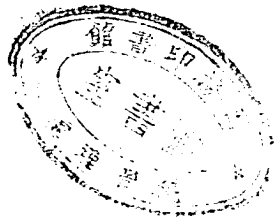


伊
斯
蘭
文
化
叢
書
回
教
哲
學
史

馬 第
博 博
堅 雅
譯 著



伊
斯
蘭
文
化
學
會
編
輯
商
務
印
書
館
印
行

第 博 雅 著
馬 堅 譯

伊 斯 蘭
文 化 叢 書
回
教
哲
學
史

伊 斯 蘭 文 化 學 會 編 輯
商 務 印 書 館 印 行

譯者序

歐洲人早已注意研究回教文化，他們對於回教的文學、歷史、哲學，都有很大的貢獻。他們之注重回教哲學史，遠在百年以前；但他們所研究的，大都是若干特殊的問題；因此，他們的論文，是散漫的；他們的著作中，只有很少的幾本書，包括整個的回教哲學史。第一本是蒙克教授 (Prof. S. Munk) 的阿拉伯哲學史 (Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1859)，第二本是描譯的這本回教哲學史，第三本是凱拉迭著 (Carré de Vaux) 的回教思想家 (Les Penseurs de l'Islam)，西曆一九二〇年後出版。

這本書是荷蘭格羅寧根大學教授第·博雅博士 (Dr. F. J. de Boer) 所著的。原書以德文寫成，稱為 *Geschichte der Philosophie im Islam*，在西曆二十世紀初出版，簡明扼要，且無偏見，最適於一般的讀者，且能使初學者對於回教哲學史，得一個明白的概念，而引起研究的興趣，所以此書才出版後，英國人華茲 (Edward R. Jones)，便將它譯為英文，稱為 *The History of Philosophy in Islam*，西曆一九〇三年出版。他的譯本，是經著者親手校訂的。印度人哈迭 (Maulani Mirza Muhtadi)，亦將它譯為印度文，稱為 *Tarikh-i-Falsafah-i-Islam*，西曆一九一九年出版。埃及人艾卜·賴以德 (Mahammed Abdalrhadi Abu Raideh)，

亦將它譯爲阿文，稱爲 Tarikh al-Falakeh al-Islam，西曆一九三八年出版。由此是證此書在西方人與東方人眼光中的重要性。

我對於回教哲學，本來沒有徹底的研究；對於一般的哲學，更未問津，我所以冒昧的敢介紹這本世界名著者，因為我國朝野人士，漸漸感覺到回教文化，有加以研究和提倡的必要，但關於回教文化的書籍，太缺乏了。回教哲學史，既是回教文化中一個重要的部門，所以我們應該有一本簡明的公正的回教哲學史，以供朝野人士的參考。又我國回教學校，自古以來，雖新舊辯證派哲學（凱拉琪），與蘇菲派哲學（太赫悟弗），但對於這兩種學問的源流，大都不甚明瞭；這是一個莫大的缺陷，應該加以彌補。又我國已有的世界哲學史，或西洋哲學史，對我回教哲學，非常歧視；不是一字不提，便是語焉不詳。例如：樊炳清的小學辭典中，雖有幾條關於回教哲學家的記載，但不能使人獲得一個明白的印象，這亦是應該加以補充的。因此，我不揣冒昧，大膽的來介紹這本名著，給我親愛的同胞們，希望藉此引起他們研究回教文化的興趣。假若有精通法文的同志，再將蒙克教授的阿拉伯哲學史，和凱拉琪的回教思想家，介紹到祖國來，使讀者多得兩本寶貴的參考書，那是再好沒有的了。

民國二十八年夏，我畢業於埃及國立阿拉伯文專科大學（Dir al-Uthm），因交通不便，一時不能返國，我便著手翻譯此書；不料才譯了一部分，便入醫院。二十九年歸國後，在雲南明德中學校任職，兼辦清真報，屢想繼續翻譯，但苦無暇時。後來，因為昆明常遭空襲，不

能不到郊外疏散；我便利用那個機會，在山嶺水涯，埋頭工作；有時敵機在頭上翱翔，我亦不暇仰視；但我的成就，很有限。三十年應中國回教學會的邀請，由漢緬公路，繞仰光、新嘉坡而至上海，與二三同志，專心致志的翻譯古蘭經。在滬十四月，僅以假日，譯成此書的一部分。上海淪陷後，形勢日愈惡劣，恐為敵偽所利用，乃取道杭州、金華、桂林、貴陽，而逃歸故里。本想以二三月工夫，完成這件工作，然後繼續譯經；不料返里後，除教學與疾病外，為許多家庭事務，與地方事務，將若干寶貴的光陰犧牲了，以致到現在，才將全書譯畢，且整理就緒。這本書的譯述，以空閒言，佔開羅、昆明、上海、沙甸；以時間言，自民國二十八年至三十二年，歷時四年之久。這固然由於我的能力薄弱，但亦是證完成一件事業，是不容易的；在變亂的時代，尤感困難。我雖萬里奔走，顛沛流離，但此書的英文譯本，與阿文譯本，時時在我的身邊；譯述此書的願望，時時在我的心裏。感謝真主！無論如何延期，我的希望，總算成為事實了。這是此生一件快事，故不嫌辭費，略敘譯述此書的經過，以作紀念。

我對於德文，沒有什麼根柢，且原本亦不易得，所以我的譯本，是以準茲的英文譯本，和艾卜·賴以德的阿文譯本為藍本而譯成的。準茲的譯本，既經著者手訂，想必可靠；艾卜·賴以德的譯本，因為常常參考著者所依據的阿文典籍，想亦亦無大錯；以兩種譯本相對照時，不見有多大出入，愈信其與原本相合，所以我對於他們的譯本，是很信任的。倘若海內的同志，發見這譯本有與原書不相符的字句，而加以切實的指教，那是我無任歡迎的，非常感激的。至

於此書的內容，假若有什麼錯誤的地方，當然由著者自負其責。

民國三十三年六月七日端午節馬際序於故里蒙自沙甸白瀆菴

著者序

蒙克教授(Prof. S. Munk)所著精彩的要略(1)問世以後，這是對於闡明回教哲學史的第一次嘗試。此書可以算爲別開生面，並非以前各書的拾遺。從前所有關於回教哲學史的著作，我不敢說統統都讀過了，況且，我所認識的書籍，不完全在我的手邊，我得參考手籍本的機會，又非常的少。

我對於此書中各問題的解釋，力求簡明，故不能將我所根據的參考，完全指出；惟引用明文，或照原樣敘述，不加考證時，才提及出處。我蒐羅參考時，多承各位可靠的學者的指導，如雷爾里西(Dieterici)、第·哥易(De Goeje)、哥德茲赫(Goldziher)、侯茲瑪(Houtsma)、米勒(Aug. Müller)、蒙克(S. Munk)、邁爾得克(Noldke)、勒南(Renan)、胡爾格魯尼(Stenck Hurgronje)、凡·佛洛田(van Vloten)等，我對他們，不勝感激之至。此書著成後，有一本關於亞微瑟那(Ayienne)的有價值的專論出版，(2)對於初期的回教哲學史，多所敘述；但我讀了這本專論以後，對於我原有的概念，覺得沒有改變的必要。

讀者欲知此書的出處，可參考下列各書：

Die Orientalische Bibliographie,

Broekelman's, "Geschichte der Arabischen Literatur,"

此外，還有下列哲學史中所提及的參考書，可供參考：

Uberweg-Heinze's "Grundriss der Geschichte der Philosophie", II, p. 213 sqq.

此書專論回教的哲學家，所以對於伊本·哲白魯 (Ibn Ge'rol) 和邁蒙奈德 (Maimonides) 只加以大略的敘述；除此以外，猶太的思想家，其哲學派別，雖生長於回教文化的環境中，但我簡直沒有提及他們；這對於讀者，毫無損失；因為專論以色列哲學家的著作，已經很多，惟有回教哲學家，太被人忽略了。

第·博雅 (T. J. de Boer)

格羅寧根 (Groningen)

尼德蘭 (Netherlands)

(1) S. Munk: "Mélanges de Philosophie juive et arabe," Paris 1859.

(2) Carré de Vaux: "Avicenne," Paris 1800.

目錄

譯者序

著者序

第一章 小引

第一節 劇場

(一)古代的阿拉伯

(二)西大哈里發，默底納，十葉派

(三)伍曼亞人，大馬士革，巴士拉，蘇法

(四)阿拔斯人

(五)羣雄的割據與回教帝國的滅亡

第二節 東方的智慧

(一)塞姆族的思想

(二)波斯的宗教

(三)印度的智慧

目錄

第三節 希臘的科學

- (一) 敘利亞人……………一四
- (二) 基督教的各教派……………一四
- (三) 以得撒與尼綏賓……………一五
- (四) 哈蘭……………一六
- (五) 公特撒卜爾……………一七
- (六) 敘利亞人的翻譯運動……………一七
- (七) 敘利亞人的哲學……………一八
- (八) 阿拉伯文的譯本……………一九
- (九) 翻譯家的哲學……………二二
- (一〇) 阿拉伯人對於希臘文化的認識……………二三
- (一一) 新柏拉圖派的繼續……………二四
- (一二) 蘋果書……………二六
- (一三) 亞里士多德的神學……………二八
- (一四) 阿拉伯人對於亞里士多德的了解……………二九
- (一五) 回教哲學……………三一

第二章 哲學與阿拉伯的學問.....二三五

第一節 文法學.....三三三

(一) 學問的種類.....三三三

(二) 阿拉伯文與古蘭經.....三三三

(三) 巴士拉與庫法的文法學家.....三三五

(四) 曾受論理學之影響的文法學與韻律學.....三三六

(五) 文法學與哲學.....三七

第二節 法律學家的派別.....三七

(一) 聖行，聖訓，主張.....三七

(二) 比論與會議.....三九

(三) 法律學的主旨及其地位.....四〇

(四) 論理與政治.....四一

第三節 回教教義學的體系.....四一

(一) 基督教的信條學.....四三

(二) 回教的教義學.....四四

(三) 穆爾太齊賴派及其勁敵.....四四

(四) 入類的行爲和冥注的行爲	四七〇
(五) 冥注的實在	四七二
(六) 天啓與理性	四九
(七) 艾下，胡載理	五〇
(八) 南薩姆	五
(九) 查希茲	五四
(一〇) 德爾邁爾與艾下，叶有姆	五四
(一一) 艾施爾里	五六
(一二) 辯證學中的原子的問題	五八
(一三) 蘇非派哲學	六二
第四節 文學與歷史	七六
(一) 文學	七六
(二) 艾下，阿塔希亞，穆特南比，艾下，阿拉，哈利列	七七
(三) 歷史的遺產	八〇
(四) 麥斯俄達與麥格迭西	八一
第三章 畢達哥拉斯派哲學	八六

第一節 自然哲學..... 八六

(一) 自然哲學的起源..... 八六

(二) 算學..... 八七

(三) 自然科學..... 八八

(四) 醫學..... 八九

(五) 橫濱..... 九〇

(六) 光陰派..... 九二

第二節 精誠同志社..... 九八

(一) 改拉密特..... 九八

(二) 精誠同志社及其哲學的百科全書..... 九九

(三) 折衷的態度..... 〇一

(四) 知識..... 〇二

(五) 算學..... 〇三

(六) 論理學..... 〇五

(七) 真主與世界..... 〇六

(八) 人類的靈魂..... 〇七

(九) 宗教哲學..... 〇九

(一〇) 倫理學..... 一一〇

(一一) 精誠同志社論文集的影響..... 一一〇

第四章 受新柏拉圖派影響的亞里士多德派哲學家..... 一九

第一節 鏗迭..... 一九

(一) 鏗迭的生活..... 一九

(二) 鏗迭對於辯證學的態度..... 二一

(三) 算學..... 二二

(四) 真主宇宙靈魂..... 二二

(五) 關於精神的學說..... 二三

(六) 亞里士多德派的鏗迭..... 二五

(七) 鏗迭的門弟子..... 二六

第二節 法拉比..... 三二

(一) 論理學派..... 三二

(二) 法拉比的生活..... 三三

(三) 他對於柏拉圖與亞里士多德的態度..... 三四

(四) 法拉比的哲學	三五
(五) 法拉比的論理學	三六
(六) 法拉比的形而上學實在與真主	三九
(七) 上界	四〇
(八) 下界	四二
(九) 人類的靈魂	四三
(一〇) 人類的精神	四五
(一一) 法拉比的倫理學	四五
(一二) 法拉比的政治學	四七
(一三) 後世的生活	四七
(一四) 法拉比哲學概觀	四八
(一五) 法拉比哲學的影響——西吉斯塔尼	五〇
第三節 邁斯凱維	五八
(一) 邁氏的地位	五八
(二) 靈魂的本質	五八
(三) 他的倫理學原理	五九

第四節 伊本·西那	六五
(一) 伊本·西那的生活	六五
(二) 伊本·西那的成績	六六
(三) 哲學的學科，論理學	六七
(四) 形而上學與物理學	六九
(五) 人類與人類的靈魂	七一
(六) 理性	七三
(七) 靈性主義的象徵	七四
(八) 秘教	七六
(九) 伊本·西那的時代，白魯尼	七六
(一〇) 白海明雅	七八
(一一) 伊本·西那死後的影響	七八
第五節 伊本·海賽姆	八七
(一) 學術運動的轉向西方	八七
(二) 伊本·海賽姆的生活與著作	八八
(三) 知覺與判斷	八九

(四) 伊本·海賽姆的成績……………一九四

第五章 哲學在東方的結果……………一九四

第一節 安薩里……………一九四

(一) 辯證學與玄祕哲學……………一九四

(二) 安薩里的生活……………九五

(三) 他對於當代文化的態度……………九五

(四) 世界乃真主的意志與獨力的產品……………九九

(五) 真主與天佑……………一〇〇

(六) 人類的復活……………一〇三

(七) 安薩里在辯證學上的主義……………一〇三

(八) 實驗與啓示……………一〇五

(九) 安薩里主義的評價……………一〇七

第二節 要略的作家……………一四三

(一) 安薩里後哲學在東方的地位……………一四三

(二) 哲學的文化……………一四四

第六章 西方的哲學……………一四八

第一節 哲學的起原	二四八
(一) 伍曼亞人時代	二四八
(二) 回曆第五世紀(西曆第十一世紀)	二五〇
第二節 伊本·巴哲	二五一
(一) 藩伯政府	二五二
(二) 伊本·巴哲的生活	二五三
(三) 其遺著的特色	二五三
(四) 他的論理學與形而上學	二五三
(五) 他關於靈魂與精神的主張	二五三
(六) 個人	二五五
第三節 伊本·圖斐利	二五八
(一) 統一王朝	二五九
(二) 伊本·圖斐利的生活	二五九
(三) 哈義	二六〇
(四) 哈義與人類的進化	二六二
(五) 哈義的倫理	二六三

第四節 伊本·魯世德	二六七
(一) 伊本·魯世德的生活	二六七
(二) 伊本·魯世德與亞里士多德	二六八
(三) 論理學與真理的認識	二六九
(四) 世界與真主	二七一
(五) 物體與精神	二七三
(六) 理性與精神	二七三
(七) 思想家伊本·魯世德評價	二七五
(八) 伊本·魯世德的實用哲學	二七六
第七章 結論	二八一
第一節 伊本·赫勒敦	二八一
(一) 伊本·赫勒敦的時代背景	二八一
(二) 伊本·赫勒敦的生活	二八二
(三) 哲學與經驗	二八二
(四) 歷史哲學與歷史方法	二八四
(五) 史學的對象	二八五

(六) 伊本·赫勒敦學說的特色	一九六
第二節 阿拉伯人與經院哲學	一九七
(一) 政治地位，猶太人	一九一
(二) 巴勒摩與托利多	一九二
(三) 巴黎的阿拉伯人	一九四

回教哲學史

第一章 小引

第一節 劇場

(一) 古代的阿拉伯

阿拉伯沙漠，自古以來，便是若干獨立的遊牧部落，逐水草而居的區域；這些遊牧民族，常任其自由而健全的理智，去冥想他們那單調的世界；那世界裏，最迷人的是各部落間常常發生的互相侵略的戰爭。他們理智方面的寶藏，僅有各部落代代相承的傳說。他們既沒有社會事業的成績，也沒有安閒的時間，去創造藝術；他們在文化方面，沒有什麼貢獻。漠北雖建立過許多有組織的國家，但常苦於游牧部落的侵襲，漠南建立過示巴 (Sheba) 王國，(1) 在阿比西尼亞人、波斯人的保護下，延長到耶穌誕生以後；漠西有滿克 (麥加 Mecca) 與默底納 (麥地那 Medina) (原名葉特里卜 Yathrib)，當古代商業交通之要衝。滿克因有廣大的市廛，和馳名的聖寺，故為興隆的商業之中心。漠北曾產生過兩個半獨立的國家；一個是在波斯邊界上

希拉城 (Hira) 的賴赫麥王國 (Lakhmis)，一個是在羅馬邊界上敘利亞境內的安薩尼王國 (Assanids)，(c) 穆罕默德 (Muhammad) 誕生以前，阿拉伯的語言和詩歌，便是統一的了。詩人是各部落的知識階級，他們的迷人的長詩，其勢力之大，不亞於卜辭；對於本部落的人，魔力更大；詩人的影響，往往超出部落的境界以外。

(二) 四大哈里發，默底納，十葉派

穆罕默德及其繼位者 (Khalifah) 艾卜·伯克 (Abu Bakr) 歐默爾 (Omar)、鄂斯曼 (Othman)、阿里 (Ali)。(回曆 1—4 年即西曆 632—661 年)，喚醒了自由的游牧民族，及邊界上的城居民族，並且鼓舞他們，精誠團結起來。他們鼓舞的工作，所以能成功，全由於回教在世界上所佔的地位，因為回教教阿拉伯人認識安拉 (Allah) (3) 的偉大，故服從安拉者，常鄙視紅塵，不到幾年的工夫，便征服了波斯全境，使羅馬帝國喪失了最好的兩個省分——敘利亞與埃及。

四大哈里發以默底納為首都。聖先知的女婿阿里雖以勇著名，終為敘利亞富有經驗的省長慕爾威雅 (Mawiyah) 所勝；他的兩個兒子，亦先後失敗；擁護阿里者，遂創十葉派 (Shiites)。(4) 這個教派，曾經各種的變遷；有時為武力所制服，有時獲得局部的主權，但始終保持其生存；最後，在波斯建立十葉派的帝國，與遜尼派 (Sunrites) (5) 的回教徒，立於對抗的地位。十葉派為反抗世俗的政府，而準備各種的武器，甚至以學問為抵抗政府的利器。十葉派

中最初的支派，移為凱桑派 (Kaisanites)，(9) 他們相信阿里及其後裔，有超人的、玄妙的學問，藉此種學問，能知天啓的奧妙；欲獲得此種學問者，應先信仰其此種學問者有免罪性，而絕對服從之，猶如信仰古蘭經 (Quran) 的教訓的服從之一般（參考第三章第十節第一段）。

(三) 伍曼亞人，大馬士革，巴士拉，庫法

慕希威雅既獲勝利，而以大馬士革 (Damascus) 為回教帝國的首都後，默底納的重要，僅限於精神的方面，她只斯致力於教律與傳說的研究，對於此種研究，頗受基督教與猶太教的影響。至於大馬士革，則有伍曼亞人 (Omayyads) (7)，回曆四〇——三二年，西曆六六一——七五〇年) 在那裏處理世俗的政府的事務。在伍曼亞人統治的時代，回教帝國的疆域，西自大西洋東岸，東至印度與土耳其斯坦的東邊，南自印度洋，北至高加索與君士坦丁堡，幅員之廣，達於極點。

當日阿拉伯人到處居於主人翁的地位，自己形成尚武的貴族階級 (Military Aristocracy) 被征服的各民族，雖比阿拉伯人更文明，却採用阿拉伯人的語言，阿拉伯文遂一變而為回教帝國中最通行的文字，宗教、政治、詩歌、學術，都以阿拉伯文為主體。阿拉伯人對於被征服各民族的影響之大，由此可見一斑。但阿拉伯人獨佔政治、軍事的重要之際，不能不讓非阿拉伯人去執學術技藝的牛耳。當日在敘利亞的阿拉伯人，大都聘請基督教徒，充當教師。在巴士拉

（Parthia）與庫法（Kufah）——理智文化的兩大都會，阿拉伯人、波斯人、基督教徒、回教徒、猶太教徒、拜火教徒，常常接觸。當日理智的學科，在工商業發達的城市裏，因希臘與波斯的影響，而逐漸發達。

（四）阿拔斯人（8）

阿拔斯人（Abbasides）回曆132——六五六年（西曆七五〇——一二五八年）取伍曼亞人而代之，他們為獲得統治權而借重波斯人，他們利用宗教的力量，以謀政治運動的成功，宣拉斯王朝的初葉（回曆132——二四六年（西曆七五〇——八六〇年）），回教帝國的版圖，逐漸增加；最低限度，亦能保持其原有的疆土。回曆二四五年（西曆七六二年）阿拔斯王朝的第二位哈里發曼蘇爾（al-Mansur）建巴格達城（Bagdad）為回教帝國的首都，以代替大馬士革。在極短的期間，巴格達的富麗堂皇，超乎大馬士革，而學術思想，超乎巴士拉與庫法；除君伊士坦丁了優外，世界上沒有能與巴格達爭勝的都會。曼蘇爾（回曆136——二五八年（西曆七五四——七七〇年））、賴世德（Harun al-Rashid）回曆17〇——一九三年（西曆七八九——八〇九年）、邁蒙（al-Ma'mun）回曆198——二二八年（西曆八二五——八三三年）等的宮廷，乃詩人學士——尤少是東北人——聚會的地方。阿拔斯王朝歷代的哈里發，為文化而好文化者固多，為點綴而好文化者，亦復不少；他們雖常不能認識學者與藝術家真實的價值，但他們的豐富的賞賜，常使文人學士，歌功頌德。

最低限度，自賴世德的時代起，巴格達已有圖書館和學術研究會；自曼蘇爾的時代起，尤其是登道蒙及以後的時代，已著手翻譯希臘的科學書爲阿拉伯文；(9) 主其事者，大都是敘利亞人，他們除翻譯的工作外，還著作了關於希臘名著的許多綱要和註說。

這種學術運動，到了登峯造極的時候，回教帝國，已逐漸衰微。部落的宿仇，在伍曼亞王朝時，未嘗解除，至阿拔斯王朝時，因政治的統一十分鞏固，所以不得不銷聲匿跡，但其他的紛爭，仍然利害，如神學上的爭論，玄學上的辯駁，彷彿東羅馬帝國衰微時的清狀一樣。況且在東方的專制政府的蔭庇之下，行政方面所需的人才很有限，許多有希望的人才，或犧牲於享樂，或消耗於清談。後來，歷代的哈里發，求助於尚未十分開化的少數民族，欲利用其朝氣，以捍衛回教帝國的安全，起初，徵募呼羅珊人 (Khurasans)，(10) 後來，又徵募土耳其人 (Turks)。

(五) 蔡雄的割據與回教帝國的滅亡

回教帝國的崩潰，逐漸的明顯，土耳其軍人的跋扈，城市民衆的叛亂，鄉村農民的謀反，十葉派和易司馬儀派 (Ismaelites)。(11) 無微不至的陰謀，邊疆省區的傾向獨立，這些都是回教帝國滅亡的原因或徵兆。土耳其人充當哈里發的內臣以後，哈里發的大權，便落在他們的手裏，哈里發只保持着宗教上的地位，邊疆上的小國，如雨後春筍，相繼出現。這些小國的國玉，強弱各不相同，際西班牙的伍曼亞政府外(參考第四章第一節)，當日在西方最強的，要

維北非洲的愛厄賴卜人 (Aglahids) 與埃及的突倫人 (Tulunids)、法特邁人 (Fatimid) 及蘇利曼亞與伊拉克的海邁丹人 (Hamdanids)，在東方的有泰希爾人 (Tahirids)、薩曼人 (Samanids)、土耳其人，漸漸奪取了他們的權力。我們欲研究阿拔斯王朝第二時期（回曆第三世紀和第四世紀）的詩人與學者，當於此數小國的宮廷中求之。海邁丹國的首部哈賴卜 (Haleh) 即阿勒頗 (Aleppo) 取巴格達的文化地位而代之。法特邁人於回曆三五八年（西曆九六九年）建築的開羅城 (Cairo)，享受這種文化地位的時間，比哈賴卜更長。後來，迦色尼城 (Ghazni) 的土耳其人賈哈慕德 (Mahmud) 於回曆三八九年，統治呼羅珊，在他的時代，東方的文化，又興盛一番，但時間很短。

羣雄割據的時代，統治權落在土耳其人的手裏以後，曾建築了許多的回教學校。回曆四七七年（西曆一〇六五年）巴格達首建學校，⁽¹²⁾從此以後，東方才有學問；但所謂學問者，不過傳授古書而已；教員將受之於其先生者，傳授其學生，絲毫不敢改變；新書中所有的章節，幾乎完全是古書裏所有的；藉此方法，學問得以保存。相傳河外地⁽¹³⁾的學者，聽見創設學校的消息時，曾爲學問的英靈作祈禱，我覺得他們對於此點，并未錯誤。⁽¹⁴⁾

回曆第七世紀（西曆第十三世紀）時，蒙古人侵犯回教帝國東部的地方，把土耳其人遺留的文化，掃蕩淨盡，從此以後，那些地方的文化，永未發達，故不能產生新的藝術，或復活舊的科學。

(1) 譯者按：聖經中有示巴女王親見所羅門的記載，足證當日示巴的富貴（見列王紀上二〇：一—三）。

(2) 譯者按：阿拉伯與波斯、羅馬兩帝國接壤，波斯與羅馬的邊疆，常苦於阿拉伯人的侵略，欲以武力征服游牧民族，談何容易！不得已而採取「以夷制夷」的政策，在邊界上設立阿拉伯王國，擇其精明強悍者，封爲諸侯，以保護邊疆的安全，故有賴赫麥與安薩尼兩王國的產生。這兩個王國的阿拉伯人，因受宗主國文化之薰陶，故知識水準，高於內地的阿拉伯人；當日兩國之間，往往發生劇烈的戰爭。

(3) 譯者按：阿拉伯人在蒙昧時代，已稱上帝爲安拉。安拉是造物主的專名，一切偶像，都不得稱爲安拉，他們除安拉外，還崇拜許多的偶像。

(4) 譯者按：「十葉」的本義是黨派，後來用作阿里派的專名。現在伊朗（波斯）和葉門的回教徒，大都是十葉派，印度與伊拉克的十葉派，也有很大的勢力。十葉派雖建法特邁王朝（Fatimies）於埃及，但埃及的回教徒，早變爲遜尼派了。西曆一九三八年，埃及公主嫁伊朗太子後，十葉派與遜尼派的感情，頗有改善的可能了。

(5) 譯者按：「遜尼」的本義是「道路」、「教訓」，後來，凡承認艾布·伯克、歐默爾、鄂斯曼、阿里爲哈里發者，便稱爲遜尼派；只承認阿里爲哈里發者，稱爲十葉派。遜尼派與十葉派，互相對峙，已千餘百年，其實，兩派間主要的爭執，起初是政治的，而

非宗教的。現在，兩派中有思想眼光者，都希望掃除成見，相親相愛，以謀鞏固回教的發展，這是大回教主義者唯一的宗旨。

(6) 譯者按：凱桑派是阿里的僕人凱桑 (Ka'san) 的後裔。

(7) 譯者按：伍曼亞人是慕爾威雅的先祖父伍曼亞 (Omāyah) 的後裔，是一個著名的部落。

(8) 譯者按：阿拔斯人是聖先知穆罕默德的叔父阿拔斯 (al-'Abbas) 的後裔。

(9) 譯者按：伍曼亞王朝，已著手譯外國的書籍，哈立德 (Khalid ibn Yazid) 和穆罕默德 (Muhammad) 曾翻譯希臘的關於醫學、鍊金術、天文學的許多書籍，此為回教徒翻譯外國書籍的先河，但這種翻譯運動，未能擴大其範圍，故其影響，亦甚有限。

(10) 譯者按：呼羅珊是波斯東北部的區域，自古為兵家必爭之地，唐書記呼羅珊木鹿人率衆建黑衣大食，為其地見於我國史籍之始，元史譯文證補作呼拉商。

(11) 譯者按：易司馬儀派是十葉派中的別派，印度的阿加汗三世 (Agā Khan III)，西曆一八八五年任他們的領袖。

(12) 譯者按：塞爾柱國 (Seljuks) 的大臣尼采姆 (Nizam al-Mulk)，首創新式的回教學校，定名為「邁德賴賽」，後來，阿拉伯人稱學校為「邁德賴賽」，所以發生尼采姆首建回教學校的誤會；其實，在尼采姆出世以前，回教早有許多學校了，即以回教最古的麥加

哈爾大學 (al-Azhar) 言之，其創始亦遠在尼采姆大學之前百年左右（參考拙譯回教教育史，民國三十年商務版，頁三八，二九）。

(13) 譯者按：阿拉伯人稱阿姆河以北的地方為河外地 (Ma-wala al-‘Ahar or Trans-Jordan)，就是中央亞細亞的地方。

(14) 參考 Shouk Hurgonje: Mekka, II, s. 228.

第二節 東方的智慧

(一) 塞姆族的思想

塞姆族 (Semites) 的理智，與希臘的文化接觸以前，除謎語與格言外，哲學方面，毫無進步。在那個時代，塞姆族人的思想，是基於自然界的觀察；他們對於人類的生活與命運，尤為注意。但他們的觀察是散漫的，無系統之可言；他們遇着不能了解的事理，便輕易的委諸上帝的無所不能，與神妙莫測的意志。我們由舊約可以認識這種智慧的性質，由聖經中示巴女王的故事，和阿拉伯傳說中哲人魯格曼 (Loqman) 的格言，可以認識這種智慧，曾發達於阿拉伯人之間。

與這種智慧並存的，還有普及於各地的魔術。所謂魔術者，乃以奇秘的方法，施行超自然的作用。惟當日能以科學的眼光，研究世界者，僅有古巴比倫 (Babylonia) 的僧侶階級。至於

他們爲什麼要以科學的眼光，研究世界？又他們所採的科學方法，究竟達到什麼程度？那是我們不甚明瞭的。他們的視線，由地球上萬物的參差，移轉到天體的秩序。他們不像希伯來人一樣，對於宇宙間森羅萬象，只覺驚奇，(1)把無數的星宿，當作未來的後裔的象徵；(2)他們却像希臘人一樣，由天體運動的一致與堅定，而發見宇宙萬有是和諧的；然後，更認識地面上繁複的現象。這般僧侶的知識，夾雜着神話的副劇，與星占學的虛飾。這是他們知識上唯一的缺點，實際上，他們的情狀，與希臘人是一樣的。這種迦勒底人的 (Chaldean) 智慧，自亞歷山大 (Alexander the Great) 的時代起，已盛行於巴比倫與敘利亞；起初，沾染着希臘的觀念，後來，又沾染着帶希臘色彩的基督教的觀念，甚至可以說：這些新的觀念，取其位而代之。回教興起時，惟有敘利亞哈蘭城 (Haran) 裏的古異教，雖略受基督教的影響，還保持其原有的地位 (參考第一章第三節第四段)。

(二) 波斯的宗教

印度與波斯的智慧，對於回教徒的裨益，比較塞姆族的任何傳說還大些。我們無庸討論這些問題：究竟是東方的智慧受希臘哲學的影響呢？抑或是希臘哲學受東方智慧的影響？我們由阿拉伯文的材料，可以知道波斯人與印度人，直接傳授回教徒的是什麼。這些材料，尙確靠可靠，所以我們的研究，不出這些材料的範圍。

波斯是二元論 (Dualism) 的策源地，波斯二元教的教義，對於回教神學上的爭論，曾有直

接的影響，或因摩尼教 (Manichaeism) 或諾斯士派 (Gnosticism) 的媒介，而有間接的影響，這是可能的。但薩散王朝 (Sasaniid 西曆四三八，九——四五七年) 葉茲得志爾第二 (Yezdgerd II) 時，盛行於波斯的光陰論 (e) (Zravanism or Dahrite 參考第三章第一節第六段)，對於世俗人的影響，尤為重大。光陰論取二元論而代之，以光陰為最高的原理；或謂光陰與命運，名異而實同，或謂光陰為最大的天體，或為諸天體的運動。此項學說，頗為具哲學思想者所稱許，直至今日，在波斯的文學上，在民衆的思想上，佔一顯著的地位；其傳播的方法，有時假借回教的名義，有時不假借回教的名義。神學家反對此種學說，猶如反對唯物論、無神論等學說一般。唯心論者，對於此種學說的反對，不亞於神學家。

(三) 印度的智慧

印度的確是智慧的故鄉，阿拉伯人的典籍中，常稱印度為哲學的誕生地。在和平時代，印度與西方的商業，大都以波斯人為代理人；印度的智慧，遂藉商業而傳播於阿拉伯人之間。回教徒征服東方各國後，印度的智慧，傳播愈廣。曼蘇爾與賴世德的時代，此類智慧，譯成阿拉伯文者頗多；有自古波斯文 (帕拉味 Pahlavi) 的譯本重譯者，有自梵文 (Sanskrit) 直接譯成者。倫理方面，或政治方面的格言，取之於印度的寓言與故事者很多，例如：在曼蘇爾的時代，伊本·穆甘法爾 (Ibn al-Mogaffar) 曾由帕拉味文翻譯印度寓言 (Fables of the Panisht-antra) (4) 等書為阿拉伯文。但印度的算學，及與實用醫學和魔術相結合的星占學，對於回教

從理智方面最初的智慧，有莫大的影響。曼蘇爾的時代，法薩里 (al-Farabi) 由梵文翻譯亞羅門顯卜達 (Brahmagupta) 所著星占學書西德平達 (Siddhanta)；他從事翻譯時，曾受幾位印度學者許多的幫助。此書之翻譯，遠在托勒密 (Ptolemy) 的天文集 (阿爾麥哲斯特 Almagest) 以前。從此以後，阿拉伯人，無論研究過去或未來，都頭頭是道了。回教的編年史者，思想質樸，所以見了印度人的算學中所用巨大的數目，覺得非常的驚訝。同時在印度與中國的阿拉伯商人，估計世界的年齡，不過數千歲，以致被人嘲笑。

回教徒亦認識印度人在論理學與玄學上的各種主張，但這些主張，對於科學的進步，其影響不如算學與星占學那樣大。印度人對於其聖經，曾有種種不出宗教範圍的研究；此類研究，對於波斯與回教的玄秘派 (蘇非派)，有繼續的影響，毫無疑義。至於哲學，斷然是希臘的觀念。我們不能願從現代的體裁，而於此書中，給印度苦行者幼稚的思想以不應得的地位。當日道班苦行者，以為玄宮所感，盡屬幻象。他們的學說，頗有詩意，且與傳入東方的新畢達哥拉斯派 (Neo-Pythagoreanism) 與新柏拉圖派 (Neo-Platonism) 謂世間所有，終歸於滅者，或許恰恰相合。但印度人在解釋自然現象，與激勵科學精神方面，毫無貢獻；其情形亦正與新畢達哥拉斯派和新柏拉圖派相同。欲認識萬物之實在者，無需乎印度的想像，而有賴於希臘的理智。否則，不知思想的程序為何物。阿拉伯的算學，便是最好的實例。據最可靠的學者的主張，阿拉伯的算學中，僅有算術是印度的；至於代數與幾何學，則大部分是希臘的。印度人

幾乎沒有。能徹底了解純正算學者，他們的數，無論如何龐大，常是具體的。就大體言之，在印度哲學中，知識常是手段，而非目的；脫離人生的痛苦，才是他們的目的；哲學不過是獲得幸福生活的途徑而已。印度的哲學，欲將萬物之原，歸納於一種原理之下，所以是單調的；希臘的科學，欲從各方面了解自然的作用與心理的作用，所以是複雜的；兩種哲學，恰立於反對的地位。東方的智慧、星占學、宇宙論，曾以各種材料，供給回教的思想家；他們整理這些材料時，所採的形式，却得之於希臘人。他們將手邊的材料，隨便枚舉，或無系統的集合起來的時候，可以表現他們的本來面目；至於他們依照論理學的方法，將許多事物，分門別類的組織起來的時候，他們大概是受希臘人的影響。

(1) 見約伯記三七，三八。

(2) 見創世記一五：五。

(3) 譯者按：波斯文的 *Nirvan* 與阿拉伯文的 *Nirvan*，其意義都是光陰，故譯為光陰論。此種學說，會盛行於阿拉伯。古蘭經中曾敘述此說而駁斥之曰：「他們說：只有我們的今世生活，我們死，我們活，只是光陰使我們消滅。他們對於那事，一無所知，他們只猜測而已。」(四五：二四)。

(4) 譯者按：印度寓言一書，由梵文譯成古波斯文(帕拉味文)，然後，又由古波斯文譯成阿拉伯文，阿文譯本名克利賴與迭娃奈 (Kalilah wa Dimnah)，譯筆之暢達典

雅，可以爲散文之模範。

第三節 希臘的科學

(一) 敘利亞人

從前，波斯人是中國、印度、與東羅馬帝國通商的媒介；同時，敘利亞人，又是傳播文化於西方的媒介。他們的足跡，遠至法國；他們把葡萄酒與綢緞等商品，運到西方去；又將希臘的文化，由亞歷山大與安提阿（Antioch），介紹到東方，輸送到以得撒（Edessa）、尼尼微（Nisibin）、哈蘭（Harran）、公得撒卜爾（Gondeshapur）等地的學校裏。當時，敘利亞實際上是一個中立的地方，世界的兩大強國——羅馬與波斯，常在那裏，互相接觸，或爲朋友，或爲仇人；兩國的邦交，曾繼續了幾百年。敘利亞的基督教徒，在文化史上所佔的地位，與後來猶太人所佔的地位相彷彿。(1)

(二) 基督教的各教派

回教徒征服敘利亞時，基督教分爲三大派（每派又分爲若干小派，無庸枚舉）。一性教（Monophysite Church）與希臘教（Orthodox State-Church）在敘利亞本部佔優勢，而景教（Nestorian Church）在波斯之勢力，爲他派所不及。這些教派，在教義上的差別，對於回教的教義學（Muslim Dogmatics）的發達，也許不無影響。據一性教的主張，神性與人性，合爲一

性，便是基督；而希臘教則分基督爲神性與人性，景教對於此種區分，主張尤力。所謂性者，乃指原動力而言，那麼，神的意志與行爲，和人的意志與行爲，在基督的身體中，究竟相同呢？抑或相異？一性教爲宗教的動機，與思想的動機，而側重神性，犧牲人性。景教以爲基督在身體、意志、行爲三方面，具有人的一切特性，與神的一切特性，完全分離。景教徒藉政治環境，與文化情狀的資助，對於世界與人生的哲學研究，頗多貢獻；實際上，景教徒對於希臘科學的研究，可謂不遺餘力了。

(三) 以得撒與尼綏賓

當時敘利亞文是西方教會（一性教會）與東方教會（波斯教會）所公認的文字，各僧院學校中，除敘利亞文外，同時教授希臘文。拉斯阿因（Rasain）與肯奈斯林（Kinnestrin）是西方教會的兩大文化中心，但以得撒學校，尤爲重要（最低限度，在開始的時候是那樣的），因爲以得撒的方言，已進步到可供著作之用的地位。但這個學校，於西曆四八九年，曾被政府封閉了，因爲其中的教員們，主張景教的學說，後來，又在尼綏賓重新開辦起來。這個學校，因爲政治的動機，而獲得薩散王朝的扶助，因而將景教的教義，與希臘的學術，傳播於波斯。

這些學校裏的教育，大概是宗教的與聖經的教育，其宗旨在於應教會之需要。但醫生們，與醫學的學生們，也參加這種教育。他們這班人，雖大都是宗教界中人，但研究神學者，與從

世事於俗的知識者，彼此之間，仍有差別。依照當時施行於敘利亞的羅馬法，牧師與醫生，雖同有享受免稅的特權，及其他特權的資格，但牧師是治療靈魂的，醫生是治療肉體的；僅此一點，便足以使牧師享受優先權作辯護了。醫學永遠被人看作世俗的事務，依照尼綏賓學校的章程（自西曆五九〇年起），讀「俗」書的教室裏，不得讀「聖」經。

當時一般醫生，很重視希波格拉第（Hippocrates）、格林（Galen or Galenus）、亞里士多德（Aristotle）等人的著作。至於一般僧侶，則認他們所過的冥想的生活，為哲學最大的特徵，所以他們只注重他們所需要的部分。

（四）哈蘭

美索不達米的哈蘭城，與得撒城相距不遠。哈蘭城在文化史上佔一特殊地位，因為在這些城裏（尤其是在阿拉伯人征服美索不達米，而此城又重新繁榮以後），塞姆族的古異教，得與算學和天文學的研究接觸，同時又認識新畢達哥拉斯派和新柏拉圖派的學說。哈蘭人（即西曆第九十兩世紀回曆第三四世紀時最著名的拜星教徒 Sabians），追溯他們神祕的學問至黑爾美（Hermes Trismegistus）、阿迦薩德孟（Agathodaemon）、伍蘭紐（Uranus）等人。他們曾以善意，採用希臘後期的許多偽書。此類偽書，有一部分，或許是哈蘭人所捏造的。他們當中，有少數人，曾以活潑的精神，從事於翻譯與著作的生涯。由他們的遺著，可以窺見他們的學識之淵博。自西曆第八世紀至第十世紀（回曆第二世紀至第四世紀），他們當中，有多數的

人，與波斯和阿拉伯的學者，在學術上有密切的聯絡。

(五) 公特撒卜爾

波斯王哥士婁·艾努舍爾萬 (Khosro Anoshirvan 西曆五三一至五七九年)，曾於波斯與公特撒卜爾，建設哲學與醫學的學院；學院中大部分的教師，是景教會的基督教徒。但艾努舍爾萬很愛好世俗的學科，所以他對於景教徒與基督教徒，一視同仁，毫無軒輊。敘利亞的基督教徒，在波斯行醫，所受的優待，猶如後來在阿拔斯王朝歷代哈里發的宮廷裏所受的寵幸一般。

後來，新柏拉圖派的七位哲學家，由雅典放逐出來，西曆五二九年，艾努舍爾萬把他們收容在宮廷裏；他們所蒙的優待，大約近似第十八世紀時，法國自由派的思想家，在俄國宮廷裏的情狀。但他們無論如何，總渴想故鄉。艾努舍爾萬英明寬大，當然允許他們回國。西曆五四九年，與東羅馬帝國簽定和約時，約定擔保希臘七賢的宗教自由。他們喬居波斯數十年，對於波斯的文化，必有相當的影響，毫無疑義。

(六) 敘利亞人的翻譯運動

敘利亞人從事於希臘凡俗的文學書之翻譯，約當西曆第四世紀，至第八世紀之際。第四世紀時，他們會翻譯過許多格言。這班翻譯家，首先署名於其譯著者，當推蒲羅尼 (Probus)。他是安提阿的牧師兼醫生（西曆第五世紀前半期的人），他的工作，大概限於解釋亞里士多德

的論理學，或波非利 (Porphyry) 的論理學入門 (Isagoge)。拉斯阿因城人塞伽斯 (Celsus) 的名望，比他更大。塞伽斯約於七十歲時，在君士坦丁堡去世。他是美索不達米的僧侶兼醫生，對於亞歷山大派的學術，無所不通；他或許曾在亞歷山大留學。他的翻譯，不限於神學、倫理學、與神祕派哲學；他曾譯過許多關於物理學、醫學、哲學的書籍。敘利亞人繼續他們的翻譯事業，直至回教徒征服敘利亞以後，仍未停止。以得撒人雅各 (Jacob 西曆六四〇至七八年間人)，曾譯過希臘的許多神學書；此外，他還從事於哲學的研究。有人曾問他：基督教的牧師們，可以教育回教徒的子弟麼？他宣言那是可以的。當時回教徒對於文化的需求，由此可以想見。

敘利亞人的翻譯，太都是忠實的；塞伽斯的譯本，尤為正確。論理學與物理學的譯本，比較物理學與玄學的譯本，更與原本相照合。因為倫理學與玄學的書籍中，深奧的原文，多被刪除，或誤解；凡是多神教的名稱，都以基督教的名稱代之；他們常以彼得、保羅、約翰，代替蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德，而以上帝代替命運與多神，又世界、永久、罪惡等觀念，俱以基督教之模型改鑄之。但後來的阿拉伯人，更能依照自己的語言、文化、宗教，改作舶來品；一則，因為凡帶多神教色彩的東西，都是回教徒所厭惡的，再則，回教徒比別人更能同化外來的元素。

(七) 敘利亞人的哲學

除少數的算學書、物理學書、醫學書外，敘利亞人感覺興趣的，只有兩件：

第一件是格言集，他們在格言集中，扼要敘述哲學史。總而言之，他們對於畢達哥拉斯派與柏拉圖派具神祕性的格言，覺得津津有味。此類格言，大都假託畢達哥拉斯、蘇格拉底、蒲魯泰各 (Plutarch)、狄奧尼素 (Dionysius) 等的姓名。他們的興趣的中心，是柏拉圖關於靈魂的學說。他們以新畢達哥拉斯派、或新柏拉圖派、或基督教的態度研究之。敘利亞僧院裏的人們，認柏拉圖爲一個東方的僧侶，他曾隱居於沙漠中的一間茅菴裏，以三年的工夫，沉思聖經中的一節，最後他終於信仰三位一體說。

第二件是亞里士多德的論理學。在很長的期間，這位哲學家，僅以論理學著名於敘利亞人與阿拉伯人之間；他們認識他的論理學中的範疇論與解釋論，並且認識前分析論中斷言推論的格。當日的情狀，與煩瑣哲學最初時期的西方很相似。欲了解希臘宗教家的著作，非借助於論理學不可。因爲此類著作，最低限度，在形式方面，曾受論理學的影響；但他們既未得窺見論理學的全豹，又未得認識論理學的真相；他們所認識的論理學，乃得之於新柏拉圖派的著作中；例如：波斯人保羅斯 (Pantus Persas) 曾奉艾努舍爾萬之命，以敘利亞文著了一本書；在那本書中，知識的地位，超乎信仰；在那本書中，哲學的定義，是靈魂認識其本體；如果靈魂能認識其本體，則天地萬物，無所不知；例如：上帝能認識其本體，故能認識萬物。

(八) 阿拉伯文的譯本

當時阿拉伯的學者，認敘利亞文為世界上最古的文字，或認敘利亞文為真實的（自然的）文字。由此可見敘利亞人對於阿拉伯人的裨益，是很大的。敘利亞人雖無創作，但他們的翻譯事業，對於阿拉伯與波斯的學術，有莫大的貢獻。西曆第八世紀與第十世紀之間，將希臘的典籍譯成阿拉伯文的，幾乎完全是敘利亞人。他們或重譯敘利亞文的古譯本，或譯敘利亞人曾經加以校正和改組的譯本。相傳伍曼亞王朝的親王哈立德（Khalid ibn Yazid）回曆八五年（西曆七〇四年卒），在一位基督教僧侶的指導之下，嘗從事於鍊金術的研究，并下令將關於鍊金術的幾種書籍，由希臘文譯成阿拉伯文。在很早的時代，已經有人蒐羅了許多的寓言、格言、書牘、遺囑，及其他與哲學史有關的材料，并譯成阿拉伯文。但在曼蘇爾的時代，才著手將希臘的物理學書、醫學書、論理學書譯成阿拉伯文。這些書，有一部分是由古波斯文重譯的。伊本·穆甘法爾（原籍波斯，先奉二元教，後來改宗回教）是這種翻譯運動的先鋒。繼穆氏而起者，惟術語方面，與穆氏稍有不同而已。穆氏所譯的哲學書，早已喪失淨盡。西曆第八世紀（回曆第二世紀）時的譯本，大都喪失了。保存到現在的譯本，以西曆第九世紀（回曆第三世紀）時，即邁蒙的時代所譯者為最古。

西曆第九世紀時的翻譯家，大都是醫生，所以翻譯托勒密的天文學書，與歐凡里得（Eur. Hippo）的幾何學書後便翻譯希波革拉第與格林的醫學書。請就狹義的哲學而論之。相傳西曆第九世紀（回曆第三世紀）的初葉，約哈難（Yuhanna or Yahya ibn Biqay）曾譯柏拉圖所著的

故事姑茅斯 (Timanus) 和亞里士多德所著的氣象學、動物學、心理學撮要、世界論。西曆八三五年 (回曆二二〇年) 前後，阿卜杜·勒·麥西哈 (Abulmusliḥ ibn Abdallah Naim al-Himsi) 曾譯亞里士多德的詭辯論與斐羅朋 (John Philoponus) 的亞里士多德物理學註，又譯亞里士多德的神學，其實，這本書不是亞里士多德的，這本書是由柏羅提歐全集 (Eunuchs of Plotinus) 中摘出的偽書。西曆八三五年 (回曆二二〇年) 前後，彌斯泰 (Jostā ibn Juzā al-Balabakrī) 曾譯亞力山大 (Alexander of Aphrodisia) 的亞里士多德物理學註，與斐羅朋的亞里士多德物理學註，又譯亞力山大的世界生滅論註，又譯僞託薄魯達哥斯所著的哲學家的主張，及其他的著作。

何奈尼 (Abu Zaid Horeizn ibn Ishaq 回曆二六〇年卒)，何氏的兒子易司哈格 (Ishaq ibn Hoinain 回曆二九八年卒)，何氏的外甥胡柏史 (Hobaisn ibn al-Hasan)，是當時成績最多的翻譯家。因為他們三人，互助合作，所以有許多書，有時說是老何譯的，有時又說是小何譯的，有時又說是小胡譯的。他們所譯的書，有些必定是他們的學生和屬下，在他們的指導之下譯成的。他們所譯的書，概括當日盛行的各種學問。他們一方面訂正舊的譯本，一方面又翻譯新書。何奈尼好譯醫學書，他兒子却好譯哲學書。

翻譯家的工作，繼續到西曆第十世紀 (回曆第四世紀)。翻譯家中，著名的有艾卜·畢史爾 (Abu Bisr Maḥa ibn Yunus al-Dinnai 回曆三二八年卒)，艾卜·宰凱命亞 (Abu

Zakariya Yahya ibn Adi al-Mantqi (回曆三六四年前後卒)，艾卜·阿里 (Abd Ali Ishaq ibn Zar'a (回曆三七年生四四八年卒)，艾卜·勃以爾 (Abu-l-Khair al-Hasan ibn al-Khammar (回曆三三一年生))，他的著作很多，除他所譯和所註的許多書籍外，據說他還著過一篇短論，稱爲哲學與基督教之和諧。

自何奈尼時起，一般翻譯家的活動，幾乎專注於亞里士多德的眞書與僞書，及其綱要與註疏。

(九) 翻譯家的哲學

我們不宜認這班翻譯家爲大哲學家，因爲他們自願的從事翻譯者，如鳳毛麟角；他們差不多都是先奉某某哈里發或維齊 (Vizir) 或名人的命令，然後著手翻譯。他們擅長的學問是醫學，除醫學外，他們最感興趣的，是智慧，所謂智者，係指含有道德意義的微妙故事、或軼事、或寓言。當日凡交際上、或小說上、或戲劇上、所有足以代表發言人的哲學思想者，都爲這班傑出的人物所讚賞。他們酷愛此類名言警句，而蒐集之，或因其意味深長，或因其修辭雅致。他們這班人，大都忠於他們的祖教——基督教。伊本·哲白理 (Ibn Djoril) 的軼事，可以證明這班人的思想，同時又可以證明一般哈里發的豪爽。相傳哈里發曼蘇爾曾勸伊本·哲白理改宗回教，伊本·哲白理答道：「我願守祖教而棄世，我的祖先歸落何處，我願歸落何處；在天堂裏也好，在地獄裏也好。」哈里發被他引笑了。

這班翻譯家的書籍，只有一小部分，保存到現在。顧斯泰曾著靈魂與精神之差別，此書的拉丁文譯本，到現在還保存着，研究家常常提及其名稱，并引用其譯文。(2)依顧氏的主張，精神是一種奇妙的物質，其位置在左心室中，常以生氣供給全身，而給以運動與感覺的能力，故精神愈精緻，愈奇妙，愈清徹，則人之思想與行為愈合理。對於此點，一般學者，毫無異議。至於靈魂，『則欲說明其究竟，談何容易！』第一流的哲學家，對於這些問題，至今各執一說，互相抵觸，迄無定論。但無論如何，靈魂是非物質的，因為他在同一時間，能接受相反各種性質。又靈魂是不變的，與肉體分離後，永不毀滅，與精神的性質，恰恰相反。精神不過是靈魂與肉體間的媒介，所以是運動與感覺的第二種原因。

剛才講的這種靈魂論，常常發見於顧氏以後各學者的著作中，但亞里士多德的哲學，將柏拉圖的主張，逐漸的排斥到第二品級的時候，又發生兩種相反的事物。從此以後，惟有醫生們討論精神的問題；至於哲學家，則以靈魂與理性相提并論。靈魂的品級降低了，遂一變而為易毀的事物；有時簡直被人認為卑賤的、邪惡的慾性。諾斯士派對於靈魂的見解，便是這樣的。至於理性，則為人體中最高尚的，而且永不毀滅的部分，故其地位高於靈魂。

我們剛才討論的這些問題，是後來才發生的。讓我們仍來討論翻譯家的問題罷！

(一〇)阿拉伯人對於希臘文化的認識

希臘人遺傳我們的藝術、詩歌、與史籍，東方人未嘗獲得，即使獲得，也許難以了解。因

爲他們對於希臘人的生活狀況，不但不認識，並且不感覺興趣。從前阿拉伯人以爲希臘的歷史，起於亞歷山大大帝 (Alexander the Great)。即以亞力山大的歷史言之，亦爲神話所包圍。亞力山大是古代最偉大的皇帝，亞里士多德既爲亞力山大所敬重，無怪乎他的哲學，在歷代哈里發的宮廷中受人歡迎了。從前阿拉伯人認識希臘歷代的國王，甚至連女王克利奧佩特拉 (Cleopatra)，也是他們的相識。他們認識羅馬歷代的皇帝。至於修昔的底斯 (Thucydides) 流的歷史學家，他們毫不認識；甚至連他們的姓名，都沒聽見過。他們只選擇了荷馬 (Homer) 的這句話：『統治者，應該是獨一的。』他們不認識希臘戲曲的作家，也不認識希臘抒情詩的詩人。希臘文化對於阿拉伯人的影響，僅限於算學、物理學、哲學三方面。他們曾由亞里士多德、格林、薄魯泰各、致非利等人的著作，窺見希臘哲學的發展，但他們所認識的希臘哲學史，夾雜着許多的神話。至於蘇格拉底以前各哲學家的學說，則東方人或因參考偽書而認識。我們或許能於東方人的學說中，探求此類偽書的源本。作偽書者欲藉希臘古代各哲學家的名，而提高其偽書的價值；無論如何，我們不能不承認他們曾假冒希臘的哲學家。

(一) 新柏拉圖派的繼續

我們能概括的斷言：敘利亞人與阿拉伯人，曾繼續了希臘哲學家的事業；換言之，新柏拉圖派著手闡揚亞里士多德的哲學時，已著手解釋柏拉圖的遺著。從此以後，他們便繼續着研究希臘的哲學。在一個很長的期間，哈蘭人與幾個回教的教派，曾澈底的研究過柏拉圖派或與畢

達哥拉斯派和混合之柏拉圖派的學說。此類學說，在當日與斯多噶派(Stoic School)、費廊學派、
或新柏拉圖派之主張，關係頗為密切。哈蘭人與幾個回教的教派，對於以身殉難於雅典(Ath-
ens)的蘇格拉底的命運，非常的感覺興趣。柏拉圖關於靈魂與自然的學說，對於他們，有莫大
的影響。特爾斐城(Delphi)阿波羅(Apollo)神殿上，刻着這樣的遺囑：『認爾自身』。這遺
囑本來是蘇格拉底哲學的箴言，後來，經過新柏拉圖派的解釋以後，轉到回教徒的手裏，不明
此箴言的來源者，以為這是聖先知穆罕默德的女婿阿里的格言，甚至說聖先知本人會說過：
『認識其自身者，已認識其化育主。』回教玄秘派哲學家各種的冥想，莫不以此明文為根據。
亞里士多德的遺著，漸獲醫學界與宮廷中人的愛顧。最初獲得此種愛顧者，當然是論理學
家，與一部分的物理學。回教徒以為論理學是亞里士多德唯一的發明；至於其他的學問，則
亞氏的主張，與畢達哥拉斯、噶披鐸黎(Empedocles)、亞那薩哥拉(Anaxagoras)、蘇格拉
底、柏拉圖等的主張，完全一致。因此，從事於翻譯的基督教徒與哈蘭人，及受此輩之影響
者，對於心理學、倫理學、政治學、玄學的問題，毫不猶豫的採納亞里士多德以前各哲人的遺
訓。

阿拉伯人對於噶披鐸黎、畢達哥拉斯等的哲學，未認識其真相，毫無疑義。他們以為這些
人的哲學是導源於黑爾美或其他東方的哲人。阿拉伯人斷言噶披鐸黎是大衛王(King David)
(3)的學生，繼後，又受業於哲人魯格曼。他們斷言畢達哥拉斯曾畢業於所羅門王(King

Saloman) (4) 的學校裏。……諸如此類的主張，不一而足。阿拉伯的一般著作家，認為蘇格拉底底遺著而引用之者，有柏拉圖的對話集 (Dialogues)，集中以蘇格拉底爲主角。除一部分的偽書外，阿拉伯人所引柏氏各篇，有完整的，有節略的。他們所引的對話集包括着：蘇格拉底底辯解 (Apology)、克利托 (Krito)、說辯者 (The Sophistes)、非德 (Phaedrus)、共和國 (The Republic)、非獨 (Phaedo)、帖茅斯 (Timaeus)、定律論 (The Laws)。但我們不可誤會，以爲阿拉伯人已見過這幾篇的完全的譯本。

起初，亞里士多德並未單獨的統治阿拉伯人的理性，這是實在的情形。據阿拉伯人所知，柏拉圖曾主張世界是創造物，精神是實體，而靈魂是不滅的。這些學說，與回教的信仰，並不抵觸。至於亞里士多德，則主張世界是無始的。又他關於心理與倫理的主張，其所含精神的成分，比柏拉圖的主張更差一等，所以阿拉伯人以爲他的學說，對於他們的宗教是危險的。故西曆第九與第十兩世紀（回曆第三與第四兩世紀）回教各派的神學家，曾一致的著書立說，痛駁亞里士多德的學說。後來，情形改變了，漸漸有許多哲學家，起來拒絕柏拉圖的主張，他們不肯承認世界有一總靈魂，而各人的靈魂爲其不久長分子。這班哲學家，希望獲得亞里士多德所主張的靈魂不朽，所以想以理論的根據，證實亞氏的學說。因爲亞氏曾以這樣重大的意義，歸諸各個人的本體。

阿拉伯人初研究哲學時，對於亞里士多德的觀念如何，只須研究假託亞氏的偽書，便明白了。他們由新柏拉圖派的註疏中，得見亞氏的許多真實的遺著，他們毫不猶豫的承認世界論是亞氏所著的。亞氏物故後，希臘人曾著作過許多的書籍，此類書籍，包括着柏拉圖派與畢達哥拉斯派相混合的學說，或新柏拉圖派的學說，或由各派的主張，爽直的混合起來的無益的學說。

請舉蘋果書以爲實例。(5) 此書裏的亞里士多德，與柏拉圖所著的非獨裏的蘇格拉底，其地位完全相同。亞里士多德病篤時，門弟子來看他，見他神色愉快，他們便乘此機會，要求他們的將死的先生，對於靈魂的本質，及其永生，加以說明。他對他們大概這樣說：『靈魂的本質，是愛好智慧，因爲智慧是最高尚的認識，故對於真理的完全的認識，構成了專心於智慧者死後所獲的幸福。知識所獲的報酬，是更完全的知識；而愚昧所獲的懲罰，是更利害的愚昧。實際上，無論今世來世，天上人間，除智愚及其果報外，別無他物。美德與智慧，實質上并無差別；美德之與智慧，或惡德之與愚昧，卽如水之與冰，其形雖殊，其質則一。』

智慧乃靈魂中所具之神性，故靈魂只能於智慧中自然的發見其真實的愉快，而不能求其愉快於飲食與肉體上的快樂，譬如火燄，霎時興奮，立刻消滅。有思想的靈魂，乃純潔的光華，能照耀到很遠的地方；其目的在脫離感官的黑暗世界，故哲人不畏死，上帝來召，便欣然遠逝。現世的有限的知識所給的愉快，足以保證他將於未知的大世界顯露時，獲得銷魂的愉快。

即在現世，他對於將來的情形，亦略有所知；因為惟有對於未見的事物有所認識者，對於可感覺的事物，才能加以相當的評價。在現世認識其自身者，其自知之明，保證他將來能藉永久的知識，認識一切事物；換言之，他的自身，將變為不朽。

(三)亞里士多德的神學

此外，還有一本次要的偽書，稱為亞里斯多德的神學，我們由這本偽書，也可以證明阿拉伯人對於亞氏哲學的認識，究竟達到什麼程度。在這本偽書裏，柏拉圖代表「理想的人」(Ideal Man)，他能藉直覺的思想，認識萬物，所以他無需乎亞里士多德的論理學的方法。最高的實有——絕對的實在(神)——果然不能藉思想而了解之，但能於恍惚的幻想中窺見之。彼阿拉伯人誤認作亞里士多德的柏羅提挪說：「我往往獨坐而沉思，我脫離了我的肉體，彷彿變為純粹的本質，而又於自我之中，捨棄外物，而返乎內心，遂以一身，同時而代表知覺、能知者、與所知者。我得見我的本體中所有的美麗與光華，使我覺得十分的驚奇，我知道我是高尚的神的世界的一部分，我具有創造的能力。我既獲此自信，乃離感覺的世界而上騰，超精神的世界，而達到神的地位。我在那裏所見的光輝與美麗，非言語所能形容，亦非聽官所能理解。」

關於靈魂的研究，是作此偽書者唯一的宗旨。人類的真正的認識，是認識靈魂；換言之，是各人認識其自身。他先澈底的認識其自身的本質，然後，再大略的認識此本質的作用。最高

的智識，寓於此認識中；惟能達此境地者，如鳳毛麟角。此種最高的智慧，不能藉觀念而澈底理會之，故哲學家，往往以巧妙的藝術家與睿智的立法家的態度，為我們將此類智慧，變為宗教典禮中永久鮮艷的形式。哲學家於執行此職務時，彷彿是一位鈞魂攝魄的魔術家，他的學問，便他超乎衆人之上，因為他們永不能脫離物質世界的桎梏與感覺，和慾性的拘束。

靈魂居於萬有的中央，上帝與睿智居其上，自然與物質居其下。靈魂自上帝流出，經睿智而至物質，乃寓於肉體，然後上昇，復歸原位，這便是靈魂與世界之生命所經的三個階級。物質與自然，直觀與呈象，至此幾乎完全失其意義。萬物都與睿智而存在，睿智為萬物的維繫。靈魂亦是睿智，但靈魂寓於肉體之際，乃希望中的睿智；在這期間，靈魂雖為睿智，而具渴想的形式，常渴望更高的世界，渴想純善的、吉祥的、衆星的世界；此世界居於高位，而度冥想的、光明的生活，其情狀超乎呈象與慾性。

那是東方人所認識的亞里士多德，也是回教最早的道遙派所認識的亞里士多德。(c)

(一四) 阿拉伯人對於亞里士多德的了解

東方人未能真正的了解亞里士多德的哲學，毫不足奇，因為他們沒有我們所有關於辨別書籍之算偽的各種工具，他們熟悉希臘的文化，較諸中世紀的基督教學者，更覺困難，因為這班學者，與古文化，並未完全絕緣。東方人欲認識亞里士多德的哲學者，全靠新柏拉圖派的編輯與註釋，他們沒見過亞里士多德的政治學，當然以柏拉圖的共和國或定律論代之；他們知道這

兩本書的差別者，僅少數人而已。

此外，還有一個值得注意的原因，回教徒見新柏圖拉派所著的書籍中，常解釋希臘各哲學家的學說而調和之，所以他們覺得不能不採用這種方法。最初採納亞里士多德的學說者，不能不抱好辯的態度，他們無論與回教社會相反或相合，必有一種合理的哲學，使人於此種哲學中，可以獲得唯一的真理。後來，回教的哲學者，對於希臘哲學家的著作，十分尊重，猶如當日聖先知穆罕默德尊猶太人與基督教徒的聖經一般，他們對於這些參考書，頗能澈底了解，但他們在創作方面，沒有什麼大的貢獻。他們以為古代的哲學家，對於學問，有一種權威，後學有服從他們的義務。回教的最早的思想家，深信希臘的學問是高尚的，並且達到極確實的境地。前人未曾研究過的問題，東方人決未加以獨立的研究，因為東方人以為無論什麼學問，都有賴於教師的傳授，無教師者，難免不受魔鬼的愚弄。他們不能不設法調和柏拉圖和亞里士多德的主張；與回教教義牴觸的學說，更當默默的擱置起來，或以巧妙的方式陳述之，務使與回教教義無顯然的牴觸。他們的這種方法，是由柏拉圖派學來的，他們為取悅於亞里士多德的仇人，或哲學的一般仇人起見，對於能增強信仰的格言，以及亞里士多德的真書或偽書中的嘉言，特別的注重；他們欲藉此使一般普通人對於亞里士多德科學上的主張，易於接受。他們使初學者容易了解亞里士多德的哲學計，都以亞里士多德，及其他各學派的學說為較高的真理，而以民衆因襲的信仰，和神學家有力的或稍弱的證據，作此真理的張本。

(一五) 回教哲學

回教哲學始終是折衷派的哲學 (Ecclecticism)，以譯成阿拉伯文的希臘著作爲其基礎；其歷史的經過，可以稱爲同化的程序，而不可以稱爲生殖的程序。回教哲學，既未能以新的研究，自別於古代的哲學，又未能自出心裁，以謀舊問題的解決，故回教哲學在思想方面，無重要的，值得記載的進步。但就歷史方面言之，回教哲學的重要，不僅是古代的哲學與中世紀基督教的哲學之間的媒介。混合的東方文化，如何容納希臘人的觀念，就歷史方面言之，本是一個饒有興味，值得研究的問題；能忘希臘哲學，而不以回教哲學對比之者，對此問題，尤感興趣。這種研究，是很重要的，因爲我們藉此機會可以回教的文化，比較其他的文化。哲學是一種單一的現象，本爲希臘所固有的土產，甚至可以說不屈服於一般文化生活的狀態，故不能以外的原因，說明其產生的理由。此外，回教哲學史還有一種價值，因爲他們研究回教哲學史以後，能認識關於吸收希臘思想之結果的第一次嘗試。此次的吸收，較諸基督教徒初創教義學時，其包羅尤爲宏富，其自由更無限制。如果我們認清使此種嘗試能成功的那些情形，那麼，我們可用類比推理法，推出關於中世紀時，希臘的學術，藉阿拉伯人之介紹，而傳入基督教徒手中的許多結論來。但作此推理時，須十分審慎；最低限度，我們對於此種推理，須有相當的限制。又我們認清那些情形後，對於一般哲學發生時的情形，也許略有所認識。

就「哲學」這個術語的本義言之，我們幾乎不能說有所謂「回教哲學」的存在；但回教中

曾產生過許多學者，他們不由己的窮究哲理；他們雖隱藏於希臘人的裝束之中，但他們的本來面目，仍然是明顯的。他們既不能自成一家之言，我們便不難輕視他們的價值，但最好是我們認識他們的歷史的環境。現在，我們暫且不追溯他們的各種思想的本源；關於此種詳細的研究，請另作專論。此後的討論，其唯一的宗旨，是指出回教徒以現成材料，構造起來的機關。

(1) 譯者按：西班牙的猶太人，曾將希臘人與阿拉伯人的哲學書，譯成希伯來文。後來，阿拉伯文的原本喪失了，而譯本還保存著。歐洲人藉着這些譯本，才得認識希臘與阿拉伯的文化。

(2) 譯者按：此書為寶貴的哲學論文之一，西曆第十二世紀時，西班牙人哈那會將此書譯成拉丁文。耶穌教神父舍胡氏在耶路撒冷的哈立德圖書館中發見一本手繕本，一九一一年在東方雜誌 (al-Machriq) 發表其全文。

(3) 譯者按：大衛王是以色列諸王之一，他便是回教徒所謂的達五德 (Dawud) 聖人。

(4) 譯者按：所羅門王是大衛王的兒子，他便是回教徒所謂的蘇賴曼 (Salaman) 聖人。

(5) 譯者按：相傳亞里士多德與其門弟子談話時，手持一蘋果，蘋果之味，維持其殘餘的生活力，談畢，其手下垂，而蘋果落地，故以蘋果命名。

(6) 譯者按：普洛克魯 (Proclus) 所著 *Oraxeiadus Yearoylyx* 的節本，被後輩的人認為亞里士多德真實的遺著。

第二章 哲學與阿拉伯的學問

第一節 文法學

（一）學問的種類

西曆第十世紀（回曆第四世紀）時，回教的學者，將學問分為兩類：（一）阿拉伯的學問，（二）古人的學問，或非阿拉伯的學問。屬於第一類的，是文法學、法律學、教義學、歷史學、文學；屬於第二類的，是哲學、自然科學、醫學。這種分類，大概是正確的，因為第二類的學問，不但受外國人的影響很大，並且未曾普及於阿拉伯人之間。但所謂「阿拉伯的學問」者，亦不純粹是阿拉伯半島的土產，因為此類學問，曾發源或發達於回教帝國中阿拉伯人與非阿拉伯人接觸的地方。他們因生活的要求，而研究與人生最有關係的問題，如語言學、詩學、法律學、宗教學等，那是因為阿拉伯人與非阿拉伯人之間，顯然有種種的差別，或因阿拉伯人感覺到自己有許多缺點，應該加以補救。我們不難認識非阿拉伯人——尤其是波斯人——對於這些學問的影響；又希臘的哲學，對於這些學問的影響，其重要是逐漸增加的。

（二）阿拉伯文與古蘭經

阿拉伯人對於他們的國文，特別的愛好。阿拉伯文既有豐富的字彙，又有種種表白的格式，並且原來是可以自由變化的，所以在世界各國的語言之間，宜居於主要的地位。倘若我們以笨重的拉丁文，或浮誇的波斯文，來比較阿拉伯文，那麼，我們知道阿拉伯文與拉丁文或波斯文的差別，是阿拉伯文裏有各種表示抽象的意義之簡約的格式。這種特性，對於科學上的表示，有很大的利益，所以我們能用阿拉伯文表示許多意義間極細微的差別；但阿拉伯文中同義字之多，常使人違背亞里士多德所定的規則；按這規則，嚴格的科學中，不得應用同義的詞語。

像阿拉伯文這樣辭句優美，意味深長，而且難以學習的文字，既變為敘利亞人與波斯人在學術上所應用的文字以後，當然會引起各種的研究。後來，回教徒欲探索古蘭經的精義，認識古蘭經的讀法，從事古蘭經的註釋，愈感覺到窮究阿拉伯文是刻不容緩的事。未入回教者，也許要猜想他們能於古蘭經中發見文法上的許多錯誤，所以他們也來研究阿拉伯文。他們由阿拉伯人古代的歌裏，與遊牧的阿拉伯人通用的語言裏，蒐羅了許多實例，以證實古蘭經的辭句是正確的；他們對於這些實例，加以普遍的觀察，此類觀察，大概是關於辭句正確雅潔的方面。他們的標準，大概是阿拉伯人日常應用的言語，但回教徒為維持古蘭經的權威計，難免使用技巧的時候。樸實的回教徒，對於他們的這種辦法，常抱懷疑的態度。據大歷史家麥斯俄迭（Maxudi）的記載，巴士拉的幾位文法家，有一次到郊外旅行，閒談間，忽提及古蘭經中一個動

贏的變化來。他們的附近，有一羣工人，在那裏收海菜；他們聽見文法家的討論時，提着棍棒，來把他們痛打了一陣。

(三) 巴士拉與庫法的文法學家

據阿拉伯人的傳說，文法學是聖先知的女婿阿里所創的；此外，還有許多事物，也是他發明的；他們甚至於說：亞里士多德關於詞的三分法，也是他所創始的。其實，文法的研究，發源於巴士拉與庫法。此類研究，是怎樣開始的，已不可考。由我們看來，西伯魏 (Siber) 西曆七八六年卒) 的文法書，是一本成熟的、偉大的著作，所以後代的學者說：這本書必定是許多學者通力合作的結晶，即如伊本·西那 (Ibn Sina) 的醫學原理 (Canon) 一般。我們對於巴士拉派與庫法派的爭點，無充分的認識。兩派爭執的焦點，必定是巴士拉派對於文法上的規則，太重比論 (「格亞斯」 Qiyas) —— 後來，巴格達派也重比論，—— 而庫法派對於許多違背比論的習語，完全加以承認，所以一般人稱巴士拉的文法學家為「論理學家」。他們的文法術語，與庫法派的，略有不同。一般純粹的、未受新文化之影響的阿拉伯人，大都承認論理學已損壞了許多人的智慧，以致他們對於語言文字，也吹毛求疵的批評起來。但其他的文法學家，又太任性了，他們簡直不受比論的約束。

巴士拉人先得論理學的裨益，並非偶然的現象。因為哲學的影響，大概是先出現於巴士拉，而巴士拉的文法學家，有許多又是葉派和穆爾太齊賴派 (Mutazilites)，他們容許外國的

智慧，影響於他們教義上的主張；他們在文法學方面，應用論理學的方法更不足怪了。

(四) 會受論理學之影響的文法學與韻律學

文法學所受亞里士多德論理學的影響，不限於蒐羅實例與同義字等方面，因為這些都為專論的題目所限。回教未與以前，彼利亞人與波斯人，已研究亞里士多德的修辭學，以及斯多噶派與新柏拉圖派所增補的部分。赫立理 (Harriz) 的摯友伊本·穆甘法爾，曾將古波斯文中關於文法學與論理學的研究，譯成阿拉伯文，以供阿拉伯人的參考。依此例證，句分五種，有時分為八種或九種；字分三種：靜字、動字、虛字。後來的學者，如查希慈 (al-Jahiz) 曾將三段論法，加入修辭學的格式中，後來，對於修辭的問題，又發生劇烈的爭論。文章的優美，究竟關乎辭句呢？抑域關乎意義？然後，又討論語言的問題，各種語言，究竟是天啓的呢？抑或是人為的？含有哲學意味的天啓說，逐漸的戰勝了。

除論理學的影響外，還有算學或教育學的影響。當日不但蒐羅社交上的散文，編纂古蘭經的節文，並且蒐集各種的詩歌，然後依韻脚而編輯之。韻律學曾繼文法學而出現，據說西伯魏的先生赫立理 (西曆七九一年卒) 乃最初採用類比法於文法學者，又為韻律學的發明者。詩歌的構成，本以語言為其民族的習慣的要素，但有人卻主張韻律是全人類所共有的天籟，所以撒畢特 (Abū al-Hasan Ali Nadwi) 西曆八三六——九〇一年) 在他所著的學問之編纂中曾主張韻律是各種本質的事物，而韻律學是各種自然的科學，所以他把韻律學列入哲學的門類中。

(五) 文法學與哲學

但阿拉伯的文法學，有許多特色，此處不便申述。就觀察的說，利夫與莫羅的勤勉而論，文法學是阿拉伯智慧的莊嚴的產品，研究此產品者，不能不佩服，而阿拉伯人亦可以此自豪了。西曆第十世紀（回曆第四世紀）時，有一位辯證學者曾說：『認識阿拉伯詩與其韻律所闡其之精巧與奧妙者，必能認識其價值，超乎數字與點線之上。有一班人，以為藉數字與點線，可以認識萬物的本質，其實，那是幻想。我以為這些東西，沒有實質上的利益，雖有微末的利益，但有害於宗教，且能引起種種的罪惡。上帝保佑我們！以免沾染此類罪惡。』阿拉伯人不願一般哲學上的主張，騷擾他們由國文的微妙得來的愉快。一般嚴格的文法學家，常痛恨翻譯外國書者所應用的辭句。阿拉伯的書法，是一種美術，裝飾的方面，勝於創造的方面，正與其他的阿拉伯藝術大致相同。阿拉伯的書法，已發達到高尚而優美的境地，其普遍超乎關於文字之科學的研究。我們由阿拉伯的字母，可以看出發明者的聰明，同時，亦可以看出此類字母之缺乏活力；不但字母如此，通阿拉伯文化整個的發展，亦是這樣的。

第二節 法律學家的派別

(一) 聖行，聖訓，主張

回教徒除為風俗所限外，常以古蘭經的教訓與聖先知的表率為其言行的準繩。聖先知棄世

後，凡古蘭經中無明文可據的事件，便依聖先知的言行而解決之；換言之，他們常以聖門弟子所傳說的遺教，爲其言行的準則，但回教徒征服波斯、埃及、東羅馬等文明古國後，發生了許多新的需要，都是回教未曾加以規定的。許多的慣例與制度，代替了阿拉伯生活的簡單的情形，對於這些慣例與制度，古蘭經中既無確定的指示，聖先知的遺教中，亦無明文或明文的解釋，可供參考；後來，特殊的情形日漸增多，更無明文，可作憑據；回教徒不得不依風俗或意見，而解決之。在古羅馬帝國的敘利亞省，與美索不達米省內，羅馬法在很長的時期內，對於此點，必有重大的影響。(1)

以自己之意見(賴艾以 Fa'iz)爲立法之原理，使與天經(古蘭經)和聖訓(遜奈 Sunnah)相輔而行者，謂之意見派。哈奈斐派(Hanifite)的創立者艾卜·哈尼法(Abu Hanifah 回曆八年)——一五〇年)，便是意見派中特別著名的人物。即馬立克(Malik 回曆九五——一八九年)的學派未出現以前，默底納的法律學家，在無妨害的、有限的範圍內，已採取意見了；即馬立克派亦是採取意見的。後來，因爲法律家常以意見爲武斷的口實，一般人便逐漸的反對以意見爲立法的根據，於是，主張以關乎聖訓的傳說爲萬事的規範者，漸佔地步；故由各方蒐羅傳說，而解釋之，甚至僞造了許多的傳說。後來，雖制定辨別真僞傳說的標準，但此項標準，側重傳說的線索，與合理的方面；至於傳說中，有無自相矛盾之處，或是否聖先知的言行，則不甚注重。由此發展，而產生兩大學派：(一)意見派，其大部份在伊拉克(美索不達米)，

(二)傳說派，或默底納派。後來，沙斐耶(Shaf'i: 回曆一五〇——二〇四年)又創第三派，稱爲沙斐耶派(此派大概以聖訓爲根據)。一般人認沙斐耶爲傳說派，以與艾卜·哈尼法相對照。

(三)比論與僉議

論理學曾將一種新的要素——比論——加入兩派間的爭論裏，起初，法律學家偶然應用比論，毫無疑義，但採比論爲法律的原理或根源以前，必有科學的反省，爲其先河。意見(賴艾以)與比論(格亞斯)，固然可以用作兩個同義的名詞；但私人的自由，在比論中，比較在意見中，範圍稍狹。一般人對於文法學與論理學的研究，愈慣於應用比論，則研究法律時，愈不難採用比論。其採用的方法，不外由此例推出彼例，或由多例推出少例，這就是論理學上的類推法；或先求得許多特殊的實例中所共有的原因，然後，凡具此原因的實例，均可據此而推出，這就是論理學上的三段論法。

哈奈斐派似乎是最初應用比論，而且用得很寬的。繼後，沙斐耶派也應用比論，惟應用的範圍，有限得很。因比論的應用而引起的問題，是語言能表示普遍的意義呢？抑或只能表示特殊的意義？這個問題，在法律的理論上，曾變爲一個重大的問題。

比論並未獲得很大的名聲，因爲一個法律學家最注重的是回教法的歷史根據——天經與聖訓，其次便是僉議(易智馬爾 Ijma)。所謂僉議，便是全回教徒一致的主張；全回教徒一致的主

張，實際上，是一般最有權威的學者（慕智台希丁 Mujtahid）一致的主張；他們在回教社會上的地位，彷彿天主教的神父與學者；他們一致的主張，便是回教的一種信條。回教的學者，雖有否認此項主張有實現之可能者，但人數不多，故此項主張，對於回教法律的創立，是一個很重要的元素；在理論上，比論反居於附屬的地位。回教徒道德上的標準，以天經為第一，聖訓次之，會議又次之，比論更次之。

(二) 法律學的主旨及其地位

回教的法律學（斐格海 Fiqh），包括回教徒整個的生活，信仰是回教徒所應盡的第一件義務。回教法律學，起初曾遭劇烈的反對，正與各種革新的命運相同。因為從此以後，宗教的律例，一變為理論的問題；而宗教法令的遵守，一變為知識的探索。這件事不但引起樸實的、虔誠的信士的反對，即賢明的政治家，亦不贊成；但一般人，逐漸的承認法律學家（歐賴媽 Ulama）是列代先知的繼承者。

教律學是先教義學而發達的，教律學自發生以至現在，常居於首要的地位；幾乎每一個回教徒，都有點關於教律學的常識；因為教律學是良好的宗教教育之一部。據教長安薩理（Abanasi）的主張，教律學是信士的靈魂，每日必需的滋養，至於教義學，則其裨益，只限於害病的靈魂而已。

現在，我們無庸詳論法律學家的種種詭辯的細目，教律學的主旨，是理想的正義；但理想

的正義，不能純粹的實現於我們的不完全的世界。我們已認清回教法律學的原理與地位，現在讓我們把法律學家關於法律行為的分類提一下。他們把法律的行為分成五類：

- (甲) 義務的行為 法律命人爲之，故遵守者獲賞，忽略者受罰（原名瓦直卜 Wajih）。
- (乙) 可愛的行為 法律勸人爲之，故遵守者獲賞，忽略者不受罰（原名曼都卜 Mandub）。
- (丙) 准許的行為 法律許人爲之，故爲無關緊要的事情（原名姆巴哈 Mubah）。
- (丁) 可惡的行為 法律不許人爲之，但犯者不受罰（原名邁克魯哈 Makruh）。
- (戊) 犯禁的行為 法律禁人爲之，故犯者應受懲罰（原名慕哈賴姆 Muharam）。

(四) 倫理與政治

希臘哲學的研究，對於回教的倫理學，有二重的影響。回教的玄祕派（蘇非派 Sufism）正統派、異端派，及其他的許多教派，都有一種苦行的、帶畢達哥拉斯派與柏拉圖派之色彩的倫理的體系。我們要在後面討論到的哲學家，也有同樣的體系。亞里士多德的意見——美德居於太過與不及的中央——頗受回教正統派的歡迎，一則因爲古蘭經中有類似的教訓，再則因爲回教的教律，大概傾向於相反的兩極端的調和。

在回教帝國中，政治的問題，比倫理的問題更能獲得一般研究者的興味。各政黨間的競爭，是意見分歧的第一個原因。關於以媯姆（Mahmud）的問題——回教首領職權的問題——的爭論，充滿了整個的回教史，但他們所爭論的問題，與其說是理論的問題，不如說是私人的和實

際的問題，故著哲學史者，對於此類問題，無庸深究，因其中未必有哲學上的價值也。回教紀元後，數百年間，曾有人將許多的法律，編成條文；但一般強悍的統治者，對於此類條文，毫不注意，即如他們不注意法律學的理论一般，他們以為那是屬於神學的思想；懦弱的統治者，雖欲執行此類條文，但心有餘而力不足。

從前，有人著過許多帝王寶鑑一類的書，在波斯特別受人歡迎，一般帝王，由此類書中所含關於道德與政治的寓言與格言，可以獲得很多的啓迪；但此類著作，對於我們，沒有討論的價值。

回教哲學所討論的問題，僅限於理論的與智慧的方面。一般回教哲學家，對於社會生活與政治生活中常常發生的實際的問題，僅能作不足的解釋。回教藝術中顯出的新機，雖較回教科學更勝一籌，但回教藝術家，不知怎樣使生材料活潑起來，只知以修飾為兒戲。阿拉伯人的詩歌，不能產生戲曲；阿拉伯人的哲學，不是實用的哲學。

(1) 譯者按：這是東方學者哥德茲赫(Goldziher)派的主張，但他們的證據，不足以服人，故回教的學者，不承認此說有多大的價值。欲研此問題者，可參考納忠君所譯的黎明時期回教學術思想史，民國二十七年，商務版，頁二三八——二三九。

第三節 回教教義學的體系(1)

(一) 基督教的信條學

古蘭經傳授回教徒的是宗教，不是體系，是律例，不是原理。最初的回教徒，承認古蘭經中的種種教訓，他們不問：「怎麼樣？」「爲什麼？」回教徒征服四鄰的國家後，得見基督教的信條學，已經是形態完全的了；同時，他們又得聞羅亞斯德教（Zoroastrianism）與波羅門教（Brahmanism）的學理。上文已經說過，回教徒會受基督教的許多裨益；回教教義學派的體系，會受基督教莫大的影響，毫無疑義。回教教義學的構成，在大馬士革會受希臘教與一性教的影響；在巴士拉與巴格達，會受景教與諾斯士派的影響。此項學術運動，最初的情形，因大部分的記載，早已遺失，故不可考；但我們可以毫無錯誤的說：回教徒在社會上，既與基督教徒有私人的接觸，在學校裏，又受基督教徒正式的教授，他們難免不受基督教徒重大的影響。當日東方人由書本裏學得的知識，並不多；即以現在而論，他們由書本裏學得的，也不多；他們的知識，大部分是由教師口傳的。初期的回教教義學家，其學說與基督教的信條學，十分相似，甚至使人不能否認二者之間有密切的關係。回教學者最初爭論的問題，是意志自由的問題。當日東方的基督教徒，幾乎一致的主張人類的意志是自由的。無論在什麼時代，無論在什麼地方，都沒有人像回教徒開疆拓土時代的東方基督教徒那樣，把意志的問題，加以徹底的研究；他們的研究，第三是關於基督論（Christology），其次的關於人類學（Anthropology）。

除開這些明白的實例外，還有許多分離的證據，可以證明初期的回教徒主張意志自由者，

有一部分發覺受業於基督教徒之門。(2)

(二) 回教的教義學

無論口頭上或書面上，依論理的或辯證的方式而表明的學說，阿拉伯人皆謂之「凱拉姆」(Kalām)，尤其是關於信仰的學說。這是主張此種學說者，稱爲「姆台康里蒙」(Mutakalimīn)。其「凱拉姆」的本義是「句」，後來用去表示「姆台康里蒙」派全部的學說及其緒論與方法。

「姆台康里蒙」這個名詞，起初是用作研究信仰問題者的名稱，後來，專用作反對穆爾齊齊姆派 (Muzilīyah) 而尊崇正統派的「姆台康里蒙」。

實際上，第一代的「姆台康里蒙」，已奠定教義學的基礎；後來的「姆台康里蒙」，不過將教義學擴而充之，並加以種種的證明而已。

回教的教義學初出現時，被公認爲最大的異端。聖訓學家對於教義學攻擊不遺餘力，他們以爲除實用的法律問題外，真有所研究，便是異端。因爲他們主張「正信」是「服從」，而穆爾齊齊姆派 (Muzilīyah) 和穆爾太齊賴派學都主張「正信」是「學問」。他們又承認沉思爲回教信徒所應盡的義務。這種主張，頗爲當世所歡迎。相傳穆聖曾說過：「真主最初創造的是學問或理性」。

(三) 穆爾太齊賴派及其勳敵

自伍曼亞王朝起，學說漸多，主張漸雜，至阿拔斯王朝而甚，遂於穆塔希德時，各家學說愈復雜，則各家與聖訓學家間之鴻溝愈遠；但教義學上的派別，亦逐漸分明，而且有條不紊。當時最盛行於十葉派之間的是穆爾太齊賴派，他們是蓋德令亞派 (Gadalis) 的繼承者。他們的主張，是以推理為基礎的。自邁蒙的時代起，至穆太旺克理 (al-Mutawakkil) 的時代止，這個學派，曾獲得阿拔斯王朝各哈里發的援助。他們未得勢的時候，屢遭政府當局的取締和迫害，既得勢以後，他們變成一般人的信仰的稽核者，他們以寶劍代替證據。

但他們的勁敵——聖訓學家，——大約就在這個時代，組織起一個教義學上的學派來。總而言之，當時有一種信條，介乎一般民衆的簡平的信條與一般教義學家的信條之間。這種信條，與穆爾太齊賴派的信條不相合；因為這種信條，對於與真主有關的事物，傾向於擬人論；對於人類學與宇宙論，傾向於唯物論。據說這種信條的人認靈魂為肉體，或為肉體的屬性；依他們的想像，上帝的本體，猶如人體一樣。回教的教訓和藝術，雖反對基督教徒對於上帝的象徵主義，但回教徒中竟有一部分人，對上帝抱種種不合理性的信仰，甚至有人相信上帝有各種的肢體和器官，不過沒有東方的男子所特有的鬚髯等物而已。(7)

(四) 人類的行為和真主的行為

回教教義學家最初論的問題，便是關於人類的行為與宿命的問題。穆爾太齊賴派的先鋒蓋德令亞派說：人類的意志，是自由的。穆爾太齊賴派最特別的名稱，是公正派；後來，直至他

們的思想有將哲學問題和神學問題混爲一談的趨勢的時候，他們仍以公正派著名於當世；因爲他們主張思想不可以直接由真主發出來，真主的賞罰，是依照人類的功過而定的。此外，他們還有統一派的名稱；因爲他們承認真主有本體，而否認真主於本體外還有各種的德性。他們所以能將他們的信條有秩序的逐一證實，必定是受了論理學家和玄學家學說的影響（參考本書第四章第二節第一段）。西曆第十世紀的前半世紀（回教第四世紀）時，穆爾太齊賴派以統一論爲其學派的標題，而公正論居於次要的地位。

穆爾太齊賴派主張人類的意志是自由的，以便推斷人類將依其行爲之善惡而受報酬，並且證明真主是公證的，罪惡不可直接的由真主發出。因爲據他們的主張，人類的一切行爲，都是他們自己創造的，（8）但他們僅能創造自己的行爲，至於行善或作惡的能力，乃是真主所創造的。穆爾太齊賴派懷疑此點的很少。因此，他們做過許多精緻的研究，並且附帶着批評希臘哲學家關於時間的概念。此類研究，與真主所賦予人類的能力，有密切的關係；這種能力，是先行爲而有呢？抑或是與行爲同時存在呢？假若是先行爲而有的，那麼，行爲發生的時候，或存在或不存在；若存在，那麼，不得稱能力爲行爲的屬性（參考第二章第三節第一二段），若不存在，那麼，行爲絕對不需求能力。

穆爾太齊賴派既研究人類的行爲後，進一步又研究自然的作用。前者以真主與人類的關係爲研究的對象，而後者以真主與自然的關係爲研究的對象。他們認自然界中生產的能力，爲媒

介或近因。他們中有一部分人，想研究此類生產的能力，據他們說，自然界與其餘的世界一樣，同爲真主的所造物；在倫理的領域中，真主的全能，爲其公正所限制；在自然界中，真主的全能，亦同樣的爲其智慧所限制。他們說：地球上之所以有罪惡者，乃真主的智慧的遺跡；因爲真主只做最有利的事，罪惡既不是真主所爲的，(8)又不是真主所欲的。穆爾太齊賴派的前輩，有人主張真主能做邪惡的或不合理的事，而他不肯做。(10)穆爾太齊賴派的後輩，卻主張真主絕不能做出違反其完美的事。(11)至於穆爾太齊賴派的勁敵，則主張真主以其無限的能力，及其不可測的意志，創造一切行爲與事件；他們反對穆爾太齊賴派的主張，他們稱穆爾太齊賴派爲主張二元論的拜火教徒。穆爾太齊賴派的勁敵，主張堅確的一神論，他們不主張人類能創造其行爲，也不主張自然界能創造自然現象，以免人類和自然界，有創造的能力，得與真主的創造能力相伯仲。

(五)真主的實在

由上文看來，我們可以明白穆爾太齊賴派關於真主的本體的信仰，與一般民衆的信仰不相同，與聖訓學家的信仰，也不相同。後來，因爲思想的進步，而此種差別，更加明顯；尤其是關於真主的各種德性的問題。因爲回教最初特別著重真主的「獨一」的德性，但一部分的人，仍然以加之於人類的許多美名，加之於真主，仍然以許多德性，歸之於真主。繼後，因受基督教神學的影響而側重一部分的德性，以致使若干德性，得居於重要的地位，這是毫無疑義

的。這些重要的德性，便是：知覺、能力、生活、意志、言語、聽覺、視覺。最初即解釋聽覺與聽覺兩德性，以免有具體的性質，或被人完全否認；但無始的德性，如果是多數的，則與真主所應有的絕對的獨一，顯然不相符合。(12)一般教義學家，深惡這種學說，被人認為基督教徒的三一論，因為基督教徒解釋三位一體的意義說：三位便是三種德性。穆爾太齊賴派為避免這種困難計，有時，想以一種德性——知覺或能力——為主幹，而以其餘的德性為其枝條；(13)有時，又設想這些德性，是真主的本體各種情狀；有時，又主張這些德性，便是真主的本體；(14)照這樣說來，這些德性的意義，幾乎完全喪失；有時他們又想藉着措辭的細密，保留德性的一部分的意義；例如：希臘的哲學家，否認這些德性，他們說：真主是本體，他藉其本體而知覺。穆爾太齊賴派的教義學家卻說：真主藉知覺而知覺，他的知覺，即是他的本體。(15)

聖訓學家，以為這種學說，已將真主的本體的意義，剝奪淨盡；因為穆爾太齊賴派的學說，幾乎只是否定真主的各種德性，如謂「無物似主」，「真主超乎時間空間與運動等」而已。但穆爾太齊賴派仍堅決的主張真主是宇宙萬有的創造者，我們對於真主的本體，雖認識得不很清楚，但我們可由真主的造化，而推知真主是實在的。

穆爾太齊賴派和反對穆爾太齊賴派的學派，都一致的承認創造是真主的一種行為，沒有其他的人物，參與創造的工作；他們都一致的承認宇宙是有始的，他們竭力的攻擊宇宙無始論，

因爲宇宙無始論，當時盛行於東方各國，且得亞里士多德的哲學的援助。

(一) 天啓與理性

我們由上文可以知道回教的教義學家，認言語爲真主的許多無始的德性中的一種德性，他們主張古蘭經是無始的。這或許是依照基督教徒關於羅各斯 (Logos) 的學說。據穆爾太齊賴派看來，既信仰真主是無始的，又信仰古蘭經是無始的，這便是多神教徒的信仰。阿拔斯王朝的哈里發，有贊助穆爾太齊賴派的學說者，曾正式的宣佈古蘭經是被創造的；有反對此說者，便公開的加以懲罰。穆爾太齊賴派的這種主張，與回教原有的精神，比較相近，但反對派的命運，卻比他們的好得多。當時一般虔敬者的聲望，其權力之大，遠非由推理而得的結論所能對抗。穆爾太齊賴派的許多學者，橫遭一般教胞的譴謫，說他們對皇皇天語的古蘭經，不加以相當的尊敬，必要時不惜曲解經義，俾與自己的主張相脗合。其實，穆爾太齊賴派的學者，僅僅以理性爲立論的依據，不常援引古蘭經的明文；他們不但對天啓的三大宗教，(17) 作比較的研索，並且以此三大宗教去比較印度、波斯的各种教義，和希臘哲學的各种主張，他們對於這種比較研究，頗有心得，故能折衷衆說，而發明一種天然的理性的宗教；這種宗教的根據是：人類有天賦的知識，必能推知宇宙間有一睿智的造物主，他創造宇宙萬有，他賦人類以理性，俾能認識造物主，能辨善惡，明是非；與這種天然的或理性的宗教相對峙的，是由天啓而獲得的知識，即是由人類的天賦的理性以外獲得的知識。(18)

自發明這種理論以後，穆爾太齊賴派，往往以推理的結論，爲其最高的證據，雖與全回教民族的僉議相反，亦在所不計。他們的學說，與大衆的信仰，二者之間，遂劃一條鴻溝。當政府當局做他們的後盾的時候，他們注重全回教民族的僉議，並且想以他們的意見，爲全回教民族的僉議，但不久他們便喪失了政府的後援，他們立刻由經驗獲得一大教訓（後來的人大都獲得同一的教訓），即：天啓的宗教之受大衆的歡迎，遠勝於以理性爲基礎的學說。

（七）艾卜·胡載理

在這綜覽之後，我們對於穆爾太齊賴派一部分的領袖人物，宜加以更精密的研究，以便我們爲此學派而描寫的籠統的形象，能具有個別的特色。（10）

我們要先敘述艾卜·胡載理（Abu-l-Hudkail）的學說。他死的時候，約當西曆第九世紀的中葉。（20）他是一個著名的辯證哲學家，回教的思想家，准許希臘哲學對他們辯證學上的主張發生影響者，當推艾卜·胡載理爲第一人。

艾卜·胡載理主張真主的德性附於其本體，而非其本體的一部分，那無論如何是不可能。德性與本體，或異名同實，或係兩物；然而他又想找出一個調和這兩極端的辦法，所以他說：『真主藉知覺而爲有知覺者，他的知覺，便是他的本體；他藉生活而爲有生活者，他的生活，便是他的本體；他藉能力而爲有能力者，他的能力便是他的本體。』他稱這三種德性爲真主本體的三方面，猶如他以前的基督教徒之所爲。有人主張視聽等乃真主無始的德性；他也贊

成此說，但他主張真主將來在後世要具備此類德性。(21)艾卜·胡載理以及曾受哥時代的哲學的影響的其他學者，對於「復活日人類能見真主」(22)之說，既加以解釋，對於視聽等德性，欲加以同樣的解釋，以便此類德性都成爲精神的，而非物質的，那本是一件輕而易舉的事。因爲他們大概都承認視聽是精神的行爲，例如：艾卜·胡載理主張運動是可見而不可觸知的，因爲運動不是實體。

艾卜·胡載理不承認真主的意志是無始的，他卻說可以表示真主之意志的「創造詞」(23)是有始的，是絕對的。真主的意志，不是真主的本體，也不是真主所意欲的事物。據此，則「創造詞」實介乎無始的創造者與所創的無常的世界之間。此類可以表示真主之意志的詞語，構成一種居間的本質，彷彿柏拉圖所主張的觀念(Platonic Ideas)或天體的靈魂(24)或天體的靈魂(25) (Spirits)；然而，與其認此類本質爲具有人性的若干靈魂，不如認作若干非物質的能力。

艾卜·胡載理主張「創造詞」與「啓示詞」是截然不同的，因爲「創造詞」是有始的，是絕對的；而「啓示詞」是對人類而發的誥誡，不是絕對的，故其效用於這無常的世界；對於「啓示詞」中所含誥誡的遵從與違背，亦只限於現世的生活。人類須受誥誡的拘束，足證人類有自由意志，且能爲所欲爲。至於後世，則無法律上的義務，故無自由意志；一切事物惟歸真主決斷。在後世的生活，絕無運動；因爲運動既是有始的，則世界告終之後，運動當然也要告終，而歸於永久的靜止。(26)因此，艾卜·胡載理不能主張人體的復活。(26)

艾卜·胡載理將人類的行為分成道德的行為與自然的行為，即內心的行為與肢體的行為。未受逼迫而完成的行為，才可稱為道德的行為。道德的行為，是人類藉其能力而獲得的資產；知識卻是真主所賜的恩惠。一部分的知識，是天啓的效果；一部分的知識，是天賦的良知。未有天啓的時候，人類往往藉良知而認識其義務，故人類能認識真主，能辨別善惡，能趨善避惡。

(八) 南薩姆

南薩姆與艾卜·胡載理同時代，而年齡較幼，西曆八四五年棄世。他顯然是艾卜·胡載理的學生。他是一個值得研究的思想家，據他的學生查希慈 (al-Dhali) 說，他學識淵博，思想縝密，用字謹嚴，行為端方，善於推理；惟所據的原則，未必正確；他往往以臆說為推理的根據。他最不能保守秘密。當時的人，認他為狂士，或異端。他的學問，大都導源於當日盛行於東方人之間而被認為隱披鐸黎 (Fimpedo-lee) 與亞那薩哥拉 (Anaxagoras) 的哲學者（參考艾卜·胡載理）。

南薩姆主張真主不能作惡，他只能作他自己認為對於人類最有裨益的事。他除已造就的宇宙萬有外，不能再造更多的事物；否則，誰能妨礙他，不讓他將自己所有恩惠與才華，盡量表現出來呢？據他說，意志二字，若就本義而論，不宜加諸真主；因為這兩個字永遠包含着需求的意義，他說：「真主意欲某種行為，便是說真主創造某種行為；真主意欲人類做某種行為，」

或意欲某事發生，便是說真主判斷或命令或敘述人類做某種行為，或某事發生。」據他說，真主初次創造世界，萬物是一氣呵成的，但這一部分包藏在那一部分裏，經過若干年代後，礦物、植物、動物、人類等，才由潛伏的狀態中，逐漸出現。

南薩姆像一般哲學家樣，否認原子的存在（參考第二章第三節第一二條）。但他只能藉假定的踴等，而說明橫過有限的距離的道理，因為空間是具有可分性的。他說有形的物質，是由若干屬性組合而成的，不是由若干原子結構而成的。艾卜·胡載理不能想像真主的本體外還有德性存在的可能，南薩姆也不能想像屬性便是物質或物質的一部分。例如：他主張火與熱，潛伏在木質裏；熱的反對性——潮溼——消滅後，因摩擦而熱乃出現；在這裏發生的，是運動或轉位，不是性質上的變更。南薩姆又主張色、味、氣等可感知的屬性，是實體。

南薩姆又主張人的靈魂是一種微妙的實體，是人身上最優越的部分，普遍全身；肉體是靈魂的傀儡，實際上，靈魂才是人；知識、意志等，無非靈魂的運動而已。

至於信仰的問題，與宗教的律例，則南薩姆不承認僉議與比論，可以為立法的根據。他像十葉派一樣，只依賴不致錯誤的以姆姆（Imam 教長）。據他說，全體的穆士林（回教徒）一致議決一種錯誤的教義，原是可能的事；他們議決自古以來的先知，惟穆罕默德是真主派遣來教化全世界各民族的，其實，每一位先知，都是真主派遣來教化全人類的。

南薩姆像艾卜·胡載理樣，主張人類能藉理性而認識真主，認識自己的義務。他說：『古

爾經是不可摹仿的，其所以不可摹仿者，並非因為古蘭經有特殊的結構，卻因真主制止與穆罕默德同年代的人們，不讓他們作出與古蘭經同樣優美的文辭。」

一般穆士林關於後世的信仰，有許多是南薩姆所不承認的，他說：「人體入火獄後，一經焚化，火獄的刑罰便告終了。」

(九)查希慈

南薩姆派的主張，是融合諸家之說而成的，故無新的發明。查希慈（西曆八六九年卒）⁽²⁶⁾是南薩姆派最偉大的人物，他是一個文辭茂美的作家，又是一個自然派的哲學家。他說：「真正的學者，應該兼通辯證學與自然科學。」他能描寫萬物中自然的作用，同時又能指示這些作用中所藏造物主的跡象。他說：「人類能藉理性而認識造物主，能藉理性而認識人類有賴於一般先知所受的天啓。」他說：「人的價值，全在自由意志；就一方面來說，他的行為由他自然的發出；再就別一方面來說，他所有的知識，都是必然的，都是天賦的。」⁽²⁷⁾其實，意志並無何種重大的意義，因為意志是知覺的產物。」查希慈想像真主的意志是消極的，換言之，疏忽與愚昧，對於真主是不可能的；被他人強迫，對於真主也是不可能的。

這些學說中，新的發明，非常的少。查希慈所承認的道德上的理想，是「中庸之道」；他自己的天資，也是中常的；他的著作，卻很豐富。

(一〇)穆阿邁爾與艾卜·哈什姆

初期的穆爾太齊賴派，偏重倫理與自然哲學的研究，而後期的穆爾太齊賴派，卻偏重與哲學相混合的辯證學問的討論。就這方面而論，新柏拉圖派對於穆爾太齊賴派的影響，尤為明顯。

關於穆阿邁爾 (Munim) 生卒的正確的年代，已不可考，我們只能估計他成名於西曆九〇〇年前後。(28) 他的主張，與上述諸人相同之點頗多；惟對於否認真主的德性一點，他比他們更嚴格。他說：「各種德性的存在，與真主所當有的絕對的獨一，是互相矛盾的。」他主張真主是超乎各式各樣的複合性的，所以他說：「真主不知道自己的本體，也不知道其他的事物；否則，其本體必為複合的。」他并且反對稱真主為古有的，(29) 但他說：「我們應當信仰真主是萬有的創造者，他只創造萬物的實體，而萬物各自創造其屬性；其創造的方法，或是自然的，或是隨意的。」據他說，各種屬性，是無窮盡的；因為實際上，屬性不過是人類的理性中若干智力的關係而已。穆阿邁爾是主張概念論 (Conceptualism) 的，所謂運動、靜止、相似、相異等等，本來都不是實在的事物，僅有智力的或想像的存在而已。靈魂——人的本質——是一個觀念，或非物質的實在。但穆阿邁爾未說明靈魂與肉體，究竟有什麼關係，靈魂與真主的本體，又有什麼關係；關於此點的傳說，是含糊不清的。

據穆阿邁爾說，人是自由意志的；人的意志，便是人唯一的行為；除意志外，人沒有其他的行為；至於外面的行為，乃肉體的行為。(30) (參考查希慈的主張)。

穆爾阿邁爾大概是巴格達城的穆爾太齊賴派，他們這一派，都主張概念論，他們說：『除最普遍的賓辭實在 (Sein) 與轉化 (Werdn) 外，一切全稱的概念，僅有意識內的實在而已。』

至於巴士拉人艾卜·哈什姆 (Abu Heshim 西曆九三三年卒)，(31) 則其立場較近於實在論 (Realismus)。真主的德性，萬物的屬性，以及各種的概念，他認為都是介乎有無之間，名曰狀態，或形式。他說：『一切的知識，必須以懷疑為基礎。』足證他並非質樸的實在論者。(32)

穆爾太齊賴派的思想家，關於「無」的問題，往往好玩弄辯證學上的遁辭；他們證明「無」是一種事物，像「有」一樣的實在；因為「無」可為思想的對象，人類最低限度要思想「無」的問題，不致於全然不思想。

(一) 艾施爾里

第九世紀 (回曆第三世紀) 發生了許多辯證學派，都是與穆爾太齊賴派對抗的。這些學派當中，有所謂卡拉緬亞 (Karramiyah) 學派者，至第十世紀 (回曆第四世紀) 以後許多年，尚保持其地位。但是在穆爾太齊賴派的隊伍當中，曾有一個人出來，毅然以折衷衆說為己任，而創立了一個新的學派，以正統派著名於東方，後來普及於整個回教世界，這個人便是艾施爾里 (al-Ash'ari 西曆八七三年生九三五年卒)。(33) 艾施爾里能將適於真主者歸真主，而不剝奪人類的權利；他反對穆爾太齊賴派的辯證學家所主張的擬人論 (Anthropomorphismus)，他

註張凡與物體和人類有關的屬性，都不可用以敘述真主。他說：『真主是全能的，真主是萬物的創造者。』艾施爾里不承認「自然」(Zögar)有任何作用，惟人類有一種特色，就是真主在人體內所創造的一切行為，人類能表示同意，而認爲自己所發得的。他承認靈魂與肉體各有其應享的權利。他主張肉體的復活，主張人類在後世能見真主。至於古蘭經的問題，則艾施爾里以爲這兩件事物不可混爲一談；(一)真主的本體內所有的無始的言語，(二)在某時啓示而爲我們所諷誦的天經。(34)

艾施爾里不嫌辭費的解釋他的主張，但無論在那一方面，他都不是創作者；他的工作，充其量不過蒐集當時的學說，而加以折衷，但不免有自相矛盾的地方。艾施爾里的學說，有一個要點，就是他討論宇宙問題，人生問題，末日問題的時候，與經與相離不遠，故能啓迪一般虔誠者的靈魂，且能折服一般思想家的理性，因爲艾施爾里主張真主的本體是超物質的。

艾施爾里信任天啓，而不承認理性的思考可以獨自成爲認識與真主有關之事理的方法。據他說，五官的感覺不會錯誤；而最易發生錯誤的，是我們所加於感覺的判斷。理性能認識真主的實在，惟理性僅能爲此種認識的工具，至於此種認識的唯一基本，則爲天啓。(35)

艾施爾里主張真主是萬物的創造者，是全能的，全知的，他知道人做所已做的事，也知道人類所欲做的事，他知道會發生的事，也知道不會發生的事，假若發生，是怎樣發生的。他又主張一切完全的德性，都可用以敘述真主；惟此類德性的意義，超乎受造之物所具的德性的意

義，而絕不相同；惟真主爲宇宙的創造者與維持者，凡宇宙間所有的事物，都是由真主直接發出的。他又主張人類能辨別自身的兩種行爲：（一）不隨意的行爲，如戰慄；（二）隨意的行爲，如言行。

（二二）辯證學中原子的問題

回教辯證學家所造成的特殊的學說，是他們的原子論；（36）但這種學說的發生，直至現在，幾乎還不可考。穆爾太齊賴派的辯證學家，提倡原子論；艾施爾里以前，反穆爾太齊賴派的辯證學家，尤爲注重原子論；由下面的說明，足證艾施爾里派的辯證學家，仍然講究原子論，他們或許是原子論的發揚者。回教辯證學家的原子論的原理，導源於希臘的自然哲學，毫無疑義。（37）但這種學說，既經他們接受，而更加發展，難免不受辯證學上爭論與反駁的影響。一部分的猶太教徒與羅馬教徒間，也發生過同樣的現象。我們不相信回教徒所以採用原子論，只因爲亞里士多德反對此論的緣故。我們應該爲回教徒記錄他們爲保護回教而表現的奮鬥，他們奮鬥的時候，急求最後的勝利，所以無暇選擇他們所用的武器。他們不能不解釋各種自然現象，但他們的解釋，不是說明此類現象乃自然的作用，卻是說明此類現象乃由真主發出。他們并不承認世界是本來當有的、無始的組織，而承認世界是受造的、有始的、無常的物質，我們應當說：真主是自由的、全能的創造者，不是亞里士多德所謂的無德性的原因，或不活動的原動力。因此，創造的問題，自最早的時代起，已成爲辯證學中最重大的問題。由此足

謂凡主張「世界爲無始，自然有作用」的哲學，都是回教徒所不取的。

原子論者說：我們所能知覺的這個世界，是若干忽隱忽現的偶性。這些變遷的偶性，附著於若干實體。這些實體，不可以說是永不變遷的，因爲這些實體的內裏或外表所具的偶性，是時時變遷的。這些實體既然是時時變遷的，便不能就是無始的，因爲無始的是永不變遷的。世界萬物，既然都是變遷的；那麼，世界便是有始的，便是眞主所創造的。

這是他們的推理的起點，他們由萬物的變遷，推知無始的，不變遷的造物主是實在的。但後起的辯證學家，因受回教哲學家的影響，所以由萬物的可能性，而推知眞主是必然存在的。

讓我們再來討論世界的問題罷。世界是由若干偶性，以及這些偶性所附著的實體構成的。實體與偶性，是兩種範疇，我們藉此才能想像實在的萬物。至於其餘的範疇，或包括在偶性的範疇內，或認作思想上的若干關係，并無任何客觀的事物，與此類關係相符合。就可能性而論，物質僅存在於思想中，時間僅爲各種物體的共同存在，或同時表現，空間與體積，只能歸之於物體，而不能歸之於物體所由構成的原子。

總而言之，我們所藉以判斷各物體的，是若干偶性。每一實體中的偶性，都是很多的。有人主張此類偶性是無窮盡的，因爲每一實體，必具兩相反偶性之一——這些偶性中包括着一切否定的偶性——就實在而論，否定的偶性，并不亞於肯定的偶性。眞主創造「缺乏」與「毀滅」，但這兩種偶性所附著的實體，頗爲難得。偶性既須附著於任何實體而存在，且不能附著

於其他的偶性，所以實際上并沒有一種偶性，能概括若干實體。全稱的賓辭，無論如何，絕不存在於各個體之中。此類全稱的賓辭，不過若干概念而已。

照這樣說來，各實體之間，并無關係；各實體互相關離，如相似的各原子一樣。其實，此類原子，與其說是原子論家所主張的極小的微塵，不如說是亞那薩哥拉所主張的類似的分子（Homöomorian），還比較相近些。此類原子，本來是無空間（無買卡尼的）而有位置的（有函以茲的），藉其位置而充滿空間。這些單位，是無延長性的，我們只能想像牠是若干點。由這些單位，構成佔據空間的各種物體。此類原子之間，必須有相當的空處；否則，一切運動，都成爲不可能的了。因爲各原子是不能相容的，一切變化，其原因絕不外乎各原子間的離、合、動、靜。兩原子之間，并無原動與被動的關係。所以各原子是實在的，都具有實在的跡象；然而彼此之間，毫無關係。世界是一個各部分不相連續的質量，這一部分，對於那一部分，毫無作用。

古人爲使人便於了解他們的這種學說起見，曾作了若干緒論。他們說：「數」是不相連續的「量」。他們沒說過：時間是計算運動嗎？一般辯證學家，也這樣主張。古代懷疑派的學說，對於此點，或許有相當的影響。一般辯證學家，如分解物質的世界樣，將時間、空間、運動三者，分解成若干無延長性的分子，與若干無持續性的片刻。於是，時間變成若干個別的、相銜接的片刻的總合。每兩片刻之間，有一空處。運動的情形，也是這樣；每兩運動之間，都

有休止。快的運動，與慢的運動，有同樣的速度；惟慢的運動中有更多的休止。一般辯證學家，爲避免主張時間、空間、運動三者中有空處計，乃倡躡等說。他們認運動爲自這一地點，跳到那一點點；認時間爲自這一片刻，跳到那一片刻。

其實，他們不需要這種離奇的學說——躡等說。此種學說，只足以答覆若干率真的非難而已。一般辯證學家，繼續使用他們的正直的理論，將運動於時間與空間中的物質世界，分爲各具偶性的若干原子。一部分辯證學家，主張各偶性不能存在於兩個時間之內，而各原子可以存在。其他的辯證學家，對各偶性與各原子，不加區別，他們說：各原子，實際上，是空間內的若干點，並不能存在於兩個時間之內，正與各偶性同。眞主隨時創造更新的世界，這一類那的世界，與剛才過去的世界，以及最近將來的世界，彼此之間，毫無實質上的關係。照這樣說來，有若干世界，互相連續，以致我們看去，彷彿是一個世界。據我們看來，各種自然現象之間，似乎有一種密切的聯絡，或有一種因果的關係，那是因爲眞主本其不可思議的意志，以我們所見的情狀爲造化的常道。⁽³⁸⁾眞主縱雖不在今日或明日，以一種奇跡，改變此種常道；但他能在任何一刹那改變之。主張原子論的辯證學家，反對因果律，可以下述標準的實例，相栩欲生的說明之。例如：寫字的人，眞主爲他先創造寫的意志，接着創造寫的能力，接着創造手的運動，接着創造筆的運動；這幾件事，彼此之間，絕無關係。

若有非難者說：『否認因果律，否認世界上的一切事件之服從固定的法則，將使格物致

知，成爲絕對不可能的事。』信仰回教的思想家便答覆說：「宇宙萬有，尙未發生的時候，已經在真主的洞鑿之中；真主不但創造萬物，創造我們以爲將由各物發出的一切效果，并且在人類的靈魂中，創造關於此類效果的知識；真主爲我們而創造的知識，很能使我們滿意，因爲真主是全知的。」(39)

回教辯證學所研究的對象，不外真主與世界的關係，或真主與人類的關係。除真主外，惟有各種實體，與附著於實體的各種偶性是實在的。至於希臘的一般哲學家所主張的、不具實體的、人類的靈魂，以及不具實體的精神（穆爾太齊賴派的學者，雖有主張此說者，但不澈底），則與一般回教徒的信仰，格格不相入。因爲他們誠信真主是獨一無偶的，是超乎萬物的。他們說：人類的靈魂，是屬於物體世界的；人類的的生活、感覺，與靈魂的一切活動，恰如顏色、滋味、氣味、運動、靜止一樣，都是偶性。回教的辯證學家，有一部分的人說：人體內有一個靈魂的原子。又有一部分的人主張人體內有若干靈魂的原子，與肉體的原子，互相混合。無論如何，他們的思想，總不出原子論的範圍。

(二) 蘇非派哲學

一般虔誠的回教徒，都不能由辯證學獲得精神上的慰藉，這班虔誠者，很想由其他的門徑親近真主。這種趨勢，自回教初期起，已經很明顯；後來，因受基督教與印度、波斯各教派的影響，而勢力更大；至回教民族文化進步以後，愈覺強烈。回教社會中遂產生一種組織，稱爲

蘇非派(Sufism)。④我們由回教的這種出家組織的發展，得見敘利亞、埃及兩地基督教的僧侶與僧院，以及印度的苦行者的歷史的重演。我們論蘇非派時，所論的是一種宗教的或精神的習俗，但習俗往往影響於思想，且具有一種理論的色彩，又必須有若干象徵的行爲，與聯絡天人的導師；這班導師努力的發見那些象徵的行爲中所包藏的機密，而用以傳示他們的高足弟子，並於宇宙萬有的階級中，爲自己採取一個居間地位，以聯絡真主與人類爲己任。新柏拉圖派的學說，對於此點，影響尤大。此類學說，一部份是採自偽狄奧尼素(Dionysius, Areopagite)與聖徒赫洛休士(Hierotheos)(Stephen bar Suda'i?)的著作。大概印度瑜珈派(Yoga)④的學說，對於蘇非派會有重大的影響。波斯的蘇非派，無論如何，總受過這種影響。然而蘇非派通常是在正統派的範圍之內，正統派的學者，是很賢明的，他們允許詩人與熱情者，獲得相當的自由。辯證的學者，與蘇非派的學者，一致的主張：惟有真主，宰制萬物，但極端的蘇非派，更進一步，主張惟真主存於萬物。由此而發生違背回教大衆信仰的萬有單一論(Wahdat al-Wujud)，④使世界變成幻象，使人類的本體，與真的本體，化爲一體。④起初，辯證派說：『真主的本體是單一的』。繼後，蘇非派說：『萬有是單一的』。起初，辯證派說：『真主宰制萬物』。繼後，蘇非派說：『真主存於萬物』。除真主的本體外，蘇非派不承認任何物的存在。惟承認他們的心中隨處引起的、對於真主的嚮往與思想等情操是實在的。因此，蘇非派的導師，發明意識分析法。依他們的見解，我們的觀念，是由外面傳入靈魂；我

們的意志，往往以外在的形相，賦予我們靈魂中所有的觀念。因為據他們的主張，靈魂的本質，是若干狀態，或各種愉快與痛苦的感覺，而「愛慕」為最重要的本質，能提高我們的地位，而使我們與眞主相親的，是「愛慕」，不是「恐懼」，也不是「希望」。我們的幸福，不是「知識」，也不是「意志」，卻是「與所愛者相結合」。

蘇非派比辯證派更進一步，否認世界的價值，與人類的人格。辯證派以世界為「眞主創造萬物說」的犧牲，而蘇非派以世界為「惟眞主實在說」的犧牲。蘇非派說：『眞主慈愛人類，啓發人類。』蘇非派的學者，思念其所愛的時候，將感官與想像可顯示的種種事物，完全拋棄，以免分心；他將一切可感的與可想的事物，集中在一個焦點上。至於希臘的、原來的精神，則與此種回教的蘇非派的精神，完全相反。從前，希臘人希望有更多的感官，以便他們更能認識美麗的世界；蘇非派卻嫌感官太多，足以騷擾他們的幸福。

但人類的天性，是一成不變的；這班蘇非派的學者，雖鄙棄紅塵與聲色，但常常以肉感的心象，說明他們的精神狀態，因此，他們當中，有許多不耐煩研究教義的，有許多道德墮落到不可收拾的，毫不足怪。

徹底的研究蘇非派的發展，乃宗教史的義務，而非哲學史的職責；何況蘇非派所採用的哲學的要素，將於論回教哲學家時說明之。

(1) 譯者按：回教歷史家謂回教教義 (Kalam) 與希臘哲學有密切的關係。百年前，

歐洲的東方學者已謂回教教義學家 (Mutakallimun) 爲回教哲學家之一派。帖尼曼 (Ternmann) 與李特 (Heinrich Ritter) 亦謂回教教義學派爲真正的阿拉伯哲學。哈爾十魯克 (Harbruecker) 勒南 (Ernest Renan) 亦贊成此說。勒南以爲真正的回教哲學運動，須於回教教義學各派的學說中求之。現在的研究家，常以各派的學說爲回教哲學的門類。晚近刊印的名著，如艾施爾里 (al-Ash'ari) 的回教人之言論 (Maqalat al-Islamiyyin) 與漢雅特的勝利集 (al-Fitrah) 等，可以證明回教教義學中所含希臘哲學的成分。就此點而論，回教的教義學，與猶太教和基督教的教義學，如出一轍，不過回教教義學與希臘哲學的關係，尤爲密切，欲研究此問題者，可參考下列各書：

1. Ibn Khaldun: al-Muqaddimah, 'Ibn al-Kalām, p. 384, 'Ibn al-Hibiyāt, p. 415. Cairo. 1935.
2. Lennemann: Manuel de l'histoire de la philosophie, trad. V. Cousin, Paris. 1839 T. I. p. 363.
3. Heinrich Ritter: Ueber tnsere Kenntniss der arabischen Philosophie, Goettingen, 1844, S. 11, 13.
4. E. Renan: Averoës et Averroïsme. Paris, 1925, aver, p. 11; pref. p. V — VII, — p. 101.

(2) 參考納忠君所譯的黎明時期回教學術思想史，民國二十七年商務版，頁二二六——二三三，又頁二七三——二七四。

(3) 譯者按：從前統稱宗教的信條和律例爲「斐格海」(Fih)，後來，才特稱信條爲大「斐格海」，特稱律例爲「斐格海」，關於信條的研究，稱「討論德學」(Um al-'ahid) 或「綏法特學」(Um al-Sifa)。討論「德」的本義是統一，而「綏法特」的本義是德性；因爲這種學問中，最尊貴的部分，是討論上帝的獨一，和上帝的德性。或稱爲「凱拉姆學」(Um al-Kalam)，「凱拉姆」的本義是言語，因爲一般學者所爭執的問題，最著名的是關於上帝的言語的問題，一說因爲精通此種學問者，有講說宗教問題的能力，卽如精通論理學者有講說希臘哲學的能力一般。阿拉伯人既稱論理學爲「曼推格」(Mantiq)，而「曼推格」的本義是言語，故稱此種學問爲「凱拉姆」。

(4) 譯者按：「凱拉姆學」的最恰當的名稱是神學的辯證學(Theologic Dialectics)，或簡稱爲辯證學(Dialectic)。「姆台康里蒙」可以稱爲辯證學者(Dialecticia)。

(5) 著者按：依照第二種用法，最好是把「姆台康里蒙」這個名詞譯爲經院哲學家(Schoolmen)或宗義學家(Dogmatists)。

(6) 艾斯法拉以尼(al-Asfarayini) 氏的宗教指南(al-Taba'ir fi al-Din) 上說：「他們(指穆爾太齊賴派)所一致承認的各種謬論中，有這樣的學說：任何人都沒有「正信」，除

非他認識正信的一切條件，……而能與加證明，且能以人辯駁；否則，不得稱爲信士。」
(見埃及愛資哈爾大學圖書館藏手稿本頁七三)。

(7) 譯者按：這一派的人，稱爲擬人論者，或肉體論者。回教的先賢，信仰古蘭經中關於比擬真主的明文，同時信仰真主絕對不像任何受造之物，但不敢輕於解釋，因爲由解釋而得的，是或然的知識，而對於主的認識，是應該以真知灼見爲基礎的。但十葉派中的過激分子，和一部分的聖訓學家，竟敢明目張膽的宣佈神人同體說，他們說：真主有各種的肢體和器官，真主會往來行動，會與人握手。相傳查瓦里(Dhaud al-Jawari)曾經說過：「請你們莫問我真主有沒有陰部和鬍鬚，除此而外，你們可以隨便問罷！」他說：真主是肉體的，有肉，有血，真主的頭髮，是鬆曲的，黑油油的，披在頭上。這一派的學說，是由猶太人抄襲來的，他們的種種謬論，實足以證明他們是固陋的。參考各教派別論 (al-Mihal, nos. Nihal, 頁七五——八五)。

(8) 參考 al-Mihal pp. 30-59, al-Asb'ari: Magalat al-Islamiyyin.

(9) 參考 al-Mihal p. 30.

(10) 譯者按：主張此說者是阿拉弗 (Abu al-Hudhail al-A'raf)，他說真主能犯罪作惡，但他不願犯罪作惡，因罪惡是醜的，或因他是大智、大慧、大慈、大悲的，所以不肯作惡犯罪。

(11) 譯者按：主張此說者是南薩姆 (Ibr. bin al-Nazzām)，他說：他們不可以稱真主有作惡的能力，他說：醜惡是醜惡之事的本質，我們既不能說實際上真主是作惡的，那麼，就不能說真主有作惡的能力。有人批評他，說他把真主變成機械的、呆板的，除了他所做的事情外，其他的事，什麼也不能做。他說：『我主張真主沒有作惡的能力，你們主張真主雖有作惡的能力，但實際上，他絕不作惡，那麼，你們非難我的話，同時非難你們自己；兩種主張，毫無差別。』漢雅特氏的勝利集中對於南氏主張此種學說的原因，解釋得很詳明，可供參考。

(12) 參考 al-Mīāl pp. 30-31

(13) 參考同書頁三十一—三十二。

(14) 譯者按：主張此說者是阿拉弗。關於此說的理論，可參考 al-Mīāl p. 34。據沙哈里斯塔尼 (al-Shahrīstāni) 和艾施爾里，說阿拉弗的此種學說，就是由希臘哲學家抄襲來的。參考沙氏的 *Nihāyat al-Aqdām*, p. 180。和艾氏的 *Maqalat al-Islāmiyyin* pp. 483, 485。

(15) 譯者按：關於此兩說的差別，可以參考 al-Mīāl p. 34。又艾卜·哈什姆 (Abū Ḥāshim) 氏說：『真主本來是知覺的，換言之，知覺是真主的一種情狀，這種情狀，是超羣實在的本體之外的一種德性；這種情狀，惟與本體並存，如果脫離本體，則不得稱為實』

在的或虛無的。

(16) 譯者按：「羅各斯」的意義，在哲學上是言語，在基督教神學上是三位一體的第三位即基督。古蘭經上也稱爾撒聖人（耶穌基督）為真主的言語（三：四五）。因為真主曾預言爾撒聖人將誕生，他的誕生便是那預言的實現，所以稱他為真主的言語。參考拉齊氏古蘭經註。

(17) 譯者按：天啓的三大宗教是猶太教、基督教、和回教，因為這三教都各有天啓的經典，為最高的典型。

(18) 譯者按：穆爾太齊賴派一致的承認：各種知識，都是可以理會的，都是應該由理性而推知的，故雖無天啓的宗教，人類亦當感謝真主化育之恩。又善之為善，與惡之為惡，都應該藉理性而辨別清楚；故趨善避惡，乃人人應盡的義務；因此，不以自己的理性為南針者，應受來世的懲罰；至於宗教的各種儀式，則有待於天啓，絕非理性所能定度。參考 al-Mīāl pp. 29, 36, 40-41, 55.

(19) 譯者按：al-Mīāl 中敘述穆爾太齊賴派的領袖人物，至為詳盡，著者大約以此書為藍本，讀者欲明白以下各節，可參考藍本。此外還可參考 Dūā al-Islām 卷三，頁九八至一〇五。

(20) 譯者按：他以「阿拉弗」（賴株商）的綽號著名於世，他的詳細的姓名是：

Abu-l-Hudhail Muhammad ibn al-Hudhail al-Allaf 他活到百歲左右。回曆二二五年（西曆八五〇年）卒。

(21) 譯者按：艾卜·胡載理說『安拉是至聰至明的，便是說安拉將來能聽能視。』（參考 al-Milal 頁三六）。

(22) 譯者按：回教蘇非派哲學家說：人類將藉第六種感官而見真主。

(23) 譯者按：創造詞的意義是：真主欲造任何物時只須說：『有！』那物便有了。

(24) 參考 al-Milal 頁三五。譯者按：艾卜·胡載理因為要證明惟有真主是無始無終的，所以說萬物都是有始有終的，因此主張運動也是有始有終的，由此便推到天堂地獄中的人，最後終歸於永久的靜止。以斯卡斐 (al-Takfi) 和南薩姆 (al-Nazzam) 對於此點，曾加以駁斥。（參考 al-Int-sar 頁一三至一四，與 Taharut al-Falāsifa 一九二七年貝魯特版頁八。）

(25) 譯者按：艾卜·胡載理反對人體復活之說，不知著者何所據而云然。這或許由於著者的誤解，因為艾卜·胡載理信復活、樂園、火獄等，都是實在的，不過他主張樂園火獄裏的人，最後將無運動之可言，他們將在絕對的靜止中享樂或受苦。

(26) 譯者按：伊本·漢理康 (Ibn Khallikan) 說：『他生於回曆二五五年，卒於巴士拉，享年九十餘歲。』

(27) 譯者按：查希慈解釋此點說：『人類的知識，統統都是必然的，自然的，沒有一件是人工的；人類除意志外，沒有作用；人類往往自然的完成其行爲。』（見 al-Milal 頁五二）。

(28) 譯者按：他生於哈里發哈倫·賴世德的時代（見 al-Muntayy al-Amal 頁三一—三二），卒於西曆九〇〇年（回曆第三世紀末）之說，似乎不甚正確。

(29) 譯者按：真主是無始的，是不受時間的限制的，若稱爲「古有的」，易生誤會。

(30) 譯者按：穆阿邁爾分人爲靈魂與肉體兩部，靈魂的行爲是意志，而肉體的行爲是動靜。

(31) 譯者按：艾卜·哈什姆的姓名是 Abu Hashim Abd al-Salam ibn Abi Ali Muhammad al-Jubbai'，回曆三二一年卒，他以準巴伊著名於世。

(32) 譯者按：艾卜·哈什姆認懷疑爲每一個成年而理性健全者的第一件義務，因爲必先懷疑，然後思惟，其思惟才有意義（見 Sharh al-Mawaqif 伊斯蘭堡版，頁六三）。

(33) 譯者按：艾施爾里的姓名是 Abu al-Hasan Ali ibn Isma'il…… ibn Ali Mustā al-Ash'ari，回曆三三〇年前後卒。他本是穆爾太齊賴派的學者艾卜·哈什姆的學生，後來，他肇起反對穆爾太齊賴派的旗幟。賽義賴斐 (Abu Bahr al-Garrāh) 說：『穆爾太齊賴派曾揚眉吐氣於世，至艾施爾里出，他們才匿跡銷聲。』（見 Ibn al-Khalikan）。

(34) 譯者按：據艾施爾里說，真主的言語，是附於其本體的一種意義，藉天神的口而垂示列聖的文辭，是無始的言語的標幟，是受造的，是有始的，其所表示的意義，是無始的（見 *al-Mi'al* 頁六八）。

(35) 譯者按：艾施爾里派不像穆爾太齊賴派那樣重視理性，他們說：理性不必使人能獲得知識，不必使人能辨別美醜，不必使真主顧全人類的幸福；我們所應盡的義務，是因經典的誥誡而成爲義務；「藉理性可以認識真主，藉經典而此認識成爲義務。」（*al-Mi'al* 頁七三）。

(36) 參考 S. Pines, *Beitraege zur islamischen Atomlehre*, Berlin, 1926, 這是關於回教學者所主張的原子論的最新的著作，此外還有猶太哲學家伊本·邁蒙（*ibn Maimon*）所著的 *Dalalat al-Mu'minin*，對於這個問題，也有詳盡的說明。麥克唐納爾（*Macdonald*）曾將此書的概要，登在 *Isis*, 1927, p. 342 ff. 雜誌，其標題爲 *Continuous re-creation and atomic time*。下列書中，關於此問題的說明，與伊本·邁蒙所傳者相同。Moritz Guttmann, *Das religionsphilosophische System der Mutakallimun nach den Berichten des Maimonides*, Breslau, 1886.

(37) 譯者按：首楞嚴經云：「汝觀地性，粗爲大地，細爲微塵。」彰所知論云：「世界最極微細者，曰極微塵，亦名隣虛塵，不能措釋。……」故斐尼斯（*Philon*）欲以佛教

的極微塵，來解釋回教辯證學家的原子論（參考上述裴氏書）。

(38) 譯者按：艾施爾里主張天地萬物，都是直接仰賴真主的，一切現象之間，除造化的常道外，毫無關係。換言之，真主造化萬物的常道，是造化這一件之後，接着造化那一件，例如：柴與火相接觸之後，接着便造燃燒。故燃燒乃真主的造化，而非柴與火相接觸的必然的效果。真主能使柴與火接觸，而不燃燒；也能使柴不與火相接觸，而燃燒。甲乙兩現象，若常常相繼發生，或於多數的時間相繼發生，我們便說：真主依常道而造化之。若永不重演，或偶爾重演，我們便說：真主反常道而造化之（參考 Shah al-Maw'iqf 伊期蘭堡版頁五四）。

(39) 譯者按：艾施爾里主張思惟之後，習慣上往往獲得知識；換言之，思惟之後，未必便獲得知識。蓋知識乃思惟之後真主所造者，思惟與知識之間，并無因果關係（參考 Shah al-Maw'iqf 伊期蘭堡版頁五四——五五，Tahfut ad-Falsafah 頁二七七以下各頁）。

(40) 譯者按：「蘇非」原義為羊毛，蘇非派常穿粗製的毛質衣服，以示質樸，故有「蘇非」之稱。伊本·赫勒敦 (Ibn Khaldun) 的歷史概論 (al-Muqaddimah) 裏，對於蘇非派的源流，有詳盡的說明。關於蘇非派命名的理由，其說與本書著者的解釋頗相近。

(41) 譯者按：「瑜珈」本梵語 (Yoga)，其義為「相應」。「相應有五義：(1) 與境

相應，(二)與行相應，(三)與理相應，(四)與果相應，(五)與機相應。』(唯識述記)但普通皆指觀行應理言。瑜伽派爲印度六大派之一，西曆紀元前二世紀時，東印度婆羅門鉢顯闍梨 (Patanjali) 所創，大概取教論諸諦，與婆羅門之梵爲觀行境，而以「瑜伽」命名，因此派修行的宗旨，在於與大梵天王相應，而獲超自然的偉力，以謀人類靈魂的解脫，俾得永免輪迴，而與宇宙之靈復合爲一。此派修行的方法，有制慾、勤行、正坐、止息、拘束、內省、靜慮、三昧、八種。三昧等名，雖與佛教相同，但他們的修行，根本上與佛教相異，所以佛教徒稱他們爲苦行外道。

(42) 譯者按：蘇非派的萬有單一論，頗近乎哲學上的泛神論 (Pantheismus)。泛神論者，假定有絕對永久的渾一體，而視萬有爲其變態，爲其部分。泛神論者，不但反對超絕神論，而說神之內在，尤在與原子論反對，而注意於「世界根源歸諸一體」的一點。原子論者說：「萬有不外多數個體的雜然集合」。泛神論者，卻視萬有爲渾一體的部分。

(43) 譯者按：著者大概指哈拉智 (al-Harazi, ibn Mansūr al-Hallī) 的主張而言。相傳哈拉智曾說：「我便是真主」。又說：「這長袍裏，惟有安拉。」又說：

「我即我所愛，所愛便是我；

精神分彼此，同寓一軀殼；

見我便見他，見他便見我。」

伊本·法立德 (Ibn al-Farid) 也有同樣的主張，他曾說：

『既醉又復蘇，兩體合爲一。』

伊以我爲窩，我體昭若揭。』

諸如此類的詩歌，頗不順耳；但有人加以詮釋，而認此爲全體歸真時發出的言論。

但我們應該認清下列兩點：(一) 萬有單一論 (Wahdat al-mujūd)，(二) 見證單一論 (Wahdat al-Shuhūd)。萬有單一論的意義是：惟有真主是實在的。換言之，惟有真主的存在，是藉其本體而自足的。至於世界，則其存在，不由其本體，不藉其本體，不因其本體，不賴其本體。據他們說：世界不過是真主的若干狀態中的一種狀態。他們當中，有人稱世界爲真主的行爲，因此，一班純正的蘇非派說：除真主的本體、名稱、行爲外，別無實在。』這是他們全體的信心。見證單一論的意義是：蘇非派的導師，往往精神恍惚，不能識別自己與真主的本體，或不能識別萬象與真主，而視萬象爲真主，以爲真主藉萬象而與他對話，遂發出哈拉智的那種言論；他的情狀，如醉如夢；他的言論，如嘍如譫。

「他蘇醒之後，能識別造物主與所造物，他信世界并非真主，不過是真主的若干狀態中的一種狀態，他不說：『我是真主』。也不說：『世界是真主』。這種境地，稱爲「分別境」(Maqam al-farq)；依蘇非派的見解，這是健全的導師的境地。他精神恍惚時，不能識別造物主與所造物，故視萬物爲真主，這種境地，稱爲「混合境」(Maqam al-jam'a)，

他在此境地，難免要說：

『美妙玄機在吾軀，自我淚淚自相悅。』

或說：

『我歌我聽我卽歌，曲調絲竹全是我。』

蘇非派有許多的詩詞，敘述這兩種境地的情狀。在分別境的時候，他用了分別境的口吻；但有時也用混合境的口吻，則其言論完全是象徵的，不認識此類術語者，不得妄加詮釋。在混合境的時候，他只用混合境的口吻。依一般純正的蘇非派的見解，他已精神恍惚，故目睹幻象。他們惟恐在此境地時壽終正寢，因所目睹者，非其信仰故也。

此外，有冒充蘇非派，而謂真主能以人物爲化身者，此輩爲純正的蘇非派，實風馬牛不相及也。

第四節 文學與歷史

(一) 文學

阿拉伯的詩歌與歷史，最遠離哲學而發展的，但經過若干歲月後，詩歌與歷史，都難免要受外國的影響。我們在這裏，稍加評論，以徵實此說便夠了。

回教興起，未嘗使阿拉伯民族中斷其詩歌的傳說，與基督教嚴禁條頓族傳說詩歌，恰恰相

反。當日世俗的書籍中，直至伍曼亞王朝，還包含着許多的格言；一部是由阿拉伯的古詩裏選來的，此類格言，常與古蘭經的明訓爭衡。當日阿波斯王朝的哈里發曼蘇爾、哈倫、邁蒙等的文學修養，比查理曼 (Charlemagne) 更加優越。他們對於兒子的教育，並不限於古蘭經的學習，此外，還教他們研究古代詩人的傳記，與阿拉伯民族的歷史。當日各哈里發常親近一般騷人墨客，並給與優厚的報酬。在這種環境之中，文學常受科學教育與哲學思想的影響，但所受的影響，大都是膚淺的。詩人所發表的懷疑的言辭，與對最尊嚴的事物的輕浮的嘲笑，以及對肉慾的贊美，凡此種種，都足以證明文學所受的影響。但我們同時可以發見許多高尚的格言，認真的思辨。蘇非的理論，已侵入阿拉伯的、質樸的、主張實在論的詩歌裏。阿拉伯的詩歌中寫實之自然的美，由此喪失其地位；取而代之者，乃技巧與雕琢，格律與聲調。

(一) 艾卜·阿塔希亞，穆特南比，艾卜·阿拉，哈利列

艾卜·阿塔希亞 (Abu al-Atahiyah 曆七四八年生，八二八年卒) (1) 所作的詩，都是柔弱的，不能使讀者感覺興趣。他常常談論單思想，渴望死來臨。他的哲學的要旨，是勸人慎思，清心節慾，以求寡過。

但愛好生活，而能欣賞自然詩者，對於艾卜·阿塔希亞勸人謝絕世事的詩歌，不甚歡迎；他們對於穆特南比 (al-Mutanabi 西曆九〇五年生，九六五年卒) (2) 的格言詩，亦不滿意。但穆特南比仍被尊為阿拉伯最偉大的詩人。

有些人也同樣的過譽艾卜·阿拉 (Abu al-Āli al-Ma'arri 西曆九七三年生，一〇五八卒)，(8) 而稱他爲詩哲。他有時發表可敬的情操，與明達的見解，但那不是哲學；並且發越的情形，也多勉強陳腐，不配稱爲詩詞。艾卜·阿拉原是一個寒酸的盲詩人，假若他生在更越的環境裏，那麼，他或許能以博言學家，或歷史學家的資格，對於初步的批評，有更多的貢獻。他不勸人愛好人生，卻勸人拋棄享受；他對於當時的政治狀況，與大眾的宗教信仰，以士人的學術主張，常發牢騷，他自己卻沒有什麼積極的，新穎的貢獻。他幾乎沒有聯合的力，他長於分析，而不長於組織。他的學問是無效果的，他的知識彷彿一株大樹，全部的根懸在空中，這是他的著作中最恰當的譬喻，縱雖他不是指自己而言。他過的是嚴格的獨身生活，他是一個蔬食主義者，這恰與悲觀主義相合，他的長詩裏有下列的主張：

『無情的光陰，

消磨了世人；

不問是專制的暴君，

或者是善良的百姓。

寒暑迭更永不停，

未來事變祕不宜。

宗教與派別，

全是領袖們的工具；

冥頑快覺醒，

莫爲古人愚。

古人設教求名利，

雖獲名利終逝去，

小人之道亦消滅。」

『各教多滋事，

使人相讐視。」

『爲善而行善，

不望獲報償。」

除這些詩人外，還有一般幽默的文學家，他們有一種實用的哲學，所以他們更能博得一般人的重視。他們所實行的是德國詩人歌德 (Goethe) 所著劇本浮士德 (Faust) 中劇院主人所說的箴言：『多才多藝的文豪，總能博得多數人的歡心。』哈利列 (al-Hariri) 西曆一〇五四年 (Abu Zaid) 在下列的詩辭中，昭示他們他的最高的哲理：

天下滔滔皆豺狼，

以詐謀生有何妨？

但求得免飢寒苦，

臨機應變使長槍。

鷹隼高飛不可獵，

獲一羽翮亦心甘，

佳美鮮果無處採，

權以麻煙塞飢腸。

艱難困苦轉眼逝，

泰然遠觀莫憂傷，

世變蒼桑無已時，

否極泰來道之常。(10)

(三) 歷史的遺產

古代的阿拉伯的歷史學家，恰像他們的詩人一般，能徹底的認識別的事物，卻不能統全局。他們的帝國的領域既擴張以後，他們的知識的範圍，也擴張了，他們先蒐羅得豐富的料，繼後，因為他們常旅行遠方，徵集傳說，或處理政務，或滿足求知的慾望，或舉行朝覲儀式，而他們的關於史地的知識，逐漸增加。阿拉伯人認傳說為知識的來源，故慘澹經營的

成許多特殊的方法，以爲考據的準繩。他們將所研究的廣大的對象，很巧妙的分作若干部，再將每一部分作若干門，……這樣繼續着分門別類，猶如劃分文法的部門一樣的精緻。這種分類法，詳細有餘，而明白不足。由此分類法而產生一種歷史上的、論理學的方法。在東方人的眼光中，這種方法，比亞里士多德的論理學更精確。阿拉伯人對於他們的傳說，雖未加以真正的考據，但信任此類傳說如耳聞目睹者，爲數頗衆，他的寧願含理性的判斷，而採納傳說；因爲理性易於接受謬妄的推斷。

阿拉伯的歷史學家，常有人公正的敘述許多互相抵觸的傳說，而毫無偏袒。此外還有些人，雖顧到現代人的感情與需要，然而毫不遲疑的判斷古人的曲直；其判斷多少總有點道理，因爲判斷古事，往往比判斷時事容易些。

後來，有新的研究對象出現，也就有新的研究法，應運而生。地理學中，加入若干的自然哲學，如氣候地理學。歷史的內容，一變而爲包括知識、生活、宗教、信仰、道德、文學、科學等的記載。阿拉伯人既認識其他的國家，與其他的民族，乃就各方面加以比較研究，因此世界主義，或人文主義的要素，被引入於阿拉伯的歷史中。(c)

(四) 麥斯俄迭與麥格迭西

西曆九五六年前後逝世的 (7) 麥斯俄迭 (Magistri)，便是人文主義的代表，凡與人文主義有關的事物，他都感覺興趣，并且能徹底了解。他非常好學，能不恥下問，能手不釋卷，往往

利用暇時，博覽羣書，他的閱讀是有效果的。他不安於狹隘的日常生計，或宗教的事業，或哲學家的空談，他知道自己所擅長的是歷史，便專心致志於這方面的研究，他晚年僑居埃及，猶以考古爲慰藉。據他說，歷史是一種包羅萬象的學問——這是他的哲學——歷史的任務，是闡明過去與現在的真相；歷史的對象，是世界的哲學，及其源流。他說：「假若沒有歷史，那麼，各種學問，早已泯滅了。因爲一般學問家是無常的，不能永在人間；但歷史能將他們的不華的產品，紀載起來，而使過去與現在之間，常保聯絡；歷史能將古人的主張，與過去的事件，不挾偏見的告訴我們。」但麥斯俄迭，讓聰明的讀者，自己去尋繹各種事件的適當的綜合，去研究著者的主張。

麥斯俄迭之後，出了一位地理學家，號稱麥格迭西 (Magdasi 或姆甘迭西 Mirgaddisi)。他在西曆九八五年前後，(8)開始著作。他是值得我們稱道，應受我們揄揚的。他曾周遊四方，從事於各種的職業，想藉此認識當代的生活，所以他很可以代表艾卜·載德，但他是有宗旨的(參考第二章第四節第二段)。

麥格迭西的學問，是由批評入手，他只採納研究與考證的結果；古人的傳說，和邏輯的推論，都是他所不取的。他說：「古蘭經中所載關於地理的敘述，僅爲適合古代阿拉伯人的、有限的知識程度，因爲真主欲因才施教。」

麥格迭西以公正的、善意的態度，描寫他所目擊的各個國家各個民族的情狀。他最重視

的，是由自己的經驗閱歷，而獲得的知識，其次是聰明可靠者的敘述，再其次是書本裏的記載。下面的辭句，是由他的自述中摘錄來的，他在他的傑作的緒論裏說：

『予著此書之前，嘗遊歷回教各國，會見其名宿，侍養其君主，親近其法官，領教其通人，訪問其文士。凡善於誦讀天經者，長於紀載聖訓者，以及隱居者，修道者，說書者，莫不結交之，且到處經營商業，與衆人往來，而仔細觀察，心領神會。……又遍遊邊疆，實地測繪。……且考查各學派之宗旨學說，而默識之；研究各方之風土人情，而類別之。……備嘗辛苦，耗費金錢，分明義利，率由正軌，忠於教友，忍受離鄉之苦，敬畏真主之威，惟冀能獲善果，而享令名，故不敢爲惡。凡予所言，皆信而有徵者；悖謬之論，無稽之說，雖聽弗聞。』(9)

現在我們慣於把東方人描寫成一個忠於祖傳的信仰與習俗者，安穩沉思，好靜而不好動。這種描寫，是絕不正確的，與現在的回教徒的情狀不相符，爲回教紀元第一世紀至第四世紀的回教徒的情形，更不相符。在那個期間，他們野心勃勃，不但想囊括全世界的物資，并且想消化全人類的文化。

(1) 譯者按：艾卜·阿塔希亞是他的綽號，其義爲「狂士」，他的姓名是：Ismā'il ibn al-Gāsim ibn Suwaid ibn Kaisan 回曆二二〇年生於庫法，二二一年卒於巴格達。初爲陶器商，出口成章，一日之內，能作詩二百聯，名聞遐邇，遂入宮廷，與班沙爾

(Bashshar)、艾卜·努瓦斯 (Abu Nuwas) 齊名，都是阿拉伯人與異族通婚後所產生的文學家之先進。俄斯特拉卜 (Ostrab) 在伊斯蘭百科全書中稱他爲阿拉伯文學史上第一詩哲。

(2) 譯者按：穆太爾比是他的綽號，其義爲「偽先知」，他的姓名是 Ahmad ibn Muhammad al-Fusain al-Jur'ani al-Kufi，回曆三〇三年生於庫法，三五四年被匪殺於施拉茲與巴格達間。

(3) 譯者按：艾卜·阿拉是他的外號，其義爲「高尚父」，他的姓名是 Ahmad ibn Abdallah ibn Sulaiman al-Ma'arri，回曆三六三年生於敘拉亞的麥阿賴 (Ma'arrah)，四四九年卒於故鄉。他是一個苦行的、悲觀主義的詩哲，英國的東方學者喀萊爾 (Karl Niebuhr) 會將他的一部分的詩歌，譯成拉丁文與英文，奧國的東方學者克賴麥 (A. Freiherr von Krenner) 會將他的許多包含哲理的詩歌載在他的下列的著作中：

über die Philosophischen Gedichte des Abul'ata al-Ma'arri, Wien, 1880.

(4) 譯者按：哈利列是他的姓氏，他的名字是 al-Dasim ibn Ali ibn Muhammad al-Hariri，回曆四四六年生於巴士拉，五一五或五一六年卒於故鄉。他的傑作是 al-Masnamat al-Haririyyah，這本傑作是我國阿拉伯文學校中唯一的文學讀本，最近數十年來，連這絕無僅有的文學書，也無人問津了。

(5) 譯者按：此詩見 V. Ruckert's Übers. d. Mukarram II, p. 219. 第四十八章。

(6) 參考 Ibn Khaldun: al-Muqaddimah, 頁二三四，又參考本書第七章。

(7) 譯者按：這是他的外號，他的姓名是 Ali ibn al-Husain al-Mas'udi，卒於回曆三十四年。參考伊斯蘭百科全書中關於麥斯俄迭的評論。

(8) 譯者按：這是他的外號，他的姓名是 Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr al-Ranna，回曆三三六年生，三八〇年前後卒。東方學者吉德密士特 (Gildemeier) 說：「麥格迭西觀察周到，眼光遠大，為其他的地理學家所不及。」司卜林吉兒 (Sprenger) 說：「麥格迭西遊歷之廣，可謂空前；其書編輯之精，亦非他人所能及。」(Magalat al-Mashriq, Vol. 10, p. 683-690.)

(9) 見麥氏所著的 *Ahsan al-Taqsim fi Ma'rifat al-Aqalim* (Leyden, 1906, p. 23).

(10) 參考 v. Krenner: *Kulturgesch. des Orients II*, and 429 ff.

第三章 畢達哥拉斯派哲學

第一節 自然哲學

(一) 自然哲學的起源

阿拉伯人的自然哲學，其要素是採自歐几里得、托勒密、希波格拉第、格林等的著作，亞里士多德的一部分的著作，也是他們的重要的藍本。此外，他們還參考新畢達哥拉斯派的新柏拉圖派的許多書籍。這種自然哲學，是大眾的哲學，受十葉派和其他各派的歡迎。這種哲學的介紹人，是哈蘭城的拜星教徒，經過相當的時期之後，這種哲學的影響，不限於宮廷，且隨宮廷而流行於巴受教育和路教教育的羣衆之間。這種哲學的若干散漫的部分，是採自邏輯的發明人亞里士多德的著作，如偽託亞氏著作的氣象學、天文學、以及亞氏的動物學、心理學等書。但這種哲學的精神，卻是採自柏拉圖派與畢達哥拉斯派的混合教訓，和斯多噶派（畫廊學派）的主張，并雜採後來的星古學家與鍊金術家的學說。一般人因宗教的熱情，與好奇心的驅使，頗愛閱讀大塊文章中的玄妙。他們實際上的需要，不外乎簡單的數學，與初步的天文學，俾得應用於遺產的分配，商業的會計，以及宗教儀式的不適當的時間之推算，但他們的探討，往往趨

過這種實際需要的範圍之外。他們敏捷的蒐集各方面的智慧，他們的這種心理的態度，麥斯俄迭形容得十分正確，他說：『我們應當承認善行是善的，無論行善者是朋友或是仇敵；我們應當承認忠言是可取的，無論進忠言者是貴族或平民。』(1)相傳哈里發阿里曾說過：『智慧是信道者所遺失的駱駝，你當接受你所遺失的駱駝，縱雖是多神教徒送來還你。』(2)

(二)算學

阿拉伯人的算學，是以畢達哥拉斯為正宗的。希臘的要素，曾與印度的要素相混合。這是事實，但回教徒無論研究什麼問題，總是以新畢達哥拉斯派的眼光去研究。當時的人，常說：『非研究數學、幾何、天文、音樂等算學的學科，任何人都不能成一個哲學家，或高明的醫生。他們重視數學的理論，勝於測量法。因為前者與感覺的關係較少，故較萬物的本質更近於理性。他們重視數學的理論，所以他們對於「數」，能憑着幻想，翻新花樣。真主是獨一的，萬物是由真主流出的；但真主不是「數」，而是數的創造者，這是自明的。但四行(3)的總數是四，所以自然哲學家特別的重視這個數目，他們無論講天文或地理，無論著書或寫作，往往好用四個句子，或寫成有四條的論文。』

由算學過渡到天文學與星占學，原是很便利的。伍曼亞王朝的星占學家，繼承東方的古星占法後，曾加以修正，繼後，傳到阿拔斯王朝的星占學家的手裏，再加以改良之後，其法愈精。惟其理論，多與回教教義相抵觸，故未能獲得宗教家的贊助。因為依回教徒的見解，除真

主與世界，今生與後世外，別無對照，星占學家，往往以天地相對照；至於真主與世界，則不甚注意。諸天體與月曜下萬物有何關係，論者各執一說，因此發生基於理性的天文學，或基於幻想的星占學。當日能完全超脫星占學家的誘惑者，絕無備有。因為當日的科學，既以托勒密的學說為根據，則全未受教育者，可以隨便嘲笑星占學中怪誕不經的理論；而曾受教育的研究者，欲正其謬，談何容易！「因為他既知星占學所依據的是『托勒密的學說』，他便主張大地上生物，乃諸天能力的結果，乃天光的反行，乃大體無始的和諧所生的反響。至於信諸天與諸星能想像且有意志者，則認諸星與諸天為天道的代表，而以善惡為其行為的結果，且欲藉星輪的位置而預言未來的專變，因為他們以為諸星常依不變的法則而影響於大地上的一切事物。有許多人，當然懷疑諸星有代表天道的資格，他們的證據，不外乎經驗與理性，或逍遙派的學說。因為逍遙派相信幸福的天體，是若干純潔的精神，能思惟，而不具想像與意志，因此與感官所及的各個體，毫無關係，故其保佑，只以全體的幸福為對象，而不涉及各個體的幸福。

(三) 自然科學

回教學者，曾蒐羅得許多資料，以作研究自然科學的準備；但他們除很少的發見外，對於所羅致的資料，未能加以科學的、正確的處理；對於自然科學的各部門，他們仍師承古法；這際部門，如何發生，如何演變，因為篇幅所限，不便加以檢討。他們想認清造物的智慧，與自

然的作用（即他們所認為能力，或世界的靈魂之流出者），於是，鍊金術家便著手作鍊金術的實驗，魔術家便試驗其符咒的效力，研究家便研究音樂對於人類與動物，在心理方面的影響，并且考究相面術的法則。他們更進一步，想解釋睡眠與做夢的道理，以及占卜與預言等的神祕。當日的研究，自然是以人爲中心，因爲人是小世界，包羅着大世界所有的全部能力與元素。他們說：人的本質是靈魂，而以靈魂與世界之靈的關係，和人的運氣，爲研究的兩種對象。他們很費了些心力，去研究靈魂的能力，并確定其在心中或腦中的各中樞。有一部分的人，會採格林的主張；其他的人，卻說身內有五官，與外五官相對待。諸如此類關於自然之祕密的學說，乃導源於亞坡龍（Apolonius von Tyane）。

研究科學與自然科學者，對於宗教，有種種相異的主張。理科才獨立，其對宗教的危險，便逐漸增加；天文學中，不久便有宇宙無始的學說；因而有人主張有無始的物質，亙古運動不息。各天體的運動，既是無始的，則大地上所發生的一切變更，也是無始的了。自然世界，既然都是無始的，故有人說人類也是無始的，循其所特有的圓軌而轉動；然則，世界上簡直沒有什麼新奇的東西。一般人的見解與思想，猶如其他的萬物樣，不斷的重演出來；凡是現在的人也許要做出或說出或認識的事物，前人已經說過，或後人將要說出來。

有許多值得贊美的論文，與種種的哀歌，都爲此而發表，但無裨於科學的進步。

（四）醫學

醫學顯然是更有益的學問，當日各哈里發爲什麼關心醫學，其理至明，無庸贅述。歷代的帝王，關心醫學，故委任若干翻譯家，將希臘的醫學書籍，譯爲阿拉伯文。從此以後，算學、自然科學、論理學的許多假定，便混入醫學中。自古以來的醫生，只須認識由來已久的符咒與驗方，到了西曆第九世紀（回曆第三世紀）中所生的社會，當醫生的，必須認識哲學與食物、珍饈、藥餌的性質，以及體質的強弱；除此而外，他還應該曉得諸星的影響。當日醫生是星占家的弟兄，他必須尊重星占家的學問；因爲星占學的對象，比醫學的對象更高尙。醫生須受業於鍊金術家，並依算學與論理學的法則而行醫。西曆第九世紀（回曆第三世紀）時，熱心教育者，不但要每一個人的言語、信仰、行爲，都合乎基於正確的邏輯之推理，還要他依推理而受療治。在哈里發瓦西格（回曆二二七——二三一〇西曆八四二——八四七年）的學術講座中，討論醫學上的問題，猶如討論辯證學與法學的問題一般。當日爲格林的一本著作，而引起一個重要的討論；他們所論的，是醫學根據傳說呢？抑或根據經驗？抑或根據常識？抑或照邏輯的方法，由算學與自然科學的原理推求出來。（4）

（五）拉齊

我們已加以扼要的敘述的這種哲學，便是西曆第九世紀（回曆第三世紀）時，一般學者之所謂哲學；此種哲學與辯證學相對待，直至第十世紀時，都以畢達哥拉斯派哲學著稱，其最大的領袖是名醫拉齊（Rhazes 西曆九一三或九二二年卒）。（5）拉齊生於爛邑。嘗習算學，繼

後，精研醫學與哲學，但厭惡辯證學，(6)又研究論理學，而認識直言命題的各種格式。他歷任朝邑與巴格達醫院的院長後，乃從事於遊歷，曾在許多國家中，受諸王的款待，如薩曼王朝的曼蘇爾 (Mansur ibn Ishāq)，便是其中最著名的，他曾以一本書題贈他。(7)

拉齊重視醫學，與醫學有關的一切研究；他認為載在典籍，相傳數千年的智慧，比較個人在短時期內所獲得的經驗更寶貴；而此類實際的經驗，又比較未經實驗，而專由推理得來的結果更有價值。(8)

拉齊主張靈魂與肉體間的關係，以靈魂為主人。心中的感情與痛苦，既然可由面部表現出來，拉齊便主張肉體的醫生，必須是精神的醫生，(9)故創精神治療法，(10)這是一種醫心病的方法。拉齊素來不尊重戒酒等教律，他的心理態度，顯然是急進主義的，(11)故終於成為悲觀主義者，而感覺宇宙間，惡多於善。(12)他說：愉快是得免於痛苦。(13)

拉齊雖尊崇亞里士多德與格林，但不願下苦工夫，去做底的研究他們的遺著。他曾專攻鍊金術，他認鍊金術為依據原始物質之存在的一種正確的學術，故為哲學家所必需；(14)他甚至說：畢達哥拉斯、德謨利圖、柏拉圖、亞里士多德、格林，都研究過鍊金術。拉齊說：物體自具原動力，這是與逍遙派的見解，完全不相同的。(15)假若有人信仰拉齊之說而完成之，必定成為物理學上有効的假定。

拉齊關於形而上哲學的主張，基於古代的學說；當時的人，都認那種學說為亞拿薩哥拉、

恩柏多克利、摩尼 (Mani) 等的主張。拉齊的主張，以爲無始的五大原理爲極則：(一)造物主，(二)宇宙的靈魂，(三)原質，(四)絕對的空間，(五)絕對的時間，這是世界的存在所必需的。特殊的感覺，可以證明原質的存在；各種相異而可覺的物質之集中，必以空間爲條件；物質所現的種種狀態與變遷，使人不能不承認時間；各種生物的存在，又證實靈魂是實在的；一部分生物之具有理性與精製的能力，足證善造萬物的主宰之實在。(16)

拉齊主張五大原理是無始的，同時又承認造物主是實在的。他還敘述創造的故事，他說：最初受造者，是純粹的、簡單的、精神的光；一切靈魂，卽以此原本爲基礎。這些靈魂是簡單的光的物質；至於光質，或一切靈魂所由構成的上界，則稱爲理性，或真主的光中所流出的光。又有陰隨光而生，由陰而造成動物的靈魂，以爲能思考的靈魂的僕役。但自有精神的光以來，便有複合之物，卽物體的存在。又由其陰，構成冷、熱、燥、濕四性。天上地下的物體，都是由這四性組合而成。這些都是無始的，因爲真主自來就是創造者。(17)

拉齊所說的話，證明他是一個星占家，據他說，天體是由地體所由構成的各元素構成，故地體常受天體的影響。

(六) 光陰派

拉齊一方面辯駁，一方面進攻。他一方面駁辯回教的一神論，因爲這種一神論，不許任何無始的東西，如拉齊所主張的靈魂、或原質、或空間、或時間，與真主並存。拉齊一方面又進

攻不信造物主的光陰派。回教的著作家，常常提及光陰派，而非難之，足證光陰派受許多人的歡迎，但他們中，沒一個人有重要性。光陰派還有唯物派、肉慾派、無神派、輪迴派等名稱（參考第一章第二節第二段）。他們的主張是什麼，我們所知者，僅此而已。總之，光陰派以爲不必將宇宙萬有，歸諸一個超乎物質的創造者。至於感覺有此需要者，則爲回教的哲學家；他們不能不採取此種主義，以便他們的哲學，與回教的教訓，稍稍一致；而自然哲學，又不適於這種宗旨。因爲自然哲學，最關切的是自然界所有矛盾、繁複的許多事件，至於全世界所共有的、唯一的原因，則自然哲學家，不甚加以研究。故適合於此種宗旨者，僅有號稱新柏拉圖派的亞里士多德的學說。因爲這學派講論理的純正哲學時，欲將每一實在，追溯到一個更高尙的實在，欲使萬物導源於一個最高的、主動的原理。此種思潮，自西曆第九世紀時出世。在講此種思潮之前，我們應該先討論精誠同志社，他們想調和自然哲學，與回教的教訓，而創作一種宗教的哲學。

(1) 參考 Murtz al-Dhahab, Vol. VII, p. 164, Paris.

(2) 參考同書頁一六四。

(3) 譯者按：外國古哲學家所謂四行 (The four elements)，指地、水、火、風而言，這四行便是佛經中所謂的四大、或四界、或四大界、或四大種。劉智天方性理譯作四元。這種學說，與我國陰陽家所謂的五行：金、木、水、火、土，相彷彿。

(4) 譯者按：此種辯論，詳載於麥斯俄迭的黃金草原，巴黎版卷七頁一七二。

(15) 譯者按：拉齊的全名是 Abu Bakr Muhammad ibn Zakariya al-Razi，他是回教最大的醫生，他所著的醫學書，曾譯為拉丁文，直至西曆第十九世紀。拉齊在歐洲是唯一的醫學權威。據伊本·艾比·伍賽比爾說，拉齊卒於回曆第三二〇年；但他究竟卒於哪年，各家記載，未能一致。例如：白魯尼 (al-Bairuni) 說：拉齊於回曆二五一年八月日，生於爛邑，於回曆三一三年八月初五日，卒於爛邑。賽法迭 (al-Safadi) 在他所著的 Nukat al-Hiryan fi Nukat al-Imyan 中說：拉齊卒於回曆三二一年。至於拉齊的哲學，讀者可參考伊斯蘭百科全書中關於拉齊的一篇論文，那是克勞斯 (P. Kraus) 與斐尼斯 (S. Pines) 兩氏合作的。裴氏最近又著一本書題為 Beitrage zur islamischen Ato-menlehre, Berlin 1936, S. 34-93. 此書大部分是論拉齊的哲學，最近已譯為阿文。克勞斯已發表的 A'lam al-Nubuwah 一書，其中關於駁斥拉齊的部份，原著者是易司馬儀派的著作家艾卜·哈太茂，參考一九三六年羅馬發行的東方雜誌 (Orientalia) 頁三五——五六與頁三五八——三七八。一九三六年，克氏又在巴黎發表白魯尼關於拉齊遺著目錄的一篇短論，那篇短論，除統計拉齊的遺著外，并略述其性格、景況、生活史及其影響。納梭爾赫斯魯 (Nasir Khisru) 所著的 Zid al-Musafirin (一三四一年柏林版)，大部分討論拉齊的哲學，也是讀者最好的參考。

(6) 譯者按：撒義德 (Sidi) 在他所著的 Tabaqat al-Ulama' 中會說：拉齊 未嘗深研辯證學，亦不知辯證學的宗旨是什麼，故其主張，漂浮不定；他曾因襲若干荒謬的見解，并且批駁了許多人物，其實，他未嘗了解他們的主張，未嘗認識他們治學的方法；他不惟不遵教律，并且誹謗各教，非難聖品，以為聖品與智慧不相容，且足以引起人類的仇視與滅亡。艾卜·哈太茂 在他所著的 Al-Im al-Nubuwah 中，對於此種謬說，曾加以駁斥，可供讀者參考。拉齊 誹謗各教，非難聖品時，相信惟研究哲學，可以超脫物質的煩惱，與世界的痛苦，因為他主張世界是有始有終的。

(7) 譯者按：曼蘇爾 是呼羅珊與河外地的國王，回曆三六五年卒。

(8) 參考 Tabaqat al-A'ibha' 卷一，頁三二四——三二五。

(9) 譯者按：拉齊 曾說：為醫生者，對於病勢，雖無把握，亦須安慰病人，使他希望恢復健康，因為體質往往隨心理而改變。

(10) 譯者按：拉齊 有一本書，專論精神治療法，埃及大學教授克勞斯，正準備發表這本名著。

(11) 譯者按：有人誹謗拉齊，說他違背哲學家的正軌，他便著哲學的行徑 (al-Sirat al-Falsafiyah) 一書，以自辯護，克勞斯 曾將此書登在一九三五年的東方雜誌 (Orientalia) 頁三〇〇——三二一，他在此書中，表明他的倫理主張。

(12) 譯者按：伊本·邁蒙在他所著的 *Dalalat al-Hairin* 中說：『拉齊有一本名著，稱爲形而上學 (*al-Ishariyat*)，其中充滿了荒謬絕倫的學說，他說：宇宙間惡多於善，若以人類的愉快，與其所遭的艱難、困苦、癱瘓、殘疾、憂患、災厄相較，則人類的存在，實爲一大罪惡。』

(13) 參考 *Zad al-Musfirin* 頁 131—135。

(14) 譯者按：拉齊會說：『不知鍊金術者，不得稱爲哲學家，蓋精於鍊金術者，能自食其力，無需乎仰人的鼻息。』他曾著過許多關於鍊金術的書籍，對於鍊金術，提倡不遺餘力，但據白梅格 (*Dhahir al-Din al-Balhari*) 的 *Tarikh Hikmah al-Jalan* (埃及圖書館手稿本二六六六號頁六——七) 所載，拉齊曾棄鍊金術而攻醫學，故有此造謠。

(15) 譯者按：伊本·艾卜·伍賽比爾會說：拉齊有一本書，闡明此義。拉齊的這種思想，是違背古哲學的一種新思想，與第十七世紀豐·來布尼茲 (*Von Leibnitz*) 的主張相彷彿。

(16) 參考白魯尼的 *Tahqiq ma li Hind min maqulah* 一九二五年來比錫版，頁一六三。由此書及最近發表的各種參考，可以窺見拉齊對於此五大原理的詳細解釋。他對於原質，有特殊的見解。他以爲原質是無始的，在未構成物形之前，已實際存在。他稱原質爲絕對質，他以若干證據，證明原質之無始。他以爲物體是由若干有面積而不可分的原

子，及原子間的若干空隙的分子構成。據拉齊說，空隙是實際存在的原子。拉齊解釋各物性質與運動之不同，卽以此種學說爲基礎。拉齊對於空間，也有特殊的見解。他說：空間是無始的，分爲絕對的或整個的空間，與相對的或個別的空間。絕對的空間，等於一大器皿，包含着各種物體；所容的物體，卽使不在，那器皿仍然存在。相對的空間，則與所容的物體相關；所容者不存在，則空間亦不存在。時間亦是這樣，分爲絕對的時間，與有限的時間。絕對的時間，便是時間與光陰，乃無始而運動不停者。有限的時間，是由想像諸天體的運動而認識者。讀者欲知關於此點及宇宙有始之說的詳細解釋，以及拉齊的學說，與其他學說的比較，可讀斐尼斯的 *Beitrag zur islamischen Atomlehre* Berlin, 1936. S. 34-38。

(17) 譯者按：A'lam al-Nubariyah (頁五) 及以後各頁) 與 *Zid al-Mushrin* (頁一、一五) 兩書中，都解釋拉齊主張世界有始的原因，其解釋與此不同。五大原理，都是無始的；然而靈魂因慾望而入世界，不知入世後，將陷於禍患。繼後，他不能完成其志願，造物主乃輔助他，創造這世界，一則爲憐恤他，再則因爲知道他曾試自己所作的罪孽後，必返於其世界，不再躍躍欲試了。靈魂與物質發生關係後，真主使精神來喚醒靈魂，不讓其再酣睡於人類的寢殼中，指示他復返於真境的蹊徑。靈魂欲超脫物質的煩惱，必須以研究哲學爲媒介。靈魂將永遠沈淪於下界，除非藉哲學而完全超脫，然後返於靈魂的世

界。那時，這個世界將消滅，而靈魂與物質，同歸於無始的原狀。讀者如欲了解此種學說的内容，及一般人的批評，可讀上述的參考。

第二節 精誠同志社(1)

(一) 改拉密特

在東方，各種宗教，都有相當的權力，彷彿國家之內，又有許多小國家一般。因此，各種政黨，往往以教派為幌子，以資號召。回教本無畛域之分，無階級之別；但學問與財富，有同樣的影響。因此，在社會或政黨的範圍內，虔敬方面，有許多等第；知識方面，有許多階級。於是，由不同的階級，組織成許多秘密團體。這些階級中，最高的或次高的一級，有一種秘密的信仰。此類信仰，大都採自新柏拉圖派的自然哲學。此類秘密團體，以壓制政權為宗旨，為達其目的計，不惜利用各種手段。各團員往往為其親屬，把古蘭經當作寓言去解釋。他們常常把這種秘密的智慧，假託舊約或古蘭中所載的先知，其實，是由信奉多神的哲學家抄襲來的。原來的哲學，到了精誠同志社的手中，遂一變而為政治的神話。理論家說：天上的各精神與各靈魂，本來居住在各星球上，繼後，為治世而下凡，乃化為人身，故贊助這些精神的化身，俾能建立公道的政府於世界，乃宗教的義務，他們不斷的鼓吹這種主義。我們可以說如此組成的政黨，其背景很近似聖西門 (Saint-Simon) 所創的政黨，及近世紀的各政黨；因

爲此類政黨，往往在思想自由受束縛的國家，祕密的組織而成。

改拉密特黨的領袖阿卜頓拉·伊本·邁蒙（3）在西曆第九世紀時（回曆第三世紀），曾創始過這一類的運動，他原是一個波斯的眼科醫生，曾受過自然派哲學家的訓練，能聯合回教人與摩尼教人，而組成一個同盟會，陰謀推翻阿拔斯政府。他利用魔法、魔術、謠言，（4）來吸引一部分的人；又利用避世、虔敬、博學，來吸引其他的人。他的旗幟，都是白的，因為他自稱其宗教爲純光的宗教。他說：一般的靈魂，漂泊於世之後，都能升到純光去。他勸人輕視肉體，鄙棄利祿；又勸各會員，財產共有，人人能爲團體而犧牲自己，并且誓死效忠於領袖，而服從其命令；因爲他們的會，是有階級的。據這一般人說，萬有的秩序是這樣：由安拉而精神，而靈魂，而空間，而時間。他們設想不但自然界中有此秩序，即他們的同盟會，亦是依照此種秩序的。

（二）精誠同志社及其哲學的百科全書

改拉密特的大本營，在巴士拉與庫法。西曆第十世紀（回曆第四世紀）時，巴士拉有一個小團體，由四種階級的人，組織而成。這班同志，對於實現其理想，究有幾分成功，我們不能確切的認識。第一階級，是一班青年人，其年齡在十五三十之間，他們的靈魂，是天真爛漫的；因爲他們是學生，所以應該絕對的服從其師長。第二階級，是一班中年人，其年齡在三十與四十之間；他們接受世俗的智慧，并學習與其品級相當的知識。第三階級，是一般成年的

人，其年齡在四十與五十之間，他們對於天道的認識，適如其階級，這是先知的階級。年滿五十歲者，升至最高的階級，他能知萬物的真相，一如親近真主的各天神一般。到了這一境，已超乎自然、教律、法典之上。(5)

這班同志，有許多論文，流傳到現在。他們的論文集，很像一部有秩序的百科全書，包羅着當時的各種學問，而證明編輯者有充分的、高尚的思想。全集計五十一篇論文（原集或爲五十篇）(6)內容十分複雜，以致參與編輯者，未能將全集很有條理的編輯成功。總而言之，這部百科全書中，有折衷的諾斯主義（Gnostich），(7)而以自然科學爲基礎，此外，還有許多政治的目的。精誠同志社的哲學，以研究算學，玩弄數字與字母開其端，然後，研究論理學與自然科學，而以萬物歸諸靈魂，及其所具的能力。最後，才依蘇非派神祕的方式，近乎認識真主。總而言之，他們的主張，是被迫害的團體的主張，由各部分透露出政治的心理的態度，他們由字裏行間，能窺見作此類論文者所感受的痛苦，和他們所表現的奮鬥，與他們自己及其先輩所遭到的虐待，我們由此看出他們心中所懷的希望，和他們如何以堅忍相勉，他們欲從此精神的哲學中，獲得靈魂的慰藉或贖罪。這種哲學，便是他們的宗教。他們的口號，是每一個會員，須誓死效忠，永不變節。因爲他們相信爲朋友的福利而犧牲生命，才是真正的神聖的戰爭（ad jihad）。他們對於朝覲天房，另有一種解釋，他們說：那是一個譬喻，真主用以象徵人類在世界上的漂泊。(8)他們說：每一個人，都應該竭力的幫助其朋友，故有錢財的，應該分一

部給貧民；有學問的，應該教授其無知的朋友。但據情誠同志社的論文集所載，學問是最高階級中的上智所特有的才能。

巴士拉的精誠同志社與巴格達的分社，顯然過一種安靜的生活，他們與改拉密特黨的關係，彷彿和平的洗禮論者，與革命流血，鼓吹再施洗禮的耶山王黨的關係一樣。(9)

據後輩的歷史家所述，精誠同志社的社員，參考百科書的編輯者，有以邁格迭西著稱的白恩諦 (Abi Sulaiman Muhammad ibn Ma'shar al-Basit) - 費查尼 (Abu Hasan 'Ali ibn Harin al Zanjani) - 奈海爾宋列 (Muhammad ibn Ahmad al Nahrajuri) - 奧斐 (al-Anfi) - 伊本·利法爾 (Zaid ibn Rifa'ah)。(10) 這班同志出來活動的時候，正當回曆第四世紀的前半期；那時阿拔斯政府，已被迫而將政權讓與十葉派的布魏希朝 (Buwahhi)。此一大事件，或許最適於編輯一部百科全書，折衷十葉派、穆爾太齊賴派，與哲學的結晶，而組織一種適合大眾的需求的教派。

(三) 折衷的態度

精誠同志社自認他們的主張，是折衷衆說。(11) 他們想集合各民族、各宗教的哲學，而融會貫通之。他們的先知是努哈 (諾亞)、易卜臘欣 (亞伯拉罕)、蘇格拉底、柏拉圖、亞羅斯德、爾撒 (耶穌)、穆罕默德、阿里。他們尊敬蘇格拉底、爾撒及其門徒，猶如尊敬阿的後裔一般，認他們為無辜的人，因為他們都是為基於理性的信仰，而殺身成仁的。他們以為教律

只適合於大眾，因為那是治療懦弱多病的靈魂的；至於健全的靈魂，則以哲學的深思為其滋養。(12)肉體的終結是死亡，但據他們說，死亡的意義，是人的靈魂，復返於純潔向精神生活。(13)惟在塵世生活期間，因受哲學的思考之提撕，而由蒙昧昏憤中覺醒者，才能達到這種境地。他們由後輩的希臘人，由猶太人，基督教徒，由波斯人、印度人，採取若干傳奇與神話，不厭求詳的返復丁寧此義。他們認現世中每一件無常之物，為來世中別一物件的象徵。他們欲竭其學力之所能及，在因襲的宗教的廢墟，與簡單的見解之上，建築一種包羅全人類的知識與努力的、精神的哲學，他們之所以致力於哲學，其目的在盡人力之所能，而與真主同化。

精誠同志社對於他們的論文集中所載的批評的見解，稍加隱諱，其理由顯而易見，無庸贅述。但他們在動物與人類一章中，明目張膽的攻擊社會，與因襲的各種宗教；他們以寓言的方式，發表他們的意見，他們假借動物之口而說出者，倘若坦白的宣佈之，勢必引起種種的懷疑。

(四) 知識

精誠同志社既雜採眾說而成書，分類時又未依一定的系統，今作全集提要，而欲概括無遺，秩序井然，談何容易！但無論如何，不能不提示其最重要的哲學主義，且力求條理分明，(14)但難免有不連貫的時候。

精誠同志社將心理活動的領域，分爲科學與藝術。科學或知識，是可知之物，在能知者心中的印象；(15)或爲一種實在，此外的的實體，更微妙，更近於心智的實在。至於藝術，則爲藝術家，將理想中的形狀，賦予物質。知識潛伏於學生的心中，非藉教師的教導，不能成爲實際的知識。學者的靈魂，實際上，是博學的，但第一教師，如何求得學問？一般哲學家，主張學者藉思惟而求得知識；一般辯證學家，卻主張學者由啓示而求得知識。精誠同志社曾述及這兩種見解，至於他們的意見，則以爲求知的方法，不止一樣。靈魂既居於物體世界與心智世界之間，則人類可由三條路徑，認識一切可知之物：(16)靈魂藉感官而認識較其本質更低的事物，藉證據而認識較其本質更高的事物，藉思惟而認識其自身及其本質，或直接自覺。靈魂對於其自身的認識，乃各種認識中最親切而可貴者。人類若欲認識自身以外的事物，則覺其靈魂在各方面都受限制；故每人應當一次精研若干哲學問題，如世界的肇造或無始一類的問題，(17)并且應該從更容易的問題研究起。靈魂若不棄絕塵凡，而致力於善功，絕不能逐漸的認識真主，認識到純然無疵的境地。

(五)算學

學生先學語言、詩詞、歷史等非宗教的學科，然後，學宗教學科，與辯證學上的各種主張，然後，才著手研究哲學，由算學各科學起。精誠同志社，無論討論什麼問題，都採印度人與畢達哥拉斯派的方法，而以數字和字母爲兒戲。阿拉伯的字母，是二十八個(4 X 7)；(18)

這對於他們，有一種特殊的裨益。他們研究各種事物時，不根據事實，卻任意幻想。對於一切學科，都依語言的推理，與各數間的關係。他們討論算術時，不研究數的本質，惟研究其特性。他們不從算學與數字方面，表示一切事物，卻依數的系統，而解釋之。數學是一種神學，故數較實物更貴，因為實物惟照數的形式而構成。一切實在，無論是物質的或精神的，其絕對的原理，都是一；因此，數字為哲學上首、中、尾三部的基本。幾何學具有可以目視的若干圖形，不過欲藉此使一般新學者，易於了解哲學；惟有算術，是純正的科學。幾何學又分為形而下的幾何學，以線、面、體為對象；形而上的幾何學，(19)以物體的性質、長、寬、厚為對象。研究算術與幾何學的宗旨，是指導靈魂，由形而下，漸趨於形而上。

由幾何學與算術，進而觀察星象。精誠同志社，對於星占學，有許多過於空想的學說，有時自相矛盾；舍此而外；我們還可以期待什麼呢？他們信仰星宿能預示吉凶，甚至能直接影響月球以下的一切事物。萬物的吉凶，都是由星宿降下的；木星、金星、太陽、主吉；土星、火星、月亮吉凶；至於水星，則主吉，亦主凶，(20)能賦人以學問，及善的與惡的知識；其餘各星，亦各有特殊的勢力範圍，一個人若不夭折，則將終身受各天體逐一的支配；月亮能助肉體發育，水星能使心智滋長，然後，受金星的支配，太陽能賦人以妻財子祿，功名富貴，火星能使人以勇敢義俠，此後將以勤修宗教的功課，依木星的指導，而歸於來世的生活，最後，因受土星的支配，而達到少欲的境地。但大多數的人，都不能享上壽，或不能依次的發展其天賦的

本能；因此，其主憫人類而派遣歷代的先知；人類如果能遵各先知的訓導，在短時期間，環境雖惡，亦能完成其天性。

(六) 論理學

據精誠同志社的主張，論理學與算學是相關的；算學能助人由形而下，進於形而上；論理學亦介乎自然科學與純正哲學之間，因為自然科學研究物體，而純正哲學研究純粹的精神，(1)論理學則研究概念與印象。但論理學，無論在重要方面，或題材方面，都不如算學。因為算學的對象，不是介乎形而上與形而上間的事物，卻是實在的本質；同時，論理學所研究者，完全限於形而下與形而上間的印象與概念；萬物的基本是數，至於印象與概念，則其基本為形而下的事物。

精誠同志社的論理學，由玻菲利的論理學初步起，其次是亞里士多德的範疇論、解釋論、分析論；其中創見頗多，或無創見。

精誠同志社為完成對照計，除玻菲利的五個名辭外，又加上第六個名辭「箇體」。這六個名辭，有三個是表示實體的：即類、種、箇體；有三個是表示概念的：即差別、特性、偶性。(2)「十個範疇」是各類的名辭；第一個是物質，其餘的九個是表示其偶性的。(23)但除分類外，還有其他的論理的方法，即分析、界說、推理。分析法最有裨於初學者，因為分析法能助人認識形而下的各個事物。至於界說與推理，則尤為微妙，因為藉這兩種方法，可以認識形而上的

一切事理。藉界說而認識種的本質，藉推理而認識類的本質。(24)感官能使我們認識實物；至於實物的本質，則藉沈思而得之。由感官而獲得的認識，為數頗少；此類認識，與基於理性的知識的關係，猶如字母與由字母拼成的各名辭的關係一樣。人類的理性，由這些理性的原則推求出來的法則，乃最重要的知識。這種演繹的知識，與得諸自然或天啓者，迥然不同。

(七) 真主與世界

世界完全導源於真主，真主乃最高無上的實在，超乎一切物質的與精神的差別與對待，萬物乃由真主流出者。精誠同志社有時常應用「創造」二字，不過沿用辯證派的說明法而已。其流出的秩序如下：(一)原動的精神，(二)被動的精神，或萬有的靈魂，(三)第一物質，(四)能動的自然(萬有的靈魂所具能力之一)，(五)絕對的物體，又稱第二物質，(六)天體世界，(七)世界的元素，(八)由各元素構成的礦物、植物、動物。這是八種本體，這八種本體與真主(寓於萬物而與萬物俱的絕對的本體)，合成原始的本體系，而與九個基數相當。

精神、靈魂、第一物質、自然，這四樣是單純的；至於物體，則屬於複合界。世界萬物，或為物質，或為形態；又或為實體，或為偶性。原始的實體，是物質與形態；原始的偶性，是空間、運動、時間。依照精誠同志社的主張，我們還可以加上聲與光。物質是同一的，萬物的繁複與差別，只因寓於物質的形態各不相同而已。(25)實體又稱為成分的，物質的形態；偶性又稱為補足的、精神的形態。(26)精誠同志社對於這些問題，未曾加以明白的解釋。但無論如

何，本質只能求諸一般的概念，而不能得諸各個的觀念。形態是置於物質之前的，實體的形態，猶如鬼怪一樣，常以種種恐怖的行爲，妨礙哲學家，不讓他探求物質的所以然。形態常在世間的物質世界中，任意的飄泊。物質與形態之間，并無證據，證明彼此間有任何關係。物質與形態，不但在意識中，甚至在實際上，都是分離的。

精誠同志社所主張的自然史是怎樣，讀者由上文所述，已能構成一個觀念。一部分的研究家，稱他們爲西曆第十世紀的達爾文派，(27)這是莫大的錯誤。誠然，精誠同志社，主張一切的自然世界，組成向上的一貫的系統；但這些自然世界間的關係，并非基於本體的形狀，或實體的本身。形狀自最低的實在潛行，至於最高，又由最高的實在潛行，至於最低。但那是依照不可思議的形式，并不是依照進化的原理，亦不是因適應環境而生變化，卻是依照各星體的支配而進行；其進行於人類，更有賴於其行爲與思想。至於本現代之所謂進化論，而創進化史，則非精誠同志社所意想得到，因爲他們會坦白的宣言：猴子的身體，雖較馬和象更近似人類，但馬和象實較猴子更與人相似。實際上，據精誠同志社看來，身體的重要性很小；他們主張身體的死，是精神的生；惟靈魂爲原動的本體，靈魂爲其自身創造肉體。

(八) 人類的靈魂

由上文看來，足見精誠同志社關於自然的言論，很富於靈魂的研究，現在讓我們專論人類的靈魂。在宇宙萬有間，人類的靈魂，居於中央，猶如世界是一個大人，而人是一個小世界。

人類的靈魂，是由萬有的靈魂，或世界的靈魂流出的。人類各個體的靈魂，合成一大實體，可以稱為絕對的人，或人類的靈魂。人類的靈魂，深入於物質的海中，故須逐漸變成理性。靈魂有許多能力，可藉以達到這個目的，最可貴的，是思惟的能力；因為藉思惟可以獲得認識，而認識為靈魂的生活的菁華。

嬰兒的靈魂，起初，像一張白紙樣，什麼也沒有描繪在上面。凡五官所傳入的感覺，大腦前部的想像力，都收納而集合之，然後，交給大腦中部的思考力，而分析之，且辨別其真偽，然後，又交給大腦後部的記憶力。言語的能力，將靈魂中所有者，藉詞語對聽衆發表出來，或藉書法記載下來。靈魂有內五官，與外五官相對待。(28)

外五官中，聽覺居於視覺之前，因為視覺為瞬間所限，且因注意所視之物，而不暇顧及其他。至於聽覺，則能保持過去所感的聲音，又能聽各天體的和諧的音調。聽覺與視覺，是兩種精神的感官，時間的要素，不入於其作用之中。

人類與禽獸，同具五官。但人類理性的特徵，表現於區別各物，及言語、藝術。理性能判斷行為，而別其善惡，而意志以此判斷為依歸。我們應該提高語言對於理性的知識的主要性，一切思想，凡不能以任何語言，或任何文辭發表之者，不得為思想的題材。意義寓於文字，如靈魂在於身體，故意義不能獨立。(29)

文字與意義間的關係，精誠同志社如此主張，但欲使此主張，與他們其他的若干見解相

和，確是一件難事。

(九) 宗教哲學

精誠同志社的教訓，到最高境地時，變爲宗教的哲學，其宗旨在調和科學與人生，哲學與宗教。一般人對於此點，顯然千差萬別；大衆不能擺脫形而下的關係，而處誠的崇拜真主。植物與動物的靈魂，不如大衆的靈魂；而大衆的靈魂，又不如哲學家與先知的靈魂；因爲他們這些超等人，是與純潔的天神交遊的。靈魂達到最高品時，已超乎大衆的宗教之上，而不爲其形而下的觀念與一般的儀式所拘束。

精誠同志社，認基督教與瑣羅斯德教更進於完善，這是可能的。(30)他們曾說：「我們的先知，是奉命教化未開化的民族者；他們居於沙漠中，不能欣賞今世生活之美，亦不能了解後世生活的精神性；古蘭經中含形而下之意味的詞句，惟與此輩未開化之民的理解力相合；較此輩的知識更高者，宜以精神的意義，解釋此類文辭。」

精誠同志社，以爲真理常不得純潔的表現出來；甚至在其他各民族的宗教裏，亦復如是。(31)他們主張一切宗教之上，還有一種唯理教；他們想玄妙的推演出這種宗教來。他們採三位一體的辦法，在真主與原動的精神(最初受造之物)間，插入天道；天道的慈憫的主宰的微妙佈置，他不願任何人作惡。精誠同志社宣言：他們相信所謂真主震怒，而以火刑懲罰惡人一類的話，非理性所能接受。他們說：這一類的信仰，能使信仰者的靈魂，感受痛苦。(32)他們

主張蒙昧邪惡的靈魂，在今世於其所寓的肉體中，已入火獄。復活便是靈魂離開肉體，至於末日的大復活，乃萬物的靈魂，離開世界，而歸於真主；(33)歸真，乃各教共同的目的。

(二〇) 倫理學

精誠同志社，雖折衷衆說，但其倫理的系統，仍趨向制慾苦行，與精神陶冶方面。他們說：依天性而行者，才得稱爲善人。靈魂的自由行爲，才是可嘉的；先熟思而後行爲，其行爲才是優美的。凡依天道而行者，必得超昇天國，但靈魂仍然望更高的境地。因此「愛」是最高的美德，愛的目的，是與第一個可愛的真主，化爲一體。這種愛，在今世生活中，亦可以藉着富於虔敬的堅忍，和汎愛衆生的方式，表明出來。這種愛，在今世，能使人心平氣和，與世無忤；到後世，能使人上升到無終的光明。

此後，我們不感覺詫異，問精誠同志社何以太輕視身體，而謂人的本質是靈魂，人的最高的目的，是與蘇格拉底共同生活，而專心於知識；與基督共同生活，而致志於愛律。但我們應該關心我們的身體，而改善之，俾靈魂易於達到完善的境地。精誠同志社，因此雜採各民族的特性，而湊成一個理想中完美的標準。他們說：理想中最完善的人，是波斯人的血統，阿拉伯人的宗教，伊拉克(巴比倫)人的教育，猶太人的詭譎，基督的品行，敘利亞僧侶的虔誠，希臘人的科學，印度人的精明，蘇非派的生活，天神的性格，上帝的主意與知識。(34)

(二一) 精誠同志社論文集的影響

精誠同志社，欲調和宗教與科學，但宗教家與科學家，都不喜歡他們。辯證學家，攻擊他們曲解古蘭經義，猶如基督教的學者現在反對托爾斯泰（Count Tolstoy）的聖經解釋一樣。又嚴格的亞里士多德派之反對精誠同志社的傾向於新畢達哥拉斯派的學說，猶如現在的哲學教授，反對神祕學、降神術一類的東西。但精誠同志社的論文集，對於已受教育和半受教育的大多數人，已有重大的影響，我們發見他們的論文集，已有若干手抄本，大都是近代所抄的，這是最明白的證據。精誠同志社的主張，大半重現於回教世界內巴兌寧亞、易司馬儀、哈沙申亞、杜魯茲等教派中。希臘的哲學，藉精誠同志社而移植於東方，已告成功。同時亞里士多德派的哲學，幾乎只能在宮廷內溫室培養下，開花結果。大教者安薩里，將精誠同志社的哲學，丟在一邊，認為是大衆的哲學，而不加以攻擊，且採其中好的見解，毫無難色。(36)他得力於他們的哲學，較他所承認者更多。編輯百科全書者，由他們的論文集而獲得的裨益，亦不小。這部論文集，在東方的勢力，依然存在。西曆一一五〇年，曾有人將這部名著，與伊本·西那的遺著，同時焚燬巴格達城，以絕其根株，結果徒勞無功。(37)

(1) 譯者按：精誠同志社原名 *Ikhwan al Safa' wa Khullat al Wafa'*，此外還有公道派 (*Ahl al-'Adl*)、贊頌家 (*Abna' al-Hamd*) 等名稱，他們是由許多莫逆的朋友所組成的團體，其黨訓爲神聖、純潔、忠誠。這個黨於回曆第四世紀時，初創於巴士拉城，獨樹一幟，謂回教已爲愚昧所染污，爲迷誤所混淆，故欲以哲學洗滌之。他們相信希臘的哲

學，與阿拉伯的宗教，一旦調和，則盡善盡美。因此，他們編輯二部論文集（下文將說明之），而不露編輯人的姓名。論文集中，討論各種學藝，惟不能使讀者滿足，且多傳奇寓言，折衷拙補，『雜採諸家之說，使宗教與哲學，勉強混合；在哲學的辭句間，插入天經聖訓的許多明文，且援引失當；但此類論文，可以代表當日的時代思潮，又可以供一般知識階級的閱讀，故有其歷史的的的價值。讀者可參考伊斯蘭百科全書中與精誠同志社有關各條，及回曆一三四七年（西曆一九二八年）開羅版，精誠同志社論文集上塔哈·侯賽尼博士與艾哈邁德·宰克帕夏的序文。

（2）譯者按：聖西門乃法國近世社會主義家（西曆一七六〇年生，一八二五卒），他是法國社會主義的創始人，其宗旨在反對法國革命，與拿破崙的窮兵黷武。他欲使工業界的領袖，統治社會；而將精神方面指導社會的大權，由教會的手中收回來，交給科學家；并一致贊成廢除戰爭，由最有資望的人，出來整理生產事業。他曾討論貧民問題，以為從德育與體育兩方面，改善貧苦階級的生活，乃全社會所應盡的義務，為達到此種目的計，全社會應該依最善的方法，自行整理。

聖西門死後，其信徒宣傳其主義，而信者漸衆，乃組織一個有三層階級的會社；這個會社；很像一個共謀生計的大家庭，他們有一種特殊的徽章。他們提倡廢除繼承法，提倡集合全國的機器，而以管理權交給社會，俾社會成爲主權者，而委任若干職員，代爲管

理此項產業。他們堅持着官稱其職，祇稱其功的原則。（無論大小職位，必須有相當的資格者才委任他。既委之後，他所得的俸給，必與其工作相當。）他們的理想政府，是一種精神的或科學的貴族政府。他們又倡女子解放，男女絕對平等之說，以為男女都是「社會人」，男女因其負宗教、國家、家庭之責，而發生夫妻關係。他們亦尊重基督教的婚辦法。他們的社會運動，是在一八三二年前後，被法國政府撲滅的。

(8) 譯者按：阿卜賴拉以撥駱者 (al-garadhi) 著者於世（回曆二六一年前後卒），其父艾卜·沙克爾·邁蒙·伊本·戴薩尼，曾著天碎一書，贊助摩尼教。他生於艾梅瓦茲附近的鄉中。他是眼科醫生，故有撥駱者的稱號。他的黨羽，曾在許多地方作亂。讀者欲知此派的歷史與主張，可參考伊斯蘭百科全書阿卜賴拉·伊本·邁蒙條，與改拉密特條，伊本·奈迭姆氏目錄，頁一八六——一八八，伊本·艾西爾的 al-muallim 一八六六年來丁版卷八，頁二二——二三。

(4) 譯者按：阿卜賴拉教他的黨羽，常由遠方，用寄書鴿帶信來給他，故能以遠方的事變告人，而不爽毫釐，以致聽者信他能知未見。

(5) 參考回曆三三四七年——西曆一九二八年開羅版精誠同志社論文集卷四，頁一一九——一二〇。

(6) 譯者按：論文五十篇，討論五十個哲學問題；第五十一篇，乃全集的概要。

(7) 譯者按：諾斯士派，乃西曆一世紀至六世紀時所行的宗教哲學的學派，他們應用波斯、希臘的神學、哲學，以說明基督教的教義。

(8) 參考論文集卷二，頁一一九。

(9) 譯者按：基督教徒，和以前的猶太教徒，對於新奉教者，必施洗禮，即浸入水中，以滌除其多神的污穢，而示贖罪；自行洗禮後，便認為正式的信徒。西曆紀元第二世紀末葉，對於嬰兒，始行洗禮，相沿數百年，視如例外。當日有將洗禮延期，至相當年齡，而後行之，以滌除以往罪惡者。至聖奧古斯丁 (St. Augustine 354-430) 始認洗禮為滌除本人以往罪惡，及亞當所遺傳之罪惡；嬰兒如未受洗禮而夭折，則其始祖所遺傳的罪惡，足為進入天國的障礙；故對嬰兒施洗，以贖其先天的罪惡，乃父母應盡的責任。特棟特 (Trot) 會議議決：亞當的罪惡，能遺傳全體子孫，惟洗禮能贖其罪；先天罪惡之說，愈加得勢。至宗教改革時代，一般大改革家如路得 (Luther)、薩文黎 (Zwingli) 等，并未非難嬰兒的洗禮，他們的改革，大體上是穩健溫和的。除這班中正的改革家外，還有一班過激的改革家，認路得與薩文黎等為半個改革家，他們搗毀耶路撒冷的古神殿，而不建新神殿以代之。此輩過激派，對於改革舊教會，已經失望，乃欲據聖經的字面而重建新教會，但不假政府，及已有的其他組織。總之，他們欲『改革一班改革家的專業』，他們誹謗嬰兒的受洗，他們說：洗禮只可施諸成人，故要求成人再受洗禮，因此有再洗禮論者的

名稱（德文爲 Widerrihrer，美文爲 Anabaptists）。中正的改革家，痛恨他們的過激，而加以駁斥。他們對於教會與政府的關係，對於宗教與政治，都有特殊的見解。他們提倡絕對的平等，與財產共有，并屢次發動革命與戰爭，而在德國佔領若干城市，普羅哈特（Brookholt）（歷史上以來的約翰 John of Leiden 著稱者）任革命運動的領袖以後，自稱大衛的繼承人，而宣佈獨裁，世稱耶山王（King of Zion）。他又自稱會奉上帝的啓示，并允許多妻。他們這一派人，對於基督，另有一種主張，據說，他們不承認基督有化身。信士對於政府，有何義務？犯罪者應否處以破門罪？他們對於這兩個問題的意見，也與衆不同。改革黨中出這些過激派，屢次發動戰爭與革命，所以他們對於中正的大改革家的關係，正與到處作亂的改拉密特，與和平的精誠同志社的關係相同；著者以二者相對照，恐讀者不易了解，故譯者不嫌辭費，而略述再受洗禮論者的歷史，以供參考（見大英百科全書 Baptists 與 An. baptists 兩條，與宗教論理百科全書）。

(10) 譯者按：沙赫爾蘇里（al-Shahruri）的 Nuzhat al-Arwaḥ wa-Randat al-Afrah（埃及大學圖書館照相本，頁一七二），白海格的 Tarikh al-Hikmah al-Islam（埃及圖書館手繕本，頁一五），都提及精誠同志社論文集的編輯者，惟所載姓名，與此稍有出入。據這兩本書說，論文集的詞句，是邁格迭西所擬的。又據改菲（al-Qaḥi）的 Al-Fih al-Hikmah 所載，伊本·利法爾曾入精誠同志社而受其業。

(11) 譯者按：論文集中有這樣的訓詞：『總之，凡我同志——願安拉祐助他們——不可仇視任何學問，或鄙棄任何書籍，或對任何學派，固執偏見，因為我們的主義，是包羅一切學派，及一切學問的。』(論文集卷四，頁二〇五)。

(12) 參考論文集第四二篇論學說與宗教(卷四，頁四六)，及改弗兌的 Akbar al-Fulana，回曆二二二六年開羅版，頁六一。

(13) 參考論文集卷三，頁五九，二八二，二八三。

(14) 譯者按：欲了解關於精誠同志社的哲學者，必須讀其論文集，今逐節提示應參考各節，俾讀者容易明瞭著者的說明。

(15) 參考論文集卷一，頁一九八，二二二，三一七。

(16) 參考論文集卷一，頁二二五。

(17) 譯者按：精誠同志社對於世界的無始，有一種特殊的見解。『若謂世界有悠久的歷史，則其說有理。若謂亘古如斯，則不然。』因為世界是瞬息萬變的，天體是運行不息的。論文集卷一，頁三五八。

(18) 參考論文集卷一，頁九四——九五。

(19) 參考論文集卷一，頁五〇。

(20) 參考論文集卷一，頁八二，卷二，頁三五三，卷三，頁三七九，卷四，頁二六〇。

(21) 參考論文集卷一，頁三八七。

(22) 參考論文集卷一，頁三一二。

(23) 參考論文集卷一，頁三二三。

(24) 參考論文集卷一，頁三二六，頁三四三——三四四。

(25) 參考論文集卷二，頁四與六。

(26) 參考論文集卷二，頁四六，卷一，頁三一九。

(27) 譯者按：著者或許指大學者迭特里西言，因為他曾作專論，討論這個問題。

(28) 參考論文集卷二，頁三四七，三四九——三五六。

(29) 參考論文集卷一，頁三一八。

(30) 譯者按：論文集中尋不到此說的佐證，此殆由於著者的誤解。

(31) 譯者按：著者或指會奉天啓的各種宗教而言，如回教、基督教、猶太教等，與人爲的宗教相對待，因為這些宗教，與各民族有關，故云：『各民族的宗教』，非泛指一般宗教而言也。

(32) 譯者按：精誠同志社於論文集第四二篇中，述其荒謬的主張，讀者尤宜參考卷四，頁六一。

(33) 參考論文集卷二，頁四二。

(34) 參考論文集第二二篇，尤其是最後一段，卷二，頁三一六。

(35) 參考安薩里的 *al-Munqidh min al-Dalal* 頁一三——一四，回曆一三〇九年出版。

(36) 參考第四章第四節第一段，伊本·西那的遺著。

第四章 受新柏拉圖影響的亞里士多德派哲學家

第一節 鏗迭(1)

(一) 鏗迭的生活

在許多方面，鏗迭與穆爾太齊賴派的辯證學家，和同時代的新畢達哥拉斯派的自然哲學家，都有關係。我們論這些哲學家時，很可以論鏗迭，然後，才論拉齊（參考第三章第一節第五段）。但各種傳說，一致的說鏗迭是回教中最初採取逍遙派的學說者。由下文所述，便知此說的可靠程度。這位哲學家的遺著，沒有人加以完全的保護，故流傳至今者很少。我們的論斷，便是根據這少數的參考。

鏗迭名艾卜·葉爾孤白，伊本·易司哈格，(2)是阿拉伯的血統，故有阿拉伯哲學家的尊號。(3)因爲同輩中，非阿拉伯人而專攻哲學者，頗不乏人，故以此尊號區別之。鏗迭說：他是鏗德族古帝王的苗裔，我們不在這裏討論此主張。但鏗德族原居於阿拉伯半島的南部，在文化方面，比其他的部落，更有根柢。很久以前，鏗德族中有一部分人，遷居於伊拉克（巴比倫），據較爲可靠的傳說，這位哲學家，於西曆第九世紀中葉（回曆第二世紀末葉），生於庫

法城，那時他父親是庫法城的長官。鏗迭大約先在巴斯拉求學，後來，又游學於巴格達；這兩個城市，都是那時的文化都會；因此，鏗迭重視波斯的文化，與希臘的哲學，甚於阿拉伯的宗教，及其美德。他贊成一般人的主張，認南方的阿拉伯人的始祖 亞哈澤 (Zafar) 與希臘的始祖 優南 (Yarvan) 是弟兄。在巴格達城的阿拔斯朝的宮廷中，可以發表這種論調，因為當日沒有注重國籍，并且大家都尊重古代的希臘人。

鏗迭在宮廷中住過多少年，不得而知；他在宮廷中任什麼職務，亦不得而知。據說他常譯希臘書為阿拉伯文，(4) 并且訂正別人的譯本；例如：偽書亞里士多德之神學，便是他所訂正的。我們由各種的傳說，認識鏗迭的許多助手與學生，他們曾在他的監督之下，從事於翻譯的工作。我們的這位哲學家，或許在宮廷中擔任欽天監或太醫的職務，他也許兼任司庫，辦理國家的歲入。但晚年時，曾被免職，而與一般同志遭受同樣的患難。因為在穆太旺 克理 (al-Mutawakkil) 回曆三三二——二四七年，西曆八四七——八六二年) 時代，正統派得勢，所以哲學家倒楣。他所藏的書籍，在很長的期間，曾被沒收。(5) 至於其個性，則前人的記載中，往往形容其吝嗇，一般騷人墨客，及愛好書籍者，大多以慳吝者稱於世。

鏗迭生卒的年月，都不可考；他大概是宮廷中失寵後才死的，最低限度，總在宮廷中降級後才死。麥斯俄迭對於鏗迭，雖推崇備至，但未言其生卒的年月，殊令人詫異（參考第二章第四節第四段）。鏗迭有一篇關於星占學的專論，由這篇專論，可以證明西曆八七〇年後，他還

未棄世。那時，正當天運將小變之時，故拉密特派利用這個機會，顛覆阿拔斯政府。在這危急存亡之際，鑿迭忠於政府，而堅言阿拔斯王朝的壽命，將延長四百五十餘年；但政府當局，惟恐各大行星將要會合；他的這種態度，或許能博得阿拔斯王朝哈里發的歡心；因為事實已證明他的預言是可靠的，因為他只少算了五十多年。(6)

(二) 鑿迭對於辯證學的態度

鑿迭博聞強記，於學無所不窺。他的著作中，對於地理學、醫學、文化史，雖有若干特殊的見解，但無論如何，他不得稱爲有創作的天才。他關於辯證學問題的意見，帶着奧爾太齊賴派的色彩。(7)他曾著專書，討論人類的行爲，及其實在，以及能力先行爲而存在，抑或與行爲同時并存等問題。他又宣言：真主的公正與統一。當時有一種稱爲婆羅門派或印度人的學說，其要旨在一「理性足爲智識唯一的泉源」，鑿迭駁斥此說，而爲先知的使命辯護；(8)同時，亦企圖使先知的使命，與理性相調和。他熟知各教的教義，故將各教作一比較研究，結果，以爲各教都一致的信仰宇宙導源於一個無始的第一因。我們的知識，對於第一因，不能作更精密的界說。(9)聰明人應該承認第一因便是上帝。上帝已派遣若干使者，來指示我們這條大道，以免我們將來有所借口；并且命他們以常住的福祉，預報服從者；以永恆的刑罰，警告違抗者。

(三) 算學

鏗迭的實在的哲學，與當代人的哲學，同限於算學與自然哲學。此種哲學，乃新柏拉圖派與新畢達哥拉斯派相混和。據鏗迭的主張，不研究算學者，不能成爲哲學家。我們在他的著作中，常常看見他任其幻想，隨意馳騁，拿着字母與數字玩耍。他運用算學原理於醫學中的藥劑理論，實際上，他以幾何級數爲音樂與藥劑的基礎。但藥劑的級數，在可感覺的性質方面，如冷、熱、燥、濕等，故欲使藥劑的熱度爲一度，則此藥劑的熱度，必兩倍於等量的混合藥劑；若欲使藥劑的熱度爲二度，則此藥劑的熱度，必四倍於等量的混合藥劑，如此類推。鏗迭對於判斷此點，大概根據感官——尤其是味官。甚至我們在他的哲學中，可以看見各種感覺間，亦有幾何級數之說。這種見解，雖是鏗迭的創見，發前人之所未發，但那僅是算學的幻想；歐洲文藝復興時代的哲學家卡爾丹（Cardan），卻因鏗迭創此學說，而認他爲最精明的十二思想家之一。

（四）真主、宇宙、靈魂

上文已經說過，鏗迭主張宇宙是真主所造的，真主對於宇宙萬有的作用，是間接的；二者間有若干媒介，較高的實在，影響於較低的實在；惟果不能影響於因，因乃先果而存在者。宇宙間森羅萬象，彼此間皆有因果關係；我們可以由因推果，例如：認識星象便能預測未來。我們對於任何實在之物，如果徹底認識，則可以此物爲明鏡，藉以窺見宇宙間其餘實在之物。惟精神具完全的實在性，惟精神爲一切作用的原本；物質僅具由精神流出之形式而已。靈

魂則介乎真主的精神與物質世界之間，而為天體世界之原本，人類的靈魂，便是自宇宙的靈魂流出的。就作用而言，靈魂常受所附肉體的限制；但就其精神的本質而言，靈魂是離肉體而獨立的，它不受星辰的影響；因為星辰的影響，只限於自然界。鏗迭主張人類的靈魂是單純的、不滅的物質（ψ），自靈魂的世界，降於物質的世界，但他帶來了前生的許多回憶，他在現世，是不寧靜的，因為他有各種需要，永不得滿足，故常懷不快之感。其實，在這變遷的世界中，沒有什麼東西，是永恆的；我們所愛的人或物，在這世界中，隨時有轉瞬間被剝奪的可能；所謂永恆者，惟精神世界有之。我們如果希望事事得如願以償，而且常保所愛，就應該致志於精神世界永恆的福祉，而敬畏真主，同時專心求學，勉力為善；倘若以致富為鵠的，而深信能永保康樂，那就等於捕風繫影了。

（五）關於精神的學說

鏗迭關於認識的學說，相當於以形而上與形而下為基本而其倫理學與玄學之色彩的二元論。鏗迭說：我們的知識，或得自感官，或得自理性。至於介乎二者間的想像力，則鏗迭稱之曰中間的能力。感官所能知者，為特稱或物質的形式，而理性所能認識者為全稱——種屬或精神的形式，五官所能感覺者，屬於形而下的世界，而理論性所能推求者，屬於形而上的世界。

關於精神的學說，此次最初發生。鏗迭以後的回教哲學家，都重視此種學說，而未加以重

大的變更。這種學說，是歷代回教哲學的一種特色。基督教中古時代的學者，除爭論全稱的問題外，注重客觀的科學的研究；回教的學者，除討論精神的問題外，亦好研究客觀的科學的問題。

鑿迭將精神分爲四類：第一類是永存的精神，宇宙間凡屬於精神者，皆以此爲其原因與本質，此類精神，乃指安拉或第一精神而言；第三類精神，乃指人類靈魂中的能力或潛勢力而言；第三類精神，乃指人類的才能爲人類所能隨時應用者而言，如寫字者書寫的才能；第四類精神，乃指靈魂所用以表情達意的行爲而言。據鑿迭說，最後的這一類精神，是人類自己的行爲。至於使精神由潛勢力變爲才能，則鑿迭認爲是第一因的行爲；所謂第一因，乃指永存的精神而言。由潛勢力一變而爲才能的精神，乃真主的賞賜；故第三類精神，稱爲天錫的精神。古人說：萬物的情狀，凡爲我們所認識者，都是來自身外的泉源。這句話，已化裝作天錫的精神，而潛入阿拉伯的哲學中；然後，又傳入基督教的哲學。這種主張，對於與此阿拉伯哲學有關者，幾乎是正確的，殊屬憾事。因爲所謂「原動的精神」一詞，創始之者，實際上乃新柏拉圖派所稱的亞里士多德。

人類的習性，往往將自己所認爲最珍貴者，歸功於自己所崇拜的主宰。回教辯證學家，將人類的善功，直接歸諸真主。(16)至於哲學家，則認學問的價值較行爲的價值爲大；人類的行爲，既關乎形而下的世界，故無妨認行爲爲人類的營謀；至於人類的最高的學問，或純粹的精

神，則係由形而上的世界卽自真主闕下流出者。

鏗迭所講關於精神的學說，與亞斐羅得西亞人亞歷山大 (Alexander of Aphrodisias)，在他的第二本著作心理論中所講關於精神的學說，如出一轍，這是彰明較著的。但亞歷山大明白的斷言：依亞里士多德的主張，精神分爲三類；而鏗迭又說：他是代表柏拉圖和亞里士多德的，新柏拉圖派與新畢達哥拉斯派在鏗迭的手中，混而爲一。因爲鏗迭無論說什麼，都好用四字來分類，他想調和柏拉圖與亞里士多德的主張。

(六) 亞里士多德派的鏗迭

現在讓我們來作一個撮要。鏗迭是像爾太齊賴派的辯證學家，又是探新柏拉圖派之說而加以新畢達哥拉斯派主張的哲學家。鏗迭的理想人物，是在雅典爲反對偶像崇拜而殉道的蘇格拉底，他曾著若干書，敘述蘇公的歷史、學說，及其厄運，并且照新柏拉圖派的方法，使蘇公與亞里士多德相調和。

但有人傳說鏗迭爲首先採納亞里士多德之說，且依其道而著書者。(16) 此說並非無稽之談，這是毫無疑義的。因爲亞里士多德，在鏗迭所著各書的總目中，佔一個重要的地位。(17) 他不以翻譯亞氏遺書爲滿足，卻研究亞氏遺書的各譯本，而加以修正詮釋。但無論如何，亞氏所著關於自然哲學的各論文，經亞斐羅得西亞人亞歷山大加以註釋者，對於鏗迭發生重大的影響。鏗迭曾說：就潛勢力而論，世界是無窮盡的。又說：運動是無終結的。諸如此類的主張，

都足證鑿迭曾受亞氏遺書的影響。在那時代的自然哲學家與情誼同志社，都主張運動是有窮盡的，如數目一樣。

鑿迭曾堅決的反對當代的炫怪的哲學。他宣言鍊金術是騙人的、假冒的學問。他又說：惟自然能創造之者，人力絕不能創造之。據鑿迭說，從事於鍊金術者，不外乎欺人或自欺。著名的醫生拉齊（al-Razi），曾著專書，駁斥此說。

(七) 鑿迭的門弟子

鑿迭又是教授，又是著作家，但他對於他人的影響，大概是由於他關於算學、星占學、地理學、醫學的著作。他的門弟子，最忠實最偉大的，當推賽爾赫西（10）。他卒於西曆八九九年。他是哈里發穆爾太迭德的朋友，又任政府官職。繼後，因穆爾太迭德疏忽任性，而犧牲其生命。（20）他從事於鍊金術，並努力的在森羅萬象，大塊文章中，探求造物者的智慧，他又從事於地理歷史的研究。鑿迭的門弟子中，較賽爾赫西更有聲望的，是艾卜·邁爾沙爾（西曆八八五年卒）。（21）他最擅長的是星占學，相傳他到四十七歲時，才欽佩鑿迭；以前他是一個仇視哲學的人。（22）那時，因為他初學算學，未成，乃改習星占學。無論這是事實，或是傳說者的虛構，但這種教育程序，是中世紀時代阿拉伯人對於求學的特色；他們酷好學問，貪得無厭，且讀書不求甚解。

鑿迭的門弟子，無論如何，未嘗背其師承。他們的主張如何，我們只能由各家著述中所援

引者，窺見一斑。精誠同志社論文集集中，或保存一二；但我們現在所有的知識，還不能修定其中所保存者，究有若干。

(1) 著者按：關於此點，可參考拙著“Zu Kindi und seine Schule” in Stein's 'Archiv für Geschichte der Philosophie XII', S. 153 ff. 予探其說，未曾加以多大變更。譯者按：伊斯蘭百科全書中有關於鏗迭的研究。一九三三年埃及大學文學院雜誌中，有穆斯塔法·利卜頭爾薩格關於鏗迭的論文，亦可供參考。

(2) 譯者按：撒義德(頁五九)伊本·奈迭姆(一八七一年來比錫版頁二五五)伊本·艾比·伍賽比爾(卷一，頁二〇六)三家，都一致承認鏗迭的全名是 Abu Yūsuf Ya'qub ibn Ishāq ibn al-Sabbāh ibn Imrān ibn Iamā'ī ibn Nuḥammad ibn al-Ash'ath ibn Qais al-Kindī。歐洲人簡稱他爲 Alkindi or Alkindus。樊炳清哲學辭典譯爲亞根德(頁二七六)。

(3) 譯者按：關於此點，可參考伊本·艾比·伍賽比爾卷一，頁二〇六，及改弗兌哲學家軼事，回曆二二二六年，開羅版，頁二四〇，伊本·奈迭姆，頁二五五。

(4) 譯者按：關於鏗迭完全的諸系，可參考伊本·艾比·伍賽比爾回曆一二九九年，開羅版，卷一，頁二〇六。

(5) 譯者按：麥斯俄迭氏說：這是關心古人軼事者的主張，他說：鏗迭亦贊成此說

(見麥氏黃金草原卷二，頁二四三——二四四)。

(6) 譯者按：伊本·艾比·伍賽比爾卷一，頁二〇七說：『艾卜·邁爾沙爾在沙贊氏的備忘錄中說過：回教中最精明的翻譯家共四人：Hunair ibn Is'haq, Ya'qub ibn Ja'haq al-Kindi, Thabit ibn Qurat al-Harrani, Umar ibn al-Farhan al-Yabari.』

(7) 譯者按：伊本·奈姆迭稱他為吝嗇者。伊本·艾比·伍賽比爾卷一，頁二〇九說：鏗迭曾囑附其子曰：『金鏹是發瘡疾的，你一用它，它便死了；銀幣是被囚的，你一釋放它，它便逃了。一般人是被嘲弄的，你可取其物，而莫給以物。』許多歷史家和文學家，都提及鏗迭的吝嗇，如查希慈所著的客人軼事，便是最著名的。

(8) 譯者按：阿拔斯王朝在巴格達繼續到穆斯太爾綏姆之死，即回曆六五六年（西曆一二五八年），換言之，在回曆二五五年（西曆八七〇年）後，繼續了四百年左右，馬西農教授 (Prof. Masinon) 在他所著的 *Recueil de textes inédits Concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929, 一書中說：鏗迭是回曆二四六年（西曆八六〇年）棄世的。奈里那教授在他所著的阿拉伯天文史（一九一一年羅馬版，頁一一七）中斷言鏗迭之死，在回曆二六〇年（西曆八七三年）。但我們由鏗迭所著的阿拉伯帝國一書，可以斷定回曆二五二年穆斯太爾綏尼被弑時，他還在場，讀者可參考埃及大學文學院雜誌，一九三三年，頁一四七——一四八。

(9) 參考改弗兌，頁二四。

(10) 譯者按：據改弗兌與伊本·艾比·伍賽比爾言，鏗迭有一書，專論真主的行為全是公正，毫無不公。他還有幾本書，論真主的統一。公正與統一，乃穆爾太齊賴派的兩大原理（參考本書第二章第三節第三段）。對於駁斥二元教、摩尼派、無神論等，鏗迭與穆爾太齊賴派取一致的行動，他有幾本書，專論這些問題；又有幾本書，或駁一部分的辯證學家，或論人類行為的能力等問題。他與贊助穆爾太齊賴派的各哈里發接近，故穆太旺克理提倡正統派時，他略受挫折。他是算學家，又是醫生。沙赫爾蘇里在他所著的 *Nuzhat al-Arwah*（埃及大學圖書館手稿本，頁一八三）中說：鏗迭是一個工程師，他的著作中，包括着宗教與哲學。他雖有「阿拉伯哲學家」的徽號，但他代表由辯證學進於哲學的過渡時代，其情與法拉比相彷彿。參考 *Ibn al-Madkur, La place d'al-Farabi dans l'école philosophique musulmane*, Paris 1934, p. 5, 8-9.

(11) 譯者按：鏗迭有一本專論，證實先知的使命（見伊本·艾比·伍賽比爾卷一，頁二二二）。改弗兌說：他有一本書，依論理學家的方法，而證實先知的使命（頁二四一）。

(12) 譯者按：伊本·艾比·伍賽比爾（卷一，頁二二二）說：鏗迭有一本專論謂各教皆信真主獨一，惟代久年湮，漸失本來面目。

(18) 譯者按：埃及圖書館中，帖木兒氏藏書室內，有鏗迭氏關於靈魂的一篇論文，與

其他論文，裝成一冊（第五號），這論文自頁六三至七六。鐸迭列舉亞里士多德、柏拉圖等的主張，他說靈魂是單純的，其本質導源於真主的本質，他是真主的餘光，他離肉體後，便能徹底認識萬物，而與真主相似。靈魂為物慾所障，故不能認識高尚的事物；若專心研究萬物之理，則靈魂漸漸磨光，而萬物顯現其中，如顯現於明鏡之中；一旦脫離肉體，便生莫大的快感。

(14) 譯者按：阿拉伯文的「二格勒」(‘aql) 一詞，乃拉丁文「努斯」(nous) 的對文，通常譯為理性 (Reason)、智慧 (Intelligence)，今探英文本譯者準茲的主張，譯作精神 (德文的 Geist，英文的 Spirit or Mind)，因為這個詞，兼指上帝與天體中的純潔的精神界而言。

(15) 譯者按：此種概括的斷語，須加以限制；因為正統派的學者以為一切行為，都是真主所造，而真主不是不公的。穆爾太齊賴派說：各人自造其善行與惡行，故應受賞罰。

(16) 譯者按：伊本·艾比·伍賽比爾曾說：『回教哲學家，除鐸迭外，沒有依亞里士多德之道而著書者，』(卷一，頁二〇七) 此外可參考 G. Flügel, al-Kindi, Leipzig, 1887, S. 6.

(17) 譯者按：據 Fritiger 書中所載鐸迭遺著目錄，鐸迭所著的書，關於蘇格拉底的道德、辭令、辯論、殉道者，共計五冊；關於亞里士多德者，為數甚多。

(18) 譯者按：據改弗兒（頁二四六）說：鏗迭曾著專書，揭示鍊金術家的欺騙。又據伊本·艾比·伍賽比爾說：『拉齊有一本書，駁鏗迭認鍊金術為不可能之說。』（卷二，頁二一四——二一五）。

(19) 譯者按：賽爾赫西原名 Abu al-'Abbās Ahmad ibn Muhammad ibn Marwān al-Sarkasi，伊本·艾比·伍賽比爾說：他是回曆二八六年被處死的（卷一，頁二一四——二一五）。

(20) 譯者按：伊本·艾比·伍賽比爾（卷一，頁二一四）與伊本·奈迭姆（頁二六一）都說：穆爾太迭德幼時，曾受業於賽爾赫西之門，任哈里發後，頗親信之，常告以宮廷祕事；舉凡國家大事，必垂詢其意見。賽氏學問雖博，惟無機智，回曆二八六年，因洩漏機祕，而遭殺身之禍。

(21) 譯者按：艾卜·邁爾沙爾原名 Abu Ma'shar Ja'far ibn Muhammad al-Bal'hi，伊本·奈迭姆說：他卒於回曆二七三年時，年逾百歲。

(22) 譯者按：伊本·奈迭姆（頁二七七）說：艾卜·邁爾沙爾當初怨恨鏗迭，常常慫恿人民，起來反對他，因為他研究哲學。鏗迭便使人去引誘他學習算術與幾何，他下了些工夫，終未學成，於是改習星占學，從此不與鏗迭為難，因為他所學的，正是鏗迭所傳授的學科。據說，他研究星占學時，已經四十七歲了。

第二節 法拉比

(一) 論理學派(1)

西曆第十世紀時(回曆第四世紀)論理學家(或稱玄學家)(2)與自然哲學家，顯然分爲兩派，論理學家所採用的研究法，比辯證學家更嚴格；他們所討論的問題，非自然哲學家所論者；他們棄絕畢達哥拉斯的主張，而服膺亞里士多德；其實，他們所接受的亞里士多德哲學，已裝上新柏拉圖派的外衣。

我們在這裏，可以看見兩種趨勢，兩大學派分道揚鑣。自然哲學派，多少總注重豐富而具體的自然現象之研究，如地理學、人類學等。他們由各方面研究萬物的作用，以爲非如此不能認識萬物的本質。他們超越自然、靈魂、精神而上升，至於真主之本質時，他們所下的定義，不過稱他爲第一因，或智慧的造物主，其智慧與恩澤，昭昭在於萬物，他們大概認這定義優於其他的定義。

至於論理學派，則所循途徑，與自然學派全不相同。他們認特稱事物爲次要，以其包羅於全稱事物中，而可由全稱演繹之。自然哲學派，以觀察萬物的作用，爲一切研究之基礎；而論理學派，則欲自原理演繹萬物，而認識之。他們的種種研究，自萬物中之最微末者，以至於真主之本體，都不外乎尋求萬物的本質。請舉實例以申說這兩大學派的差別。例如：論理學派

說：真主的第一種德性，是『必需的實在』；同時，自然哲學派說：真主的第一種德性，是『智慧的造物主』。

論理學派，發生於自然學派之後，即如穆爾太齊賴派的辯證學家，先研究宇宙間的森羅萬象，然後，才研究真主的本體一樣（參考第二章第三節第四五兩段）。

我們知道拉齊是自然哲學的代表，至於饒迭等所創始的玄學，即應用論理學的方法，以研究之者，至於法拉比（8）而登峯造極，法拉比與拉齊同時，而年齡較幼。

（二）法拉比的生活

我們不能精確而詳盡的敘述法拉比的生活狀況，及其求學的經過，因為他是愛好閒適的人，畢生專心於哲學與冥想，且蒙一般君主的保護，最後才穿上蘇非派（玄秘派）的制服。相傳他的父親，是一個波斯的將軍。法拉比本人，生於瓦西吉（Wasidj），那是在土耳其斯坦河外地（Turkish Transoxiana）、法拉伯（Farab）區的一個築有堡壘的小村落。他受教育於巴格達，他的學問，有一部分得自基督教的教師約哈難（Yohanna ibn Hailan）。（4）他曾學過文學與算學，那是相當於中古時代基督教的三科組與四科組的（Trivium und quadrivium）。（5）他的一部分的著作——尤其關於樂理者——足證他學過算學。傳奇中稱他能操全世界的語言，共計七十種之多。（6）由他的著作看來，他兼通土耳其語與波斯語，那是顯而易見的事。他又能以阿拉伯文寫明白雅馴的文章，但他常常愛用駢偶的字句，以致在哲學上的辭句，不能

臻於精確。

法拉比所受的哲學，發源於麥爾渥（Mohr）派；這派的學者，對於玄學問題的注重，大抵甚於哈蘭派與巴士拉派，因為這兩大學派傾向於自然哲學。

法拉比久居於巴格達，從事於學術工作；後來，遷移到哈賴卜（阿勒頗）。他因為政治的騷動，而離開巴格達，毫無疑義。他到哈賴卜後，住所奉韜賴（7）的輝煌的宮廷中。但法拉比大概未入宮廷中，度其晚年，卻退隱於山林。（8）西曆九五〇年十二月，他隨賽奉韜賴出外旅行，途中卒於大馬士革。（9）相傳賽奉韜賴曾著蘇非派的制服，統率着一部分的親信，爲法拉比舉行殯禮。一般歷史家告訴我們，法拉比享壽八十歲；那麼，他死時，已經到了風燭殘年了。他的同學艾卜·比施爾·曼塔，在他之前十年，已經死了；他的學生艾卜·宰凱令亞，卒於西曆九七一年，享壽八十一歲。

（三）他對於柏拉圖與亞里士多德的態度

法拉比的遺著很豐富，但其著作的年代，至今未能確定。他有許多小冊子，是依照辯證學家與自然哲學家的方法寫成的；如果這些小冊子，是他所著的，而且未經竄改；那麼，這些著作，必是幼年時代，爲大衆而寫的。他學業大進之後，乃從事於亞里士多德遺著的研究，故東方人稱他爲第二教師。（10）

自法拉比的時代起，亞里士多德的遺著，已被蒐羅起來。編成叢書，其秩序大體保持到現

在，未嘗加以變更，後人惟依法拉比的方法，加以詮釋而已。第一輯爲論理學八篇：(一)範疇論，(二)解釋論，(三)前分析論，(四)後分析論，(五)詭辯論，(六)修辭論，(七)辯證論，(八)詩論。(11)至於玻菲列的論理學入門，則爲此八篇的緒論。第二輯爲物理學八篇：(一)物理聽察，(二)天與世界，(三)生產與敗壞，(四)氣象學，(五)心理學，(六)感覺與所感，(七)植物學，(八)動物學，最後是形而上學、倫理學、政治學等。

此外，還有一本書，普通稱爲亞里士多德的神學，法拉比亦認爲真是亞里士多德所著的，(12)他又證明柏拉圖與亞里士多德是一致的。他這樣一舉兩得：一方面遵循新柏拉圖派的方法，一方面又適應回教的信條。法拉比無心於敏銳的批評，他只覺得他的需要是：對宇宙獲得一個決定的、包羅宏富的概念。他的這種需要中所含宗教的成分，多於科學的成分。他爲滿足這需要，遂忽視了哲學上各學派的差別；他以爲柏拉圖與亞里士多德的歧異，僅限於方法、措辭，與實際生活，至於哲學上的主義，則無二致。(13)據法拉比看來，他們兩個，是哲學的兩大「以媯媯」(最高權威)。(14)法拉比以爲柏拉圖與亞里士多德，都是獨立的、新穎的思想家，所以他說：他們兩個所一致承認的意見，比全回教民族的信仰更確鑿；因爲全回教民族，只遵循一個領袖的指導，而盲從之。

(四) 法拉比的哲學

世人皆稱法拉比爲醫生，但他似乎未以診斷爲業；他惟畢生致力於靈魂的治療，他以爲靈

魂的純潔，是窮究物理的條件與結果。他要求世人，愛好真理；真理雖與亞里士多德的主張相衝突，亦須愛好之。(16) 我們要想研究自然科學與智力科學，必須練習如何改正我們的判斷；此種練習，可由幾何學與論理學的實習而獲得。法拉比不注重各分科的研究，他專致力於論理學、形而上學、與物理學原理。他說：哲學是研究萬有的科學，精通哲學者，類似真主。他以為惟哲學是唯一的、包羅宏富的科學，惟哲學能使我們對於宇宙獲得一個概念。法拉比攻辯辯證學家，以常識為推理的前提，而不加以考究。他又攻擊自然哲學家，說他們永遠是專心致志於萬物的作用，故不能超過各種矛盾的現象，而獲得一個宇宙萬有的概念。他為反對前人而欲為思想設一個正確的基礎，為反對後人而欲研究萬有所從出的唯一的第二因。為說明法拉比在歷史與宗教兩方面的地位計，最公道的辦法是先論他的論理學，然後，再論他的形而上學，最後，才論他的物理學與實踐哲學。

(五) 法拉比的論理學

法拉比的論理學，不僅是分析科學的思想，此外還包含着許多次法的評論，與認識的原理。文法學限於一個民族，而論理學則為一規律，世界各民族，無不循此規律，而以人類智慧的语言，發表其思想。論理學須由言語的最簡單的因數，達到最複雜的因數，即由名辭而至判斷，由判斷而至推理。

論理學的題目，與實在的事物有關，故可分為兩部：第一部包括觀念與界說的問題，稱為

「太算悟爾」；第二類包括判斷、推理、證據，稱爲「太蘇低格」；「太算悟爾」中插入界說，其實，二者間絕無關係。這一部分與實在的事物，本無關係；換言之，這一部分，不得以真妄敘述之。法拉比所謂的觀念，乃指最簡單的心象而言；此類心象，包括由直觀而發生的各外物的表象，以及深印於意識中的先天的觀念，如必然性、實然性、蓋然性等。此類表象與觀念，是直接的，是確定的；人類的意識，能會悟之，而其靈魂，亦能順從之；但不能用證據加以證明，亦不能用自己知推未知的方法加以解釋，因爲那是自明之理，確實已極。

將若干觀念，互相聯絡，便生判斷，判斷可真可妄。判斷所依據的，是若干確定的命題。此類命題，乃人類理性中天然具備者。我們能用推理與證據，由此類命題，推演出各種的判斷。此類命題，是自明的，無須加以證明，其實，亦無從證明。此類命題，是不可缺少的；因爲此類命題，是一切科學的公理，算學、形而上學、論理學，都以此爲基礎。

據法拉比說，我們所藉以由已知而推求未知的證據，實際上，才是論理學。關於範疇、判斷、推理等的討論，僅爲證據的緒言而已。證據的宗旨，在確定「可以推諸一切而皆準的、必然的科學」的定律，哲學應該就是那種科學。據法拉比說，此類定律中，最高的是矛盾律，藉此定律，我們可以知道一個命題的真實或必然，同時亦可以知道其矛盾，對當的妄誕，或不可能，由此觀點而論，柏拉圖的兩分法，較亞里士多德的多分法，更適於用作科學方法。法拉比不以證據論中的形式方面爲滿足，他以爲證據不但應該指示人尋求真理的方法，并且應該將真

理指出，應該能產生科學；證據不僅討論用作三段論法之資料的各判斷，亦應該研究這些判斷在科學各部門中所涵的真理，所以據法拉比說，證據不僅是哲學的工具，抑且是哲學的要素。

由上文所述，可見證據是基於與必然的實在相當的一種必然的知識之上，但此外還有一個廣大的可能性的區域；我們對此廣大區域，亦能獲得一種蓋然的知識。可能性的各種程度，或我們所藉以認識可能的事物之方法，則於解釋論中討論之；詭辨論、修辭論、詩論，亦合併討論。這三論大概以實用為目的，但法拉比將此三論加入解釋論，而組成似是而非的辯證論。他接着說：真正的科學，惟具於後分析論中必然的判斷。至於蓋然性，則自解釋論延長，至於詩論，惟具真理的外表而已。然則，詩是各種知識中最下的一種。據法拉比看來，詩是妄言誑語，毫無價值。

我們的這位哲學家，照着玻菲利的論理學入門，而發揮他對於全稱問題的意見。法拉比說：特稱不但存在於客觀的事物與感官知覺中，並且存在於意識中；全稱亦復如此，不但以偶性的資格，存在於客觀的事物中，且以本質的資格，存在於意識中。人類的精神，由各特稱以抽象法引出全稱，但全稱有其特殊的存在，且先特稱而存在。故法拉比的哲學，包括關於全稱問題的三種學說：即全稱先特稱說 (*ante rem*)，全稱與特稱并存說 (*in rem*)，全稱後特稱說 (*post rem*)。

實在是否屬於全稱，而可作命題的賓辭？這個問題，曾引起各哲學家的爭論。法拉比對於這個問題，曾作一個正確的、完滿的答覆；他說：「實在」是表示一種文法的或論理的關係，並非可用以判斷實在之物的一種範疇，故不可作命題的賓辭，因為事情的實在，僅其自身而已。

(六) 法拉比的形而上學，實在與眞主

法拉比的論理學的趨向，亦可由其形而上學的主張窺見之；在形而上學中，他不用「變更的」與「永恆的」兩個形容詞，而代以「可能的」與「必然的」。

法拉比主張凡具實在性者，其實在性或爲必然的，或爲可能的，除這兩種外，別無具實在性者。可能的實在，既須先有其實在的因，而因又有因，如此追溯，必至無窮，這是不可能的，故不得不終於一必然的實在者。那必然的實在者，其實在自然而然，并無原因；且自具最高無上的完全，與無始充分的眞實，自存自足，無需他物，維持其生存；永久不變，乃純粹的精神，純粹的至善，純粹的思惟——能思與所思結合——具極度的完美與莊嚴，且極自愛；我們無從證明其實在，因為他是萬物實在的證據，他是宇宙的第二因，他又是眞理，又是實在。「必然的實在」一詞，其意義已足證其當爲獨一無偶者；因為若有兩個實在，而且都是必然的，則這兩個實在，一方面是一致的，一面是互異的；一致與互異，判然有別；所以這兩個實在，都不是本來獨一的；然則，實在之具極度的完全者，應當是獨一的。

這獨一的、確定的第一實在，稱為真主；其本體既為獨一的、單純的，且無類屬，故不能加以界說，但人類常以表示極完全之義的最美的名稱歸真主。凡用以敘述真主之德性的詞語，其所表示者，非我們所慣用的意義，而為專屬於真主的、更尊嚴更高尚的意義。此類詞語，或用以表示真主的本註，或用以表示與宇宙萬有的關係，而不違背其本體的獨一性。但此類詞語，都應當作隱喻用，我們只能依照有限的比喻法而解釋其意義。真主既為最完全的實在，則我們對於真主的認識，應當是最完全的認識。我們對於算學的認識，較諸我們對於自然科學的認識更完全，因為前者的對象，較後者的對象更完全。但我們在最完全的實在之前，如立於最燦爛的光輝之前，因目光衰弱，不能忍受，因附着於物質而生的衰弱，限制我們的知識，而妨礙其發展。

(七) 上界

宇宙間森羅萬象，皆淵源於真主，藉萬象而認識真主，較諸藉真主的本體而認識之，尤為確切。萬有唯自真主流出，真主的知覺，便是他的最高的能力，因其自覺，而世界流出。萬物之因，非全能的造物主的意志，而為其對於所當流出之物的知覺。萬物的模型，自無始以來，已涵於真主的本體中。真主的模型，即所謂第二實在或第一精神者，自無始以來，已自真主流出，而轉動最外的天體，第一精神後，八大天體的精神，相繼而出，每個精神，都是完全的，都是各成一類的。一切天體，都是由這些精神流出的。這九種精神，便是所謂天上的天

神都算作第二級的實在。第三級的實在中，有原動的精神，亦算作靈，他是天地間的中介。靈魂居於第四級，精神與靈魂，都不永保其純粹單一的原狀，但因人類個體的蕃殖而增多。形式居於第五級，物質居於第六級。精神的實在之系統，至此告終。第一級至第三級的實在——真主、天體的精神、原動的精神——不是實體，亦不寓於實體中。第四級至第六級的靈魂、形式、物質——雖非實體，但與實體發生關係。實體——導源於精神的想像——亦分為六級：天體、人類、動物、植物、礦物、四行。

我們由法拉比的這些言論，或許可以窺見基督教的教師，對於他的影響。因為我們觀察他用三分法，而自然哲學家，則用四分法。法拉比所用的術語，可證我們的觀察是正確的。但這些都不過是法拉比哲學的外表，至於其內容，則以新的柏拉圖派為依歸。世界的受造，或自精神流出，似乎是自無始以來發生的。第一精神思惟其創造者的時候，天體的精神，便由第二精神流出。天體的精神自思自覺的時候，最高的天體，又由天體的精神流出。各級精神，就這樣必然的依次流出，以至於最低的天體。這種流出的次第，恰與托勒密的天文系，完全相合。曾受優良教育者，最低限度，可以由丹第的神曲，認識此種體系。依新柏拉圖派流出說的方法，繼續流出各種天體，合組成一個連續的系統，因為實在是一教的。世界的創造與保護，同為一專以宇宙不但可以象徵真主本體的獨立，宇宙間美妙的秩序，亦可以表現真主的公正，所以宇宙的秩序，是論理的，同時亦是道德的。

(八) 下界

在月球之下的世界，全受一切天體的影響；惟上界對於下界的影響，大概只包括下界所應有的秩序，這是可以由直覺而認識的。至於下界各個體所受的影響，乃由於相互間自然的作用；此種作用的發生，常依我們由經驗而認識的若干定律。星占學家謂一切未定之事，或非常之事，都由於各行星的作用與交會。法拉比曾著專書，痛斥其謬妄。因為未定之事，是隨時變遷的，故不能確知。法拉比說：——從前亞里士多德也這樣說——在地面上發生的事，有許多具有未定之夢或可能之事的高度的特性。至於上界，則具有另外一種更完全的性質。各行星依必然的定律而運行，其所施於下界者，惟善而已。因此，星分吉凶之說，完全是無稽之談；因為諸星之性質，是同一的，而且永遠是純善的。法拉比由這些主張所得的結論，是數理的天文學 (Algebraischer astronomie) 中，有許多所以證明的、極正確的知識。至於研究天體的特性，及其對於下界的影響，則所得的結果，不過蓋然的知識。星占家的學說與預言，我們只當報以懷疑的態度。

天體世界，是單純的；月球下的世界，則為四行的世界——由四行而生的、相反變易的萬有的世界。這個世界，分子雖極複雜，但其中的萬物，自最低級的元素，以至於最高級的人類，合組成一個有等級的系統。法拉比對於此點，罕有新的貢獻。他因偏重論理學，故對於自然科學，不甚關心。他毫不猶豫的將鍊金術列入自然科學中，他的依據，無疑的，是假定有一

切物體所同具的、統一的原質。現在談我研究法拉比關於人類或人類靈魂的學說，那是有點興趣的。

(九) 人類的靈魂

人類靈魂的各能力，或各分子，據法拉比說，不是同級的，卻構成有等級的系統；較低的能力，是較高者的物質；而較高者，又是較低者的形式；同時，最高的能力，是思惟力，思惟力是非物質的，是以下一切形式的形式。靈魂藉再生表象的能力，由所感上升，至於所思，但靈魂的一切能力中，都涵着奮勉或意志。每一知覺，與一行爲相對照；好惡之情，與知覺不相分離；靈魂對於其中所有的再生表象，常抱承認者或否認者的態度；最後，思惟力才來辨別善惡，而賦意志以動機，俾能發明藝術與科學。一切知覺，或再生表象，或思惟，必有一種奮勉隨其後，如火之有熱。

人。

(一〇) 人類的精神

精神問題，是主要的討論的中樞，凡物質界的事物，既變爲所知以後，在精神中便有一個實在的這個實在，已非其原有的實在；物質的許多性質，亦同時消失。精神在嬰兒的靈魂中，是潛伏的；嬰兒藉感官與再生表象之力，而認識各物體的形式後，潛伏的精神，才變爲現實

的。惟此種變化——即感覺知識的成就——不能歸功於人，卻要歸功於較人類精神更高的原動的精神，即最低的天體——月球的精神。故人類的認識，非精神所刻苦而得的，乃上帝所賦予的。我們的精神，藉原動的精神的光明，才能認識各物體的全稱的形式，知覺藉此才變成精神的認識。知覺只接受由物質界抽象而得的形式；至於諸天體的精神，則涵着較物質的一切事物更高的全稱的意義，這些意義，是先物質世界而實在的，人類從這些脫離的形式，接受知識；實際上，人類惟藉這些形式的補助，才能了解其所經驗的事理。每一個精神，直接影響下一級的精神；換言之，每一個精神，接受上一級精神的作用，而影響下一級的精神。這種影響，自最高的精神——真主，遞降至於人類的精神，原動的精神——月球的精神，所以得此稱號者，由於人類的精神，受其影響。因此，人類的精神，稱為受影響的精神。但這原動的精神，并非永遠活動的，因為物質限制其活動。至於永遠活動，完全實有的精神，則為真主。

人類的精神，具三個方面：潛伏的或現實的，或受原動的精神之影響的，這在法拉比的哲學中，其意義是：人類的靈魂中，潛伏的精神，藉經驗得來的知識，而變為現實的精神；最後，達到超越感覺的知識，這種知識，又能產生經驗。

精神的等級，及其知識，與實在的等級相當。較低級的實在，渴望着升級；而較高級的實在，將較低級者，提升到自己的階級上。原動的精神，既以形式賦予大地上的萬有以後，力圖

將這些散漫的形式，集合起來，使藉合力而成一體。最初的集合，是在人類的精神中。原動的精神，既爲賦物質以形式者，則人類獲得知識的可能性，以及所獲知識的正確性，都依賴於原動的精神，以關於此類形式的知識，賦予人類。大地上萬有的，散漫的形式，既彙集於人類的精神中，人類的精神，遂與最低天體的精神相似。人類精神的目的與幸福，乃與天體的精神結合，此種結合，可以使大類的精神，與其主親近。

在凡人死之前，其精神能與天體的精神結合，這是法拉比所懷疑的，或是他所完全否認的。現世生活中，我們所能達到的最大限度，是理性的知識。但理性的靈魂脫離肉體後，靈魂獲得精神所有的自由，但靈魂仍爲獨立的靈魂呢？抑變爲宇宙的精神的分子？法拉比關於此點的主張，曖昧不明。他的各種遺著中所說的，互相矛盾。他說：肉體毀壞後，靈魂獲得解脫，一代的靈魂，跟着二代的，相似者互相結合，而歸於自己的等級。理性的靈魂，既非實體，又不佔據空間，故無限的增多，彼此相續，如思想與思想相續，能力與能力相續一樣。各靈魂冥想其前身，亦冥想自己相似的，其他的靈魂，愈冥想愈愉快。

且不主其體，而主其用，法拉比的倫理學。

現在，我們研究法拉比的實用哲學。我們讀法拉比關於倫理與政治的學說之際，覺得我們更就於回教徒的生活與信仰。我們先略說法拉比一般的主張。

中，論運定知識的規範，倫理學則定得爲所當遵循的基本原則。但實行與經驗，在倫理學

中，比在論理學中，價值更大。法拉比對於倫理問題，有時贊成柏拉圖，有時贊成亞里士多德，偶然間，又超出他們兩人的主張之外，而探玄秘主義，與禁慾主義。法拉比常常確說理性能判斷行爲的善惡，對於此點，他與一般辯證學家不合。他們雖承認理性爲一切知識的原本，但不主張理性有制定人類行爲規範的權利。(16)但理性既是由上界流出的，而知識又是百善之首，那麼，理性何以不得制定倫理的規則呢？法拉比曾以堅強的語氣說：認識亞里士多德的全部遺著，而不能身體力行者，較諸奉行亞里士多德的遺教，而不認識其義理者，更勝一籌。由此可見法拉比認識較道德的行爲，更有價值；否則，我們必不能判斷道德的行爲。

靈魂本來是有欲望的，他既能感覺，又能想像，所以像其他的動物一樣，亦有意志。但選擇的自由，惟人類得享受之。因爲選擇有賴於理性的考慮，故以純粹的思考爲自由的範圍。所以自由需求思維所供給的許多動機；所謂自由，同時，亦是必然性，因爲就其原本而論，是自主的知覺中所預定的。從這方面而論，法拉比可稱爲定命論者。

照這樣說來，人類的選擇，因爲物質所阻，只能不完全的克制嗜慾。因此，理性的靈魂，不能獲得完全的自由，除非由物質的桎梏，與迷罔的枷鎖中，解放出來；換言之，除非靈魂變爲精神。這是最大的幸福，我們應該爲此幸福，而求此幸福，因爲它是絕對的善。人類的靈魂，渴望上級的精神時，其所求者，便是這最大的幸福；諸天體的靈魂，求近於真主時，所望者，亦即這最大的幸福。

(二) 法拉比的政治學

法拉比在倫理學中，不甚注重實際的社會情形，他在政治學中，談實際生活愈遠。法拉比既以東方人的眼光，觀察一切，故以為柏拉圖的共和國，其要旨在於明哲的元首。法拉比說：人類為自然的要求而羣居，所以他們都服從一個元首的意志。國家的善惡，完全由元首表現之；倘若元首對於善的原理，蒙昧、或迷罔、或邪僻，則國家是惡劣的。至於優良的國家，惟有一個形式，即以明哲為元首而已。法拉比以人類與哲學的一切美德，形容他理想中的元首，那元首便是穿着聖先和穆罕默德的大衣的柏拉圖。

法拉比以為一個國家，可以有一個以上的領袖。皇帝與宰相，可以共享治權與智慧。法拉比講到代表最高統治者的各領袖時，我們可以窺見那時代的回教徒的政治思想之一斑。但法拉比關於這個問題的話很含糊，所以我們不見他坦白的說皇帝所宜有的宗譜，皇帝對於指揮神聖戰爭的義務。法拉比關於此類問題的主張，只從哲學的霧中，透露出來。

(三) 後世的生活

人類的道德，惟在宗教化的國家內，才能達到完全的境地。國民所有今世的命運，與後世的幸福，都以國家的情狀為準則。蒙昧國的人民，毫無理性，死後，歸於各元素，而重新與其他的入，或下等動物結合。至於邪僻國，或迷罔國，則一切不幸，盡歸其元首；他敗壞風化，誘民入邪，後世的刑罰，期待着他們迷罔的靈魂，其遭際與蒙昧者同。至於善良而且具有知識的

靈魂的永生，而入於精神的世界。在去世的知識程度愈高，則死後在諸靈魂間的地位愈高，而所享的幸福，亦愈多。

像這樣的詞句，在法拉比的言論中，可以說真是個包羅，裏面包着神祕的、哲學的信仰，即信人類的精神，將渾化於宇宙的精神中，而宇宙的精力，又渾化於基督裏。因為法拉比說：就宇宙爲其因之果而論（即就論理學與形而上學的方面而論），我們認宇宙與真主，截然不同，但人類的靈魂，升至世界後，才知道今世的生活中，正是後世的生活，因為真主在萬象中，而真主在其獨一中，便是「一切」。

(四) 法拉比哲學概觀

我們對於法拉比的哲學，作一概觀時，可以發見他的學說是一貫的心靈論 (Intellectualism)。說得更確切些，他的學說是主知論 (Intellectualism)。凡具體而可感的事務，都是由想像力所構成，可以認爲混亂的現象。真正的實在，惟精神而已。但精神有許多差別的等級，惟眞理爲純粹的、不雜殊多相的精神。至於自無始以來，由真主流出，與互相流出的精神，則殊殊多相。分離的精神，其數量與托勒密的學說相合，且與諸天體的等級相當。這些精神，離眞主精神愈遠，則其得自純精神的實在者愈少。人類的本質，其精神，是由最低的天體的精力流出的，所以宇宙萬有，是一個有等級的、連續的系統；全宇宙是一個有秩序的個體，其分子排列得非常美妙，各分子中所涵的醜惡，乃必然的結果，因為各分子是有窮的。就大體而

精神在宇宙間以誰為得勢，法拉比描寫善，描寫得很有力。

目前雖自無始以來，由其主流出的這個宇宙，其中所顯現的美麗的秩序，可以毀滅廢了，可以再歸於原初狀態，當然有一種連續的歸回，毫無疑義。因為靈魂是渴望上升的，其知識程度愈增高，精神本身愈純潔而上升，但上升至何等等級，歷代的哲人與先知，未能明有的答覆這個問題。法拉比說，哲人與先知的智慧，都是由原動的精神流出的，法拉比常常提及先知的品位，并且稱這等品位在知行兩方面所能達到的最高的等級，但這不是他的真意，最低限度，這不是他的玄學所應有的論理的结果。依照他的哲學，夢景、異象、天啓等，凡與先知的品位有關的事，都屬於幻想與再往表象的範圍，故其等級，亦在乎感官與純理性的知識之間。法拉比論倫理與政治時，雖承認宗教對於教育有很大的價值，但他說：「就宗教的絕對的價值而論，其等級處於純理性的知識。」

當日法拉比為感永生而生活於理性的世界中，他是理性的世界之王。至於就今世的財富而論，他是一個寒士，其他的興趣，完全寄托於典籍與花鳥。他在自己的民族，其向教民族，其眼光中，并無多大價值。他在論理學與政治學中，常常為世俗的事務，與神聖的戰爭，留一地位。他的哲學，亦不以滿足任何種物欲為目的。他的哲學，反對往來於感覺與理性間的想像；因為這種想像，特別表現在藝術的發明，與宗教的着想。法拉比的澹泊與虔敬，曾博得同時代人的讚美。至於真正的回教學者，則誹謗他，并且稱他為異端，以致他永遠被人認為異端。他

們的講義，亦不無理由；因為自然哲學，最易引人於自然主義（*Naturalism*）與無神論（*Atheism*），而一神論（*Monothelism*）亦同樣的引論理學家於泛神論（*Pantheism*），以致不知不覺的倡導有二體之說。（17）

（一五）法拉比哲學的影響，西吉斯塔尼。

法拉比沒有許多學生，他們當中最著名的，是伊本·阿塔巴（*Abu Zakariya Yahya ibn Adiyar*），他是一個「性派的基督教徒」（*Jacobite Christian*），他因翻譯亞里士多德的遺著而得名。伊本·阿塔有一個學生，名望比他更大，這學生叫西吉斯塔尼（*Abu Sulaiman Muhammad ibn Fahir ibn Bahran al-Sidjistani*），當西曆第十世紀後半期（回曆第四世紀），巴格達城中與他同時代的學者，都來聽他講學。當日在他的講堂中舉行的各種討論，以及他所傳授聽衆的哲學理論，還有一部分，保存至今，我們由此可見窺見法拉比學派成績的一斑。自然哲學的末流，傾成探求玄秘的學問。察派派的學者，亦棄哲學而從事於算學與物理學的學科。同樣的情形，法拉比的論理學的趨勢，亦變爲章句的哲學；他們的辯論，不外乎定義辯詞；此外還討論哲學史，與各科中許多散漫的問題；各問題間，并無系統的聯絡；他們的討論，亦幾乎沒有多大價值。人類靈魂的問題，佔最重要的地位，其情狀正與精誠同志社相同；但精誠同志社，只研究靈魂的奇異的作用，而論理學家則探討其理性的本質，及其上升至於超理性的境地。西吉司塔尼的門人們玩弄章句與意義，而精誠同志社則玩弄數字與字母。這兩派

部以蘇非派（神祕派）爲其究竟。

艾卜·蘇賴曼的學生陶希賴（18）（西曆一〇〇九年卒）說：艾卜·蘇賴曼的學術集會中，常常提及喀拔鐸黎、蘇格拉底、柏拉圖等，而不提及亞里士多德。艾卜·蘇賴曼的學術集會中更有各式各樣的人，誰也不問誰是那國的，奉什麼教，他們共同生活着，大家都具得自柏拉圖的同一的信念，即每一個意見，都涵着一份真理，猶之乎萬物同享公共的實在，亦猶之乎一切科學之同歸於一個真實的知識中。他們因爲一教的承認這個意見，故每人都能認自己的意見爲唯一的正確的意見，認自己所研究的學問，爲最高貴的學問。正因爲這個緣故，宗教與哲學，雖各是其是，但彼此間不發生紛爭，反而哲學證實宗教的理論，宗教完成哲學的結果。哲學的知識，乃人類靈魂的基本與目的，而宗教的信仰，乃人類靈魂的生命，或爲達到那個目的的捷徑。理性既爲真主在大地上的代理人，則理性反對天啓，乃不可能的事。

我們既說明那些學術討論的宗旨以後，無庸詳述其內容。總之，西吉斯塔尼與其門弟子的出現，乃文化上一件重要的事件，但對於回教哲學的進步，無這意義。法拉比認爲精神之門者，艾卜·蘇賴曼派卻認爲雄辯的題目。

（1）譯者按：「一般人稱選爲『阿拉伯的哲學家』，俾與非阿拉伯的哲學家有所區別，則法拉比可以稱爲『回教的真正哲學家』（如撒義德氏書頁六一所云），回教無敵的哲學家」（如改弗兌氏書頁八二所云），伊本·漢理康（卷二，頁一〇〇）說：『他是

回教最大的哲學家，回教各哲學家，沒有像他那樣淵博的。伊本·西那的學問，完全得自他的著作。伊本·西那的著作，完全是開發他的學說。烏白海格（回教哲人傳埃及圖書館手稿本，頁一二）與沙爾蘇里（*Manhat al-Arwan* 埃及大學照相本，頁一八〇）提及法拉比，都說：「伊本·西那盡讀其遺書，實為其私淑弟子。」這話是正確的，因為法拉比的著作，為伊本·西那所採納者，不計其數。甚至直接引用其原文，未嘗稍加變更。伊本·西那的哲學書中，幾乎沒有一種學說，不是導源於法拉比的。

迪塞特里西（*Dietrich*）序法拉比叢書（一八九〇年來訂版，頁五）說：「法拉比是阿拉伯哲學的創建者。現今讀法拉比遺書，可以窺見其思想的新穎與深刻，足證他對於哲學曾下過精研覃思的工夫。歐陸如博雅所說：『近乎辯證學家與自然哲學家。』我們仍復可以說：法拉比實際上是回教最初的哲學家。他所得的學說，是哲學家濬源滄源，好學深思的生活。讀者可參考伊斯蘭百科全書中關於法拉比的評論，大馬士革阿拉伯學會會刊第十二卷第卅七期戴阿卜頓·蘭薩格氏論文，阿拔斯的學士論文法拉比的認識論及科學與宗教的關係。此外應該參考麥德庫爾博士很有價值論文（*Iranian Magazine, The Place of al-Farabi dans l'école philosophique maghrabine, Paris, 1934*）。讀者研究法拉比時，應當檢査其遺著，其中最重要者，已收入兩種叢書中：一種出版於法國來了，一種出版於印度海德拉巴。

(2) 譯者按：著者稽玄學家爲論理學家，大概因爲玄學家好用前釋法的緣故。

(3) 譯者按：法拉比的原名是 Abu Nasr Muhammad ibn Muhammad ibn Tarkhan

ibn Farkhan ibn Uzalg al-Farbi。樊炳清哲學辭典譯爲亞法拉比(頁一七八)。

(4) 譯者按：約哈難在哈里發穆格太迭爾時代卒於皇格達(見麥斯俄迭的 Kal-Tarkhan

and Tarkhan 二八九三節來丁版，頁一二二)故弗兌的 Tarkhan al-Hikmat 回曆一三五〇

年摩比錫版(頁三七七)。

(5) 譯者按：三科組包括文法、修辭、論理。四科組包括算學、音韻、幾何、天文。

(6) 譯者按：伊本·漢里康說：法拉比去見國王賽奉翰賴時，能操七十種方言，以精

於音樂，曾以他的演奏，使聽者死笑而後哭，最後，將他們催眠，他才走了。這種話，似

乎小說家言，只可入傳奇，而不得載於正史之中。白海格與沙赫爾蘇里的書中，都載及此

事。

(7) 譯者按：賽奉翰賴原名 Abu al-Hasan Ali ibn Abdulkah ibn Hamdan，回曆

三〇三年(或三〇四年)至三五六年卒於哈賴卜，其宗族以辭令、偉狹、聰智、多謀、

著名於世，而賽奉翰賴，於宗族中，最爲翹楚，屢與羅馬人、希臘人戰，且英勵文化，保

護文人學士，自各哈里發後，騷入墨客，學術泰斗之咸集於帝王門庭者，未有若賽奉翰

賴宮廷之盛者也。『伊本·漢里康卷一』頁四六—四七(III)。

(8) 譯者按：伊本·漢里康說：『他寄居於大馬士革的期間，大概總是在水涯或林間。』(卷三，頁一〇二)。他在那裏，從事於冥想或寫作。

(9) 譯者按：撒義德(頁六三)、伊本·艾比·伍賽比爾(卷二，頁一三四)、改弗兌(頁七八三)、伊本·漢里康(卷二，頁一〇二)的說：法拉比卒於回曆三二九年。若他死時，果如一般歷史家所言，恰恰八寸歲，那麼，他大概生於回曆三五九年；但歷史沒有提及其生年者。

(10) 譯者按：哈智·哈里發在他所著的 *Kashf al-zunin* (一八三五年來此錫版，卷三，頁九八—九七) 中引 *Hishdiyab al-Matali* 的話說：『適蒙的翻譯家，曾譯了許多名著，並繕寫成帙；但他們的譯本，頗不一致。』那些譯本，就原樣保存着，未曾加以訂正。』到哲人法拉比的時代，已將近於消滅了。薩曼國王曼蘇爾，要求法拉比集合各譯本，編成一本書明正確，合乎哲學原理的綱要。法拉比應曼蘇爾之請，而實現其願望，自名其書曰『第二教師』。法拉比因此博得『第二教師』的頭銜。』他說：『法拉比親筆繕寫的這本原稿，藏在曼蘇爾的圖書館中，後來，伊本·西那讀了這本綱要，還嫌太繁，又再提要鉤玄的編成治療倫 (*al-Shifa*)，『治療論中有若干點，足證其為第二教師的善華』。伊本·赫勒敦在其所著的歷史概論(回曆三二二九年，開羅版，頁五三七)中說：『亞里士多德有第一教師的頭銜，因他曾將關於論理學的、散漫的問題與研究，集合起來，編輯成有條理的論』

理學書，而定爲哲學的初步。這話如果正確，則法拉比既能以前人的各譯本爲藍本，而編成一本精確的概要，其功績與亞里士多德相伯仲，故獲得第二教師的頭銜。哈智、哈里發之說，當然令人不敢輕易僥倖。

(11) 譯者按：科學統計 (Haga' al-Dim) 回曆一三五〇年——西曆一九三一年，開羅版，頁二——三三) 中，詳述這八類，及每類的特性、地位、及其目的。

(12) 譯者按：法拉比提及此書，認爲是亞里士多德所著的，而稱之爲神學書，且以其原文證明這兩大哲學家一致的承認造物主、理想、以及靈魂與精神的關係。

(13) 譯者按：伊斯蘭百科全書有卡拉迭峇 (Carra de Vada) 關於法拉比的論文，可供參考。

(14) 譯者按：法拉比認爲兩人的歧異，在於生活方式。柏拉圖棄絕紅塵，而亞里士多德趨向老，他曾治產婆妻，入朝爲相。他以爲他們的實踐哲學是一致的。但柏拉圖先著手矯正其靈魂，因爲他自覺沒有其他的能力。至於亞里士多德則自覺有權有勢，故趨向紅塵。故兩人的差別，由於才能的強弱。法拉比又敘述兩人在著作方面的差別。柏拉圖至晚年始著書立說，且應用高深隱語，蓋恐不識哲學者，窺其堂奧。至於亞里士多德，則喜著作，且應用明白曉暢的文字。法拉比曾列舉古人所紛爭的若干問題，有時不能發見明白的歧異，有時又發見其原理與宗旨是一致的，有時又發見不同之點，在兩個不同的地方。一

離人所認為兩人的紛歧者，法拉比如此消除之，他這樣輕輕易易的調和兩人的主張，毫無疑問。因為他或許參看神學書而認為是亞里士多德的手筆，殊不知那是新柏拉圖派注家所偽託的。

(15)譯者按：法拉比在哲學者所應具之資格(頁二五)一書中曾說：學者應具之性格純良，不染貪慾，「俾其慾望，專注於真理。」至於以亞里士多德為標準，則愛之者不可為愛他而棄絕真理，亦不可為恨他而否認他的學說。白海格(頁四一五)沙赫爾蘇里(頁一八一)都說：法拉比曾說過：「欲研究哲學者，須年富力強，文質彬彬，曾習古蘭及辯章之學，對於宗教科學，亦具根柢，為人廉潔純篤，深惡姦淫詐欺，而痛絕之，且無生計之憂，不肯宗教僭仰，及其禮節，注重學問，尊敬學人，除學問與學人外，概視一切，且不以學問為職業；不具備以上所述者，乃冒牌的哲人，不得列於哲人之林也。」

(16)譯者按：著者將辯證學家，一概而論，這是不對的。因為辯證學家，未曾一致的承認此說，正統派固然說：善就是真主所命的，惡就是真主所禁的；但穆爾太齊賴派說：一切義務，都可以以理性推求之，善惡的標準，亦可以以理性規定之。人類能夠，而且應當，在奉天啓之前，藉理性而認識善惡，并趨善而遠惡，穆爾太齊賴派，是赫赫有名的學派，他們的這種主張，亦是著名的，無庸詳徵博引。

(1) 譯者按：法蘭比的論著，保存至今，而比較重要者，有下列各書：
 1. *Ma'yan aghlan Yaqubanih qasla qasla* (即曆一千三百八

(二年)再曆九二〇年)開羅版。

2. 海防的論著 *Ma'yan*，即曆一千三百五〇年和兩曆一千九三一年)開羅版。

3. *Kashf al-Yam'ani* 蘭本之註釋，其內容與前非同而為異，即由里士於其註釋中發見。此本

在波多斯有二三種不同的版本。其意義，直至今日，為東亞學者所討論。此本

5. *al-Madharat al-Falah* 即曆一千九百〇年)來刊版。〇三〇年)開羅版。此本

6. *al-Far al-Fahim al-Fahim* 即曆一千九百〇年)來刊版。〇三〇年)開羅版。此本

7. *al-Siyasat al-Siyasat* 即曆一千九百〇年)來刊版。〇三〇年)開羅版。此本

8. *al-Makalat al-Fasihin wal-Fahim* 即曆一千九百〇年)來刊版。〇三〇年)開羅版。此本

9. *al-Rihaniyat al-Fasihin wal-Fahim* 即曆一千九百〇年)來刊版。〇三〇年)開羅版。此本

10. *al-Rihaniyat al-Fasihin wal-Fahim* 即曆一千九百〇年)來刊版。〇三〇年)開羅版。此本

(11) 譯者按：利奇德的全名是 *bu Hayyan al-Fih Muhammad ibn al-Ashbagh*

Fan 在波雅古特說，他活到回曆四〇〇〇年七月(一說九月)，他是一個法學家，又是

個道貌岸然的哲學家。

第四卷 多爾斯拉圖影射的聖里士多數派哲學家

第三節 邁斯凱維(1)

(一) 邁氏的地位

現在我們已達到由第十世紀進入第十一世紀(由回曆第四世紀進入第五世紀)的交點了，法拉比的門弟子，似乎已逝去了，而先天前定來復活前人的哲學者伊本·西那還是一個青年。現在我們應該詔載一個人，他實際上傾向鏗迭，甚於傾向法拉比，他對於幾種要點(或點)與法拉比相合，那是因為他們兩人參考同一的資料的緣故。這個人同時舉例指示我們：當時具敏銳的才智者，在形而上學的思惟方面，其志趣未嘗傾向於隨從法拉比。(2)

那個人是伊本·邁斯凱維，他又是醫生，又是文字學家，又是歷史家，(3)他頗為國王阿杜頓烏賴(Sultan Al-Mu'izz li-Din Allah)所親信，曾任其司庫。西曆一〇三〇年以高齡逝世。伊本·邁斯凱維所遺留者，有二種關於倫理的哲學主義，直至今日，在東方仍有其價值。此種主義，乃混合柏拉圖、亞里士多德、格林之主張，與回教的律例而成者，但亞里士多德佔優勢。伊本·邁斯凱維在闡述其主義之前，曾作一論文，說明靈魂的本質。

(二) 靈魂的本質

伊本·邁斯凱維說：「靈魂是單純的、非五官所能感覺的實質，」能覺其自身的存在，知覺、行為。伊本·邁斯凱維所用以證實靈魂非物體者，是靈魂同時能接受各種極相反之物的印

象。譬如：靈魂能接受黑白的觀念，而物體在同一時間，只能接受黑或白的色彩。又靈魂能同樣的接受所感覺與所思維的一切觀念，例如：「長」的觀念，在靈魂中不發生長度，如「長」的觀念在靈魂中增加，而靈魂并不因之而更長。故靈魂的知識與能力，其範圍較肉體更廣，可成的世界，不能使靈魂滿足。此外靈魂中有天賦的、理性的知識，此種知識，決非由感官而獲得。因為靈魂藉此知識，能辨別感官所得印象的真偽。辨別的方法，是將感官知覺加以比較，加以區別。靈魂藉此監督感官的工作，而改正其錯誤。靈魂之精神的統一，由其知覺自身的存在，及自身的能知，而極明白的顯現出來，在這統一中，思惟、能思、所思三者，結合起來。

人類的靈魂，較動物的靈魂優越的，是理性的沉思；人類的行為，即以此為原則，而日趨於至善。

(三)他的倫理學原理

大概善是有意志的活物所藉以達其存在之目的，或其存在之完美者，欲成為善人者，須有趨向某一目的之天資，惟天資因人而殊。伊本·邁斯凱維說：人有天性本善者，其數頗少，永不變惡，因本性不變之故；亦有天性本惡者，其數頗衆，永不變善；亦有生而不屬於善人，亦不屬於惡人者，他們常因教育或習染而變為善人或惡人。(4)

善有普通的善，有特殊的善，更有絕對的善，即最大的實在，與最高的知識之本體，為一

覺善人所欲努力達到者。但每人各具其特殊的善，即對於幸福或愉快的感覺。此種特殊的善，只限於各人的形相所特具的一切行為，完全的由本人發出。

總而言之，人類的行為由誰發出，誰便是善良而幸福的人；(8)美德乃各人品質的優點。人格的等級，既因人而殊，則全人類的幸福或善良，當然不是一致的。個人若離羣索居，而不求助於人，必不能獲得一切可能的福利。故須多人數集羣而居，互助合作。因此，其義務美德，與首要的義務，乃博愛全人類；無此博愛，則任何社會，都不能成立。不與同類相聚，而藉其補助，則任何人都不能達到完美的境地。故倫理學的對象，應該是人在社會中所當有的性格。故友誼不是擴大自愛之心，而愛他人，如亞里士多德之所云；乃是縮小自愛之心的範圍，或屬於人愛其鄰人之類。這種愛——大概亦猶之乎美德一般——其效果只顯現於社會或城鎮之中，而不顯現於遁世的僧侶之隱居的生活中。離羣索居者，以為自己是善良中庸的，其實受欺的，他並不認識；其行為的真相。(9)其行爲也許是宗教的，但決不是倫理的，故不得為倫理的對象。伊本·邁斯凱維以為回教的法律，就其正義而言，乃一種倫理的規範，其宗旨在於利愛人類。回教乃對於人心的一種道德的陶冶，各種宗教儀式，如集團禮拜，朝覲聖地等，其目的在培養廣義的「愛鄰人心」的儀式。

但伊本·邁斯凱維對於他所採用的各種希臘的倫理學說，未能加以調和，他對於那些學說與回教的律例，亦未能加以調和。現在我們不願討論這個問題，總之，我們應該稱贊伊本·邁

斯凱維，因為他曾企圖創作一種倫理的系統，不受各派法學家詳細條規的限制，亦不帶蘇菲派
遁世絕慾的色彩；同時，我們亦該承認我們的這位哲學家解釋其主義時表示其思想的健全，與
學識的淵博。(8)

(1) 譯者按：伊本·邁斯凱維原名 *Abū 'Alī 'Aḥmad ibn Ya'qūb ibn Maḥawsh*，
雅古特及哲學家列傳的著者都稱他為 *Maḥawsh*，讀者可參考伊斯蘭百科全書中關於邁
氏的條目。

(2) 譯者按：伊本·邁斯凱維致力於倫理學的研究，與倫理規範的創制，其目的是實
用的，即培養一種性格，使其此種性格者，其行為優美而自然，毫無勉強。最值得我們注
意的是伊本·邁斯凱維對於創立其學派，大都依據自己的經驗關係，他敘述他所見所識之
人，然後，由其所敘述者演繹其主義。我們可以說：他的主義，是他的自我描寫，是他自
覺的結果。因為他少年時僥倖不拘，縱慾無度，年長習深，始折節讀書，所以他很願意現
身說法，而示人以自救之道，以免再蹈其覆轍。伊本·邁斯凱維的心理分析法，及修心養
性法，足證他深知心理的奧妙，亦足證他對於涵養性情，及創立學說，都發費苦心。參考
ʿIbn al-ʿArabī 回曆一九八九年，開羅版，頁一與三。

(3) 譯者按：改弗兒說：他著作過幾本醫書，又著歷史 *ʿIṣṣāḥ al-Ummān wa*
ʿIṣṣāḥ al-Ḥimān，其所紀載，至回曆三三七年止。

(4) 譯者按：孟子云性善，荀子云性惡，而孔子曰：「性相近也，習相遠也。」唯「性相近不移」。馮氏之說，可謂合孔、孟、荀三子之言而治之。

(5) 譯者按：伊本·邁斯凱維說：人盡其本性，始得稱為幸福的人。人的本性，是理性的靈魂。若其行為，不完全的由他發出，則其人格已喪失了。各人須求其理性的靈魂之美德。人品之高下，及仁德之多寡，即以此種美德為標準 (Tahdhib al Akhlag, 頁二九)。

(6) 譯者按：伊本·邁斯凱維說：隱居者，侵佔他人的權利，因為他對於日用必需之物，求助於人，而他不能補助別人，這是不義不公的。伊本·邁斯凱維主張人人當各盡所能，各取所需，因為那是社會生活必有的條件 (al Fanz al Asghar, 頁六三—六四)。

(7) 譯者按：伊本·邁斯凱維說，這種愛羣之心，由於人類本來是馴的，不是野的。宗教儀式，大都是培養溫存之心，例如：每日須在清真寺內集團禮拜五次，又如集團的禮拜，勝於單獨的禮拜，又如聚禮日，大小禮日的禮拜，以及在定期中集團的朝覲聖地等，無一不是為鞏固愛羣之心的。

(8) 譯者按：以上所述乃伊本·邁斯凱維氏倫理學的綱要，讀者欲知其詳可參考其原

著者所著 Tahdhib al Akhlag wa Tahzir al Araq, 但伊本·邁斯凱維對於學術的貢獻，實不勝枚舉，他還有一本關於歷史的佳作，和幾本關於醫學等的論著；又有一本稱為幸福，一本

大成功 (al-Fanz al-Kabir)，又輯其概要稱爲小成功 (al-Fanz al-Saghir)。伊本·邁斯利維在此書中雜採衆說，而欲確定造物主之實有，他說：古人皆一致承認此事，并且這事是明白而深奧的。何以說是明白的？以其爲真理故，凡真理都是光明的。何以說是深奧的？因我們的理性的本質，蒙上了物質的種種幔帳，以致悟性衰弱。那是因爲人類居於萬有之末，一切構造，皆以人類爲終點的緣故。他曾想證明造物主是獨一的，無始的，并非虛構，只能以否定認識，而不能以肯定認識。萬物既各有由其特性發出的特殊運動，故欲證造物主者，莫如由運動推證之。萬物所具的存在，都屬於偶性；惟造物主的存在，屬於本質；故造物主是無始的，必然的。萬物的存在，都導源於他，他無中生有的創造萬物。因爲若自實有之物而創造，則「創造」一詞，毫無意義。伊本·邁斯利維的這種主張，乃基於亞里士多德形質轉化之說。真主若截止存在之流出，則宇宙立刻消滅。伊本·邁斯利維亦流出說，及流出的等第，似乎與法拉比和伊本·西那不相同。他以爲活動的精神，是由元始的實在直接發出的第一個實在，靈魂因精神的中介而有，而天體因靈魂的中介而有。

伊本·邁斯利維以其書的大部分專論靈魂，其論說似乎是論理學的導言。他證實靈魂的實在與本質，以及其認知的方式，且認靈魂爲永生不死的本質。人類的認知有兩方面：(一)官能的認知，人類與禽獸同。(二)理性的認知，爲人類所獨具。第一種認知，較

第二種認知爲優勝，而爲人類達到完美的障礙；但理性的認知，可因鍛鍊而增強；甚至我們可以明白感官知覺與理性相比，等於偽物與真物相比。欲獲得正確的認知者，須由科學而論理學而自然哲學，循序漸進。其論靈魂之言，與哲學家之說相似；他以為靈魂返於其本體，及其稱爲情思的反省，乃靈魂運動的情狀（此種主張，與格林之說相似）。

實在之物，分若干等級，據伊本·邁斯凱維說，同屬於一個連續的系統。該理流行於其各分子中，各分子依序排列，如貫珠一般。他說：每一種實在之物，起初都是簡單的，然後，繼續進化而繁複，以至近乎上一級的境地。例如：植物在礦物的境地上，然後，逐漸進化而繁複，以至達到最高的等級，若再增加，則接受動物的形相。動物亦是這樣。起初，是簡單的，然後，逐漸進化，至與人類相近的程度。人類繼續進化，而才智漸漸增加，思想漸漸健全，特屬漸趨正確，終於達到天神的境地，與其等級相當，而得其資助。伊本·邁斯凱維依據此說，而確定先知的使命，說明啓示的方式。他說：人類進化至其特有的最高境地時，必居兩品之一，或（一）繼續研究萬物，以求知其本質，因而眼光銳敏，形而上之事，對於他較理性爲明白。或（二）無需研究的工夫，而徹知形而上的義理。居第一品者爲哲學家，他由感覺力進化到想像力，由想像力進化到思惟力，由思惟力進化到認知理性中一切事物的本質。居第二品者爲先知，他依相反之道，即理性之道，由至高無上的實在，接受啓示，啓示影響於思惟力，思惟力影響於想像力，想像力影響於感官，故能

是萬物的本質與原理，如自己身發出一般，彷彿親眼看見，親耳聽見一樣。但那些本質，難免與物質的形相相混，猶之乎物質之舉，上升至理時，其物質的形相，完全脫離。
由格物致知而進步者，與奉至高無上力啓示者，彼此的主張，必趨一致，而互為本。因為他們兩人對於萬物的本質，具同一見解的緣故。讀者可參考 *St. Thomas* 以之便認識這種新穎學說的詳細理論。又可取 *St. Thomas* 之說，以及伊本·圖圖利之 *Hayy Bin Yaqzan* 中所論列者，與伊本·西那歐維的主張相對照。

第四節 伊本·西那

伊本·西那 (Ibn Sina) 西那的條目

伊本·西那 (Ibn Sina) 西那的條目，名侯賽英，(其父名阿卜頓拉，西曆九八〇年) 生於希拉附近的艾飛州 (Afshar) 地方。(3) 的顯宦人家，他在家中學習世俗的與宗教的學科。他的家庭中有波斯的強有力的傳統觀念，與反回教的主義。這個青年的精神與身體，都是早熟。他在布哈拉研究哲學和醫學，他饒幸的將所學傳給國王，國王遂許他進自己的圖書館去博覽羣書。那時他才十七歲。(4) 自從那時起，他便從事於自修。他愛好哲學，他由實驗而發見許多治療法。他知道怎樣利用當代的活藥與文化。他在當代的許多小國中，冒險着不斷的冒險政治的重任。他富於獨立的精神，且個性甚強，故未屈服於他所交的任何國王，亦未屈服於

殺害他的任何教師。他由這個國王的宮廷，遷到那個國王的宮廷。有時專心做官，有時一面而教學，一面著書。最後，在海邁丹任沙牧遜額賴的宰相。這位國王死後，太子繼承國位，乃將我們的哲學家推進監獄，他在獄中住了幾個月，後來，他又到以思那罕入阿拉溫額賴的宮廷。西曆一〇三七年卒於海邁丹（那時阿拉溫額賴已征服海邁丹），享年五十七歲，他的墳墓，現在仍著名於海邁丹。

胡林爾（伊本·西那）的成績

著阿教哲學者，都稱讚伊本·西那對於發揚純亞里士多德主義較法拉比的功績尤高。這或許是他們最大的錯誤。阿拉伯伊本·西那一個俗務羈身愛好享樂的人，他何苦要關心亞里士多德的哲學呢？伊本·西那不願受任何學派的拘束，他到處採納與其嗜好相合的學說。他最歡迎色米斯德（Ammonius）所著關於亞里士多德學說的膚淺的訓註。因此伊本·西那成爲東方折衷派的大哲學家。他是世界上最初編輯提要的著作家，他知道怎樣由各方巧妙的蒐羅研究的材料，也知道深入淺出，將深奧的學理，解釋得清楚明白，易於了解，但未免於詭辯。他利用學生的時間，未嘗浪費過一分鐘。他在白晝辦理政務，或教授生徒，專用夜間一部分的時間去參加友誼社交，閒聊詩花的集會。有時深夜寫作，筆在手中，杯在面前，惟恐入睡。這類來力，常隨時間與情狀而改變其方向。他在宮廷時，時間寬裕，參考易得，便寫作醫學原理、說哲學大全、治療論，旅行中便寫提要與短論，在監獄中或作詩歌，或記錄宗教的沉思，其文

體尚稱美麗，其論及祕哲學的小品，尤富於詩的魔力；伊本·西那嘗受他人的委託，而將科學、論理學、醫學等，編成韻文。這種方法，自西曆第十世紀（回曆第四世紀）後，逐漸盛行。此外，伊本·西那能自由的運用阿拉伯文與波斯文於寫作，足徵其學識之淹博。他的生活，是充滿工作與享樂的。他的天才，僅亞於其同鄉的前輩斐爾道西（Firuzi，西曆九四〇年生，一〇二〇年卒）。——波斯的大詩人——他的學識，亦亞於與他同時代的白魯尼（Beruni，參考本節第九段），這兩個人在我們的眼光中，仍然是重要的人物。但伊本·西那最足以代表其時代的精神，因此，他有偉大的影響，與歷史的價值。他沒有像法拉比那樣脫離公共的生活，他亦沒有專心的去閱讀亞里士多德遺教的註釋，他卻將希臘的科學，與東方的智慧混合，他常說：已有的訓註，足以解釋古人的學說，現在正是我們組織我們所特有的哲學的時候了；換言之，我們應該以新的方式，來敘述古人的主義。

（三）哲學的學科，論理學

在醫學方面，伊本·西那企圖有系統的敘述醫學上的問題，但他對於此點，未能嚴格的遵守論理學的規範，最低限度，在理論方面，他太重視經驗。例如：他說明欲判斷藥劑的功效時所必需的條件，然而醫學的原理，須取之哲學。

實際上，哲學分為論理學、物理學、形而上學。——哲學大概包涵萬有的科學，以及各科學所依據的一切原理。潛心哲學者，藉哲學可以達到人力所能達到的最完美的境地。實在或為

精神的，這是形而上學的對象，或為有形的，這是物理學的對象，或為變動的，這是論理學的對象。物理學的對象，不可離物質而存在，亦不可離物質而思惟其存在，形而上學的對象，乃超物質的，論理學的對象，是由物質抽象而得的，與算學的對象大略相似。因為算學的對象，亦是由物質抽象而得的。但算學的對象，可用物質表示，亦可與物質配合，而論理學的對象，只存在心中，如同一、殊多、全稱、特稱，必然、可能等，故論理學乃研究思想之規範的科學。

伊本·西那的論理學，在綱目方面，與法拉比的論理學完全相同。假若法拉比關於論理學的著作完全保存到現在，那麼，相同之點，或許尤為顯著。伊本·西那常常加重語言的判斷人類的理性是殘缺的，此種殘缺，使人不得不需求論理學的規範。相術家能由各人的容貌，推知其心術，論理家亦能由已知的前提，推出未知的結論。此類推理，最易鑄成大錯，亞里士多德便是幻想與感覺，故不能不克制感覺，俾思想能上升至理性的、純粹的真理，我們藉此真理，方能達到必然的知識。惟亞天啓者，無需乎論理學，猶如遊牧的阿拉伯人，無庸學習阿拉伯的文法學。

伊本·西那曾論箴言問題，其方法與法拉比的方法相似。他說：凡萬物現殊多相以前，在真主知的覺中，在衆天神的精神中（諸天體的精神中），都有其存在，這種存在，至賦形而現殊多相然後上升，而其個性消失，乃變為人類智識中的全稱的概念。亞里士多德分析物質為第一物

質(特稱)，與第二物質(可知的全稱)。伊本·西那亦分觀念為第一觀念，與第二觀念，前者關乎特稱，而後者關乎理性的意義。

與第一物質(四)形而上學與物理學

我們在形而上學與物理學中，伊本·西那與法拉比各執一說，其說之差別，最顯著的是：伊本·西那那說：物質不由真主流出。伊本·西那藉此將精神的實在，安置於較物質的實在更高的地位去，他藉此提高靈魂的價值，而使靈魂為精神世界與形體世界間的媒介。伊本·西那說：我們點考「必然的」與「可能的」之概念，便能會悟出「價必然存在的實有」伊本·西那以為我們不應該有真主所造物中尋求證據，以證其實在，卻當由現有的萬物，與可想的萬有，推出一個最初的必然的實有來，其存在即其本體。

雖然在地球之上者，以其本性而論，都是可能的，乃至諸天體，亦是可能的。我們所以認諸天體為必然的實有者，由於諸天體外，有「必然的實有」，超乎殊多與變更。必然的實有，是單一的，其本體中決無殊多性，殊多亦不能由他流出。運元始的必然的，便是伊本·西那的上帝，所以許多德性敘述之，例如說：他是精神，位敘述時，只可依否定或對待而解釋，以免與其本體的單一性相抵觸。

由上帝流出之單一，只能流出一個單一，這流出的單一，便是第一精神，殊多性，乃由此精神而開端。第二精神，其原由上帝，第三個單一，由他流出，第四個單一，便是最遠的天體的始

治者。他思惟其自身時，靈魂由他流出；他藉靈魂的媒介而發生作用。第一精神是可能的實有，故最遠的天體由他流出。照這樣繼續着流出，由每一個精神流出三樣：精神、靈魂、形體。精神既不能直接運動形體，故須以一靈魂爲其媒介，然後，才能發生作用。最後，才有活動的精神，由此精神流出地球上萬物的物質與形相，以及人類的靈魂，他便是這些事物的統治者。

這種流出，是無始的，其基礎爲物質。物質是萬物所有的，無始的純可能性。精神不能影響於物質，同時，物質乃精神作用的界限，又爲萬物之殊多性的本原。

一般虔誠的回教徒，難免要爲這些學說而恐怖。誠然，穆爾太齊賴派的辨證學家曾說過：眞主不能作惡，亦不能作悖謬的事，并且主張惟第一精神由他直接流出。

除此而外，伊本·西那調和哲學與正統派的信仰，不遺餘力，他說：宇宙萬有，無論善惡，都是因眞主的前定而存在；但眞主所嘉納的，惟善而已；惡只是虛無的，雖由眞主流出，亦不過是偶然的。宇宙不免於惡，假若眞主因此而不創造宇宙，那是最惡的。實際上，宇宙已美妙到無以復加了。(11) 諸天體的靈魂代爲執行的天佑，在宇宙的美妙的秩序中，昭然若揭。眞主與諸純精神，只知各全稱，故不能注意各特稱。(12) 但因諸天體的靈魂，能認知各特稱，而精神又能藉那些靈魂的媒介而作用於形體，所以我們可以說天佑普及於各特稱，與各個人，我們亦可以解釋天啓一類的道理。由伊本·西那看來，先無而後有，或先有而後無（創造與毀

滅），卻非不可能的事。關於這點，他反對常聽之說，即萬物由可能漸趨於實在。伊本·西那論實有的種類——精神與物體、形與質、本質與偶性——時，其言大都曖昧不明。無論如何，奇跡（感應）在伊本·西那的哲學中，是有地位的。（18）他說：靈魂因受劇烈的刺激，而肉體忽然發生強烈的寒熱，這種現象，可以為宇宙的靈魂所生之奇跡的例證。縱雖這靈魂通常是依自然律而行的。伊本·西那雖說靈魂中有這些稟賦，但不用於研究中，亦不用以為其哲學的基礎，他只用理性的證據，反對星占學與鍊金術。但他才死之後，便有許多關於星占學的詩辭，假託他的名義而流傳於世。有些土耳其的傳奇，把他描寫成一個術士，他或許代替了那些傳奇中原有的仙人。

伊本·西那的物理學，其最大的支柱，是假設物體不能為作用者，作用者常為一種能力，或形相，或靈魂，精神藉牠做媒介，而生作用。自然界有無窮的能力，其主要的等級，依自下而上的秩序排列起來，是自然的力、植物的力、動物的力、人類的靈魂、世界的靈魂。

（五）人類與人類的靈魂

法拉比專心致志於純理性，他為思想而愛思想；伊本·西那的注意，卻常常向着靈魂。他在醫學中注重人類的肉體，同樣的，他在哲學中注重人類的靈魂，甚至將他的哲學百科全書稱為治療論（論靈魂的治療），故心理學為其哲學的中心點。

伊本·西那關於人性的學說是二元的（肉體與靈魂），肉體與靈魂間，并無本質上的關

係。一切物體都是四行因諸星的作用混合而成，人體亦是這樣發生的；但人體的發生，乃依最佳的比例而配合。然則，各物體能自然的生出。人類的出生與消滅，亦可依照這種自然的方式。(1)至於靈魂，則不能因四行的混合而發生。靈魂不是肉體所必有的形相，而是肉體所偶有的形相。每個肉體，由形相的賦予者——活動的精神——接受其特有的，只適合於他的靈魂。每個靈魂，自始便是單獨的物質。靈魂存於肉體的期間，此種單獨性，繼續增加。這三眼與「物質為單獨性的原本」之說不相合，但我們的哲人，重視靈魂，猶如父親重視其神童一樣。伊本·西那不是輕信的人，他常常警告我們莫輕信我們所見的靈魂的奇象，但他自己對我們講了許多話，都是關於靈魂超萬物的等級而升上界時，靈魂所有的各種奇異的能力，與所能發出的影響。

思辨力，是靈魂所有各種能力之最貴者。外感官與內感官，將這宇宙的認識，傳達到理性的靈魂。伊本·西那特別申說他的關於內感官的學說。內感官，或稱為介乎感官與理性之間的表象力，其中心在腦部。

兼醫生的各哲學家，常說人有三種內感官，或表象的程序，分為三個階段：

- (一) 將幾個感官知覺，收集於大腦前部，使他變成一個集合的心像。
- (二) 藉已有的表象之助，在大腦的中部，改變這個表象，以構成正當的知覺。
- (三) 將已知覺的表象，保存於大腦後部的記憶中。

伊本·西那的分析，比這些哲學家尤為進步，他將大腦前部的官能，分為兩類：（一）共同的感覺，（二）感官知覺的庫藏。然後，他又將大腦中部的官能——知覺——分為兩類：（一）發生時無知覺的，那是因受肉慾生活的影響，動物的情狀，亦是那樣的；（二）發生時因理性的合作而有知覺的。在第一種情狀下，知覺始終保持與特稱的聯絡，故羊知道狼的敵意。在第二種情狀下，知覺的範圍廣闊，以至於變成全稱。此外，還有第五種官能，在大腦的後部，稱為記憶力，或由想像與知覺構成的一切表象的庫藏。據此，則伊本·西那主張有五種內感官，與五種外感官相對待。但這些內感官，與精誠同志社所主張的內五官，絕不相同（參考第三章第二節第八段）。這裏有一個問題，伊本·西那未曾答覆：可否使回憶離記憶而獨立？

（一）理性

理性是靈魂的最高的智力，人體內還有一種實用的智力，其作用能顯示人性在理論方面的繁複。但在我們的自覺中，或對自身純粹的認知中，理性的統一性，直接的表現出來。理性不讓靈魂的低級能力，永在下位，故隨時提升之；提升之道，在於提鍊感官知覺，去其個性，而使表象普遍化。起初，理性是有潛在性的，後來，逐漸精進，終於變為有現實性的。演變的原因，是內外感官所傳入的各種感覺。故理性因應用而由潛在性變為現實性，此種變化，雖以經驗為媒介，但有賴於形相的賦予者的指導與照耀。形相的賦予者，便是原動的精神，他以觀念賦予人類的理性。惟人類的靈魂，不能記憶理性的純觀念。因為記憶力常以物體為其基層，理

性的靈魂，認識任何物的時候，其認識常常是由原動的精神降於靈魂的。各靈魂的差別相，不因其認識的階級與分量不相同，卻因其與原動的精神相通的能力有高低。

理性的靈魂，一方面統治下級的實在，一方面藉世界的靈魂之光，而認識上級的實在。理性的靈魂，才是實在的人，理性的靈魂，變為實在時，乃一單純的本質，不毀不滅。關於此點，伊本·西那的哲學，說得很清楚，這是與法拉比的哲學不相同的。自伊本·西那的時代起，「一個人的靈魂不滅」之說，在東方被認為亞里士多德的學說，與這相對的，被認為柏拉圖的學說。因此，伊本·西那的哲學，較諸其他的哲學，更與宗教相合。靈魂所寓的肉體，與物質的世界，都是靈魂的學校，靈魂在其中獲得訓練。身死乃肉體之永遠的毀滅，身死之後，靈魂將永遠存在，而與世界的精神，有強的或弱的聯絡。善良而有認識的靈魂，其幸福乃與活動的靈魂結合（這不是完全的結合）。至於其他的靈魂，則其遭際，為永遠的不幸。身體的衰弱，是生病的原因，同樣的，懲罰是惡劣的靈魂所必有的結果。照這樣說來，後世的報酬，是與靈魂在今世生活中所達到的健康與認識之程度相當的。純潔的靈魂，雖在艱難困苦中，亦常以永生的希望為慰藉。

惟少數人能達到最高的品位，因真理的絕頂上，不能容納許多的人。真主的智慧之泉，在絕頂上迸湧着，能達此泉者，在同一時間內，僅有一人，其餘的須隨後擁來。

(七) 理性主義的象徵

伊本·西那爲解釋其理性主義而使用波斯的文學家所酷愛的象徵法。他如充古人所傳詩的意象而效法之。最能引起我們的興趣者，是他的象徵體的故事哈義，伊本·葉格贊。這個故事，說明靈魂由四行的世界，超自然世界、靈魂世界、精神世界而上升，至於獨一無始者的寶座。哈義，伊本·葉格贊對我們的哲人現身說法，他是一個老翁，童顏鶴髮，精神矍鑠，并無龍鍾之態。(16)我們的哲人，欲藉內外的感官，而認識天地。他的眼前有兩條路：一條向西，一條向東。向西的，乃物質與罪惡之路；向東的，乃永純的、精神的形相之路。哈義·伊本·葉格贊嚮導着我們的哲人，在向東的路上行走，終於同齊走到天智潭，飲了長生泉，(16)在那裏美爲美所遮，光爲光所蔽，在那裏有無始的玄妙。

哈義·伊本·葉格贊是思惟的靈魂之嚮導，以他象徵原動的精神——最後的天體精神——他便是作用於人類的理性者。

伊本·西那爲說明此種主義，而利用後期希臘的屢經改造的傳奇。相傳有兄弟二人，一名賽賴曼，一名艾卜·薩里。(17)賽賴曼的妻，(18)戀愛着小叔艾卜·薩里，但落花有意流水無情。(19)於是，她千方百計的想將他誘到懷中來，她便喬裝成她的妹妹。(20)但剛要上鉤的時候，空中忽發閃電，使艾卜·薩里看見面前的陷阱，而將他由肉慾的世界，擡升到純精神的世界。(21)

在別的一本論文中，伊本·西那將哲人的靈魂，譬如一隻小鳥，經過艱難困苦之後，才逃

出塵世生活的羅網，而扶輻直上九霄雲，司命的天神，替他解放了最後的桎梏。(22)

那是伊本·西那的玄秘哲學，他的靈魂有種種需要，非其箱內的藥劑所能治療，亦非宮廷生活所能滿足。

(八) 祕教

我們的哲人，樹立倫理與宗教的主義時，不涉及理論方面，他將這種任務，留給法學家。他覺得自己是一個受感悟的人，與超乎人類的種種限制者，居於同一的階級。他以爲宗教法與民法，只是一般俗人所當遵守的。聖先知穆罕默德欲教化遊牧的阿拉伯人，故對他們宣傳復活肉體的信心。阿拉伯人不能了解純粹精神的幸福的意義，故教育他們的時候，不得不告訴他們。世有肉體的享樂與刑罰，在那裏等待着他們。避世者雖棄絕紅塵與肉慾，但與貪戀肉慾，謹守儀式，而崇拜真主的一般俗人相類似。因爲避世者之所以棄絕肉慾，只爲希望獲得後世的報酬。(23)此外，還有一班人，較俗人與避世者地位更高，他們是認主者，他們真能崇拜真主，他們喜愛真主，念念不忘真主，他們除真主的本體外，別無所圖，他們不望報酬，不畏刑罰，(24)他們的精神，已獲得了解放，這是他們的優點。(25)

但這是機密，應該不洩漏給大眾，哲人只以此傳其高足弟子。

(九) 伊本·西那的時代，白魯尼

伊本·西那周遊四方時，曾與同時代的許多學者會見，但會見後，似乎沒有發生持久的友

讀。伊本·西那對於先輩的學者，只感謝法拉比；(26)對於同時代的人，只感戴庇護過他的那
些王公大人。他曾與伊本·邁斯凱維(參考第四章第三節)會見過許多次，並加以詆毀。他又
曾與白魯尼通訊。(27)白氏與他同時代，而研究的成績，較他更高，但他們的通訊，不久便斷
絕了。(28)

我們與其說白魯尼是法拉比或伊本·西那的學生，不如說他是鏗迭與麥斯俄迭的門人。但
我們在這裏，應當略述白氏的事跡，因為他能表示那個時代的特徵。白氏最致力於算學、天文
學、地理學、人種學的研究，他是一個銳敏的觀察家，是一個正確的批評家，他頗得力於哲
學，因為他藉哲學而解決了許多難題。他亦很關心哲學，因為他認哲學為一種文化的現象。

白魯尼很明白的解釋畢達哥拉斯與柏拉圖的哲學，印度的智慧，蘇非派的許多學說；這三
者之間，頗多相合之處，這種解釋，是新穎的。白氏又承認希臘的科學，談諸阿拉伯人與印度
人的企圖，與其努力的結果，尤為高尚，這種承認，亦是新穎的。他說：印度地方，未曾產生蘇
格拉底那樣的哲學家，何況河俾伯地方呢？印度人沒有一種論理學的方法，可用以排除其科學
中所涵的幻想。(29)但他亦公正的批評一部分的印度人，他很贊成阿日耶卜哈達(Āryabhaṭa)
的弟子的格言：(30)認識日光所照者足矣，日光所不及者，其範圍雖無量廣闊，亦無需認識之。
蓋日光所不及者，感覺亦不能及，感覺所不能及者，不可知也。(31)

我們以此可以明白白氏的哲學，他以為確實的知識，惟有將感官知覺，加以論理的組織而

成者。(31)他說：生活的要求，使我們需要一種實用的哲學，藉以辨別友敵。白魯尼自信未曾將關於這题目的話，統統都說完了。

(二〇)白海明雅

伊本·西那的門弟子，其姓名之流傳至今者，較其遺著之保存至今者為多。朱茲查尼在其自傳中敘及其先生的生活史。此外，我們還有白海明雅所著關於形而上學的一二種短論，其論者，與其先生伊本·西那的主義，完全一致。但白海明雅所主張的物質，似乎已喪失了一部分約實體性；他以爲物質既是可能的實在，故僅爲一種可想的意義。

白海明雅稱真主爲單純的、無因的、必然的實有，而不稱他爲永生的造物主。他說：真主是宇宙存在的因，但因與果，必然是在同一時間的；否則，因是不完全的，以其能變更故。真主的存在，是在宇宙的存在之前，但那是就本質而論，不是就時間而論。然則，有三種德性，可用以敘述真主：(一)他在本體上是萬物的元始，(二)他是自立的，(三)他是必然的實有。換言之，真主的本體，爲其實在的必然性；凡可能的實在，其實在性，皆導源於必然的實在。

這與伊本·西那的主義，完全一致。白海明雅關於宇宙與靈魂的主義，亦與伊本·西那的主張相合。凡說實存在之物，如種類殊多的、諸天體的精神，或個體殊多的、人類的靈魂，都是永久的。凡爲實在，既變爲現實以後，其毀滅便是不可能的，以其脫離可能性的一切關係故。理性的實在，其本質可以認知，此乃其特性。白海明雅以爲意志只是有意志者認知其本質

所必具的結果而已。思惟的靈魂，其生活與幸福，在於認知其本質。

(二) 伊本·西那死後的影響

伊本·西那的影響，範圍頗廣，他所著的醫學原理，自西曆第十三世紀至第十六世紀，很受西方人的重視；波斯人到現在還採用他所創的治療法。伊本·西那對於中古時代的基督教哲學，影響很大，丹第 (Dantho) 以爲他介乎希波克拉第與格林之間。斯卡力澤 (Scaliger) 說：伊本·西那在醫學方面，與格林相伯仲；在哲學方面，較格林高明。

伊本·西那自古至今，被東方人認爲哲學之王，帶着新柏拉圖派色彩的亞里士多德哲學，爲東方人所認識者，始終不離伊本·西那所賦予的形式。伊本·西那的著作，有許多的手稿本，足證其流傳之廣。關於其著作的註釋與提要，爲世人所熟知者，不計其數。從前，一般醫學家、政治家，乃至辨證家，都研究伊本·西那的著作。至於他所依據的原本，則讀之者，如鳳毛麟角。

伊本·西那自始便有許多仇敵，這是毫不足奇的。他的仇敵，比他的朋友，聲浪更高。一般詩人，亦諷刺他。(28) 至於辨證學家，分爲兩派：一派贊成他，一派想駁斥他。巴格達的哈里發穆思覃直德 (al-Mustanjid)，曾於西曆一一五〇年（約當回曆五四四年）下令焚燬伊本·西那的著作，那些書是一個法官所藏哲學叢書的一部分。(29)

(1) 譯者按：歐洲人稱他爲 Avicenna，雙柄清哲學辭典譯爲亞微慈那 (頁二八二)。

(2) 譯者按：伊本·漢里康、白海格 (Ibn al-Hakam, al-Ishraqi) 埃及圖書館手稿本，頁二六)、沙赫蘇里 (Shahsuuri) (Nuzhat al-Arwah, 頁二二四)、改弗兌都說他生於回曆三七〇年，惟伊本·艾比·伍賽比爾說他生於回曆三七五年。

(3) 譯者按：這是伊本·艾比·伍賽比爾(卷二，頁二)與改弗兌(頁二六九)的主張。改氏所依據的是朱茲查尼的傳說。伊本·漢里康(卷一，頁一九一)說是生於布哈拉地方的赫爾密西那村。

(4) 譯者按：中亞錫爾阿母爾河之間有小國，名薩曼，努哈便是那小國的國王，回曆三八七年卒。

(5) 譯者按：伊本·漢里康、改弗兌、伊本·艾比·伍賽比爾一致的說他卒於回曆四二八年，但伊本·漢里康與改弗兌說他享年五十八歲，伊本·艾比·伍賽比爾說他享年五十三歲。

(6) 譯者按：斐爾道西原名 Abu al-Qasim al-Firdausi。曾著列王傳 (Shahanshah) (全集詩句六萬聯。據胡瓦爾(Huwar)教授的考證，斐爾道西約生於回曆三三〇年，卒於四二一年，參考伊斯蘭百科全書)。

(7) 譯者按：伊本·西那稱論理學為求學的工具，「因為論理學指示我們由已知推求未知時所必需的原則。」(Ma'arif al-Mashriqiyya, 頁五)。但著者所述的分類中，遺忘

了算學，而伊本·西那認算學爲理論哲學的一支（同書頁六一—七）。著者在伊斯蘭百科全書中論伊本·西那時已拋棄此種分類法。

(8) 譯者按：伊本·西那說：必然的實有，是超絕形體的，是超絕一切潛能的，無論就任何方面說，他都是獨一的，故殊多不由他流出。換言之，由他流出者，不是多數的，也不可分爲形與質。其本體中亦無不同的方向，故由他流出的第一實有，就數與體言，都是單一的，即純粹的精神。由這純粹的精神而流出的第一實有，不能是物質的形相；否則，以後流出的各形相，必因其媒介而存在，同時物質只是接受的。一切精神與靈魂，既然都是游離的物質，則精神與靈魂，由第一實有流出時，不可以不游離之物爲其媒介，故物質居於靈魂後最低的階級（*al-Majala* 頁四四八—四四五）。

(9) 譯者按：卡拉迷峇（*Carta de Yaux*）在伊斯蘭百科全書中論法拉比時，對於著者的這種見解，曾加以訂正。因爲他的這句話，使人誤會法拉比主張物質自真主流出。卡氏所依據的是法拉比論萬有之原的一本遺著，乃母撒·伊本·特別的希伯來文譯本，保存至今者。法氏依流出說解釋萬有的等級，其主張與伊本·西那之說，并無二致。

(10) 譯者按：著者以此指示辯證學家與哲學家都確定必然的實有，惟兩派的方法，并不相同。辯證學家以萬物之有始爲根據（*al-Majala* 頁三四七），而以所造物證實造物主；哲學家以可能性爲根據，而以萬物之可能性證實必然的實有。伊本·西那分析作用與創造

的意義爲「無」與「有」與「先無而後有」。他證明受作用者與能作用者的關係，乃在其困他物而存在的方面——可能的方面——不在有始的方面 (*al-Ikhtirāt* 來丁版，頁一四八——一四九)，他在證實必然的實有後，斷言宇宙是可能的，需「因」而後有，以其有非因其本體故。「試想我們說明第一因的存在時，無需乎思考「存在」二字以外的證據，亦無需乎論創造之者與作用之者。那固然能證其實有，但我們的方法尤爲堅確而高尚。我們論「存在」的情狀，則「存在」二字的本身已證明其實有，然後，又證明第一因以後的其餘的實有，天經的明文，卽指此而言：『我將使他們在四方并在他們的自身中看見我的朕兆』 (*古蘭四一：五三*)。我說這是對一般人而言。『你的化育主，作證萬物，還不足麼？』 (*同節*) 我說這是對真城者而言。他們以真主證他物，非以他物證真主。』 (*同書*，頁一四六)。

(11) 譯者按：伊本·西那主張萬物中有純善的，如精神的事物，與天上的事物。至於地上的事物，則有善多於惡者，亦有惡因善而生者，我們不宜因避少惡而舍多善。宇宙之不存在，較其存在尤惡。 *al-Nabih* 中有一章專論天佑，并說明天定 (前定) 中何以有惡的道理 (頁四六六——四七七)。

(12) 譯者按：伊本·西那說：必然的實有，若能思惟變化無常的各特稱，則其本體必生變化，「但必然的實有，思惟萬物，乃依全稱的方式。同時任何個體，不能離開他。」

『天地中微塵之重，不能離開他。』（古蘭三四：三）——因為他能思惟其本體，又能思惟萬有的原本，以及由那些原本產生出來的一切實有，故其認知特稔，由於認知其原因與種類。譬如知諸天體之運動者，能預言某日將日蝕，因為他周知日蝕的原因。

(13) 譯者按：伊本·西那以 *al-Ishārat* 的第十樣專論奇跡的奧妙，他說：我們若聽見有人能在很長的期間絕食，或能做常人所不能做的事，或能預言休咎，我們應該信以為真。但伊本·西那將這些反常的事解釋成不違背自然律的。例如：長期的絕食，有賴於肉體與靈魂間的關係；因為肉體與靈魂的情狀，是互相影響的。如恐怖者嗜慾銳減，仙人專心致志於聖潔的世界，其體力亦為志力所吸引，故屬於植物的靈魂的自然作用，停止工作。伊本·西那所得的結論是：仙人的絕食，並不違背自然律。讀者可參考反常之事的考究與解釋 (*al-Ishārat* 頁三〇七——三二二)。

(14) 譯者按：伊本·西那說地、火、水、風四行，都服從諸天體的命令。地球上的萬物，都是由諸天體的作用，與這四行的服從而生出。四行混合得更中和，則因諸天體的作用而生植物。中和的程度更高，則達到植物的階級後，能接受動物的靈魂。中和的程度再進一步，即能接受人類的靈魂。但靈魂的能力，非因四行的混合而生，卻是由外面獲得的 (*al-Nafs* 頁二四九，二五六，二五七，*Kiṣab al-Nafs* 凡帶克版，頁二八一——三〇二)。

(15) 參考 *Disṣat Hai ibn Yaḡzan*，來丁版，頁一——二。

(16) 譯者按：所謂長生，乃象徵精神的世界，因游離的精神安居其中，永久不變，長生不老，父親比兒子還要年青些。伊本·西那欲藉此說明諸精神之迭相滋生，而不受時間的影響（同書頁二〇）。

(17) 譯者按：伊本·西那以賽頓象徵思维的靈魂，以艾卜·薩里象徵能思的精神；他們的知識程度和伯仲。這個故事，與其他兩個同類的故事，收集在伊本·西那的九篇論文中，有屠西氏的註釋，回曆二二九八年，君士坦丁堡。

(18) 譯者按：這是象徵肉慾的。

(19) 譯者按：這拒絕是象徵精神傾向於精神的世界。

(20) 譯者按：妹妹是象徵實行的能力，喬裝是象徵靈魂的靈感。

(21) 譯者按：這是象徵真主的超拔。

(22) 譯者按：這篇論文，稱為鳥論，與哈義·伊本·葉格贊的故事，作法相同，故事中將靈魂譬如一羣鳥，被獵人誘入羅網，經過許多艱難，才把頭和翅擺脫，腳還繫在網上，乃帶着網飛越諸天，達到上帝的寶座，上帝見而憫之，乃使司命的神，替牠們解脫最後的桎梏。這篇論文，已編入麥林氏 (Mehren) 所發行的玄秘哲學論文集中，印於來丁。

(23) 譯者按：伊本·西那曾說避世者 (薩希德) 是棄絕肉慾的，修道者 (阿備德) 是

謹守儀式的，認主者（阿羅弗）是專心愛主的，他念念不忘真主，希望真光常照其心靈。非認主者的避世，乃一種交易，『猶如以今世的享樂，換取後世的享樂。』認主者的避世，是與棄絕一切繁瑣之事，而專心致志於真主，舍真主外，不屑以任何物為念。『非認主者的善功，是一種交易，』猶如在今世做工，西在後世領取工資；後世的工資，乃指報酬而言。『認主者的善功，是鍛鍊其志趣，涵養其心靈，俾其想像力，因練習而由虛幻漸趨於真主，』而養成窺見真光的才幹（Magānat al-'Arifin 來丁版，頁一一一）。

(24) 譯者按：認主者以真主的本體為其宗旨，他崇拜真主，因為真主是值得崇拜的，并非因為貪功畏罰，否則，真主便是媒介。伊本·西那甚至說為認主而認主者，已承認第二個崇拜的對象，而不得稱為認主獨一者（同書頁一三，一八）。

(25) 譯者按：伊本·西那說認主者已擺脫肉慾的桎梏，超越避世的行為，因為那是煩心的。他亦不從事於善功，因為陶冶慾性，乃不能絕慾的表現。認主者或忽視一切，而違犯教律，因為他等於心神喪失者，不受法律的約束（同書頁二一）。

(26) 參考 Ibn Abi 'Usaibiah 卷 I, 頁 III。

(27) 譯者按：白魯尼原名 Abu Raihan Muhammad ibn Ahmad al-Baisuni（回曆三六二年生，四四〇年卒），他是一位赫赫有名的學者，嘗遊印度，研究其語言文化，而著專書，述其心得，稱為 Tahqiq ma li-Hind min Maqalatih Maqbulatih fi-'Adl an

Ma'rifatlah，這是研究印度學術文化者所必讀的一本名著。白氏是一個公正的研究家，他在這本名著的緒論中，曾說明一般作家的過失，大都由於偏執，故未能發揚真理。他還有一本關於歷史的名著，稱為 al-Athar al-Ba'iyah，an al-Qur'n al-Khalīyah。由這兩大名著，足以窺見白氏的博洽。白氏以阿拉伯文委婉曲折的表達印度的精微的思想，對於阿文貢獻頗大。白氏以學者的資格，旅印四十年，專攻其語言文字，與學術文化，這是東方歷史中所僅見的。卽鼎鼎大名的玄奘三藏，留學印度亦不過十七年而已。回教的一般哲學家，沒有一個能直接讀希臘哲學的原本者，較諸白氏的精通印度語，相去不可同年語。

(28) 參考 al-Athar al-Ba'iyah 的緒論〔大學者賽浩(Sachau)氏歐洲版〕。白海格氏的 Tarikh Hukama' al-Islam (埃及圖書館手繕本，頁四二——四三)，沙赫爾蘇里的 Nuzhat al-Awḥā (埃及大學圖書館照相本，頁二〇八——二〇九)，Mu'jam al-Udabr' 頁三〇八——三二四。

(29) 參考 Tarīq mā li Hind 一九二五年來比錫版，頁一一。

(30) 參考同書頁一一〇——一一一。

(31) 參考同書頁三五。

(32) 譯者按：伊本·西那因絞腸痛而死，當時某詩人曾作詩嘲笑他說：

伊本·西那，以藥爲敵，
絞腸而死，慘痛已極；

雖著治癒，其疾未愈，

解免已成，難免寂滅。

(伊本·艾比·伍賽比爾卷二，頁九)。

(33)譯者按：著者未曾提及伊本·西那的政治，殊屬憾事，因為他曾仕宦多年，而位極宰相，且著一本關於政治的論文，評論修身齊家之道，神父路易，曾將此書刊於一九一一年的東方雜誌 (Magillat al-Mashriq 頁一至一七)，後面便是法拉比的政治論文，讀者可參考這兩篇論文，而比較其見解。

第五節 伊本·海賽姆

(一)學術運動的轉向西方

自伊本·西那與其門弟子逝世後，思辨的哲學家，在回教帝國的東部，未嘗受人重視。在生活方面，與文學方面，阿拉伯文讓波斯文取其位而代之。波斯文對於論理學與形而上學中抽象的討論，雖不如阿拉伯文適於應用，但這對於思辨的哲學之衰微，并非最重要的原因。最重要的原因，是文化的情形改變了，而能引起一般人的興趣的各種問題，亦隨之而改變了。倫理的與政治的問題，逐漸的佔了優勢，但實際上，并未具新穎的形式。在波斯文學的時代，一般知識階級，能以詩歌滿足其智慧方面的需要；那些詩歌，一部分表示自由思想的趨勢，一部分富於玄秘哲學的色彩。

一部分的學術運動，自巴格達轉向西方，那是自西曆第十世紀（回曆第四世紀）起。我們在波利亞能看見法拉比，在開羅能會着麥斯俄迭，而開羅變成第二個巴格達。

(二) 伊本·海賽姆的生活與著作

西曆第十一世紀時（回曆第五世紀），我們在開羅發見一位學者，他是中古時代第一流的算學家與物理學家，他名叫伊本·海賽姆 (Abū 'Alī Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn al-Ḥaytham)。(1) 他在他的故鄉巴士拉，原是一個官吏，他過分的信任其算學知識切於實用，所以說他能節制尼羅河水的泛濫，而使其終年有灌溉之利。哈里發哈克慕召他來計畫殫殫水利工程。他到埃及觀察尼羅河後，發見自己的理想是錯誤的，乃向哈克慕謝罪，哈克慕任命他為官吏，他雖不願做官，亦不敢不接受了。他畏懼哈克慕的鹵莽，乃伴狂而去職。哈克慕死後（回曆四一一年—西曆一〇二一），年他才現真相，而專心致志於科學與文學，西曆一〇三八年去世。

伊本·海賽姆的活動，大都限於算學及其應用；此外，還研究亞里士多德與格林的著作，不以研究其物理學書為滿足。伊本·海賽姆承認他自幼便思考一般人的各種信仰，他對於那些信仰，都抱懷疑的態度，因為他相信真理只是一個，一般人的紛歧，只在於如何達到真理。於是，他探問各種主張與信仰，但未獲得堅確的信仰。於是，乃主張欲達真理者，必須以適當知覺為質，以慎思明辨為形，而構成論理的概念。(2) 舍此別無他途。探索真理，便是伊本·海賽姆研究哲學的宗旨。他以為哲學應該是切私學的基礎。(3) 他說：他只在亞里士多

德的書中發見哲學。因為據他看來，這位哲人，最善於聯合各種感官知覺，而統之，以構成理性的知識。因此，他很高興的閱讀亞里士多德的書籍，欲藉此裨益世人，而鍛鍊自己的思想，且為暮年留下一種寶藏與慰藉。但他的這些勞績，似乎一點也沒有保存到現在。

伊本·海賽姆的著作，以光學書的最重要，此書已譯成拉丁文，且加以訂正，這譯本流傳到現在。我們由此書可以窺見伊本·海賽姆是一位精於算學而眼光銳利的思想家，他企圖分析各種學術主張，與自然現象。但西曆第十三世紀時，西方的學者斐特祿（Wibro），能依一種更近於科學方法的形式，將這問題加以整個的敘述；但對於各特點的觀察，伊本·海賽姆尤為精明。

(三) 知覺與判斷

伊本·海賽姆的思想，完全受算學的影響；他主張萬物的實體，包涵其一切本質的屬性，猶如全體等於各分子的總和一樣，亦猶如概念等於其內包的總和一樣。

光學書（5）中使我們尤感興趣者，乃伊本·海賽姆對於注視與一般的感官知覺之心理的觀察。伊本·海賽姆努力的分析知覺為各種成分，他確切的說：知覺由若干階段組合而成，且需相當時間。

知覺是三種成分組合而成的：（一）感覺，（二）將若干感覺加以比較，或將現在的感覺，與原有的若干感覺，在記憶中構成的意象，加以比較。（三）判斷現在的感覺，與記憶中的意象相

類似。比較與判斷，并非感官的作用。因為感官只能感受外界的刺激，比較與判斷，乃吾人所藉以判斷事物的理性的作用。知覺通常是在無意識中或半意識中進行着，不加反省，則知覺不能進入意識域，亦不能分析知覺的成分。

知覺的成就，非常迅速。人類的習慣愈深，知覺的重復愈多，則記憶中的印象愈深刻，而認識或知覺的發生愈迅速。這是因為靈魂中舊有的印象，可以幫助新感覺，使其迅速發生，久經練習後，人類幾疑知覺為一種不需時間的作用。但這是不正確的，因為凡有變更隨之而起的感覺，其位置在感官，且需時間，惟感覺沿神經而傳至中樞，亦必需相當的時間。吾人知覺顏色，需相當時間，可以轉動的色輪證明之。因為我們只看見一種混合而成的顏色，因為色輪的速度，不讓我們有分別的知覺各色的時間。

伊本·海賽姆以為比較與判斷，乃知覺內兩大心理要素；至於感覺，乃身體的作用；感官的任務，惟感受而已。實際上，每一種感覺，是一種痛苦，但這種痛苦，平常時不到使人感覺的程度。感官受強烈的刺激時，我們便感覺痛苦了，例如：強烈的光線，射在眼上，我們頓生不快之感。能引起快感者，僅有完全的知覺，即認識之能使感覺中的資料達於意象之境地者。

比較與判斷，實際上，是判斷與推論，但我們在不知不覺中。嬰兒由兩個蘋果中選擇一個較美的，他的這種行為，涵着推論。我們認知兩件事物的關係時，我們的認知中，亦涵着推

論。但因判斷與推論，成就得太迅速，所以一般人對於此點，常常錯誤，以為由推論而得的判斷，乃先天的概念。因此，我們凡聽見類似原理的條文的時候，必須慎思明辨，以察其根原。因為那條文，或許是由更簡單的條文推論而得的。

(四)伊本·海賽姆的成績

我們的這位哲人的學說，在東方沒有偉大的效果。我們并不否認伊本·海賽姆在算學與天文學方面，曾創立一種彷彿學派的東西；但他的亞里士多德派的哲學，不大受人歡迎。他的學生，只有一個可以算作哲學家，這人名叫艾卜·勒·偉法 (Abu al Wafa' Muhashshir ibn Fraik al-Qaid)，(6)他是埃及的一個將軍，西曆一〇五三年，他曾為我們遺留下一本書，其中有格言、有哲學家的軼事等，我們在這本書中幾乎找不着一點新穎的思想。這本書或許適於消遣，但開羅的居民，後來在天方夜譚中，發見更有趣味的故事。(7)

東方人既稱伊本·海賽姆及其著作為異端邪說後，幾乎忘記歷史上曾有這樣的一位哲人了。猶太的哲學家伊本·邁蒙的一個學生(8)告訴我們：他曾到巴格達去貿易，在那裏眼見焚燬某哲學家的書籍，(9)有一個宣道師(赫兌卜)奉命來立在為他特設的講台上，監視焚書的工作。當燒到伊本·海賽姆的天文學書的時候，也指着書中表示天體的圓周說：『這是洪水猛獸』。說完後，將那張天文圖穿一大孔，然後投入火籠中，

(1)譯者按：拉下文書中稱伊本·海賽姆為 Alhasen。伊本·艾比·伍審比爾說：回

曆四一七年，伊本·海賽姆已六十三歲。這話如果正確，則其生年約在回曆三五四年（回曆九六五年），讀者可參考伊斯蘭百科全書中關於伊本·海賽姆的評論，及白海格的 *Tarikh Fukama al-Islam*（埃及圖書館手繪本，頁五一—五三），沙赫爾蘇里的 *Nuzhat al-Arsh*（埃及大學圖書館照相本，一八六—一八八），改弗兒的 *Tarikh al-Fukama*（本回曆一三二九年來比錫版，頁一六五—一六八），伊本·艾比·伍賽比爾書中記載其生年尤為詳盡（卷二，頁九〇—九八）。

(2) 譯者按：此說見伊本·艾比·伍賽比爾書中（卷二，頁九一—九三）。伊本·海賽姆求學的目的，在於追求真理，俾藉真理而親近真主。他在思想方面，有一種宗教的趨勢。他曾參加辨證學的工作，曾為文駁拉齊關於形而上學與先知使命的主張，又著書論先知的使命，又為文駁伊本·賴旺底，駁穆爾太齊賴派關於真主的德性等問題的主張。

(3) 譯者按：伊本·海賽姆有一篇論文，其主旨在於闡述「世俗事與宗教事皆哲學的結果」之說。

(4) 譯者按：據伊本·艾比·伍賽比爾說，伊本·海賽姆關於醫學與哲學的論文，約計二百冊，就中有光學書一冊，西曆一五七二年里斯尼（R. Risan）譯為拉丁文，有夕照論一冊，革哈德（Gerhard of Cremona）譯為拉丁文。蘇特（H. Suter）在伊斯蘭百科全書中曾提及伊本·海賽姆的幾種著作，為：物影論、火鏡論、測量原理等，已在西曆一九〇

七年以前譯爲德文，印行問世。

(6) 譯者按：蘇特會說：這本書在中古時代，自培根 (Roger Bacon) 時代起，至刻勒 (Kopler) 時代止，對於光學的研究，曾有重大的影響。

(7) 譯者按：艾下·勒·偉法的事跡，散見於雅古特的 *Mur'jam al-Udaba'* (馬哥留斯の *Margolin* 傳，卷六，頁二四)，伊本·艾比·伍賽比爾卷二，頁九八——九九，(改弗兒回曆) 三六〇年來比錫版，頁三六九。據改弗兒說，他是回曆第五世末的人物。

(8) 譯者按：著者或指艾下·勒·偉法所著的 *Mukhtar al-Hikmah wa-Mahasin al-Kalim*。譯者按：Brookshann, 1459 與 *Orientalia*, 1935, p. 305.

(9) 譯者按：伊本·邁蒙的學生是 *Yusuf al-Sab'i al-Isra'ili*。

(10) 譯者按：這個哲學家是 *Abdassulam ibn Abdalqadir al-Jili al-Bagdadi*，欲知其人，可讀改弗兒的 *Akhhbar al-Hukama'*，回曆一三二〇年，來比錫版，頁二二八——二二九。

第五章 哲學在東方的結果

第一節 安薩里

(一) 辯證學與玄祕哲學

我們由上文可知回教的辯證學，曾受哲學的強烈的影響；穆爾太齊賴派的辯證學家，乃至反穆爾太齊賴派的辯證學家，莫不由哲學書中採取證據，以維持自己的學說，或批評對方的學說；他們由哲學書中各取所需，而運用之；至於其餘的證據，則置之不理，或以證據駁斥之；因此，有許多著作，應運而出；著書的宗旨，在於攻擊某派哲學，或某哲學家；但在安薩里（二）以前，沒有人對於東方的，以希臘哲學為基礎的整個的哲學系統作一徹底的研究，然後，依一般的原理，而下總攻擊者（三）。

安薩里的事業，亦有積極的方面。（三）因為辯證學家，欲使宗教信條合理化，甚至欲以理性為其基礎；但此外還有蘇非派（玄祕派）的方法，他們對於信條，有心領意會的傾向，不欲依邏輯的方法而討論之，亦不欲以證據證明之，只企圖以信仰為一種心理狀態，而體會之，領略之。宗教信仰，應該達到確信的最高境界，故一般人往往相問說：信條究竟是由其他的知識

推論而得的知識呢？抑或是自明的公理，不可證明，亦無庸證明？自明的公理，是人人所公認的道理，但宗教的信條，對於非全人類所一致公認的，足證其不是自明的公理。假若宗教的信條，是自明的公理，那麼，何以有人不信其爲真理呢？有許多人對於這些懷疑，發現了一條絕無僅有的出路，即以內心的、超理性的啓發爲宗教信仰的依據。這種趨勢，發軔於不知不覺中，那是受一種奧妙的、玄秘主義的影響；對於法律學與辯證學的忽視，往往導源於這種玄秘主義。後來，安薩里亦頗有功於這種新運動，他曾取薩里姆派 (al-Qurīmiyyah) (4) 與康拉姆派 (Karamīyah) (5) 所創製的原理，而發揚光大之。自安薩里的時代起，蘇非派哲學，在遜尼派 (正統派) 的眼光中，一變而爲學問的基礎與冠冕。

(二) 安薩里的生活

安薩里的生活史，是非凡的；我們欲了解其著作的勢力，必須徹底研究其生活史。(6)

安薩里於回曆四五〇年（西曆一〇五九年）生於呼羅珊的闐斯利，所以他是波斯的大詩人斐爾道西的同鄉；斐爾道西是爲波斯民族所原有之光榮的證據，而安薩里被後代的回教徒稱爲『伊斯蘭的泰斗，宗教的文采，*al-Hujjat al-Islām wa-Zaim al-Dīn*』安薩里的父親去世後，他歸他父親的朋友教養，那位朋友，是蘇非派的人。(7) 他所受的初步教育，是一種超脫國家觀念的教育。這個青年，生來有一種靈活的理智，其想像力亦很強，他不安於任何限制，對於一般法學家割析毫髮的曲解，與墨守成規的條文，亦覺不自在，他認爲這是凡俗之學，故鄙而

棄之。他欲使其精神浸沉於安拉的認識中。繼後，他在奈薩卜爾（Nasabur）從兩聖地的教長（Imam al-Basmani 回曆四七八年卒）（8）學辯證學。安薩里或許已開始著作與教授的生涯。在這個期間，懷疑或許亦開始潛入他的學問中。繼後，他到塞爾柱國（9）的宰相尼采姆（Nizam al-Mulk）（10）的宮廷去，就住在那裏，直至回曆四八四年在巴格達擔任大學教授。在那期間，他致力於哲學的研究。他研究哲學的動機，不僅是愛好學問，并且是想為他的理智所引起的種種懷疑尋出一個解決的辦法。他的宗旨，不是說明世界的現象，亦不是想矯正自己的思想。他不適要謀心安理得，并嘗試高級的實在。他曾徹底的研究一般哲學家的著作，尤其注重法拉比與伊本·西那的遺著。他著哲學家的宗旨（11）時，許或以伊本·西那的哲學體系為準則。他以客觀的態度，敘述哲學上的問題；對於其內容，有時亦略示同情；但安薩里在敘述各哲學家的主張時，已決意要作專書駁斥其謬妄。起初，他以此自壯其志，故不避嫌疑的研究哲學，繼後，有人非難他，他便將此宏願宣布出來。他的這本著名的辯駁，不久便問世，顯為哲學家的矛盾。（12）安薩里在巴格達時，已著作此書，或離巴格達後，不久著成此書，都是可能的事。（13）

安薩里的教育事業，頗有成效，但過了四年之後（即在回曆四八八年），他便辭了教授的職務。種種懷疑，未嘗離開他的腦海，他不安於傳授學生的、關於辯證學的那些講義。有時，他位與利祿，引誘他安居樂業，有時，愛道之心，又教他棄利祿而遠遊。他能夠——抑且應

該「反抗塵世及其智慧，那是更佳更久的。其實，安薩里的大志，比塵世還要博些。他患病的期間，曾聽見內心的呼聲，(14)於是，他從事於幽居獨處，修心養性的功夫，預備著手工作。他或許想以宗教的政治的改良家之資格，出現於世。(15)正當十字軍在西方準備進攻回教之際，安薩里準備做回教的一名精神的英雄。他的重返於信仰，不像聖奧古斯丁 (St. Augustine) (16)那樣劇烈，卻像聖哲羅姆 (St. Jerome) (17)一樣。聖哲羅姆曾在夢中聞召喚之聲，遂棄西塞祿 (Cicero) 的幻想，而歸於真正的基督教。

安薩里曾以十年的工夫，周遊四方；在這期間，他一面修行，一面著作。他最初著成的書，或許是他關於辯證學與倫理學的最大的名著聖學復生 (Ihya' 'Ulum al-Din)，最後的期間，他欲以改良社會為己任。他曾遊歷過大馬士革、耶路撒冷 (十字軍佔領以前)、亞歷山大、滿克、默底納；最後，返回故鄉。

他返故鄉後，曾在奈薩卜擔任過短期的教授。回曆五〇五年六月十四日 (西曆一一一一年十二月十九日) 卒於故鄉圖斯。安薩里在晚年時代，一面修心養性，一面學習聖訓。因為他在少年時代，對於聖訓，未嘗學習。(18)所以安薩里的生活，是前後一致，始終一貫的。

(三) 他對於當代文化的態度

安薩里檢閱當代的精神的趨勢，那時的學派，有辯證學家，有內學家，(他們自稱獨得超羈惡的教長之薪傳，他們講一點畢達哥拉斯的淺薄的哲學，) 有新柏拉圖派的亞里士多德的哲

學家，有蘇非家。安薩里研究辯證學，而發見其目的在保護信仰，以免受異端邪說的紛擾；但辯證學家的證據，據安薩里看來，是薄弱的；他以為他們的主張，有許多是可疑的；(20)他覺得最同情蘇非派，(21)他曾由這學派獲得他的最寶貴的資產——使信仰確定於其心中——他藉此才能說：他以精神嘗試辯證學家欲以思考的方法推知者。他并不否認普通的哲學，對於教育一般人的功績。他對於算學，尤為贊揚；他曾明白的承認算學，及以算學為基本的天文學，是可以證實的，是無從否認的。他對於物理學，只反對與宗教相抵觸的那些問題。至於亞里士多德派的哲學，如法拉比與伊本·西那所傳述者，其因襲他人，正如辯證學家一樣。據安薩里看來，那是回教的勁敵。(22)他覺得自己應該代表各派的回教徒，而以全體的名義，進攻亞里士多德派的哲學家。(23)他果然負起這種責任，而採用亞里士多德本人所用的武器——論理學，(24)因為他承認論理學所定思維的原理，都是正確的，無法否認的，猶如算學的作題一樣。安薩里以矛盾律為其證據的基礎，他徵實真主的行為，與此律不相背。(25)他說這話時，完全了解他所說的是什麼。

物理學與形上學的理論中，安薩里特別注意攻擊下列的三種理論：(一)宇宙是無始的；(二)真主只認識各全稱，而不眷顧各特稱；(三)反對肉體的復活，而謂惟靈魂是不滅的。(26)安薩里駁斥這三點時，在許多方面，是依據亞里士多德的奉基督教的註釋家斐羅朋(Johannes Philoponus)·從前，普洛克魯(Proclus)主張此說，而斐羅朋著書駁斥之。(27)

(四) 世界乃真主的意志與獨力的產品

哲學家說：世界是一個面積有限的球體。但他們說：說那球體是無始的。他們說：世界是自無始以來由真主發出的，猶如因果同時并存一樣。安薩里卻說：哲學家將時間與空間加以區別，那是不正確的。據他的主張，所謂「真主爲世界之存在的因」者，真主以其意志與能力創造世界之謂也。(28)

現在讓我們先討論空間與時間的問題。我們既不能意想時間有始或有終，我們亦不能意想空間有始或有終。主張時間有終極者，不得不主張空間亦有終極。假若有人說：空間是關乎外感覺的，時間是關乎內感覺的；這議論，對於這個問題，毫無變更。因爲我們雖如此區別，仍未出可感的範圍。時間的距離，是隨運動所定的；空間的距離，是隨物體所定的。(因爲空間的距離，是物體各邊的延長；而時間是運動的延長。既有證據，證明物體各邊是有限的，便不得斷言物體外還有空的距離；既有證據，證明運動的兩端是有限的，亦不得斷言運動外還有時間的距離；縱雖想像固執此念，而不舍，亦不得如此斷言。)時間與空間，都是各物間的關係；創造各物時，被造於其中；說得更恰當些，時間與空間，乃真主所造於我們的各概念之間者。(29)

安薩里關於因果態(因果關係)的學說，尤爲重要。哲學家分別真主之作爲、有意志的精神之作爲、靈魂之作爲、自然界之作爲、時機之作爲等，但安薩里則採取正統派辯證學家的正

張，以為因果態只有一個，即有意志的實有的因果態。(26)他完全否認自然界的因果態。(31)因為我們能使這種因果態，歸於兩事物間時間的關係。我們只見一個固定的現象(果)，有規則的隨着其他的一個固定的現象(因)而發生；至於因如何生果，那是一個悶葫蘆。自然物間相互的作為，(32)我們亦毫不知道。甚至一切變化，本來都是不可思議的；理性無論如何追問變化的原因，或萬物的真相，他決不能意想甲物變為乙物時，甲物或存在或不存在。但真主的能力，不能使任何物變為他物；因為真主的能力，或創造或毀滅而已。(33)

我們之所謂作為，乃一種自覺，倘若我們欲作一件事，而且有作那件事的能力，我們便稱那件事為我們的作為的結果。我們所知的唯一的原因，是隨意的作為，與對於作為之能力的自覺。我們可以由此推證真主之能力的作為，但有何證據呢？安薩里自信已獲得證據，足證這推理是正確的。他的證據是：他體會得他自己的靈魂中，有真主的影像(真主依自己的形像而創造他)。安薩里以為惟靈魂像真主，至於自然界，則與真主不相似。

據安薩里說，我們由世界可以證明真主是實有的，全能的，有意志的，有作為的。我們不好像哲學家樣以地方限制真主的作為，因為哲學家說：由真主流出的，只有他最初所創造者(世界的精神)。(36)但真主能以時間和空間，限制他的所造物，所以他創造這樣一個在時間與空間方面有限的世界。哲學家以為真主無中生有的創造世界，是無稽之談。他們只承認若干偶性與形式，在一種物質中迭變，即實物由一種可能性，移到別一種可能性。但一件事物，能

先無而後有麼？安薩里說：有形之物的影像，與無形之理的概念，同印於心中，這是一種實有的開端，但與此相反的實有，未嘗消滅；當這種實有消滅時，沒有相反的實有，取而代之。
(37) 安薩里說，依哲學家的主張，人類的靈魂，是自立的本質。依伊本·西那的解釋，人類的靈魂，是有始的。(38)

人類的追問，是無限的。想像力，不斷的想像若干事物，而思想追隨其後，至於無窮。潮流而上，果必有因，因又爲果，因果相尋，猶如時間，永無終極。萬物的實有，使我們不得不承認無始的意志爲第一因，與世界萬有完全不相同。安薩里對於此點，與哲學家完全一致。(39)

我們無論如何不得不承認伊本·西那關於形式與靈魂之說近於幻想，經不住安薩里的批評。

(五) 真主與天佑

現在，我們已講到真主的本然了。哲學家主張真主是本來嘗有的，其本然是精神。他所知者，由他流出；但實際上，流出非他所欲。因爲凡意志之先，必有缺乏。需要，且必有變更，隨意志而起於意欲者的心中；意志是物質內的運動，完全純正的精神，決不意欲。因此，真主理會其所造物，而無願望，雜於其理會中。他能自知，且能知由他流出的第一個所造物；或照伊本·西那所說，他能知全稱，即萬物的無始的類屬。

至於安薩里，則主張真主有無始的意志，乃其無始的德性之一。安薩里在倫理的奧形而上的若干問題中，採「知覺先於意志」之說；但他相信真主本然的獨一，在知覺中者，并不多於在意志中者。（因為獨一不在此，亦不在彼。）他以為認識的多數對象，及其與認識者的各種關係，乃至人類的自覺，這些——就事論事——都是無窮的，故必須一個有意志的作為，來加以結束。

人類指揮其注意與自審時，有一個元始的意志在工作着。真主的知覺，亦全然終於一個無始的、有意志的作為。哲學家說：真主欲造世界，因為他知道世界是最美的。安薩里反對此說，他以為真主知道世界，因為他欲造世界，他為要造它而認識它。

真主既欲創造世界，而已創造之，則其所造物中，有一絲毫能逃其知覺麼？他的無始的意志，是世界萬有的因；同時，他的知覺，包羅萬有而無遺。這無損於其本然的獨一，然則，真主是眷佑各個體的。（40）

假若有反對者說：天祐之說，將使每個實有，成為當有的。安薩里便以聖奧古斯丁那樣的話來答覆，他說：對於任何物的預知與現知，并無分別；換言之，真主的知覺，是超乎時間的一切差別的。

我們在這裏可以問：安薩里欲證實世界的有始，他未曾將世界的有始犧牲掉麼？安薩里會以意志為推理的根據，無論如何，不肯放棄，他未曾將人類行為的意志犧牲掉麼？他為證實那

絕對的、無始的、創造的意志，而未曾犧牲了這兩樣麼？這個世界——安薩里所謂陰影的想像的世界——爲證實真主的意志而歸於烏有。(41)

(六) 人類的復活

安薩里駁斥哲學家的第三個問題是：否認肉體的復活。(42)就哲學的觀點論，這個問題的重要性，不如第一個問題，與第二個問題。哲學家主張惟靈魂爲不朽，無論就其個體而論，或就其爲世界靈魂的一分子而論，都是不朽的；至於肉體，則終歸於毀滅。這種二元論，在理論上，曾引一種絕然的倫理主義，但實際上，一變而爲一種放肆主義，(43)故激動安薩里的道德的與宗教的感覺。肉體既負着許多義務與責任，便該有許多權利與獎賞。我們不可否認復活的可能性，因爲靈魂將來與其新的身體結合，不比以前與其土的身體結合更奇異些。(44)哲學家已承認靈魂曾與其土的身體結合，然則，每個靈魂，在復活日將各採取一個新的、相當的身體。實際上，靈魂才是人；至於末日所用以構造身體的物質，則任何物質，都可以用。(45)

(七) 安薩里在辯證學上的主義

由最後的這些主張，足見安薩里關於辯證學的主義，未免受哲學思想的影響，他像西方教會的神父們一樣，曾有意無意的利用哲學上的見解，因此，西方的回教徒，在很長的一個時期內，認安薩里的學說爲異端。(46)實際上，安薩里關於真主之本然與人類之靈魂的見解，其中顯然有許多成分非元始的回教之所有，我們可以溯其源於多神教的智慧，此類智慧，經基督

教與猶太教的學者，及後來的回教哲學家的介紹，而入於安薩里的著作中。

據安薩里說，真主——全世界的化育主，穆罕默德的化育主——是實有的，永生的。但安薩里關於真主之本然的見解，較一般回教徒與正統派的見解，更近於超絕。對於認主的最切實的方法，是不以所造物的德性敘述真主，這並不是說真主不具這些德性，事實卻與此相反。

德性的殊多，與本然的單一，并不相反，實物中有與此相類者；例如：一件東西，固然不能同時又是白的，又是黑的；但那東西或許同時又是冷的，又是乾的。我們以人的德性敘述真主時，應當認那些德性具有別的更高的意義，因為真主是純粹的精神，他不但無所不知，無所不能的，並且是無所不在的；如此，則今世與後世，較我們平時所想像者尤為相近。

關於真主的概念，如此精神化了；復活與後世的生活，比今世的生活更近於精神化。諾斯士派 (Gnostic) 的哲學理論，可為此說的佐證；他們說：有幾個世界，依秩序而排列；我們生活於其中的可感的世界，天體精神的世界，人類的靈魂即屬於此世界，超天體的諸天神的世界，然後，真主的本然，那是最純的光輝，最全的精神。虔敬的發光的靈魂，自最低的世界，往上升騰，踰越諸天而上升，至於真主的御前；因為靈魂的本質，是精神的；肉體的復活，對於靈魂，亦是精神的。

人類各分子間的差別，猶如各世界間的差別一樣，亦猶如各靈魂間的差別一樣，故未脫離感覺的桎梏者，應當以古蘭經和聖訓為滿足，不可超乎經典的明文；教律的研究，乃其養料；

哲學對於他，則爲致命的毒藥；不善游泳者，不可走近岸邊最易失足的地方。

但有許多人，投身海中，學習游泳；他們欲使自己的信仰，升到知識的等級，他們最易陷於懷疑與叛教。安薩里以爲對於這班人的特效藥是辯證學，及關於駁斥哲學家的著作。

有一班人，居於人類的完全之最高的等級上，他們不假沉思，惟藉真主射入他們心中的光輝，而實證精神世界的真相；這班人便是衆先知與蘇非派中具直觀的能力者，我們可以認安薩里爲其中的一人。他們在萬象中見真主，他們在自然界，在自身中，只見真主；在自身中見真主，尤爲真切；因爲靈魂雖非與真主同等，但與真主相似。怎麼外在的世界統都變了！我們以爲實際存在於身外的東西，已變成靈魂的一種情狀，或特性了。這個靈魂，感覺與真主聯合時，已達其最大的幸福；於是，萬物變成一體，而以愛維繫之。真實的、完全的事主，超乎畏懼刑罰，與希冀報酬，而達於更高的境地。靈魂在此境地中，愛其造物主，其愛是精神的。尙未完全的善人，應當忍耐，應當感謝；至於已完全的善人，則其地位已超乎忍耐與感謝，他雖在今世，亦愛真主，而怡然的稱頌他。

(八) 實驗與啓示

由上文看來，足見信仰或信念，分爲三級：(一)大衆的信仰，他們相信謠言人的傳說，例如：有人對他們說：某人在家中，他們便相信某人在家中。(二)學者的認識，他們由推理而獲得此類知識，例如：他們聽見某人在家中說話，他們便推知某人在家中。(三)認識者的信念，

他們以直覺實證真理，他們已進家而親眼看見某人在家中。

安薩里處處注重實驗，(48)這是他與辯證學家和哲學家不相同的地方。他們以各種全稱的觀念，侵佔了存在於可感的世界內許多個體的權利。我們認識可感的事物的性質，及諸星的數目時，所用的只是經驗的方法，不是由純觀念演繹而得的。這些觀念，不足以用盡我們心中所有的能力。真主所眷愛的人們，由真主接受一種直覺的知識；那種知識，決非信任演繹法的學者所能窺見。能達到那種高級的知識者，寥若晨星；他們在那種知識裏，與歷代的聖人和先知們相會晤；凡知識的等級比他們低者，都應當願從他們。

但我們怎樣認識我們需求其指導的那更高尚的精神呢？這個疑問，若以純理性的眼光觀察之，則凡主張以人為媒介的一切宗教的主義，或類似宗教的主義，莫不粉碎於此疑問的磐石之上。(49)安薩里對於這個疑問的答覆，亦是含糊的。他確信僅僅理性的證據，不足以解決這個問題。他說：我們認識先知，或受真主感悟的認識者，因為真主將先知的特徵的樣本，賦予我們，故我們能體會先知的人格。我們不能確信任何人果然是先知，除非認識其狀況，并實驗其關於儀式的教訓，而認識其感化人心的力量。我認由真主在古蘭經中的言辭，不能獲得證據的信念，只能獲得折服的信念。僅僅奇跡，不能使人獲得信念；但整個的啓示，及對於傳述啓示的先知的狀況之認識，此二者在先知的信徒的心中，能發生一種難抗拒的印象；靈魂為這種印象的勢力所吸引的時候，自然棄絕塵世，而趨向真主。(51)

(九) 安薩里主義的評價

安薩里是回教史中最奇特的人物，毫無疑義。他的主義，足以表示他的人格。安薩里不肯由理性認識這個世界，但他對於宗教問題的造詣，較諸同時代的一般哲學家，深湛多了。那些哲學家，猶如他們的希臘的前輩樣；他們的方法，是唯理的；他們以為教義是創教者的概念與想像的結果，甚至說：教義是創教者任情的結晶。他們認宗教為盲從，或為一種認識，其中所涵真理，不如哲學中所涵者那樣高超。

安薩里反對此說，他認宗教為靈魂的經驗，不僅是教律或教義，并且是靈魂的經驗。

我們未必人人能達到安薩里的這種造詣，凡不能隨着他，在行道者的天梯上，跨過一切經驗的知識，而升騰者，不能不承認：他為達到真主而作的嘗試，在人類精神史上，其價值并不亞於其同時代的一般哲學家的主義，縱離那些主義，似乎更近於信念，因為他們旅行於前人所發見的國土中。

(1) 譯者按：安薩里原名 Abu Fāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Mu'ammad al-Ghazālī (al-Ghazzālī)，他是回教第一流的思想家，或許是回教思想家中思想最新穎者，他是一位法律學家，又是一位辯證學家，又是一位玄祕派（蘇非派）的哲學家，他是回教的干城之一，英雄之一，他維護回教，不遺餘力，故有回教權威 (Hujjat al-Islām) 的尊號，因為他曾駁斥過許多反對回教的學派，他曾著 *Faḍāil al-Raiḍiyyah* (哥德藝赫所

發行)，以駁斥內學派（巴羅尼亞派），又著一書駁自由思想派（以巴希亞派）（普里
斯爾所發行），又著 *de Religione Sancti* 駁基督教（現在發行於巴黎由馬西農教授校刊），這
些書，都是經過徹底的研究後，才著作的；他的最重要而且是劇烈的駁斥，要推 *Traité*
de l'Étal，這是一本偉大的著作，不無哲學的價值，因為這是好學深思的結果，且所
論者，乃宗教與哲學間紛爭不決的大問題；這些問題的選擇與敘述，及哲學家所依據的各
種原理之檢討，以及假設之多且精，無一不足徵著者對於哲學，曾下過一番苦功夫；著者
思想的新穎，常流露於字裏行間。讀者可參考伊斯蘭百科叢書中關於安薩里的評論。波義
吉（Barry Seal）神父刊於一九一七年貝魯特版的 *Traité de l'Étal* 的序，對於研究安
薩里，有重大的貢獻，不可不讀。樊炳清哲學辭典譯爲亞爾伽薩耳（頁三八八）。

(2) 譯者按：回教徒自與各宗教及其文化接觸後，即起而保護其宗教。回教最初的幾
世紀，對於保護回教最有功績者，要推穆爾齊賴派；他們對於駁斥反對回教的各種教
派，如二元教（摩尼教與底薩尼教）、時間派（參考本書第三章第 節第六段）。駁斥各
派，尤其駁斥各哲學家，駁得最好的，當推南薩姆；他曾駁過喀拔鐸黎，及主張氣質說
者，又駁亞里士多德，及主張諸星之運動爲無始的者。巴格拉尼（回曆四〇三年卒）駁斥
外道，亦頗著名，他所著 *de Fandi*，駁斥佛教者與拉斐達派、赫瓦立支派、穆爾太齊
賴派（原書藏於巴黎國家圖書館，手稿本六〇九〇號）。書中附帶着駁婆羅門教、基督

教及唯物論者。安薩里會讀過這本書，這是我們所不置疑的；因為以無始的意志延擱，而創造宇宙，乃巴格拉尼的思想；我們略將 *al-Farabi* (頁一一) 與 *al-Faharid* (頁二六) 加以比較，便確信不疑了。但安薩里說：從事於駁斥哲學家者，未嘗注意探討哲學的究竟，故辯證學家的著作中，僅有「晦澀支離，自相矛盾的幾句話，不足以欺昏庸的凡夫，況自稱淵博的學者呢？」(*al-Munqidh min al-Dalal* 回曆一三〇九年，埃及版，頁七) 安薩里在同書第八頁及 *Maqasid al-Falasifah* 的緒論中，曾申言欲知某種學問的伴隨者，對於那種學問，必須徹底研究，俾與專家相伯仲，抑或駕凌其上，而見其所未見的奧妙。他以為對於某種主義，未徹底了解，而妄加駁斥者，乃無的放矢。因此，安薩里在駁斥哲學家的主義以前，欲加以精密的研究。他對於哲學的解釋，或許是關於哲學的最佳的參考。

(3) 譯者按：安薩里在 *al-Faharid al-Falasifah* 中宣言：他只想摧毀各哲學家的主義，而揭示其矛盾與蒙蔽；同時宣言：他不想肯定他所信奉的主義。這是批評的消極的方面，至於肯定的積極的方面，則安薩里欲揭示各哲學家主義之荒謬，證據之薄弱，然後，判斷理智的破產，而誘導人心於宗教與玄秘主義；換言之，欲引導他們修心養性，然後，心領意會形而上的真理。

(4) 譯者按：薩里姆派是一種正統派的蘇非派，回曆第三世紀與第四世紀時，盛行於

巴士拉城，此派的創立者，本來是泰斯太里 (Sahl al-Tasfari 回曆二八三年卒)，後因其高足弟子伊本·薩里姆 (Abu Abdallah Muhammad ibn Salim 回曆三五〇年卒) 而得名。參考伊斯蘭百科全書中馬西農教授關於薩里姆派的評論。

(5) 譯者按：康拉姆派的主張詳見 al-Milal wa al-Nihal 頁七九以後，但安薩里在 Tabaqat al-Rafis 中對此派有微辭 (見頁一三三、一三三四)。

(6) 譯者按：欲知安薩里的更詳盡的生活史者，可參考素卜克的 Tabaqat al-Shafi'iyyah (卷四，頁一〇一——一八二)，穆爾太達的 Ithaf al-Sadah al-Mutraqin (卷一，頁一一——五三)。

(7) 參考素卜克的 Tabaqat al-Shafi'iyyah (卷四，頁一〇一)。

(8) 譯者按：兩聖地的教長名 Aliu al-Mas'ali Abulmalik ibn al-Sa'ikh Abi Mutharrif Abdallah al-Juwaini 回曆四一九年生，四七八年卒，因曾任回教聖地滿克與默底納的教長，而得此尊號。

(9) 譯者按：塞爾柱國在中央亞細亞乃突厥族塞爾柱 (Seljuk) 的孫子忝魯伯於西曆一〇三八年所建立的，曾破伽色尼國 (Ghazni 哥疾尼)，又侵略波斯，勢力漸漸強大，其領土自中國國境，延長到小亞細亞，至西曆一一九四年為花刺子模 (Khwarizm) 所滅。

(10) 譯者按：尼采姆原名 Abu Ali ibn al-Hasan ibn Ali ibn Is'haq al-Tosi 回

曆四〇八年生，四八五年卒。他所事的國王是艾爾斯蘭 (Alp. Alstan)。

(11) 譯者按：哲學家的宗旨原係 *Magasidi al-Falastini*，安薩里在緒論中已割切聲明著此書的宗旨，并非說明哲學家的主義，不過欲以此書為駁斥哲學家的張本而已。

(12) 譯者按：哲學家的矛盾原名 *Tafaruti al-Falastini*，此書名作何解釋，論者頗不一致；歐洲的研究家對「*Tafaruti*」一詞，各譯各的，但譯名都涵着「崩潰」、「矛盾」、「支離」等義，如譯為拉丁文的 *Destinatio* 與 *Ruina* (崩潰)，譯為英文的 *Destinction* (崩潰)，*Collapse* (倒塌)，*Disintegration* (分離)，譯為法文的 *Chute*，*Bourlement*，*Effondrement* (瓦解)，*Sottise*，(癡呆)，*Vanité* (空幻)，*Incohérence* (矛盾或不符)，或譯為德文的 *Zusammensturz* (顛落)，*Ueberrindersturz* (相碰而落)；波義吉神父 (*Bouyger*) 替此書作序時，提及上述的這些譯名，然後，選擇 *Incohérence*，對於其餘的譯名，未嘗加以比較。西班牙的大學者白拉修士 (*Miguel Azin Palacios*)，對於這名詞在安薩里與伊本·魯世德書中的意義，曾作過一篇有價值的研究，題為 *Senâ, du mot Tefarut dans les acuyres d'El-Ghazali et d'Averroës. Revue Africaine, Alger 1906, p. 185-203*。他根據 *Fag al'Arus* 與安薩里的著作，審定這名詞的意義是「鹵莽」[輕率]，足證這名詞涵義廣泛，今譯為「哲學家的矛盾」，取其明白而已。

(13) 譯者按：波義吉神父考訂哲學家的矛盾時所依據的手稿本很多，有一本是君士坦

丁保 (F. B. Meyer) 調查館的藏書，書上寫着「回曆四八八年正月十一日著成。安薩里說他在四八八年十二月離開巴格達 (al-Masraqh 頁二〇)」。他自四八四年起，在尼采姆大學任教，在那期間，曾以兩年的工夫研究哲學，繼後，又以思辨審查的態度，再研究一年（同書頁八）。由此足證明他在離巴格達前十個月著成此書。那時他已三十八歲了。

(14) 譯者按：安薩里曾自述這種心理狀態，他說：「理與慾戰鬪於心中六月之久，後來，他心懷隱憂，精神委靡，不能講學，乃祈禱真主，加以啓迪。真主允許他的請求，而使他毅然決然的鄙棄功名利祿 (al-Munqidh 頁一〇——一一)。」

(15) 譯者按：安薩里的時代，是宗教衰敗，道德墮落的時代；他欲認識其原因何在，并且願意化一個宣傳其真理者（同書頁二七——三一）。

(16) 譯者按：聖奧古斯丁 (St. Augustine, Augustinus) 西曆三五四年生於北非迦太基城，原籍羅馬，其母自幼奉基督教，其父至晚年始入基督教。奧古斯丁略習基督教義，作受洗的準備，但未受洗，故非基督教徒。少年時，不受宗教與貞操的約束。自少年時與一婦人同居，且生一子。然後，受摩尼教的影響九年。在這期間，批評基督教信條；因所遇理性的難題，而入於懷疑論。繼後，赴羅馬精研西塞祿的學說，但未受基督教的影響。他母親欲以婚姻繩磨他，他便正式結婚，而將原來同居的那婦人，送到北非去。但在結婚之前，他已戀上別一婦人子。在那個期間，他常常祈禱說：「我的主啊！乞你以貞操賞賜

我，但我想我不能自治。」精神與肉慾，在他的心中，繼續大戰，故重新信奉摩尼教。他愈懷疑，他的精神的戰鬥力愈衰弱。繼後，他又研究新柏拉圖派的哲學。但見別人受基督教的影響，自覺慚愧；因為自己專攻哲學，且自稱輕視利祿。有一日，他和一個學生，坐在花園裏，心中正在忐忑不安的時候，忽然涕淚交流，哭着站起來，大喊道：「我將延期到何時？每天我總說：『明日！明日！』在這當兒，身旁有一個兒童唱道：『拿起來讀罷！』奧古斯丁認爲這是上帝的召喚，乃取新約而讀之，一翻開就看見使徒行傳中保羅勸人歸順基督的話。自那時起，他的內心，充滿了安寧。西曆三八七年奉基督教，而返非洲，立志永守遺世主義。其潛心學道，刻苦立行，超人一等。三九二年，被舉爲希坡的長老，四年後，升爲大僧正。居職三十五年而卒。那時，宗教家異論紛紜，與古斯丁屢著書辨難之，卷帙甚繁；最著名於後世的，是懺悔(Confessions)與神之都(City of God)。

(17) 譯者按：哲羅姆是歐洲中世紀著名的教父，原名歐羅尼謨(Sophronius Eusebius Hieronymus)，後以哲羅姆著名於世，西曆三四〇年生長於達馬提亞北方的斯特里敦，父母都信基督教。幼時，初學於故里，繼後，赴羅馬學哲學，又周遊四方。當他到安提阿時，一個朋友患熱病而死，他自己亦害了一場大病，遂決心拋棄功名利祿，而專心敬上帝。他本來愛閱讀西塞祿的遺著，與多神教的書籍。有一夜，他夢見基督來斥責他，因爲

他愛做一個西塞祿的信徒之心，較諸做一個基督教徒的心尤為迫切。從此以後，他專心致志的閱讀聖經，隱居於安提阿附近的沙漠裏，跟一個猶太人學希伯來文。繼後，任安提阿的長老。歸羅馬後，以拉丁文翻譯新舊兩約，二十餘年間，繼續工作，遭人嫉視，乃離開羅馬，自建寺院於伯利恆，在那裏住到老死。讀者由下文可見安薩里的先疑後信，與奧古斯丁和哲羅姆的情形完全不同。

(18)譯者按：安薩里在 al-Munqidh 中敘述他的思想史，那時他已五十餘歲了（討三）。他曾在各學派中尋求真理，并且大胆的拋棄因襲的信仰，而達到真知灼見的境地。他先由辯證學入手，然後，入教授派，（二種內學派，謂學道者必須有超乎罪惡的教授以爲嚮導，）然後，研究哲學，最後，歸於蘇非派（玄秘派），他在這過程中，曾討論過各種難題，曾試探過各派的信條，他說：追求真理，是他的天性，自幼如此，本來如此，并不自主。他少年時，已含棄傳統的信仰，他想認識：人類未信宗教時，其天性究竟如何。他的目的，是要獲得堅確不拔的真知灼見。他試驗自己所有的學問，以爲達到這程度的，只有感官的知識，與必然的公理而已。但他爲求確信不疑計，乃檢察感官的知識，與必然的公理，仍覺感官的知識，是不可靠的；例如：眼有錯覺，常將物影，認爲靜止的，其實，是運動的；又將星體認爲渺小的，其實，較地球大若干倍。否認感官者是理性，他說：不信任感官的知識，則所存者，僅有必然的公理而已。安薩里以爲他起初信認感官的

知識，繼後，因理性的否認，而含棄之；倘若沒有理性，他必繼續信任感官的知識而不疑。因此，他懷疑理性的價值，他恐怕對於理性的信任，亦如對於感官的知識之信任一樣。『在理性的認知外，或許有其他的判斷者；當那判斷顯現時，他將否認理性，猶如理性顯現時否認感官一樣。那判斷雖未顯現，但不足以證明其永不顯現。』他的理性，不能答覆這個難題，而夢寐愈增其疑難；因為他在夢寐中，看見許多的事物與情狀，兩信以爲真，毫不懷疑；繼後醒來，才確信那是無稽的。他對自己說：『你在覺醒時，藉感官或理性，而信以爲真者，安知不會再有一種情狀，其與覺醒的關係，猶如覺醒與夢寐的關係一樣，而現在之所謂覺醒，較諸將來的那種情狀，又成爲夢寐呢？那種情狀發生時，你將確信你所理想者都是幻象，毫無實際。……』現世的生活，較諸別的一種生活，或許只是夢寐。安薩里的懷疑，因此愈牢不可破；欲祛此疑，有賴於證據，但證據是由若干公理續釋出來的，那些公理，在安薩里的眼光中，已成疑點；所以他在兩個月左右的期間，『雖未宣言詭辨學派的主張，實際上，已入了詭辨學派。』繼後，真主治療他的懷疑症，他藉理性的必然之理，而復返於堅信。『但那不是由續釋法得來的，那是真主投於人心的一種光明，那種光明，是大多數知識的鑰匙。有人以爲啓迪是依據邏輯的證據的，那是將真主的寬宏的慈愛，加以縮小。』安薩里的懷疑症，既痊愈後，可著手研究各學派的主張，已如上文所述。他覺得惟蘇非派的道理，是可以堅信的；他以爲他們是向真主而前進者；學問

方面，他們是最優美的；品行方面，他們是最純潔的。安薩里的思想裏，是饒有興趣的；著者未曾加以闡述，故譯者不能不加以補充。讀者由此可見安薩里的疑而後信，與聖奧古斯丁或聖哲羅姆的情形，完全不同。

(19) 參考素卜克的 *Tahqiqat al-Sha'fiyyah* 卷四，頁一〇五，一〇九，一一一。

(20) 譯者按：安薩里說明辯證學的宗旨，及辯證學家對於信仰的維護後，曾說：「但他們所依據的，是由敵方接受過來的幾個前提；他們不得而巳的接受那些前提，或由於因襲，或由於全民族的決議，或由於經傳的傳說。他們大部分的精神，用於探求敵方的矛盾，而責以其信條的結果；這對於只信必然之理者，裨益很小；所以辯證學不能滿足我的需要，不能治療我的疾病 (al-Munqidh 頁七)。」

(21) 譯者按：著者對於此點，未曾依照安薩里研究各學派時先後的次第，因為他先研究辯證學，然後研究哲學，然後研究內學，最後才研究蘇非派的主張。

(22) 譯者按：安薩里在哲學家之矛盾中作過許多緒論，他曾描寫他所欲駁斥的各派的情況，且指出代表其學說的人物（法拉比與伊本·西那），并說明他們與別人的爭執，他們的學問的種類，其與宗教相抵觸者，及與宗教不相抵觸者，同時闡述其駁斥的目的，且揭示哲學家如何誘人信其學說。讀者可參考安氏的原文。安薩里到五十歲後，又著 *al-Munqidh* 一書，敘其思想的變遷，書中有關於哲學家的派別，與哲學各科的詳細的說

開。

安薩里分哲學家爲三派：

(一)無神論者，他們否認造物主的存續，他們說：宇宙是自然而然的，他們說：各種動物，都是無始的，安薩里稱他們爲時間派 (al-Dahrīyah)，爲無神論者 (al-Zanādīyah)。

(二)自然哲學家，他們頗致力於自然界的研究，及動植物的形態與解剖；他們目覩造化之妙，不得不承認有大能的、睿智的造物主；但因他們多研究自然界，故認氣質的平衡，對於動物的能力，有很大的作用；所以他們以爲人類的思惟力，亦以其氣質爲依歸；氣質朽壞，則思惟力亦因而朽壞；氣質消滅，則不能復有；所以他們主張靈魂死後，不能復活；且否認後世與善惡的果報。『於是，放僻邪侈，無所不爲了。他們亦是無神論者，因爲信仰的根本，是信真主與末日。』

(三)形而上學派的哲學家，他們較自然哲學家爲晚出，如蘇格拉底、柏拉圖、亞里士多德，他們會駁斥第一派與第二派，而揭示其謬妄。亞里士多德會駁斥柏拉圖與蘇格拉底。回教哲學家，最善於德亞里士多德之學者，當推法拉比與伊本·西那二人。至於哲學的科目，就回教的關係而分之，則爲：

(一)算學(算術、幾何、天文) 『算學是可以證實的，既經解與認識後，是無從否

認的。』無論在否定與肯定方面，算學與回教都是毫無關係的；惟習算學者有兩大禍患：(1) 研究算學者，因欽佩算學的精確，而對哲學家及其形而上學，發生好的信仰；殊不知他們關於算學的理论，是可以證實的；關於形而上學的理论，是臆測的。(2) 愛好回教而蒙昧無知者，否認與哲學家有關的一切學問，甚至否認算學，及根據算學而推出的天體現象，他們欲以此贊助回教，反而使一般人懷疑回教，而誤以為回教是否認一切斷然的證據的（比較哲學家的矛盾頁一〇——一三，一四——一五，二〇）。

(二) 論理學 無論在否定與肯定方面，論理學都是與回教毫無關係的，論理學中沒有應加否認者，論理學的形式，近乎辯證家與思想家所用的方法，其差別僅在文辭與術語的方面，其禍患與算學的禍患同（比較哲學家的矛盾頁一〇——一六，二〇）。

(三) 物理學 回教徒沒有否認物理學的的必要，惟其中有幾個問題，是與回教相抵觸的，安薩里已詳細指出（參考哲學家的矛盾頁二二八——二七一）。

(四) 形而上學 哲學家的謬妄，大都是在形而上學中；他們論形而上學時，未能謹守論理學的規範。他們的謬妄，在二十個問題中；安薩里在三個問題中，斷他們為外道；在十七個問題中，斷他們為異端（比較哲學家的矛盾頁一三，三七六——三七七）。

(五) 政治學與倫理學 其內容乃凡俗的格言，與倫理的知識；哲學家由各天經的明文，諸先賢的格言，蘇非派的說教中，採擇至理名言，而與他們自己的言辭相糅合，以資

宣傳。政治學與倫理學，有兩大禍患：（1）讀政治學與倫理學者，或許誤認其中所引聖賢的格言爲哲學家之言，而駁斥之。（2）讀者或見與哲學家之言相混合的聖賢的格言，因而對於哲學家發生好的印象，以致採納其謬妄的學說。所以，安薩里說：有理智者，應該檢察哲學家的言論，而採其真，棄其妄，庶不背大賢阿里的格言：『莫以人而認識真理，當以真理而認識人。』

安薩里在哲學家的矛盾中說：哲學家與別人的紛爭，有時由於術語的歧異；例如：哲學家稱造物主爲「本質」，其義爲不寓於他物的實在；而反對哲學家者所謂的「本質」，是在空間佔一位置者。此類爭執，由於語言之不同，且由於回教許隨意使用名詞與否（哲學家的矛盾頁一〇〇）。

（32）譯者按：安薩里說：他欲以各家之說，駁斥哲學家所認爲斷然者，『我有時以穆爾太齊賴派的主張難他們，有時以康拉姆派的主張難他們，有時以瓦格夫派的主張難他們，我不專保衛第一學派，卻聯合各學派，而一致的對抗他們；因爲其他的學派，在細節方面，雖與我們不同；但這些哲學家，既反對我們的宗教原理，那麼，讓我們一致的對抗他們罷！』兄弟鬩於牆，外禦其侮，『亦是人之常情。』（哲學家的矛盾頁一三——一四）。

（24）譯者按：安薩里欲以哲學家的術語，且依論理學的條件，而與他們辯論，以便說

明他們講形而上學時，簡直沒有遵照他們所制定的規範。但安薩里之所爲，實較此爲深遠，因爲上文已說過，他起初研究末率宗教前人類的天性究竟如何，他在哲學家的矛盾中，想檢討哲學家的臆說，而辨別其中什麼是必然的、自明的，什麼是矛盾的、可證的（參看原書頁二九——三〇，三一，三六）。他見他們沒有證據，只泛稱必然時，他提出幾種不背理性的原理，而稱之爲必然的。他的態度，大都是消極的，他說：他反駁哲學家的時候，「只抱被告者、否認者的態度，不抱原告者、肯定者的態度。」（哲學家的矛盾頁一三參照頁七八）他的方法，是遇哲學家提出疑難時，以同類的疑難作對照，而不加以解決，以便說明他們的主張是謬妄的，他們只想欺誑，而不能證實他們的主張。他表示他們的證據中涵着詭辯與缺陷，或由他們的原理，推出許多不合理的疑難。至於他自己的主張，及其論證，則他已評讀者將著專書以闡明之，命名爲信仰的原理（*Qasr'id al-'Ad'id*），在那本書中，他所注重的是建設；在哲學家的矛盾中，他所注重的是破壞（哲學家的矛盾頁七八）。安薩里駁斥哲學家的主張，其目的在導人於宗教，換言之，導人於修心養性，而體會真理。

（25）譯者按：安薩里未曾坦白的說出這個意思來，我們自他的各種證據而推知者，他不過說：我們只當拒絕不合理的事，如否定一事，同時又肯定之，一切悖謬，皆由於此。至於合理的事，那是可能的；例如：哲學家說：真主將世界造成比現在更大或更小，那是

不可能的，因為世界的整個的秩序，舍此方式，不能完全。至於安薩里，則以為世界比現在更大或更小，那不是不合理的事，絕不致破壞任何秩序，真主能那樣做，而且可以那樣做。至於與真主的能力無關者，則為不可能的事，如同時以「有」「無」判斷一件事物（參考哲學家向矛盾頁六四，并參照頁九三，頁二九二—二九三）。

(26) 譯者按：這些問題，便是安薩里所用以判斷哲學家為外道者；因為這些問題與回教絕不相合，信此為真者，必藉列聖為妄言者。

(27) 譯者按：阿拉伯人穆罕默德為文法家亞哈雅 (Khalil bin Ahmad)。白海格講到亞哈雅時曾說：「伊斯蘭的泰斗在哲學家中的微引者大都是文法家亞哈雅的話」(Tārīkh Huṣṣana, al-Jalān 埃及圖書館手稿本，三六六號，頁一七)，沙赫爾蘇里亦說：安薩里在哲學家的矛盾中所援引者，得自文法家亞哈雅的話中。他又提及亞哈雅所用以駁斥蒲洛克魯的那本書 (Nuzhat al-Arwaḥ 埃及大學圖書館影印本，頁一八二—一八三)。欲證明此點，須將安薩里與亞哈雅的道著加以比較。

(28) 譯者按：世界是否無始的問題，乃辯證學家與哲學家間爭執得最劇烈的問題，決非片言所能詳盡。因為雙方的證據與辯駁，連篇累牘，欲提其綱而挈其領，誠非易事。今為使讀者更明瞭雙方的注意計，不得不勉為其難。

哲學家一致承認：世界是無始的，有真主便有世界；真主與世界，如因之與果，光之

與日，同時并存。先有眞主，而後有世界；惟先後的秩序，乃就本然與等級而言，非就時間而言也；哲學家有下列的幾種證據：

哲學家的第一個證據：有始者，自無始者發出，那是不可能的；蓋各物所生，必其同類。如果無始者是實有的，則世界或由他們同時發出，而亦爲無始者；或由他遲遲發出，在這種情形之下，世界或在可有可無之間，而無所側重，或側重於有；如果側重於有，便發生難題了。因爲我們可以問：誰使他側重於有？爲什麼現在使他側重，而以前不使他側重呢？

換言之，世界爲什麼遲遲而有呢？在世界發生的那個時候以前，他爲什麼不發生呢？這種延期，不可以說是由於造物主的無能，或由於新近的目的，或由於先無器械，而今始有，或由於新近的性質或時間，或由於新近的意志；因爲這些假設，都是不可能的。假若那樣說，便是說：無始者發生變化，這是不可能的。世界既是實有的，而我們又不能說他是有始的，那麼，他當然是無始的了。

安薩里以一種積極的理論，來答覆這個證據，他說：「世界因爲無始的意志而發生，依無始的意志，世界之有，當在其實有之時，而其無當繼續至其終止之境；其實有開始於初有之時，在此時之前，其存在非無始者之所欲，故未發生；當其發生之時，其存在才爲無始的意志之所欲。」就與無始的意志發生關係而言，一切時間，都是平等的，這無損於

上述的理論。若有人問：無始的意志，爲什麼選擇世界發生的那個時間，而不選擇其他的時間呢？安薩里便答覆說：「意志是一種德性，其職務乃於同類的事物中，分別去取；若無此職務，則能力的德性已足，無需乎意志了。」但能力既適於兩件相反的事，故不能有一種分別去取的德性。問意志爲什麼要分別去取？這是無謂的疑問，因爲那是他的職務，猶如認識乃知覺的職務一樣。分別去取，是可以的；就我們人類而言，亦是可能的。例如：我們的面前，有兩件相等的事，我們做這件事，而舍棄那件事，這原是可能的，否認此理者，實爲大愚（哲學家的矛盾頁三八）。安薩里欲說明哲學家亦主張於同類事物分別去取之說。例如：他們說：有些星球，自東方運行到西方；有些星球，自西方運行到東方；其實，各方向是相等的。各星球何嘗不可以反其方向而運行？他們又說：地球上有一兩定點，稱爲北極與南極，天球循此兩極而旋轉。但天體既是一個各部相似的、簡單的球體，則相對的任何兩點，都可以爲兩極。

此外，安薩里又以一個堅強的、論理的證據，使哲學家不得不承認有始者由無始者發出，他的證據是：「世界上有許多有始的事物，莫不有因，若謂其因亦是有始的，勢將推至無窮，這是不可能的，且不是有理性者所能信的。假若那是可能的，你們必無需承認造物主，亦無需確定一個必然實有者，以爲一切可有者的憑藉。一切有始的事物，既終於一極端，則此極端便是無始的；然則，依他們的原理而推之，亦不能不准許有始者由無始者

發出了。哲學家無論說有始者，可以由無始者發出，而無始者，非有始者之首，或說原質是無始的，所謂有始者，乃指諸天體的運動，及其比例、遠近、傾側而言，月球以下者，雖是有始的事物，但其原因，終於天體的轉動，而這種轉動是無始的，因為據安薩里看來，這些都是廢話。因為照這樣說下去，最後，將承認有始者，由無始者發出，無論那無始者，是地球的轉動，或是由無始者發出的實在，都是一樣的（參考哲學家的矛盾頁四六一—五一）。

由哲學家的第一證據，滋生一個駁議，其內容是：世界在其因之後，遲遲而有，是不可能的。這個駁議，基於因果之相對與相連。有意志者，既為無始的實有，而其意志亦是無始的，則其意志，必立刻生果，不稍延遲，而亦為無始的；延遲是不可能的，猶如有始者，不能無創造者而存在一樣。這個判斷，對於本質的事，偶性的事，人為的事，以及對於我們的隨意的事，都是正確的（哲學家的矛盾頁二六一—二九）。

安薩里先檢察這個駁議的基本觀念——任何物不能因無始的意志而發生——然後問：這是一個必然的公理呢？抑或是一個可證的比論？據安薩里說，這不是可證的比論，因為哲學家未曾以證據證明之；又不是必然的公理，否則，不能加以否認。安薩里說：以有始的意志，比無始的意志那是錯誤的。

我們在許多地方，可以由安薩里的言論中發見關於此點的補充。哲學家以真主為作用

者，而視其作用，與自然界的作用相同，因為他們統稱原因爲作用者。但安薩里對於作用的理論，與哲學家不相同，他以爲自然界自身無作用，他卻爲其創造者所制服，所使用（*al-Muhidd* 頁五二）。我們說：自然界有作用，這是經驗法。因爲他說：作用者，不傳因其爲因，而稱之爲創造的作用者，卻因其作用，乃依意志與自由而發出，且認識受作用之物（哲學家之矛盾頁九六——九七）。這是安薩里關於作用的主張，無怪乎他說：有始者，可能無始的意志，而由無始者邊邊的發出。

倘若反對者說：真主先世界而實有，則先後之間，或隔着一個有限的期間，或隔着一個無限的期間。若隔着一個有限的期間，則真主的存在，是有始的；若隔着一個無限的期間，則世界的存在爲不可能；因爲在世界存在之前，必須經過一個無限的期間。安薩里答覆此點說：時間與期間，都是真主所創造的。關於此點，下文再加補充。

哲學家的第二個證據的基本是：時間與運動，是無始的。哲學家說：造物主先世界而實有，或就本然而言，或就時間而言。各就本然而言，則造物主與世界，都是無始的；惟本然方面，造物主先世界而實有。若就時間而言，則世界實有之前，有一時間，在那時間內，世界是虛無的；然則，世界實有之前，有一無窮的時間，故時間是無始的。『時間是表示運動的分量的，時間既應當是無始的，則運動亦應當是無始的；運動既應當是無始的，則運動者亦應當是無始的；因時間與其運動相終始。』

安薩里答覆這個證據說：時間是有始的，是被造的。真主先世界與時間而有，就是說：先有真主，而無世界；然後，有真主，同時有世界。至於哲學家所謂的時間，乃想像的錯誤；因為想像力不能意想一事物的起點，除非假定那事物有一個前面；想像力亦不能意想物體的終極，故想像世界外還有一件東西，或爲空虛，或爲充實。關於這個問題，辯駁很長。安薩里否認在世界實有之前，假定有一延長之物（時間）。他所憑據的是：以時間與空間相對待，以證實時間的有限。哲學家說：世界的面積，是有限的，世界外，還有空間，這是想像的事。安薩里亦說：世界的年齡，是有限的；世界前，還有時間，這亦是想像的事。他對於這個問題，以疑難對抗疑難（參考哲學家的矛盾頁五二——五六）。

哲學家的第三個證據是：有始者，必須先有無始的物質；因爲有始者，僅僅是形式與性質。這個證據的基本是有始者，在發生之前，是可有的；但可能性是一種對待的性質，并非本性。世界的可能性，既是先世界而成就的，則可能性必有所寄託，可能性所寄託的，便是物質。

安薩里答覆說：可能性、不可能性、必然性、都 是理論的性質，無需具此類性質的實有。『凡理性假定其實有，而其假定非不可能者，我們統稱之爲可能的。』此外，安薩里還有許多證據：（1）假若可能者，必需一實有的可能性，以便稱述；則不可能者，亦必需實有的不可能性，以便稱述。但不可能者，并無具不可能性的物質，故可能者，亦無需

其可能性的物質。(2)據哲學家說，人類的靈魂，是自立的本質，既非實體，又非物質，並且不印於物質。據伊本·西那說，人類的靈魂，是有始的，在發生之前，有可能然，而無物質。

安薩里還甚許多證據，用以駁斥世界無始之說；他的證據，有一部分是由世界無始之說，推演而得的。他說：若說世界是無始的，必承認天體有無窮的旋轉。其實，一部分的星球，較其他的星球，運行得更快；一部分星球的旋轉數，是其他星球的旋轉數的六分之一，或四分之一，或三分之一。一種事物，倘有六分之一，四分之一，三分之一，怎麼會是無窮的呢？安薩里又欲使哲學家，不能不承認：天體的旋轉數，既非奇數，又非偶數；這種推論，都是不可詰的。

安薩里不但駁斥世界無始之說，並且駁斥世界與時間無終之說。但他關於這個問題的考證，並不確定，所以他有時說：「我們認世界無始為不可能，但不認世界的無終為不可能。假若真主使其永存不朽，則其無終，未嘗不可能；因為有始者，不必有終。」安薩里駁文下·胡蓋言「世界必有終極」之說。據安薩里說：世界的永存與毀滅，都是可能的。這種可能性，那一種將成爲事實，須以經典爲憑據，不可以思想爲依歸。安薩里說：根據證學家關於如何毀滅世界的種種意見後，他說：毀滅是一種行爲，因無始的意志而發生；這種行爲，像世界一樣，間是有始的。(哲學家的矛盾頁七九—九四)。

這是關於世界無始的問題的簡略的說明。由安薩里所著哲學家們矛盾摘錄出來，以供參考。亞里士多德的學說所生的種種困難，當然需要這樣的駁斥。這裏爲篇幅所限，不便評定安薩里的駁議，研究有多大價值？因爲在認識伊本·魯世德如何駁斥安薩里之後，非專書不能討論這個問題。現在，我們只須說明安薩里起初並未否認世界是無始的，他爲破除困難，而以無始的意志專其事。他繼後又說：時間是被造的。但他未堅決的運用這條原理，以致幾乎贊同哲學家世界無始之說（哲學家的矛盾頁一〇八）。但會引起許多爭執的這個問題——時間的問題——未會加以適當的處置。世界既是有始的，時間既因隨世界的運動而爲有始的，則關於世界發生以前之時間的討論，毫無意義。問：「先有真主，後有世界；先後之間，相距的時期，是有限的呢？抑或是無限的？」這疑問，亦是無意義的。時間既須與變莫利運動相合，始可意想，則創造世界之前，並無時間之可言，那時惟有無始的造物主，他是超乎變更的，故若存在，雖前無始，後無終，但不入於時間之下。

29) 譯者按：關於時間爲有始的問題，及其與空間的對照，可參考哲學家的矛盾，頁三六、五二——六六。安薩里的主張，大概說：時間是一種關係，他是有始的，因爲他由世界的運動生出，而世界的運動，是有始的。至於假定世界存在之前有一時間，由安薩里看來，那是想像的錯誤。

(30) 參考哲學家的矛盾，頁九六及以後各頁。

(31) 參考 *Metaphysics* 頁一〇，哲學家的矛盾，頁九七與九九。

(32) 譯者按：物理學的問題中，安薩里與哲學家相爭得最烈的是：「他們判斷因果是必然相聯的，有因而無果，有果而無因，都是不可能的事。」(哲學家的矛盾，頁二七〇—二七二) 安薩里駁斥他們的見解，因為他們的這個判斷，反對一般聖哲知所表演的奇蹟。(哲學家的矛盾，頁二七一—二七二)。安薩里說：習慣上認為因果者，其關係並非必然的。一切事象，都是各自獨立的，肯定或否定一事象，並不包含着肯定或否定別一事象；故有其一，未必有其他；無其一，未必無其他；如飲水與滋飽，遇火與燃燒，服藥與痊癒，以及其他關於醫學與天文學的相聯的事象，都是這樣。安薩里以為這種關係，是由於真主預定要順序的創造這些事象；雖不飲食，真主亦能創造滋飽；雖不斷頭，真主亦能創造死亡。安薩里否認火是棉花燃燒的作爲者，因火本爲無生物，決無作爲；作爲者，真主也。他以天祿爲媒介，或不藉媒介。他說：哲學家並無證據，不過眼見棉花遇火而發生燃燒的現象而已。他不否認眼見燃燒，足證燃燒之成就；但他否認眼見燃燒，足證除火外別無燃燒的原因。他爲申說這主張，又舉一例。他說：精液中有精神，有知覺力，有運動力，但不因自然界的作爲而有，亦不因父親的作爲而有，卻因真主的作爲而有；中間或有媒介，或無媒介。重申言之，甲事象發生於乙事象之旁，不足以證明甲事象因乙事象

而有。安知實有的元始中，沒有許多原因？當那些原因相遇時，會發生這些事象；但那些原因是固定的，永不消滅，且非能動的物體；故我們知其爲原因時，並不隱匿；故哲學家一致的說：各物體相遇時發生的偶性與事象，是由形式的賦予者——原動的精神——流出的。安薩里說：棉花遇火時，燃燒既是真主的隨意的作爲，則棉花雖與火相遇，真主可以不創造燃燒；棉花雖不與火相遇，真主亦可以創造燃燒；他說：可以發生反常之事，即真主變更的性質，或果的性質，而使火具內在的熱力，不傳於他物，或使棉花具抗火的性質；以真主的能力，破除自然界中的作用，是可能的；改變世界現有的秩序，亦是可能的。在真主的前定中，有無數奇妙，爲我們所未窺見者，我們不當否認其可能性。安薩里對於一部分的奇跡，幾乎說明其自然的因果關係（哲學家的矛盾，頁二八八）。

若有人說：反常之說，足以撼動我們對於我們的知識的信任，我們怎樣信任我們的知識呢？不可能的事，究竟有何界限呢？安薩里說：真主的前定中的可能之事，有真主預知其不爲之者，真主爲我們創造一種知識，使我們知其不爲之。至於不可能的事，如肯定一事，同時又否定之。如說：某物是存在的。同時又說：那物是不存在的。或說：某物就一方面而論，同時在兩個地方。凡不是這樣的，都是可能的。一般人所以否認其可能性者，以其通常不是那樣（哲學家的矛盾，頁二七七—二九六）。安薩里關於因果態的見解，可以和他謨（Al-Farabi）所主張者，互相比較。休謨說：『人之知甲如是，乙亦嘗如是』

者，特由於習慣而生聯想，非真能知因果的必然性。」

(33) 譯者按：有一部分辯證學家說：變更物類，是眞主所能的。安薩里說：任何物變爲他物，都是不合理的。若甲物變乙物，則甲物或存在，或不存在。若甲物與乙物並存，則甲物未變乙物，但甲物加乙物而已。若甲物不與乙物並存，則甲物未變乙物，但甲物不存在，而乙物存在而已。安薩里不否認基於物質形式更迭的變化，如血液變精液，水變蒸汽，乃物質脫離一個消滅了的形式，而接受一個新生的形式，故物質是共同的，而形式是變化的。安薩里所否認者是：甲物變乙物，而甲乙二物間，沒有共同的物質，如偶性變本質，或甲類變乙類，因爲這是不可能的（哲學家的矛盾，頁二九四——二九五）。

(34) 譯者按：這話太籠統，不能表明安薩里關於意志與作爲的見解，故須加以申說。關於作爲的理論，安薩里的主張，與哲學家不同；他否認無生物或自然界，有任何作爲。因爲據他的解釋，作爲是「實際上由意志發出的」。『作爲者是作爲由其意志發出者』。安薩里說：「不認識宗旨，則無意志之可言，故作爲者，是自願的發出作爲，且認識宗旨者。因爲作爲包括意志，而意志又包括認識（哲學家的矛盾，頁九九）。故安薩里主張推動物有作爲，因爲動物的意志是可以思議的（全書頁九七，九九）。我們說：火燃燒，燈發光，劍割手，水滋潤，乃隱喻法，因爲這些都是因緣，而作爲者是集合兩事物者。眞的作爲是有意志的，例如一事件，若其成就有待於兩件事：一件是有意志的，別一

件是無意志的，則理性以作爲帶有意志的那件事。若某甲將某乙投入烈火，以致燒死，則其殺人者，是某甲，而不是烈火。我們常說：「某某自願的作某事」，「某某意欲如此，而他知其所欲。」安薩里以爲這兩句話，實際上，都是重複的，其目的在表示明確，而祛除隱喻的可能性。例如我們說：「他親口說」，「他親眼見」，也是爲此。

哲學家說：「真主是世界的造作者」。安薩里據上述的理由，斷言他們的這句話是蒙蔽的，是矛盾的。因爲他們主張世界是由真主必然發出的，如光是由太陽必然發出的；必然發出的，便不得稱爲造作（哲學家的矛盾，頁九七）。既認世界爲無始的，而又確定世界有造作者，這是自相矛盾的（哲學家的矛盾，頁一三三）。

(86) 參考 *al-Maqalat al-Saghir* 回曆一三〇九年，埃及版，頁九七。

(86) 譯者按：哲學家關於造物者創造世界的見解，基於一種原理，即由單一流出者，僅單一而已。世界中所有的殊多與複合，乃由真主間接流出者（哲學家的矛盾，頁一一〇）——（一一一）。他們據此而斷言：由萬有之元的存在，流出第一精神，他是自立的實有，既非實體，又不寓於實體，他能自知，且能知其元，由其存在，必然的流出三物：（一）當他知其元的時候，第二精神由他流出。（二）當他自知的時候，最遠的天體之靈魂，由他流出。（三）因爲他本來是可行的，故天體由他流出。如此繼續流出，由每一精神，流出三物，以至於第十種精神，即原動的精神，亦即月球的精神。

安隱里以爲這些都是「武斷」，實際上，都是黑暗上加黑暗。假若有人夢見這種現象，而自述其夢境，則他人必謂其氣質失調。「他問哲學家第一果的情形，其存在的可能與不能其存在呢？抑或非其存在？若即其存在，則殊多不能由他流出；若非其存在，則殊多可由當有者流出，以其爲實有者，且爲當有者故。」假若有人說：「所謂『當有』者，除「有」字外，別無意義。我們便說：所謂「可有」者，除「有」字外，別無意義。」（哲學家的矛盾，頁一一七）他又問哲學家第一果如何能知其元：能知其原的「知」，即其存在，與其自知的「知」呢？抑或爲他物？若即其存在，與其自知的「知」，則殊多不能由他流出；若爲他物，則殊多可由當有者流出，以其自知，且知他物故（哲學家的矛盾，頁一九一——二〇）。又第一果之能知其元，或有因，或無因。若有因，則除萬有之元外，別無他因，萬有之元，是單一的；由單一流出者，惟單一而已。此流出的單一，即第一果；今已流出，則第二果如何流出呢？若無因，則殊多可由當有者流出。安隱里這樣辯駁下去，他說：哲學家說：由第一果流出三物，這是不夠的。因爲第一天體，是由第一果的一種意義，必然的流出的（那種意義，是第一果之爲可有者）。但天體是由形質與合而成的，形與質，必各有其元。又天體上有兩定點，即南北二極；爲什麼確定這兩點，而不確定別的兩點呢？又諸星體爲數頗衆，且不相同，既可由第二因流出，爲什麼不可由第一因流出呢？自當有者流出，不更恰當麼？哲學家說：第一精神，是可有的一因故最速的

天體，由他流出；他能自知，故天體的靈魂，由他流出；他能知其元，故第二精神由他流出。安薩里以嘲笑的口腔問他們：這何異於說：人是可有的，他能自知，且能知其創造者，故精神、靈魂、天體三者，由他必然的流出？以此稱人，必爲人所笑，以此稱物，亦當爲人所笑；因爲實有的可能性，不是因物而異的。安薩里又驚異的說：『我不知道瘋子如何能信這種無稽之談，何況自稱剖析毫髮者呢？』（哲學家的矛盾，頁一三〇）。

安薩里自己的主張是什麼呢？他說：兩物由一物流出，并非不可能的；謂此爲不可能者，實爲妄言。因爲兩物由一物流出，不像同時以否定和肯定判斷一物，或說一個人同時在兩個地方。『那麼，何妨說：萬有之元，是有知覺的，有能力的，有意志的，他爲所欲爲，判所欲判，他隨意的創造相類的與相異的森羅萬象。我們不能由公理與推理，認識那是不可可能的。』（哲學家的矛盾，頁一三一）。至於問：作爲如何由真主隨意的發出？那是廢話，那是妄冀非分。因此，安薩里輕視的說：『欲知此理者，其思维的結果是：第一，果乃可有的，故天體由他流出，如此推演下去。這是愚妄，不是說明情狀。理性并不認隨意而創造爲不可能，但如何創造，是不可思議的。』（哲學家的矛盾，頁一三〇—一三一）。

但安薩里的批評，不限於此；他還駁斥哲學家關於世界與其創造者之關係的一個基本思想。哲學家說：世界是真主的作爲，而真主是世界的造作者。他們分析造作的意義爲：

虛無加虛無後的實有（即新生），再加實有。他們以爲任何物的虛無，與進作者無關；因爲造作者，對於虛無，并無影響；因爲虛無不需造作者。任何物之爲虛無所完，與造作者亦無關係，因其爲虛無所先，并非造作者的造作。然則，被造作者與造作者的關係，惟在於實有；由造作者流出的，亦只有實有。故實有是被造作者與造作者間唯一的關係；二者間除實有外，既別無關係，則被造作者與造作者，必同爲無始的；被造作者所有的情狀，無一非造作者所造作的。

安薩里答覆此點說：造作與造作者的關係，在新生的方面，不在實有以前的虛無的方面，亦不僅在其爲實有者的方面。世界與其造作者的關係，在其新生的情狀下，即自虛無進於實有的情狀下，而不在新生的第二情狀下（因爲真主創造存在於其中）。假若我們否定其具新生的意義，則其爲造作，不可思議。『其爲虛無所先，非由於造作者的造作，這是真的，并且乃實有爲造作者的造作之條件。實有之未爲虛無所先，而爲恆有者，不適於爲造作者的造作。造作之爲造作，需要若干條件；但其所需的條件，不必都是造作者的造作。因爲造作者的本然、能力、意志、知覺，都是必需的條件，但非造作的遺跡。』故安薩里主張世界是新生的，但其證據的薄弱，往往使他近於世界無始之說。

（37）譯者按：安薩里主張實在與虛無，皆真主之所爲；創造與毀滅，都由於大能者的意志；他欲創造便創造，欲毀滅便毀滅。『這是真主爲全能者的意義，真主全然不變，變

者惟其作爲而已。』(哲學家的矛盾九〇)上文已徵引安薩里關於創造世界，及世界先無而後有的證據。他雖主張世界可以永存不朽，但他主張毀滅之說，惟其說與各派的辯證學家不同(哲學家的矛盾，頁八六——八九)。他們有主張任何物的消滅，乃其相反者取而代之者。安薩里卻說：任何物，或存在，或消滅，并不因其相反者的消滅而存在，亦不因其相反者的存在而消滅，其存在與消滅，全由於真主的造作，故虛無本來如實有，同爲真主的造作。

(38) 參考哲學家的矛盾，頁七二——七四。

(39) 參考金書頁四六——四七。

(40) 譯者按：有些哲學家主張：真主只知自己，不知在過去、現在、未來的各個體。伊本·西那說：真主能知萬物，惟其知覺，是概括的，不受時間的影響，不因時間之差異而不同。真主以概括的知覺知萬物，他能知絕對的人，及其特徵。至於各人的個性，則屬於感覺的職務，與理性無涉。哲學家所以否認真主能知各個體者，因為各個體是變更的；假若真主能知各個體，則其知識必變更；因為知識是隨其所知而變更的，所知變更，則知識亦變更，而造物主成爲有始的事件之所寄寓。安薩里認無始者的變更，而贊成哲學家的宗旨，但他以爲他們的主張，將使第一果該當有更貴。因為第一果能自知，且知其元，及其三果；而他們將當有者，置於較低的等級。他以諷刺的態度說：『他們過分的尊

敬造物主，以致破壞了偉大的意義。他們使他的情狀，近於死屍，不知世界上發生什麼事。他與死屍不同之點，僅在於他能自覺而已。真主如此對付背離其道者。」安薩里以爲真主能知在一切情狀下的萬物，其知識是同一的，不因某個體的發生、存在、毀滅而變更。如某個體將有的「知」，便是知其已有的「知」，亦是知其將滅的「知」。至於某個體各種情狀，乃若干關係，不能使知識與能知者的本體必然的發生變更。如甲乙二人，甲定而乙動，則甲乙間的距離與向背，隨時變更，而甲依然未動。我們對於真主的知識，亦當作如是想。安薩里不承認知道某物的現有與將滅，能使知識發生變化。他說：假若真主在我們的心中造化一種知識，使我們知道明天日出時張三將至，真主使這種知識常存心中，而未造其他的知識，明天日出時張三果至，我們知張三已至時的「知」，便是那先前的知。安薩里又使哲學家不能主張造物主的本然中有不同的情狀。因爲他們說：造物主知萬物的普遍，而那些普遍是各不相同的，如絕對的動物，絕對的礦物。雖是那樣，他們仍說：真主的知識是同一的。然後，他問他們：兩件事，那一件是更不可能的呢？同一的知識，能周知某物過去、現在、未來的三種狀態呢？抑或同一的知識，能周知不同的各類各屬？安薩里以爲各類各屬間的差別，較諸一物在三個時間的各種狀態間的差別更大，能知各類各屬間的差別相，既不致造物主成爲殊多的，則知一物在三個時間的各種狀態，怎麼會使造物主成爲殊多的呢？然則，同一的知識，可以周知在無始無終間的一切事

物。除此而外，安薩里還有許多企圖，欲使哲學家主張當有著的變更（哲學家的矛盾，頁二三三——二三八）。

(41) 譯者按：安薩里關於世界的主張是：世界是先無而後有的，其發生乃由於無始的意志，這種意志是創造世界者，亦是毀滅世界者。安薩里否認自然界的作為，而將自然界的一切事件，歸於真主的意志，且說：那是有始的。因此，凡哲學家所認為世界的特徵者，安薩里一概否認之。

(42) 譯者按：讀者欲知這個問題的內容、哲學家的證據、安薩里的駁斥，可參考哲學家的矛盾，頁三四四——三七五。

(43) 參考 *al-Munqidh* 頁八——九。

(44) 參考 *al-Madnun bihi ala shar' al-hi* 回曆一三〇九年，開羅版，頁二二。

(45) 譯者按：安薩里說：『使靈魂復返於任何身體，是可能的；那身體是用前身的質料造成，或用其他的質料造成，或用新創造的質料造成，俱無不可；因為人以靈魂為主，不以其肉體為主。……』（哲學家的矛盾，頁三六四）。

(46) 譯者按：素卜克的 *Tabaqat al-Sha'fiyyah* 中說伊本·塔什芬 (*Ali ibn Yusuf ibn Tashfin*) 曾下令焚燬安薩里的著作，因為他厭惡哲學；有人曾對他說：安薩里的著作中涵着哲學的理論。

(47)譯者按：哲學家說，既承認造物主是獨一的，便不得不從各方面否認其殊多相：(一)從量的方面，實際的或想像的分類殊多相。(二)非從量的方面，理性的分類的殊多相，如分實體爲形質。(三)因德性而生的殊多相。(四)因類屬之配合而生的理性的殊多相。(五)假定本質與本質的存在，而必有的殊多相。

哲學家雖稱造物主爲元始，爲實體，爲精神，爲智者，爲所愛，爲寬宏，但他們說：這些名詞，都是表示一個意義的，名詞的增多，只由於將一事物，附加於名詞上，或將名詞附加於一事物上，或由名詞否定一事物；附加和否定，都不能使殊多成爲必然的。(他們怎樣解釋這些名詞，而使其只成爲附加或否定，可參考哲學家的矛盾，頁一五三——一六二)他們又否認辯證學家所主張的「真主除本體外還有若干德性」之說，因爲承認那些德性，則本體中必有殊多相。他們以爲我們可以說真主有這些德性，因爲經典中有這些德性；但他們將這些德性，歸於一個本體。

我們在這裏，很可以將哲學家所說的真主，與安薩里所說的真主，加以比較。哲學家說：真主是單純的，他是純粹的實有，他沒有本質，亦沒有本體。他們說：必然的實有，對於真主，猶如本質對於萬物。他們的證據是，假若他有本質，則實有必附加於本質上，(如三角形的客觀的實有，附加於三角形的主觀的本質上，即三直線在平面上所圍成之形，)且爲其從屬，而必然的實有爲果。他們以爲真主的本體是：「他是必然的」，這

就是他的本質。安薩里以爲真主有本體，其本體具有若干無始的德性；本體不須以德性爲基本，而德性需求本體。『當有者的本體，是無始的，并無造作之者；其德性亦是無始的，并無造作之者。』（哲學家的矛盾，頁一六六）。德性寓於其本體中，其本體非依他物而立者（同書頁一六八）。安薩里以爲真主有實有的本質，其實有附加於其本質上；本質的實有，并不是以損害其獨一性；本質既非有始的實有之因，怎麼是無始的實有之因呢？他說：『沒有本質與本體的那種實有，是不可思議的。我們不能理解一個絕對的虛無，除非附加於一個實有，而假定那個實有的消滅。同樣的，我們不能理解一個絕對的實有，除非附加於一個確定的本體；尤其是確定一個本體的時候，既無本質。如何確定一個與他物有區別的本體呢？否定實有的本質，便是否定其本體；否定其本體，則實有爲不可思議。他們彷彿說：他是實有的，他不是實有的。這是自相矛盾的。』（哲學家的矛盾，頁一九七——一九八）。據安薩里說，哲學家否認本質，以爲這樣可以使造物主超絕一切；其實，他們這種言論，推至其極，終於絕對的否定；因爲否定本質，便是否定本體（同書頁一九八）。又哲學家說：造物主的本體是：「他是當有的」。安薩里駁斥他們說：『當有的意義，只是否定原因；否定是消極的，不得爲本體。』（同書頁一九九）。安薩里說：然則，造物主有本質與本體。一般人或許要誤會，以爲安薩里說：造物主的本體與實有，非其本質。但這種誤會是可以解除的，因爲安薩里否認哲學家所主張的

「一切全稱爲可想的本質」之說。安薩里說：眞主有本質與本體，換言之，眞主是實有的，是具其本質而存在的。我們爲使讀者明瞭此點計，再將安薩里對於全稱的見解，加以說明。安薩里不承認有所謂全稱。哲學家說：全稱是在理性中的一種情狀。安薩里說：「除感官所接受者，理性中別無他物。」但感官不能分析其所接受者，理性卻能分析之；理性中的概念，全由分析感官所傳入者而構成。概念與客觀的特稱相似，但概念與特稱，及其類似者的關係，是一個關係，故有全稱的名目。換言之，理性中有簡單的、可想之物的印象；那可想之物，最初是感官所認知的；那印象與感官後來所認知的、其他簡單的個體的關係，是一個關係。例如：我們看見一個人的時候，我們的理性中，便有那人的印象。後來，我們又看見另外一個人的時候，我們的理性中，不會發生一個新的印象。假若我們看見一個動物，我們的理性中，才會有一個新的印象。任何物在我們想像中的印象，可以作其同類中各分子的例子。『因此意義，一般人以爲那是全稱。』

理性將特稱分析爲若干成分，因此，特稱得一確定的形式，以作其他各分子的例子。這不足以證實哲學家所謂的全稱（哲學家的矛盾，頁三三〇——三三三）。

(48) 譯者按：安薩里在他所著的 *Ujam al-Awāma 'an 'Ilm al-Kalām* 中反覆的申說此義。他說：思惟教義，如涉汪洋；平常人，不宜冒昧下水，他們應當堅持經典的字面，而不加以解釋；因爲平常人解釋經典，如不善泅水者，投身於海，那是很危險的。安薩里

以爲文學家、文法家、聖訓學家、古蘭經註釋家、法律學家、辯證學家，以及未曾專心致志的，以畢生精力，在認識海中學習游泳，且能虔敬絕慾，謹守教律者，都是平常人。最後，安薩里說：「古蘭經的證據如養料，人人得其裨益；辯證學家的證據如果餌，惟少數人得其裨益，多數人受其傷害。」

(49)譯者按：安薩里常用 *Tajribah* 一詞，譯爲「實驗」、「試驗」、「經驗」，有時指認識各物的特性而言，如認識藥性，有時指反省而言，有時指領會真理而言，有時指推理而言。

(50)譯者按：著者的意思，大約是說：凡宗教之主張以人爲天人間的媒介者，如回教與猶太教，都難以答覆這個問題。因爲媒介亦是像我們樣的一個人，我們難以承認他有特殊的地位。至於基督教以神化人，而作天人間的媒介，則對於此問題，不難答覆了。

(51)譯者按：安薩里說：人類藉其所有的每一種認知力，認知一個世界的事物。理性是人類知識的一個階段，人類藉此而認知藉感官所不能認知的各種義理。先知的預言，亦是人類知識的一個階段，人類藉此而認知幽玄（厄以下），與理性所不能認知的許多事理。我們在夢中，有時能認知未來的事件；但所認知者，或爲明白的，或爲隱約的，必須加以解釋，然後明白。這是人類所有關於先知的預言的一個樣本。除此而外，先知的特徵，須由蘇非派的修養工夫，才能有所認識。人類以其所有關於先知的樣本——夢兆——

而認知先知一部分的特徵，若先知更有其他的特徵，而常人無其樣本，則不能了解之；既不能了解，怎麼會信以為真呢？那不是理性所能為力的。初行蘇非派的修行工夫者，能獲得一種樣本；由此樣本，能獲得一種判斷力；這種判斷力，足以使人信仰先知在原則上是真實的。但某人是否真實的先知，則須觀察其情狀，或藉連續的傳統，而認識其情狀，然後，才能確信。欲認識一般先知的情狀者，須多讀古蘭經及各種傳說。無論何人，只須實驗先知所傳授的儀式，而認識其對於修養的功効，且知其言之誠實，便確信其為先知。『你由這種方法，尋求對於先知使命的信念；莫由「變手杖為巨蛇」，「離月兒為兩半」而求之；因為這一類的奇跡，若不加以無數的情狀，則見之者或疑以為魔術與幻術』(al-Munqidh 頁二四——二六)。

第二節 要略的作家

(一) 安薩里後哲學在東方的地位

假若我們作回教民族的學校教育史，那麼，我們必須在本書中為這個題目留下一個更大的地位，現在為篇幅所限，不能不加以簡要的敘述。

常有人說：安薩里撲滅了東方的哲學，自安薩里以後，東方的哲學，化為烏有。這是謬說，深知回教的歷史，而明瞭事實的真相者，必不出此。在安薩里的時代後，哲學的教授者和

學醫者，有數百人，乃至數千人。教義學家，不斷的堅持着辯證學上的證據，藉以維持教義；教律學家，亦不斷的作那辯折毫髮的研究工作；一般的文化中，亦有哲學的成分。

誠然，哲學家未能獲得首席的地位，亦不易恢復以前所享受的名望。據阿拉伯人的一個軼事所述，從前有一位哲學家，陷於獄中，有人怒買他去作奴隸，那人問他：『你適合於什麼工作？』他說：『我適合於做自由人』。哲學必需自由，但東方無自由，那是因為不受物質生活的壓迫，和為研究而研究的自由，這兩件事在冥頑的暴君所統治的國家內，漸漸消滅；那些暴君，不配保護思想的自由，不能作自由的保障。哲學家在許多地方，遭遇迫害；因為一般人認為他們有害於宗教與國家。但這適足以象徵文明之一的衰敗。西曆第十世紀（回曆第四世紀）時，西方的旅行家，雖讚揚東方的文明，但這種文明，較諸已往的各時代，已逐漸衰微；沒有一個人，能在生活的任何一方面，繼前人的造詣，而有所增益。因為一般人的心志，已衰弱到不能作此種事業的田地；學術的生產，已停滯了。後來的幾世紀中，許多著作家的功績，惟善選前人遺書而已。教律學與教義學的理論，終於變為蘇非派的主義，哲學亦復如是。哲學巨擘伊本·西那後，沒有一個人覺得應該有更新穎的見解。接着便是要路、註疏、箋註的時代；一般學者，在學校中，以此消磨光陰；至於大衆，則漸漸的順從了蘇非派的長老們。

（二）哲學的文化

大衆的文化所採於哲學者，最大限度不過少許的算學，那通常是若干很初步的問題，各教

派與斐派，由畢達哥拉斯與柏拉圖的哲學，採取許多部分，欲藉以加強一般人對於外理（仙人）與奇跡的信仰；由那些部分，構成空疏的雜糅的靈智教。（1）這一派的人，認亞里士多德爲他們的祖師，他們自然的信任許多偽書，他們相信亞里士多德是亞格索德孟（Agathodaimon）與黑爾美（Hermes）的學生。

至於鎮定的思想家，則僅守亞里士多德的主義，但須與他們自己的見解相合，或不肯正統派的信條。他們大都採用伊本·西那的主張，參考法拉比的學說，或欲將伊本·西那與法拉比加以聯合者，爲數頗少。一般人不是很注重物理學與形而上學，他們所重視的，是倫理學與政治學。至於論理學，則爲人人所研究的唯一的學科，因爲將論理學編成絕妙的教本，是一件容易的事。形式論理學，是個學生所能利用的工具；任何事物，都可以用論理學的方法加以證明。假若知道某個證據是錯誤的，仍然可以自傲說：證據雖錯，其所證明者并不錯。（2）

回曆第四世紀末葉的花刺子模氏（Abu 'Abdallah al-Khwarizmi）在他的百科全書中爲論理學留下的地位，比他留給物理學與形而上學者還大些。此類現象，曾發生於後人所著的許多百科全書，與長篇巨帙中。教養學家，常以論理學概論和認識論，爲其著作的緒論，他們在認識論中，通常要稱頌學問。自回曆第六世紀起，有許多書，依新的秩序排列亞里士多德的論理學，現在讓我們以艾白海里（al-Moharri）回曆六六三年——西曆一二六四年卒）的著作爲例，艾氏曾作過一本論理學入門，稱爲伊薩烏機（Isagudie），這本書可以爲當日流行於學生間，而

學者屢次加以注釋的各種入門書的實例。改茲威厄氏 (al Qazwini) 回曆六七五年——西曆一七六六年卒) 的著作，亦是那樣。

回曆第七世紀和第八世紀時的各科綱要，到現在還被採用於開羅的愛資哈爾大學——世界上最大的回教學校。從前，在長時期中適用於我們的一句話，現在還適用於這個大學，這句話是：『先習論理學』。他們注重論理學，但所得的效果，并不勝於我們所得者，這是無庸申說的。學生們在教律的範圍內，學習古哲學家所發明的論理的規則時，感覺愉快；但他們學習論理學的時候，往往輕視這班哲學家，以及穆爾太齊賴派信任理性的辯證學家。

(1) 譯者按：靈智教原名 Theosophy，亦譯作神智教。凡不由經驗與推理研究真主的德性，而主張由直觀或感悟與真主交通者，都屬於靈智教。他們的學說，不但超乎人類的理性以上，甚或援引真主的德性，以說明自然現象。自古以來，如諾斯士派、新柏拉圖派、厄克哈 (Eckhart)、伯美 (Bohme) 等的玄祕派，又如斯威敦堡 (Swedenborg)、巴對爾 (Bader) 等的學說，都可以此名目概括之。又俄國人伯拉華斯基 (Blavatsky) 一派，於西曆一八七五年創靈智教於紐約，兼用婆羅門教、佛教的經典為根據，而參以埃及、阿拉伯、印度的思想，旁及近代的唯心論哲學，此派的學說，一時遍於歐洲而盛於印度。

(2) 譯者按：先輩的辯證學家，先證實若干問題與前提，以為其證據的基本原理，如

證實原子與空虛，偶性不寓於偶性，亦不存在於兩個時間內等。巴格拉尼一派的辯證學家，以爲這些問題與教義，居於同等的地位，不可不信以爲真；因爲他們的證據，是以這些問題爲基本原理的；他們相信證據錯誤，則所證者亦必錯誤。巴格拉尼後，有人研究這些問題，而以證據證明其不盡可靠，且反對前輩「證據錯誤，則所證者亦錯誤」之說。他們的這種方法，稱爲後輩的方法。最初依此方法而著作者爲安薩里氏。

第六章 西方的哲學

第一節 哲學的起原

(一) 伍曼亞人時代

西方的回教世界，是由非洲的西北、西班牙、西西里島三部分聯合而成的。非洲是主要的，西西里島是歸西班牙節制的，不久便爲義大利南部侵入的諾曼人所滅。我們將先論回教的西班牙或安德魯西亞 (Andalusia)，因爲那是最近於我們的宗旨的。

東方的戲劇，運到安德魯西亞，又再表演一次。阿拉伯人在東方與波斯人通婚，在西方卻與西班牙人通婚。在東方有突厥人與蒙古人，在西方卻有柏柏人 (Barbary) 運用其暴力，以破壞高尙文化的產品。

敘利亞的伍曼亞王朝滅亡以後 (回曆一三二年，西曆七五〇年)，伍曼亞皇室的親王阿卜頓拉哈曼 (Abulrahman ibn Moawiyah) 逃到西班牙，他能奮發有爲，終於成爲哥爾多華 (Cordova) 與全安德魯西亞的艾密爾 (Emir)。伍曼亞人的統治權，繼續了二百五十多年，過了一個短期的諸侯制以後，伍曼亞人的統治權，在阿卜頓拉哈曼三世 (Abulrahman III) 回

曆三〇〇年——三五〇年，西曆九一二年——九六一年）的時代，與其子哈克慕二世（al-Hakam II）
口回曆三五〇年——三六六年，西曆九六一年——九七六年）的時代，已達極盛。西班牙的
回曆第四世紀，彷彿東方的回曆第三世紀；在那兩個世紀內（物質文明與精神文明，都登峯造
極了。我們能說：西方的這種文明，較諸東方的那種文明，更新鮮別緻，更適合環境。有人
說：「論理是表示生產力的缺乏，或停滯的。」這話如果是真的，那麼，西方的文明，較諸東
方的文明，生產更多。西方的科學家與哲學家，沒有東方的那麼多，我們可以大概的說：西方
的精神生活，具有更簡單的形式；西方的文化層次，比較少些。在西班牙，除回教徒外，還有
許多猶太教徒與基督教徒，他們在阿卜頓哈曼三世的時代，對於阿拉伯文化，已盡了相當的職
務。至於拜火教徒與無神論者，則西方並無一人。甚至回教在東方的各教派，在西方幾乎是沒
人知道的，惟馬立克派的教律，盛行於西班牙。那裏沒有穆爾太齊賴派以其學說擾亂宗教的和
平。西班牙的詩人，在他們的長詩裏所頌揚的，只有三樣：酒、色、歌。至於無恥放蕩的思
想，以及悲觀厭世的靈智教與絕慾說，則頗揚者寥寥晨星。

總而言之，在精神文化方面，西方是依賴東方的。回曆第四世紀時，一般學子，到東方去
求學，他們經埃及而達到波斯的極東，去聽著名的學者講學。西班牙人對於學間的需求，招來
了許多東方的學者，因為他們在家鄉謀不到相當的職業。此外，哈克慕二世下令抄錄東方各城
市的書籍，以充實其圖書館；相傳那圖書館裏的書籍，總數在四十萬冊以上。

西方人的興趣，限於算學、自然科學、星占學，與東方初期的情形一樣。一般人很熱心的研究詩詞、歷史、地理；空洞哲學的波濤，未曾敗壞西方人的理性。哥爾多華人伊本·邁桑賴（Abdallah ibn Masarra），在阿卜頓哈曼三世的時代，將自然哲學，由東方傳入西班牙，他的著作，當着他的面，被投在火籠裏。

(二)回曆第五世紀（西曆第十一世紀）

回曆四〇三年（西曆一〇一三年）柏柏人毀壞哥爾多華城——世界的寶石——而使之成爲一片焦土，各小國的君主，遂取伍曼亞人而代之。但在回曆第五世紀中，西班牙又再繁榮起來。那是西班牙的黃金時代，在那個時代，各城市的王公大臣的官邸內，藝術與詩詞，同齊繁榮，同齊在舊光榮的廢墟上結纍纍的果實。繼後，各科藝術，日愈精緻，哲理開始入於詩詞，科學思想，日愈精微，但西方人仍然由東方羅致其精神的食糧。後來，自然哲學、精誠同志社論文集、西吉斯塔尼（Abu Srahman al-Sidjistani）派的論理學，相繼傳入西班牙。第五世紀末葉，法拉比的著作，初次在西班牙發生影響。在這一世紀內，伊本·西那的醫學原理，亦爲西班牙人所認識。

至於初步的哲學思想，則大都發見於一部分猶太學者之間，東方哲學，對於伊本·哲白魯（Ibn Gebrol 卽基督教著作家稱爲亞維色布隆（i）Avancebol者），發生莫大的影響。伊本·巴孤達（Bakhyā ibn Pakuda）受精誠同志社的影響，猶太教的宗教詩詞，受哲學的影響

響，這些詩詞所代表的，不是追求上帝的猶太公衆，卻是欲上升至精神世界的靈魂。

回教徒中澈底研究哲學者，爲數頗少。西班牙沒有出過爲大羣學生所包圍的教授。討論哲學問題的那種學術會議，不多舉行。在那種環境中，孤立的思想家，或有寂寞之感。西方的哲學，猶如東方的哲學一樣，乃少數人心的培植起來的；但西方的哲學，尤蒙少數散漫孤立者的眷顧。此外，西方的哲學，與大衆的信仰，相距更遠。至於在東方，則宗教信仰，與科學知識之間，換言之，一般信士與哲學家之間，還有許多等級。自由思想家，對於政府與頑固的大衆所持的態度，在東方比在西方更容易些。

(1) 參考樊炳清哲學辭典，頁二八七，二八八。

第二節 伊本·巴哲

(一) 藩伯政府

伊本·巴哲 (Abu Bakr Muhammad ibn Yahya ibn al-Saigh ibn Badja) (一) 回曆第五世紀末，生於薩拉哥撒。當時燦爛的安德魯西亞王國，將分解成許多小國。王國的北部，受基督教武士的威脅，那些武士的文化程度，雖不如阿拉伯人，但他們是精壯剽悍的。幸虧柏柏人的藩伯 (Almoravids) 王朝起來救國。那些藩伯，較諸安德魯西亞的沈湎於肉慾的君主們，更能遵守教律，更能了解政治。當時高尚文化，與自由研究的時期，已永遠逝去了；惟嚴正的

聖訓學家，敢在大眾的面前露面；至於哲學家，若不匿跡銷聲，勢必要遭迫害或慘殺。

(二)伊本·巴哲的生活

但柏柏人的君主，是反覆無常的，他們好吸收他們所征服的各民族的文化，縱雖他們的吸收是很淺薄的。有一個時期，藩伯阿里的內弟艾卜·伯克 (Abu Bakr ibn Ibrahim) 曾任薩拉哥撒的長官，他以伊本·巴哲為密友，並且任他為維齊，因此激怒了一般軍人與法學家。(2) 伊本·巴哲精通算學的理论與運用，對於天文、音樂、醫學三科，尤為擅長。他曾研究過論理學、自然哲學、形而上學；但一般頑固者，說他是一個放僻邪侈，信仰薄弱的人。(3)

我們對於伊本·巴哲的生活，只知道薩拉哥撒淪陷後，回曆五一三年（西曆一一八年）他在塞維勒 (Seville)；他在那裏，著了許多書。後來，我們見他在格拉那達 (Granada)，繼卒，他到法斯 (Fes) 的藩伯的宮廷去。回曆五三三年（西曆一一三八年）九月，率於宮廷中；(4) 相傳他是被一個嫉視他的醫生毒殺的。他的生活雖短，但不是幸福的生活，這是他自己承認的，他常常希望早死，以便獲得最後的安逸。除貧乏外，使他殞命的最大的原因，是理性的孤獨，他找不着一個同志，安慰他的寂寞。我們由他的遺書，可以想見他不安於其時代，亦不安於其環境。

(三)其遺著的特色

伊本·巴哲幾乎亦步亦趨的效法澹泊寧靜的東方哲人法拉比，他像法拉比一樣，不多著書，

以表明自己的主張；他的創作的論文，爲數頗少；他的著作，大都是詮釋亞里士多德及其他哲學家的遺書。他的按語是散漫的，他才說這樣，忽然又扯到那樣。他繼續努力，總想對於希臘的思想，與古人的科學，從各方面加以澈底的研究；既他不能拋棄哲學，又不能精研哲學。我們初看去，覺得他的主張是不確定的；但他在燃燒於其內心的曖昧的與奮裏，發見他的途徑。當他尋求真理與正義之際，發見內心所擁護的幸福。他說：安薩里以爲這件事是容易的：他想他能藉真主所射於人心的光明而認識真理，並且只有這種認識是幸福的途徑。伊本·巴哲以爲不然，他說：哲學家爲愛真理計，應該能夠不企圖那種幸福，並且玄秘主義內，涵着感覺的形相，故其所掩蔽者，較其所揭發者爲多；只有不雜感覺的愉快的哲學思惟，才是達到實證真主的媒介。

(四) 他的論理學與形而上學

伊本·巴哲所著的論理學書，與法拉比所著者，在見解方面，差別很少。他關於自然科學與形而上學的主張，大體上與法拉比的主張完全一致。稍有意義的、唯一的事，是他用以說明「人類精神的進化，與人類的知識程度，以及人類在宇宙萬有間的地位」的方法。

伊本·巴哲說：萬物分兩類，運動者與不運動者。運動者，是物質的，是有窮的，其運動是無始的，這種無始的運動，不能說是由運動者的自身發出的，因爲運動者是有窮的（而運動是無窮的）。欲說明這種無窮的運動的因果關係，不能不以無窮的力，或無始的實有——精神

——爲其因。實體因外在的作用而運動，精神助實體以運動，靈魂介乎實體與精神之間，而能自己運動。伊本·巴哲與其前輩，都未關心靈魂與實體的關係。至於最大的問題，乃精神與靈魂的關係。

(五)他關於靈魂與精神的主張

伊本·巴哲的學說，其基本是主張質不可離形而存在；至於形，則可離質而獨立；否則，我們不能想像任何變更的可能性，因爲變更之所以可能，全由於各種實質的形式，更迭而生。

這些形式，自最低的物質的形式，至最高的精神的形式，構成一個秩序，人類精神的進化，經過與那秩序相當的許多過程，直至變成完全的精神，(7)「而與原動的精神相接」。人類的義務，是認識一切可以理解的形式，最初是實體的、可以理解的形式，然後介乎感覺與精神間的靈魂的表象，然後人類的精神，然後原動的精神，最後是各天體的純粹的精神。人類自特稱的與可感的境界（此二者的想像，乃精神的對象），歷級而上升，至於超人類精神的境界，至形而上的境界。指示人類如此上升者，乃哲學(8)或對於全稱的認識；此種認識，由對於特稱的認識與研究而來，但須加上原動的精神之照耀。若不認識全稱或無極（實有與所認識者完全符合於其中），則任何感覺或想像，都是欺人的認識。據此，則人類的精神，達於完全之境所藉者是理性的認識，而非玄秘的、宗教的夢想，因爲那種想像是涵着感覺的。思惟是最高幸福，因其目的是一切可以理解的事物。全稱既是這樣，則不能說人類各個體的精神死後

是永存的。靈魂既處於半感覺半精神的狀態下，認識各特稱，而其存在又顯現於各種欲望與行為中，則死後能永存而且能接受賞罰者，或許是靈魂。至於理性，或靈魂中能思維的部分，則各人所具者，同為一物。惟全人類的精神是無始的，那是因為他與原動的精神合為一體。然則，中古時代以亞吠羅說(Averroës)的名義傳入基督教世界的這種學說，亦發見於伊本·巴哲的書中，他雖未十分的闡明此說，但他所說的，無論如何，總比法拉比所說的更明白些。(9)

(六)個人

在靜觀默察方面，並非人人都能達到這種崇高的等級；大多數的人，都在暗中摸索，他們只能看見萬物的，約略的摹影，然後，他們像陰影一般消逝了。誠然，他們中亦有些人能見光明，能見著色的、萬物的世界，但能知所見的真相者，寥如晨星。這些極少數的人，才是幸福者，他們能達到永生，而變為光明。

人類在認識與幸福的方面，怎樣達到這種等級？人類達到這種等級，是藉着由理性發出的行為，以及自由的培養其智力。經過思惟然後發出的行為，乃自由的行為，即有宗旨的行為；例如：一個人打碎一塊石頭，因為那塊石頭，使他跌倒，那麼，他的行為是無宗旨的，他像孩子或畜類一樣；假若他打碎那塊石頭，以免他人再跌倒，那麼，他的行為是類人的行為，我們可以說：這種行為，是由理性發出的。

個人欲度人類所宜度的生涯，欲能依理性的指導而執行其事務，故有時當離羣索居。伊

本·巴哲稱他所著的倫理學書爲家居指南。他要求各人自修，大概人人都能利用社會生活的裨益而避免其損害。一般哲人彼此相遇時，可以而且應當自己組織一種小的或大的團體，而構成「國內之國」；他們企圖過一種自然的生活，無需醫生，亦無需法官，他們像野外的青草樣，自然的生長着，無需園丁，加以培植；他們避去大衆的享樂，與卑鄙的思想；他們對於社會中的事務，是門外漢；他們既是相愛的朋友，故友愛決定他們的全生活的秩序；他們既是其真理——的好友，那麼，他們將發見靈魂的安靜，在於與知識的、超人的精神融爲一體。

(1) 譯者按：伊本·巴哲便是基督教徒所謂的 *Averroes*，與阿剌伯哲學辭典（帕斯（頁二七八）），欲知其生活史，與其在同時代思想家中的地位，及其遺書者，可參考 *Tahqiq al-Arba* 卷11，*Wasayif al-A'yan*，及 *Akhhār al-Fukamā* 頁四〇六，開羅版的 *Nah al-Itib* 頁二〇一及以後各頁。伊斯蘭百科全書中關於伊本·巴哲者，亦可供參考。我們的手中，並無伊本·巴哲的遺書。蒙克（*Munk*）告訴我們說：伊本·巴哲的書，有尚未完成，而伊本·圖斐利舉其名者，就有幾本關於論理題的手繕本，存於厄斯科立阿爾建築（*Escorial*）的圖書館中，手繕本的末端，有證據可以證明那是伊本·巴哲的親筆，於回曆五二二年十月四日完成。他還有一篇論文，名曰告別論（*Risalat al-Wada*），在西曆第十四世紀初葉譯成希伯來文，見（*Munk: Mlanges de philosophie*）。

juive et arabe Paris, 1859, p. 383-386), 論文中論人類的第一原動力即思想之根, 論人生與知識的真正目的, 即親近真主, 而與原動的精神相接, 此外, 又略述人類的靈魂; 其文辭極晦澀。伊本·巴哲在這論文和別的書中論靈魂之統一, 後來為伊本·魯世德所採納。這些言論, 對於基督各教派, 有很大的影響, 故大亞勒伯圖 (Albertus Magnus) 與阿奎那多馬 (Aquinas, Thomas) 著專書以駁斥之。那論文稱告別論, 因為著者將有遠行, 恐別後不得再與友人會晤, 故作此論文以作紀念。論文中頗重視認識與哲學思惟的價值, 因為著者以為舍此不能認識自然界, 不能認識自身, 不能與原動的精神相接, 伊本·巴哲指斥安德里, 說他自欺欺人, 因為他在 *al-Munqidh* 中說: 幽居獨處者, 精神的境界, 為他顯現出來, 他能見形而上的事理, 因而感覺很大的愉快。

(2) 參考 *Qalaid al-Iqān* 回曆三三八三年, 開羅布拉克版, 頁三〇四。

(3) 譯者按: 伊本·圖斐利在他所著的 *Ḥai' ibn Yaqān* 的故事中說: 伊本·巴哲是天資聰敏, 思想正確的, 但他為俗務所累, 以致喪生。又說: 他貪得無厭, 千方百計的想發財, 以致未能專心致志的作哲學的研究。伊本·巴哲與伊本·哈剛有夙讎, 故伊本·哈剛將伊本·巴哲的傳記, 置於他所著 *Qalaid al-Iqān* 之末, 且枚舉其卑鄙的行為, 與不正的信仰, 而加以過分的形容, 以致讀者不由己的懷疑其說(頁三〇〇——三〇六)。(4) 譯者按: 這是根據改弗免所傳的年月日, 伊本·漢理康所提及的兩個年月日中,

有一個是這個年月日，邁格理說：他在回曆五二三年或五二五年九月卒。

(5) 譯者按：西曆一七〇〇年，英國東方學家坡科克 (Edward Pococke) 所印的 *Hai ibn Yaqzan* 頁一四，有伊本·圖斐利對於伊本·巴哲的批評，可供參考。伊本·巴哲大概是一個愛好哲學者，實際上，不是一個哲學家。他有很高的詩才，他的綺麗婉約的詩辭，流傳至今，可參考伊本·漢理康、邁格里、伊本·哈剛三家的著作。

(6) 譯者按：伊本·巴哲指斥伊本·西那，及一般玄秘學家，因為他們說 通曉形而上的事理，而與上界相接，能生很大的愉快。他說：這種愉快，是由想像力而生的。他應許作一專論，描寫一般幸福者與上界相接時的情狀，但他未曾實踐他的約言（參考 *Hai ibn Yaqzan* 頁六）。

(7) 參考 Vgl. hierzu Munk: *Milanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1859, p. 389-409.

(8) 譯者按：伊本·圖斐利（頁五——六）傳說伊本·巴哲曾說過：藉思惟與研究可與真主相接。

(9) 參考伊本·圖斐利，頁一四——一五。

第三節 伊本·圖斐利

(一) 統一王朝

西方回教世界的政權，操於柏柏人的手中，但統一王朝不久便取薩伯王朝而代之。新王朝的創建者伊本·突墨爾特 (Muhammad Tūmart) 於回曆五十五年 (西曆一二二一年) 自稱「邁海底」 (Ma'dī 救世者)。(1) 在其繼位者艾卜·葉爾孤白 (Abū Ya'qub Yūsuf 回曆五五八年——五八〇年，西曆一一六三年——一一八四年) 與艾卜·郁素酸 (Abū Yūsuf Ya'qub 回曆五八〇年——五九五年，西曆一一八四年——一一九八年) 的時代，統一王朝的政權，達於極點。這王朝的首都，在摩羅哥的馬拉克史 (Marrakesh) 城。

統一王朝對於辯證學，有一種驚人的改革；他們將艾施爾里與安薩里的學說傳入西方，這兩個入，以前大受西方人的誹謗，被認為叛教者。這種改革，表示主知說混入辯證學中。這件事未曾獲得堅持舊信條者的滿意，亦未獲得自由思想家的贊同，但鼓舞了許多人從事於哲學。從前凡對於宗教的理論，都是被擯斥的；甚至有許多政治家和哲學家，後來仍主張大眾的信仰不可加以擾亂，亦不可使其上升到理解的程度；他們甚至欲將宗教的領域，與哲學的領域，完全分開。

統一王朝注重辯證學上的問題，但艾卜·葉爾孤白與其繼位者，曾於政治環境所許可的範圍內，表示關心凡俗的學科，故哲學得在他們的宮廷內繁榮了一個短時期。

(二) 伊本·圖斐利的生活

因此伊本·圖斐利 (Abu Bakr Mahammad ibn Abdulmalik ibn Tofail al-Qaisi) 在穆拉那達時，任御前侍從之臣，繼後，在艾卜·葉爾孤白的宮廷中，便任首相與御醫，伊本·圖斐利生於安德魯西亞的一個小城瓜底克斯 (Gadix)，而於回曆五八一年 (西曆一八五年) 卒於國都馬拉克史。其生活似乎是無事故的；他好書甚於愛人，他在國王的大圖書館中，獲得許多學問，藉以滿足其技術上的需要，或壓足其求知的渴望。他在西方的哲學家，是愛好哲學而不精於哲學的。他愛冥想快樂，甚於愛著書立說，他不常寫作。他自稱能改良勒密的主張，但我們不宜絕對的信任他的話，因為有許多阿拉伯人，會這樣說過，但他們未能實行。

伊本·圖斐利所作的詩辭，有幾首傳到現在。(3) 但他的最大的志願，與伊本·西那相同，都是想將希臘的科學，與東方的智慧，融會貫通，而創一種關於世界的新學說。那是由於他自己的動機，伊本·巴哲亦是那樣。伊本·圖斐利亦關心個人與社會的關係，以及社會的偏執，但其見解較伊本·巴哲更進一步。伊本·巴哲欲以一個思想家，或思想家的小團體，組織「國內之國」，他們好像是全社會的摹本，或是幸福的生活的模範。至於伊本·圖斐利，則注重社會之原，即個人。

(三) 哈義

在他所作的故事哈義·伊本·葉格贊 (Hai ibn Yagzan) 中，很坦白的解釋這個道理。

(4) 這個故事的佈景，由甲乙兩島構成。伊本·圖斐列在甲島上安置人類社會，及其中所有的風土人情；在乙島上安置一個人，自然的在那裏發育。統治那個社會的，是些卑劣的衝動；能稍稍約束人心的，是一種以寓言象徵真理的宗教。(5) 在這社會中有兩個青年，一個叫賽拉百，一個叫阿薩里（第四章第四節第七段作阿卜薩里），他們兩個，都企望着獲得理性的知識，而以理性管理慾性。賽拉百注重實際，故將就大眾的宗教而圖謀統治他們；阿薩里的天性，是好思惟的，他有玄祕的癡性。所以他漂泊到對面的乙島上去，因為他以爲乙島是一個無人煙的荒島，他在乙島上，專心學問，致力善行。(6)

哈義在那個乙島上發育，後來成爲一個完全的哲學家。他還是嬰兒的時候，被人投於荒島，或由四行自然的生出來，(7) 一隻母羚羊哺乳他。繼後，他像魯濱孫樣找到物質上的需要。但哈義是依賴自己所特有的媒介，以獲得那些需要的。(8) 後來，他藉觀察與思惟，而能認識自然，認識諸天，認識真主，認識自身。在七七四十九歲的時候，能見真主的幻象而銷魂 (*as-shūd hilāhi wa al-fana' fihī*)。在那個時候，阿薩里遇着他。起初，哈義不會說話。(9) 他兩個能互相了解之後，才曉得哈義的哲學，與阿薩里的宗教，是一個真理的兩種形式。(9) 但在哲學中的形式，更明白些。後來，哈義知道對面的甲島上有一個民族，完全在錯誤的黑暗中摸索；他決心要到那裏去，將真理指示他們。他由經驗而深知大眾不能認識抽象的真理，且深知至聖穆罕默德的行爲，是賢明的；他以可感覺的譬喻，爲他們說明真理，而未將完全的光

明，揭示他們。哈義得了這個結論後，和他的朋友阿薩里復返於荒島，以誠篤的精神，敬事真主，至於壽終。

(四) 哈義與人類的進化

伊本·圖斐利以其故事的大部分去說明哈義的進化的秩序。(10)但伊本·圖斐利不主張個人能藉自然的資源，不賴社會的扶助，而單獨的達到哈義的程度。哈義的故事，比第十八世紀的自由思想家所著作者，更能象徵人類的進化。伊本·圖斐利的故事中，有許多點足證他欲以哈義象徵未受天啓的人類。在哈義的故事中，表現着印度、波斯、希臘的哲學的進化。故事中有幾點暗示，可作此種見解的佐證，但我們不能在這裏加以證實。伊本·圖斐利的話，不是無意義的；他說：哈義生長於錫蘭島。(11)有人說：那個島上的氣候，適於自然生長的可能。據傳奇所說，人類的始祖阿丹(亞當)被創造於此島上。故事中又說，印度的國王，未見這個哲人。哈義為羞恥心與好奇心所驅使，而努力的脫離了元始的動物的狀態。(12)然後，他的心中，有最初的宗教感覺，其基本是驚奇，那是由於發見火的緣故。這句話，使我們想起波斯的火教家。至於以後的思惟，乃取材於阿拉伯人所譯的希臘哲學。

伊本·西那所說的哈義(見第四章第四節第七段)，與伊本·圖斐利的哈義，顯然是有姻親關係，伊本·圖斐利已指示此點。(13)但伊本·圖斐利的哈義，比伊本·西那的哈義，更近於自然人。伊本·西那的哈義，其形式象徵原動的精神。至於伊本·圖斐利的故事，則似乎是

象徵世界的光所照耀的自然人的精神。假若真正的了解這個故事，則這種精神，類似至聖穆罕默德的精神。我們應當以隱喻法解釋伊本·圖斐利的文辭。

伊本·圖斐利以此達到其東方的前輩所已達到的目的，他所得的結論是：宗教應當限於大眾，因為他們不能作更進一步的探討；只有少數人，能了解超宗教表證的義理，能達到無限制的實證真主的本然者，如鳳毛麟角。伊本·圖斐利很鄭重的申說此理。我們雖由哈義得着人性的象徵，仍不能反駁此理。人類的絕對的完全，在於退避一切可感之物，而於最安靜最孤獨的環境內，浸沈於世界的精神中。

欲達此境，談何容易！除非年齡成熟，且有人作伴。從事於物質的事務，與各種的學藝，可以作精神的完全之初步。因此，伊本·圖斐利對於他在宮廷中所享的生活，毫無愧悔之意。

(五) 哈義的倫理

我們在哈義的生活的七個階段中，常常遇着這些哲學上的見解。伊本·圖斐利對於哈義的實際的行爲，特別關心。在這裏取回教法律所規定的儀式而代之者，是蘇非派的功課。那些功課，是依照當日東方人所遵守而爲柏拉圖與新柏拉圖派所囑咐的方式的。哈義於其生活的第七個階段中，爲自身訂了一個倫理的規程，那規程頗有畢達哥拉斯派的色彩。

哈義的宗旨，是在萬物中求獨一主，是欲與絕對實有而自存者相接；他眼見整個的自然，都趨向至高無上的實用。他不贊成「世界萬物爲人而有」之說，他以爲一切動物植物，都是爲

自身爲眞主而生存的，所以不可任情的支配牠們；他以身體的需要爲限，且不過過絕對必需的程度；⁽¹⁴⁾他寧願採極熟的果實而食之，然後，很虔敬的將其種子埋於土中，而培育之，以免有一種植物，因其貪慾而滅亡。他到迫不得已時，才以肉食爲滋養。他竭力的保護其種類，他的座右銘是：『足以養生，而不致睡眠。』⁽¹⁵⁾

這是哈義對於物質上的要求所守的規律，至於其精神，則與上界發生關係。他效法上界，努力的裨益其四周之物，而度一種純潔高尚，一塵不染的生活。他管理植物，保護動物，使其荒島變爲極樂園。他對於其身體與衣服的清潔，注意已極。⁽¹⁶⁾且企圖使其動作，完全和諧，如諸天體的運行。⁽¹⁷⁾

哈義這樣逐漸的能使自身超乎天地，而達到純粹的精神，這是消魂的狀態，非我們所能思議，亦非我們所能想像，更非我們所能形容。⁽¹⁸⁾

(1) 參考 al-Mujib fi Akhbār al-Maghrib. 西曆一八八二年，來丁版，頁一一八。

(2) 譯者按：歐洲人稱他爲 Abubacer，樊炳清哲學辭典譯爲亞勃百色(頁二八〇)。

(3) 參考 al-Mujib fi Akhbār al-Maghrib 頁一七二——一七四。

(4) 譯者按：這個故事原名 Hai ibn Yaqan——覺民之子活潑，這是阿拉伯哲學最足以自豪的一個故事。布龍列(B. Brunel)曾作過一篇提要，他在序文中就：這本故事的宗旨，是說斯人類怎樣能夠不藉外來的扶助而達到認識上界，認識眞主，認識靈魂的不

滅。這個故事，說明能創作的理性，由暗中摸索的狀態，逐漸發育，至於思惟的極點。伊本·圖斐利以哈義爲舌人，代他申述其哲學上的見解。西曆一六七一年波科克 (Barward Poocke) 首次發表這本故事於歐洲，原文上附着拉丁文的譯文，題爲 *Philosophus Autodidactus*——自修的哲人。這本故事，曾兩次譯爲英文，並譯爲若干外國文。布龍列氏以英文作一篇提要，西曆一九〇四年發表，題爲 *The Awakening of the Soul*——靈魂的覺醒。

(5) 參考 *Hai ibn Yaqzan* 回曆三九九年，開羅版，頁五二。

(6) 參考同書頁五三。

(7) 參考同書開端數頁。

(8) 譯者按：魯濱孫 (Robinson Crusoe) 能生活於荒島，全賴他由社會所學得的技能，以及由破船內運上荒島的那些糧食、家具、木料。至於哈義，則自有生以來，離羣而索居，未受社會絲毫的恩惠，全憑自己的努力，赤手空拳的苦幹。

(9) 參考 *Hai ibn Yaqzan* 頁五六。

(10) 譯者按：哈義在第一階段中，其行爲與動物相彷彿，且常以動物的行爲爲模範。哺乳他的那個羚羊死後，他因此研究靈魂的本質。萬物的異同，使他認識各種形式；各種形式的相繼，使他認識超色相的造作者。繼後，那個造作者，使他神魂顛倒；他無論

看見什麼，都看見那個造作者的陳跡；乃含有色相的世界而趨向之。他認識那個造作者時，知道他未以感覺認識之，乃以一種非感覺的能力認識之。既而又認識其本然。他對於這些認識，都是由前提推到結論，他繼續着浸沈於形而上的世界中，他自比於諸天體。至五十歲之始，而消魂於獨一主的本然中，從此易於與主交遊。

(11) 譯者按：伊本·圖斐利說：哈義生長於赤道下的一個小島上（頁九）。

(12) 譯者按：伊本·圖斐利說：哈義見各種動物，都以毛羽遮其下體，而自己的下體是裸露的，自覺十分慚愧，乃以樹葉鳥羽自蔽。他見一般動物，武器比他利，勇力比他大，跑得比他快，乃以木石製成的器械，彌補自然的弱點。

(13) 譯者按：伊本·圖斐利自己承認他宣傳伊本·西那所述的東方哲學，其見解與伊本·西那的見解頗相似。

(14) 譯者按：哈義以為植物動物是當有者所造作的，牠們亦趨向完全，故以植物動物為滋養，足以妨礙其生存的目的。

(15) 譯者按：哈義對於食量的箴言是：『食以充飢，不宜過飽；』既食之後，非至疲乏思食，不再進食。

(16) 參考 *Hai ibn Yaqzan* 頁四五。

(17) 譯者按：哈義欲效法諸天的運行，故常守着圓形的運動，他常繞荒島而行，或繞

住宅而行，或旋轉如陀螺，必至眩暈而後止。

(18) 參考 *Hai ibn Yaqzan* 頁四七。

第四節 伊本·魯世德

(一) 伊本·魯世德的生活

伊本·魯世德 (Abu al-Valid Muhammad ibn Ahmad Muhammad ibn Roshd) 於回曆五二〇年 (西曆一二六年) 生於哥爾多華城，他的祖先，都是法學家。他在家中，學習舊式的各種學問，而精通之。(1) 相傳回曆五四八年 (西曆一一五三年) 伊本·圖斐利介紹他去見艾卜·葉爾孤白，這個傳說，是很有價值的，艾卜·葉爾孤白問過他的姓名之後，便問他：一般哲學家關於天的主張是什麼？他們說：天是無始的呢？抑或是有始的？伊本·魯世德覺得慚愧、恐怖，乃竭力辯解，且否認自己曾從事於哲學。然後，艾卜·葉爾孤白與伊本·圖斐利暢談這個問題。伊本·魯世德見艾卜·葉爾孤白學識淵博，精通亞里士多德、柏拉圖、回教哲學家、辯證學家的主張。伊本·魯世德的恐怖，才渙然冰釋，自由談論。艾卜·葉爾孤白對他的觀念很好，他的任務已決定了；艾卜·葉爾孤白委他註釋亞里士多德的遺書，其精確為前人所不及；他為人類遺留下亞里士多德的完全而真純的科學。(2)

伊本·魯世德不但是哲學家，並且是法學家。回曆五六五年 (西曆一二六九年) 曾任塞維

勒的裁判官。繼後不久，又任哥爾多華的裁判官。艾卜·葉爾孤白稱哈里發後，回曆五七九年（西曆一七八二年）任命他爲御醫。繼後不久，他再任故鄉的裁判官，繼承了他父親和他祖父的官職；但環境變得很惡劣，一般哲學家，遭人厭惡；他們的書籍，被投於火燄中，艾卜所郁素腹下令將老邁的伊本·魯世德放逐於哥爾多華附近的艾列薩那（El-Izana or Inozna）。回曆五九五年二月九日（西曆一一九八年十二月十日）卒於首都馬刺克史。

②伊本·魯世德與亞里士多德

伊本·魯世德專致力於亞里士多德的學說，他曾將亞氏的遺書，及其註釋，凡他所能羅致者，加以徹底的研究，精密的比較。他深知希臘名著的各種譯本，那些譯本，有的已完全喪失了，我們一無所知；有的流傳至今，但已殘缺不全了。伊本·魯世德以批評法循序而工作，敘述亞里士多德的主張而詮釋之；有時比較簡捷，有時又比較詳盡；他使我們得讀許多扼要的，或詳明的註釋，所以他應受『註釋者』的徽號，這徽號是對第在他所著的神曲中贈送他的。

（3）這似乎是前定的：回教徒的哲學，藉伊本·魯世德而達到了解亞里士多德的境地，既達此目的後，便歸於消滅。伊本·魯世德認亞里士多德爲最完全的人物，爲最偉大的思想家，他已達到純粹的真理，天文學與物理學中雖已發見許多新知識，但那些發見，不能改變伊本·魯世德的這個觀念。一般人誤解亞里士多德，這是可能的。伊本·魯世德常援引法拉比與伊本·西那那的著作，而反對之；他對於亞里士多德的了解，比他們的更正確。伊本·魯世德畢生相信：

亞里士多德的主張，假若被人正確的了解，則與人類所能達到的最高的知識不相抵觸。他以爲由亞里士多德可證人類的進化已達到崇高的，無以復加的程度。亞里士多德後的學者，費了許多心思努力，才演繹出若干見解，那些見解，很容易的對第三教師顯現出來。一般人對於亞里士多德學說的種種懷疑，以及他們所認爲矛盾者，將逐漸煙消雲散。因爲亞里士多德是一個超人，真主的意思，好像欲以此人表示人類能與世界的精神接近到什麼程度。伊本·魯世德認亞里士多德爲人類精神所能顯現的、最高的形式，他甚至欲稱他爲「天師」。(4)

我們由上文可以明白，即以伊本·魯世德爲例，僅過分的欽佩亞里士多德，不能完全的了解其主張。伊本·魯世德遇着機會，便攻擊伊本·西那，毫不寬容。他雖由法拉比與伊本·巴哲獲得許多裨益，但每有機會，他便駁斥他們；他對於批評其前輩，比亞里士多德批評其先師柏拉圖還要嚴厲些。但伊本·魯世德未曾超過新柏拉圖派註疏家的見解，他亦未曾脫離阿拉伯與敘利亞的各翻譯家的誤謬；他往往棄亞力山大(Alexander of Aphrodisias)的正確的見解，而取色米斯調(Temistius)的皮相之談，或企圖調和這兩人的見解。

(三) 論理學與真理的認識

伊本·魯世德是在信亞里士多德的論理學的，所以他以爲無論何人，舍論理學必無幸福。柏拉圖與蘇格拉底不懂論理學，他引以爲憾事。他說：各人幸福的程度，視其論理學的造詣以爲定。他以批評的眼光，認玻菲利的論理學入門爲莫須有；而認詩論與修辭論爲亞里士多德論

理學的兩部分。我們在這裏發見最奇怪的誤解，例如：伊本·魯世德認悲劇為讚頌，認喜劇為諷刺；(5)又以為詩當表示可以證明的真理，或表示若干有豔感情的事物；(6)又認劇場上的承認，為明白的判斷：諸如此類的誤解，不一而足。伊本·魯世德對於希臘世界，自然毫不認識，我們本來可以原諒這樣的誤解，因為他難以認識那個世界，但我們不當輕於原諒他，因為他批評別人的時候是嚴厲的。

伊本·魯世德效法其前輩，對於文法，注重一切語言中共同的部分；他以為亞里士多德在解釋論與修辭論中，以此共同的要素，為其目標，阿拉伯的哲學家，亦當如此。他們解釋一般的規則時，固然可以阿拉伯的語言和文學為例；主要的是全稱的原理，因為科學是認識全稱。

論理學替我們的知識做開路先鋒，以便我們的知識，由可感的簡體，上升到純粹的、理性的真理。至於大眾，則固執着感覺，而於暗中摸索；他們因資質平庸，知識缺乏，且惡習太深，故不能日趨於完全；但必有若干人，能達到認識真理的境地。應能正視太陽，假若沒有能正視太陽者，則太陽的創造，乃徒然的。凡發光之物，必有能見之者；凡實在之物，必有能認識之者；縱雖能認識之者，僅有一人。真理是實在的，假若我們不能接近之，則我們心中所有對真理的熱望，必變為徒然的。伊本·魯世德自信能認識許多事物的真理，甚至以為他已能窺覓絕對的真理，而不像列新 (Lessing) 樣，僅僅探討真理。

伊本·魯世德以爲真理涵於亞里士多德的學說中，因此輕視回教的辯證學。誠然，他承認回教中有三種真理（參考本節第七段），但他不愛辯證學，因爲這種學問，欲證實若干不可以此法證實的事物。伊本·魯世德及其他的人，與後來的斯賓諾沙（Spinoza）持同樣的見解，他們說：古蘭經中的啓示，其宗旨不在使世人成爲學者，而在改良他們；立法者的目的，不在灌輸知識，而在使人順從真主，努力行善。伊本·魯世德以爲舍社會，則人類的幸福，無從實行。

（四）世界與真主

伊本·魯世德與其前輩——尤其是伊本·西那——不相同，他很坦白的設想：世界自無始以來，便是變化的；整個的世界，是無始的單一，不可不存在，亦不可有別的形式的存在。形式與物質，是不可分離的；其可分性，只限於我們的思想中。各種形式，不能像幽靈樣，漫遊於黑暗的物質中；但像胚種樣，涵藏於物質中。物質的形式，像自然力樣，繼續產生。形式雖不離物質，但可稱爲形而上的。實際上，並無所謂「無中生有」，亦無所謂「先有而後無」，因爲一切變化，不外乎由儲能變爲效實，或由效實返於儲能，在這變化中，由任何物質發出的，惟其類似者而已。

但萬物是有等級的，物質的或本質的形式，介乎純粹的偶性，與分離的本質之間。本質的形式，亦有許多不同的等級；那些形式，是儲能與效實間的若干狀態。然後，全體的形式，自

最低的形式——物質的形式——至最高的形式——真主的本然，世界的第一形式（7）——構成一個堅實的階梯。

世界的變化，既如上文所述，是無始的，故必需一無始的運動；這無始的運動，又必需一無始的發動者。假若我們說：世界是有始的，我們不得不說：另有一無始的世界，爲這世界的原本；那個無始的世界，又必需一無始的世界，爲其原本；如此推求，永無終極。假若我們說：世界是可有的，我們不得不說：另有一可有的世界，爲這世界的原本；那個可有的世界，又必需一可有的世界，爲其原本；如此推求，永無終極。因此，伊本·魯世德主張世界是單一的，自無始以來便是運動的。惟此假說，允許我們推證一實有，離世界而存在，自無始以來便是世界的發動者。這實有，因創造那永恆的運動，因創造那奇妙的秩序，故應受「創造世界者」的尊號。他對於世界的作用，乃由運轉諸天體的各精神代爲施行；在這世界內的每種運動，必各有其特殊的原本。

伊本·魯世德以爲第一發動者——真主——的本質，與諸天體的本質，都是單一的精神。我們用以敘述真主之本然的惟一的、積極的德性，乃真主既是思惟，又是所思。在這思惟中，存在便是單一；存在與單一，並非附加於本然的，不過存在於思想中；其情狀與一般的全稱相同。思想常由各箇體引出全稱，全稱就其爲本性而論，實際上是存在於各箇體中；至於就其爲全稱而論，則存在於思想中。換言之，全稱以儲能論，存於萬物中；以效實論，存在於思

想中。這是說：他在思想中，有一更完全的存在；或他在思想中的存在，比在各箇體中的存在更高尙些。

若有人問：真主周知各個體呢？抑或只知各個全稱？伊本·魯世德便答覆說：真主不知各個體，亦不知各全稱；因爲真主的本然，是超乎各個體與各全稱的；（8）真主的知覺，創造世界，而包羅之；真主是元始，是第一形式，是萬物的最後的目的，是世界的秩序，是一切反對的事物之總匯，是具最高存在形式的萬有。由此可見普通所謂的「天佑」是不可說的。

（五）物體與精神

我們認識兩種實在：一種是發動的，一種是致動的。被動者，因他物之力而動；致動者，使他物動，而自身不動。換言之，實在有物質的，有精神的；精神的實在中，具有單一或存在的完全，而分爲若干等級。精神的實在，不是單純的；諸天體的精神，離第一因愈遠，則其單純性愈少。一切精神，都認識其自身，因而認識其與第一因的關係。由此可見物質的實在，與精神的實在相平行，低級的精神中，有某物相當於物體之由形質配合。與分離的精神相混合者，當然不是能感覺的；只有在接受他物之能力的方面，與物質相似；舍此不能調和可領會之事物的殊多相，與理解事物之精神的單一相。

物質能感受，而精神能接受。伊本·魯世德對於這種平行的關係，解釋得很精密，他尤指人類的精神而言。

(六) 理性與精神

伊本·魯世德斷言靈魂與身體的關係，如形式與物質的關係；他以極真誠的態度說這話，他堅決的否認各個體的靈魂不滅之說。關於此點，他反對伊本·西那的主張。依他說，靈魂的存在，只由於他完成其所寓之身體而已。

至於經驗的心理學，則伊本·魯世德謹守亞里士多德的主張，而反對格林及其他哲學家的學說。但他對於理性 (*Nous* 努斯) 則於不知不覺中，大反其師說。他關於物質的理智之概念，雖導源於新柏拉圖派的見解，但那是他所特有的主張。伊本·魯世德說：這種理智，不僅是人類靈魂中的傾向或才能，亦不等於介乎感覺與精神間的表象，卻是超乎靈魂，超乎個體的。物質的理智，是永恆的，不滅的，如分離的精神，與原動的精神一樣。伊本·魯世德以為物質在形而下的世界中，有獨立的存在；精神在形而上的世界中，亦有獨立的存在。他對於此點，採取色米斯調的學說。

據伊本·魯世德說，物質的理智，是永恆的實體。人類對於智性的知識之傾向或能力，伊本·魯世德稱之曰所動的理智，這種理智，因個人之存在而存在，因個人之消滅而消滅。至於物質的理智，則如人類一樣，是永恆的。

但原動的精神，與承受的精神（若我們用此術語代替物質的理智），彼此間的關係如何，仍然有些曖昧。那種關係，又不能不是那樣。原動的精神，將靈魂的表象，變成智性的形相，

而承受的精神承受之。人類的靈魂，乃這對情人幽會之所；這些幽會之所，是大不相同的。原動的精神，將這些表象，提高到智性的地位，而承受的精神，將這些表象，變為其內容的一部分。這兩種作用，究竟能達到什麼程度，全賴各人靈魂的傾向，及其對於認識的努力如何以爲斷。由此可見，在智性的知識方面，人類各分子的程度，是千差萬別的。這種知識的全量，是固定的；但各人所得的分量，是懸殊的。哲學家當然時時出現，無論他是亞里士多德，或伊本·魯世德；天地萬物，在他的腦海中，變成觀念。人類的思想：是有始的；承受的精神，因各人的天資而變化：這都是毫無疑義的。但這種精神，就其爲人類的精神而論，是無始的，是不變的，恰如原動的精神——最後的天體的精神一樣。

(七) 思想家伊本·魯世德評價

總而言之，伊本·魯世德的主張中，有三種邪說，違背世界三大宗教的信條：(一)他說：物質世界，與推動物質世界的諸精神，是永恆的。(二)他說：世界的一切專變中，有必然的因果關係，而不爲天佑或奇跡等稍留餘地。(三)他說：一切樹體，都要毀滅；照這樣說，靈魂的不朽是不可能的。

我們若依論理學的方法而思惟之，則「諸天體有獨立的精神，其等級次於真主」之說，並無充分的根據。但伊本·魯世德如前輩一樣，克服此種困難，他說：這些精神的差別，是個體的差別，不是種類的差別。他的唯一的宗旨，是說明各種不同的變化的原因。他們立此假說

時，尙未認識世界是單一的，其各部分開毫無差別。當托勒密系的悖謬昭著，而這些居間的精神變成無用之物的時候，他們主張原動的精神，便是真主的本然。從前，他們爲許多宗教的理智的原因，亦持同一的假說。他們只差一步，便要主張人類的、永恆的精神，便是真主的本然。伊本·魯世德沒說過這樣的話，其遺書中亦無明文提及此點，但我們若論其學說所必有的結果，則上面的結論是可能的。由此種學說，亦可推到泛神論。伊本·魯世德雖堅決的攻讐唯物論，但唯物論或許由其學說獲得佐證。因爲照伊本·魯世德那樣斷然的確定：凡爲物質者，都具備永恆、實體、功能三性，(11)他很可能以稱精神爲皇帝(而認他爲上帝)，那只能歸功於物質。

伊本·魯世德雖不是創作者，但無論如何，他是一個勇敢的思想家，其理論前後一致，並無矛盾，他以理論的哲學爲滿足，就他的時代與地位而論，他應該使其學說服從宗教與習慣，讓我們對於此點，略加論列。

(八)伊本·魯世德的實用哲學

伊本·魯世德往往乘機攻擊無知識的官吏，與文官主義的辯證學家；但他寧願做一個市民，而不願做一個隱士。他感謝他的仇敵，因爲他由他們獲得許多裨益。他以爲隱居的生活，不能產生工藝與學術。離羣而索居者，不得享用比以前所獲得者更多的福利；他對以前所獲得者，或許能稍加改良；但每一個人都應當爲人羣謀幸福；甚至婦女，亦應當像男子樣，爲社會

國家服務。我們的這位哲學家，對於此點，與柏拉圖的主張完全一致（他未認識亞里士多德的政治學）。據他的極正確的觀察，當日的貧苦，大都由於男子視女子如盆景或家畜，將她關在家中，只圖眼前的、受人非難的享受，而不讓她去參與物質的與智性的生產，及其保護。（12）

在倫理方面，我們的這位哲學家，痛斥法學家的主張。他們說：善之所以為善，由於真主命人行之；惡之所以為惡，由於真主禁人作之。他反對此說，而謂行為本具善性或惡性，或因理智的判斷而具善性或惡性。經理智的明辨而後發出的行為，才是道德的行為。我們當然不可以個人的理智為最後的決定者，我們當以社會國家的福利為標準。

伊本·魯世德以政治家的眼光看宗教，他尊重宗教，因為他欲以宗教維持世道人心。他以為宗教是律例，而不是學理；因此，他不斷的攻擊辯證學家；因此他們只當遵循宗教的命令，卻欲從理智方面了解其義理。他斥責安薩里，因為他讓哲學影響於教義，以致許多人陷於懷疑與不信。（13）伊本·魯世德說：一般人的義務，是信仰經典中的教訓；凡經典中所有的，都是真理，但以故事的方式表達之；因接受此類教訓者，乃許多大孩子；越此限度的，都是罪惡。例如：古蘭經中有人人所能明白的兩個證據，證明真主的實有：（一）真主愛護萬物，尤其是人類；（二）真主賦動植物以生命。這兩個證據，不可加以擾亂；對於天啓的明文，亦不可依辯證學的方法，而加以詮釋。因為辯證學家所引以徵實真主的存在的那些證據，支不住科學的批評。法拉比與伊本·西那，以必然性和可能性為依據，而演繹出的那些證據，亦支不住科學的

批評。他們的那些證據，都能使人陷於無神論，與放肆主義。我們爲維持社會的風化計，爲維持國家的利益計，應該攻擊這種殘缺的辯證學。(14)

但有真知灼見的哲學家，可以詮釋古蘭經的明文；他們藉最高真理的光，能認識古蘭經的微言大義；他們對大眾只宣佈中人以下所能領會者。(15)如此，則和睦代替紛爭，而教律與哲學，完全一致。因爲宗教與哲學，各有宗旨；彼此間的關係，譬如實行與理論一樣。哲學家研究宗教時，承認其於特殊領域內，是顛撲不破的；因此，哲學絕不致與宗教相衝突。至於哲學，則爲真理的最高形式；同時，亦是最高的宗教。哲學家的宗教，是認識宇宙的森羅萬衆。(16)

這種論調，顯然有反宗教的色彩；真正的宗教，絕不願承認在解釋真理方面，哲學得坐頭一把交椅，西方的辯證學家，猶如其東方的同胞一樣，要利用一切機會，將哲學降爲辯證學的僕人而後已。

(1)譯者按：伊本·魯世德便是歐洲人所謂的 Averroës, Averoy, Averhoës. 都是 Ibn Rushd 一音之轉，可參考梵炳清哲學辭典二七五亞氏條，此外可參考伊斯蘭百科全書中關於伊本·魯世德的評論，蒙克的 Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1859, 勒隆 (Ernest Renan) 的 Averroës et Averroïsme, Paris, 1925.

(2)參考馬刺克史氏的 al-Mu'jib fi Akhbār al-Maghrib 西歷一八八一年，來丁版。

頁一七四——一七五，勒南書未附着伊本·魯世德的傳記，那是最著名的，可供參考。

(3) 參考 Averrois, *Che'l gran Comento feo*. *Opus* IV.

(4) 譯者按：伊本·魯世德在物理學的序文中，在 *Tahafut al-Tahafut* 中，對亞里士多德推崇備至。此外可參考 *Renan: Averrois et Averroisme*, Paris, 1925, p. 45-56。

(5) 參考 *Ibn Roshd: Talkhis Kitab Aristoteles fi al-Sin'a*。西曆一八七二年斐爾斯版，頁一，七，八。

(6) 參考同書頁一五及散在書中的若干點。

(7) 參考 *Talkhis Ibn Roshd fi Kitab ma ba'd al-Tabi'ah* 西曆一九一九年，馬德里版，頁九。

(8) 參考 *Fasl al-Magal fi ma bain al-Hikmat wa al-Shari'at min al-Tajdal*，回曆一三二八年，開羅版，頁二九，伊本·魯世德在這裏，闡述逍遙派的主張，而承認之。

(9) 參考 *Ernest Renan: Averroes et Averroisme*, Paris, 1925, p. 133-152.

(10) 讀者最好是參考前書，因為那是關於伊本·魯世德的最完備的參考。著者所依據的是伊本·魯世德遺書的拉丁文譯本，與希伯來文譯本，至於阿文的原本，早已喪失了。

(11) 參考 *Talkhis ma ba'd al-Tabi'ah*，頁四——一六，五三——五四，六九。

(12) 參考 Ernest Renan: *Averroës et Averroïsme*, p. 161-162.

(13) 參考 Fasl al-Maqal, p. 17-18. 與 al-Kashf 'an Manahij al-Adillah, p. 72, 73.

(14) 參考 al-Kashf, p. 45-49, 81-85.

(15) 參考 Fasl al-Maqal, p. 8-11, 19-23, 30 與 al-Kashf 中若干點。

(16) 譯者按：伊本·魯世德曾於所著 *Fasl al-Maqal* 中說明宗教與哲學的關係，略謂：哲學乃思考宇宙間森羅萬象，由是而推證造物主的實有，故對於萬物之理認識愈精，則對於造物主之有認識愈切。回教既教人思考萬物，而研究之；古蘭經且有許多明文，獎勵這種思考與研究；例如：『有眼光者啊！你們當思考。』（古蘭五九：二）『他們未曾觀察天地之園及安拉所造之物麼？』（古蘭七：一八五）思考既是由已知推出未知（演繹法），故欲依證據而認識真主及萬物者，當認識思考的工具——論理學，並當認識古人對於萬物的思考與研究；換言之，他若適於研究哲學，便當研究之。故就教律而論，研究哲理，是我們所應盡的義務；因為一般哲學家的宗旨，與回教所獎勵者，並無二致。

回教既是真實的，而回教又教人藉觀察萬物而認識真主，『所以我們回教徒斷然知道思惟不致陷人於違背教律，因為真理與真理，不相反而相成，且互相印證。』倘若思惟的結果，與經典的字面相反，我們便依阿拉伯人解釋辭句的原理，而加以解釋；故哲學乃回教朋友的，乃回教的姊妹，他們兩個，自然相友相愛。

第七章 結論

第一節 伊本·赫勒敦

(一) 伊本·赫勒敦的時代背景

伊本·魯世德的哲學，與他關於亞里士多德哲學的註疏，對於回教世界，僅有很少的影響，其著作的許多原本，已喪失了；我們所得見者，僅其希伯來文或拉丁文的譯本而已。伊本·魯世德沒有許多弟子，傳其哲學，這是毫無疑義的。當日有許多自由思想家，或蘇非派，各人離羣而索居，他們以為致力於哲學問題的研究，乃徒勞無功的事。哲學未能影響於一般的文化，或時事的情狀；基督教徒得勢以前，回教的物質文明，與精神文明，繼續衰微；西班牙變成非洲一樣，同受柏柏人的統治；情形很嚴重，西班牙的回教，已到了危急存亡的關頭；一般人準備着共禦外侮，抑且同室操戈。蘇非派的同志們，在各方組織會社，共同修行；在這些修行者之間，最少有一點哲學定則，得保安全。西曆第十三世紀中葉皇帝斐特烈二世（Frederick II），曾向修達（Centa）的回教學者們提出幾個哲學問題，統一王朝的哈里發阿卜杜勒·瓦赫德（Abd al-Wahid）派某蘇非派的創始者伊本·賽卜英（Ibn Sab'in）答覆那些問

題。他遵命去答覆，他以炫學的態度，縷述古今哲學家的學說。我們由他的話中，可以窺見蘇非派的一點祕密；他們說：真主是萬物的實有。但我們由伊本·賽下英的答覆所能推知者，是他曾讀過幾本書，他以為那是皇帝腓特烈二世聞所未聞的。

(二)伊本·赫勒敦的生活

西方的回教文明，在各小國中，盲目進行，有時進步，有時墮落。但在牠完全消滅之前，真主爲他預定一個人來，想發見其構造的原理，他相信藉此可以爲這一種新哲學的體系立一基礎，這新哲學便是社會哲學，或歷史哲學。(3)那個值得稱道的人，便是伊本·赫勒敦。他於回曆七三二年（西曆一三三二年）生於突尼斯。他的家庭是由賽維勒遷移來的。他在突尼斯受教育，繼後，研究哲學，他所學的哲學，有一部分是由東方留學回來的人教授他的。他研究當時人所認識的一切學問後，有時從政，有時旅行。他隨時隨地注意觀察。他曾任許多國君的尙書，且出使於西班牙與非洲的許多朝廷。例如：他曾出使於賽維勒的暴君彼得的基督教宮廷，又出使於大馬士革的帖木兒（Timur or Tamerlane）的宮廷。(4)西曆一四〇六年，卒於開羅時，他對於世事，已富於經驗了。

(三)哲學與經驗

伊本·赫勒敦對於他所知道的舊學派的哲學，頗不滿意；他對於世界的見解，與其固定的構造不相合。假若他多從事於理論的研究，必創立一種名目論（Nominalismus）。(5)一般哲學

家，自稱他們能認識萬物；伊本·赫勒敦以為世界之大，非人類所能周知；萬物之衆，非人類所能窮究。「他創造你們所不知的」(古蘭一六：八)。(6) 論理學的推論，往往與基於經驗的個體之性質不相合，因為這些個體，非藉觀察不能認識之。(7) 有人自稱只應用論理學的規律，便能達到真理，那簡直是幻想。因此，科學家應該思惟其經驗的結果，他應該不以個人的經驗為滿足，他必須採納人類所達到的總經驗，而考訂之。靈魂本無知識，但對於感官所接觸者，本能加以思考，而精製之。正確的中名辭，可由這種思考而產生，好像靈感一樣。(8) 我們藉這中名辭，可依形式論理學的規律，而改正我們所獲得的知識。論理學不能產生知識，只能判定我們思惟時所當循的途徑，而指示我們怎樣獲得知識。其功效在於保護我們，不致錯誤；並磨鍊我們的智性，而使我們的思惟，常保正確。所以，論理學是一種補助的科學，應該有幾個有資格的人，以專攻論理學為己任。但論理學並沒有一般哲學家所承認的那種基本的重耍性；傑出的思想家，對於一切個別的學科，都能無求於論理學的指導。(9)

伊本·赫勒敦是一個穩重的思想家，他據理智的證據，而攻擊鍊金術與星占學。他常以其簡單的教義，反對一般哲學家的神祕的唯理論；(10) 其反對或由於個人的信念，或由於政治的緣故，但宗教對於其科學的見解，並無影響；帶有新柏拉圖派色彩的亞里士多德學派，對於其科學的見解，亦無影響。柏拉圖的共和國與畢達哥拉斯派的柏拉圖哲學，對於其思想的發展，有莫大的影響（但由此派滋生的探求隱秘之企圖，對於他毫無影響）。東方的史籍——尤其是

邁斯俄迭的著作——對於其思想的發展，亦有莫大的影響。

(四) 歷史哲學與歷史方法

我們的這位哲學家，自稱他創建一種新哲學，爲亞里士多德所未想到者。據一般哲學家說，哲學是說明萬有之因果關係的科學；但他們關於精神世界與眞主之本然的學說，與事實並不相符；他們關於此點的學說，是不可加以證明的。我們對於生息於其中的這世界，比較對於他們所說者，認識得更真切。我們藉觀察與反省，對於這個世界，能作一種更確實的判斷。在這世界中，我們發見許多事實，欲考究其證據與原因，乃可能的事。我們愈能追溯歷史事件的原因，而發明歷史的定律，則歷史愈配稱爲科學，愈配認爲哲學的一部分。由此足見歷史是一種科學，與好奇、自炫、公益、薰陶等，毫無關係。歷史雖以人生高尚的目的爲任務，但只當考定事實，而乘公的推求其因果關係。關於歷史研究的最主要的原理是：一切事件，彼此間有因果關係；換言之，同樣的事件，必發生於同樣的環境中；或同樣的環境中，必發生同樣的事件。有人說：人類與社會的性質，歷久不變，或無大變；我們如果承認此說，則正確的認識現在，最能扶助我們正確的判斷過去。假若我們對於任何事物，認識得很徹底，那麼，我們對於過去的事件，雖未十分認識，亦能加以判斷；甚至對於未來的事件，亦能加以推測。所以，我們應該常將歷代的傳說，與現代的情狀，加以比較研究；史書所載，如有不能發生於現代者，我們可以懷疑其正確性，因爲過去與現在之相似，甚於兩滴水之相似。

我們由伊本·魯世德的學說，或許能大概的推出這種主張。但據伊本·赫勒敦的主張，這大概是健全的，似乎僅可以作研究時所應守的原則，若證之於各個體，則須加以許多修正，因為必須以事實爲其佐證。

(五) 史學的對象

史學既是哲學的一部分，那麼，史學的對象是什麼呢？伊本·赫勒敦答覆說，史學的對象，是社會生活，及其中所有的物質文化，與精神文化。歷史說明人類的行爲，謀生的方式，競爭的原因，以及爲何組織社會，服從一個領袖，在安定的生活中，怎樣有餘暇從事於高尚的工藝與科學，簡陋的生活，如何逐漸發達，而成爲繁華的文明，最後，說明文明將怎樣消滅。

伊本·赫勒敦以爲社會的形式，會迭經蛻變，由游牧進而爲部落，再進而爲侯國。第一個問題是謀生的問題，個人與種族，常因其經濟狀況之差異而各別。(16) (無論其爲游牧、或畜牧、或耕種。) 貧乏常陷人於劫掠與戰爭，常使人隸屬於一個統治的領袖，而發生部落，每一部落，爲自己建立一個城市，而互助與分工，產生繁榮，但繁榮能致人於奢華與荒淫。在起初，工作產生繁榮；但人類達到最高級的文明後，使他人代爲工作，而此工作往往是無報酬的；因爲在上者的體面，與在下者的諂媚，以及在上者對於在下者的保護，都有裨於寬裕。(17) 但在這種情形之下，各人都依靠他人而生存，且各人的需要，常常增加，而賦稅的擔負，

日愈加重，以致敗家子與納稅人，同陷於窮困之中。這種不自然的生活，常招致疾病與困苦。

(20) 生活愈奢靡，一般人便喪失了原有的尚武精神，而不能自衛。繼而，宗教信仰，日愈薄弱，宗教觀念，日愈衰微；從前，領袖的意志，與人民的需要，本藉此二者以維持團結與統一，而今已失其作用；國家之中，一切都呈崩離析的現象。於是，有強悍的部落，崛起於沙漠中；或有半開化而具宗教觀念的種族，忽然興起。那新興的部落或種族，襲擊這嬌弱的城市，而建立新國，據故國的財富與文明爲己有。國家社會的情狀，與家庭完全一致；其歷史都在三代之間：第一代創業，第二代守業，第三代、第四代、第五代，或許亦能守業，第六代則爲敗家子；一切文明，都循此軌道而進行。(21)

(五) 伊本·赫勒敦學說的特色

米勒 (August Moller) 以爲伊本·赫勒敦的學理，與西曆第十一世紀至第十五世紀時代西班牙、西非洲、西西里島的歷史相合。(22) 因爲伊本·赫勒敦歸納這些國家的歷史，而成其學說；(23) 他所著的書，是前人所著各書的集成。伊本·赫勒敦以其學理批評前人的傳說時，對於節目，往往錯誤；然而他所著的歷史概論(24) 中，有許多關於心理與政治的細密的觀察。自全體觀之，他的歷史概論，是偉大而新穎的著作。古人對於歷史問題，未加以徹底的研究；他們雖遺留下許多文辭茂美的龐大史籍，但他們所遺留的，不是基於哲理的史學。例如：他們說：人類文明，自遠古以來，所以未能達到最高的等級者，由於地震、洪水等簡單的事變。再

從別一方面而論，基督教的哲學家，認歷史上的盛衰興亡，爲上帝之國實現於大地的準備。伊本·赫勒敦是首先由近因推原人類社會的進化者，他能了解所研究的問題，且以許多服人的證據實之。他研究各民族的风土人情，氣候物產等，對於各該民族內個人與社會之身心的影響。(25)他以爲文明與繁榮，是循定律而進化的。他隨時隨地考查自然的原因，務求達到美滿的境地。他相信因果相續，必終止於第一因；欲推至無窮，是不可能的，他以此推證眞主的存在。(26)伊本·赫勒敦的這種推論，意思是我們不能認識天地萬物，及其作用的方法，這是我們承認自己的無知識；感覺自己的無知識，亦是一種知識，但各人應該竭力的求知識。伊本·赫勒敦開其新科學的途徑時，只指示其重大的問題，大概的提示其對象與方法；他希望後來者，能繼續其研究，能據正確的思考，與完全的了解，而提出許多新問題。(27)

伊本·赫勒敦的希望，已逐步實現；但實現之者，乃非回教徒。他真是空前絕後的人物，後來的回教徒，雖無繼續其研究者，但其遺書，影響於東方，爲時頗久，自西曆第十五世紀以來，回教的許多政治家，曾使歐洲的許多帝王與政治家絕望者，大都是熟讀其遺書的。

(1) 譯者按：伊本·赫勒敦原名 *Walīyy al-Dīn 'Abdarrāḥmān ibn Muhammad Ibn Khaldūn*。回曆七三二年生於突尼斯，回曆八〇八年卒於開羅（西曆一三三二—一四〇六）。他的祖先是否葉門的阿拉伯人，歷史家，莫衷一是。無論他在歷史概論 (*al-Muqaddimah*) 中如何攻擊阿拉伯人，但他或許依見聞所及，而加論斷。他諄諄的囑咐阿拉伯

人，莫慕同伐異，莫願從私欲。他是一個傑出的回教思想家，他發明社會哲學，與歷史哲學，故能獨步千古，其遺書至今猶爲學人所稱道。他生當亂世，革命與政變，繼續不絕。他曾投身政界，屢經患難。至四十五歲，而厭棄政治，乃以餘年，致力於學。他富於經驗，老於世故，所以有那樣新穎的思想。

(2) 譯者按：伊本·賽卜英原名 Abu Muhammad Abdalhaqq ibn Ibrahim al-As'adhi [伊本·賽卜英] (Ibn Sab'in) 義爲「七十老人」。他是蘇非派的哲學家，回曆六六八年（西曆一二六九年）卒於滿克。他對於皇帝腓特烈二世的答覆，已譯成法文，在亞西亞雜誌發表 (S. VII, t. 14, p. 341)。

(3) 譯者按：德國的學者克賴麥 (Freiherrn von Kremer)，很稱揚這位獨立的思想家，以爲在那個學術衰落的時代，有這樣卓絕的人物，誠爲難得。克氏稱他爲東方歷史家的領袖，不但因爲他所著的歷史，體例空前，亦因爲他關心文化史 (Kulturgeschichte)，他是文化史的發明者，與奠基者。克氏說：伊本·赫勒敦對於歷史頗能了解，但其特長，不在於記載編年的政治事件，及帝王的生活狀況，而在於說明各民族精神上及物質上的變遷，故稱他爲文化史家 (Kulturhistoriker)，歷史哲學家 (Geschichtsphilosoph)。 (參考克氏所著的 Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der arabischen Reiche, Wien 1879, p. 3, 21, 23, 26。斐森東 (Von Wesendonk) 不但承認伊本·赫勒敦爲文化史家，

並且以其學說解釋現代的日耳曼帝國 (Eia Kulturhistoriker om 14 Jährhundert)。歐洲人研究伊本·赫勒敦者，一致的承認他爲社會學的創造者，爲新穎的經濟學家，且有稱他爲兼通社會學與經濟學的哲學家者，其推崇可想見矣。

- (4) 參考 *Muhammad 'Abdallah 'Anān: Ibn Khaldūn, p. 38, 82.*
- (5) 參考 *al-Muqaddimah* 頁五三六，五九三。
- (6) 參考同書頁五〇三——五〇四，五九二，五九五。
- (7) 參考同書頁五九二。
- (8) 參考同書頁六一三——六一四。
- (9) 參考同書頁三一三。
- (10) 參考同書中論鍊金術、論星占學、論哲學三章。
- (11) 參考 *al-Muqaddimah* 頁四二——四三。
- (12) 參考同書論哲學章，頁五九三。
- (13) 參考同書頁二——三。
- (14) 參考同書頁四三。
- (15) 參考同書頁一〇七。
- (16) 譯者按：伊本·赫勒敦一再中說：「城市的繁榮，就其情形而論，有許多性質，

一切傳說，俱以此爲依歸。」他囑咐我們，當以習慣與物性爲標準。他說：欲辨別傳說的真偽者，不可不以可能性的準則。伊本·赫勒敦所定歷史研究的定律是：(一)因果律，即研究各事物的原因。(二)相似律，即比較過去與現在。(三)可能律，即以習慣鑑定傳說的可能性。(四)變化律，即各民族的精神，隨時變更，不可一概而論。伊本·赫勒敦對於宗教的傳說，不使用上述的定律，惟論傳說者是否公正誠實，記憶正確而已(參考 al-Muqadimah 頁三一—四，三一，四一，)。

(17) 參考同書頁九，一〇。

(18) 譯者按：伊本·赫勒敦說：各民族的差別，『只由於其生活方式之不同』。他說明謀生的方法對於各民族的影響(參考 al-Muqadimah 頁一三四)。

(19) 譯者按：伊本·赫勒敦的歷史概論中有一章專論體面可以致富，又一章專論婢顏奴膝者，大都榮華富貴。

(20) 譯者按：伊本·赫勒敦只論富豪之窮困者，未提及大都會中勞動階級的窮困，因爲他大都生活於小城市中，他久仰開羅的大名，晚年始得見之。

(21) 參考 al-Muqadimah 頁一〇二，一八七。

(22) 參考 Dr. Tahā Husain: Falsafat Ibn Khaldūn al-Yūma'iyah. 與 Muḥammad Abdallah 'Anān: Ibn Khaldūn.

(23) 譯者按：這是伊本·赫勒敦所承認的，見 *al-Muqaddimah* 頁五，三六。

(24) 譯者按：歷史概論是伊本·赫勒敦所著歷史的第一冊，原名 *al-Muqaddimah*，義爲引言緒論，因其文辭雅馴，議論精覈，學作論文者，多用作模範，故有單行本，流傳於世。全書名 *Kitāb al-ībar wa divān al-Mubtada'i tal-khabar*。

(25) 譯者按：伊本·赫勒敦的歷史概論中，有幾章關於這些問題，可供參考，此外參考 *Freiherrn von Kremer: Ibn Chaldia und seine Kulturgeschichte der arabischen Reiche, Wien, 1879, p. 11-16.*

(26) 參考 *al-Muqaddimah* 頁五〇一。

(27) 參考同書結論。

第二節 阿拉伯人與經院哲學

(一) 政治地位，猶太人

新娘惟歸勝利者，基督教徒與回教徒，在西班牙開仗的期間，基督教徒，往往爲摩爾人 (Moors) 的佳人所蠱惑；有許多基督教的武士，與摩爾的美女，在一處度其宗教上的九日儀式 (Novena)。但征服者不惟受財富與肉慾的影響，並且爲文化所引誘。阿拉伯的科學，在許多需求知識者的眼光中，宛然是一個嫵媚的新娘。

猶太人爲此事的媒介，他們曾參加過回教徒智性文化的一切演變；他們中有許多人，以阿拉伯文從事著述；有許多人將阿拉伯的名著，譯爲希伯來文；回教哲學家的許多遺著，能留傳至今，當歸功於這些譯者。

猶太人的哲學，至伊本·邁蒙 (Ibn Maimūn or Maimonides 西曆 1135 年生，1204 年卒) 而登峯造極。他因受法拉比與伊本·西那的影響，而企圖調和亞里士多德的學說與舊約；他常常根據啓示的明文，是詮釋哲學上的理論；有時使亞里士多德哲學，限於地球所屬的事物；超乎地球的知識，則當求之於天啓的經典。

當回教各國的極盛時代，猶太人曾參與一部分科學的工作，他們不唯受回教徒的寬容，並且蒙他們的優遇；但那些國家崩潰，而文明衰微後，他們的地位改變了，偏執的暴徒，驅逐他們；他們便逃避於基督教的國家，尤其是法國的南部，以便完成其傳播文化的使命。

(二) 巴勒摩與托利多

西方的基督教世界，與回教世界相遇於兩點：義大利的南部，與西班牙。在巴勒摩 (Palermo) 腓特烈二世的宮廷中，阿拉伯的各種科學，被熱心的研究着，拉丁人從此易於學習那些科學。腓特烈二世與其子曼弗勒 (Manfred) 曾餽贈波倫亞 (Bologna) 與巴黎各大學許多哲學書的譯本；那些譯本，一部分是由阿拉伯文譯成的，一部分是由希臘文直接譯成的。

但西班牙的翻譯運動，尤爲重要，其影響尤爲偉大。基督教徒所收復的托利多 (Toledo) 城

中，有一個豐富的圖書館，附設於一個清真寺內；這個圖書館，是一個文化的中心，其聲望遠到北方極遠的基督教國家。我們發見阿拉伯化的人、猶太人（有一部分已改宗基督教）、西班牙的基督教徒，共同工作；各國的人，彼此互助。當日從事於翻譯者，有希斯班努（Johnnes Hispanus）、孔迪薩里努（Gundisalvus）（西曆第十世紀的前半節）、吉拉德（Gerard von Cremona）（西曆一〇一四年——一〇八七年）、邁克爾（Michel der Schote）、海爾曼（Hermann der Deutsche）（西曆一二四〇年——一二四六年）。我們沒有獲得詳明充分的史料，所以不知道這些人如何努力。我們能稱他們的翻譯是忠實的，因為他們將阿拉伯文或希伯來文（西班牙文）的原本，逐句的譯成相當的拉丁文；但他們對於全篇的要旨，未曾徹底明瞭；不熟習阿拉伯文，而欲了解那些譯本，談何容易！他們採用阿拉伯的許多詞語和私名，而改變其形相，以致不易認識；這種改變，或許在由拉丁文研究哲學者的腦筋中，引起很大的混亂；他們所學的新思想，在他們的腦筋中，亦引起很大的混亂。

翻譯家的活動，大概與基督教團體的宗旨，並駕而齊驅。這種活動的發展，與東西兩方的回教徒從事於翻譯時的情形相彷彿（參考第六章第一節第二段）。他們最初翻譯的，是關於算學、星占學、醫學、自然哲學、心理學的書籍；論理學與形而上學的材料，亦包括其中。繼後，一般人漸漸的只注重亞里士多德的遺書，及其註釋；但他們起初所注重的，是關於奇怪之事的書籍。

他們已認識鑑迭是一個著名的醫生和星占學家。伊本·西那關於醫學、經驗的心理學、自然哲學、形而上學的主張，對他們頗有影響。法拉比與伊本·巴哲的影響，不如伊本·西那。伊本·魯世德對於亞里士多德遺書的註釋，最後傳入，在長時期內，與伊本·西那的醫學原理，同著名於歐洲。

(三) 巴黎的阿拉伯人

現在，我們可以問：回教徒對於中世紀的基督教哲學，有何功績？對於這個問題的答覆，本非此書的宗旨；因為那是一件特別的工作，必須閱讀許多手籍本後，才能答覆，而著者並未閱讀過。我們只能大概的說：西方的基督教徒，由阿拉伯名著的譯本，發見兩件新奇的事物。基督教徒對亞里士多德關於論理學、物理學、形而上學的主張，比以前認識得更完全。這種認識的重要性，雖是暫時的，但在短時間內，曾鼓勵他們研究哲學。亞里士多德的遺書，不久便由希臘文直接譯成拉丁文，而且譯得比以前更正確。但最重要的結果，是基督教徒讀了阿拉伯人的著作——尤其是伊本·魯世德的著作——以後，對於亞里士多德的主張，有一個特別的觀念，即認那些主張為至高無上的真理。這個概念，必引起神學與哲學間的衝突或妥協，甚至會使人否認教會的信條。然則，回教哲學，對於中古時代基督教信條的進化，一方面是策動者，一方面是毀滅者。因為神學與哲學，在基督教世界中，未能分道揚鑣，各不相犯，像回教思想家一樣。基督教的宗義學，在初創的幾世紀中，過分採納希臘的哲學，以致宗教與哲學，不能

分離，並且只能消化其他很少的事物；簡單的回教教義，比複雜的基督教教義，更易於消化希臘的哲學。

西曆第十二世紀時，阿拉伯的哲學，開始發生作用的時候，基督教的宗教學，便染上新柏拉圖派的色彩，兼帶奧古斯丁派的色彩，至西曆第十三世紀，尚保存於芳濟派 (Franciscans)。回教思想內的畢達哥拉斯的柏拉圖派的趨勢；與此完全相似。伊本·哲白魯 (Ibn Gebirol or Avencebol 參考第六章第一節第二段) 在司各脫斯 (Duns Scotus) 的眼光中，乃第一流的權威。再就別一方面而論，度明哥派 (Dominicans) 的兩大名家大亞勒伯圖 (Albertus Magnus) 與阿奎多馬 (Thomas Aquinas)，曾決定教會信條之前途者，採納曾經修改的亞里士多德的學說；此種學說，與法拉比的見解大致相近，與伊本·西那的主張，尤為相合。

當西曆第十三世紀中葉，有一種偉大的影響，發生於巴黎——當時基督教文化的中心，那種影響，是由伊本·魯世德發出的。西曆一二五六年，大亞勒伯圖著書駁斥伊本·魯世德。十五年後，阿奎多馬著書駁斥伊本·魯世德派；他們的領袖，是西哲爾 (Siger of Brabant 西曆一二六六年起，始著名於世)，他是巴黎學術會的會員。西哲爾始終擁護伊本·魯世德的學說；即對於其論理學的嚴正的結論，亦不稍退縮。伊本·魯世德曾批評伊本·西那；西哲爾亦同樣的批評大亞勒伯圖與阿奎多馬，但批評時，用極尊重的辭氣。他誓言服從天啓，但他以為理智是贊助亞里士多德遺書中的學說的；那些遺書中，有若干可疑點，當以伊本·魯世德的說

釋爲正義。但他的這種見理精深的主智說，未能取悅於一般神學家，遂遭異端裁判所的迫害。那似乎由於芳濟派的請求，因爲他們想藉此打擊度明哥派所堅持的亞里士多德的學說。他死於奧微亞多的監獄中（約當西曆一二八一——一二八四年時）。丹第對於西哲爾的異端，或許毫不認識，所以將他放在天國中，作世俗學問的代表。

至於回教哲學的兩大代表，則丹第必定在地獄的走廊下，見他們同希臘、羅馬的偉人與哲人，濟濟一堂。伊本·西那與伊本·魯世德，乃離宗教而思想，且爲後代所尊仰的各大哲學家之終極。

中華民國三十三年十一月初版

(•26457(總手))

伊
斯
蘭
文
化
叢
書

回教哲學史一冊

Geschichte Der Philosophie im Islam

滙版手工紙

定價國幣叁元貳角

印刷地點外另加運費

著者 T. J. De Boer

譯述者 馬 堅

發行人 王 靈 五

印刷所 商務印書館

發行所 商務印書館

版 權 所 有
翻 印 必 究

4344



64