



宗教的自然史

[英] 大卫·休谟

上海人民出版社

019



宗教的自然史

[英] 大卫·休谟 著

徐晓宏 译

上海人民出版社



图书在版编目(CIP)数据

宗教的自然史/(英)休谟(Hume, D.)著;徐晓宏
译.—上海:上海人民出版社,2003

(袖珍经典)

书名原文:The Natural History of Religion

ISBN 7-208-04768-5

I. 宗... II. ①休...②徐... III. 宗教史
IV. B929

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 064727 号

出品人 施宏俊

责任编辑 秦爱华

封面装帧 王晓阳



世纪文景

·袖珍经典019·

宗教的自然史

出版发行 世纪出版集团 上海人民出版社出版,发行

(200001 上海福建中路193号 www.cwen.cc)

经 销 新华书店上海发行所

印 刷 北京华联印刷有限公司

开 本 787×960毫米 1/32

印 张 5

字 数 65,000

版 次 2003年8月第1版

印 次 2003年8月第1次印刷

ISBN 7-208-04768-5/B·396

定 价 11.80元

编者导言

《宗教的自然史》面世于近两百年前的 1757 年,但是尽管有这一可敬的地位,它的历史意义却往往没有被人们所了解。可以说,休谟的两部相辅相成的著作,即《宗教的自然史》和《关于自然宗教的对话》,标志着今天人们一般所笼统指称的宗教哲学的开端。宗教和宗教信仰固然有更早先的研究者,但是作为一项系统性、批判性的研究,作为哲学的一个特殊分支,它在休谟之前几乎没有什么可观的历史。如果说《宗教的自然史》被视为比较宗教研究的范本,其先驱或许可见于雪堡的赫伯特勋爵(Lord Herbert of Cherbury)在 1663 年出版的《论异教宗教》(*De Religione Gentilium*)。然而,休谟的方法与意图在很大程度上有别于赫伯特,以至于追溯后者对前者的影响不可能有什么助益。赫伯特从这样一个信念出发,即宗教信仰有一

种最高的普遍因素。这就是人类的原初宗教，它基于对一个最高神的信仰，而且有理性和道德贯穿于其中。当赫伯特转而考察实际存在的宗教时，他只能总结说，他们的信仰和实践是对那个纯粹无瑕的原型可怕的败坏和扭曲。与休谟一样，他也发现，能说明实践中的宗教不仅非理性而且败坏的证据比比皆是。但是，他并不放弃他关于宗教的原初本性的观念，这一理念逐渐变成了后来自然神论者对宗教所持有的那一套理念。正如人们对一个彻底的经验论者所能预料的那样，休谟甚至更清楚地看到了败坏和非理性。但正是这些特征，致使他相信某种粗朴的多神教（有时他宁愿称之为偶像崇拜）才真正是人类的原初宗教。一神教则只是踌躇不已、磕磕绊绊地从中发展而来的。基于对宗教史的这种解读，自然神论者所坚持的信念就败落了，而且没有任何迹象表明，休谟曾为这一后果懊悔过。

休谟对他所拥有的这些材料的解释（它的局限性很大，有时会产生误导作用，有时则是错误的）提前许多年预见了我们时代的人类学家和心

理学家们有关宗教起源和发展的那套讲述。但是，随着关于古代人和关于当今原始人这两方面证据的积累，这段历程变得更复杂了。要是如今有人认为，我们当前的知识状态所得出的结论，显然依旧是休谟对宗教发展的那些理解，那或许值得怀疑。至少有一些证据表明，在某些民族中，有一种一神教信仰，虽然不纯粹而且被弱化了，却可能早于多神教；而且，这一原始的一神教的基础，与休谟所乐于承认的相比，可能是一种对世界和生活更具反思性的观点。尽管存在着许多与之相悖的证据，但是所谓信仰，尤其是宗教信仰，是随时间推移以一种极为有序和向前的方式由较不文明向较为文明发展的观念，对于我们的精神有着重大的影响。这种试图寻找一个有序模式的欲望，休谟也不能得免，尽管他的确承认在一神教和多神教之间有一种“往复的流变”(flux and reflux)。但是，休谟的猜测和推断的准确性实际上是一件无关宏旨的事情。更为重要的是他对宗教普遍特征的看法，以及他用以阐明这一特征的方法。我们关于宗教发展之事实的知识在过去两百年间有了长足的

增加。然而，休谟关于宗教之普遍特征的判断（或者说我们自己对此的判断）乃是完全基于这些事实的知识，这一点却并非是不言自明的。《宗教的自然史》的重大意义就在于它根据分析，如此反复地表明了实情何以如此以及为何如此。

在当代重印《宗教的自然史》，无疑是对其重要性的一种承认，但同时，当有些人发现本书被归类为例证现代神学的一个文本时，会觉得很奇怪。休谟时代行内的宗教和神学思想家都发现它一无是处，只具有颠覆性和危险性。正因如此，著名的沃伯顿（Warburton）*觉得有必要致函休谟的出版人安德鲁·米勒（Andrew Millar），指责其目的

* Warburton, William (1698—1779), 英国圣公会格洛斯特主教、文学评论家、论辩家。主要著述有《教会与国家间的联盟》、《摩西的神圣使命》等，是休谟时代的权威神学家。他参与了当时许多著名的文学与学术论战，在关于蒲柏《论人》的论战中赢得了蒲柏的友谊。他编订出版过莎士比亚和蒲柏的作品。后面提到的赫德（Richard Hurd）则是他的密友和追随者。沃伯顿的《评大卫·休谟先生的〈论宗教的自然史〉》（*Remarks on Mr. David Hume's Essay on the Natural History of Religion*）即是在沃氏的授意下由赫德根据沃氏阅读休谟此书时做的批注整理并以化名形式出版的。——译者注

是“要确立自然主义，一种无神论，而不是宗教”。对于 18 世纪中叶的多数教众来说，往好处说，它具有有一种过于怀疑主义的论调，往坏处说，便是一种侮辱了。本书在今天或许也会唤起类似的感受，虽然我们对于在宗教问题上什么该说、什么不该说的看法已经更加宽容了。如今，神学家们或许不会像沃伯顿和赫德（Hurd）那样迫不及待地写文章谴责这种充满危险的书籍，但是教徒却更加确信，当看见一本反宗教书籍的时候，他能够辨认出来。他可能发现自己很难理解为什么应当把本书当作现代神学的一个例证。

休谟并没有模仿那些来自“理性主义者出版协会”（the Rationalist Press Association）的作者的风格，亮出一种反宗教的态度。在《宗教的自然史》的第一段，他开门见山：“自然的整个框架本身就显示了一个理智的创造者；没有哪个有理性的探究者经过严肃反思后，会把他对真正的一神教和宗教之首要原则的信仰悬置片刻。”但是，与这一近乎是信仰的剖白（可它却是模棱两可的）相悖的，我们必须权衡一下休谟在《关于自然宗教的对话》

中对此所作的批判。无论我们在这个问题上索求什么,我们都将发现,我们很难避免诺曼·肯普·史密斯教授(Norman Kemp Smith)*的判断:休谟的信仰的积极内涵在很大程度上是有严格局限的。休谟是保持了对“真正的一神教和宗教之首要原则”的切实尊重,还是仅仅偶尔情愿在他那个时代的积习之下有所作为呢,这些主要得看传记文学的兴趣了。他留给我们的无疑是论说本身,及其后来在不同向度上对宗教思想所造成的毋庸置疑的影响。我们也许正处于非常妥当的距离之外,可以不受休谟 18 世纪的反对者们的狂热感染,但这一距离也并非远得让我们无法受到其论说中任何富有启发性和重要价值的内容的影响。耐心阅读《宗教的自然史》是很值得的,因为我们在其中能够看到一位大哲学家在解释宗教方面的大手笔。这样一种解释,无论我们如何评价它的结论,其本身就

* Norman Kemp Smith, 英国著名学者, 以 1929 年翻译出版康德的《纯粹理性批判》而闻名。他在休谟研究方面也颇有权威, 著有《大卫·休谟的哲学: 对其起源和核心学说的批判性研究》(*The Philosophy of David Hume: A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*), 并编订过休谟《关于自然宗教的对话》。——译者注

是有价值的。但是,除此之外,哪怕只是暗示,它也能帮助我们明晰对哲学与宗教之关系这一迫切而复杂的问题的理解。

对于《宗教的自然史》,显然人们最想要问的问题——尽管并不因此是最简单的问题——就是,休谟究竟想要做什么?本书开篇就作了解答:“关于宗教的每一次探究都至关重要,其中,尤其有两个问题能够考验我们的才智,其一,是宗教理性的基础;其二,是宗教人性的起源。”这两个问题中,第一个问题即是《关于自然宗教的对话》的主题,而在《宗教的自然史》中,休谟的注意力转向了第二个问题。这一区别的含义并非是毫无意义的。人们似乎可以完全正当地说,对任何一种信仰都可提出两类问题:它是如何出现的(其“因”),及有什么理由要相信它(其“真”)。比如,我们有时会就某个特定民族或者团体的道德规范和积习问一些与此类似的问题。与人类学家(也许还有心理学家)一道,我们会试图确定道德观念的原因和起源。或者与哲学家与神学家一道,我们会询问这些观念如何证成,或它们是否有“理性的基础”。我们

会乐于认为，这两类问题中的第一类是纯粹“科学的”，有关于此的任何实际答案，都不能有根本的歧见。一旦我们汇集了一切的事实、一切相关的事实，就会得出直截了当、不容置辩的答案。（正如休谟在另一情景下所说的那样“……在每一种境况、每一种关系都已知后，我们的理解就再没有回旋余地了……”）而且，我们倾向于假定，知道了某个特定信仰的原初条件、原因或动机（无论是观察到的还是推测到的），也就是知道了为什么人们信奉它的“实际”理由。因此，我们断定，确定了宗教信仰和实践的起源，也就回答了为什么人们信奉宗教信仰并沉迷于宗教活动的问题。

这一思想倾向有一个显而易见的危险，就是——一旦我们认为我们首先知道了为什么它们逐渐被人们所接受的原因，有关它们的真理性、它们的理性基础等问题就变得多余了。当人们被问到为什么他们信仰这个或者那个时，他们所给出的理由，我们会高度怀疑，我们不断把这些理由描述成仅仅是理性化的说辞，便可清楚地表明这种怀疑的态度。我们愿意把关于原因和起源的解释看做科

学，可却不愿意承认，关于真理性和合理性的讨论只是哲学意义上的。因为哲学性的结论既是我们可以采纳的，也是我们可以抛却的，但是科学性的结论却是我们必须接受的，以免被人认为很愚昧。我们说，在科学性的问题上，只有一个正确答案；但是在每一种境况、每一种关系都已知的情况下，关于信仰的合理性或恰当性的歧见看来却还是无法解决。诚然，论述和讨论能够帮助揭示我们的理由是好还是坏，是对还是错。但是，我们应当更满足于所谓科学的答案，并以为它们已经告诉我们所需要知道的关于宗教的一切。有趣的是，休谟将他的哲学性探究置入对话的形式，在这一形式中，各种歧见都能够清晰地得以展现。他对于宗教信仰的起源和原因的探究，采用了一种直接剖解的形式。也许，我们这样一种倾向是错误的，即有关起源的结论可以具有哲学性的意涵，而有关真理的判断并不是那么不科学。尽管休谟认为在两本相互独立的著作中分别处理有关宗教的这两类问题，是合适的做法，但我们很容易感觉出，《宗教的自然史》的结论和意涵，致使《对话》仿佛不过

是展示人类心灵之机巧的操演而已。

《宗教的自然史》的主题之一，就是休谟坚信，任何所谓的宗教之理性基础，与宗教在人性和历史中的实际起源之间存在着很深的鸿沟。如上所述，他似乎在不止一个地方承认过，他关于“不可见的知性力量”之存在的宇宙设计论论述（design argument）是中肯的。（这是 18 世纪他的同时代人最为珍视的一种论述，而对此的分析正是《对话》的主旨。）但休谟相信，这样一个具有反思性的论述，在人世间一般所见的宗教的产生过程中并没有扮演过任何角色。人类起初的信仰，并不是因为惊奇地看到了自然的非凡秩序和规律。“相反，自然越是规则一体，也即越是完善，人就越是习惯于它，也就越不会详察和检视它。”“最早的宗教观念并不是源于对自然之工的沉思，而是源于一种对生活事件的关切，源于那激发了人类心灵发展的绵延不绝的希望和恐惧。”为了表明这种对宗教实际来源的看法是确凿的，他讲述了这样一个故事：“我们永远悬浮在生与死、健康与疾病、丰足与匮乏之间；这一状态不断受到一些隐秘未知因素的

干扰，它们的运行常常出人意料，而且往往莫名其妙。于是，这些未知的原因就成了我们不断产生希望和恐惧的对象；而对各种事件的焦急期待，又使这些激情陷于恒久的警觉之中，我们的想像，也同样被用来构成关于那些我们所完全依赖的力量的观念。”

希望与恐惧、未知的原因、想像：这些就是休谟对宗教起源的解释中的核心特征。它们也支持了他有关多神教必然比一神教更原始的看法，因为这些“力量”有许多种，而人们自然会相互独立地安排它们，如果他们能够的话。决定丰收的力量与使人们的长子夭折的力量，不可能是同一的。然而，事实上，这一切也许并非如休谟所想的那样，与自然神论者堂而皇之的宇宙设计论论述相差甚远。人们希望神化这些未知的原因（无论是真实的还是想像的），这一事实可以证明人类相信事物最终是有序的、可解释的。这就像一种更加复杂的目的论，因为它坚信原因的存在，排除了纯粹机运的可能性。休谟并没有进行这种比较，而且在处理宗教问题时，他也没有急于设想，在人类的希望、恐

惧和想像中或许也有一种合理的东西。

休谟关于宗教的真正来源的结论，也许是《宗教的自然史》中详细阐述的核心理论，但除此之外，也有一些重要而有趣的次要理论。他在第九—十三章就对多神教与一神教的影响进行了比较。在除“理性”（甚至这一点也是有限定条件的）之外的一切方面，多神教都倾向于表现得更好些。它不是狂热的一家之言，因而更不可能进行宗教迫害；它生成了果敢的勇气，而不是退缩的卑微；由于未受神学观念或哲学雕琢之累，它更可能诚实正直。这最后一点在休谟的心目中相当重要。他坚持说，无论一神教的基础多么合理，它在实践中仍然充满着迷信和荒谬。假设一位哲学家因为看到有一个至高无上的存在更有道理，从而不由得去支持一神教的话，那么最终他只能以谬论和伪善收场。“但是，在一神教构成任何民间宗教之基本原则的那些地方，这个信条听起来是如此令人舒心、如此貌似理性，以至于哲学很容易将其自身与这样一个神学体系结合起来……但是……哲学很快就会发现，她自己乃是与她的新伙伴非常不平等地绑缚在一起

的；她非但不能像她们彼此趋近时那样规范每一项原则，而且处处沦落于屈从迷信的下场。因为你可以断定，除了那些必须加以理顺调整的不可避免的不连贯之处外，一切通行的神学，尤其是学究式的神学，对荒谬和自相矛盾都有一种天然的嗜好。”

如果说哲学家不准侍奉神学的话，他却不能忽视它。他可以进行审视和探究，而他的探究则扮演了一个近乎预言的角色。这可不是在任何时代都可能受到休谟所谓的民间宗教（popular religion）*的追随者趋之若鹜的那类预言。但当我们努力理解在《宗教的自然史》中休谟想要做什么的时候，我们也许会误以为，他的整个目的只是在于揭露。这种误解的严重程度，不亚于把这一著作的写作误解为只是为了提供休谟在自然神论的论战中露一手的机会。不可否认，他的确揭露了，但是你犯不着去揭露，除非你认为你已经知道了实际的真相。毫无疑问，休谟认为他已经知道了关于宗教的实际真相。

* 休谟用此词显然有贬义的意思。——译者注

如果我们认定《宗教的自然史》旨在向我们提出一种对宗教的实际本性或本质的诠释（尤其像关于宗教起源的事实所揭示的那样），我们就想知道休谟所理解的宗教是什么。这类问题也许听起来或是简单得不可思议，或是笼统得没有必要。原则上，我们不会询问此物或彼物（一张桌子、一支铅笔、一台打字机）的真正本性。但是假如我们被问起的话，我们或多或少知道该怎样回答。对于一个不熟悉打字机的人，我们可以描绘打字机的外形，解释打字机的用途。最好是假如我们手头正好有一台，我们就可以用现场展示的方法来证实我们的说法。这样做，基本会让询问打字机之本性的人感到满意（除非他是个哲学家）。

当有人询问物质、心灵、爱情甚或宗教的真正本性时，就是另外一回事了。在此，我们很有可能会变得焦躁、犹豫，或者干脆置之不顾。我们认为这样的问题或者有点可疑，或者非常深奥和哲学化，因此并不是普通人回答得了的。当出于某种理由我们发现自己正在谈论我们相识的人们的心灵、爱情或宗教时，我们会出于自身的目的而谈得