

# 古代伊斯兰文明中的世界主义

曹亚斌

**内容提要** 古代伊斯兰文明中的世界主义有悠久的历史和多维的展现,主要体现在古代伊斯兰的社会文化生活、宗教政治思想、哲学思想及历史地理研究等诸多领域,并长期以来在上述领域占据重要地位。从社会文化生活来看,世界主义主要体现在伊斯兰社会的民族构成、宗教状况、语言状况、学术状况及其与世界各地的互动状况等方面。从宗教政治思想领域来看,世界主义主要体现在对宗教多元、宗教大同、民族平等以及世界和平等主张的阐述。从哲学思想领域来看,世界主义主要体现在对中道理念和人本理念的宣扬。从历史地理研究层面来看,世界主义主要体现在对于“伊斯兰中心”的历史地理观的突破,进而在“世界/人类中心”的历史地理观的指导下所开展的诸种研究之中。

**关键词** 政治学理论 世界主义 古代伊斯兰文明 人类世界

---

\* 曹亚斌:西北师范大学哲学与政治学研究院副教授。(邮编:730070)

\*\* 本文是国家社科基金重大项目“世界主义思想研究”(16ZDA095)的阶段性成果,感谢《国际政治研究》匿名审读专家的意见和建议,文责自负。

世界主义是一个内涵丰富、向度多维、内容广泛的复杂概念,因此会出现多种观点与解读,很难形成一致的概念界定。在对已有世界主义概念<sup>①</sup>进行综合和扬弃的基础上,本文倾向于从三个维度来定义世界主义:第一,在个体价值、人类价值与群体价值的关系上,世界主义指那种反对群体价值具有绝对优先性,并试图在人类价值和个体价值之间实现有效整合的中庸、和平、博爱的价值与立场;<sup>②</sup>第二,在自我与他者的关系上,世界主义指那种承认他性,但并不将其绝对化,而是努力寻找一条能够实现普遍性和一致性的道路的开放、包容、平等的思维与视角;<sup>③</sup>第三,在世界性与地方性的关系上,世界主义指那种地方被不断纳入世界体系之中,同时,地方性并不因世界性的出现而消失,反而是通过地方性来彰显世界性的互嵌、融合、共进的实践或构想。<sup>④</sup>

那么,在古代伊斯兰文明中是否存在这样的世界主义?如果存在,又会是哪种方式,在什么地方体现出来?本文试图从古代伊斯兰文明的社会文化状况、宗教政治思想、哲学思想及历史地理研究这样四个层面去探析这些问题,意在勾勒出古代伊斯兰文明中世界主义的整体轮廓。

## 一、古代伊斯兰社会文化中的世界主义

自伊斯兰教创立到拿破仑 1798 年入侵埃及,这段时间被称为伊斯兰文明

---

① 关于世界主义概念及类型的综合分析参见 Thomas Pogge, "Cosmopolitanism and Sovereignty," *Ethics*, Vol.103, 1992, pp. 49-51; Samuel Scheffler, "Conceptions of Cosmopolitanism," *Utilitas*, Vol.11, No.3, 1999, pp. 256-257; 蔡拓:《世界主义的理路与谱系》,《南开学报》(哲学社会科学版)2017年第6期,第144—156页;张永义:《当代世界主义思想形态析论》,《教学与研究》2014年第11期,第93—101页。

② 蔡拓:《世界主义的新视角:从个体主义走向全球主义》,《世界经济与政治》2017年第9期,第25—26页。

③ [德]乌尔里希·贝克:《什么是世界主义?》,章国锋译,《马克思主义与现实》2008年第2期,第54—57页;[德]尤尔根·哈贝马斯、章国锋:《哈贝马斯访谈录》,《外国文学评论》2000年第1期,第29页。

④ [美]罗兰·罗伯森:《全球化:社会理论和全球文化》,梁光严译,上海人民出版社2000年版,第144页;赵汀阳:《以天下重新定义政治概念:问题、条件和办法》,《世界经济与政治》2015年第6期,第14页。

的古代时期。<sup>①</sup> 在这一千多年的时间里，伊斯兰文明取得了长足发展，其主要活动从早期阿拉伯半岛的地域性文明扩展为横跨欧亚非大陆的世界性文明；与此同时，伊斯兰文明对世界的贡献也从最开始的以宗教教义为主扩展到政治、经济、文化、科学等人类文明的几乎所有领域。

古代伊斯兰文明取得的这些辉煌成就是与其所具有的世界主义因素分不开的，正是这些世界主义因素才使古代伊斯兰文明克服了狭隘、封闭及极端的魅惑，进而获得了源源不断的前进动力。正如芝加哥大学马歇尔·霍奇森教授(Marshall Hodgson)所言：“古代伊斯兰文明与世界上所有的文明区域都有着直接而积极的联系，这种联系不仅包括其周边的区域，而且还包括许多边远地区。伊斯兰文明已成为当时世界政治和文化的主导。尽管从手工业成就方面来讲弱于中华文明，但伊斯兰文明对整个世界的文化交流模式甚至政治生活的塑造方面所具有的影响力却要远远大于其他文明。出现这种状况，一方面应归功于其所处的地理位置，另一方面在于穆斯林群体的文化和社会的流动性，即他们所具有的世界主义。正是这种世界主义，使得他们能够充分发挥其所处的中心地位。”<sup>②</sup>

事实上，古代伊斯兰文明的产生和构成本身便是世界主义的集中体现。<sup>③</sup> 在伊斯兰教创立以前，阿拉伯文化便长期受到邻近的波斯文化和罗马文化的影响，犹太教和基督教也曾在阿拉伯半岛传播，并有不少阿拉伯人信奉。伊斯兰教便是在阿拉伯半岛的原始宗教信仰与外来的各种宗教(特别是犹太教和基督教)结合的基础上产生的。例如，《古兰经》中的一些主要故事便多来自于《旧约》，在《古兰经注》中，也有许多犹太教、基督教或以色列式的注释。<sup>④</sup> 而伊斯兰教本身更是一种世界性的宗教，从创教之时起它便力图打破民族、语言及地域的限制，传播到世界各地，其所倡导的“人类一体，天下穆斯林皆兄弟”的

① 1798年拿破仑大军攻占埃及，标志着古代伊斯兰文明在近代西方文明的强烈冲击下开始剧变，同时标志着近代伊斯兰社会和近代伊斯兰思潮的历史开端。参见张秉民主编：《近代伊斯兰思潮》，银川：宁夏人民出版社1998年版，第28页；蔡德贵：《阿拉伯哲学史》，济南：山东大学出版社1992年版，第28页。

② Marshall Hodgson, *The Venture of Islam Conscience and History in a World Civilization: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, Vol.2, Chicago: The University of Chicago Press, 1974, p. 335.

③ 从伊斯兰文明的构成来看，其主要由三种文化源流汇合而成：阿拉伯人的固有文化，伊斯兰教文化，以及波斯、印度、希腊、罗马等外来文化。参见〔埃及〕艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯-伊斯兰文化史》，第一册，纳忠译，北京：商务印书馆1982年版，第3页。

④ 〔埃及〕艾哈迈德·爱敏：《阿拉伯-伊斯兰文化史》，第一册，第12—13页。

理念便是世界主义的一种经典表述。

随着幅员辽阔的阿拉伯帝国的建立,一方面,伊斯兰社会内部的交流和互动开始急剧扩大:“伊斯兰上层文化的代表,与来自遥远地区的旅行者——朝圣者、托钵行者、来访的学者,还有士兵与商人——混杂而行,这些遥远地区的范围日益扩大,更拥有多样化的文化背景。来自整个伊斯兰世界各地的人们,在麦加与麦地那会面并学习,这不只发生在朝圣季节,而是终年如此;在开罗与大马士革、巴格达与伊斯法罕,从远方延伸而来的朝圣路途上的所有中继城市里,也有同样的情形。诗人、宗教学者、苏非行者与士兵,被吸引到遥远的土地,有时又在稍后回到他们的家乡;无论如何,他们保持联络。”<sup>①</sup>

另一方面,伊斯兰社会与外部世界的联系也更为紧密:叙利亚文化、希腊罗马文化、波斯文化、印度文化,以及中华文化都开始广泛而深入地渗透到伊斯兰社会的内部。对于这些形形色色的外来文化,伊斯兰社会并没有进行拒斥和压制,而是以开放、吸收的方式予以应对,例如,在阿拔斯王朝时期,波斯、印度、希腊的经典著作被系统地译为阿拉伯文。特别是哈里发麦蒙时期(813—833年),更是阿拉伯人的翻译事业达到极盛的时期。“麦蒙派人到拜占庭,要求拜占庭皇帝代为搜集古典抄本;又鼓励穆斯林远行各方,既搜寻古籍,又访求学问。阿拔斯王朝时代,穆斯林搜集到的古籍都汇集到巴格达。巴格达城有如古代文化遗产的无尽宝藏。”<sup>②</sup>

通过大量的交流和吸收,在此过程中,伊斯兰文明实现了一次新的蜕变,其中所蕴含的世界主义因素开始进一步增加。

第一,从伊斯兰社会的民族构成来看,伊斯兰文明已不仅仅是阿拉伯人的文明,波斯人、叙利亚人、突厥人、柏柏尔人、印度人及黑人都已变成其中的重要组成部分。“在伊斯兰国家内,人们忘记了民族区别,他们只知道自己是穆斯林,是生活在伊斯兰自由、结兄弟、平等原则下的兄弟,他们之间以公平、敬畏安拉来论是非。于是,各民族的穆斯林开始通婚,阿拉伯人娶波斯、伊拉克、叙利亚、埃及的姑娘为妻,这些国家的男性穆斯林娶阿拉伯姑娘为妻。这种血

<sup>①</sup> Marshall Hodgson, *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, p. 567.

<sup>②</sup> 纳忠:《阿拉伯通史》,下卷,北京:商务印书馆2005年版,第228页。

肉关系使穆斯林们更加友好,并从他们心目中消除了民族偏见,也给伊斯兰注入了一种精神和力量。”<sup>①</sup>更为重要的是,作为多民族共同构建的伊斯兰文明在普遍性与特殊性之间实现了很好结合:一方面,伊斯兰教使各民族在共同宗教信仰的基础上汇合在一起,打破了民族间的诸种狭隘界限。“就摧毁种族、肤色、民族之间的重重障碍来说,在世界各大宗教之中,伊斯兰教似乎已获得最大的成功,至少在穆斯林的范围内是这样的。”<sup>②</sup>另一方面,共同的宗教信仰并没有抹杀各民族所具有的特殊性:“这是由各种民族组成的穆斯林时代,不再是单纯的阿拉伯人的时代了。这许多民族虽然都崇奉一个宗教——伊斯兰教,但每一个民族有自己的风俗、习尚,有自己的语言、历史,有自己的传统文化。”<sup>③</sup>

第二,从世界各地的交流和互动来看,借助阿拉伯帝国的扩张,伊斯兰教的传播,以及伊斯兰社会中重商主义文化的发展,在很长一段时间内,伊斯兰文明都扮演了沟通东西方世界的最重要的桥梁,成为世界主义发展的核心载体,被称为“第一个全球文明”。<sup>④</sup>正如美国乔治梅森大学皮特·斯特恩斯教授所言,“古典世界的各个地区之间虽然存在着一定的重要联系,但是无论在西半球还是东半球,都不曾有一个文明把古典世界的大部分地区统一为一个整体。然而在7世纪,一个新兴的宗教,即伊斯兰教的信徒们从阿拉伯半岛向外扩散,开启了一个以征服和皈依为主要内容的历史过程,这一过程将要塑造一个真正具有全球性质的文明。在7世纪以后1000年中的大部分时间里,伊斯兰文明是古典时代东西半球各个主要文明相互联系的重要纽带,并为它们之间的交往提供了渠道。”<sup>⑤</sup>而加州大学圣巴巴拉分校的皮特尔斯教授也写道,“当梵文和拉丁语在全球性的世界中衰落以后,就让位于各种当地文化了,阿拉伯和伊斯兰的世界接踵而至,不仅成功取代,并且一度延伸,无远弗届。伊斯兰的世界变成了世界主义的,它把古代和现代连接起来了,并且影响覆盖了

① [埃及]穆罕默德·侯赛因·海卡尔:《欧麦尔传》,王永芳译,北京:华文出版社2015年版,第441页。

② [美]菲利浦·希提:《阿拉伯通史》,上册,马坚译,北京:新世界出版社2008年版,第122页。

③ [埃及]艾哈迈德·爱敏:《阿拉伯-伊斯兰文化史》,第一册,第14页。

④ [比]埃里克·范豪特:《世界史导论》,沈贤元译,北京:新华出版社2015年版,第113—114页。

⑤ [美]皮特·斯特恩斯等:《全球文明史》,上册,赵轶峰等译,北京:中华书局2006年版,第253页。

主要的各大洲地区。”<sup>①</sup>

当时,无数的穆斯林活跃于亚、非、欧三大洲。“穆斯林去过俄罗斯,到达了库塔希亚,从鞑靼人那里带回了貂皮。他们还抵达了苏丹最远的边界,甚至足迹踏至中国广州。他们每至一处便学习当地的语言、风俗,同时也传播他们自己的语言、宗教,并与当地人通婚杂居。”<sup>②</sup>巴格达不仅是阿拉伯帝国的政治中心,而且还是当时世界上最大的商业城市,城里有各行各业的专门市场,码头上经常停泊着几百艘船只。各地通过水陆运输,把各式各样的产品源源不断地运到巴格达,然后再转销世界各地。市场上有从中国运来的瓷器、丝绸和麝香;有从印度和马来群岛运来的香料、矿物和染料;有从中亚突厥人的地区运来的红宝石、青金石和织造品;有从斯堪的纳维亚和俄罗斯运来的蜂蜜、黄蜡和毛皮;有从非洲东部运来的象牙和金粉。<sup>③</sup>港口城市亚丁的世界主义色彩也相当明显,不同民族、不同教派、不同语言的人在这里生活,城市里攒动着无数的阿拉伯人、波斯人、印度人、非洲人、穆斯林、犹太教徒、印度教徒和基督徒,这里是“中国的前站,也门的中心,西方的府库,世界商品贸易的枢纽”。<sup>④</sup>而开罗则散发着伊斯兰社会的世界主义与能动性。“不仅佣兵统治者外来者,开罗的大商贾以及学者,甚至它的大法官,像伊本·赫勒敦,也往往是外乡人。”<sup>⑤</sup>此外,如大马士革、巴士拉、亚历山大港等城市也都发展成为世界贸易的重要站点,传播世界主义的主阵地。

第三,从语言状况来看,在此期间阿拉伯语从波斯语和其他外国语中汲取了大量词汇,丰富了自己的语言,并开始在世界各地广泛传播。“〈阿拉伯语〉应用范围很广,从中亚经北非,到达西班牙。从那个时代起,我们发现伊拉克人、叙利亚人、巴勒斯坦人、埃及人、突尼斯人、阿尔及利亚人、摩洛哥人,都用这种明白的阿拉伯语来表达他们最好的思想。”<sup>⑥</sup>与此同时,其他语

① [美]简·尼德文·皮特尔斯:《全球化与文化:全球混融》,王瑜琨译,北京:中国传媒大学出版社2016年版,第135页。

② [埃及]艾哈迈德·爱敏:《阿拉伯-伊斯兰文化史》,第六册,第189页。

③ 吴于廑、齐世荣主编:《世界史:古代史》,下卷,北京:高等教育出版社1994年版,第134—135页。

④ Josef Meri, ed., *Medieval Islamic Civilization: an Encyclopedia*, New York: Biswas Hope Press, 2006, p. 15.

⑤ Marshall Hodgson, *The Venture of Islam Conscience and History in a World Civilization: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, p. 530.

⑥ [美]菲利浦·希提:《阿拉伯通史》,上册,第287页。

言在古代伊斯兰社会并没有因为阿拉伯语的扩展开始衰落,反而实现了共同繁荣。例如,公元9世纪中叶的母撒·雅撒尔开设讲座时,右边坐阿拉伯学生,左边坐波斯学生。他分别用波、阿两种语言讲课和答辩。出自其门墙的学者,既学会了阿拉伯语丰富而优雅的词章,又掌握了波斯人深刻而隽永的哲理。<sup>①</sup>这种世界主义的风气也影响到伊斯兰社会中的非穆斯林群体。例如,在安达卢西亚地区,基督教徒用阿拉伯语举行圣餐,阅读《圣经》和做祈祷,认为这并不意味着对自身宗教的背叛。在他们看来,阿拉伯语只是一种文化标志,并非具有宗教意义。《古兰经》成为基督教徒研习的主要对象和创作来源;而阿拉伯诗歌特别是抒情诗,也引起了本地基督教徒的赞美。<sup>②</sup>阿拉伯语也是当地犹太人通用的交流语言,科尔多瓦犹太教圈子和附近的卢西那犹太教学院在编写希伯来语法时,用的都是阿拉伯语;而希伯来诗歌也是用改造过的阿拉伯韵律形式写作的;甚至还有犹太学者把塔木德经文翻译成阿拉伯文。<sup>③</sup>

第四,从古代伊斯兰社会的宗教状况来看,其所具有的世界主义色彩也非常浓厚。尽管伊斯兰教是伊斯兰社会中的主导性宗教,但其他宗教信仰也拥有生存的空间。基督徒、犹太教徒等“有经的人”在伊斯兰社会被称为“迪米”(dhimmis),容许他们在缴纳丁税之后继续保持其原有的宗教信仰和生活方式。他们拥有自己的法律和宗教体系、领导机构及教堂、修道院等宗教设施。除宗教差别外,他们在日常生活和经济活动中仍保持着与穆斯林邻居的正常交往,有时这种关系还非常密切。“他们在数百年中成功地维持了自身的犹太教或者基督教信仰,并遵奉自身的教法。遵奉《沙里亚》的穆斯林国家对待宗教少数派的做法,比那些将宗教少数派同化或者完全驱逐的国家要好一些,与中世纪基督教国家、沙皇俄国和纳粹德国对待犹太人的做法相比,则要好得多。”<sup>④</sup>而在改宗问题上,古代伊斯兰社会所表现出的宽容度也是在整个古代世

① 纳忠:《阿拉伯通史》,上卷,第559页。

② 〔美〕菲利普·希提:《阿拉伯通史》,下册,第511页。

③ 〔美〕R.柯林斯:《哲学的社会学:一种全球的学术变迁理论》,上册,吴琼等译,北京:新华出版社2004年版,第483—484页。

④ 〔美〕艾尔德施密特、〔美〕戴维森:《中东史》,哈全安、刘志华译,上海:东方出版中心2010年版,第118页。

界所少有的。例如,在公元9世纪的安达卢西亚地区,一个法官曾咨询教法学家伊本·叶哈雅,如果一个年轻人改宗伊斯兰教,但几天后又想回归基督教,该如何应对。叶哈雅的回答是不能因为改宗把他处死,法官应吓唬他,甚至拘留几天,以便让他回心转意。如果他执意改宗,法官也只得接受这一现实。<sup>①</sup>甚至对于泛灵论和无神论者,古代伊斯兰社会也秉持一定程度的宽容态度,这在其他地区的古代社会也是很少见的。就像马歇尔·霍奇森所言,“在某种程度上,伊斯兰文明中自由的风气更为浓厚,从个人层面来看,伊斯兰文明更强调宽容。较之于中世纪的基督教世界,第欧根尼可能更适宜于生活在伊斯兰世界”。<sup>②</sup>

第五,从学术研究状况来看,古代伊斯兰社会中的学术研究活动同样也是世界主义的集中体现。一方面,古代伊斯兰社会并没有因为宗教的原因而放弃对非宗教问题的探讨,清真寺不仅讲授语法学、圣训学、法律学、教义学、哲学,也讲授数学、天文、工程、动植物、医学、解剖学等自然科学。而针对宗教教义的自由辩论也为当时的社会所鼓励,例如,穆尔太齐赖派的创始人瓦绥勒,开始参加他的老师哈桑·巴士里的讲座受业,后来和他的老师在某些学术观点上持不同看法,师生发生辩论,无法取得一致。最后瓦绥勒离开老师的讲座,自己到大寺的另一处自创学派,招收门徒,和老师对立。从这件事便足可见当时讲学的自由风气之盛。<sup>③</sup>另一方面,学者的构成也是极其多样,不同民族、不同宗教信仰的人都能够自由从事自己的学术研究,并积极地学习其他文明中的优秀成果。“伊斯兰教的民族靠宗教和语言结合在一起,但是包括了不同国籍的民族。更为重要的是,他们同各种非穆斯林诸如中国人、印度人、蒙古人、马莱人、希腊人、科普特人、叙利亚人、琐罗亚斯德教祭司、柏柏尔人、西西里人、西班牙人、法兰克人和犹太人等都有密切联系。结果,许多在伊斯兰教保护下发表著作的重要学者并不是穆斯林。例如,伟大的化学家查比尔·伊本·哈彦可能是萨比教徒;医生侯奈因·伊

---

① Janina Safran, “Identity and Differentiation in Ninth-Century al-Andalus,” *Speculum*, Vol.76, No. 3, 2001, pp. 585-586.

② Marshall Hodgson, *The Venture of Islam Conscience and History in a World Civilization: The Expansion of Islam in the Middle Periods*, p. 358.

③ 纳忠:《阿拉伯通史》,上卷,第589—590页。



本·易司哈格、伊本·卜特兰和伊本·哲兹莱是基督教徒。”<sup>①</sup>而那些具有阿拉伯血统的学者也能讲流利的外国语言，相当一部分的阿拉伯学者在外国成长并在外国大师的指导下学习。

在这种世界主义的氛围下，古代伊斯兰社会的学术发展取得了长足进步，并一度成为世界学术研究的中心，而这种状况又反过来进一步巩固和激发了古代伊斯兰社会中的世界主义。巴格达、大马士革、耶路撒冷、开罗、科尔多瓦及托莱多等地，在很长的一段时期内都是世界学术的中心和枢纽。在托莱多，阿拉伯人、犹太人、希腊人、基督教徒、西班牙人、法兰西人和德意志人一起工作，同时，它也是欧洲人学习阿拉伯-伊斯兰文化的泉源，欧洲人正是在这里最早学到学术无国界、学术属于全人类的理念。<sup>②</sup>在科尔多瓦大清真寺内创办的科尔多瓦大学，则吸引了大批的基督教徒和伊斯兰教徒，他们不仅来自西班牙各地，而且来自欧、非、亚三大洲。<sup>③</sup>

## 二、古代伊斯兰宗教政治思想中的世界主义

提起伊斯兰文明，人们总是将其与宗教压迫、暴力崇奉等词汇联系起来。造成这一认知的原因既来自人们对伊斯兰文明的误解，当然也与伊斯兰宗教政治思想中极端主义的传播有很大关系。然而，如果仔细考察伊斯兰宗教政治思想谱系，就会发现事实上极端主义一直以来都是整个古代伊斯兰宗教政治思想谱系中的特例，而宽容、平等、和平等理念才是它的主流。同时，由于古代伊斯兰文明发展的独特性和世界性，从而使得上述这些理念蕴含了更为广博的含义，其中的一些思想已经超越了教派和地域的限制，具有了包容、博爱、普世的世界主义内涵。可以说，与同时代任何文明中的宗教政治思想相比，古代伊斯兰宗教政治思想中的世界主义都毫不逊色，甚至表现得更为明显。具体来说，古代伊斯兰宗教政治思想中的世界主义至少包括以下几方面的内容。

① [印]辛加尔：《印度与世界文明》，上卷，庄万友等译，北京：商务印书馆2015年版，第166页。

② 同上书，第165页。

③ [美]菲利浦·希提：《阿拉伯通史》，下册，第631页。

第一,宗教多元理念。宗教多元的核心是指,认为世界上的各种宗教或某一宗教内的各个教派都有其存在的合理性,不能因为自己崇奉某种宗教、归属于某个教派便否定其他宗教信仰和宗教派别存在的意义,进而通过宗教迫害、异端指控等方式对待它们。在古代伊斯兰宗教思想中,宗教多元理念大量存在,《古兰经》中就有多处论述宗教多元的内容:“信道者、犹太教徒、基督教徒、拜星教徒,凡信主和末日,并且行善的,将来在主那里必得享受自己的报酬,他们将来没有恐惧,也不忧愁(2:62)。”<sup>①</sup>“今天,准许你们吃一切佳美的食物,曾受天经者的食物,对于你们来说是合法的,你们的食物,对于他们也是合法的。信道的自由女和曾受天经的自由女,对于你们都是合法的(5:52)。”<sup>②</sup>“未曾因你们的宗教而对你们作战,也未曾把你们从故乡驱逐出境者,真主并不禁止你们怜悯他们,公平待遇他们。真主确是喜爱公平者的(60:8)。”<sup>③</sup>“真理是从你们的主降示的,谁愿信道就让他信吧,谁不愿信道,就让他不信吧(18:29)。”<sup>④</sup>这种理念不仅贯穿于《古兰经》之中,而且还集中体现在穆圣的生活实践之中。“先知的和蔼和宽恕,正是反映真主的至和、至仁及至宥。虽然人们背叛、不信仰正道,真主却仍不停地供养所需。纵然大多数人仍沉溺于不信,公然而完全地将替真主结伴,背叛他的诫命,但太阳依然发散着光和热,云仍然降下丰沛的雨水帮助他们,土地也不停地供应着蔬菜果实。真主的仁慈与宽恕正是反映在先知的慈爱、和蔼与宽恕中。”<sup>⑤</sup>

在古代伊斯兰教的各个教派中,对于宗教多元理念阐述得最为完整的当属麦尔吉阿派(Murji'ah)。该派主张将伊斯兰教内各派所争执的问题推延到来世,听候安拉的裁判,而不是以自己的理解将不同意见者指为异端并进行宗教迫害。麦尔吉阿派认为信仰是信安拉、信先知,凡说过清真言“除安拉外,别无主宰,穆罕默德是真主的使者”的人便是信士。在此基础上,该派将对教内各派的宽容扩展到对其他宗教信仰的宽容,认为“信仰乃是内心的。只要内心

① 马坚译:《古兰经》,北京:中国社会科学出版社2013年版,第4页。

② 同上书,第52页。

③ 同上书,第284—285页。

④ 同上书,第147页。

⑤ [土耳其]法土拉·葛兰:《先知穆罕默德的生命面貌》,彭广恺等译,北京:宗教文化出版社2006年版,第306页。

诚信,纵然在口头上公开宣布叛教,甚至在伊斯兰国家中,崇拜偶像,奉行基督教、犹太教,膜拜十字架,承认三位一体,一直到死,这样的人,也依然是伊斯兰教的信徒,并依然具有完美的信仰,得享受天园。”<sup>①</sup>“因为信仰出于内心,只有安拉才能洞察。”<sup>②</sup>

第二,宗教大同理念。如果说宗教多元理念代表了一种承认他性的世界主义理念的话,那么,宗教大同理念则很好地体现了试图寻找一条能够实现普遍性和一致性道路的世界主义思维。在宗教多元理念下,不同宗教信仰和宗教派别之间还存在一个相互差异的问题,而宗教大同理念则认为不同宗教信仰和宗教派别尽管其表面多么千差万别,但其实质都是一样的;不管其崇拜的形式多么不同,但他们的祈求都是相同的。

在古代伊斯兰教的各个教派中,对这种宗教大同理念阐述较为全面的当属苏非派(Sufi)。苏非派的基本学说是“万有单一论”,这种学说认为表面上宇宙万物千差万别,本质上却都是绝对的自显和外化,一切存在最终都要返回到绝对本身;本质与现象、绝对与宇宙万物之间互为表里、并无区别。在这种认识的基础上,苏非派提出了“宗教同一”论。例如,苏非派的早期代表人物伊本·阿拉比(Ibn al-Arabi, 1165—1240年)主张人类在爱的宗教基础上的同一,认为各宗教信仰之间虽有各种分歧,但在“爱主”这一点上却都是一样的,并无本质区别。每个人都是被信仰之光照耀的,都是服从其役使的,都是为得其喜悦而幸福的。爱主是追求至善的最高境界,是人生的目标,真主(上帝)比任何一种信仰所包含的都要宽大的多。人们不能把自己局限在某一宗教内而否定其他宗教。阿拉比的经典语句是,“苏非派人在天房、清真寺、修道院和庙宇都能看见真主”。<sup>③</sup>“我之心可包罗万象:僧侣的修道院,羚羊的牧场;拜物教徒的庙宇,朝觐者的天房;《圣经》的文字,《古兰经》的篇章。我信奉‘爱’的宗教,不管它来自何方;爱,是我的宗教,我的信仰。”<sup>④</sup>这种包容各种信仰的“宗教大同论”,提倡宗教与全人类意义上的统一的思想,是一种经典的世界主义表述。

① 伊本·哈兹木:《宗教与派别》,第4卷,第204页,转引自〔埃及〕艾哈迈德·爱敏:《阿拉伯-伊斯兰文化史》,第一册,第298页。

② 〔埃及〕艾哈迈德·爱敏:《阿拉伯-伊斯兰文化史》,第一册,第308页。

③ 〔埃及〕艾哈迈德·爱敏:《阿拉伯-伊斯兰文化史》,第六册,第74—75页。

④ 同上书,第61页。

苏非派的另一位早期代表人物伊本·法里德(Ibn al-Farid, 1181—1234年)也曾提出过类似主张。他认为,世界各宗教尽管其表面千差万别,但其实质都是一个,不管崇拜的形式多么不同,但他们都向独一无二的主祈求。犹太教、基督教、伊斯兰教同属天启宗教,都提倡“一神论”。拜火教也是一神教,因为该教把神光想象成火,其实是崇拜本体之光,因此也属于正确的宗教。<sup>①</sup> 曾在其诗中这样写道:“古兰之光,照耀寺堂。新约之光,闪烁教堂。旧约和音,每夜吟唱。宗教理论,没有偏斜。门派思想,没有牵强。拜火教徒,心底坦荡。所拜为我,无拜偶像。所见为我,误以为光。遂称拜火,实为光惑。”<sup>②</sup>从这些诗句中可以看出,伊本·法里德事实上已经超越了对某一宗教的偏爱而上升到了博爱的顶端。

另外,早期正统苏非主义的集大成者安萨里(al-Ghazzali, 1058—1111年)也对宗教大同进行了论述,相较于阿拉比和法里德,安萨里的论述更富理论性,其所产生的影响也更为巨大。安萨里认为,世界上存在着本体性、感觉性、概念性、理性及类推性这样五种真实,各种真实的外在表现是不尽相同的。正是因为真实的存在样态拥有差异,从而使圣书可能在这五种层面被理解,即不同群体对于圣书的理解存在巨大差异,这时候就不能指控某种理解是错误的。<sup>③</sup> 在此基础上,安萨里提出,人们应该从内心去直接体验“安拉之爱”,而不应纠结于对圣书字面意义的理解,因为知识的最高类型不是关于理性的或信仰的知识,而是关于直接体验的知识。由于直接体验之于所有人的普遍性,因此,得出“人之所以是宗教的存在”这个结论,不是以作为伊斯兰教徒、基督教徒、犹太教徒、婆罗门教徒,而是作为人类这一事实而显现出来的。最终,不仅是穆斯林,而且大部分的非穆斯林都能得到最后的拯救。<sup>④</sup>

第三,民族平等理念。与通常意义上的民族平等理念有所不同的是,古代

---

① [埃及]艾布·卧法·伍奈米:《伊斯兰苏非概论》,潘世昌译,北京:商务印书馆2013年版,第246—247页。

② [埃及]伊本·法里德:《伊本·法里德诗集》,第49页,转引自[埃及]艾布·卧法·伍奈米:《伊斯兰苏非概论》,第248页。

③ Tim Winter, ed., *The Cambridge companion to classical Islamic theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 106.

④ [日]井筒俊彦:《伊斯兰思想历程》,秦惠彬译,北京:今日中国出版社1992年版,第105—106页。

伊斯兰文明中的民族平等理念更强调各民族的同根同源性,是一种站在“世界一体、人类一家”的角度来阐述和倡导民族平等的世界主义思维。例如,在《古兰经》中就写道:“世界原是一个民族,嗣后,他们信仰分歧,故真主派众先知作为报喜者和警告者,并降示他们包含真理的经典,以便他为世人判定他们争论的是非(2:213)。”<sup>①</sup>“假若真主意欲,他必使你们成为一个民族(16:93)。”<sup>②</sup>穆圣在“辞朝演说”中也指出:“你们主是独一的,你们是阿丹的后人,阿丹受造于土。阿拉伯人不优越于非阿拉伯人,非阿拉伯人也不优越于阿拉伯人;白人不优越于黑人,黑人也不优越于白人。”<sup>③</sup>

在追求民族平等的政治运动中所提出来的舒欧比亚主义(shu‘ubiyah)<sup>④</sup>则是这种世界主义理念在大众政治层面的一种经典性表达。舒欧比亚一词取自于《古兰经》经文:“众人啊,我确已从一男一女创造你们,我使你们成为许多民族和宗族,以便你们互相认识(49:13)。”<sup>⑤</sup>舒欧比亚主义产生于阿拉伯人与外族人既融合又斗争的阿拔斯王朝早期,集中在对阿拉伯人诸种特权的反对上。最早产生于波斯人中间,之后在印度人、土耳其人和安达卢西亚人也出现了许多舒欧比亚主义者。舒欧比亚主义者主张人类都是平等的,因为所有的民族来自同一个血统。个人之间有优劣之分,民族之间却没有优劣。人之优劣不在父亲或父辈的功勋,而在他自己的作为、品德的高贵和勤奋的程度。阿拉伯人不比其他民族优越,其他民族也不比阿拉伯人优越。因此,对所有民族要一视同仁,不能以民族的差异区分高低贵贱。例如,阿拔斯王朝早期的著名学者伊本·古太白(Ibn Qutaybah, 828—885年)在其著作中就写到,“公平地说,所有的人都来自于同一个父亲和母亲。他们由泥土造成,还要回到泥土中去。他们都要经过尿道,全身沾满污浊,这就是他们的最高的宗系,这种宗系使有理智的人放弃了自尊、自大和宗系而自诩。真主才是他们的归宿,在真

① 马坚译:《古兰经》,第167页。

② 同上书,第137页。

③ 郭承真主编:《伊斯兰教中道思想研讨会文集》,北京:宗教文化出版社2015年版,第173页。

④ 有激进的与温和的两种舒欧比亚主义,此处所讲的专指温和的舒欧比亚主义。与温和派不同,激进的舒欧比亚主义相对比较狭隘,他们贬低阿拉伯人,而强调其他民族的优越性。参见〔埃及〕艾哈迈德·爱敏:《阿拉伯-伊斯兰文化史》,第二册,朱凯、史希同译,北京:商务印书馆1990年版,第46—49页。

⑤ 马坚译:《古兰经》,第264页。

主那里,宗谱断了线,门第落了空,只有以虔诚、服从真主为谱系的人才能得免。”<sup>①</sup>需要强调的是,舒欧比亚主义者在反对阿拉伯人的特权、宣扬自身民族所具有的优越性的时候,并不主张摒弃他们身上的阿拉伯因素,进而完全回到自己的传统。他们并不反对使用阿拉伯语,也不反对将阿拉伯语作为穆斯林社会的通用语言;他们所主张的是伊斯兰(阿拉伯)中的优秀传统应该为所有穆斯林共同享有,而不是专属于阿拉伯人。<sup>②</sup>显然,这种理念已经超越了一般意义上的民族平等而上升到“美美与共”的世界主义范畴。

除舒欧比亚主义外,哈瓦利吉派<sup>③</sup>也有许多关于民族平等的论述,这主要体现在他们对于哈里发职位问题的讨论中。与逊尼派认为哈里发只能在古莱氏人中选出,以及什叶派认为只有先知的后裔才有资格担任哈里发的主张不同,在哈瓦利吉派看来,哈里发不应限于先知后裔,也不应限于古莱氏贵族。哈里发的职位属于所有的穆斯林,任何虔诚、正义的信道者,只要具备能力和美德,不问富贵贫贱,不论肤色人种,也不管是自由人还是奴隶,一经选出都可以担任哈里发,不能随便让位。<sup>④</sup>而穆尔太齐赖派的著名学者贾希兹(al-Jahiz, 776—868年)也提出过类似观点,他反对美德只能专属于特定族群的成员,认为阿拉伯人与非阿拉伯人在资格上都是平等的,都能够通过修养获得最高的美德。而在先知的出身问题上,贾希兹也认为先知并不必定产生于阿拉伯人之中,在非阿拉伯人中也有先知存在。另外,他还进一步指出,印度人、阿比西尼亚人、努比亚人、科普特人及黑人都有诸多优越于白人(阿拉伯人)的地方,并且认为这些人的肤色是由于居住地的自然环境所导致的,与神的惩罚无关。<sup>⑤</sup>

第四,世界和平理念。与人们通常所了解的不同,事实上,在古代伊斯兰

① 伊本·阿布得·朗比:《珍奇的串珠》,第2卷,第53页,转引自〔埃及〕艾哈迈德·爱敏:《阿拉伯-伊斯兰文化史》,第二册,第47页。

② Patricia Crone, “Post-Colonialism in Tenth-Century Islam,” *Islam*, Vol.83, No.1, pp. 2-38.

③ 在讨论哈瓦利吉派民族平等理念的同时,需要与其所提倡的激进、暴力主张区分开来。前者侧重于目标层面,后者侧重于手段层面,二者之间并没有必然联系。事实上,在哈瓦利吉派内部也存在像易巴德派这样的温和支派。参见贾建平:《哈瓦利吉派与伊斯兰教义学》,《世界宗教研究》2005年第4期,第126—127页。

④ 〔埃及〕艾哈迈德·爱敏:《阿拉伯-伊斯兰文化史》,第一册,第274页。

⑤ Gustave Von Grunebaum, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, Chicago: The University of Chicago Press, 1953, p. 209.

宗教政治思想中有着诸多强调世界和平的思想,例如,《古兰经》中就有多处论述追求世界和平,容许与非伊斯兰世界缔结和约的经文:“我派遣你,只为怜悯全世界的人(21:107)”;<sup>①</sup>“如果他们倾向和平,你也应当倾向和平,应当信赖真主。他确是全聪的,确是全知的(8:61)”;<sup>②</sup>“信道而且迁居,并以自己的财产和生命为主道而奋斗的人和款留[使者],赞助[正道]的人,这等人互为监护者。如果他们为宗教[事]而向你们求援,那么,你们应当援助他们,除非他们的敌人与你们有盟约关系。真主是明察你们的行为的(8:74)”。<sup>③</sup>此外,按照《古兰经》的原意,吉哈德(jihad)并不是要求穆斯林借助于武力向非伊斯兰世界进行传教或扩张,而是要求信徒通过“积极的奋斗”来克服内心邪恶的倾向与行动,最终使自身达到较高的道德水准与道德修养。“吉哈德是用来克服无知、贫困、疾病以及灾祸的,而对知识的追求则是最高层次的吉哈德……宣教(da'wa)的本质是召唤而不是强迫,信仰不能建立在武力的基础上……伊斯兰并没有通过剑的力量向世界传教,武力也只有在保护自己的时候才能被使用。”<sup>④</sup>

在古代伊斯兰宗教政治思想中,对世界和平理念阐述较为完整的应该是沙斐仪学派(Shafi'i school)。与艾什尔里派(Ash'arism)等学派所提出的将世界一分为二的观念不同,沙斐仪学派认为,世界上除了由穆斯林所统治的“伊斯兰之地”(dar al-Islam)和由非穆斯林统治且与伊斯兰世界处于敌对状态的“战争之地”(dar al-harb)以外,还存在着广阔的“契约之地”(dar al-sulh),即那些虽然由非穆斯林所统治但是与伊斯兰世界签订了和平契约的地方。“契约之地”与“伊斯兰之地”之间是一种和平共处的关系,“契约之地”的统治方式应该予以尊重,居住在契约之地上的非穆斯林居民既不需要向“伊斯兰之地”缴纳丁税(jizya),伊斯兰法也不能在这里应用。此外,对于和约的签订问题沙斐仪学派也进行了论述。遵照穆罕默德与麦加城民众在公元628年签订的胡达比亚协议(the treaty of Hudaibiyya)的先例,沙斐仪学派认为,与非穆斯林世

① 马坚译:《古兰经》,第167页。

② 同上书,第90页。

③ 马坚译:《古兰经》,第91页。

④ Sohail Hashmi, ed., *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*, New Jersey: Princeton University Press, 2002, pp. 183-184.

界签订和约的期限应该为十年。而一旦签署和约,穆斯林就有义务严格遵守其条款。如果“契约之地”上的统治者没有毁约,穆斯林就应该“守约直至期满”;在和约期满废止前,经双方同意,可宣布和约废止;在和约期满后,经双方同意也可以进行续约。<sup>①</sup>

### 三、古代伊斯兰哲学思想中的世界主义

一段时期以来,人们对古代伊斯兰哲学在世界哲学发展中所具有的重要地位认识不够,认为古代伊斯兰哲学只是扮演了一个“传导者”的角色,它的贡献仅仅是把古希腊哲学保存下来,使处于黑暗时期的西欧学者能够读到由阿拉伯文转译为拉丁文的古希腊哲学著作。例如,哲学家罗素认为:“阿拉伯哲学作为独创性思想是不重要的。像阿维森纳和阿威罗伊等人主要都是注释家。总的说来,比较有体系的阿拉伯哲学家们的见解在逻辑和形而上学方面大部分来自亚里士多德和新柏拉图主义者。”<sup>②</sup>

造成这种误解出现的原因一方面在于长期盛行的“西方中心主义”理念,另一方面在于忽视了古代伊斯兰哲学所探讨的特定历史主题。事实上,由于古代伊斯兰文明所具有的宗教属性,加之以古希腊哲学为代表的外来哲学思想对于古代伊斯兰哲学所产生的广泛影响,从而使得古代伊斯兰哲学对于信仰与理性、我者与他者、宗教律令与现世幸福等问题进行了较之古代其他文明更为深入的思考。“伊斯兰哲学的重要性不仅是古代哲学和中世纪基督教哲学之间的媒介。混合的东方文化如何容纳希腊人的观念,从历史方面说来,本是一个饶有兴味,值得研究的问题。”<sup>③</sup>从世界主义的视角来看,古代伊斯兰哲学所探讨的这些问题本身就是世界主义的核心议题,而其中所彰显的中道和谐、人本主义等哲学理念更是世界主义的集中表现。

第一,中道理念。古代伊斯兰哲学探讨的一个核心问题是本土的宗教理念与外来的哲学理念之间的关系问题。在此过程中出现了强调宗教经典具有

① Sohail Hashmi, ed., *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*, p. 95.

② [英]罗素:《西方哲学史》,上卷,马元德译,北京:商务印书馆2009年版,第542—543页。

③ [德]第·博尔:《伊斯兰哲学史》,马坚译,北京:中华书局1958年版,第25页。



无上权威的经典主义(如圣训学派),以及强调理性具有绝对价值的唯理性主义(如穆尔太齐赖派)。然而,在这两种极端思想之外,还有许多哲学家秉持一种中道和谐的理念,即认为宗教经典与人类理性各有所用,各有自己的领域,二者不仅不能相互取代,而且相互需要、相得益彰。“阿拉伯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……阿拉伯伊斯兰哲学还十分重视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>①</sup>

被誉为伊斯兰第一位哲学家的铿迪(al-Kindi, 801—873年)认为,哲学并不反对宗教,而是和宗教相一致。哲学所探讨和研究的那些问题,是来源于先知的使命。掌握哲学的知识,也正是先知们带来的使命,即崇拜真主,确立真主独一无二,至尊至上,保持人间善行美德,唾弃恶行邪念等,因此,哲学和宗教并不相违背。在此基础上,铿迪对于外来的哲学思想采取了一种非常开放的态度,提出“我们应该感谢而不是责备那些探讨真理,并努力获得真理的人。哪怕哲学是从遥远的国家,从希腊给我们带来了真理,我们也不用管它是从哪里来的。只要给我们带来真理就好,哪怕它是来自遥远的民族,甚至是与我们有矛盾抵触的民族。我们应当不耻于承认真理并加以吸收,不管它来自何方。对于攀登真理高峰的人来说,最高的价值莫过于真理本身,追求真理决不降低或贬低自己的身份”。<sup>②</sup>

活跃于阿拔斯王朝中期的著名哲学团体精诚兄弟会(Ikhwan al-Safa')认为,宗教和哲学的目的都是通过对自身认识而达到人类与安拉的合一,因此,宗教和哲学在终极意义上不过是同一真理的不同表现。人们各自的气质不同、性情有异,时代、民族、风气也各不相同,所以,形成各种各样的见解是很自然的,但这些见解在根本上则是完全一致的。在他们看来,人的灵魂由于精神的修炼而被纯化,如能逐渐地从肉体这样的物质桎梏中摆脱出来,则所有宗教经典说教的隐喻的内在意义就变得显而易见,最终实现宗教经典说教与理性

① 蔡伟良:《中世纪阿拉伯伊斯兰文化》,上海外语教育出版社2006年版,第103—104页。

② 穆罕默德·阿托夫·伊拉克:《东方哲学家的学说》,开罗知识出版社1978年阿拉伯文版,第41页,转引自蔡德贵:《阿拉伯哲学史》,第141页。

哲学的一致,他们在《论文集》(Rasa'il)中写道:“以苏格拉底的精神追求最高智慧,遵从基督教所教诲的禁欲之美德,为实现在伊斯兰中全身心地倾注于安拉。”<sup>①</sup>在此基础上,精诚兄弟会还探讨了“完美人格”(ideal man)的问题,认为完美的人需要同时拥有波斯人的教养、阿拉伯人的忠实、伊斯兰教徒的温和、伊拉克人的文化、希伯来人的眼界、基督徒的举止、大马士革人的虔诚、希腊人的科学、印度人的沉思、苏非派的启示。这种人应该如帝王般庄严、大师般博学、先知般洞察。<sup>②</sup>

安达卢西亚地区的著名哲学家伊本·图斐利(Ibn Tufayl, 1105—1185年)则通过寓言的形式阐述了类似的观点,即理性和启示,哲学和宗教之间的和谐。他在《哈伊·本·雅格赞》一书中塑造了两个不同类型的人即哈义和阿萨里。哈义不借助于神的启示,而是借观察和思维,去认识自然,认识诸天体,认识自身,最后达到认识真主并获得真主的真理;阿萨里所走的道路则是通过正常的宗教教育,通过神的启示而达到真主的真理。因此,图斐利认为达到真主的真理,就有两条平行的道路:哲学和宗教。哲学依靠理性思维而达到真理,而宗教则是用为群众理解的象征形式提出了真主的真理。两种形式可以达到同一种真理,宗教和哲学的目的是一致的。<sup>③</sup>

此外,在喀喇汗王朝初期的著名哲学家法拉比(al-Farabi, 872—950年)、阿拉伯亚里士多德学派的主要代表人物伊本·西拿(Ibn Sina, 980—1073年)、安达卢西亚地区的著名哲学家伊本·鲁西德(Ibn Rushd, 1126—1198年)等人的思想中同样也蕴含了中道的哲学理念。例如,法拉比认为,哲学是研究万有的学问,精通哲学的人就相信真主,因此,先知和哲学家是一个意思,只是用词不同而已。宗教和哲学的区别仅仅在于一个通过个人的直觉得到真主的启示,另一个是通过自己的理性思维领悟到真主的存在和宇宙的规律。<sup>④</sup>伊本·西拿坚持“双重真理论”,认为宗教是神学的研究对象,而物质世界是哲学研究的对象。启示真理的宗教和以理性与经验为基础的哲学可以各自独立存在,

① [日]井筒俊彦:《伊斯兰思想历程》,第169页。

② Lenn Goodman, *Islamic Humanism*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 24.

③ 伊本·图斐利:《哈伊·本·雅格赞》,第88页,转引自[美]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年版,第294—295页。

④ 蔡德贵:《阿拉伯哲学史》,第172页。

二者并行不悖,互不干扰。宗教认识的是真主的本质,哲学认识的则是物质世界的本质。<sup>①</sup>而伊本·鲁西德则认为哲学是宗教的朋友和同一乳母养育的姐妹,理性论证的研究不会导致同法相违,哲学和宗教带来的都是真理。真理不反对真理,而是相辅相成的。<sup>②</sup>

第二,人本理念。此岸与彼岸之间的关系问题是古代伊斯兰哲学所探讨的另一个核心问题,在此过程中曾出现过强调否定自我、否定现世社会生活和人际关系的独行主义和禁欲主义。然而,在此之外,由于受亚里士多德主义和伊壁鸠鲁主义等思想的影响,许多古代伊斯兰哲学家并不认同这种重彼岸、轻此岸的主张,而是致力于实现此岸与彼岸之间的协调,试图在宗教的范畴内探讨个人尊严及现世人类生活的命运。例如,拥有“文学家兼哲学家”称号的陶希迪(al-Tawhidi,约923—约1023年)的名言“人是人的问题”(Man is a problem for man),<sup>③</sup>安达卢西亚地区的著名哲学家伊本·巴哲(Ibn Bajjah,?—1138年)对于各种各样的人类行为的调查以及对人的本质的探讨,<sup>④</sup>贾希兹对于人的生命的重视<sup>⑤</sup>等都是在这种思维理路下提出来的。其中,将这种人本理念推向高峰的是法拉比、阿拔斯王朝中期的著名哲学家兼历史学家米斯凯韦(Miskawayhi,?—1030年)和古代伊朗杰出的哲学家兼诗人欧麦尔·海亚姆(Umar al-Khayyam,1048—1122年)。在他们的思想中,很好地彰显了“个人和由个人组成的人类是道德关怀的终极单元”这一世界主义的核心论点。

法拉比认为,任何人都有一种天性,即无论在身体的成长和达到美好品德方面,都需要做许多仅仅靠自己无法做到的事情,需要别人为他做一些他所需要的东西,任何人都概莫能外。因此,人们除非通过组织起来的很多集团或群体的合作,否则是不能得到完满的。每个人都需要他人的帮助和合作,需要与他人结合。“人不可能达到完满——他之受造本性就是为了这一

① 伊本·西拿:《拯救书》,第167页,转引自〔美〕马吉德·法赫里:《伊斯兰哲学史》,第160页。

② 〔伊拉克〕穆萨·穆萨威:《阿拉伯哲学:从铿迭到伊本·鲁西德》,张文建、王培文译,北京:商务印书馆1997年版,第177页。

③ Josef Meri, ed., *Medieval Islamic Civilization: an Encyclopedia*, p. 333.

④ 〔美〕马吉德·法赫里:《伊斯兰哲学史》,第287—288页。

⑤ Erwin Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge: Cambridge University Press, 1962, p. 77.

完满——除非大量的人联合起来，相互合作满足各自所需，这种集众人之力为每个人提供生存与达到完满之所需。”<sup>①</sup>正是这种共同的需要，才使人们结合起来并产生了人类社会。人类社会有两种即完满社会和不完美社会，完满社会又可以分为大、中、小三类。“大规模的是可居住之地上所有共同体的联合，中等的是在可居住之地的一部分上一个民族的联合，小规模的是在某个民族的居住地的一部分上的一座城邦的居民的联合。”<sup>②</sup>而不完美社会则是村庄居民的联合、市区居民的联合、街道居民的联合及一户人家的联合。法拉比认为，人的结合的范围越扩大，人类社会就越接近完美。因此，通过在世界范围内建立人的相互合作，同时，以劳动、知识和崇高道德为活动规则的大完美社会便是最理想的“卓越之世”，只有在这样的社会里人类才能获得现世生活中真正的幸福。“在一个城邦中，其居民通过联合、旨在合作以达到真正的幸福，这样的城邦就是卓越城邦，人们在其中合作以达到幸福的共同体就是卓越共同体。一个其所属城邦都合作以达到幸福的民族，就是卓越民族。由此，卓越之世只有在以下条件满足时才能出现，即可居住之地上的众民族都合作以达到幸福。”<sup>③</sup>此外，法拉比还对于人的类本质及人类和平进行了深刻论述，“对于同一物种内部的成员而言，物种本身就是一种联结纽带，由于它，各成员应当和平共处。对于人而言，人性就是这样一种纽带，在人性的联结下，人们应当和平共处”。<sup>④</sup>

米斯凯韦认为，幸福不仅出现在彼岸世界，此岸世界的幸福也是可能的。唯有在今生与来世都追求善，才有可能获得真正的幸福。其中，就此岸世界的善来说，人只有在社会生活中才能达到。离群索居只会阻碍德性的完善，这些人以为自己是善良中庸的，其实是受欺的，他们并不认识自己行为的真相。社会之于人的德性的重要性在于，任何人都要借助于他人才能实现自己的完满，人们只有通过集群而居、互助合作才能获得德性发展所必需的物质基础。只有这些物质条件具备，人们才能够去完善自己的德性，丰富自己的知识。因

---

① 法拉比：《论完美城邦：卓越城邦居民意见诸原则之书》，董修元译，上海：华东师范大学出版社2016年版，第65页。

② 同上书，第66页。

③ 同上书，第66—67页。

④ 同上书，第92—93页。

此,基本的美德和首要的义务便是博爱全人类,没有这种博爱,任何社会都不能成立。博爱是人性中最为核心的内容,也是最为至高无上的东西。同时,与其他品格不同,博爱之心并不只属于少数人,而是为每个灵魂共同享有。另外,博爱不是扩大自爱之心而爱他人,不是对他人的宽恕;而是缩小自爱之心的范围,从而在邻里之间、城市之间乃至在整个世界中扩散兄弟之情。而宗教律令的作用之一便是用来巩固这种博爱之心。在此基础上,米斯凯韦进一步指出,宗教与伦理之间存在紧密关系,两者实质上是一对孪生兄弟。特别是伊斯兰教的律令,实质上就是一种伦理规范,其宗旨在于博爱人类。伊斯兰教是对于人心的一种道德陶冶,各种宗教仪式,如集体礼拜、朝觐圣地等,其根本目的便在于培养广义的兄弟之情。<sup>①</sup>

欧麦尔·海亚姆对人的存在给予了充分肯定和赞美,认为人是宇宙万物的中心:“我们乃是世上万物的中心,我们是智慧之目中的光芒。世界如同未嵌宝石的戒指,我们就是宝石,镶嵌在戒指之上。”<sup>②</sup>对于人来说,一切宗教仪式都是不必要的,必须予以抛弃,衡量一个人是不是信士的标准是看他是否心地善良,是否品行端正。宗教仪式非但不能洗涤人的罪恶,而且还会掩饰罪恶。“抛弃那些宗教仪式,别再迟疑,每当把手中的面包施舍给人时不可吝惜,只要此岸世界不谋人钱财,不害人性命,我就算对彼岸世界尽了责任。”<sup>③</sup>在此基础上,海亚姆提出人生最主要目的是追求幸福、避免痛苦。“无需因这不公的世道忧郁伤身,无需因前人的不幸烦恼伤心。心灵,像情人迎风的秀发一样散乱,杯儿莫停,切莫辜负锦绣青春。”<sup>④</sup>同时,人的幸福不在于通过现世的禁欲和苦行所达到的彼岸世界的幸福,人的现世生活也应当是幸福的,人在现世生活中的享乐也都是合理的。他说:“贾姆希德国王不如瓦罐碎片,一口清酒胜似玛利亚圣餐。酩酊大醉的饮者清晨一声长叹,胜过阿福赛义德和阿德哈姆的无稽之谈。”<sup>⑤</sup>

① Lenn Goodman, *Islamic Humanism*, pp. 105-109.

② [伊朗]海亚姆:《鲁拜集》,张鸿年译,长沙:湖南文艺出版社2001年版,第11页。

③ 同上书,第45页。

④ 同上书,第5页。

⑤ 同上书,第7页。

## 四、古代伊斯兰历史地理研究中的世界主义

古代伊斯兰世界的一些历史地理学者曾试图将人类居住的区域划分为“伊斯兰世界”和“非伊斯兰世界”，并且主要记录“伊斯兰世界”的历史地理状况，对除与“伊斯兰世界”相邻接的边缘地带之外的“非伊斯兰世界”则绝少涉及。<sup>①</sup> 在他们看来，那些相信真主预言的穆斯林以及他们所统治的区域是“伊斯兰世界”，是具有叙述价值的“伊斯兰之地”(Dar al-Islam)；而“非伊斯兰世界”则是由异教徒所统治且不施行伊斯兰法的区域，是不值得记录的“战争之地”(Dar al-harb)。<sup>②</sup> 例如，地理学家穆卡达西(al-Muqaddasi, 约945—约1000年)在自己的作品中提到，他只描述“伊斯兰各地区”(aqalim al-Islamiya)的状况，因为他本人没有去过非伊斯兰教徒居住的地方，而且那里也没有任何让人感兴趣的东西。<sup>③</sup> 而历史学家伊本·阿西尔(Ibn al-Athir, ?—1234年)则认为，只有相信真主预言的穆斯林及他们所统治地区的历史才具有叙述价值。<sup>④</sup>

但是，这种“伊斯兰中心”的历史地理观并不能代表古代伊斯兰历史地理研究的全部，事实上，还有相当一部分学者跳出了这种认知局限，开始用一种世界主义的眼光看待其所处的世界。在这种世界主义的眼光下，伊斯兰之外的世界被视为充满着各种各样新奇知识和事物之所在，学者们应该竭力去接触、描述和研究伊斯兰之外的世界。同时，更为重要的是，在从事这项活动的时候应该以包容、理解的方式对待诸种差异，将这些差异看作是对自己不可替代的补充，进而从整个世界(全人类)的角度来分析和定义彼此之间关系。很显然，这种世界观与当今许多世界主义者所提倡的世界观其实是相当一致的。就像乌尔里希·贝克所提出的：“世界主义观点中的世界是一个某种方式的玻璃世界。这里，差异、对立、界限等都必须在他人的同类性的知识范畴内在原则上予以定义和确定。与他人的界限不再被存在论的差异性所禁锢和遮蔽，

---

① [阿拉伯]伊本·胡尔达兹比赫：《道里邦国志》，宋颀译，北京：中华书局1991年版，前言，第7—13页。

② [日]羽田正：《“伊斯兰世界”概念的形成》，刘丽娇、朱莉丽译，上海古籍出版社2012年版，第35页。

③ 同上书，第13—14页。

④ 同上书，第39—41页。

而是透明的、可视的。”<sup>①</sup>

第一个拥有明显世界主义色彩的伊斯兰历史地理学家当推亚库比(al-Ya'qubi, ?—897/8年)。他的著作涵盖的地理范围极其广泛,包括了叙利亚、亚述、巴比伦、印度、希腊、罗马、伊朗、欧洲、中国、埃及、北非、埃塞俄比亚,以及伊斯兰教兴起之前的阿拉伯半岛;记述了各个民族在艺术、科学、法律、宗教、农业、天文学、哲学及政治统治术等方面所取得的成就。在大量记述的基础上,亚库比还曾试图对人类历史本身进行论述,试图去探究世界上各个民族和社会的样态,它们各自的兴衰过程,以及特定宗教信仰和习俗之所以能够兴起的原因等具有世界主义色彩的历史问题。<sup>②</sup>

马苏乌蒂(Mas'udi, 896—956年)是另一位早期伊斯兰文明中拥有明显世界主义色彩的历史地理学家。他是当时世界上屈指可数的旅行家之一,“他到过波斯、亚美尼亚、阿塞拜疆和里海区域的大部分地区。他也去过阿拉伯半岛、叙利亚和埃及,同时也曾经旅行到印度河流域和印度的其他地区,尤其是印度的西海岸。他不但在陆地上旅游,而且游历海洋。曾经数次到过东部非洲,到过印度洋、红海、地中海和里海。另外,他也许到过斯里兰卡和中国,因为书中有关于这两个国家的记载。”<sup>③</sup>在其地理学著作中,马苏乌蒂描绘了伊斯兰帝国之外的许多地方如印度、希腊、罗马,以及中国的地理状况、习俗和宗教信仰,描绘了各种海洋、各国的日历、气候和著名的庙宇。他的视野甚至远触到不列颠、东南亚、俄国及西非等地。同时,他的著作中还涉及这些地区之间,以及与伊斯兰世界的相互关系,例如,他描绘了印度次大陆各国间的互动状况,讲述了拜占庭和西欧、伊斯兰世界的关系,分析了非洲国家相互之间的关系以及和伊斯兰世界的关系,等等。从他的著述中可以看出马苏乌蒂具有强烈的好奇心和探究心,作为一名世界主义者,他希望尽可能地了解所能接触到的整个世界。<sup>④</sup>在此基础上,他还从宏观上对地球本身进行研究。通过综合古

① [德]乌尔里希·贝克:《世界主义的观点:战争即和平》,杨祖群译,上海:华东师范大学出版社2008年版,第10页。

② Tarif Khalidi, *Arabic historical thought in the classical period*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, pp. 115-117.

③ 赵立行:《西方史学通史:中世纪时期》,上海:复旦大学出版社2011年版,第197页。

④ 同上书,第197—202页。

波斯的世界观和古希腊的气候带学说,马苏乌蒂将地球上人类居住的空间划分为七个气候带,并对各个气候带中的社会状况进行了论述。而在进行这种划分的过程中,他也并没有用气候带来划分穆斯林和非穆斯林居住区,他所关心的不仅是伊斯兰世界,而是整个广阔的人类居住空间。<sup>①</sup>另外,在马苏乌蒂的历史学著作中也同样有着世界主义的思想,例如,他曾试图通过指出每一个民族的优点来说明各民族对人类伟大文明所做出的贡献。在他看来,印度拥有美德,希腊(包括罗马、拜占庭、斯拉夫和法兰克)拥有智慧和哲学,波斯和中国在治国理政方面成就突出,中国的手工艺也十分发达,土耳其的优势在于其战争能力,叙利亚、伊拉克的优势在于农业、城市建设和占星术,埃及人的优势是占星术和魔法,阿拉伯人的优点则是精神上的敏锐。<sup>②</sup>

古代伊斯兰文明中期最具有世界主义色彩的地理学家当属伊德列西(al-Idrisi, 1100—1165年),这位阿拉伯地理学家和制图学家曾先后在西班牙、北非和西亚等地作过长途旅行,并于公元1139年受西西里国王罗杰二世的邀请赶赴巴勒莫。在此期间,他曾受国王之命做成一个银制的天球仪和世界地图。在他所绘制的世界地图中,伊德列西把人类所居住的区域划分成七条东西走向的带状气候带,并用南北走向的线条将每个气候带又各自划分为十个区域。人类居住区之外还包括两个方向的极限区,一个是南边极热缺水的人类居住极限区,另一个是北边极其寒冷的人类居住极限区。<sup>③</sup>除了绘制世界地图,伊德列西还根据自己在世界各地的旅行见闻及国王派遣的考察人员所提供的资料撰写了一部题为《诸国风土记》的世界地理巨著,介绍了世界各地的自然、民族、物产、社会状况、贸易情况、海陆交通线等方面的状况,特别是对伊斯兰世界之外的地理状况进行了详细记录。例如,在该书中,伊德里西详细并基本准确地描述了加纳的黄金交易,西欧的制盐业,尼罗河上游复杂的地理状况。同时,该书还对遥远东方的状况进行了广泛介绍,如婆罗洲岛上的食人风俗、大

① [日]羽田正:《“伊斯兰世界”概念的形成》,第9—11页。

② Lenn Goodman, *Islamic Humanism*, p. 194.

③ [日]羽田正:《“伊斯兰世界”概念的形成》,第17—18页。



象的智能,印度的世袭等级制度,中国的佛教信仰等诸多方面。<sup>①</sup>很明显,如果没有世界主义的地理观,上述这些内容是不大可能在伊德里西的著作中出现的。

生活在古代伊斯兰文明中期的哲学家兼历史学家米斯凯韦的历史观中同样也闪烁着世界主义的光彩。他的历史巨著《各民族的经验》是一部综合性的世界通史著作,它以官方文件等丰富翔实的史料,记述了各民族的历史和各伊斯兰王朝的君主传记。在该书中,米斯凯韦提出,历史并非是有关帝王将相个人的有趣故事,而是反映特定时代社会政治经济结构的总集,其首要任务是记录国家、民族及文化的兴衰过程,给世人提供殷鉴和道德教训,并应向当权者直言不讳地提出资治见解,让其吸取有益的东西。因此,历史学家不应仅仅满足于对史实的描述,还要具有哲学的洞察力。特别是要跳出身份和地域的局限,在人类利益的前提下阐述史实,剖析因果。在他看来,历史不是由一系列静态孤立的事件集合而成的,而是一个活生生不断成长的生命,是创造人类希望和抱负的富有生命力的进程;历史不仅仅是对过去事件的记载,它也决定未来事物的模式。<sup>②</sup>此外,米斯凯韦还认为,历史学家不应仅仅从本土文化中吸收营养,还应具有宽广的胸怀从而能够积极从各种外族文化中汲取创作的灵感,特别是需要大量学习希腊文化和波斯文化中的优秀成果并将其融入伊斯兰文化之中。<sup>③</sup>在其所著的《永恒的智慧》一书中,米斯凯韦就记录了许多波斯、希腊等民族的哲理格言。<sup>④</sup>

拉施特·哀丁(Rashid al-Din, 1247—1318年)应该是古代伊斯兰文明中晚期最具有世界主义色彩的历史学家,他所著的《史集》被认为是人类历史上的第一部世界史。该书用世界性视角将欧亚大陆几乎所有地区的历史都整合了起来。<sup>⑤</sup>他写道:“迄今为止,过去任何时代均未创作过一部包括世界各族人

① [美]乔纳森·莱昂斯:《智慧宫:阿拉伯人如何改变了西方文明》,刘榜离等译,北京:新星出版社2013年版,第145页。

② 王家瑛:《伊斯兰文化哲学史》,北京:宗教文化出版社2007年版,第156页。

③ Josef Meri, ed., *Medieval Islamic Civilization: an Encyclopedia*, p. 332.

④ [埃及]艾哈迈德·爱敏:《阿拉伯-伊斯兰文化史》,第六册,第187—188页。

⑤ John Boyle, "Rashid al-Din: The First World Historian," *Journal of Persian Studies*, Vol.9, 1971, pp. 19-26.

民事迹和传说,并记载人类各阶层的历史。”<sup>①</sup>“鉴于各民族历史的汇集有此良机,编写一部为任何国君统治时所未曾有过的典籍已属可能,应无所延迟地加以完成,以使我们的声名因此而长存。”<sup>②</sup>《史集》包含的内容极其广泛,涉及波斯诸王史、萨珊王朝史、穆罕默德传、阿布伯克以迄穆斯塔辛的哈里发史、波斯后期伊斯兰教各疾宁王朝;塞尔柱王朝;花刺子模王朝;撒勒噶尔王朝及亦思马因教派史;突厥、中华、犹太、拂朗、印度等民族史及罗马和罗马教皇史。而在撰写过程中拉施特还大量使用和借鉴了阿拉伯语、波斯语、希伯来语、突厥语及蒙古语的资料。同时,更为重要的是,拉施特是在明确的世界主义历史观指导下进行创作的,从而使其能够自觉地超越地方性、“伊斯兰中心”等思维模式的局限,用理解、宽容的笔调记录世界各民族的历史。<sup>③</sup>正如他在《史集》中所述,“人类社会各种族、各民族,都从自己的信念出发,传述有关自己的各种事迹的传闻和故事,在任何情况下都偏爱自己的信念胜于其他方面,对于自己观点的正确过于夸大,所以,各民族在对待一切事件上不可能全都一致。这一点的含义,对任何人都是显而易见的。史学家根据不同民族记述进行著述时,在他的言词中无疑会出现分歧;某些人在某些地方和某些记叙中自相矛盾,但善恶荣辱都与史学家无关,如上所述,他只是按照本来面目记述各民族的传说和历史,无力对它们的真实性进行评价,同时,也因为按照大多数人一致的见解,对某件事口口相传的传说是最可信赖的。尽管伊斯兰教徒中的许多传述者对某些传闻的说法,较之其他人更有权威,但自相歧异的一些故事,还是不能以他们所述作为根据,因此,各民族口头传说和故事中所保存的一切,必须予以尊重。”<sup>④</sup>

伊本·赫勒敦(Ibn Khaldun, 1332—1406年)是古代伊斯兰文明晚期世界主义思想的代表人物,同时也是整个古代伊斯兰文明中最具有世界主义色彩的历史学家。因为他从一开始就没有将自己的视野局限于伊斯兰世界,而是

---

① [波斯]拉施特主编:《史集》,第1卷,第1分册,余大钧、周建奇译,北京:商务印书馆2009年版,第90页。

② 同上书,第91页。

③ John Boyle, “Rashid al-Din: The First World Historian,” pp. 19-26.

④ [波斯]拉施特主编:《史集》,第1卷,第1分册,第93页。

努力将他所知道的关于全人类的一切都记录下来。他写道：“(历史)主要阐述阿拉伯人的历史和国家的历史,从创世开始,直到今天。同时也叙述与他们同时代的著名国家和民族的历史,如奈伯特人、古叙利亚人、波斯人、以色列人、科普特人、希腊人、罗马人、突厥人和欧洲人……这是一部包罗全世界的历史著作,它分析了国家兴衰、历史变迁的缘由和因果关系,因此它既是历史书籍,也是哲学著作。”<sup>①</sup>也就是说,在伊本·赫勒敦看来,历史研究的对象是整个人类社会(世界文明),目的是要从纷繁复杂的人类社会表象中揭示历史的普遍性和一般规律。“历史的本质就是人类社会信息的记载,人类社会本身也是世界文明,它记载由这种文明发展性质表现出来的各种状况。”<sup>②</sup>因此,历史著作的意义就在于“阐述在人类社会的发展和文明化的进程中,遇到了哪些由自身原因造成的事件,特别说明那些会使你感兴趣的造化和变化的缘由和因果关系;告诉你这些国家是如何兴盛起来的,又如何衰败了;让你了解在你之前的那些时期发生了什么事情,和在你之后会发生什么。”<sup>③</sup>

在人类社会的发展阶段这一问题上,伊本·赫勒敦认为,人类社会是不断演变和不断进化的,其低级阶段是原始社会,人类追求的是满足衣食基本的需要;中间阶段是城邦社会,人类有了内容更为丰富的经济需求,有了思想文化的要求;最高阶段是国家社会,人类追求的目标是全社会全人类的幸福。在叙述世界各地的社会状况时,伊本·赫勒敦肯定了社会发展的多样性,反对单一的发展观,“世界上各国的发展情况,他们的风俗习惯、他们的宗教信仰等,并不是按一种模式进行的,也不是一成不变的,而是根据时光的流逝变化着,从一种情况变成另一种情况。这种变化也同样表现在人、时间、国家、地区、朝代和国土等方面。”<sup>④</sup>而在谈到伊斯兰教创立之前各民族的历史时,他还充分肯定了这些民族对于人类文明的贡献,认为人类文明是由各民族所共同创造的。“在过去,世界上曾有过古波斯人、古叙利亚人、奈巴特人、泰巴比阿人、以色列人和科普特人的国家,他们各自有自己的特殊情

① [突尼斯]伊本·赫勒敦:《历史绪论》,上卷,李振中译,银川:宁夏人民出版社2015年版,第9页。

② 同上书,第47页。

③ 同上书,第8页。

④ 同上书,第39页。

况,这些特殊情况表现在他们的国家、王朝、政治、工艺、语言、术语等方面,以及他们参与本民族的其他各项活动。他们为世界发展做出的贡献,由他们的遗迹可以证明。”<sup>①</sup>

## 结 语

总之,古代伊斯兰文明中的世界主义有着悠久的历史和多维的展现。在古代伊斯兰文明的发展过程中,这些世界主义因素扮演了十分重要的角色,它所具有的多元、开放、中道及博爱等世界主义理念,使古代伊斯兰文明克服了狭隘、封闭及极端的魅惑,进而获得了源源不断的前进动力。同时,古代伊斯兰文明中的这些世界主义因素也对整个人类社会的发展做出了重要贡献。从西方文明的视角来看,一方面,当西方处于中世纪的文化低谷期时,古代伊斯兰文明却通过大量的翻译和吸收传承了古希腊文明,既保留了大批古希腊典籍,还发展出了独特的伊斯兰哲学体系,为西方后来的文艺复兴准备了重要的思想条件;另一方面,源自东方的算数、制图、造纸、印刷、火药及指南针等,也正是通过古代伊斯兰文明为桥梁传递到西方,为此后的地理大发现、工业革命提供了重要的技术支持。从中华文明的视角来看,古代伊斯兰文明中的天文、历法、建筑及医学等成果通过穆斯林商人和传教士带到中国,对古代中国科技的发展做出了贡献;沟通中华文明与西方文明的两条大动脉(陆上丝绸之路和海上香料之路)也正是由于古代伊斯兰文明中世界主义的盛行而在很长的一段时间内畅通无阻。另外,古代伊斯兰文明对于近现代世界主义的勃兴也产生了深远的影响。例如,阿布杜·伊克巴尔及盖尔达维等近现代伊斯兰思想家所提出的宗教折中主义、中间主义等思想便是对古代伊斯兰哲学中中道理念的继承和发展;巴布派所倡导的世界大同思想,巴哈伊派所宣扬的宗教同源、人类一家的思想就直接来源于古代苏非派的宗教大同理念;而汤因比、施宾格勒等世界主义史学家则从拉施特、伊本·赫勒敦等古代伊斯兰历史地理学者的

<sup>①</sup> [突尼斯]伊本·赫勒敦:《历史绪论》,上卷,李振中译,银川:宁夏人民出版社2015年版,第39—40页。

著作中获益良多。

然而,需要注意的是,古代伊斯兰文明中的世界主义也存在着许多局限。例如,从时间序列来看,世界主义主要兴盛于古代伊斯兰文明的早期和中期,而在晚期则出现了退潮现象,社会文化生活中的多元开放状态逐渐被封闭和保守所取代,除伊本·赫勒敦外,具有世界主义色彩的思想家乏善可陈。从思想领域层面来看,尽管世界主义在古代伊斯兰文明的各个领域都有体现,但其主要存在于宗教和哲学领域,政治和法律等领域中的世界主义元素则相对较少。从理论的逻辑性来看,古代伊斯兰文明中的世界主义思想较为支零破碎,大多夹杂于对其他问题的论述之中,没有形成系统的世界主义思想体系。而从主体维度来看,古代伊斯兰文明中的世界主义主要体现在人类层面,致力于对人的本质的探讨及人类不同群体间关系的协调,对于个体的权利、身份、价值追求及道德地位等问题则关注不多。

当然,我们并不能因为存在这些局限就降低对古代伊斯兰文明中世界主义的评价,忽视其所具有的时代价值和借鉴意义。事实上,在当今时代,面对伊斯兰世界中极端民族主义、宗教极端主义的肆虐,恐怖主义的全球蔓延,面对“文明冲突论”的甚嚣尘上,面对“西方中心主义”思维下被扭曲的东方形象,面对当前全球治理所遭遇的诸种困境,探究古代伊斯兰文明中的世界主义,挖掘其中的合理内核,发扬其所蕴含的多元、开放、中道、博爱等世界主义理念,已成为破解当今伊斯兰世界内部的发展困境,改变国际政治中一度盛行的非此即彼的对抗性思维,促进全球不同文明间的对话,以及实现深度全球治理的重要突破口。