

理论苏菲学的体系架构和思想内涵^{*}

王 希

理论苏菲学是伊斯兰传统知识体系中的一项重要学科，内容涵盖伊斯兰基本教义、形而上学、宇宙论、人性论、认识论、方法论等诸多领域，系神秘主义在宗教学术维度的重要体现。本文充分借鉴当代国际学术研究成果，力图从定义、主题、问题、原则、方法、标准等方面概述其学科架构，并以存在论为基础具体探讨其“显化世界观”的基本结构和思想内涵。

关键词：理论苏菲学 存在 自身规定 显化 显所

作者 王希，哲学博士，中国社会科学院世界宗教研究所副研究员。

苏菲主义是伊斯兰教中的神秘主义思想和派别，也是一种广泛复杂的宗教社会现象。在伊斯兰传统知识体系中，苏菲主义也是一种学问或一门学科，即苏菲学或灵知学（*taṣawwuf/ʿirfān*），它不仅包括道乘修持方面的理论体系，即实践苏菲学（*al-taṣawwuf al-amalī*），也包括基本教义，甚至形而上学和世界观方面的系统学说，即理论苏菲学（*al-taṣawwuf al-ilmī*）。本文旨在系统而简要地介绍理论苏菲学的学科定位、学科架构、思想体系、主要论题及学术价值，以期人们对伊斯兰教的内在精神维度能有进一步的认识和了解。

一、理论苏菲学的学科定位

一般而言，理论苏菲学是苏菲神秘主义者关于真主、世界和人的系统化、理论化表述。作为一套完整的世界观和方法论，它包含了传统意义上的形而上学、宇宙论、人学、心理学（灵魂学）以及伊斯兰教的基本教义问题。这套知识体系既非一般意义上的伊斯兰教义学，也非常所说的伊斯兰哲学，而是通过直觉领悟和智性活动，并结合精神修炼而获得的一种神圣照明性知识，即所谓的“神圣之学”（*scientia sacra*），也就是本真意义上的神智学或灵知学（理论层面的）。^①

在伊斯兰传统学术体系中，知识根据其获得的手段通常被划分为两大类，即“传述性知识”（*ʿulūm naqliyyah*）和“理智^②性知识”（*ʿulūm ʿaqliyyah*）。前者多通过一代代宗教权威学者的言传身教而来，其根源最终可追溯到先知穆罕默德。因此，经注学、圣训学、教学法、诵经学以及相关的语言学、语法学等都被归于“传述性知识”门下。后者则需要每个人或每代人运用自己

* 本文系国家社会科学基金资助项目“理论苏菲学思想体系研究”（17BZJ058）的阶段性成果。

① Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth*, HarperCollins Publishers, 2008, p. 210.

② 阿拉伯语^{ʿaql}一词，其内涵有广义和狭义之分。广义的^{ʿaql}包括思辨理性和神秘主义的智性直觉，通常译作理智；而狭义的^{ʿaql}一般指思辨和推理能力，通常译作理性。这种区分对于理解后期伊斯兰传统而言非常重要，而理论苏菲学对理智的理解我们会在文中论及。

的理智进行不断的更新和理解，故逻辑学、数学、自然学、伦理学、思辨教义学、哲学等就被归为“理智性知识”。需要充分运用个人理智进行精神修炼和智性直觉的苏菲学（包括实践苏菲学和理论苏菲学^①）通常也被列入“理智性知识”的门类。当然，上述知识或学科门类的划分只是大致的，实际情况要复杂得多，很多学科其实都是两类知识交融的产物。受逍遥学派知识和学科划分标准的影响，“理智性知识”又被分为实践性的和理论性的。因此，理论苏菲学就是伊斯兰传统知识体系中“理智性”学科下属的一门“理论性”学科。

“理智性”学科下属的这些“理论性”学科，无论其理论旨趣和思想方法如何不同，都带有明显的“哲学”和“思辨”色彩，但其门类的多少会因历史、地域、教派以及理解的差异而不尽相同。在晚近的伊斯兰学术传统中，此类哲理性学科被划分为五大门类或五大学派，即逍遥学派、凯拉目（思辨教义学）学派、理论苏菲学派、照明学派和超越智慧学派（即毛拉萨德拉学派）。为了更好地理解理论苏菲学的学科特点，此处主要从方法论角度简要阐释五大学派之间的差异^②。逍遥学派的方法论以思辨理性为典型，主要从理性原则出发，以逻辑手段进行论证推理，从而达到必然的结论。该派学者虽大多认为哲学和启示之间并无矛盾，但在论证过程中一般并不关注命题是否符合经训明文。凯拉目学派一般立足于经训明文且接受某些既定的教义主张，但论证手段同逍遥学派是一致的，其目的旨在以理性主义方式论证和捍卫信条，并反驳异端学说或同其他派别进行论辩。相较之下，后三个学派非常注重精神体验或智性直觉，视之为认知实在的终极手段，并极为重视对经训和沙里亚明文的内在理解。具体而言，理论苏菲学更为强调通过灵魂净化和精神修炼而获得的神秘主义的揭示（kashf）和见证（shuhūd）体验，通常拒绝纯粹的逻辑推理和论证，甚至认为理性方法根本上讲是徒劳无益的。不过，事实上很多苏菲哲人并不拒绝运用理性。照明学派不仅强调揭示和见证的作用，而且相信建立在确凿前提基础上的逻辑推理，因此，在方法论上主张理性同揭示相互之间的匹配与协作。作为晚期伊斯兰思想之大成的超越智慧学派则综合了上述各派的特点，它认可前二者关于揭示和见证的终极认知价值，认为理性和逻辑论证在获得存在真谛过程中虽有一定界限但仍是一种极为重要的独立认知途径。因此，该派特别强调古兰（即启示 qurān）、灵知（‘irfān）和理性论证（burhān）三者之间的结合。其理论表述方式同逍遥学派极为相近，高度哲学化且有庞大精细的理论体系，尤其是在形而上学方面。由于该学派的影响，后期理论苏菲学在形态方面发生了明显变化，也开始强调对理性和逻辑论证的运用。可以说，二者在后期伊斯兰学术传统中实现了深度融合。

二、理论苏菲学的学科架构

伊斯兰传统学术对于知识或学科体系的研究深受希腊思想尤其是逍遥学派的影响。按照通行的规范，要研究一门知识或学科，首先要对该学科进行定义或界定，并确定本学科专有或特有的研究主题；然后根据主题明确其研究的主要问题或论题，并探讨该学科的原则、方法、标准等；最后才对主要问题展开具体论述。理论苏菲学作为一门学科也不例外。

① 实践苏菲学主要关注人如何通过精神净化和修炼达到最终的完美或完善，以及达到这一目标的途径、道路、手段等实践方面的问题，而理论苏菲学主要关注对这种精神体验的形而上理论建构。一方面，实践苏菲学是理论苏菲学的前提和基础，而后者是前者的结果和产物，是对前者精神体验的理论再现或理论重构；另一方面，后者作为前者基础上的理论产物，反过来又有助于指导苏菲的“道乘”修持，使其更深入系统地领悟和理解其精神体验。

② 赛义德·凯马尔·海达尔《毛拉萨德拉的哲学》（阿拉伯文版），伊朗库姆，费拉基德出版社，伊历1430年版，第27、43、58、76、88页。

(一) 定义

对于理论苏菲学，不同的学者或许有不尽相同的定义，但这些界定大多是从这门学问所研究和关注的主要内容来着眼的。例如，著名苏菲凯撒里在界定何为“灵知”时说“灵知就是从真主尊名、属性、显所（*maẓāhir*，显现之所）的角度认知真主，认知起源和复归的状况，认知世界之诸实在，认知如何回归到那个单一的实在即神圣的本体；也是认知精神奋斗之路径，以便让灵魂摆脱个体事物之羁绊，最终接续其起源，而具有绝对和普遍的属性。”^① 现当代学者则这样描述，例如，“它是对有关认一论的诸实在和认知的表述，也就是对存在的个体单一性及其伴随者的表述，是灵知者通过见证方式而在其精神之旅的终点所达到的东西，是因精神修炼和爱而获得的东西”^②。又如“它是人类认知中的一个分支，旨在对存在及其秩序、显现和层次提供完整的解释。换言之，它旨在为存在界的基本领域即真主、人和世界提供一套宇宙观。”^③ 实际上，我们在第一章开篇对理论苏菲学的描述也属于此类定义。

(二) 主题

按照通常的看法，每一门学科都有一个专属于自己的特定主题，它是该学科最根本的研究对象。例如，自然科学研究运动着的实体，形而上学则研究作为存在者的存在者。同样，理论苏菲学作为一门学科也必然有专属的研究主题。对此，历代学者多有论述，虽形式各异，但实质相同。例如，伊本·阿拉比著名的弟子古纳维在《幽玄的钥匙》中认为，理论苏菲学的主题就是真实者（*al-ḥaqīq*）或真主之存在。^④ 著名苏菲法纳里在对该书的注释《亲近之盏》中补充说：主题是真实者之存在，但这是就两种联系而言的，即真实者同世界的联系以及世界同真实者的联系。^⑤ 凯撒里在其《文集》中则认为：主题是真实者及其属性，或者说是单一的本质及其无始的性质和永恒的属性。^⑥

根据理论苏菲学，真实者（真主）实际上就是存在本身或存在之实在。因此，后期的一些理论家采取了更为哲学化的表述，认为这门学科的主题是完全无条件的存在，有时也称作“就其自身而言的存在”“存在本身”“绝对存在”或“纯粹存在”。它超越了一切条件性，是一切划分和区分的基础。用现当代哲学语言表述，也可以说，理论苏菲学的主题是“最高原则”或“最高实在”，它是绝对的和无限的，既是绝对存在，也是超存在。因此，从哲学角度看，理论苏菲学所讨论的不仅是本体论或存在论，也是传统意义上的形而上学。但这样一来，理论苏菲学的主题似乎就同一般形而上学的主题重合了，但苏菲学者在二者之间做了明确区分。他们认为，哲学或形而上学探讨的主题也是存在（或作为存在者的存在者）^⑦，但那是以绝对性为条件的存在，即一种相对意义上的绝对存在（*al-iṭlāq al-qismī*）；而理论苏菲学所探讨的是一种绝对意义上的绝对存在（*al-iṭlāq al-maqsamī*），这种绝对性摆脱了一切限制，甚至摆脱了以绝对性本身为条件。就此而言，一般形而上学所探讨的存在只是理论苏菲学所探讨的存在的一个部分。根据理

① 赛义德·凯马尔·海达尔 《理论灵知学的世界观》（阿拉伯文版），巴格达，伊玛目加瓦迪思想与文化研究会，2015年版，第20-21页。

② 亚都拉·耶兹丹·帕纳 《理论灵知学的基础和原则》，贝鲁特，伊斯兰思想文化发展中心，2014年版，第83页。

③ 赛义德·凯马尔·海达尔 《什叶派灵知学》（阿拉伯文版），巴格达，伊玛目加瓦迪思想与文化研究会，2011年版，第18页。

④⑤ 亚都拉·耶兹丹·帕纳 《理论灵知学的基础和原则》（阿拉伯文版），第88页。

⑥ 赛义德·凯马尔·海达尔 《理论灵知学的世界观》，第23-24页。

⑦ 后期伊斯兰哲学传统，尤其是毛拉萨德拉学派认为，按照逍遥学派的规范说法，形而上学或第一哲学的主题应该是作为存在者的存在者，或就其为存在者而言的存在者（*al-mawjūd bi-mā huwa mawjūd*），但在论证了存在相对于本质的根本优先性之后，可以确定真正本己性的存在者就是存在本身，因此也可以说形而上学的主题是存在本身。

论苏菲学的主张，绝对意义上的存在本身包含其他一切事物或其他一切层次的存在，后者实际上只是前者对自身无限多的内在规定或限定而已。故此，苏菲学家进一步总结说，同其他学科相比，理论苏菲学的主题具有四个鲜明特点，即最普遍性、最清晰性、最包容性、最居先性。^①

由于这四个特点，苏菲学者宣称，理论苏菲学是整个伊斯兰知识体系中地位最高的一门学科。因为习惯上认为，每一门学科的尊贵就在于其认识对象的尊贵。既然这门学科的主题是纯粹存在，是神圣本质及其独一无二性，那么其重要性显而易见。因此，同其他学科相比，理论苏菲学可以说是一门“大学问”，因为它研究的是重大教义问题，而一般的法学则是“小学问”，主要是研究宗教的枝节问题。^②

（三）问题

理论苏菲学的重要问题或论题是围绕着主题而展开的。按照传统说法，它们包括：真主那些主要的尊名（asmā'）和属性（ṣifāt），以及这些尊名在世界中的显所和外在显化（tajallī）；或更简单地说，是研究“多”如何从“一”中产生并复归于“一”，亦即存在者如何从真实者中产生并最终复归于他。因此，在苏菲学家看来，这门学问的主要问题就是研究认一论（tawḥīd），解释其真实含义、诸多品级，以及与此相关的问题，例如，真一（aḥadiyyah）、数一（wāḥidiyyah）、尊名、属性以及所有的自身规定（ta'ayyunāt）。^③在理论苏菲学后期传统中，这些主要问题通常被纳入“显化世界观”的体系结构来加以讨论。

在现代学术语境中，这些问题无非就是研究绝对存在（或最高原则、真实者、真主）在各个存在层次的显现。因此，就真实者在神圣的和不可见的领域显现而言，它所涉及的就是有关真主的本体、属性、行为（体、用、为）等传统教义学问题；就其在外在现象层面显现而言，它所探讨的就是所谓的物质世界，亦即一般意义上的宇宙论；就其在上述二者之间不可见的领域显现而言，它所探讨的就是所谓的精神世界；就其在人的精神和物质层次显现而言，它所探讨的就是传统意义上的“人学”。鉴于人作为小宇宙的特殊重要性，很多理论家认为，这门学问若由两大要素构成的话，那么其一是认一论（al-tawḥīd），另一个就是认一论者（al-muwahḥid），即完人或普遍之人（al-insān al-kāmil）。理论苏菲学也在最深刻的意义上研究启示和宗教的真谛。它不仅研究宗教礼仪的内在义理，也关注伊斯兰教最基本的教义，如创造、先知性、后世等等。因此可以说，它所探讨的主要问题，很大程度上就是伊斯兰传统知识体系中通常探讨的那些基本教义和理论问题。

此外，这门学问也为包括艺术形式在内的“形式之学”或“象征和符号之学”提供理论基础，以便人们理解象征主义的语言，尽管在最高层次上它所研究的是无形的东西。从认识论角度看，苏菲灵知是一种照明性、合一性的知识，因此理论苏菲学自然会关注知识本身（包括神圣知识或关于神圣的知识）以及知识的各个等级和层次。人们发现，只有在理论苏菲学著作中才能看到对这一问题最为普遍的研究。与此同时，作为一种形而上学，理论苏菲学一直处于传统上所理解的“永恒哲学”的中心。在伊斯兰传统中，它提供了一套终极标准，用以判断什么成分构成真正的哲学，因此在传统哲学和传统科学的发展中具有奠基性的作用。不仅如此，它还是最深刻地理解传统宇宙论和隐秘学等学问的关键所在。^④综上所述，理论苏菲学所涉及的问题以及对其他分支学科或次级学科的影响是非常广泛的。

① 赛义德·凯马尔·海达尔 《〈认一论原理导论〉注释》卷一（阿拉伯文版），巴格达，伊玛目加瓦迪思想与文化研究会，2014年版，第85页。

② 赛义德·凯马尔·海达尔 《理论灵知学的世界观》，第42页。

③ 同上，第35-36页。

④ Seyyed Hossein Nasr, "Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and Their Significance Today", *Transcendent Philosophy* 6, (2005), p. 24.

(四) 原则

根据学科规范,一门学科的诸原则就是指在该学科中被普遍接受的那些前提,它们是该学科中进行论证的基础。这些原则可分为两类,即概念性(taşawwuriyah)原则和判断性(taş diqiyah)原则。前者主要用以说明和解释本学科所使用的那些关键概念或术语的含义,无论这些概念或术语是学科诸问题的主项还是谓项。后者主要是为了证明问题的谓项属于主项,或者证明主项本身,或主项的部分伴随物和固有特点。在理论苏菲学中,原则主要涉及真主的尊名。依照伊本·图尔克的解释:概念性原则就是“真存在”所伴随的那些主要实在,即那些表示真主的本质、属性和行为的尊名,以及在它们间产生的关系性尊名;判断性原则是指,在这些尊名的基础上判断它们本身的成立,或者,判断这些尊名的伴随物成立于它们之中。^①

然而,理论苏菲学在整个学科体系中的最高地位,会使其学科原则问题的特殊性得以凸显。因为根据伊本·西那在《治疗论·论证篇》中的主张,一门学科的原则需要在更高级的学科中获得证明,但这势必会导致疑问,因为理论苏菲学已经是最高级的学科,不可能从更高的学科中获得其原则。对此,理论苏菲学家提供了两种回答:(1)这种说法成立的条件是尚有一门更高级的学科。假若没有,这些原则就可以在本学科之中来研究。换言之,这些判断性原则若是自明的,则无需研究。若是推论性的,则在本学科中研究,甚至可在下级学科中研究;(2)伊本·图尔克在《认一论原理导论》中指出,原则分为两类:a.相当于自明的原则,即本身虽非自明,但通过神秘主义直观的见证而等同于自明。b.相当于推论性和被解释性的原则。它们来自品级更高的苏菲学家的直观见证,故可以放心采纳,这如同从更高级的学科中获得原则一般。^②

(五) 方法

从认识论和方法论角度看,理论苏菲学最显著的特征在于其获得真知(灵知或神智)的道路和途径,即精神性的揭示和见证。苏菲认为,揭示和见证的含义就是本真地认识事物,或者说,如事物本身所是的那样认识事物之实在。凯撒里在《〈智慧珍宝〉注释》中说,揭示就是认知帷幕背后不可见的义理(即尊名和属性)和实在性的事物(即外在的存在者)。^③苏菲认定,揭示和见证是达到事物之实在的最佳方式,高于思辨理性,因为后者无法直接领悟事物之实在或达到其内核。当揭示在神圣之光的照明下变得纯粹和明亮时,彻知事物之实在就有了可能。

揭示性认知具有不同的类型和等级,可分为:(1)有形的揭示,即通过五种感知而在想像世界中获得的东西。在想像活动中,精神性的义理会以有形的形式显现。这种揭示可以在清醒状态和睡梦中获得,有时也能通过看、听、闻、触、尝等来获得;(2)精神性或义理性的揭示,它是不可见的义理或客观实在之显现,是行道者在去除精神遮蔽、摆脱有形性揭示后所看到的精神性的东西。这种精神性的揭示也有不同层次,一般而言,最高层次称作见证,次级的则称作揭示,合而言之总称为揭示。^④揭示活动的起步阶段始于人的思辨功能,在其中,义理直接呈现而无须使用三段论的前提和推理。下一阶段出现在智性功能中,直至内在义理显现在奥义的层次。最后阶段则止于最完善的揭示,即先知们所获得的神圣启示。

至于如何达到揭示的精神层次,则是实践苏菲学关注的内容,其核心在于行道者净化心灵,去除精神上的遮蔽与阻隔。一般包括如下要点:(1)净化灵魂,消除道德上的卑劣,用美好装饰灵魂;(2)远离罪恶和一切非法之物;(3)坚持宗教功修,坚持顺从以及接近真主的行为;(4)在一切状态下都保持敬畏;(5)清空灵魂,只为真主;(6)断除一切面向,只关注神圣;

① 赛义德·凯马尔·海达尔 《理论灵知学的世界观》,第29-31页。

② 同上,第32-33页。

③ 同上,第56页。

④ 同上,第63页。

(7) 常思考和常记念真主。^①从神秘主义认识论的角度看,通过揭示而进行的认知,无非是指通过浑化无我(fanā),消除主客体的对立,将自我意识完全分解并融入存在本身,实现主客体的合一,进而从存在本身或事物本身之内部来认识它们。

苏菲学家认为,健全的揭示没有谬误可言,但不健全的揭示可能产生错误,其原因有以下几种:(1) 身体病弱;(2) 理智薄弱;(3) 基于错误的信条而修行;(4) 远离真正的沙里亚;(5) 没有完全净化内在;(6) 未达到完美的浑化无我,尚留有自我中心的东西;(7) 撒旦在行道初期的破坏;(8) 理智层次之下的功能对心的影响,致使直观感觉到的东西混杂有想像。^②

(六) 标准

同其他学科一样,理论苏菲学也有检验标准或验证准则问题。既然获得真知的主要手段是揭示和见证,那么如何检验它们呢?对此,苏菲学者提出了三条标准:以《古兰经》和圣训为基础的沙里亚;修道大家或精神导师的可靠经验;理性和思辨性的理论知识以及逻辑和哲学方面的正确知识。前两条从一开始便是所有苏菲和灵知者一致认可的,其中沙里亚被认为是一般标准,因为他们相信正确的揭示不会违背沙里亚。修道大家或精神导师的可靠经验被称作特殊标准,是引领并验证行道者的体验是否真实不虚的重要保障和重要参照。理性标准则是在理论苏菲学后期发展过程中被逐渐采纳的。这种标准的确立实际上隐含着一个重要的认识论立场,即神秘主义体验尽管同逻辑和理性有所不同,但之间并无矛盾,前者反而可以得到后者的某种佐证和辩护。

三、理论苏菲学的思想体系

按照理论苏菲学后期传统的规范,在明确了学科定位和学科架构之后,便开始具体探讨学科的主要问题或论题,包括分析学科的本体论基础——存在单一论,并详细论述学科的基本理论体系——显化世界观。这部分内容是理论苏菲学研究的重点,实际上真正构成其整个思想体系的主体。

(一) 理论苏菲学的本体论基础——存在单一论

理论苏菲学的主题是真实者(真主)或绝对存在本身。因此,这是一门关于“存在”的学问,亦即真正意义上的存在论或本体论。在伊斯兰学术史上,理论苏菲学的思想体系也以“存在单一论”(waḥdat al-wujūd)而著称,可以说,存在单一论是这门学科的根本观念和思想基础,其他所有理论问题都可视作它的分支或部分。下面,我们从三方面讨论其理论内涵。

1. 存在的概念和含义

前述伊斯兰五大哲学派普遍认为,“存在”(wujūd)在概念上是最基本和最自明的,因此没有真正的定义。虽然有些哲学家将存在定义为“自身确立者”(al-thābiṭ al-ayn)或“事物中之是或在”(al-kawn fī al-ayān)等等,其实都只是字面解释,旨在提醒或指示而已。因为,存在是单纯的实在,而单纯的实在没有种,没有属差,也没有特性,因此不可能有真正的定义。更不必说,存在是最可知的事物,没有比它更可知者,以至于能够对它进行界定。^③然而,人们对“存在”含义的理解并不完全相同。苏菲学家所理解的存在是“事物之确立”,是确立和实在化之根源。哲学家所理解的存在是一物于另一物之中的确立(无论是在心智中,还是在心外领域),而非事物之确立。二者的根本区别在于:后者所理解的存在是存在者和本质之实在化的环境或状况,因而最终是心智建构性的、抽象的事物;但在前者看来,存在则是根本性的、始源性

① 赛义德·凯马尔·海达尔 《理论灵知学的世界观》,第65页。

② 同上,第67页。

③ 同上,第119页。

的东西，是现实性和实在化的根基。就存在的根本性或始源性而言，苏菲学家和以毛拉萨德拉为代表的超越智慧学家立场相同，都认为存在并非增添在存在者上的东西，而是同存在者相同一，是存在者的实在和实在化。因此，每一个存在者最终都可以还原为存在本身，二者之间没有真正的差异。

2. 存在的分层和分类

根据存在单一论，存在本身（亦即真实者或真主）只有一个，他是一个个体性的“一”，而其他一切“多”都只是他的显现或显所，或者说是对自己的内在限定。从这个角度看，一切“多”也都有其存在，并最终归属于存在本身。因此，存在显然有层次之分，在不同语境下“存在”一词可以指称不同层次的存在。按照毛拉萨德拉对苏菲观点的总结，真实者或存在可划分为三大层次：①真实者本身，即超越了一切限定的真主之本质或绝对存在，即后文要讲的第一个层次——“他性之幽玄”。②显化的真实者，即以绝对性为限定的存在，这是一种普遍延展的存在活动，亦即苏菲理论中的“普慈的气息”，贯穿运行于神圣界和受造界的一切存在者之中。③受限定的存在，即本身不能自立而依赖于存在本身的存在，亦即受造物或可能存在者之存在。①

除此，后期理论苏菲学还借鉴逍遥学派的方式对存在进行分类②将存在划分为设定性的（al-fardh）和实在性的（al-haqiqi）两类。前者指完全从设定者的主观设定出发所构想出的那些事物之存在，如独角兽、金山等，它们是纯粹设定性的存在，没有现实对应物，没有实在性。若非这种主观设定，这种存在根本没有任何实在性可言。至于后者，其本身具有实在性，并不考虑设定者的存在，因而是事实本身状态的存在，也可称作“外在存在”。但这一外在并非与心智相对，而是与主观设定相对，是一种广义的外在，因为狭义的外在同心智相对立。实在性的存在可再分为两类：即外在的实在性存在和心智性的实在性存在。前者指外在于人的心智、理智或情感而言，例如外在的树和人；后者是存在于人的心智、理智和情感中的东西，例如逻辑和哲学的第二可思之物（理智对象）。后者同设定性存在的区别在于：尽管二者都发生在心智之中，但后者无需设定者，而设定性存在则不然。也可以说，对于心智性存在而言，心智只是其处所或环境，但对于设定性存在，心智不仅是处所，而且是限定。因此，当我们使心智仅仅成为存在的处所时，它就是心智性存在，而我们使心智成为存在的限定时，它就是纯粹设定性的存在。

3. 存在的单一和殊多

作为理论苏菲学最核心、最根本的观念，存在单一论包含很多分支性的观点和主张。著名苏菲大师赛义德·海达尔·阿穆里曾将它们归纳为三个原理，即：存在的绝对性；存在的必然性；存在的显现及其多样性。③在苏菲理论家看来，这些原理都是神秘主义揭示体验的直接产物，而非理论思辨的结果。然而，体验本身无法让无体验者得以理解和感受，所以他们也通过理性思辨的手段来论证和解释这些体验。这些论证非常复杂繁琐，兹不赘述。在此，我们仅以对比逍遥学派、超越智慧学派和理论苏菲学派在“一”（单一）和“多”（殊多）问题上的观点来凸显存在单一论的理论内涵。

根据后期伊斯兰哲学传统，逍遥学派存在论的总体特征可归纳为以下四个命题④即：整个存在都是根本性的和始源性的；所有的存在都是彼此间完全有别的；所有的存在都分有一个共同的东西，即存在的概念；存在概念以等级性的方式指称不同的存在。因此，在外在世界，存在是

① 赛义德·凯马尔·海达尔 《理论灵知学的世界观》，第123页。

② 同上，第123-124页。

③ 亚都拉·耶兹丹·帕纳 《理论灵知学的基础和原则》，第172页。

④ 同上，第163-164页。

多个而非一个，且彼此之间在本质和实在上完全相异，共同之处仅在于可以用“存在”这个抽象概念来指称，但这个抽象的共同点不会导致所有的外在存在具有共同点或统一性，也就是说，这些存在之间并不构成真正的“一”。这个抽象的存在概念指称或谓述各种存在者时有强弱之分，例如，当指称必然存在者时，其强度要高于指称可能存在者。一言以蔽之，在逍遥学派看来，存在，在实在是“多”，仅仅在抽象的概念上才是“一”。

以毛拉萨德拉为代表的超越智慧学派则认为^①，存在相对于本质而言是根本性的和始源性的，它是一个实在，但具有无限多的等级或层次。存在的这种“一性”是一种特殊的“贯通性的”（al-waḥdat al-sāriyyah）一性，其所包含的无限的“多”则是一种特殊的等级结构（al-tashkīk al-khāṣṣ）。在这种结构中，各等级或层级之间借以区分的东西同借以统一的东西是同一个，即存在之实在，正如强弱不同、各种等级的光线，使它们彼此区分和统一的东西就是光本身。在这种模式中，“一”是实在的，“多”也是实在的，而且二者之间可以相互还原。换一个角度讲，在这种模式下，“一”对“多”的包含，并非如共相包含殊相那样是一种“抽象的”包含，而是一种特殊的“实在的”包含方式。从谓述角度看，在“真主是存在的”和“某物是存在的”这两类存在命题中，尽管有程度上的差别，但存在对其主词的谓述方式是相同的。

相比之下，理论苏菲学比超越智慧学的立场更进一步。它也承认存在相对于本质而言的根本性和始源性，认为存在是一个实在，而且是一个个体性的“一”，但“多”只是存在之显所的“多”，或者说是存在之样态（shūn）的“多”。因此，严格地讲，除却这个无限和单一的存在，其他任何东西都不能用存在来描述，或者说都不具有存在。从谓述角度看，我们在自然语言中可以使用“某物是存在的”这样的存在命题，但它实际上只是一种比喻性和派生性（an ṭarīq al-majāz wa bi-al-araḍ）的用法，因为存在以本真方式（bi-naḥwḥa qī dhātī）进行谓述的对象只能是真实者的存在，即存在之实在本身。就此而言，两种谓述方式之间有质的不同，而不仅是程度的差别。换言之，在理论苏菲学体系中，“一”是存在的本质性要素，而“多”只是存在的伴随物，本质上是非存在的，仅仅在附属的意义上才存在。^②既然存在的根源是“一”而非“多”，所以严格地讲，说存在具有等级性是没有意义的。然而，这并不妨碍存在的诸多显现或显所之间存在由高到低的等级结构，因此，在某种意义上，存在仍然有等级和层次之分。由此可见，理论苏菲学同超越智慧学在根本观点上仍然是非常接近的，而且，后期理论苏菲学在术语体系和解释框架方面也明显受到超越智慧学的影响，以至于二者在很多方面实现了深度交融。

（二）理论苏菲学的基本理论体系——显化世界观

理论苏菲学的基本理论体系是关于真实者通过自身规定（ta'ayyun）而逐级显化（tajalli）或显现（zuhūr）的学说。这一显化过程，既包括从真实者的本体或本质向原初质料流溢的所谓下降过程，也包括从原初质料到完人并最终回归本体的上升过程。可以说，这是关于真主、世界和人的一套广义的“世界观”，在哲学上涵盖了通常的本体论、宇宙论、认识论等相关内容，在神学上则囊括了传统的认一论、创世论、先知论、后世论等所有重要的教义教旨问题。理论苏菲学史上对于这套理论体系的论述也颇为复杂。关键术语的界定，显化层次的划分，具体问题的分析，以及观察视角的选择等，往往因学者的不同而有所不同，但总体而言，主要内容无外乎是真实者及其层级显化。其中，从真实者之本体到物质界的显化过程被归于认一论范畴，完人则因地位的特殊性常被单独列出加以讨论。下面，我们遵循理论苏菲学的后期传统，从这两方面来具体勾勒显化世界观的理论体系及思想内涵。

① 有些毛拉萨德拉的注释家认为，他有关特殊等级结构的学说只是一个过渡性的观点，其终极立场仍是理论苏菲学的存在单一论。

② 亚都拉·耶兹丹·帕纳 《理论灵知学的基础和原则》，第174页。

1. 真实者的层级显化

苏菲学者关于真实者层级显化结构的讨论很多，有不同的类型及层级划分^①，其中很著名的一个是所谓的“五个神圣在场”。这一学说肇始于理论苏菲学的真正开创者伊本·阿拉比本人，后由其弟子古纳维加以完善和发展。根据古纳维的观点，在场 (ḥaḍrah) 是指存在的自身规定或独一无二得以显现自身的样式，一个在场也就是一种本体论的领域或层次。因此，严格地讲，纯粹存在或神圣本质本身不是一个在场，因为它超越了任何自身规定。按照古纳维的划分，整个存在界可划分为五种主要的在场^②：①神圣知识或内在的在场，包括真主的尊名和属性以及稳固原型；②与之对立的是感性世界，或外在的在场；③在前两者之间的完人；④在完人和神圣不可见之间的精神的在场；⑤在完人和感性知觉世界之间的形象-相似物的在场，即想像世界。其中，完人蕴涵了所有这四个层次的存在。其内在实在、精神、灵魂、身体分别对应于神圣领域、精神世界、想像世界、可感世界。下文将以后期理论苏菲学更为细致的划分方式，将真实者的显化分为本体品、第一规定、第二规定、精神界、想像界、物质界、普慈的气息这几个层次，并对完人单独进行讨论。

(1) 本体品

本体品又有“他性之幽玄”、“无规定品”等多种称呼。严格讲来并不属于显化的层级，但可以作为显化之上的一个等级或品级来讨论。根据理论苏菲学的一般论述，最高层次的存在就是真主的本体或本质 (dhāt)，它是绝对无条件的，是绝对的幽玄和完全的内隐，没有任何限定意义上的名和描述。在这个层次，绝对存在没有任何自身规定 (lā ta'ayyun)，因此无法设想其中存有任何析分 and 分化意义上的“多”。但换一个角度看，既然其他任何层次的存在都是这个绝对存在的内在规定或限定，那么终极地看它们也可以说以某种特殊方式被“包含”在这个最高品级之中。苏菲理论家认为，本体品虽然没有析分性的尊名和属性，但仍包含一切完美，即浑同性的诸实在或本体性的诸事态，只不过它们是以浑同不分、无差别的状态被消融于其中，故彼此之间没有分别和强弱。^③然而，当我们用概念思维去思考这些浑同不分的性质时，却会不自觉地引入某种概念上的区分。此外，这个最高本体的无限性和无所不包性决定了不可能有任何东西与其相对立。

从认识论角度看，这个最高本体是一种形而上的黑暗，是任何想像、感觉和理智都无法感知和认识的。因为，认知活动总是预设了对某种被规定或限定的认识对象的把握，而最高本体作为绝对无规定和无限的存在显然是人类理智所无法把握的。但须指出的是，这里的认识是指那种肯定和析分性的认识，因为神圣本体尽管不能成为析分性的认识对象，却可以在苏菲灵知者的见证体验中成为一种统总性或笼统性的认识对象。也就是说，虽然无法细节性地认识神圣本体，但这种否定性的原则本身却可以在最高的见证体验中以笼统的方式被认识。明眼人可以从逻辑学的角度看出，这种做法实际上是拒绝对全称否定判断进行自身指涉，从而避免语义悖论的产生。

(2) 第一规定

本体品之下是所谓“第一规定” (al-ta'ayyun al-awwal)，亦有首显、穆罕默德实在等多种称谓。按规范的解释，这个层次是指：本体从聚合的单一性角度对本体自身的认识，或者说，将自

① 尽管没有一套所有苏菲都认可的划分方式，但并不意味这些划分系统之间存在根本差异。差异实际上源自不同的视角和术语体系。

② William Chittick, "The Five Divine Presences: From al-Qūnawī to al-Qaysarī," *Muslim World*, vol. 72, 1982, pp. 111-112.

③ 赛义德·凯马尔·海达尔 《理论灵知学的世界观》，第169、173页。

身显现给自身。更确切地讲，本体对其自身的这种认识，是就其自身无限地统摄一切完美而言。^①正是本体这种特殊的自识或自显导致其品级的垂降，而成为此后众多自身规定中的第一个。本体的这种自识是一种单纯的、统总的认识，其中已经蕴涵了一切神圣尊名和属性，以及万物的实在或本质（即稳固原型）。但此时，它们是以浑同方式并借本体本身的存在而存在。因为尚未析分，仍保持着实在单一性，故不会导致任何真正意义上的“多”。这些浑同而尚未析分的自身规定或实在，也被称作“本体性的事态”或“本体性的名”，而有别于在第二规定中得以区分的那些尊名或属性。从宇宙生成论角度看，正是这种认知性的最初规定构成了本体向外显化并最终产生外在世界的起点。

真实者从本体层次向第一规定层次的下降，是以本体中的一种特性即“实在单一性”（*al-wahdat al-ḥaqīqiyah*）作为中介的。但这种实在单一性在本体品和第一规定中是有差异的，在前者中，它并不以区分或分离的方式存在，甚至无法进行概念上的区分；在后者中，则以区分的方式存在，因此这种“单一性”是一个尊名，胜过其他一切尊名并支配着它们。或者说，它是以前者为条件的，因为“多”在其中未被思考，故此，第一规定有时也称作“真一”，^②即否定“多”的“一”。在本体品中，这种单一性则以绝对无条件的方式存在。同理，本体品中的认识同第一规定层次的认识也具有类似差异。^③

（3）第二规定

紧接着第一规定的是所谓“第二规定”（*al-ta'ayyun al-thānī*），亦有义理界、神性品等多种称呼。它是指本体伴随其完美的事态以析分性认知的样式而显现给自身。^④第二规定和第一规定类似，同属于认知性的关系，但差别在于：在后者中，那些完美或实在是以浑同方式聚集在一起而无法区分；在前者中，则是析分性的，彼此分化，相互区别。^⑤因此，第二规定有时也被称作“数一”，即包含着“多”的“一”。从结构上看，第二规定又包含两个层次或两类要素，即析分性的尊名及其伴随物或显所——稳固原型（*al-a'yān al-thābitah*）。

第二规定中的尊名和属性是认知性和析分性的。根据苏菲学者的说法，尊名因其所统摄范围的大小可划分为多种，但生命、意志、能力、知识、听、观、言这七大属性所构成的尊名则构成尊名之母而包括其他一切尊名。所有尊名也可归入始、终、隐、显这四大普遍尊名之下。每个尊名都有其固有的层次、含义和职能，稳固不变，不增不减，彼此之间可以结合而形成新的尊名。

稳固原型是尊名的显所、影子或外表，尊名则是它们的实在或精神。稳固原型同外在事物之间的关系与此相同，前者是后者的实在和精神，后者是前者的影子和外表。稳固原型本身通过“最神圣的流溢”（*al-fayḍal-aqdas*）而存在于真实者的认识或意识之中，又通过接受“神圣的流溢”（*al-fayḍal-muqaddas*）而在外在世界中产生万物。就此而言，稳固原型具有一种特殊的中间地位。相对于更高层次，它们具有被动性和接受性，相对于更低层次则具有主动性，可以对世界中的可能事物实施决定性影响。稳固原型永恒地持存于真实者的意识之中，其固有本性即“准备性”（*isti'dād*）是不可变更的，故经验世界中事物接受存在的方式实际上已经被其准备性严格地规定了。可以说，稳固原型既是理论苏菲学创世论的关键环节，同时也蕴涵着事物前定的奥

① 赛义德·凯马尔·海达尔 《理论灵知学的世界观》，第201页。

② “真一”（*aḥadiyyah*）和“数一”（*wāḥidiyyah*）的区分主要基于观察问题的视角，可分别译作“除多之一”和“含多之一”。因此，它们并非某个显化层次独有的名称，相反有可能指称多个层次，甚至可以表示一般意义上的“一性”或“单一性”概念。

③ 赛义德·凯马尔·海达尔 《理论灵知学的世界观》，第217-218页。

④ 同上，第297页。

⑤ 亚都拉·耶兹丹·帕纳 《理论灵知学的基础和原则》，第435-436页。

秘。当真实者通过前定 (qadā') 来决定事物的命运时, 他只根据稳固原型本身的要求来实施, 并在特定的时刻安排每个事物的具体发生, 即所谓的定份 (qadar) 。^①

以上三个层次构成所谓的“神圣领域”(或神圣界), 因为所有的分化和显现都发生在真实者或真主本身之中。当这种显化或显现继续向外展现时, 就离开了神圣领域而进入“受造领域”。理论苏菲学中的这一过程, 实际上对应于教义学中的创世过程。下文将简要介绍神圣领域之外的三个主要显化层次, 即精神界、想像界和物质界。

(4) 精神界

精神界又称理智世界, 是受造世界中的第一个, 最接近真实者的神圣领域。它在本质上最为单纯, 除存在与本质的复合外, 没有任何复合性。它摆脱了物质形式, 没有空间、时间、性质、运动和质料, 相反, 其中的事物具有理智上的纯粹性。

精神界可分为统总和析分两个阶段或层次, 二者之间关系有如第一规定同第二规定之间的关系。前者称作普遍理智, 一切受造的存在者、外在事物和稳固原型的显所, 都以客观性而非认知性的蕴藏和浑同方式寓于其中, 没有任何差异和区分。后者称作普遍灵魂, 上述事物相互间以客观性而非认知性区分的方式寓于其中。精神界同神圣领域在统总和析分的模式方面相类似, 但差异在于: 前者是受造性的客观规定, 而后者是神圣的认知性规定。^②

依据同质料之间的关系, 精神界中的存在者可分为两类。第一类称作卡鲁比 (karūbiyūn) , 居于精神界中的加巴鲁特 (jabarūt) 品级。它们摆脱了同身体的关联, 是纯粹理智性的存在者, 例如, 第一理智、加卜伊利天使等。第二类是灵性事物, 居于精神界中的马拉库特 (malakūt) 品级。它们是纯粹的理智性存在者, 但同身体有特定关联并支配身体, 例如, 天界的和非天界的理性灵魂。

(5) 想像界

想像界^③又称形象-相似物 (mithāl) 世界, 位于精神界和物质界之间, 具有一种中间地位 (barzakh) 。这种中间地位的确切含义是指, 精神界包含想像界, 而想像界则包含物质界。想像界的特点在于, 同物质相分离, 不受其影响, 但个别实体的外在形式却可以作为精神界实在的影子而显现在其中。因此, 想像界可以说是精神界的某种象征物。在哲学和苏菲学当中, 想像界是非常重要的, 因为真实者从精神界向物质界的垂降, 揭示活动的存在; 梦兆的性质以及天堂火狱、肉体复活等末世论问题, 都往往借助对想像界的学理研究来解决。

在苏菲学家看来, 想像界要比物质界更高、更真实。存在于感性世界中的每个事物都在想像世界中有一个对应的相似物, 但反之则不然。而且, 想像界是事物在感性世界显现的必经之途, 因为每个事物的稳固原型必须首先显现在精神界, 然后通过精神界而显现在想像界, 才能最终显现在感性世界。^④

(6) 物质界

物质界又称感性世界、属人的世界或自然世界, 是存在层次中之最低者。它有别于其他层次的地方就在于, 其中的形式同物质相关联。任何东西在其现实存在之前, 其一切完善性只是以潜

① Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Tokyo: Iwanami-shoten; Berkeley: University of California Press, 1983, p. 176.

② 赛义德·凯马尔·海达尔 《理论灵知学的世界观》, 第307-308页。

③ 在理论苏菲学中, 想像常有两种含义, 其一是所谓“连续的想像”, 指人的想像功能。其二是所谓的“分离的想像”, 指与前者相对应但独立于人的一个本体论层次, 即我们这里所探讨的层次。参见亚都拉·耶兹丹·帕纳 《理论灵知学的基础和原则》, 第530页。

④ 赛义德·凯马尔·海达尔 《理论灵知学的世界观》, 第320页。

在的形式存在，之后惟有通过在物质界中的某种运动才能进入现实性。根据理论苏菲学，神圣显化以及认知性和客观性显所的显现过程是这样的：从绝对的不可见，中间经过相对的不可见，而向绝对的可见发展。当真实者显现于物质和可见世界时，显现最为充分，显现程度最为强烈。因此，惟有通过物质世界，存在的显现才得以最终完成。^①

按照传统说法，物质界可分为上下两界。上界事物没有生灭，如阿尔什、库尔西、七层天以及恒星和行星。下界事物包括：元素构成的单纯物，雷电云雨，复合物，如矿、植物、动物以及作为元素世界中最尊贵的人的身体。需要指出的是，从一个视角看，自神圣本体向物质界的显化整体看是一个从上至下的过程。但从另一个视角看，物质世界本身之中也包含很多发展阶段，例如，从原初质料经元素、矿物、植物、动物，再到人出现的过程，这在理论苏菲学中也称作显化之弧的上升过程，其最终目标就是要回归神圣的本源。可以说，理论苏菲学对物质界的具体解释，是其显化学说同古代自然学或物理学结合的产物。限于篇幅，本文不再展开。

(7) 普慈的气息

在神圣界的三个主要层次和受造界的三个主要层次之外，苏菲理论家还经常谈到一个特殊的层次，即“普慈的气息”(al-nafas al-raḥmānī)，亦称普遍存在、延展的存在、普遍的慈悯等等。这是一种普遍的存在和包容性的实在，从神圣本体中发出，伴随着第一规定而开始显现，从离开浑同状态而下降至物质界。因此，真实者显化的一切层次或一切自身规定，从第一规定一直到物质界，整个都被包含在普慈的气息的范围之内。普慈的气息有别于神圣本体的地方在于，后者甚至摆脱了绝对和限定这两种情况，而前者以普遍性为限定。普慈的气息出现在所有地方，因此它每在一个位置就会具有该位置的性质，例如，它在第一、第二规定中就会具有第一、第二规定的性质，如必然性和无始性。它所在的这个阶段其实就是“最神圣的流溢”。在受造的规定当中，普慈的气息就具有可能性和新生性，而这个阶段就是“神圣的流溢”。^②

可以看出，自神圣本体向物质界的整个显化经过，整体上是一个不断流溢和显现的过程——从上至下，从绝对不可见向绝对可见，从浑同和统总向区分和析分，从神圣的认知性向受造的客观性，从绝对的实在单一性向感性世界的绝对殊多性。需要指出的是，显化过程既是一种超历史、超时间的现象，也是一种时间性的事件。之所以说是时间性事件，是因为从无始以来，这同一个显化过程就已经被重复进行着，而且将无限重复下去。但是，既然这完全相同的模式无限重复着自身，当其第一波刚开始运动，第二波就已经出现，那么，这整个过程就显现为一种永恒的、静态的结构。^③

2. 完人

如前所述，完人或普遍之人是理论苏菲学两大构成要素之一。从整个显化过程看，完人在其中占据非常独特和重要的位置，甚至囊括一切显化层次。可以说，完人论集中反映了理论苏菲学对人的根本看法，是一种神秘主义的人论或人学。

(1) 完人的实质

所谓完人，就是处于人的完美和完善之最终阶段的人本身。在理论苏菲学体系中，完人作为小宇宙(人)和大宇宙的本体论原型，既是神圣显化或流溢的下降之弧(即不可见的先天显化阶段)的起点，同时，作为苏菲精神实践所仿效的典范，也是上升之弧(可见的后天显化阶段)

① 赛义德·凯马尔·海达尔 《理论灵知学的世界观》，第326-327页。

② 同上，第194-195页。

③ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, p. 153.

的终点。^①或者说,作为一种特殊的显化层次,完人的内在和外在囊括了一切神圣层次和受造层次。因此,在整个存在秩序中,完人或人兼有神圣性和受造性,而且能在神圣界的单一性和受造界的多样性之间能保持适中与平衡。对于完人,我们可以从两个维度来理解。一个是普遍的维度,即人或人类。因为,人类作为整体,潜在地具有完人的一切特性。从这个层面看,人是宇宙的精华,是万物中最完美的,因为人是按照真主的形象而创造的。或者说,人是真实者(真主)的一种“大全性”的显化结果,人在自身之中总聚了整个宇宙的所有特性。就此而言,人类本身就可被称为完人;另一个是个体的维度,即作为个体的完人。从这个层面看,人类之中并非所有的个体都是完美的,其间存在众多等级和差异,只有一小部分堪称完人。甚至在这一小部分完人之中仍存在等级和差异,而完人中的完人就是先知穆罕默德。为突出重点,本文仅从第一个维度来讨论完人。

传统上对完人的探讨主要从两个角度出发,即完人同真实者(真主)的关系以及完人同世界的关系。下面,我们分别加以论述。

(2) 完人同真实者的关系

按照理论苏菲学的说法,完人是真实者,更确切地讲是“安拉”这一大全性尊名的最伟大的显化和最完善的显所。人们不禁要问:既然万事万物甚至真主的尊名和属性等都是真实者或真主安拉的显化,为什么完人是其中最伟大和最完善的呢?并且,为什么需要这样的完人呢?

根据伊本·阿拉比的解释,真主能以两种方式观看(即认识)自己:在自身之中观看自身和在他者之中观看自身。^②只有同时具备这两种认识,才可以说真主的认识是绝对完美的。前者为他所固有,他在其中能以统总的方式认识自身。后者之所以必要,乃因真主在其中也能以析分的方式认识自身,而这唯有通过其尊名和属性的彻底外化才能实现,因此这就需要有真主之外的他者(即世界)被创造或显化出来。可以说,这就是真主创世的原因。对此,苏菲学家经常引用一段著名的“古都斯圣训”——“我是隐藏的珍宝,我喜爱被认知,于是我创造世界”——来加以佐证。在世界之中,人因其特殊性而具有不同于世界的特点。世界即大宇宙,其最重要的特点在于,其中的每个事物只反映真主的某个尊名或某个方面,因此世界所反映的尊名就像是一些点的松散聚集。这样构成的宇宙并非一个真正的统一体,而且缺乏统一意识。与此不同,人的最重要特点在于他的大全性或总摄性,他在自身之中能以微型的样式实现全部的尊名,或者说实现大全性的尊名“安拉”。人不仅综合了分散在宇宙中的真实者自显的所有形式,而且能意识到这个整体。这就是为什么真正大全性的统一体或显所只能通过人而确立。^③终极地看,可以说完人在自身之中包含了真主和受造物的一切本体论状态,但真主是主,完人是仆,真主是本身必然者,而完人是因他者而必然者。

从“一”和“多”的角度,真主在其自身之中只能看到“一”,在世界中只能看到“多”,但通过人,真主能在“多”中看到“一”,因为真主所有的属性都显现在殊多世界中的一个单个显所——人——之中。换言之,神圣的单一性直接显现在殊多世界中的人身上。就此而言,完人更直接地显现了第一规定(真一),因为一切神圣属性都被整合到了他的本质,而且对本质而言它们都是相等的。宇宙则显现了第二规定(数一),因为它包含了明确多样性,以具体和个别的样式肯定了每一个属性的分离和个别的实在。^④人的大全性或统摄性可以用一个“十”字形来象征,纵向意味着完人包含一切本体论层次或神圣在场,而横向意味着完人充分包含这些世界或在场中的每一

① William Chittick, “The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jāmī,” *Studia Islamica*, No. 49 (1979), pp. 137–138.

② 王希、王俊荣《〈智慧珍宝〉翻译、注释与研究》(上册),社会科学文献出版社,2016年,第44–45页。

③ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, pp. 221–222.

④ William Chittick, “The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jāmī,” pp. 145–146.

个。换言之，既然完人包含一切尊名，那么他也包含尊名在每个水平层次上的无限显化。^① 后期学者将完人的特点归纳为四个：统摄一切完美；完美之间彼此区分；完美是客观性而非认知性的；具有统摄一切的单一性。^② 由于上述特点，完人被认为是最伟大的显化和最完善的显所。也正因如此，完人也被称作真主在大地上的代治者，代表真主来监护和管理整个存在界或整个宇宙。

(3) 完人同世界的关系

按照理论苏菲学的解释，完人是世界的精神、创世的目的是世界持存的原因，他运行于一切世界之中，代表真主来治理整个宇宙。如前所述，完人或人作为一个中间领域蕴涵了神圣界和受造界，并且具有统摄一切尊名和属性的大全性，所以他同各个尊名和属性之间的关系就类似于灵魂同其众多功能之间的关系，而世界的各个部分实际上是这些尊名和属性的体现并受它们支配。因此，完人之于世界，就如精神之于身体。没有了精神，身体也就没有了生命。伊本·阿拉比说，阿丹（人或完人）就是世界这面镜子的明亮，是这个形式的精神。^③ 借用四因说的术语来理解，真主好比是动力因，世界是质料因，完人则是形式因，而且，完人也是世界的目的因。因为，真主创世的终极目的是为了其完满的自显，在人尚未出现之前，世界只能以分散的、个别的形式反映真主的尊名和属性，而无法像人那样统一地反映真主的一切尊名和属性。因此，惟有人出现，创世的目的是才能被满足。可以看出，完人无论是作为世界的精神，还是作为创世的目的是，都决定了完人是世界持存的原因，没有完人，世界将不复存在；从另一个角度看，真主的神圣流溢和援助唯有通过作为中介的完人才能抵达世界，才能维持其存在，所以世界绝不能脱离完人而自存。甚至在人现实地存在于物质世界之前，人的精神就存在于精神世界并维系、支配着物质世界的运转。不仅如此，理论苏菲学还认为，完人贯通和运行于真主之外的所有世界中，而且维持和支配着它们的运转。也就是说，完人作为真主的代治者而管理着整个宇宙。

四、结语

近代以来，整个伊斯兰文明面临现代性的严峻挑战，抑或说，面临严峻的现代性危机。为应对这场前所未有的时代危机，伊斯兰文明内部出现了各种思潮，提出了各种解决之道。其中，现代世俗主义和原教旨主义可以说代表了两种截然对立的路径，但二者都不约而同地消解了宗教的体验性和内在性。前者视之为所谓的神秘主义和非理性主义而加以简单拒斥，从而走向一种去神圣化的不归之路；后者则以正统自居，将内外兼修的完整宗教生活不断外在化、律法化和政治化，不仅无法应对现代性的挑战，而且使危机进一步深化和加剧。^④ 相较而言，理论苏菲学所代表的思潮选择了一条中间道路，它将最深刻的宗教体验同最深刻的理性思辨结合在一起，或许可为伊斯兰教走出现代性危机提供不可或缺的精神资源和方法手段。纵观整个人类文化所面临的当代处境，世俗主义世界观和哲学的蔓延，基于世俗主义自然观的科技的发展和传播，以及日益加剧的环境危机，让人类的未来充满了不确定性。为此，我们有必要重新审视传统宗教在自然观和人性论方面的精神资源，以期为当代世界提供有价值的传统智慧。作为有着千年历史积淀的理论苏菲学传统，也自然会发挥其应有的现代价值。

(责任编辑：李建欣)

① William Chittick, "The Perfect Man as the Prototype of the Self in the Sufism of Jāmī," p. 146.

② 赛义德·凯马尔·海达尔 《理论灵知学的世界观》，第 365 页。

③ 王希、王俊荣 《〈智慧珍宝〉翻译、注释与研究》(上册)，第 46 页。

④ Seyyed Hossein Nasr, "Theoretical Gnosis and Doctrinal Sufism and Their Significance Today," pp. 25 - 26.