

柏拉图的哲学

The Philosophy of Plato

Plato

阿尔法拉比 (Al farabi) ● 著

程志敏 ● 译

 华东师范大学出版社

柏拉图的哲学

The Philosophy of Plato

阿尔法拉比 (Al farabi) ◎ 著

程志敏 ◎ 译

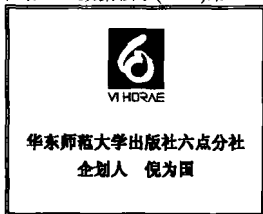
华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

柏拉图的哲学 / (古阿拉伯) 阿尔法拉比著; 程志敏译. — 修订本. — 上海: 华东师范大学出版社, 2010.9
(经典与解释. 柏拉图注疏集)
ISBN 978-7-5617-8121-0

I. ①柏... II. ①阿... ②程... III. ①柏拉图(前427~前347)—哲学思想—研究 IV. ①B502.232

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 189603 号



本书著作权、版式和装帧设计受世界版权公约和中华人民共和国著作权法保护

柏拉图的哲学

阿尔法拉比 著
程志敏 译

统 筹 许 静 储德天
责任编辑 审校部编辑工作组
封面设计 吕 品
责任制作 肖梅兰

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
网 址 www.ecnupress.com.cn
电 话 021-60821666 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537

门市(邮购)电话 021-62869887 地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学
校内先锋路口
网 店 <http://ecnup.taobao.com/>

印 刷 者 上海市景条印刷有限公司
开 本 636 × 939 1/16
插 页 1
印 张 16
字 数 200 千字
版 次 2010 年 11 月第 2 版
印 次 2010 年 11 月第 1 次
书 号 ISBN 978-7-5617-8121-0/B-588
定 价 29.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题, 请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)

目 录

中译者导言：柏拉图经学史的“残篇” / 1

柏拉图的哲学 / 39

柏拉图《法义》概要 / 53

两圣相契论

——神圣者柏拉图与亚里士多德意见的一致性 / 93

获得幸福 / 143

附 录

法拉比如何解读柏拉图的《法义》(施特劳斯) / 177

简评迈蒙尼德和阿尔法拉比的政治学(施特劳斯) / 198

中世纪政治哲学的历史价值(莱纳、马迪) / 231

中译者导言：柏拉图经学史的“残篇”

西人对自己思想传统的清理差不多经历了一个半世纪(这与中国被迫反思自己的传统在时间上刚好重合),取得了不菲的成就,但同时也付出了惨重的代价,生灵涂炭、文化劫难、虚无主义等等,无一不触目惊心。于是,如何打理思想史,就成了解决各种危机的实验室。病理试验的结果虽大体相同,但治疗方案却迥然有异:有主张温补者(如交往行动理论对绝对自我和绝对精神的补足、“主体间性”对“主体性”的改良),乃至有补天的冲动(如胡塞尔的现象学);有主张大泻者(如后现代主义,尤其是解构主义),^①当然不无首功,却不免大有医死人不偿命的鲁莽。此外,还有一种另辟蹊径的治疗方法,即不纠缠于现代性本身,而是和中理气以补其“先天”(即启蒙运动)之不足。如果前面两种方法重在治标的话,第三种以古典思想来

① 而所谓“女性主义”则不过是男人们搞出来的解构主义的附庸甚至“帮凶”,尽管女性的地位亟待提高,只不过这样片面近乎偏执的要求,让女性(乃至“全人类”)的“解放”更加遥远,而她们艰辛的努力就如同其解构主义大本营的现状一样,让人不知是该同情还是干脆自己也跳进去瞎闹一场。

为现代社会强身健体的做法则可称治本,其基本理念即来自于这样的反思:纠缠在现代性之中,可不可能超越出现代性?或者说,把现代性这项所谓“未竟的事业”推到极致,是不是就一定解决内在于现代性之中的问题?对这些问题作深入的反思,便发现即便已经到了百尺竿头,其实还需(尤需)更进一步。而“进”,则首先在于“退”,列宁不是教导我们进一步,退两步么?这种向根源处的“退”其实是为了“进”,或者本身就是“进”,也就是“发展”,只不过为的是“可持续发展”。^①具体说来,就是首先在思想领域里重新信靠古典,而古典学或许就是这个进退两难时代的“第三条道路”,也许就是虚无主义沼泽地中最坚实的地基。

温补主义和猛泻主义之所以未能把古典思想看成是一味最主要的药,除了囿于自身的眼界而外,还在于迄今为止的古典思想(研究)本身大有问题,或者说现有的西方思想史图景本就残缺不全,似乎让人看不出有什么特别高妙的地方可以用来医治现代病。比如就柏拉图的思想来说,学界长期盯住的就是所谓“柏拉图的哲学”——尽管有没有“柏拉图的哲学”都还很成问题(近几十年来的研究似乎已逐渐证伪了这个概念)。自笛卡儿、康德以来,在满脑子“理性”观念的现代学者眼中,柏拉图的思想差不多就只剩下干瘪的“理念论”,柏拉图也同他们一样,成了一个理性十足的形而上学家或职业哲学家。因此,对柏拉图著作的解读也多集中在《蒂迈欧》、《理想国》等“哲学味”更浓的作品上,至于《会饮》、《斐德若》等著作则未尝驻心而观,而柏拉图最重要的政治哲学著作《法义》,居然要等到20世纪才更为西方人所重视,对柏拉图这篇“天鹅绝唱”的研究似乎才刚刚开始;^②如此初级阶段,如何能有一个整全的柏拉图思想景观?

再从思想史的角度来看,晚期希腊和早期罗马时代的这一段思想史,对学界来说,恐怕还生疏得很,而中世纪思想则更因其“黑暗”而被

① 关于进退的辩证法,参 Leo Strauss, “Progress or Return”, in *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989, pp. 227—270.

② 可参 Trevor J. Saunders, *Bibliography on Plato's Laws*, 1920—1970. New York: Arno Press, 1976.

人遗忘，这样一来，古典学就只剩下残砖断瓦和一些斑驳陆离的文字了。在柏拉图思想的接受和解释史上，有很多极富价值的思想家也就被尘封在历史的故纸堆里了，成了柏拉图经学史的“残篇”，而柏拉图思想本身也残缺不全了，乃至成了“开放社会的敌人”之类的“怪物”，^①正如柏拉图在《理想国》中借苏格拉底之口所说的：

我们所看见的还是像海神格劳卡斯像一样，它的本相并不是可以一望而知那么容易看清楚：他原来肢体的各部分已被海水多年浸泡冲刷得断离碎散，身上又盖了一层贝壳、海草和石块之类，以致本相尽失，看上去倒更像一个怪物。这就是我们所看到的灵魂被无数的恶糟蹋成的样子。……我们必须把目光转向别处。（611c7—d7，郭斌和、张竹明译文）

柏拉图笔下的苏格拉底虽然是在说“灵魂”问题，但何尝不是在预言自己灵魂的命运！柏拉图思想的确已经被现代观念“糟蹋”得有些不成样子了，当然，柏拉图思想的“存在”样态也是“时间”使然，结果它的本相（ἀρχαίαν φύσιν）也变得面目全非，不易认识（ἰδοίεν）了。

对于这种现状，怎么办呢？柏拉图以苏格拉底的名义向我们指出：“我们必须靠理性的帮助，充分地细看它在纯净状态下是什么样子的。然后你将发现它要美得多，正义和不正义以及我们刚才讨论过的一切也将被辨别得更清楚”（611c3—5）。当然，苏格拉底所说的“理性”（λογισμῶν）虽也有计算、衡量和论衡（argument）的意思，但与现代所谓的“理性”可谓大相径庭。但无论如何，只要我们能在“纯净状态下”（ἐναργέστερον，相似于现象学所谓的“无前提”原则，或“面

① 20 世纪的柏拉图阐释中，除了专业人士（也就是“古希腊文化”的专家）的研究外，还有一些著名哲学家涉足，比如海德格尔、施特劳斯、伽达默尔、阿伦特、沃格林等，至于波普爵士的解读，现在越来越多人提起了。参 Zdravko Planinc, *Plato's Political Philosophy: Prudence in the Republic and the Laws*, London: Gerald Duckworth & Co. Ltd., 1991, pp. 1—7.

向实事本身”)看待柏拉图的思想,真的就会“意外发现”(εὕρησεν)它会美得多,一切也都会更清楚。具体说来,就是把目光转向灵魂的爱智那一边:

请设想一下,它凭着和神圣、不朽、永恒事物之间的近亲关系,能使自己和它们之间的交往、对它们的理解经历多久的时间。再请设想一下,如果它能完全听从这力量的推动,并从目前沉没的海洋中升起,如果它能除去身上的石块和贝壳——因为它是靠这些被人们认为能带来快乐的尘世俗物过日子的,因此身上裹满了大量野蛮的尘俗之物——它能变成个什么样子。这时人们大概就能看得见灵魂的真相了,无论它的形式是复杂的还是单一的还是别的什么可能样的。(611e1—612a5,郭斌和、张竹明译文)

我们可以设想,“神圣的柏拉图”(阿尔法拉比语)的思想也和神圣、不朽和永恒事物之间有着近亲关系,而且目前的思想状况也的确有“陆沉”之感,而时风之中也不乏“除去石块和贝壳”的冲动——只不过有些玉石俱焚乃至“去其精华、取其糟粕”之误,但就事论事来说,要看得见柏拉图思想的“真相”(ἀληθῆ φύσιν),的确需要除去它身上大量的野蛮尘俗之物。

总之,“我们必须把目光转向别处”(ἀλλὰ δεῖ ἐκεῖσε βλέπειν),或直译为“然而我们必须瞧瞧那边”。我们接着像格劳孔那样问:“何处”(Ποι;)? 答案或许就是柏拉图经学史上的那些“残篇”,而要恢复柏拉图思想的“原貌”,首先就需要对这些残篇进行发掘、整理和解读。我们这里选取的“残篇”,就是中世纪阿拉伯哲学家阿尔法拉比的思想。

阿尔法拉比在柏拉图经学史上本来是一个极为重要的人物,但由于种种原因而被忽略了,柏拉图思想的流传、承续和发明的线索,至少有一小段就被湮没在了历史的深处。而正是由于缺少了伊斯兰哲学,尤其是阿尔法拉比哲学这一环节,我们对柏拉图的认识就主要依托此

前长达千余年的柏拉图主义和新柏拉图主义,但这种(或任何一种)主义都不等于柏拉图本人的思想,因此我们可以大略地说,缺少了阿尔法拉比这个环节,我们对柏拉图的认识也是不完整的,甚至是不正确的。如果说整个西方哲学史都只不过是柏拉图哲学的注脚的话,那也必定是一个颇成问题的注脚。这就是阿尔法拉比在 20 世纪大受重视的历史命运之深刻内涵。

一 生 平

阿尔法拉比在自己的著作中,很少提到自己,也没有像后来的阿维森纳那样有意识地留下自己的传记资料,加上整个阿拉伯哲学在阿维罗伊之后逐渐衰微,可靠的记载并不多。因此阿尔法拉比的生平、著述乃至他的整个思想,都是实实在在的“残篇”,尽管已经考订出一些确切的史实,也发掘、整理和出版了不少著作,但对于整全的阿尔法拉比思想形象来说,还远远不够。

阿尔法拉比(全名 Abū Nasr Muhammad ibn Tarkhān ibn Awzalagh al-Fārābī),于公元 870 年出生土耳其斯坦河外地(Turkish Transoxiana)的法拉伯(Farab)区,并因这个小村落而得名。^①其母为土耳其人,其父为波斯人,很可能是一名下级军官,后举家迁到巴格达。阿尔法拉比在进入阿拉伯文化世界之前,就已经学过不少知识(主要是医学和音乐,尽管阿尔法拉比从未开业行医)。而来到堪称当时两个世界性文化中心之一的巴格达(另一个中心是中国的长安)后,阿尔法拉比才逐渐接触到由埃及的亚历山大里亚、经西亚的大马士革传到巴格达的希腊文化,才开始学习阿拉伯语、叙利亚语,因为在阿拉伯世界

① 这里的译名采用马坚在第·博尔《伊斯兰哲学史》(北京:中华书局 1958 年版;即 T. J. De Boer, *History of Philosophy of Islam*)中的译法。关于阿尔法拉比出生地的分歧,见穆萨·穆萨威《阿拉伯哲学》,张文建、王培文译,北京:商务印书馆 1997 年,页 64。关于阿尔法拉比的生平和贡献,另参沙宗平:《伊斯兰哲学》,北京:中国社会科学出版社,1995 年。目前关于阿尔法拉比最早也最可靠的传记,当推 Ibn Abi Usyabi‘ah(卒于 1270 年)所写的 *Uyūn al-Anbā*,参 Majid Fakhry, *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: his life, works and influence*. Oneworld Pubs, 2002, pp. 156—160。

辉煌的“百年翻译运动”(实则历时 208 年)中,^①古希腊罗马的不少经典都已译成了叙利亚语,进而译成了阿拉伯语。阿尔法拉比此时虽已不复年少,^②但求知欲异常强烈,相传他游历了整个阿拉伯半岛(包括麦加),到过拜占庭,甚至远到埃及和东罗马帝国的文化中心(土耳其的伊斯坦布尔),还有人说他曾到过希腊。这段漫长的求学生涯中,他曾遍访名师,彻夜苦读,为了能够挑灯夜读而不惜委身于异国他乡(大马士革)的守夜人的工作(一说到守夜人那里去“借光”)。圣人学无常师,阿尔法拉比亦然,除了在当时最著名的基督教学者、逻辑学家 Abū Bishr Matta 和 Yuhanna Ibn Haylān 外,还有一大批学者,其中主要有当时的翻译家,比如约翰·本·马赛维,马塔·伊本·云努斯(Mattā Ibn Yūnus)以及伊本·赛拉吉(Ibn al-Sarrāj)等,都曾指点过阿尔法拉比。当然,阿尔法拉比受惠最大也最多的老师,无疑是柏拉图和亚里士多德。

阿尔法拉比生性淡泊、沉静,终身未婚,也很少直接从事过政治活动。即便临终前几年(一说公元 941 年)受到了当时著名的文化庇护人、叙利亚北部哈马丹国王道莱(Sayf al-Dawlah)的荫庇,但他每天坚持只从恩主那里领取“基本生活费”,刚刚够一个苦行者维持生命所需。他衣着俭朴,长期穿一套苏菲派的外袍,以至于被后世的研究者误以为他是苏菲派神秘主义的信徒,而这显然与他“第二导师”称号(第一导师亚里士多德本为古典理性主义者)不符,而更多人说他是什叶派(Shi'ite)。此外,关于他的生平也就没什么好说的了,总之他过着一种“哲人的生活”:阿尔法拉比在大马士革居住期间,在城郊的花

① 而伊斯兰文化的繁荣与中国唐宋文化的繁荣,都以“百年翻译运动”为基础,中国除了佛经的翻译而外,古文运动在某种程度上也是一种翻译运动。借此来看中国自严复以来时断时续的翻译运动(大规模翻译西典,差不多只有两次,一是 40—50 年代,二是 80 年代至今),可能更清楚我们现在的翻译在文化的创造性转化中的思想史位置。

② 有说他离家前往伊拉克时,已年届五十,并认为“他在这么大的年纪还当学生并不足为奇,这是当时的学者们的一个习惯,他们都是坚持从小学到老的”(穆萨威《阿拉伯哲学》,同前,页 65)。而在当时学习逻辑学、医学、炼金术、音乐、占星术(或天文学),对于大多数学者来说,都是很正常的,几乎就是伊斯兰的(也是中世纪的)自由技艺(*liberal arts*),用博尔的话就是“相当于中世纪时代基督教的三学科和四学科(*Trivium and quadrivium*)”(《伊斯兰哲学史》,同前,页 98)。

果园和清溪畔过着宁静而幸福的沉思生活，他盘坐在青山绿水之中，静心地阅读和写作。公元 950 年，他在陪道莱从叙利亚的阿勒颇（Aleppo）到大马士革的路上病歿（有说是在这条路上，为强盗所杀，道莱逮捕了盗匪，把他们钉死在阿尔法拉比的墓旁），后被葬于大马士革的清真寺墓地，道莱亲披苏菲派道袍为他送葬，极尽哀荣。

在那个久已湮没的年代，一切都不乏神秘的色彩。在阿尔法拉比的传奇中，就透露出他的博学和才华来。据说阿尔法拉比傲然进入道莱的王宫中，旁若无人地坐在沙发上，道莱对这位不速之客大为恼怒，叫卫兵赶他出去。阿尔法拉比不急不徐地教训道莱说，圣君应待客以礼。道莱改容相谢，并执礼问难，阿尔法拉比莫不透辨明析，所有王官侍臣均大为折服。道莱设宴款待，席间奏乐助兴时，阿尔法拉比逐一指出了宫廷乐师的毛病，道莱大为惊讶，不相信一个如此饱学之士居然懂得如此多的乐器。阿尔法拉比一言不发，从口袋拿出几根东西，组成了一件谁都没有见过的乐器，然后演奏起来，在场的人莫不随音乐而哈哈大笑。接着阿尔法拉比又把那件乐器拆下来，重新组装后又开始演奏，整个王宫霎时便沉浸在悲伤之中，不少人随旋律而啜泣。当阿尔法拉比再次改装他的乐器并演奏起来时，整个王宫的人便慢慢沉沉睡去。阿尔法拉比则悄然出宫，四处游历，去炼他的“哲人石”（philosopher-stone）了，最后不知所终。^①

阿尔法拉比的才华还不仅仅在于音乐方面——尽管他甚至写了一部《音乐大全》的书（流传至今），他的才华还体现在他的语言天赋上。他曾对道莱说自己懂得 70 余种语言，即便这实在让人难以置信，但也表明他的确博学多闻，在一个欣欣向荣的“改革开放”时代，一个伟大的学者懂十数门外语的情况，倒不少见，更何况在西亚那个国家林立的区域，有很多语言其实算不上“外语”。阿尔法拉比对自己的母

① 比如可参 Charles Mackay, *Extraordinary Popular Delusions and the Madness of Crowds*. Boston, 1932, pp. 103—104; Ian Richard Netton. *Al-Farabi and His School*. London: Routledge, 1992, p. 6; Majid Fakhry. *Al-Farabi, Founder of Islamic Neoplatonism: his life, works and influence*. Oneworld Pubs, 2002, p. 7; 以及穆萨威《阿拉伯哲学》，同前，页 67。

语,波斯语和突厥语,十分精熟,不在话下,对阿拉伯语、叙利亚语这些第二故乡的第二“母语”也颇为在行,也是理所当然。而最让人感兴趣的,是他究竟懂不懂古希腊语?要是“懂70余种语言”之说稍微有点历史基础的话,那么古希腊语就应该包括在内,更何况他据说还在希腊呆过八九个月。当然,大多数学者认为既然没有足够的证据表明他懂古希腊文,那还是不说的为好。唯有穆萨威等极少数人认为阿尔法拉比掌握了“他能够以学者和专家用语在他的一些著作中进行辩论的希腊语”。^①而纳贾尔(Fauzi Najjar)在他的博士论文(指导老师就是列奥·施特劳斯)中,列举了勒南(Ernest Renan)和沃尔泽(Richard Walzer)等人认为阿尔法拉比不懂希腊文的说法后,力证其反。在纳贾尔看来,阿尔法拉比对古希腊哲学和逻辑学非常熟悉,甚至可以指出某些著作的希腊文名称,“阿尔法拉比会仅仅依赖于阿拉伯语的翻译吗?……我倾向于认为阿尔法拉比肯定搞到了希腊文原著;他的希腊语知识也许不完善,因此也还要依赖于叙利亚语和阿拉伯的译文和摘要”。^②约半个世纪后,以色列特拉维夫大学的阿龙教授(Ilai Alon)编辑出版了标志阿尔法拉比思想历史重要性的《阿尔法拉比哲学辞典》(阿—英对照本),编者统计了这些词条,发现阿尔法拉比有不少地方直接引用希腊文(阿语拼法),而不同程度涉及到希腊作者的词条占总数2100中的454,超过21%,由此作者亦推断阿尔法拉比略通希腊文。^③

最后我们还要问:阿尔法拉比为什么要离开巴格达这个文化首

① 穆萨威《阿拉伯哲学》,同前,页67。而最合理的解释或许是,阿尔法拉比不是能操70余种“语言”,而是能说70余种“方言”,他的游学经历也颇能支持这种“修正”性的解释。当然,即便是70余种方言,也不得了。

② 见 Fauzi M. Najjar, *The Political Philosophy of Al-Farabi as a Rationalistic Interpretation of Islam*, Chicago, 1954, pp. 4—5, 未刊博士论文。纳贾尔还有一个理由,即阿尔法拉比的高足、继阿尔法拉比而成为巴格达学界泰斗的阿迪(Hahya b. 'Adi),就懂希腊文,并把柏拉图的《法义》(*Laws*)译成了阿拉伯文。这条理由不够充分,但可资参考。关于阿迪的生平和贡献,可参 Ian Richard Netton, *Al-Farabi and his school*, London: Routledge, 1992。

③ 参 Ilai Alon 为其编译的《阿尔法拉比哲学辞典》所撰写的附录(*Al-Farabi's Philosophical Lexicon*, David Brown Book Co., 2003),页788—905,尤其页861。

都,反而来到叙利亚,北上阿勒颇、南到大马士革?这对阿尔法拉比的“身位”十分要紧。要知道,叙利亚虽然是希腊文化由埃及的亚历山大里亚到巴格达的中转站,但此时显然已远远不如巴格达更利于阿尔法拉比“发展”,更何况阿尔法拉比在巴格达已获得了最贴近己意的那些精神财富。个中原因,至今仍然不清楚。博尔认为是“政治的骚动”,迫使阿尔法拉比离开巴格达到其他地方避难,^①此说太过含糊。而科宾(Henry Corbin)说道莱建立的王朝主要是什叶派人的国度,因此身属什叶派的阿尔法拉比离开巴格达到那里寻求保护(或政治避难),^②此说也不妥,因为阿尔法拉比似乎没有明显的教派归属倾向。

而邓乐普(D. M. Dunlop)在翻译阿尔法拉比的《政治家箴言录》所写的“导论”中,联系到阿尔法拉比的其他著作,考订出《政治家箴言录》第88条乃是有感而发。^③阿尔法拉比在这一条箴言的末尾处写道:“因此高尚的人还留在堕落的国家(polities)里,那就是错误的,他必须移居到理想的城邦,如果他那个时代有这样一种城邦的话。如果没有,那么这个高尚的人在当今世界就是陌路人了,日子就会不幸,对他来说,死去反而比活着更可取”。阿尔法拉比也许是觉得阿拔斯哈里发治下的巴格达已经堕落了,因此离开巴格达正表示“志士不居危邦”,而要到“高尚城邦”(有似中国的“三代”之治)去,似乎比孔子“道不行,乘桴浮于海”(《论语·公冶长》)的玩笑话更认真,而接近于他所说的“如有用我者,吾其为东周乎”(《论语·阳货》)。阿尔法拉比亲眼目睹了阿拔斯哈里发王朝的崩溃,看到了“礼崩乐坏”时代来临,“因此毫不意外的是,阿尔法拉比意识到了时代所提出政治学和哲学问题的重要性”。^④当然,阿尔法拉比离开阿拔斯王朝治下的文化中心哈里发,并不完全出于目击心伤、黯然去国,而他对政治学的关注也不仅仅

① 博尔:《伊斯兰哲学史》,同前,页98。

② Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, tr. Liadain Sherrard. London: Kegan Paul International Ltd., 1993, p. 158.

③ Fus lūal-madani, *Aphorisms of the Statesman*, translated by D. M. Dunlop, Cambridge: Cambridge University Press, 1961, “Introduction”, pp. 15—16.

④ Jean Jolivet, “From the Beginnings to Avicena”, in John Marenbon (ed.), *Medieval Philosophy*. London: Routledge, 1998, p. 37.

是时势使然,而是伊斯兰宗教本身的特点和柏拉图式政治哲学的产物。

阿尔法拉比以哲人的纯粹精神和理想追求,按“高尚城邦”来看待国朝而侮慢“今上”,这当然是可能发生的事情,但这种“书呆子气”似乎并不是阿尔法拉比去国的根本原因。阿尔法拉比并没有什么政治抱负,也没有宗教上的使命感,因此邓乐普说阿尔法拉比把自己这次出走视为个人的“希吉拉”(Hijrah),好像穆罕默德从麦加出走走到麦地那以避害一样,是为了信仰而出走,则多少有些过度诠释。^①相比较而言,纳贾尔的看法则更为适中:“这个时期的阿拔斯哈里发都被认为是正统派,而那些背离正统的思想家在巴格达无立足之地,也就不足为奇了。那是宗教上动荡不安的日子,反动思想的影响不断上升”。^②简单地讲,阿尔法拉比是“思想家”,对异教的希腊思想颇为心仪,自然也就不能见容于一神教社会,这是典型的“哲人与城邦的冲突”之个案,而阿尔法拉比之所以对柏拉图特别倾慕和神契,由此亦可见一般。从阿尔法拉比离开巴格达,我们还可见到当时的思想背景:“宗教上的动荡不安”,希腊文化的冲击,大有“数千年未有之大变局”之势,甚有“数典忘祖”者。在当时的社会思潮中,神学辨难(kalām,音译“凯拉姆”,亦译“辩证神学”)或教义纷争可谓一枝独秀,但阿尔法拉比却对之不理不睬,一心向往伟大的古希腊哲学。正如阿龙教授所见:“从阿尔法拉比对其他思想家引用的性质来看,他必定认为自己与他们都毫不相干。如果要与任何学派或传统相干的话,他大概会把自己算到希腊人那一伙”。^③而这种特立独行的性格、这种倾心“古典”的情怀,当然与“潮流”格格不入。因此阿尔法拉比即便从未卷入宗教上的争执,但他总是难免要被人拖进这种纠纷之中,后来著名的批评家安萨里(al-Ghazālī)就谴责他既创新又不信,^④正是置苏格拉底于死地的这

① 同上,页15。

② Fauzi Najjar, *The Political Philosophy of Al-Farabi as a Rationalistic Interpretation of Islam*, p. 6.

③ 阿龙:《阿尔法拉比哲学辞典》,同前,页789。

④ *Tahāfut*, 页376;转引自阿龙《阿尔法拉比哲学辞典》,同前,页871。

两条完全相同的罪名,在伊斯兰世界有多严重,就可想而知了,阿尔法拉比之所以离开巴格达,实在情理之中(见本文“结论”)。

总之,不管阿尔法拉比的传记或思想肖像中,有多少猜测甚至附会的成分,但阿尔法拉比的一生,无疑在这样一种思想激荡、引进学理、初创精魂和文化交融的风口浪尖上渡过的。

二 著 述

阿尔法拉比一生淡泊名利、深思明辨、勤奋用功,因此著作等身,几乎在当时每一个知识领域里都有撰述。他的用功之勤,据阿尔法拉比最初的传记作者罕里康(Ibn Khallikān)说,他看到过亚里士多德的《灵魂论》一书,上面留有阿尔法拉比的亲笔:“此书我已阅读百遍”,而对亚里士多德的《物理学》,他虽自称读过40遍,但觉得还有必要继续拜读。^①阿尔法拉比对哲学史也十分熟稔,尤其对柏拉图、亚里士多德、伽伦(Galen,公元)、希波克拉底(Hippocrates)、普罗提诺(Plotinus)、欧几里德等人的哲学,可谓如数家珍,阿尔法拉比也因其天才和勤奋而成为百科全书式的思想家,其著作涉及音乐、逻辑学、政治学、心理学、哲学(形而上学)、科学学、语言学、数学、物理学(天文学、星占学)、神学、伦理学、法学、诗学等,但大多数著作都已散失,现仅存少量。^②阿尔法拉比著作据说共有270多部,但目前编辑出版的不到十分之一,其余作品大多仅有存目,其中一个主要原因即在于阿拉伯哲学自身的衰微以及长期被“忘恩负义”的西方人忽视,还有一个原因是阿尔法拉比喜欢把自己的作品写在一张张叶子上,不利于收集和保存。但阿尔法拉比的“哲学”著作大多得以传世,尤其是他对柏拉图的研究,材料相对比较丰富。

从19世纪以降的发掘整理工作来看,肯定还有大量的手稿散落

① 穆萨威:《阿拉伯哲学》,同前,页66。

② 参 Ilai Alon 为其编译的《阿尔法拉比哲学辞典》所撰写的附录(*Al-Farabi's Philosophical Lexicon*, David Brown Book Co., 2003, pp. 788—905)。该附录罗列了所有归到阿尔法拉比名下的著作,加上编者的短评或提要,长达40页之多。

在北非、中东、土耳其以及英美等地的图书馆中,施滕施奈德(Moritz Steinschneider)、迪特雷西(Friedrich Dieterici)、马迪(Muhsin Mahdi, 1926—,伊拉克裔,哈佛大学荣休教授)和纳贾尔等人,就是在这些地方发现了阿尔法拉比的手稿,并在整理、出版和研究阿尔法拉比等人的著作中,建立起了赫赫有名的“东方学”,比晚近热闹起来的以“东方主义”为归依的东方学来说,早了一个多世纪。阿尔法拉比的哲学著作已整理出版并译成西文者(主要是英译),大略如下。^①

《各科学隅》(Enumeration of the Sciences),是阿尔法拉比“逻辑学”著作,实际上是为当时的主要科学进行提要的说明,后来成为中世纪科学分类的依据或范本,在阿尔法拉比的所有著作中,影响最广。该书主要目的是指导学生学习科学时,从哪里开始、研究什么、哪些有价值等等。阿尔法拉比在《各科学隅》的前言里说道,他的意图是要给那些有名的学科写举要,让人们熟悉每一学科的基本主题,其分科,以及每一分科的基本主题。这将以五章来完成:(1)语言的学科,(2)逻辑,(3)数学,(4)物理学和形而上学,(5)政治学、法学和辩证神学。他在前言的总结中,撮举了本书要旨的用处:它能让那些希望学到一门具体学科的学生知道从哪里下手、在学习中能得到什么,如此等等,还能让他们随时意识到自己在干什么,而不是稀里糊涂就陷进去了。它能让人在各种学科间作比较,并晓得它们中哪科最优秀,哪科更有用,哪科更精确,如此等等。它还能让人揭穿那些装作懂得某一门具体学科的人其实很无知。通过追问该学科的分支和基本主题,就能够戳破他的假话。它还能让那些懂得某一具体学科的人,搞清楚自己是全部懂得,还是只懂其中的某些部分,以及懂到何种程度。最后,它对那种受过教育的、试图只了解每一学科的基本主题的人,和那种想方设法像一个有学问的人并自视为其中一员的人来说,也是很有用的。该书的第五章尽管简明扼要,也包含了伊斯兰哲学中对政治学的基本主题

① 详见 Muhsin Mahdi:《阿尔法拉比与伊斯兰政治哲学的建立》(*Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*). Chicago: University of Chicago Press, 2001. “References”, pp. 241—244.

和分支最早的和最重要且最广泛的阐述。^①而第五章“论政治学、法学与辩证神学”也通常被视为阿尔法拉比政治哲学的主要材料。纳贾尔和布特沃斯(Charles Butterworth)的英译本都是节译,^②只译了这一章。

《箴言选》(Selected Aphorisms),是阿尔法拉比对包括天地神人在内的“大政治”而撰写的箴言体著作,邓乐普的译本即根据其内容而把书名译为《政治家的箴言》(Fusūl al-madani: Aphorisms of the Statesman, 见前),而布特沃斯则认为只能译成《箴言选》。阿尔法拉比的这部“资治通鉴”最早由邓乐普译出,但他所据的抄本不够完善。后来马迪又在土耳其的 Diyarbekir 中心图书馆发现了一个更老的、也更可靠的抄本(1970 号),接着又在伊斯坦布尔的 Millet 图书馆的 Feyzullah 发现另一个土耳其文的抄本(1279 号)。纳贾尔又在德黑兰大学的图书馆和神学系发现了另外两个抄本,而布特沃斯的英译本就是以前纳贾尔综合上述抄本所编校的阿拉伯文本为底本。布特沃斯为这部著作撰写“译者导言”时,把“箴言”的题解同尼采对箴言的理解联系了起来。布特沃斯注意到,阿尔法拉比这部“资政金言”的第一个词是“灵魂”,而最后一个词则是“德性”,再从它的内在结构与内容来看,这部书的目的就是要承袭亚里士多德的《尼各马可伦理学》、尤其是柏拉图的《理想国》,旨在建立一个高尚的城邦。^③这也是阿尔法拉比整个政治哲学的要津。

《宗教书》(Book of Religion)表达了阿尔法拉比新的宗教观,或者说他试图在这部著作中探讨宗教与哲学的张力。马迪在其研究中,独到地认为阿尔法拉比的《各科举寓》与《宗教书》是相互补充的两部著

① 这一段是纳贾尔为其所译《各科举寓》所写的前言,见 *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, edited by Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, New York: Free Press, 1963, p. 23.

② 纳贾尔的译本刊于《中世纪政治哲学文选》。布特沃斯的译本收于《阿尔法拉比政治著作——箴言选及其他著作》(Alfarabi, *the Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts*, tr. Charles Butterworth, Ithaca: Cornell University Press, 2001)。

③ Alfarabi, *the Political Writings: Selected Aphorisms and Other Texts*, 同上, pp. 3—10.