

论苏赫拉瓦尔迪的照明主义计划与照明哲学的本质

张天一*

【摘要】国际学界关于如何解读苏赫拉瓦尔迪的照明哲学一直存在争议：一派视其为神秘主义“东方神智学”；一派视其为“照明伊本·西那主义”；还有一派视其为一种原创的哲学建构，既非神秘主义亦非伊本·西那主义。本文旨在通过解析和重构苏赫拉瓦尔迪的照明主义计划，论证第三种立场。通过系统考察苏赫拉瓦尔迪的四本逍遥学派风格著作和《照明哲学》的阿拉伯语原本，本文论证这些著作共同构成一个完整的照明主义计划。其中，四本逍遥学派风格著作仅采用纯理性的“研究”路径，批判、修正和重构伊本·西那主义，其成果可看作一种初级照明哲学，与伊本·西那主义在诸多关键哲学问题上存在根本分歧。《照明哲学》则基于超理性的“神化”路径，即“在场认知”，并结合理性的“研究”路径来构建完全意义上的照明哲学，而完全的照明哲学是神化与研究两条路径的完美融合（而非神秘主义或伊本·西那主义）。因此，照明主义计划本身即可确证照明哲学的哲学性和原创性。苏赫拉瓦尔迪的照明哲学对阿拉伯哲学史影响深远。

【关键词】苏赫拉瓦尔迪；照明主义；《照明哲学》；伊本·西那

照明学派创始人“照明长老”(Shaykh al-Ishrāq)希哈卜·丁·苏赫拉瓦尔迪(Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī)是继伊本·西那(Ibn Sīnā,拉丁名“阿维森纳”Avicenna,中世纪阿拉伯逍遥学派/亚里士多德学派集大成者)之后中世纪阿拉伯哲学传统中最重要的哲学家之一。苏赫拉瓦尔迪并不为中世纪拉丁传统所知；直至法国哲学家亨利·科尔宾(Henry Corbin)编校出版了苏赫拉瓦尔迪的哲学全集,西方学界才正式开始研究苏赫拉瓦尔迪及其照明哲学。但国际学界

* 张天一,中国社会科学院哲学研究所助理研究员。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

关于如何解读苏赫拉瓦尔迪的照明哲学一直存在诸多争议。

科尔宾将照明哲学重构为“东方神智学”(oriental theosophy),一种基于“内在揭示(*kashf*)和神秘直观(*mushāhada*)”^①的智慧,其源头是古波斯圣贤,尤其是琐罗亚斯德/查拉图斯特拉(Zoroaster/Zarathustra)。这条“东方神智学路径”(Oriental Theosophy Approach),被赛义德·侯赛因·纳斯尔(Seyyed Hossein Nasr)和迈赫迪·艾敏拉扎维(Mehdi Aminrazavi)等学者采纳。^②科尔宾后来据此发展出一条重构整个阿拉伯哲学史的“照明主义路径”(Illuminationist Approach)。科尔宾的照明主义路径后来受到迪米特里·古塔斯(Dimitri Gutas)的猛烈抨击。^③古塔斯评论道:科尔宾使得“阿拉伯哲学等同于伊斯兰神秘主义和神学”^④。然而,古塔斯在批判科尔宾的同时,却走向了另一个极端立场:鉴于伊本·西那在阿拉伯哲学史上的中心地位^⑤,他认为照明哲学是一种“柏拉图主义版本的阿维森纳主义”^⑥，“考虑到无可争议且广受认可的苏赫拉瓦尔迪哲学全面欠给阿维森纳的债务”^⑦。尽管古塔斯本人并未系统研究过苏赫拉瓦尔迪,但他的上述立场却非常吸引学者。很多国际学者,都在不同程度上采纳这样一条“照明伊本·西那主义路径”(Illuminationist Avicennism Approach)来解读照明哲学,将其视为伊本·西那主义的发展和完善,并将苏赫拉瓦尔迪视作伊本·西那的追随者。

以约翰·沃布里奇(John Walbridge)和侯赛因·齐亚伊(Hossein Ziai)为代表的第三派学者,则尝试将照明哲学重构为一种原创的哲学建构,它既非神秘主义的东方神智学,亦非伊本·西那主义的发展和完善;而苏赫拉瓦尔迪是一位严肃的、原创性的哲学家,他既非一位苏非神秘主义者,亦非伊本·西那的追随者。比如,沃布里奇写道:“尽管苏赫拉瓦尔迪本人尝试神秘化他的计划,但他却是一

① Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, trans. Liadain Sherrard and Philip Sherrard (London and New York: Kegan Paul International, 1993), 206, 209.

② 参见 Seyyed H. Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardī-Ibn 'Arabī* (Delmar, New York: Caravan Books, 1997), 52-82; Mehdi Aminrazavi, *Suhrawardi and the School of Illumination* (London: Curzon Press, 1997)。

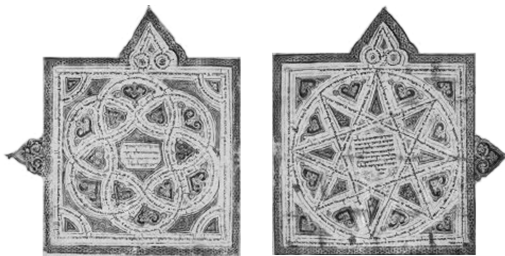
③ 参见 Dimitri Gutas, “The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay on the Historiography of Arabic Philosophy,” *British Journal of Middle Eastern Studies* 29 (2002): 16-19。

④ 同上,18。

⑤ 古塔斯将9—18世纪的阿拉伯哲学史总结为一张图表,以伊本·西那为中心划分,前后各包括约三个分支。同上,7。

⑥ 同上,17。

⑦ Dimitri Gutas, “Essay-Review: Suhrawardi and Greek Philosophy,” *Arabic Sciences and Philosophy* 13 (2003): 309.



位头脑冷静的哲学批判者和创造性的思想家,他为后来的伊斯兰哲学设下了议程……苏赫拉瓦尔迪对阿维森纳存在论和亚里士多德主义认识论的批判,以及他对这些难题的解答,是后人的起点。现代将他的哲学描述为‘神智学’(theosophy)对于其思想的严谨性和哲学影响是不公平的。”^①沃布里奇还指出:“我的个人观点是,苏赫拉瓦尔迪主要是一位哲学家,尽管他对于如何把神秘主义用作哲学探究的工具有着浓厚的兴趣。”^②然而,确证第三种立场绝非易事,因为这要求系统重构照明哲学以揭示其深厚博大的哲学本质,并在各个领域逐一考察苏赫拉瓦尔迪的哲学创见、贡献和影响,唯有如此才能全面展现照明哲学的哲学性及原创性。

本文旨在通过解析和重构苏赫拉瓦尔迪的照明主义计划,论证上述第三种立场。通过系统考察苏赫拉瓦尔迪的四本逍遥学派风格著作和《照明哲学》的阿拉伯语原本,分析这些著作的内容和彼此关系,本文将论证这些著作共同构成一个完整的照明主义计划,进而确证照明哲学的哲学性和原创性,并提供一种对于照明哲学的全景解读。最终,本文希望能够为今后对于照明哲学的更全面研究提供一个基础和大致方向。

一、四本逍遥学派风格著作的内容

国际学界一致认为,苏赫拉瓦尔迪的成熟哲学著作包括唯一一本照明主义集大成著作《照明哲学》(*Hikmat al-Ishrāq*),以及至少三本逍遥学派风格著作《天牌与王座之指示》(*Al-Talwihāt al-Lawhiyya wa-l-'Arshiyya*)、《源头与论

^① John Walbridge, “Suhrawardi and Illuminationism,” in *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, eds. Peter Adamson and Richard C. Taylor (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 201; cf. Hossein Ziai, “Shihāb al-Dīn Suhrawardī: Founder of the Illuminationist School,” in *History of Islamic Philosophy*, eds. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (London and New York: Routledge, 1996), 438.

^② John Walbridge, “Suhrawardi’s (d. 1191) *Intimations of the Tablet and the Throne: The Relationship of Illuminationism and the Peripatetic Philosophy*,” in *The Oxford Handbook of Islamic Philosophy*, eds. Khaled El-Rouayheb and Sabine Schmidtke (Oxford: Oxford University Press, 2017), 258.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

辩》(*Al-Mashāri' wa-l-Muṭārahāt*)和《反对》(*Al-Muqāwamāt*)。^①至于另外一本逍遥学派风格著作《简视》(*Al-Lamahāt*)^②是否也属于成熟著作,学者持有不同观点;但本文稍后会论证《简视》也属于成熟著作。然而,如何解读这些逍遥学派风格著作,国际学界一直存在分歧。

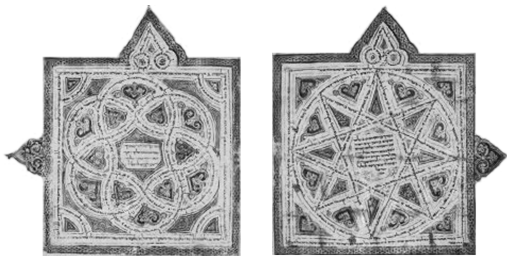
尽管科尔宾最先编校出版了除《简视》之外的其他三本逍遥学派风格著作的形上学部分,但他主张通过“东方神智学路径”来解读照明哲学。科尔宾认为这些著作仅仅是“预备学科,因为一个希望踏上精神旅途的人需要坚实的哲学训练”,但“真正的神智学必须从所有徒劳的争论中解放出来,而逍遥学派和穆塔卡里姆(Mutakallimūn,伊斯兰经院神学家)的争论则阻碍了神智学”^③。因此,科尔宾等学者在很大程度上忽视这些逍遥学派风格著作,而是仅聚焦《照明哲学》,并将《照明哲学》与苏赫拉瓦尔迪的神秘主义寓言一并研究。^④与之相对,支持“照明伊本·西那主义路径”的学者,则主张这些逍遥学派风格著作仅在诠释和发展伊本·西那主义,而《照明哲学》仅在使用基于光与暗的照明主义术语体系

① 科尔宾首先编校了三本逍遥学派风格著作的形上学部分: Suhrawardī, *Kitāb al-Talwihāt al-Lawḥiyya wa-l-'Arshiyya (al-'Ilm al-Thālith)*, *Kitāb al-Muqāwamāt (al-'Ilm al-Thālith)*, *Kitāb al-Mashāri' wa-l-Muṭārahāt (al-'Ilm al-Thālith)*, in *Œuvres Philosophiques et Mystiques (Tome I)*, ed. Henry Corbin (Tehran: Institut d'Etudes et des Recherches Culturelles, 1993); 以及《照明哲学》全书: Suhrawardī, *Kitāb Ḥikmat al-Ishrāq*, in *Œuvres Philosophiques et Mystiques (Tome II)*, ed. Henry Corbin (Tehran: Institut d'Etudes et des Recherches Culturelles, 1993)。哈比比(N. Ḥabībī)后来编校了《天牌与王座之指示》全书: Suhrawardī, *Al-Talwihāt al-Lawḥiyya wa-l-'Arshiyya*, ed. Najafquli Ḥabībī (Tehran: Iranian Institute of Philosophy, 2009)。奇汉(A. K. Cihan)和亚林(S. Yalın)编校了《反对》全书并译为土耳其语: Suhrawardī, *Kitābū'l-Mukāvemāt*, eds. Ahmet Kamil Cihan and Salih Yalın (Istanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020)。穆罕迈迪(M. Muḥammadi)和阿里普尔(A. 'Ālipūr)编校了《源头与论辩》的逻辑学部分: Suhrawardī, *Al-Mashāri' wa-l-Muṭārahāt (al-Manṭiq)*, eds. Maqṣūd Muḥammadi and Ashraf 'Ālipūr (Tehran: Haqq-i Yāwarān, 2006); 而哈比比编校了该书的物理学(自然哲学)部分: Suhrawardī, *Al-Mashāri' wa-l-Muṭārahāt (al-Ṭabī'iyyāt)*, ed. Najafquli Ḥabībī (Tehran: Kitābkhāna, Mūza va Markaz-i Asnād-i Majlis-i Shūrā-yi Islāmī, 2014)。沃布里奇和齐亚伊将《照明哲学》译为英文: Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, eds. and trans. John Walbridge and Hossein Ziai (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1999); 而三本逍遥学派风格著作暂无英译本。

② 《简视》的阿拉伯语文本参见 Suhrawardī, *Al-Lamahāt*, in *Al-Mu'allafāt al-Falsafīyya wa-l-Sūfiyya*, ed. Najafquli Ḥabībī (Beirut: Manshūrāt al-Jamal, 2014)。

③ Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, 208。

④ 参见 Henry Corbin, *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques (Tome II): Suhrawardī et les Platoniciens de Perse* (Paris: Gallimard, 1971); Henry Corbin, *Inside Iranian Islam-Spiritual and Philosophical Aspects (Volume II): Suhrawardī and the Persian Platonists*, trans. Hugo M. van Woerkom (2003)。



来重新包装伊本·西那主义,其原创性有限。^①

接下来,通过详细考察上述五本著作的前言部分,本文将试图解答“是什么”和“为什么”两个难题:(1)四本逍遥学派风格著作和《照明哲学》的内容是什么?(2)苏赫拉瓦尔迪为什么要编写多达四本逍遥学派风格著作,而仅创作一本成熟的照明主义著作《照明哲学》?基于充足的文本证据,本文将证明:四本逍遥学派风格著作皆是苏赫拉瓦尔迪的成熟哲学著作,它们是对伊本·西那主义的批判、修正和重构(而并非诠释、发展和完善),其成果可看作仅采用逍遥学派纯理性的“研究”(bahth)路径而获得的一种初级照明哲学,与伊本·西那主义在诸多关键哲学问题上存在根本分歧(因此本文将始终强调“逍遥学派‘风格’著作”,而不是“逍遥学派著作”);而这四本著作与基于超理性的“神化”(ta'alluh)路径所创作的《照明哲学》,共同构成苏赫拉瓦尔迪完整的照明主义计划。

不妨从《照明哲学》的前言开始考察,苏赫拉瓦尔迪写道:

(引文一)在这本书(《照明哲学》)之前以及期间,当诸种中断妨碍它时,我已经按照逍遥学派的方法(ṭarīqat al-mashshā'in)为你们编排了一些书,我在其中概括了他们(逍遥学派)的诸多原则(qarwā'id)。其中,包括一本名为《天牌与王座之指示》的概要(al-mukhtaṣar),它包括很多原则;尽管它篇幅不大,我还是在其中概括了那些原则。此外还有一本《简视》。我还编写了其他书,其中包括我在少年时期所编排的。^②

根据引文一,可以推测出苏赫拉瓦尔迪著作编写的大致时间顺序。首先在少年时期,他著述过一些书,其中可能包括他的大部分神秘主义寓言。^③随后他开始编写逍遥学派风格著作,其中至少包括《天牌与王座之指示》和《简视》。前者的文体是 mukhtaṣar,可译作“概要”“手册”“指南”,苏赫拉瓦尔迪在其中总结概括了逍遥学派的很多原则。随后他开始创作《照明哲学》。逍遥学派风格著作

^① 仅举三例: Heidrun Eichner, “‘Knowledge by Presence’, Apperception and the Mind-Body Relationship: Fakhr al-Din al-Rāzī and al-Suhrawardī as Representatives and Precursors of a Thirteenth-Century Discussion,” in *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, ed. Peter Adamson (London: The Warburg Institute, 2011); Jari Kaukua, “I in the Light of God: Selfhood and Self-Awareness in Suhrawardī’s *ḥikmat al-Ishrāq*,” in *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*; Jari Kaukua, “Suhrawardī’s Knowledge as Presence in Context,” *Studia Orientalia* 114 (2013).

^② Suhrawardī, *Kitāb Ḥikmat al-Ishrāq*, 10.4-7, § 3.

^③ 参见 John Walbridge, “Illuminationist Manuscripts: The Rediscovery of Suhrawardī and Its Reception,” in *Illuminationist Texts and Textual Studies: Essays in Memory of Hossein Ziai*, eds. Ali Gheissari, John Walbridge, and Ahmed Alwishah (Leiden: Brill, 2018), 34-36.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

有的在《照明哲学》之前已完成,有的则在期间完成(有的也可能在之后完成)。

接下来考察《天牌与王座之指示》和《简视》的内容。苏赫拉瓦尔迪在《天牌与王座之指示》的前言中写道:

(引文二)我的朋友们,这些是对哲学(*al-hikma*,或智慧)的诸种根源的指示(*talwihāt*)。(这些指示)会依次涉及三个学科(逻辑学、物理学/自然哲学、形上学),它们非常简要。^①

《天牌与王座之指示》是苏赫拉瓦尔迪的第一本系统性逍遥学派风格著作,言简意赅但意涵颇丰,后来被伊本·凯姆那(Ibn Kammūna)长篇评注^②。该著作本身及伊本·凯姆那的评注均影响深远。

相似地,在《简视》的前言中,苏赫拉瓦尔迪写道:

(引文三)这些是对诸种真相的简视(*lamaḥāt*),按照极度简要的方式。我在其中没有提及在三个学科中不重要的东西。^③

比较引文二和引文三可以得出,《简视》比《天牌与王座之指示》更为简要,前者的篇幅大约是后者的一半。本文认为《简视》像是《天牌与王座之指示》一书的总结。因为《简视》中多次提及《天牌与王座之指示》,指引读者到后者中去查阅详细的相关讨论。由此可以推测,苏赫拉瓦尔迪可能是在完成《天牌与王座之指示》之后(或期间)开始创作《简视》的。

尽管《简视》一书“极度简要”,是四本逍遥学派风格著作中最基础的,但这并不意味着它不重要。首先,苏赫拉瓦尔迪的哲学创见在《简视》中仍然可见;其次,《简视》像是《天牌与王座之指示》的总结,对于梳理和把握后者在各个哲学问题上的主要观点很有效。然而,齐亚伊和沃布里奇均忽视《简视》的重要性,齐亚伊甚至认为它仅是对伊本·西那哲学的概述^④,这种做法和观点是站不住脚的。

下面考察《反对》和《源头与论辩》的内容。苏赫拉瓦尔迪在《反对》的前言中写道:

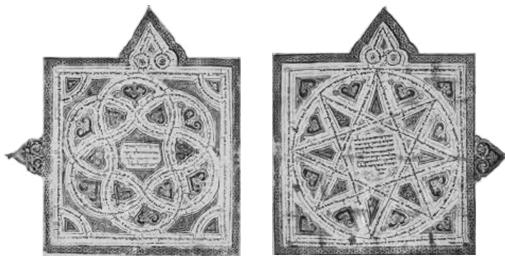
(引文四)这是一本概要(*mukhtaṣar*),作为我的名为《指示》一书的附

① Suhrawardī, *Al-Talwihāt*, 3.6-7.

② 评注包括逻辑学、物理学和形上学三卷,参见 Ibn Kammūna, *Sharḥ al-Talwihāt al-Lawḥiyya wa-l-Arshiyya*, ed. Najafquli Ḥabibi (Tehran: Mirāth-i Maktūb, 2012).

③ Suhrawardī, *Al-Lamaḥāt*, 175.5-6.

④ 参见 Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Ḥikmat al-Ishrāq* (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990), 12; John Walbridge, "Suhrawardī's (d. 1191) *Intimations of the Tablet and the Throne*," 257.



注(*al-lawāhiq*),其中包括对于前人所疏忽之处的必要修正。这些修正难以引入《指示》中,鉴于它非常简要,因此仅需一笔带过的东西不适合(引入)《指示》;而在不同地方简要弥补前人在重要问题上的疏忽,(对于《指示》)也没有裨益。所以我们在这里提及这些修正,并添加一些广为人知的要点(*nukat*)。我将此书命名为《反对》。^①

由此可见,《反对》是《天牌与王座之指示》的附注,苏赫拉瓦尔迪在其中修正前人在不同哲学问题上的疏忽和错误。因此,沃布里奇认为《反对》是对《天牌与王座之指示》的修正^②,这是错误的。此外,本文主张《反对》像是《源头与论辩》一书的总结。

《源头与论辩》的前言至关重要,能够解答国际学界关于苏赫拉瓦尔迪哲学著作的很多争议。苏赫拉瓦尔迪写道:

(引文五)(5a)这是一本包括三个学科的书。我的同志们,我按照你们对我的建议编写了它。我在其中引入了诸多不存在于其他书中的研究和规则,它们大有裨益,提取自我的悉心安排。尽管如此,我并没有离开逍遥学派的方法(*ma'khadh al-mashshā'in*)很远;但我在其中留存了一些要点(*nukat*)和精妙之处(*latā'if*),它们指向诸种高贵的原则(*qawā'id sharīfa*),增加在逍遥学派所提及的东西之上。

(5b)任何在深思过大众之书(*kutub al-qawm*)以后就半途而废、满足于他人所不满足之处者,以及任何尚未精通诸研究性学科(*al-'ulūm al-bahthiyya*)者,都无法到达我的名为《照明哲学》的一书。这本书应该在《照明哲学》之前,并在考察过名为《指示》的概要之后阅读。

(5c)这里,我们不关注顺序,在有些地方我们不遵循学科的主题。而是,我们在书中的目的就是“研究”(*al-bahth*),尽管这会涉及诸多分散学科的诸种原则。^③

《源头与论辩》是苏赫拉瓦尔迪篇幅最长的系统性逍遥学派风格著作。根据引文(5a),该书的特点是包含很多不存在于其他书中的“研究和规则”,同时添加一些照明主义的“要点和精妙之处”。苏赫拉瓦尔迪大致但不完全遵照“逍遥学派的方法”;事实上,在《源头与论辩》中找到很多照明主义的讨论。根据引文(5c),该书的目的仅在于“研究”(“研究”的具体所指,详见下节),不会严格遵循

① Suhrawardī, *Kitābal-Muqāwamāt*, 124.1-5.

② 参见 John Walbridge, “Suhrawardī's (d. 1191) *Intimations of the Tablet and the Throne*,” 259.

③ Suhrawardī, *Kitāb al-Mashāri' wa-l-Muṭārahāt*, 194.1-10.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

学科的顺序,会有一些跨学科的讨论。由此可见,《源头与论辩》的对象不再是初学者,而是已有一定哲学基础的中级学者。

引文(5b)至关重要。首先,引文(5b)足以确证《天牌与王座之指示》《源头与论辩》《照明哲学》三本著作共同构成苏赫拉瓦尔迪的照明主义计划。鉴于《简视》屡次提及《天牌与王座之指示》,像是对后者的总结;而《反对》是《天牌与王座之指示》的附注,并且像是对《源头与论辩》的总结;因此,完整的照明主义计划共包括如下五本书:《天牌与王座之指示》《简视》《源头与论辩》《反对》《照明哲学》。而既然已经确证四本逍遥学派风格著作均是照明主义计划的组成部分,那么它们必是苏赫拉瓦尔迪的成熟哲学著作,阐述其成熟的哲学思想。

其次,引文(5b)明确规定了解读《照明哲学》的正确方式:《照明哲学》必须在系统研读过苏赫拉瓦尔迪的逍遥学派风格著作之后研读,而非与其神秘主义寓言一并解读。这也解释了为何《照明哲学》中的很多讨论都极度简要,甚至一笔带过;这是因为相关的详细讨论早已呈现在了四本逍遥学派风格著作中,而苏赫拉瓦尔迪默认《照明哲学》的读者已经精通这些著作。由此可见,科尔宾等学者采用“东方神智学路径”,仅聚焦《照明哲学》并将其与苏赫拉瓦尔迪的神秘主义寓言一并研究,同时忽视逍遥学派风格著作,这种做法显然与苏赫拉瓦尔迪本人的明确规定不符。此外,下文还会证明通过“照明伊本·西那主义路径”来解读照明哲学也是不合理的。

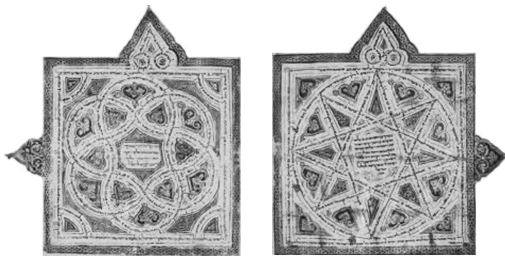
现已明确苏赫拉瓦尔迪的四本逍遥学派风格著作的内容,并且已经确证它们与《照明哲学》共同构成整个照明主义计划;下文将会解答另一个关于“为什么”的难题:苏赫拉瓦尔迪为什么要编写多达四本逍遥学派风格著作?它们在照明主义计划中究竟起到什么作用?

二、《照明哲学》的内容

在《照明哲学》的前言中,紧接前面的引文一,苏赫拉瓦尔迪写道:

(引文六)这是另一条途径和路径,比那种(逍遥学派的)方法更简短、更有序、更精确,且更容易获得。它起初并不是通过思考(*al-fikr*)而发生于我的,而是通过其他方式。随后,我寻求对它的证明(*al-hujja*),直到即便我停止对于证明的考察,也无人能令我怀疑它。^①

^① Suhrawardī, *Kitāb Hikmat al-Ishrāq*, 10.8-10, § 3.



这段引文指出了《照明哲学》与其他逍遥学派风格著作的根本不同。《照明哲学》采用不同于逍遥学派方法的另一种路径,它更简短、有序、精确、容易获得,并且无须论证,又不可置疑。随后,苏赫拉瓦尔迪在前言中称该路径为“神化”,同时称逍遥学派的方法为“研究”。但他为何使用“神化”一词?首先,“神化”一词可能出自柏拉图,苏赫拉瓦尔迪称神化路径的最伟大代表是柏拉图,而柏拉图在多篇对话中都强调过,人应该努力变得像神^①。其次,阿拉伯传统对“哲学”(falsafa)的定义也与“神化”一词尤为相关:“哲学,即是根据人类的能力模仿神(al-tashabbuh bi-l-ilāh),以便获得永恒的幸福。”^②在《照明哲学》前言中,还能找到其他三个与“神化”同义的苏非主义术语:“品尝”(dhawq)、“揭示”(mukāshafa)和“直观”(mushāhada)。

事实上,“神化”与“研究”分别指代两种不同认识论:照明主义“在场认知”(‘ilm ḥudūrī, presential knowledge)和逍遥学派“形式认知”(‘ilm ṣūrī, formal knowledge)。本文此处仅简要介绍这两种认识论。苏赫拉瓦尔迪首次明确区分这两种路径和认识论,是在一段著名的关于“亚里士多德”^③的“故事和梦境”(ḥikāya wa-manām)中,出现在《天牌与王座之指示》形上学 III.1“论认知与非物质性”^④。

在《天牌与王座之指示》中,苏赫拉瓦尔迪写到自己曾被“知识(al-‘ilm)的难题”困扰许久,但在书本中始终无法找到答案,直到亚里士多德某日出现在他的梦境中,指引他“回到你自己”(irji’ilā nafsika),逐步引导他通过分析人的“自我认知”(al-idrāk lil-dhāt, self-apprehension),最终得出“知识”(‘ilm)或“理解”(ta’aqul)的真正本质:“理解,就是事物对非物质性的自我(al-dhāt, self)的在场(ḥudūr, presence)。”^⑤苏赫拉瓦尔迪所遇到的“知识的难题”,具体是指他对逍遥学派“形式认知”理论的困惑和怀疑。伊本·西那在《拯救书》(Al-Najāṭ)

^① 参见 John M. Armstrong, “After the Ascent: Plato on Becoming Like God,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26 (2004)。

^② Quṭb al-Din al-Shirāzī, *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq of Suhrawardī: Commentary on Illuminating Wisdom*, eds. ‘Abdallāh Nūrānī and Mahdi Muḥaqqiq (Tehran: Society for the Appreciation of Cultural Works and Dignitaries, 2005), 3.10-11.

^③ 国际学界关于出现在苏赫拉瓦尔迪梦境中的“亚里士多德”的身份存在争议。一说此“亚里士多德”可能是《亚里士多德神学》中的“亚里士多德”,即普罗提诺;一说此“亚里士多德”可能是亚里士多德本人,尽管已被阿拉伯传统改造,带有明确的新柏拉图主义特质。《亚里士多德神学》出自 8~10 世纪的阿拉伯翻译运动时期,是对普罗提诺《九章集》IV 和 V 的节选和改写,参见 Peter Adamson, “The Theology of Aristotle,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021)。

^④ Suhrawardī, *Kitābal-Talwīḥāt*, 70-74, § 55.

^⑤ Suhrawardī, *Kitābal-Talwīḥāt*, 72.1-2, § 55.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

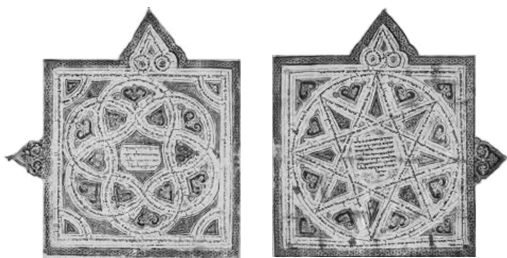
中主张,知识即是“对认知对象的形式(*ṣūra*, form)的获取”^①。但鉴于我们的心智所获取的每个形式都是共相性的(*kullī*, universal),而每个在现实中存在的事物却都是殊相性的(*juzʿī*, particular),苏赫拉瓦尔迪于是怀疑我们如何能够通过共相形式来精确地认知殊相事物?共相和殊相之间,显然存在着一道难以逾越的鸿沟。不仅如此,伊本·西那本人在后期提出了一个非常重要的“(原初)自我意识”(al-shuʿūr bi-l-dhāt, primitive self-awareness)理论,并论证自我意识不通过任何形式。可见,伊本·西那的自我意识理论,显然与其形式认知理论的整体认识论框架难以相容。^②而人的自我意识,正是苏赫拉瓦尔迪构建在场认知理论的起点。通过详细分析自我意识,苏赫拉瓦尔迪论证到,人可以直接地、如其所是地、不通过任何共相形式地认知现实殊相事物,只要事物在场;而只有当认识对象缺席时(由于人的认知能力的局限),我们才需要诉诸事物的形式来认知它们。人人皆有的自我意识,即是在场认知的最佳范例:我无时无刻不在认知我的殊相的自我,而我仅仅因为自我的“在场”而直接地、如其所是地认知自我,我不需要通过任何形式(概念、定义、命题、论证)来认知自我;并且自我意识是每个人所拥有的最真实、最精确的认知。此外,我对自己身体的直接认知以及我对在场外物的各种直接感觉,也都属于在场认知,无须通过任何形式。因此,人无疑拥有对于殊相事物的直接的、不通过任何形式的在场认知。

基于人现有的通常意义上的在场认知,苏赫拉瓦尔迪自然会考虑更高等的在场认知的可能性,亦即对于超越这个物质世界的、非物质性殊相事物的在场认知——神和分离理智。如果人能够通过某些方式突破自身认知的局限,使得神和分离理智对自己在场,那么我们理应也能够直接地、如其所是地、不通过任何形式地认知它们。这种更高等的在场认知,就如同对于天体的天文学观测,而这里是对于神和分离理智的“精神性观测”(al-arṣād al-rūḥāniyya)^③。显然,这种对于神和分离理智的在场认知,会比逍遥学派的形式认知“更简短、更有序、更精确,且更容易获得”,因为后者需要借助繁多且复杂的概念、定义、命题和论证。不仅如此,这种在场认知“不通过思考”,无须证明,但却不可置疑(见引文六)。这种高等在场认知,即是苏非主义所谓的“品尝”“揭示”“直观”。由此可见,苏赫拉瓦尔迪的出发点不是神秘主义,而是深刻的哲学反思和考量。通过构建在场

① Avicenna, *Al-Najāt min al-Gharaq fī Bahr al-Ḍalālāt*, ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh (Tehran: University of Tehran Press, 1985), 344.3.

② 参见 Deborah L. Black, “Avicenna on Self-Awareness and Knowing That One Knows,” in *The Unity of Science in the Arabic Tradition*, eds. Shahid Rahman, Tony Street, and Hassan Tahiri (Dordrecht: Springer, 2008)。

③ Suhrawardī, *Kitāb Hikmat al-Ishrāq*, 156.8, § 165.



认知理论,苏赫拉瓦尔迪不但将苏非主义认识论去神秘化,为其提供了合理的哲学诠释,而且使其成为哲学探究的合法工具。

在《天牌与王座之指示》相关讨论的结尾,亚里士多德盛赞自己的老师柏拉图。苏赫拉瓦尔迪问道:

(引文七)我说:“在伊斯兰哲学家中,是否有任何人达到了柏拉图(的等级)?”

亚里士多德说:“没有,甚至没有达到其等级的千分之一。”

随后我列举了一些最知名的哲学家,但亚里士多德没有注意他们。我回到了艾布·叶齐德·巴斯塔米(Abū Yazīd al-Baṣṭāmī)和艾布·穆罕默德·萨赫勒·伊本·阿卜杜拉·图斯塔里(Abū Muḥammad Sahl Ibn ‘Abdalāh al-Tustarī)以及其他(苏非)^①,他显得很欣喜并说:“那些人才是真正意义上的哲学家(*al-falāsifa*)和智者(*al-ḥukamā’*)。他们没有停留在‘描述性认知’(*al-‘ilm al-rasmī*,即形式认知),而是到达了‘连接性、直观性的在场认知’(*al-‘ilm al-ḥudūrī al-ittiṣālī al-shuhūdī*)。”^②

这段引文与《照明哲学》前言的密切关系不言而喻。首先,这里同样确立了柏拉图的崇高地位。其次,可以确证《照明哲学》前言中提到的“神化”和“研究”路径,分别指照明主义在场认知和逍遥学派形式认知(或称“描述性认知”)。最后,苏赫拉瓦尔迪在此处提及哲学家的等级:苏非是真正的哲学家,其等级远高于逍遥学派;而这个哲学家等级排序的完整版本,恰好也出现在《照明哲学》前言中。基于神化和研究的区分,苏赫拉瓦尔迪写道:

(引文八)(8a)(哲学家的)等级(*al-marātib*)众多,他们的层次(*tabaqāt*)如下:(3)神圣哲学家(*ḥakīm ilāhī*),精通神化但缺失研究;(5)研究型哲学家(*ḥakīm bahḥāth*),缺失神化;(1)神圣哲学家,同时精通神化和研究;(2)神圣哲学家,精通神化但在研究方面中等或较弱;(4)精通研究的哲学家,但在神化方面中等或较弱;(6)神化和研究的求学者(*tālib*);(7)仅神化的求学者;(8)仅研究的求学者。

(8b)如果在一个时代恰好出现(1)同时精通神化和研究的哲学家,那么他拥有领导权并且是安拉的代治者(*khalīfat Allah*)。如果没有出现,

^① 苏赫拉瓦尔迪主张真正的哲学源自“哲学之父”(wālid al-ḥikma)赫尔墨斯(Hirmis, i. e., Hermes),随后通过东西两线进行传播:东线经由古波斯圣贤传给巴斯塔米等苏非,而西线经由古希腊圣贤传给图斯塔里等苏非。参见 Henry Corbin, *Inside Iranian Islam*, 15-26。

^② Suhrawardī, *Kitāb al-Talwīḥāt*, 74.1-6, § 55.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

则(2)精通神化但在研究方面中等的哲学家(拥有领导权)。如果仍没有出现,则(3)精通神化但缺失研究的哲学家(拥有领导权),而他是安拉的代治者。大地上永远不会没有精通神化者。而在安拉的大地上,精通研究而不精通神化的研究者(*al-bāḥith*),不会拥有领导权。^①

根据引文(8a),基于哲学家精通神化和研究的程度,可分为如下八个等级:

- (1)神圣哲学家,同时精通神化和研究;
- (2)神圣哲学家,精通神化但在研究方面中等或较弱;
- (3)神圣哲学家,精通神化但缺失研究(特指苏非);
- (4)精通研究的哲学家,但在神化方面中等或较弱;
- (5)研究型哲学家,缺失神化(特指逍遥学派);
- (6)神化和研究的求学者;
- (7)仅神化的求学者;
- (8)仅研究的求学者。

由此可见,苏赫拉瓦尔迪关于哲学家等级排序的首要标准是神化,而次要标准是研究。他为前三等哲学家冠以“神圣”(*ilāhī*)之名,因为他们均精通神化。“神圣哲学家”再以精通研究的程度,细分为三等。其中第一等是照明学派理想,而苏赫拉瓦尔迪本人无疑属于第一等;第三等则特指苏非。由此可见,苏赫拉瓦尔迪的理想要高于苏非,因为对于一位哲学家而言,研究亦是关键,必须将神化与研究相结合。仅精通研究而不精通神化的哲学家,均位列神圣哲学家之下;而完全缺失神化的逍遥学派,仅位列第五等。最后三等在严格意义上应称为“求学者”或“学生”,而非“哲学家”。

根据引文(8b),只有位列前三等的神圣哲学家,才有权顺次在大地上拥有“领导权”,成为“安拉的代治者”。苏赫拉瓦尔迪随后指出这里的“领导权”不是政治意义上的。即便一位神圣哲学家地位卑微,他依然拥有领导权。而如果他同时掌握着政权,则是光明的时代,否则就是黑暗的时代。此处,读者可以略见柏拉图在《理想国》中提出的“哲王”(Philosopher-King)理想^②,以及什叶派的相似观点^③。

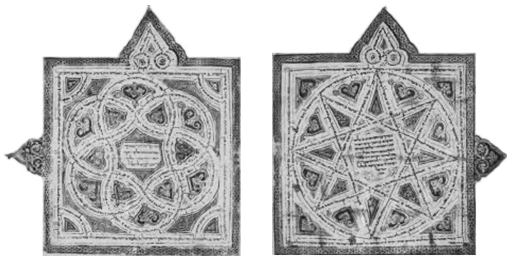
苏赫拉瓦尔迪在《照明哲学》前言的结尾写道:

(引文九)(9a)我们的这本书,是写给(6)神化和研究的求学者的;

① Suhrawardī, *Kitāb Hikmat al-Ishrāq*, 11.12-12.8, § 5.

② 参见 Rosamond K. Sprague, *Plato's Philosopher-King* (Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1976)。

③ 参见 Henry Corbin, *Inside Iranian Islam*, 43-51。



(5+8)缺失神化或不追求神化的研究者,在其中没有任何份额。我们在此书及其字里行间,只与(4)神化的努力者或(6)神化的求学者探讨。……(5+8)任何寻求单纯研究的人,则应该依照逍遥学派的方法,因为它对于单纯的研究才是适宜的、精确的。我们不与他们言说和探讨诸种照明主义原则(*al-qawā'id al-ishrāqiyya*)。

(9b)正如我们直观到感觉对象,就会确信它们的某些状态(*alḥwāl*),而后我们基于那些状态构建一些正确的学科,比如天文学等;同样地,我们也从“诸精神性者”(*al-rūḥāniyyāt*,或非物质性者,指神和分离理智)中直观到一些事物,而后我们基于那些事物构建(学科)。^①

承接上文的哲学家等级,苏赫拉瓦尔迪在前言结尾引文(9a)中,指明了《照明哲学》的受众。其首要受众是(6)神化和研究的求学者,同时也包括(4)神化的努力者,亦即精通研究但在神化方面中等或较弱的哲学家。至于(5)缺失神化的研究型哲学家,也就是不追求甚至排斥神化的逍遥学派,以及(8)仅研究的求学者,则不应研读《照明哲学》;而是应依照单纯的逍遥学派路径,局限于苏赫拉瓦尔迪的四本逍遥学派风格著作。苏赫拉瓦尔迪提到,《照明哲学》对于(5+8)缺失且不追求神化的哲学家和求学者,不仅毫无裨益,甚至还会引起他们的怀疑。鉴于前三等的“神圣哲学家”已经精通神化,那么《照明哲学》对于他们的益处也有限。至于(7)仅神化的求学者,或许应跟随单纯的苏非主义路径。

引文(9b)指出,《照明哲学》旨在基于对“精神性者”的直观,也就是对于神和分离理智的在场认知或称“精神性观测”,来构建“诸高贵学科”^②(*al-ʿulūm al-sharīfa*,尤指《照明哲学》中的光之形上学),正如天文学基于对天体的观测。因此,《照明哲学》事实上是神化和研究的综合成果。苏赫拉瓦尔迪是在通过理性的“研究”方法(即借助概念、定义、命题、论证)来呈现和阐述仅能通过超理性的“神化”路径而获得的一种更高等智慧。因此,《照明哲学》与苏非神秘主义著作的最大区别在于其中充斥着严格的哲学概念和论证,逻辑严密、环环相扣;因为其目的是构建“诸高贵学科”,而为了构建学科,就必须诉诸理性的“研究”方法。

在苏赫拉瓦尔迪之前,苏非仅关注神化但缺失研究,而以伊本·西那为首的逍遥学派则仅关注研究但不知神化。苏赫拉瓦尔迪创立照明学派的重大意义在于,他在阿拉伯哲学史上首次真正做到了将神化与研究路径完美融合。正因如此,井筒俊彦(Toshihiko Izutsu)主张苏赫拉瓦尔迪开创了伊斯兰哲学的新纪

① Suhrawardī, *Kitāb Ḥikmat al-Ishrāq*, 12.15-13.7, § 6.

② Suhrawardī, *Kitāb al-Mashāriḥ wa-l-Muṭārahāt*, 505.11, § 225.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第22辑

元,真正意义上的伊斯兰哲学(井筒俊彦称之为“*Hikmat philosophy*”),正是“神秘主义经验与分析性思辨的完美融合”^①。之后的伊斯兰存在主义哲学家,如穆拉·萨德拉(Mullā Ṣadrā)和哈迪·萨卜泽瓦里(Hādī Sabzawāri),均跟随苏赫拉瓦尔迪的步伐,致力于融合超理性的神化与理性的研究两条路径。

三、四本逍遥学派风格著作的作用

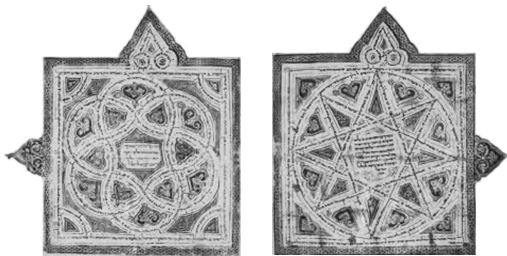
至此,本文可以详尽解答第二个关于“为什么”的难题了:苏赫拉瓦尔迪为什么要编写多达四本逍遥学派风格著作?它们在照明主义计划中究竟起到什么作用?

回答一:重构最优版本的逍遥学派风格哲学。这也是四本逍遥学派风格著作的真正价值和重要性之所在。本文始终强调“逍遥学派‘风格’著作”而非“逍遥学派著作”,正是因为这四本著作中所呈现的哲学并非伊本·西那主义逍遥学派哲学,而是对其的批判、修正和重构。无疑,苏赫拉瓦尔迪接受逍遥学派路径,即纯理性的“研究”,并且承认伊本·西那的巨大贡献;但这并不意味着伊本·西那主义中不存在根本谬误。事实上,苏赫拉瓦尔迪主张如果没有“神化”路径作为根基,而单纯采用“研究”路径、单纯依靠人的理智来构建哲学,不免会犯下各种谬误。鉴于苏赫拉瓦尔迪已经精通超理性的“神化”路径,故而能以更高的视角来检验伊本·西那主义,从而深知其中哪些部分应予以保留,哪些部分应去除或修正,而哪些部分是缺失的应予以补充。这是一个去粗取精、去伪存真、添砖加瓦、重新构建的过程;而这一过程的最终成果,本质上是一种初级照明哲学,它仅凭借逍遥学派纯理性的“研究”路径而获得(不借助“神化”),与完全的照明哲学在本质上是一致的。完全的照明哲学则要求综合神化与研究两条路径,仅在《照明哲学》一书中呈现。

回答二:哲学普及。通过编写四本长度和深度各异的逍遥学派风格著作,亦即“大众之书”(见引文五),苏赫拉瓦尔迪旨在针对不同的读者群体,详尽阐释经其重构的、最优版本的“所有研究者的大众哲学”(al-*hikma al-‘āmma li-jamī’ al-bāhithīn*)^②,从而取代当时占据主流的伊本·西那主义。无论理智水平如何,所有人都能从中找到最适合自己的著作,从最基础和简要的《简视》到最深入而精细的《源头与论辩》,以便每个人都能根据自身能力探求哲学真理。仅基于逍遥

^① Toshihiko Izutsu, *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1971), 59-62.

^② Suhrawardī, *Kitāb al-Mashāri’ wa-l-Muṭārāḥāt*, 195, footnote.



学派纯理性“研究”路径的哲学没有门槛,因而适合所有“研究”的求学者。由此可见,苏赫拉瓦尔迪一直心系大众,追求哲学的普及与繁荣。

回答三:潜在照明主义者的邀请函。通过在四本逍遥学派风格著作中特意留存“指向诸种高贵原则”的“要点和精妙之处”(见引文五),苏赫拉瓦尔迪意在指引尽可能多的“研究者”和“求学者”逐步意识到伊本·西那主义中存在的各处根本谬误,以及逍遥学派纯理性的“研究”路径的根本局限性。通过这种方式,苏赫拉瓦尔迪旨在帮助潜在照明主义者达到《照明哲学》的门槛,并邀请他们追求《照明哲学》中基于超理性“神化”路径的更高等智慧。