

## 存在与本质

——伊斯兰哲学中的本体论之争

王 希

**摘 要:** 存在和本质问题是伊斯兰哲学史上的核心问题之一, 围绕着二者本体论地位的争论一直持续至今。本文从阿维森纳关于存在—本质区分与联系的论述开始, 介绍和分析这一问题所引发的分歧和争论, 以及后期伊斯兰形而上学的主流传统何以转向存在优先论。

**关键词:** 存在; 本质; 本体论地位

**中图分类号:** B9 **文献标志码:** A **文章编号:** 2095-0047(2019)02-0091-16

### 引 言

存在—本质区分问题在古希腊哲学中就已经出现, 如亚里士多德《后分析篇》92a34-35—92b3-18。这个段落旨在说明, 尽管存在不同于本质, 但对于并不真实存在的东西, 人们不可能知道它是什么。纵使能知道些东西, 也仅限于这个词的含义。即便给出了某物的定义, 其存在与否也需要通过论证来证明。因此, 亚里士多德关注的重点乃是那些真实存在着的“本质”或“实体”, 唯有这样的东西才具有真正的知识。因此从一开始, “存在”便被包含在一个真实的“本质”观念中, 一个真实的本质就意味着它存在着。这就是为什么亚里士多德在《形而上学》1003b22—1004a2中提出的几个有趣的等式:(1)一个人=人,(2)存在的人=人,(3)一个存在的人=一个人,(4)一个存在的人=存在的人。这里, 本质、存在和—构成一个完整的整体, 其中没有任何内在的间隙。因此, 在亚里士多德的体系中, 存在—本质区分根本没有地位。<sup>a</sup>

**作者简介:** 王希, 中国社会科学院世界宗教研究所副研究员。

<sup>a</sup> Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic studies, 1971, p.90.

然而,在基督教和伊斯兰教这样的一神论背景下,受创世说的影响,存在和本质问题开始具有不同的哲学意蕴。因此,这一方面使得存在(本体论意义上的真主)同存在者之间在本体论上的间断性占据了核心位置;另一方面,通过解释赋予本质以存在的“赋在”活动,而给二者的区分以另一种含义。这种情况显然有别于希腊背景下发展起来的亚里士多德主义。<sup>a</sup>

按照传统观点,伊斯兰哲学中第一个充分讨论存在一本质区分的穆斯林哲学家是法拉比。在继承法拉比的基础上,阿维森纳则将此区分作为其本体论的基石,并在《治疗论》《拯救论》以及晚期的哲学著作《指示与说明》中进行了大量论述。他在此问题上的看法对往后的伊斯兰哲学、教义学及理论苏菲学都有广泛深远的影响。12—13世纪,以法赫尔丁·拉齐为代表的教义学家、以苏赫拉瓦迪为奠基者的照明学派、以伊本·阿拉比为开创者的理论苏菲学派,无论对阿维森纳的立场赞成与否,都对存在和本质问题做出过精彩的论述。13世纪后期的什叶派哲学家纳斯尔丁·图斯及其弟子赫理在他们的哲学和教义学著作中都广泛涉及该问题。从图斯到伊朗萨法维时代,古图布丁·设拉子、达什塔基、伊本·图尔克、达瓦尼等众多哲学家无一不关注这个问题。17世纪,随着毛拉萨德拉“超越的神智学”(al-ḥikmat al-muta’āliyah)学派的创立,对存在一本质问题探讨达到了前所未有的理论高度,并且明确确立了存在优先于本质的立场。时至今日,该学派在伊斯兰世界东部地区尤其是伊朗一直处于主导地位,并涌现出拉希基、菲达·卡莎尼、阿里·努里、萨伯扎瓦里等一大批杰出的哲学家,但关于存在一本质问题的争论和探讨却从未停息,并一直占据着形而上学的中心话题。

## 一、阿维森纳关于存在一本质区分和联系的论述

根据伊斯兰哲学的传统观点,存在一本质区分问题的第一位充分探讨者是法拉比,但有“哲学家元首”之称阿维森纳在此问题上的观点却成为后世哲学争论的中心和焦点。为了能全面观察这个问题的发展史,我们还是首先从法拉比的观点谈起。

### (一) 法拉比的奠基作用

《智慧的珍宝》<sup>b</sup>明确区分了 māhiyyah(本质/是什么)与 huwiyyah(即事物借以

a Seyyed Hossein Nasr, “Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy”, *Reviews in Religion & Theology*, Vol.14, No.3, 2010, pp.436—440.

b 该书作者究竟为何人,学界一直存在争论。派斯认为是阿维森纳本人的著作。古塔斯在《阿维森纳和亚里士多德主义传统》中指出,这是一部阿维森纳化的著作,其作者被归于法拉比,甚至阿维森纳本人,或其他人。(Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna’s Philosophical Works*. 2014. p.523) 纳斯尔认为,没有令人信服的理由否定传统的看法。(S. H. Nasr, *Three Muslim Sages*, p.136)

现实化的那个东西,即存在 wūjūd):

在我们周围现实发现的每一个事物,都有一个“是什么”和“存在”(huwiyyah)。“是什么”并不等于“存在”,“存在”也并不(作为一个构成成分)包含在“是什么”中……

我们从中得出结论:“wūjūd”或“huwiyyah”不是存在者的构成要素。因此,它必定是某种必然伴随(或共现)的东西,是从外部“发生”(在“是什么”上)的。总之,“存在”并不是在“是什么”被现实化之后附属于“是什么”的那些固有性质之一……

……然而,业已证明的是,“存在”绝不可能为“是什么”本身所产生,除非后者恰巧与“存在”相同一……任何一个其“存在”有别于其“是什么”、其“存在”并非其内部构成要素之一的事物,其“存在”都是得自其自身之外的某物。而且,(“原因”链)最终必定会达到一个源头,“本质”在其中与它的“存在”无法区分。<sup>a</sup>

这段话极其重要,表述也非常清晰。其中包含的两点对我们理解这一问题非常重要:(1)存在和本质二者相互区分,也彼此伴随,但存在并不包含在本质之中,而是源自本质之外的原因,其最终原因止于二者在其中无法区分的真主。(2)存在并非一般意义上在本质现实化之后才出现在本质上的那些偶性。如果同阿维森纳的相关论述对比,我们将发现二者在表述和义理上非常相似,甚至在否定存在并非一般偶性这方面,法拉比显得更为清晰、更少导致误解。

## (二)阿维森纳有关存在与本质问题的论述

在《治疗论·形而上学》(I,5)中,阿维森纳集中论述了存在和本质的关系。需要指出的是,相关问题的探讨是从作为最基本和自明的概念“事物”(shay')和“存在者”(mawjūd)开始的。在阿维森纳看来,“事物”“东西”“什么”“……者”这些都是同义词,因此事物就相当于本质或是什么,而存在者则涉及作为存在者的这种状态,即存在。所以,事物和存在者的关系就基本上对应于本质和存在的关系。<sup>b</sup>他论述说:

a Fārābī, *Fuṣuṣ al-Ḥikmah*, Cited in Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo: The Keio Institute of cultural and linguistic studies, 1971, pp.91—92.

b 但博特拉奇认为,存在与本质和存在者与事物之间的区分并不完全等同,因此不应该将它们混淆。(Amos Bertolacci, “The Distinction of Essence and Existence in Avicenna’s Metaphysics, The Text and Its context”, in *Islamic Philosophy, Science, Culture, and Religion: Studies in Honor of Dimitri Gutas*, edited by Felicitas M.M. Opwis and David C. Reisman, Leiden: Brill, 2012, p.259)

(8)……“存在”的含义与“事物”的含义都在灵魂中被概念化,它们是两个[不同的]含义;而“存在者”“被确立者”(muthbat)、“被实现者”(muḥaṣṣal)都是同义词……(9)“事物”及其等同者或许在所有语言中都用来表示另一个意义。因为每一个东西都有一个内在实在(ḥaqīqa,即本质),它借以成为它之所是……这个内在实在,我们或可称之为“专属存在”,而它并非是指“被确立的存在”这一含义……(10)……显然,每个事物都具有自己专属的内在实在,这就是它的本质……每个事物专属的内在实在不同于意味着“被确立”的存在。<sup>a</sup>

以上几段表明:(1)存在者和事物,或存在和本质在概念或含义上彼此不同。事物与“内在实在”和“是什么”等术语相关,是指从本质的角度看待一个东西;而存在者与“被确立者”“被实现者”等术语相关,指从存在的角度看待事物。(2)存在一词有多义,其中“专属存在”=内在实在=本质=事物,而“被确立的存在”即指一般意义上的存在概念。

在《指示与论明·形而上学》中,阿维森纳以另一种方式表达了存在和本质的区分:

通常,你能够理解三角形的含义,但对它是否被“存在”具体地描述或它不是“存在的”表示怀疑。尽管你已经在心智中将(三角形)表象为由线和面所构成,但却没有表象其存在。<sup>b</sup>

但阿维森纳同时指出,存在和事物(本质)不仅彼此区分,也相互必然伴随:

(11)……存在的含义的必然伴随性(或共现性/luzūm)绝不同它(事物的含义)相分离。相反,存在者的含义总是必然伴随着它,因为事物要么存在于具体对象之中,要么存在于评估能力或理智之中。因此,如果不是这样的话,它就不可能是一个事物。<sup>c</sup>

也就是说,二者之所指在外延上是完全重合的,凡存在者都是事物,凡事物也都是存在者。那么,阿维森纳提出这种观点的背景是什么呢?据一些学者的研

a Avicenna, *The Metaphysics of "The Healing"*, A parallel English-Arabic text translated, introduced, and annotated by M.E. Marmura, Islamic Translation Series, Provo: Brigham Young University Press, 2005, p. 24.

b Avicenna, *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt* (Vol.1), Cairo: Dār al-Ma 'ārif, 1960, pp. 202—203.

c Avicenna, *The Metaphysics of "The Healing"*, p. 25.

究<sup>a</sup>，在阿维森纳时代，关于事物和存在者在外延和内涵上的区分和同一问题，存在四种主要立场：(1)存在者在外延上而非内涵上归属于事物，即存在者总是事物，但事物并不总是存在者，且二者含义不同。这是大多数穆阿太齐勒派的主张。(2)认可上述立场，但主张存在者可以用作系词而事物则不能。这是法拉比的观点。(3)二者在外延和内涵上都同一，即事物总是存在者，存在者也总是事物，且二者意义相同。这是艾什阿里派和马图里迪派这两个主流教义学派的观点。(4)二者在外延上同一，但内涵上有别，即事物总是存在者，存在者也总是事物，但二者含义不同。这是阿维森纳本人的观点。当然，还有另外两种逻辑可能性，即(1)二者在外延和内涵上完全互斥，即二者具有不同的含义，且事物不是存在者，存在者也不是事物。(2)事物在外延上而非内涵上归属于存在者。即事物总是存在者，但存在者并不总是事物，且二者含义不同。但这两种立场并没有实际主张者，因此，阿维森纳可以说在艾什阿里—马图里迪派与穆阿太齐勒派和法拉比之间采取了一条中间道路。

上述阿维森纳关于存在者(存在)和事物(本质)相互必然伴随的论述，似乎表明二者在逻辑上并无先后之分。但在怀疑三角形存在与否的情况下知道三角形的含义，又似乎表现出本质在逻辑或认识论上先于存在的意味。<sup>b</sup>而且，更为重要的还在于，二者之间的区分，仅仅是概念上的，还是在心外世界也真实地如此？二者谁具有本体论优先地位？对这些问题的系统探讨至毛拉萨德拉时代才得以完备，但可以看出，阿维森纳相关论述所引发的持续不断的争论和分歧实际上仍然是关乎二者本体论地位的。

## 二、阿维森纳相关论述所引发的争论

从伊斯兰哲学史的角度看，阿维森纳关于存在和本质的论述引发了日后绵延不断的分歧、争论以及再解释。造成这种状况的原因很大程度上在于阿维森纳形而上学体系本身的多面性和复杂性，特别是这个问题同模态问题和共相问题结合在一起时，就变得更为复杂和晦涩。

根据新近的研究<sup>c</sup>，11—13世纪围绕阿维森纳存在—本质区分问题进行的争论集中表现为：这种区分只是概念性的，抑或是客观真实的？大致而言，在这个问题

a Robert Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2003, pp.152—153.

b Amos Bertolacci, "The Distinction of Essence and Existence in Avicenna's Metaphysics, The Text and Its Context", p.273.

c Fedor Benevich, "The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11—13th Centuries)", *Oriens*, Vol.45, No.3—4, 2017, pp.206—209.

上可分为“概念论”和“实在论”两大阵营。大多数人认同前一立场,认为二者的区分只是在概念上,而在客观上或心外领域二者则是同一的。这个阵营的主要人物包括欧麦尔·海亚姆、沙赫拉斯塔尼、苏赫拉瓦迪、后期的照明派学者伊本·卡穆纳、沙赫拉祖里,以及阿伯哈里、卡提比、纳赛尔丁·图斯、赫里等。持后一立场的人不多,但包括艾布·巴拉卡特·巴格达迪、法赫尔丁·拉齐,以及后期教义学家阿卜杜拉·巴达维、闪姆斯丁·萨马尔甘迪等几位重要人物,还有某些穆阿太齐勒派学者。在两大阵营之外,还有极少数人主张,二者的区分只是字面上的,而无论在客观层面,还是作为概念,本质和存在都是一个东西。著名教义学家安萨里似乎也认可类似观点。他说,存在只是一个纯粹的词语,仅当它同某个本质相联结时才获得意义。<sup>a</sup>

学者们集中争论的具体议题主要有四个<sup>b</sup>:(1)本质有别于存在,因为可以设想一个本质而不知道其是否存在;(2)存在同本质真实区分,那么存在本身就必须在存在,这会导致存在无限后退;(3)真主是只负责本质的存在呢,还是也负责其本质性内容?这涉及非存在者的本体论地位;(4)本质是否先于存在?笔者认为,这四个问题都关涉二者的本体论地位,如果更简洁地划分,则可归结为两点。一个是从存在的角度,争论存在是不是增添在本质上的一种偶性。另一个是从本质的角度,涉及对阿维森纳本性共相理论的理解。实际上,人们正是围绕着这两个核心问题展开争论的。

#### (一)存在是一个增添在本质上的偶性?

这个问题之所以重要,是因为在后阿维森纳时代关于存在一本质是否真实区分的争论中,无论是“概念论者”还是“实在论者”,大多数人都将此看作阿维森纳本人的标准论断,例如反对这一论断的苏赫拉瓦迪和支持这一论断的拉齐。然而,考虑到阿维森纳本人的说法以及图斯等人的解释,以毛拉萨德拉为代表的伊斯兰哲学晚期传统以及现当代学术研究都充分表明,这一论断更多地是对阿维森纳观点的阐释,甚至是严重曲解。如井筒俊彦所言,这种曲解在东西方哲学史上都产生了重要影响,成为西方经院主义中的常识,甚至今天也依然如此。<sup>c</sup>那么,为何会导致这样的曲解呢?我们先来看阿维森纳本人的论述:

任何具有一个“是什么”的东西,是通过其所有现实在场的构成部分而被

a In Abū Hāmid al-Ġazālī, *Tahāfut al-falāsifa*, translated by Michael Marmura, Provo: Brigham Young University Press, 2000, p.118, pp.13—14.

b Fedor Benevich, “The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11—13th Centuries)”, p.210.

c Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, p.119.

现实化的，它或是作为一个具体的“存在者”，或是作为心智中的一个表象。因此，当一事物具有一个不同于“它是存在者”——无论是（心智性存在，还是心外性存在中的）哪一个——的“本质”（ḥaqīqah），或具有一个不同于通过“存在”而成立的东西时，该“存在”必定是一个被增添（muḍāf）在其本质上的意义，而无论它（即这个被增添的东西）是否必然伴随着（“本质”）。

而且，“存在”的原因不同于“是什么”的原因。例如，“人性”本身是一个“本质”、一个“是什么”，其具体存在着或在心智中存在着，并不是它的构成要素，而只是被增添给它的东西。<sup>a</sup>

《治疗论》中的一段名句更是成为误解的根源：

这些“是什么”其本身是“可能存在者”，它们的存在是从外面发生（ya'rid）在它们上的。<sup>b</sup>

要理解阿维森纳所谓“存在从外在增添或发生在本质上”的此类表述，需要结合他关于存在的模态理论，即另一种重要的区分：因自身而必然存在者（即神学上的真主）同因他者而必然存在者（等价于本身可能存在者，亦即神学上的受造物）之间的区分。因为对可能存在者而言，其存在是通过一个外在原因而实现的，在这种意义上可能存在者就是由本质和存在构成的复合体。而作为本身必然存在者的真主则相反，其存在源自其本身，因此存在和本质在它之中是同一的，甚至在概念上也无法区分，因而它是单纯的。既然复合物需要一个使其复合者，那么复合物和使其复合者构成的序列将最终止于一个非复合的使其复合者，即真主。阿维森纳将存在一本质区分同必然—可能的区分相结合，可以说是形而上学历史上的一个决定性事件。因为它提供了一种方法，能使得真主有别于永恒和非永恒的受造物。<sup>c</sup>

不可否认，阿维森纳常用 lāḥim（必然伴随）、ya'rid（发生或偶然发生）、lāḥiq（伴随）、muḥāf（归属、增添或相关）等词语来描述存在如何相关于本质，因此给别人造成误解或曲解也在所难免，但“存在从外在增添或发生在本质上”的此类表述真的是指客观、具体地发生在心外世界中的事件吗？如果是这样的话，那么存在的确就是本质的一种范畴性的属性或偶性了。但深入分析就会发现，事实绝非如此。

a Avicenna, *al-Ishārāt wa al-Tanbihāt*, cited in Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, p.96.

b Ibid., p.125.

c Robert Wisnovsky, “Essence and Existence in the Eleventh-and Twelfth-Century Islamic East (Mašriq): A Sketch”, in *The Arabic, Hebrew and Latin Receptions of Avicenna's Metaphysics*, edited by Dag N. Hasse and Amos Bertolacci, Berlin: De Gruyter, 2012, p.32.

首先,阿维森纳在其后期著作《评注》的一个段落中明确指出,此处相对于存在而言的偶性(‘arad),并非通常相对于实体而言的偶性,并断定存在只是一种特殊意义上的偶性。值得一提的是,以主张存在优先论著称的毛拉萨德拉在其存在论纲要性著作《感悟篇》中完全引述了这个著名的段落。

一切“偶性”本身之“存在”,就是它们“因基质而获得的存在”,但只有一个例外,这就是“存在”。这种差异是由于:其他一切“偶性”为了成为存在的,就需要一个基质(它已经通过自身而存在了),而“存在”为了成为存在的却并不需要任何“存在”。因此,下述的说法就是不正确的:它在一个基质中的“存在”(即这个被称作“存在”的特殊“偶性”之“存在”)就是它的“存在”,也就是说“存在”具有(自身之外的)“存在”就像白性(这样的“偶性”)具有“存在”一般。相反,(关于“偶性”——“存在”的正确说法是)它“在一个基质中的存在”就是这个基质的“存在”。至于“存在”之外的任何一个“偶性”,其“在一个基质中的存在”就是这个“偶性”的“存在”。<sup>a</sup>

由此可见,存在绝非在心外世界从外面增添或发生在本质上的一种范畴性偶性。因此可以得出结论说,阿维森纳纵然使用了“存在增添或发生在本质之上”这样的表述,其实质仍然是发生在我们心智的概念分析过程中的事件,而非心外客观世界中发生的事情。实际上,后阿维森纳传统中的大多数学者,无论对阿维森纳本人的理解是否准确,却都持这种概念论立场。就此而言,他们同真实的阿维森纳观点是接近或相同的。

另一方面,如果存在是在心外世界真实地增添或发生在本质之上的,就必然导致这样的追问,即,当存在发生在本质上之前,本质处于何种状态呢?如果它已经是一个存在者,那么存在必然在此前已经发生,而这将导致无穷后退。如果本质是非存在的,那它不可能具有任何实在。

需要指出的是,在后阿维森纳传统中,苏赫拉瓦迪以另一种角度论证和揭示出存在和本质在心外世界真实区分所造成的困境。只不过他针对的是他所理解的阿维森纳(因为阿维森纳并不接受真实区分的说法)。他的论证是这样的:

不能因我们可以完全独立于“存在”来构想“是什么”,因此就合理地认为“存在”在外在世界是不同于“是什么(本质)”的东西。(这是不合理的,)因为

a Al-Ta‘līqāt, quoted by Mullā Ṣadrā in the Mashā‘ir, Muḥammad ibn Ibrāhīm Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, *The Book of Metaphysical Penetrations*, translated by Seyyed Hossein Nasr and İbrahim Kalın, Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2014, p. 36, §83.



我们能以同样的方式形成一个“存在”的心智图像——例如，一个神话中的不死鸟的“存在”，而无需知道它（即这个特定的“存在”）是否存在（即被具体现实化）。这样的话，“存在”将需要另一个“存在”，如此继续，以至于我们最终将不得不承认，在同一时刻有一个“存在”构成的无限序列被现实化。<sup>a</sup>

根据井筒俊彦对这段颇为晦涩的话的解释<sup>b</sup>，苏赫拉瓦迪意在说明：如果思考一个“本质”而又怀疑其“存在”，意味着将“存在”增添给这个“本质”，那么思考归属于一个“本质”的“存在”而又怀疑这个“存在”的存在，就意味着将“存在”增添给这个最初的“存在”。也就是说，第一个“存在”为了存在，就需要第二个“存在”，而第二个“存在”还需要第三个“存在”，如此以至无限后退。苏赫拉瓦迪认为，这种立场显然是荒谬的，但其荒谬性源于将“存在”看成某种实在的东西，即具体客观“存在的”东西。在他看来，事实是：“存在”是 i'tibārī，是“心智设定的”东西，因此“存在”与“本质”的区分是仅仅发生在概念分析领域的事件。这里实际上已经触及晚期伊斯兰哲学关于存在和本质二者谁是始源性或优先性的 (aṣl)，谁是心智建构性的争论。具体情况我们会在后文中进一步展开。

## （二）本性共相有无本己性的本体论地位？

导致人们误将阿维森纳立场理解为“存在增添在本质上仍是发生于心外世界真实事件”的另一个原因，同其特殊的共相理论有关。如果说《治疗论·形而上学》(I.5)中并未明确指出存在和本质二者在本体论上的地位究竟如何，那么在《治疗论·形而上学》(V, 1—2)中关于本性或本性共相问题的论述，则让问题变得更为复杂。

他认为，每一个本质无论其存在状态如何，都可以从其自身来考虑，这就是所谓就自身而言的本质或本质本身，亦即本性共相或本性。他举例说明本性共相的特点：

马性本身除了是马性之外，绝非任何东西，因为马性本身既非一，又非多，既非存在于心外事物之中，又非存在于灵魂之中，既非潜在地又非现实地存在于这些事物的任何一个之中，以至于它们能进入马性之中……马性就它自己而言，只是马性而已。<sup>c</sup>

这种状态下的本质对于“存在”和“非存在”而言是“中立”的，唯有通过某个

a Suhrawardī, *Talwihāt*, p.22.ā13, cited in Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, p.111.

b Ibid., pp.111—112.

c Avicenna, *The Metaphysics of "The Healing"*, p. 149.

外在原因的推动,“存在”才能从外在增添或发生在它之上,而将其转变成一个现实的、具体存在的或存在于心智中的本质。这样,就又回到了前一个问题上。对于这种处于“中立”状况的本质或本性共相,其本体论地位究竟如何?或者说,它有自身本己性的本体论地位吗?

就其自身来考虑动物是可以的……这个角度在存在上要先于因各种性状而成为个体性的、客观存在的动物,或者先于普遍的、心智性的动物,其优先的方式一如单纯物先于复合物,部分先于整体一般……因为这种存在,它只是动物,只是人而已。<sup>a</sup>

……本性的存在先于其自然存在,就如单纯物先于复合物一般。[作为本性的]动物,其存在具有这样的特点,即“它是神圣的存在”,因为动物之作为动物,其存在的原因是真主的关注(或天意)。<sup>b</sup>

这些文字似乎表明,本质本身具有某种存在,并在本体论上优先于其在心外存在和心智中存在。然而,能否这样解读,从古至今一直存在不同看法。例如,阿奎那主张共有本性(即本性共相)没有其本己性的存在,但司各脱予以否认。现当代学者中,例如,欧文斯<sup>c</sup>认为阿维森纳承认本质本身有其独立的本体论地位,而井筒俊彦则认为,追问其本体论地位会造成误导,因此倾向于将本性共相看作主体观察和考虑本质的一种纯粹主观方式,因为观察本质的各种视角绝不表明存在着各种不同的本质。<sup>d</sup>

需要指出的是,大多数伊斯兰哲学家都认为,本性共相具有外在存在。但其存在方式究竟如何却再次引发分歧。因为外在存在既可能包含本己性的、第一性的存在方式,也可能包含派生的、第二性的存在方式。限于本文的目的,我们在此不能深入展开这个问题,而只提供简单的结论。在此问题上,阿维森纳主张,本性共相具有外在存在,但它存在于多之中且不能与多相分离而存在。在《治疗论·逻辑学导论》中,他还提到了三种相对于多而言的共相,即:存在于多之先的共相,它们是真主和天使知识中的东西,是具体事物之形式的原因和本质;存在于多即具体事物之中的共相。存在于多之后的共相,即在我们心灵中再次出现的共相。<sup>e</sup>

a Avicenna, *The Metaphysics of "The Healing"*, p.153.

b Ibid., p.156.

c J. Owens, "Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics", *Mediaeval Studies*, Vol.19, No.12, 1957, p.13.

d Toshihiko Izutsu, Basic Problem of "Abstract Quiddity", *Logic and Language*, edited by M. Mohaghegh and T. Izutsu, Tehran: Tehran University Press, 1974, p.3.

e Avicenna, *al-madkhal, al-mantiq, al-shifā'*, Cario: al-matba'a al-amīriyyah, 1952, p.69.

在后阿维森纳传统中,关于本质问题有两种主要立场,其一为强烈的实在论,主要是拉齐主义者所主张,他们认为,在心外世界“本质之作为本质”处于中立的本体论状态,它们具有自己的自身同一性,因而优先于存在。第二种立场,与其说是反实在论,不如说是弱实在论,这是大多数人的主张。他们接受心智中的本质在心外世界具有某种真实的对应物,但并未给予这些对应物以任何本体论上的独立地位,相反,心外本质存在于统一的心外个别事物中。可以说,这种立场否认本质优先于存在。<sup>a</sup>就此而言,阿维森纳本人的真正立场,在这个问题上或许同大多数哲学家是一致的。

### 三、伊斯兰后期哲学传统的存在优先论转向

#### (一) 神秘主义的内在体验是这种转向的内在动因

现当代的学术研究表明,在阿维森纳时代及其之后的伊斯兰哲学史上,所谓的“本质主义”从来都不是主流的立场。关于存在和本质的本体论地位,在11—13世纪主要表现为对二者是否真实区分的争论,虽然大多数思想家对此持“概念论”的立场,否定二者的真实区分,否定本质优先于存在,但存在在本体论上优先于本质的立场并未明确建立起来。然而,恰恰从13世纪开始,伊斯兰哲学在本体论问题上发生了深刻的转向,存在优先于本质的立场日益清晰和明确。当然,更准确地讲,与其说是转向,不如说是阿维森纳立场的进一步延伸和发展。尤其是17世纪随着毛拉萨德拉学派的建立,存在优先于本质的立场得到了前所未有的理论阐释,以至于晚期伊斯兰形而上学的主导话语就是被这种类型的“存在主义”所占据。

而导致这种转向的内在动因,乃是神秘主义精神体验对理性思辨的深化和影响。其中起到关键作用的就是以伊本·阿拉比为代表的理论苏菲学的“存在单一论”学说。毫无疑问,“存在单一论”观念是以“存在”为中心的,这在很大程度上扭转了亚里士多德主义形而上学传统。因为从肯迪、法拉比,一直到阿维森纳、阿威罗伊,这些哲学家关注的中心是“存在者”或存在着的具体事物,而非“存在活动”意义上的“存在”。“存在”问题主要是作为“存在者”之内在构成部分而被提出和讨论的,因此只是间接地或偶然地成为哲学关注的对象。伊斯兰哲学正是经历了伊本·阿拉比神秘主义精神体验的融汇之后,才急剧转向对“存在”的强调。<sup>b</sup>而后伊斯兰哲学传统的形成,尤其是毛拉萨德拉学派以“存在”为中心的宏大形而上学体系的建构,都同伊本·阿拉比学派的影响有密切关系。

a Fedor Benevich, “The Essence-Existence Distinction: Four Elements of the Post-Avicennian Metaphysical Dispute (11—13th Centuries)”, p.249.

b Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, p.38.

然而,必须指出的是,这个特殊语境下的“存在”,并非我们日常经验意识中所反映的那种“存在”。用晚期伊斯兰哲学的话语讲,这种常识意义上的存在其实只是“存在的观念或概念”,它具有清晰的自明性,是我们每个人可以直接领悟和把握的。相反,这里的“存在”是指“存在之实在”或纯粹的现实性本身。这种纯然的存在活动本身并非任何存在者,它拒绝任何概念化和对象化,因为这样一来它就又会变成某种存在者。诚如毛拉萨德拉学派代表人物之一萨伯扎瓦里所言:“存在的观念是最可知的事物之一,但其最深刻之实在却处于极端的隐蔽之中。”<sup>a</sup>因此,存在之实在是我们无法用日常思维去认识的东西。然而,它却能显现出一种消除主客对立的超越性的意识层次,即某种神秘主义的精神状态,无论我们称之为智性直观也好,还是称作人神合一也罢。而“存在单一论”哲学本身正是对这种对存在之实在的精神直觉进行的理性重构或理论再现。

## (二) 始源性或根本优先性之争

正是由于晚期伊斯兰形而上学的这一深刻转向,存在和本质的本体论地位问题才得到明确关注,而对此问题的系统探讨直到17世纪毛拉萨德拉时代才得以定型。该问题最终采取了这样的提问方式:存在和本质这两个形而上学因素,何者具有根本性或始源性(aṣālah),何者具有心智建构性(i'tibār)。这里有必要先解释一下这两个术语的基本内涵。

aṣāla并非指观念或概念本身是“真实的”,而是指所谈论的这个观念在心外世界有一个相应的“实在”,而且其方式是“首要的和本己性的”。“首要的和本己性的”这一短语非常重要,因为具有i'tibār的概念甚至也能以“次要和附属性的”方式来指称心外世界相应的实在。与aṣil相对的是i'tibār,意指“心智所确立的”,即并非直接或首要地从一个具体的心外实在片段中所得出的一个观念或概念。对这个重要概念,井筒俊彦解释说:“i'tibār一词意即主体观看事物的方式,它是通过理性分析活动所产生或确立的东西。它是事物的一个方面,基本上出现在主体中,随后被加诸事物本身,似乎成为事物的一个客观方面。”<sup>b</sup>因此,问题又可以表述为:存在和本质这两个概念,何者在心外世界有直接对应的实在,何者没有直接对应的实在?

对于这个问题,逻辑上可能的答案有四种:(1)二者都是根本性的;(2)二者都是心智建构性的;(3)存在是根本性的,本质是心智建构性的;(4)本质是根本性的,存在是心智建构性的。前两种答案会被轻易否定,因为若二者都具有根本性的话,一个现实存在的事物就会成为两个实在;若二者都具有心智建构性,那么事物

a Sabzawārī, *Sharḥ-i ghurar al-farā'id* or *Sharḥ-i manzūmah* (Vol.1), edited by M. Mohaghegh and T. Izutsu, Tehran: McGill University Institute of Islamic Studies-Tehran Branch, 1969, p.4.

b Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, p.98.

就没有对应的实在了。因此,在后期伊斯兰思想史上,主要表现为后两种主要立场的对立:前者可称作“存在优先论”(aṣālat al-wujūd),其代表是毛拉萨德拉及其学派,时至今日,它仍然是伊斯兰东方,尤其是伊朗哲学界在此问题上的主导观点。当然,根据晚期传统的解释,法拉比、阿维森纳等逍遥派学者也被认为是存在优先论的支持者。后一种立场可称作“本质优先论”(aṣālat al-māhīyah),人们公认的代表人物是苏赫拉瓦迪,以及毛拉萨德拉的老师米尔·达马德等人。需要指出的是,新近的研究表明,苏赫拉瓦迪认为本质同样也是心智建构性的东西,因此不能简单认为他是本质优先论者。<sup>a</sup>而且,考虑到他关于“光”的理论在某种程度上可被看作是对存在之实在的描述,就此而言他同毛拉萨德拉学派代表的存在优先论有近似之处。此外,还有一种介乎二者之间的立场,即对必然存在者而言是存在优先,对可能存在者而言则是本质优先。该观点仅为著名哲学家达瓦尼所主张。<sup>b</sup>

### (三) 存在优先于本质的论证(主要介绍毛拉萨德拉学派观点)

在伊斯兰形而上学晚期传统中,毛拉萨德拉建立的“超越的神智学”逐渐成为主流学派。他们对于存在问题的论述达到了前所未有的理论高度。该派存在论可以用三个主要特征来概括,即存在的单一性(wahdah)、等级性(tashkik)和根本性(aṣālah)。简而言之,存在的单一性是指真正的存在只有一个,它是唯一的实在,而其他所有事物或本质的存在归根结底只是这个唯一实在的各种内在限定或规定所形成的个别化而已。而这些内在限定或限定从另一个角度看就是存在内在所包括的无限多等级。存在的等级性,其特点就在于它们借以区分的東西同时也是它们得以统一的东西,就像太阳的光同无限多不同等级的光一般,使众多光线相互区分并彼此统一的东西就是光本身。因此,存在单一性和等级性的结合,就表明存在本身实际上是一与多的统一体。也正是在这种背景下,存在才具有了相对于本质的所谓根本性或优先性,因为所谓本质无非是 our 的心智从存在的众多内在限定或个别存在中抽象出的结果。因此,从这个角度看,本质就是心智建构的产物,尽管其心智建构性从人的主体角度看又具有某种先天性,也就是说,我们的心智在理解和把握存在的无限个别化活动时不得不采取本质的方式,从而在日常经验中将它们固定化为一类不变的实体或本质,并在语言结构中作为主词来使用。因此,在“某物存在”这样表达存在的句法结构中,存在自然而然就变成了一种偶性或属性,而本质则成了实体,就出现了“存在从外在增添或发生在本质之上”之类的表达。而实际上,在心外客观实在界,本质和存在的句法结构恰恰应该颠倒才是。这也是为什么伊本·阿拉比学派著名苏菲哲人贾米明确指出:

a Sajjad H. Rizvi, “An Islamic Subversion of the Existence-essence Distinction? Suhrawardi’s Visionary Hierarchy of Lights”, *Asian Philosophy*, Vol.9, No.3, 1999, pp.219—227.

b Sayyid kamāl haydarī, *sharḥ nihāyat al-ḥikmah* ( Vol.1 ), Baghdād: Muassasat al-imām al-jawād, 2015, p.166.

这并非“存在”成为“本质”的偶性；相反，“本质”是“存在”的偶性，它依靠“存在”而成立；“存在”则是基质，它使“本质”得以成立。<sup>a</sup>

存在相对于本质的这种根本性和优先性，很多哲学家认为是自明的，但这种自明性并不排斥对它进行论证的可能性，所以他们对这个根本原则提出了很多论证。在此，我们简单介绍一下毛拉萨德拉学派关于存在优先于本质的两种证明方法。第一个论证是毛拉萨德拉本人在《感悟篇》中提出的，主要从心智性存在和心外存在的差异来说明存在先于本质：

清晰和明显的是，当我们说“这存在于心外世界中”“那存在于心智中”，“心外世界”和“心智”所意指的，并不属于条件、处所和载体之类的东西。相反，“某物在心外世界”，其意思是指：它具有存在，且其存在可以产生其各种[客观的]结果和性质。“某物在心智中”则指与前者不同的情况（即这种存在状态不能产生客观的结果和性质）。因此，假如“存在”没有任何实在性，而只是本质的实现[有其实性]，那么，这时心外世界和心智之间就没有任何差异了。然而，这种情况是不可能的，因为本质或许可以在心智中实现而无需存在于心外世界。<sup>b</sup>

这个论证以本质的两种存在方式为基础。根据阿维森纳之后大多数哲学家的观点，本质能以两种方式存在，即在心外世界以及心智之中。二者的差异在于，在前一种情况下，事物能产生其客观的因果效能和性质，但后者则不能。假如本质具有根本性和始源性，存在只是心智建构的话，那么，本质在心外世界和心智之中就都能产生同样的因果效能，而这显然是违背常理的，因为一个本质可以存在于心智之中而无需外在存在，故而不产生因果效能。

我们引用的第二个论证出自萨伯扎瓦里的《哲理诗注释》，这个论证意在否定本质本身的等级性，说明原因先于结果是因为存在：

……对此的解释是：原因必然先于结果，但本质中却没有等级性。二者属于同一个种或属性，例如，一个火(A)是火(B)的原因；或者，质料和形式是物体的原因；或者，第一理智是第二理智的原因。如果存在是心智建构性的，

a Jāmī, *ashīa't al-lama'āt*, Qum : Gulistāni kitāb, (H) 1383, p.17.

b Muḥammad ibn Ibrāhīm Ṣadr al-Dīn Shūrāzī, *The Book of Metaphysical Penetrations*, p.13, §22.

那么,作为同一个属的火本质,它之作为火,(作为原因时)在先,而(作为结果时)居后……这必然导致本质性构成因素之中有等级性……<sup>a</sup>

而这个结论在存在优先论者看来显然是错误的,因为一个本质永远是其自身,不可能有任何变化。因此,火性在任何地方都是相同的,不可能有在先和居后的问题,所以两个火之间的因果先后性只能是由存在的等级性产生的。

#### (四) 存在优先于本质在共相问题上的反映

如果说在阿维森纳的体系中,本质本身或本性共相是否具有自己本己性的存在似乎还不甚明朗,那么在阿维森纳之后,尤其是在以存在优先于本质而著称的毛拉萨德拉学派中,对本性共相问题就有了更为明确的主张,即本性共相外在存在,在多之中且依赖个体的存在而存在,因此其存在方式是一种派生性的或附属性的存在。

首先,该派继承了大多数哲学家的共同立场,即承认本性共相的外在存在。其论证或说明方式主要有两种:(1)阿维森纳所谓的“部分论证”。根据形而上学的构成原则,本性共相+个体化因素=个体,既然作为整体的个体外在存在,那么作为其构成部分的本性共相也外在存在。这种方式是从整体推导出部分。(2)萨伯扎瓦里所谓的“划分范围论证”。其要旨是:本性共相就是作为划分范围的“无条件的本质”,而本性共相的个例或个体则是“以某物为条件的本质”或“混合的本质”;既然个例或个体是外在存在的,且是整个划分范围(即本性共相)的一个划分部分;那么与各划分部分相统一且存在于其中的划分范围也外在存在。<sup>b</sup>可以说,这种方式是从部分推导整体。

其次,该派明确主张:本性共相存在于多(个例)之中,但其本体论地位则在多之后。因为根据该派的理论,某个本性共相或本质本身的个体例示最终可以还原为个别的存在活动或存在活动的某个内在规定,而这个本性共相则是心智从诸多个别的存在活动中抽象出来,并以某种特殊视角加以审视的结果。因此,本性共相是通过其个例或个体的外在存在而外在存在的,而个例又是通过存在活动本身而存在的。从这个角度看,本性共相的所谓外在存在显然是在附属或派生的意义上言说的,并不具有独立的本体论地位。显然,这一结论体现了毛拉萨德拉学派存在优先论的根本立场。

毛拉萨德拉认为,真正意义上既现实又普遍的东西是存在之实在或存在活动本身,它具有无所不包的普遍性。这种特殊的普遍性或共相性,毛拉萨德拉称之为

a Sabzawārī, *Sharḥ-i ghurur al-farā'id*, p.44.

b Sayyid kamāl haydarī, *sharḥ nihāyat al-ḥikmah* (Vol.3), Baghdād: muassasat al-imām al-jawād, 2015, pp.351—352.

“包容”(shumūl), 后期哲学家也称作“围彻”(sa'ī)。既然万事万物无非是存在之实在的一个个别部分, 那么存在之实在的普遍性要比其他任何东西都更为普遍。然而, 毛拉萨德拉认为, 对这种普遍性或包容性的理解和把握又是十分困难的, 唯有诉诸神秘主义的手段才能真正领悟。他说:

存在之实在包容一切存在着的事物, 这种包容并不像普遍含义包含并在外延上指称“个别(殊相)”那样。如我们已指出的, 存在之实在不是“属”不是“种”, 也不是偶性, 因为它不是本性共相。相反, 这种包容是另外一种类型, 只有“精通学问”的灵知者(即神秘主义者)才能认识。<sup>a</sup>

这也再次表明, 后期伊斯兰哲学传统在本体论问题上的立场同神秘主义体验有着极为密切的关联。

## 结 语

综上所述, 可以看出, 伊斯兰哲学关于存在和本质本体论地位的争论是从二者之间的区分开始的, 但大多数思想家都主张二者的区分是概念和内涵上的, 而非心外世界真实的区分, 存在也并非在心外世界从外面增添或发生在本质上的东西。就此而言, 包括阿维森纳在内的大多数穆斯林思想家都是“概念论”者, 而非“实在论”者。随着伊斯兰形而上学的“存在主义”转向, 存在和本质的本体论地位最终被明确表述为“存在的根本优先性和本质的心智建构性”, 从而确定了存在优先于本质的形而上学立场, 并成为晚期伊斯兰哲学中占据主导地位的思想学说。

(责任编辑: 肖志珂)

a Muḥammad ibn Ibrāhīm Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, *The Book of Metaphysical Penetrations*, p.9, §12.



traditional Chinese culture and makes methodological refinement and transformation of whitehead's organics; second, as the ontology of the organism, "universal life", "context-sensitive" from top to bottom through the integration of people and the universe without hindrance to find the basis of form, in the interpretation of Confucianism, Taoism and Buddhism respectively reflected as "Shengsheng", "Tao", "Zhenru"; third, as the "organism" common to Chinese philosophy, it is manifested in the spirit of Chinese philosophy that Confucianism, Taoism and Buddhism all share the "theory of bypass unity", "theory of Taoism", and "theory of personality transcendence". These three contents constitute Fang Dongmei's way of understanding Chinese philosophy, which is the application of the overall thinking and value concept of Chinese philosophy.

**Key words:** interpretation method; the cognitive paradigm "organism"; Fang Dongmei

• **Existence and Essence: The Ontological Debate in Islamic Philosophy**

WANG Xi

**Abstract:** The issue of existence and essence is one of the crucial questions in the history of Islamic philosophy. The debates on their ontological status continue to this day. Beginning with the existence-essence distinction and the connection which is proposed by Avicenna, this article introduces and analyzes the continual dispute and divergence around this issue, and the problem of why and how the mainstream of the later tradition of Islamic metaphysics finally turns to the position of fundamentality of existence.

**Key words:** existence; essence; ontological status

• **Shifting the Thinking Paradigm of Leisure Research**

PANG Xuequan

**Abstract:** The theoretical research and practical popularization in leisure for the past two decades in China have played an essential role in the development of leisure studies and leisure industry. However, compared to the development of leisure practice and industry, the research in leisure theories is much more to be desired. On one hand, not enough attention has been paid to the establishment of leisuology as an independent discipline. On the other hand, rare consensus has been reached on the categories and theories of leisure. Many reasons contributed to these problems, and one of them is thinking paradigm. This paper argues that reflections need to be made on the three thinking paradigm which leisure researchers frequently adopt: from fragmentalism to transcendentalism in defining leisure; from experience theory to ontology in the cognition of leisure essence; from objectivity to direct practicality in thinking orientation and method. These reflections are critically significant to the further study of leisure theories and to the establishment of categories and theories of leisuology.

**Key words:** Leisure research; thinking paradigm; transformation of thinking paradigm

• **Is an Engineering Life Worth Living for Humans?**

Carl Mitcham

**Abstract:** The philosophical anthropology of engineering begins with the distinction between the engineering way of life for engineers and the engineered way of life for non-engineers. In taking the engineering life as a theme for philosophical anthropology, this paper puts forth three fundamental theses. The first thesis is that engineering, beyond being a professional activity, is a distinctive way of life. The second thesis is that its distinctive way of life is now infecting everyday affairs. The third thesis is that this way of life, like any way of life, deserves to be examined. The great thinkers in the Original Axial Age recognized that we do not need necessarily to accept the human world into which we are born and socialized, while in a New Axial Age, we do not need necessarily to accept the non-human world into which we are born and socialized.

**Key words:** philosophical anthropology; engineering heuristics; Socratic questioning; New Axial Age