

[www.docsriver.com](http://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](http://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](http://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>



汉译世界学术名著丛书

# 自然宗教对话录

[英] 休谟著





2 021 7975 7

汉译世界学术名著丛书

# 自然宗教对话录

[英] 休 谟 著

陈修斋 曹棉之 译

郑之骧 校



商务印书馆

1989年·北京

汉译世界学术名著丛书

**自然宗教对话录**

[英] 休谟 著

陈修斋 曹棉之 译 郑之骧 校

---

商务印书馆出版

(北京王府井大街 36 号)

新华书店总店北京发行所发行

北京第二新华印刷厂印刷

ISBN 7-100-00519-1/B·62

---

1962年 3 月第 1 版

开本 850×1168 1/32

1989年 7 月北京第 2 次印刷

字数 100 千

印数 8,000 册

印张 3 1/2 插页 4

定价: 2.30 元

[www.docsriver.com](http://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](http://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](http://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>



## 中譯本序言

休謨(1711—1776)是十八世紀英國資產階級哲學家，他直接繼承了柏克萊的主觀唯心主義，把不可知論提到了他的哲學的首要地位。

休謨接受了柏克萊的觀點，認為一切知識都以經驗為來源，而經驗是沒有客觀內容的。因此，在心灵面前，除了知覺以外，就再也沒有任何事物了。不過，休謨嫌柏克萊的觀點不徹底，因為柏克萊一方面斷言事物不過是感覺和感覺的集合，感覺以外無事物；但在另一方面，他又肯定了精神實體(例如自我——感覺者)的存在，而精神實體是在感覺以外的。休謨指出，柏克萊在這裡是不能自圓其說的。休謨認為既然一切都是感覺，那麼，感覺以外的任何東西，無論是物質實體，還是精神實體，都是不能肯定它是否存在的。因為肯定它存在，就得越過感覺、知覺的範圍之外。而人是不能越過這個範圍的。由此，休謨得出這樣結論：世界上存在的只有心理的知覺、感覺，此外是否有真實的存在，那是不可能知道的。休謨的這種觀點，我們叫做“不可知論”。

休謨的不可知觀點是徹頭徹尾的，他不僅懷疑客觀實體在物質上的存在；同時也懷疑它在精神上的存在。所以，照他看來，神的本質、特征、能力、作用等，都是我們所不能證明的，我們的心根本就做不到這件事情。休謨宣傳這種觀點，當然也可能使宗教教義發生動搖。正因如此，當時英國教會把休謨的神學論著當作無神論的著作，用反宗教的罪名強加在休謨身上，以至始終不讓他到大學去講課。從這方面看來，休謨的思想確實有令宗教界傷腦筋的成分。

但是，休謨是唯心主義者，他並不是一個真正的無神論者。其實他是相信神的存在的。他認為，神的存在是千真萬確，神是我們希望的本源、道德的基礎、社會的柱石。任何事物都必須有根源才能存在，宇宙也必須有根源。人們把這種根源叫做“神”。神的存在是不成問題的，問題只在於我們不能了解神的本質和屬性。休謨進一步說明，只要是有好的悟性的人，一受到神的啟示，那就決不會否認神的觀念的。萬物中的目的、意旨是顯然的，只要我們擴大自己的悟性，那就可以洞察這些目的和意旨，就一定相信這種不可見的主宰——神。所以，休謨雖然否認宗教是理性所能證明的東西，卻承認宗教是意志的事情，是以人類的情緒衝動的天性作為基礎。在這方面，休謨確實承認神的存在，確實是維護宗教的。

休謨曾反對自然神論或理神論。但自然神論是隱藏在宗教形式下的唯物主義思想，是無神論的一種特殊形式。馬克思和恩格斯曾指出：當時“自然神論——至少對唯物主義者來說——不過是擺脫宗教的一種簡便易行的方法罷了。”當時的著名唯物主義者洛克、托蘭德等是贊成自然神論的。自然神論的缺點在於它不是徹底的無神論。休謨攻擊自然神論，並不是因為他是更徹底的無神論者，正像他攻擊當時英國的唯物主義，並不是因為他是更徹底的唯物主義者一樣。休謨攻擊自然神論，是他反對唯理論戰綫的組成部分，其實他的認識論所包含的錯誤，並不亞於唯理論。休謨反對自然神論、唯理論和唯物主義，只是由於他是不可知論者、主觀唯心主義者，而不可知論和主觀唯心主義，就必然會給信仰主義開拓道路，而走向有神論。

休謨在反對精神實體時，雖然對神學採取批判的態度，認為上帝也是越出經驗之外的，因而是不能證明的。但他這種批判，只是為了貫徹自己的不可知論而已，決不是什麼無神論思想。休謨所反對的只是把宗教看為知識、經驗的對象，而他卻認為宗教信仰仍

然是需要保留的，因为它为人们的生活、感情所要求。

《自然宗教对话录》是休谟的一本重要哲学著作，代表他晚年较成熟的哲学思想。休谟本人对于这本书非常重视，他在逝世以前曾经千方百计设法使这本书能够在他死后出版，不至被禁。这本书的主题是驳斥当时流行的宗教假设，也就是宇宙设计论（以下简称设计论）；设计论是当时宗教理论的中心支柱，驳斥了设计论，客观上就给予宗教本身以一种沉重的打击。休谟对宗教的批判既影响了法国启蒙思想家，为他们所利用和受到他们的重视；也影响了康德，把康德“从独断的迷梦中惊醒”，康德也认为上帝的存在与否不能从理性得到证明，它只能是信仰的对象。设计论流行于十八世纪，经过休谟的批判，康德的传播，设计论在学术思想界再也站不住脚，此后也就不再有人以这一类的论证来证明上帝的存在。

为了要了解休谟是怎样批判宗教的，我们再来看一下他在《自然宗教对话录》以外的著作中所发表的对于宗教的一般的看法，这对于我们了解本书也是有帮助的。在休谟的心目中，一切宗教都处于平等的地位，他并不认为基督教高出于希腊教、罗马教或任何其他宗教之上。他概括地断言，宗教所施于人类的影响，不仅是善恶相间，不容易断定其有多少益处，而且总的说来是一种恶劣的影响。休谟在确定了他的中心哲学思想以后，便始终怀疑：人类生活中到底为什么要宗教存在；既然任何形式的宗教都是荒诞不经，为什么宗教会在许多不同形式之下普遍地掌握着巨大的势力来影响人类生活；为什么在他自己这个时代又流行着加尔文派这种严峻而阴郁的宗教。这些都是使他百思不解的问题。休谟认为，历来各种宗教的教义，本质上都是违反理性的、违反自然的东西。只要是宗教，它的本质总归是如此。

宗教要求人过一种反自然的生活。宗教为了达到它的目的，就利用迷信和狂热两种手段。休谟认为迷信和狂热是两个恶端，



两者相比起来，狂热的害处比迷信的害处更大。崇尚迷信的希腊教和罗马教，由于它们对人的情感和理智影响较小，害处也比较的小；而加尔文派新教，由于它主要是用狂热为手段，严重地影响了人的情感和理智，为害尤为剧烈。

休谟认为，宗教的害处是愈演愈烈的，近代基督一神教的害处就远超过了希腊和罗马多神教的害处。宗教起源于偶像崇拜，希腊教和罗马教的主要内容是迷信，它们的根据是传说和故事，没有什么理论性的教义或教理，近代基督一神教往前进展了一步，在迷信之上又加上了理论性的教理，所以它是迷信和理论的杂种。这个由理论武装起来的迷信，其为害之大，远胜于单纯的迷信。宗教的害处，可以分两方面来说：第一是对人类理性方面的害处，其次是对人类道德方面的害处。对于人类理性方面的害处，起码有三种。第一，近代基督教是窒息自由的。近代基督教是一个非常专横，排斥异己的宗教，它扼杀了自由、道德和知识，阻碍了人类的进步。“道德、知识、爱好自由，这些品德招来了宗教审判官的致命的惩罚；当这些品德被排斥之后，社会便陷入了最可耻的无知、腐败和桎梏”（《宗教的自然历史》及《论文集》）。近代基督教的第二大害是使人自卑。近代基督教把上帝看成远远高超于人类之上，使人在上帝面前显得十分卑小，只能懺悔、忍受和卑躬屈膝。第三，近代基督教阻止了理性的发展。在基督教统治之下，理性和哲学只是宗教的工具，只能为宗教的教义服役，而对于教义本身则不许表示任何疑问，更不必说提出违反教义的任何理论了。这些害处，在希腊和罗马多神教身上表现得要轻微得多，而在基督一神教之下却显得十分强烈，换句话说，宗教愈发展，害处也愈大，对于人类进步也起了更大的阻碍作用。

宗教的更普遍、更直接的害处在于道德方面。这方面的害处，主要有两种。宗教要求信仰者履行种种仪式，并培养种种宗教

情感和抱持若干信仰。希腊和羅馬多神教大都偏重于履行仪式，这种外表的仪式已經足以分散人們的注意力，削弱人們对于正义和人道这些自然的道德动机的依附，因为宗教認為履行仪式的价值是超过于日常义务履行的价值的。而近代基督教偏重于培养宗教情感及抱持宗教信仰，其为害性又超过了希腊和羅馬的多神教。由于宗教情感和信仰是違反自然情感和情緒的，所以实行起来是十分勉强的，这样就造成了信仰者心口不一的不老实态度，影响了他的整个性格，使他成为一个伪善的人。所以，就宗教在道德方面的两种害处看来，近代基督教又超过了希腊和羅馬的多神教。

从上所述，我們可以看到休謨对于宗教的一般看法是怎样的。尽管休謨对宗教作了种种攻击，但他始終还是以有一个有神論者的姿态出現，他在攻击宗教的时候，总是申明他所攻击的宗教，只是迷信的和狂热的通俗形式的宗教，他并不是攻击“真正的宗教”。他所謂的真正的宗教到底是什么东西呢？休謨在他的《人类理智和道德原則的研究》一書中曾經說过，真正的宗教“只是一种哲学”。这个說法非常空泛，几乎令人不解。根据他自己的理論，宗教怎么可能是真的呢？真正的宗教又怎么会是一种哲学（尤其是他的哲学）呢？这个問題在《自然宗教對話录》中可以找到解答。等我們看到《自然宗教對話录》的結論时，我們就会知道休謨之所謂真正的宗教到底是怎么一回事。

現在我們就来看休謨在《自然宗教對話录》中是如何駁斥宗教的論証的，以及他得出了什么样的結論。前面我們已經提过，休謨認為近代基督教是迷信和理論結合而产生的杂种，所以迷信和宗教論証实在是宗教的两大支柱。休謨的攻击宗教，中心任务就是要攻击这两个对象：一方面要攻击神迹（也就是迷信），一方面要攻击宗教論証，而由于近代基督教的主要論証是設計論，这是当时大家所信奉而流行的宗教論証，所以攻击宗教的論証也就是攻击設

討論。休謨攻擊神迹的理論，主要見之于他的《人類理智和道德原則的研究》等書中，由于這個問題牽涉到休謨的全部哲學思想，我們不可能在這裡詳加剖論，我們只能略提一下休謨對神迹的总的看法。休謨認為，一切所謂的神迹都是違反自然程序的，因此神迹是不可能的。但一切宗教都是建立在神迹之上的：“总的說來，我們可以斷言，基督教不僅是在開始時伴有神迹的，即在今天，任何有理性的人也不能不通過神迹來加以信仰。僅僅理性不足以使我們崇信其真確性的”（《人類理智和道德原則的研究》）。神迹是不可能的，那麼根據神迹而建立的上帝也就是不可能的。更進一步說，我們無論是根據理性或經驗都沒有理由建立一個可以神迹歸之于他的上帝。而宗教的論證却恰恰是要建立這樣的一個上帝，所以在攻擊了神迹之後，最中心的任務就是要擊破宗教的論證。

休謨在他的《人類理智和道德原則的研究》一書中，除了攻擊神迹之外，同時也駁斥了當時流行的宗教論證——設計論。但是對於設計論的更深入而更徹底的批判，乃是《自然宗教對話錄》。設計論在十八世紀中是宗教的權威論證，無論在宗教界或思想界都普遍地被認為是宗教的充分論證，它是宗教信仰的主要根據。

現在我們來分析一下《自然宗教對話錄》的內容，看休謨是如何駁斥宗教的論證的。首先，休謨用了極大的篇幅來批判設計論的本身。設計論者根據了類比的規律肯定上帝的存在，設計論者認為，自然作品既然與人工作品相似，那麼創造自然作品的因，一定便和創造人工作品的因（就是人）相似，因此就證明了一個和人的理智相似的上帝的存在。但是，我們在經驗中若要推斷任何事物為任何其他事物的因時，必須根據我們在事先對於同類事物的許多例子歸納而得的結論。我們看見了房屋，機器等等，從果推因，我們斷定它們是人造出來的東西，這是因為我們在經驗中歸納了不知多少的例子，並且知道了人的許多其他性質，我們方能斷定

这些东西是人造的。可是我們从自然推到創造自然的上帝时，这是从独一的果去推出独一的因来，我們既沒有同类的例子归納而得的結論可作根据，因为上帝是独一无二类的，又不知道上帝的其他性質，这样的推論如何能够成立呢？要是这样的推論能够成立的話，那么我們可以用同样的推理提出許多不同的宇宙論来，例如动植物的生育和生长也可以看作是宇宙的起因，物質和运动也可以看作是宇宙的起因，以及其他許多似乎都可說得通的理論，为什么一定要說具有理智的上帝是宇宙的起因呢？一句話說，根据經驗来推断上帝的存在的設計論是无法成立的。

但是，后天論証虽然不能証明上帝的存在，我們难道不能用先天論証来証明上帝的存在嗎？一切事物都不能无因而存在，宇宙的因既不可能是“外因”，也不可能是“偶然性”或“无物”，因为这些都是說不通的，而宇宙又必須有因，那么宇宙的因一定是一个“必然的存在”了。这个“必然的存在”自身包含着存在的理由，我們不可能假設其为不存在，因为假設一个“必然的存在”为不存在本身就是一个矛盾。这个“必然的存在”就是上帝。这个論証休謨認為是更不能成立了。休謨認為，擅自用先天的論証来証明一个事实显然是一件荒謬的事。我們决不能用理証(先天論証)来証明一个事物，除非这个事物的反面是蘊涵着一个矛盾的。凡是能够清晰地設想的事物是不会蘊涵矛盾的。我們設想其为存在的事物，也就能够設想其为不存在的。所以，“存在”的不存在并不蘊涵矛盾。因此，“存在”的存在是不能用理証来証明的。一句話說，这个所謂的“必然的存在”的說法是沒有意义的，用先天論証来証明上帝的存在是不可能的。

既然無論根据后天論証和先天論証我們都不可能証明上帝的存在，我們是否可以从道德观点来証明必然有一个上帝的存在呢？現世的生活充滿了痛苦，我們每个人的心中总覺得必然有个上帝，

我們瞻望着将来，心中滿怀着希望和恐惧，虔誠地祈求着他的保护，这不是很明显地說明必然有一个上帝的存在嗎？这个說法似乎是很动听，但事实上却更不能證明上帝的存在，我們甚至可以說，这个說法不但不能證明上帝的存在，而且可以用来反証上帝的不存在。現世是充滿了痛苦的。世界上的痛苦是从何而来的呢？当然不可能是“偶然”产生的。那么痛苦是某种“因”的产物。是上帝意志的产物嗎？但他是完全仁慈的。是違反了他的意志而产生出来的嗎？但上帝是全能的。这个矛盾如何能够解釋呢？即使退一步說，我們承認現世的苦乐混杂現象是与上帝无限的力量和善性相符合的，但我們又如何能够根据这种善恶混杂的現象来證明上帝的这些純淨的、不混杂的、不可控制的屬性呢？所以，从道德观点來說明上帝是必然存在的，更是不可能的事了。

綜上所述，上帝的存在，無論是用后天論証或先天論証或道德观点都是无法證明的了。但休謨始終說他所攻击的是通俗形式的宗教，真正的宗教他是始終承認其有的。休謨認為，根据我們审察世界事物的結果，我們觉得上帝是存在的，不过这个上帝不是通俗宗教的所謂上帝，这是真正的宗教的上帝。前面我們已經提过，休謨說真正的宗教“只是一种哲学”，那么它的內容到底是什么呢？我們只消引用《自然宗教對話錄》最后第二段中的几句话，便会得到解答。

“一个簡單的，不过是有些含糊的，或至少是界限不明确的命題，就是：宇宙中秩序的因或諸因与人类理智可能有些微的相似；假如这个命題不能加以扩大，加以变动，也不能加以更具体的解釋；假如它并不提出足以影响人生的推論，又不能作为任何行为或禁戒的根据；假如这个不完全的类比不能超出以人类理智为对象之外；不能以任何可能的样子推至于心灵的其他性質；假如真是这

样的話，那么最善于探究的，最善于深思的，最有宗教信仰的人，除了每当这个命題出現时，即予以明白的哲学的認可，并相信这个命題所借以建立的論証胜过对于它的反駁以外，他还能做些什么呢？誠然，对象的偉大性会自然地引起某种惊奇，它的晦暗性会引起某种伤感，也会引起某种对于人类理性的蔑視，因为人类理性对于如此非常而如此庄严的一个問題不能給予更滿意的解答。”

归納起来說，休謨所謂真正的宗教只是(一)理智上承認“一个有些含糊的，界限不明确的命題‘上帝是存在的’”；(二)这个上帝并不是通常所了解的上帝；(三)根据前面两条，可知真正的宗教除了使人能免于迷信和狂热以外，对于人类行为沒有任何影响。他在《自然宗教對話录》中駁斥了宗教論証，否定了通俗宗教的上帝以后，还要表示一下自己是承認上帝存在的，自己是相信真正的宗教的。

由于休謨的哲学基本上是破而不立的，所以休謨在宇宙論方面始終是抱着怀疑否定的态度的。休謨認為，要确实地建立起一个宇宙論来是不可能的。他在《自然宗教對話录》中就曾反复地表示任何宇宙論都似乎可以說得通，但实际上都是不能成立的。物質和运动、动植物的生育和生长，都可以作为宇宙构成的原則，說起来似乎都很动听，但究其极却都是无法証实的。設計論之所以不能成立，也就是因为这个原故。既然他自己沒有正面的宇宙論提出来，那么在破坏了設計論以后，实际上就表示了我們对于宇宙最終原則的无知。

休謨这本《自然宗教對話录》之所以在写成后擱置了十五年不敢出版，临終前还害怕他死后这本书不能出版，千方百计为它安排出版之路，是因为害怕当时宗教界的迫害。

归結起来說，休謨在《自然宗教對話录》里集中力量攻击一种神学，即理神論。但是反对这种神学并不等于否认任何宗教信仰。

事实上，休謨的哲学既然把科学限制在观念的范围之内，就势必给宗教信仰开了方便之门，这是一切主观唯心主义和怀疑论的必然归宿。后来康德所提出的“给知识划定范围，以便给信仰让出地盘”，正是这种哲学的自白。

《自然宗教对话录》的出版，有助于我们了解休謨的不可知论，有助于了解十八世纪英国唯物主义和唯心主义的斗争情况，有助于了解当时有关宗教的争论，有助于了解从休謨向康德的过渡。唯心主义哲学是和神的观念不可分离的。唯心主义哲学不过是经过逻辑思维高度组织起来的宗教。休謨的唯心主义哲学当然也不是例外。但是，正如列宁所说，当一个唯心主义者批判另一个唯心主义者的唯心主义基础时，常常有利于唯物主义。因而，休謨站在唯心主义和不可知论立场上来批判宗教，对于唯物主义也是有利的。我们唯物主义者和无神论者阅读休謨的《自然宗教对话录》是可以借取某些弹药，经过彻底加工改造来驳斥唯心主义和宗教的。

最后，值得一提的是，休謨的哲学在帝国主义时代的资产阶级哲学中仍然有巨大影响。他的哲学和柏克莱的哲学被现代资产阶级哲学家广泛地利用着，从马赫主义到实用主义和逻辑实证主义，基本上都是这种哲学的翻版。这是我们研究和批判休謨哲学思想中，须加一并考虑的课题。

郑之驥 曾文經 1961,6

# 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1986年先后分四辑印行了名著二百种。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

1987年2月



# 自然宗教對話錄

## 潘斐留斯對赫米柏斯

我們看到，赫米柏斯，雖然古代的哲學家們，大都以對話的形式，來傳達他們的教訓，但這種寫作方法，在後世卻很少運用，而在那些曾經試用這個方法的人的手中，也罕見成功。誠然，現代所期望於哲學研究者的精密而條理清楚的論證，很自然地使人採取謹嚴的、教訓的方式；這樣他可以不必先作種種安排布置，而直接說明他所着眼之點；並且自此以往他就可以毫不間斷地演繹出他的觀點所依據的許多證明。以談話的方式來闡發一個“系統”，往往顯得很不自然；而如果對話的作者拋棄了直敘的寫作方法，要想使他的表達顯得比較自由一點，並且避免那種作者和讀者的形式，他就往往容易陷入一種更壞的不利境地，給人以一個塾師對蒙童的印象。或者他利用一種好朋友交談的自然氣氛進行辯論，插入一些題材的變化，並且保持着說話者之間恰當的平衡；這樣他就費了很多時間在安排布置和轉移談鋒上，使讀者很難認為對話體所有的好處，可以補償他因此犧牲了的條理、簡潔和明確性。

然而，有一些題材，卻是特別適宜用對話體的，在這些題材上，對話體依舊比直接的、簡單的寫作方法更為可取。

凡學說中之任何一點，是那樣明白，幾乎不容爭辯，而同時又是那樣重要，不厭其諄諄教誨的，似乎就需要這樣一種方法去處理它；在這方法中，方式的新穎可以補償題材的陳腐，談話的生動可以加強教訓的力量，而且各種不同的見解，表現於各種不同的人，可以顯得既不嘮叨，又不累贅。

在另一方面，任何哲學問題，是那樣晦暗和不定，人類的理性對它不能得到一個確切的決定者；如果這種問題畢竟應該加以處理的話，似乎也自然地使我們採取對話和交談的方式。凡在沒有一個人能夠合理地肯定之處，有理性的人總可容許有差異的看法：反對的意見，即使不能得出什麼決定，也足提供一種可喜的歡娛；而假若這題材是奇妙而有趣的，這本書就在一種方式之下把我們帶進一群友伴之中；把人生兩件最偉大最純潔的樂事，研究和交友，聯合在一起了。

很幸運地，這些條件在“自然宗教”這個題材中都可以發見。對於上帝的存在，最愚昧的時代已經有所認識，最優秀的天才們都會野心勃勃地盡力對它提供新的證明和論證，什麼真理能象這樣明白、這樣確定呢？這個真理是我們一切希望的基礎，道德最可靠的根基，社會最堅固的支柱，是我們思維默想中不應一時或缺的唯一原理，什麼真理有如此重要呢？但在處理這明白而重要的真理時，關於那神聖存在的性質：他的屬性，他的命令，他的先見的計劃，又發生了哪些晦暗的問題？這一些向來是人們經常爭辯的問題：關於這些，人類理性還未曾達到任何確切的決定；但這些又是這樣有興趣的題材，我們總不免情不自禁地要去對它們不停地探究；雖然我們最精密研究的結果，還只是得到了懷疑、不定和矛盾，此外沒有得到什麼別的東西。

我最近就曾有機會看到這些問題的討論，這是在我照例和克里安提斯共度一段暑期的時候，他和斐羅及第美亞作那些談話的時候我是在場的，我在最近已不完全地告訴了你一些談話的內容。當時你對我說，你的好奇心大為激起，所以我必須更確切地向你詳述他們那些推理，並且顯示他們所提出的關於自然宗教這樣一個精微題材的各種不同系統。當你以克里安提斯的精審明辨的哲學才能，去對照斐羅的無所顧忌的懷疑主義，或以他們任何一人的心

情，去比較第美亞的剛強不屈的正統信仰時，他們性格的顯著對比，又更聳動了你的熱切期望。我因年輕只做了他們辯論的一個旁聽者；那種少年時很自然會有的好奇心，把他們的論證的全部綫索和聯系，都非常深刻地印入我的記憶之中，因此我希望在重述時將不致有很大部分的脫漏或混淆。

## 第一 篇

我發見這幾個友伴坐在克里安提斯的圖書室里，當我加入他們這一羣以後，第美亞恭維了一下克里安提斯關於他對我的教育的热心照料，以及他在一切友誼中的經久不懈。他說，潘斐留斯的父親先前是你的知友；這孩子現在又是你的學生，而如果我們以你傳授給他文學和科學的每一有用部門的那種苦心來判斷，則其實可以把他看作你的養子。我深信你不缺少謹慎，正如你不缺少辛勤一樣。所以我要告訴你一條格言，那是我對於我自己孩子們的教育一向所遵守的，以便知道對你所實行的辦法有如何程度的符合。我對他們的教育所循的方法是基於一個古人的一句名言，“學哲學的人們首先應該學邏輯，其次倫理學，再次物理學，最後才是上帝的性質”。按照他的說法，這門自然神學的科學，是任何科學中最深奧、最玄妙的，所以需要學習者具有最成熟的判斷力；而且我們只能安全地把這門科學付托給一個富於所有其他科學訓練的心靈。

斐羅說，你這樣遲才以宗教的許多原則教導你的孩子們嗎？那些看法，在他們整個教育過程中聽得那樣少，他們沒有把它們忽略或全部擯棄的危險嗎？第美亞答道，這只是以自然神學作為一種屬於人類推理論辯的科學，我才延遲其研究。至於及時使他們心中

早早具有一種宗教的虔敬，則是我主要注意所在；我以繼續不斷的箴規和教訓，同時還希望以自身的榜樣，把一種對於一切宗教原則的尊敬的習慣，深深地印入他們穉弱的心靈中。當他們涉獵其他各種科學時，我還要指出每一部分的不確定性，人們永久的爭論，一切哲學的晦暗，以及有些最大的天才僅從人類理性的原則所得出的奇怪而可笑的許多結論。這樣馴服了他們的心靈使他們具有一種適當的恭順和謙遜之後，我就不再有任何顧忌地把宗教的最大神秘顯示給他們，也不憂慮他們會有那種哲學的傲慢驕矜，使他們有擯棄最確定的教義和看法的危險。

斐羅說，你留心及時使你孩子們心中早具一種宗教的虔敬，當然是很合理的；而且在此缺乏宗教信仰的瀆神的時代，也沒有比這件事更需要的了。但我在你的教育計劃中所特別欣羨的，是你就哲學和學術研究的原則本身，取得對宗教有益的資料那種方法，因為那些哲學和學術研究的原則，往往引起人的驕傲和自滿，在一切時代都常發見它們對宗教原則有非常大的破壞性。的確，我們可以注意到，對科學和高深的研究毫無所知的通常的人，看到學者們的無窮爭辯，一般對哲學有一種徹底的輕視；因此，他們就更堅執於人家所教他們的神學要義。那些淺嘗學術研究和探討的人，在最新穎最離奇的學說中，見到了証實那些學說的論據的許多表面現象，就以為對於人類理性並沒有什麼太困難的東西，狂暴地衝破了一切的藩籬，進而褻瀆神聖事物的最深的堂奧。但是我希望克里安提斯會贊同我，在我們放棄了“無知”這個最可靠的救藥之後，還仍舊有一個得策，可以用來防止這種狂妄的瀆神。讓第美亞的原則得到改進和發揮，讓我們變得徹底地感覺到人類理性的脆弱、盲目和狹隘，讓我們正確地考慮一下它所表現的不確定性和不必要的矛盾，即使在日常生活和實踐的題材上也是如此。讓我們看清我們感覺本身的虛妄和錯誤；看清一切哲學系統中的基本原理

所連帶着的那些不可克服的困難；看清那些屬於物質、因果、广袤、空間、時間、運動等觀念的矛盾；同時，概括地來說，要看清一切種類的量，這是唯一能適當地自命為具有任何確定性和明顯性的科學的對象。當我們把這些題材充分明白地剖示出來，如象有些哲學家和差不多所有的宗教家所作的那樣；誰能對這理性的脆弱能力保持那樣大的信心，以至在如此崇高、如此深奧、如此遠離日常生活及經驗之點，對理性的決定也給予任何尊重呢？既然一塊石頭的各部分的凝聚無間、或甚至使石頭延展的各個部分的結合，我說，既然這些熟習的對象是如此不可解釋，並且包含着如此相反的和矛盾的情形；憑什麼我們可以決定有關宇宙起原的問題，或自永恆以至永恆追溯它的歷史呢？

當斐羅說這些話時，我可以在第美亞和克里安提斯兩人的面上都看出微笑。第美亞的笑容似乎隱示着對所說的道理無保留的滿意；但在克里安提斯的面容上，我可以分辨出一種慧黠的神氣；好象他覺察到在斐羅的推理中有某種嘲諷或狡猾的惡意。

克里安提斯說，那麼，斐羅，你是提議建立宗教的信仰於哲學的懷疑論之上；你以為如果把確定性或明顯性從其他各種研究題材上剝奪去以後，這個確定性或明顯性就都會歸於這些神學的教義，而在神學中獲得一種優越的力量和權威。你的懷疑論是否真如你自命那樣地絕對或真誠，等這裡散伙的時候，我們可以慢慢再看：我們將看你從門口還是從窗口走出去；看你是否真的懷疑你的身體具有重量，或跌下時是否會受傷；看你是否真的懷疑從我們虛妄的感覺和更虛妄的經驗所得出的一般看法。這種考慮，第美亞，我想很可以用來使我們減少對於這幽默派的懷疑主義者的惡意。如果他們是徹底認真的，他們將不會長久以他們的懷疑、強辯和爭論來擾亂這個世界；如果他們只是開玩笑，這種玩笑也許不能算開得很好，但他們也決不會是很危險的，不論對國家、對哲學或對

宗教。

他又接着說，其實，斐羅，這似乎是確定無疑的，就是說，雖然一個人，在他的興致驟發，強烈地思考過人類理性的許多矛盾和缺陷之後，可能完全放棄一切的信仰和看法；但他實在不可能堅持這種徹底的懷疑主義，或者使它見之于他的行為，經歷數小時之久。外界對象壓迫着他、感情引誘着他、他的哲學的傷感性減弱了；甚至那種加諸他自己的性情上的最大的激烈情緒，在任何時間內也都不能保持那懷疑主義的可憐的表面色彩。並且有什麼理由要把這樣的一種激烈情緒加在他自己身上呢？這是他自己也不能前後一致地以他的懷疑主義原則，使他自己滿足的一點。所以總的來說，沒有比那古代的比羅派<sup>①</sup>的原則更可笑的了，如果他們事實上也竭力如他們所自命的那樣把這同一個懷疑主義徹底推廣到日常生活中去的話；而這套懷疑主義是他們從他們學派的矯辯中學習來的，他們也應該把它限制於矯辯範圍之內。

從這個觀點看，斯多噶派<sup>②</sup>和比羅派雖然是死敵，兩者間也有一個很大的相似處：兩者似乎都以下列錯誤的公則做基礎，即凡一個人在某一時候、某種心情下能夠實行的，他就在一切時候，一切心情下都能實行。依照斯多噶派的思想，當心靈提高至於對道德的一種最高的熱誠狀態，並且強烈地受到任何一種榮譽或公共利益的激動時，身體上的最大的痛楚和苦難，都不會戰勝這樣一種崇高的責任感；並且甚至於可能因此在痛苦中微笑而歡欣。如果這在有時候可能是實際情形的話，那麼一個哲學家，尤其在他的學院或甚至他的私室中，更可以努力使自己達到這樣一種熱誠狀態，使其在想象中支持住他可能設想的最劇烈的痛苦，或最慘酷的禍難

① 比羅派(Pyrrhonism)是希臘人比羅(Pyrrho)所創的懷疑主義派。——譯者

② 斯多噶派(Stoicism)是希臘人芝諾(Zeno)所創的禁欲主義學派，提倡禁欲和堅忍的精神。——譯者

了。但他将如何支持这种热誠本身呢？他的决心松弛了，并不能随意地唤回；世务引他入了迷途；恶运不知不觉間攻击他，而这个哲学家就逐渐淪为俗人了。

斐罗答道，我承認你对斯多噶派和怀疑主义派之間的比較。但同时你也可以注意到，虽然心灵在斯多噶主义中不能支持那种最高的、哲学的高超境界，但即当其較为墮落时，它也仍能保持一些先前的心情；斯多噶派学者理論的效果会表現于他对日常生活的处理上，并渗入他整个生活行动的方針中。古代的許多学派，特别是芝諾<sup>①</sup>一派，作出許多德行和坚貞节操的榜样，現在看来簡直是令人惊异的。

一切都是空虛的智慧和虛伪的哲学。  
但以一种可喜的魔术可以暂时麻醉  
痛苦或煩惱，并且激起  
迷妄的希望，或以頑强的坚忍力  
武装起无情的心胸，如用三重的鉄甲。<sup>②</sup>

同样地，假如一个人慣于对理性的不确定和狹隘的范围作怀疑的思考，当他轉而思考其他題材时，他不会完全忘記了它們；而在所有他的哲学原則与推理中，我不敢說在他的通常行为中，将可发现他实在不同于那些对事物从未建立起任何看法的人，或具有較偏向于人类理性的看法的人。

任何人，無論他可能把怀疑主义的思辨原則推演到何种程度，我承認，他仍旧必須行动、生活、并且交談，和旁人一样；而对于这种行为，他除了說他有这样做的絕對必要性之外，不必給予任何其他理由。假如他把他的玄思推到更远，超过这种束縛他的必要性，在自然或道德的題材上，加以哲学的探討，那是由于他发見在那样

① 参閱前頁斯多噶派的注。——譯者

② 見密尔頓著《失乐园》(Paradise Lost)卷二。

思考之后所得到的某种快乐和滿足，所以才这样做的。此外，他想，每一个人，甚至在日常生活中，都必得或多或少地具有这样的一种哲学；我們从最早的嬰孩期起，就不断地前进，形成一些对行为与推理愈来愈普遍的原則；我們得到的經驗愈多，我們所稟賦的理性愈强，我們就常常把我們的原則推演得更普遍和更全面；我們所謂哲学实不过是更有条理、更善用方法的同一类的作用。哲学地探討这样一些題材，和日常生活方面的推理，在本質上并没有什么不同；而我們希望从我們的哲学中若是得不到更大的真理，总可以得到更大的稳定性，这是因为哲学在进行程序上具有更精确、更审慎的方法。

但當我們縱目于人类事务和周圍个体的性質之外：當我們的玄思进入两个永恒之中，即进入事物的当下状态的以前和以后的时际；當我們的玄思进入宇宙的創造和形成；精神的存在和性質；一个无始无終地存在的、全能、全知、不变、无限和不可思議的普遍精神的力量和作用，这时我們就必须是絲毫沒有怀疑主义傾向的人，才会不怕我們在这里已經大大地超出我們的能力範圍之外了。當我們的思考只限于商业、或道德、或政治、或批評的範圍內时，我們每一刻都訴諸常識和經驗，常識和經驗加强我們的哲学結論，并且消除(至少是部分地)我們对每一种很精微、很細致的推理所时常正当地抱有的疑慮。但在神学的推理中，我們沒有这个有利条件；同时，我們必然知道，我們在从事处理着大得超出我們的掌握的对象，它們是所有对象中最需要我們的理解所熟悉的对象。我們好象是在一个陌生国度里的外国人，每一件事物對我們都好象是可疑的，并且每时每刻都冒着危險，怕触犯我們所与生活和交談的人民的法律和习惯。我們不知道，在这样一个題材中，我們对于通常的推理方法，應該給予何种程度的信任；因为，即使在日常生活中，以及在那特別适合于这些通常推理方法的範圍之內，我們也



不能說明它們，我們在使用它們時，完全是受了一種本能或必要性的支配。

所有的懷疑主義者都認為，假如從抽象觀點來審察理性，理性確實提供出反對它自身的不可克服的論證，要是懷疑主義的推理不是那樣細致和精微，以致不能與從感覺和經驗所得的更穩固、更自然的論證相抗衡，那麼我們對任何題材就決不能保持任何的深信或確信。但這是很明顯的，每當我們的論證失去了這個有利條件，最精細的懷疑主義就會和我們這些論證處於同等地位，而能夠同它們分庭抗禮了。彼此的分量成為不相上下。心靈必須在兩者之間保持懸而不決，而正是這種懸而不決或不相上下，就是懷疑主義的勝利。

克里安提斯說，但是我看到，斐羅，對於你和一切的理論懷疑主義者，你們的主義和實踐行為，在理論的許多最深奧的地方，也和在日常生活的行為中一樣，非常的不一致。每逢證據明顯的地方，你們也就隨着贊同、不管你們所自詡的懷疑主義了；並且我也可以看到，你們這一派之中有一些人，也和那些對確定性和確實性表示較大信任的人同樣地堅決。其實，如果有一個人自稱不接受牛頓關於虹彩那種奇異現象的解釋，只因為那種解釋給光綫以一種很細致的解剖；以為這個題材實在太精妙了，非人類的理解力所能達到；這樣一個人不是很可笑的嗎？再如有一個人，對於哥白尼和伽利略有關地動的論證，毫無具體理由可以提出反對，却只是根據了那個一般的原則，說這樣的題材是太宏大，太玄遠了，非人類狹隘的、謬誤的理性所能解釋，因此不肯認可，對於這樣的人，你將說什麼呢？

事實上確有一種粗鄙而愚昧的懷疑主義，象你所清楚地看到的，它給通常人以一種抗拒他們所不易了解的事物的普遍的偏見，使他們對於每一種需要精深推理來證明和建立的原則，一概拒不

接受。这一种怀疑主义，对于知識，真是致命的，但对宗教却并不如此；因为我們看到，那些表示最坚决主張这种怀疑主义的人，往往不但同意有神論和自然神学的偉大真理，并且甚至承認傳統迷信所提供他們的最荒謬的教义。他們坚决地相信着女巫；虽然他們不願相信，也不願研究欧几里德的最簡單的命題。但精密的、哲学的怀疑主义者，却陷入相反性質的一种矛盾。他們的研究鑽进科学最深奧的角落；并且，他們在每一步研究上只要遇見証据，他們就都按照着这种証据的正确程度而表示同意。他們甚至逼得只能承認，最深奧、最玄远的对象，就是哲学所曾最明白地解釋过的那些对象。光实在已經經過分析了；天体的真正体系已經发现并且已經确定了。但身体的食物营养仍旧是一种不能解釋的神秘：物質各部分的凝聚仍旧是不可了解的。所以，这些怀疑主义者，被迫对每一个具体問題的証据，都得分別地予以考量，然后按照着他們所发现的証据的正确程度，按比例地予以承認。这是他們对于一切自然的、数学的、道德的、政治的科学所实际作了的。那么我要問，为什么在神学和宗教方面又不一样了？为什么单单对于这种性質的結論，就只凭着人类理性的缺陷那样一个概括的假定，并不对其証据作具体的討論，而便加以摒斥呢？这样一种不公平的行为，不正是偏見和感情用事的明白証据嗎？

你說，我們的感覺是謬妄的，我們的理解力是謬誤的，我們即使对于最熟悉的对象，如广袤、綿延、运动等的观念，都充滿了荒謬和矛盾。你向我挑战，要我去解决、調和你在这些方面所发现的困难和冲突。我沒有能力来担当这样一个偉大的任务；我也沒有这样的閑暇；我觉得这是多余的。你自己的行为，在每一情况之下，都駁斥了你自己的原則；并且对于科学、道德、智慮和行为的一切公認准則表示了最坚决的信賴。

我决不会贊成这样一个严峻的看法，象一个著名的作

家<sup>①</sup>所說的，他說懷疑主義者不是一批哲學家，他們只是一批說謊者。但是我可以斷定（我希望不會有所冒犯），他們是一批諷諧者或嘲諷者。但對於我來說，每當我想要開玩笑或找點歡樂的時候，我一定會選擇一種性質不是那樣困惑和深奧的娛樂。一個喜劇、一本小說，或至多是一部歷史，比之這種形而上學的精微和抽象的思考，似乎總是一種更自然的消遣品。

懷疑主義者要想在科學和日常生活之間，或一種科學與另一種科學之間加以區別，只是徒勞。在一切方面所用的論證，假如是正確的，都是性質相同，並且具有同等的力量和明顯性。或者，如果在它們之間有任何區別的話，那也完全是神學或自然宗教一方面占着有利條件。許多力學的原理，都是建立在很深奧的推理之上的；但沒有一個自命為研究科學的人，甚至也沒有一個理論上的懷疑主義者，對這些力學原理抱有絲毫懷疑的。哥白尼的學說系統包含着最可驚異的怪論，並且最違反我們的自然概念，違反現象，以及我們的感覺本身；但甚至僧侶和宗教審判官現在也只好撤消他們的反對了。那麼象斐羅這樣一個有如此明朗的天才和廣博的知識的人，還會對這種建立在最簡單、最明白的論證之上、而且除非遇到人為的阻礙，如此易于被人接受和採納的宗教假設，抱有任何一般的、皂白不分的懷疑態度嗎？

他轉身對着第美亞，又繼續說，這裡我們可以看一下科學史上一個頗為奇怪的情形。自從基督教最初建立時哲學與通俗宗教結合以後，在一切傳教大師中間，沒有比反理性、反感覺、反一切僅從

---

<sup>①</sup> 《思想術》(L'Art de penser), 《邏輯或思想術》(La Logique ou l'art de penser, ), 亞諾爾(Antoine Arnauld 1612—1694)著, 1662年出版。此處所指系第一講中之一段(1843年版, 26頁): “沒有人會認真地懷疑是否有一個地球, 一個太陽, 和一個月亮, 或全體是否大於其部分的。他可以嘴上說他懷疑, 因為他可以說謊; 但他不能在他的心裡這樣說。因此比羅派不是一批深信他們自己所說的話的人, 而是一批說謊者。”

人類研究和探索而得的原則的談論更普通的了。古代學院派的一切論題都被那些教父們採用了；從此在若干時代內流傳於基督教國家的每一學校和講壇。宗教改革家也採納了同樣的推理原則，或毋寧說是談論的原則；一切對於信仰的卓越性的贊美，總是要摻入一些嚴酷的諷刺，以打擊自然理性。有一位著名的主教<sup>①</sup>，也是這樣，他屬於羅馬教派，是一個學問最為淵博的人，他寫了一本頌揚基督教的書，同時也寫了一篇論文，裡面充滿了最莽撞、最堅決的比羅主義的強辯。洛克似乎是第一個基督教徒，敢於公開地主張信仰無非是理性的一種，宗教只是哲學的一支，以及要發現一切自然神學和天啟神學的原理，也總得要運用成串的論證，和建立倫理學、政治學、物理學的任何真理所用的成串的論證一樣。貝爾<sup>②</sup>和其他放肆派把那些教父和最初宗教改革家的哲學的懷疑主義，加以誤用，這種誤用更進一步地傳播了洛克先生明智的看法：而到現在，凡一切以推理和哲學自命的人，也可說是都認為無神論者和懷疑主義者差不多是同樣的意義。並且，既然我們可以斷定沒有一個自稱信奉後一種（懷疑主義）原則的人是真切的，我也很樂於希望認真地主張前一種（無神論）原則的人，也是同樣地少。

斐羅說，你不記得倍根勛爵在這個問題上的杰出的名言嗎？克里安提斯回答說，少量的哲學使一個人成為無神論者；多量的哲學則使他皈依宗教。斐羅說，這也是一句很明智的話。但我心目中所想的是另外一段，其中在提到了大衛的愚人在心裡說沒有一個上帝之後，這位大哲學家指出如今的無神論者有雙重的愚蠢：因

---

① 于愛(Peter Daniel Huet 1630-1721)，亞佛蘭契(Avranches)的主教，此處所指之論文即《論人類理性的缺陷》(Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain)，於1723年本人死後出版。參閱巴蒂生《論文集》(Mark Pattison's Essays, vol. i, p. 299)。

② 貝爾(Pierre Bayle, 1647-1706)，法國懷疑主義派哲學家。——譯者

为他們在心里說沒有上帝还不滿意，并且还要在嘴上也說出他們的大不敬來，因此他們就犯了多重的輕忽和冒失的罪。这样的人，就算他們是非常真切，我想也不会是很可怕的。

但虽然你可以把我列入这些傻瓜一类，我还不禁要向你提出一句話，这就是我从你对我們所說的宗教或非宗教的怀疑主义的历史上所注意到的一点。在这件事的整个进程中，我似乎覺得有很强烈的教士策略的迹象。在古代学派解体后那样的愚昧的时代中，教士們看到无神論、自然神論、或任何一种的异教，都只可能是起于对公認看法的狂妄的究詰，并起于人类理性足以担当一切的信念。在那时，教育对于人心具有巨大的影响，其力量几乎等于感觉和一般理解力的提示，这种提示，即使是最坚决的怀疑主义者也須受它支配的。但到了現在，教育的力量已大大地減弱了，而人們由于和世界各地更为公开的交往，已經知道去比較各个不同民族和不同时代通行的原則，我們那些聪明的宗教家們已經改变了他們整个的哲学体系，而談着斯多噶派、柏拉图派和逍遙学派的語言，却不說比罗派和学园派的話了。現在如果我們不信任人类理性，我們就沒有別的原則可把我們引入宗教去了。这样，在一个时期中是怀疑主义者，在另一时期中又是独断主义者了；那一个系統最适合于这些可敬的先生們的目的，能够給他們一种凌駕人类的权势，他們就必然以之为可意的原則和确立的教义。

克里安提斯說，凡人們发现哪些原則最可以作他們的主义的护符，他們就采納那些原則，这是很自然的；我們也无需乎推究到教士策略来解釋这样一种合理的方策。

当然，只要看到任何一套原則足以証实真正的宗教，并可用以击破无神論者、放肆派、以及各派自由思想者的强辯，这便是推定这套原則是真的并認為應該加以采納的最坚强的理由了。

## 第二篇

第美亞說，克里安提斯，我必須承認沒有比你在這個爭論中自始至終所採用的解釋更使我驚訝的了。根據你的言談的全部意旨，人家會以為你是在維護神的存在，反對無神論者及不信宗教者的強辯，你好象是被迫成為保衛一切宗教的基本原則的一個戰士。但是這個，我希望決不是我們之間的一個問題。我相信，沒有人，至少沒有任何具有常識的人，對於這般確定而自明的真理會存有嚴重的疑心。問題不在於神的存在，而在於神的性質。我斷言，由於人類理解力的缺陷，神的性質對於我們完全是不可了解，不可知的。至高心靈的本質，他的屬性，他存在的方式，他持續存在的真正性質；這些以及關於如此神聖的存在的每一細節，對於人類都是神秘的。我們是有限的、脆弱的、盲目的生物，我們應該在他的莊嚴的存在前自己表示謙卑，並且應該知道我們的脆弱，默默地贊仰他的無限的完善，這些無限的完善，是目不能見，耳不能聞，人心也從不會了解它們的。它們是被遮蔽在深厚的雲霧之中而與人類好奇心隔離的，企圖透入這些神聖的奧秘之中就是瀆神，而企圖要探究他的性質與本質，命令與屬性的這種冒失，也僅次於否認他的存在的那種忤神而已。

但是為了使你不致認為我的虔敬在這裡勝過了我的哲學，假如我的意見需要任何支持，我便要引一個很大的權威來支持它。從基督教奠定以來，所有曾經研究過這個論題或任何其他神學論題的神學家，我幾乎都可以引証：但目前我只舉出一個在虔敬與哲學兩者都有同等聲譽的人。這就是墨爾布蘭許神父，我記得他自己這樣表白過<sup>①</sup>。他說，“一個人不應稱神為一個精神，來正面地

<sup>①</sup> 《對實在的研究》第3卷，第9章。

表示他是什么，正如不应该表示他不是物质一样。他是一个无限完善的存在”：在这一点上我们不能怀疑。正如即使假定他是有形体的，我们也不应该象神人相似论者<sup>①</sup>所主张的，以为他就是具有人形，因为人形是所有形体中最完善的；同样我们也不应该以为“神”的“精神”具有人的观念，或与我们的精神有任何类似，因为我们知道没有比人心更完善的东西，我们毋宁应该相信，他包含物质的完善性而他并非物质的……他也包含天生的精神<sup>②</sup>的完善性而他并非是我们所谓的精神：他的真名是“他存在”，或者说，无限制的“存在”，“全在”，无限而普遍的“存在”。

斐罗答道，第美亚，在这样一位象你所举出的伟大的权威，以及你可能再多列举成千的权威之后，还要添上我的意见，或者表示我对于你的理论的称赞，徒然显出我的荒唐可笑而已。但当合理的人们讨论这些论题时，他们的問題当然决不会是关于“神”的存在，而只是关于“神”的性质。正象你说的很好，前一真理是毫无問題而自明的。没有事物无因而存在的；而这个宇宙（无论宇宙是什么）的原始因我们称之为“神”；并且将每一种的完善性都虔敬地归之于他。无论谁怀疑这个基本的真理，谁就该受到哲学家们所能给予的种种惩罚，即是极大的嘲笑、轻蔑、与责难。但是因为一切完善全都是相对的，我们不应该认为我们就了解了这个神圣的“存在”的属性，或者就假定他的完善性与人类的完善性有任何类似或相同。智慧、思想、设计、知识；我们把这些归之于他是对的；因为这些字在人间是荣誉的，而我们也更没有另外的语言或另外

① 神人相似论(Anthropomorphism)通常译作神人同形论，或神人同性论，或神人同形同性论，在本书中用义较广，只能用神人同形同性论这个译名，但本书除此此外，用此名词时，均侧重神人同性，神人同形同性论一詞中，似乎形与性并重，恐滋误会，为统一起见，改译今名。——译者

② 天生的精神，原文是 Created spirits，指天赋给有情生物（即动物和人）的精神，是有限的。——译者

的概念來表示我們對於他的贊仰。但是我們要注意，不要以為我們的觀念和他的完善性有任何的相應，或者以為他的屬性與人类的屬性有任何的類似。他無限地高超於我們有限的觀點與理解之上；他是寺院里禮拜的對象，而不是學院中爭論的對象。

他接着說，克里安提斯，實際上，要達到這個決定，並沒有採用你所討厭的矯飾的懷疑主義的必要。我們的觀念超不出我們的經驗：我們沒有關於神聖的屬性與作為的經驗；我用不着為我這個三段論式下結論：你自己能得出推論來的。在這裡，正確的推理與正當的虔敬會合在同一个結論之中，兩者都確定了至高“存在”的值得贊仰的、神秘的而不可了解的性質，這對於我是愉快的（我希望你也是如此）。

克里安提斯對着第美亞說，不要在兜圈子中糟蹋時間，而不直接回答斐羅的虔誠的辯辭；我要簡單說明我對於這件事情的看法。看一看周圍的世界：審視一下世界的全體與每一個部分：你就會發現世界只是一架巨大機器，分成無數較小的機器，這些較小的機器又可再分，一直分到人類感覺與能力所不能追究與說明的程度。所有這些各式各樣的機器，甚至它們的最細微的部分，都彼此精確地配合着，凡是對於這些機器及其各部分審究過的人們，都會被這種準確程度引起贊嘆。這種通貫於全自然之中的手段對於目的奇妙的適應，雖然遠超過於人類的機巧、人類的設計、思維、智慧及知識等等的產物，卻與它們精確地相似。因此，既然結果彼此相似，根據一切類比的規律，我們就可推出原因也是彼此相似的；而且可以推出造物主與人心多少是相似的，雖然比照着他所執行的工作的偉大性，他比人擁有更為巨大的能力。根據這個后天的論證，也只有根據這個論證，我們立即可以證明神的存在，以及他和人的心靈和理智的相似性。

第美亞說，我願意坦白告訴你，克里安提斯，我自始就不贊成



你关于神与人相似的結論；更不能贊成你企图建立这結論的手段。什么！关于神的存在，沒有理論證明可言！也沒有抽象的論證可言！也沒有先天的證明可言！难道历来为哲学家們所十分坚持的这些論点都是謬誤，都是詭辯嗎？难道在这个論題上在經驗与或然性之外便不能再进一步嗎？我并不是說，这样就透露了神的原因；但由于这种矯飾的坦白，你却实实在在給予无神論者一种有利条件，这种有利条件是他們只凭借論證与推理所决不能得到的。

斐罗說，我对于这个論題所主要怀疑的，并不是克里安提斯将一切宗教的論證都归結于經驗，而是它們甚至还不象是后天論證中最确定、最不可非难的一种論證。石头会下墜，火会燃燒，泥土有坚实性等等我們不知看到过几千遍了；当和这些性質相同的任何新的例子出現时，我們會毫不迟疑地得出习惯的推論。这些情况的精确的相似，使我們对于一个相似的事件有完全的保証；我們便不希望亦不搜求更有力的論證了。但只要你稍微远离这些情况的相似性，你就比例地削弱了这个論證；最后并且可以使这証明成为一个非常不可靠的类比，这种类比显然容易陷入錯誤和不定。我們有了关于人类血液循环的經驗之后，我們无疑知道在張三和李四身体內亦有血液循环；但从蛙及魚体内的血液循环，我們去推知人类及其他动物身体中亦有血液循环，就只是一种假設，虽然因为是从类比而得，可算是一个有力的假設。若我們从血在动物体内循环的經驗推出植物液汁亦在蔬菜內循环，这种类比的推論就更脆弱；而那些遽然信从那种不完全的类比的人，由于更多精密的試驗，結果却发现是錯誤的。

克里安提斯，假若我們看見一所房子，我們就可以极有把握地推断，它有过一个建筑师或营造者；因为我們所經驗到的果与果所从出的因恰是屬于一类的。但你却决不能肯定宇宙与房子有这样的类似，使我們能同样可靠地推出一个相似的因，或者說这样的类