

《國立政治大學哲學學報》 第四十五期 (2020 年 1 月) 頁 133-161

©國立政治大學哲學系

設想、比較與反省： 休謨《人性論》的官能心理 學解讀

黃昉

浙江大學哲學系

地址：310011 浙江省杭州市拱墅區孔雀藍軒 9 幢 1002

E-mail: huangfang34@foxmail.com

摘要

官能心理學是休謨的人性哲學中關鍵卻又常受忽視的層面。本文從這一視角出發，探討了《人性論》中重要的心靈能力——設想。設想有三種活動方式，即單純設想、比較和反省。單純設想能產生和改變觀念，與感覺有著十分密切的聯繫。比較是發現觀念間關係的活動。反省則是設想的二階活動，是心靈以單純設想和比較活動本身為對象而進行的單純設想和比較活動。討論結果表明，官能心理學視角能夠向我們提供無法從別的視角中得到的、對《人性論》的深層理解。這

投稿日期：2020.04.29；接受刊登日期：2020.10.13

責任校對：張展嘉、王尚

DOI: 10.30393/TNCUP.202101_(45).0004

展現了以這一視角解讀《人性論》的巨大潛力。

關鍵詞：設想、比較、反省、官能心理學、《人性論》、休謨

設想、比較與反省： 休謨《人性論》的官能心理 學解讀

在《人性論》中，休謨以觀念理論作為起點開啓其人性體系的建構。在他的觀念理論中，心靈的全部對象被統稱為「知覺」(Perception)。知覺被分為「印象」(Impression) 和「觀念」(Idea) 兩大類，分別對應著我們的感覺和思想。感覺既有由感官產生的感受又有情感，因此印象又被進一步分為「感覺印象」(Impression of Sensation) 和「反省印象」(Impression of Reflection)。相應的，觀念也就被進一步分為「感覺觀念」(Idea of Sensation) 和「反省觀念」(Idea of Reflection)。因為觀念是印象的復現，所以同一對印象和觀念在內容上相同，它們之間僅有「活潑性」(Vivacity) 上的區別。不僅止於印象和觀念之間，觀念與觀念之間也有活潑性上的區別，它們也因此而被區分為「記憶觀念」(Idea of Memory) 和「想像觀念」(Idea of Imagination)。此外，知覺還依其內容能否被進一步分離而有了「簡單」(Simple) 與「複合」(Complex) 的區分。觀念的生滅離合既可能是完全任意的，也可能遵循著特定規律，而且往往是後者更為常見。觀念的運動變化的規律有三條，分別是類似、時空接續和因果關係。也就是說，當一個知覺出現後，與這個知覺類似、在時間或空間上接續或與其有因果關係的觀念就會隨之出現。這三條規律被稱為「自然關係」(Natural Relation) 或「聯結原則」(Principle of Association)。

以上對知覺的分類和運動規律的表述即休謨的觀念理論的主要內容。在完成對其的介紹後，休謨以此為基礎開始分析重要的意識內容（如「實體」、「樣態」、「空間」、「時間」、「必然性」、「外

物獨立持續存在的信念」等)和心理機制(如抽象機制、因果推理機制、情感機制等),從而完成他對整個人性機制的刻畫。

這樣的建構方式很容易給讀者留下這種印象,即休謨完全以觀念理論在刻畫意識活動的底層機制,並進而將想像力、知性、情感等心靈的複合官能還原為這些底層機制。換言之,在這種觀點中,休謨將諸心靈能力一律展開為各類知覺的互動系統:判斷和相信是有強烈活潑性的觀念;推理是一個印象或觀念借由自然關係或哲學關係引出另一個觀念的過程;情感則是特定印象、觀念之間的特定聯結。這些都是對心靈對象而非心靈本身性質的描述。因此歐文(David Owen)會說:「對於休謨來說,在基本層面上存在的是能被以多種方式分類的印象和觀念。這些心靈的知覺以各種方式相互作用。」(Owen 1999: 76)這意味著在基本層面上意識對象僅憑自身性質就能夠相互作用從而實現相應的心靈活動。這進一步意味著基本層面上的心靈活動無需任何心靈能力的參與。又因為所謂的複合官能是這些基本心靈活動組合的結果。所以最終的結論是:心靈事實上並不具有任何官能,其只是一個供對象在其中來來去去的、本身空無一物的「場所」。

這種解讀至少存在兩個問題。一是單憑觀念理論所提供的知覺分類和運動規律無法解釋心靈的全部活動,如理證性推理(Demonstrative Reasoning)和意向性活動等。斯特勞德(Barry Stroud)即因此認為「休謨對觀念理論的堅持違背了他的一致且廣泛的自然主義。在幾個重要方向,觀念理論都阻礙了休謨的計劃的實現。」(Stroud 1977: 224)第二個問題是若僅以觀念理論作為理解《人性論》的主軸,休謨思想將很容易成為雜亂而不成體系的,這恰恰也是很長一段時間以來休謨思想留給世人的印象。

官能心理學視角的引入則能一齊解決這兩個問題。需說明的是,即使在上面這種解讀中,休謨也並非沒有討論心理官能。相反,呈現想像力、知性和情感等重要官能的機制正是他的目標。但正如我們已

指出的，在這種解讀中，休謨用來解釋這些複合官能的並非是更基礎的心理官能，而是知覺和知覺的運動。因此本文是在心靈活動的最基礎層面上尋找相應的官能和對其的解釋。這一計劃首先會遇到的問題是：對這一基礎層面的描述已經為觀念理論所佔據，若要在同一位置上再引入官能心理學描述，這兩種描述是否能相一致？坎普·史密斯(Norman Kemp Smith) 即持否定的看法：「它們之間的衝突是如此明顯，以至於絕無互相協調的可能。」(Kemp Smith 1941: 224) 或許正是因為其衝突的「明顯」，坎普·史密斯對自己的這一論斷並沒有給出進一步的理由。本文則認為這兩者之間並不存在衝突，因為它們所描述的並非兩套不同的機制，而是同一套心理機制及其運行過程的不同視角：印象和觀念是不同官能的產物，它們的性質和互動方式體現的則是相關官能的特性和活動方式。同時，官能本身無法直接呈現於經驗中，所以我們只能通過對官能的活動的結果，亦即相應的印象或觀念的性質和活動方式的考察來反推官能本身的性質。因此，官能心理學和觀念理論不但不互斥，反而關係緊密，後者是研究和揭示前者的重要途徑。¹ 此外，對同一機制的另一視角的描述並非沒有意義的重複工作。視角的轉換將有助於我們避開對象在原先視角中所受到的遮蔽，讓我們獲得對於對象的新理解。本文希望最終的討論結果能表明我們從官能心理學視角中獲得的新理解是對休謨人性體系的更具系統性和深度的理解。

壹、休謨的官能心理學

官能心理學 (Faculty Psychology)，亦即對心靈能力的劃分和研究，

¹ 哈特菲爾德 (Gary Hatfield) 也討論了官能心理學與觀念理論的一致性，儘管他針對的是整個近代哲學。參見 Hatfield 1997: 21。

在近代哲學中有著重要的地位 (Falkenstein and Easton 1997: i-iii)。經過經院哲學家和笛卡爾、洛克等人的發展，直至休謨的年代，「被全體邏輯學家所普遍接受」的主流官能心理學說已經形成 (Hume, T 1.3.7.5.N20)²。³ 這種官能心理學將知性的作用 (the Acts of the Understanding) 分為三種，分別是設想、判斷和推理。⁴ 這三種作用各自的定義是：設想是「對一個或較多的觀念的簡單觀察」；推理則是「借著指出觀念間的關係的中介觀念把那些觀念分離或結合」(Hume, T 1.3.7.5.N20)。但休謨並沒有接受這套當時主流的官能心理學，而是認為這一學說對知性作用的定義與該作用的實際活動方式並不一致。首先，「不是所有判斷都是兩個觀念的結合」；其次，「我們能直接從一個觀念推到另一個觀念，因此推理並不一定需要三個觀念」(Hume, T 1.3.7.5.N20)。之所以會有這樣的錯誤是因為持有這一學說的學者們沒能意識到「關於知性的這三種作用在正確的觀點下來看，它們都還原到第一種，都只是設想我們的對象的特定方式」(Hume, T 1.3.7.5.N20)。⁵ 休謨在此並未明確所謂的「知性的作用」指的是知性

² 文中標註 T 1.3.7.5. 表示，該引文出自《人性論》第一卷、第三章、第七節、第五段。中譯文參見休謨，1980，《人性論》，關文運譯，北京：商務印書館。

³ 這一官能心理學最早的出處可能是大阿伯拉爾 (Pierre Abélard) 和托馬斯·阿奎那 (Thomas Aquinas)，參見 Michael 1997: 9。笛卡爾 (René Descartes) 之後，這一官能心理學被笛卡爾主義者阿諾德 (Antoine Arnauld) 和尼科爾 (Pierre Nicole) 發展並記錄於近代歐洲最流行的邏輯學課本 *Port-Royal Logic* 中。同時，這一官能心理學也為同時代的諸多邏輯學家所接受，並出現於諸多的邏輯學著作中，對此的考證參見 Echelbarger 1997: 143-145。

⁴ 「設想」對應的原文是 “conception”，關文運先生在大部分情況下將其翻譯為「概念」，小部分情況下將其翻譯為「想像」。但 “conception” 一詞在《人性論》中專指心靈形成並觀察觀念的活動，而非心靈的對象，所以將 “conception” 翻譯成「概念」並不準確。同時，「想像」會與 “imagination” 的翻譯重合，而 “conception” 與 “imagination” 在《人性論》中並非同義詞，因此這一翻譯也並不恰當。故本文中一律將 “conception” 翻譯為「設想」。

⁵ 與此相對應的，是康德將知性的所有活動都還原為判斷。休謨與康德的這一分歧指向了兩種完全不同的哲學體系。對此的具體分析參見 Buroker 1997: 104。

包含的基礎官能還是知性本身作為官能的活動方式。但根據他在此的說法，我們有較大把握認為前者才是休謨所要表達的意思。因為只有將「作用」視為「官能」而非「官能的活動方式」，「將知性的三種作用還原為一種作用的不同活動方式」這一說法才有意義。因此，休謨對當時主流的官能心理學的批評並非在原框架下的修修補補，而是一套新的官能心理學的提出。而如我們所指出的，休謨的官能心理學在其人性體系中有著基礎性的地位。這體現了休謨思想從起點開始就具有的革命性。

在這套新的官能心理學中，原先被認為獨立存在的三種知性官能被還原為一種官能的多種活動方式。這一還原之所以可能還需要活潑性、聯結原則以及與情感相關的心靈原始性質的參與，所以它們與設想的各種組合和互動構成了休謨的新官能心理學體系，並最終體現為知性、想像力和情感的各種活動。這些要素每一個都需要專門的討論，本文則主要討論設想這一心理官能。

貳、單純設想

設想是心靈形成觀念並對其進行觀察的能力。設想有兩種方式：一是將對象視為一個整體進行設想；二是分開設想多個對象。休謨經常直接用設想來指代前一種整體式設想，而沒有賦予其專門的名稱，本文暫且將其稱為「單純設想」。後一種分離式設想則是心靈的比較活動。這兩種方式中，單純設想無疑更為基礎，因為比較亦需要單純設想為其提供對象。

從休謨在「人性科學中建立的第一條原則」，亦即學者們所謂的「複製原則」(the Copy Principle) 中我們能得到休謨對單純設想的規定 (Hume, T 1.1.1.12)。這條原則指出：「我們的全部簡單觀念在初出現時都是來自簡單印象，這種簡單印象和簡單觀念相應，而且為簡單

觀念所精確地復現」(Hume, T 1.1.1.7)。同時，複合觀念為簡單觀念所組成。所以所有的觀念都直接或間接地源於印象，都是印象的復現(Hume, T 1.1.1.6)。而印象是感官的產物。⁶ 因此，單純設想實際上是對感覺對象的復現和觀察。在內容上，單純設想無法超出感官為其劃定的界限。也就是說單純設想只能產生我們所感覺過的內容。同時，印象的活潑性總會強於相應的觀念。而活潑性強弱的主要表現有：在現象上，活潑性越強的對象越為清晰、細節越為豐富，而且能夠更為穩定地呈現於意識之中；在功能上，活潑性越強的對象影響力也越強，能夠更為有力地產生其所能產生的結果。這意味著雖然單純設想和感官產生的對象在內容上相同，但對象的清晰和穩定程度以及它們對心靈的影響力並不相同，在這些方面，單純設想總要弱於感官。

雖然在觀念的來源上單純設想受到了限制，但在界限範圍內，單純設想則有著極大的自由。「想像可以自由地移置和改變它的觀念」，這是休謨為其人性科學設立的第二條原則(Hume, T 1.1.3.4)。儘管我們接下來將會看到，這一自由仍然有其限度。

休謨的觀念理論中最基本的兩個區分是印象／觀念區分和簡單／複合區分。上文中我們已經看到，印象／觀念區分指示出單純設想的性質和界限。簡單／複合區分則表明心靈對象被分離和組合的可能性，從而指示出單純設想分離和組合觀念的能力。分離觀念指的是將觀念的不同部分分開來設想，亦即只設想該對象的一部分而不設想其另一部分。但這一活動並不能無限地進行下去，因為我們有一部分知覺「不容再行區分或分離」，這部分對象即簡單知覺(Hume, T 1.1.1.2)。⁷

⁶ 這只是就感覺印象而言的，除此之外還有反省印象。但在所需要討論的方面，這兩者之間並沒有什麼不同，因此本文將限於對感覺印象的討論。

⁷ 此處所引文段的原文為“admit of no distinction nor separation”。關文運先生譯為「不

在這部分對象上，單純設想無法再進一步的分離。也就是說，在分離活動中，單純設想只能將複合對象分離成簡單對象並止步於此。這是簡單／複合區分為分離活動設下的界限。

關於這一區分存在著一個為學者們所爭論的問題，即該如何理解所謂的簡單知覺。在 T 1.2 對時空觀念的討論中，簡單知覺指的是感覺和單純設想的極限：有顏色或可被觸碰而無廣延的點，亦即學者們所謂的「知覺原子」(Perceptual Atom)。它們是「不容再行區分或分離」這一簡單／複合區分標準嚴格實行的結果，因此最符合休謨的簡單性標準。但在 T 1.2 以外，休謨卻似乎並未將簡單知覺限制為知覺原子，而認為生活中各種有廣延的對象也屬於簡單知覺。因此，在《人性論》中似乎有著兩套不一致的區分簡單／複合知覺的標準，而且只採用哪一套標準都無法令人滿意。如果以知覺原子作為普遍標準，則《人性論》中除了 T 1.2 以外，大部分文本中的簡單知覺都將不再是簡單知覺。同時，在經驗中，這一區分也將是無用的，因為我們實際上很少經驗或設想知覺原子。另一方面，日常對象也的確不符合休謨的區分標準，因此難以獲得有力的文本支持 (Schmicking 2004: 4)。為了解決這個問題，學者們提出了多種方案，其中有一種「相對化方案」本文認為最能令人滿意，而且其與我們對單純設想的解讀最為一致。這種方案認為休謨所指的簡單知覺實際上是所謂的「介觀知覺」(Mesoscopic Perception)，亦即能被我們視為整體而從背景中分離出來的對象 (Schmicking 2004: 15)。這意味著簡單性具有一定的範圍，一端是知覺原子，另一端則是日常意義上的簡單知覺。除了知覺原子，其他的簡單知覺在作為部分而組成新的複合知覺時被我們視為簡單

容再行區分或分析」。本文認為將“separation”翻譯為「分析」並不準確，因為「分析」主要與語義相關，但休謨在此以及之後《人性論》的大部分文本中談論的都是對知覺的分離，亦即分開設想，而非語言層面的語義分析。因此本文將“separation”譯為「分離」。

知覺，而在我們想要分離其本身時，則被視為複合知覺。因此，簡單和複合成為了相對的概念。但這並不意味著我們可以將一切不論多複雜的對象都視為簡單對象。因為我們將對象統攝為整體的能力是有限的，當對象複雜到一定程度時，我們就只能將其視為複合對象來「分批消化」。

這一方案與我們對單純設想的解讀的一致之處首先在於，這一方案需要以能夠對對象進行整體式設想的心靈能力為前提，而單純設想正是這種能力。其次，這一方案所揭示的簡單／複合區分的相對化又反過來向我們指出單純設想的分離和組合活動都能產生簡單觀念，而且不但在分離活動上有知覺原子作為界限，在組合活動上也有「最複雜的簡單知覺」作為界限。因此，從相對化的簡單／複合區分中我們看到單純設想能夠進行分離和組合觀念的活動，並進一步瞭解了這對活動的性質和界限。

同時，分離活動還有另一方面的界限。休謨的「可分離性原則」(the Separability Principle) 規定：「一切差異的對象都是可以區別的，而一切可以區別的對象都是可以被想像和思想分離的」；反之亦然 (Hume, T 1.1.7.3)。區分是對差異的覺察，而「差異分為兩種，即與『同一』相反的差異或與『類似』相反的差異。前者可稱為數目上的差異；後者可稱為種類上的差異。」(Hume, T 1.1.5.10) 兩顆蘋果之間有著數目上的差異，而一顆蘋果的味道和樣貌之間則有著種類上的差異。這兩種情況都是分離活動可以進行的情況。相反，當兩個概念所指稱的對象間既無數目上的差異又無種類上的差異時，分離活動就無法進行，例如同一顆蘋果的顏色和形狀。此即可分離性原則為分離活動劃下的界限。

在組合活動中同樣有著另外的界限，而且這一界限體現了單純設想與感覺之間的密切聯繫。首先，因為心靈所結合的是作為感覺對象之復現的觀念，所以組合活動只能在感覺的範圍內進行，感覺的邊界

就是組合活動的邊界。其次，即使在這一範圍內，也有著無法為心靈所組合的情況，例如一個既圓又方的圖形、一座只有山峰沒有山谷的山或一個同時既存在又不存在的對象等。排除了這些不可設想的情況後，剩下的所有組合可能性都是可設想的。同時，這個集合所排除的也是不可感覺的情況，所以這個集合同樣是所有可感覺的組合情況的集合。因此，設想與感覺有著相同的可能性域：凡是能被我們所設想的，就是能被我們所感覺的；反之亦然。進一步的，凡是有可能被我們所感覺的，就不能被判定為是不可能發生的，因此也就是可能存在的。由此，我們得到休謨著名的「可設想性原則」(the *Conceivability Principle*)：「凡心靈能夠清楚地設想的任何東西，都包含有可能存在的觀念，換句話說，凡我們所設想到的東西都不是絕對不可能的。」(Hume, T 1.2.2.8) 因此，可設想性原則實際上蘊含了對單純設想的組合活動的限度以及該活動與感覺的關係的表述。

此外，在可分離性原則所劃下的界限之外，心靈仍舊可以進行另外的設想活動。例如在面對著一顆蘋果時，心靈可以將注意力放在其顏色上而暫時忽略與該顏色不可分離的形狀。此即休謨所謂的「理性的區分」(*Distinction of Reason*)(Hume, T 1.1.7.17)。同時，雖然休謨並未討論，但我們不難進一步推出心靈還能進一步進行「理性的組合」這種活動，亦即在「理性地區分」出該蘋果的顏色和形狀後，保留這一形狀而將顏色換成香蕉的顏色，或者說將蘋果的形狀與香蕉的顏色進行「理性地組合」。

因此，以形成觀念為基礎，單純設想這種整體式的設想方式還能進一步地進行分離、組合、理性的區分和理性的組合等活動。同時，人性科學的第一原則和第二原則、印象／觀念區分、簡單／複合區分、可分離性原則、可設想性原則和理性的區分這些散落在《人性論》各處且看似無關聯的原則，實際上都是對單純設想的這些活動方式、它們的性質和界限的描述。這是我們在觀念理論視角中難以發現的。

同時，我們在此還能看到單純設想與感覺的緊密聯繫。它們在內容上和可能性域上的相同已經在上文中呈現。此外，在對對象的分離活動中，感覺和單純設想也有著相同的界限。知覺原子的界限已為休謨的「墨點實驗」所證實 (Hume, T 1.2.1.4)；可分離性原則的界限亦不難在經驗中進行驗證。理性的區分和組合亦可以在感覺中實現。也就是說，單純設想活動與感覺活動在內容、活動方式和界限上都相同。近年來學者們開始逐漸意識到並接受休謨的人性機制作為「知覺模式」或「現象模式」與理性主義人性機制的「推理模式」或「邏輯模式」的不同。在後一種模式中，人性機制根本上是進行命題推演的邏輯系統。而前一種模式則認為心靈的根本活動是對經驗、現象的接收、處理和反應 (Allison 2008: 6; Pierris 2015: 5; Waxman 2016: 155)。我們這裡所體現的單純設想與感覺的同質性能夠很好地支持這種解讀。

參、比較

當心靈不以整體的方式設想對象，而是將多個對象或一個對象的多個部分視為各自分離的個體進行設想並得到它們之間的關係時，就是在進行比較活動。比較是理證性推理的基礎，理證性推理實際上就是多次的連續比較。⁸ 對於笛卡爾和洛克等持有相同或相近的官能心理學的哲學家來說，比較和理證性推理就是知性的主要活動方式。與單純設想一樣，比較既有其本身的性質又有相應的結果和限度。我們將在本節討論比較本身的性質，而把比較的結果和限度留待下節討論。

單純設想是整體式設想，這意味著單純設想一次活動只能設想一

⁸ 休謨並沒有明確指出這一點。但他明確地區分了比較與理證性推理 (Hume, T 1.3.1.2)，同時又承認比較是推理的基礎 (Hume, T 1.3.2.1)。因此我們可以合理地推斷，在他看來，理證性推理即多次的連續比較。

(整)個對象。而我們在上文已經指出比較以單純設想為基礎，所以比較也無法突破這一限制。同時，比較又是對多個對象的設想活動。因此，比較無法是共時性的，也就是說心靈在進行比較時無法同時設想所比較的兩個或多個對象。這也的確能在經驗中得到證實：在比較兩個視覺對象時，我們總是只能先注意於一個對象，然後再將注意力轉移到另一個對象上。而在進行其他感官的比較時也同樣如此。如果我們試圖同時知覺多個對象，例如同時聽兩個音或同時聞兩種氣味，它們往往會混合成一個新的對象，使我們無法清楚感知它們各自的內容，更不用說基於這樣的知覺而進行比較。實際上，我們進行比較的方式是輪流設想被比較的對象，並在這樣的過程中自然而然地確定它們的關係。因此，我們的比較本來就是歷時性的而非共時性的。雖然設想不同對象的時間間隔會影響比較的準確和確定程度，但並不會阻礙比較的進行，反而是比較所必須的。⁹

同時，心靈在比較時對關係的「自然而然地確定」也值得我們注意。讓我們先回顧比較活動的具體過程。假設我們在比較一個黑色大理石球觀念和一個黑色鐵方塊觀念；我們會先產生一個黑色大理石球觀念，對其進行觀察，然後再產生一個黑色鐵方塊觀念，並對其進行觀察。在進行完這一系列活動後，我們自然地發現它們在顏色上是相同的。在此可以看到，當我們進行比較活動時，所需要做的僅止於依次產生和觀察被比較的觀念，對觀念間關係的發現則並非心靈主動進

⁹ 比較的歷時性可以用來回應埃里森 (Henry Allison) 對休謨的一個批評。埃里森認為，休謨將「複製原則」作為經驗命題存在著一個問題，即他預設了我們可以比較印象和觀念，但這是不可能的。因為當我們考慮一個印象的觀念時，這個印象已經無法再為我們所經驗到，所以我們充其量只能比較一個印象的記憶和它的觀念，也就是說我們只能進行觀念間的比較。可以看到，埃里森在此預設了比較是同時性的，而一旦我們意識到比較是歷時性的而非同時性的，這一批評就將不再成立。參見 Allison 2008: 19-20。

行的活動，而是自然出現的結果。比較對關係的這種發現方式類似於感官對感覺的接受方式，兩者都是被動的過程。我們可以主動地為比較提供合適的環境，但對於發現關係這個結果，我們無法也無需主動推進或改變什麼。我們將心靈對關係的被動接受這一性質稱為「比較的感官性」。¹⁰ 這一性質在 T 1.2.4 得以清楚的體現。休謨在此論證了我們無需任何思考和推論、無需借助任何標準就能確定這一關係。而這意味著這些關係是我們通過直接知覺得到的基本經驗，因而是無法定義的。「如果沒有對於這一類對象的知覺，一切定義都是無效的；而當我們知覺到這類對象時，也就不再需要任何定義了。」(Hume, T 1.2.4.22)

比較不僅具有感官性，甚至可以在感覺中進行。在 T 1.3.2.2 中休謨指出比較「不論當兩個對象都呈現於感官之前的時候或者當兩者都不呈現於感官之前的時候，或者當只有一個呈現出來的時候」都可以進行。這一論述指向了兩種可能的解讀：或者我們將「發現關係」這一特性分別賦予設想和感覺活動本身以及它們的結合；或者我們將其獨立於這三種活動之外而視之為心靈另外的性質。經驗更支持第二種解讀，因為就「發現關係」這一環節而言，這三種活動間並無不同。此外，第二種解讀在解釋效力上並不亞於第一種解讀而且更為精簡，從而更符合「奧卡姆剃刀」(Occam's Razor) 原則。因此，我們有較大的把握認為對關係的發現是獨立於比較與感覺之外的心靈性質。之所以以上三種活動都能讓心靈發現關係是因為對關係的發現是心靈在面對現象時所具有的反應，而感覺和設想都是為心靈提供現象的活動。這一點也與上一節所得到的設想與感覺的同質性相一致。最後，反觀我們本段所引的 T 1.3.2.2 的引文可以看到，休謨在此指的可以在三

¹⁰ 這一性質在笛卡爾的直觀概念中已有清楚的體現。參見 Owen 1999: 7, 14. 埃里森也意識到了這一性質，參見 Allison 2008: 101。

種活動中進行的實際上是「發現關係」而非比較，也就是說休謨在此沒有區分比較活動本身及其結果。但這一混淆對他之後的討論並無影響。出於論述的清晰性，我們在此重新表述本段開頭的論斷：比較指的僅僅是設想所進行的一種活動，但這一活動與感覺中的以及感覺與設想混合進行的類似活動所得到的的是相同的結果。

肆、比較的結果和限度

比較的結果是休謨所稱的「哲學關係」。理證性推理的結果則是由哲學關係所串連起來的「觀念之鏈」(a Chain of Ideas)。¹¹ 休謨認為共有七種哲學關係，並將它們分為兩類。接下來我們將分別考察這七種關係，以及它們的分類。這一考察將有助於我們進一步瞭解比較的性質。

第一種關係是類似關係。類似關係是其他哲學關係的基礎，「任何哲學關係離開了這種關係就都不能存在，因為任何對象如果沒有幾分類似，就不能被人比較」(Hume, T 1.1.5.3)。這意味著，比較最基本的功能是發現對象之間的類似。類似關係是比較的「感官性」的典型體現，「當任何一些對象互相類似時，這種類似關係首先就刺激眼睛，或者不如說是刺激心靈，很少需要再一次的考察」(Hume, T 1.3.1.2)。同時，「刺激眼睛，或者不如說是刺激心靈」這一說法也很好地印證了發現關係這一心靈特性與感覺和比較的分離。此外，類似關係的這種「自明性」並不意味著一個對象所可能具有的所有類似關係都能在我們觀察這個對象時一同顯現出來。就如休謨所說：「類似關係雖然是一切哲學關係所必需的，可是我們並不能因此就說，這種關係總是

¹¹ 「觀念之鏈」是觀念理論的典型體現，是近代哲學家們（包括休謨）在理解推理時所共有的意象。參見 Owen 1999: 2。

產生觀念的聯繫或聯結。」(Hume, T 1.1.5.3) 關於類似關係被發現的條件問題，亦即為什麼在有的情況下有的類似關係能夠被發現但另外的類似關係卻不能被發現這個問題，受到了不少討論。有學者將其稱為「相關性問題」(the Problem of Relevance)。¹² 對此休謨並未提供過完整的解釋，而只是描述了一種範例性的情況：「當一種性質變得非常普遍，成為許多個體所共有的時，這種性質就不會直接使心靈注意任何一個個體，而是由於這種性質提供了一個太大的選擇範圍，因此就使想像無法固定在任何單一的對象上。」(Hume, T 1.1.5.3) 由此可以得知，類似關係的被發現，與心靈將其注意力集中於何處有關：當心靈注意於某個層面時，存在於此的類似關係就能夠自然地出現；反之，當心靈未能注意到這個層面時，其中的類似關係就不會被發現。當然，注意力集中或轉移的具體條件仍需要另外的分析，這不僅涉及到感覺和設想本身的特性，還涉及到它們與心靈其他能力和特性之間的互動，因篇幅所限，本文將不討論這部分內容。

第二種關係是同一關係。需要注意的是，同一關係並不是通常意義上的對象之間的關係，而是同一個對象在不同時間段中的感覺之間的關係。最完善的同一關係存在於較短時間間隔內位於同一位置上的完全類似的感覺之間。隨著位置的變動和不同時間點中感覺的類似程度的變動，同一關係的完善程度也會隨之減弱。因此，同一關係實際上是在現象和空間位置上都具有類似關係的知覺在不同時間點之間的關係。而且將這些類似知覺確認為同一對象的判斷除了比較之外還需要其他心靈能力的參與。因此，同一關係並非由比較直接得到(Hume, T 1.4.2)。

第三種關係是空間和時間關係。需要注意的是，空間關係和時間關係並不是兩條性質相同的平行關係，它們也不在同樣的意義上以同

¹² 對此的集中討論以及為休謨的辯護見 Gamboa 2007。

樣的方式反映類似關係。空間關係只存在於視覺和觸覺知覺之中，是視覺對象和觸覺對象的排列方式 (Hume, T 1.2.3.7)。因此，空間關係中的類似關係在於，只有同為視覺對象或同為觸覺對象，才能處於空間關係之中。時間關係既存在於所有的感官對象之中，也存在於設想活動之中 (Hume, T 1.2.3.7)。同時，時間關係似乎依賴於類似關係的反面，而非類似關係本身。因為（我們所能覺察的）時間實際上是對象的可被察覺到的變化；因此，在一個所有感覺、包括我們的思想都沒有變動的情況下，我們也就不會感受到時間 (Hume, T 1.2.3.7)。因此，時間關係以差異為基礎。但我們接下來會看到，差異與類似實際上是同一種關係的兩個不同方面。同時，所有的感官對象和設想對象之間的確也存在著類似關係，而且是範圍最廣、最為根本的類似關係，亦即它們都是能夠被我們所感知的對象。因此，時間關係似乎是在一個最根本的意義上與類似關係相聯繫。不論是時間關係還是空間關係，都需要在經驗中得以確定，所以它們不是能夠在比較中直接被發現的關係。

第四種關係是數量或數的比例。這種關係首先指的是幾何形狀之間的大小關係以及物體個數上的較多或較少，而非特定的數學系統中的數字（例如十進制的數字）之間的關係，後者已經是「較為人為的方式」(Hume, T 1.3.1.3)。這兩種比較所依賴的類似關係顯而易見：幾何對象的大小比較只能在具有相同維度的對象之間進行，線段只能和線段比長度，平面圖形之間比較面積，三維對象之間比較體積；物體個數之間的比較的前提則是，這些物體已經被歸為一類，比如我們會比較兩堆蘋果之間的數量，或兩隊牛之間的數量，卻不會去比較一堆蘋果和一隊牛之間的數量，除非是在進一步抽象的意義上，亦即將它們都視為「個體」或「存在物」。

第五種關係是兩個對象所共有的性質之間的程度差異，例如同一種顏色之間的不同色調，或是都具有重量的對象之間的不同重量。對

象間的類似即意味著它們不完全相同，也就意味著它們享有同樣的性質，但卻有程度上的差異。換言之，類似必然蘊含差異。因此，程度差異關係是類似關係的另一個側面的體現。同時，類似關係之間也具有程度之別。就如休謨在 T 1.1.7.7.N5 中提到的，在藍、綠和緋紅三種顏色之間，較之於藍和緋紅，藍和綠要更為類似。這首先意味著，藍和綠、藍和緋紅之間都存在類似關係，因為它們都是顏色。其次，在這兩對類似關係之間，藍和綠之間的類似程度更高。因此，不同對象間的類似關係雖然同為類似關係，但它們所指示出的對象間的接近程度卻會是不同的。所以程度差異關係不僅存在於類似的對象之間，還存在於類似關係之間。這進一步體現了「類似必然蘊含差異」。

第六種關係是相反關係。這種關係只能存在於同一個對象的存在和不存在觀念之間。這在初看之下似乎是荒謬的，因為相反關係似乎不應是類似關係的體現，而應是其反面。但我們需要意識到我們設想某物不存在時的實際過程：先設想某物存在於特定場景之下，進而設想該物在此場景中的消失。在此，該物的不存在實際上反映的也是類似（場景）中的差異（Hume, T 1.1.5.8）。此外，就如休謨自己也承認的，還存在著其他的相反關係，例如熱和冷、水和火等。而之所以休謨在這裡將它們排除在外是因為它們是在經驗中才能發現的相反關係，因而並不是能夠在比較中被直接發現的關係，而存在與不存在觀念之間的相反關係則是與類似關係一樣能夠為比較所直接發現的關係（Hume, T 1.1.5.9）。

第七種關係是因果關係。因果關係同樣不是能夠被比較所直接發現的關係。這一關係中的類似關係存在於當前這一對因果對象的結合與經驗中的類似對象的類似結合之間。基於這一類似而產生的習慣亦是因果關係的核心，因此類似關係並非因果關係的唯一基礎。

縱觀這七種關係可以看到，我們可以根據是否能夠在比較中被直接發現而將它們分為兩類。類似、數量或數的比例、性質的程度和相

反這四種關係是能夠通過比較直接發現的關係，它們「完全決定於我們所比較的各個觀念」。剩下的三種關係則「可以不經過觀念的任何變化而變化」，因而需要在經驗中確定 (Hume, T 1.3.1.1-2)。同時我們還能看到，前一類關係反映的都是對象間的不同層面(數量、性質、存在)的類似，因此它們本質上都是類似關係。而第二類關係則並非如此。首先，它們的形成除了對象間的類似關係外，還需要空間和時間關係。其次，它們反映的並非對象間的類似關係。將這兩類關係的這兩重區分結合起來可以看到：比較的結果是對象間類似關係的呈現，所以類似關係之外的別的關係(亦即第二類關係)無法通過比較直接得到。但這並不意味著第二類關係不需要通過比較而呈現。對象在時間和空間上的距離顯然是比較的產物。同一關係和因果關係是聯結機制(從根本上說是習慣)的產物，但由此產生的是自然關係，最終還需要經過反省，亦即比較的二階運作，才能產生作為哲學關係的同一關係和因果關係。這將在下一節中具體討論。

這部分最後需要討論的是比較的限度。比較的限度在於它的精確性。在 T 1.2.4 中，休謨在指出了「比較的感官性」後，進一步指出我們在對象大小上的判斷並不總是準確的，「我們這一類的判斷並不比關於其他任何題材的判斷更能免於懷疑和錯誤。」(Hume, T 1.2.4.23) 只有當對象間的大小差別明顯到一定程度時，我們才能準確無誤地直接得到它們的大小關係。當它們的大小差別小於這個界限時，我們就無法區分這一差別，並因此認為它們是相等的。這是心靈在進行數和數量的比較時的不精確性。在性質的程度關係上，情況同樣如此。「當任何性質如顏色、滋味、熱、冷等的程度差異十分微小時，我們雖然不可能精確地加以判斷，可是當它們的差異是巨大的時候，那就很容易決定它們中間某一種較另一種強些或弱些」(Hume, T 1.3.1.2)。這意味著，我們所進行的比較總是不準確的。當然我們在上文已經指出，差異包含於類似之中，而比較所能得到的是類似而非相同，因此總是會包含著差異。比較在精確性上的缺乏解釋了為什麼休謨認為第一類

關係中只有數和數量的關係能進行理證性推理至任何程度而不喪失其確定性和精確性 (Hume, T 1.3.1.5)。嚴格說來，甚至數和數量的關係也並不比其他關係更為精確和確定。而之所以只有它能保證理證性推理的確定性，是因為只有它能夠讓我們以「比較人為的方式」，亦即創造出相應的數學系統和精確標準，來進行比較 (Hume, T 1.3.1.3)。代數學和算術就是這一系統的運用。在其他關係中，如果我們也想要進行相應的精確比較，那麼我們將發現唯一的方式就是將它們量化，亦即發現它們的數和數量的關係。

伍、通則與反省

上文已經指出，哲學關係中的同一關係和因果關係的形成無法僅由比較或聯結來單獨解釋，因為這裡涉及到了設想的另一種活動方式——反省。但在討論反省之前，我們必須先討論休謨常用的另一個概念——通則 (General Rules)。

所謂通則，指的是對事物之間關係的普遍性描述，例如被休謨作為偏見的例子而提出的：「愛爾蘭人沒有機智，法國人不懂莊重。」 (Hume, T 1.3.13.7) 通則實際上是對象之間的習慣性聯結，「當一個對象的出現被經驗發現為永遠伴有其他一個對象出現時，於是前一個對象不論什麼時候一出現（甚至在非常重要的條件方面有了改變），我們自然就飛快地想到第二個對象，並對它形成一個生動而強烈的觀念。」 (Hume, T 2.2.8.5) 通則對知性和情感來說都十分重要，是這兩者能夠順利運行的重要輔助。但另一方面，通則也會導致偏見和各種頑固不化，從而阻礙知性和情感的正常運行。之所以會有這種衝突是因為通則的形成方式不止一種。

通則最直接的產生方式是：兩個對象在過往經驗中恆常結合著，從而使得它們之間形成習慣性的聯結。作為自然關係的因果關係就屬

於這種通則，一個社會中的諸多習俗也同屬於這種通則。這種通則的作用是顯而易見的，它使我們在面對同一類現象時，能夠產生穩定的判斷和情感反應，從而保證了人與人之間穩定有序的互動往來。之所以我們需要通則的這一作用，是因為經驗中總是會有各種偶然的變化，即使是同一類現象之間，也會有很多細節和程度方面的不同，這就會導致我們的知性和情感在經驗中的起伏不定。但這些不同往往並非關鍵性的不同，具有這些差異的同一類現象也總是需要我們做出相同的反應。要做到這一點，就需要通則來讓我們忽視這些細枝末節上的差異。習慣是這種通則的形成方式，其形成條件是心靈在一段時間內足夠多次數地觀察到一對對象的交替或一同出現。

但也有可能存在著這樣的情況：對象的確在經驗中恆常結合，卻一直未能受到我們的注意，因此我們無法通過習慣來形成通則。這時，如果我們回顧過往經驗並意識到了這一恆常結合，也能因此形成通則。但這種通則與習慣性通則在形成方式和運作特性上都不相同。習慣性通則的形成如上所述需要一定時間的觀察之後形成對象間的習慣性聯結。而在這裡時間條件未能滿足，所以習慣性聯結尚且無法形成。但如果心靈在此前一次次的習慣性聯結的形成過程中一再意識到滿足這種聯結的條件與這一聯結本身的恆常聯結的話，條件與聯結之間也會因此而形成習慣性聯結，從而產生關於通則的「元通則」，亦即「如果兩個對象在過去經驗中總是以特定方式一同或接續出現，那麼我們就應當認為它們之後還會如此」。同時，心靈將這次觀察到的恆常結合與這一元通則的條件相比較並確認它們相同或相似，從而認定它們之後還會以這種結合方式出現，由此而形成關於它們的通則。在此可以看到，不論是元通則的形成還是運用，單純設想和比較都是其中不可或缺的環節，只不過它們的對象不再是知覺這類「一階對象」，而是「二階對象」，亦即心靈對一階對象的設想活動本身。而這類設

想與習慣的「二階運作」即反省活動。¹³ 同時值得注意的是，比較在此的作用仍然是發現對象間的類似關係，這與我們上文所做的「比較得到的是類似關係」的論斷相一致。習慣性通則與反省性通則的運作過程也是不一樣的。在習慣性通則中，當符合條件的一個對象出現時，與之配對的另一個對象會立刻隨之出現於意識之中，這整個過程無需心靈任何主動的努力。而在反省性通則中，因為習慣尚未形成，所以心靈需要尋找過往經驗，並以此來設想這一次對象間應該有的結合情況。這整個過程都需要心靈主動地、有意識地推動。

作為哲學關係的因果關係就是由反省而得到的：首先，作為自然關係的因果關係的實質是原因和結果之間的「必然聯繫」，亦即足夠數量的對象之間的恆常結合使得這兩個對象在心靈中形成的習慣性聯結 (Hume, T 1.3.14.22)。其次，如果我們並未在過往經驗中有意識地經歷這種恆常結合，但在設想中復現了過往的經驗並意識到了這一恆常結合，此時因為時間關係我們尚且無法形成原因和結果之間的習慣性聯結，亦即必然聯繫此時無法產生。但對於有足夠反省經歷的人來說，因為在過往經驗中一再觀察到對象的恆常結合與它們的必然聯繫之形成之間的關係，因此已經形成了恆常結合和必然聯繫之間的必然聯繫。所以在意識到了這對對象之間的恆常結合後，就同時將必然聯繫賦予了它們，作為哲學關係的因果關係由此產生。¹⁴ 或許休謨正

¹³ 需要注意的是，這裡的「反省」與「反省印象」並沒有直接的關係。此外，歐文也注意到並討論了這裡所論述的元通則的形成機制，並指出這就是我們之所以能夠建立「一致性原則」(the Uniformity Principle) 並使用它來進行因果推理的心理學基礎，但他並未將設想在這一機制中的作用考慮在內。參見 Owen 1999: 170-171。

¹⁴ 歐文所提及的“reflexive responses”和“reflective reasonings”大致對應於本文所討論的自然關係中的和哲學關係中的因果關係。參見 Owen, 1999: 149。這裡順帶指出，休謨在 T 1.3.6 中的解構性論證並不是否認我們能通過「一致性原則」來進行因果推理，而只是否認這種推理方式是我們最基本的推理方式。這一點亦為歐文在此註所引的文本中所討論。這點也能在休謨對「基於一次經驗而產生的信念」的解釋中得到印證。參見 Hume, T 1.3.8.14。

是因此才說：「因果關係雖然是涵攝著接近、接續和恆常結合的一種哲學的關係，可是只有當它是一個自然的關係、而在我們觀念之間產生了一種結合的時候，我們才能對它進行推理，或是根據了它推得任何結論。」(Hume, T 1.3.6.16)

哲學關係中的同一關係同樣在反省中形成。與因果關係一樣，同一關係首先是聯結機制的產物，在 T 1.4.2 對感官的懷疑論討論中，休謨詳細描述了這一關係的形成過程。當這一關係經由聯結機制得以形成後，我們在符合條件的情況下就會自然而然地將先後經驗到的多個感覺視為是同一個對象在不同時間中的顯現。而當我們反省過往經驗並意識到這一自然信念後，就將其提升為一種哲學關係。

因此，哲學關係中的因果關係和同一關係實際上是心靈對自身活動的「報告」，而之所以能夠如此是因為設想能夠進行自反性的二階活動，亦即反省。同時我們還能看到七種哲學關係並非位於「心靈地理學」(Mental Geography) 的同一「平原」之上 (Hume, EHU 1.13)。¹⁵ 它們有的產生於比較活動，有的源於感覺，還有的經由聯結機制的參與而在反省活動中形成；它們也並非同一層級的範疇，類似關係和時空關係更為根本，是其他關係的基礎。

陸、總結

至此我們完成了對設想的三種活動方式的全部討論。通過這些討論我們能看到從官能心理學視角對《人性論》進行解讀的巨大潛力。在對單純設想的分析中我們看到《人性論》中看似無關聯的諸多基本

¹⁵ 對休謨的 *An Enquiry concerning Human Understanding* 一書引文標註，本文採用學界通用之標注法，文中標注 EHU 1.13 表示，該引文出自該書第一節、第十三段。

原則實際上都是對單純設想的運作機制、性質和限度的描述。同時，我們還看到單純設想與感覺之間的密切聯繫：單純設想依賴於、受限於同時又超越於感覺。在對比較的討論中我們發現了比較的「歷時性」和「感官性」，並進一步抽離出「發現關係」這一心靈的獨立性質，而且明確了所發現的關係從根本上說都是類似關係。此外，通過對反省的考察我們進一步揭示了設想的二階活動並解釋了同一套心靈機制如何可能得出相互衝突的結果。最後，得益於對比較和反省的討論，我們還對七種哲學關係有了更為立體的瞭解。這些結論都是我們在觀念理論中無法得到的。

從本文中可以看到，設想參與的主要是認知活動因而是心靈的認識能力。活潑性與聯結機制同屬於心靈的認識能力，但它們與情感和行動也有著密切的聯繫。我們相信對於這些概念的官能心理學解讀同樣能得出一些無法從其他視角中得出的深層洞見。以此為基礎，我們還可以進而勾勒出這些心靈官能間的具體互動方式。由此，我們不僅能得到一套靜態的人性框架，還能對其進行動態描述，從而最終提煉出一套包含了心靈的靜力學與動力學的完整的自然主義人性理論。這所具有的或許將不僅是哲學史上的意義。就如學者們日漸意識到的，休謨的論述得到了許多科學實驗和觀察的支持。也正因為如此，休謨的理論在近幾十年才又逐漸回到學者們的視野中。¹⁶ 如果一個個割裂的片段尚且有如此的吸引力，那麼我們完全有理由期待一個能夠有效接納這些片段的融貫體系的價值和意義。¹⁷

¹⁶ 關於休謨人性理論的當代意義，參見 Ross 1991: 343; Garrett 1997: 40。

¹⁷ 許多當代哲學家視近代官能心理學為心理主義謬誤的早期版本，並因此認為應該忽略這一學說。回應這一攻擊並為近代官能心理學進行的整體性辯護，參見 Hatfield 1997: 31。

參考文獻

中文：

休謨 David Hume，1980，《人性論》*A Treatise of Human Nature*，關文運譯，北京 [Beijing]：商務印書館 [The Commercial Press]。

西文：

Allison, Henry. 2008. *Custom and Reason in Hume*. Oxford: Clarendon Press.

Buroker, Jill. 1997. The Priority of Thought to Language in Cartesian Philosophy. In *Logic and the Workings of the Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*. Ed. by Patricia A. Easton. 97-107. Atascadero, California: Ridgeview.

Echelbarger, Charles. 1997. Hume and the Logicians. In *Logic and the Workings of the Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*. Ed. by Patricia A. Easton. 137-151. Atascadero, California: Ridgeview.

Falkenstein, Lorne and Easton, Patricia. 1997. Preface. In *Logic and the Workings of the Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*. Ed. by Patricia A. Easton. i-iii. Atascadero, California: Ridgeview.

Gamboa, Steven. 2007. Hume on Resemblance, Relevance, and

- Representation. *Hume Studies*, 33, 1: 21-40.
- Garrett, Don. 1997. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Hatfield, Gary. 1997. The Workings of the Intellect: Mind and Psychology. In *Logic and the Workings of the Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*. Ed. by Patricia A. Easton. 21-45. Atascadero, California: Ridgeview.
- Hume, David. 1999. *An Enquiry concerning Human Understanding*. Ed. by T. L. Beauchamp. Oxford: Oxford University Press.
- , 2007. *A Treatise of Human Nature*. Ed. by David Fate Norton and Mary J. Norton. Oxford: Clarendon Press.
- Kemp Smith, Norman. 1941. *The Philosophy of David Hume*. New York: Palgrave Macmillan.
- Michael, Frederick. 1997. Why Logic Became Epistemology: Gassendi, Port Royal and the Reformation in Logic. In *Logic and the Workings of the Mind: The Logic of Ideas and Faculty Psychology in Early Modern Philosophy*. Ed. by Patricia A. Easton. 1-20. Atascadero, California: Ridgeview.
- Owen, David. 1999. *Hume's Reason*. New York: Oxford University Press.
- Pierris, Graciela De. 2015. *Ideas, Evidence, and Method: Hume's Skepticism and Naturalism Concerning Knowledge and Causation*. New York: Oxford University Press.
- Ross, Don. 1991. Hume, Resemblance and the Foundation of Psychology. *History of Philosophy Quarterly*, 8, 4: 343-356.

Schmicking, Daniel. 2004. Hume's Theory of Simple Perceptions Reconsidered. *Hume Studies*, 30, 1: 3-31.

Stroud, Barry. 1977. *Hume*. London: Routledge.

Waxman, Wayne. 2016. Hume's Theory of Ideas. In *The Oxford Handbook of Hume*. Ed. by Paul Russell. 141-157. New York: Oxford University Press.

Conception, Comparison, and
Reflection:
An Interpretation of Hume's
Treatise from the Perspective of
Faculty Psychology

HUANG Fang

Department of Philosophy, Zhejiang University

Address: Room 1002, Unit 9, Gongshu District, Hangzhou City,
Zhejiang Province. 310011

E-mail: huangfang34@foxmail.com

Abstract

Faculty psychology is a crucial but ignored aspect in Hume's philosophy of human nature. From this perspective, this paper discusses the "conception", which is an important mental ability in Hume's *Treatise*. Conception has three different ways of operation, which are pure conception, comparison, and reflection. Pure conception produces and changes ideas, and is closely related to sensation. Comparison is the activity of discovering the relations between ideas. Reflection is the second-order activity of conception, which is also pure conception and

comparison in fact, but regards the activities of pure conception and comparison as its objects. This discussion shows that we can have some deep understandings on Hume's *Treatise*, which can be acquired nowhere but from the perspective of faculty psychology. It manifests the great potential of the perspective of faculty psychology for interpreting Hume's *Treatise*.

Keywords: conception, comparison, reflection, faculty psychology, *A Treatise of Human Nature*, David Hume