

# 试析当代中国伊斯兰哲学－思想研究的问题与主线

李 林

---

伊斯兰哲学与阿拉伯哲学之关系、伊斯兰哲学史与伊斯兰思想史的区分是当代中国伊斯兰教哲学—思想研究中的两个主要问题。围绕第一个问题形成了两种截然不同的观点，一是“名异实同说”，一是“名实皆异说”。由于“伊斯兰”的含义远远超出“阿拉伯”一词，因此伊斯兰哲学不能等同于以阿拉伯文记载的哲学。区分两者有助于突破“从铿达到伊本·鲁西德”的旧框架，以含义更为宽泛的“伊斯兰哲学”或“伊斯兰思想”重新审视伊斯兰思想的历程。同时，国内学界一般将与伊斯兰信仰相关的理性思辨划分为三项内容，即伊斯兰自然哲学、伊斯兰教义学以及苏菲神秘主义思想。狭义的“伊斯兰哲学”概念仅相当于在古希腊哲学影响下产生的伊斯兰自然哲学。故应采纳涵盖面更广的“伊斯兰思想”，非易于造成误解与混淆的“伊斯兰哲学”。1949年以来，在长达60余年的时间里，当代中国伊斯兰哲学—思想研究形成了一条内在主线，即围绕“伊斯兰哲学”的名称与内涵展开的各种“正名”与“求实”运动。

关键词：学术史 伊斯兰教 哲学 思想

作者：李林，1976年生，中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员。

---

## 一、‘阿拉伯哲学’与‘伊斯兰哲学’之辩

伊斯兰哲学与阿拉伯哲学之间究竟有何联系或区别？其关键在于对“阿拉伯”与“伊斯兰”两个概念的辨析。关于此问题，中国学界历来存在两种针锋相对的观点，一是“名异实同说”，一是“名实皆异说”。前一种观点以马坚为代表，他认为伊斯兰哲学就等同于阿拉伯哲学。他曾说到：

伊斯兰哲学就是阿拉伯哲学。这些哲学家是在伊斯兰教政权之下成长起来的，而且绝大多数是信仰伊斯兰教的。因此有人把他们叫做伊斯兰哲学。这些哲学家都是阿拉伯帝国的臣民，而且他们的哲学论文都是用阿拉伯文写作的，因此有人又把他们叫做阿拉伯哲学家，把他们的哲学叫做阿拉伯哲学。伊斯兰哲学和阿拉伯哲学是异名同实的。<sup>①</sup>

马坚申明阿拉伯哲学和伊斯兰哲学的区别仅仅是角度的不同而已，即若从这些哲学家的信仰背景观之，可将其称为“伊斯兰哲学”；若这些哲学著述的存在形式来看，则可称之为“阿拉伯哲学”。两者只是对同一事物的不同表述与称呼，故曰“异名同实”。然而，这一观点却忽视了

---

① 第·博尔 《伊斯兰哲学史》，马坚译，北京：中华书局，1958年，“译者序”。

这一事实，即并非所有的伊斯兰哲学家著作都是用阿拉伯语撰写，其中还有一部分是用阿拉伯语以外的其他“伊斯兰语言”写就。然而，马坚的这一观点仍得到了部分国内学者的响应。陈中耀认为，阿拉伯哲学和伊斯兰哲学的关系是“字面上截然不同，而内容上又难以分割”。因此，“在一定程度上，把阿拉伯哲学说成伊斯兰哲学也未尝不可。”<sup>①</sup> 陈中耀的这一观点来自他对“阿拉伯”一词的认识。在他看来，“阿拉伯”一词与其说指民族范畴，不如说是语言和文化范畴。就像阿拉伯文化是来自多种民族文化的融合一样，阿拉伯哲学也是历史上那些使用阿拉伯语著书立说的阿拉伯、波斯、柏柏尔、科普特族裔的穆斯林哲学家集体智慧的结晶。这种从语言和文化角度剖析阿拉伯哲学说成伊斯兰哲学关系的思路颇具新意，也反映出倡议者本人受到自身语言学背景的影响。

另一种观点是“名实皆异说”。这一观点强调“阿拉伯”与“伊斯兰”是两个不同的概念，因此，阿拉伯哲学与伊斯兰哲学不可混为一谈。周燮藩持此观点。他给出三条理由：第一，尽管大多数伊斯兰哲学著作是用阿拉伯文撰写，但“还有许多是用波斯文写的”。第二，尽管不少伊斯兰哲学家是阿拉伯人，“事实上大多数是波斯人以及具有突厥或印度血统的人。”第三，在伊斯兰教历史上的大部分时期里，波斯才一直是伊斯兰哲学的中心。<sup>②</sup> 此类观点的还有蔡德贵。他认为“伊斯兰”这一概念无论在内涵上，还是外延上较之“阿拉伯”都更为宽泛。<sup>③</sup> 但他更为关注这两个概念在当代语境中的差异。其观点基于这样一个事实，即当代伊斯兰世界不仅包括阿拉伯地区，还应该有无阿拉伯的伊斯兰世界。当今三个人口最多的伊斯兰国家印尼、巴基斯坦和孟加拉都不是阿拉伯国家。若将上述两位学者的意见综合，“阿拉伯”与“伊斯兰”不同之理由就更为充分。

笔者认为，从中国学者的立场出发，还可再补充一条，即在阿拉伯世界和伊斯兰国家之外的众多国家和地区，仍然还有许多穆斯林以“少数派”或“非主流群体”存在。他们不但人数庞大，而且其中一部分穆斯林通过将伊斯兰信仰与当地文化创造性地结合，发展出一套兼具两者之长的思想体系，具有特殊的价值和地位，不容忽视。中国伊斯兰教“汉文译著”便是其中的佼佼者，因其创造性地将伊斯兰信仰与中国传统的儒释道思想结合起来，故被视为伊斯兰思想史中的一朵奇葩。

可见，无论是哲学文献的写作语言，还是哲学家的血统身份，抑或哲学史的发展演变，乃至当代哲学家的民族国家认同全部指向同一结论，即尽管在伊斯兰教的发展史上，阿拉伯民族和文化一度是孕育伊斯兰教的母体，但伊斯兰教历史的发展却使“伊斯兰”这一概念的含义远远超出“阿拉伯”一词所能的承载范围之外。因此，尽管早期西方的学术研究将伊斯兰哲学等同于阿拉伯文文献记载的哲学，并将其范围限制在“从铿迭到伊本·鲁西德”的框架之内，但时至今日，无论从内容上，还是方法上，都应突破陈规陋矩，以更为宽广的“伊斯兰哲学”或“伊斯兰思想”取而代之。

## 二、“哲学史”与“思想史”之争

伊斯兰哲学史与伊斯兰思想史的区分重点在于“伊斯兰哲学”一词的后半部分，即对“哲学”与“思想”的区分。当代中国对于何谓“哲学”通常有两种不同的界定方式。一是以“西

① 马吉德·法赫里 《伊斯兰哲学史》，陈中耀译，上海：上海外语教育出版社，1992年，“译者的话”，第1页。

② 张秉民主编 《简明伊斯兰哲学史》，银川：宁夏人民出版社，2007年，周燮藩撰“序”，第1-2页。

③ 蔡德贵主编 《当代伊斯兰阿拉伯哲学研究》，北京：人民出版社，2001年，“绪论”第11页。

方哲学”为范称,即以西方哲学传统为准绳,来衡量其他民族是否有哲学以及其抽象思辨达到何种程度。二是将“哲学”这一概念作为类称,在世界民族中寻找与西方哲学具有家族相似性的思想方式。前一种方式,将西方哲学视为“哲学”的唯一或最高标准,而后一种方式虽力图证明其他民族中存在与西方类似的关于世界与人生的思考,但仍无法完全摆脱西方哲学的影响。因此,要厘清何为“哲学”就必须从追溯西方哲学入手。

有学者提出,对于“哲学是什么”这一问题,在西方哲学史的三个主要阶段各有不同回答,代表了不同哲学传统。第一阶段是苏格拉底、柏拉图之前的古希腊早期思想家的回答,即哲学便是“爱智”。第二个阶段是从苏格拉底、柏拉图以降,到黑格尔为止,西方传统哲学做出的回答,即将哲学当作独立于人之外的独立理念体系。第三个阶段是黑格尔以后的现当代哲学家的回答,即将哲学视为追问人与世界交融合一的生活世界之意义的学问。<sup>①</sup>而在这三个阶段中,影响最为深远的是以亚里士多德哲学为代表的第二阶段古希腊哲学传统,因其统治西方思想达数千年之久,故通常所说的西方哲学更多是指这一哲学传统而言。

总体而言,古希腊哲学的特点在于重视概念体系与抽象思辨。因此,若以之作为准绳,来判断以注重伦理与实践的中国传统思想,难免会有格格不入之感,甚至会发出“中国究竟有没有哲学”的疑问。与中国传统思想所面临的两难处境不同,面对同一问题,伊斯兰世界则可以肯定地回答“伊斯兰世界曾经拥有过哲学”。这是因为,历史上伊斯兰思想曾经与希腊哲学发生过碰撞与融合,并产生了深受其影响的思想体系。在阿拉伯语中,有两个特殊的词“falsafah”与“falasifah”,前者意为“哲学”,后者意为“哲学家”。这两个词都是与希腊语对应的阿拉伯语对译,特指在古希腊哲学影响下发展起来的哲学系统。这种哲学的特点在于它是一种围绕伊斯兰信仰展开的“新柏拉图主义化的亚里士多德主义”。<sup>②</sup>这一哲学传统分为东西两大支系。东方伊斯兰哲学以巴格达为中心,代表人物有铿迭、伊本·法拉比、伊本·西那、拉齐等西方伊斯兰哲学以科尔多瓦为中心,代表人物有伊本·巴哲、伊本·图菲利、伊本·鲁西德、伊本·哲勒敦等。这些哲学家既谙熟伊斯兰教义,更深受亚里士多德哲学影响,他们推崇自然哲学,强调理性的作用,力图使哲学摆脱宗教教义,成为一门理性的知识体系。这一哲学传统与古希腊哲学具有紧密的亲缘关系。可以说在所有非西方传统中,它最接近古希腊“哲学”概念的一支。

按照目前国内学界通行的划分,伊斯兰思想一般至少包括三部分内容:一是教义学(kalam),二是神秘主义(tasawuuf),第三才是所谓的“哲学”(falsafah)。在这三者之中,“哲学”即受古希腊哲学影响而来的“自然哲学”,在伊斯兰教思想上被视为从西方移植而来的“异类”。11世纪之后,随着“哲学”与正统伊斯兰教义学之间的冲突加剧,“哲学家”们的著作也饱受诟病。另一方面,正统教义学与苏菲神秘主义思想才被视为较为符合伊斯兰信仰原则的思想体系。伊斯兰教义学是指探讨伊斯兰基本信仰和教义的学说。历史上影响较大的主要有两派,即主张理性主义著称的穆尔台齐赖派以及从穆尔太齐赖派分化出来的艾什尔里派。苏菲思想是在新柏拉图主义和其他神秘主义思想的影响下,以苏菲的内在精神体验为基础形成的神秘主义派别,主要探讨真主与人的关系、真主与自然的统一、人与真主的合一以及人的灵魂如何复归真主等问题。

可见,狭义“哲学”概念仅仅适用于伊斯兰思想深受古希腊学者影响的“自然哲学”,而无法概括伊斯兰实现的全部内涵。然而,目前中国学界通用的做法是,将“哲学”作为一个宽泛的术语,用来泛指一切思想学说。这其中既有来自西方的影响,也与当代中国的本土处境有关,

① 张世英《哲学导论》,北京:北京大学出版社,2002年,“导言”第7页。

② (日)井筒俊彦《伊斯兰教思想历程——凯拉姆·神秘主义·哲学》,秦惠彬译,北京:今日中国出版社,1992年,第138页。

即在当代中国的学科体系划分中，“哲学”被设置为一级学科，而宗教却仅仅是“哲学”之下的一个二级学科，宗教教义与宗教神秘主义则更加等而下之，只能作为二级学科之下的一个研究专题出现。不难想见，“伊斯兰哲学”这一术语自然会以其天然的优势，在学术体制内的话语之争中占据制高点。但其弊端也显而易见。一是会导致含混，即易于将狭义的、亚里士多德主义的“伊斯兰哲学”与广义的“伊斯兰哲学”混为一谈。二是导致忽略。狭义的“哲学”既无法涵盖伊斯兰教义学与苏菲思想，更易于将《古兰经》与圣训中蕴含的思想、各种教法学说乃至近现代以来伊斯兰世界各种风起云涌的社会运动中涌现出的种种社会思潮，等等一律付之缺如。因此，除了传统的哲学角度以外，近年来思想史研究也正逐渐兴起，开始出现了诸如“伊斯兰思想史”或“伊斯兰宗教思想史”等全新概念，以补充“伊斯兰哲学史”在内涵上的不足。

此外，就研究方法而言，思想史也与传统哲学史不同。正如所学者指出的那样“哲学史的著述通常着重不同时代，从思想到思想的继承，发展，比较抽象。思想史却必须探求每个时代与社会之间的交相作用，这既是思想是与一般哲学史的区别，又是它和一般历史著作不同的地方。”<sup>①</sup>如果说，哲学史只从概念的内在逻辑捕捉思想发展的线索，那么，思想史还要关注思想与社会现实之间的互动关系。哲学史更多关注“理念世界”，根据各种概念之间的逻辑关系来推导它们的各自涵义与相互联系。而思想史则试图将这些观念还原到与之相关的“生活世界”，并以之作为理解这些观念的依据。简言之，前者强调“内在理路”，而后者在“内在理路”之外兼以注重发掘“外缘影响”。可见，思想史的独特魅力不仅在于它足以勾起读者对伊斯兰文化的兴趣，而且思想史对思想与现实、逻辑与历史之间那种“剪不断、理还乱”复杂纠葛的整理也正是其学术价值所在。

总之，通过对“哲学史”与“思想史”之争的辨析，不难看出，此问题实则涉及两个方面：一是从内容上看，究竟哪个术语，是“伊斯兰哲学”还是“伊斯兰思想”更能恰当地反映出伊斯兰传统内出现的各种理性思辨与神秘体验？二是从方法上看，在探究这些思辨与体验的意义时，究竟哪一种工具或角度更得心应手一些，是“哲学史”，还是“思想史”？由于伊斯兰信仰相关的思辨至少应包括以下三项内容，即伊斯兰自然哲学、伊斯兰教义学以及苏菲神秘主义思想。相应地其学术研究的进路，至少可分为哲学史与思想史两类。在此，笔者倾向将与伊斯兰教相应的理性思辨视为涵盖面更广的“思想史”，而非易于造成误解与混淆的“哲学史”。以往绝大多数中国学者在研究伊斯兰思想时，所采取的方法通常是“哲学史”的进路，而非“思想史”的进路。前者更多代表了中国伊斯兰思想研究的历史与现状，而后者更为意味着一种新的倾向与未来方向。

### 三、当代中国的伊斯兰哲学－思想研究的主线

从学术史角度观之，早在20世纪三、四十年代，马坚就已翻译了荷兰学者第·博尔的《回教哲学史》（商务印书馆，1944年）以及穆罕默德·阿布笃的名著《回教哲学》（商务印书馆，1946年），堪为当代中国的伊斯兰哲学研究之先声。自1949年以后，当代中国的伊斯兰教研究在最初的30年时间里不进反退，呈现出一片萧条的景象。在“草创—停滞”期，当代中国伊斯兰教研究并未取得实质性进展，仅仅翻印了一些解放前出版的旧作，如马坚翻译的第·博尔《回教哲学史》于1944年初版，1958年由中华书局再版，并更名为《伊斯兰教哲学史》。书名由“回教”变为“伊斯兰教”虽属细枝末节，但背后反映的却是当时对于伊斯兰教认识的一大转

①（奥地利）弗里德里希·希尔《欧洲思想史》，赵复三译，桂林：广西师范大学出版社，2007年。“中译者前言”，第3页。

变,堪为历史的见证。此外,1958年2月,马坚还发表了论文《伊斯兰哲学对于中世纪时期欧洲经院哲学的影响》,刊登在《历史教学》1958年2月号上。在此之后,无论是伊斯兰哲学为题的专著还是论文,都十分罕见,几成“凤毛麟角”。大部分相关研究都转而投入“阿拉伯哲学研究”的麾下。例如,1963年,北京大学哲学系曾组织王太庆等人翻译伊本·西那的名著《治疗论》第六卷《论灵魂》。但由于译者“不能阅读阿拉伯文”,该译本只得从法文译本转译。更值得注意的是,翻译者乃是站在从东方哲学的角度而非伊斯兰哲学的角度,来为伊本·西那的这部名著定位。<sup>①</sup>

进入20世纪80年代“重新一繁荣”期之初,由于上承“草创一停滞”期之余绪,当代中国的伊斯兰哲学—思想研究仍未能从“阿拉伯哲学研究”的窠臼中独立出来。据统计,20世纪80年代,国内学者在《哲学研究》、《哲学译丛》、《文史哲》等14种期刊上发表阿拉伯哲学方面的论文、译文多达近70篇。主要围绕以下主题展开:第一,有无独立的阿拉伯哲学;第二,什么是阿拉伯哲学,它是否等同于伊斯兰哲学;第三,阿拉伯哲学史的分期及其特点;第四,中世纪阿拉伯哲学的历史地位;第五,阿拉伯哲学家研究,重点对象是铿迭、法拉比、伊本·西那、伊本·鲁西德、伊本·哲勒敦等人。<sup>②</sup>可见,这一时期,伊斯兰哲学—思想研究深受“阿拉伯哲学”与“伊斯兰哲学”之辩以及“哲学”与“思想”之争的影响。不仅“阿拉伯哲学”与“伊斯兰哲学”的区分上升为研究的主题之一,而且这一争论的后果也体现在具体研究内容之中。可以看到,此时的研究还是延续以往那种将“伊斯兰哲学”等同于“受古希腊哲学影响的伊斯兰哲学”的老路,研究对象也以深受古希腊哲学影响的哲学家为主,即“从铿迭到伊本·鲁西德”。然而,却对伊斯兰哲学—思想的其他内容,特别是伊斯兰教义学和苏菲思想的研究,置若罔闻。这足以说明,原有的认知模式制约着学术的发展,倘若不能对“伊斯兰哲学”与“阿拉伯哲学”做出区分、不能打破“从铿迭到伊本·鲁西德”的旧框架,那就无法在伊斯兰哲学—思想研究领域取得进一步突破。可以说,时代的发展正在召唤新的范式诞生。

直到20世纪90年代的“重兴一繁荣”期,中国学界才出现了一个伊斯兰哲学研究的高潮,出版了不少专著。这短短十年时间,竟也形成了个性鲜明的前后两个不同阶段。

前一阶段肇始于1992年,以译在国际学界具有一定影响的名著为主,较少发出中国学者自己的声音。有意思的是,较早出现的两部重要译著同时出版于1992年,即日本学者井筒俊彦《伊斯兰教思想历程——凯拉姆·神秘主义·哲学》(秦惠彬译,今日中国出版社,1992)和阿拉伯裔美国学者马吉德·法赫里《伊斯兰哲学史》(陈中耀译,上海外语教育出版社,1992年)。这两部译著的共同之处是,它们打破了中国学界将“伊斯兰哲学”等同于阿拉伯哲学或伊斯兰自然哲学的传统认知模式,有振聋发聩之效。在《伊斯兰思想的历程》一书中,作者井筒俊彦将伊斯兰思想划分为三个部分,即伊斯兰教义学、伊斯兰神秘主义和经院哲学。而马吉德·法赫里《伊斯兰哲学史》虽未做出如此划分,但在实际内容中也按照类似方式,将教义学和苏菲思想视为与伊斯兰自然哲学并驾齐驱、乃至对立的思想倾向。同一时期,中国学者也有类似著作出版,虽仍多以“阿拉伯哲学”为题,蔡德贵《阿拉伯哲学史》(山东大学出版社,1992年),但其内容已不再局限于所谓的“阿拉伯世俗哲学”,而是注意到了阿拉伯的另一大分支,即其宗教哲学,这不能不说是一种突破与进步。这三部作品接踵而来,预示着伊斯兰哲学研究的繁荣即将到来。

后一阶段指20世纪90年代的下半叶,实际在1994年就已开始。主要以中国学者的专著为主,译著所占比例明显下降。这一现象实际揭示出当代中国伊斯兰哲学思想研究的经历,即前期

① (阿拉伯)伊本·西那《论灵魂》,北京大学哲学系译,北京:商务印书馆,1963年,“译后记”。

② 钱黎勤《中国阿拉伯哲学研究概述》,《宁夏社会科学》,2002年增刊。

以向外国学者学习为主,通过翻译名家名作,完成知识累积。待水到渠成之后,自然具备撰写专著的功力。陈中耀的学术经历堪称这条为学之道的范例。陈中耀曾于20世纪90年代初将马吉德·法赫里的《伊斯兰哲学史》译为中文。在此基础上,他又于1995年出版了专著《阿拉伯哲学史》。虽然从撰写体例看,《伊斯兰哲学史》基本按照纵向的时间线索展开,而《阿拉伯哲学史》则属于根据内容与主题进行的横向分割。显然,前一部译著是阶段性成果,而后一部专著才是此课题的最终成果。两者的内在联系不言而喻,前者乃是为后者出现所作的铺垫与准备工作。

自1994年开始,伊斯兰哲学—思想领域捷报频传。先是秦惠彬出版了《伊斯兰哲学百问》(今日中国出版社,1994年)。该书以问答方式就伊斯兰哲学的内容、派别、主张以及代表人物的生平、著作和思想等问题进行了介绍。仅一年后,又有三部专著相继问世,包括:沙宗平《伊斯兰哲学》(中国社会科学出版社,1995年8月)、陈中耀《阿拉伯哲学》(上海外语教育出版社,1995年9月)以及李振中、王家瑛等学者合作撰写的《阿拉伯哲学史》(北京语言文化大学出版社,1995年10月)。紧随其后,蔡德贵、仲跻昆主编的《阿拉伯近现代哲学》(山东人民出版社,1996年)接踵而至。这一时期,最后一部较有影响的作品是张文建、王培文合作将巴格达大学哲学教授穆萨·穆萨维《阿拉伯哲学——从铿迭到伊本·鲁西德》(商务印书馆,1997年)译为中文。在此,笔者无法面面俱到,只将分析重点放在三部通论性专著之上。

作为“伊斯兰文化丛书”之一,沙宗平《伊斯兰哲学》篇幅虽小,却以时间为主线,概述了伊斯兰哲学的形成、发展与近况。作者动笔之前显然经过深思熟虑,不仅意识到“伊斯兰哲学”的含义要大于“阿拉伯哲学”;而且认识到“伊斯兰哲学”不仅包括所谓“宗教哲学”,还包括所谓“世俗哲学”,甚至更进一层,指出伊斯兰教中不存在通常所说的“世俗”与“神圣”的二分。<sup>①</sup>显然是针对蔡德贵《阿拉伯哲学史》中将“阿拉伯哲学”分为“世俗哲学”与“宗教哲学”的做法有感而发。尽管有如此清醒的认识,但从实际内容上看,此书的主要篇幅集中于介绍伊斯兰自然哲学,而对于其他伊斯兰哲学—思想,如“凯拉姆思潮”和“塔沙乌夫哲学”并未充分展开。这可能是受篇幅所限,但也可能另有隐情。因为,在同一套“伊斯兰文化丛书”中,还策划有另外两部专著分别论述“伊斯兰教义学”与“伊斯兰教的苏菲神秘主义”。“不可越俎代庖”,或许就是作者的苦衷。

相比之下,陈中耀著《阿拉伯哲学》单是标题就已耐人寻味。因为早在1992年此书作者就已将马吉德·法赫里的《伊斯兰哲学史》翻译为中文,而且从内容上看,全书的主体部分由第二章与第三章组成,而此两章的标题分别是《经院哲学与神秘主义哲学》与《受希腊哲学影响的阿拉伯哲学家》。这说明,作者明确地认识到,教义学、苏菲思想与自然哲学三项是构成伊斯兰哲学—思想的主要内容。但为何作者宁愿选择“阿拉伯哲学”,而放弃使用更为贴切的“伊斯兰哲学”作为本书的题目呢?结合此前作者翻译《伊斯兰哲学史》时表达的观点来看,这是因为在作者看来,“阿拉伯哲学”就等同于“伊斯兰哲学”。这反映了作者自己对此问题的认识与立场,<sup>②</sup>也有来自马吉德·法赫里的影响,法赫里认为“伊斯兰哲学是一个复杂的智力过程的产物。……然而,其中阿拉伯的成分占压倒的优势,因此尽可以简便地称之为阿拉伯哲学。”<sup>③</sup>同时,译者精通阿拉伯语且在阿拉伯语系任教的个人背景对此也有一定影响。但最为重要的原因,恐怕还是作者因“阿拉伯逍遥学派客观上具有唯物主义和无神论倾向”而产生的偏爱与好感以及由此而来的对“保守的经院哲学”的心理抗拒。<sup>④</sup>

在李振中、王家瑛主编的《阿拉伯哲学史》中,伊斯兰宗教思想的地位最为明确。该书第

① 沙宗平《伊斯兰哲学》,北京:中国社会科学出版社,1995年,“前言”第2页。

②③ 马吉德·法赫里《伊斯兰哲学史》,“译者的话”,第1页。

④ 陈中耀《阿拉伯哲学》,上海:上海外语教育出版社,1995年,“前言”第2页。

五编便以“宗教哲学”为名，内容不仅涉及教义学，也包括苏菲思想。然而，此书仍然以“阿拉伯哲学”为名，原因之一固然正如作序者之一所言，两位主编“皆为资深的阿拉伯语和东方语言文学家”，<sup>①</sup>但更多是出于两位主编对阿拉伯哲学的定位：即中世纪阿拉伯哲学保存并发展古希腊哲学的承上启下以及在东西文明交流中的中间环节作用。这一认识无疑深受恩格斯等马克思主义经典作家的影响，这在译者为此书撰写的“导言”中表露无遗。<sup>②</sup>

经过短暂的沉寂之后，当代中国的伊斯兰哲学—思想研究在刚刚迈入 21 世纪“发展—转型”期的第一年便接连出版了三部著作，即蔡德贵主编《当代伊斯兰—阿拉伯哲学研究》（人民出版社，2001 年）杨启辰、杨华《伊斯兰哲学研究》（宁夏人民出版社，2001 年 7 月）、以及刘一虹《当代阿拉伯哲学思潮》（当代中国出版社，2001 年）。在接下来的几年里，马通《伊斯兰思想史纲》（宁夏人民出版社，2003 年）、王家瑛的三卷本《伊斯兰宗教哲学史》（民族出版社，2003 年）、马福德《近代伊斯兰复兴运动的先驱——瓦哈卜及其思想研究》（中国社会科学出版社，2006 年）、张秉民主编《简明伊斯兰哲学史》（宁夏人民出版社，2007 年）陆续面世，为读者展示出一个缤纷复杂、色彩斑斓的伊斯兰思想世界。这一时期的特点在于：第一，研究开始向纵深发展，在原有通论性专著的基础上出现了关注现当代哲学思潮的倾向。第二，更为重要的是，细心的读者可能已经留意到，这一时期由中国学者撰写的绝大部分著作不仅在内容上将教义学与苏菲思想等宗教性内容囊括进来，而且学者们更倾向于以“伊斯兰哲学”、“伊斯兰思想”、甚至“伊斯兰宗教哲学”这样的字眼来为自己著作命名。那么，是什么原因催生了这种转变？

学术发展绝非孤立事件，而是与社会环境、学术气氛等外缘影响息息相关。众所周知，21 世纪之初中国学界掀起了一股“宗教热”，各种宗教研究机构和专业纷纷上马。宗教学从过去的人人避之不及“险学”一跃为众人追捧的“显学”。而作为宗教学的一个分支或曰次级学科，伊斯兰教研究显然也从中受惠不少。其明证便是，“伊斯兰哲学”已经不再是学者讳言的敏感词，反而成为研究的热点与时尚。这一领域的学者们也不再像以前那样“犹抱琵琶半遮面”，而是抛却顾虑直接以“伊斯兰教”来命名自己的研究。

综合以上各个阶段的发展，不难归纳出：1949 年以来的当代中国伊斯兰哲学—思想的研究形成了一条内在主线，即围绕“伊斯兰哲学”的名称与内涵展开的各种“正名”与“求实”运动：第一阶段是从 20 世纪 5、60 年代以来，由于政治形势急转直下，伊斯兰哲学只得转投阿拉伯哲学名下，可称之为“从有名到无名的变化”；第二阶段是 20 世纪 80 年代以来，学术界展开了“伊斯兰哲学”可否被置于“阿拉伯哲学”名下的争论，可谓之“从无名到有名的要求”；第三阶段是 20 世纪 90 年代，许多中国学者撰写的伊斯兰哲学史专著，多不以“伊斯兰哲学”为名，而是继续沿用“阿拉伯哲学”为标题，可形象地称之为“有实无名”；第四阶段是进入 21 世纪以来，可以欣喜地看到，绝大部分著作都开始采用“伊斯兰哲学”的名称，不再像以前那样顾虑重重，遮遮掩掩，可谓“名实相符”。

最后仍需指出，尽管经历了如此巨大的变化，但目前中国学界通行的做法仍然是以“哲学”一词来囊括所有与伊斯兰相关的各种思想，这实际上反映出目前中国的学科设置在很大程度上仍深受传统学术体制的影响。

（责任编辑：袁朝晖）

① 李振中、王家瑛《阿拉伯哲学史》，北京：北京语言文化大学出版社，1995 年，吴云贵撰“序二”。

② 李振中、王家瑛《阿拉伯哲学史》，王家瑛撰“导言”。