

分类号：

密级：



研 究 生 学 位 论 文

论文题目（中文）	安萨里对哲学的批判
论文题目（外文）	Ghazali's critique of philosophy
研 究 生 姓 名	马玉龙
学 科 、 专 业	哲学·外国哲学
研 究 方 向	现代阿拉伯哲学
学 位 级 别	硕 士
导师姓名、职称	丁士仁 教授
论 文 工 作 起 止 年 月	2016 年 3 月至 2017 年 3 月
论 文 提 交 日 期	2017 年 3 月
论 文 答 辩 日 期	2017 年 5 月
学 位 授 予 日 期	

校址：甘肃省兰州市

原创性声明

本人郑重声明：本人所呈交的学位论文，是在导师的指导下独立进行研究所取得的成果。学位论文中凡引用他人已经发表或未发表的成果、数据、观点等，均已明确注明出处。除文中已经注明引用的内容外，不包含任何其他个人或集体已经发表或撰写过的科研成果。对本文的研究成果做出重要贡献的个人和集体，均已在文中以明确方式标明。

本声明的法律责任由本人承担。

论文作者签名：_____

日 期：_____

安萨里对哲学的批判

中文摘要

安萨里是伊斯兰教历史上一位极其重要的人物，可以说是在穆罕默德之后对伊斯兰教贡献最大的一位伊玛目。伊斯兰教进入倭马亚王朝和阿拔斯王朝时期，在亚历山大东征和“百年翻译”运动的促成下，以亚里士多德和柏拉图为代表的希腊式哲学在阿拉伯社会盛行，穆斯林学者们广泛涉足该领域，并为哲学思想的深邃和对世界深刻的认知而倾倒，纷纷研究哲学，并提出参杂个人见解的哲学言论。由于希腊哲学来自外部，传入的异种文化与伊斯兰文化相抵触在所难免，尤其涉及到世界的本原，真主的属性、能力等伊斯兰教最根本的教义学问题时，哲学和教义学的冲突势如水火。而当时的穆斯林哲学家们试图调和哲学和宗教的矛盾，但事关原则性的问题，始终是调和无法解决的。为了保护伊斯兰教教义的崇高性和免于普通民众在教义学思想和哲学思想二者中迷失混淆，造成背叛自己的宗教准则的后果，安萨里担负起了这一历史性职责。他在深入研究了伊斯兰教义学和希腊哲学以及当时的穆斯林哲学家的哲学思想之后，写出了《哲学家的宗旨》一书，表明他对哲学的完全掌握。之后对哲学中和教义学相冲突的一系列问题逐一进行了反驳。尤其对可令穆斯林叛教的三个问题——世界无始说、真主不能认识个别事物、肉体不能复活这三个问题进行了猛烈批判。安萨里还对哲学的分支学科做了匡正和区分，对这些分支学科可能带来的危害做了警示，告诫普通人不要涉足哲学，免得自己智力不济而不分良莠，导致自己反受其害。由于安萨里崇高的学术声誉和巨大的社会影响力，在安萨里的批判之下，哲学失去了生长的土壤，逐渐被社会各阶层所摒弃，从而彻底撤离了伊斯兰的东方，而转向了伊斯兰的西方安达卢西亚等地区，从此哲学在穆斯林地区一蹶不振，再也没有出现过像安萨里时代那样的辉煌。安萨里对哲学的批判并不是完全反对哲学，作为哲学的敌人，反而是继承了哲学，用哲学的思想和方法去改造自己的思想，使其最终走向苏菲神秘主义，并在苏菲主义中找到了自己人生与思想的归宿，将苏菲主义纳入到正统教义学思想之中。

关键词：安萨里，哲学，批判，伊斯兰

Ghazali's critique of philosophy

Abstract

Ghazali is one of the most important figures in the history of Islam, The imam, who has made the greatest contribution to Islam since Muhammad. Islam into the Umayyad dynasty and Abbas dynasty, in Alexander Crusades and lead to Translate one hundred movement, represented by Aristotle and Plato in Arab society of Greek philosophy, Muslim scholars widely involved in the field, and for the philosophy of deep and profound cognition to the world and dumping, began to study philosophy, and puts forward mixed philosophical speech personal opinion. Because of the Greek philosophy from the outside, the incoming foreign culture and Islamic culture conflict is inevitable, especially involves the origin of the world, the attribute of god, and ability to the fundamental problem of Semantics Islam, philosophy and doctrine study potential conflict, such as fire and water. The Muslim philosophers of the time tried to reconcile philosophical and religious contradictions, but the matter of principle was always reconcilable. In order to protect the superiority of Islam and from ordinary citizens in teaching about thoughts and philosophy lost in the confusion, betray own religious rule consequences, Ghazali shoulder the historic responsibility. He learned in the further study of Islam and the philosophy of Greek philosophy and Muslim philosophers at that time, wrote "The purpose of the philosopher", shows that he completely master of philosophy. Then they retort a series of questions about the conflict between philosophy and doctrine. Especially for three problems that can make the Muslim apostates-world no beginning, and said, god cannot meet individual things, the body can't resurrection fierce criticism of these three questions. Ghazali also made correct for the branch of philosophy and distinguish, the harm done branch for these warnings, cautions, ordinary people do not get involved with philosophy so that their intelligence is nothing but fire, boomerang himself. As Ghazali high academic reputation and great social influence, under Ghazali's criticism, philosophy lost growth soil, gradually abandoned by all social strata, thus completely evacuated the Islamic east, Islam and turned to the west and a Lucia and other regions, recovered from the philosophy in the Muslim region, never seen as Ghazali era of glory. Ghazali criticism of philosophy is not completely opposed to philosophy, as the enemy of philosophy, but the inherited the philosophy, use the philosophical ideas and methods to transform their ideas, to make its final Sufi mysticism and found himself in the Sufi mysticism end-result of life and thought, to include Sufism in learning about orthodoxy.

Key words: Ghazali, philosophy, critique, Islam

目 录

中文摘要.....	I
Abstract.....	II
目 录.....	3
第一章 绪 论.....	1
1.1 安萨里的生平和著作.....	1
1.1.1 安萨里的生平.....	1
1.1.2 安萨里的著作.....	3
1.2 选题的意义.....	3
1.3 国内外研究综述.....	5
1.4 本文的结构.....	6
第二章 伊斯兰与希腊哲学.....	8
2.1 希腊哲学的东传.....	9
2.2 伊斯兰教基本教义及哲学思想.....	11
2.2.1 真主本体论及其属性.....	13
2.2.2 真主认识论.....	15
2.3 希腊哲学对伊斯兰文化的影响.....	20
第三章 安萨里对自然哲学的批判.....	26
3.1 安萨里对世界无始说的批判.....	27
3.1.1 对第一个证据的反驳.....	28
3.1.2 对第二个证据的反驳.....	28
3.1.3 对第三个证据的反驳.....	29
3.1.4 对第四个证据的反驳.....	29
3.2 真主能否认识个别事物.....	30
3.3 肉体能否复活问题（灵魂学说）.....	32

3.4 安萨里对哲学分支学科的批判.....	34
3.4.1 数学.....	35
3.4.2 逻辑学.....	35
3.4.3 物理学.....	35
3.4.4 伦理学.....	36
第四章 安萨里哲学思想的构建.....	38
4.1 安萨里的因果否定论.....	38
4.1.1 真主是第一因和唯一因.....	38
4.1.2 因果之间没有必然联系.....	39
4.1.3 一切现象都是真主创造的.....	39
4.2 安萨里的“心”学.....	41
4.2.1 灵性感受.....	41
4.2.2 禁欲隐修.....	42
4.2.3 热爱真主.....	43
结语.....	44
参考文献.....	45
在学期间的研究成果.....	49
致 谢.....	50

第一章 绪 论

1.1 安萨里的生平和著作

安萨里（Ghazali, 1058-1111）伊斯兰教权威教义学家、哲学家、法学家、教育家，正统苏菲主义的集大成者，拉丁名加惹尔（gazel）。安萨里的全名是艾布·哈米德·穆罕默德·伊本·穆罕默德·图西·安萨里（Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali）。安萨里这个名字，从辞源学上来说发源于“纺毛者”。安萨里的父亲是一位纺毛工人，所以他被取名为安萨里。他于公元 1058 生于呼罗珊（今属伊朗）的图斯城，于公元 1111 年 12 月 19 日卒于故乡，终年 54 岁。

1.1.1 安萨里的生平

安萨里的家庭是一个宗教世家，因此，他从小就受到宗教的严格教育。安萨里的父亲是一位贫寒而虔诚的纺织匠，热衷于宗教活动，和一些苏菲派人士素有来往。安萨里还有一个弟弟，名叫艾哈迈德，后来也成为历史上一位著名的苏菲，此外安萨里还有几个姐妹。安萨里兄弟尚年幼时，父亲就亡故了。临终前，父亲将安萨里兄弟托付给一位苏菲友人抚养。时间不久，这位清贫的友人没有能力继续抚养两个孩子，而为了能让他们接受良好的教育，便把他们兄弟两送到了图斯城的一所宗教学校，这样既可以继续学习知识，又能不为生计而发愁。

安萨里学习勤奋，嗜书如命。在家乡读教法学，为了深入研究，他到朱尔丈从学与伊玛目艾卜·纳斯尔·伊斯玛仪。又一次，他从朱尔丈回家乡的路上，遇到一群强盗，抢走了他的所有东西。安萨里对东西毫不顾惜，但对被抢的书籍却万分痛惜。他苦苦哀求强盗把书还给他，强盗们看是些不值钱的书，就还给了他。从此他更勤奋学习，凡是读过的书，都力求背下来。这样，即使书被强盗抢走，也不用担心了¹。

后来，安萨里在内沙布尔从学于埃布·穆尔里·朱威尼教长，学习伊斯兰教义、教法、逻辑学等课程。朱威尼是当时最有名望的伊斯兰教义学家，有“两圣地教长²”的美称。赛尔朱克王朝大臣尼扎木·目勒克专门为朱威尼建造了一所巴格达伊斯兰的最高学府尼扎木大学，让其在这里教授生徒。安萨里就是他在这

¹ 参见《杰米耶·索里巴阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局 1973 年阿拉伯文版，第 333-334 页。

² 两圣地指麦加和麦地那。

所大学最得意的弟子。这段时间是安萨里求学生涯中最重要的阶段，他完成了一本教义学著作《法源注释精选》，朱威尼看到后十分赞赏，风趣的说：“我还没有死，你却已把我埋葬了¹。”1085年，朱威尼去世。1091年，安萨里被尼扎木·目勒克任命为尼扎米大学的教授，致力于宗教哲学研究。他在致力于宗教哲学研究时逐渐变成了一个怀疑论者。他后来对自己的研究工作有一段自述：

在我年幼的时候，就已经开始了我的求学生涯。我不断地汲取着各种各样的知识，我对各派的理论都有着极其浓厚的兴趣。遇到内学派时，我就研究内学派神秘的理论，尝试着去寻找他们学派的理论依据；遇到无神论者时，我同他们讨论世界的来源，万物的形成，让他们告诉我他们坚持无神论的理由；遇到一个苏菲，我就和他交流，让他教我如何做到禁欲苦修，达到精神的天人合一；遇到哲学家时，我就让他讲授哲学的内涵，逻辑推理的知识；遇到外学派时，我就听他为何只注重事物的表意，而不深入研究事物的义理。总之，求知的种子在我很小的时候便在我心中萌芽，我对知识的追求就是一种本能，驱使我不断去追寻它²。

他在尼扎米大学教学共计4年。在教学期间，除授课外，安萨里还广泛涉猎各种领域，勤于著述。写出了数本批判内学派的著作，如《内学派之丑行与外学派之美德》、《内学派的大不幸》等等。如他用两年多时间系统研读了法拉比和伊本·西纳的哲学著作，完全掌握了他们的哲学思想和方法论，写出了《哲学家的目的》一书。又通过一年多时间的研读和理解，在此基础上完成了自己批判哲学的经典名著《哲学家的矛盾》。此外还写了《信仰之中正》、《知识的准则》、《善行的准则》等一系列重要著作。执教著述之外，安萨里还参与社会政治事务，发布教法解释令。年轻的安萨里在短短几年内在学术上不但有了崇高的声誉，而且他的社会地位也逐渐显赫，但是作为一个追求绝对真理的学者，这一切并不是他所欲求的，他想获得知识的充实和心灵的宁静，名望和地位反而给他带来了精神危机。之后，安萨里得了一场大病，他几乎精神崩溃，他不断的寻求知识的确定性，他首先怀疑人的感性认识，认为通过感性认识得来的知识不可靠；又怀疑理性认识，认为通过感性认识，人的经验，逻辑推导而来的理性认识也不可靠，这样，他认为自己苦苦求来的知识都是一些不确定的东西，他抑郁成疾，几乎丧命。直到慢慢找回自信，病才痊愈。对于找回自信，大病痊愈安萨里是这样说的：“最后，是真主治愈了我的病，我的内心才重归健康与平稳，理性的必然知识重新得到认可，而且安全可靠的得到了保证。那不是靠罗列证据和组合文字解决的，

¹ Margaret Smith, *Al-Ghazali, the Mystic*, p.16.

² 希提《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第512页。

而是靠真主投射到心中的光完成的¹”。心智恢复之后，安萨里辞去了尼扎米大学教授的职务。开始以苦行苏菲的身份周游各地，先后去了叙利亚、大马士革，去圣地麦加完成朝觐，然后又去大马士革苏菲道堂隐修 10 年。1106 年，他又应赛尔朱克信任宰相费赫尔·木勒克邀请，再次出任尼扎米大学教授。3 年后，他返回家乡图斯，他在自己家旁建立了一所宗教学校，并作为自己修行的地方。他终日诵读《古兰经》、研习圣训，专心修行，与学者们谈学论道，为生徒授业教学，著书立说，不让时间付之东流。两年之后，即公元 1111 年，安萨里在家中安然辞世，走完了自己不平凡的一生。

1.1.2 安萨里的著作

安萨里一生写下了大量著作，据说有 228 部之多，涉及到教义、教律、逻辑、哲学、道德和教育等方面的内容。其中重要的有：《各派观点评注》、《辩证学中的信仰》、《分歧的根源》、《理论精华》、《原则和目的》、《哲学家的目的》、《逻辑艺术的科学标准》、《哲学家的矛盾》、《理智的标准》、《真理的权威》、《内学派的大不幸》、《理性认识和神学哲学精华》、《圣学复苏》、《论公正》、《信仰的节制》、《迷途指归》、《学问的开端》、《致孩子》等。

其中重要的几部是：《圣学复苏》、《哲学家的矛盾》、《哲学家的目的》、《信仰的节制》、《迷途指归》、《学问的开端》等。在这些著作中，安萨里使伊斯兰教正统派的理论登峰造极。他采用希腊哲学中的辩证方法，建立了一个实用的哲学体系，使哲学受到正统派教义学家的接纳和欢迎，使伊斯兰教在基本理论方面一直沿用到现在。

1.2 选题的意义

选题的安萨里是伊斯兰发展史上一个承上启下的重要人物，在伊斯兰思想史和学术史上占有极其重要的地位，被认为是伊斯兰正统思想的集大成者。他是对伊斯兰有特殊贡献的学者，是伊斯兰最有创建的思想家。他在思想方面不遗余力的维护伊斯兰教，获得了“伊斯兰权威”的尊号，以至于在伊斯兰世界流传着这样一句话：假使穆罕默德之后还可以有一位先知，安萨里就一定是那位先知了²。

本选题属于伊斯兰哲学史范畴，而伊斯兰哲学在国内哲学研究领域一直十分薄弱。安萨里作为伊斯兰哲学的代表性人物，对他的哲学思想及其主要观点的研究，具有填补学术空白的性质，其本身就有重要学术价值。选题的理论意义在于，

¹ 安萨里：《迷途指归》（阿拉伯语），贝鲁特：安达卢西亚书院 2003 年版，第 86 页。

² 希提：《阿拉伯通史》上册，商务印书馆 1979 年版，第 512 页。

通过透视安萨里这位伊斯兰正统思想家的哲学思想和观念,考察他在伊斯兰哲学史和学术史上的作用及贡献,来加深我们对伊斯兰哲学的整体认识和把握。这对于国内伊斯兰哲学、阿拉伯哲学研究来说,都是很有裨益的。

当提到安萨里与哲学,相信很多人都会得出这样的结论,安萨里是哲学的敌人,是反对哲学的。是希腊哲学撤出东方世界的罪魁祸首。或者说安萨里是伊斯兰教的卫士,当伊斯兰教的教义、信条受到来自希腊哲学的冲击,很多穆斯林哲学家都跟随亚里士多德、柏拉图的脚步,推崇哲学,甚至将哲学推到和宗教信条平行的高度时,是安萨里站了出来,猛烈的批判了哲学,以及跟随哲学的这些穆斯林哲学家们。安萨里清晰的划定了哲学与信仰的界限,让广大穆斯林得以保住了自己的信仰,可以说安萨里是至圣穆罕默德之后对伊斯兰贡献最大的一位学者。

这两种观点,从广泛意义上来说并不是完全错误,但却是片面的,以偏概全的。持这两种观点的人,只能说并没有认真的去认识安萨里,没有深入研究安萨里的思想以及他对哲学的态度。安萨里确实对哲学进行了猛烈的批判,但是需知,安萨里是用哲学的方式去批判哲学的。诚如安萨里在其《迷途指归》中说,哲学同其他寻常学科一样,里面包含着真理,但也包含着诸多谬误。但是这些真理和谬误“不能使真的变假,也不能使假的变真¹。”我们要区别对待,对于诸如“先知的语言、哲人的智慧、苏菲的理论”就要大胆的接受,不能由于他是出自哲学而“满心狐疑²”;若真理被挖掘出来了,大家还畏畏缩缩不敢接受的话,就是“纯粹的无知之举,是因噎废食的做法³”。所以,安萨里对哲学的态度十分明确:不全盘否定,也不全盘接纳,而是“取其精华,去其糟粕”⁴。

故此,本文以《安萨里对哲学的批判》为题,力求对这位思想家对哲学的态度做一个正面、如实的叙述。在还原安萨里对哲学批判的原初形态时,又能从中找出安萨里批判的方式。让读者看安萨里对哲学除了“破”还有“立”,而“破”是前奏,“立”才是安萨里的目的。他建立了自己的“因果否定论”和“心学”思想,而“心学”正是安萨里最终将自己栖身于“苏菲神秘主义”的理论依据。

笔者借这篇文章,在介绍安萨里这位大学者真实的哲学观之余,更希望此文可以起到抛砖引玉的作用,让学界正确认识安萨里及其思想。多创作出有关安萨里哲学思想的著作,文章。另外,为了深入全面准确的介绍安萨里的哲学思想,文章更多的借鉴了前辈学者的成果。最后,在结合前辈学者的成果和本人学习期

¹ 安萨里:《迷途指归》(阿拉伯语),安达卢西亚书院,贝鲁特,2003年,第114页。

² 同上。

³ 同上。

⁴ 丁士仁:《伊斯兰的权威伊玛目安萨里的哲学观》,丁士仁主编《伊斯兰文化》第三辑,甘肃人民出版社,第53页。

间的感受，文中会有一些属于个人的理解和看法，但因功力不济，错误纰漏在所难免，还望读者不吝赐教。

1.3 国内外研究综述

安萨里作为伊斯兰思想史上伟大的学者，在其有生之年就已经有极高的声誉，得到了广泛的关注和敬仰。而在其归真之后，对于安萨里思想研究的人数不胜数，其中有认同褒赏的，也有反对抨击甚至诋毁的，尤其是安萨里对哲学的批判，争议颇多。时至今日，国内外学术界、宗教界对安萨里哲学思想的研究热情依然不减，尤其现代，在信息化时代各种思想浪潮的冲击下，致力于伊斯兰教宗教教义的学者们，仍将安萨里的思想作为借鉴引用的重要对象。

国外从古代到现代对安萨里哲学思想的研究可谓既全面又细致。在安萨里去世五十多年后，伊本·如什德就写出了《矛盾的矛盾》，就安萨里对哲学的批判做了几乎是逐字逐句的反驳。《哲学家的矛盾》与《矛盾的矛盾》这两本书中思想的针锋相对成了伊斯兰哲学史上的经典，其中有些思想交锋至今还在演绎。之后涌现出了大量有关安萨里哲学思想研究的和论文，如 Masarrat H. Zuberi 的《亚里士多德和安萨里》主要论述了安萨里的哲学思想和亚里士多德、希腊哲学的关系；M. Marmura 的《安萨里在第 17 次塔哈夫特的讨论中的二次理论》、《因果与中介》是关于安萨里因果否定论的讨论；M. Marmura 的《安萨里和伊本·如什德关于世界无始说的冲突》、《来自塔哈夫特时代的争论逻辑对于世界永恒的第二证明》；Fadlou Shehadi 的《安萨里独一无二的神》；R. M. Frank 的《创造和宇宙体系：安萨里和阿维森纳》；Alparslan Acikgenc 的《安萨里和伊本·西纳辩论的相关性》；G. F. Hourani 的《安萨里和哲学家关于世界起源的对话》；Ilyon 的《安萨里的因果论》；L. E. Goodman 的《安萨里的因果否定论》；Abrahamov 的《安萨里的因果关系论》；Kwame Gyekye 的《安萨里的行为》；S. Ricker 的《安萨里批判哲学家因果关系矛盾的必要性》等专著文章，都是关于安萨里批判世界无始说的，因果关系论，灵魂学说等哲学批判思想研究很争论。从古代到现代，有关安萨里对哲学批判的专著和文章可谓浩如烟海，不可计数，研究之全面深入也是贯微动密、研精极虑。

相比国外对安萨里哲学思想研究的热度，国内的研究就显得比较冷清。主要原因是一是国内伊斯兰教研究起步晚、起点低，研究人员比较少；二是国内对于哲学和宗教的研究尤其是宗教与哲学对比的研究更是少之又少，所以造成了国内安萨里哲学思想研究比较沉寂的现状。但是对于伊斯兰的权威性人物，国内从事宗教哲学研究的也不乏其人，下面主要介绍一下国内对安萨里思想的研究、安萨

里著作的译介等方面的内容。

1. 安萨里著作中具有哲学批判内容的汉译。如张维真和马玉龙译的《圣学复苏精义》；丁士仁译的《迷途指归》；李振中译的《迷途指津》；王国华从《圣学复苏》中摘译而成的《穆民教训》；康有玺译《迷途指津》、《致孩子》、《箴言》、《光龛》等，其中都或多或少提到了安萨里的哲学思想和对哲学的批判内容。

2. 著作中涉及安萨里哲学批判的内容的。如马坚翻译第·博尔的《伊斯兰哲学》；陈中耀译马吉德·法赫里的《伊斯兰哲学史》；秦惠彬译井筒俊彦的《伊斯兰思想历程—凯拉姆·神秘主义·哲学》、张文建和王培文译翻译穆萨·穆萨威的《阿拉伯哲学—从铿迪到伊本·如什德》。

3. 国人著述涉及安萨里哲学批判的内容的。如王家瑛的《伊斯兰宗教哲学史》、蔡德贵的《阿拉伯哲学史》、陈中耀的《阿拉伯哲学》、李振中、王家瑛主编的《阿拉伯哲学》、沙宗平的《伊斯兰哲学》、金宜久的《伊斯兰教的苏菲神秘主义》、张秉民主编的《简明伊斯兰哲学史》蔡德贵主编的《东方著名哲学家评传—西亚北非卷》、吴云贵的《伊斯兰教义学》等。

4. 研究性论文。如王希的博士论文《安萨里思想研究》、丁士仁的《伊斯兰的权威伊玛目安萨里的哲学观》、李振中的《伟大的教义学家、哲学家、伊斯兰权威安萨里》等。

可见，国内安萨里哲学思想研究还处于一种初级的、简单性的介绍性阶段，这与安萨里的学术界地位、与我国悠久的历史和文化是极不对称的。在当今重建丝绸之路，增强文明对话、增强文化的多元化的时代浪潮下，了解其他文明和文化对于丰富自身文化多样性的建设是必不可少的，这也是笔者选择这一课题的根本原因。

1.4 本文的结构

本文是安萨里哲学批判的专题研究，文章分为四个部分。

第一部分绪论中主要介绍了伊斯兰的权威人物伊玛目安萨里的生平和他的著述。了解了安萨里一生追求真知、淡泊名利，为了达到心灵的宁静和获得可靠的知识，宁愿放弃极高的社会地位和声誉而清贫苦修。为了维护教义学和众多穆斯林的信仰不受哲学中有些危害信仰的思想的影响，学习和研究哲学，完全掌握哲学后对哲学进行猛烈的批判。其一生著书立说，经过思想的大起大落，最终将自己栖身于苏菲主义，走过了丰富而具有传奇色彩的一生。

第二部分介绍了伊斯兰宗教哲学和自然哲学，分别讨论了伊斯兰教的基本教

义,《古兰经》在伊斯兰教中的地位极其宗教哲学思想。伊斯兰教教义中对真主本体和属性的规定、真主的认识论,从宗教教义的角度对于伊斯兰宗教哲学给予了严格的的界定。继而介绍了在希腊哲学通过亚历山大东征和“百年翻译”运动,传入到阿拉伯地区,由于政令和国君的重视,希腊哲学在阿拉伯地区引起了广泛关注和学习研究,涌现出了一大批像铿迪、法拉比、伊本·西纳等具有真知灼见的穆斯林哲学家,他们很好的继承和发展了希腊哲学。但是新兴的希腊哲学和本土的伊斯兰文化这两种思想的对撞使有关世界的形成、对真主的认识、真主的属性等一系列问题被抛置于哲学家面前。

第三部分主要介绍了安萨里针对穆斯林哲学家中继承的希腊哲学中违背伊斯兰教教义的地方,尤其就世界永恒性问题、真主能否认识个别、肉体能否复活等问题,用哲学的方式和理性的方法进行了批判,写出了《哲学家的矛盾》一书。书中,安萨里集中批判了哲学家主张的与伊斯兰教教义有关的 20 各问题。安萨里将这些问题归为两类,一类是不可能用理性来证明的七个问题。另一类是安萨里拒绝和批判的十三个问题,他对这十三个命题进行了深入批判。而且安萨里又将哲学分为六个分支学科,对这六个分支学科分别作了介绍和审视,旨在让穆斯林区分哲学命题和宗教信仰,对于普通人告诫其应当远离哲学,免得混淆思维,为其所害而背叛自己的信仰。在安萨里的批判下,哲学在穆斯林社会上的热潮逐渐退却,最终退出了伊斯兰东方,安萨里成功的维护了教义学的正统思想。

第四部分介绍了安萨里虽然批判哲学,但是自己却没有放弃哲学,他反而从另一个方面继承和发展了哲学。他只是批判了哲学中有害于穆斯林信仰中的部分,并不是全盘否定。他结合自己的经历和思想方向建立了自己的哲学思想,在此部分中主要就安萨里的因果否定论和“心学”做了研究陈述,通过“心学”思想的研究,我们可以进一步了解这位伟大的哲学家是如何从理性主义走到神秘主义的思想历程,其中追求真知,淡泊名利,追求人生的真正意义的历程为广大后辈学人树立了一个良好典范。

第二章 伊斯兰与希腊哲学

阿拉伯半岛在伊斯兰教产生以前，曾处于很长时间的蒙昧时代。虽然也有属于早期阿拉伯人特有的思维方式、思想特征、生活习惯、宗教信仰，但是始终没有能形成系统的，有影响力的哲学体系。直到公元七世纪，伊斯兰教的先知穆罕默德在阿拉伯半岛复兴伊斯兰教，以《古兰经》作为伊斯兰教的最高指示，确立了一套完整的思想体系和生活方式。从此，阿拉伯人便有了自己的文明体系——伊斯兰文明体系。伊斯兰文明作为世界文明之一为人类的发展和进步做出了不可磨灭的贡献，至今仍展现着它的魅力和光彩。伊斯兰文明的精神创造，表现在它拥有包括法律、道德、哲学、文学和艺术的丰富成就，以及蕴藏在物质创造中的各种理念，而且更以深邃的哲学代表了其精神创造的最高境界¹。在伊斯兰文明的精神创造之下产生的哲学，我们叫它伊斯兰哲学。然而在后期，由于希腊哲学的流入，受亚里士多德、新柏拉图主义的影响，有些穆斯林哲学家的哲学观点中，有许多同伊斯兰教教义相违背或者超出了伊斯兰教教义教法的范畴，“伊斯兰哲学”已经不仅仅是伊斯兰教教义之下的思想体系，它还包含了穆斯林哲学家的哲学思想，以及受到伊斯兰文化影响下的所有系统性的哲学理念和思想。在伊斯兰哲学不断发展的过程中，逐渐形成了三大分支：伊斯兰宗教哲学（教义学）、阿拉伯自然哲学、苏菲主义²。从整体上来看，伊斯兰哲学不但继承和吸收了希腊哲学思想，而且还融合了东方及伊斯兰的思想内涵，最终发展成了独特的伊斯兰哲学思想体系，是世界哲学史的重要组成部分。从整个哲学史的来看，伊斯兰哲学无疑具有承上启下、继往开来的历史作用，这是任何一个历史学家或哲学史家，包括那些对伊斯兰哲学怀有欧洲中心论惯常偏见的学者都无法否认的³。当然，本章我们的重点不是讲述伊斯兰哲学所取得的具体成就，而是通过介绍伊斯兰教基本教义和希腊哲学的东传对伊斯兰教义的影响，找到他们的冲突和不可调和之处，为后文安萨里批判哲学，保护宗教教义埋下伏笔。

¹ 丁士仁：《阿拉伯哲学名著译介》，中国社会科学出版社2014年版，第1页。

² 同上。

³ 王希：《安萨里思想研究》，宗教文化出版社2016年版，第130页。

2.1 希腊哲学的东传

亚历山大大帝的东征和后来的“翻译运动”，是穆斯林自然哲学产生的两大根源。从公元前 334 至公元前 324 年的十年间，马其顿国王，也就是希腊的统治者亚历山大，率军东征并迅速征服了东方的小亚细亚、埃及、叙利亚、伊拉克、波斯和印度等地。虽然亚历山大本人被希腊人极度仇恨，视为敌人和侵略者，但亚历山大自己却以希腊文明使者的面孔到处传播希腊文化。他所到之处建立希腊文化中心，推动希腊文化的研究和渗透，以期从思想上彻底驯服被征服地的人民，以巩固他的统治。很快，几个很有影响的文化中心相继在东方建成，在埃及有亚历山大学校，在土耳其南部有安塔基亚学校，在伊拉克有鲁哈学校、奈绥宾学校和哈兰学校，在波斯有君迪沙普尔学校。公元前 324 年，亚历山大死于征战途中，他的帝国立刻土崩瓦解，然而这些学术中心却幸运地保留了下来。另外，亚历山大一死，希腊本土掀起了反马其顿人统治的浪涛，凡与马其顿统治有关的东西都遭到了打击。亚历山大本人崇尚哲学，亚里士多德就是他的老师，在这次反马其顿的运动中哲学和哲学家都受到了牵连。亚里士多德本人被雅典民众判了死刑，尽管还没有抓住他就死了。之后，有牵连的希腊哲学家都去了东方的学术中心，使得希腊文化在东方一度繁荣¹。

早期的希腊文化中心，倡导学习希腊语言，用希腊语从事研究，而且许多哲学家本来就来自希腊。然而，随着时间的推移，希腊文化的研究越来越趋于本土化，懂得希腊语的人越来越少，于是就有了翻译希腊书籍的必要。公元 6 世纪至 8 世纪之间，一场没有组织的翻译运动轰轰烈烈在东方各地兴起，在希腊文化的各中心不断有人将希腊文献翻译成当地语言，如埃及的科普特语言、叙利亚的古叙利亚语和伊朗的波斯语。这次翻译运动史称“第一次翻译运动”，其特点是自发的学术运动，将希腊文献翻译成了东方各种文字。从公元 8 世纪至 10 世纪之间，一场有组织的大规模“翻译运动”再次在东方掀起，史称“第二次翻译运动”。这次翻译运动是在穆斯林统治者的倡导和组织下开展的，时任哈里发的是哈里发哈伦·赖世德和其子哈里发玛蒙。

在哈里发哈伦·赖世德之前的倭马亚王朝，酷爱科学、文化、哲学的哈里发们便已经命翻译家们将一部分希腊哲学、医学、文学书籍翻译成阿拉伯文。在赖世德时期阿拔斯王朝社会经济迅速发展，科学文化事业也更为活跃。这时的移植运动，范围更加扩大，从天文学、化学、数学、物理学等等实用的科学一直到哲学，逻辑学等等理性的科学，几乎每一领域都有翻译出版。到第七代哈里发玛蒙（公元 813—833 年在位）时代，移植活动达到顶峰。玛蒙本人博学多才，有理性

¹ 丁士仁：《阿拉伯哲学名著译介》，中国社会科学出版社 2014 年版，第 4 页。

主义的强烈倾向，他偏爱穆尔太齐赖派的思想，提倡《古兰经》的明文应该与理性判断相合，为了支持穆尔太齐赖，迫使他到希腊哲学家主要是苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等人那里去寻找证据¹。据伊本·奈迫木《书目》记载，他甚至梦游于亚里士多德身旁，得到亚里士多德对他的保证，说理性和教典之间，没有真正的分歧。为了推动外来文化移随运动的发展，他扩建了赖世德时期建立起来的“智慧宫”。“智慧宫”是一个图书馆、科学院和翻译局的联合机构。在这里集中了阿拉伯帝国的著名科学家、翻译家和学者。玛蒙派人到拜占庭君士坦丁堡、塞浦路斯等地搜集到大量的希腊古籍，都收藏在巴格达的这座“智慧宫”内，并由馆内的学者们译成阿拉伯语。这座“智慧宫”是自公元前8世纪前半期埃及亚历山大图书馆成立以来规模最大的学术机构。由于玛蒙的重视，学者们受到了优厚的待遇。学者们翻译出来的作品，玛蒙对其优秀者赏赐之以与译稿等重量的黄金作为报酬。因此，阿拉伯帝国阿拔斯王朝的移植工作。甚至倭马亚王朝已有的若干译本，因为译文不够准确，也在这里重译或校改。可以说，外来文化和哲学的大多数优秀译本，均出自这里。

玛蒙以后的几位继任哈里发，仍然把翻译工作集中在这里进行，由于国家政策方面的鼓励上，希腊哲学很快就传遍了整个阿拉伯地区，几乎将整个希腊哲学家们的著作、哲学思想毫无保留的移植到了阿拉伯地区。

美国著名东方学者希提在评论阿拔斯王朝的翻译事业时，曾说：“在翻译时代结束之前，剩存的亚里士多德著作，都译成阿拉伯语了，据伊本·艾比·伍赛比耳和基弗兑先后的记载，被称为‘希腊哲学家’的著作，不下一百种。当欧洲几乎完全不知道希腊的思想和科学之际，这些著作的翻译工作已经完成了。当赖世德和玛蒙在钻研希腊和波斯的哲学的时候，与他们同时代的西方的查理大帝和他部下的伯爵们，还在那里边写边涂地练习拼写他们自己的姓名呢²。”

对于被译成阿拉伯文的希腊哲学著作，很难作出精确的统计，我们只能将柏拉图和亚里士多德的著作的较好的译本开列出来。

1. 译成阿拉伯语的最重要著作：《政治家篇》，有侯奈因·本·易司哈格注释本；《法篇》，有侯奈因·本·易司哈格译本和叶海亚·本·阿迪译本；《申辩篇》，有易司哈格·本·侯奈因译本；《蒂迈欧篇》，有叶海亚·本·伯特里格译本和侯奈因·本·易司哈格译本，侯奈因·本·易司哈格校订本、叶海亚·本·阿边校订本。

另外，据伊本·奈迪木《书目》，柏拉图的《高尔吉亚篇》、《斐多篇》、《欧蒂弗罗》、《美诺篇》、《拉凯篇》、《巴门尼德篇》、《费德罗篇》、

¹ 蔡德贵：《阿拉伯哲学史》，山东大学出版社1992年版，第126页。

² 希提：《阿拉伯通史》上册，商务印书馆1979年版，第368-369页。

《克里多篇》¹等也都有阿拉伯文译本，但没有提到它们的译者。

2. 译成阿拉伯语的亚里士多德的最重要著作：逻辑学著作《范畴篇》、《解释篇》、《前分析篇》、《后分析篇》、《论辩》、《辨谬》、《修辞学》，《诗学》等；物理学著作《物理听察》、《天体和世界》，《论生灭》、《上界的影响》、《论灵魂》、感觉和所感》、《动物学》；神学著作《第一哲学》或《形而上学》；伦理学著作《伦理学》包括 12 篇论文。

阿拉伯人不仅把亚里士多德的哲学原著译为阿拉伯文，而且还将希腊很多解释亚里士多德的著作也译成阿拉伯文，如亚历山大(阿弗罗得西亚的)，色米斯调等人的注释亚里士多德的著作也都有阿拉伯文译本。

毫无疑问，亚里士多德在阿拉伯人心目中占有崇高的地位，不过其观点往往是模糊不清的，他们对亚里士多德的了解，经常借助于新柏拉图派的注释。正象埃及当代哲学家伊卜拉欣·麦德库尔博士所说，“如果伊斯兰哲学家只是从亚里士多德的著作和逍遥学派的著作这一个来源去认识亚里士多德，那么毫无疑问，他们所留传给我们的思想就不会树立起来。但是亚历山大学派在他们和第一导师之间出现了，给伊斯兰思想家们以很深的影响…直至他们认为亚历山大学派的解释是亚里士多德观点的继续的部分”²。这里所说的亚历山大学派主要就是指新柏拉图学派。可见阿拉伯人所接受的亚里士多德的哲学未必就是真正纯净的亚里士多德的哲学，里面可能有很多新柏拉图派的思想因素。

阿拉伯人除了将柏拉图、亚里士多德等人的希腊哲学名著移植到阿拉伯世界以外，还大量翻译了诸如希波克拉底、欧几里德、阿基米德、托勒密、毕达哥拉斯等人的数学和自然科学著作。这次移植运动的规模大，范围广，在阿拉伯思想史上具有深远意义和重大影响。

2.2 伊斯兰教基本教义及哲学思想

伊斯兰（Islam）本是阿拉伯语，其字面意义为谦逊、降服、归顺、服从、和平、纯净等意义。从宗教意义上来说，伊斯兰就是对真主（Allah）无条件的归顺与服从，归顺真主的旨意，服从真主的戒律。而那些归顺伊斯兰教的人，就称为穆斯林。

伊斯兰教最基本的教义就是“万物非主，唯有真主”。表明了穆斯林对真主独一存在的绝对承认和对真主命令的绝对服从，而之后的所有教义教律都是在这一基本教义的基础上进行的衍生和延伸。伊斯兰教对真主的独一性进行了充分的

²杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局 1973 年阿拉伯文版，第 104 页。

论证。

第一，宇宙万物是纷繁复杂的，但宇宙的事物不是偶然发生的。宇宙万物这样有条不紊，一定有一个创造者，设计者，控制者及管理者。而谁能创造并掌握这个庞大的宇宙呢？只有万物之主宰的真主可以。真主是永恒的、万能的，是无所不知的，是无时不在，无处不有的。真主是万物之主，只有这个存在者才可以成为造物主、掌握者及宇宙万物的管理者。

第二，所有的神性及力量归于一体是必要的，不可能有两个或者两个以上具有相同特性和力量的神并存。并存的结果只能产生冲突。必然只有一个主宰万物者。正像同一个地区不能有两个统治者，一支部队不能有两个司令官一样。如果将力量分配给诸神，例如一个是无所不知的，一个是无所不晓的。另一个则是无所不能的，每个神都有自己独立的领域，宇宙就无法统一。宇宙是不可分的，每个神在执行任务时，将依赖他神，不协调的弊端将必然发生。如此，宇宙定要四分五裂。所以所有神权及神性必须归一，只有树立这样的信念，才算经住了理性的考验。这样，真主独一的概念就正式建立起来了。

这样的思想始终贯穿的一部伊斯兰教经典——《古兰经》里。这部经典是穆罕默德以真主使者的名义，在23年（公元609年-632年）的时间内，依照当时所发生的事件和社会发展的需求，而断断续续零星口授而成的。《古兰经》虽然涉及到广泛的内容，但全书的哲学基础是一致的。可以说，对真主的认识和信仰真主，构成了伊斯兰教的真正基础。

《古兰经》本质上是一部宗教经典，却包含宇宙观、认识论、本体论、立法依据、伦理道德、品德修养、为人处世等方面哲理，涉及有关真主、世界、个体灵魂，以及它们彼此之间的关系，还包括善与恶、自由意志、彼岸生活等问题。探讨这些问题，自然要涉及现象与实在、存在与属性、人类本源与命运、真理与谬误、时间与空间、永久性与变化、永恒与不朽诸概念。《古兰经》是一部智慧之书：“这些是包含智慧的经典的节文¹。”它的一部分是有关它的基本原则，书中予以详细的解释；部分是予以比喻、象征性的说明，而对于其中的隐义，除真主和学问精通的人之外无人知晓：“他降世你这部经典，其中有许多明确的经文，是全经的基本；还有别的许多隐微的节文……只有真主和学问精通的人，才知道经义的究竟²。限于篇幅，将只讨论宗教哲学问题。

在教义学中，最重要最核心的两个概念就是真主的本体和真主的属性，对真主本体的认识和真主所具备的属性是历代教义学家们关注最多的地方，也是所有教义学派争论最多的地方。对真主本体及属性的认识也是穆斯林信仰中第一等级

¹ 《古兰经·10:1》。

² 《古兰经·3:7》。

的认识，他是区分一个人是否是穆斯林的原则和根本标准。

2.2.1 真主本体论及其属性

“终极存在”或“实在”是真主¹。人从《古兰经》中所理解的真主是惟一自我存在的、充满一切的、永恒的、绝对的“实在²”“是前无始后无终的、是极显著极隐微的，他是全知万物的³”。他和他的全部荣耀是不能被有限存在如人所知晓、所验的，从这种意义上说，真主是超验的。人是一种只能通过感觉或者思想体验事物的有限存在，且无任何视觉能看到他⁴。他超越于一切理解之上。他之所以超验还由于他超越于时间、空间、感觉内容的限度之上。他先于时间、空间和感觉性世界的存在。他又内在于灵魂和时空秩序之中。所以，关于真主的准确性质人们一无所知。为使人们了解他们所不能了解的事物，真主从人们的经验中引用一些比喻⁵。如：“真主是天地的光明，他的光明像一座灯台，那座灯台上有一盏明灯，那盏明灯在一个玻璃罩里，那个玻璃罩仿佛一颗灿烂的明星，用吉祥的橄榄油燃着那盏明灯；那橄榄树不是东方的，也不是西方的，它的油，即使没有点火也几乎发光——光上加光——真主引导他所意欲者走向他的光明。真主为众人设了许多比喻，真主是全知万能的⁶。”同样，他通过启示以人们经验中的天地万物作比喻来描述他的属性。他所用的语言和成语都是对象民族所易于了解的。真主的属性是众多的，是名称难以道尽的，只能以少数基本范畴概括：生命⁷、永恒⁸、统一（独一）⁹、能力¹⁰、真理¹¹、美¹²、正义¹³、爱¹⁴和善¹⁵。真主的这些属性对其本质而言，只能视为指向“实在”的标志、象征和有限的接近。但是由于真主已将其自身移植入人之中，作为人的理念的这些属性概念必然忠实的反映神的本质的某些方面。这些属性至少与其本质和谐，所以人类寻求这些属性，

¹ 《古兰经》·31:30》。

² 《古兰经》·2:15；6:62；20:111；31:30；32:2；55:27；112:2》。

³ 《古兰经》·57:3》。

⁴ 《古兰经》·6:103》。

⁵ 《古兰经》·30:28》。

⁶ 《古兰经》·24:35》。

⁷ 《古兰经》·2:255；40:65》。

⁸ 《古兰经》·57:3》。

⁹ 《古兰经》·2:163；5:75；6:19；16:22、51；37:1-5；38:65-68；57:3；112:1-4》。

¹⁰ 《古兰经》·2:29、117、284；3:29；6:12、1365、73；7:54；10:55；11:6-7；13:16、17；16:72-81；21:30-33；25:61、62；29:60-62；32:5；48:7；51:58；53:42-54；67:2、3；85:12-16》。

¹¹ 《古兰经》·2:28；3:5-29；4:26；6:3、18、115；10:61；13:8-10；16:23；20:114；21:4；31:34；34:2；64:4；67:14；95:8》。

¹² 《古兰经》·7:180；17:110；20:8》。

¹³ 《古兰经》·4:40；5:45；7:29、167；10:109；13:6；16:90；21:47；24:39；57:25》。

¹⁴ 《古兰经》·3:150、174；4:26-28、45；5:77；6:12、17、54、63、64、88、133、162；7:151、153；9:117、118；10:21、32、57；12:64、92；14:32-34、15:49；16:119；17:20、21；19:96；21:83；23:109、118；29:60-62；35:2、3；39:53；40:51；52:28；55:27；85:14；87:3；92:12；93:6-8；96:3》。

¹⁵ 《古兰经》·16:53；31:26；59:23》。

至少也是在寻求与真主本质相和谐，因为真主的属性是基于真主的本质之上的。

真主是永生不灭的¹，永生自主的，永恒的、是绝对的自由的创造性的实在；他是一，是全能的，至知的，最完美的，最公正的，最仁慈的和一切的善。

真主作为永生的存在，渴望同他的造化物交流，通过祈祷、沉思默想、神秘主义神智等使这种可能性能够实现，并使造化物与真主结成伙伴关系。

真主是一，除他之外，别无神灵²。真主独一³，他无任何与他相似的⁴，他超乎一切所有之上，无有与其相匹配者⁵，除他之外，若有其他神灵，他们之间必然优胜劣败⁶。

真主是全能的。他是万物之本原⁷。他是造物主⁸，众生演化进程的创造者⁹，并在创造中增加他所欲加的¹⁰。首先，他创造天和地，那时天还是蒸气般云雾状，然后开天劈地¹¹。天和地于六日内造成¹²。他的决定在眨眼之间即被执行¹³，无任何可以反对他的意志。当他说“有”，它就有了¹⁴，他的命令是绝对的¹⁵，无人能改变它¹⁶。他的夜幕覆盖在白日之上，使日夜彼此互相追逐，他创造了太阳、月亮，以及由他制定的法则所制约的并顺从他的命令的一切事物¹⁷。天地万物都服从他的律法¹⁸，太阳按一定周期运行，月亮也是如此¹⁹。种子生成为植物，开花结果；天上的星宿，日夜交替；所有这一切都显示了均衡、适度、秩序和法则²⁰。真主是创造者、造化者和一切形式的赋形者²¹。

真主是所有世界的主，是天地幽玄的主²²。他对万物都有权利²³，天地之间的一切力量都属于他²⁴。他是高贵的宝座之主，是曙光之主²⁵，是天梯的主宰。他使

¹ 《古兰经》·2:255；20:111》。

² 《古兰经》·2:163；3:18；6:19；16:22、51；23:91；37:4；40:2；112:2》。

³ 《古兰经》·112:1》。

⁴ 《古兰经》·57:3》。

⁵ 《古兰经》·16:51；112:4》。

⁶ 《古兰经》·6:12-24、136、137；23:92；59:23》。

⁷ 《古兰经》·23:91、92》。

⁸ 《古兰经》·10:4；30:11》。

⁹ 《古兰经》·96:1》。

¹⁰ 《古兰经》·30:27》。

¹¹ 《古兰经》·35:1》。

¹² 《古兰经》·21:30》。

¹³ 《古兰经》·7:54；10:3；31:10；32:4；57:4》。

¹⁴ 《古兰经》·54:50》。

¹⁵ 《古兰经》·6:73；19:35》。

¹⁶ 《古兰经》·6:34》。

¹⁷ 《古兰经》·6:115》。

¹⁸ 《古兰经》·7:54；16:12》。

¹⁹ 《古兰经》·3:83；13:15》。

²⁰ 《古兰经》·36:38、39》。

²¹ 《古兰经》·10:5；25:2；36:37-40；54:49；67:3；80:19》。

²² 《古兰经》·1:2》。

²³ 《古兰经》·16:77》。

²⁴ 《古兰经》·57:2》。

山川秀丽、万物生长，赋予死亡的大地以生命¹。他掌握万物的生死之权。

真主不仅是创造者，而且也是他所造化的一切生物的抚育者、供给者、保佑者、援助者、指导者²、和一切灾难的拯救者³。他也是至慈的、至宥的。

真主创造世界并非是无意图的，而是有目的的，在一定期限内并根据既定的计划而创造的⁴。真主是最好的计谋者⁵，世界或宇宙的创造是符合目的论的，人类也不例外；对于人来说，人的目的与归宿就是真主⁶，《古兰经》中提到真主的属性较多的是公正与爱。后一属性还包括在慷慨、仁慈、赦宥等属性里。

真主是至为公正的，从未不公正⁷。真主毫不亏待人们，但人们却亏待自己⁸。在复活审判日，真主将设置公道的天秤，衡量人们的行为，善者要予以报酬，恶者要清算，不会有任何的冤枉⁹。真主的惩罚是神速的¹⁰，真主的刑罚也是严厉的¹¹，他命令人们为人公正¹²，并爱那些为人公正的人¹³。人们敬畏真主而且行善，将享受重大的报酬¹⁴。真主一定不使行善者徒劳无酬¹⁵。他们的善行都被记录下来，以使得到真主的最优厚的报酬¹⁶。

真主的惩罚，对于恶行而言，也是恰如其分的，甚而还可能轻些，因为真主除最公正之外，还是至爱的，至慈的，且对一切罪恶都是至赦的¹⁷。《古兰经》云：行一件善事的人，将得十倍的报酬；做一件恶事的人，只受同样的惩罚；他们都不受冤枉¹⁸。”这些报酬包括今生的和来世的¹⁹。

2.2.2 真主认识论

在阿拉伯与穆斯林文献中对认识论的解释采用不同的概念：Ilm（知识、学说）和 marifat（认识）。伊斯兰教教义学家、哲学家和神秘主义者对认识的目的、准则和方法也各持己见。他们都从《古兰经》或圣训里选择于己有利的节文和引语

²⁵ 《古兰经》·23:116；37:180；43:82》。

¹ 《古兰经》·70:3》。

² 《古兰经》·3:150；4:45；40:51》。

³ 《古兰经》·6:71、88；26:63；92:12；93:7》。

⁴ 《古兰经》·21:16；46:3》。

⁵ 《古兰经》·3:54》。

⁶ 《古兰经》·2:148；53:42》。

⁷ 《古兰经》·6:57；10:109；4:40》。

⁸ 《古兰经》·10:44》。

⁹ 《古兰经》·21:47》。

¹⁰ 《古兰经》·7:167；24:39》。

¹¹ 《古兰经》·41:43；59:4》。

¹² 《古兰经》·16:90；57:25》。

¹³ 《古兰经》·5:45》。

¹⁴ 《古兰经》·3:172》。

¹⁵ 《古兰经》·9:120》。

¹⁶ 《古兰经》·9:121》。

¹⁷ 《古兰经》·39:53》。

¹⁸ 《古兰经》·6:160》。

¹⁹ 《古兰经》·4:134》。

作为依据。一些激进的教义学家常常片面地解释它的世俗意义。实际上,《古兰经》和穆罕默德将认识分为精神的即宗教的和世俗的两类。《古兰经》中并无单独章节论述认识论,但其中不少段落节文涉及认识理论。依据《古兰经》,真主是真理,是认识的源泉,是认识的目的。既然人是真主在地上的代理者,人的灵魂也具有神性的一部分,真主赐予人以理性和知识。“他在文盲中派遣一个同族的使者,去对他们宣读他的迹象,并培养他们,教授他们天经和智慧,尽管以前他们确是在明显的迷误中;并教化还没有赶上他们的其他人¹。”

依据理性,人给予物体和事物现象以名称,区分善恶,辨别美丑,认识造物主。只有人才具有知识和命名的能力。甚至天使们都不具有这种天赋。“他将万物的名称,都教授阿丹,然后以万物昭示众天神,说:“你们把这些事物的名称告诉我吧,如果你们是诚实的。”他们说:‘我们赞你超绝,除了你所教授我们的知识外,我们毫无知识,你确是全知的,确是至睿的。’他说:‘阿丹啊!你把这些事物的名称告诉他们吧。’当他把那些事物的名称告诉了他们的时候,真主说:‘难道我没有对你们说过吗?我的确知道天地的幽玄,我的确知道你们所表白的,和你们所隐讳的²。’”

据《古兰经》,人的知识取决于真主,他愿意给谁知识就给谁,不愿意给谁就不给谁。但总的意向是,许多节文都号召趋向理性、知识,崇尚智慧。如,《古兰经》云:“至仁主,曾教授《古兰经》,曾创造人,曾教人修辞³。”

《古兰经》不仅以信仰而且还以知识区分人的品第。在评价或鉴定人时,信仰与知识两者是相互联系或相辅相成的。“真主将你们中的信道者升级,并将你们中有学问的人们提升若干级。真主是彻知你们的行为的⁴。”

《古兰经》亦倾向以智慧对待它的启示:“这些譬喻,是我为众人而设的,只有学者能了解它。真主本真理而创造天地,对于信道的人,此中确有一种迹象⁵。”依据《古兰经》,对于自然与社会的现象和法则,智者的才智是能够理解的;真主降下的启示也着重于智者,自然界的造化也是为了人理智地享受。在《古兰经》和圣训中有许多节文是强调这一思想的。如:“天地的创造,昼夜的轮流,利人航海的船舶,真主从云中降下雨水,借它而使已死的大地复生,并在大地上散布各种动物。与风向的改变,和在天地间受制的云。对于能了解的人看来,此中确有许多迹象⁶。”

现代的穆斯林经注学家认为,真主所制定的自然法则是不能改变的。对自然

¹ 《古兰经》·6:23》。

² 《古兰经》·2:51、32、33》。

³ 《古兰经》·55:1-4》。

⁴ 《古兰经》·58:11》。

⁵ 《古兰经》·29:43、44》。

⁶ 《古兰经》·2:164》。

界和天、地的研究有助于启发人的智力。人可以认识真主的道路和自然法则，观察各种现象、山、川、动植物等，赋予人以思维能力是为了人能够认识自然亦即认识真主自己。对世界的这样一种认识不是依靠幻想，而是需要借助于善。

中世纪伊斯兰哲学家、教义学家们曾写了许多论著，多方面阐述穆斯林的认识和知识概念。他们将知识分为神的知识与人的知识两类，其特征是：神的知识包括过去、现在、将来，天上的和地下的，显著的和隐秘的；而人对世界的认识达不到那种程度；据《古兰经》，神的知识是绝对的，无限丰富的；而人的知识是有限的，矛盾的。

人的一切知识源于真主，显然，人的知识不能胜过真主。甚而天使的知识也只限于真主所交给他们的那些。先知所具有的知识，也源于真主：“我把我的主的使命传达给你们，并且忠告你们，我从真主（的启示中）知道你们所不知道的（道理）¹。”《古兰经》中许多章节表明，依据穆罕默德的观点，知识应等同于启示。《古兰经》自身也表明这一点：“我曾昭示他们一部我据真知而加以解释的经典，作为对信道的民众的向导和慈恩²。”信仰与知识曾有一处两者相提并论出现³。信仰者与有知识者在《古兰经》中相提并论：“真主将你们中的信道者升级，并将你们中有学问的人们提升若干级⁴。”在另一节经文中所表明意思是：知识是信仰的必然结果：“真主的确不嫌以蚊子或更小的事物设任何譬喻；信道者，都知道那是从他们的主降示的真理：不信道者，却说：‘真主设这个比喻的宗旨是什么⁵？’”在这部韵体散文的《古兰经》中，信仰与知识紧密相连，“他们确信降示你的经典，和在你以前降示的经典，并且笃信后世⁶。”

《古兰经》中所表述的各种理智的认识形式都与信仰有关，从开天劈地创造伊始，知识就与信仰等同，“他给你们创造诸星，以便你们在陆地与海洋的重重黑暗里借诸星而遵循正道。我为有知识的民众的确已解释一切迹象了⁷。”真主所创造的这个世界就是为了引导民众遵循正道，“他从一个人创造你们，然后，你们有住宿的地方，有寄存的地方，我已为能了解的民众解释了一切迹象。他从云中降下雨水，借雨水使一切植物发芽，从芽中生出绿枝，……当果树结果的时候，你们看看那些果实和成熟的情形吧。对于信道的民众，此中确有许多迹象⁸。”从上面引述中可以看出，人所具有的知识大都属宗教知识。学者们认为，《古兰经》

¹ 《古兰经》·7:62》。

² 《古兰经》·7:52》。

³ 《古兰经》·30:56》。

⁴ 《古兰经》·58:11》。

⁵ 《古兰经》·2:26》。

⁶ 《古兰经》·2:4》。

⁷ 《古兰经》·6:97》。

⁸ 《古兰经》·6:98、99》。

承认三种认识：(1) 感性认识，通过人的感官，其中包括心灵；(2) 理性认识，藉理性获得，认识过程经过怀疑、猜测、信仰、知识；(3) 灵性认识，从真主那里直接获得，如灵感、启示。

伊斯兰教义学家们将知识区分为从灵感得来的知识和从启示中得来的知识。伊斯兰百科全书派乃至安萨里得出结论说，真主以两种方式给予知识，对某些人是通过他们自身的超验的智慧；对另一些人是通过先知。

灵感 灵感是个人所获的启示，苏菲派擅于此道。他们清心寡欲、沉思默想、自我观照以获得灵感。灵感有别于理性认识，它不能通过思维和推理获得，而被认为是其主的恩惠。值得注意的是，伊斯兰教义学家和哲学家们对灵感的可信性与真实性意见并不一致。胡杰维里(公元? -1072) 在其力著《掀开帷幕》中表示，灵感不能给予有关真主的准确知识。启示，是真主通过天使直接或间接地联系民众的一种方式。“任何人也不配与真主对话，除非启示，或从帷幕的后面，或派一个使者，奉他的命令而启示他所欲启示的¹。”

真主 真主是全知的，至睿的。他就是真理²。他认识幽玄的宝藏，除他之外，无人能认识³。他是宇宙万物的见证者⁴，因为，在他眼前，万物是各有定量的⁵。无论天上地下，即使是一微小的粒子也不能逃出他的视野。在地上和海上，没有一片零落的叶子是他不认识的⁶。他又怎能不认识他自己所创造的呢？他确是至睿的，确是全知的⁷。他知晓一切的秘密⁸，他知道潜入地下的，从地下发出的，从天空降下的和升到天上的⁹。他知道一切说出的话¹⁰，任何心中的秘密都瞒不过他¹¹。他是全知幽玄的¹²。人们的心事，无论加以隐讳，或加以表白，真主都是知道的，也知道人们所做的善恶¹³。

灵魂 人的灵魂源于神性本原，因为真主将他自己的精神吹入人祖阿丹之中¹⁴，人的自我意识或心灵分为三个等级：第一级属刺激的意识，人享有动物意识；第二级属道德意识，在善与恶之间搏斗，并为自己的恶行而忏悔；第三级属完美

¹ 《古兰经》·42:51》。

² 《古兰经》·10:32；22:6；24:25；43:84》。

³ 《古兰经》·6:59》。

⁴ 《古兰经》·10:61》。

⁵ 《古兰经》·13:8》。

⁶ 《古兰经》·6:59》。

⁷ 《古兰经》·43:84》。

⁸ 《古兰经》·67:14》。

⁹ 《古兰经》·34:2》。

¹⁰ 《古兰经》·21:4》。

¹¹ 《古兰经》·57:6；64:4》。

¹² 《古兰经》·59:22》。

¹³ 《古兰经》·2:284；3:29；6:3；16:23》。

¹⁴ 《古兰经》·15:29；32:9；38:72》。

的心灵，与神的意志相和谐，灵魂安静¹。

人 只有人才有能力使用事物的名字²，人所被赋予的知识连天使都不具有。智力提高了人的尊严、地位³。

知识 理想的理智能识别真理与谬误。知识分为三个等级：通过感觉或观察得来的知识(ainal-yaqin)；通过推理出来的知识(ilmal-yaqin)；通过个人的体验或直觉得到的知识(haqql-yaqin)⁴。同样，谬误亦有三种：观察的错误、论证的错误、直觉的错误。

第一种类型知识，或者属于从基于观察或实验的经验中得来的科学知识，或者属于从对实际经验、事实的报告和描述，或者属于从记载中得来的历史知识，后者的真实性依赖于报告人或记录者的品格，若品格不正，对其报告或记录就要审慎对待⁵。科学知识得自于自然现象研究的结果，这些自然现象是真主的迹象⁶，“终极实在”的象征或“真理”的表现，犹如人的行为是人的心灵的表现一样。自然法则是真主确定的，不能有任何的改变⁷，对自然、对天、地的研究，是为启发有理智的人⁸，日夜交替是为使他们能识别序列时间⁹。人们藉观察万物的生长、变化以认知、遵循真主之道¹⁰。从感官得来的自然现象的知识并非是一种幻象，而是信士们所必须感恩的真主的恩赐¹¹。

第二种类型知识，或者属基于其前提的真理性的演绎推理，或者属基于可能性的归纳推理。人的知识的较大的肯定性还是基于对现象的实际观察或实验。

第三类型的知识即直觉真知。真主不仅在外在世界的经验和历史的往事中，而且也在人的心灵的内在世界中显示他的迹象。这种人的内在的个人经验是知识的第三种源泉。从这一源泉所得到的经验具有必然性的程度极大。真主的引导最初就是从这一渠道到达他的被造子民中去的¹²。

从这一源泉所获得的知识形式分为：天上、地下由自然原因决定的、亦即由神决定的运动¹³；本能，如蜜蜂造蜂房¹⁴；心所获得的直觉或知识¹⁵；灵感，如启示

¹ 《古兰经》12:53；75:2；89:27》。

² 《古兰经》2:31》。

³ 《古兰经》39:9》。

⁴ 《古兰经》102:5》。

⁵ 《古兰经》49:6》。

⁶ 《古兰经》2:164、219；3:190；6:95-99；10:3-6；13:2-4；17:12；30:20-27；45:3-6》。

⁷ 《古兰经》17:77》。

⁸ 《古兰经》3:190》。

⁹ 《古兰经》3:190；17:12》。

¹⁰ 《古兰经》16:11、13-16》。

¹¹ 《古兰经》16:14》。

¹² 《古兰经》2:38》。

¹³ 《古兰经》1:6、7；51:20；41:12》。

¹⁴ 《古兰经》16:68》。

¹⁵ 《古兰经》2:97；26:193-195；41:30、31；53:10、11》。

穆萨的母亲将婴孩投在河里的例子¹；启示，如安拉的使者、众先知所获得的启示²。归根结蒂，认知者、知识、认知的对象，都源于真主。

以上内容是伊斯兰教正统派教义学的观点，源于对《古兰经》的真实解读，也有一部分是来自先知穆罕默德的传述，其核心思想就是认主独一，真主是万能的，超验的，是全世界的主宰，世间一切运动，包括人的生理、心理活动都是接受真主调控的。真主赋予人一定的能力和自由意志，获得知识，去思考、探索作为人的终极意义与价值，其目的就是让人类通过所赋予的思维和认识自身、认识真主、回归真主。

2.3 希腊哲学对伊斯兰文化的影响

说到希腊哲学对伊斯兰文化的影响，首先必须从“自然哲学”说起。所谓的“自然哲学”，实际就是受希腊哲学的影响或以希腊哲学为范式的“伊斯兰哲学”，也就是以吸收和改造希腊哲学为手段建立建起的伊斯兰思想体系，其代表人物有铿迪、法拉比、伊本·西纳、伊本·图菲里和伊本·如什德等人。这类哲学，由于主题庞杂、内容宽泛而难以准确命名，有学者称之为“阿拉伯逍遥派哲学”，因其继承了亚里士多德逍遥派的许多主张和议题；有学者称“阿拉伯世俗哲学”，因为相对教义学而言，它较多地涉及了非宗教的主题；也有学者称“自然哲学”，因其讨论的主题大多与自然界的形成有关。笔者以为，称“自然哲学”要比其他两个名称更为贴切，也较符合其性质，同时还显示了其继承性和创造性，原因如下：

(1) 穆斯林哲学家基于自己的宗教信仰，对世界是由真主创造的这一信条深信不疑，但偌大的宇宙，真主是如何创造的，教义没有提供详细的答案。尽管《古兰经》笼统提到“真主在六天之内创造了天地万物”和“他对世界说声‘有！’世界就有了”两种创造的过程，但细节步骤仍然是个谜。这就引发了哲学家对这一问题的遐想，而恰好希腊哲学这时送来了具体的答案。关于世界的来源，有古希腊哲学家泰勒斯的水本源说，有阿那克西美尼的气本源说，有赫拉克利特的火本源说，有恩培多克勒的四元素本源说；至于世界有多大，有盖伦和托勒密提供的宇宙图：地球在中央，上面是月球，而后依次是水星、金星、太阳、火星、木星、土星、恒星，最后到最远的天体；关于天体构成的元素，有柏拉图和亚里士多德的以太说；至于世界是如何形成的，有亚里士多德的“四因说”，有新柏拉

¹ 《古兰经》·28:7。

² 《古兰经》·4:163、164；42:15。

图主义的“流溢说”。这些自然主义的思想为穆斯林哲学家解了“创世论”中存在的一些盲点，也为他们开启了哲学的大门。于是，穆斯林哲学家以此为起点，踏入了哲学的大门。但是，无论他们吸收了多少希腊自然哲学的成分，真主是一切本源的本源、一切“因”的“总因”；真主创造世界的信念在他们的思想中始终是牢固的，因此，必须将希腊哲学改造成符合这一信仰的理论。总之，穆斯林哲学家的起步，是以自然哲学开始的，所以，称其为“自然哲学”也不为过。

(2) 穆斯林“自然哲学”中大量涉及了讨论真主的本体和属性的命题，但这些话题都是围绕自然哲学展开的，即自然界的变化无论怎样自然生成，这种规律和动力是真主赋予的。也就是说，世界自然运动的背后有真主的作用。这样，穆斯林“自然哲学”中离不开讨论真主的话题。可以这样说，即便其中涉及真主的话题，还是围绕自然哲学展开的，神学或教义学的有些命题，在自然哲学中也不得不讨论。因此，所谓的“世俗哲学”其实并不完全世俗。所以，尽管涉及了真主的本体和属性等教义学的议题，其主旨仍然讨论“自然哲学”的议题。

(3) 穆斯林“自然哲学”中包含了“形而上学”的内容，而这些内容实际是为“形而下”哲学服务的，是在讨论形而下问题时非牵扯不可的话题。例如，在探讨人的存在问题时，非要论及灵魂、理性和真主的创造等形而上话题，因为它与自然的人是不能分离的。因此，穆斯林自然哲学中即便包含了形而上学的议题，也不影响自然哲学这一学科的独立性。

(4) “阿拉伯逍遥派哲学”的名称不足以概括穆斯林哲学的这部分内容。因为穆斯林哲学家尽管大量吸收了亚里士多德逍遥学派的哲学思想，但他们并没有局限在逍遥派哲学当中。亚里士多德之前的毕达哥拉斯、德谟克利特、柏拉图等人的思想都是他们哲学的来源，而且亚里士多德之后的新柏拉图主义更是穆斯林哲学家的思想源泉。当然，伊斯兰的教义对他们的影响是决定性的。因此，他们思想的根源是多元的，很难以“逍遥派”单独冠名。

基于上述原因，我们用“自然哲学”的称谓，来区分和伊斯兰哲学中的另一个分支哲学——“伊斯兰宗教哲学”。这样，伊斯兰哲学就包含了两方面内容，一方面是以研究伊斯兰教教义为范畴的，另一方面，就是受伊斯兰文化影响下研究除宗教教义意外对象为范畴的“伊斯兰自然哲学”，简称“伊斯兰哲学”。本文以下内容除无特定说明，“伊斯兰哲学”均指“伊斯兰自然哲学”。

本章第一节我们已经介绍了希腊哲学的东传，明确了亚历山大大帝的东征和后来的两次“翻译运动”，是伊斯兰哲学产生的两大根源。经过这两个方面的因素，希腊的哲学文献几乎全数展现在了阿拉伯穆斯林的眼前，柏拉图和亚里士多德被穆斯林广泛认识。由于希腊医学的发达和高超，以及逻辑学的严谨和缜密，这两门学科迅速得到了穆斯林的青睐和推崇，继而将柏拉图和亚里士多德的哲学

也引入到了穆斯林的学术研究领域。穆斯林学者中正式涉入这一领域，并为伊斯兰哲学奠定基础的人是铿迪(796-873年)。他是具有阿拉伯血统的穆斯林学者，他不仅向穆斯林学术界译介了希腊哲学，还修订了亚里士多德的著作，而且更重要的是翻译和界定了哲学的术语，向伊斯兰学术界引进了许多新的哲学概念。由于希腊哲学来自外部，不是伊斯兰本身的文化，况且其中有些内容与伊斯兰原则相抵触¹，因而受到了部分人的抵制和反对，铿迪不得不一方面改造希腊哲学，另一方面调和哲学和宗教之间的矛盾，从而开启了“调和论”的传统。数百年之后，这一传统还在伊本·如什德身上延续。

铿迪作为第一位穆斯林哲学家，他的哲学实际是对亚里士多德和柏拉图的思想根据伊斯兰原则的改造和发展。这就构成了铿迪哲学的基本特征：逍遥派哲学的外形，伊斯兰思想的内核。他的哲学中几乎涉及了亚里士多德哲学的所有命题：如物质、形式、本体、实体、运动、原因、时空、灵魂、理性、四大元素等。然而，作为一个穆斯林哲学家，伊斯兰情结在他身上非常浓厚，他像教义学家一样，始终坚持物质或世界的新生。这是他与亚里士多德和希腊哲学家不同的地方。他甚至有借希腊哲学维护伊斯兰的倾向，因而被称为“第一位穆斯林哲学家”。后来安萨里在批判哲学家时始终不提他，也由于这个原因。许多人认为他的哲学没有完全从教义学中独立出来，因而将后来的法拉比看做是穆斯林历史上第一个有系统哲学思想的哲学家。

铿迪之后，有影响的哲学家是拉齐(864-924年)，他生于波斯的赖邑，有“穆斯林医生”和“阿拉伯人的盖伦”之称，他在医学上的贡献远远大过了哲学的贡献。不过，他对哲学的影响也不容忽视，他写过几部哲学的专著，论述了逻辑、时空、实体、第一物质。根据他的书目，他对苏格拉底、柏拉图、亚里士多德，以及以后的许多希腊哲学家都有研究。说明他的哲学素养很高²，可总体没有离开希腊哲学的框架。拉齐的哲学思想主要是关于世界本原的学说，他受柏拉图的《蒂迈欧篇》的影响，认为世界有五个永恒的本源：第一物质(原质)、空间、时间、灵魂和造物主³。拉齐认为，第一物质是从真主流出的简单的精神的光，又从它流出理性的灵魂，二者都是在永恒中从真主流出的，因而是永恒的⁴。这里，我们似乎看到了新柏拉图主义的影子。拉齐被伊斯兰学者否定，因为他敢于向教义挑战，他甚至赞同毕达哥拉斯的观点，认为灵魂在回到最终的归宿以前要经历不断的转世⁵；他不承认“先知”和“天启”的可能性，说既然真主赋予人以理

1 特别是世界永恒或物质永恒问题上与伊斯兰原则相抵触。

2 马吉德·法赫里著：《伊斯兰哲学史》，陈中耀译，上海外语教育出版社1992年版，第114页。

3 蔡德贵：《阿拉伯哲学史》山东大学出版社，1992年，第157页。

4 蔡德贵：《阿拉伯哲学史》山东大学出版社，1992年，第159页。

5 马吉德·法赫里著：《伊斯兰哲学史》，陈中耀译，上海外语教育出版社1992年版，第117页。

性，能以此认识真理，那就无须先知和启示了¹。拉奇的医学成就掩盖了他哲学上的谬误，学术界不多关注他的哲学思想。

法拉比(870-950年)是铿迪之后的一位哲学新秀，生于河外地区。有了铿迪的铺垫，法拉比的哲学之路相对平坦；踩在铿迪的肩上，法拉比就有了较高的起点，他至少不用为翻译和界定基本术语而煞费苦心。法拉比继承了铿迪的许多主张，也就是被改造后的亚里士多德的思想。他对宗教和哲学进行了调和，认为二者目的一致，不会相互矛盾。在政治哲学上，他继承和发展了柏拉图和亚里士多德的城邦理念；在自然哲学上吸收和改造了新柏拉图主义的“流溢说”；在伦理学方面继承了亚里士多德的观点。他极力推崇柏拉图和亚里士多德，认为他们是真理的化身，他们不会违背真理，而且他们之间也不会产生分歧。法拉比不仅十分精通希腊哲学，而且还推崇希腊哲学的主张，支持希腊的物质永恒论。不过，他还是对其进行了符合伊斯兰教义学“新生论”的解释，即真主在永恒的时间中创造了物质，所以，物质从时间而言是永恒的，但论其本体而言则是新生的。法拉比在逻辑学方面的造诣尤为高深，且有许多著述，因而被誉为“第二导师”(亚里士多德为第一导师)。法拉比基于亚里士多德的思想，对“存在”进行了划分，分其为“必然存在”和“或然存在”(可能的存在)。这种划分不仅是对亚里士多德哲学的发展，而且也是对伊斯兰的教义学的一大思想贡献。他的这一思想被后来的教义学家广为接受，来论证真主的存在，成了教义学的一大著名理论。

伦理道德是伊斯兰教义的核心之一，尽管早期有穆哈西比(781-857年)等人从教义的角度讨论了伊斯兰的价值观念，但以哲学的角度探讨和论述的人，伊本·迈斯科维(约930-1030年)却是第一人。他是著名的哲学家、文学家、语言学家、历史学家和医生，生于波斯的赖邑。他涉猎非常广泛，并试图把柏拉图、亚里士多德和盖伦的主张同伊斯兰教法融合起来，创立一种以善和幸福为最高原则的亚里士多德式的伦理学。他认为人要群居，要互相协作，不应独居。不同于亚里士多德的是，他认为真主的存在是本质的存在，而万物的存在是偶然的；真主从无中创造了万物，要是从已有的物质进行创造，“创造”便无意义了²。在他看来，真主创造的过程，便是新柏拉图主义的流溢过程，即先从真主流溢出第一个东西，即原动理性，再流出第二个东西，即灵魂，最后流出天体。他着重论述了灵魂与道德的关系，以及灵魂的幸福与不幸³。

11世纪初，出现了一位影响东西方世界近千年的大思想家，他就是著名的哲学家、杰出的医生，被誉为“哲学家之王”的伊本·西纳(980-1037年)，在

¹ 同上书，第121页。

² 蔡德贵：《阿拉伯哲学史》山东大学出版社，1992年，第415页。

³ 马吉德·法赫里著：《伊斯兰哲学史》，陈中耀译，上海外语教育出版社1992年版，第207页。

西方被称为阿维森纳。他生于波斯的布哈拉，名声部远扬欧洲。伊本·西纳的大部分哲学思想实际上继承了法拉比的学说，在某些方面有所发展。比如对法拉比的“流溢说”，伊本·西纳不但全盘接受，还进行了一些理论上的细化；在自然学、形而上学和认识论方面，基本没有超出法拉比的理论框架，但从深度和广度上有所发展。当然，亚里士多德的形而上学对伊本·西纳的影响极深，据说他把亚里士多德的《形而上学》读了四十遍都没有理解，后来偶尔见到了法拉比的注释便茅塞顿开，完全理解了其要旨¹；在灵魂、理性等问题上，伊本·西纳的基本观点是亚里士多德和法拉比的。伊本·西纳在西方世界的影响主要是靠他的医学成就建立起来的。他的医学著作《医典》于12世纪被意大利的翻译家杰拉尔德译成拉丁语后，一直在欧洲的各大学作为教材通用，直到17世纪才被其他教材代替。这部著作在元代传入我国，叫做《忒毕医经》。伊本·西纳的哲学著作也很有影响，据说笛卡尔等现代西方哲学家可能还受过益²。

以上几位学者是伊斯兰哲学的主要代表人物和这门学科的缔造者，他们在不同的年代和地区各自孤军奋战，创造了辉煌。然而，在穆斯林哲学史上，还出现过一个神秘而特殊的哲学派别，叫“精诚兄弟会”，对穆斯林哲学的发展起到了促进作用。它是公元10世纪中期出现在巴士拉的一个秘密社团，其成员由伊斯玛仪派信徒组成，成员的活动和会员的姓名都不得而知³。他们认为，“伊斯兰教已被愚昧所污染，为迷误所混淆，所以应用哲学来洗涤它。为此，他们提出神圣、纯洁、忠诚的训条，主张将希腊哲学与伊斯兰教调和起来，就可以达到尽善尽美”。他们知识涉及算术、几何、天文学、地理学、音乐、宗教。逻辑学、心理学、伦理、宗教⁴。

他们不仅具有宗教——哲学的倾向，更具有浓厚的政治色彩。他们为了真理聚集起来，关系亲如兄弟。据说他们对当时的政治秩序极为不满，因而秘密结社，探讨替代的社会制度，伺机颠覆阿巴斯王朝⁵。他们崇尚毕达哥拉斯的“数本体论”思想，粗略地附会亚里士多德的物理学，改造了托勒密的天文说；在微观宇宙学方面跟随了斯多葛派⁶，在宇宙的生成方面，继承和发展了柏拉图的“流溢说”。他们认为太阳在宇宙的中间，相信星宿能主人凶吉，天体能影响月球之下的一切事物。他们非常重视人的“认识”，认为一切知识是通向最高知识——认识真主——的道路。

自然哲学在阿拉伯穆斯林地区的发展举步维艰，哲学家时而被统治者奉为座

¹ 马吉德·法赫里著：《伊斯兰哲学史》，陈中耀译，上海外语教育出版社1992年版，第146页。

² 同上书，第179页。

³ 蔡德贵：《阿拉伯哲学史》山东大学出版社，1992年，第111页。

⁴ 马吉德·法赫里著：《伊斯兰哲学史》，陈中耀译，上海外语教育出版社1992年版，第184页。

⁵ 同上书，第185页。

⁶ 同上书，第185-186页。

上客，时而被疏远，甚至遭迫害，法学家和教义学家始终反对自然哲学。12世纪初，一场改变自然哲学命运的劫难降临到了哲学的头上，原因是，“伊斯兰的权威”、“宗教革新家”、“苏菲大师”的安萨里对哲学发起了进攻。1106年，他奉当时塞尔柱王朝统治者之命，整顿学术，改革宗教状况，驳斥社会上流行的各种歪门邪道，其中之一便是希腊哲学引起的种种异端邪说。安萨里深入研究了希腊哲学及穆斯林哲学家的思想，掌握了其精髓，写出了《哲学家的宗旨》一书，以示对哲学的完全掌握，而后对哲学中存在的问题逐一进行了反驳。他发现哲学中存在着二十个违背伊斯兰原则的问题，其中十七个问题属于异端，而三个问题足以判哲学家为叛教者。于是，他否定了希腊哲学家，连同他们在东方的门徒——伊斯兰的哲学家，如法拉比和伊本·西纳之流。安萨里给普通人的忠告是不要阅读哲学的书籍，以免叛教。他的忠告实际给自然哲学判了死刑，民众从此以为哲学是宗教的死敌而疏远它。自然哲学就在这样四面楚歌的困境中从伊斯兰东方销声匿迹，进而退出了历史的舞台。

第三章 安萨里对自然哲学的批判

希腊哲学全面传入阿拉伯地区以后，希腊哲学和新兴的伊斯兰文化在这一历史环节相遇了，从铿迪正式将希腊哲学家的思想译介给穆斯林学术界以后，不断有人投身于哲学研究的事业，并将希腊哲学推崇到一个极高的位置。甚至有一些哲学家们将希腊哲学看作是与宗教平行的真理，把亚里士多德、柏拉图看作是真理的化身。这一极端的立场立即受到了宗教界的强烈反对和批判。指控他们散布“异端”思想、颠覆伊斯兰的根基，其中就以伊玛目安萨里影响最大。他深入的了解研究了希腊哲学，系统掌握了以伊本·西纳哲学为代表的伊斯兰哲学家的主要思想。在此基础上，他以简洁清晰的文风极为客观地对哲学家的主要观点进行了摘要和概括，写成了《哲学家的目的》一书，以示对哲学的完全掌握。接着，安萨里又用一年的时间进行了认真细致的反思，研习出了哲学思想中哪些观点可以被教义学家接受，哪些是必须被拒绝的。之后他写出了安萨里最为著名的《哲学家的矛盾》一书。这是他研读和批判哲学的最终总结，也是他对信仰与理性问题之理解和认识的深入体现¹。然而，必须指出的是，这部著作的目的却是站在教义学立场上对伊斯兰世界流行的新柏拉图主义—亚里士多德主义进行批判性攻击，因而是纯粹否定性的东西，而非建构性和替代性的系统理论。安萨里的《矛盾》最大的特点就是通过对理性的彻底运用，用理性的方式揭示理性自身的界限和范围，从而界定理性与信仰的不同。

安萨里在他的《哲学家的矛盾》一书中明确宣称，“其目的在于指出你们无法为你们所宣称的真知提供断然的证据，并让你们怀疑自己的结论²”。实际上，这就是我们上述所言安萨里的理性批判。他努力表明，理性在形而上学领域不是自足的，它本身无法产生一个完整的世界观。书中，安萨里在 20 个论题上抨击了哲学家理论的矛盾，旨在证明：哲学家关于世界是永恒的、持久的学说是伪；哲学家无力证明真主的存在、统一、单一、无形体性和真主的关于一般或个别的知识；哲学家关于天园境界里的灵魂、关于各层天的知识以及灵魂运动的观点是无根据的；哲学家关于因果律的理论是伪；哲学家不能证明灵魂的精神性，也不能证明这种精神性的不朽性；哲学家们否认人体在来世复活也是不应当的。安萨里斥穆斯林哲学家为叛教者，理由有三；提倡世界是永恒的，否认真主关于个别的知识和肉体复活。安萨里考虑其中最要害问题是世界永恒问题，所占篇幅近全书的四分之一。在哲学与宗教的冲突中，它是最具有挑战性的、最不能妥协

¹ 王希：《安萨里思想研究》，宗教文化出版社 2016 年版，第 130 页。

² 安萨里：《哲学家的矛盾》，第 82 页。

的一个问题。正统派大师们也把世界永恒视为哲学家的最带有危害性的一个论题，因而也猛烈地攻击哲学家。艾什尔里在其著作《宗教原理说明》中就驳斥过这一问题，这可说是触及该问题的最早的伊斯兰经院哲学著作。伊本·贺兹姆(公元994-1064)将这一问题作为区别正统与异端的分界线。正统派认为，使任何事物与真主同在，便是亵渎一神论的神圣原则，侵犯了真主的决定性和无限性。

哲学家如法拉比、伊本·西纳等人，作为穆斯林并不否认真主是宇宙的永恒创造者，而作为真正的亚里士多德主义者则相信，真主的活动限于实现动作——状态，而内在于原初质料中的实际可能性却是与真主永恒共存的。这与亚里士多德的论述相符合：变化是“潜在的存在”通过“形式”进入“实际存在”的过程，而与变化是从不存在进入存在的过程，这与伊斯兰教义相悖。哲学家们认为，真主是永恒的创造者，继续不断地使质料结合新的形式。同样，他们相信时间也是无限的。

安萨里依据《古兰经》，坚定地倡导世界是真主在距今有限间隔的过去的一刹那从绝对虚无中创造出来的学说，而且真主不仅创造了众多形式，还创造了质料以及与之相伴随的有定限开始的时间，因而时间也是有限的。

安萨里在《哲学家的矛盾》一书中着重地指出，哲学家们所依据的论据在逻辑上证明是伪，整个体系呈现前后矛盾现象，他们的许多基本假定也是无根据的。在他看来。某些基本假定既不能从逻辑推理中予以证实，也不能凭直觉认定为自明的。不过，安萨里与哲学家们论战所使用的思想武器依然是艾什尔里派教义学理论，从下述论题的辩论中就可可见。

下面，我们就《哲学家的矛盾》中涉及三个重要问题，即世界是否永恒、真主能否认识个别、肉体能否复活，予以具体分析。

3.1 安萨里对世界无始说的批判

阿拉伯哲学家们坚持世界无始说，认为世界和真主是同时存在的。世界在时间上并不后于真主，这正如因与果相协调，阳光与太阳相协调一样。也就是说，真主在世界之先并不是时间上在先，而只是在等级上在先，就象因先于果一样。因为，有始者从无始者发出不通过中间环节是根本不可想象的¹。安萨里反对世界无始说。为了驳斥这种观点，他追溯了哲学家们坚持世界无始说的四个证据，然后一一加以驳斥。

¹ 《哲学家的矛盾》，开罗知识出版社1955年阿拉伯文版，第48页。

3.1.1 对第一个证据的反驳

第一个证据是：有始者从无始者发生是绝对不可能的。因为如果假设世界并没有从无始发生，而后又发生了，那么世界在没从无始发生时，首先就要归因于世界没侧重于有。这是因为世界的有是一种纯粹的可能性。如果世界发生了，那么它就会侧重于变更，或者不变更。如果没侧重于变更，那么世界作为一种纯粹的可能性，就会象以前一样，而如果侧重于变更，那就要问，为什么要侧重于变更？是谁使它发生变更的？为什么现在发生，而以前没有发生？这样事情就会没有终止，不能说真主起先对世界的发生是无能为力的，而后发生了变化，又能够使世界发生了。也不能说真主起先没有目的，而后变更了，才有了这种目的。也不能说真主起先不是意欲者，而后成为意欲者。凡此种种假设都要把变化强加于真主的本体上，这是不可能的，因为真主是永远不会变化的。因此，世界只能是无始的，因为世界的原因是无始的，世界在时间上是与原因并存的，只是在本体和等级上后于真主。

安萨里对这一证据进行了驳斥，他说：“世界已经依照无始的意志而发生，世界之‘有’当在其有之时。如果世界之‘有’不是开始于其发生之前，那么这只能解释为没有一个意欲者。但是在它发生的时候发生，不是因为意志有所变更，而是因为依照无始者的意志的目的，当在其存在的时候发生¹。”

如果哲学家问无始的意志为何选择世界发生的那个时间让世界发生，而不选择别的时间呢？安萨里回答说，无始的意志是绝对的，而绝对是是不需要条件的。真主的意志并不与人类的意志一样，它有绝对的自由选择在它看来世界应该发生的那个时间让他发生，因此真主对一切事物都是万能的，真主的绝对意志就是想怎么做就怎么做²。

3.1.2 对第二个证据的反驳

第二个证据是：哲学家说，真主在世界之先不是时间上在先，而是本体上在先，这就如同一在二之先，或人体的活动在其影子的活动之先一样。如果就本体来说，真主在世界之先，那么仅有真主而无世界是不可能的，而必然是真主和世界都是无始的。如果就时间来说，真主在世界之先，那么在世界实有之前有一段时间是虚无的。如此，在世界实有的时间之前，还含有一无穷的时间，这一时间是无始的。这是矛盾的，因为时间有始的说法是不可能的。既然时间应当是无始的，而时间又是表示运动的分量的，那么运动也就应当是无始的，随之，世界也就是无始的了。

¹ 《哲学家的矛盾》，开罗知识出版社 1955 年阿拉伯文版，第 51 页。

² 参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局 1973 年阿拉伯文版，第 366 页。

安萨里对这一证据回答说,时间是有始的,是被造的。真主先于时间和世界而有,就是说,真主一开始是自己存在的而无世界,然后有真主也有世界。也就是说,真主自己存在而无世界的时候,只有真主的本体,而无世界的本体,有真主也有世界的时候,真主的本体和世界的本体同时存在,而不需要假设一个第三者时间的存在。假设时间在世界的实有之先存在,只不过是一种幻想或空想,想象力不能设想起点之前没有事物。而理智则不能阻挡有这种认识。空间与时间一样,不能设想时间有起点,也不能设想空间有界限。如果说空间与外感官相联系,时间与内感官相联系,那么这种说法对于这个问题是没有变更的,因为这两种情况都不出我们所感的范围。空间的距离是随实体而定的,时间的距离是随运动而定的。那么我们就能证明,实体的各边是有限的,同时证明运动的两端也是有限的时间和空间都是各物之间的关系,真主创造各物时,各种关系也被创造于其中。也就是说,时间和空间是真主在我们头脑中所创造的各概念之间的关系。因此,时间和空间都是有始的,被创造的¹。

3.1.3 对第三个证据的反驳

第三个证据是,哲学家说,世界在其实有之前是可能的,因为不可能由不可能变为可能。这种可能是无始的,没有开端,因为我们如果假设可能有其开端,那么事物在其可能之先是不可能的,这就必然导致确证世界有一种非可能的状况,而真主对它是无能为力的。因此,可能是无始的,而负载这种可能的世界也是无始的。

安萨里驳斥说,如果世界自无始以来是可能发生的,那么世界在时间中的发生当然只能是想象的事。但不能由此得出结论,说世界实际上是永远存在的,因为世界如果真如此,那它就是必然的存在而非可能的存在。而这又是违背假设的²。

3.1.4 对第四个证据的反驳

第四个证据是,哲学家说,一切有始者在其发生之先都有物质存在于其中,因为有始者是不能没有物质的,而物质又不是有始的,有始者只是形式、偶性和性质。那么,一切有始者在其发生之前都是可能性的存在,既是可能性的存在就必需有所寄托的地方,这个地方就是物质。这一物质之上不可能又有别的物质,因为如果真是这样,事情就会没有终结。因此,物质不是有始的,而是无始的。

安萨里反驳说,可能性,不可能性,必然性,都是理性的事物,不需要有一

¹ 参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》,黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版,第367页;第·博尔《伊斯兰哲学史》,中华书局1958年版,第151-153页。

² 参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》,黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版,第367页。

位置或场所以便寄托,因为如果可能性需要一场所,那么不可能性也需要一场所,这是互相矛盾的。“凡理性假定其实有,而其假定又不是不可能的,我们就把它叫做可能的¹。”安萨里指出,如果可能需要一种实有的可能性来称述,那么不可能也需要一种实有的不可能性来称述。但是不可能并没有具有不可能性的物质,那么可能也就不需要具有可能性的物质²。

安萨里指出,由于哲学家们坚持世界无始说,结果就使他们的有关真主是世界的创造者的说法和世界无始说相矛盾。因为既然世界是由真主必然地流出的,就不得称之为真主的创造。既承认世界是无始的,就不能确定世界有创造者。而承认世界有创造者,就不能坚持世界是无始的。如果同时坚持两者,就是自相矛盾的。

这样,安萨里认为驳倒了哲学家有关世界是无始的说法。他要证实世界的有始,认为真主以自己的意志和能力创造了世界,真主在创造各物时,也将表示各物之间关系的时间和空间创造于其中。他关于世界的基本主张是,世界是先无而后有的,世界的发生来自于真主无始的意志。真主的无始的意志有两种能力,它可以创造世界,也可以毁灭世界。因此,自然界没有任何作为,自然界中所发生的一切,都要归于真主的无始的意志,而这种发生又是有始的。

3.2 真主能否认识个别事物

关于真主能否认识个别事物是安萨里批判哲学家的另一个重要问题。安萨里非常重视真主是全知的这一命题。哲学家伊本·西纳也赞同真主无所不知这一观点,认为任何事情,甚至天地间一介尘埃都不能超越真主知识的范围之外。但是,伊本·西纳认为,真主虽然认知特殊事物,却只是从宇宙角度。这意味着,真主不具有特殊事物的感性知识,只是以宇宙知识方式来掌握。伊本·西纳自己也认识到他的立论的不足,因而补充一句,说理解他的立场需极大的理智敏感性。简而言之,感性认识是以时间、空间为特征的,而真主则超越时空之上,因而不能把感性认识归诸其主。特殊事物总是发生在时间的特定的一刹那,并且随着时间的流逝而发生变化。感觉对象变化含有感觉自身内容变化的意思,这也就牵涉到感觉者主观上的变化。但若说真主自身发生变化,则是不可想象的,因而对真主来说,特殊事物的感性认识是不可能的。同样道理,在空间只有通过知觉才能区分此一客体同彼一客体以及它们与感知者距离的远近,而对真主来说这又是不可能的。所以说,真主不具有特殊事物的感性认识,他的认识超越时空,所以具有

¹ 《哲学家的矛盾》,开罗知识出版社1955年阿拉伯文版,第57页。

² 第·博尔《伊斯兰哲学史》,中华书局1958年版,第152页。

概念或宇宙性质。安萨里对这个观点极力反对,认为持有这个观点就是叛教,因为在《古兰经》中有很多关于真主全知彻知的经文。真主知道每个人的心理活动:“我确已创造人,我知道他心中的妄想,我比他的命脉还近于他¹”。真主知道即将发生的任何事物:“他知道每个孕妇的怀孕和生产²。”在真主看来宇宙中没有事物是真主不可认识的:“他具有幽玄的钥匙;除他之外无人知晓”。他认识陆上和海中的一切,零落的叶子,没有一片是他不认识的。地面上一切翠绿的和枯槁的草木,没有一丝是真主不能认识的。安萨里维护伊斯兰教教义的观点,坚持真主不仅认知客体,而且是他所认知客体的根基,宇宙之所以能从真主的本质中衍生出来,就是凭藉真主的关于宇宙的认知。若是真主不认知宇宙及其具体特殊事物,宇宙就根本不会出现。安萨里的这一论断被认为具有独创性和富于机智,且具有思辨性质,也是在此问题上反驳哲学家的主要武器。

伊本·西纳说真主不具有特殊事物的感性认识,这句话不是说真主没有特殊事物的感性认识或真主的认识仅局限于宇宙性的或一般性的概念。伊本·西纳所坚持的本意是,真主具有关于特殊事物的认识,只是这种事物的获得不是通过感觉的认知,而是通过理性的认知,不是通过瞬间而是通过永恒。

哲学家们在真主关于特殊事物的认识问题上精心制造的上述理论,旨在维护真主的统一和真主的不变性,安萨里赞赏哲学家们用心良苦。不过,即使姑且承认真主的认识不受变化的影响,因它超越现在、过去、将来,可又如何能避免受所认知客体的多样性和差异的影响呢?当所认知事物在数量上是无限的,在性质上是千差万别的,而认知又必须符合所认知事物的性质,在这种情况下,如何能声称真主的认识依然是单一的、整体的呢?关于真主的永恒性与人类经验的暂时性的关系问题,是历代哲学家与宗教学者想解决而又未能解决的问题。一般主张,真主是超越时间与变化的,但又以某种神秘方式内含时间与变化,这看起来有些矛盾。安萨里指责哲学家们之所以不敢揭示这一矛盾,就在于哲学家们坚持他们的世界的永恒性信条:世界是永恒的,同时发生变化。安萨里总的认为,哲学家们的通过层层因果关系决定的宇宙植根于他们的唯理性流溢论形而上学,与具有艾什尔里派传统的唯神意志论形而上学中的力本论——偶因论世界观大相径庭。安萨里属艾什尔里派观点,因而宣称该理论脱离正道,尤其是与伊斯兰基本教义真主的意志与万能相违背,而且也未给《古兰经》中记载的种种奇迹留下余地,而这是他所不能容忍的。

¹ 《古兰经》·50·16》

² 《古兰经》·35·12》

3.3 肉体能否复活问题（灵魂学说）

安萨里批判哲学家的第三个问题，就是人死后，肉体能否复活的问题。这个问题在伊斯兰教教义学上，与伊斯兰六大信条之一的“信后世”有关。而哲学上就是有关灵魂的学说。在《哲学家的矛盾》一书中，安萨里首先总结了哲学家关于灵魂的观点。（1）灵魂在肉体灭失后，会一直存在，只是有的灵魂会处于痛苦中，有的灵魂处于愉悦中。（2）处于痛苦中的灵魂又分为两类，第一类是处于永久的痛苦中，这些灵魂是在今世受到了污染且有缺陷的。第二类是处于暂时性痛苦的灵魂，这种灵魂是完美没有缺陷的，但是受到了污染。处于永久愉悦中的灵魂是纯洁无暇，没有缺陷，完美的灵魂。（3）具有完美纯洁的灵魂的人才获得绝对的幸福，而完美需要知识来完成，纯洁需要靠高尚的行为来完成。（4）愉悦又分为两种，一种是精神性的愉悦，是最高级的；另一种是身体的愉悦，是比精神愉悦等级低的。而教义中谈到的人在后世受到的惩罚的可感性只是一种比喻，其实并不存在。（5）人死后在后世肉体不会复活。

哲学家关于灵魂与肉体关系、以及后世奖惩的说教，其中大部分内容并不违背教法。但哲学家否认肉体复活、精神回归躯体、火狱和天堂之实有、美目的仙女、以及真主许诺给人们的其它事物，认为所有这些都是为普通大众举的象征性的例子，旨在他们能理解精神性的赏罚¹；认为人死后，肉体不会有任何感知，受到奖励或者惩罚的只是灵魂，是精神性的。安萨里对哲学家们认为灵魂会受到精神性的奖惩是正确的，而肉体不能复活，不会受到奖惩是违反了伊斯兰教教义的，是错误的，抱此观点的哲学家是叛教的。

安萨里明确表示，他之所以拒绝哲学家的理论，乃因他们宣称仅仅根据理智就可以认识这些²。哲学家们无法通过理智想象到在复生日，真主会像人重生那样来重新复活人的肉体。但是教义学家们对此深信不疑，因为他们信教，相信《古兰经》中的所有指示，认为有些知识是无法靠理智去捕捉的。而亚里士多德认为，人的灵魂和物理世界是类似的，所有的事物，都是由质料和动力因组成。而灵魂也是如此，灵魂是由成为灵魂的质料和一种称为“能动理智”的动力因组成，这种理智起初除了能思维的潜能之外并没有其他属性，但是后来又能成为作为灵魂的外在实体或潜能，亚历山大认为这是一种神的力量，能让作为质料的灵魂现实化。而新柏拉图主义者将其解释为上帝流溢充满人的灵魂。能动理智又通过提供一种理论理性的基本原则来启动人的理智，使之达到完善状态，即“获得理智”。

3

¹ 安萨里：《哲学家的矛盾》，第282页。

² 同上，287页。

³ Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, p.109.

伊斯兰哲学家们将“能动理智”、“获得理智”引入到自己的理论体系中。伊本·西纳认为能动理智的质料和表现在质料中的形式不是真主的恩典，而是从能动理智中流溢出来的，是能动理智的本性使然。基于这样的理论根据，他论证了人的灵魂的不朽性。而肉体只是灵魂临时的居所，灵魂不会随着肉体的灭失而灭失。伊本·西纳认为灵魂也是一种实体，但是这种实体是无形的，要使这种实体灭失，必须有能使它灭失的条件，或者是组成它的部分可以灭失，但是灵魂这种无形体的实体并不包含这个条件或者材料，所以灵魂是永恒不朽的。但是，如此一来，伊本·西纳怎么样才能区分这些灵活的个体性呢？它们为什么不能在其他身体上轮回？他认为，灵魂因为不同的身体而被区分，因为灵魂具有识别最初的一些有形环境的功能，能够识别它所寄寓的某些条件或因素。伊本·西纳认为，无论在什么时候，只要有一个质料的实体，在适合的条件下能够接受一个灵魂，那么，能动理智就会给这个实体给予一个灵魂，而当这个灵魂占据这个实体的时候，就无法接受其他灵魂，一个质料实体至始至终只能接受一个灵魂。所以，就不会有轮回这种事情发生。

法拉比和伊本·西纳在灵魂不朽上所持对的观点有所不同。法拉比认为能动理智能够促成人的灵魂达到一个阶段，这个阶段，灵魂可以获得理智，获得理智之后，灵魂才能不朽。而伊本·西纳认为，人的理智是因为其本质而不朽，并不需要通过发展而确定其不朽性。而灵魂因为和能动理智的结合的不同而产生层次级别，和能动理智结合完美，就能获得终极幸福，而结合的不尽完美时只能对一些物理性的和形而上的基本原理有所掌握和领悟。再次之，就连最基本的这些原理都不能掌握的，它们就不具有理智活动¹。

伦理之于灵魂，伊本·西纳是这样认为的：灵魂在脱离肉体之后，仍然可以因为身体的愉悦而愉悦，身体的痛苦而痛苦。这种愉悦或痛苦会通过一种中间形态传递给灵魂，从而影响灵魂。有些灵魂虽然没有和能动理智结合的完美，却能过着德性的生活，有些灵魂虽结合了部分能动理智却要遭受痛苦。如此一来，伊本·西纳的理论中就产生了明显的问题。例如，灵魂和能动理智在今世结合的知识，有多少能在后世获得；在没有知识却德性生活的灵魂中，德性为何能取代作为不朽必要条件的知识；身体已经灭失，灵魂是如何通过中间形态而获得愉悦和痛苦。

伊本·西纳关于灵魂不朽的观点，在教义中看来也是问题重重。有一个争议颇多，饱受批评的问题就是如果灵魂不朽，按照哲学家世界是无始的观点，世界上死去的人是无限多的，一个人有一个独一的灵魂，而且灵魂是不朽的。那么，

¹ Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, p.115.

世界上也就有无限多的灵魂，这在理智上是难以接受的。而另外一种观点就是“轮回说”，它认为灵魂是有限的，可以在无限身体上轮回寄居。但是伊本·西纳反对“轮回说”，他认为灵魂既然是无形的，在本性或位置上也没有秩序，也没有因果联系，那么无限多是可以被理解而存在的¹。

然而，伊本·西纳却忽略了一个最重要的问题。那就是真主必定会给无限多的灵魂这一集合体规定一个秩序，这种秩序就会存在于现实的无限之中，这显然与亚里士多德主义的原则相对。安萨里准确地发现了其中的破绽，他认为这种解释是世界无始说的结果之一。他回应道：我们对哲学家说：根据你们的原则，存在着无限多的在性质上可以区分的现实的单位个体，并不是荒谬的。我指的是死后脱离身体的人的灵魂。因此，这些事物是实在的东西，它们既不是偶数，也不是奇数。你们如何反驳那些人呢？他们断言这必然是荒谬的，一如你们宣称永恒的意志与时间性的创造之间的联结必然是荒谬的。这个关于灵魂的理论是伊本·西纳所接受的，或许也是亚里士多德所接受的。论它们的个体化，我们也无法接受同时存在着无限多的这类个体。

而对于伊本·西纳看来肉体在复活之后，灵魂仍然会受到奖惩，人们因为看到了奖惩而去做赞扬、受褒奖的事物，不去做禁止、受谴责的事物，这是不可想象的。

而在《古兰经》中，真主生动而细致的描述了关于灵魂与肉体、后世中的复活、奖惩，这些都是真主的主动作用。哲学家们却没有按照《古兰经》的启示去理解这些问题。反而用有所漏洞的哲学思想去解读灵魂的不朽性，去遵从亚里士多德的解释，这从教义学上讲属于不信后世的范畴，已是叛教行为。

3.4 安萨里对哲学分支学科的批判

安萨里批判了与伊斯兰教教义相违背，能使穆斯林叛教的三个命题之外，对于哲学的分支学科也进行了审视，他把哲学的分支学科分为了六类：数学、逻辑学、物理学、神学、政治学、伦理学。他对哲学的这些分支学科进行了研习，总结出了这些学科特点，指出了他们的利弊，然后对穆斯林大众给出了建议，由于前文所批判的三个问题都属于神学的范畴，而政治学安萨里认为那是探讨现实事物和权力计谋的学科，没有批判的必要性。所以就安萨里对数学、逻辑学、物理学和伦理学的批判做简要陈述：

¹ Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, p.116.

3.4.1 数学

包括代数学、几何学、以及所有表示世界空间形式的学问。安萨里认为数学不会牵涉与宗教信条或教义想违背的联系，它只是一门具有严密推理性的学科。所以，安萨里没有否定数学，但是安萨里却对于数学有可能产生的影响，对人们提出了警示。数学因其严密性和逻辑性而著称，普通民众对于这一点或感到非常惊讶，认为数学是一门非常精准的学问，不会产生差错。而从事数学活动的人，他们能够掌握如此精密的科学，那么对于普通民众，他们会崇尚这些数学家们，有事不能分辨数学家的学说中，哪些观点是来自于数学的，哪些观点是数学家们自己的主观性论断，从而混淆视听，难辨真伪。如果数学家不信教，对宗教信条或教义不经过深刻理解学习，而轻率的发表自己的观点，就会对普通人造成误导，认为如此严密的数学家的观点，一定如同数学一样严密，普通人就会对宗教产生怀疑，甚至造成叛教的后果。

3.4.2 逻辑学

它毫不牵扯对宗教的肯定或否定，它的主题是研究求证和类比的方法，研究前提条件的构成，以及识别正确的定义和研究下定义的方法。知识，要么是概念，要么是判断。认识概念的途径是定义，认识判断的途径是证据。这里面没有什么必然要否定的东西，这反而是教义学家和理论家们被列入证据的东西。由于过分探究定义和延伸意义，他们只是在一些说法和术语上产生了分歧。比如他们说：“如果所有的‘甲’等于‘乙’，那么部分‘乙’就等于‘甲’。”也就是说，如果肯定所有的人都是动物，就肯定部分动物必然是人。逻辑学家却用另一种方式表达了这一命题：肯定总体就意味着肯定部分。这与宗教问题有什么牵扯呢，以致被人反对和否定？如果有人反对，会给精通逻辑学的人留下这样的印象：反对者的理智糟糕透顶，甚至对这种人的宗教信仰都要质疑。

然而，他们为每一个证据制定了许多使人不至于怀疑的条件。但是，当他们面对宗教问题时，却没有能够将其付诸实践，对那些条件全然置之不理。同样，对逻辑感兴趣的人，见逻辑学如此明确，就会认为逻辑学家带来的天神论也是经过那样明确的证据论证过的理论，因此，他在接触神学以前就被无神论迷惑了。

3.4.3 物理学

它主要研究天体、星球、单物质，如水、风、土、火，复合物质，如动物、植物、金属，并研究物质的变与不变或转化的原因问题。同时也包括对医学，如人体、人体的主要器官和从属器官，以及肉体不能长生的原因等问题的研究。正如否认医学不是信教的条件，同样，否认自然科学也不是一项宗教信条，只是对

其中个别的问题应加以否定。安萨里在《哲学家的破产》一书中论述了那些问题。总之，应该知道，自然界是服从真主的意志的，它不能自行运动，由造物主使之而然。太阳、月亮、星辰及一切天体都服从真主的安排，万物没有自立的能力。

3.4.4 伦理学

是围绕人的品格和德性为主题展开的探讨和研究，以及研究人格的类型和匡正人格的方法。在这里，哲学家采用了苏菲的学说。苏菲是有神论者，他们念念不忘主，时时同欲望作斗争，远离浮华享乐，一心踏上归主的道路。他们在修道的过程中发现了人性的弱点和危害，并把它明确地提了出来。哲学家继承了他们的学说，并把它糅进了自己的主张中，以掩饰自己的谬论。在那些哲学家生活的时代，甚至以前的各个时代，都有一批捍卫神学的人士。真主未让每个时代缺乏他们，他们是大地的支柱，依托他们的福分，人间降临了慈爱。正如穆圣在圣训中所说：“由于他们，给你们降下了雨水，由于他们，给你们赐予了食禄。山洞的居士便是那一类人。”按《古兰经》的记载，他们(山洞的居士)生活在古代。可是，由于哲学家把先知的语言和苏菲的智慧塞进自己的书本后，产生了两个弊端，对崇拜哲学的人和反对哲学的人都造成了危害，对反对哲学的人产生的危害尤为严重。因有些思想肤浅的人会认为，道德学说若收录在哲学家的书本中，同他们的谬论一经汇合，就应该抛弃了，变得不值一提了，而且倘若有人再提倡，就应反对倡导者。这些理性薄弱的人坚信，道德已变成了谬论，因为提倡它的人是荒谬的人。正如有人当听到基督教徒说：“万物非主，唯有真主，耶稣是主的使者”时，他会批判这句话，说：“这是基督教徒的话！”他没有做丝毫的考虑，这位基督徒成为异教徒是由于说了这句话呢，还是由于他否认了穆罕默德的圣品呢？如果他变为异教徒的原因仅仅是否认穆圣的圣品的话，理智薄弱的人们会在不违伊斯兰信条的问题上也必然会反对他，即使那些问题在他们自己看来也是对的。这就是他们一贯的做法，他们凭人认理，而不是凭理认人。智者应遵守智慧之王——阿里的教导，他说：“切莫凭人认理，要先认理，后认人。”

智者认理时先反复琢磨别人的话，有理就接受，不管它出自正义之人或不义之人的口，不能排除从迷误者的口中吐露出真理的可能。例如，兑币者知道，黄金的特征是黏性的，伪造钱币的人口袋里装有真假金币，无论假币仿造得多么逼真，兑币者的手一伸进钱袋，都能轻而易举地从假币中拣出真币来。人们一般不愿跟这些愚昧的伪造者接触，而有识别力的人则无妨。这正如，对不善水性的人，要禁止戏水海边，而出色的水手则无妨；禁止儿童玩蛇，高明的艺人则无妨。以我的生命起誓，当大多数人都自命不凡，视自己聪明精干、理智健全、能分辨是非、区别真伪的时候，一定要堵绝哲学这条门路，尽可能地阻止他们阅读迷误

者的书籍,否则,他们即使能从我们刚刚谈及的祸患中脱险,可是绝对不可能从我将要谈到的祸患中解脱。

安萨里在《宗教知识的奥妙》一书中所用的个别语句受到了一些胸无点墨、对各派的宗旨不甚明白的人的诘难,说那些词语是从前人的话句中抄袭来的。实际上,一部分是他个人的灵感之作,但巧合也是可能的,有一部分词语在教法经典中出现过,而更多的则是在苏菲的经典中出现过类似意思。

试想,若那些话只在前人的著作中存在,本身言之有理,持之有故,且不违背天经圣训,那何必要反驳和废弃呢?倘若我们敞开这一扇批判的大门,去批驳所有异教徒的智慧创作,我们未免要丧失许多真理,会荒废《古兰经》的许多奥义和圣训之喻,以及前人的宝训、智者和苏菲的哲言。因为《精诚兄弟社》的作者引用过那些话,他一面作论据,一面让愚人的心循序渐进地觉察到自己的错误来。这样,通过把真理归还给先贤而促使迷误者摄取我们手中的真理¹。

学者所具备的素质,最低限度是能把普通人跟愚人区别开来。人喜欢蜂蜜,哪怕蜂蜜被盛在用来装废血的坛子中也罢,因知道坛子不会改变蜂蜜的性质。至于有人对它的憎恶则是无知的表现,错误地认为坛子是用来装废血的,血一放到坛子里就变成了脏的。殊不知放出来的血本身就是污秽(不是因流进坛子而变得污秽了)。如果蜜汁本身没有受污染的话,盛装在那种容器中都不会改变它的质量。因此没有必要将装在那种坛子里的蜜视为不洁之物,那种嫌疑是很荒唐的。可是大多数人都这般行事,如果把某些观点归于他们认为是正确的人,即使观点错误也接受,否则正确的观点都不予以接受。他们从根本上以人认理,而不是以理认人。真是荒谬至极!这是因否定哲学而带来的后果。

经过安萨里的批判,希腊式的哲学失去了它的魅力,星光黯淡下来的哲学逐渐从伊斯兰的东方失去了生长的土壤而最终破产。因此安萨里被认为是反哲学的,是哲学的敌人。然而,通过对安萨里思想的研究,结论并非如此。安萨里并没有全盘否定哲学,也没有将哲学和宗教对立,相反,他肯定了哲学的大部分内容,而且自己也吸收了很多希腊哲学的元素。他所批判的不是哲学本身,而是哲学产生的负面影响。他没有否定理性的思维,而是将哲学的精神融进了教义学和苏菲主义中。也就是说,他自己在倡导另一种哲学,正如现代阿拉伯著名哲学家阿布顿·拉赫曼·巴达维所说“我们可以放心地说,安萨里没有放弃哲学,只是转入了另一种哲学,他笼统地放弃了普拉提诺和新柏拉图主义,但他毕生都忠于后者²。另外,从现在我们对哲学的理解,安萨里对许多问题的看法和论述,都是哲学式的,即便评判,也具有浓重的哲学意味,有明显的哲学特征。

¹ 安萨里:《迷途指归》(阿拉伯语),贝鲁特:安达卢西亚书院2003年版,第96页。

² Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, p.118.

第四章 安萨里哲学思想的构建

通过前文,我们了解到了安萨里对哲学的批判,实际是用理性和哲学的方法,找出以亚里士多德、柏拉图为基础的希腊式哲学中和伊斯兰教教义相违背,有可能导致误导穆斯林信仰的学说中自相矛盾或在理性的范畴中难以自圆其说地方,加以驳斥,使穆斯林区分开哪些思想是可以接受的,哪些思想需要谨慎,哪些思想是完全违背伊斯兰教义的。安萨里对于哲学,除了“破”,也注重“立”,他用哲学的思维,理性的方法,佐以教义学的规定,建立了一系列符合伊斯兰精神的哲学思想,下面,我们就安萨里的主要哲学思想——因果否定论和“心”学思想做一简要探讨。

4.1 安萨里的因果否定论

对自然界中存在的因果关系,安萨里基本上持否定态度。他虽然并不完全否认经验界原因和结果之间的特殊关系,但两者的结合却并不是建立在不变的自然法则的必然性的基础上,而是来自于真主的意欲和全能。

4.1.1 真主是第一因和唯一因

安萨里认为,真主是意欲者。“他怎么能不是意欲者呢?一切行为都是自他发出的,也能够自他发出与这些行为相反的行为¹。”对于宇宙中的一切事物,真主都是意欲者,是一切原因的原因,也是唯一的原因。任何事物的变化或者不变化都离不开真主的安排,真主的能力是无限的,他可以让因和果联系起来,也可以让因和果没有任何联系。真主的能力和意志是绝对的,无条件的,纯粹的,随意的。对于自然界中的一切事物,都是真主的行为,其他的一切行为都不是真实的,就像因果关系一样,因和果之间没有必然的联系。如果一定说有联系,因和果只是按照真主前定的无始知识在相连续的时间里开始发生。这是对自然界中因果之间必然联系的一种否定。安萨里指出,世界上只存在一种行为,那就是作为意欲者的真主的实有的行为,自然界中的一切行为则是不真实的,因为理智不能把这种行为看作是两种事物之间时间上的的粹关系²。

¹ 《宗教科学的复兴》第一卷,开罗阿拉伯文献复兴研究社阿拉伯文版,第95-96页。

² 参见杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》,黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版,第375页。

4.1.2 因果之间没有必然联系

安萨里说：“我们习惯上所认为的原因和结果之间的联系，在我们看来不是必然的。两个事物之间因果的联系，并不能用这一个是那一个的原因，那一个是这一个人的结果来表述。对一件事物其中一部分的肯定，不代表对其他部分的肯定，对一件事物其中一部分的否定，不代表对其他部分的否定。因此，有其中的一方面，未必有其中的另一方面。无其中的一方面，也未必无其中的另一方面。如打与痛，风吹与幡动，吃饭与腹饱，下雨与衣湿，死亡与心跳停止等等的，无论是自然现象或者是我们经验中认为是互相联系的所有现象，都是如此。因果之间的联系，是真主在前定中规定好了的，是按照真主预先设定的顺序在时间中发生了而已。而不是因和果在其自身中包含着一定必须会发生的必然性。如打，真主可以让其不产生痛，风吹，真主可以创造幡不动，吃饭，真主可以创造其不饱，等等，反之亦然。一切看似互为因果，相互联系的事物都可以用这个方法。如在《哲学家的矛盾》一书中的例子，用棉花遇到火而燃烧这个现象让安萨里进行解释，安萨里称，棉花燃烧的行为实施者不是火，而是真主。火是非生物，决无作为¹。安萨里声称：“哲学家们并无证据，不过是看到遇火时发生的燃烧现象而已。这种燃烧现象只能证明是在火上发生的，而不能证明是通过火发生的，因为除真主之外，别无原因²。”

安萨里指出，人们看到互相联系的两种现象发生，但把第一种现象叫做原因，把第二种现象叫做结果。但他认为，仅只是习惯上看到这种互相联系的现象，不允许说第一种现象是第二种现象的原因，也不能从观察到的这两种互相联系的现象中得出结论，说这种联系是必然的和永恒的。这也就是说，安萨里完全否定了自然现象中的因果律。

4.1.3 一切现象都是真主创造的

必然性概念被认为只有在逻辑关系诸如同一、蕴涵、吸取等范围内才有效。在自然关系领域内，没有必然性的余地。与思想体系不同，在自然体系中人们只能处理偶然事件和非逻辑存在物，除在观察者心目中之外，它们彼此并不存在相互关系。这些客体彼此并无联系，只是它们的观念通过联想在人们的心智中被联系起来。火与燃烧之间关系并非必然的关系，因为它不属于必然性王国，而属于可能性王国，也可能发生也可能不发生一类事物取决于真主的意志，安萨里明确地解释说：“当可能性事物重复又重复，它只不过是依据过去的模式因循一致的过程给我们的心灵以抹不掉的印象³。这就是说，如果自然关系系统里任何必

¹ 杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第376页。

² 同上书，第377页。

³ 安萨里：《哲学家的矛盾》，第189页。

然性的相似，如因果关系，都只不过这两个关系项是非本质的必然性相似，仅仅是由于恒定不变的重复才在我们的意识中变成结合一起的。因果必然性被认为是心理必然性而非逻辑必然性。

安萨里在探讨因果律原则和奇迹的可能性问题过程中，最后得出原因的综合性原因的多元性结论作为结束。它把原因视为多种起作用的因素的总和，其中既包含积极因素，也包含消极因素，整体是一合同或接合。举人为例，当他目视一有色客体时，他必须具有正常的视觉，必须睁开眼睛，眼睛与所视客体之间需无障碍物，该客体必须具有颜色，更须天气晴朗，阳光充足，等等。其中任何单一情况都不能成为因，而其中任何单一否定情况如目盲、天黑都将使该因成为非效用的，尽管这在逻辑上是可能的。因果关系是以观察为基础，而观察却不能排出这种可能性，即同一效果可由除明显原因之外的其他诸原因而产生。多种原因可以致使同一效果，而一种原因又是多种条件的综合。有鉴于此，若否定一种效果，就不能只依据一种原因的否定，而须依据所有各种原因的否定。但是，要做到否定所有各种原因这一步，安萨里认为，其可能性是微乎其微的。因为，若做到这一点，须以完全掌握并穷尽所有原因以及与之相伴的所有条件的知识为前提，而这对于人来说，是永远也做不到的。再则，原因自身是惰性的存在，而意志与行动又不属于原因。意志与行动只有通过真主的行为与力量才起作用。只有真主的意志才是惟一的、绝对的自由意志，它的作用不受任何外在规律或职权束缚，除非是其自我施加的矛盾律。真主力量所及包括一些神秘事物和奇迹，也包括所有各种的逻辑可能性，以及《古兰经》中提及的天园与火狱。可以说，依照安萨里的观点，不仅所有的奇迹都是自然的，而且所有的自然也都是奇迹般的。无论如何，自然似乎充满了因果关系，但那只是因为，作为一种规律，真主并未选择用奇迹来打断事物的连续性；同样，真主也可能在他认为任何适当的时机进行干预。这样一种观点可以使人成为自然现象的怀疑者，也可使人具有真主存在于万物之中的强烈的神秘感。这种的怀疑主义和神秘主义彼此是相通的，从怀疑主义到神秘主义，这正是安萨里走过的道路。

可见，安萨里只是在捍卫伊斯兰教的宗教教条时，才对自然界的因果原则不发生怀疑。他坚决地捍卫了真主是万事万物的第一因的伊斯兰教观点，否定了自然界自己能作为的无神论观点。

总之，安萨里所承认的唯一原因是真主的自由意志。真主是全知者，全能者，意欲者，想做什么就做什么，根据所想进行裁决，随心所欲地创造各类事物，因此独一无二的真主就是绝对的原因。那么自然界中的原因和结果就不存在必然的联系，宇宙中的每一事件都和意欲者真主的作为相联系。这样，他就将因果律从自然界转移到神界，最终论证了真主的至高无上性，和其真主是世界的造物主的

观点统一起来了。

4.2 安萨里的“心”学

安萨里的心学思想，在他担任尼扎米大学的教授期间就初见端倪，当时他已经开始考证感性认识和理性认识的可靠性，通过很长一段时间的考证，最后他发现感性认识和理性认识都不可靠时，他抑郁成疾，精神奔溃，几近丧命。之后他又慢慢重新找回自信，内心趋于平稳，对于找回自信的过程，安萨里是这样说的：“最后，是真主治愈了我的病，我的内心才重归健康与平稳，理性的必然知识重新得到认可，而且安全可靠的得到了保证。那不是靠罗列证据和组合文字解决的，而是靠真主投射到心中的光完成的”。这种“投射到心中的光”就是对超感官的形体的直接的灵性感受。这种感受不是通过发展人的内在精神感觉能力所形成的体力与智力这一中间媒介获得的，而是来自于默示、神灵的启示或神秘的梦示。

4.2.1 灵性感受

为了阐释这种灵性感受的思想，安萨里提出了“心”这一概念。心指人类的本质而言，也就是能思维的灵魂，或者人类的理智¹，它是人类意识最深层次的神秘直观的中心。安萨里认为，心获得知识，要通过两种方法，一种是推理和学习的方法，另一种是启示和灵性感受的方法。人们如果采用第一种方法，那就需要智谋、勤奋学习、思考和观察研究。如果采用第二种方法，那就要沉醉于内部静观。在这种内部静观之上，有一个等级的知识，人们通过它知道如何得到这种灵性感受，以及从哪里得到这种灵性感受。这种知识称之为启示的知识，是先知们所具备的。灵性感受得到的知识是圣徒们所具备的，至于用思考、观察研究和推理的方法得到的知识，则为学者和科学家所具备。

为何会有这两种知识呢？安萨里在《宗教科学的复兴》一书中用譬喻回答这一问题。他说，心就象在地上挖的水池，人们或者把水从高地的河流中引向水池；或者深挖水池的底部，把土扔出去，使水池底部接近清澈而又静止的水，水就会从水池底部喷涌而出。安萨里说：“心就如同水池，知识如同水，五感官如同河流。通过五感官的河流，和思考、观察，可以将知识引入心中，使心中充满知识。也可以独居幽处、隔绝尘世和闭目塞听去堵塞这些河流，通过净化深入到心的深处，揭去心上的各层屏障，使知识的源泉在心内涌发出来³。”灵魂获得知识的这两种方法，前者是用感觉的方法、思考和观察的方法，是一种外部经验的方法；

¹ 安萨里：《迷途指归》（阿拉伯语），贝鲁特：安达卢西亚书院 2003 年版，第 86 页。

² 杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局 1973 年阿拉伯文版，第 418 页。

³ 《宗教科学的复兴》，第 3 卷，开罗阿拉伯文献复兴研究社阿拉伯文版，第 19 页。

后者是用清心的方法，揭去心上的屏障，是一种内部体验的方法。两种方法达到同一种结果。因为外部世界的图象保存在灵魂之中，或者是灵魂外向，通过感官达到对它的认识；或者是灵魂向自身，知觉保存在心中的世界图象，从而迸发出认识。从心中迸发出的知识是更为纯洁和永恒的，而且更为丰富多彩¹。

因此，安萨里最终提倡的是通过灵性感受得到的知识。他认为，应该超出所有的理性知识进入另一个领域，人类需要运用另一官能即灵魂的灵性感受直接深入到神秘存在的核心部分，把入神的体验作为了解宗教玄义和人生意义的直接途径。他认为真主赋予信仰者心灵的直觉知识，才是认识终极实体的唯一可靠手段²。“在他看来，神秘主义的灵性感受赋予当时各种思想流派当中最真实的直觉以全面的意义，从而突破把他们束缚于其中的种种界限。³”这种灵性感受，“必须摒弃感性经验，必须‘以戒刀斩断色欲’，并把自己的全部精力用于对真主的直接静观上。只有神秘的直觉，只有受到真主启发的灵魂才能进入完善的认识。在入神状态下，人的灵性才能同真主融合”⁴，因为在安萨里看来，灵魂要想得到在灵性感受基础上的知识，并非易事，而是需要一番弃世隐修，清心去欲，摆脱诱惑的过程。只有这样，才能消除心上的尘垢，使心变成一面透亮的镜子，通过启示和灵性感受将形象直接地印在心上面⁵。为此，安萨里特别强调要使灵魂得到净化，使之从恶德中摆脱出来。这就需要一番禁欲隐修的苦修过程。

4.2.2 禁欲隐修

为使灵魂得到净化，安萨里劝诫人们脱离尘世，放弃生活乐趣，去进行离群索居的苦修。在神秘主义者看来，禁欲苦修的含义，就是灵魂要弃绝红尘中的一切喜悦，不以有物而喜，不以失物而忧，只按照真主的规定来取用。安萨里也认为，禁欲苦修就是弃绝对外物的欲望，谁能看破红尘，就能做一名隐修者。这种隐修要制止灵魂的任何欲望，使心灵切断和红尘的联系，摆脱诱惑，一心向着永生和后世⁶。

安萨里把禁欲苦修的过程分为三个阶段。第一阶段是隐修者放弃世俗的快乐，但对红尘有所欲，心灵向往红尘，灵魂还关注红尘，但他能够与红尘斗争，能够制止红尘的诱惑。第二阶段是由对红尘的蔑视和鄙视而自愿地放弃红尘，谨防此外再有所余求。第三阶段是最高阶段，就是自觉自愿地禁欲，在禁欲中进行

¹ 杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第382页。

² 赛义德·菲亚兹·马茂德《伊斯兰教简史》，中国社会科学出版社1981年版，第168页。

³ 马赫塔尔·姆博：《安萨里从哲学到神秘主义的灵性感受》，联合国科教文组织《信使》杂志1987年1月号。

⁴ 奥·符·特拉赫坦贝尔《西欧中世纪哲学史纲》，上海人民出版社1962年版，第62页。

⁵ 杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第382页。

⁶ 《宗教科学的复兴》，第4卷，开罗阿拉伯文献复兴研究社阿拉伯文版，第211-220页。

禁欲，因此他看不到自己的禁欲，也看不到弃绝过任何外物，因为整个尘世在他看来都是“无”的¹。这三个阶段的苦修是逐次递进的，只有达到第三阶段，才算是真正完成了修练过程。这一过程很有些类似于中国战国哲学家史周所提出的“坐忘”，已经达到了“堕肢体，毁聪明，离形去知，同于大通”（《庄子·大宗师》）的境地，“既忘其迹，又忘其所以迹者，内不觉其一身，外不识有天地，然后旷然与变化为体而无不通也”（郭象《臣子注》）。

禁欲所包括的主要是禁绝在衣、食、住，行，女色、名利地位等方面的欲望。禁欲的目的就是实现对性情的陶冶，通过禁欲苦修，使灵魂得到拯救。最后能够达到除真主之外，别无所想；除见真主之外，别无所见；除爱真主之外，别无所爱；一心向主的崇高境界。达到这样的境界，也就成为认主者，完成了道德修炼。

4.2.3 热爱真主

既然禁欲苦修的目的是为热爱真主，爱也就成为安萨里神秘主义思想的又一部分。安萨里把爱分成三种。第一种爱可以叫做“自爱”。他认为，所有生物都把自身看作第一个可爱者。对自身的爱就是在其自然本性中对永存的追求，以及对溃灭的躲避和防卫。人类也一样，喜爱生存，厌恶死亡。第二种爱可以叫做“真爱”，是对美好的东西的爱。美能唤起对美有感知能力的人的愉快，而能使人愉快的总要被人所爱。美或者是一种外在的形象，如好的容貌、好的颜色，好的身材等；或者是一种内在的形象，如知识、理智、同情、勇敢、慷慨，丈夫气概等等健全的智力和完美的道德素质。第三种爱是“神秘的爱”，这种爱只在人类对真主的关系上才能成立。这种爱只是为了真主和与真主合一，而不是为了享受被爱者的启迪和教导，也不是企图通过被爱者而获得什么²。当人的“灵魂感觉与真主联合的时候，已达其最大的幸福；于是，万物变作一体，而以爱作为联系。真实的、完全的事主，超乎畏惧刑罚和希望报酬，而达于更高的境地。灵魂在此境地中，热爱造物主，他的爱是精神的³。”通过这种爱，灵魂得到净化，而使人成为完全的善人。

安萨里神秘主义的思想使当时陷于危机的伊斯兰教获得了生机，使伊斯兰教呈现出新的姿态。他使知识直接为信仰服务，使伊斯兰教更为深入人心。因此他被认为是穆罕默德之后对伊斯兰教贡献最大的一位尊师。

¹ 杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第385页。

² 杰米耶·索里巴《阿拉伯哲学史》，黎巴嫩贝鲁特书局1973年阿拉伯文版，第388-390页。

³ 第·博尔《伊斯兰哲学史》，中华书局1958年版，第163页。

结语

正所谓，时势造英雄，站在整个历史发展的角度和立场，安萨里是那个时代穆斯林心中当之无愧的“英雄”。所谓英雄，就是以一己之力而扭转乾坤，变革时局的人物。安萨里正是符合这一特质的“英雄”人物。当希腊哲学之火进入到穆斯林地区，借着统治者重视的东风，以其独特的魅力迅速形成燎原之势；穆斯林学者们惊叹哲学精妙的理论体系、严谨的逻辑推理、新颖的学术观点、理性的认识分析，随即纷纷拜倒在了亚里士多德、柏拉图的哲学理论之下。学者们对哲学的需求如饥似渴，尽情汲取又无力辨析真伪，使哲学中的精华和糟粕被他们照单全收。当这些穆斯林的哲学家们意识到哲学与信仰产生了冲突时，他们虽曾试图调和，但因根基不稳、功力不济而使他们的调和显得苍白无力，徒劳无功。

历史总会在合适的节点选中合适的人物，完成赋予他的使命。安萨里就这样被选中，应运而生。天赋异禀的安萨里将追求真理作为天性，孜孜不倦，积累了渊博的知识和过人的智慧，使他成为了一位“百科全书”式人物。他深入研习哲学，将希腊哲学和穆斯林哲学家的理论完全掌握，继而审视了哲学的各分支学科。面对“群魔乱舞”、众说纷纭的局势，安萨里终于向哲学做出了宣战，他以理性为武器，用哲学的招式同哲学作战。将哲学中经不住理性考证，同教义信条相违背的理论揪出来，在众目睽睽下进行鞭笞。让穆斯林哲学家们和所有穆斯林信众看到了真相，认清了危害，确保了他们的信仰。然而，普通人却不具备一分为二、辩证对待的能力，当他们看到哲学中存在的谬误及危害时，将哲学全盘否定，连根拔起，赶出东方。这不是安萨里想要的结局，也不是他想看到的结果，相反，安萨里用另一种方式发展了哲学，他用哲学的方式规范了教义学，建立了自己的“心学”理论，将苏菲主义纳入到正统教义学之内，并将自己放归于苏菲。

这就是英雄的视角，是英雄特有的气质。“师夷长技以制夷”是安萨里对哲学批判最好的解释。愿笔者自己以及所有读者，虽不能成为英雄，但学习领略英雄的视角和气质，在面对知识时可以“去粗取精，去伪存真”。

参考文献

外文文献

- [1] Abu Zayd, Abdu-r-Rahaman. Al-Ghazali on Divine Predicates and Their Property[M]. Lahore: Ashraf Printing press, 1990.
- [2] Abul Quasem, Muhammad. Ethics of al-Ghazali: A composite Ethics in Islam[M]. New York: Caravan Books, 1978.
- [3] Abusway, Mustafa M.A Study in Islamic Epistemology:Al-Ghazali. Kuala Lumpur[M].Dwan Bahas dan Pustaka, 1996.
- [4] Abrahamov, Binyamin. Divine Love in Islamic Mysticism: The teachings of al-Ghazali and al-Dabbagh[M]. London: Routledge Curzon, 2003.
- [5] Asin Palacios, Miguel.La espiritualidad de Algazely susentido Cristiano (Al-Ghazali's Spirituality and its Christian Meaning)[M]. Madrid. Imprenta de Estanislao Maestre, 1934.
- [6] Averroes (Ibrahim Najjar, trans.). Faith and Reason in Islam: Averroes'Exposition of Religious Arguments[M]. Oxford, England: Oneworld, 2001.
- [7] Frank, Richard M. Al-Ghazali and the Ash'rite school[M]. Durham: Duke University Press, 1994.
- [8] Frank, Richard M. Creation and the Cosmic system: Al-Ghazali and Avicenna[M]. Heidelberg : C. Winter, 1992.
- [9] Goldziher, Ignaz. Introduction to Islamic Theology and Law[M]. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.
- [10] Griffel, Frank. Apostasie und Toleranz im Islam: Die Entwicklung zu al-Gazalis Urteil gegen die Philosophie und die Reaktionen der Philosophen[M]. Leiden: Brill, 2000.
- [11] Leaman, Oliver. A Brief Introduction to Islamic Philosophy[M]. Malden, MA: Blackwell, 1999.
- [12] Leaman,Oliver.An Introduction to Medieval Islamic Philosophy[M].Cambridge, UK: Cambridge.
- [13] Watt,W.M.Islamic Philosophy and Theology: An Extended Survey[M]. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2nd ed., 1985.
- [14] Watt, W. M. Muslim Intellectual: A Study of Al-GhazaliM]. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963.
- [15] Watt, W. M. The Formative Period of Islamic Thought[M]. Oxford, UK: Oneworld, 1998.
- [16] Binder, L. "Al-Ghazzali's Theory of Islamic Government"[J].Muslim World,45, (1955), pp. 229-241.
- [17] Marmura, M. E.Ghazalian Causes and Intermediaries[J]. in Journal of the American Oriental Society (1995),115: pp.89-100.
- [18] Marmura, M. E.The Logical Role of the Argument from Time in the Tahafut's Second Proof for the World's Pre-Eternity[J].in Muslim World (1959), 49: pp.306-14.
- [19] Marmura,Michael E.Ghazali and Ash'arism Revisited[J]. Arabic Science and Philosophy vol. 12(2002), pp.91-110.

- [20] Marmura, Michael E. Ghazalian Causes and Intermediaries: A review of, Creation and the Cosmic System Al-Ghazali and Avicenna[J]. Journal of the American Oriental Society, Vol. 115, No. 1. (Jan. - Mar., 1995), pp. 89-100.
- [21] Marmura, Michael E. Ghazali's Chapter on Divine Power in the Iqtisad[J]. Arabic Science and Philosophy, vol. 4(1994) pp.279-315.
- [22] Mehmet, Ozay. Al-Ghazzali on social justice. Guidelines for a new world order from an early medieval scholar[J]. International Journal of Social Economics, 1997, Vol. 24 Issue 11, p1203, 16p.
- [23] Rayan, Sobhi. Al-Ghazali's Use of the Terms Necessity"and Habit in his Theory of Natural Causality[J]. Theology and Science, Vol. 2, No. 2 (October 2004), pp. 255-268.
- [24] Ricker, S. Al-Ghazali On Necessary Casuality in The Incoherence of the Philosophers[J]. The Monist. La Salle, Illinois, (1996), 79, 3: pp.315-24.
- [25] Robson, J. Al-Ghazali and the Sunna[J]. Muslim World, (1955), pp. 324 -333.
- [26] Sherwani, H. K. El-Ghazali on the .heory and Practice of Politics[J]. Islamic Culture, 9, (1935), pp. 450-74.
- [27] Shihadeh, Ayman. From al-Ghazali to al-Razi: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology[J]. Arabic Sciences and Philosophy, (2005), 15: pp.141-179.
- [28] Watt, W. Montgomery. A Forgery in al-Ghazali's Mishkat?[J]. Journal of the Royal Asiatic Society (1949), pp. 5-22.
- [29] Watt, W. Montgomery. The Authenticity of the Works Attributed to al-Ghazali[J]. Journal of the Royal Asiatic Society (1952), pp.24-45.
- [30] Wensinck, A. J. on the Relation between Ghazali's Cosmology and His Mysticism[J]. Mededeelingen der koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde 75 (series A), no. 6 (1993), pp.183-209.
- [31] Wisnovsky, Robert. One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology[J]. Arabic Sciences and Philosophy, (2004), 14: pp.65-100.

中文文献

- [1] (埃及) 艾哈迈德·爱敏. 阿拉伯—伊斯兰文化史[M]. 北京:商务印书馆. 1999 年.
- [2] (巴基斯坦) 马茂德. 伊斯兰教简史[M]. 吴云贵译. 北京:中国社会科学出版社. 198 年.
- [3] (德) 马克思, 恩格斯. 马克思恩格斯全集[M]. 北京:人民出版社. 1985 年.
- [4] (法) 马塞. 伊斯兰教简史[M]. 王怀德, 周祯祥译. 北京:商务印书馆. 1978.
- [5] (荷) 第·博尔. 回教哲学史[M]. 马坚译. 北京:商务印书馆. 1958 年.
- [6] (美) 刘易斯·A·科瑟. 社会学思想名家[M]. 北京:中国社会科学出版社. 1990 年.
- [7] (美) 马吉德·法赫里. 伊斯兰哲学史[M]. 陈中耀译. 上海:上海外语教育出版社. 1989 年.
- [8] (美) 希提. 阿拉伯通史[M]. 马坚译. 北京:商务印书馆. 1979 年.
- [9] (日) 井筒俊彦. 伊斯兰思想历程——凯拉姆·神秘主义·哲学[M]. 秦惠彬译. 北京:今日中国出版社. 1992 年.
- [10] (沙特) 萨利赫·艾哈麦德. 伊斯兰权威——伊玛目安萨里[M]. 罕戈译. 民间出版物. 2002 年.
- [11] (伊拉克) 穆萨·穆萨威. 阿拉伯哲学[M]. 张文建、王培文译. 北京:商务印书馆. 1996 年.
- [12] (英) 诺·库尔森. 伊斯兰教法律史[M]. 吴云贵译. 北京:中国社会科学出版社. 1986.
- [13] 古兰经[M]. 马坚译. 北京:中国社会科学出版社. 2003 年版.
- [14] 丁士仁. 阿拉伯哲学名著译介[M]. 北京:中国社会科学出版社. 2014 年版.
- [15] (阿拉伯) 安萨里. 圣学复苏精义[M]. 萨利赫·艾哈迈德编. 张维真, 马玉龙译. 北京:商务印书馆. 2001 年.
- [16] 安萨里. 圣学复苏——信仰纲要[M]. 尚明德译. 内部出版物. 1999 年.
- [17] 蔡德贵. 阿拉伯哲学史[M]. 济南:山东大学出版社. 1992 年.
- [18] 陈中耀. 阿拉伯哲学[M]. 上海:上海外语教育出版社. 1995 年.
- [19] 单纯. 宗教哲学[M]. 北京:中国社会科学出版社. 2003 年.
- [20] 金宜久 主编. 伊斯兰教[M]. 北京:宗教文化出版社. 1997 年.
- [21] 金宜久 (主编). 伊斯兰教辞典[M]. 上海:上海辞书出版社. 1995 年.
- [22] 金宜久 (主编). 伊斯兰教史[M]. 南京:江苏人民出版社. 2005 年.
- [23] 金宜久. 伊斯兰教的苏非神秘主义[M]. 北京:中国社会科学出版社. 1995 年.
- [24] 李振中、王家瑛 (主编). 阿拉伯哲学史[M]. 北京:北京语言学院出版社. 1995 年.
- [25] 刘一虹 (主编). 信仰与理性[M]. 沈阳:沈阳出版社. 1997 年.
- [26] 牟钟鉴、张践. 中国宗教通史[M]. 北京:社会科学文献出版社. 2000 年.
- [27] 纳忠. 阿拉伯通史[M]. 北京:商务印书馆. 1997 年.
- [28] 任继愈 主编. 宗教大辞典[M]. 上海:上海辞书出版社. 1998 年.
- [29] 沙宗平. 伊斯兰哲学[M]. 北京:中国社会科学出版社. 1995 年.
- [30] 沙宗平. 中国的天方学. 刘智哲学研究[M]. 北京:北京大学出版社. 2004 年.
- [31] 唐孟生. 印度苏非派及其历史作用[M]. 北京:经济日报出版社. 2002 年.
- [32] 宛耀宾 (主编). 中国伊斯兰百科全书[M]. 成都:四川辞书出版社. 1996 年.
- [33] 王怀德. 伊斯兰教教派[M]. 北京:中国社会科学出版社. 1994 年.
- [34] 王家瑛. 伊斯兰宗教哲学史[M]. 北京:民族出版社. 2002 年.
- [35] 吴云贵. 伊斯兰教义学[M]. 北京:中国社会科学出版社. 1995 年.

- [36]李振中. 伟大的教义学家、哲学家、伊斯兰权威安萨里[J]. 回族研究 2002 年 3 期.
- [37]马维拉: 艾什尔里的折衷宗教哲学[J]. 中南民族大学学报社科版. 2003 年 2 期.
- [38]王希. 简析安萨里的因果论[J]. 世界宗教研究. 2006 年 3 期.
- [39]王希安萨里思想研究[M]. 北京: 宗教文化出版社. 2016 年.
- [40]吴云贵. 逊尼派宗教思想形成的基本标志[J]. 世界宗教研究. 1984 年 3 期.
- [41]吴云贵. 伊斯兰教义学的阶段性特征[J]. 世界宗教研究. 1993 年 4 期.
- [42]吴云贵. 伊斯兰教义学的三部早期文献[J]. 回族研究 1993 年 4 期.
- [43]希文. 艾什尔里与伊斯兰教义学[J]. 中国穆斯林. 1997 年 6 期.
- [44]杨克礼. 伊斯兰教艾什尔里派哲学思想初论[J]. 宁夏社会科学. 1985 年 3 期.
- [45]杨克礼. 伊斯兰教艾什耳里派哲学思想初论[J]. 宁夏社会科学. 1985 年 4 期.
- [46]张维真. 伊斯兰权威伊玛目安萨里[J]. 译者前言. 回族研究. 2004 年 3 期.

在学期间的研究成果

一、参与的科研项目

1. 中央高校基本科研业务经费优秀研究生项目“阿拉伯宗教哲学的产生与发展”，项目负责人，2016年1月结项。
2. 全国社科办项目“中国阿拉伯语波斯语文献挖掘与整理”，项目参与者，2017年3月结项。
3. 全国社科办项目“中国伊斯兰本土化哲学”，项目参与者，2017年2月结项。

二、参加的学术会议

1. 2014年11月参加兰州大学“丝绸之路与中国穆斯林”学术研讨会。
2. 2014年11月参加中央民族大学“伊斯兰哲学与东西方思想传统”学术研讨会。

致 谢

在本人硕士阶段的学业即将结束，本篇论文也即将完成之际，在此我深切的感谢所有支持我、鼓励我完成学业的各位老师、单位领导、同事、我的家人、朋友们，没有你们的付出和支持，我是难以完成今天的学业的。尤其作为一名公职人员，在走上工作岗位之后，再次来到校园学习是弥足珍贵的，此中更多要感谢的是我的单位领导和同事们，希望你们身体健康，工作顺利，生活顺心！

其次，最要感谢的是我的导师丁士仁教授，和您成为老乡，更成为您的学生是我莫大的荣幸。您崇高的学术声誉和低调谦和的道德品行是我到您这里求学的首要原因。三年时光行将结束，在知识上我或许没有获得长足的增进，但是随您一起去完成的那些伟大而有意义的项目是我一生最大的财富积累。临别前，唯有借此处给您及您的家人敬祝平安、健康、吉庆！

最后，感谢所有给与我各方面帮助的同学和所有为我授业解惑的恩师们，桃李不言，下自成蹊。你们才是真正的灵魂工程师，你们用你们的知识和品行浇筑了每一个求知的灵魂，让他们逐渐羽翼丰满，振翅高飞。在此，我深深的感谢你们，祝福你们！