

# 论《古兰经》的哲学注释\*

金忠杰

**摘 要:**《古兰经》是伊斯兰教的根本经典,也是伊斯兰文化体系诸多学科的理论渊源。从发生学来讲,《古兰经》中关于世界、人类、宇宙、因果等哲学命题的经文,催生了伊斯兰哲学。穆斯林哲学家根据经训教义,注释《古兰经》中具有哲学命题的经文的同时,亦借鉴它文化的哲学元素对其进行注释,构成了《古兰经》哲学注释的整体图景。

**关键词:**伊斯兰文化;《古兰经》;哲学;注释学;文化经典

**作者简介:**金忠杰,博士,宁夏大学阿拉伯学院副教授(宁夏银川 750021)。

**文章编号:**1673-5161(2011)06-0072-07

**中图分类号:**B964

**文献标识码:**A

\* 本文属2006年度国家社科基金青年项目(06CZJ007)、2009年度宁夏社科基金项目(09NXBZX01)、2010年度国家社科基金项目(10BZJ016)的阶段性成果。

## 一、《古兰经》与伊斯兰哲学

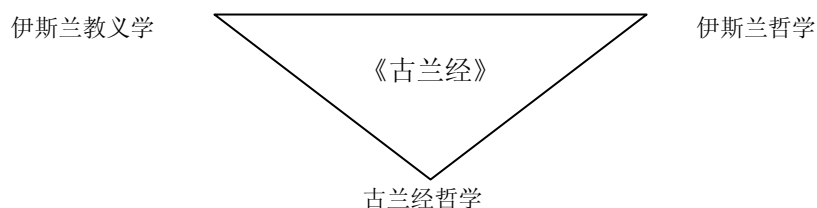
从发生学来讲,伊斯兰教义学衍生出了“伊斯兰哲学”,“伊斯兰哲学是随着伊斯兰教的兴起,基于伊斯兰教义来研究宇宙和人的学问。”<sup>[1]10</sup> 鉴此,伊斯兰哲学是以伊斯兰教义学为基础,“阐述伊斯兰教义及有关对自然、社会和人类思维的哲学基本问题的学说或世界观体系。”<sup>[2]694</sup>

伊斯兰哲学界指出,《古兰经》的另一名称“智慧之学”(‘Ilm al-ḥikmah),即为伊斯兰哲学,富有智慧的“贤人”(ḥukamā)即为哲学家。<sup>[1]3</sup> 权威词典《阿拉伯语》在解释译自拉丁语“Philosophy”的“Al-falsafah”时,用“Al-ḥikmah”(智慧)解释了“Al-falsafah”(哲学)。美国学者希提就此讲到:“阿拉伯的著作家,逐渐把‘falāsaifah’或者‘ḥukamā’(哲学家或者贤人)用作不受宗教限制而自由思考者的称号。”<sup>[3]334</sup> 从词源来看,“伊斯兰哲学”因源于《古兰经》,故不乏学者将其称为“古兰经哲学”(Al-falsafah al-l-qur’āniyyah)。<sup>[4]</sup> 由于派生于词根“Al-ḥikmah”的形容词“Al-ḥikīm”,不仅是真主的一个尊名——睿智的主,也是《古兰经》的另一名称——《智慧的经典》,(54: 5)因此,“智慧”被《古兰经》视为最高境界,“他以智慧赋予他所意欲的人;谁禀赋智慧,谁确已获得许多福利。”(2: 269)<sup>①</sup> 作为伊斯兰哲学之源,《古兰经》多节经文用“智慧”定性了伊斯兰哲学的本质,列举了诸如鲁格曼(31: 1)、苏莱曼(21: 79)等代表智慧的先知,阐述了思考、观察、理性、智慧和哲理,“据阿拉伯穆斯林对经文的统计,发现其中教人运用理智和思考的有300多处,教人观察和探索宇宙奥秘的有700多处,教人用对比的方法进行科学研究

① 本文引用的《古兰经》译文均出自马坚译本,中国社会科学出版社2003年版。

的有几十处”<sup>[5]365</sup>，并且16次用“有识之士”(ʿulū al-ʿalbāb)强调了智慧和哲理的重要性。

根据经文“这些是包含智慧的经典的节文”(10: 1)，这部富含“智慧”的“《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、为人处世等多方面的哲理，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、空间与时间、永久性与属性、永恒与不朽诸概念”。<sup>[6]15</sup>也因此，“《古兰经》关于安拉绝对独一、反对多神信仰的思想，关于安拉本体与属性的思想，关于安拉创世与宇宙生成的思想，关于造物主与被造物关系的思想，关于安拉前定的思想，关于以赏善罚恶为核心坚持顺从、坚忍、公正、平等、宽恕的伦理思想，关于今、后世并重的两世幸福思想，关于灵魂不灭和末日审判的思想等，奠定了伊斯兰宇宙观、人生观和伦理观的哲学思想基础”，<sup>[2]694</sup>成为“古兰经哲学”的核心，并作为伊斯兰教义学和伊斯兰哲学之根，呈现出由根而枝——《古兰经》→古兰经哲学→伊斯兰教义学→伊斯兰哲学的倒金字塔形式的哲学图景，表明《古兰经》与伊斯兰教义学和伊斯兰哲学关系（参见下图）。



伊斯兰哲学发展史上，穆斯林哲学家围绕《古兰经》有关哲学命题展开的哲学研究和注释，既是他们研究伊斯兰哲学的成果，也是其思想结晶，以及各派文化遗产和理论形态的表现形式。他们在以本体哲学为根本，借鉴他文化哲学元素后，根据解读《古兰经》大义的需要，对经中具有哲学命题的经文作了不同解释。诸如，他们对“真主前定与意志自由”、“现世生活与彼岸生活”、“时间与空间”、“物质与精神”、“大罪与小罪”、“物质与精神”、“信仰与行为”、“信仰的增加与减少”、“知识与理性”、“知识与信仰”、“理性与启示”、“人与现实世界”、“人的能力与行为”、“正义与邪恶”、“真理与谬误”、“生与死”、“善与恶”、“美与丑”等问题形成了各家之言，“对《古兰经》及伊斯兰教义进行不同的解释，对外来的各种哲学流派的思想，各取所需，加以裁剪。”<sup>[2]695</sup>

综上，“《古兰经》蕴含着大量哲学命题，涉及了从古到今哲学家们所讨论的各种哲学问题。毋庸置疑，古兰经哲学足以使伊斯兰乌玛在信仰之道上畅游，它没有妨碍其认知和进步之路。”<sup>[4] (6)</sup>美国穆斯林哲学家赛义德·纳斯尔教授在《伊斯兰哲学史》之“《古兰经》和圣训是伊斯兰哲学的源泉”中，概括了《古兰经》和伊斯兰哲学的关系。他认为，穆斯林哲学家都是在经训主导的伊斯兰教世界里进行哲学思考的，由此催生了伊斯兰哲学。伊斯兰哲学既与古兰启示的外部组成或“教法”相联，也与作为伊斯兰核心的内在“真理”相联；《古兰经》倡导的“智慧”和“真理”，被哲学家对应于哲学活动，哲学就是探索作为古兰之心的“真理”。穆斯林哲学家对《古兰经》某些章节所做的哲学注释，构成了伊斯兰哲学的重要存在形态。《古兰经》的某些主题主宰着伊斯兰哲学的历史，如“认一论”、世界有始还是无始、真主对世界的知识、宇宙论、末世论等。<sup>[7]27-37</sup>

## 二、《古兰经》哲学注释的缘起

尽管《古兰经》是伊斯兰教义学和伊斯兰哲学之源，相互之间呈现出由根而枝的图景，但从学科发展来看，这两门犹如孪生姊妹的“显学”，并不随着《古兰经》启示历程一蹴而就。反之，

在伊斯兰文化发展进程中，由于主客观和内外部因素使然，促使穆斯林哲学家基于经训教义构建了伊斯兰哲学，使其逐渐形成、发展和完善。“伊斯兰哲学的传播经历了三个阶段：首先是从各地零星地收集哲学，如倭马亚人哈立德·本·叶齐德等所为；第二阶段是系统地翻译哲学著作，这是发生在阿拔斯王朝前期马蒙时代的事情；到了第三阶段，这门学科已越来越清楚，伊斯兰哲学家开始领悟哲学并对哲学加以评介和补充了。”<sup>[8]115</sup>伊斯兰哲学历程中，第二阶段即“翻译、引进、拿来”尤为重要，它不仅通过博采诸家的学术举措，丰富和推动着伊斯兰哲学发展，也因翻译他文化哲学著作的学术活动而引起思想反映、哲学主张与理念分歧，影响到了一些穆斯林哲学家对《古兰经》的理解和阐释，很大程度上成为《古兰经》哲学注释形成的重要基础之一。

8世纪中期，地跨亚、非、欧三大洲的阿拉伯伊斯兰帝国形成，穆斯林接触了文明进步发达、文化底蕴深厚的希腊人、波斯人、印度人和罗马人，并对他们的科学和哲学产生了浓厚兴趣。他们一方面开始零星地整理和收集阿拉伯的本土哲学（哲理），另一方面有组织、有计划地大力介绍与翻译他文化的科学与哲学著作，并形成了一场轰轰烈烈的百年翻译运动，其标志是第七任哈里发马蒙在首都巴格达创建的“智慧宫”。基于“智慧宫”的文化学术平台，到10世纪时，“柏拉图的《国家篇》、《蒂迈欧篇》、《智者篇》，亚里士多德的《形而上学》、《物理学》、《伦理学》、《范畴篇》、《解释篇》、《前分析篇》、《后分析篇》，普罗提诺的《九章集》，波菲利的《亚里士多德〈范畴篇〉导论》，阐释新柏拉图主义流溢说的主要哲学著作《亚里士多德神学》和《原因篇》等已被译为阿拉伯文并加以注释。同时波斯、印度的古典学术著作也被译成阿拉伯文。这些著作的流传，开阔了阿拉伯思想家的思维，希腊哲学的唯理论、逻辑思维和演绎法提供了认识世界的理论和方法，促进了阿拉伯自然科学和哲学研究的发展，出现了大批哲学家和哲学派别。”<sup>[2]694</sup>

上述被译为阿拉伯语的希腊哲学和逻辑学著作在穆斯林知识界广为流传，使他们接触到了闻所未闻的哲学知识。他们中有些人不仅受希腊哲学影响，而且借鉴希腊哲学观点阐释伊斯兰教，致力于调和哲学与宗教的关系，以推动伊斯兰哲学发展，如法拉比、伊本·西那与精诚兄弟社等。法拉比和伊本·西那等哲学家在深知希腊哲学中有很多与伊斯兰教义和“沙里亚”（Al-shari‘ah）不相协调的思想和观点的情况下，处于对哲学的追求和钟爱，仍然试图在“哲学与信仰”、“哲学与宗教”、“哲学和教法”之间求得相近，努力阐明“启示”（Al-wahy）与“理性”（Al-‘aql）之间没有矛盾，认为信仰如果因哲学而受启发，那么信仰就会更加坚定。基于此，他们努力将“哲学和宗教”与“哲学和信仰”相连接，使两者相得益彰，最终使宗教成为哲学，哲学成为宗教。

法拉比和伊本·西那等人在阐述哲学观点主张的同时，为了寻找合法性与合理性，自然求助于《古兰经》，并对很多涉及信仰教义的经文作了哲学式阐释，以使经文符合哲学观点。甚至哲学家肯迪为了对“某些经文加以诠释，使之与哲学思想相一致，特别指出阿拉伯文词语一般有两层含义：比喻意义和真实意义，一般人只能理解比喻意义而不知道其中的真实意义”。<sup>[9]33</sup>换言之，受希腊哲学影响的穆斯林哲学家如法拉比等人，由于认同希腊哲学理论与主张，故在注释《古兰经》中“天地创造、宇宙形成、真主知万物、身体与灵魂、末日与复活、乐园与火狱、启示与理性”等经文时，往往成为“拿来主义者”，将希腊哲学观点运用经注中。究其原因，他们总体上“将哲学视为根本，将宗教视为分支，视柏拉图的语言为杠杆且给予阐释，并将其驾临于真主的《古兰经》和先知穆罕默德的圣训之上，如果经训符合柏拉图主义则接受，否则就给予注释”<sup>[10]301</sup>，“事实上，这些注释是在阐释哲学理论，并不是在注释《古兰经》，其目的只是为了借助伊斯兰教义之本——《古兰经》来支持并服务于哲学。”<sup>[11]419</sup>埃及学者穆罕默德·侯赛因·扎哈卜教授指出，法拉比和伊本·西那等伊斯兰哲学家，在力图使宗教与哲学相得益彰（或调和宗教与哲学的关系）而注释经文时，往往采取两种方法。“其一，运用符合哲学观点的经训明文，注释经文和教义真理。这意味着他们不是要让哲学观点符合经训本义，而是要使经训明文和教义真理服从哲学观点；其二，运用各种哲学观点与哲学理论对经训和教义真理进行阐释。这意味着哲学在侵犯教义，亦在支配着经训。不言自明，后一种方法比前一种方法更危险，更不利于伊斯兰教义。”<sup>[11]418</sup>

综上,《古兰经》的哲学注释,并不是孤立的学术活动,而是有其特定的社会背景和学术要求所致——文明间的互相影响与哲学上具有的共性所产生的借鉴与吸收。换言之,希腊哲学著作的译介,在丰富和推动伊斯兰哲学发展的同时,亦深深影响到了伊斯兰哲学的内涵和外延,成为伊斯兰哲学的思想渊源之一,“继承以古希腊哲学为主体的东西方哲学思想,并经过加工改造,赋予伊斯兰特色。其中亚里士多德的唯理论和逻辑思维,毕达哥拉斯的数论,柏拉图的灵魂论和理想国,新柏拉图主义的流溢说等影响较大。”<sup>[2]65</sup> 由此及彼,借鉴和吸收了亚里士多德、柏拉图与新柏拉图主义流溢说的穆斯林哲学家,在其哲学研究中,根据“拿来”的哲学观点,从哲学角度对《古兰经》有关经文作了哲学注释,一是期望从神圣的《古兰经》启示中找到有利于自己哲学观点与理论主张的依据,二是通过解读伊斯兰文化之源的《古兰经》,以及伊斯兰教义学和伊斯兰哲学之根的古兰经哲学,为构建和丰富伊斯兰哲学,提供另一种视角、理论与方法。

《古兰经》注释史上,学界从各个角度注释与研究它的学术活动绵延不绝,并在各个层面和不同学科中留下了丰硕的注释文献和研究成果,有些以注释专著形式流传于世,有些虽不是注释典籍,但却以学术研究形式,展现在不同学术专著中。穆斯林哲学家从哲学角度研究和注释《古兰经》的有关经文,就是鲜明一例。穆罕默德·侯赛因·扎哈卜教授就此指出,“在这些哲学家中,我们没有听到任何思想钟情于哲学的哲学家,为我们留下注释整部《古兰经》的著作。我们只能在他们的哲学著作中,找到他们对《古兰经》的一些哲学解读。”<sup>[11] 424</sup> 鉴于《古兰经》的哲学注释没有形成系统性注释,以及留下丰富的哲学注释专著,因此学界又根据实际情况,将散见在伊斯兰哲学著作中的有关哲学式注释,称之为“《古兰经》注释中的哲学印迹”<sup>[12]</sup>。

### 三、《古兰经》哲学注释案例

#### (一) 法拉比的哲学注释

哲学主张影响和决定着思想倾向与学术结果。法拉比的哲学观点和主张,决定了他注释有关经文的学术思想。他的哲学思想主要来自三个方面,即新柏拉图主义思想和亚里士多德学派;伊斯兰教义;个人思维见解。在哲学观上,他为了求得哲学与宗教的协调,基于伊斯兰教义,借鉴希腊哲学观点并附之个人见解后,在哲学理性与宗教信仰之间进行调和,以便“用哲学论证宗教信条,使哲学冲破伊斯兰教义学的禁锢而得到独立发展。他认为,哲学是研究宇宙万有关系的科学,只有通过哲学才能获得对宇宙整体的认识,也只有精通哲学才能达到认主的目的。”<sup>[2]145</sup> 法拉比为了论证他主张的“宗教与哲学”相协调的哲学观的正确性,以“存在的独一真主”为例做了阐释:“真主确是存在的(Al-wujūd),他是独一的(Al-wāhid);‘存在’是希腊的一个特性,是亚里士多德哲学的精华,‘一’是柏拉图哲学的轴心。”<sup>[1]76</sup>

从法拉比的哲学观不难看出,他受亚里士多德和柏拉图的哲学观点和主张的影响,并借鉴和运用他们的哲学观点阐释伊斯兰教义。即使如此,作为一个信仰真主的穆斯林,他“对希腊哲学理论表示怀疑,并在 *Al-'athūlūjayā* 中表达了他的这种怀疑。然而,尽管他怀疑亚里士多德的观点有违伊斯兰教义,但仍明确了‘《古兰经》中的有关经文具有各种注释和不同意义,如果这些意义得以揭示和阐释,则怀疑就会消失。’”<sup>[1]74</sup> 他借鉴亚里士多德和柏拉图哲学主张阐发伊斯兰哲学的观点,除了在其哲学专著中给予详细阐述外,亦在注释有关经文时有所体现。法拉比对有关经文的哲学注释,以两种形式出现,一是在哲学著作中引用经文作为依据时的阐释,二是集中在《智慧的本质》中。<sup>[13]</sup> 该书对一些经文,尤其对叙述本质的经文,做了哲学注释。例如,他对经文“他是前无始后无终的”(57: 3)中的“Al-'awwal”(无始)与“Al-'akhir”(无终)做了柏拉图式解释,以运用此节经文说明“世界无始”(Qidam al-'ālam):“无始属于真主,真主之外的一切存在都来自于他;真主是无始的,他就是存在,一切时间因宇宙而溯源于他。真主是无始的,因为真主考验任何物时,该物首先具有真主的影响,其次才有真主的接受,而不是时间。真主是无终的,因

为如果一切被观察事物及其因素和开始都要溯源于真主时，它都会终结于被溯源的真主。真主是无终的，因为他是任何需要的真正目的，他是所有目的的终结。”<sup>[11]420-421</sup>

## （二）伊本·西那的哲学注释

如果说伊斯兰哲学的奠基者是肯迪，发扬者是法拉比，伊本·西那则是继承者和发展者，他使其达到了顶峰。作为法拉比后伊斯兰哲学的主要继承者，他的哲学成就主要受益于法拉比，“他在哲学上有那样的成就，应当感谢法拉比的恩惠。据伊本·赫里康评价，‘伊斯兰哲学家没有像法拉比那样渊博的；伊本·西那由于研究了著作，模仿了他的风格，才精通哲学，写出有用的著作来的。’”<sup>[3]336</sup>“伊本·西那在哲学上继承和发展了肯迪和法拉比的学说，采取带有新柏拉图主义色彩的亚里士多德哲学体系，力图调和哲学与宗教的矛盾，用自然科学的成果论证哲学问题。”<sup>[2]650</sup>作为穆斯林哲学家，伊本·西那的哲学贡献在于，他完成了肯迪以来穆斯林哲学家对希腊哲学与伊斯兰教的协调，并“彻底研究希腊哲学，特别是菲洛的哲学，然后用清楚流畅的文字加以阐述，而且把它与伊斯兰教结合起来，使一般受过教育的穆斯林不仅能够了解，而且能够接受，这不能不归功于伊本·西那。”<sup>[3]336</sup>

伊本·西那的哲学观体现在，其一，关于存在，他将其分为可能存在与必然存在，认为“可能存在需要原因，必然存在据其本体而存在，不需其他原因。安拉就是无需原因的必然存在，而宇宙万物则是凭借安拉所赋予的形式才能存在的可能存在。伊本·西那用物体的运动为例予以说明。他指出，每一个运动的物体必有一个推动者；以此类推，推至最后，必定存在一个无需外力推动的自动者，这个第一推动者就是必然存在，也就是真主安拉。”<sup>[9]50-54</sup>其二，关于真主与世界的关系，他提出了“二元论”，“将无始区分为‘本体无始’和‘时间无始’，前者借指本体而独立存在并且没有起始点的绝对存在，后者指就存在的时间方面而言无先在之物。本体无始自身就是其存在的原因，故为一种无始永恒的存在。时间无始者的存在也是一种无始永恒的存在，是时间上独一无二存在的起始者。作为本体无始者，安拉先于世界而存在。但这种先在是指本体上的在先而非时间上的在先。世界作为无始者，其存在虽是永恒无始的，但它依然有其存在的外在根据，即因为安拉而存在。”<sup>[14]174-198</sup>其三，关于灵魂，他“将肉体 and 灵魂加以比较，指出肉体是具有增减变化等特点、由各个部分组成的复合体。至于灵魂则是固定的、持续不变的一种状态，灵魂的实质就是不需感觉和幻想，而肉体则是经常处于消解和耗损之中，所以肉体需要不断地从灵魂中吸收营养。他肯定，灵魂是永恒存在的，因为它是精神性的存在而非复合体，但灵魂不可以转生。”<sup>[15]</sup>

伊本·西那从哲学角度对有关经文的注释，除了在哲学甚至医学等著作中，引经论述时阐释外，主要集中于《伊本·西那文集》<sup>[16]</sup>与《各类被造物荟萃》<sup>[17]</sup>。很大程度上，伊本·西那的哲学注经，通常体现在借助释文来调和宗教与哲学关系上。作为穆斯林，信仰《古兰经》与酷爱哲学的伊本·西那，始终致力于宗教与哲学的调和。为此，他必然要在《古兰经》与那些本质上有违伊斯兰教义的哲学理论之间做出调和。因此，他常常运用哲学观点和理论解释有关经文和教义。他认为，《古兰经》是证明先知穆罕默德阐释真理与指导人们理解宗教的经典，当人们不能理解宗教真理时，先知就以能够使他们理解经文的事物来示意。他讲道：“先知的条件之一是，其语是象征，其词是示意，正如柏拉图在《法律篇》中所言：‘谁没有理解使者们的示意，谁就没有获得神的王权。’同样，希腊的哲学家们都曾运用了各种示意，囊括了他们的所有秘密，如毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图等。先知穆罕默德作为贝杜因人，能够[借助启示]通晓全人类的知识，因为他是被派遣给全人类的使者。”<sup>[11]426</sup>他基于这个出发点，理解经文并将其视为各种示意，认为只有像他这样的人方能理解经义实质，故以自己的哲学理论对有关经文作了哲学注释。例如，他对“乐园”、“火狱”与“道路”作了哲学式注释。他将世界分为三类——感性、幻想和理性世界。他认为，理性世界就是“乐园世界”，幻想世界就是“火狱世界”，感性世界就是“坟墓世界”。至于“道路”，他讲道：“理性在设想绝大部分整体事物时都需要确定局部事物，故整体事物不免需要显著感觉。那你要知道，人从显著感觉到幻想，其实就是从火狱通达理性的一条狭窄的艰难道路。因

此，他会看到火狱世界里的道路如何，如果他走完这条道，就抵达了理性；如果他驻足其中，视幻想为理性并认为这是真实，那就会目睹火狱且永居其中，损失惨重，彻底失败。”<sup>[11]426-430</sup>

较之法拉比等从哲学角度注释《古兰经》的哲学家而言，伊本·西那堪称“哲学注释之首”。从注释量来讲，无论他对《光明章》第35节经文的细微注释，还是对《忠诚章》、《曙光章》、《世人章》，以及其他章节的详细注释，都超过了前人。从影响度来讲，他的哲学思想在他之后伊斯兰哲学思想产生直接而深远影响的同时，其哲学思想又直接反映到经注中。

#### 四、结语

《古兰经》哲学注释，从内部来讲，穆斯林哲学家受其所属派别影响，其注释既是给自己的哲学观点寻找法理依据，也为了求得宗教与哲学关系的调和；从外部来讲，自他们中有人选择性地接受希腊哲学观点后，希腊哲学不仅影响了伊斯兰哲学，同样影响到了他们对有关经文的解读。因此，他们的哲学注释，尽管丰富了经注学，但没有得到不同时代学者们的共识。

安萨里和法赫鲁丁·拉齐等学者，在深入研究那些运用希腊哲学观点解读有关经文和阐释伊斯兰教义的哲学著作后，对其中与伊斯兰教义不相符合的哲学观点给予学理辩解，认为此般注释经文不可取——本质上违背了伊斯兰真理和经训教义。这是因为，法拉比与伊本·西那等哲学家的“哲学调和仅仅是一种折中理论，他们从中对伊斯兰教义进行的描述，业已远离了确定不变的、被传承的教义实质。这些理论，不适合在互相对立的两种观点之间进行调和。因此，安萨里等人反驳了那些致力于调和的哲学家，批驳了他们的哲学注释。”<sup>[11]418</sup>他们在哲学研究中，既有理有据地反驳了法拉比等借鉴希腊哲学观点注释有关经文的哲学家们，也对涉及伊斯兰教义和哲学的有关经文，根据经训做了符合经文本义的阐释。他们一方面与受希腊哲学影响的法拉比和伊本·西那等进行哲学辩解，从而在对伊斯兰教义和希腊哲学进行比较后，还原伊斯兰教义学视阈下的“伊斯兰哲学”的本来面目——古兰经哲学；另一方面，他们借此提醒穆斯林，谨防希腊哲学中不符合伊斯兰教义的哲学观点，以保护伊斯兰教义的纯正性和穆斯林信仰的纯洁性。

安萨里在《哲学家的宗旨》和《哲学家的矛盾》中阐述了其哲学观，并对法拉比等主张的新柏拉图主义的“流溢说”，以及物质时空的永恒及无始性观点，从教义角度提出了反对观点。他尤其在《古兰经的精神实质》中，梳理了近500节涉及信仰教义和哲学的经文，就《古兰经》阐述的精神实质、穆斯林认知真主和近主之道等内容做了详尽的哲学式阐释，并对那些深受希腊哲学影响的哲学家们主张的三种观点——世界无始、否定身体复生、断言真主仅知宏观而忽略微观，根据经训教义作了学理反驳。同样，法赫鲁丁·拉齐亦竭力维护伊斯兰教的纯正教义，并严格将其哲学思想建立在经训基础上。他就自己的哲学观点——真主独一、固有与永生等德性、真主支配有形世界等教义问题，在注释学典籍《幽玄之钥》中解读有关经文时，作了详尽的学理分析。该书中，他不仅没有根据希腊哲学观点阐释经义，而且力求以伊斯兰教义和正确理性阐释经文大义，并对穆尔太齐赖派和有违教义的哲学家们的观点和注释给予辩解性批驳。此外，他还在《宗教原理四十题》与《凯拉姆学五十问题》中，详细阐述了伊斯兰教的教义观点和哲学主张。他在后期著作《本体类别》中，明确讲述了自己依据经训教义分析伊斯兰哲学的观点，阐释了古兰经哲学的终极意义所在：“我已经思考了凯拉姆学和哲学的各种方法，我没有发现这些方法能够医治病症和解除焦渴。我发现，所有方法中的最佳方法，莫过于《古兰经》方法。”<sup>[18]75</sup>

穆罕默德·侯赛因·扎哈卜在《古兰经注释与注释家》中又指出：“我不认为任何一个负有责任的穆斯林，他因喜欢哲学和哲学家而认同伊本·西那等哲学家们的断言，即《古兰经》真理仅仅是其他真理的象征——一般人不能深入理解这些真理，思维不敏者不知其所云，故先知穆罕默德以《古兰经》文示意了这些真理。我谨希望读者与我一起注意，十二伊玛目派、伊斯玛仪内学派，以及一些穆斯林哲学家，他们都按照违背《古兰经》经义经旨的方式在注释《古兰经》，运用

示意或隐义在阐经释义。”<sup>[11]431</sup> 同样, 优素福·格尔达维在《我们如何与古兰经交流》中讲道: “《古兰经》既不是亚里士多德和柏拉图式的经典, 也不是法拉比和伊本·西那式的哲理。《古兰经》是超越所有的经典, 是一切的渊源和万事的裁决。”<sup>[10]258</sup>

### [ 参考文献 ]

- [1] 艾哈迈德·福阿德·艾赫瓦尼. 伊斯兰哲学(阿文) [M]. 开罗: 公共图书出版社, 1985.
- [2] 宛耀宾. 中国伊斯兰百科全书[Z]. 成都: 四川辞书出版社, 1994.
- [3] 希提. 阿拉伯通史(第十版) [M]. 马坚, 译. 北京: 新世界出版社, 2008.
- [4] 阿拔斯·迈哈姆德·安加德. 古兰经哲学(阿文) [M]. 开罗: 复兴出版社, 2001.
- [5] 林松. 古兰经知识宝典[M]. 成都: 四川人民出版社, 1995.
- [6] 王家瑛. 伊斯兰宗教哲学史(上) [M]. 北京: 民族出版社, 2003.
- [7] 赛义德·侯赛因·纳斯尔. 伊斯兰哲学史(第1卷) [M]. 伦敦: 纽约出版社, 1996.
- [8] 艾哈迈德·爱敏. 阿拉伯—伊斯兰文化史(第6册) [M]. 北京: 商务印书馆, 1999.
- [9] 沙宗平. 伊斯兰哲学[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1995.
- [10] 优素福·格尔达维. 我们如何与古兰经交流(阿文) [M]. 开罗: 东方书局, 2000.
- [11] 穆罕默德·侯赛因·扎哈卜. 古兰经注释与注释家——第2卷(阿文) [M]. 开罗: 知识出版社, 2001.
- [12] 比卡尔·哈吉·贾希姆. 古兰经注释中的哲学印迹(阿文) [M]. 大马士革: 纳瓦迪尔出版社, 2008.
- [13] 法拉比. 智慧的本质(阿文) [M]. 开罗: 幸福出版社, 1907.
- [14] 王家瑛. 伊斯兰文化哲学史[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2007.
- [15] 伊本·西那. 论灵魂[M]. 北京: 商务印书馆, 1963.
- [16] 伊本·西那. 伊本·西那文集(阿文) [M]. 印度: 信德出版社, 1908.
- [17] 伊本·西那. 各类被造物荟萃(阿文) [M]. 开罗: 幸福出版社, 1917.
- [18] 法赫鲁丁·拉齐. 本体类别(阿文) [M]. 贝鲁特: 笔社出版社, 1997.

## The Philosophical Annotation of Holy Qur'ān

JIN Zhongjie

**Abstract** Holy Qur'ān is the canonical work of Islamic religion, and is the very source of many subjects in Islamic cultural systems. From phylogenetic perspective, the scriptures in Qur'ān concerning the philosophical topics, such as the cosmos, human, and karma, prompt the emergence of Islamic philosophy. The growth of Islamic philosophy is based on the basic principles of Islamic teachings, absorbs in depth the idea of ancient Greek, ingests the diverse elements of Islamic diversity, and is influenced by the thoughts of modern social science. Thus, in annotating the lines with philosophical meaning, Islamic philosophers would take in these elements, to form a complete picture of the philosophical annotation of Qur'ān.

**Key Words** Islamic Culture; Holy Qur'ān; Philosophy; Annotation Study; Cultural Classic

(责任编辑: 李 意)