

東海大學哲學研究所碩士論文

指導教授：俞懿嫻 博士

休謨宗教哲學研究



研究生：邱昱婷 撰

中華民國一〇二年七月

目次

第一章 緒論.....	1
第一節 研究緣起.....	1
第二節 研究範圍與步驟.....	6
第二章 認識能力與宗教.....	10
第一節 印象與觀念.....	10
第二節 原因和結果.....	14
第三節 習慣、信念、可然性與必然.....	16
第四節 以認識與經驗限制對兩種宗教基礎之批判.....	19
一、 神跡.....	20
二、 特殊的天意和來世的狀況.....	21
第五節 小結.....	26
第三章 休謨論宗教之自然起源.....	28
第一節 宗教與神的觀念.....	28
第二節 神觀念在人性中的起源：多神教.....	30
第三節 神觀念在人性中的起源：一神教.....	34
第四節 小結.....	40
第四章 休謨對自然宗教之批判.....	43
第一節 在《自然宗教對話錄》中休謨之立場.....	43
第二節 對設計論證之批判.....	46
第三節 對宇宙論證之批判.....	50
第四節 惡的問題.....	52
第五節 小結.....	54
第五章 結論.....	57
參考書目.....	59

A. 中文資料.....59

B. 英文資料.....59



第一章 緒論

第一節 研究緣起

大衛·休謨(David Hume, 1711-1776)是 18 世紀蘇格蘭啟蒙運動時期的代表人物，也是英國經驗論的三大巨頭之一。休謨哲學思想向以經驗論(empiricism)、懷疑論(skepticism)、自然主義(naturalism)為特色，在當時被認為具有反宗教之目的與意圖，因而受到宗教人士的指責他是一個無神論者(an atheist)，並經常遭受排斥。他生平完成的最後一本著作，《自然宗教對話錄》(*Dialogues Concerning Natural Religion*)這本書的手稿在 1751 年左右，便已在休謨的朋友圈中流傳；¹然而在朋友的反對之下並沒有在完成後立即出版。²直至休謨死後他的好友亞當·斯密(Adam Smith, 1723-1790)仍強烈反對該書的出版，甚至不願與其出版事宜有任何關連。斯密反對該本著作出版的原因，是為了避免引起喧鬧和爭議，這很可能與休謨具爭議性的宗教立場有關。³不過最後休謨死前立下遺囑，將該書版權給其姪子，終於能在他死後三年出版。⁴

¹ 休謨在 1751 年 2 月 18 日給友人的書信中，提到《自然宗教對話錄》的寫作架構以及參與對話的人物角色及其樣本，詳見 David Hume, *The Letters of David Hume* (Oxford: Oxford University Press, 2011), vol. 1, pp. 153-55. 書名以下簡稱 *Letters* .

² 休謨在 1763 年 3 月 12 日、10 月 6 日的兩封信中，提及友人勸阻他出版這本書，詳見 David Hume, *New Letters of David Hume* (Oxford: Oxford University Press, 2011), vol. 1, pp. 71-73. 書名以下簡稱 *New Letters* .

³ 關於時人對於休謨的宗教哲學之批評與抨擊，可參見史丹利·多蒙(Stanley Tweyman)的《休謨論奇蹟》(*Hume on Miracles*)與《休謨論自然宗教》(*Hume on Natural Religion*)。這兩本書中收錄了處理休謨宗教問題重要的二手文獻，包括了時人對休謨的著作之評論及相關書信，前者收錄了 1751-1883 年間的二手文獻，後者則是收錄了 1755-1970 年間的二手文獻，其中不乏對休謨充滿敵意之評述。

⁴ 休謨生前留下的遺囑中，將該書全權委託交給斯密決定何時出版；但察覺到斯密的顧慮並且考量該著作之性質以及出版後可能帶來的影響，再將此書委託給出版商威廉·斯特拉恩(William Strahan, 1715-1785)，希望斯特拉恩在兩年內出版，並另加附註若此書在他死後兩年半(或三年)未能順利出版，此書版權便歸他的姪子所有且須遵照遺囑的內容負起出版義務，請參閱 *Letters*, vol. 2, p. 316-18, 334-36. 斯密在休謨過世後寫信給斯特拉恩阻止該書的出版，詳見 Adam Smith,

事實上休謨早在他撰寫第一部作品《人性論》(*Treatise of Human Nature*)時，就已經對宗教問題有了既定的想法：他反對迷信(superstition)，即沒有事實根據和違背自然法則的信仰，與獨斷的流行宗教。出版時，為了得到巴特勒主教(Joseph Butler, the Bishop of Bristol, 1692-1752)的推薦，他刻意拿掉了〈神跡〉⁵(Of Miracles)這一章節。在給友人的信中他寫道：「在交到巴特勒主教手中之前；我正在閹割我的作品，切除其中最崇高的部分，使它產生盡可能小的冒犯」。⁶即便如此，書中關於因果必然聯繫的論述，仍使得他被同時期的人們以及教會視為一名無神論者，《人性論》亦被視為反宗教之著作；被指控為一名無神論者，對休謨的生活產生極大的影響。

其中最為人所知的是在 1744-45 年間，休謨候選為愛丁堡大學(Edinburgh University)的「倫理學和精神哲學講座教授」(The chair of Ethics and Pneumatic Philosophy)，⁷這個職位先前是由約翰·普林格爾(John Pringle, 1707-1782)所擔任，另一位候選人是威廉·克利宏(William Cleghorn, 1718-1754)。由於愛丁堡大學是一市立機構，因此由愛丁堡市議會負責遴選繼任的教授，⁸在遴選過程中認為休

The Correspondence of Adam Smith (Indianapolis: Liberty Fund, 1987), pp. 210-11.

⁵ 為行文之統一，本文中所引述使用的原典篇章名稱、內容與名詞之翻譯，皆以所參考的中譯本為主。

⁶ *New Letters*, p. 3. 此段引文為筆者之翻譯，原文如下：“I am at present castrating my Work, that is, cutting off its noble Parts, that is, endeavouring it shall give as little Offence as possible; before which I cou'd not pretend to put it into the Drs hands.” (sic).

⁷ 有部分二手資料上，寫的是道德哲學(Moral Philosophy)教授，因為後來官方的繼任者公告上，使用的名稱是「道德哲學」而非「倫理學和精神哲學」教授；但後者較普遍為人所知。請參閱 David Hume, *A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967), p. viii, xxi. 書名以下簡稱 *A Letter*，關於休謨競選此教授職位之過程，詳細內容可參閱此書的編者序言。

⁸ 當時的議會主要分為兩股勢力，其中之一的代表是推薦休謨角逐此職缺，時任愛丁堡市長的約翰·庫茲(John Coutts, 1699-1751)，與其對立的勢力推薦的是克利宏。而市議會首先選出的繼任者，為當時格拉斯哥大學(Glasgow University)的道德哲學教授(The professor of Moral Philosophy)法蘭西斯·哈奇森(Francis Hutcheson, 1694-1746)；哈奇森沒有接受這個職位，但他認為休謨不適任此職位。不適任的原因，根據莫斯納(E. C. Mossner)之推測，很可能是因為當時這個職位的職責之一，是要使道德哲學與神學和諧一致(reconciling Moral Philosophy with Divinity)，請參閱 *A*

謨不適任的反對者，包括了反對庫茲(Coutts)的另一股勢力、哈奇森(Hutcheson)以及愛丁堡大學的校長威廉·威許哈特(William Wishart, 1661-1753)⁹；在市議會進行表決做出最後的決定之前，愛丁堡市的十五位牧師中的十二位，一起向市議會提出建議，反對休謨繼任。¹⁰

休謨給友人的書信中，提到這場繼任選舉之過程產生許多反對聲浪，指控他為異端(heresy)；擁戴理神論(deism)、懷疑論、無神論…等，¹¹甚至有人將這些對休謨的指控，製成小冊子發放散布。¹²休謨在寫給庫茲的信裡，將這些指控摘要為六大項，¹³並針對這六大項指控逐條回覆與說明，澄清自己的哲學觀點並非如他人所言對宗教與道德有害。這份休謨替自己所做的辯護後來加上先前對他的指控之文章合併在一塊，並以《一位紳士寫給他那在愛丁堡的朋友的一封信》(*A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh*)之名出版。然而對休謨的反對聲浪似乎沒有逆轉的餘地，市議會最後的表決會議上，庫茲將推薦者由休謨換成威許哈特；結果克利宏以十九票對威許哈特十二票勝出。¹⁴

1748年，休謨將《人性論》的第一卷〈論知性〉(Of the Understanding)，改寫成《人類理解研究》(*An Enquiry Concerning Human Understanding*)，加入了〈神跡〉及〈特殊的天意和來世的狀況〉(Of a Particular Providence and of a Future State)

Letter, p. x.

⁹ 他在倫敦擔任過牧師，*Letters*, vol. 1, p. 62 n. 也擔任過愛丁堡大學的神學教授，*New Letters*, p. 15 n. 庫茲為了和反對陣營對抗，後來又提名威許哈特，角逐空缺的教授職位；雖然同樣地由愛丁堡市長所支持，威許哈特卻是休謨最大的反對者。

¹⁰ *A Letter*, p. xiii.

¹¹ *Letters*, vol. 1, p. 57.

¹² 根據推測此指控文章之作者，很有可能是休謨最大的反對者，威許哈特校長，請參閱 *New Letters*, p. 15 n. & *A Letter*, p. xvi.

¹³ 休謨摘要的六項指控，分別是：(1)普遍的懷疑論(2)否認因果原理之原則而導致徹底的無神論(3)關於真正的實存和一個神的存在之錯誤(4)關於神的存有，第一因，及宇宙最初的推動者之錯誤(5)否定靈魂的無形／非物質性(6)通過否定對錯、善惡以及正義與不正義之間本來和根本上的差別，使差別成為僅是人為、起於人類的協商和契約的；逐漸地加以損害道德的基礎。詳見 *A Letter*, pp. 17-18.

¹⁴ *A Letter*, pp. xix-xx.

兩個篇章。即使休謨在《一位紳士寫給他那在愛丁堡的朋友的一封信》中，澄清自己的哲學論述絕非以無神論為目的；這兩篇與宗教相關的文章出版後，其中與宗教相悖之觀點，替他帶來的反宗教指控並沒有來得更少。1752年，亞當·斯密轉任格拉斯哥大學的道德哲學教授，休謨被推薦申請斯密留下來的邏輯學教授(The Logic Chair)空缺；但與前一次相同的，他的哲學觀點與宗教立場被大做文章，反對者激烈地指控他的理神論、無神論和懷疑主義傾向，¹⁵最終沒有獲得此份職位。

若詳細地考察，可以得知休謨的哲學論述，是以經驗而非理性邏輯做為其探究的論證依據。其中關於原因與結果的探究，他認為因果必然聯繫若是出於理性，那麼我們不需要透過經驗，就可以知道因果普遍且必然的關聯；但事實上我們是透過經驗觀察，才認識因果必然聯繫。沒有存在於感官或記憶之經驗，我們無法認識到任何的原因、結果與其必然聯繫；而根據經驗來的推論是習慣但不是理性的結果，休謨認為因果關係是出於心靈的期待和信念而不是理性。在對休謨的指控中，關於因果關係的論述時常被視為反宗教的言論，而遭到有力的抨擊；若是否定因果必然關聯出於理性，將從而否定神的存在是宇宙的第一因和原動者，因而導致徹底的無神論。

最初休謨因其著作中隱含著與對宗教對立之意見而遭受攻擊，但在《人類理解研究》中他卻加入了〈神跡〉及〈特殊的天意和來世的狀況〉，顯示休謨已不再那麼顧忌當時嚴峻的宗教環境，願意立場明確地反對宗教中的神跡。他認為神跡是不能相信的，神跡不但違反了自然法則，而且神跡所依以建立的那些證據，沒有成為充分證明的可能性。因此以神跡做為基礎的宗教，其根基是薄弱的。休謨同時也將對於特殊的天意和來世之反對意見置入書中，內容提到我們透過觀察自然所發現、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天意或特殊的原因，而且也不能再由這個原因推導出其他

¹⁵ *Letters*, vol. 1, p. 165.

結果(即來世)。在這兩個篇章中,休謨反啟示宗教與基督教的立場是非常明確的,這使得當時的宗教人士和哲學神學家更確定他是一個無神論者。¹⁶

不過令人感到困惑之處,就在休謨以宗教為題的兩本著作中。1757年出版的《宗教的自然史》(*The Natural History of Religion*)¹⁷和1779年出版的《自然宗教對話錄》;休謨的觀點似乎並不是個無神論者。《宗教的自然史》基於自然主義的立場,從人類學、心理的與社會的角度,探討最初宗教如何起源於人性、其後來之演變,以及宗教是如何對道德產生惡劣的影響。關於休謨認為宗教反而對道德有不好的影響,¹⁸這個論點符合於對他的反宗教之指控;然而在導言中,休謨提到「自然的整個框架本身就顯明了一個理智的創造者……」,¹⁹在最後一章總論,更再次強調,「一個目的、一種意圖和一項設計顯見於每一件事物之中;一旦我們的知性發展到開始思索這個可見體系的第一次啟動,我們肯定會以最為堅定的信念,接受關於某個理智的始因或創造者的觀念」,²⁰就此看來,休謨似乎並沒有否認神的存在。

同樣地在《自然宗教對話錄》一書中,主要批判的對象是自然宗教²¹所主張證明神存在的設計論證(*the argument from design*)。休謨安排對話中的三個角色分別是克里安提斯(Cleanthes)、斐羅(Philo)和第美亞(Demea)。克里安提斯主張透過設計論證可以得知神的存在,斐羅則質疑設計論證中人類與神類比是不恰當的,犯了神人相似論(*anthropomorphism*)的謬誤。第美亞則認為憑藉人類的有限性,

¹⁶ 對休謨的指控並不單單只有無神論,不過說他是持有與宗教相異立場的異端,或是拒絕啟示的理神論者,抑或是因為普遍的懷疑而不信宗教的懷疑論者;共同的前提都是與宗教不一致。

¹⁷ 最初做為一個短篇,與〈論激情〉(“Of the Passions”)、〈論悲劇〉(“Of the Tragedy”)以及〈論品味的標準〉(“Of the Standard of Taste”),一起收錄在《四篇論文》(*Four Dissertations*)。

¹⁸ David Hume, *The Natural History of Religion* (New York: Macmillan Pub. Co., 1992), pp. 67-72. 書名以下簡稱 *NHR*.

¹⁹ *NHR*, p. 3. 譯文參照《宗教的自然史》(上海:上海人民出版社,2003),頁1。

²⁰ *NHR*, p. 3. 譯文參照《宗教的自然史》,頁117。

²¹ 與啟示宗教(*revealed religion*)相對,強調吾人可以不透過神跡或特殊的天意這類神之啟示來認識神的存在及其屬性。

無法去探知神的無限完善，企圖探究是瀆神之行為，這種冒失僅次於否認祂的存在。然而，到了最後一向被視為代表著休謨來發言的斐羅，似乎改變了他一直批判反對的設計論證立場，「……其實沒有人在他的心中比我有更深的宗教感，或者對於自然的不可解釋的設計和機謀或對於顯示於理性的神的存在，給予更深的讚揚。最疏忽，最愚笨的思想家都隨處可以體會到一個目的、一個意向、一個設計；沒有人能在荒謬的理論系統中硬起心腸，在一切時候都對於目的、意向、設計加以擯斥的。」²²休謨透過斐羅這麼說，究竟是一種不誠意的嘲弄，還是改變了他的反宗教態度，引發學者之間有關他主張的是有神論還是無神論或者二者之間的弱化的理神論(attenuated deism)的等等爭議。

休謨一生中遭受到許多宗教立場上的指控，為了不再引起爭端，他甚至將具爭議性的作品安排在死後出版。²³從他的兩本宗教著作來看，即使在《自然宗教對話錄》中休謨的立場並不是直接地被揭露，不過表達的立場顯然與之前的反宗教不是非常一致，也和對他是無神論的指控相違背。這些在其論述上所呈現的不一致，是促使本文欲深入探討研究其宗教哲學之動機。休謨的宗教著作不僅在當時引發了宗教界和哲學神學界極大的爭議，對後世的影響也極其深遠廣泛。本論文之寫作目的，即在透過休謨著作中有關宗教的討論，了解其宗教立場，從而對其宗教哲學進行初步的研究。

第二節 研究範圍與步驟

即如前述，休謨一貫給予人以世俗論(secularism)和無神論的印象，但從其晚期著作中透漏的一些線索，似乎又非如此。這究竟是因為休謨對於當時嚴峻的宗教環境仍有顧忌、立場搖擺還是並非真心誠意的有那樣的主張呢？關於這個問題

²² David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. 89. 書名以下簡稱 *Dialogues*. 譯文參照《自然宗教對話錄》(北京：商務印書館，2008)，頁 94。

²³ *Letters*, vol. 2, p. 323.

甚至在學者之間也很難達到共識。

以研究休謨宗教哲學著稱的學者約翰·查爾斯·亞當斯·高士金(John Charles Adams Gaskin)認為休謨的宗教立場是一種弱化了了的理神論。²⁴桃樂絲·高曼(Dorothy Coleman)在其所編輯的《自然宗教對話錄》序言中提到，休謨的宗教立場是一種基於學園派(Academical)而非皮羅主義者(Pyrrhonian)的懷疑主義，而且休謨也曾經宣稱自己並非理神論者亦非無神論者。²⁵諾曼·肯普·史密斯(Norman Kemp Smith)則說明休謨是抱持著一種自然主義的宗教立場。²⁶

潘尼宏(Terence Penelhum)認為休謨是懷疑論者也是自然主義者；休謨的懷疑主義與自然主義是可以相容的。²⁷而詹姆士·諾桑(James Noxon)則認為休謨是不可知論者(agnosticism)。²⁸在晚近的研究論述中，保羅·羅索(Paul Russell)認為關於休謨是無神論者、理神論者、弱化的理神論者，或是懷疑論者、自然主義論者與不可知論者之爭議，都無法恰當或精確地代表休謨整體的批判態度，因此他認為「反宗教」(irreligion)這個詞，不論是對於與休謨同時代的人們或是現代的理解而言，皆為理解休謨宗教立場最為適切並且不至於產生嚴重誤解的角度²⁹。

本文不擬介入前述學者之間的爭議——這些爭議有時候是因為他們對於什麼是神與宗教的概念不同所引起的，而會以休謨的著作本身做為根據，對他的宗教

²⁴ 是一種清楚且哲學上的同意，同意設計論證的痕跡指出神的存在，這個神唯一的屬性就是理智，且些微的類似於人類理性。詳見 J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities, 1988), p. 223.

²⁵ 詳見 Dorothy Coleman, "Introduction", *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. xxxviii-ix.

²⁶ Norman Smith, "The Naturalism of Hume (II.)," *Mind, New Series*, Vol. 14, No. 55 (Jul., 1905), pp. 335-347.

²⁷ Terence Penelhum, "Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy," *The Philosophical Quarterly*, Vol. 33, No. 131 (Apr., 1983), pp. 166-181.

²⁸ J. Noxon, "In Defence of 'Hume's Agnosticism'," in *David Hume: Critical Assessments*, edited by Stanley Tweyman (London: Routledge, 1995), pp. 70-75.

²⁹ 詳見 Paul Russell, *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion* (USA: Oxford University Press, 2010).

哲學進行初步探討。休謨的作品中與宗教相關的主題多過於任何其他的單一主題。

³⁰明顯以宗教為討論主題的作品，包括了前文提到的《人類理解研究》中的〈神跡〉及〈特殊的天意和來世的狀況〉兩個篇章、《宗教的自然史》與《自然宗教對話錄》；還有也是在休謨過世後才出版的兩篇論文，〈論自殺〉（“Of Suicide”）以及〈論靈魂不朽〉（“Of the Immortality of the Soul”）。³¹另外，不是以宗教為討論主題的作品，卻被指控暗含了反宗教意圖的因果關係之論述，³²以及休謨被指控為有損道德的與倫理學相關之論述。³³

本文受限於篇幅之限制，擬採用討論休謨宗教哲學最具代表性的作品做為本文之研究範圍。這些作品包括了休謨探討因果關係的《人性論》與《人類理解研究》，以及以宗教為探討主題的《宗教的自然史》與《自然宗教對話錄》。本文將依序透過三個章節：認識能力與宗教、休謨論宗教的自然起源以及休謨對自然宗教之批判進行探討。基本上這個安排是依據休謨著作的出版時間先後順序，也就是他宗教思想發展的順序，依照時間序列而來的規劃之架構。

首先，在「認識能力與宗教」這個篇章，本文將依序探討休謨的印象與觀念、原因和結果、習慣信念、可然性與必然等概念。在初步把握休謨的認識論論述之後，再就其關於吾人在宗教中的認識能力和經驗限制對兩種宗教基礎——「神跡」與「特殊的天意和來世的狀況」之批判，以確認休謨的宗教立場與相關原則。

接著，在休謨論宗教的自然起源這一章，將依序探討宗教與神的觀念、多神、一神、純粹的一神這三種不同的神的觀念之起源，並將之依據認識能力的運作方式整理說明，以確認休謨關於神的觀念之論述。

再接著，透過休謨對自然宗教之批判此一篇章，首先確認學者們對於《自然宗教對話錄》中休謨真實論點之推論，哪一種觀點與推論方式和休謨在此書的的

³⁰ *Hume's Philosophy of Religion*, p. 1.

³¹ 兩篇皆於 1782 年出版。

³² 相關內容可見於《人性論》的第一卷，以及《人類理解研究》。

³³ 註 12 中的第六項指控。休謨關於道德之論述可見於《人性論》的第三卷〈道德學〉(Of Morals)，後來被改寫為《道德原則研究》(*Enquiries Concerning the Principles of Morals*)。

相關論述最一致，並以此衍伸說明休謨對於自然宗教的批判立場，把握休謨關於自然宗教的觀點。

最後，透過結論將每個部份之小節統整，以期在交相比對之下，推論出在吾人的認識範圍之內所能確實把握與認識到的神的觀念及其屬性，並以此為依據來確認哪些對於休謨宗教立場之推測才是最為符合及恰當的。



第二章 認識能力與宗教

歷史資料中顯示休謨關於因果之論述被視為強烈的反宗教觀點，由於這個論述會將基督教中做為原因的神與做為結果的人類、自然、秩序以及這個世界和宇宙之間的必然聯繫給弱化甚至是取消，因而引來眾多虔誠的宗教人士對此之抨擊。然而，尚且不論是否為基督教信仰的支持者，當人們宣稱神的存在時，這個宣稱是憑藉多數人普遍能夠理解並知覺到的經驗，或僅是起於個人之想像與不切實際的幻想，皆涉及人們的認識及知覺能力，是否能夠透過感官知覺認識神，或者是如何得知神的存在。因此休謨對人類認識能力的探討實有必要在此先作說明。³⁴

第一節 印象與觀念

休謨在探討人類的認識能力時，首先說明人心中的知覺(The Perceptions of the Mind)依其強烈程度可分為印象(Impression)和觀念(Idea)兩種。³⁵

我所謂印象一詞，乃是指我們的較活躍的一切知覺，就是指我們有所聽，有所見，有所觸，有所愛，有所憎，有所欲，有所意時的知覺而言。印象是和觀念有別的，所謂觀念就是在反省上述的那些感覺和運動時我們所意識到的一些較不活躍的知覺。³⁶

簡單地說，印象是由我們直接的感覺而來，觀念則是由印象而來；印象先於觀念，每一個觀念都有與之相應之印象。³⁷例如我觸碰一個冰塊，當下所感受到

³⁴ 本章參考的依據主要是《人類理解研究》，並輔以《人性論》作補充說明，即使後者對認識能力有更細微之說明，但休謨曾建議友人不要去讀《人性論》；由於這是他在二十一歲時構思，並且在二十五歲之前完成的作品，其中必然有許多不完美之處，他也為了這本書的倉促出版時常感到懊悔不已。雖然《人類理解研究》中探討的是相同的哲學問題，卻更為精簡以及完整，詳見 *Letters*, vol. 1, p. 158.

³⁵ 詳見 David Hume, *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (Oxford: Clarendon Press, 1975), pp. 15-22. 書名以下簡稱 *Enquiries*.

³⁶ *Enquiries*, p. 18. 譯文參照《人類理解研究》(北京：商務印書館，2010)，頁 20。

³⁷ 人心中並沒有不透過印象而來之天賦觀念。假若一個人一出生眼睛就看不見，他從沒有看過

的冰冷的感覺，這個感覺就被稱為印象。然而，這個印象在往後的思考活動中，是以「冰冷」這個觀念再被喚起。印象與觀念極為相似，它們之間的差別，在於對感官產生的刺激能力強度之不同；當下直接碰觸冰塊產生的冰冷的感受之印象，與思考或是回憶中的冰冷的觀念，前者在感官上激起的強烈、鮮明以及生動程度大過後者。休謨說：

除了上述由外部的感覺而來的感覺印象(The impressions of sensation)，當我們反省那些透過感覺印象而來的觀念時，藉由內部的感覺³⁸所產生之感受，又稱為反省印象(The impressions of reflexion)。

印象可以分為兩種，一種是感覺(sensation)印象，一種是反省(reflection)印象。第一種是由我們所不知的原因開始產生於心中。第二種大部分是由我們的觀念得來，它們的發生次序如下。一個印象最先刺激感官，使我們知覺種種冷、熱，飢、渴，苦、樂。這個印象被心中留下一個複本，印象停止以後，複本仍然存在；我們把這個複本稱為觀念。當苦、樂觀念回復到心中時，它就產生慾望和厭惡、希望和恐懼的新印象，這些新印象可以恰當地稱為是反省印象，因為它們是由反省得來的。這些反省印象又被記憶和想像所復現，成為觀念，這些觀念或許又會產生其他的印象和觀念。因此，反省印象只是在它們相應的觀念之前產生，但卻出現在感覺印象之後，而且是由感覺印象得來的。³⁹

舉例而言，當我不小心碰到瓦斯爐上滾燙的鍋子，我的外部感官，也就是我的手知覺到熱、燙以及疼痛的感覺；這些當下的感覺印象停止後，會以觀念的形式留存心中。當我們反省這些熱、燙以及疼痛的觀念，因為鍋子燙傷了手，一股恐懼

藍色的天空，那他無法單單只透過思考或是反省，來了解什麼是藍色的天空；但如果他一出生時眼睛的功能是正常的，後來卻因為意外或是生病失去了個功能，他仍然可以在心中思考曾經看見過的藍色的天空。這兩種狀況的差別就在於，心中能夠有藍色的天空的觀念，是先透過感官而得到這樣的一個印象。

³⁸ 休謨曾提到：「總而言之，思想中的一切材料都是由外部的或內部的感覺來的。」詳見 *Enquiries*, p. 19. 譯文參照《人類理解研究》，頁 21。

³⁹ David Hume, *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon Press, 1978), pp. 7-8. 書名以下簡稱 *Treatise*. 譯文參照《人性論》(北京：商務印書館，2009)，頁 15-16。

感油然而生，害怕再去碰觸到熱燙的鍋子。這個由反省相關觀念而來的恐懼的感受，即是反省印象。

當我們回憶起被熱鍋燙傷這件事時，雖然做為思考對象的觀念不如產生感受的印象鮮明；但這個以整個燙傷事件做為摹本留存心中的記憶觀念(*the ideas of the memory*)，其生動及強烈的程度大過分別以熱、燙、疼痛以及恐懼存在我們心中的想像觀念(*the ideas of the imagination*)。⁴⁰記憶觀念與想像觀念間，除了鮮明程度的差異之外；當我們回憶時，記憶觀念的範圍是受到限制的，我們只能就那件實際發生過的事件作回想；但想像觀念的範圍相對而言不受限制，我們可以將心中的觀念自由的組合，例如分別將由印象而來的馬的身體以及人的頭之觀念，組成人頭馬身。

雖然我們的想像能夠無邊無際地將心中的觀念自由的組合，但休謨指出觀念和觀念之間總是依據一些原則被連結起來。在我們嚴肅、認真的思想中或談論中，甚至是最鬆懈的談話中，觀念之間互相聯繫的關係是明顯地被察覺的。就前面提過的例子中，冰塊以及與之接觸時冷的感受；還有熱燙的鍋子以及與之接觸時疼痛的感受，加上心中因為燙傷而產生的對熱燙的鍋子之恐懼感；這些觀念的連結來自於完整的事件之印象。但當我們離開了回憶，在想像中將觀念作聯繫以及推移時，總是會依據以下三種原則：相似(*resemblance*)、時空鄰近(*contiguity in time or place*)以及原因或結果(*cause or effect*)。⁴¹舉例來說，當我看到路思義教堂的照片、模型或是圖片時，想起我的記憶中真實見到過的路思義教堂(相似原則)。又想到了一旁的舊音樂系館和文理大道…等等(時空鄰近原則)，然後我想到了教堂特殊的結構以及採光設計，是出自美國華裔建築師貝聿銘與台灣建築師陳其寬之手(原因或結果原則)。

但畢竟人的思想是極其自由和隨意，休謨也坦承這三種原則，既不是觀念間連結絕對可靠的原因，也不是獨有的原因。然而隨著考察的證據多了起來，他可

⁴⁰ *Treatise*, pp. 8-9.

⁴¹ *Enquiries*, p. 24.

以肯定，即使人的想像再如何的不規律，這三種原則確是結合各個觀念僅有的一般原則。⁴²休謨進一步指出，上述三種觀念的聯繫關係之原則中，範圍最廣泛的就是原因或結果的因果關係的原則，「……沒有任何關係能夠比因果關係在想像中產生更強的聯繫於觀念的對象之間，並使一個觀念更為迅速地喚起另一個觀念。」⁴³

若再進一步考察人類的理解能力，人類理性或探究的對象(the objects of human reason or enquiry)，就確定性之差別可以自然地分為兩種：觀念的關係(relations of ideas)以及實際的事情(matters of fact)。⁴⁴幾何、代數以及算術…等知識，只要是具有直覺或演證的確定性之斷言，都屬於觀念的關係。⁴⁵比方說，二乘以四與三加上五結果相等，直角三角形的斜邊平方和等於兩邊的平方和，這類命題，我們只憑腦海中的觀念思考，就能得到其確定性。

實際的事情與觀念的關係不同，無法只透過思考，並以直覺或演證來得到其確定性。由於實際的事情是經驗真實的呈現，與其相反的狀況總是可能的；例如，明天會下雨，以及明天不會下雨，這兩個命題或斷言並不矛盾，都是有可能發生的。因此我們沒有辦法只透過思考，得知明天會不會下雨，經驗事實是這類觀念確定性的依據。如果我們曾經見到建築工人們，一磚一瓦的蓋好一棟房子，那麼房子是由建築工人們所建造的，這個確定性便來自於我們所見之事實。即使我們無法參與或親自見到每棟建築物的建造過程，也能透過其他親眼見過的人的描述，或是許多形式的資料之記載來得到確定性。休謨進一步試著考察，關於實際的事情，除了自己或他人親身的感受與經驗，我們能否在感官以及記憶之外找出這類對象的確定性來。

⁴² *Treatise*, pp. 92-93.

⁴³ 同上，p. 11. 譯文參照《人性論》(北京：商務印書館，2009)，頁 19。

⁴⁴ *Enquiries*, p. 25.

⁴⁵ 依據休謨印象先於觀念的說法，即使是數學的知識，肯定也是人類就透過印象而來的觀念思考的結果，而非內在本有之天賦觀念。

第二節 原因和結果

關於實際的事情之觀念，即使沒有感官與記憶，似乎都遵循著因果關係而聯繫著。⁴⁶例如，我某天在森林中發現了許多腳印，步伐之間的距離看起來不像人類行走的習慣，形狀也和人類的腳印不相似。雖然我不曾看到這些腳印是如何被遺留下來，但卻可以憑著這個異於人類的腳印來推測，很有可能是有一隻腳印大小相符的熊，在這裡走過而留下來的足跡。當我們看到泥土上留下的腳印(結果)時，是根據因果關係的原則，來推測這些可能是有一隻熊走過而留下來的(原因)；即使我們沒有親眼見到那一隻熊走過(原因)，卻能憑此原則從腳印的痕跡、形狀(結果)來推測。

原因和結果的聯繫做為這類推論的依據，雖然沒有親身經歷或是記憶，不論是上例中的由結果推論原因，還是由原因推論結果，我們對於實際的事情的確常使用這種推論方式來得到確定性。前面提到人類理性研究的對象，有觀念的關係和實際的事情這兩種，觀念的關係只需要在腦海中思考，便可透過直覺或是演證，得到確定的答案或結果。但關於實際的事情，除了找出那個與觀念相對應的印象，亦即那個觀念之所以產生的感官經驗或感受，來確定其真實或虛妄之外。實際的事情這類對象之觀念即使沒有彼此間聯繫的印象，卻似乎能透過因果關係來連結。

休謨認為如果實際的事情多是依據這樣的推論被連結起來，就著原因和結果來考察，研究我們如何得到因果的知識，也許能對找出實際的事情其觀念之間的連結之確定性有幫助。⁴⁷本文就休謨對因果關係的考察，以及分別對於原因及結果的考察，整理出四個必要條件，或可稱為因果關係以及原因與結果之所以被視為是一個原因和結果的四種特性。⁴⁸首先，原因和結果恆常會合。原因以及結果

⁴⁶ *Enquiries*, p. 26.

⁴⁷ *Enquiries*, p. 27.

⁴⁸ 在考察原因和結果的篇章中，《人性論》提到有三個必然條件，《人類理解研究》則沒有分別詳述這樣的條件，筆者將後者對原因和結果的考察，加以整理並置入為本文中之第三個必然條

有一種接近的關係，「凡被稱為原因或結果的那些對象總是接近的；……。互相遠隔的對象雖然有時似乎互相產生，可是一經考察，它們往往會被發現是由一連串原因聯繫起來的，這些原因本身是互相接近的，並和那些遠隔的對象也是接近的。」⁴⁹

第二，原因在時間上先於結果。原因以及結果有一種接續的關係，「如果一個原因和它的結果是同時的，這個結果又和它的結果是同時的，這樣一直推下去。那麼顯然不會有接續這樣一個現象，而一切對象必然就都是同時存在的了。」⁵⁰

第三，原因與結果是透過經驗而非理性為吾人所知覺。吾人所認識到的個別的原因或結果，以及原因和結果之間的聯繫或會合，皆是透過經驗觀察而來的，「任何物象都不能借它所呈現於感官前的各種性質，把產生它的原因揭露出來，或把由他〔它〕所由生的結果揭露出來。我們的理性如果不借助於經驗，則它關於真正存在和實際事情也不能推得什麼結論。」⁵¹

繼續拿這一節開頭時舉的例子來說，如果我從來不知道有一種動物是熊，也不曾聽他人說過，或在書上看過；那麼當我看到泥巴上凹陷的腳印痕跡時，絕對無法推測那是熊留下來的。因為我從來沒有關於熊的知覺，於是也沒有與之相對應的印象及觀念。由是可知，因果推論雖然看似可以超出我們或他人的感官與記憶之外，來將實際的事情之觀念作連結；但事實上仍然必須依賴某些相關的經驗，才能夠做出確實之推論；否則這樣的推論將會淪為任意的假設或想像。

第四，原因和結果之間有一必然連結。休謨表示觀察經驗中的原因和結果，只能發現其中的接近關係以及接續關係；但這兩種關係在他看來是不完全的。⁵²原因和結果之間還需要一種必然聯繫的關係，這似乎比起前兩種關係更稱得上是一種強而有力的紐帶，更是因果關係的重要特性。

件。

⁴⁹ *Treatise*, p. 75. 譯文參照《人性論》，頁 87。

⁵⁰ 同上，p. 76. 譯文參照同上，頁 88。

⁵¹ *Enquiries*, p. 27. 譯文參照《人類理解研究》，頁 28。

⁵² *Treatise*, pp. 77-78.

在此有必要重申，原因、結果及其必然聯繫的推論都不是由理性而來的，「心靈在根據原因或結果進行它的推理時，雖然把它的視野擴展到它所見的或所記憶的那些對象之外，可是它決不能完全不看到那些對象，也不能單憑它的觀念進行推理，而必須在推理中混雜著一些印象，或至少混雜著一些與印象相等的記憶觀念。」⁵³假如因果是藉由理性而連結，那麼當我們知覺到一個從未知覺過的可感性質，便可立即指出其結果或原因。但事實並非如此，相反的結果總是可能發生。我們還需要憑藉經驗才能做出適當之推論，否則原因和結果就只是任意的被連結起來罷了。

但在經驗中似乎不能知覺到這種必然聯繫，能知覺到的只有接近關係和接續關係。關於這點休謨的說明，指出這是「因為結果和原因是完全不一樣的，因此，我們也就不能在原因中發現出結果來」。⁵⁴另外，我們從來沒有關於能力的經驗，有的只是原因在前結果在後並且恆常會合的經驗。例如，兩顆撞球的碰撞，我們能知覺到的只是一顆滾動中的球，碰到另一顆球後停止下來，接著另一顆球開始滾動。引動它們的能力是神祕的，不能為外部感官所知覺，我們透過經驗，所得知的只是結果而非能力本身。因此我們關於能力的觀念，就只能是由本章第一節中提到的內部感官的反省印象而來，如果不是這樣的話，那我們並非確實地擁有這樣的觀念。⁵⁵休謨接著繼續探究原因和結果之間的必然聯繫的能力是如何由反省印象而來。

第三節 習慣、信念、可然性與必然

休謨指出我們根據經驗而來所做出的因果關係推論，遵循著某一種原則，這種原則就是習慣或慣性(custom or habit)。⁵⁶這樣一種根據經驗而來的推論習慣，

⁵³ *Treatise*, p. 82. 譯文參照《人性論》，頁 95。

⁵⁴ *Enquiries*, p. 29. 譯文參照《人類理解研究》，頁 29。

⁵⁵ 關於休謨對能力觀念之論述，請參閱 *Enquiries*, pp. 61-73.

⁵⁶ *Enquiries*, p. 43.

假設了將來和過去相似，而且相似的原因將會伴隨相似的結果。⁵⁷再舉之前的例子來做為說明，如果我偶然地接觸到一個燒燙的鍋子，產生了疼痛與恐懼的感覺。當下次我再見到同樣燒燙的鍋子時，因為經驗過的疼痛以及由反省得來的恐懼感，我便不敢再將自己的手觸碰上它。而且往後當我見著任何產生高溫、燒燙的物品，也會因為過去類似的經驗，讓我有一種恐懼感，害怕再被相似的且溫度極高的物品給燙傷。「因此根據經驗來的一切推論都是習慣的結果，而不是理性的結果。」

58

休謨認為習慣是我們人生最大的指導，⁵⁹當我們看到一個原因，往往立刻就能夠指出它會伴隨的結果。習慣做為我們推論的原則，使經驗有助於我們，讓我們期待相似原因將會伴隨著相似結果，並期待未來會有與過去相似的事情發生。然而，習慣的影響程度甚至大到我們時常都忽略了因果必然推論是受其影響。⁶⁰

原因和結果之間的必然推論除了受到習慣的影響，這樣的推論也伴隨著某種信念(belief)，相信如此之推論有其確實性。這樣的信念是由呈現於感官或是記憶中，原因和結果之間恆常的會合而來的。⁶¹休謨在書中舉例，我們常常見到火焰伴隨著灼熱，雪伴隨著冰冷。那麼當火焰或是雪呈現於我們的感官時，我們的心裡就會被習慣推移著來期待熱或冷，並且相信那樣的性質當我們一靠近時它就會表現出來。⁶²「這種信念就是人心處於那些情景中以後所生的必然結果。這種信念就是靈魂處於那種情勢時所有的一種自然作用；它是不可避免的，正如我們在受了利益時不能不感到親愛，受了侵害時不能不感到憎惡一樣。」⁶³

當一個對象呈現於我們的感官或記憶時，它會藉著習慣的力量，使想像能力

⁵⁷ Ibid, pp. 37-38.

⁵⁸ *Enquiries*, p. 42. 譯文參照《人類理解研究》，頁 42。

⁵⁹ *Enquiries*, p. 44.

⁶⁰ 同上，pp. 28-29.

⁶¹ 同上，p. 46.

⁶² 同上。

⁶³ *Enquiries*, p. 46. 譯文參照《人類理解研究》，頁 44。

來構想與它時常會合的另一個對象。這種構想伴隨著一種感覺，這一種感覺使得這個構想異於想像中隨意的構想；這種感覺就是信念。休謨認為要仔細說明信念這一感覺是有困難的，它真正適當的名稱就只是信念。⁶⁴信念比起想像中隨意的構想，還要來得更生動、活躍以及穩固，「但是這種想像官能，既然永不能憑其自身來達到信念的地步，所以我們分明看到，信念並非成立於各種觀念的特殊本性或秩序，而只成立於人心構想他〔它〕們時的方式和由此而生的感覺。」信念是人心的感覺，它可以區分判斷中的觀念以及想像中的虛構。

如果再進一步探討我們的因果必然推論習慣，是如何假設了相似原因伴隨相似結果，以及將來與過去相似，還有關於信念是如何與虛構區別開來的；可以從先前的考察發現，我們的習慣以及信念似乎都是由經驗中物象之間恆常的會合而來。那些呈現在我們記憶和感官中的恆常會合，是我們判斷時所依據的經驗來源；這樣的判斷和經驗累積增多了，我們的習慣便能快速地在知覺到某一性質或物象時，來期待另一性質或是物象的伴隨；這樣的期待並不是隨意地聯繫，而是具有某種達到信念程度的強烈感覺，促使我們相信這樣的期待是確實的。

最後，休謨再進一步轉向呈現於我們感官和記憶中的那種物象之間恆常的會合，探討這樣的經驗究竟如何對我們的習慣以及信念產生影響。他觀察到我們關於實際的事情之觀念，都是透過因果關係被聯繫起來，但是這樣的聯繫並不若觀念的關係那樣，只需要透過思考便能得到確定；在關於實際的事情中，相反的結果總是可能發生，而且並不矛盾。這樣的推論是建立在經驗上的，我們的經驗是這類推論唯一的判斷依據。

舉例來說，在台灣夏天會有颱風侵襲，這是我們的經驗。但是我們確實經歷過沒有颱風侵襲的夏天，也經歷過秋天侵襲的颱風；這些都是我們經驗過的事實。不過多數的人還是習慣會把夏天跟颱風侵襲給聯繫起來，並且相信這樣的推論，預期到了夏天要做好防颱準備…等。即使另外兩種狀況也呈現於我們的感官或記

⁶⁴ *Enquiries*, p. 48.

憶中，但我們的習慣以及信念更是受到機率(probability)⁶⁵的影響，來做出相應的推論。承上例，如果我們試著找出歷年來的氣象紀錄，統計秋颱發生的次數，以及夏天卻沒有颱風過境的紀錄，推測可以明顯地得到夏天颱風侵襲台灣的紀錄高於前兩者的數據。

我們能夠觀察到在經驗中物象之間是恆常會合而非必然會合；經驗的累積讓我們得知，某一些物象之間的恆常會合次數會多於另一些恆常會合，這樣的已知的總經驗與各種狀況發生之次數，所產生的「可然性」高低便影響著我們的習慣與信念，「任何一造如果有了較多的機會，那一定會生起較大的可然性(Probability)來；這種優勢如果愈增加，並且超過了相反的機會，而那種可然性也按比例增加起來，因而在機會較多的那一造產生了更高度的信仰或同意。」⁶⁶

我們透過外在經驗，不能觀察到原因和結果之間的必然聯繫的能力，因而轉向內部感官找尋必然聯繫的能力之印象，發現了隨著經驗的機率高低而來的習慣以及信念。當一個物象呈現於我們的感官時，我們的心裡受到習慣的指引，憑藉著我們曾見過的那些因果的恆常會合，期待並且相信此一物象出現後，會有另一物象伴隨而來。這種習慣性地從原因到結果之推移加上信念，在我們的心中產生一種感覺，感覺到一個物象和我們思想中或想像中一種習慣性的聯繫恆常的相伴隨，這個感覺就是必然聯繫的能力這個觀念的來源，「能力和必然性乃是知覺的性質，不是對象的性質，只是在內心被人感覺到，而不是被人知覺到存在於外界物體中的。」⁶⁷

第四節 以認識與經驗限制對兩種宗教基礎之批判

觀念做為我們的思考對象，源於感官知覺的印象，但由於吾人之想像力可以將觀念自由地加以組合；因此指出觀念的印象來源，成了判斷知識或推論之確實

⁶⁵ 同於下文與中譯引文中提到的可然性。

⁶⁶ *Enquiries*, p. 56. 譯文參照《人類理解研究》，頁 53。

⁶⁷ *Treatise*, p. 166. 譯文參照《人性論》，頁 187。

性的唯一依據。關於因果之推論，我們的觀念連結是根據經驗印象而來的，替觀念指出與其相對應之印象，亦即是替我們的思考對象指出經驗依據。休謨在《人類理解研究》中的第九章〈神跡〉以及十一章〈特殊的天意和來世的狀況〉，說明在宗教上或與神有關的神學中，我們的認識能力和推論仍須遵從且符合經驗之限制。

一、神跡

神跡是啟示宗教(revealed religion)⁶⁸用以證明神存在的有力證據。休謨提到神跡所指的是聖徒受到聖靈感動，將他們親眼所見到與感受到的，神為了證明其神聖使命而行使的那些神跡，紀錄在聖經中或做為傳說流傳下來。然而，神跡做為基督教真理的明驗性卻永遠不及吾人的感官來得可靠，甚至是與吾人的感官明驗相衝突。⁶⁹

依據我們先前討論過的那些考察知識確實性的步驟；若要證實奇蹟，只需指出與它相對應的印象，也就是神跡觀念的來源，如此即可確認此一觀念不是想像或幻想。然而經過仔細地考察，休謨指出我們的經驗中找不出與神跡相對應之印象，神跡與我們經驗中常見的恆常會合相左，「所謂神迹乃是借神明的一種特殊意志，或借一種無形作用的干涉，對自然法則的破壞。」⁷⁰

我們真實的經驗中充滿著與神跡相反的事實，若再仔細地考察其發生次數，事實的機率是遠遠地高過奇蹟發生之機率，休謨甚至認為「任何神迹的證據從來連“可然性”的地步也達不到，至於證明的地步，那更是達不到的」⁷¹。即使他人宣稱自己親眼見證了神跡，但與那個神跡相反的經驗事實之證據，會減去前者的可信度。透過這個相互抵銷的過程中，神跡存在的證據本身就會被經驗事實給消

⁶⁸ 尤其是基督教。

⁶⁹ *Enquiries*, p. 109.

⁷⁰ 同上，p. 115n. 譯文參照同上，頁 102。

⁷¹ 同上，p. 127. 譯文參照同上，頁 112。

滅。⁷²

若再將討論的問題轉向那些宣稱親眼見過神跡的聖徒們，可以發現他們只是多數人之中的極少數，由於神跡只有在最初見過它們的人那裡，才具有最清楚的明驗性。這些神跡透過書面紀錄以及口述流傳，其明驗性的遞減更是可以想見的。休謨提到我們所以會相信證人與歷史學家，不是因為我們能夠先驗地發現證言與實在之間的任何聯繫，而是由於我們習慣於見到證言與實在的恆常會合。⁷³支持神跡的少數證人，他們所欲證明的事實是我們不常經驗到的，亦不曾被具有充分資格的多數人⁷⁴所證實，就機率而言，其可信度相對地就降低了。

另外，休謨還提到各個宗教中的神跡，它們的目的皆在於建立起各個奇蹟所屬的宗教，其中具有排他性的宗教，彼此間形成敵對或相對立的立場、互為否定，教義或信仰間無法相容的排斥，不只互相削弱彼此的體系，甚至消滅建立這些體系的神跡之信用。⁷⁵神跡透過與其相對反的經驗事實、證人以及各個宗教間不同的神跡，可信度一層層的被削弱甚至是消滅，「因此，一個聰明人就使他的信念和證據適成比例。」⁷⁶

二、特殊的天意和來世的狀況

《人類理解研究》中〈特殊的天意和來世的狀況〉這一篇文章，是休謨為他與友人之間的對話所做的紀錄，對話中休謨提到伊比鳩魯(Epicurus)的教條否認有神聖的存在，這將進而否認有特殊的天意以及來世，他認為如此教條會影響道德的維繫力量，應當透過當時的政治力量加以戒備，他的朋友則扮作伊比鳩魯，

⁷² *Enquiries*, pp. 110-14. 譯文參照《人類理解研究》，頁 98-101。

⁷³ 同上，p. 113. 譯文參照同上，頁 100。

⁷⁴ 具備充分資格的多數人指的是：(1)具有毫無問題的見識、教育和學問，讓我們相信他們不是自欺(2)具有毫無可疑的忠實，使我們不能猜想他們有騙人的意圖(3)具有很大的聲望，如果他們被人發現了自己的假造後，會有莫大的損失(4)他們證明那些事情，必須進行於人所共見的方式之中，而且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）必然會被人發現。請參閱 *Enquiries*, pp. 116-17.

⁷⁵ *Enquiries*, pp. 121-22.

⁷⁶ *Enquiries*, p. 110. 譯文參照《人類理解研究》，頁 98。

來對休謨所扮演的雅典人發表替自己辯護的演說。

以下筆者將休謨的友人對於伊比鳩魯的哲學教條中否認特殊的天意和來世之辯駁整理為四點：⁷⁷首先，他絕不懷疑一個神聖的存在(a divine existence)。第二，這一存在的「主要論據或唯一論據是由自然秩序推出來的」，⁷⁸假使我們試圖從作品的秩序出自設計者之手的類比，來推論自然的秩序是來自於神的設計，這樣由結果到原因的推論須謹慎注意，「當我們根據結果來推測任何原因時，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，在此以外，我們絕不許妄認它有別的性質。」⁷⁹

如果原因只能藉由結果為我們所知曉，那麼推論時應遵守結果與原因適成比例之原則。我們透過觀察自然所發現的那些性質（結果），就只能推論出具有這些性質的原因，不能再從這個原因返回來進一步推論其他結果；神只具有在自然中所展現的性質，除此之外再沒有其他特殊的天意，而且也不能再由這個原因推論出其他結果（來世），否則那不過是人類替祂增添的想像而已。第三，經驗中的不完美是確實存在的，「我們雖然枉費辛苦解釋自然的惡劣現象，挽救諸位神靈的光榮，可是都是白費的，因為我們不得不承認，現世界上所充滿的那些的罪惡和紛亂都是實在存在的。」⁸⁰第四，即使沒有神的賞罰，我們仍然可以依據過去的經驗來規範自己的行為。

休謨同意借助經驗做為判斷的唯一標準，卻同時提出質疑，表示在經驗中由結果推論原因，進而再從原因返回來推論其他結果是可行的。他舉了兩個例子來輔助說明這一點：當我們看見未完工的建築，周邊還擺放著建築材料以及工人們使用的工具，我們的經驗引導著我們來推論這個工程是一整個計畫的一部分，在計畫中建築將被完成，最後會被修飾得美侖美奐。另外，當我們在沙灘上看見一

⁷⁷ 詳見 *Enquiries*, pp. 134-42.

⁷⁸ *Enquiries*, p. 135. 譯文參照《人類理解研究》，頁 120。

⁷⁹ 同上。

⁸⁰ *Enquiries*, p. 138 譯文參照《人類理解研究》，頁 123。

個屬於人類的足跡，我們的經驗會促使我們斷言曾經有一個人從這裡走過，即使他的另一個腳印已經被海浪給沖散。透過上述例子，休謨質疑為什麼我們不能藉此相似推論來推測，神也許會在較遠的時間或地點完成一個較完美的設計。⁸¹

他的朋友接著透過說明由結果推論原因的兩種不同狀況來回應這個質疑。⁸² 如果我們是從人類的藝術作品或設計來推論其設計者的存在，由於這個原因或者對象是人類，在經驗中我們熟悉並且可以觀察到人類的行為，那麼再從這個原因推論其他結果是可行並且有經驗依據的。至於另一種狀況，假若我們要從自然這個作品，推論出做為設計者而存在的神，就應該遵守結果與原因適成比例之原則；因為我們沒有關於神存在的經驗，我們對於神的行為並不熟悉，就此原因再來推論其他結果是不恰當的：

概括地來說，我們似乎可以立一個公理說，任何一個原因如果只是借它的特殊的結果被人所認識，那我們萬不能由那個原因來推測任何新的結果。……我們如果使推測出的原因精確地和已知的結果成比例(這實在是應該的)，那它並沒有別的性質，使我們根據它們來推測出別的新結果來。⁸³

休謨的友人進一步說明，由原因到結果之推論如果會出錯，是因為人們將自己類比為神，並進而想像自己若是處於那樣最高的位置，會有如何的反應以及行為；然而神與人並不相似，「……神明是那樣遙遠、那樣不可思議的，他〔祂〕和宇宙中任何別的事物相似的程度，比太陽和蠟燭的相似程度還要小得多；他〔祂〕只是借一種微弱的蹤跡或外形來表示出自己來……。」⁸⁴

休謨提出兩點質疑做為回應：第一，原因是否只能透過其結果為我們知曉，第二，一個原因是否能夠特殊到和我們的經驗都不相似。原因和結果是透過其恆常會合，才會被視為是彼此的原因以及結果，或者，至少是在我們的經驗中有與

⁸¹ 關於休謨提出的質疑，詳見 *Enquiries*, pp. 142-43.

⁸² *Enquiries*, pp. 143-44.

⁸³ *Enquiries*, p. 145n. 譯文參照《人類理解研究》，頁 128。

⁸⁴ *Enquiries*, p. 146. 譯文參照《人類理解研究》，頁 129。

其相似的原因和結果總是恆常會合，才有類比之根據，「在這類推測方面，我們所能合理地依從的唯一指導如果只有經驗、觀察和類比，則結果和原因一定得同我們所知道並且看見在許多例證中都會合在一塊的別的結果和原因相似才行。」⁸⁵對話的末尾，休謨承認伊比鳩魯的反對者，確實會在由宇宙(特殊且單獨的結果)至神(特殊且單獨的原因)的推論假設中，面對一個難題，亦即我們如何由那個原因的觀念推測結果的變化。

以上透過大篇幅將休謨與友人的對話摘要出來，是因為關於這段對話，雖然休謨並沒有如同在《自然宗教對話錄》隱藏自己的身分，但有學者認為休謨實際上是透過其友人來闡述他自己的觀點。例如，利文斯頓(James C. Livingston)認為「休謨採〔採〕取了一種對話的形式，這樣他自己的觀點就可以隱藏在一個“喜愛懷疑主義悖論”的伊壁〔比〕鳩魯派朋友的話裡……」。⁸⁶周曉亮先生提到了「這位朋友顯然是虛構的，他實際代表了休謨本人」。⁸⁷林志穎與張耀謙先生也認為「……，休謨藉著一伊比鳩魯論者(Epicurean)來表達他對於自然宗教的看法」，⁸⁸除此之外，在一些研究資料裡休謨與友人各自的觀點甚至會被混用，若將學者們提及休謨的觀點之引文仔細地與原典作對照，可以發現這些觀點在對話中，實際上是由休謨的友人所發表的。⁸⁹

雖然沒有明確的證據指出其友人即代表了休謨的觀點，但從上述對話摘要中可以看出，休謨的論點和他訴諸經驗證據的立場相符。我們在本章的第二節已就原因和結果的特性整理出四點，將之與休謨在對話結尾處的質疑相對照，在經驗中原因和結果若非恆常地會合，確實難以認定彼此互為因果；另外，如果有一個

⁸⁵ *Enquiries*, p. 147-48. 譯文參照《人類理解研究》，頁 130-31。

⁸⁶ James C. Livingston, 《現代基督教思想》，何光滬譯，(成都：四川人民出版社，1999)，頁 110。

⁸⁷ 周曉亮，《休謨哲學研究》(北京：人民出版社，1999)，頁 333。

⁸⁸ 林志穎、張耀謙〈有關休謨論「自然宗教」之探討〉，《正修學報》，第十七期(2004)，頁 79。

⁸⁹ 同上。另詳見 J. C. A. Gaskin, "Hume on Religion," in *The Cambridge Companion to Hume*, edited by David Fate Norton and Jacqueline Taylor (New York: Cambridge University Press, 2009), p. 490.

與周曉亮，《大家精要：休謨》(昆明：雲南教育出版社，2009)，頁 135。以及伊麗莎白·S.拉德克利夫(Elizabeth S. Radcliffe)，《休謨》(北京：中華書局，2003)，頁 123-24。

原因特殊到跟我們的經驗都不相似，那麼基於這個原因無法透過經驗為吾人所知覺，我們無法視它與某個結果互為因果關係。

再者休謨對於其友人提出的關於伊比鳩魯的哲學教條中否認特殊的天意和來世的四點辯駁並未完全加以否認，而只是針對其中的第二點提出質疑。筆者試著將其友人主要之論點，即由宇宙推論神的存在須符合因果適成比例之原則，對照《人性論》第三章第十五節〈判斷原因和結果所依據的規則〉比對休謨的論點，這一篇列出了八條規則，⁹⁰其中第四到七點與此相關，它們分別是：⁹¹

4. 同樣原因永遠產生同樣結果，同樣結果永遠只能發生於同樣原因……。

5. ……若干不同的對象產生了同樣結果時，那一定是借著我們所發現的它們的某種共同性質……。

6. 兩個相似對象的結果中的差異，必然是由它們互相差異的那一點而來。

7. 當任何對象隨著它的原因的增減而增減時，那個對象就應該被認為是一個複合的結果，是由原因中幾個不同部分所發生的幾個不同結果聯合而生……。

根據以上可以得知，當我們從結果推論原因，或是由相似的結果來推論相似的原因時，不論這個原因是人或神，都需要遵守因果適成比例的原則。休謨最後的質疑和結論，說明了不論推論是否正確(顯然是不正確的)，假若我們透過相似的類比，由宇宙推論出神的存在，再由這個神來推論特殊的天意和來世的狀況，在此確實有一困難存在，因為這些特殊的天意和來世，必定是出於我們先前推論所得出的原因之外。關於這一點休謨與其友人的立場確實是一致的，至於其他的三點辯駁我們可以在接下來的討論中加以確認。

⁹⁰ 詳見 *Treatise*, pp. 173-74. 前三條規則，即本文第二章的第二節原因和結果的四點特性扣除掉筆者補述加上的第三點，請參見註 38。

⁹¹ *Treatise*, pp. 173-74. 譯文參照《人性論》，頁 195-96。

第五節 小結

依以上所論，我們可以將休謨對於吾人的認識能力在宗教的主題之下其感官知覺如何運作、其範圍與限制的看法，整理如下：

首先，吾人之認識能力起源於感官知覺的印象，依據內外感官產生感覺方式之不同，有感覺印象和反省印象的分別；觀念是印象在我們心中的摹本以及思考的對象，但不如產生感受的印象來得鮮明。我們的想像力能夠將觀念任意地組合，然而觀念之間的連結總是不脫相似、時空鄰近、因果這三種原則，其中原因和結果是觀念間連結所依循的最廣泛的原則。

其次，我們就判斷觀念連結之確定(實)性，可以將人類理解或探究的對象區分為觀念的關係以及實際的事情。前者包括幾何、代數、算術…等，我們可以只憑直覺或透過演証思考得知其確定性。後者則是和現實中的經驗有關，與其相反的狀況都有可能發生，我們無法只透過思考獲得其確定性，經驗事實才是這類觀念連結之確定性的依據。

第三，實際的事情這類對象之觀念，即使沒有彼此間聯繫的印象，似乎能透過因果關係來連結。透過考察觀念之間聯繫的因果關係原則，我們可以歸納出原因以及結果的四種特性：(一)原因和結果恆常會合；(二)原因在時間上先於結果；(三)原因與結果是透過經驗而非理性為吾人所知覺；(四)原因和結果之間有一必然連結。依以上可得知，關於實際的事情之確定性，看似可以外於感官以及記憶，卻不能沒有經驗之依據，因此指出觀念的印象來源，替吾人的思考對象指出經驗依據，成了判斷此類知識或推論之確實性的依據。

第四，我們沒有關於能力的經驗，引動原因和結果的能力是神祕的，無法為外部感官所知覺，我們透過經驗所觀察到的，只有原因在前結果在後並且彼此恆常會合，而非能力本身；因此我們關於能力的觀念，就只可能是由內部感官的反省印象而來。

第五，我們根據經驗所做出的因果關係推論，是遵循著習慣或慣性，假設了

將來與過去相似，相似的原因將會伴隨相似的結果。原因與結果或相似的原因與結果，在經驗中恆常會合的機率越高，就越加強了我們對這類習慣性推論的信念，相信如此之推論有其確實性；這樣的信念同時又會影響著我們推論的習慣。關於因果推論的習慣、信念與機率，皆來自於經驗中原因和結果的恆常會合，這樣的經驗逐漸累積達到純熟，我們所做的因果推論判斷便達至一種充分的信念。

第六，關於原因和結果之間必然聯繫的能力，雖然無法由外在經驗中觀察，不過隨著經驗的累積、機率的提升，從原因到結果推論的習慣加上信念，會使我們心中產生一種感覺，感覺到一個物象與我們思想中或想像中一種習慣性的聯繫恆常的相伴隨，必然聯繫的能力之觀念即源自於這個內部的感覺所產生的印象。

第七，我們在經驗中找不到與神跡觀念相對應的印象，神跡本身之確實性會被與其相反的經驗事實給削弱，而且那些宣稱親眼見過神跡的證人們，並不是具備充分資格的多數人，除了證人的品格不良且數目不多之外，屬於不同宗教的神跡，也會互相削弱彼此的確實性，因此關於神跡我們應該使信念與證據適成比例。由此可知，以神跡等啟示做為基礎的基督教其理論根基是薄弱的。

第八，根據休謨對特殊的天意和來世的狀況之論述，我們可以得知關於原因和結果的推論，不論是從原因推論結果，或是由結果推論原因，都必須遵守因果適成比例之原則。由於吾人並未從經驗中觀察到此種因果的恆常會合，從做為結果之宇宙到做為原因之神或神的推論確實存在困難。

第三章 休謨論宗教之自然起源

即使做為宗教信仰基礎的神跡，在休謨的認識論論述之下，缺乏相關經驗印象之對應，其發生之機率亦無法達到信念的程度。再加上特殊的天意和來世的狀況之推論，也不符合因果推論中原因與結果適成比例之原則。但是吾人確實可以觀察到在人類的社會中存在著許多的宗教，伴隨著眾多令人無法忽視的宗教現象，例如教義之經典、戒律、信眾、祭典與各種儀式…等等。因此，本章將進一步探討，休謨認為在符合其論述的感官能力之範圍與限制下，民間宗教與其信仰中神的觀念之存在⁹²是如何形成與演變。休謨指出神(含一神與多神)的觀念實起源於人性而非理性，這些神的觀念伴隨者某些與其來源相應之屬性，這在《宗教的自然史》一書中有生動細膩的描述。

第一節 宗教與神的觀念

休謨的著作中，除了《人類理解研究》中的〈神跡〉與〈特殊的天意和來世的狀況〉之外，要以《宗教的自然史》與《自然宗教對話錄》這兩部作品，對於他的宗教思想有更為完整的論述。本節討論所本，特別專指對於宗教主題有系統性的論述，並且被獨立出版成冊的後兩部作品，而非相關主題之片段或單篇文章。

93

「神」做為宗教崇拜之對象，吾人對於神的討論和宗教常是緊密相關的。究

⁹² 關於我們是如何知覺到神的存在甚至是判斷或確定某個對象是存在的，其中「存在」或「存在觀念」是一種什麼樣的狀態又該如何理解與把握，有必要在此先作說明，休謨曾提到：「存在觀念和我們想像為存在的東西是同一的。單純地反省任何東西和反省它是存在的，這兩件事並無不同之處。……不論我們想像什麼，我們總是想像它是存在的。我們任意形成的任何觀念都是一個存在的觀念；一個存在的觀念也是我們所任意形成的任何觀念。」詳見 *Treatise*, pp. 66-67. 譯文參照《人性論》，頁 78-79。由此可知，存在是伴隨著每一個觀念來被我們所構想，當我們想到神的時候，即使只單純地想到一個令人景仰的神，並不涉及神是否存在任何證明或論證，但此時在我們腦裡神的觀念就是一個存在的觀念了。

⁹³ 雖然《宗教的自然史》是收錄在《四篇論文》的一個短篇，詳見註 15，但現時通常被獨立出來出版與發行。

竟神的觀念因何而起？休謨基於自然主義的立場，在《宗教的自然史》各個篇章以這個課題做為主要的討論。從神觀念的起源衍伸出各種不同宗教的形成與演變之歷史來作論述。不可否認的，若將休謨對於理性神學和獨斷宗教的批判暫時擱置一旁，僅透過本書最初的前言與最後的總論即可發現，休謨清楚而且明確地表達了一個理智的創造者(an intelligent author)，甚至是某個理智的始因或創造者的觀念(the idea of some intelligent cause or author)之存在。⁹⁴

除了開頭與結尾處之前後呼應，若再仔細詳閱全書關於多神與一神信仰之探討，而不討論這兩種信仰何者為真、何者為假，亦不判斷休謨的觀點之有效性，可以看出其所涉及的內容都是以有神論做為前提之討論。簡單地說，《宗教的自然史》是在探討多神與一神信仰中，多神與一神觀念之起源，神的觀念之存在是其中隱含的一個前提，全書討論的問題點是落在神的數量而非其存在與否。

接著，在《自然宗教對話錄》中嚴格說來總共有五個角色，整本書是由潘斐留斯(Pamphilus)向赫米柏斯(Hermippus)重述他聽到的一場由克里安提斯、斐羅和第美亞三人所進行的對話。潘斐留斯雖然並未加入這場對話但卻以旁觀記述者的角度巧妙地替對話做了結論，而赫米柏斯只是一個單向接受陳述的對象。這一場對話的開端起於對神學，也就是神的性質之討論。

斐羅首先提出了他對於人類理性的脆弱與限制之質疑。克里安提斯認為如此之懷疑是荒謬而且不恰當的，他認為人的理性能夠理解並認知到神的存在及其屬性。⁹⁵第美亞與斐羅對於人類理性的缺陷看法一致，他肯定神的存在「問題不在於神的存在，而在於神的性質」，⁹⁶但卻不認為憑藉人類有限的理性可以認識神的無限完善之性質。斐羅也表明了討論的問題範圍是神的性質而非神的存在，「但當合理的人們討論這些問題時，他們的問題當然決不會是關於“神”的存在，而只

⁹⁴ 參見註 19、20 之引文。

⁹⁵ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2007), pp. 19-20. 書名以下簡稱 *Dialogues*.

⁹⁶ *Dialogues*, p. 17. 譯文參照《自然宗教對話錄》(北京：商務印書館，2008)，頁 14。

是關於“神”的性質。……前一真理是毫無問題而自明的。」⁹⁷神的存在是無須懷疑的。除此之外，潘斐留斯在對話開始之前也表明了神的存在是真理：

對於神的存在，最愚昧的時代已經有所認識，最優秀的天才們都曾野心勃勃地盡力對它提供新的證明和論證，什麼真理能像這樣明白、這樣確定呢？這個真理是我們一切希望的基礎，道德最可靠的根基，社會最堅固的支柱，是我們思維默想中不應一時或缺的唯一真理，……。⁹⁸

不論人類理性能力優秀或愚鈍的差異，在關於神存在的這個問題的討論上，都能夠認識到這樣明白、確定而且唯一的真理。總括地來說，《自然宗教對話錄》是在探討吾人如何能夠認識神的性質，亦即吾人可以透過哪一些論證來認識屬於神的性質，而非神的存在，因為神的存在是無庸置疑的真理。三位參與對話的角色以及旁聽的紀錄者都肯定了神存在的這個前提，這是在對話一開始時四個角色便取得之一致的共識。

第二節 神觀念在人性中的起源：多神教

有關吾人在宗教信仰中的神的觀念之起源，休謨表示多神信仰(Polytheism)是人類最初的宗教型態，「在我看來，如果我們要考察人類社會從粗陋的開端到一個更為完善的狀態的演進過程，那麼多神教或偶像崇拜是、而且必定曾經是人類最早、最古老的宗教。」⁹⁹吾人最初所認知到的神觀念是複數的，神並非唯一之存在，眾神或多神反倒才是吾人所最先獲得之觀念。休謨認為這個觀點除了可以藉由過往的歷史證據來加以確定，此外更多地是受到人類的思辨習慣與方式所影響。¹⁰⁰

若再深入探究其中關於早期人們的思辨習慣與方式，可以發現神的觀念最初

⁹⁷ *Dialogues*, p. 18. 譯文參照《自然宗教對話錄》，頁 17。

⁹⁸ *Dialogues*, p. 4. 譯文參照《自然宗教對話錄》，頁 2。

⁹⁹ *NHR*, p. 4. 譯文參照《宗教的自然史》，頁 3。

¹⁰⁰ 有關休謨所列舉之歷史證據詳見 *NHR*, pp. 4-8.

是起於人們的希望與恐懼；那些人們對生活中未知的原因所抱持著的某種情感。這些原因未知的事件涵蓋了生活中的許多層面：

我們永遠懸浮在生與死、健康與疾病、豐足和匱乏之間；這一狀態在人間不斷受到一些隱密未知的因素干擾，它們的運作常常出人意料，而且往往莫名其妙。這些未知的因素就成了我們不斷產生希望和恐懼的對象；而對各種事件的焦急期待，又使這些激情陷於恆久的警覺之中，我們的想像，也同樣被用來構成關於那些我們所完全依賴的力量的觀念。¹⁰¹

舉例來說，在進入農耕時期之後的人們，若意外地碰到了長時間的乾旱，作物在缺少足夠的灌溉下無法順利收成，由此，缺乏足夠糧食的補給很可能會引起將有飢荒問題產生之隱憂，這時人們便會對於他們不能清楚了解的自然狀況產生某種伴隨著希望或恐懼的情感；急切的希望能夠有一場大雨或足夠的降水量來紓解旱象，卻也同時恐懼著不樂觀的天候狀況持續下去使得隱憂成真。

在過去，許多自然和生活中的事件之所以發生的原因是不明確的，這些事件包括了異常的天候狀況、水災、旱災、地震等天災；或者是健康的人突然生病了、發瘋了甚至是死去……等等，對於這些事件人們無知、無助並且感到困惑，不停地在期望成真與落空的過程中產生希望和恐懼等激動的情感。休謨認為其中恐懼又較希望更是有力地主宰著人們，將人們的想像引向不可見的理智力量(*invisible intelligent power*)¹⁰²之觀念。「對自然的希望和恐懼，尤其是恐懼本身，會把人們攪得心緒不寧，使人們以一種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，在這幅混亂的圖景中看到了神性最初朦朧的蹤跡。」¹⁰³

當人們處於對未知原因惴惴不安的生活狀態之下，並且焦慮地擔心著未來可能會面臨的災禍、害怕未知的死亡、意外的病痛…等等，這些恐懼無疑地更是加

¹⁰¹ *NHR*, p. 11. 譯文參照《宗教的自然史》，頁 16。

¹⁰² 休謨在《宗教的自然史》中也會與「不可見的力量」(*invisible power*)這個詞交替使用。

¹⁰³ *NHR*, p. 11. 譯文參照《宗教的自然史》，頁 14。

深了他們對於不可見的力量之想像，將未知的原因與不可見的力量之觀念加以結合，在往後的生活漸漸地習慣並且對這些力量產生依賴，誠惶誠恐且謹慎小心地對待、面對這些不可見的力量，相信這些不可見的力量與那些原因未知的事件緊緊連結並且主宰著他們生活中的禍福，「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那裡觀察到的那樣，雖然他們在所有人中最不擅長於嚴肅的反思，但是輕率而迷信的理解方式卻是最多的」；¹⁰⁴休謨認為由於簡單、輕率地相信或透過想像將這些原因未知的事件與不可見的力量作連結，比起嚴肅地反省思考或深入研究這些未知的原因，更容易被早期的人們所採行，受到了未知事件主宰的頻率愈高人們甚至就愈是迷信。¹⁰⁵

然而，早期人們的思考方式除了不嚴謹、容易流於輕信與迷信之外，休謨觀察到他們會將原因未知的不可見力量與生活周遭可感知的性質結合起來：

他們神話宇宙的每一部分，並且設想，一切可見的自然產物，其本身就是許許多多真實的神。根據他的體系，太陽、月亮和星星都是神；山泉有仙女居留，樹木有樹神棲息；甚至猴子、狗、貓和其他動物在他眼中也常常變得神聖，並激起他的宗教意義上的敬畏。因此，不管人類信仰自然中的不可見之理智力量的習性有多麼強，他們將注意力停留於可感可見之物的習性也同樣強；為了協調這兩種相反的傾向，他們被迫把不可見的力量與某種可見之物結合為一體。¹⁰⁶

人們將他們由未知原因而來的想像觀念，與現實生活中許多實質的物體觀念作結合，不論是太陽、月亮或是星星等星體，只要是可見的物體例如像是泉水、樹木；甚至是動物都可能被賦予神話的色彩。對於未知的原因或不可見的力量之恐懼與敬畏在這個移轉或投射的過程中，也由想像搬移至這些實質的物體上，這些數量

¹⁰⁴ NHR, p. 13. 譯文參照《宗教的自然史》，頁 19。

¹⁰⁵ 筆者認為休謨此處所提到的迷信，是指人們對於從自己的反省印象或想像觀念得到的不可見的理智力量之觀念的輕信與恐懼。

¹⁰⁶ NHR, p. 25. 譯文參照《宗教的自然史》，頁 37-38。

眾多的物體因而也成為人們心中恐懼或敬畏的實質對象。

關於人們會將想像與可感知的物體作結合的這個思考習慣，休謨則認為這是「由於對俗眾的理解力來說，不可見的精神性心智是一種過於精緻的對象，人們自然會將其附身於某種可感知的表象；比如，或者是自然中更為顯見的部分，或者是雕像、肖像和圖畫(在一個更開化的時代裡，所有這些都可用來形塑神性)。」¹⁰⁷早期的人們因為思考方式的緣故，對於不可見的理智力量這類過於精緻、艱深或抽象的主題，習慣將他們對這類事物之觀念與想像跟實質物體加以連結，賦予可感知的性質以神性、神力…等；然而在生活中或大自然中這類可以接受落實人們想像的對象其數量是眾多的，他們將思考中不可見的理智力量與許多可感知的物質實體之觀念相結合，因此被賦予神性的可感知物體的數量愈來愈多，這便是多神信仰之來源。

休謨提到人們會更進一步地設想這些與實質對象結合了的不可見力量是以一種類似於人類行為的方式來活動，換句話說這些實質的可感知性質包含了人類自己的行為特質。這主要地是來自於人們自身的經驗與行為或思考方式，亦即人們會從自己的角度設想神的行為模式與人類相似，透過這樣的方式理解神這個不可見的理智力量，「人類有一種普遍的傾向，即像設想他們自己一樣設想一切存在物，並把他們熟知和真切意識到的那些品質移植到每一個對象上」。¹⁰⁸

人們與透過與實質可感知的對象互相連結來落實對於不可見的理智力量這類過於精緻、抽象的對象之構想。這些實質可感知的對象主要地就是人們自身的行為與思考方式，進而再擴大、推廣至人類社會的運作模式。例如，在早期的詩歌作品中時常可以見到的擬人法，樹木、山泉、或石頭被賦予了如同人類一般的特性與能力；一樣可以思考、行為與活動，甚至也有情感。詩歌中這些將物質人格化的方式，在真實生活中也是可以見到的。人們構想這些物質具有不可見的理智力量，而這些力量是由一個與人相似的神所擁有的。神具備人類所不及的強

¹⁰⁷ *NHR*, p. 28. 譯文參照《宗教的自然史》，頁 42。

¹⁰⁸ *NHR*, p. 12. 譯文參照《宗教的自然史》，頁 17。

大力量之外，卻與人類的性情和弱點相似。祂們同樣會忌妒、生氣甚至是復仇。而且為了強調神與人的相似，人們還將理性、激情甚至是人的四肢外型這些特性都賦予神。¹⁰⁹

早期人們的生活中受到偶發事件的支配，但他們的認識能力並非將他們推向對整個自然更深入地探究與沉思。這些更完善的觀念對於他們的思考能力而言是太過困難的，相對之下他們比較可能會選擇一種更容易理解的方式來滿足自身的困惑，因此一個人格化的神就這樣進入人們的觀念之中。然而，這個神是不完善的、能力也是有限的，若是再加上生活中偶發事件不斷的增加，那麼要負責這許多事件的神數量就必須要相當的多才有可能應付得來；眾神必須分工合作才有辦法對應到人們生活中眾多原因未知的偶發事件。¹¹⁰

第三節 神觀念在人性中的起源：一神教

休謨認為民間宗教(popular religion)¹¹¹中的一神信仰(theism)¹¹²之觀念是延續自多神信仰、由多神信仰發展而來。他強調許多歷史上古老的一神信仰之教義雖然看似符合理性推理；不過對於早期的人們而言一神信仰最初有非常大的可能性不會是出自於理性推論，「由於信奉一神教教義的民族中的俗眾，仍然將一神教建立在非理性和迷信的原則上，因此，總體而言他們之所以持有這種信念，就決不是出於任何論述的推展，而是出於更適合於他們的才賦和能力的一連串思考。」

¹¹³人們並非進一步透過發展理性來細細考究先前那些原因未知的事件，反倒是更符合他們的思考能力或習慣地將它們都歸因於神的意旨，認為這些令人無法理解

¹⁰⁹ NHR, p. 12-13

¹¹⁰ NHR, p. 13-14.

¹¹¹ 休謨使用這個詞來指稱一神與多神信仰。

¹¹² 即使在中譯本裡被譯為一神信仰，但原文中使用的是有神論(theism)而非一神論(monotheism)這個字，且《宗教的自然史》書中對於一神之論述並不單指唯一的神，而是有一個神的地位或能力高於其他眾神，在下文中提到的唯一的最高神即是如此。

¹¹³ NHR, p. 31. 譯文參照《宗教的自然史》，頁 47-48。

的事件是受到神意的操控。

由於在多神信仰的形成與演變過程中，人們是站在自己的角度和想像來思考神，那麼如果順著這樣的習慣構想眾神們也和人類社會的發展相像有一個領導者或統治者，這對於他們的思辨習慣而言是很自然的，甚至不會令人感到意外，「……將其中一個神表現為其他神的君王或至尊的長官，這個神雖然與其他神具有相同的本性，但以某種權威統治著他們，就像世間的君主統治他的臣民和家奴一樣。」¹¹⁴人們對統領眾神之最高神的理解，也同樣是從自己的觀察和想像而來。當他們面對人類的君王或統治者，身為臣民與被統治者除了服從君主的命令之外，還總是希望能夠獲得比他們更有能力或權力的上位者之眷顧、照顧與保護。

早期的人們為了能夠獲得最高神的恩寵以期順利地度過乾旱、病痛等其他災禍，甚至只是希望可以在往後的生活趨吉避凶，他們不斷地讚美和吹捧這個眾神當中的統領，就如同他們設想人類的君王或統治者喜歡被恭維與討好一樣，「由於他們認為神會像他們自己一樣被讚美和恭維所取悅，所以在他們對神的殷勤之辭中，頌詞和吹捧就無所不用其極了。」¹¹⁵休謨認為這些對神的討好與奉承將祂的地位吹捧得更是崇高，就好像人們在討好他們的君主時，將所有的人類品質吹捧到了極致，人們甚至把他們的君主視為神一般的予以膜拜。

然而人們對神的奉承只會發展得愈來愈激烈，這是因為「人們的恐懼或悲痛越是急迫，他們就越會發明新的奉承調子；即使某個人在吹捧他的神的頭銜上超越了他的先人，他也定然會被他的後人以更新穎、更華而不實的讚美稱號所超越。他們就這樣愈演愈烈；直到最終他們達至無以復加的極限」。¹¹⁶那些最初起於取悅的讚美，受到人們面對未知原因的恐懼而加速催化，被不斷地推演、吹捧成許多更誇張的頌詞；最終這個最高的神更加有別於其他眾神，祂們之間的差距透過人們不停歇地奉承被拉得愈來愈開。

¹¹⁴ *NHR*, p. 31. 譯文參照《宗教的自然史》，頁 48。

¹¹⁵ 同上。

¹¹⁶ *NHR*, p. 31. 譯文參照《宗教的自然史》，頁 48-49。

休謨認為這個被吹捧到了極致甚至是非常誇張的觀念，當它呈現在人們面前時並不會受到任何的拒斥或者是懷疑，因為「一旦有更宏大的觀念擺在他們面前，他們顯然就會認為，他們要是拒絕表示贊同的話，那就危險了」。¹¹⁷人們對於神的理解和推論，始終是受到他們的恐懼感給深深地影響，他們害怕要是稍有不敬便會使得這個被他們奉承為無比強大的最高神不開心，並因此降下任何做為懲罰的災禍與病痛……等等，「由於他們以為最妥當的做法莫過於迎合更高調的讚辭，他們就努力通過矯飾的熱衷和奉獻來巴結神。」¹¹⁸人們希望獲得神的庇護，確保他們來年的豐收與身體的健康，因而百般地討好與奉承那個他們認為有能力決定和控制這一切的最高神。同時又害怕若不繼續這麼做，會替自己與家人甚至是這個社會帶來危險。關於這一論點，休謨表示最好的證明就是人們的奉承僅僅是口頭上的認同，他們根本不能夠理解那些自己讚美並賦予神的崇高特質。¹¹⁹

從數量眾多的多神信仰發展到有一個神力大於眾神的最高存在之觀念，一神信仰就是在這樣的背景下產生。另外，休謨強調這個次序絕對沒有可能調轉過來；不可能是人們最初得到一個最高神的觀念，卻因不虔敬而墮落為多神信仰，「……一神教都絕不可能是通過推理而一度成為人類最初的宗教，而後再由於它的敗壞孕生了多神教以及異教世界的所有各種迷信。理性，在其顯而易見之時，會阻止這樣的敗壞……。」¹²⁰如果可以將次序倒轉過來，假設早期人們最初獲得的是一神信仰之觀念，那麼人們根本不會有發展多神信仰之可能。因為一神信仰中恰恰符合於理性推論之觀念會防止這樣的演變。

雖然吾人的一神觀念只是恰好符合於理性的推論原則，「當他們只是秉持有關一個完美存在、即世界創造者的觀念時，他們只是湊巧符合了理性和真正哲學的原則；雖然引導他們信奉這個觀念的不是理性——這個〔是〕他們相當欠缺的

¹¹⁷ *NHR*, p. 35. 譯文參照《宗教的自然史》，頁 54。

¹¹⁸ 同上。

¹¹⁹ *NHR*, p. 35.

¹²⁰ *NHR*, p. 7. 譯文參照《宗教的自然史》，頁 9。

東西，而是極端流俗的迷信中的奉承和恐懼。」¹²¹然而若從一神信仰中恰好符合於理性推理的角度，來加以理解完美存在與世界創造者之最終因的觀念：亦即所有未知的原因推論到最後都可歸諸於最高的神，最高的神就是所有原因最終的原因，並且是一個最完美的存在。這樣的推論原則相較於在多神信仰中人們關於神的觀念之起源的推論，除了有極大的差異之外，肯定也不會使得人們將神的觀念由一神發展至多神；而是出於早期人們心理需求的作用而從多神信仰衍伸出一神的信仰。¹²²

在休謨針對民間宗教裡關於一個完美存在的世界創造者之一神信仰其觀念起源詳加探究之後，認為這樣的信奉只是恰恰符合於理性推論而並非確實來自於理性；甚至還與理性推論相差甚遠。不過真正符合於理性推論的一神信仰是否有其可能性，這個神的存在觀念如何被察覺，又為何人們不是如此信仰，以下將就此進行討論。

在休謨探討多神信仰與一神信仰時，其相關論述中曾多次提及一種純粹的一神教原則(the pure principles of theism)，用以做為不同於前述兩種民間宗教類型中神的觀念之起源的一個對照。這個純粹的一神教原則是顯而易見並且無可辯駁的，它主要地是和宇宙的秩序跟框架有關；是人們根據自然的框架進行理性的推論，由此被導向一個最高的存在之觀念。「任何通過論述認識到世界上存在著不可見的理智力量的人，必然是從自然物那令人讚嘆的發明出發進行推理，而且必然認定世界是由神聖存在、一切事物的始因創造出來。」¹²³

若再進一步詳細地說明，純粹的一神教原則是來自於吾人對「自然之工」(the works of nature)的沉思，休謨提到的「自然之工」可以簡單地被理解為自然的作品或者是自然的產物，其中詳細的內容包括了自然中的一切、這個宇宙世界中的

¹²¹ *NHR*, p. 32. 譯文參照《宗教的自然史》，頁 49。

¹²² 雖然民間宗教中的一神教是由多神教的發展與演變而來，不過休謨認為多神教與一神教之間有一種必然的往復流變，這是由於人們有一種自然傾向，要從多神信仰上升到一神信仰，又從一神重新墮回到多神信仰。詳見 *NHR*, pp. 36-38.

¹²³ *NHR*, p. 25. 譯文參照《宗教的自然史》，頁 37。

秩序與框架、自然中種類眾多的動物和植物……等等，他／牠／它們所具備的那個有規律以及秩序且令人驚異的秘密結構，這個祕密的結構使得動植物透過每個細微部分的運作來協調與配合並延續其生命。¹²⁴

任何具有良好知性的人皆可以透過對於這些自然的作品與產物的沉思，觀察到這個宇宙自然中一切事物之間的協調，並且有一種計劃貫穿其間所產生的那種一以貫之的一致性。¹²⁵由這些強烈的感受產生之印象，以及由此自然物令人驚嘆的發明來進行理性推論，進而促使人們的心靈承認有一個唯一的存在(one single being)；也就是一個創造者(one author)。這個唯一的存在將實存(existence)和秩序(order)賦予了宇宙這一巨大的機器，並且依據有規則可循的計畫或者相互關聯的體系協調著這個機器的所有細微部分：

假如對於自然之工的沉思可以使人們認識到那種不可見的理智力量，那麼他們定然只會信奉一種惟一存在的概念，該存在將實存和秩序賦予這一巨大的機器，並根據有規則可循的計畫或者相互關聯的體系協調它的所有部件。……。宇宙中的一切事物顯然都只是一個斷片。一切事物都相互協調。有一種設計貫穿著整全的宇宙。這種一致性促使人們的心靈承認惟一的創造者；……。¹²⁶

休謨最初在說明早期人們的思考習慣與多神信仰觀念之形成時，便談到這個做為對照的神的觀念及其起源。他認為吾人關於神的觀念之起源是與心靈之思想作用的自然進程一致，任何人類的思想都必須或者都只能是遵循這樣的一個由粗陋至完善、由低級到高級的過程。除了一個可能中斷這一自然進程之例外，這個例外可能將人們導向純粹的一神教原則。同時令人印象深刻的是，休謨總是在這些對照中強調如果人們最初便能察覺到或者是一旦能夠察覺、認識到此一觀念之起源，往後幾乎不會再有發展出民間宗教的可能性。即使這個純粹的一神觀念很

¹²⁴ *NHR*, p. 37.

¹²⁵ *NHR*, p. 73.

¹²⁶ *NHR*, p. 8. 譯文參照《宗教的自然史》，頁 10-11。

容易被忽略，不過休謨認為任何宗教的教義它的發明與論證比起維護及持續還要來得困難。因此一旦人們有機會開始這個信仰，就絕對不會放棄它。¹²⁷

然而這個純粹的一神教原則是如此的顯而易見，卻無法對早期的人們在他們獲得神觀念之思考過程中產生影響。這與早期的人們苦於生計並且受限於思考能力的不成熟有關，即使自然中的秩序與框架是多麼的異乎尋常與令人驚異，仍是在生活中輕易地被人們給忽略而且不加以審視；甚至當自然越規律、越完善人們就更是習慣自然的秩序與框架，而越不會仔細地考察或是探究它。「因此我們可以總結說，在所有曾經信奉多神教的民族中，最早的宗教觀念並不是源於對自然之工的沉思，而是源於一種對生活事件的關切，源於那激發了人類心靈發展的綿延不絕的希望和恐懼。」¹²⁸甚至在說明民間宗教中一神信仰之起源時，休謨也一再地強調這樣的一神信仰只是貌似符合於理性推論，若是吾人仔細探究此宗教之內涵，便可以發現他們的信仰來源依舊是恐懼以及迷信。¹²⁹

筆者認為若是仔細地閱讀休謨用作對照的這些段落，可以發現其用意是在強調民間宗教中的一神信仰起源於多神教，而不是起自設計論證之理性推論。雖然設計論證似乎非常符合人們在生活經驗中可以觀察到的許多現象，但人們最初關於神的觀念與宗教仍是起自於對未知原因的恐懼。儘管休謨在導言與總論處似乎是在肯定設計論證之有效性，書中也並未否定或批判設計論證，只是質疑它並非人類最初所採用藉以形成神的觀念之理性推論。但綜觀全書進行之推理論述，他實在是不認為早期的人們在形成神與宗教的觀念時設計論證會對此具有任何的影響力：

對於人類的理性，能獲得關於至高無上之存在的知識，並被賦予一種能力，能夠從可見的自然之工中推斷出像它的至高無上之造物主那樣崇高的原則，這是多麼高貴的一項特權啊！但是，讓我們反過來看看事情的另一面，綜覽一下多數的民族和時代，

¹²⁷ *NHR*, pp. 5-7.

¹²⁸ *NHR*, p. 10. 譯文參照《宗教的自然史》，頁 13。

¹²⁹ *NHR*, pp. 29-31.

審視一下實際在世上通行的宗教信條，你很難不把它們當作病人的幻想；或者，你也許會把它們當作猴子假扮人形的怪把戲，而不是一個以理系之名字自命的造物所提出的嚴肅的、確定的和教理式的主張。¹³⁰

最後，休謨更是總結設計論證無法再幫助我們瞭解得更多，自然之工顯示的一切只能讓我們的推論停在獲得一個理智始因的觀念這裡，「整全是一個謎語、一個謎、一個無解之神秘。關於這個主題，我們慎思詳察之後的惟一結果，似乎就是懷疑、不確信、懸置判斷。」¹³¹由於整全是一個無解的謎，吾人無法由此再推敲或探究出更多的內容，關於神的本質及屬性也只能同等的歸給神秘、無法瞭解之特性，吾人所能做的最多就是懷疑、不確信以及擱置判斷。

第四節 小結

依以上的了解，我們可以將神的觀念與宗教之自然起源，簡單地整理為以下幾點：

第一，在休謨以宗教為主題的兩本著作《宗教的自然史》與《自然宗教對話錄》中，神的觀念之存在是一個清楚且明確的共同前提，書中與宗教相關之討論都是以此前提做為論述的推展。

第二，人們最初關於神的觀念，是起自於面對生活中原因未知的事件所產生的伴隨著希望與恐懼之情感，其中恐懼的感受尤其更是深深地影響著人們，使得人們惴惴不安卻又必須戒慎恐懼的面對這些未知的原因。再加上對他們而言，簡單且輕率地形構想像這些原因未知的事件與不可見的理智力量之連結，比起嚴肅地反思這些未知的原因要來得容易。因此早期的人們深信自身的禍福深受不可見的理智力量所操控，並對此產生依賴。

第三，不可見的理智力量這個觀念對早期的人們而言太過精緻與抽象，構想這樣的觀念是困難的。因此他們會進一步透過自己的想像，將這個不可見的理智

¹³⁰ NHR, p. 74. 譯文參照《宗教的自然史》，頁 120。

¹³¹ NHR, p. 75. 譯文參照《宗教的自然史》，頁 121。

力量其操控人類生活中的禍福之神性或神力之觀念，與生活中可感知的實際對象作結合；這也包括了將此具有不可見的理智力量的神設想為類似於人類之存在。由於這些可感知的實際對象數量是眾多的，因此被賦予神性或神力的可感知對象的數量便隨之增多。休謨認為最初的民間宗教型態肯定是與早期人們的思辨習慣與方式最符合之多神信仰。

第四，民間宗教中的一神信仰之觀念看似起自理性推論，但根據休謨之探究它較大可能地是從多神信仰演變而來。由於人們對於操控著生活中一切吉凶禍福的不可見之理性力量仍抱持著恐懼，他們於是設想眾神們如同人類世界的統治者一樣喜歡並且可能受到奉承的討好。因此，為了希冀能夠在生活中獲得眾神中的領導者之庇佑這個目的，人們對神的吹捧也就發展得愈來愈誇張，甚至是無所不用其極。逐漸地，這個眾神的領導者與眾神之間的距離被拉得愈來愈開，一個神力大於其他眾神的最高神之觀念於焉產生。

第五，民間宗教中的一神信仰指的並非是唯一的一神，而是眾神之中有一個神力最高的神，由祂統治、管理、領導著眾神。人們對於這個最高神的誇張之奉承，雖然僅僅是口頭上的讚美與吹捧，若再仔細探究便可以發現他們不甚理解這些自己賦予最高神的討好之詞。但即便如此人們覺得若不對這些讚辭表是認同是一件危險的事，最高的神會因此不高興而降下災禍做為對他們的懲罰。

第六，神人相似之推論是民間宗教中人們思考和理解神的本質及屬性最主要的方式。在多神信仰中，人們便將自身的思考方式、行為模式、甚至是具有四肢的人類外型…等特質都賦予神，認為神應該與他們極為相似，不過卻在能力方面高於他們許多，因此才有可能主宰著人們生活中的禍福。在一神信仰中，神被人們設想為如同他們的君主或領導者一樣統領著其他部屬般的統領著眾神，並且也合人類的領導者一樣喜歡聽到讚美、樂於接受奉承與討好。

第七，某些宗教哲學家主張對自然之工的沉思可得到一種純粹的一神教原則，主要是人們根據自然的框架、作品產物之規律、秩序、協調與一致性來進行理性推論，獲得有一個唯一的存在或創造者之觀念。這個唯一的存在賦予宇宙這一巨

大的機器秩序，並且協調著這個機器的所有相互關聯的體系。

第八，然而即使自然中的秩序與框架令人驚異而且顯而易見，仍是無法在早期的人們獲得神的觀念之思考過程中產生影響，這主要地還是與早期的人們不成熟的思考能力有關。甚至自然越是規律、越是完善人們也就越習慣自然的秩序與框架，而不會仔細地考察或者去探究它。休謨使用這個對照顯示了即使設計論證再合理，但人們最初關於神與宗教的觀念只可能是起自於對未知原因的恐懼。

第九，設計論證無助於我們對神的屬性瞭解得更多，自然之工只能讓我們的推論獲得一個理智始因的觀念，整全是一個無解的謎，人們只能懷疑、不確信以及擱置判斷，而無法由此再推敲或探究出更多的內容。



第四章 休謨對自然宗教之批判

《自然宗教對話錄》一書開宗明義地確認了上帝的存在是後續將要進行的對話討論之前提，雖然在此書中斐羅與第美亞不斷質疑，甚至不同意吾人能夠透過理性論證來理解或認識到上帝，這個對話討論進行的過程中提及許多上帝的屬性，並且試著透過這些被認為是上帝所具有的屬性來推論與證明上帝的存在，因此在這樣的討論過程中，涉及了許多神學問題。

假若吾人計畫更進一步、更深入地把握休謨的神學觀點，《自然宗教對話錄》這本充滿著探討神的本質及屬性之著作自然是不可忽略的。書中的三位主角各有各持有一套關於吾人是否能夠或如何認識神的屬性之觀點，在某些議題上僵持不下、不相妥協，但有時卻又能達成共識。他們的立場隨著對話的進行而有所修正，或是妥協或是提出其他的解決辦法。對於閱讀本書的讀者來說，這本著作有一個非常關鍵的困難點，即哪個主角的神學觀點才是代表了休謨。這個困難點若是可以得到釐清或確認，有助於吾人更明確地把握休謨關於自然宗教與自然神學之立場。

第一節 在《自然宗教對話錄》中休謨之立場

誠然《自然宗教對話錄》中的角色皆是由休謨所虛構，¹³²不過潘斐留斯做為這場對話的旁觀紀錄者，他在一書的開頭與結尾對三位主角所做的評價值得我們注意。最初他向他的朋友提到「當你以克里安提斯的精審明辨的哲學才能，去對照斐羅的無所顧忌的懷疑主義，或以他們任何一人的心情，去比較第美亞的剛強不屈的正統信仰時……」¹³³，克里安提斯具有精審明辨的哲學才能(the accurate philosophical turn of Cleanthes)，而斐羅被認為是抱持無所顧忌的懷疑主義(the

¹³² 高曼認為休謨很可能是根據古希臘文字與當時的人名來替這些角色命名。詳見 Dorothy Coleman, "Introduction", *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), p. xi.

¹³³ *Dialogues*, p. 5. 譯文參照《自然宗教對話錄》，頁 3。

careless skepticism of Philo)，第美亞則是剛強不屈的正統信仰擁護者(the rigid inflexible orthodoxy of Demea)。在結尾處他總結這整場對話「根據對於全部推理的嚴格的重新檢討，我不得不認為，斐羅的原則比第美亞的原則更有可能性；而克里安提斯的原則還要更為接近於真理。」¹³⁴休謨安排了潘斐留斯替整個對話做出的評論，克里安提斯符合於哲學的精審明辨之觀點是最正確的，而斐羅無所顧忌的懷疑主義對於整個自然宗教的推論之課題較第美亞的正統信仰更有可能。

休謨曾在與友人的書信中表明，¹³⁵他本人在這整個對話之中扮演的是斐羅這個角色，於是學者們就此提出了許多不同的觀點。這些有關休謨之立場的觀點與看法，可以大致被區分為四大類。第一種看法認為斐羅代表了休謨，這除了是休謨自己的說法之外，高曼在她編輯的《自然宗教對話錄》序言中也認為斐羅是休謨的代言人，但書中安排的英雄是克里安提斯。¹³⁶艾爾(A. J. Ayer)則是認為「在〔關於自然宗教之對話錄〕之中，斐羅被安排去說得最多，這也是我們推論他是代表休謨說話的一個理由」。¹³⁷持此觀點的還包括莫斯納¹³⁸、高士金¹³⁹、拉德克利夫¹⁴⁰、大衛·歐康諾(David O'Connor)。¹⁴¹

第二種看法認為斐羅與克里安提斯都代表休謨，周曉亮提到「休謨的觀點實際上是從斐洛和克里安提斯双方的觀點混合表現出來的」。¹⁴²史密斯認為斐羅的立場從頭到尾都代表著休謨，而克里安提斯明確地同意斐羅或反對第美亞的段落

¹³⁴ *Dialogues*, p. 102. 譯文參照《自然宗教對話錄》，頁 110。

¹³⁵ *Letters*, vol. 1, pp. 153-55.

¹³⁶ *Dialogues*, p. xii.

¹³⁷ 艾爾(A. J. Ayer)，《休謨》，李瑞全譯。(台北：聯經出版，1983)，頁 110。

¹³⁸ 詳見 Ernest C. Mossner, "The Enigma of Hume," *Mind, New Series*, Vol. 45, No. 179 (Jul., 1936), pp. 334-349.

¹³⁹ 詳見 J. C. A. Gaskin, "Hume's critique of Religion," in *David Hume: Critical Assessments*, edited by Stanley Tweyman(London: Routledge, 1995), pp. 56-69.

¹⁴⁰ 詳見《休謨》，頁 116。

¹⁴¹ 詳見 David O'Connor, *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Religion* (London: Routledge, 2000), pp. 214-16.

¹⁴² 《休謨哲學研究》，頁 334。

也代表著休謨。¹⁴³亨利·愛肯(Henry D. Aiken)在他編輯的《自然宗教對話錄》序言中同樣地也認為，在這整個對話中除了斐羅是休謨的代言人，而當克里安提斯與斐羅一起對抗第美亞時，才代表了休謨的立場。¹⁴⁴

第三種看法更廣泛地認為對話中的三個主要角色都代表了休謨的觀點，理查德·波普金(Richard H. Popkin)在他編輯的《自然宗教對話錄》序言中提到，整個對話中三個主要的角色在某些不同的層面各自代表著休謨的觀點。¹⁴⁵最後的第四種看法以諾桑為代表，認為這三個角色都無法從頭到尾一致地代表著休謨的立場；如果試著要從任何一個角色或多個角色來說明他們與休謨的觀點是一致的，都會面臨到某些困難，是故我們無法透過這些角色來確認休謨關於自然宗教的真正立場。¹⁴⁶

以上這些學者們論點都有其充分的論述根據，若是我們僅將《自然宗教對話錄》與《宗教的自然史》作對照，可以發現三個角色都分別在某些議題上持有與休謨一致的觀點。以下是依據對話進行的順序整理出的一致之處：首先，斐羅與第美亞對於神的性質是不可理解的取得一致的共識。第二，克里安提斯在推論神的性質所使用的設計論證，提到了人為的作品與自然相似，由此可以合理地推論自然是神或神所設計的作品，這個推論中最大的依據就是神人相似，這個觀點同於休謨提到的民間宗教中神的性質。

第三，第美亞認為宗教起於人們對未知的恐懼，斐羅也同意實際上人們是生活在痛苦中，此觀點與也同於休謨對多神信仰提出之論述。第四，斐羅承認自然的目的、設計以及意圖，一切的科學幾乎都引導我們承認一個理智的造物主，並且承認一個至高的理智。在對話中時常可以見到休謨在其他著作中之觀點，透過

¹⁴³ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1947), p. 59.

¹⁴⁴ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (New York: Hafner Pub. Co., 1953), p. xiii.

¹⁴⁵ David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous essays, Of the Immortality Of the Soul and Of Suicide* (Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1985), p. xvi.

¹⁴⁶ James Noxon, "Hume's Agnosticism," *The Philosophical Review*, Vol. 73, No. 2 (Apr., 1964), pp. 248-261

不同的角色被表達出來，因此波普金的觀點較切合於實際之狀況。筆者認為其中三個角色分別對於證明上帝在的論證提出之質疑，尤其是在批判理性推論的合理性的角度方面，分別代表著休謨的立場。

第二節 對設計論證之批判

在《自然宗教對話錄》中，克里安提斯最主要的論點便是認為吾人可以透過一個後天的論證(the argument a priori)，即設計論證來認識上帝，他說：

看一看周圍的世界：審視一下世界的全體與每一個部分：你就會發現世界只是一架巨大機器，分成無數較小的機器，這些較小的機器又可再分，一直分到人類感覺與能力所不能追究與說明的程度。所有這些各式各樣的機器，甚至它們的最細微的部分，都彼此精確地配合著，凡是對於這些機器及其各部分審究過的人們，都會被這種準確程度引起讚嘆。這種通貫于全自然之中的手段對於目的奇妙的適應，雖然遠超過於人類的機巧、人類的設計、思維、智慧及知識等等的產物，卻與它們精確地相似。因此，既然結果彼此相似，根據一切類比的規律，我們就可推出原因也是彼此相似的；而且可以推出造物主與人心多少是相似的，雖然比照著他所執行的工作的偉大性，他比人擁有更為巨大的能力。根據這個後天的論證，也只有根據這個論證，我們立即可以證明神的存在，以及他和人的心靈和理智的相似性。¹⁴⁷

這個設計論證的推論方式可以透過一個三段論證被簡單地說明：前提一，人類的作品中含有目的性的或有意圖的組織方式及安排，這可以證明是由一個具有理智能力的設計者其目的性之展現；前提二，這個自然世界中的許多產物同樣地具有秩序與計畫性和目的性的組織方式及安排；結論，因此根據類比可以推論，這個自然世界有一個創造者，根據一個計劃將這個世界安排得具有秩序與目的性，這個創造者就是神。

舉例而言，當我們看到一支筆它的每個組成的部分，像是筆頭的尖銳程度、

¹⁴⁷ *Dialogues*, pp. 19-20. 譯文參照《自然宗教對話錄》，頁 18-19。

筆管裡填充的墨水還有筆身握墊部分的設計，它們彼此之間相互協調著來完成其目的，可以讓我們使用這支筆來寫字。透過一支筆我們可以發現其設計者的巧思以及具有目的性之安排。那麼當我們將觀察的對象轉向整個自然世界，可以驚訝地發現其中的許多組成部分，像是以人類做為代表的動物類，其身體的骨骼與肌肉，以及植物體的輸水系統之構造，也都同樣像極了具有秩序與目的之安排。那麼根據類比推論，這隻精巧的筆是由人所設計創造的，而這個自然世界之精巧肯定也是出自一個造物者或神的設計與創造。

設計論證使用相似性之類比來說明有自然中具有一心智的設計秩序之觀念，克里安提斯自始至終維持他一貫的神人相似論與設計論證之立場，基於這個立場所做的推論其困難點就如同斐羅和第美亞所提出的質疑：人與神的性質不同無法類比。第美亞首先對此提出的反駁是，他不認為神的存在可以透過理性推論證明，沒有關於神的先天論證或任何抽象的論證。並且認為自然的作品中包含了一個偉大不可解釋的謎，超出人類的理解之上，「神的道路不是我們的道路。神的屬性是完善的，但是不可了解的。而這本自然的書卷包含一個偉大而不可解釋的謎，超出任何可以了解的討論或推理之上」。¹⁴⁸

斐羅對於此論證的質疑可以整理為幾點。首先，斐羅認為後天論證中的兩種結果：人的作品與自然世界根本不是同一類，因此而推出原因的相似是荒謬的，他說到「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；因為我們所經驗到的果與果所從出的因恰是屬於一類的。但你卻決不能肯定宇宙與房子有這樣的類似……。兩者之間的差別如此顯著，所以你在這裡所推出的充其量也不過是關於一個相似因的一種猜想……」。¹⁴⁹第二，理性的推論不可能取代經驗替世界的現象找出原因，人們無法離開經驗並僅透過觀念來構想宇宙的模樣，「唯有經驗能為他指出任何現象的真正原因」。¹⁵⁰

¹⁴⁸ *Dialogues*, p. 33. 譯文參照《自然宗教對話錄》，頁 33。

¹⁴⁹ *Dialogues*, p. 21. 譯文參照《自然宗教對話錄》，頁 20。

¹⁵⁰ *Dialogues*, p. 22. 譯文參照《自然宗教對話錄》，頁 21。

第三，將從部分所得出之結論用於全體是魯莽的，「我不但絕不承認自然的一部分能供給我們關於自然全體起源的正確結論，我並且不容許自然的一部分作為另一部分的法則，假如後者與前者相差太遠的話」¹⁵¹；由因推果是極細緻複雜的，因為自然是多變的，況且我們發現的只是其中之一部份，「即使根據我們的有限經驗，我們知道，自然具有無數的動因與原則，它們在自然每一變更她的地位與情況時不絕地表現出來。」¹⁵²

第四，神與人在設計論證中相似的假設是沒有根據的。¹⁵³第五，經驗告訴我們那些被觀察到的秩序、系統並非皆是設計好的，而且吾人若是推測這都是因為有一個原因那只會造成無窮追索。¹⁵⁴第六，神人相似論者對於神的屬性無法提出更充分的理由。¹⁵⁵第七，設計論證推論出神做為原因的可能性並不高於原因已內在於物質世界的可能性。¹⁵⁶第八，科學的進步拉開了人與神之間相似的距離。¹⁵⁷第九，人類有限的的能力無法推論出神的無限性。第十，非完善的人無法推論出完善的神。第十一，完善的世界與完善的創造者之間沒有必然關聯。

第十二，根據神人相似論，世界更可能是由多個神一起所創造的。第十三，宇宙比起與人類技巧及設計的相似更近似於人體。第十四，若說宇宙的起因是神不如說是生殖或生長來得更為貼切。第十五，世界是神的設計以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。第十六，宇宙的起因是理性或生長、生殖是任意的選擇，吾人無法探究原因。第十七，其他各種宇宙生成的論證都有幾分合理性。第十八，物質在其穩定的外表下是不斷變動著的，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。

¹⁵¹ *Dialogues*, p. 24. 譯文參照《自然宗教對話錄》，頁 24。

¹⁵² *Dialogues*, p. 25. 譯文參照《自然宗教對話錄》，頁 25。

¹⁵³ *Dialogues*, p. 37.

¹⁵⁴ *Dialogues*, pp. 38-39.

¹⁵⁵ *Dialogues*, p. 39.

¹⁵⁶ *Dialogues*, p. 40.

¹⁵⁷ *Dialogues*, p. 42.

總的來說，斐羅認為克里安提斯所應用的神人相似之類比，更強力地支持許多異教假說。斐羅在第五篇建議宇宙是由有心智、但是年輕、或者衰老、或者無用的神所創造的這樣一個多神論的說法，可以想像的是它們有利於解釋宇宙明顯的不完美。在第六篇他建議一個泛神論(pantheism)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。在第七篇他建議世界相同的特徵，那使克里安提斯將宇宙看成是一座機器，並且可以在生物生殖的結果上發現。如果自然的秩序相似於生命有機體或勝過機器，那麼根據克里安提斯的原理，與就會更有可能從一種原始的植物、動物、蛋、卵或者種子生長出來。這樣的建議看來雖然很瘋狂，但它們卻更是與經驗相符：心智的存有是透過生物繁殖而不是其他方式生長出來的。

但在第八篇他採取了更為嚴肅的調子，他建議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，為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。然而這沒有解釋為什麼物質擁有內藏的運動力量，這是克里安提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。克里安提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。

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，尤其他們讓步認為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。休謨了解到仍然必須要說明他的建議：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。這麼樣一來，休謨讓斐羅和第美亞吸引到克里安提斯的注意，對於被觀察到的秩序的另一種解釋，這些都可被視為合理的遵從克里安提斯所主張的設計論證原則。

第三節 對宇宙論證之批判

雖然第美亞最初與斐羅的立場一致，認為人類理解力的缺陷無法了解神的屬性。他認為企圖探究神的屬性是一種褻瀆神的行為，這種冒失僅次與否認神的存在：

至高心靈的本質，他〔祂〕的屬性，他〔祂〕存在的方式，他〔祂〕持續存在的真正性質；這些以及關於如此神聖的存在的每一細節，對於人類都是神秘的。我們是有限的、脆弱的、盲目的生物，我們應該在他〔祂〕的莊嚴的存在前自己表示謙卑，並且應該知道我們的脆弱，默默地贊揚他〔祂〕的無限的完善，這些無限的完善，是目不能見，耳不能聞，人心也從不曾瞭解它們的。它們是被遮蔽在深厚的雲翳之中而與人類好奇心隔離的，企圖透入這些神聖的奧秘之中就是瀆神，而企圖要探究他〔祂〕的性質與本質，命令與屬性的這種冒失，也僅次於否認他〔祂〕的存在的那種忤神而已。¹⁵⁸

克里安提斯將主張這種觀點的第美亞稱為神秘主義者(mystics)，並且認為這種論點與懷疑主義者斐羅相同，皆是一種無神論者的主張。

但在對話錄第九篇中第美亞替關於設計論證這類後天論證之質疑的話題討論做了一個轉向，並且提出先天論證做為可能的解決方法，他認為或許只有宇宙論證這類的先天論證才能確實地被用來證明神的無限性與統一性。¹⁵⁹不過克里安提斯與斐羅都不認同先天的論證足以令人信服。

第美亞提出的宇宙論證同樣也可以被簡單的理解為一個三段論證：前提一，任何事物的存在必須有一個他／牠／它存在的理由或原因；前提二，任何事物都絕對不可能是自身的原因或理由並由此產生他／牠／它自己；論點，在前提之前提下從原因到結果的推論有兩種可能的狀況，其一結果和原因的連結是依無窮無

¹⁵⁸ *Dialogues*, p. 17. 譯文參照《自然宗教對話錄》，頁 16。

¹⁵⁹ 宇宙論證通常是做為一種後天論證來證明上帝的存在，高曼認為休謨很可能承繼了賽謬爾·克拉克(Samuel Clarke, 1675-1729)在《神的存有與屬性的演證》(*A Demonstration of the Being and Attributes of God and Other Writings*)中所提出的，採用充足理由律的另外一種版本之宇宙論證。見 *Dialogues*, p. 63n.

盡的連續，其二結果和原因的連結會推導致某個必然存在的最後原因，假若第一種狀況可能，那麼所有關於原因的假設都有相當或相等的可能性，而且無物不能產生任何事物；結論，「因此，我們必須歸到一個必然存在的“存在”，他〔祂〕自身包含著他〔祂〕存在的理由；並且要假定他〔祂〕的不存在，必定會蘊涵一個顯然的矛盾。所以，這樣一個“存在”是有的，即是說，神是有的。」¹⁶⁰

克里安提斯對此提出三點反駁，首先，他認為除非事物的反面蘊含矛盾，否則不能夠使用理性推論或先天論證來證明這個事物的存在，「……擅自理証或用先天的論證來證明一個事實，是一個明顯的謬誤。」¹⁶¹關於事實方面的問題，「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。」¹⁶²因此「必然的存在，這些字樣是沒有意義的……。」¹⁶³

其次，如果無法說明神之所以是必然的存在所具有的那些不可知的與不可思議的性質，那麼說這個物質宇宙即是必然的存在也是有幾分可能性的。第三，每個小部份的原因，當這些部分被組合起來時又需要一個全體的原因，這個對於全體的原因之要求是主觀的判斷並且是荒謬的。

斐羅接續克里安提斯對第美亞的這個先天的宇宙論證所提出的反駁，認為透過鑽研物質宇宙的內在性質，或許可以發現其中的規律性甚至是必然性，而這種觀念對於宗教的假設有極大的殺傷力。斐羅還試著透過更實際的角度提出反駁，他認為這個論證的不恰當，可以從人們使用這個論證的意願或機率得到答案：

先天的論證很少能使人非常信服，除非對於那些具有形而上學頭腦的人們；他們習慣於抽象的推理，……。其他的人，即使是明智的和最傾心於宗教的人，總覺得這樣的論證具有某種缺陷，雖然他們也許不能明白解釋缺陷之所在。這是一個可

¹⁶⁰ *Dialogues*, pp. 63-64. 譯文參照《自然宗教對話錄》，頁 65-66。

¹⁶¹ *Dialogues*, pp. 64. 譯文參照《自然宗教對話錄》，頁 66。

¹⁶² *Dialogues*, pp. 64. 譯文參照《自然宗教對話錄》，頁 67。

¹⁶³ *Dialogues*, pp. 65. 譯文參照《自然宗教對話錄》，頁 67。

靠的證明，證明人們在過去總是根據這種推理之外的其他辦法，來尋找他們的宗教的根據，並且將來也永遠會是這樣做的。¹⁶⁴

先天的論證對於多數的人們來說太過於抽象，當人們想要透過理性推論之論證來證明上帝的存在並以此做為宗教的基礎時，通常都會選擇這種抽象的論證之外的其他種論證方式。

第四節 惡的問題

惡的問題(the problem of evil)是另一個針對設計論證之確實性有力之質疑。如果吾人真能透過自然的規律與秩序與人類所設計的作品之巧妙的秩序安排相似，來推論出這個自然世界也同樣地是出自一位設計之創造。而神做為這個自然的創造者，其屬性若真的是全知全能且無限完善，為什麼這個世界上還會有痛苦與惡的存在；為什麼神沒有將祂的無限完善賦予他的作品呢？如果這個世界是神的設計與創造，那麼去除掉「惡」對祂而言應該是輕而易舉的一件事。

第美亞的宇宙論證被排除之後，他提出了另一個證明上帝存在的可能方法，他認為人們是由於自己的不幸而產生對於上帝的依賴。第美亞和斐羅對於人類處境的放大評估，為自然宗教引進了新的問題：怎樣協調神做為全能、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，一是否認邪惡的實在性。第美亞駁斥這種方法，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，因為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。為了消解邪惡的問題，克里安提斯宣稱，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，這個勝過因而證明神的完美仁慈。

¹⁶⁴ *Dialogues*, pp. 66-67. 譯文參照《自然宗教對話錄》，頁 6。

斐羅於是提醒克里安提斯，他將這個爭議置於最為危險的課題上，而且不自覺地就將完全的懷疑論引進了自然和啟示神學最基本的教條中。休謨考慮這個課題的一種方法，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？在第十一篇，克里安提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，因為快樂勝過邪惡，可以證明神會避免不必要的邪惡。

要減損克里安提斯的論證，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，因為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。且根據克里安提斯的假說，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：如果他可以借著先天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天的知識，有關他道德性質的判斷必須來自人類經驗的證據，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：（一）他們是全然美善的；（二）它們是全然邪惡；（三）他們是善惡混合的；（四）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證據，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」。

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卻有限的神，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提斯的神人相似論，但這論證形式是宇宙論證，那把第美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。第美亞在斐羅能完成他的論證之前打斷他的說話，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，不管作為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，且應當為邪惡負責。第美亞抱怨說，他已和斐羅結盟，「為了要證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，第美亞當沒有理由受到這個論證的干擾，除非他已經假設，像克里安提斯一樣，認為神不必為人類的罪惡負責，且如果神為人類的罪惡負責，他就不會是受到崇拜的適當對象。如此他會像斐羅的論證所理解的那樣，是對他自己的和對克里安提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。

第五節 小結

依照前面的了解，我們可以將休謨對自然宗教的批判，簡單地整理如下：

第一，在《自然宗教對話錄》中，三個對話者在不同的議題方面，部份地都各自代表休謨的觀點。

第二，克里安提斯所提出的做為上第存在及其屬性之證明的一個後天論證，即吾人在經驗中所觀察到的設計論證之根據，在設計論證中人類的作品被認為與自然的作品有極大的相似性，根據相似果出自於相似因之推論，我們可以得到神

存在之結論，並透過此論證認識祂的屬性。

第三，第美亞與斐羅反對設計論證與其中的類比論證之推論，反對之論點如下：(一)吾人無法透過推論認識自然作品中一個偉大的謎；(二)神的作品與人的作品不是同一類；(三)由部份結果推論全體的原因是魯莽的；(四)經驗中的秩序與系統並非皆是出於設計；(五)世界的原因可能內在於物質之中；(六)完善的世界與完善的創造者之非必然；(七)人體較人類作品更近似於宇宙；(八)生殖或生長更切合宇宙的起因；(九)世界是由另一個星球播種生長這種說法同樣符合經驗；(十)宇宙起因於理性或是生長與生殖為任意的選擇；(十一)各種宇宙生成的論證都有幾分合理性。

第四，在《自然宗教對話錄》書中，第美亞與斐羅反對克里安提斯的神人相似論，主要反對的論點為：(一)做為最後原因的神還可以再做無限的推論；(二)無法針對神的屬性提出更充分的理由；(三)人與神之間的相似性隨著科學的進步而降低；(四)人類的能力有限且並不完善無法推論出神的無限與完善。

第五，克里安提斯對於宇宙論證之批判有以下幾點：(一)任何存在皆無法透過先天的論證來推論；(二)必然存有的概念並無一致性的意義；(三)物質宇宙更符合於必然存有之意義；(四)偶然事件的永恆系列不必然有一個原因；(五)非物質的上帝存在似乎也只是偶然的。斐羅認為宇宙論證很少使人信服，除了擅長或習慣於抽象推理與思考的那些具有形而上學頭腦的人們。

第六，惡的問題是對於全善、全能且完美存在的上帝對大的質疑，第美亞與斐羅皆同意人生普遍而言是痛苦的，做為創造者的上帝如果真的有極強大的能力就不應該讓祂的造物在痛苦中生活著，除非祂也具有這些惡的特質，因此也將這些特質賦予祂的造物。或者很有可能就此來推論，上帝並不是這個宇宙自然世界的創造者。

第七，克里安提斯對於惡的問題提出的批判為：(一)否認痛苦與邪惡的實在性；(二)神的能力是有限的。他認為痛苦並沒有那麼普遍，而且若是假定神是有限的完善，雖然他的能力仍然遠超過於人類，但如此一來神人相似的類比推論就

是合理的了。



第五章 結論

關於休謨的宗教哲學之研究，我們可以得到其反宗教立場的這個結論。即使在他的宗教著作中總是強調上帝的存在不容置疑，然而關於上帝的屬性卻是一個謎，吾人沒有關於神的屬性的任何經驗，無法認識到屬於神聖存在的任何屬性；而對於神存在的基於理性推論的論證也都無法有效的證明神的存在及其屬性。

筆者最初對於休謨宗教立場之不一致之了解，透過了其宗教相關著作之探討，最後發現其著述與論說之一致性。休謨認為我們與事實有關的知識是基於經驗之因果推論，原因並不必然的產生結果，原因與結果是恆常的會合，並透過其或然性之高低影響著吾人的信念。就此，基督宗教以神跡等啟示做為其信仰之基礎，或然性是不高的，而對這些或然性極低的事件之熱烈信仰，顯示著迷信與狂熱……等與經驗事實不符合的認知。

休謨雖然批判宗教的基礎與經驗事實之強烈落差，卻也透過自然主義的立場，試圖從心理學、人類學以及社會學的觀點來說明宗教的起源；重新建構一套更符合於人類認識能力與經驗之宗教發生學。休謨認為吾人是透過內在感官之反省印象認識到民間宗教中的神的觀念，而純粹的一神論中神之觀念，也是吾人透過觀察自然之工的精妙，進而在心中所產生的一種感受，並依據此種感受所做出的推理。因此嚴格來說吾人關於神的觀念，都是透過反省印象而來的，並非吾人透過外在的感官經驗認識到神的存在。民間宗教實起自於人們心中對未知原因的恐懼。吾人對於民間宗教中的神的本質及其屬性，是透過一種神人相似的假設與想像所推論出來的，嚴格說來並非是透過觀察經驗所理解而得。

然而，關於設計論證、宇宙論證等理性推論都存在著許多不恰當之類比，他們都不是證明神存在及其屬性的有效推論。關於神存在與屬性之神人相似論、設計、類比論證及宇宙論證皆是不完善之推論，尤其惡的存在更是凸顯這些推論之不恰當。吾人只能透過想像中觀念的連結來認識神之屬性，若是要透過任何論證及推論，最後都只能發現自然是一個未解之謎。

透過以上之論述，可以看出休謨的神觀念其屬性不明，因此這個神是不是對世界有所影響也未從得知，再加上他認為即使沒有宗教，人們也可以過有道德的生活。因此休謨認為有一個純粹的神存在似乎對於人們的宗教信仰並無影響，對於他是否要再建立一個更堅固的宗教信仰更是無實質幫助，而且休謨所描述的純粹的一神是一種感覺，雖然這種感覺對於有理性之人的心靈帶來強烈之感受，不過其實質內容之印象的缺乏，使得這個觀念非常的單薄，沒有任何支撐使其得以普遍的為人們所認識。

假若吾人的理性能力得以發展良好，對於這個神的觀念也只不過是有這樣的觀念，但是他是否做為原因又因此與某個結果恆常會合，都是缺乏經驗與機率的累積，很有可能連信念的程度都達不到，因此筆者認為休謨所提出的神的觀念雖然與正統宗教中所認為的一因為人的有限無法認識神的無限完善之論述相似，但透過休謨對邪惡的問題之討論，可以發現他將神論述為一個無所作為或是其作為不清楚的、不可知的一個觀念，並且對神存在之論證提出懷疑，更認為宗教的存在與否對道德無助。

從本書所列舉的休謨的代表性的著作，從知識論到宗教論述之著作，他的立場一致的都是批判設計論證，在因果推論、特殊的天意和未世的狀況、在宗教自然起源的論述與理性論證之推論中都是一致的。而學者們對於休謨宗教立場之研究中，每種觀點都其推論之確實性，其中要以羅索的觀點對為適當，他認為休謨的立場是反宗教的，此觀點可以有效的涵蓋並且消弭關於他是自然神論者、弱化的自然神論者，或是懷疑論者、自然主義論者與無神論者之爭議。

參考書目

A. 中文資料

大衛·休謨(David Hume). *人性論*. 譯者 關文運. 第 共二冊 冊. 北京: 商務印書館, 2009.

— *人類理解研究*. 譯者 關文運. 北京: 商務印書館, 2010.

— *自然宗教對話錄*. 譯者 陳修齋、曹棉之. 北京: 商務印書館, 2008.

— *宗教的自然史*. 譯者 徐曉宏. 上海: 上海人民出版社, 2003.

伊麗莎白·S.拉德克利夫(Elizabeth S. Radcliffe). *休謨*. 北京: 中華書局, 2003.

艾爾(Ayer). *休謨*. 譯者 李瑞全. 台北: 聯經出版, 1983.

周曉亮. *大家精要: 休謨*. 昆明: 雲南教育出版社, 2009.

— *休謨哲學研究*. 北京: 人民出版社, 1999.

林志穎、張耀謙. “有關休謨論「自然宗教」之探討.” *正修學報* 2004年12月:
71-88.

詹姆斯·C.利文斯頓(James C. Livingston). *現代基督教思想*. 譯者 何光滬. 成都:
四川人民出版社, 1999.

B. 英文資料

Clarke, Samuel. *A Demonstration of the Being and Attributes of God: And Other Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Gaskin, J. C. A. *Hume's Philosophy of Religion*. 2nd. ed. Atlantic Highlands, NJ: Humanities, 1988.

Hume, David. *A Letter from a Gentleman to His Friend in Edinburgh*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1967.

— *A Treatise of Human Nature*. Ed. with an analytical index by L. A. Selby-Bigg. 2nd ed. with text revised by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1978.

- . *Dialogues Concerning Natural Religion*. Ed. with an intro. by Norman Kemp Smith. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1947.
- . *Dialogues Concerning Natural Religion*. Ed. with an intro. by Henry D. Aiken. New York: Hafner Pub. Co., 1953.
- . *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*. Ed. by Dorothy Coleman. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- . *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous essays, Of the Immortality Of the Soul and Of Suicide*. Ed. with an intro. by Richard H. Popkin. Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1985.
- . *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Ed. with intro., comparative table of contents, and analytical index by L. A. Selby-Bigge. 3rd ed. with text revised and notes by P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon Press, 1975.
- . *Four Dissertations*. Ed. 1757. With a new intro. by John Immerwahr. Bristol: Thoemmes, 1995.
- . *New Letters of David Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- . *The Letters of David Hume*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- . *The Natural History of Religion*. Ed. H. E. Root. Stanford, California: Stanford University Press, 1957.
- . *The Natural History of Religion*. Ed. with intro. by James Fieser. New York: Macmillan Pub. Co., 1992.
- Norton, David Fate and Jacqueline Taylor, eds. *The Cambridge Companion*. 2nd. New York: Cambridge University Press, 2009.
- O'Connor, David. *Routledge Philosophy Guidebook to Hume on Religion*. London: Routledge, 2000.
- Penelhum, Terence. "Natural Belief and Religious Belief in Hume's Philosophy." *The*

Philosophical Quarterly Apr. 1983: 166-181.

Russell, Paul. *The Riddle of Hume's Treatise: Skepticism, Naturalism, and Irreligion*.

USA: Oxford University Press, 2010.

Smith, Adam. *The Correspondence of Adam Smith*. Ed. Ernest Campbell Mossner and

Ian Simpson Ross. Indianapolis: Liberty Fund, 1987.

Tweyman, Stanley, ed. and intro. *Hume On Miracles*. Bristol, Eng.: Thoemmes Press,

1996.

—. *Hume on Natural Religion*. Bristol, Eng.: Thoemmes Press, 1996.

Tweyman, Stanley, ed. *David Hume: Critical Assessments*. Vol. 5. London: Routledge,

1995.

