

简析安萨里的因果论

王 希

安萨里是伊斯兰思想史上里程碑式的人物，他学识渊博，思想深刻且富于创见。现当代以来，安萨里的思想日益受到重视，尤其是他对于因果关系的阐述。本文指出，安萨里针对不同的读者群体，提出了两种不同的因果论。一种是艾什阿里学派正统教义学的因果论，即场合论，它针对的是教义学家和一般信众。另一种是调和哲学和宗教的因果论，针对的是一般的知识群体。尽管两种理论在学理上很难兼容，但安氏在社会价值层面将其容纳到自己的思想中。安氏的因果论对西方近现代哲学的发展有着独特的贡献，并对伊斯兰思想文化观念产生了多方面的深远影响。

关键词：安萨王 因果论 场合论

作者王希，1972年生，中国社会科学院世界历史研究所亚非拉研究室助理研究员。

在伊斯兰思想史上，安萨里（1058—1111）的名字可谓家喻户晓。他不仅是正统教义学的集大成者，而且还是著名的教法学家、苏菲主义学者。他学识渊博，著述甚丰，思想深刻且富于创见，对后世的影响极为深远，因此被誉为“伊斯兰的权威”、“圣教的文采”、“宗教的革新者”。安萨里积极捍卫伊斯兰的正统教义主张。在其名著《哲学家的矛盾》一书中，他针对20个与教义有关的哲学问题，批驳了以法拉比和伊本·西那为代表的穆斯林哲学家的观点，充分展现了他的哲学素养和思想创见，给世人留下了深刻的印象，并成为哲学家和神学家们经常探讨的话题。自近代实验科学兴起以来，经验主义哲学也有了很大发展，许多学者开始对安萨里的因果理论产生了浓厚的兴趣。笔者通过对安萨里因果理论的探讨，揭示其思想的深刻性和复杂性，并评价其理论所造成的思想效应，尤其是对伊斯兰思想文化观念造成的多方面深远影响。

一、安萨里因果理论提出的背景

伊斯兰哲学史家通常认为，安萨里只承认真主是唯一的真正原因，完全拒绝自然事物之间的因果性，因而是“场合论（或“偶因论”）”^①的典型代表。例如，马吉德·法

^① Occasionalism 通常译为“偶因论”。这一术语最初用来称呼17世纪法国笛卡尔主义者马勒伯朗士发展的一种学说，它旨在解决笛卡尔的身一心相互作用问题。但这种理论否认自然事物之间存在真正的因果关系，认为所谓的自然原因实际上是神进行活动以产生结果的“场合”，结果只是通常

赫里认为安萨里只承认逻辑上的因果必然性，而拒绝本体论上的因果必然性^①；沃尔福森也认为尽管安萨里使用了一些与因果性相关的表达方式，但并不接受因果性^②。也有人并不完全赞同传统的观点，认为安萨里的因果论比人们想象的要更为复杂。例如，本雅明·亚伯拉罕莫夫在研究了安萨里的非哲学性著作之后指出，安萨里实际上是承认因果性的^③。依莱·阿龙则通过语义和语境细致地分析了《哲学家的矛盾》的文本，认为安萨里在书中实际上提出了四种关于因果论的观点，其中两种是极端的哲学观点和宗教观点，两种是温和的哲学观点和宗教观点，而且安萨里试图在其中进行调和^④。

笔者认为：安萨里针对不同的读者群体，提出了两种不同的因果论，一种是艾什阿里学派正统教义学的因果理论，它针对的是教义学家和一般的信教群众；另一种是调和宗教和哲学的因果理论，它针对的是一般的知识群体；在安萨里看来，理论的选择更多地是出于论证教义的需要，因此这两种理论在学理上尽管很难兼容，但他却从宗教学术问题的社会价值考虑，将其容纳到自己的思想之中。因此，我们要全面和客观地分析安萨里的思想，充分地考虑其思想产生的社会背景和思想学术背景。

安萨里生活的时代，统一的伊斯兰帝国早已不复存在，阿拔斯王朝也名存实亡，各种权力集团和宗派势力纷纷涌现，政治斗争异常激烈，社会生活动荡不安。然而，这个时期却是伊斯兰文化发展史的鼎盛阶段。经过 8—10 世纪对古代文化典籍大规模的译介、积累、吸收和发展，至安萨里时代，各个学科已日臻完善和成熟，并出现了百家争鸣的繁荣景象。在教义学领域出现了以艾什阿里派为代表的正统教义学派，他们坚守正统教义，主张以理性的手段来论证信仰。在哲学领域则形成了具有新柏拉图主义色彩的阿拉伯逍遥学派，他们以亚里士多德哲学为圭臬，而不拘泥于正统教义。然而不可否认的是，思想文化的繁荣同时也导致了各种思想观念之间的激烈斗争。作为一个正统派学者，安萨里深切地感受到，大众的宗教信仰、特别一般的知识阶层的宗教信仰正遭受到各种异端思想的侵蚀，而其中最主要的是穆斯林哲学家所宣扬的亚里士多德主义。为此，他撰写了《哲学家的矛盾》一书，集中批判了哲学家的观点，其中第 17 个问题就专门讨论因果关系。

安萨里对哲学家的抨击，不仅要放到宗教—理性关系的层面上去理解，而且也要放到宗教—社会关系层面去加以认识。从根本上讲，安萨里并不反对宗教思考中对理性的

伴随着那些所谓的原因而已。因此细究起来，由于该学说根本反对自然事物之间的因果关系，所以该词还是译为“场合论”更符合原义。

^① 马吉德·法赫里：《伊斯兰的场合论》，伦敦 1950 年版，第 60 页，(Majid Fakhri, Islamic occasionalism, London, 1950, p. 60)。

^② 沃尔福森：《凯拉姆哲学》，哈佛大学出版社 1976 年版，第 548—551 页，(H.A. Wolfson, The philosophy of the Kalam, Cambridge university press, 1976, p. 548-551)。

^③ 雅明·亚伯拉罕莫夫：《安萨里的因果理论》，《伊斯兰研究》(Binyamin Abrahamov, Al-ghazali's theory of causality, Studia Islamica) 67 期 (1988 年)，第 75—98 页。

^④ 依莱·阿龙：《安萨里论因果性》，《美国东方学会杂志》，(Ilai Alon, al-Ghazali on causality, Journal of American Oriental Society), 1980 年 10—12 月 (vol. 100, No. 4), 第 397—405 页。

运用,也不反对哲学,因为他本人实际上就是一位思想深刻的哲学家。安萨里只是反对以理性作为宗教认识的根基,反对哲学家过度运用理性而对宗教教义造成伤害,从而扰乱了大众的思想,削弱了宗教对社会基础的整合功能。因此,安萨里不仅反对一般信徒研究哲学,而且也反对他们探讨教义学,因为无学识的人研究此类问题,只能加深怀疑,动摇信仰,滋生分歧。安萨里站在正统派的立场上,以极其激烈的言辞批判了哲学家的观点,又以一种较为隐晦的方式,调和了宗教与哲学的关系,维护了哲学的合法性。就因果性问题而言,安萨里一方面否认因果必然性,支持场合论,另一方面又在一定程度上承认了哲学家对奇迹的解释。而在其面向一般知识阶层的非哲学著作中,他又在承认真主全能的前提下,承认自然因果性的存在,从而进一步调和宗教与哲学之间的对立。

二、安萨里的两种因果理论

1、“场合论”的因果学说

在《哲学家的矛盾》的第17个问题中,安萨里清楚地表述了场合论的观点。首先,安萨里强调了事物相互间的孤立性,并否认它们之间有任何必然的因果联系。他说:“习惯上被认为是原因和结果的东西,它们之间的联结在我们看来并非必然是的。任何两个事物,此非彼,彼也非此。肯定其中一个,并不包括肯定另一个。否定一个,也并不包括否定另一个。一个存在,未必另一个也存在。一个不存在,未必另一个也不存在。例如:止渴和喝水、充饥和吃饭、燃烧和点火、光明和太阳升起、死亡和割断脖颈、痊愈和服药、通便和服用泻药等等。”^①“这些事物之间的联结,是因为真主通过一个个的创造而前定了的,而并非因为它本身是必然的和不可分离的。相反,真主能够不用吃饭而造成充饥,不用割断脖颈而造成死亡,或割断脖颈却能使人存活等等”。这是典型的场合论观点,因为安萨里明确否认了自然事物之间的因果关系,即所谓“次级因果关系”,而只承认真主对自然事物的神圣因果关系,即所谓“首级因果关系”。结果仅仅被认为是真主的直接创造,而通常认为的原因只是创造结果的场合或背景而已,它们之间并没有任何因果联系。

为了进一步阐明他的观点,安萨里又从经验主义的视角驳斥了通常的因果观。他举例说,当火接触棉花时,棉花发生燃烧,燃烧的作用者即动力因并非火,而是真主,因为“观测只能证明当火接触时发生燃烧,但不能证明是由于火的接触才发生了燃烧”,也就是说“‘伴随着’某事物而存在,并不能证明是‘由于’此事物而存在”。^②安萨里敏锐地指出,人们通常的因果观念正是在经验中形成的。“对这些可能事物一次次重复所形成的习惯,在我们的心灵之中就会形成[印象],即:根据过去的习惯,它们

^① 安萨里:《哲学家的矛盾》,苏来曼·顿亚校订,埃及知识出版社1958年版,第239页。另参看Michael Marmura的英译本,Brigham Young University出版社1997年版,第186页。

^② 安萨里:《哲学家的矛盾》,苏来曼·顿亚校订,埃及知识出版社1958年版,第240—241页。

还会发生。”^①但是理性恰恰说明，因果关系的存在不可能通过经验而得到证实。然而人们会问，既然事物之间并没有因果关系，通常所认为的原因只是真主创造结果的场合或背景，那么为什么这些场合或背景总是相同或相似的呢？为什么火的接触总是棉花燃烧的场合或背景呢？这种现象的规则性和有序性是如何产生的呢？针对这些提问，安萨里解释说，这是真主以“常道（习惯、通常）”的方式创造的，也就是说真主活动的方式通常是如此，但并非绝对如此，在必要的时刻他可以中断这种常道。这样，世界的规则性和有序性问题就成为认识论上的极限，而只能属于信仰的领域了。

安萨里的场合论无疑远远背离于人们的一般常识，但这种见解的提出却有其充分的考虑。实际上，场合论是直接针对哲学家的，因为以法拉比和伊本·西那为代表的穆斯林哲学家，一方面继承了新柏拉图主义的“流溢论”，将世界万物都看作是从“真主（太一）”那里必然流溢而出的等级体系，其必然性就像阳光必然从太阳中发出一样。然而在这种模式下，真主就不再是一个绝对自由的人格神，而是一种被束缚于自己的必然性中的不自由的机械的东西。^②无疑，这与伊斯兰教正统观念中那个绝对自由且无所不能的真主存在很大差异。另一方面，他们也接受亚里士多德主义的“本性说”，认为自然事物之间存在着真实的因果关系，它是由事物的本性所引起的，具有强制性，所以因和果之间的联系就是必然的，是不变的自然法则。例如，燃烧能力是火的本性，当火与棉花接触的时候，它总是会引起棉花的燃烧，因此火是棉花燃烧的原因（动力因、作用者）。这样一来，哲学家们就在很大程度上否认了宗教典籍中记载的那些有悖于自然秩序的“奇迹”的存在，而“奇迹”却是先知履行其宗教使命的重要标志和见证，也是宗教之正统权威性的重要特征。对此，哲学家往往只能对奇迹进行隐喻性的解释，而否认它的实有，但正统的宗教学者并不认可这种做法。为了捍卫真主绝对自由的全能性以及奇迹的可能性，安萨里提出了场合论的主张，在一定程度上以理性的方式解释了正统的宗教观念，但它同时也引起了其它的相关问题，并引发了哲学家和神学家们长久的争论。

2、“调和论”的因果学说

然而令人们有些不解的是，在第 17 个问题中，安萨里同时提出了有别于场合论的看法。在反驳哲学家关于奇迹的解释时，他说：“我们承认，火是被这样创造的，当两团相似的棉花与它接触时，它会点燃它们；如果这两团棉花在任何一方面都相似，那么火并不会在它们之间作出[选择上的]区分”^③。在这种情况下，先知被投入火中而未燃烧，仍然是可能的。由此可见，安萨里承认事物有可能具有自己的本性，并由本性而导致结果的产生，而且同样可以容纳奇迹的存在。然而，这并不意味着安萨里认为火必然会导致燃烧的产生，而是说火的本性也是真主创造的，是他决定了火的本性是否会产生燃烧的结果，当然他决定了火通常会导致燃烧。安萨里在这里并未提到真主对燃烧的直

^① 安萨里：《哲学家的矛盾》，苏来曼·顿亚校订，埃及知识出版社 1958 年版，第 245 页。

^② 井筒俊彦：《伊斯兰教的思想历程》，今日中国出版社 1992 年版，第 205 页。

^③ 安萨里：《哲学家的矛盾》，苏来曼·顿亚校订，埃及知识出版社 1958 年版，第 246 页。

接创造,因此这已经不是典型的场合论了。这表明安萨里承认,如果人们使用一种较弱的因果观念,那么自然事物可以被看作原因,纵使它并非如人们认为的那样是必然的和强制性的。这种观点实际上调和了艾什阿里派的场合论和哲学家的因果论。

如果说这种调和论的因果观在《哲学家的矛盾》中还表现得较为隐蔽,致使人们有不同的理解。那么在安萨里的其它一些教义学和非哲学著作中,调和论的色彩就更为明确了。据西方学者本雅明·亚伯拉罕莫夫研究,安萨里在《圣学复苏》第四卷、《关于宗教原理的四十段经文》、《解释真主美名之崇高目的》等书中,明确提出了一种有别于场合论的因果观。例如,在论及真主的意志如何在世界上实现时,安萨里指出:首先,真主确立了“原因指向结果”的原则,它是真主绝对的和最重要的设计,意味着工具、原因和运动应产生它们理应产生的东西,这就是因果性的本质,是真主实施其计划的手段;接着,真主确立了一些绝对的、基本的和稳固的原因,如大地、七层天、星体、以及它们合乎比例的运动,而这些运动则一个接一个地产生各自的结果,并形成因果序列;因此,世上的一切事物都不能脱离真主的命令和决定而存在。^①安萨里还进一步将宇宙的结构同水钟做了类比,认为宇宙中的事物依据真主的意志,犹如水钟之运转依据造钟人的意志。在这里,安萨里同时强调了神圣因果性和自然因果性的存在,真主是万物产生的第一因,是他创造了因果链并持续维护着它的运转,真主的活动源于他无常的意志,而自然原因的活动一方面间接的源于真主,另一方面则直接源于自己本质中所固有的必然性。可以说,这是一种典型的神学“设计论”,即真主通过因果链的运动来完成自己对世界的设计。

安萨里的上述主张,实际上进一步修正了他以前的因果理论。因为根据上述主张,火的燃烧就是一种必然会发生的强制性活动,而非真主依据常道而创造的选择性活动。因为安萨里看到,场合论虽然强调了真主的全能并很容易解决奇迹问题,但真主直接创造的理论势必削弱事物的相对独立性,在这种情况下人的相对自由就难以解释,而人的相对自由和选择能力也恰恰是宗教教义之一。因此安萨里承认了事物间存在的因果链,这样人就可以依据因果链而作出相对的选择,但同时选择本身也是被外界条件决定了的。这种解释在很大程度上满足了正统教义关于真主的前定和人的相对自由并存的主张,也容纳了哲学家的某些观点,并且容易为常识所接受。

3、两种因果论共存的原因

从上述的介绍可以看出,安萨里的因果思想是十分复杂的,它至少由两种不同的理论构成,即场合论的因果论和调和论的因果论,一个否认自然因果性,而另一个则加以肯定。从学理上讲,这两种理论是难以兼容的,而安萨里自己也清楚这一点。他之所以同时表述两种相互排斥的理论,则有多方面的原因:

其一,这与宗教经典的语言表述有关。因为《古兰经》中有许多经文都涉及因果性、以及与之相关的前定论和人的自由意志问题,但这些经文的语言大都是寓意性和象征性的,可以做多种不同的解释。而具体的因果理论则是教义学家在论证教义信条时,

^① 雅明·亚伯拉罕莫夫:《安萨里的因果理论》,《伊斯兰研究》67期(1988年),第80—81页。

通过对某些经文的引申并加以理论化和系统化才最终形成的。正是由于许多经文在解释方面的开放性，所以才形成伊斯兰思想中各种不同的因果理论。实际上，对于那些具有哲学意义的重大教义学问题，如真主的本体和属性、前定和人的自由、世界的创造等等，无一不引起神学家们的争论。

其二，是安萨里对理论的工具主义态度。对安萨里而言，正统的教义、特别是那些根本的信条本身是无法依靠理性来论证的，然而要系统的表述一种教义，并使之成为连贯一致的体系，就必须要选择某些理论，并依据理性的力量来进行论证。因此，在他看来，这些最基本的教义信条才是“体”，而理论则是工具性的“用”。所以理论工具不是绝对的，它的价值在于论证信仰时的“有用性”。

其三，与安萨里的宗教社会学观念有关。在他看来，场合论能较容易地论证真主的全能和奇迹的存在，其论证过程足以反驳哲学家，尽管这个理论本身远离人们的常识，但其结论却容易为一般信众所接受；调和性的因果论则便于解决前定和人的自由问题，更多顾及了人们的常识，其论证过程和结论容易为一般的知识阶层所接受。因此，尽管两种理论本身难以兼容，但其社会功能是相同的，即针对不同的认识主体，选择不同的理论，最终仍然是要论证基本的教义和信条，并通过信仰来达到社会的整合和稳定。

三、安萨里的场合论所引发的问题

安萨里因果论的出发点旨在论证信仰，但其在学理上却有重要意义，并引发了哲学和神学上的一系列争论。安萨里因果论涉及的核心问题，是神圣因果性（首要因、第一因）和自然因果性（次级因、第二因）之间的关系问题。这不仅是一般的哲学认识论要探讨的重大问题，而且更是神学所不能回避的根本问题。在以犹太教、基督教和伊斯兰教为代表的一神教的神学史上，对于这个问题曾有过多种不同的见解，如场合论、自然神学的第一推动论、托马斯主义的双因共同作用论、自然动力因和神圣维护因理论等等。其中只有场合论完全否认自然因果性的存在，与其相对的是自然神学的因果论，它只是将神的作用限于创世时的第一推动，此后神就任凭世界依据因果律自然发展，而不加干预。其它的各自理论则居于这两个极端之间，都承认自然因果性的存在，但神如何同它发生作用则有不同的解释。安萨里的调和性的因果论就属于这一中间类型。

大约在《哲学家的矛盾》刊行半个世纪之后，另一位阿拉伯亚里士多德主义哲学家伊本·鲁西德撰写了《矛盾的矛盾》一书，全面地反驳了安萨里的观点。伊本·鲁西德指出：由于场合论否认了自然事物的因果能力和因果关系，实际上也就否认了事物具有的本性和其稳定的实在性，这样我们就无法确定它们的名称和定义，也就无法从根本上区分它们；如果事物只是依靠真主的直接创造，相互之间没有必然的因果关系，那么我们就无法形成关于事物的普遍知识、包括宗教性的知识，而否认了知识必将陷入怀疑论，最终有悖于正统信仰。从亚里士多德主义的立场看，伊本·鲁西德的看法是有一定道理的。然而进一步分析会发现，他们两人实际上表述了两种不同的认识论（知识论）

立场。伊本·鲁西德是把科学论证性知识作为人类知识的典范，而安萨里则认为典范的人类知识是启示性知识，或至少应包含启示性知识。^①因此两人对待奇迹问题有不同的态度，伊本·鲁西德认为因果之间的联结是必然的，而这种必然性源于自然本身的一律性，即自然的齐一性，因此打破这种齐一性的奇迹现象在理性上是我们所无法理解的，所以严格意义上的知识之中并没有奇迹的位置。但人们仍必须相信奇迹的存在，因为它是先知使命和宗教道德权威得以成立的重要标志。这就是所谓的“双重真理说”。根据这一学说，伊本·鲁西德就将严格的知识留给了理性领域，而将奇迹、信条、教法等宗教学说留给了实践领域，从而为宗教和科学（包括哲学）划定了各自的范围。

相比之下，安萨里的认识论则更具统一性和一元性，尽管他将认识的最终根据建立在真主意志的基础上，但他无疑试图为宗教奇迹和科学知识寻求一种共同的认识论结构，并对它们进行一定程度的理性解释。在安萨里看来，尽管事物之间并没有必然的联结，但真主造化的常道在我们的感官经验之中仍表现为一定的规则性。因此，我们仍然可以形成关于事物的知识，但这种知识已经是一种概率性的知识，而非普遍必然的知识。因为既然承认了奇迹，那么自然的齐一性也只能成为一种概率上的一律性，而非绝对的一律性。这样，奇迹实际上就是那些概率很小的事物，并且同一般的知识是完全相容的。另一方面，我们日常的因果观念虽然并未真实地反映实在的情况，但它毕竟反映了感官经验的规则性，因此在语用上仍是有价值的。通过这种解释，安萨里又对宗教与理性、场合论的宗教学说与一般人的日常认识进行了理论上的调和。

对场合论提出批评的另一位中世纪亚里士多德主义者，是著名的基督教神学家托马斯·阿奎那。他承认自然事物具有因果能力，并认为这无损于上帝的全能，相反这是上帝恩典的体现。自然事物彼此关联、相互依赖，同时也依赖于上帝；每一个事物都有其本性，有其自然的行为方式，因此总是产生相同的结果；而奇迹、自由意志等则是上帝预定的结果。阿奎那还进一步提出了“双因共同作用说”，认为任何一个结果的产生都是自然原因和神圣原因共同作用的产物，而且二者都是充分原因，其中上帝作为一个直接原因是通过某种一般的、普遍的和更高一层的方式来发生作用的。这种学说至少在形式上同时捍卫了亚里士多德主义的知识论和上帝的全能性和奇迹的存在等宗教信条。然而，神圣因和次级因能同时成为同一结果的充分原因吗？很多学者认为这是缺乏根据的，因为对于同一个事件不可能有两个充分的原因，如果两个同为原因，那么一个势必要对另一个构成限制，而不可能同时充分。

实际上，从亚里士多德主义的角度看，场合论面临最大的问题是事物的本性问题。因为因果关系之形成是基于事物固有之本性，如果像场合论那样否认了事物之间的因果性，那么就会否认本性的存在，或者纵使承认本性存在，它也只能处于永远的潜能状态而无法成为现实，这样的本性也几乎是无。然而一旦否认了本性，那么事物本身的本体

^① 彼特·安德森：《安萨里、因果性和知识》，（Peter Anderson, Al-Ghazzali, Causality, and knowledge, University of Notre Dame, ）中世纪哲学网络版论文 <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Medi/MediAdam.htm>。

论地位就会发生动摇,进而也会出现事物如何相互区分、分类、定义等认识论问题。因为在亚里士多德主义那里,认识论是以本体论为基础的,即所谓的“知识依照对象”。但在场合论的观念下,事物在本体论上就会成为一种彼此孤立并缺乏本性的东西,事物之间在现象上的关联就只能依赖于真主深不可测的意志。这种观点无疑是信仰主义的,也是神秘主义的。而这对于亚里士多德主义者和一般人的常识来说,都是难以接受的。然而,场合论所面临的问题并非是不可解决的,因为场合论者可以认为,尽管事物从本体论上讲并无本性,但人们可以从感官经验到事物之间通常的结合来确定其本性,这种结合虽不是必然的,但却是概率很高的,因此它就可以成为认识论意义上的本性。例如,我们在经验中观察到,燃烧通常总是在火接触可燃物的场合下才发生,那么燃烧就可以被认为是火的本性。因此场合论并不能阻碍我们对事物本性的认识。可以看出,场合论的方法是用认识论上的概率本性来置换本体论上的必然本性。也正是在寻求知识这一点上,我们可以说,场合论和亚里士多德主义是彼此接近的,至少并不象看起来那样对立和冲突。从现当代哲学的立场看,亚里士多德主义和场合论之间的争论,可以看作是实在论和反实在论之间争论的最初表现。在科学领域,场合论在很大方面与反实在论相适应,它认为自然科学的目的只是为了获得“经验上的适当性”,而非发现自然界中真正的原因或原因性的结构。^①

五 安萨里场合论的思想效应

作为重要的神学家和哲学家,安萨里场合论的影响是广泛而深远的。从纯学术的角度看,它引发了学术史上激烈的争论,如伊本·鲁西德、托马斯·阿奎那等亚里士多德主义者的批判和反驳,从而深化了对因果问题的探讨。步入近代以后,古典哲学实现了从本体论向认识论转向,从而极大地影响了哲学的发展道路。在这种思想背景下,因果问题的重要性再一次突显出来,成为哲学家无法回避的问题。如所述,马勒伯朗士正是为了解决笛卡儿主义二元论的身心相互作用问题,才运用了场合论的因果理论,并首次使用“场合论”这一名称。据西方学者考证,马氏理论的重要来源便是安萨里在《哲学家的矛盾》中提到的场合论。马氏的理论继而又影响了另一位近代重要的哲学家——著名的经验主义者休谟。^②休谟强烈拒斥人们对因果性的经验辩护,认为因果观念只是心理习惯的产物。在这一点上,可以明显地看出他同安萨里的一致性,只不过休谟是更为彻底的经验论怀疑主义者,他认为上帝作为直接原因也是无法证明的。休谟的因果学说对传统思想的震撼是十分强烈的,难怪康德会说:“就是休谟的提示在多年以前首次

^① 阿尔弗雷德·方督索:《上帝和次级原因的普遍共在》,《哲学观点》第5卷(宗教哲学),第554页。(Alfred J. Freddoso, God's general concurrence with secondary causes, Philosophical Perspectives, vol.5, philosophy of religion (1991),)

^② 列奥·格洛阿克,格拉汉姆·索罗芒:《休谟论述原因的一些根源》,《观念史杂志》1991年第4期,总52卷,第661页。(Leo Groarke ;Graham Solomon, Some sources for Hume's account of cause, Journal of the history of ideas, vol.52, no.4, 1991)

打破了我教条主义的迷梦，并且在我对思辨哲学的研究上给我指出了一个完全不同的方向。”^①为此，康德开辟了他独特的先验主义道路，为因果问题以及知识何以可能的问题提供了自己的解决方案。因此我们可以说，在西方近现代哲学的发展中，安萨里的思想是有其贡献的。

从知识社会学的角度看，安萨里的思想对伊斯兰教正统教义学的发展，对伊斯兰学术文化的取向都有着深刻的影响。如前所述，安萨里的因果思想是多元的和复杂的，针对不同的读者，他提出不同的主张。但这种做法的背后却隐含着他对思想学术的社会学认识，即思想理论作为有用的工具，是维护信仰、整合社会，并最终通达宗教救赎的有效手段。正是着眼于他的这种立场，我们才能恰当的评价其因果理论的学术和社会效应。总体上讲，安萨里两种并行的因果论不仅有其特定的学术价值，而且在一定程度上的确起到了捍卫信仰、调和宗教与哲学、整合不同社会群体的作用。可以说，这是安萨里的历史功绩所在。然而，也正是基于这一点，其学说的社会作用又是有限的，因为他调和宗教与哲学的效果是有限的。安萨里虽然提出了两种因果论，但他却是被作为艾什阿里派学者而受到赞誉的，因此其场合论的影响远远超出了他调和论的影响，以至于人们往往将其仅仅看作是场合论的代表。艾什阿里派作为伊斯兰正统教义学派的地位进一步巩固之后，这种看法也得到了进一步的加强。场合论固然有其深刻之处，但它远离于一般人的理性。由于在论证中，安萨里过于强调真主的绝对全能，因此被造物的能力及相对独立性受到了很大限制。尽管这有其学理上的依据，但一般人只能是接受现成的结果，而没有能力理解论证的过程，并领会其中所体现的理性的力量。因此，一般人的理性能力恰恰在这一认知过程中被削弱。可以说，安萨里是利用理性最终削弱了理性。安萨里之后，哲学作为体现人类理性的一种方式，在伊斯兰世界中、尤其在逊尼派主导的地区的确是日渐式微了。由于被造物的积极能力受到贬抑，人们就只能更多去相信神意，因此伊斯兰教虽然并非宿命论，但社会生活中宿命论的影响却在日益增强。也有学者指出是安萨里的学说造成的消极后果，并认为他是一位反启蒙主义的神学家。然而我们认为，不能由安萨里来负全部责任，安萨里本人并没有上述主观愿望，这更多的是人们在特定历史背景下对安萨里思想的误解和误读。

（责任编辑 李建欣）

^① 康德：《未来形而上学导论》，庞景仁译，商务印书馆1978年版，第9页。