

# 电子图书



信息技术的结晶

人类文明的载体

网络的基本资源

## 汉译世界学术名著丛书 出版说明

我馆历来重视移译世界各国学术名著。从三十年代起，更致力于翻译出版马克思主义诞生以前的古典学术著作，同时适当介绍当代具有定评的各派代表作品。幸赖著译界鼎力襄助，三十年来印行不下三百余种。我们确信只有用人类创造的全部知识财富来丰富自己的头脑，才能够建成现代化的社会主义社会。这些书籍所蕴藏的思想财富和学术价值，为学人新熟知，毋需赘述。这些译本过去以单行本印行，难见系统，汇编为丛书，才能相得益彰，蔚为大观，既便于研读查考，又利于文化积累，为此，我们从1981年着手分辑刊行。限于目前印制能力，每年刊行五十种。今后在积累单本著作的基础上将陆续汇印。由于采用原纸型，译文未能重新校订，体例也不完全统一，凡是原来译本可用的序跋，都一仍其旧，个别序跋予以订正或删除。读书界完全懂得要用正确的分析态度去研读这些著作，汲取其对我有用的精华，剔除其不合时宜的糟粕，这一点也无需我们多说。希望海内外读书界、著译界给我们批评、建议，帮助我们在这套丛书出好。

商务印书馆编辑部  
1983年5月

前 言

在杰出的学者、哲学家兼作家阿维森柄（阿拉伯文名阿布·阿里·阿尔-胡赛因·伊木·阿伯达拉·伊本·西那，980年生于布哈拉附近的阿夫沙那，1037年卒于哈马丹）的著作中间，他的巨著《阿士一式法》（《治疗论》）里讨论心理学的第六卷以重要著称。我们研究的对象就是这一卷。无论在希腊古典时期，还是在整个中世纪，在亚洲，还是在欧洲，心理学在哲学和自然科学的巨大领域中可以说是一个最为重要的科学部门，因为它所探讨的问题涉及一切生命现象，特别是涉及感性认识和理性认识的问题，以及心灵与形体的联系问题：因为这个道理，心理学是包括在古代自然科学的领域之内的。这许多问题也出现在我们现在从事研究的阿维森纳心理学中：他的心理学，从科学的观点看来，是依据亚里士多德和逍遥学派的心理学以及古希腊医学哲学家们所讲的心灵与形体的学说的。由于这个缘故，欧洲中世纪的心理学在很大的程度上不出阿维森纳心理学的范围之外。我们出版的这部书，可以有助于说明这种阿维森纳的心理学一直影响到欧洲经院学者们的心理学。

阿维森纳之依据亚里士多德和逍遥学派，以及依据希腊医学哲学和亚里士多德以后的自然科学，这一点在我们的注释中以译注的形式作了证明，因为这里面包含着一些重要的问题：在《式法》中专门讲心理学的那一部分里，我们根本找不出任何柏拉图和新柏拉图派心理学的重要的迹象，只有阿维森纳与他们进行论战的那些章节除外。乍看起来，好象在某些地方，阿维森纳是倾向于这些哲学家的，尤其是在关于理智的理论方面：然而即使在这些地方，阿维森纳的思想和学说也还是以亚里士多德为出发点的。

我们知道阿维森纳还有许多种著作讨论心灵，而且都比《式法》简短：这些著作中间有几种在文句上彼此有出入，但是没有一种写得象《式法》的心理学部分这样带有他的独特风格，这个部分在问题的真实性方面以及在思想的杰出性方面都胜过了那些著作。在心理学的历史上，这部作品处于最重要的著作之列；显然我们不能忘记，就其来历说，它是属于中世纪的。这部作品之依据希腊的心理学、哲学以及自然科学，一点也不降低它的真正价值；它反映了作者的伟大人格，反映了他对于自然界以及自然界所显示的全部生命所采取的高尚态度。

我们知道，阿维森纳在他的 *Mantiq al-masriqiyyin*（《东方人的逻辑》）一书的引论中宣称《阿士一式法》不再表明他自己的思想。但是这并不意味着这部百科全书式的主要著作失去了它的任何哲学价值。在逻辑方面，以及在哲学和自然科学方面，《阿士一式法》无可争辩地标志着阿维森纳著作的顶峰，代表着对于人类文化史的一项最重要的贡献。这部作品给我们指出了作者思想的广阔，可惜我们直到现在还没有为它出版一个完备的考订版本，还没有作出一个科学的译本，也没有对它作出一项详尽的研究，特别是在关于它的希腊来源方面。

我们校订出版《式法》中阿维森柄心理学的阿拉伯文原文时，曾经手踊

---

参看魏熊：《阿维森纳的哲学》，1951年巴黎版，第18页。（法文本）

了下列各种抄本：

1. BrItlfhMu - reumSupp1, 711, Rieu (ol. 2873), 伦敦；
2. 1ndlaOf ! lce476, LoTH (1796), 伦敦；
3. Bibliotheca Bodleiana 435, 牛津, (P0cLckl25), 467 (PDecoCK114) 和 471 (Pcockl16)。在这三种抄本中, Pocuckl25 包含心理学的全部原文, Pocockl16 只包含一部分; fo1. 185—foJ. 256r (见我们的阿拉伯文本, 第 8—68 页)。PocQCK114 也包含一部分: fo1. 4—fu1. 29T (见我们的阿拉伯文本, 第 246—268 页)。B] bli (, thecaB0dlelan 的其他抄本不包含心理学。

4. 德黑兰黑蚩拉历 1303 年 (即 1886 年) 石印本。

我们在这个版本里用下列略号来指这些不同的抄本: BrItlCXHBlu3eum 抄本作 BIndiaOffice 抄本作 1, PococlKl25 作 PocOckl16 作 Pi, PocUcixl14 作 P, 德黑兰石印本作 T。

柏林抄本 5044 不包含心理学; 局布隆拉抄本 344 标明为阿维森纳一书的抄本, 是出于错误。

我们没有能够利用其他的欧洲抄本和欧洲以外的抄本。这些抄本的目录见布罗克尔曼:《阿拉伯文献史》, 第一卷, 1943 年来顿版, 第 592 页, 以及《阿拉伯文献史》, 补追第一册, 1937 年来顿版, 第 815 页。

我们可以在下列阿拉伯文抄本目录里看到关于我们所用的那些抄本的记述:

1. BritiMuseum Supp. 711 (or. 2873) 见 Rieu ch, Supplement to the Catalogue of the Arabic mss. in the British Museum, 1894 年伦敦版, 第 484—485 页, 这个抄本来自 1072 / 1662 年, 缺了许多子音分音符号。[/号前为黑量拉历, 后为公历。——译者]

2. 1ndiaOffice 476 见 LoTH, Catalogue of the Arabic mss. in the Library of the India Office, 1877 年伦敦版, 第 131 页。

3. Bibliotheca Bodleiana, Pocock 125 见 Bibliotheca Bodleiana Codices, mss. or. Catalogue, 第 113 页, 这个抄本来自 771 / 1369 年:

4. Puccck 116, 同上书, 第 119 页:

5. Pucocck114. 同上书, 第 119 页: 这两个抄本来自 603 / 1206 年。

也许有人会非难我们在异文项上把不同的抄本中一切差异之处不管大小都一一列举出来。然而我们认为可以为这种做法说出理由: 因为我们的阿拉伯文原文无论从哲学观点或者从术语观点来看都是非常困难的, 所以我们认为所有的差异对于理解原文都可能具有重要性, 因此应当在异文项下一一指明。

在哲学术语方面, 我们为了进行翻译曾经借助于魏熊夫人的《伊本·西那哲学用语辞集》, 1938 年巴黎版。最后, 我们愿意向一切热心帮助我们, 为我提供这项工作所必需的抄本, 以及校订法文译文的人表示衷心的感谢。在这方面, 我应当特别感谢的是瑶德莱娜·大卫小姐 (巴黎)。

杨·巴柯士

---

参看布罗克尔曼:《阿拉伯文献史》, 第一卷, 第 592 页, 1943 年来顿版。(德文本见 1898 年威玛版第一卷第 454 页。——译者)



## 伊本西那的生平和哲学思想

### 一

塔吉克族的伟大思想家伊本·西那的名字对我们并不陌生。1952年在世界和平理事会的号召之下，我们举行过伊本·西那诞生一千周年纪念。这是按照伊斯兰教国家人尺所用的太阴历（黑蚩拉历）计算的，这种历法比公历每年要少十天左右。

伊本·西那哲学遗产的研究，是一个斗争激烈的领域。这一障地长期为西方资产阶级学者所占领，他们尽管写出了大量的专著和论文来论述伊本·西那的哲学，但是从来没有而且也不能对伊本·西那作出正确的、公正的估价。他们站在帝国主义殖民地统治者的立场上，蔑视东方各国人民，对伊本·西那千方百计地进行歪曲和污蔑，把他说成仿佛只是一个不太高明的亚里士多德注释者，其功精充其量不过是保存了一些西方古代哲学遗产，给欧洲中世纪的经院哲学家提供了一些唯心主义的黄料。他们极力掩盖伊本·西那的哲学在历史上的进步意义，不提它的促进科学发展的作用，而尽量吹嘘其中僵死落后的东西。他们大都是新托马斯主义者，目的在于巩固天主教的黑暗势力，为帝国主义资产阶级服务。他们对待伊本·西那正如对待亚里士多德一样，像列宁所指出的：“僧侣主义扼杀了亚里士多德学说中活生生的东西，而使其中僵死的东西万古不朽。”

因此我们必须进行顽强的斗争，用马克思列宁主义的观点开展这个领域的研究。尽管我们的工作开始得还不很久，社会主义国家的学者们已经取得了一定的成绩。我们的做法与资产阶级学者正好相反，不是任意歪曲，而是坚决反对歪曲，努力恢复伊本·西那哲学的本来面目，以马克思列宁主义的科学分析，指出其中的哪些东西是精华，哪些东西是糟粕，从而吸取其精华，排除其糟粕。对我们最主要的，乃是通过伊本·西那哲学的批判分析，揭露出历史的客观必然性和在斗争中发展的规律。我们应当做的，是通过具体分析，证明哲学史是阶级斗争的思想反映，是唯物主义与唯心主义的斗争史，证明唯物主义为自己开辟道路时所经历的艰苦曲折的斗争过程，从而捍卫科学的唯物主义世界观。同时，具体地说明了东方先进哲学思想家在历史上的进步作用，也就最有力地驳倒了西方资产阶级种族主义的“西方中心论”，从而鼓舞了东方各族人民解放斗争的意志。

### 二

伊本·西那是中世纪东方最伟大的哲学家之一，同时也是一位最著名的医生、科学家和百科全书式的学者。他的哲学中包含着强烈的唯物主义倾向，在哲学史上起过巨大的进步作用，无论对东方和西方，都发生过良好的影响。他的医学著作更是数百年间东方和西方医生的典范。尤其值得注意的，是他的学说中吸收并发展了东方和西方的先进科学文化遗产，也促进了东方和西方科学文化的进一步发展，在东方人民和西方人民之间起了文化思想上的联系作用。

伊本·西那的全名阿布·阿里·阿尔-胡赛因·伊本·阿伯达拉·伊本·西那（'Abu·Ali al-Husayn Ibn'Abdallah Ibn Sina），在欧洲以拉丁化的

名字 Avicenna（阿维森纳）著称，黑蚩拉历 370 年（即公历 980 年）生于中亚佷亚布哈拉城附近的阿夫沙那镇。这个地方在现今苏联的乌兹别克加盟共和国，离塔吉克加盟共和国不远。从血统上说，伊本·西那是塔吉克人。

伊本·西那生活在十世纪末到十一世纪初，这时世界上的主要国家都处在封建时期，但是各国发展的程度并不平衡，大体上说来，是东方高于西方，尤其是在生产力和文化方面。当时在我国是北宋初年，在欧洲是日耳曼国王鄂图刚建立神圣罗马帝国的时候，在西亚和北非地区刚是伊斯兰教哈里发帝国已经分裂的时候。当时的中亚佷亚是一个摆脱了阿拉伯人统治的独立王国——塔吉克人的萨马尼德王朝，其首都就在布哈拉。

远在伊本·西那诞生之前，中亚佷亚各族人戾就发动了多次的起义，反抗当时的阿拉伯统治者，反对本族的封建贵族的剥削。其中规模最大的是穆康那（绰号，意即“缠巾者”）所领导的武装起义。这些武装起义虽然都失败了，但是终于削弱了阿拉伯贵族的统治，使他们最后不得不退出了中亚佷亚。在塔吉克人的国家里，主要矛盾仍然是农兵与封建主的矛盾。同时阿拉伯统治者虽然退出了中亚，但哈里发帝国仍然残存于不远的巴格达，而且保持着宗教上的控制，它与中亚佷亚各族人民的矛盾并没有完全消除。此外哈里发帝国鼎盛的时候（相当于我国唐代）就发展了商业经济。进行了巨大的海外贸易，东至我国和印度，西至欧洲，都是伊斯兰教商人足迹所到的地方，因而在中亚细亚也形成了一些大城市，城市商人与封建统治者之间也存在着一定的矛盾。

伊本·西那出生于城市中的中等官吏家庭，这是一个矛盾的地位：他一方面与封建统治阶级有联系，需要依附封建统治者，另一方面又与城市中等阶层有联系，与置族封建主有矛盾。前者是他的保守落后的方面，后者是他的进步的方面，但是后者毫无疑问是他的主要方面。作为一个城市居民，他是热烈要求发展生产、发展科学文化，反对宗教蒙昧主义的。

伊本·西那在萨马尼德王朝的首都布哈拉受教育，十六、七岁时，已经学贯古今。他学习了古代的哲学、几何学、自然科学和医学，并且成为名医。虽然他不懂希腊文，但是当时希腊古典著作都已经有了阿拉伯文的译本，他精通了这种学术文化上的共同语文之后，也就研读了这些古典著作的译本，尤其对亚里士多德和伽命的著作用力最勤。当时布哈拉的苏丹曼苏尔身患重病，伊本·西那给他治好了，因而得到特许，可以在王室藏书楼中研究，这一项特权更使他熟悉了前人的成就，大大地增长了知识。但是他并不限于书本的研究，而把主要的力量放在观实验上，并且十分重视因通商而传来的外国科学成果。

伊本·西那二十岁的时候，萨马尼德王朝覆亡，他逃到了花刺子模，受到一位朝臣接待，在那里继续科学研究，并开始著作。这时著名的科学家比鲁尼也到了花刺子模，伊本·西那与他展开了科学讨论。大约在花刺子模的时期，伊本·西那完成了他的哲学全书《治疗论》。

三十一岁时，由于政治原因，伊本·西那又被迫从花刺子模逃出，在好几个地方住过，以后定居未尔文，在那里教授学徒，并开始写作他的医学巨著《医典》。后来他迁居哈马丹（在现今伊朗境内），由于治好了哈马丹苏丹的病，被任命为大臣。他在哈马丹的时期一方面从事政治活动，一方面仍旧从事科学研究，并到处行医。宫廷政治生活使他见到了封建统治集团的腐败，大为不满，为此几乎遭到杀害，后来在苏丹死去、嗣子继位时更被囚禁，

但是他在狱中仍不放弃科学活动，写了不少著作。直到后来另一个王子阿布·查发尔攻陷哈马丹，才把伊本·西那从狱中放出，任命为太医，并把他带到伊斯巴汗。这时他已四十二岁。

在伊斯巴汗宫廷中，伊本·西那得到了安静的环境从事科学活动，教育青年，与学者们举行科学讨论会，创立为群众治病的医院，并完成了他的巨著《医典》，用塔吉克语写了哲学著作《知识论》。后来他又回到哈马丹，死于黑蚩拉历 428 年（公历 1037 年）。

伊本·西那终生不懈地从事科学研究，从观察、实验中积累知识，从临床医疗中获得丰富的经验，并且不断地把经验总结提高到理论。这种做法与当地的伊斯兰教正统派僧侣和欧洲基督教经院学者完全相反，他们是只背诵经典，利用形式逻辑来进行诡辩，利用神秘观念来愚弄人民。伊本·西那痛恨蒙昧主义，曾经在一首诗中写道：

“无可奈何！在这蠢驴世界上  
谁不是驴，就被指为无信仰！”

他的这种勤勤恳恳、实事求是的科学态度，是他的先进城市居民的立场所决定的。他不仅是一个宫廷医生，而且为广大的群众治病，因而广泛地接触到城市中各个社会阶层的居民，同情他们的疾苦，也认识到只有用实事求是的办法才能解除他们的痛苦。但是就在当时，不同阶级的人对待这样一位科学家就有截然不同的两种看法：人戾群众爱戴他，颂扬他。称他为“医师之王”，“哲人之王”，而反动的正统派僧侣却仇视他，诋毁他，称他为“异端”。

### 三

伊本·西那的哲学，我们决不能仅就其个别的词句来作抽象的理解，而必须与他的科学成就联系起来考察。他诚然接受了西方古代亚里士多德的哲学体系和伽命的医学体系，但决不是简单的因素，也不是局限于概念上的继承。他是通过经验的印证而接受的，是以批判的态度对待文化遗产的。我们可以看出，他接受亚里士多德的具有唯物主义因素的体系，而不接受当时流行的柏拉图派唯心主义体系，并不是偶然的，这里面就包含着路线的抉择。

任何一个人，要想完全不顾前人的经验，一切都从头做起，那是不可设想的。同样情形，在总结经验的时候，要想完全不顾前人的理论，在空白的基地上独自建立全新的理论，也是不可设想的。伊本·西那继承了许多前人的、别人的和外国人的经验，又通过自己的实践取得了许多新的经验，在总结的时候，不可能不借助前人的理论体系。但是他并非不加批判地全盘接受。诚然他接受得很多，甚至接受了许多错误的、不合理的东西，但是要知道，在伊本·西那的时代科学知识毕竟是不多的，知识的空白点很多，在这种情况下进行总结，是很难避免以一些未经经验证实的空想的东西来填充空白点的。当时的科学水平还不足以根本推翻前人的理论体系，这是事实。但是我们决不能像西方资产阶级学者那样，不看伊本·西那在实践上和理论上的新的贡献，只看他从古人那里继承来的陈旧错误的东西，就得出结论说伊本·西那没有什么新的创造，没有超过亚里士多德和伽仑。这是非历史的观

点。

伊本·西那号称“亚里士多德第二”，这个意思决不是说他是亚里士多德的简单翻版，而是指他走亚里士多德的路线，并且发展了亚里士多德的进步方面。亚里士多德的特点是二元论，是摇摆于唯物主义与唯心主义之间。这也是伊本·西那的特点。但是我们有足够的证据说：伊本·西那的唯物主义倾向非常强烈，包含着丰富的具体内容，而他的唯心主义因素则非常一般化，甚至带着伪装的性质。要知道当时的伊斯兰教正统派反动势力毕竟很大，公开否定上帝的人是很难生存下去的。

我们首先看一看伊本·西那有哪些科学贡献。

伊本·西那的著作极多，虽然各家的说法不一，有说共 300 多种的，有说 200 多种的，有说 160 多种的，有说 99 种的。这些著作就性质而论，有医学、哲学、自然哲学、数学、天文学以至音乐、诗歌等方面的。除了科学著作以外，他在哲学著作中也随处引用了自然科学的材料。其中最主要的著作是：

- 1) 《医典》，共五册。这是最主要的医学百科全书。
- 2) 《治疗论》，共 17 卷。这是最主要的哲学百科全书。
- 3) 《拯救论》。这是《治疗论》的节要。
- 4) 《指要与说明之书》。这是他的哲学的简述，由于简明，在中世纪最为流行。
- 5) 《公正论》。这部著作对东方和西方的哲学家作了比较，共 20 册，已佚。
- 6) 《东方人的哲学》。已佚，只保存下其中的一部分：《东方人的逻辑》。
- 7) 《知识论》。这是他的哲学的简述，是用塔吉克文（郎达尔文或法尔斯文）写的。

我们首先来看《医典》。这是一部真正的医学百科全书，包括解剖学、生理学、病理学、治疗学、药理学、卫生学和营养学，总结了当时的全部医学知识，既有实际，又有理论，因而从 11 世纪到 17 世纪在东方和西方成为标准的医学教科书，早在 12 世纪就译成了拉丁文，先后印行过三十余版。

从这部书以及伊本·西那的其他著作中可以看出，“伊本·西那是精于解剖的。他对眼部肌肉结构的描写，做到了精确的程度，这一点现代的专家们也不能不承认。他对脑和神经的构造，也描写得很详细。他发现大脑中感觉中枢和运动中枢的大致部位，并且论述了它们的作用。但是西方资产阶级学者虽然不能否定这些杰出的成就，却借口《古兰经》禁止解剖尸体，把伊本·西那说成仿佛只是空想出这些东西似的。其实这个问题早就由伊本·西那自己解答了，他在自己的亲笔著作中说明了他是进行解剖的。我们在《治疗论》第六卷中就可以看到这样的话。

在病理方面，他对脑膜炎、中风和胃溃疡的症状和病因作出了天才的分析。尤其值得注意的，是他提出了一个天才的假设，认为肺结核、鼠疫、天花、麻疹等病是由肉眼看不见的病原体造成的，并认为致病物质通过土壤和饮水传播。大家都知道，伊本·西那的时代距离巴士德的时代有多么远，细菌的存在 11 世纪的人是无法设想的。伊本·西那得出这个结论，该经过多少次辛勤的细心观察，化过多少苦思苦想的工夫！

在临床诊断方面，更有一件十分值得注意的事，就是《医典》中系统地列出了 48 种脉法，说明脉有沉浮强弱等等之分，各与一定的病症有关，并且

说明了脉在寸关尺上。这 48 种脉法中，有 35 种与我国晋代太医令王叔和所著的《脉经》相同。这决不是一件偶然的事。从唐代中西交通之盛，我们完全有理由断定我国的脉学传到了中亚，为伊本·西那所接受，并且在临床实践中得到了发展。此外，我国医学中诊断糖尿病的方法也见于《医典》。

在外科手术方面，他详细地记述了膀胱结石截除术、气管切开术以及创口和外伤的治疗方法。他提出了泥疗、水疗、日光疗、空气疗等理疗方法。在药物方面，《医典》中增加了希腊、印度等国医生所不知道的数百种新药，特别是利用汞蒸气和汞制涂剂治疗梅毒的方法，以及预防汞中毒的方法。

《医典》中更提出了过滤和煮沸饮水的消毒方法，以及不同年龄的人的居住、衣服、营养等方面的卫生方法，并且提倡体操和户外游戏。

尽管伊本·西那的《医典》中还有颇多神秘的观点和不合理的治疗方法，但是决不能抹煞上述的先进科学成就。凭着这一点，我们就决不能说伊本·西那的医学只是伽仑医学的简单因素。

我们更应当密切注意，伊本·西那的《医典》并非只是大批经验材料的简单罗列。他十分注意追踪事物现象的因果关系，找出各种疾病的规律性。他根据所找到的规律，对疾病作了科学的分类。所以我们说他的贡献主要还不在于临床经验，而在于建立了医学的科学体系。这一点更具体地说明了他的先进哲学思想对科学发展的指导作用。

此外我们还可以在伊本·西那的著作中看到，他把观察实验的方法用于其他科学部阴所得到的成就。例如在地质学方面，他曾经把山脉的形成归因于地壳的运动和流水的浸蚀。在化学方面，他亲自进行实验，对混合物和化合物进行分析。他坚决反对神秘的炼金术和星相学。

他不只研究了各阴科学中的个别问题，而且考察了各门科学的性质和相互关系，确定了它们在总的知识体系中所占的一定地位。这就是他对科学所作的分类。他首先把一切科学部门分为两大门，一门是与人类行为有关的，称为实践科学，另一门是与自然有关的，称为理论科学。实践科学又按层次分为：（1）治国的科学（政治学），（2）厚生的科学（经济学），（3）修身的科学（伦理学）。理论科学又按抽象的程度分为：（1）高级科学，或神圣科学，即形而上学，（2）中级科学，或数理科学，（3）物理科学。其中每一种又分为纯粹的和实用的，如纯粹物理学时论运动变化，实用物理学则是医学、化学等；纯粹数学如算术、几何、天文、音乐，实用数学则如测量、机械学、制图学、乐器制造等。至于逻辑，他有时归入数理科学，有时别称工具科学。他的分类基本上与亚里士多德相同，但是把亚里士多德列入第三门“创造科学”的诗学、修辞学等归入伦理学。

从这个分类里，我们可以看出，哲学与科学并不是严格分开的。这一方面说明了当时科学尚未从哲学中最后划分出来，另一方面也说明了伊本·西那的哲学概念与科学概念是一致的，哲学并不是站在科学之上的科学之科学。我们可以看他所下的定义：“科学就是人类理性对事物的掌握，而且是这样一种掌握，在这种掌握里是没有错误的。如果我们用令人信服的理由和可靠的论据来证明所掌握的事物（概念），那我们就存了哲学，”（见他的论文《腊色拉·同·费尔·阿合德》）

事实上，我们在他的哲学著作中随处可以看到，他用来当作可靠的论据的就是他从经验得来的那些科学成果。科学的成就乃是伊本·西那哲学中强烈的唯物主义因素的重要基础。

## 四

现在我们来考察伊本·西那哲学的基本要点。

我们说过，伊本·西那的哲学是二元论，但是具有强烈的唯物主义倾向。这主要是反映了塔吉克封建社会中城市居民中等阶层对封建主上层又依附又矛盾的关系。在当时社会中，这个阶层是先进的。

我们要掌握这种哲学的具体意义，必须考虑它在当时思想斗争所占的地位，因此应当首先联系其敌方的实质，以及前辈的斗争来考察。

与伊本·西那哲学针锋相对的敌方，是当权的封建主和正统派伊斯兰教僧侣的思想体系，即教义学或经院哲学。和基督教的经院哲学一样，它的目的在于给宗教教条建立理论根据，借以要求人民群众盲目服从，放弃现实的斗争。相同的目的也决定了相同的手段，就是从腐朽的唯心主义、神秘主义哲学中寻找武器。它所找到的主要是新柏拉图主义，以及经过新柏拉图派篡改阉割了的亚里士多德学说。

中亚细亚的先进思想家们与这样的敌人作斗争，也必须寻找适合于自己的思想武器。他们正视现实，要求发展生产，建立幸福的生活。目的既然相反，手段也就不同：他们也求助于古代哲学，但是以合理的思想为对象。思想的解放不是一蹴而就的，需要经过挣扎搏斗。这个搏斗的过程在伊本·西那诞生前已经开始了。

第一个开辟道路的是生于踢尔河畔的法拉比（870—950）。这位哲学家也通晓数学和医学。他不满意亚里士多德著作的阿拉伯文旧译本，力求认识真正的亚里士多德哲学，为此曾到巴格达和叙利亚去学习，研读叙利亚文的译本和注释，并且自己给亚里士多德的许多作品作了注解。法拉比的注解揭示了亚里士多德哲学中的许多合理因素。

虽然法拉比基本上还是唯心主义者，并没有完全抛弃柏拉图，而是力求把柏拉图与亚里士多德调和起来，但是他已经开始走上了泛神论的道路。在启蒙时期，泛神论是一种向唯物主义过渡的方便形式。法拉比承认真主是世界的第一因，认为从真主“流溢”出物质世界，但是他由此作出结论说，物质世界既是从真主流出的，也就不是无价值的东西，而是有必然性的。他肯定了物质世界，并且肯定物质世界是可以通过感觉去认识的。这就是说，他在泛神论这个比较宽敞的框子里，给人的认识、给经验科学安排下活动的场所，争得一份合法的权利。

第二个先进思想家是与伊本·西那同时的花刺子模学者比鲁尼（973—1048）。这是一位非常渊博的科学家，在天文学、数学、历史学、地理学、矿物学等方面都有杰出的贡献。他不仅重视直接经验，而且大力吸取他人的、异域的科学成就，曾经访问印度，向印度学者学习，写下一部极其重要的古典著作《印度志》。比鲁尼在哲学上追随法拉比，他的功绩在于提供出丰富的科学资料，支持了泛神论这条新路线。他尽管并没有完全摆脱唯心主义，却在科学范围内作出了十分勇敢的结论：“存在处在变化发展之中——其中也包括自然力”；“一切活动都属于物质。物质本身在结合和变更事物的形式。因此这个物质就是创造者。”

法拉比是伊本·西那的引路人。伊本·西那自称曾读亚里士多德《形而上学》四十遍不得其解，读了法拉比的注解才豁然贯通。法拉比指出的，是

抛弃柏拉图路线，走亚里士多德的道路。伊本·西那从亚里士多德的二元论道路出发，但是向唯物主义的一面推进了一步，比法拉比走得更远。科学家比鲁尼是伊本·西那的同盟军，但是伊本·西那在哲学上超过了比鲁尼。他基本上克服了柏拉图路线，总的说来，已经不再是一个唯心主义者。

伊本·西那在解决哲学基本问题的时候，采取二元论的态度。他肯定物质世界是永恒的，同时也承认真主是永恒的。二元论意味着挣脱唯心主义一元论的枷锁，准备向唯物主义一元论过渡。伊本·西那占据的正是这个桥头堡的地位。

在当时的社会条件下，伊本·西那提出这样的理论是煞费苦心的。他表面上并不否定真主，以便堵住敌人的嘴：但是实质上可以说只是保存真主之名，暗中替换了内容，使它变成了另一种东西，近乎物质的代号。他所用的办法是：应用亚里士多德的“有论”为手段，对新柏拉图派的“流溢论”加以改造，然后加以利用。他首先提出“有”来，这是谁也不能反对的，因为宗教也要承认神是“有”，不是“无”；而一般人也承认万物是“有”。接着他就指出，凡“有”均有其本质，即一物之为物（维何性）；不过一般事物的本质并不一定包含存在，而只是可能存在，所以其现实的存在应当来自一种绝对的必然存在。这种相对必然的存在包含在另一种“有”的本质之中，这种必然的“有”就是真主，其本质就等于存在。这就是说，真主不是别的，只不过是存在。

然后他说，这个必然的“有”，亦即完满至善的真主，既然完满至善，就不能不“流溢”出万有，亦即物质世界。真主是永恒的，他所流出的东西本来与他一体，也就当然同样是永恒的了。而且，真主是第一因，世界是他的结果，因与果是不可分的，果不能无因，因也同样不能无果，因此世界固然不能无真主，真主也同样不能无世界，二者是同样必然的。这就是结论。

我们可以说，伊本·西那的哲学外表上是二元论，里面却是泛神论。伊本·鲁世德（阿威罗伊）已经正确地指出了这一点。这个方向是由法拉比开创的，但是还没有详细论证，伊本·西那把它最后完成了。法拉比还借重真主的神圣性来说明世界的神圣性，伊本·西那则径直把真主的神圣性归结为存在。

资产阶级学者常说伊本·西那力求调和亚里士多德和柏拉图。他们的意思是指窜改亚里士多德来适应柏拉图，像托马斯·阿奎那所做的那样。这是抹煞事实，因为伊本·西那只是利用了亚里士多德的合理因素，从柏拉图派那里仅仅借用了“流溢”这个名称而已。

伊本·西那的学说中也包含着许多神秘的唯心主义渣滓，“流溢”的说法本身就是这种渣滓之一，因为毕竟意味着创世的神话。可是必须指出，这

---

亚里士多德的  $\delta\acute{o}\nu$ ，阿拉伯又译作 *mawjūd*，即拉丁文的 *ens*（英文的 *being*，俄文的  $\text{сущность}$ ），中文一般译为存在，这里姑译为“有”。

我们可以比较一下斯宾诺莎的公式：上帝 = 实体。

实际上他是把完满至善理解为存在和必然。

永恒的意思也无非是存在。

从形式上看，这似乎是一个矛盾：既是二元论，又是一元论（泛神论）。但是在一定的历史条件下，二元论和泛神论都是向唯物主义过渡的方便形式；伊本·西那同时采取了这两种理论形式。我们不能以此责备他不一贯，因为这两种手段的斗争锋芒都是针对唯心主义的，这一点是统一的。

种启蒙的神秘主义是教人面对现实的，根本不同于教人逃避现实的腐朽的神秘主义，如现代的新托马斯主义和存在主义之类。伊本·西那也讲真主，这种真主却不同于统治阶级恫吓人民的工具，主要是用来掩护科学活动的，二者不可混为一谈。

伊本·西那接近了物质自身运动的观点。他认为万物的流出是必然的，并不是出于真主的任意创造，因为任意不是完满至善。心然流出的世界既有心然性，也就按照自己的必然规律运动，不受真主干涉。真主只不过是世界存在的第一因或第一推动者，此后他就无事可干了。“自然的运动是由自己发生的东西，例如石头在下掉，水向下流，火和空气向上升。如果石头和水的下降，火和空气的上升，是由于受强迫的原故，像某些学者主张的那样，水挤出空气来抛出去，或者像另一些学者主张的那样，全部空气吸引一部分土，或者天排斥土，吸引火，那么，小的东西就孩动得快，大的东西就该动得慢了，可是我们看到实际上适得其反。可见这种运动是自然的，它的发生是由于形体寻找自己的位置。”（《知识论》）可以说，这种说法带有几分自然神论的气味，是有利于经验科学的研究的。这一点连资产阶级学者也不能不承认，例如法国东方学家勒南就诮过：伊本·西那的“真主是相对的统一，所以并不能直接影响世界，干预个别事物的运行；他好比车轮的轴心，是听任轮子的边缘按自己的考量滚动的。”（《阿威罗伊与阿威罗伊主义》）

伊本·西那也继承了亚里士多德关于形式和质料的二元论学说，认为一切事物由形式和质料粗成。但是他很少强调形式先于质料，主要是坚持形式与质料相对不分。他认为形式并不在先，正如质料并不在先一样，它们互相结合在形体之中，是互相依靠，互相制约的：无形式的质料和无质料的形式都是纯粹的抽象，是根本不能存在的。他认为“形体的形式就包含在质料中。由这个形式和这个质料构成形体。……离开质料的形体形式是不存在的。”任何一个形式，倘若是质料存在的唯一原因，当它消失的时候，质料就该不存在了。同时形式也不能不是现实的，不能不参加进来使质料进入现实的状态，否则质料就会离开形式而存在了。”（《知识论》）由此可以看出，伊本·西那所发展的是亚里士多德学说的积极方面。

亚里士多德的主要贡献是对柏拉图的唯心主义核心“理念论”的批判。伊本·西那也没有放过这一点，他的批判一针见血。他指出柏拉图在事物之外假定一个抽象空洞、一成不变的理念，乃是对科学无益的伪说。“如果‘动物’是作为一个无用的实体存在着，像许多人所说的那样，那么它就不是我们所需要的、我们现在所研式，目的是相同的，泛神论和自然神论都是向唯物主义过渡的方便形式。当然，从严格的意义说，伊本·西那还不是自然神论者。时的个体动物。”（《治疗论》）

伊本·西那还进一步指出，连数学对象也不是抽象的理念。“几何学研究的东西是线、面和三度的体。由此可见，它的对象实质上并不是与自然分离的。”“如果有人，数并没有与个体世界中的考察对象分离的存在，那就对了。”“按照真正的哲学学说，点是只存在于线中的，线又是包含在面中的，面则存在于形体的形式中，而形体是处在质料之中的。”（《治疗论》）

这些都是伊本·西那精粹的思想。此外他的学说中也夹着不少杂质，例

---

从形式上看，这样说似乎也包含着矛盾，因为一般了解的泛神论是一种内因的，自然神论是一种外因论。但是正如上面所提到的，伊本·西那采取不同的理论形

如他有时也讲所谓“形式的形式”，“能动的形式”之类。但是我们可以看到，科学家伊本·西那注意的中心永远是时空之内的形体及其运动，并不是那些神秘主义的残余。

在时间、空间和运动的问题上，伊本·西那表现出明显的唯物主义倾向。他反对抽象的时间、空间和运动，断言“元质料的连续空间……，作为距离的虚空，乃是不存在的”：形体中“发生的运动就是运动的时间，运动也不是由一些不可分的部分组成的，——时间无非就是运动。”（《指要与诠明之书》）这就是说，时间、空间和运动是物质所固有的，与物质不可分。

在这里应当指出，他所反对的并不是德谟克里特，而是新毕泰戈拉派的神秘主义。德蒙克里特的原子论被他们歪曲了，当时的东方学者无法知道真正的德谟克里特。

与柏拉图派相反，伊本·西那肯定形体运动的真实性，认为运动是客观自然界所固有的，而且是永恒的。科学所研究的正是各种形体的多种多样的运动及其规律。他采纳了亚里士多德关于潜在和现实的学说来说明运动变化。他给运动所下的定义是：“运动就是形体开始脱离其原有倾向而发生改变时的那种状态；这就是从潜在到现实的过渡，这个过渡是不断地完成的，并不是靠一次单独的推动。”（《拯救论》）

我们知道，潜在和现实的学说是亚里士多德哲学中的辩证法因素，这个因素伊本·西那完全吸取了，给以极大的注意。他以“成就性”（这是阿拉伯文译本对亚里士多德的“隐德来希”的了解）这个范畴来说明事物中的潜在状态，及其过渡到现实的必然性。这就是说，事物之所以向某种状态运动变化，原因在于事物本身之内本来有这种倾向，并且这种倾向有得到成就、完成亦即现实化的力量。这种看法接近了事物自己运动的观点，也接近了普遍运动的观点，因为事物不是有这种成就性，就是有那种成就性，一成不变的形体是没有的。

伊本·西那对运动进行了分类。他把运动分成：（1）偶然的运动，（2）强迫的运动，（3）自然的运动。偶然的运动就是“形体由于包含着这个形体的其他形体和其他事物的运动而发生的运动。”强迫的运动就是“形体并非由于某种潜在性、而是由于外因而由一个地点运动到另一个地点，例如我们拖曳、焚烧、投掷某件东西时的情形。”自然的运动则是“形体的本性中的运动。”（《知识论》）

伊本·西那继法拉比之后，对所谓“共相问题”作出了有名的解答。“共相”就是普遍的形式。问题是：共相究竟在个体事物之先，还是在事物之后？究竟是共相实在，还是个体事物实在？这个问题后来成为欧洲经院哲学中争论的焦点，反动的正统派坚持共相在先，共相实在，称为唯实论；进步的思想家则坚持个体事物实在，共相只不过是一个名称，称为唯名论。这两派之间还存在一些不同倾向的温和说法。

在伊本·西那的时代，伊斯兰教正统派僧侣是坚持共相在先的。伊本·西那提出了自己的看法，认为共相有三种存在方式：（1）在事物之先，存在于真主的理智中；（2）在事物之中，作为事物的本质；（3）在事物之后，存在于人的理智中，作为从事物中抽象出来的普遍概念。

这种说法，大家都熟悉，但是一直把它归之于13世纪的意大利经院哲学家托马斯·阿奎那（1225—1274）。托马斯的确提出过同样的说法，作为他的温和的唯实论的根据，可是他并没有创立这个说法，而是站在相反的对

场上利用了伊本·西那所创立的说法。关于这个问题，我们不能只看理论本身，应当联系到现实的思想斗争情况来评价。

伊木·西那提出这种说法，是以一种婉转的方式来向正统派作斗争。他首先作了一个让步，承认共相在先，但是不承认这是唯一的方式，接着又提出两种方式，这两种方式是正统派所不承认，而与伊本·西那的整个哲学一致的。我们知道，关于真主，伊本·西那至多也只承认了一种流溢说，并没有承认有一个超越世界以外的神任意地创造出世界，所谓流出，照他的说法也只是由于必然性。所以，他说共相在真主的理智中，事实上是和说共相在事物之中的意思差不多的，因为按照他的说法，事物是从真主流出的。至于承认共相在事物之中作为事物的本质，也就是他的形式在形体之中的说法；而承认共相在人的认识中作为从事物抽象出来的概念，则是他的认识论的核心，是向唯物主义的反映论靠拢的，这是一切科学知识的基础。由此可以看出，伊本·西那这一说法是有进步意义的，他在宗教蒙昧主义的统治之下为唯物主义的自然科学争取了合法的权利。事实上，伊木·西那这一说法的后两项以后通过伊本·鲁世德传入欧洲，正是启发了当时在巴黎的先进的唯名论者们。

而托马斯则正好相反，他是奉教会之命到巴黎去镇压这些唯名论者的。他在唯名论已经风行一时之后提出这个说法，只是企图先作一点让步，以便迷惑一般人的耳目，紧跟着就抛出上帝来进行镇压。托马斯的世界观与伊本·西那根本不同，他的客观唯心主义是公开断言上帝创造世界的。他的这种做法是一个恶毒的阴谋。今天的新托马斯主义者仍然继承他的衣钵，把伊本·西那说成仿佛是唯实论经院哲学的拥护者，我们必须坚决驳斥这种抓住一点表面现象，篡改伊本·西那学说实质的作伪手法。

## 五

认识论是伊本·西那哲学的中心，在这一方面我们可以看到更多的唯物主义因素。

伊本·西那坚持世界可知，反对不可知论。他说：“理论科学的最终目的，就是认识真理。”（论文《理性科学的种类》）

在《治疗论》第二卷中，他给真理下了这样一个定义：“你要了解‘真理’，这就是那种绝对地在它的各种具体显现中的存在，也就是那种在它的常住不变中的存在。真理是指那种与外界现象相符合的言语或行为，这是当这种言语或行为与这个外界一致的时候。例如，我们说这句话是正确的，这个意见是正确的。至于必然的存在，是凭自身的本质而真实的。至于可能的存在，要通过另一种东西方真实，而其自身则是虚假的。”

从这个定义中，我们可以看出，伊本·西那有走唯物主义反映论道路的要求，把真理看成客观世界的正确反映，但是做得不彻底，有唯心主义的保留。所谓“可能的存在”，是指一团实在的事物，所谓“另一种东西”，也就是听谓“必然的存在”，则是指真主。这就是说，照他的说法，科学知识仍然没有独立的基础，不能离开神的作用。在紧要的关头，伊本·西那还是

---

伊木·西那的哲学著作在12世纪就译成了拉丁文，比亚里士多德著作的拉丁文译本还早半个世纪。托马斯对伊本·西那的学说是相当熟悉的。他利用伊本·鲁世德的某些论点更是众所周知的事。

向唯心主义摇摆。

但是我们应当注意，伊本·西那的真理定义中，前半是新的东西，后半是僵死的残余物。他的注意力实际上是集中在经验科学知识上的。他在《治疗论》和《拯救论》中还下过这样的定义：“每一件事物的真理，就是它的本质的特征、特性，这就是赋予事物以稳定的规定性的东西。”这里所谓真理，是指事物的客观本质。伊本·西那在这里没有把事物的客观本质与它在认识中的反映区别开来，这是用语不严密。但是我们可以从中看出他注重的到底是什么东西。

我们在他关于知觉的学说中，可以看到更强的唯物主义因素。他所谓知觉，其实就是认识，他在《指要与说明之书》中把知觉定义成外界真理在知觉体中的呈现，在《治疗论》中也把知觉定义为人的灵魂中反映（ertasanlat）事物形状的过程。这个原则他在感性知觉的范围中是贯彻得相当彻底的。他从物理学和解剖生理学的观点出发，来考察人的感觉过程，肯定外物以一定的方式刺激感觉器官，留下它的影像，这影像再通过神经，传送到大脑中一定的地点，亦即感觉机能所在的地方，在那里发生对于这件事物的感觉。

在《治疗论》第六卷中，他详尽地描述了色、声、香、味、触等感觉的发生过程。例如在专讲视觉的一节里，他就从分析光线、发光体、透明体出发，说明光是一种客观存在的东西，颜色和形状也是客观存在的东西，通过光的反射作用，为视觉器官所接受。他描述了眼球的构造，说明了光从瞳孔进入眼球，通过水晶体，集中在网膜上，再经过视神经，达到大脑中视觉机能的所在，发生视觉。他的描述基本上接近了今天的生理学。他甚至企图用唯物主义的观点来说明有些人把一件东西看成两件的现象，认为这是两个眼睛的视神经不协调的结果。这种精确的描写和正确的论述，若不是辛勤地从事过科学研究的实践，是无论如何办不到的。也就是在这些最切实的地方，伊本·西那的唯物主义观点最为坚定，不向唯心主义观点和错误学说让步。

伊本·西那的认识论的总趋向是感觉主义，这与他作为一位医师是分不开的，正如另一位近代的医师兼哲学家洛克一样。这种唯物的感觉主义趋向，是他的世界观中间要求进步的一面所决定的。

然而就是在这一方面他也育不彻底处。首先，他认为感觉者不是形体，而是灵魂。虽然他肯定灵魂不能没有形体的感觉器官而得到感觉，如眼睛瞎了，灵魂纵然有视觉机能，还是不能有视觉，但是他仍然断言感觉机能属于灵魂。灵魂究竟是什么样子，灵魂在什么地方，这些问题他不作答复。因为一回答就把灵魂说成了形体。因此他不象笛卡尔那样说灵魂在身体上的某个地方，如松果腺中。他虽然说灵魂的感觉机能在大脑中，某些运动机能能肌肉中，却并不说灵魂在这些地方。他只是一般地说灵魂与形体在不可分的结合中。这是神秘主义。在我们今天看来非常清楚。这是伊本·西那的落后方面。

但是，以精密科学的根据说明感觉、认识、精神活动是大脑这一高度发展的物质的机能，从而最后否定灵魂实体，在世界哲学史上是近代的事。诚然我们可以找到在中国的特殊条件下，有范缜这样杰出的唯物主义哲学家，在直观的基础上否定了灵魂实体，但是这毕竟是非常少见的。

---

恩格斯在《费尔巴哈与德国古典哲学的终结》中指出了灵魂观念在认识论上的根源：“在远古的时代，

伊本·西那关于灵魂唯心主义学说，有其认识论上的根源，但是我们更应当注意其社会根源。在 11 世纪中亚细亚的封建社会里，伊斯兰教的教义垄断了人民的精神生活，灵魂不灭是最基本的宗教教条，是绝对不容许公开触犯的。伊本·西那与封建统治阶级有联系的一面，尽管他反映了城市居民与封建主的一定的矛盾。然而他在封建社会的基本矛盾面前，仍然依附于封建主，参加对劳动人民的剥削，他不愿意完全放弃宗教这一麻醉人民精神的鸦片，因而不可能不在这个最根本的问题上有所让步。

伊本·西那认识论之不能贯彻唯物主义，更表现在理性认识上。他认为感觉是客观事物的反映，甚至感性的判断，也是由成型机能、想象机能、评价机能这些内部官能根据感觉材料造成的，但是到了理性的概念、判断面前，他就要向唯心主义摇摆了。他承认想象机能和评价机能从感觉影象中得出了形式和观念，并且把它保存在记忆的仓库里，似乎可以供理性运用的样子。可是他在理性与感性之间划下了鸿沟，认为前者属于理性灵魂，后者属于动物灵魂，动物灵魂的机能必须依靠形体的器官，然而无法给理性灵魂的认识机能找到一个器官。这样，理性认识就仿佛是在灵魂中独立进行的，与外界无关了。在这个基础上，他提出过类似笛卡尔的“我思故我在”的诂法。因此他最后把最高级的理性定为“神圣理智”，终于倒向神秘主义的一边。

伊本·西那的这个例子，也证明了二元论是站不住脚的。

不过我们仍然应当指出，伊本·西那的认识论的主要趋向是唯物主义。其中也夹杂了很多杂质，例如企图对梦境和预言进行解释，可是即使在解释梦境的时候，他仍然企图从现实出发，作出比棱合理的说明，避免作出神秘的解说。他对逻辑作过研究，虽然认为这属于理性灵魂的范围，却坚持逻辑的范畴和构造应当符合客观实际，反对诡辩。这种反对不可知论的理性主义特征，伊本·西那是始格一贯的。

此外，伊本·西那更在他的二元论认识论的基础上，提出了他的“二重真理”说，即认为宗教教条和科学知识都是真理，可以并行不背。这种说法在宗教占统治地位的时代起了保护科学的进步作用，以后通过伊本·鲁世德的传播，在欧洲启蒙时期曾经成为进步思想家们有力的斗争武器。

## 六

最后我们还要看一看伊本·西那的社会观点。这些观点也是与宗教问题联系在一起的。

首先我们要考察的，是伊本·西那对待灵魂不死这一教条的真实的态度。灵魂不死，是伊斯兰教的基本教条之一。只有肯定灵魂不死，才能提出死后进天堂见真主的问题，才能愚弄人民，要求他们在今生俯首贴耳地受苦受难，

---

人们丝毫不知道自己身体的构造，还不会解释梦见的事，便以为他们的思维和感觉不是他们身体的活动，而是某种独特的东西，即寄居在这个身体内而在人死亡后就离开这个身体的灵魂的活动。”（人民出版社 1957 年版，第 13 页）但是人们在比较认识了一些自己身体的构造以后，还是长期地不能摆脱灵魂这个观念，总以为有灵魂这个东西存在。许多古代的唯物主义者也没有做到否认灵魂，但他们认为灵魂也是某些精致的物质构成的。明确地根据科学成果指出没有灵魂这种东西、精神是肉体的一种机能的，是 18 世纪的法国唯物主义者。至于在直观的基础上否定灵魂的例子，在印度古代唯物主义者那里还可以找到，在西方则尚未发现。