

# 伊斯兰经院哲学中的原子论学说探讨

董修元

原子论是伊斯兰经院哲学所采取的基本形而上学框架。伊斯兰原子论的基本框架包括十二前提与五个核心范畴；在与其他古代原子论版本的横向比较方面，伊斯兰原子论与古希腊原子论存在根本差异而与印度极微说具有同构关系；其思想史意义在于建构了一种既能系统化的阐发启示信念又不悖于人类理性的自然神学框架，引入古希腊哲学之外的思想资源，为哲学思维范式的更新提供导向和助力；同时，伊斯兰原子论研究与汉语学术研究具有重要的互补性关联。

**关键词：**伊斯兰经院哲学 原子论 极微说

**作者** 董修元，1980年生，山东大学犹太教与跨宗教研究中心2010级博士研究生，中国石油大学（华东）马克思主义学院哲学系讲师。

原子论是伊斯兰经院哲学（Kalām，即伊斯兰辩证神学，或音译作凯拉姆）所采取的基本形而上学框架。原子论在中世纪伊斯兰神学中的地位，正如亚里士多德的质料—形式框架之于拉丁经院哲学。下文拟简要介绍伊斯兰原子论的基本内容，比较伊斯兰原子论与古希腊原子论和印度极微说的异同，进而对其神学—哲学史意义及其研究与汉语学术研究的关联作一初步的探讨。

## 一、伊斯兰原子论的基本内容

原子论在伊斯兰经院哲学中最初（8—10世纪）是由穆尔泰齐赖派（Mu‘tazilites）引入并进行广泛讨论，进而（10—12世纪）被后期正统派艾什里派（Ash‘rites）继承并定型化，成为伊斯兰经院哲学各派共同接受的基本宇宙论框架；13世纪后，随着苏非派融合新柏拉图主义因素的神智学（theosophy）宇宙论的流行而逐渐退出思想舞台的中心位置，以致大量相关文献散失。生活于阿拉伯世界的中世纪犹太哲学家迈蒙尼德（Maimonides/Moses ben Maimon，1135—1204）在其著作《迷途指津》中列举并评述了伊斯兰经院哲学的十二前提，为此学说提供了一份简明而系统的纲要，为历代哲学史家所重视。下面对于伊斯兰原子论基本内容的陈述，就是在这个纲要为本，并补充部分其他来源的材料①：

“前提一、一切存在物都由原子 [الذرات الفرد، 意为“单独实体”，依安萨里（al-Ghazālī，1058—1111）《信仰之中道》中的定义，“凡不可再析分为部分的占据空间的存在者，称为单独实体”②] 组成。

前提二、存在一个虚空。

① 以下《迷途指津》译文参照阿拉伯文本略有改动，[ ] 中解释性内容为笔者所加。

② al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-ʾIʿtiqād*, Ankara: Nur Matbaası, 1962, p. 24.

前提三、时间由一个个分离的瞬间 [آنات، 即复数形式的“现在”、“当下”] 组成。

前提四、实体不能脱离一定数量的偶性 [عرض، 安萨里给出的定义是“自身不占空间并依附实体而存在者，称为偶性”<sup>①</sup>] 而存在。

前提五、原子被众偶性——我将对这些偶性进行描述——所依附，原子不能离开这些偶性而存在。[原子所不能脱离的偶性，伊斯兰经院哲学中各派说法不一，但一般认为状态（离合动静）与色香味触（尤其是色）是原子都具有的偶性。<sup>②</sup>]

前提六、偶性不能持存于两个瞬间。

前提七、具有与缺乏的根据是同等的，它们作为实存的偶性都需要施动者 [فاعل، 意为主动行为者，在这里是指决定一个实体具有某种偶性或与之相反的偶性的因素]。

前提八、一切存在物，即所有创造物，都由实体与偶性组成，自然 [الطبيعية، 即自然的、本性的] 形式亦是一种偶性。

前提九、一个偶性不能成为另一个偶性的基础。

前提十、可能性并不意味着一种设想 [تصور، 意为设想、表象] 与实存的情况相符。[意即：一种情况只要是能被无矛盾的设想的，就是可能的，并不是只有与某种实存相符的情况才是可能的。也被表达为‘容许性原则’。<sup>③</sup>]

前提十一、所有无限都同样是不可能的，不管它是现实的无限、潜能的无限或偶性的无限，即不管这种无限是由同时存在的东西构成，还是由一系列事物组成——其中一部分只有在另一部分消失后才能获得存在——这叫做偶性的无限，二者都没有什么不同。他们[经院哲学家]说这些无限都是不可能的。

前提十二、感觉常常出错，而且许多研究对象出离感觉范围之外，因此感觉判断不能被依靠、也不能成为证明的根据。”<sup>④</sup>

迈蒙尼德对伊斯兰原子论前提的以上概括是在关于神之存在证明的语境下做出的，故而作为证明对象的神并未直接出现在这些前提之中。其实，神作为创造者或决定因素（فاعل/خالق），是伊斯兰原子论形而上学框架中必不可少的一个要件。因为时空需依实体而存在，作为实体的原子又与处于生灭迁流中的偶性相互依存，二者的依它存在和特定结合方式，最终都需要一个依自身存在的起决定作用的因素（论证三、五、六<sup>⑤</sup>）。而且，由于偶性刹那间旋生旋灭，故神的创造行为也是持续不断的。因此，伊斯兰原子论的完整框架是由五个基本范畴构成的，即原子、偶性、时间、空间（虚空）和神。

## 二、伊斯兰原子论与古希腊原子论及印度极微说的异同

众所周知，哲学意义上的原子论最早成熟于古希腊，随后以极微（paramāṇu）说的形式出现于古印度（5世纪），而在古代思想史上具有完整体系和广泛影响的诸种原子论中伊斯兰原子论是最为晚出的。三种原子论在将不可分的原子确立为现象世界的基质并用原子在虚空中的运动

① al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-ʿatīqād*, Ankara: Nur Matbaası, 1962, p. 24.

② Fakhry, *Islamic Occasionalism*, London: George Allen & Unwin Ltd, 1958, p. 38.

③ [埃及] 迈蒙尼德著，傅有德等译《迷途指津》，山东大学出版社，2007年，第194页；侯赛因·阿泰伊校订：《迷途指津》阿拉伯文本，开罗：宗教文化书社，1972年，第207页。

④ [埃及] 迈蒙尼德著《迷途指津》，第183—184页；侯赛因·阿泰伊校订《迷途指津》阿拉伯文本，第196页。

⑤ [埃及] 迈蒙尼德著《迷途指津》，第204—206页。

及组合来解释世间万物的存在形态这一共有前提下,形成各具特色的宇宙论体系。其中,伊斯兰原子论与古希腊原子论存在根本性差异而与印度原子论共享基本框架结构,具论如下。

1、伊斯兰原子论与古希腊原子论间的根本性差异,主要体现在:

(1) 古希腊哲学中的原子本身是永恒的、不朽的,德谟克利特认为:“原子由于坚固,是既不能毁坏也不能改变的”。<sup>①</sup>而伊斯兰经院哲学的原子是一种可生可灭的偶然性存在,因为依据前提十一,偶性前后相继的序列不可能延伸至无限,故而不能脱离偶性的原子也必是有生灭的。

(2) 古希腊的原子是有大小即量度的规定性的<sup>②</sup>,而伊斯兰经院哲学的原子在原初规定上就没有大小或量度的属性,<sup>③</sup>这种原子只有位置没有广延,更像是几何点。也就是说,古希腊的原子其实只是现实中不可再分的实体,而伊斯兰经院哲学中的原子不仅在现实中而且在想象中也不可再分。

(3) 古希腊的原子只有第一性的质,留基波和德谟克利特认为感觉是约定的,伊壁鸠鲁进而明确指出:“我们要认定,原子除了形状、重量、大小以及必然伴随着形状的一切以外,并没有属于可知觉的东西的任何性质”,<sup>④</sup>也就是说没有相对于人之感觉的色香味触等第二性的质。而伊斯兰原子论却把颜色等性质视为原子所具有的基本属性,<sup>⑤</sup>

(4) 在原子的状态属性上,古希腊诸家的观点是原子的本性决定了它是不断运动、永无止息的,<sup>⑥</sup>所谓静止只是一种宏观的表面现象。而伊斯兰经院哲学为原子设定的四种基本状态(离合动静)中却有静止这种状态,并且认为原子的运动及运动的中止都是需要外在原因的;<sup>⑦</sup>

(5) 古希腊哲学家运用原子与虚空概念建构起来的宇宙图景,无论是机械必然的还是偶然随机的,<sup>⑧</sup>都排除了神佑的存在。而在伊斯兰原子论体系中,神的选择与安排则是一个必要的因素。<sup>⑨</sup>

2、伊斯兰原子论与印度极微说共享基本的理论框架结构。古印度的原子(极微)论在公元400年前后已经提出并经过充分讨论,在各家(胜论,数论,耆那,佛教等)理论体系中都有表述。而且如果将印度极微说与伊斯兰原子论和古希腊原子论作比较,就会发现一个极富哲学史意义的现象,即伊斯兰原子论与古希腊原子论之所异处,恰恰是它和古印度原子论之所同处:原子(极微)无量的规定性,<sup>⑩</sup>原子(极微)可承受色声香味等所谓“第二性”的质,<sup>⑪</sup>以及原子(极微)的历时性。具体说来,与伊斯兰原子论具有最大相关性或可比性的两种印度极微说版本分别属于佛教和胜论:

(1) 在佛教中,极微说是法相分析的基石之一(说见下文第四部分)。佛教对极微说的原创性贡献是把极微与佛教固有的“一切诸法无我、一切有为法无常”<sup>⑫</sup>的缘起—迁流观念结合起

① 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译《西方哲学原著选读·古希腊罗马哲学》,商务印书馆,1981年,第47页。

② 同上,第165、166页。

③ [埃及]迈蒙尼德著《迷途指津》第184页。

④ 《西方哲学原著选读·古希腊罗马哲学》,第50、164页。

⑤ [埃及]迈蒙尼德著《迷途指津》,第187页。

⑥ 《西方哲学原著选读·古希腊罗马哲学》,第161、201页。

⑦ S. Pines (1936) 和 Dhanani (1994) 将伊壁鸠鲁关于最小单元(minimal part)的学说视为希腊古典原子论与伊斯兰原子论相联系的中间环节,但对伊壁鸠鲁来说,最小单元只是想象中的而非现实中的划分极限,第二性的质仍不能适用于原子,且原子是永恒自存、自身运动的,因此伊壁鸠鲁与伊斯兰经院哲学的原子概念仍存在根本性差别。

⑧ 《西方哲学原著选读·古希腊罗马哲学》,第47、161—162、200、205—207页。

⑨ [埃及]迈蒙尼德著《迷途指津》,第184、264、423页。

⑩ 汤用彤著《印度哲学史略》,上海古籍出版社,2006年,第105页。

⑪ Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxford: Clarendon Press, 1921, p. 220.

⑫ [俄]舍尔巴茨基著,立人译《小乘佛学》,中国社会科学出版社,1994年,第52页。

来,从而解构了极微—原子的终极实体性,使它成为依他而起、刹那生灭的有限存在,而这也正是伊斯兰原子论区别于古希腊原子论的核心观点。

(2) 胜论围绕极微概念建构了一套完整严密的形而上学体系,即所谓“句义”(范畴)学说。作为胜论理论骨架的六句义,<sup>①</sup>都能在伊斯兰经院哲学中找到其对应物,如:实、德、业<sup>②</sup>三分框架之于伊斯兰经院哲学本体论中的实体、偶性、状态;和合<sup>③</sup>之于容许性原则;胜论对同、异问题<sup>④</sup>的提出与探讨,则可以在伊斯兰原子论的原子无差别论及关于事物个体化原理<sup>⑤</sup>的讨论中找到对应。此外,早期伊斯兰经院哲学家与胜论诸论师共同关注一个极具技术性的问题,即本身无量度的原子—极微以一种什么样的方式组构有量度的有形实体。<sup>⑥</sup>而且,还有更为关键的一点,就是胜论的极微说具有有神论和创世论的背景,<sup>⑦</sup>胜论诸师最终将作为原子离合动静(也就是万物的存在与消灭、世界的秩序与解构)之直接原因的“不可见力”溯源到大自然在天的创世行为。值得注意的是,此处大自然在天的创世行为不是一次性的,而是不断往复的,这也很容易让人联想到伊斯兰经院哲学的神不断创世说。

(3) 伊斯兰原子论与印度极微说的差别则在于,前者在原子—偶性形而上学框架之上安立了一个全知全能的创造之神,后者的宇宙论体系中没有凭其意志和能力从虚无创世的神这一概念:在佛教中没有创造这一观念,而胜论的大自在天创世观念是以极微无始、轮回无限为前提的。

### 三、伊斯兰原子论的神学与哲学史意义

关于伊斯兰原子论的神学与哲学史意义,在这里仅就笔者所接触到的层面提出三点来讨论,分别是:

第一、伊斯兰原子论本身是一种合乎理性且与启示宗教的绝对一神信念相契合的宇宙论学说。犹太教、基督教、伊斯兰教这三大启示传统都信仰一个以其无限权能创造世界的位格神,一神教神学必然要面对如何解释神与世界之关系的问题。犹太教与基督教由于较早与希腊化文明接触,在其自然神学中或多或少的借用了新柏拉图主义或亚里士多德主义的宇宙论框架来解释这种关系。在两教的神学史上,无论神学家们如何改造希腊哲学框架,最终都会遭遇难以克服的冲突或矛盾:对柏拉图和亚里士多德而言,载体和理型或质料和形式都是超出神的意志支配范围的,神的权能必须受限于此二者。就在中世纪神学中影响最广的新柏拉图主义流溢图式来说,从太一按照某种演绎程序必然派生世界的观念,本身具有泛神论的倾向,而至上神借由一系列独立理智间接统摄世界的模式,则暗示着多神论。在这些具体冲突的背后存在的其实是一神论信念和希腊化文明的自然主义(弥纶宇宙的可理知的自然秩序本身是永恒且神圣的)这两种核心理念的矛盾。反观伊斯兰经院哲学,由于因缘际会绕开了希腊化宇宙论而建构起一套原子论的形而上学框架,用原子之间的排列组合以及原子与偶性间的配合分离来解释宇宙万物的存在与变化。在这套体系中,由于原子—偶性存在的有限性及其离合的偶然性,从因果法则和无限逆推不可能前提出

① Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxford: Clarendon Press, 1921, p. 180; 汤用彤著:《印度哲学史略》,上海:上海古籍出版社,2006年,,第104页。

② Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxford: Clarendon Press, 1921, p. 181.

③ ibid, p. 193.

④ ibid, p. 192.

⑤ [埃及]迈蒙尼德著《迷途指津》,第184、205—206、280—281页。

⑥ 汤用彤:《印度哲学史略》,上海古籍出版社,2006年,第105页; Keith, *Indian Logic and Atomism*, Oxford: Clarendon Press, 1921, p. 218; 注4, p. 36.

⑦ Keith, *Indian Logic and Atomism*, pp. 266—274.

发,最终会得出有一个常在的自因(即依自身而存在者,或称必然存在者)存在;而从宇宙存在着并非必然的合目的性秩序可以推论出这个自因是有智慧且有意志选择的;从世界存在偶然事变和难以用自然秩序解释的事物特殊性质可以推出这个自因的权能是不受既有法则限制的。这些关于自因的观念综合起来,就形成一个符合启示传统信念中的神之属性的终极本体概念。法拉比(al-Farabi, 870—950)及其后的阿拉伯逍遥派哲学家们从希腊化思维出发指责经院哲学为论证宗教信条而否定因果论和自然规律进而摧毁科学基础<sup>①</sup>的论调,事实上是一种偏见。伊斯兰原子论并没有否定因果论本身,在其论证中也应用因果法则作为公理,它只是质疑人类观察到的事实间因果联系的必然性。从单纯理性的角度来评判,伊斯兰原子论具有几何化和对直观性一习惯性联想作批判性反思的特点,与科学理性具有更大的亲和性;而且,颇具戏剧性的是,思想史上近代科学在其兴起的过程中要挣脱和解构的恰恰是亚里士多德主义所代表的希腊化思维。

第二、穆尔泰齐赖派倡导的原子论学说为神从虚无创世说提供了一种新的理性解释。神从虚无创世说,也是三教共有的一个信条。如果说借用柏拉图—亚里士多德形而上学框架的犹太教与基督教自然神学对神与世界关系言说中的矛盾是潜在的,那么在这个信条的陈述中所体现的信仰与哲学间的矛盾则是显白的:“从虚无创世”直接与“无中不能生有”<sup>②</sup>的哲学公理相冲突。中世纪伊斯兰思想界在这个问题上有两种态度:正统派神学家(如马立克、艾什尔里)的做法是对从虚无创世的表述在信仰上接受、在理性上存而不论,即所谓“无如何”原则;<sup>③</sup>而理性主义者则致力于界定“虚无”概念并以此为基础说明从虚无创世何以可能,此中既包括阿拉伯逍遥派也包括伊斯兰经院哲学早期主流穆尔泰齐赖派。具有希腊化思维的神学家与哲学家们通常把虚无解释成原初质料,原初质料无定性所以也可称为虚无,从虚无创世就是从质料创世,<sup>④</sup>这实质上是柏拉图《蒂迈欧》中德穆格创世神话的翻版。<sup>⑤</sup>穆尔泰齐赖派则从原子论出发提供了另一种解释。巴士拉支派的代表人物阿布·雅尔古伯·沙哈姆(Abu Ya‘qub Shahham, 9世纪中后期)提出,虚无(the non-existence/معدوم)是一个原子或一个偶性;对此,巴格达支派持有不同意见:

“虚无不能被称为一个原子或一个偶性,只能被称为一个事物(object/شيء),或一个作用对象(object of autonomous power/مقدور),或一个可知对象(object of knowledge/معلوم)。”<sup>⑥</sup>

后来的巴士拉支派领袖、沙哈姆的弟子朱巴伊(al-Juba‘i, 849—915)折衷两种观点,形成一种被广泛接受的意见,即虚无不是绝对的空无所有,而是潜在的原子和偶性,也就是当原子与偶性的某种特定结合形式存在于神的意识中而尚未被神的创造活动现实化或者曾经存在现已消灭但其形式仍保留在神的意识中、神随时可以让它再度现实化的一种状态。<sup>⑦</sup>穆尔泰齐赖派为虚无创世说提供的这种解释,与前一种解释的差别在于它不需要设定一个在神之外的载体,它的载体就是神的意识而神的意识与神是同一的、不需要外在的原因助成。穆尔泰齐赖派的观点没有被后世的伊斯兰经院哲学正统艾什尔里派公开接受,但它的弥散性影响仍是可察知的。安萨里在《哲学家的矛盾》(论题一,论证4)中反驳质料永恒论时指出,事物的可能性只是一种观念建构、不需要外界载体支撑,这种论断很明显是以穆尔泰齐赖派对潜在性的理解为背景的;他进而肯定受造物(以灵魂为例)之可能性是神之永恒知识与能力的对象,其实已经预设了它们的形

① [埃及] 迈蒙尼德著《迷途指津》,第172—173、194—199、209、280页。

② 《西方哲学原著选读·古希腊罗马哲学》,第32页。

③ Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 2004, p. 212.

④ H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge: Harvard University Press, 1976, p. 356.

⑤ [古希腊] 柏拉图著,谢文郁译《蒂迈欧篇》,上海人民出版社,2003年,第45—50页。

⑥ Dhanani, *The Physical Theory of Kalām*, Leiden: E. J. Brill, 1994, p. 27.

⑦ Dhanani, *The Physical Theory of Kalām*, Leiden: E. J. Brill, 1994, p. 28.

式在被造之先就已潜在于神的认识中。<sup>①</sup>

第三、对后世哲学影响巨大的存在 (existence/وجود) 与本质 (essence/ماهية) 区分, 事实上是从伊斯兰原子论形而上学中演化出的。哲学史界比较通行的作法是将此区分溯源至阿拉伯逍遥派哲学家阿维森纳 (980—1037), 其表现形态是可能存在者 (其本质与存在可分离的存在者) 与必然存在者的区分,<sup>②</sup> 另有一说将它追溯到法拉比。<sup>③</sup> 我们可以从两个方面来辩证这个问题:

(1) 从历史年代方面。如果接受在阿拉伯逍遥派内部阿维森纳首先提出说, 那么, 我们看到, 年代略早于他的艾什尔里派经院哲学家巴吉兰尼 (al-Baqillani, 1013 年卒) 在《导论》(tamhīd) 中业已提出完整的建基于可能存在者与必然存在者区分的神之存在证明。<sup>④</sup> 而更在此之前, 与法拉比同时代的艾什尔里 (873—935) 在《伊斯兰教派言论集》中已指出他的前辈穆尔泰齐赖派神学家们认为持存是原子的一种偶性而且原子在存在之先已被设想为实体,<sup>⑤</sup> 他所指的正是朱巴伊及其追随者, 他们所主张的就是上文提到的实体潜在于神之预想中的理论。从这个年代追叙中我们可以看出即使在阿拉伯逍遥派的谱系上把这种区分上溯到法拉比, 也仍比提出相应观点的经院哲学家晚一个世代, 而且, 从朱巴伊到艾什尔里再到巴吉兰尼三代人有连续的师承关系。此外还应考虑到的是, 伊斯兰经院哲学和阿拉伯逍遥派之间存在着一种相互竞争和对话的关系。从发生在两派之间的从法拉比到安萨里再到阿维洛伊的驳论、反一驳论、反一反一驳论的论战史来看, 每一派对于对手的观点都十分熟悉, 基本可以排除两派在彼此不知情的情况下各自发展出这种学说的可能。

(2) 从逻辑理路方面。诚如后来阿维洛伊所批评的, 阿维森纳对存在与本质的区分不符合逍遥派传统, 因为在希腊化和阿拉伯注释家们所理解的亚里士多德思路, 本质就是实体就是存在之为存在本身, 据此, 将存在从实体 (本质) 即存在者的概念中分离出去是悖理的。<sup>⑥</sup> 因此, 当阿维森纳区分本质与存在的时候, 他对实体和存在的理解游离在学派传统之外。而反观伊斯兰经院哲学, 原子与偶性本身就是依他存在者, 存在对于原子与偶性构成的实体而言是外来的、被赋予的。在穆尔泰齐赖派后期由朱巴伊所代表的比较成熟的宇宙论学说中, 由特定原子与特定偶性所构成的处于神之预想中的“可知”的设计图式, 尚不具有存在; 它就是严格意义上的与存在相分离的本质, 神通过创造活动使这种潜在的本质现实化。由此, 一个可与存在分离的本质概念和一个作为持久现实化原则的神—必然存在者观念, 在伊斯兰原子论学说中已经清晰呈现。结合前面关于年代的论述, 我们可以作出判断: 存在与本质区分是从伊斯兰原子论形而上学中合乎逻辑的衍生出来的, 事实上伊斯兰经院哲学家们也先于阿拉伯逍遥派提出这种观点并作出完整表述; 阿维森纳作为那个时代阿拉伯逍遥派的领军人物, 在与经院哲学的互动中为了缓解与后者代表的伊斯兰教正统教义的张力而吸取了后者的理论资源——这也正是阿维洛伊着力攻击阿维森纳的一点<sup>⑦</sup>——将阿拉伯逍遥派关于实体和存在的希腊化理解向经院哲学发掘自启示传统的实存论理解上调整和靠拢。

总结以上三点来说, 伊斯兰原子论在中世纪思想史上的意义, 从神学上看是造就了一种既能系统化的阐发启示信念又不悖于人类理性的自然神学框架; 从哲学上看, 它引入了不同于古希腊

① al-Ghazālī, *Tahafut al-Falasifah*, Provo: Brigham Young University Press, 2000, pp. 41—45

② Avicenna, *Avicenna on Theology*, Westport: Hyperion Press, 1951, pp. 27—28

③ Willim Lane Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz*, London: The Macmillan Press LTD, 1980, p. 78.

④ ibid, p. 218.

⑤ Fakhry, *Islamic Occasionalism*, London: George Allen & Unwin Ltd, 1958, p. 34.

⑥ Averroes, *Tahafut Al-Tahafut*, Cambridge: EJW. Gibb Memorial Trust, 1987, pp. 223—224.

⑦ Averroes, *Tahafut Al-Tahafut*, Cambridge: EJW. Gibb Memorial Trust, 1987, pp. 31—32, 163.

哲学的思想资源和问题探索进路,为哲学思维范式的更新即思辨理性逐步走出希腊化思维局限提供了导向和助力。

#### 四、伊斯兰原子论研究与汉语学术研究

伊斯兰原子论将古代文明世界的思想资源整合进一神教体系,构成伊斯兰经院哲学的主导框架,13世纪后更经由翻译传到西欧,使基督教经院学者得见柏拉图与亚里士多德哲学外另一完整的形而上学体系,对西方思想的近代转向起到难以估量的推动作用。因而,伊斯兰原子论的相关研究对于中国学界深入了解和探究阿拉伯—伊斯兰哲学、中世纪科学史及西方哲学史等方面的关键问题具有不可或缺的参照价值。同时,从另一角度看,当代中国学术研究的相关进展——尤其是对佛教史和中亚(西域)史方面汉语文献资料的爬梳整理——对于长期困扰国际学界的关于伊斯兰原子论研究方面的难题的解决,亦可能作出极大的贡献。下面准备以汉语佛教文献对皮纳斯(S. Pines)伊斯兰原子论印度起源说的印证作用为例,来说明此点。

就出现时间而言,伊斯兰原子论在思想史上诸种原子论中是较为晚出的,而且阿拉伯—伊斯兰文化在成长的过程受到周围希腊—罗马、波斯、印度等古老文明的共同辐射,于是,探究这种原子论体系的起源就成了引发众多哲学史家研究兴趣的一个问题。在伊斯兰原子论起源的问题上,西方学界长期以来有两种主导性意见,分别是希腊起源说和印度起源说。希腊起源说是传统哲学史家——以第·博尔(De Boer, 1903)和沃夫森(H. A. Wolfson, 1976)为代表——所持的观点,流行较广,但始终面对两个难以解决的困难:首先是上文提到的希腊原子论和伊斯兰原子论在核心观点上的根本差异;其次是从现有证据看穆尔泰齐赖派早期大师——如9世纪前期的阿布·胡载勒(Abu al-Hudhayl)<sup>①</sup>——在关于希腊原子论的哲学文献译介到阿拉伯—伊斯兰世界之前已经做出相当系统且极富特色的原子论陈述。<sup>②</sup>针对希腊起源说的困难,同时受益于20世纪初东方学对于印度哲学的大量研究成果,麦克唐纳(D. B. Macdonald, 1927)<sup>③</sup>和皮纳斯(1936)<sup>④</sup>于20世纪20、30年代提出印度起源说。印度起源说在理论解释力上优于希腊起源说(见上文第二部分所述伊斯兰原子论与印度极微说的同构性),但其弱点是难以建构出一条具有实证支持的完整传承线索,这也正是皮纳斯毕生致力的一件工作。他在晚年将眼光投向七世纪的中亚,试图将其建构为印度极微说传播到阿拉伯伊斯兰世界的中介环节。<sup>⑤</sup>仅就笔者掌握的有限佛学知识来看,汉语文献资料对于皮纳斯的论点能够提供以下支持和补充:

(1) 皮纳斯在《印度思想尤其是佛教对伊斯兰经院哲学之影响研究》(1994)一文中曾援引玄奘的《大唐西域记》来说明穆斯林征服前夕中亚的佛教传播状况,其中提到缚喝国:

① Josef Van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, Cambridge: Harvard University Press 2006, pp. 83、87.

② Tzvi Langermann 在“*Islamic Atomism and the Galenic Tradition*”(2009)中试图通过考证盖伦著作(其中包含对伊壁鸠鲁原子论观点的驳论)在早期伊斯兰思想界的接受情况来建构希腊原子论的传播线索,但其文中并未提供十分有力的直接证据,而且即使这种论证能够成立,也仍需面对上文中提到的伊壁鸠鲁原子论与伊斯兰原子论间存在根本性差异这一困难。

③ D. B. Macdonald, “Continuous Re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology”, *Isis*, Vol. 9, No. 2 (Jun., 1927), pp. 326—344.

④ S. Pines, *Studies in Islamic Atomism*, Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press, 1997, pp. 128—141.

⑤ 汉语学界最早注意到这一问题的是马坚先生,他在1944年出版的《伊斯兰哲学史》(第·博尔著)第二章第三节第12部分“辩证学中的原子问题”译注(第50页)中,参考了上面提到的S. Pines的著作与D. B. Macdonald的论文,并援引汉译佛典《首楞严经》和《彰所知论》的两处文句作为佐证,可惜马坚先生此后并未展开这一研究,其身后亦罕有追踪此一线索者。

“关于缚喝 (Balkh), 他 (玄奘) 提到那里的佛教建筑有一百多座寺庙, 一座新寺, 几百座塔。三千僧侣在那里修习小乘佛教 (the Hinayana branch of Buddhism)。玄奘到访后不长时间, 在 644 年, 缚喝被穆斯林入侵者攻占。”<sup>①</sup>

此段文字中关于缚喝的报道出自《大唐西域记》卷一的“缚喝国”条:

“伽蓝百有余所, 僧徒三千余人, 并皆习学小乘法教。……城外西南有纳缚 (唐言新) 僧伽蓝, 此国先王之所建也。大雪山北作论诸师, 唯此伽蓝美业不替。……乃有建立诸窣堵波, 基迹相邻, 数百余矣。”<sup>②</sup>

这里的记述十分简约, 但《大慈恩寺三藏法师传》对此却有非常重要的信息补充, 即玄奘曾在这座纳缚伽蓝中停留月余向般若羯罗求教:

“纳缚伽蓝有磤迦国小乘三藏名般若羯罗 (唐言慧性)。闻缚喝国多有圣迹, 故来礼敬。其人聪慧尚学, 少而英爽, 钻研九部, 游泳四含, 义解之声周闻印度。其小乘《阿毗达摩》、《迦延》、《俱舍》、《六足》、《阿毗昙》等无不晓达。既闻法师远来求法, 相见甚欢。法师因申疑滞, 约《俱舍》、《婆沙》等问之, 其酬对甚精熟, 遂停月余, 就读《毗婆沙论》。”<sup>③</sup>

《毗婆沙论》及《俱舍论》是小乘说一切有部的经典论著。般若羯罗是来自磤迦的小乘僧人, 据玄奘在《西域记》中的描述, 《俱舍论》的作者世亲曾在磤迦居留和写作。<sup>④</sup> 而般若羯罗所精通的经典也基本都是说一切有部著作, 我们有理由推断他是一个有部学者。他到缚喝朝圣并不是出于偶然。缚喝从公元前一世纪起就是西方说一切有部的中心之一;<sup>⑤</sup> 考古学证据也表明, 以缚喝为中心的吐火罗斯坦佛教属于说一切有部。<sup>⑥</sup> 玄奘的报道说明, 至少截止至公元七世纪 20 年代, 在缚喝的纳缚伽蓝中《毗婆沙论》(很可能配合《俱舍论》) 的教学仍在继续, 而仅仅二十年后 (七世纪 40 年代), 阿拉伯人就侵入该地区。所以, 我们能够确定, 《毗婆沙论》和《俱舍论》所体现的有部学说是穆斯林征服前后吐火罗斯坦当地思想传统的一部分。《西域记》所说的当地流行的“小乘法教”应该主要是指说一切有部。这个确切限定有很重要的意义, 因为说一切有部乃是部派佛教中“法” (dharma) 论体系 (极微说是其基本构成部分) 最为完整明晰的一家。而早期伊斯兰经院哲学家们所关注的原子是否能够相互接触以及与此相关的原子的基本性质 (无量度及无常) 界定问题, 已经被有部论师提出探讨并给出相似的解决思路。<sup>⑦</sup>

(2) 六、七世纪的中文佛经注疏 (如吉藏《百论疏》、窥基《唯识述记》, 还有玄奘为释经而译的《十句义论》) 对胜论学说的记述极为详尽,<sup>⑧</sup> 而这些注疏家的资料来源乃是同时或稍早的印度佛学。这说明当时及更早的印度佛教对胜论理论有十分透彻的了解和研究, 这一方面是出于相互论争的需要, 另一方面也是因为胜论所发展的与极微说相配合的形而上学范畴框架, 对佛教建立法论 (对世间一切现象的宇宙论—心理学分析) 具有极大的参考价值。

(3) 据义净《南海寄归内法传》的记载, 当时西方 (印度及西域地区) 的佛教经院形成了一套融摄各宗派并广泛吸收外道思想资源的庞大教学体系, 即义净在其书卷四、章三十四所说的

① S. Pines, “A Study of The Impact of Indian, Mainly Buddhist, Thought on Some Aspects of Kalām Doctrines”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17 (1994), pp. 182—183.

② (唐) 玄奘、辩机著, 季羡林等校注《大唐西域记校注》, 中华书局, 1985 年, 第 115—120 页。

③ (唐) 慧立、彦棕:《大慈恩寺三藏法师传》, 中华书局, 2000 年, 第 32—33 页。

④ 《大唐西域记校注》, 第 364 页。

⑤ Charles Willemen, Bart Dessein, Collett Cox, *Sarvastivada Buddhist Scholasticism*, Leiden: Brill, 1998, pp. 103—105.

⑥ Litvinsky, B. A., “Outline History of Buddhism in Central Asia”. In: *Kushan Studies in USSR* Calcutta: Indian Studies, 1970, p. 121

⑦ 见大正藏《大毗婆沙论》, 0683c, 0701a, 0702a;《俱舍论》, 0011b。

⑧ 汤用彤著:《印度哲学史略》, 第 103—105 页。



“西方学法”：

“闲斯（指声明）释已，方学缉缀书表制造诗篇。致想因明，虔诚俱舍。寻理门论，比量善成。习本生贯，清才秀发。然后函丈传授经三二年。多在那烂陀寺（中天也），或居跋腊毗国（西天也）。斯两处者，事等金马石渠、龙门阙里，英彦云聚，商榷是非。……坐谈论之处，已则重席表奇；登破斥之场，他乃结舌称愧。”（三十四西方学法）<sup>①</sup>

考虑到那烂陀寺在整个佛教世界的崇高地位，这套教学方案（“声明”/语言学—修辞学、“书表—诗篇—本生”/文学、“因明”/逻辑学、“俱舍”/物理学—心理学）应不仅局限于印度本土。吐火罗斯坦，作为梵语佛教文化圈的一部分，很可能亦沿用这套体系。而且，义净也提到西印度的跋腊毗作为这一教学体系的范例，据玄奘报道，当地僧徒多学小乘正量部法，<sup>②</sup> 这说明此教案并不仅限于大乘寺院。在这一教学次第中，因明、《俱舍论》处于最基础性的地位，《俱舍论》所代表的正是以极微说为基石的法相分析。而且，从玄奘和义净的记载来看，当时印度及西域的佛教徒有同外道辩论的传统，这与皮纳斯从早期伊斯兰文献中钩沉出的穆斯林神学家与被征服地区的 Samaniyya（穆斯林对印度宗教修行者的泛称，通常指佛教徒）辩论的史料<sup>③</sup>相吻合。

根据以上材料，我们可以勾勒出一个比皮纳斯的推测更详尽更具实证支持的历史图景：七、八世纪早期穆斯林进入印度文化圈（中亚及信德）时在推广伊斯兰教的过程中所遭遇的正是佛教阐发的法论—极微说（说一切有部或受到有部影响的其他宗派的版本）宇宙论体系。这套体系包含了胜论的句义框架（以消化吸收或观点转述的形式），同时将极微说与佛教固有的缘起—无常观念结合起来，使其成为彰显法性的手段。积极宣教的伊斯兰教神学家在与护教的佛教学者辩论的过程中，了解并吸取了后者的极微说思想资源，用以支持一神教创世论，从而建构起伊斯兰原子论学说的雏形。

当然，以上陈述本身也只是一个假说，存在诸多薄弱环节。笔者在此处提出它的目的并不是奢望能给出一个问题的解决方案，而只是意在抛砖引玉，期待引起精通佛教与中亚史的学者的注意，希望他们能够从西方学者所未见的汉语及中亚语文资料（文献及考古证据）出发，针对该问题提出真正具有建设性乃至突破性的见解和思路。

（责任编辑：李建欣）

① 《南海寄归内法传校注》，第198页。

② 《大唐西域记校注》，第911页。

③ S. Pines, “A Study of The Impact of Indian, Mainly Buddhist, Thought on Some Aspects of Kalām Doctrines”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 17 (1994), pp. 184—185.