

# 伊斯兰新柏拉图主义研究

吴雁

**摘 要：**伊斯兰新柏拉图主义是在阿拉伯翻译家翻译希腊哲学过程中形成和发展起来的哲学思想。其代表人物在“第一”、“灵魂”和“人”这些哲学基本问题上进行了创造性的思维，表现出伊斯兰新柏拉图主义的一些共同特征：重视理性，研究理性和非理性认知的关系及作用；通过灵魂的修养和完善及个人与社会环境的关系及构建等表现哲学和宗教的调和。这些特征展示了伊斯兰新柏拉图主义哲学和神学（宗教）相结合，理性思维方式和非理性思维的内容统一。研究伊斯兰新柏拉图主义可拓宽我们思考生存与和谐问题的视域，为自身哲学应对外来文化冲击提供一个理论参考。

**关键词：**新柏拉图主义；伊斯兰新柏拉图主义；伊斯兰哲学

**作者简介：**吴雁，中央民族大学哲学与宗教学系05级博士生（北京 100081）。

文章编号：1673 - 5161 (2007) 04 - 0073 - 08

中图分类号：G371

文献标识码：A

关于世界的原初存在一直是哲学和宗教史上的永恒话题。那么，如何在多元的思维中找到人类自身的平衡点？如何在固有的文化背景中，有机而富有成效地整合一种外来文化？如何在“杂多”中，形成“同一”？从这些具有现实意义的视角出发，我们研究伊斯兰新柏拉图主义无疑搭建了一个历史哲学的思维平台。

伊斯兰哲学一般被分为三派：世俗哲学、苏非哲学和经院哲学（早期经院哲学和官方经院哲学）。<sup>[1] 150</sup>其中，世俗哲学和苏非哲学的主体是伊斯兰新柏拉图主义，经院哲学也在不同程度上受到了影响。

伊斯兰新柏拉图主义最重要的理论来源是希腊哲学晚期的新柏拉图主义。它是公元7世纪后，伊斯兰翻译家翻译以亚里士多德和柏拉图为主的希腊哲学著作过程中对新柏拉图主义的继承、同化及发展。因历史的局限性，这些较早的翻译家所认为的亚里士多德和柏拉图的著作绝大多数是经过新柏拉图主义哲学家改造和阐释过的“伪”亚里士多德和柏拉图著作，实际上体现的是新柏拉图主义哲学思想。<sup>[2] 23-24</sup>

## 一、新柏拉图主义

新柏拉图主义出现于公元3世纪古希腊文化末期，是当时古希腊哲学理性思想走向没落、而神秘主义成份增强时期最重要的哲学思想。按照黑格尔的说法，新柏拉图主义“拿柏拉图哲学作基础，但是却利用了整个哲学的发展。这个发展是在柏拉图之后通过亚里士多德和以后的各种哲学而获得

的。换句话说，他们以一种更高的文化把这些哲学系统重新武装了起来。”他们“并不傍依某一特定的古代哲学派别，而是把一些不同的哲学体系结合起来，特别是结合毕达格拉斯学派、柏拉图派、亚里士多德派的哲学，并且阐述这些派别的哲学，所以这种哲学常常被称为折衷主义”<sup>[3] 177</sup>。

### 1. 柏拉图的理念论和柏拉图主义

新柏拉图主义的理论基础是柏拉图的理念论，后者也是柏拉图整个思想体系的最核心部分。

柏拉图是这样设定“理念”的：在他看来，人是有灵魂的，这个灵魂在人们出生之前就具有了对于现世知识的“理念”，所以人们的学习过程是一个回忆的过程。“理念”世界不同于现实世界，现实世界是分有或摹仿“理念”世界的“理念”而形成。因此，“理念”在柏拉图的思想里具有本体、原形和一般的意义，“理念”世界是永恒、完美和不变的存在。<sup>①</sup>灵魂由于拥有“理念”，亦成为不朽的存在。事实上，柏拉图认为造物主摹仿“理念”创造了世界。<sup>②</sup>

柏拉图的思想在他之后以各种形式得到了发展，形成柏拉图主义。最早的柏拉图主义主要吸收毕达哥拉斯派的“数”理论的思想，中期与亚里士多德学派等各有所取，后期受到新毕达哥拉斯学派影响，因而在理论上既有“数理念”论，又发展了对于确定知识可能性存在为主要内容的怀疑主义，且最主要发展了柏拉图原本就有的宗教神学思想。这就为后来新柏拉图主义的出现奠定了理论基础。<sup>[4] 481-483</sup>

### 2. 新柏拉图主义

新柏拉图主义是柏拉图主义发展的新阶段，主要代表人物有普洛提诺、普罗克洛等，且新柏拉图主义哲学在普罗克洛那里最终发展成为一种宗教哲学。

作为新柏拉图主义的创始人，普罗提诺提出了“三一”理论：他认为理智、灵魂和自然事物是从“一”中“流溢”而出的（类似柏拉图的摹仿创世说）。这个“一”对应着柏拉图所说的原初的“一”，是严格和纯粹的统一，而理智作为第二层的“一”，它是“一——多”，那么灵魂和自然事物，则是第三层的“一”，它是“一与多”。他反驳了亚里士多德在“一”问题上的观点，认为后者区分出了超越和理智的“一”（第一层的“一”），但却认为这个“一”有自我的理智活动而使它不再具有原初性，这就从根本上有别于柏拉图的宇宙生成论。<sup>③</sup>可见普罗提诺坚持神圣事物必然性的认识，也坚持灵魂是神圣事物，是属于和可感事物不同等级的存在；灵魂与肉体是分离的，它存在于原初理智之中；灵魂处在一切空间之外，具有不朽性；灵魂具有认识自身中存在神性的能力。因此，他得出结论：人不仅是灵魂的一个部分，而且是其全体，如果我们能够转向自己的内心，倾听它的声音，我们就能够把握必然和神性。

普罗克洛是新柏拉图主义继普罗提诺之后的重要代表人物，著有《神学要旨》一书，在此书中，他用新柏拉图主义来解释神学传统，使前者彻底跳出了哲学的论争范畴。

事实上，新柏拉图主义后来成为希腊哲学与伊斯兰教神学哲学、阿拉伯—伊斯兰哲学的连接点，也成为希腊哲学与西方基督教神学哲学发展的重要流派<sup>[5] 3</sup>，表现于前者的主要形式为伊斯兰新柏拉图主义。

## 二、伊斯兰新柏拉图主义

在对古希腊哲学著作的翻译中，阿拉伯翻译家艾布·尤素福·伊斯哈格·铿迪，成为伊斯兰第

①参见柏拉图的《斐多篇》。

②参见柏拉图的《蒂迈欧篇》。

③参见普罗提诺的《九章集》。

一位创造性的哲学家，开创了以哲学论证伊斯兰教义的传统，其哲学具有浓重的新柏拉图主义意味。<sup>[6] 40</sup> 铿迪以后的拉齐，同样属于新柏拉图主义者，但却敢于对伊斯兰教的一些教义作独立思考。到了法拉比就对新柏拉图主义进行了系统阐述。<sup>[7] 123</sup> 伊本·西那作为法拉比的“私淑弟子”<sup>[2] 96</sup>，其思想直接得传于前者，而逍遥学派的伊本·巴哲，“几乎亦步亦趋地效法淡泊宁静的东方哲人法拉比”<sup>[2] 178</sup>。事实上，较之伊斯兰教的经院哲学，伊斯兰新柏拉图主义哲学家思想更多涉及到所谓世俗层面。<sup>[1] 150</sup>

在伊斯兰新柏拉图主义思想中，对哲学论题的论述分为四大类：首先，对于基本伊斯兰教义问题的哲学论证；其次，对其他伊斯兰教论题的论述；再次，对其他哲学基本问题的论述；最后，对哲学论题的论述同时伴随着可能的对伊斯兰教义的怀疑或对立，这类情况有时被称作“异端”。无论哪一类，都不可避免对如下范畴的哲学基本问题进行了论述：第一，宇宙和自然的起因问题，在伊斯兰新哲学中变成了“真主”和“真主”创世的问题，抑或说，“第一”或“第一因”的问题；第二，精神和物质的问题，这里作为“灵魂”及“灵魂”和物质世界关系的问题；第三，关于万物之灵“人”的问题，兼涉哲学家的的问题。

#### 1. “第一因”或“第一”

作为伊斯兰神学家，铿迪相信“真主”对于宇宙的创造和毁灭，相信奇迹的存在及先知和启示。他的哲学只是“对作为每一实在的原因的第一实在”<sup>[8] 85</sup>进行认识，这一认识的最高阶段就是对“真主”存在及属性的证明。在这一点上，铿迪和亚里士多德都认为形而上学的知识是解释世界的最好工具。但他还认为解释世界的过程是一个认识真理的过程，而其中最重要的一项就是认识“真主”及“真主”所欲。

铿迪论证了“真主”从“太虚”中创造了世界的必然性，作为“第一存在”，它是任何被创造物的原因，由于其又具单一性，则必然不可能和任何事物相同，且高于任何事物。由于和任何事物都没有相似之处，则必然不可能是亚里士多德形而上学中的其中一种运动形式，所以铿迪认为“真主”不会是一种灵魂或理性。<sup>[8] 93</sup>由于“真主”不是灵魂或理性，灵魂和理性只能由“真主”创生，这是一种典型的普罗提诺思想。<sup>①</sup>由此还可知，在铿迪的思想最深处，真主不能为理性所认识，是一种只有作为宗教直观才可能观照的存在。

拉齐也同样认为世界是由“真主”创造的，但却提出这个世界的“第一”——“真主”不是从虚无中创造的世界，而是用一种“没有形式的物质”创造了世界<sup>②</sup>，这种物质<sup>③</sup>显然在被造物之先，且是永恒的，绝对无形式。<sup>[9] 153</sup>可见，在拉齐的思想里，如果物质世界是“真主”由一种绝对“没有形式的物质”所造，那么，所有起源的物质当其形式消失、即在它死亡或分解时，必然回归到它之所以构成的原始物质——“没有形式的物质中去”。所以，按拉齐的看法，如果这种“没有形式的物质”因它的绝对无形式和是万物之先而成为永恒（除了“真主”），从这种哲学观点出发，将不能保持宗教信仰（即“真主独一”）的纯粹性，因此他被称作“异端”。

到了法拉比的哲学意识中，常常又把形而上学和人们之间的实际关系相结合，在自己信仰的伊斯兰教体系内阐发对于“真主”、“宇宙”、“精神”、“理性”和“人”的联系。可以说，他的哲学是伊斯兰教的宗教哲学，他被称为“伊斯兰教的真正哲学家”<sup>[2] 96</sup>。

①参见前文普罗提诺对“三一”思想的解释。

②参见柏拉图的“范畴”论。

③关于物质（造物所用的质料）和形式的问题，早在柏拉图和亚里士多德时期就进行了研究，到了普罗提诺时期，他以“流溢”说避开对这个问题的讨论。

法拉比也常谈到“第一”。在他看来，“第一”是世界的第一原因，它是完美的、自足的、永恒的、不是物质的，不能被创造，是独一无二的，不存在其他对立面。事实上，按照伊斯兰新柏拉图主义的观点，“第一”尽可能是完美和永恒的。然而“第一”却不是人们的理性观念所能够理解的，因为人的理性早已被物欲所迷惑，只能感到却不能洞见“第一”的永恒性和完满性。要想得见这个第一原因，包有其德行，就必须修心养性，去伪存真。“第一”也不是物质的，那么应该是什么呢？法拉比认为，既然“第一”不是物质的，它又是自足的，则它必然和物质不相联系；既然和物质不相联系，则必然是理智的。物质是什么？物质是具有固定形式和特征的相对静止状态，存在于物质之中的理智是受物质制约的。因此与物质无关的“第一”是运动的，“第一”是一种动态的理智。这很像中国哲学中的“道”，所谓“一阴一阳之谓道”，这个“道”由阴阳相易而永恒。当然，与这个“第一”相似的是道以外再没有与之相对立之物了（因它是一种平衡态），而“第一”同样是没有对立面的，是至大、至高的。

“第一”的自主性决定了它的直接性，它可以没有中间物帮助直接实现自我（本质），还可以对本身进行思考（这些理论成为法拉比流溢说的理论基础）<sup>①</sup>。就像亚里士多德所说的，“第一”是“观念的理性的”理智。中国哲学也谈到了“道”是天地万物生成的法则，但这个天“道”却是客观的，这就不同于“第一”的“可以思考”的特点。

既然“第一”可以“思考”及实现自身，而将自我溢出为万事万物，具有各自个性的事物，又通过这种个性定义其自身。这种“第一”所具有的独特属性真正说明“第一”又是一种生活。亦即法拉比的哲学始终把“第一”给予自主权，它具有无限自主的可能性，这种“第一”的自主“思考”和“生活”始终更接近于主观而不是客观。这就远远与“理性的理智”相背离，倒是更接近于“感性的理智”了，所以最终反证了它是“观念的理性的理智”（亚里士多德语）。但这个“观念的理性的理智”中的观念是什么样的观念呢？是理性的还是非理性的？如此看来，应该是非理性的成份更多了。

“第一”之下最具灵性的莫过于人和有生命物质的“灵魂”，特别是前者。“灵魂”和“灵魂”之所存在的形式——“物质（肉体）”的关系如何？“灵魂”在“今世”和“来世”的去向及地位如何？这个问题大体上也表现了伊斯兰视域中世界的存在状况，是伊斯兰教和哲学的重大问题。

## 2. “灵魂”、“灵魂”与物质

同亚里士多德一样，伊斯兰新柏拉图主义的一些代表性哲学家几乎都关注过灵魂问题。铿迪从新柏拉图主义灵魂和肉体由偶然性结合产生生命的理论出发，提出灵魂具有无形性。在他看来，当肉体灭亡时，灵魂依然可以抽身而出，并不影响形体变化。这个灵魂控制着人的一切行动，行动功能有高层次也有低层次，较常见的有肉欲、食欲和理性。有时肉欲和食欲，有时是理性主宰着人。对于前者，铿迪认为它是可鄙的，而被理性之光照亮的人则是自己的主人，可以了解世界的真实面目。可见，他认为这种灵魂有污浊和清纯之分，且可以相互转化，因此可以被提升和改造。<sup>[2] 91</sup>

按铿迪的理论，既然灵魂和肉体由于偶然结合产生了生命，则这个生命的物质形式就成了这个灵魂的束缚。换句话说，这个灵魂如果是这个生命的构成部分，则这个物质形式也成为了它的形式。由于这个灵魂应该是和这个肉体成为一体的，或者说成为了一个物，那么当这个物质的形式消失时，这个灵魂（事实上从它们结合的瞬间开始就早已不能单独被称为灵魂和物质了）必然

---

①直接来自普罗提诺的流溢说。

随其同时失去了存在。当然这仅仅是一种正常逻辑的推理，完全不能代表伊斯兰神学哲学家的思想。

我们看到，伊斯兰教强调肉体的复活及这一复活后的肉体在后世的快乐和痛苦。那么既然精神可以复活，灵魂在来世的命运也成为了一个很重要的哲学命题。伊本·西那认为，必须承认，复活后的问题之所以是一个众所关注的问题，是因为此生人们追求其最高价值，而忽略物质享受，他们所要求的无非是不再对肉体依恋而回到“近似真理”中去<sup>[8] 168</sup>。因为在现世中他们所感受到的那种存在于灵魂之中的，名义上是最完满理性的幸福，实际上仍属于肉体名义下的官能所感知的一种下界的幸福和完美的成就感罢了。

灵魂处于物质世界时与物质（肉体）的结合是在造物那里“注了册的”<sup>[8] 169</sup>——是精神和肉体的统一体，也具有造物所具有的真和善。既然和真、善相统一的灵魂才是完美和完善的，那么这种和谐一旦处于“非”的状态，灵魂要享受最高幸福就只能是断断续续、时隐时现或偶然而已。而灵魂最终摆脱肉体的束缚，才能完成由偶然的完满到绝对永恒的转变。当然，一些灵魂达到了真理之境，而另外一些则要承受由于依赖和依恋肉体而无法摆脱束缚，最终要蒙受这一物累而造成的灾难。

对于灵魂最后的归宿，法拉比的想法和伊本·西那有共通之处。法拉比认为，灵魂在来世要么会享受幸福，要么要遭受磨难，这取决于灵魂今生和肉体结合的是它对于理性探求的深度，其理性生命力越强，它的真、善和美就越接近“真主”的属性，就越有可能在来世到达幸福的境界。<sup>[2] 107</sup>但是，此过程应该充满着各种可能性：首先，灵魂于世时所与之结合的肉体本身的条件不同；其次，个体在世界中的经历不同。这两种前提决定了灵魂的去向。

所以，在伊本·西那看来，今生是要追求生的最高理想的，对这种永恒世界的领悟越丰富，境界越高妙，则来世得到的幸福就可能越巨大。然而这种对于永恒幸福追求的渴望与人们对于物质世界的依恋都是相当强烈的，除非一个人能够自觉摆脱对于尘世的依恋，而对那“仅能用智力了解的世界”疯狂爱慕，否则这种幸福是不会永恒的。<sup>[2] 126</sup>

在他的思想中，纵然死亡可以使灵魂摆脱肉体的束缚，这一过程还是相当痛苦的。他认为灵魂在肉体死亡后还将有一段时期处于肉体存在时它所处的那种存在形态，由肉体的贪爱所产生的欲望还存在于个体的灵魂之中，而与肉体在世时对欲望的可实现性相比，此时的灵魂对于一些欲望的追求却是永远也无法实现的，灵魂在此时期依然会感到痛苦，直至一段时期之后，这种由于灵魂和肉体偶然结合的偶因形成的暂时形态完全随着肉体的消亡而变化至最终消散，灵魂才最终与原初世界相统一，从而达到它本来所处的状态，得到原本就属于它的无始无终的宁静和幸福。

不过，对这个过程，法拉比的描述更为详细，解释亦更加精妙。作为新柏拉图主义者，他认为理想国的居民和不道德国家的居民，其灵魂的幸福程度绝非相同，这与它们的肉体在世俗的享受程度成反比，这种享受程度越高，灵魂摆脱肉体束缚时就越困难，因为那种享受尘世的意欲力量更为强大，即灵魂和肉体结合的念头更为激烈，以至于到了来世，这种灵魂中的意欲往往还会带着它们进入到物质的形式中去，这种物质的形态和世俗的经历会越来越减弱那种灵魂对于理性的观照能力，而这种无理性的取向又加剧了灵魂的进一步退化，直到最终化为无。<sup>①</sup>另外，法拉比还认为，人类的非理性思维，纵然有时表现为美德，但伴随而生的不良情绪，如伤心、悲痛、怀疑、紧张等，无不作为另外一种催生灵魂和肉体结合的力量而妨碍灵魂在来世得以到达更幸福的

①可参阅印度文化类书，在佛教的轮回和转生说等理论中更能理解法拉比关于灵魂的思想，这是宗教思想的遇合。

世界，他是一个理性至上主义者。

按伊本·西那的说法，若果真有一个灵魂能够忍受现实的由克制和最终抛弃对肉体的向往所产生的巨大的痛苦（除非这个人已被某种不良的欲望所支配，丧失自我意志），那么它必然能够最终达到命运的最高点。然而“它们现在已经放弃了这一向往”<sup>[8] 163</sup>。这主要包含三层意思：一是人们的道德在沦陷；二是人们对于理性的探求或对真正幸福的向往已经不具有往日的激情；三指人们更加注重现世生活。

### 3. “人”（“社会”——人的群体）或“哲学家”

《理想国》描述了柏拉图的理想政体。<sup>[4] 407</sup> 法拉比曾经描述柏拉图的理想国是为理想美德提供的一个框架，在这个国家里不需要心理医生和法官。但是理想国一旦蜕变为柏拉图所描述的四种腐败情形之一，那么哲学家生活在家人、亲属、朋友和社会之中，就像生活在陌生人中一样，显得格格不入，他的结局只能是移居别处，或是离群索居。<sup>[6] 29</sup>

伊本·巴哲为可能出现的哲学家的困境而写作，首先探讨了理想国之所以蜕变的原因：由于人身处社会之中，为了生存，要有一定的生活必需品，为此，会非理性地做一些事情，并且有些事情不属自愿。人之所以为人的本性决定了其为名誉、地位、享乐、战争所推动，日益偏离理性，偏离积极理性与人的行为相结合产生的种种美德。于是一个理想的国家日益变成一个让有理性和美德的人所不能适应的世界。<sup>[8] 287-288</sup> 他所说的理性是指绝大多数存在所具有的较高理性和其精神上的种种形式。在他看来，这些精神上的形式无非有四种：一、天体的形式；二、全体理智；三、对于物质的理性认识；四、灵魂天生具有的感知能力、想象力、记忆力。分析这四种形式可发现：第一种显然是非物质性的，与物质无关；第二种也是非物质性的，但对物质具有一定作用，因为后天所具有的智慧，可以增强具有理智的物质对于世界的认识能力；第三种非物质的理性，是可是人的智力所认识的，是对于物质的理性认识，没有对物质的认识就没有这种理性，因此与物质的联系十分密切；第四种精神形式是物质抽象为精神，精神认识物质的一种精神性的工具。

总之，人的真正价值体现在他的理性上，其所做的一切都应有利于他对这种精神形式的追求，而伊本·巴哲所关注的所谓“索居者”就是那种追求人的真正价值的人，当“索居者”所关心和追求的东西和所处环境中绝大多数人不一致时，就只能选择“索居”，亦即独善其身。面对复杂的社会问题，伊本·巴哲并未选择他所推崇的积极理性行动力，而是选择了逃避现实，以逃避来标明其所说“精神的人”与“肉体的人”之不同，前者是遗世独立的，可达到最高智慧，具有最高美德，因而最终具有神性；后者是深陷后世污垢，只追求物质享乐的，具有堕落的精神特点的人群。

为什么具有别人所不具有美德的哲学家跑了？为什么选择独善其身？原因就是：在一个衰败的理想社会里，绝大多数人的社会交往，或者说政治交往的目的无非是满足个人私欲和耽于享乐，而不会以得到美德和智慧为快乐。因此，政治已失去了伊本·巴哲心中最初的意义，那么，如果说“离群索居”反而是能够被道德所证明唯一正确的生活之时，哲学家又怎能不选择？

### 4. 伊斯兰新柏拉图主义主要特点

通过考察以上伊斯兰新柏拉图主义哲学家对于“第一”、“灵魂”和“人”等问题的思考，可以看到如下特点：

首先，伊斯兰新柏拉图主义是一种宗教哲学与特定宗教结合的产物。

如果说新柏拉图主义作为一种哲学和其后成为一种宗教哲学只是哲学对于人类一般宗教思想所做的教义上的解释，那么伊斯兰新柏拉图主义则是把新柏拉图主义的宗教哲学内核植入了伊斯兰教，以自身为理论基础，对于伊斯兰教教义作了哲学上最有力的支持。因此，无论铿迪、法拉

比还是伊本·鲁世德等伊斯兰教哲学家的思想，无不围绕着伊斯兰基本教义（如“真主独一”、“真主创世”等）、伊斯兰基本的个人和社会生活、政治等（如“人”、“灵魂”和“哲学家”、“理想国”等），或支持，或异议，不同程度地展露了新柏拉图主义的哲学架构。

其次，比较重视理性，且能思考其与非理性认知的联系。

如同伊斯兰教本身所表现的理性十足，伊斯兰新柏拉图主义思想同样也重视理性。在铿迪看来，哲学就是一个不断发现真理、认识真理的过程，而认识真理最终是为了认识真主，即哲学是认识“真主”的理性的工具。但他很有保留地认为如果“真主”是非灵魂的和理性的，则理性的哲学工具不能终极地认识“真主”，而最终要发现真理则需要宗教信仰的力量，即宗教直观，他的理性则囿于宗教信仰的方圆之中。

法拉比对理性的重视程度更高。在伊斯兰哲学史上，他被称作“第二导师”（亚里士多德被称为“第一导师”）。法拉比曾对亚里士多德的许多著作做过注释，特别对于后者的逻辑学他更在语言和逻辑的层面做出了独特的现代性展示。<sup>[2] 155</sup> 他因之受亚里士多德理性主义的影响很深，但这种理性主义到了伊斯兰哲学家这里亦被很大程度地新柏拉图化了：如前所说，法拉比认为人们不能认识“第一”或“真主”的原因不是在于人们的理性不能认识“真主”，而是人们的理性被灵魂所引导的欲望所遮蔽，如何使这个人类的理性能洞见“第一”真理呢？他实际上提出了理性和非理性（感性）的共同作用问题，这类似于希腊哲学中所说的“智慧即美德”<sup>[7] 206</sup>。或者说，美德即智慧。伊本·巴哲提出四种理性，认为人的真正价值体现在人的理性上，人们所做的一切都应有利于对理性精神形式的追求。

最后，重视哲学与宗教的调和。

当宗教信仰与哲学理性碰撞时，只有少数类似拉齐和伊本·鲁世德等可公开提出追求真理的最终目标，更多正统的伊斯兰新柏拉图主义思想家和哲学家则致力于二者的调和。如铿迪以哲学解释信仰，法拉比则以理性寻求真理，以至“真主”。事实上，这一哲学和宗教的调和主要是通过两个方面得到表现的：1. 对于灵魂提升的指导及其终极关怀，集中表现在伊斯兰教信仰问题上。伊斯兰新柏拉图主义的哲学家在神学问题上研究了今世灵魂如何得到完满、来世如何得到幸福的问题，并提出解决办法，如法拉比；2. 个体发展与社会和谐的关系。在法拉比和伊本·巴哲看来，个体的幸福表现在他对于理性价值的追求之中，且后者认为这种追求与社会环境息息相关，社会环境要么会促进这一追求，要么会阻碍它。在前一种情况下，社会中的人们多数都是在追求智慧和美德，而在后一种情况中，社会中的人们更多地追求欲望和物质的满足。如果不能改变环境，至少也要做到独善其身或离群索居。

### 三、伊斯兰新柏拉图主义研究的意义

伊斯兰新柏拉图主义在哲学和神学（宗教）结合、理性思维方式和非理性的思维内容统一方面具有典型性。<sup>①</sup>所以，研究伊斯兰新柏拉图主义不仅具有理论价值，还具有深刻的社会现实意义。

#### 1. 伊斯兰新柏拉图主义研究的理论意义

首先，由于伊斯兰新柏拉图主义是从伊斯兰教的基本教义出发而对哲学最基本问题所做的带有宗教特点的思考，因此是一种与以往哲学不同的哲学世界观。这种哲学世界观在伊斯兰教信仰内部发挥了一种集体哲学可能发挥的巨大作用。在其外部，这种哲学也影响了西欧基督教神学哲学的发展。因此，伊斯兰新柏拉图主义具有宗教哲学的典型示范性。

<sup>①</sup>可对比新柏拉图主义与基督教的结合情况。

其次，伊斯兰教教义决定了它在某种程度上必然与新柏拉图主义这样一种有兼容性的哲学相结合，从而开辟了宗教哲学发展和东西方文化哲学交流的新局面。

## 2. 伊斯兰新柏拉图主义研究的社会现实意义

作为一种哲学世界观，特别是作为世界第三大宗教——伊斯兰教的重要哲学支撑，伊斯兰新柏拉图主义及其所表达的思想意义和展现的社会生活基本规则，对于教内外的普通民众或是文化界的感兴趣人群，都会有不同层次的影响。

研究伊斯兰新柏拉图主义，不仅是一种对于基本哲学问题换位思考的新尝试，从而拓宽人们思考生存与和谐问题的视域，更是一种在东西方哲学、两种不同哲学及宗教与哲学结合方面的新发展和建立新模式的探讨，从而为我们把握时代要求、以自身哲学应对外来文化冲击提供了一个可供参照的理论范式。

### [ 参考文献 ]

- [1] 金宜久. 伊斯兰教小辞典[M].上海:上海辞书出版社, 2006.
- [2] 第·博尔. 伊斯兰哲学史[M].马坚,译.北京:中华书局, 1958.
- [3] 徐远和. 东方哲学(第一辑) [M]. 香港:养正堂文化, 2002.
- [4] 范明生. 柏拉图哲学评述[M].上海:上海人民出版社, 1984.
- [5] 沙宗平. 伊斯兰哲学[M].北京:中国社会科学出版社, 1995.
- [6] 穆萨·穆萨威. 阿拉伯哲学[M].张文建,等,译.北京:商务印书馆, 1997.
- [7] 苗力田. 古希腊哲学[M].北京:中国人民大学出版社, 1989.
- [8] 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, 1992.
- [9] 井筒俊彦. 伊斯兰教思想历程[M].秦惠彬,译.北京:今日中国出版社, 1992.

## On Islamic Neo-Platonism

WU Yan

**Abstract** Islamic Neo-Platonism is a kind of philosophy which was built and developed in the process of Arabic scholars' translation of the archaic Greek philosophy. Al-Kindi, Al-Farabi, Al-Razi, Ibn Sina and Ibn Bajjah and other important philosophers had their own very personalized, special angle observing and creating theories in "the first", "the soul" and "the person". They expressed some collective characters; paid more attention to logos, studied the relationship between it and non-logos and their influence; through the culture and the perfection of soul and construct the relations between beings and social environment. These also could represent the compromise and unison between religion and philosophy. In a word, it means a kind of study to set up a new way to connect two kinds of philosophies between the east and the West.

**Key Words** Neo-Platonism; Islamic Neo-Platonism; Islamic Philosophy

(责任编辑:李意)