

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，心灵不过是内体中最精细、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）。

§ 8 心灵既然独立于并且不同于肉体，肉体就只能是那种似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

见第 4 卷第 3 章。

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。

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東西。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洁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在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, 我们不能够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上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。¹⁵ 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。

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 13 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，同时我们把这些观念联系到这样的物体上去，那么，这儿是不会有不真实、不清楚、不明白的。一切真理的源泉盖出于此。一旦发生了错误，这只是由于我们把这种大小和这种形状判断的事实上是属于这种物体的了。比如说，如果我从远处看一座方形的建筑物，它在我看来好象是圆形的，那么，在圆形这个观念里，或者在我同它建立的联系中，是否就带有含糊的混乱了呢？没有，只是我把这座建筑物判断为圆的了，错误就在这里。

因此，当我说到我们的一切知识都来自感官的时候，不应当忘记，这只是指人们从感官所含有的那些清楚、明白的观念中所提取出来的知识。至于伴随它们而来的那些判断，只有在一条相当成熟的经验纠正了它们的种种缺点之后才能对我们有用。

§ 12 我们关于广延和形状所说的话完全适用于感觉的其他观念，并且可以解决笛十尔学派的问题，即要弄清颜色、气味等等是否存在于客体里面的问题。

毋庸置疑，必须承认存在于物体中的质，正是这些质，在物体作用于我们的感官时引起了印象。人们认为造成困难的，是在于知道这些质和我们所感受的质是否相同。使我们感到困惑的可能是，由于在我们身上发现了广延的观念，而设想在物体中存在着某些类似的东西亦未见到有何不妥，于是人们就想象在物体中也存在着某些和颜色、气味等知觉类似的东西。这正是一种轻率的判断，它只不过是建立在上述比较上的，其实，人们从这种比较中是得不到什么观念的。

广延的概念，撇开其所有的疑难，而从其最清楚的一面来加以思考，无非是若干在我们看来是彼此分开的事物的观念。这就是为什么当我们假定外界有某一事物和这个观念相符时，我们总是把它想象成就象我们仅仅在观念本身中考察它一样清楚。至于颜色、气味等等，那就完全是另一回事了。只要我们在对这些感 14 觉进行反省时把它们看作是在我们身上一样，就象是我们所固有的东西，我们对它们就能获得极其清楚观念。但是，不妨这么说，

莱布尼茨学派把这说成是合一的，但在涉及抽象的广延时，这种说法是毫无益处的。只有我们假设，在这些彼此分开的事物之间有别的东西在把它们分开着，我们才能想象这些事物是彼此分开的，而总体则带有合一的观念。

如果我们想要把它们从我们身上去掉掉，并把它们加到客体上去，我们就会造成一个我们对之不再具有观念的事物。我们之所以把它们归诸于客体，仅仅是因为一方面我们不得不在客体即假设有某种东西在引起它们：而另一方面，这种原因又是我们完全无法知道的。

§ 13 或者有人会求助于模糊和混乱的观念或者模糊和混乱的感的说法，这种说法也是徒劳无益的。这种言语在那些用辞十分讲究精确的哲学家中间是不能容忍的。假如你看到一幅肖象，画得模模糊糊，胡乱地好象有点儿象，请你把这个想法继续发展下去，你就可以看出，这幅肖像在某些地方和原来的形象是相符的，而在另一些地方则毫不相符。我们的每一个知觉也是这样的，知觉所包含的东西是清楚而明白的，而人们对它们设想的那些含糊和混乱的东西无论如何也是不属于它们的。人们也不能象一幅肖像那样把它们说成只是部分地象。每一个知觉都是极其简单的，凡是和它们有某种等同关系的东西，对它们来说就是全同的。这就是为什么我要声明，在我的言语中是具有清楚而明白的观念这样一些说法的，说得更直捷了当一点，就是具有观念，而具有含糊和混乱的观念，那就是等于什么观念也没有。

§ 14 使我们信以为我们的观念有可能是含糊和混乱的，乃是由于我们没有把这些观念同习惯用语充分地区别开来的缘故。比如，我们说雪是白的，同时我们也另外作了千百次的判断，却并没有想到要把词语方面暧昧去除掉。这样，因为我们的判断是用一种含糊和混乱的方式来表达的，于是我们可以设想，这种含糊和混乱重又落到判断本身上去了，并且落到组成判断的观念上去了。只需一条定义就可以纠正这一切。如果我们把白理解成我们知觉的物理原因，那么雪便是白的；如果我们把白理解成类似于知觉本身的某种事物，那么雪便不是白的了。因此，这些判断就不是含糊和混乱的，而是要么正确，要么错误，根据人们采用术语时所取的意义而定的了。

促使我们接受含糊和混乱的观念的还有另一种动机，那就是我们求知贪多的这种无法抑制的欲望。这似乎是我们好奇心的根子，希望那怕是马虎、胡乱地知道些也好。这就是为什么我们有时 15 很难觉察自己缺乏观念。

另有一些人证明了颜色、气味等等非存在于客体之中。但我总觉得他们的推理并不足以使人的精神得到启发。我采取了一条截然不同的道路，而我深信在这些题材上也同在其他很多题材上一样，只要阐明我们的观点，就足以确定人们应该赞同哪一种意见。

洛克承认有清楚的和模糊的，明白的和含糊的，真实的和虚假的观念。可是他对此所作的解释使人看出，我们只是在解释的方式上有所不同而已。我所采用的这种解释具有更加清楚、更加简明的优点。由于这个原因，这个解释应当更受到人们的喜爱；因为，只有努力简化言语，才能使人们避免言语的滥用，这部论著将自始至终证明这一点。

第二篇 心灵活动的分析和派衍

我们可以把心灵的各种活动，按其特别有关于理解力这一方面，或者特别有关于意志力这一方面，分为两类。这篇论文的目的表明，我打算仅就心灵活动与理解力有关的这一方面来观察它们。

我将不局限于给它们下些定义。我将尝试用一种人们尚未得出过的、更加鲜明的观点来审察它们。这涉及到阐明它们的发表，并看看它们如何全都是一个最初的、仅仅是一个简单的知觉的心灵活动产生出来的。仅此一项研究就要比那些逻辑学家的所有法则都更有用处。其实，要是人们对心灵活动的派衍了解得一清二楚的话，怎么还会对引导心灵活动的方式一无所知呢？可是，形而上学的整个这一部分，直到如今还是处于一片极大的混乱之中，致使我不得不在某种方面给我自己创造出可以说是一种全新的言语来。对我来说，把准确性同象在日常的习惯用法中的那样意义不确的符号给合在一起，是不可能的。然而，我将尽力使细心阅读的读者比较易于理解我的观点。

第一章 论知觉、意识、注意和回忆

§ 1 知觉，或者通过感官的作用而在心灵中引起的印象，是理解的一个活动。知觉的观念是这样的，即它不能通过任何论述来获得，只有在我们被某种感觉触动时，对我们所感受到的东西作一次反省才能提供这种观念。

§ 2 如果心灵对客体没有知觉，客体即使对感官施加作用也是枉然，心灵永远也不会知道它们。因此，最初级、最低阶段的知识就是知觉。

§ 3 但是，既然知觉只能随着作用于感官的印象而来，那就可以肯定，这种最初阶段的知识，也必定根据人体组织之能接受或多或少的不同的感觉而具有或多或少的广度。试举那些没有视觉的人为例，再举一些没有视觉和听觉的人为例，并且这样继续举下去，不久，你就会举到这样的一些人，他们由于什么感觉也没有，于是就什么知识也不能得到。相反，如果可能的话，不妨假设有这么一些比人类更完善的动物，它们具有一些新的感官，那就会有多少新的知觉啊！因而，它们所能获得的知识又会有多么丰富啊！而我们对那些知识就只好望洋兴叹，甚至连猜想都猜不出来。§ 4 有时，我们研究的对象愈是简单，我们的研究就愈感到困难。对于知觉的研究就是一个例子。从表面上看来，还有什么能比断定心灵是否知道它所感受的一切知觉更容易呢？除了对其本身进行反省之外，还需要什么别的东西呢？所有哲学家无疑都曾对此作过研究。但是，有一些人念念不忘他们的原则，因而就只好承认在心灵中存在着一些心灵永远也不知道的知觉，而另一些人则只好认为这种意见完全是不可理解的。我将力图在下面的章节中解决这个问题。而在本节中，只须指出这一点就够了，即大 18 家一致认为，心灵中不存在心灵所不知道的知觉。然而，为心灵提供知识的、并且至少把它在心灵中所经历的一部分报知心灵的这种感觉，我将把它称为意识（la conscience）假如确象洛克所主张的那样，心灵决不可能具有它所不知道的知觉，从而与心灵中有一种它所不知道的知觉的说法相矛盾，那么知觉和意识就只应该被看作是单一的而且是同一的活动了。反之，如果相反的意见是正确的话，那么知觉和意识就是两个相互有别的活动，并且正如我刚才所假定的那样，我们的知识确切他说来是开始于意识，而不是开始于知觉的。

§ 5 在我们同时具有意识的若干知觉之间，我们经常会觉得对其中的一些知觉比另一些具有更多的意识，或者这些知觉更能使我们鲜明生动地知道它们的存在。甚至，对某些知觉的意识越是增强，则对另一些知觉的意识就越是减弱。假定某人在观看一场演出，在那里有一大堆客体，好象都在争夺着他的视线，他的心灵将受到大量知觉的冲击，而这些知觉他也是一直知道的。但是，慢慢地，有一些知觉使他更感喜悦，更感兴趣，因而他就更愿意陶醉于它们之中。从那时起，他就开始被其他的知觉触动得少了，而对它们的意识也同样不知不觉地减退了，一直减迟到了这样的地步，当他清醒过来的时候，他竟已记不起曾否知道过它们了。在剧场里所产生的幻觉就是这种情况的明证。有一些时候，意识好象并不是平均分配于进展的剧情和这出戏的其余部分之间的。首先似乎是，能够分散注意力的客体越少，幻觉就会显得越是鲜明生动。然而，人人都可能发现过，当一出戏演得极其精采动人的

笛卡尔学派、马勒伯朗士学派以及莱布尼茨学派。

洛克和他的信徒们。

时候，再也没有比这更能令他坚信他是一幕引人入胜的场面的唯一见证者了。这也许是客体的数量、纷繁和壮丽刺激了感官，激发和升华了想象力，并且，由之而使我们更易于感受诗人想要产生的那些印象。此外，也许还有观众自己作出的榜样在彼此影响着，使他们共同把视线凝注在戏剧的场面上。尽管如此，由于这种活动，我们的意识，对某些知觉来说，会增长得如此强烈，以致这些知觉就 19 好象是我们唯一知道的东西似的。我把这种活动称之为注意（l'at-tention）。因此，所谓注意于一件事物，就是对它所产生的知觉，比对象它一样地作用于我们感官的其他事物所产生的知觉具有更多的意识，而且，对这件事物的注意越强烈，我们对其他事物所产生的知觉能记得起来的也就越少。

§ 6 因此，我把我们具有意识的知觉分为两类：一类是我们至少随后还能记得起来的知觉，另一类是我们刚有过之后就立即遗忘了的知觉。这种区分是建立在我们刚才所引证的经验之上的。曾经陶醉于幻觉的人，对于一幕生动感人的场面在他身上所造成的印象将记得极其清楚，而他对同时从这出戏的其余部分所获得的印象却往往不能记起。

§ 7 在这里，人们可以对我的意见取两种不同的看法。第一种看法是说，如同我们所假设的那样，心灵并未感受过我所如此迅速地遗忘了的那些知觉，这是人们试图用生理上的原因来解释的。他们也许会说，可以肯定，只有在客体对感官的作用能传达到大脑的时候，心灵才会具有知觉。然而人们可以假设，由于从引起幻觉的场面中所获得的印象，大脑的神经纤维处于一种如此强烈的兴奋之中，致使它拒绝接受其他一切印象。从这里，人们会得出结论说，心灵除了对之保存记忆的知觉而外，别无其他的知觉。

但是，当我们把我们的注意集中在某个客体的时候，大脑的所有神经纤维竟会同等地受到刺激，以致于不能剩下很多其他的神经纤维来接受另一个不同的印象，这似乎不大可能的。因此，有理由设想，在我们身上产生过一些我们在有过之后就马上记不起来的知觉。目前这还只不过是一种即将加以证明猜测，尽管在可能性很大之列。

§ 8 第二种意见是说，在感官中形成的印象没有一个不是传达给大脑的，从而无不在心灵中产生一种知觉的。不过，得补充的是，对这个知觉是没有意识的，或者说，心灵对它一点也不知道。在这一点上我是赞同洛克的，因为，我认为对于这样的一种知觉是决 20 没有观念可言的；我也很愿意让人家说我是在觉而不知着。

§ 9 因此我想，我们对在心灵中所产生的印象总是具有意识的，不过，有时这种印象是产生得如此淡薄，以致过了一会儿后，我们就再也记不起它们了。举几个例子就可以把我的想法全说明白了。

我承认，有一段时期，我似乎觉得在我们身上产生过一些我们对之没有意识的知觉。我是以这种看来相当简单的经验为依据的，即我们即使把眼睛闭上千百次，也好象并不知道我们是处于黑暗之中。但是，在获得其他经验的时候，我就发现了自己的错误。有一些知觉是我所并未遗忘的，它们必需以在我有过之后转眼就再也记不起来的另一些知觉为前提，这样一些知觉就把我的看法改变了。在人们所获得的许多经验中，下面这一条是显而易见的。

或者，如果愿意的话，可以说是传达到大脑中被称作共同感觉中枢（sensori-umcommune）的那一部分。

不妨在读完一本书后，对自己作这么一番反省，好象我们仅仅对由阅读而产生的一些观念才具有意识，而我们对每一个字母的知觉，好象并不比我们对每次不由自主地眨一下眼皮所造成的黑暗的知觉具有更多的意识。但是，如果思考一下，要是对字母的知觉不具有意识的话，我们对单词也就不会具有任何意识，从而，对于意义也就不会具有观念；那么，我们就不致为这种表面现象所迷惑了。

§ 10 这种经验自然而然地证明了人人都曾体验过的一件事：那就是时间有时好象是以惊人的速度飞逝过去似的。这种现象是由于我们把在我们心灵中接踵而来的知觉的绝大部分都遗忘了的缘故。洛克指出，我们只是通过我们思想的连续，才形成了一个时间连续的观念。而某些知觉，在它们被遗忘得一干二净的时候，就好象压根儿没有发生过一样。因此，知觉的连续性应当是随时间的连续性的缩短而缩短的。这样一来，一段相当长的时间，比方说，几个钟头吧，在我们看来就会显得象转瞬即逝的那样。

§ 11 上述解释使我不必再列举什么新的例证了，因为它对愿意加以思考的人来说将提供充分的证据。每个人都可以注意到，在他觉得极其短暂的一段时间内，他所感受到的知觉之中，尽管有 21 很多已经被遗忘得一干二净，但他的行为却证明他对它们是曾经有过意识的。然而，并非所有的例子在此处都是同样适用的。当我以为，我在无意中闭上眼皮并不会使我知道我是处于黑暗之中的，那时，那个例子就曾使我迷惑过。可是，通过一个例子来解释另一个例子，那是再合理不过的事。我之所以会出此错误，是由于黑暗的知觉是如此短促，如此转瞬即逝，而对这个知觉的意识又是如此微弱，以致我对这种知觉简直没有留下任何记忆。其实，只要我对我眼睛的运动加以注意的话，这同一个知觉就必定会变得极其强烈，以致我对曾否有过这种知觉不再会有什么怀疑。

§ 12 我们平常不仅是把我们的一部分知觉忘掉，而且有时，当我们没有把我们的注意力集中起来的时候，我们竟会把所有的知觉全都忘掉。因而，在接受在我们身上产生的知觉时，我们对这些知觉的感知并未厚此薄彼，而是因为对这些知觉的意识如此微弱，以致一旦有人使我们脱离这种状态时，我们竟会记不起曾否感受过这些知觉。假定有人给我看一幅画面极其复杂的画，而且乍一看去这幅画的各部分中并没有哪一部分能比其他部分更强烈地打动我，并且，在我还没有来得及细加观察的时候，他就把这幅画拿走了；那么，可以肯定，画面上没有一个引人注目的部分会不在我身上产生过一些知觉的；但是，我对这些知觉的意识是那样的微弱，以致我简直不能把它们回忆起来。这种遗忘并非是由于知觉延续时间的短暂而造成的。即使假定我曾目不转睛地对这幅画注视很长的时间，只要补充说我并未轮流地对画的每一部分的知觉给以较强的意识，那么，即使在我对它注视了几个钟头之后，我对这幅画仍然不可能有比最初那一时刻更多的了解。

对这幅画所引起的知觉来说是这样，那么，按照同样的理由，对我周围的客体所引起的知觉来说也应当是这样。如果这些客体是以差不多相等的强度作用于感官的，则它们在我身上就会产生一些在鲜明程度上也差不多是相同的知觉；如果我的心灵听凭感官的印象行事，而不设法使之对某一知觉比对另一知觉具有更多的意识，则我对在我身上所发生的事情将不会留下任何记忆。在整个这一段时间里，我觉得心灵就好象是处于一种半睡眠的状态 22 之中，这时它不为任何思想所占据。不管这种状态是延续了几个钟头，还是

仅仅只有几秒钟，在我所感受的一系列的知觉中，我都觉察不出这两种情况有什么差别，因为无论在这种或是那种情况下，这些知觉都同样被忘掉了。即使让这种状况延续几天、几个月或者几年，一旦由于某种鲜明的感觉而使人们脱离这种状况时，他们回忆起几年的时间就会觉得好象只有一瞬间一样。

§ 13 可以断言，我们对我们的绝大多数的知觉是丝毫不能加以考虑的，并非对这些知觉没有意识，而是因为它们了片刻之后就被忘掉了。所以不为心灵所知道的知觉是没有的。因此，知觉和意识就只不过是同一个活动的两个不同名称而已。作为把它仅仅看作是心灵中的一个印象来说，我们可以给它保留知觉这个名称，作为它把它的呈现报知心灵来说，可以给它以意识这个名称。我今后就将在这样的意义下来使用这两个词。

§ 14 事物从它们与我们的气质、我们的激情以及我们的状况关系最密切的一方面来吸引我们的注意。正是这些关系，使事物最强烈地触动着我们，而我们对这种关系就具有更加鲜明的意识。从而就出现了这样的情况，当这些关系一旦发生变化，我们所看到的事物就会完全不同了，我们对它们也就会作出截然相反的判断。人们通常总是被这类判断蒙骗到这种地步，以致于那种在某一时间以这种方式来看待和判断事物，而在另一个时间又以截然不同的另一种方式来看待和判断事物的人，总是相信自己的看法是很准确的，判断也没有错误。这种倾向在我们的身上已经变得如此自然，以致，由于它使我们总是从容体与我们有关系的方面来观察它们，我们就不免以推崇自己行为的同样程度来指责别人的行为。再加上自尊心又使我们很容易相信，事物只有在它们以某种使我们满意的方式来吸引我们注意的时候，才是可赞赏的；这样您就可以了解，为什么就是那些对于鉴赏事物具有相当识别能力的人，平常也会把他们的赞赏滥用到如此的地步，以致他们时而对应该赞赏的不公正地加以否定，时而对不该赞赏的倒反不吝称颂之词。§ 15 当客体吸引我们的注意的时候，它们在我们身上所引起的那些知觉是和我们自身的存在感以及可能与之具有某种关系的一切东西连结在一起的。从而可以推知，意识不仅使我们知道我们的知觉，而且，如果这些知觉重复多次的话，意识还经常会告知我 23 们，这些知觉是我们已经有过的，并且使我们知道，这些知觉确是我们所有的，或者，尽管这些知觉是多种多样和连续不断的，使我们知道它们是在触动着一个存在物，而这个存在物始终就是同一个我们。从有关这些新的效能来考虑，意识是一件新的活动，这种活动每时每刻都在为我们服务着，它是经验的基础。如果没有这种活动，生命的每一时刻对我们来说就都好象是我们存在的第一个时刻一样，而我们的知识就永远也不会超出第一个知觉的范围。我将把这种活动称为回忆 (le reminiscence)。

显然，假如我目前所感受的知觉和昨天所感受的知觉之间的连结，以及和我自身的存在感之间的连结遭到破坏，那么，我就不能认出我昨天碰到过的事物确是发生在我自己身上的。如果这个连结在每天夜里都中断的话，那么可以这么说，每天我都得开始一个新的生活，并且谁也不能使我相信，今天的我就是昨天的我。因此回忆就是由保存我们一系列知觉的连结所产生的。在以后各章中，这种连结的效能将逐步深入地予以阐明。但是，要是有人问我：这种连结是怎么通过注意来自行形成的呢，我就回答说，其理由是唯一地存在于心灵和肉体的本性之中的。所以，我把这种连结看作是一个应该足以解释其他一切经验的最初的经验。

为了更好地分析回忆起见，必须给它两个名称：一个名称是就其使我们认出我们自身的存在而言的；另一个名称是就其使我们认出在我们身上反复出现的那些知觉而言的；因为这是两个截然不同的观念。但是语言并没有给我提供可以使用的术语，而且，为了我的意图而特地去设想出这些术语来，也不见得会有多大的用处。既已指出这种活动的复合概念是由怎样的一些简单观念所组成的，那就够了。

§ 16 以上我对于心灵活动的进展所作的分析和对其派衍的解释是显而易见的。首先，在心灵中只有一个简单的知觉，这个知觉只不过是在客体出现时心灵所接受的印象。从这里就依次产生了其他三种活动。这种印象，如果把它看作是以其出现来报知心灵的，就是我叫做意识的那种活动。如果我们对它的认识是这样的，即它好象是我们所意识到的唯一的知觉，这就是注意。最后，²⁴当它被人认为是已经触动过心灵的，这就是回忆。意识好象是在对心灵说：这就是一个知觉；注意说：这就是你所具有的唯一的一个知觉；回忆说：这就是你已经有了的一个知觉。

第二章 论想象、默想和记忆

§ 17 从经验中学到，注意的第一个效能就是当客体不在眼前的时候，将客体所引起的知觉继续保存在我们的精神中。这些知觉甚至在我们的精神中按它们在客体出现时的原有顺序保存得有条不紊。从而在知觉和知觉之间便自行形成了一种连结，而若干种心灵活动就都和回忆一样从这种连结上起源了。第一种心灵活动就是想象（l' imagination）。当一个知觉凭着注意在知觉和某一客体之间所架设的连结这唯一的力量就能够在视觉中自行勾划出这一客体的形象时，想象就产生了。比如，有时只需听见一件事物的名称，便足以使这件事物浮现出来，宛如它真的出现在我们眼前一样。

§ 18 然而，这并不依赖于我们经常要去唤起我们曾感受过的一些知觉，在有些情况下，我们的一切努力仅限于追忆起这些知觉的名称；追忆起伴随着这些知觉的某些环境；追忆起知觉的某一个抽象观念，而这个观念是我们每时每刻都可以形成的，因为在没有意识到某个知觉的情况下，我们是永远不可能进行思维的，尽管这个知觉只须我们加以一般化就行了。比如，当你想起一种花香并不熟悉的花来的时候，你将会回忆起这种花的名称，回想起你从前见到这种花时的一些环境，你将会在这一触动嗅觉器官的知觉的一般观念之下，重现出花的芳香来；可是，你将无法唤起知觉的本身。尽管如此，我仍把产生这种效能的心灵活动称为记忆（lememoire）。

§ 19 从注意在我们的观念之间所架设的连结还产生出另一种心灵活动，这就是默想（la contemplation）。默想主要是在于毫不中断地把刚消灭的一个客体的知觉、名称或其所处的环境加以保存。循着默想的途径，当一事物不在我们眼前出现时，我们仍能继续对它进行思考。至于到底应把默想归之于想象还是归之于记忆，人们可以随意选择：如果默想保存着知觉本身，那就可以将它归之于想象；如果它仅仅保存着知觉的名称或者环境，我们又可以将它归之于记忆。

§ 20 重要的是很好地弄清想象和记忆的分界线。一旦人们真的发现了这个差别时，人人都将由他亲身来对此作出判断。也许这个差别过于简单，并不足以显示事情的本质，但它却遍布于心灵活动的所有派衍之中。直到如今，哲学家们在这一问题上所作的论述都是如此混淆不清，以致往往可以把他们关于想象的论述应用到记忆上去，而把他们关于记忆所说的话应用到想象上来。洛克本人也认为，记忆就在于心灵具有用一个感觉来唤起它已有的一些知觉的能力，在这种时候，这个感觉使心灵坚信它以前是有过这些知觉的。然而，这种看法是根本不精确的，因为人们总是能很清楚地记起一个知觉，但他们却没有能力去唤起这个知觉。

所有的哲学家在这里全都陷入了洛克的错误之中。有些哲学家认为，每一知觉都在心灵中留下了它本身的形象，这有点儿象一颗图章留下它的印迹一样，他们也都同样毫无例外地陷入了洛克的错误之中。因为一个知觉的形象，如果不是知觉的本身，那又会是个什么东西呢？在这个问题上，错误来自对事情没有作充分的考虑，而把实际上是唤起的某些环境或某种一般的观念看作是客体的知觉本身了。为了避免这样的错误，我将把我们所能感受的一些不同的知觉区分开来，并将按照这些知觉产生的先后顺序来逐个对它们进行考察。

§ 21 广延的观念是我们最容易唤起的观念，因为使我们取得广延观念的

感觉乃是这样的一些感觉，即只要我们清醒着，它们就绝不可能离开我们。我们有可能一点也感受不到滋味或嗅味；我们可以听不到任何声音，也可以看不见任何颜色；但是只有熟睡才能使我们失去触摸的知觉。我们的身体必须支承在某种东西上，而身体的各部分又都是彼此互相叠压着的，这是无可否认的，这就产生了一种使身体的各部分对我们呈现出诸如距离和范围之类的知觉，而由这种知觉，便引起了某种广延的观念。

然而，我们是可以把这种观念加以一般化的，只要对这种观念 26 用一种不确定的方式来进行考虑就行，随后我们就可以把这一观念作一下变更，并从中取出比如直线或者曲线的观念。可是我们却不能确切地唤起一个物体的体积大小的知觉，因为我们在这一点上丝毫也没有绝对观念，能供我们作为固定的尺度之用。在这些情况中，我们的精神只能以体积的观念回想起一些尺、丈之类的名称，同时，在想象这个体积的观念时，越是把要它想象得巨大，便越是觉得空洞模糊。

依靠这类最初观念的帮助，我们可以在客体不在眼前时仍确切地想象出一些最简单的图形，如三角形和四边形。但是，当边的数目大大增加时，我们的努力就成为多余的了。倘若我正在思考一个有一千条边的多边形和另一个有九百九十九条边的多边形，这时，我就不是用知觉来区别它们，而只能用我对这些图形所给予的名称来区别它们了。对于一切复合概念，情况也是如此。每个人都可以发现，当他要使用这类复合概念时，他只是回想一下这类复合概念的名称，对于这些复合概念所包含的简单观念，他只能把它们逐个唤起，而这便要归之于另一种与记忆不同的活动

§ 22 想象会自然而然地借助于一切能对它有所帮助的东西。只有通过和我们自己的容貌相比较，我们才能使不在眼前的一位朋友的容貌呈现出来，而且我们也能想象出他的身材的高矮，因为我们差不多是以我们自己的身材来衡量他的身材的。可是，有助于想象的主要是顺序和对称，因为想象能够在顺序和对称中找出可以作为它自身依据的不同的点来，而且，想象也正是把整个图形都对应到这些点上来的。假如我在构思一副美丽的容貌，眼睛或其他最能触动我的线条就会首先显示出来；而根据这些最先出现的线条，其他线条便随后相应地在我的想象中找到了位置。所以，越是比较匀称的容貌就越是比较易于想象。同样可以说，这样的 原文是 Pied 和 toise，即英尺、英寻，1 英寻等于 6 英尺余。一副面貌是最易于看清楚，因为只须一眼就足以对它形成一个观念。相反，如果这副面貌是很不端正的话，那么，只有在对它的各个不同部分观察良久以后，方能最终把它看清楚。

§ 23 当引起滋味、声音、嗅味、色彩和光亮这些感觉的事物不在眼前时，便不会在我们身上留下任何我们可以加以更改的知觉。27 来把它们造成某种在色、香、味方面同比方说一个橘子相同的东西。在这些感觉中也根本不再会有顺序，对称来作为想象的帮助。因此，这些观念也只能在人们对它们十分熟悉的情况下方能被唤起。由于这个理由，光亮和色彩的观念应当是最容易回想起来的，其次是声音的观念。至于嗅味和滋味，人们则只能唤起那些他们比较喜好的。因此，此外还有很多人们可以记得起来的知觉，然而却只能想起它们的名称了。这种情形，甚至对于最熟悉的事物，不也同样曾如此频繁地发生过吗？尤其是在人们的谈话中，往往满足于谈论事物，而对它们并不加以想象。

§ 24 我们可以对想象过程中的各个不同的发展阶段加以考察。

倘使我们要唤起一个我们不太熟悉的知觉，比如，一种我们只尝过一次的水果的滋味，我们的努力通常只能使大脑和口腔的神经纤维引起一些波动；而我们所感受到的知觉却一点也不象这种水果的滋味。无论是对一个甜瓜，一个桃子，或是一种我们从来没有尝到过的水果，这种知觉都是同样的。至于对于其他感官，我们也能发现同样的情况。

当一个知觉被熟悉后，大脑的神经纤维，因其已习惯于屈从客体的刺激作用，因此就更易于顺从我们的努力。甚至有时我们还没有来得及去想，我们的观念就自动地出现了，并且显现得如此地鲜明生动，使我们竟会受其蒙蔽，信以为客体当其在出现在我们的眼前。这便是疯子以及一切人们在具有梦象幻觉时所碰到的情形。这些不正常的情况多半是通过作为想象的生理原因的运动，以及对眼前的客体产生视觉的运动之间的巨大联系而产生的。

§ 25 在想象、记忆和回忆之间存在着一个发展过程，这便是唯一可以将这三者区分开来的东西。第一个，即想象，唤起知觉的本身；第二个，即记忆，只回想起知觉的信号或环境；最后的一个，即回忆，使人们辨认出那些已为人们所具有的信号和环境。在这一点上，需要指出的是，这同一个活动，若是对于仅仅回想起信号或环境来的那些知觉而言，我便称之为记忆；而若是对于为它所唤起的信号和环境而言，我又称之为想象了，因为这些信号和环境都是知觉。至于默想，则它到底是属于想象还是属于记忆，要根据它对一个不在眼前，但仍在继续对之进行思考的客体究竟是保存着知觉的本身呢，还是仅仅保存着客体的名称和我们见到它时的环境来决定。默想与这两者之间之所以彼此存在着区别，仅仅是因为它在一个客体呈现在眼前时和不在眼前但人们仍对它给以注意之间，绝不容许存在片刻的间歇。这些差别看来或许是微乎其微的，但它们却绝对是必要的。在这里，情况有点象是数学中，疏忽了一个似乎无关紧要的分数，结果就必然会导致错误的计算一样。值得人人担心的是，那些论述这种细微区别的人未必能在科学上提供一切必要的准确性来就中获得成就。

§ 26 如我刚才所述的那样，在指出只在我们熟睡时才离开我们的知觉，和即使在清醒时我们也只能间歇地感受到的知觉之间所存在的区别，你就立即可以看到，我们所具有的唤起这些知觉的能力究竟扩展到什么地方；你可以看出，为什么想象能使我们随心所欲地再现某些不很复杂的图形，至于其他的图形，则只能由记忆使我们回想起的名称来区别它们；你可以看出，为什么色彩、滋味等等的知觉，只有我们所熟悉的那些才服从我们的支配，以及观念再生时的鲜明强烈怎么会成为幻觉和疯狂的原因；最后，你可以明显地看出，我们应该在想象和记忆之间加以怎样的区别。

我在这里和其他地方都假设了心灵的知觉具有使大脑神经纤维波动的生理因素，并非是把这种假说看作是已加证明了的事实，而是因为对于解释我的想法来说，它在我看来似乎是最方便的了。即使事物并不符合这种方式，它必然符合另一种并无多大区别的方式。在大脑中所有能有的只不过是运动罢了。因此，如果人们断定，知觉是由神经纤维的波动，由动物精神的循环，或者是由其他一切因素而引起的话，对我为此而作的假设来说，都完全是等同的。

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

§ 27 在读到前章所述的内容时，人们可能会向我提出两个疑问：第一，为什么我们有能力唤起我们的某些知觉；第二，为什么当我们在缺乏这种能力时，却至少还常能回想得起这些知觉的一些名称或环境来。

为了首先回答第二个问题，我得说明，我们只是在这些名称或环境为我们熟悉时方能把它们回想起来。那时，它们自然是在我们所能支配的知觉之列了，这是我们在回答第一个问题时所要讲到的，而这个第一个问题是需要进行更为详尽的叙述的。

§ 28 关于若干观念之间的连结，除了在它们同时呈现时我们给予它们的注意而外，便不可能再有其他的起因了。所以，事物只有在跟我们的气质、我们的激情、我们的处境，或一言以蔽之，只有在跟我们的需要密切相关时才能吸引我们的注意；这便得出了这样的一种结果，即这同一个注意，同时包含了种种需要的观念，以及与需要的观念相联系的事物的观念，并且把这两者相互连结了起来。

§ 29 我们的一切需要都是彼此互相牵连着的，而且，我们还可以把知觉看作为一系列的基本观念，而一切作为我们知识的组成部分的东西，都将与这些基本观念相关联。在每个基本观念上，都将会产生其他许多观念的系列，而这些观念的系列便组成了各种各样的链索；这些链索的结合力完全在于信号的互相类同，在于知觉的顺序，在于与环境所形成的连结，这些环境有时会把一些最互不相关的观念连结在一起。对于每一种需要，都有一个适合于满足这种需要的事物的观念与之相连结；对于这个观念，又会有遇见这个事物时的场所的观念与之相连结；而对于这个场所的观念，又会有人们在这个场所里所见到过的人物的观念与之相连结；而对于这些人物的观念，又会有人们从他们那里获得的喜悦或者忧伤的观念，以及种种其他的观念与之相连结。人们甚至可以发现，随着链索的不断延伸，它又会自行再分出许多不同的枝链来，因此，离开链索的第一个环圈越远，链索的枝链数就越是增多。第一 30 个基本观念连结着两、三个其他的观念，而这两、三个其他观念中的每一个观念，又连结着同样数目的，或者甚至为数更多的观念。依次类推地不断继续下去。

§ 30 我所设想的在每个基本观念上的各个不同的链索或枝链可能通过基本观念的系列，并通过某几个想必是若干观念所共有的环圈来连结起来，因为那些相同的客体，从而也就是那些相同的观念，往往会与一些不同的需要相关联。所以，就我们的全部知识来说，只能形成一条唯一而同一的链索，在这条链索上，一些枝链在某些环圈上相互连结起来，以与其他的枝链相分开。

§ 31 如果采纳这些假设，那么，为了唤起已为自己所熟悉的观念，只要能把注意倾注于我们的某几个与这些熟悉的观念相连结的基本观念上就行了。而这一点本来是经常可以做到的，因为，只要我们清醒着，我们的气质、我们的激情以及我们的处境状况，决不会有一刹那的时间不在我们身上引起某几个我称之为基本知觉的知觉。所以，我们做到这一点的方便程度之大小，是与我们所之了想要再现的观念所牵连着的需要的数目之多少，以及牵连这些需要的直接程度的大小成正比的。

§ 32 我刚才所作的假设并非毫无根据。这种假设是我诉诸经验而得出的，我确信，人人都会注意到，他只是依靠某一事物所具有的与他自己所处的环境的联系，来设法重新想起这一事物的，而他所接触的环境越是为数众多，或者这些环境与事物的连结越是直接，他就越是容易回想起这一事物。我们对于在目前触动着我们的一种知觉所给予的注意，使我们回想起这种知觉的信号；这个信号又回想起与其有某种联系的另一一些观念的信号；而另一些信号又唤起与它们相连结的观念；这些观念又再现了另一些信号或另一些观念，并如此地继续下去。比如，两位朋友，久来相见，不期重逢；此时，他们对所感受到的惊喜交集的注意，使他们立刻找到了应该相互倾吐的言词。他们互诉久别之情，畅谈 31 往事和昔日交游之欢愉，以及别后各自的遭遇。可以容易地看出，所有这些事情是如何彼此互相连结着的，而且还连结着许多其他事物的。这里我还可以再举一个例子。

假如有人就我这部论著提出一个质疑，而对这个质疑，眼下我还不知道如何完满地予以答复。倘若这个质疑并非无懈可击的话，那么它本身就必定会给我指出答案来。所以，我就聚精会神地审查这个质疑的各个部分，发现这些部分连结在我所寻求的解答中的某几个观念上，那么，它们就不可避免会唤起这些观念来。而这些观念，通过它们所具有的同其他观念的紧密的连结，便陆续把其他观念逐一地再现出来；最终，我便看出了我在解答中所需要的一切。

凡愿意留心察看发生在俱乐部里所发生的事情的人，都可以遇到大量其他的例子。凡是保持着冷静的头脑而又对那些谈话者的性格稍有了解的人，总是可以看出，人们是通过何种观念的连结从一个话题转换到另一个话题上去的，不管话题变化得如何迅速。所以我自信有把握下结论说，唤起我们的知觉，这些知觉的名称、或获得这些知觉时人们所处环境的那种能力，唯一地来自注意在这些事物之间，以及在这些事物与知觉与知觉相关联的那些需要之间所架设的连结。破坏了这种连结，你也就必然破坏了想象力和记忆力。

§ 33 并非人人都可以用同等的力量，以同等的数量来连结他们的观念的，这就是想象力和记忆力何以不能一视同仁地为每个人服务的缘故。在这方面的无能为力来自干器官构造的差异，或许还在于心灵的天赋禀质上的差异；因此，人们可以提出的种种理由全部是生理方面的，故也不在本论著所叙述的范围之内。我将仅限于指出，各种器官之所以有时不能十分适应于观念的连结，仅仅是由于没有充分地得到运用的缘故。

§ 34 连结我们观念的能力也有其不利的一面，正如有其有利的一面一样。为了明显地看出这一点，我假设有这么两个人：其一，他身上的观念从来也不能彼此连结起来过；而另一，他的观念却能如此方便，如此牢固地连结起来，使他简直不能再随心所欲地把它们分拆开来。第一个人必定是个没有想象力和记忆力的人，结果，他对想象和记忆所相应地产生的活动就一点也不可能具有任何的运用。他对反省也当然是完全无能为力的。这就是说，他必定是个呆子。而第二个人呢，他必定是个记忆力过于强烈而想象力也过于丰富的人，这种过度的情况对他几乎产生了同者相同的结果，即他的想象力和记忆力也差不多丧失殆尽了，他对他的反省也差不多一点不能运用，

我采用重新想起 (resouvenir) 这个词儿是适合于习惯用法的，即是说，那是为了有能力唤起一个不在眼前的客体的种种观念，或者回想起它们的符号；如此便可同样地导致想象和记忆。