

# “经典”与“理性”的平衡

## ——伊斯兰哲学中正和谐思想的重要内涵

丁俊

(上海外国语大学 中东研究所,上海 200083)

【摘要】强调“天启经典”与“人类理性”之间的平衡并举是伊斯兰哲学中正和谐之道的重要思想内涵。伊斯兰哲学强调“经典”与“理性”两者各有所用,相辅相成,相得益彰,穆斯林既要遵循“经典”的引导,遵行经典教义,也要发挥“理性”的作用,思考万物奥妙,探索宇宙真理,恪守中道,不偏不倚。历史昭示,秉持“经典”与“理性”的平衡历来是伊斯兰哲学的主流思想,也是伊斯兰文明的成功之道,而偏离这一中正和谐之道,就会导致各种极端思想和极端主义的滋生。深入理解伊斯兰宗教哲学中正和谐的思想内涵,平衡协调和正确把握“经典”与“理性”的关系,弘扬伊斯兰文明的中道思想具有重要现实意义。

【关键词】伊斯兰哲学;天启经典;人类理性;中正和谐之道

【中图分类号】B968

【文献标识码】A

【文章编号】1001-5140(2016)01-0001-06

DOI:10.14084/j.cnki.cn62-1185/c.2016.01.001

### 一、“经典”与“理性”的平衡是伊斯兰哲学中和思想的重要内涵

强调“天启经典”(النقل)与“人类理性”(العقل)之间的平衡并举是伊斯兰教宗哲学所倡导的中正和谐之道的重要思想内涵。所谓“天启经典”是指来自真主安拉的“启示”(الوحي),具体而言,就是真主安拉所降示的经典和派遣的使者所传达的诫命,亦即《古兰经》和“圣训”。“人类理性”则是指人类的思维能力和判断能力,亦即人的理智与智慧。穆斯林认为,在《古兰经》中被喻为“光上加光”(24:34)<sup>[1]</sup>的“天启经典”与“人类理性”是真主引导人类的两道光,对于认识真主、追求真理的人,两者缺一不可,人类在认识真理、追求真理的过程中,只有经典与理性并重,才是走向成功的中正之道。

伊斯兰教传统哲学强调,穆斯林不仅要遵循“天启”的引导,恪守经典的教诲,同时也要发挥“理性”的作用,思考宇宙万物的奥秘,努力探索和追求真理。《古兰经》中有许多推崇知识、倡导理性、激励思考的经文,强调人类在认识真理的过程中,应当仔细观察和参悟宇宙的奥秘,认真求证,切实把握宇宙的常道和万物的规律,避免臆想和盲从。《古兰经》中说“你们要观察天地之间的森罗万象。”(10:101)<sup>[2]</sup>“难道他们不观察吗?骆驼是怎样被造成的,天是怎样被升高的,山峦是怎样被竖起的,大地是

【收稿日期】2015-11-22

【基金项目】国家社科基金项目“海陆丝绸之路上中国与阿拉伯伊斯兰国家间的宗教交往研究”(项目编号:14BZJ029)及教育部基地重大项目“当代中东伊斯兰中间主义思潮与中国伊斯兰教的和谐发展”(项目编号:11JJD810002)

【作者简介】丁俊(1963—)男(回族),甘肃临潭人,教授,博士生导师,中国统一战线理论研究会民族宗教研究甘肃基地研究员,西北民族大学伊斯兰文化研究所兼职研究员,主要从事中东问题、伊斯兰教及中国穆斯林少数民族历史文化研究。

怎样被展开的。”(88:17-20)<sup>[3]</sup>“他们只凭猜想,而猜想对于真理,确是毫无裨益的。”(53:28)<sup>[4]</sup>伊斯兰哲学认为,穆斯林的信仰、功修和伦理教条,无一不是来自于“天启经典”的教诲和指导,也无一不立足于健全的理性之上。伊斯兰“中正之道的一个基本原理就是,正确的经典不仅不悖于健全的理性,而且符合理性……这是因为,理性是真主的恩赐,天启也是真主的恩赐,二者都是仁慈主的神圣迹象,真主的迹象是不会相互抵触和矛盾的,矛盾只存在于人的理解中。”<sup>[5]</sup>

伊斯兰哲学对“经典”与“理性”关系的定位,实际上就是对宗教与科学关系的定位。对宗教与科学关系的认识,东、西方哲学领域历来有各种不同的观点。一位当代中国学者指出,“科学与宗教本来就是对同一终极神圣从不同领域或方面探索认知的人文体系,目标一致、殊途同归、相互验证、相辅相成。所谓科学与宗教的矛盾冲突只不过是人们牵强误用、越俎代庖、偏执谬误的产物,并非两者关系中原有。”<sup>[6]</sup>传统伊斯兰哲学也持这种观点,基于《古兰经》和“圣训”的伊斯兰中正之道强调,既不能以宗教取代或否定科学,也不能以科学取代或否定宗教,两者相互关联,相得益彰。宗教之所以为宗教,是由于它的超验性,完全以理性去评判关于精神信仰领域(如后世、天堂、地域、灵魂等等)的诸多超验性事物,显然是鞭长莫及的。然而,一个宗教如果全然排斥理性甚至否定理性的作用与价值,就难免会陷入盲从与迷信的境地。这就是《古兰经》和“圣训”强调穆斯林要恪守“天启经典”与“人类理性”并重的原因所在。因此,宗教与科学体现了“天启经典”与“人类理性”的不同价值,二者并不是相互矛盾和冲突的,而是相辅相成的,正如当代伊斯兰学者所言,“科学并不是宗教信仰的敌人和对立面,而是通向信仰的向导。”<sup>[7]</sup>“在我们的文化中,科学与宗教、理性与经典没有冲突。科学就是我们的宗教,宗教就是我们的科学;科学是信仰的指南,信仰是科学的统帅;理性是经典的基石,经典激励着理性,可靠的经训与健全的理性毫不矛盾。”<sup>[8]</sup>科学不是医治百病的万能药,忽视人文精神和伦理道德的“科学主义”,在给人类带来物质享受的同时,也会把人类推向难以预测的危险深渊的边缘,“这个奉行西方化和科学主义的现代世界所带来的各种心灵和精神疾病,已使人们昼夜不宁,寢食难安。”<sup>[9]</sup>

事实上,关于“天启经典”与“人类理性”的关系问题,历来是伊斯兰宗教哲学所探讨的一个重大命题,进而形成了或重经典、或重理性或二者兼顾等各种不同思想倾向的哲学学派。经典主义者(النقلانية)在强调经典所具有的无上权威的同时,忽视甚至否定理性的作用和价值,认为经典包罗万象,无所不及,理性不仅是有限的、羸弱的、不可靠的,甚至是多余的或是谬误的;而理性主义者(العقلانية)则反其道而行之,认为理性具有无上的权威,它既是检验真理的标准,也是一切知识的唯一源泉,理性不可接受的事就是虚无的、错误的、甚至荒谬的,因此,在理性主义者看来,宗教信仰中的非理性因素实际上是有损于信仰的,那些超验的传述是不可信的,如穆圣的所谓“夜行”与“登宵”,<sup>①</sup>其实不过是精神的幻游而已,如此等等。而伊斯兰教正统派则认为,经典与理性各有所用,各有自己的领域,两者不仅不能相互取代,而且相互需要,相得益彰。“天启经典”指导“人类理性”发挥作用,而“人类理性”又是理解“天启经典”的基础;没有“天启经典”的引领,“人类理性”有可能成为盲人瞎马,而抛弃“理性”,“经典”也会流于教条,无所其用。

## 二、秉持经典与理性平衡并举的原则是伊斯兰哲学史的主流思想

在伊斯兰哲学史上,兴起于公元7世纪中后期的哈瓦利吉派是最早偏离伊斯兰教中正和平之道的极端主义派别,该派原属伊斯兰教第四任哈里发阿里阵营,是阿里阵营中的主战派,但因反对阿里及其大部分拥戴者的主和立场而从阿里阵营中分裂出来,“哈瓦利吉”意即“出走者”。哈瓦利吉派坚决反对

<sup>①</sup> 夜行与登宵:据伊斯兰教文献记载,先知穆罕默德在麦加传教时期的某天夜里(据传在公元620年或621年伊斯兰教历7月27日之夜),由天使吉卜利勒陪同,乘“仙马布拉格”由麦加夜行至耶路撒冷,继而遨游天际。《古兰经》中记载说“赞美真主,超绝万物,他在一夜之间,使他的仆人,从禁寺行到远寺,我在远寺的四周降福,以便我昭示他我的一部分迹象。真主确是全聪的,确是全明的。”(17:1)在《布哈里圣训实录》、《穆斯林圣训实录》等“圣训”集中对夜行与登宵的具体情形亦有较为详细的记载。

阿里及其拥戴者倾向和平、与敌对的穆阿维叶势力媾和的政治主张,主张通过战争解决纷争,又称“军事民主派”。在宗教思想方面,哈瓦利吉派认为穆斯林绝对不能有任何犯罪行为,否则就是叛教者,甚至认为除自己的派别外,所有的穆斯林都是叛教者,还主张不能对《古兰经》经文作任何解释。如果说哈瓦利吉派的极端思想倾向更多地表现在政治立场层面的话,那么,其后出现的穆尔太齐赖派则更多地在宗教思想层面偏离伊斯兰教的中正之道。穆尔太齐赖派是8世纪前期兴起的一个具有唯理主义倾向的宗教哲学学派,该派在不少方面沿袭了哈瓦利吉派的主张。“穆尔太齐赖”意为“分离者”,该派的创立者瓦绥勒·伊本·阿塔,原是穆圣再传弟子哈桑·巴士里(642年—728年)的弟子,据说他因反对老师认为一个“犯大罪”者仍是一个穆斯林的观点而愤然离席,故名穆尔太齐赖派。“穆尔太齐赖”起初是一个固执的严格主义运动,他们断言《古兰经》是上帝的非创造的言语而且是无始的这种学说,会损害上帝的统一性,但是,他们后来发展成为唯理主义者,给人类理性的产物以超乎《古兰经》的绝对价值。”<sup>[10]</sup>“穆尔太齐赖”派的主要观点有:

1. “犯大罪”者既非穆斯林,也非叛教者,而介于两者之间。

2. 真主没有本体以外的知、能、观、听、活等无始的诸多属性,其本体就是彻知者、全能者、永生者、全观者、全聪者、永活者,因为真主本体之外的属性有悖于真主的独一性。

3. 《古兰经》是有始的被造物,反对逊尼派关于《古兰经》是真主永恒无始的言辞即真主的属性的说法,只有真主是永恒无始的独一存在。认为视《古兰经》为无始的观点,有悖于真主的独一性原则。

4. “前定论”有悖于真主的公正性,因为真主是绝对公正的,他只依据人类的行为而赏善罚恶。人类的意志是自由的、自主的。

5. 真主创造万物是通过理性来实现的,即先创造了单一的理性世界,继而由理性世界产生出最初物质,并逐渐演化为万事万物。真主不仅创造了作为自然实体的人——躯体,而且赋予人以精神实体——灵魂。灵魂是肉体的本质,是理性的产物,因此理性是人的本质。

6. 理性是信仰的最高准则,对真主的信仰不是盲信,而是基于知识和理性的认知,理性是信仰的依据和基础,只有以理性作为信仰的依据,才能真正认识真主并确信真主。

“穆尔太齐赖派是理性主义教派,用理性判断伊斯兰教信仰,弃绝一切非理性因素。但是,宗教属信仰,信仰绝非用理性可以阐释清楚的,且不说宗教里含有感情、心理、文化传统、风俗习惯等诸多因素。”<sup>[11]</sup>虽说伊斯兰教推崇理性,强调理性在认识真理、引导信仰方面的作用,然而伊斯兰教作为一种宗教,仍具有超验性的一面。由于穆尔太齐赖派将人类理性等同于真理的思想倾向有悖于伊斯兰教所倡导的天启与理性并重的中正之道,该派也因此而受到正统派的严厉批评。穆尔太齐赖派在后来的发展过程中,受到伍麦叶王朝和阿巴斯王朝的利用,或压制、或扶持,因而起落不定,进而发生内部分化与分裂。特别是在10世纪,作为该派理论先锋的艾什尔里(873年—935年)因对该派唯理主义思想的危害性深感担忧,遂果敢地脱离该派,转而采取中正立场,调和唯理派和经典派之间的对立,着力重构伊斯兰教正统教义学体系。

艾什尔里强调,拘泥于经训明文的字句、拒斥使用理性的做法,是懒汉或无知者才会有的主张。同时,借理性而狂妄地冲破经典的法度也是错误的,甚至是更为严重的错误,因为远离经典指导的理性,任其自由驰骋,就像脱缰之马,难免会陷入难以复返的迷途。艾什尔里认为,赋予理性最高的权威,不仅不会如穆尔太齐赖派宣称的那样是对宗教的支持,而且是对宗教的否定,因为理性如果高于信仰的话,就是对天启价值的否定。《古兰经》中有很多经文强调穆斯林要坚信目所未见的“幽玄”,即那些人类思想不可及的内容,信仰幽玄是衡量是否有虔诚信仰的重要尺度。基于此,艾什尔里着力整合了理性主义者和经训传述者之间的分歧,既不偏向于穆尔太齐赖派的理性主义,也不拘泥于经训明文的表意直解和死守教条的做法,既不偏向于前定论,也不偏向自由论。这种平衡中庸的思想倾向一直成为伊斯兰哲学的主流价值取向,“伊斯兰哲学的主轴是宗教,但它并不因为受宗教的支配而排斥古希腊哲学的合理成分……伊斯兰哲学还十分注重哲学本身与宗教教义的吻合。众所周知,两者之间往往是大相径庭的。但伊斯兰哲学则通过折中的方法,尽可能在两者之间取得统一。”<sup>[12]</sup>正是由于艾什尔里等穆尔太齐赖派

重要哲学家重归伊斯兰思想的中正之道,才使该派的发展受到致命打击,近乎陷于穷途末路的困境。至12世纪,由于其一些主张日益极端,使其难有立足之地,最终导致该派在组织形式上销声匿迹。虽说穆尔太齐赖派的思想学说此后依然流传,但在伊斯兰教思想史上始终没有占据主流地位。

与穆尔太齐赖派的唯理主义思想倾向相反,在伊斯兰思想史上,还有一些流派强调伊斯兰教的超验性和神秘性,表现出非理性的思想倾向,其中有的极端主张甚至排斥乃至完全否定理性的作用与意义,进而陷于无可名状的神秘主义深渊之中。伊斯兰教“苏菲”<sup>①</sup>思想中就有这种倾向,这种排斥理性的极端思想倾向和主张同样有悖于伊斯兰教所强调的理性与经典并举的中正原则,受到诸多正统派学者的深刻批判。苏菲最初产生于7世纪末8世纪初的库法、巴士拉等地,之后传及叙利亚、也门、埃及、波斯等地。早期的苏菲源于穆斯林的极度宗教热情和虔诚信仰,主要表现为以守贫、苦行、禁欲等为特征的民间个人宗教修行方式,苏菲人士仿效先知及其圣门弟子们的简朴生活,严格遵守教法功课,不恋尘世,以克己守贫、苦行禁欲的方式求得内心的纯净和精神的慰藉,并间接地表达出一种对当政者的不满情绪。自8世纪后期起,“苏菲”开始由苦行禁欲主义发展为宗教神秘主义。阿巴斯王朝时期,由于翻译运动的兴起,古希腊、波斯、印度的各种哲学和宗教思想也渗入伊斯兰世界,其中新柏拉图主义、印度瑜伽派的修行理论等都对苏菲神秘主义的形成产生较大影响。苏菲学者以《古兰经》的某些经文为依据,吸收各种外来思想,著书立说,以神秘主义哲学阐释伊斯兰教教义,提出了以对真主安拉的“爱”为核心的神智论、泛神论和人主合一论等重要观点。

8世纪著名苏菲主义女学者拉比尔·阿德维娅(约717年—801年)认为,安拉是永恒爱的对象,人类灵魂的最主要的本质是爱,爱能使人与安拉接近,导人近主之路是全神贯注的爱,而不是敬畏,也不是希望,更不是理性;9世纪中叶著名苏菲主义学者艾布·苏莱曼·达拉尼(?—850年)提出以神秘直觉认主的观点,认为人生最大的幸福和目的就是与真主安拉合一,人们对真主安拉的认识途径,是凭借个人灵魂的闪光点而获得的一种神秘的直觉,而不是通过理性和公认的圣训;埃及著名苏菲学者佐农·米斯里(?—860年)提出了著名的神智论,认为人生的目的就是最终与真主安拉合一,只有通过沉思冥想,全神贯注地想往真主安拉,使个人纯净的灵魂与安拉精神之光交融合一,才能真正认识真主安拉,除此别无他道。

波斯神秘主义者比斯塔米(?—875年)等苏菲主义学者又进一步提出了“万有单一论”(或译“存在单一论”)的泛神论观点,认为真主安拉的本体包容万物,而万物归于唯一的真主安拉,人通过不同阶段的修炼达到无我的最高境界,被真主安拉所吸收,并与之合一。10世纪初,波斯苏菲人士哈拉智(858年—922年)在“人主合一”论的基础上提出了“人主浑化”论,使苏菲神秘主义达到登峰造极的地步。哈拉智在一首诗中写道“我即我所爱,所爱就是我;精神分彼此,同寓一躯壳;见我便见他,见他便见我。”<sup>[13]</sup>他甚至自称“我即真理”,主张人要不断追求,努力修炼为“人神”,为此不惜渴望死亡,摧毁肉体,以达至“人主浑化”之境。哈拉智不仅在信仰层面发表了诸多惊人的言论,而且在教法和功修层面也提出不少惊世骇俗的主张,如他公然否定伊斯兰教的朝觐制度,提出所谓精神朝觐法,甚至主张摧毁麦加天房,他还在自己家中修筑了一个小“天房”。哈拉智的这种极端言行,不仅是穆斯林大众所不能接受的,就是许多正统苏菲人士也难以接受,甚至对他提出了严厉的批评,如哈拉智的老师、著名苏菲学者祝奈德就曾严厉告诫过他,说他所捅破的洞只能用自己的头颅去填补!哈拉智在极端主义的道路上愈行愈远,他的极端言行为他带来杀身之祸,终被阿巴斯王朝处以磔刑,成为苏菲神秘主义的一名殉道者。

一些苏菲神秘主义者无视教法、摒弃理性的言论和行为引起正统派学者的反对和批判,斥其为“肆无忌惮的极端言行”,对于此类言行,就连苏菲内部的不少学者也深感担忧,因此,一些学者力图将苏菲

<sup>①</sup> 我国学术界一般将“苏菲”视为伊斯兰教的一个派别,多称为“苏菲派”;1821年法国东方学家托洛克始用“苏菲主义”(Sufism)一词。事实上,“苏菲”并非一个派别或一种主义,而是一种思想倾向或信仰的境界,是对终极真理的一种认知方式,在此过程中,每个修行者都期望获得个人亲身而直接的体验。在逊尼派、什叶派等伊斯兰教各派别中都有苏菲,故其具体情形十分复杂,不可一概而论,简单视为“苏菲派”。本文主要论及苏菲中的某些极端思想倾向及其逾越伊斯兰教中正原则的过激言行。

学理与正统教义相协调。如著名苏菲学者穆哈西比(781年—857年)、祝奈德(?—911年)等,这些学者一方面从《古兰经》和“圣训”中为苏菲神秘主义寻求理论依据,以逊尼派教义系统阐述“苏菲”学理及其功修方式,另一方面又严格主张认主独一论,明确反对苏菲的“非遵法派”脱离或忽视伊斯兰教基本信仰或教法原则的各种异端言行,提出穆斯林应在恪守伊斯兰教法、履行各种宗教功课即教乘(الشريعة)的基础上,从事道乘修持(الطريقة)进而追求真乘(الحقيقة)。

至11世纪,著名学者安萨里(1058年—1111年)对苏菲学理做了系统梳理、全面考察和深入研究,去伪存真,他摒弃苏菲神秘主义的泛神论观点及其藐视宗教功课的一系列做法,进而将其纳入到伊斯兰教正统派的信仰体系之中,不仅成功拉回了苏菲这一脱缰之马,而且使其成为丰富和发展伊斯兰思想理论的重要精神财富。安萨里时期,伊斯兰世界“出现了一种思维过渡迹象。尔后,各种极端主义表现造成了一种少见的思想上的混乱、厌倦以及各种学派纷争局面。社会变成一个奇怪的世界,充满了由几十种声调以及宗教哲学和教法学派所组成的历史杂乱现象。”<sup>[14]</sup>安萨里作为当时顶尖级的一位宗教学者,对伊斯兰教思想领域的混乱局面不能无动于衷,而是深感忧虑,于是发奋钻研,著书立说,拨乱反正,致力于伊斯兰思想的重建。其代表性著述有《宗教学科的复兴》《哲学家的矛盾》《哲学家的宗旨》《救迷者》《古兰经的精神实质》《心灵的发现》等,其中尤以《宗教学科的复兴》最具思想深度与广度,是伊斯兰思想史上里程碑式的皇皇巨著。

安萨里花了很大气力调和苏菲派与正统派,“他把神秘主义纳入正统派教义,摒除了苏菲派的极端因素,采取中庸之道,使苏菲派更趋明哲,使正统派信仰更加灵活。”<sup>[15]</sup>一方面,他对苏菲思想中的泛神论思想以及漠视教法规定、崇拜圣徒和圣墓等偏离伊斯兰教正统信仰的一些极端倾向予以严厉批评,指斥某些苏菲人士所散布的极端言论是“变态言论”,如他们“大谈特谈所谓与主的恋情,由此达到真境而无需表面的工作,甚至主张‘万有单一’,揭开幔帐与主亲见,并面对面谈话……这类谬论对社会危害极大。”<sup>[16]</sup>另一方面,安萨里又对一些逊尼派特别是一些教法学家只注重信仰的外在形式而视“苏菲”修持为异端观点予以否定。安萨里认为,苏菲主义主张洁身自好的修持生活,正是对真主热忱而虔诚信仰的体现,故应当在履行教法规定的宗教义务的基础上,不断由外在信仰向内在信仰升华。安萨里不仅深入研究了“苏菲学”和“凯拉姆学”,成功融合了苏菲学理与正统教义,还对穆尔太齐赖派、内学派、伊斯玛仪派以及当时流传的各种宗教哲学流派作了系统研究和深入批判,成功调和了苏菲主义与理性主义的对立,“因此,安萨里不像教法学派所做的那样使一切理性科学服从宗教,也不像当宗教信条同哲学证明相抵触时致力于调和哲学与宗教的哲学家那样,使理性伸展以支配宗教。”<sup>[17]</sup>安萨里甚至以伦理的高度强调伊斯兰教的中正理念,主张“处理万事以‘适中’为止,走向褊狭的两极,都不是美德。”<sup>[18]</sup>

正是由于对伊斯兰中正思想的捍卫,使安萨里成为伊斯兰思想史上的功臣,他被誉为“伊斯兰教的权威”,后人评价他“是伊斯兰教最伟大的教义学家,又是伊斯兰教最高贵和最有创见的思想家之一”<sup>[19]</sup>。安萨里所构建的伊斯兰教信仰体系在伊斯兰思想史上占有举足轻重的地位,在其后的数百年间一直被视为伊斯兰教的正统派信仰体系而成为伊斯兰世界的主流思想,安萨里的成就和影响也几乎无人匹敌,以致“穆斯林们常说,假使穆罕默德之后还可以有一位先知,安萨里一定就是那位先知了。”<sup>[20]</sup>安萨里之所以能获得如此显著的成就,一个重要原因就在于他较为成功地奉行了伊斯兰教的中正和谐之道,特别是较好地把握了经典与理性之间的中正平衡,安萨里的宗教哲学思想也因此而在其后的漫长历史时期中居于伊斯兰世界宗教思想界的主流地位,在伊斯兰世界产生深远影响,即便在远离伊斯兰世界腹地的中国穆斯林中间,在提及安萨里的名字时也无不肃然起敬,安萨里的《宗教学科的复兴》等著作长期以来一直是中国穆斯林经堂教育中研习的重要经典。

### 三、结语

伊斯兰宗教思想史上的一个基本事实是,坚守伊斯兰教中正之道的主流思想,不断与形形色色的极端思想和极端倾向作斗争,并始终占据着主导地位。以伊斯兰教为核心价值观的伊斯兰文明,“揭示、

综合、体现和发展了一切事物对立统一、均衡中庸、相互完善的规律。伊斯兰教要使人恢复信仰,但不剥夺它的理性,给人类以宗教,但又不放弃科学;给人以后世,但也立足于今世;讲真理,但不可强制;讲道德,但不限制自由。在这一文明当中,天启的含义与人类的利益紧密相连,思维的理性与虔敬的信仰融合为一体,人与神、启示与理性、精神与物质、现世于来世、个人与集体、理想与现实、过去与未来、责任与自由、因循与创制、权利与义务、永恒与变化……这些对立的事物都达到了完善的均衡与统一。”<sup>[21]</sup>从而使伊斯兰中正和谐之道不仅仅是一种深奥的宗教哲理和崇高的精神境界,而且成为一种独具风格的人生态度和生活方式,是穆斯林始终孜孜以求并恪守不渝的价值取向,正如圣训所说:最优美的事,就是中正之事。

伊斯兰宗教哲学思想的发展历史昭示,把握经典与理性的平衡,始终是伊斯兰哲学的主流思想,也是伊斯兰文明的成功之道,而偏离这一中正之道,就会导致各种极端思想和极端主义的滋生。在当今伊斯兰世界一片乱象的背后,不仅有复杂多样的外部原因,更有深刻的思想原因,其中之一就是未能很好地把握和遵循“经典”与“理性”间的平衡,致使各种形式主义、教条主义和极端主义思想泛滥,致使穆斯林社会陷于严重的理性缺失之中。因此,深入理解伊斯兰宗教哲学中正和谐的思想内涵,平衡把握“经典”与“理性”的关系,弘扬伊斯兰文明中正和谐的优良传统,是当代伊斯兰思想界肩负的重大而迫切的历史任务。

伊斯兰教在我国的传播发展已有一千多年的历史,全国有回、维吾尔等 10 个信仰伊斯兰教的少数民族,总人口超过两千万。致力于维护祖国统一、民族团结、社会和谐,恪守中正宽容的和平之道、和谐之道,是中国伊斯兰教界和各族穆斯林的历史传统。千百年来,中国穆斯林始终秉持和恪守“爱国爱教”的优良传统,不遗余力地践行伊斯兰教中正和平、宽容和谐的理念,在中华大地上与各族人民守望相助,合和共生,共同谱写了中华文明灿烂多姿的历史篇章。在当前复杂严峻的国际国内形势下,我国伊斯兰教界和各族穆斯林更加需要秉承传统,与时俱进,正确理解经典,张扬理性,谨守中道,抵御和防范各种极端思想,为构建中华民族多元一体、和而不同的共有精神家园做出新的贡献。

#### 参考文献:

- [1]马坚译.古兰经(第24章第35节)[M].北京:中国社会科学出版社,2013.178.
- [2]马坚译.古兰经(第10章第101节)[M].北京:中国社会科学出版社,2013.107.
- [3]马坚译.古兰经(第88章第17-20节)[M].北京:中国社会科学出版社,2013.314.
- [4]马坚译.古兰经(第53章第28节)[M].北京:中国社会科学出版社,2013.270.
- [5]尤苏夫·盖尔达维.“伊斯兰之间主义的特征之一:天启与理性的平衡”[A].中正的民族—中间主义与时代挑战[C].2009,(1):71.世界穆斯林学者联合会主办.贝鲁特:使命书局,2009.
- [6]安伦.理性信仰之道—人类宗教共同体[M].上海:学林出版社,2009.77.
- [7][9]尤苏夫·盖尔达维.信仰与人生[M].贝鲁特:使命书局,1998.279-283.
- [8]尤苏夫·盖尔达维.传统与现代之间的阿拉伯伊斯兰文化[M].贝鲁特:使命书局,1994.195.
- [10][13][19][20]希提.阿拉伯通史(上)[Z].马坚译.北京:商务印书馆,1990.509-518-512-512.
- [11]王家瑛.伊斯兰宗教哲学史[M].北京:民族出版社,2003.148-149.
- [12]蔡伟良.灿烂的阿拔斯文化[M].上海:上海外语教育出版社,1997.73-74.
- [14][17]穆萨·穆萨威.阿拉伯哲学—从铿迭到伊本·鲁西德[M].张文建,王培文译.北京:商务印书馆,1997.121-136.
- [15]陈中耀.阿拉伯哲学[M].上海:上海外语教育出版社,1995.131.
- [16]安萨里.圣学复苏精义(上)[M].张维真译.北京:商务印书馆,2001.24.
- [18]中国伊斯兰百科全书编辑委员会.中国伊斯兰百科全书[M].成都:四川辞书出版社,1994.66.
- [21]秦惠彬.伊斯兰文明[M].北京:中国社会科学出版社,1999.252.

(责任编辑 洮石 责任校对 肇英杰)