教育部人文教育革新中綱計畫

人文社會學科學術強化創新計畫

西洋經典研讀——休謨宗教哲學

□期中報告

■年度成果總報告

補助單位：教育部

計畫類別：■經典研讀課程

□經典研讀活動

執行單位：私立東海大學哲學系

計畫主持人：專任教授俞懿嫻

執行期程：2009/02/01-2010/7/31

日期：中華民國 99 年 8 月 12 日

目　錄

計畫總表 2

一、計畫名稱 3

二、計畫目標 3

三、導讀 3

四、研讀成果 11

五、議題探討結論 12

六、目標達成情況與自評 15

七、執行過程遭遇之困難 15

八、改進建議 15

九、統計表 16

十、附錄

附件一　計劃主持人俞懿嫻教授主讀資料 16

附件二　林正弘教授主讀資料 91

附件三　Associate Professor Anjan K. Nath 主讀資料（一） 109

附件四　Associate Professor Anjan K. Nath 主讀資料（二） 119

附件五　《宗教自然史》學生摘要筆記 127

附件六　98 學年度休謨宗教哲學課程學生作業摘選 145

附件七　98 學年度休謨宗教哲學課程學生心得與建議 170

一、 計畫名稱

計畫名稱：教育部人文社會學科學術強化創新計畫
西洋經典研讀──休謨宗教哲學
課程名稱：休謨宗教哲學經典研讀

二、 計畫目標

(一)、使學生簡單瞭解大衛・休謨(David Hume)之爲宗教哲學家的生平與著作、思想背景與學說要旨。

(二)、透過對休謨原典 *An Enquiry concerning Human Understanding* 中第十節 "Of Miracles"、第十一節 "Of a Particular Providence and of a Future State"以及 Hume On Natural Religion 中 "Dialogues Concerning Natural Religion By David Hume, ESQ" 選文的研讀，瞭解其自然宗教的思想：反超自然論(anti-supernaturalism)、反人神同形論(anti-anthropomorphism)、反目的論(against teleological arguments)與設計論證(against arguments from design)、反宇宙論證(against cosmological arguments)的懷疑自然主義(skeptical naturalism)立場。

(三)、透過對休謨宗教哲學原典的研讀，瞭解其學說對西方宗教哲學的影響與地位。

三、 導讀

本課程計畫係前兩學年「休謨哲學經典研讀計畫」(九十六學年度)、「休謨道德與政治哲學經典研讀計畫」(九十七學年度)之延續。九十六學年計畫選讀十八世紀啓蒙時代蘇格蘭哲學家大衛・休謨(David Hume, 1711-1776)知識論---《人類理解力探究》(*Enquiry concerning Human Understanding*, 1784)和道德哲學---《道德原理探究》(*Enquiry concerning the Principles of Morals*, 1751)的代表著作，九十七學年選讀其政治哲學方面的重要論文，本計畫擬選讀其宗教哲學重要原典，以進一步了解其哲學全貌。眾所週知，休謨是英國經驗論三巨頭之一，同時也是著名的史學家、政治哲學家、經濟學家和作家，且是開展「宗教哲學」(非神學)領域的哲學家。休謨的主要哲學著作：《人性論》(*A Treatise of Human Nature*, 1739-1740)、《人類理解力探究》、《道德原理探究》，以及他匿名出版的《自然宗教對話錄》(*Dialogues concerning Natural Religion*, 1779)等哲學巨著，至今仍具廣泛影響力。其中《自然宗教對話錄》一書及《宗教自然史》 (*The Natural History of Religion*, 1757) 開啓了近世西方「宗教哲學」的研究領域，也是休謨宗教思想的代表著作。雖然休謨哲學向以知識論著名，他自稱其目的在發展道德哲學，但背後的動機卻是宗教的，或者說反傳統宗教的。這可從休謨在匿名出版《人性論》(1739-1740)時曾刻意刪除「論奇蹟」的章節看得出來，一方面他早已對宗教問題有了定見，另一方面也知道自己的觀點將引發很大的爭議，招致宗教人士的攻擊，甚而是迫害。雖然休謨刻意地隱瞞自己的宗教立場，但他的著作仍然給予人們他是個無神論者及懷疑論者的印象。

1748 年，休謨出版《人類理解力探究》一書後，加了一些章節，其中第十節即〈論奇蹟〉("Of Miracles")和第十一節〈論特殊神意和來世〉("Of a particular Providence and of a future State")，即與宗教哲學有關。在該文中他以經驗歸納的原理，否定奇蹟論證，質疑設計與心智論證，明確的表示出他反對超自然主義和理性論的立場。之後在 1750 年代，他已完成《自然宗教對話錄》的手稿。雖然在朋友與反對者(Bishop Warburton)的抵制之下，他並沒有出版該書，但他是個無神論的流言仍甚囂塵上。原來他可接替亞當斯密(Adam Smith)在 Glasgow 哲學講座的位置，也因此受到阻礙。於是在 1752 年，休謨接受了愛丁堡大學圖書館長的職位，成爲「三萬冊書的主人」，使他可以盡情從事史學寫作。他的《英格蘭史》(*History of England*)涵蓋了從凱撒的入侵到 1688 年的英國歷史，1754 年到 1762 年間以六冊出版，使他馳名國內外。又他寫了《四篇論文》(〈論自殺〉("Of Suicide")、〈論靈魂不朽〉("Of the Immortality of the Soul")、〈論悲劇〉("Of Tragedy")、〈論品味標準〉("Of the Standard of the Taste")，重寫了《人性論》一書，並作了有關「宗教自然史」的研究。不同於《自然宗教對話》以探討神的性質、神存在論證、自然宗教與道德、社會關係之間的問題，《宗教自然史》則在探討宗教的自然起源，演變與發展的問題。前者涉及宗教的理性基礎，後者則關乎宗教的人性起源(natural cause)。這些關於宗教的「自然信仰」(natural belief)思想，使得宗教人士視休謨的著作爲可怕的威脅；著名的 Bishop Warburton 曾壓迫休謨的出版商 Andrew Millar 不要出版他的著作，說這是因爲其著作的目的是在「建立自然主義，一種無神論，而不是一宗教（信仰）」。話雖如此，1762 年 Samuel Johnson 的傳記家 James Boswell 仍稱休謨是「不列顛最偉大的作家」。在此之前 1761 年羅馬教廷也注意到他，將休謨的著作全都列在禁書的名單上。最後休謨只有安排他的著作在死後匿名出版，且在其中避免表明其確切的宗教立場。

休謨在宗教哲學上的貢獻是顯然可見的；他是第一位開發這個研究領域的哲學家。基於他一貫懷疑論的立場，他反對宗教信仰可以建立在理性論證（主要是目的論證和設計論證）的基礎上。同時他也反對流俗的經驗論證，如人神同形論(anthropomorphism)與宇宙發生論(cosmogony)。基於自然主義與經驗論，他曾否定「人格同一性」(personal identity)、「自由意志」和「靈魂不朽」，再加上他自然宗教的思想，的確作實了他唯物論和無神論的宗教取向。休謨深知宗教問題是一切哲學思想的總結課題，在研究邏輯、道德、自然之後，人們理當研究神的性質。但基於普遍懷疑論的立場，他主張關乎道德、社會、政治以及人生各層面的宗教，最好透過追尋其自然歷史加以理解。這個方法極具原創性，但也對於西方傳統宗教信仰造成極大的打擊。是以休謨無論在生前死後，均受到宗教人士的抨擊與壓制。

質而言之，休謨的宗教哲學是完成他哲學全貌的重要拼圖。基於他「反超自然主義」、「懷疑論」、「自然主義」和「經驗論」的哲學立場，休謨宗教哲學的論點是反奇蹟、無神論、自然宗教論、反人神同形論、反目的論與設計論證、反宇宙發生論的。本計畫將設計一學期的課程，根據休謨的原作，《人類理解力探究》一書中的第十節〈論奇蹟〉、第十一節〈論特殊神意和來世〉以及 Stanley Tweyman 所編的 *Hume on Natural Religion* 一書中〈大衛・休謨先生所作有關自然宗教的對話〉("Dialogues Concerning Natural Religion by David Hume, ESQ", 1780)爲讀本，以瞭解休謨宗教哲學的要旨。

本計畫研讀方式是由計畫主持人及其他主讀人共同負責導讀，並針對所設定的相關議題進行討論。第一堂課發下本學期閱讀進度，學生依排定進度進行每次的課前預習。課程進行期間，學生輪流誦讀，並由主讀人負責講解。課程結束後，學生整理筆記，及就相關議題回答問題和撰寫報告。從 2010 年 2 月 22 日開始到 2010 年 6 月 14 日，共計研讀課程 16 次（每

次皆三小時)。期間，2010 年 3 月 24 日邀請東吳大學客座教授林正弘教授擔任主讀者，針對《人類悟性探究》(*An Enquiry concerning Human Understanding*)第十節〈論奇蹟〉("Of Miracle")，對本校全體學生進行專題演講。2010 年 5 月 5 日以及 2010 年 6 月 2 日，兩次由東海大學外國語文學系副教授那安杰教授(Associate Professor Anjan K. Nath)負責導讀休謨的《宗教自然史》一書，以及總結休謨的整體宗教哲學思想對當代所造成的影響。其餘 13 次研讀課程，皆由計畫主持人俞懿嫻教授負責主讀。

主讀人介紹：

（一）主讀人：俞懿嫻教授

主讀人依研讀範圍，對原典進行解析：1.本節要旨。2.本節討論問題。3.本節論證解析。4.特殊專有名詞解釋及補充資料。學生於課堂朗讀並翻譯所負責之原典段落。課後學生針對公告於專設網站上之討論問題回答，將答案上傳於網站討論區，由主讀人予以回應。主讀人亦將原典解析置於專設網站，供學生參考。

俞懿嫻教授（計畫主持人） ● 私立東海大學哲學系專任教授 ● 美國紐約哥倫比亞大學哲學博士	
	98 學年度教育部補助推動人文社會學科 學術強化創新計畫 A 類計畫： 經典文獻史料研讀教學 計畫名稱：西洋經典研讀——休謨宗教哲學 計畫主持人：俞懿嫻教授 休謨宗教哲學 **Hume's Philosophy of Religion** 主講者：俞懿嫻教授（東海大學哲學系專任教授） 導讀範圍：Hume's *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section X-XI & *Dialogues concerning Natural Religion*
俞懿嫻教授致贈感謝狀給那安杰教授	俞懿嫻教授授課課程海報



06/02 演講結束後之合影



同學們聆聽課程之剪影



俞懿嫻教授指導同學作業之剪影



俞懿嫻教授回答同學問題之剪影



同學們上課討論之剪影



俞懿嫻教授做課程總結

（二）主讀人：林正弘教授

林正弘教授

- 東吳大學哲學系客座教授
- 國立台灣大學哲學系講師、副教授、教授
- 美國普林斯頓大學哲學系傅爾布萊特訪問學人
- 英國劍橋大學達爾文學院訪問學人
- 美國加州柏克萊大學哲學博士



林正弘教授現爲東吳大學哲學系客座教授。其所著《邏輯》(1970)、〈知識與合理的真實信念〉(1979)、《知識・邏輯・科學哲學》(1985)、《符號邏輯》(1986)等著作，再再顯示林正弘教授深入於「知識」真理的探究。本計畫曾在 96 學年度邀請林正弘教授針對休謨 *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* 一書中的第六節「論機率」，所涉及到的機率問題爲全校學生做一場專題性演講，講題爲「休謨論機率」。本學年度再次邀請林正弘教授針對休謨在宗教方面奇蹟的證成與信仰問題發表演講，演講題目爲：「休謨論奇蹟」(“Of Miracle” in David Hume's *An Enquiry concerning Human Understanding*)。此專題演講內容之綱要，附於附件二中。



林正弘教授蒞臨東海大學哲學系演講
演講前與老師及同學們合影



林正弘教授於 2010/03/24 蒞臨東海大學
哲學系演講海報



同學們於演講前領取資料之剪影



林正弘教授演講時之剪影



聽講者向林正弘教授發問問題



聽講者向林正弘教授發問問題



林正弘教授及俞懿嫻教授回答問題



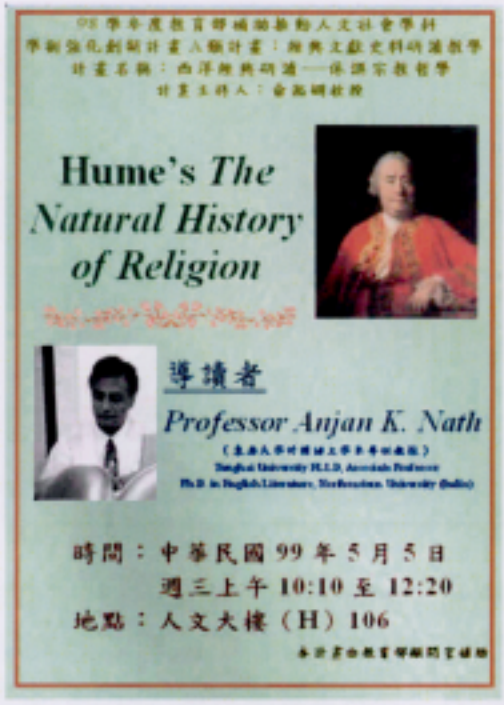
俞懿嫻教授做總結

（三）主講人：Associate Professor Anjan K. Nath

Nath, Anjan K. (那安杰) ● Highest Degree Earned: Ph.D. in English Literature, Northeastern University (India) ● Current Courses: Composition and Oral Practice 3, British Literature 1, and seminar on the psychological novel.	

Professor Anjan K. Nath 爲本校外國語文學系副教授。Nath 教授對哲學家休謨有多年的研究，在本學期之前他已對本課程進行過六次的專題演講，題目分別是：「休謨其人其書及其哲學地位」(Hume's Autobiography, *The Life of David Hume*)、「休謨懷疑論對當代哲學的影響」(Of the academical or sceptical Philosophy)、「論基本社會道德」(Of justice)、「論效益」(Why utility please)、「論取悅他人的個人美德」(Of qualities immediately agreeable to others)和「休謨政治哲學及其影響地位」(Hume's Political Philosophy and Its Influences)。Nath 教授以他對西方文學、哲學、科學以及政治社會各領域的廣泛的認識，以淺顯易懂的英文向聽課的同學進行講解，使同學們不但在思想方面引導同學更深入的認識休謨，也在外文聽力上訓練上使同學們獲益匪淺，所以 Nath 教授的演講在本課程中一直是深獲好評。

本學年度爲執行「休謨哲學經典」導讀課程的第四學期，更是再次邀請 Nath 教授爲同學們舉行兩次公開的演講，題目分別是：「休謨的宗教自然史」(Hume's *Natural History of Religion*)和「休謨論自然宗教及其對當代思想的影響」(Hume on Natural Religion and Influence on Contemporary Thought)。Nath 教授在第一場演講中提出他多年在印度教、基督教、佛教等各方面寶貴的宗教見解，引導同學們認識休謨最隱晦難解宗教思想；在第二場演講中則提出許多西方浪漫時期詩人的詩作，讓同學們從文學的角度，了解到休謨宗教思想的深遠影響。



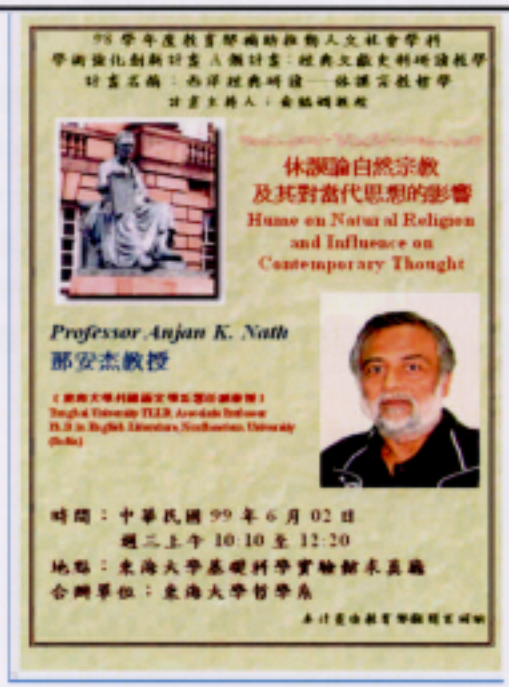
Anjan K. Nath 教授於 2010/5/5
蒞臨哲學系爲同學們導讀海報



Anjan K. Nath 教授爲學生導讀



學生聆聽 Anjan K. Nath 教授演講



Anjan K. Nath 教授於 2010/6/2
蒞臨哲學系爲同學們導讀海報



Anjan K. Nath 教授爲學生導讀



學生聆聽 Anjan K. Nath 教授演講

關於導讀內容範圍和其時間詳列於下：

研讀序次	預定研讀日期（年月日）	主讀人	研讀內容（書目章節或篇次）	討論議題
1	99/02/22	俞懿嫻	J. C. A. Gaskin's "Introduction" to Hume's Philosophy of Religion and related papers	第一單元 導論 導論：休謨宗教哲學要旨（反奇蹟、無神論、自然宗教論、反人神同形論、反設計論證、反宇宙論證、懷疑論）
2	99/03/01			
3	99/03/08	俞懿嫻	Of Miracles *An Enquiry concerning Human Understanding*, Sec. X	第二單元 論奇蹟（一） 《人類理解力探究》，第十節
4	99/03/15			
5	99/03/24	林正弘		
6	99/03/29	俞懿嫻	Of a Particular Providence and of a Future State *An Enquiry concerning Human Understanding*, Sec. XI	第三單元 論特殊神意和來世 《人類理解力探究》，第十一節
7	99/04/05			
8	99/04/12			
9	99/04/19	俞懿嫻	Dialogues (I) : Against Anthropomorphism (pp. 40-46)	第四單元 反人神同形論
10	99/04/26		期中考	停課
11	99/05/05	Anjan K. Nath	Hume's *Natural History of Religion*	第五單元 休謨的宗教自然史
12	99/05/10	俞懿嫻	Dialogues (II): Against Design Argument (pp.46-49)	第六單元 反設計論證
13	99/05/17	俞懿嫻	Dialogues (III): Against Cosmogony Argument (pp.49-51)	第七單元 反宇宙發生論證
14	99/05/24	俞懿嫻	Dialogues (IV): On Natural Evil (pp. 51-54)	第八單元 論自然之惡
15	99/05/31	俞懿嫻	Dialogues (V): Hume's Sceptic Naturalism (pp. 54-56)	第九單元 休謨懷疑的自然主義
16	99/06/02	Anjan K. Nath	Conclusion: Hume on Natural Religion and Influence on Contemporary Thought	結論：休謨論自然宗教及其對當代思想的影響
17	99/06/14	俞懿嫻		
18	99/06/21		期末考	停課

四、 研讀成果

本計畫均能按照課程進度實施，主讀人對於學生研讀經典，均能確實予以指導。學生出席課程情形踴躍，甚少缺曠課情形。計畫擴大影響，舉行主讀人專題演講，不僅嘉惠修習本課程學生，且有助於本校學術活動之提升。有關主讀人對於原典之解析、powerpoints、演講

內容，請見附件一。

五、 議題探討結論

本計劃於 98 學年度下學期，以研讀休謨一生所撰寫與宗教哲學有關之文章其中包括 *An Enquiry concerning Human Understanding* 第十節 "Of Miracle"和第十一節"Of a Particular Providence and of a Future State"，以及〈大衛・休謨先生所作有關自然宗教的對話〉，本學期各議題探討結論如下：

休謨《理解力探究》

第十節 論奇蹟 (參考 Charles W. Hendel, "Introduction," in David Hume, *An Inquiry Concerning Human Understanding* (Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1955), vii-li.)

一、 《論奇蹟》是在《理解力探究》一書中分別處理「論動物理性」、「論奇蹟」、「論特殊神意和來世」，的一個小節，這些章節之後是論「自由與必然性」**(of liberty and necessity)** 的章節。這些章節提供給我們的不只是理智的懷疑論，而是讓人更能接受的宗教詮釋。事實上，休謨是以懷疑作爲解答而不只是爲了懷疑而已。「奇蹟」是休謨在《人性論》出版一書時已經寫過的課題，但後來被他刪除了。休謨思想的出版，可能因爲受到他所引發宗教的敵意而模糊了新哲學的重點。休謨想在稍晚之後，用他的經驗和文學技巧來處理這個課題，使之盡可能的開導民智而不是表現敵意。有關他自己的觀點，他很精明地保持懷疑的或質疑的立場。他不願意讓他自己處於被駁斥的立場。

第一部分：

休謨從哲學經驗論者的觀點討論奇蹟的問題。他訴諸於「自然被經驗的秩序」，這是在我們經驗中，恆常性的尺度和齊一性。這規律性是自然的法則，我們靠它們生活，如我們所認識它們。我們的信念是對基於這些規律經驗的推論所得到的事實或者存在。這些事實或者經驗中沒有一個，可以以嚴格的意義而言，透過推理論證而得。但我們的經驗證明是完全規律的，沒有任何干擾我們的思想的相反的事。休謨所謂的「證明」這個詞的意義，即我們能從我們的現前知覺證明遙遠的原因和結果的存在。

當事物有相反的連結、相反的情況，使推論不能成爲一個證明，這時推論就變成只是或然性的。但必須注意的是，任何賦予推論的邏輯價值，是基於過去經驗的理由。人們總是相信它們，和基於那個狀況可能的、或多或少確定和堅定的信念。人們從或然性、同時也從證明產生相信和行動。現在奇蹟是一個事件或者是現象的觀念，那使人類經驗和思想、信仰、人生，還有行止的整個自然結構受到很大的驚嚇。「一個奇蹟是一個對自然法則的違背，而自然法是建立在堅定不移的經驗上。這證明反對奇蹟是就事實的本然，這是任何其他從經驗論證完全可能想像的事。...一定有一規律經驗與每個奇蹟的事件相反，否則那事件便不值得令人驚訝...，這明顯的後果是，沒有任何證辭足以建立奇蹟，除非其虛假要比它想要建立的事實更爲神奇。」

第二部分：

是否有任何足以建立奇蹟的證言？休謨以史學家的精神來處理這問題，並考察一些歷史

紀錄，結論道：「整體而言，似乎沒有任何奇蹟的證辭等同於或然性，更別提有個證據(proof)，即便是證據也會和另一個從事實的性質衍生而出的證據對立。只有經驗給予人的證言以權威，相同的經驗也向我們保證自然的律則。因此這兩種經驗是對立的，我們只能減去一個經驗，而支持另一方。而且不論我們接受哪一方，我們只得到剩餘一方所提供的保證。但按照這裡解釋的原理來看，就所有流行宗教而言，這個消減等於是完全毀滅。因此我們可以建立一個公設：任何人類的證言都沒有充分的力量來證明一個奇蹟，使它成爲任何宗教體系的基礎。」

慣常的自然歷程可能會改變，當然總是有可能性。這是休謨哲學的主要發現，也是他自己的懷疑論。在此他也必須記得，自己的懷疑論即對奇蹟形而上可能性的承認，雖然他對於從歷史中發現這類的證詞，仍表懷疑。休謨論奇蹟的說法，有嘲諷和閃躲的意味：「整個而言，我們可以結論道基督宗教不只是首先有奇蹟，甚至到今天也無法令任何講理的人沒有奇蹟而相信基督教。只有理性不足以說服我們其真實性。而任何因信仰而贊同基督宗教者，都會在其生命中意識到持續的奇蹟，此奇蹟可以推翻一切悟性的原理，使他相信那些最違反習慣和經驗者。」基督教是某種奇蹟性的事物，就個人而言，只要信仰這宗教，便仍是一個奇蹟。休謨並不同意根據經驗和理性，讓人去相信荒謬的事物。但他的心胸開放到足以理解、辨識他人的信仰裡有這樣的可能性。

第十一節 論特殊神意和來世

該文是以「喜歡懷疑悖論的朋友」和休謨自己之間的對話的形式表達。「朋友」對於有個特殊的神存在，和對人而言，基於神的恩典有來生表示反對態度。休謨質疑他，並提出一般人的質疑。在這裏，休謨展示懷疑論反對意見的力量，但避免被認爲是無神論，或者甚至於有否認任何神聖存在的觀念。論文說明他的「學園哲學」**(academical philosophy)**，主要有兩種呼聲：一是推論哲學家對於問題的銳利眼光，另一個是和其他人分享生活和常識信念的現實的人。休謨在一開始解釋，揭露了某些「我無法同意的原理，然而，他們似乎很有趣，且和目前研究所進行的推論有關，我在這裏要重複說明...這相關是：古代有關『設計論証』的討論。斯多噶學派使之更爲完美，而當西塞祿**(Cicero)**在他退出政治圈後致力於哲學著作時，他再度以他自己版本的『學園哲學』---他自己是追隨者---提出了斯多噶學派的論証。」這西塞祿是現代哲學家受博雅教育時所熟知的。休謨早就看出來這論証是從經驗進行因果推論的一個例子。確實某些哲學家宣稱可從理性演証出神的存在和性質。但休謨的發現：沒有任何事是或存在可以由純粹理性演証出來，排除了這樣的可能性。唯一可堅持的論証，是與經驗類比的：「証明神聖存在（那我從未質疑過）的主要唯一論証，是衍生自自然的秩序，似乎那是心智和設計的標誌...」，人們不得不推論說設計的原因類似於人。這懷疑論繼續考察推論的中肯性和精確性。

雖然雙方都接受自然秩序的實在性，但「朋友」說：「我否認有一個特殊神意」，但「我當然不會否認事件的自然過程，那是每個人都可以探究考察的。」在此，休謨和他在先前處理奇蹟的態度是不同的。神存在的論証是基於規律的自然秩序，而不是任何設定的奇特自然秩序。休謨以極大的尊敬和好奇心處理這個課題，而沒有採取處理奇蹟的嘲弄方式。

懷疑論者將因果推論的一般程序，視爲以測量論証有效性的類比方式的標準。他將「宗教假說」視爲一種假說，「一種說明宇宙可見形象的特殊方法」。人們實際似乎做的是認識「被經驗的自然秩序」的原因，那比證明保証的更爲完美，而其美善是我們承認邪惡和失序以在

來生補償的信仰的保証。這個附加的假設是基於超越証明的假設。休謨提醒他的懷疑論的朋友：宗教人士強調人和我們所熟悉的、他的設計作品和宗教的神之間的「無限不同」，而這暗示宗教的觀點並不起源於任何從自然秩序而來論証、有其他來源的可能性。同時休謨在本節或多或少關心「宗教假說」和「體系」的道德影響。不只有宗教哲學家堆積許多假說，基於神存在的假說又提出來生假說，但他們總是宣稱道德美德和行爲依賴於這些設定，否則人類無法發展道德美德。不過休謨相信，德性在經驗中有足夠的基礎；基於經驗人們學習「在事物的現前秩序中，美德要比邪惡更能得到心靈的和平，更能爲世人所接受...根據人類過去經驗，友誼是人生主要的樂趣，而謙虛溫和是平靜和幸福的唯一來源。」把宗教體系投入事物中可能會實際造成健全和合理的行爲的損害，以其引進並非自然得到的其他標準。休謨把他的信念放在人們在他們自己經驗歷程中已經發展出來的常識信念和評價之上，他對於宗教的保証或權威感到懷疑。約翰彌爾在他的《功利主義》一書中，實現了休謨著作的精神。

不過休謨自己溫和的懷疑論的特色是，他會提醒他愛好悖論的的朋友，嚴格精確的推論者無法爲他人在道德和政治事務的思想或信念上奠下律則。他不同意他的朋友的結論：

> 你結論道的宗教的學說和推論對人生毫無影響，因爲他們不該有影響，從不考慮人們不會以和你相同方式推論，而會從對於神聖存在的信念中導出許多後果.... 不論他們的推論是否正當。它對於人生和行爲的影響必然是相同的。而那些想要讓他們免於那樣的偏見的人，雖然我一無所知，可以是好的推論者的，但我不能同意他們是好公民和政治家，因爲他們讓人們的激情免於受到限制，並且使得觸犯社會律法以某方面更爲容易和安全。

休謨在這裏是什麼意思呢？這朋友是一個壞公民，應當受到懲罰或者強制嗎？當然這不是休謨的意思。懷疑論者應當保持靜默，讓他自由的思想不被表達嗎？那不是一個哲學的懷疑論者。

> 畢竟，也許我會同意你贊成自由的一般結論，雖然基於不同於你想要去發現他的那些前提。

這理由是思辨哲學家們不是狂熱分子，對於思辨和批判哲學的約束，也影響了知識和國家自己：「在人類普遍性特別關心的課題上，爲迫害和壓迫鋪路。」

如前面緒論中好幾次談到，休謨自己是深刻的對於宗教感到興趣。在《探究》的這篇論文裏，沒有對問題作結便結束了，後來休謨在《對話錄》一書中就這個問題進而發揮他作爲哲學家的能力。

〈大衛・休謨先生所作有關自然宗教的對話〉

該文係休謨死後四年（**1780**）以匿名方式發表於《紳士雜誌》中的文章，內容是《自然宗教對話錄》的摘要。該書是休謨宗教哲學著作中最具影響力的，且是從柏拉圖語錄以來哲學對話錄中最爲巧妙的。有些人認爲該書是對理性神學**(rational theology)**成功的批判，有些人則認爲是個失敗，還有些人認爲該書是對某種自然宗教形式的辯護，而仍有另外一些人強調它對其虔誠派**(fideism)**發展影響力，和否認理性證成在宗教信仰上的地位。十八世紀偉大的史學家吉本**(Edward Gibbon)**說，該書是休謨所有的哲學著作中「最爲深刻、最有原創力、

寫得最好的。」所有的讀者，不論他們最後的評價，都欣賞該書精闢的分析和聰慧與嘲諷的幽默。

對話錄主要是透過三個主要角色的對話來展示休謨對於當時理性神學論證的看法。三位主角及其立場分別是：

Cleanthes（經驗有神論者）是一位有神論者，宣揚正宗經驗論，他以演證典範提出上帝存在目的論證的版本。

Philo（懷疑論者）根據學者主流意見，可能提出類似休謨自己的觀點。他攻擊 **Cleanthes** 人神同形論**(anthropomorphism)**和目的論的觀點，但並未否認神存在。**Philo** 認爲人類理性完全無法做出對於神聖存在的認定，不論是借先驗推論，還是出於對自然的觀察。

Demea（正統有神論者）衛護宇宙論證和哲學有神論。他相信除了理性之外，人們還可通過虔信**(fideism)**奠下對上帝本性信仰的基礎。**Demea** 駁斥 **Cleanthes** 的自然宗教論證過於擬人論，也反對兩位經驗主義者 **Philo** 和 **Cleanthes** 放棄先驗論證。他將 **Philo** 的學說視爲極端的懷疑論。

六、 目標達成情況與自評

本學期計畫之執行進行到 2010 年 5 月 5 日止，由三位主讀人林正弘教授、那安杰副教授以及俞懿嫻教授分別對學生詳細講解了休謨的《人性理解探究》第十節、第十一節以及〈大衛・休謨先生所作有關自然宗教的對話〉，透過主讀人之導讀介紹、原典之研讀、課堂報告、問題討論與解答，學生已瞭解到休謨的宗教哲學在學術思想上的創新，以及當時所面臨宗教環境之挑戰。本計畫之研讀模式，不僅促使學生增強閱讀原典能力，且因 Prof. Nath 以英文授課，也加強學生的英語聽力。學生上課時不僅踴躍討論，課後也能依規定回答相關問題。大體而言，本計畫之執行十分順利成功。

七、 執行過程遭遇之困難

本計劃之課程乃哲學系博碩班課程，修課之成員包含博士生、研究生及優秀的大四、大三學生。本計劃之執行，含網站架設、教材準備、課程準備、演講活動之安排（含海報設計、公告、演講講義製作、會場佈置、講稿整理）、計畫執行之行政作業等等，規定僅設得教學助理一名，且需符合修課人數十五名之要求。有鑒本課程難度甚高，而本系研究生人數有限，本計劃之工作繁重，雖有工讀生數名，仍使教學助理工作過於繁重。

本計畫之課程爲前兩年休謨哲學課程的延續，本學期所討論的主題爲「宗教哲學」，比起前兩年探討休謨的知識論問題、道德哲學問題和政治哲學問題，「宗教哲學」教難引起學生的討論興趣，一方面原因或許是休謨本人的寫作方法讓人不易瞭解；另一方面或許是台灣多元的宗教環境，不容易使學生意識到當時歐洲大陸因爲宗教信仰所引起的諸多革命的嚴重性。

八、 改進建議

（一）部定相關法規應更符合計畫執行之實際需要，參考其他領域學門之計畫規定，建議增列 25,000 元作爲架設與維修專設網站之經費。

（二）對於修課學生數作爲設置教學助理之規定，不宜超過 10 人。

九、 統計表

計畫主持人：俞懿嫻教授

計畫名稱：教育部人文社會學科學術強化創新計畫西洋經典研讀——休謨宗教哲學

研讀經典	開課對象	參與授課教師數	修課學生數	計畫助理
□中文經典 ■外文經典	□大學部 ■碩士班	男2人 女1人	男8人 女7人	■博士生教學助理(■男□女) □兼任助理(□男□女) □無

十、 附錄

附件一 計劃主持人俞懿嫻教授主讀資料

西洋經典研讀--休謨宗教哲學

第一單元 導論

導論：休謨宗教哲學要旨（參考加斯金《休謨宗教哲學》導論）
（反奇蹟、無神論、自然宗教論、反人神同形論、反設計論證、反宇宙發生論、懷疑論）
J. C. A. Gaskin, "Introduction," in *Hume's Philosophy of Religion*, second edition (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1987), pp.1-7.

休謨論宗教：出版和爭議

1. 休謨有關宗教的著作的總量要多過任何其他的哲學主題，其內容極具批判性，有些甚而可說具有毀滅性。
2. 休謨早期論宗教的言論皆被自己銷毀，1751 年在他寫給 Elliot of Minto 的信中他說：「在不久之前，我已將在我在二十歲前所寫的一個舊手稿燒掉，其中一頁復一頁有我思想逐漸進步的過程。開始時急於尋求論證，以確認常識意見。接著懷疑偷偷的溜進來，擴散然後又回到原處，再擴散又回到原處，這是一個無休止的想像恆久的掙扎，以對抗天生的傾向，或許是對抗理性。」
3. 但在他早期的回憶錄裡，休謨引用西塞羅（Cicero），色諾芬（Xenophon）等的文章確實留存了，顯示休謨對於宗教的興趣甚至早於他的第一本著作《人性論》（*Treatise of Human Nature*）。
4. 《人性論》表面上與宗教沒有明顯的關係，雖然我們確實知道休謨在出版這本書之前刪除掉論奇蹟的章節，可能還有其他段落，因為他認為那些會激起蘇格蘭教會的敵意，使他陷入宗教爭議之中。對於神存在和宗教一些簡短的和明顯無害的一些指涉保留了，但除了在

一段〈論靈魂的非物質性〉('Of the Immateriality of the Soul')中，不經意地出現他對這個主題的處理。不過在《人性論》裡的論證已足夠引發人們對他的指控，使他無法在愛丁堡擔任道德哲學的教授。

5. 現代讀者有點困惑想知道《人性論》何以引發反對，所幸這答案可在〈一位紳士書〉(A Letter from a Gentleman)中發現，這是休謨的親戚亨利休謨(Henry Home)從休謨寫給 John Couts 的書函中所草就的三十四頁的小冊子，休謨曾懊悔該書函的出版，說他是如此的急就章，連修改的時間都沒有。
6. 在該書函中，休謨為他的《人性論》論證遭受到的六項指控辯護：(1) 他主張假裝相信任何事物有確定性是愚蠢的；(2) 藉著否定因果論，他的原理導致徹底的無神論；(3) 他對於存在觀念的說明涉及神的存有和存在的錯誤；(4) 他犯了否定神的存有是宇宙第一因和原動者的錯誤；(5) 他被控否認靈魂的非物質性和這項否定所導致的後果；(6) 他被指控破壞道德的基礎，因為否定對錯、善惡、正義和不義之間的自然和本質性差異，使得這些差異變得只是人為的，只是出於人類的約定俗成。
7. 在 1748 年出版的《人類理解力探究》(*Enquiry concerning Human Understanding*)一書中，休謨重新釐清《人性論》第一書中的內容，增加新的段落，提出更為明顯蓄意的反形上學和反神學的內容，有關責任奇蹟、設計論證、神學陳述的可理解性、懷疑論的特性，和從思考事物的主題裡排除形上學的可能性，皆有探討。
8. 在 1751 年出版的《道德原理探究》(*Enquiry concerning the Principles of Morals*)這本書中，休謨發展出社會道德的說法，事實上，是一個效益論的形式。這個著作對於研究他的宗教哲學頗有助益，不僅因為他將教會和神職明確的放在一邊，且因為其中包含的道德哲學完全沒有指稱任何神聖的認可和權威，道德行為和宗教信仰之間的關聯純粹是偶有的，且一般而言是壞的是不好的。這種偶有的關聯結果根據休謨的說法，顯示在歷史事件中，有些他記載在長篇且更為成功的《英格蘭史》(*History of England*)一書中。在該書中休謨有機會觀察到有組織的宗教和無情感的宗教信仰的社會和政治表現，如在歷史中所見，總是壞的。
9. 在 1757《宗教自然史》(*The Natural History of Religion*)一書中，休謨說「人類的理性能有多麼高貴的特權，足以取得超卓存有的知識？從自然可見的作品中，能推論出如此崇高的原理，作為它超卓的造物主？綜觀大多數的民族和時代，考察遍在世界的宗教原理，你很難被說服說它們除了是人類的惡夢以外的事物，聽所有人的口頭的抗議，沒有比他們的宗教教條更為確定的事。但考察他們的生活，你不會認為他們對這些教條有一點信心。《宗教自然史》是休謨完全討論宗教的第一本著作，在其中他討論引發我們相信神聖力量信仰的心理學和環境的原因，他結論道出於對控制人類環境未知的原因的恐懼，在原始社會裡，使人相信可怕的或變化無常的力量。只有在人類對他的環境瞭解的晚期階段，自然的規律提示了有一單一的全能神的活動，甚至無知的人也會告訴你，當季節過份的乾燥時，會有突然無法預料的死亡，這些是出於天意的立即運作。而這樣的事件對於一個好的推論者而言，是我們承認超卓心智的主要困難，因為這是他僅有的論證。
10. 1750 年間休謨的文名大噪，但有許多人認為他的著作是反宗教和反道德的。休謨出版《四篇論文》，受到許多爭議。在 1755 年，他就準備出版包含〈論自殺〉("Of Suicide")和〈論靈魂不朽〉("Of the Immortality of the Soul")兩篇論文的書。但他的出版商 Andrew Millar 受到很大的壓力，受到法律行動的威脅。休謨之後加上〈論悲劇〉("Of Tragedy")和〈論品味標準〉("Of the Standard of Taste")兩篇，也包括〈宗教自然史〉和〈激情論文〉(*A Dissertation*

on the Passions)兩篇，成為一冊。有可能休謨在 1745 年，經驗到他在愛丁堡大學道德哲學講座的職位落空，是出於這個原因，有可能是他的成熟和成功的開始，使他有信心不去考慮朋友的忠告，但可確定的是，他在《人性論》的小心謹慎，到了其他著作中突然變得放鬆。他在 1750 年間著作的大膽仍然遭遇反對的力量，在 1752 年，格拉斯哥得神職和具有影響力的公爵(Duke of)，阻止休謨取得格拉斯哥大學的邏輯講座。休謨即使在家鄉也不安全，從 1755 到 1757 年間很多人想將休謨從蘇格蘭教會除名。半官方的壓力導致休謨的論文被禁止出版，休謨可能受到這些敵意的影響還有朋友的勸告，使他兩次修改他的宗教論文，並且在死後才出版他的手稿。

11. 1779 年《自然宗教對話錄》(*Dialogues concerning Natural Religion*)在休謨死後三年付印，該書在處理宗教信仰的社會與心理學原因。對話中討論的某些論證可用來主張宗教信仰是合理的且是真實的，在對話中休謨長篇的討論，設計論證、邪惡問題、宗教懷疑論特徵、一種神存在的先驗論證論及神本性的語言意義、陳述神本性的語言使用的意義，以及宗教信仰的道德價值。

名詞解釋

1. 奇蹟 Miracle：在宗教意義下，奇蹟是可以用感覺官能察知的非常事件，超越純粹自然界的力量，而以神爲其直接或間接原因。祇有用感覺官能可以察知的超自然事件才稱爲奇蹟。所謂「非常」並不一定說這些事件不多見，而是指此類事件違反自然規律。形上原理並不因奇蹟而遭受破壞，物性規律本身也並未取消，只是在某種情況下，神暫時以祂不從屬於任何自然律的全能，阻止了物性規律的作用，並引發出自然界固有原因不足以構成的效果。（摘自布魯格《西洋哲學辭典》）
2. 無神論：Atheism 否認唯一神或多神論之存在，並否認泛神論所云，任何超經驗而絕對的宇宙基礎，就是無神論。（摘自布魯格《西洋哲學辭典》）
3. 自然宗教論 Natural Religion：最早出現於十七世紀下半葉的一個語詞；其用於三種相關的意義，最常見的一種是（1）可以藉由自然理性（natural reason）而發現的關於上帝和我們的義務（duty）的一套真理。（2）一種區別於以神起源的宗教。（3）一種關於人性的宗教，其有別於由地域環境決定的宗教信仰和實踐。第三種意義的自然宗教等同於人類的原初宗教。（摘自羅伯特・奧迪《劍橋哲學辭典》中文版）
4. 人神同形論 Anthropomorphism：又稱擬人論，是一種擬人法的使用，將人類的形態、外觀、特徵、情感、性格特質套用到非人類的生物、物品、自然或超自然現象。（摘自「維基百科」）
5. 設計論證 Design Argument：將世界總體視爲由眾多小機械構成的巨大機器。機器是由有理智的人類設計者構思出來的。與此類比，世界可能是由一個和人類相似，又更偉大的理智者所設計出來的產物。休謨直接攻擊**設計論證**，也就是所謂的目的論證明，此論證試圖從宇宙的秩序、美和善來推論上帝的存在、智慧和善。理智(Intelligence)的確是一種主動的原因，藉之自然某些部分被發現造成另一部分的變化。但思想、設計或理智，如同我們在人或動物身上發現的一樣，只是宇宙的起源和原理的一種，就像熱、冷、吸引力或排斥力和其他數以百計在日常生活觀察到的事物一樣。我們不能由部分去推論整體。（摘自羅伯特・奧迪《劍橋哲學辭典》中文版）
6. 宇宙論證 Cosmological Argument：我們可以觀察現在正在經歷變化的事物和導致變化的事

物，假如有某物是這類變化的原因，因爲變化是由他物所引起的，如此追溯變化的原因，但原因不能無窮後退的追溯上去，因此，我們推論有一個原因作爲世界的第一因。這個從宇宙事物推論到第一因的論證就是宇宙論證。(摘自羅伯特・奧迪《劍橋哲學辭典》中文版)

7. 懷疑論 Scepticism：懷疑論是認識問題的一種態度，它拒絕對問題作隨意的不夠嚴格的定論，對事物的看法採取一種類於「中立」的立場，既懷疑「是」也懷疑「不是」。休謨的懷疑論源自斐羅：斐羅(**Philo** or **Philon**, Greek: Φίλων; 154/3–84/3 BC) of Larissa 是學園的主持人。當他看見希羅戰爭(Mithradatic wars, 88-63 BC)將毀掉學園時，他到羅馬教授過西塞羅。他是學園的懷疑論者，但提供了一個較爲溫和的觀點，容許沒有確定性的暫時信念。斐羅獨特的認識論觀點有一共同特徵：否定斯多噶學派的知識（理性必然的知識）的可能性。他的哲學發展建立在三個不同的認識論觀點上：從極端懷疑論（Radical Skepticism：我們沒有認知的印象，什麼都無法知道）的立場開始，接著採取溫和的懷疑論（Migitated Skepticism：有時候承認非認知的印象是合理的），最後採取可誤論（fallibilism：要由認知印象的因果歷史來保證其真實性）。

第二單元

休謨《理解力探究》分解（一）

David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*
Section X　Of Miracles Part I

第十節 論奇蹟　第一部份

◎本節要旨：休謨認爲奇蹟有違經驗且非感官所能驗證；所謂奇蹟即違背自然法則與常識經驗的怪異事件，其成立的或然性極低或幾爲不可能。

◎問題討論：

1. 休謨認爲奇蹟不可信的理由有哪些？

2. 休謨提出這些反駁其目的何在？

3. 休謨特別對「奇蹟論證」提出批判，其時代與思想背景爲何？

＊第一段大要(86)：

1. 提洛森博士(Dr. Tillotson)的著作中有一個簡潔幽雅的、強而有力的反對「神肉實在論」(real presence)（理論）的論證。
2. 有學問的神職人員說：每個人會承認，聖經或是傳統的權威，是建立在使徒的見證中，他們是上主(Saviour)行奇蹟的見證人，這證實他的神聖任務。
3. 如此有關基督宗教(Christian religion)真理的證據，要比我們感官真理的證據更爲不足。因爲即使是我們宗教的首創者，也沒有更偉大有權威，而當他們將真理傳遞給他們的門徒時，必定會有所減損。
4. 更且沒有人會相信他們的證詞，除了是建立在他親眼所見的事物上。
5. 不過一個較弱的證據永遠無法摧毀較強的證據，因此在經典中清楚地啓示「神肉實在論」的理論直接與我們純理性推理規則提供的贊同力量相抵觸。

6. 雖然有經典和傳統的支持，但這與感官抵觸。當它們僅被視爲外在證據時，無法使人相信這是聖靈的立即作用。
7. 我已發明了相似的一種論證，可以長久查核迷信的錯覺，因此將與這世界並存，永久有效。因此我以爲，在所有歷史中可發現，不論俗聖，許多奇蹟和怪異的事的記載。

＃名詞解釋：

John Tillotson(1630-1694)是名新教的牧師，以攻擊羅馬天主教聞名，最後成爲坎特柏利大主教(archbishop of Canterbury)。他反對此「神肉實在論」或「聖餐變體論」(transubstantiation)是基於我們對此真理的確信，僅來自於使徒本身經驗的報導。但這必與我們實際經驗違背，可知此論爲假。

神肉實在論(real presence)。這是指羅馬天主教的聖餐變體論，即聖餐中的麵包和葡萄酒可以變爲基督的肉和血。

根據《新約聖經》馬太福音(Matthew)第二十六章，耶穌和十二門徒在逾越節的筵席上，耶穌拿起餅來，祝福掰開，遞給門徒說：「你們拿著吃，這是我的身體。」又拿起杯子來說：「你們都喝這個，因爲這是我立約的血，爲多人流出來，使罪得赦。但我告訴你們，從今以後，我不再喝這葡萄汁，直到我在我父的國裡，同你們喝新的那日子。」路加福音(Luke)第二十二章「設立聖餐」節記載，耶穌接著杯子對使徒們說：「你們拿這個，大家分著喝。我告訴你們，從今以後我不再喝這葡萄汁，只等神的國來到。」又拿起餅，掰開遞給他們說：「這是我的身體，爲你們捨的。你們也當如此行，爲的是紀念我。」飯後又拿起杯子說：「這杯是用我血所立的新約，是爲你們流出來的。」

馬太福音第二十七章，記載耶穌釘十字架死後，埋在墓地裡。忽然地動石崩，墳墓打開，已睡聖徒的身體多有起來的。到耶穌復活以後，他們從墳墓裡出來，進了聖城，向許多人顯現。好些婦女在那裡遠遠觀看，其中有抹大拉的瑪莉亞，又有雅各和約西的母親瑪莉亞，並有西庇太的兩個兒子的母親。第二十八章寫到，安息日將近，七日的頭一天，天快亮的時候，抹大拉的瑪莉亞和那個瑪莉亞來看墳墓，忽然地大震動，因爲有主的使者從天上下來，把石頭搬開坐在上面，他的相貌如同閃電，衣服潔白如雪。天使對婦女說：「不要害怕，我知道妳們是尋找那釘十字架的耶穌，他不在這裡，照他所說的，已經復活了。妳們來看安放主的地方，快去告訴他的門徒，他從死裡復活了。」又在馬可福音(Mark)第十六章、路加福音第二十四章、約翰福音(John)第二十章，均有耶穌死後復活的記載。

＊第二段大要(87)：

1. 雖然經驗是我們對於事實推論的唯一指導者，但我必須承認這樣的指導不是永遠不會錯誤的，在某情形下也會使我們陷於錯誤。
2. 就天氣而言，期待六月的任何一個禮拜要比十二月的任何一個禮拜要好，是符合經驗正當的推論，但也有可能會錯。
3. 不過，在這樣的情況下，他沒理由去抱怨他的經驗，因爲在不確定發生前，我們已先有經驗。這相反的事件有賴於不懈的觀察。
4. 所有的結果無法以相似確定性從設定的原因推導出來，一切結果並不同樣確定地由其假設的原因發展而來。
5. 有些事情在不同的國家、不同的年代會同時發生，有些事情則是瞬息萬變，使我們的期待落空，因此，在有關於事實問題的推論中，其確信的程度是有所差別的，有從最高的確定

性到最低的信念。

6. 因此，一個聰明人的信念會與證據相稱。建立在無誤經驗之上的結論中，他期待有最高的確信事件，且以他以過去的經驗作爲預期將來那些事情會發生的證據。
7. 另外，他的推論要更謹慎。他會衡量各種相反的實驗結果，他考慮哪一方面是被較多的實驗支持的一方，然後以懷疑的態度來傾向某一方，即使最終他確定了自己的判斷後，那種明確性也不會超過我們所說的或然性。
8. 或然性的意義就是在各種相反的實驗和觀察中，有一方勝過另一方，並依此優勢產生出某種程度上的明確性。

＊第三段大要(88)：

1. 將這些原理運用在一些特殊的事例上，可見任何推論都比不上由他人的見證所作的推論，更平常、更有用。
2. 也許這類推論，有人會否認是建立在因果關係上，我不會與他爭論。
3. 我所要說的是，我們所以相信這一類的論證，並非別的，只是因爲我們觀察過一些人的見證的真實性，以及事實和證人的說法常常是一致的。
4. 這是個一個普遍的公理，即各種對象之間的關聯是建立在恆常一起出現的經驗上。任何由此推到彼的推論，都是建立在我們對它們經常、規律的連結的經驗上。有關人的見證也當遵守同樣的格準，因爲人的見證也和其他的事情一樣，沒有必然的聯繫。
5. 如果記憶不是有一種持續性，如果人沒有愛好真理的傾向，如果人不是因爲會對說謊感到羞恥，而我們的經驗也不曾證實這些性質是深植於人性中，那麼我們便不能完全相信人的見證。一個精神錯亂、虛僞和兇惡的人對我們而言，是無任何權威的。
6. 就如從證人和人的見證所得來的證據，是憑藉過去經驗而來。那證據會隨著經驗而變，且被視爲要不是證明就是或然性，即根據某些特殊的報告和特定對象的恆常出現或變化。
7. 在這有很多情況是我們所要考慮的，有關所有這類的判斷和終極的標準，藉之，我們考察所有從經驗和觀察中衍生而來的爭議。
8. 如果經驗在某一方是與我們不一致的，那一定會生出相反的判斷，使我們雙方的判斷相互抵消。如此我們對於他人的報告總是充滿懷疑，我們會傾向（確定性）佔優勢的一方，不過我們的信念仍會因對方的反對而減弱。

＊第四段大要(89)：

1. 以現況而言，證據相反的原因有以下幾種可能：
   （1）是來自於不同的原因
   （2）是來自相反對立的見證。
   （3）是來自證人的品格和人數。
   （4）是來自他們提出見證的方式。
   （5）是來自以上所有情況的總和。
2. 這些情況都會使我們對他們所表達的任何事實產生懷疑：
   （1）當證人的證詞彼此矛盾的時候。
   （2）當他們人數少或有令人懷疑的人格的時候。
   （3）當他們做出肯定時有利益的時候。

（4）當他們作證時猶豫不決、或者過於激烈的肯定時候。

3. 假定人的見證所要努力建立的那種事實，有些獨特而神奇的，則從這種見證得來的證據，會隨著事情的常見程度成比例的變化，事情越不常見，證據力越低。
4. 我們之所以要相信證人或歷史學家，並非因爲我們可以先驗地在見證和事實間看見任何真實連繫，而是因爲我們習慣見到它們一起出現。
5. 不過要是他們要證明事實並不常見，那就會產生兩種相對的實驗，雙方都會盡力的消滅對方，信念和證據在這種情況下，會互相抵消。
6. 在羅馬時代就流行過一種諺語：「即使是加圖(Cato)告訴我的，我也不相信他。」那時候的人已經承認，一種無法置信的事實會使巨大的權威失效。
7. 一個印度王子第一次聽到人家說到霜的作用的時候，他並不相信，這是正確的推論。雖然這些事實是自然產生的，可是他並不熟悉，而且和他常經驗到的事並不相似，所以除非有很強的證據，不能使他相信這件事。那些事實雖然和不會違背他的經驗，但是和他的經驗並不相符。

＊第五段大要(90)：

1. 爲了增加證人見證的或然性，讓我們假定他們所肯定的事實不只是太奇妙，而是奇蹟。
2. 假設只就見證本身而言，等於是完整的證明。在這情況下，只有最強的證明會勝出。但其力量仍會隨著反證而減少。
3. 奇蹟是對自然律的破壞，而自然律是堅固而不可取代的經驗所建立起的律則。 從事實的本質上，證明對抗奇蹟是就像其他論證一樣，在經驗上是可以想像的。
4. 所有人必死不只是或然的，就其自身而言無須在空中懸置。火燒木、水滅火，這些事件與自然法則相符，否則需要違背自然法則或說奇蹟來阻止這些事的發生。
5. 如果是在日常生活中發生的，那便不是奇蹟。如果一個健康的人突然暴斃，那不算是奇蹟，因爲雖然這不常見，但仍是可觀察到的事。但如果人死而復生就是奇蹟，因爲我們不論在任何時代或任何地方，從未見過這樣的事。
6. 因此，必然有一個有規律的經驗，對抗每個奇蹟的事件，否則這些事件不足以稱爲奇蹟。由於規律的經驗等於證明，在此有一個直接和完整的證明，從事實的性質導出，對抗奇蹟的存在。即使靠著相反、優勢的其他證明，這樣的證明無法被摧毀，奇蹟也無法變得可信。

＊第六段大要(91)：

1. 明顯的結論是「沒有見證足以建立一個奇蹟，除非其假會更不可思議，甚於它所想建立的事實。且甚而在論證彼此抵銷的狀況下，在消減較弱的論證後，較優越者也只能給我們某種程度的保證。」
2. 任何人告訴我說他看到人死而復生，我自己就會想這是否可能，這個人不是被欺騙，就是騙人。要不然他所說的事情有可能會發生嗎。
3. 我衡量兩個奇蹟就其中兩個卓越者，我下個決定總是會拒斥其中較大的奇蹟。
4. 如果他的見證的虛假性會比他所說的事件更不可思議，那他可以才可以得到我的信任。

休謨《理解力探究》分解（二）

David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*

Section X　Of Miracles Part II

第十節 論奇蹟　第二部份

◎本節要旨：奇蹟不可信有四：（一）歷史上從來沒有一件奇蹟可被證明；（二）奇蹟有違常識與多數經驗；（三）奇蹟多起源於原始野蠻之傳說；（四）奇蹟即使建立在證人見證之上，許多見證彼此矛盾減弱其可信性。

＊第一段大要(92)：

1. 先前已說奇蹟所賴以建立的見證(testimony)，可能等於全部的證明(proof)。而此見證如果爲假，會是一種真的怪事。但我們也讓步太大，從來沒有一件奇蹟是完全建立在這種明確性上。
2. 首先在歷史上從沒有任何一件奇蹟，有足夠數量的、具備毫無疑問的明智、教育、還有學養的人，來做證詞，且能向我們保證他們沒有任何的錯覺，且擁有無可置疑的誠信，令人完全信任。這些情況，都是提供人的見證的完全保證所必須具備的。

＊第二段大要(93)：

1. 其次，我們可以在人性中觀察到一個原理，如果嚴格的考察，我們可以發現，以此可以減低從證人見證中對一預兆所建立起來的確信。
2. 我們賴以推論的公設是：

（1）我們沒有經驗過的對象相似於我們曾有經驗的對象。

（2）我們所發現最尋常的事總是最可能的。

（3）我們遇見對立的論證時，應當選擇建立在有最多過去的觀察所支持者。

3. 儘管循此原則，我們會立即反對任何不常見、不可信的事實。然而更進一步來看，心靈不會總是遵守相同的原則。當任何事物被肯定爲荒謬或不可思議的時候，心靈總是會立刻承認那會打破它的一切權威的陳述。
4. 從奇蹟所產生訝異和驚奇的激情，是一種令人愉悅的情緒，給予我們一種講理的傾向去相信這些事件。
5. 即使有些人不能直接享受這種快樂，也不相信那些奇蹟，但他們也願意以間接地散播來享受這種快樂，而且如果能夠因此使人羨慕，他們還可能會洋洋得意。
6. 但如果宗教精神與對驚奇的愛結合，那人的常識也就要告終，而人的見證在此情況下，就會失去一切的權威。
7. 一位宗教家也可能是一位宗教狂熱者，假如他們看見一些不實的事物，他可能會知道他說的是假的。但爲了促成他的神聖目的，出於善意堅持他自己所說的話。他縱然沒有這種妄念，受到虛榮心的刺激，在這種情況下可能最爲強烈，至於自私自利的心理也同樣強烈。
8. 他的聽眾也許沒有足夠的判斷力來考察他的證據，他們在神秘而崇高的課題中所做的判斷，放棄了原則。或者他們如果願意採此原則，也會因爲情感和想像的干擾，而破壞了原則的規律運用。因此聽眾的輕信就增加了他的厚顏，而他的厚顏也壓服了他們的輕信。
9. 雄辯的最高等級是不會給理性和反省任何空間，全然是說給幻想或情緒聽的，以此擄獲聽眾的意願，減弱他們的理解力。
10. 僥倖的是雄辯很難達到這個程度。但像演說家西賽羅(Tully)和德謨士(Demosthenes)不能使

羅馬和希臘聽眾信服的事，而一位方濟各會的修士卻可以輕易的觸動一般人的情感，使之相信。

＃名詞解釋：

Tully：西賽羅(**Marcus Tullius Cicero,** 106 BC – 43 BC)是羅馬哲學家、政治家、律師、政治理論家和羅馬的憲政主義者。他的家庭是富有的馬術專家，通常被認爲是羅馬最偉大的演說家和文學家。

Demosthenes：德謨士 (384–322 BC, Greek: Δημοσθένης, Dēmosthénēs)是著名的希臘政治家和古雅典演說家，他的演說風靡當時雅典的知識份子，並提供西元前四世紀古希臘的政治與文化的情況。德謨士以先前偉大演說家爲榜樣，學習修辭學。他在二十歲時首次發表法庭演說，便能從監護人手中有爭取到他的遺產。德謨士使他的演說與著作家生活，及律師工作成爲專業，並爲私人蒞庭寫訴狀。

11. 許多僞造的奇蹟、預言和超自然的事件，在各個時代已經被相反的證據或自身的荒謬性所揭穿。這些例子充分證明人類有強大傾向不可思議之事的本能，因而我們應該合理地去懷疑所有這類傳說。
12. 這是我們最自然的思考方式，即使是面對最普通可信的事也是如此。有關結婚的事是最容易被傳播的。兩個門當戶對的年輕人，還沒見幾次面，全部的鄰人就會將這個消息傳播出去。而人們在傳播這樣的消息的時候，感到十分快樂。這樣的情況爲人們所熟知，而且一般有常識的人在有強大的證據之前，往往不會注意到這類消息。而這類的情感的激烈和人們言之鑿鑿，不是類似於人們在傳播奇蹟時的情感嗎？

＊第三段大要(94)：

1. 第三個理由，奇蹟主要是發生在無知和野蠻的國家之中，或者一個文明的國家會承認奇蹟，也是從其野蠻的祖先，以一種不可抗拒的神聖方式繼承而來。
2. 當我們熟讀了所有民族的開國史，我們會發現自己如同置身於一個新的世界中，那裡沒有美好的本性，每一個社會中的基本元素都是以不同於以往的方式在運行。戰爭、革命、瘟疫、饑荒和死亡，從來都不是我們所經驗到的那些自然原因的結果。異象、預兆、天罰，完全模糊了摻雜其中的少數自然事件。
3. 隨著時代的進步，到了啓蒙時代，我們很快的知道並沒有超自然或神祕的事摻雜其中。這一切的都是來自於人們有一種傾向不可思議事件的天性，即便我們會受到知識和感官的約束，但這個傾向仍不能完全自人類的本性中剷除。
4. 有判斷力的讀者會說這是很奇怪的，在讀了這麼多的歷史學家著作之後，爲什麼那些怪事沒在今日發生。不過這沒什麼好奇怪的，我認爲人在任何時代都有可能說謊。
5. 你可以發現許多這樣奇蹟的敘述，被許多聰明和有判斷力的人嗤之以鼻，甚至最後被俗人拋棄。這些著名的謊言，以驚人的高度散播，從相似的開始出發，散佈在肥沃的土壤上，最後成爲神怪的事情。
6. 對於一位失敗的預言者亞力山大(Alexander)而言，在 Paphlagonia 施行他的首次欺騙。正如作家陸西恩(Lucian)所告訴我們的，那裡的人無知又愚笨，任何荒謬的騙局他們都會信以爲真。在偏僻地區居住的人，他們的思考弱到無法去想那是值得探究的事，也沒有機會得到

更好的訊息。故事被誇大了許多倍，而愚人也勤快的傳播這些妄言。如此那些騙徒就能夠增加其信徒，從偏僻 Paphlagonia 到希臘的哲學家，和羅馬的顯貴之中，也能找到信徒。不但如此，那騙徒竟能吸引哲王 Marcus Aurelius 的注意，使皇帝照他的僞預言進行軍事行動。

＃名詞解釋：

Alexander the Paphlagonian：是個假先知，於二世紀初生在 Paphlagonia 的 Aboniteichos。有關他的事蹟，主要由 Lucian 所記載。據 Lucian 所說，他曾受教於一位密醫，然後成功地在他的家鄉捏造了醫神 Aesculapius 的神諭。他散佈流言說阿波羅之子要重來世上，可在醫神神廟發現異兆。於是他把一條小蛇裝在雞蛋內，放在醫神的神廟礎石下。之後他又騙人說，神靈要來了，又將一條馴服的蛇戴上假的人頭，當他坐在神壇上時，在他身邊繞行。他以加熱的針打開密封的求問信，對普通問題提供含混答案等等，藉著種種騙術賺了很多錢。西元 166 年發生瘟疫，亞歷山大將他的神諭給人貼在門上，當作避瘟的符咒。而當時的羅馬皇帝 Marcus Aurelius 也請他提供神諭給駐軍在多瑙河、與 Marcomanni 作戰的羅馬軍隊。要他們將兩頭活獅拋入河中以求勝。結果很糟糕，Alexander 只有怪罪於神諭含意不清。Lucian 自己近距離的瞭解 Alexander 詐欺的方法，差點導致殺身之禍。據他說亞歷山大因此聚斂甚富，70 歲時死於腿的壞疽病。

Paphlagonia：古代的地名，位於黑海南岸，安納托利亞(Anatolia)大陸北邊正中地區，現在土耳其中北部。

Marcus Aurelius：馬爾庫斯·奧列里烏斯(**Antoninus Augustus,** 121 – 17)：自西元 161 年到 180 年任羅馬皇帝。從西元 161 年到 169 年，他和 Lucius Verus 共同執政，是羅馬帝國「五賢帝」(Five Good Emperors)最後的一位，也是一位最重要的斯多噶學派的哲學家。

7. 在一群無知的人之間撒謊，其利益實在是很大，即便這種妄言過於粗陋到無　法欺騙所有人，也有可能在一些以藝能和知識著名的城市成功。在這些城市中的人沒有一位有足夠的訊息，或充分的自信或權威來反駁或擊敗這些妄言。而人們傾向不可思議之事的本性就有了完全的發展機會，而這些故事也因此傳開了。
8. 但當亞力山大定居雅典的時候，有學問的哲學家已經流散於羅馬帝國。他們有著強大的權威支持，並發展了理性和雄辯的能力，民智已開，因此使得陸西恩能破除亞力山大的妄言。但並非每個像亞力山大這樣的人，都會遇上陸西恩。

＊第四段大要(95)：

1. 因此還有第四個理由可以減低奇蹟事件的權威，即使在那些未經揭穿的神奇事情方面。這並非其無數的證人的證詞發生衝突，而是奇蹟事件本身毀滅見證，見證本身也毀滅見證。
2. 爲了更容易理解，讓我們來考慮宗教問題中，不論是什麼只要有不同，就會有相反。而古羅馬、土耳其、泰國和中國的宗教，不可能建立在任何堅實的基礎上。
3. 因此從這些宗教中產生的奇蹟，足以推翻其他的宗教體系。在毀滅一個對手體系時，它同樣也推毀了這些奇蹟的可信度，儘管是間接的。因此各宗教中的一切奇蹟，正可被認爲是各種相反的事實。這些奇蹟的證據，不論強弱，都是互相對立的。
4. 根據這種推理方法，當我們相信任和默罕默德及其子孫的奇蹟，我們就接受阿拉伯人的見證。
5. 另一方面，我們要注意李維(Titus Livius)、普魯塔克(Plutarch)、塔西鐸(Tacitus)，或簡言之，

就是其他希臘、中國或羅馬天主教的證人，他們都各自敘述自己宗教內的奇蹟，他們的話是一種對默罕默德的反駁。

6. 這個論證似乎太過細微玄妙，它實際上如同一個判官的推論，如果有兩個人控告某個人有罪，同時又有兩個人說，那個人在事情發生時，正在六百哩外，那判官就會假設前兩個證人的見證被後兩個證人所推翻。

＃名詞解釋：

Titus Livius (59 BC – AD 17)：李維是一個羅馬史學家，寫了有關羅馬民族的著名歷史 *Ab Urbe Condita Libri*＜羅馬城的建基章＞("Chapters from the Foundation of the City")，涵蓋從西元前 753 年起羅馬最古老的傳說，到李維本人生活的時代，即奧古斯都(Augustus)統治時。

Plutarch：普魯塔克，生於古希臘 Plutarchos (Greek: Πλούταρχος) 的一個望族，距德爾菲東邊約二十里的小城，波伊塔(Chaeronea, Boeotia)。之後成爲羅馬公民 Lucius Mestrius Plutarchus (Μέστριος Πλούταρχος, c. 46 – 120 AD)，是著名的希臘史學家、傳記作家、文學家和中期柏拉圖主義者主要著作爲 *Parallel Lives* 和 *Moralia*。

Tacitus：塔西鐸**(Publius** (or **Gaius) Cornelius Tacitus,** AD 56 – AD 117) 是一個羅馬帝國的參議員和史學家。他的兩個主要著作是《年鑑》(*Annals*)和《歷史》(*Histories*)，以記載羅馬帝國皇帝 Tiberius, Claudius, Nero 和其他在四個皇帝之年(the Year of the Four Emperors)統治的皇帝。這兩本著作包含從奧古斯都死後(AD 14)至多明坦皇帝死時(AD 96)。

＊第五段大要(96)：

1. 在野史中，一個最好的被檢證的奇蹟，莫過於塔西鐸(Tacitus)所報導的維斯潘尼爾(Vespasian)的事。據說這個皇帝在亞力山大港曾用口水治好一名盲人，而他的腳在碰到一個瘸子時，那位瘸子也痊癒了。據說他是遵行斯絡匹(Serapis)神的旨意行事。

＃名詞解釋：

斯絡匹(Serapis)： (Latin spelling, or Σάραπις, **Sarapis** in Greek) 是一個古代希臘和埃及綜合的神，其最著名的神廟是亞歷山卓的斯絡匹神廟(the Serapeum of Alexandria)。在托勒密統治的時候，曾努力想將埃及的宗教與其希臘統治者，結合起來，托勒密的策略是找到一個神能贏得兩個民族的尊崇。

2. 那樣偉大的皇帝，年高德劭，一生和他的朋友朝臣，也是依照尋常的方式談話，不曾裝出奇特神怪的樣子，好像亞力山大和狄米特里(Demetrius)那樣。至於那個史家是與皇帝同時的作家，素以坦白忠實見稱，是一位偉大的天才，完全不受輕信所影響。所以人們竟有相反的指控，說他不信神明，妄加褻瀆。至於他在敘述神蹟時，所根據的證人也是明於判斷，誠實不欺的，親眼目睹那樣的事實。他們在法洛維家族(Flavian Family)失掉皇權，不能給他們撒謊的報酬後，才來做他們的見證。因此當有證據力。

＃名詞解釋：

狄米特里(Demetrius, **337-283 BC**)：來自希臘文 Δημήτριος，與狄米特女神(Demeter)有關。應是指古代馬其頓國王，與亞歷山大大帝一般喜好將自己「神化」。

法洛維家族(Flavian Family)：是羅馬的一個王朝(69 - 96 AD)，包括威斯潘(Vespasian, 69–79)統治的時期。法洛維家族在 69 年內戰中取得政權，即著名的四個皇帝之年(the Year of the Four Emperors)。這個家族的統治受到許多自然災害的打擊，最嚴重的是 79 年維蘇埃火山

爆發，致使龐貝城和赫力鳩斯的城市完全被火山熔岩掩埋。一年之後羅馬也被相同的火災和瘟疫所侵襲。在軍事方面，法洛維王朝見證羅馬皇帝於 70 年包圍毀滅耶路撒冷，使得猶太人在 66 年的叛變徹底失敗。

3. 另一個著名的德雷思(De Retz)主教的故事值得我們考察，當這位聰明的哲學家逃到西班牙，以躲避仇人的追殺，他曾經過亞拉岡(Arragon)的首都薩拉哥薩(Saragossa)。在主教堂裡，有人讓他看過一個在此做了七年門房的人，而且爲鎮上的人所熟知，人們知道他缺一條腿，不過當他把聖油抹在那殘肢上以後，他又恢復了那條腿。那主教說他看見那人有兩條腿，那教堂內的僧侶全都證實這個奇蹟，他又請求全體市民來證實此事，他們因爲熱心奉教通通相信這個神蹟。

＃名詞解釋：

德雷思(De Retz)：**Jean François Paul de Gondi, cardinal de Retz** (1613 – 1679)是一個法國的主教，傳記的作者，曾造成法國的內戰。

亞拉岡(Arragon)：是位於西班東北部的一個王國。

薩拉哥薩(Saragossa)：亞拉岡王國一省的省會。薩拉哥薩 Zaragoza，英文名稱爲 Saragossa 是薩拉哥薩省的首都，位於西班牙東北部艾柏河(Ebro)畔。

4. 這個主教的爲人，是不輕信的、不放蕩的，且是一個天才。這個奇蹟很特殊，很難造假，證人又多，全體僧侶都有親眼看見他們，證實這件事。但使我們倍覺驚異的是，敘述這個故事的主教似乎不相信這件事，因此我們也不能假設他參與這個騙局。
5. 他很合理的認爲要駁斥這類事實，無須有條理的駁倒其證據，不必尋找產生此事的欺騙和輕信的情節，來證實它的虛妄。因爲人大多是迷信的、無知的、狡猾的、詐欺的，因此有如一個正確的推理者所斷言，這樣的證據使人一看就知道它是虛假，且任何人見證這樣的神蹟，只是供人嘲笑的資料，而不是辯論的題目。
6. 爲數最多的神蹟莫過於法國人盛傳的巴黎方丈(Abbe Paris)的墓碑上所發生的。巴黎方丈屬著名的傑生教派(Jansenism)，關於他的聖潔人們久受欺騙。人們到處傳說，聖墓有治療疾病、使聾者復聰、盲者復明的神力。不過，在現在這個開明的時代，許多神蹟居然還能在真誠可靠的判官面前，立刻證明，然後顯赫的證人願意挺身而出。這些神蹟的記載還被印行出來，分散各地。即使是他們的死對頭，耶穌會士也無法有條理的加以駁斥，或者把真相揭穿。

＃名詞解釋：

Abbe Paris：巴黎方丈法蘭西斯科(Francois de Paris,1690-1727)是著名的傑生派人士。年輕早么，因受到宗教苦行而身體衰弱。他身體中部分，他的指甲、頭髮，還有衣服被視爲聖物展示時，有一位老婦人親其腳，得以治癒癱瘓的手臂。這著名的奇蹟使得生病的群眾湧到他的墳墓，即如休謨所敘述的。

Jansenism：傑生教派是十六到十八世紀之間由荷蘭神學家傑生(Cornelius Otto Jansen)開始發展出的天主教神學運動，強調原罪、人性墮落、聖恩的必要性，以及宿命等神學理論。後受到教廷譴責爲異端，他們卻自認是奧古斯丁的追隨者。傑生派的著名代表人物包括巴斯卡(Blaise Pascal, 1623-1662)和長期與萊布尼茲通訊的索邦教授阿諾德(Antoine Arnauld,

1612-1694)

7. 我們要怎麼樣，來駁斥有這麼多證人的這種神蹟呢？除了根據他們所陳述的事情，有絕對的不可能性，或者神秘的性質以外，就沒有別的方法了。因爲對明智的人而言，只要有其中一項就足以作爲充分的反駁了。

＊第六段大要(97)：

1. 因爲有些人證在某些情況下有絕對的力量和權威，是否就能以爲所有的見證都有同等的效力呢？就如同凱薩黨人(Caesarean)和龐貝黨人(Pompeian)兩方的戰爭，都宣稱對己方有利的一面，人們要如何判斷？神職人員之間互相記載的矛盾，又要如何解決呢？
2. 一個有智慧的人對於每個討好報告者的報告，不論這報告是讚揚國家、家庭或個人，都會審慎的相信，不會輕信。但有什麼比從天上來的先知和大使更爲誘人？或者爲了充當這個角色，誰不願冒險犯難？而一個人如果因虛榮心，使自己先相信自己，認真的將無作有，他還能不決心以一切騙術來推行這個神聖、而有價值的事業嗎？
3. 在此最小的火花也能激起最大的煙火，因爲燃料常常是準備好了的。一般人往往只會接受消息而不會去檢驗它。
4. 我們不是看見各時代有許多這類故事，一產生就被駁斥了嗎？我們不是難見有許多故事傳頌一時之後便消沉了，被忽略忘記了嗎？
5. 遇到這類傳聞散佈時，解釋這類現象的方法很明顯，我們正可用輕信和欺騙這兩個人所共知的自然原則來解釋，且我們的判斷是合乎經驗和觀察的。難道說我們不求助自然的解釋，而允許奇蹟來違反最確定的自然法則嗎？
6. 我們不用再去提在私人或公開歷史中發現假象的困難，在其發生時或距我們有些距離，即使在一個司法官的法庭上，他們可以試著判斷真假，不過對於奇蹟事件的問題是完全無用。
7. 在一個新宗教的初期，有智慧有學識的人都會認爲那些問題不值得去注意或考慮，而之後他們才願意爲了那些被欺騙的群眾去解惑，但是爲時已晚，能夠澄清真相的記錄和證人已經不復存在。沒有其他的揭穿騙局的方法，只有從證人的見證中去找，但是這些見證通常都十分豐富精緻，不容易爲俗人所瞭解。

＊第七段大要(98)：

1. 大致上看來，沒有任何見證對任何奇蹟可以說有或然性，更別提有個證據（proof），即便是證據也會和另一個從事實的性質衍生而出的證據對立。只有經驗給予人的見證以權威，相同的經驗也向我們保證自然的律則。
2. 因此這兩種經驗是對立的，我們只能減去一個經驗，而支持另一方。而且不論我們接受哪一方，我們只得到剩餘一方所提供的保證。
3. 但按照這裡解釋的原理來看，就所有流行宗教而言，這個消減等於是完全毀滅。因此我們可以建立一個公設：任何人類的見證都沒有充分的力量來證明一個奇蹟，使它成爲任何宗教體系的基礎。

＊第八段大要(99)：

1. 我請大家注意在此有一限制，就是當我說奇蹟永遠不可能被證明的，也不能

爲成爲任一宗教體系的基礎，但我承認還是可能有奇蹟，或有違反自然律的事可能被人見證，儘管不可能在歷史紀錄中被找到。

2. 假定各國的作者都一致記載 1600 年 1 月 1 日以後，有八個整天是黑暗的，這個傳奇的事件在民間還是家喻戶曉的，而且從國外回來的旅客，也毫無不同與矛盾地都證實這樣的消息。在這種情況下，哲學家不但不應懷疑此事，還應該認爲這是真實的來考察其原因。
3. 自然的衰敗、腐化和分解根據許多比擬的說法是可能的，如果該見證是非常廣泛而一致的話，那麼任何現象在人類能見證的範圍內，似乎有一個傾向趨於成爲災難。
4. 但假定所有寫英國史的人都同意，在 1600 年 1 月 1 日，伊莉莎白女王逝世，而在其死亡的前後，都有她的醫生和整個朝廷所見證，就如有她這樣的身分的人一樣。而其繼承者也爲議會立即承認，然而在埋葬一個月後，她又再復出掌政三年。
5. 我必須承認我很驚訝這麼多奇異的事件同時發生，但我不傾向去相信這是奇蹟。我會斷言她是裝死，然後其他公眾的事件接著會發生。這不可能是真的，一定是裝的。因爲這種事是不可能來欺騙世人，以這著名女王的智慧和堅定的判斷，也不可能從中獲得任何好處。這整件事使我驚訝。但我傾向於相信人類的詐欺與愚蠢是常態，這個奇特的事件應是出於他們集體的作爲，而非自然律被破壞了。
6. 不過如果要把這種奇蹟歸給任何一種新宗教的體系，我們可以說，人類在每個時代都常被這樣可笑的故事所欺騙，所以單單這個情況就足以證明是欺騙，對任何理智清明的人而言，他們不但會駁斥這是事實，且不經考慮就可以反駁這是事實。
7. 在此，人們雖然把奇蹟歸於全能的神，但這事卻不可能因此而變得有些或然性。因爲我們不可能知道這樣的神的任何屬性或行動，我們只能在自然的情況下，靠經驗到祂的造物，來知道其屬性或行動。
8. 這使我們回到過去的觀察，迫使我們不得不比較研究，是奇蹟常破壞自然法則呢？還是人的證據常破壞自然律？以判斷哪一種例子是最爲可能的，最爲有或然性的。
9. 由於違背真理是宗教奇蹟方面的見證常見的事，因此一定會大大的減弱了見證的權威。於是使我們下定決心，不必去特別注意宗教奇蹟的事，不管它有何冠冕堂皇的飾辭。
10. 培根爵士似乎也支持同樣的推理原則，他說：「我們應對一切異相之發生，換言之，對任何在自然界中的新鮮、稀有、特別之事，做蒐集或記下個別歷史。但這必須很仔細的去做，以免我們偏離真理。如上所述，所有關係都必須被視爲可疑的，尤其是賴宗教而存在者，就如李維(Livy)所記載的那些怪誕之事。而甚至在自然魔術和煉金術的著作中可發現的所有的事情，那些作者無疑喜好造謠作僞。」

＊第九段大要(100)：

1. 我很喜歡這個推理方法，我想這個方法正可以駁倒那些基督教危險的朋友或僞裝的敵人。他們試圖爲基督教是以人的理性所建立起來而辯護。但事實上，我們神聖的宗教是建立在信仰而非理性上。如果使基督教經受它所禁不起的考驗，那正足以揭露其弱點。
2. 更清楚地說，我們可以考察聖經上所敘述的奇蹟。爲了不至於迷失於太廣的範圍，我們只就《摩西五經》所記載的那些神蹟來作檢驗。根據那些假裝是基督徒的人的原理，而不是神自己的言語或見證，只是人和史學家的著作。
3. 在此我們首先考量一本由野蠻和無知民族所提供的書，而撰寫的時候多半敘述好久以前發生的事實，且記載的事實不曾被一致的證據所證實，其所述怪異之事，類似每個民族對其

起源的記載。

4. 讀此書時，我們發現它充滿了奇蹟和異象，且提供世界和人的本質一種不同於今的說法。它記載著人類如何從原始墮落到現在的狀態、將近千年的人類歲月、洪水毀滅了世界、上天隨意揀選的某個民族、作者同胞的民族，還有他們如何從最令人可驚異的怪異事件中被解救出來。
5. 我希望任何人捫心自問他是否認爲這樣的證據支持這部書是造假的，且這部書之造假是否比它敘述的一切奇蹟還要奇特、還要神奇。我們如果照上述或然性的尺度來考察它，那這書之爲造假，必須比其所敘述的奇蹟還不可想像，才能爲我們所接受。

＊第十段大要(101)：

1. 我們之前對奇蹟所說的一切，都可以完全的應用到預言上。所有的預言都是一種真的奇蹟，如果說沒有超出人本身的能力預告未來的事件，那我們很難以預言做爲神聖使命或來自上天權威的證明。
2. 由以上我們可以結論，基督宗教不只是一開始就有奇蹟，且即使到今日也不能沒有奇蹟而被任何講理的人所相信。只有理性不足以說服我們其真實性。而任何因信仰而贊同基督宗教者，都會在其生命中意識到持續的奇蹟，此奇蹟可以推翻一切悟性的原理，使他相信那些最違反習慣和經驗者。

第三單元

休謨《理解力探究》分解（三）

David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*
Section XI　Of a Particular Providence and of a Future State

第十一節 論特別神意和來世

◎本節要旨：休謨代表雅典人民，聆聽代表依比鳩魯懷疑論者的長篇申論，否認神與來世的存在。其要旨如下：（一）哲學享有自由的特權，但後因和迷信結盟，開始遭受迫害。（二）休謨認爲否定神存在，從而否定天意和來世，破壞道德規範，威脅社會和平。懷疑論者則主張有關思辨哲學和神學的課題，與公眾利益無關。（三）「目的/設計/心智論證者」想將宗教建立在理性的基礎上，視宇宙爲心智存有的作品，但這些論證皆缺乏經驗根據，也與因果推論的原理不符，僅是思辨的想像與猜測的結果。

◎問題討論：

1. 休謨如何否認有特別神意和來世？他反駁哪些神學論證？
2. 休謨的宗教懷疑論與古希臘伊比鳩魯學派、斯多噶學派的學說有何相關之處？他的思想還受到哪些自然神論者的影響？

＊第一段大要(102)：

1. 我說：哲學有其他特權以外的完整自由，在其出生於自由和容忍的國度時，便已得到最重要的各種意見和辯論的互相對立的自由。
2. 除了放逐普泰格拉斯和處死蘇格拉底以外，在古代，哲學很少遭受如現代如此普遍的固執

忌妒。

3. 伊比鳩魯在和平穩定中生活，伊比鳩魯學派甚而被視爲司鐸，主持既有宗教神聖儀式中的神壇地位。
4. 羅馬皇帝甚至對各派哲學家發以年薪，以鼓勵提倡哲學活動。
5. 我的朋友說：哲學的好運氣似乎來自事物的自然法則，在每個時代和民族都是不可免的。至於有害於哲學的這種頑強的偏執，實爲哲學的子嗣。它和迷信結盟後，就完全不顧哲學的利益，變成了哲學最難化解的仇敵和迫害者。
6. 在早期時代，人們不可能理解或承認宗教思辯的教義。當人們完全不識字的時候，宗教觀念的形成要能適合他們薄弱的理解力。構成這類故事的神聖教條是傳統信仰的對象，而非論證或爭辯的對象。
7. 哲學家的新悖論和原理在最初使人驚慌之後，那些在古代的老師們似乎此後便和已有的迷信和諧共處，且他們和迷信分別領導了人類：前者吸引所有有學問的、聰明的人，後者擁有所有俗人和不識字的、無知的人。

＊第二段大要(103)：

1. 我說：你似乎完全忽略政治，而且從未假設一個聰明的官吏很可以疾視某些哲學教條，如伊比鳩魯那些教條：否認有神聖的存在，因而否認有天意與來世。那些教條使道德的維繫力大爲渙散，也使得人們認爲它們有害文明社會的和平。
2. 他回答：我知道，事實上這些迫害在任何時代都不是出自平靜的理性，也不是來自人們經驗過的哲學的有害影響；而是完全出於情感與偏見。不過要是我說：如果當時伊比鳩魯在民眾面前被那些進讒者控告了，他可以輕易地爲自己辯護，並證明他的哲學原則與其反對者的原則同樣是有益的。雖然那些反對者熱切地將他暴露在公眾的憎惡與忌妒之前...那又該怎麼辦呢？
3. 我回答：如果是這樣，我希望你在如此特別的題目上把你的辯才逞露出來，爲伊比鳩魯發表一篇演說。你的演說雖然不能使雅典的暴民滿意（如果你承認那個文明古城中也有暴民），但是他的聽眾內具有哲學思想的人應該能了解他的論證。
4. 他回答：這事不難，如果你願意，讓我暫時將自己當作是伊比鳩魯，你呢代表雅典民眾，讓我發表一篇長篇大論，使得你們全用白豆子裝滿了甕，也不會留任何一顆黑豆子滿足我敵手的惡意。

＊第三段大要(104)：

1. 雅典人！我來這裡，爲了在你們的集會中替自己的主張辯護，但我發現我自己仍被狂怒的對手所質疑，而不是與平和冷靜的研究者討論。你們的思慮應該指向公共利益的問題上，如今卻轉移到思辯哲學上。但這些堂皇也或許毫無成果的研究，卻取代了你們既專精也有用處的技藝。在我能力所及之內，我會阻止這種惡習。
2. 在這裡，我們不討論世界的起源與管理，我們只研究那些與公共利益是有關係的問題。
3. 如果我能說服你們，那些實與社會的和平與政府的安全都毫無關係。我希望你們能夠立刻遣送我回去學院，從容地研究最崇高且最思辯的哲學問題。
4. 不滿於你們祖先傳統與教士教義的宗教哲學家們，基於強烈的好奇心，想要將宗教建立在理性的原則上。但這樣的作法往往適得其反，讓人們在思考宗教問題時產生更多的懷疑。

5. 他們以最鮮艷的顏色描繪宇宙的秩序、美麗和明智的安排，然後問：這樣有一心智榮耀地顯示，是從原子偶然的活動開始呢，或者是機遇產生這樣令偉大天才也會無限崇仰的傑作？
6. 我能證明這問題是完全思辯的。在的哲學探究中，我否認天意和來世並沒有動搖社會的基礎，而是發展在這課題上堅固且令人滿意的原理。

＊第四段大要(105)：

1. 指控我的人都承認神性的存在，主要且唯一的論據是由自然的秩序推論而得。這是心智和設計的標誌，僅以機遇或盲目的不受指引的物質作爲原因可太過分了。
2. 你們承認這些論據起於因果效用，從作品的井然有序，你們推論必有工匠的計畫和前思。如果沒有說清楚此觀點，則所獲得的結論將是錯誤的，而且你們以爲否則無法在自然現象之外，建立更高高度的結論。
3. 當我們從結果推出任何特別的原因時，必使因果間適成比例。而且除非有功效的結果，否則不容將各種性質歸諸於原因。
4. 一個十盎司物體，有可能舉起（天秤）另一邊重量超過十盎司物體，但絕不會有足夠理由去舉起超過一百盎司的物體。
5. 如果原因不足以產生結果，卻被當作產生結果的理由，我們要不是拒絕該原因，就是加上一些性質，讓因果間成適當比例。
6. 但如果歸給原因過多的性質，或斷言它能夠產生其他結果，那我們只是任意瞎猜，並沒有任何理由和依據，妄加假設有各種性質和能量的存在。

7. 無論這個原因是無理性的物質，或者是理性的心智存有，均可適用此理。
8. 如果這個原因已由這結果可知，那麼我們除了它能產生這個結果以外，就不能再給它其他的性質了。基於任何合理的原則，我們也不能從這個原因推出除了已知之外的其他結果。
9. 沒有一個人只是看見蔡克斯的畫，就可以知道他也是位雕刻家或建築家，且在石頭和大理石上的純熟技巧不少於用色上的一位藝術家。他的才能和品味表現在我們面前的這些獨特作品中，我們可以肯定地斷言這些都是這藝術家所擁有的。
10. 原因必須和結果成比例，且如果我們精確地比對，便不會發現任何性質，能讓我們更進一步地推理出其他的設計或表現。那種性質一定超越我們所考察的結果所需要的性質。

名詞解釋：

Zewixs（蔡克斯）: Zeuxis (Greek: Ζεῦξις) (of Heraclea)是西元前五世紀左右的畫家，西元前 464 年左右生於赫拉克利(Heraclea)，應該是阿波羅多斯(Apollodorus)的學生。蔡克斯經常以爲自己受到當時群眾的誤解，而亞里士多德也不喜歡他。據說在他繪製了一個老婦人可笑的圖畫之後，活活笑死了（好像那婦人要求他畫一幅美神的畫，並要他將她作爲模特兒）。一般以爲他曾畫過諸神的聚會，Eros 戴著玫瑰的花冠，Alcmène（Heracles 的母親）, Menelas（海倫的丈夫，斯巴達王）扮作運動員， Pan（與山精一起的牧神）, Marsyas（人頭羊身神，也是音樂之神）受鐵鍊所縛，還有一個老婦人一起。蔡克斯最著名的著作包括海倫、宙斯加冕、Infant Hercules 與巨蟒搏鬥。在西元前四世紀海倫是神話的題材，而蔡克斯無法找到任何一個夠美的模特兒可以讓他畫出這世上最美麗的女人，於是他結合五個模特兒最美麗的部分，創造了

一個理想美的影像。

＊第五段大要(106)：

1. 因此諸神是宇宙存在或秩序的創造者，因而祂們正擁有顯現在祂們作品中的權力、心智和仁慈。但此外沒有別的可被證明，除非我們求助於誇大和阿諛來補充辯論和推論的不足。
2. 只要有任何屬性出現的蹤跡，我們便可推斷這些屬性是存在的。其他更進一步屬性的推測，只不過是假設，在遙遠的地方或時期，也許是過去或未來，這些屬性會有更明顯的表現，以及被更適於想像中德行的偉大藍圖所支配。
3. 我們絕不能從作爲「結果」的宇宙提升到爲作成「原因」的朱比特，然後再從這個原因向下推理出其他新的結果。這樣會讓人以爲現在的這些結果，不能完全合乎我們給予那位「神」的輝煌屬性的價值。
4. 原因的知識只是從結果得到，所以他們必須精確地相互適應。而且無論原因或結果，都不能再指示出其他或成爲任何新的推論和結果的基礎。

名詞解釋：

宙斯（希臘語：Ζεύς）朱比特（拉丁語：Juppiter），是古羅馬神話中的眾神之王，亦是最高的神；羅馬神話中稱朱庇特（拉丁語：Jupiter），爲克洛諾斯與雷亞所生的最小兒子。

5. 你在自然中發現某些現象。你尋找一個原因或造物主。你以爲你已找到它。之後你會如此迷戀這腦中的產物，那你認爲這是不可能的，但他（造物主）必能造出比現在總是混亂、失序的事物更偉大、更完美的東西。
6. 你忘了這超卓的心智和仁慈完全是想像的，或者至少在理性上沒有基礎的，而你沒有理由歸給祂任何性質，除了你已知道祂的確在其產品中所作用和展示的。
7. 因此，哲學家！讓你的眾神配合現在的自然表相，而不要以任意的假設取代這些表相，只爲了使它們與這些你所歸給神靈的屬性相符合。

＊第六段大要(107)：

1. 當雅典的祭司和詩人在談黃金和白銀時代，那在現前邪惡和不幸的狀態存在之前，我帶著專注和尊敬聆聽他們。
2. 但當哲學家想要忽視權威，憑藉理性，也做相同的談話時，我承認對他們並沒有相同的服從和敬意。
3. 我問：是誰帶領他們進入天堂，是誰允許他們進入高天，參加眾神的會議？是誰爲他們開啓命運之書，以至於他們粗率的肯定他們的神性已被執行，或將被執行？除了這些實際展現的現象之外，還有任何意圖嗎？
4. 如果他們告訴我，他們已經循著理性和因果推論向上提升，我仍會堅持他們是靠想像的幫助而提升理性，否則他們不可能改變其推理的方式，由原因推論到結果，以爲有比現在世界更適合的眾神般完美存有的完美產品，而忘了他們沒有理由將這些性質歸給天上的存有，除了這世界上能找到以外的任何完美或屬性。

5. 我們雖枉費辛苦，解釋自然的惡劣現象，挽救諸神的光榮，可都是白費的。因爲我們得承

認現世上所充滿的罪惡和紛亂，都是實在的。

6. 人們說這世界上現存的罪惡和紛亂，是因爲物質有一種頑強而不可克服的性質，或在於神必須遵循概括的規則，或有別的原因控制天神所擁有的權力和仁慈，使祂創造如此不完美和不快樂的人類，以及所有可見的造物。
7. 我承認這樣的假定，這樣的揣測，或可作爲邪惡現象的解答。
8. 但我仍要問：爲什麼視這些假設（神或造物者的）屬性爲理所當然？或者爲什麼要在結果中所實際呈現的性質以外，再給原因以別的性質呢？既然我們在自然中並不能找到它們的任何蹤跡，且對之什麼都不知道，也許完全是出於想像，又何必借這些假設（設計論證）來爲自然的過程辯護呢？
9. 因此宗教的假說必須被認爲是解釋宇宙中有形現象的一種特殊的方法；不過一個正確的推論者不會從任何一個特殊的例證中，妄圖根據這個假設來推測任何事實，或者就個別事例改變、或者增益該現象。
10. 如果你認爲事物的表相證明那樣的原因，那當容許你就這些原因的存在進行推論。
11. 在這樣複雜和崇高的主題裡，每個人都當享有猜測和論辯的自由。但在此你當停下來。如果回溯你推論的原因，並結論說過去也有其他事實存在，或者未來存在於自然的歷程中，那可充分顯示特殊的屬性，我會告誡你說這是錯誤的！因爲你已經偏離了現在這個題目（自然的設計）原有的推論方法，且試圖增加了一些超越結果的屬性給予原因（造物者）。
12. 否則你永遠不會加諸任何屬性給結果，以使原因更有價值。

＊第七段大要(108)：

1. 我在學校講授，在花園考察的那種學說，究竟有何令人憎惡之處呢？各位在其中能看見什麼禍根？影響到善良道德的安全，或者社會的和平秩序呢？
2. 我否認天意神靈，否認有個超卓的統治者指導事件的發生，並以惡名失意懲罰邪惡，以榮譽成功獎賞有德。
3. 我承認事物的現前秩序，美德要比邪惡更能得到心靈的平靜，且更爲受到世界的接受。我也知道根據人類過去的經驗，友誼是人生主要的快樂，而謙虛是平靜幸福的唯一來源。
4. 我對人生的善惡從來沒有等量齊觀，我知道對一個善良的心而言，只有前者是好的。
5. 你告訴我，這事情的安排出於心智和設計。但不論它從哪來，我們的苦樂和因此導致我們的人生行止，皆有賴於這安排。
6. 我們都以過去事件的經驗來規範我們的行爲。如果你確定在宇宙中有一神聖天意和超卓的賞罰正義，我應當期待在一般事情之外，某些善事得到獎賞，惡事得到懲罰。在此我發現相同的謬誤，如我先前已努力查出。
7. 你一直在想像，如果我們同意神聖的存在，因爲你如此熱切的主張，你可以安全地從祂推出結果來。將被經驗到的自然秩序加上一些東西，再從那些你給予你諸神的屬性來論辯。
8. 你似乎不記得，你在這個課題上的所有的推論，僅能從結果推到原因。而每個論證從原因演證出結果，必然是一個很大的詭辯。由於你不可能知道任何有關那個原因的事，但你先前已發現而不是推論，完全是從那結果來的。

＊第八段大要(109)：

1. 但一個哲學家對這些虛妄的推論者該有什麼感想呢？他們不是以現前的事物狀態作爲思維的唯一對象，反而反轉了自然的過程，使人生成爲進入另一種狀態的過渡階段。
2. 他們以爲人生只是一個門廊，可以通到別有天地的另一所房屋，又人生只是一個開場白，它的任務是給一齣戲劇作爲影子，使它更優美、更適宜。
3. 這類哲學家從何處得來神靈的觀念呢？那一定是從幻想和想像來的。
4. 如果這種觀念是從當前現象得來的，那他絕不會指向更進一層的東西，只會和它們相合。
5. 我們自然承認神靈可能具備我們不曾見過其施展的屬性，他們可能被我們看不見的行動和原則所支配，不過這仍是一種可能性和假說。
6. 除了我們所見爲已經施展了、已經實現的屬性之外，我們並沒有任何理由來推斷，神靈有任何別的屬性和行動的原則。

7. 在世界上果然有一些標記，讓我們根據它們推斷有賞罰的正義嗎？(1)如果諸位說有，那我可以說只要正義實踐了，它就被滿足了。(2)諸位如果說沒有，那我也可以斷言，諸位沒有理由把所謂的正義歸諸神。(3)諸位如果意在肯否之間，說諸神的正義只實行了一半，並未全部實行，那我可以說諸位沒有別的理由，可以在現在可見已實行的正義之外，再將之擴大。

＊第九段大要(110)：

1. 自然的過程是分明可以被我所思維的，也如同可以被別人所思維一樣。
2. 我們日常所經驗到的一串事件，規範所有我們行爲的大標準。在戰場上或會議中，我們不能求助於其他東西，在學校或密室中也不當聽別的講說。我們有限的理解力雖然範圍太狹，不足以提供所鍾愛的想像來馳騁，但是理解力想打破那些界線也是徒勞無功。
3. 如果根據自然的過程來推論，並猜測有一特殊心智的原因一開始給予宇宙秩序，後來又保持著秩序，那我們就接受了一個不確定而又無用的原則。
4. 之所以是不確定的，是因爲這課題完全在人類經驗之外。之所以是沒有用的，那是因爲我們這原因的知識，完全是衍伸自自然的過程。因此按照正確的推論規則，我們不可能從這原因回溯，再進行新的推論，也不能在普通經驗到的自然過程上加上東西，來建立任何新的行爲原理。

＊ 第十段大要(111)：

1. 我發現他已完成長篇大論後說：你可沒有忘記老一輩的煽惑術。你先讓我來代表雅典人民，結果我又接受了你知道我特別喜愛的那些原則。但我縱然承認你讓經驗在這事實的問題和別的方面，做爲我們判斷的唯一標準，我仍相信我可以根據你所求助的這種經驗，來反駁你藉伊比鳩魯之口說出的這種推論。
2. 如果看見一個半完成的建築，周圍堆著磚、石頭、灰泥以及泥水工的工具，難道你不能由這個結果推測說這是個有計畫的工作嗎？難道你不能由這個推測的原因，在這個結果的原因之外再推得一些別的結果嗎？難道你不能由此推論這建築將要完成，而且將得到一些外牆的裝飾嗎？
3. 如果你在海濱見到一個人的足印，那你應斷言有個人曾經經過那兒，且留下了另一隻足跡，雖然那足跡被沙翻和海水沖沒了，那麼在自然秩序方面，爲什麼不能採用相同的推論

呢？

4. 如果你把世界和現在的人生看作是一個不完整的建築（我們由此可推論出一個崇高的心智來），且就不使事物有缺點的超卓心智來言，你爲何不能推論出有一個較爲完美的設計，認爲它在較遠的時空點後將會完成呢？這些推論方法不是剛好相似嗎？你有什麼藉口接受前一種推論，而排斥後一種呢？

＊第十一段大要(112)：

1. 從人類藝術和設計作品方面，我們可以從結果推展到原因，也可以由原因返回到結果。由結果來推論出新的可能，並且來考察結果這中間所經過的那些變化，或是那些將要經過的變化。
2. 而這推論的基礎在於：人是我們憑經驗知道的一種實有，我們熟習了人的動機和他的設計，並且知道他的動機和設計是有某種聯繫和對照的。因此如果現在我們看到有一個作品，是由人的技術和勤勞所作出來的。然後因爲我們熟識人這個動物的天性，所以我們便可以推測他將來要做的事，而這種推測都是建立在經驗和觀察上。
3. 但是若只單單要從一個作品或產品要來認識人，那便不能作這樣的推論。例如說我們在沙灘上看到一個足跡，若單單只考究這沙上的一個足跡時，我們只能證明有某種和它正好相合的東西造成它；但是若考慮它是某個人的足跡時，我們便可以憑著我們的經驗來證明或許有另一隻足也印出了另一個足跡〔雖然另一個足印可能因爲某個原因而被掩蓋不見了〕。
4. 由此，我們從結果推到原因，又由原因推測結果可能的變化。而這是因爲我們對人這個動物有著豐富的經驗和觀察。否則，這種推論方法應該會被認爲是個謬誤或是詭辯。

＊第十二段大要(113)：

1. 從自然的作品進行推論與根據人平常的經驗和觀察進行推論，是不相同的。
2. 神只藉祂的造物爲我們所知，且是宇宙中唯一的實有，並非任何屬種，所以我們無法以類比的方法，從祂的產品之外再來推測祂有別的性質或屬性。
3. 宇宙既然顯示智慧和美善，我們也只可以推測神有智慧和美善。
4. 宇宙既顯示這些完美性的某種程度，我們就只能推論其中有某種程度，符合我們所考察的結果。根據任何正確的推測規則，我們沒有權利去推測或假設別的屬性，或者是同一屬性的較大程度。
5. 如果沒有進行這類假設的許可，我們在直接觀察到的現象以外，絕不能由原因來申論或推測結果中有任何變化。
6. 神如果造了更大的善事，就證明祂有更大的美善；祂如果能更公平地來施行獎賞和刑罰，就證明祂更顧慮正義和公道。
7. 在自然的作品上，我們如果憑想像給它們再添加一些東西，同時就把自然的創造者的屬性也加添了。這些想像的增加既然完全沒有任何理由或論證支持，那我們就不能承認，只能視之爲猜測和假設。（註一）

註一：

(1) 我們可以建立一個公理：任何一個原因如果只是借它的特殊結果被人所認識，那麼絕不

能從那原因來推論出任何新的結果。

(2) 因爲能在前述結果以外產生新結果的那些性質，比單單產生前述結果的那些性質，不是不一樣，就是較高等級，否則就是其作用更爲廣泛。

(3) 因此我們沒有任何理由來假設這些性質的存在。人們或者說新的結果之所以能產生，是由於我們起初的結果推測出的那種力量繼續在作用。不過這也不能把困難免除了。

(4) 因爲我們即使承認這一點，但我們所假設的不同時地中，有相似的力量繼續作用，仍是一種很任意的假設。

(5) 這在我們所見的結果中，並沒有任何的痕跡──可是我們對於原因所有的一切知識，還都是從那結果來的。如果我們使推論的原因精確地和已知結果成比例的話，那它並沒有別的性質足以使我們能根據它推論出新的結果來。

8. 在此主題中，我們之所以有錯誤，是根源於任意臆測，暗自以爲自己處於最高的神明地位，斷言神明會遵守我們所認爲合理、適切的行爲準則。
9. 但一般的自然過程，使我們相信幾乎每件事皆是由與我們不同的原理所規範，更甚者，以人的意圖和計畫去推論如此超卓的存有，顯然與所有類比原理相反。
10. 人性中有種種一致性的設計與傾向，因此從任何事實，我們可以某人的一個意向，基於經驗推論到另一個，並根據其過去未來的行爲得出一系列結論。
11. 但這種推論方法神明無法適用，因爲神明過於遙遠與不可思議，並不相似於宇宙中任何其他事物，猶如太陽不同於蠟燭，以其只有微弱的痕跡或輪廓來顯示自身，除此之外，我們並無依據給予神明任何屬性或完美性。
12. 如果祂是那麼完美的存有，那麼祂便不會在祂的作品中表現得沒有完全盡力，以免得需要阿諛和諂媚，而不是正確的推論和健全的哲學了。
13. 是故世界上所有的哲學或宗教都不過是哲學的一支，永不會讓我們超越日常經驗外，同時也不能給我們不同於日常生活所省思的行爲規範。
14. 我們無法依據宗教假說推論任何新事實，也不能預見或預言任何事情。除了藉實踐與觀察所得知的那些賞罰外，我們也不能再希冀其他獎賞或者畏懼其他懲罰。
15. 所以我替伊比鳩魯索提出的辯護，似乎仍然堅固且令人滿意；形上學與宗教的論辯並無關乎社會上的政治利益。

＊第十三段大要(114)：

1. 我回答說：你似乎還忽略了一個情況。雖然我應當接受你的前提，但我必須否定你的結論。
2. 你結論到宗教的學說和推論對於人生沒有任何影響，因爲它們『不應該』發生影響。但你沒有想到人們的推論與你不同，而會從神聖存在的信仰導出許多後果來。
3. 除了我們在日常過程中所見的賞罰外，人們認爲神明會「加刑於惡，加賞於善」。無論這些推論及假設正確與否，的確是對人們的生活和行爲上造成影響。
4. 若有人把此謬見解除了，只能頂多稱他們是高明的推理家，絕不是良好的公民或政治家。因爲他們使人擺脫掉感情嗜欲所應受的羈絆，但就某方面使人更容易、更安全地干犯社會的法律。
5. 終究我也許可以同意你站在自由這邊的一般結論，雖然我們的想法來自不同的前提。我認

爲國家應該容忍各種哲學原理，也不曾有國家因此導致其政治利益損失。

6. 哲學家或許沒有激情，學說也不十分迷惑人。但如果限制他們的推論，必定會危及科學，甚至危及國家。因爲這樣會在大眾十分關心的事項上，鋪好迫害和壓迫的道路。

＊第十四段大要(115)：

1. 關於你提的主要論題，我在此提出一個懷疑：一個原因是否只可以藉它的結果被我們所知？一個原因能否十分單獨、特殊，以致沒有和我們所觀察到的、任何別的原因或對象任何的類似之處？
2. 只有見二物經常連結出現時，我們才能由其一推出另一；假如結果是完全單獨的出現，不能歸在任何已知的種類中，那麼我就完全看不出對於其原因能形成何種猜想及推論。
3. 如果只有經驗、觀察和類比是我們能合理依從的唯一指導，則結果和原因必定得同我們所知道和許多已見過的例證中，一起出現的別的結果和原因相似才行。
4. 伊比鳩魯的反對者總是以爲宇宙這樣一個孤獨的、少見的結果，可以證明神的存在，而神也是如此孤獨的、少見的原因，因此你基於這假設的推論，是值得注意的。
5. 這就是我認爲的困難所在：我們如何能由那個原因返回來推到結果？又如何能由原因的觀念來推測結果中有任何變化或增加？

補充資料

休謨《自然宗教對話》解析

Dorothy Coleman, Introduction, *Dialogues concerning Natural Religion.*

◎討論問題：請試就對話中的三位角色：第米亞(Demea)、克里安斯(Cleanthes)和斐羅(Philo)任選一位，說明其代表的學說立場和提出的論證。對於相關學說和論證的優缺點，有何評估？修習本課程有何心得？

前言：

Pamphilus 是一位在對話中的青年。他在一封信中爲了他的朋友 Hermippus，描述 Demea, Philo, 和 Cleanthes 三人之間的對話細節。到語錄最後，他相信 Cleanthes 提供了最強的論證。不過這可能是出於對他老師的忠誠，而非休謨本人的論點。

Cleanthes（經驗有神論者）是一位有神論者，宣揚正宗經驗論，他以演證典範提出上帝存在目的論證的版本。

Philo （懷疑論者）根據學者主流意見，可能提出類似休謨自己的觀點。他攻擊 Cleanthes 人神同形論(anthropomorphism)和目的論的觀點，但並未否認神存在。Philo 認爲人類理性完全無法做出對於神聖存在的認定，不論是借先驗推論，還是出於對自然的觀察。

Demea（正統有神論者）衛護宇宙論證和哲學有神論。他相信除了理性之外，人們還可通過虔信(fideism)奠下對上帝本性信仰的基礎。Demea 駁斥 Cleanthes 的自然宗教論證過於擬人論，也反對兩位經驗主義者 Philo 和 Cleanthes 放棄先驗論證。他將 Philo 的學說視爲極端的懷疑論。

人名釋源

斐羅(Philo of Larissa)應是指西塞祿(Cicero)的老師。克里安斯(Cleanthes)應是指斯多噶學派(The Stoics)的第二號人物，Cleanthes of Assos (c 331-232 BC)，一位宗教狂熱者。其他人物的名字或從地方得名的意義，但他們字源學上意義更爲明顯。第米亞(Demea)來自希臘文 Demos，意思是指人民，是爲了大眾或傳統宗教辯護者適當的名字。潘菲洛斯(Panphilus)來自希臘文 pan (all)和 philos (friend)，意思是指所有人的朋友，適合於作爲一位沙夫斯伯利主義(a Shaftesburean)演說者的名字，主張「對立的情感，甚至無需任何決定，即已提供令人愉悅的娛樂」。赫米帕斯(Hermippus)，從希臘文 herma（以神使漢密斯的頭像作爲邊界的石記），對一個對比前面三位對話者的人而言，是一個適當的名字。

學派解釋

＊ 斐羅(Philo of Larissa)，**Philo** (or **Philon**, Greek: Φίλων; 154/3–84/3 BC) of Larissa, 是一位古希臘哲學家。是 Clitomachus 的學生，從他那裏繼承了學園的園長的職位。在 Mithradatic wars 期間，爲了避免目睹學園的毀滅，他旅行到羅馬，西塞祿曾聽過他的課。他的著作都沒有留下來。他是個學園的懷疑論，就像在他之前的老師 Clitomachus 和 Carneades 一樣。但他提供了一個比起老師的觀點更爲溫和的懷疑論，容許不確定的暫時性信念。一般而言，他的哲學是對擁護柏拉圖獨斷論、中期和新學園懷疑派的反動。他主張只靠概念，物體無法被認識，但可以藉著它們的本性被理會。他怎樣理解後者，是否是指我們根據從外物得到的感官知覺提供的證據，還是回到柏拉圖設定的立即精神知覺，大家並不清楚。雖然他不會排斥感官證據，在此他甚至希望能和反對者當面請教，他感覺有必要去更新先前他藉著懷疑論考察出來的真理，換言之，他對於取得對於人生終極目的的信念，毫不懷疑。

＊ 克里安斯(**Cleanthes** of Assos) (Greek: Κλέανθης, *Kléanthēs*; c. 330- c. 230 BC) of Assos 是一個斯多噶學派的哲學家，Zeno 的繼承者，是該派的第二個領袖(as the second head, *scholarch*)。本來他是一個拳擊手，後來他到雅典聽 Zeno 的演說。他在晚間抬水工作來維持生活。在 Zeno 於西元前 262 年死後，他成爲該學派的領導人維持了三十二年的地位，克里安斯成功的保留並發展了 Zeno 的學說。他發展出斯多噶學派物理學的新觀念，並根據唯物論和泛神論的原則持續發展斯多噶主義。在他流傳下來的斷簡中，最長篇的是〈宙斯頌〉(*Hymn to Zeus*)。他的學生 Chrysippus 之後成爲最重要的斯多噶學派思想家。

＊沙夫茲柏瑞(Anthony Ashley Cooper, the third Earl of Shaftesbury, 1671-1713)，是當時最有名的哲學家，他的影響力遍及十八、十九世紀英國和歐洲的道德論、美學和宗教的討論。他的哲學結合了一個強而有力的目的論：所有的事物都是和諧宇宙秩序中的一部分。透過對人性的尖銳觀察，他以提出道德感理論而著名，雖然他的道德觀是理性論和情感論的混和。他也強力的反對心理和倫理的自我中心主義，和霍布斯的自我中心的社會契約論(the egoistic social contract theory of Hobbes)。沙夫茲柏瑞發展一種非自我中心主義的和客觀主義的美感判斷的觀點，他認爲正確的美感判斷是無關乎利益的，且能正確的反映和諧的宇宙秩序。他對和諧宇宙秩序的信念主導了他的宗教觀，那基於該概念認爲宇宙清晰的展示完美神聖設計的標誌。根據他的說法，宗教的終極目的，和道德、美和哲學理解都是一樣的，就是使個人與個

人身爲其中一分子的宇宙系統合而爲一。

＊宗教自由主義者(Latitudinarian)是一個十七世紀英國神學家的派別，通常具有貶意。該派相信順從正式的英國國教儀規，但又認爲教會的學說儀規和組織沒有很大的重要性。其中著名的代表人物如劍橋的柏拉圖主義者。基本上，該派最重要的觀點在主張宗教事務上應當要抱持容忍的態度，到了十九世紀羅馬教會曾經譴責該派，認爲他們的觀點有害於教會，因爲他們高度強調宗教自由和拋棄傳統基督教學說和教條的可能性。

＊　克拉克(Samuel Clarke, 1675-1729)對於神存在的論證兩種基本形式感到興趣。他對設計論證給予高度評價，大致因爲該論證容易爲人所接受。不過由於哲學的無神論興起，有必要提供與他同時期的形上學家更令人滿意的論證。這個論證在克拉克的時代被稱做是「先天論證」，主要見於克拉克的第一次波以耳演說《神的存有與屬性的演證》(*A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*)。這通常被看作是一種宇宙論證，但不當與宇宙論證混淆。克拉克的版本是屬於另外一種宇宙論證，採用的是充足理由律。克拉克的先天論證主要的說法是，由於現在有些事物存在，因此過去必定已有一些事物存在，否則現在的事物不會存在，因爲無中不可能生有（在這裡克拉克沒有明白說過去必定有一些事物存在是指真實的事物 *de re* 呢？還是指言說的事物 *de dicto* 呢？）。永恆存在的事物要不是獨立的存有，就是有無限系列的依賴性的存有。不過這樣的系列不能一直存在到永恆，因爲根據假說，這個系列不能有外在的原因，而也不可能有引發整個系列的內在原因。因此只能有一個獨立自存的事物。克拉克因此說由於時間和空間不能被理解爲存在，它們顯然不是自存的，他們所依賴的實體就是神，必然存在。克拉克提供先天論證：神照見所有可能事物之間的必然關係和倫理的真，是所有存有之間的必然關係；以及後天論證：身體巧妙地被創造，以建立神的智慧。由於神知道什麼是最好的，而且能做到什麼是最好的，因此神是善、正義還具有所有完美道德。

一、休謨《自然宗教對話錄，1779》的重要性：

這本書是宗教哲學著作中最具影響力的，且是從柏拉圖語錄以來哲學對話錄中最爲巧妙的。有些人認爲該書是對理性神學(rational theology)成功的批判，有些人則認爲是個失敗，還有些人認爲該書是對某種自然宗教形式的辯護，而仍有另外一些人強調它對其虔誠派(fideism)發展影響力，和否認理性證成在宗教信仰上的地位。十八世紀偉大的史學家吉本(Edward Gibbon)說，該書是休謨所有的哲學著作中「最爲深刻、最有原創力、寫得最好的。」所有的讀者，不論他們最後的評價，都欣賞該書精闢的分析和聰慧與嘲諷的幽默。

《對話錄》的主題是自然宗教，也就是基於獨立於超自然啓示證據的宗教信仰、情感和實踐。這個作品呈現了三個朋友之間的虛構對話：克里安斯、斐羅和第米亞，對話被克里安斯的學生潘菲勒斯聽見，轉述給他的朋友赫米帕斯。雖然這些人物的名字來自古代，當時的場景卻是十八世紀，主要的人物代表哲學或宗教的類型。他們都承認，以不同的理由，神存在是顯然可見的；但懷疑論者斐羅和正統有神論者第米亞強調神的性質是不可知的，而經驗有神論者克里安斯則反對他們的懷疑論太過份了。他提出基於自然界有體系的秩序的論證，一般人所謂的「設計論證」(the argument from design)，要證明神存在和他擁有類似人類的心智。克里安斯之後還說自然秩序的有利層面提供了神道德完美的強烈證據，而如果對這一點

懷疑或不確定，將導致所有宗教的終結。

休謨以斐羅爲代表，一直到語錄的最後階段，對克里安斯的論證提出一系列強力的批判，他認可對於自然有一心智原因有條件的推論，使神不致缺乏道德性質。雖然斐羅主導了對話，一般認爲他的立場代表休謨的觀點，休謨卻使克里安斯成爲對話表面上最後的英雄，並讓潘菲勒斯在最後說：「聽了這整個對話，我只能想，斐羅的原理要比第米亞的更爲可靠；但克里安斯的做法仍然是最接近真理的。」這結論戲劇地預見了《對話錄》序曲中所歸給赫米帕斯的角色，那與「嚴格、無彈性第米亞的正統信仰」、「斐羅無憂的懷疑論」和「克里安斯精確的哲學導向」成爲對比。

詮釋休謨《對話錄》最具爭議的問題，是什麼使得斐羅接受第十二卷的設計論證，那是該書最後一卷。許多讀者發現將他先前對於該論證的批判和他最後承認說：「沒有比當人發現自己根據不可解釋的精密設計和自然造物進行推論的時候，覺察到對宗教有更爲深刻的情感烙印在他的心靈上，或者付出更爲深刻對於神聖存有的愛慕的了」，加以協調很困難。以某種意義而言，令人困惑的是斐羅是否所言一致；以另一個意義而言，令人困惑是休謨自己是否一致，或者斐羅持續代表休謨自己的信念。在此建議以更大的歷史脈絡來化解這個令人困惑的問題。

二、自然宗教、哲學對話和懷疑論

在休謨的時代有許多宗教和道德的課題，是受到人們對於自然宗教的專注所激發的。宗教可見敵人有古希臘的原子論者，伊比鳩魯，和兩位十七世紀的哲學家：斯賓諾莎和霍布斯。伊比鳩魯主張宇宙的秩序出於偶然，諸神對於人類事務毫無興趣。霍布斯則說所有發生在自然界的事物，包含人類的思想和意志，都可化約爲物體的運動，受到普遍法則的支配。他也否認神的屬性可以被認識。斯賓諾沙說神和自然同一，神的行動是他本性邏輯必然的後果，世上沒有涉及審慎思考和選擇的自由行動。雖然有些有神論者接受這些理論的某些層面，大多數認爲這些理論實際上等於無神論。因爲一個神對於世界或人類事務毫無興趣，其性質不可知，或者其行動透過或等同於偶然或必然發生的物理歷程，而不是選擇，看來不是一個可以引發崇敬和禮拜的宗教情感的神。

除了極端的虔敬論者，大多數的有神論者認爲自然宗教是回答這些哲學體系提出對於有神論質疑的有用工具。溫和的有神論者，比如宗教自由主義者，也訴諸於自然宗教來維護對立教派之間的容忍態度，其主要學說可藉著自然宗教加以證成。另一方面，自然神論者攻擊各種形式的啓示宗教，相信真的宗教始於且終於自然宗教。許多有神論者訴諸於自然宗教，要不是用來證明道德義務，就是加強道德動機。而自由思想哲學家，譬如沙夫斯柏瑞和赫欽森，宣稱無神論者和有神論一樣可以有美德，主張無神論也相信來生有神聖獎懲是合乎道德所需，因爲這可以強化道德的動機，當那些動機受挫於美德表面無用和邪惡顯然勝利的感受時。不過大多數休謨同時代人，會認爲他對於自然宗教的批判，冒犯了宗教和道德兩方面。

這冒犯解釋爲什麼《對話錄》的初稿完成於 1751 年，卻直到休謨死後三年 1779 年才出版。休謨想要生前出版，但他的朋友勸阻他不要這麼做，以免引發對他無神論、懷疑論和不道德新一波的攻擊。雖然休謨從來沒有否定神的存在或者自然有終極的原因，也從來沒有在《對話錄》之前明白的質疑設計論證的有效性，但許多他的批評者相信，在他過去的著作中，他的哲學的基本原理損害了道德和宗教。結果他兩次錯失了學術的任命，還有人想要將他逐出蘇格蘭教會。雖然他的朋友細心關注，休謨相信沒有比他的《對話錄》「更謹慎或技巧撰寫。

的了」。受到一些將該書認爲是他最佳著作的人的鼓勵，休謨在他的遺囑裏要他的姪子在他死後三年之內出版，他想沒有人能對一個姪子忠實的執行叔父最終的遺願，有什麼好挑剔的。

也許謹慎使得休謨把他對於自然宗教的懷疑，以一種對話錄的形式來表達，如此他可以避免自己發聲；不過這只是其中一種動機。其他，例如，還有他想要糾正現代論宗教對話錄對於懷疑論者角色的偏見。

在《對話錄》序曲一開始的句子，便暗示十八世紀早期沙夫茲伯瑞對於復興蘇格拉底語錄的呼籲，以其語錄透過沒有限制、推論的論辯，達到教學的目的。沙夫茲伯瑞感嘆現代哲學語錄著作已經落入獨斷神職的手中，他們以錯誤的呈現、錯誤的嘲諷和不道德的指控來批評不同的意見。這些作家顯然恐懼反對正統有神論的論證，不願讓他們的想法有澄清的機會，以致使他們對公眾產生足以威脅到真正宗教利益的影響力。沙夫茲伯瑞基於方法學上的理由，爲容忍探究辯護；呼籲對話作家必須把反對者的意見透過正確的表達，和邏輯的反駁來確保探究不至於造成錯誤。沙夫茲伯瑞並沒有排除運用開玩笑和譏諷。他相信機制和幽默是自由精神對話的自然和令人愉悅的組成份子，他維護對話著作中有禮貌的開玩笑，就像和明智的朋友在私下對話時，他們的美德永遠不會受到質疑，雖然他們不免有些小的瑕疵。他也爲他所謂的「防禦性的開玩笑」辯護：運用法嘲諷當「好奇的精神會強化比起平常被告知的、更多真理的發現。」

同樣的，休謨強調避免對話著作中「俗人的錯誤」:「只是把胡說八道放進對手的嘴中」。他讓他的對話者嘻笑嘲弄，而他們的友誼爲他們彼此尊重做了見證，雖然他們的哲學立場不同。克里安斯指責斐羅是不講理的懷疑論者，而斐羅則以防衛性的嘲諷和第米亞結盟，直到第十一卷的結束部份，最後在第十二卷又對克里安斯作出緩和的讓步。不過除了採取沙夫茲伯瑞的作法，休謨否定了沙夫茲伯瑞語錄《道德家》中有關懷疑論的描述，因爲那對懷疑論的觀點仍是偏頗的。

要以實際的、但宗教人士可接受的方式描寫有關自然宗教的懷疑論，沙夫茲伯瑞在他的對話錄裏以菲勒克斯(Philocles)作爲懷疑論者的角色，實模擬他的朋友貝爾(Pierre Bayle) ，當時最具影響力的懷疑論者，很多人認爲他是皮羅主義(Pyrrhonism)的實踐者；皮羅(Pyrrho of Elis)是古希臘極端的懷疑論者。皮羅主義認爲沒有任何意見可以確定，於是建議擱置判斷，以達到心靈平靜的境界。雖然被譏笑爲看到懸崖仍走下去的傻瓜，因爲他們不相信自己的感官，他們在日常生活中採取擱置判斷的作法，只是屈從於習俗行爲。貝爾駁斥現代想要將懷疑論和無神論同化的傾向，建議採取皮羅主義作爲虔敬論者接受傳統宗教權威詮釋的啓示宗教的一種証成。沙夫茲伯瑞認爲貝爾是「最好的一位基督徒」，是道德美德的榜樣，但他相信皮羅的懷疑論有其缺陷，因爲該說將價值的先後順序誤置了，那損害了懷疑論者的能力，以形成完全一致的、確定的人格，一種確信，他也許曾考慮是受到貝爾改宗天主教的確認，然後又改宗回到新教。因此在《道德家》一書中，他讓菲勒克斯解釋說他喜好心情平靜甚於一切，且將懷疑論視爲最讓人平靜的、且較獨斷哲學更具容忍性的，因爲懷疑論容許他思考相反的論証，而不強迫他遵從追求最終解答的嚴格系統方法。

許多方面，休謨很像沙夫茲伯瑞，以貝爾做爲他語錄中懷疑論者的範型，大多是因爲貝爾影響了他很多的思想。有些斐羅的說法，尤其是那些有關神不可理解性的，另一種宇宙假說，伊比鳩魯對於邪惡問題的說法，拜火教(Manicheanism) 的學說，認爲信仰神存在其自身對於我們的生活毫無影響，和哲學懷疑論是信仰啓示宗教最佳的基礎，這些都可以在貝爾的著作中發現。議論者暫時接受獨斷論對手認爲確定的前提，並從中導出牴觸對手宣稱的結論。

他們的目標不是認可這些結論，而是顯示這些被認定的前提無法支持反對者主張。

貝爾是不是真的是一位皮羅主義的懷疑論者，始終有爭議。沒有爭議的是休謨駁斥許多人認爲是貝爾贊成的皮羅主義的懷疑論。他支持學園的懷疑論，一種溫和的古代懷疑論的形式，大多是透過西塞祿的著作傳到後世，但約在柏拉圖學園的第三時期就已開始發展，因此而得名。學園派的懷疑論主張沒有什麼事是可以確定的，意見根據它們的或然性而不同。休謨爲了強調他和學園派懷疑論的親密關係，他以西塞祿的《諸神的性質》(*The Nature of Gods*)一書作爲他對話錄的範本，透過類似西塞祿語錄中懷疑論者的角色，說出他對宗教的懷疑；該角色是一位學園派的懷疑論者，他不像是沙夫茲伯瑞的懷疑論者，既不曾犯下誤置先後順序的錯誤，也沒有因爲休謨認爲薄弱的神學論証而改宗。

提到休謨《人性論》和《探究》中的懷疑論証，斐羅在第一卷裏說証明存在於一般因果概念的基本原理和矛盾，以及做出有關人類經驗對象或然性的、而不確定的判斷的困難。像休謨一樣，他主張人類心理上被迫去形成一以或然性爲基礎的信念，且哲學推論不過是在決定或然性程度上，採取比日常經驗「較爲精確和更爲小心」的方法。像休謨一樣，他駁斥極端的懷疑論，在所有哲學推論和探究課題適於我們官能所及的限制上，只是建議更爲小心的步驟。然而他發現有許多課題，「經常只有一個決定，伴隨著或然性或信念」。斐羅建議超越人類經驗對象的課題，比如神的性質，是如此不確定，因此相信有關他們的任何思辨是不合理的。這《對話錄》描寫了有關宗教的懷疑論，從斐羅的觀點，是「完全根據這個課題的性質」，不要過度的懷疑或者錯置了先後順序。不過，由於哲學有神論者和懷疑論者之間的爭論焦點，是有關於神的性質的問題，事實上是超越人類理性和經驗可以去決定範圍。斐羅的懷疑論，從克里安斯的觀點，至少就宗教的層面而言是過分了，因此他嘲弄斐羅好像是一個皮羅主義者。休謨爲斐羅設定的工作是去解釋何以有神論的証明無法保障信仰。

三、神存在和性質的論証

神存在和性質的哲學論証可分爲兩類：先驗的和後驗的。根據十八世紀初期通用的語辭，有神論的先驗論者想要以演証証明他們的結論，是由前提邏輯的必然導出的結果，爲直覺確定的。例如本體論證推論出神的存在和屬性，是基於他之爲完美存有的性質邏輯必然的後果。宇宙論証從事物需要一個原因的先驗設定，演証出必然的存在和性質。有神論的經驗的或者後驗論証，比如設計論証，只是爲那個推論說一個自然有心智的設計者存在是可能的，基於經驗的証據。

許多在休謨的時代爲宗教辯護的人認爲先驗論者對自然宗教而言是必要的，因爲只有一些論証能結論性的推翻反對神存在和屬性的論點。不過當休謨寫《對話錄》的時候，爲宗教辯護的人對於先驗論証開始喪失了興趣。甚至於到了十七世紀末，少有人給予本體論證肯定，因爲大多數的哲學家開始相信，即使必然存在是完美存有的屬性，是否有一個存有真的擁有那樣的性質確實存在，仍是可疑的。在十八世紀初期，克拉克(Samuel Clarke) 給予宇宙論証新的生命，但他承認這論証不能解決「我們和無神論者之間的主要問題」，也就是：自然終極的、自存的原因是否是個有心智的存有？這裏沒有明顯的必然關聯，他解釋道，存在於有心智和自存之間，以及存在於自存和單一性、不變性和無限性這類屬性之間。爲了解決有神論和無神論之間問題，克拉克認爲宇宙論証必須有設計論証的輔助。

物理學、天文學、光學、生物學和其他科學驚人的發明，加上自然中系統秩序的新証明，轉而激發了人們對於以經驗方法研究神學的更大的興趣。牛頓主義使得所有經驗假說缺乏邏

輯確定性，在許多事例上，成爲流行的觀點。最著名的牛頓三大運動定律，証據支持他們如此強大，沒有留給實際的懷疑任何空間。大多數爲理性神學辯護的人，追隨克拉克結合設計論証和宇宙論証的作法，許多人開始考慮宇宙論證的前提，要不是經驗的通則，就是心理決定的信念，而不是必然的真理。另外一些人相信他們可以爲有神論辯護，根據經驗的設計論者便可。兩個最有影響力的例子，可在沙夫茲伯瑞(The Moralists, 1709)和巴克萊的語錄(Alciphron, 1723)裏發現。反映沙夫茲伯瑞和巴克萊的觀點，經驗的設計的論証足以支持宗教，正如克拉克的觀點說先驗論証仍結論性的駁斥反對有神論的意見，休謨語錄也評價設計論証之爲獨立的論証，且考慮是否可以用宇宙論証來彌補他的限制。

四、克里安斯的設計論証

設計論証的共同特徵是從自然秩序的某些層面推論出有心智設計者的存在。這個論証更爲完整的版本始於設計論証，也就是引証許多有秩序的例子來支持自然是系統地有秩序的、和諧的整體這樣的宣稱。在休謨的《對話錄》裏的版本，肯定說自然的系統秩序是一個良好建立的經驗事實。設計論証使用不同的類比來說明有心智的設計秩序的概念。例如沙夫茲伯瑞在《道德家》的版本將自然秩序比作人格同一性或者自我單一體，而巴克萊在《艾爾西芬》中則將自然秩序比做人類的言說。克里安斯在第二卷的版本則有賴根源於加利略和牛頓系統的機械類比，那由休謨的同胞錢尼(George Cheyne)加以大眾化。在《宗教的哲學原理：自然的和啓示的》(*Philosophical Principles of Religion: Natural and Revealed*)一書中，錢尼說：「所謂自然，我所理解的這廣大的，如果不是無限的，宇宙機器...是由無數的較小的機器所構成，其中每一個都受到重量和測量的調節。」雖然錢尼就像克拉克，相信心智和秩序之間的關聯是必然的，休謨還是接受錢尼的類比，肯定設計論証有經驗的外貌。將不同作者的思想混合在一起，休謨還是讓克里安斯推論到：由於自然的秩序相似於機械的秩序，且由於經驗教導相似的效果來自相似的原因，「使我們因而推論，基於所有類比的規則，原因也相似；那麼自然的作者也好歹相似於人類心靈；顯然擁有更大的官能，依其所製作的作品偉大的比例。」

而第米亞反對克里安斯的經驗論者提供無神論者機會，以其退讓說神存在不是先驗必然確定的。斐羅也反對該說，以其根本沒有經驗的確定性。要顯示這點，他引介了三種對這個論証的駁斥，那來自於休謨前兩本書中因果推論的說明。首先，從類比推論，任何事物之間精確相似性的分歧，都會弱化基於他們相似性推論的或然性。由於宇宙的尺度、質量、長久和情況都遠超過任何人類所造的東西，任何從他們相似性所作的推論，皆會產生顯著的實際確定性的不足。其次，不是所有物質形式都能有被創造、有秩序的效果---將磚塊和泥沙堆積起來，永遠不能成爲一棟房子---自然提供無窮無盡的物質形式：植物、動物、他們的種子和蛋，有規律的會產生出其他有秩序的植物、動物、種子和蛋。如果經驗顯示有秩序的效果是由非心智的和心智的原因所造成的，那麼便結論說每個有秩序的效果，將自然視爲一個整體，且最終是由一個心智原因所造成的，則是任意的作爲。

這兩個先前的駁斥導出第三個：最具結論性的因果推論，是基於我們對於完全相似的事物種類之間的經常連結的觀察。想要經驗地確定自然和機器不同，對於他們原因的相似性沒有妨礙；想要經驗底確定有秩序地效果的原因，除非心智，不能作爲自然的原因，我們會需要觀察心智原因和宇宙發生之間的經常連結。不過我們沒有辦法得到這種有關宇宙的證據，因爲宇宙是獨特單一的實體。斐羅總結道：對於一個心智設計者的推論至多是脆弱的或然而已，並非經驗的確定。

五、心智設計的本能情感

休謨知道設計論証雖然有缺點，但仍得到當時許多人的青睞，認爲有有利於該論証額外的証據。因此，他在第三卷談到這論証的特徵，克里安斯形容對於心智設計者的推論，不是從衡量証據導出的結論，而是出於本能的立即情感，當觀照到自然的秩序時，好似受到「感覺的力量」的震撼一樣。克里安斯結論說，即使這推論是「不規則的」或者「牴觸邏輯原理的」，如斐羅所形容，它仍充分受到「常識的自然平易的本能」的支持，是斐羅必須接受的証據，如果他承認自己是個講理的懷疑論者。休謨讓潘菲勒斯形容斐羅在受到克里安斯的調侃時，是「有一點尷尬和困惑的」，然後將他的論証調整爲心理學用語。他的反應有著戲劇性的合宜，即使讓克里安斯的論証有所轉變，還主張不受歡迎的宗教上的懷疑論，但有些讀者推論說潘菲勒斯的觀察，和斐羅在結論部份妥協性的說法，顯示休謨自己已被這論証的這個版本所說服。

這詮釋也許可以得到事實的支持：克里安斯新強調共同本能和休謨在二書中爲因果信念辯護有著奇妙地相似。因果信念，他說，最終依靠自然本能而不是理性論証。然而合理的和不合理的因果信念可以由程度來區別，它們受到事件之間經常連結的觀察，因果關係的推論基於這個標準，其自身不是被推理的。因果推論不能來自立即或演証必然的推論，因爲無論兩個事物之間的關係如何恆常，他們的連結仍是邏輯可能的不會持續下去。這種推論也不是基於或然推理的推論，因爲或然推理已預設在過去被觀察事物之間的規律連結，會持續到未來。因果推論，休謨結論道，必須基於本能而非理性。

不過休謨也看到不是所有的本能都是一樣的。他區別「恆常、不可抗拒和普遍的原理，比如從原因到結果、和從結果到原因的習慣性的轉換；和這些原理，是可變的、脆弱的和不規則的。」普遍本能是生存所必要的，但不規則的本能則不是：

> 前者是所有我們思想和行動的基礎，因此只要他們移除，人性必然立即毀滅且走入滅亡。後者既不是人類不可避免的，也不是必要的，或者只是在人生舉止上有用；但相反的，只有在脆弱的心靈中可被觀察到，且和其他習慣與推理的原理對立，可以很容易的被適當的對比和對立所推翻。爲了這個理由，前者受到哲學的接受，而後者則被拒絕。

休謨尤其在他 1751 年三月寫給艾略特(Gilbert Elliot)的信上，評論普遍本能和克里安斯論証之間的關係。他細緻地建議艾略特：從自然秩序推論出新是設計者的本能，可能要比較接近在雲彩看見人形的人神同形的本能，勝於接近相信因果和外在事物的本能：

> 我能希望克里安斯的論証可以如此被分析，使之非常有形式且有規律。心靈朝向它的傾向是如此之強大和普遍，就像在我們的感官和經驗所相信的，我恐怕仍會被視爲是令人起疑的基礎。在此我希望得到你的協助。我們必須努力來証明這個習性，有點不同於我們發現我們自己在雲彩中的形狀、在月亮中的臉孔、甚至於在無生命物質中我們的情緒和情感的傾向。這樣一種傾向也許，且應該被管控，且永遠不會成爲同意的合法基礎。

更且，在《宗教自然史》一書中，休謨毫不含混地說：相信有心智的、不可見的力量，雖然是平常可見的，但不是普遍的。他也說：宗教信仰植基於且持久於有關不可知原因的希望和

恐懼，而不是出於對自然秩序的觀照。甚至於休謨容許心智設計的情感是某種本能，但他不接受這情感作爲不可抗拒的心理原理，更不認爲缺乏這樣的情感就會導致人生的毀滅。

設計論証的主張者自己承認對於心智設計的情感，雖然是很平常的，但並不是完全普遍的，尤其他們讓步說不可救藥的「野蠻人」和過度奇怪的懷疑論者缺乏這樣的經驗。休謨了解到他必須仍要說明他的建議：有關心智設計的論証至少可以得到明智的人們經過嚴肅的考慮之後來接受。這麼作，休謨讓斐羅和第米亞吸引到克里安斯的注意，對於被觀察秩序的另一種解釋，這些都可被視爲「合理的」遵從克里安斯原理。

六、另一種假說

第米亞駁斥克里安斯的論証，再次引導我們進入有神論者如布朗尼(Peter Browne)和巴克萊有關「神是個心智存有或心靈是什麼意思？」的爭論。就像巴克萊，克里安斯主張那意味著神和人一樣有心智---兩者的不同不是種類的不同，而是程度的不同。就像布朗尼一樣，第米亞說由於知覺、思想、情感和了意志和他們在人類意識中持續存在的秩序，有賴於人類條件的生理情況，人類的心智不能完全相似於無須考慮生理情況的存有。像布朗尼一樣，第米亞從來就沒有主張由於心智是我們在人性中所珍視的，自然且恰當地應當將這心智的屬性象徵地歸給自然最終極原因，作爲對於這樣不可理解、比我們還更偉大的力量敬畏和尊重的表示，除非我們承認當「心智」和「心靈」這樣的與語辭是以這種方式被使用，他們並沒有任何的實質上相似於人類思想的事物。斐羅也以相同的限制將心智歸諸神，他以虔敬的方式談到，但只是嘲諷性的，假定他同意巴克萊的評估：「沒有任何事情可以從有這樣一個對於神的說明推論出來，有關良知，或禮拜，或宗教。」這結果正符合斐羅有關宗教的懷疑論。不過，克里安斯就像巴克萊，駁斥布朗尼的神祕主義，這是因爲結果不會與懷疑論或無神論有任何不同。

將有神論者之間的爭議放在一邊，斐羅顯示：克里安斯應用類比規則的表面態度，更強力地支持許多有重要解釋好處的異教假說。在第五卷，他有趣的建議宇宙是由有心智、但是年輕、或者衰老、或者無用的神祇所創造的這樣一個多神論的說法。然而可以想像的，它們有利於解釋宇宙明顯的不完美。在第六卷，他建議一個泛神論假說：神是宇宙的靈魂且宇宙是神的肉體。這項建議有利於符合經驗一致的証據；心靈只存在於肉體。在第七卷他建議說世界相同的特徵，那使克里安斯將宇宙就看成是一座機器，可以在生物發殖的結果上發現。如果自然的秩序相似於生命有機體，勝過機器，那麼根據克里安斯的原理，與就會更有可能從一種原始的植物、動物、蛋、或者種子生長出來。這樣的建議看來雖然很狂想，但他們卻有利於和平常經驗相符：心智的存有是透過生物繁殖而不是其他方式生長出來的。

斐羅從卷五到卷七有著遊戲的情緒，幽默地把克里安斯驕傲的經驗論化約爲克里安斯認爲詩意的迷信，但在卷八他採取了更爲嚴肅的調子。他建議說：即使有無限時間和有限數量的物質，被觀察到的自然秩序，包含心智的生命，爲不可避免的來自於沒有組織的物質粒子之間的運動和撞擊。根據這個假說，自然的秩序是必然性結果，而不是偶然或者心智的設計。然而這沒有解釋爲什麼物質擁有內藏的運動力量，這是克里安斯假說所缺乏的一個重要的解釋。心智生命逐漸從無意識物質根據普遍因果法則發展出來的觀念，與雖然有許多不具備心智的物質形式存在，但沒有任何有心智的生命可以不靠物質而存在是一致的。克里安斯的假說顛倒了這普遍被觀察的因果相倚的秩序，建議說物質實體源出於非物質心靈。

雖然斐羅承認對於了解終極原因抱持懷疑論的態度，在第八卷可見明顯的改變，導致某

些讀者懷疑休謨也許相信終極原因或者自然原因是物質的。這詮釋也許可以得到他在《宗教自然史的》一書中所說的支持：

> 如果人能夠將自然解剖，根據最爲可能的，或者至少最可理解的哲學，他們會發現，這些原因不過是他們自己肉體和外在物體的微小部分的特別組織和結構。且以一規律恆常地機械作用，所有事件因此產生，那是他們非常關懷的。

不過這個陳述的脈絡是有關於不可知原因的一般說法，並不是特別關於終極原因的。這個說法並沒有排除微小物質粒子的「特殊組織和結構」和宇宙之爲「規律恆常的機器」，有更爲終極的，或許甚而是心智的原因，因爲它並沒有解釋爲什麼物質粒子的組織和結構和物理法則之所以是如此。以下的引言來自《人性論》，提供更進一步的証據，休謨並沒有比他虛構的斐羅較不懷疑任何想要確認終極原因的打算：

> 雖然我們必須努力去使所有我們的原理儘可能的普遍，追求我們的實驗直到最終極，從最簡單和最少的原因解釋所有事情的結果，可確定的是我們不能超越經驗，任何假說，想要發現最終極的或者原初性質，...首先就該被駁斥是專橫和虛幻的。

休謨爲什麼認爲物質粒子的組織和結構、以及物理的普遍法則說明不可知原因是最可理解的，他以斐羅的聲音表達：他們沒有顛倒普遍被觀察到思想依賴物質的這個事實。不過，由於休謨並不相信這樣的解釋是完整的，斐羅精確的表達休謨的懷疑論，當他在第八卷說明唯物的假說時，如果把這當作是對自然最終極的解釋，事實上只是「一百個自相矛盾觀點」中的一個。自然休謨讓斐羅在第八卷結論道：所有想要作終極解釋，包括克里安斯的假說，都替「懷疑論者的全面勝利作準備」，懷疑論者宣稱「只有這樣判斷完全擱置，才是我們這裏唯一合理的做法」。

七、第米亞的宇宙論証

第米亞建議說斐羅的另一種假說顯示，有關自然終極原因的經驗思辨太不確定，不足以提供宗教崇拜任何指導。如果克里安斯的原理留下自然的原因是一還是多？有限還是無限？超越還是內在？物質還是非物質？等等質疑，「他們怎樣能奉獻或者崇拜？」他問，或者「他們怎能崇敬或服從？」有了所有這些屬性的問題，自然神學「變成完全無用」。

爲了補救這項缺失，第米亞提供類似於克拉克的、必然的存有的先天宇宙論証，爲有神論的辯護。像克拉克一樣，第米亞主張：這論証結論的証明神聖屬性如單一性和無限性，是經驗論証無法確定。

克里安斯提出了五個反駁，以顯示第米亞的論証並不能支持有神論。他的第一個反駁意見，他宣稱是完全確定的，是一個否定任何存在可以先驗演証方式証明的普遍陳述。他的另外兩個反對意見，是有關必然存有的概念。他宣稱，首先，這概念沒有任何一致性的意義，然後建議說，基於他的意義的一種說明，物質宇宙可能是這必然存有。他的最後兩個批評挑戰第米亞的設定：偶然事件的永恒系列必有一個原因。

克里安斯的第三個批判尤其是針對克拉克用來支持他對於自然終極原因，不可能是物質的這個宣稱的論証。這個論証有時候被認爲是偶性論証。克拉克注意到物質宇宙基於他的部

分，和他部份形成的安排，是邏輯地偶然而不是必然的，因爲整體和其中每個部份兩者都可以不同的形式，被看作不存在或者存在。他結論說，一個物質宇宙爲什麼存在而不是不存在的理由，爲什麼在這個宇宙物質排列存在而不是在其他宇宙的理由，一定是出於一個非物質原因，而不是出於物質原因。克里安斯回答說：一個非物質的神祇的存在看來也是邏輯的偶然：

> 心靈至少能想像他不存在，或他的屬性可以被改變。他必定是某些不可知的、不可理解的性質，那能夠使他的不存在看來是不可能，或者他的屬性是不可變的：且沒有理由可被提出，說明爲什麼這些性質不能屬於物質。由於他們完全不可知，也無法被理解，他們永遠不能被証明與他相容。

有些讀者質疑克里安斯對於宇宙論証的批評是否可信，但休謨並不需要他們可相，如果他相信宇宙論証，即使健全，也沒有任何宗教意義。即使他証明神聖屬性，比如無限、單一或者必然存在，他仍無法證明神聖心智和其它的問題---這是第十卷和十一卷主要的課題，仍然會造成有神論者和懷疑論者與無神論者的對立。同時休謨以斐羅所說作爲宇宙論証的討論的結論：既不認可也不反對克里安斯的批評，他會將這些抽象的反省放在一邊，然後觀察：

> 先驗論証很少讓人相信，除了是有形上學頭腦的人，他們習於自己的抽象推論.... 其家人，即使明智和最爲傾向宗教，總是感到這類論証有某種缺失，雖然他們也許不會明白的解釋是什麼缺失。一個確定的証明，如果人過去提出來了，未來也一直會提出來，一定是使他們的宗教衍自其他來源，而不是衍自這一類的推論。

八、邪惡的問題

第米亞的宇宙論証被排除了，他想要維護宗教崇拜的熱誠使他提出另外一個宗教的心理學的証成，來取代理性的証成；這個立場的改變和克里安斯在第三卷改變提出本能証成類似。現在他肯定對於「低能和悲慘」的意識，不是推論，導致人們相信「有一個存有，所以性質都有賴於他」，能夠保護人類免於不幸。「我們的希望和恐懼」，第米亞肯定，使我們「努力的透過禱告、崇拜、犧牲，去取藥那些不可知的力量，根據經驗我們發現他們是如此能夠傷害壓迫我們。」由於休謨自己在他的《宗教自然史》中說，宗教崇拜起源於且持續被希望和恐懼那受到無知激勵的情緒的影響，那麼他讓斐羅加入第米亞製作出一長條污染人生的自然和道德邪惡的清單，也就不足爲奇了；這正好符合「是每一個人得到適當的宗教感最好的、且唯一的方法，就是把人類的悲慘和邪惡正確的呈現出來。」

第米亞和斐羅對於人類處境的放大評估，爲自然宗教引進了新的問題：怎樣協調神做爲全能、全知、道德完美存有的正統概念和邪惡的存在。有神論者可以採取幾種不同的策略來消解這個問題。一是否認邪惡地實在性。根據這個說法，斐羅將之歸於金(William King)和萊布尼茲，我們所認爲邪惡是來自有限的視野，實際上是善的，只要邪惡是一個體系中一部份，那消除邪惡便不能改善。第米亞駁斥這種方法，發現該說牴觸「所有人類共同的証詞，基於感覺和意識」，肯定邪惡的實在性。反之，他提出一種解決辦法，他宣稱已有「所有虔敬的聖者和宣道者」一致呼籲，也就是說邪惡是真實的，但和神的完美善良是相容的，因爲不管什麼樣的邪惡存在，都會在某種來世被糾正，如果不在此生，也會在死後的來生。如同沙夫茲

伯瑞，克里安斯反對這樣子的解決，因爲對於什麼會存在於未來或者死後的期待，以現前的經驗而言毫無証據，只是任意而爲的。不過，他也了解如果經驗顯示人類在此生是「不快樂或者腐敗的」，「那麼所有宗教都會完結。當道德仍是可疑而不確定的，爲什麼我們需要建立神靈的自然屬性？」爲了消解邪惡的問題，克里安斯宣稱，斐羅和第米亞對於人類處境絕望的描寫是誇大其詞。人類經驗的証據顯示快樂仍勝過悲慘，這個勝過因而証明神的完美仁慈。

斐羅於是提醒克里安斯，他將「這個爭議置於最爲危險的課題上」，而且「不自覺地就在自然和啓示神學最基本的教條上引進了完全的懷疑論」。他的警告原是來自休謨在手稿斷簡中對這個課題的處理，約在他完成《人性論》一書時保存下來。不論他陳述傾向相信苦難凌駕快樂，休謨在他的斷簡中說：「事實在此是如此複雜而分散，永遠無法從他們形成確定的結論。」這是可以理解的，那麼，休謨會讓斐羅說「口才便給和想像力強要比推理論事更爲需要」，來表達人類處境的悲慘狀態。這是可以理解的爲什麼，即使在他聲稱傾向相信悲慘勝過快樂，斐羅說他不會在「這個課題上有所堅持」。休謨和休謨的斐羅在處理有關神聖仁慈的問題上是基於其他理由。

休謨一兩種方式處理這個問題。一是從他對於道德情感和判斷的說明。就這方面，這一問題是如何能最好的解釋道德判斷和動機的存在；它們是否是所有有意識造物都有的？或者它們有賴於特殊的特質和情況才有？休謨站在第二種處理方式這一邊。在他的《人性論》和《道德原理探究》兩本書中，他說道德判斷有賴於根植於人性的情感和情操。雖然他沒有在他出版的著作中說出這個立場的宗教後果，他卻在給哈欽森(Francis Hutcheson)信中說到這件事。「由於德行，根據你的意見和我的，僅是由情感和情操決定的」，他說：

> 這是關乎人性和人生。經常有人警告你，後果非常重大.... 。如果德性是由理性決定，這對所有由理性的存有都是一樣的：但除了經驗以外沒有別的事情可以向我們保証，情感是一樣的。我們有什麼對於超卓存有的經驗呢？我們怎能給他們任何情感呢？他們曾將這些情感植入我們的心中，爲了像我們肉體感覺般的人生行動，那肉體他們本身並不擁有。

休謨考慮這個課題的第二種方法，僅在邪惡問題的脈絡中。從這觀點，問題是：什麼假說最能解釋我們確實在這個世上發現的幸福和悲慘的分配？善惡的混合是否能以一個神靈的道德意圖得到最好的解釋？或者藉著自然道德地無分別的力量？

在他早期的斷簡中，休謨說即使我們同意快樂勝過痛苦，這種証據的含糊性建議這勝過至多只是邊緣的。因爲一個邊緣的勝過可能來自原因的混合，那對於人類的幸福毫不關心，是節省使得他有可能，而自然的終極原因並沒有任何道德意圖。不過，當他在寫《理解力探究》的時候，休謨開始相信邪惡的問題不是一個有關於邪惡數量的問題。將《探究》中對這個議題的討論形構成一個第一人稱陳述者和他的伊比鳩魯朋友之間的對話，休謨讓那朋友說：如果神道德完美的問題沒有被設定，而須訴諸於經驗証據的考驗，即使最細微程度的惡和善的混合，皆足以作爲反對其道德完美的証據。

似乎休謨在他的斷簡和《探究》中贊成和他自己觀點不一致的非懷疑論的結論，透過斐羅發聲，沒有任何有關終極原因性質的判斷可以保障信仰。不過，如果休謨說的是與斐羅在《對話錄》採取相同論証策略的脈絡下，困難就消失了。這些論証的意圖不是背書非懷疑論的結論，而是去顯示，接受他非懷疑論的設定，對有神論的反對者而言，經驗証俱強大到足

以証實有關終極原因的道德性質的結論，這証據支持牴觸他們有關神是完全仁慈的結論。

而休謨的斷簡強調邪惡的數量，《探究》僅強調邪惡存在，《對話錄》則強調邪惡似乎可以避免的事實。這轉變是必要的，因爲在第十一卷，克里安斯介紹非正統的觀念說，神的力量是有限的，而不是無限的，這解釋當神是超卓智慧、有威力和仁慈的，他受到必然性的限制。物質倔強的性質和支配它們的普遍物理法則，會需要神容許某些邪惡以達到仁愛的目的。於是他會提議神是完全仁慈的，因爲快樂勝過邪惡，可以証明神會避免不必要的邪惡。

要減損克里安斯的論証，斐羅著手顯示邪惡對我們而言似乎是可以避免的，甚而根據克里安的設定：每件事都有賴於一個有限的神。例如，邪惡的原因之一是在自然界中每一件事物符合普遍法則。這個原因並不是必然的，因爲我們如果設定一個有限的、但是具有非常強大超越力量的原因可以支配自然，並不會有任何矛盾。由於事物符合普遍法則，對我們而言，並不是有必然性。且根據克里安斯的假說，每件事最終依賴於神，邪惡來自普遍法則，因此似乎也是可以避免的。不過基於人類仁慈的標準，那是我們唯一知道的標準，沒有如此行動的存有，以避免不必要的邪惡，便不是仁慈的。斐羅接受說：如果他可以借著先驗推論知道神擁有道德完美的意圖，那麼邪惡也可以被知道，不管這些表象，而和神聖道德完美是相容。不過，如果說沒有所謂的先驗知識，有關他道德性質的判斷必須來自人類經驗的証據，來自事物呈現的方式。有關宇宙終極原因的道德性質，只有四個邏輯可能性：（1）他們是全然美善的；（2）它們是全然邪惡；（3）他們是善惡混合的；（4）它們既不是善也不是惡的。善和惡兩個都存在於自然中，強烈的反對了前兩的假說。所有事件遵循普遍法則的規律體系的証據，並沒有支持相反的道德行動者的假說，也就是有惡意的存有，也有仁慈的存有，在自然事件歷程的背後。第四個假說，斐羅結論說「到目前看來是最可能的」。

休謨也讓斐羅回答，至少暗暗地回答，巴特勒(Joseph Butler)在他最早於 1736 年出版，具有影響力的著作《宗教的類比》(The Analogy of Religion)一書對於邪惡問題的處理。巴特勒建議說，在自然中快樂和痛苦的混合對於神的道德性質沒有任何作用。他說苦難可能是好的，如果是對於邪惡的懲罰，或者是爲了發展道德人格所必須。更且，他說道德的邪惡，永遠不會是善的，是一個道德完美存有仍然會容許的一個邪惡，如果它能帶出更大的善，也就是人類的自由和公正。斐羅的回答暗暗的藏在他的評論裏：

> 我已說有關於自然邪惡會應用在道德上，無須有些微或任何改變；且我們沒有更多理由去推論，超卓存有的公正相似於人類的公正，即如超卓存有的仁慈相似於人類的仁慈。

斐羅的說法建議，即使我們想要假設每個事物依賴於超卓但有限的神，這和我們進一步去假設美德可以透過受難以外的方式習得，或者甚至一個有限的神可以藉著總是選擇什麼是善的傾向來創造人類，並沒有矛盾。由於邪惡存在且看來可以避免，我們沒有理由推論超卓的心智和存有的存在，不論是有限的還是無限的，其從如正義的道德的動機行動。

斐羅最後的批判顯然是針對個克里安斯的人神同形論，但這論証形式是宇宙論証，那把第米亞當作是它主要的攻擊目標。斐羅解釋說，由於每個事件必有一原因，人類邪惡的存在必然有一個原因，並且這原因必然有其他原因，如此以往無窮無盡，或者最後終結在所有事物的終極原因上。第米亞在斐羅能完成他的論証之前打斷他的說話，但打算做出的結論已經很清楚了。如果每件事終極的依賴神以存在，不管作爲他直接引發的某些事物，或者只是他容許通過其他原因來創造，那麼神是道德邪惡的終極原因，且應當爲邪惡負責。第米亞抱怨

說，他已和斐羅結盟，「爲了要証明神聖存有不可理解的性質，駁斥特里安斯的原理，他會以人類的規則和標準衡量一切事物。」現在，第米亞當沒有理由受到這個論証的干擾，除非他已經假設，像克里安斯一樣，認爲神不必爲人類的罪惡負責，且如果神爲人類的罪惡負責，他就不會是受到崇拜的適當對象。如此他會像斐羅的論証所理解的那樣，是對他自己的和對克里安斯的思維方式的駁斥。不再珍惜這樣的對話，第米亞離開了，給他自己一些面子。

九、口頭爭論和真正的宗教

第米亞的離開提醒我們，對於嘲弄和宗教懷疑論者的容忍有其社會限制。因此在第米亞離開之後，斐羅採取了妥協的調子，至少有關心智設計這一點，他說：

> 且不論我們對話的自由，和我對於獨特論証的喜愛，沒有人有深刻的宗教情感烙印在他的心上，或者對於神聖存有更多虔誠的愛慕，當他發現自己能推論，根據不可解釋的圖謀和自然的造物。一個意圖，一個意向，一個設計到處顯示最無心的、最愚蠢的思維者，且沒有人能在這荒謬的體系中如此冷酷，一直拒絕接受他。

他接著列出某些明顯的設計，和有神論者與無神論者的宣稱做爲對比，然後結論說「整個自然神學」可以化約爲「一個簡單的，雖然有些含混的，至少是沒有界定的命題」，和那無神論和有神論者都能同意：「宇宙中秩序的原因可能和人類心智有某些遙遠的相似性」。

斐羅的說法似乎令吃驚，他們巧妙的說法使人非常容易嘲弄式地給予詮釋。不過斐羅不是完全開玩笑的。他承認自己「不做假的」情感，他修正自己原來懷疑論的原理。不再要求人們擱置所有有關神學的課題，因爲他們超越了人類官能可達的限制以作決定，他採取了一個更爲溫和形式的學園懷疑論，接受「受到所有論証支持、是其本性所容許的」每一個事實，「即使這些論証在其自身不是非常多或者有力量」。這立場的改變並沒有做很大的讓步：它容許斐羅繼續主張神的性質是不可知的。他形容透過自然的設計，神透露其自身是「不可解的」，且形容設計論証的結論是「含糊不清的」，或者「至少無法確認的」。他的較早批判是爲了這含糊不清作準備的，因爲它們顯示所有有秩序的效果彼此相似，以至於它們顯示在他們的部份之間相互適應。因此相似效果有相似的原因，這些效果的相似性至少提供了某些，即使不是有力証據，說自然終極原因相似於在自然之內秩序的分歧原因，包括人類心智。同時，有秩序的效果之間龐大的不同，也是證據，說明在他們的原因之間有一個比例上的不同，且尤其是，在自然的原因做爲一個整體和人類心智之間的比例上的不同。到此，無神論者和有神論者都能接受自然的終極原因遙遠地相似於人類心智，因爲這個說法非常含混，以至於沒有什麼宗教上有意義內容。他的含混性也解釋何以休謨不會對於他的其他著作中的嘲諷感到悔恨，有時候他陳述設計論証時好像他贊同有神論的詮釋一樣。

爲了進一步解釋設計論證結論的含混性，斐羅提出有關神是否是心靈或心智存有可視爲僅是口頭說說而已。一個爭辯是口頭的，即是有關於言說而不是有關於觀念或真實事物。由於「心靈」或「心智」可被認爲是廣義的，也可以是狹義的，無神論和有神論都能同意自然的原因遙遠的相似與人類的心智，不過有關相似程度，他們仍是不同意的。即使是有關性質的程度的不同意也是口頭的，因爲沒有精確的標準或定義可以界定性質之程度。要強調自然原因和人類心智不同的程度，無神論者傾向於說他們的相似性是非常遙遠的；要強調自然的原因更爲相似於人類思想，比起相似於本能，生物的繁衍，或者自然的選擇，有神論者傾向

於說並沒有那麼遙遠---但兩方面都很容易改變說辭。當有神論者想要強調神聖的卓越性凌駕人類心智時，他們會說他們相似性是非常遙遠的；而如果無神論者想要強調所有事物的單一性，他們會傾向於說這相似性並沒有那麼遙遠。由於這些含混的表達，可由無神論和有神論者一樣採用，他們不能被認做是對任何一方觀點的背書。

休謨是否願意接受斐羅在第十二卷所描寫的、較不受限制的學園派懷疑論的版本，不是很明顯的看得出來。然而，如果以這個方式被理解，對這論題沒有造成任何不同，神的性質是不可知的，它大致將這較不受限制的學院派懷疑論的口頭同意，視爲可接受的、實際的妥協，爲了讓一個無宗教信仰的懷疑論者使自己看來比一個獨斷有神論者更講理。不管怎樣，休謨，被有神論和無神論者一樣指控爲不講理的懷疑論者，在第十二卷插入很長的推論註解，以他自己的聲音說明，懷疑論者和獨斷論者之間的爭執也可以被視爲口頭的。

有些人發現休謨並沒有讓斐羅對於自然原因的道德性質的爭議，作出口頭的分析，是令人困惑的。由於道德性質有程度，似乎有關道德性質的語詞也可以廣義也來使用，所以任何人可以同意自然的原因遙遠地相似於人類的美德，也可以不同意有關於它們相似的程度。休謨有個很好的理由不讓斐羅作這個讓步，即使跟從他的較不受限制的學園懷疑論的形式。自然和人爲五之間相似性至少提供某種經驗的証據，自然的原因和人類的思想是成比例地向死，但這裏較缺乏証據說自然相似於人類仁慈和正直的效果，根據斐羅在第十一卷所提供的理由。

斐羅的獨特神學學說的含混性，並非完全沒有後果。首先，他有重要的負面的含意。他不支持任何想要証實基於神學原理科學的、道德的和宗教的實踐。第二，它可以製造某些情感，比如「驚奇」，因爲「對象的偉大」;「哀愁」，因爲「他的含混」; 還有「對人類理性的輕蔑」，因爲他「沒有辦法提供任何令人滿意的解答」，有關於神擁有什麼性質的問題。這些沒有一個構成科學的、道德的或者宗教態度，如一般所了解的。

和克里安斯的宣稱相對，相信不朽和神聖賞罰的體系對道德是必要的，斐羅提供了他對於真正宗教的道德辯護，那在休謨《理解力探究》第十一節中擴展成對話的形式。就像《探究》中不具名的朋友，斐羅說德行衍生自內在人性本身的本能，因此美德既不依賴於宗教信仰，也不能依賴於哲學論証，那可以或不可以支持他們。而當爲自由研究方法論的理由應該給予容忍辯護時，休謨則爲道德理由辯護，說只靠哲學論証無法傷害道德利益。然而可以容忍所有神學論証，休謨卻比較不容易宗教激情，說「一般而言，宗教的錯誤是危險的，而那些在哲學的錯誤僅是可笑的」。斐羅稱他的獨特、混淆的神學學說是「真正的宗教」，因爲他不包含有關終極原因確定的信仰、情感和實踐，而理性和證明都不足以支持它，或者不足以推翻一般的道德標準。不過斐羅也讓休謨的觀點得到發聲的機會，除開少數的像他一樣的人，大多數的人都受到希望和恐懼的推動，要尋求宗教的大眾形式的慰藉。這不是對虔敬論的背書，只是對於什麼是影響大多數人宗教信仰的事實的陳述。而有些人可能希望爲這些信仰去發現理性的証成，他們訴諸於普遍流行的宗教，會變得更爲合理，如果他們先瞭解爲什麼對於終極原因性質的確定理解，超過人類理性的範圍。

《對話錄》的讀者經常懷疑休謨的宗教觀也許最終總結是一種有神論、自然神論、無神論或者懷疑論。使用其中任何一個標籤，缺乏有意義的備注會是誤導的。對於宗教，休謨是個懷疑論者，基於學園的懷疑論，而不是皮羅主義的原理。他擱置有關所有神學意見的信念，認爲精確或有決定性的，甚於斷言自然中的秩序的原因遙遠的相似人類心智，一個瑣碎的陳述，對於宗教的實踐沒有任何積極的作用。他不認爲自己是一個自然神論者，也許是因爲他

認爲有關心智設計者的論証，既不是有可能，也不是有宗教意義的。他可被稱作是哲學有神論者，僅是口語上的意義。爲了大多數實踐的目的，他可被稱作是無神論者，但他否認他的哲學原理包含了無神論的意思，且他從來沒有否認神或者終極原因的存在，即使是和無神論者在私下的場合可以自由表達他的觀點的時候。

十、結論

《對話錄》是嚴肅的哲學著作，其目的是界定自然宗教的限制，但讀者不要忘了，這也是一部文學著作，它的目的是取悅讀者，甚至使得讀者微笑。休謨對於每個人物的描繪都有一些滑稽，第米亞尖銳的模仿虔敬的權威，斐羅強烈的舉止，潘菲勒斯形容爲「在嘲弄和誠懇之間」，和克里安斯的惱怒斐羅持續反對他認爲對每一個明智的人而言已經太明顯的信仰。克里安斯的設計論証一再地削弱，最後成爲獨特的、純粹思辨的和含混不清的命題，那沒有任何宗教、科學或者道德的積極作用。然而斐羅開始說任何人懷疑神的存在當受到最大的嘲諷，對話錄最後讓人想到休謨的一句話：「在否認明顯真理受到地嘲弄之下的，便是要爲他辯護」。

有些讀者，雖然不是全部，會接受斐羅的結論。有些會和第米亞的神祕主義或虔敬論站在一邊。有些會傾向多神論、泛神論、無神論，或者其他不同於有神論的選擇，還有一些相信克里安斯的觀點最接近真理。有些單純的發現「對立的情緒，甚至不做任何決定，提供了令人喜悅娛樂。」休謨希望，不論如何，他的讀者會對於不同的宗教觀點能夠更爲容忍，尤其是對於無宗教的懷疑論和無神論，那在他的時代完全不被接受。

Stanley Tweyman, "Introduction," *Hume on Natural Religion* (Bristol, Eng. : Thoemmes Press, c1996).

本書是處理有關休謨宗教著作最重要的二手文獻的第二卷。第一卷在處理休謨論奇蹟的論文；本卷在處理休謨《自然宗教對話錄》和《宗教自然史》的論文，以及他論靈魂不朽、論特別神意和來世、和論自殺等文。...這本書的內容開始出現於 1757 年到 1907 年之間，長達一百五十年。其中的論文、書的章節、書評顯示當時人們對休謨的觀點和有關宗教的論證，有相當大的敵意。許多人將休謨視爲無神論者、宗教敵人，基督宗教的反對者。基於這後者的考慮，使得亞當斯密與《自然宗教對話錄》保持距離，因此拒絕休謨在他死後保證該書出版的要求。

文章顯示許多人以休謨對宗教抱持著負面觀點，並想尋求建構支持者反宗教偏見的論證。許多地方這點很重要，休謨花了很長的篇幅堅持這並不是他從事哲學的方式，他的哲學（溫和的懷疑論）需要，一般而言，某種程度的懷疑、謹慎和謙虛，有各種審慎的考慮和決定，那應當伴隨著任何正當的評論者。在較早的《第一探究》中的一段，休謨說：

> 對於哲學的熱情，就像對宗教一樣，似乎會導致這樣的不便。雖然其目標是改良我們的習性，排除我們的邪惡，但仍有可能因爲不當的安排，只能養成偏執的傾向，逼使心靈更爲決絕，朝向那已被天生氣質的偏見和癖好拉扯得太遠的一邊。可以確定是，我們敬仰哲學賢人的偉大堅定，努力想要控制我們所有的快樂在自己心中，最後我們可以使我們的哲學成爲伊匹克特斯的，和其他斯多噶學派的，只是一種更爲精緻的自私體系，進而從中推論出我們所有的美德和社會享受。當我們注意研究人生的虛浮，把我們所有的思想導向空洞易變的名利之上，我們也許是自我陶醉在天生的惰性中，痛恨俗世的喧囂，

例行工作的沉悶，尋求理性的虛飾，致使它全然沒有控制地自我陷溺。

這是從獨斷論的哲學觀點：他們只從某一邊來看待事物，對於任何相反的論證毫無觀念，他們持續將自己投入想要的原理之中，他們也不理解任何與他們對立的情感。

對溫和懷疑論而言的哲學起點是：

> 無論如何，有一種哲學似乎不會導致這樣的不便。因爲它沒有激發人心中任何失序的激情，也沒有將自己和任何天生情感或傾向混和，那就是學園的或者懷疑哲學。學園派總是談到懷疑和擱置判斷，匆促決定的危險、悟性探究狹隘界限的限制、不在日常生活和實踐界限範圍內的所有思辨的否棄。因此沒有比這樣的一個哲學要和心靈怠惰：其魯莽的高傲，虛浮的僞飾和迷信的輕信，更爲相反的了。每一種激情受到它的羞辱，除了對真理的愛；激情絕不會、也無法達到那樣的高度。因此令人訝異的是這個哲學幾乎時時無害且無辜，卻受到毫無根據指責和抹黑。但也許正是他這如此無辜的情況，是它受到大眾憎恨和厭惡的主要原因。不會討好毫無規則的激情，他只得到少數的支持。因爲反對如此多的邪惡和愚蠢，使他製造了許多敵人，那些人給他烙上放蕩庸俗、反宗教的標籤。

因此從這段落我們得知，一、一般而言休謨期待他的宗教著作會造成負面的反應；二、他事先知道他的宗教著作不會被大多數採取獨斷立場的讀者所理解。

在休謨的《自然宗教對話錄》中，Cleanthes 是代表休謨在這些段落中說到的兩種哲學觀點的人物。在對話第一部分最後，在提出他的設計論證之前，Cleanthes 解釋說：

> 對人而言，去擁抱這些原理是很自然的，藉著這些原理他們發現自己可以很好地維護己的學說，我們也無需訴諸教士的方法來說明如此合理的作爲。當然沒有任何事物能提供一個更強的假定，任何一套真的原理應當被擁抱，被遵守，那麼他們便能夠確認真正的宗教，以對抗無神論、放蕩者和各種派別自由思想者的吹毛求疵。

來源：紳士的雜誌，no. 49, 1779

這些對話的爭辯者是 Cleanthes、Philo、Demea。第一位如作者自己所說，是精明、有哲學傾向的人士；第二位是漫不經心的懷疑論者；第三位是嚴格沒有彈性的正統宗教人士。我們無需說這位懷疑的形上學家傾向那一邊，只要知道 Philo 的武器吸引神祇的道德屬性，正如 Bolingbroke 爵士所採用的一樣，最能與 Warburton 主教並駕齊驅。更別說後來讀過西塞祿 de Natura Deorum (*The Nature of the Gods*)的作家，豈會認爲神聖美善還需要其他的宣傳嗎？

〈大衛・休謨先生所作有關自然宗教的對話〉Stanley Tweyman ed., "Dialogues Concerning Natural Religion by David Hume, ESQ" (1780), in *Hume on Natural Religion* (Bristol, Eng.: Thoemmes Press, c1996), pp. 39-56.

正統有神論

I. 正統有神論者第米亞主張正信者肯定神存在，但是休謨質疑人有認識神的能力

1-1 第米亞雖然肯定神存在，但也質疑人的理解力足以認識神的性質。

"No man; no man, at least," says Demea, "of common sense, I am persuaded, ever entertained a serious doubt of the being of a God. The question is not concerning the BEING, but the NATURE of GOD. This I affirm, from the infirmities of human understanding, to be altogether incomprehensible and unknown to us.

第米亞說：我相信沒有人，至少沒有任何具有常識的人，會對神存在的這件事抱持嚴肅的懷疑。問題不在於神的存在，而在於神的性質。這我斷言由於人類理解力的缺陷，這樣的問題（神的性質）是我們完全無法理解的。

1-2 第米亞主張對於至高心靈的本質和屬性、存在與持續存在，均非人心可以理解的。

The essence of that supreme mind, his attributes, the manner of his existence, the very nature of his duration; these, and every particular, which regards so divine a Being, are mysterious to men. Finite, weak, and blind creatures, we ought to humble ourselves in his august presence, and, conscious of our frailties, adore in silence his infinite perfections, which eye hath not seen, ear hath not heard, neither hath it entered into the heart of man to conceive.

至高心靈的本質與祂的屬性、存在的方式與其持續存在的真正性質；這些以及關於如此神聖的大有的每一個細節，對於人類都是神秘的。我們是有限的、脆弱的、盲目的生物，我們應當在祂莊嚴的存在前表示謙卑，並應該知道我們的脆弱，而默默的讚揚祂無限的完善性，這些無限的完善性是眼睛看不到、耳朵聽不到，就連人心也不曾理解過。

1-3 第米亞認爲企圖瞭解神聖奧祕，是褻瀆神靈的。

They are covered in a deep cloud from human curiosity: it is profaneness to attempt penetrating through these sacred obscurities; and next to the impiety of denying his existence, is the temerity of prying into his nature and essence, decrees and attributes. –

它們被深厚的雲翳所覆蓋，與人的好奇心相隔絕，企圖穿透這些神聖的奧秘當中，便是褻瀆。而企圖要探究祂的性質與本質，也是同樣不敬的。

1-4 第米亞認爲古希臘哲學家不以愛慕神靈爲宗教行爲，而以減少肉體慾望和官能作用爲目的。

The ancient Platonists were the most religious and devout of all the Pagan philosophers: yet many of them, particularly Plotinus, expressly declare, that intellect or understanding is not to be ascribed to the Deity, and that our most perfect worship of him consists, not in acts of veneration, reverence, gratitude, or love; but in a certain mysterious self-annihilation, or total extinction of all our faculties.

古代柏拉圖學派的人在一切異教徒哲學家中是最具宗教性且虔誠的；但他們當中的許多人，特別是普羅丁，公然宣稱理智或悟性是不能歸因於神的，我們對於神的最徹底的崇拜，不是

尊崇、敬愛、感恩或愛慕這樣的行爲；而是某種神秘的自我毀滅，或我們官能的全部消亡。

1-5 第米亞認爲禁慾的想法雖然不當，但如果將神靈視爲類似人心、可理解的，也是很大的罪過。

These ideas are, perhaps, too far stretched; but still it must be acknowledged, that, by representing the Deity as comprehensible, and similar to a human mind, we are guilty of the grossest and most narrow partiality, and make ourselves the model of the whole universe –

這些觀念或許是太誇張了；但將神當作如此可以理解、可以認識、與人心如此相似，我們就犯了最粗糙且最狹隘的偏私的罪過，而將我們自身作爲全宇宙的模型。

1-6 第米亞的看法是人因自己的懦弱不幸，才會依賴神靈。

It is my opinion, that each man feels, in a manner, the truth of religion within his own breast; and from a consciousness of his imbecility and misery, rather than from any reasoning, is led to seek protection from that Being, on whom he and all nature is dependent. So anxious or so tedious, are even the best scenes of life, that futurity is still the object of all our hopes and fears. We incessantly look forward, and endeavour, by prayers, adoration, and sacrifice, to appease those unknown powers, whom we find, by experience, so able to afflict and oppress us. Wretched creatures that we are! what resource for us amidst the innumerable ills of life, did not religion suggest some methods of atonement, and appease those terrors with which we are incessantly agitated and tormented?

—The miseries of life; the unhappiness of man; the general corruptions of our nature; the unsatisfactory enjoyment of pleasures, riches, honours; these phrases have become almost proverbial in all languages. And who can doubt of what all men declare from their own immediate feeling and experience?

我的看法是，每個人也可以說是在他自己的心中感受到宗教的真理。是由於他感覺到自己的懦弱與不幸，而不是由於任何的推理，才引他去追尋人及萬物所依賴的「那個存在」的保佑。即使是生活中最好的景況也是如此的令人懊惱與厭煩，所以未來始終是我們所有希望與恐懼的對象。我們不斷地向前瞻望，又用祈禱、禮拜和犧牲，來求助於那些我們由經驗得知，足以折磨和壓迫我們的不明力量。我們是多麼可憐的生物啊！假如宗教不提出贖罪的方法，並且平息那些無止的刺激與磨難我們的恐怖，那麼在人生數不清的災難中，我們又有什麼辦法呢？人生的悲慘，人類的不幸，人類普遍的腐化，對於快樂、財富、榮譽這些享受的不饜足；這些詞句在一切語言文字中幾乎成爲諺語了。對於人類從他們自己切身的感情和經驗吐露出的真言，誰能加以懷疑呢？

1-7 第米亞認爲除了科學，所有的著作皆肯定人生不幸。

—Look round this library of Cleanthes. I shall venture to affirm that, except Authors of particular sciences, such as chemistry or botany, who have no occasion to treat of human life, there is scarce one of those innumerable writers, from whom the sense of human misery has not, in some passage or other, extorted a complaint and confession of it. At least, the chance is entirely on that side; and no one Author has ever, so far as I can recollect, been so extravagant as to deny it.

看看克里安斯的這個書房吧。我敢斷言，除了像化學或植物學這些特殊科學的作者，他們沒

有機會去討論人生以外，不可勝數的作家之中幾乎沒有一個不在這一段或那一段中，對於人生的悲慘感加以控訴或自白。至少，他們全都是抱持著這種看法的；就我所能記憶的，沒有一個作家會放肆到否認人生悲慘的。

1-8　第米亞認爲人生充滿恐懼、憂愁、怖畏；隨時遭遇不幸、災難、疾病。

—The whole earth, believe me, Philo, is cursed and polluted. A perpetual war is kindled amongst all living creatures. Necessity, hunger, want, stimulate the strong and courageous; Fear, anxiety, terror, agitate the weak and infirm. The first entrance into life gives anguish to the new born infant and to its wretched parent: Weakness, impotence, distress, attend each stage of that life: and 'tis at last finished in agony and horror. —Though the external insults from animals, from men, from all the elements, which assault us, form a frightful catalogue of woes, they are nothing in comparison of those which arise within ourselves, from the distempered condition of our mind and body. How many lie under the lingering torment of diseases?

斐羅，相信我，整個大地都是罪惡的、污穢的。在一切生物之間進行著一個永久的戰爭。需要、飢餓、欲求，刺激那些強壯且勇敢的人；恐懼、憂愁、怖畏，則使那些懦弱而頹廢的人感到焦慮。單是出生這件事就給予新生兒及其可憐的母親極大的痛苦；人生中的每一個階段都伴隨著虛弱、衰敗與不幸；最後則在苦惱與恐怖之中結束生命。雖然這些從動物、人類、以及所有襲擊我們的元素而來的外來侵辱，構成一個嚇人的災禍目錄；但比起那些起自我們自身的、由身心狀況失調而來的侵擾，又顯得微不足道了。究竟有多少人輾轉於纏綿的病苦之下呢？

1-9　第米亞認爲不論貧富，人人都有自己的憂愁煩惱。

And the disorders of the mind, though more secret, are not perhaps less dismal and vexatious. Remorse, shame, anguish, rage, disappointment, anxiety, fear, dejection, despair; who has ever passed through life without cruel inroads from these tormentors? How many have scarcely ever felt any better sensations? Labour and poverty, so abhorred by every one, are the certain lot of the far greater number; and those few privileged persons, who enjoy ease and opulence, never reach contentment or true felicity. All the goods of life united would not make a very happy man: but all the ills united would make a wretch indeed; and any one of them almost (and who can be free from every one?) nay often the absence of one good (and who can possess all?) is sufficient to render life ineligible.

而心靈的混亂雖然較爲隱密，或許也是同樣憂鬱且令人煩惱的。悔恨、羞恥、痛苦、忿怒、失望、懊惱、畏懼、沮喪、絕望，誰不曾在生活中受過這些使人痛苦的東西的殘酷侵襲呢？多少人幾乎不曾感受到任何比這些還好一點的感受？人人討厭的勞苦和貧窮，是絕大多數人確定的命運：而那些享受安逸與富足的少數特權人士們，也從不曾得到滿足或真正的幸福。生活中所有的福利聯合起來也不會造就一個非常幸福的人：但所有的禍患聯合起來卻會造成一個真正悲慘的人；而且幾乎任何一個禍患（誰能避免每一個禍患呢？），甚至於往往一個福利的缺乏（又有誰能擁有所有福利呢？），便足以使生活成爲不足取。

1-10　第米亞肯定宗教人士認爲現世無法實現的正義，可在來世透過神恩實現。

—Nothing can be more surprising than to find a topic like this, concerning the wickedness and misery of man, charged with no less than Atheism and profaneness. Have not all pious divines and preachers, who have indulged their rhetoric on so fertile a subject; have they not easily, I say, given a solution of any difficulties which may attend it? This world is but a point in comparison of the universe; this life but a moment in comparison of eternity. The present evil phenomena, therefore, are rectified in other regions, and in some future period of existence. And the eyes of men, being then opened to larger views of things, see the whole connection of general laws; and trace with adoration, the benevolence and rectitude of the Deity, through all the mazes and intricacies of his providence.
對於人類的邪惡與痛苦這個論題的討論，你竟然指責爲無神論與瀆神，真是再也沒有比這種說法更令人驚訝的了。所有曾在這樣一個豐富的論題上，大肆雄辯的虔誠神學家與教士，我說，不是都輕易地解決了這個論題所遇到的每一個困難嗎？這個世界比起宇宙來，只是一個點而已。人的一生比起永恆來，只是一瞬間而已。因此，現世的罪惡現象在其他世界，在某個未來時期的存在中會矯正過來。人類的眼睛到那時候就睜開了，能夠對事物有更寬廣的看法，看到了一般規律的全部關聯，並且帶著讚揚的心情，在天定的一切迷亂和錯雜情況中，追溯出神的恩惠與正直來。

1-11 第米亞學說利用神不可理解的性質，否定人有認識神的能力。
Such are the sentiments of the rigid, inflexible, orthodox DEMEA; such are the arguments which he employs to prove the mysterious, incomprehensible nature of the Deity, and by which he endeavours to shew, that the infirmities of our nature do not permit us to attain any ideas, which in the least correspond to the ineffable sublimity of the divine attributes. Let us now hear what the "accurate" philosopher CLEANTHES says.
這些都是情緒的僵化，不易改變的正統有神論第米亞學說，他的論點乃是利用證明神那不可思議、難以理解性質。且憑藉他努力的展示，指出是我們本性的人的軟弱，不允許我們得到任何想法，這最不符合難以形容崇高神聖的屬性。現在讓我們聽聽「精確的」哲學家克里安斯的說法。

第四單元

Dialogues (I) : Against Anthropomorphism (pp. 40-46) 反人神同形論
II. 克里安斯人神同形論主張神是有限完美的，如此足以解釋邪惡的存在；但神同時擁有完美的智慧和善良。這是自相矛盾的說法。
2-1 第米亞主張現世之惡可以由來世糾正，克里安斯則堅決反對這樣的說法。現世現了，如何可能在來世找到現世的結果。
Demea asserts, as we have already mentioned, that the present evil phenomena are rectified in some future period of existence. - "No! replied Cleanthes, No! These arbitrary suppositions can never be admitted, contrary to matter of fact, visible and uncontroverted. Whence can any cause be known but from its known effects? Whence can any hypothesis be proved but from the apparent phenomena? To establish one hypothesis upon another is building entirely in the air;

and the utmost we ever attain, by these conjectures and fictions, is to ascertain the bare possibility of our opinion; but never can we, upon such terms, establish its reality."
第米亞斷言道，如我們剛才所說過的，現世的罪惡現象在某個未來時期會矯正過來。－「不！」克里安斯答道，「不！這些武斷的假設，違反明顯且不容爭論的事實，是決不能被承認的。除了根據原因的已知結果之外，還能根據什麼知道原因呢？除了根據顯然的現象之外，還能根據什麼來證明任何假設呢？將一個假設建立在另一個假設之上，完全是空中樓閣；而藉著這些揣測與虛構。我們至多只能肯定我們看法的可能性，但根據這樣的條件，我們永不能建立其實在性。」

2-2 克里安斯認爲證明神恩的唯一方法，即否認痛苦與邪惡；過度誇張痛苦不幸與事實不符。

The only method of supporting divine benevolence (and it is what I willingly embrace), is to deny absolutely the misery and wickedness of man. Your representations are exaggerated: your melancholy views mostly fictitious: your inferences contrary to fact and experience. Health is more common than sickness; pleasure than pain; happiness than misery. And for one vexation, which we meet with, we attain, upon computation, a hundred enjoyments.
證明神恩的唯一方法（是我願意主張的），就是絕對否認人類的痛苦與邪惡。你的講法是誇張了的；你的悲傷的觀點大部分是無稽的；你的推論違反了事實和經驗。健康比疾病更普通；快樂比痛苦更普通；幸福比不幸更普通。而且根據計算，我們得到一百次享受，才碰到一次煩惱。

2-3 精確的哲學家克里安斯懷疑「無限」這個詞足以達到推理和宗教目的。

"I have been apt to suspect," says this *accurate philosopher*, "the frequent repetition of the word *infinite*, which we meet with in all theological writers, to favour more of panegyric than of philosophy, and that any purposes of reasoning, and even of religion, would be better served, were we to rest contented with more accurate and more moderate expressions.
「我毫不疑惑地承認」，這準確的哲學家說，「我對於所有神學家常用到的無限這個辭很不信任。這個辭表示的哲學意味，還不如它表示讚美的意味多，假如我們採用更精確更穩當的辭語，我們就更能達到推理的、甚至宗教的目的。」

2-4 克里安斯認爲放棄擬人論則無以認識神，但保持擬人論，又會造成邪惡和神的無限屬性不相容的後果。

The terms, *admirable, excellent, superlatively great, wise; and holy*; these sufficiently fill the imaginations of men; and any thing beyond, besides that it leads into absurdities, has no influence on the affections or sentiments. Thus, in the present subject, if we abandon all human analogy, as seems your intention, Demea, I am afraid we abandon all religion, and retain no conception of the great object of our adoration. If we preserve human analogy, we must for ever find it impossible to reconcile any mixture of evil in the universe with infinite attributes; much less, can we ever prove the latter from the former.
可讚揚的、卓越的、非常偉大的、智慧的、神聖的等等；這些名詞足以滿足人類的想像；

超出這些辭語的表達方式，除了引人陷入荒謬之外，對於感情或情緒都沒有影響。所以在目前這個論題上，第米亞，假如我們像你所主張的那樣放棄一切人的比擬，那麼我恐怕我們就放棄了一切的宗教，對於我們讚仰的對象就一無所知了。假如我們保留人的比擬，我們會始終覺得要把宇宙中混雜有罪惡這個現象和無限的屬性相調和起來，是不可能的；要從前者來證明後者更是不可能的。

2-5 克里安斯認爲有限完美的造物主可以和邪惡相容。

But supposing the Author of Nature to be finitely perfect," (a strange supposition, surely!) "though far exceeding mankind; a satisfactory account may then be given of natural and moral evil, and every untoward phenomenon be explained and adjusted. A less evil may then be chosen, in order to avoid a greater; inconveniences be submitted to, in order to reach a desirable end; and, in a word, benevolence, regulated by wisdom, and limited by necessity may produce just such a world as the present."

但要是我們假定自然的創造主是有限地完善的（當然是個奇怪假定），雖然遠出乎人類之上；我們就能給予自然的和道德上的罪惡以滿意的說明。每一個不順當的現象也能得到解釋和安排；這樣創造主可能是爲了避免一個更大的惡，才選擇一個較小的惡；爲了達到一個所嚮往的目的，才容忍種種的不便。總之，智慧所安排的、爲必然性所限制的恩惠，可能就恰好造成了像今天這樣的一個世界。

2-6 克里安斯神主要想建立的原理是神的屬性可類比人心。

The principal points which Cleanthes endeavours to establish are, - that the works of nature are similar to those of art; that the Deity is similar to a human mind and understanding, and that our ideas of his attributes, as far as they go, are just and adequate, and correspondent to his real nature.

克里安斯想建立的要點是-----自然之工與藝術相似；神靈與人的心靈或悟性相似，且在我們有關他屬性的觀念，就其所能及，是恰當、合適且與神的真性相應的。

2-7 克里安斯的擬人論是後驗論證。

Look round the world, says he, contemplate the whole and every part of it; you will find it to be nothing but one great machine, subdivided into an infinite number of lesser machines, which again admit of subdivisions, to a degree beyond what human senses and faculties can trace and explain. All these various machine, and even their most minute parts are adjusted to each other with an accuracy, which ravishes in to admiration all men, who have ever contemplated them. The curious adapting of means to ends, throughout all nature, resembles exactly, though it much exceeds, the productions of human contrivance, of human design, thought, wisdom, and intelligence. Since therefore the effects resemble each other, we are led to infer, by all the rules of analogy, that the causes also resemble; and that the Author of Nature is somewhat similar to the mind of man; though possessed of much larger faculties, proportioned to the grandeur of the work, which he has executed. By this argument *a posteriori*, and by this argument alone, do we prove at once the existence of a Deity, and his similarity to human mind and intelligence."

他說看看你周圍的世界，沈思冥想世界的整體和每一部分，你會發現世界只不過是一個偉大的機器，再細分出無數小的機器，那小的機器又可再細分出更小的機器。在這一切已經超出人的感官可追溯和解釋的範圍。所有這些不同的機器，甚至最小的部份能以某種精確度彼此調整，致令所有觀照到的人癡迷欣羨。奇妙地以手段適應目的，在整個自然界準確地相似，雖然它超過人類構思、設計、思想、智慧、心智的產物。由於彼此相似的影響，使我們借著所有類比規則推論，那原因如此相似，是以自然創造主有點類似於人的心智，儘管擁有更大的能力，合比例地執行了他的偉大工作。通過這一個後驗的觀點，僅就這個論點，我們同時證明神的存在，以及其類似於人心與心智。

2-8 克里安斯認爲先天必然論證就事實層面而言，是荒謬的。因爲與事實相反並不會導致矛盾。

In regard to the argument *a priori*, as it is called, Cleanthes endeavours to show its fallacy, and that it is of very little consequence to the cause of true piety or religion. "I shall being, says he, with observing, that there is an evident absurdity in pretending to demonstrate a matter of fact, or to prove it by any argument *a priori*. Nothing is demonstrable, unless the contrary implies a contradiction. Nothing, that is distinctly conceivable, implies a contradiction. Whatever we conceive as existent, we can also conceive as non-existent. There is no being, therefore, whose non existence implies a contradiction. Consequently there is no being, whose existence is demonstrable. I propose this argument as entirely decisive, and am willing to rest the whole controversy upon it."

至於所謂先天必然論證，克里安斯努力顯示出其錯誤，那與真實虔誠或宗教的原因沒有多大關聯：我會觀察到那是一個明顯荒謬的事，想要演證一個事實，或者以任何先天必然論證來證明。除非其相反涵蘊著矛盾，否則便沒有什麼可以演證的。沒有任何事實有明確可辨識的矛盾。無論我們把什麼事情看作是存在，也可將之設想爲不存在。因此有沒有存在，其不存在意味著一種矛盾。因此沒有任何存有，其不存在含蘊著矛盾。因此沒有任何存有，其存在是可演證的。我提出這個論點是完全可以確定的，我願將整個爭議性置於其上。

2-9 第米亞將無限完美性歸諸於神，因與邪惡不相容，將導致荒謬的結果。

Cleanthes, our Readers have already seen, is of opinion that the ascribing of *infinite* perfections to the Deity leads into absurdities, and has no influence on the affections or sentiments; and that, if we suppose the Author of Nature to be *finitely* perfect, we may give a satisfactory account of natural and moral evil, explain and adjust every untoward phenomenon.

克里安斯，我們的讀者已經看見，將無限完善的屬性歸諸於神將導致荒謬，而這樣的歸屬對情緒或感情沒有任何影響；若是我們假設自然的創造主是有限的完美，我們就可以給一個滿意的理由來交代自然與道德上的邪惡、來解釋調節每一個不順當的現象。

2-10 第米亞批評克里安斯主張神是有限完美存有，又是完美良善的，說法自相矛盾。

Now, if the Author of Nature be *finitely* perfect, his perfections are limited, or, in other words, he is an imperfect Being; and yet Cleanthes, in another passage, says that he is a Being perfectly good, wise , and powerful. "The most agreeable reflection, says he, which it is possible for human imagination to suggest, is that of genuine Theism, which represents us as the workmanship of a

Being perfectly good, wise, and powerful; who created us for happiness, and who, having implanted in us immeasurable desires of good, will prolong our existence to all eternity, and will transfer us into an infinite variety of scenes in order to satisfy those desires, and render our felicity complete and durable. Next to such a Being himself (if the comparison be allowed) the happiest lot which we can imagine, is that of being under his guardianship and protection." — O SISIC OMNIA!
如今，假如做爲自然的創造主是有限的完美，祂的完美性受到限制，或者換言之，祂是一位不完美的大有。然而克里安斯在另外段落又提及，祂是一位全善、全智及全能的存有：他說那最合宜的反影，可以讓人類想像力來假設的，是名副其實的有神論，那將我們呈顯作爲全善、全智、全能存有的造物，爲了讓我們得到幸福而創造我們，且在我們心中植入無數追求善的慾望，使我們的存在延綿到永恆，且會讓我們轉換到無限多樣的情境，以滿足我們的慾望，同時使得我們的幸福得以完滿與持續。在大有其自身之後，接著是我們可以想像最幸福的命運，也就是作爲受祂防衛和保護的存有。O SISIC OMNIA!

2-11 克里安斯的說法不一致；有限完美的存有不可能完全智慧美善。
It is not our business to answer Mr. Hume, but it is obvious to remark, that a Being *finitely* perfect, cannot be *perfectly* wise and good. The character of Cleanthes, therefore, is not consistent; nor is it properly supported; for an accurate philosophical principles, by what steps he rose to the idea of a perfectly wise and good Being, and what reasons he had for concluding that this Being would prolong our existence to all eternity, and make us completely happy.
回答休謨先生不干我們的事。但我們顯然可說，一個有限完美的大有是不可能全智及全善的。據此，對精確的哲學原理而言，克里安斯的角色是不一致的，也不當受到支持；因爲他所高舉所謂全智和全善的存有的觀念的步驟，以及他作出這大有延長我們的存在直到永遠、使我們獲得完滿的幸福的這些結論的理由。

第五單元

休謨《宗教自然史》(參考中譯版本大衛·休漠(D. Hume)著，徐曉宏譯，《宗教的自然史》，上海市：上海人民，民92。)

David Hume, *Natural History of Religion* (Stanford, Calif., Stanford University Press, 1957).

一、緒論

（一）休謨開啓現代宗教哲學的研究

休謨的兩部相輔相成的著作，即《宗教自然史》和《自然宗教對話錄》，標示著今天人們一般所籠統指稱的宗教哲學開端。

如果說《宗教自然史》被視爲比較宗教研究的範本，其先驅或許可見於雪堡的赫伯特勛爵(Lord Herbert of Cherbury)在 1663 年出版的《論異教宗教》(*De Religione Gentilium*)。赫伯特相信宗教信仰有一種最高的普遍因素：人類的原初宗教是基於對一個最高神祇的信仰，而且有理性和道德貫穿於其中。

赫伯特與休謨一樣，他發現能說明實踐中的宗教不僅非理性而且敗壞的證據比比皆是。

但是他不放棄關於宗教原初性質的觀念，這逐漸成了後來自然神論者對宗教所持的那一套理念。

（二）休謨的研究方法：宗教的起源與發展從人類學、心理學、社會學的觀點研究

休謨更清楚地看到宗教的敗壞和非理性。但正是這些特徵，使他相信某種素樸的多神教（有時他寧願稱之爲偶像崇拜）才真正是人類的原初宗教。一神教則只是躊躇不已、磕磕絆絆地從中發展而來的。

基於對宗教史的這種解讀，自然神論者所堅持的信念就落敗了，而且沒有任何跡象顯示休謨曾爲這一後果懊悔過。

休謨的這些看法預見了現代人類學家和心理學家有關宗教起源和發展的那套講述。所謂信仰，尤其是宗教信仰，是隨時間推移以一種極爲有序和向前的方式，由較不文明向較爲文明發展的觀念，對於我們的精神有著重大的影響。這種試圖尋找一個有序模式的慾望，休謨也不能得免。但休謨的猜測和推斷的準確性，實際上無關宏旨。更爲重要的是他對宗教普遍特徵的看法，以及他用以闡明這一特徵的方法。

（三）宗教的人性起源

雖然現代承認休謨《宗教自然史》有其重要價值，但是在休謨當時這本書卻被視爲一種反宗教的書，即便現代對於宗教的討論已經較以前寬容，但仍有教徒無法理解爲什麼要將這種反宗教的書當作一種現代神學的著作。

休謨事實上並沒有亮出一種反宗教的態度。但史密斯教授(Norman Kamp Smith)認爲：休謨的信仰的積極內涵在很大程度上是有嚴格侷限的。休謨是保持了對「真正的一神教和宗教之首要原則」的切實尊重，或是對改革當時的積習想要有所作爲，則要看傳記文學的興趣了。

不過思索其中的問題，能幫助我們明晰哲學與宗教之關係這一迫切而複雜問題的理解。休謨在《宗教自然史》中究竟想要做什麼？主要就是回答「宗教的人性起源」這個問題。

《宗教自然史》的主題之一，就是休謨堅信，任何所謂的宗教之理性基礎，與宗教在人性和歷史中的實際起源之間存在著很深的鴻溝。他認爲對於不可知力量的理性反思的大論述，在一般人所見的宗教的起源過程中，並沒有扮演過任何角色。

人類信仰的起源不是因爲看到了自然的規律和秩序，而是因爲對於生活事件的關切激起了不斷的希望和恐懼。希望與恐懼、未知的原因、想像：這些就是休謨對於宗教起源的解釋中的核心特徵。事實上，這一切也許並非如休謨所以爲的那樣，與自然神論者的宇宙設計論證相差甚遠。人們希望神話這些未知的原因，這一事實可以證明人類相信事物最終是有秩序的。不過休謨沒有多想這點。

關於宗教的真正來源或許是《宗教自然史》的核心理論，但其中也有一些重要的次要理論。休謨認爲多神教比一神教寬容許多，比較不會產生宗教迫害的情況。一神教比多神教更容易產生迷信的情況。

總而言之，《宗教自然史》並不是一本對宗教信仰和實踐一系列的描述，而是旨在透過這些描述對宗教本質進行探討。雖然休謨本人最後並沒有對此給出一個抽象的定義，但是重要的是看他認爲什麼樣的描述和事實可以揭露出宗教的特徵。休謨相信，宗教並非人性的他不「最初」成分。他認爲有一些民族在一開始並不需要「宗教」。所以如果我們想要了解宗教是什麼？應該要去研究他們的信徒所信仰和實踐的是什麼。

休謨最終認爲宗教所要求的道德效果是宗教的重要屬性，因此，就這方面而言，宗教整體來說是好的東西並非壞的東西。

（四）休謨《宗教自然史》的主要缺失

休謨看到了宗教恐懼的源頭和迷信的部分，但是對於宗教有關信任、友善、仁慈和合理性的部分談的太少。不過休謨正確地看到宗教的描述，應該不僅包含對宗教實踐和信仰的報告，還要記錄他們在日常生活中的後果。不過要全面性的衡量這樣後果並不容易，休謨似乎只抓住了一些顯而易見、冒犯了傳統道德的事實。事實上，休謨的這些描述令我們不滿的地方，在於仍有許多宗教是他無法完全描述的，有些宗教面向是他所忽略的。這些都是他的侷限。但是休謨的確爲我們的研究展示了一個新的方向，一個自然史的方向，並且使哲學家們看清以哲學理論來替代宗教功能的不可行性。

Author's Introduction

作者介紹

A-1. 有關宗教的探究極爲重要，其中有兩個問題：

一是宗教理性的基礎---最爲重要，但已有明確的解決。自然顯示有一具有心智的造物者；有理性的探究者經過嚴肅反思後，不會懸置對於一神教和宗教信仰的首要原理。

二是宗教人性的起源：對不可見的理智力量的信仰已經在所有地方、所有時代的人類中非常普遍地傳播開了；但是也許沒有普遍到沒有任何例外，也沒有觀念上的一致。

A-2 有一些民族並沒有任何的宗教情感；且無論哪兩個民族或任兩個人，也沒有在這種感情上是完全一致。這神先定的觀念並非源自一種原初的本能或自然的原始印記，例如形成自愛、兩性相悅、子愛後代、感恩和怨恨一般；因爲人們已經發現，每一種這樣的本能都絕對普遍地存在於一切民族和時代中，而且往往都有一個它追尋不懈的確定目標。

A-3 最初的宗教原則一定是次級性的(secondary)；可能會輕易遭受到各種事件和原因的破壞，或者可能會被許多情況不同的尋常巧合所阻止。產生原初信仰的那些原則是什麼？引導其運行的那些事件和原因是什麼？正是我們目前所要探究的主題。

I. That Polytheism was the primary Religion of Man

第一章　多神教是人類最初的宗教

I-1 多神教是人類最初的宗教，是人類社會從原始野蠻到有文化演進過程的開端。

一千七百年前，原始人類都是多神教徒，而越往人類歷史的源頭探究，會發現人類都是信仰多神教的，而在人類歷史的源頭，不曾存在任何一種完善的宗教。

就算假設我們說人們在文字、知識或任何藝術出現之前，曾經是信奉一神教的，也就是說人類在無知的時候發現真理，而獲得學問和藝術後反而迷失了真理。但事實上亞洲、非洲的落後民族都信奉多神教，而且是毫無例外的。即使我們到一個地方，發現那裡很有藝術和科學的成就，我們仍然不能斷言他們是一神教徒；但是假如他們是野蠻無知的，不用經過確認，也可以預先猜測他們是信奉多神教的，這幾乎是毫無疑問的。

人類思想的過程在產生自然框架賦予秩序的完善存在前，一定先信奉某些具有超凡力量的謙卑而無常的觀念。如果我們說神的概念被理解爲一個既具有強大法力，但又有其上限，並擁有七情六慾和四肢五官的神，這樣子的概念先於一個無所不知、無所不能、無所不在的純粹精神的神的概念，無疑是荒謬的，心靈是從低級向高級上升的，是通過對不完整物抽象化而形成一種完善的觀念，並且從觀念中粗俗的部份區分出高貴的部份，並把這樣的崇高的

部份移植到神的身上，這是自然的思想的過程；除了在考量宇宙秩序和框架這一點的時候可以跨越人性和神性的鴻溝，但是這對人類原始宗教的觀念時是不會有什麼影響的。

I-2 人類並非一開始即以理性探究自然之源，相反的人類總是苦於生計，而對自然的規律習以爲常。

我們一般所熟知的對象，即使是異乎尋常並令人驚艷的，也從來不被我們重視，當然像彌爾頓(Milton)所說的，人類從伊甸園忽然的醒來，對世界上的一切詢問這些是從何而來的，是很正常的一件事；但是原始人類社會的起源是野蠻的、苦於生計的，並且受限於情慾和需求，根本就不會探究他已經習以爲常的自然，而自然越是完善一體，人們只會越來越習慣他，而不會詳細的觀察並且檢視，只會認爲這是一個尋常的景觀，而不會有宗教上的信念和感情，過近的距離使他會泯滅他的好奇心，以致於他完全忽視這些對象。他並不會一開始就問萬物從何而來，也不會問宇宙的體系與統一構造從何而來，也不用期待他會爲了遙遠無趣並超過其理解能力範圍的對象而思考了。

I-3 人如果一開始就信仰一神教，不會輕易又回復到多神教。

假使人一開始就因理性之助而信仰單一神教，就絕對不可能放棄，轉而信奉多神教，他肯定會持續信仰一神教，因爲任何教義的首次發明和論證遠比支持和維持困難的多。

I-4 不論由歷史事實或思辨性意見兩方面來思考，都不能得到一神教發展於多神教之前的這個結論。

歷史的事實和思辨性的意見有重大的差別；兩者的知識傳承也有所不同。歷史的事實靠著容易被誇大、增添、修飾的口述傳統下來，幾乎完全失去了當初的真實了，若沒有書籍和書寫的更正，人類早已歪曲歷史事件的真正記述了；而思辨性的意見如果是清楚明白的足夠讓人類普遍信服的話，那些最初意見的論述就可以保有其最初的純粹性，而過於深奧和遙遠的就只會被少數人明白而已；因此人們一旦放棄對這些論述的沉思，所有的論述都會被遺忘。因此不論我們選擇歷史的事實還是思辨性的意見，一神教都不可能通過推理成爲人類源初的宗教，更不可能因爲其敗壞而產生出多神教以及各種迷信；因爲在顯而易見的狀況下理性會阻止這樣的敗壞；而在其深奧晦澀的時候會不讓眾人知道它的原則，因爲他們會敗壞一切的信條或意見。

II. Origin of Polytheism
第二章 多神教的起源

II-1 對自然之工的沉思會使人認識到將單一後果歸於若干原因的聯合作用並不自然。

探求宗教的起源，就必須把心思放在多神教這種未開化人類的原始宗教文化上。

對自然之工的沉思可使人認識到不可見的理智力量，那定會使人只信奉一種唯一存在的概念，該存在將實存和秩序賦予這巨大機器，根據有規則可循的計畫或者相互關聯的體系協調其所有部件。

幾個擁有超凡智慧相互獨立的存在可能會進行共謀，去籌畫和執行有規則的計畫，這並非完全荒謬的；但也僅是無端的假想，即使承認這種假想有其可能，卻也必須坦言它同時缺

乏或然性和必然性上的支持。

有一種設計貫穿整全的宇宙。這種一致性促使人的心靈承認唯一的創造者；因爲關於各種不同的創造者的概念，在無法辨別清楚創造者各自的貢獻或運行的情況下，只會給人類的思想帶來更多的迷惑，而不能讓人類的知性感到滿意。

將單一後果歸於若干原因的聯合作用，確非一種自然的和顯然的假想。

II-2 從人類生活中的各種矛盾衝突事件中去沉思，會導人信仰多神教。

假設放棄自然之工，而在人類生活各種矛盾的事件中追蹤不可見力量的足跡，必會導向多神教信仰。

事件的運行或所謂的特定天意的計畫，都充滿了變數和不確定性，以至於如果假設它直接接受任何一些理智存在的安排，就必須承認在祂們的設計和意圖中有一種矛盾，有一種相反力量持續衝突，在這些力量中有出於無能或輕率而導致的意圖上的悔改或變化。

II-3 信仰多神教並非來自對自然之工的沉思而是來自對矛盾衝突事件的沉思。

總結說，所有曾信奉多神教的民族中，最早的宗教觀念並非源於對自然之工的沉思，而是源於一種對生活事件的關切，源於那些激發心靈發展的綿延不絕的希望和恐懼。

所有的偶像崇拜者(idolaters)，在區分眾神的統轄領域之後，都訴求於不可見的能動力(invisible agent)，他們直接服從於祂的權威，而祂則在其統轄領域內主管祂們所從事的行動。

每一個自然事件都受到某個理智的能動力支配；生命中發生的幸事或不幸事，皆是特定的祈禱或感恩的對象。

II-4 人類對生活所具有的希望或恐懼的情緒才是信仰的起源。

爲了使人們的注意力超出事物當下的進程之外，或引入不可見的理智力量的推理之中，一是靠某種能激發思想的和反思的激情，二是靠某種能促使進行探究的動機。

我們所訴諸的激情，顯然不是思辨的好奇心，也不是對真理的純粹熱愛。這些會使人開始探究自然的框架的動機，可是這樣的主題，對他們有限的能力顯然是太過龐大。

對野蠻人有效的激情，莫過於那些普通人的生活情感，如對幸福的關注、未來的擔憂、死亡的懼怕。對自然的希望和恐懼，會把人搞得心緒不寧，使人們以戰戰兢兢的好奇心開始詳察未來各種原因的過程，檢視人類生活中各種相互矛盾的事件。他們以極其迷亂而驚愕的眼神，在其中看到了神性最初朦朧的蹤跡。

III. The same subject continued

第三章　續同一主題

III-1 人們對未知原因不斷地希望或恐懼，並以想像力形塑這些未知原因的觀念。

人生於世的各種情況是人無可逆料的，而之所以會如此，人們深信是受到一些未知原因所支配，而這些未知原因成爲我們不斷產生希望與恐懼的對象；我們的想像也被用來構成那些我們完全依賴的力量之觀念。

III-2 有種哲學能解釋這些原因，但這哲學已超出一般人之理解，故一般人只能以一種泛泛而不解的方式去理解。

如果人們可以根據最爲可能、或至少最爲清晰的哲學來剖析自然，將會發現這些原因正是他們自己的身體以及外在對象的那些細微部分的特定構造和結構；他們關心的所有事件，都是由一個常規而連續的機械系統所造的。但這種哲學已超出無知大眾的理解範圍，故他們只能以一種泛泛而不解的方式來理解這些原因。

III-3 人類常以擬人法（prosopopæia）描寫自然物。

人類有一種普遍的傾向，即以設想自己的方式去設想一切存在物，並將自己的一些特質移植到每一個對象上。而且哲學家們也無法完全免除這個人類的天生弱點；他們常將同情、反感、對空虛的恐懼感及其他人性中的情感賦予無生命的物質。

III-4 帶有人類特質的諸神應運而生。

我們把人類的激情和弱點移植到神身上，使祂們除了具有超人的力量與權威外，還有人的外表與人性的情感，在其他方面都像一個惡劣而愚蠢的人。由於人類處於這樣對原因無知的狀態，又對未來的命運感到焦慮，於是他們直接承認自己對擁有情感和理智的不可見力量有所依賴。

III-5 偶然事件和未知原因導致人容易迷信，其理解力不足以理解至高神。

我們往往發現，隨著一個人的生活過程受偶發事件主宰的程度的增加，他的迷信也會更加強烈；尤其像我們在賭徒和航海者身上觀察到的那樣，雖然他們在所有人中最不擅長于嚴肅的反思，但是輕率而迷信的理解方式卻是最多的。

一切人類生活，尤其是在秩序和良好政府建立之前的人類生活，都受到偶然事件的支配；所以，迷信很自然就會盛行於野蠻時代的每一個角落，並促使人們極其熱切地去探究那些安排他們禍福的不可見的力量。

III-6 恐懼較愉快更易使人對諸神產生信仰。

憂鬱或災禍常令人屈於不可見力量，每個不幸的事件都會警示人們，促使他們去探究它的根源。而幸運則被人們輕易地接受，它帶來的快樂享受，使得在這種精神狀態中的人們無暇去思考那些不可見的領域。對大眾宗教的牧師而言，爲了讓人們具備應有的宗教感，只有通過壓制他們的信心和欲念，來顯示痛苦的好處。另外，怯弱的年紀與軟弱的性別也會令人沉溺於迷信。

IV. Deities not considered as creators or formers of the world

第四章：眾神並不被認爲是世界的創造者或形成者

IV-1 不可見的理智力量是一或是多？

我們會發現唯一一個人們幾乎普遍贊成的神學觀點就是，這個世界上存在著不可見的理智力量；但是，這一力量到底是至高無上的還是從屬性的(subordinate)，到底是限於一個存在還是分散於若干存在中，應當歸屬於這些存在的到底是哪些屬性、品質、聯繫或行動原則；關於這幾點，在各種通行的神學體系中都有著極爲廣泛的區別。

IV-2 相信許多未知原因的力量者，是一種變相的無神論者。

（相信許多未知原因的力量者）這些假冒的宗教家們其實是一些迷信的無神論者，他們根本不承認有著任何與我們的神的觀念相對應的存在物。在他們那裡，沒有心靈或思想的首要法則，沒有至高無上的統治和管轄；在世界的構造中，也沒有神的設計或意圖。

朗吉努斯(Longinus)頗有道理的評論說，這些（相信許多未知原因的力量者）關於神性的觀念，如果加以嚴格考量，都含有一種真正的無神論。

IV-3 古代神學沒有創生之概念

將宇宙的起源和構造歸因於這些不完善的存在，這樣的想法從未進入任何多神教信徒或偶像崇拜者的想像範圍之中。古代神話學家似乎都持有世代衍生的觀念，而非創生或造就生命的觀念；他們也由此解釋這個宇宙的起源。

IV-4 創生概念與民間神話系統並不一致。

奧維德(Ovid)生活於一個博學的年代，而且受過哲學家們以神創生世界或造就世界爲原則的教導；他發現，這樣一種觀念與他所講述的民間神話不一致。他說，究竟是諸神中哪一個驅散了混沌，並把秩序引入宇宙之中。他的神學體系沒有教給他這方面的知識；他也同樣拋下了這個問題，未予解決。

IV-5 世界之起源是哲學問題，但初始時仍十分粗淺，要到一神論時體系才算完成。

但是，在古代，有關世界起源的問題也只是非常偶然地進入到宗教體系之中。只有哲學家有職責提出這一類的體系；這些體系本身訴諸於作爲萬物之始因的最高心智的精神，已經是相當晚的事情了。

即便是那些對此類話題論述頗多的哲學家，也總是滿足於最粗淺的理論，他們承認諸神和人類的起源都來自黑暗和混沌，來自水、氣或者任何他們認定是既有支配作用的元素。在人們的眼中諸神也不只是在最初的起源階段便依賴於自然力量的。在他們存在的自始至終的全過程中，他們都受命運或天命的主宰。

IV-6 多神論之體系，就哲學上來看並不完善，不能稱爲一神論。

假如我們給如此不完善的神學體系冠以宗教之名，並將其與後來的體系置於同一水平上那確實太恭維它了。我根本不承認，這些信條稱得上一神論的可敬稱號。

V. Various Forms of Polytheism: Allegory, Hero-Worship

第五章　多神教的各種形式：寓言、英雄崇拜

V-1 一神教和多神教不同的推理方式。

多神教徒不同於一神教徒，後者是透由觀察世上的自然物並加以推理，最後以尋求神聖超卓的第一因作爲一切事物的創造者或基礎；相較之下，多神教徒則完全不在乎這些，他們僅僅是將一切可見的自然事物都訴諸於許多真實的神。

V-2 多神教是人類兩種自然傾向結合的產物。

不管人類信仰自然中不可見之理智力量的習性有多強，但是他們的認識終歸只能停留在

感官知覺所能及的事物之上，如此他們便自然而然的將某種不可見的力量（即認爲自然事物皆蘊含著神靈）與可見的事物結合在一起。

V-3 多神教的體系自然地投合人的心靈。

這樣的一種結合使得多神教中的許多寓言，不僅具有物質上的意義，也同時有了道德的意義。首先規範了諸神被認定的權力或影響力，而後更進一步的將這些影響力和與其相應的譜系作結合（如邱比特是維納斯的兒子、繆思女神是記憶之神的女兒），使（寓言）這樣的延續顯得更爲合理，而能自然地投合人類的心靈。

V-4 多神教信仰並無理性之基礎而是人性的傾向。

對多神教徒來說，他們所信奉的神並不是某種至高超卓的存有，在更多時候這些神其實與人沒有太大的差別，乃至於有些英雄人物或對於大眾有所貢獻的人，很自然的便被後世的人當作神來敬拜。

詩人、寓言家與教士是這種些傳說最好的加工者，除此之外畫家與雕刻家更替眾神披上了人類的形象，人們因爲眾神開始有了可感知的表象，而使他們對於神的敬拜、奉獻更加繁盛了。由此也可以看出，在更古老久遠的蠻荒時代，人們由於缺乏藝術的表現才會將信仰訴諸於動植物等天然雜亂的物質。倘若神靈有某種恰當的形象（多半是合乎於人的形象）則人們便不會去崇拜那些自然的事物了。

就連雅典人與其最高法院，都會因爲有人指稱神像只是一件藝術作品而將其放逐，從這樣的事情看來，庸俗大眾的宗教信仰可以說是完全沒有理性基礎，而會去信奉如此粗俗且錯誤的觀念（直接將事物等同於神靈）。

多神教的信條可以說是根植於人性的，但也由於人們對神靈賜予禍福的原因幾乎沒有任何的確定性，卻又對於這種確定性懷有強烈的渴求。如此人們乃於焉將這些神靈描繪成與自己相當的存在，神靈們乃成爲比人更有力量與智慧，同時又具有理智的自覺能動者。但這些神靈的能力也同時被規範在一個特定的範圍，並且也有其自身近似於人性的弱點，乃由此形成不同權威上的分配與分割。

這樣的一些信條也自然而然的，會將那些在各方面皆高人一等的凡人予以神化，進而產生了英雄的崇拜，由此崇拜又衍生出傳說的歷史與神話的傳統。

對於一般的庸俗大眾來說，不可見的精神存在實在是很難以瞭解的對象，因此人們也自然的把這樣的精神存在訴諸於某種可感知的具體事物（如前所說雕像、繪畫等等）。

絕大多數的多神教徒與偶像崇拜者，都會贊成以上的這些基本信條與概念。有趣的是即使他們對於自己的眾神所指定的特定性格和領域極爲不同，卻還是可以在其他國家的宗教文化中找到屬於自己的神靈們，即使那些諸神對他們來說實在是陌生的。

VI. Origin of Theism from Polytheism
第六章　一神教的起源來自多神教

VI-1 一神教教義的成功並非因爲人理性的推理能力。

自然創造者這唯一最高神的教義是古老的教義，這已在廣闊疆域、人口眾多民族中傳開

來。但是，任何人若以爲這教義的成功歸因於理性強大的力量，那就是說明他對於人民的無知、成見及無可救藥的迷信缺乏瞭解。

他們對於習以爲常的事沒興趣或不關心。而對突然出乎意料的事，將之歸因於神意的直接操控，這是唯一的理據。但是，這對出色的推論者而言，這些事是承認最高心智存在的根本困難。

VI-2 真正的一神教應否定特殊神意。

許多最熱誠、最精細心思的一神教徒，都否認特殊神意存在。他們已斷言至高心靈及一切事物首要原則，是支配自然的普遍規律，且此規律賦予自由，不受干擾，在任何時刻不受特殊意志打亂固定秩序。但是，這一點不爲大多數人所理解，而認爲把事情歸於自然，而排除神介入之人，視爲不信神。

VI-3 破除對特殊神意的迷信，再反思自然之一致，才能建立一個一神教更堅固的基礎。

當迷信破滅，再加上自己反思而得自然的一致性，則信仰受到動搖。若更多反思使他們認爲這規則性和一致性是設計論者的證據時，他們又回到那已拋棄的信仰上。

VI-4 迷信神意的一神教並非完全建立在理性推理之上，而是人類情感的自然產物。

自然的混亂、失序、奇蹟與異象與設計論的最高統治者相違背，但卻烙上最強烈的宗教情懷。瘋狂、暴戾、憤怒的想像雖接近野獸性情，但這些性情也被認爲是最能與神直接溝通的性情。

一神教俗眾將一神教建立在非理性和迷信的原則上。之所以有這種信念，不出於任何論述的推展，而是更適合於他們的才賦和能力的一連串思考。

VI-5 由多神教發展出一神教並非理性的推展，只是迷信使然。

在一個多神偶像崇拜的民族中，對某最高保護神的崇拜。這個民族會千方百計的讓自己受這個最高神的恩寵。他們認爲神會被讚美和恭維所取悅，所以他們無所不用其極的用言辭吹捧。而祂的後人，以更新穎、華而不實的言辭進行超越。如此愈演愈烈，直到無以復加的極限。若他們不斷前進，表現出宏大的簡一體(simplicity)的過程中，秉持有關一完美存在；即世界創造者的觀念時，他們只是湊巧符合理性和哲學的原則。其實引導他們信奉的觀念不是理性，而是極端流俗迷信中的奉承與恐懼。

VI-6 人類的吹捧會使得各民族的君主或部落神提升到至高神的地位，這是自然的發展。

在野蠻民族，甚至在文明社會中，對於專橫君主被吹捧到極致時，奴性十足的廷臣們最終把他們描繪成神，而讓人民膜拜。一開始只是生活中特定禍福的製造者，最終被描繪成宇宙的最高創造者，這是人類自然的傾向。

如果有一民族早已信奉他們的保護神、聖徒及天使的概念，在那些殷勤奉承之辭的作用下，會使這些神祇逐漸侵犯對原有最高神的膜拜。例如，宗教改革前，聖母瑪麗亞只是一個好婦人，後來才獲得全能之神的許多屬性。在俄羅斯人的祈禱中，上帝和聖尼古拉(St. Nicholas)相伴而行。

朱庇特(Jupiter)出於愛意把自己變成牛劫走歐羅巴，出於野心迫使其父農神薩杜恩(Saturn)

退位，成了天上至善至大(optimus maximus)者。亞伯拉罕、以薩和雅各上帝，也因此成爲猶太人的至上之神耶和華。

VI-7 宗教中的自相矛盾來自於人性，只有證明宗教的神聖起源，才能免除此種矛盾。

如果有一種宗教（我們也許認爲是伊斯蘭教有此前後不一的嫌疑），則在它滅絕之後，也會被人當作自相矛盾的例子加以引證。此自相矛盾正來自於與他們持續的奉承和吹捧習性相悖的人類粗鄙、庸俗和自然的概念。的確，能夠證明任何宗教起源的，莫過於發現（幸好基督教正如此）它能免除人性很容易招致的自相矛盾。

VII. Confirmation of this Doctrine
第七章　證實此一學說

VII-1 人類往往隨流俗去讚美不確定的神，但對於此一神學的實際觀念一無所知。

雖然俗眾最初的觀念是把神表現爲法力有限的存在，但是，一旦有更宏大的觀念擺在眼前，他們就會認爲，若要拒絕的話就會有危險。最妥當的作法莫過於迎合更高調的讚辭，他們通過矯飾的熱衷和奉獻來巴結神。俗眾的讚美是口頭上的，他們根本無法理解他們所歸諸於神的那些崇高品質。儘管這些言語華麗，但他們對祂的實際觀念，仍然貧乏和輕挑。

VII-2 祆教徒、伊斯蘭教徒、羅馬天主教徒和蓋塔伊人都在表達完美的創始者，但其方法都是迷信的。

祆教（拜火教）徒說，那個原初的理智，作爲一切事物的首要法則，只將其自身直接展露給心靈和知性。但是，他將太陽作爲他在可見宇宙中的想像，當這閃耀發光體向大地和天空灑下光芒時，它就是一個居於更高天堂上那片光輝的黯淡的複本。如果你想擺脫這神聖存在帶來的不快，你必須小心，永遠不要赤足在地上。也不要把痰吐在火上，更不要在火上潑水，即便這火要燒毀整個城市。

誰能夠表達出全能者的完善呢？伊斯蘭教徒說，即使最高貴的作品，與祂相比，也不過是塵埃和垃圾。人類的概念是多麼無法企及祂的無限完善呀？

希羅多德稱蓋塔伊人爲不朽者，在於他們對靈魂不朽的堅定信仰，而以扎莫爾克西(Zamolxis)爲唯一神。對於他族的崇拜，他們認爲只是對虛構和幻影獻殷勤。但他們的宗教信條有因此自命不凡而更加高尚嗎？每五年，他們要犧牲一人獻祭給神，以便向神通報他們的希望和需要。一旦天空打雷，他們被激怒而向祂射箭，以回應挑戰。即使，力量不均也不放棄戰鬥。

VIII　Flux and reflux of Polytheism and Theism
第八章　多神教與一神教往復流變

VIII-1 人類心靈中對宗教信條的「往復的流變」（flux and reflux）的傾向。

宗教的信條在人類心靈中有一種「往復的流變」，本章探討的是人們有著一種自然傾向，要從偶像崇拜上升到一神教，又從一神教重新墮回到偶像崇拜（多神教）。

VIII-2 多神教起源對許多未知原因的關注，而且人類又以想像力去轉化這些原因，使祂們似乎可以被溝通。

俗眾（除了少數人之外的所有人類）由於無知不開化，從不將他們的思辨提升到天堂，或深入研究動物體和植物體的結構中，或去發現自然中各部分賦予秩序的最高精神與原初的神意。他們僅以一種狹隘、自私的眼光去思考這些作品（創造者的作品），且更發現他們將禍福取決於外在對象的神秘影響和不可見的巧合，這些「未知的原因」始終支配著所有的自然事件，並無形中已操控著他們的快樂與痛苦、幸福與災禍。

每當情急之時，人們會訴求於這些「未知的原因」，這些「未知的原因」以一種概然的外觀和混亂的形象，成爲人類希望和恐懼、心願和擔憂的永恆對象。而人們聰敏的想像力，卻對如此抽象概念感到不適，所以逐漸地將這些「未知的原因」更加特殊化，使它們在自然理解力中，能表現出與人類一樣具有可感知的理智，如會受愛與恨的驅動，可用禮物和懇求、祈禱去融通，這即是多神教的起源。

VIII-3 一神教觀念的產生。

人類對不可見的理智力量之理解不會永遠停留在最簡單的概念上，即將其視爲是強大卻又有限的存在上，說祂們既是人類命運的主人，又是天命和自然規律的奴隸。

人類浮誇的讚美和恭維膨脹了他們對眾神的看法，同時將他們提升到完善的極限，最後也使他們擁有統一和無限、簡一和靈性的特徵。

VIII-4 再度走向多神教。

由於這些偶像崇拜的宗教日漸淪入更庸俗的概念中，如此的毀壞，再加上人類以「形塑神」的表現方式，導致了重新走向一神教的回潮。

VIII-5 人們搖擺於二種矛盾情緒間及其影響結果

爲免人類普遍具有的軟弱特性會因此使偶像崇拜復燃，所以有些一神教徒（尤其是猶太教徒和伊斯蘭教徒）他們取消了一切雕塑和繪畫藝術，不允許採用大理石或色彩進行表現，甚至對人類的外形也不准進行表現。可是人類微弱的理解力又不滿於將他們的神視爲一種純粹的精神和完善的心智。但另一方面，他們天生的恐懼感又會給神加諸無限性和完善性。他們總是搖擺於這二種矛盾情緒之間：

(1) 人類的軟弱會將無所不能和精神性的神降低爲法力有限和肉體性的神，再將法力有限和肉體性的神降低爲雕像或可見的表現。
(2) 向上提升的努力則會將雕像或具體的形象提升爲不可見的力量，再將不可見的力量提升爲無限完善的神、宇宙的創造者和統治者。

IX Comparison of these Religions, with regard to Persecution and Toleration
第九章 對這些宗教的比較，關於迫害和寬容

IX-1 多神教的缺點是容易迷信，導致道德和人性被排除于宗教之外；優點是對不同宗教充滿寬容。一神教則完全相反。

完全以俗眾的傳統爲基礎的多神教或偶像崇拜，很容易遇到這樣的大麻煩，即任何實踐

或意見，無論多麼野蠻、多麼敗壞，都可能會被它權威化；爲利用盲信的無賴作風提供了空間，直到道德和人性都被排擠到了人類的宗教體系之外爲止。同時，偶像崇拜也有這樣一個明顯的優點，即通過限制其中神的力量和功能，它自然會讓其他教派和民族的諸神參與共享神性，並使所有不同的神，以及儀式、典禮或傳統彼此相容。一神教則在優點和缺點方面都正好相反。

IX-2 一神教的教義對人的恐懼沒有助益，而且有對其他宗教排斥的害處。

一神教因爲其體系假定一個唯一神，而這個神又是理性和善的完美化身，這致使一神教會排除任何一切輕浮、不合理、非人性的東西，並在人們面前展示在正義和善行上最光輝的榜樣和最威嚴的動機。實際上，這些突出的優點並沒有削弱由人類的罪惡和偏見造成的缺憾。一旦唯一的奉獻對象得到承認，對其他神的崇拜就會被視爲荒唐和不虔敬。

IX-3 多神教具有寬容精神，古今皆然。

偶像崇拜者的寬容精神，無論在古代還是在現代，在任何一個歷史學家或旅行家們的著述中都是如此。

IX-4 相反的一神教徒多有排他性。

幾乎所有主張神的統一性的宗教，它們的不寬容，與多神教教徒相反的寬容原則一樣，都是顯而易見的。

IX-5 多神教敗壞的結果永遠比一神教好得多。

偶像崇拜和多神教的敗壞即使發揮到極致，也很少會比一神教的敗壞更加危害社會。

X With regard to courage or abasement

第十章 有關勇氣或卑鄙

X-1 對一神教而言往往最好的事物之敗壞，反而帶來更壞的事物。

一神教主張神性的表現超越人類，但是信仰若與人類迷信的恐懼相結合，反而使人類心靈更加卑微與屈從，反應出來的禁慾與苦行、逆來順受卻認爲合乎神意

X-2 多神教能爲民族帶來提高聲望的德性。

但是多神教認爲神是稍微比人類高一點的神祇，人與祂們說話親切多了，而且又可與祂同競爭，這樣的表現出的反而是活力、精神、勇氣等德性，因爲這些神祇皆是從低層上升而來的。

X-3 一神教與多神教所崇拜的聖人差異很大。

對一神教而言，聖人的條件變成能忍受笞刑和絕食、表現出怯懦和謙恭、奴顏屈膝和曲意屈從，而不是斬殺怪獸、制服僭主、保爲祖國。

X-4 一神教的聖人標準對人類的影響並不好。

馬基雅維里評介一神教，只提倡消極勇氣和苦難的基督宗教教義壓抑了人類的精神，給人類套上了奴性和屈從的枷鎖。

XI With regard to reason and absurdity
第十一章 有關理性和荒謬

XI-1 另一個有關最好的事物的敗壞帶來最壞事物的證據。

XI-2 多神教的神話故事中所包含的迷信比哲學來得多。

對異教教士和神學家們所堅持的古代傳統只是一個很微弱的基礎；而且這個傳統所傳遞出的大量報導也相互矛盾，它們都受到了同等級權威的支持，以至於我們絕對不可能在它們之間確定一個選擇。因此，寥寥的幾卷書就必然包含有異教教士們所有的辯論性著述：他們的整個神學所包的傳統故事和迷信實踐，也就必然比它所包含的哲學論述和哲學論戰來得多。

XI-3 相反的一神教以其貌似理性之處與哲學相結合

一神教在構成所有民間宗教之基本原則的那些地方，以貌似理性的方式與哲學相互結合起來。

XI-4 但哲學很快發現這是一個不平等的結合。

但是，由於這些表面現象其實全都是騙人的，哲學很快就會發現，她自己乃是與她的新夥伴非常不平等地綁縛在一起；她非但不能像她們彼此趨近那樣規範每一項原則，而且處處落於屈從和迷信的下場。

XI-5 最終學究式的神學會反過來指責帶有理性的神學是異端。

一切通行的神學，尤其是學究式的神學，對荒謬和自相矛盾都有一種天然的嗜好。她有必要喚起人們的驚愕感，觸動人們的神秘感，讓人們去追求黑暗和晦澀，從而把一個有價值的基礎提供給虔誠的信仰者，這些人渴望通過信仰極端莫名其妙的詭辯，從而有機會壓制他們那叛逆的理性。

教會的歷史充分證實了這些反思。每當開始一場論戰，有些人就會言之鑿鑿地斗膽預言其事。他們說，哪個意見最違背常理，哪個意見就肯定會獲勝。最終異端的罪名還是會落到理性的一方去。如此原本看來理性的神學體系，最後反而是最不理性的。

XII With regard to Doubt or Conviction
第十二章 關於懷疑或篤信

XII-1 人類常會懷疑他人宗教的荒謬可笑，卻又篤信自己的宗教。

休謨這裡所說的懷疑或篤信，是針對某宗教會懷疑另一宗教的教條是那麼的荒謬而不可相信，但某宗教對於自己宗教的教條也是那麼的堅信不疑，儘管自己所信的教條也是如此的荒誕可笑，可自身卻不自知，甚至不敢問自己是否對宗教有所懷疑。

XII-2 因爲每個民族都會有自滿的心情。

休謨認爲，每個民族都最容易滿足於他們自己的東西，而且認爲自己優於其他任何一個民族（包括宗教教條）。

XII-3 羅馬天主教雖然是至今最有學識的宗教，仍免不了有臨在論(real presence)這樣荒謬的教義。

「臨在論」的教義在旁觀者看來是如此的荒謬，但天主教徒還是如此的篤信，以至於有把一塊籌碼錯當成了無酵餅而含在嘴中，以爲它是可以吃的荒謬故事；而被他們認爲沒有教養的土耳其俘虜，身爲一個旁觀者，卻可以清楚明白的看穿這荒謬的教條。

XII-4 由於大部分的人缺乏確信的知識，所以才有足夠的宗教狂熱，捍衛自己的宗教，又要揭露其他宗教之荒謬。

由於大部分的人缺乏對確信的知識（對宗教的確信）的無知，所以人們有足夠的宗教狂熱和信念，盲目捍衛自己的宗教，另一方面，也努力揭露其他宗教體系的荒謬性。

XII-5 宗教從來就不曾對人失去權威。

若公眾宗教對人類的權威喪失的話，那人類便會建立自己獨立的王權。但是雖然西賽羅在其著作或是言論中表示對宗教的懷疑，但是在日常生活中他卻都避免去詆毀自然神論或褻瀆神靈。在古代依然有著迷信的信徒，而且影響力普遍，雖然不及現代宗教。

XII-6 縱使人們在心中對宗教迷信有所懷疑，但仍不敢公開承認。

縱使宗教家的虔信都是真實的少、僞裝的多，但是人們卻不敢對自己的內心承認他們的懷疑，反而更加的相信，然後來掩飾他們內心的懷疑。

XII-7 古代宗教的傳說性比現代宗教的經卷性更鬆散，而且自我矛盾，因此經不起細細審視。

就因爲人類心靈構造如此的鬆懈、不穩定，所以當有人對其心中的信仰有所敲擊時，他們卻依然沒有能力去堅固這個信念。因此在古代，那些看似不信教的人，事實上可能卻不是如此，又或許他們其實根本不了解他們自己的心靈。

導致古代宗教比現代宗教鬆懈的另一個原因在於，古代宗教是傳說性的，而現代宗教卻是有經卷的。因爲如此，古代宗教的傳說很多都沒法得到任何教規或是確定的信條，因爲人們得到的消息來源都是傳奇故事，而且知道的都是故事的一部分。因此，這樣的宗教，無法承受我們的審視，一旦審視，它可能就會煙消雲散。

XII-8 古代的哲學家表面上相信自己國家的宗教，但在內心卻保持一定的懷疑，而現代的宗教卻以理性的推論爲包裝，使全國上下更爲迷信。

古代人會以不同的方式去面對他們的信仰；而現代人卻常常以同一種方式去思考。雖然西賽羅在家族中假裝是個虔誠的宗教家，但是他也和凱薩一樣在司法庭上把教義看作爲無關緊要。

比較古代和現代宗教的重大區別有兩個：一是傳說、神話的宗教較合理，因爲它只包括

大量的故事，這些故事雖然缺乏根據，但是卻沒有荒謬或論證上的矛盾，二是較輕鬆且容易被人們放在心靈之上。

XIII Impious conceptions of the divine nature in popular religions of both kinds
第十三章 在兩種流行宗教中有關神聖性質不虔敬的概念

XIII-1 人類設想神本性的兩種方式。

人類最早的對神本性的概念源自於對未來事件的一種焦急的恐懼；相對地，讚美和頌揚的精神賦予我們另一種對神本性的見解。

我們天生的恐懼感呈現出一個魔鬼般惡毒的神的觀念；我們奉承的習性則使我們承認一個優秀和神聖的神。

因此，我們就不必爲了希臘人們一方面在神廟中崇拜眾神，另一方面又在著作和談話中指責眾神而感到吃驚了。這是納入到宗教的不同的人性原則產生的一種矛盾。

XIII-2 偶像崇拜者一開始都是崇拜著粗陋有限的神。

所有的偶像崇拜者都曾經長期堅持這樣粗陋而不完善的神性觀。在讚頌蘇格拉底時，色諾芬(Xenophon)評論說，這位哲學家不同意俗眾的意見，他們認爲諸神知道一些事情，而不知道其他的事情；而他則斷言諸神知道人們所做、甚至所想的一切事情。

XIII-3 當人們進一步提昇他們對神的觀念時，得到提昇的只是神的力量和智慧的觀念，而不是對神的善的觀念。

民間宗教在其極庸俗的信徒的概念中其實是一種魔鬼崇拜；神在力量和知識方面被抬得越高，祂在善和仁愛方面當然也被壓得越低。

XIII-4 最後表面上對神崇拜，而私下則不斷受恐懼的折磨。

在偶像崇拜者那裡，言詞有可能是虛假的，以掩飾他們私下的意見；但在更加尊貴的宗教家那裡，他們的意見本身就染上某種錯誤，掩飾了他們內在的情緒。他們的內心私下是厭惡這些殘酷而難以平撫的復仇行爲的，但他們的判斷力卻只敢宣布祂們是完善的、值得膜拜的。這一內心鬥爭所帶來的額外痛苦，加重了其他一切的恐懼感，這些不幸的迷信受害人永遠都會受到這些恐懼感的折磨。

XIII-5 爲免除這些恐懼，我們只好將人的道德原則與諸神分開。

XIV Bad influence of popular religions on morality
第十四章 民間宗教對道德惡劣的影響

XIV-1 在任何宗教中，許多信徒並非以德性和善的道德，而是以一些荒謬的迷信追求神的眷顧。

在任何宗教中，不論給予神的口頭定義是多麼高尚，許多信徒也與絕大多數的信徒一樣，顯然不是用德性和善的道德，而是用輕挑的遵奉、放縱的狂熱、著迷的興奮、或者用信仰一

些神秘而荒謬的意見來追求神的眷顧。

XIV-2 多神教將諸神降爲只在力量和智慧高人一等的物種，但卻不將道德也歸給神。

假如我們設想，有這樣一個民間宗教，它明確宣布，惟有道德方可贏得神的眷顧；而且，教士們的一項例行工作就是在日常的佈道中施展出全部的口才，來諄諄教導這個信念；然而人們的成見是如此根深蒂固，以至於由於缺乏別的某種迷信，他們會把出席這些佈道會當做實質，而非把德性和良好道德當作宗教的實質。

任何地方的人民都把他們的神降格到與他們自己相似，並認爲這些神只是在力量與理智上略勝一籌的一種人類物種。因爲沒有人會如此愚蠢，以至於在由天生的理性作出判斷的基礎上，他仍然不會把人人都可以擁有的德性和誠實作爲最有價值的品質。

XIV-3 有一種擺脫迷信的解決方法，就是將道德視爲只是人類社會中的事，與宗教和神無關。

在犯了罪行之後，人們就會產生懊悔和隱密的恐懼感，導致使人心靈訴諸於宗教儀式和典禮作爲贖罪。這些都會助長對迷信的興趣：最能摧毀迷信的莫過於一種坦蕩而堅毅的德性，或者使我們遠離悲傷的偶發事件，或者教導我們去忍受他們。

XIV-4 是人類對自己犯罪的恐懼產生了迷信的宗教，而這恐懼的傾向正是人的本質之一。

神表現的越是可怕，人們就越是馴服成他的奴僕。所以也許我們得承認，人們的陰謀設計加重了我們這種天生軟弱和愚昧，但這絕不是最早引發出祂們的因素，而是根源於人心靈中，並從人性的本質、普遍的屬性中發生出來的。

XV General Corollary
第十五章 總論

XV-1 理性會使我們在對自然觀察之後，得到一個一神的觀念。

一旦我們的知性發展到開始思索這個可見體系的第一次啓動，我們肯定會以最堅定的信念，接受關於某個理智的始因或創造者的觀念。貫穿宇宙的整個框架的統一原理，也自然會引導我們信奉這個唯一且不可分割的理智力量。

XV-2 然而對立的因素也是自然規律之一。

任何善的事物越是精緻，與它相伴的惡的事物就越是厲害；我們發現，這條一致的自然規律幾乎沒有什麼例外。

XV-3 所以一神教越是推崇理性，也越容易產生迷信。

由於在一神教的真實原則中，善的、偉大的、崇高的以及悅人的事物非常突出。因此，我們可以料想，根據自然的類推，卑鄙的、荒謬的、低劣的以及可怕的事物也將同樣可見於宗教的虛構和幻象之中。

XV-4 對宗教進行考察的結論是：我們對一切宗教仍應抱持理性的懷疑精神，才不會落入迷信中。

關於這個主題，我們慎思詳察之後的唯一結果，似乎就是懷疑、不確信、懸置判斷。但是人類的理性是多麼脆弱，意見的侵染又是何等地不可抗拒，如果我們不能開闊我們的視野，讓各種迷信相互對抗，陷它們於爭吵中，那我們就很難堅持這種謹慎的懷疑態度了。

第六單元

Dialogues (II): Against Design Argument (pp.46-49) 反設計論證

III. 無憂的懷疑論者斐羅反對設計論證，否定我們可以由自然的終極美善推論出有一設計者或完美全能全知的造物者存在。他並且認爲這個世界可能已經歷過無數次的測試和修改，並非一開始就是如此的美善。即使這個世界是美善，因爲缺乏比較，我們也無法證實這個世界是最完美的。

3-1 無憂的懷疑論者斐羅承認設計論證難以駁斥。

But we now proceed to lay before our Readers Mr. Hume's own sentiments in the character of the "careless sceptic". PHILO– He acknowledges that a purpose, an intention, a design, strikes every where the most stupid thinker, the most careless observer of nature, that no man can be so hardened in absurd systems, as at all times to reject it; that in many views of the universe, and of its parts, particularly the latter, the beauty and fitness of final causes strike us with such irresistible force, that all objections appear (what he believes they really are) mere cavils and sophisms; and that we cannot then imagine how it was ever possible for us to lay any stress on them.

然而我們現在將在諸位讀者面前，提出休謨先生以「無憂的懷疑論者」角色所持的觀點。Philo：他承認某種目的、意圖或是設計，每每衝擊著最愚蠢的思想家，最無憂的自然觀察者，且沒人能在這荒謬的系統不如此堅定地拒絕（自然是有意圖）；以致有著眾多關於宇宙的觀點，以及有關其部分的觀點，特別是後者，最終因的美及適切性以不可抗拒之力如此地衝擊著我們，而所有那些反對意見似乎顯示（儘管他相信他們確實如此）只是吹毛求疵及謬論；那麼我們不能想像如何可能對他們施加任何壓力。

3-2 斐羅說只有靠信仰，我們才能發現道德屬性和全能全知全善的存有。

But there is no view of human life, he tells us, from which, without the greatest violence, we can infer the moral attributes, or learn infinite benevolence, conjoined with infinite power and infinite wisdom, which we must discover by the eyes of faith alone.

他告訴我們沒有人生的觀點不是來自最大的橫逆，我們可以從之推斷出道德的屬性，或者知道無限的仁慈，結合著無限的權力與智慧，而這些我們必得靠著信仰的眼光來發現。

3-3 斐羅反對人從有限的先前世界形成造物主的觀念。

He thinks it extremely unreasonable to form our ideas of the Author of Nature from our experience of the narrow productions of human design and invention, and says that it is impossible for us to tell, from our limited views, whether the present system of things deserves any considerable praise, if compared to other possible, and even real systems.

他認爲我們形成自然的創作者的概念是極端不合理的，那從我們對於人所設計發明狹隘的產物的經驗中得來。又說從我們有限的觀點中，是不可能判斷是否現今關於事物的體系，值得

任何高度的贊賞，如果與其他可能的---甚至是真實的---體系作比較。

3-4　人們在缺乏比較的情況下，難以證明這個世界是最完美的。
"Could a peasant, says he, if the AENEID were read to him, pronounce that poem to be absolutely faultless, or even assign to it its proper rank among the productions of human wit, he, who had never seen any other production? " But were this world ever so perfect a production, it must still remain uncertain, whether all the excellencies of the work can justly be ascribed to the workman.
他說道：假如讀詩給一個農民聽，他是否可以宣稱詩是絕對完美無缺的？又或更甚者，將詩在人類智慧的眾多產物中作適切分類，然而他從未看見其他作品？但儘管這世界是如此一件完美的產物，它仍舊保持不確定，是否作品中所有的卓越都能恰當地歸因於創作者。

＃名詞解釋：額內得(The ***Aeneid***, Latin Aeneis, Greek *Aeneidos*) 是維吉爾(Virgil)一世紀末(29–19 BC) 所做的拉丁史詩，敘述傳奇人物額內得(Aeneas)的故事---一個特洛伊人旅行到義大利，成爲羅馬人的祖先，他在伊利亞得一詩中也有一個角色。這首詩約由一萬行揚抑抑格的六步格詩(dactylic hexameter)所構成，分成十二卷，其中前六卷在描寫額內得從特洛伊流浪到義大利的故事。史詩的第二部份在記述特洛伊人如何最終戰勝拉丁人，和額內得及他的特洛伊跟隨者終究也溶入拉丁民族。維吉爾將羅馬的肇建和托特洛伊傳奇結合，其目的在美化傳統羅馬美德，使羅馬王朝的國王成爲羅馬和特洛伊創建者、英雄和諸神的後裔。

3-5 一艘製作精良的船不能證明製作者也是完美的。完美的作品可能經歷長期修改而成。
If we survey a ship, what an exalted idea must we form of the ingenuity of the carpenter, who framed so complicated, useful, and beautiful a machine! And what surprise must we feel, when we find him a stupid mechanic, who imitated others, and copied an art, which through a long succession of ages, after multiplied trails, mistakes, corrections, deliberations, and controversies, had been gradually improving !
假若我們審視一艘船，我們頌揚著木匠的巧思，他竟能造出如此複雜、有用又美麗的器具！而我們將會感到驚訝，當我們發現到他只是笨拙的技工，只會模仿他人，複製一門藝術，而這些都是長久的年歲所積累下的，經過不斷的測試、修改、審思與爭議，將其逐步改善的蹤跡！

3-6 世界可能經過長期演化，無法證明本來是完美的。
Many worlds might have been botched and bungled, throughout an eternity, ere this system was struck out: much labour lost: many fruitless trials made: and a slow, but continued improvement carried on during infinite ages in the art of world making. In such subjects, who can determine, where the truth, nay, who can conjecture where the probability, lies, amidst a great number of hypotheses which may be proposed, and a still greater number, which may be imagined?
許多世界可能從永恆以來，一直是被拙劣的修補著，並遭到廢棄。在這體系被取消之前，不知有多少力氣被白費了，做了許多無用的嘗試，並以一種緩慢、但卻持續地改進的做法，在永恆的時間中，世界創造這門藝術持續地進行。在這主題中，誰可做判斷？又或者真理在何處？更甚者，誰可推測出其或然性、謊言？以至於在這之中有著大量的假設可能被提出，且

仍有絕大多數可能只是想像的？

3-7 斐羅主張即使接受經驗有神論者的設計論證，也只能靠想像發展神學。
In a word, Cleanthes, a man, who follows your hypothesis, is able, perhaps, to assert, or conjecture, that the universe, sometime, arose from something like design: but beyond that position he cannot ascertain one single circumstance, and is left afterwards to fix every point of his theology, by the utmost license of fancy and hypothesis.
總而言之，克里安斯，一個人遵循你的假說，也許能夠肯定或是推測宇宙或許是出自於某種設計：但除此立場以外，他無法確定任何一個情況，且之後得藉著最大幻想和假說的縱容，來修正他的神學每個觀點。

3-8 這個世界並不完美，可能只是昏昧神明的不良作品，迄今仍在演化之中。
This world, for aught he knows, is very faulty and imperfect, compared to a superior standard; and was only the first rude essay of some infant Deity, who afterwards abandoned it, ashamed of his lame performance: it is the work only of some dependent, inferior Deity; and is the object of derision to his superiors: it is the production of old age and dotage in some superannuated Deity; and ever since his death, has run at adventure, from the first impulse and active force, which it received from him.
他一無所知的這世界，與比較優越的標準比較，是相當不完美的；只是某個幼稚神祇的最初粗糙的創作，之後遭到祂的遺棄，對祂殘缺的表現感到羞恥：對於比祂卓越的神靈而言，這只是某個較爲拙劣神祇的作品，是令人嘲笑的對象：只不過是一個老耄落伍神祇的產品；不過自從他死後，憑著得自於祂的最初的衝動和主動力量，一直隨處冒險。

3-9 斐羅認爲無論是正宗有神論還是經驗有神論，都是不當的。
You justly give signs of horror, DEMEA, at these strange suppositions: but these, and a thousand more of the same kind, are CLEANTHES'S suppositions, not mine.-
在這些設定裡，第米亞透露了可怕的訊息：不過這些連同近千個相似的設定都是克里安斯的，不是我的。

3-10 斐羅主張因果原則作爲所有宗教的基礎：類似的原因造成類似的結果，一切源自於經驗。
There occurs to me another hypothesis, which must acquire an air of probability from the method of reasoning so much insisted on by CLEANTHES. That like effects arise from like causes: this principle he supposes the foundation of all religion. But there is another principle of the same kind, no less certain, and derived from the same source of experience; that where several known circumstances are observed to be similar, the unknown will also be found similar. Thus, if we see the limbs of a human body, we conclude, that it is also attended with a human head, though hid from us. Thus, if we see through a chink in a wall, a small part of the sun, we conclude, that were the wall removed, we should see the whole body. In short, this method of reasoning is so obvious and familiar, that no scruple can ever be made with regard to its solidity.
這讓我想到另一個假說，根據克里安斯所堅持的一個推論的方法，必定取得一種可能性。相

似的結果出自於相似的原因：這個原則是他認爲所有宗教的基礎。但是還有另外一個同類的原則，不會比較不可靠，是由同樣經驗的來源得到的；根據觀察幾個已知的相似情況，那麼未知的情況也會是相似的。因此，如果我們看到人的肢體，我們便推論，也當有一個人頭附於其上，雖然藏起來我們看不見。因之，如果我們從牆上的一個裂縫，看到太陽的一小部分，我們便推論，如果把牆移走，我們會看見完整的太陽。總之，這個推論的方法是明顯和熟悉的，對它的堅實性是無須顧慮的。

3-11 若將世界類比動物或有機體，而神祇比作推動世界的靈魂和力量。...

Now if we survey the universe, so far as it falls under our knowledge, it bears a great resemblance to an animal or organized body, and seems actuated with a like principle of life and motion. A continual circulation of matter in it produces no disorder; a continual waste in every part is incessantly repaired: the closest sympathy is perceived throughout the entire system; and each part or member, in performing its proper offices, operates both to its own preservation and to that of the whole. The world then, I infer, is an animal, and the Deity is the SOUL of the world, actuating it, and actuated by it.-

現在如果我們考察宇宙，只要它落入我們的認知之中，它和動物或有機體極爲相似，且似乎受到相似的生命和運動的原則所推動。宇宙中物質連續的循環沒有造成混亂，每一部分頻繁的消耗不斷的被修補：最親密的同感被察覺遍及到整個體系之中；而且每一個部分和支節，在執行其適當職務中，爲保存其自己和整體而運作。世界，我推斷，是個動物，而神是世界的靈魂，推動世界，也被世界推動。

3-12 若維護世界有內在永恆秩序的理論...。

Were I obliged to defend any particular system (which I never willingly should do), I esteem none more plausible, than that which ascribes an eternal, inherent principle of order to the world; though attended with great and continual revolutions and alterations. This at once solves all difficulties; and if the solution, by being so general, is not entirely complete and satisfactory, it is, at least, a theory, that we must, sooner or later, have recourse to, whatever system we embrace.-

若我必須去維護任何特別的體系（我從未願意那麼做），我認爲沒有比將世界歸屬於一個永恆內在的秩序原則更可行的；即使世界有著巨大持續的革命和變化。這馬上解決所有的困難；而且如果這解決方法很普遍，不是全然完整和令人滿意的，至少，不管我們接受任何體系，這是個我們遲早必須依賴的理論。

3-13. 斐羅批評經驗有神論者以世界類比人類的作品，以此推出造物主有類似人的心智是不符合比例原則的。換言之，他反對人神同形論。

Our friend CLEANTHES asserts, that since no question of fact can be proved otherwise than by experience, the existence of a Deity admits not of proof from any other medium. The world, says he, resembles the works of human contrivance: therefore its cause must also resemble that of the other. Here we may remark, that the operation of one very small part of nature, to wit man, upon another very small part, to wit, that inanimate matter lying within his reach, is the rule, by which CLEANTHES judges of the origin of the whole; and he measures objects, so widely

disproportioned, by the same individual standard.
我們的朋友克里安斯肯定，由於有關事實的問題，無法被經驗以外的事物證明，一個神祇存在無需其他媒介的證明。他說這世界相似於人類計畫的作品：因此其原因必然相似。這裏我們可以說，人心所知僅是自然中的一小部份的運作的規則，僅是在他能力所及的無生命的物質，那是克里安斯判斷整體起源的根據，以及他如此不成比例地以相同個別標準評估事物的依據。

3-14. 斐羅認爲將世界類比人類的發明並不恰當。
But to wave all objections drawn from this topic; I affirm that there are other parts of the universe （besides the machines of human invention） which bear still a greater resemblance to the fabric of the world, and which therefore afford a better conjecture concerning the universal origin of this system. These parts are animals and vegetables. The world plainly resembles more an animal or a vegetable, than it does a watch or a knitting loom. Its cause, therefore, it is more probable, resembles the cause of the former. The cause of the former is generation or vegetation. The cause, therefore, of the world, we may infer to be something similar or analogous to generation or vegetation.
且不論對這課題有多少反對意見，我肯定這宇宙（除了人類發明的機器外）還有其他的部份，極爲類似這個宇宙的結構，因此提供這宇宙系統的起源較好的揣測。這些部份是動物和植物。比起鐘錶或者織布機，這世界顯然更近似一個動物或植物。

第七單元

Dialogues (III): Against Cosmogony Argument (pp.49-51) 反宇宙發生論證
IV. 斐羅透過和正統有神論者第米亞的對話，一面駁斥克里安斯的設計論證，另一面提出一種以世界類比動植物的宇宙發生論證。
4-1 第米亞質疑斐羅世界類比動植物的說法，後者則以一種宇宙發生論加以回答。
But how is it conceivable, said DEMEA, that the world can arise from anything similar to vegetation or generation? Very easily, replied PHILO. In like manner as a tree sheds its seed into the neighbouring fields, and produces other trees; so the great vegetable, the world, or this planetary system, produces within itself certain seeds, which, being scattered into the surrounding chaos, vegetate into new worlds. A comet, for instance, is the seed of a world; and after it has been fully ripened, by passing from sun to sun, and star to star, it is at last toss into the unformed elements, which every where surround this universe, and immediately sprouts up into a new system.
第米亞說，我們如何知道世界能以類似植物或世代繁殖的方式產生出來？非常簡單，斐羅回答，如同樹木以脫落它的種子到附近原野的方式，產生其它樹木。因此巨大的植物—這個世界，或是這個行星系統，在自己之內產生某些種子，散佈在周圍的渾沌中，滋養出許多新的世界。例如彗星是一個世界的種子，在它藉由通過恆星和星星之間後完全成熟，最後拋出未成形的元素到這個宇宙的周圍，便立即長出新的系統。

4-2 斐羅一面表示無法肯定宇宙發生論，另一方面認爲應以動植物而非人造機器類比世界。

I have all along asserted, and still assert, that we have no data to establish any system of cosmogony. Our experience, so imperfect in itself, and so limited both in extent and duration, can afford no probable conjecture concerning the whole of things. But if we must needs fix on some hypothesis; by what rule, pray, ought we to determine our choice? Is there any other rule than the greater similarity of the objects compared? And does not a plant or an animal, which springs from vegetation or generation, bear a stronger resemblance to the world, than does any artificial machine, which arises from reason and design?
我一直主張，更斷言我們沒有資料足以確立任何系統的宇宙發生論。我們的經驗本身如此不完善，在範圍與持續性上都如此受到限制，無法提供所有事物的可能推測。但如果我們必須固定在幾個假說上，請問根據什麼規則，我們應該如何決定我們的選擇呢？是否有與被比較的事物之間較大相似性之外的規則？一種出自種植或繁殖的植物或動物，比起任何由理性和設計的人造機器來說，難道不與這個世界有更大的相似性嗎？

4-3 斐羅提出四項世界原則：理性、本能、世代繁衍和生長。
In this little corner of the world alone, there are four principles, Reason, Instinct, Generation, Vegetation, which are similar to each other, and are the causes of similar effects. What a number of other principles may we naturally suppose in the immense extent and variety of the universe, could we travel from planet to planet, and from system to system, in order to examine each part of this mighty fabric?
在這一個世界的小角落，有四個原則：理性(Reason)、本能(Instinct)、世代繁衍(Generation)和生長繁殖(Vegetation)，其中每一個都與其他三者相似，而且都是相似原因的結果。除了上述的四個原則，我們還能在這個浩瀚多變的宇宙中，自然地以爲有多少其他原理嗎？我們能在星球間、星系間旅行，以檢視這偉大組織的每一個部分嗎？

4-4 斐羅認爲一個解釋世界秩序的原理，尤其是理性，要比自然更難以理解。我們無法知道世界的來源，神聖的來源要比種子說更難理解。
Any one of these four principles above mentioned (and a hundred others which lie open to our conjecture) may afford us a theory, by which to judge of the order of the world; and it is a palpable and egregious partiality, to confine our view entirely to that principle, by which our own minds operate. Where this principle more intelligible on that account, such a partiality might be somewhat excusable; but reason, in its internal fabric and structure, is really as little known to us as instinct or vegetation; and perhaps even that vague, undeterminate word, **Nature**, to which the vulgar refer every thing, is not at the bottom more inexplicable. The effects of these principles are all known to us from experience: but the principles themselves, and their manner of operation are totally unknown: nor is that the world arose by vegetation from a seed shed by another world, than to say that it arose from a divine reason or contrivance, according to the sense in which CLEANTHES understands it.-
上述所提及的這四個原則（理性、本能、世代繁衍和生長繁殖）---和其他百種讓我們揣測的原理，任何一種會提供我們一個理論，讓我們評斷這世界的秩序；這是一個明顯且異乎尋常的偏頗，將我們的視野完全限制在我們心靈運作的那個原則之中。這個原則基於那理由更爲

人所理解，那偏頗或許是可以諒解的；但是理性有其內在組織與結構，對我們而言，甚而不如本能或生長爲我們所認識。也許甚至於那模糊不清、不確定的字眼，自然，大眾用以指稱任何事情，到底也不會比它更難以理解。這些原則造成的結果都是我們從經驗得知的：但原則本身和它們運作的方式，是我們全然不知的：不是因爲這個世界是出自於另一個世界灑下的種子，更別說是出自於神聖理由或者是設計，根據克里安斯所理解的意思。-

4-4 斐羅擬將宇宙發生的系統建立在生長繁殖和世代繁衍，而非理性意圖之上。

That vegetation and generation, as well as reason, are experienced to be principles of order in nature, is undeniable. If I rest my system of cosmogony on the former, preferably to the latter, 'tis at my choice. The matter seems entirely arbitrary. And when CLEANTHES asks me what is the cause of my great vegetative or generative faculty, I am equally intitled to ask him the cause of his great reasoning principle. These questions we have agreed to forbear on both sides; and it is chiefly his interest on the present occasion to stick to this agreement. Judging by our limited and imperfect experience, generation has some privileges above reason: for we see every day the latter arise from the former, never the former from the latter."-

不可否認的，生長繁殖、世代繁衍和理性一樣，都是被經驗到的自然秩序原理。如果我將宇宙發生論的系統建立在前者或是後者之上，這是我的選擇。這事情似乎全然是隨意的。且當克里安斯問我什麼是我偉大的生長繁殖或世代繁衍的官能？我同樣有權力問他什麼是他偉大推論原理的原因？這些問題我們同意作爲兩邊的起始點；而且他對目前情況的主要興趣，使他守住這項同意。藉著我們有限不完整的經驗評斷，世代繁衍比起理性佔優勢：從我們每天看到的，後面出於前者，而不是前者出於後者。

4-5 斐羅認爲運動來自物質與來自心靈同樣可以爲人所理解。

PHILO proceeds to inform us that he could, in an instant, propose various other systems of cosmogony, which would have some faint appearance of truth; though it is a thousand, a million to one , he says, if any one of them were the true system. --- Motion, we are told, in many instances, from gravity, from elasticity, from electricity, beings in matter, without any known voluntary agent, is mere hypothesis; and hypothesis attended with no advantage; the beginning of motion in matter itself being as conceivable *a priori* as its communication from mind and intelligence.

斐羅繼續告訴我們，他可以瞬間提出其他各種宇宙發生的系統，那會有某種真理昏暗不明的表相；他說如果其中有真實的系統，即使對一個人而言，也是一千、一百萬。---人們說運動，在許多例證中，從重力、彈力、電力的運動都起於物質，沒有任何已知的自主行動者，僅僅是假說罷了；且是沒有伴隨著任何好處的假說。運動起於物質自身，如同它來自心靈和理智，同樣是是先天地可想可知的。

4-6 斐羅相信懷疑論將取得最後勝利。

"All religious systems, it is confessed, says he, are subject to great and insuperable difficulties. Each disputant triumphs in his turn; while he carries on an offensive war, and exposes the absurdities, barbarities, and pernicious tenets of his antagonist. But all of them on the whole,

prepare a complete triumph for the *Sceptic*; who tells them, that no system ought ever to be embraced with regard to such subjects: for this plain reason, that no absurdity ought ever to be assented to with regard to any subject. A total suspense of judgment is here our only reasonable resource. And if every attack, as is commonly observed, and no defence, among theologians, is successful; how complete must be *his* victory, who remains always, with all mankind, on the offensive, and has himself no fixed station or abiding city, which he is ever, on any occasion, obliged to defend?"

他說，我們承認所有的宗教系統，都有巨大和不能克服的困難。每一個爭論者在輪到他時勝利；他從事攻擊性的戰爭，揭發他對手荒唐、蠻橫和有害的教條。但整體而言，他們全部爲懷疑主義者準備完全的勝利；懷疑主義者告訴他們對於這樣的論題，沒有任何系統該被採納。原因是很明顯的，沒有關於任何論題的荒謬言論該被同意。完全擱置判斷是我們唯一合理的作法。如果每個常觀察到的攻擊，在神學家之間沒有防衛是成功的；那麼他又如何全然勝利，當他總是和所有人類一起站在攻擊面，而自己又沒有在任何情況下必須防衛的固定地點或城市？

4-7 斐羅最後總結反對類比性的宇宙發生論。

PHILO, in a word, is of opinion, that as no system of cosmogony ought ever to be received from a slight analogy, so neither ought any to be rejected on account of a small incongruity; since that is an inconvenience, from which we can justly pronounce no one to be exempted.

斐羅，簡而言之，認爲沒有任何宇宙發生論的系統該得自些微的類比，也不當因爲微小的不和就拒絕任何系統；因爲從我們能公正地宣布那是沒有人能夠豁免的麻煩。

第八單元

Dialogues (IV): On Natural Evil (pp. 51-54) 論自然之惡

V. 斐羅最後以以下理由強化其懷疑論證:(一)人生不幸大於幸運,無法證明神全善全能;(二)有四種邪惡條件的存在：自我保存本能自私、普遍律則之無必要性、自然官能已超過實際需要、宇宙中仍有邪惡悲慘的事實；(三) 追求永恆救贖容易導致偏狹，受到神棍欺騙。

5-1 斐羅認爲自然並無特別意圖，如果以少數的自然現象假設自然是有意圖的，必將被更爲重大的相反現象所否定。

The object of that curious artifice and machinery, which nature has displayed in all animals, PHILO tells us, is the preservation alone of individuals and propagation of the species. It seems enough for her purpose, he says, if such a rank be barely upheld in the universe, without any care or concern for the happiness of the members that compose it. No resource for this purpose: no machinery, in order merely to give pleasure or ease; no fund of pure joy and contentment: no indulgence without some want or necessity, accompanying it. At least, the few phenomena of this nature, we are told, are over-balanced by opposite phenomena of still greater importance.

斐羅告訴我們，自然在所有動物中展示的奇妙的設施和結構，是在個體中單獨地保存並在物種中繁衍。他說，如果這樣的階層僅是在宇宙中被高舉，對於組成它的成員的幸福毫不在意

或關心，似乎已合乎她（自然）的意圖了。這個意圖沒有資源：沒有僅只是爲了給予愉悅或安逸的機械作用；沒有單純快樂和滿足的積蓄：沒有任何耽溺於某些需要或必然性，不是伴隨著它。至少，我們被告知這個自然的少數現象，因爲更爲重大的相反現象而失去平衡。

5-2 斐羅認爲人生的不幸大於幸福，因此無法證明神的全能和善意。

Allowing, says he, what never will be believed, at least, what can never possibly be proved, that animal, or at least, human happiness in this life exceeds its misery; we have yet done nothing; for this is not, by any means, what we expect from infinite power, infinite wisdom, and infinite goodness. Why is there any misery at all in the world? Not by chance surely. From some cause then. Is it from the intention of the Deity? But he is perfectly benevolent. Is it contrary to his intention? But he is almighty. Nothing can shake the solidity of this reasoning, so short, so clear, so decisive; except we assert, that these subjects exceed all human capacity, and that our common measures of truth and falsehood are not applicable to them; a topic, which I have all along insisted on, but which you have, from the beginning, rejected with scorn and indignation.

他說，動物或至少人類在此生的幸福超過它的不幸，是絕不會被相信的事情，至少絕不可能被證明的事情；爲此我們什麼都還沒做；因爲這無論如何不是我們對無限力量、無限智慧和無限美善所期望的。這個世界上爲什麼會有不幸？當然不是偶然的。而是來自某種原因。是來自於神的意圖嗎？但祂是完美地仁慈的。是與祂的意圖相反嗎？但祂是全能的。沒有任何事物可以動搖這個如此簡潔、清楚又確定推論的牢固性；除了我們主張那些是超過人類能力的課題，且我們真假的一般標準無法適用它們；那是我一直堅持的一個主題，但你從一開始就輕蔑和憤怒地拒絕了。

5-3 斐羅表示不會陷入克里安斯的論題，並認爲人類的不幸和無限能力美善的神祇，二者是不相容的。

But I will be contented to retire still from this intrenchment: for I deny, CLEANTHES, that you can ever force me in it: I will allow, that pain or misery in man is *compatible* with infinite power and goodness in the Deity, even in your sense of these attributes: what are you advanced by all these concessions? A mere possible compatibility is not sufficient. You must *prove* these pure, unmixt, uncontrollable attributes from the present mixt and confused phenomena, and from these alone. A hopeful undertaking! Were the phenomena ever so pure and unmixt, yet being finite, they would be insufficient for that purpose. How much more, where they are also so jarring and discordant?

但我將會滿足地從這難題撤退：克里安斯，因爲我否認你可以一直迫使我陷入其中：我將會允許人的痛苦或不幸，可以和神祇的無限力量和美善共存，即使是根據你給這些屬性的含義：你又能藉著這些讓步得到什麼進展呢？只是一個單純可能的相容性是不足的。你必須從當前混雜和困惑的現象中，且僅從這些現象證明這些純粹、無雜、不可控制的屬性，是多麼有希望的一個事業！如果現象是如此單純和純粹，然而因是有限的，便對那樣的意圖而言，是不充足的。不論再怎樣，它們也是如此衝突的和不協調的？

5-4 斐羅說個有四種情況是所有事物所依賴的；由於人類的邪惡是既存的事實，必然與理性相對立。

There seem to be four circumstances, PHILO says, on which depend all, or the greatest part of the ills, that molest sensible creatures, none of which appear to human reason, in the least degree, necessary or unavoidable; nor can we suppose them such, without the utmost license of imagination.
似乎有四種情況，斐羅說，是所有事物所依賴的，或者邪惡不幸的最大部份，最下流的肉慾造物，這些即使在最低的標準下，必然或不可避免的，完全沒有顯現在人類的理性之中，而我們也不能不用最大的想像力去設想它們。

5-5 第一種邪惡的條件是造物主以自我保存來激發所有造物。
The first circumstance which introduces evil, we are told, is that contrivance of economy or the animal creation, by which pains as well as pleasures are employed to excite all creatures to action, and make them vigilant in the great work of self-preservation. Now pleasure alone, in its various degrees, seems to human understanding sufficient to this purpose.
有人說第一種引介邪惡的情況是造物主的經濟地構想或者是動物的創造，借之痛苦和快樂都是用來刺激所有造物的行動，使他們在自我保存的偉大工作上保持警覺。現在只是享樂，以其各種不同的層次，對人類的理解力而言，似乎便足以滿足這個的意圖。

5-6 第二種情況是以律則推動世界，但對於超卓完美的存有並非必要。
The second circumstance is, the conducting of the world by general laws; and this seems no way necessary to a very perfect being.
第二種情況則是，以一般律則推動世界的運行，而這對於一個完美的存有似乎是不必要的。

5-7 第三種情況是造物主提供給所有造物所需的力量與官能。
The third circumstance is, the great frugality, with which all powers and faculties are distributed to every particular being. Nature, 'tis said, seems to have formed an exact calculation of the necessities of her creatures; and like a rigid master, has afforded them little more powers or endowments, than what are strictly sufficient to supply those necessities.
第三種情況則是，以偉大的儉樸分配給每一個特別存有所有的力量和官能。如人們所說，自然似乎對她的造物作了精確的計算，如同一個精明的大師，提供他們多一點點的力量與天賦，供給他們超過剛好必要所需。

5-8 如同父母爲子女儲蓄，以確保他們的安穩和幸福。
An indulgent parent would have bestowed a large stock, in order to guard against accidents, and secure the happiness and welfare of the creature, in the most unfortunate concurrence of circumstances. Every course of life would not have been so surrounded with precipices, that the least departure from the true path, by mistake or necessity, must involve us in misery and ruin. Some reserve, some fund would have been provided to ensure happiness; nor would the powers and the necessities have been adjusted with so rigid an economy.
溺愛子女的父母會保留大筆的資產來防止意外，在最不幸的情況下，確保其子孫的幸福與財富。人生的每個歷程不會充滿如此多的險阻；因爲錯誤或必然性，使我們遠離真理的道路，

必使我們陷入悲慘或毀滅之中。如果有些儲備和積蓄，將會提供我們安穩的幸福；也不會有力量與需求以如此嚴格的經濟效益被調整。

5-9　第四種情況即宇宙中有邪惡與悲慘的事，證明世界並非造物者完美之作。
The fourth circumstance, whence arises the evil and misery of the universe, is the inaccurate workmanship of all the springs and principles of the great machine of nature. One would imagine, PHILO says, that this grand production had not received the last hand of the maker; so little finished is every part, and so coarse are the strokes with which it is executed.
第四種情況，宇宙中邪惡與悲慘的發生，是出於偉大的自然機器這不精確的工藝品的所有作用和原理。斐羅說，我們可以想像，這偉大的作品應不是出於創造者最後的創作；它的每個部分少有完成的，它的每個筆劃都是如此粗糙的。

5-10　從上述四條件證明自然之惡的產生，同時否證有完美的超卓存有。
On the concurrence, then, continues he, of these *four* circumstances does all, or the greatest part of natural evil depend.　Were all living creatures incapable of pain, or were the world administered by particular volitions, evil never could have found access into the universe; and were animals endowed with a large stock of powers and faculties, beyond what strict necessity requires; or were the several springs and principles of the universe so accurately framed, as to preserve always the just temperament and medium; there must have been very little ill in comparison of what we feel at present.
斐羅繼續說，一切或大部分的自然之惡都是以這四個條件同時存在爲根據，如果所有造物都不能感受到痛苦，或這世界是由特別的意志力來管理，那麼邪惡絕不可能進入這個宇宙；如果動物被賦與了大量的力量和官能，超過絕對的必要性需求，或者如果宇宙的各種不同原動力和原則構造得非常精確，以長期保存剛好調和及適中，那麼比起我們現在感受到的危害，該要少得多。

5-11　上述現象不容神的善性存在，但二者也可能有妥協的方式。
What then shall we pronounce on this occasion?　Shall we say, that these circumstances are not necessary, and that they might easily have been altered in the contrivance of the universe? This decision seems too presumptuous for creatures, so blind and ignorant.　Let us be more modest in our conclusions. Let us allow, that, if the goodness of the Deity （I mean a goodness like the human） could be established on any tolerable reasons *a priori*, these phenomena, however untoward, would not be sufficient to subvert that principle; but might easily, in some unknown manner, be reconcilable to it.
對於這件事情，我們能說什麼呢？我們是否應該說這些條件是不需要，且在宇宙的意圖中是容易改變的？這個決定似乎對如此盲目又無知的造物而言，太傲慢了。讓我們在我們的結論中再謙遜些。讓我們承認，如果神的善性（我意思是說類似人的善性）能以任何可容忍的必然理由下被建立，這些現象無論如何不順當，都不足以顛覆這個原則；但是以某種未知的方式，也許很容易的可以與之（該原則）妥協。

5-12 從宇宙的邪惡無法導出神的完美屬性。

But let us still assert, that as this goodness is not antecedently established, but must be inferred from the phenomena, there can be no grounds for such an inference, while there are so many ills in the universe, and while these ills might so easily have been remedied, as far as human understanding can be allowed to judge on such a subject. I am sceptic enough to allow, that the bad appearances, notwithstanding all my reasonings, may be compatible with such attributes as you suppose: but surely they can never prove these attributes. Such a conclusion cannot result from scepticism; but must arise from the phenomena, and from our confidence in the reasonings, which we deduce from these phenomena.

但是我們仍主張，雖然善性不是事先建立的，但卻是從現象推論出來。這樣的推論或許缺乏理由，因爲宇宙中有許多的邪惡，而這些邪惡也許可以很容易被修補，只要人類的理解力能對這個論題做判斷。我的懷疑心足夠讓我承認壞的現象，更別說我的所有推論，也許可以和你以爲的那些屬性相容， 但當然它們絕不能證明這些屬性。這樣的結果是不能因懷疑論而得的，但必須出自這現象，且從我們對於推論的信心，那是我們從這些現象演證出來的。

第九單元

Dialogues (V): Hume's Sceptic Naturalism (pp. 54-56) 休謨懷疑的自然主義

5-13 斐羅說根據經驗，小心受到宗教人士的欺騙。

In regard to the influence of religious principles on the conduct of mankind, PHILO says, it is certain from experience, that the smallest grain of natural honesty and benevolence has more effect on men's conduct, than the most pompous view, suggest by theological theories and systems. And when we have to do with a man who makes a great profession of religion and devotion; this, we are told, has no other effect upon several, who pass for prudent, than to put them on their guard, lest they be cheated and deceived by him.

有關宗教原理在人類行爲上的影響，斐羅說，這是從經驗上可以確定的。最小的天生的誠實和仁慈比那些道貌岸然的神學理論和系統的建議，對人的行爲有更多的影響。而當我們要與一位在宗教和篤信上學有專精的人交往的時候，這時候人們告訴我們，這對於若干人而言沒有影響，因爲他們謹慎的判斷，小心警戒，以免他們被他欺騙。

5-14 斐羅認爲追求永恆的救贖與信仰神容易產生偏狹，受崇拜的神祇容易成爲無理性的惡魔。

He further says, that the steady attention alone to so important an interest as that of eternal salvation, is apt to extinguish the benevolent affections, and beget a narrow, contracted selfishness; and that when such a temper is encouraged, it easily eludes all the general precepts of charity and benevolence. In regard to the worship of the Deity, hear what he says:

To know God, says Seneca, is to worship him. All other worship is indeed absurd, superstitious, and even impious. It degrades him to the low condition of mankind, who are delighted with intreaty, solicitation, presents, and flattery. Yet is this impiety the smallest of which superstition is guilty. Commonly, it depresses the Deity far below the condition of mankind; and represents him as

a capricious demon, who exercises his power without reason, and without humanity.
他更說，始終專注於如此重要的興趣，追求永恆的救贖，是很容易消滅仁慈的情感，並產生一種狹隘的、強烈的自私心。當這樣的情緒被鼓勵時，就很容易忽略所有寬容和仁慈的格準，有關對神的崇拜，他如此說：
Seneca 說：認識神是爲了要崇拜祂。所有其他崇拜的確都是荒謬的、迷信的、甚至是不敬的。這是將祂降低到人的最低條件，好像只會被懇求、討好、奉獻和諂媚所取悅，然而這是迷信所犯的最小的一種不敬。一般而言，這是迫使神降格到人的等級，且將祂顯現如同一多變的惡魔，無理性和不人道地運用其權力。
＃辛尼加(**Lucius Annaeus Seneca, Seneca the Younger,** c. 4 BC – AD 65) 是一位羅馬斯多噶學派的哲學家、政治家、劇作家、也是一位幽默的作家。他是暴君尼羅王的家庭教師，之後成爲他的顧問。後來因爲涉及一個謀殺尼羅的陰謀案被迫自殺。不過他是無辜的。

5-16　少數的哲學有神論者和懷疑論者應得到造物主的喜愛，但後者會擱置有關此一主題的判斷。
And were that divine Bing disposed to be offended at the vices and follies of silly mortals, who are his own workmanship; ill would it surely fare with the votaries of most popular superstitions. Nor would any of the human race merit his favour, but a very few, the philosophical theist, who entertain, or rather indeed the endeavour to entertain, suitable notions of his divine perfections: as the only persons, entitled to his compassion and indulgence, would be the philosophical skeptics, a fact almost equally rare, who, from a natural diffidence of their own capacity, suspend, or endeavour to suspend, all judgment with regard to sublime and such extraordinary subjects.
且如果神聖的存有受到人的罪惡和愚昧的觸怒，而這人又是祂的造物；邪惡當然會和教徒最普遍的迷信相合。也不會有人值得得到祂的喜愛，只有一些少數的哲學有神論者努力接納合乎其神聖完美的理念；只有這些人應該得到祂的憐憫和溺愛，而會有哲學懷疑論者，同樣非常少數，會從他們自身能力的天生懦弱，擱置或者努力擱置，一切有關如此崇高和獨特的主題的判斷。

附件二　林正弘教授主讀資料

林正弘教授於 2010 年 03 月 24 日蒞臨東海大學哲學系做一專題演講。研講題目爲「休謨論奇蹟」，林正弘教授爲參予本計劃的同學們導讀休謨《*Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*》一書中之第十章「論奇蹟」。其導讀內容和參考資料如下：

98 學年度教育部補助推動人文社會學科強化創新計劃

休謨宗教哲學經典研讀

An Enquiry concerning the Human Understanding
Section X　Of Miracle

《人類理解力探究》 第十單元 論奇蹟

主讀人：林正弘教授（東吳大學客座教授）

記錄：戴蔚林、黃瀝樘 記錄整理：梁弘瑋

壹、演講大綱：

休謨在《人類理解研究》（*Enquiry Concerning Human Understanding*）第 10 節和第 11 節對上帝存在的宗教信仰提出強力的反駁。其中第 11 節處理上帝存在的論證，而第 10 節則討論見證(testimony)的可靠性。根據《聖經》的描述，上帝借由奇蹟（miracle 或譯作「神跡」）來顯現祂的存在。許多人因相信這些神跡的出現而相信上帝的存在，因爲上帝確實存在乃是對這些奇蹟之所以發生的最佳解釋，甚至是唯一的解釋。然而，親身經驗到這種奇蹟的人並不多，絕大部分的人是透過親身經驗到人之見證，因而相信這些奇蹟是事實的。休謨在第 10 節的目的，就是要指出這些見證是不可靠的。該節的第一部分(Part 1, paragraphs 1-13)討論如何評估見證的可靠性，第二部分(Part 2, paragraphs 14-41)則應用第一部分所討論的評估準則，來評估有關奇蹟的見證之可靠性。

休謨將人類理智(reason)或探究(inquiry)的對象分成兩類：**觀念關係(relation of ideas)和事實(matters of fact)**。前者可用直覺(intuition)或證明(demonstration)來證成，後者則只能依賴經驗來支持。本節（即第 10 節）所討論的見證是否可靠，奇蹟是否真的發生過，等問題乃是屬於事實問題，必須根據經驗來決定。（參閱本書第 4 節【1】及第 10 節第 8 段【2】）。根據經驗所推得的結論只有相當程度的可靠性，而無絕對無誤（參閱第 10 節第 3 段【3】）。

休謨在本節第一部分提出如何根據經驗來評估見證可靠性的原則。這些原則大致可歸納爲下列三項：

(i) 根據見證人(witness)的人數、性格、作證時的態度（猶豫或太過獨斷），以彼此證詞是否互相矛盾或自相矛盾等，來評估其見證的可靠性。（參閱本節第 7 段）【4】

(ii) 依據以往的經驗所建立的定律來評估見證內容所報導的事件（例如：奇蹟）之發生的機率。此項機率與見證的可靠性成正比。根據由經驗所建立的物理定律，紅海的海水會排開使人步行通過的機率極低（幾乎是０），因而報導此事件的見證極不可靠。

(iii) 綜合考量上述各項影響見證可靠性的因素，估算正反兩面因素互相抵消的結果，得到可靠程度的最後評估，做爲相信見證與否的依據。（參閱本節第 4 段和第 8 段）【5】

按照上述原則來評估有關奇蹟的見證之可靠性，會得到極低的可靠性程度。因爲所謂「奇蹟」，顧名思義乃是指「不符合或違反已建立之定律的事件或現象」而言。時常發生的事件或現象固然不能稱之爲「奇蹟」，即使極少發生或過去從未曾發生過的，只要沒有違反定律，也不能稱爲「奇蹟」。（參閱本節第 12 段）【6】。因此，按照上述 3 (ii)，報導奇蹟的見證可靠程度極低。再依照上述 3 (iii)，除非 3 (i)中所列的各項因素能夠使見證的可靠性高過定律的可靠性，換言之，抵銷了依據 3 (ii)所評估的不可靠性，否則奇蹟的見證是不足採信的。（本節第 13 段）【7】然而，見證人的人數、性格、態度等之可靠性會高過定律之可靠性的機率極低，因此奇蹟的見證是不足採信的。本節第二部分對此有詳細的論證。（參閱本節下列段落：15,【8】16-19,【9】 20-23,【10】 25-27,【11】 35,【12】37,【13】38【14】---見附錄部分）

講稿與休謨原文對照

【1】本書第四節

第四節題目爲「關於理解作用的一些懷疑」，主要區分知識有爲兩種：一是建立在概念分析上、有關觀念的關係**(Relations of Ideas)**和建立在因果推論、有關於事實**(Matters of Facts)**的知識，而第十節所言的奇蹟屬後者。

【2】第十節第八段

假定人的見證**(testimony)**所要努力建立的那種事實，有些獨特而神奇，則從這種見證得來的明證性**(evidence)**，會隨著事情的常見程度成比例的變化：事情越不常見，證據力越低。我們之所以要相信證人或歷史學家，並非因爲我們可以先驗地在見證和事實間看見任何真實連繫，而是因爲我們習慣見到它們一起出現。不過如果他們要證明的事實並不常見，就會產生兩種相對的經驗**(experiences)**，雙方都會盡力的消滅對方。這兩種經驗都努力的相互消滅，至於優勝的一方也只能用剩餘的力量來影響人心。經驗的原則使我們對證人的見證有些相信，可在同一原則下有幾分不信他們努力想要建立的事實。由於這種矛盾，使得信念**(belief)**和權威**(authority)**在這種情況下，會互相抵消。

【3】第十節第三段

雖然經驗是我們對於事實推論的唯一指導者，但我必須承認這樣的指導不是永遠不會錯誤的，在某情形下也會使我們陷於錯誤。就天氣而言，期待六月的任何一個禮拜要比十二月的任何一個禮拜要好，是符合經驗正當的推論，但也有可能會錯。不過在這樣的情況下，他沒理由去抱怨他的經驗。因爲在不確定發生前，我們已先有經驗。這相反的事件有賴於不懈的觀察。所有的結果無法以相似確定性從設定的原因推導出來，一切結果並不同樣確定地由其假設的原因發展而來。有些事情在不同的國家、不同的年代會同時發生，有些事情則是瞬息萬變，使我們的期待落空。因此有關於事實問題**(matter of facts)**的推論，其確信的程度是有所差別的，有從最高的確定性到最低的自然明證性。

【4】第十節第七段

1. 以現況而言，證據相反的原因有以下幾種可能：
（1）是來自於不同的原因
（2）是來自相反對立的見證。
（3）是來自證人的品格和人數。
（4）是來自他們提出見證的方式。
（5）是來自以上所有情況的總和。
2. 而以下這些情況都會使我們對他們所表達的任何事實產生懷疑：
（1）當證人的證詞彼此矛盾的時候。
（2）當他們人數少或有令人懷疑的人格的時候。
（3）當他們做出肯定時有利益的時候。
（4）當他們作證時猶豫不決、或者過於激烈的肯定時候。

【5】第十節第四段和第八段（第八段請參閱上述二）

因此一個聰明人的信念會與證據相稱。建立在無誤經驗之上的結論中，他期待有最高的確信事件，且以他以過去的經驗作爲預期將來那些事情會發生的證據。另外他的推論要更謹慎。他會衡量各種相反的經驗結果，他考慮哪一方面是被較多的經驗支持的一方，然後以懷疑的態度來傾向某一方。即使最終他確定了自己的判斷後，那種明確性也不會超過我們所說的或然性。或然性的意義就是在各種相反的經驗和觀察中，有一方勝過另一方，並依此優勢產生出某種程度上的明確性。

【6】第十節第十二段

奇蹟是對自然律的破壞，而自然律是堅固而不可取代的經驗所建立起的律則。從事實的本質上，證明對抗奇蹟是就像其他論證一樣，在經驗上是可以想像的。所有人必死不是或然的；鉛不能在空中懸置；火燒木；水滅火，這些事件與自然法則相符，否則需要違背自然法則或說奇蹟來阻止這些事的發生。如果是在日常生活中經常發生的，那便不是奇蹟。如果一個健康的人突然暴斃，那不算是奇蹟。因爲雖然這不常見，但仍是可觀察到的事。但如果人死而復生就是奇蹟，因爲我們不論在任何時代或任何地方，從未見過這樣的事。因此必然有一個有規律的經驗，對抗每個奇蹟的事件，否則這些事件不足以稱爲奇蹟。由於規律的經驗等於證明，在此有一個直接和完整的證明，從事實的性質導出，以對抗奇蹟的存在。即使靠著相反、優勢的其他證明，這樣的證明無法被摧毀，奇蹟也無法變得可信。

【7】第十節第十三段

明顯的結論是「沒有見證足以建立一個奇蹟，除非其假會更不可思議，甚於它所想建立的事實。且甚而在論證彼此抵銷的狀況下，在消減較弱的論證後，較優越者也只能給我們某種程度的保證。」任何人告訴我說他看到人死而復生，我自己就會想這是否可能？這個人不是被欺騙，就是騙人。要不然他所說的事情有可能會發生嗎？我衡量兩個奇蹟就其中兩個卓越者，我下個決定總是會拒斥其中較大的奇蹟。如果他的見證的虛假性會比他所說的事件更不可思議，那他可以才可以得到我的信任。

【8】第十節第十五段

首先，在歷史上從沒有找到任何一件奇蹟，可被一些有學養的人證明。沒有找到毫無疑問的理智能使

奇蹟不被懷疑是一種欺騙。沒有找到對觀察的完全信賴，來說明人不會被欺騙。沒有以一種公開的方式來證明事實，找不到這樣一個美好的世界使得「欺騙」不可能發生。所有這些條件都是要我們相信人的見證必要的要求。

【9】第十節第十六到十九段

第二，我們可以在人性中觀察到一個原則，以此可以減低我們從證人見證得到奇怪信念的機率。我們在平常推理中依賴的的公設是：

（1）我們沒有經驗過的對象是相似於我們曾有經驗的對象。

（2）我們所發現最可能的事都只是最可能的。

（3）當我們遇見相對的論證時，我們應選擇最常符合過去觀察經驗的事實。

但儘管循此原則，我們會立即反對任何不常見不可信的事實，然而更進一步來看，心靈不會總是察覺到相同的原則，當任何事物被肯定爲荒謬或不可思議的，心靈總是會立刻承認在這環境下所陳述的事實，這樣的環境可以打破一切的權威。從奇蹟所產生的驚訝和熱情，是一種肯定的情緒，給予我們一種可感受到的傾向這些事件的信念。現在即使有些人不能直接享受這種快樂，也不相信他們所聽到的那些奇蹟。他們也會願意間接地來享受這種快樂，且如果能夠因此使人羨慕，還可能因此洋洋得意。但如果宗教的精神是對好奇的愛，那人的常識也就要告終，而人的見證在此環境下就會失去一切的權威。

一位宗教家也可能是一位狂熱者，他們會想像看見一些非真實的事物，也許他知道自己的話是虛假的，但仍要爲了一種保護世界神聖意圖的好意說這些話。他的聽眾也許沒有足夠的判斷力來考察他的明證性。他們的判斷在這些神秘而崇高的題目中，也會因爲情感和想像的干擾，而破壞了原有原則的使用。

雄辯的最高等級不會給理性和反省任何空間，反而會使吸引聽眾，減弱其理性。令人高興的是這種最高等級的雄辯很難達到。但像西賽羅(Tully)和德謨士(Demosthenes)所不能說服羅馬和希臘人相信的事，而一位修士卻可以輕易的觸動一般人的情感使之相信。

有許多僞造的奇蹟、預言和超自然的事件，在各個時代已經被相反的證據或自身的荒謬所揭穿。但人們依舊相信它們。這些例子充分證明人類有強大傾向不可思議之事的本能，而我們應該合理地去懷疑這種傳說的事情。這是我們最自然的思考方式，即使是面對最普遍可信的事也是如此。有關結婚的事是最容易被傳播的。兩個門當戶對的年輕人，還沒見幾次面，全部的鄰人就會將這個消息傳播出去。而人們在傳播這樣的消息的時候，感到十分快樂。這樣的情況爲人們所熟知，且一般有常識的人在有強大的證據證實之前，往往不會注意到這類消息有問題。而這類的情感不是類似於人們在傳播奇蹟時的情感嗎？

【10】第十節第二十到二十三段

第三個理由，奇蹟主要是發生在無知和野蠻的國家之中。或者一個文明的國家會承認奇蹟，也是從其野蠻的祖先，以一種不可抗的神聖的方式繼承而來。當我們熟讀了所有國家的開國史，我們會發現我們如同置身於一個新的世界中，那裡沒有一切美好的本性，每一個社會中的基本元素都是以不同於以往的方式在運行。戰爭、革命、瘟疫、饑荒和死亡，從來都不是我們所經驗到的那些自然原因的結果。異象、預兆、預言模糊了一些自然事件。但隨著時代的進步，到了啓蒙時代，我們很快的學習到並沒有超自然或神祕的事參雜其中，這一切的都是來自於人們有一種傾向不可思議事件的傾向，即便我們能學習，但仍不能完全自人類的本性中脫離。

很奇怪的是有判斷力的讀者會說，在讀了這麼多的歷史學家著作之後，會發現爲什麼那些現象都沒在今日發生。不過這沒什麼好奇怪的，因爲人在各個時代都有可能說謊。你可以發現許多類似的被拆穿的謊言，現在正是修正它們的時候。

對於一位失敗的預言者亞力山大**(Alexander)**而言，在帕夫拉貢尼亞**(Paphlagonia)**施行他的首次欺騙，正如作家陸西恩**(Lucian)**所告訴我們的，是一種聰明的決策。那裡的人無知又愚笨，而且立即相信那些妄言。那些在遠方的人，有的心智衰弱到無法思考值得研究的問題，而且沒有機會收到更好的資訊。於是故事被誇大了許多倍，而愚人勤快地傳播這些妄言。如此那些欺騙者就能夠增加其信徒，即便是在希臘的哲學家和羅馬地區也一樣。

在一群無知的人之間撒謊，其利益實在是很大。即便這種妄言過於粗陋到無法欺騙所有人，也有可能在一些以藝術和知識著名的城市成功。在這些城市中的人沒有一位有足夠的訊息，或充分的自信或權威來反駁或擊敗這些妄言。而人們傾向不可思議之事的本性就有了完全的發展機會，而這些故事也因此傳開了。但當亞力山大定居雅典的時候，有學問的哲學家已經流散於羅馬帝國。他們有著強大的權威支持，並發展了理性和雄辯的能力，民智已開，因此使得陸西恩能破除亞力山大的妄言。但並非每個像亞力山大這樣的人都會遇上陸西恩。

【11】第十節二十五到二十七段

在一切世俗歷史中，最好的一個被檢證的奇蹟，莫過於塔西鐸**(Tacitus)**所報導的維斯潘尼爾**(Vespasian)**的事。據說這個皇帝在亞力山大港曾用口水治好一名盲人，而他的腳在碰到一個瘸子時，那位瘸子也痊癒了。據說他是遵行司絡匹**(Serapis)**神的旨意行事。那樣偉大的皇帝，年高德劭，一生和他的朋友朝臣依照尋常的方式談話，不曾裝出奇特神怪的樣子，好像亞力山大和狄米特里**(Demetrius)**那樣。至於那個史家，是與皇帝同時的作家，素以坦白忠實見稱，是一位偉大的天才，完全不受輕信所影響。所以人們竟有相反的指控，說他不信神明，妄加褻瀆。至於他在敘述神蹟時，所根據的證人也是明於判斷，誠實不欺的，親眼目睹那樣的事實。他們在法洛維家族**(Flavian Family)**失掉皇權，不能給他們撒謊的報酬後，才來做他們的見證。因此相當有證據力。

還有另一個著名的德雷思**(De Retz)**主教的故事值得我們考慮，當這位聰明的哲學家逃到西班牙，以逃避仇的人的追殺，他曾經過 **Saragossa** 即 **Arragon** 的首都，在主教堂，他看過一個人在此做了七年的門房，而且爲鎮上的人所熟知。人們知道他缺一條腿，不過當他把聖油抹在那殘肢上以後，他又恢復了那條腿。那主教說他看見那人有兩條腿，那教堂內的僧侶全都證實這個奇蹟，他又請求全體市民來證實此事，他們因爲熱心奉教，通通相信這個奇蹟。這個主教的爲人，是不輕信的、不放蕩的，且是一個天才。這個奇蹟很特殊，很難造假，證人又多，全體僧侶都有親眼看見他們，證實這件事。但是我們倍覺驚異的是，敘述這個故事的主教似乎不相信這件事，因此我們也不能假設他參與這個騙局。他很合理地認爲要駁斥這類事實，勿須有條理的駁倒其證據，不必尋找產生此事的欺騙和輕信的情結，來證實它的虛妄。因爲人大多是迷信的、無知的、狡猾的、詐欺的。因此有如一個正確的推理者所斷言，這樣的證據使人一看就知道它是虛假，且任何人見證這樣的神蹟，只是供人嘲笑的資料，而不是辯論的題目。

【12】第十節第三十五段

大致上看來，沒有任何見證對任何奇蹟可以有或然性的真，甚至算不上是證明**(proof)**，即便是證據也會和另一個證明相對。只有經驗給予人的見證權威，而相同的經驗也給予我們確定的自然律。因此當兩種經驗相對，我們只能刪除其一，而支持另一方。而且不論我們接受哪一方，我們的確信程度也只

能和所餘的力量相應。但按照這裡解釋的原理來看，在一般宗教方面，兩相抵消，就等於完全毀滅。因此我們可以建立一個公設，任何人類的見證都沒有充分的力量來證明一個奇蹟，使它成爲任何宗教系統的基礎。

【13】第十節三十七段

但假定所有寫英國史的人都同意，在 1600 年 1 月 1 日，伊莉莎白女王逝世。而在其死亡的前後，都有人在旁看顧，而其繼承者也爲議會立即承認。然而在埋葬一個月後，他又再復出掌政三年。我必須承認我很驚訝這些奇異的事件同時發生，但我不傾向去相信這件奇蹟，我會斷言這件事是假的。因爲這件事既困難又不可能，而且這麼偉大的女王也不可能從中獲得任何好處，我傾向相信這是特別事件或是一個集體的謊言，而非違反自然律。

【14】第十節三十八段

不過如果要把這種奇蹟歸爲任何一種新宗教的系統，我們可以說，人類在一切時代都常被這樣可笑的故事所欺騙，所以一般人不經考慮就可以反駁這種事實。在此人們雖然把那個奇蹟歸之於神，而神在這種情形下是全能的，但這事卻不可能因此而變得有些或然性。因爲我們沒有別的方法可以知道這樣的神的任何屬性或行動，我們只能在自然的方法中去體驗到祂的產物，來知道其屬性或行動。這使我們返回過去的觀察，是奇蹟常破壞自然法則？還是人的證據常破壞自然律？宗教奇蹟較多違反自然的事情，因此就大大的減弱了它的權威。

＃名詞解釋

西賽羅**(Tully, 106-43 BC)**和德謨士**(Demosthenes, 384-322 BC)**：名羅馬演說家與政治家。

亞力山大**(Alexander)**：是二世紀初生活於黑海南岸小國、現今土耳其中北部帕夫拉貢尼亞**(Paphlagonia)**的假先知。有關他的事蹟，主要由陸西恩**(Lucian)**所記載。

塔西鐸**(Tacitus, 56-117)**：是羅馬帝國的參議員和史學家。

法洛維家族**(Flavian Family)**：羅馬帝國的一個王朝**(69 - 96 AD)**，包括威斯潘**(Vespasian, 69–79)**統治的時期。

司絡匹**(Serapis)**：是一個古代希臘和埃及綜合的神，其神廟在埃及亞歷山卓。

德雷思**(De Retz, 1613 – 1679)**：是一個法國的主教，傳記的作者，曾造成法國的內戰。

狄米特里**(Demetrius, 337-283 BC)**：應是指古代馬其頓國王，與亞歷山大大帝一般喜好將自己「神化」。

亞拉岡**(Arragon)**：是位於西班東北部的一個王國。

薩拉哥薩**(Saragossa)**：亞拉岡王國一省的省會。

貳、演講內容：

奇蹟作爲神存在的最佳解釋論証

休謨在第十節講奇蹟主要分爲兩部份：第一部份是討論如何評估奇蹟見証的可靠性？第二部分在應用這些評估原則。《理解力探究》這本書的第十節與第十一節（論特別神意與來世）是相關的，但先讀哪個章節是沒有關係的。我們知道休謨是相當反宗教的，以他當時的背景，

他根本不敢清楚地說不相信上帝的存在，只是旁敲側擊說所有能夠證明上帝存在的論證都不成立，這是他第十一節要做的。這第十節他是說很多奇蹟的証明靠見證(testimony)；既然上帝存在的論證不成立，那唯一可以論證上帝存在的，就是一些奇蹟的出現。奇蹟出現代表有神、有上帝，才會出現那些不符合科學定律、我們經驗上不可能發生的事情。這裡牽涉到一個問題：假定我們真的看到奇蹟，那有沒有直接証明上帝存在呢？並沒有，反而是一種論證，Argument to the Best 就是最佳說明的論證、最佳解釋的論證。就是說，有一些現象我們可以看到，可是背後原因、神秘動機，我們看不到。要怎麼解釋這些現象的發生？我們就假定背後有一個上帝，這樣就間接證明了上帝的存在。

神存在的設計論証

休謨其實在第十一節說到 Argument from Design，就是說設計論證。我們的身體構造那麼其妙複雜，宇宙有規律地在運行，這樣的情況不是設計出來的嗎？很難說是根據自然的演化，竟然會有那麼規律的宇宙，那麼奧妙的身體。有人到現在爲止還不相信達爾文的演化論，地球只不過四十億年左右，竟然可以從基本物質演化到像人這麼複雜的東西。我記得有一位很有名的哲學家，原本是學生化的，後來改教哲學。他作了一個比喻：如果沒有一個 designer，如果不是經過設計，光靠自然演化，竟然會出現像人類這麼奇妙的動物，還有其他跟人差不多的高等動物，這個機率有多少？微乎其微。就像有一座山發生了土石流，結果上面的石頭滾到平地上來，很湊巧的排成了一個英文字，這個英文字剛好是這座山的山名，你說這個機率有多少？用這個比喻來說，人如果不是經由設計出來的，而是經由演化出來的，這個機率真是太少太少了（我有另一位朋友學統計學的，他說這個比喻沒有什麼意思，這個機率怎麼算，其實很難講）。這個就是設計的論證。這裡我們並沒有看到真正的上帝，也沒有看到真正設計、創造的人，而是從宇宙這個成果回推，假定一定有個 designer，這就是 best explanation，你能想到的最佳的說法。

奇蹟違背物理定律

如果真的發生像把紅海推開、讓人走過去的這種事情的話，這是物理學絕對沒有辦法解釋的。人所能了解的科學定律都無法解釋，甚至是違背了這些科學定律。唯一能夠解釋的是有一個神祕的力量，這個神祕的力量可以違背物理學的規則。

奇蹟証言的可靠性評估

証人的特質

如果有人可以說服我們說奇蹟真的發生，這個也是另外一個管道可以讓我們相信上帝。那我們問，奇蹟怎麼來的？怎麼知道有奇蹟？普天之下，真正親身體驗到奇蹟的人數非常非常有限，我們大部分都沒看過。所以我們如果要相信奇蹟真的發生過，唯一的管道就是相信那些 witnesses 所作的 testimony，見證。事實上我們在法庭上做證也叫 testimony，一個證人說：我看到什麼什麼。那個事情已經過去了，他是唯一的目擊者。現在法官要判斷的是，他講話的可靠性有多少？講話眼神有沒閃爍，或過分流利，好像不假思索就能講出來，很明顯在家裡演練過一次。或從他過去人品表現來推測，有沒有做過僞證？從他的態度表現來推測，這個見證的可靠性有多高？而我們對那些作見證的人，告訴我們見過奇蹟的那些人，我們怎

麼樣來評估他證言的可靠性是高或低？

証言的客觀條件

在第十節休謨立了很多規則和原理來評估 testimony。開始他先不講是不是只關於宗教奇蹟，而是講一般人說的見証，要怎麼來判斷他言詞的可靠性？然後再把這個原理，運用到奇蹟的見證上。他把整個論證分成兩部份：第一部份是我們剛剛所講的，針對見證人的各種因素，他列了很多，比如說：作證的人數，這奇蹟看到的人多不多？這可靠性就會不一樣。例如很多人相信有所謂的幽浮，很多人說看過幽浮，但我讀過一篇文章，它說這些做見證的人，通常很少是一群人，最多情況是一堆情侶在海邊，在兩個人意亂情迷的時候，看到什麼東西，就寫下來了，再看一次又沒有了。所以我們可以用見證人數的多寡來判斷這個見證的可靠性。還有我剛剛所說的人格。休謨在這節的 Part II 裡面，他舉了很多理由說有關於這些奇蹟的證言，大部分不可靠。

奇蹟是有關事實的知識

休謨講到另一個有趣的事情，他說證言到底可不可靠？奇蹟到底有沒有出現過？這個是有關於事實的問題。大家記得休謨把我們的知識分爲兩類，一是 relations of ideas 觀念之間的關係，另一是關於 matters of fact 事實，有關於 relations of ideas。有關事實的觀念，你只要兩相比對，就可以得到結論。舉例來講，我們已經有紅色的觀念，也有藍色的觀念，你如果比較藍色跟紅色，發現它們是兩個不同的顏色。這件事本身，你不需要有其他的知識，只要你已經經歷過藍色，知道藍色是怎麼回事，也經歷過紅色的觀念，再把這兩個觀念在腦中作對比，就可以知道這兩個顏色是不同的。不過有一些是光靠比較也沒辦法瞭解的事實。比如說：個子高的人比較聰明，個子矮的比較笨。你有聰明跟笨的觀念，也有個子高矮的觀念。可是光是拿身高高矮與人聰明與否來對比的話，能夠對比出個子高的聰明？還是個子矮的聰明嗎？光有這兩種觀念還是看不出來，必須要實際上做調查。

經驗事實的否証

有關於事實的部份要靠經驗。有關於 relations of ideas，當然要得到那個 idea，可能要靠經驗。可是有了那個 idea 之後，就不必要其它經驗。取得前面知識的方法比較像演繹法，後面比較像歸納法。既然如此，事實就要用證據、觀察到的經驗現象來支持你的結論。比方說：要做多少調查樣本，才能說個子高的比較聰明？但所得到的結論也不一定是絕對的。那種結論會有正反兩面的證據，拿來做對比，只要正面的證據出來，你結論的可靠性就高一點。等到有反面的證據出來，說不定就把你的結論整個推翻掉了，你的可靠性就稍微低一點。哪一種可以把論証馬上推翻掉呢？比方說如果你相信，所有的烏鴉都是黑的，只要有一隻白色的烏鴉，你的論證就全部推翻掉了。西方人還沒發現澳洲之前，以爲天鵝全部都是白的。到了澳洲才發現，原來天鵝有黑的。這種情況只要有一個反例，立刻就可以把論証完全推翻掉。另外我們剛剛在講說，高個子通常比較聰明，他沒有說絕對比較聰明，只是一般講起來比較聰明，所以不能找幾個笨的高個子就把它推翻掉。這種情況只能說原來的可靠性稍微降低了一點，只要再找更多正面的例子出來，又可以使它的可靠性增加。所以這種有關 matters of facts 必須要用經驗來支持，結論的可靠性會根據正面或反面的證據，而有高低起伏的調整。

証詞內容可靠性的評估

這裡休謨指出關於奇蹟見證的問題，是事實問題。見證的人本身的可靠可性度，他本身的態度、他的動機都應當考慮，來評估證詞的可靠性。另外一點，作證的內容本身會出現的機率到底大不大？現在先不管證人的可靠性，就他說內容本身發生的機率到底大不大？紅海的水排開讓人過去，這個機率到底大不大？幽浮出現的機率到底大不大？不管你多少人看過，就事件本身出現的機率是高還是低？也是我們要判斷 testimony 內容是可信還是不可信的主要因素。事件出現的機率大不大是根據什麼來的？這是一個事實，根據我們以往的經驗。以往的經驗裏，你有沒有看過水往兩邊排？完全不可能啦！所以如果有什麼力量可以使得水往兩邊排，這機率的可能性很低，可是也不是完全不可能。只要是有關於事實的問題，你不能說百分之百絕對不可能，只能說它的可能性很低，還是非常高而已。每一個事件都要根據過去的經驗來評估。

少見的事不等於奇蹟

什麼叫做根據過去的經驗？你說那個紅海的水往兩邊排開的機率很低，你說，你沒看過。那你沒看過的事情多的很呀，沒看過的都不可能發生嗎？所以不能說因爲你沒有看過，所以不可能。休謨舉了很多什麼印地安的王子的例子，他生活在印度，從來沒有看過結霜什麼等等。他沒有看過的事情，怎麼可以就說機率很低呢？所以結霜不能叫奇蹟。我們根據什麼來判斷，根據我的經驗它的機率很低呢？當然每天都可以看到的東西，當然那機率很高。你如果告訴我說，你昨天在台北車站捷運看到郝龍斌，我當然很快就相信了。因爲郝龍斌常在台北車站走動，你看到他有什麼稀奇呀！儘管你平常喜歡撒謊，可是你講的事件本身機率並不是很低，所以我就相信。那麼按照休謨的講法，哪種才是機率非常、非常低的事情？就是和我們已經相信的自然律相違背的事情。人會把過去的經驗先歸納成一個普遍定律(general law)，有公式列成牛頓的萬有引力定律，或波以耳定律等等…。然後你說你看過的那個現象，違背了我相信的定律，這樣我才會說那個事情發生的機率實在是很低。

違背自然定律的事才是奇蹟

重點是如果見証奇蹟的人所說的違背一般人從看到的現象歸納出的定律，那麼其可信度、可靠性是很低很的。如果我們根據過去的經驗，歸納一個定律出來，而人家告訴你他看到什麼現象，那個現象跟你所相信的定律是違背的，休謨就認爲這個現象會出現的機率是很低的。換句話說，你的 testimony 是撒謊不真實的機率是很高的。而所謂的奇蹟就是跟這些定律相違背的、跟你過去的經歷相違背的。這種很少的，他叫做 marvelous，或是 extraordinary，很奇異的現象，他說那個是奇蹟。奇蹟一定要跟自然定律相違背，而自然定律已經受到非常非常多的證據支持。所以，我們也不是迷信自然律，要硬說每個東西是不對的，而是自然律本身有非常非常多的證據在支持。

記得之前在台大的校長李嗣岑，還沒當校長以前，喜歡做特異功能的研究，後來當了校長，受了很多教授的質疑，他就說，他當校長期間，絕對不再講特異功能。有一個物理學的教授，叫高永權，就公開跟李嗣岑辯論。很奇怪的是，文學院的教授都支持李嗣岑，理工學院的教授絕大部分是反對他，支持高永權。文學院的教授有一個就問說，你們這個學科學的，不是最知道事實嗎？明明眼前的事，就擺給你看了。真的是有一個銅板就從那瓶子裡移到外

面來，他明明就看到了，你卻說不相信事實。有一個物理學教授說，我不是不相信事實，我是相信更多的事實。因爲那個物理學定律，是更多成千上萬的事實的。那你現在看到這個不是，違背那麼多事實的只有一個。我要相信更多證據支持的，而不相信只有一個證據支持的，所以我並不是不相信事實。這個關鍵在於，他們認爲用很多很多事實可以來支持一個定律，以後如果有一個事件跟定律衝突的話，那個就是不符合事實。如果要比兩者的可信度，那定律這邊的可信度比較高，因爲它有更多的事實，更多親眼看到的事實支持那邊。

檢驗見証的原則

不過由事實來歸納出的定律本身，是不是還有一些不確定的部分？你假設一個定律可以說明一些事實，是你親眼所看到的事實。但說要親眼看到的才算嗎？如果不是親眼看到的 testimony，而是聽別人講的，便不可信嗎？那我問你，你高中學的物理學定律，那些詞彙你都親身經歷過嗎？或者，你只是實驗做過一兩次而已吧？但有成千上萬的證據支持它。有的是別人做報告而你相信的，那個不叫 testimony，叫什麼？那是科學家所做的證言，所以你會相信那些 general law，所根據的事實，有絕大多數是靠 testimony 來的。那這個也一樣要用 testimony 原則來檢驗的 testimony，它的可靠性是如何？這點呢，沒有看到休謨對這一方面有更進一步的討論。

奇蹟的兩難：違背自然定律才有証明上帝存在的功能，但也因此必然爲假

如果是這樣的話，那我們說休謨藉此把奇蹟定義成違背自然定律，違背我們一向有的經驗，否定奇蹟。而休謨是一個很會做論證的人，這個論證很有趣。第一個，有一個弔詭在這邊，他把奇蹟定義成違背我們的自然法則，違背我們過去的經驗，一定得是這樣，它才有它的功能。什麼功能呢？用奇蹟來證明上帝的存在！如果奇蹟根本就是自然界定律可以解釋的，那就不必講到上帝了。當然你說科學定律和有上帝是另外一回事。奇蹟要能夠達到證明上帝存在那個功能，必須違背常識、違背科學定律、違背我們一般說的經驗。這樣，它成立的機率就很低，證言就不太可靠。因爲證言的可靠性必須要考慮到內容真實性機率的高低。如此，幾乎是絕對逃不了一個結論：奇蹟是假的。當然也可以說說奇蹟的證言能夠符合某些科學定律，只是現在還沒有發現。以前的科學定律不夠完備，才會認爲這個是奇蹟。等到我們把握到更完備的科學定律以後，這個奇蹟其實不是奇蹟。那奇蹟就沒有可以證明上帝存在的功能了。

奇蹟是否可視爲推翻定律的反例？

所以，休謨在這裡設了一個局，讓想要用奇蹟證明上帝存在的，一定失敗。如果要翻盤的話，要看休謨論證裡面有沒有漏洞。那這裡我們要考慮一個問題：休謨爲什麼不這樣講？鼓舞我如果根據過去的很多經驗，建立了一個科學定律。現在發現了一個所謂的奇蹟，發現一個和現在科學定律不符合的現象，如果這個現象，有做了很可靠的證言，你爲什麼不說，這個現象是可以來反駁這個定律的？就好像我們發現了黑天鵝一樣，或發現白色烏鴉一樣，就把原有的定律推翻掉了。爲什麼一定要說奇蹟就不可靠？休謨在這裡沒有討論這個問題。就是根據過去經驗所建立的一般定律，現在發現一個所謂奇蹟的現象，和定律是違背的，所以它出現的機率很低。因爲另一邊的證據更強，而這邊只有一個，所以可靠性就很低。但是科學史上，如果發現定律的反例，也可以考慮修正定律，或者作爲反駁定律的前奏。如此，

休謨評估證言的原則，就不會有問題了。

天王星和水星的例子

科學家也好、一般人也好，碰到反例的時候是什麼反應？舉例來說，在天文學家發現天王星不久以後，就有人把天王星的軌道畫出來了，並且把當時可以影響到它軌道的星球都計算在內。之後經過觀察，發現絕大部分是符合的，只有一個角落不符合，偏差太大，這個叫做天王星軌道的偏差。軌道根據牛頓的引力定律計算，算出來的結果與事實不符合。這裡就發生兩個問題：一是不是牛頓定律錯了？這是不是反駁牛頓定律的反例？二是不是還有其他因素沒有考慮到？是否還有星球沒有被發現，所以沒有把它算在內，算的結果就會不符合？當時幾乎沒有人想要推翻牛頓定律。如果有物理學家還不相信牛頓定律的，那個人大概在物理學界不會存活。於是大家傾向找出另外一個星球。結果有兩個人，一個是法國天文學家，一個是劍橋大學的講師，分別獨立的把它算出來。其實兩個人計算軌道不完全符合，不過大致上符合。劍橋的這個講師寫信給倫敦的天文台台長，是一個非常有名的天文學家，但他非常忙，沒有時間去處理這封信。同時柏林的天文台台長也收到他的信，當天晚上沒事幹，就從天文台的望遠鏡，按照他說在哪裡，發現了一顆當時在天文圖上所沒有的星球，就是海王星。這海王星的發現過程是非常非常有趣。後來英國國會開緊急會議，把那個英國天文台台長找來質詢，本來一個英國人可以發現的東西，被德國人搶了功勞。這個台長的解釋很有趣，國會竟然接受。他說：倫敦的天文台是全世界最忙的天文台，格林威治天文台。我們一天到晚都有信，我沒有那個能耐，找到這裡面哪封是最重要的先處理。結果國會議員們接受了他的說法。後來那些不太懂科學的文人說：牛頓死了那麼多年，他的定律竟然還能告訴我們還有哪顆星球沒有發現！另外一個水星的發現，跟天王星也很類似，算起來的軌道不符合律則。法國天文台長想要如法炮製，認爲一定還有另外一顆星球沒有發現，並且爲了要用哪國語言取名字而吵了半天。結果水星的運行軌道偏差，一直到愛因斯坦的相對論出現，光線經過太陽會彎曲，才得到解決。兩個幾乎一模一樣的案子，一都是用牛頓的定律算出星球的位置軌道，二都是跟實際不合，三都是假設還有一顆另外的星球，而且都把軌道都算出來了。可是第一次對了，第二次就不對了。

一些科學哲學家、邏輯家認爲一定是方法論上有什麼不同，一次對了，一次不對。這方法至上主義者認爲如果方法對，一定都對，怎會一次對，一次錯呢？我的想法比較單純，第一次運氣好嘛，第二次運氣差呀！所以第一次猜對，第二次猜錯！如果你相信一個定律，比方說牛頓定律，在發現看起來像反例的事，只有兩條路可以走。一個是主張這個定律錯了，暫時放棄；另一個是主張定律是對的，可能還有其他因素才使它不符合。明明有這兩個路可以走，休謨爲什麼還是說如果有一個現象跟科學定律不符合，一定是反例不對？我對於你說看到有奇蹟，我就不相信，它的可靠度就比較低。這點呢，我想我們要打個問號。

反例之說不足以反駁休謨的論點

針對休謨所說證言的評估原則，包括 witness，見證人的個別情況、他的性格、他過去的經驗、他有沒有各種企圖等等……這些要考慮，他作證時的可靠性如何？這是第一個。第二個是要看佐證內容的事實，內容所報導的那個現象，發生的機率高不高？如果高的話，證言的可靠性就增加；如果很低的話，證言的可靠性就減低。至於要判斷報告的內容，觀察到的

現象發生的機率高不高，他竟然以有沒有違背已經相信的定律來判斷？針對這點，說不定他是對的。雖然科學史上很多反例推翻了定律，但這不妨礙休謨整個論證的結論。爲什麼？因爲，他如果把這個原則用在奇蹟的證言上，你說那個奇蹟發生的機率，並沒有想像的那麼低，說不定反而可以用它來推翻科學定律。可是，既然把科學定律推翻，就表示這個不是你所謂的奇蹟。換言之，如果人類現在所相信的科學定律是錯的，一定要發現一個更正確的科學定律。那樣的話，這個奇蹟就得到說明了；那麼奇蹟就不是違背真正的科學定律，也就沒可以證明上帝存在的功能。所以呢，一切還是遵照科學定律而來，所以要用奇蹟出現來論證上帝存在，仍然是不成立的。這麼說來說，休謨的論點還是可以維持。

休謨與貝氏定理：奇蹟發生的機率

有一個研究休謨的專家，Peter Millican，上個暑假來過台灣提供一部分東吳大學辦的英國經驗主義的短期課程。Peter Millican 原來是數學系畢業的，後來變成哲學教授，在研究休謨方面非常有名。他特別提到一點：當你要評估證言見證，用來證明、支持奇蹟的發生，這時除了要考慮證據以外，還要考慮被你證明的這個事情發生的機率高還不高？這個就是我以前講過的貝氏定理，Bayes' theorem（$Pr(h|e) = Pr(h)Pr(e/h)/Pr(e)$）。把貝氏定理用到證據理論上，就是說證據支持假設的機率。這裏 Pr 表示機率(probability)，e 表示證據(evidence)，h 表示假設(hypothesis)。這些證據支持這個假設要怎麼算？分子裡面呢，h 本身的機率算多少？這個要先確定。如果假設成立，證據會出現的機率到底是高還是低？愈高的話，證據或假設就愈高。這麼一來，對你發現的事實可以做說明，證據就是你已經發現的現象。比如說這個假設百分之百支持這個證據，那兩個相關性就很高了。又如果這個假設成立，這個證據仍然未必是如此，那麼兩者的關連性就不高。要以這個證據來支持假設，就沒有那麼強了。另一方面，常常出現的現象便不是假設可靠的證據。假設現在有人說我是某個兇案的兇手，因爲我的這雙鞋子很特別，鞋底的花紋非常特別，這個鞋子台灣沒有幾雙，結果在凶案門口就出現了我的鞋印，証明我曾經到過那個凶宅。如果那個地方是人煙罕至的地方，我也沒有什麼親戚朋友住在那邊，那邊卻有我的鞋印，我是兇手的機率就不低。可是如果那裏是我每天回家必須經過的路，鞋印出現的機率就很高，這樣算什麼證據？所以說，一個證據出現的機率高的話，那證據力愈低；如果一個證據出現的機率低的話，那證據力愈高。這兩種都叫做 prior probability。要有證據的結果就先得有一個 h。成爲証據 e 的機率高不高？先需要認定 h 高不高？

就像前面說到，証人還沒有出來作證以前，我們本來就會認定紅海的水會那樣排，這樣的機率高不高？也就是在還沒有聽到這些證言之前，h 的 probability 高不高？連帶影響這些證據 e 出現的機率到底高不高？於是休謨說，除了要考慮這些證言的可靠性之外，他還要考慮到証詞內容本身發生的機率到底高不高？考慮那個奇蹟本身發生的機率高不高？休謨在考慮證據和假設的時候，不只是評估 testimony 在支持證言的內容、支持奇蹟的內容，而是評估証據証實假設的機率是多少？就這點而言，我認爲休謨還是有先見之明的。

這裏還要討論兩個問題，一個是跟 Hume 有關的，主要是當代哲學發展出來的一些問題；那另外一個是直接跟 Hume 有關，我先討論這個直接跟 Hume 有關的問題。

相信定律基於心理習慣：觀念的聯結

當 Hume 告訴我們說：如果我們有很多經驗可以來建立一個一般定律，並且已經相信這個一般定律。之後如果看到跟這個一般定律，也就是和過去經驗相違背的，我們就傾向不相信。他的意思是說：我們不相信奇蹟是正確的？還在講人天生的傾向，信念的習慣？人的習慣自然會相信多次經驗，而不會相信只有一次的經驗。那麼休謨是在講人事實上會相信什麼？這樣比較接近心理學事實的描述呢？還是他是在講邏輯，在講道理說：你不應該去相信那些只有孤立的證據，而不相信那些那麼多的證據？他到底在講哪一個？看起來，他好像是在講後者。心理上講，那是 *Treatise* 的論點。如果根據 Hume 在 *Treatise* 的講法，應該是第五、第六章那個地方，他告訴我們說，人心理的傾向會對一些 ideas 有 association 的作用。很相似的東西會使你發生聯想。或許你有很多很多的經驗，說 a 這類事件緊跟著 b 這類事件發生，這樣的經驗你經過非常多次。在你心裡面已經形成一個聯想的習慣：每次看到 a 就會聯想到 b，每次看到 b 就會聯想到 a。以後只要出現 a，而 b 沒有出現，你就會聯想到 b。這個聯想力強到不但是想到 b，而且會相信 b 會發生，你想要不相信 b 會發生都辦不到。所謂的 necessary connection，必然關聯，就是這樣產生的。而所謂因果關係的關聯就是這樣來的。

休謨在這說明的是我們的心理現象。他沒有說宇宙間有必然因果關聯，只說是你心理上會聯想。如果這樣講，Hume 好像是一個懷疑主義者，他的因果關係叫懷疑，因爲他說人會有因果關係的關聯，不是來自於 reasoning，而是來自於 association，來自於 habit，來自於你的習慣性的聯想。但因此說他好像是懷疑主義者可不對，畢竟他是相信因果關係的存在。他每次告訴我們說，因爲你常常看到，所以會產生聯想，那不是因果關係嗎？經常看到伴隨發生的，constant connection，就會有 association。好像說整個 *Treatise* 的 connection 全部是 causal connection。所以說休謨沒有要證成因果關係或歸納法，可他是相信的。他是說人習慣上就會用，你要他不用都沒有辦法。一個小孩子第一次摸到火就被燙到了，你說你再摸摸看，他才不幹呢。當然有很多人是不會從歷史得到教訓的，有那種人啦。可是呢，我們大部分日常生活都會這樣聯想，那你想要去改也沒辦法改。所以有人說 Hume 是一個自然主義者，a naturalist。爲什麼呢？人的天性就會傾向於相信什麼，傾向用歸納法去相信有因果關係。他告訴我們人傾向於相信經驗次數比較多的，而經驗次數比較少的就傾向於不會去相信。他在這也許並沒有講到大自然是真的有 natural law，有個定律。但是他提到人心理的一個傾向，就是會相信那些比較經驗到多次的。那個很少發生的，幾乎沒有見過的 miracle，應該是不會相信。

人有相信奇蹟的傾向

可是這個在十一章又講的不合，在這一節他告訴我們，人有相信 miracle 的傾向，因爲喜歡新奇。這就令人產生了疑惑：前面講的並不是說相信自然定律是對的，而相信奇蹟是不對的；而是說人的推理能力，推理傾向，自然會相信自然定律，因爲自然定律有比較多的經驗，而那個奇蹟是孤立的事件，你比較不容易相信。這不是說哪個對哪個錯，只是說人有一種傾向。如果有這個傾向，就要順著它的話，那當十一節告訴我們說，也有很多理由讓人會相信新奇，相信奇蹟。這麼說相信奇蹟有什麼錯呢？……不知道你對這個有沒有任何的回應。

[俞：Hume 認爲人有一種 curiosity，就是有一種好奇心，是愚蠢愚昧的，很容易去接受一些不可能的事，然後拿來傳說，沾沾自喜。所以如果看他的上下文，意思是人有一種很強大的習性，想要去傳播一些閒言閒語。就好像大家最有興趣討論男女結婚的事一樣，兩

個男女不一定結婚了，可是大家只要看到一個男孩追求一個女孩，馬上就宣傳說他們要結婚。休謨他舉了很多例子：例如亞歷山大是住在黑海南岸，就是現在土耳其中北部那個地方的一個假先知。這個假先知用很多詐術、騙術，比如說在雞蛋裡頭放一條小蛇，或者是訓練那個蛇，可以戴著一個人頭繞著他轉，然後用此來宣傳說他是有神蹟的。而當地的人民很愚昧，在偏遠在黑海那個地方，訊息不足。於是這個假先知很聰明地利用這一點，騙取很多人把他宣傳成神仙一樣。結果這個假先知最後竟然能去欺騙羅馬帝國的皇帝。就上下文看，我覺得跟 Hume 平常講的 naturalism，那個意思那種所謂人的天性本能的 context 好像不太一樣（前者完全建立在認識的本能和習性上，而後者似乎涉及社會和群眾心理）。]

歸納法的証明

大概就是按照這樣的解讀，Hume 說人有一種自然的 tendency 或 disposition，事實上沒有所謂的 justification。因爲他認爲相信歸納法，其實找不到什麼好的理由。可是沒有關係，因爲那用到現在也覺得很好。可是這個不足以來證成歸納法，因爲你還是根據過去用得很好來證明歸納法可以用，又回到歸納法，這是一個循環論証。很奇怪的是，大家都認爲 induction 的 justification 是一個問題，爲什麼很少人談到 deduction 的問題？我們邏輯不是學了很多規則嗎？邏輯的規則就是要把那些規則帶入，那些規則應該也有它們的道理。如果我們要講道理，那可以講這條邏輯規則爲什麼是這樣。事實上，演繹也是循環論證。你只要講道理是不是要用邏輯推理，用什麼推理？就是用道理推理。所以其實也是循環論証。所以 deduction 演繹法的 justification 也是一個問題。所謂自然主義就是最基本的；基本上相信你用眼睛看到的顏色，你對這個不要再做 challenge 了。所以知識論最基本的問題你不要去談了，這個所謂自然主義的一個講法。

賭徒的謬誤

最基本的原則你不要談了，可是不表示那個比較複雜一部分的也不要談。相信那個最基本的歸納法，可以矯正你通常在歸納法所犯的錯誤。舉個例子來講。在機率上有所謂的獨立事件，independent events。也就是，我第一次丟銅板，只要是這個銅板的結構是這個樣子，第一次出現正面和反面的機率各二分之一。第一次丟出現正面的機率是多少，第二次丟出現正面的機率是多少，兩個不會互相影響，這個叫獨立事件。這個是最基本的道理，大家一看都懂，非常符合我們的直覺，就不必再去做 justification。可是連我們的直覺也很容易犯錯誤，違背了我們最初直覺的歸納法。我們有一種傾向，會相信那些錯誤的機率理論。比方說，有一種謬誤，叫做 gambler fallacy，賭徒的謬誤。比如說在牌局上，四個人情況差不多，牌藝也差不多，每個人贏的機率應該有四分之一吧。如果我一早上賭下來全都是輸，我就開始想，我贏機會快來了，因爲有四分之一的機會啊，我到現在贏的是零啊。所以說百分之二十五的贏面會來的，所以我就繼續坐在牌桌上，繼續賭下去。對嗎？不對。每一次都還是四分之一，你不會因爲前面你沒有贏，後面贏的機會就會比較大。後面贏的機率還是四分之一而已。這個按照很簡單的 independent events 就可以了解了。但是一般人就會錯。所以輸錢後硬坐著不肯離開，就是因爲相信這個錯誤的機率理論。所以說你傾向於相信的東西裏面，還是有比較基本的跟比較複雜的差別，而最基本的可以矯正比較複雜的那個部份的所犯的錯誤。回到 Hume 這邊來講，他所謂的自然主義只是說對人最基本的推理的方式，我們就順其自然，不

要去質疑。儘管我們找不出他的 justification，也不要質疑。但這不表示說對於像這個喜歡奇蹟、找刺激這樣的傾向，也不要去矯正。剛才那個俞老師幫他做解答，大家有沒有問題？

[俞：林教授的意思就是說，機率很低的事情對於 Hume 來說就是奇蹟。Hume 似乎認爲奇蹟的發生低到一種幾乎是不可能的地步。

林：因爲它違背那個自然法則。

俞：所以不只是出現的機率很低。假設這個地球從來都沒有地震過，但是就只震了一次，但以後沒有再震過了。那麼那一次的地震是不是就等於是奇蹟一樣的事？

林：按照道理來講應該就是。Hume 是這樣講，極少發生的或你沒有見過的，不表示那個是 extraordinary，或者是 marvelous。奇蹟一定是違背了你知道的原則。比方說，在沒有火山沒有斷層，沒有引發地震的原因的地方，卻發生地震了，那個可能就是他所謂的奇蹟，因爲那違背了自然法則。

只發生一次未必是奇蹟

俞：還有一個問題，如果把奇蹟視作一個 anomaly，一個特異的事件的時候，它可能做爲我們去 revise 自然法則的一個機會。但是現在 Hume 談的奇蹟不是 in general，就是任何一種奇蹟，而是專指神蹟。那神蹟的問題便出在只准發生一次，而且只准耶穌可以行神蹟，別的人都不可以。因爲基督教是一神教，所以認爲奇蹟是要來顯示神特別給予耶穌這個特定的人，一個神聖的使命，其他的人都不可以行的。這在有多神信仰的情況下，比較沒有這個問題。比如說，我們相信關公、媽祖，很多人都可以行神蹟。可是這個在基督教是不可以的。

林：只發生一次未必就是奇蹟。因爲你也可以有一些科學定律，說在某些條件之下某種事情會發生。而那些特殊條件非常機緣會合剛好在一起，在一個時間出現，或同時具備，那件事情就發生了。如果這樣的話，用科學定律可以解釋的話，那 Hume 說的機率低還不是奇蹟。所以 Hume 說只要是科學可以解釋的，就不是奇蹟。科學可以解釋，就不足以讓奇蹟顯示有上帝存在的功能。]

燃素的例子

另外，我觀察過很多的現象以後，歸納出一個定律出來。然後說現在所發生的這個所謂的奇蹟，是跟這個規律是衝突的。我們說這些觀察到的現象，不管是你親身觀察的也好，很可靠的人做的 testimony 也好，反正是可信的。可是你把它以歸納法歸納出一個定律出來的話，就冒了很大的風險。因爲歸納法是：只要發生一個反例，就可以把它推翻掉。而且更重要的是同樣這些證據，這些 data，你可以想出一個 hypothesis 來說明這些，我也可以想出另外一個 hypothesis。在科學史上，比方說關於燃素(phlogiston)，很多燃燒現象用燃素可以說明的很好。在古代所謂機械觀的時代很有趣，一個物質如果有個性質，一定說它是由哪一個元素來加以說明。假定這一杯是酸的，這一杯不是酸的，一定有個東西叫酸素；這一杯是熱的，這一杯是冷的，一定有個東西叫熱質，calorie 意思就這樣來的。那這是可以燃燒的，這個不能燃燒的，是可燃的，就多了一個性質，一個燃素。多一個性質就多一種元素。這在現在的化學當然是行不通的，否則性質會多的不得了。奎恩(W.V. Quine)有個名言說：如果每多一個

性質要多一個元素的話，宇宙會爆炸。

但是在古代只要物質的結構不一樣，就會有不同的性質。比如說燃素可以解釋燃燒的現象。爲什麼紙燒成灰以後就不能再燒了？因爲燃素用完了。但是把它放在瓶子裡面，點火以後把瓶子蓋起來，發現紙還沒有燒完變成灰，火就熄掉了。這是因爲瓶子裡面的氧氣用完了，在密閉的空間裡已經飽和了，容納的燃素是有限的。無法釋出燃素，所以剩下那些紙就不燒了。到這裏燃素可以解釋得很好。直到有人做了個實驗，仔細測量燃燒以前跟燃燒以後的東西，發現燃燒以後的重量比燃燒前還重一點點。怎麼燃素釋出以後怎麼還更重啊？這是因爲氧化吸收氧進來。如果你認爲說有了這個實驗，燃素說一定被氧化說取代。結果不是這樣。如果說紙燒完了以後會更重，就表示燃素說有問題，那有多少假設啊。一是假設同樣的東西只是樣式經過劇烈的改變，重量不會增加，也不會減少。二是必須假定亞里斯多德的理論是錯的：有四種元素，每個元素有它的天然的位置，火的天然位置在最上面，所以有了燃素，有了火的因素之後應該更輕盈。有了這個反例以後，用氧化說、用燃素說，都可以把燃燒現象說明得很好。

理論由憑據來決定

這個在科學史上發現的例子不多，可是邏輯上講，我給你一堆 data，你可以找到 hypothesis 來把它說明得很好。理論上講或者邏輯上講，這樣的 hypothesis 可以有 N 個，不一定只有一個，這個叫做 under determination of theory by data，你不能決定到底哪一個才是對的。根據已有的 data 資料，無法完全確定。我可以提出兩個以上或更多的理論，同樣可以說明這些現象。如果這樣，你所歸納出來的那個 general rule 不是唯一的。所謂的奇蹟跟定律是衝突的，你就說這個機率應該很低，因爲定律是對的。但你怎麼知道你的定律是對的？也許另外一個人想說的定律才是對的。所以如果是考慮 under determination of theory by data 的話，那他這個說法也還值得再討論。我講到這裡爲止。

參、討論

俞：林教授所講的這個部份，主要就是強調 Hume 否定奇蹟的論證，其中最基本、最重要的就是奇蹟是違背自然法則的。其次是說，奇蹟是否可以讓我們發展出另外一個新的規則來。不過如果再發展出一個原理來的話，那麼只要能符合新的規律，就不能叫奇蹟了。任何一個現象不一定能以某一個原則來解釋，還有很多其他原理可以解釋。

張一中：我想請教的是，我讀 Hum 有關奇蹟的論述時注意到，他採取的其實是一個法律性的話語。比如說，刑事訴訟法說法官判案時，首先必須依據常理，然後要符合推理法則。我們今天所謂推理法則，嚴格地說就是邏輯。另外所謂常理，就如證人的可信度，這些事情本身是不是可能啊等等。我的疑問是，Hume 在書裡常常講「我們」，而說到基督教的聖徒時，就講「他們」。他一開始頭就說，所有的見證通通都比不上我們自己的感官經驗可靠。這裏他講「我們」的意思是不是指「我」啊？他是否以信仰區隔了「我們」和「他們」？

林：我記得沒有錯的話，他講「我們」就是指讀者每一個人。你經驗到很多東西，可以讓你相信某個定律，但你自己對奇蹟可能沒有親身的經驗，只是聽別人講的。那些人的

testimony，一定比不上你自己親身的經驗。別人做 testimony，也是根據他的感官經驗嘛，可是多隔了一層了，因爲是根據他的記憶來傳述。聽過描述以後，對於描述所用的辭句也會有很多意思 under determinate，有不同的解釋。我不直接聽你講的，你講給他聽，經過轉述。好像俗諺說，你東西託給人家會減少，你話託給人家會增多，添油加醋。如此越轉述可靠性愈低，他大概就是指這些。

俞：我想這裏 Hume 談奇蹟是放在宗教哲學的脈絡裡。基督教是一神教，所以只有一個人可以行奇蹟。在基督教裏主要談到的奇蹟，是指耶穌死後復活升天。但耶穌不可能經常從死裡復活，因此有賴於見證人的証言。耶穌從死裡復活，當時只有三個人見證到，三個瑪利亞，而這個事情只能發生一次。有關於奇蹟論證，是那個 18 世紀一個宗教上很大的爭議。當時科學盛行，大家對於宗教的信仰有所動搖，尤其對於啓示宗教，認爲無法相信超自然的神來行奇蹟，違背自然法則。許多那個時代的哲學家，包括一些無神論者，像法國百科全書派的，都明顯否定有神，明白地主張無神論。這個情況之下，到底用什麼方法來 justify 基督教的信仰，revealed religion 啓示宗教如何站得住腳，便成爲一個很大的問題。宗教人士提出兩種論證。一個叫做預言實現論證，就是在耶穌誕生之前有很多的預言，耶穌誕生以後就驗證了這些預言，証明耶穌是神的兒子。第二個論證就是所謂的奇蹟論證，奇蹟論證必須是耶穌誕生之後他自己去行的，這個才可以叫做奇蹟。回到張一中先生的問題，我們跟他們是指誰？如果相信基督教，願意把宗教信仰建立在啓示的基礎上，相信奇蹟的人，就這些叫他們，那麼這些人數非常少。在聖經上講，見證到奇蹟的人就只有三個。之後就要靠轉述的，而傳說有誇大的現象，再來就會有欺騙，甚至於 Hume 好像在懷疑說耶穌是不是 tricker，就是施詐術的人。他甚至於舉伊莉莎白女王一世詐死的故事，說她怎麼能死而復生？當然伊莉莎白女王並沒有說她是神，並沒有說她在行奇蹟，但是很明顯的是休謨說這是集體的詐術。所以，基本上 Hume 的立場就是說所謂奇蹟不僅是在違背自然法則，而且根本出現非常少次，幾乎就是一次，因爲就主要是針對耶穌，只有耶穌才能行奇蹟，他也就只能行一次，他不能天天行奇蹟。行了奇蹟之後，這個奇蹟也不可能重複，因此這種事情不能構成規律，一定是違背自然法的。

張一中：謝謝林教授的演講，我簡單的問兩個問題，第一個，我們好像把奇蹟定義成說是一種本來不可能，就是說這事情完全不可能。比方說火可以讓我們取暖，可是當我們靠太近太久，一定會被燒傷。那奇蹟指的是根本不可能的事情，如果可能，我們很直接的懷疑是詐術。好比我們把手伸到油鍋裡去，一定會被燙傷。可是如果說有人把手伸到油鍋裡，卻沒有燙傷，那麼我們很容易懷疑說油鍋裡面有什麼玄機。所以我不知道他這個跟機率很低，只發生一次，有什麼關係。第二個是在人心上面，機率就是我們有一種期望的機率，很少的機率，可是帶來是無限大的結果。就像相信神這個事情，所帶來的那個好結果是很大的。是不是會使我們容易去相信奇蹟這樣的事情？

林：後面的問題我想不會否認，因爲那是牽涉到相信有，不管那個相信的東西機率高低，可是我們相信了以後，會有意想不到的效果，而且那個效果是正面的，這也是許多人 defend 宗教信仰的一個說法。有人認爲科學定律是騙人的，可是它可以有很好的結果，說明很多現象，可以很多預測正確的。有一個很有名的科學哲學家，本身是物理系出身的，1985 年寫了一本書，*How the Laws of Physics lie*？物理定律講的都不是真實的，可是很有用。至於說 miracle

按照 Hume 講法不是覺得絕對不可能，而是機率非常非常的低。因爲絕對不可能的應該是那種 relations of ideas 的知識。只要不導致矛盾，就是有機率。雖然機率很低，但只要發生了，還是可以不違背科學定律。不過如果這樣的話，到底是不是還有奇蹟的功能，足以證明上帝存在？另外一個講法是，Hume 對於 unique 的講法，我有點疑惑。出來說奇蹟的人很少，說的奇蹟也很少，要怎麼判斷到底正不正確？有一種說法，說神學家最好不要太講到奇蹟。因 general laws 是上帝訂的，當碰到有狀況必須要用奇蹟違背自己所定的 general laws，才能夠把問題解決，比如要把紅海排水排開，才能救那些想逃走的人，就表示當時上帝訂 general laws 時，沒有顧慮周到。所以那個是一個負面的示範。不過 Hume 沒有這樣講，只是說用奇蹟顯示他的存在給人類看。我懷疑聖經上所說的奇蹟，都是在應急而不是在故意顯示給人類看、讓人類相信。聖經上所說的奇蹟，是否有那麼清楚說故意要顯現給人類看，說有這樣的奇蹟出現，因此有上帝存在，是這樣嘛？還是說它沒有奇蹟出現的話，便沒有辦法達成特定目的。

張一中：有的人相信上帝的顯現，會說上帝根本不用理會人，根本不用降世爲人，可是他卻選擇降世爲人，所以是神蹟。另外有些人認爲上帝真的會出來做什麼，他創造了這個世界，還要經常出來修理，代表他技術不太高明。因此我們不需要在這個世界找奇蹟，相信上帝，我想這也是一種意見。

林老師的那個問題，提供一個我讀聖經的心得。舊約說摩西跟亞倫兩人到法王面前，說要把猶太人帶走的時候，要證明說他們是上帝派來的，便立刻把手杖變成蛇。當那法老的術士也會做這個事情，但是摩西的杖就把那個法老的蛇給吃了。之後上帝一再降蛙災、疫災人的，嚴重到許多埃及的人，牛，羊都死掉。其實這是爲了應急、爲了有這個需要？還是單純要證明我的神比你的神要來的更強、更有力量？在聖經裏，神透過某種奇異的事情來證明的存在，確實是有的。

林：這個我大概有一個想法，如果奇蹟就表示有神的話，那法老那個也是神，那就是不是一神教，是有比較好的神跟比較差的神而已。

張一中：舊約聖經裡面講到，不是說這世界上只有一個神，而是這個神才是最強的。比巴比倫那個神，埃及的神或者其他行巫術的人都不如耶和華。聖經的邏輯並不懷疑還有其他超自然存在，可是只有耶和華是最強的。當然新約可能有一些不一樣的邏輯。

俞：我補充一下剛剛張老師講的那一點。就聖經舊約來講，開始所謂的耶和華或雅威，其實是一個部族神，其實在那個時候它所要論證的並不是唯一單純的神，還有其他神祇的存在。到聖經中期之後，那個神便由部族神、部落神的概念，可以與其他神作戰的，轉變爲普世的神。所以神一開始很明顯是色列人，這個民族的守護神。到後來耶穌將猶太教信仰轉變爲普世的信仰，其中確實有一些不同的邏輯。

我非常感謝林正弘教授特別來指導我們，對我們這個課程有很大的幫助，謝謝你們今天參加，我們時間已經到了，謝謝大家。

附件三　Associate Professor Anjan K. Nath 主讀資料（一）

2010 年 5 月 5 日 Associate Professor Anjan K. Nath 導讀 *The Natural History of Religion* 一書的 PowerPoint 資料檔：

第一頁



第二頁



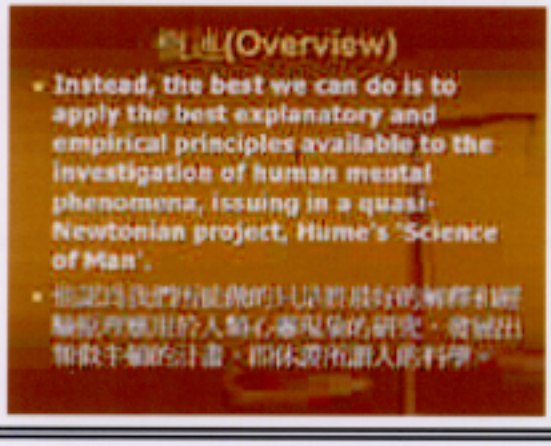
第三頁



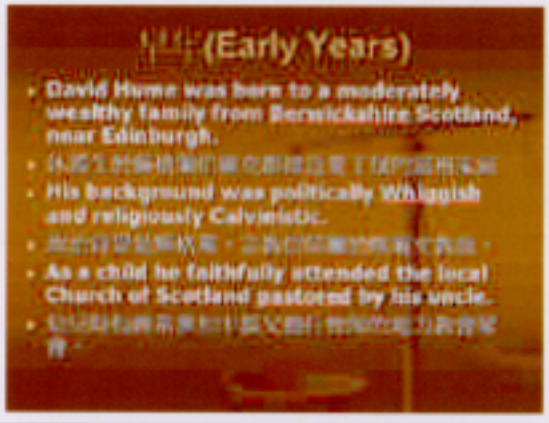
第四頁



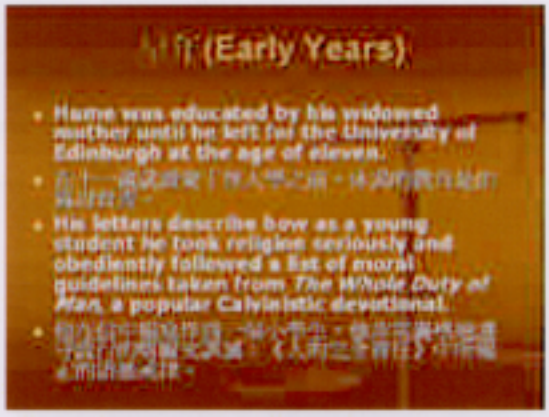
第五頁



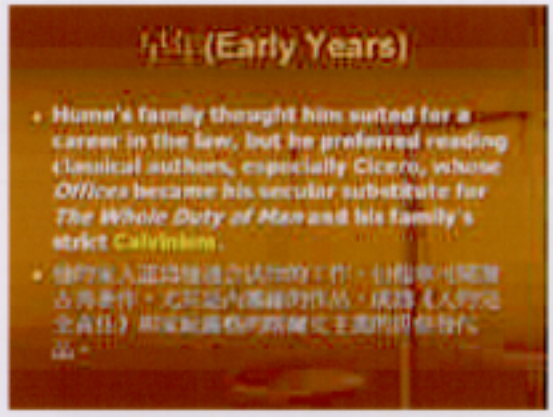
第六頁



第七頁



第八頁



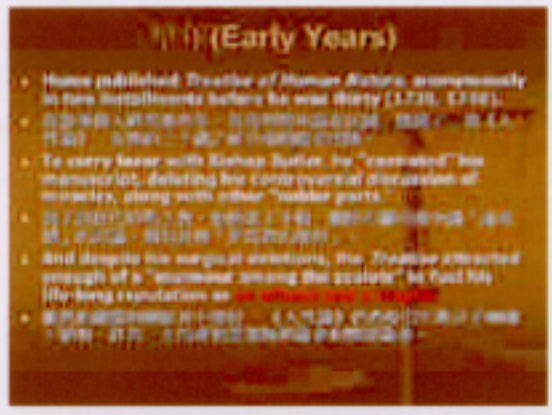
第九頁



第十頁



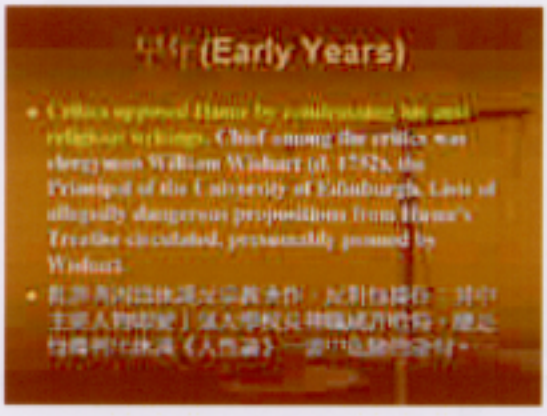
第十一頁



第十二頁



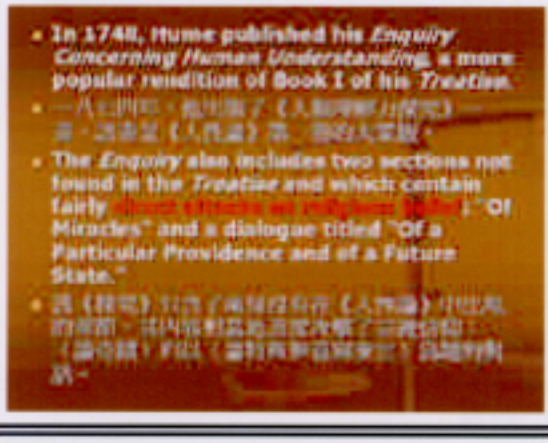
第十三頁



第十四頁



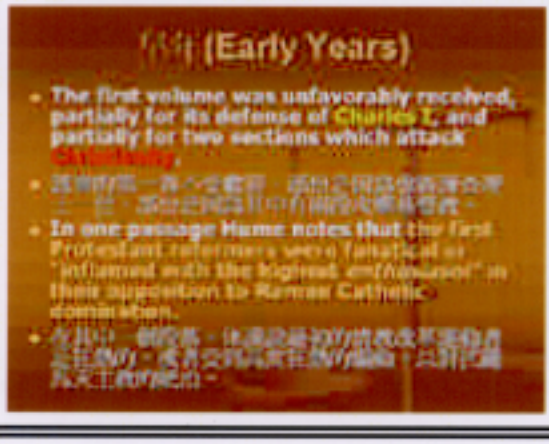
第十五頁



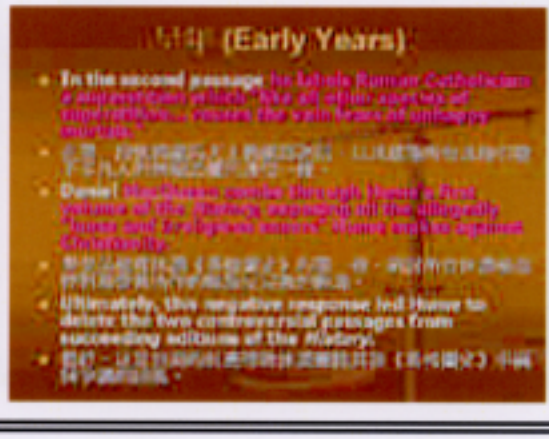
第十六頁



第十七頁



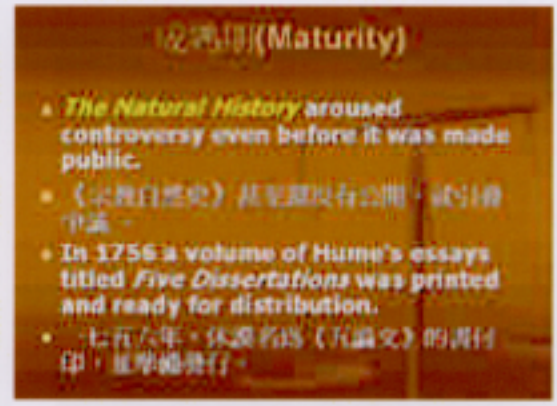
第十八頁



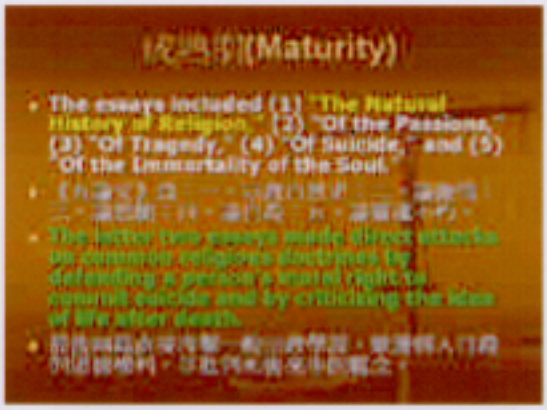
第十九頁



第二十頁



第二十一頁



第二十二頁

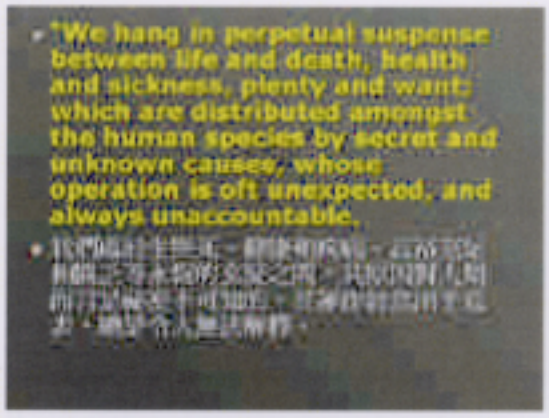
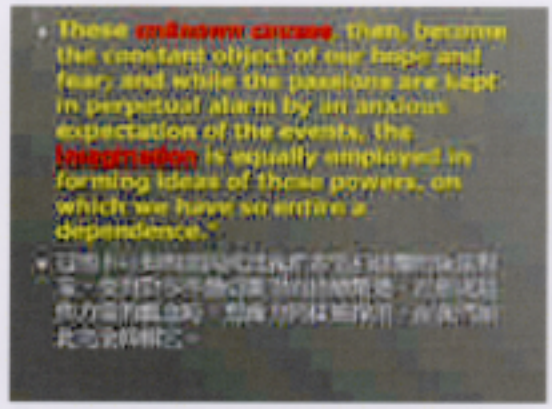
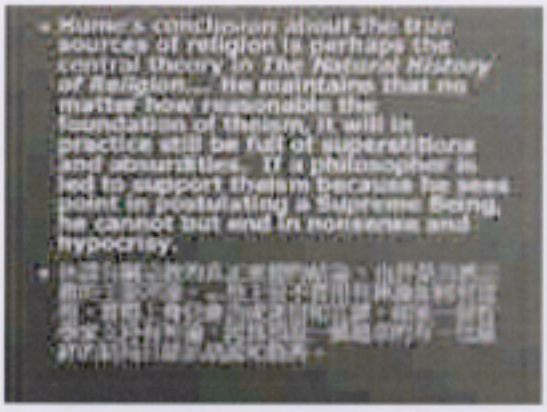
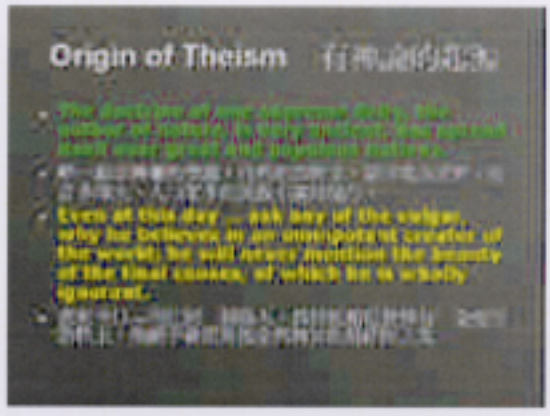
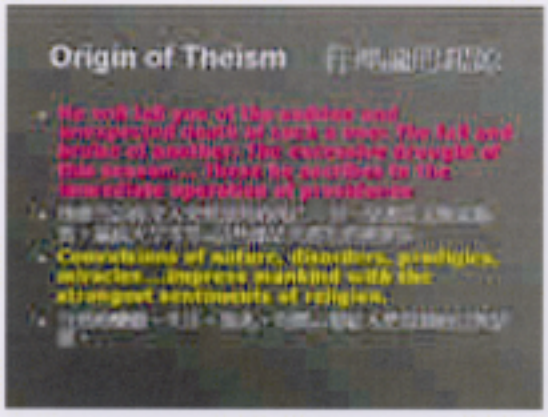


第二十三頁



第二十四頁



第二十五頁	第二十六頁
	
第二十七頁	第二十八頁
	
第二十九頁	第三十頁
	

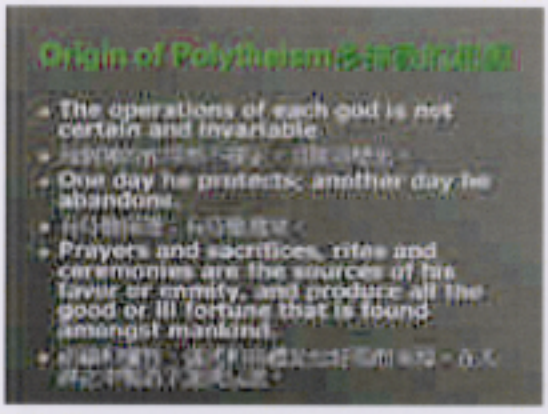
第三十一頁



第三十二頁



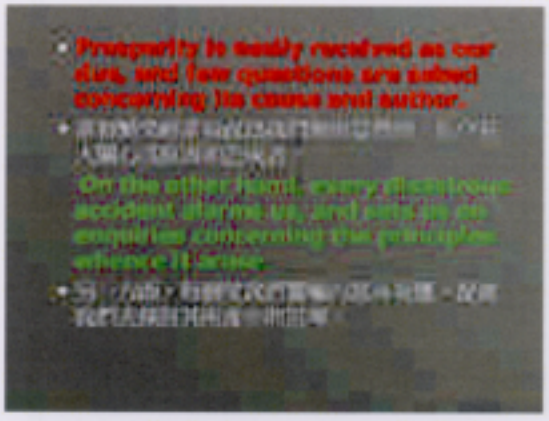
第三十三頁



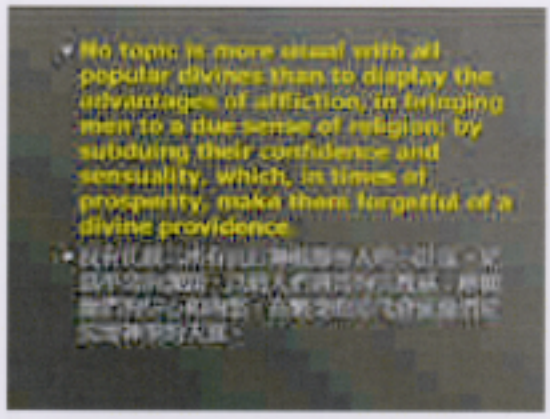
第三十四頁

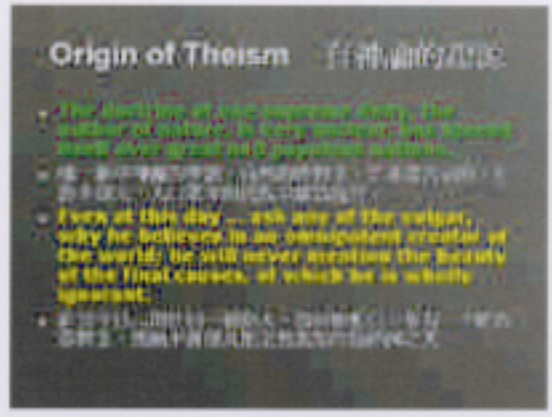
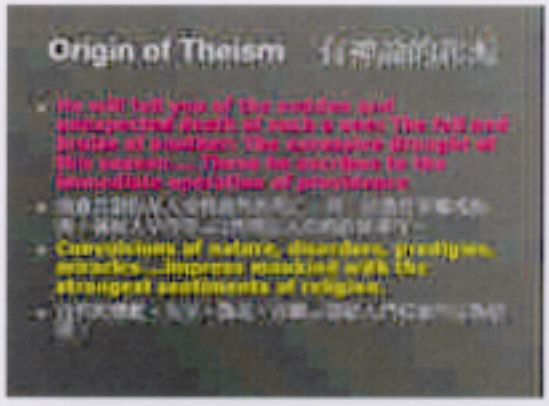
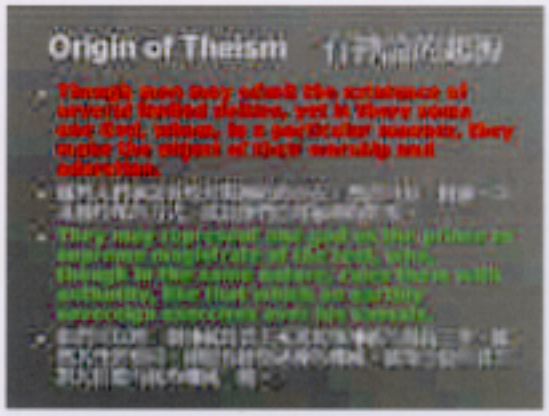


第三十五頁

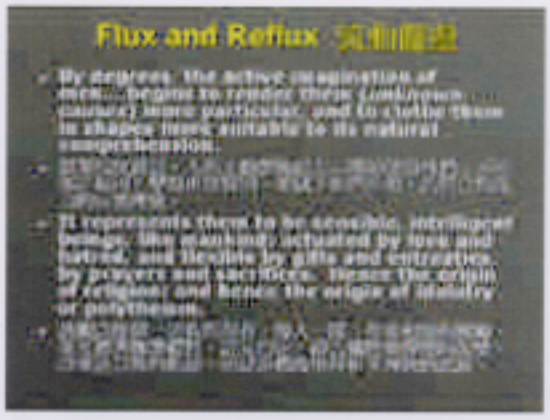


第三十六頁



第三十七頁	第三十八頁
	
第三十九頁	**第四十頁**
	
第四十一頁	**第四十二頁**
	

第四十三頁



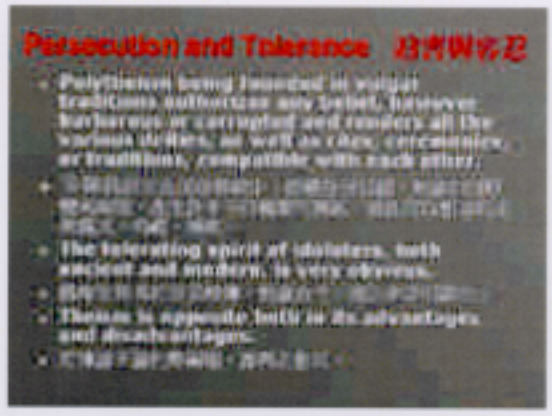
第四十四頁



第四十五頁



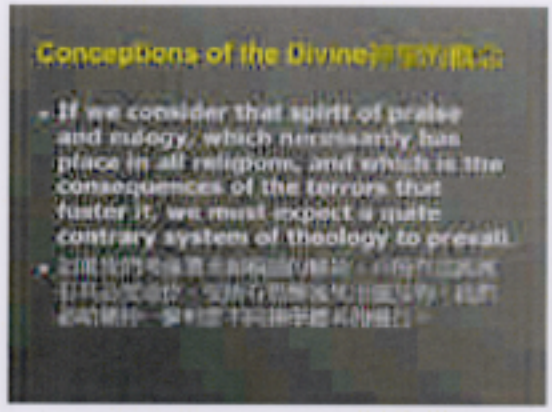
第四十六頁



第四十七頁



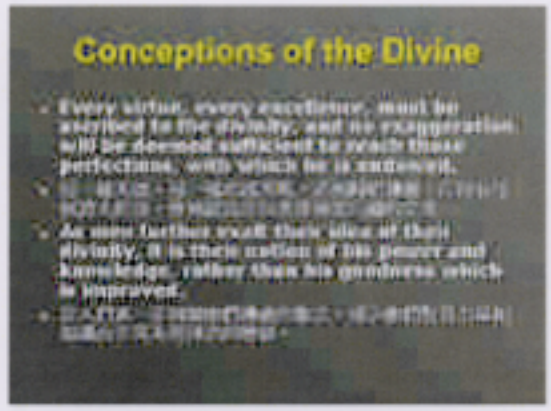
第四十八頁



第四十九頁



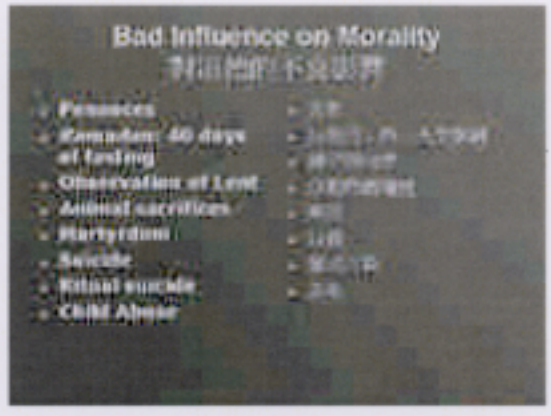
第五十頁



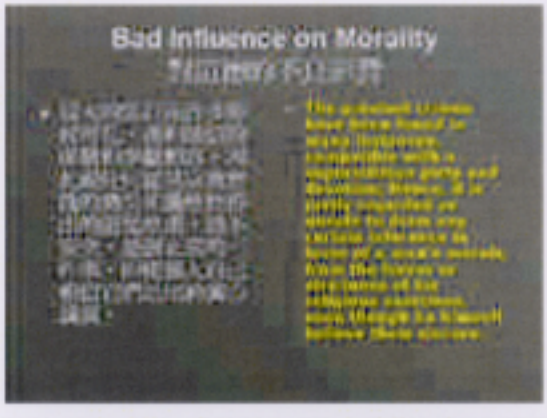
第五十一頁



第五十二頁

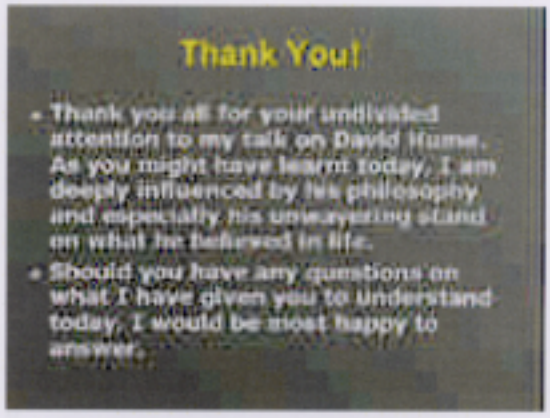


第五十三頁



第五十四頁

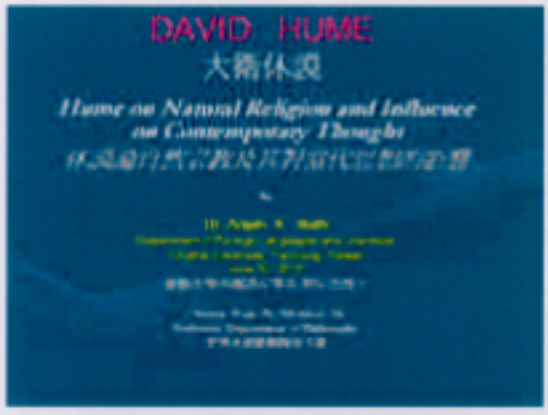


第五十五頁	
Thank You! • Thank you all for your undivided attention to my talk on David Hume. As you might have learnt today, I am deeply influenced by his philosophy and especially his unwavering stand on what he believed in life. • Should you have any questions on what I have given you to understand today, I would be most happy to answer.	

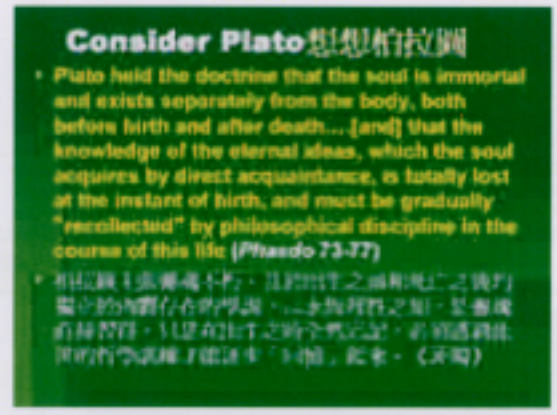
附件四　Associate Professor Anjan K. Nath 主講資料（二）

2010 年 6 月 2 日 Associate Professor Anjan K. Nath 導讀〈休謨論自然宗教及其對當代思想的影響 〉的 PowerPoint 資料檔：

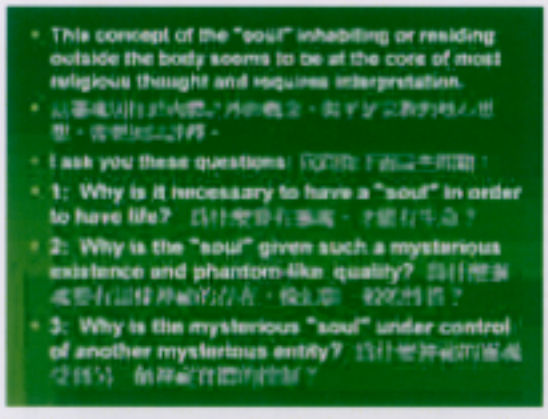
第一頁



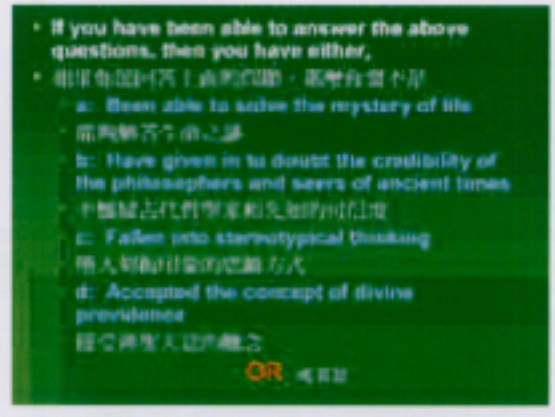
第二頁



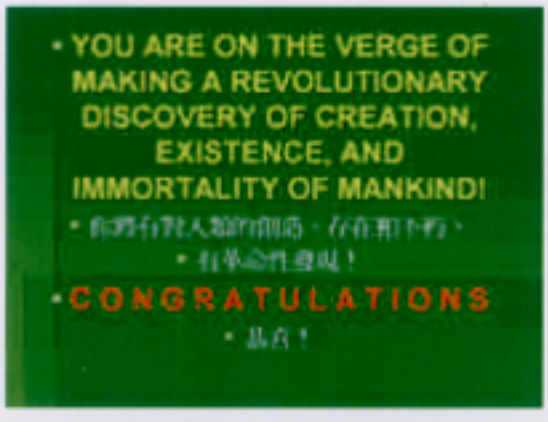
第三頁



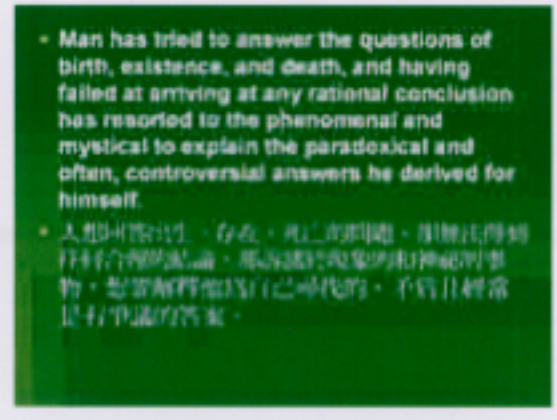
第四頁



第五頁



第六頁



第七頁

- Is it any wonder then that whatever ancient man has written on the subject, he has couched his language in symbols, metaphors, similes, and parables
- 難怪古代人談論這個主題之際，總不是以便其語言經常以象徵、隱喻、明喻和寓言的方式表達了嗎？
- "Nations have established and do employ symbols, some obscure, some more intelligible, in order to lead the understanding into things Divine. In the same, you must hear the stories about the gods and receive them from such as interpret myths in a reverent and philosophical spirit" (Plutarch)
- 為了把人了解神聖事物，各民族已建立了且經常採用象徵符號，有些含混不清，有些更可理解，都是為必要的。一個虔敬而哲學精神，聽取講神的故事，且從這類詮釋者那裡接受了神明。（普魯塔克）

第八頁

- The question here remains, what if we do not interpret the myths as we are wont to but rather question them from the purview of science and philosophy as David Hume did. Does this mean that we are trying to debunk religion or rather attempting to provide religious belief with a foundation based on rationality and giving it some credibility in this age of skepticism?
- 這裡我們不知道我們將神話，大部分時間，從以科學和哲學的觀點質疑它們，那麼問題還存在。這是否意謂我們想要揭開宗教的假面？或是想要給予宗教信仰一個理性的基礎，使它在這個懷疑主義盛行的時代，得到某種可信度？

第九頁

- In what follows, I will try and give you some impressions and interpretations of Hume's view on religion in general and his opinions on Natural Religion and then tie up the arguments with views on contemporary thought as observed by the Poets and Thinkers of the Romantic Age.
- 以下我想要提出一些休謨對一般宗教觀點，和他對於自然宗教的見解，然後把這些論點和當代浪漫詩人和思想家的觀點連結起來。

第十頁



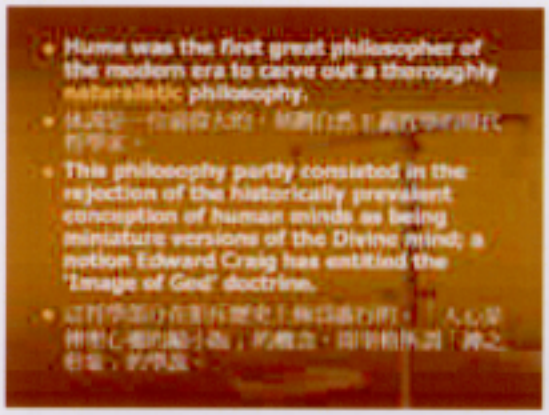
第十一頁



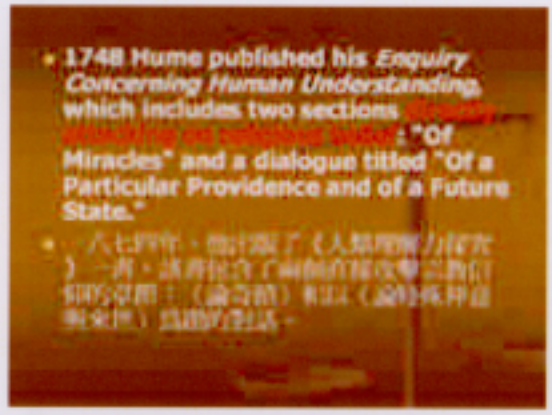
第十二頁



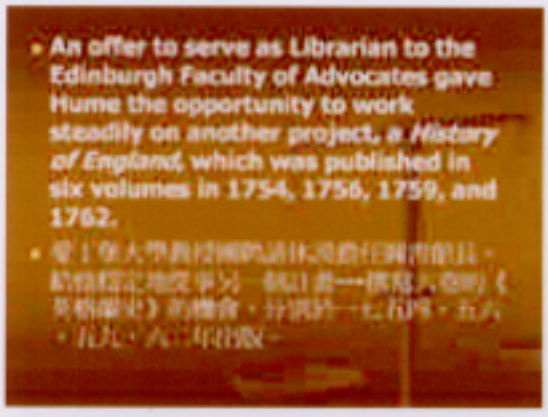
第十三頁



第十四頁



第十五頁



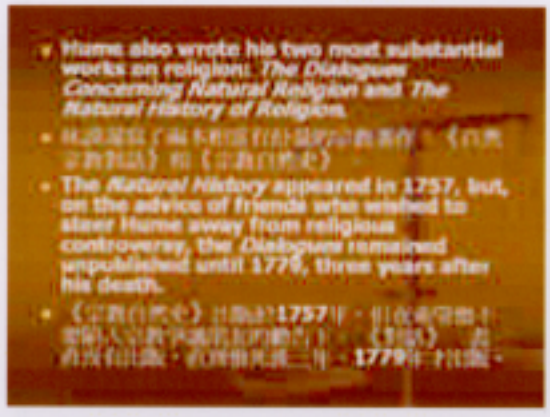
第十六頁



第十七頁



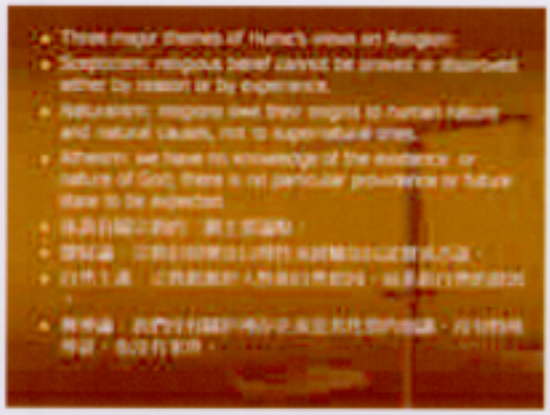
第十八頁



第十九頁



第二十頁



第二十一頁



第二十二頁



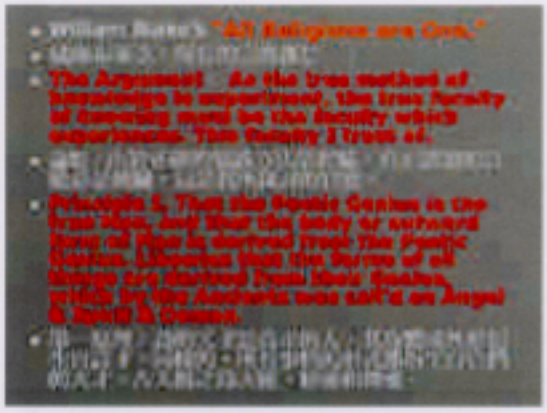
第二十三頁



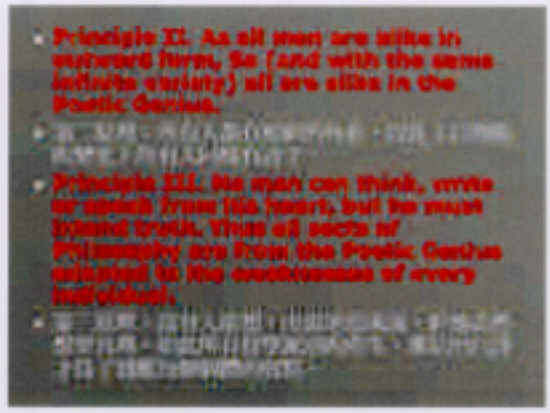
第二十四頁



第二十五頁



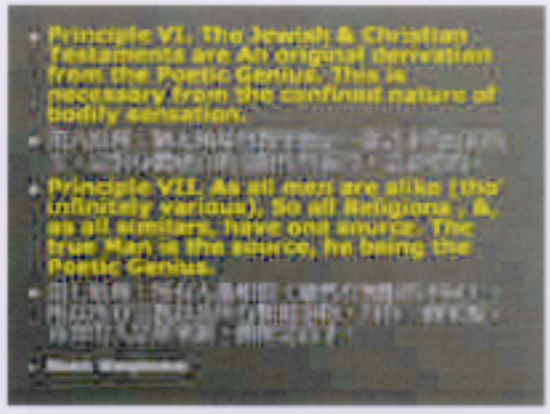
第二十六頁



第二十七頁



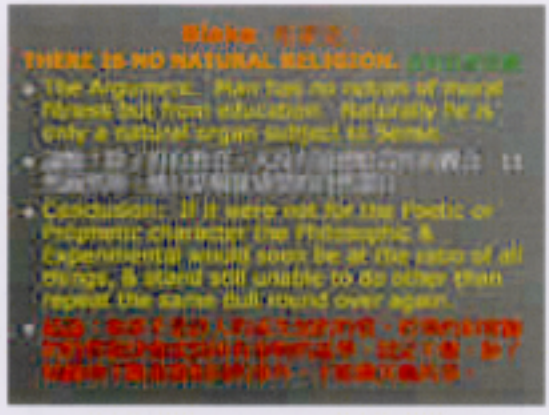
第二十八頁



第二十九頁



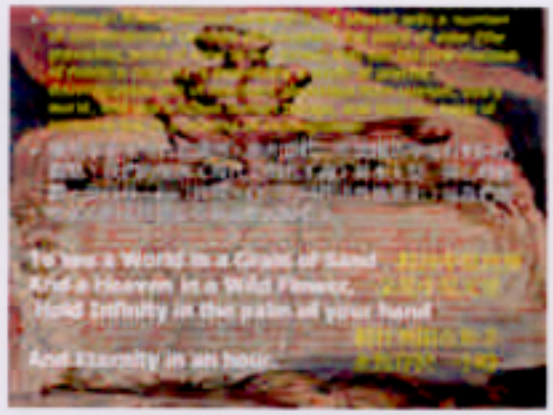
第三十頁



第三十一頁



第三十二頁



第三十三頁



第三十四頁

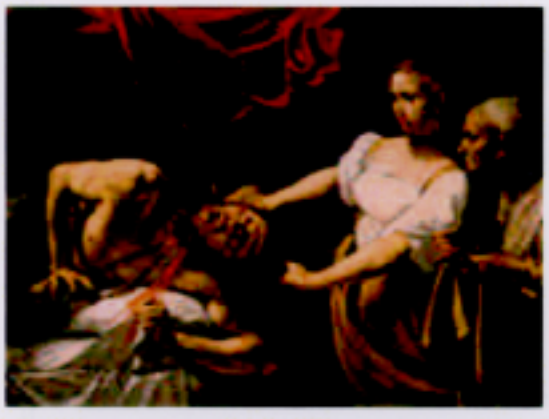
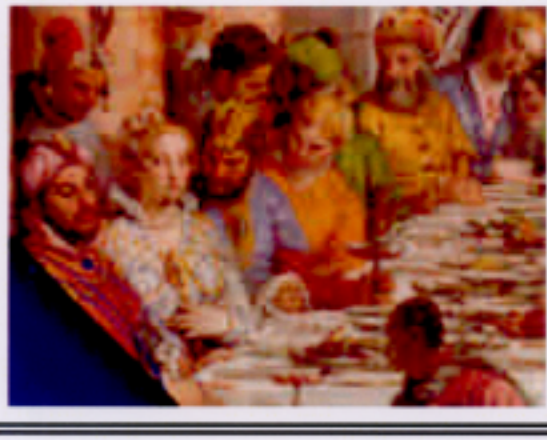


第三十五頁



第三十六頁



第三十七頁	第三十八頁
	Percy Bysshe Shelley 1792 – 1822 • Of the Nature Romantic Poets, Percy Bysshe Shelley is, perhaps, the most celebrated for his poem, *Ode to the West Wind*. • 自然主義浪漫詩人雪萊最著名的詩，〈西風之歌〉 • In this poem, the rising wind, linked to the cycle of the seasons, is presented as the outer correspondent to an inner change from apathy to spiritual vitality, and from imaginative sterility to a burst of creative power that is paralleled to the inspiration of the Biblical prophets. • 詩中大風興起，與四季的循環，和從冷漠到有活力的精神狀態，從想像力枯竭到有創造力的（與聖經先知的靈感）相比擬的爆發。
第三十九頁	**第四十頁**
	
第四十一頁	**第四十二頁**
	**Bertrand Russell 羅素** • Russell's essay, "A Free Man's Worship (1903)" expresses his views on religion and has been the most quoted paper on the subject. He regarded religion as a disease and observed that religion would die out if people solved their social problems. • 羅素的論文（一個自由人的崇拜）表達了他對於宗教的觀點，曾經是討論這個題目被引用最多的文章。他將宗教視為一種疾病，並且如果人能解決他們的社會問題，就無宗教存在。

第四十三頁



第四十四頁



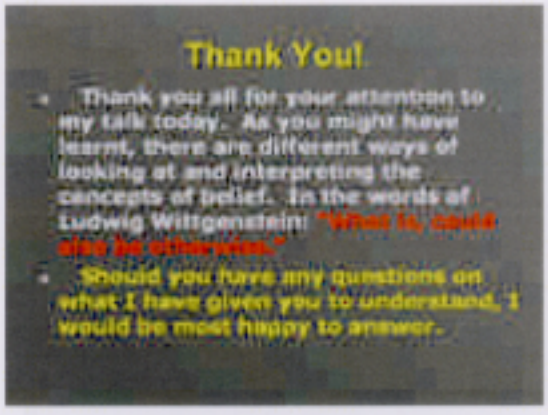
第四十五頁



第四十六頁



第四十七頁



附件五　《宗教自然史》學生摘要筆記

1. 學生：梁弘瑋

宗教自然史 編者導言

1.

休謨的兩部相輔相成的著作，即《宗教自然史》和《關於自然宗教的對話》，標示著今天人們一般所籠統指稱的宗教哲學開端。

2.

如果說《宗教自然史》被視爲比較宗教研究的範本，其先驅或許可見於雪堡的赫伯特勛爵(Lord Herbert of Cherbury)在 1663 年出版的《論異教宗教》(*De Religione Gentilium*)。然而，休謨的方法與意圖在很大程度上有別於赫伯特……。

3.

赫伯特從這樣一個信念出發，即宗教信仰有一種最高的普遍因素。這就是人類的原初宗教，它基於對一個最高神的信仰，而且有理性和道德貫穿於其中。

4.

與休謨一樣，他也發現，能說明實踐中的宗教不僅非理性而且敗壞的證據比比皆是。但是，他並不放棄他關於宗教的原初本性的觀念，這一理念逐漸變成了後來自然神論者對宗教所持的那一套理念。

5.

休謨甚至更清楚地看到了敗壞和非理性。但正是這些特徵，致使他相信某種粗樸的多神教（有時他寧願稱之爲偶像崇拜）才真正是人類的原初宗教。一神教則只是躊躇不已、嗑嗑絆絆地從中發展而來的。

6.

基於對宗教史的這種解讀，自然神論者所堅持的信念就落敗了，而且沒有任何跡象表明，休謨曾爲這一後果懊悔過。

7.

休謨的這些看法預見了我們時代的人類學家和心理學家們有關宗教起源和發展的那套講述。

8.

但是所謂信仰，尤其氏宗教信仰，是隨時間推移以一種極爲有序和向前的方式由較不文明向較爲文明發展的觀念，對於我們的精神有著重大的影響。這種試圖尋找一個有序模式的慾望，休謨也不能得免……。

9.

但是，休謨的猜測和推斷的準確性實際上是一件無關宏旨的事情。更爲重要的是他對宗教普遍特徵的看法，以及他用以闡明這一特徵的方法。

10.

雖然現代承認休謨《宗教自然史》有其重要價值，但是在休謨當時這本書卻被視爲一種反宗教的書，即便現代對于宗教的討論已經教以前寬容，但仍有教徒發現自己無法理解爲什麼要將這種反宗教的書作爲現代神學的一種例證。

11.

休謨事實上並沒有亮出一種反宗教的態度。但史密斯教授(Norman Kamp Smith)認爲：休謨的信仰的積極內涵在很大程度上是有嚴格侷限的。休謨是保持了對「真正的一神教和宗教之首要原則」的切實尊重或是對當時的積習想要有所作爲，則要看傳記文學的興趣了。

12.

不過思索其中的問題，能幫助我們明晰哲學與宗教之關係這一迫切而複雜問題的理解。

13.

休謨在《宗教自然史》中究竟想要做什麼？主要就是回答「宗教的人性起源」這個問題。

14.

《宗教自然史》的主題之一，就是休謨堅信，任何所謂的宗教之理性基礎，與宗教在人性和歷史中的實際起源之間存在著很深的鴻溝。他認爲對於不可知力量的理性反思之論述在一般人所見的宗教的起源過程中並沒有扮演過任何角色。

15.

人類信仰的起源不是因爲看到了自然的規律和秩序，而是因爲對於生活事件的關切激起了不斷的希望和恐懼。

16.

希望與恐懼、未知的原因、想像：這些就是休謨對於宗教起源的解釋中的核心特徵。

17.

事實上，這一切也許並非如休謨所喜的那樣，與自然神論者的宇宙設計論證相差甚遠。人們希望神話這些未知的原因，這一事實可以證明人類相信事物最終是有秩序的。不過休謨沒有多想這點。

18.

關於宗教的真正來源或許是《宗教自然史》的核心理論，但其中也有一些重要的次要理論。

19.

休謨認爲多神教比一神教寬容許多，比較不會產生宗教迫害的情況。

20.

一神教比多神叫更容易產生迷信的情況。

21.

總而言之，《宗教自然史》並不是一本對宗教信仰和實踐一系列的描述，而是旨在透過這些描述進行對宗教本質的探討，雖然休謨本人最後並沒有對此給出一個抽象的定義，但是重要的是看他認爲什麼樣的描述和事實可以揭露出宗教的特徵。

22.

休謨相信，宗教並非人性的「最初」成分。他認爲有一些民族在一開始並不需要「宗教」。

23.

所以如果我們想要了解宗教是什麼？應該要去研究他們的信徒所信仰和實踐的是什麼。

24.

休謨最終認爲宗教所要求的道德效果是宗教的重要屬性，因此，由此方面而言，宗教整體來說是好的東西並非壞的東西。

25.

休謨並沒有在本書中多下判斷，因爲他認爲一部自然史最重要的是在於恰如其分的爲我們指出一些重要的事實，這些事實會爲我們展示宗教是什麼？

26.

如果我們對《宗教自然史》的計畫、理論或結論有所不滿，也應該用另一種方式表示，也就是我們應該懷疑休謨受限於當時代視野所做的是時的安排和選擇。

27.

我們必須要當心，以免理論遮蔽了實際存在事實的多樣性，和我們試圖理解事情的多面性質。

28.

我們所要不滿的是休謨看到了宗教恐懼的源頭和迷信的部分，但是對於宗教有關信任、友善、仁慈和合理性方面同樣被視爲宗教結果的部分談的太少。

29.

不過，休謨正確的看到，一種對宗教的描述，應該不僅包含對宗教實踐和信仰的報告，還要記錄他們在平日生活中的後果。

30.

不過，要全面性的衡量這樣後果並不容易，休謨似乎只抓住了一些顯而易見，冒犯了傳統道德後果的事實。

31.

事實上，休謨的這些描述另我們不滿的地方在於，仍有許多宗教是他無法完全描述的，有些宗教面向是他所忽略的。這些都是他的侷限。休謨在

32.

但是休謨的確爲我們的研究展示了一個新的方向，一個自然史的方向，並且使哲學家們看清以哲學理論來替代宗教功能的不可行性。

導言

1.

有關宗教的每一個探究都很重要，但尤其有兩個問題更能夠考驗我們的才智，其一，是宗教理性的基礎；其二，是宗教人性的起源。

2.

幸運的是，關於第一個問題是有明顯的解決的，自然的整個框架本身就顯明了一個理智的創造者；沒有哪個有理性的探究者經過嚴肅反思後，會把他對真正的一神教和宗教之首要原則的信仰懸置片刻。

3.

但關於宗教人性的起源，則容易引起一個較大的麻煩。對不可見的理智力量的信仰已經在所有地方、所有時代的人類中非常普遍地傳播開了；但是，它也許既沒有普遍道沒有任何例外，也沒有像它所暗示的一般有著觀念上的一致。

4.

如果說我們相信旅行家和歷史家的話，人們已經發現，有一些民族並不信奉任何的宗教情感；而且無論哪兩個民族或任兩個人，也沒有在這種感情上完全一致。

5.

因此，這個先定的觀念並非源自一種原初的本能或自然的原始印記，例如形成自愛、兩性相悅、愛護後代、感恩和怨恨一般；因爲人們已經發現，每一種這樣的本能都絕對普遍地存在於一切民族和時代中，而且往往都有一個它所不懈追尋的確定目標。

6.

最初的宗教原則一定是從屬性的；它可能會輕易遭受到各種事件和原因的破壞，它的運行有時也可能會被許多情況不同尋常的巧合所完全阻止。產生原初信仰的那些原則是什麼，引導其運行的那些事件和原因是什麼，正式我們目前所要探究的主題。

2. 學生：吳祈得

第一章

多神教是人類最初的宗教，是人類社會從粗陋到完整文化演進過程的開端。

在一千七百年前，原始人類都是多神教徒，而越往人類歷史的源頭探究，人們都是信仰多神教的，而在人類歷史的源頭我們不曾存在任何一種完善的宗教。

就算我們說人們在文字、知識或任何藝術出現之前，人們曾經是信奉一神教的，也就是說人們在無知的時候發現真理，一獲得學問和藝術反而迷思了真理。

在我們的經驗之中，亞洲、非洲的落後民族都信奉多神教，而且是毫無例外的。

即使我們到一個地方，發現那裡的人都很有藝術和科學，我們仍然不能斷言他們是一神教徒；但是假如它們是野蠻無知的，我們不用經過確認也可以預先猜測他們是信奉多神教的，而這幾乎是毫無疑問的。

人類思想的過程在產生自然框架賦予秩序的完善存在前，一定先信奉某些具有超凡力量的謙卑而無常的觀念。如果我們說神的概念被理解爲一個既具有強大法力，但又有其上限，並擁有七情六慾和四肢五官的神，這樣子的概念先於一個無所不知、無所不能、無所不在的純粹精神的神的概念，無疑是荒謬的，心靈是從低及向高級上升的，是通過對不完整物抽象化而形成一種完善的觀念，並且從觀念中粗俗的部份區分出高貴的部份，並把這樣的崇高的部份移植到神的身上，這是自然的思想的過程；除了在考量宇宙秩序和框架這一點的時候可以跨越人性和神性的鴻溝，但是這對人類原始宗教的觀念時是不會有什麼影響的。

我們一般所熟知的對象，即使是異乎尋常並令人驚艷的，他也從來不被我們重視，當然像彌爾頓所說的，人類從伊甸園忽然的醒來，對世界上的一切詢問這些是從何而來的，是很正常的一件事；但是原始人類社會的起源是野蠻的、苦於生計的，並且受限於情慾和需求，他根本就不會探究他已經習以爲常的自然，而自然越是完善一體，人們只會越來越習慣他，而不會詳細的觀察並且檢視他，他只會認爲這是一個尋常的景觀，而不會有宗教上的信念和感情，過近的距離使他會泯滅他的好奇心，以致於他完全忽視這些對象。他並不會一開始就問萬物從何而來，也不會問宇宙的體系與統一構造從何而來，也不用期待他會爲了，遙遠、無趣並超過其理解能力範圍的對象而思考了。

假使人一開始就信仰單一神教，就絕對不可能放棄，轉而信奉多神教，他肯定會保存下來，因爲發明和論證教義遠比支持和維持他困難的多。

歷史的事實和思辯性的意見有重大的差別；兩者的知識傳承也有所不同，歷史的事實靠著容易被誇大、增添、修飾的口述傳統下來，幾乎完全失去了當初的真實了，若沒有書籍和書寫的更正，人類早已歪曲歷史事件的真正記述了；而思辯性的意見如果是清楚明白的足夠讓人類普遍信服的話，那些最初意見的論述就可以保有他最初的純粹性，而過於深奧和遙遠的就只會被少數人明白而已；因此人們一旦放棄對這些論述的沉思，所有的論述都會被遺忘。因此不論我們選擇歷史的事實還是思辯性的意見，一神教都不可能通過推理成爲人類源出的宗教，更不可能因爲他的敗壞而產生出多神教以及各種迷信；因爲在顯而易見的狀況下理性會阻止這樣的敗壞；而在他深奧晦澀的時候會不讓眾人知道他的原則，因爲他們會敗壞一切的信條或意見。

3. 學生：許智堯

第二章 多神教的起源

探求宗教的起源，就必須把心思放在多神教這種未開化人類的原始宗教文化上。

對自然之工的沉思可使人認識到不可見的理智力量，那定會使人只信奉一種唯一存在的概念，該存在將實存和秩序賦予這巨大機器，根據有規則可循的計畫或者相互關聯的體系協調他的所有部件。

幾個擁有超凡智慧的相互獨立的存在可能會進行共謀，去籌畫和執行有規則的計畫，這並非完全荒謬的；但也僅是無斷的假想，即使承認這種假想有其可能，卻也必須坦言它同時缺乏或然性和必然性上的支持。

有一種設計貫穿整全的宇宙。這種一致性促使人的心靈承認唯一的創造者；因爲關於各不同的創造者的概念，在無法辨別清楚創造者各自的貢獻或運行的情況下，只會給人類的思想帶來更多的迷惑，而不能讓人類的知性感到滿意。

在無人告知的狀況下，我們當然就永遠不會料想，從石頭上切下照計畫結合而成的一組形象，並非單個藝術家的作品或設計。

將單一後果歸於若干原因的聯合作用，確非一種自然的和顯然的假想。

假設放棄自然之工，而在人類生活各種矛盾的事件中追蹤不可見的力量足跡，必會導向多神教，存在若干法力有限和不完善的神。

事件的運行或所謂的特定天意的計畫，都充滿了變數和不確定性，以至於如果假設它直接接受任何一些理智存在的安排，就必須承認在他們的設計和意圖中有一種矛盾，有一種相反力量間持續衝突，在這些力量中出於無能或輕率而導致的意圖上的悔改或變化。

總結說，在所有曾信奉多神教的民族，最早的宗教觀念並非源於對自然之工的沉思，而是源於一種對生活事件的關切，源於那些激發心靈發展的綿延不絕的希望和恐懼。

所有的偶像崇拜者，在區分眾神的統轄領域之後，都訴求於不可見的能動力，他們直接服從於它的權威，而它則在其統轄領域內主管他們所從事的行動的過程。

每一個自然事件都受到某個理智的能動力支配；生命中發生的幸事或不幸事，皆是特定

的祈禱或感恩的對象。

爲了使人們的注意力超出事物當下的進程之外，或引入不可見的理智力量的推理之中，一是靠某種能激發思想的和反思想的激情，二是靠某種能促使進行探究的動機。

而訴諸的激情，顯然不是思辨的好奇心，也不是對真理的純粹熱愛。這些會使人開始探究自然的框架的動機，對她們有限的能力顯然是太過龐大。

對野蠻人有效的激情，莫過於那些普通人的生活情感，如對幸福的關注、未來的擔憂、死亡的懼怕。

對自然的希望和恐懼，會把人搞的心緒不寧，使人們以戰戰兢兢的好奇心開始詳察未來各種原因的過程，檢視人類生活中各種相互矛盾的事件。他們以極其迷亂而驚愕的眼神，在其中看到了神性最初朦朧的蹤跡。

4. 學生：莊岳樵

第四章：眾神並不被認爲是世界的創造者或形成者

摘要：

1. 我們會發現唯一一個人們幾乎普遍贊成的神學觀點就是，這個世界上存在著不可見的理智量；但是，這一力量到底是至高無上的還是從屬性的，到底是限於一個存在還是分散於若干存在中，應當歸屬於這些存在的到底是哪些屬性、品質、聯繫或行動原則；關於這幾點，在各種通行的神學體系中都有著極爲廣泛的區別。

2. （多神論）這些假冒的宗教家們其實是一些迷信的無神論者，他們根本不承認有著任何與我們的神的觀念相對應的存在物。在他們那裡，沒有心靈或思想的首要法則，沒有至高無上的統治和管轄；在世界的構造中，也沒有神的設計或意圖。

3. 朗吉努斯(Longinus)頗有道理的評論說，這些（多神論）關於神性的觀念，如果加以嚴格考量，都含有一種真正的無神論。

4. 將宇宙的起源和構造歸因於這些不完善的存在，這樣的想法從未進入任何多神教信徒或偶像崇拜者的想像範圍之中。

5. 古代神話學家似乎都持有世代衍生的觀念，而非創生或造就生命的觀念；他們也由此解釋這個宇宙的起源。

6. 奧維德生活於一個博學的年代，而且受過哲學家們以神創生世界或造就世界爲原則的教導；他發現，這樣一種觀念與他所講述的民間神話不一致。……他說，究竟是諸神中哪一個驅散了混沌，並把秩序引入宇宙之中。……他的神學體系沒有交給他這方面的知識；他也同樣拋下了這個問題，未予解決。

7. 但是，在古代，有關世界起源的問題也只是非常偶然地進入到宗教體系之中、並被神學家們所涉獵的。只有哲學家有職責提出這一類的體系；這些體系本身訴諸於作爲萬物之始因的最高心智的精神，已經是相當晚的事情了。

8. 即便是那些對此類話題論述頗多的哲學家，也總是滿足於最粗淺的理論他們承認諸神和人類的起源都來自黑暗和混沌，來自水、氣或者任何他們認定是既有支配作用的元素。

9. 在人們的眼中″ 屋神也不只是在最初的起源階段便依賴於自然力量的。在他們存在的自始至終的全過程中，他們都受命運或天命的主宰。

10. 假如我們給如此不完善的神學體系冠以宗教之名，並將其與後來的體系置於同一水平上

那確實太恭維它了。
11. 我根本不承認，這些信條稱得上有神論的可敬稱號。

5. 學生：許祉晴

第四章 續同一主題

世界上每一個事件的起源和原因我們都無從得知，這些未知的原因成爲我們不斷產生希望與恐懼的對象；我們的想像也被用來構成那些我們完全依賴的力量的觀念，除了將不可見力量想像成具有超人的力量與權威外，還有人的外表與人性的情感。由於人類處於這樣對原因無知的狀態，又對未來的命運感到焦慮，於是他們直接承認自己對擁有情感和理智的不可見力量有所依賴。這些依賴在災禍中特別明顯。狄奧尼修斯(Dionysius)筆下的科里奧拉努斯(Coriolanus)說[1]，諸神對每一件事都有影響，但首當其衝的是對戰爭的影響力，因爲在戰爭中，事件是極其不確定的。迷信盛行於野蠻時代，因爲在秩序和政府建立之前，人類的生活都受偶然事件支配(當人的生活受偶發事件的程度增加，他的迷信也會更強烈)。最高的造物主或是無限完善的精神對他們狹隘的理解力而言太巨大了，他們的眾神不過是從人類中提升而成，並保留了人類的理性、激情以及四肢。這些法力有限的存在雖然是人類的主宰，但他們沒有能力擴展自己的影響力，因此每個地方都有一批當地的眾神，使得多神教在大多數未開化的人類中盛行著。[2]

憂鬱或災禍常令人屈於不可見的力量，每個不幸的事件都會警示人們，促使他們去探究它的根源。而幸運則被人們輕易地接受，它帶來的快樂享受，使得在這種精神狀態中的人們無暇去思考那些不可見的領域。因此爲了讓人們具備應有的宗教感，只有通過壓制他們的信心和欲念，來顯示痛苦的好處。一位希臘歷史學家曾說[3]，命運女神從來沒有慷慨大方且不懷妒羨地賜予人類純粹的幸福；在她所有的禮物中都連帶著某種災難的境況，以懲戒人類，讓他們敬畏諸神，因爲在持續的繁榮中，他們容易忽略和遺忘諸神。

怯弱與軟弱的性別也會令人沉溺於迷信。斯特拉波(Strabo)曾說[4]，每一種迷信的領袖和榜樣都是婦人。這些婦人激勵男人奉獻和祈願，並奉守宗教日。我們很少遇到有遠離女性生活、卻又沉溺於這類實踐的男人。由是之故，再沒有比傳說里蓋塔伊(Getes)中的男人們的境況更加不可能的事情了，他們實踐獨身主義，卻仍然是最狂熱的宗教徒。這樣的事情在斯特拉波的年代或許不普遍，但這樣的推理可能會令我們對僧侶的奉獻抱持一種惡劣的看法。

注釋：

[1]《羅馬古事紀》(Roman Antiquities)，第 8 卷，第 2 章，第 2 部分。

[2]歐里庇德斯的以下詩行非常適合於目前的討論，以至於我不得證引它們：

Ouk estin ouden piston, out' eudoxia,
Out'ay kalos prassonta me praxein kakos.
Phrousi d'auth'oi theoi palin te kai proso,
Taragmon entithentes, os agnosia
Sebomen autous.

《赫卡伯》(Hecuba)，第 956 行。

"世上沒有萬全之事；沒有榮耀，沒有幸運。諸神攪亂眾生；將萬物與其相反之物混染；讓我們諸人因了無知與無常給他們更多崇拜與敬畏。"

3西西里的狄奧多洛斯(Diodorus Siculus)，《歷史集成》(Library of History)，第 3 卷，第 47 章，第 1 部分。
4《地理志》(Geography)，第 7 卷，第 4 章。

6. 學生：劉昶延

第五章　多神教的各種形式：寓言、英雄崇拜

（1） 多神教徒不同於一神教徒，後者是透由觀察世上的萬事萬物，以尋求神聖超卓的第一因作爲一切事物的創造者或基礎。相較之下，多神教徒則完全不在乎這些，他們僅僅是將一切可見的自然事物都訴諸於超自然的存在，因而認爲一切自然事物當中皆蘊含了超自然的神靈。

（2） 多神教徒時常把一般性的事物，甚至是花草樹木、飛禽走獸都變的神聖了，而這些神聖的事物往往會激起他們在宗教上的敬畏。但是他們的認識終歸只能停留在感官知覺所能及的事物之上，如此他們便自然而然的將某種不可見的力量（即認爲自然事物皆蘊含著神靈）與可見的事物結合在一起。

（3） 這樣的一種結合使得多神教中的許多寓言，不僅具有物質上的意義，也同時有了道德的意義。如同戰神的表徵即是狂暴、殘酷而衝動；詩神則優雅、禮貌而可親。而除了這種直接的代表以外，許多的寓言更將某位神，首先規範了其被認定的權力或影響力，而後更進一步的將這些影響力和與其相應的譜系作結合（如邱比特是維納斯的兒子、繆思女神是記憶之神的女兒），使（寓言）這樣的延續顯得更爲合理，而能被人所接受。

（4） 對多神教徒來說，他們所信奉的神並不是某種至高超卓的存有，在更多時候這些神其實與人沒有太大的差別，乃至於有些英雄人物或對於大眾有所貢獻的人，很自然的便被後世的人當作神來敬拜。

（5） 詩人、寓言家與教士是這種些傳說最好的加工者，除此之外畫家與雕刻家更替眾神披上了人類的形象，人們乃基於眾神們開始有了可感知的表象，而使他們對於神的敬拜、奉獻更加繁盛了。由此也可以看出，在更古老久遠的蠻荒時代，人們由於缺乏藝術的表現才會將信仰訴諸於動植物等天然雜亂的物質。倘若神靈有某種恰當的形象（多半是合乎於人的形象）則人們便不會去崇拜那些自然的事物了。

（6） 就連雅典人與其最高法院，都會因爲有人指稱神像只是一件藝術作品而將其放逐，從這樣的事情看來，庸俗大眾的宗教信仰可以說是完全沒有理性基礎，而會去信奉如此粗俗且錯誤的觀念（直接將事物等同於神靈）。

（7） 多神教的信條可以說是根植於人性的，但也由於人們對神靈賜予禍福的原因幾乎沒有

任何的確定性，卻又對於這種確定性懷有強烈的渴求。如此人們乃於焉將這些神靈描繪成與自己相當的存在，神靈們乃成爲比人更有力量與智慧，同時又具有理智的自覺能動者。但這些神靈的能力也時被規範在一個特定的範圍，並且也有其自身近似於人性的弱點，乃由此形成不同權威上的分配與分割。

（8） 這樣的一些信條也自然而然的，會將那些在各方面皆高人一等的凡人予以神化，進而產生了英雄的崇拜，由此崇拜又衍生出傳說的歷史與神話的傳統。

（9） 又對於一般的庸俗大眾來說，不可見的精神存在實在是很難以瞭解的對象，因此人們也自然的把這樣的精神存在訴諸於某種可感知的具體事物(如前所說雕像、繪畫等等)。

（10）絕大多數的多神教徒與偶像崇拜者，都會贊成以上的這些基本信條與概念。有趣的是即使他們對於自己的眾神所指定的特定性格和領域極爲不同，卻還是可以在其他國家的宗教文化中找到屬於自己的神靈們，即使那些諸神對他們來說實在是陌生的。

7. 學生：許世一

第六章　一神教從多神教脫胎而出的起源

- 自然創造者這唯一最高神的教義是古老的教義，這已在廣闊疆域、人口眾多民族中船開來。但是，任何人若以爲這教義的成功歸因於理性強大的力量，那就是說明他對於人民的無知、成見及無可救藥的迷信缺乏瞭解。
- 即使今日歐洲，如果問一個俗眾，爲何他信奉一位全能的創造者，他絕不會提及那些終極原因的美好，他對此是一無所知的。
- 他們對於習以爲常的事沒興趣或不關心。而對突然出乎意料的事，將之歸因於神意的直接操控，這是唯一的理據。但是，這對出色的推論者而言，把這些是歸因於最高心智的存在，是根本性的困難。
- 許多最熱誠、最精細心思的一神教徒，都否認特殊神意存在。他已斷言至高心靈及一切事物首要原則，是支配自然的普遍規律，且此規律賦予自由，不受干擾，在任何時刻不受特殊意志打亂固定秩序。但是，這一點不爲大都數人所理解，而認爲把事情歸於自然，而排除神介入之人，視爲不信神。
- 培根勛爵說：「少量的哲學家使人們成爲無神論者，而大量的哲學家則使他們接受宗教」。當迷信破滅，再加上自己反思得自然的一致性，則信仰受到動搖。若更多反思使他們認爲這規則性和一致性是設計論者的證據時，他們又回到那已拋棄的信仰上。
- 自然的混亂、師序、奇蹟與異象最與設計論的最高統治者相違背，但卻烙上最強烈的宗教情懷。瘋狂、暴戾、憤怒的想像雖接近野獸性情，但這些性情也被認爲是最能與神直接溝通的性情。
- 結論：一神教俗眾將一神教建立在非理性和迷信的原則上。之所以有這種信念，不出於任何論述的推展，而是更適合於他們的才賦和能力的一連串思考。
- 在一個多神偶像崇拜的民族中，對某最高保護神的崇拜。這個民族會千方百計的讓自己受這個最高神的恩寵。他們認爲神會被讚美和恭維所取悅，所以他們無所不用其極的用言辭吹捧。而祂的後人，以更新穎、華而不實的言辭進行超越。如此愈演愈烈，直到無

以復加的極限。若他們不斷前進，表現出宏大的簡一體(simplicity)的過程中，秉持有關一完美存在；即世界創造者的觀念時，他們只是湊巧符合理性和哲學的原則。其實引導他們信奉的觀念不是理性，而是極端流俗迷信中的奉承與恐懼。

- 在野蠻民族，甚至在文民社會中，對於專橫君主被吹捧到極致時，奴性十足的廷臣們最終把他們描繪成神，而讓人民膜拜。一開始只是生活中特定或福的製造者，最終被描繪成宇宙的最高創造者。
- 如果有一民族早已信奉他們的保護神、聖徒及天使的概念，在那些殷勤奉承之辭作用下，會使這些神祇逐漸侵犯對原有最高神的膜拜。例如，宗教改革前，聖母瑪麗亞只是一個好婦人，後來才獲得全能之神的許多屬性。在俄羅斯人的祈禱中，上帝和聖尼古拉(St. Nicholas)相伴而行。
- 朱庇特(Jupiter)出於愛意把自己變成牛劫走歐羅巴，出於野心迫使其父農神薩杜恩(Saturn)退位，成了天上至善至大(optimus maximus)者。亞伯拉罕、以薩和雅各上帝，也因此成爲猶太人的至上之神耶和華。
- 多明我會修士(Jacobins)曾因否認聖母無原罪成胎說(immaculate conception)而遭遇不性。這使方濟各會修士(Cordelier)獲得大眾歡迎。但當從布藍維利耶(Boulainvilliers)得知，15世紀，一名義大利方濟各會修士曾堅持，基督入葬三天內，位格合一(the hypostatic union)已解體，如此不虔誠瀆神言論，受到人們詛咒，成爲多明我會修士侮辱的機會，而報了一箭之仇。
- 一個時代的宗教家們，非但不廢止這種奉承的習性，反而讓自己捲入極大荒謬和自相矛盾中。
- 荷馬稱阿諾斯神(Oceanus)和海神忒提斯(Tethys)爲萬物最初父母，卻又再另一段用崇高稱號恭維朱庇特爲諸神和人類之父。其實他只不過是弒父的篡位者。類似矛盾在赫西俄德那裡也能看到。
- 如果而這自相矛盾的宗教(我們也許認爲是伊斯蘭教有此前後不一的嫌疑)，則在它滅絕之後，也會被人當作自相矛盾的例子加以引證。此自相矛盾正來自於與他們持續的奉承和吹捧習性相悖的人類粗鄙、庸俗和自然的概念。的確，能夠證明任何宗教起源的，莫過於發現(幸好基督教正如此)它能免除人性很容易招致的自相矛盾。

第七章　證實這一學說

- 雖然俗眾最初的觀念是把神表現唯一法力有限的存在，但是，一旦有更宏大的觀念擺在眼前，他面就會認爲，若要拒絕的話就會有危險。最妥當的作法莫過於迎合更高調的讚辭，他們通過矯飾的熱衷和奉獻來巴結神。俗眾的讚美是口頭上的，們根本無法理解他們所歸諸於神的那些崇高品質。儘管這些言語華麗，但他們對祂的實際觀念，仍然貧乏和輕挑。
- 祆教(拜火教)徒說，那個原初的理智，作爲一切事物的首要法則，只將其自身直接展露給心靈和知性。但是，他將太陽作爲他在可見宇宙中的想像，當這閃耀發光體向大地和天空灑下光芒時，它就是一個居於更高天堂上那片光輝的黯淡的複本。如果你想擺脫這神聖存在帶來的不快，你必須小心，永遠不要赤足在地上。也不要把痰吐在火上，更不要在火上潑水，即便這火要燒毀整個城市。

- 誰能夠表達出全能者的完善呢？伊斯蘭教徒說，即使最高貴的作品，與祂相比，也不過是塵埃和垃圾。人類的概念是多麼無法企及祂的無限完善呀？
- 希羅多德稱蓋塔伊人爲不朽者，在於他們對靈魂不朽的堅定信仰，而以扎莫爾克西(Zamolxis)爲唯一神。對於他族的崇拜，他們認爲只是對虛構和幻影獻殷勤。但他們的宗教信條有因此自命不凡而更加高尚嗎？每五年，他們要犧牲一人獻祭給神，以便向神通報他們的希望和需要。一旦天空打雷，他們被激怒而相祂射箭，以回應挑戰。即使，力量不均也不放棄戰鬥。

8. 學生：林致妘

第八章　多神教與一神教之間的往復流變

宗教的信條在人類心靈中有一種「往復的流變」(flux and reflux)，本章探討的是人們有著一種自然傾向，要從偶像崇拜上升到一神教，又從一神教重新墮回到偶像崇拜（多神教）。

論點說明

一、多神教的起源

1、對「未知原因」的關注

俗眾（除了少數人之外的所有人類）由於無知不開化，從不將他們的思辨提升到天堂，或深入研究動物體和植物體的結構中，或去發現自然中各部分賦予秩序的最高精神與原初的神意。他們僅以一種狹隘、自私的眼光去思考這些作品（創造者的作品），且更發現他們將禍福取決於外在對象的神秘影響和不可見的巧合，這些「未知的原因」始終支配著所有的自然事件，並無形中已操控著他們的快樂與痛苦、幸福與災禍。

2、賦予其存在的需要

每當情急之時，人們會訴求於這些「未知的原因」，這些「未知的原因」以一種概然的外觀和混亂的形象，成爲人類希望和恐懼、心願和擔憂的永恆對象。而人們聰敏的想像力，卻對如此抽象概念感到不適，所以逐漸地將這些「未知的原因」更加特殊化，使它們在自然理解力中，能表現出與人類一樣具有可感知的理智，如會受愛與恨的驅動，可用禮物和懇求、祈禱去融通，這即是多神教的起源。

二、一神教的回潮 － 自簡單概念到形塑神的建立

在這些不可見的理智力量簡單概念（即將其視爲是強大卻又有限的存在）上，不能與俗眾的理解力一致，使這些「未知原因」無法保持其原出的純粹性，進而產生了人類與最高神之間的一些次級中介者或隸屬的行動者。

這些半神半人或居中的存在者，因爲分享了更多的人性，逐漸成爲人類奉獻和崇德的主要對象。人類浮誇的讚美和恭維膨脹了他們對眾神的看法，同時將他們提升到完善的極限，最後也使他們擁有統一和無限、簡一和靈性的特徵。由於這些偶像崇拜的宗教日漸淪入更庸俗的概念中，如此的毀壞，再加上人類以「形塑神」的表現方式，導致了重新走向一神教的回潮。

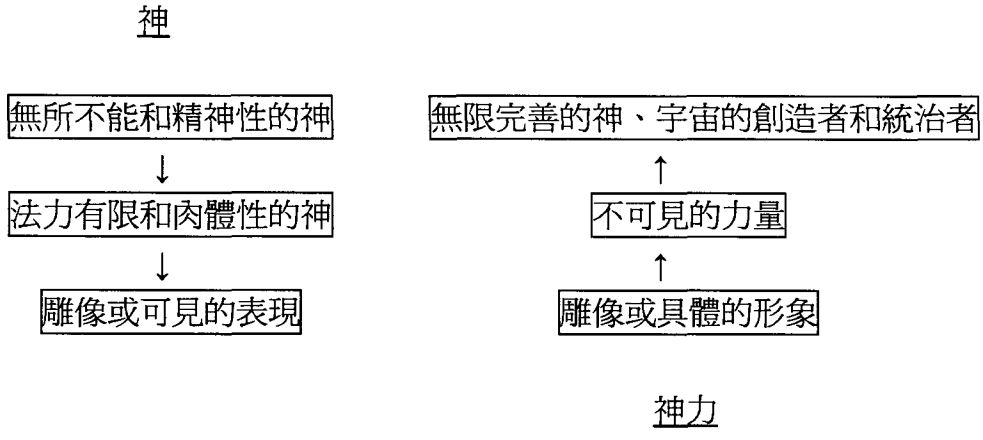
三、人們搖擺於二種矛盾情緒間及其影響結果

爲免人類普遍具有的軟弱特性會因此使偶像崇拜復燃，所以有些一神教徒（尤其是猶太

教徒和伊斯蘭教徒）他們取消了一切雕塑和繪畫藝術，不允許採用大理石或色彩進行表現，甚至對人類的外形也不准進行表現。可是人類微弱的理解力又不滿於將他們的神視爲一種純粹的精神和完善的心智。但另一方面，他們天生的恐懼感又會給神加諸無限性和完善性。他們總是搖擺於這二種矛盾情緒之間，最後形成：

1、人類的軟弱會將無所不能和精神性的神降低爲法力有限和肉體性的神，再將法力有限和肉體性的神降低爲雕像或可見的表現。

2、向上提升的努力則會將雕像或具體的形象提升爲不可見的力量，再將不可見的力量提升爲無限完善的神、宇宙的創造者和統治者。



顧克栞

第九章 對這些宗教的比較，關於迫害和寬容

此章的一開頭將多神教、偶像崇拜(作者似乎將之歸於同一類)與一神教分別作了信仰對象、其對象的性質和信仰方式(儀式)的分述和比較：

我將之簡化爲一個表格：(表格一)

一神教	信奉惟一的神，其是理性和善的完美化身
多神教和偶像崇拜	信奉多神，且各神有不同的屬性，並可與其他教派、民族共享

而一神教因爲其體系假定一個惟一個神，而這個神又是理性和善的完美化身，這致使一神教會排除任何一切輕浮、不合理、非人性的東西，並在人們面前展示在正義和善行上最光輝的榜樣和最威嚴的動機；而多神教或偶像崇拜則是，引用書中作者的話，「任何實踐或意見無論多麼野蠻、多麼敗壞，都可能被全威化；...直到道德和人性都被排擠到了人類的宗教體系之外爲止。」

而第二段的部份，作者則提出在希臘時期[1]，「在那個時代，似乎教士們都會允許爲屬於另一個宗教團體的人們超度。」羅馬人都一般都吸收被征服民族的諸神，而且從來不質疑祂們的屬性。[2]這邊是在以時代的例子，希臘、羅馬和埃及時期的偶像崇拜者(多神教)對於不同神祇

[1] 作者根據色諾芬的《回憶蘇格拉底》，第 1 卷，第 3 章，第 1 部分。

[2] 在註釋 1 裡面，老普林尼(《自然史》，第 28 卷，第 4 章，第 18—19 部分)引述說，弗拉庫斯(Verrius Flaccus)證實，在羅馬人包圍任何城邦之前，他們通常要祈求當地的保護神，並通過許諾給他比他當前享有的更高的榮譽，從而賄賂他出賣他的老朋友和老信徒。由是之故，羅馬的保護神的名字被視爲最高的宗教秘密，以免共和國的敵人們可以用同樣的方式拉攏他爲他們服務。因爲羅馬人認爲，假如沒有名字，此類的事情一件也辦不到。老普林尼說，直到他那個時代，祈求的一般形式都保留在祭司的儀式之中。

和祭祀儀式的包容態度。

在第三段作者就再一次提出他在第一段時有提及的：幾乎所有主張上帝的統一性的宗教，它們的不寬容和多神教教徒的寬容是一樣的。像是猶太教徒、伊斯蘭教徒，還有祆教的瑣羅亞斯德(Zoroaster)的門徒。

最後就是提到多神教和偶像崇拜者的寬容和合群，因此使得一神教的教徒對它們極端兇暴和反感，休姆在這邊斷言到：「我敢說偶像崇拜和多神教的敗壞，即使發揮到極致，也很少會比一神教的敗壞更加危害社會。[3]」他也提到，許多民族，迦太基人、墨西哥人及其他野蠻民族把人當作祭品，但是休謨認爲這不及羅馬和馬德里的宗教裁判和迫害。
我們可以看到休謨在字裡行間批判一神教(基督宗教)因其信仰的排他性而破壞了社會(人群整體)對自由、德行、真理追求(知識)的熱愛。他認爲它們就像是把社會遺棄於最爲可恥的無知、敗壞和奴役狀態。

9. 學生：蘇林謙

第 10 章~第 11 章宗教自然史之摘要

1. 休謨強調最好的事物之敗壞，反而帶來更壞的事物評價一神教。
2. 休謨認爲一神教超越神之宗教信仰若與人之恐懼相結合，反而使人類心靈更加卑微與屈從，反應出來的禁慾與苦行、逆來順受卻認爲合乎神意；但是稍微比人類高一點的神祇，人與祂們說話親切多了，而且又可與祂同競爭，這樣的表現出的反而是活力、精神、勇氣等德性，因爲這些神祇皆是從低層上升而來的。
3. 異教中的英雄與羅馬天主教的聖徒與修士相對應。
4. 舉馬基雅維里的評介言道，提倡消極勇氣和苦難的基督教教義壓抑了人類的精神，給人類套上奴性屈從的枷鎖。
5. 談論到布拉西達捕到老鼠，被老鼠咬一口，被咬之後放老鼠走，又舉貝拉爾曼讓跳蚤和可惡的害蟲咬他，暗示到連一隻老鼠對於人類的捕捉都可以顯示出如此大的勇氣保衛自己，又說到那些可憐的造物與人類相比無天堂之報賞，來談論到這些希臘英雄與天主聖徒的差別。
6. 那些造就世界與人類的，同樣也可創造一種比其他一切擁有更優越的實質和更有權威的理智造物，然而相反地，我們很容易設想這些造物性情乖張、脾氣暴躁、過度絕對的權威最容易使我們產生這些罪惡。
7. 異教的古代傳統基礎較爲薄弱，而內容也有相矛盾之處，因此他們整個神學包含的傳統故事與迷信實踐也就比包含著哲學論述與論戰來得多；相反地，一神教之信條看起來舒心如此貌似理性，以致於哲學很容易與神學體系結合起來，如果這個體系包含在一本聖書之中，並且用教育灌輸給他們，當中看來有系統有連貫性和一致性的理論，但這些都是表象，因爲哲學很快就發現他與神學不平等的綁在一起，最後哲學還被淪落成迷信的下場。
8. 學究式神學對於荒謬與自相矛盾有一種天然的嗜好，若是這個神學沒有超越理性和常識，

[3] Corruptio optimi pessima(最好事物的敗壞是最敗壞的)—這句話來自拉丁諺語。

那麼這樣的教義就會顯得太簡單與熟悉，因此他會喚起神秘感，讓人們追求灰澀，使得滿足這些人莫名奇妙的詭辯。

10. 學生：戴蔚林與黃瀝樘

第十二章　關於懷疑或篤信

第一部份：名詞解釋

- 岡比西斯二世（希臘語：Καμβύσης；?－前 522 年）是波斯阿契美尼德王朝的國王。
- 阿庇斯：古埃及宗教信仰的基礎是對自然的崇拜，他們相信有些動物是神性的具象。阿庇斯聖牛的身上有特別的花紋，是普塔（Ptah）的記號。原來的阿庇斯聖牛過世的時候，會選出一隻在當時出生，身上有同樣花紋的小公牛，繼任爲阿庇斯聖牛。新聖牛的就任和葬禮是全國性的大事。野生和馴養的動物都可能是神性的具象。這些動物神即使被人性化而以人的形體出現，他們的頭往往仍然保持原來的動物造型。
- 希羅多德：公元前 5 世紀（約前 484 年－前 425 年）的古希臘作家，他把旅行中的所聞所見，以及第一波斯帝國的歷史紀錄下來，著成《歷史》（　στορίαι）一書，成爲西方文學史上第一部完整流傳下來的散文作品。
- 阿維羅伊：著名的伊斯蘭哲學家和醫生，是伊斯蘭教法、伊斯蘭數學和伊斯蘭醫學的重要學者。著名思想：將亞里士多德的學說和伊斯蘭教義結合。
- 臨在論（real presence）：真實的臨在，即天主教徒所謂的聖餐禮，認爲聖餐中的無酵餅是上帝的肉身，而紅酒是上帝的血液。
- 嘉布遣小兄弟會：愛爾蘭天主教教會之一。
- 西塞羅：馬庫斯·圖利烏斯·基凱羅（Marcus Tullius Cicero，前 106 年 1 月 3 日－前 43 年 12 月 7 日），或依英語音譯西塞羅，羅馬共和國著名演說家和政治家，被譽爲「拉丁語雄辯家」、散文家。也被認爲是三權分立學說的古代先驅約翰·德萊頓（英文：John Dryden，1631 年－1700 年），英國著名詩人、文學批評家、翻譯家。
- 瓦羅(Marcus Terentius Varro)：古羅馬人，編寫《學科要義九書》。
- 聖奧古斯丁（Aurelius Augustinus，亦作希坡的奧古斯丁 Augustinus Hipponensis，天主教譯「聖思定」、「聖奧斯定」，公元 354 年 11 月 13 日－430 年 8 月 28 日）著名的神學家、哲學家。在羅馬天主教系統，他被封爲聖人和聖師，他是聖孟尼迦的幼子，出生於北非，在羅馬受教育，在米蘭接受洗禮。他的著作《懺悔錄》被稱爲西方歷史上第一部自傳，至今仍被傳誦。
- 割禮：（又名海特乃），是一種宗教儀式。通常是指對男孩施行的割禮，方法是把陰莖上的包皮割去。猶太教則視爲上帝吩咐的命令，是必須遵行的宗教行爲，男孩在出生後第八天要進行割禮，至今大部分的猶太人都遵從這規則。
- 約翰·德萊頓（英文：John Dryden，1631 年－1700 年），英國著名詩人、文學批評家、翻譯家。

●西賽羅：（Marcus Tullius Cicero，前106年1月3日－前43年12月7日），是古羅馬傑出的政治家，他在政治哲學和思想上有著歷史性的貢獻。

●龐培：〈公元前106年-公元前48年〉，古羅馬政治家，軍事家。曾多次參加蘇拉統治期間的一些內外戰役，戰功卓著。蘇拉隱退後他和凱撒、克拉蘇組成三頭政治同盟，後和凱撒發生

權力之爭，爆發內戰。他的軍隊失敗，凱撒追擊他至埃及，他被埃及人所殺。
●彌爾頓：（1608～1674）英國詩人、政治家。
●琉善：（約120年-180年），生於敍利亞的薩莫薩塔，羅馬帝國時代的希臘語諷刺作家，以描述到月球旅行的《信史》（周作人譯名《真實的故事》）一書及一系列對話集聞名，周作人曾翻譯其作品（他照希臘語發音譯爲路吉阿諾斯）。
●李維：蒂托·李維(Titus Livius，公元前59年-公元17年)是古羅馬著名的歷史學家，出生於義大利北部的帕塔維（Patavium），即現在的帕多瓦(Padua，臨近威尼斯)。他寫過多部哲學和詩歌著作，但最出名的是他的巨著「羅馬史」(原名爲Ab urbe condita libri，意爲「從羅馬建城開始」)。
●斯多亞學派：又譯斯多噶學派、斯多葛學派，古希臘哲學家芝諾約於西元前305年左右創立的哲學流派。這個學派的名字斯多噶 (Stoa)這個詞彙來源於Stoa poikile（屋頂的柱廊）。
●奧勒留：馬古斯·奧列里烏斯（Marcus Aurelius，121年4月26日－180年3月17日），全名爲馬爾克·奧列里烏斯·安東尼·奧古斯都（Marcus Aurelius Antoninus Augustus），中國大陸常譯爲奧勒留。擁有凱撒稱號（Imperator Caesar）的他是羅馬帝國五賢帝時代最後一個皇帝，於161年至180年在位。是羅馬帝國最偉大的皇帝之一。他不但是一個很有智慧的君主，同時也是一個很有成就的思想家，有以希臘文寫成的著作《沉思錄》傳世。虔奉「斯多葛派」。
●愛比克泰德：（55年－135年）希臘斯多噶派哲學家。
●薩杜恩：薩圖爾努斯（拉丁語：Saturnus）羅馬神話中的農業之神。薩圖爾努斯的兒子就是羅馬神話中的主神朱庇特。神話描寫薩圖爾努斯在被朱庇特推翻後逃到了拉丁姆，並教會了那裡的人民耕種土地；這就是羅馬農業的由來。
●薩盧斯特：薩盧斯特（Gaius Sallustius Crispus，前86年－前34年），古羅馬著名歷史学家。主要作品有《喀提林陰謀》（Conspiracy of Catiline）、《朱古達戰爭》（Jugurthine War）等。

第二部份：內文大綱

※本章要旨：休謨這裡所說的懷疑或篤信，是針對某宗教會懷疑另一宗教的教條是那麼的荒謬而不可相信，但某宗教對於自己宗教的教條也是那麼的堅信不疑，儘管自己所信的教條也是如此的荒誕可笑，可自身卻不自知，甚至不敢問自己是否對宗教有所懷疑。

1. 休謨認爲，每個民族都最容易滿足於他們自己的東西，而且認爲自己優於其他任何一個民族（包括宗教教條）。
2. 休謨舉例說明了「臨在論」(real presence)的教義，在旁觀者看來是如此的荒謬，但天主教徒還是如此的篤信，以至於把一塊籌碼木錯當成了無酵餅而含在嘴中，以爲它是可以吃的；而他們認爲沒有教養的土耳其俘虜，身爲一個旁觀者，卻可以清楚明白的看穿這荒謬的教條。
3. 篤信天主教者對這些教義如此的習慣，而至於從來不會對它感到奇怪，而對它篤信贊同。
4. 休謨認爲，由於大部分的人缺乏對確信的知識（對宗教的確信）的無知，所以人們有足夠的宗教狂熱和信念，盲目捍衛自己的宗教，另一方面，也努力揭露其他宗教體系的荒謬性。
5. 因此，德萊頓(Dryden)說：「無論來自什麼世系的神，是木塊、石頭還是其他不起眼的出身，奴僕們在捍衛他的時候都會一樣的勇敢，彷彿他生來就金箔貼身。」組成神的物質愈

卑微，被迷惑的信徒就會愈熱情高漲，肯定自己而嘲弄敵人。

6. 埃及的宗教猶如猶太教一樣的荒謬，但古代的作家，甚至最偉大的天才都沒能看清楚他們的荒謬，猶太人爲了割禮的被禁止而發動戰爭，難道宗教的狂熱常常與它的錯誤成比例增長嗎？

7. 若宗教對人類的權威喪失的話，那便會建立王權，如西賽羅時代那樣。但是雖然西賽羅在其著作或是言論中表示對宗教的懷疑，但是在日常生活中他卻都避免去詆毀自然神論或褻瀆神靈。

8. 不同於奧古斯都的迷信，對於鞋子穿錯腳都會感到不安；龐培對占卜、預言充滿著敵意。在古代依然有著迷信的信徒，而且影響力普遍，因爲有許多人的贊同，雖然不及現代宗教。

9. 縱使宗教家的虔信都是真實的少、僞裝的多，但是人們卻不敢對自己的內心承認他們的懷疑，反而更加的相信，然後來掩飾他們內心的懷疑。

10. 就因爲人類心靈構造如此的鬆懈、不穩定，所以當有人對其心中的信仰有所敲擊時，他們卻依然沒有能力去堅固這個信念。因此在古代，那些看似不信教的人，事實上可能卻不是如此，又或許他們其實根本不了解他們自己的心靈。

11. 導致古代宗教比現代宗教鬆懈的另一個原因在於，古代宗教是傳說性的，而現代宗教卻是有經卷的。因爲如此，古代宗教的傳說很多都沒法得到任何教規或是確定的信條，因爲人們得到的消息來源都是傳奇故事，而且知道的都是故事的一部分。因此，這樣的宗教，無法承受我們的審視，一旦審視，它可能就會煙消雲散。

12. 所有宗教信仰受制於人類不同的知性，取決於於當時影響人類的事件。古代人會以不同的方式去面對他們的信仰；而現代人卻常常以同意種方式去思考。

13. 斯多亞派把哲學的熱情結合入宗教的迷信中，他們賦予其賢哲許多稱號，國王；他與不朽的諸神平起平坐。如：奧勒留。

14. 雖然西賽羅在家族中假裝是個虔誠的宗教家，但是他也和凱薩一樣在司法庭上把教義看作爲無關緊要。

15. 具有懷疑精神的哲學家們藉由表明“其中的一部分並不比另外一部分還要來的站的住腳”這樣的推理手法來駁斥所反對的那一方。

16. 比較古代和現代宗教的重大區別有兩個：一是傳說、神話的宗教較合理，因爲它只包括大量的故事，這些故事雖然缺乏根據，但是卻沒有荒謬或論證上的矛盾，二是也較輕鬆且容易被人們放在心靈之上。

11. 學生：邱昱婷

第十三章大要：

1. 人類最早的宗教主要源自於對未來事件的一種焦急的恐懼，這似乎就是宗教的自然狀態。
2. 相對地，讚美和頌揚的精神賦予了關於我們所崇拜和膜拜的神聖對象更加宏大的理念。
3. 我們天生的恐懼感呈現出一個魔鬼般惡毒的神的觀念；我們奉承的習性則使我們承認一個優秀和神聖的神。
4. 因此，我們就不必爲了希臘人們一方面在神廟中崇拜眾神，另一方面又在著作和談話中

指責眾神而感到吃驚了。

5. 這是納入到宗教的不同的人性原則產生的一種矛盾。
6. 當人們進一步提昇他們對他們的神的觀念時，得到提昇的只是他們對神的力量和智慧的觀念，而不是對神的善的觀念。
7. 相反地，隨著人們所設想的神的科學和權威程度的不斷增加，他們的恐懼感自然也會增長。
8. 這些不幸的迷信受害人永遠都受到這些恐懼感的折磨。

＃名詞解釋

琉善：(Λουκιανός，約 120 年-180 年)，生於敍利亞的薩莫薩塔，羅馬帝國時代的希臘語諷刺作家，以描述到月球旅行的《信史》(周作人譯名《真實的故事》) 1 書及一系列對話集聞名，周作人曾翻譯其作品（他照希臘語發音譯爲路吉阿諾斯）。

12. 學生：李佳芬

第十四章 民間宗教對道德惡劣的影響

1. 在任何宗教中，不論給予神的口頭定義是多麼高尚，許多信徒，也與絕大多數的信徒顯然依舊不是用德性和善的道德，而是用輕挑的遵奉、放縱的狂熱、著迷的興奮、或者用信仰一些神秘而荒謬的意見來追求神的眷顧。
2. 假如我們設想，有這樣一個民間宗教，它明確宣布，惟有道德方可贏得神的眷顧；而且，教室們的一項例行工作就是在日常的佈道中施展出全部的口才，來諄諄教導這個信念；然而人們的成見是如此根深蒂固，以至於由於缺乏別的某種迷信，他們會把出席這些佈道會當做實質，而非把德性和良好道德當作宗教的實質。
3. 任何地方的人民都把他們的神降格到與他們自己相似，並認爲這些神只是在力量與理智上略勝一籌的一種人類物種。因爲沒有人會如此愚蠢，以至於在由天生的理性作出判斷的基礎上，他仍然不會把人人都可以擁有的德性和誠實作爲最有價值的品質。
4. 一切德性，當人們用適當的實踐就可以做好時，他就是令人愉快的；可是，所有的迷信卻永遠是可惡而繁重的。
5. 如果確實有德性的話，不需要任何努力或推動就會去履行他的義務。一個迷信的人找不到任何最恰如其分的事奉神的方法，爲了緩解那些縈繞在他腦際的恐懼感，他尋找一些能夠給更直接地侍奉至高存在的途徑。如果他爲此犧牲不少安逸和清境，那麼，隨著他表現出來的狂熱和奉獻精神增加，他對神的恩惠的要求也會日增。在欠債還錢和買賣付帳的這一類問題上，他的神是絕對不爲所動的；因爲，即使宇宙中沒有神，這些正義之舉是他來就該履行的，而且許多人也已經屢行了的。
6. 極大的惡行相當有可能製造出迷信的恐懼感，並助長宗教熱情。正如古代一位歷史學家寫到，那些著手去做及其罪惡和危險事情的人，通常都是最迷信的。
7. 在犯了罪行之後，人們就會產生懊悔和隱密的恐懼感，導致使人心靈訴諸於宗教儀式和典禮作爲贖罪。這些都會助長對迷信的興趣：最能摧毀迷信的莫過於一種坦蕩而堅毅的德性，或者使我們遠離悲傷的偶發事件，或者教導我們去忍受他們。
8. 神表現的越是可怕，人們就越是馴服成他的奴僕。所以也許我們得承認，人們的陰謀設計加重了我們這種天生軟弱和愚昧，但這絕不是最早引發他們的因素，而是根源於人心靈

中，並從人性的本質、普遍的屬性中發生出來的。

附件六　98 學年度休謨宗教哲學課程學生作業摘選

作業題目：

一、（論奇蹟）問題討論：

1. 休謨認爲奇蹟不可信的理由有哪些？

2. 休謨提出這些反駁其目的何在？

二、（特殊神意與來世）問題討論：

1. 休謨如何否認有特殊神意和來世？他反駁哪些神學論證？

2. 休謨的宗教懷疑論與古希臘伊比鳩魯學派、斯多噶學派的學說有何關聯處？他的思想還受到哪些自然神論者的影響？

1. 學生：吳祈得

1. Hume 認爲奇蹟不可信的理由有四個，第一，歷史上從來沒有一件奇蹟可被證明；第二，奇蹟有違常識與多數經驗；第三，奇蹟多起源於原始野蠻之傳說；第四，奇蹟即使建立在證人證言之上，許多證言彼此矛盾減弱其可能性。我們可以看到在這裡，Hume 的推論爲：因爲奇蹟是超自然的，而超自然的事件必然不具有普遍性，因此奇蹟是不可能發生的。就算有人宣稱奇蹟的出現，這種證言也是不可靠。，因爲奇蹟大部分是起源於不太可靠的證言以及說法，不管是基於奇蹟的可靠性、可能性、經驗性還有實際性，我們都無法證明奇蹟是可以被相信的，由於奇蹟本身必然是超自然的，在 Hume 的自然主義的看法下，奇蹟必然是不可能的。
2. 我認爲 Hume 是爲了要反基督教所談論的奇蹟而提出這些對奇蹟的駁斥的。因爲 Hume 所處的時代是基督教混亂的年代，很多用宗教名義來詐騙的人士，而基督教的內部又十分的混亂。我們可想而知的是 Hume 的批評對象是針對基督教中的那些宗教斂財和假借宗教名義到處亂做事的人。但是 Hume 的批判搞錯了對象，事實上 Hume 無法在奇蹟或是其他任何事情的基礎上批判基督教，因爲他無法證實基督教是假的，他應該要批判的是那些特定的宗教人士，而非宗教本身。而事實上是，他對宗教的批判是無法摧毀整個基督教的。Hume 就經驗的事實來看待這一些事物，事實上是不夠客觀的，而也是忽視他人的經驗的，如果 Hume 能夠把批判的人、事、物限定完整，並且做出更適當，而非其主觀認定的批評，那應該會比較好吧。
3. Hume 從否認神存在開始做論述，他反對了形上學的因果論證，也就是由萬物皆有因，而那個因就是上帝的神學論述，也就是傳統的設計論。他認爲，原因和結果的比例必然是一樣的，所以就算有一個神，他也必然是如同祂創造的世界一般等比例的，所以我們不能說有一個超越自然的神。並且由此 Hume 認爲神不存在，神最多也只是自然而已，藉由神不存在也否定了神論的可能性和來世，因此 Hume 從神不存在開始否定掉了這些事物。

4. Hume 的宗教懷疑論和伊比鳩魯學派、斯多噶學派相關，前者否認神的存在，後者則強調理性的思考還有因果，這些都是和 Hume 的學說緊緊相關的，我們可以發現 Hume 的思想受到這兩個學派的影響，他的宗教懷疑論和伊比鳩魯學派一樣，強烈的懷疑神的存在，而和斯多噶學派一樣強調要理性的思考，我們可以發現 Hume 的思維也含有極深的自然神論的想法，基於不能違背自然的法則，於是他強烈反對超自然神的存在。

2. 學生：李佳芬

一、《論奇蹟》問題討論：

1. 休謨認爲奇蹟不可信的理由有哪些？

A： 奇蹟不可信有四：

(1)歷史上從來沒有一件奇蹟可被證明：

歷史上從沒有任何一件奇蹟，有足夠數量的、具備毫無疑問的明智、教育、還有學養的人，來做證詞，且能向我們保證他們沒有任何的錯覺，且擁有無可置疑的誠信，令人完全信任。這些情況，都是提供人的證言的完全保證所必須具備的。

(2)奇蹟有違常識與多數經驗：

我們可以在人性中觀察到一個原理，如果嚴格的考察，我們可以發現，以此可以減低從證人證言中對一預兆所建立起來的確信。從奇蹟所產生的訝異和驚奇的激情，是一種令人愉悅的情緒，給予我們一種講理的傾向去相信這些事件。

(3)奇蹟多起於原始野蠻之傳說：

奇蹟主要是發生在無知和野蠻的國家之中，或者一個文明的國家會承認奇蹟，也是從騎野蠻的祖先，以一種不可抗拒的神聖方式繼承而來。隨著時代的進步，到了啓蒙時代，我們很快就知道並沒有超自然或神秘的是參雜其中。

(4)奇蹟即使建立在證人證言之上，許多證言彼此矛盾減弱其可信性：

此理由可以減低奇蹟事件的權威，即使在那些未經揭穿的神奇事情方面。這並非無數證人的證詞發生衝突，而是奇蹟事件本身毀滅證言，證言本身也毀滅證言。各個宗教中的一切奇蹟，正可被認爲是各種相反的事實。這些奇蹟這證據，不論強弱，都是互相對立的，在毀滅一個對手體系時，它同時也摧毀了這些奇蹟的可信度，儘管是間接的。

大致上看來，沒有任何證言對任何奇蹟可以說有或然性，更別提有個證據（proof），即使是證據也會和另一個從事實的性質衍生而出的證據對立。只有經驗給予人的證言以權威，相同的經驗也向我們保證自然律則。因此這兩種經驗是對立的，我們只能減去一個經驗，而支持另一方。而且不論我們接受哪一方，我們只得得到剩餘一方所提供的保證。但按照這裡解釋的原理來看，就所有流行宗教而言，這個消滅等於是完全毀滅。因此我們可以建立一個公設：任何人類的證言都沒有充分力量來證明一個奇蹟，使它成爲任何宗教體系的基礎。

2. 休謨提出這些反駁其目的何在？

A：休謨爲自然主義者，他反奇蹟，因爲奇蹟違背自然。

奇蹟是對自然律的破壞，而自然律是堅固而不可取代經驗所建立起的律則。從事實的本質上，證明對抗奇蹟就是像其他論證一樣，在經驗上是可以想像的。所有人必死不是或然的；鉛不能在空中懸置；火燒木；水滅火，這些事件與自然法則相符，否則需要違背自然法則或說奇蹟來阻止這些事的發生。如果日常生活中經常發生，那便不是奇蹟。如一個健康的人突然暴斃，那不算奇蹟。因爲雖不常見，但仍是可觀察到的事。但如果有人死而復生就是奇蹟，因爲我們不論在何時代或任何地方，從未見過這樣的事。因此必然有一個規律的經驗，對抗奇蹟的事件，否則這些事件不足以稱爲奇蹟。由於規律的經驗等於證明，在此有一個直接和完整的證明，從事實的性質導出，以對抗奇蹟的存在。及使靠著相反、優勢的其他證明，這樣的證明無法被摧毀，奇蹟也無法變得可信。

休謨所提到的奇蹟者要有「耶穌死而復活」及「聖母處女產子」，休謨想突顯基督教的荒謬，推翻奇蹟，即可解決基督教問題，此對基督教造成威脅。

二、《特殊神意與來世》問題討論：

1. 休謨如何否認有特殊神意和來世？他反駁哪些神學論證？

A：

(1)哲學想有自由的特權，但後因和迷信結盟，開使遭受迫害。

(2)休謨否定神存在，從而否定天意和來世，破壞道德規範，威脅社會和平。還疑論者則主張有關思辨哲學和神學課題，與公眾利益無關。

(3)「目的／設計／心智論證者」想將宗教建立在理性的基礎上，視宇宙爲心智存有的作品，但這些論證皆缺乏經驗根據，也與因果推論的原理不符，僅是思辨的想像與猜測的結果。

如果我們同意神聖存在，因爲如此熱切的主張，可以安全地從祂推出結果來。將被經驗到的自然秩序上加上一些東西，在從那些給予諸神的屬性來論辯。但這僅能從果推到因，而每個論證從因演證出結果，必然是一個很大的詭辯。

如果神靈的觀念從當前現象而來，那絕不會指向更進一層的東西，只會和它們相合。我們自然承認神靈可能具備我們不曾見過其施展的屬性，他們可能被我們看不見的行動和原則所支配，不過這仍是一種可能性的假說。除了我們所見爲已經施展了、已經實現的屬性之外，我們並沒有任何理由來推斷，神靈有任何別的屬性和行動原則。

從類藝術和設計作品方面：人是我們憑經驗知道的一種實有，我們熟習了人的動機，和他的設計，並知道他的動機和設計事有某種聯繫和對照的。因此如果現在我們看到有一個作品，是由人的技術和勤勞所做出來的。然後因爲我們熟是人這個動物的天性，所以我們便可以推測他將來要做的事，而這種推測都是建立在經驗和觀察上。

2. 休謨的宗教懷疑論與古希臘伊比鳩魯學派、斯多噶學派的學說有何關聯處？他的思想還受到哪些自然神論者的影響？

A：Terence Penelhum 稱休謨是「新希臘主義者（neo-Hellenist）」，因爲他跟從斯多噶、伊比鳩魯和懷疑論者，主張我們應隨順自然，以免於煩憂。在從事任何哲學研究前，我們應先了解我們的本性。

在他早期的回憶錄裡，休謨引用西賽羅、色諾芬等的文章確實留存了，所以休謨可能還受西賽羅、色諾芬等人的影響。

3. 學生：許智堯

1. 休謨認爲奇蹟不可信的理由有哪些？

休謨認爲神蹟有違常情經驗，且非感官所能驗證。所謂神蹟即違背自然法則與常識經驗的怪異事件，其成立的或然性極低或幾爲不可能。

而神蹟不可信有四個理由：
一、歷史上從沒有一件神蹟可被證明。
二、神蹟有違常識和多數經驗。
三、神蹟多起源於原始野蠻之傳說。
四、神蹟即使建立在證人之證言上，許多證言卻彼此矛盾減弱其可能性。

2. 休謨提出這些反駁其目的何在？

休謨反對傳統宗教，反對宗教信仰可以建立在理性理論(目的論證和設計論證)的基礎上。同時他也反對留俗的經驗論證，如人神同形論與宇宙發生論。他希望藉此打倒基督宗教以神蹟作爲宗教存在的正統性，且過度擴張的權威性。

二、（特殊神意與來世）問題討論：

1. 休謨如何否認有特殊神意和來世？他反駁哪些神學論證？

休謨藉由否定神存在，從而否定神意與來世。

休謨藉由雅典人民與伊比鳩魯學派懷疑論者的長篇申論，否定神存在，從而否定神意與來世。同時也反駁了目的論證，設計論證，心智論證。

2. 休謨的宗教懷疑論與古希臘伊比鳩魯學派、斯多噶學派的學說有何關聯處？他的思想還受到哪些自然神論者的影響？

休謨與伊比鳩魯學派、斯多噶學派皆不主張宇宙由超自然的存在所創造，伊比鳩魯學派認爲宇宙由原子所構成，而斯多噶學派把世界的本原歸之於火，隨之有氣、水、土其它元素。

4. 學生：劉昶延

一、（論奇蹟）問題討論：

1. 休謨認爲奇蹟不可信的理由有哪些？

休謨所否定的奇蹟主要都是那些違背自然法則，由某一個超絕存有所行使的神蹟，而這樣的奇蹟完全是脫離我們所能經驗的範圍，且多半是由一些先知或者少數的聖徒所口述傳頌，他們親眼所見、親身經歷的神蹟，因此就很多地方來說都是不足信的。正如休謨在《人類理解力探究》中，第十章《神蹟》裡所指出的「**我們對於基督教真理所有的明驗，不及我們自己感官的真理所有的明驗那樣可靠……。任何人之相信那些證據，都不及他們相信自己感官的直接對象。**」

由此可知，休謨之否定奇蹟，絕大部分都是建立在經驗立場上的，但休謨本人當然知道我們的經驗（特別是感官的經驗）在很多時候是會出問題的，因此在這方面他也很講求對於那些奇蹟的發生，進行實際上的考察，他於是更加區別了一般性奇蹟，即指偶然發生的特異事件，以及宗教上的超卓存有所行使的神蹟，這兩者雖然都可稱爲奇蹟，但卻存在一個很大的不同，而休謨證是把握了這一點進行批評。

這兩者之間的差異在於，前者雖然發生的機率極其微小，但卻仍屬於自然法則的運行之下，但宗教的神蹟卻全然不是這麼一回事，它們往往超乎了所有我們能夠在自然法則當中找到的規律，好比死而復生這件事，根本上便已違逆了自然的運行，因此是全然不可能的。而休謨在這個論點上，也替自己找到了一個極其巧詐的定位，他一方面強調自然法則的規律性，但也同時承認自然在偶然的情況下，仍會發生一些我們過去不曾或鮮少經驗到的事件，但這

樣的事件並不算是奇蹟，只是罕見的事件。由此他便更進一步的指稱，就算死而復生確有其事，那也不過是因爲人現階段認知能力的限制，導致我們無法看透自然作用在其中的道理，但那終歸是自然的作用，不能稱爲奇蹟，因此對休謨來說，奇蹟在根本上，就已經是不存在的了。

2. 休謨提出這些反駁其目的何在？

休謨之所以如此大力的反對奇蹟，乃是因爲他所生長的時代背景，都是處在基督宗教的統治之下，而當時的基督教早已偏離了原初的教義，而開始仗著宗教的名義進行許多恐怖的鎮壓與迫害，這在休謨看來是相當荒謬而不可理喻的。再者當時的哲學往往成爲了神學的附庸，哲學不再追求真理，並轉而爲神學服務，以至於成爲宗教傳播的良好媒介，但它們的教義卻不是在建立在理智而是信仰上的，再透由宗教人士於一些市井小民面前展開的雄辯，因而造就了許多盲目的追隨者。

因此，休謨之所以反駁基督宗教關於奇蹟的論述，其一是爲了打破當時充斥著整個歐洲的宗教迷信，其二是爲了將哲學由神學的枷鎖中解放出來，或者將當時因著神學發展而無限上綱的理性，抓回它原先所應在的位置。

二、（特殊神意與來世）問題討論：

1. 休謨如何否認有特殊神意和來世？他反駁哪些神學論證？

休謨認爲奇蹟違背經驗而且非是吾人的感官所能驗證的，因此對於那些違反自然法則與吾人常識的所謂奇蹟，休謨提出了許多有力的批判。在駁斥特殊神意的方面，他特別指出了宗教往往起源於人對未來的恐懼與迷惘，而在過往，這樣盲目的信仰多半發生在低知識水平的人們，或者是不識字的文盲身上，其教條也僅是奠基在一些神話傳說上的；但到了休謨的時代，哲學的發展卻在神學興起的時代背景下成爲一種替宗教辯護的工具。

宗教哲學家們爲了使他們所捍衛的宗教，能在理性思辯上佔有更多的地位，而不再將宗教訴諸神話或啓示，取而代之的便是理性的原則。雖然這樣的作法看似能夠提高人們對於宗教及信仰的接受程度（並且這樣的信仰是從理性出發的），但實際上卻讓人在思考宗教問題時產生更多的懷疑，縱然這些哲學家的論證看起來是相當牢固的，但若是依循與其論證相同的脈絡，則要提出異議也是相當容易的事情。這是因爲宗教哲學家們渴望將某種無法檢證的真理，透由理性的建構與規範，好讓它能廣爲人所信服，但於此同時也註定了該論證必然的崩潰。

因爲對休謨來說，宗教若是奠定在對於未知或神秘事物的敬畏，提倡宗教以這樣的起源倒還合理，但如果純然想用理性來囊括整個宗教的學說跟教義，則完全是一種空想，這樣的空想在休謨看來，無非是利用思辯在助長迷信。由此他便展開了對當時許多神學論證的駁斥。

他首先批評了當時十分風行的設計論證，指稱吾人透由自然法則如此規律的運行，便能直接地推論出有某種神性的意志，乃是作爲整個自然萬物的原因而存在的。這在休謨看來明顯是一種因果推論的濫用，他於焉指出「**當我們根據結果來推測任何東西時，我們必須使原因和結果適成比例，而且我們所歸於原因的各種性質只限於恰能產生那個結果所需要的，在此之外，我們絕不許妄認它有別的性質。**」又說「**我們如果說它除了必需的性質以外還有別的性質，或者說它可以產生出別的結果來，則我們只是任意瞎猜，並沒有任何理由和根據，就妄來假設有各種性質和能力。**」休謨認爲，這樣的設計論證，想要從世界這樣的結果，加以推及到上帝作爲世界存在的必然原因，是相當有問題的。

除此之外，休謨也注意到人們對於其所信仰的神多半會有一種特殊的傾向，即是對於那樣超卓存有，予以阿諛諂媚的奉承之詞，雖然這樣宣稱的人們未必會承認自己是將理性訴諸於想像，以形構出種種具有眾多超越限世之完美性質的超卓存有，這樣一種目的性的歸因更是找不到任何理由的。且那些辯護者還試圖在原因（神）上增添一些超過其結果的屬性，如此也就無須談什麼理性了。總之，無論宗教哲學家們想要以多麼華麗的詞藻來替宗教辯護，甚至宣稱這樣的論證是出於理性的產物，也不可避免的要面臨我們視其爲誇大其詞的質疑。

2. 休謨的宗教懷疑論與古希臘伊比鳩魯學派、斯多噶學派的學說有何關聯處？他的思想還受到哪些自然神論者的影響？

休謨與這兩個古希臘的學派最大的共同點在於，他們都相當重視經驗，對於我們獲得知識與進行判斷的意義，因此他們對於現前價值的肯認，是完全大於把希望寄託在未知的超卓存有或者其所宣稱的來世。而這樣的主張也不像它的批評者所說的那樣，違背社會秩序、毀壞道德價值，相反地，正因爲他們肯認現前秩序的價值，深刻地經驗並且知道美德比邪惡更能夠帶給人心靈的平靜，也更能夠被世界接受。又根據著過去的經驗知道，友誼是人生主要的快樂，謙虛是平靜幸福的唯一來源。這些都是人們依循著經驗所產生的判斷，卻無須訴諸某種超卓的心智。

休謨反對有以超卓存有作爲萬事萬物的原因，而更傾向於提倡一種自然神的概念，在這樣的概念裡頭，神並不是事物的外在原因，因此就不是獨立於物而存在的，卻流行在萬物當中，是一種既存的自然法則。這樣的思想相當近似於 Spinoza 所主張的自然神論，同樣要求從自然界本身來說明自然，而不會刻意的將理性推及到其可能認識的世界之外尋求其他的原因。

5. 學生：許世一

一、（論奇蹟）問題討論：

1. 休謨認爲奇蹟不可信的理由有哪些？

休謨將「奇蹟」定義爲「違背自然的異常事件」。對此他加以反駁，其不可信理由歸納爲以下四點。(一)歷史上從來沒有一件奇蹟被證明。休謨基於經驗主義的立場，認爲事情之所以可信是由於事件發生的次數夠多，值得爲人信服。然而奇蹟的發生是依賴證人的證言，而且這些證言之所以被認爲奇蹟，就在於稀少性，否則該事件就是自然常態事件，而不是奇蹟。據此，休謨認爲奇蹟事件的稀少，就否定掉基於重複經驗以獲取信賴的基礎。故奇蹟不可信。再者，任何奇蹟皆非由毫無疑問、明智及具學養的人進行論證背書，以證明它的存在。(二)奇蹟有違常識與多數經驗。奇蹟不僅在量上有違經驗性賴原則。在質的方面也同樣違背經驗原則。對一個新的經驗，我們如何獲取信賴？休謨論證到是基於下列公設(1)我們沒經驗過的對象相似於我們曾經有的經驗對象。(2)我們所發現最尋常的事總是最可能的。(3)我們遇到對立論證時，應當選擇建立在有最多過去相關所支持者。從這三點可知對新經驗可信，休謨認爲基礎點是經驗的「量」上。而質的保證是透過已可信賴的經驗來保證新的經驗。保證的方式是透過講理、而且最好是由可信賴證人(如明智有涵養之人)的證言。相反的，一位宗教家或宗教狂熱份子，假使他們看到一些不實事物。但爲了宗教神聖目的，而堅持他們對奇蹟的說法。再者，聽者也可能因沒有足夠判斷力來考察、或基於神秘崇高的理由、或情感和想像，放棄了原則。所以在質方面，奇蹟往往基於這樣宗教狂熱理由而被言說或傾聽，所以奇蹟不可信。(三)奇蹟多起源於原始野蠻之傳說。關於這論證，休謨把它分成野蠻及文明國家來論述。休謨認爲奇蹟言說是發生在無知和野蠻的國家中。在這些國家瘟疫、飢餓和死亡等自然情況，被模糊成異象、預兆、天罰。隨著時代進步，文明國家會承認奇蹟言說，也是從野蠻祖先，以一種不可抗拒的神聖方式繼承。到了啓蒙時代，我們很快就知道並沒有超自然或神秘的事摻雜其中。我們喜好談論奇蹟，這一切都是由於人們有對不可思議事件進行言說的天性傾向。(四)奇蹟即使建立在證人證言之上，許多證言彼此矛盾，減低奇蹟權威。還有一種來自於奇蹟事件毀滅證言，證言本身也毀滅奇蹟。休謨是以不同宗教間的奇蹟與證言彼此毀滅作爲論證。休謨舉例道，當我們相信穆罕默德及其子孫的奇蹟，我們就接受阿拉伯人的證言。但，另一方面，我們注意到李維(Titus Livius)、普魯塔克(Plutarch)、塔西澤(Tacitus)等希臘、中國和羅馬天主教的證人，他們都各自敘述自己宗教內的奇蹟，他們的話是對穆漢默德的反駁。

2. 休謨提出這些反駁其目的何在？

休謨的反奇蹟論證是十八世紀宗教爭議的產物。洛克(John Locke)《人類悟性論》提到「不論神所啓示是什麼，當然爲真，無可置疑這是信仰的適當目標，但究竟是否有一神啓，理性必須判斷」。休謨藉由上述經驗論原理，論述沒有超自然的存有。一切自然現象的都應該以自然的規律爲基礎進行解釋。其用意是，休謨說明基督教建立在的奇蹟信仰的論證，是無法經由理性和經驗加以證實。藉此反對當時流行的「神肉實在論」或「聖餐變體論」。

二、（特殊神意與來世）問題討論：

1. 休謨如何否認有特殊神意和來世？他反駁哪些神學論證？

休謨論證不接受特殊天意和來世之說，並不直接陳述來表明此立場。而是，假裝經由聆聽他的朋友—代表伊比鳩魯懷疑論者—之口說出。其主要批判的對象是理性主義的神學觀。方式主要是依據經驗論，說明原因和結果必須適成比例。並且我們不能從其中見到任何的性質或屬性，使我們據以進一步推斷它還有別的設計或動作。休謨並不反對因果關係，而是他用因果適當比例，來反對理性主義所強調的因果過度推論—其實是反推。休謨說明「由原因推

到結果的一切論證都必然是一種荒唐的詭辯。因爲諸位在原因方面所知道的，只限於諸位在結果中先前所發現的全部，而不是在其中所推測的事情。」(第七段，108)休謨懷疑我們能從觀察的結果，經由理性思辯反推出原因。這種反推是理性思辯的想像。在想像中由結果升到原因，又從原因降下，推測結果的變化。所以，休謨建立一個公理：「任何一個原因如果只是藉它的特殊結果被人所認識，那麼絕不能從那原因推論出任何新的結果。」(第十二段，113)藉此，休謨認爲理性主義宗教觀就是利用此理性推論，想從一個特殊例證中一如特殊天意和來世狀況一妄圖根據這個假設，推出任何事實，或把現象變化了，或在其上有所增益。再者，這些推論的想像，又給原因加上「屬性」，特別是歸結爲神靈的屬性。休謨說明只要稍有常識，稍懂規矩，萬不能在結果上加上一些東西，以便表現出原因的完美性。顯見，休謨藉由在原因上亂加屬性，批判理性論者。如笛卡爾、史賓諾莎和萊布尼茲的神學體系。他們都是藉由理性思辯，創造出神、精神與物質，爲實體與屬性的關係。然而，當休謨批判神作爲實體以作爲一切目的因的保證時(包含善、惡)，那倫理的判準如何可能？在道德層面，休謨強調德行重於宗教的罪惡說。他提及現世事物的狀態中，德行比罪惡可以使人較爲心安。並強調中和(中庸)是平靜和幸福的一切泉源。

2. 休謨的宗教懷疑論與古希臘伊比鳩魯學派、斯多噶學派的學說有何關聯處？他的思想還受到哪些自然神論者的影響？

Shaftesburean 自然神學強調性善與愛，對休謨的宗教態度重視情感側面產生影響。其次，雖然前述休謨批判理性主義神學觀(包含斯賓諾莎)，藉由理性思辯創造實體、屬性的謬誤。但把神視爲自然，這個態度與斯賓諾莎神學有很大的親近性。休謨本身就是自然宗教者。自然宗教否定超自然，神表現在自然法則上。而斯賓諾莎也指出神即自然；能產的自然等於所產的自然一神內在於世界，不是高高在上的創造者。再者，休謨與伊比鳩魯的關係，除了前述同屬批判懷疑論立場外(休謨託詞朋友假裝伊比鳩魯者的批判言論)，伊比鳩魯享樂主義強調情感側面，及否定宗教，否認神是最高的法則制定者，因此也就蔑視必然原則。這些也都在前述論證中，顯示與休謨自然宗教態度的相似性。最後，這樣態度與斯多噶學派的態度是對反的。後者的基本主張即宇宙是絕對的理性，理性能提供「共同概念」，使人人具有共同的經驗，從而，以形成知識、真理的標準。他們還認爲世界既是理性，人是世界理性的一部分，應該避免理智的判斷受到感情方面的影響。所以休謨批判理性主義觀神學，就是批評斯多噶學派的理性主義。

6. 學生：林致妘

一、(論奇蹟) 問題討論：

1、休謨認爲奇蹟不可信的理由有那些？

休謨將“人類探究的一切對象”分爲兩類：一是觀念關係（relation of ideas）；一是事實（matters of facts）。在這兩類中，後者是需要「經驗」的論證，而通過探究，最後才能獲得信念，其相信的信念是一種「相對的真理」，不是絕對的真理。因此，休謨認爲「一切事實信念都建立在因果關係之上」。但是這個因果關係是必須與經驗相聯結，且不能從理性中推出。換言之，因果關係是或然性存在的，其信念是建立在經驗上，所以經驗的基本原則爲休謨建立了一切知識。

所謂「奇蹟」，是指不符合或違反已建立之定律的事件或現象。在這定義裡，有二個重點：它不是時常或固定發生的；即使它不曾發生過，但亦不違反（符合）已定之定律的現象，仍不能稱之爲「奇蹟」。前段提及，休謨的一切知識是建立於經驗的基本原則上，所以休謨對「奇蹟論」的探究理論是建立在因果關係、有關於事實的知識上。一個人經探究後所得之信念將會與證據相驗證的，驗證的過程，就是「經驗」的產生，當我們自無誤的經驗中所獲得的結論，能讓這事件更趨於確定性。休謨認爲，「只有當證詞的虛妄比奇蹟本身更不可思議時，證詞才足以證明一個奇蹟的信念。」但是「證詞的虛妄」、「不可思議」如何斷定它？因此，休謨提出奇蹟不可信的四個理由：

（一）歷史上從來沒有一件奇蹟可被證明

無論這件奇蹟是人、物或現象，歷史上從沒有找到一件奇蹟，可被一些有涵養的人來證明。如何以理智、觀察、公開的方式，來說明「奇蹟不被懷疑」是一種欺騙。只是聽一個故事，就能認定它的不可思議。所以這更確定了證人的證詞是必要的，而歷史上謂之的奇蹟證言都是不足爲信的。

（二）奇蹟有違常識與多數經驗

也許有些人所相信的奇蹟已建立在證據上，但是他們的信念卻未必完全以這些證據爲基礎。所以休謨認爲在推論的過程中，可依據以下的原則：

1、沒有經驗過的對象是相似曾有經驗的對象。

2、所發現最可能的事都只是最可能的。

3、當遇見相對的論證時，應選擇最常符合過去經驗的事實。

從奇蹟所產生的驚訝、好奇的情緒，是更容易讓人盲目地相信這些事件，即使這樣的現象已違反了常識，人們仍願意選擇相信。因此，休謨說：「當宗教精神和好奇心結合在一起，常識就無法發揮作用了，如此一來，人們的證據也同時失去它的權威。」

（三）奇蹟多起源於原始野蠻之傳說

這是與人們文明程度有關，當人們生活在原始野蠻的情況中，由於對自然現象的理解較缺乏，「未知的原因」有太多的想像空間，所以對異象或所謂的奇蹟，就很容易相信；雖然文明人對奇蹟的現象較難接受，但他們會相信奇蹟多是源自其先人，也許是風俗的不可抗拒。

（四）奇蹟即使建立在證人證言之上，許多證言彼此矛盾減弱其可信性

這點可分爲二種情形：一是對同一宗教；一是對不同宗教。若是第一種情形，雖處於同一宗教，對不同奇蹟的證人證言，有時會互相矛盾，這樣對該宗教將產生可信度的動搖。若針對不同宗教而言，不同宗教提出的奇蹟，主要都是爲了要鞏固他們的獨立性，但是不同宗教對奇蹟的認定亦不相同。所以不同的宗教對奇蹟的證言，也許會產生相互矛盾，這樣對他們的可信性，也會產生相對的減弱。

因此，休謨認爲：「我們可以確信一個原則，即任何人類都沒有充分的力量去證明一件奇蹟，使它成爲任何宗教的正當基礎。」

2、休謨提出反駁其目的何在？

休謨認爲，宗教這一社會現象，追究其源，基本上它是人類精神活動的產物。他以他的經驗主義哲學爲根據，來探討「宗教」問題，希望能徹底消除宗教神學的神秘性，而且不要落入「迷信」的陷阱中。因此，休謨是最先提出「宗教哲學」，其目的是要推翻有奇蹟的宗教，因爲他秉持的是自然信念（Natural belife），不相信超自然。

休謨自其經驗論的觀點出發：「從經驗中不能合理地推出經驗以外的事實，我們之所以不能證明上帝的存在，是因爲我們沒有關於上帝存在的經驗。」在當時基督教的《聖經》中記載著由使徒們所說的許多奇蹟，這樣的奇蹟記載，在基督教神學裡是一種上帝存在的證明和支撐的力量。所以休謨將奇蹟的證明和設計論證明視爲對基督教神學的主要論證，其論點爲：

（一）奇蹟的證明依賴於經驗的推理，是屬於或然性

休謨認爲，事實的真實性和可信性是由經驗和觀察而得。在《聖經》中記載的奇蹟經使徒的證言和陳述，將其與相應的事實推理，若愈接近相應的事實，則其真實性和可信度就愈高。反之，若離相應的事實愈遠，則其真實性和可信度就愈低。所以它是或然的，而非必然的。

（二）奇蹟定義本身即包含著對其自身的否定

奇蹟的定義是：「由於神的特殊意志或某種不可見的力量的干預，對自然法則的破壞。」可知奇蹟是因自然法則的存在，其破壞才能成立，所以在這定義中，已包含了對奇蹟的否定。

（三）從事實的觀點而言，任何奇蹟都沒有充分的證據

這可從休謨認爲奇蹟不可信的四點理由（歷史上從來沒有一件奇蹟可被證明、奇蹟有違常識與多數經驗、奇蹟多起源於原始野蠻之傳說、奇蹟即使建立在證人證言之上，許多證言彼此矛盾減弱其可信性）論之。

其實休謨反駁宗教的奇蹟，主要是指基督教而論。基督教之奇蹟是指耶穌死後復活，所以休謨的反奇蹟即指這種奇蹟。因此，他斷言，如果沒有奇蹟，一個理性的人是不會信奉基督教的。但也因爲基督教充滿了奇蹟之說，堅固著基督教教義，致使休謨提出「自然宗教」論，以自然主義爲其出發論證，並強力地反駁宗教神學奇蹟的迷惑與神秘性。

二、（特殊神意與來世）問題討論：

1、休謨如何否認有特殊神意與來世？他反駁那些神學論證？

宗教神學的教義是由天啓或超自然的方式賦予人們；自然宗教則認爲是由人們通過自然能力而獲得的知識去論證這些宗教信念。所謂「特殊神意」探討的是神會褒懲人類，也就是說，善會得到褒獎，惡會受到懲罰。到了來世時，靈魂不朽，未來的生存與正義的分配，將產生密切的關聯。如果這樣特殊的神意和來世真能聯繫在一起，則又如何去權衡正義分配的標準。所以休謨認爲依據自然宗教的自然法則去審視這樣的賞罰關係，應得到的觀念和信念是：「我承認事物的現前秩序，美德要比邪惡更能得到心靈的平靜，且更爲受到世界的接受。我對人生的善惡從來沒有等量齊觀，我知道對一個善良的心而言，只有善是好的。」所以休謨否認有特殊神意，否認有超卓的領導者能指導事件的發生，並且以「善得褒獎，惡終受懲」來影響人類。他亦堅決否定特殊神意和來世存在，必將威脅社會的和平與安全。

從休謨《自然宗教對話錄》中，他利用 Cleanthes、Demea 和 Philo 三人對宗教信念的探討，以類比推理的方式，討論關於最高存在的屬性，可知他反駁了「目的與設計論證」、「人神同形論」（anthropomorphism）和「宇宙論證的懷疑自然主義立場」等三種神學論證：

首先，Cleanthes（經驗有神論者）試圖將上帝的心靈比作人類的心靈。雖然 Demea（正統宗教信仰者）提出反對的辯駁，認爲神是不變的，祂不可能與人類同樣具有各種情緒 － 喜、怒、哀、樂、恨等之變化。但 Philo（懷疑主義者）從 Cleanthes 提出的「人神同形論」中認爲，在這個論點裡，已先立“神是缺乏完整善（美）的”爲前提，所以他懷疑：

（1） 如果神不是完善（美）的，那祂可能會出錯，如此一來，人類就沒有理由相信宇宙是第一因的產物。

（2） 如果神不是完善（美）的，則就不能假設神（上帝）只有一個。

（3） 依這樣的類比推理，神與人一樣具有一個身體及能力。

在這個論證中，神並沒有脫離人性，其外在形體、能力和內在道德經神趨於人性，亦隱含著「誇大人性」。這似乎不是宗教信徒所希望的，因爲人是有限的，神（上帝）是無限的，而且這也不是 Cleanthes 最終所主張的。

第二，如果宇宙是像自然界的動植物一般，它的因是存在於生長能力或生育能力中，那麼 Philo 懷疑，宇宙的起源是否也與動植物一樣，落入生長（育）週期當中。所以 Philo 反對「宇宙論證的懷疑自然主義立場」。

第三，Philo 反對「目的與設計論證」，同樣也是休謨提出最重要的反駁。在這個論證中，實際上已涵蓋了上面的兩種神學論證（「人神同形論」和「宇宙論證的懷疑自然主義立場」），因爲這兩種論證的最終目的，都是爲了要證明上帝的存在及其本質，以一種設計證明。休謨認爲：

（1） 以類比推理達到設計論證是不適合的

類比推理是根據兩個事物依其相似的屬性進行推演，類比的對象相似度愈高，則推出的結論就愈可靠。但「人」與「神」的屬性是否相似？「神」與自然界的屬性是否可相推？

（2） 設計論證不適合以因果推理論之

休謨說：「我們絕不會被允許從作爲“果”的宇宙推進到作爲“因”的朱庇特，又再由這個因下推出任何新的果來，….關於原因的知識既然只由結果中得到，原因和結果就應當互相適應，而不能成爲任何新的推斷和結果的基礎。」也就是說，一種因只能產生一種果，一種果只能推出一種因。

從以上休謨反駁的論點可看出，他的批判皆出自於「經驗」而論。他認爲，從經驗中不能合理地推出經驗以外的事實，我們無法證明上帝的存在及其本質，是因爲我們沒有對於上帝存在及其本質的經驗。經驗依據是或然性，而設計論（目的論）是落於假設中。雖然最後辯論 Cleanthes 似乎是合理的，但卻仍無法明確地說明上帝的本質爲何？從這樣的結果顯示出，休謨是經驗主義者，但也從論證中提出經驗論的最大特徵與結果 — 懷疑主義。

2、休謨的宗教懷疑論與古希臘伊比鳩魯學派、斯多噶學派的學說有何關聯處？他的思想還受到哪些自然神論者的影響？

在古希臘時期，伊比鳩魯學派（Epicurean）和斯多噶學派（Stocis）是當時哲學研究的二個重要發展方向，直至十八世紀休謨時，仍可發現休謨與這二個學派有許多異同的原則理論和關聯。

首先，伊比鳩魯學派是根據德謨克利特的“原子論”而來，其認爲，存在的萬物是由永恆不變的微小原子構成，它是不可破壞的粒子。除了這些原子外，就沒有其他物質存在了。所以他提出：神不是萬物的創造者，神的自身是無目的性的。因此，人類不是被神（上帝）所創造的，而是由這些原子經過碰撞的偶然產物。換言之，神是無法控制人類的命運，也無法干預人類的生活。而且當人死了之後，是沒有感覺的，因爲構成人類身體和心靈的原子會因“死”而解散。這些解散的原子將重新再構成新的事物（構成物），所以只有物質的存在，沒有靈魂不朽的延續。若依此推論，即無需神的存在，亦無“來世”的觀念。也就是說，休

謨與他（伊比鳩魯學派）相近的第一點是無神論說、否認特殊神意與來世說。同時伊比鳩魯學派發展了阿瑞斯提普斯（Aristippus）的享樂主義，認爲：「快樂就是有福生活的開端與歸宿」，其主張快樂就是善，也是人類生活的主要目的。休謨則如此地形容自己：「我因爲天生就是性情快活樂天，不久便從這個打擊下恢復過來。」這也顯示出，休謨與伊比鳩魯學派第二相近處是，二者均屬「快樂主義」。

另外，斯多噶學派認爲，幸福是通過智慧得到的。世界人和自然事物是通過有序的安排進行，他們以一種「神」的概念來看待世界宇宙，構成斯多噶學派的核心思想 － 「神在每一事物中」，如“火”一般，具有賦予事物活力的能力，所以宇宙世界是絕對的理性，形成「火源論」，並說明了神的理性安排著自然萬物，包含了人。神擁有支配一切自然萬物，亦決定了每個人在世界中所扮演的角色，於此休謨的「反對理性」、「反目的/設計論」顯示出與他們第一相異論點。根據「火源論」說明了人也是火滲透的物質存在，所以人包含了神性於其中，構成人本性的一個重要道德觀念。這種人神同形概念，雖不同於休謨當時的“神具有人的喜、怒、哀、樂、愛、恨等情緒”之人神同形論，但也是另一種「人神同形論」。因此，休謨的「反人神同形論」則與他們第二相異論點。

總之，從伊比鳩魯學派、斯多噶學派和休謨的哲學論證，可看出，無論各方所持的是相近或反對之論點，在歷史哲學的脈落中，都是呈現出息息相關的重要關聯。

有人稱 17 世紀是一個天才世紀，因爲該時期的時代精神是「懷疑主義」和「經驗主義」，在英國經驗論的另一項哲學重要的論證是「英國自然神論」（English Deism）。於當時雪堡的愛德華・赫伯特勛爵（Herbert, Lord Edward of Cherbury, 1583~1648 年）被稱之爲“自然神論之父”。霍布斯（Thomas Hobbes, 1588~1679 年）亦被譽爲“第二位自然神論（之父）”，他曾說：「通過世上可見的事物及它們值得驚嘆的秩序，一個人可以設想有一個有關它們的原因，人們就把這個原因稱之爲上帝。然而在他的心中並沒有一個關於上帝的觀念和形象。」由此看來，霍布斯是不相信上帝的存在，也就是說，他是「無神論」者。因此，使依據經驗論的歸納、類比方法上的理性經驗成爲自然神論的基礎思想，當經驗論至休謨時，休謨便將經驗論作一徹底的探究與表達。休謨的推論成就最重要是受到洛克和貝克萊的影響，他吸取這二位經驗論者之精髓，再給予經驗論更精細的論證形式。

約翰・洛克（John Locke，1632~1704 年）是英國經驗論的奠立者，他認爲，知識是被約束在觀念上，也就是說，知識是由我們經驗的對象所產生的觀念。而實體它包含著給我們觀念的能力，所以實體構成了感性知識的對象。其實它主要是以我們心靈的一種“抽象”能力，通過複雜的觀念對實體找尋它們的共同點，而形成的“抽象”觀念。從這個結論推演，在我們的思維觀念之外，是否存在著某種單純的思維。再進一步，如果我們能擁有關於不可知的至上存在者的觀念，卻不知如何得到它。但可知的是，它是從一個觀念推展出來的，在推展的過程中，由經驗所產生的，所以它不是直接獲得的。可見這樣的問題源自於經驗而擴大的思維。

喬治・貝克萊（Berkeley，George，1685～1753）卻認爲「當我否定感官事物在心靈之外的存在時，我指的並不是我這個特殊的心靈，而是一切心靈。但現在很清楚，它們有一個在我的心靈之外存在，因爲我通過經驗發現它們是獨立於我的心靈的。」又「有一個永恆的心靈，它知道及了解一切事物，以一種方式和它自己制定的一些規律顯現於我們眼前，這些規律我們稱之爲自然法則。」這說明了事物是因「永恆的心靈」（上帝）的存在而存在。換言之，存在於我們心靈裡的觀念就是上帝的觀念。

但無論是洛克的「知識建立在感性經驗上」或貝克萊「對上帝和觀念」的推論，雖均證明了一切觀念都來自於經驗，也因透過經驗獲得了可靠的知識，其背後都隱藏著“不可知”的因素，或說這樣的“不可知”，是存在著懷疑和形而上學的影子於其中。所以休謨除了排除洛克和貝克萊些許的形而上學思想，更加強經驗論系統論證。除此之外，休謨更正視“因果律”的問題，對休謨而言，「因果觀念」是懷疑的 － 以「什麼是因果觀念的來源」爲出發點。在這些推論的開展是不可能超出我們的經驗範圍之外，同時在經驗論的結果中，必推至懷疑主義。

7. 學生：顧克棻

論奇蹟和論特殊神意

休謨提出奇蹟不可信有哪幾點？他提出奇蹟不可信的目的是什麼？(其背後的哲學基礎是什麼？)

「休謨基於懷疑論的立場，反對宗教信仰可以建立在理性論證(主要是目的論證和設計論證)的基礎上。同時他也反對流俗的經驗論證，如人神同形論與宇宙發生論。基於自然主義與經驗論，他曾否定「人格同一性」(personal identity)、「自由意志」和「靈魂不朽」，…」[4]簡單來說，休謨不認同藉著某一些人(可能是沒有受過教育的人們)的傳頌所流傳下來的「奇蹟」不能成爲宗教用以理性化、並勸服人皈依的證據。而會導致休謨寫下〈論奇蹟〉的還有再 18 世紀的英國的一種特殊的宗教氛圍，西方人長期以來以宗教爲名，行戰爭、侵奪之實，此外還有對於內部異議份子處置的宗教裁判所；在這樣一個風聲鶴唳的氣氛底下，崇尚經驗以及理性論證的休謨認爲宗教問題是一切思想的總結課題，再研究邏輯、道德、自然之後，人們理當研究神的性質。

他提出奇蹟不可信有四點：(一)歷史上從來沒有一件奇蹟可被證明；(二)奇蹟有違常識與多數經驗；(三)奇蹟多起源於原始野蠻之傳說；(四)奇蹟即使建立在證人證言之上，許多證言彼此矛盾減弱其可信性。

8. 學生：蘇林謙

一、（論奇蹟）問題討論：

1. 休謨認爲奇蹟不可信的理由有哪些？

2. 休謨提出這些反駁其目的何在？

A:休謨認爲奇蹟違反自然法則，甚至也違反感官之經驗，而且奇蹟也違背理性的推論，再來歷史上奇機幾乎難以被證明，而且奇蹟也源於古代的蠻荒傳說很難被考證，甚至這一些奇蹟都被建立於人的證言上可信度就低。休謨認爲奇蹟之所以產生其實也是根植於人性之中，奇蹟可使人產生驚奇與激情，而這麼樣強烈的感受使人享受，而傳遞的人也可以獲得其榮譽感，然而這麼樣的奇蹟卻是違反自然律，而且根本無或然性，就算是到了啓蒙之後，奇蹟的說法仍舊是不斷，這樣的違背的感官說法，仍舊是其人性本身所造成，當中也含有其說謊，尤其對一群無知的人說謊，他的利益更是巨大的，所以休謨有其想藉由如此來揭示人性對於奇蹟背後的意義，尤其他談論到基督教，他認爲基督教把奇蹟歸於上帝，但我們卻無法用感官經驗的方式認識上帝，只能靠神的造物來知道其屬性與行動，然而奇蹟又是對於自然的規則否

[4] 休謨〈論奇蹟〉補充講義，東海大學哲學系俞懿嫻教授製，p.1-p.2.。

定，那麼此處就有其矛盾之處，基本上我認爲休謨的反駁是想將人性揭示出來，尤其奇蹟的背後其實是根深於人本身。

二、（特殊神意與來世）問題討論：

1. 休謨如何否認有特殊神意和來世？他反駁哪些神學論證？

2. 休謨的宗教懷疑論與古希臘伊比鳩魯學派、斯多噶學派的學說有何關聯處？他的思想還受到哪些自然神論者的影響？

A:神學藉由哲學的方式來推論有其主宰，休謨認爲那是教士們想藉由人們強烈的好奇心將宗教建立在理性的原則之上，他們以因果的方式推論自然如此規則的現象背後有其計畫，甚是有其創造者，但這一種從結果推論到原因，或者是從原因推論到結果的方式是被受休謨所懷疑批判的，他認爲結果與原因必須要適成比例，而且結果論證需要相當有功效，我們不能將論證宇宙的結果推論到超越性的神靈，因爲在休謨眼中這是矛盾衝突的，休謨也談到神學之中造物主的觀念之相關問題，若是真有造物主，那麼若以他們將原因在推論回結果的方式，那麼造物主不是可以創造出比現在還混亂與失序之更偉大完美的世界嗎?這一些論證在理性上皆是沒有基礎可言，並且在宗教上的道德方面更是如此，用神靈來獎賞善事以及罰惡事，這一種說法對於道德闡釋是虛僞的，因爲對於休謨而言，道德是根據過去人類的經驗，美善是可以帶來喜樂與安定，而成爲人知所嚮往與追求的，相反地，惡事卻帶來破壞與不安，所以被人所厭惡，這一種道德情感論一直是休謨對於道德的始終論點，所以自然而然他對於宗教以超越的神靈來作爲道德的依據是一種假相。最後休謨更加地強調人之經驗是無法藉由理性推論因果之關係，若是藉由其建築材料之因而就可知建築成果的樣子，那麼這樣的說法就需要被質疑的，這也是休謨對於神學上的那種理性推論產生的質疑。

9. 學生：黃瀝樘

一、（論奇蹟）問題討論：

1. 休謨認爲奇蹟不可信的理由有哪些？

所謂「奇蹟」，在宗教意義下，奇蹟是可以用感覺關能察知的非常事件，超越純粹自然界的力量，以神爲其直接或間接原因。唯有用感官可以察知的超自然事件才稱爲奇蹟。休謨基於他「懷疑論」、「自然主義」、「反超自然主義」、和「經驗論」的立場，認爲奇蹟爲「違背自然法則的異常事件」，有違常情經驗，而且不是感官所能驗證的，其成立的或然性極低或幾乎不可能。休謨認爲奇蹟部可信有四理由：（一）歷史上從來沒有一件奇蹟可被證明；（二）奇蹟有違常識與多數經驗；（三）奇蹟多起源於原始野蠻之傳說；（四）奇蹟即使建立在證人證言之上，許多證言彼此矛盾減弱其可信性。休謨認爲：「沒有任何證言可以證明任何奇蹟有或然性，只有經驗能給予人的證言以權威，相同的經驗也像我們保證自然的律則。」因此，休謨以此來反宗教信仰。

2. 休謨提出這些反駁其目的何在？

休謨以反奇蹟爲基礎，背後的目的主要是爲了反對基督宗教信仰。因爲十八世紀早期，正統基督教啓示論的主要內容爲「奇蹟論證」和「預言實現論證」。耶穌之所以能行奇蹟，乃出於神聖意志；而他運用奇蹟，便在證明他有來自於上天的使命。但休謨反對這種說法，他攻擊「神肉實在論」和「聖餐變體論」。休謨深知，宗教課題是重要且有必要去研究的，但不能建立在理性論證的立場上，否則或墮於迷信與荒謬。休謨以人類、心理、社會學的方向來研究宗教，他認爲最好透過追群其自然歷史的路徑來對宗教加以理解。

二、（特殊神意與來世）問題討論：

1. 休謨如何否認有特殊神意和來世？他反駁哪些神學論證？

休謨基於一貫懷疑論的立場，否定神的存在、否定天意和來世，他認爲如此並不會使道德的維繫力渙散，也不會有害文明社會的和平；任何時代的迫害反而是出自人們迷信的情感和偏見。他以反駁「目的論證」和「設計論證」、以及流俗的經驗論證（如：「人神同形論」與「宇宙發生論」。）來說明。「目的論證」和「設計論證」，試圖從宇宙的秩序、美和善來推論上帝的存在、智慧和善，休謨認爲思想、設計或理智，如同我們在人或動物身上發現的一樣，只是宇宙的起源和原理的一種，就像冷、熱等其他數以百計在日常生活中觀察到的事物一樣，我們不能由部分去推論整體。又如宇宙論證，認爲某物是某變化的原因，層層溯源，推論有一個世界的第一因。休謨認爲，有關於因果關係和推論的問題，我們不能由一物推至另一物，除非它們有直接或間接的關聯，如：時間上的鄰近性；相似性；或因與果的經常連結。且因果間必須適成比例，精確的相互適應，無論原因或結果，都不能再指示出其他或成爲任何新的推論和結果的基礎。

2. 休謨的宗教懷疑論與古希臘伊比鳩魯學派、斯多噶學派的學說有何關聯處？他的思想還受到哪些自然神論者的影響？

古希臘伊比鳩魯學派的主張與休謨的懷疑論較爲相似，他們主張自由的思維和反對迷信的實踐，否認神與來世的存在、否認神有獎善懲惡的特殊天意，對於自然宗教是帶有懷疑的，他們認爲自然宗教這件事是無從被證實、無法認識的，因此將之放入括弧內擱置；而斯多噶學派相信理性，主張宇宙是絕對的理性，世界既是理性，人是世界理性的一部分，應該避免理智的判斷受到感情方面的影響。休謨與古希臘兩學派的關聯處可能就在於：他們對於哲學自然主義的鼓吹。此外，休謨也受到經驗主義洛克、巴克萊、和牛頓的影響，否認迷信和各種違反自然規律的奇蹟，自然神論者認爲：上帝作爲世界的「第一因」或「造物主」，祂在創世之後就不再干預世界事務，而讓世界按照它本身的規律存在發展下去。

10. 學生：戴蔚琳

一、（論奇蹟）問題討論：

1. 休謨認爲奇蹟不可信的理由有哪些？

(1)歷史上從來沒有一件奇蹟可以被証明：

沒有一件奇蹟有足夠數量、有明智還有學養的人來做證詞，而且還可以向我們保證說一定沒有錯覺，或是說有無庸置疑的誠信，讓我們來完全相信。

(2)奇蹟有違常識和許多的經驗：

對於我們沒經驗過的對象和我們經驗過的對象，我們應該是要接受後者的，因爲它是常見、可信的事實。但是我們的心靈有時候卻會接受荒謬或不可思議的事件，並且承認那會打破以往的事實。

(3)多起源於原始蠻荒的傳說：

奇蹟主要是發生在無知和野蠻的國家之中，而一個文明的國家會承認奇蹟也是從野蠻的祖先來的。但隨著時代的進步，關於超自然或是神啓，這一切都是來自於人有一種傾向不可思議事件的天性，雖然我們有知識和感官的約束，但是還是不能完全的消除這種傾向。

(4)即使奇蹟建立在證人和證言之上，許多證言相互矛盾減少它的可信性：

我們會發現，許多的宗教它們的證人，都是在論述自己宗教內的奇蹟，這卻常常成爲之間相反的事實。也就是說，這些宗教間的奇蹟是互相對立的。這些宗教中懺生的奇蹟，足以推翻其他宗教。

2. 休謨提出這些反駁其目的何在？

休模認爲奇蹟是違背自然法則的異常事件，有違一般的經驗，而且不是感官所可以驗證的，而基督教即建立在奇蹟的信仰上，永遠無法得到經驗和理性的證實。休模認爲宗教不是來自於自然信念，而是合理的信念(即人性道德的基礎上)，我們無法從自然法則推出有神靈存在。那些有關於神靈的觀念是幻想和想像來的，我們沒辦法證明它。認爲宗教的啓源是因爲人心以及對自然的恐懼所產生的。因此，休模認爲可靠的觀念必須從我們的經驗而來。

二、（特殊神意與來世）問題討論：

1. 休謨如何否認有特殊神意和來世？他反駁哪些神學論證？

休模認爲有關神靈的觀念，是虛妄的推理者所想像出來的，這些是我們不能用感官證實的，因此只是個假設。關於懲罰善惡之類的準則，是我們可以從平常的經驗中去找尋的，這無關所謂神靈的神意。而且我們不可以由結果推至原因而得到說有一神靈的存在，因爲這是不確定的，不能被我們所經驗和證實的，我們沒辦法證實在這世界的背後還有一個支持。休模主張自然宗教，反對自然神學，他所謂的自然是來自於英國經驗論的科學。休模反對自然神學主張的設計論証和目的論証，這表示出他反對超自然主義和理性論的立場。反對理性因果論，沒有必然因果，因爲我們沒辦法在第一時間第一次接觸就知道說它會發生的後果或影響。同時他也反對人神同形論和宇宙發生論，否定傳統的自由意志和靈魂不朽。

2. 休謨的宗教懷疑論與古希臘伊比鳩魯學派、斯多噶學派的學說有何關聯處？他的思想還受到哪些自然神論者的影響？

休模反對理性論，他承伊比鳩魯學派一樣是存懷疑論的，即放入括弧。他反對有一個理性的創造者。伊比鳩魯學派是原子唯物論(individualism)，快樂作爲的最高道德，趨樂避苦，

免於煩憂，否認有神聖的存在，也不認爲有天意和來世。而斯多葛學派理性論，火的唯物論，主張禁欲，認爲人要能把自己從慾望之中解脫出來，就有完全的自由；一切的事物都是「自然」的一部分，每一個生命都和「自然」和諧，因爲它存在是自然律所造成的。休模的自然不同於一般自然概念是理性論(認爲自然有一個理性的主宰)，而是懷疑論的。休模的思想還受到霍布斯的影響，霍布斯認爲這個世界上沒有精神的東西，所有的東西是物質構成的，如果有神的話一定是物質。還有史賓諾沙，他反對有超越的神；泛神論：神就是自然，神內在於這個世界，並沒有超越自然。

11. 學生：邱昱婷

一、（論奇蹟）問題討論：

1. 休謨認爲奇蹟不可信的理由有哪些？

回答：休謨認爲宗教中的奇蹟不可信，是因爲奇蹟違反自然法則，並且所依以建立的那種證據，沒有成爲充分證明的可能。休謨關於這個論題所提出的論點主要有四點：

第一點，我們在全部歷史中都不曾見有一個奇蹟是被具有充分資　　格的多數人所證實的。充分資格指的是，他們必須有毫無問題的見識、教育和學問，使我們相信他們不是自欺；他們必須有毫無可疑的忠實，使我們不能猜想他們有騙人的意思；他們必須在人看來有很大的聲望，使他們在被人發現了自己的假造以後，就有莫大的損失；他們證明那些事情還必須進行於人所共見的方式中，還必須進行於世界上最著名的地方，因而使他們的假造（如果有的話）必然可以被人發現出來。

第二點，我們看到，人性中有一種原則，在嚴格考察之後，我們會看到它能使我們由人類證據得來的神怪的信仰大爲減低。這個原則是在平常推理中我們所依以進行的公里：我們所未經驗過的對象和我們所經驗過的對象相似；我們所見的最尋常的事情恆常是最或然的；而且在各種論證互相對立時，我們應該選取那些建立在最多數過去觀察上的論證。

第三點，我們看到，一切超自然的神奇的傳聞特別在無知的野蠻民族爲多，這一點也很可以成爲反對這些事情的充分理由。至於文明的民族如果也相信了這類傳說，則我們往往看到，那個民族是從他們無知野蠻的祖先接受了這些傳說的。

第四點，在那些未經人公然揭穿的神奇事情方面，任何一種證據也都有和它相反的無數的證見，因此，不只神奇事情本身能消滅證人的信用，而且那個證據也能消滅自己。總括地說，任何奇蹟的證據從來連“或然姓”的地步也達不到，至於證明的地步，那更是達不到的。

2. 休謨提出這些反駁其目的何在？

回答：休謨對於奇蹟不可信的論證，其目的在指出以奇蹟作爲基礎的宗教其根基是薄弱的，而且違反自然法則。

二、（特殊神意與來世）問題討論：

1. 休謨如何否認有特殊神意和來世？他反駁哪些神學論證？

回答：在（特殊神意與來世）這一章中休謨透過他與一位朋友的談話來鋪陳內容，文中大部份的內容是休謨的這位朋友扮演成伊比鳩魯對扮作雅典人的休謨進行一場辯論。伊比鳩魯的教條否認有神聖的存在，因而否認有天意和來世，因而使道德維繫力大爲渙散，因而又使人們認爲他們是有害於文明社會的安定。伊比鳩魯（休謨的朋友）替其學院中所主張的教條做辯護，向大家說明爲何他否認有特殊神意和來世，休謨對此表示贊同，卻也提出他認爲論題中有困難的部份。這位伊比鳩魯反對有特殊神意和來世的論點即：原因和結果適成比例的原則。如果原因只能藉結果被我們所知曉（休謨對此前提表示懷疑），則我們在原因上，除了產生此結果所必須的性質以外，再不能妄加別的性質；而且按照正確的推論規則，我們並不能再由這個原因返回來，在我們知道此原因時所憑藉的那些結果以外，再推斷有別的結果。我們透過觀察自然所得出的那些性質（結果），就只能推論出具有這些性質的原因，除此之外再沒有其他特殊的神意，而且也不能在由這個原因推出其他結果（來世）。

2. 休謨的宗教懷疑論與古希臘伊比鳩魯學派、斯多噶學派的學說有何關聯處？他的思想還受到哪些自然神論者的影響？

回答：根據桃樂絲・高曼（Dorothy Coleman）在《自然宗教對話》的導論，提到宗教的敵人主要有四：古希臘原子論者、伊比鳩魯、斯賓諾莎、霍布斯。其中伊比鳩魯主張宇宙秩序起於偶然（chance），而且上帝對人類事物沒有興趣。根據維基百科，伊比鳩魯相信德謨克利特的原子論，但他並不認爲原子的運動受各種自然法則的支配。伊比鳩魯否定宗教，否認神是最高的法則制定者，因此也就蔑視必然原則。而斯多噶學派，他們的基本主張即宇宙是絕對的理性，理性能提供「共同概念」(common notions)，使人人具有共同的經驗，從而形成知識、真理的標準。他們還認爲世界既是理性，人是世界理性的一部分，應該避免理智的判斷受到感情方面的影響。他們的人生目標就是符合這個世界的理性，即達到有德性的生活，將克制、知足、平靜（一種對外在事物的冷漠）視爲美德。另外，他們也相信「命定論」，即一切都已經注定，都是因爲之前做的事情（前因）才會必然的導致後果。

依上述，若認真要說休謨和古希臘伊比鳩魯學派、斯多噶學派的學說有何關聯處，應該是休謨的宗教懷疑論與伊比鳩魯的學說相近、相似，而與斯多噶學派的學說相對反，休謨就是在懷疑所謂“命定論”的因果必然關聯。

接著桃樂絲・高曼（Dorothy Coleman）在《自然宗教對話》的導論，提到休謨受到當時的皮羅主義懷疑論影響，而休謨選擇採用對話式的寫作方式應是受到當時的思想家雪夫茨伯利伯爵（Shaftesbury）的影響。

12. 學生：梁弘瑋

一、（論奇蹟）問題討論：

1. 休謨認爲奇蹟不可信的理由有哪些？

2. 休謨提出這些反駁其目的何在？

3. 休謨特別對「奇蹟論證」提出批判，其時代思想背景爲何？

奇蹟不可信的原因有四：

（一）歷史上從來沒有一件奇蹟可被證明

休謨認爲在歷史上從沒有一件奇蹟能被夠多具有學養和明智的人加以證實，而且即便有具有學養而且明智的人要陳述一件奇蹟，他們也不能保證自己的感官沒有任何的錯覺（見講義 92 段之 2）

（二）奇蹟有違常識與多數經驗

休謨談到人性中有一個原則，1.我們會以我們經驗過的對象來想像沒有經驗過的對象，2.常見的事才是最有可能成真的事 3.在有論證相對時我們會選擇有最多經驗所支持的那一方。（見講義 93 段之 2）如果我們一直循此原則，那我們不可能會相信奇蹟，可是，休謨指出我們也可以在人性上觀察到另一個原則，也就是一種喜歡散佈令人驚訝與好奇事情的傾向，這原則完全是立基於人性的激情之上，所以說當我們發現見到或聽到一個奇蹟，這個奇蹟所引起的激情會使我們不管事實爲何，就去相信奇蹟並且四處散佈，（見講義 93 段之 4）所以休謨認爲奇蹟不可信，原因在於我們的相信不是建立在經驗的原則上而是建立在盲目的激情原則上。

（三）奇蹟多起源於原始野蠻之傳說

綜觀一切奇蹟的發生與散佈主要是從蠻荒未開化之地傳向文明國家，或從野蠻未開化的祖先流傳下來，這樣的奇蹟傳言才會獲得較大的成功，休謨舉一位假預言者亞歷山大在鄉下散佈謊言爲例，此假預言者的謊言從鄉下傳到羅馬，甚至連著名的哲王奧里略也會受騙相信，（見講義 94 段之 6）但事實上，這類傳言若要在文明國家獲得成功幾乎是不可能的，所以奇蹟的成立並不具備普遍性，故不可信

（四）奇蹟即使建立在證人見證之上，許多見證彼此矛盾減弱其可信性

如果一切奇蹟都不是建立在事實基礎上而是證人的證言上，那各個民族之間都會流傳各種神話和奇蹟，同常這些證言(testimony)都會互相衝突，如此更減低了奇蹟的可信度。

2.

休謨認爲宗教人士主張神存在進而導致迷信最重要的關鍵就是主張「有奇蹟」，所以休謨認爲一旦反駁了奇蹟的存在，就能反駁天主教所有迷信的神學理論與主張。

3.

從宗教方面來說，此時歐洲剛結束一場爲期三十年之久的「宗教戰爭」，整個歐洲包括英國在內，正面臨傳統羅馬天主教式微，而各個新的基督教興起的情況，當時在歐洲大陸和英國各地因爲科學革命，許多哲學家爲了要解釋宗教與科學的關係，都發展了各種自然神論的主張用來反對啓示宗教，而到休謨更是採取一種自然宗教的立場，此立場甚至暗示了無神論。

二、（特殊神意與來世）問題討論：

1. 休謨如何否認有特殊神意和來世？他反駁哪些神學論證？

2. 休謨的宗教懷疑論與古希臘伊比鳩魯學派、斯多噶學派的學說有何關聯處？他的思想還受到哪些自然神論者的影響？

1.

休謨用重新說明因果法則的方式來反對特別神意和來世。休謨指出一般相信有特別神意和來世的人都犯了一種因果推論上的錯誤，他們相信從自然中觀察到的秩序這一結果可以推論出有神的存在，神即是原因，然後又從神這個原因去推論出應該有一種特殊的神意和來世這樣的結果。

休謨用一種比例性原理(principle of proportionality)來反駁上述的論證，簡言之就是我們應該比例性的去安排「假設的原因」和「所觀察的結果」之間的關係。也就是說我們可以從所觀察的結果去假設其發生的原因，但這些原因中所有的屬性不應當多於結果，如果有任意添加一些屬性於原因之中，那不是來自推論，而是人不當的想像，如果，再由這樣的原因去推論出新的結果，又是錯上加錯。

休謨用的另一個反駁方式是反駁錯誤的類比原理。他指出一般相信有特別神意和來世的人都會用類比原理去推論神和人之間有相似之處，休謨引用的例子是我們可以從那些蓋到一半的房子去推論這房子將來必定有牆壁、屋瓦等現在沒有的屬性，因爲依智慧設計出來的東西其自然發展是可以類推的，而神和人都是一種智慧設計者，自然我們可類推神有神意。但休謨可指出人和神之間是有無限差距的，類比的原則不宜用在人和神之間，他說我們是靠經驗去了解到人和人之間有種自然的一致，所以可以用類比原理，但我們從未見過神，如何去類比呢？

休謨的論證可分析如下：

凡有自然秩序是因爲有神存在

凡有神存在是會有神意和來世

∴有自然秩序就會有神意和來世

休謨指出這個論證在大前提「凡有神存在是會有神意和來世」上犯了「比例性原理」和「類比原理」的錯誤，所以這個論證不會成立。

2.

(1)伊比鳩魯(Epicurus 341-271 B.C.)

是一名唯物論者和原子論者，他認爲我們在宇宙中的現況是由於原子在無限虛空中不斷變動所導致，人的生和死如同自然的一部分，沒有任何超自然的義務，而且死後也沒有什麼好希望或懼怕的。在道德上，對於上述真實情況的承認可以帶給我們心靈上的平靜，可以使我們生活在溫和中，去評價我們的友情，避免去傷害自身和他人。

在早期的近代哲學時期，伊氏被視爲無神論者的原型，所以在休謨的《人類悟性論》第十一章休謨那位懷疑的朋友才會以伊比鳩魯爲原型。

(2)斯多噶主義(Stoicism)

斯多噶主義是一種源自芝諾(Zeno of Citium 334-262 B.C.)的運動，是以他在雅典的教學之地命名。一般而言，斯多噶主義和伊比鳩魯主意很像，都強調溫和和控制自己的激情，自我訓練伊比鳩魯主義的不同在於斯多噶主義相信這是基於一種理性的理想，視世界爲神的理性

所指揮的神聖秩序。而在十八世紀產生一種「基督教式的斯多噶主義」在蘇格蘭地區受到許多人的歡迎，例如：思想家哈欽森(Francis Hutcheson 1694-1746)，Hugh Blair 和 William Robertson 這些休謨所熟知的人物，都是想要調和基督宗教信仰和世俗倫理觀，不過比較特別的是哈欽森追隨沙夫斯伯利(Shaftesbury, 1671-1713)爵士將其道德理論立基於「情感」而非理性，這影響了休謨和亞當斯密(Adam Smith, 1723-1790)。(以上摘自 David Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding*, edited by Peter Millican(Oxford: Oxford University Press 2007) 221-222.)

13. 學生：許祉晴

一、（論奇蹟）問題討論：

1.休謨認爲奇蹟不可信的理由有哪些？

(1)歷史上沒有一件奇蹟被證明

在歷史上沒有任何奇蹟可以被一些具有充分學問的人來證明，也不能以公開的方式或者在最著名的地方證明奇蹟。這些條件都是使我們相信證明的必要條件。

(2)奇蹟有違常識與多數經驗

人性中有一些原則使我們審視未經驗過的對象，我們會反對任何不常見與不可信的事實，但若進一步來看，心靈就不會常常遵守相同的原則。因此從奇蹟所產生的驚訝和驚異，容易使人有信仰那些事情的信念。當人們好奇的心理與宗教的精神結合在一起時，常識也就沒有作用了，人們會將僅剩下的判斷，照自己的信念將它排斥。再者，當雄辯到最高程度以後便能完全引動人的想像與情感，這時的理性與反省毫無運用的空間，反而會使聽眾的理智被征服。

(3)奇蹟多起於原始野蠻的傳說

奇蹟主要是發生在無知野蠻的地區中，即使一個文明的民族相信奇蹟，也是從其野蠻的祖先以敬仰的方式繼承而來。當我們閱讀一切民族的古史時，我們容易想像我們置身於一個新的世界中，在那裡各種元素的作用方式都與現在的方式不同。一些怪異、預言蒙蔽了某些自然事件。但隨著時代進步，我們很容易發現沒有神祕或超自然的事件在其中，這些神秘與超自然的事件都是來自於人們對神奇事件的傾向。即便這種傾向偶爾受理智阻止，仍不能完全從人性中脫離。

(4)奇蹟本身能削弱證言的可信度，而證言彼此矛盾也減弱其可信性

若從宗教的問題來討論，每一個宗教裡所產生的奇蹟便足以推翻其他宗教體系。除了宗教中證人的證言互相衝突外，每個宗教的奇蹟事件也減弱另一個宗教之證言的可信度，或者是一個宗教上的證言削弱另一個宗教之證言的可信度。因此各個宗教一切的奇蹟證據，不管強弱都是互相對立的。

2.休謨提出這些反駁其目的何在？

休謨認爲宗教並不是建立在理性上，而是建立在信仰之上，這種信仰是靠奇蹟來支持的。任何宗教不只在一開始就帶有奇蹟，即使是現在，奇蹟仍可使人們相信它。然而奇蹟不能作

爲任何宗教的基礎，僅僅依照理性也不足以使我們相信宗教的真實性，因爲宗教奠基的那些奇蹟並沒有可靠的根據。又由於人性中具有的自然傾向使人們產生宗教的觀念，使得宗教在人類社會裡是很難避免的，且宗教對人類的生活也產生很大的影響。宗教對社會的作用主要是在道德的教化，維護社會秩序，並保持社會安定。休謨並沒有否認大眾宗教在道德教化上的表現，但他認爲大眾宗教已經被迷信與宗教狂熱蒙蔽了，因爲人們過分的注重宗教儀式中的禮儀，也因爲迷信在宗教中大量蔓延使得宗教違背它應有的職責而變得腐敗。休謨提倡的是一種個人的宗教，這種宗教是人們根據他們的經驗，依據他們所處的環境，也依據他們本性中的自然的傾向來信仰他們所理解的宗教。對休謨而言，真正的宗教是與人性中的道德觀念結合在一起的，並非是建立在恐懼與迷信等情感上的宗教。

二、（特殊神意與來世）問題討論：

1.休謨如何否認有特殊神意和來世？他反駁哪些神學論證？

休謨以批判設計論證與傳統理性神學來否認神意與來世，以下是休謨的批判：

(1)對設計論證的批判

休謨認爲設計論證其實是有瑕疵的。根據經驗原則，只有經驗才能找出所有現象的真正原因，因此「宇宙有秩序」或「最終因」的說法都不足以爲設計論證作任何證明。因爲在世界中，萬物自身的秩序與規律我們都不一定能經驗，對於上帝的設計我們更是無從得知。況且從部分中得出來的結論不適合用於全體。休謨在《自然宗教對話錄》中以反問的方式舉例「觀察了一根頭髮的生長我們便能學到關於一個人的生長知識嗎？一片葉子動搖的情形即使在徹底了解後就會提供我們關於一棵樹成長的任何知識嗎？」我們無法從部分中推出全體，同樣的，人的理性在宇宙中是如此的脆弱有限，怎麼能夠推出上帝呢？何況對於宇宙的起源我們也無法用經驗證實。我們知道船舶和城市起源於人類的技巧和設計，是因爲我們對城市與船舶的設計者有過經驗，同理我們也必須對宇宙的起源有過經驗，我們才能推論出宇宙起源於上帝的設計。

(2)對傳統理性神學的批判

傳統理性神學有兩個對上帝存在的論證，一個是宇宙論證，另一個則是本體論證。宇宙論證是基於因果關係的必然性證明出來的，但是所有的因果關係都只是習慣使然，我們無法從人的理性中推論出上帝，即使是經驗本身也無法證明。對於本體論證，休謨則認爲事實是無法用先天的論證來證明的。「擅自理證或用先天的論證來證明一個事實，是一個明顯的謬誤。除非那個事物的反面就蘊涵一個矛盾，那個事物是不能用理證來證明的。凡是能被清晰地設想的事物不會蘊涵矛盾的。凡是我們設想它是存在的事物，我們也能設想它是不存在的。所以，『存在』的不存在並不蘊涵矛盾。因此，『存在』的存在是不能用理證來證明的。」根據休謨這個說法，如果我們設想上帝存在，那麼我們也能設想上帝不存在，兩者間並無矛盾之處。

2.休謨的宗教懷疑論與古希臘伊比鳩魯學派、斯多噶學派的學說有何關聯處？他的思想還受到哪些自然神論者的影響？

斯多噶學派認爲宇宙是一個統一的整體，存在著一套支配萬物的普遍法則，這個法則就是理性，人必須依照這種理性生活，避免理性受到激情的影響。休謨雖然不認爲理性可以被相信，但是他同樣認爲人不應該受激情影響而盲目的信仰宗教，應該以經驗判斷適合自己的宗教。休謨也同伊比鳩魯學派一樣認爲人是趨樂避苦的，會因爲恐懼或是有所期待來信仰宗教。然而休謨也認爲宗教信仰不應該是一種約定，因爲約定不會給我們任何實質上的意義，只會使人們的宗教信仰被約束，不能各自獨立。在休謨所處的時代，宗教信仰已經淪爲遵守教條禮儀，甚至迷信的地步了，因此休謨認爲不該讓信仰形式化，而是讓信仰本身各自獨立於人們心中才是。

14. 學生：涂凱文

一、（論奇蹟）問題討論：

1. 休謨認爲奇蹟不可信的理由有哪些？
   (1) 歷史上沒有一件奇蹟可被證明。
   (2) 奇蹟有違常識與多數經驗。
   (3) 奇蹟多起源於原始野蠻之傳說。
   (4) 奇蹟即使建立在證人證言之上，許多證言彼此矛盾減弱其可能性。

這裡所提及的奇蹟，精確來講是宗教上的神蹟，而其違背我們所經驗到的自然法則，是故不可信。

2. 休謨提出這些反駁其目的何在？

休謨在《宗教自然史》中提及宗教起源於控制人類環境中未知的恐懼，某種程度上人類是有著宗教的需求，然而基督教爲其信仰擴張著人們的恐懼，竟由神蹟傳說建立起的根基是迷信且荒誕，與我們所經驗的自然法則大相逕庭，是故休謨質疑起基督教根源及其衍伸，與自然相比是否可信。

二、（特殊神意與來世）問題討論：

1. 休謨如何否認有特殊神意和來世？他反駁哪些神學論證？

(1) a.休謨認爲縱使有神存在，人如何有足夠的能力去認識神的性質？
b.宗教起源於恐懼與依賴，以基督教爲例祈求著神意實現著正義(善)與來世，然而惡依舊存在，來世也仍不被我們所理解。
是故否定有特殊神意和來世。

(2) a.人神形同論：人有著缺陷，而神是完美的，但不論是有限完美或者是無限完美，都可能導致荒謬且弔詭的，前者與設計論相違背，後者則是與惡衝突。

b.設計論：休謨否定自然有著某種意圖，即便有人們也無法得知；再者否定由世界存有推導出有著一完美全善的設計者，這是由果導因，更何況因果律則只是偶然性，而非必然。

2. 休謨的宗教懷疑論與古希臘伊比鳩魯學派、斯多噶學派的學說有何關聯處？他的思想還受到哪些自然神論者的影響？

修謨否定特殊神意與來世，對照伊比鳩魯學派的「趨樂避苦」學說，幸福與道德不再是由宗教或者神決定，而是人。斯多葛學派其宇宙生成論質料的形式表現在外，亦即 logos、理性，於此神是在 logos 之下，神無法影響改變其運作；對比於休謨，所經驗到的自然律則之上已然無物，也無神，即便有神，也頂多是自然而已，而非超自然。
斯賓諾沙，泛神論 — 神內在於人，神就是自然。霍布斯，唯物論 — 神是物質。

15. 學生：莊岳樵

一.

1. 對於奇蹟真實性,眼見爲憑的數據實在太少了,故可信度也不高,不論是他人講授,歷史傳承,依靠感官相信是再可信不過的;而且奇蹟的內容明明與自然律有諸多牴觸,作爲外在證據,這些不符合自然律的言語便毫無意義.
2. 作爲外在證據,奇蹟與感官抵觸,奇蹟不會永遠有效;對於沒見過的,因爲與經驗不相符,所以不相信是正確的,雖然事實不違背經驗,但奇蹟是違反自然律的,在任何條件下,奇蹟與自然律相違背,這差別是極爲明顯的;就算要相信奇蹟這些事情,寧可相信較靠譜的一類,而不是較荒謬的一類.

二.

3. Hume 認爲基於人的心智,將膚淺的表象定義於神,這只是想像與幻覺,何況依據這種神來推論秩序及道德早已逾越了自然的限度;倒果爲因的說明有個最高的理性神,代表著善,宇宙是其心智存有的作品,其論證皆超出經驗知識的範疇之外,沒有任何論證能夠肯定它的真實性.
4. 與 Hume 宗教懷疑論相關的,建立在趨樂避苦,對於自然反至自身的關懷而期望產生與人相符的秩序,以消除人對於不可知的不安.
   在人性的趨樂避苦,知道什麼是快樂可取,什麼是痛苦該避,不謹慎正直的生活必不舒服,樂爲善,苦即惡,此似順乎道德,但道德不過是幸福與精神安慰的手段,道德不是一切的目的,此爲伊壁鳩魯學派的觀點
   對於追求美滿的秩序,善這些概念,得到普遍信仰並維繫道德,反對宗教的天人同體的迷信,而要虔信則屬於斯多噶學派的觀點.

附件七　98 學年度休謨宗教哲學課程學生心得與建議

「請試就對話中的三位角色：第米亞(Demea)、克里安斯(Cleanthes)和斐羅(Philo)任選一位，說明其代表的學說立場和提出的論證。對於相關學說和論証的優缺點，有何評估？修習本課程有何心得？」

1. 學生：吳祈得

Demea

Demea 在本書裡面代表的是傳統神學的有神論者，他護衛宇宙論證和哲學的有神論證，反駁 Cleanyhes 的自然宗教論證和人神同形論，也反對 Cleanyhes 和 Philo 放棄先驗論證。

Demea 是首先開始談論的人，所代表的是傳統的哲學有神論思想，從他套用了一句名言：『學習哲學的人們首先應該學邏輯，其次是倫理學，再次是物理學，最後才是上的性質』開始這一連串的討論。他是首先論出神的性質上問題的人，『問題不在神存在，而在於神的性質』他是這麼認爲的。

Demea 認爲關於神的性質我們是完全無法了解、完全不可知的。Demea 帶有宗教神祕主義者的味道，他認爲人類是有限、脆弱、盲目的生物，我們應該在神的面前表達我們謙卑，並且應該知道我們的軟弱，而讚揚神的無限性，因爲神的無限是人所沒辦法理解的神秘與奧秘，而凡是企圖透過這些神怪的事物理解神的，就是褻瀆神了。而不論是論證神是精神實體或者是不是物質等等...都基於他是無限完善的存在來做論證，所以這點是不容懷疑的。

接著他又反對了如同神人同形論的主張，神包含了天生的精神的完善性，但是祂並不是精神，而祂與物質的關係也是如此的；Demea 認爲神的真實是：神存在。或者說無限制的存在、全在、無限而普遍的存在。但是關於神存在是沒有理論可以證明的，不是抽象、先天或經驗可以證明的。神的屬性確定無疑的是祂的完善性，但是不論是我們的理性還是智力是不能討論神的，他說：『我們對於神的最徹底的禮拜，不是尊崇、景仰、感恩或愛慕的行爲，而是某種神祕的自我毀滅或我們的能力的全部消亡。』人的感覺是來自外在世界和處境給予的，把這些情緒投射在神的身上是不對的，我們思考東西的材料和神是完完全全不同的，而思想的方式也是不定的、變動的、一瞬即逝、延續的、混亂的，如果我們除去掉這些，就去除掉了我們人的思想，但是我們又不能認爲永恆的神具有這樣的屬性，因爲他固定在一種單純的、完善的狀態，所以神人同形論是不可能的，我們應該承認的是我們本性的缺陷不容許我們得到與神性的不可名言的崇高性有些相似的任何觀念，也就是神的性質是神祕的。

Demea 也主張傳統的第一因的論證，『任何事物都絕對不可能自己產生自己，或自己就是自己存在的原因。』由果來推到因，必然會推到一個最終的原因，傳統的哲學必定會推論需要有一個原因或理由來當做最後的原因，是一個必然存在的存在，他自身包含了存在的理由。人基於察覺到自身的懦弱和不幸，而不是由於任何的推理，而去追尋和依賴那個超越的存在物；他認爲我們可以找到一個真正悲慘的人，卻不能找到一個真正幸福的人，所以世界是真正悲慘的世界，而這種悲慘和不幸使我們轉於投向宗教。以此來反駁 Cleanyhes 所說的人生是幸福的論證。

Demea 所代表的是傳統哲學(中世紀哲學)和神學的立場，我想他最主要的問題可能還是在哲學方面，因爲如果以宗教人士的立場來說，神秘主義似的論證是無法被反駁的，但是哲學強調理性和邏輯則相反，光是由結果推到原因的這件事就不是必然的了，還有他對幸福人生和悲慘人生的論斷，是基於個人的經驗還是普遍的現象？這點也是無法證明的，我想他的問題也只能出在這兩個哲學的層面上吧。

其實因爲本身對宗教哲學很有興趣，而且信仰基督教，Hume 的宗教哲學對我來說最大的功能並不是我的知識成長了多少，而是我得以用 Hume 所反對、贊成、批判的方式和角度來重新檢視我自己的信仰，當然在這裡面我學到了很多 Hume 的理論和想法，不論是自然神論的觀點、反對迷信(奇蹟、神諭)，但是對我個人來說，回到我自己的生命當中，Hume 幫助我自己有很多的成長，也能夠反過頭來批判自己所信仰的宗教。

有一個老師跟我說過，我相信、我批判、我相信，一個信仰的過程，這也就是我不斷批判自己所信仰的宗教的理由，批判使我能夠成長，並且檢討自己不足夠的地方，Hume 是我的人生的導師，不可否認的，我不喜歡 Hume，但是更加不可否認的是 Hume 大大的影響了我。我回頭思考自己的信仰和歷程，回歸到最原出的相信，我想是 Hume 的功勞，我原本就對宗教界的一些迷信的現象而感到不知道如何是好，但是 Hume 在這方面真的給了我很大的方向和目標去思考，很高興老師給我們大學部的也有機會來上這堂課，我在 Hume 的身上重新找到了我信仰的本質和生命的成長，這是我在其他課堂上比較少能夠得到的，謝謝老師。

2. 學生：李佳芬

Philo：Philo（or Philon）of Larissa 是學園的主持人及懷疑論者（學園：柏拉圖死後的派別，古希臘的懷疑論。），但提供了一個較爲溫和的觀點，容許沒有確定性的暫時信念。Philo 獨特的認識論觀點有一個共同特徵：否定斯多噶學派的知識（理性必然的知識）的可能性，他的哲學發展建立在三個不同的認識論觀點上：從極端懷疑論（Radical Skepticism 我們沒有認識印象，什麼都無法知道）的立場開始，接著採取溫和的懷疑論（Migitated Skepticism 有時候承認非認知的印象是合理的），最後採取可誤論（Fallibilism 要由認知印象的因果歷史來保證其真實性）。

Philo 爲無憂的懷疑論者，在《自然宗教對話》中提出類似於休謨的觀點。他攻擊 Cleanthes 的人神同形論（Anthropomorphism 神的屬性可類比人心 《自然宗教對話 p.44》），並反對目的與設計論證（《自然宗教對話 p.46》），但並未否認神存在。Philo 認爲人類理性完全無法做出對於神聖存在的認定，不論是借先驗推論，還是出於對自然的觀察。

Philo 批評經驗有神論者以世界類比人類的作品，以此推出造物主有類似人的心智是不符合比例原則的，從這觀點上他反對人神同形論（Demea 把世界類比爲人類的發明），並提出一種以世界類比動植物的宇宙發生論：如同樹木已脫落它的種子到附近原野的方式，產生其它樹木。因此巨大的植物——這個世界，或是這個行星系統，在自己之內產生某些種子，散佈在周圍的混沌中，滋養出許多新的世界，例如彗星是一個世界的種子，在它藉由通過恆星和星星之間後完全成熟，最後拋出未形成的元素到這個宇宙的周圍，便立即長出新的系統。。(《自然宗教對話》p.49）

Philo 提出四項世界原則：理性（Reason）、本能（Instinct）、繁殖發生（Generation）和生長（Vegetation），其中每一個都與其他三者相似，而且都是相似原因的結果。他將宇宙發生的系統建立在生長繁殖，而非理性意圖上。(《自然宗教對話》p.49)

Philo 反對設計論證，否定我們可以由自然的終極美善，推論出有一設計者，或完美全能全知的造物者存在，只有靠信仰，才能發現道德屬性和全知全善的存有。他並且認爲這個世界可能已經歷過無數次的測驗和修改，並非一開始就是如此美善的，甚至可能迄今仍在演化，就如同有一艘製作精良的船，不能說其製作者也是完美的，完美的作品可能經歷長期的修改而成。即使這個世界是美善的，因爲缺乏比較，我們也無法證實這個世界是最完美的。但 Philo 也承認設計論證難以駁斥。(《自然宗教對話 p.46》)

資造來源：

1.《Dialogues Concerning Nature Religion》/David Hume

2. 上課講義

3.課堂筆記

心得：

修完這門課我都快變經驗主義者了，因爲以前從未想過「奇蹟」的可信度，只是聽到了，然後相信，「眼見爲憑」簡單的四個字在面對奇蹟時，實在是被拋到腦後去了，我相信不只我，大眾都被唬的一愣一愣。在課堂上討論及思考過後，我想我有一些想法及疑問：許多宗教的確是建立在奇蹟上，若無奇蹟，就無宗教，今天我已經不相信奇蹟，因爲我沒有經驗過，但等於我沒有宗教信仰嗎？但我還是拿著香拜拜的。我甚至不確定我是「有宗教信仰，卻不信仰這個宗教的奇蹟」，還是「其實我因爲不相信奇蹟了，所以也沒有宗教信仰了」。

這堂課其實不是一見簡單的事，因爲它的功課量，及必須花時間去理解，最後這個報告我做完之後，闔起書本，那些論證還在我腦裡沒忘，很慶幸這一個學期沒有白費，我學到了東西。我發現我的進步，我很開心，但我想這是花時間付出的結果。此外，我英文好像也進步了，果然是「No pain，no gain.」呀。

3. 學生：許智堯

這門課程（休謨宗教哲學研究）研讀的文本，順序從《人類理解探究》第十章論奇蹟、第十一章特殊的天意和來世的狀況、《宗教自然史》到《自然宗教對話錄》，其中最費工夫的就是《自然宗教對話錄》，對話中的三個人物有各不相同的立場，對話的形式減弱了論證的強度及完整性，每個人的立場、語氣都要再三確認，確保不會有誤會，雖然寫完了關於這本書的期末報告，還是覺得有些部份需要再確認和理解。

克里安斯是一位有神論者，宣揚正宗經驗論，以演證典範提出神存在目的論證的版本。他的基本論點是神靈與人的心靈或理智相似。

克里安斯認爲世界如一架巨大機器，將它化致最細微的部分，可見它們彼此精確的配合。這種通貫全自然之中的手段對於目的的奇妙適應，雖遠超過於人類的機巧、設計、思維、智慧及知識等等的產物，卻與他們精確地相似。既然結果如此相似，根據一切類比的規律，我們可以推出原因就是彼此相似的。而且可以而且可以推出造物主與人心多少是相似的，雖然比照他所執行的工作的偉大性，啪應比人擁有更巨大的能力。根據這個後天的論證，我們便可證明神存在，以及他和人的心靈與理智的相似性。(翻譯本，P18)

在宗教方面，克里安斯認爲宗教不論如何的壞，總是比沒有的好。來世對於道德是強而有力的保證，不應拋棄或忽視他。(翻譯本，P100) 且人在受苦難之時，宗教能給予慰藉。

克里安斯的人神同形論(anthropomorphism)所主張的神是有限完美的，才能解釋邪惡的存在。但神卻又同時完美的智慧和善良，所以這個說法是自相矛盾的。

且即使世界是完善的創造品，也不能因此將所有的優點歸於其創造者身上。
一艘複雜、作工精緻的船，其作者卻有可能只是位愚昧的工匠。

人跟人所居住的區域，在宇宙中只是非常微小的一部分。然而藉此推斷整個自然的成因，有如以管窺天般，是非常不相稱的。

沒有兩個人的思想是相同的，但兩個相似的作品卻有可能是兩個截然不同的人所創。所以想藉由經驗的觀點由自然與人工產物的相似性，來推斷背後的作者，更是無從下判斷。

課程心得：

經過一個學期的學習，對於本門課的心得，最大的收穫便是在於能瞭解休謨對於宗教哲學的看法跟其學說對西方宗教哲學的影響與地位。

在自然宗教對話錄中，看到了休謨藉由三位主要的人物克里安斯、斐羅(Philo)和第米亞(Demea)的激烈辯論，導出了他對當代宗教哲學各論證種種的質疑。雖然全書於最後由克里安斯提出最佳的論證，這似乎與休謨本身立場有所不同，但不可否認的是，斐羅提出的懷疑論者的觀點，其中所含有可能性，已經成功動搖了其他兩位有神論者的立場。有神論者的理論已沒有絕對的權威性，至少他在這方面的目的以確實達到了。

而在論奇蹟的部分中，休謨於第十節中瓦解了奇蹟的見證的可靠性，之後的第十一節可以見到他假借伊比鳩魯的形象於雅典演說，處理神存在的論證。

學期中的三次演講，林正弘教授更深入的解說休謨論奇蹟一文。第二、三次的主講人，那安杰博士則用英文說明了休謨對宗教的立場和他對後世學者、藝術家深遠的影響。

休謨對於宗教提出的理論、發展，有些觀點就現在而言可以明確的指出他的錯誤或不合理性。但不可否認的，他卻也同時提出了一些新的觀點，與研究宗教的新的方式。

4. 學生：許祉晴

我很喜歡這學期的課程，但如果能多一點討論的時間，我覺得會更有趣而生動。很感謝俞老師跟弘瑋學長的用心與付出，希望以後還能參與這樣的課程。

設計論證強調的是神與人相似，並根據人的特性來推論神的特性。但人是有限的、不完美的，並不能與具有完美性質的神相類比。克里安斯雖然是以設計論證爲依據，但他認爲的設計論

證是根據自己的經驗，觀察到目的與秩序的方式來推論出設計論證[1]。他說：「有神論者證明自然作品與人工的作品相似，那是不必要的；因爲這其間的相似是自明而無可否認的，……。」[2]當我們根據科學的觀察與實驗，深入探討自然萬物時，我們便可發現自然萬物的構造、作用與行爲，都有其目的和秩序，例如植物內部的養分輸送系統、動物體內的血液循環系統等。當設計論證是以經驗作爲基礎時，宗教信仰也就不那麼絕對了。人們可以根據自己的經驗原則，決定適合自己的宗教。克里安斯說：「凡人們發現哪些原則最可以做他們主義的護符，他們就採納那些原則，這是很自然的；我們也無需推究到教士策略來解釋這樣一種合理的方策。」[3]

休謨對設計論證的立場與克里安斯一樣，認爲我們不需要教士證明設計論證，我們只要遵循經驗法則，那麼設計論證便不證自明。因爲對設計論證的看法與教會有異，使得休謨被冠上無神論者的稱號。然而在休謨心中，宗教對社會道德教化的影響是不可或缺的，即使宗教帶有迷信與狂熱，也不能因此抹滅掉宗教對道德教化的表現。

修習本課程有何心得？

修完這學期的課程，我覺得休謨要傳達的思想，是對一些事件做合理的懷疑，而不是將它們視爲理所當然。且除了合理的懷疑之外，還必須要有獨立思考、判斷的能力，因爲只有依靠自己思考才能找到自己所要的東西。「休謨說，沒有任何一個哲學家能帶我們去體驗日常生活。事實上，哲學家揭示的行爲準則，都是我們自己對日常生活認真省思後，就會領悟出來的知識。」[4]雖然這種想法過於偏頗，但休謨也是期望我們能運用思考，領悟到真正的知識。

---

[1]他(克里安斯)說：「我們必須停止在某處；在人類能力的範圍之內永遠不能解釋最後因，或說明任何對象的最後關連。假若我們所採取的步驟都爲經驗和觀察所支持，那就足夠了。」《自然宗教對話錄》，第 57 頁

[2]《自然宗教對話錄》，第 28 頁

[3]《自然宗教對話錄》，第 15 頁

[4]《蘇菲的世界》第 294 頁

5. 學生：劉昶延

一、

Philo 在自然宗教對話錄中所扮演的角色，相當近似於 Hume 本人的立場。Philo 雖以懷疑論的主張著稱，但他的說法有時卻是搖擺不定的。就這一點來說倒是與 Hume 保持的態度相當類似，他並未直接否定神的存在。只是主張，基於人類理性的限度，本來就無法做出對於超卓存有的肯定。因此無論是透由先驗論證、本體論證，甚至是設計論證，都沒有辦法得到神存在的事實。在 Philo 的論證當中，可以說是竭盡所能的貶抑理性的作用：「那些淺嘗學術和探討的人，在最新穎、最離奇的學術中，見到了那些證實那些學說的論據的許多表面現

象，就以爲對於人類理性並沒有什麼太困難的東西...」[5]。

Philo 的論證主要建立在因果推論上，但這樣的推論不是出於理性，而是經驗的觀察。因此 Philo 也很明確的指出，猶如休謨本人的觀點：「假若我們看見一所房子，我們就可以極有把握地推斷，它有過一個建築師或營造者；因爲我們所經驗到的果與果所從出的因洽是屬於一類的。但你卻決不能肯定，宇宙與房子有這樣的類似，使我們能同樣可靠地推出一個相似的因，或者說這樣的類比是完全而完善的。」[6]。簡單的來說，Philo 反對有些哲學家們無視於理性，或者說人類自身認知的限度。而想要傲慢地宣稱，自己業已得到關於宇宙的一切知識，甚至是關於造物主的知識。這在 Philo 眼中是極端不可取的，在他看來，凡是那些我們無法透由經驗檢證的事物，就應該先把它置入括弧之中。因爲我們只能由相似的原因推出相似的結果，卻不能無端的認爲能從部份推及到整體，這是 Philo 主要的宣稱。

二、

Philo 的懷疑主義實在是溫和而保守的。當然這並不表示他在駁斥或反對 Cleanthes 與 Demea 時，使用的措辭便是毫無殺傷力的。跟其他前面兩位相比，Philo 的學說很像是固守著一座堡壘。他並不會，也不想任意的擴展自己的領地，除非對那些未知的疆域獲得了足夠的認識。比起肆無忌憚的想以理性囊括一切，卻在最後不得不面對訴諸幻想與空談的指控。在認識上秉持一種溫和懷疑的態度是相當安全的。

但 Philo 同樣必須解決的問題是，我們認識上的故步自封。因爲若是僅僅依循著經驗，雖然能夠得到許許多多的知識。而我們經驗到的固然是事實，卻未必具有普遍性。或者說，經驗並不能建立普遍的原則，因爲它是時常在變遷的。如果依照 Philo 所主張的，僅相似的因果進行推論，那麼人類的知識必然會受到很大的限制。但在事實上，人類的認知能力也並不像 Philo 所說的那樣狹隘。因此如何協調經驗檢證與理性直觀之間的衝突，我想是哲學最需要解決的問題。

三、

這學期研讀休謨的著作讓我學習到很多，特別是對於宗教問題也有了更深一層的省思。就休謨對宗教的態度，他最主要反對的是迷信與盲從。從而針對促成迷信的元兇「奇蹟」進行了猛烈的抨擊，我想處在那樣宗教迫害盛行的時代背景下，休謨的主張是很能夠理解的。但我認爲，他以宗教的基礎，乃是建立在奇蹟與其所產生的迷信之上，而要加以駁斥。就這點來說，是有一些問題的。

因爲單就宗教，或者說信仰宗教的人來說，很明確地就能夠區分出迷信與正信的差別。

---

[5] 自然宗教對話錄/商務印書館出版/P.5
[6] 自然宗教對話錄/商務印書館出版/P.20

而奇蹟所網羅到的往往都是前者，或者因爲欠缺慎思熟慮，或者因爲生命中充滿了不安與恐懼，因而對奇蹟與之伴隨的希望感到無比的熱愛。在這樣的情況下，他們自然無須詢問自己爲何而信。但作爲一個完善的宗教，確是應該屏除這樣的獨斷。更進一步的來說，一個有理智、能思惟的信仰者，不是因爲宗教告訴他什麼，他就選擇相信什麼。而是在自己的生命中找到那些教義的落腳點，進而實踐在生命之中。我認爲這才是一種正確的宗教精神，而這樣的精神本身並不是限制於特定宗教的。因此我對於 Nath 教授所說「沒有宗教，也能有宗教精神」是很能夠認同的。當然，由於閱讀資料的有限，我並不知道休謨所提倡的道德情感跟這樣的「宗教精神」是否是類似的概念。但以道德情感本身作爲我們道德行爲的規準，我想這也是最近乎人情的。畢竟當我們看到一個小孩將要掉落井中的時候，並不是「某個道德」感到不安不忍，而是我們自身便覺得自己要馬上衝過去救他。我想這兩者的區別是相當明顯的，倘若面對這樣的情境時，我們尚要問：「有某個教條、律令，告訴我應該要這樣做，否則便會…」那就當真是不可理喻了。

6. 學生：許世一

Philo 的立場是溫和懷疑論。據此批評 Demea 基於虔誠(fideism)對上帝的信仰。同時，他也反對克里安斯的人神同形論(anthropomorphism)和目的論證。

Philo 對 Demea 的批判。Philo 首先否定人們可從有限的世界，可推導出有造物主的觀念—設計論證。Demea 所說至高心靈的本質與祂的屬性、存在方式與性質，對人類而言是神秘的。這些無限的完善性是眼睛、耳朵甚至人心所無法接觸與理解。(《自然宗教對話》解析講義 1-2, p6)Demea 的完善性當然是指上帝所設計創造的這世界，祂是不能爲我們所揣度，唯有靠虔誠才能感受。針對 Demea 所言世界是上帝完美的設計，Philo 批判說「從我們所設計發明狹隘的產物創造者的經驗中，所形成自然的概念是極端不合理」(同上引 3-3, p14)。換言之，從我們人類對世界有限的經驗，是無法推出全知、全善、全能的造物主觀念。因爲經驗的方法是透過比較歸納而得，我們沒有另一個世界可做參考比較，那就無從得知我們所處的世界是最好的。(3-4, p14)當然同樣我們可以反問 Philo 說，你也無法證明這個世界不是最好的一個，所以它也可能上帝設計下最好的？因此，這衍生兩個問題是 Philo 必須交代的。(1)世界是不是最好的？(2)上帝有創造(設計)世界？Philo 用了演化(evolution)這重要的立論來同時反駁兩者。Philo 說「許多世界可能自永恆以來，一直被拙劣的修補，並遭廢棄，而以一種緩慢，卻持續的在永恆中改進著。(3-6, p15)同時，與比較優越的標準作比較，祂一無所知的這世界，是相當不完美的；只是某個幼稚的神祇的最初粗造，而之後遭遺棄的作品。(3-8, p15)所以，即便世界是上帝所創造(延續休謨一貫對上帝的曖昧立場)，那這個世界也只是祂的隨興的粗造品。其實他真正要說的是，世界不是上帝所造，而是自己不斷演化所成，並且還持續在改進中。因爲若依賴上帝，則世界無自我演化的能力。據此，Philo 藉由演化論同時否定世界的完善性，及爲上帝所造。

其次，Philo 批判 Cleanthes 的人神同形論(anthropomorphism)。Cleanthes 肯定上帝的存在，但上帝是有限的完美。他說要是我們自然的創造主是有限的完美，我們就能給自然和道德上

的罪惡以滿意的說明：造物主爲了避免一個大惡，才選擇一個小惡。總之，智慧所安排的，爲必然性所限制的恩惠，這可能恰好造成像今天這樣的一個世界。(2-5, p11)關於世界的形成，Cleanthes 說世界只不過是一部偉大的機器，再細分出無數的小機器。這些不同的機器，以某種精確度彼此調整。這自然創造主有點類似人的心智，合比例的執行祂的偉大工作。通過此一後驗觀點，我們同時證明神的存在，以其類似於人心與心智。(2-7, p11)顯然，Cleanthes 藉由人神同形論中神相似於人的有限性，來解決神對惡的困難。但 Cleanthes 下的世界是一個機械的世界，而且還依然依賴上帝的安排，而不像 Philo 的世界是一個有自我演化能力的世界。不過，Philo 與 Cleanthes 卻有相似的地方，二者同樣說明上帝的不完美性—甚至 Philo 間接否定神的存在。同時，它們的論點都是從經驗(後驗)論出發。Philo 主張我們人類對世界有限的經驗，是無法推出全能的造物主觀念。及無另一世界可讓我們經驗參考比較。Cleanthes 提出自然創造主有點類似人的心智，合比例的執行祂的偉大工作。所謂「合比例」就是依賴經驗作比較推論而得。然而，Philo 對這合比例原則卻加以批判道：我們可以說，人心所知僅是自然中的一小部分原則，僅在於他能力所及的無生命的物質，以及他如此不成比例的，以相同個別標準評估事物的依據(這是 Cleanthes 判斷整體起源的根據)。(3-13, p17)換言之，以人的有限經驗，是無法推出擴大到上帝有類似人的心智—這是不符經驗上的比例原則。

Philo 提及四種宇宙發生論的原則：理性、本能、生成和生長。Philo 特別強調宇宙發生系統是建立在生長繁殖，而非理性意圖上。他認爲藉由我們有限不完整的經驗評斷，繁殖發生比起理性佔優勢：我們每天所見的是，後者出自於前者，而不是前者出自於後者。(4-4, p19)這樣的論證，都統括在 Philo 的演化論上。

從上述 Philo 的主張，再對比本學期的上課內容，可見 Philo 是休謨的代言者。**休謨最終的目的是從經驗的懷疑論出發，否定神作爲一個超著的存有**(無論是理性神論，或虔信神論)。這點從《自然宗教對話論》所接櫫的世界基於不斷自我改良的演化論，使得神完全無干預的餘地，更可獲得證成。這也是休謨(或 Philo)繼之前〈論神蹟〉、〈論特殊的天意和來世〉及《宗教自然史》這些批判的言論後，明確的在《自然宗教對話論》提出自己的「演化論」立場。當在作爲純批判的立場是很難加以反駁的，此乃因爲他可挑選別人最弱的立場加以攻擊。當提出「演化論」的立場後，不僅有其優點，同時必然也揭示了自身缺點。基於懷疑的經驗原則所建構的「演化論」其優點，已從上述 Philo 對 Demea 及 Cleanthes 的批判中顯示。而其缺點是，雖然休謨(經 Philo 之口)以經驗論爲立論基礎，但所有的論證完全是思辯式(思辯還是基於理性推論)，有違經驗論以實際的案例歸納以支撐他的立論。相較之下，達爾文基於觀察實際自然現象，然後歸納推論所得的「演化論」，更能夠爲大眾所信服。這並非對休謨的苛責，但也顯示既然標榜經驗論，但若缺乏實際自然現象的論述，就形成它的弱點。例如，上述 Philo 用幾個不同世界比較來說明，我們所處的世界的不完整性。因而，據此就推論我們世界還在演化。這是非常薄弱的，因爲首先，我們可以追問休謨所指的世界是什麼？似乎世界在休謨的論述裡，只是一個很模糊的概念。而且，世界的不完整性爲何？怎麼說明它是不完整的？而且如何保正世界是往好的方向改進？這些休謨都沒有說明。而且，從不完整性，就推論世界還在演化，實在是有些跳躍，這樣的推論完全是思辯上的遐想。

雖然，休謨「演化論」的推論有上述一些缺點。但本學期的研讀，終於也讓筆者從休謨做爲一個純批判者，最終見到休謨的立場。這一點很重要，因爲在純批判的論說中，所掌握的休謨思維並不紮實(因爲總不能一直處在懷疑中)。最後這立場的標明，可令筆者最終獲得證成：**休謨的所標舉的「自然宗教」是一種自我進化的有機生命體**。

7. 學生：林致妘

「請試就對話中的三位角色：第米亞(Demea)、克里安斯(Cleanthes)和斐羅(Philo)任選一位，說明其代表的學說立場和提出的論證。對於相關學說和論証的優缺點，有何評估？修習本課程有何心得？」

於對話中的三位角色中，我選擇克里安斯(Cleanthes)，他是一位經驗有神論的代表，以下是他提出的論證和相關學說的優缺點：

從休謨《自然宗教對話錄》中，他利用 Cleanthes、Demea 和 Philo 三人對宗教信念的探討，以類比推理的方式，討論關於最高存在的屬性，可知他反駁了「目的與設計論證」、「人神同形論」（anthropomorphism）和「宇宙論證的懷疑自然主義立場」等三種神學論證：

首先，Cleanthes（經驗有神論者）試圖將上帝的心靈比作人類的心靈。雖然 Demea（正統宗教信仰者）提出反對的辯駁，認爲神是不變的，祂不可能與人類同樣具有各種情緒 －喜、怒、哀、樂、恨等之變化。但 Philo（懷疑主義者）從 Cleanthes 提出的「人神同形論」中認爲，在這個論點裡，已先立"神是缺乏完整善（美）的"爲前提，所以他懷疑：

（4） 如果神不是完善（美）的，那祂可能會出錯，如此一來，人類就沒有理由相信宇宙是第一因的產物。

（5） 如果神不是完善（美）的，則就不能假設神（上帝）只有一個。

（6） 依這樣的類比推理，神與人一樣具有一個身體及能力。

在這個論證中，神並沒有脫離人性，其外在形體、能力和內在道德經神趨於人性，亦隱含著「誇大人性」。這似乎不是宗教信徒所希望的，因爲人是有限的，神（上帝）是無限的，而且這也不是 Cleanthes 最終所主張的。

第二，如果宇宙是像自然界的動植物一般，它的因是存在於生長能力或生育能力中，那麼 Philo 懷疑，宇宙的起源是否也與動植物一樣，落入生長（育）週期當中。所以 Philo 反對「宇宙論證的懷疑自然主義立場」。

第三，Philo 反對「目的與設計論證」，同樣也是休謨提出最重要的反駁。在這個論證中，實際上已涵蓋了上面的兩種神學論證（「人神同形論」和「宇宙論證的懷疑自然主義立場」），因爲這兩種論證的最終目的，都是爲了要證明上帝的存在及其本質，以一種設計證明。休謨認爲：

（3） 以類比推理達到設計論證是不適合的

類比推理是根據兩個事物依其相似的屬性進行推演，類比的對象相似度愈高，則推出的結論就愈可靠。但「人」與「神」的屬性是否相似？「神」與自然界的屬性是否可相推？

（4） 設計論證不適合以因果推理論之

休謨說：「我們絕不會被允許從作爲"果"的宇宙推進到作爲"因"的朱庇特，又再由這個因下推出任何新的果來，....關於原因的知識既然只由結果中得到，原因和結果就應當互相適應，而不能成爲任何新的推斷和結果的基礎。」也就是說，一種因只能產生一種果，一種果只能推出一種因。

因此，從休謨的「休謨的自然宗教史」課中，依休謨反駁的論點可看出，他的批判皆出自於「經驗」而論。他認爲，從經驗中不能合理地推出經驗以外的事實，我們無法證明上帝的存在及其本質，是因爲我們沒有對於上帝存在及其本質的經驗。經驗依據是或然性，而設

計論（目的論）是落於假設中。雖然最後辯論 Cleanthes 似乎是合理的，但卻仍無法明確地說明上帝的本質爲何？從這樣的結果顯示出，休謨是經驗主義者，但也從論證中提出經驗論的最大特徵與結果 － 懷疑主義。而從「論奇蹟」的論證裡，雖然可知休謨想破除當時宗教（基督教）的神秘性和人們對宗教的狂熱與迷信。這是休謨對宗教和人性理解上的一大貢獻，可是由於休謨是反理性論，但他卻又批評人們因非理性而落入宗教的迷信。說法矛盾，讓研讀者認爲休謨是「爲論證而論證」，前後不一。雖然最終目的 － 「反奇蹟」、「反神學」和堅持其自身的立場 － 「懷疑主義」，但是論證過程的不一致顯得有些遺憾。

8. 學生：梁弘瑋

克里安斯在《自然宗教對話錄》(*Dialogues concerning Natural Religion*)被休謨介紹爲一位「精確的哲學家」(accurate philosopher)，他的立場接近古代的斯多噶主義(Stoicism)他主張所有我們用來推論的命題都應該來自經驗和事實，不應參有任何過多的想像。

克里安斯推論的基礎原理稱爲「因果的比例性原理(principle of proportionality)」。他首先反駁第米亞(Demea)從神的完美性推論出的宗教結論，認爲這爲反了「因果的比例性原理」也就是說我們從現在世界的這個結果中可以推論出有神存在這個假設的原因，但是關於神的本質，若假設其爲無限的美善，這是在一個假設原因上再推論一個假設原因，這樣的推論將是荒謬的。（見講義 2-1）

接著他就依照他主張的原理提出「人神同形的設計論證」的主張。他認爲這個世界如同一台運作精良的機械，這點如同人類常設計出精良工藝品的經驗，所以我們可以推論神的心靈其實類似於人的心靈。（見講義 2-6、2-7）

不過，克里安斯又再思考一個問題，即便我們承認神的心靈相似於人的心靈，但是能說神的心靈是無限美善嗎？克里安斯指出若將神的心靈說是無限美善，將與現實世界有邪惡存在的說法相違背，所以神的心靈不可能是無限美善的，（見講義 2-9）所以克里安斯最後指出神應該是有限的完美，這是克里安斯的「有限的完美論證」。（見講義 2-5）

關於克里安斯的兩個論證的批評，首先，「有限的完美論證」克里安斯在其他地方同時指出神是「無限完美的」在他自己的說法上就出現自相矛盾的情況。（見講義 2-10）其次，克里安斯的設計論證，斐羅(Philo)就主張，我們的確可以承認這個世界似乎是出於一種設計，但是依照克里安斯本人的「因果的比例性原理」我們是無法推論出，這個設計者是有絕對智慧或是一位愚笨的設計者（見講義 3-5）。從上述的反駁中，斐羅認爲設計論證或許無法排斥，但是若是我們要推論設計者擁有如同人類的心靈是不可能的。斐羅提出相同於克里安斯的原理，我們可以從人類的工藝品中推論神可能如同一位設計者，但如果從動物或植物的事實上我們也可以推論出，神如同一位播種者而非設計者。總而言之，克里安斯所主張的從經驗上展開的推論，想要推論出這個世界最終原因的本質是不可能的。

修習課程的心得：

這學期我們主要閱讀了休謨有關宗教方面的著作，分別是《人類理解力探究》的第十章和第十一章、以及《自然宗教對話錄》和《宗教自然史》兩本書。從中我們認識到了休謨的宗教哲學的主張，也發現到西方近代的宗教哲學思想實在是深受休謨的影響；近代西方從宗教革命以來，發生了許多和宗教有關的戰爭，其中最爲嚴重的就屬「宗教三十年」戰爭，這

場戰爭的結果引起了許多哲學家重新思考宗教的精神，許多自然神學家努力的想要以自然哲學的學說去調和基督宗教與哲學或科學，但休謨走的卻是另一個方向，他試圖以一種實驗的科學方法去重新建立人性的圖像，並以此圖像重新說明人類在道德、政治和宗教上的根源。在宗教方面休謨努力的方向在於破除基督宗教因信仰上帝所產生的迷信，將道德的根源從宗教方面扭轉回到人性，如此將可以免除人類因宗教迷信所引發的戰爭。休謨的思想並不爲當時的人所接受，但是從現今人類文明的發展歷程來看，休謨主張擺脫宗教迷信的思想是正確無誤的。

除了上課方面的體會之外，在課程方面還安排了在休謨哲學上學有專精的兩位教授林正弘教授與那安杰教授爲我們做文章的導讀，讓我們從立一個角度去思索休謨的宗教文本，使我們獲益良多。

這樣的經典閱讀課程對我們來說實在重要，因爲我們對哲學的研讀不應該只限於對從二手資料理解西方哲學家的學說，而應該針對各個哲學家的原典做深入閱讀，這樣的的課程不但增進我們的外文能力，更增進了我們對原典的理解，從而開啓未來研究的方向。

9. 學生：蘇林謙

斐羅認爲在哲學之中，哲學家對於最終因與目的因的渴望，尤其表現在宇宙之最高存有的論證之上，但是人類似乎藉由信仰的方式想要了解其最高的道德與存有，可是斐羅卻直接的否定這麼樣的想法，他認爲這一種先驗性的設定，這一種設定是粗糙而獨斷的，只要藉由人之一些狹隘的經驗就可以推論出來，然而宇宙設計之論證，似乎想以世界之完美合諧性來提出證據；但是斐羅認爲這麼樣的完美又是如何確立的呢?我們要如何確定這一完美，尤其沒有經驗上的比較之時，甚至也無能推論到有其設計者上，就算有其設計者，那麼他是否必然是一位完美的設計者嗎?斐羅認爲這世界並不完美，所以他否定第美亞有那種全知、全善的全能者的說法，也否定克里安斯那一種經驗有神論者的設計論證，因爲人在事實的經驗知識之中，藉由其相似性的原因推論其相似性的結果，這似乎不在於人之已知與未知事情上的差別，而是都可以皆可用這麼樣的原則，這也是宗教最基本的原則。另一方面，斐羅也批判人神同形論的說法，人將其人心相對於世界之運作方式，而認爲原因必然相似的推論，卻不知人心也只是自然之中一小部份的原則，所以斐羅不認爲這個世界是人類所想像的機器，反而比較像是像是動物與植物的有機體。最後斐羅反過來再一次批判那一種宇宙發生論的論證，認爲這麼樣的論證似乎受限於我們經驗的有限性，以及範圍上的局限，所以若是想藉由人心之中理性的推證，還比不起世界類比動植物的有機性的世界還有說服力，因此斐羅提出世界的四項原則，四者之間相互相似，共有理性、本能、繁殖發生、生長，斐羅想將世界的整體性建立在一種有機性的生長上，並非那一種人之所認爲的那種超驗性的理性，因爲在經驗之中，我們最深刻而經常能看見到的是經驗之中的生成，而並非是理性虛擬的建構，所以當克里安斯質疑起這種生長時，斐羅則反駁理性原理的原因何謂?我想斐羅的說法，對於宗教信仰的一些問題上是有釐清的作用性，而且也將其人類的理性之夢從中喚醒，藉由理性所建構的世界，看似像是個有規律性的大機器，但卻未發現那一些可能性之存在，以及非規律可解釋的狀況，這的確是休謨對於哲學的一種檢討反省，但是不可否認的，否定理性論證，還有否定其最高完美之設計者，相對的也將其最高的自然律也給否定了，而在道德上之根源也淪爲經驗所累積而來的情感判斷，再者，或許把世界從理性的規律性尤生長來代替，世界的合諧無法被給

出，畢竟世界仍舊有其規律性，當休謨只能用看似符合經驗性的生長來論證世界，認爲此論證比理性論證還更接近我們的週遭世界，但我卻不是很認同這樣的想法，雖然理性曾經被人過度膨脹，但是理性卻對於知識有一種必然性的保證，只是這樣的理性需要被批判，所以在後來的康德的確在這一方面有其貢獻。整體上我認爲休謨的懷疑論，不管從對於李性知識，還是超越的形上學，甚至是宗教信仰的神蹟都有其批判，這對於過去的哲學是有反省的，甚至也有其獨創性，但是將其形上學的地位否定，並且以經驗來作爲知識的唯一基礎，而否定理性推論所建立的知識，這樣似乎有點矯枉過正，我想這是休謨哲學我認爲比較不太認同的部份。

10. 學生：黃瀝權

休謨的《宗教自然對話錄》主要目的爲破除迷信和宗教狂熱。迷信主要建立在違反自然的奇蹟之上，所以要破除迷信，就得先揭穿奇蹟的荒謬不可信。另外，比起奇蹟，宗教狂熱帶給人類的危害又更大，嚴重影響人的情感理智，爲社會帶來危害。而所有的宗教中，休謨認爲，帶給人類危害最大的就屬基督教。因爲基督教除了有迷信的奇蹟之外，還發展出理論教條的支持，其專橫、排斥異己、扼殺自由、道德、和知識。因此，休謨在此書中最主要攻擊奇蹟和宗教論證。尤其把焦點放在反對十八世紀宗教的權威論證－設計論。因爲設計論在基督教中就像是建築中的地基一樣的重要。休謨雖然以經驗論、懷疑論、和不可知論的立場來揭穿宗教的迷信和狂熱，但他卻也是相信宗教的。只是他所支持的宗教不同於一般帶給人們危害的宗教。他認爲：「真正的宗教只是一種哲學。」真正的宗教不會使人墮入迷信和狂熱。休謨認爲的「神」，可能只是個宇宙的起源，神可以存在，卻不能以先天、經驗、或道德來證實之。

在其《宗教自然對話錄》中，休謨以三個最主要的角色－第米亞(Demea)、克里安斯(Cleanthes)、和斐羅(Philo)－來說明不同的宗教立場。由以下表格可大略分出三人主張論點的不同：

第米亞(Demea)	克里安斯(Cleanthes)	斐羅(Philo)

• 宇宙論 • 哲學有神論 • 救贖 • 虔信 • 來世可矯正現世的惡 • 神是完美的，人心不足以認識 • 先驗的 • 人生是痛苦的	• 經驗論 • 人神同形論 • 較樂觀、否認痛苦邪惡 • 神是有限完美，卻又擁有完美和良善 • 設計目的論 • 反對 Demea 的現世來世說法	• 懷疑論 • 無法證實（也無從比較）世界是完美的 • 靠信仰來知道道德、仁慈、權力、智慧 • 反神人同行論 • 反設計論 • 世界原則是繁殖發生和生長（而非理性意圖）

簡單來說，第米亞(Demea)相信世界上有個至高無上的神，祂無限完美，主宰一切，帶給相信祂的人以救贖。人生充滿痛苦和煩惱，所以人選擇相信神，相信來生可以矯正現世的惡，但神太完美，以至於人無法認知祂的屬性。

雖然第米亞(Demea)的主張中有不合理的部分（例如：來世今生），但我其實還滿認同第米亞(Demea)所主張的：「人生是充滿痛苦的」、「生活中所有的福利聯合起來也不會造就一個非常幸福的人，但所有的禍患聯合起來卻會造成一個真正悲慘的人。」如同人類學家馬凌諾斯基(Malinowski)所說：「宗教是由人類生活的真實悲劇所產生的。」人因種種生活悲劇，再再意識到自己的渺小、大自然的難以掌握，因而需要一個強大的信仰力量，來使自己得到安慰。宗教的功能，除了給予人心撫慰的力量之外，尚有「解釋」的功能。也就是說，人們常以宗教的觀點來給予自己的成功或失敗一個交代。宗教亦可凝聚社會力量；或在藝術方面有所貢獻。

雖然第米亞(Demea)的來世今生說，不論以邏輯的角度或經驗的角度都難以成立，但若從宗教道德維繫力的角度來看，頗類似於佛教的前世因果業報之說。某種程度上，人們會因爲害怕受到懲罰而不敢做壞事，比起法律約束力而言，宗教利用人心這項弱點倒是挺成功的。

另外，斐羅(Philo)以自然演化的觀點來說明世界的規律。就我所了解，他所推崇的神，似乎不是一個比較確定的實體，而是宇宙萬事萬物背後那悄悄使世界如此而爲的一種規律。

總而言之，我同意斐羅(Philo)的生長繁殖宇宙觀，也同意第米亞(Demea)的今生來世說。經過這一學期的課之後，讓我想了以前不曾認真想過的問題，也給了某些時候迷信的我一記當頭棒喝。也許宗教的真正意義，不是要我們去崇敬那些行奇蹟的迷信，或希望信上帝能帶給我們什麼好處，而是要去修自己的心靈。學著謙卑，學著在世界上如何做一個真正的人。不論怎麼樣的宗教，只要是中庸的、對社會有貢獻的，就值得鼓勵。而人生中的悲喜交雜，這是一定的。如果不過於看重任何一邊，其實悲喜也只是轉瞬即逝的人生過程罷了，重點是要勇於承擔自己的人生。

11. 學生：戴蔚琳

休謨認爲知識是以經驗爲來源。休謨的"不可知論"認爲：一切事物都是由感覺而來，因此，在感覺之外，無論是物質或是精神實體，我們都沒辦法肯定是否真的存在。除了知覺、感覺到的事物之外，我們要說是不是有真實的存在，這卻是不可能知道的。神的所有一切，我們並不能依靠我們的心來證明。他認爲，各種宗教的教義，幾乎都是違反自然的，還有違反理性，而導致迷信。但是，休謨並沒有否定神的存在，他是相信神的存在。只是，休謨的這種宗教情懷，是建立在古希臘宗教上的，而不是基督教那種以奇蹟或迷信爲基礎的宗教上。

在對話中的三個角色裡，其中斐羅(Philo)的主張，最接近休謨的立場，是個懷疑論者，雖然他所提出的觀點類似休謨的觀點，但是休謨並沒有完全的去支持他的論點。和休謨一樣，他並沒有否定神的存在。反而他認爲，我們人生中，都會遇到許多大的挫折，只有靠著信仰，我們才能知道道德的屬性，以及無限的仁慈、權力和智慧。他反對克里安斯(Cleanthes)所提出的人神同形論(anthropomorphism)以及目的設計論。對於人神同形論，斐羅認爲，我們的觀念皆是由我們的經驗而來，關於神的任何屬性我們並沒有任何的經驗。以世界類比人類的作品，並且推出說造物主有著和我們人類一樣的心智是不符合比例原則的。我們不能因爲認爲一切的完善都是相應的，就以爲神的完善性和我們人類的觀念是有所類似或相同，然後了解到神的屬性是什麼，這是不對的。一切事實的推論，我們必須以經驗爲根據。就如同，對於新的事物所帶來的變動，我們便需要以新的實驗來證明它的變動是否會影響我們以往的經驗。

斐羅認爲，我們若是試圖想從我們設計發明的那些經驗中，試想有一個和我們設計的觀念一樣的造物主存在的話，這是不合理的。而且，我們也沒辦法說，現在世界一切的事物所呈現的體系或狀態是最好的，那是因爲我們的經驗是有限的。而且，如果這個宇宙體系跟其他的比起來，不一定它可能會遜色很多，或是有很大的失誤存在。如果說這個世界真的是很完美，但是我們也不能確定說這是由一個同樣完善的造物者所創造的。如果有一個設計論証說這世界有多完美，並說這個設計者也很完美，但是你以爲這世界有多完美，它或許是經過好多次的毀壞而來的，多次的破壞、修改，然後又再從新創造出來的。如果這樣，我們並不能夠確定，或者証明說這次所創造出來的世界是完美的。

對於斐羅以上的觀點，我大致上都同意。例如斐羅的其中一個論點，我認同，雖然這個世界是個非常完美的創造品，但是我們卻不能證明說這是出於一個一樣完美的創造者。此外，若是依克里安斯的觀點，如果說神創造世界宇宙就像我們創造作品一樣，這樣便會聯想到，平常我們建造建築物是由很多人合力建成的，若是這樣，那麼我們也可以設想說這個世界是由好幾位神所一起建造的了。

修習這個課程，讓我對休謨有更多的認識，尤其是反對奇蹟和迷信宗教這方面。我認同休謨所主張的自然宗教，我們應該要以道德爲宗教理念基礎，而不是去信仰以迷信或狂熱爲背景的宗教信仰。現今社會有許多人對於他們自己的信仰，常常是一昧的相信，甚至不曾想過有關這個信仰的真實性，尤其是偶像的膜拜更是普遍。休謨的觀點令我對宗教信仰有更多反思的空間。

12. 學生：邱昱婷

在此是就克里安斯(Cleanthes)他的立場和提出的論證做說明。《自然宗教對話錄》中，克里安斯自始至終維持一貫的神人相似論（Anthropomorphism）與設計論立場，這個立場所做的推論其適當性隨著對話的進行受到檢視及質疑，將依循書中篇章段落分述如下：

第一篇，篇旨討論理性是強化還是破壞宗教。

克里安斯遇到的質疑：

1. 經驗觀察到理性會犯錯，脆弱且會犯錯的理性推論、理解的宇宙起源是不可靠的。
2. 因此哲學的理性推理常常是破壞宗教了宗教論証的合理性。

克里安斯的回應及主張：

懷疑主義有兩種，粗鄙而愚昧的懷疑主義對他們不易瞭解的事物因抗拒精深的推理而採取偏見，另一種精密的、哲學的懷疑主義卻陷入一種自相矛盾中，他們對科學總是精審明辨，對神學或宗教卻單憑人類理性的缺陷那樣一個概括的假定予以否定。許多天文學和力學的原理是建立在深奧的推理之上，卻不像也同樣建立在深奧推理之上的宗教那樣受到懷疑。

第二篇，篇旨討論神的存在爲不證自明的前提下神的性質該如何得知。

克里安斯遇到的質疑：

人類的有限無法探知神的無限完善，企圖探究即是瀆神，這種冒失僅次於否認牠的存在。

克里安斯的回應及主張：

觀察自然即可發現通貫其中的手段以及對目的的適應與人類的技巧和設計有極大的相似性。

第三篇，篇旨討論神與人的類比是否恰當。

克里安斯遇到的質疑：

1. 神人相似論中類比的兩種結果—神與人的設計作品—根本不是同一類，由此而推論出相似的原因是荒謬的。
2. 理性的推論不可能取代經驗替世界的現象找出原因。

克里安斯的回應及主張：

宇宙世界是由一個設計者（神）所設計的設計論證可以明顯地被察覺，自然作品與人工作品的相似不證自明，反對顯而易見的設計論證是獨斷的。某些性質就算不合乎邏輯仍能被普遍認同與接受

第四篇，篇旨討論神人相似論的前提以及結論都是有問題的。

克里安斯遇到的質疑：

1. 人的有限性不能瞭解神所具有的無限的、偉大的性質。
2. 經驗觀察告訴我們秩序、系統並非皆是設計好的。
3. 如果神是設計這個世界的原因，那什麼會是這個原因的原因，要說有一個原因只會造成無窮追索。

克里安斯的回應及主張：

主張神的性質不可知的神秘主義者是不自知的無神論者。自然的秩序與排列，最後因的奇妙

安排，每一部份和每一器官的明顯用途與目的；所有這些都用最清楚的語言表示出一個理智的原因或造物主。至於什麼是這個原因的原因，我並不在乎，我發現了一個神；我就在此停住了我的探究。

第五篇，篇旨討論若持神人相似論會引發的問題。

克里安斯遇到的質疑：

1. 神是有限的。
2. 神是不完善的。
3. 世界更可能是由多個神一起創造。

克里安斯的回應及主張：

即使神人相似的推論會有問題，設計論證仍是宗教的充足基礎。

第六篇，篇旨討論一個新的神人相似論。

克里安斯遇到的質疑：

宇宙與人體的相似，超過它與人類技巧與設計的作品的相似。

克里安斯的回應及主張：

比起動物宇宙和植物更爲相似。

第七篇，篇旨討論宇宙的起因。

克里安斯遇到的質疑：

1. 宇宙的起因與其歸之於理性或設計不如歸之於生殖或生長，世界是神的設計及世界是由另一個星球播種生長這兩種說法同樣符合經驗。
2. 先天論證才能合理說明神設計了這個宇宙。

克里安斯的回應及主張：

常識和理性都反對這樣的說法。

第八篇，篇旨討論其他各種宇宙生成的論證都有幾分合理性。

克里安斯遇到的質疑：

運動起自物質自身與運動來自心靈和理智，是先天地同樣可以設想的。

克里安斯的回應及主張：

自然的準則中任何一個例証都足以作爲一個仁慈的設計的充分證明，這個設計爲宇宙帶來了秩序與安排。

第九篇，篇旨討論還有論證能夠說明神的性質。

克里安斯遇到的質疑：

只剩先天論證可以說明神的無限性。

克里安斯的回應及主張：

“必然的存在” 這些字樣是沒有意義的。

第十篇，篇旨討論宗教的起因。

克里安斯遇到的質疑：
人們對未來的不確定性感到恐懼才會尋求神的保佑，人們繼續痛苦地生活不是因爲有所留戀，而是更害怕死亡；據此神人相似論不可靠，因爲現實的人們生活於痛苦中。
克里安斯的回應及主張：
這樣的推論違反了事實和經驗；健康比疾病更普通；快樂比痛苦更普通；幸福比不幸更普通。根據計算，我們得到一百次享受才碰見一次煩惱。

第十一篇，對人類災禍進一步說明。
克里安斯遇到的質疑：
如果這個世界是神的設計創造，那麼去除掉「惡」對祂而言是輕而易舉的。
克里安斯的回應及主張：
人類理性的缺陷，神性的不可了解性，人類巨大而普遍的苦難，這些都實在是正統的神學者和宗教博士們非常喜歡主張的奇異的論點。

第十二篇，篇旨討論宗教對社會的影響不全是好的。
克里安斯遇到的質疑：
通俗迷信爲這個社會帶來許多災難。
克里安斯的回應及主張：
宗教不管是怎麼壞的總比根本沒有宗教的好。

13. 學生：涂凱文

斐羅(Philo)－ 懷疑論者

斐羅(Philo)首先肯認第米亞(Demea)有神存在，但關於神的問題仍舊在其本性而非存在與否，接著質疑起人是否有認識神聖存在的能力，不論是藉先驗抑或是根據對自然觀察的經驗。

接著斐羅開始起對完美屬性的質疑，神對比於人，人有著缺陷而神是全知全善全能的完美存有。第米亞(Demea)代表著正統有神論提出神的屬性爲無限完美，然而斐羅提出這將與邪惡仍舊存在此一問題，而這與神的無限完美屬性不相容；再者克里安斯(Cleanthes)提出有限完美對應邪惡的存有，而斐羅答覆道有限的存有將不可能會是全知、全善、全能。

而關於宇宙生成，斐羅採取的是經驗類比的論證，自然生長繁殖的意義就是自然。不是因爲一種完美最終因的設計，甚至我們無法確定這究竟是否爲完美；同樣自然也非精密的人造機械 － 以世界類比於人類作品，以兩者有著相似爲由，論證創造作品之因相似，是故有著與人理智相似的神聖存在。然則斐羅認爲兩者是不成比例的，人造物之因是人，而自然造物卻是有著許多不同的自然律則揉合，換言之，以部分比擬整體並不適切。自然只該是自然，其作爲的規則只是藉由我們經驗所得觀感，並非有著理性意圖存在，而規則的原因我們不可知曉，只能完全擱置判斷，任何試圖闡述的議論終將導致荒謬。

最後斐羅總結其論證：

一、人生中有著幸福與不幸，即便前者可以歸諸於完善的神聖存在，但後者卻與神的善性(意圖)無法相容，此一難題無法解決，只能擱置。

二、人類的邪惡是經驗既成事實，與理性相對立，也無可避免的，將在以下四種情況展

現：

1. 自我保存(自私)。
2. 推動世界運行的是律則，但對於超卓完美的存有並非必要。
3. 人的力量與天賦超過其必要所需。
4. 宇宙中邪惡與悲慘之事，意味著世界只是粗糙、不完美的造物。

綜上四點，完美的超卓存有並不能將之推論到神的屬性，然而退一步講，假設神有著類似於人的善性，這些原則也無法被改變，但神的善性會與自然之惡以一種我們未知的方式調和妥協。是故善性只能從現象中推論得到，並不能進而推論是屬於神的，反之，迷信卻恰與邪惡結合。超卓存有可以存在，只是我們將之擱置判斷。

心得：人有著宗教需求是出於人性，這是無庸置疑的，但宗教不該是超自然的，虔敬但不迷信才是合理的信仰，擱置對神的判斷是因有著未知的領域，並非不重要，而一如自然只是自然，道德的實行者將不會是神，只能是也只該是人。

14. 學生：顧克棻

題目：「請試就對話中的三位角色：第米亞(Demea)、克里安斯(Cleanthes)和斐羅(Philo)任選一位，說明其代表的學說立場和提出的論證。對於相關學說和論証的優缺點，有何評估？修習本課程有何心得？」

Ans：1.我選 Philo，他代表的是近似於休謨本身立場的溫和的懷疑論，像是學園或懷疑哲學。學園派總是談到懷疑和擱置判斷(近似於伊比鳩魯學派)。

Philo 提出的論證：Philo 基本上反對人類從有限的認識能力，包括經驗和感官能力，以及從有限的世界當中可以形成造物主(神)的觀念。

(1) 反對設計論證：否定我們可以由自然的終極美善推論出有一設計者或完美、全知全能的造物者存在。
(2) 並且 Philo 認爲這個世界可能已經經歷無數次的測試和修改，並非一開始就是如此的美善。即使這個世界是美善，因爲缺乏比較，我們也無法證實這個世界是最完美的。
(3) Philo 說只有靠信仰，我們才能發現道德屬性和全能全知全善的存有。
(4) 人們缺乏比較的情況下，難以證明這個世界是完美的。他說道：假如讀詩給一個農民聽，他是否可以宣稱詩是絕對完美無缺的？這個論證的內容主要是在意指人類的認識能力(感官的或經驗上)都不足以形成造物主(神)存在這件事情。

Philo 反對從人類有限的認知能力中形成造物主的概念。

2.對於相關學說和優缺點的評估：因爲我個人較傾向於宗教的懷疑論，所以才選了 Philo，Philo 所代表的這種溫和的懷疑論，我認爲是好的，因爲它從不在日常生活或實踐範圍中否棄任何不同的見解或是學說、立場。我也認爲像 Phlio 反對設計論證的論證也很有道理，因爲，這世界上不是只有美與善，也同樣存在著醜陋、邪惡、苦難等等，所以若單從這世界上的美善來推論就有造物者的存在，只會顯得建購或者是支持這樣的論點的人，是一廂情願的加諸過多的性質給自己所相信的神，這也不符合休謨提到過的自然法則中的因果律則，他們由結果推論出比結果還要強大的原因，並且也並非爲自己本身感官所能察覺、經驗的，其真實性非常

可議。

3.修習本課程之心得：感謝老師開了這一門休謨宗教哲學的課程，開啓了學生的視野，知道休謨這位哲學家算是在西方歷史上首位提出宗教哲學探究，以及以非常清晰、巧妙的方式來反對宗教的迷信等等。當初修習本課程也是因爲自己本身的需要，雖然自小在基督宗教的教會中成長並且研習教義，但是也因爲如此，親眼所見到許多自稱爲教徒者對自己生活、生命的不負責任和許多的迷信，例如不去改變自己的生活、生命狀態，認爲祈禱便能得到生活中一切所需。修習了本課程，讓我更清楚知道自己必須要對自己的生命負起全責，而非仰賴任何人或者是迷信，唯有自己才能開創自己的人生！

15. 學生：莊岳樵

「請試就對話中的三位角色：第米亞(Demea)、克里安斯(Cleanthes)和斐羅(Philo)任選一位，說明其代表的學說立場和提出的論證。對於相關學說和論証的優缺點，有何評估？修習本課程有何心得？」

斐羅(Philo)，斐羅代表 Hume 在宗教立場的懷疑論者,在自然宗教對話錄裡面，影射 Hume 對宗教立場和論證方法的反駁觀點。他以不否定神存在的立場攻擊 Cleanthes 人神同形論目的論的觀點，Philo 認爲人類理性完全無法作出神聖存在的認定，也不該武斷的去認定，不論是借先驗推論，還是出於對自然的觀察。

Philo 的懷疑論立場屬於溫和的懷疑論，後驗論證注重經驗事實，對於超出理性所知的事物要求擱置判斷。起初 Philo 在第一篇要釐清的就是懷疑主義的差別,真正的懷疑主義是擱置判斷，是能夠在理性推理與題材對象之間懸而不決且不相上下，而不是像 cleanthes 所提出像比羅(Pyrrhomism)派的，對一切甚至是對日常生活懷疑的懷疑主義。

面對 Cleanthes 代表經驗的有神論者的人神同形論，設計論證和宇宙論證，以演證典範提出上帝的存在。Philo 的質疑在於論證上帝是依靠人們的經驗事實，而人們的經驗事實離不開不完善的經驗現象，又如何能夠論證出完善的上帝？又或者人們的理性能力離不開感性世界的範疇，又何以能夠論證出超出範疇的連同上帝在內的一切絕對概念？　由經驗事實的果推到上帝存在的因，果與因的類比並不對等，我們習慣了經驗事實，不會再有比已知觀念更秩序，強迫經驗超過理性能力下判斷。要求部分能夠精確的推出全體是荒謬的，物質世界也不存在著真正的恆常性，則神人同形論辯包含了種種矛盾。若神具有完美屬性，人爲何是如此的不完善且具有罪惡？

對 Demea 的質疑在於神本身，身爲正統的有神論者,，反對另外兩者放棄先驗論證的方法。還相信除了理性之外，人們還能通過虔信奠下對上帝本性信仰的基礎。Philo 提出趨樂避苦來反駁,認爲人們的宗教感源自於人們的悲慘與邪惡.一樣的，在世俗的作品中，悲劇更能激起人的感情。苦比樂更令人感到不安，且更持久，當人們因苦而陷入焦慮時，便期望有個崇高的對象來獲得解決。

心得：本課程使我了解 Hume 對於自然宗教上的歷程還有看法，在論及過去影響最甚的大公教會，或者是引用外地有關的相關宗教作爲例子，又或者是人性在宗教中的影響種種，無不改變了我對傳統西方宗教在中世紀以來的看法。