

西方无神论简史

母士·斯鲁威尔 著

迷安 译 吕大吉 校

中国社会科学出版社

中国社会科学出版社

西方无神论简史

詹姆士·斯鲁威尔 著

张继安 译 吕大旨 校

中国社会科学出版社

西方无神论简史

*

中国社会科学出版社出版

新华书店北京市发行所发行

北京新华印刷厂排版

湖南省新华印刷一厂印刷

787×1092毫米 32开本 5印张 109千字

1982年3月第1版 1982年3月第1次印刷

印数1—16,000册

统一书号:2190·043 定价:0.48元

前 言

1

截至目前，护教神学家们为了论证宗教的世界观、特别是有神论的世界观，他们共同的作法是援引某种称之为“一致公认的论证”、即人类一致公认的论据作为出发点。这是一个受到人们高度敬仰的论据。拉克坦修(Lactantius)早在公元三世纪就诉诸这个论据，例如他谈到“考虑到各个民族和各个国家在这一点上没有什么不同，这就提供了支持这一论据的证明。”^①大概在此以前六个世纪，柏拉图也已诉诸这一事实，正如他所断定的，“全人类，希腊人和非希腊人同样都相信神的存在”。^②最近，约翰·拜利教授(John Baillie)把这作为他的有神论的护教说的第一条论据，他斩钉截铁地说道：“我们确知任何一个人类社会，不论怎样野蛮和落后，都已经觉察到它自身面对着神。”^③即使人们对于这种一致性的存在并非总是完全赞同的，——例如，在十八世纪，人们就特别怀疑这种看法，——但是，根据现有的历史的和人类学的证明，似乎有理由来确信那大体上可以称之为宗教信仰的东西在过去各民族中已经成为规范而不是例外。

这种状况现在已经改变了，至少在所谓西欧文化内是如此。C.S.刘易斯(Lewis)博士在他1951年主持剑桥大学中世纪及文艺复兴时期文学讲座的演说中，把我们自己的时代(他认为这一时代开始于上世纪末)和先前的一切时代划了一条分界线，主要根据是先前接受一种超自然的世界图画，而

2 现在却拒绝这种图画。^④他说，按照这种划分看来，以前对文化史的种种划分，诸如把古典时代与黑暗时代区分开来，以及把黑暗时代与中世纪时代和文艺复兴时代区分开来^⑤的划分就没有什么意义了。我们今天所目睹的和所经历的，正是由一种面向有神论的和超自然的文化向一种面向自然主义的文化过渡，在刘易斯看来，这一过渡对我们生活的一切方面都会带来十分严重的后果。肯定地说，我们今天正目睹着世俗主义以前所未有的广度和深度发展起来，而且刘易斯还提出了一个重要的论点，认为这种世俗主义不仅应该区别于信仰时代，而且还应区别于常常把它与之混淆起来的异教。他说：“一个基督教信仰时代以后的人（a post-Christian man）并不是一个异教徒；你们同样可以设想一个已婚的妇女由于离婚又重新恢复了她的童贞。这基督教信仰时代以后的人切断了基督徒的过去，而且加倍地切断了异教徒的过去。”^⑥他这儿的论点与牧师会会员德曼特（Canon Demant）下面的观点是相同的：德曼特说，“古代异教、圣经和基督教共同之处在于，他们都主张万物的根源是一个超越世界并操纵世界的神的实在。今天的种种世俗主义的共同之处在于，他们都主张世界的意义就在于其自身之中”。^⑦

但是，虽然今天的状况在很大程度上是相当特殊的，特别是在它自身的范围内是如此，然而，这也并不完全排除有可能至少早在文艺复兴的后期以及正如我想要表明的甚至在更早的时期就可以追溯到今天这种状况的先例和起源。这点正是我所要研究的主题。

诚然，在过去以及直到最近——正如刘易斯所说的“前

① 原文如此。原文在这里似把黑暗时代与中世纪看成两个不同的时期，与我们过去习惯于把中世纪看作是黑暗时代不大相同。——译者注

天”——我们共同的“准则”^①是对世界采取宗教的或超自然的解释，可是，切莫忘记，在我们理智和文化史的某些时期，早就出现过若干思想家和学派，他们自觉地拒绝了这种³宗教的或超自然的解释，并且为了取代这种解释，以这种或那种形式提出了对世界的自然主义的观点。正是这点，即直到目前尚被忽视而且几乎没有被记载下来的非信仰（unbelief）的历史，我准备在下面的章节中加以考察。我的计划是要指出那些被称之为、或者可以被称之为不可知论者或无神论者的思想家和学派，就从他们见诸希腊和罗马（而且在一定的程度上，就宗教的非信仰而言，也见诸以色列）的西方理智传统的根源谈起。我以为，在西欧对于世俗主义态度的产生具有重要意义的时期是中世纪后期以及信仰和理性分离的时期——或者，象我下面将要表明的，即对理性的范围作出某种限制的时期——这种分离在当时就发生了，而且这种分离引起了物理科学的发展，使之成为观察世界的唯一的、包罗无遗的方法。

我的部分目的还在于试图将无神论的主流分析出来，并试图表明哪些是划分信者与不信者、有神论者与不可知论者和无神论者的主要问题。因此，我的目的就不只是一位概念史家的目的，因为我期望对当前主要争论之一发表一些哲学见解。无神论有一种有机的特征，因此，我不同意查理·B·阿普顿（Charles B. Upton）在《宗教和伦理学百科全书》中《无神论》一条所作的判断，在那里他说，“无神论的历史只不过是对于有神论的某些本质要素提出怀疑和否定的实例的汇集。”^⑦无神论的内容远不止于此。自然主义的观点有一种一

① 原文是“参考构架”，现译为“准则”。——译者注

贯性，正是这种一贯性才使它成为一种真正的观察世界的方法，用来取代那曾经鼓舞了宗教信仰者的观察世界的方法。

当然，在某种意义下，阿普顿的说法也是正确的。许多无神论，如我们将会看到的，只有把它与它（指无神论——译者）打算要加以拒绝的那种流行的有神论对立起来才能为人们所理解。这种无神论是相对的。然而，也有一种观察和说明世界上事件的方法，这种方法的起源，正如我在下面将要表明的，可以被看作如同思辨的思想本身的起源一样久远，而且，我将把这种方法称作自然主义的，这就是说在本质上是无神论的，就此意义而言，它与超自然主义的任何一种形式都是誓不两立的。虽然，我们还将看到相对的无神论，可是，下面这点也是明显的，即由于自然主义的或绝对的无神论在人类精神的发展中构成了磁性引力的一极，它不但从根本上来更为重要，而且更有兴味，更有代表性，而这点正是我在本书下面的篇章中将要集中力量来加以说明的。

注：

- ① 拉克坦修《论习俗》第一卷，《论伪宗教》第2节。
- ② 柏拉图《法律篇》，886a。
- ③ J.拜利《我们关于神的知识》第6页。
- ④ C.S.刘易斯《论时期的划分》。重印于他的著作《They Asked for a Paper》中。
- ⑤ 《They Asked for a Paper》第20页。
- ⑥ V.A.德曼特《宗教与资本主义的衰落》第111页。
- ⑦ 《宗教和伦理学百科全书》(Ed. Hastings)第1卷，《无神论》条，第174页。

目 录

前言	1
第一部 古典时期的无神论	1
第一章 前苏格拉底时期	1
第二章 苏格拉底时期	19
第三章 希腊化时期	30
第四章 罗马时期	39
第五章 小结	45
附录：犹太人的无神论和不可知论	47
第二部 十七世纪以前的西方无神论	49
第六章 中世纪时期	49
第七章 文艺复兴和科学的兴起	62
第三部 近代无神论	86
第八章 启蒙运动	86
第九章 十九世纪至当今	107
结束语	127
附录	129
一、英汉对照人名索引	129
二、英汉对照主题索引	139
译校后记	145

第一部

古典时期的无神论

5

第一章 前苏格拉底时期

7

包含在宗教与无神论对话中的许多争论，象思想本身一样的古老，因此，我们的研究就应该从欧洲思想开端的地方来开始，即从公元前六世纪前期伊奥尼亚的物理哲学家们的哲学精神的觉醒开始。这个哲学之所以叫作伊奥尼亚学派，是因为它开始于小亚细亚沿岸希腊的殖民地之一的米利都城的泰勒斯及其继承者阿那克西曼德和阿那克西米尼。由于这个理由，他们有时也被称为米利都派哲学家。他们之所以被称作“物理哲学家”是因为他们主要关心于他们所谓的“生成”的性质——即关心于世界形成的方式，虽然他们也由此进而提出关于世界最终起源的问题，并假设我们现在在世界上所观察到的众多事物所由以形成的某种最初的实体。他们的研究在两个世纪以后终于形成了留基波及德漠克利特的原子论。

但是，这些早期的哲学家们，或者如某些人所唤作的科学家们，并不是象墨尔奇赛戴克 (Melchisedek)● 一样不经

● 墨尔奇赛戴克：见《圣经》《创世纪》14:18—20;《诗篇》第110篇，第4节;《希伯来书》第5—7章。据《圣经》说，他是上帝的祭司，即撒冷王，他无父无母，无族谱。——译者注

过任何族谱就径直出现在我们面前。研究古希腊史的大学者 F. M. 康福德 (Cornford) 在他的一本著作中告诫我们，要提防有些人在写希腊哲学史时会把泰勒斯说成仿佛“突然从天上掉下来的，并且当他一撞到大地就高呼：‘万物必定是由水生成的’。”^① 米利都学派的思想家们有其发展的谱系，为了要真正弄清他们的创见，就必需简要地考察一下他们发展的谱系，因为这样做就不致放过与他们的名字相联、或与他们⁸ 的主题直接有关的任何真实和有益的发现。当我们把他们了解自然界的方式与先前时代曾经存在过的了解自然界的方式加以比较时，事实上就看出这两种方式是截然相反的，而且他们真正的创见也正在于与先前了解自然界的方式彻底决裂。

但是，在考察那些把这类新哲学家和旧有的神话作家们区别开来的不同点以前，请让我们先考察一下米利都学派的研究所受到的某些一般的影响。其中必须要谈到埃及人和巴比伦人、以及赫西阿德 (Hesiod) 的神统史诗对他们的影响，而且或许还必须谈到 (即使不比上面这些更加重要) 诸如他们生活于其中的时代和地域的时代精神和文化背景对他们的影响。W. K. C. 格思里 (Guthrie) 教授在其巨著《希腊哲学史》第一卷中写到了这种背景，使我们注意到了米利都的重要的经济地位以及这种经济地位所造成的高水平的生活标准。他把米利都的文化描写成是一种“可以广泛称之为人道主义和唯物主义的倾向”，而且他继续说道，“它的高水平的生活标准如此明显地说明了这是人类能力、才智和首创精神努力的结果，以致人们不再承认神的巨大恩典。伊奥尼亚的米木纳马斯 (Mimnermus) 的诗就是这种精神在公元前七世纪后期的恰当表现。在他看来，事情仿佛是这样，即使真的

有神，神也必定有足够的常识不致于麻烦自己来干预人类的事情。“从神那里我们既不会知道善也不会知道恶。”这位诗人是向内看的，注视人类生活本身。他歌颂享受短暂的快乐，在玫瑰花尚未褪色时要及时采集，他哀叹很快就会消逝的青春以及老年的悲伤和衰弱。这同一个时期及同一个社会的哲学家却向外观察自然界，并且以其人类的才智来探索自然界的秘密。二者都是这同一种物质文化和同一种世俗精神在理智上的产物。”②

更进一步说，在某些学者看来，这些神统史诗的作者们⁹（其中主要是赫西阿德）所开创的、对传统宗教神话作了部分合理的解释所产生的影响正是一个重要的过渡阶段，即从旧有的神话作者（如荷马）到新起的哲学家们之间的过渡阶段。因此，我们现在就来研究传统宗教与新哲学之间的关系。

按照格思里的看法，当“人们开始在心中形成一种信念，相信事件表面的杂乱无章必定隐藏着内部秩序，而且这种秩序又是非人格力量的产物”③时，哲学也就开始了，因此就产生了一种与传统的多神教、（也可以叫做神话学）截然不同的对世界上事件的说明方式。G·洛斯·狄更森教授（G.Lowe Dickinson）的著作《希腊的生活观》的开头部分对这种神话学的说明事件的方式作了最精彩的描述。正如他在这里所指出的，传统的希腊诸神的活动不但解释了自然界的事件而且又解释了人们的并非出于他们自愿的情欲和行动。他从希腊文化的圣经、即荷马文集中引证了大量章节来说明这点，而且这也可以使我们至少看到其中一方面的细节，因为米利都哲学家们提出来反驳这种神话学解释的论点，不论在当时还是现在都是信仰与非信仰之争的基础。这个论点就是我们在下面将会看到的在西方理智传统中贯穿始终、反复出现的

一个论点。

我这里将引用 L·狄更森教授的第一个例证。他从荷马的《奥德修记》中引用了这个例证。奥德修在他从特洛伊回伊大嘉的归途中，正航行在“雾气迷漫的海上”，突然来了一阵暴风雨。荷马对这种突然事件解释如下：“这时摇撼大地的尊神波塞顿正从埃塞俄比亚人那里回来；他远远从苏吕谟的群山那边看到奥德修渡过大海；他心中恼恨，就摇着头自言自语地说道：‘哈！看起来天神们利用我到埃塞俄比亚人那里的机会，给奥德修作了另一种安排；他已经距离腓依基人的地方不远，命运注定他一到那里就可以逃脱苦难了，可是我还是要他先受够罪。’”

“他说完，就聚合云雾，拿起三股叉搅动大海，唤起各种各样的风，用乌云笼罩大地和海洋；黑夜从天上涌下，东风和南风互相冲击，锐利的西风 and 霜气所生的北风卷起巨浪。”④

那些更加熟悉希伯来圣经的人将会把这一节引自荷马文集的诗句与《圣经》中写得更加朴实动人的关于上帝、耶和华的所作所为的与此类似的详细说明加以对比。

神话学认为，世界上诸事件的出现是比人更高的意志活动的结果，也是违背我们自己的意志的人格力量的结果，虽然它们（指违背我们自己意志的人格力量——译者注）有时也与我们的意志一致。至于人们的情欲也可以这么说，这些情欲常常落在我们身上而且仿佛支配了我们，并非出于我们的意志而是违背我们的意志。神话学的作者们对此也具有一种所谓自觉意志和相异意志的现成说法来加以解释。爱情的强烈袭击是阿芙罗狄特●的活动，音乐和艺术的灵感是阿波罗

④ 阿芙罗狄特——希腊神话中的爱神。——译者注

的活动，一个人的智慧是雅典娜^①的恩赐，而另一个人的愚蠢却是由于宙斯夺走了他的才智。

伊奥尼亚哲学家们的真正的新发现就在于与上面这种解释世界上诸事件的方式一刀两断，至少就物理现象而言是如此，而且为了取代这种解释方式提出了一种按照必然性来解释的方式，正因为如此，我们才把他们看作是一种新世界观的最初的代表，这种世界观一旦得到了充分的发展，就成为¹¹我们当代文化的基础。正如格思里所提出的，“在最初哲学思想的影响下，‘众神及人类之父’及其神圣家族就消融在一种非人格的‘必然性’、一种自然规律、以及正如苏格拉底在《斐多篇》中所谓的‘气、以太、水和其它不同事物’的相互作用之中了。”^⑤

早在公元前五世纪，亚里士多德就承认了这是一种新的开端，我们应该把下面的这份功劳归之于他，是他把那些按照神话和超自然的东西来描述世界的人与那些首先试图凭借自然力量来说明世界的人区别开来了。他把前一类人称之为“神学家”，把后一类人称之为“物理学家”，而且他把这种新的开端归之于米利都的泰勒斯。^⑥

但是，富兰克福特 (Frankfort) 评论说，虽然这是一种新的开端，可是这些早期的哲学家们“荒唐狂妄地按照一种完全未加证明的假设”^⑦来进行，似乎有些过分。米利都的思想家们如我们所知，熟谙埃及人及巴比伦人的数学，而且也熟谙巴比伦人运用数学知识来预测天体运动的方法——当时他们被希腊人认作是神人。事实上，传统的记载认为泰勒斯成功地运用了这种学来的知识预测了公元前585年的日蚀。

① 雅典娜——希腊神话中的智慧女神。——译者注

因此，未尝不可这样说：这最初的暗示——认为世界是受规律的支配，而不是受如同荷马著作中所说的神的随意性的支配——并不是“一种未加证明的假设”，而是可以从他们巴比伦的前驱者的成功的预测推导出来的一种假设，而且巴比伦人的这些预测也很可能已经引导他们怀疑自然力的神性。

神话学的说明不仅力求说明世界上暂时的事件，而且还试图满足人们对于世界最终起源的好奇心。特别是赫西阿德的《神谱》已经对世界从神圣的祖先天和地所开始的发展谱系提供了一个神话学的说明，而且这种说明，特别是参照神谱¹²由以写成的形式，正如我们在前面所指出的，无疑有助于为伊奥尼亚学派对此问题的思考扫清道路。至于赫西阿德本人是否已经认识到他的诸神是自然力的人格化，这一点我们尚不能确定，但是，这时我们毕竟来到了伊奥尼亚的思想家们的面前，在他们那里几乎看不到神话学研究方法的痕迹。他们的研究，正如格思里所指出的，在于“有意识地放弃了对于宇宙的起源和本性以及宇宙发展过程问题的神话学的解决。为了取代宗教的信念，他们提出了一种新的信念，这种信念过去是而且现在仍然是科学思想的基础，它不仅带来了全胜，而且带来了各种限制：它认为，可见的世界内部隐藏着一种合理性和可以理解的秩序，自然界的原因应当从它自身的范围内去寻找，以及自主的理性就是我们进行研究的唯一的和足够的工具。”^⑧

这种观点大意是说我们在这里恰恰达到了希腊思想的开端，因而也是欧洲思想的开端，即我们今天非常熟悉的对世界的纯粹世俗的研究方法的开始，这种观点不仅是我们刚刚引证过的格思里的见解，而且也是许多别的研究古典时期的学者们的见解。

约翰·伯耐特 (John Burnet) 大约在半个世纪以前就持有这样的观点，而且他关于这一时期的著作——《早期希腊哲学家》——仍然为当代许多学者公认为典范。在这本书中，伯耐特不仅坚持伊奥尼亚派的科学（正如他所称的）是一种土生土长的产物，不能归因于传统宗教或归因于阿克阿人的强加的信仰，（这种观点我们已经看出是理性加以证明过的，）而且，他还断言伊奥尼亚派的思想具有世俗的和自然主义的特征。在伯耐特看来，虽然米利都人在谈到自然时仍然继续使用“神”这个词，但是这并不具有任何宗教的意义。他写道：“我们决不要因为留传至今的残篇中还使用了‘神’¹³这个词，而由此作出错误的结论。的确，伊奥尼亚人使用过这个词来指‘原初的实体’，指一个世界或多个世界，但是这只不过意味着使用了神的性质形容词诸如‘永远的’和‘不朽的’而已。……就‘神’这个词的宗教意义而言，首先总是意味着一个崇拜的对象，但是，在荷马的著作中，这已经不再是它的唯一意义了。赫西阿德的《神谱》就是这种变化的最好的证明。可见，这里所谈到的许多神决不曾受到任何人的崇拜，而且其中有些神只不过是人的情欲的人格化。‘神’这个词的这种非宗教的用法是整个时期的特征……而且，承认这点具有十分重要的意义。一个人若持有这样的观点就不致陷入科学来自于神话的谬误。”^⑩

在我看来，这么说未免有些过分，至于伊奥尼亚人的思想在其最初阶段是否象伯耐特以及在较小的程度上象格思里所坚持的那样，是极端地和公开地世俗主义的和自然主义的，我以为这是值得怀疑的，而且事实上已经受到了怀疑。米利都哲学家们与把世界上的事件解释为神的随意性的结果的这种旧的神话学的观点一刀两断，这一点是无可怀疑的，但是，

值得怀疑而且事实上已经受到怀疑的是，我们是否在这些哲学家中发现了一种彻底的世俗的研究方法，这种研究完全否认了作为世界所依存的并受其支配的神的实在性。无法断定，在对世界的了解中他们竭尽全力采取了一种关于“生成”过程的自然主义的理解，而且也无法断定，在他们的本体论中——即他们关于存在着的究竟是什么的观点中——只有非人格的自然力具有一定的地位。沃纳·耶格（Werner Jaeger）在其题为《早期希腊哲学家的神学》的基福德讲演集中，对此采取了否定的态度，而且他责备伯耐特，（我认为，在他写作时如果格思里的著作已经出版了，他同样也会责备格思里的，）说伯耐特硬把十九世纪后期物理学家的思想强加于公元前六世纪的伊奥尼亚哲学家。^⑩ 他自己对伊奥尼亚哲学家的解释完全不同于这种他所谓的“实证主义的”解释，因此，他不仅全然否认了那种自然主义的解释，而且也不把泰勒斯和阿那克西曼德视为无神论者，相反，至少根据他们著作的一个方面，认为他们为我们提供了一种关于神的崭新而且极端诡辩的形而上学的观念。他甚至走得更远，并为阿那克西曼德争取第一位自然神学家的头衔，而且为了支持自己的观点，他要我们注意阿那克西曼德对“无限”（apeiron）这个术语的实体的用法，在阿那克西曼德看来，“无限”就是最初的原则或“始基”（arche），还要我们注意他用以描述“无限”的种种宾语：“不生”、“不灭”、“包容一切”、以及“支配一切”，而且最后还要求我们赞同亚里士多德的判断：在阿那克西曼德看来，这（指“无限”——译者）就是神。对于泰勒斯的名言：“万物都充满着神”也应这样来理解。耶格的观点认为：虽然泰勒斯对“神”这个词的用法多少有些不同于这个词在传统宗教中的用法，可是，它仍然是以某种宗教的意

义来使用的。按照耶格的看法，泰勒斯所说的正表明：关于自然的新经验给我们提供了一种关于神的知识的新源泉。

在这里事情即使并非全部、也是在很大程度上依赖于我们对“神的”这个宾语是如何解释的。格思里象伯耐特一样，倾向于立即放弃使用这个词。他在写到泰勒斯使用这个词作为其始基——水的一个宾语时，认为泰勒斯所谓的神，意思是水一定在自身中包含着运动和变化的原因，而且他还认为，在泰勒斯看来，这就意味着水一定具有“灵魂”的性质，具有生命或灵魂素质，因此是活的和永恒的。他写道，“在这一点上，泰勒斯走得更远。如果要问任何一位希腊人，在其经验中什么是永恒的（如果真有这种永恒的东西的话）……那么，他只会会有一个回答：即神。永恒的生命只是神的标志，而不是任何别的东西的标志。因此，泰勒斯虽然拒绝了流行宗教的拟人化的神，可是他还可能保留这种宗教的语言，以致于以一种特殊的意义说到全宇宙充满着神灵。人们可以将其与阿那克西曼德关于神的属性的用法相比较。”^① A.H.阿姆斯特朗教授持有与此相似的观点，他写道，“这种他们称之为神的要素，或许只不过是那活的和永恒的东西。”^②

耶格对于“神”这个词的用法的理解不止于此，他还在泰勒斯和阿那克西曼德二人身上看到了保留“神”这个概念的十分确定的动机。他写道，“在阿那克西曼德的论据中（以及在他的坚持这条路线的继承人的论据中）可以看出，作为宾语来使用的神或毋宁说是神圣的东西，从传统的诸神转变为第一存在原则（即阿那克西曼德及其继承人根据合理的研究所达到的这种原则），其根据是，这些通常属于荷马及赫西奥德的诸神的属性在更大的程度上就是这第一原则所固有的，或者可以以更大的确定性归之于这个原则。”^③