

汉译世界名著丛书

自然宗教对话录

[英] 休 谟 著



汉译世界学术名著丛书

自然宗教对话录

[英] 休 谟 著

陈修斋 曹棉之 译

郑之骧 校



商务印书馆

1996年·北京

汉译世界学术名著丛书

自然宗教对话录

〔英〕休谟 著

陈修斋 曹棉之 译 郑之骥 校

商务印书馆出版

（北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710）

新华书店总店北京发行所发行

中国科学院印刷厂印刷

ISBN 7-100-00519-1/B·62

1962 年 3 月第 1 版

开本 850×1168 1/32

1996 年 6 月北京第 3 次印刷

字数 100 千

印数 10 000 册

印张 3 1/2 插页 4

定价：5.30 元

汉译世界学术名著丛书

出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从五十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人所熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累。为此，我们从1981年至1986年先后分四辑印行了名著二百种。今后在积累单本著作的基础上将陆续以名著版印行。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议、帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部

1987年2月

中譯本序言

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

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

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

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

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

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

然是需要保留的，因为它为人们的生活、感情所要求。

《自然宗教對話录》是休謨的一本重要哲学著作，代表他晚年較成熟的哲学思想。休謨本人对于这本书非常重视，他在逝世以前曾經千方百計設法使这本书能够在他死后出版，不至被禁。这本书的主题是駁斥当时流行的宗教假設，也就是宇宙設計論（以下簡称設計論）；設計論是当时宗教理論的中心支柱，駁斥了設計論，客观上就給予宗教本身以一种沉重的打击。休謨对宗教的批判既影响了法国启蒙思想家，为他們所利用和受到他們的重视；也影响了康德，把康德“从独断的迷梦中惊醒”，康德也认为上帝的存在与否则不能从理性得到証明，它只能是信仰的对象。設計論流行于十八世紀，經過休謨的批判，康德的傳播，設計論在学术思想界再也站不住脚，此后也就不再有人以这一类的論証来証明上帝的存在。

为了要了解休謨是怎样批判宗教的，我們再来看一下他在《自然宗教對話录》以外的著作中所发表的对于宗教的一般的看法，这对于我們了解本书也是有帮助的。在休謨的心目中，一切宗教都处于平等的地位，他并不認為基督教高出于希腊教、羅馬教或任何其他宗教之上。他概括地断言，宗教所施于人类的影响，不仅是善恶相間，不容易断定其有多少益处，而且总的說来是一种恶劣的影响。休謨在确定了他的中心哲学思想以后，便始終怀疑：人类生活中到底为什么要有宗教存在；既然任何形式的宗教都是荒誕不經，为什么宗教会在許多不同形式之下普遍地掌握着巨大的势力来影响人类生活；为什么在他自己这个时代又流行着加尔文派这种严峻而阴郁的宗教。这些都是使他百思不解的問題。休謨認為，历来各种宗教的教义，本質上都是違反理性的、違反自然的东西。只要是宗教，它的本質总归是如此。

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

兩者相比起來，狂熱的害處比迷信的害處更大。崇尚迷信的希臘教和羅馬教，由於它們對人的情感和理智影響較小，害處也比較的小；而加爾文派新教，由於它主要是用狂熱為手段，嚴重地影響了人的情感和理智，為害尤為劇烈。

休謨認為，宗教的害處是愈演愈烈的，近代基督一神教的害處就遠超過了希臘和羅馬多神教的害處。宗教起源於偶像崇拜，希臘教和羅馬教的主要內容是迷信，它們的根據是傳說和故事，沒有什麼理論性的教義或教理，近代基督一神教往前進展了一步，在迷信之上又加上了理論性的教理，所以它是迷信和理論的雜種。這個由理論武裝起來的迷信，其為害之大，遠勝於單純的迷信。宗教的害處，可以分兩方面來說：第一是對人類理性方面的害處，其次是對於人類道德方面的害處。對於人類理性方面的害處，起碼有三種。第一，近代基督教是窒息自由的。近代基督教是一個非常專橫，排斥異己的宗教，它扼殺了自由、道德和知識，阻礙了人類的進步。“道德、知識、愛好自由，這些品德招來了宗教審判官的致命的懲罰；當這些品德被排斥之後，社會便陷入了最可恥的無知、腐敗和桎梏”（《宗教的自然歷史》及《論文集》）。近代基督教的第二大害是使人自卑。近代基督教把上帝看成遠遠高超於人類之上，使人在上帝面前顯得十分卑小，只能懺悔、忍受和卑躬屈膝。第三，近代基督教阻止了理性的發展。在基督教統治之下，理性和哲學只是宗教的工具，只能為宗教的教義服役，而對於教義本身則不許表示任何疑問，更不必說提出違反教義的任何理論了。這些害處，在希臘和羅馬多神教身上表現得要輕微得多，而在基督一神教之下卻顯得十分強烈，換句話說，宗教愈發展，害處也愈大，對於人類進步也起了更大的阻礙作用。

宗教的更普遍、更直接的害處在於道德方面。這方面的害處，主要有兩種。宗教要求信仰者履行種種儀式，並培養種種宗教

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

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

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

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

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

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

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

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

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

我們瞻望着将来，心中滿怀着希望和恐懼，虔誠地祈求着他的保护，这不是很明显地說明必然有一个上帝的存在嗎？这个說法似乎是很动听，但事实上却更不能証明上帝的存在，我們甚至可以說，这个說法不但不能証明上帝的存在，而且可以用来反証上帝的不存在。現世是充滿了痛苦的。世界上的痛苦是从何而来的呢？当然不可能是“偶然”产生的。那么痛苦是某种“因”的产物。是上帝意志的产物嗎？但他是完全仁慈的。是違反了他的意志而产生出来的嗎？但上帝是全能的。这个矛盾如何能够解釋呢？即使退一百步說，我們承認現世的苦乐混杂現象是与上帝无限的力量和善性相符合的，但我們又如何能够根据这种善恶混杂的現象来証明上帝的这些純淨的、不混杂的、不可控制的屬性呢？所以，从道德观点來說明上帝是必然存在的，更是不可能的事了。

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

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

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

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

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

休謨这本《自然宗教對話录》之所以在写成后擱置了十五年不敢出版，臨終前还害怕他死后这本书不能出版，千方百計为它安排出版之路，是因为害怕当时宗教界的迫害。

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

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

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

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

郑之骧 曾文经 1961,6

自然宗教對話錄

潘斐留斯對赫米柏斯

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

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

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

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

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

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

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

第一 篇

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

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