

# 伊本·西那论可理解形式与理智的层级

戚强飞

[摘要] 伊本·西那对作为理智认识对象的可理解形式所作的区分,以及对作为认识主体的理智所作的层级划分,对于理解其理智理论具有重要意义。伊本·西那明确区分了非物质性形式和质料性形式,并暗示出对质料形式的进一步细分——第一次认识的质料性形式和再次获得的质料性形式。伊本·西那认为,非物质形式因其自身即是分离于质料及质料性关系的存在者,在认识过程中理智通过流溢的方式即可对它进行把握,而无须借助任何抽象活动;质料性形式则需要通过理智抽象活动来获得。因此,理智的抽象活动是理智最终获得可理解形式的一个条件。通过对理智不同层级的划分,伊本·西那进一步澄清了理智在获得可理解形式过程中的不同阶段。他的这些努力为中世纪伊斯兰哲学家反思认识论问题奠定了基础。

[关键词] 认识论 理智活动 可理解形式 理智层级

[中图分类号] B13

伊本·西那 (Ibn Sina, 970—1037), 拉丁世界亦称其为阿维森纳 (Avicenna)。他被称为中世纪伊斯兰传统“最重要的哲学家”<sup>①</sup>。其后六百多年甚至更长的时间里,哲学在伊斯兰传统中的发展很大程度上依赖于他的贡献。他的思想对12世纪之后的拉丁思想家亦有深远影响。<sup>②</sup> 本文将展示伊本·西那在认识论问题上的哲学思考。

## 一 理智活动的本质

认识论问题在中世纪哲学的讨论往往从亚里士多德的《论灵魂》开始。在《论灵魂》第三卷,亚里士多德谈到了人的灵魂中理智的部分:在理智的部分中既存在着“潜能理智 (potential intellect)”,它能“成为所有事物”,亦即能够思考所有想法、思想,就好像可以接受任何形式的质料;还存在着“主动理智 (agent intellect)”,它把那些思想带到现实中,亦即能给予潜能理智任何形式。<sup>③</sup> 亚里士多德简略而含混的文本引起了古代晚期评注家的强烈兴趣。伊斯兰哲学家在吸收

① John Marenbon, *Medieval Philosophy: An Historical and Philosophical Introduction*, Routledge, 2007, p. 103.

② Cf. Jon McGinnis, *Avicenna*, Oxford University Press, 2010; D. N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, The Warburg Institute and Nino Aragno Editore, 2000.

③ Cf. Christopher Shields, *Aristotle's De Anima*, Clarendon Press, 2016, p. 50.

这些评注的基础上,充分讨论了存在不同理智层级的可能。他们认为,亚里士多德语焉不详的主动理智是一个独立的非物质实体,而不是作为个体的人的灵魂能力的一部分。主动理智在人的理智认识活动中承担着动力因的作用,它要么提供可理解对象(intelligible objects),要么使潜能理智现实化,要么二者同时进行。然而,如果理智活动中承担重要功能的主动理智不是人的一部分,那么,当我们说认知者S认识P,S对P的认知具有何种意义上的贡献就是一个迫切需要回答的问题。

伊本·西那似乎综合了亚里士多德传统和新柏拉图主义传统,他既强调了外在于人的那个一直处于现实状态中的主动理智的重要作用,也明确提及整个理智活动中“抽象”活动的存在。这在当代解释者中引发了较大的争议,研究者们围绕理智活动本质上是一种“抽象”活动还是“流溢”活动展开了激烈的争论。其中,强调伊本·西那哲学新柏拉图主义倾向的学者持有“流溢论”的解读:所有的理智认识最终都源自主动理智的流溢,思想在理智认识中的作用仅限于使灵魂做好接受“流溢”的准备;因此,伊本·西那对人的抽象能力的谈论不过都是指向“流溢”的隐喻而已。<sup>①</sup> 强调伊本·西那哲学亚里士多德特征的学者则倾向于“抽象论”的解读,认为理智认识依赖于人的抽象能力,即思想和直观。<sup>②</sup>

学界的研究主要围绕以上两种解释展开。本文尝试换一个角度,从理智活动的两端,即作为认识对象的可理解形式和作为认识主体的多层级的理智,来理解伊本·西那对理智活动的反思。本文试图展示,对可理解形式和理智各个层级的澄清是伊本·西那触及理智活动时首先处理的内容,同时,在“流溢论”与“抽象论”的对立之外,亦存在着重新理解伊本·西那理智理论的可能。

## 二 理智活动的对象: 非物质形式和质料性形式

和亚里士多德一样,伊本·西那在《治疗书:论灵魂》(以下引用时简称为DA)中也展开了对认识问题的思考。伊本·西那认为人能够进行思考活动的原因在于人的灵魂具有理智能力,<sup>③</sup>他把这种理智能力称为“理智(aql,intellect)”。伊本·西那认为,虽然理智通常被视为灵魂的官能,但它不只是一种官能,还是思想的主体,即人本身,因此,它的真正名称应该是“理智”而非“理智能力”。<sup>④</sup>阿拉伯语的aql一词就有着双重指向,既可以指灵魂的一个自立的实体,又可以指该实体的官能。紧接着,伊本·西那进入到对理智能力的讨论之中,其中首要的问题便是澄清理智能力的认识对象。

理论能力即是印刻从质料中抽象的共相形式。并且,如果共相形式因其自身而是抽象的,那么理智能力将会容易地获得其形式。如果共相形式不是因其自身而是抽象的,那么理智能力将会对它进行抽象,直至使它完全剥离于质料。(T1: DA 1.5, p. 48, 1—4)

以上是伊本·西那对理智活动以及其中所涉及的理智认识对象的初步刻画。在他看来,理智能力的功能是把从质料中抽象的形式刻印在灵魂中,这个功能的实现也就意味着理智活动的完成。随后,

① “流溢论”的解读以拉赫曼(Fazlur Rahman)、戴维森(Herbert A. Davidson)、布莱克(Deborah L. Black)为代表。

② “抽象论”的解读以古塔斯(Dimitri Gutas)、哈瑟(Dag Nikolaus Hasse)为代表。

③ Cf. *Avicenna's De Anima (Arabic Text): Being the Psychological Part of Kitab al-shifa*, Fazlur Rahman (ed.), Oxford University Press, 1959, p. 37.

④ Cf. *Ahwal al-nafs*, F. A. Al-Ahwani (ed.), al-Halaby and Co., 1953, p. 53, 11—13; O. L. Lizzini, “Human Knowledge and Separate Intellect”, *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, R. Taylor and L. X. Lopez Farjeat (eds.), Routledge, 2015, pp. 285—300.

伊本·西那区分了两种理智活动的认识对象,即两种“可理解形式(suwar al-ma'qula, intelligible forms)”<sup>①</sup>。它们也是他所说的两种共相形式:本身就是非物质形式(immaterial form)的理智认识对象,以及需要理智能力从质料中抽象出来的物质形式。之后,伊本·西那还分别在文本 DA 2.2 和 5.5 中进一步触及了两种形式的区分。

根据相关研究,阿拉伯语的“可理解事物”被用来翻译亚里士多德《解释篇》中的概念 noema,意指一个概念或思想。<sup>②</sup> 法拉比(Al-Farabi)在对亚里士多德《解释篇》的评注中,对“可理解事物”作了如下解释“逻辑学家以两种方式考察可理解事物:就其与存在于灵魂之外的事物的关系,以及就其与词项的关系……。亚里士多德说词项意指的是灵魂中的概念,……注释家们认为,灵魂中的概念指向的是灵魂之外的事物,……但亚里士多德在这里并没有提及概念与灵魂之外存在的事物之间的关系。”<sup>③</sup> 吉克伊(Kwame Gyekye)认为,法拉比把“可理解事物”理解为指向外在存在者的灵魂中的概念。<sup>④</sup> 伊本·西那基本接受了这种理解。

在《治疗书:论灵魂》第二章的第二节,伊本·西那详细讨论了抽象的种类(asnaf),或层次(maratib)。这一章的标题就是“关于确定属于我们的感知的种类”,以及理智活动涉及的两种可理解形式。这一章一开始,伊本·西那就给出了感知的一般定义:通过抽象的过程即剥离质料及质料性关系的过程,把握被感知的形式即感知对象的意向(ma'na)<sup>⑤</sup>。“每一个感知即是某种方式的提取被感知的形式,如果感知是感知物质性事物,那么它就以某种抽象的方式提取从质料中抽象的形式”,“亦即,从质料和就质料角度而具有的关系中抽象出意向。”(DA 58, 2—4, 8—9) 在伊本·西那的语境同时也是整个中世纪伊斯兰哲学的普遍背景中,感觉(hasiyya)活动和理智('aqliyya)活动都通过概念感知(idrak)进行刻画。<sup>⑥</sup> 换言之,感觉活动和理智活动都是某种感知过程。从伊本·西那对感知的一般定义可以看出,一般性的感知刻画了感觉和理智活动,而刻画感知的却是概念抽象,感知过程可以被描述为某种抽象过程。由此我们自然会认为,感觉活动和理智活动对应着不同类型的感知,也就是对应着不同类别的抽象行为。在界定感知和涉及到的抽象的定义之后,伊本·西那详细说明了各种层次的抽象。他首先区分出两种类型的抽象——不完全抽象和完全抽象。前者没有将形式完全从质料或质料性关系剥离,后者则完全剥离;前者出现于内感知官能之中(当然,不同内感知官能也有着不同层次的抽象)<sup>⑦</sup>,后者则是针对理智能力,是最高层次的抽象。按照伊本·西那的说法,不同层次的抽象由弱到强,依次出现在感知、想象、判断(wahm)、理智等活动之中。强弱不等的抽象意味着本质不同程度地剥离于质料性偶性。比如,在感知活动中,感知器官感知到的可感形式依赖于可感对象对感知器官的作用,如果不是发生震动的物体把声波传播到人的耳膜,声音这种可感形式就不会被听觉把握到;想象活动则不依赖于外在物质对象

① 伊本·西那交叉使用了可理解形式、可理解事物、理智性形式等术语。

②④ Cf. Kwame Gyekye, “The Terms ‘Prima Intentio’ and ‘Secunda Intentio’ in Arabic Logic”, *Speculum*, 46 (1), 1971, pp. 32—38, p. 35.

③ W. Kutsch, S. Marrow, *Al-Farabi's Commentary on Aristotle's De Interpretatione*, Catholique, 1960, p. 24.

⑤ 笔者同意阿尔宾纳的观点,这里的“意向(ma'na)”并不是特指作为内感知官能的想象官能(wahm)的处理对象,而是采取其字面含义即“本质”。Cf. Tommaso Alpina, “Intellectual Knowledge, Active Intellect and Intellectual Memory in Avicenna's Kitab al-Nafs and Its Aristotelian Background”, *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, XXV, 2014.

⑥ Cf. Deborah L. Black, “Psychology: Soul and Intellect”, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Peter Adamson and Richard C. Taylor (eds.), Cambridge University Press, 2005, pp. 308—326.

⑦ 有关伊本·西那的感知理论,尤其是内感知官能,参见 DA 1.5; Jon McGinnis, *Avicenna*, pp. 111—116.

的存在，换言之，想象活动的对象想象形式已经完全从质料剥离了。但是，想象形式“依赖于可感形式，以及一定程度的量、性质和位置”<sup>①</sup>。比如，就算把我眼前的电脑收起来，我依然可以想象在图书馆四楼某张桌子上的那台黑色电脑，但它毕竟不是剥离掉“图书馆某处”“那台”“黑色”等偶性的普遍概念“电脑”。正如这个例子所揭示的，当概念“电脑”被我把握时，这已经是一种理智活动，它剥离了一切质料与质料性偶性，是最高程度的抽象。<sup>②</sup>

在以上多层次抽象理论的背景下，伊本·西那较为细致地澄清了两种可理解形式的区别：

就形式稳居其中的官能〔指理智能力〕而言，要么存在的形式完全不是物质性的，也没有发生为物质性的，要么存在的形式是物质性的，但是无关于任何方面的质料关系。由此，清楚的是，它感知了形式，即以从所有方面抽象于质料的方式提取了它们。凭自身而是抽象于质料者，其中的事情是明显的。至于因质料而存在者，要么它的存在是物质性的，要么那个〔指物质性关系〕发生于它，然后〔理智能力〕从质料及质料性关系中提炼（*tanzi'a*）出它。同时，以抽象的方式（*akhadha akhdhan mujarradan*）提取（*take*）它，以至于它就像可以谓述多的“人”一样，把多提取为一个本性。同时，〔理智能力〕把它从所有物质性数量、性质、地点（*ayna*）、位置（*wad'a*）中分离出来。如果〔理智能力〕没有从那些东西中把它抽象出来，那么它一定就不适合谓述所有〔人〕。因而，通过这点，感觉性的掌管者的感知、想象性的掌管者的感知、判断性（*wahmiyya*）的掌管者的感知以及理智性的掌管者的感知就得到了区分。（T2: DA 2.2, 61, 5—16）

相比文本 DA 1.5 的简要区分，以上段落有了更进一步的澄清。从段首的转折词可以看出，伊本·西那是在对照上文的感觉能力而谈论理智能力的情况。对于理智能力的感知对象，伊本·西那再次断言了非物质形式和物质形式的区别，前者本身的存在样态就是非物质的，<sup>③</sup> 后者的存在样态在理智能力感知以前与质料有一定的关系，但在理智能力感知以后便摆脱了一切质料性关系。伊本·西那之前说对非物质形式的感知是“更容易”的，在这里则变成了“明显的（*zahir*）”。似乎正因其过于明显和清楚，所以不需要更多解释。相比之下，物质性形式就不那么明显了，理智能力需要把它从质料和质料性关系中提炼（*tanzi'a*）出来，以抽象的方式（*akhadha akhdhan mujarradan*）把握它。<sup>④</sup>

在伊本·西那看来，非物质形式因其本身的自明性，无需更多解释。所以，他没有更多谈论非物质形式以及人的理智能力认识它们的方式，而是多次提到相关话题需要等到形而上学部分再来处理。<sup>⑤</sup>阿尔宾纳（Tommaso Alpina）认为，伊本·西那应该已清晰地意识到，在灵魂话题涉及的理

①⑤ Cf. Fazlur Rahman, *Avicenna's De Anima*, p. 60, p. 238.

② 伊本·西那使用的例子是感知个别的人，内感知中的心灵图像，以及理智认识的“人性”。Cf. DA 58—60; Jon McGinnis, *Avicenna*, p. 172.

③ Cf. D. N. Hasse, “Avicenna's Epistemological Optimism”, *Interpreting Avicenna: Critical Essays*, Peter Adamson (ed.), Cambridge University Press, 2013, p. 115, n. 28; *Ibn Sina, Al-Shifa, La logique I-L'Isagoge (al-madkha)* (《治疗书: 导论》), I. Madkour, El-Khodeiri, G. Anawati and F. El-Ahwani (eds.), Imprimerie Nationale, 1952, I, 2, pp. 12—13; *Avicenna, The Metaphysics of The Healing A Parallel English-Arabic Text* (《治疗书: 形而上学》), M. E. Marmura (ed.), Brigham Young University Press, 2005, I, 2, pp. 15—18.

④ 下文将展示，哈瑟结合视觉的示例认为，与“抽象的方式”把握可理解形式相对应的“非抽象的方式”并不就是流溢的方式，而是某种直接把握。

论背景中,即在自然哲学或物理学的学科框架之下,分离于质料及运动的事物并不在讨论范围内。<sup>①</sup>因而,我们只需推测,对非物质形式的认识应该不需通过抽象的方式,而是通过某种直接的方式就可以实现。相较而言,我们需要将考察重心更多地放在质料形式(material form)以及对其的认识上,不论是那些其存在是质料性的事物,<sup>②</sup>还是那些发生在质料之中的质料形式,<sup>③</sup>都要从质料及质料性关系中抽象出来才能被把握。阿尔宾纳提醒我们注意的是,本文引用的文本 DA 1.5, 48, 1—5 在谈到“自身抽象于质料的形式”时,说理智把握它们是“更容易的”,指的是相对于把握自身没有抽象于质料的形式,对它们的把握需要理智能力通过抽象过程来实现。<sup>④</sup>如果把这里谈论的“更容易”对照以下文本,一个明显的困难就会产生。

理智不能认识(tasawara)处在可理解和抽象于质料的极限(gaya al-ma'guliyya wa al-tajrid 'an al-mada)的事物,并不是因为那些事物本身的事项,也不是因为理智本性的事项,而是因为灵魂和身体一起困在身体之中,因为它在很多事情上需要身体。所以,身体使它远离了它的那种完满的最尊贵的地位。眼睛不能够看太阳,并不是因为太阳中的事物不够清楚,而是因为它的身体的禀赋。把这些浸入和妨碍从我们的灵魂中清除之后,灵魂对这些事物的认识(ta'nqula)就是灵魂可理解物中最尊贵、清晰和幸福的了。(T3: DA 5.5, 237, 16—19; 238, 1—3; 238, 9—10)

在这段文本中,伊本·西那列举了理智的诸多特征。比照感知活动中感知能力的局限性,他也列举了理智能力在认识对象上的局限性。在他看来,人的理智不能认识那些最高层次的剥离于质料的事物。文本 1.5 所区分出的非物质形式“更容易”认识,文本 5.5 所区分出的理智性事物对于人的理智则是很难认识的,二者之间的冲突需要加以澄清。阿尔宾纳对此给出的解释是,5.5 的说法展示了伊本·西那对非物质形式之间的层次区分,这里所说的“认识困难”并不是指一般的非物质形式,而是特指非物质形式中的层次最高者。另外,文本 1.5 出现的“更容易(ashalu)”一词的词源 sahl 首要的意思是平滑、平坦,而不是容易。由此,阿尔宾纳认为,伊本·西那在 1.5 想表达的意思并不是认识非物质形式比认识物质形式更容易,而是理智认识非物质形式的直白性。相比理智认识物质形式过程中的抽象活动,对非物质形式的认识是直接的、平坦的,类似文本 2.2 中说的“明显的(zahir)”。<sup>⑤</sup>在笔者看来,阿尔宾纳把“容易”解读为“平坦”,固然可以从词源上找到依据,但是,“更容易”这样的形容词比较级蕴含了两个事物之间的比较,展示的是相对的容易。文本 5.5 可以很好地解释这种表面的冲突。如上文所引段落,伊本·西那认为,原因并不在于这些事物本身不可认识,也不在于理智的本性,而在于身体对灵魂的干扰。身体使得灵魂远离最尊贵的事物。伊本·西那作了个类比,就好像眼睛不能直视太阳,并不是因为太阳不可见,而是由于身体构造的局限。他甚至断言,如果我们的灵魂不受身体的制约,那么,我们就可以认识最尊贵、清晰

① Cf. Tommaso Alpina, “Intellectual Knowledge, Active Intellect and Intellectual Memory in Avicenna’s Kitab al-Nafs and Its Aristotelian Background”, p. 157.

② 伊本·西那没有在这里具体举例,从《治疗书: 导论》中可以发现,存在是质料性的事物指的是物理、数学存在者。物理存在者在外在存在和心灵存在中都不能分离于质料和运动,数学存在者只在外在存在中不可与质料分离,在心灵存在中则可以。物理存在者,比如桌子,无论在外在世界,还是心灵世界,都是形式与质料的复合。数学存在者,比如三角形,在外在世界需要与质料复合,在心灵世界则可以脱离质料,以抽象的“三角形”存在(1.2, p. 12, pp. 15—13, 4)。

③ 发生在质料中的质料形式指的是一、多、因果性等。参见《治疗书: 导论》, 1.2, p. 13, 4—5 《治疗书: 形而上学》, 1.2, p. 16, 2—3。

④⑤ Cf. Tommaso Alpina, “Intellectual Knowledge, Active Intellect and Intellectual Memory in Avicenna’s Kitab al-Nafs and Its Aristotelian Background”, pp. 156—158, p. 158.

和愉悦的事物。

可见，伊本·西那并不否认这些所谓最高层次非物质存在者的可理解性，就像太阳一样，其本身也是可见的。同时，他也不否认人的理智本身的能力能够认识最高层次的非物质存在者，就像眼睛虽然不能直视太阳，但在某些情况下也可以看到太阳。在他看来，理智“不能”认识的原因在于身体的妨碍，身体的构造影响了理智的认识。假如没有身体的影响，理智就可以认识到那类可理解形式了。因此，如果我们把文本 1.5 说的“更容易”理解为就非物质形式的可理解本性而言，而不考虑其他因素的影响，再来看文本 5.5 的“不可理解性”，那么，乍看之下的“冲突”就可以消除。换言之，对于最高层次的非物质形式本身来说，人的理智本可以以某种直接的方式完成对它的认识，只是，由于身体的限制才无法完成。<sup>①</sup>

以上所引的三段文本可以总结如下：理智活动的本质即把从质料中抽象的可理解形式拿到自身之中。抽象形式分为两种，第一种是理智把它们抽象出来的质料形式，第二种形式本身就是抽象、分离于质料的非物质形式，理智灵魂不必通过抽象就可以把握它。<sup>②</sup>

需要强调的是，尽管伊本·西那没有明确阐述，但 DA 5.6 后续文本中有关理智记忆的讨论却暗示出对第一种形式（即质料形式）的进一步区分：分为首次通过抽象认识获得的质料形式，以及首次认识之后再次获得的质料形式。这个隐含的区分源自理智灵魂获得可理解形式之后的反思，即当灵魂通过抽象或直接把握的方式获得某个可理解形式之后，这个可理解形式是否会像被保存在内感知官能的可感形式那样，存留于理智能力之中？换言之，既然感性灵魂可以记忆可感形式，那么理智灵魂是否也可以记忆可理解形式呢？伊本·西那的回答是否定的。由此，多次认识、获得同一个可理解形式便是一个融贯的主张。基于日常经验，人面对学习过的知识，显然可以快速进入思考之中，不会像第一次面对时那样感到陌生，从而需要经历一个认知过程。这个反思显示出区分首次认识和再次认识的必要。如阿尔宾纳所说，这种区分并不是严格互斥的。比如，非物质形式也存在着首次认识所获和首次认识之后再次获得之分，只是两者的差别是“模糊的”。阿尔宾纳坚持认为，对质料形式而言，首次认识是通过抽象，再次获得则是通过主动理智的“流溢”。<sup>③</sup> 区分出不同的可理解形式，也就意味着存在多种理智认识对象。伊本·西那的大部分关注点都在质料形式的认识活动上，因而，我们暂且不考虑非物质形式的情况。阿尔宾纳认为，在《治疗书：论灵魂》中充分谈论理智能力对质料形式的认识，也是伊本·西那声称的目标。为了讨论的便利，我们暂且使用质料形式的进一步区分——首次认识的质料形式和再次认识的质料形式。理智能力对二者的认识有所不同。

概言之，在最一般的层面，伊本·西那区分了两种可理解形式——非物质形式和物质形式。前者因其自身即是分离于质料和质料性关系的存在者，人的理智在认识过程中就无需借助任何抽象活动，而是通过某种直接的方式（如流溢）就能把握它，后者则需要通过理智抽象活动来获得。即使理智的抽象活动是否是最终获得可理解形式的原因尚存争议，至少它可以算作一个条件。至此，对于文本 T1 引出的可理解形式的区分，我们结合文本 T2 和 T3 澄清了其中所涉及的问题。

① 这里所说的不受身体影响似乎隐含了灵魂在身体消亡之后独立持存，那时就能认识到他所说的最高层次的非物质存在者。事实上，伊本·西那使用的“尊贵”“愉悦”这些词项在伊斯兰教典籍中经常被用来描述真主、天堂等事物。伊本·西那随后指出，这涉及到分离灵魂的话题，需要在形而上学部分处理。

② Cf. Fazlur Rahman, *Avicenna's De Anima*, p. 239, 1—4.

③ Cf. Tommaso Alpina, "Intellectual Knowledge, Active Intellect and Intellectual Memory in Avicenna's *Kitab al-Nafs and Its Aristotelian Background*", p. 152.

### 三 理智活动的主体：多层级的理智

在给出理智能力的定义之后，一个自然的问题便是，“理智能力”“抽象的共相形式”和“印刻”这些概念是什么意思？伊本·西那并没有立即澄清这些概念，只是断言理智能力与共相形式有着不同的关系。因为根据亚里士多德传统的潜能/现实的区分，伊本·西那认为，当一个事物接收其他事物时，它既可以以潜在的方式、也可以以现实的方式接收。根据他在 T1 中的定义，“理论能力即是印刻从质料中抽象的共相形式”，我们可以得到一个理智活动发生机制的初步模型“理智活动的发生 = 理智能力接收可理解形式”。由此，按照潜能/现实的区分，以及伊本·西那认为的“当一个事物接收其他事物时，它可以以潜在的方式接收，也可以以现实的方式接收”，自然容易联想到，如果理智活动被刻画为一种“接收”模型，那么，理智能力也可以潜在地或现实地接收可理解形式，也就是伊本·西那说的“印刻共相形式”。亚里士多德的潜能有第一潜能和第二潜能的区分，在此基础上伊本·西那认为，他所说的潜能可以在三个意义上谈论。这意味着，刻画理智活动的“接收”也需要在多种意义上被澄清，理智活动的意义也将是重多的。

理论能力与这些形式有不同的关系，这是因为事物的状态有以下情况：有时潜在地接收某物，有时现实地接收某物。潜在在实现之前和之后，可以在三个意义上被谈论。首先是绝对倾向性的潜能，这种状态下没有一个事物处于现实之中，就像婴儿的书写潜能。其次是可能潜能，它是这样一种倾向性，此时还没有现实化某物，但是已具备实现某个行动的倾向。就像婴儿长大，认识了墨水和笔，学习了书写字母。最后是完满潜能，这种状态下条件完满了，伴随条件的倾向也完满了，即当行动者意愿的时候，行动可以立即实现，就像技艺完善的书写者没有现实书写时的状态。（T4: DA 1. 5, p. 48, 5—18）

借助伊本·西那使用的书写的例子，按照现实性实现程度的不同，潜能可以在三个层次上得到区分。首先是“非限定的潜能（potentiality without qualification）”或者说“绝对潜能”。在这个意义上，潜能处于纯粹的可能状态，没有任何现实性。伊本·西那的例子是婴幼儿书写的可能性，很明显，正常情况下婴幼儿尚不具备任何书写的的能力，不过，他们有着学习的潜能。其次是“可能潜能（possible potentiality）”，它指的是达到现实性的可能。这个层次的潜能已包含了一定程度的现实性，只不过还没有现实地发生。正如已学过认字、执笔的少年，尽管没有现实地发生书写的动作，但是已经具有了书写的的能力。最后是“完满潜能（perfect potentiality）”，它指的是一种更高层次的现实性，现实性可以随时达到。比如一个训练有素的书写者，在其愿意的任何时刻都可以进行书写。

引入潜能的三重区分之后，理智能力与共相形式的关系就有可能分为四种，即与三种潜能的关系，外加与现实的关系。伊本·西那依次介绍了这四种关系，并引入有着悠久历史的术语来描述它们。<sup>①</sup>“理论能力，当其在非限定的潜能的意义上与共相形式有关系时，就被称为质料理智（material intellect），没有接收任何事物。”<sup>②</sup>理论能力在潜能的第一层意义上与共相形式（即可理解形式）产生关联，这种状态下的理智即是质料理智。根据非限定潜能的定义，这个意义上的理

<sup>①</sup> 这些术语的使用可以追溯至古代晚期逍遥派的注释者，如阿弗洛狄希亚的亚历山大（Alexander of Aphrodisias）。

<sup>②</sup> Fazlur Rahman, *Avicenna's De Anima*, pp. 48—49.

智能力没有任何现实性，只能在纯粹可能性的意义上具有获得可理解形式的倾向。所以，所谓的理智能力与可理解形式的关系只是一种“倾向性”的关系。伊本·西那断言，质料理智存在于每个人之中。<sup>①</sup>之所以用“质料”来限定此时的理智，是因为质料理智具有类似于原始质料的纯粹倾向性，同时其自身并不是共相形式，而是所有形式的基体（substrate）。

至于潜能的第二层意义，伊本·西那说，当理论能力在可能潜能的意义上与共相形式有关系时，就被称为“习得理智（intellect in habitu）”<sup>②</sup>。习得理智已经具备一定程度的现实性，比如具有了“一阶可理解事物（first intelligible thoughts）”。一阶可理解事物指的是那些无需确证的、作为论证前提的自明的基本命题，比如，“整体大于部分”“相同的事物之间互相同”，等等。只有在这些基本命题的基础上，才能达到更多的二阶可理解事物。伊本·西那把一阶可理解事物称为逻辑论证中的自明性命题，比如P：如果A=B，B=C，那么A=C。这些基础性命题只提供类似形式化的知识，但却为更多内容的出现做好了准备。伊本·西那说，相较于质料理智，这个阶段的理智也可以被称为“现实理智”，因为质料理智没有任何理智活动，而习得理智在某种意义上已经具有一定程度的现实性。但或许是为了讨论的方便，伊本·西那还是继续使用“习得理智”这一说法，因为接下来的层次中还有需要严格界定的现实理智。

当理论能力在完满潜能的意义上与共相形式产生关系时，它就被称为“现实理智（actual intellect/ intellect in effectu）”。在这个阶段，以一阶可理解事物为基础的更多可思之物已经被理智通达；理智在命题P的基础上，通过结合具体的知识（如 $2+2=4$ ， $1+3=4$ ），得出新的知识（如 $2+2=1+3$ ）。此时获得的知识便是关于二阶可理解事物的。只是在这个阶段理智并没有现实地在进行理智活动。然而，伊本·西那说，那些思想已经被存储在人之中，<sup>③</sup>人无论何时现实地想起那些思想，他都可以现实地思考它们，而无须再次推论。尽管相较之前的层次，现实理智具有更多可理解形式和更充分的现实性，但相比之后层次的理智，现实理智所意指的状态仍然处在潜能之中。不过，这已是在潜能意义上谈论理智的极限。

以上便是理智灵魂在潜能的三重意义上与可理解形式之间的关系。理智灵魂与可理解形式处于不同的关系中，也就意味着理智具有不同的存在样态。这些不同的存在样态表现为不同程度的现实性。现实性从完全没有，到部分实现，再到充分实现，分别对应了理智在潜能阶段的三种存在状态，即质料理智、习得理智和现实理智。

根据上文用来刻画理智活动机制的“接收”模型，理智活动的发生意味着理智能力现实地接收可理解形式。在澄清“潜在地接收”的三层含义之后，剩下的便是“现实地接收”。伊本·西那说，当理智能力在非限定的现实性的意义上与共相形式有关系时，它就被称为“获得理智（acquired intellect）”。在这个阶段，可理解形式呈现在理智之中，即人当下处于现实思考的状态之中，并且还意识到他正在思考。“获得理智”这个术语似乎暗示了这个阶段理智的被动性。伊本·西那认为，处于潜能状态中的理智只有在一直处于现实状态中的理智的影响下，才能转变到现实之中<sup>④</sup>。当处于潜能中的理智与那个一直处于现实中的理智联结（conjunction）之后，潜能理智也就成为获得理智。二者联结时，一直处于现实中的理智将会把那些形式印刻在潜能理智中。这里的

<sup>①④</sup> Cf. Fazlur Rahman, *Avicenna's De Anima*, p. 49, p. 50.

<sup>②</sup> 麦金尼斯将之译为倾向理智（dispositional intellect），旨在突出在这个阶段理智能力使用一阶可理解事物，即那些最基础的逻辑法则，去推论其他思想内容的倾向。Cf. Jon McGinnis, *Avicenna*, p. 119.

<sup>③</sup> 严格来说，并不是那些思想被储存在灵魂之中，而是对那些思想的倾向留存了下来。



“联结”概念是含混不清的。在日常语言中,说事物A与B联结,通常意味着A与B物理边界的相连。但是,对作为非物质存在者的理智灵魂,我们显然不能在物理意义上谈论它与其他事物的边界相连。在笔者看来,伊本·西那所说的联结对象,即持续处于现实性中的理智,其实就是主动理智。

基于认知者理智能力与认知对象可理解形式之间不同的关系,伊本·西那主张把人的理智能力分为“四种类型”,即前文提及的四种理智。在对这些理智的存在状态的刻画上,很多不同的概念被使用过,比如阶段、层次、程度、能力、部分等。因此,四种理智也就被理解为不同的理智发展阶段,人类理智的不同层次、程度,或者理智灵魂的不同部分,等等。<sup>①</sup>伊本·西那在行文中交替使用了不同概念,比如,除了能力(quwa)之外,他还使用过层次、程度(maratib)等。<sup>②</sup>其中,能力、部分的内涵似乎不同于阶段、层次、程度。后者暗示的是同一个事物的不同状态,而前者则指向不同的、甚至相互独立的事物,正如“四种能力”“四个部分”这些说法所暗示的。因此,有必要澄清伊本·西那这些表述的含义。

根据哈瑟对伊本·西那引入四种理智时的原初定义的考察,以及本文的重构所展示的,伊本·西那一直强调的都是在“关系”的意义上谈论四种理智。甚至到《治疗书:论灵魂》第五卷,伊本·西那依然使用了类似的表述,如“所有的理性感知即是与从质料及其关联中分离出的形式的一些关系”<sup>③</sup>。笔者更为赞同将四种理智解释为“一个事物的多种状态”,也就是说,“四种理智是四种不同的理性感知的范畴,亦即四种不同的相关于共相形式的范畴”<sup>④</sup>。理智与可理解形式的不同关系意味着同一个理智处在不同的状态(即不同层次的现实性)之中。这些不同的状态并不是灵魂的不同能力或部分。

除此之外,在哈瑟看来,不同理智的相应功能特征也可以进一步反映出不同理智之间的关系。伊本·西那把人的理智区分为四种类型,这已经不同于铿迪、法拉比和其他古代晚期思想家。这些思想家将人的理智区分为三种,主动理智被排除在外。<sup>⑤</sup>哈瑟认为,伊本·西那在前人的基础上进一步把习得理智区分为拥有一阶可理解事物的习得理智和拥有二阶可理解事物但没有现实处于思考中的“现实”理智,既是为了更加精细地描述人的理智活动的发生过程,更是为了安放一阶可理解事物和二阶可理解事物。<sup>⑥</sup>亚里士多德在《形而上学》995a8、996a26、997a7等地方谈论过一阶可理解事物。铿迪(Al-Kindi)在《第一哲学》(*Al-Kindi's Metaphysics*, 1974)中也表达了同样的意思,只是采用了不同的术语。<sup>⑦</sup>法拉比在《美德城邦》(*On the Perfect State*, 1985)中除了给出以上伊本·西那照搬过去的例子,还进一步把一阶可理解事物分为三类:生产技能的原则,认识善恶

① Cf. D. N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, The Warburg Institute and Nino Aragno Editore, 2000, p. 177.

② Cf. Fazlur Rahman, *Avicenna's De Anima*, 1.5, p. 50, 9; D. N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, p. 178.

③ Fazlur Rahman, *Avicenna's De Anima*, 5.6, p. 244.

④ D. N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, p. 178.

⑤ 根据布莱克的总结,除了主动理智,伊本·西那之前的观点基本上都接受质料理智、习得理智(法拉比称为现实理智,铿迪称为获得理智)和获得理智(铿迪称为第二理智)。Cf. Deborah L. Black, "Psychology: Soul and Intellect", pp. 308—326.

⑥ Cf. D. N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, p. 179. 伊本·西那之前的希腊、阿拉伯作家论一阶可理解事物,参见 *On the Perfect State (Mabadi' ara' ahl al-madinat al-fadilah)*, Abu Nasr al-Farabi, R. Walzer (ed.), Oxford University Press, 1985, pp. 406—407.

⑦ A. Ivry, *Al-Kindi's Metaphysics*, SUNY Press, 1974, p. 107, 1. 12.

的原则，以及这里专门讨论的理论能力处理的对象。他们的共同特点是都没有明确地把“二阶可理解事物”视为一个必要概念，因此，似乎也没有必要区分出一个单独的理智阶段来承载二阶可理解事物。尽管法拉比在《论理智》（*Risalah fi al-aql*, 1938）中明确提到了“二阶可理解事物（al-ma'qul al-thani）”，并称当理智获得二阶可理解事物时它便处于现实理智阶段<sup>①</sup>，但他似乎并不认为有必要为此区分出一个理智状态。

虽然伊本·西那告诉我们，一阶可理解事物（或者说那些基础性的公理）出现在习得理智当中，但是他并没有继续解释它们是如何出现的。有学者主张，一阶可理解事物来自主动理智的倾注；<sup>②</sup>也有人认为，它们来自质料理智自发的、本能的活动。<sup>③</sup>哈瑟认为它们不太可能来自分离的主动理智的灌注，原因是，首先，习得理智根据定义是一种潜能状态，而伊本·西那宣称的主动理智把可理解形式灌注给人是指在人的理智处于现实性中的时候。其次，伊本·西那谈到一阶可理解事物时，强调一阶可理解事物不是“获得的（istafada）”；相反，“获得”一词常用来表示可理解形式获得自主动理智。最后，伊本·西那在有关主动理智的篇章中谈到的可理解形式似乎都是二阶可理解事物。<sup>④</sup>哈瑟认为，尽管伊本·西那没有在《论灵魂》中明确回应一阶可理解事物的来源问题，但是，综合他早期的《论灵魂纲要》和《治疗书：后分析篇》等逻辑学著作，伊本·西那应该还是倾向于一种自然灵感的方式：灵魂出于自然本性（gariziyān），或者说通过自然禀赋（fitra），而得到一阶可理解事物，无需从外界获得（kasb）。<sup>⑤</sup>

伊本·西那很明确地把二阶可理解事物放在了习得理智之后的现实理智中，即在习得理智中的一阶可理解事物之基础上，达到二阶可理解事物。但是，他同样没有进一步解释达到这个阶段的方式。澄清的工作可以在其他著作中发现，如《献给阿拉的哲学》（*Philosophy for 'Alā' -ad-Dawla*, 1952）《指示与说明》（*Al-Isharat wal-Tanbihat*, 1992），以及上面提及的《治疗书：后分析篇》。二阶可理解事物通过直觉（hads）、思考（fikra）的方式被达到，即直接把握三段论的中项；或者通过更为复杂的方式，如寻求概念之间的正确组合。<sup>⑥</sup>在伊本·西那看来，达到二阶可理解事物的过程，也就是从习得理智转变为现实理智的过程，同时也是完成一个三段论推理的过程。“直觉是这个官能（即理智能力）朝向自己找到中项的准确运动。比如，如果一个人看见月亮，[意识到]它只是根据它的阶段发光，即面对太阳的一面，然后他的理智通过直觉找到了中项：发光的原因是太阳。”<sup>⑦</sup>

① Cf. Al-Farabi, *Risalah fi al-aql*, Maurice Bouyges (ed.), Beyrouth, 1938, p. 18, 8—9.

② Cf. Michael E. Marmura, "Plotting the Course of Avicenna's Thought," *Journal of the American Oriental Society*, 1991, 111 (2), p. 337.

③ Cf. Dimitris Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works* (Second, Revised and Enlarged Edition), E. J. Brill, 2014, p. 171.

④ Cf. D. N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, p. 179. 哈瑟的第一个原因值得继续考虑，伊本·西那虽然是在潜能的意义上谈论前三种理智，但说到习得理智时也点出了它在某种意义上的现实性，即相较于纯粹潜能中的质料理智，习得理智已然处在有限度的现实性之中。在这个较弱的意义上，自主动理智的注入是否可行？玛木拉和戴维森的讨论值得继续追问。

⑤ Cf. Avicenna, *Al-Shifa, al-Mantiq, al-Burhan*, Ibrahim Madkour (ed.), Imprimerie Nationale, 1952, p. 64; D. N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, p. 180.

⑥ 《指示与说明》和《论理性灵魂》中的段落可见 Dimitri Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p. 164, p. 166; D. N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, p. 181.

⑦ Avicenna, *Al-Shifa, al-Mantiq, al-Burhan*, p. 259; M. E. Marmura, "The Fortuna of the Posterior Analytics," *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*, Monika Asztalos, John E. Murdoch, and Ilkka Niiniluoto (eds.), Yliopistopaino, 1990, p. 97; D. N. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, p. 181.

这个例子来自亚里士多德，用来说明他的科学三段论，即中项给出了三段论中结论的真实原因。<sup>①</sup>当人在思考“发光的原因是太阳”这个命题时，人的理智也就处于最后一个阶段——获得理智的阶段。

至此，我们已大致澄清伊本·西那对四种理智的区分，以及它们各自的运作机制。我们可以结合伊本·西那吸收自亚里士多德的“望月”例子，以及四种理智的运作机制，将理智活动的过程总结如下：一个人闭上眼睛什么也不想，此时大脑近乎一片空白，这个阶段类似质料理智，心灵中几乎没有任何想法；当他睁开眼望向天空，基于自然禀赋，他看到了一个圆形的明亮的东西，此时他已具有一些一阶可理解事物，处于习得理智阶段，在这个阶段他可以通过内感知思考官能（faculty of cogitation）来处理感知材料，<sup>②</sup>以及获得可理解形式，如果“它现实地开始寻求的话”<sup>③</sup>；当他观察圆形发光物，发现它只有面对太阳的一面才发光，通过抽象活动，他达到“是一个月亮”“一面发光”等概念，并通过直觉发现中项“以太阳光源”，此时，他处在现实理智的阶段，已达到诸多二阶可理解事物，可以根据意愿随时与主动理智联结，再次获得这些二阶可理解事物。只不过，以上理智阶段都处于潜能之中，只有当人现实地处在以上三段论的构造之中，才到了获得理智阶段。

本文的工作表明，伊本·西那在中世纪伊斯兰传统中捍卫亚里士多德主义的努力，并没有让他拒斥新柏拉图主义的洞见，综合两种传统以建立新哲学体系的理想充分地显示在他的哲学百科《治疗书》中。正是在这个意义上，伊本·西那之后的伊斯兰理性主义教义学家、神秘主义大师、拉丁传统的哲学家们，都从他这里得到了启发。

（作者单位：中国社会科学院西亚非洲研究所）

责任编辑：袁 恬

① Cf. Aristotle, *Posterior Analytics*, Jonathan Barnes (trans.), Clarendon Press, 2002, 1.34, 89b11.

② 哈瑟批评了戴维森对认知（cogitative）官能的过分强调。哈瑟认为，他的过分强调源于他将 DA 5.6, p. 247 中的“获得（ta'allum）”误解为“思考（fikr）”。Cf. Hasse, *Avicenna's De Anima in the Latin West*, p. 182; Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, Oxford University Press, 1992, p. 95.

③ Fazlur Rahman, *Avicenna's De Anima*, 1.5, p. 49, 15.