。「友善的、溫厚的、人道的、慈悲的、感恩的、親切的、慷慨的、仁善的，或相當於它們的形容詞，都是在一切的語言中被見到的，而且普遍地表示人類的本性所能够達到的最高的美德。」^①進一步來說，當人們稱讚一位仁愛的與人道的人時，「這裏有一個從來不會被過度廣泛地堅持的一個情況，即，從他的交往與善的行動中對社會所衍生出來的幸福與滿足」^②。這是表示，社會的美德之功效「起碼形成它們的美德之一部分，而且也是贊許與尊重之如此的普遍地被給與它們之一個根源……」。一般來說，在『有用的』這個簡單的形容詞之中所涵蘊的，是怎麼樣的贊許呢！而在相反的形容詞之中所涵蘊的又是怎麼樣的譴責呢！」^③

要注意的是，休謨並沒有說，仁愛被評估為一美德只單純地因為它的功效。某些性質，諸如謙恭，乃是直接地可悅的，而沒有任何對功效之指涉（對於休謨來說，功效意謂一種產生某些進一步的或未來的善之傾向）；而且，仁愛自己乃是直接地愉快的與可悅的。但是，仁愛所引發出來的道德的贊許，部分地是由它的用處所產生出來的。

在進一步進入功效之論題之前，我們應當注意，休謨以「道德原理之研究」一書的一個附錄來證明實有仁愛這樣的事物，或是說，所謂的仁愛並不純然地是自愛 (self-love) 的一個被歪曲了的形式。以仁愛實在只是自愛的一個形式之觀點，可以由廉價的犬儒學派 (cheap cynicism)

，直到一種去保存道德的生活之真實性而同時提供在我們稱之爲仁愛之獨特的形式表現之自愛之方式的一個分析之哲學的嘗試。但是，休謨排拒這種觀點的一切形式。在一方面，「那可以被隸屬於任何的現象之最簡單與最明顯的原因，很可能是那真正的原因」^⑤。而且，確實在這些例子之中，相信一個人是受無私的仁愛與人性所鼓舞，比諸相信他是受某些自愛之歪曲的考慮所激發而在一種仁愛的方式之中行動，是遠爲簡單得多的。另一方面，甚至動物有時也表現出一種仁慈，而並沒有任何的偽裝或人工的可疑之處。而且，「如果我們接受在那些比較低級的物種之中有一種無私的仁愛，我們通過什麼的一種類比的規則，可以去在比較高級的物種中拒絕它之存在？」^⑥進一步來說，我們常常可以在感恩與友誼與母性的溫柔之中找到無私的情操與行動之印記。一般來說，「一個容許有不同於自我貪戀之一種無私的仁愛之假設，事實上具有較高的簡單性，而且比較一個佯稱把一切的友誼與人性都化解爲這個後者之原理之假設，更爲符應於自然之類比」^⑦。

由於有像無私的仁愛這一類的東西存在，因此，很明顯的，當休謨發現功效或有用是符合於仁愛之道德的贊許之部分的原因時，他並不是單就對個人自己之有用來著想的。也許當仁愛對我們個人方面有益時，我們對它的稱讚顯示得更爲敏捷；但是，我們也確實時常稱讚它，當它並不是如此的時候。例如，我們對其他地域的歷史性的人物所作出的仁愛的行動，也會感到道德的贊許。而且，這是一個「無力的藉口」，如果我們辯稱，當我們感到這種道德的贊許時，我們是在想像之中把自己轉移到這個其他的地域和世代去，而且想像自己是從那些在討論中之行動得到利

益之同時代的人。「有用是可悅的，而且吸引我們的贊許。這是被日常的觀察所檢證的事實。但是，有用？爲了什麼？當然是爲了某人之利益。然則，是誰的利益？不只是我們自己的；因爲，我們的贊許很多時伸展得更遠。因此，它必定是那些被這個被贊許的性格或行動所助益的人們之利益；而且，我們可以斷定，這些性格或行動，不管是如何的遙遠，並非對我們是完全無所謂的。」^{①7}又，「因此，如果有用是道德的情操之一個根源，而且如果這種有用並不是常常在對自我之關聯中而被考慮，則跟隨而來的是，任何有貢獻於社會之幸福之事物，都直接地把它自己推薦給我們的贊許與善意。這裏有一個原則，這個原則相當全面地說明了道德之根源。」^{①8}去追問我們爲什麼會有人性或對其他的人有一種同胞的感受，這一點是不必要的。「這一點被經驗爲是在人類的本性中的一個原則，這即是足夠的了。我們必須在某一點上停止我們對原因之考查。」^{①9}

在堅持對其他人爲有用可以是對我們而爲直接地可悅的，的確，在堅持「任何有貢獻於社會之幸福之事物都直接地把它自己推薦給我們的贊許與善意」，這樣的堅持之中，休謨似乎已經修正，或是說，改變了他在「人性論」一書中所提出的觀點。因爲，在那裏他說，「在人類的心靈中並沒有獨立於個人的性質之外，獨立於助益或與個人自己之關係之外，而單純是如此的人類之愛這一類的情緒」^{②0}。的確，另一個人之幸福或悲慘會影響我們，當它並不是距離太遠而且在生命的色彩之下被呈現出來；「但是，這只純然地是從同情共感而來的」^{②1}。而且，正如我們在上一章所看到的，同情共感是以聯想之原則之幫助來說明的。但是，在「道德原理之研究」一書

中，觀念之聯想之觀點退到背景之中，而且休謨堅持這個觀點，即，其他人的快樂與痛苦之思想，在我們之內直接地激發出人性與仁愛之情操。換言之，其他人的快樂與那些對他們為「有用的」，在他們之中產生快樂的東西，是或可以是對我們為直接地可悅的。而且，沒有必要回溯到一種精巧的聯想的操作去說明利他的情操。一般來說，休謨在「道德原理之研究」一書中，傾向於強調自然的性癖，而仁愛之性癖乃是其中的一種。很可能它不是自愛之衍生物。

八、公 正

我們已看到，依照休謨之觀點，仁愛之功效乃是它贏取我們的道德的贊許之其中的一個理由。但是，它不是唯一的理由。然而，他堅持說，「公共的功效是公正 (justice) 之唯一的根源，而且，對於這種美德之有益處的結果之反省，乃是它的優點之唯一的基礎」。⁷²

社會是自然地對人類有利益的。單以他自己之力，一個個體不可能對他作為一個人之需要，有適當的提供。因此，自我利益 (self-interest) 驅使人們組成社會。但是，單是這一點不足夠。因為，如果沒有建立起調節財產之權益之規則，騷亂不可避免地會在社會中發生起。這裏有一個需要，一種是社會的所有成員所遵守的規則，把穩定性賦與那些外在的財物之擁有方面，而且使得每個人可以對他通過他的機緣與辛勤所獲得的東西有一安寧的享用……，我們是通過這個方式來維持社會，而社會對它們的以及我們自己的安寧與生存，是那樣地必要的⁷³。這種規則不應當被理解為一種承諾。「因為，甚至承諾……也是由人類的規則生起的。它只不過是共同利

益之一種普遍的感知；這種感知是社會中的所有成員相互之間所表示的，而且這種感知通過若干規則引領他們去調節他們的行為。」^⑥一旦這種規則（conventions），即關於禁絕對其他人之外的財物之覬覦之規則，已被遵守之後，「公正與不公正之觀念立刻出現」^⑦。然而，休謨並不是意謂，有一個財產之權益先於公正之觀念。他明白地否認這一點。一種「共同利益之普遍的感知」，在公正與公平（equity）之一的原則之中，在公正之基本的法律之中表現出它自己；而且，「我們的財產（property）只不過是那些財物，而這些財物之恒常的擁有，乃是由社會於之法律所建立的；即，是由公正之法律所建立的。……公正之根源說明了財產之根源。同一個構想引生了這兩者。」^⑧

因此，公正是建基於自我利益之上的，建基於功效之一種感知之上。而且，正是自我利益引生出休謨稱之為公正之「自然的義務」（natural obligation）的東西。但是，是什麼東西引生出「道德的義務（moral obligation），或對與錯之情操」^⑨？或者，為什麼我們會把「美德之觀念附加到公正上，而把罪惡之觀念附加到不公正上」^⑩？這個說明可以在同情共感中發現。即使當不公正並不對我們作為受害者那樣個人地影響我們，它仍然使我們不快，因為我們認為它對社會是有害的。我們通過同情共感而分享其他人之「不安」（uneasiness）。而且，由於在人類的行動中產生不安之行動激發起不贊許之感並且被稱為罪惡，而那些產生滿足感之行動則被稱為美德，所以我們視公正為一種道德上的美德行為，而視不公一種道德上的罪惡。「是以，自我利益乃是促使去建立公正之原初的動力；但是，與公共的利益之同情共感才是那緊隨著這個美德之道

德的贊許之根源。」⁷⁹ 教育與政治家及政客之言詞，會強化這種道德的贊許；但是，同情共感是基礎。

休謨並沒有提出關於公正之任何的清晰的界定，而且，對我來說，甚至沒有提出關於他是怎麼理解這個名詞之任何真正清晰的指示。在「道德原理之研究」一書中，他肯斷說，「普遍的和平與秩序乃是公正，或是對佔有其他人之財物之一般的禁止」⁸⁰；而且在「人性論一書中之公正與不公正之一般的條目之下，他首先考慮關聯於財產之事情。他告訴我們說，「自然之法則」(laws of nature) 之三個基本的法則是關聯於財產之穩定的擁有權，經過同意之財產之轉移，與承諾之履行之法則⁸¹。然而，很清楚的是，在他的意見之中，所有的公正之法律，不管是普遍的或獨特的，都是建基於公共的功効之上的。

我們現在可以理解休謨之稱公正為一種「人工的」美德，所意謂的是什麼了。它預設一種基於自我利益之上的人類的規則。「通過從人類之境況與需要所引生的一種構想或設計之方式」⁸²，公正產生出快樂與贊許。公正之感受是從一種規則生起的，而這種規則乃是在人類的生活中某些「困擾」(inconveniences) 之補救。「是以，這個補救不是由自然所衍生的，而是從構想 (artifice) 所衍生的；或是更恰當地來說，自然對於在好惡中之不規則的與不舒服的東西，在判斷與知性之中提供一種補救。」⁸³ 在運用「構想」一詞時，休謨不是意謂，在人類之如他們現在的樣子之下，我們之是否視公正為一種美德而且把公正之法律制度化，乃是品味或隨意的選取之一種純然的事實。「公正與不公正之感知不是從自然衍生出來，而是人工地，卻也是必然地，從教

育與人類的規則中發生出來的。」^④公正是在這個意義之下是「人工的」，即，它是人類的一種發明，被發明去作爲人類的自私與貪婪，加上自然對他的需求所作出的稀少的供應，之一種補救。如果這些條件不出現，則將不會有公正之美德。「通過使得公正爲完全地無用時，你由是完全地破壞它的本質而且吊銷它所要求於人類之義務。」^⑤但是，這些條件事實上出現，而這個「規則」對於人類之利益乃是被需求的。「而且，當一種發明是顯然的而且絕對地必要的，它可以適當地被認爲是自然的，正如任何沒有思想或反省之干涉而直接地從原初的原理出來的東西一樣。雖然公正之規則是人工的，但它們並不是隨意的。而且，稱它們爲自然之法則，這一個表詞並非不適當的；如果我們把自然的理解爲共通於任何物種的東西，或甚至如果我們把它局限於去意謂那與這個物種爲不可分的東西。」^⑥

當然，公正與公平之獨特的法律，可以是在對於公共的利益爲有害的一種方式之下而運作的，如果我們把我們的注意力集中在某一個獨特的事例之上。例如，一個毫無價值的兒子可能從一個富有的父親繼承一份財富，而且把它用在壞的目的上去。但是，正是公正之普遍的架構或系統爲具有公共的功效的。而且，在這裏我們發現在像仁愛這樣的一個美德與像公正這樣的一個美德之間的一個差別。「人性與仁愛之社會的美德，直接地通過一種直接的傾向或本能，去施展它們的影響力，而這種傾向或本能主要地著眼於這個簡單的對象，去發動感情，而且不理解任何的架構或系統，也不理解從其他人之共同表現，模仿或例子而產生的後果。……在公正與忠誠之社會的美德之情況中則不一樣。它們是高度地有用的，或確實是對人類之安寧是絕對地必須的：

但是，從它們而產生出來的利益並不是每一個個別的單獨行動之結果，而是從全體或社會之絕大部分成員所共許的整個架構或系統所引生出來的。」^⑤

因此，休謨不會容許有獨立於人類的條件與獨立於公共的功効之外的公正之永恆的法律。公正只是一種構想，一種發明。同時，它也不倚待於一個社會契約 (social contract) 之上，一個承諾之上。因為，正是公正自己引生出契約與有約束力之承諾。它倚待於被感受到的功効之上，而且這種功効是真實的。人類是從對他們自己以及公共的利益之關懷中建立起公正之法律。但是，這種關懷不是從關於觀念之永恆的與必然的關係之推理所衍生出來的，而是從我們的印象與情感所衍生出來的。「因此，公正之感受不是建基於我們的觀念，而是建基於我們的印象之上的。」^⑥ 人類在建立公正之一個架構中感受到他們的利益，而且他們對那些補救伴隨人類生活之「困擾」之習俗的規則感到贊許。但是，在詳細作出獨特的規則時，理性當然被運用了。由是，休謨把公正之美德收攝在他的道德理論之一般的模式之下。情感是基本的；但是，這受不表示理性在道德方面沒有扮演任何角色。

九、一般的評述

休謨嘗試通過對經驗的資料之研究，去理解人類之道德的生活。人類作出道德的判斷，這是清楚的：它是一個不需要任何證明的一個經驗的事實。但是，並不是立刻地就很明顯的是：當人類作出這些判斷，他們到底是在作些什麼東西，而且這些在討論中的判斷之終極的基礎是什麼。

有些哲學家把價值之判斷 (Judgments of value) 解釋爲是推理之結果，是一個邏輯的過程之結論。他們曾經試圖去把道德之系統重新建構成一個相似於數學之理性的系統。但是，這一類的一個解釋，對於事實只有很低度的相似性。當我們對於價值與道德的原則有一個普遍的同意時，我們可以爭論，例如，一個獨特的例子是否隸屬於一個指出的原則。而且，在我們作出了一個道德的判斷之後，我們可以去尋找理由來支持它。但是，這個提議，即，道德的判斷最初乃是理性的，是一個相似於數學之演繹的過程之結論，這個提議並不符合那些可用的資料的。當然，在實踐方面，人類的道德的判斷是受到教育及其他外在的因子所影響的。但是，如果把這個問題，即，是什麼因子影響一個人去作出一獨特的道德的判斷這個問題撇開不談，很清楚的，如果我們注視到具體的道德的經驗上去，即，當一個人作出一個道德的判斷時，這裏有一個直接性 (immediacy) 之要素，而這個要素並沒有在倫理學之理性主義的解釋中得到說明。道德比較相似於美學 (aesthetics)，多於相似於數學。去說我們「感受」價值，比較真實於去說，我們是通過一個由抽象的原則而來的邏輯的推理之過程，而演繹出價值或達到我們的道德的判斷。

在喚起對於道德的判斷之直接性之要素之注意時，休謨是在強調一個很有價值的論點。但是，在他對這一方面之進一步的論述之中，他卻被他的一般的心理學所阻礙。由於他拒絕去接受道德的區分是從他所承認的理性之運作中之任何的一種方式所衍生出來的，他只得去主張道德愈更適當地是感受而非判斷方面之事，而且把道德的判斷化約爲感受的一個表示。但是，「感

受」(feeling)與「道德感」(moral sense)之類的語詞，當被用在這個脈絡之中時，乃是類比的語詞，這些語詞可以對於把注意力引導到人類的道德的生活之一個側面，而這個側面是理性主義者所忽略了的，是很有用的，但是這個側面需要比較休謨所賦與它們的更進一步的考查。對我來說，在他的理論之中的功利主義之要素，提示對於休謨的「理性」概念之修正的可取之處，而非滿足於「感受」這一類的語詞而已。換言之，休謨的哲學缺乏對於實踐的理性與它的運作的方式之概念。

我認為，休謨同時也被他的關係之理論所阻礙。他拒絕去接受，理性可以在人類的行動與由理性所傳播的道德之規則之間，察覺出一種關係來。事實上，他認為關於這一方面之任何這一類的觀點都使我們牽涉到循環的推理之中。但是，他自己對於人類的本性之原初的構造或結構之堅持，提示這種本性在某個意義之下乃是道德之基礎，或是換言之，有一個自然的法則，而這個法則是通過理性對人類的本性之目的性的與動態的側面的理解而被傳播的。而且，依這些路數而來的對於道德之一個解釋，可以被發展出來而不用涵蘊著說，人類一般地是有意識地「推理」到普遍的道德的規則的。當然，休謨認為，如果我們要說理性察覺出引生道德的判斷之關係，則我們將會同時要去承認，例如，無生命的對象都有道德之能力。但是，我們很難理解這一點如何會跟隨而來。因為，不管怎麼樣，人類的行動是人類的行動；而且正是單單這些行動是相干的。的確，休謨傾向於去說，只有在顯示出動機與性格之時，行動才是與道德的判斷為相干的。但是，

這似乎是一種方式去說，只有人類的行動，那些經過審慎考慮的行動才是道德地相干的。而且，這一類的行動與一道德法則之關係，乃是自成一類的 (*sui generis*)。

也許，依他對自由 (*liberty*) 之解釋，休謨在一切之上強調性格與性格之性質，只不過是很自然的事。因為，如果自由被化約為自發性，則一個行動或是作為性格之一個啟示，或是由於它的「功效」而具有價值。現在，我們是習慣於去以性格或個人的性質作為可讚美的或它的相反，而不是作為正當的或錯誤的，這些名詞我們保留給行動。是以，如果我們強調個人的性質而不是行動，則我們將會很可能偏向於把道德的判斷或價值的判斷收攝到美感的判斷之中。而且，在事實上，我們發覺休謨忽略了道德的性質或美德與自然的天賦與才能之間的差異。然而，如果我們把行動看成為是由於它們的功效而具有價值，則我們將會傾向於發展一套功利主義的理論。而且，我們在休謨對道德之分析之中同時發現這兩種思路。

因此，對於我來說，休謨的倫理學絕大部分是受那些從前已被採納的論點所制約的，而且，它也包含著不同的思路。功利主義的要素後來被邊沁 (*Bentham*) 與兩位彌爾 (*the two Mills*) 所發展，而對於感受之堅持卻在現代的經驗主義倫理學的情緒理論 (*emotive theories*) 之中得到新的生命。

附 註

- ② T. , 一, 四, 六, 頁二六三。
- ③ T. , 一, 四, 七, 頁二六三。
- ④ T. , 三, 一, 三, 頁四五五。
- ⑤ E. , 一, 一至二, 頁五至六。
- ⑥ T. , 二, 一, 三, 頁二八二。
- ⑦ 同上。
- ⑧ T. , 二, 三, 三, 頁四一五。
- ⑨ T. , 二, 一, 一, 頁二七五。
- ⑩ 同上, 頁二七六。
- ⑪ 同上。
- ⑫ T. , 二, 三, 九, 頁四三九。
- ⑬ 同上。
- ⑭ T. , 二, 一, 二, 頁二七七。
- ⑮ T. , 二, 二, 一, 頁三二九。
- ⑯ T. , 二, 一, 三, 頁二八〇。
- ⑰ 同上, 頁二八一。
- ⑱ T. , 二, 一, 四, 頁二八三。

- ①9 同上，頁二八四。
- ②0 T・，二，一，五，頁二八九。
- ②1 T・，二，一，一，頁三一七。
- ②2 同上。
- ②3 同上，頁三一八。
- ②4 同上。
- ②5 同上，頁三二〇。
- ②6 T・，三，三，一，頁五七六。
- ②7 T・，二，三，一，頁三九九。
- ②8 同上，頁四〇四。
- ②9 同上，頁四〇七。
- ③0 T・，二，三，三，頁四一三。
- ③1 同上。
- ③2 同上。
- ③3 同上，頁四一四。
- ③4 同上。
- ③5 同上，頁四一四至四一五。

- 36 同上，頁四一五。
- 37 在這裏，休謨用「情感」(emotion)之字面意義來意謂一種被感受到的或明顯的運動。
- 38 T·，二，三，三，頁四一七。
- 39 同上。
- 40 同上，頁四一八。
- 41 E·M·，一，一三三，頁一七〇。
- 42 E·M·，一，一三四，頁一七〇。
- 43 E·M·，一，一三七，頁一七二至一七三。
- 44 E·M·，附錄一，二三七，頁二八七。
- 45 T·，三，一，一，頁四六三。
- 46 同上，頁四六八至四六九。
- 47 同上，頁四六三。
- 48 同上，頁四六八。
- 49 E·M·，附錄一，二三九，頁二八八至二八九。
- 50 T·，三，一，二，頁四七〇。
- 51 同上，頁四七一。
- 52 同上，頁四七二。

- 69 E · M · , 五, 二, 一七八註釋, 頁二一九至二二〇。
- 68 E · M · , 五, 二, 一七八, 頁二一九。
- 67 E · M · , 五, 一, 一七七, 頁二一八。
- 66 同上, 二五三, 頁三〇一。
- 65 同上, 二五二, 頁三〇〇。
- 64 E · M · , 附錄二, 二五一, 頁二九九。
- 63 同上, 頁一七九。
- 62 E · M · , 二, 二, 一四一, 頁一七八。
- 61 E · M · , 二, 一, 一三九, 頁一七六。
- 60 同上, 二四五, 頁二九三至二九四。
- 59 同上。
- 58 E · M · , 附錄一, 二四四, 頁二九三。
- 57 E · M · , 一三八, 頁一七四。
- 56 T · , 三, 一, 二, 頁四七五。
- 55 T · , 三, 二, 九, 頁五五二。
- 54 E · M · , 附錄一, 二三九, 頁二八九。
- 53 同上。

- 70 T・，三，二，一，頁四八一。
- 71 同上。
- 72 E・M・，三，一，一四五，頁一八三。
- 73 T・，三，二，二，頁四八九。
- 74 同上，頁四九〇。
- 75 同上。
- 76 同上，頁四九一。
- 77 同上，頁四九八。
- 78 同上。
- 79 同上，頁四九九至五〇〇。
- 80 E・M・，附錄三，二五六，頁三〇四。
- 81 T・，三，二，六，頁五二六。
- 82 T・，三，二，一，頁四七七。
- 83 T・，三，二，二，頁四八九。
- 84 T・，三，二，一，頁四八三。
- 85 E・M・，三，一，一四九，頁一八八。
- 86 T・，三，二，一，頁四八四。

- ⑧ E · M · 附錄三，二五五至六，頁三〇三至三〇四。
⑨ T · 三，二，二，頁四九六。

第十七章 休謨（四）

一、政治作爲一門科學

休謨視政治爲科學一詞之某種意義之下的一門科學。正如我們已經看到過的，政治被描述爲把人類看爲在社會中被結合與互相倚待的，它與邏輯、道德與評論被歸類爲人之科學之一部分。

① 在一篇題名爲「政治可以被化約爲一門科學」之論文中，休謨指出，「由於法律與政府之獨特的形式之力量是那麼的鉅大，而且它們是那麼地不需倚待於人類的心境與脾氣，是以有些時候從它們可以演繹出一些結論，而這些結論幾乎像任何數學的科學提供給我們的結論一樣地普遍的與確定的」。在「人類悟性研究」之結尾處，政治被從道德與評論分離開。「道德的推理或是關於獨特的或是關於普遍的事實」；而「處理普遍的事實之科學是政治、自然哲學、物理學、化學等等，在此，所探討的是對象之一個整全的種類之性質、原因與結果。」② 然而，「道德與評論並不是像作爲品味與情操之對象那樣地適當於作爲知性之對象」③。是以，在這裏我們有一個不同於在「人性論」之導言中的組合。不管休謨會把道德思想成如何，他努力把政治保存爲一門科

學，而且他把它與自然哲學和化學歸爲一類。然而，在「關於自然宗教之對話錄」一書中，政治卻與道德和評論相提並論。「只要我們一直局限我們的玄思在貿易，或道德、或政治、或評論上，我們在每一個瞬息間都訴諸於普通常識與經驗，而這些普通常識與經驗，強化我們的哲學的結論，並且（起碼在一部分）排除我們對於每一個非常深奧與精緻的推理那麼合理地享有的懷疑。」^④在這裏，經濟學、道德、政治與評論或美學被用來與「神學的推理」(theological reasonings)相對照，而在科學的推理之中，依照說話者，那位具有懷疑主義的心靈之斐羅(Philo)之觀點，我們不能夠通過訴之於普通常識與經驗來檢證哲學的結論。

即使休謨在不同的情況中對於政治與道德的關係之說法有所出入，仍然很清楚的是，他認爲前者是一門科學，或認爲是可以形成一門科學的。我們可以形構普遍的格準與說明的假設，而且在一定限度之內，去作預測是可能的。但是，出乎意料之外的事件可以發生，即使在這個事件之後我們可以在那些已經知曉的原則之基礎上能夠把它說明。是以，在他的「關於某些顯著的風俗習慣」(Of some Remarkable Customs)一文中，休謨指出，「在政治中的一切普遍的格準都應該以極大的審慎來建立」，而且，「不規則的與特殊的現象常常在道德的正如在物理的世界之中被發現。對於前者，也許我們可以在它們發生之後，從每一個人在他自己之內、或由觀察而有的有強大的保證與信心之根源與原理來加以說明；但是，在事前去預見與預述它們，乃是對人類之智慮而言，爲常常是完全不可能的。」我們不可能在政治方面獲得在數學中所能獲致的確定性；因爲我們主要是在處理事實方面的事。無疑這是一個理由爲什麼這一節開首時所引述的文句

中，當他同化政治或數學時，他加插了「幾乎」這一保留的名詞。

二、社會之起源

正如在考慮公正之美德時我們所看到的，有組織的社會由於它對人類之功效而開始存在。它是對於沒有社會之生活之困擾的一個補救。「社會提供這三種困擾之一個補救。通過力量之結合，我們的能力增強了：通過職業之畫分，我們的才能提高了：通過互相的援助，我們較少受到機遇與意外之傷害。正是由於這種增加的力量、才能與安全感，社會乃成爲是有利的。」⁵

然而，重要的是要理解，休謨並不是想像原始的人類，由於思考到他們在沒有一個有組織的社會之命運的不利之處，而構想出一個補救並且創始任何明白的社會的契約或盟約。他並不接受在社會與公正之規則之外，承諾與契約具有約束力，此外他並堅持社會之功效原初是被感受到而不是作爲一種反省的判斷之題材。在人類之間可以有一種規則或同意，雖然沒有明白的承諾被提出來。在討論到公正、財產與權利等觀念由之以生出的規則時，他運用一個著名的例證，這個例證例示了他稱之爲一種「利益之普通常識」而這是在行動中而非在文字中表達出來的。「兩個搖動一艘船的槳的人，是以一種同意或習俗來搖動船槳的，雖然他們從來沒有互相作出什麼承諾……在相似的情況之中，語言也是逐漸地通過人類的習俗，沒有任何的承諾而建立起來的。」⁶

休謨指出，爲使得社會應當被形成，必要的是，不但它應當在事實上是對人有利的，而且他

「們應當「是能感受到這些利益的」。而且，如果我們不去把原始的人類，構想爲通過反省與研究而導致這種知識，那麼他們如何導致它的呢？休謨的回答是，社會是經由家庭而生起的。自然的欲望把兩性之成員吸引在一起，而且保存他們的結合直到一個新的繫縛誕生，他們對於他們的後裔之共同的關懷。「在很短的時間之內，風俗與習慣在孩子們的柔弱的心靈上之運作，使他們意識到他們可以從社會獲取的利益，以及通過把那些防止他們的結合之嶙峋的棱角與要不得的情感磨除掉，在一定程度上把他們形成爲適合於社會的。」^⑦因此，家庭（或，更準確地來說，兩性之間的自然的欲望）乃是「人類的社會之首出的和原初的原理」^⑧。轉到一個更廣泛的社會之轉移，基本上是通過對於外在的財物之擁有權之穩定化方面所感受到的需要而產生出來的。

由於這裏談的是關於一種需求之感受之問題，而不是關於有意識地研究人類的處境而且在涉及有效地對付它的適當的方法方面達成一個共同的與反省的判斷，這樣的一個問題，而且由於這個需求實質上是從在地球上有人類的生活開始就存在的了，我們可以理解到，休謨對於自然之國家之理論並沒有比諸對於一個社會契約之理論有更多的同情共感。他結論說，「人類全然地不可能在先行於社會之野蠻的狀態之下，度過任何較長的時間，是以他的有開始的情況與情境很可以正當評估爲社會性的。然而，這一點只不過是牽制了以下一點：如果哲學家們喜歡的話，他們可以把他們的推理擴展到那個被假定的自然之國家（the supposed state of nature）去；只要他們同意它是一個純然的哲學的虛構物，而此虛構物從來沒有，而且也永遠不可能擁有任何的真實性。……因此，這個自然之國家是要被視爲一個純然的虛構物。」^⑨同一個論點也在「道德原理

之研究」一書中提出來。在這裏，休謨同樣的把自然之國家說成是一個哲學的虛構物，而且指出，「至於人類的本性之這樣的一個條件事實上是否能够存在，或者，如果確曾存在過，人類的本性之這樣的一個條件能否持續得那麼長久，以至值得作爲一個國家之名稱，這都是可以合理地加以懷疑的。最低限度，人類是必然地在一個「家庭社會」(family-society)之中誕生的」^①。

三、政府之起源

在關於政府之起源方面，可以作出類似的陳述。如果自然的公正足以去控御人類的行爲，如果從來沒有混亂與惡行出現，則不會有任何需要通過建立我們對它負有效忠之義務之政府，以減少個人的自由。「很明顯的，如果政府是完全沒有用的，則它永遠不會存在，而且，效忠之義務之唯一的基礎，是它通過保持人類之間的和平與秩序而爲社會取得的利益。」^②因此，政府之機構之基礎乃是它的有用。而且，它爲人類所確立的基本的利益是公正之建立與維持。是以，在他的「關於政府之起源」(*Of the Origin of Government*)一文之中，休謨首先指出，「在一個家庭之中誕生的人類，由於需要，由於自然的性向與由於習慣，被強迫去保持社會。這同一個生物，在他的進一步的發展之中，爲了去執行公正乃加入去建立政治的社會，沒有公正，則在他們之間不可能有和平、安全，或相互的交往。因此，我們把我們的政府之一切龐大的機器視爲最終極地來說，除了具有公正之分配的目的以外，再沒有其他的對象或目的。」然而，在「人性論」一書

中，休謨說得比較精確，他指出，雖然公正之處理與關於公正與公平方面之爭論之解決，乃是從政府所衍生的基本的利益，但它們並不是唯一的利益。沒有政府，人類會發覺很難去同意爲了共同的好處而有的方案與計畫，以及協調地推行這類的計畫。有組織的社會補救了這樣的困擾。「由是，橋樑建造了；港口開放了；堤防建起來了；運河形成了；艦隊武裝了；而且軍隊訓練了；在在都要通過政府之照料。」¹²

因此，政府乃是對人類具有重大利益的一個「發明」。但是，它是如何產生的呢？它是否對社會爲那麼本質的，以致不可能有一個沒有政府的社會？在「人性論」一書中，休謨明白地表示，他不同意那些宣稱人類不能沒有政府而有社會的結合之哲學家。「沒有政府之社會的狀態，乃是人類的最自然的狀態之一，而且，必定與許多的家庭之結合而存在，而且必定在第一代以後很長的時間中存在。除了財富與擁有物之增加外，沒有其他的東西能夠強迫人類去放棄它。」¹³依照休謨的觀點，沒有有規則的政府之社會之存在，在美洲的土著中得到經驗的檢證。而且，起碼在第一眼看來，他似乎是涵蘊著說，原始的人在一段時間中知覺到政府之必要之後，集合在一起去排選行政官員，決定他們的權力而且承諾對他們之服從。這會是如何的，因爲「自然之法則」（公正之基本的原則）與承諾之約束的性格已被預設了。它們是先行於政府之建立的，雖然它們並不是先行於那位於社會之根基的規則之建立。

如果休謨的觀點真是認爲，政府之起源是由於一個明白的協定或合同，這個觀點將會很難與他的一般的思想一致。因爲，正如我們在關連於社會之起源方面已看到的，他強調所「感受到

的「功效，而且不信任理性主義的社會契約理論（theory of social contracts）。但是，不管他在一些情況之下會怎麼說，我並不認爲休謨意圖去主張政府是通過明白的合同而產生的。在他的觀點之中，政府很可能不是通過父系權威或家長式的政府的一個簡單的發展與擴大而產生的，而是通過不同的社會之間的戰爭而產生。國外的戰爭必然地在沒有政府之社會之情況中引起內戰。正如可以從美洲的土著之中看到的，政府之最先的雛形乃是在一場戰役中之首領或部族之酋長所享有的權威。「我肯斷政府之最先的雛形是從爭鬪中生起的，不是同一個社會之成員之中的爭鬪，而是不同的社會之成員之間的爭鬪所生起的。」^⑩是以，在他的論文，「關於原初的契約」

（*Of the Original Contract*）一文中，休謨評述說，「那位很可能是在戰爭之延續之期間取得他的影響力之酋長，會比較上多以說服而非命令的方式來統治；而且直至到他能够運用武力去壓服那些難以駕馭的與不服從的人爲止，一個社會很難說是已達到一種公民政府的狀態。很明顯的是，沒有爲普遍的服從而明白形成的協定或合同；這樣的一個觀念遠非野蠻的民族所能理解的：在酋長心中之權威之每一次的施行都必定是獨特的，而且都必定是由於該事件之當前的急切性所引出來的；從他的介入而產生的可被感覺到的功效，使得這些權威之施行日漸成爲更常常出現；而且，它們的頻率慢慢地產生一種習慣，而且，如果你喜歡這樣去稱謂它的話，產生了一種在人民之中的，自願的，因而也是不穩定的默從。」因此，由於政府很可能首先是經過一個漸進的歷程而生起的，涵蘊著它的功效之一個漸進的實現，它可以被說爲是曾經建立在一個「契約」之上的。但是，如果「契約」一詞被意謂是一種明白的合同，通過這個合同使得一個公民的政府當下

即以一種會被我們立刻指認出的公民的政府之形式而建立起來，則並沒有任何強而有力的證據，顯示有過任何這一類明白的合同或契約被作成了的。我認爲這代表休謨對這方面的觀點，代表他所提出的，但不是斬釘截鐵提出的假設。

但是，雖然休謨似乎願意去接受，在史前時代之中，政府很可能在某一意義之下是通過同意而產生的，而且，雖然他提示對於美洲的土著之觀察，提供這個假設之若干經驗上的檢證，但當契約論之肯斷超出這些適度的承認之外，他就完全不再使用它。在「關於原初的契約」一文中，他指出，某些哲學家並不滿足於去說，政府在它的首次開始時「是從人民之同意，或更恰當的，人民之自願的默許而生起的」；他們同時肯斷，政府常常是建立在同意、在承諾、在一個契約之上的。「但是，如果這些理論家放眼去看國外的世界，他們將會找不到有任何起碼是相應於他們的觀念之事物，或是能够保證這樣看精緻及哲學的一個系統之任何的事物。」的確，「差不多所有在目前存在的政府，或在歷史中保留有任何紀錄之政府，都是原初地建立於叛變或征服或兩者並行，而沒有任何假裝爲人民之一個公平的同意或自願的臣服……通過弱小的國家增進而爲偉大的帝國，通過偉大的帝國之解體爲較小的國家，通過殖民地之培植，通過種族之遷移等，地球之面貌是在不斷地改變。在這一切的事件之中，除了武力與暴力之外還能發現些什麼東西呢？那被談論得那麼多的互相的合同或自願的組織在那裏呢？甚至當選舉取代了武力之位置，它又算得了什麼呢？它可以是由一小部分有勢力的與有影響力的人之選舉；或者，它可以出諸羣眾煽動之形式，民眾追隨一個由於他自己之無恥或羣眾之當下的無理性之行動而得到他的晉陞的暴亂的首

領，而他們大部分對他與他的才能方面都只有很少或一無知識。在這兩種情況之中都沒有人民的一個真正合理的同意。

然則，不管在那些人民被說成是自願追隨之真正原始的部族的酋長與首領，在戰爭中之權威會是怎麼樣的一回事，對於政府之起源之契約論從歷史時期中可以得到的資料方面，也沒有得到多少經驗上的支持。這個理論是一個純然的虛構，而這個虛構被事實所否認。由於事實是這樣，我們有必要去探究政治的效忠之義務之基礎。

四、效忠之本性與極限

接受了有一種政治的效忠之義務後，在公眾的同意與在承諾中去尋找它的基礎，顯然是無聊的，如果並沒有或只有很少證據指出公眾的同意曾經受到請求過或給予出來。至於洛克之沈默的同意之觀念，「可以這樣來回答，這樣的一種被涵蘊的同意，只有在一個人想像這種事是倚待於他的選擇的情況之下，才能够發生」^⑤。但是，任何一個人，誕生於一個已建立的政府之中，都會認為，由於他是通過誕生而爲此一政治社會的一個公民，這一事實使得他對最高的統治者有效忠之責任。而且，依洛克所提示的，每一個人都有自由去離開他由於誕生而隸屬之社會，這是不真實的。「我們是否能够認真地說，一個貧窮的農夫或工匠，有離開他的國家之選擇上的自由，當他不懂得任何外國的語言或生活方式，而且他是靠他所能賺取的少許的薪資日復一日地生活？」^⑥

因此，對於公民的政府之效忠之義務，「不是從臣民之任何的承諾所衍生出來的」^⑬。即使在遙遠的過去之某一時間中作出了有一些承諾，當前的效忠義務也不能建立在它們之上。「很確定的，有一個服從政府之道德的義務，由於每一個都是這樣認為，所以必定是同樣確定的是，這個義務不是從一個承諾而生起的，因為沒有一個人，當他的判斷沒有由於太嚴格地依從一個哲學系統而被誤導，他會夢想把它歸屬為這個起源。」^⑭效忠之義務之真正的基礎是功效或利益。

「我發現這種利益包含在我們可以在政治的社會之中所享受到的安全與保護，而這是當我們完全自由與獨立之時，所永遠不能得到的。」^⑮這對於自然的與道德的義務都是站得住的。「很明顯的，如果政府是完全沒有用的，則它永遠不會存在，而且，效忠之義務之唯一的基礎，是它通過保持人類之間的和平與秩序而為社會取得的利益。」^⑯與此類似，在「關於原初的契約」一文中，休謨指出：「如果追問我們受強制去服從政府之理由，則我很容易回答，因為除此以外社會不能夠存在；而且這個答案對於所有人類都是清晰的與可以理解的。」

從這個觀點所抽譯出的一個明顯的結論是，當利益消失時，效忠之義務也消失。「因此，由於利益是政府之直接的認可，其中一者不能在另一者消失後仍然存在；而且，每當政府的官員把他的壓迫推展到使他的權威為完全不可忍受時，我們不再受強制去服從於它。原因消失了；結果同時也必定消失。」^⑰然而，很明顯的是，緊隨著叛變之罪惡與危險是這麼重大，使得它只在真正的獨裁與壓迫，以及當以這種方式去行動之利益被判斷為遠大於不利之時，才是可以合法地採行的。

但是，效忠之對象是誰呢？換言之，我們認為誰才是合法的統治者呢？原先，休謨認為或者傾向於認為，政府是由自願的規則所建立的。「是以，那個約束他們（那些臣民）去服從之同一個承諾，把他們繫屬於一個獨特的人，而且使他成為他們的效忠之對象。」²²但是，一旦政府已經成立，而且效忠不再是建立在一個承諾而是建立在利益或功效之上，我們不能夠再求助於那個原初的承諾去決定那一個是合法的統治者。某一部族在遙遠的過去曾自願地臣服於一個領袖，這一事實並不是一個指導以決定奧林芝的威廉 (William of Orange) 或詹姆士二世 (James II) 是合法的君主。

合法的權威之一個基礎，是最高權力 (the sovereign power) 之長期的佔據：「我意思是說，在任何一種政府之形式中，或帝王之繼承中之長期的佔據」²³。一般而言，沒有一個政府或皇室不是由於僭越或叛變而得到他們的權力之來源，而且他們原初的權威之所有權莫不是「比可疑的與不確定的更差」²⁴。在這種情況之中，「只有時間可以給他們的權利以鞏固性，而且，時間在人們的心靈中之逐漸的運作，使他們順從任何的權威，而且使這個權威看起來是正當的及合理的」²⁵。公共的權威之第二個來源是當前的佔有權，這種當前的佔有權可以使得權力之佔有合法化，即使這種權力之佔有無疑地只在一個不久之前的期間中取得的。「權威之享有權不是別的，正是被社會之法律與人類的利益所保持之權威之恒常的佔有。」²⁶ 合法的政治的權威之第三個來源是征服之權利。當立法機關成立某一種形式的一個政府時，則繼承權與實證法 (positive laws) 可以加進來成為第四與第五個權威之來源。當所有這些權威之權利一同被得到時，我們擁有合

法的最高統治權力之最確定的記號，除非公共利益 (public good) 清楚地要求一個改變。但是，休謨說，如果我考慮歷史之實際的歷程，則我們會很快學會不很嚴厲地去處理一切關於帝王之權利之爭論。我們不能夠依照一些固定的、普遍的規則來決定所有的爭論。當他在「關於原初的契約」一文中說及這一方面時，休謨評述說，「雖然在形而上學、自然哲學或天文學等思辨的科學之中，訴諸於普遍的意見可以正當地被評估為不公平的與不能論斷的，然而，在關於道德以及評論方面的一切問題之中，除此以外真的沒有其他的標準，而這個標準是任何的爭論可以依之而被決定的」。例如，依於洛克所說的，即，絕對的政府 (absolute government) 完全不是真正的公民的政府 (civil government)，這樣說是毫無意義的，如果絕對的政府事實上被接受為一個被承認的政治的機構。再者，去爭論奧林芝王子 (Prince of Orange) 之繼承王位是否合法，也是毫無用處的。它可能在當時是不合法的。而且，洛克希望去證成一六八八年之革命時，也不能以他所謂合法的政府乃是建基於臣民之同意上的這個理論，去證成這個革命。因為，英倫的人民並沒有被徵詢他們的意見。但是，事實上，奧林芝的威廉被接受了，而且，關於他的登基之合法性之懷疑也由他的繼承者之被接受而抵消了。也許這似乎是一種不合理的思考方式，但是，「帝王似乎常常從他們的繼承者以及他們的先人方面取得一種權利」^②。

五、國家之法律

由於不同的政治社會互相之間進行貿易與商業，以及一般而言，進入相互的關係之中，乃是

對它們為有利的，乃出現一個休謨稱之為「國家之間的法律」(the laws of nations)之規則來。「在這個條目之下，我們可以包括領使之人格之不可侵犯性，戰爭之宣佈，禁止使用有毒的武器，與其他這一類的責任，這些明顯地是爲了那特別地屬於不同的社會之貿易的。」^②

這些「國家之間的法律」像「自然之法則」一樣，具有同樣的基礎，即，功效或利益，而且，它們並不取消後者。的確，帝王是受道德的規則所約束的。「利益之同樣的自然的義務在各自獨立的國家之中出現，而且生出同樣的道德性；是以，沒有一個國家會有這麼敗壞的道德，以致去贊同一個有意地、而且爲他自己之原因而破壞他的諾言或違背任何條約之帝王。」^③同時，雖然帝王之道德的義務具有像私人一樣的廣度，它並不擁有同樣的約束力。因爲，不同的國家之間的交往，不像個人之間的交往那麼必要或那麼有利。沒有某一類的社會，人類的生活不可能存在；但是，國家之間的交往並沒有同樣程度之必要性。依是，在一個政治社會對另一個政治社會之行爲方面，對於公正之自然的義務，就不像它在同一個社會之兩個個人的成員之相互關係方面那麼強烈。而且，從這一點跟隨而來的是在道德的義務方面也有一類似的力量上之差異。是以，「我們必然地需要對一個帝王或部長之欺騙另一個帝王或部長，比諸一個個別的士紳之毀壞他的信譽之諾言，有更大的容忍性」^④。但是，如果追問去陳述出在帝王之道德與個別的個人之道德之間所具有的精確的比例，我們不能給出精確的答案。「我們可以安全地肯定，這個比例會有自知之明，不必人類之任何的技巧或研究；正如我們在其他許多的情況中可以觀察到的。」^⑤是以，休謨願意在馬基亞維利式的政治之原則 (principles of Machiavellian politics) 中發掘出一

些眞理；但是，他並不準備去表示，帝王有一種道德而其他人有另外的一種道德。

六、一般的評述

休謨的政治理論之一個特色，是他對經驗的資料之注意，以及他之拒絕接受那些沒有被已知的事實所檢證的哲學的假設。這一點在他對契約之理論或眾多的理論方面之態度，特別是如此的確，在關於政府之首先的起源之範圍內，他是在一定程度內接受這個理論。但是，在那裏他是思考在一個部族之間的戰爭中，一個部族自願地密集在一位首領之前，而非思考任何形式的契約或承諾。而且，除了這個承認之外，他再沒有運用契約的理論。在這類的理性主義的理論之位置中，他代入以「所感受到的」利益之觀念。

在休謨的政治哲學之中，有一個我們可以稱之爲「實證主義」(positivism)之有力的要素。他訴諸實際上發生的事物，或每一個人認爲是一個判準之事物，而不是訴諸任何先驗的推理。例如，政治的權威時常是僭越、叛變或征服之結果，而且，如果一個權威是穩定的和不是明顯地獨裁的與壓迫的，它在實踐上是受到被統治者之絕大多數所接受爲合法的。對於休謨來說，這就足够了。關於這樣的權威之合法性之精密的討論，與通過「哲學的虛構物」之方式去證明它的合法性之嘗試，都是浪費時間的。較爲有益處的，是去探究那些是取得權威之權利，而這些權利乃是實際上被接受爲權利的。再者，休謨並不傾向花時間去討論共和政體 (commonwealth) 之理想的形式。的確，在他的關於「一個完美的共和政體之觀念」(Idea of a perfect Commonwealth)

一文中，他事實上的確評述說，知道它這一類之最完美的是什麼，乃是有益的，我們可以「通過不致於給社會太鉅大的動盪的那種溫和的改變與更新」去修正憲法與政府之現存的形式。而且他自己也在這個條目之下作出若干提議。但是，他同時指出，「一切假定在人類之行爲方面之鉅大的革新之政府之計畫，都明顯地是幻想的。屬於這種性質的是柏拉圖（Plato）之『理想國』（the Republic）與湯瑪斯·摩爾爵士（Sir Thomas More）『之烏托邦』（the Utopia）。」但是，除了在討論中之論文外，他展示他自己爲比較關心對已經是的與現在是的事物之理解，多於提議什麼是應該存在的。而且，即使當他事實上對於改善憲法作出建議，他所著意的乃是實踐上的利益與功效，而不是從永恆的、抽象的原則所演繹出來的結論。

在他的「關於原初的契約」一文中，休謨提到一些人的觀點，這些人主張，由於上帝是一切權威之起源，因此最高統治者之權威是神聖的而且在一切情況之中都是不可冒犯的。然後他作出如下之評語：「神是一切的政府之終極的作者，這一點將永遠不會被任何一個接受一普遍的天祐與容許在宇宙中所有的事件都是由一個齊一的計畫所引領的而且被指引到智慧的目的去的人所否認的……」。但是，由於祂（上帝）之引生它，並不是通過任何獨特的或奇蹟的干涉，而是通過祂的隱蔽的與普遍的因果效應，所以，嚴格來說，一個最高的統治者不能在一個意義之下稱爲是祂的代理人，而有異於每一種能力或力量之爲從祂而衍生出來的，均可以被稱爲是通過祂的委任而行動的。」換言之，即使我們容許前提之中效性，被那些主張帝王之神化權利的人所抽釋出的結論並不是跟隨而來的。而且，一般來說，很清楚的是，休謨並不認爲通過一個由形上學的原則

而來的演繹的過程，會有多少的實踐上的助益被贏得。上帝把人類造成這樣，使得政府對他是高度地有利的，甚至是必須的；而且，在這個意義之下，上帝可以被稱為政治的權威之作者。但是，在決定去採用那一種形式之政府，或誰擁有合法的權威方面，我們必須訴諸於其他的判準而不是神的創造、保存與眷祐。

但是，雖然休謨展示出一種可贊美的冷靜的普通常識，對我來說，他的政治理論陷於一個被他的道德的理論所分享的弱點。訴諸於功效與利益與公共的益處都沒有問題；但是，這些語詞具體上意謂些什麼，卻完全不是自明的。而且，要給它們一個可用來作為一個判準之意義，而不進一步進到一個哲學的人類學 (philosophical anthropology) 去，由是進到非休謨所願意前進之形上學去，這是很困難的。

附 註

- ① T.，導言，頁XI至XX。
- ② E.，一二，三，一三二，頁一六四至一六五。
- ③ 同上，頁一六五。
- ④ D.，I，頁一三五。
- ⑤ T.，三，二，二，頁四八五。
- ⑥ 同上，頁四九〇。

- 7 同上，頁四八六六。
- 8 同上。
- 9 同上，頁四九三。
- 10 E·M·，三，一，一五一，頁一九〇。
- 11 E·M·，四，一六四，頁二〇五。
- 12 T·，三，二，七，頁五三九。
- 13 T·，三，二，八，頁五四一。
- 14 同上，頁五三九至五四〇。
- 15 「關於原初的契約」 (*Of the Original Contract*)
- 16 同上。
- 17 T·，三，二，八，頁五四六。
- 18 同上，頁五四七。
- 19 T·，三，二，九，頁五五〇至五五一。
- 20 E·M·，四，一六四，頁二〇五。
- 21 T·，三，二，九，頁五五一。
- 22 T·，三，二，一〇，頁五五四。
- 23 同上，頁五五六。

- ③1 同上。
③0 同上，頁五六九。
②9 同上，頁五六八至五六九。
②8 T・，三，二，一一，頁五六七。
②7 同上，頁五六六。
②6 同上，頁五五七。
②5 同上。
②4 同上。

第十八章 對休謨之支持與反對

一、引論

這一章的標題也許是頗為誤導的。因為，它暗示，如果不是在休謨在生之時，起碼緊接在休謨身故之後，關於他的哲學的理論之中效性即激發起爭論。但是，這簡直不是當時的情景之準確的圖像。在法國，他被譽許為英國的領導的作家，而且當他在法國作客期間，他是巴黎的文藝界聚會之名人。但是，雖然他的論文與歷史著作被贊許，他的哲學卻在他在世期間，在他自己的國家中卻不是成功的。而且，除了由於他之神學上的不正統性之聲名所產生的誹謗以外，他的哲學並沒有得到很大的注意。如果休謨現在一般地被視為主要的英國哲學家，而且確實地是他的時代之英國的領導的思想家，這大部分是因為在近代的經驗主義中，他的理論可說是流行起來了。毫無疑問，他在哲學思想方面曾發揮一種深遠的影響力；但是，如果我們把休謨的經驗論對康德之心靈上所發揮的影響力除開不論，則它的比較重要的表現卻要保留到一個較後的時期之中。

然而，休謨在生之時，在他自己的國家中有數位思想家對他的哲學的觀念，給予大體上是贊許的歡迎。而且在這些思想家之中，最突出的最贊許的是他個人的朋友，亞當·斯密（Adam Smith）。又，在休謨的批評者之中，的確有些是溫和的與有禮貌的；而這些人包括道德哲學家，理察·普萊思（Richard Price）。進一步，對休謨的一個更為廣泛的回答是由雷德（Thomas Reid）所提的，他是蘇格蘭的普通常識哲學之奠基者。因此，以一個關於斯密，普萊思，雷德與雷德之追隨者，之一個簡短的章節來結束這部「哲學史」的第五卷的這一部分，也許是適當的。

二、亞當·斯密

亞當·斯密（一七二三至九〇年）在一七三七年進入格拉斯高大學（University of Glasgow），在這裏他上課聽哈奇遜（Hutcheson）之演講。三年之後，他進入牛津（Oxford）之白禮樂學院（Balliol College）。他似乎是在一七四九年間在愛丁堡與休謨開始熟絡，而且慢慢地成爲這位哲學家的一位親密的朋友，這份友誼一直維持到休謨去世。在一七五一年，斯密被挑選出任格拉斯高之邏輯之職位，但是翌年即轉到道德哲學之職位，這個職位乃由於赫奇遜的繼任人之死亡而空了出來的。在一七五九年他出版了他的「道德情操之理論」（*Theory of Moral Sentiments*）一書。

在一七六四年，斯密在辭去他的大學的職位後，以在布祿奇公爵（Duke of Buccleuch）之

伴侶導師 (tutor-companion) 之身分前往法國。在巴黎期間，他結交了喬斯尼 (Quesnay) 與其他的「重農學家」(physiocrats)，以及諸如達朗貝 (d'Alembert) 與黑衛狄斯 (Helvetius) 等哲學家。重農學家乃是法國的經濟學家之一個十八世紀之學派，他們主張政府對於個人之自由之干涉應該削減到不能再減之最低限度。這一種主張之理由是，他們相信如果自然的經濟法則被放任去自由地運作，它們會產生繁榮與財富。是以有「重農主義」(physiocracy) 一詞或自然之統治 (rule of nature)。在一定程度上，斯密受到他們的影響；但是這種影響不應該被誇大。他並沒有從他們那裏借取他的主導的觀念。

在一七六六年回到英倫去時，斯密退隱到蘇格蘭去，而在一七七六年，他的偉大的著作出現了，即，「國家財富之性質與原因之研究」(*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*)，簡稱「國富論」。他從休謨那裏得到一封熱烈的祝賀的來信。在這一部經濟學的經典中，斯密首先主張以一個國家之全年的勞動力作為它對於生活之必需品與用具之供應之來源。而且，他繼續討論在勞動力之生產效率與它的產品分配之改善原因。第二卷處理貨品 (stock) 之性質，累積與運用；第三卷討論在不同的國家中的財富之不同的進展；第四卷討論政治經濟學 (political economy) 之多個系統；而第五卷則討論統治者或聯邦政府之稅收。而且，書中有一個非常大數目的輔助的註釋與論文。

在一七七八年，斯密被委任為蘇格蘭的一位海關專員。在一七八七年，他被選為格拉斯高大學之校長。他在一七九〇年七月十七日逝世。

在這裏，我們並不關切於斯密之經濟學理論，而是關切於他的道德哲學。然而，值得提出的是，當他在格拉斯高大學任課的時候，他的課程分爲四個部分：自然神學 (natural theology)、倫理學、關聯於公正之道德之部分、以及那些政治的機構，包括那些與財務及商業有關係之機構，這這機構是奠基於「權宜」(expediency) 之上，而非奠基於公正之原理之上的，而且這些機構傾向於增加一個國家之財富與力量。因此，對於斯密來說，經濟學乃是一個整合的知識之團體中的一個分子，而倫理學是這個團體的另一個分子。

亞當·斯密的道德理論之一個顯著的特色是對於同情共感 (sympathy) 所賦予的中心地位。的確，把道德的重要性歸屬給同情共感，在英國的道德哲學中並不是一個新奇的觀點。赫奇遜已把重要性歸屬給它，而且，正如我們已看到的，休謨對於同情共感之概念也作出很大的使用。但是，斯密對它之使用更爲明顯，在於他以這個觀念來開始他的「道德情操之理論」，^①因而從一開始的時候，他就賦與他的倫理學一個社會的性格。「我們之時常從其他人之哀傷中生出我們的哀傷，乃是一個太明顯的事實，以致不需要任何的個例來證明它。」^②同情共感之情操並不局限於有德行的人與有人道的人；在若干程度之內他是在一切的人類中被發現的。

斯密運用想像力來說明同情共感。「由於我們對於其他人所感受到的是什麼，沒有直接的經驗，我們不可能對他們被影響之方式形構任何的觀念，除了通過思考我們自己在相類似的情景中所會感受的方式之外。」^③當我們對某個人之沈重的痛苦有同情共感之時，「我們是通過想像力而把自己置於他的情景之中……。」^④是以，意謂或可以被使用去意謂「我們對於不管是那一

種情緒之同胞的感受 (fellow-feeling) ⑤ 之同情共感，與其是從這種情緒之一個觀感，「毋寧是從那個激發它之情景之一個觀感」⑥ 所引起的。例如，當我們對一個神經失常的人感受到同情共感時，即是說，當我們對他的狀態感到同情與憐憫時，基本上是他的情景，即被剝奪了理性之正常的使用之情景，刺激起我們的同情共感。因為，一個神經失常的人自己可能絲毫感受不到任何的哀傷。他甚至可以用歡笑與高歌，而且看起來頗為遺忘了他的可憐的處境。再者，「我們甚至對死者也會同情共感」⑦。

然而，如果我們假定同情共感之原因，不管它們可能會是什麼東西，我們可以說，它是人類的本性之一種原本具有的情操。它時常是這樣直接地與當下地被激發出來，使得它不可能合理地從自我利益之感受 (self-interested affection)，即，從自愛 (self-love) 中衍生出來的。而且，也沒有需要去設定一種在道德的贊同或反對之中，表現它自己之清晰的「道德感」 (moral sense)。因為，「贊同另一個人之情緒為適應於它們的對象，與表示我們對它們是完全地同情共感的，乃是同一回事」⑧；而不贊同它們之為如此，也是與表示我們並不是對它們為完全地同情共感的，是同一回事」。因此，道德的認可與不認可終極地可以被歸之於同情共感之運作。的確，在一些個案之中，我們似乎是在沒有任何的同情共感或情操上的相呼應之下而去贊同的。但是，即使在這些個案中，在仔細的考查之下，仍然會被發現出來，我們的認可終極的是奠基於同情共感之上的。斯密從他稱之為具有一非常輕浮的性質的事物中取出一個例子來。我可以贊許一個玩笑以及隨之而來的哄然大笑，即使為了某些理由，我自己並沒有歡笑。但是，我通過經驗而得

知那一類的戲謔是最能够娛樂我及使得我歡笑的，而且我知道在討論中之玩笑，正是這一類的戲謔中的一個例子。而且，即使我現在並不在歡笑之心情之中，我仍然贊同這個笑話以及同樣之愉快，這種贊同乃是「有條件的同情共感」(conditional sympathy)的一個表示。我知道，如果不是因為我現在之心情或者也許是疾病，則我肯定地會加入這個哄然大笑之中。又，如果我看見一個展示出憂愁與哀傷之表示的路過的陌生人，而且我被告知他剛剛失去了他的父親或母親或妻子，則即使我可能實際上並沒有分享他的憂愁，我仍然贊同他的情操。因為，通過經驗我知道這一類的親屬之喪失自然地會激發這樣的情操，而且，如果我花時間去考慮及進入他的情景之中，毫無疑問的我會感受到真摯的同情共感。

斯密以適當之感 (sense of propriety) 作為在我們的道德判斷之中之本質的成素。而且，他常常說及情操、情緒與情感之適合性 (suitableness) 或不適合性、適當性或不適當性。例如，他說，「在一個情感似乎對於激發它之原因或對象所具有的適合性或不適合性之中，合乎比例的或不合乎比例的情況中，即包含著隨之而來的行動之適當性或不適當性，正當性或忘恩負義的」^⑨；進一步來說，「在這個情感所針對的，或意圖去產生的結果之有益的或有利的性質之中，即包含著這個行動之美德或缺點，它是通過這些性質而值得被獎勵，或值得被懲罰」^⑩。但是，當我不贊同一個人之怨恨，由於它與它的激發的原因不成比例，這時我是不贊同他的怨恨，因為它們並不合於我自己的感受，或與我思想在一個類似的情景中我自己的感受不相符合。我的同情共感並未達到這個人之怨恨之程度，因而我以它為過度的而不贊同它。再者，當我贊同一個人之

行爲爲美德的，是值得嘉獎的，我是同情共感於這個行爲自然地傾向於在這個行爲之受惠者身上所激發起的感激之情。或者，更準確地來說，我對於這個行爲之美德之感受，乃是我把對這個行動者之動機之同情共感與我對受惠者的感激之同情共感，一同結合起來。

斯密說，看起來可能是性質之功效，首先把它們推薦給我們。而且，當我們事實上開始去考慮功效時，毫無疑問，功效之考慮增加了這些性質在我們的眼中之價值。「然而，在原初方面，我們對另一個人之判斷之贊同，不是作爲某些有用的東西，而是作爲正當的，作爲準確的，作爲合於真理與真實之東西而贊同之，而且明顯的是，我們把這些性質歸屬給它不是爲了任何其他理由，而是因爲我們發覺它是一致於我們自己之判斷。在同樣的方式之下，品味 (taste) 原初地也不是由於是有用的，而是由於是公正的，是精巧的，而且是精確地適合於它的對象的，而被贊同。這一類的所有性質之功效之觀念顯然地是一個事後再想起的觀念，而且不是首先把它們推薦給我們的贊同的。」^① 如果斯密排拒了一個原初的與清晰的道德感之觀念，則他同時也排拒了功利主義 (utilitarianism)。同情共感之概念佔有最高的優勢。的確，史密斯事實上同意一位「有創意的與可贊許的作者」(休謨)之觀點，即「心靈之性質沒有一樣是被贊同爲是美德的，除了諸如那些對這個人自己或對其他的人爲有用的或可贊許的性質以外；而且，也沒有任何性質被反對爲是罪惡的，除了諸如那些具有一相反的傾向之性質以外」^②。的確，「自然似乎是這樣成功地使我們的贊同與不贊同之情操適合於個人之利益以及社會之利益，而在最嚴格的考核之後，我相信會發現，這是普遍地真的情形」^③。但是，這個功效並不是道德的贊許或不贊許之第

一個或基本的根源。「看起來不可能的是，對於美德之贊許會是這樣的一種情操，它與我們對一座有利的與很好地設計的建築物之贊同之情操；為同一類的情操；或者說，我們竟然沒有我們用以稱許一座匾櫃之理由以外的其他理由來稱讚一個人。」¹⁴「贊許之情操時常在它之中涉及到一種頗為不同於功效之知覺之一種適當之感。」¹⁵

要進入去討論斯密對美德與情緒之分析，將會是把一個過於大量之篇幅奉獻給他的倫理學。但是，有必要去追問他如何解釋我們對於自己所下的道德判斷，如果道德的贊許乃是同情共感之一個表示。而且，答案是在他的意見之中，我們除了把自己置於另外的一個人之地位之中，而且正如所謂的從外面來觀察我們的品行之外，我們不可能贊同或不贊同於我們自己的情操、動機或品行。如果一個人是在一個荒島上長大的，而且從來沒有在任何時間之中享受過人類的社會，則他不可能思想「他自己的情操與品行之適當性或缺點，正如他對他自己的面部之美麗或變形一樣」¹⁶。我們的第一個道德判斷乃是就其他人之性格與品行方面而被作出來的。但是，我們很快就知道他們也對我們作出判斷。是以，我們變得很焦慮地去知道在什麼程度上我們是值得他們的稱讚或譴責；而且，我們開始通過想像我們自己是在其他人之觀點之中，假定我們自己是我們的品行之觀察者，來考核我們自己的品行。是以，「我把自己分割成爲所謂的兩個人格……。第一個是那觀察者 (spectator) ……。第二個是那行動者 (agent)，而這個人格乃是我適當地稱之爲我自己，而且對於這個人格之品行，我是努力在一個觀察者之性格之下去形構出某種意見來的。」¹⁷ 是以，我可以對我自己之性質、動機、情操與行動等，具有同情共感或是相反的反感。

針對斯密的同情共感之倫理學的理论，其中一個明顯的反對是，它似乎沒有為對或錯，善或惡之客觀的標準留有餘地。對於這一類的一個反對之回答中，斯密強調「不偏私的觀察者」(impartial spectator)之觀念。例如，他說，「自愛之自然的錯誤解釋，只可以通過這位不偏私的觀察者之眼光而被糾正」^⑩。同時，「我們自己的自私的情緒之強烈性與不公正，有些時候是以導引一個人在心中作出一個報告，而這個報告非常不同於這個個案之真實的情況所能够准許的一個報告」^⑪。然而，自然並沒有讓我們受自愛之幻想所控御。我們慢慢地及不知不覺地為我們自己形構成，關於什麼是正確的與什麼是錯誤的之一般的規則來，這些規則乃是建基於道德的贊許不贊與許之獨特的行為之經驗之上的。而且，這些品行之一般的規則，「當它們通過習慣性的反省而被固定在我們的心靈之中時，它們在關涉到什麼是在我們的獨特的情景之中，是適合的與適當於被作出來的方面，對於自愛之錯誤解釋 (misrepresentations) 之糾正具有鉅大的用處」^⑫。的確，這些規則乃是「唯一的原理，通過這個原理絕大部分的人類可以指引他們的行動」^⑬。進一步來說，自然在我們身上印了一個意見，「後來被推理與哲學所檢證的，即，這些道德之重要的規則乃是神之命令與法則，而神最後會對那些服從他們的義務的人給予獎勵，而對那些踰越他們的義務的人加以懲罰」^⑭。而且，「我們對神之意志之顧慮，應當是我們的品行之至高無上的規則，不可能被任何相信他的存在的人所懷疑」^⑮。良心 (conscience) 因而乃是上帝之「代理人」(vicegerent)。然而，斯密並沒有宣稱道德的判斷是不可能沒有錯誤的 (infallibility)。他花了相當的篇幅討論習慣 (custom) 對道德的情操之影響^⑯。再者，他告訴我們說，「差不多

所有的美德之一般的規則……在許多方面都是鬆散的與不準確的，容許很多的例外，而且需要這麼多的限制，以至幾乎不可能通過對它們的一個考慮而完全地調節我們的品行」^②。的確，這裏有一個例外。「公正之規則是最高度地準確的。」^③

正如歷史學家已經指出的，要協調亞當·斯密的各個的陳述常常是不容易的。在一方面，這位不偏私的觀察者，這位在我們心胸中的人，不會欺騙我們，如果我們注意地與虔敬地傾聽他所說的。在另一方面，在不同地區與不同世代之中，道德的贊同是有差異的，而且敗壞的習俗可以誤導或含糊道德的判斷。在一方面，絕大部分的人們只能夠通過一般的規則來指引他們的品行。但在另一方面，由於這些規則，除了公正之規則這個例外以外，都是鬆散的與不準確的與不決定的，我們的品行毋寧應當是被一種適當之感所指引，被對於一種獨特的行動之方式之某一種品味所指引，而不是由對於這一類的一個規則之考慮所指引。的確，很可能是可以對這些分歧的陳述彼此之間作出協調。舉例來說，我們也許會說，雖然這位不偏私的觀察者，如果被注意地傾聽，是永遠不會欺騙我們的，但是情緒與敗壞的習俗（也許生起於那些使得這個習俗看起來是方便的之外的環境）很可以阻止那必須的注意力之被給與。然而，無論如何這似乎是真實的，如他的批評者所說的，在他的倫理學的論著之中，斯密陳示出他之作爲一位心理學的分析家比諸他之作爲一位道德哲學家具有更大優點之能力。

二、普萊思

我們已經指出過的，道德感理論 (moral sense theory) 之哲學家，傾向於把倫理學吸收到美學 (aesthetics) 去，我認為，這種傾向是連結於他們把注意力集中於性格之性質而不是行動之上。而且，在他們吸收倫理學到美學去之範圍內，他們傾向於忽略了道德判斷之特別地倫理的特色。我是特意地使用「傾向」(tended) 一詞的；因為，我並沒有意圖去肯斷說，我們把倫理學與美學等同，或是說他們沒有盡力去通過孤立起道德判斷之特殊的特色或眾多的特色去區分它們。

當然，亞當·斯密並不能夠適當地稱爲是道德感理論之一個哲學家。因爲儘管他對哈奇遜之贊頌，和他對後者之作爲一位道德家之成就之稱讚，他明白地拒絕了「任何使得贊許之原理爲倚待於一種不同於任何其他的情操之特別的情操之上的所有的說法」^②。同時，在他的傾向於把倫理學化解於心理學之中方面，斯密是類似於道德感理論之哲學家的。(又一次我是特意地使用「傾向」一詞的。) 這種傾向也可以在休謨身上觀察得到，雖然在他的道德哲學之中，正如我們已經見到的，存在著功利主義之一個顯著的元素。

早期的功利主義者(而且同樣可以說是一般的功利主義者)傾向於把道德判斷化約爲關於結果的一個陳述。這即是說，他們傾向於把特殊地道德的判斷解釋爲一個經驗的陳述或假設。

因此，一方面我們有道德感之學派，連同它的心理學化的傾向與它的把倫理學吸收到美學之傾向，而另一方面我們又有功利主義，而功利主義又以它自己之方式，傾向於剝掉道德判斷之特殊的性格。然則，很自然不過的是，起碼有一些思想家應當對這些傾向出反動，堅持理性在道德

中所扮演的角色，與堅持某些行動之正確性與錯誤性之內在的性質，而完全脫離獎勵與懲罰之思想與其他的功利主義的考慮。這樣的一個思想家乃是理察·普萊思 (Richard Price)，他在某些方面預見了康德之觀點。

理察·普萊思 (一七二三至九一年) 是一位非妥協教派之牧師的兒子，而且他自己也從事牧師之職務。除了出版若干傳道之演講之外，他也寫作關於財務與政治方面的事情。另外，他持續一個與普里斯特里 (Priestley) 之爭論，在這個爭論中他擁護自由意志 (free-will) 與靈魂之非物質性 (immateriality)。然而，我們在這裏所關切的是他的倫理學的觀念，正如被表達於他的「道德中的基本問題之評論」(Review of the Principal Questions in Morals) 一書 (一七五七年) 之觀點。這部書清楚地展示出一方面他對古得偉 (Cudworth) 與克拉克 (Clarke) 之採用，與另一方面對布特勒 (Butler) 之採用，他對他們都有一深遠的頌贊。

普萊思討厭道德感理論，特別是休謨所發展出來的理論。它贊同主觀主義 (subjectivism)，而且把人類品行之指引，斷送給本能與感受。在道德之中理性是具有權威性的，而激情則沒有。而且，理性由於辨別客觀的道德的區分，它擁有一切的權利去取得這個地位。有些行為是內在地正確的 (intrinsically right) 而有些行為是內在地錯誤的 (intrinsically wrong)。普萊思並不是意謂，在倫理學中，我們應當考慮行為，而對行動者之意向及行為之自然的目的毫不考慮。但是，如某我們在人類行動之整體性中來考慮它們，則我們可以通過理性而辨別出它們的正確性與錯誤性，而這是屬於在討論中之行為的，獨立於諸如獎勵或懲罰之類的後果的。我們最少有某些在它

們本身即是正確的行爲，而且這些行爲並不需要以與此無關的因子來作進一步的證立，正如我們有某些終極的目的的一樣。「毫無疑問，有某些行爲是終極地被贊同的，而且不可能再有任何理由被分派去證立它們；正如有某些目的乃是終極地被意欲的，而且不可能再有任何理由被舉出去選取它們。」^②普萊思說，如果這不是真實的，則將會有一無窮後退。

在說明對於客觀的道德的區分之一個智的直覺 (an intellectual intuition) 之觀念時，普萊思復活了早些時候的作家，諸如古得偉與克拉克等人所主張之觀點。而且，對於道德感理論家對這種智的運作之忽視之歷史根源，與隨之而來的休謨之主觀主義與經驗主義之歷史根源，被普萊思追溯到洛克之觀念之理論與他對知性之概念去。洛克從感覺與反省衍生出一切的簡單觀念。但是，有些簡單的和自明的觀念是當下地被知性所知覺到的或直覺到的。屬於這些觀念的是正確與錯誤之觀念。如果我們把知性與想像力混淆起來，我們將必然地傾向於過度地局限前者之範圍。「想像力之能力是非常之狹窄的；而且，如果知性也被局限到同一個極限之內，則沒有事物可以被認知，而且這個機能自己也會被毀滅了。沒有其他事物是比這個事實更明顯，即，這些機能中的一個時常知覺，而另一個則是盲目的……；而且在無量數的例子中，知道事物之存在，而另一個機能對於這方面卻不能夠構成任何的觀念。」^③被視爲一個獨立的智的運作之推理，它研究我們已經擁有的觀念之間的關係；但是，知性直覺到自明的觀念，而這些觀念卻不可以被分解爲從感官經驗衍生出來的成素。

在爲知性具有原初的與自明的觀念這一肯斷，作辯護時，普萊思訴諸於「普通常識」(

common sense)。如果一個人否認有這樣的觀念，「他是不能進一步加以辯論的，因為這個論題將不會容受論證，再沒有比這個受爭論的論點自己爲更清楚的東西可以被引進來檢證它」。③在訴諸於普通常識與自明的原理方面，普萊思在一定程度上預見了蘇格蘭學派的普通常識哲學之論點。但是，他之堅持正確與錯誤之觀念乃是簡單的或「單個的」觀念，是不可以進一步分解的，卻使人想到較後的倫理的直覺主義 (ethical intuitionism)。

普萊思並沒有由於反對了道德感理論，以致使自己反對在道德中之情緒的成素。正確與錯誤乃是人類的行爲之客觀的屬性，而且這些屬性乃是被心靈所知覺的；但是，對行爲與人類性的性質，我們確實地是有感受的，而且這些感受在道德之美與醜之主觀的觀念中找到表達。因此，普萊思所作的是把感受從一個中心之地位驅逐出來，而把它保留爲理性的直覺之一個伴隨者。在行爲中的正確與錯誤之智的知覺之另一個伴隨者是，在行動者之中之美德與缺點之知覺。在行動者之中知覺到美德只是簡單地知覺到他的行爲是正確的，而且知覺到他應該被獎勵的。在這一方面之事，普萊思跟隨布特勒。他同時堅持，美德是倚待於行動者之意向的。除非一個行爲具有「形式的正確性」(formal rightness)，即是說，除非它是出自一個善的意向的，否則它不是美德的。

對於普萊思來說，正確的與義務的似乎是同義詞。一個內在地正確的行爲之義務的性格，只不過是建基於它的正確性之上，而不考慮獎勵或懲罰。仁愛 (Benevolence) 確實地是一種美德，雖然不是唯一的美德；而且也沒有理性的自愛這一類的事物。但是，作爲一個理性存有 (rational being) 的人起碼在原則上，應該單純地出於對理性之命令之尊敬而行動，而不是由本

能、情緒或激情而行動。「智的本性即是它自己的法則。它在自己之內即具有行爲之一個源頭與指導，而這是它不能夠壓制或拒絕的。正直的行爲 (Rectitude) 自己即是一個目的，一個終極的目的，一個優越於所有其他目的之目的，統御、指引，與限制它們，而且此目的之存在與影響力並不倚待任何隨意的東西……。由對於它之感受而行動即是以真理，以信念，以知識而去行動。但是，從本能而行動則一直是在黑暗中行動，而且是跟從一個盲目的指導。本能是驅策的 (drives) 與癡結的 (precipitates)；但理性是命令的 (commands)。」^⑤是以，一個行動者不可以適當地被稱爲是美德的，「除非他是從對於正直的行爲之一個意識而行動，而且把它視爲是他的規則 (rule) 與目的 (end)」。^⑥無論如何，一個行動者之美德常常是在比例上爲更少的，當他是從自然的性癖 (natural propensity) 與性好 (inclination) 去行動，或是從本能而非依於純粹地理性的原則去行動^⑦。的確，普萊思把獎勵與懲罰之考慮帶進到這個程度，即，他表示很驚奇任何人會忘記由於美德地行動他可能贏得一種無限的獎勵，而由於不這樣行動他可能受苦於無限的損失。而且，他堅持美德自己乃是「每一個有美德的人之主要的滿足之對象；它的操作乃是他的主要的喜悅；而且對於它之意識帶給他以最高的快樂」^⑧。但是，他之堅持依於純粹地理性的原則而行動，與出於對那些強制行動者去行動之正確之行動之正確性之考慮而行動，以及他的觀點，即一個人之美德之減低依於他從本能或自然的性向而行動之程度之比率，清晰地近似於一種康德式的觀點。而且，康德自己也沒有從倫理學中排除關於獎勵之一切思想。因爲，雖然他認爲我們不應該單純地以獲取獎勵之觀點去做正確的與義務的行爲，他確實地認爲美德終極地應當產生或

與幸福結合起來。是以對於普萊思來說，我們必須把幸福解為被神聖的天祐 (divine Providence) 所了解之目的。而且，美德會產生幸福。但是這種幸福倚待於「正直的行爲」，而我們不可能是真正地有美德的，除非我們之做出正確的行爲是因為它們是正確的。

四、雷 德

多瑪斯·雷德 (Thomas Reid) (一七一〇至九六年)，是一位蘇格蘭牧師之兒子，就讀於阿巴甸 (Aberdeen)。在紐馬查 (New Mochar) 之牧區中當了幾年的牧師之後，他被委任為阿巴甸之英皇書院 (King's College) 的一個職位，而且在一七六四年他出版了「關於普通常識之原理方面對人類心靈的一個研究」 (*An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*) 一書。是以，雖然雷德比休謨年長一歲，他的第一部著作 (除了關於數量的一篇論文之外) 出現得遠為後於



多瑪斯·雷德 (Thomas Reid) 像

休謨之「人性論」與「人類情性研究」等書。在出版了這部著作之後不久，雷德即被委任為格拉斯高大學之道德哲學之教授，以繼承亞當·斯密之職位。在一七八五年他出版了一部「關於人類之智之能力之論文集」(*Essays on the Intellectual Powers of Man*)，而在一七八八年「關於人類之活躍的能力之論文集」(*Essays on the Active Powers of Man*)一書跟著出版。這兩組論文曾經以「關於人類心靈之能力之論文集」(*Essays on the Powers of the Human Mind*)一書而一同被重印了幾次。

在閱讀了經由一位布拉亞博士(Dr. Blair)傳送給他的，雷德的「關於普通常識之原理方面對人類心靈的一個研究」一書原稿的一部分之後，休謨寫了一封含有若干毫無刺激的評論的信給這位作者。在他的回覆當中，雷德指出：「你的系統不但對於我看起來是在它的所有的部分之中都是一貫的(coherent)，而且同樣是合理地從那些在哲學家之中共同地被接納的原理演繹出來：這些原理是我從來沒有想過去懷疑的，直到在『人性論』你從它們所抽譯出來的結論，使得我去懷疑它們。」雷德的論點是，休謨的哲學乃是「一個懷疑主義的系統，這個系統沒有保留任何的根據，以相信任何一件事物而不是它的反面」。事實上，在雷德的意見之中，它構成了懷疑主義之歸謬論證(*reductio ad absurdum*)。同時，它也是某些原則或某一原則的涵蘊之一個一致的發展之結果，這個原則曾經為諸如洛克與巴克萊，甚至是笛卡兒等作家從他們的前提去抽繹出那些適當的結論。是以有必要去考核這個推理過程之起點，而這個推理過程最後引向那些所有具有普通常識的人都必須在日常生活中遵行的信念之矛盾上去。

雷德在他所謂的「觀念之理論」(the theory of ideas)之中找到這整個困難之根源。在他的第一篇論文³⁸，的確正如在任何其他的論述中一樣，雷德區分開「觀念」一詞之幾種意義。在通俗的語言之中，這個名詞指表概念(conception)或了解(apprehension)。雷德是意謂理解或了解之行動。「對任何事物具有一個觀念即是去理解它。在具有一個清晰的觀念即是去清晰地理解它。對它不具有任何觀念即對它沒有任何的理解……。當觀念一詞被了解為這一種通俗的意義時，沒有人可以懷疑他是否具有觀念。」³⁹但是，這個名詞同時也被給予一個「哲學的」意義；然後「它不再指意我們稱之為思想或概念之心靈之行動，而是思想之某個對象」。例如，依照洛克之觀點，觀念不是別的東西，而是心靈在思想中之當下的對象⁴⁰。現在，「巴克萊主教在這個基礎之上前進，很容易地解證出並沒有一個物質的世界存在……。但是，這位主教，由於成就他的職務，卻不願意放棄精神之世界……。休謨先生卻對精神之世界沒有展示出任何的偏好。他以它的完全的廣度來採用觀念之理論；而且，在結果方面，展示出在宇宙之中既無物質，亦無心靈；除了印象與觀念之外並無其他事物。」⁴¹事實上，「休謨先生的系統甚至不保留給他一個自我，去宣稱擁有他的印象與觀念之特質」⁴²。因此，那些「首先是以事物之影像或表象之謙遜的性格被引進到哲學」之觀念，一步步地把「它們的組構成分抹煞掉，而且除了它們自己之外，把所有東西之存在都挖空了」，而「觀念之勝利」則由休謨之「人性論」來完成，這部書「保留觀念與印象作為在宇宙之中獨一無二的存在」⁴³。

在攻擊觀念之理論時，雷德典型地運用對這種事件之兩種進路。一種方式是訴諸於普通常

識，訴諸於普通人之普遍的信念或堅定信念。例如，普通的人相信他所知覺到的是太陽自身，而不是觀念或印象。但是，雷德並不自己滿足於訴諸「粗鄙的人」之信念。例如，他同時爭論說，並沒有在觀念一詞之「哲學的」意義之下的觀念之類的東西存在；它們乃是哲學家們或某些哲學家之虛構物，而且並沒有任何方式必要去預設它們。然則，爲什麼哲學家們發明這種虛構物？在雷德的意見來說，一個基本的錯誤是洛克之假定，即，「簡單的觀念」(simple ideas)乃是知識之基本的材質。這個「理想的系統」(ideal system)「教導我們說，心靈對它的觀念之第一個運作是簡單的了解；即，對一個事物之純然的概念，而沒有任何關於它的信念；而且在我們已經得到簡單的了解之後，通過把它們一同地比較，我們知覺到它們之間的相符合或不相符合；而且，這種觀念之相符合或不相符合之知覺，也就是我們稱之爲信念，判斷或知識之全部。現在，這些對我看來全都是虛構的東西，在自然中沒有任何的基礎……。與其說信念或知識是通過把簡單的了解放在一起及作比較而得來，我們應當說簡單的了解乃是出自於分解與分析一個自然的與原初的判斷。」^④ 洛克與休謨都是從知識之被預設的成素來開始，在前者之情形中是簡單的觀念，在後者之情形中是印象，然後再把知識描述爲主要地是這些基本的資料之結合與它們的相符合或不相符合之知覺之結果。但是，所謂的基本的資料乃是分析之結果(result of analysis)，我們首先擁有原初的、基本的判斷。「感官之每一個運作，在它的真正的本性之中，涵蘊著判斷或信念，以及簡單的了解……。當我覺到一棵樹在我面前，我的視覺的機能不但只給我一個這棵樹之概念或簡單的了解，而且給我關於它的存在，與它的形狀、距離，與大小等之一個信念；而

且這個判斷或信念並不是通過比較觀念而得來的，它是被包含在這個知覺之真正的本性之中的。

⑭

這些「原初的與自然的判斷因此乃是自然賦與人類的知性之裝備之一部分。它們乃是那全能者之啟示，它們之行爲啟示並不低於我們的概念或簡單的了解……它們乃是我們的結構之一部分。而且，我們的理性之一切發現都是建基於它們之上的。它們組成所謂的人類之普通常識（the common sense of mankind）；而且，那些明顯地相反於任何的這些第一原則的東西，都是我們稱之爲荒謬的東西。」⑮ 如果哲學家主張觀念乃是思想之當下的對象，則最後他們將被迫論斷觀念是我們的心靈之唯一的對象。洛克沒有抽繹出這個結論。他使用「觀念」一詞於幾種意義之下，而且在他的著作中，有不同的而且的確是不相容的成素。但是，休謨終於從洛克的前提（這些前提可以追溯到笛卡兒去）抽繹出這些邏輯的結論。而且，在得出這些結論時，他必須否定普通常識之原則，否定人類之原初的與自然的判斷。因此，他的結論乃是荒謬的。補救的方式是去承認普通常識之原則，人類的原初的判斷（original judgments），而且承認「觀念之理論」是一無用的與有害的虛構物。

雷德是以自然之判斷與普通常識之原則意謂自明的原則。「我們把兩種職分或兩種等級歸屬給理性。第一種是去判斷自明的事物；第二種是從那些是自明的事物去抽繹出那些不是自明的事物之結論。這兩種之第一種乃是普通常識之領域，而且是獨一的領域。」⑯ 「普通常識」一名是適當的，因爲「在大部分的人類當中，再沒有理性的其他的等級被找到」⑰。以一種有秩序的與

有系統的方式從自明的原則演繹出結論來之能力，並不是在所有人身上被找到的，雖然許多人可以學會這樣做。但是，認出自明的真理之能力，卻是在所有够資格被稱為理性的存有者中都可找到的。而且，它乃是「純粹地是上天的一個天賦」^⑬；如果一個人沒有這種天賦，則它也不可以被學得到的。

在這種特殊意義之下的普通常識一詞，與在「通俗的」意義之下的普通常識一詞，具有什麼關係呢？雷德之答案是，「那個使得一個人在生活之行爲方面，能够以共通的明智去行動之同一種等級之知性，使得他在那些自明的事物方面與他清晰地了解的事物方面，能够發現什麼是真的與什麼是假的」^⑭。

因此，依照雷德的觀點，這裏有「共同的原則，這些原則乃是所有的推理與所有的科學之基礎。這樣的共同的原則很少是容許直接的證明的，而它們也不需要這種證明。人們不需要被教授知道它們；因爲，它們是這一類的東西，乃是所有具有普通的知性的人都知道的；或者起碼是這樣的一類東西，一旦當它們被提出與被理解，他們即會給予一個迅速的贊同。」^⑮但是，這些原則則是些什麼呢？雷德區分開必然真理 (necessary truth)；它們的反面是不可能的，與偶然真理 (contingent truth)，它們的反面是可能的。每一類都包括「第一原理」。屬於第一類的第一原理 (first principles) 之中的是邏輯的公理 (logical axioms) (例如，每一個命題或是真的或是假的)，數學的公理，與道德和形上學之第一原理。雷德所給出的道德的第一原理之例子中的一個是，「沒有一個人應該爲不是在他的能力之下所能阻止的事情而受到譴責」^⑯。這些道德的

公理「對我看來所具有的明據力，並不少於那些數學之公理」⁵¹。在形上學的第一原理之項目之下，雷德考慮三個原理，「因為它們曾被休謨先生所懷疑的」⁵²。第一個原理是，「我們經由我們的感官所知覺到的性質必須有一個主體，而這個主體我們稱之為物體 (body)，而且，我們所知覺到的思想必須有一個主體 (subject) ⁵³，而這個主體我們稱之為心靈 (mind)。這個原理是為所有的普通的人承認為是真的，而且這個承認也被表達於普通語言之中。第二個形上學的原理是，「凡是開始去存在的東西，都必須有一個產生它之原因」⁵⁴。而第三個原理乃是，「在原因中之設計 (design) 與智力 (intelligence) 可以從它在結果之中之印記或跡象而被推論出來」⁵⁵。

在偶然真理之第一原理之中，我們找到的是，「那些我清晰地記得的事物，是真實地發生過的」⁵⁶；「那些我們經由我們的感官清晰地知覺到的事物是真實地存在的，而且它們即是我們所知覺到它們之樣子地存在」⁵⁷；「我們通過它們而區分開真理與錯誤之自然的機能不是謬誤的 (fallacious)」⁵⁸；和「在自然之現象之中將要存在的事物，將會很可能地相類於那些在相似的環境之中曾經存在的事物」⁵⁹。我們之對我們的行為與對我們的意志之決定，具有若干程度之能力，以及我們與之交往的，我們的同胞身上是有生命的與有智力的，等等也都是雷德所提及到的第一原理之中的原理。

現在，我認為很明顯的是，這些第一原理是屬於不同種類的。在邏輯的公理之中，雷德提及這個命題，即，凡是可以真確地被肯定為屬於一類的事物 (genus) 的東西，都可以真確地被肯定為屬於各種屬的事物 (species) 的東西。在這裏，我們擁有一個分析命題 (analytic proposition)

(ion)。我們只須要去學習「類」與「種屬」等語詞之意，以便去看出這個命題是真的。但是，對於記憶之有效性或對於外在世界之存在方面，能否說同樣的肯定呢？雷德不可能會認為可以這樣說；因為，他把這些有關的命題分類為偶然真理。那麼，在什麼意義之下它們是自明的呢？雷德顯然地最低限度是意謂，我們有一種自然的性癖 (natural propensity) 去相信它們。說及這個陳述，即，我們通過感官所知覺之東西是真實地存在的，而且它們就是以我們所知覺到它們之樣子存在，他評述說：「這是太過明顯的事以致不必證明，即，由於本性，所有的人遠在他們能夠從教育或哲學之偏見取得任何的偏差之前，都對他們的感官之清晰的見證給予暗許的信仰。」

◎再者，當說及陳示自然之齊一性 (uniformity) 或可能的齊一性之原理時，他指出這個原理不可能單純地是經驗之結果^⑥，雖然它是被經驗所檢證的。因為，「在我們能夠通過理性去發現它之前，這個原理對我們來說乃是必須的，因而被做成為我們的構造之一部分，而且在理性之使用之前即產生它的結果」。換言之，我們具有一種自然的性癖去預期自然之歷程將會很可能地證明是齊一的。

那些明顯地是恒真式的命題沒有產生任何的困難。當那些詞項之意義被給出，它們不可能被否定而沒有荒謬性。而且，雖然報導性的必然命題 (informative necessary proposition) 之存在是一個有爭論的事情，雷德在他的意見之中卻完全有權利去肯定，有這樣的命題存在。我的意思是說，在這一方面雷德與休謨之爭論是可以清楚地表示的。但是，當它涉及對雷德稱之為偶然真理之第一原理之自然的信念之時，這個爭論不再是那麼完全清楚的；雷德也沒有使得它清楚。休

謨從來沒有否認自然的信念之存在；而且他完全正確地非常之意識到這些自然的信念爲實踐的生活構成一個基礎或架構。的確，他有時作出存有學的肯斷 (ontological assertions)，例如當他說，人們並不是別的東西，只不過是不同的知覺之叢束或集合；但是，一般而言，他所關切的不是去否認一個被給與的命題，而是去考核我們肯斷這個命題之根據。例如，休謨並沒有說，外在世界是不存在的，或者，自然之歷程將會是這樣完全不可預期的，以致我們完全不可以信賴任何的齊一性；他關切於考核對於那些他與其他的人共同分享的信念之理性地可指派的根據。是以，在雷德訴諸於自然的信念，訴諸於自然的性癖，與訴諸於人類之共同的贊同；這個範圍之內，他的批評之作爲反對休謨乃是沒有很大的相干性的。的確，雷德也認識到休謨談及自然的信念；但是，他傾向於後者表達爲去否認他在事實上並沒有否認的東西。如果雷德曾經堅持他所謂的第一原理乃是可容受證明的，則他與休謨之爭論會是充分地清楚的。例如，記憶之妥效性是可以被證明的或是它不可以被證明的呢？但是，雷德並不認爲他第一是可以原理容受證明的。討論到記憶之妥效性（原則上）時，他說，這個原理擁有一個第一原理之最確定的印記之一，即，雖然沒有任何一個通情達理的人對它質疑，沒有曾經假裝要去證明它。但是，休謨卻非常明白，人們是自然地傾向於相信記憶在原則上是可信賴的。雷德引述在法庭中對見證之接納爲標準，而且評論說，「在法律上是荒謬的（即完全對見證不付予任何的注意），在哲學家之職位上也同樣是荒謬的」^②。但是，休謨當然永遠沒有夢想過去去提議，關於被記憶起的事實之見證應當永遠不被接受，以及任何人都不應該去信任他的或她的記憶。的確，雷德也進一步承認，「在我所記

得的範圍內，休謨先生並沒有直接對記憶之見證提出質疑」⁶⁵，雖然他隨即加上一句，即，休謨已經奠定那些前提，而記憶之權威性被它們所推翻，而休謨讓他的讀者去抽繹出這個邏輯的結論。但是，這是一個錯誤，即，去假定休謨意圖，甚至是通過涵蘊，去破壞這個對記憶之信賴之程度，而這個信賴程度乃是明智的普通常識所給與它的。他沒有意圖這一點，正如他也沒有意圖去否認有任何的因果法則，同時意圖建議不能在因果法則之上放置任何的信賴。然則，一般而言，我們可以說，雷德對休謨的批評，許多時候由於他對休謨所關切的東西之誤解而被剝除了力量。

當然，如果雷德被描述為單單以訴諸於非哲學家之信服或意見，來作為他的第一原理之真理性之一個證明，那麼這不是對雷德觀點之一個公平的介紹。他所做的是去把普遍的贊同，當連合於無可置疑的餘地時，也許除了一位懷疑主義的哲學家之職分之懷疑之外，視為一個被給與的命題之為一個第一原理之記號。第一原理是不可以被證明的；否則它們將不會是第一原理。它們是直覺地被知道的。但是，正如我所感覺的，雷德並沒有對於我們進而知道不同類別的第一原理之方式或眾多方式，給出任何非常清楚與一致的敘述。在某些事例之中，他的確在說明他的觀點。例如，「數學的公理之明據力一直沒有被辨認出來，直至人類發展到知性之一定的成熟程度。在一個小孩能夠知覺到這個數學的公理，即，相等的數量加到相等的數量去，構成相當的和，這個公理之明據力之前，他必定已經形成了性質 (quality) 之一般的概念，與比較多 (more)、比較少 (less)、相等 (equal)、數量之和 (sum) 與數量之差 (difference) 等一般的概念；而且，他必定已經習慣於在日常生活之事情中去判斷這些關係。在同樣的方式之下，我們的道德判

斷，或良心，也是從一個被我們的創造者播種在我們之內的不可見的種子，成長以至於成熟。」⁶⁴在這裏，我們有一個合理地直截的敘述。在經驗之歷程 (course of experience) 之中，一個人得到某些概念，或學得某些語詞之意義，而且他由是可以見出某些包含或預設這些語詞之命題之自明的眞理性。如果這些原理被說爲是屬於人性之構造 (constitution of human nature) 的，這意思謂我們擁有辨認這些原理之明顯的眞理性之一種自然的能力，但不是意謂這些原理乃是先行於經驗而被知道的。但是，當談及這個命題，即，被知覺的感取的性質 (sensible qualities) 與那些我們所意識到的思想，必定具有主體 (subjects)，即，身體與心靈，這時候雷德說及「人性之中的信念之原理，對於這些原理我們不能夠給與任何其他敘述，除了是說，它們必然地是從我們的機能之構造而產生的」⁶⁵。而且，類似於數學的公理，這個原理是被分類爲必然眞理之一個第一原理。而且，當我們轉向偶然眞理之第一原理時，我們發現他在關於自然之齊一性之原理方面，他說它是「我們的構造之一部分，而且在理性之使用之前即產生出它的結果」⁶⁶。這個原理是先行於經驗的，「因爲，一切的經驗都建基於一個信念之上，即，將來會類似於過去」⁶⁷。我們是受到我們的本性所決定去預期將來會類似於過去。這裏有一種不可抗拒的自然的期望。

也許這些談論的方式可以被弄成是一致的。在談論到這個原理，即，我們通過它們來區分開眞理與錯誤之自然的機能不是謬誤，雷德評述說，我們是屬於一種必然性之下要去信任我們的推理的與判斷的能力」，而且在這一點上的懷疑是不可以被堅持的，「因爲它是對我們的構造施以暴力」⁶⁸。他同時肯斷說，「從來沒有人會想及這個原理的，除非當他在考慮懷疑主義之根據

時；然而它卻是不變地統御他的意見的」⁶⁸。因此，他似乎是在說，首先是我們有一種自然的與不可抗拒的性癖去信任我們的理性的能力，而其次是，這個命題並沒有在開始的時候即明白地被承認爲是真的。而且，他很可能不只是在關於自然之齊一性之原理方面作出類比式的陳述，而且可以在關於他視之爲一個形上學的與必然的原理之因果性原理方面，作出類比式的陳述。但是，我認爲，他傾向於把這個印象傳達給他的讀者，即，諸如記憶之妥效性與外在世界之存在等原理乃是自明的，即在我們具有一種自然的與不可抗拒的衝動去相信它們之意義下爲自明的，至於數學的公理，舉例來說，乃是在下述意義之下爲自明的，即在我們一旦具有某些語詞之意義時，我們見出它們之間之必然的關係。因此，我所提議的是，雷德肯斷了一個相當大數量的不同類的第一原理之存在，而沒有給出一個毫不含糊的說明，去說明它們是在那一種精確的意義或眾多的意義之下而被說爲是自明的，第一原理與是本性之構造之一部分。很可能是可以協調他的不同的論述之方式的，而且提供一個將會包容所有他的第一原理之敘述；但是，我並不認爲雷德提供了這樣的一個敘述。而且，如果他希望對不同組別的第一原理給與不同的敘述，則他很可能會使得這個論點比諸他事實上所做出來的會更爲清楚。

雷德有些時候傾向於爲了迎合大眾之口味而實質上對某些哲學家（例如，巴克萊）開玩笑，而且宣稱他與「粗鄙的人」採取同樣的立場。但是，他的普通常識之哲學完全不是對於大多數人的意見之一種純然的接受，也不是對學術上的哲學之一種拒絕。他的觀點是，哲學必須建基於

普通的經驗，而且，如果它達致一些詭論式的結論，而這些結論與普通的經驗相矛盾而且與每一個人，甚至是懷疑主義的哲學家，在實際上都必然地把他們的生活建基於其上之信念相衝突，則它必定是在某些地方出了亂子。而這是一個完全地可尊敬的一個哲學的觀點。它並沒有由於雷德對歷史資料的不準確性與對其他的觀點之誤解而被判為不中效。

必須補充的一句是，如果我們以普通常識為意指在街道上的一個人之自發的信念 (spontaneous belief)，則雷德並沒有一成不變地跟隨普通常識。舉例來說，當討論及顏色時，他首先說，「所有不曾受到近代的哲學所督導的人，都理解顏色不是心靈的一個感覺，而此感覺是不能當它不被知覺時而具有存在的，而是理解顏色為物體的一種性質 (quality) 或樣式 (modification)，而這種性質或樣式不管它是否被看見，都保持為不變」^①。然後他繼續進一步區分開「顏色之現象」(the appearance of colour) 與顏色自己之作為一個物體之性質。後者乃是前者之原因，而且它自己是不可知的。但是，例如緋紅色之現象即是在想像中這樣緊密地與它的原因結合地來，使得「它們很傾向於被誤會為同一樣的事物，雖然它們在實際上是這樣的不同與不相類似，即，一者是心靈之中的一個觀念，而另一者卻是一個物體之一種性質。由是，我論定，即，顏色……乃是在物體之內的某一種能力或效能 (virtue)，這種能力或效能是正常的日光之下展示出一個現象在我們的眼前……」^②的確，雷德並沒有猶疑去說，「我們的感覺 (sensations) 之中，沒有一個是相似於物體之性質之中的任何一個性質」^③。也許，從「粗鄙的人」之領袖口中聽到這樣的語句是頗為使人驚訝的。但是，這個真理當然是，雖然雷德堅持，在「普

通常識與哲學之間的不相等的爭論之中，後者將會常常是同時帶著羞辱與損失而結束的」^②，他完全沒有意思把自己局限在重複那些對所有的哲學與科學為無知的人之觀點。

五、甘培爾

喬治·甘培爾 (George Campbell) (一七一九至九六年) 是雷德的朋友之一，他在一七五九年成爲阿巴甸之馬里斯魯學院 (Marischal College) 之校長，而且在一七七一年成爲這個學院之神學教授 (professor of divinity)。他的「修辭哲學」 (*Philosophy of Rhetoric*) 一書中，他在那些其眞理性是直覺地被知道之命題之一般項目之下，包括數學的公理、意識之眞理與普通常識之第一原理。他指出，某些數學的公理純然地展示出語詞之意義而已，雖然在他的意見中，並不是一切的數學的原理都是這樣的。意識之眞理包括諸如一個人對自己之存在之確定。至於普通常識之原理，則包括因果性原理，自然之齊一性之原理，物體之存在，與記憶之妥效性當它是「清楚的」。是以，他給予普通常識一個比雷德所給予它的更爲狹窄的意義。

六、比提

比甘培爾更爲有名的是詹姆士·比提 (James Beattie) (一七三五至一八〇三年) 與詹姆士·奧斯華特 (James Oswald) (死於一七九三年)，他是「爲守教之利益而訴諸於普通常識」 (*An Appeal to Common Sense in behalf of Religion*) 一書之作者。在一七六〇年·前

者被委任爲阿巴甸之馬斯魯學院之道德哲學與邏輯之教授；而且在一七七〇年他出版了他的「關於真理之論文」(Essay on Truth)一書。在這部書之中，他不但批評休謨之意見，而且在一些段落中耽溺於譴責與漫罵之中，這些段落毫無疑問是真誠的義憤之表示，但這些段落似乎頗爲此一部哲學的著述爲枱格不入的。休謨很憤怒；而且他的一些評論曾經被記錄下來。關於「關於真理之論文」一書，他評論說：「真理！在這部書之中毫無真理可言；它是以八開本寫的一個可怕的巨大的謊言。」而對於它的作者，他評之爲「這個愚蠢的頑固的傢伙，比提」。但是，這部著作卻得到偉大的成功。英王喬治三世(King George III)很喜歡，而且他以一個每年的恩俸獎賜給它的作者。牛津大學(Oxford University)把民法博士頒贈給比提。

在「關於真理之論文」一書的第一部分之中，比提考慮真理之標準。他區分開知覺自明真理之普通常識與理性(推理)。有相當大的一個數量之真理之第一原理，它們「建立在它們自己之明據力之上，而這種明據力是被知性所直覺地知覺到的」^⑦。但是，我們如何去區分開普通常識之第一原理與純然的偏見？這一個問題在第二部分中處理。在數學方面之反省，展示給我們知道，真理之判斷是這個原理，它以它自己的內在的明據力逼使我們的信念接受^⑧。在自然哲學中，這個原理是「見聞廣博的常識」(well-informed sense)。在什麼時候常識才算是見聞廣博的？首先，我必須是由於我自己之理由而傾向於毫無遲疑地信託於它。其次，所獲得的感覺必須是「在類似的情景之中是齊一地相類似的」^⑨。第三，我必須追問我自己，「在假定這個在討論中之機能是見聞廣博的假定之行動時，我是否曾經被誤導而引致我的傷害或不便」^⑩。第四，這些被傳

達的感覺必須是互相爲相容的，而且與我的其他的機能之知覺爲相容的。第五，我的感覺必須與其他人的感覺爲相容的。這部論文之第三部分被這宣稱爲是投入去回答針對比提的理論之反對。但是，後者卻利用這個機會把他對爲數極多的哲學家之意見給與我們，而且在大多數的情況之中，這個意見都是很淺顯的。對亞里斯多德，他表示於一種明顯的尊敬；而雷德自然是免疫於被攻擊的。但是，經院哲學家 (Schoolmen) 被描述爲是純然的咬文嚼字之爭論者，而大部分的近代的哲學系統被表述有貢獻於懷疑主義的系統或是懷疑主義的系統之樣本，「那些不自然的產物，一個硬心腸之惡劣的迸發」^⑧。比提傾向於給人一個印象，即，他對哲學只有極少的使用，除了作爲攻擊哲學與哲學家之工具之外。

七、史帝華特

較諸比提要多花一些筆墨的是德紀爾·史帝華特 (Dugald Stewart) (一七五三至一八二八年)。在愛丁堡大學畢業以後，他留在那裏教授數學，而在一七七八年^⑨在道德哲學之教授，亞當·費古遜 (Adam Ferguson) 請假之期間，他接手了道德哲學的課。當後者在一七八五年辭去他的職位時，史帝華特受指派去接替他的職位。在一七九二年，他出版了「人類心靈底哲學之元素」(*Elements of the Philosophy of Human Mind*) 一書之第一卷，此書之第二卷與第三卷直到一八一四年與一八二七年才分別出版。在一七九三年，「道德哲學之綱領」(*Outlines of Moral Philosophy*) 一書出版，而「哲學論文集」(*Philosophical Essays*) 一書則在 1

八一〇年出版。在一八一五年與一八二一年印出了他的「展示出自從歐洲之文學復活以來之形上學的、倫理學的與政治學的哲學之進展之論文」(*Dissertation exhibiting the Progress of Metaphysical, Ethical and Political Philosophy since the Revival of Letters in Europe*)一書之兩個部分，這部書是作為「大英百科全書」(*Encyclopaedia Britannica*)之補篇而寫成的。最後，在他去世之前的幾個星期，他的「主動的與道德的能力之哲學」(*Philosophy of the Active and Moral Powers*)一書在一八二八年出版。史帝華特是一位雄辯的與有影響力的演講者，甚至吸引海外的學生。而且，在他去世後，一個紀念他的紀念碑在愛丁頓樹立起來。他並不是一位特殊地原創性的思想家；但是，他是一個涉獵文化極廣的人，而且他有一種天賦的解說的能力。

在他的「道德哲學之綱領」一書之導言中，史帝華特指出，「我們對自然之法則之知識，完全是觀察與實驗之結果；因為，在這裏並沒有任何的例子，在這些例子中我們知覺到兩件相續的事件之間的這樣一種必然的連結，以使得我們可以通過先驗的推理，從一者推論出另一者來。我們從經驗中發現，某些事件是不變地相會合的，由是當我們看到其中一者時，我們預期另外一者，但是我們在這些情況之中的知識並沒有擴展到這個事實之外去。」^⑩我們必須使用觀察與受控制的實驗去歸納地達致普遍的定律，從這些定律我們可以演繹地（「綜和地」）去推論出結果來。

這種觀點可能看起來頗為不同於雷德之表現。但是，雖然雷德堅持這個命題之真理性，即，

任何開始存在的事物都有一個原因，這個命題是直覺地被知道的，他都沒有堅持經驗可以告知我們關於在自然中之獨特的必然的連結。「建基於經驗之上的普遍的格準只有相應於我們的經驗之廣度之或然率之一種程度，而且應該常常這樣地理解，以留有餘地給例外的事物，如果將來的經驗會發現任何這一類的例外。」^⑨依照雷德的觀點，我們可以上帝作為偶然的與可變的事物之原因，而以絕對的確定性推論出上帝的存在。但是，除了這個真理以外，除了自明的第一原理與那些能够嚴格地從它們演繹出來的東西以外，我們都交付給經驗與或然率 (probability)。他以萬有引力定律 (law of gravitation) 作為一個或然的定律之例子，是在例外乃是原則上可能的這個意義之下的或然的定律。是以，史帝華特之自然哲學並不像它第一眼看起來，是那樣的異於雷德之表現。

史帝華特注意到在物理學中之「改革」(reformation)，此改革在最近的兩個世紀以來已經發生，此改革並沒有在其他的知識之部分，特別是對於心靈之知識方面，被擴展到同一個程度。「由於我們對於物質世界之一切知識，終極地是建立在經由觀察而確定的事實之上，所以我們對於人類心靈之一切知識，終極地是建立在那些我們所具有的關於我們自己的意識之明據力之事實之上。這類的事實之一個細心的考核，最後會引導出關於人類的構造之一般的原理，而且將會慢慢地形成一套心靈之科學 (a science of mind) 而這套心靈之科學並不在確定性上比物體之科學為不如。關於這一類之研究，雷德博士的著述提供許多可貴的例子。」^⑩

因此，史帝華特為心理學之探究所提議的一般的目標，是賦與這一門學問一個科學之性格。

而這一點牽涉到把那些在物理學中已被證明如此成功之方法，應用到心理學來。當然，研習的資料是不同於那些物理學家所研習的資料。但是，一個類比的科學方法應當使用。而且，如果心理學要取得一個科學之性格，最重要的是它不應當與形上學混淆起來。自然哲學家或物理學家「在近代的歷史中，已經很聰明地遺棄給形上學家一切關於它（這個物質的世界）所被組成之實體之性質之玄想（speculations）；關於它之被創造之可能性與不可能性；……而且甚至關於它之獨立於能知覺的存有者之存在之真實性等玄想；而且把他們自己局限於觀察它所展示之現象與確立它的普遍的法則這個較為謙遜的範圍之內……這種實驗的哲學現在不再害怕有任何人會把它與已經提及到的那些形上學的玄思混淆起來……一種類似的區分發生在那些關聯於人類的心靈而可以被陳述出來的問題之中……當我們一旦確立了一個一般的事實時，諸如那些調節觀念之聯想之各個定律，或記憶對於我們稱之為注意力（Attention）的心靈之努力之倚恃性之上等一般事實；它就是在這一門科學之中我們所應當去尋求的一切。如果我們不前進超乎那些我們對自己的意識所具有的明據力之事實以外，則我們的結論將不會比那些在物理學中所得出的結論具有更少的確定性……。」⁵⁵

史帝華特過分地局限了心理學的領域，而且把某些通常不會被分類為形上學的探索也視為是「形上的」。⁵⁶但是，關於他對心靈之科學之討論中，有價值的一點是他的歸納法的進路，與他之堅持不要把科學與玄想混淆起來。而且，即使他傾向於有時過分地局限了心理學的探索之領域與範圍，這並不是意謂他不懂得建構性的假設之需要。相反的，他譴責那些拒絕假設之培根的追

隨者 (Baconians) ，而訴諸於在一種字面上的意義而理解之牛頓的有名的語句，「我不形構任何的假設」 (Hypotheses non fingo) 。我們必須區分開「不必要的」假設與那些受到通過類比而提出之預設所支持的假設。一個假設之功效展示出來，當從它衍生出來的結論驗證或檢證時。但是，即使一個在其後證明是假的假設也可能證明是具有大的用處的。史帝華特引述^⑧ 赫特利 (Hartley) 在他的「對人類之觀察」 (Observations on Man) 一書之評述^⑨，即，「任何擁有說明若干數目的事實之一種充足的程度之可能性之假設，都幫助我們以一個適當的次序來消化這些事實，帶出新的假設來，而且為將來的研究者構成決斷試驗 (experimenta crucis)」。

因此，在他對心理學之進路方面，史帝華特採用我們可稱之為一種坦誠的經驗主義的進路。但是，這並不意謂他拒絕了雷德之第一原理或普通常識原理之理論。真的，他認為「普通常識」一詞過於含糊，而且估計它會引生誤解與誤會。但是他接受原理之觀念，原理之真理性是被直覺地知覺的。這些原理他分屬於三個項目之下。首先是數學與物理學之公理。其次是關於意識、知覺與記憶之第一原理。第二是「那些形成我們的構造之一個本質的部分之人類信念之基本的法則；而且關於這些基本的法則，不但在所有的玄想之中，而且也在我們作為活動的存有者之一切的行為之中，我們全部的信念都被涵蘊了」^⑩。在這第一類的「法則」之中的是物質世界之存在與自然之齊一性等真理。「從來沒有人會想到以命題之形成把這一類的真理陳述給他自己；但是，我們的一切行為與一切的推理都是在它們被接納之假定之上進行的。對它們之信念乃是對我

們的動物的存在之保存爲必須的；依是它是與智力之最先出現之運作爲同期的。」⁹⁸因此，史帝華特區分開那些「一旦一個命題之語詞被理解之後即形成的」判斷與那些判斷，它們「是這樣必然地從心靈之最早期之構造所產生的，即，我們從我們最早期之嬰孩時期即依它們而行動，而從來沒有把它們作爲反省之一個對象的」。除此之外，還有通過推理而達致的判斷。

從心靈之最早期之構造所產生出來的判斷，史帝華特稱爲「人類信念之基本的法則」。在他的意見之中，「原理」一詞是誤導的。因爲，我們不可以從它們抽繹出任何推論，以擴大人類的知識。「從其他的資料中抽象出來，它們在自身乃是完全地貧瘠的。」⁹⁹它們不應當與「推理之原理」混淆起來。它們涉及我們的理性的能力之操作之中的；但是，它們是連同哲學的反省之升起而被思及的，而成爲心靈之注意力的對象。至於我們可以用來區分信念之基本法則之判斷，信念之普遍性並不是唯一的判斷。史帝華特以贊同的口吻提及布非亞（Buffier）所建議的兩個判斷¹⁰⁰。首先，在討論中之真理應當是這樣，即，除了通過那些既不比它們爲更明顯的，也不比它們爲更確定的命題外，不可能去攻擊或保衛它們。其次，這些真理之實踐上的影響力必須甚至擴展到那些在理論上爭論它們的權威性的人身上。

很清楚的是，史帝華特在嘗試把他的論點準確地陳述時，他是比雷德爲更小心的。而且，這種小心時常可以在他對個別的論點之處理方面看得出來。例如，他小心地說明，雖然意識之當下的證據爲我們確定感覺之當前的存在，或感受、意欲等等之當前的存在，我們並沒有在對心靈有一種直接的直覺之意義下，當下地意識到心靈自身。真的，「意識之第一個操作必然地涵蘊一

個信念，不只是對所感受到的東西之當前的存在之信念，而且也是那在感受與思想之東西之當前的存在之信念……。然而，在這些事實之中，只有前者是我們能夠適當地說為是意識到的，即符合於這個語詞之嚴格的解釋之下之意識到。」⁴⁹ 作為感覺或感受之主體的自我之意識，是在自然之秩序中，如果不是在時間之秩序中，為後出於感覺或感受之意識的。換言之，我們的存在之意識乃是「意識之操作的一個附隨物 (concomitant) 或一個附屬品 (accessory)」⁵⁰。再者，當寫及我們對自然之齊一性之信念，史帝華特小心翼翼地討論「法則」(law) 一詞之意義，當我們說及自然之法則時。當被用於實驗的哲學之中時，「比較正確地合乎邏輯的方式是去把它考慮為，純然地是關於自然之秩序的某個普遍事實之一個陳述——一個被發現為在我們過去的經驗中齊一地成立的事實，而且我們的心靈之構造決定我們在將來也具有信心地去信賴這個事實之持續下去」⁵¹。我們在把那些所謂的自然之法則理解為在動力因 (efficient cause) 之能力中之行動時，應當要留神。

道德的機能是「我們的構造之一個原創性的原理，這個原理不可以再分化為比它自己更為普遍的其他的原理或眾多的原理；特別來說，它不可以分化為自愛或對於我們自己的利益的一個明智的關懷」⁵²。「在一切的語言之中都有相當於義務 (duty) 與相當於利益 (interest) 的字，而人們曾經恒常地區分開它們的指謂。」⁵³ 通過這個機能，我們知覺到行為之正確性或錯誤性。而且，我們必須區分開這種知覺與伴隨著的快樂或痛苦之情緒，這種情緒依於一個人之道德的感受性之程度而改變。同時，我們必須區分開對行動者之美德與缺點之知覺。赫奇遜由於沒有

在一個被我們的理性所贊同之行爲之正確性，與它刺激起一個人之道德的情緒之能力，這兩者之間作出區分而陷於錯誤。再者，沙甫慈白利（Shaftesbury）與赫奇遜傾向於忽略這個事實，即，道德的贊許之對象是行爲，而不是感受，換言之，史帝華特不喜歡道德感理論者之傾向於把倫理學轉化爲美學，雖然他同時認爲某些作家，諸如克拉克，沒有對我們的道德情感給予足夠的注意力。至於「道德感」一詞，就它自己來考慮，史帝華特並沒有反對它的保留。正如他指出的，我們習慣於說及一種「義務感」（sense of duty），而且去反對「道德感」會是迂腐的。同時，他堅持說，當一個人肯斷一個行動是正確的時候，你是意圖去說某件真實的事情。道德的判別是一理性的運作，正如同這個事實之知覺，即，一個三角形之三個角一起等同於兩個直角。「我們的理性在這兩種情況之中的操作是非常之不同的；但是，在這兩個情況中我們都有一種真理之知覺，而且得到一個不可抗拒的信念之印象，即，這個真理是不可變的而且是獨立於任何的存有之意志的。」¹⁷

史帝華特考慮下述理論，即，正確性與錯誤性是行爲之性質，而這些性質是被心靈所知覺的；一個明顯的反對即是，人們對於什麼是正確的與錯誤的觀念曾經在不同的國度與不同的世代之中都有改變。而且，他認爲這種多樣性可以以一種方式來說明而絲毫不影響他的客觀的道德性質之理論。例如，物理的條件可能會影響道德的判斷。在自然豐富地生產生活的必需品之處，很自然的，這裏的人應當會比較在另外的地方所流行的財產之權利之觀念，有更鬆泛的財產權利之觀念。又，不同的玄想的意見或信念也可以影響人們對正確與錯誤之知覺。

在道德的義務之論題上，史帝華特表達他之同意於布特勒之堅持良心之至高無上的權威性。而且他推崇一位亞當斯博士 (Dr. Adams) 的一個陳述，即，「正當 (right) 在它的觀念之中涵蘊著義務」。史帝華特之論點是，「去追問為何我們被拘限去實踐美德乃是荒謬的。美德之概念即涵蘊著義務之概念。」⁹⁸ 義務不能够單純地以獎勵與懲罰之概念來解釋。因為，這些概念預設了義務之存在。而且，如果我們以神明的意志與命令來解釋義務，我們將會發現；依照史帝華特之觀點，我們自己陷於一個惡性循環之中。

最後，我們可以簡短地考慮史帝華特關於上帝存在之論證路數。他告訴我們說，推理之過程「只包含一個單個的步驟，而這些前提屬於那些構成人類之構造的一個本質的部分之第一原理之一類之中。這些前提一共有兩個。其中一個是，每一個開始存在的東西都必須有一個原因。另外一個是，促成一個獨特的目的之各手段，其結合涵蘊著智力。」⁹⁹

史帝華特接受休謨的主張，即，每一個解證第一個前提之真理性之嘗試都涉及假定了那要被證明的東西。他同時也在自然哲學所關涉的範圍之內接受休謨對因果性之分析。「在自然哲學之中，當我們說及一個事物是另一個事物之原因時，我們所意謂的只不過是，這兩個事物是恒常地相連接的 (constantly conjoined)，是以當我們看見其中一者，我們可以期望另一者出現。我們是單單從經驗而得知這些連接的……。」¹⁰⁰ 在這個意義之下的原因可以被稱為「物理的原因」 (physical cause)。但是，還有一個因果性之形上學的意義，在這個意義之中，這個名詞涵蘊著必然的連結。而在這個意義之下的原因可以稱為「形上學的或動力的原因」 (metaphysical or

efficient Causes)。至於這個因果性、能力或效應能力之觀念是如何得來的這一個問題，史帝華特說，「這方面的事情的一個最可能的說明似乎是這樣，即，因果性或能力之觀念之必然地伴隨著變化之知覺，在一個方式之下頗為類比於感覺之涵蘊一個會感受的存有者與思想一個會思想的存有者」^⑨。無論如何，這個命題之眞理性，即，每一個開始存在的東西都必須有一個原因，乃是直覺地被知覺到的。而且，在應用這個原理時，史帝華特已準備去承認，在物質的宇宙中恒常地發生的所有的事件，乃是神明的因果性與能力之當下的結果，上帝乃是物質世界中之恒常地運作的動力因。是以，史帝華特同意克拉克的觀點，即，嚴格來說，自然之歷程不是別的，而只是上帝的意志之以一種持續的、規則的與齊一的方式去產生某些結果而已。換言之，我們可以從物理學家或是形上學家之觀點來考慮自然。在第一種情況之中，所需要的就只是因果性之經驗主義的分析。在第二種情況之中（即是說，如果我們不爭論在物質世界之中的活動的能力之眞實性），我們必須把自然的事件看成爲一個神明的行動者之結果。但是，這個論證要有任何的說服力，顯然必須去假定，我們在自然之中不能够辨認出活動的能力與動力因（在史帝華特使用此語詞之意義之下）。再者，正如史帝華特所注意到的，這種推理的路數並不單由它自己即證明上帝之純一性（unicity of God）。

史帝華特然後轉去考慮我們對智力與設計（design）之瞭解，正如它在不同的手段對一個獨特的目的之「協同促成」（conspiration）之中所顯露出來的樣子。他首先論證說，我們對於一個設計之被觀察到的證據與一個或多個設計者之間的連結，其有直覺的知識。不同類的手段之結合

以產生一個獨特的結果涵蘊著設計，這一點並不是從經驗來的一個普遍化；而且它也不能夠被解證。我們直覺地知覺到它的眞理性。其次，史帝華特論證說，在宇宙之中存在著設計之證據。例如他引用在許多情形之中，自然補救對人類身體之傷害之方式。第三，他論證說，這裏存在一個齊一的計畫，這證明上帝之純一性。隨後他繼續去考慮神之道德的屬性。

在他的著作之中，史帝華特顯露出他的博學，與他在發展他的系統時使用取自大量不同的哲學家的材料之能力。但是，他的系統之本質的特色明顯地主要是衍生自雷德。他所做的是系統化與發展雷德的觀念，即使他有時候也批評雷德。史帝華特對於康德所知的比較少，正如他自己所指出的。的確，他對這位德國哲學家展示若干讚賞，而且他也承認，康德瞥見了眞理。但是，他很顯然地被康德之表達方式引起反感與迷惑，而在他的「哲學論文集」^①一書中，他說及康德之「士林學派式的濫用文字」(Scholastic barbarism) 與及「他喜歡透過那種士林學派的迷雾去看他把他的注意力轉去的每一個對象」。如果他可能的話，雷德大概會從康德那裏學到一些東西；但是，在史帝華特的意見之中，很明顯的是前者是一位更卓越的哲學思想家。

八、布 朗

我們已經看到史帝華特，而且在他之前的雷德亦然，在自然哲學所關涉的範圍之內接受了休謨對因果性之分析。多馬斯·布朗(Thomas Brown)(一七七八至一八二〇年)是史帝華特的一個學生，而且也是他在愛丁堡大學之道德哲學之職位的繼承人，他進一步朝經驗主義的方向發

展。的確，他可以被視爲是蘇格蘭之普通常識哲學與十九世紀之經驗主義之彌爾（J. S. Mill）與貝恩（Alexander Bain）之間的一個連繫。

在他的「原因與結果之關係之研究」(*Inquiry into the Relation of Cause and Effect*)一書（一八〇四年出版，後來加以修訂與擴充）中，布朗界定一個原因爲「那當下地先行於任何變化之前的東西，而且那在相類似的環境之中的任何時間之存在的東西，它常常曾經爲而且將會常常爲一個相類似的變化所當下地跟隨而來的」。●在原因之觀念之中結合的成素，也是唯一的成素，乃是在被觀察到之系列之先在性（priority）與不可變的先行性（antecedence）。能力只不過是另外的一個名詞，去表示「先行的東西自己，與這個關係之不可變易性」●。因此，當我們說，「A是B之原因，可以容許我們只是意謂，A是爲B所跟隨而來的，曾經常常地爲B所跟隨回來，而且我們相信，將會常常地爲B所跟隨而來的」●類似地，「當我說我在精神上具有運動我的手臂之能力，我沒有意謂任何事物多於說，當我的身體是在一個健全的狀況之中，而且沒有外面的力量強加在我身上時，我的手臂之運動將會常常地跟隨著我對運動它之意欲而來」●。是以，正如在物理的現象之中一樣，在精神的現象之中，因果性也是以同一種方式來分析的。

布朗拒絕了史帝華特對物理的與動力的因果性之間的區分。「那個曾經被，現在被，與將會常常地被某一個變化所跟隨而來之物理的原因，也就是這個變化之動力因；或者，如果它不是它的動力因，則有必要有一個動力性之界定應該被給予我們，而這個界定涉及多於一個個別之變化之作爲一個當下的系列之後項所具有之確定性。因果性即動力性（efficiency）· · 而一個沒有動

力之原因，實在不是任何的原因。」^①為動力的與物理的原因之間的區分而辯護的人，只是單純地肯斷，這裏有二個區分而沒有說明它的性質。真的，上帝是一切事物之終極的原因；但是，這並不是一個理由去主張再沒有任何其他的動力因。

在這個因果性之分析之下，很可以追問，有些什麼根據使得布朗被歸類為「普通常識」之哲學家而不是休謨的一個追隨者。答案是，雖然布朗接受休謨之以不可變的或齊一的系列來對因果關係作分析，但他拒絕後者對於我們對必然的連結與一般之因果性信念的根源所作之說明。依照布朗之觀點，我們對因果性有一個原初的信念，這個信念是先行於任何習慣與聯想之結果的。「一系列之規則性之信念，完全是以心靈的一個原初的原理之結果，它恒常地在變化之觀察之上升起來，不管所觀察到的先行者與跟隨者可能會是什麼樣的，而且要求我們過往的知識之整個的抵消的影響力，去使我們不致於掉進我們因此在每一個時刻中都有掉進去的危險的錯誤。」^②進一步來說，「自然在將來的事件之類似的重現之歷程上之齊一性，並不是理性的一個結論……，而是一個單個的直覺的判斷，這個判斷在某些環境之下會在心靈中不可避免地升起，而且帶有不可抗拒的信念。不管是真的或假的，在這些情況中這個信念被感受到，而且它甚至被感受到而沒有帶著一個獨特的先行者與一個獨特的跟隨者之一個被知覺到的習慣的相會合之可能性。」^③對於自然之齊一性之信念並不是習慣與聯想之結果；它是先行於被觀察到的系列的。習慣的相續系列之經驗所做的，是使得我們可以決定獨特的先行者與它們的獨特的跟隨者。休謨之困擾是他之決心去從印象衍生出所有的觀念，而這逼使他以單個的系列之觀察來說明對於必然的連結與自然之齊一性

之信念。但是，這個信念是先於這種觀察的，而且它的特性是直覺的。「在把對於動力性之信念歸屬於這樣的一個原理時，我們於是把它置於一個基礎之上，這個基礎之強有力有如我們假定我們對一個外在世界之信念，甚至對於我們自己之同一性之信念等所建立於其上的基礎一樣。」^⑩ 布朗比諸雷德或史帝華特爲更進一步的接受休謨對因果性之分析，而他準備把這個分析擴展到精神的領域，而且甚至擴展到神明的能力去。但是，他努力去把這個認可結合於對直覺的信念之學說義之認可，而這個認可乃是蘇格蘭的普通常識哲學之一個特徵。在這樣做之中，他給予雷德的第一原理一種新的光彩。例如，他告訴我們說「這個命題，即，每一個開始存在的事物都必須擁有它的存在之一個原因，它自己並不是一個獨立的公理，而是可以化約爲這個更普遍的思想之定律，即，每一個變化都有它在某個環境或各個環境之結合之中的存在之一個當下地先在的原因」^⑪。

在他的「關於人類心靈之哲學之講義」(*Lectures on the Philosophy of the Human Mind*)一書中，這部書是在他去世後才出版的，布朗把精神現象之研究吸收到物理現象之研究去。「在觀察之下的是那些同樣的偉大的對象，而且沒有其他的對象是——如對於那些複雜的事物之分析，與對於分別地作爲先行者與跟隨者之現象之系列之觀察與安排。」^⑫ 在這兩種情況之中，我們的知識都局限於現象。「心靈之哲學與物質之哲學在這方面是相符合的，即，在兩者之中，我們的知識都是局限於純然的現象。」^⑬ 布朗並沒有對物質之存在或心靈之存在有所質疑；

但是，他堅持，我們使用這些名詞去意謂現象之各別的集合之不被知的原因。我們對於心靈與物質之知識是相對的。我們知道物質是當它影響我們的時候，而且是在我們所意識到的多樣的精神的現象之中知道心靈。因此，在心靈之一個科學對我們開放之範圍內，它將會包括精神現象之分析與因果系列之觀察與系統的安排，即，在這些現象之中之規則的系列之觀察與系統的安排。

然而，這個計畫之宣佈並不是意謂，布朗已經放棄了對基本的真理或直覺的原理之信念。的確，他評論說，這樣的原理之肯斷可以被推進到「一個過分的與可笑的程度——的確，正如對我看起來曾經是這樣的情形，出現於雷德博士與某些其他的蘇格蘭哲學家、他的同時代的人與朋友之著作之中」^⑩。如果這個習慣被縱容，則它只會鼓勵精神之懶惰性。同時，「這樣的原理之真實地是我們的精神的本性之一部分，也沒有更為不確定」^⑪。布朗並沒有嘗試去給出這些原理之一分名單，但是，在信念之第一原理之中，他提及「我理解到對於我們的同一性之信念所建基於其上的原理」^⑫。我們對於我們作為持久的存有者之同一性之信念乃是普遍的、不可抗拒的與當下的；而且它是先在於推理或為推理所預設的。因此，它是一個直覺的信念。布朗發現它是「我們對於記憶之信賴之另一個形式」^⑬：它是「建基於我們的構造之一個本質的原理，由於這個原理，我們不可能去考慮我們的相續的感受」^⑭，而不把它們真正視為是我們的能思想的實體之相續的感受、狀態、或情感等」^⑮。

在同一部「關於人類心靈之哲學之講義」一書中，布朗激烈地批評雷德對「觀念之理論」

之否認。在他的意見中，雷德把一個不是他們事實上所主張的觀點歸屬給大多數的哲學家，即：觀念乃是一些元目，而這些元目佔有一個介乎知覺與被知覺到的事物之間的地位。布朗主張，在真實方面，這些哲學家理解觀念為知覺本身。進一步，他發現自己同意於這些哲學家之觀點，即，我們所當下地意識到的是感覺與知覺，而不是一個獨立的物質世界。當感覺被指涉到一個外在的原因時，這些感覺即被稱為知覺。因此，這個問題即生起，由於它而使得一個新的名字被賦與感覺的這個指涉到底是什麼？對於布朗來說，「它是某個廣延的有對抗性的對象之暗示，在從前它的呈現曾被發現為這個獨特的感覺所跟隨，而這個感覺現在又一次指涉到它」^⑩。換言之，我們對於物質之基本的知識是由於觸覺。更準確地來說，是由於肌肉的感覺。一個小孩遭遇到對抗性，而且在因果性之原理之引導下，他在一個不同於他自己的東西身上找到這種對抗性之原因。希朗區分開肌肉的感覺與其他通常被歸屬於觸覺之感官的感受。「依我的理解，對抗性之感受不是被歸屬到我們的觸覺之器官，而是被歸屬到我們的肌肉的架構，對於這個架構或已經不只一次地指引你去注意它之為形成一個不同的感官之器官。」^⑪我們對於廣延(extension)之概念，原初是由於在時間中被認知的肌肉的感覺而來的。如果一個小孩慢慢地伸展他的臂或收緊他的手，他具有一個相續系列的感覺，而且，這給與他長度之概念。闊度與深度也可以類比地被說明。但是，要得到對於一個獨立的物質的真實性之信念，肌肉的感受之對抗性必須被加到廣延之概念去。「廣延，對抗性——把這些簡單的概念結合為某個不是我們自己之東西，與去擁有物質之概念，準確地來說乃是同一樣，東西。」^⑫廣延與對抗性之感受被指涉到一個外在的物質世界；

但是，這個世界在它本身來考慮，則是對我們為不被認知的。從迄今已說過的來看，很清楚的，布朗遠不只是單純地繼續雷德與史帝華特所採取的論點。的確，他時常對他們的意見採取一種批判的態度。是以，我們將會預期他在他的倫理學的反省之中，也展示出一種類似的激烈的獨立性。在布朗的觀點中，道德哲學受到做出區分之困擾，這些區分對於那些把它們做出來的人而言，是正確的分析之結果，但是這些區分只不過是用語上的區分。例如，有些人曾認為，什麼使得一個行為是美德的，是什麼構成去作出某些行為之道德的義務，與是什麼構成這樣的行為之行動者之美德等問題，是各自不同的問題。但是，「去說任何我們認為是正確的或錯誤的行為，與去說作出這個行為的人具有道德的美德或缺點，只不過是去說同樣的事物」^②。「具有美德、是美德的、已經做了我們的義務，已經依照義務而行動等等——全部都是指涉到心靈之一個感受，這個跟隨著美德的行為之思考而來的贊許之感受」^③。正如我曾說過的，它們純然地是陳述一個簡單的真理之不同的模式；正如我們曾在一個獨特的情況中所作的，對於任何一者之默想都會激起一種道德的贊同之感受。」當然，我們可以追問，為什麼對我們來說以這種或那種方式而行動是美德的。為什麼我們會有一種義務之感受？等等。但是，「我們所能够給與這些問題之唯一的答案，對這一切的問題來說都是同樣的，即，我們不可能去考慮這個行為而不帶有感受，即由於以這種方式去行動，我們將會帶著贊許之感來看待我們自己，而其他人也會帶著贊許之感來看待我們；而且，如果我們真的以另一種不同的方式去行動，則我們會帶著憎惡或起碼帶著不贊許來看待我們自己，而其他人也會這樣看待我們」^④。如果我們說，我們之認為一個行為是美德的，

因爲它趨向於公共的好處或因爲它代表神明的意志等，同類的問題將會重現，而且一個相似的答
案將需要提出。確實的，我們可以而且事實上也是脫開任何獨特的行動者而考慮行爲本身，而且
我們也可以而且事實上考慮美德的性質或傾向本身；但是，在這裏我們有的是抽象(abstractions)
無疑是有用的抽象，但仍然是抽象而已。

然而，布朗堅持，當他說去追問爲什麼我們會對履行某些行爲感受到義務乃是徒勞無功的，
他是在討論對於心靈之本性之探究。如果我們把目光投到心靈自身之外，則我們可以找到這個答
案。我們對於自然之齊一性之信念這一個情況，呈現給我們一個類比的情境。如果我們只考慮心
靈，我們不能說爲什麼我們預期將來的事件是相似於過去的事件的：我們只能說，心靈是這
樣子構造的。但是，我們卻有很明顯的理由爲什麼心靈曾經被這樣子構造的。例如，如果我們曾
經被相反的預期所構成，則我們不可能生存；我們不可能爲將來作出準備，我們也不可能經由
過往的經驗之學習而採取避開危險之步驟。類似地，如果我們沒有道德的贊許與不贊許之感受，
如果沒有美德或罪惡，沒有對上帝或人類之愛，則人類的生活將會是極爲不幸的。「是的，在這
個意義之下，我們知道爲什麼我們的心靈曾被這樣子構造成，使得我們具有這些激情；而且，正
如一切其他的研究終極地會引導我們去的，我們這個研究引導我們去認識到那位我們被他所創造
出來的，他的眷祐的美德。」⁽¹⁶⁾

在這種道德的贊許之觀點下，休謨對道德之功利主義的解釋自然地被布朗所拒絕。「美德的
行爲全部都或多或少地趨向於世界之利益，這的確是一個事實，對於這方面不可能有任何的懷

疑。」^②但是，「不管我們自己是否是那些行動者，或只純然地考慮他人之行爲，我們對於作爲美德的行爲所給予的贊許，並不是單純地由於它們是有用的而給予它們。在這兩種情況中，功效都不是道德的贊許之標準……。」^③在這方面的事情來說，對於公共的利益有貢獻，它自身即是道德的贊許之一個對象。爲什麼諸如休謨之類的思想家那麼容易滑進對道德採取一種功利主義的解釋，理由是在於有一個「美德與功效之獨立地被預定的關係」^④，即是說，被上帝所建立的一個關係。

這是否意謂布朗接受一種道德感之理論呢？如果「感覺」(sense)一詞真是純然地意謂感受性(susceptibility)，則在我們毫無疑問地是擁有對於道德的感受之一種感受性而言，我們可以談及一種道德感(moral sense)。然而，在這個情況之中，我們應當在有多少種可區分的感受之種類之處，即要去說爲有多少種的「感覺」。但是，道德感之理論家以「感覺」一詞理解爲多於純然的感受性的東西。他們是在想著一種類比於各樣的感官，諸如視覺與觸覺等，之特殊的道德感。而且，布朗可以「在知覺或感受這些語詞之哲學意義之下，沒有發現任何與知覺或感覺之特殊的類比，因而，我把『道德感』一詞考慮爲對於行爲之原初的道德的差異之爭論方面，具有一種非常不幸的影響力，這是從它不可能不去暗示之錯誤類比所引生的。」^⑤赫奇遜之重大的錯誤是去相信行爲中有某些道德的性質，而這些行動在我們身上刺激起那些性質之觀念，其方式相同於外在的事物之給我們以顏色、形狀與硬度之觀念。但是，正確與錯誤並不是事物之性質。「它們是只表達關係之名詞，而關係並不是對象或事物之存在的部分……。並沒有正確或錯誤，

美德或罪惡，美德或缺點，獨立於那些美德的或罪惡的行動者之外而存在；而且，在同樣的方式之下，如果不曾有過任何在默想某種行為時所生出的道德的激情，則將不會有德行、罪惡、美德或缺點，而這些只不過表示對這些激情之關係而已。」^⑤

另外有一個錯誤也是某些哲學家很容易觸犯的。在考慮美感的激情時，他們假定有一種普遍的美，而這種普遍的美真的是分佈於一切美麗的事物之中的。類似地，他們會想像必定有一種普遍的美德分佈於一切美德的行為之中。由是，某些哲學乃把仁愛弄成爲一種普遍的美德。「然而，正如我已經重複指出的，並沒有美德；只有美德的行為；或是更正確地來說，只有美態的行動者；而且，也不是單獨的一個美德的行動者，或任何數量之美德的行動者之以一種齊一的方式來行動，而刺激起我們關注的道德的激情；而是行動者以不同的方式而行動——在我們可能作出的對於通則化 (generalizations) 與分類之真實的或假定的簡單性之說明上，這些形式自身之差異並不更少。」^⑥當然，布朗並不否認，我們可以通則化與分類。但是，他拒絕任何把一切美德的行為化約爲一類之嘗試。

布朗的「經驗主義的」傾向把它自己展示在他對上帝的存在之證據所要說的東西之中。他指出很多次，在這方面的事情，他拒絕所有的先驗推理，而且的確是拒絕一切的形而上的論證，除它們是可以被化約爲他稱之爲物理的論證 (physical argument) 之內的。「我曾經常常把那些通常被稱爲形上學的論證視爲是絕對地空無力量的，除了只有它們是在對於物理的論證之一個暗地裏的假定之上而進行的以外。」^⑦ 布朗以爲物理的論證意謂那設計論證 (argument from design)

「宇宙展現出不可爭辯的設計之印記，因而不是自我存在的 (self-existing) ，而是一個設計的心靈之作品。是以，有一個偉大的設計的心靈存在。」⁹⁸ 布朗論證說，宇宙展現出一種關係之和諧，而且，去知覺這個和諧即是去知覺設計。「這即是說，我們不可能知覺到它們而沒有當下地感受到，部分與部分之和諧與它們的結果之相互間之和諧，必定在某個設計的心靈之中有它的根源。」⁹⁹ 但是，布朗似乎認為理所當然的是，這個論證同時證明上帝之為宇宙之作者或創造者之存在。他似乎並沒有意識到單就它自己來考慮，設計論證只證明有一個設計者存在，並不是證明有一個嚴格意義之創造者存在。

當說及神聖之統一性時，布朗再次拒絕一切的形式學的論證，認為這些論證最好也不過是「文字上的一個辛勞而沒有價值的事，它或是沒有指示什麼東西，或是沒有證明什麼東西」¹⁰⁰。由是，我們所沒能證明的唯一的神聖的統一性是「完全相對於我們在宇宙之架構之中所能夠描繪出來的一個設計」¹⁰¹。而且，這種反形上學的態度又一次在他對神明的美德之處理中出現。上帝之為非惡意的，「乃是仁愛的意圖之印記之為絕大多數的比例所充分地指示出來的」¹⁰²。換言之，布朗論證說，如果我們衡量在宇宙中之善與惡之比例，則我們將會發現前者超過後者。至於上帝之道德的美德，祂的性格展現現於祂對於人類之道德感之賦予。而且，在我們這方面，我們也是被我們的本性引導去把那些我們帶同道德的贊許或不贊許去視察的事物，視為「不但是對所有人類而為贊許或不贊許之對象，同時是對每一個我們想像會默想這些行為之存有者，而且特別地對於他而為贊許或不贊許之對象，正如我們所認為的，他是最快捷地知覺與知道的，他必定由於這種

辨別之非常的優越性你同時是最快捷地去贊許與詛咒的。」^①

顯然地，如果任何人接受布朗所拒絕的那一類型學的論證，他將會認為後者之自然神學是構成他的哲學之最弱的一環，或更可能的是最弱的一環。然而，如果他認為關於上帝之命題頂多是一些經驗的假設，則他很可能會同情布朗的一般的態度，即使他並不認為後者之論證是有說服力的。

九、總結的評述

康德對於蘇格蘭的普通常識哲學家們之評價並不是很高的。他在「未來形上學之導論」(Prolegomena to Any Future Metaphysic)一書的導言中對他們的評論常常被引述。康德說，休謨的反對者，諸如雷德、奧斯華特與比提完全不對題。因為，他們假定了他所懷疑的，而且進行去證明他從來沒有想過要爭論的事物。進一步來說，他們訴諸於普通常識有如訴諸於一個神諭，當他們沒有任何理性的根據給予他們的意見時，便使用它為真理之一個判準。無論如何，「我會認為休謨可以公平地去宣稱他擁有像比提一樣的健全的見識，而且可以宣稱擁有後者所沒有的那種批判的理解能力……。」

這個判斷毫無疑問基本上是由比提之表現所促成的；而他卻遠不是蘇格蘭學派之最佳代表。然而，康德的評論顯然地是有某些根據的。畢竟，自己是一個蘇格蘭哲學家之布朗也注意到，去訂立眾多的不可違背的普通常識之第一原理乃是不必要的。在這種獨斷的方式之中，我們不可能

爲批判的分析確定界限。再者，史帝華特與布朗也注意到，休謨曾經常常被普通常識之傳統中之早期的哲學家所誤解。而且他們是有理由這樣誤解的。

進一步來說，蘇格蘭的普通常識哲學之發展，似乎看起來爲康德的批評提供經驗的證據。因爲，正如我們已經看到的，這個運動起碼絕大部分是開始於作爲反對休謨的理論之一個激烈的反動，它慢慢地在這個重要的論點上逐漸接近後者的哲學。再者，從布朗的某些論點到彌爾的論點之間，沒有什麼重要的步驟要採取。例如，雖然布朗肯定一個獨立的物質世界之存在，但在他的意見中，物質自身卻是對我們爲沒有知識的。我們知道感覺，而對於獨立的物質世界之信念卻是從被得到的廣延之概念，與通過對抗性之肌肉的經驗，而得到之外的指涉之概念，兩者之結合而生出來的。從這個論點到彌爾的世界之作爲感覺底一種持久的可能性 (permanent possibility of sensations) 之觀點，這兩者之間的距離並不像是很巨大的。是以，我們可以爭論說，當批判的分析在普通常識學派之中的運用比例增加時，這種哲學愈來愈趨近經驗主義，而這是對於它在早期的那種被康德所攻擊的形式中之不可持守的性格之一個指示。

然而，普通常識哲學顯然地也有某些它爲自己去說的東西。真的，正如布朗所評論的，雷德傾向於把那些說及知覺觀念的哲學家看成爲，好像他們全部都主張差不多是同一個理論，即，我們所覺到的觀念乃是心靈與事物之間的中間的元目。而且，這個解釋並不適用於巴克萊，例如，他稱感取的東西爲「觀念」。但是，如果我們專注於洛克的其中一個表達的方式，則它可適用於洛克。無論如何，可以爭論的是，觀念之語言是不幸的，使用這個語言的哲學家成爲他們自

己之討論方式之受害者，而雷德所做的只是把哲學家喚回到普通常識之立場去，而且強調需要小心地界說諸如「觀念」與「知覺」之類的語詞之意義。又，當雷德反對洛克與休謨之知識論的原子論 (epistemological atomism)，而把注意力集中到判斷之基本的角度去，堅持那些被假定的認知之成素，乃是從一更廣大的整體通過分析的抽象而得來的，他是在提出一個論點，而這個論點確實是值得注意的。

至於回到普通常識之一般的召喚，我認為必須要作出某些區分。在蘇格蘭的哲學家們提議我們應當對那些與普通經驗不相容的理論，或那些明白地與對於生活為必要的信念與預設互相出入的理論，要加以戒心，在這個範圍之內，他們的觀點是健全的。同時，像比提這樣的人似乎並不理解休謨不是關切於去拒絕自然的信念，或去否認普通常識之立場。他所關切的是去考核那些可以被引證來支持這些信念之理論上的理由。而且，即使當他認為沒有中效的理論的理由或證明可以被引證，他也沒有提議我們應當放棄這些信念。的確，他的觀點是，在實踐之中信念必須勝過批判的理性之溶解的效力。是以，蘇格蘭的哲學家對休謨的批評時常是完全無的放矢的。去提出一個巨大數量的普通常識原理是不足夠的，特別是當這個傾向是把這些原理描述為代表人類心靈之不可避免的性癖。如果他們希望去否認休謨，則他們所應該做的是去證明，或是休謨的聯想之幫助來說明的自然的信念，其妥效性是可以理論地證明的，或是那些所謂的普通常識之原理真是直覺地被知覺的自明的理性原理。或者更準確地說，他們應當集中在第二個可能，因為在他們的觀點中，普通常識之第一原理是不可能被解證的。純然地去肯斷這些原理是不足夠的。因為，這將

會容許休謨去反駁說，起碼在某些情況之中，那些所謂的普通常識之原理只不過是被表達出來的自然信念而已，這些自然的信念可以由心理學加以說明，但是，不管它們可能對於實際的生活是如何的必要，它們是不可能由哲學加以證明的。在十九世紀時，蘇格蘭的普通常識哲學一方面被經驗主義所遮蓋，而在另一方面又被觀念論所遮蓋，這實在並不是一件很令人驚訝的事。而當某種類似於普通常識哲學之哲學在當代的英國思想中又再興旺起來時，它取用了一個新的形式，即語言分析 (linguistic analysis) 之形式。

在歐洲大陸上，這箇蘇格蘭的運動並不是沒有成就的。特別是通過古森 (Victor Cousin) (一七九二至一八六七年)，它對於在一段時間之內作為法國之主要的哲學，曾發揮一種非常可觀的影響力。那些受到這個蘇格蘭運動的影響的法國哲學家，看到比較那些刺激起康德的批判性的評論的更進一步的東西。例如，他們看到而且也贊同心靈對於倫理的與實踐的問題之指導，實驗方法之但用，與傾向於集中注意力在可以獲得的事實的資料而不是集中到抽象的玄想去。而且，在一個意義之下是真的，即，比諸他們的偉大的同胞休謨，哲學對於這些蘇格蘭的思想家來說，較為不是一個遊戲 (game)。的確，去暗示哲學對於休謨只不過是一個遊戲，乃是有誤導的。例如，他認為是一套分析的與批判的哲學可以是減低狂熱主義與不容異己之一個有力的工具。而且，在積極方面，他構想一個關於人的科學之生出，而這個科學是可以類比於伽利略與牛頓之物理科學的。同時，他事實上有些時候把他的哲學說為是為了研究的，特別是在那些對雷德看來是它的較為破壞性的面相方面，而與實踐的生活具有很少的關聯。然而，雷德與史帝華特很明顯地

把哲學視爲是對人類的倫理的與政治的生活具有重要性；而且，他們所關切的不只是純然地去考究爲什麼人們如他們所做的那樣去思想與談論，而且是去加強那些他們認爲是有價值的信念。而他們的法國的讚美者習慣於把哲學當作生活的一個指導，發現他們的思想中的這個成素是很意氣相投的。

在他對休謨的攻擊這方面所關涉到的來說，雷德的偉大的論旨是，後者只不過是在一種清晰的與一致的方式之下，從他的先行者所奠定下來的前提抽繹出那些跟隨這些前提而來的結論而已。因而他要爲對於古典的英國經驗主義之發展的一個通常的與具有影響力的解釋，負上部分的責任。在一定程度之內，這個論旨也是被康德所分享的，起碼到這樣的一個程度，即，去考慮一個新的假設應該被提出來，而且對於人類的認知的生活 (Cognitive life) 與他的道德的和美感的判斷之一個新的說明是有需要的。但是，雖然休謨部分地不但爲雷德提供了一個出發點，同時也爲康德提供了一個出發點，後者在哲學史上卻比較普通常識之哲學家，擁有遠爲巨大的重要性。而他的系統將會在下一卷中詳細地加以考慮。

附 註

- ① 以後提及「道德情操之理論」 (*Theory of Moral Sentiments*) 此部著作時均簡稱爲 T · M · S · ·。
- ② T · M · S · ·，一，一，一，頁二；一八一二年版。

- ③ 同上。
- ④ 同上。
- ⑤ 同上，頁五。
- ⑥ 同上，頁七。
- ⑦ 同上，頁八。
- ⑧ T·M·S·，一，一，三，頁一六。
- ⑨ 同上，頁二〇。
- ⑩ 同上。
- ⑪ T·M·S·，一，一，四，頁二四。
- ⑫ T·M·S·，四，二，頁三二五。
- ⑬ 同上。
- ⑭ 同上，頁三二六。
- ⑮ 同上。
- ⑯ T·M·S·，三，一，頁一九〇。
- ⑰ 同上，頁一九三。
- ⑱ T·M·S·，三，八，頁二三一。
- ⑲ T·M·T·，三，四，頁二六六。

- ⑳ 同上，頁三七三。
- ㉑ T · M · S · ，三，五，頁二七六。
- ㉒ 同上，頁二七九。
- ㉓ 同上，頁二九一。
- ㉔ T · M · S · ，五，二。
- ㉕ T · M · S · ，三，六，頁二九九。
- ㉖ 同上，頁三〇一。
- ㉗ T · M · S · ，七，三，頁五七九。
- ㉘ 「道德中的基本問題之評論」(Review of the Principal Questions in Morals) · 1 ·
三。〔以下簡稱爲「評論」。〕
- ㉙ 「評論」，一，二。
- ㉚ 同上
- ㉛ 「評論」，八。
- ㉜ 同上。
- ㉝ 同上。
- ㉞ 「評論」，九。
- ㉟ 「關於普通常識之原理方面對人類心靈的一個研究」(An Inquiry into the Human

Mind on the Principles of Common Sense），一書中的獻詞。「以下提及此書時均簡稱爲「研究」。」

36 「關於人類心靈之能力之論文集」(*Essays on the Powers of the Human Mind*) 一書之參考資料是依於一八一九年之三卷的版本而給出的。「以下提及此書時均簡稱爲「論文集」。」至於「研究」之參考資料也是依於一八一九年之版本而提出的。

37 「論文集」，一，一，一〇；I，頁三八。

38 同上，頁三九。

39 「論文集」，一，一二；I，頁二六六者二六七。

40 同上，二六七。

41 「研究」，二，六，頁六〇至六一。

42 「研究」，二，四，頁五二至五三。

43 「研究」，七，四，頁三九四。

44 同上，頁三九四至三九五。

45 「論文集」，六，二；II，頁二三三至二三四。

46 同上，頁二三四。

47 同上，二三四。

48 同上，頁二二三。

- 49 「論文集」，一，二；I，頁五七。
- 50 「論文集」，八，三・五；II，頁三三八。
- 51 同上。
- 52 「論文集」，八，三，六；II，頁三三九。
- 53 同上。
- 54 同上，頁三四二。
- 55 同上，頁三五二。
- 56 「論文集」，六，五三；II，頁三〇四。
- 57 「論文集」，六，五，五；II，頁三〇八。
- 58 「論文集」，六，五，七；II，頁三一四。
- 59 「論文集」，六，五，一二；II，頁三二八。
- 60 「論文集」六，五，五；II，頁三〇八。
- 61 「論文集」，六，五，一二，II，頁三二九。
- 62 「論文集」，六，五，三，頁三〇五。
- 63 同上。
- 64 「論文集」，五，一；III，頁四五—。
- 65 「論文集」，六，六，六；II，頁三四一。

- 66 「論文集」，六，五，一二；II，頁三二九。
- 67 同上。
- 68 「論文集」，六，五·七；II，頁三一六。
- 69 同上，頁三一七。
- 70 「研究」六，四，頁一五三。
- 71 同上，頁一五六至一五七。
- 72 「研究」，六，六，頁一六三。
- 73 「研究」，一，四，頁三二。
- 74 「論文集」，一，二，九，頁九三；一八二〇年版。
- 75 「論文集」，二，一，一；頁一一七。
- 76 「論文集」，二，一，二；頁一四〇。
- 77 同上，頁一四一。
- 78 「論文集」，三，三，頁三八五。
- 79 亞當·費古遜（一七二三至一八一六年）出版了「法治社會之歷史論集」(Essay on the History of Civil Society)（一七六七年），「道德哲學之體制」(Institutes of Moral Philosophy)（一七六九年），「羅馬共和之進展與結束之歷史」(History of the Progress and Termination of the Roman Republic)（一七八三年），與「道

- 德與政治科學之原理」(*Principles of Moral and Political Science*) (一七九二年) 休謨對他有一個很高的評價，而且留贈給他一份遺產。
- 80 「道德哲學之綱領」(*Outlines of Moral Philosophy*)，導言，一，三；II，頁六。〔以下簡稱爲「綱領」。〕所有頁碼資料均引自威廉·韓米頓爵士(Sir William Hamilton)所編的「史帝華特全集」(*Collected Works*)之版本(一八五四至一八五八年)。
- 81 「論文集」，六，六；II，頁三四五。
- 82 「綱領」，導言，二，一一；II，頁八。
- 83 「人類心靈底哲學之我素」(*Elements of the Philosophy of the Human Mind*)，導言，一；II，頁四八與五二。〔以下簡稱爲「成素」。〕
- 84 在另一個意義之下，心理學對於史帝華特來說具有一個非常廣濶的領域。
- 85 「成素」二，一，四，頁三〇一。
- 86 「對人類之觀察」(*Observations on Man*)，一，五。
- 87 「綱領」，一，九一七一；II，頁二八。
- 88 同上。
- 89 「綱領」，一，九，七〇；頁二七。
- 90 「成素」，二，一，一，二，四；III，頁四五。
- 91 布非亞(Claude Buffier) (一六六一至一七三七)，是一位耶穌會院士，出版了一部

名為 *Traite des vérités Premières* (一七一七年) 的書，在書中他處理了普通常識之格
準。

92 「成素」，二，一，一，二，一；三，頁四一。

93 同上。

94 「成素」，二，一，二，四，二 III，頁一五九至一六〇。

95 「主動的與道德的能力之哲學」(*Philosophy of the Active Moral Powers*)，二，三
；IV，頁二三三。

96 同上，二，二；IV 二二〇。

97 同上，二，五，一；IV，頁二九九。

98 同上，IV，頁三一九。

99 同上，三，一，VII，頁一一。

100 同上，三，二，一；VII，頁二四。

101 同上，頁一八。

102 參閱「全集」，V，頁一一七至一一八，註釋，與頁四二二。

103 「原因與結果之關係之研究」(*Inquiry into the Relation of Cause and Effect*)，
一，一；一八三五年版，頁一三。

104 同上，頁一四。

- 105 同上，一，三，頁三二。
- 106 同上，頁三八。
- 107 同上，一，五，頁八九。
- 108 同上，四，二，頁二八六至二八七。
- 109 同上，頁二九〇。
- 110 同上，四，七頁三七七至三七八。
- 111 同上，註釋H，頁四三五。
- 112 「關於人類心靈之哲學之講義」(*Lectures on the Philosophy of the Human Mind*) 第九講；第一卷，頁一七八，一八二四年卷。
- 113 同上，第十講；I，頁一九四。
- 114 同上，第十三講；I，頁二六五。
- 115 同上，頁二六八。
- 116 同上。
- 117 同上，頁二七三。
- 118 布朗給予「感受」(*feeling*)一詞一個非常廣濶的領域的意義。
- 119 同上，頁二七五。
- 120 同上，第二十五講；I，頁五四六。

- 137 同上。
- 136 同上，頁三九一。
- 135 同上，第九十三講；VI，頁三八七至三八八。
- 134 同上，第九十二講；IV，三六九。
- 133 同上，第九十三講；IV，頁三八七。
- 132 同上，一六九。
- 131 同上，頁一六一至一六二。
- 130 同上，第八十二講；IV，頁一四九至一五〇。
- 129 同上，頁五四。
- 128 同上，頁五一。
- 127 同上，第七十七講；IV，頁二九。
- 126 同上，頁五四三。
- 125 同上，頁五三三。
- 124 同上，五三二。
- 123 同上，第七十三講；III，頁五二九。
- 122 同上，第二十四講；I，頁五〇八。
- 121 同上，第二十二講；頁四六〇。

139 138

同上，頁四〇七。
同上，第九十五講；VI，頁四四四。

原
著
附
錄

APPENDIX

A SHORT BIBLIOGRAPHY

For general remarks and for General Works see the Bibliography at the end of Volume IV, *Descartes to Leibniz*.

Chapters I–II: Hobbes

Texts

- Hobbes: Opera philosophica quae latine scripsit.* Edited by W. Molesworth. 5 vols. London, 1839–45.
- The English Works of Thomas Hobbes.* Edited by W. Molesworth. 11 vols. London, 1839–45.
- The Metaphysical System of Hobbes.* Selections edited by M. W. Calkins. Chicago, 1905.
- Hobbes: Selections.* Edited by F. J. E. Woodbridge. New York, 1930.
- The Elements of Law, Natural and Politic* (together with *A Short Treatise on First Principles* and parts of the *Tractatus opticus*), edited by F. Tönnies. Cambridge, 1928 (2nd edition).
- De Cive or the The Citizen.* Edited by S. P. Lamprecht. New York, 1949.
- Leviathan.* Edited with an introduction by M. Oakeshott. Oxford, 1946.
- Leviathan.* With an introduction by A. D. Lindsay. London (E.L.).
- Of Liberty and Necessity*, edited with an introduction and notes by Cay von Brockdorff. Kiel, 1938.

Studies

- Battelli, G. *Le dottrine politiche dell' Hobbes e dello Spinoza.* Florence, 1904.
- Bowle, J. *Hobbes and His Critics: A Study of Seventeenth-Century Constitutionalism.* London, 1951.
- Brandt, F. *Thomas Hobbes' Mechanical Conception of Nature.* London, 1928.
- Brockdorff, Cay von. *Hobbes als Philosoph, Pädagoge und Soziologe.* Kiel, 1929.
Die Urform der Computatio sive Logica des Hobbes. Kiel, 1934.
- Gooch, G. P. *Hobbes.* London, 1940.
- Gough, J. W. *The Social Contract: A Critical Study of Its Development.* Oxford, 1936 (revised edition, 1956).
- Hönigsrald, R. *Hobbes und die Staatsphilosophie.* Munich, 1924.

- Laird, J. *Hobbes*. London, 1934.
 Landry, B. *Hobbes*. Paris, 1930.
 Levi, A. *La filosofia di Tommaso Hobbes*. Milan, 1929.
 Lyon, G. *La philosophie de Hobbes*. Paris, 1893.
 Polin, R. *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*. Paris, 1953.
 Robertson, G. C. *Hobbes*. Edinburgh and London, 1886.
 Rossi, M. M. *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*. 1, *Le origini del deismo*. 2, *L'evoluzione del pensiero di Hobbes*. Florence, 1942.
 Stephen, L. *Hobbes*. London, 1904.
 Strauss, L. *The Political Philosophy of Hobbes*. Translated by E. M. Sinclair. Oxford, 1936.
 Taylor, A. E. *Thomas Hobbes*. London, 1908.
 Tönnies, F. *Thomas Hobbes: Leben und Lehre*. Stuttgart, 1925 (3rd edition).
 Vialatoux, J. *La cité de Hobbes. Théorie de l'État totalitaire. Essai sur la conception naturaliste de la civilisation*. Paris, 1935.

Chapter III: Herbert of Cherbury and the Cambridge Platonists

I. Lord Herbert of Cherbury

Texts

- The Autobiography of Edward, Lord Herbert of Cherbury*, with introduction and notes by S. L. Lee. London, 1886.
Tractatus de veritate. London, 1633.
De veritate. Translated with an introduction by M. H. Carré. Bristol, 1937.
De causis errorum. London, 1645.
De religione gentilium. Amsterdam, 1663 and 1670; London, 1705.
De religione laici. Translated with a critical discussion of Lord Herbert's life and philosophy and a comprehensive bibliography of his works by H. R. Hutcheson. New Haven (U.S.A.) and London, 1944.
A Dialogue between a Tutor and His Pupil. London, 1768.

Studies

- De Rémusat, C. *Lord Herbert of Cherbury, sa vie et ses œuvres*. Paris, 1853.
 Güttler, C. *Edward, Lord Herbert of Cherbury*. Munich, 1897.
 Köttich, R. G. *Die Lehre von den angeborenen Ideen seit Herbert von Cherbury*. Berlin, 1917.

2. Cudworth

Texts

The True Intellectual System of the Universe. London, 1743 (2 vols.), 1846 (3 vols). There is an edition (London, 1845) by J. Harrison with a translation from the Latin of Mosheim's notes.

Treatise concerning Eternal and Immutable Morality. London, 1731.
A Treatise of Free Will. Edited by J. Allen. London, 1838.

Studies

Aspelin, G. *Cudworth's Interpretation of Greek Philosophy.* Bonn, 1935.

Beyer, J. *Cudworth.* Bonn, 1935.

Lowrey, C. E. *The Philosophy of Ralph Cudworth.* New York, 1884.

Passmore, J. A. *Cudworth, an Interpretation.* Cambridge, 1950.

Scott, W. R. *An Introduction to Cudworth's Treatise.* London, 1891.

3. Henry More

Texts

Opera omnia. 3 vols. London, 1679.

Enchiridion metaphysicum. London, 1671.

Enchiridion ethicum. London, 1667.

The Philosophical Writings of Henry More. Selected by F. I. Mackinnon. New York, 1925.

Studies

Reimann, H. *Henry Mores Bedeutung für die Gegenwart. Sein Kampf für Wirken und Freiheit des Geistes.* Basel, 1941.

4. Cumberland

Text

De legibus naturae disquisitio philosophica. London, 1672. English translation by J. Maxwell. London, 1727.

Studies

Payne, S. *Account of the Life and Writings of Richard Cumberland.* London, 1720.

Spaulding, F. E. *Richard Cumberland als Begründer der englischen Ethik.* Leipzig, 1894.

5. Other Works

Texts

The Cambridge Platonists. Selections from Whichcote, Smith and Culverwel, edited by E. T. Campagnac. London, 1901.

Studies

- Cassirer, E. *The Platonic Renaissance in England*. Translated by J. P. Pettegrove. Edinburgh and London, 1953.
- De Pauley, W. C. *The Candle of the Lord: Studies in the Cambridge Platonists*. New York, 1937.
- De Sola Pinto, V. *Peter Sterry; Platonist and Puritan, 1613-1672. A Biographical and Critical Study with Passages selected from His Writings*. Cambridge, 1934.
- Mackinnon, F. I. *The Philosophy of John Norris*. New York, 1910.
- Muirhead, J. H. *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy*. London, 1920.
- Powicke, F. J. *The Cambridge Platonists: A Study*. London, 1926.
- Tulloch, J. *Rational Theology and Christian Philosophy in England in the Seventeenth Century: II, The Cambridge Platonists*. Edinburgh and London, 1872.

Chapters IV-VII: Locke

Texts

- The Works of John Locke*. 9 vols. London, 1853.
- The Philosophical Works of John Locke (On the Conduct of the Understanding, An Essay concerning Human Understanding, the controversy with Stillingfleet, An Examination of Malebranche's Opinion, Elements of Natural Philosophy and Some Thoughts concerning Reading)*. Edited by J. A. St. John. 2 vols. London, 1854, 1908.
- Locke: Selections*. Edited by S. P. Lamprecht. New York, 1928.
- An Essay concerning Human Understanding*. Edited with introduction and notes by A. C. Fraser. 2 vols. Oxford, 1894.
- An Essay concerning Human Understanding*. Abridged and edited by A. S. Pringle-Pattison. Oxford, 1924.
- An Essay concerning Human Understanding*. Abridged and edited by R. Wilburn. London (E.L.).
- An Early Draft of Locke's Essay, together with Excerpts from His Journal*. Edited by R. L. Aaron and J. Gibb. Oxford, 1936.
- An Essay concerning the Understanding, Knowledge, Opinion and Assent*. Edited by B. Rand. Cambridge (U.S.A.), 1931. (These two last-mentioned works are early drafts of Locke's *Essay*. According to Professor von Leyden, 'the text of the draft edited by Rand can only be considered authentic in a small degree. . . .' See *Notes concerning Papers of John Locke in the Lovelace Collection* by W. von Leyden in *The Philosophical Quarterly*, January 1952, pp. 63-9. The Lovelace Collection is now housed in the Bodleian Library.)

- Two Treatises of Government* (containing also Filmer's *Patriarcha*, edited by T. I. Cook). New York, 1947.
- Two Treatises of Civil Government*. With an introduction by W. S. Carpenter. London (E.L.).
- Second Treatise of Civil Government and Letter on Toleration*. Edited by J. W. Gough. Oxford, 1948.
- John Locke: Essays on the Law of Nature*. Latin text with translation, introduction and notes by W. von Leyden. Oxford, 1954.
- Original Letters of Locke, Sidney and Shaftesbury*. Edited by T. Forster. London, 1847 (2nd edition).
- The Correspondence of John Locke and Edward Clarke*. Edited by B. Rand. Cambridge (U.S.A.), 1927. (See the remarks of Professor von Leyden in the article referred to above in the passage in brackets.)
- Lettres inédites de John Locke à ses amis N. Thoynard, Ph. van Limborch et E. Clarke*. Edited by H. Ollion. The Hague, 1912.
- (R. Filmer's *Patriarcha and other Political Works*, edited by P. Laslett, were published at Oxford in 1949.)

Studies

- Aron, R. I. *John Locke*. Oxford, 1955 (2nd edition). (This study can be highly recommended.)
- Great Thinkers: X, Locke* (in *Philosophy* for 1937).
- Alexander, S. *Locke*. London, 1908.
- Aspelin, G. *John Locke*. Lund, 1950.
- Bastide, C. *John Locke*. Paris, 1907.
- Bianchi, G. F. *Locke*. Brescia, 1943.
- Carlini, A. *La filosofia di G. Locke*. 2 vols. Florence, 1920.
- Locke*. Milan, 1949.
- Christophersen, H. O. *A Bibliographical Introduction to the Study of John Locke*. Oslo, 1930.
- Cousin, V. *La philosophie de Locke*. Paris, 1873 (6th edition).
- Fowler, T. *Locke*. London, 1892 (2nd edition).
- Fox Bourne, H. R. *The Life of John Locke*. 2 vols. London, 1876.
- Fraser, A. C. *Locke*. London, 1890.
- Gibson, J. *Locke's Theory of Knowledge and Its Historical Relations*. Cambridge, 1917.
- Gough, J. W. *John Locke's Political Philosophy*. Oxford, 1950.
- The Social Contract* (see *Hobbes*).
- Hefelbower, S. G. *The Relation of John Locke to English Deism*. Chicago, 1918.
- Hertling, G. V. *Locke und die Schule von Cambridge*. Freiburg i. B., 1892.
- Hofstadter, A. *Locke and Scepticism*. New York, 1936.

- Kendall, W. *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*. Illinois, 1941.
- King, Lord. *The Life and Letters of John Locke*. 2 vols. London, 1858 (3rd edition).
(This work includes some extracts from Locke's journals and an abstract of the *Essay*.)
- Klemmt, A. *John Locke: Theoretische Philosophie*. Meisenheim, 1952.
- Krakowski, E. *Les sources médiévales de la philosophie de Locke*. Paris, 1915.
- Lamprecht, S. P. *The Moral and Political Philosophy of John Locke*. New York, 1918.
- MacLean, K. *John Locke and English Literature of the Eighteenth Century*. New Haven (U.S.A.), 1936.
- Marion, H. *John Locke, sa vie et son œuvre*. Paris, 1893 (2nd edition).
- O'Connor, D. J. *John Locke*. Penguin Books, 1952.
- Ollion, H. *La philosophie générale de Locke*. Paris, 1909.
- Petzäll, A. *Ethics and Epistemology in John Locke's Essay concerning Human Understanding*. Göteborg, 1937.
- Tellkamp, A. *Das Verhältnis John Lockes zur Scholastik*. Münster, 1927.
- Thompson, S. M. *A Study of Locke's Theory of Ideas*. Monmouth (U.S.A.), 1934.
- Tinivella, G. *Giovanni Locke e i pensieri sull'educazione*. Milan, 1938.
- Volton, J. W. *John Locke and the Way of Ideas*. Oxford, 1956.

Chapter VIII: Boyle and Newton

I. Boyle

Texts

The Works of the Honourable Robert Boyle. Edited by T. Birch.
6 vols. London, 1772 (2nd edition).

Studies

- Farrington, F. *A Life of the Honourable Robert Boyle*. Cork, 1917.
- Fisher, M. S. *Robert Boyle, Devout Naturalist: A Study in Science and Religion in the Seventeenth Century*. Philadelphia, 1945
- Masson, F. *Robert Boyle*. Edinburgh, 1914.
- Meier, J. *Robert Boyles Naturphilosophie*. Munich, 1907.
- Mendelssohn, S. *Robert Boyle als Philosoph*. Würzburg, 1902.
- More, L. T. *The Life and Works of the Hon. Robert Boyle*. Oxford 1945.

2. Newton

Texts

- Opera quae existunt omnia.* Edited by S. Horsley. 5 vols. London, 1779-85.
- Philosophiae naturalis principia mathematica.* Edited by R. Cotes. London, 1713, and reprints.
- Mathematical Principles of Natural Philosophy and System of the World.* Translated by A. Motte, revised and annotated by F. Cajori. Cambridge, 1934.
- Opticks.* London, 1730 (4th edition); reprint New York, 1952.
- Sir Isaac Newton: Theological Manuscripts.* Selected and edited by H. McLachlan. Boston, 1950.
- Newton's Philosophy of Nature.* Selections from his writings edited by H. S. Thayer. New York, 1953.

Studies

- Andrade, E. N. da C. *Sir Isaac Newton.* London, 1954.
- Bloch, L. *La Philosophie de Newton.* Paris, 1908.
- Clarke, G. N. *Science and Social Welfare in the Age of Newton.* Oxford, 1949 (2nd edition).
- De Morgan, A. *Essays on the Life and Work of Newton.* Edited by F. E. B. Jourdain. London, 1914.
- Dessauer, F. *Weltfahrt der Erkenntnis. Leben und Werk Isaak Newtons.* Zürich, 1945.
- McLachlan, H. *The Religious Opinions of Milton, Locke and Newton.* Manchester, 1941.
- More, L. T. *Isaac Newton, A Biography.* New York, 1934.
- Randall, J. H., Jr. *Newton's Natural Philosophy: Its Problems and Consequences* (in *Philosophical Essays in Honor of Edgar Arthur Singer, Jr.* Edited by F. P. Clark and M. C. Nahm. Philadelphia, 1942, pp. 335-57).
- Rosenberger, I. *Newton und seine physikalischen Prinzipien.* Leipzig, 1893.
- Steinmann, H. G. *Ueber den Einfluss Newtons auf die Erkenntnistheorie seiner Zeit.* Bonn, 1913.
- Sullivan, J. W. N. *Isaac Newton, 1642-1727.* London, 1938.
- Volkman, P. *Ueber Newtons Philosophia Naturalis.* Königsberg, 1898.
- Whittaker, E. T. *Aristotle, Newton, Einstein.* London, 1942.

3. General Works

- Burt, E. A. *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science. A Historical and Critical Essay.* London, 1925; revised edition, 1932.

- Cassirer, E. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. 3 vols. Berlin, 1906-20; later edition, 1922-3.
- Dampier, W. C. *A History of Science and its Relations with Philosophy and Religion*. Cambridge, 1949 (4th edition).
- Mach, E. *The Science of Mechanics*. Translated by T. J. MacCormack. La Salle (Illinois), 1942 (5th edition).
- Strong, E. W. *Procedures and Metaphysics: A Study in the Philosophy of Mathematical Physical Science in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Berkeley, U.S.A., 1936.

Chapter IX: Religious Problems

1. Clarke

Texts

- Works*. With a preface by B. Hoadley. 4 vols. London, 1738-42.
- Œuvres philosophiques*. Translated by C. Jourdain. Paris, 1843.
- A Demonstration of the Being and Attributes of God*. London, 1705.
- A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion*. London, 1706.
- One hundred and Twenty Three Sermons*. Edited by J. Clarke. 2 vols. Dublin, 1734.
- A Collection of Papers which passed between the late learned Mr. Leibniz and Dr. Clarke*. London, 1717.

Studies

- Le Rossignol, J. E. *The Ethical Philosophy of Samuel Clarke*. Leipzig, 1892.
- Zimmermann, R. *Clarkes Leben und Lehre*. Vienna, 1870.

2. Toland

Texts

- Christianity not Mysterious*. London, 1696.
- Pantheisticon*. London, 1720.

3. Tindal

Text

- Christianity as Old as the Creation*. London, 1730.

4. *Collins*

Texts

- A Discourse of Free-thinking.* London, 1713.
Philosophical Enquiry concerning Human Liberty and Necessity.
London, 1715.
A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion.
London, 1724.
A Dissertation on Liberty and Necessity. London, 1729.

5. *Dodwell*

Text

- An Epistolary Discourse, proving from the Scriptures and the First Fathers that the Soul is a Principle naturally Mortal.* London, 1706.

6. *Bolingbroke*

Texts

- The Philosophical Works of the Right Hon. Henry St. John, Lord Viscount Bolingbroke.* Edited by D. Mallet. London, 1754 (5 vols.), 1778, 1809; Philadelphia (4 vols.), 1849.
Letters on the Study and Use of History. London, 1738 and 1752.

Studies

- Brosch, M. *Lord Bolingbroke.* Frankfurt a M., 1883.
Hassall, A. *Life of Viscount Bolingbroke.* London, 1915 (2nd edition).
James, D. G. *The English Augustans: I, The Life of Reason: Hobbes, Locke, Bolingbroke.* London, 1949.
Merrill, W. McIntosh. *From Statesman to Philosopher. A Study of Bolingbroke's Deism.* New York, 1949.
Sichel, W. *Bolingbroke and His Times.* London, 1902.

7. *Deism in General*

- Carrau, L. *La philosophie religieuse en Angleterre depuis Locke jusqu'à nos jours.* Paris, 1888.
Farrar, A. S. *A Critical History of Free Thought.* London, 1862.
Lechler, G. V. *Geschichte des englischen Deismus.* 2 vols. Stuttgart, 1841.
Leland, J. *A View of the Principal Deistical Writers.* 2 vols. London, 1837.

- Noack, L. *Die englischen, französischen und deutschen Freidenker*. Berne, 1853-5.
Sayous, A. *Les déistes anglais et le christianisme rationaliste*. Paris, 1882.
Stephen, L. *History of English Thought in the Eighteenth Century*. 2 vols. London, 1876.

8. Butler

Texts

- Works*. Edited by J. H. Bernard. 2 vols. London, 1900.
Works. Edited by W. E. Gladstone. 2 vols. London, 1910 (2nd edition).
The analogy of Religion, natural and revealed, to the Constitution and Cause of Nature, with an introduction by R. Bayne. London (E.L.).
Fifteen Sermons upon Human Nature, or Man considered as a Moral Agent. London, 1726, 1841, etc.
Fifteen Sermons (and Dissertation on Virtue). Edited by W. R. Matthews. London, 1949.

Studies

- Broad, C. D. *Five Types of Ethical Theory*. (Chapter III, 'Butler', pp. 53-83.) London, 1930.
Collins, W. L. *Butler*. Edinburgh and London, 1889.
Duncan-Jones, A. *Butler's Moral Philosophy*. Penguin Books, 1952.
Mossner, E. C. *Bishop Butler and the Age of Reason*. New York, 1936.
Norton, W. J. *Bishop Butler, Moralist and Divine*. New Brunswick and London, 1940.

Chapter X: Problems of Ethics

1. Shaftesbury

Texts

- Characteristics*. Edited by J. M. Robertson. 2 vols. London, 1900.

Studies

- Brett, R. L. *The third Earl of Shaftesbury: A Study in Eighteenth-Century Literary Theory*. London, 1951.
Elson, C. *Wieland and Shaftesbury*. New York, 1913.
Fowler, T. *Shaftesbury and Hutcheson*. London, 1882.
Kern, J. *Shaftesburys Bild vom Menschen*. Frankfurt a M., 1943.

- Lyons, A. *Shaftesbury's Principle of Adaptation to Universal Harmony*. New York, 1909.
- Meinecke, F. *Shaftesbury und die Wurzeln des Historismus*. Berlin, 1934.
- Osske, I. *Ganzheit, Unendlichkeit und Form. Studien zu Shaftesburys Naturbegriff*. Berlin, 1939.
- Rand, B. *Life, Unpublished Letters and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*. London, 1900.
- Spicker, G. *Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury*. Freiburg i. B., 1871.
- Zani, L. *L'etica di Lord Shaftesbury*. Milan, 1954.

2. Mandeville

Texts

- The Grumbling Hive or Knaves turned Honest*. London, 1705.
- The Fable of the Bees or Private Vices Public Benefits*. London, 1714, and subsequent editions.
- The Fable of the Bees*. Edited by F. B. Kaye. Oxford, 1924.

Studies

- Hübner, W. *Mandevilles Bienenfabel und die Begründung der praktischen Zweckethik der englischen Aufklärung (in Grundformen der englischen Geistesgeschichte)*. Edited by P. Meissner. Stuttgart, 1941, pp. 275-331).
- Stammler, R. *Mandevilles Bienenfabel*. Berlin, 1918.

3. Hutcheson

Texts

- Works*. 5 vols. Glasgow, 1772.

Studies

- Fowler, T. *Shaftesbury and Hutcheson*. London, 1882.
- Rampendal, R. *Eine Würdigung der Ethik Hutchesons*. Leipzig, 1892.
- Scott, W. R. *Francis Hutcheson, His Life, Teaching and Position in the History of Philosophy*. London, 1900.
- Vignone, L. *L'etica del senso morale in Francis Hutcheson*. Milan, 1954.

4. Butler

For *Texts* and *Studies* see Bibliography under Chapter IX.

5. *Hartley*

Texts

Observations on Man, His Frame, His Duty and His Expectations.
Edited by J. B. Priestley. 3 vols. London, 1934 (3rd edition).

Studies

Bower, G. S. *Hartley and James Mill.* London, 1881.

Heider, M. *Studien über David Hartley.* Bonn, 1913.

Ribot, T. *Quid David Hartley de consociatione idearum senserit.*
Paris, 1872.

Schoenlank, B. *Hartley und Priestley, die Begründer des Assoziationsismus in England.* Halle, 1882.

6. *Tucker*

Text

The Light of Nature Pursued. Edited, with a Life, by H. P. St. John Mildmay. 7 vols. London, 1805 and reprints.

Study

Harris, W. G. *Teleology in the Philosophy of Joseph Butler and Abraham Tucker.* Philadelphia, 1942.

7. *Paley*

Texts

Paley's *Works*, first published in 8 vols., 1805-8, have been republished several times, the number of volumes varying from eight to one (1851).

The Principles of Moral and Political Philosophy. London, 1785, and subsequent editions.

Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity collected from the Appearances of Nature. London, 1802, and subsequent editions.

Study

Stephen, L. *History of English Thought in the Eighteenth Century.*
2 vols. London, 1876. (For Paley see I, pp. 405f., and II, pp. 121f.)

8. *General Works*

Texts (Selections)

Rand, B. *The Classical Moralists. Selections.* London, 1910.

Selby-Bigge, L. A. *British Moralists.* 2 vols. Oxford, 1897.

Studies

- Bonar, J. *Moral Sense*. London, 1930.
- Mackintosh, J. *On the Progress of Ethical Philosophy, chiefly during the XVIIth and XVIIIth Centuries*. Edited by W. Whewell. Edinburgh, 1872 (4th edition).
- Martineau, J. *Types of Ethical Theory*. 2 vols. Oxford, 1901 (3rd edition, revised).
- Moskowitz, H. *Das moralische Beurteilungsvermögen in der Ethik von Hobbes bis J. S. Mill*. Erlangen, 1906.
- Raphael, D. Daiches. *The Moral Sense*. Oxford, 1947.
(This work deals with Hutcheson, Hume, Price and Reid.)
- Sidgwick, H. *Outlines of the History of Ethics for English Readers*. London, 1931 (6th edition).

Chapters XI–XIII: Berkeley

Texts

- The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop. 9 vols. London, 1948 (critical edition).
- The Works of George Berkeley*. Edited by A. C. Fraser. 4 vols. Oxford, 1901 (2nd edition).
- Philosophical Commentaries, generally called the Commonplace Book*. An editio diplomatica edited with introduction and notes by A. A. Luce. London, 1944.
(The *Philosophical Commentaries* are also contained in the critical edition of the *Works*, vol. I.)
- A New Theory of Vision and other Select Philosophical Writings (Principles of Human Knowledge and Three Dialogues)*, with an introduction by A. D. Lindsay. London (E.L.).
- Berkeley: Selections*. Edited by M. W. Calkins. New York, 1929.
- Berkeley: Philosophical Writings*. Selected and edited by T. E. Jessop. London, 1952.
- Berkeley: Alciphron ou le Pense-menu*. Translated with introduction and notes by J. Pucelle. Paris, 1952.

Studies

- Baladi, N. *La pensée religieuse de Berkeley et l'unité de sa philosophie*. Cairo, 1945.
- Bender, F. *George Berkeley's Philosophy re-examined*. Amsterdam, 1946.
- Broad, C. D. *Berkeley's Argument about Material Substance*. London, 1942.

- Cassirer, E. *Berkeley's System*. Giessen, 1914.
- Del Bocca, S. *L'unità del pensiero di Giorgio Berkeley*. Florence, 1937.
- Fraser, A. C. *Berkeley*. Edinburgh and London, 1881.
- Hedenius, I. *Sensationalism and Theology in Berkeley's Philosophy*. Oxford, 1936.
- Hicks, G. Dawes. *Berkeley*. London, 1932.
- Jessop, T. E. *Great Thinkers: XI, Berkeley* (in *Philosophy* for 1937).
- Johnston, G. A. *The Development of Berkeley's Philosophy*. London, 1923.
- Joussain, A. *Exposé critique de la philosophie de Berkeley*. Paris, 1920.
- Laky, J. J. *A Study of George Berkeley's Philosophy in the Light of the Philosophy of St. Thomas Aquinas*. Washington, 1950.
- Luce, A. A. *Berkeley and Malebranche: A Study in the Origins of Berkeley's Thought*. New York, 1934.
- Berkeley's Immaterialism: A Commentary on His Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*. London, 1945.
- The Life of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. London, 1949.
- Metz, R. G. *Berkeleys Leben und Lehre*. Stuttgart, 1925.
- Oertel, H. J. *Berkeley und die englische Literatur*. Halle, 1934.
- Olgiate, F. *L'idealismo di Giorgio Berkeley ed il suo significato storico*. Milan, 1926.
- Penjon, A. *Étude sur la vie et sur les œuvres philosophiques de George Berkeley, évêque de Cloyne*. Paris, 1878.
- Ritchie, A. D. *George Berkeley's 'Siris'* (British Academy Lecture). London, 1955.
- Sillem, E. A. *George Berkeley and the Proofs for the Existence of God*. London, 1957.
- Stäbler, E. *George Berkeleys Auffassung und Wirkung in der deutschen Philosophie bis Hegel*. Dresden, 1935.
- Stammmer, G. *Berkeleys Philosophie der Mathematik*. Berlin, 1922.
- Testa, A. *La filosofia di Giorgio Berkeley*. Urbino, 1943.
- Warnock, G. J. *Berkeley*. Penguin Books, 1953.
- Wild, J. *George Berkeley: A Study of His Life and Philosophy*. London, 1936.
- Wisdom, J. O. *The Unconscious Origins of Berkeley's Philosophy*. London, 1953.
- See also *Hommage to George Berkeley*. A commemorative issue of *Hermathena*. Dublin, 1953. And the commemorative issue of the *British Journal for the Philosophy of Science*. Edinburgh, 1953.

Chapters XIV–XVII: Hume

Texts

- The Philosophical Works of David Hume.* Edited by T. H. Green and T. H. Grose. 4 vols. London, 1874–5.
- A Treatise of Human Nature.* Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1951 (reprint of 1888 edition).
- A Treatise of Human Nature.* With an introduction by A. D. Lindsay. 2 vols. London (E.L.).
- An Abstract of a Treatise of Human Nature, 1740.* Edited by J. M. Keynes and P. Sraffa. Cambridge, 1938.
- Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Morals.* Edited by L. A. Selby-Bigge. Oxford, 1951 (reprint of second edition, 1902).
- Dialogues concerning Natural Religion.* Edited with an introduction by N. K. Smith. London, 1947 (2nd edition).
- The Natural History of Religion.* Edited by H. Chadwick and with an introduction by H. E. Root. London, 1956.
- Political Essays.* Edited by C. W. Hendel. New York, 1953.
- Hume: Theory of Knowledge.* (Selections.) Edited by D. C. Yalden-Thomson. Edinburgh and London, 1951.
- Hume: Theory of Politics.* (Selections.) Edited by E. Watkins. Edinburgh and London, 1951.
- Hume: Selections.* Edited by C. W. Hendel. New York, 1927.
- The Letters of David Hume.* Edited by J. V. T. Grieg. 2 vols. Oxford, 1932.
- New Letters of David Hume.* Edited by R. Klibansky and E. C. Mossner. Oxford, 1954.

Studies

- Bagolini, L. *Esperienza giuridica e politica nel pensiero di David Hume.* Siena, 1947.
- Brunius, T. *David Hume on Criticism.* Stockholm, 1952.
- Church, R. W. *Hume's Theory of the Understanding.* London, 1935.
- Corsi, M. *Natura e società in David Hume.* Florence, 1954.
- Dal Pra, M. *Hume.* Milan, 1949.
- Della Volpe, G. *La filosofia dell'esperienza di David Hume.* Florence, 1939.
- Didier, J. *Hume.* Paris, 1912.
- Elkin, W. B. *Hume, the Relation of the Treatise Book I to the Inquiry.* New York, 1904.
- Glatke, A. B. *Hume's Theory of the Passions and of Morals.* Berkeley, U.S.A., 1950.
- Greig, J. V. T. *David Hume.* (Biography.) Oxford, 1931.
- Hedenius, L. *Studies in Hume's Aesthetics.* Uppsala, 1937.

- Hendel, C. W. *Studies in the Philosophy of David Hume*. Princeton, U.S.A., 1925.
- Huxley, T. *David Hume*. London, 1879.
- Jessop, T. E. *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour*. London, 1938.
- Kruse, V. *Hume's Philosophy in His Principal Work, A Treatise of Human Nature*. Translated by P. E. Federspiel. London, 1939.
- Kuypers, M. S. *Studies in the Eighteenth-Century Background of Hume's Empiricism*. Minneapolis, U.S.A., 1930.
- Kydd, R. M. *Reason and Conduct in Hume's Treatise*. Oxford, 1946.
- Laing, B. M. *David Hume*. London, 1932.
Great Thinkers: XII, Hume (in *Philosophy* for 1937).
- Laird, J. *Hume's Philosophy of Human Nature*. London, 1932.
- Leroy, A-L. *La critique et la religion chez David Hume*. Paris, 1930.
- MacNabb, D. G. *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*. London, 1951.
- Magnino, B. *Il pensiero filosofico di David Hume*. Naples, 1935.
- Maud, C. *Hume's Theory of Knowledge: A Critical Examination*. London, 1937.
- Metz, R. *David Hume, Leben und Philosophie*. Stuttgart, 1929.
- Mossner, E. C. *The Forgotten Hume: Le bon David*. New York, 1943.
The Life of David Hume. London, 1954. (The fullest biography to date.)
- Passmore, J. A. *Hume's Intentions*. Cambridge, 1952.
- Price, H. H. *Hume's Theory of the External World*. Oxford, 1940.
- Smith, N. K. *The Philosophy of David Hume*. London, 1941.

Chapter XVIII: For and Against Hume

1. Adam Smith

Texts

- Collected Works*. 5 vols. Edinburgh, 1811-12.
- The Theory of Moral Sentiments*. London, 1759, and subsequent editions.
- The Wealth of Nations*. 2 vols. London, 1776, and subsequent editions.
- The Wealth of Nations*. With an introduction by E. R. A. Seligman. 2 vols. London (E.L.).

Studies

- Bagolini, L. *La simpatia nella morale e nel diritto: Aspetti del pensiero di Adam Smith*. Bologna, 1952.

- Chevalier, M. *Étude sur Adam Smith et sur la fondation de la science économique*. Paris, 1874.
- Hasbach, W. *Untersuchungen über Adam Smith*. Leipzig, 1891.
- Leiserson, A. *Adam Smith y su teoría sobre el salario*. Buenos Aires, 1939.
- Limentani, L. *La morale della simpatia di Adam Smith nella storia del pensiero inglese*. Genoa, 1914.
- Paszowsky, W. *Adam Smith als Moralphilosoph*. Halle, 1890.
- Rae, J. *Life of Adam Smith*. London, 1895.
- Schubert, J. *Adam Smiths Moralphilosophie*. Leipzig, 1890.
- Scott, W. R. *Adam Smith as Student and Professor*. Glasgow, 1937.
- Small, A. W. *Adam Smith and Modern Sociology*. London, 1909.

2. Price

Text

- A Review of the Principal Questions in Morals*. Edited by D. Daiches Raphael. Oxford, 1948.

Study

- Raphael, D. Daiches. *The Moral Sense*. Oxford, 1947.
(This work deals with Hutcheson, Hume, Price and Reid.)

3. Reid

Texts

- Works*. Edited by D. Stewart. Edinburgh, 1804.
- Works*. Edited by W. Hamilton. 2 vols. Edinburgh, 1846. (6th edition, with additions by H. L. Mansel, 1863.)
- Œuvres complètes de Thomas Reid*. Translated by T. S. Jouffroy. 6 vols. Paris, 1828-36.
- Essays on the Intellectual Powers of Man*. (Abridged.) Edited by A. D. Woozley. London, 1941.
- Philosophical Orations of Thomas Reid*. (Delivered at Graduation Ceremonies.) Edited by W. R. Humphries. Aberdeen, 1937.

Studies

- Bahne-Jensen, A. *Gestaltanalytische Untersuchung zur Erkenntnislehre Reids*. Glückstadt, 1941.
- Dauriac, L. *Le réalisme de Reid*. Paris, 1889.
- Fraser, A. C. *Thomas Reid*. Edinburgh and London, 1898.
- Latimer, J. F. *Immediate Perception as held by Reid and Hamilton considered as a Refutation of the Scepticism of Hume*. Leipzig, 1880.

- Peters, R. *Reid als Kritiker von Hume*. Leipzig, 1909.
Sciaccia, M. F. *La filosofia di Tommaso Reid con un'appendice sui rapporti con Galluppi e Rosmini*. Naples, 1936.

4. Beattie

Texts

- Essay on the Nature and Immutability of Truth*. Edinburgh, 1770, and subsequent editions.
Dissertations Moral and Critical. London, 1783.
Elements of Moral Science. 2 vols. Edinburgh, 1790-3.

Study

- Forbes, W. *An Account of the Life and Writings of James Beattie*. 2 vols. Edinburgh, 1806 (2nd edition, 3 vols., 1807).

5. Stewart

Texts

- Collected Works*. Edited by W. Hamilton. 11 vols. Edinburgh, 1854-8.
Elements of the Philosophy of the Human Mind. 3 vols. Edinburgh, 1792-1827, and subsequent editions.
Outlines of Moral Philosophy. Edinburgh, 1793 (with notes by J. McCosh, London, 1863).
Philosophical Essays. Edinburgh, 1810.
Philosophy of the Active and Moral Powers of Man. Edinburgh, 1828.

Study

- A Memoir by J. Veitch is included in the 1858 edition of Stewart's *Works*. The latter's eldest son, M. Stewart, published a Memoir in *Annual Biography and Obituary*, 1829.

6. Brown

Texts

- An Inquiry into the Relation of Cause and Effect*. London, 1818.
Lectures on the Philosophy of the Human Mind. Edited by D. Welsh. 4 vols. Edinburgh, 1820, and subsequent editions.
Lectures on Ethics. London, 1856.

Study

- Welsh, D. *Account of the Life and Writings of Thomas Brown*. Edinburgh, 1825.

7. *General Works*

Text

Selections from the Scottish Philosophy of Common Sense. Chicago, 1915.

Studies:

Jessop, T. E. *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy from Francis Hutcheson to Lord Balfour.* London, 1938.

Laurie, H. *Scottish Philosophy in its National Development.* Glasgow, 1902.

McCosh, J. *Scottish Philosophy from Hutcheson to Hamilton.* London, 1875.

Pringle-Pattison, A. S. *Scottish Philosophy: A Comparison of the Scottish and German Answers to Hume.* Edinburgh and London 1885 and subsequent editions.

重要譯名中英對照

A

- Abraham Tucker 亞伯拉罕·塔克
Adam Ferguson 亞當·費古遜
Adam Smith 亞當·斯密
Addison 艾狄生
Alexander Bain 亞歷山大·貝恩
Anthony Ashley 安東尼·亞希利
Anthony Collins 安東尼·戈林斯

B

- Barrow 巴樂
Benjamin Franklin 班傑明·佛蘭克林
Benjamin Whichcote 班哲明·威契寇特
Bentham 邊沁
Berkeley 巴克萊
Bermuda 百慕達島
Bernard de Mandeville 伯納·孟德斯鳩
Bolingbroke 波令布羅克
Bramhall 布拉姆厚
Buffier 布非亞
Burke 伯克
Butler 布特勒

C

- Caius 凱烏斯
Calvinism 喀爾文主義

Christ's College 基督樂院

Cicero 西塞羅

Clerselier 克勒賽里爾

Condillac 龔底雅

Copernicus 哥白尼

Crito 克利多

Cromwell 克倫威爾

D

d'Alembert 達朗貝

David Hartley 大衛·哈爾特里

David Hume 大衛·休謨

Democritus 德謨克利圖

Descartes 笛卡兒

Diderot 狄德洛

Dublin 都柏林

Dugald Stewart 德紀爾·史帝華特

E

Edinburgh 愛丁堡

Emmanuel College 依愛紐學院

Encyclopaedist 法國百科全書學派

Ernst Cassiret 卡西勒

Epicurus 伊比鳩魯

Euclid 歐基里德

F

Francis Bacon 法蘭西斯·培根

Francis Hutcheson 法蘭西斯·哈奇遜

G

Galileo 伽利略

Gassendi 加森地

George Campbell 喬治·甘培爾

Gilbert 基爾貝

Glasgow 格拉斯高

Grotius 格老秀斯

H

Halley 哈雷

Harvey 哈維

Helvetius 里衛狄斯

Henry Dodwell 亨利·杜威爾

Henry More 亨利·摩爾

Herder 赫德

I

Isaac Newton 伊薩克·牛頓

J

James Beattie 詹姆士·比提

James Oswald 詹姆士·奧斯華特

Jefferson 傑弗遜
John Conybeare 約翰·康尼貝
John Gay 約翰·蓋伊
John Locke 約翰·洛克
John Smith 約翰·史密斯
John Toland 約翰·托蘭德
John Wallis 約翰·瓦里斯
Joseph Butler 約瑟夫·布特勒
Joseph Priestley 普里斯特里
J. S. Mill 彌爾

K

Kant 康德
Kepler 開普勒

L

Latitudinarians 放任主義者
Locke 洛克
Lord Herbert of Cherbury 柴柏里的赫伯特爵士
Lysicles 里西克里斯

M

Machiavelli 馬基維利
Malebranche 馬勒布朗雪
Mandeville 孟德維爾
Marcus Aurelius 馬古斯·奧雷流士
Masham 馬夏姆

Matthew Tindal 馬太·丁達爾
Meditations 「沈思錄」
Mentesquieu 孟德斯鳩
Mersenne 梅色涅
moral sense theory 道德感理論
Mount Sinai 西奈山

N

Nathaniel Culverwel 納山尼·庫爾渥威
Newton 牛頓

O

Ockham 奧坎
Origen 奧利真
Oxford 牛津

P

Paul 保祿
Peterborough 皮特巴洛
Peter Browne 彼得·布朗尼
Peter Sterry 彼得·斯太列
physiocracy 重農主義
Plato 柏拉圖
Plotinus 柏羅丁
Pope 波普
Priestley 普里斯特里
Professor J. H. Muirhead 繆黑教授

positivism 實證主義
protestant dogmatism 新教教條主義
Pufendorf 普芬道夫

Q

Quesnay 喬斯尼

R

Ralph Cudworth 拉弗·古得偉
Richard Cumberland 里察·肯貝蘭
Richard Price 理察·普萊思
Robert Boyle 羅勃·波義耳
Robert Filmet 費爾莫
Rousseau 盧梭

S

Sammuel Clarke 薩繆爾·克拉克
Sammuel Johnson 塞彌爾·約翰遜
Schoolmen 經院哲學家
Scottish School 蘇格蘭學派
Shaftesbury 沙甫慈白利
Spinoza 史賓諾莎
St. Anselm 安瑟莫
St. Bonaventure 波納文德
Steele 史迪爾
Stoic 斯多亞派
St. Thomas Aquinas 多瑪斯·亞奎那

Stuart 史圖亞

T

The Cambridge Platonists 劍橋的柏拉圖主義者

The Stuarts 史都亞王朝

Thomas Brown 多馬斯·布朗

Thomas Chubb 湯瑪斯·庫布

Thomas Hobbes 托瑪斯·霍布斯

Thomas More 湯瑪斯·摩爾

Thomas Reid 多瑪斯·雷爾

Thomas Sherlock 湯瑪斯·謝洛克

Thomas Woolston 湯瑪斯·烏爾斯頓

Trinity College 三一學院

V

Vanini 華尼寧

Voltaire 伏爾泰

W

Wallis 瓦里斯

William Leechman 威廉·李區曼

William Paley 威廉·巴雷

William Wollaston 威廉·烏拉斯頓

Worcester 渥塞斯特



黎明文化事業公司

圖書目錄：140011 (100-005)

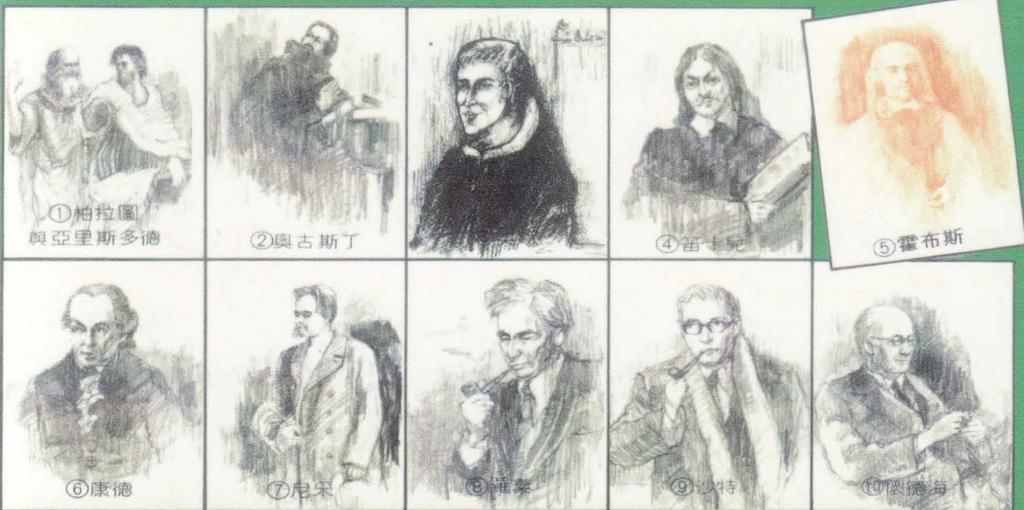
西洋哲學史—第五卷 霍布斯到休謨

作者◎ FREDERICK COPLESTON
譯者◎ 朱建民、李瑞全
校訂者◎ 傅佩榮
董事長 ◎ 李銘藤
發行人◎ 李銘藤
總經理◎ 首庠生
總編輯◎ 陳兆玠
執行編輯◎ 吳昭平

出版者◎ 黎明文化事業股份有限公司
臺北市重慶南路一段 49 號 3 樓
電話：(02) 2382-0613
發行組◎ 中和市中山路二段 482 巷 19 號
電話：(02) 2225-2240
郵政劃撥帳戶：0018061-5 號
臺北分公司◎ 臺北市重慶南路一段 49 號
電話：(02) 2311-6829
郵政劃撥帳戶：1373264-3 號
公司網址◎ <http://www.limingco.com.tw>
印刷者◎ 崇豐印刷企業有限公司
出版日期◎ 2011 年 3 月 2 刷
定價◎ 新台幣 420 元

版權所有・翻印必究◎如有缺頁、倒裝、破損，請寄回換書

ISBN：957-16-0019-9



ISBN 957-16-0019-9



00420

9 789571 600192

西洋哲學史

黎明文化事業公司

ISBN 957-16-0019-4