

思想文化

论图斐利的政治哲学思想*

马俊峰

摘 要: 本文从中世纪阿拉伯哲学家伊本·图斐利的《哈义·本·叶格赞》出发,通过对文本的解读,揭示伊本·图斐利的政治哲学思想,引起人们对中世纪阿拉伯哲学的关注,这对当前我们重新审视与勘察现代阿拉伯政治哲学具有重大的价值意义。

关键词: 伊本·图斐利; 哈义·本·叶格赞; 政治哲学; 伊斯兰思想; 思想史

作者简介: 马俊峰, 博士, 西北师范大学政法学院副教授(甘肃兰州 730070)。

文章编号: 1673-5161 (2011) 01-0069-06

中图分类号: G30

文献标识码: A

* 本文属西北师范大学(NWNU-KJCXGC-SK0303-13)和北京师范大学博士后基金项目(20100470228)的阶段性成果。

《哈义·本·叶格赞》是阿拉伯哲学家伊本·图斐利的著作。根据其生前记载,他的后半生几乎是在宫廷中度过的。他著书数卷,但能够流传下来的只有该著作,“其原因可能要归于他崇尚的思想。过去的年代里,持门户之见,暴虐迫害的群小们总是不遗余力地扼杀阿拉伯思想中追求光明,提倡科学研究和解放桎梏的一切精神产品(在哲学和社会科学领域中尤甚)。伊本·图斐利的思想必属被消灭之列。因此我们仅耳闻许多早期阿拉伯优秀进步著作的书目,却无缘目睹。”^{[1]2} 图斐利的著作也许就是遭到了这样的厄运。

图斐利生活在宫廷的政治旋涡之中,根据他的政治经验,他已经洞察到政治的有限性,并试图以哲学的沉思活动来超越和克服政治的有限性,《哈义·本·叶格赞》这部著作恰恰表现了这一点。他在《哈义·本·叶格赞》中以隐微的方式向我们表达了这样一个主题:一个人在独处的时候他的最高成就是什么?——哲学。这不能不让人联想起18世纪另一部著作——笛福的《鲁宾逊漂流记》,它倒是现代科学技术的产物,展现了现代人如何征服自然的图景。《哈义·本·叶格赞》的创作早于《鲁宾逊漂流记》。有专家认为,笛福在创作《鲁宾逊漂流记》时,曾受《哈义·本·叶格赞》的启发。^{[2]391} 若如此,那么笛福的著作仅仅是对《哈义·本·叶格赞》著作的摹仿,这种摹仿是以启蒙式的主体性原则颠覆了古典的自然理性原则。这同时也是一次大的哲学反叛行动,即科学对古典哲学、现代对古代的反叛行动。这次行动提出一个尖锐而深刻的问题,即古典哲学在面对现代科学生活世界时如何生存。科学对古典哲学的挑战,使古典哲学面临合法性与正当性危机。于是,当我们再回到《哈义·本·叶格赞》的文本,对其进行解读时会发现,尽管笛福的《鲁宾逊漂流记》是对《哈义·本·叶格赞》的形式摹仿,但从前者对后者的思想观念或者精神实质的颠覆来看,恰恰表明了政治哲学的一个重要问题——古今之争。

图斐利在《哈义·本·叶格赞》开篇为叶格赞的出身设立了谜局，没有直接说叶格赞是由谁所生，“赤道线有一个印度岛屿，那里的人是自生的，既不要父亲，也不要母亲。”^{[1]29} 这为“先知穆罕默德提到过真主按照自己的形象创造了亚当”^{[1]36} 的话题做了铺垫。于是，就有人以此为依据，认定叶格赞就是那样出生的，这就形成对叶格赞出生的第一种说法。接下来图斐利笔锋一转，使用古典政治哲学家柏拉图惯用的讲故事的修辞手法，开始叙述叶格赞出生的第二种说法。一个大岛国的国王的妹妹与国王的亲戚两人相爱，却遭到国王的干涉而不能结婚，于是，两人按照当时惯例偷偷成亲，不久产下男婴，后来怕被别人发觉此事，他们就把孩子放在钉好的木箱，放进大海，海浪把木箱推向一个荒岛，箱子开裂，一只母羚羊发现了箱子内的婴儿，把他抚养长大。这形成了叶格赞出生的第二种说法。这两种说法构成了叶格赞的诞生论：第一种即叶格赞无父无母，诞生于自然，这种说法是依据自然法则的，这恰恰说明“自然是万祖之祖，万母之母”^{[3]92}，图斐利阐明自然，是想阐明哲学的出现。沿着古典政治哲学的思想路径，“哲学由对祖传之物的诉求转向了对于某种比之祖传的更加古老的事物的诉求。……自然比之任何传统都更古久，因而它比任何传统都令人心生敬意。”^{[3]92} 因而哲学在根除权威之后，自然就是标准，自然意味着正确和正当的。第二种为约定说，认为依据约定法则，约定、祖传、权威是正当的，与此相反的是不合法的。因此，对万物最初事物（自然）追求的哲学，在政教合一的生活世界里的处境十分艰难。如果我们把叶格赞看成是哲学的意象，他的诞生就是对现有权威的挑战，同时政治与宗教却又成就了他，使他的哲学生活成为可能。如果没有政治与宗教的冲突，就不可能有叶格赞被放进钉好的木箱，放入大海，让海浪把木箱推向岛屿的情况，也不可能让叶格赞“从一种时代进入新的境况，最后达到‘完人’的境界”^{[1]34}。图斐利之所以提到“完人的境界”，在很大程度上是接受了阿拉伯政治哲学家法拉比的政治哲学观点。法拉比“取消了在德性城邦实施公开统治的哲学王，取而代之的是哲学家的一种隐秘的王者身份。这个哲学家，正是因其是一个‘探究者’，才成为一个‘完满之人’。他的私人身份乃是一个不完满社会的成员，对这个社会，他尝试着在可能的范围内加以人性化”^{[4]207}。法拉比通过变通的修辞方式，为他同时代与以后的阿拉伯哲学家从事哲学活动赢得了更大的自由空间。图斐利的完人恰恰是对法拉比“完满之人”的另一种政治哲学理念的表达。

政治哲学之所以在伊斯兰世界能够扎根，除了法拉比对古希腊柏拉图政治哲学的修正之外，也有其生存的肥沃的土壤资源。如果我们考量伊斯兰教的启示就会发现，首先伊斯兰教所关注的不是一个信条，也不是一条教义，而是一种社会秩序，使《古兰经》构成终极政治社会秩序的解释依据。然而，终极秩序的建立者则是先知立法者，它不仅是最高秩序的政治家，而是最高秩序的哲学家，这样，先知立法者被构想成为哲学王。哲学王不仅是亚里士多德统绪中的主题，而且是柏拉图政治学的主题。而“先知学因此是一种地道的政治哲学，且是柏拉图政治哲学。与此同时，正是得益于其先知学的视野，这些伊斯兰哲学家才能回头并看穿柏拉图的政治哲学其实就是先知学（Prophetology）”^{[5]248}。当然，我们深知，伊斯兰语境中的先知哲学王是不同于亚里士多德与柏拉图的哲学王的。正因为如此，我们不难理解图斐利为何对叶格赞的出生要做两种处理。

如果说哲学活动在古希腊雅典是一种公开的活动，这就意味着哲学就是政治哲学，那么，哲学在中世纪伊斯兰世界就是一种隐秘的私人活动，这使图斐利在处理哲学与宗教政治生活的关系时并未采取古希腊方式，而是以一种温和而保守的方式来解决。在古希腊的自然说和约定说之争中，哲人苏格拉底站在自然说立场上反驳普罗泰戈那等智者学派的约定说，从而为哲学的正当性

和合法性进行辩护。这个棘手的问题在图斐利这里就转化为哲学与宗教的关系问题。他既不能用哲学驳斥宗教，也不能用宗教驳斥哲学，因为在政治哲人施特劳斯看来，哲学与宗教谁也无法驳倒对方。图斐利深知这一点，为了能够继续维持伊斯兰教带给阿拉伯人的社会秩序，又能在不危害社会秩序的情况下，使人们通过智性活动获得更大幸福。他于是就提出双重真理观，“这是西部阿拉伯世界调合宗教和哲学倾向之端倪。”^{[6]373}当图斐利在描写叶格赞一出生就被装入木箱，让海浪送到一个岛屿时，就已经暗示哲学应该在自己的活动范围内自由活动，而不应该变成“实践哲学”，哲学家也不该是革命的实践者和急先锋。因为哲学就其本性而言，它具有“癫狂性”，它是一种用真理取代意见的知性活动。同时，任何政治社会的存在都离不开道德与宗教信仰，以及在这个基础上所制定的法律的维系，如果这些意见和信念被哲学所颠覆，就会导致社会秩序的紊乱，甚至社会的崩溃。身处政治活动中心的图斐利对此颇为熟知，因为他本人就是一位哲学家，他能够比任何人更深刻地体验到哲学与宗教之间的激烈冲突。在伊斯兰世界，“哲学的合法性没有得到承认”，必须采用显白的教诲，它就像一层铠甲，哲学穿着铠甲出场既不伤害别人，也保存了自己，这是一种政治的考虑。图斐利正是基于这种认识，给《哈义·本·叶格赞》穿上铠甲，使这部著作广泛流传，并被译成德、法、英、俄等多国语言。可以说，这部著作不是简单的文学作品，而是可以与柏拉图的《理想国》相媲美的政治哲学作品。

二

《哈义·本·叶格赞》作为政治哲学文本，主要由九部分构成，其中有六节阐释自然生存的观点，这足以表明图斐利是倾向于自然论的，他将新柏拉图主义的流溢说揉进了他的自然生存论，认为特殊的发酵大泥团在领有了精气或元气，就会生出新生儿，而这元气“源源不断地、大量地从至高的真主那里溢流而出”^{[1]35}。图斐利用伊斯兰教的真主取代了新柏拉图主义的“太一”，即万物从能动的真主那里溢出来。从表层上看，他的这种对万物和人的生成的解释是符合伊斯兰教义的，“真主按自己的形象创造了亚当。”当然，他的这种解释也是基于如下忧虑：“如今随着人的这个形象的强化，余者将日趋消失。人独树一帜，以它荣誉的光华烧尽前进道路上的企及者。”^{[1]36}图斐利以显白的教诲教导人们，要坚信和遵奉伊斯兰教，否则这种政治社会秩序将会土崩瓦解，哲学将会随之而消失。他的忧虑潜在地隐含着对当时因教派之争所引起政治混乱的一种批判，正是由于那些所谓的教义学家（即政治家）才使政治社会处于一片混乱中，而政治哲学家则是“清明与温良”的，因为他知道如何教导人们，知道运用什么样的教诲，知道自己生存的根基是生活世界。政治社会是生活世界的主要构成部分，哲学的任务不是要颠覆政治社会，而是通过隐微的教诲来教导潜在的哲学家和立法者，依靠“机遇”成为真正的立法者和统治者，从而建立良好的政体，使人们过上美好的生活。图斐利以隐微的方式给少数哲学家提供了一种古希腊目的论宇宙观，这是一种智性思维的结果。在图斐利看来，哲学家通过智性思维活动同样可以获得真正的幸福。上帝（安拉）在图斐利的哲学语境之中类似柏拉图的上帝，是抽象的形而上学的上帝，这显然不能与《古兰经》中的真主相提并论。

在《哈义·本·叶格赞》中，图斐利以精妙的语言阐释叶格赞这个新的生命如何在新环境中生存。他写道：哈义·本·叶格赞依靠对外在世界的感觉、观察、学习，不仅使自己生存下来，而且学会了思考和保存自己的方式，如在羚羊生病时，他就开始思索与寻找羚羊生病的原因，是器官？是血块？都不是。于是，他模糊意识到是一种在身体中又不是在身体中的那个东西。又如对火的认识与思考，使他的模糊意识明晰化，火意象性地表明人的理性觉醒。在图斐利看来，当

人的理性觉醒时，人会对宇宙、生命等现象及世界统一性做深入地思考。如叶格赞对感性世界的思考，当他与自然相处时，就对自然界的事物进行了经验性的分类。他既看到了事物的变化运动与静止，又看到事物的统一与多样，并根据这些现象，追寻发生者的缘由，当他认为“找不到一种不育新，不依赖的行为发生者的物体”^{[1]74}时，叶格赞就转向天体，最后他洞察到“整个天体中的星星轨道包括其中的一切物体都是个整体，彼此相联浑然一体”。^{[1]78}那么整个世界是如何产生的呢？“如果世界在时间中产生，是从无到有，那结论必然是：若没有一个动力因的作用，世界决不可能自发的产生。”^{[1]80}那么这个动力因是什么？是原动力，是独立于物体之外并脱离他们的力量，它是整个宇宙的创造者，它是没有时间性的。《古兰经》^①指出：“当他造化任何事物的时候，他只是说声：‘有’，它就都有了。”哈义·本·叶格赞认为这一切都是来自无限完美、超完美的被选择的原动力，这就是“……天地间微尘的事物不能远离他，比那更小和更大。”他是慷慨的、最仁慈的、是美好、光辉、能力、知识。“除他的本体外，万物都要毁灭”。叶格赞“热切地向往着这个创造者，他的心完全放弃了对被感知世界的思考，统统被上层的精神世界所吸引。”^{[1]87}叶格赞正是这样“诉诸逻辑的方法，找到了事物本质和产生的原因。”^{[6]169}

叶格赞通过摒弃天然障碍，达到全身归一、彻底湮灭和真正的结合，看到了最后的无形天体有一个脱离物质的精髓，“看到了那超越物质世界的天体的精髓和最高天体所有的一切超绝的完整、光明和美妙，这简直无法以言语文字和声音来表达，他看到了至尊的第一存在的精髓，感到无限幸福，极为欢乐和喜悦。”^{[1]119}“他也在自身的精髓以及与他同处一级的那些精髓中看到无限的美妙、光明和幸福。那是眼未曾见过、耳未曾听过、从未进入人类中心，只有达到大乘，进入自我意识的人才能描述，才能理解。”^{[1]121}而“每一个精髓都具有眼不曾见过、耳不曾听到、人类的心不曾想过的、沐浴着整个形成和衰退世界的美妙、光明、幸福和欢乐。”^{[1]120}图斐利假借哈义之口来表达自己的苏菲主义思想，他说“苏菲派元老及其教长吉尼德临死时对他的门徒说：‘这是感觉到真主存在的时间，不要放过！真主至尊！’——受戒祈祷吧！”^{[1]93}图斐利试图采用这种方式，将希腊的科学和东方的智慧融会贯通，以便创立一种关于世界的新学说。他意识到现代哲人欲借内外感觉来认识世界，其结果使人沉迷于对物质的追求，导致罪恶的产生。他认为，能够拯救人类堕落之路应该是一条永远纯洁的、精神的道路。

图斐利构造了哲人下降到洞穴的图景，他让自己的哲人叶格赞结识了来岛上修行的艾萨里，当叶格赞了解到艾萨里原来所住岛上的情况时，犹如尼采的查拉图斯特拉走下高山一样，决心到世俗生活世界中去，“到世间去，为他们阐明真知”^{[1]137}，但当两人来到艾萨里原来居住的岛上，并给人们讲解哈义·本·叶格赞所领悟的真理时，人们并不愿意接受它。事实表明，民众无法认识抽象的真理，只能以可感的比喻给他们以启发和揭示。看到此种情形，俩人重返小岛，“在岛上崇拜真主，直到死神降临。”图斐利以此暗示哲学下降到洞穴，哲学是无法被人们所接受的。在伊斯兰世界里，难道哲学只在于成就哲学家成为“完人”吗？

三

图斐利最后写道：“我们没有将菲薄的书页中的秘密全部点破，只留下了一层薄薄的轻纱。在可以了解其真谛的人面前，这层薄纱可以不费吹灰之力被撕开，但对那些无能者，它确实如此粗厚沉重，无法穿透。”^{[1]145}这恰恰说明了《哈义·本·叶格赞》不仅是写给民众看的，也是写给少

① 本文所引《古兰经》均系马坚译本，中国社会科学出版社1981年版。

数哲学家看的，它需要人们精心研究，悉心体察图斐利的写作意图。图斐利以隐晦的表达方式，让少数哲学家明白，他是使用了显白教诲与隐微教诲的写作手法，暗示学者在研习他的著作时不要被文本浅层表面的东西所蒙蔽，而要力图体悟他的最终意图，以作者理解自己的方式来理解作者的思想。文本中有这样一段话，它可以帮助我们来理解他之所以用这种写作手法的初衷，“各派囿于眼前所得而沾沾自喜，各派都喜欢所奉的学派。他们把各自的神作为自己的爱好，把所崇拜的是为自己的意欲。他们不顾生命为捡拾俗卉的浮华尊贵，贪恋富庶，直至走游坟地。一切训诫对他们都无能为力，任何山岩也无法打动他们的心，争辩只能增加他们的固执任性，聪慧睿智对他们是无缘的，因为它们已经淹没在愚昧的大海。他们企求并得到的已像锈斑一样蒙蔽了他们的心。（真主已封闭他们的心和耳，他们的眼上有翳膜，他们将受重大的刑罚）。”^{[1]140}图斐利指出：“我们违背了优秀的先辈们所使用的，尽量保存不多披露的方法。当代佯称时代哲学的荒谬的见解，促使我们揭示奥秘，扯去面纱的工作易于进行，其原因则是当代散布的那些佯称时代哲学的荒谬的陈腐的见解。这些错误观点传至世界各地，犹如瘟疫危害甚烈。因此，我们十分担心那些意志薄弱者，他们拒绝先知们的权力，一心效仿愚者的言行，把那些无知妄说看成是真知灼见。结果愈发喜爱、贪恋。我们深感必将这秘密的一个侧面展现在他们面前，把他们引向探求真知的坦途，以免重蹈覆辙。”^{[1]144}可见，图斐利对民众有深刻的洞察，从他的话语中隐微地表达出，民众勿需启蒙，因为政治社会需要政治神学，需要统治，从而保证社会秩序有效运行。如果说哲学在希腊雅典是一种公开的活动，即哲学就是政治哲学，那么哲学在中世纪伊斯兰世界就是一种隐秘的私人活动，而这种私人的哲学活动恰恰不仅使哲学家得到保护，而且使他的哲学活动空间的自由度扩大。在哲学与律法（教义）的关系上，哲学家的隐退缓和了二者之间的冲突，但是哲学并未丧失。

如果柏拉图的《理想国》谈到人在走出洞穴之后就能获得真理，那么图斐利认为并非如此，因为当人走出洞穴，在适应了外界之后，要靠自己的理性直观和体验。其实，当人走出洞穴时，他就已走向前科学和前现代，他面对的是一个真实的、真正的生活世界。当他这时回忆洞穴里所接受的认识或知识时，觉得它们是那么的荒谬。为了获得真正的知识，认识就得必须重新开始，只有这样才能获得真正的真理。如果《理想国》的洞穴说是教导哲人走出洞穴，那么《哈义·本·叶格赞》是解决哲人走出洞穴之后该怎么办的问题。《哈义·本·叶格赞》讲述了哲人在走出洞穴之后，在他真正认识了世界与宇宙之后，才能认识真正的真理，才不会走向独断与怀疑，才能克服理性主义与经验主义所导致的片面性。如果哲人从洞穴之外回到洞穴里，这对于生活在洞穴的人们来说是致命的，苏格拉底的悲剧就是哲人的结局。《哈义·本·叶格赞》的哲人深知在何时才能运用哲学，深知哲学具有“颠覆性”的特点，所以哲人要把握好哲学实践的机运和情势。在哲人下到洞穴后，发现哲学与律法（教义）冲突时，不是用哲学去触动律法（显然这不同于现代启蒙哲学，不会将哲学变为意识形态，比如今天的“主义”之类的）。因为“哲学，尤其政治哲学一旦屈从于权威，就失去了它的本色；它就会蜕变为意识形态，亦即为某一特定的或将要出现的社会秩序所做的辩护词；或者，它就会变为神学或法学”^{[3]93}。而哲学家主动隐退，恰恰构成城邦运行良好的必要条件，从而使哲学与律法取得了和解。哲学家的主动是基于政治的思考，图斐利对哲学进行这种政治思考就成为此文本的主题。

在文本中，图斐利所展现的问题，在后人们那里被逐一地证实：第一，人所观察到的，心里所想的无法用语言说清楚，“用文字判断绝不像用心来表达。”^{[1]114}于是，德国哲学家维特根斯坦说：“对可以说的说清楚，对不可说的保持沉默”^{[8]105}；第二，人的理性是有限的，不能认识任何事情。德国哲学家康德在《纯粹理性批判》中充分论证了理性的限度，提出知识要为信仰保留地

盘；第三，人勿需启蒙，意味着人必须遵从自然，否则就会破坏自然秩序，建立在自然基础上的社会秩序也会随之崩塌。18世纪启蒙运动与现代哲学证实了这一点。启蒙运动兴起之后，法国进行了实施启蒙思想的伟大革命，革命的失败给人们以沉重的打击，并加速了西方理性主义的现代性危机，使许多哲人人为之震惊。为克服危机，许多哲人都相应地回到古希腊提取资源，而美国哲学家列奥·施特劳斯独辟蹊径，从伊斯兰哲学家入手^①，对伊斯兰哲学家的著作进行了重新诠释，使中世纪阿拉伯哲学家的思想重见光明。就这样，伊斯兰哲学开始在西方引起人们的重新重视与深入研究。

[参考文献]

- [1] 伊本·图斐利. 哈义·本·叶格赞的故事[M]. 王复, 陆孝修, 译. 北京: 商务印书馆, 1999.
- [2] 蔡德贵. 阿拉伯哲学史[M]. 济南: 山东大学出版社, 1992.
- [3] 列奥·施特劳斯. 自然权利与历史[M]. 彭刚, 译. 北京: 三联书店, 2003.
- [4] 列奥·施特劳斯. 写作与迫害的技艺//西方现代性的曲折与展开[M]. 长春: 吉林人民出版社, 2002.
- [5] 林国华. 在不幸中骗人//启示与理性[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2001.
- [6] 西德基. 伊本·图斐利//蔡德贵. 东方著名哲学家评传[M]. 济南: 山东人民出版社, 2000.
- [7] 彼得·亚当森, 理查德·C·泰勒. 阿拉伯哲学[M]. 北京: 三联书店, 2006.
- [8] 维特根斯坦. 逻辑哲学论[M]. 贺绍甲, 译. 北京: 商务印书馆, 1999.

On Tufayl's Thoughts of Political Philosophy

MA Junfeng

Abstract The essay is on the basis of the text *Hayy Ibn Yaqzān* written by the medieval Arabian philosopher Ibn-Tufayl, revealing Ibn-Tufayl's thought of political philosophy by studying his text itself. Because of the specificity of the Islamic political and social life, the fate of philosophers was subject to law so as to become "perfect man", rather than "philosopher king" as Plato put. Interpreting his text aims at causing people to pay more attention to medieval Arabian philosophy, which is of great importance for us to re-examine and explore modern Arabian political philosophy nowadays.

Key Words Ibn Tufayl; Hayyibn-Yaqzān; Political philosophy; Islamic Thought; History of Thoughts

(责任编辑: 杨 阳)

^① 伊斯兰前辈正是在柏拉图政治哲学中的“哲学家—理想城邦的立法者”这一框架里理解先知的。先知学因此是一种地道的政治哲学，且是柏拉图政治哲学，与此同时，正是得益于先知学的视野，这些伊斯兰哲学家才能回过头并看清柏拉图的政治哲学其实是先知学。施特劳斯对其研读影响一生，支配他对整个中世纪的研究，并以迥异于现代的视角进入柏拉图世界，即哲学。参见林国华：《在不幸中骗人》，转引自萌萌：《启示与理性》，北京：中国社会科学出版社2001年版，第218页。