

汉译世界学术名著丛书

人类知识起源论

〔法〕孔狄亚克 著



汉译世界学术名著丛书

人类知识起源论

〔法〕孔狄亚克 著

洪洁求 洪丕柱 译



商务印书馆

1997年·北京

汉译世界学术名著丛书

人类知识起源论

〔法〕孔狄亚克 著

洪洁求 洪丕柱 译

商务印书馆出版

(北京王府井大街36号 邮政编码100710)

新华书店总店北京发行所发行

民族印刷厂印刷

ISBN 7-100-01101-9/B·145

1989年8月第1版

开本 850×1168 1/32

1997年5月北京第3次印刷

字数 244 千

印数 6 000 册

印张 10 1/4 插页 4

定价：12.60 元

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



www.docsriver.com 商家 本本书店
内容不排斥 转载、转发、转卖 行为
但请勿去除文件广告宣传页面

若发现去宣传页面转卖行为，后续广告将以上浮于页面形式添加

www.docsriver.com 定制及广告服务 小飞鱼
更多**广告合作及防失联联系方式**在电脑端打开链接
<http://www.docsriver.com/shop.php?id=3665>



关于孔狄亚克生平和著作的简述

艾蒂安·博诺·德·孔狄亚克，一七一四年九月三十日生于格勒诺布尔城。他出身于多菲内省议会的一个官吏家庭，和汤生家族有亲戚关系。他生性寡言，体质娇弱，智慧迟缓；十三岁的时候，因为父亲去世，被送到里昂他的长兄让·博诺·德·马布里那里，他当时在里奥奈省任警察总监。孔狄亚克可能就在里昂的耶稣会学校里攻修了拉丁语文、希腊语文和哲学。

后来，他的次兄，汤生红衣主教的私人秘书马布里神父把他带到了巴黎，并让他进入了圣苏尔比斯修道院，即所谓“主教的培养所”。在小修道院、大修道院以及在巴黎大学里，他接受了文学、科学和哲学的教育，这就使他有能力来评注经典著作，理解数学的精神，并且创立一种既和笛卡尔的天赋观念说背道而驰，又和马勒伯朗士的通过上帝观物说*相对立的学说，这种学说堪称是自由主义的，既可作为沟通耶稣会的教育和圣托马斯会**的教育两者的桥梁，兼可接纳洛克的某些论点。他对他的神学研究却并未倾注很大的热情，在毕业的学生名单中，他名列第八十四，并且受了神品授任礼。但在离开修道院的时候，他却未被列入享有有俸圣职的名单之中，并且，正因为他自己也并不觉得有天神召唤，促使他必须去履行教士的圣职，所以他就和伯尔尼斯一样，进入了世俗

*（译者注，下同）按照马勒伯朗士的说法，我们是通过观念来观看事物的，但观念既不是在事物里边，也不是在人的心灵里边，而是在上帝里边，上帝是宇宙中唯一的实体，是观念的源泉，因此我们只有通过上帝才能看到事物。

** 圣托马斯会，信奉由托马斯·阿奎那所创立的神学说的天主教教派，其学说亦称托马斯主义，即经院哲学。

界,受到了汤生夫人的接待。

他和狄德罗、杜克洛、达朗贝尔、卢梭等结交往来,过着一种追逐名声的文人学士式的生活。在他的保护人汤生夫人那里,他听到一些摄政时代*的才子名流们,特别是丰德奈尔和马利伏的高谈雅论,从而使他洗炼了自己的情趣和判断力。这是一种轻松自在的论及一切问题,而又能用精细敏锐、巧辞善令和历史观点解决这些问题的谈话,他因而认识到形而上学讨论和论战的笨拙。正是这种谈话,促使他去研究《关于为数众多的行星上有人居住的谈话》、《神喻史》、《神话的起源》**; 杜波斯的《关于绘画和诗歌的批判性的思考》; 拉莫的《和声的发生》, 摩莱里的《论人类的精神》和《人心论》; 伏尔泰的《牛顿的哲学概要》以及拉-美特里的《心灵的自然史》,从中寻找有关科学、艺术和文学的资料,这些资料使近代哲学家们的研究中所提出的想法变得不那么抽象,使他对培根的《新工具》和由戈斯特所翻译的洛克的《哲学论文》的研究更加精细深入。

孔狄亚克首先把一篇题为《关于上帝存在的探讨》的论文投寄到柏林王家科学院,该院当时的院长是莫佩都依,他刚在该院创办了一个哲学分部。这篇论文没有注明日期,也没有收入《柏林科学院史》编辑组所选辑的文集里,却转载到《论动物》中去了。这是一部新的神正论的论著。它证明了存在着从属于一般目的的特殊目的,同时阐明了宇宙的景象是如何使各民族和各个人逐渐接受一个第一原因的观念及其存在性的,而这个第一原因,其天意普施于一切事物。

随后,在一七四六年,孔狄亚克出版了《人类知识起源论》——

* 摄政时代,指路易十五年幼时由摄政王菲立浦·德·奥尔良(1664—1723)组成的摄政政府治理法国的一段时期(1715—1723)。

** 这三部书都是丰德奈尔的著作。

“把一切与理解力有关的东西全都归之于一条唯一的原理的著作”。他的目的在于对形而上学进行一种革新，以一种建筑在观察、经验以及应用专门适合于数学和物理的方法，即分析的方法之上的人类精神的研究，来代替一门建筑在实体的观念和抽象的观念之上的第一原理的科学。它的研究对象并非我们无从捉摸的心灵的本性，而是心灵在其与肉体的结合体中所产生的那些实际的活动。在引论中提出的这个计划显得相当紊乱，似乎是信笔写成的，既没有删去那些重复的叙述，也没有剔除那些题外的枝节。《起源论》的第一卷从我们无可否认的、可以看作是最原始的一个内在的基本事实，即对我们的存在和我们的思维的这一意识出发，来讲述心灵活动的分析和派衍。意识可以说是和观念在范围上是一致的，只不过在程度上易于感受罢了。而且，正因为事物从它们同我们的气质、我们的热情以及我们的需要的联系来吸引我们的注意，这些需要的观念便同与其有关的事物的观念相互连结起来了。因此，观念在内心生活中，犹如事物在物质世界中一样，服从着一种相互依赖的关系，一种连锁关系(*enchainement*)，孔狄亚克把这种连锁关系的原因归于人体的组织之中，而不是象休谟那样，去考虑观念与观念之间的联系所能够采取的逻辑形式。正是因为我们与他人有着交际往来，而且，我们能够借助制定信号来唤起我们的观念，我们才能够保持这种连锁关系。由此便产生了反省以及全部的心灵活动，这些活动证明了精神的能动作用，证明了通过谈话的媒介来表达的判断(*judgement*)的介入，而在谈话中，由于观念与观念的相互连结以及观念与符号之间的连结，思维便自行分成了与观念数量相等的词语。故为了对心灵活动妥加引导，就必须研究符号的起源及其发展。因此，孔狄亚克在《起源论》的第二卷中便致力于考察语言和方法。如果人们认为语言是有一种自然的起源的话，那么就可以承认，人与人之间曾经是借助于身体的姿

势和动作来彼此传情达意的，直到后来他们模仿了自然界的一些声音，以便以发音清晰的声音来代替叫喊，从而指定他们间已经约定了的客体。各种语言的发展受到民族性格的支配，受到气候条件和政府形式的影响而丰富起来，继而使动作语言日趋消亡，使从动作语言中产生出来的舞蹈、音乐和诗歌互相分家，使发音语言和书写语言得到发展。于是便不难理解，我们种种错误的根源，乃是在于我们在事物的观念尚未确切地规定下来，或者在根本还没有观念的情况下就想进行推理的这种习惯。为了纠正这些错误，我们必须重新探讨这些观念的起源，也就是说，必须追源溯流于感觉，使我们置身于我们感觉和观看某种事物的这些环境中去，然后给我们所观看到的以及所感觉到的事物起一个从习惯用法中借助过来的名字。因此，研究理解力的科学，乃是整个儿地建立在意识、判断、观念与观念之间的相互连结，以及观念与符号之间的连结之上的。

在《起源论》一书中，孔狄亚克受了丰德奈尔的启发，偏离了洛克的观点，走到了百科全书派的前面。这部书从一定的意义上来说是有关人类知识的一种学说，这种学说的原理在他以后的一些论著中被再次采用并加以发展了。一七四九年发表的《论缺点和优点毕露的诸家学说》，只不过是《起源论》一书绪论中所提出的在方法论方面的某些看法作了一些补充而已。他认为《神喻史》中所研究的民间流传的迷信，是与笛卡尔、马勒伯朗士、莱布尼茨、斯宾诺莎以及布尔歇神父等人的错误是有联系的，因此他重视物理学家们的发现，因为这些物理学家们都崇尚经验，他们不是探讨原因，而是去探讨道理，提出一些假说，并且从事实到事实一步一步地追溯上去，以便仅仅从观察来建立种种学说。

由于白内障手术的成功，贝克莱的著作以及狄德罗的著作《关

于盲人的信札》* 和《关于聋哑人的信札》的相继发表，使视觉和外部世界的实在之间的关联问题在“哲学家们”之间风行一时，这时候，孔狄亚克从他和费朗小姐 (Mademoiselle Ferrand) 的谈话中受到了启发，而补充了他的学说。他精心细致地描述了一座虚构的塑像，这座塑像在内部是和我们一样地组织起来的，它的各个感觉都在连续不断地感受着各种不同的印象，这与其说是为了对每一个感官孤立地进行分析，倒不如说是为了对《起源论》的第一卷、第六篇进行修改。和洛克、贝克莱、伏尔泰一样，他主张视觉是复合而成的，同时他也主张，使我们能够把心灵的简单变化，即感觉，同外界客体发生联系的，乃是一种亲身经验的判断，这样他就在研究曾经被他看作是原始的那些可感知的材料的过程中，看出了精神的能动作用和判断在里边起着越来越大的干预作用，因而他就把理解力的范围扩大了。另一方面，他在识别各种不同类型的感觉时，对于被他以触觉这个一般术语包括起来的全部感觉给以极大的重视，指出快乐和痛苦、需要和愿望在知识的构成中所起的根本作用。这样，他就上溯到了理解力以外，从而得出了这样的观点，即感性从机体组织中脱颖而出，并且取得了一种表象的特性。因而，孔狄亚克在这里不过是把分析更深入了一步，使他看出了他在《起源论》中认为是简单的那些因素的复杂性，并看到了新问题的出现。

《论感觉》于一七五四年出版。这本书遭到了“哲学家们”的冷遇。他们不能容忍一位“形而上学家”做出一件极其类似于他们自己也能够随时做得到的工作，而他们曾经给他指定的任务是驳斥贝克莱的唯心主义观点。同时，他们还指责他抄袭了狄德罗和布封的著作。而另一方面，孔狄亚克的学说在当时又被神学家们，如

* 这是狄德罗的第一篇唯物主义著作，写于一七四九年；狄德罗因此而遭到迫害，被逮捕并被监禁。

象罗什神父和李纳克修道院长等这样一些人指责为接近洛克的学说，并跟洛克的学说一起被指控为唯物主义。其时正值政府取缔书籍，国王的密谕，巴黎大学的查禁等，自由思想的发表处于十分不利的境地。第二年，即一七五五年，孔狄亚克在《论动物》中对自己进行了掩蔽，间接地反击了这样和那样的一些攻击者。他查考笛卡尔和布封的学说的目的，只是为了用攻击和嘲笑《自然史》的作者*的手法，作为对指控他抄袭的人的回击，因为该书中有一些可加非难的观点，而这些观点却曾经受到过神学院的赞扬。他特别阐述了动物的各种官能的学说，用动物本能的学说来取代自动论，把心灵加诸动物，从理性中去探求对上帝的认识，探求人类具有道德法则和敏锐的激情，以及人类优越性的种种标志，用以显示他对唯灵论的坚信不移。并且，他把他的《关于上帝存在的探讨》一文加在该书中，指出他基于经验的真理是导致自然宗教**的，以便使求助于天启真理成为必要和合法。

在拿出了这一正统派的证据之后，孔狄亚克便和他从前的朋友们分道扬镳了，因为当局方面由于他们的大胆妄为而把他们当作可疑分子来看待。在工作方面，他偏向于与浮华趋时的人物结交往来。三年之后，即一七五八年，由于德·柯拉里奥先生的推荐，他被任命为玛丽·莱克金斯卡的孙子、巴尔马***公爵的儿子的家庭教师，以填补耶稣会士伏麦龙神父的空缺。在九年的时间里，他胜任地完成了他的职责，并且或许也为外交部办成了几件非正式的差使。一七五四年，他几乎死于天花；一七六五年，他获得了缪洛“世俗教士”****修道院长的职位，该修道院位于图尔教

* 指布封。

** “自然宗教”一词是欧洲十八世纪的法，指有神论而言，和“自然神论”是不同的两个概念。

*** 巴尔马大公国，在意大利北部，存在年代为一五四五年至一八五九年。

**** “世俗教士”，即生活于社会上、世俗界的宗教人士，不受“正规”修道院规约的限制。

区,属于普列蒙特列会*。

一七六七年,在五十三岁的时候,他重返巴黎。一七六八年,他被提名为法兰西科学院院士,以填补德·奥利维神父的遗缺,受到巴脱神父的接待。一七六九年,他着手出版《语法》、《讲话的艺术》、《思维的艺术》和《写作的艺术》。这些书,简明扼要地介绍了他的学说的基本观点。同时,他还打算出版《古代史》和《近代史》,这两本书是研究社会的著作,它从政治和道德方面对风俗、法律和政治制度等多方面进行了详细的考察。然而,由于西班牙朝廷认为这一整套著作跟以前给巴马公爵所讲授的课程内容相同,而反对将它们全部出版。一七七一年,他再版了《论缺点和优点毕露的诸家学说》。他谢绝了要求他负责王太子的三个儿子的教育的聘请,一七七二年就退隐了,和他的侄女一起住在罗亚尔省的弗吕克斯城堡里。他在被任命为奥尔良王家农学院院士之后,便把晚年的光阴全部用在校订他的著作和研究农业问题方面了。

孔狄亚克利用路易十六即位和杜尔哥财政大臣上台的机会,递呈了关于贸易自由和公众福利的上疏。杜尔哥的失宠,使他的《论商业和政府的相互关系》一著成为无用之物。这部书是孔狄亚克于一七七六年,即十三部《教程》出版后一年所发表的未完成的著作,它招致了文人学士们的非难,他们把他看作是魁奈的门徒;另一方面他又招致了重农学派**的指责,这些人反对他关于实业、资本和社会存在条件的标新立异的观点。随后,孔狄亚克又从事于《逻辑学》的编著,这是一部基本理论著作,系应波多基伯爵的要求,为波兰宫廷学校教学之用而编写的;他进一步研究了数学分析,并开始编写《计算的语言》一书。

* 普列蒙特列会,由圣·诺贝尔于一二一〇年创立的天主教中的一个会的名称,该会初创于巴黎东北的普列蒙特列地方,故得其名,后设分会于法国各地。

** 重农学派,魁奈所创立的经济学派,认为土地是财富的唯一源泉,这一理论与强调商业和贸易的重要性的重商主义尖锐对立。

他死于一七八〇年四月二日，终年六十五岁，临终时是按天主教的仪式办理的*。他给后人遗留下的著作，对科学家们提供了一种方法，而对思想家们则提供了一种学说，这种学说在查理·德·维利埃的《康德的哲学》一书被介绍到法国之前，一直是法国哲学的基础。移民**的回国和反革命思潮的复辟，都促使把这种学说打成了“感觉论，微不足道的感觉的理论”。比起其他一切著作，孔狄亚克的著作倒并不怎么局限于某种形式，正如戴斯鸠·德·托拉西所评论的那样，是“探讨的作品、反省的题材、推测的汇编”。他的著作试图把数学方法和物理方法所具有的准确性运用到人类的研究上来。如果说，他的著作所涉及的题材过于繁复，而难于做到这一点的话，那么，无论怎么说，孔狄亚克还是维护了摄政时代和丰德奈尔时代的科学和历史的传统，并把这种传统传给了十九世纪的某些很不满足于折衷主义的思想家。

雷蒙·勒努瓦

* “按天主教的仪式办理的”，系指领过“终附”圣事而言。

** 此处所谓移民，指十八世纪末法国资产阶级大革命时期逃亡国外的人，多系贵族和保王党。

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1989年先后分五辑印行了名著二百三十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1991年6月

BA 3-2 / 3 10

Étienne Bonnot de Condillac
**ESSAI SUR L'ORIGINE DES
CONNAISSANCES HUMAINES**

Ouvrage où L'on Réduit à un Seul Principe

Tout ce Qui Concerne L'entendement

Publié Avec Notices Biographique et Bibliographique

Par

RAYMOND LENOIR

本书据 1924 年巴黎科兰书店版(Librairie Armand Colin) 译出

目 录

关于孔狄亚克生平和著作的简述	雷蒙·勒努瓦	1
引论		3

第一卷 论我们知识的材料，特别是论心灵的活动

第一篇		10
第一章 论我们知识的材料，兼论心灵和肉体的区别		10
第二章 论感觉		14
第二篇 心灵活动的分析和派衍		20
第一章 论知觉、意识、注意和回忆		20
第二章 论想象、默想和记忆		28
第三章 由注意所形成的观念的连结是如何产生想象、默想和记忆的		34
第四章 信号的使用是想象、默想和记忆发展的真正原因		38
第五章 论反省		44
第六章 论主要在于区分、抽象、比较、组合和分解我们观念的心灵活动		48
第七章 原理起源上的偏向以及主要在于分析的心灵活动		51
第八章 肯定、否定、判断、推理、体会、理解		56
第九章 论想象的弊端和裨益		59
第十章 想象从何吸取加诸真理的情趣		68
第十一章 论理性、论精神及其种种不同的类型		70
第三篇 论简单观念和复合观念		81
第四篇		90

第一章 论我们对我们的观念加以符号的心灵活动	90
第二章 以事实证明已在前章论证的内容	97
第五篇 论抽象	109
第六篇 论某些为人们毫无根据地归属于心灵的判断， 或对形而上学中一个问题的解答.....	121

第二卷 论语言兼论方法

第一篇 论语言的起源及其进步	134
第一章 动作言语和发音言语,并就其起源来加以考察.....	135
第二章 论原始语言的音律	142
第三章 论希腊语言和拉丁语言的音律,顺便兼论古人的演 说	144
第四章 论古人在姿势艺术方面所取得的进步	156
第五章 论音乐	163
第六章 歌唱化的说白和单纯的说白的比较	173
第七章 什么是最完美的音律	176
第八章 论诗歌的起源	178
第九章 论单词	185
第十章 同一论题的继续	195
第十一章 论单词的意义	202
第十二章 论倒装句	207
第十三章 论书写	214
第十四章 论寓言、喻言和隐语的起源并对图形和暗喻的习惯 使用作某些详细的叙述	219
第十五章 论语言的特征	222
第二篇 论方法	236
第一章 论我们错误的最初原因,兼论真理的起源.....	236
第二章 确定观念或者它们的名称的方式	240
第三章 论真理的探求中所应遵循的顺序	250

第四章 论真理的阐述中所应遵循的顺序	263
人物索引	洪丕柱编 269—275
主题索引术语对照	洪丕柱编 276—299
孔狄亚克生平和著作年表	陈兆福编 300—314

人类知识起源论

把一切与理解力有关的东西全
都归之于一条唯一原理的著作

1746 年

引 论

最能有助于使思想明晰、精确和开阔的科学，从而也应当作为研究其他一切科学的精神准备的科学乃是形而上学。今天，形而上学在法国是如此受人忽视，以致在很多读者看来，我这番话无疑是一种奇谈怪论。我并不讳言，我本人对形而上学竟一度也曾持这样的看法。那时，我曾经以为在所有的哲学家中，形而上学家们是最缺乏明智的，他们的著作对我毫无教益。我发现，在形而上学中，几乎随处都可以找到虚影幻觉。其实，我是错把那些攻研形而上学的人们的误入歧途归罪于形而上学的本身了。我决意驱散这种错觉，追究种种谬误的根源。于是，那些与真理相离最远的人倒反成了对我最有用处的了。待我一经认清他们所循的不太可靠的路子之后，我就立刻相信，我已看清了自己应当走哪条道路了。在我看来，在形而上学和伦理学中，似乎也可以用与几何学同样的精确性来进行推理；也可以同几何学家一样，得出确切的观念；也可以同他们一样用精确的、不变的方式来规定词语的意义；最后，也能为自己制定出一种极其简洁明瞭而又极其浅显易懂的推理顺序，这种顺序也许要比几何学家们所已制订的顺序更为优越，足以达到一目瞭然的目的。

必须把两种形而上学加以区分。一种是狂妄的形而上学，它企图窥察一切奥秘；自然界、万物的本质、最隐深的原因，正是这些东西在奉承它，它也扬言要揭示这些事物。另一种是比较谦虚谨慎的形而上学，它使它所从事的研究与人类精神的弱点相称，它既不甚留恋它所无以捉摸的东西，也不过于贪求它能够把握的事

2 物，它知道应自找满足于为它划定的范围。前一种形而上学把整个自然搞成一种象它自身一样会自行消失的奇观幻象；而后一种，由于仅仅追求看清事物的本来面貌，反倒和真理本身一样的质朴无华。与前者一起产生的是层出不穷，多不胜数的谬误，精神也满足于模糊不清的概念和意义空洞的词语，而随后者而来的是，所得的知识虽然少些，但却能避免错误，精神既变得正确，也能形成永远是清晰明瞭的观念。

哲学家们历来只在第一种形而上学上特别地痛下功夫，而把另一种形而上学仅仅看作是一个附属部分，几乎配不上形而上学这个美称。洛克是我奉为唯一应当看作例外的人，因为他只让自己局限于研究人类的精神，并且成功地达到了这个目的。笛卡尔既未认识我们观念的起源，亦未认识我们观念的派衍^①，这就应当归咎于他在方法上的欠缺，因为在我们还不知道思想本身是如何形成的时候，是根本不可能找到一种可靠的方式，来指导我们的思想的。在笛卡尔学派的所有哲学家中间，只有马勒伯朗士最清楚地看出了我们错误的根源，他时而在物质中寻求比较，用以解释心灵的机能^②，时而又迷失在一个智慧的世界 (le monde intelligible) 之中，自以为在那里找到了我们观念的源泉^③。另外一些哲学家，则一会儿在创造万物，一会儿又在消灭万物，他们随心所欲地或者把万物加在我们的心灵上，或者又把它们从心灵中一笔勾消，并且以为用这样的一种臆想，就能够说明我们精神的各种不同活动的原因，说明我们的精神获得或者损失一些知识的方法。

① (作者注，下同) 我所指的是他的《形而上学的沉思》第三卷。关于这个论题，我觉得再也没有比他所说的话更缺乏哲学气味的了。

② 见《真理的探求》，第一卷，第一章。

③ 见《真理的探求》，第三卷。并请参阅他的《关于形而上学的对话》和《形而上学的沉思》*以及他给阿尔诺先生的答覆。

* 《形而上学的沉思》是笛卡尔所著，此处疑为《基督教徒的沉思》之误。

式^①。最后，莱布尼茨学派把心灵这个实体搞成了一个更为完善得多的东西：按照他们的看法，那就是一个小小的世界；就是宇宙的一面活的镜子，而且，凭借着他们赋予这个小小的世界以表象一切存在着的东 西的能力，他们便夸口能够解释它们的本质，本性以及一切属性。每一个人就这样让自己的学说把自己搞得迷惑不堪。我们所看到的只不过我们周围的一切事物，而我们却以为我们看到了是一切事物；我们就象是这么一些孩子，想象在一片平原的尽头，只要一伸手就可以摸得到天似的。

这么说来，难道阅读哲学家们的著作竟是毫无裨益的吗？非也。人们研究他们的目的，若不是至少能从他们的错误中得到教益的话，那么又有谁敢自诩比那些曾为他们的时代所赏识的天才们有更大的成就呢？对于任何有志在真理的探索中通过自己的努力而取得一些进展的人来说，了解那些相信是在为他开辟道路的人们所犯的 错误，乃是必不可少的事。哲学家们的经验就象是领航员的经验一样，即对别人曾经触过的暗礁有所认识，如果缺乏这种认识，那就绝不会有 什么可以指导他的指南针了。

如果仅满足于揭示哲学家们的错误，而不进一步深究其错误的根源，那是不够的。必须从一个原因向另一个原因追溯上去，一直追索到第一个原因；因为这里面必定有一个原因，对所有迷失方向的人来说是共同的，而它就好象是通往错误的所有岔道的唯一的一个起点。或许在找到这个起点的时候，人们就会在这个起点的旁边看见另一个通往真理的唯一道路的起点。

我们的首要目的，即我们永远不应有所模糊的目的，就是对人类精神的研究，这种研究并非为了揭示精神的 本性，而是在于认识

① 即《上帝对其创造物的作用》一书的作者。†

†（编者注，下同）即布西埃（L.F. Boursier），该书 1713 年出版。据勒-卢阿编《孔狄亚克哲学著作集》3: 592。

精神的活动，观察这些活动是以什么方式组合起来的，以及我们应当怎样来引导这些活动，以便获得我们力所能及的全部智慧。这就必须追溯到我们观念的渊源，阐明观念的派衍，进而跟踪这些观念，直到大自然为它们所规定的极限，从而确定我们知识的广度和范围，更新人类的全部理解力。

唯有通过观察的途径，我们才能卓有成效地进行这些探索，而且我们应当希求的仅仅是发现一种谁也无法加以否认的，又足以解释其他一切经验的最初的经验。这一最初的经验应该能明白地指出，什么是我们知识的源泉，什么是知识的材料，这些材料遵循什么原则来运用的，在运用这些材料时应当使用什么工具，而为了使用这些材料，又必须采用什么方法。对于这一切问题，我觉得已经在观念的连结——或者是观念与信号的连结，或者是观念与观念的连结——上找到了答案。在逐章阅读本论著的过程中，读者是能够得出这个结论的。

读者可以看出，我的意图是要把一切有关人类理解力的东西统统归结到一条唯一的原理上去，你们还可以看出，这条原理既不会是一个空洞的命题，也不会是一条抽象的格言，更不会是一个毫无根据的假设，它是一个恒常不变的经验，得自这个经验的所有结果，又将由新的经验来加以证实。

- 4 观念通过信号来相互连结，而且，正如我将要证明的那样，也只能凭借这样的方法，观念与观念之间才能互相连结起来。所以，在关于我们知识的材料、心灵和肉体的区别、以及感觉等问题略作一番叙述之后，为了阐明我们的原理，我一方面不得不跟踪心灵活动中的每一进展，另一方面还要探究我们怎样养成使用各种各样的符号的习惯，以及我们应当给这些符号规定怎样的习惯用法。

在完成这一双重目的的过程中，我就已经在我力所能及的高

度来考虑事物了。一方面,我已经上溯到了知觉,因为它是我们在心灵中所能观察到的第一个活动;而且我已经指明,这第一个活动是如何、并且按照什么样的顺序来产生我们得以获得运用的一切活动的。另一方面,我从动作言语入手。我们将看到,动作言语是怎样产生适宜于表达我们思想的各种艺术的:姿势体态的艺术、舞蹈、说话、演说、把说白标记音符的艺术、哑剧的艺术、音乐、诗歌、雄辩术、书写,以及各种语言的不同文字等等。这部语言的历史将指出人们在创制符号时所处的各种环境;它将使人们了解符号及其真正的意义,将使人们学会如何预防符号的滥用,并且,我想,它在我们观念的起源上也不会遗留下任何疑窦。

最后,在对心灵活动的进展和言语的进步作了阐述以后,我便试图指出,用什么方法才使我们避免错误,并指明我们所应遵循的顺序。这样做,或是为了有所发现,或是为了用人们已取得的发现来教育他人。总的说来,这就是本论著的打算。

一个哲学家往往声称拥护真理,但却并不知道真理到底是什么。他看到了一种在他之前一直被人们弃之不用的观点,便将它采纳过来,这倒并非因为这种观点在他看来是比较卓越的,只是因为他希冀成为一个学派的开山鼻祖而已。事实上,一种学说的创新,几乎历来总是能确保其成功的。

这也许就是促使逍遥学派*把我们的一切知识全都来自感官作为原理的动机吧。但他们离开对这条真理的认识还是那么遥远,以致他们之中简直没有谁知道如何阐明这条真理,直到过了好几百年之后,它依然是一个有待揭示的问题。

第一个看出这条真理的恐怕要算是培根了。这条真理就是他的一部著作的基础,在这部著作里,他对各门科学的进步提出了精 5

* 逍遥学派(les Péripatéticiens),即亚里士多德学派。

辟的见解^①。而笛卡尔学派对这条原理却轻蔑地予以否定，因为他们仅仅是根据逍遥学派的著作来作出判断的。后来，这条原理终于为洛克所抓住，从而捷足先登，成为论证这条原理的一个人。

然而这位哲学家却似乎从来没有把论述他列出的关于人类理解力的论题作为主要目标。他对这部论著时辍时续；并且，尽管他也曾预料到，象这样编述成的一部著作难免会给他招致非议，可是，正如他自己所说的那样，他当时既没有勇气，也没有闲暇来把它重写一遍^②。这就是为什么必须舍弃充斥在他的著作中的冗长、重复而杂乱无章的叙述的缘故。洛克原是完全可以改正这些缺点的，也许正是由于这一点，他就更难得到人们的原谅。比如，他已经看出，词语和我们使用词语的方式，都能够使我们观念的原理更加明晰^③，可是，因为他自己对于这个问题发觉得为时过晚^④，所以就不得不在他著作的第三卷里论述了本来应当放在第二卷里论述的题材。假使他能够下决心把他的著作重写一遍，那么揆情度理，他必定能够将人类理解力的各种原动力阐发得更加完善得多。因为没有这么做，他就显得过于轻描淡写地一笔带到我们知识的起源上去了，而这正是他探讨得最不够深入的一部分内容。比如说，他假设当心灵通过感官获得了一些观念时，心灵马上就能够将这些观念随心所欲地加以重复，加以组合，把它们变化无穷地结合在一起，并且用它们来构成各种各样的复合概念。然而情况却经常是这样的，即我们还只是在婴儿的时候，远在知道从感觉中抽取

① 见《新科学工具》(Novum Organum Scientiarum)*。

② 请参阅他的序言。

③ 第三卷、第八章、第 10 节。

④ 他在第三卷、第九章、§21 中说：“我承认，当我开始写这部著作的时候，并且在以后很长的一段时间内，在我的思想中，丝毫不曾意识到有必要来对词语作什么思考。”

* 这部书从 1671 年写起，到 1687 年才完成。

观念之前,就早已体验了种种感觉。因此,从最初的一霎那起,心灵并不具备运用它一切活动的的能力,为了更好地阐明我们知识的起源,就有必要指出,心灵是如何获得运用其一切活动的的能力的,而这种运用能力又是如何逐步发展的。洛克好象在这个问题上未曾作过思考,而且也没有人曾就这一点对他进行过指责,或者试图补充过他著作中这一部分的不足。解释心灵活动的派衍,把它的各种活动都归结为出自一种简单的知觉的这种打算,或许是过于新奇了,以致读者很难了解我将用什么方法来进行这种工作。 6

洛克在他的《人类理解论》的第1卷中,对于天赋观念的论点作了考察。我不知道他有没有化费足够的笔墨来驳斥这种错误的看法;但我现在所提供的这部论著,将间接地对这种错误给以毁灭性的打击。在第2卷的某些地方,他论述到心灵的一些活动,可是却过于肤浅了。词语是他在第3卷中的论题,我觉得他是第一个以真正哲学家的风度对这一题材进行写作的人。然而,我认为,无论是因为这一题材还能以一种新颖而范围更广的方式来加以审察,还是因为我确信,符号的使用乃是发展我们一切观念的幼芽的原理,这一题材都应当作为我们的论著中的一个重要部分来加以论述。此外,洛克在他的著作的第2卷论及若干种观念(如空间、时间等)的产生,以及他的一本题为《知识通讯》的著作的第4卷里谈了很多精辟的内容,固然其中有许多观点是我远远不能赞同的,但是,由于这些题材更主要地是属于我们知识的广度方面的,因此就不列入我的计划之内,我也就没有必要对此多费口舌了。

第一卷 论我们知识的材料， 特别是论心灵的活动

第一篇

第一章 论我们知识的材料， 兼论心灵和肉体的区别

§1 无论我们上升，比方说，直上九霄云外，或者下降，坠入万丈深渊，我们都绝不能脱出自身之外；而我们所能觉察的，也永远只能是我们自己的思想。不管我们的知识是什么样的，只要我们愿意追溯这些知识的起源，我们最终总能达到一个最初的、简单的思想，这个思想就是第二个思想的对象，而这第二个思想又是第三个思想的对象，依次类推。如果我们想要认识我们对事物所具有的观念，那么，必须阐明的就是上述的思想顺序。

§2 要问我们思想的本性是什么，那是徒然的。只需对自身作一次反省，就足以使人信服，我们对从事这种研究是束手无策的。我们可以感觉到我们的思想，我们可以把思想和一切非思想的东西区分得经纬分明，我们甚至也能把我们所有的思想一个个彼此区分开来，这就足够了。从这一点出发，我们就从一件认识得一清二楚的事情上迈开了步子，这件事情绝不会把我们引入任何错误。

§3 不妨来考察一下一个人在他刚出生时的情况：他的心灵首先感受着不同的感觉，比如光亮、颜色、疼痛、快乐、运动、静止。这些就是他最初级的思想。

§4 我们接着再来看看他开始对各种感觉在他身上所引起的东西进行反省那些时候的情况吧，我们会看到，他对心灵各种不同活动形成了一些观念，比如知觉、想象，这些就是他的第二级思想。

这样，根据外界的客体对我们所起作用，我们就能通过各种感官接受着各种不同的观念，而且，根据对感觉在我们的心灵中所引起的活动进行反省，我们就获得了一切我们不能取自外界事物的观念。

§5 因此，感觉和心灵活动，就是我们的全部知识的材料，即反省所使用的材料，反省通过对这些材料进行一些组合，来寻求这些材料所包含的关系。但是，一切成功又离不开人们所处的环境。而最有利的环境，乃是那些能最大量地向我们提供适宜运用反省的客体的那些环境。比如，那些受命来治理人们的人所处的壮伟的环境，就是使之养成极其远大的目光的一种机会。在上流社会中不断复现的环境，就造就了这样的一种精神，人们把这种精神称为是天生的，因为这种精神并非学习所能造就，人们也无从指出这种精神产生的原因。可以断言，一切观念莫不是得自后天的：最初观念直接来自感官，尔后的观念则得自经验，并且随着人们反省能力的增长，这些观念也就愈益增多。

§6 原罪* 使心灵变得如此地依附于肉体，致使不少哲学家把这两种实体混为一谈。他们认为，心灵不过是肉体中最精细、最敏锐、是最具运动能力的东西。然而，这种看法乃是由于他们在根据准确的观念进行推理的时候不够过细所致。我要问他们一下，他们对于肉体究竟是如何理解的呢？如果他们愿意以一种精确的

* 基督教教义中说，人类的始祖亚当和夏娃由于不听上帝的话而犯了罪，被逐出伊甸园。因此他的子孙，即整个人类，从每个人的出生起就犯了罪，这种罪叫做“原罪”。每个人本人所犯的罪叫做“本罪”。

方式来回答的话,他们就不会把肉体说成是一个单一的实体;而会把它看成是若干实体的一种组合体 (l'assemblage), 一种集合体 (la collection)。假如说思想是附属于肉体的,那就要么是等于说,⁹ 肉体是个组合体和集合体, 要么就是因为思想是构成肉体的每一实体的一种属性的缘故。然而, 组合体和集合体这两个名词仅仅意味着若干事物之间的一种外部关系, 一种相互依存的存在方式。通过这样的一种结合, 我们才把它们看成是构成了一个单一的整体 (le tout), 虽然事实上, 要是将它们相互分离开来, 它们就不再成其为单一的一个。由此可见, 这些都只不过是些抽象的术语而已, 从外表来看, 它们并非指一个单一的实体, 而是指一堆实体。肉体既然作为组合体和集合体, 那就不可能是思想的主体。

那么, 我们能否把思想分到组成肉体的各个实体中去呢? 首先, 当思想还只是一个单一的、不可分割的知觉的时候, 那是不可能的。其次, 当思想已经是由一定数目的知觉构成的时候, 这种假设仍然必须予以否定。假定肉体这个复合体中含有 A、B、C 三个实体, 它们分别担负着三种不同的知觉, 那么试问, 它们可以在哪里进行比较呢? 不可能在 A 里面, 因为它不可能把一个它所具有的知觉同它所不具有的知觉进行比较; 根据同样的理由, 也不能在 B 里面, 或者在 C 里面。由此就必须承认, 存在着一个交会点, 即一个实体, 这个实体同时是这三种知觉的一个单一的不可分割的主体; 由此可见, 它是有别于肉体的, 一句话, 它就是心灵。

§7 我不知道洛克^① 怎么会提出这样的说法, 他说, 我们也许永远不可能知道, 上帝是否给用某种按一定方式排列起来的物质堆赋以思维的能力。不应当这么设想, 即为了解决这个问题, 就非得了解物质的本质和本性不可。建立在这种无知之见上的推理纯

① 见第 4 卷第 3 章。

属儿戏。只要指出这一点,就足够了;思想的主体应当是单一的。可是,一堆物质却并不是单一的,而是一个群(*la multitude*)^①。

§8 心灵既然独立于并且不同于肉体,肉体就只能是那种似 10
乎产生于心灵中的东西的偶因。从而必须断言:我们的感官只不过是偶然地成了我们知识的源泉而已。但是,一件由于偶因而产生的事物,也可以在没有这种原因的情况下产生,因为某一结果只有通过一定的假说才会依赖于它的偶因。因此,心灵毋须借助于感官也完全能获得知识。在犯下原罪之前,心灵确是处于一种与它今日所处的截然不同的体系之中的。由于没有无知和情欲,心灵那时能管束自己的感官,停止感官的活动,并且任意改变感官的活动。因而,心灵在感官的使用之前就已经具有了观念。然而,由于心灵不听上帝的话*,事情就大大地改观了。上帝剥夺了它的全部这种支配权,心灵就变得如此地依赖于感官,以致感官成了它们所偶然引起的东西的生理原因,而对心灵来说,除了感官给它传送的知识而外,就再也没有别的知识了。从而无知和情欲相继而来。我给自己提出来研究的,正是心灵的这种状态,它是唯一可以作为哲学家的研究对象的东西,因为它是经验可以使人认识的唯一的

① 有人反驳我说,指示时间的这一属性是不可分割的。我们不能够说,这一属性是可以划分到一只表的各个齿轮中去的。因此这一属性是存在于整体之中的。既然如此,思想的属性为什么不能寓于一个有机结构的整体之中呢?我的回答是,指示时间的属性之所以能属于一个复合的主体,乃是由于时间的本性所决定的;因为,时间仅仅是一种延续,一切有运动能力的东西都可以用来测量时间。有人还反驳我说,尽管在杂乱无章有碍于将一个物质堆视为一个整体的时候,我们不能把单一应用于物质堆;可是,单一却适用于一个排列有序的物质堆。我同意这种说法,可是我将补充的是,在这种情况下的单一,从严格的意义上来说,并不能被认为是真正的单一,而是作为其他一些单一的一个复合的单一,因此,它实际上仍然是集合体,是群,但我们所打算谈的并不是这样的单一。

* “不听上帝的话”:《圣经》中说,上帝不让亚当和夏娃吃苹果(智慧果)。夏娃听了蛇的话,吃了苹果,并劝亚当也吃了。上帝知道后,把他们从“伊甸乐园”中驱逐出去。

东西。因此，当我以后说到我们的所有观念无不来自感官时，就必须记住，我所说的仅仅是犯下原罪以来我们所处的状况。把这一命题应用于处于清白无辜状态时的心灵，或者用于与肉体分离后的心灵上去，就都将是完全错误的。我并不论述在上述两种情况下的心灵的知识，因为我只知道根据经验来作推理。此外，如果说去认识，尽管我们的始祖犯下了原罪，上帝仍然给我们保留其使用的那些机能，正如人们会深信不疑的那样，对于我们是至为重要的话，那么去猜测上帝从我们身上收回了的，并且只有过了今生才能归还给我们的那些机能，就是徒劳无益的了。

因此，再说一遍，我的话仅限于针对心灵的目前的情况而说的，这样一来，既不涉及把心灵视为独立于肉体的问题，因为它的隶属是十分明确的；也不涉及把心灵视为结合在一个处于不同于我们所处的体系中的体系的问题。我们唯一的目的，应当是凭借经验，并且只能按照谁也无法加以怀疑的事实来作推理。

第二章 论感觉

§9 人们称之为感觉 (la sensation) 的，乃是这样的一些观念，即一旦我们丧失了感官，就再也无法获得它们，这是最清楚不过的了。因此，没有一个哲学家曾提出过感觉是天赋的说法，因为这种说法极明显是与经验相抵触的。可是他们都硬说感觉不是观念，好象它们本身并不象心灵的其他任何思想那样具有同等的表现力似的。他们因而把感觉看成只是后于观念而生的、并使观念有所改变的某种东西。正是这种错误，使他们设想出一些离奇到无法理解的学说。

只要稍加注意，就可以使我们知道，在我们察觉到光亮、颜色、坚硬的时候，这些感觉以及其他类似的感觉就足以使我们获得人

们通常对物体所具有的一切观念。难道这里面还有哪个观念实际上不包含在这些最初的知觉里了呢？难道人们在这里还不能找到广延、形状、地点、运动、静止、以及依赖于上述知觉的一切观念吗？

因此，我们得抛弃关于天赋观念的假说，并且假定，上帝所赋予我们的仅仅是光亮和颜色之类的知觉。这些知觉难道没有对我们的眼睛勾划出广延、线条和形状吗？但是，有人说，我们不能通过感官来确定事物是否真如它们所呈现的那样，因此，感官绝不能对事物提供任何观念。这算是什么结论啊！难道用天赋观念就能更有把握地确定事物的本来面目了吗？说只有通过感官才能正确地认识一个物体的形状究竟是怎样的，这有什么要紧呢？问题在于弄清，即使在感官欺骗我们的时候，它们是否就不能给我们提供某个形状的观念了。我看见一个形状，我制定它是五边形，尽管这个形状在它的某一条边上形成了一个不易察觉的角。这确是一个错误。但是说到底，这个形状在给我提供一个五边形的观念时，又究竟打了多少折扣呢？

§10 然而，笛卡尔学派和马勒伯朗士学派[†]却如此大叫大嚷地反对感官，他们如此喋喋不休地说，感觉无非都是些错误和幻 12 觉，说我们应当把它们视为获得知识的一种障碍；并且说，出于对真理的热忱，如果可能的话，我们宁愿摆脱感官。这些哲学家们的指责倒也并非绝无根据。他们正在这方面曾经如此机敏地举出好些错误，以致如果矢口否认我们应当向他们表示谢意，那就未免太不公道的了。可是，在这里难道没有一条折衷的办法可采取吗？难道我们就不能象找到错误的根源那样，在我们的感官中找到真理的一脉源泉，并且把这两者彼此区分得如此清楚，使人们能够经常

[†]（编者注，下同）参看笛卡尔，《折光学》第四至第六篇，《沉思集》第六沉思；《哲学原理》第四篇。马勒伯朗士《真理的探求》第一卷第五至第二十章。

从真理的源泉中吸取养料呢？这正是我们所要探讨的。

§11 首先，十分明确的是，当我们在感受某些感觉的时候，没有什么东西能够比我们的知觉更为清楚、更为明白的了。还有什么能比声音和颜色的知觉更为清楚呢？还有什么能比这些知觉更为明白呢？我们几曾发生过把这两种事物混为一谈的情况呢？可是，如果我们想要探讨它们的本性，并且了解它们是如何在我们身上产生的，那就决不应该说我们的感官欺骗了我们，或者说它们给我们提供了一些含糊和混乱的观念。只要稍加反省，就可以看出，感官丝毫也没有给我们提供过什么含糊、混乱的观念。

然而，不论这些知觉的本性如何，也不论它们是以何种方式产生的，假如我们要在它们里面寻找广延的观念，寻找线条、角度以及某些形状的观念，那就可以肯定说，我们是必定能极其清楚、极其明白地找得到的。假如我们还要在那里再加追究，我们应当把这种广延和这些形状联系到什么东西上去的话，我们将会同样清楚，同样明白地看出，它们并不联系在我们的身上，也不联系到我们思想的主体上，而是联系到我们身外的某些事物上的。

但是，如果我们想在那里找出某些物体的绝对大小的观念，或者甚至是它们的相对大小的观念，以及它们固有形状的观念，我们在那里所找到的却只是一些非常可疑的判断。一个客体，由于其位置的或远或近，它在大小和形状上所表现出来的样子也就完全不同。

因此，在我们的感觉中，有三种事是必须加以区别的：一，我们所感受的知觉；二，我们将知觉和我们身外的某个事物所建立的联系；三，我们所联系到事物上去的，实际是属于事物本身的判断。

13 在我们身上所产生的东西里面，以及在我们和外界所建立的联系里面，都是既无错误、又不含糊、也不混乱的。比如，不妨思考一下，如果我们有了某种大小和某种形状的观念，同时我们把这些