王俊荣／著

天人合一物我还真

伊本·阿拉比存在论初探

宗教文化出版社

世界宗教研究所文库

伊本·阿拉比——伊斯兰苏非神秘主义的思想家、哲学家，他以其深邃的哲学思想和超绝的想象为人们谱写了一曲神秘主义的恢弘乐章：宇宙观为前奏，揭示了天地万物之幽玄；认识论的主旋律，紧紧萦绕着心灵的净化和对神圣境界的向往；尾声则最终消融于追求真善美的永恒之中。

ISBN 7-80123-744-7

9 787801 237446 >

ISBN 7-80123-744-7/B · 335

定价：20.00元

天人合一 物我还真

伊本·阿拉比存在论初探

宗教文化出版社

图书在版编目(CIP)数据

天人合一　物我还真——伊本·阿拉比存在论初探/王俊荣著．
－北京：宗教文化出版社，2006
ISBN 7－80123－744－7
Ⅰ.天… Ⅱ.王… Ⅲ.存在论－研究 Ⅳ.B086
中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)008072 号

天人合一　物我还真

——伊本·阿拉比存在论初探

王俊荣　著

出版发行： 宗教文化出版社
地　　址： 北京市西城区后海北沿 44 号　(100009)
电　　话： 64095215(发行部)　64095211(编辑部)
责任编辑： 张伟达
印　　刷： 北京柯蓝博泰印务有限公司

版权专有　　不得翻印

版本记录： 850×1168 毫米　32 开本　9 印张　200 千字
2006 年 6 月第 1 版　　2006 年 6 月第 1 次印刷
印　　数： 1—2000
书　　号： ISBN 7－80123－744－7/B·335
定　　价： 20.00 元

代　序

苏非主义是伊斯兰教研究的核心领域之一，富蕴学术价值，但难度很大。而伊本·阿拉比的思想代表思辨苏非主义的顶峰，其影响和地位无人可以企及。以伊本·阿拉比原著为思想研究的课题，既是具有挑战性的前沿探索，也是要求创新的基础工作。目前国内还没有一本研究他的学术著作，探讨其思想的论文也不多见。因此，该课题是第一次对伊本·阿拉比苏非神智学的系统研究，无论在广度和深度上都有新意和开拓，对学科建设和发展有促进作用。

本专著的主要内容及价值：

1、对世界各大宗教和哲学传统中的神秘主义作了简要概括，对神秘主义的定义及其特点作了理论上的总结，并论述了伊斯兰教神秘主义的发展。

2、本书重点（第二、三章）按照伊本·阿拉比“一生万有、万有归一”的思想模式，对其存在论、认识论作了系统梳理和表述。其中通过对阿拉比“存在单一论”（本体论）和“穆罕默德之光”（造化论）学说的介绍，阐释了苏非神秘主义对真主、世界和人的观点；而对其“认知”学说的介绍，则对神秘修行的等级、阶段、状态作了比较细致的表述，并肯定了苏非追求精神境界的意义。同时对阿拉比

以前穆斯林哲学家的宇宙观和认识论也作了概括说明。

3、在(第四章)概括伊本·阿拉比的人生价值观时,将他的存在论和认识论思想与新柏拉图主义、印度教、中国儒家和道家思想进行了比较,指出他们之间在伦理观方面的相似之处。从整体上肯定了苏非神秘主义思想的宗教价值、哲学意义及其实践意义。

4、本书(附录)对苏非常用语及部分伊斯兰教专业术语作了摘录汇编,以阿拉伯原文、中文意译、拉丁音译对照的格式给予基本界定。为从不同语种资料进行研究的人提供了方便。

本书的特色在于,直接借助于伊本·阿拉比本人的代表作《麦加的启示》以及最具权威的阿卜杜·凯利姆·吉里所写对该书的注释这两部阿拉伯文原著,对自己的研究对象加以研究与评述,并在此基础上,对西方学者的研究成果、中国古代哲学思想成果、中国明清之际回族穆斯林学者的研究成果与苏非神秘主义思想进行比较研究,从而使这部著作立足于坚实的学术基础之上。这在我国伊斯兰教学术界是一种全新的研究方法,反映了作者深厚的阿拉伯语言功底和学术研究功底。作者厚积薄发,运用这种全新的研究方法,通过新的系统论证,丰富和发展了有关伊本·阿拉比的科学研究,使我国学术界对伊本·阿拉比的研究获得了突破性进展。可以说,作者这一课题的设计与成果中所阐发的理论、方法和评述,都具有重要的理论创新意义与价值。

鉴于该课题难度太大,不足之处在所难免。如对伊本·阿拉比的思想影响和历史地位的论述还应进一步扩展,增加深度。关于国内外对伊本·阿拉比研究的现状资料搜集不够,属欠缺。

《伊本·阿拉比思想研究》课题项目鉴定委员会

2005 年 6 月

目　录

代　序……（1）

导　言……（1）

一　什么是神秘主义……（1）

1、个人追求完美的一种知行方式……（1）

2、人类共通的一种精神文化现象……（3）

3、直觉体验和状态……（6）

二　伊斯兰神秘主义……（8）

1、苏非主义的实质……（8）

2、苏非主义的发展及思辨苏非的意义……（11）

第一章　概　述……（27）

一　伊本·阿拉比……（27）

1、生平……（27）

2、影响 …… (39)
二　代表作分析 …… (42)
1、《麦加的启示》…… (44)
2、权威注释 …… (46)

第二章　揭示幽玄——存在论 …… (51)
一　存在单一论(本体论) …… (52)
1、存在的本质——真主超越性与内在性的统一 ……
…… (54)
2、真主的本质与属性——造物主与被造物的统一…
…… (58)
二　穆罕默德实在(造化论) …… (71)
1、“神光”思想 …… (72)
2、“完人”概念 …… (76)
3、大世界(天地万物)与小世界(人)…… (82)

第三章　认知"真理"——认识论 …… (123)
一　伊本·阿拉比以前的认识论 …… (124)
二　苏非知识论 …… (132)
三　阿拉比的认知论 …… (138)
1、认知(知识与认知方式) …… (139)
2、认知程度或修行品级 …… (144)

第四章　完善道德——人生价值观 …… (179)
一　现世虚幻　来世永恒 …… (180)
1、万有归一　人生如旅 …… (180)
2、与主合一　追求至善 …… (183)
二　人生成就　在于为圣 …… (187)
1、清静无为　念主为乐 …… (187)
2、品行高尚　争做圣贤 …… (190)

结　语 …… (195)

附　录

1、吉里注释本选译 …… (201)
2、苏非术语摘要 …… (248)

主要参考资料 …… (275)
后　记 …… (279)

导　言

伊本·阿拉比(1165－1240)是中世纪伊斯兰教苏非神秘主义哲学家,他在伊斯兰思想史上的重要意义在于将苏非神秘主义学说系统化和理论化。他的著作对前辈及同代苏非的思想和实践做了系统的总结,为迅速发展的苏非教团提供了一套通用的规范的术语。从他那个时代至今,伊斯兰东方的苏非教团在理论和实践方面都以阿拉比的神秘主义思想为指导,使苏非神秘主义理论不仅得以最终确立,而且成为保持传承的唯一学说。

在走入伊本·阿拉比的精神世界,探讨其神秘主义思想之前,我们有必要对神秘主义的定义、特点以及伊斯兰神秘主义的发展有个基本的认识。

一　什么是神秘主义

1、个人追求完美的一种知行方式

在一些中外辞典中,人们视神秘主义为"一种宗教唯心主义的世界观"。神秘主义认为,"人同神或超自然力之间能够进行直接的精神交往,人借助这种交往就能领悟到世界的秘密"。它"泛指不从科学考察和逻辑推理,而是从不可言传的秘密途径得出结论的信仰或学说";是"关于实在的最后真理只能从神秘经验或从非

理性的神秘直觉得到的理论”,其目标是“与神融为一体”。神秘主义“认为物质是最低级的,是一切罪恶之源,故反对人们去研究现实世界,主张通过深思和启示,达到神人合一的出神状态,进入纯洁和幸福安宁的境界”;主张通过“涤欲、洁志、彻悟和神人交融”,达到“返回人的本原,防止人神进一步相疏”;是“通过个人的宗教体验,在现在生活中获得的一种关于上帝的直接认识”;“是融修行术与秘传知识为一体的一门学科,是上升到最高水平的个人宗教”;是“过有深度的生活”;认为闭上肉体的眼睛,睁开心灵的眼睛,可“通过从外部世界返回到内心,在静观、沉思或者迷狂的心理状态中与神或者某种最高原则结合,或消融在它之中”。①

部分宗教学家和心理学家认为,“神秘主义是人性冀望与超越一切的终极真理完全结合的一种行为表现。……此种冀望以及此种行为是一种真实的生命过程,……代表人类精神意识最高的发展方向”。“神秘主义的状态虽然跟感觉的心理状态极相似,但对于经验过神秘主义意识状态的人而言,它也是知识的意识形态。它能深入到一般理智的推论或方法所不能达到的真理。它是灵光、启示,充满意义,极为重要。虽然不能言诠,事后它往往停留在当事人心中,成为权威”。神秘主义者“对最高实在的认知和体验是通过一种与一般的感知和理性思想不同的洞察力,一种只有经过坚韧不拔的自身修炼以后才具有的超智识的洞察力获得的”。在这种形式中,“个人达到了一种没有痛苦和焦虑,出神入化,个人和最高实在能直接交流,甚至合为一体的境界”。② 达到这种境界的途径是“冥想、顿悟、直观和直觉”,是“超出尘世,抛弃自我,直接

---

① 参见冯契主编《哲学大辞典》,上海辞书出版社,1992 年版相关条目。

② 李琛著《阿拉伯现代文学与神秘主义》,社会科学文献出版社,2000 年版第 4－5 页。

达到上帝的真理”。①

一般的神秘主义限于探讨灵魂和上帝的关系,而与哲学体系相联系的各种神秘主义学说则阐释人与自然的关系,是关于宇宙观和本体论的完整学说。它认为,人生的最高目的是理解宇宙规律及其目的。人应当渴求精神与心灵的自由,摆脱一切物质的和精神的奴役,获得明察一切事物的辨别力和应对人生的智慧。刻苦修炼,不断提高人的品级,以便与神合一,像神一样去创造生活和创造生命,使大地变为天堂。因此,神秘主义是探究人的精神世界和宇宙生命的学问。它强调直觉和精神感悟,是一种真实的和自我的生命体验。它自古相传迄今,“似宗教非宗教,似哲学非哲学,亦宗教亦哲学,有它自己的科学精神”,② 是人类思想史上一种独特的认知方式。这种认知方式与辩证唯物主义的认识论截然不同,它不是通过感觉和理性获得的对客观事物的认识,而是靠个人修行中出神迷狂的某种状态而获得满足。其认知的对象并非客观世界或现象世界的相对知识或真理,而是主观世界或理念世界或称幽玄世界的“绝对真理”(神)。由于脱离现实,因此它只能是个人追求精神完美的一种虚幻反映。但这种方式又是一种知和行的结合,包含着修行实践,因而也可以说它不仅是一种精神追求,也是一种生活态度和行为方式。手段虽不可取,目标却有其宗教价值和哲学意义。

2、人类共通的一种精神文化现象

作为一种宗教观念和哲学观念,神秘主义普遍地存在于世界各大宗教和哲学传统之中。例如,早在公元前 8 世纪的古希腊秘

---

① 冯契主编《哲学大辞典》,上海辞书出版社,1992 年版,第 1278 页。

② 李琛著《阿拉伯现代文学与神秘主义》,社会科学文献出版社,2000 年版第 5 页。

4　伊本·阿拉比存在论初探

传宗教奥尔菲斯教派就提倡灵魂不朽、轮回转世，灵魂中对前世固有的记忆等，认为灵魂依附于肉体是一种羁绊和惩罚，需要通过该教仪式使灵魂得到净化和解脱。这种教义的核心是，企图把人们从现实世界引向一个幻想的世界。公元前6世纪末至3世纪的毕达哥拉斯学派也宣扬灵魂不朽和轮回转世，并把哲学、数学和自然科学的研究作为净化灵魂的手段。它认为，对神的崇拜应该出自精神上的向善，而不是停留在外在的行动；神是善的本原，物质是恶的缘由。它提倡以该派的神秘祭典和种种禁忌来纯洁生活和净化灵魂。该派创始人被神化为一种宗教启示和神秘生活方式的奠基人。公元前1世纪以斐洛为代表的犹太哲学(又称希伯来神秘哲学)认为，通过迷狂和出神，个人能与上帝沟通、接触，并学习如何把自己从罪恶中解脱出来；人类生活的目的是通过知识和宗教战胜肉体的各种欲求，从而得到拯救。它强调人能与上帝建立直接联系，对上帝的认知才是最高知识。公元2-3世纪的诺斯替教特别强调神秘的超自然的知识或智慧，相信至上神的本质是心灵、生命和光，它是精神世界的本原。人的灵魂源自精神世界，而人的肉体源自物质世界。灵魂由于受到物欲浸染而不再纯洁，只有通过禁欲不断净化灵魂，通过获得至上神赐予的“真知”，才能获得拯救。3-6世纪的新柏拉图主义哲学把神秘主义进一步系统化，使之成为一个相对完整的体系。它以普罗提诺的流溢说为基础，认为宇宙万物生成演化的过程是由终极本原向外流溢又向内回归的双重运动过程。终极本原至上至善至美，是回归的目标。人只有通过提升心智，进行伦理的或宗教的沉思，才能对其有所认识，达到回归本原。这种流溢说影响了某些基督教神学家，成为基督教哲学的理论基础。11-14世纪流行于西欧的中世纪神秘主义主要代表人物，如圣维克多的雨果、维克多的理查、波那文图拉、艾克

哈特等,他们的共同点是,主张个人与上帝神秘地直接交流,实现个人解脱。他们认为,人只有完全割断与感性和理性的联系,依靠非理性的直觉或神灵的启示,进入神人合一状态,超越自我,从而直接认识上帝。在古代中国,最具神秘主义特色的哲学当属老庄的学说。① 老子提出以"道"为核心的哲学体系,用"道"来说明宇宙万物的本质、构生、变化和本原。"道者,万物之奥","独立而不改,周行而不殆",是永恒存在而又不能直接感知。"道法自然",有其客观自然规律。但"道可道,非常道;名可名,非常名","视之不见"、"听之不闻"、"搏之不得",不能用语言概念来表述,也不能完全凭感性经验来认识。最好是"塞其兑,闭其门",彻底排除感性经验,通过"涤除""玄览"、清除内心杂念和"致虚极,守静笃"的虚静冥想直觉万物,从而与玄之又玄的道合为一体,达到"玄同"的神秘精神境界。庄子则建立起系统的体道学说,追求"天地与我并生,万物与我为一","独与天地精神往来而不敖倪于万物"的精神境界。他提出以"心斋"、"坐忘"、"以神遇而不以目视,官知止而神欲行"的修养方法来达到这一目的。更为久远的神秘崇拜或神秘修炼方式,还可追溯至古代印度的婆罗门教及其哲学派别吠檀多派和瑜伽派。其中,关于"梵我一如"的理论说明,作为世界最高实在和一切事物主宰的梵,与作为人的主体的我或灵魂,在本质上是同一的。人如果能摆脱尘世的欲望,虔诚信奉该教教义,就能亲证梵我同一,获得解脱。为此,需要修身炼心,通过戒律、静坐、调整呼吸、抑制情感、节制饮食,甚至制造肉体痛苦,来排除人间烦忧,使心注一处,渐辨神我独存,进而认知神我。

---

① 李琛著《阿拉伯现代文学与神秘主义》,社会科学文献出版社,2000 年版第 479、644 页,高师宁、何光沪编《基督教文化与现代化》,中国社会科学出版社,1996 年版第 333 – 334 页。

神秘主义的共同目标是追求合一。但各民族和各宗教对合一的说法和解释是不同的，如“人主合一”、“神人合一”、“梵我合一”、“天人合一”等。合一的客体对象有神、上帝、真主、梵、天、道、佛、宇宙之灵、最高实在等等。修行体验的具体方式也各自不同。有些学者根据合一对象的不同，将神秘主义分为自然论的神秘主义、泛神论的神秘主义和有神论的神秘主义三种。[①] 还有的将神秘主义概括为宗教神秘主义和哲学神秘主义两大类，[②] 尽管这两者常常是相互结合，难以严格分开的。但无论如何，它“是人类共有的，是人性的一部分”，“是人宗教本性中固有的”。[③] 东西方各种宗教和各种哲学思想中的神秘主义都是相通的，只是在历史的沿革中，不同时代、不同民族、不同教派对其基本思想的解释和表述各有千秋。这与其说是相互影响，不如说更是一脉相承。

3、直觉体验和状态

各种神秘主义有不同的神学思想基础和哲学意义，但其共同的方法论都强调通过直觉达到认知。一些研究家认为，神秘直觉体验有四种基本状态：[④] (1)意识状态，即由得到灵感和默示达到认知，似乎有人在冥冥之中为他们揭示了客观真理；(2)直觉状态，即凭不可言状的直觉而认知，难以用确切的词汇表述；(3)转瞬即逝的状态，即短暂的、片刻的、但却深深印在脑海中的某种印象和

---

① 李琛著《阿拉伯现代文学与神秘主义》，社会科学文献出版社，2000 年版第 7－8 页。

② 艾布·沃法·塔夫塔扎尼著《苏非主义入门》，开罗文化出版社，1983 年版第 3 页。

③ 李琛著《阿拉伯现代文学与神秘主义》，社会科学文献出版社，2000 年版第 7－8 页。

④ 艾布·沃法·塔夫塔扎尼著《苏非主义入门》，开罗文化出版社，1983 年版第 3－10 页。

影响;(4)被动状态,即被外在力量支配和控制的无意志状态,不由自主。还有的学者将神秘状态确定为七种:[①] (1)自身内在之光;(2)道德提升;(3)心智照明;(4)永生的感觉;(5)对死亡的无畏感;(6)无罪感;(7)突发性。阿拉伯学者认为,比较接近和适合于各种神秘主义的特性主要是心理上的和伦理方面的。首先,每位苏非都有一定的道德和价值观念,都追求心灵的净化。他们在物质生活中禁欲苦行,进行肉体与心灵修炼,其目标是为了道德的提升。在神秘修炼的过程中所达到的与主合一的境界,是一种特定的心理状态。修炼者本身已感觉不到自身的存在,好像"自我"已经同最高实在(绝对真理)融合在一起,自我意识已消失于绝对存在的意识之中。这种感觉和体验往往是转瞬即逝的,就像突如其来的闪电一样。在这种状态中,据说修炼者感到深深的心理慰藉,充满幸福与安宁。因此,神秘主义首先是一种个人内省的经验,而且每个人对体验的解释和表达方式都不同。伊斯兰教的一些苏非人士就说:"有多少个心灵,就有多少个认知真主之路"。关于体验(原意为品尝),伊本·阿拉比曾这样解释:"有人要求我们论证关于神的奥秘的知识,你就对他说:这就如同蜜是甜的,无法证明,只能亲口尝一尝。"[②] 这一解释说明神秘主义状态与人的心理情感有关。它不是一个量化的过程,而是相信在感知和理性推断之外还有一种认识真理的方法,那就是感受。这种感受主要根据内省进行描述,往往用象征性表达。

综上所述,追求形而上的直觉为认知之道,是各时代、各种学说的神秘主义所共有的特征。在修炼中所达到的那种超凡脱俗、

---

① 艾布·沃法·塔夫塔扎尼著《苏非主义入门》,开罗文化出版社,1983 年版第 3 - 10 页。

② 同上。

得道归天、与神合一的境界，那种超越时空、心灵愉悦的感觉，是一种共同的心理状态。由于其直观和内省的特色，难于用正常的语言表达，就象诗人、作家、艺术家、音乐家一样，具有常人所没有的那种特殊的灵感。这种神秘直觉的体验和状态，是对宇宙奥秘和人生哲理的一种心灵探索，一种主观世界的精神感受，是个人信仰的直接体验和顿悟。大苏非家阿卜杜勒·卡迪尔·吉拉尼(1098－1166)认为，精神的直觉犹如优美的古兰诵读，或是悠扬的韵律诗的吟咏，或是赞主词的影响，可使内在的精神力量增强。优美的情歌、鸟鸣和高洁的诗歌，便是精神的力量，诵读天经，吟咏哲理诗，咏唱哀怨的爱主思主之歌，是光的力量对精神的作用。因此，欲望和邪念不会进入这个直觉之中，它们是黑暗的产物，在真光之中不能留存。卡迪尔引用无直觉者无生命、无直觉者无信仰的圣训，贬斥了无直觉之人的愚钝，指出了对歌唱家及其优美的歌曲、对春天的花朵、演奏家流畅的旋律无动于衷，是无可救药的劣质脾性，这是驴和飞禽及所有牲畜的缺陷。卡迪尔认为，对于学者来说，应尽可能地认识到人的真正实质，摆脱肉体的羁绊，到达精神境界，即“性灵”的境界。这一境界除真主外，别无其他，就像光的原野，无边无际。这是认主独一者在自我意识消失后的品位。面对真主之美，见主者看不到自己和万物，就像太阳当空时不能看到自己的影子一样。在他的意识中一片茫然，只有精神知识和神圣的学问无声无息地流溢。对于非神秘主义者来说，难于达到那种特殊的直觉状态，不可能从字面上完全理解神秘主义用于内心直觉状态时的象征性语言。不过，从神秘主义思想家留下的作品当中，我们可能会发现其中的玄妙，得到别有洞天的感受。

二　伊斯兰神秘主义

1、苏非主义的实质

西方学者在论述伊斯兰神秘主义时多用苏非主义(Tasawwuf)一词来表示,而穆斯林学者则用这一词语泛指一切神秘主义(mysticism)。他们认为,苏非主义"是一种人生哲学与行为方式,其目标是追求道德完善、精神幸福和认知真理";"通过肉体与心灵的修炼及物质生活的禁欲苦行达到心灵净化和道德提升";是"追求正道的途径"、"认识绝对真理的过程"。①

穆斯林学者从宗教的本质是道德这一定义出发,阐释伊斯兰教的五功即念、礼、斋、课、朝所具有的道德意义。比如,礼拜,可使人心灵纯洁、心地善良,时刻保持与真主同在的那种庄严和顺从的心理。著名苏非教团领袖阿卜杜勒·卡迪尔·吉拉尼认为:教乘的拜功即每日五次的定时礼拜,是身体的拜功。道乘的拜功即心的礼拜,是最根本的拜功。任何一个礼拜者必须将这两种礼拜相结合,才算是完美地完成礼拜。礼拜之前的洁净也分为两种,外在的洁净用教法规定的水来进行,内在的洁净是通过忏悔、自省、涤虑、洗心的方式获得。天课是通过施舍济贫使人具有同情心。教乘的天课是从现世收入的份额中定时定量出散的费用。道乘的天课是指从后世的获得中出散给教门的需求者和后世的可怜人。斋戒是保持节制坚忍的生活态度和作风,不流于奢侈,过高尚的生活。教乘的斋戒是指戒绝白天的饮食和房事。而道乘的斋戒则是指制止一切非法和禁戒的细微部分,如内心的恶念与外在的恶行。朝觐意味着接近真主,完全依赖于主,恢复人的天性,回到本然。教乘的朝觐是依据规定依次履行朝觐天房的仪式。而道乘的朝觐是内省、不息地念主,净化心性,显现性灵之天房。这种观点也体现在我国穆斯林学者刘智对"五功"的解释当中。刘智说:"五功者,修

---

① 艾布·沃法·塔夫塔扎尼著《苏非主义入门》,开罗文化出版社,1983年版第3页。

道之方,尽人和天之法程也”。“五者皆主命”,“人能依此五者而修之,常念则得所归矣,常礼拜则明所归之路矣,斋则绝物而向道矣,课则舍己而无自用之私矣,朝则自远之近,自外之内,而复归于本体洞然之位矣。外之所朝,犹存趋跄之迹,而内之所朝,浑然与真宰之体为一矣,修道之功,其复有过于此者哉”。[①] 其他教法规定的有关家庭关系、社会关系、民事、商事、刑事等方面的条令,都是为了保证人们过有道德的生活。苏非主义以经训和教法为基础,体现伊斯兰教的精神,所以苏非主义的本质就是道德。而实现道德完善的途径是心灵修炼。圣训曾说:心灵的修炼是最大的圣战,那种以武器对待敌人的圣战与心灵的修炼相比只能算是小的圣战。[②] 修炼就是埋头崇拜,专注真主,放弃尘世浮华,不贪图钱财、名利和享受,像伊斯兰早期的圣门弟子那样过简朴的生活,培养宗教的美德。凭藉对真主的敬畏和认知,艰苦磨炼,自我斗争,才能悟到宗教的本质,并在此基础上探讨和研究道德。实际上,这就把伊斯兰神秘主义即苏非主义视为探讨道德与行为的一门宗教学科,是以教义学和教法学为基础的一门宗教伦理学。

著名伊斯兰教思想家、教义学家、哲学家和教育学家安萨里(1058－1111)在其关于苏非派理论观点的重要论著《迷途指津》中指出:苏非派的道路是知与行的结合。他们知识的最大特点是,知识不能通过学习取得,而是通过静心、清心、净心,割断尘缘,冷淡现世,追求来世,除念主之外,别无任何思想,全身心地投入诵主赞主,达到“自我消失”的状态。苏非派是最先走上真主道路的人。

---

① 金宜久著《伊斯兰教的苏非神秘主义》,中国社会科学出版社,1995 年版第 103 页。

② 艾布·沃法·塔夫塔扎尼著《苏非主义入门》,开罗文化出版社,1983 年版第 15 页。

他们的行为是最好的行为,他们的道路是最安全的道路,他们的品德是最高尚的品德。① 就像历史学家伊本·赫尔东(1332－1406)所评价的那样:“苏非学源自民族的先辈——弟子和再传弟子,是伊斯兰教中新兴的也是合乎教义精神的一门合法学科。”② 这与当代阿拉伯学者的评价是一致的。他们认为,苏非主义在9世纪以后已经转变为一门宗教伦理学,旨在追求人类心灵的高尚、完美和真知,力图通过直觉体验而非理性思考来认识绝对真理。③ 这仅仅是一个概括性的、极其简单的定义,关于苏非本质的确切概念和内涵,我们将在本书的认识论一章中作较为详细的论述。

2、苏非主义的发展及思辨苏非的意义

苏非神秘主义兴起的原动力主要是阿巴斯王朝前期滔滔涌入伊斯兰教思想界的新柏拉图主义哲学思潮,其次是当时在中东一带以各种形态在各个领域扩展开来的诺斯替派秘仪宗教、印度宗教哲学、佛教等等。同时,就伊斯兰教内部而言,它本身也存在着产生神秘主义的条件和契机。

穆罕默德时期的伊斯兰教宣扬信真主和信末日,谴责追求物质享受,关注个人灵魂的拯救。穆罕默德之后,随着阿拉伯帝国的建立,人们对物质财富的追求愈益强烈,无法抑制。661年建都大马士革的伍麦叶王朝,其社会文明本质上是今世的、物质主义的,人心则是享乐主义的。在新的历史条件下,宗教不再是信徒心中火热的信仰,已成为外在的程式化的仪式。面对浅薄的世俗主义行为,一些虔诚的穆斯林开始探索加深信仰的途径。这些人把今

---

① 刘一虹主编《信仰与理性》,沈阳出版社,1997年版第24－27页。

② 艾布·沃法·塔夫塔扎尼著《苏非主义入门》,开罗文化出版社,1983年版第15页。

③ 同上,第20页。

世看作梦幻,视荣华富贵为空中楼阁,主张遁世隐居,以禁欲苦行达到净化灵魂、与主合一的永恒境界。他们把自己的体验转向理论的思考,即由"行"转向"知",发展为名副其实的神秘主义。

作为伊斯兰教的一种形态,苏非主义经历了不同的发展阶段。

在早期(7－8世纪),苏非主义以提倡苦行和禁欲为基本特征。它主要表现为坚持伊斯兰教原始精神的虔信派穆斯林对阿拉伯帝国统治者腐化生活和社会世俗化倾向的一种消极抗议形式。这些虔信者在信仰上更加热诚、执著,在履行宗教功课上更加持久、认真,生活上更加俭朴、安贫,思想上更加追求沉思、寂静。他们弃绝尘世的荣华富贵,退出穆斯林内部的教派纷争,仿效早年圣门弟子,选择避世索居的生活,长时间地礼拜和斋戒,专注于个人心灵的纯洁清静。这种生活模式虽然还没有形成自身独特的神秘教义,也没有创造出精神修炼的方法,但是作为一种社会思潮在伊斯兰世界得到迅速而广泛的传播,由麦地那、库法、巴士拉等地扩展到大马士革、开罗和波斯的一些地区。当时最著名的代表人物是哈桑·巴士里(642－728)。这位早期的圣训学家和教法学家博学多识,信仰虔诚。他认为"只有放弃人世的幸福,才能摆脱火狱的苦难"。他提倡修道者应冥思、内省,并完全顺从真主意志,从而实现精神上的满足,最终达到人与真主间的和谐。他重视虔诚,认为虔诚的表现是讲真话,抑制私欲,只希求真主所喜悦的事情。即使是一点点的虔诚也胜于一千年的祈祷和斋戒。苏非派因其虔信和苦行而奉他为楷模和先驱。

从8世纪下叶起,苏非信仰步入第二阶段,并以提出神秘主义教理为基本特征。此时,促使苦行主义向真正神秘主义转化的外在原因有两方面。一是阿巴斯王朝(750－1258)的学术复兴使外来宗教、哲学思想大量渗入,希腊的、波斯的、印度的特别是新柏拉

图主义的影响，不仅从总体上丰富了伊斯兰文明，也从局部上丰富发展了苏非神秘主义信仰。二是王朝后期呈衰微趋势，思想领域的斗争也日趋尖锐。对有关世界本原、灵魂与肉体、真主本质与属性、真主与人的关系等神学或哲学问题，必须从思想上和理论上给予明确回答或解释。在这种社会条件下，伊斯兰世界各地出现一批著名苏非，他们以各种风格和形式表述神秘主义的体验，在学说和方法上显示了不同的倾向。

神爱论

神爱论主张，人必须过内向化的生活，抛弃物质享乐，以追求内心宁静、灵魂净化为人生最大幸福。在这一精神旅程向上跋涉的人，内心燃烧着对最高实在者的爱，眼前展现的会是一片美景。修道者的终极境界是美的，毅然决然地前进，直至在没有今世属性的深邃的真实在之美中被消融，这就是苏非主义的追求。这里的所谓爱，意味着极其特殊的人类之爱。他们有时称安拉为“恋人”，把在终极境界的体验叫做“同安拉结婚”。

巴士拉女神秘主义者拉比阿·阿黛薇叶(717－801)就是用这种神秘之爱来解释信士与真主的关系。她认为，安拉是“至高之美”，人们达到永恒之美的途径只有一个，即“纯粹之爱”。所谓纯粹之爱，就是不为任何报酬，只因其对象本身纯粹地去爱其对象的一种爱，是同“自爱”正相反的一种爱。当修道者怀着纯粹之爱、从一切外在性和感性中净化灵魂达到自我彻底“消亡”的时候，“至高之美”就以其庄严的姿态灿然显现。此时，灵魂和安拉直面相观，神圣的精神“结婚”完成，人达到希望和幸福的最终点。这就是拉比阿的“爱”和“美”。

拉比阿一生遁世修道，独身未嫁。她认为，她已把自己的圣洁之体全部奉献给真主，从而也就失去了肉体的“自我”。她提出，婚

姻的结合是那些还认为有现象的“我”存在的人的事。而失去了自我的人(由全身心地念主而达到的“自我消失”或“无我”状态),“我”已存于真主之中,与主在一起。“我”生活在主的命令的庇护下,结婚之事不是从“我”这里,应该是从他(真主)那里去寻求。她拒绝对天园作形象和欲念的描绘,主张信仰并非缘于对天国的向往和对火狱的恐惧,而是出于对真主的爱慕和渴望。把真主作为尽情喜爱的对象,通过虔敬之爱达到对真主的感悟和认识,达到“人主合一”的境界。据安萨里记述,她经常面对夜空热忱地祈祷:“我的主啊,星星在天空中闪耀,人们已进入梦乡,地上的王公们锁上了宅邸的重门,年轻的恋人们成双成对地在一起。我也在此时这样地同你——只有我们两个人在一起。”她在一首赞主诗中写道:“如果我崇拜你是出于对地狱的恐惧,那就在地狱里把我烧成灰烬吧;如果我崇拜你是梦想进天堂,那就把我从天堂里赶出来吧;而如果我是为了你而崇拜你,那就请你毫不吝啬地把你永恒的美赐给我吧!”① 拉比阿这种素朴的神秘之爱的言论,将以前信士对真主的敬畏、恐惧变成对真主的爱慕、亲近之情。这增强了宗教情感因素,缩短了与真主的距离。这种精神的、直觉的爱,是苦行主义向神秘主义转化的基石,神爱论或神爱思想从此成为苏非主义学说的核心主题。

神爱论的基本思想是:真主乃真、善、美、恩、慈……的体现,是人们热诚喜悦和爱慕的对象。爱是真主的属性之一,人之爱是真主之爱赋予人的结果,也是真主爱的意志的体现。爱分为三类:自然之爱,只重肉体而无精神,它是短暂的、外露的和世俗性的,属低俗之爱。精神之爱,兼具肉体和精神两方面,它既是内在的又是外

---

① 〔苏〕奥夫向尼科夫主编、王家瑛译《中近东美学》,中国人民大学出版社,1992年版第91页。

露的,是在世俗之爱的基础上产生的一种"真实之爱",是达到神圣之爱的桥梁和手段。神性之爱、纯粹的精神之爱,是最高尚和最神圣的爱。它只有精神而无肉体,是永恒和绝对的。它源自爱者的心灵,是对被爱者的一种深情、狂喜与着迷。人应以神性之爱为人生追求的目标,这爱像洪水、似烈火,一旦爆发,会淹没一切、焚毁一切。人只有淹没于神性之爱中,焚毁私欲,灵魂才得以净化,最终可以达到爱者－爱－被爱者(真主)三者完美的统一。这种无我的神秘主义最高精神境界是人生的根本意义所在。

神爱论后来也给文学带来深刻影响。抒情诗人往往把关于灵魂对安拉的爱,比喻为美男子对不在今世的高雅贤淑的美女之绵绵深情而予以歌吟。这是在一种既神圣又世俗的独特的官能性诗境中展开的。这种境界成为后世伊斯兰文学特别是波斯诗歌的一大特征。

神智论

埃及禁欲主义者祖农(? －860)在神秘主义理论方面迈出了巨大步伐。他同拉比阿一样,认为"爱"在神秘修道的征途中具有特殊的重要性。他把这种爱比喻为甘醇的美酒,这在后世的波斯苏非派抒情诗中被广泛使用。但是祖农思想中最具特色的还是他提出的神智思想。他认为,真主的本质是光明。人通过真主精神之光(神智)的照射启迪,在瞬间可达到人主合一的精神境界。真正的知识或智慧属于承受真主内在之光并用心灵见证(心见)真主的圣徒。神智的核心是真主的精神之光对人的心灵的照明。只有入神,通过对真主的爱和沉思,才能达到神智的出现,获得源自真主的、关于真主的神秘的、直接的知识。此时,神智者幻觉到真主,自身已不存在,而存于真主之中。他们凭真主而听、凭真主而视、凭真主而言、凭真主而取。言语、视觉、听觉、行动都由真主施动。

祖农认为,这种关于真主的直接经验或直觉,即是修炼达到的最高境界。作为一位苏非信徒,为远离罪恶而与俗事俗物脱离,还只是低层次的要求。较为高层次的要求是,心中除真主外空无一物。

按照神智论,神智的获得不是理智努力的结果,而是真主对神智者的一种仁慈赐予。真主向人赐予他自身的知识,比发自人对真主之爱更接近于真主。神智高于神爱,它本是人于先天已有的知识和信仰,由于后天俗世物欲的纷扰而被蒙蔽。只有在对真主无限的爱和沉思当中,内心已有的知识和信仰才能重新被揭示,再次萌发出来。因此,要获得神智,必须借助于神爱。苏非派认为,只有爱知识的人,才能获得知识;只有对被爱者真挚的、无条件的爱,才能被所爱者接受,爱者才能真正得到被爱者。求知者也是一样。只有对知识(真知、真理)忘我的、勤奋的追求,才能真正获得知识。这种对真主的、有目的的爱,就是把真主作为真理加以追求。这被认为是达到神智的唯一手段。这样,就使求知者－知识－被知者三者合一。祖农表述的神智论思想在神爱论的基础上进一步丰富了神秘体验的内容,是苏非派精神生活的一个重要支柱。

泛神倾向

波斯苏非修道者比斯塔米(？－874)将印度教中"寂灭"的概念引入苏非信仰,试图以完全消失自我的方式与主合一。他以"沉醉之人"著称。所谓"醉",是指在强烈的内省体验中完全丧失自我。这犹如在无涯的海洋中消融一滴水,自我踪迹全无,最后只有茫茫大海的喧嚣。他把神秘修炼的最高境界称为"消失境"(fanā'),即合一境界中的自我消失。此时,修道者获得的是关于宇宙本质的认识。对于这一真知的体验,他的"醉语"是这样表述的:安拉对我显现了他的"彼性"。我通过其"彼性"看到了我自己的"己性"。接着,我的"己性"就消融了,我在他的光中见到了我的

光,……安拉把我的“己性”改变为他的“彼性”,把我的自我也消融于他的“彼性”当中。他对我只显现其“彼性”。我通过其“彼性”才见到了他。我通过安拉而见到安拉,经由安拉而认识了安拉。①

巴格达苏非思想家哈拉兹(? －892)以“永存”概念对寂灭之说予以补充,认为自我意识的消失决不是苏非的终极目的。经过灵魂净化,会排除人的全部欲念和理性活动,从经验的自我、现象的自我修炼过渡到宇宙的自我、真正的自我。将人的个体意识融入真主的意识,人性转向神性,达到同“真实在”“本质同一”的境界。所以修炼之道的最终境界应叫作“永存境”(Baqā'),即达到在真主中“永生”的精神境界。

这些思想有混同真主与其创造物(宇宙万物)的泛神论倾向,受到正统派穆斯林的质疑和反对。因此,也有一些苏非尽力以正统派观点阐述苏非思想。巴士拉的穆哈西比(781－857)和巴格达的朱奈德(? －910)都强调内心生活、动机的纯洁,主张人的“低级灵魂”需要不间断地反省和净化,通过“自我审思”、“自我约束”,达到一系列更高的“状态”。这种道德的提升和完美的精神修炼状态才是苏非的本质。苏非主义是一种内心不断斗争和净化的方法,目的是返本归真,回到真主创世时的原初状态,只有那时才能见证真主独一。

穆哈西比认为,人类的灵魂分为上下两部分。上部灵魂在同肉体结合以前就存在,它是把知能作为根本原则的“精神”(Rūh)。其中蕴含着真主创造的玄妙或秘密(Sirr)。下部灵魂是以肉体需要为原则并成为一切烦恼之源的“自我”(Nafs)。人的一切邪念都从这里产生。“自我”里面隐藏着恶魔。人一旦放松警惕,恶魔就

---

① 秦惠彬著《伊斯兰教哲学百问》,今日中国出版社,1994年第1版第71－72页。

在心中作祟,把人拉向罪恶的泥潭。因此,修道的最高目的就是克服“自我”,把“精神”从“自我”的束缚中解救出来,还其自由洁净的本来面目。为此,必须不停地把内省之目光投向自己的意识深处,自觉地“监视、审查”并控制“自我”的作用,为最终消灭“自我”之所为而努力。他还提出灵魂向上发展有三个阶段:一是“自我审查”(muhāsabah),即自我内在的彻底净化,脱离虚妄的现象界。二是“沉思冥想”(murāqabah),即自我消魂境界的开始,借助“爱”和“知”的力量使灵魂升华,真性显现。第三是“神人合一”境界,即目睹“神圣之美”,以无上欢悦之情在安拉那里得到新生。

朱奈德也认为,苏非主义就是使自我消亡而在安拉那里获得新生。人由于修道而放弃自己的一切,潜游于恰似海洋一样深邃的“一者”之中,在神圣之“爱”引导下必能生出新的生命。在这一新生中,人类将蜕掉自己全部的人类属性,重新接受“所爱之人”的各种属性。于是进入“我已停止生息,但安拉在我这里存在和活动着,并通过我显现其作用”这样不可思议的境界。他与比斯塔米一样,极高地评价了“自我消失”境界的意义。但他批评和修正了同辈苏非在陶醉状态下的过激言行,因此被称为“清醒之人”。他比较成功地使苏非主义修道者在不脱离正统派信仰体系所允许的范围内得到发展。

苏非主义注重个人虔信体验,追求宗教生活内在化的倾向,与遵奉教义、教法,注重信仰外在形式,强调约束人的外部行为的官方宗教学者阶层之间产生了矛盾。由于苏非神秘主义教理及其修炼方式对民众的感染力不断增大,对上层宗教形成挑战,使这种对立加剧,终于走向公开冲突。波斯人哈拉智(858 – 922)的主张达到了苏非思想背离伊斯兰正统的最大极限。他反对表达信仰的一切外在形式,认为跪拜、转天房等仪式妨碍精神修炼,并提出精神

朝觐法,甚至主张摧毁天房和有形的寺院。与比斯塔米寂灭思想中带有的泛神倾向相比,他更加极端,在陶醉状态下宣称"我是真理"(意即我就是真主)。由于这一言论,他最终被各派教法学家判以死刑,成为苏非主义的殉道者。他的殉难促使后人致力于苏非与正统信仰的融合。

苏非思想在内外压力下进入第三阶段,其显著特点是协调苏非神秘主义信仰与得到官方支持的制度化伊斯兰教的关系。为使内在的精神体验与教法的规范制度相结合,苏非学说在理论上进一步把"陶醉"与"清醒"视为不同的范畴。大多数苏非认为,陶醉状态下的入神言语应视为无效,唯有在清醒状态下的言语才反映苏非的真实思想。10－11 世纪,出现了一批重要的苏非学者,[①]他们从信仰和礼仪上论证了苏非派的正统性,同时对苏非精神修炼的阶段和状态作了区分和解释,进而区分了遵法派苏非和非遵法派苏非。

与正统信仰的结合

真正使伊斯兰教从正统信仰的立场接受神秘主义的人物是该教公认的权威大师安萨里(1058－1111)。安萨里是代表官方信仰的艾什尔里学派的著名教义学家。他自幼学习教法学、教义学、哲学和逻辑学,也曾追随苏非导师研习苏非学说。1096 年,他在巴格达伊斯兰最高学府尼查姆学院任教多年,后离开教职,以苦行僧身份游历叙利亚、巴勒斯坦、埃及等地,并赴麦加朝觐,体验神秘主义的巡游生活。在隐居的十年期间,写下《宗教学的复兴》等许多重要著作。他认识到,被奉为官方信仰的艾什尔里学派教义所坚持的思辨和论证方法,只在宗教学者阶层中间受到重视。官方信

---

① 周燮藩著《苏非主义概述》,见《甘肃民族研究》,1994 年第 4 期第 48－49 页。

仰欲摆脱繁琐、枯燥乏味的教条主义,还有待于大众化和普及化。这需要在正统信仰内部建立一种新的信仰体系和与之相应的新的宗教生活。他以个人内心的神秘经验肯定了苏非神秘主义,认为宗教的真理无法通过哲学理性获得,只有通过"内心生活"的感受和体验才能真正获得信仰。他把"理性"和"信仰"视为两个不同的领域。理性领域称之为"知"的世界,它是一个被明确规定的世界。这里绝对没有推测和臆想的余地,一切都依据思维的必然性。这个世界是由不可怀疑的、对任何人都显示同样结果的、严密的真实判断逻辑地构成的毫无空隙的世界。在这里,只有 5 + 2 = 7,同一物体不能同时占有两个空间这样对任何人都没有异议的、具有逻辑必然性的命题。而信仰领域则称之为"信"的世界,不像知的世界那样明彻,它是分层次地存在着的世界。信仰纯粹地具有个人的性质。每个人由于体验的深浅不同、实践范围的大小不同,而得到各自不同的信仰。要用理性去把握信仰是绝对不可能的,因为信仰属于非理性世界。理性只在知的世界中具有权威。人们宁可靠行为、感情和意志力去净化自己的灵魂。宗教是必须进行体验的。因此,安萨里反对信仰外化、仪式化的形式主义,而主张信仰内化,把信仰还原为个人精神。他认为,信仰必须是内心深处的个人体验。心中没有任何体验,只迫于对权威的顺从和外部压力而信守一定宗教义务的人,"恰如在房顶上点灯,外亮屋里黑"。①

安萨里把正统教义学的一些严肃信条转变为充满生气和感染力的个人感受,并以积极的态度倡导官方宗教学者阶层与苏非和解。在他的影响下,苏非主义得到社会舆论的一致认可。苏非所强调的内心精神生活、个人直觉经验,以及思辨的神秘的爱等思

---

① 秦惠彬著《伊斯兰教哲学百问》,今日中国出版社,1994 年第 1 版第 44 页。

想,融进了传统的宗教信条当中。伊斯兰教经院教义学增添了新的活力,在民间影响不断扩大。不过,安萨里在接纳神秘主义的同时,排斥了伤害人们宗教情感的泛神论倾向和对圣徒、圣墓的崇拜方式。他认为,苏非派对《古兰经》经文作隐义解释虽然也有必要,但不能取代外在的教法和体现经文的表义解释。安萨里使伊斯兰教的正统信仰接纳神秘主义,使苏非主义在伊斯兰世界的意识形态中居统治地位达五六个世纪之久。

自 12 世纪以后,苏非主义并未因纳入正统信仰而丧失其独立发展的势头。一方面,它作为民间的大众信仰出现组织化和制度化的趋向。以苏非导师为中心形成的苏非教团从两河流域的伊拉克,逐渐向波斯、埃及、北非、小亚细亚和印度次大陆发展,遍布伊斯兰世界各个角落。一批又一批、一代又一代的苏非特别是专事功修的苏非,云游四方,布道说教,创建苏非道堂。他们自立分支教团,与社会各阶层发生广泛联系,使伊斯兰教伴随他们的足迹深入民间和边缘地区,引导成千上万的民众加入伊斯兰教。此时具有较大影响的教团主要有卡迪里教团、里法伊教团、沙兹里教团、毛拉维教团、纳赫西班迪教团等。这些教团由于秉承安萨里的苏非神秘主义思想而成为正统苏非的代表,一直延续至近代新苏非主义的兴起。

另一方面,苏非在理论上进一步系统化和形而上学化。一些苏非思想家将其神秘主义学说与哲学结合,他们借鉴的外国哲学有:古希腊哲学中苏格拉底、柏拉图、亚里士多德和斯多葛学派的思想,如流溢说、新柏拉图主义、炼金术。他们对波斯、印度等古代东方哲学、对伊斯兰教著名哲学家法拉比(870 – 950)、伊本·西那(980 – 1037)等人的哲学,都很了解和精通,同时深受什叶派伊斯玛仪内学派学说及精诚兄弟会哲学思想的影响。当然他们也具有

丰富的教义学、教法学、经注学、圣训学知识，对关于心灵、道德、知识、存在等问题的论述相当深刻。他们以直觉体验为基础建立起来的存在论学说，与正统苏非的观点有很大区别。这一思潮的代表人物有："照明学说"创始人苏赫拉瓦迪(1153－1191)、"存在单一论"创始人伊本·阿拉比(1165－1240)、埃及苏非神秘主义诗人伊本·法里德(1181－1235)、安达卢西亚苏非哲学家伊本·赛巴尔因(1217－1270)、波斯神秘主义诗人加拉鲁丁·鲁米(1207－1273)等。其中，以苏赫拉瓦迪和伊本·阿拉比最具代表性。

思辨苏非的存在论

苏赫拉瓦迪是思辨苏非的早期人物之一，有"宗教之星"和"智者"之称。他的哲学功底很深，其学说的思想来源分别是古希腊的柏拉图和毕达哥拉斯，古波斯琐罗亚斯德教的明暗二元论，伊本·西那的宇宙论等。他在古代光的思想基础上，结合伊斯兰世界已经流传的神光思想，系统地发展了他的照明学说。其核心思想是，认为真主乃绝对之光，是万物之源；宇宙万物借助它的照明而得以存在、显现。离开光的照明，一切皆不存在。万物距绝对之光的远近及接受光照的程度，决定其在宇宙中的地位。宇宙中的光有严格的等级，除绝对之光(真主)外，依次是纯粹之光(天使、原型和人的灵魂)、偶性之光(星、火等)、毫无光明的暗体(自然界的万物)和形态(颜色、气味等)。就人类而言，每个灵魂在同肉体结合之前，也居于天使的世界。当与肉体结合后，便发生裂变。它一方残留天上，另一方被束缚于肉体之中。现世人类灵魂的不幸即起因于此。现世人类灵魂的自我这部分时时憧憬天上的"他我"那部分，希冀同天使的部分合二为一。人类的完满就是精神的"自己"同天使原型的合体。后者才是人类真正的"自己"，才是真正的"存在"。人的认识过程即光的照明过程。认识是逐层次地由低级到高级，

由物质世界、天体世界、天使世界最终达到对光的本质的认识。人获得真理,既应借助于理性,更应依赖于理智的直觉。光的"照明"与人的"沉思"过程,就是灵魂的"降"与"升"的过程。人生在世,是灵魂受囚之日。灵魂应摆脱物质的(肉体的)羁绊,返回原初的天使世界。人的真正幸福在来世,完满地获得至上之光的不断照明,乃人的灵魂获得拯救的唯一途径。①

苏赫拉瓦迪对苏非派的理论发展作出了重要贡献,但因正统派宗教学者的敌视,终在阿勒颇被杀。继他之后,伊本·阿拉比以"存在单一论"进一步发展了思辨苏非的照明哲学。

伊本·阿拉比神秘主义体系的中心思想是"存在单一论",亦称本体一元论。他肯定真主作为"绝对"系宇宙万物之本原,具有"隐"和"显"两种自我存在的形式。当真主处于"隐"的状态时,现象世界以"固有的原型"潜在于真主之中,它是作为"绝对"的一种想像、符号、意念、理念……而存在于"绝对"的观念中。当真主自显或外化为现象世界时,即依据它的"原型"显现为相对的、现实的存在。或者说,"世界是绝对的影子"。"绝对"由隐而显,由静而动,乃由一而多、由无形而有形的过程,使宇宙万有得以产生。现象世界形式多样,千差万别,与真主并非同一;但本质上,正如镜中虚幻之像,实乃真主的自显与外化。它源自真主,终将复归于真主,本质与现象、真主与世界之间,互为表里,实为同一。所以"除真主外,无物存在",一切皆虚、皆幻,唯有真主是真、是实。

他认为,人(或小世界)是真主以自身形象显现的,为真主从中映照自身之镜,是真主在宇宙万有(或大世界)中的代理。真主"至善至美",是"隐匿的宝藏",只有被发掘、被认识才能显现其珍贵。

---

① 见冯契主编《哲学大辞典》,上海辞书出版社,1992 年版第 1645 页。

真主造人的目的就在于使人认识自身。人只有认识自身才能认识他的主宰——真主。由于人降生后受尘世物欲的侵扰,不再认识返回真主的途径,故在每个时代真主都派遣一名先知来引导世人。每个先知都是真主的"道",穆罕默德居于众先知之首而为"完人"。"完人"身上体现了一切神性与人性,是神性和人性完满的结合。"完人"在前世是宇宙万有摹本的"穆罕默德之光",或精神的穆罕默德,在现世则是作为真主使者的先知穆罕默德,起着伦理规范的作用。常人的认识只能看见现象世界的多样性,而"完人"能从纷繁的多样性中看到本质的同一性。因此,人们要达到对真主的认识,须接受"完人"的教诲,通过精神修炼和个人直觉,借助于超感性认识的体验,认识唯一的真实在——真主。

伊本·阿拉比的思辨学说为伊斯兰教神秘主义教义奠定了基础。他的著述为迅速发展的各苏非教团提供了一套固定的术语和简单的思辨体系,使注重灵魂净化、道德提升和内在体验的正统苏非主义,开始被带有哲学思辨的直觉知识所取代,赋予以后的苏非主义许多精神气质的特征。他以后的苏非学者大多只是对他的著作进行注释或再注释,并没有什么创造性的发展。这主要是由于14世纪以后的苏非领袖人物都比较注重教团的修行仪式及表面化形式化的东西,以至后期的苏非信徒虽然不断增多,但类似以前的苏非思想家或具有显著精神地位的苏非领袖人物并不多见。因此,伊本·阿拉比的影响无人可以企及,他的学说被称为一元论的神智学,达到了苏非主义的顶峰。

近代新苏非主义产生之后,体现的不是思辨学说的苏非主义思想,而是正统苏非主义的一些新的特征。

新苏非主义

苏非派发展的第五阶段是近代新苏非主义的兴起,并以宗教

思想、宗教行为、宗教组织的全面调整为基本特征。在宗教思想方面,这一思潮承袭14世纪伊本·太米叶(1263－1328)、16世纪希尔欣迪(1563－1624)的思想传统,主张批判地吸收伊本·阿拉比的一元论神智学,推崇安萨里温和的苏非神秘主义。希尔欣迪提出"见证单一论",再次强调苏非修道的宗旨不是追求与真主的合一,而应是见证真主的独一,以避免把创世的真主(主体)与真主造化(现象)混同的泛神论倾向。他的主张使印度伊斯兰教逊尼派和苏非派在遵奉教法与宗教神秘体验方面的矛盾得到缓解。"见证单一论"不仅在印度得到广泛传播,而且通过印度学者在麦加朝觐活动中的积极宣传,对各国朝觐者产生了重要影响,为新苏非派的兴起奠定了思想基础。

新苏非主义的传播促使两圣地的宗教学者及一些苏非领袖共同努力,为苏非学说与教法规范的结合发挥了特别显著的作用。他们为圣训研究与苏非主义重新定向。在圣训研究中,他们强调研究早期的圣训汇编,不以9世纪后编纂的经典圣训集为唯一权威。他们认真考证圣训的目的是,根据经训和早期伊斯兰教实践,改革穆斯林的宗教生活,复兴穆斯林社会。对于苏非主义,他们重新解释伊本·阿拉比的著述,尽量减少其泛神论的倾向,在评注中强调真主的超越性存在。他们强调修持的目标不是消失自我与真主合一,而是力求与先知穆罕默德的伦理、品性和精神的合一,并应以此为新苏非主义神秘生活的基础。在宗教行为与宗教组织方面,他们主张改革苏非教团的传统,使教团的宗旨从个人内在的精神追求转向社会的改革和复兴,从政治上、宗教上或道德上更加积极地参与社会的现实。他们还提出简化道统关系,甚至可以否认道统源流,不把教团的道统归于某一著名大苏非,而直接以伊斯兰教先知为道统,称为"穆罕默德之道",或穆罕默德教团。这就与正

统派所提倡的“圣训”、“圣行”接轨，拉近了与正统伊斯兰教义学的距离，改善了与制度化伊斯兰教的关系。

代表这一思潮的著名人物及新苏非教团有：印度伊斯兰教学者瓦利·乌拉(1703－1762)及其弟子扎比迪(1732－1791)；由穆斯塔法·巴克里(？－1748)界定的哈勒瓦提教团或巴克里教团，艾哈迈德·提加尼(1737－1815)创立于摩洛哥的提加尼教团，艾哈迈德·达尔卡维(1760－1823)创立的达尔卡维教团，米尔盖尼(1793－1853)创建的哈特米教团，苏丹的萨曼尼教团及利比亚的赛努西教团等。

新苏非教团的特点是，调和正统信仰与苏非神秘主义，从单一的宗教组织向多功能型的社会组织转化，个别国家和地区出现苏非教团社会化、政党化趋势。旧的苏非教团虽然并未消失，但新的理论倾向和组织形式至18世纪末已成为主流。19世纪，新苏非教团所发起的复兴运动或圣战运动，成为伊斯兰教近代历史的特征之一。

第一章　概述

一　伊本·阿拉比

作为苏非神秘主义的思想家，伊本·阿拉比的一生由两大部分构成：修行与著述。他奔走西东，追随前辈苏非长老和学者，探寻超自然的灵感，体悟天地的奥秘，认主认己，以求高尚的境界和良好的情操。他把自己从神秘直觉的体验中所获得的对宇宙和人生的认识铭刻心中，写在纸上，让后人思考，为人类思想的航程增添了智慧的光亮。

1、生平

伊本·阿拉比（1165 – 1240）全名为艾布·布克尔·穆罕默德·本·阿里·本·穆罕默德·本·艾哈迈德·塔伊·哈提米·麦尔希，以下简称阿拉比。他 1165 年（教历 560 年斋月 17 日）生于安达卢西亚东南部的穆尔西亚城（murcia）。其家族属于阿拉伯半岛著名的

哈提目·塔伊部落，是富有的书香门第和宗教世家。他在穆尔西亚度过幼年之后，8岁时随家迁居阿什比利亚（今塞维利亚），在当时的这座学术名城开始求学历程。在长达20多年的时间里，他先后游历科尔多瓦、格兰纳达、埃及、突尼斯、摩洛哥非斯、马拉喀什、耶路撒冷、麦加、巴格达等地，结识和师从各地的宗教学者与苏非长老。教历620年，他60岁时定居于叙利亚大马士革，至1240年（教历638年）去世。

阿拉比生活的时代，正值穆瓦希德王朝统治西班牙时期（1147－1232）。自756年后伍麦叶王朝在此建立独立的哈里发国家以来，伊斯兰教文化得到空前的发展与繁荣。科尔多瓦、格林纳达、艾什比利亚等城市成为西部伊斯兰世界的文化中心。这里的清真寺、图书馆、宗教院校和科学文化中心吸引了来自伊斯兰世界各地的学者，涌现出大批文学家、诗人、哲学家、翻译家、教法学家、史学家和思想家。许多欧洲的基督教青年也来到这里，在穆斯林学校学习各种文化科学知识，后来成为伊斯兰文化向欧洲传播的重要桥梁。1232年，穆瓦希德人被基督教联军赶出西班牙之后，穆斯林在西班牙的处境越加困难，但伊斯兰教的学术文化一直保持着很高的水平。

青少年时期的阿拉比就非常勤奋。当时的教育方式是由清真寺伊玛目、长老、学者口头传授各学科知识，有经训、教法、史学、文学等等。对于老师口授的文学作品或诗歌，阿拉比过耳即会背诵，更能连续背诵《古兰经》全文，表现出惊人的智力和文学天赋。他也因此而成为塞维利亚地区政府中最年轻的书记员。在学习之余，吸引他的活动是深山打猎。他经常和仆人纵马奔驰在高山原野之中，领略大自然的风光，与苍穹对话："美丽的天空，飘着流云，你为什么那么高远？人心为什么不能像天空那样高远、那样广阔

呢？天空中有彩云，有雨水，有明月，有闪烁的群星，有许许多多耐人寻味的东西。天空中什么都有，又似乎什么都没有。人的心有多大，天就有多大，天有多远，人的心就有多远。”① 这种心境使他在完成学业之后，便热衷于游历生活，所到之处都用心去看、去听，去交友、辩论、体会、思考，如饥似渴地获取知识。此外，阿拉比的父母都是虔诚的穆斯林，两个舅父和一个叔叔长期苦行，并达到相当高的功修品级。他的妻子也出自苏非世家，常向他描述一些神秘直觉的状态。这种宗教氛围以及整个安达卢西亚伊斯兰传统教育的熏陶，使阿拉比成为一个智力优秀、思想丰富的青年。

阿拉比开始苏非修道生活，成为一个神秘主义者的时间很难确定，不过据他自己讲，是在 1184 年（教历 580 年，约 21 岁时），也就是他父亲去世前后。他描述说：“我在一次大病的昏厥中濒于死亡，一伙相貌丑陋的人，要把我融化；一个相貌英俊、散发芳香的人将那伙人赶走。我问他是谁，他说我是亚辛章，来保护你。我醒来后，果然看到父亲正流着泪念诵《古兰经》的亚辛章，最终使我痊愈”。之后不久，父亲去世。他描述说：“父亲在去世前 15 天就已有预感，并告诉他将会在星期三死去。临终前的那一天，父亲说：我的孩儿啊，今天是离去与见面的时刻，安拉将代表我给你带来福份……只见父亲额头上闪动着白光，他还能感受到这种光的闪烁。随即闪烁的光遍布他的脸上、身上，整个房间都被这种光所笼罩。”阿拉比感慨道：“处在这种状态下的人无法确定他们到底是死了还是活着。”他说：“当父亲下葬时，看到他的面容依然像活人一样。”② 父亲去世后的这些奇异现象，使阿拉比最终坚定地走上苏

---

① 亚辛·帕莱休斯著、阿卜杜拉赫曼·巴达维译《伊本·阿拉比生平及学说》，贝鲁特笔社，1979 年版第 8 页。

② 同上，第 10－11 页。

非道路。在奉行苏非的初期,阿拉比结识的著名长老有:穆萨·比德拉尼(Musa-al-Bidrūni)、穆萨·本·伊姆兰(Musa-ben-'Imrūn)、艾布·哈加吉·优素福(Abu-al-Hajūj-Yūsuf)、阿卜杜勒·本·穆加希德(Abd-Allah-Mujūhid)、艾布·阿卜杜勒·本·嘎伊苏木(Abu-Abd-Allah-bn-Qaysūm)、阿卜杜勒·迈阿维里(Abd-Allah-al-Maghāwiri)艾布·阿巴斯·阿里尼(Abu-al-'Abās-al-'Arīni)、艾布·叶海亚·萨纳哈吉(Abu-Yahya-al-Sanahūji)等。另外,还有两位女苏非圣徒:一位是奥苏纳的雅沙敏(Yāsamīn),一位是科尔多瓦的法蒂玛(Fātimah)。特别是高龄的法蒂玛,对阿拉比的影响尤为重要。为了观察她们的功修历程,他曾与法蒂玛同住草棚,作她的学生和侍者。据说,这位女圣徒当时已经 95 岁高龄,但面容和精神看上去却如同少女。她可以随时召唤精灵,而关于精灵可见的说法在当时是很流行的。阿拉比自己承认,在两年多的时间里,法蒂玛是他的精神导师。①

在追随各大苏非长老的过程中,阿拉比埋头精读苏非书籍,探索苏非思想的内涵。他经常远离人群,到坟墓周围独自静坐,用与不可见的亡灵进行心灵对话的形式进入功修状态,目的是抛弃人的卑微的自我,而寻求像神一样高尚的新的自我。他把这看作是一种精神完善的过程,每天昏礼(晚祷)之后都反省自己的言行。他也听到和看到许多关于圣徒的超常体验和奇迹,如水上行走、火中修炼、预测未来、与死魂灵对话等等。由于他坚持修炼,梦幻般的奇迹也不断出现在他身上。当时的史学与地理学家嘎兹维尼(1208 – 1283)在《古迹与传说》('Athār-al-Bilād-wa-'Akhbār-al-'Ubād)中曾引述了这样一段传说:塞维利亚城内的一棵椰枣树低

① 亚辛·帕莱休斯著、阿卜杜拉赫曼·巴达维译《伊本·阿拉比生平及学说》,贝鲁特笔社,1979 年版第 13 – 28 页。

垂弯曲,阻碍交通,人们议论着要将它砍掉。阿拉比在当晚梦见先知立于树旁,听了椰枣树的诉说之后,先知用手抚摸了一下,那树立刻变高变直。次日清晨一看,变得挺拔的树果然不再挡路了。从此,人们把这棵树作为祈福之地。① 类似的奇迹,阿拉比自己也描述了许多,如"夜晚与群星交媾";"亲见自己不满周岁的女儿能够说话,并作教法判断";"吃奶的婴儿会说话,能够分辨好人和坏人";② 以及"绿衣人的显现",③ "耀眼之光照射双肩,不知身处何方","乘坐草席巡游"等等。④ 在传授超常体验方面,对它影响较大的长老是:安达卢西亚穆鲁尔(Murūr)城的苏非阿卜杜勒·穆鲁里(Abd-Allah-al-Murūri)、塞维利亚郊区穆尔沙那(Murshānah)清真寺的讲道员阿卜杜勒·麦吉德·本·塞勒玛(Abd-Majīd-bn-Salmah)、贝贾亚的著名苏非艾布·麦达因(Abu-Madayin)等。阿拉比非常推崇这些长老的修行体验,认为那些如梦似幻的直觉景象所要说明的是,通过苏非式的修炼,可以摆脱尘世的一切,将全部的知能与思维都用来追求一种崇高的精神境界。如他所说:"整个大地,东方和西方,我所居和非所居,陆地海洋,高山平原,都在向

---

① 亚辛·帕莱休斯著、阿卜杜拉赫曼·巴达维译《伊本·阿拉比生平及学说》,贝鲁特笔社,1979 年版第 20 页。

② 塞米赫·阿兑夫·宰因著《伊斯兰观点中的苏非派》,黎巴嫩书社,1985 年第 3 版第 2 册第 448 – 451 页。

③ 据《古兰经》山洞章记载,穆萨随同真主的仆人(穿绿衣者)一起经历了"凿船洞"、"杀儿童"、"修墙"的事件,这些事情曾令穆萨大惑不解,并难于忍受。但"穿绿衣人"向他讲明了做这些事的道理(18:65 – 82)。苏非派将经文中的"绿衣人"看作是真主内在知识的代表,认为来自真主的知识是内在的知识,潜藏着常人所不了解的道理。另见亚辛·帕莱休斯著、阿卜杜·拉赫曼·巴达维译《伊本·阿拉比生平及学说》,贝鲁特笔社,1979 年版第 23 – 24、36 – 37、47 – 48 页。

④ 见亚辛·帕莱休斯著、阿卜杜拉赫曼·巴达维译《伊本·阿拉比生平及学说》,贝鲁特笔社,1979 年版第 44、32 页。

我致意,与我进行终极的对话与交谈。”① 在他看来,只有通过这种直觉体验的神秘方式,才能实现追求终极的理想和愿望。

真正使阿拉比走上苏非之路的重要导师当属马格里布著名苏非艾布·麦达因(1197 卒)。他早年在贝贾亚修行,门徒众多,声望极高。阿拉比是在教历 590 年(约 30 岁)前往突尼斯的路上结识并成为其门徒的。② 阿拉比在许多著作中都多次提到这位导师,给予高度赞赏和评价,并表现出深深的怀念与衷情。在这位导师的引领下,阿拉比正式接受了当时盛行于安达卢西亚的伊本·麦萨拉苏非学派的传承。关于这个学派,西班牙东方学家亚辛·帕莱休斯有一本专著《伊本·麦萨拉及其学派》(《Ibn Masarra y su escuela》)。其中谈到科尔多瓦苏非思想家伊本·麦萨拉(883 – 931)③ 的生平与思想,探讨了他关于心灵、理性等问题的内学派观点和理论,并着重说明这一学派对安达卢西亚思想家特别是伊本·阿拉比的影响。他认为,伊本·麦萨拉学派是安达卢西亚所有“思辨苏非”思想特别是“存在单一论”的主要来源。追随麦萨拉的弟子有:教义学家伊本·哈兹姆(Ibn-Hazm 994 – 1064)、反穆拉比特王朝的苏非领袖伊本·卡斯伊(Ibn-Qasyi 1151 年卒),阿拉比曾研究过他的著作《脱靴》(Khal‘a-al-na‘alain),并作了注释。不过,在秉承“存在单一论”方面最突出的是伊本·赛巴因(1216 – 1270),他与阿拉比共同努力,将“存在单一论”学说从安达卢西亚和马格里

---

① 塞米赫·阿兑夫·宰因著《伊斯兰观点中的苏非派》,黎巴嫩书社,1985 年第 3 版第 2 册第 452 页。

② 阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》,埃及萨阿德·萨巴赫出版社,1992 年版第 12 页。另见《语言与知识辞典》,贝鲁特东方出版社,1987 年第 29 版第 21 页。

③ 艾布·沃法·塔夫塔扎尼著《苏非主义入门》,开罗文化出版社,1983 年版第 198 页。另见《语言与知识词典》,贝鲁特东方出版社,1987 年第 29 版第 14 页。

布传入伊斯兰世界的东方。

对阿拉比思想形成起过指导性作用的人物是哲学巨匠伊本·鲁世德(1126－1198)。他是宫廷御医与科尔多瓦地方法官,与阿拉比的父亲是好朋友。阿拉比在科尔多瓦滞留期间俩人相识,从此经常一起探讨神秘主义思想与哲学问题。阿拉比在《麦加的启示》中曾描述了他们初次会面的情景:“我去科尔多瓦见法官鲁世德,他提出要见我,了解我的内心生活。见面后他紧紧地拥抱我说:‘是的’,我也应答说‘是的’,我们心照不宣。他很高兴我理解了他。紧接着我又说‘不’,他愣住了,不解地问:‘你认为神的流溢和启示的知识是怎么回事?那是我们能够认识的吗?’我说:‘是’、‘不’,即是又不是。我说事物就是这样,正是在‘是’与‘不是’之间,才产生了物质与精神,才有了躯体与生命。他心领神会,明白这是问题的核心。此后,我们又会了一次面,这次,我们中间放了一个薄的屏障,我能看见他,而他却看不见我。”[①]这里,阿拉比所要表达的是,圣贤相遇,无需太多的语言,甚至可以相遇而不言。正所谓“目击而道存矣”(《庄子·田子方》),是一种心领神会的思想交流。[②] 至于“我能看见他,而他却看不见我”,则道出了理性主义者和神秘主义者的区别。尽管如此,阿拉比依然勤奋苦读经鲁世德注释的古代哲学家的著作以及阿拉伯哲学家前辈的书籍。其中受益最多的是柏拉图(前427－347)、亚里士多德(前384－322)、法拉比(950卒)、伊本·西那(980－1037)等人的思想。阿拉比通过对这些著作的学习与研究,最终接受新柏拉图主义的观点,以“流溢说”作为他神秘主义思想的理论基础。

阿拉比生命的新时期,据说始自1200年(约35岁)于摩洛哥

---

① 伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗,1911年版第1册第154页。

② 见冯友兰著《中国哲学简史》,新世界出版社,2004年版第10页。

马拉喀什的一次直觉体验。在神秘的幻像中,阿拉比看到了由神鸟环绕着的光柱所支撑的宝座。同时,他还接到安拉的命令,让他到非斯城找一个叫穆罕默德·哈萨尔(Muhammad-al-Hasr)的人,和他一同向东方旅行。在伊斯兰东方世界的经历,使阿拉比的神秘主义思想臻于成熟,其理论建树的成就前所未有,影响巨大。

1201 年(教历 598 年)在突尼斯期间,阿拉比客居当地著名苏非艾布·穆罕默德·阿卜杜勒·阿齐兹(Abu-Muhammad-Abd-al-'Azīz)的家中。在这位长老的授意下,他撰写了一部艰深复杂的著作,题为《圆圈与图表的制作》(《Inshā'u-al-Dawā'ir-wa-al-Jadāwil》)。阿拉比在书中以几何图形的方式阐释了他关于宇宙的学说。同年,他在埃及亚历山大和开罗作短暂停留后便赶赴麦加,受到圣地学者的欢迎。在这里,阿拉比与穆瓦基勒(muwakkil)家族的一位伊玛目艾布·舒贾阿(Abu-Shujā')长老关系密切,并由此而结识了长老的女儿,一位极具魅力同时也懂得神秘知识的波斯籍姑娘。阿拉比被她的美丽聪慧所倾倒,特意为她写了一部抒情诗,题为《思念的表达》(Tarjumān-al-'ashwāg)。不过,阿拉比在诗集的前言中表示,这本诗集表面上是为她而作,而内在的含义则是要表达苏非爱主敬主以及享受"与主合一"境界的愉悦情感。[①] 这是许多苏非诗人共有的风格。次年,阿拉比又出了一部圣训集,题为《光盏》(Mishkāt-al-Anwār)。其中收集了四十条溯至穆罕默德的"库德西圣训"(由穆罕默德传述的真主的话)。凭着个人的声望及与当地苏非的密切关系,阿拉比被正式接受为麦加苏非兄弟圈内的成员,并继续他的神秘直觉体验。据阿拉比自己描述,他曾凭着绕天房

---

① 见米歇尔·亚森·帕莱休斯著、阿卜杜·拉赫曼·巴达维译《伊本·阿拉比生平与学说》,贝鲁特笔社,1979 年版第 57 – 59 页。

时产生的直觉景象预测了在也门和汉志地区发生的特大风暴。[①]与此同时，他从未间断过著述。同年，他的论著《耀眼明珠》(《ad-Durrah-al-fākhirah》)得以完成，书中记述了他在马格里布结识的重要苏非长老的生平，以及对他思想生活的影响。总之，在突尼斯和麦加圣城的经历使阿拉比的声望和影响不断提高。

1204 年，阿拉比经巴格达到摩苏尔，他从当地著名苏非阿里·本·阿卜杜勒·本·加米阿(Alī-bn-Abd-Allah-bn-Jūmi'a)长老的手中，接过了象征苏非教团秘仪的绿色布片(音译“黑尔格·哈达尔”Khirgat-al-Khadr)，而这一绿色布片据说是加米阿本人直接从“绿衣人”(或称“绿衣先知”)那里获得的。从此，阿拉比将传授绿布的仪式(另译为“接受绿的斗篷”)看得非常重要，认为它是苏非精神兄弟情谊的象征，同时也是医治道德疾病的一剂良药。他说：“披上绿布，是敬畏的象征。它陪伴人们时刻保持悔过自新、追求完美的状态。它是修养，是道德的自律，只有获得真知的长老才能够传授它。”[②]

1206 年，阿拉比一行离开伊拉克到达埃及，他们在开罗的修炼生活及有关直觉体验的传奇，招致当地教法学家的谴责，并因此而面临险境。1207 年，阿拉比重返麦加，投奔好友艾布·舒贾阿及其家人。但不久，他又得到“指示”，重新开始游历生活，跋涉小亚细亚。

1210 年，他在科尼亚受到当地总督凯卡乌斯一世(1210 – 1219 在位)的款待。由于生活富裕安定，阿拉比得以潜心著述，撰写了《神秘景象》(Mashāhid-al-'Asrār)和《神赐之光》(Risālat-al-'Anwār-

---

① 米歇尔·亚森·帕莱休斯著、阿卜杜·拉赫曼·巴达维译《伊本·阿拉比生平与学说》，贝鲁特笔社，1979 年版第 60 – 61 页。

② 同上，第 62 – 63 页。

fi-ma-Yamnah-Sāhib-al-Khalwah-min-al-'Asrār)两本小书,并在闲暇之余召集弟子讲道。此间最著名的弟子是萨德尔丁·古纳威(Sadr-al-din-al-Qūnawi 1274 年卒),他是阿拉比著作及思想的重要注释者和传播者。

1211 年,阿拉比在辗转安纳托利亚各地之后进入巴格达。他与当地著名苏非大师艾布·哈福塞·欧默尔·苏赫拉瓦迪(Abu-Hafs-'Umr-al-Suhrawardi,1234 年卒)的初会非同寻常。据记载:他俩长时间地相互对视,谁都没说一句话。事后,苏赫拉瓦迪赞誉阿拉比为"真知的海洋"(Bahr-al-Hagū'iq)。在这里,阿拉比的弟子很多。一次他们出行时看到哈里发纳塞尔(1180 – 1225)骑马路过,阿拉比示意弟子等待哈里发先打招呼,然后再向他致意。这种态度验证了阿拉比教导门徒的一句格言:"骑马的要向步行的致意,步行的要向坐着的致意,年轻的要向年长的致意。"① 同时这也表达了他对官方政权的冷漠态度。但他并非不关心政治。1212 年,当科尼亚总督凯卡乌斯一世致信向他咨询对基督徒的政策时,他专门为此回复了一封长信,建议对基督徒采取严厉政策。这种不宽容的立场完全是出于对十字军的复仇心理。这封长信作为神权政治的一部文献,被阿拉比收入后来的著作《麦加的启示》(al-Futūhāt-al-Makkiyah)当中。

1214 年,阿拉比再度返归麦加,撰写了《珍贵宝藏》(al-Dhakhā'ir-wa-al-'a'lāq)一书。这是对他以前的那本抒情诗作品《思念的表达》所作的注释,目的是为了回击教法学家对那本诗作的误解和诬蔑。他说:"诗作的真正意义是,通过对少女的赞美表达苏非对真

① 米歇尔·亚森·帕莱休斯著、阿卜杜·拉赫曼·巴达维译《伊本·阿拉比生平与学说》,贝鲁特笔社,1979 年版第 70 页。

主的爱慕与渴望。这正是它的优雅与神圣之处。”①

阿拉比的影响在官方和民众中间不断扩大。1215－1216年间，他在哈勒颇受到当地统治者扎西尔(zāhir)的欢迎，经常应邀参与宫廷会议，百姓的要求都是通过他而传至上层。他还说服总督站在苏非一边，批评教法学家的僵化保守。他对官方学者的态度和言论，也被收进《麦加的启示》之中。晚年的阿拉比，健康状况不佳，依然带病撰写了《神启的智慧》(《al-Hikmat-al-'Ilhāmiyah》)一书。这本书是针对安萨里所著《哲学家的矛盾》(《Tahāfut-al-Falāsifah》)，反驳逍遥学派的。

1223年，阿拉比定居于叙利亚。大马士革总督很器重他，将他与同时代的著名苏非、埃及神秘主义诗人伊本·法里德(1181－1235)同等对待，他们之间的关系如同长老与弟子。此时阿拉比已将近60岁，一生的修炼使他垂暮之年的超自然灵感越加旺盛。

1229年，在大马士革郊外沙漠的一次直觉体验中，阿拉比看到一片红光之中闪现着几何图状的白光，白光簇拥着一个“他”字。这里的“他”(Huwa)为真主本质的代名词，意味着他看到了真主的显现。就在这一年，阿拉比称自己奉先知之命撰写《智慧的珍宝》(《Fusūs-al-Hikam》)。他在这本书的前言中是这样描述的：“教历627年元月下旬，在大马士革京城，我看到先知向我报喜。他交给我一本书说：这是《智慧的珍宝》，把它带给世人，将是有益的……”这便是写作此书的根据。该书由27章组成，列举了从阿丹到穆罕默德共27位伊斯兰教承认的先知。“珍宝”象征每个先知的智慧即先知的精神本质。这是阿拉比流传最广的一部名著。他在世时，其弟子萨德尔丁·古纳威已对此书作过注释。此后一直到17

---

① 见米歇尔·亚森·帕莱休斯著、阿卜杜·拉赫曼·巴达维译《伊本·阿拉比生平与学说》，贝鲁特笔社，1979年版第75页。

世纪,伊斯兰东方世界的著名苏非又相继进行注释,尽可能地使之符合正统派学说,以证明阿拉比观点的正确。

晚年的阿拉比生活安定舒适,得到历任大马士革总督的推崇。当时的沙斐仪学派、马立克学派总法官都曾追随其左右,向他求教。官方的照顾为他潜心著述创造了良好的条件。1232 年,阿拉比又撰写了一部《诗集》(Diwān),字里行间体现了苏非直觉体验的情调,属超然的形而上的描述。此后数年,他倾全力完成了宏篇巨著《麦加的启示》(al-Futūhāt-al-Makkiyah),此书是对以前所有著述的一个全面概括和总结。关于此书的写作背景,阿拉比在前言中谈到,他在游访耶路撒冷和麦地那时,初次到麦加便结识了来自突尼斯的两位朋友,即艾布·穆罕默德·阿卜杜·阿齐兹(Abu-Muhammad-Abd-al-'Azīz)和阿卜杜勒·白德尔·哈布什(Abd-Allah-Badr-al-Habshi)。此后,他在绕天房的仪式中获得神启,故而将此书命名为《天国与人间秘密的启示》(al-Futūhāt-al-Makkiyah-fi-Ma'arifah-al-Asrār-al-Malikiyah-wa-Mulkiyah)。他说,他在一个夜晚梦到先知穆罕默德及其众天神、众先知、众圣徒、众学者。穆罕默德要他登上讲坛作长篇讲道,宣布自己获得神圣灵魂的启示。这篇演讲便是《麦加的启示》的前言。由此可以推定,阿拉比在初次访问麦加时就开始酝酿这本书的写作。或者说,从那时起,他就已有腹稿或草稿,最终的成文是在晚年。

在生命的晚期,阿拉比还撰写了一些与《麦加的启示》风格类似的著作,如《麦地那的启示》(《al-Futūhāt-al-Madaniyah》)、《摩苏尔的默示》(《at-Tanazzulāt-al-Musuliyah》)、以及《使命之冠》(《Tāj-al-Rasā'il》)。这些著作分别记述了他在麦地那、摩苏尔和麦加期间的神秘直觉体验。此外,阿拉比还留有两本经注学著作《长老的注释》(《Tafsīr-al-Shaykh-al-'Akbar》)和《大注释》(《al-Tafsīr-al-Kabīr》),

它们均属苏非对《古兰经》隐义所作的象征性解释。

1240 年 11 月 16 日(教历 638 年 3 月 28 日),阿拉比在大马士革当地法官伊本·扎基(Ibn-al-Zaki)的家中去世,葬于大马士革以北卡西云山脚下的萨里西亚村。尔后,这里成为苏非巡礼的一大中心,每周聚礼之后都有人前来拜访。人们视他为"高品级的长老和学者",是"被真主赐予圣秘的人",是"具有奇迹的圣徒"。[①] 16 世纪时,奥斯曼苏丹塞利姆二世(1566 – 1574)在墓地修建了清真寺和学校,为此花费了大量宗教基金。至今,这里依然吸引着国内外的游客,人们还在纪念着这位苏非大师。

2、影响

阿拉比在伊斯兰思想史上的重要意义,在于他将苏非神秘主义学说系统化和理论化。他在著作中对前辈及同代苏非的思想和实践作了系统总结,为迅速发展的苏非教团提供了一套通用的规范术语。从他那个时代至今,伊斯兰东方的苏非教团在理论和实践方面都以阿拉比的神秘主义思想为指导,使苏非神秘主义理论不仅得以最终确立,而且成为保持传承的唯一学说。

与无数的苦行者、修炼者和苏非诗人相比,阿拉比称得上是一位真正的苏非哲学家。他虽然在伊斯兰世界的西方长大成人,但是大半生却是在伊斯兰世界的东方度过的。特别是他的重要著作都写作和完成于东方,从这一意义上说,他在思想上属于东方。他的思想在土耳其、波斯、印度得到广泛传播。他的两部代表作《麦加的启示》和《智慧的珍宝》与伊本·法里德的《诗集》和安萨里的著

---

① 塞米赫·阿兑夫·宰因著《伊斯兰观点中的苏非派》,黎巴嫩书社,1985 年第 3 版第 447 页。

作,具有同等重要的地位,成为人们追求宗教最高理想,获得真知(神智)的源泉。他的思想遗产在蒙古人入侵之后更生的伊斯兰教中,特别是在波斯什叶派精神中,大放异彩,给予哲学家、文人和诗人以灵感,形成极具特色的精神思潮。波斯的许多神秘主义诗人都秉承阿拉比的思想,如加拉鲁丁·鲁米(Jalāl-al-Din-ar-Rūmi 1207 – 1273)、阿卜杜·拉赫曼·加米(Abd-al-Rahmān-al-Jāmi 1414 – 1492)、奥希德丁·克尔曼(Awhid-al-Din-al-Karmān 教历 697 年卒)等。其中,鲁米的玛斯纳维体(两行诗格式)《诗集》(Mathnawi),被誉为波斯诗的《麦加的启示》。法赫鲁丁·伊拉给(Fakhr-al-Din-al-'Irōgi 1289 年卒)的《闪光》(Lam'āt)是在阿拉比《智慧的珍宝》基础上撰写的,自 13 世纪起已成为所有波斯苏非诗人思想文学的范本。加米对伊拉给的《闪光》作了注释,名为《光的辉映》(Lawāmi'u-Lam'āt),该书作为苏非主义的启蒙读物一直是重要的研究资料。另外,阿拉比的学说经什叶派苏非伊本·土尔克(Ibn-Turkah)、伊本·艾布·朱穆胡尔(Ibn-Abi-Jumhūr)等人的阐释发挥已被纳入什叶派思想体系当中,对后代什叶派思想家毛拉·萨德尔(? – 1640)学说的形成起了关键性作用。受阿拉比影响的晚期苏非还有阿卜杜勒·凯利姆·吉里(Abd-al-Karīm-al-Jīli 1365 – 1428),他继承了阿拉比的"完人"学说,著有《古今完人》(al-Insān-al-Kāmil-fi-Ma'arifat-al-Awākhir-wa-al-Awā'il)。吉里的思想极大地影响了 16 – 17 世纪印度和印尼的苏非们。

据一些东方学家的研究,阿拉比的思想对欧洲文艺复兴也有影响。帕莱休斯(Asin-Palacios 1871 – 1944)在《伊斯兰教末日学说对"神曲"的影响》一书中指出,但丁在《神曲》中对末日描述的那种梦幻文学的形式,高超的想像力及所蕴含的精神哲学,都可以在阿拉比的著作中找到根据。帕莱休斯认为,德国神秘主义哲学家爱

克哈特(Eckhart 1260 – 1327)生活的时代虽然比阿拉比晚一个世纪,但他在巴黎大学期间,曾研习安达卢西亚伊斯兰文化,肯定受到伊本·阿拉比思想的影响。

20 世纪初奥斯曼帝国彻底崩溃后,有关阿拉比生前修炼的奇迹和他先知先觉的传说,更加广泛地传播开来。阿拉比在 7 个世纪以前曾著有《奥斯曼帝国的吉祥树》(《al-Shajarat-al-Nu 'imāniyah》)一书。书中两个预言,一个是奥斯曼人攻克君士坦丁堡,一个是奥斯曼帝国的灭亡。这些预言后来在现实中都得到应验。这使得人们更加相信和推崇阿拉比的神奇。

今天,阿拉比的许多著作在开罗、孟买、伊斯坦布尔等地继续不断地出版,存在单一论的原则和术语被当作珍贵的资料收集到苏非词典当中,成为研究苏非神秘主义的权威根据。

总之,伊本·阿拉比奠定了伊斯兰教神秘主义思想的理论基础,使注重灵魂净化、道德提升和内在体验的正统苏非主义,开始被带有哲学思辨的直觉知识所取代,赋予以后的苏非主义许多精神气质的特征。他以后的苏非学者对他的著作大多只进行注释或再注释,并没有什么创造性的发展。这主要是由于 14 世纪以后的苏非领袖人物都比较注重教团的修行仪式及表面化形式化的东西,以致后期的苏非信徒虽然不断增多,但类似以前的苏非思想家或具有显著精神地位的苏非大师并不多见。因此,伊本·阿拉比的影响无人可以企及,他的学说被称为一元论的神智学,达到了苏非主义的顶峰。他本人在伊斯兰世界享有“大长老”、“宗教复兴者”和“柏拉图之子”的赞誉。

二　代表作分析

伊本·阿拉比的论著据说有500部左右，现存的有150多种，已发表的有近60部。[①]对伊本·阿拉比颇有研究的学者艾布·阿俩·阿非非评论说：阿拉比把他毕生的精力和全部知识才华都已用于苏非神秘主义思想的理论建树。在早期，他的著作主要是一些短篇论文，如《神的运作》(《al-Tadbīrāt-ai-Ilāhiyah》)、《星位》(《Mawāgi'-al-Nujūm)、《隐居》(《al-Khalwah》)、《神鸟》(《Anqa'u Mughrib》)等，大部分为苏非修行的指导教材，古兰经文注释及发给朋友的短信。而能代表其思想成熟的两部力作分别是《麦加的启示》(《al-Futūhāt-al-Makkiyah》)和《智慧的珍宝》(《Fusūs-al-Hikam》)。

关于两部代表作写作的年代，阿非非认为，《麦加的启示》在先，《智慧的珍宝》于后，而《启示》则是为《珍宝》作的铺垫。从两部力作发表的时间来看，《智慧的珍宝》成书于1229年(教历627年)，《麦加的启示》由阿拉比亲笔书写的手抄本发表过两次，分别是1231年(教历629年)和1238年(教历636年)。由此可见，《麦加的启示》这部著作应完成在《智慧的珍宝》之后。

多数研究资料表明，《麦加的启示》一书，是阿拉比于1201年(教历598年)初访麦加时开始写作的。在游历各地、结识学者的充实而动荡的生活中，他随想随写，前后历时30余年，最终完成于

---

① 还有250部、400部之说，见阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》，埃及萨阿德·萨巴赫出版社，1992年版第13页。

1237年他定居大马士革的后期，也就是他去世前3年。而《智慧的珍宝》一书则成书于1229年，为阿拉比去世前10年的著作。

从两部代表作的内容来看，《智慧的珍宝》篇幅较小，全书只有29章（一说27章），是一本关于先知学的小册子。“珍宝”象征每个先知的智慧即先知的精神本质。从阿丹叙述到穆罕默德，每位先知占一章的容量，主要阐述“完人”思想即“穆罕默德真理”（或称“穆罕默德实在”al-Haqīqah-al-Muhammadiyah）的观点。阿拉比称此书是秉承先知和使者穆罕默德的启示而写作的。而《麦加的启示》则是真主通过“启示天神”的口授教他写的，是以真主的启示写作的。此书为分有560章的长篇巨著，内容远比《智慧的珍宝》全面和丰富，涉及苏非哲学理论、苏非神秘知识、神秘体验、认知、认主方式等。这两部代表作，一个比较概括，属小型纲要式，一个比较详尽，属大型百科式，都充分反映了伊本·阿拉比的思想观点和精神。特别是《麦加的启示》写作时间长，完成时间晚，它比《智慧的珍宝》更能体现作者苏非思想在晚年所臻至的成熟和完美。后世学者将此书赞誉为“伊斯兰教神秘知识的百科全书”，“大型宗教学、苏非学、前辈学百科全书”，是“对宗教文化的全面展示”。[①] 这部著作作为伊斯兰教苏非神秘主义哲学的一部名著，可谓博大精深，空前绝后。因此，本书的研究将以《麦加的启示》为主要依据。[②]

---

① 阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》，埃及萨阿德·萨巴赫出版社，1992年版第16页。

② 为1911年开罗出版的原著刊印本共4册，此书以1238年科尼亚手抄本为蓝本印刷而成。有关原著的版本另见吴云贵著《伊斯兰教典籍百问》，今日中国出版社，1994年版第87－88页。此外，《智慧的珍宝》由阿非非博士校订、作序加评注，于1946年在开罗出版。详见哈桑·法提哈著《存在单一论》，埃及－黎巴嫩书社，1997年版第127页。

1、《麦加的启示》

《启示》一书根据科尼亚版本(公元 1238 年阿拉比的手抄本)为 37 卷,共 560 章。全书分 4 册,第 1 册 763 页,第 2 册 804 页,第 3 册 568 页,第 4 册 571 页,总共 2706 页,约 200 多万字。全书分为 6 部分:

第一部分——知或知识 Ma'ārif, 1 – 73 章

第二部分——行或功修 Mu'āmalât,74 – 189 章

第三部分——修行"状态"Ahwāl,190 – 269 章

第四部分——存在的"品级"Manāzil,270 – 383 章

第五部分——人与主的"交流"Munāzalāt,384 – 461 章

第六部分——修行阶段"站"Magāmāt。462 – 560 章

《启示》第 559 章为全书的精华,题为《从不同品级认识神秘与真实存在》。伊本·阿拉比称这一章为全书最高贵的篇章,它所涉及的题目有:"四射的光芒"、"耀眼的闪电"、"特定的状态"、"坚定的品位"、"神秘的(本体)知识"、"神的(属性)知识"、"圣徒的品级"、"最神圣的交往"、"成功的赞念"、"愉悦的交谈"、"精神的迸发"等等。① 从这些象征性的语言中,可以看出伊本·阿拉比著述的风格和特点。对这些题目,阿拉比都有解释。如四射的光芒,是指修行者在修炼的过程中突然看到天使世界奇异的光芒;耀眼的闪电,是指初入门者认识显现之光的一些规则;特定的状态,是指修行者的渴望、焦虑、忧伤、紧张、松弛等状态;坚定的品级,是指修行者愉悦的心情,托付真主的感觉,自我监督、自我审查等修行程

① 阿布杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》,埃及萨阿德·萨巴赫出版社,1992 年版第 71 页。

度;状态和品位是对已走上修行之路的人(Sālik)而言的。神秘的知识,是指不依靠中介而直接从真主那里获得神智,这是对那些已获得真知者(Ārif)而言的。神的知识,是指通过真主本身及其创造物而认识到神性的实有,这是对那些已认识到真主实有的人(Muhaqqiq)而言的。圣徒的品级,是指圣徒在真主那里的品级,如独特性、替代性、求救说情性等。最神圣的交往,是指那些为了净化心灵而过度进行忏悔的人(Malāmatiyah)所处的修行状态。成功的赞念,是指走正道和遵循教法的苏非所作的祈祷。愉悦的交谈,是指天使与信徒或修行者之间精神的交流。精神的迸发,是指天使精神的迸发,对众先知是传达给他们启示,对众圣徒是给他们以灵感。

《启示》中类似象征主义的表达方式很多。比如,当谈到一位苏非摆脱尘世而接近真主的时候,用"敲门"来比喻接近真主,用"分离"来比喻心灵摆脱尘世的困扰,因而只用"敲门人"和"分离者"两个词语就可表达苏非修行达到了摆脱尘世困扰而接近真主的程度。本书还使用了一些和谐押韵的双关语或骈文形式。比如,"铃声叮当伴着马儿嘶鸣"。其中"铃声叮当",象征着被揭示的知识开始向修行者显现和临近。而"马儿嘶鸣"比喻听到铃声的人即将出发或飞奔,象征苏非信徒修行的品级将要上升。这种比喻源自一段圣训,说穆罕默德先知在接受启示之前,即真主的启示降临之前,曾听到如响铃般的巨大声响。而骑马飞奔是否意喻穆罕默德升霄的景象和意义,只有靠读者自己领悟了。再如,用"果皮"与"果核"形容现象与本质、表与里、显与隐、真主与创造物之间的关系,比喻通过现象认识本质,穿过感觉世界的薄雾,发见真正的实有。此外,阿拉比还大量引用古兰经文及苏非前辈的语言,加以创造性发挥,反复利用教义学、教法学和哲学中的一些命题和概念

加以注释和引申,为苏非式的表达方式服务。这一章语言精练,寓意深刻,可以看作是对苏非思想的精彩阐释。它是全书的核心,也是其权威注释家阿布杜·凯利姆·吉里(1365 – 1428)注释的主要内容。

2、权威注释

吉里对伊本·阿拉比代表作《麦加的启示》所作的注释,题为《开启神秘之门》(《Fath-al-' Abwāb-al-Mughlagāt-min-al-' Ulūm-al-Laduniyah》),其写作年代难于考证,但肯定是他后期的著述,完成于其思想成熟的阶段。

吉里出身于宗教学者世家,其祖父是卡迪尔教团首领阿布杜·卡迪尔·吉拉尼(? – 1165)。他早年在伊拉克求学,后游访波斯,精通波斯语,并用波斯文写作。他巡游印度,对印度宗教信仰了解颇深。之后,吉里定居也门祖拜达,追随贾布鲁提长老(? – 1403)走上苏非之路。1396 年,他赴麦加朝觐,结识当地苏非,1400 年在开罗会聚艾资哈尔学者,后再返也门祖拜达,适逢其导师贾布鲁提去世。吉里对这位长老的评价如同伊本·阿拉比对他的导师艾布·麦达因(? – 1197)的评价,在许多著作中提及,并谱写了不少诗词歌颂和怀念这位长老。

吉里的作品除大量苏非诗歌以外,留下近 30 部论著,流传最广也最重要的著作是《古今完人思想》(《al-Insān al-Kāmil》)。这部两卷本的著作堪称苏非哲学的百科全书。另一部表达完人思想学说的作品是 540 行诗歌,题为《创造的奇妙》(《al-Nadirat-al-'Ayniyah》)。其他作品各有不同规模和价值,都是关于苏非主义的论著。其中,《关于先知地位的古老法则》(《al-Qūmūs-al-a' A' zam-

wa-Nāmūs-al-'Aqdam)一书共44册,大部分佚失,现存为手抄本,涉及题目有:光的闪烁、讲道者园地、为圆月而升起的太阳、光之秘密等。另一些著作分别是:《神的景象》(al-Manāzir-al-Ilāhiyah)、《揭开迷障》(Kashf-as-Sutūr)、《求知者的天堂》(Jannah-al-Murīd-wa-al-'Ārif)等。吉里的论述风格与伊本·阿拉比有所不同,象征性更强,语言更加朦胧,真正读懂并非易事。

后世苏非对《麦加的启示》也有过一些注释和考证。如埃及著名苏非、沙斐仪派教法学家阿布杜·瓦哈布·舒阿拉尼(? – 1565)曾著有《麦加启示中的神圣之光》(《Lawāqih-al-'Anwāl-Qudsiyah》)和《长老知识的火花》(《al-kibrīt-al-'Ahmar-min-'Ulūm-al-Shaykh》)。但这些都属于对《启示》一书的精选和概括。人们对关于这部艰深著作的注释研究并不多。吉里作为一位苏非大师,在神秘主义方面具有很深的造诣,对《启示》一书给予了高度评价,视之为一部裨益非凡的苏非学著作。但他认为伊本·阿拉比在书中的论述比较冗长,尤其在阐释关于真实存在的问题时更是过于详尽。于是,他只选择了作为全书核心的第559章——圣秘章加以注释,并且仅仅注释了这一章的前十节。他认为,这十节足以代表伊本·阿拉比全部重要的思想和理论。他说:"关于真主的知识,是最渊博、最高尚也最精确的知识。认知真主是经常的义务与必要的目标,追求此知识的人是被委以重任且品位高尚的人。他们是最好的学者,是先知的继承人。《麦加的启示》向人们揭示了真主的知识,展现了创造的智慧与完美,讲明了真理,指出了遵循教法之路。我的注释就是让人们从知识的海洋中品尝水的甘甜。"①

吉里的注释在当时已受到重视,并被翻印和流传。关于这部

---

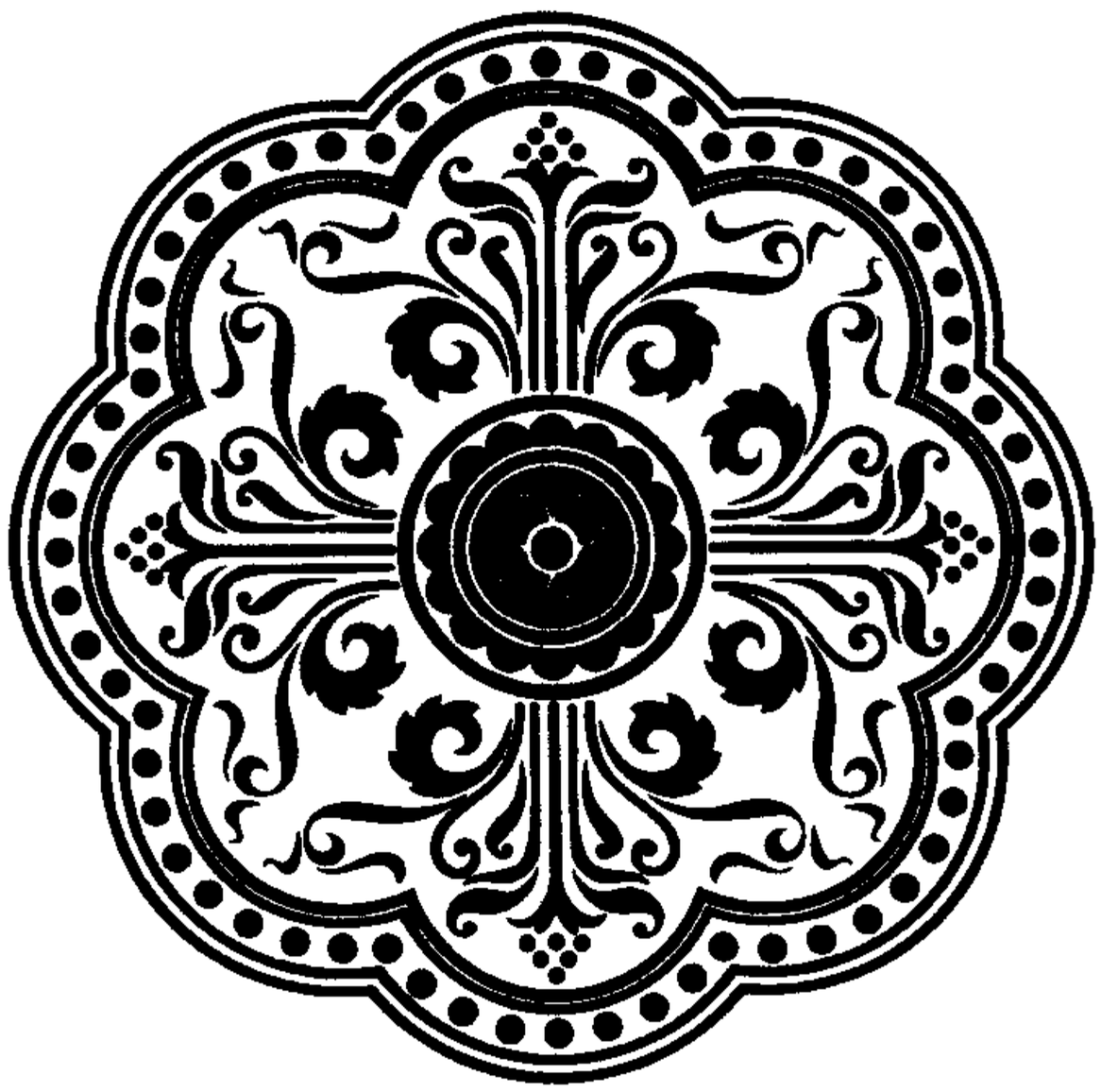
① 阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》,埃及萨阿德·萨巴赫出版社,1992年版第59 – 60页。

注释著作的手抄本资料，德国著名东方学家布鲁克尔曼(1868－1956)并没提到。根据当代阿拉伯学者的研究，这种资料已找到十多种。其中6部存于埃及书社，一部存于莱登(兰顿)印度馆。另外，大马士革阿萨德图书馆有两部，埃及亚历山大图书馆和坦塔艾哈迈迪亚学院图书馆各有一部。由于传抄年代、传抄者知识水平的不同，各抄本之间存在着一些差异，加之书写方式陈旧，为现代研究增加了难度。所幸的是当代伊斯兰国家的相关机构从未间断对阿拉伯－伊斯兰思想文化遗产的研究。本书所依据的吉里注释本就是经过当代学者、阿拉伯古籍研究专家、伊斯兰哲学博士优素福·宰丹教授校订与考证，于90年代出版的最新版本。优素福对伊本·阿拉比和吉里的著作都有研究，按照他们的著述风格将各手抄本进行比较，对几个抄本中的分歧之处以合适的词汇加以更正，尽可能贴近原义。他并以现代书写方式取代原来的书写方式，把原文中的散文部分按现代诗歌形式分段，标点，不仅便于阅读，而且更准确地反映了原作的含义。值得指出的是，优素福博士还摘选了《麦加的启示》圣秘章中其他的节文，并加以评注，使其成为对吉里注释的一个补充。

从吉里的注释中，我们看到的是一种具有深刻哲学思辨而又掺杂强烈苏非倾向的神秘主义哲学。它与伊本·阿拉比的著作一样，都以特殊的具有说服力的语言表达了他们对于宇宙存在的深刻见解。

本书的主旨正是依据这一权威注释，对伊本·阿拉比及其所代表的伊斯兰教神秘主义思想进行探讨，阐明他对世界的本原、人与自然、人与整个世界的关系等问题，是在一个什么理论架构下进行阐释和论证的。笔者以为，这可以用揭示幽玄、认知真理、完善道德三句话加以概括，对他们的宇宙观、认识论和人生价值观予以分

别介绍。我们将循着这一思想轨迹，对人类认识史上一段不寻常的历程进行回顾与展望，以为现代的人们带来些许人生的思考。



第二章　揭示幽玄——存在论

所谓幽玄，就是天地万物之本原，宇宙生成演化之规律。即老子所指幽深微妙、高远莫测的道，是玄之又玄，众妙之门。玄即天地万物的一般规律和总根源“道”。《黄帝内经·天元纪大论》：“夫变化之为用也，在天为玄，在人为道，在地为化。化生五味，道生智，玄生神。”这里的“玄”是指天道、地道、人道的宇宙本体。东晋葛洪《抱朴子内篇·畅玄》：“玄者，自然之始祖，而万殊之大宗也，”为创造天地万物之母。①

在《古兰经》中，幽玄是真主那里的宝藏，只有真主认识那宝藏(6:59)。天地的幽玄只是真主的，一切事情只归他(11:123)，真主深知一切幽玄(5:116)。但真主对幽玄不是吝教的(81:24)，他会把幽玄的消息启示给他的使者(3:44)。

在苏非派辞典中，幽玄是隐藏的秘密、是存在的本质——绝对秘密、一切秘密之秘密，是关于真实在的秘密，是圣秘、主的奥秘。②

---

① 冯契主编《哲学大辞典》，上海辞书出版社，1992 年版第 420 页。

② 《苏非术语百科》，黎巴嫩出版社，1999 年版第 197 – 198 页。塞米赫·阿兑夫·宰因著《伊斯兰观点中的苏非派》，黎巴嫩书社，1985 年第 3 版第 456 页。

揭示幽玄，是苏非神秘主义认知真主的第一步。认主独一，认识真主造化一切，一切向真主复归，这是追求人主合一的基础和前提。至于真主如何进行创造，人和万物怎样形成，伊本·阿拉比以他的“存在单一论”作了精辟概括和详尽解释。

一　存在单一论(本体论)

伊本·阿拉比及其思辨苏非学派的基本学说是存在单一论 Wahdat-al-Wujūd。这是他全部宇宙观的基石，其基本信条是“除真主外，无物存在”。意即“绝对”的存在是单一的和统一的。一切有形、无形之物皆系“绝对”的产物，因而皆虚、皆幻；唯有“绝对”乃真、乃实，除“绝对”外，无物存在。宇宙万有是作为“绝对”的一种思想、想像、观念、意念、符号、概念、理念……而存在，并且预先存在于“绝对”的思想、想像、观念……之中，然后才从“绝对”中显化而出。或者说，“世界是绝对的影子”。“绝对”乃由隐而显、由内而外、由静而动的过程，乃由一而多、由无形而有形的过程，这时宇宙万有才得以产生。表面上，宇宙万有千差万别、光怪陆离，本质上一切皆为“绝对”的自显与外化。一切物质的、精神的存在终将返回“绝对”。本质与现象、“绝对”与宇宙万有或世界之间，互为表里，本无区别。①

苏非神秘主义从一神论出发，把宇宙万物从无到有的过程看作是真主的自显与外化。即从理念世界到现象世界、从先天到后天的造化过程。但这并非苏非宇宙观的全部，因为苏非神秘主义

① 金宜久著《中国伊斯兰探秘》，东方出版社，1999 年版第 89 页。

在肯定真主造化人与万物的同时，还强调现世的短暂与虚幻，来世的永恒与真实。它认为，万物皆应还原为其非存在的最初状态。世人应摆脱俗世物欲的纷扰，通过精神修炼达到对真主的认识，与主合一。就是说，整个造化的周期不仅是从理化到形化、从先天到后天、从高级到低级的“降”的过程，而且还包括与主合一、返本还原的“升”的过程。先天后天、后天先天、一降一升，构成阿拉比及其苏非神秘主义的核心教义和思想模式。按照本书的思路，我们将真主的显化作为宇宙观和造化论来讨论，而与主合一、返本还原的问题，则作为认识论范畴在第二章（认知真理）中阐述。

既然世界的本原是真主，世界的形成是真主显化的结果，那么真主的本质及其属性是什么、又是如何显化为物的呢？对此，阿拉比以他关于真实存在的多层次结构来表示，并加以深刻论述。他所描绘的宇宙观图式是：①

a——真主的本质　al—Hahūt　（Hadrat-al-dhōt）

b——真主的名与属性　al—Lahūt　（Hadrat-al-Sifāt）

c——真主的意志和能力　al—Jabarūut

d——想像和象征的世界　‘Ālam—al—Mithāl-wa-al-Khayāl

e——天使世界（理念世界）　‘Ālam—al—Malakūt

f——人和万物的世界（现象世界）　Nasūt（Hadrat-al-Hiss-al-Mushāhadah）

按照这个图式，从最高的等级开始，作为世界本原和宗教哲学最高概念的真主与他所创造的人和万物的世界是怎样的关系？对此，阿拉比的阐释主要有以下几方面：

---

① 卓新平主编《宗教比较与对话》，第二辑，社会科学文献出版社，2000年版第45页。

1、存在的本质——真主超越性与内在性的统一

苏非神秘主义认为，物质世界与精神世界是一元的、统一的。一切存在均统一于真主。真主独一，真主创造万物，这种创造不是一种“制作”意义上的创造，也不是以它物从事造化，而是真主以其无限的完美、至尊至大而在自身之内包含一切事物。万物都是从真主流溢或派生而出的，都是真主自显与外化的结果。真主包容万物，产生万物，这是真主对宇宙万物的超越性。另一方面，真主显化的宇宙万物又很难同真主的存在完全分离，因为万物从真主派生，不同程度地带有真主的本质和属性，作为真主本质和属性的一部分具有真主所赋予的神性。神性存在于万物之中，这是真主的内在性。

阿拉比对真主的超越性与内在性是这样叙述的：他引用古兰经文：“人们啊！你们才是**需求真主的**（原文词意为**贫穷的**），真主确是**无求的**（原文词意为**富有的**）、可赞颂的”（35：15）。[①] 他对此解释说：“我们的存在依赖于主的存在，但真主为了自显也需要借助于我们的存在，真主通过我们的存在得以显现其自身。命令（Amr创造）从他（主）到你，又从你到他。所以我们的存在就是真主的存在，但你是被责成的，而他（主）却不是被责成的。”[②] 阿拉比所谓“我们的存在就是真主的存在”，指的就是真主的内在性。类似观点还可以从他的一些诗歌中找到，他说：

---

① “贫穷”一词表示苏非放弃一切所有，不需要别的，只需要真主，见艾布·阿巴斯·本·阿塔伊编著《苏非术语词典》，贝鲁特阿拉伯出版机构，第207页。

② 塞米赫·阿兑夫·宰因著《伊斯兰观点中的苏非派》，黎巴嫩书社，1985年第3版第2册第460－463页。

我的眼睛只看到他(主)的脸,我的耳朵只听到他的言语。①

在他(主)之中有我的存在,我们属于他,就像属于我们自己;

我有两张脸,他(主)和我,

我以我而是我,我不是他;

但我中有他之表象,我们属于他,就像我是我自己。②

你以你的形象是他,他以他的实质是你。③

在《麦加的启示》中,他表述得更彻底,说“存在之中只有真主”,“我们的存在因着真主而存在,凡不因真主而存在的,皆属于‘无’。你所见到的每一事物,你所见到的一切,那就是真主”。④这种表述似乎带有泛神论倾向,但真正要说明的是真主的内在性,即真主寓于万物之中,真主与其创造物同在(同一、统一),而并非真主就是万物,万物就是真主。尼克尔松分析了泛神论与存在单一论的区别,他说:“部分苏非思想家的言论常常被视为泛神,如比斯塔米的狂喜‘赞美我吧’,哈拉智的醉言‘我就是真主’,或伊本·法里德的感受‘我就是他(主)’,这些都属于苏非情感的抒发和比喻,而并非泛神论。存在单一论要表达的是,万物寓于真主,但真主超越万物,不同于万物,不能认为一切都是真主。所谓单一,是

---

① 塞米赫·阿兑夫·宰因著《伊斯兰观点中的苏非派》,黎巴嫩书社,1985 年第 3 版第 2 册第 460 – 463 页。

② 塞米赫·阿兑夫·宰因著《伊斯兰观点中的苏非派》,黎巴嫩书社,1985 年第 3 版第 2 册第 472 页。

③ 同上。

④ 同上,第 460 – 463 页。

指见证的单一。不应将宗教情感的宣泄与真正的神学理论加以混淆。"①阿拉比说,"你是被责成的,而他(主)不是被责成的",这句话正是强调了真主的超越性。他还说:"他(主)以其存在成为你的滋养,你以你的存在证明他的完美",② "真主是见证者,也是被见证者,世界是他的形象和影子,他是策划运筹世界的精神。世间万物,一切创造,全归于他"。③ **真主的这种超越性和内在性就是整个存在的本质。**阿拉比对存在单一论作了概括性的表述。他说:"存在从本质上说难道不是单一的吗?尽管存在的形式多种多样、不断变化。从真主的名和属性上看,你会说这是物,而从真主的本质上看,你会说这才是'真'。他(主)是"真",也是物,他是一,也是多;他是过去的、也是现在的,是最初的,也是最后的;是表面的,又是内在的。总之,真主是绝对存在,是永恒的真理"。④ "世界的存在对于真主来说,只是影子,是真主的一种想像。真正的存在是真主的存在,他是包容和聚合一切存在的存在,是每种存在形式的显现者"。⑤

总之,真主是绝对的、无限的,万物是相对的、有限的。任何有限的事物都不能与无限的真主相比,所有有限事物的总和也不能等同于真主。真主不仅包含着所有现实存在着的事物,而且同样包含着所有存在过的、将会存在的事物。真主是一切事物,又不是其中的任何一个。真主作为唯一的无限绝对,超越于一切有限的、相对的、有条件的事物之上。他是最高的实在、无限完美的实体、

---

① 艾布·沃法·塔夫塔扎尼著《苏非主义入门》,开罗文化出版社,1983 年版第 130 页。

② 同上。

③ 同上。

④ 哈桑·法提哈著《存在单一论》,埃及 - 黎巴嫩书社,1997 年版第 140 - 141 页。

⑤ 同上。

万物的本原、宇宙的初始因等等。归根结底，真主是一，一切存在均为一。所以阿拉比讲“除真主外，无物存在”，[①] 只有真主是唯一的实在。

对于真主安拉这种本质的概括，我国穆斯林学者王岱舆和刘智称之为“真一”。就是说，宇宙万物是杂多的和虚幻的存在，唯有真主才是真实的独一的存在。真主所具有的无始永恒、超越时空、无形象、无如何等属性正是真主之本然，如王岱舆所述：真主“能命有无而不落有无，造化万物而不类万物”。就是说，真主能够创造物质与非物质，却不可以用物质或非物质来区别他。他创造了万物而与万物不同，绝没有什么东西与他相似，这就是真主根本性存在的本体。根本性的存在超出万物之上，是永恒的存在，这是“真一”三品中的第一品。[②]

阿拉比认为，一般人对真主及其创造物是分别看待的，以为宇宙万物千变万化、千差万别、各自独立。这是由于人的感性认识仅限于事物的表面现象，不能把整体作为整体来认识而产生的假象。俗人的眼睛只看到现象的“多”，具有超越见识的人能透过一切现象领悟独一本体的真实存在，看到绝对的“一”。“通过绝对者观察绝对者”，[③] 现象界的“多”就是真实在“一”的显现，多就是一，一就是多。闭上肉眼，睁开心眼，摆脱外部世界的纷扰，返回到内心，在静观、沉思或迷狂的心理状态中追求无差别无界线的境界，才能达到对真主的认识，也就是对存在本质的认识。

---

① 哈桑·法提哈著《存在单一论》，埃及－黎巴嫩书社，1997 年版第 140－141 页。

② 真一三品分别是本然、本分、本为。见沙宗平著《中国的天方学——刘智哲学研究》，北京大学出版社，2004 年版第 79－81 页。马宝光主编《中国回族典籍丛书》，第 5 册第 964－968 页。

③ 秦惠彬著《伊斯兰教哲学百问》，今日中国出版社，1994 年第 1 版第 174 页。

把一和多作为矛盾的一致性寓于“一”之中，使真主的超越性与内在性这对矛盾的两个原则在真主的本质中得到统一，是伊本·阿拉比全部哲学思维的出发点和基础，也是神秘主义修行的目标和依据。

关于神的超越性与内在性的统一这种特征，在东西方思想文化尤其是宗教哲学观念中普遍存在。基督教神秘主义哲学中的上帝，中国老庄哲学中的道，都分别扮演着哲学最高原则的角色。它们都是一，是万物的本原。上帝和道产生万物，是藉万物展现自己，万物都是上帝或道的显相。① “万物在神”、“神在万物”，“道生万物”、“道在万物”等论说，是值得进行横向比较研究的问题。

2、真主的本质与属性——造物主与被造物的统一

关于真主的本质，伊本·阿拉比用“真”或“真理”来表示，并加以形容词，称为“绝对的真”或“纯粹的真”（Al-Haqq Al-Sirf）。② 而在他的宇宙观图式中，则是以“实质”、“本质”或“绝对真实”作为真主的代名词。

根据存在单一论，真主是纯粹的真或绝对的真实，其唯一的（本质）属性是自我存在。真主是隐藏的珍宝，愿意被人们发现认知，所以创造世界。创世是真主自显或照明的一面镜子。但真主并非以其本质而是通过其名称与属性显现自己。而真主的名与属性在伊本·阿拉比宇宙观图式中处于第二等级，称为“神性”。神性是真主诸多的名与属性，它与真主最高的名有所不同。最高的名

---

① 高师宁、何光沪编《基督教文化与现代化》，中国社会科学出版社，1996 年版第 326 – 328 页。

② 伊本·阿拉比著《麦加的启示》，开罗 1911 年版，第 4 册第 326 页。

是单一的,代表最高存在。而含有诸多名和属性的神性是统一的,宇宙中各个等级的存在,都是神性的表现。神性包含着一切存在,包含着一切既对立又统一的事物,如“真”与“创造”、有与无等等。当然本质与属性是分不开的,现实世界的存在标志着造物主的存在。真主的名与属性通过他的创造物得以显现,被造物总是带有造物主的标志或痕迹。对于造物主与被造物之间的关系,伊本·阿拉比有如下的叙述。

神的秘密(Asrār ILāhiyah)

伊本·阿拉比将《启示》的核心篇章——第 559 章命名为:从不同品级认识神秘与真实存在。吉里认为,这里所说的秘密(Asrār)是指神宠的秘密,即一切存在本身所蕴含的关于大自然恩惠的玄妙。吉里说,每种存在都带有主的一种恩惠(Latīf),这种恩惠来自至高无上的“真”的完美。也就是说,真主把他整体的完美赋予万物个体的形象之中。由于主的恩惠,万物终将返回真主,因为主的恩惠控制着事物(存在)的灵魂与心脏。为此,在人与真主之间存在着秘密。

有些研究者将这种神宠的秘密解释为真主的精妙作用。[①]精妙(Latīf)意为一种非物质的无形事物的特性。由于其非物质性,它渗透和遍布于所有其他事物的实体中,使自己弥漫扩散,并毫无阻碍地与其他所有事物相融合。正是由于这种作用,它能存在于一切特定事物之中,冠以特定的名称,成为该特定事物的本质。它以这种方式内在于每个特定事物之中,如我们通常所说的苍天、大地、树木等等。但是,存在于每一个这类事物之中的本质,本身恰

① 卓新平主编《宗教比较与对话》第二辑,社会科学文献出版社,2000 年版第 58 页。

恰就是独一(真主的本质)。他按照自身的智慧将大自然控制在精妙的管理与法则和秩序之下,使大自然显现出他的意志和权力(Jabarūt)。

吉里说,每种事物都有自己特定的本质,这个本质来自真主众多属性中的一种。真主在显现其属性时,不会两次显现同一种属性,所以世上没有重复的事物。如同水与火不可能相容,所有个别事物不可能混淆在一起,一切被造物不可能聚集在同一等级上。伊本·阿拉比在第559章中所说的"品级"(Manāzil),就是指被造物存在层次的差异、形式的区别以及种类的多样性。这种层次、状态、种类和等级的多样性,正体现出神性的完美。阿拉比说,所有个别事物只在初始和最后才属于整体。其中,事物的初始阶段是指被创造之前的状态,最终阶段则是指万物归于真主。而初始与永恒之间的状态,指的是人在坟墓中尚未复活的阶段。当处于原始与永恒之间的世界时,各种事物的特质与差别就已经被神定。这恰如伊本·阿拉比在其他章节中所提到的"永久的原型"(A'yān-Thābitah)的概念。[①] "永久的原型"就是各种事物的"本质"。它"既非存在,也非不存在",它是"在不可见的世界中永恒自在的现实"。尽管根据"外在的存在","永久的原型"是"非存在",但在神明的意识中,却是现实性的存在,是"真实存在"(Haqā'iq)。

在第559章章名中,有三个关键词:"品级"、"秘密"、"真实存在"。其中,"品级"表示万物千差万别。"秘密"是指神宠(显化、造化)的过程。"真实存在"不仅说明真主的本然、本体是"真有"、"实在",而且他在显化万物之前,已经具有关于宇宙万物的一切想像、意念、观念和思想。也就是说,作为各种事物本质的"原型"早已潜

① 卓新平主编《宗教比较与对话》第二辑,社会科学文献出版社,2000年版第50页。

在于真主的本体或“绝对”的观念中。所以，根据这一章的名称，从不同品级认识神秘与真实存在，所表达的中心思想是，在创造的过程中，真主于万物之中显示了他的属性，万物皆为真主的种种迹象。一切存在都发源于他，却不是他本身。万物的千差万别证明了真主的意志、能力和他贯注万物的恩惠。这就是神秘，神的秘密。

隐与显

在第 559 章第 10 节中，阿拉比谈到，关于绝对存在的秘密，就是“真”的隐与显。所谓隐，是指“真”以其本体（自身）显现自我。所谓显，是指“真”在其创造物中的显现。对此，阿拉比吟到：

太阳在照耀，在燃烧，
以其光而成为光，以其火而成为火，
明眼的人都会看到它，只有“失明”（愚昧无知）的人
才不会崇拜它。
（光与火）是它的标志和象征，也是它内在的痕迹。

太阳的照耀，即光的显现，是神的名与属性的显现，是对万物原型的确定。万物千差万别，其各自特有的本质早已存在于真主的本质之中，它是“永久的原型”（固定的形式）。任何存在都是神显化的标记。万物在“最初的聚合”之后，发生了分化，使一切可能性的存在成为现实。“最初的聚合”，是指万物（一切存在）从根本上说是与真主的名和属性联系在一起的，也就是与真主早已预定好的“原型”是一体的。当“原型”开始显现时，或者说，当万物产生后，一般人认为万物与真主分离了，而在求证真主者看来，万物与真主仍是聚合的。一切存在都是真主名与属性显现的标记，人们见到了万物，就见证了造物主的存在。

阿拉比在第559章第4节中[①]谈到世界的初始因，称其为“神宠的秘密”，或如前所述，是主的精妙作用的开始。他说：“世界就是一种标志（‘Alāmah），它由谁开始、就是谁的标志”。正如古兰经文所述：“他设立许多标志，他们借助那些标志和星宿而遵循正路。难道造物主同不能创造的（偶像）是一样的吗？”（16:16－17）另一条库德西圣训[②]也说明了这一点。真主说：“我是隐匿的宝藏，我想被人认知，便创造了万物，人们藉着万物而认识我。”根据这一思想，万物都带有造物主的痕迹，都标志着造物主的存在。因为造物主的名与属性通过他的创造物得以呈现，每种事物都是真主属性中的一种。如能听能看者带有全聪全知者（真主的美名之一）的痕迹，被赡养者带有赡养者（真主美名之一）的痕迹等等。真主的属性是无穷的，他是一切完美之源。只有他才具有“最高的典型”（世界的摹本、样板 al-Mathl al-’A‘la ）。真主与人的关系就犹如人体中的心灵，以其自身对其所寓的躯体说话，才使人能说又能听。心灵既是言语（Kalām）、又是言谈话语者（mutakllm ），同时也是倾听话语者（Sāmi‘ ）。同样，“真”（真主）是世界的创造者，有时被称为创造的世界，但又不能说“真”就是世界本身。因为世界不是由其自身而产生的，而是由独一的造物主创造的。独一的事物不可能以自己作为自己的标志，所以“真”就是一切，是全部、是整体，是神的本体的统一（Wahdat al-Dhāt al-Ilāhiyah ），绝对的单一或统一。

在一个彻底的苏非的意识里，只有“真”，没有物。阿拉比从万

---

① 第4节的中心思想是：现象世界的一切都只是真主这个显现者（Zahir）所为。阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》，埃及萨阿德·萨巴赫出版社，1992年版第111页。

② 由先知用自己的话传述真主降示经文含义的圣训，称为“神圣的圣训”（库德西圣训），而那些谈话和含义均出于先知本人的，称为“先知的圣训”。

有的存在当中证实了“真”的独一性。他说:“我们看到了明显的图像”(Rusūm Zāhirah),吉里认为这“图像”就是真主的名与属性。真主在理念世界(先天)所设计的图像,经过显化(创造)而成为后天的现象世界,而后天的一切都带着先天的痕迹。现象界的存在、变化与运转同样证实着“真”的显化。人们要确信,真主确隐匿于万有背后,万有的产生依赖于真主。如果真主在世界中看不到自己的存在,它就不会创造世界。世界因真主才得以存在和保留。因此,阿拉比说,“只有真主及其绳索,任何人不得忽视它”。“绳索”(hibl)表示一种牵连和依赖关系,即真主与万物、“显现者”与“被显现者”、“影响者”与“被影响者”、“主动者”与“被动者”……之间的必然联系。同时,这也说明真主对万有的控制力,或者说,真主是纲,纲举目张。

阿拉比还认为,如果没有世界的纷繁遮住了造物主,也不会了解世界有多奇妙。奇妙就在于,真主设计的“原型”变为现实的存在,现实的存在带着真主设计“原型”的标记,从而显现和证实了造物主创造的丰富多彩和灿烂辉煌。也就是说,没有世界,无从了解“真”的名和属性,也就无从认识至高无上的造物主。如《古兰经》所述:“真主是玄妙的,是彻知的。”(33:34)①

阿拉比说:“他(真主)是第一个安排标记者。”② 吉里解释说:“标记”(Adillah)是指做好的产品,如同创造者的作品。一般来说,它是作品构思的初始(sabab 意为原因),具体讲,它是神的名与属性。真主至尊、至善、至美的特性通过“标记”(作品)得以展现。阿拉比和吉里都认为“除真主外无真实存在”,我们所看到的周围的

---

① 本节经文:“真主是玄妙的”,阿拉伯文音译为 latīf。与前面所提到的关于主的精妙作用、主的恩惠是同一概念。

② 伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗 1911 年版,第 4 册第 328 页。

一切都是真主存在的附属品与象征物。吉里称之为“存在的裸露”。[①] 在伊斯兰教历史上，穆阿太齐赖派曾讨论过真主本体与属性的关系问题。他们认为神的本体是原来就有的，而神的属性是后来的。这样的结论必然导致神的名与属性都是被造的结论。吉里为了解释阿拉比的观点，特别对穆阿太齐赖派的观点作了分析。他评论说，穆阿太齐赖派强调真主的本体是固有的(先在的)，正是力图证明先在的本质只有一个。并且该派的部分神学家也肯定神的属性寓于神的本体当中。从这一点来看，穆阿太齐赖派在根本上并没有背离教义。应当认识到，真主的本质与属性是不可分的，是一体的。真主的名与属性展现在万物当中。现实中的不完美正反衬出真主的完美，因为如果没有完美，不完美就无从想像。因此，必有一个完美者的存在。对于这一推论，吉里解释说：“独一的造物主在现实世界显现出丰富多彩、形式各异的万千景象，这就如同人照镜子，在不同的镜子中照出不同的形象，而真正的形象只有一个。真主本身是独一的，万物都是他的名与属性的显现，都是可能性存在。”[②]

关于真主的隐与显，我国回族穆斯林学者王岱舆称之为真主之“本分”，属真一三品中的第二品(第一品为本然)。所谓本分，乃本然之动静。“若言其静，机无不显；若言其动，未见其迹”。如果说真主本然是静止的，但其中的动机却无不显现；如果说它是运动的，则又看不见他的迹象。刘智的论述更加条理清晰。他说：“隐而名真，显而名物”。“真”的特性在于他有隐、显二境。或者说，他的存在有隐和显两种不同的形式、状态、境界。处于隐境时，他名

---

① 阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》，埃及萨阿德·萨巴赫出版社，1992年版第126页。

② 同上，第151－152页。

"真";这时,除真主的本体外,一无所有,此即"本然"之境。因此,他在隐的状态是名副其实的"真"。处于显境时,则名物;这时,"真"隐物显;由于"真"的自显和外化,不再称之为"真",而称之为物。在刘智看来,万有皆由"真"显化而出;万物皆为"真"的显化。因此,万有即真;只是不把它们称之为"真",而称之为物。从人的立场看,万有皆真;而从"真"的立场看,万有皆幻。宇宙万有既是真又是幻,是真与幻的统一体。"真"的绝对存在决定了"真"乃宇宙万有之本原,宇宙万有系"真"所显化、所派生。这就决定了宇宙万有定赖于"真"而存在,离不开"真"而独立存在。反之,"真"却可以离开宇宙万有而存在。所以刘智对"真"的定义,对真主的本质概括得更为精确。他以"**真一**"表示真主与万有之多相对而为独一,以"**真宰**"表示真主为宇宙万有的主宰,以"**真体**"表示真主的本体不同于万物的本体、以"**真有**"表示真主本然为实有。[①] 刘智的思想是以"存在单一论"为哲学基础的,然而他的"真"论,更具中国哲学的特色,可谓循循善诱,引人入胜。

神的言语(圣言)

在第 559 章第 5 节中,阿拉比谈到真主以其名和属性显化万物是通过语言(kalimah)来实现的。这也就是圣言"有"(kun)的秘密。阿拉比将真主说"有"用"比斯米拉"(Bism-Allah 意为奉大仁大慈真主之名)或"印沙安拉"(In Shā'-Alllah 真主意欲)来表示。这两句话的含义说明了真主与创造物之间的一种默契关系,即"真"的实有的显现与"创造"的实有这两者间的紧密结合。圣徒说"比

---

① 引自金宜久著《中国伊斯兰探秘》,东方出版社,1999 年版第 59、64 - 65 页,另见沙宗平著《中国的天方学——刘智哲学研究》,北京大学出版社,2004 年版第 84 - 85 页。

斯米拉”,就相当于真主说“有。”真主通过语言展现万有,通过比斯米拉揭示经典的奥秘。古兰经是全部存在的摹本,开端章是人的摹本,比斯米拉是圣言的摹本。穆罕默德使者将比斯米拉定为规则,做任何事之前,必念比斯米拉。如《古兰经》所述:“你当赞颂你至尊主的大名超绝万物,他创造万物,并使各物匀称。”(87:1)这是关于“真”的实有的学问(‘Ilm-al-Haqīqah),说明神的完美通过理念和形象得以展现。

神性的显现,需要通过各种途径,并且总是相互搭配着出现在世界上。比如天和地,称为天的属性需要地来展现他的痕迹。这种搭配的状态犹如相互的联姻(Nikāh),所以阿拉比说:“大地上充满了每一种欢天喜地的结合。”阿拉比还说,真主名与属性的显现是“搭配的钥匙”,它能开启“有”的大门,使整个宇宙相互渗透相互联系着形成和存在。阿拉比以这样的诗句表述世界的开端:

存在中的我是一扇门,
门上有一把锁。
我一面是神,
一面是人。

说话者对聆听者所说的话为“搭配”(Nikāh),搭配指宇宙万物的形成。说话者为真主,聆听者为存在。话为真主的圣言,即“有”。他说有就有。真主说话的动因在于要演化万物,创造世界。所谓“搭配”是两种不同的东西相互交融,如抽象与具象、精神与物质、清与浊等等,二者有区别又有联系。就像文字及其含义,“知”与“被知”。概括讲,宇宙万物的生成演化都来自真主的一句话,都是真主创造的结果。

搭配分为两种。一是理念的,指神的名与属性的搭配。如“大仁大慈的真主”,其中真主是本体之名,充作定语的两个词表示真

主施恩于世。另一种搭配是现象的，如“知识、意志和能力”。这三者结合构成世界从始至终、从高级到低级的整个存在。其中“知识”是一切知识展现的场所，是真主名与属性存在的框架。“意志”是根据完美的状况和程度设定每一种存在。“能力”是将其理念变为现实。

第一种搭配是为了将真主完美的属性显现为实有，第二种搭配是为了通过万物的实有体现真主的完美特性。“安拉的言语”是真主知识、意志、能力显现的场所。每一事物的产生，在神知中早已被知，在神的意志中早已被意欲，在神的能力中早已成形。它通过安拉的言语“有”而从神知中的原型世界来到这个可感知的世界。

阿拉比谈到，圣言“有”或“比斯米拉”是真主意志的一种运动(Harkah Irādiyah)。真主意欲，有意志、也有能力。他对事物说“有”，它就有了，一切存在都是神的言语的结果。所以，阿拉比说：“你从他(真主)那里得到(认识)宇宙。”关于宇宙形成的知识，就是从真主的本体当中去体会“真”，从现象世界，以真主的属性的显现来见证真主的本体。要知道，真主以其自身的真实而成为“真”，以其造物主所特有的名和属性、观念、原型等而成为创造物。“真”与“创造”是最佳的合作伙伴，是亲密的伴侣关系，谁也离不开谁，是一种缔约式的结合。

谁的心灵敬畏，谁的品级就会升高，心胸将会开阔，就能从精神到物质、从理念到现象求证和体验真主的存在。圣徒的行为就是依真主的命令行事，做任何事都说比斯米拉(奉大仁大慈真主之名)。真主的圣徒与真主之间本质的不同，就在于圣徒说比斯米拉，而真主不说比斯米拉，只说“有”。圣徒秉真主而行动，以真主的属性来见证真主的本体(本质)。

一切起源于主,还将复归于主。主是必然的,仆是偶然的,他不说比斯米拉,只说"有"。"有"是安拉的本质所在,每种事物中都有他的痕迹。对安拉本质的认识,对真主知识的了解,只有坚忍者才能得到。"唯坚忍者获此美德,唯有大福分者获此美德。"(41:35)

关于真主圣言的作用,王岱舆用"本为"来形容,属真一三品中的第三品。"所谓本为,乃单另之余,总具无形之妙,是为能有"。就是真主真光之余光,具有无形理念世界的全部奥妙,故称"能有",又称"化源"。对王岱舆关于真主本然、本分、本为的真一三品说,刘智作了新的定义,认为"真一"具有"体、用、为"三品,"其寂然无着者,谓之曰体。其觉照无遗者,谓之曰用。其分数不爽者,谓之曰为"。无论是刘智的"体、用、为",还是王岱舆的本然、本分、本为,都源于阿拉比的思想,即认真主为绝对实有,是宇宙万物存在的根源。真主或"隐"或"显",由"隐"而"显"要经过本质、属性、意志行为、理念世界和现象世界等五个阶段(中间包括想像与象征的世界)。物质世界是真主自显与外化的结果。王岱舆与刘智的"真一三品"相当于阿拉比宇宙观图式中的前三个阶段(真主本质、属性、意志行为)。①

自我与非我

虽然"真"与"创造"之间密不可分,万物皆为真主名与属性的显现,世界是一种标志,是"绝对"的影子,但这并不意味着"真"与"创造"完全相像,二者之间仍有其"分界点"(Fāsil)。

阿拉比在第 559 章第 3 节中论述了真主的自我及其与创造物

---

① 沙宗平著《中国的天方学——刘智哲学研究》,北京大学出版社,2004 年版第 80 - 85 页。

相像的问题。按照阿拉伯文的原义，这被称为“坦齐赫”(Tanzīh 意为使纯洁，指应认识真主的高贵纯洁)和“太什比赫”(Tashbīh 意为使相似，指真主按自己的形象进行创造)。阿拉比认为，“坦齐赫”是一种限定，真主至尊至贵的形象早已被设定，他不同于其他事物的形象。但是真主又以自己的形象进行创造，“太什比赫”就是使两者相像。所以他曾对他的直系弟子说：“你要注意和思考具有两种特点的人”。所谓两种特点，就是既能够认识真主的“自我”，又能够认识真主的“非我”，这样的人是不会偏离正道的。一方面要将真主的自我与创造物的形象结合在一起来认识真主；另一方面，也可以将二者分开来认识真主。因为真主肯定是在认知自我的基础上使自己与创造物相像，同时，在与创造物相像的过程中又认知了自身。在创造的过程中，真隐物显，真主的影子被万有的影子遮住。即便如此，真主仍能自我认知，而万物却不能认知真主。正如阿拉比在诗行中所表述的：

我(真主)总是被身边的荫影遮蔽，
我能看到我自己，它(万物)却无能为力。
要问我的位置，它不知道我在哪里。

根据这行诗的含义，阿拉比解释说：世界是真主的影子，但影子的产生需要阳光，没有光，无所谓影。阴影出现后，阳光就隐匿了。一切影子表示的只是一个真主，阳光是存在的，影子是伸展的。《古兰经》说：“我以太阳为其标志，然后我逐渐地收回阴影”；“难道你没看见你的主怎样伸展阴影吗？假若他意欲，它必定使阴影成为静止的”。(25:45－46)这说明，真主以其自我(本质)显化为非我(属性、万物)表现是不同的，但真主始终是光，光上之光(Nur‘ala Nūr)。

阿拉比在进一步总结真主的“坦齐赫”(自我)与“太什比赫”

(非我)的属性时说,他(真主)“既脱衣,又穿衣”。意思是,真主在自我认知的时候,只保留自己“真”的本质属性;而当他按自己的形象进行创造的时候,却装扮成另一种模样。他既内向,又外露;既表现,又遮掩。就其完美的本质特性而言,他含而不露,就其属性(创造性)而言,他又表现非凡。他以自身的完美和荣耀来表现自己,又以万物众多的装扮来遮掩自身。他是太阳,也是月亮;他是主,也是仆。世界对他来说,就如同肉体与心灵、形式与内涵。由“真”而显现“创造”,由“创造”而体现“真”;“创造”是“真”的形象,“真”是“创造”的理念。“真”与“创造”结合的形式,就是一切现实的存在。真主的本体是单一的,其处所是多样的。“多”存于“一”,但“一”就是一,一不是多,它是绝对的存在,不是众多的存在。

阿拉比强调,“一”就是一,“多”就是多,“一”和“多”有关联,更有区别。就好比学者、知识、认知三者的关系是相互关联的。又如同笔、写字和书的关系,由于用笔写而有了书。书的起因在写,写的起因在笔,笔的起因在作者,其中有主动因和被动因之区别。真主是那主动因,是一切存在之所在。如《古兰经》所言:“任何物不似像他(真主)。”(42:11)没有任何物可以同真主比拟或相似。《古兰经》还说:“那是由于从你的主发出的恩惠。他确是全聪的,确是全知的。”(44:6)理解了这一点,就会理解真主的自我及其与创造物相像的问题。认识真主的自我,就是认知真主独一的本质;认识创造物,就是认知万物都按真主的“原型”而被造。一切皆来自真主的意欲(“印沙安拉”)。

阿拉比在这一节中还谈到真主按自己的形象造了阿丹的问题。他说:“没有任何事物与真主相似,同样也没有任何事物与人相似,因为人是完全按照真主的描绘而成形的,像真主一样具有创造与被造两种属性。所以没有任何被造物可以和人相比。”关于人

的问题，我们将在以下的章节中以“穆罕默德实在”（穆罕默德之光）或“完人”为题另述。这一问题既属于存在论，又属于认识论，将从两个范畴加以介绍。

二　穆罕默德实在（造化论）

“穆罕默德实在”又称“穆罕默德真理”（al-Haqīqat al-Muhammadiyah）或“穆罕默德之光”（al-Nūr al-Muhammadiyy），是苏非主义对穆罕默德诞生前的原初本质的称呼。作为真主之光的余光，这是真主造化的第一物，亦是宇宙万有赖以从出之基础。真主作为宇宙万有之本原，并不直接参与造化，而是通过“穆罕默德之光”来进行。①

苏非派关于“穆罕默德之光”的理论源自早期的苏非大师哈拉智。他在解释这一教义时说：“穆罕默德之光在一切被造物产生之前就已开始照耀，众先知从他那里获得正道，众圣徒从他那里获得知识。”② 后期的苏非们都接受了这一理论，阿拉比则本着“存在单一论”的原则，赋予这一理论以新的特色。他认为“穆罕默德之光”是“神光流溢中先于一切的光”。如果说伊本·阿拉比的“存在

---

① 金宜久主编《伊斯兰教词典》，上海辞书出版社，1997 年版第 190 页。

② 塞米赫·阿兑夫·宰因著《伊斯兰观点中的苏非派》，黎巴嫩书社，1985 年第 3 版第 473 页。艾布·沃法·塔夫塔扎尼著《苏非主义入门》，开罗文化出版社，1983 年版第 131 页。

单一论”是关于本体论的学说,那么“穆罕默德实在”的论说则主要是围绕造化论展开的。

1、“神光”思想

光在世界各大宗教中都被认为是神圣、智慧、吉祥、光明、知识、灵气……的象征。在伊斯兰教中,光是真主的美名之一。在《古兰经》中,真主被称之为“天地的光明”(24:35)。在照明学派中,光是宇宙万物之源。在苏非派经典中,光是“真”,是众光之光,是一切光的总源。光的等级不同,“真”四周的光称“围绕之光”(al-Nūr-al-Muhīt),代表光照射的圆满及恩惠的范围。“建树之光”(al-Nūr-al-Quyūm)具有创造一切的能动性。“神圣之光”(al-Nūr-al-Muqaddis)指完美无缺的特性。“尊贵之光”al-Nūr-al-A‘zam 是指至高无上性。“白昼之光”Nūr-an-Nahar 是指覆盖一切的光,如同太阳覆盖所有的星体。①

《古兰经》的“光节”经文为苏非派的神光论确立了经典依据。苏非派所说的神光就是神性,它源自真主,也称为“真光”、“圣光”、“余光”等。神光思想最早出自什叶派,在歌颂穆罕默德、阿里及其后裔的诗歌中提到神光通过“阿丹”,并通过穆罕默德照射到阿里及其家族的思想。由此,什叶派认为,穆罕默德及其家族是真主创造的最初存在,是真主面前“光的影子”。著名逊尼派经注学家和大苏非图斯塔里(818 - 896)在解释《古兰经》关于“他确已见他二次下降”(53:13)这段经文时说:真主意欲创造穆罕默德时,从自身的光中使一束光显现出来,这束光在真主面前向他——至尊者叩

---

① 《苏非术语百科》,黎巴嫩出版社,1999 年版第 258 页。

拜。真主在这束光叩拜时，创造了强大的象水晶玻璃一样的光柱。图斯塔里说，这一光柱构成了所有圣徒的灵魂。根据这一解释，光柱是所有圣徒、先知、使者的灵魂的根源，也是宇宙万物赖以建立的基础。

著名苏非大师卡迪尔教团创始人阿卜杜勒·卡迪尔·吉拉尼在《玄机与真光》中，以圣训“真主首创了我之命，我之光、仙笔、智慧”为依据，解释了“穆罕默德之光”的意义：称他为“光”，是因为他廓清了重重黑暗，“有一道光明和一部明确的经典，确已从真主降临你们”(5:15)；称他为“智慧”，是因为它构成了所有知识的载体；称他为“仙笔”，是因为它是传送知识的机因，就像知识必须有文字中介一样。就是说，穆罕默德之光(灵魂)是宇宙之精髓，万物之起始根源，穆罕默德的本质先于他的肉身而存在。穆罕默德不仅是现世的，以肉身形式体现的“至圣”、“封印先知”，更重要的是，他在前世是以精神的、无形的、神光的形式，或者说是以理念的形式存在。他在后天是使者中的最后者，在先天却是一切理念中的原始者。神光作为真主最初的产物和造化，是先天和后天、上界和下界、精神世界和物质世界的总根源。真主的造化借助于神光之余光不断地、分层次地照射或衍化，从而有先天的人性物理(原型)和后天的人与万物。神光论赋予穆罕默德以理念的形式，使之神化并形而上学化，从而为苏非派构起一座由真主创造世人、世人返回真主的神秘桥梁。根据苏非派的主张，人在先天的灵魂中，已经具有了“穆罕默德之光”的余光，或者说人的灵魂中于前世已经具有了“内光”。人于现世降生后，这种“内光”是人信仰真主、认识真主并得以“返本还原”的基础。可是人在后天受到声色物欲的污染，使人的灵魂堆上“尘埃”，难以认识自身的源出之地，甚而忘却了先天的福乐。因此，需要接受穆罕默德给人们带来的启示(即《古兰经》)，

以他的外光来启迪人的“内光”。这就是苏非派所说的信仰“乃真主之光,仍照真主本然”。苏非派所主张的不断擦拭心灵之境,拂去“尘埃”,揭去帷幕或“面纱”,从而归根复命达到人主合一,也正是指此。尽管各人于先天具有的“内光”并无差别,理论上人人皆可与主合一,但由于人于后天所受外光照射的程度不同,各人在履行宗教功课,以至于在精神功修中的努力不同,后天生活的这种区别,使人在返本还原与主合一时也就有了差异。① 这在以后的修行品级中将会谈到。

“穆罕默德之光”的作用就如同我国穆斯林学者所表述的“数一”。王岱舆认为,“数一”是“一本万殊”,是能有之开始。它“自能有之中,承命而显,此为万物本原,而载万理,斯为无极”。就是说,“数一”是上承“真一”的命令而显现,它是万物的本原,蕴涵万有的理念,就是所谓的“无极”。刘智认为,“理世、象世皆自此数一而分派以出”,数一是先天理化和后天形化的基本原因。但是,先天理世和后天象世的一切变化的最终主宰者仍然是真一。一切显化的真正动因是真一,而非数一。根据刘智的思想,“数一”的显现,是源自“真一”的一念之动,而不是“数一”的自我显现。“数一”的运动是因为“真一”的一念之动,并非“数一”的自我运动。“真一”是主宰,“数一”是奴仆;“真一”为实,“数一”为幻;“真一”如大海,“数一”如泡沫。“数一”虽不能与“真一”相提并论,但“数一”本身的作用却是至关重要的。“真一”从无形的理念世界显现为现象世界,必须通过“数一”。

“数一”具有的三品,在王岱舆看来,是“元勋”、“代理”、“代书”,在刘智看来,则是“初命”、“代理”、“为圣”。“元勋”或“初命”

---

① 引自金宜久著《伊斯兰教的苏非神秘主义》,社会科学出版社,1995 年版第 48 - 52 页。

是“真一”的首显，是大命中的最初者，也是万千性命的开始。“乃至圣之通称，性命之大源，若海纳众流，何尝满溢；灌及万川，未尝消耗；无彼无此，保合太和。是为诸有之种子。”“代理”是指“初命”显现后，“真一”的化育都由“代理”来进行。所谓“代理”，是对万有灵性的阐发，宇宙万有的理念都开始于此时。是“代真主作为之动静，如能命有无、生死、贵贱、安危、得失之类”。就是说，代理的是“真一”的“体、用、为”三品中“为”的动静。至于“真一”的第一品“体”的动静则是不能代理的。真主除独一性之外，其本体是人们所无法认识的，这正是他的造化性。好比墨池，万物的精华，天地的文章，无不依赖于它而存在。所谓“代书”或“为圣”，就是用代治者的笔书写出其中所蕴含的真理。如王岱舆所说：“乃精粹之余，自然发露于外，名亦不一，曰数一之用、曰万形之纲、曰天地根、曰万物母、曰代书、曰象海，斯为太极。当此之际，气盛而理微，彼所以有名万物之母者即此。”王岱舆认为，“代书”是先天精粹的理念的残余，具有各种不同的名称。如“数一”的运用、天地的根本、万物之母等。“代书”就是太极，这时，形气盛大而理念式微，因之而称为万物之母。①

在刘智那里，“光”具有本体论的意义。本体论的“光”是“真”的另一种说法、另一种表现形式。它内在于“真”之中，是“真”在自我显化过程中尚未显现的一种固有的照明本能，也称为“首显”。虽然“真”是宇宙万有之本原，但“真”在这一“首显”阶段的显化（或称光的照射）仍是潜在性的。要使潜在变为现实，还需要“真”或“光”的“次显”，让“光”的照明本能得以显现，使宇宙万有真正得以产生。刘智将这一显化转变过程分别称为“真一”、“数一”。“真

① 引自沙宗平著《中国的天方学——刘智哲学研究》，北京大学出版社，2004 年版第 86－89 页；马宝光主编《中国回族典籍丛书》第 5 册第 969－971 页。

一”是本体论的光，而“数一”是宇宙进化论的光，这是先天和后天宇宙万有的本质或性(人之性与物之理)。

当数一(穆罕默德之光)或称至圣之性显化出来后，让数一来完成其后的显化，这时“真”的自我不再参与显化。数一的作用是“代理”，没有它，“真”的自我显化无法完成，“光”也无法普照一切。数一由“真”显化而出后，先天后天、理世象世(理念世界与现象世界)的宇宙万有再由数一这一“代理”来实现其后的显化。同样，后天的宇宙万有又需经过“代理”返回到“真”那里去。在理世，数一是至圣之性，是“代理”；在现世，它是以肉身形式体现的“至圣”，“是真主的使者，众先知的封印”(《古兰经》33:40)。也就是后天的“人极”或“完人”。[①] (al-Insān al-Kāmil)

2、“完人”概念

阿拉比在《启示》第 559 章一开头就谈到：“在真主的创造中，有一个警告者(Nāzir)，告诉世人，说他是报喜者(Bāshir)。”据吉里解释，这里提到的“警告者”和“报喜者”就是指“穆罕默德实在”。苏非派将穆罕默德先知的肉体存在与精神存在，或者说现实存在与绝对存在加以区分，认为“穆罕默德实在”是绝对的，与时间没有关系。作为精神的存在，他是真主的第一创造。如同圣训所说：“真主最先创造的是先知的精神(灵魂)”。另一条圣训又说：“真主最先创造的是理性”。还有一条圣训说：“真主命他用笔写，他就在备好的法版(保存的法版 al-lawh-al-Mahfūz)上写了过去已有的、将要有的及复活日中有的。”根据吉里的注释，这三条圣训中所说的

---

① 金宜久著《中国伊斯兰探秘》，东方出版社，1999 年版第 92 - 94 页。

“精神(灵魂)”、“理性”、“笔”同属一个概念,都是指“穆罕默德实在”。其中“灵魂”是**穆罕默德精神**(al-Rūh-al-Muhammadiyah),“理性”是代表穆罕默德精神的**第一理性**(al-'Aql-al-'Awwal),“笔”又是代表第一理性的**最高之笔**(al-Qalam-al-'A'la)。阿拉比概括说,“万物在有形以前,已被铸于法版,在这块法版上,有一切事物的原型,而在版上打造万物原型的是最高之笔。最高之笔是'真光','神光'(Nūr Ilāhiyy Haqqiyy),是第一理性,最高之笔在法版上书写,就产生了万有。”①

阿拉比还说:“第一理性的属性会体现在每位终极人物(Gutb Kāmil)身上。每个时代都会有一位人物,根据神的完美精神管理现世,使'穆罕默德实在'的属性得以体现。”他在《智慧的珍宝》中谈到“完人的实在性”(Haqā'iq-al-Insān-al-Kāmil),说明“完人”的品级是“穆罕默德实在”的显现,它体现在阿丹、尔撒……等众先知身上。② 也就是说,宗教所遵奉的圣人在前世的灵性显化为现世的肉身,全凭“穆罕默德之光”这一精神存在。“穆罕默德实在”的整体精神以个体的形式存在于众先知和圣徒当中,他是“**众精神之精神**”(Rūh-al-'Arwāh)。③ 阿拉比所说的“终极人物”与“完人”是同一概念。他们都是穆罕默德精神在现世中的显化。

在《启示》第 1 章中,阿拉比谈到完人的特质。他说:“'完人'的状态是完美,他是灿烂的光芒,是一切本质之本质(Jawhar-al-Jawāhir)。完人的品级(Maqām-al-Insān-al-Kāmil)是'穆罕默德真理'在每一时代的显现。”吉里解释说,这意味着每个时代的完人只

---

① 阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》,埃及萨阿德·萨巴赫出版社,1992 年版第 94 页。

② 同上,第 68 页。

③ 同上。

有一个。不仅如此,阿拉比还说:“他(完人)的存在是独特的,无人可以与之竞争,他(完人或先知、圣徒、使者)的原初本质是“穆罕默德的个体之光”或“个体灵魂”(al-Nūr-al-Muhammadiyy-al-Juz'iyy)。他是“显示者”(al-Wājid)、“全知者”(al-'Alīm)、“明察者”(al-Basīr)。[①] 阿拉比所说的“显示者”、“全知者”、“明察者”,指的是能发觉大自然的奥秘,获得真主赐予的知识,以慧眼得见(直观)真主。总之,他(完人)是安拉的知识或安拉的秘密的显现者,他是先天的宇宙原型,又是后天的事物形象;他以他的表象履行奴仆的权利,就像真主以其内含履行主的权力一样。吉里解释说,完人精神(灵魂)可以凭幽玄了解现象世界,也可以凭现象世界了解幽玄Ālam-al-Ghayb。完人同时体现“真”(Haqq)和“创造”(Khalq)两种特性。正如阿拉比在《启示》第六章中所说:“人是'真'的摹本,同时也是'创造'的摹本”(Nuskhat-al-Haqq wa-al-Khalq)。

阿拉比认为,在穆罕默德的永恒实在中,体现了神的七大名与属性。这七大名与属性是:生命(Hayāt)、知识(Ilm)、意志(Irūdah)、能力(Qudrah)、聪耳(Sama')、明目(Basrah)、言语(Kalām)。其中,生命的属性是指“真”存于万有当中,与一切可能的存在并肩而行。完人是“被创造的真”al-Haqq-al-Makhlūq,以他的热忱关照着这个世界。在天上,有他的灵魂在云游,在地上,有他的生命在支撑。知识的属性是指完人所具有的理性,凭其理性获取关于真主的知识。真主的知识包含着“真”的本质与属性、“真”的隐与显、“真”的自我与非我等等。完人的理性深知这一切,认识到在每一事物当中都隐含着“真”的至善至美的特性,都显露着“真”与“创造”的奥秘。意志与能力的属性决定着完人的全聪、全明及能言。一切事

---

① 阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》,埃及萨阿德·萨巴赫出版社,1992年版第69页。

物都在他的想像之中，是他将想像的世界变为形象的世界、感性的世界。事物能否按照他的设想而形成，他对此是全聪全明的，是能言的。因此，完人具有“真”的一切知识与能力。对此，阿拉比比喻道：“他(完人)如头马一样带着我们奔跑，亮出他心中未曾想显露的每一种知识，让我们抓住缰绳，回味他对我们显露的(秘密)。”“他的光芒(真主的名与属性)只有通过我(完人、穆罕默德精神)才能体现”。①

关于完人的特质和属性，王岱舆在论述真一三品时将其概括为化源、能有、余光，并且将这种属性与真主本体的属性作了比较。他在《清真大学》中将真主本体的属性概括为“本分”。他说：“所谓本分者，乃本然之动静，虽长守而浑一，其理显则不同。即真一非干数一，原来一，故始终独一；真有不落有误，原来有，故超然常有；原活不以命，总是活，故无不活；原知不以心，通然知，故无不知；原能不以助，本来能，故无不能；原观不以目，观无碍，故无不观；原听不以耳，听无方，故无不听；原言不以舌，言无拘，故无不言；任凭不以思，要任凭，故无不凭；永久不以谋，原永久，故无不久，此皆本然之动静也。但静则如如不动，动则纷纷不已，若言其静，机无不显；若言其动，未见其迹。所以动静两称，正于本然为作之间也。须知未有天地之前，真主要显己之原能，遂以其原知，预定当用之万物及诸始终内外，略无余欠，毫无更易，终无一物超其要为知能之外，非以知能束缚万物，万物自不能超耳。……此乃真主动静之前定也。”根据白话译文，“本体的属性是真正的存在，根本性的存在，永恒的存在；真正的活不依赖于生命，是永恒的活，所以没有不活的时候；真正的知不依赖于心灵，是全然的知，所以没有不知道的事；

---

① 阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》，埃及萨阿德·萨巴赫出版社，1992 年版第 70－72、84、148－149 页。

真正的能不需要帮助，是根本性的能，所以无所不能；真正的看不依赖于眼睛，是无障碍的看，所以没有他看不到的；真正的听不依赖于耳朵，是无方位的听，所以没有他听不到的；真正的说不依赖于口舌，是无障碍的说，所以没有他说不出的；……如果静，就一动不动；如果动，就纷纷不止。如果说他是静的，可所有动机却都显现着，如果说他是动的，却没有发现运动的轨迹。所以才同时称之为动静，说明本体在显现与不显现之间。要知道，在天地还没有产生之前，真主要显现自己的大能，就凭着自己真正的知，预先定下所要创造的万物与一切过程，没有一点欠缺，也没有一点更改，最终也没有任何一种事物超出真主大能的知觉之外，这不是用真主的知觉来束缚万物，而是万物自己不能超越真主的知……真主使万物显现，这就是真主动静的前定。”“独一的、至尊的、无偶的、普慈的真主要创造万物，产生物质与非物质，使其按自己的意志运动，这时才区分开本体与作用。这是从根本性存在中产生的有条件的存在，称他为余光”，所谓有条件的存在，“是能表现出来的存在，是真主自其原有的独一性中赋予它独一性，自根本性存在赋予他存在的属性，自永恒的活赋予他活的属性，自真正的知赋予它能知的属性，自真正的能中赋予他能力，自真正的看中赋予他能看的属性，自真正的听中赋予他听的属性，自真正的说中赋予他能说的属性。所以说，根本性的存在是构成能表现出来的存在的本源。根本性存在无始无终，无内无外，能表现出来的存在有始有终，有表有里，就是这个原因。……真主以他真正的知预定了人与天使的本质，以及与此相关的一切。把所有的奥妙都凝聚在能表现出来的存在中，以其大能使其具有物质性。万事万物都不是根本性

存在,都是从真主保护下的本体与其所具有的属性中产生出来的”。①

阿拉比和吉里都认为,完人的灵魂不同于其他所有的灵魂。它是一个圣洁完美的灵魂,一面洁净光彩的完美之镜,是神性完美的体现。独一的造物主集“真”与“创造”于一身,聚合着“真”(本质)的实在与“创造”(属性)的实在,显化出丰富多彩、形式各异的万千景象。而人是真主按自己的形象创造而成,因而人也就同时具备了先天与后天的一切属性。正如阿拉比所说:“人(完人)是‘真’的摹本,同时也是‘创造’的摹本”。作为“真”的摹本,真主的一切完美本质、属性和行为均由“完人”充分体现出来,成为真主从中认识自身完美的一面镜子。作为“创造”的摹本,宇宙万有包括人都以它为原型而衍化,依据他的模式而得以产生。

“穆罕默德之光”的显化,或者说苏非派神光论的意义在于,宣传真主是完美之源。真主的创造犹如阳光的照射,一切被造物根据其距离光的远近而分为不同的层次。离光源越近的神性越强,离光源远的物性更重。人的心灵原本属于天使世界,是具有神性的,但由于俗世物欲的干扰而使心灵之镜蒙上灰尘,不能充分地反射阳光。所以人应当净化心灵,不断擦拭心灵之镜,以便接近和认知真主,返回心灵的故乡。类似观念与苏非的修道目标是一致的,都是为了道德的提升,让人有一种精神的追求,保持一种崇高的境界。真主是完美之源,是最高存在,是至上的权威,人们只能向着完美努力,却永远也达不到主的完美。因此,真主在每一重要的历史发展阶段都派遣一位使者或先知代表他的旨意来指导人类。正因为至善至美的目标只有一个,而世间任何物、任何人都不可能尽

---

① 马宝光主编《中国回族典籍丛书》,第5册第942-943、966-969页。

善尽美,真主及其使者才具有神圣性,历史上各时期的宗教创始人(先知)对人类社会的发展才具有模范和指导作用。

总之,在苏非主义看来,"完人"是真主显化的一个中间环节,是不同于真主和世人的一个独特领域。他是真主向世人传达其知识与意志的唯一媒介,他的知识是先天的反映万物之本质及其联系的完美知识,是关于存在的秘密。"完人"在精神世界的地位好比太阳在物质世界的地位。"穆罕默德真理"的光芒在心灵和精神世界中闪耀,成为存在的生命之因,灵魂的教化之因,人类的引导之因。而这一纯洁无垢的灵魂在现实中的显现,则是作为真主使者的先知穆罕默德。世人应接受他的指引,以他为楷模,通过遵循正道达到自我提升和具有神的品质与美德,进而认识真主,真正做到返本还原。因此,神光思想和完人概念为苏非修道者筑起一座由真主创造世人、世人返回真主的神秘桥梁。

3、大世界(天地万物)与小世界(人)

苏非神秘主义认为,宇宙万物源自于"光",一切皆为"光"的照明、照耀的产物;离开了"光",一切皆无光明,皆为黑暗。也就是说,一切皆不存在。

神光思想体现在苏非主义对世界的解说之中,它称存在(al-Wujūd)为整体世界(al-Ālam-al-Kunliyy)或大世界。这个大世界不仅指自然界中的天地万物,最重要的还包括宗教意义上的、无形的精神世界。他们所说的小世界,指的是人。大世界的概念用来描述宇宙的起源,天地万物的形成,真主造化的过程和层次,讲的是真主造物、本以为人。小世界的概念是讲人从先天无形到后天有形的变化发展,再从后天有形向先天无形即人性向神性的回归;强

调真主造人、本为认主。为便于理解大小世界的理论，有必要回顾一下伊本·阿拉比之前穆斯林哲学家的宇宙观。

(1)伊本·阿拉比之前穆斯林哲学家的宇宙观

关于人与神、真主与世界的关系，肯迪以他的宇宙生成论来说明。他认为，世界是真主创造的，但不是真主之力直接及于这一世界，其间存在着若干中介。从作为第一因的真主直至物质世界的因果关系，是依次分阶段地连续着的一个链条。其中人类被赋予双重特性。就肉体而言，它受天体运行的影响；而在理性(心智、灵魂)方面，却反映着真主(神性)。由于纯粹的自由和永生只有在理念世界才能获得，所以人类应尽力发展知能，由此得以认知和返回自己心灵的故乡。作为哲学家，肯迪不是探讨经验界所有存在物的本质，而是相信和证明作为经验界流出之源的必然的存在者的存在。这个必然的存在者，用宗教语言来说，就是真主安拉。

法拉比的存在论则把存在的必然性与可能性作为两极，以新柏拉图主义流溢说体系的形式而展开。他认为，全部存在，不是必然的，就是可能的。二者必居其一，无第三种情形。凡可能的东西，其实现必有原因。特别是必有一个堪为所有存在物之因，而自身又不需要把其他任何物作为原因的必然的存在者，也就是“第一存在”或“第一因”。这个第一因就是安拉。作为第一存在者的安拉本身是理性的，既是理性本身的对象，又是认识活动的主体。以这一理性自体为源泉，分层次地流溢出全部存在界。它们的顺序是：安拉→1“第一理性”(相当于普罗提诺的“心智”、“理性”及苏非派思想中的“穆罕默德之光”)→2 第二理性即最高天体(“阿尔实”宝座)→3 第三理性和第二天体即恒星(“库尔西”宝座)→4 第四理性和土星→5 第五理性和木星→6 第六理性和火星→7 第七理性和日星→8 第八理性和金星→9 第九理性和水星→10 第十理性和

月球(又称**能动理性**)。法拉比认为,每个天体都有一个使之运动的灵魂,这些灵魂的力量分别来自各个天体的理性,而所有理性的力量都来自"第一推动者"。在这"十大理性"说中,前九大理性属于"上界",月球以下的世界则属于"下界"。"**能动理性**"的作用是能够影响"下界"的生成与毁灭,它作用于风、火、水、土四元素,混和生成大地上的矿物、植物、动物。在人间,它同质料(肉体)结合产生出人类理性。人依赖"能动理性"的作用,认识不断拔高,便可以实现人与天界之间的永恒联系。这就是法拉比的宇宙构成说。

精诚兄弟会的哲学可以说基本继承了法拉比的宇宙论。它同样以新柏拉图主义的流溢说为体系,所不同的是还采用了毕达哥拉斯学派或伪毕达哥拉斯学派的数的神秘主义。在这里,最重要的是"一",它是所有数的基础和本原,无限的"多"就由"一"而展开,并最终复归于"一"。这就是宇宙的终极状态。他们的宇宙结构等级是:1 安拉→2 理性,相当于希腊哲学的"诺斯",它包含着同质料分离的纯粹形式。→3 **整体灵魂**,个体灵魂是它的部分,肉体死亡后,个别灵魂复归于它。→4 第一质料,它是质料(物质)的形式,其自身并不是物质。→5 第二质料,混然的质料,物质尚未成形。→6 秩序世界,一切物都以完整的原型存在着。→7 天界,以太阳为中心,火星、木星、土星为上域,金星、水星、月球为下域的天空。永恒不变的世界至此而终。→8 月球以下的可变世界,风、火、水、土四元素活动的场所,通过**整体灵魂**作用于四元素,形成生生灭灭的世界,产生最后的第 9 层次,即矿物、植物、动物世界。人类是被造物的最终点,兼有肉体和精神两方面。是对大宇宙的模拟,人类本身是个小宇宙。兄弟会的《论文集》谈到人体构成与宇宙相似,指出人类由认识自身就可以认识全部存在,进而接近作为太初本源的安拉。宗教和哲学的目的就是人类不断深化自己的认

识，沿着上述流溢的创造系列逆行而上，通过整体灵魂尽可能地与安拉合一。

伊本·西那同法拉比一样，也把存在分为必然的和可能的。可能的存在要求把自己以外的他者作为原因，万物是一个有许多原因构成的原因链条。一个原因之前还有原因，当然应该有个终点，这个终点就是“第一原因”——安拉。安拉作为绝对必然的存在者由上到下依次地流溢创造出各个存在领域。他的宇宙论和天使说认为，创造和显示过程与天使的能力和意志密切相关。天使是完成创造行为的媒介。根据这一原理，伊本·西那描绘了他的宇宙观图式：安拉→1“第一智慧体”，相当于最大天使长。这一理性具备三种知识，认识了必然存在，由必然存在看到自己所带有的必然性；又从自身的本质认识到自己的可能性。由于这三种知识的作用生出→2“第二智慧体”、“第一天灵魂”和“第一天天体”。依次生出“第三智慧体”、“第二天灵魂”、“第二天天体”。这一过程继续下去，直至生出“第十智慧体”和“第九天天体”(月界)。其中，第十智慧体(相当于法拉比的能动理性)的作用很独特，它赋予一切被造物以形式，使之得以存在，并且能够在现世被造物消亡后，收回其形式。因此伊本·西那称它为“赋形者”。也就是说，它可以使物质从一种形式改变为另一种形式，例如水变成冰。对于人来说，第十智慧体起着精神照明的作用。在这方面，伊本·西那以法拉比为师，也把人类理性分为四个阶段。最低的是质料理性，为众人所有，是一种可以获得知识的潜在可能性。在这一基础上，如果能开始思考基本原理，便达到习惯理性阶段。再进一步认识自身，就达到现实理性阶段。最后是人类理性的最高阶段，即完成理性阶段。此时，人类理性与整体灵魂或理性合二为一。将人类的精神水平提高到“天使的精神”是人生的目标和归宿。

西部伊斯兰世界的哲学家伊本·巴哲在逻辑学和形而上学方面师从东部的法拉比，并从多个视角研究了亚里士多德的哲学。他的存在论是以理性论为基础的。伊本·巴哲认为，存在分为能动的与受动的两大类。受动者之所以受动，是因为有能动者的存在。受动者的运动无限，引起其运动的能动者的力也必然是无限的，即永恒的实在。这一自己不受动但却能施动其他一切的永恒的实在就是作为理念的安拉。物质是受动的，理念是能动的。通过认识能力发展的过程，通过对生活中美的享受和抛弃恶劣行为，人就可以同从真主流溢出的能动理性相联系，体会到幸福和喜悦。能动理性是高级的绝对的灵魂。人的灵魂是一个人一个人的个体灵魂，其自然状态是感性的、本能的。因此人的行为基本上是为了满足身体需要和部分的精神需要，人的认识也往往仅局限在具体的感性事物。但是如果人能有意识地在精神方面努力向上，使灵魂逐渐克服掉物质性，消除感性的要素而增加理性的纯度，直接认识事物的本质，就能达到作为人类灵魂所能达到的最高的纯粹的“理性”。在这一理性阶段，人的追求不再是肉体的、部分的精神的目的；人的灵魂也已不是个别的存在，而成为万人合一的一般性理性或整体灵魂。这一人类整体的唯一的理性与能动理性直接发生关系，从而使人达到绝对的人的自我完美。此时，人的动物的本能行为完全受到人的精神的抑制和支配，变为“神的行为”。具有神的属性的人，才会有高尚的道德。因此，追求肉体的目的，只是为了维持生命。追求部分的精神目的，只是使人成为比较完备的人。而追求整体的精神目的，才是人的最终目标。这就是伊本·巴哲的存在论、理性论和伦理学说。

代表西部伊斯兰世界哲学巅峰的伊本·鲁世德的根本立场是“回归亚里士多德”。他的思想体系特征是作为新柏拉图主义的亚

里士多德主义，即宇宙流溢说和理性说。而理性论更有独立的发展。

他的第一个论点是“宇宙无始说”。依据《古兰经》，宇宙是由全能的安拉创造的，而被造的东西必然是有始的。因此，世界不是永恒的。但伊本·鲁世德认为，世界的确是被造的，但却不是有始的，世界是永恒的。这一见解影响到西欧哲学界，就是托马斯·阿奎那的“世界无始性”论述。与世界无始性相关的问题是质料与形式，对此，伊本·鲁世德也有自己的观点。他主张，一切事物都是生长变化的。变化必须有一定的基体。成为变化基体的就是质料。基体是质料和形式的统一。质料绝对是无始的，而且作为受容形式的一种容器，从其最初就潜在地可能含有所有一切形式。而形式对于质料来说，不是从外部被赋予的什么新东西。把本来潜在于质料中的形式导出并使之现实化(具有现实态)就是创造。任何东西不能从无中产生。生成的出现，必须有基体。作为基体的质料，形式如胚芽一样蕴育于其中。月下界(经验界)的各种存在物，完全是形式和质料的结合。这一论点否定了伊本·西那的能动理性的形式赋予说。伊本·西那认为，形式和质料各自分离存在。质料从上面(经验界之上)赋予形式，是安拉的创造行为，是由月界里的能动者在质料中全新地安置形式。伊本·西那和法拉比，从作为第一因的唯一的至高的绝对必然的存在者那里，依次流出一个个的天界，一层层的存在领域的阶梯式构成就是宇宙。代表这些天界的理性即是可能的同时又是必然的。在其自身是可能的，按其原因由于外力而为必然的。伊本·鲁世德则认为，必然性本来就是必然存在者的本质，其存在者作为作用因而动作，绝对没有产生可能性的余地。所以伊本·鲁世德描绘的宇宙，是一个由第一理性顺序流出下一个层次的理性及其存在领域的严密的必然性链条，是

由一个本源性原则把宇宙的多样性及其不间断的运动性统一起来的伟大的秩序。

伊本·鲁世德的另一重要思想观点是他的人类理性单一论。简单地说,就是不承认存在着一个人一个人的个别的理性,只承认存在唯一的、普遍的一般理性(整体理性)。人类本身具有的精神素质由能动理性所触发而形成的东西,就是质料理性。恰如一束光照到许多物体上,虽然多向发散但仍是一束光。能动理性与质料理性结果属于同一实体,它是一。这个唯一的实体在形成形式方面是能动理性,在一个人一个人那里的受容形式方面就是质料理性。但能动理性的作用至此尚未终了。它进一步作用于质料理性,使人类理性不断提高升华,直至个人肉体死亡后,消融于全人类共同的、普遍的一般理性之中而永远存续下去。人类精神的这一发展过程是全人类共同的普遍的现象。人类的理性能力是由于能动理性从上面作用而自然地展开,并在肉体死亡的同时被吸收于一般理性之中。但伊本·鲁世德这一理论的意义还不仅仅局限于此。他的独特之处在于强调,如果人类能有意识地努力,会加速这一发展进程,在肉体死亡到来之前就能达至最后境界。换句话说,如果人们更深入地进行哲学思考,逐渐克服感性因素,就有可能进行对普遍的一般的概念的纯粹直观。果真如此,个人理性同能动理性的合一,沿着哲学的道路在人们生前就是可能的。这被认为是哲学的终极目的,也应该是人类在今世追求的最大幸福。而到达理性最高境界的人就是"完人"。与苏非神秘主义的完人论相比,伊本·鲁世德是一种认识上的神秘主义。

(2)阿拉比的大世界

苏非神秘主义的世界论主要以伊本·西那的天使论、宇宙论以

及苏赫拉瓦迪的照明学说为基础，按照他们的理论，大世界的构成分为四部分：

a 纯灵魂或纯精神——分别是：有效理性（al-Aql-al-Fa‘āl）、整体灵魂（al-Rūh-al-Kunlliyah）、绝对心灵（al-nafs-al-Mutlaq）、流溢的形式（al-Suwara-al-Fayātah）（与质料相对的形式）；

b“体”之光——分别是：光荣的宝座（al-Arsh-al-Majīd）、宽大的宝座（al-Kursi-al-Wasī‘a）、最高之笔（al-Qalam-al-Rafī‘a）、保存的法版（al-Lawh-al-Mahfūz）；

c 被照耀的“体”——分别是：七层天（al-Aflāk-al-Sab‘a）、第八层天（al-Falak-al-Mukawkab-al-Thāmin）（在他们那里被视为天国、天堂和乐园）；

d 黑暗的“体”——指自然界、火、气、水、土。[①]

在《启示》第 198 章中，[②] 阿拉比对整个大世界的结构和层次做了更细的排列，依次是：

第一理性或最高之笔

整体灵魂（法版）

自然力（Tabī‘ah）

微尘（Hubā’）

体（Jism）

形（Shakl）

宝座（‘Arsh）

脚凳（Kursi）

星宿（‘Atlas）

恒星天（Falak-al-Kawākib-al-Thāminah）

---

① 《苏非术语百科》，黎巴嫩出版社，1999 年版第 603 页。

② 伊本·阿拉比著《麦加的启示》，开罗 1911 年版第 2 册第 395 页。

第一至七层天(al-Samā'al-'Ūla-al-Sābi'ah)

火、气、水、土四元素

矿物、植物、动物

阿拉比将这一结构统称为"'体'的世界",[①] 他主要论述了如下几个概念及其意义:

最高天体("宝座"al-'Arsh 阿尔实和"脚凳"al-Kursi 库尔西)

"阿尔实"一词在阿拉伯文中含有王位、御位、宝座等义。如《古兰经》说:"真主是能使我满足的,除他外,绝无应受崇拜的。我只信托他,他是有伟大宝座的。"(9:129)"他曾在六日内创造了天地,然后升上宝座,处理万事。"(10:3)"众天神将在天的各方;在那日,在他们上面,将有八个天神,担负你的主的宝座。"(69:17)至于"库尔西"一词原意为椅子、凳子,也有宝座、王位之义。在《古兰经》中,专门有一节经文称为库尔西节,"天地万物都是他的;不经他的许可,谁能在他那里替人说情呢? 他知道他们面前的事,和他们身后的事;除他所启示的外,他们决不能窥测他的玄妙;他的知觉,包罗天地"(2:255 请注意,库尔西一词在此被译为知觉)。

一些经注学家或宗教学者对此类经文做过种种神秘主义解释,如把"宝座"解释为"笔"、"理性"、"第一精神"、"第一理性"或"道",把"库尔西"解释为"脚凳"、"灵魂"、"法版"或"天牌",等等。在苏非词典中,"阿尔实"又称为"伟大的宝座"、"光荣的宝座",它包含理念世界与现象世界,有隐有显。隐是神圣世界,即真主名与属性的世界。显是现象世界,每一种事物都是真主属性的一种、一个方面。"宝座"是"笔"和"版",有与无、令与禁、利与弊……都从

---

① 伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗 1911 年版第 559 章第 7 节。

这里开始撰写。[①]而"库尔西"则是真主全部能动属性的显现，是神的意志和能力之所在。根据圣训，"真"的两腿垂在脚凳两侧，分别代表令与禁；它在世界中的地位就如同人体内的心灵，左右着人的行为，支配着善与恶、好与坏的选择。[②]

在苏非主义的"光照世界论"中，"宝座"居于极端重要的地位。阿拉比认为，"'宝座'是真主最先赋予形化的东西"，[③] 吉里解释说，真主登上宝座，意味着神光不断地显现，标志着真主的创造已经开始。如《古兰经》所述："创造天地是比再造人类更难的"(40:57)，"他为你们而制服天地万物"(45:13)。天以其覆盖、地以其担负受它(宝座)的驱使，它是最光荣、最有能力的。在复活日，天地都将毁灭，而宝座是永存的。真主的体就是那尊贵的宝座 al-'Arsh-al-Karîm，是真主的能力之所在。这如同灵魂注入躯体，个别的体是个别的宝座，属于个体灵魂；整体灵魂的体是总的宝座。整体灵魂就是称为"第一理性"和"最高之笔"的"穆罕默德实在"。穆罕默德的灵魂是整体灵魂。我们的灵魂都是个体的，是整体灵魂的一部分。体现整体灵魂的体称为"围绕的宝座"(al-'Arsh-al-Muhīt)，它"是一切存在中最高的景象，最耀眼的场所"。[④] 除仁慈的真主外，没有比宝座更高级的存在。

据阿拉比说，"宝座是力量之家"(al-Bayt-al-Ma'mūr-bi-al-Quwah)，[⑤] "力量"是指天使，被委任策划大世界和小世界的天使。

---

① 艾布·阿巴斯·本·阿塔伊编著《苏非术语词典》，贝鲁特阿拉伯出版机构，第183、224页。

② 《苏非术语百科》，黎巴嫩出版社，1999年版第789页。

③ 伊本·阿拉比著《麦加的启示》，开罗1911年版第559章第7节："体"的世界。

④ 同上。

⑤ 阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》，埃及萨阿德·萨巴赫出版社，1992年版第157页。

从这宝座发射出的完美之光就是“完人”的照明。这照明分为精神的与物质的,或理念的与现象的。精神的照明是指“完人”所具有的一切知能,如理性(al-‘Aql)、想像(al-Khayāl)、对宇宙关注的热忱(Himmah)、设计原型(Musawwirah)、意志能力(Irādah)等。完人的这些能力由策划大世界(天体世界)的众天使来体现。其中,理性由加卜里特(Jabrīt)天使显现,想像属伊萨拉非勒(Isrāfīl),原型设计的任务归阿兹拉伊勒(Azrā’īl)承担,意志由米卡伊勒(Mikā’il)掌管。总之,都是先天的创造。至于现象的照明则是指后天的一切人和物。在这里,阿拉比强调的是精神的照明或称先天的创造。在先天的创造中,天使是真主最高级最尊贵的创造,是距离本体之光最近的一个层次,属高级灵魂世界(Ālam-al-’Arwāh-al-‘Alawiyy)。每位天使都代表真主的一个名或属性,是独一本体的显现(al-Tajalli-al-Wahidiyy)。他们替天行道,代表神的意志与能力。

阿拉比谈到,“策划世界的天使”可以随心所欲地塑造自身。他们属“整体灵魂”,或称“第一实体”,按照自身固有的“原型”或模式而显化,如自然界中的水、火、气、土。各自的形象都是以真主的能力创造出来。“策划的天使”是“确定者”,根据固有的“原型”或“模式”而确定事物形象。任何事物都是按一定的“原型”或“模式”创造出来的。“策划的天使”又是“遮盖者”,是真主的帷幕和面纱。世人的眼睛只能看到他们,却看不到真主。“策划的天使”有“隐”有“显”,在“显”的时候,使人能够感觉和理解到事物的现象和本质;在“隐”的时候,却看不到事物如何成形。从“隐”到“显”,就是事物从既定的“原型”显化为具体的形象。

“策划的天使”围绕着“宝座”,意味着天使们掌握宇宙万象存在的秘密。“他们具有最高尚的品位”,是因为他们象“第一理性”

一样是真主最直接的创造物。或者说象“整体灵魂”一样,他们是仅经过很少的中介而被创造出来的,是万象存在的“整体因”,(Asbāb Kunliyah)。凡达到天使品级的人,具有整体美和个体美的人,就是那种称为按照伊斯拉非勒和米卡伊勒原型所创造的人。他们是真主的继承人,也就是先知。①

吉里解释说,由于“宝座”是整体灵魂的体,所以它只有一个。“宝座”及其周围的一切,称为“环绕的宝座”。它是神显现的场所,体现着“真”的完美与实有。正如阿拉比所阐述的观点,真主按自己的形象创造穆罕默德之光,这种创造是一种整体的生成(Nash'ah Kulliyah)。主对穆罕默德说:我是国王,你是国土,我是运筹者,你是天体。我树立你,是为了在从你那里形成的一切中策划运筹、命令或禁戒。把我给你的给它(天地万物),你在它之中,就像我在你之中。除了你,我不是(我),除了我,你不是(你),你带着我的名和属性在它之中。当时穆罕默德激动得出了汗,这纯洁的汗是水,真主以这水而向世人启示。所以有圣训说:“真主的宝座原在水上”。②

依据阿拉比的思想,“宝座”是“穆罕默德实在”或“穆罕默德精神”的寓所。它是“众灵魂之窍”(Uyūn-al-Arwāh),是“最高的灌注点”(al-Mal'u-al-A'la)。由于穆罕默德之光的照耀,从这里涌现和迸发出宇宙的一切。它是人和万物的最高之父。阿拉比把整体灵魂的体(al-Jism)比喻为“真”的言语(Kalimat-al-Haqq),就是主的一句话。主说“有”,它就有了。它藉真主的言语而产生,以神知中的

---

① 阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》,埃及萨阿德·萨巴赫出版社,1992年版第203页。

② 塞米赫·阿兑夫·宰因著《伊斯兰观点中的苏非派》,黎巴嫩书社,1985年第3版第481页。

灵魂早已具有的形象出现,是一切可能存在(万有原型)的展现。在后天宇宙形成的结构等级中,它是最完满的一种展现。“体”是“魂”的展现者,灵魂又是显现万物之光。没有体,灵魂无法显现“真”的完美,也不可能进而展现万物。真主的完美之光从这里不断地发射。“穆罕默德之光”是真主的第一创造,也可称为原始元素、逻各斯、宇宙理性或“圣言”。它是真主造化先天和后天、精神世界和物质世界的总根源。真主的造化借助真主之余光来实现。这一余光或神光不断地、分层次地照射或衍化,从而有先天的上界的种种性理,宇宙万物的理念或本质,成为后天的下界的人与万物的“原型”或“摹本”。总之,“宝座”是最高的天体,属于“整体灵魂”(穆罕默德之光),一切个体的灵魂和个别的体都从此而出。天地间没有任何事物的存在能与他(完人或穆罕默德之光)相比,他是一个完美的摹本。

关于最高天体的地位和作用,刘智认为,阿尔实天包容诸天体以及诸天体之下的万物。它是有形与无形的结合体,处于先天与后天的过渡之中。它“代行化育”,具有“诸天功用之总持”的功能。这与阿拉比关于“‘宝座’是力量之家”、“是最高的灌注点,是众灵魂之窍”的思想完全一致。正是由于宝座的这种特性,先天的概念、观念、理念、思想、想像……得以演变为现实的万事万物。对此,刘智阐释了真宰从没有名称(“最初无称”)、没有运动与联系(“真体无着”)的阶段,向“浑然大用”阶段的发展。也就是说,由于真宰的“能动运动”与宇宙万有的“被动运动”相互作用的结果,先天的无形世界才得以演变为后天的现象世界。他认为“大用浑然”阶段是指真宰本体萌发了“动之机”,由“动之机”而蕴含了真宰的“当然之动”与万有的“能为之动”。穆罕默德之光是“真”之光的完美流溢,是真宰发露显现的“首品”。真宰将其本体中所有的奥妙,

都发露显现在这个“首品”当中。“首品”内所蕴含的理与象，就是真宰所蕴含的理与象。“首品”之后的造化，都是“首品”根据真宰所发露显现的，而一个一个地加以发露显现。真宰是“知”，“首品”是能。“知”具有造化功能，“能”是指“能为”。真宰是寂静的本体，首品是感而有动。所以“首品”又被称为真宰的“代理”，代理真宰造化宇宙万有。刘智还认为，造化流行之中（或称穆罕默德之光的照耀，或称整体灵魂的下降，或称“首品”）蕴含“性”与“智”。由“性”显化出人之“性”，由“智”显化出物之“理”。“性”与“智”，代行真宰造化天地万物及人类。

关于“性”、“理”的显化，从高到低有不同的层次和等级。刘智提出了“人性九品”与“物理九品”说。人性九品分别是：1 至圣之性，人性的最初品，最接近于真宰；2 大圣之性；3 钦圣之性；4 列圣之性；5 大贤之性；6 知者之性；7 廉介之性；8 善人之性；9 庸常之性。总之，人有圣贤智愚之分。物理九品分别是：1“阿尔实”之理，物理的最初品，与真宰本体之理相合；也是最高天体，包含其余八层天，总体上主持诸天的作用，是“物理九品”中品位最高者。2“库尔西”之理，包含以下七天，并代行七天的作用，但仍在“阿尔实天”之内。3 土天之理。4 木天之理。5 火天之理。6 太阳之理。7 金天之理。8 水天之理。9 太阴（月球）之理。[①] 根据刘智的性理始分图，在阿尔实与库尔西这两重天之下是七重天，分别称土、木、火、日、金、水、月诸天。与之相应的各天体中的星体分别是土星、木星、火星、太阳、金星、水星、月亮。在九天之位以下，是风、火、水、土四气、四行或四象。四气生三子，即矿物、植物和动物。按照刘智的说法，阿尔实天在天体中的旋转是“自然之动”，而库尔西天

① 沙宗平著《中国的天方学——刘智哲学研究》，北京大学出版社，2004 年版第 120 页。

以下诸天体的旋转是“反挚之动”。由于运动的方向相反,才能使四行交融而化育万物。就是说,先天之理要演变为后天之物,有赖于九天的旋转运动。所谓阿尔实天的“自然之动”,其原动力便是“真”的“一念之动”。这里,刘智不仅讲了最高天体的作用,而且勾画出整个大世界的演化图,而各个层次的演化都源自“首品”。他所说的“首品”,与阿拉比所讲“宝座”是“众灵魂之窍”,是“最高的灌注点”,是一个意思。即由于最高天体的运动,由于穆罕默德之光的照耀,涌现和迸发出宇宙的一切。可见,刘智关于最高天体的思想,与穆斯林哲学家的宇宙观及伊本·阿拉比关于“穆罕默德之光”的概念,是一脉相承的。

微尘(溟渣、粒子、先天元气)

“微尘”(Habā')一词是早期阿拉伯人经常使用的词语,因而它也出现在《古兰经》当中。经文说:“当大地震荡,山峦粉碎,化为散漫的尘埃,而你们分为三等的时候。……”(56:6)“我将处理他们所行的善功,而使它变成飞扬的灰尘。”(25:23)这里,“散漫的尘埃”、“飞扬的灰尘”似乎可以理解为万物化为乌有,回到其原初的状态。

阿拉比在《启示》中多次谈到“微尘”这一概念,[①] 旨在说明万有产生之前的世界是什么。他认为,整个大世界从精神到物质、从无形到有形、从高到低分为不同的层次和等级,都是由于神光的照射和神性的流溢所致,这一过程称为“灵魂的下降”。[②] 他所说的灵魂,指整体灵魂,是能够照耀个体的,在每个人身上驻足的整体灵魂。这个灵魂可以用太阳的一个名字 Yūh 来比喻,它就是“真”

① 伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗 1911 年版第 1 册第 119、121 – 122 页。

② 见本书附录:吉里注释本译文第 559 章第 6 节。

(真主),是天地之光。他把"真主以他的光芒显现出'微尘',比作准备好石膏,按照所想像和设计的原型开始塑造"。"微尘"是"整体的实在和实有"(al-Haqīqah-al-Kulliyah),它是不可分割的、完美无缺的,就像白色的本质是白的一样。他说,"微尘"这一概念是阿里提出的,阿里曾将微尘看作是世界的本质,认为微尘预示着整个自然现象的产生。也就是说,在"微尘"当中,有世界的原型。阿拉比还提到,"微尘"这一概念在思想家或哲学家那里被称为"第一实体"或"第一物质"。

吉里解释说,当"真"想表现自我(本体)时,会根据需要将其本质分为两部分:主动的(al-Fā'il)和被动的(al-Maf'ūl,原初的(al-Qadīm)和后来的(al-Muhdath),主的(al-Rabb)和仆的(al-'Abd),必然的(al-Wājib)和可能的(al-Mumkin)。这两部分是相互对应的,而在后来的显现中,真主最先表现的是"微尘"或"溟渣"。吉里称"微尘"是"被创造的'真'"(al-Haqq-al-Makhlūq),这个"真"被限定在创造的品级当中,与真主本然或本体的"真"是有区别的。

阿拉伯学者认为,"微尘"这一概念相当于古希腊哲学术语中的"基质"(Hayūla)或"第一实体"。[①] 亚里士多德将存在分为形式与质料,认为形式("种"、"属"、本质、一般)是第一实体,可感的具体事物是第二实体,形式高于、先于、独立于可感事物而存在。形式是事物的定义、本质、结构和范型,相对于质料而言,是在先的、能动的,并且实有实在,是运动的源泉和目的。这种没有质料的纯形式是万物追求的终极目的,是第一推动者的神。[②] 吉里也称"微

---

① 阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》,埃及萨阿德·萨巴赫出版社,1992年版第146页,另见本书附录:吉里注释本译文第6节。

② 冯契主编《哲学大辞典》,上海辞书出版社,1992年版第494－495、1480－1481页。

尘”为“第一实体”。认为“微尘”同“第一理性”、“穆罕默德精神”、“最高之笔”、“穆罕默德实在”的概念一样，都是真主的第一创造，是“真”的理念和形象的摹本。它是“真”的形象，“真”是它的灵魂（按照形式质料说，“真”是它的形式，它是“真”的质料）。真主的创造，万物的形式都寓于他（“穆罕默德实在”）。

这里的“微尘”与刘智所述元气[①] 应属同一概念。就天地大世界在后天的形成而言，刘智借助于中国传统文化的无极太极、元气两仪四象之说，来说明“万物不可以无因而化育也”。在刘智看来，元气处于“先天之末、后天之根”的优越境地，是先天之末、后天万物之母的气。元气来往和演化于先天后天、理念世界和现象世界之间。在先天，它是溟渣；在后天，它是万有之本原，具有精神的和物质的双重特性。它既是无形的、精神的存在，又是能够“承元妙化”而变为有形的物质实体。这与道教所说的元气有相似之处。道教认为，元气以“道”为本体，混沌无形的元气由“无上大道”所化生。元气又化生为阴阳二气。阴阳二气的和合，而生万物。总之，元气在万事万物的生成过程中发挥着直接的、具体的作用。

在中国古代更新的儒学家的宇宙论和形而上学思想里，“气”是一种原始混沌的质料，各种个体的事物都是由它而出的。

张载（1020－1077）认为，太极就是“气”。整个宇宙无始无终、不息不休的流行过程就是“气”。“气聚，则离明得施而有形；不聚，则离明不得施而无形”（《正蒙太和篇》、《张子全书》卷二）。就是说，“气”是动的，不断聚散。气聚时从中生出具体的个别事物，气散时这些事物便分崩离析而朽坏。张载用“气”的聚散来解释万物的生成和毁灭，但却无法解释万物为什么会分成不同的门类。对

---

① 金宜久著《中国伊斯兰探秘》，东方出版社，1999 年版第 152－154 页。

此，程颐(1033－1108)和朱熹(1130－1200)提出了“理”的观念。他们认为，宇宙不仅是“气”聚而生，还因为其中有它各自的“理”。万物各从其类，因为“气”的聚结，各依不同的“理”。在程朱的思想体系中，“理”乃是“道”，是“形而上”。在形而上的世界里，虚无一物，却又万物具陈。虚无一物，因为其中没有具体事物。万物具陈，因为万物的“理”都在其中。“理”是客观存在着的，无论现实世界中有没有它的具体实例，也不在于人是否知道它们。每类事物都有它的“理”，这“理”便是事物之所以然。就是说，“理”是事物的终极标准(最高原型)。“天地万物之理，便是太极”(《语类》，卷九十四)。太极不仅是宇宙万有之理，同时还内在于每类事物的每个个体之中。一类事物有一事物之理，在这个个别的理之中，又有太极整体之理。所谓“在天地言，则天地中有太极；在万物言，则万物中各有太极”(《语类》，卷一)。至于“理”和“气”的关系，朱熹曾说：“天地之间，有理有气。理也者，形而上之道也，生物之本也；气也者，形而下之器也，生物之具也。是以人、物之生，必秉此理，然后有性；必秉此气，然后有形。”(《答黄道夫书》，《文集》，卷五十八)这里强调的是，任何个别事物乃是气的凝聚，但气是按照这类事物的理的模式而凝聚的。任何时候气的凝聚总有理在其中。“天下未有无理之气，亦未有无气之理”。(《语类》，卷一)

朱熹对“理”和“气”的解释，体现了他的宇宙观思想，据此，我们可以进一步理解“微尘”这一概念在阿拉比世界观中的地位和意义。

根据苏非主义“一”生万有，万有归“一”的核心思想，“微尘”这一概念在整个存在中与“宝座”(最高天体)的意义是一样的，都是为了阐释“穆罕默德之光”或“完人”的思想。一切皆为“光”的照耀、显现和衍化。这种造化论的主张是苏非神秘主义认识论的基础，为人们净化心灵、接近和复归真主架起一座精神的桥梁。正如

阿拉比所述:“由‘微尘’而生万物,就如同家中各个角落都受到灯光的照耀,其明亮的程度因距离光源的远近而有所不同。真主的光就像一盏灯,最接近于真主之光的只有‘穆罕默德实在’。而“最接近于‘微尘’或‘穆罕默德实在’的是阿里及众先知。他们属于能够求证真主、获得‘揭示知识’的人。”(Ahl-al-Tahqīq、Ahl-al-Kashf)[①] 根据他的解释,“微尘”之中有四个品级,每个品级都有一个相应的天使,凭藉真主赐予他们的知识策划世界,按照真主的授意描绘和装点整个世界从高级到低级的各种存在,并负责管理今生和来世。天使们从不违背真主,总是按真主的命令行事,世人如能修行到天使的品级,也就达到了接近和复归真主的目的。[②] 这与中国儒家思想中所提倡的“塞乎天地之间”的“浩然之气”具有同样的意义。

四元素

关于火、气、水、土四元素是万物之本原的学说,源自古希腊哲学家恩培多克勒。他认为,一切事物都有四根(或元素),它们的结合就生成万物,它们的分解就使个别事物消亡。世界上一切具体事物都处于不断生灭变动之中。四根本身是永恒不变的,只是处在轮番的结合与分离之中。它体现着双重的过程,有时从“多”生成为“一”,有时从“一”分解为“多”。这种生灭运动是双重的,但它们在这种循环中,又是始终不变的。四根作为物质结构的基本元素,在质上是不可变的,它们作为永恒存在的整体是没有生灭的。[③] 它们是粒子化了的微小物质粒子,是构成物质的基本单元。毕达哥拉斯学派在这四种元素之外,另外提出了构成天体球壳的

---

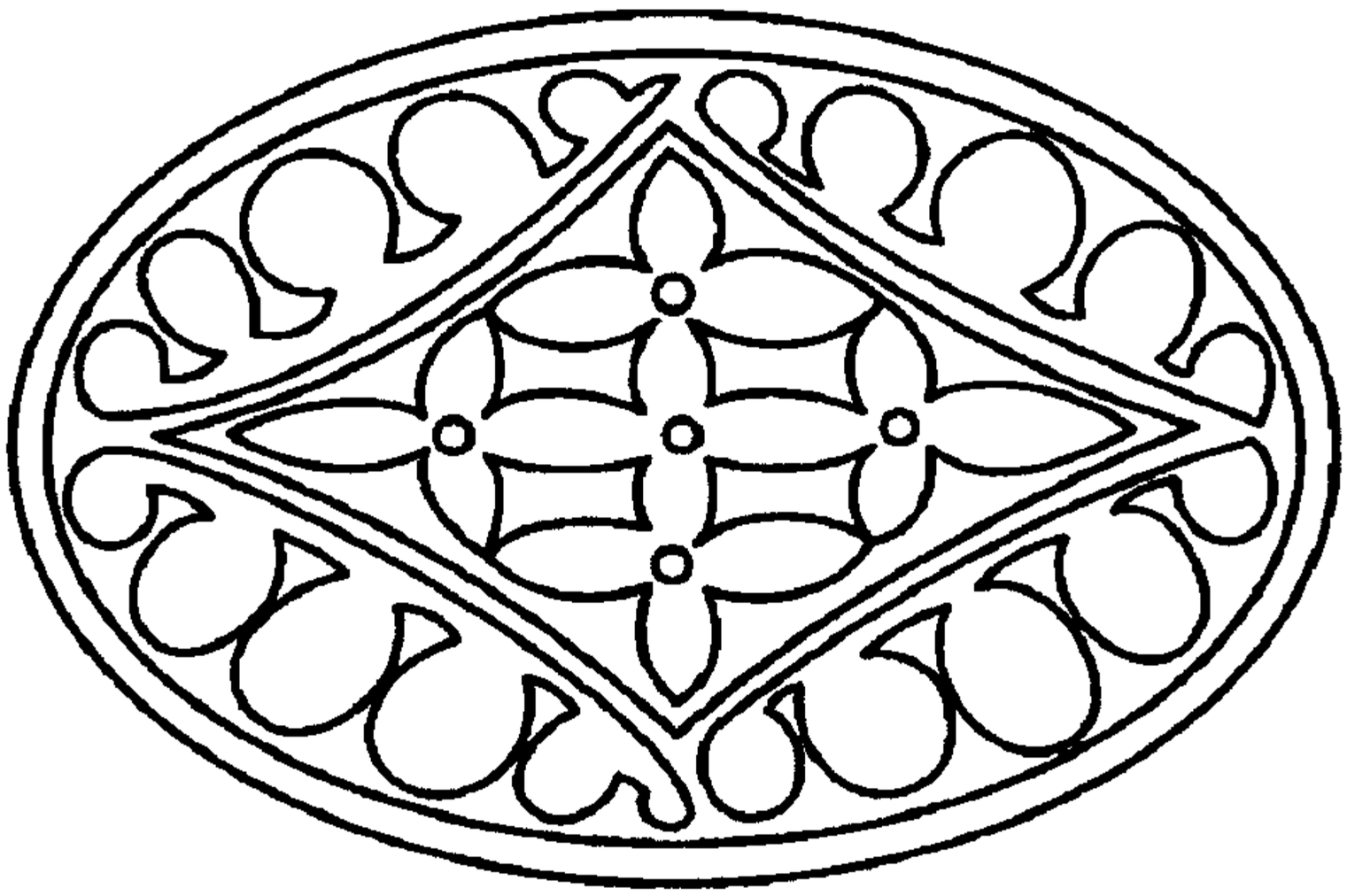
① 从阿拉比的这一论述中,可看出苏非派思想与什叶派的联系。

② 伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗 1911 年版第 1 册第 122 页。

③ 冯契主编《哲学大辞典》,上海辞书出版社,1992 年版第 383 – 384 页。

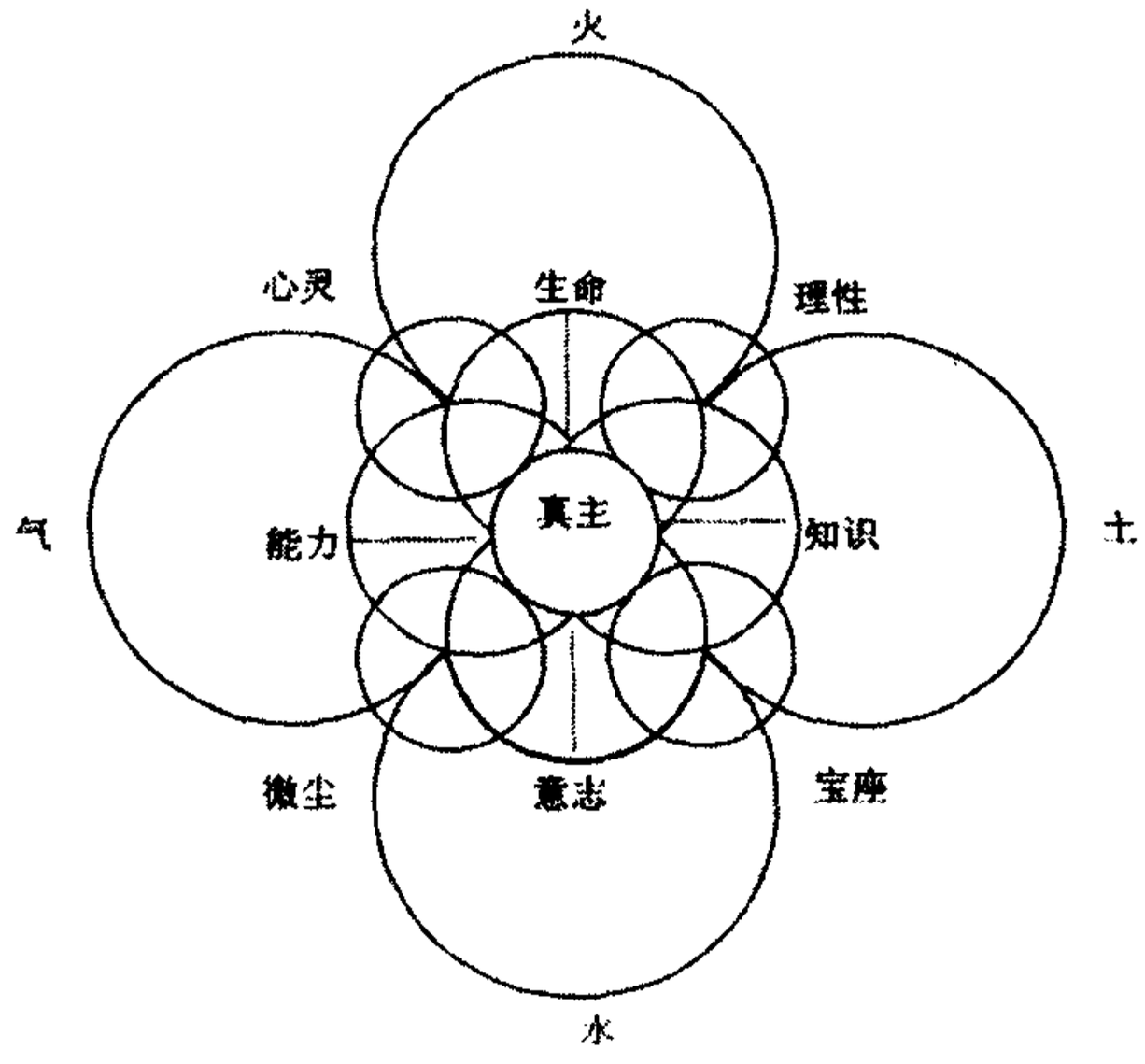
“以太”元素。柏拉图肯定这种学说，认为这些由两种三角形构成的四种元素各有不同的几何结构，其中火、气、水三种元素可以互相转化，但宇宙灵魂则是由第五种元素“以太”构成的。亚里士多德进一步认为火、气、水、土四种元素是属于地球上的，由于它们间相对不同的轻重、冷热、干湿而彼此区别开来，以不同比例混合构成地球上的各种物体；天体和星辰则是由充塞天上空间的第五种元素“以太”构成。

四元素具有冷、热、干、湿四性或四象。这四大元素分别具有各自的特性。气是冰凉湿润的，火是炎热干燥的。由不同的元素构成的事物也分别具有相应的自然特性。由于古代医学与哲学的联系，四元素理论进入医学，便形成人体混合质说，如活泼的多血质，迟钝的粘液质，易怒的胆汁质及忧郁型的抑郁质。早期自然学派的希腊哲学家力图将整个存在，归之于这四种元素及其特性组合构成的结果。医学家希波克拉底将整个人体的状况，归于四种混合质组合比例协调的程度。比例协调适中，则身体健康；比例失调则出现疾病。这种思想随着翻译运动传入伊斯兰世界，四元素说和人体混合质说分别影响到穆斯林的哲学家和医学家，而后又被披上宗教的外衣，用于解释伊斯兰教的创始学说。



依据阿拉比的思想，宇宙中的一切都依赖于神性的实有(Haqā'iq Ilāhiyah)，一切知识都源自神的知识。而神性的实有就是真主的“生命”、“知识”、“意志”和“能力”。生命与知识先于意志与能力。由于有生命和知识，才有意志和能力。造物主首先从生命中创造了“第一理性”(穆罕默德之光)，从知识中创造了“心灵”(整体灵魂)。而后再从穆罕默德之光和整体灵魂中产生出“微尘”和“整体”(宝座)。通过真主的生命、知识、意志与能力及其所创造的穆罕默德之光、整体灵魂、微尘和整体，才有了现象的世界。但是，现象世界或者说自然界的形成，又是由于热、冷、湿、干的存在与相互作用。也就是说，世界形成的顺序是：真主的生命、知识、意志和能力——→穆罕默德之光、整体灵魂、微尘、宝座——→热、冷、干、

湿(自然界)。如图所示:①



他在《启示》第 60 章中谈到:热生干,冷生湿,热和冷是主动因,干和湿是被动因。热源于“理性”,“理性”源于“生命”。所以,与个体相连的生命,其特性是热。冷源于“心灵”,“心灵”源自“知识”。所以,知识确立之后被形容为“雪”,称为“确信的冻结”(bard-al-Yaqīn)。就像有生命和知识必有意志与能力一样,有热和冷就有干和湿。真主的能力是生成创造,因而一切创造物都具有生命的特色。所谓生命的特色,就是个体的热和湿,微尘中的形和象,整体中聚合着的天和地。真主打破了天地的聚合,使各种事物有了差别。整体(宝座)本根源于水,水是一切生命之源。真主将四元素加以整合,使热与干结合产生火,被定制于三个空间,分别是白羊座、狮子座、射手座。真主又使冷与干结合产生土,也被定制

① 原图载于伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗 1911 年版第 1 册第 260 页。

于三个空间,分别是金牛座、室女座和摩羯座。然后,真主使热与湿结合产生气,分别被定制于双子座、天秤座和水瓶座。他又使冷与湿结合产生水,被定制于巨蟹座、天蝎座和南鱼座。这就是十二宫和二十八星宿的原型。总之,天地始分,星球运转,自然界的形成,都是造物主的安排与定制。①

四元素在苏非主义的世界结构中,属于最后一个层次,即黑暗的"体"——自然界的形成。关于"体"的黑暗的特性以及"体"的形成,或者说万物的演化,阿拉比在第 559 章第 7 节中认为:"体"是吉祥祝福的场所,分层次的显现不断递增,在相互融合中形成只有"体"自身才知道的知识。这里具有密集的能量,由于能量的密集而产生个体的动与静,数量与重量。由于"体"表面的薄细透明而产生可见的现象世界,又由于"体"内部的密集厚重而产生不可见的幽玄世界。也可以说,现象为"散",幽玄为"聚",整个存在就是聚与散的变换。"体"具有长、宽、高三个范畴,是一种密集的结构。由于体的密度使光不能穿透,因而出现黑暗或阴影。所以说,"体"来源于光(真主)的完美,但它同时也在黑暗之中。

阿拉比还将"体"的世界划分为四部分,分别是:无生命力的矿物或无机物、有生命力但没有灵魂的植物、有生命力并且有灵魂的动物、诸天(高层次的星球或天体)。他认为,"体"的状态在不断变化,能量、密度、大小、长宽高、深浅、远近、中庸、美丑、存与灭等等必然的与偶然的变化,使它总是处于完美与不完美之中。但"体"的变化或行动始终受神的意志支配,真主始终是动因。人也是如此。在人的躯体之中,蕴含着选择各种行为的能力。如果只为肉体需要而忙碌,人就会陷入"黑暗"之中,最终沦入火狱。

---

① 伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗 1911 年版第 1 册第 293 – 294、138 – 139 页

关于万物构成的基本元素，我国穆斯林学者刘智称为“四行”、“四气”、“四象”。他把四元素在先天称之为四行、四元，指的是风火水土之理。它们本身之所余而构成溟渣——元气。元气又化生为阴阳二气，阴阳化而为水火，水得火而生气，火暴水则生土。这就产生了水火气土四象。阴阳四行的相互转化还需要有外在的诸种条件。其中，四行各有其方位，即东南西北四方。四气的运动流行，形成春夏秋冬四时及其热冷湿温四际。有了四方、四时、四际作为四行演变的外部环境，四气相互掺杂混合，万物从中化育，由此而有四行的三子——金、木、活类，即矿物、植物和动物。①

刘智与阿拉比都继承了古希腊哲学中的四元素说。刘智着重论述的是天地万物演化运行的规律。在阐述世界论时，他借用了中国传统的无极太极、两仪四象之说。而阿拉比在谈到四元素时，则把它与人的灵魂联系在一起。他认为，各种纯洁的灵魂由高层次的元素组成，他们是介于天地之间的空中天使。劣等的灵魂，属于精灵，是真主用火和气造成的，如同人是用水和土造成的一样。② 他的“宝座”（最高天体）、“微尘”（溟渣－元气）、“四元素”概念，强调的都是“穆罕默德之光”或“完人”的思想及其意义。

中间的世界 barzakh

在阿拉比的宇宙观或存在结构中，还有一个重要而有意义的概念，那就是“中间的世界”。按照苏非的解释，“中间世界”是指精

---

① 见金宜久著《中国伊斯兰探秘》，东方出版社，1999 年版第 155－156 页；沙宗平著《中国的天方学——刘智哲学研究》，北京大学出版社，2004 年版第 137－138 页。

② 阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》，埃及萨阿德·萨巴赫出版社，1992 年版第 190－191 页。

神与物质、来世与今世之间的世界。[①] 阿拉比说,是指人的灵魂与肉体之间的世界。他称其为“巴尔扎赫”(Barzakh,原意为地峡 – 两海间的位置)、“想像的世界”(Ālam-al-Khayūl),或“原型的世界”(Ālam-al-Mithūl)。他说:“‘想像’产生于灵魂与肉体之间,‘原型’产生于理念与形象之间”。[②]

阿拉比认为,“中间的世界”具有神的意志与能力的属性。这个“能”的属性,就是指超常性(Kharq-al-‘Ādah)。有限的、被造的、可感的事物形象,都在这一想像的世界中被定型。它是高层次的存在结构,是带有“真”的属性的一种创造。在这里,对事物形象的想像和设计并非通过理性思考,而是与神的启示紧密相连。神启决定着每一种形式与内容。与神启相连的想像决定每一种存在。它介于聚与散之间,以一种形式显现两种内容。这是一个形象和结构都在不断变化的世界,这里早已有了事物量和质变化的观念和原型。在“中间的世界”,事物的存在与发展不像现实世界那样取决于因果律,而是靠一种纯粹的意志和能力。对此,阿拉比在第559章第7节中以诗行作了如下表述:

量和质原本未被发觉,现在却为人所知。
我已明白他(真主)为何要显现量和质,
是为了使我们认知他的能力与意志;
从他对量和质的控制中我们看到了他。

关于“中间世界”的意义,阿拉比是这样吟诵的:

---

① 艾布·阿巴斯·本·阿塔伊编著《苏非术语词典》,贝鲁特阿拉伯出版机构第33页。

② 阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》,埃及萨阿德·萨巴赫出版社,1992年版第176页。

灵魂的化身是一种想像，
不要只停留在肉体而迷误自身；
当启示之灵——哲伯利勒来到之时，
便可得到明确指引。

阿拉比还谈到“真实之地”(Ard-al-Haqīqah)，它与“想像的世界”、“原型世界”、“中间世界”意义相同。“真实之地”是圣贤之人死后降临的世界，它是用造亚当剩下的芝麻大的一块泥土构成，故亦称“芝麻之地”。这四个世界彼此相近，对于有眼光的人(阿拉比称之为“有两只眼睛的人”，能同时认识精神世界与物质世界的人)会显现奇迹。求真知者(‘Ārif)懂得事物发展的规律，他们以复归真主为人生的目标，属能够揭示幽玄的人(’Ahl-al-Kashf)，阿拉比称之为“大人物”。与此相对的“小人物”则属于心灵被遮蔽者(Mahjūb)。苏非认为，每个人都在塑造自己，人应追求善良，放弃侵害，付出辛劳，杜绝抱怨，在现实中不为自己捞取一点点好处。谁能同肉体的欲望抗争，谁就能降临“真实之地”。

由此不难看出，阿拉比展示大世界的目的是，让人透过物质世界认清精神世界的最高目标，而在世间一切创造中，唯一能够认识最高实在，达到返本还原、归根复命的只有人。大世界尽于后天，小世界(人)则能返于先天。大世界是以小世界为中心而设计的。所以，小世界的人较之大世界更为重要。我国穆斯林学者刘智也总结了这一道理。他说：“万物与人类共同禀赋先天无形之理，但只有人类独受其全部知能。因为万物的诞生，是由里及表，自上而下，以理就气，进入气中，所以万物仅得到理的部分。而人类的产生，是由表及里，自下而上，以气合理，不断接近于理，所以人类独得理的全部精萃。全部精萃到达极点，则是本然的真体，所以称作

妙合真主的全能。元真，若非全部精萃之至之全是不能妙合的”。①

③ 阿拉比的小世界

谈到小世界，必然涉及人性与人生。对此，《古兰经》是这样叙述的：“众人啊！你们应当敬畏你们的主，他从一个人创造你们，他把那个人的配偶造成与他同类的，并且从他们俩创造许多男人和女人。”(4:1)“真主创造你们，先用泥土，继用精液，然后，使你们成为配偶。”(35:11)“我确已用泥土的精华创造人，然后，我使他变成精液，在坚固的容器中的精液，然后，我把精液造成血块，把血块造成肉团，把肉团造成骨骼，然后，我使肌肉附着在骨骼上，我把他造成别的生物。”(23:12－14)“真主由土上而后由精液上创造了你们，以后使你们结成夫妇，女方的怀孕和分娩主均知道，寿命的长与短无一不在记载中。”(35:11)真主不仅造了人，而且供给人们的生活：“我在大地上为你们和你们所不能供养者而创造了许多生活资料。每一种事物，我这里都有其仓库，我只依定数降下它。”(15:20－21)“天地的宝藏，只是他的；它欲使谁的给养宽裕，就使他宽裕；欲使谁的给养窘迫，就使他窘迫。”(42:12)

据《古兰经》的故事传说，② 真主在创造了天地之后登上宝座，役使日月按一定的时辰运行。随后他又造了众天使和精灵。天使受造于光的成分，他们的使命是听从真主差遣，执行不同的特殊任务。他们赞美真主，虔诚地向他顶礼膜拜。精灵受造于火的成分，是一种有限智力的生命形式。他们存在于阴暗的空间，不显露本色，不张扬形迹。真主告诉众天使说，他要另造人类，让他们

---

① 马宝光主编《中国回族典籍丛书》，第5册第562－563页。

② 穆罕默德·艾哈迈德·贾德·毛拉著、安国章等译《古兰经的故事》，新华出版社，1983年版第1－7页。

在大地上劳动生息，让他们以植物为食，开发利用大地下的宝藏，并让他们在那里繁衍后代。为了使众天使理解真主的意图，真主说："我将按我所想造人，选我如意者为后继。你们会看到现在还不曾见的，等我造了他，为他注入灵魂之后，你们就向他俯身下拜！"真主用黑泥造了阿丹（亚当），并将灵魂注入他体内，于是他有了生命的气息，成为真正的人。众天使都向阿丹跪拜，只有精灵易卜里斯不服从（15:26－35）。他拒绝的理由是，真主用火造他，用泥土造阿丹，他比阿丹高贵。真主对易卜里斯的叛逆进行了惩罚，把他逐出天园，但答应他的乞求，容许他活到人类复活。易卜里斯对真主的宽容并不感恩，反而以怨报德，千方百计诱使人们背离正道，成为令人犯罪的恶魔（15:36－42）。为了确立人的地位，真主赐予阿丹以知识，开阔他的眼界，告诉他万物的名称。然后召集众天使，让他们说出所有万物的名称，众天使都无法解答。而阿丹却遵照真主的旨意回答了众天使所不能解答的问题（2:31－34）。真主之所以这样做，是为了表明阿丹比众天使有更多的智慧，他的地位不容否认。

《古兰经》还记述了阿丹与其妻子同住天园的故事。当时真主默示他俩："你要记住我对你的恩惠，我以自己超绝的本性造了你，是你按我的意志成了人；我为你注入了我的精神，并要众天使向你下拜；我还给你智慧与知识。……这永久的天园我已把他作为你们的住所。如你服从我，将会得到我的好报，让你永居天园。如你背弃信约，我将把你从天园中赶出，予以火狱之苦。你要记住，恶魔易卜里斯是你和你妻子的死敌，他若不设法把你们赶出天园是不会善罢甘休的。"真主允许他俩任意享用天园的一切，但禁止他俩接近其中的一棵树，并禁食树上的果子，否则，就要变成不义的人（2:35）。但他俩被易卜里斯恶魔诱惑和欺骗，违背了真主的命

令,因此而被逐出天园。真主说:“你们一同从天园下去吧!你们彼此是仇敌。若是我的引导能达至你们,那么谁遵从我的引导,谁便不致迷途,也不会忧愁。”(2:38-39)真主告诫阿丹,一旦离开天园,新的生活即将开始。他们要自谋生存,自我保护。在他面前有两条路:正道和歧途,信仰和背叛,成功和失败……谁走真主指引的正路,谁就对魔鬼的诱惑无所畏惧。谁背离真主的正道,谁就生活穷困陷入歧途。

上述经文及故事传说表明,人从无到有,从生到死,都受真主的支配。真主和人的关系是创造者与被创造者、供养者与接受者的关系。人是真主的奴仆,对真主要绝对服从。人在尘世要根据真主的意志走正道和行善事,否则,将会受到真主在今世的惩罚和后世的火刑。如果只从这一角度理解《古兰经》,可能会得出命定论的结果。其实这只是为了强调真主独一无二、主宰人类命运的一个方面。更重要的一个方面是,在《古兰经》的内容中还蕴含着积极的奋斗人生的思想,也就是真主造人的目的和意义。

真主何以要造人?根据伊斯兰教的宇宙观,真主的本质是完美。他造万物,是为了使每一种造物都反映出他的一种或多种属性与美质。他还在造物中拣选了人类,并赋予他们一切完美的属性和特殊的能力,以便人类能够认识他并崇拜他。对此,《古兰经》是这样表述的:“他创造众生,然后再造他们,再造对于他是更容易的。天地间最高的典型,只属于他,他是万能的,至睿的。”(30:27)“他精制他所创造的万物,他最初用泥土创造人。然后用贱水的精华创造他的子孙。然后使他健全,并将他的精神吹在他的身体中,又为你们创造耳目心灵。”(32:7-9)“我确已把人造成具有最美的形态”(95:4),“真主为你们以地面为居处,以天空为房屋,他以形象赋予你们,而使你们的形象优美,他供给你们佳美的食品。”(40:

64)“他使你们为大地上的代治者。”(35:39)从类似经文中可以看出,人是天地间的精华,是真主创造的大地上最美的形态,是天地间最高的典型。在这里,人不仅是真主的奴仆,还是真主在大地的代理人,体现着真主的精神,遵循真主的旨意治理人世。但人类主宰世界是在真主主宰世界的前提之下,所以人必须敬畏真主、崇拜真主和感恩真主。发挥真主给予人类的生命特质和自我意识能动作用,把理想的天国建立在尘世的努力之上,通过走正道将这个世界向着完善的境地推进。这些都说明了对人本身及其行为的重视。

阿拉比按照《古兰经》所阐释的伊斯兰教的宇宙观,分别从以下几方面论述人的问题:

人之性

人性也就是人的本质。阿拉比强调:“人是完全按照真主的描绘而成形的,像真主一样具有创造与被造两种属性,所以没有任何被造物可以和人相比。”① “人是世间最完美的一种创造”,“是真主在大地上的代理人”。② 人的灵魂原本不属于尘世,而是来自于灵性的领域(天使世界),在人的灵魂中潜藏了神的各种完美特性。这些潜藏的完美属性,需要通过神圣教育的启发和自我的努力才得以显现,接近完美境界。苏非关于净化灵魂、修行到“完人”(先知或圣徒)境界和品级的主张,正是以这一思想为基础的。按照苏非主义的解释,由于人性源自神性,所以人的灵魂与肉体结合来到这个世界的目的,就是获得各种灵性的完美。当肉体死亡,化归尘

---

① 阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》,埃及萨阿德·萨巴赫出版社,1992年版第108页。

② 伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗1911年版第1册第118页。

土,灵魂也应回归自己的故乡,带着它在这个世界所获得的各种完美品行在另一个世界(真主那里)获得"永生"。

阿拉比强调人性源自神性,是就人的整体存在而言。当人的整体灵魂下降,与肉体结合产生个体的人时,人便属于黑暗低级的物质世界,成为所有创造物中"最后的一个物种"。① 所以,阿拉比说:"人的本质不同于神的本质",虽然肉体象灵魂一样,都来自于"真",但肉体比精神所带的神性要少,是有缺陷和不足的,因而称其为"病体"。② 也就是说,人的品级位于完美与不完美、光明与黑暗、天使与动物、精神与物质之间。在人的本性中,包含了肉与灵、恶与善、兽性与人性、卑贱与高尚两个方面。由于这两种本性的结合,人可以行善,也可以做恶。人所具有的两面性决定了人类需要先知的引导和教化,需要自我修炼,以便驱除人的兽性,激发灵性的本质,使潜在的美德得以体现。

阿拉比还谈到人的心灵。他说,人的心灵是"封闭的",看不到真主的完美。如《古兰经》所述:"我确已创造人,我知道他心中的妄想;我比他的命脉还近于他。"(50:16)真主是心灵的寓所,但心灵却忽视它与主的接近,总是被表面事物所迷惑,被现象世界的浮华所遮蔽,因而看不到真主的完美。心灵又是"充耳不闻的",是"缄默无言的",并且是"陌生的"。人的心灵因追逐俗世物欲而失去原本由真主赐予的各种神的理解力,听不到来自"真"的声音,不能明确表达原本藏于其内部的任何一种关于神的秘密,忘记了自身原本包含着神性的完美。但心灵本是造物主本体之光的产物,带有"真"所具有的一切完美特性。人的心灵与"真"之间本是协调

---

① 伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗 1911 年版第 1 册第 121 页。

② 阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》,埃及萨阿德·萨巴赫出版社,1992 年版第 73 页。

的，之所以出现差别是由于“心灵的下降”（与肉体结合后追求现世的需要）。为此，“真”作为心灵的创造者，有权利给心灵敲起警钟，让心灵恢复理智，重新认识自己。如阿拉比所吟：

仁慈者来自于仁慈的（主），他们原本相濡以沫；
分离后的分歧是为什么？以至于被怨又受责。
还是让他（主）来指点，听从法官（理智）的召唤，
这召唤是警钟，对远离的人将做罚判。

吉里解释说，对心灵敲起警钟，是让心灵忏悔，摆脱肉体的需要，朝向和忠实于“真”的完美。如果能抛弃俗世物欲，就能使心灵复归原来的属性，重新具有神的品质与特性。阿拉比形容人性与神性是“相依相伴，相互交谈”的关系，是“心与心的交流，灵与灵的对话”。[①] 这正是苏非修行所追求的神交境界。

关于人性源自神性的问题，我国穆斯林学者刘智也有他的阐释和分析。刘智认为，人之性，“浑含一切所有之性”。它是先天“一切理气之种”和“后天一切理气之果”。从狭义方面说，人性就是人的本性。它源自先天，继真主首显之性而存在，“无美不备”，故成其为万物之灵。就广义方面说，人性还有其他的品性，它包含六个层次：继性、人性（本性、灵性）、气性、活性、长性、坚定。其中，继性和本性属先天之性。此二性能对后天之性产生影响，但它们在后天并不直接参与人的生长、发育和人体活动。气性、活性、长性和坚定等品性，虽为先天之性，但它们伴随人体在后天的诞生，而在后天参与人的生长、发育和人体活动。这是与继性和本性的不同之处。

---

① 阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》，埃及萨阿德·萨巴赫出版社，1992年版第116－121页。

刘智将人性中的继性和本性同其他品性加以区分，并且强调继性和本性的重要。他说："本性与继性、与真宰之本然，有次第而无彼此。由真宰之本然而有继性，由继性之分与而有本性，是其所为次第也。而其实本性之知能，不异于继性之知能，不异于真宰本然之知能。所谓有次第而无彼此也。"① 他的目的是强调人的灵魂源自神性本原，人性与神性的统一。这里，人性是作为一种精神实体而存在，也就是人体中的灵魂。它是先天的人性，属无形的变化。而后，先天的人性继续显露，依次为坚定、长性、活性和气性。坚定是指"金石之性"，它是躯体其他机能正常运转的基础。长性即"草木之性"，是指人的繁殖、遗传技能。活性是人的知觉和运动技能，也称为觉性。气性则是人的爱憎、情欲之性。同以往的哲学家相比，刘智所说的草木之性相当于亚里士多德所述的营养灵魂以及伊本·西那所述的植物灵魂；活性相当于他们所述的感觉灵魂或动物灵魂；气性则相当于理性灵魂或人的灵魂。如前所述，刘智认为，物有先天九品之理，人有先天九品之性，分圣、贤、智、愚等数个等级。人在后天是善良还是邪恶，由人的先天品性所决定，同时也决定着人死后灵魂的品级。重要的是，人在现世就应抓紧修炼，净化心灵，将自己的精神品级提升到圣贤的水平，才能接近于神性的完美，达到复归真主的目标。

人之身

人性之所以可向神性复归，是因为人的本质不同于其他任何被造物。他具有从先天无形到后天有形的变化，再从有形向无形转化和复归的基础和条件。

---

① 见金宜久著《中国伊斯兰探秘》，东方出版社，1999 年版第 116 – 121 页。

关于人从无形到有形的变化，阿拉比在《启示》第7章中叙述说，真主先用泥土塑造了阿丹(亚当)，然后吹入他的精神。由于真主气息的流动，产生出人体的四种混合质，即胆汁质、忧郁质、多血质和粘液质。其中胆汁质源自于火，忧郁质源于土，多血质源于气，粘液质则源于水。当这四种混合质形成的时候，便产生了动物所具有的一切本能。如对食物的渴求，消化与排泄，以及血管、经络、毛孔等器官组织的新陈代谢。尔后，由于全身气血的运行又产生出人体所具有的更多的能量与属性，如营养机能、生长发育机能、感觉力、想像力、幻想力、记忆力、回想力等。这些能量和属性可以说是动物和人所共有的。然而就想像、幻想、记忆和回忆这四种能力来说，人比动物更强，更优越。真主还特别赋予阿丹以观念、思想和理性，依靠这些不同于动物的能力和属性达到对事物具体的和抽象的认识。至此，阿丹(人)真正具有了人性(al-Insāniyah)，成为活生生的、具有听、说、看、知和能等先天特性的人。

阿拉比将人体(al-Jusūm-al-Insāniyah)初始分为四种，即阿丹之体、夏娃之体、尔撒(耶稣)之体、阿丹子孙之体。真主将阿丹造成男人，又从阿丹的肋骨取出一小块造了夏娃。阿丹之体的产生如泥土制陶，夏娃之体的产生如木头雕塑。真主将夏娃的形象塑造好之后，也吹入他的精神，使之成为活生生的女人。由于肋骨是弯曲的，女人原本就是男人的一部分，所以男人的权利比女人高一级(见《古兰经》2:228)。但同样的原因又使男女之间相互爱慕和渴求，于是有了男女交媾。女人犹如田地，男人种植耕耘，人类得以繁衍子孙后代，阿丹子孙之体得以产生。

所谓阿丹子孙之体的产生，可以说就是人在后天的有形变化。阿拉比认为，由男女交媾，精液与经血混合而生的人体与阿丹之体

和夏娃之体完全不同，它是由真主命定在子宫中孕育而成。从精液、血块、肉团、骨骼、肌肉等动物构造的形成到被赋予人的灵魂，可谓是造物主的杰作。至于尔撒之体，是由圣母玛利亚藉圣灵受孕而成，就像亚当之体由真主用泥土造成。阿拉比认为，自然科学家认定男子的精液是胎儿孕育的根本条件，是以常人的眼光看问题，因而只停留在对阿丹子孙之体的理解和认识上。要认识阿丹之体、夏娃之体和尔撒之体，必须从真主知识（神智）的角度出发，才能认知真主及其创造的秘密。这一问题的意义显然不是阿丹子孙之体，而是阿丹、夏娃、尔撒之体，强调的是被吹入真主灵魂和气息的人（“完人”）。按照苏非的思想，世间每一个人都是阿丹的子孙，都来自于真主的创造。真主赋予人以人性，人性源自神性。人的肉体同今世一样是有限的，会灭亡的，而人的灵魂（灵性）是不死的，无灭的。就像大世界的演化之理存在不同的层次和品级一样，小世界的人之性也有不同的层次和品级。人在现实生活中应努力修行，趋善避恶，将常人的精神提升到“完人”、“圣徒”的品级，才能在来世获得好报。

为了说明常人向完人、人性向神性目标努力的可能和必要，阿拉比将大世界和小世界作了比较，进一步阐释了人在整个存在中的价值和作用。

关于大世界和小世界的比较，他说：“人的躯体是一个聚合体，包含人的存在所必需的精神、理智、心灵等等构造。人的躯体对于人来说，就如同世界中的宝座。”“我以心灵照耀形体，如同以心灵之光照耀大地。人的心灵活动于人的躯体之内，就像太阳在现实世界的运转”。[①] 按照他的描述，大世界中的“宝座”（阿尔实）就相

---

① 阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》，埃及萨阿德·萨巴赫出版社，1992年版第115页。

当于人的躯体(Jism),“脚凳”(库尔西)相当于人的心灵(或称灵性)(Nafs),“力量之家(天使)”则相当于小世界中人的心,人体内所有的精神力量都蕴藏在心中。大世界的土星天对应人特有的知识与灵性;木星天对应人的记忆力与后脑;火星天对应人的理智与头顶;日星天(太阳)对应人的思考能力与大脑中心;金星天代表人的幻想力和动物性;水星天对应人的想像力与前脑;月亮代表人的感觉力与肢体等等。这些都属于高层次的存在界,也就是“永存”或“永生”之界。在“永存”界之下,是“转换”界(al-Istihālah),又称“寂灭”“无我”之界。在这一层次当中,大世界中的太空(以太)具有干热的特质,就像一个火球。它相当于人体内的胆汁,蕴含消化的能力。大世界中的空气有湿有热,如同人体内的血液,具有引力;湿凉的水相当于人体内的粘液,具有阻力;干冷的土属人体内的忧郁质,使人抑郁。至于大地,则分黑、灰、红、黄、白、蓝、绿共七层,这七层地分别相当于人体的皮、脂、肉、脉、神经、肌肉和骨骼。位于“转换”界之下的是“营造”界(al-Ta'mīr)。这一层次中的“灵性”,即为人所具有的各种能力。而动物只相当于人体的感觉;植物则象征人的生长;矿物相当于人体没有感觉的部分。“营造”界之下是“归属”界(al-Nasb),这一层次中的偶然性,就相当于黑与白、颜色与形状;质量就相当于好与坏等状态;小腿比胳臂长表示数量;脖子支撑着头说明空间;拍手的时候也摇头说明时间;吃代表主动,饱代表被动;父与子的关系代表附属性等等。

阿拉比这些琐碎细致的比喻和描述,主要是为了说明大世界是以小世界为中心而设计的,小世界的人较之大世界更为重要。[①] 他说:“人,作为真主最后的一种创造,与真主的第一创造——穆罕

① 伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗 1911 年版第 1 册第 120 – 121 页。

默德之光("第一理性"、"最高之笔")是相对应相联系的。整个存在是循环往复的,穆罕默德之光是起点,人是末点,两点相交会和为一个圆。"① 这里体现了天人一贯的思想,也就是人从先天无形到后天有形,再从有形向无形的转化和复归。在一切存在中,只有人能同最高的起点会合,能返回到与真宰本然"混同"的境界。至于达到这种"混同"境界的基础和条件,则在于心灵。

人之心

吉里在解释"完人"或"穆罕默德之光"的理论时曾说:"宇宙是一个大的人,人是一个小的宇宙,宇宙间的一切从根本上说都固存于人的心灵当中。"② 在苏非看来,宇宙间的一切,就是关于整个存在的知识,而整个存在的知识就是关于真主的知识。真主的知识原本固存于人的心灵当中。所以,认识自身的人,也就认识了真主。

阿拉比在谈到人之心时说:"心是获得真知的一面光洁之镜",所谓真知,就是认主。通过不停地念主和诵读经文,使整个身心朝向于主,没有一丝丝懈怠。这样的功修会使心之镜光洁明亮,永不生锈。如果不能全心念主,只想着真主以外的事情,心灵之镜就会生起锈斑,"真"之光自然不能得到闪现。这种人的心是茫然闭塞的,绝不可能接近真主。如古兰经所述:"我们的心在蒙蔽中,不能了解你对我们的教导,我们的耳朵有重听;在我们和你之间有一道屏障。"(41:5)凡是全心念主的人,他的心就像一块红宝石,关于真主隐与显的知识就会降临在他心中。这种知识(神智)不是靠理性

---

① 同上,第 125 页。

② 艾哈迈德·陶菲格·伊亚德著《苏非历史、学说及影响》,埃及盎格鲁书店,1970 年版第 139 页。

获得，而是凭心去体验，通过心灵的净化等待真主之光的照射，直觉神御的临现。正如圣训所言："善良者盼望着与我见面，而我是更渴望见他们的。"① 这里强调的是，身体是心灵的载体，心灵是知识的载体，而知识是人得以被创造的本质和目的。所以，净化心灵，接近真主，向着神的完美不断努力，便成为人生的目标。

为了说明心灵的重要，阿拉比还谈到人体其他一些特殊的构造和机能。他认为，人的五官及其感觉使人们能够认识"体"的世界（物质世界）。比如：触觉能感受热、冷、干、湿、软、硬等等；视觉能辨别颜色和物体形状；听觉可以辨别声音和乐曲；其他嗅觉、味觉都是如此。灵魂所知全凭这些器官的感觉而来。除了外部世界给人的感觉以外，人还具有理智，通过思想对感性认识进行加工整理综合确定，因而能够辨别善恶美丑。所以，阿拉比描述人之身原本就是"忠训的标志，德行的宝库"，② 人之心（灵魂）应借助于人之身（肉体）来展现完美。但是，阿拉比又强调，对于真主的认识，或者说对于幽玄世界的认识，是不能依靠感觉和理性的，而是需要通过人之心获得的。人所具有的一切能力，包括感觉力、理解力、想像力、记忆力、思考力，以及欲望、情感、道德等等，都是被造来为人之心服务的。心灵是统帅，它必须调动全身一切力量，努力追求完美。心灵能够统帅全身的力量，不是靠人的理智，而是来自于神智。神智的出现就是"真"之光在心之镜的闪现。镜子越光洁，越透彻，"真"之光就越充足，越明亮。所以，要坚定信仰，排除杂念，防止心灵蒙上尘埃；要揭开屏障，全身心地领受"真"之光的照明，

---

① 艾哈迈德·陶菲格·伊亚德著《苏非历史、学说及影响》，埃及盎格鲁书店，1970年版第98页。

② 阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》，埃及萨阿德·萨巴赫出版社，1992年版第165－166页。

获得神赐的知识，像众先知和众圣徒一样，洞悉精神世界与物质世界的一切奥秘。这正体现了苏非神秘主义所推崇的净化心灵、追求完美的人生道路与目标。

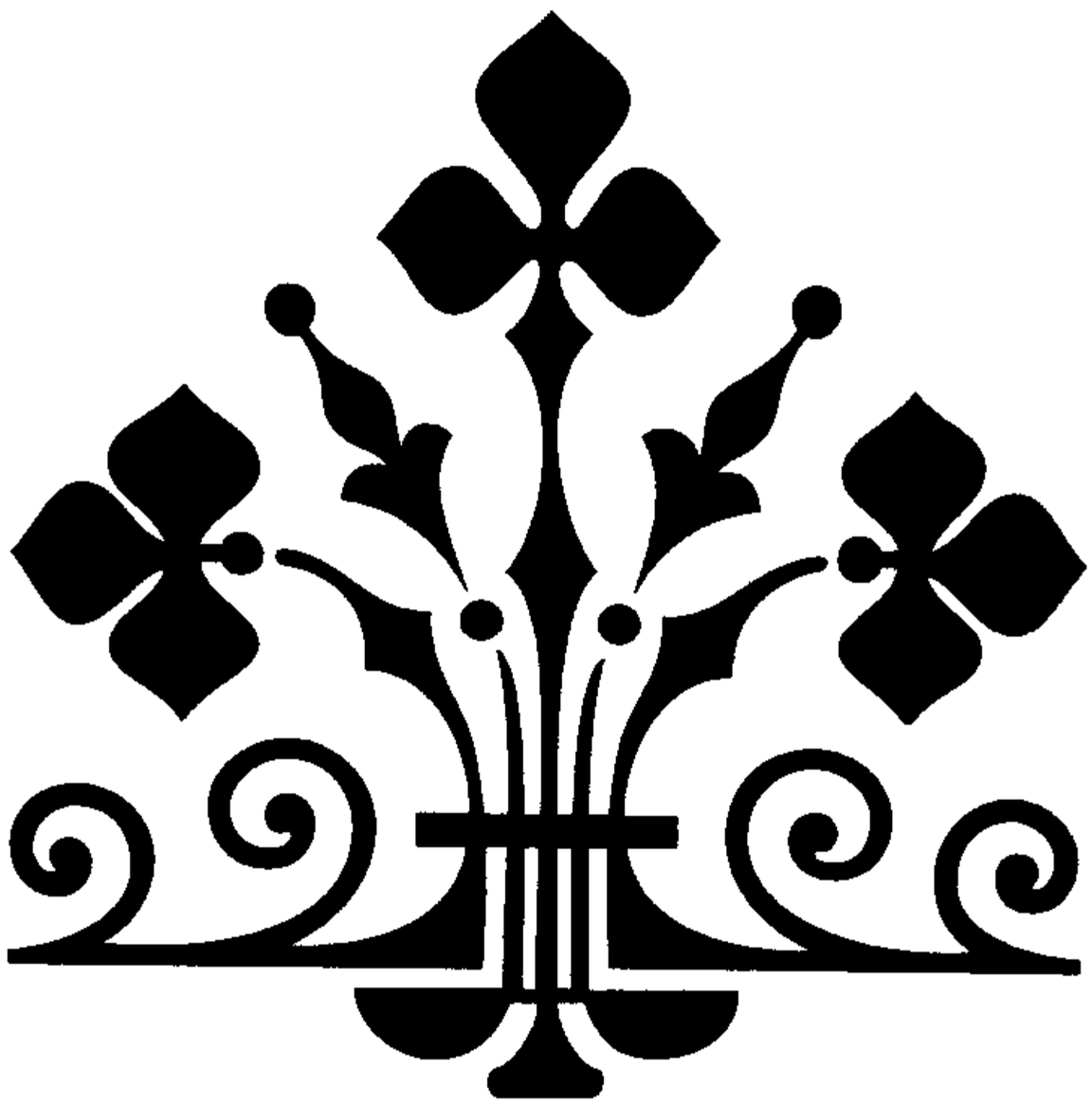
关于人的身、心、性，刘智的论述更加详尽深刻。根据他的思想，人之性通过人的身心得以发挥作用。但人之心分为：先天无形之心，或称心之妙体，指的是“真”的自我和先天的人性。而人体内的心，虽是后天发育而成，却具有先天固有的“才智”，所以说人性源自神性。但人的降生过程又是灵魂受污染的过程，后天俗世物欲的侵扰会使人丧失先天真正的本性。只有坚定信仰，进行精神修炼，才能提升道德，净化灵魂，返回人的自我的真正故乡。他认为，先天人性在后天借助身心显露自我，心是性之所“寓”，即人性的载体。身与心相比，心的作用更为重要。他提出心有七层，并包含相应的七德。其中，顺从、信仰、惠顾他人为外表之德，分别处于心包、心表和心里，而明识、笃真、发隐、真现四种德行处于心的内层，属内在之德。明识在于“烛理明透”而不“眩惑”；笃真则是“躯向本来无所牵亦无所障”，“躯向内而自远于外”；发隐即先天后天一切至深至隐之理，皆可通晓；真现则指真的体用对功修成功者的显现。刘智还提到人有喜、怒、爱、恶、哀、乐、忧、欲、望、惧“十情”和与之相应的“十德”，即视、听、言、嗅、触五种外在的感官感觉和忆、虑、记、悟、总觉五种内在的思维力。其中，十情是人心的情欲，十德则是人性的机能。情欲属后天的气性，与人的气质和修养有关；人性机能则是人特有的灵觉，依靠它认识自身而认识真主。在刘智看来，人的心灵、思想，或者说，人本身应像镜子一样，需要经常自省、自悟，才能清澈洁净。人贵有自知之明，应克服“任性”，以沉思、忏悔的“悔悟性”不断内省，祛除邪恶不良的品质，经“常惺性”、“安定性”而使自己具有宽恕、自制、慷慨、感恩、自足等好的品

质，最终达到见证真宰的“完满性”。刘智还引用波斯神秘主义诗人加米(1414－1492)的话来说明他的思想。加米说：“人性无所不知，无所不能。其有所不尽其用者，人之不尽其用耳，非其知能有全与不全也。”也就是说，人的知能源自先天的性理，是完美无缺的。问题是人在使用其知能时，是否尽其知，尽其能；凡修养程度不够者，其后天的本性就显之“不全”。所以人在后天需要修持，使其本性达到与先天本性相合的目的。这才算是获得真知，认识真主。如果修持不够，被俗世的情欲所迷惑，就会在人与真宰之间出现层层障碍，关于真主的全部知识(神智)便不能在人的心中显现。①

总之，阿拉比和刘智所述，都是强调人要恢复先天固有的“才智”，以复归真主、获得真知为人生目的。不过在他们看来，获得真知的方式既不是感觉，也不是理性，而是另一种认识方法，用安萨里的话说，是“认识幽玄的另一只眼”，也就是苏非神秘主义的认知方式。

---

①　参见金宜久著《中国伊斯兰探秘》，东方出版社，1999 年版第 121－138 页。



第三章　认知“真理”——认识论

如前所述，阿拉比的“存在单一论”是关于本体论的学说，“穆罕默德实在”理论是关于造化论或宇宙论的学说。这相当于刘智和王岱愚所谓“真一”和“数一”的理论，讲的是“先天来降”的问题。而他的认识论则相当于王岱愚和刘智的“体一”，讲的是“后天复升”的问题。与一般意义上的认识论相比，他们的认知论有其特殊的内涵。

一般来说，人类认识客观世界的目的在于改造客观世界，以求不断改善自身的生存条件并谋取更大的物质福利。同时，作为社会性的人，不仅有物质需要，也有精神方面的需要。所以，人认识世界的目的不仅在于改造世界，还应在改造世界的同时不断改造自己，追求人类自身的完善。

苏非神秘主义的认知论就其认知的目的来说，是以宗教目的论为出发点，最高目标在于认识真主。对客观世界的认识也是为认识真主。因为在他们看来，宇宙中的一切都是真主的迹象，是“终极实在”的象征或“真理”的表现，在认识世界和改造世界的过程中，要始终以认识和遵守真主的自然法则为目标。人对自身的认识也是如此，应认识到人性来自神性，人的生活与行为要始终以回归神性为目标，向着神性的完美不断努力，追求神的至高境界。

就认知的方法来说,他们主张通过全身心地念主,排除一切杂念,达到超凡脱俗、与主合一的境界,追求的是一种形而上的直觉体验和状态。为更好地了解苏非主义认知论的内涵和意义,我们先从宏观的角度了解一下整个伊斯兰教认识论的发展。

一 伊本·阿拉比以前的认识论

中世纪穆斯林的教义学家和哲学家曾写过许多论著,阐述伊斯兰教的知识和认知概念。他们将知识分为神的知识与人的知识两类。神的知识包括过去、现在、将来,天上的、地下的,显著的和隐秘的。神的知识是绝对的、无限的。而人对世界的认识达不到那种程度,人的知识是相对的、有限的。人的一切知识来源于真主,人的知识不能胜过真主。真主是全知的、至睿的。他就是真理。(《古兰经》10:32,22:6,24:25,43:84,6:59,10:61,13:8,6:59,67:14,34:2,21:4,57:6,64:4,59:22,2:284,3:29,6:3,16:23)

知识的多少取决于信仰。在《古兰经》中,知识与信仰是相辅相成的。从开天辟地创造伊始,知识就与信仰等同,"真主将你们中的信道者升级,并将你们中有学问的人们提升若干级"。(58:11)"真主本真理而创造天地,对于信道的人,此中确有一种迹象"。(29:43-44)"他为你们创造诸星,以便你们在陆地与海洋的重重黑暗里借诸星而遵循正道。我为有知识的民众的确已解释一切迹象了"。(6:97)真主所创造的这个世界就是为了引导民众遵循正道,"他从一个人创造你们,然后,你们有住宿的地方,有寄存的地方,我已为能了解的民众揭示了一切迹象。他从云中降下雨水,借雨水使一切植物发芽,从芽中生出绿枝,……当果树结果的时候,

你们看看那些果实和成熟的情形吧。对于信道的民众,此中确有许多迹象”。(6:98－99)这些经文说明,自然现象是真主的迹象、“终极实在”的象征或“真理”的表现,真主的本质只能通过真主的迹象来认识,犹如太阳的本质是不可知的,可以通过光和热来认识。自然界的造化是为了人理智地享受,通过对自然与社会现象的了解与研究,启发人的智力,认识真主所制定的自然法则以及人生之路。①

教义学家和苏非大师们不仅以信仰而且还以知识区分人的品级。他们认为,人类认知的方式有三种:一是通过感官包括心灵(人的性灵)所获得的感性认识;二是经过理性的疑问、思考、推断等认识过程而得出的理性认识;三是靠来自真主的灵感和启示而获得的直觉认识。认知的程度与人的灵魂有关。人的灵魂可以称为会说话的心灵,它能了解认识现象世界中事物的本质、运动规律、相互作用与影响等等。但是要了解幽玄世界,认识神的奥秘,必须依靠神圣灵魂(先知、使者)的指引。这好比镜子,它无论多么光洁明亮,也需要阳光的照射,才能反射出光芒。人的灵魂、人的意识和人的功能,是动物所没有的。人所被赐予的知识与理性连天使都不具有。理性和智力是人的灵魂所具有的能力。如果把人的灵魂比喻为灯盏,理性就是那灯光;把灵魂比作大树,理性就是那树上的果实。人体有五种感官和感觉能力,凭视觉、听觉、嗅觉、味觉、触觉认识外在的事物。同时,人还具有内在的想像、思维、理解、记忆的能力,介于这两种能力之间的是共同的感受。因此,人又是物质力量与精神力量的综合体。

人的灵魂源自神性本原,源自人性与神性的统一。这种说法

---

① 王家瑛著《伊斯兰宗教哲学史》,民族出版社,2003 年版上册第 25－27 页。

是中世纪以来基督教、伊斯兰教中所共有的思想。《古兰经》谈到真主将他自己的精神吹入人祖阿丹之中(15:29,32:9,38:72),这与基督教《圣经》关于上帝按自己的形象造人的说法具有同样的意义,意指在人的灵魂中潜藏了神的各种完美特性。但人的躯体是动物性的,属于物质世界。人的自私、贪婪、嫉妒、仇恨等不良品性皆出于此。由于这两种本性的结合,人可以行善也可以做恶,凭其善可达到高尚完美,由其恶会堕入无底深渊。因此,人的自我意识或心灵(性灵、人性)也是分等级和层次的。当处于动物的意识时,只随心所欲地追求本能需要;当具有道德意识时,会在善与恶之间加以选择;当达到完美的意识时,便能与神的意志相和谐,使灵魂得以安宁。人所具有的两面性决定了人类需要先知的引导和教化,这就强调了灵感与启示的重要。因为在伊斯兰教看来,由感性认识和理性认识获得的是关于万物的知识(科学),这仅仅是物质文明的进步,而对真主的认知(宗教),才是灵性进步的原由。所以人应不断追求知识,完善道德,净化心灵,才能认识物质世界与精神世界的一切奥秘,接近于神性的完美。

通过灵魂净化而提升思想境界的主张,也体现在穆斯林哲学家的认知论当中。

法拉比(870 – 950)就认为,只有在理想国里,道德才能尽善尽美。因为"人从本性上讲都是文明的",但其灵魂却是有等级的。愚昧的灵魂不具备精神,它还原成各种成分,重新组合成其他的人种或低级动物。迷茫的灵魂与愚昧的灵魂接受的是同样的东西,只有崇高的灵魂脱离肉体后才能获得永存并进入精神世界。知识水平愈高,死后在灵魂中的地位愈高,所获精神幸福愈多。法拉比还强调人的想像力的作用,他说:"如果一个人的想像力丰富、健全,不被他所感受到的来自外部的感觉完全控制,如果这种想像力

不是为外在的表现力服务，而是与感觉和外在表现力结合在一起实现想像之所及；……想像力便与原动的精神联系在一起，并能反映出原动精神之最完美的形象。……这便是想像力以及人通过想像力最终达到的至高境界。"① 这种想像力的作用与苏非修行所追求的直觉体验和精神境界可谓异曲同工。既然精神高于肉体，源于精神的幸福自然胜过肉体带来的快乐。在这一点上，法拉比的幸福观反映了苏非主义的观点。按照他的人生价值标准，幸福就是人的灵魂变得完美以至不需要任何一种物质。人的灵魂寓于一切脱离肉体的事物和从物质中分离出来的本质之中……幸福是人生最美好的追求，没有什么比人类获得幸福更伟大的事情了。任何时候，幸福的获得也不能被其他事物所代替。有益于实现幸福的理智行为是美好的行为；随心所欲、放纵自己则是不健全、不道德的和卑劣的行为。

伊本·西那(980－1037)承袭了法拉比的认知论，他的幸福观与他的宇宙观紧密相连。他认为，从"第一创造者"起，善美便充盈世界，宇宙万有游于善美之海，每一事物都得到应得并与之相宜的一份善美。世间这一规律是万物赖以生存的最佳规律，这个世界是思维所至的最好世界。那么这个世界为什么还存在邪恶？邪恶如何从绝对行善的第一创造者溢出？黑暗是否诞生于烈火？缺陷是否产生于完美？穷人的衣服被火烧、父母的独子丧了命、人被剥夺了追求完美的权利，所有这些难道不都是邪恶吗？第一创造者的无边威力难道不能创造绝对的善美而避免邪恶、只创造快乐不创造痛苦、只创造光明不创造黑暗吗？回答这些问题，需以"我们所处的这个世界是一个腐败的世界"为前提。伊本·西那认为，善

---

① 艾哈迈德·艾敏著、纳忠译《阿拉伯伊斯兰文化史》第1－6册，商务印书馆，1982－1999年第6册第119－122页。

与恶是并存的,善乃万有之本,恶是虚无之源,归根结底一切事物都是美好的。

伊本·西那认为精神享受胜过物质享乐,他说:“智者不应以为一切快乐都同驴子的快乐一样。”不懂得也不能体味到高级享乐的愚人如同听不到美妙旋律的聋子。人的完美在于从兽欲中解放出来。因为人的欲望及对物质的追求阻碍其达到高级的境界。最高级别的人是那些摆脱了具体的物质事物而追求高尚理想的人,这些人能体会到那些贪婪物质享受者所无法得到的幸福。在他的眼里,一个完善的人应当善良温和、谦逊达观、恭敬礼让;不以得而喜,不因失而忧,勇敢无畏、慷慨宽容;生活克俭、朴素清廉。他说:“有志者若潜心陶冶自己的灵魂,便可达到这样一种境界:变个别、特殊为普遍、一般,变点点光亮为耀眼流星。若达到更高境地,他便接近了真主,在他身上便能体现造物主之完美,就会充分领略到真正的快乐,从而自我超脱:只看到被崇拜的造物主,只看到真正的美而忘却自己。即使看到了自我,也是灵魂的发现而并非自身的修饰……”① 从这样的描述中,可以看到苏非神秘主义精神生活的基调。

同伊本·西那一样,精诚兄弟会的认知论也强调净化灵魂、认主归一的人生价值观。这一团体本身就是哲学与宗教并行的产物。该会认为,人类灵魂的拯救,一是以哲学思索的深化来认识现象世界的真谛,把握显现于现象世界的普遍的协调及其深远的象征意义,以便一步步接近宇宙奥秘的内核。二是以虔诚修行的方式锤炼精神,从地上生活的物质羁绊中解放灵魂,使其净化、“精诚”,进而归返天上的本来故乡。

---

① 艾哈迈德·艾敏著、纳忠译《阿拉伯伊斯兰文化史》,第 1 – 6 册,商务印书馆,1982 – 1999 年第 6 册第 127 页。

这一团体的纲领要求其成员必须按时聚会，共同学习和探讨他们的知识和秘密。学习的内容应主要是心理学以及有关感觉和可以感觉到的、领悟和可以领悟到的知识；应研究圣书与历代先知降示的秘密以及教法各项内容的涵义；还应共同学习科学和数学的四门学问，即代数、几何、天文和音乐。该会成员按智力水平和年龄划分为四个等级。十五岁为接受能力强且心地纯洁者；三十岁为贤明豪爽富于同情心者；四十岁为行为规范臻于成熟者；年过五十则完成所有的心理训练，其灵魂可以达到直观真理的境界，与天国相通，洞悉末日、复活、审判及与主为邻的真实。他们追求柏拉图式的理想国，认为优秀民族国家是由学者、哲人、情操高尚、出类拔萃的人开创基业的。他们同心协力、相互合作、统一行动，目的是坚持宗教，追求来世。他们只仰慕真主，别无他求。精诚兄弟会认为，他们就是具有这些特点的人，是由杰出青年组成的精英团体。

兄弟会极力强调科学与知识的重要。他们认为"仅靠崇拜和道德不能实现拯救，还要具备知识和文化素养"。他们推崇苏格拉底的学说，即美德来源于知识。从知识中能产生高尚的情操以及宗教的和世俗的优良品行。他们强调自己是虔诚的宗教信徒，但认为哲学高于宗教。他们的论文集认为："教法是医治病人的，哲学则是医治健康的人。"保持健康胜过治疗疾病。教法只适于普通大众，而强健的灵魂则需以哲学的深思来滋养。以哲学思索对待尘世生活的人，死后灵魂可以复回到纯洁的精神世界。在精诚兄弟会看来，人们获得知识的过程是循序渐进的，只有苦行禁欲、弃绝尘世、积德行善，其灵魂才可能上升到正确认识真主的境界。人愈有能力将知识、哲学、宗教融合在一起，就愈崇高。灵魂达到了最高境界，便可与接近真主的天使交游，它的品级便高于大众所因

袭的宗教,高于感性和表象的形态。他们认为,《古兰经》描绘的天堂景象以及火狱的惩罚,都是有象征意义的。从理性的宗教来看,无知的灵魂接受的是现世的地狱,理智的灵魂接受的是现世的天园。也就是说,愚昧无知地生活犹如身陷地狱,理智地生活才可享受到天园般的快乐与安宁。出于理性的观念而倡导精神陶冶和禁欲苦行,便是美德。

穆斯林哲学家们还对人性的善恶以及善恶的区分有所论述。著名伦理学家米斯凯维(1030卒)论述了心灵的实质,认为心灵是一种不为任何感官所感觉的朴素的本质,是通过本体认识本体的存在。它既可以认识事物,又可以有实践行为。它不是有形的实体,因为它可接受相互对立的事物形态,同时接受白与黑、勇敢与怯懦两种概念。而有形的实体则只可在同一时间内接受一种概念,或黑或白。心灵的本性决定它向往知识,甚至可以辨别感官判断的对错。它是一个集思维、思维者及被思维者于一体的统一体。由于人们对伦理道德的承受能力不同,所以有些人天性善良,他们无论如何不会接受邪恶。而有些人却天生性恶,不懂积德行善。还有一些人处于两者之间,经过教化之后,既可成为行善者,也可成为从恶人。米斯凯维还认为,真主是绝对的善。一切善良的人都追求善良。"善行"是有志者用以达到其生存目的之媒介。善良和功德的基础是爱。人对造物主的爱是最崇高的爱。其次是智者之间的爱。再次是一般民众的爱。有了人对一切人的博爱,人类才能通过与同胞的合作实现完美。①

医学哲学家拉齐(864 – 923)的认知论体现在他的伦理观当中。他与米斯凯维和精诚兄弟会的观点略有不同,认为他们属于

---

① 艾哈迈德·艾敏著、纳忠译《阿拉伯伊斯兰文化史》,第1 – 6册,商务印书馆,1982 – 1999年第6册第159 – 161页。

宗教哲学家,而他自己是纯粹的哲学家,属于理智地信仰真主的那类学者。精诚兄弟会和米斯凯维将伦理与宗教糅合在一起,而拉齐则以理性看待伦理,不考虑宗教因素。他了解人体构造及解剖学,因而能够从生理角度对人的善恶进行剖析。他说:"人区别于动物的首要特征是意志力,思而后行。而动物的行为则受本能的支配。你看不到某一动物会抑制自己为生存而进食的欲望。人的特点在于能控制自己的本能。谁想陶冶自己,完善这一美德,就应选择一件艰难困苦的事情去做,以磨炼自己的意志,同欲望进行斗争,并最后战胜它。欲望和本性永远服从并追求现世之享乐,从不考虑后果,因为这两种东西只能看到他们自身的境况,不知其他。"他认为,快乐与痛苦是美德与丑行的基础。美德之所以是美德,只因为它利大于弊,也就是它所带来的快乐多于痛苦;而恶行则正相反。善恶的区别就在于各自给人带来的快乐有多有少。在谈到人对自己缺点的认识时,他说:"我们中任何一人出于本性和自爱,不可能用纯理性的眼光看待自己的品行和情操。"这就需要智者贤人的指导和帮助。对待生与死,拉齐说:"治疗恐惧死亡心理的方法是:相信死亡之后灵魂会升华到一个更适合于它的所在,因为人死后便不再遭受任何折磨。折磨是人的一种感觉,而感觉只是对活着的人而言的。人若活着便总会感觉到痛苦。感觉不到痛苦的状态自然胜过感受痛苦的状态,因此死亡对于人类来说胜过了生命。"① 此外,在个人伦理方面,拉齐和精诚兄弟会的观点一致,强调智者贤人更具有识别善恶并行善避恶的理性。而其他人则可能明知为善,不行之;明知为恶,不避之。圣贤之人依灵感和正确的理智行事。他们力求使行善成为习惯,不谋求报答,也并非出于恐

① 艾哈迈德·艾敏著、纳忠译《阿拉伯伊斯兰文化史》,第 1 – 6 册,商务印书馆,1982 – 1999 年第 6 册,第 163 – 166 页。

惧报应。至于社会伦理道德的好坏,则主要取决于环境和社会,同时宗教与国家的作用也很重要。一个由智者贤人管理和统治的国家,一个以宗教伦理为生活准则的民族,必将形成一个公正的社会。

教义学家和哲学家的这些论述,都体现了理性的思考和信仰的内涵。而苏非主义特别是思辨苏非的发展,更进一步丰富了伊斯兰教的认识论,并显示出它独特的思想。

二 苏非知识论

在阿拉伯文的论著中,苏非的知识(Ilm-al-Sufiyah)一词也可译为苏非学。它涉及到苏非的本质及其定义问题。即所谓苏非神秘主义之道中的"道"到底是什么?既然称作苏非学,那么它与经训学、教义学、教法学的关系如何?在相互的比较中,更能显示苏非知识论的独特。

首先,苏非学的基点在于他们对宗教的独特理解。苏非主义认为,念清真言和履行五项基本功课,只是伊斯兰教外在的形式。六大信仰才是宗教内在的本质和精神。要实践宗教的本质和精神,还必须行善。为此,他们将信奉伊斯兰、坚持伊玛尼信仰、积极行善作为体现和实践宗教精神的三大要素。这一论点的根据来自圣训,先知曾说:"哲百利勒天使告知你们的宗教就是伊斯兰、伊玛尼和行善。"① 按照他们的理解,信奉伊斯兰相当于遵守教法 al-

---

① 艾哈迈德·陶菲格·伊亚德著《苏非历史、学说及影响》,埃及盎格鲁书店,1970年版第157页。

Sharī'a,是对真主的崇拜,以身行拜功表现忏悔、敬畏和遵循正道。坚持伊玛尼信仰相当于奉行苏非之道(al-Tarīq),是对真主的向往,以心来表示忠诚、守信和平静坦然。积极行善则相当于追求真实在 al-Haqīqah,是对真主的见证,依靠灵魂同造物主之间本源的联系,接受主的监督,达到对主直观直觉的认识,最终获得真知。值得注意的是,这里的行善已超出教法所规定的目标,不仅仅是实践中的助人为乐,主要是理性思维上的一种认识,强调具有神的善与美的特性,以修身养性和高尚的精神境界来实现从心灵到行为的善美。

我国穆斯林学者对这三大要素则用"三乘"来说明。他们认为,信奉伊斯兰,遵经守法为"教乘";奉行苏非之道,以心来坚定信仰为"道乘",净化灵魂、忘却自我,在精神上达到与主合一的最高境界为"真乘"。对此,王岱舆和刘智用"体一三品"来表示。第一品"知认",是以身体(人之身)来体认真一,其功夫在于"遵循"。遵循者,知其然,却不知其所以然;知其名,却不知其实。第二品"见认",是以心体(人之心)来体认真一,其功夫在于"解悟"。解悟者,知其所以然,却不能有所获;知其分殊,却不知其合一。第三品"续认",是以性体(人之性)来体认真一,其功夫在于"无间"。无间者,本源于所以然,并与之浑然一体,是体认的极至。[①] 这种"三乘说"实际上说的是苏非之道与教义、教法的关系。对此,我国穆斯林学者刘智强调,道为"天理当然之则",源自先天的规律和法则。也就是天道或真主之道,是真宰的本然及由真宰本然显化的宇宙万有生灭演化的规律。教是真主之教,即伊斯兰教,是引导世人遵循天道的生活道路和伦理纲常。法是分辨是非、劝善戒恶的典制、礼

① 沙宗平著《中国的天方学——刘智哲学研究》,北京大学出版社,2004 年版第 92 页。

法,它既涉及人与主的关系,又涉及人与人的关系,同时包含天道与人道。他认为,“道非教不明,教非法不立”,“道非教其精微不著,教非道其义理安彰。”道和教是隐、显的关系。真主之道借助于圣人之教得以由隐而显;圣人之教依据真主之道才具有内在的根据和基础。教和法两者则是原理、原则与立法、定制的关系。真主之道赖圣人之教彰明,还须借助于具体的法规、制度、礼仪来体现和保证。正是体现道和教的法,规范了人们的日常行为,保障天道与人道相适应。①

从苏非学的角度来看,遵循教法的行为属表面的外在的知识,就如同人的肢体的运动。奉行苏非之道则属内在的知识,是修行的各种状态和品级,它不是肢体的运动,而是心理的活动。行善就是追求完美,与最高的目标紧密相连,如同你在真主面前,让真主时时刻刻监督自己的每一个言行和闪念。朱奈德说:“苏非主义就是净化心灵,摆脱人的自然属性,追求神性;就是启发全民族跟随使者,认知真理。”阿拉比说:“苏非学的主题就是对真主的认知,对末日的认知(关于真主本质的知识,关于死后灵魂的品级和位置的知识)。”伊本·赫尔东说:“苏非学就是心灵修炼,心灵的自我监督,讲的是体验以及突发的直观景象(幻象和幻景),探讨境界的提升。同时也包括对苏非术语的解释研究。”朱奈德的老师古萨布说:“苏非就是一个高尚团体中个人所表现出的良好道德。”

从这些论述中可以看出,苏非学强调的是信仰与行为、知识与道德的结合。不过在知与行两者之间,它更重视信仰和知的作用。从安萨里对苏非学的定义中可以看出这一点。安萨里认为,经训学与教义学是知的学问,教法学是行的学问,苏非则是知与行的结

---

① 金宜久著《中国伊斯兰探秘》,东方出版社,1999 年版第 216 – 222 页。

合。他说:"苏非之道必须通过'知'与'行'来实践。行就是跨越心灵的障碍,放弃除真主外的一切,只记念真主;知并非指学习,而是体验、状态和属性的转换(从人性到神性)。"他认为,苏非主义就是认知真主之道,认知"真"的本质的高大与属性的完美,同时也认知自身。在认知的同时,懂得天使与魔鬼(善恶),认识奇迹与幽玄,并深知末日的幸运与不幸,最终体会与主会合的愉悦与幸福。这说明,苏非的知不是一般的知识,苏非的行也不是一般的行为,它有自己特定的内涵和意义。

苏非认为,宗教就是信奉伊斯兰,坚持伊玛尼信仰,并积极行善(如前所述,主要是具有善的属性,从人性到神性的转变)。与这三大要素相应的还有三个行为等级。其中,信奉伊斯兰属教法的行为(Shari'a),坚持伊玛尼信仰属苏非之道(Tarīq),积极行善属见证真实在的功修(Haqiqah)。这三者的关系是,执行教法才能走上苏非之道,走上苏非之道才能见证真实在。苏非之道不能违背教法,见证真实在不可以脱离经训,否则就是背教和不信。如纳吉姆丁所说:"教法如船,苏非之道像海,见证真实在是宝。只有乘船下海才能寻到珍宝。"① 这一解释说明,苏非学并不背离经训和教法,而是在追求真实在的基础上理解经训和教法。

他们对教法的诠释有如下几个特点:①当出现教法学分歧时,力求选择最能反映宗教本质和强化真主命令的意见,一旦达成一致,便全力执行。②在他们的学说中,没有吝啬,没有疑惧,不贪图奢侈,不顺从私欲,认为那些都是对宗教的懈怠和掉以轻心。③在履行宗教仪式、遵守宗教戒律之外,不追求任何与他们的目标无关的事情。他们只求安拉,别无所求。其生活态度和作风是:自足、

① 金宜久著《中国伊斯兰探秘》,东方出版社,1999 年版第 159 页。

自重、谦逊、节制。④以纯洁忠信的心地、愿望和热情崇拜真主，一切不利于认知真主的行为和思想统统放弃。忠诚地面对安拉就是他们的行为准则。⑤注重对心灵的认知，使心灵摆脱潜在的私欲与杂念。苏非认为，教法只告诉人们哪些该做哪些不该做，是关于禁和令的学问。他们所追求的是在真主那里的品级和状态，是关于心灵历程的学问，是“心”学。一个与现世利益相关，一个与来世报应相关。苏非注重后者，认为一个人能否礼拜或完纳天课，只是遵循教法的外在行为；心是否真正的诚服，才是后世报应的关键。

关于苏非与教义学的区别，法赫鲁丁·拉齐(1210 年卒)在《穆斯林各派信仰》一书中谈到，伊斯兰各派对于认知真主的方式各不相同。逊尼派认为要靠听从，穆阿太齐赖派主张凭理性，苏非派则以摆脱肉体束缚，锤炼心灵而达到获得“揭示”知识的程度。苏非将知识分为三种，即听取(传述)的知识(Sam‘a)、理性的知识(‘Aql)和见证的知识(Shuhūd)。传述的知识属于因循守旧者，为一般大众所有。理性的知识属于自由创制者，为教义学家和哲学家所有。见证的知识只属于体验真知者，为苏非圣徒所有。不同等级的人采用不同的信仰和认知方式。安萨里在《大众教义学》中强调，以理性解释宗教如同一个深深的海洋。普通人只遵照经训表面的含义就行，不必追求隐义的解释，否则就像不会游泳的人非要下海。《古兰经》的明证如食粮，人人都需要；而教义学家的论证如药物，只适合少数人，对大多数人无益。唯有苏非的知识是高层次的知识，他们不以理性观点见证精神世界的实有，而是靠真主之光在他们心中的闪现。第·博尔在《伊斯兰哲学史》中描绘了苏非的这种认知方式和认知状态。他说：“他们的知识是心灵最好的见证。在他们的意识中，外部世界的一切都已变成心灵的一种状态或属性，万物和自我都已融化在真主之中。此时，对真主的崇拜，

远远超过对火狱的畏惧，对天堂的向往，超越一切对真主的感念和愉悦之情，是全身心的爱，这才是完全的崇拜。”① 所以，苏非认为，他们的知识是最高品级的知识，是对绝对存在（真主）的认识，是关于真主的秘密（真知、神秘、神智）。

尽管苏非认为他们的知识和认知是高层次的，但他们依然将经训的明文规定和创制的教法条令作为精神修炼的道德动力。不过，他们并不满足于仅拥有关于伊马尼信仰的知识，而且还追求怎样才能达到具有伊马尼信仰的属性。他们认为，认主学不应仅仅限于辩论和判断，而且应当是心灵的对话，排除一切杂念，促进人性向神性的转变。只有通过身心的修炼，使心灵震颤，达到完全敬主的愉悦，才算是具有了伊马尼信仰的属性。所以，苏非的知识不是学习，而是品尝、体验和状态，是人性向神性的转变。达到这一品级的伊马尼信仰不需要论辩，而是在心底深处铭刻着“真实在”的形象，是心悦诚服的、真正的求证。就像舒阿拉尼（1565 卒）在《光的投射》中所说：“每位苏非都是教法学家，但每位教法学家不一定是苏非。”

关于真主的知识，安萨里认为，它不像人的知识那样，通过学习和思考来取得；而是靠启示（Wahay）和启发（Ilhām）。启示是宣布神的秘密，启发是阐释和发扬神的秘密。由天启获得的知识是先知先觉的，由启发获得的知识是神秘的。真主降下启示之后，先知的使命完成。但由于人类总是陷入俗务，顺从私欲，所以启发人类的大门永不关闭。苏非之道就是人类接受启发的过程，它为追求心灵的完美而进行忠实的修炼和自我反省。在修炼过程中产生的是一些直觉、提示、闪念等由上天赐予的灵感，通过心灵净化和

---

① 艾哈迈德·陶菲格·伊亚德著《苏非历史、学说及影响》，埃及盎格鲁书店，1970 年版第 195 页。

提升思想境界达到与主合一的状态，从而“通过真主而认识真主”。或者说，“认识自身的人，也就认识了真主”。当代埃及学者艾哈迈德·陶菲格·阿亚德对苏非概念及其教义思想有如下的界定：①是追求人类完美的一种精神号召；②要求人们要有神的道德；③摆脱一切有碍获得真知的纷扰和羁绊；④全身心地投入神爱中；⑤明确主张宗教同一论；⑥提倡坚定人与神之间不断的启示关系，因为真主的启示能使人认识自身，认识生活；⑦主张存在单一论和揭示存在的秘密，强调真主与存在、绝对与相对、真主与人之间的联系。[①] 从这一界定中，可以看到苏非之道与教义学和教法学的差异。我们可以将苏非之道理解成主要是探讨人们精神生活的一门学问。

苏非的知识并非凭人的理性而获得对客观物质世界的认识，而是对不可见的精神世界的探索和体验，追求人性向神性回归的最高境界。虽然主要是一种精神生活和心理活动，但它又是以坚定的伊马尼信仰为支柱，以遵循经训和教法为道德动力。一个践行苏非之道的人，如能不断追求心灵完美和境界的高尚，便能在现实生活中一步步接近和成为超凡脱俗的圣贤之人。这便是苏非的认知论及其意义。至于如何接近于神性的完美，达到超凡脱俗的圣贤品级，就是认知水平或功修深浅的问题了。

三　阿拉比的认知论

阿拉比继承了先人的思想，将伊斯兰教的认识论特别是苏非

---

① 艾哈迈德·陶菲格·伊亚德著《苏非历史、学说及影响》，埃及盎格鲁书店，1970年版第149－152、177、204－205页。

认主学发展到极致。他的认识论以他的存在单一论为基础，分别从认知(包含知识与认识方法)和认知程度(或修行品级)两方面来论述人生的道路、目标和意义。

1、认知(知识与认知方式)

根据存在单一论，物质本身是不存在的，其存在状态取决于非物质的神的力量，即意识决定存在。一切事物的区分和限定都是意识的作用。这就如同色彩的存在需要以光为条件一样，没有光，也就没有色彩。人对客观事物的认识也是如此。一切感知事物的存在，不仅是感觉和意识的结果，同时也证明了感觉和意识的存在。没有感觉也就意识不到事物的存在。好比人在梦中，外在的感觉消失，所有感觉的事物也就不存在，有的只是幻象。人们之所以不能认识“真”的实有及其名与属性，是因为一切存在从根本上说都是幻象和影子。这种幻象使人们被尘世生活所束缚，处于“疏忽”(Ghaflah)状态，难于与主接近。圣训说：“尘世的人们都在梦中，一旦死去，才会清醒。”① 而醒悟的程度决定与主接近的多少。能够时刻在心灵深处保持与主接近、与主同在的人，才是清醒的和智慧的。对于这一点，阿拉比在《启示》中作了形象的比喻。他说：“人的感性认识犹如在黑夜中摸索，对事物表面的认识会使人忽视事物的本质，好像深陷梦中。摆脱夜的黑暗，犹如摆脱痛苦，得到拯救。透过万千气象看到造物主，认识万物来自真主，还要复归于主。《古兰经》说：‘天地的幽玄只是真主的，一切事情只归他’(11：13)。一切存在都是真主的影子，影子(存在)必定要回归本原。就

---

① 艾布·阿巴斯·本·阿塔伊编著《苏非术语词典》，贝鲁特阿拉伯出版机构，第93页。

像树枝源于树干,树干支撑着树枝,通过树枝和树叶,可以认识整个大树。”他还用“穿过现象世界的薄雾发见真正的实有”、“透过屏障看清被遮蔽的东西”、“知道外皮所裹着的核”来比喻认识世界的本质。他说:“真主一方面保持独一无二的‘自我性’,另一方面又按自我的形象进行创造,显化为与被造物相像,但又不是‘自我’的‘非我’。认识到真主的‘自我’与‘非我’这两种属性,就会深刻理解真主演化万物的奥秘。”

总之,在阿拉比看来,一切都是真主的表象,一切皆为“无”。只有真主实有实在。关于真主的知识,才是真正的知识。

吉里在《麦加的启示——注释》一书的开首就说:“关于真主的知识是最渊博、最高尚也最精确的知识,能够认知真主的人,是被委以重任且品位高尚的人,他们是最好的学者,是先知的继承人。”

伊本·阿拉比在《启示》第 559 章第 2 节中也说:“人如果能经常认知神性的完美,就会上升至靠经传和理性所不能达到的高度(达到圣徒或完人的品级)。因为通过经传和理性获得的知识虽然重要,但那仍然是表义的知识(Ilm-Zāhir),是关于‘真’的知识(‘ulūm-al-Haqq)(确信真主),而内在的知识(内学)(Ilm-Bātin)才是真正的知识,是关于‘实在’的知识(‘ulūm-al-Haqīqah)(从真主名与属性的显现——现象世界的一切认知真主,并努力向神性回归,求证‘真’的实有)。它不是靠经传和理性获得,而是一种直观直觉的体验。”

阿拉比认为,对真主的认知(Ma‘rifah)有三种形式。分别为“揭示”(Mukāshafah)、“显现”(Tajjala)、“直观直觉”(Mushāhadah)。这三种认识虽然在本质上有所区别,但却是相互关联的。他说:“直观与显现、不显现同在(无论显现不显现都可以直观直觉认

知),显现与直观、非直观同在(无论直观的程度如何,真主的显现是必然的),但要获得直观与显现的知识,必须通过揭示。"①

所谓揭示,是说在人的心灵与神的伟大之间存在"屏障",物质世界的一切被造物将人的心灵与真主的实在隔离开来。人如果能按照苏非的修行方式努力锤炼和净化心灵,就有可能摆脱万物,化解屏障,达到揭示神秘的目的。

所谓显现,是指真主本质与属性的显现,即神光的显现或照明。一切被造物都是真主之光的照耀,只不过接受光照的程度不同。人的心灵本来自于真主之光,但由于与肉体的结合而变得暗淡无光。但神之光并没有与心灵完全隔断。犹如一盏刚刚熄灭的灯捻仍在冒着烟,一旦遇到燃烧的火光,仍会重新点燃。神光就是这样与人的心灵通过"烟雾"保持联系。

所谓直观,是指通过功修和心灵净化摆脱万物的束缚,化解"屏障",以形而上的直觉心见真主之光的显现或照明。对这三种知识,阿拉比概括说:"揭示知识的过程就是跨越阻隔神光的障碍,显现知识的过程就是接受神光的照耀;直观直觉的过程就是神光在人心上的反射。心如镜,由于念主而洁净,神光得以在清澈的镜面上闪现。"②

这三种形式的认知都并非人的感觉和理性的结果。因此,阿拉比说,认知"与真主同行,不是信徒自己的争取,而是真主对其所意欲者的恩赐。尽管如此,还须看天赋的程度。内在的天赋越高,

---

① 塞米赫·阿兑夫·宰因著《伊斯兰观点中的苏非派》,黎巴嫩书社,1985年第3版第2册第456页。

② 同上,第458页。

所得恩惠或臻于完美的品级也就越高”。①

关于“揭示”、“显现”“直观”等三种认知方式,并非阿拉比的独创,而是对安萨里思想的继承。安萨里认为,关于真主及其属性与行为的知识是最崇高的知识。有了这种知识,人才会达到完美。达到完美,人才能感到幸福。而获得这种知识的途径是,通过心灵净化,弃俗世,念真主,达到“揭示”、“显现”、“直观”的境界。在这一境界中,修炼者对精神世界的认识达到一种无以言表的状态。所以,苏非是一种“行”(‘Amal)(功夫、功修),不是观点,功修的根本在于心的体验(品尝)(Dhawq),而非理性。揭示的知识就是真实在的显现。属于神的知识,只能通过直观直觉来认识。

对于知识和认知的概念,我们可以从苏非的常用术语中找到严格的界定。他们称苏非学为“关于真主的知识”(al-‘Ilm-bi-Allah)。这里的知识一词与经训学、教义学和教法学的知识一词相同,是指通过经传和理性获得的知识,具有更普遍的含义。而当他们谈到苏非的认主方式时,称之为“对真主的认知”(ma‘rifat-Allah)。这里认知一词并非一般意义上的了解或认识,而是专指直接的体验,被视为“直面”真主的一种特殊印象。关于“对真主的认知”,朱奈德说:就是“意识到自己的无知”,就是“知和被知”。图苏塔里也说:“认知真主就是以无知来认知”,“知识靠认知来证明,理性靠知识来证明,而认知只靠认知自身来证明”。②

阿拉比在论述苏非的认知时,与朱奈德、图斯塔里的表述完全一致。他认为,人的认识是有级别的,一般的理性(‘Aql),只看到事物的表面;深层的理性(Lubb),能认识事物的本质;智慧的理性

---

① 塞米赫·阿兑夫·宰因著《伊斯兰观点中的苏非派》,黎巴嫩书社,1985年第3版第459页。

② 同上,第405页。

(Nuhay),可获得真知。不能认识事物的本质,一切知识都不是真知,只是错觉。正如他所说:“真正有理智的人,是那种能意识到自己无知的人。你越是觉得自己理智,你就越是无知。这里的理智指的是表面的理智(al-‘aql-al-Zāhir),无知指的是对‘内在真实(’al-Haqā’iq-al-Bātinah)(真主是唯一的真实在)的无知。”阿拉比还将理性分为不同的阶段和等级。第一阶段为天赋理性(‘Aql-al-Fitrah),是指成人后的知善恶能力。第二阶段为论辩理性(‘Aql-al-Hujjah),是指人成熟后的胜任能力。第三阶段为经验理性(‘Aql-al-Tajribah),是指人由于阅历丰富而具有智慧。如圣训所说:“有经验的人才是英明的。”人们依靠这些理性认识客观世界及其自然规律,遵循教法,与人交往,并能凭理性节制欲望。因为个人欲望的膨胀如同蚂蚁撼树一样腐蚀人的灵魂,使心灵泯灭。在《古兰经》中,“有理智的人”被称为“掌握本质(内核)的人”(’Ulū-al-’Albāb),这等人受真主的夸赞,获真主的赦宥,他们的品级与真主同在(2:179、269,65:10 等)。苏非派认为,只有具有信仰,顺从毛拉(苏非导师),脱离俗世,节制欲望的人,才能掌握“本质”。他们对“理智”和“本质”两个概念加以区分。阿拉比所说的“理智”,是指能认识事物本质,获得真知的深层理智和智慧理智,是对神性(al-’ulūhiyah)的认知。神性的实有(Haqā’iq-al-’ulūhiyah)必须通过“心”(Qalb)来认知,以真主之光获得“揭示的知识”。

阿拉比这种“以心之洁净获得神光照耀”的理论,刘智则用“觉”和“照”来说明。刘智认为,认识有三种途径,即感性认识、理性思维和内心省悟。对有形事物的认识是通过感官感觉,对无形事物的认识是用逻辑推理,对作为宇宙万有的造物主而言,则是通过人的内心省悟,即“默而识之”。这三种认识中,最高的是内省。唯有人的内省、直觉,才得以认知真宰的所以然。这是因为人的认

识源泉完全在于先天真宰的自我显化,以及由此而赋予人的一种"觉照"的功能。在刘智看来,"觉"是省悟、醒悟,"照"是对光照的反应、反照、察看。人的认识来自真光,具有来自先天的真宰的内光。人对物的认识,是从光源射出的、以人为载体的光。对以物为载体的光的照射,是外光。而人对真宰的认识,则是人在后天所获的外光对先天所获真光的反照。也就是说,人的认识能力、人关于认识客体对象的知识,并非后天对外界事物的反映或后天独立活动的结果,而是人先天就已具有的。这完全是因为一切都是真宰的自我显化,都是真光之照明。"以真主所赐之真光,仍照真主",才能真正获得知识,才是人认识的目的。①

2、认知程度或修行品级

根据阿拉比所阐释的苏非认知论,认知真主、追求神性的完美,是人生的最高目标。而达到这一目标的途径是靠修炼和直觉体验。

修炼分为肉体的、伦理的和精神的、心理的。前者是指修道者比一般穆斯林更加严格地履行宗教功课,在身心方面的自我克制和约束以及良言美行,其本质是伦理的。后者则是在肉体修炼的基础上,通过全神贯注、不停的赞念,或借助音乐、舞蹈、歌唱等促使修道者精神恍惚,进入陶醉和出神状态,从而一步步实现"人主合一"的境界。这种修炼的本质是心理的。对苏非来说,精神的修炼比身体的修炼更为重要,也更为艰难,并非轻而易举就可达到。它被形象地描述为一个精神的旅程,即经历不同的阶段(Maqām)

---

① 金宜久著《中国伊斯兰探秘》,东方出版社,1999 年版第 177 – 186 页。

和状态(Hāl),逐步接近超凡脱俗、与主合一的境界。

由于修炼当中追求的是直觉感悟,所以苏非派主要是以“状态”来区分认知程度和修行品级的高低。根据苏非主义,“状态”不是个人努力修行的结果,而是修行到一定程度由真主赐予的一种精神境界,是源自真主的一种感觉和映像。修炼到某一阶段,获得某一种状态,便达到了某一个品级(Manzil)。关于状态、阶段和品级,阿拉比在《启示》的第二、三、四部分中以数百章的篇幅加以论述,从冗长庞杂的叙述中阐释了苏非认知论的全貌,以使信徒遵循正道,一步步踏上“完美的阶梯”。

① **修行七谷**

阿拉比说:“品级是多样的。”要达到“求证真实在”的程度(Darjat-at-Tahqīq),需经过七个阶段:[①]

a——纯粹的(真正的)认主独一(al-Tawhīd-al-Sirf),即从“分离”到“聚合”的阶段。“分离”意指只见证创造,不见证真主;只看到现实的存在,宇宙万物的存在,而不追求真主的存在。“聚合”是指圣徒修行的目光不停留也不分散在众多的存在上,而是集中于真主这一最高存在;是只见证真主,不见证创造;达到只看、只听、只知真主的境界。或者说,是以真主而见证创造。

b——纯粹的统一(合一或单一)(al-Wahdah-al-Mahaddah),又称为“聚合之聚合”的阶段,即从“寂灭”到“永存”的状态。圣徒修行到自我存在已经消失,宇宙的一切也已消失,并且感觉不到自己的消失(不觉外物,不觉其不觉)。只专注于真主,直至在真主的本质中重新获得自我的存在(永存),这样才算实现了纯粹的合一。犹如一个盛满酒的杯子,把酒喝完,扔掉杯子;杯子碎了,一切全

① 阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》,埃及萨阿德·萨巴赫出版社,1992年版第86－89页。

无,只有对酒(真主)的品味。

在苏非主义那里,酒杯喻为宇宙,酒喻为神的存在。把酒喝干,意味着探寻真理(认知真主),把杯子扔掉,意味着一切创造物的消失。此时,眼界大开,言语难表。

c——质朴(纯本质)阶段(al-Sadhājah-al-Mahaddah),即对"想像世界"的认知。能够领悟世间万物都是真主名与属性的显现。一切存在的结构、状态、形式、规律法则等等,在真主的观念中,都已有了想像的原型。在这一阶段,修行者能从事物的表与里、整体与个体、相互构同又相互区别当中达到自我认知(完人的境界,根据圣训:认识自身的人,也就认识了真主)。

d——打开幽玄大门的阶段(Mafātih-al-Ghayb),即获得开启幽玄宝藏的钥匙。在这一阶段,修行者在真主名与属性的天际中漫游,知道它们(神性)的来源和去处,可以得见幽玄世界向现象世界的显露和转变。

e——探索幽玄之幽玄(认知玄而又玄)(Mafātih-Ghayb-al-Ghayb),即对真主本质或对真主本体的名与属性认知阶段,包括理念的和形象的求证与认知。达到这一状态的人,它的求证和认知始终不会消失。

f——求证神性的实有(Haqīqah-al-Ilāhiyah),即从宇宙宏观微观的一切认知神性的实有。宇宙是有限的存在,真主的至上之光一闪,宇宙的一切便被筹划形成。只有真主能以其自身显现和证明自身的伟大和全能。只有达到完人的品级,才能认知宇宙之大和真主至尊。

g——求证真主的降临(Nuzūl-al-Haqq),根据圣训:"真主将降临最低的一层天",意为真主在后三分之一的夜晚降临于最低的一层天,拂晓时分,代表完美的太阳之光照耀在一切形体之上。另一

条圣训说:“我的奴仆正在以他的余功不断接近于我”。其含义是,达到这一品级的人,可以做到以余功接近真主,博得真主的喜悦,从而能以真主之耳去听,以真主之眼去看,以真主之口去说,以真主之手而取,以真主之腿行走。

阿拉比所说的这七个阶段与苏非派常说的修行“七谷”是一个意思,即指灵魂从尘世之境趋近造物主的精神历程,从现象世界向理念世界的攀升。这七谷分别是:

a ——探寻之谷(Wādī-al-Talab),意味着卸下一切俗世的重负。

b ——爱恋之谷(Wādī-al-‘Ishq),像网中之鱼渴望大海,希望自己的灵魂回归故乡。

c ——认知之谷(Wādī-al-Ma‘rifah),太阳之光闪烁之谷,能以主的目光而视见一切,认知一切。

d ——满足之谷(Wādī-al-Istighnā’),当与唯一的真实在连在一起时,修道者便会感到一切都是那么渺小,唯有真实在伟大无边。诸海不过是个水池,众星不过一点火种……

e ——合一之谷(Wādī-al-Tawhīd),多变为一、归于一、化为一。这个一不是数字的一,而是超越原始与永恒的一。没有这个一,就没有万物存在的可能。

f ——茫然之谷(Wādī-al-Hayrah),无爱无恨、无魂无体、无好无坏、无所适从,又非我行我素、是又不是的那样一种状态。如波斯神秘主义诗人阿塔尔(1230 卒)所述:“世界和自我都已消失,你是不是你?你在这里,还是那里?是隐还是显?是灭还是存?抑或是灭与存同时俱在?还是既不灭也不存?回答是:不知,不知己不知,不觉其不觉。

g ——寂灭之谷(Wādī-al-Fanā’),或称为虚无之谷。此时,只

有知识的海洋在喧嚣,人的自我完全消失于这个海洋当中。在认知、渴望和与主共存中,人又回到了原初的状态,即绝对幽玄的无差别境界。①

这七个阶段中,最关键的是"从分离到聚合"以及"聚合之聚合",相当于苏非常说的从"寂灭"到"永存"的状态。② 古筛里(库萨伊利 1072 卒)认为,从"寂灭"到"永存"须经过不同的阶段。开始是自我的消失,人的自我已存于"真"的属性当中。而后,"真"的属性已消失,只有对"真"的见证。最后,见证也消失了,全部融化于"真"的存在之中。③ 此时,修行者完全超越了自我,从物质的现象世界中摆脱出来,所求、所望、所念、所说,全都是主。人的属性转变为神的属性(并非变为神的本体),以真主而听,以真主而看,以真主而言。除真主外对一切都无所求,达到只看、只知真主的境界。这不仅是苏非修行的条件和过程,而且也是修行的最终目的。

② **"寂灭"(Fanā')与" 永存"(Baqā')**

所谓寂灭,是指人在瞬间暂时失去自我感觉的那种直观直觉状态。

哲学上对"直觉"有理性和非理性的不同解释。17 – 18 世纪的唯理论哲学家,大都认为直觉是人的理智的一种活动,通过它能发现作为推理起点的无可怀疑而清晰明白的概念;理性直觉是理性认识活动的最高表现,是逻辑思维的前提和结果。笛卡儿指出,直觉是"从理性的灵光中降生的",是一种与演绎推理不同的认识

---

① 阿卜杜勒·巴里·穆罕默德·达乌德著《穆斯林苏非及其他信仰中的"寂灭"》,埃及黎巴嫩书社,1997 年版第 338 – 340 页。

② 关于"寂灭"与"永存"的概念,另见本书导言——苏非主义的发展。

③ 艾布·沃法·塔夫塔扎尼著《苏非主义入门》,开罗文化出版社,1983 年版第 111 页。

能力或思维形式。斯宾诺莎认为,直觉是一种最重要的认识能力,只有通过直觉,"才可以直接认识一件事物的正确本质而不致陷于错误",通过它才能使人认识到无限的实体或自然界的本质。莱布尼茨把认识自明的理性真理的能力称之为直觉。在近现代西方哲学和心理学中,直觉常被看作是一种神秘的、与逻辑思维的实践不相容的非理性的认识能力。雅可比认为直觉是对于绝对者(神)的直接顿悟。尼采强调直觉是判断真理的标准。弗洛伊德把直觉当作一种潜意识的、构成一切创造活动的原则。辩证唯物主义认为,直觉并不神秘,而是建立在实践和逻辑思维基础上的一种特殊认识活动。它是凭一定的经验和知识,通过对问题的反复思考而突然闪现出的某些独创性见解;是以逻辑思维的凝缩形式进行思考的继续。20 世纪现象学创立者胡塞尔认为,"本质的直觉",是通过反省自己的主观意识获得事物本质的方法。它能直接审视自己的意识领域,从呈现在其中的现象之中排除感性的、具体的、偶然的和混杂了虚假成分的或被歪曲了的东西,即排除非纯粹的现象,从而将非具体非感性的纯粹现象即本质描述出来。20 世纪非理性主义思潮的重要代表柏格森认为,哲学的对象和主题是实在,实在即变化生成和运动。实在本身乃是精神、绵延和生命,唯有直觉的内心体验才能把握生命的存在。物质世界只是精神性的生命运动在其创造性的演进中所形成的沉淀物。研究精神性实在的形而上学只能采用直觉的方法,借精神对精神的直视来把握它,在自我的内在生命中把握它。他说:"直觉是一种理智的交融,这种交融使人们自己置身于对象之内。"① 类似论述是近现代以来的哲学家们对人类思维方式和思想认识的一种总结和概括,对我们回顾

---

① 冯契主编《哲学大辞典》,上海辞书出版社,1992 年版第 949 – 951、953 页。

和理解苏非认主的直觉方式非常有益。

按照苏非思想家们的解释,“寂灭”就是忘却自我,忘却除真主外的一切。心注一处,只念主,不念其他。使灵魂同真主外的一切都断绝联系,全部思想和精神都融于真主。在“寂灭”中,修行者的意识从外在的物质世界向一个绝对美、绝对善、绝对真的纯精神的世界提升,达到以真主而见证真主的程度和品级。正如阿拉比所说:“如果真主想让他的一个仆人看到他,必先使这个人看不到他自己。”朱奈德也说:寂灭就是“放弃除真主外的一切,”是“只要原初(Qidam),不要后来(Hadath),是脱离寓所(躯壳),割断人之所爱(追求神爱),放弃人所知与不知,让真主占据一切。”① 这种通过“寂灭”使人的心灵回到原初状态的理论,与柏拉图的认识论学说很相近。柏拉图认为,人的灵魂先于肉体而存在于理念世界,已经拥有一切知识,即拥有派生一切可感事物的理念;知识是先天的,被肉体所遮蔽,只有摆脱肉体的干扰,才能重新获得理念,即获得真正的、纯粹的知识。所以,知识就是回忆,愚昧就是忘记。朱奈德认为:“靠理智认主独一,最终会走向茫然。”他引用艾布·布克尔的话来说明为何要以直觉认主,布克尔说:“真主只在人们不能认识他的时候才给人以认知的方法。”古筛里(库萨伊里)则解释说:“苏非的认知在开始时是个人努力(Kasbiyah)的结果,但最终还是天赋的必然(Darūriyah-Fitriyah)。与真主恩赐的知识相比,人的努力所获得的知识就如同在太阳光下点灯,没有什么价值。”安萨里及后期的苏非们也持此观点,认为对真主的认知,全靠心灵的力量,犹如地上播种,深海采珠,山中探宝。只有通过苏非式的精神

---

① 艾布·沃法·塔夫塔扎尼著《苏非主义入门》,开罗文化出版社,1983 年版第 114 页。

修炼,人才可实现对真实在的认识。这进一步强调了直觉的重要。①

阿拉比在《启示》第220章中专门论述了“寂灭”问题。② 他认为“寂灭”有不同的层次和等级。

第一个层次是“消除悖逆”,不能有任何违背真主的意念,达到一种“神性的操守”。属于这一层次的人又分为两种。一种是先天就得主关照者,他们的行为只遵从主令,不会犯错误,就像什叶派圣裔那样纯洁;又像白德尔人那样,即使出现错误,也会得到主的宽恕。另一种是能够洞察创造的定制与秘密者,他们的行为无论怎样总是在纯粹之光的照耀和指引之下,故而能够明辨是非,自觉从善。

第二个层次是“修行者自我的行为被真主所取代”。此时修道者的体悟是,真主的行为隐藏在万有的背后,宇宙万有是真主行为显现的场所。人的行为也是真主的创造,但人们往往只看到被造的行为,却不能见证真主的行为,无法认识一切行为都是真主这个唯一的施动者的行为使然。这是因为俗世的“屏障”遮住了人们的目光,而通过这一层次的“寂灭”,可以直觉领悟和认识万有背后真正的行为主宰。

第三个层次是“受造物属性的消失”,也就是人的属性的消失。因为人的听、看等等一切属性都是真主属性的原型,人本身也是真主显现其自身的场所。“他(主)通过你(人)的眼睛在看,他是你的目光所在,他看的只是他自己”。在这一层次的“寂灭”,“他(主)使你(人)的属性消失,变为他的属性,是为了以他、而不是以你而看

---

① 阿卜杜勒·巴里·穆罕默德·达乌德著《穆斯林苏非及其他信仰中的“寂灭”》,埃及黎巴嫩书社,1997年版第158、162页。

② 伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗1911年版第2册第512－515页。

他”。这也就是苏非常说的通过真主而认知真主。当人达到自我属性的消失,变为“真”的属性时,便能“以他而认他,而不是以你而认他”。

第四个层次是“受造物本质的消失”。这是指人在排除了一切外界的影响之后,达到“你自己使自己消失、而不是我(主)使你消失”的状态。此时,修道者的体悟是,人的本质融入“真”的本质,“你看到了我所看到的”,从“真”见证“真”,达到与“真实在”“本质同一”的境界。

第五个层次是“整个世界的消失”(外在世界连同人的自我一起消失),也就是“只见主、只见自我(本质)与主同在,而不见世界”的状态。此时,“不是你自己使自己消失”,而是“我使你消失”,为了让“你(人)以我(主)而看”,以便见证“真”与“创造”。

第六个层次是“除主之外一切都消失”。如艾布·布克尔所说:“我在见物之前必先见主”,也就是只见主不见物的状态。此时的体悟是,不再见证主存于万物,而是见证主并不依赖于万物而存在。

第七个层次是“‘真’的所有属性的消失”,也就是只见证真主本体(本质)的状态。此时的体悟是,一切可能性存在的原型都是真主的筹备,世界就是真主本质的表象。

第八个层次是“寂灭之寂灭”,即不觉其不觉的状态。用阿拉比的话说,就是“不觉自己已进入消失境的人,才算是真正达到了消失境”。

总之,“寂灭”就是排除人的全部欲念和理性活动,就是人性向神性的转变和过渡;从经验的自我、现象的自我过渡到宇宙的自我、真正的自我。由此才能达到在真主那里获得新生的“永存”境界。

阿拉比在《启示》第221章专门论述了“永存”的境界。为了说明“永存境”的含义,他将“寂灭”与“永存”或者说“消失境”与“永存境”进行了对比。他总结道:“寂灭”是放弃悖逆,“永存”是保持顺从。寂灭状态下修行者看到自己的行为被真主所代替,被造的属性消失,这就相当于“永存”状态下人性转向神性,“我”存于“真”。一个是脱离低级的世界,一个是存于高级的世界。虽然二者都是从物质世界向精神世界的回归,但“寂灭”与“永存”相比,仍然是低层次的。因为“永存”不仅是向“真”的回归,而且达到了附属于“真”的地步。处于这一品级的人迈入“真”的大门,临近“真”的御前,被称为“真主之人”(Ahl-Alla)。所以,唯有“永存”是最高级的境界。这两种境界和状态又是相互关联的,无寂灭不能达于永存,而只有达于永存,才算做到彻底的寂灭。

阿拉比认为,在“永存”状态下的体悟,是认识天地间的一切都会消失,唯有主那里的一切是永存的。“我与主同在,主与我同在”。“寂灭”是认识本体(真主)的显露之因,“永存”才是认识存在的本质之因。

③ **“分离”与“聚合”**(al-Tafriqah-wa-al-Jam‘)

根据苏非思想家们的解释,“分离”与“聚合”分别代表人主分离和人主不分的状态,其目的都是为了达到对知识本源(真主)的认识,确信只有真主是唯一的“聚合者”,在真主那里聚合着一切。

朱奈德认为,“聚合”就是以直觉接近真主,使被造的感觉消失,看不到人的行为所在,只有真主的行为(这相当于苏非所说“寂灭”状态或“自我消失境”)。就是只见“一”,不见“多”,认识万物的统一性。哈拉兹说,“聚合”是“真主让人们从他们自身而看到他(主)”,也就是主将其自身寓于修行者的心灵当中,以他(主)的存在而使修行者自身的存在消失。此时,修行者被“真”的魅力所吸

引,全神贯注于他,当修行者以真主而说、而看的时候,或者说,当真主通过修行者而说话的时候,便达到了"聚合"的状态。图西说:"'聚合'是化零为整,'分离'是化整为零。"古筛里说:"以'分离'而见证创造,以'聚合'而见证真主。"① 这些论述的意义在于,人如果仅限于"分离"的状态,即只看到被造物的多,心就会被尘世俗物所累赘,目光就会分散;反之,在"聚合"的状态下,心为主所系,爱主、惧主、企望和求助于主,便能认识万物皆为真主的命令和造化;能分辨造物主与被造物的不同,才能最终确信"除他(真主)外,绝无应受崇拜的"(古兰经 3:18)。

阿拉比在《启示》第 222 和 223 章中分别就"分离"与"聚合"的问题作了专门论述。

他说,"分离",就是分别从真主与其创造物两方面来认主独一,既看到"一",又看到"多",领悟"一"与"多"的关系,最终"认识能创造者与不能创造者的不同","见证一切都归于主"。在"分离"状态下的体悟是,万物千差万别、形态各异,其不同的创造层次和等级都由真主设定。万物的原型本寓于"真",是固有、聚合的,显露的痕迹是后来的、分离的。"真"与"创造"在先天就已有了分别。"分离"就是从真主的存在中见证万物的原型,原型是众多的,真主是独一的。认识到这一点,"你就能剥皮见核(认识事物的本质)"。

"聚合"就是真主以他的行为(你以他而看、而听……)向你证明他的实有;是以真主而见证创造(万物的存在),以主而证其他。而当你全力以赴,使主之外的一切感知消失的时候,便能直观"真"的全部变化(主的隐与显),主的真实在,便会高居于一切。此时达到的是"聚合之聚合"的状态。

---

① 阿卜杜勒·巴里·穆罕默德·达乌德著《穆斯林苏非及其他信仰中的"寂灭"》,埃及黎巴嫩书社,1997 年版第 347 – 350 页。

根据阿拉比的论述,“聚合”的意义依然是认识存在的单一。体悟真主是一切存在之所寓,没有任何物像真主那样具有多面性,一切可见的众多的存在都是真主筹划和定制的结果和体现。与真主这个本原的实质相比,其他一切皆为“无”,只有“真主是唯一的真实在”,“无物像他”。这就是“聚合”的含义,以及众多存在的意义。在阿拉比看来,能够认识到这一点的人,是属于“大人物的认知”(Ma‘rifah-al-’Akābir)。这样的品级具有“真”的属性与行为,“真主的知识、属性与行为都通过你而显现”。但“你还是你,他还是他”(意即在人主合一中认主独一)。

综上所述,“寂灭”、“永存”、“分离”、“聚合”是苏非修行的重要阶段,其目的是排除人的全部欲念和理性活动,将人的个体意识融入真主的意识,使人性转向神性,达到在真主那里获得新生的“永存”境界。这一自我的转变是人性向神性的转变;“我”存于“真”,并非“我”是“真”;而是在“与主合一”中认主独一(Tawhid)。这在苏非历史上是以朱奈德为代表的正统派或称遵法派苏非的主张。而以比斯塔米和哈拉智为代表的苏非,则是在极度陶醉的直觉状态中人主不分,发出“我就是真主”的醉言,从而导致泛神。应当引起注意的是,正统派苏非强调“陶醉之后仍然清醒”,通过“聚合”证明“真”的独一,“以真主而证其他”;通过“分离”而“证其他一切属于真主”。他们对“寂灭”、“永存”、“分离”、“聚合”状态的描述是:“真的实有(Haqīqah)使我聚合,真的本体(Haq)使我分离;在紧张的畏惧中,消失了自我,在松弛的希望中,又恢复了自我;聚合中见主,分离中证其他;他(主)始终是我的动因。”① 这种描述与阿拉比的论述完全一致,说明苏非追求的并非单纯的“人主合一”状态,

① 艾布·沃法·塔夫塔扎尼著《苏非主义入门》,开罗文化出版社,1983 年版第 117 页。

而是在“合一”中认知主的独一。人、万物和主并没有混淆,而有着明确的归属关系。由此我们可以断言,阿拉比的存在单一论并不是泛神论,而是对伊斯兰教认主学的进一步阐释和发挥,是更深层次的宗教哲学思想。

④ “状态”(Hāl)与“站”(Maqām)

要达到寂灭和永存的目标,必须靠一步一步的直觉。而直觉的程度是以状态和站(阶段)来表示和区分的。根据著名苏非大师卡晒尼(1329 卒)的解释,状态就是思想境界的步步提升。提升的过程是:从性(人之性)到心(人之心)、从心到秘密(神秘)、从秘密到灵魂(整体灵魂)。到达灵魂的状态时,便得到揭示与直观的知识。比如,一位苏非诵读古兰,可以把诵读想像为是在聆听使者的声音,也可以当作是聆听哲布利勒天使的声音,还可以当作是聆听真主的声音。不同感受下的诵读,会有不同的感悟和理解。如果感到自己是在聆听真主的声音,才能品尝古兰全部的韵味。这样的人便达到了“与真主密谈”(根据古兰经 58:9)的品级。侯吉维里(1072 卒)认为,状态是真主的赐予,并非个人努力的结果。它是真之光在人心上的照明,突如其来,但又转瞬即逝。“状态是灵魂的微风,吹拂在修行者的心上,使心灵顿悟,茅塞顿开,过后留下一阵清香,令人回味和向往。只要不断努力修行,状态的转变和提升是必然的”。舒阿拉尼(1565 卒)则形容“状态如乘风船,风吹船行,风止船停”。[①] 可见,状态是偶然的、变换的。而“站”是修行到某一阶段所达到的精神境界,它是个人修行努力的结果。每一阶段达到的修养程度是连贯的,不会消失,伴随着修行者步步高升,直至最高阶段。因此,“站”是持久的、稳定的。阿拉比在《启示》第

① 阿卜杜勒·巴里·穆罕默德·达乌德著《穆斯林苏非及其他信仰中的“寂灭”》,埃及黎巴嫩书社,1997 年版第 297 页。

192 和 193 章中以下面的诗行表述了状态与站的关系：

“状态”来自主的关照和赐予，并非人的追求与努力；
正因为状态变化无常，才需要有坚定的立场；
“站”是坚持修炼之果，只要努力就可获得；
当达到功德的圆满，对主的认知不再有遮拦。

根据他的论述，状态主要有以下几种：

“消失”与“莅临”（al-Ghaybah-wa-al-Hudrah）

阿拉比在《启示》第 244 和 245 章中说：“无我时，我与主同在；近主时，主对我莅临；无我时，主是真隐；近主时，主则真显。”在这一状态下，修行者被主的魅力深深吸引，对主的向往达到了失神入迷、丧魂失魄的地步，因而也被称为“失神之人”（Ahl-al-Jadhb）。用宗教语言说，也可以称为“圣灵降临之人”或“灵感之人”。①

古筛里认为，“消失”就是心从被造的属性中消失，从现实的一切中退隐；“莅临”就是让心归于“真”，意味着穿越世俗的屏障，达到与主同在、以真主而认知真主的境界。此时，“莅临”的意义如圣训所言：“好像你见到他（主）”，② 修行者对神性的操守处于主的监督之下。这两种状态与“寂灭”和“永存”具有同样的含义。一旦进入“消失境”，“永存”便会接踵而至。近代心理学家把苏非的这种失神状态描述为精神的高度紧张，近似于癫狂。苏非体验者则将其形容为“由死而生”的过程。他们认为，在达到直觉的景象（直观真主）（Mawājid）之前，苏非经历的是像死一样的深深痛苦，而后

---

① 见艾布·阿巴斯·本·阿塔伊编著《苏非术语词典》，贝鲁特阿拉伯出版机构第 62 页。

② 同上，第 299 – 301 页。

便转人对真主火一样的热情和渴望,在获得真知(神智)的一霎那,感到无比的喜悦。这种愉悦和幸福远远超过了最初的痛苦。用他们的话说,“只有在死中才有生。在人的性灵(Nafs)泯灭之后,才有心(Qalb)的生命。超越自我,是最大的幸福。”① 也就是说,要超凡脱俗,必须经过痛苦的磨炼,不断克服人性中懦弱、卑劣的一面,向神性的完美不断努力,追求至高的境界,这是人生最大的精神享受。

“听”(Samā‘)

阿拉比将听的状态分为三种:神听、魂听、人听。人听不能获得根本的知识。魂听可随着神笔在法版上的移动而了解一切变化。神听则能从一切事物中听,在一切事物中听,以一切事物而听。即能够认识一切存在都是真主的言语。他说:“‘听’,是真主的秘密之一。苏非的听不同于一般人的听,他非常精确和隐秘,是全身心的投入,追求灵魂的安详,以达到最高的精神境界。”② 而所谓最高境界就是阿拉比所说的“寂灭”、“永存”境界。所以,安萨里说:“‘听’,关系到目光的纯洁、心的复苏,关系到‘揭示’与‘直观’认知的程度。”侯吉维里则说:“‘听’,是爱主者自我的消失,存于被爱者——主之中。”他认为,“听”所产生的心理影响根据个人的体验而有所不同。如:忏悔者的极度忧伤、渴望者的迫切向往、贫穷者的绝望(除主外别无所求)等等。修行者这种心灵的激越情感使他们沉醉于状态之中,继而产生直觉。所以,苏非认为,“听”是产生直觉的基础。

---

① 阿卜杜勒·巴里·穆罕默德·达乌德著《穆斯林苏非及其他信仰中的“寂灭”》,埃及黎巴嫩书社,1997 年版第 159、301 页。

② 同上,第 304 页。

直觉(Wajd)

苏非认为,修行者全身心的念主,在极度的陶醉和投入之中,便能达到直觉真主、直观真实在秘密的状态。此时,修行者对主的谦恭、钟爱和向往之情难以言表,亦喜亦悲,凭着出神状态下的直觉,可以听到所爱者(主)的声音,直观主的完美。① 有的人还会为此而翩翩起舞,也有人会大声喊叫,甚至于到了用刀子割脸都不感觉痛的地步。

阿拉比在《启示》第 235 – 237 章中分别谈到这种半意识或直觉直观的状态。他解释说:“直觉是突如其来的一种‘消失境’,是心情激越的结果,如同众先知接受启示时的那种感觉和情形。此时,修行者能从‘真’(主)的角度全神贯注地聆听宇宙之音,有声和无声的一切。”② 也就是说,在直观直觉中,才能体验和认识真实在。尼克尔松描述这一状态时说:“苏非感到自己与主合一,即一切众多存在的痕迹都已消失的那种完全的存在的统一。这种感觉和状态不可描述和解释,只能通过体验才能领悟。每位苏非都有权说自己有所体验,我们也可以信或不信。”③ 正是在这种“与主合一”的直觉状态中,苏非得以领悟和体验真主超越一切又内在于一切的真理。威廉·詹姆斯也强调:“直觉状态无以言表”,因为修行者全部的精神和情感都投入到真主之中,“知者与被知者得到高度的统一”,“爱与知识融合在一起”。④

---

① 艾布·阿巴斯·本·阿塔伊编著《苏非术语词典》,贝鲁特阿拉伯出版机构第 264 页。

② 伊本·阿拉比著《麦加的启示》开罗,1911 年版第 2 册第 537 页。

③ 阿卜杜勒·巴里·穆罕默德·达乌德著《穆斯林苏非及其他信仰中的“寂灭”》,埃及黎巴嫩书社,1997 年版第 314 页。

④ 同上。

陶醉与清醒(al-Sukr-wa-al-Sahw)

阿拉比在《启示》第 246 – 247 章中着重论述了这个问题。他认为,《古兰经》中谈到的"有酒河,饮者称快"(47:15),就是指修道者的"陶醉"状态。按照他的解释,"陶醉"是"畅饮"之后的一种愉悦感。在苏非看来,酒杯喻意为宇宙,酒喻意为神的存在。把酒喝干,意味着探寻真理(认知真主);把杯子扔掉,意味着一切创造物的消失。把酒喝干,扔掉杯子,杯子碎了,一切全无,只有对酒(主)的回味。从这一意义上讲,也可以说,陶醉就相当于"寂灭"或"消失境"。

苏非认为,在陶醉状态下,修道者能看到"真之光"突然显现,在最初的一霎那,光线很强,以后便逐渐减弱。修行者由于这突如其来的耀眼光芒而神情恍惚,不知所措,在瞬间失去理智和辨别力,并出现许多幻象。当光线减弱,适应之后,便又恢复知觉和常态,也就是陶醉之后的"清醒"。这种清醒,与陶醉之前的清醒或者说与一般人的清醒不同,是以获得神智(指获得关于真主的知识,能在"合一"中认知"独一")为前提和条件。正如苏非大师伊本·法里德所说:"精神的旅行有三种状态:自然状态,即所有人在清醒时都具备的感觉和意识状态;第二是非自然状态,指苏非在直觉中失去意识的状态,也就是他们所称的陶醉状态;第三是超自然状态,指苏非高度直觉或者说再意识的状态,称为"聚合的清醒"或"第二次清醒"。苏非认为,在陶醉状态下对真主的认知不能持久,像闪电一样转瞬即逝,或者时有时无。而在陶醉之后的第二次清醒状态,修行者依靠直觉体验获得的知识能够分别从"人主合一"与"人主分离"两方面来认知真主。此时,不再需要陶醉,对真主的认知达到了一定的程度,从状态转变为阶段或"站"。所以,朱奈德认为,清醒胜于陶醉。他比喻说:"陶醉是儿童的运动场,而清醒则是

冠军的位置。"因为陶醉时修行者可能不知自己在说什么和想说什么,容易人主不分,口出狂言,就像哈拉智一样,因违背教法而被处死。

醉言醉语(Shath)

阿拉比在《启示》第 195 章谈到这一问题。他认为,修行者在陶醉状态下对自身体验和感受的表达,尽管是真实的,但却不可接受。必须是清醒状态下的表述才是正确的。他将"醉语"定义为认知者的"失言"(Zillah-al-Muhaqqiqin)。因为,在苏非看来,"与主合一"的独特感受是关于神的秘密,不可言传,说出来不仅是泄密,也必然形成口误。体验只能作象征性表达,不可能用确切的语言来描述。但这也不是说"醉言"毫无意义。图西就认为,在出现醉言的时候,便是认知者完善的开始。当神性降临(Hadrah-al-'ulūhiyah)时,人的心灵感到它即主,主即它。因此,也可以说,"醉言"是"与主合一"的门槛,是"神智流溢"的桥梁。此刻,认知者从"与主交谈"(Mukhātib)变为"以主发言"(Mutakallim)。[①] 瓦特·史蒂斯认为,所有的人都会有直觉,但苏非的直觉非同寻常。苏非在陶醉状态下的"醉言",虽然表面上与正统教法相悖,但却表达了一种内在的真实,即高度的"认主独一"。它突破"有限"的重围,投入到"无限"当中。这种超越众多存在的体验,在各文明的神秘主义当中都很盛行。

除此之外,如紧张(Qabd)、松弛(Bast)、茫然(Hayrah)、近主(Qurb)、爱主(Mahabbah)、慕主('Ishq)、闪光(Tawūli'a)、霹雳(Sa'iq)、品尝(Dhawq)、畅饮(Sharb)等等,也都属于状态的范畴。至于

① 阿卜杜勒·巴里·穆罕默德·达乌德著《穆斯林苏非及其他信仰中的"寂灭"》,埃及黎巴嫩书社,1997 年版第 324 页。

"站"的范畴,主要有以下几种:

忏悔(Tawbah)

苏非认为,忏悔是脱离俗世、开始修行的第一步,也是进入"状态"、达到"站"的基础。没有深深的忏悔,状态与站都无从谈起。阿拉比在《启示》第 74 - 75 章中谈到这一问题。他引证《古兰经》说:"信士们啊! 你们应全体向真主悔罪,以便你们成功"(24:31)。"他允许他们悔过,以便他们自新。真主确是至恕的"(9:118)。这说明忏悔不是人的行为,而是主的恩惠。先有主的赦宥,才有人的悔过,所以人应当把忏悔视为归主的行为。他说:"真正的忏悔是从悖逆转向顺从。" 最初是悔罪(Tawbah),放弃悖逆,属悖主者的忏悔;而后是悔悟(Inābah),依托真主,属顺从者的忏悔;最终达到"忏悔之忏悔(Tawbah-min-Tawbah)",即无悔(Awbah)。也就是回归真主的目标。这属于遵主者的忏悔。[①] 其他苏非大师们将忏悔的含义,解释为忘却(放弃)或记住(不要忘记)你的过错。忏悔的程度和品级各有不同。常人忏悔过错,特殊人忏悔忽视,直观者悔悖主之念,忠实者悔心不念主,近主者悔未进入真正的状态等等。总之,就是拜主、爱主、敬主、顺主、求主、遵主,忏悔除主之外的一切。阿拉比认为,只有达到"忏悔之忏悔"的"无悔"阶段,即再没有可悔之事的时候,才能获得"揭示的知识",人对真主的认知才不会再有"屏障"。这相当于"寂灭之寂灭"的"永存",是苏非修行的最高目标。可见,忏悔不仅仅是修行的开始,而是贯穿于修行的全过程。

心灵圣战(Mujāhadah)

---

① 伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗 1911 年版第 2 册第 143 - 144 页。

这个问题，阿拉比在《启示》第 76 - 77 章中就已谈到。他说：“圣战，就是通过身体的苦行与心灵的欲望作斗争”。[①] 圣训说：“心灵的圣战是最大的圣战。”在他看来，圣战，就是“功夫”（'amal）。既然是练功，就得吃苦受累、坚持不懈。功夫的深浅取决于努力的程度。他引证《古兰经》关于圣战的章节，将圣战分为四种：[②] 一种是“凭自己的财产和生命为主道而奋斗的信士”，他们“超过安坐家中的人”（4:95）。这是指与敌人的圣战。第二种是“敬畏真主，寻求亲近真主的媒介”（5:35），“为主道而奋斗，不怕任何人的责备”（5:54）。这是指信仰的圣战。第三种是“为我而奋斗的人，我必定指引他们我的道路，真主确是与善人同在一起的”（29:69）。这是指积极从善的圣战。第四种是“为真主而真实地奋斗”（22:78）。这是指追求“真实在”的圣战。也就是说，为具有神的属性而修炼。此时，不是以修炼者自己，而是在“真”之中，以真主而修炼。阿拉比认为，这种在“真”之中的修炼，是将修炼中所获得的直观直觉的体验和状态，都看作原本就是真主的恩惠，修炼的一切功夫（行为）原本就是真主的行为或功夫。真正的“为主道而战”（Jāhadū-fi-Allah-Haqq-Jihādihi），是为了得到主的指引，步入真主之道。阿拉比对“圣战”或“修炼”的划分，实际上就是苏非修行之道上的“站”，也可以说是阶段或品级。特别是后三种形式的“圣战”或“修炼”，与前面所述的“教门三乘”是一个意思。其核心意义是，以修身养性和高尚的精神境界来实现从心灵到行为的善美。

其他苏非大师们对“圣战”的解释也很精辟。朱奈德说：“当心灵摆脱欲望时，心灵之病就会变成医治的良方。”安萨里认为，心灵

---

① 阿卜杜勒·巴里·穆罕默德·达乌德著《穆斯林苏非及其他信仰中的“寂灭”》，埃及黎巴嫩书社，1997 年版第 395 页。

② 伊本·阿拉比著《麦加的启示》，开罗 1911 年版第 2 册第 145 - 149 页。

的修炼需要苦行,如熬夜、饥饿、斋戒、索居等等,如果仅限于念主、谢主,没有禁欲苦行,不可能达到认知真实在,获得神智的目的。因此,苏非大师们将“圣战者”(Ahl-al-Mujāhadah)心灵修炼的阶梯总结为:“修炼”、“品尝”、“陶醉”、“直观”、“畅饮”、“从善”、“攀升”、“合一”、“寂灭”、“永存”。由此可见,心灵的修炼也是一个全过程,要持之以恒,不能间断。

“贫穷”与“富足”(Faqr-Ghina)

在《启示》第 162 – 163 章谈到这一问题时,阿拉比引证《古兰经》说:“你们才是需求真主的,真主确是无求的,确是可颂的”(35:15)。“真主是富裕的,是全知的”(24:32)。这说明人与真主的属性不同。根据他的解释,真主是高贵荣耀的、强有力的、富有的,而人是谦恭卑贱的、脆弱的、贫穷的。故人应当信主、拜主、赞主、托主、近主,时刻以真主为最大的幸福和满足。真主的富足在于他包含一切,创造一切,而一切都要复归于主。人的贫穷在于人的疏忽,追逐名利,而不以主为满足。人应当意识到自己的“贫穷”,努力争取“富足”。而真正的富足是“让心灵只有真主而无其他”。“以人的贫穷和谦卑接近真主”。① 懂得这一点,便能打开“紧锁的门”,揭开“帷幕”,认知“真理”。也就是说,在修行的各个阶段,都保持“贫穷”,感到自己总是需求于主,才能达到“富有”,直观主的“莅临”,获得“主的荣耀”。如朱奈德所说:“最大的需求就是最大的富有”,“以真主为满足是最大的荣耀。”②

关于“贫穷”在修行中的地位和作用,伊本·太米亚曾援引一些

---

① 伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗 1911 年版第 2 册第 264 – 265 页。

② 阿卜杜勒·巴里·穆罕默德·达乌德著《穆斯林苏非及其他信仰中的“寂灭”》,埃及黎巴嫩书社,1997 年版第 415 – 416 页。

苏非的直觉体验来描述。他说:"我从所有的顺从之门接近真主,但每个门都很拥挤,不能进入。直至我走到谦卑与贫穷之门,发现那里没有拥挤,没有障碍,又近又宽敞,刚一踏上门栏,真主就拉着我的手让我进去。"著名苏非大师比斯塔米也说过:"我曾问主:如何才能接近于你?主说:以我所不具有的贫穷和谦卑。"沙兹里教团的苏非思想家伊本·阿塔乌拉(1309 卒)说:"当修道者感到自己时时处处都需求于主时,便能认识到神性的完美和人的不足,由此,需求真主之门便成为通向真主之路。"① 卡沙尼(1329 卒)则以"寂灭"来说明"贫穷"的含义,他说:"寂灭之时,就是真正的贫穷,真正的贫穷是回到原初的无,达到贫穷,便复归于主。"沙兹里也说:"要想避开魔鬼的诱惑,就要立足于贫穷,端正信仰,坚持依赖求助于主。"② 总之,在苏非那里,"贫穷"不是指物质上的一无所有,而是一种精神的追求。不以财富,而以真主为最大的富足,通过认知自我而认知真主,达到一种持久和坚定的心态与修养。这便是"贫穷"与"富足"的意义。

坚忍(Sabr)

阿拉比在《启示》第 124 – 125 章中曾谈到这一问题。他说:"真主给人以磨难,只为让人谦逊顺从","磨难是考验,是医治心灵疾病的良方。""坚忍,是真主的美名与美德","没有人比真主更坚忍。"所以,"当人遇到困苦时,不要诉说抱怨,而应只求助于主,任主考验"。他还说:"一生的坚忍最高尚,""没有良好的修养,违背神的意愿,心灵就不得安宁。"③ 也就是说,无论遇到什么艰难险

---

① 同上,第 419 页。

② 同上。

③ 伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗 1911 年版第 2 册第 206 – 208 页。

阻,烦恼痛苦,都要忍耐,都不能做违背真主的事情,忠于操守,才能问心无愧。这等人在真主那里属于品级高尚的"大人物"。

苏非认为,坚忍的程度,取决于对真主的认知。阿卜杜勒·卡迪尔·吉拉尼说:"好的信徒是在困难时谢主、在重负时坚忍、时时处处知足常乐的人。"朱奈德说:"坚忍就是饱经磨难而从不消沉","从今世到来世容易,但要使心灵接近真主却很难,做到坚忍就更难;那是一种无我而只有真主的意念和境界。"朱奈德甚至认为,苦难在于人自身没有超脱,如果能超脱一切,达到"寂灭无我"的境界,便不再有苦难,只有幸福。他的一句名言是:"'贫穷'是苦海,苦难是'荣光'。"① 意思是,人不求助于主,就像苦海无边;若全心依赖于主,便能以苦为甜。据此,苏非将坚忍大致分为三个等级:一是常人的坚忍,以自我觉悟和自我克制,达到顺从而不悖逆、趋善避恶的境界。二是属于求主者的坚忍,在生活的磨砺中能做到自我解脱和放松,以心灵净化达到自我监督、严格自律的境界。三是求真知者的坚忍,以全心念主、追求"与主合一",达到以苦为乐并持之以恒的境界。这说明,坚忍不仅是一种修养和美德,更是一种心态和行为准则。

关于"站"的范畴还有很多,如苦行(Zahd)(《启示》93 – 94 章)、虔敬(Wara')(91 – 92 章)、畏惧(Khawf)与希望(Rajā')(100 – 102 章)、真实(Sidq)(136 – 137 章)、依托(Tawakkul)(118 – 119 章)、悦主(Ridā)(128 – 129 章)、谢主(Shukr)(120 – 121 章)、爱主(Mahabbah)(178 章)、敬畏(Taqwa)(84 章)、忠诚(Ikhlās)(134 – 135 章)、正直(Istiqāmah)(132 – 133 章)等等。

综上所述,"状态"的获得与"站"的高低都必须通过努力。不

① 阿卜杜勒·巴里·穆罕默德·达乌德著《穆斯林苏非及其他信仰中的"寂灭"》,埃及黎巴嫩书社,1997 年第 435 页。

过苏非根据自己不同的体验,有时把状态当作站,有时把站当作状态。所以,状态与站这两个概念是相互关联的,即相似,又有区别。虽然表现不同,但目标一致。安萨里认为,"状态"和"站"是知与行的结合,知识是产生状态的前提,状态的结果是行为。比如,在感念真主的阶段,知道主的恩惠,其状态必然是由于蒙主恩惠而欢喜荣耀,从而在行为上必做真主喜爱之事。行为是身体的活动,状态是心的活动,站则是获得知识的程度。有知识必有好的状态,好的状态必然产生好的行为,这便是"状态"与"站"的意义所在。不过,与"状态"的偶然性相比,"站"的持久与稳定性更为重要。确切地说,"状态"始终是一种修炼,而"站"是修炼之果,是一个人在修炼之后所达到的修养和境界。此后,这种修养和境界即使不修炼,也能保持,并成为一个人的生活态度与行为准则。所以,"站"最能说明修行的高低,因而也就成为划分圣贤智愚的标准。

⑤ **"委任金字塔"(Haram-al-Wilāyah)(指圣徒的品级系列)**

苏非认为,关于真主的知识是最渊博、最高尚、最精确也最神秘的知识,能够认知真主的人,是被委以重任且品位高尚的人,他们是最好的学者,[①] 是完善的、有教养的、忠实可靠的,是先知的继承人。[②] 也就是说,在修行上能够达到终极阶段("永存")的苏非不仅品位高尚,而且继承先知,被委以重任。所谓委任金字塔,是对获得真知者的精神品级一个形象的描述。由于苏非强调修行与心灵净化,与基督教的修道及圣洁概念相似,因而学术界转借基督教的概念,将苏非修行达到终极阶段的人通译为圣徒。在《古兰

---

① 这里的学者按苏非的表述也是指能够"剥皮见核"、掌握"本质"即认知"绝对"的人。

② 阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》,埃及萨阿德·萨巴赫出版社,1992 年版第 59 – 60 页。

经》中,圣徒被称之为"卧里"(Wali,复数 Awliyā'u),[①] 它与"委任"(Wilāyah)一词同源,有支持、佑助和管理、统治的意思。如"除真主外,你们无任何保护者,也没有任何援助者"(2:107、9:74)。"你们的盟友,只是真主和使者,……"(5:55)"援助全归真实的真主,他是赏罚严明的"(18:44)。"我确已使恶魔成为不信道人的盟友"(7:27)。"……真主引导谁,谁遵循正道;真主使谁迷误,你绝不能为谁发现任何朋友作为引导者"(18:17)。等等。所以,苏非圣徒又称为"真主的盟友"或"真主的朋友"(Awliyā'u-Allah)。根据苏非的思想,真正的圣徒凭内在的伊玛尼信仰与外在的教法而行,是最虔诚最敬畏的,他们的持守就如同先知的不谬。[②]

关于圣徒的精神品级,阿拉比在《启示》第 30 章中作了排列。其顺序是:

库图布—伊玛目—奥塔德—艾布达勒—努盖巴—努加巴—拉吉布[③]

"库图布"al-Qutb

原意为终极,指最高的品位——人极,只有一个。它是宇宙的中枢,精神力量的中心,整个世界精神生活的天体都围绕这个中心旋转,称"运行之极"(Qutb-al-Madār)。如《古兰经》所述:"你们的朋友,既不迷误,又未迷信,也未随私欲而言。这只是它所受的启

---

① 穆罕默德·福阿德·阿卜杜勒·巴给编著《古兰经目录词典》,贝鲁特加麦勒出版社,第 766 – 767 页。

② 艾布·阿巴斯·本·阿塔伊编著《苏非术语词典》,贝鲁特阿拉伯出版机构,第 269 页。

③ 伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗 1911 年版第 1 册,第 199 页;另见米歇尔·亚森·帕莱休斯著、阿卜杜·拉赫曼·巴达维译《伊本·阿拉比生平与学说》,贝鲁特笔社,1979 年版第 13 – 14 页页注。

示，教授他的，是那强健的、有力的，故他达到全美。他在东方的最高处，然后他渐渐接近而降低，他相距两张弓的长度，或更近一些。"(53:1－9)这节经文提到的"两张弓"(高斯 Qawsin)是指"两弧交界"的位置，从苏非宇宙论来理解，"先天来降"为一弧，"后天复升"为另一弧，和在一起正好是一个圆圈。再联系"穆罕默德之光"及"完人"思想的概念，便可以理解"库图布"的含义。苏非认为，"库图布"的品级处于任何时候都能见主的位置，称为"求救"的位置。他是按照"穆罕默德的原型"(Qalb-Muhamma)被创造，称为"极品之极"(Qutb-al-'Aqtāb)、"指导之最"(Qutb-al-Irshād)，也就是"完人"。①

"两大伊玛目"(Imāmin)

意为教长、指导者。是位于人极左右的两位人物。右面的一位朝向天使世界，是从终极向精神世界照耀的一面镜子(向一切存在提供原初物质的世界)，它的方向和位置是不可转变的。左面的一位朝向现象世界，是照向有生命的可感世界的一面镜子，它的方向和位置是可以改变的。当人极去后，由这位伊玛目来继承。②也就是说，从物质世界向精神世界的攀升，从普通人向完人的努力是有可能的。苏非认为，这两位伊玛目具有四种内在和外在的功德，外在的功德是：苦行、投入于主、行善、戒恶；内在的功德是：诚信、忠诚、愧疚、自省。③

---

① 艾布·阿巴斯·本·阿塔伊编著《苏非术语词典》，贝鲁特阿拉伯出版机构，第217页。《苏非术语百科》，黎巴嫩出版社，1999年版第759－763页。

② 艾布·阿巴斯·本·阿塔伊编著《苏非术语词典》，贝鲁特阿拉伯出版机构，第24页。

③ 《苏非术语百科》，黎巴嫩出版社，1999年版第1册第91－92页。

这里,“库图布”虽然是“极品之极”、“指导之最”,但他在去世之后,是可以有一位“伊玛目”来继承的。由于他们之间相互继承的关系,所以先知和圣徒的品级同等重要,他们的地位和作用几乎是不可分割的,就像存在论当中“阿尔实”和“库尔西”的作用一样。另外,《古兰经》中关于伊玛目的含义也说明了他同完人的关系。例如:“我将一切事物,详明地记录在一册明白的范本中。”(36:12)“我必定任命你为众人的师表。……我的任命,不包括不义的人们。”(2:124)“那是真主所降示的指南和慈恩。”(11:17)这些经文中“明白的范本”、“众人的师表”、“指南”,都是指伊玛目的含义。从存在论上说,伊玛目是“明白的范本”(一切事物都载于其中);从苏非认知论来说,伊玛目又是“众人的师表”(他可以继承完人)、他是“指南”(同完人一样是修行的最高目标)。阿拉比在《启示》第270章中是将这两个概念放在一起来论述的。在此,我们选译阿拉比的部分原文,以便理解圣徒品级的意义。他说:

> 达到这一品级(指库图布和伊玛目)的先知有四位:即穆罕默德、易卜拉欣、伊斯玛仪、伊斯哈格,达到这一品级的圣徒有两位:即哈桑和侯赛因。……库图布和善人(Sālih)的名字是由虔敬忠诚的本性('Ubūdiyah)所决定,故而称为阿卜杜拉(Abd-Allah)(意为真主的仆人);就像穆罕默德,他的父亲称他穆罕默德或艾哈迈德,但真主称他为阿卜杜拉。阿卜杜拉是“聚合者”之名(al-Ism-al-Jūmi'),只有穆罕默德可以称为阿卜杜拉,他是聚合者的仆人('Abd-al-Jūmi')。……两大伊玛目也各有其名,左面的一位称阿卜杜勒麦来克(Abd-al-Malak)(意为天使的仆人),右面的一位称阿卜杜勒拉比(Abd-Rabbihi)(他的主人的仆人),这两大伊玛目是库图布的两位大臣。如艾布

·布克尔和欧默尔曾为穆罕默德的左膀右臂。在穆罕默德去世之后，由艾布·布克尔继承穆罕默德的地位，欧默尔变为左膀，接替欧默尔的人变为右臂；如此直至末日。……

神性的规则（al-Sunnah-al-Ilāhiyah）在库图布中运行。真主与库图布和两大伊玛目签订神约（al-Mubāya‘ah-al-Ilāhiyah），让天使、精灵和人类的灵魂都依神约而运动。每一种灵魂都向库图布求教，库图布当着两大伊玛目的面回答他们的问题，以便他们掌握关于自身的知识（知道自身存在的地位和品级），从而知道自己专属于神的哪一个名分（即各种事物原初的本质都由库图布决定）。库图布与真主的这种神约称为库图布约定（Mubāya’ah-al-Qutb）。在每一个时代，都有一个库图布与主签约，这就是库图布的状态。……

关于两大伊玛目的状态，右面的一位又称为“远的伊玛目”（al-Imūm-al-’Aqsa），他的状态是为世界的救赎而哭泣。当他发现悖逆和不义，又看到真主的惩罚不可逆转，便更加伤痛，哭泣不止。他一直为世人请求怜悯，吁求真主引人于正道。……他总是希望人们能为他而求助真主，而不是他为人们而求助；他只求真主为他而喜爱大家；他认为忠实于主的人不应做违背真主之事，行为要符合自己的身份。为此，这位伊玛目具有制服恶魔的力量。当魔鬼引诱人们偏离正道时，一见到这位伊玛目，他们便无计可施，一切手段都会像铅熔于火一样化为乌有；真主就是通过这个伊玛目让人们驱恶从善。……

通过这位伊玛目，可以到达直观主的境界。因为在

他那里,可以眺望天国,得到来自永恒乐园的信息。真主赐予他观看天国的特权,换取他为世人的哭泣和求助;主通过他让人了解天国的秘密及乐园的享受,以便吸引人们对天园的向往,遵循正道,等待进入乐园。这就是这位伊玛目的状态。至于他的品位,则属"从善之首"(al-Ihsūn-al-'Awwal)。就像哲布里勒天使对穆罕默德所说:何谓从善?答;从善就是你崇拜主,好像你见到主(即让自己时刻处于主的监督之下)。……

右侧伊玛目的灵魂有许多翅膀(200 个或 204 个),伸展任何一翼,都能自由飞翔。他始于第三位(是否指柏拉图的太一、心智、灵魂),归宿于第一位,其旅程是从终点到开端。……

左侧伊玛目又称为"近的伊玛目"(al-Imūm-al-'Adna),他也有许多翅膀(90 个),伸展一翼即可任意飞翔,他的起点与终点都处于第二位。这位伊玛目的能力超强,神的所有的名都由他支配,即真主名与属性的显化,宇宙万物的形成都通过他来完成。他是真主众多的名(神性)的支配者,但他却不能支配真主本体的名。主赋予他控制火狱灵魂的威力,是在大灾大难中可以求救的伊玛目。……

总之,库图布是真主的仆人,"聚合者"的仆人,具有"真"与"创造"两种属性。他是"真"之镜,真主的一面镜子,神性显现的处所,时空的主人,掌握着真主能力属性(Qudrah)的秘密,具有自然之自然(Dahr-al-Duhūr)的知识。……他所做的一切,都按既定的法则,符合神的定制

(al-Hadd-al-Ilāhiyy)。……①

“四大奥塔德”(Awtād)

意为柱石、栋梁之材。是指位于东西南北四方的人物。真主通过他们而观照四方,圣徒以他们的形象关照自身,告知众人关于“隐”与“显”的秘密。按照苏非文献的解释,这四位奥塔德的名字是:阿卜杜勒·哈伊(Abd-al-Hayy)(生命之仆)、阿卜杜勒·阿利姆(Abd-al-‘Alīm)(知识之仆)、阿卜杜勒·穆里德(Abd-al-Murīd)(求道之仆)、阿卜杜勒·卡迪尔(Abd-al-Qādir)(能力之仆)。他们的原型分别是四位著名先知:伊德里斯(Idrīs)、伊勒亚斯(Ilyās)、哈塔尔(Khatr)、② 尔撒(‘īsa)。③ 这四位奥塔德的名字意味着他们被赋予了真主所具有的生命、知识、意志和能力的属性。苏非认为,达到这一品级也应具备四种内在和外在的功德,分别是:频繁把斋、守夜、默默顺从、求主宽恕,以及依托主、权杖于主、确信主、交付于主。④

---

① 伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗 1911 年版第 4 册第 571 – 574 页。

② 意为“绿衣人”,《古兰经》中称为真主的仆人,得真主恩惠,授予特殊的知识。穆萨向他学习正道,因此而为穆萨的精神指导。他掌管生命之泉,因而长生不死。他的主要作用是指导精神荒野中的迷路者。许多著名苏非宣称自己的道统直接得自“绿衣人”,拥有指导人类精神的资格和权力。故而披上绿衣或带上绿布也成为一些苏非教团布道传教的仪式之一。参见周燮藩著《苏非主义概述》,见《甘肃民族研究》1994 年第 4 期第 53 页。

③ 艾布·阿巴斯·本·阿塔伊编著《苏非术语词典》,贝鲁特阿拉伯出版机构,第 28 页;《苏非术语百科》,黎巴嫩出版社,1999 年版第 123 页。

④ 艾布·阿巴斯·本·阿塔伊编著《苏非术语词典》,贝鲁特阿拉伯出版机构,第 28 页;《苏非术语百科》,黎巴嫩出版社,1999 年版第 1 册第 123 页;伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗 1911 年版第 1 册第 160 页。

"七大艾布达勒"('Abdāl)

意为替代者。分别在地球的七大区域执行各自的任务(阿拉伯地理学家将地球划分为七个区域)。这是指按照真主的密友易卜拉欣原型被造的30位人物。如果其中有一位去后,真主会补充一个替代。另外,还有300位按照亚当的原型被造的人物,他们每个人都具有一种神的美德,共有300种。40位按照努哈的原型被造的人物,7位按照哈利利原型,5位按照哲布里勒原型,3位按照米卡伊勒原型,一位按照伊斯拉菲勒原型,10位按照达乌德原型。[①] 祖农曾对"艾布达勒"的属性作了具体的描述,他说:"他们心念真主,颂主伟大;他们是真主创造的见证,在爱主中沐浴真主之光,在持守中蒙受真主指引;在顺从中坚忍而不悖逆,在反省中净化身心。真主为此而使他们出类拔萃,为他们增添善美的装饰,戴上神秘的桂冠。将幽玄的宝藏存放在他们心中,使他们的心与真主相连,使他们的眼睛能看到近主的足迹,因此而被安排在智者贤人的位上。"总之,他们的功德是:终生都以真主的意志替代自己的意志,念主、敬主、顺主、近主,从不疏忽。[②]

阿拉比在《启示》中经常是把"奥塔德"和"艾布达勒"放在一起加以描述。他在第16章中说:"奥塔德和艾布达勒都是神性精神(神性灵魂 Rūhāniyah-Ilāhiyah),他们的原型分别是亚当、易卜拉欣、尔撒、穆罕默德,还有的源自伊斯拉菲勒、米卡伊勒、哲布利勒、阿兹拉伊勒(天使世界的高级灵魂)。每个奥塔德各居一隅,源自亚当的居于沙姆,源自伊布拉欣的居于伊拉克,源自尔撒的居于也门,源自穆罕默德的居于黑陨石(麦加天房)。……在末日,东西南

---

① 艾布·阿巴斯·本·阿塔伊编著《苏非术语词典》,贝鲁特阿拉伯出版机构,第8-9页。

② 《苏非术语百科》黎巴嫩出版社,1999年版第1册第3-4页。

北四方都将有一位奥塔德，为从前后左右遭到魔鬼易卜里斯侵袭的人说情。”① 可见，他们的地位和作用如同天使。

“十二大努盖巴”(Nuqabā')

意为首领、头人。分别执掌 12 宫。他们知道真主在十二宫中隐藏的秘密，懂得恒星与行星的道理。常人不能认识在恒定中隐藏着运动，而“努盖巴”却拥有关于第九天(“阿尔实”最高天体)的知识。他们能探知奥秘，这样的人物每个时代有 300 位。②

“八大努加巴”(Nujabā')

意为卓越者，负责掌管八大天体(“库尔西”及以下的七层天)。这样的人物是天性仁慈，能为众人承担重负，改善状况的人，据说有 40 位或 70 位。他们只为别人的幸福着想，从不为自己谋取意外的收获。③ 他们具有四种外在和四种内在的功德，分别是：义气、谦逊、礼貌、虔诚敬主和坚忍、悦主、谢主、愧疚。④

在这个金字塔式的圣徒系列结构中，最重要的是“库图布”或称完人。如前所述，“完人”的原质是“穆罕默德之光”，或“穆罕默德精神”。而穆罕默德精神在每一时代都会以一名活着的圣徒来体现，作为真主在世上的代理人。他兼具神性与人性，是真主与创造物之间联系的纽带。真主至善至美的属性，通过“穆罕默德之光”或“完人”来体现，而苏非的一切功修，都在于向着神性的完美

---

① 伊本·阿拉比著《麦加的启示》，开罗 1911 年版第 1 册第 160 – 161 页。

② 艾布·阿巴斯·本·阿塔伊编著《苏非术语词典》，贝鲁特阿拉伯出版机构，第 258 页；《苏非术语百科》，黎巴嫩出版社，1999 年版第 5 册第 989 – 990 页。

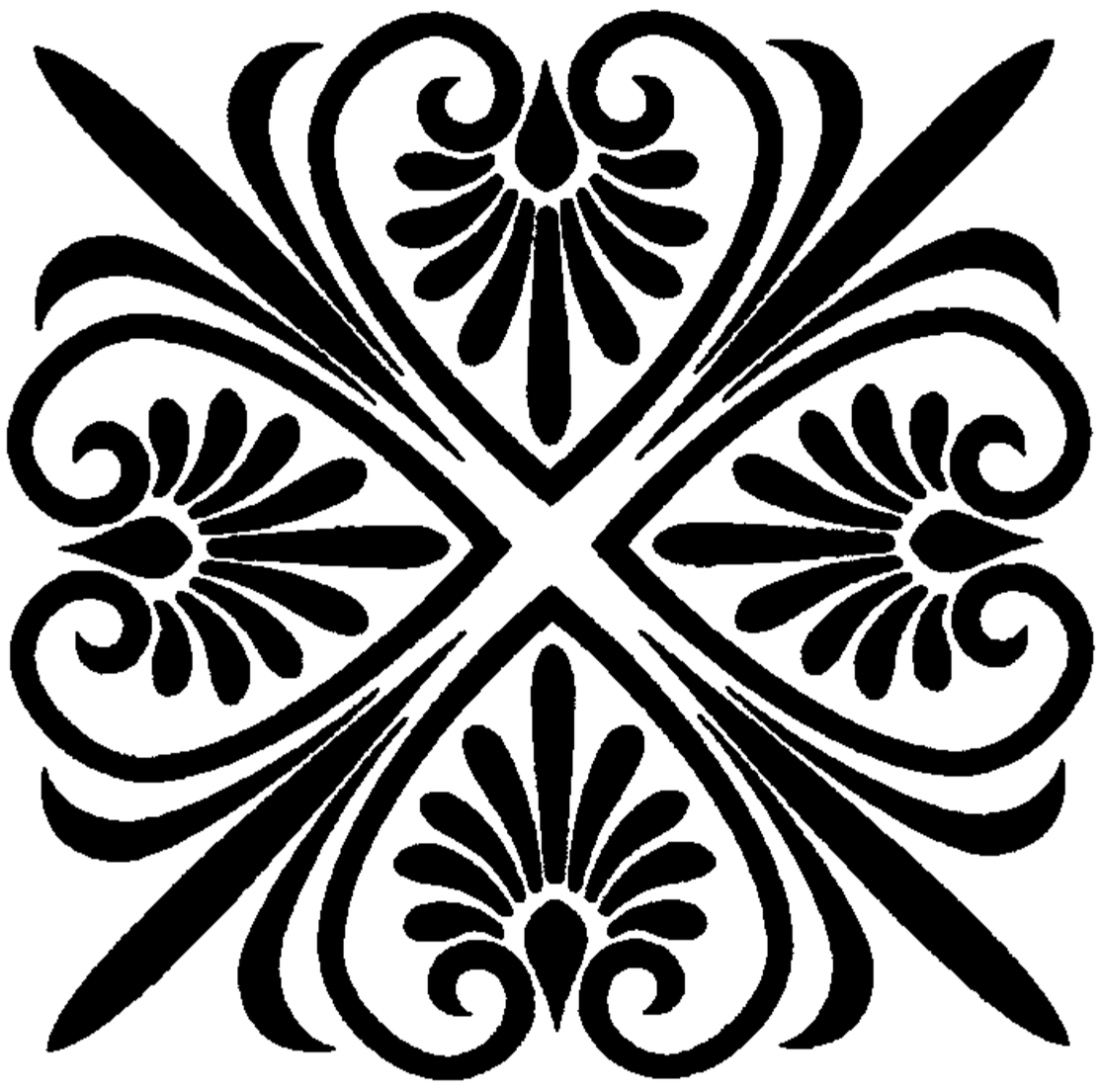
③ 艾布·阿巴斯·本·阿塔伊编著《苏非术语词典》，贝鲁特阿拉伯出版机构，第 255 页。

④ 《苏非术语百科》，黎巴嫩出版社，1999 年版第 5 册第 965 页。

不断努力，因而“完人”就成为苏非道乘修持的最高品位。也就是说，对真主独一的认识，是通过与“穆罕默德精神”的合一来实现的。这里，“库图布”只有一个，体现出一神论的宗教价值与哲学意义。正因为至善至美的目标只有一个，而世间任何物、任何人都不可能尽善尽美，所以只有真主及其使者才具有神圣性，只有历史上各时期的宗教创始人（先知）对人类社会的发展才具有模范和指导作用。据此，我们可以理解为，“库图布”的品级始终是一个努力实现的目标，一个理想的境界。在此之下的品级，可以有不同的名称和数字。作为一个苏非，只要努力功修，能够弃恶、避恶、戒恶，从善、向善、行善，他便达到了一定的修养和境界，他就应当算是步入了圣贤之列。

至于这个塔尖以下的结构，有关的名称和数字即使在苏非自己的著作中也略有不同。我们不必追究和探讨“奥塔德”或“艾布达勒”到底有多少，他们的属性究竟如何，而应当从苏非神秘主义的角度，理解这个“金字塔”所蕴含的深远的象征性意义。即这个金字塔是整个精神世界的象征，由高级灵魂所支撑。而按照伊本·阿拉比的思想，高级的灵魂属于天使的世界。常人如能超凡脱俗，具有天使般的心灵，便达到了自我完善。善良的人越多，这个塔的底座越宽大，底基越大，塔的结构就越稳固。按照苏非神秘主义的宇宙观，后天的物质世界来自先天的精神世界；只有真主及其所创造的穆罕默德之光，才是先天和后天、物质世界和精神世界的总根源。一生万有，万有归一，循环往复，整个世界才得以存在。作为后天物质世界的人，如果仅顺从物欲，而没有追求善美的精神，不能从善戒恶，甚至于好坏不分，以耻为荣，那不仅不能做到自我完善，还将破坏真主所制定的规律和法则，最终导致整个世界的崩溃。用“代理（委任）金字塔”来解说，“库图布”是精神力量的价值

中心，维系整个世界的完整和秩序。它犹如地极午夜的太阳，向临近极品的道乘修持者显示天启的极光。其他圣徒则如群星围绕着他。由于苏非圣徒是指获得神智照明者，即以“心之镜”而接受“真之光”，镜子越洁净，反射的光就越亮。所以，我们可以理解为，圣徒越多，完美之光的照耀就越强。就是说，心灵纯洁、道德高尚的人越多，社会的阴暗面就越少，那将是一个光明的世界。这就是“代理金字塔”的象征性意义，同时也是苏非神秘主义认知论的意义。



第四章　完善道德——人生价值观

在前两章中，我们对伊本·阿拉比的存在论和认识论作了分别阐释。从阿拉比自己的论述来说，他的存在论和认识论始终是一体的、连贯的。他从一神论出发，把宇宙万物从无到有的过程，都看作是真主的自显与外化，即从理念世界到现象世界、从先天到后天的造化过程。在肯定真主造化人与万物的同时，伊本·阿拉比还强调现世的短暂与虚幻，来世的永恒与真实。他认为，万物皆应还原为非存在的最初状态；世人应摆脱俗世物欲的纷扰，通过精神修炼达到对真主的认识，与主合一。他的存在论或宇宙观，不仅体现为从理化到形化、从先天到后天、从高级到低级的“降”的过程，还包括与主合一、返本还原的“升”的过程。先天后天、后天先天、一降一升，构成阿拉比神秘主义的核心教义和思想模式。所以，在力求说明他的人生价值观时，我们有必要对阿拉比整个的存在论作一概括和总结，以便认识苏非神秘主义思想所蕴含的宗教价值与哲学意义。这也正是我们研究的目的。

伊本·阿拉比存在论的核心是对真主存在方式的论证，而其认识论的核心则是作为造化物的人类个体对真主的认知。作为一位宗教哲学思想家，他倾全力谈论的是人与主的关系。宣传真主是完美之源，真主的创造犹如太阳光的照射。一切被造物根据其距

离光源的远近而分为不同的层次。离光源越近的神性越强，离光源远的物性更重。人的心灵原本属于天使世界，是具有神性的，但由于俗世物欲的干扰而使心灵之镜蒙上灰尘，不能充分地反射阳光。所以，人应当净化心灵，不断擦拭心灵之镜，以便认知和接近真主，返回心灵的故乡。因此，苏非的一切修行都是让人有一种精神追求，保持一种崇高的境界。不过，苏非的修行大多表现为个人与真主之间的关系，是封闭型的个体灵魂拯救。通过长时间的赞念、祈祷甚至舞乐、肉体自我折磨等方式，达到所谓的直观直觉，似乎修道者果真与主合一，从而达到善美的境界。实际上，所谓合一，只是瞬间的一种幻觉，是个人追求完美的一种虚幻反映。尽管如此，我们仍不能简单否认苏非神秘修行的实践意义，因为在个人与真主交流之中所获得的那种修养和境界，将成为苏非个人奉行的生活之道与行为准则。这种以信仰为基础的行为准则和道德规范具有神圣性和鞭策性。所以，在苏非神秘主义当中，更充分地体现了宗教伦理的作用。

就苏非主义而言，存在论是认识论的基础，而宇宙观则是人生观的出发点。阿拉比的存在论所体现的人生价值观主要有以下几点：

一　现世虚幻　来世永恒

1、万有归一　人生如旅

关于现世的虚幻与来世的永恒，伊本·阿拉比是通过他的本体

论学说来证明的;通过论述真主的本质与属性、造物主与被造物之间的关系,说明“一”生万有,万有归“一”,人生如梦,人生如旅。

伊斯兰教的一个基本信条是“万物非主,唯有真主”。阿拉比将此信条解释为“除真主外,无物存在”。他认为宇宙万物源自真主的造化,唯有真主是真、是实,俗世生活的一切皆虚、皆幻。他赋予真主以“绝对的真”或“真理”的美名,强调这是代表真主本质的最高的名;而最高的名是唯一的、单一的。按照他的解释,真主独一、全知全能,是隐藏的珍宝;真主以其无限的完美在自身之内包容万物,又为了于万物之中显现自己而创造万物。但真主并非以其本质而是通过其名称和属性显现自己,万物作为真主美名与属性的一部分,都不同程度地带有真主所赋予的神性。神性是真主诸多的名与属性的体现,他与真主最高的名有所不同。最高的名是单一的,代表最高存在;而含有诸多美名与属性的神性是统一的。宇宙中各个等级的存在,都是神性的表现,对于真主来说,只是影子、标识或迹象,而不是真主的本然。万物易逝,本然长存。真主的本体是单一的,其寓所是多样的,“多”存于“一”,但“一”就是一,“一”可以分解外化为多,却不是多。它是绝对的存在,不是众多的存在;是包容和聚合一切存在的存在,是真正的存在;他是“绝对的真”,是永恒的真理。

根据伊本·阿拉比的思想观点,一切都是真主的自显与外化,人也同样是真主按照自己的形象创造出来的。但世间没有任何事物与真主相似,同样也没有任何被造物可以和人相比。真主造物,本以为人;真主造人,本为认主。就是说,真主造物造人,不仅是供人生息和享受,更重要的是让人认识自己,认知自己来自真主,必定返本还原;认得自己,便认得造化之真主。阿拉比认为,物质世界与精神世界是一元的、统一的,一切存在均统一于真主。由“真”

而显现万有,由万有而体现"真一"。因此真主既超越于宇宙万物之上,又内在于宇宙万物之中。真主超越性与内在性的统一,就是整个存在的本质。造物主与被造物之间的这种统一性,正是人得以认知和返归真主的根据。总之,在阿拉比看来,一切物质的精神的存在,终将返回绝对的真主,真主造化一切,一切复归真主。

这种"一"生万有,万有归"一"的思想,与伊斯兰新柏拉图学派的流溢之说基本一致。该派认为,最高的本体是三一体(三一原理),即太一、心智和灵魂。这三个原理是统一的,但第一原理太一居于更本质更核心的地位。它居于同心圆的中心,通过流溢而产生心智、灵魂乃至万物。它绝对超越,与神同一,实有而非存在;是本体意义上的善。万物都围绕着它转动,以它为目的。第二原理心智则处于同心圆的外圈,包含一切原型或有生命的理智。它包含一切精神的存在,相当于柏拉图的理念世界,具有两重性,并开始出现多样性。第三原理灵魂从心智派生,处于心智的外圈,也具有两重性。其中,高级灵魂与理念世界相联系,低级灵魂与可感的物质世界相联系。一方面,灵魂逐级下降,进入善性最差的物质世界。另一方面,灵魂又通过一系列具有神秘色彩的宗教伦理实践,可以重新摆脱物质,逐步上升,返回心智、太一,重新达到与神的统一。总之,太一、心智、灵魂,虽是三个原理,但它们始终保持同一性,都来自太一,归于太一。整个历程,是由终极本原向外流溢和向内回归的双重运动构成。一方面出于原始的创造力从太一向外流溢,另一方面通过对心智原型或对高一级存在领域的沉思,即伦理的或宗教的反思运动,回到所从出的终极本原太一。这种观点在中世纪意大利神学家、哲学家、神秘主义者波那文图拉(1221 - 1274)的著作中曾得到充分的阐释与发挥。

正是返本还原的复归思想,成为苏非神秘主义的基础。在苏

非看来，人生在世犹如旅客寄宿旅店，结束客居生活，返回家乡才是最终归宿。苏非所讲的家乡，就是真主。所以在阿拉比那里，修行者被称为旅客(Musāfir)，修行的过程称为旅行(Safr)，苏非之道就是心向真主的旅行(《启示》174－175章、190－191章)。[①] 还有的苏非把人生比之为梦境，其主要根据是一条圣训，即："现世的人们都在梦中，一旦死去，才会警醒。"[②] 苏非对此的解释是，现世的一切，归根结底，都是幻象和影子，它们遮挡着人们的目光，使人处于疏忽(不能心念真主)状态，而疏忽总是伴随着悖逆，离罪恶很近，离真主却很远。不要等到死后(末日审判)才清醒，时刻心念真主，不被尘世幻象所迷惑的人，才是警醒和智慧的。警醒的程度决定着与主的远近。

对苏非这种人生如旅、人生如梦的比喻，我们不能简单地理解为悲观厌世。因为苏非修行的动机是期望在现世就能与真主沟通，他们在修身养性方面是积极主动的。自悟、自省、坚忍、节制、从善、行善等一切修行，不仅在于相信现世的短暂与虚幻，来世的永恒与真实。最根本的是他们始终将真主作为至善至美的目标来追求，真主至善的理念是他们个人向善的理论基础和精神动力。

2、与主合一　追求至善

在阿拉比那里，真主独一的本质是至尊(Jalāl)至善(Kamāl)至美(Jamāl)(《启示》第240－242章)。他说："真主只按自己的形象

---

① 伊本·阿拉比著《麦加的启示》，开罗1911年版第2册第293－294、382－383页。

② 艾布·阿巴斯·本·阿塔伊编著《苏非术语词典》，贝鲁特阿拉伯出版机构，第93页；《苏非术语百科》，黎巴嫩出版社，1999年版第691－692页。

创造世界,他是完美的,因而世界也是完美的。"① 按照苏非的解释,美是真主永恒的属性,真主为了体现完美而创造世界。世界对于真主来说,是映照自身的一面镜子。美有绝对和相对之分,唯有真主才具有绝对的美。相对的美又分为整体美和个体美,整体美是绝对美的流溢,是神圣之光(Nūr-Qudsiy)(穆罕默德之光),它从高级到低级、从内向外照射。万物个体的美取决于距离光源的远近和接受光照的程度。由于光的照耀,才有了可以感知的多姿多彩的世界。目光短浅的人,只看到事物的现象,而看不到事物的本质。透过现象看到本质的人,才能不断追求自我完善。独善其身的人才能认知整体的完美。

这种世界至善的理论,也是受到新柏拉图学派流溢说的影响。该派在表述它的太一流溢说的同时,着重对太一的本质以及太一与人的关系作了说明。在这方面,向善理念与心灵回忆说对苏非神秘主义思想的发展具有重要影响。

新柏拉图学派认为,太一是至善,高于一切的善,是善的源泉,是独一无二意义上的善。它是第一个超越的自我,是理性、因果、本质的主宰。太一相当于绝对美,是一切美的东西的本质,是美上之美。这种看不见的、永恒的、绝对不变的美,始终渗透在万物之中。太一通过流溢、辐射、派生万物,但太一在流溢前后始终不增不减。这种作为真、善、美统一的终极真理的太一,由于其绝对的单纯性,摈弃了客观事物的一切属性。因此,对它的认识完全不同于对任何其他东西的认识,只有提升心智与它自身直接结合才能认识。而心智的提升靠爱的狂迷。人先从爱世上个别的美的事物开始,到爱整体美的形体,从爱美的形体到爱美的行为制度,从爱

---

① 伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗 1911 年版第 2 册第 542 页。

美的行为制度到爱美的学问，直到爱美的本体即善的理念，最后彻悟善的理念。一旦进入这种神秘的狂迷精神状态，就不再留恋具体的美的形体和世上万物，而沉醉于善的理念的世界。这才是达到善的理念的最高道德境界的根本途径和方法。除了爱以外，对善的理念的追求和获得还要靠灵魂的回忆。而灵魂与神同族相通，先于肉体而存在，是不朽的。灵魂投身人体前已拥有一切知识，包括拥有派生一切可感事物的理念。认识无非是灵魂回忆起它前世固有而在投生时遗忘了的知识。灵魂回忆的内容是理念。只有摆脱肉体的干扰，达到忘我的无欲境界，才能重新获得理念，即获得“纯知识”。重新获得最高理念，即“善”的理念，是灵魂活动的目的。①

苏非主义认为，要达到与主合一的善美境界，以便从人性向神性转变，使人格变为神格，必须超凡脱俗，去欲存智，使灵魂得到净化。为此，他们提倡无我、无欲、静观、沉思、反省等一系列直观直觉的修养方式。在这方面，东方和西方宗教的、哲学的、伦理的思想，都或多或少地被容纳其中。比如，印度吠檀多哲学中的“梵我一如”说就认为，作为外在的、宇宙终极原因的“梵”和作为内在的、人的本质或灵魂的“我”，在本性上是同一的。“我”终究要从梵那里得到证悟。但是，由于人的无明(无知)，人对尘世的眷恋，受到业报规律的束缚，因而把“梵”和“我”看作了两种不同的东西。如果一个人能够修行到抛弃社会生活，抑制情欲，实行宗教达摩(法)的规定，通过种种精神修炼的阶段，他就可以直观“我”的睿智本质，亲证梵我同一，从而获得解脱。② 再如柏拉图的心智观照、沉

---

① 参见冯契主编《哲学大辞典》，上海辞书出版社，1992 年版第 1669、1589、170、1368、556 页。

② 同上，第 1439 页。

思并复归太一的主张，也认为人的灵魂与肉体是分离的，灵魂先于人体独立存在，具有知识，是永恒的。一旦降至肉体，便成为被禁锢在肉体中的人体最尊贵的部分。只有观照理念，观照感官所无法把握的真、善、美，实现灵魂的纯化，才能达到灵魂美。① 犹太哲学把人对善美的追求看作是对上帝的认知，认为关于上帝的知识才是最高知识。所以，人所追求的不是个人幸福和财产，也不是肉体完善和道德卓越，而是关于上帝的思辨知识。通过人的能动理智的活动，人能与上帝建立直接联系。② 诺斯替教派把精神世界看成善，身体看成恶；认为人的灵魂源自精神世界，肉体来自物质世界。人的灵魂为得到拯救和解脱，唯有获得诺斯，即真知。真知不是普通的知识，而是神秘的超自然的知识或智慧。它不能通过学习、观察和经验来获得，也不是依个人的智慧来获得，而是神的启示或赐予。所以，人为获得真知就应避开俗世生活，实行禁欲。③ 各宗教哲学提倡的这种净化灵魂、追求善美的理念，正是苏非之道的精神所在。

在苏非看来，由于世间的一切都不完美，只有真主至善至美，所以个人的完善永无止境，向着神性的完美不断努力，便成为人生的目标。

---

① 参见冯契主编《哲学大辞典》，上海辞书出版社，1992 年版第 883 页。

② 同上，第 819 页。

③ 同上，第 1397 页。

二　人生成就　在于为圣

阿拉比一方面以他的本体论学说证明现世虚幻、来世永恒，为苏非树立一个超越的善美目标和理想。另一方面，他又分别从造化论和认识论两个范畴说明人的先天品性与后天修养问题，强调在现世生活中以穆罕默德先知为典范，争做圣贤之人。他让信徒不仅崇尚精神上的清静无为，而且追求行动上的品行高尚，从而使苏非思想成为既出世、又入世的哲学。

1、清静无为　念主为乐

按照伊斯兰教的观点，人们可以享有现世的物质福利，但人生的意义及其真正价值在于获得来世的永恒福乐。为此，人在现世应信仰真主，遵循教法，行善戒恶，以便在世界末日来临之时获得善报，免遭惩罚。

苏非神秘主义则主张，人生的价值在于不断从事精神修炼以净化灵魂，人在现世应时时、事事念主、赞主、认主，将凭直觉而心见真主看作是最大的精神满足和快乐。神秘主义者的俗世生活或清贫或富裕，或独身或有家室，都只是客观的和外在的。他们在主观上并不眷恋荣华富贵，也不企求来世的福乐或天堂的享受，而是从内心专注于对真主的沉思。在他们看来，永恒福乐不是躯体的尽情享受，“与主合一”时的至善至美境界，才是天堂。在他们的心目中，真主是人生的最终归宿，由于真主的完美，人应当爱慕他，眷恋他。由于真主代表着光明、知识和真理，人应当渴望他，追求他，

而不是远离他。这样,人才能在品格上不断接近于神性的完美。他们认为,真主不仅是信仰的对象,更重要的是形而上学的或宗教哲学的对象。

这种清静无为,念主为乐的观念与中国道家哲学有些相似。道家思想的发展从杨朱至老子、庄子,提倡的是"远离世俗""欲洁其身",懂得并顺应宇宙万物变化的法则,更重要的是超越自己以外的世界,从更高的观点看事物,就是无我。老子认为,万物生成,"道"在其中。"道"就是"德","德"就是事物的本性。"万物莫不尊道而贵德"。人要循德求道,行事为人力求平易朴实,中庸而不过分。人顺德,就是顺事物的本性行事,这时人的生活就超越了世俗的是非善恶。庄子讲,人浮游于道德,就是浮游于万物的初始状态,役使万物,而不为万物所役。① 他认为,顺乎天然,乃是一切快乐和善良之所由来。但由于事物的本性在不停地变动,所以人需要对事物有更高层次的理解。这就是超越普通事物的界限,超越自我与世界、主观与客观的界限,达到"无我"的境界,与道合一。从"天人合一"得到的快乐才是"至乐"。达到至乐的人,是完美的人、心灵自由的人、真正的圣人。对于真正的圣人来说,"天地与我并生,万物与我为一",至于世俗得失、时运好坏,都不足挂齿,但求遨游于无穷的境域,得以安享心灵的宁静。

与道家"天人合一"的"至乐"和苏非"与主合一"的至善至美境界异曲同工的观念,还有儒家思想提倡的"浩然之气"。孟子认为,人如果充分发展人的本性,不仅可以知天,而且可以与天合一。知道人的本性,也就知道了天道。这与苏非"认知自己,便认知真主"的观点是一致的。孟子还提倡"塞乎天地之间"的浩然之气,认为

---

① 冯友兰著《中国哲学简史》,新世界出版社,2004 年版第 55 - 59 页。

它是人和宇宙融为一体的气概，是超越道德的价值。而培养浩然之气的办法是“配义与道”。[①] 一个人如果从体验中领悟了道，又长期行义，积累善德，浩然之气便会从他内心自然地涌现出来。由于自然本性是人人都有的，所以世人只要充分发展本性，人人都可以成圣人。儒家的这种“人皆可以为尧舜”的教育思想，就是鞭策人们努力追求高尚的情操。

对苏非念主为乐，追求“与主合一”的人生价值观，还可以联系中国的程朱理学思想来加深理解和认识。朱熹认为，每一事物从生成时便有一个理居于其中，这个理构成该事物的本性。人也是如此。人性就是人类得以生成之理居于个别人之中。人性和人心的区别在于，心是理加上气之后的体现，是个别的、具体的，而性是抽象的。心可以思想、感觉；但性不能有这些活动。人类之理是共同的，而人则各有不同，这是因为一个人必须禀气而后生，“禀气之清者，为圣为贤，如宝珠在清凉水中；禀气之浊者，为愚为不肖，如珠在浊水中”(《语类》，卷四)。因此任何人，除所禀受之理外，还有禀受之气，即“气禀”。这正如柏拉图所指出的，人形成个体，必须有质料的具体化，这个具体化的人必然不及人的原型理念那样完美。由于禀受不足或有缺陷，未将万物之理充分表现出来，如同珍珠湮没在浊水里一样。人所当做的就是把珍珠再现出来，所用的方法便是“格物致知”。“格物”是为了从有形之物中体认超越物体的“理”，也就是“道”。换句话说，理是抽象的，物是具体的，通过“格物”以“穷理”，既领悟了理念的永恒世界，又领悟了自己内心之性。这就是人的先天品性与后天修养的问题。[②] 这种格物致知的认识论，就是道家所说的对事物更高层次的理解，同时也是儒家所

---

① 冯友兰著《中国哲学简史》，新世界出版社，2004 年版第 68 – 70 页。

② 同上，第 256、258、263 页。

提倡的浩然之气。

在伊本·阿拉比的认知论当中，苏非念主为乐，追求“与主合一”的人生价值观得到了充分的阐释。其目的不仅是让人们寻求关于真主的最高知识，更重要的还在于生命的体验。在不懈的修炼当中超越自私和自我，以使这种对最高实在的认知，对最高境界的追求，成为自己据以行动的内在规范。而能够在理论上和行动中实现这种结合的，就是圣徒。

2、品行高尚　争做圣贤

苏非追求“与主合一”，并非要抛弃社会和否定人生，而是在现世生活中通过自觉的积极的身心修炼而实现这种价值观。就是说，“与主合一”是追求关于真主的最高的知识，而知识与道德是分不开的。认知者按照自己所抱定的信念去生活，身体力行去实践这种信念，乃是认知真主的一部分。一个奉行苏非之道的人，如果既能对不可见的精神世界进行探索和体验，追求人性向神性回归的最高境界，又能以坚定的伊玛尼信仰为支柱，以遵循经训和教法为道德动力，便能在现实生活中一步步接近和成为超凡脱俗的圣贤之人。所以，为圣为贤便成为人生最高成就。

根据阿拉比的认知论，圣徒是以知而行。他说：“你的一切动静都应以知识为准。先知赞赏接受知识并以知而行的人。”为此，他对“安拉以正道和知识派遣我(穆罕默德)”这条圣训作了一个形象的比喻。他说：“这就如同给大地带来了及时雨，供人饮用、浇灌和种植；草木借雨而繁盛，旱地因雨而湿润。同样的道理，谁能领悟安拉的宗教，安拉必引他上正道，赐他以知识。傲慢的人犹如水过平地，丝毫没有收获。要做知而行、行而知的人，像灯盏与蜡烛，

燃烧自己，也照亮他人。这样，真主就会赐你光明与凭证(规范、准则)，并继续不断地给你新的知识，使你在末日之时得到真主的恩惠。努力吧！做有知识的人，以身作则，并指导他人。”① 从这段话中，可以看出，苏非的修行绝不仅限于个人从善，而由个人善向社会善的扩展就是通过被尊为精神导师的圣徒来完成的。这就如中国哲学中所探讨的内圣外王之道。在儒家经典《中庸》里，完美、至善被称为“诚”(真诚、纯真)，它与“明”是连在一起的。“诚则明矣，明则诚矣”。诚不仅是完善自己，还是成全万物的途径。成全自己是仁德，成全万物是智慧。诚是人天性中的品德，人的内心和外部世界的道理都合在其中。就是说，唯有天下至诚之人，才能充分发挥人的天性，能充分发挥自己天性的人，才能充分发挥别人的天性；而后才能充分发挥万物的本性，从而能够帮助天地化育万物，而最终与天地合为一体。一个人如果力求完善自己，也必须同时完善他人。不关心别人的完善，自己便不可能完善。自我完善就是充分发展受自上苍的天性，完善他人就是以孔孟提倡的忠恕、仁义对待和帮助别人。既然完善自己是顺应天性，那么帮助别人也是参与天地化育万有。一个人如果懂得这一切，他就与天地合参，成为一体。人做到与天地合参，便是完美。② 儒家认为，做到与天地合参，并不需要做什么特别的事情，所需要的是做平常事，懂得其中的意义，并做得“恰如其分”。这时，人虽在世界之中，却又超越了世界。这里，“仁”和“知”，自我完善和帮助他人完善，与阿拉比所说“知而行、行而知”的道理是一致的。

苏非圣徒与中国传统中的圣人一样，都具有内圣外王的品格。作为精神导师的圣徒在社会上不一定享有任何政治地位，但是心

---

① 伊本·阿拉比著《麦加的启示》，开罗 1911 年版第 4 册第 460 页。

② 冯友兰著《中国哲学简史》，新世界出版社，2004 年版第 154 页。

灵的修养却达到了很高的程度,因而成为苏非门弟子宗教生活的指导者和引路人,同时也是他们世俗生活的楷模。一般的穆斯林要想获得神秘主义的真知,达到真主的真理,实现人主合一,必须在导师的指导之下,有个见习的过程。一旦被认为已获得真理,达到与主合一的功修目的,就可以离开导师,四方云游,向他人传播已掌握的神秘奥义和修炼仪式。这样,围绕着各个著名苏非长老而形成的苏非教团,使苏非思想的实践具有了广泛的社会效应。

所谓圣徒以知而行,是说在圣徒那里,知识与道德是融合一体的。阿拉比说:"你应有良好的道德和高贵的行为,避免卑劣之举。先知被派遣人世,就是为了让人品德高尚。品行高尚者在天堂居高位。""要成为圣徒,就要在众人当中秉真理而行,不要顺从私欲,顺从私欲便背离真主之道。"① 阿拉比还谈到修行状态与道德行为之间的关系。他认为,为自身的不足而痛惜,胜过获得神赐的喜悦。如果没有听从精神导师的指引,心灵决不可能抵挡诱惑。只有经常保持从善行善的纯正意愿,时刻感到真主在监督你的心灵,才能接近和到达真主的真理。修行品级(阶段)的提升,取决于功德的圆满,也就是忠诚于主的程度。圣迹并不代表完善,也不是成为圣徒的必要条件,因为完美来自平常,而不是超常。所以,人应当只求主,抛弃除主之外的一切牵挂,持续不断地保持神性莅临的状态,才会有高尚的道德情操。②

由于知与行一体,所以在苏非的认知或修炼过程当中,除了心理上的直觉体验之外,也包含着功修者律己的一些伦理性条款。例如,中国伊斯兰教学者王岱舆在《正教真诠》中将修道的功夫总

---

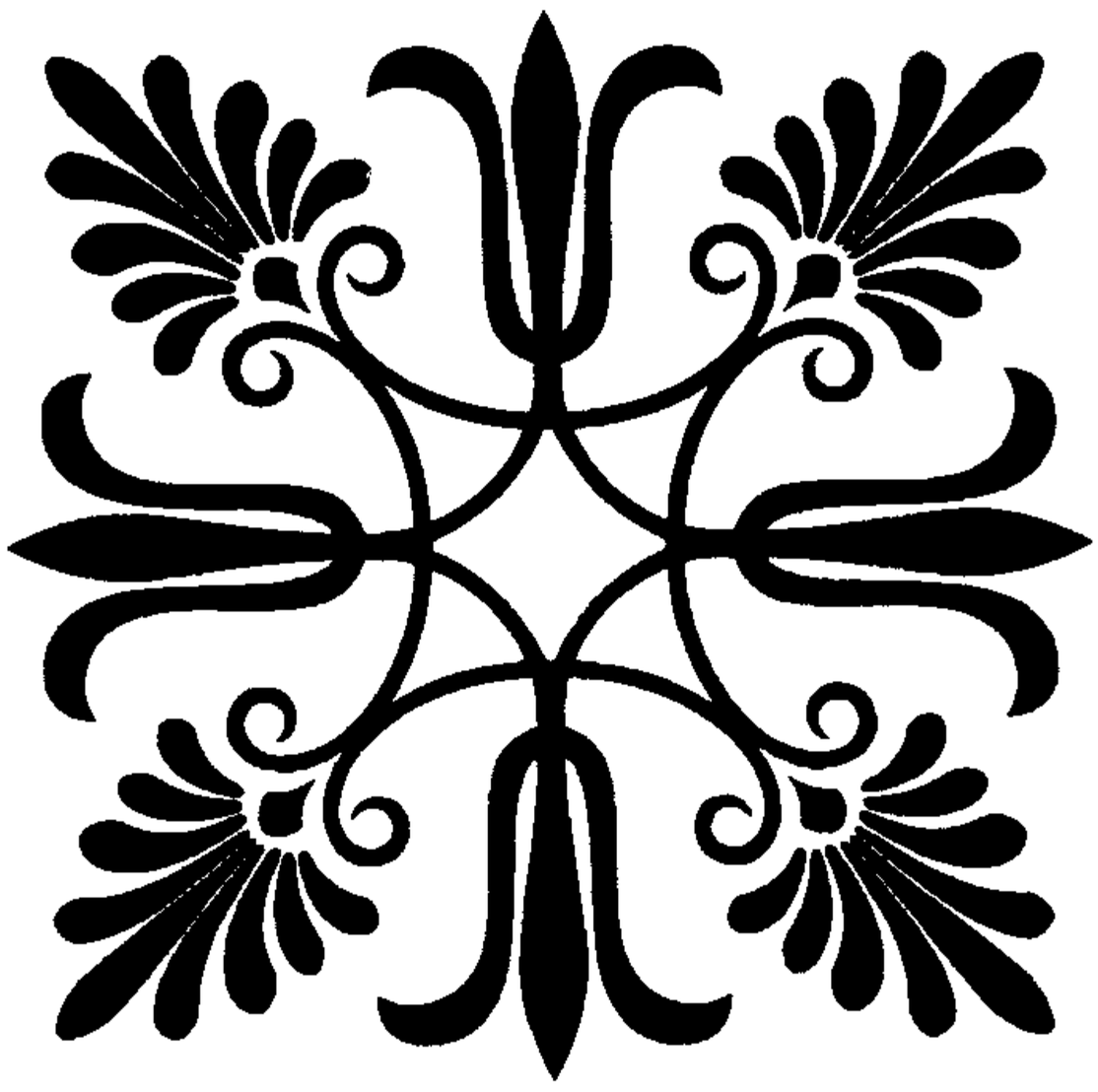
① 伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗 1911 年版第 4 册第 459、476 页。

② 米歇尔·亚森·帕莱休斯著、阿卜杜·拉赫曼·巴达维译《伊本·阿拉比生平与学说》,贝鲁特笔社,1979 年版第 272 – 273 页。

结为“三品十条”。“三品”指的是“心间诚信，舌上定念，身体遵行”。十条则包括：节饮食、节言语、节盹睡、国悔过、僻静、甘贫、安分、忍耐、顺服、乐从。余浩州在《真功发微》中提出的精神修炼30条，[①] 则几乎全部是伦理规则。如冷视尘世华美；乐守清贫助道；凡有所余，尽施济人；以良言美行、身心才学，对待他人；施恩不图报，行好无自夸；凡事必训自性，必除恶性等等。这些身心修行的要点，表明了苏非知行结合的伦理观。

---

① 金宜久著《伊斯兰教的苏非神秘主义》，社会科学出版社，1995年版第81－82页。



结　语

作为苏非神秘主义的哲学家，伊本·阿拉比的贡献在于极大地丰富和发展了前人的思想和智慧。在此，可以用比较学的方法总结一下他的“存在单一论”所包含的要点和学说。

一　关于“一”

这在古代哲学思想中早已有之。在中国哲学中，“一”，是老子所说的“道”，张载所说的“气”；宋明理学中的“理”，也就是“太极”或“太一”。均是指万物的普遍本质。在古希腊哲学中，前苏格拉底学派哲学家，把种种存在物归结为一种单一的本质，物质或精神。毕达格拉斯学派认为，一是数和万物的最高本原，“一”就是理性、灵魂、本体。色诺芬尼认为，“一”象征整个宇宙抽象的一般的神。神是唯一的，他有心灵和思想，是全听、全视、全知的。神自身不动，但能使万物运动。巴门尼德为代表的埃利亚学派则以“存在”代替色诺芬尼的“神”，认为“存在”是不动的“一”。柏拉图在论述“一”和“存在”的关系时，倾向于把一看作是最抽象、最高、内容最丰富的哲学范畴，认为它是终极原理，万物都是从一派生出来的。

这里的“一”,在阿拉比的思想中用“真”或“真理”(Haqq)来表示。而“真”是古印度吠檀多派用语,意为“有”,指梵是一种绝对真实的存在。在希腊时代,“真理”这个词与“发现”是同一个意思。希腊人认为,“真理”就是真实存在,它常常被外在事物所遮蔽。只有去除遮蔽,才能发现真正的存在。阿拉比所说的“真”即真主,万物都是从真主流溢或派生而出的,都是真主自显与外化的结果。真主包容万物,产生万物,超越于万物之上,又内在于万物之中。真主是一,一切存在均统一于真主。这是阿拉比全部哲学思维的出发点和基础,也是苏非主义的核心教义。

二 关于“善”和“爱”

在阿拉比那里,真主独一的本质是至尊、至善、至美。这与柏拉图的善理念在哲学上是一致的。柏拉图认为,善理念是理念的顶点,是存在等级中的最高实在。普罗提诺则把善和太一等同起来,把善看作是万物终极本原和依归的第一原理。阿拉比认为,善美是真主永恒的属性。由于世间的一切都不完美,只有真主至善至美,所以个人的完善永无止境,向着神性的完美不断努力,便成为人生的目标。只有经常保持从善行善的纯正意愿,时刻感到真主在监督你的心灵,才能接近和到达真主的真理。人应当只求主,抛弃除主之外的一切牵挂,持续不断地保持神性莅临的状态,才会有高尚的道德情操。善理念因此而成为苏非精神修炼中追求“与主合一”境界的基础。而达到善美境界的方式,首先是爱。这爱是源自人的心灵对真主的一种深情、狂喜和着迷,当全身心地专注于主时,就会排除俗世欲念,忘却自我,达到至高的神圣之爱。

阿拉比主张人类在爱的宗教基础上的统一。他认为,各宗教

信仰之间虽有分歧,但在爱主(上帝)方面是一致的。从这一点来看,并无本质的区别。每个人都是被真主之光照耀的,都是服从真主役使的,为得真主喜悦而幸福。爱真主,追求至善至美的最高境界,是人生的目标。真主比任何一种信仰所包容的都要宽大得多。所以,人不能把自己局限在某一宗教内,而否定其它宗教。人类应在宗教同一的基础上相互合作与相互完善。这与苏非关于通过对真主纯粹的精神之爱,超出尘世,抛弃自我,达到与主合一境界的"神爱论"思想具有同样的意义。

三 关于大宇宙与小宇宙

这是西方哲学史上表明人与世界关系的一对范畴。大宇宙指整个世界,小宇宙指人。斯多亚学派的哲学从本体论出发,认为宇宙灵魂对世界的关系就像人的灵魂对人的身体的关系,而人的灵魂中的普遍理性就像是世界的普遍理性。印度哲学中的"梵",与个人灵魂或自我的同一(梵我不二),中国哲学中的"天人合一",均与大宇宙和小宇宙的同一相似。

阿拉比沿袭这一观念,提出大世界、小世界以及整个宇宙以人为中心复归真主的思想。他的大世界概念用来描述宇宙的起源,天地万物的形成,真主造化的过程和层次,讲的是真主造物、本以为人。小世界的概念是讲人从先天无形到后天有形的变化发展,再从后天有形向先天无形即人性向神性的回归;强调真主造人、本为认主。他以"存在单一论"展示大世界的目的是,让人透过物质世界认清精神世界的最高目标,而在世间一切创造中,唯一能够认识最高实在,达到返本还原、归根复命的只有人。他的"完人论"强调,真主的一切完美本质、属性和行为均由"完人"充分体现出来。

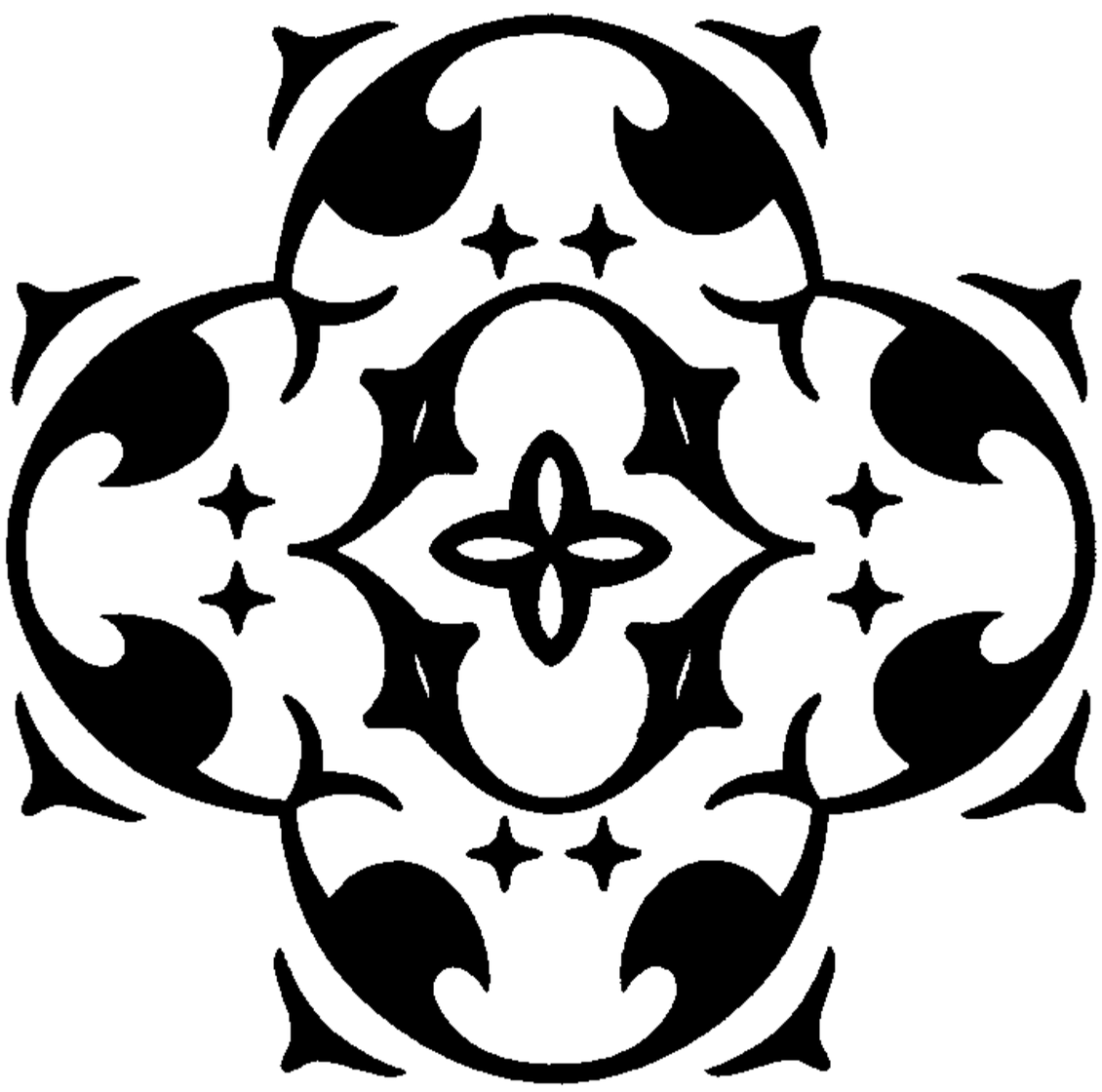
在人的灵魂中潜藏了神的各种完美特性。这些潜藏的完美属性，需要通过神圣教育的启发和自我的努力才得以显现，接近完美境界。苏非关于净化灵魂、修行到“完人”(先知或圣徒)境界和品级的主张，正是以这一思想为基础的。

总之，伊本·阿拉比作为思辨苏非的代表，奠定了伊斯兰教神秘主义教义的理论基础。他所阐释的人与自然、人与真主的关系、他关于真主造化一切、一切复归真主的核心思想，为人们阐明了一种宇宙观、认识论和人生价值观。这三者构成了他神秘主义思想乐章中的三部曲。宇宙观为前奏，为人们打开幽玄的大门，揭示其中的奥秘，了解宇宙生成演化的规律。而主旋律则是认识论，让人们获得明察一切事物的辨别力和应对人生的智慧，刻苦磨炼，不断提高人的品级，达到神一样的高尚境界。最后是畅想曲，让人类永远追求真善美，过有道德的生活，使大地变为天堂。

从这一点来说，苏非主义精神蕴含着对现代社会发展进步有益的一些因素。对此，有些学者将苏非思想与存在主义进行比较，认为两者在思想主张上极为相似，都强调个体的感受和作用。存在主义的基本思想反映了两次世界大战至 60 年代政治历史发展中人的存在所受到的震撼，对人的尊严和自由、人生的意义和价值、对普遍的准则规范失去信心，在孤独、烦恼、绝望的情绪中，转而诉求非理性的内心体验、内在直观来感受残酷的现实。特别是法国的马塞尔(1889 – 1972)把存在主义改造成为宗教化的哲学学说，极力推崇“宗教体验”，认为只有在人与上帝的“交往”中，才能使人超越“荒谬的”存在范围。存在主义这种强调个体存在和非理性体验的主张与苏非思想的目标一致，都是为了恢复和实现人性的价值和意义。在当今物质第一、金钱至上、利益竞争的社会现实面前，人们确实应当思考以怎样的精神价值面对物质生活和解决

问题。当今,不仅在阿拉伯伊斯兰世界,而且在西方,都有人在研究伊本·阿拉比这样一位爱克哈特或波那文图拉式的人物。在2005年于大马士革召开的苏非主义国际研讨会上,有来自阿拉伯国家及英、法、西班牙、加拿大、土耳其等国的30多位著名学者参加,共同探讨伊本·阿拉比思想的现代意义。会议强调,在当今全球化的形势下,人类享有最先进的科技文化,但同时也感受到精神的空虚。为此,需要伊本·阿拉比所提倡的和谐、友爱和兄弟关系的价值观。“存在单一论”的主旨是尊重一切存在,人类、动物、石头、树木及整个大自然,提倡宗教与人类意义上的统一,爱的统一。它是一种自由的、爱的哲学,是反宗派主义偏见的哲学,他让人类有权按自己的方式实践信仰。阿拉比关于包容各种信仰的宗教同一论,即爱的宗教的学说,可以说是一种世界主义精神。在充满冲突与斗争的全球化时代,他的追求善美的乐观主义倾向将成为当今人类的精神食粮。

目前,在英国建有“伊本·阿拉比学会”,从属于各不同宗教信仰和文化的人们,以各自不同的方式理解和体会阿拉比所代表的苏非思想和精神,这将有益于促进各文明之间的对话与融合。



附录 1　吉里注释本选译

第一节　我(完人)是一切事物展现的寓所

1、神的秘密

〔原文第 65 – 66 页〕第 559 章的题目是:从不同品级认识神秘与真实存在。

所谓神秘,是指一切存在中所蕴含的关于神宠的秘密。每种存在都带有主的一种恩惠,这恩惠来自主的完美,由于主的恩惠,万物还将返回真主。主的恩惠控制着事物(存在)的灵魂与心脏,为此,在主与仆(人与真主)之间存在着秘密,无论是接近的天使还是被派遣的先知都不可能揭示的秘密。

所谓真实存在,是说一切现实的存在都充盈着主的特性,都有真正的归因,它证明着主的实有与实在。

所谓品级,指被创造物不可能汇聚在同一等级上。世上没有重复的事物,每种事物都有自己特定的本质,都来自真主属性中的一种,如同水与火不可能相融。所有个别的事物不可能混淆在一起,只有在开始和最后才属于整体。开始,指事物被创造之前的状态,最后,指万物归于真主。而在原始与永恒之间的世界,各种事物的特质与差别就已经被神定。

2、完人概念

〔原文第67－69页〕阿拉比说:“在真主的创造中,有一个警告者,告诉世人,说他是报喜者。”这个“警告者”和“报喜者”就是指“穆罕默德实在”。苏非神秘主义将穆罕默德先知的肉体存在与精神存在或者说“现实存在”与“绝对存在”加以区分,认为“穆罕默德实在”是绝对的,与时间没有关系。作为精神的先在,他是真主的第一创造。如同圣训所说:“真主最先创造的是先知的精神(灵魂)”,另一条圣训又说:“真主最先创造的是理性”;还有一条圣训说:“真主命他用笔写,他就在备好的法版(保存的法版)上写了过去已有的、将要有的及复活日中有的。”这三条圣训中所说的“精神”、“理性”和“笔”同属一个概念,都是指“穆罕默德实在”。其中,“精神”是穆罕默德精神,“理性”是代表穆罕默德精神的第一理性,“笔”,是代表第一理性的最高之笔。阿拉比概括说,“万物在有形以前,已被铸于法版,在这块版上,有一切事物的原型,而在版上打造万物原型的是最高之笔。最高之笔是‘真光’、‘神光’,是第一理性,最高之笔在法版上书写,就产生了万有”。

第一理性的属性会体现在每位终极人物身上。如阿拉比所说:“每个时代都会有一位条件完备的伊玛目(带头人),根据神的完美精神管理现世,使‘穆罕默德实在’的属性得以体现。”这样的人物首先是阿丹,而后是尔撒。“完人的实在性”,或者说“穆罕默德实在”的整体精神,以个体存在的形式存在于众先知和圣徒当中,他是“**众精神之精神**”。

阿拉比说:“他(完人)的存在是独特的,无人可以与之竞争,他的原初本质是“穆罕默德的个体之光”或“个体灵魂”。他是“显示

者”、“全知者”、“明察者”。所谓“显示者”、“全知者”、“明察者”,指的是能发觉大自然的奥秘,获得真主赐予的知识,以慧眼得见真主。

〔原文第 70 – 72 页〕“他的光芒(真主的名与属性)只有通过我(完人、穆罕默德精神)才能体现”。神性是通过万物的存在来体现的,没有被造物,就没有造物主;没有被赡养者,就没有赡养者……所以,阿拉比说:“我(完人)是一切事物展现的寓所”,真主通过我想像事物的原型,在我之中显现事物的现象。

3、神秘知识

第 559 章为《麦加的启示》的核心,是全书中最高贵的篇章。其知识点有:

①四射的光芒——指信徒(al-‘ubād-al-Zuhād)在修炼中突然看到天使世界奇异的光芒。

②耀眼的闪电——指初入门的修行者(’Ahl-al-Bidāyah)认识显现之光的规则。

③特定的状态——指已入门者(Murīdun)修行中出现的渴望、焦虑、忧伤、紧张、松弛等状态。

④坚定的立场(站)——指入道者(Sālikun)愉悦的心情,托付真主的感觉,自我监督、自我检查等内省的程度。

⑤神的(本体的)知识——对已获真知者(‘Ārifun)而言,指不依靠中介,直接从真主那里获得神智。

⑥神性的(名与属性的)知识——对求证真主者(Muhaqqiqun)而言,指从真主本身及其创造物两方面来认识神性的实有。即能够认识到真主本身具有一切知识,而一切创造物又都是神的属性

的显现。

⑦圣徒的品级——指圣徒(Awliya')在真主那里的地位和作用,如独立性、替代性、求救性(代人说情)等。

⑧最神圣的交往——对忏悔派苏非(麦俩麦提亚)(Malāmatiyah)而言,指过分的心灵忏悔与心灵净化,竭尽全力使自己脱离人性上升到神性的境界。

⑨有效的赞念——指走正道和遵循教法的苏非('Ahl-al-'Istiqāmah)所作的祈祷。

⑩愉悦的交谈——指修行者达到与围绕真主的天使进行精神交流的境界。

⑪精神的迸发——指天使精神的迸发。对于先知是传达给他们启示,对于圣徒是给他们以灵感,而先知和圣徒都是真主意欲之人。

⑫激昂振奋的相会——指"真"与"创造"的相交相会。现存的事物现象都来自真主的气息,关于"真"与"创造"的知识,必须通过揭示(Kashf)才能获得,它属于经传与理性之后的知识。

〔原文第 73 页〕关于"真"与"创造"的知识,就是关于整个存在的知识。它称为"伊玛目的秘密"(Sirr-al-'Imām-Mubayin)。秘密指主的恩惠(神宠),伊玛目指附加的灵魂。二者的区别在于,神宠是指本体的玄妙,代表着神的完美,而不包括创造的现象世界。而附加的灵魂(这里亦指穆罕默德之光或完人)虽属本体玄妙之所在,但它却是本体的显现,是万象之母。

秘密之所以称之为秘密,是提醒人们要注意保守主的秘密。在苏非主义看来,泄露主的秘密就是背教。人之所以称之为人,也是因为人的本质不同于神的本质。所以人必须在内心自我警示,悄悄地不公开地加强做人的修养。

〔原文第 74 – 75 页〕所谓神宠,用阿拉比的话说,就是“知识围绕之地,是量和质形成的阶段”,意即,灵魂是神的知识(神智)展现的寓所。神圣灵魂(al-Rūh-al-Muqaddasah)是本体玄妙之所在,是“第一理性”和“最高之笔”。

阿拉比把神宠的玄妙比喻为“人的灵魂”与肉体的关系。人的灵魂主宰着肉体,在精神的策划下,肉体是被动的。虽然肉体象灵魂一样,都来自于“真”,但肉体比精神所带的神性要少,是有缺陷和不足的,故而称其为“病体”。

阿拉比在表述精神的发展阶段时,提到最终和最完善的品级,也就是真主所喜悦的等级,那就是“完人”。关于完人的知识,阿拉比所有的著作都论述过。如在《启示》第一章中谈到完人的状态是完美,他是“灿烂的光芒,是一切本质之本质”。

〔原文第 76 – 77 页〕没有人像他(完人)那样具有质朴的天性,带有一切事物的原型。完人的精神(灵魂)接受一切表象的和隐匿的,他可以凭幽玄了解现象世界,也可以凭现象世界了解幽玄。他的地位很高,被赋予神的属性;他很顺从,常常谦恭于主的御下;他头上的标志是光(本体之光);如《古兰经》所述:“真主燃着的烈火能升到人的心上”(104:6 – 7)。这样的人在死后能见到艾布·叶吉德(著名苏非大师比斯塔米,被称为“获真知者之首”(Sultānun-al-‘Ārifin)。据说他天天见主,从不会受到任何伤害。比斯塔米的一些门徒曾传说,当时他们中有一修行的男青年,问他是否见到比斯塔米,他回答没有,并且说见到真主便没必要再见比斯塔米。我们不断地要求见比斯塔米,他突然倒着身子从水中出现,那位青年见状后大叫着死去。我们问比斯塔米,那位青年为什么见到主不死,见到你却要死? 他说,那位青年的见主是根据他自己的修行状态而言,而当他看我的时候,是按照我的修行状态见主,于是就不一

定能确认了。这说明他的修行还未达到比斯塔米的程度。

第二节 宇宙之大难以想像

1、字母的实有(奥秘)

〔原文第 81 – 82 页〕阿拉比谈到字母中蕴含的机智。机智指完美,即字母中蕴含着(主的)完美。字母代表神的名与属性,他分为不同的品级:

①真正实有的字母(Haqīqiyah),代表真主的名与属性。

②高级字母(‘Aliyah),代表神知中“固有的原型”。

③灵性(精神)的字母(Rūhiyah),代表光照的灵魂,真主通过这些灵魂而显示存在,就像以发音的字母体现言语一样。

④形象的字母(Suwariyah),代表大世界(天地万物)和小世界(人)的形成。

⑤理念的字母(Ma‘nawiyah),代表事物的动与静,如人站立时的姿态用 alif 表示,人睡觉时的姿态用(Bā’)表示,人全身的运动则用所有字母的组合来表示。

⑥感知的字母(Hissiyah),指可见的书写符号。

⑦发音的字母(Lafziyah),像风在空中流动而喷发而出的(声音)。

⑧想像的字母(Khayāliyah),代表在人的心灵中已被想像和认知的形象。

各类字母都是真主完美特性的一种表现。

〔原文第 83 页〕阿拉比说“主的完美就像一个容器”,有其底蕴和内涵。如真主(安拉)这个词用来称呼至高无上的造物主,是作为完美高尚的代名词。读到真主之名,就应领悟到神的完美与至高无上,并且能够认知真主完美特性的显现和实有。

人也像一个容器,蕴含着神性的完美。神性因个体存在的不同而形象各异,如易卜拉欣、穆萨、尔撒、穆罕默德以及众先知和众圣徒的形象。但他们都是“完人”,是同一个字母。

神性是真主诸多的名与属性,它与真主最高的名有所不同。最高的名是单一的,代表最高存在;而含有诸多名与属性的神性是统一的,宇宙中各个等级的存在,都是神性的表现。神性包含着一切既对立又统一的事物,如“真”与“创造”、有与无等等。

〔原文第 84 – 85 页〕神性是神的名与属性的显现,在神性的显现中,居于首位的有七大属性,分别是生命、知识、意志、能力、聪耳、明目、言语。

根据《古兰经》:“我确已赏赐你常常反复诵读的七节经文和伟大的《古兰经》。”(15:87)又据阿拉比所言:“人是一个容器”,包含着神性的完美,所以在穆罕默德完人的永恒实在中,也体现了神的这七大属性。阿拉比总结说:“真主包含着他(完人)的存在”,“见证完人就见证了真主”,也就是说,人如果能经常认知神性的完美,就会上升至靠经传和理性所不能达到的高度(达到圣徒或完人的品级)。因为通过经传和理性获得的知识虽然重要,但那仍然是表义的知识,是关于“真”的知识(确信真主)。而内在的知识(内学)才是真正的知识,是关于“实在”的知识(从真主名与属性的显现——现象世界的一切认知真主,并努力向神性回归,求证“真”的实有),它不是靠经传和理性获得,而是一种直观直觉的体验。

2、完美的阶梯

〔原文第 86 – 89 页〕阿拉比说:“品级是多样的。”要达到完人的品级,需经过七个阶段:

①纯粹的(真正的)认主独一,即从“分离”到“聚合”的阶段。“分离”的意思是只见证创造,不见证真主;只看到现实的存在,宇宙万物的存在,而不追求真主的存在。“聚合”是指圣徒修行的目光不停留也不分散在众多的存在上,而是集中于真主的最高存在;是只见证真主,不见证创造;达到只看、只听、只知真主的境界。

②纯粹的统一(合一或单一),又称为“聚合之聚合”的阶段,即从“寂灭”到“永存”的状态。圣徒修行到自我存在已经消失,宇宙的一切也已消失,并且感觉不到自己的消失(不觉外物,不觉其不觉),只专注于真主,直至在真主的本质中重新获得自我的存在(永存),这样才算实现了纯粹的合一。犹如一个盛满酒的杯子,把酒喝完,扔掉杯子,杯子碎了,一切全无。

在苏非看来,酒杯喻为宇宙,酒喻为神的存在。把酒喝干,意味着探寻真理(认知真主),把杯子扔掉,意味着一切创造物的消失。此时,眼界大开,言语难表。

③质朴(纯本质)阶段,即对“想像世界”的认知。能够领悟世间万物都是真主名与属性的显现,一切存在的结构、状态、形式、规律法则等等,在真主的观念中,都已有了想像的原型。在这一阶段,修行者能从事物的表与里、整体与个体、相互构成又相互区别当中达到自我认知(完人的境界,根据圣训:认识自身的人,也就认识了真主)。

④打开幽玄大门的阶段,即获得开启幽玄宝藏的钥匙。在这

一阶段,修行者在真主名与属性的天际中漫游,知道它们(神性)的来源和去处,可以发见幽玄世界向现象世界的显露和转变。

⑤探索幽玄之幽玄(认知玄而又玄),即对真主本质或称对真主本体的名与属性认知的阶段,包括理念的和形象的求证与认知。达到这一状态的人,它的求证和认知始终不会消失。

⑥求证神性的实有,即从宇宙宏观微观的一切认知神性的实有。宇宙是有限的存在,真主的至上之光一闪,宇宙的一切便被筹划形成。只有真主能以其自身显现和证明自身的伟大和全能。只有达到完人的品级,才能认知宇宙之大和真主至尊。

⑦求证真主的降临,根据圣训:"真主将降临最低的一层天",意为真主在后三分之一的夜晚降临于最低的一层天,拂晓时分,代表完美的太阳之光照耀在一切形体之上。另一条圣训说:"我的奴仆正在以他的余功不断接近于我",其含义是说,达到这一品级的人,可以做到以余功(余功指教法规定之外的修行与拜功)接近真主,得到主的喜悦,从而能以真主之耳去听,以真主之眼去看,以真主之口去说,以真主之手而取,以真主之腿行走。

宇宙的无休止的运动,就是真主的无休止的显化。它令人震撼,令人迷茫,是如此的神奇而不可思议。这就是神性的完美,如圣训所言:"我对你的赞颂无限。"

3、完人的实在

〔原文第 90 页〕阿拉比说:"他(完人)的痕迹是可见的。"即他起死回生,又使生为死,在复活日,他将根据世人的言行提出警告。"完人的话语是有限的",指他从不超越教法。他以他的表象履行奴仆的权利,就像真主以他的深奥履行主的权利一样。"他的迹象

令人瞩目”,以其自在而自存,按其所想而显现。“他被授予展示的权能”,以其口才而能言,表情达意,将可能变为现实,展现神性的完美。

4、完人与字母

〔原文第 91 – 92 页〕完人是八种字母划分中的一种,所有的字母都体现着神的奥秘,但每一种显现都有特定的规则和形式。如果说“固有的原型”用诸多的字母来表示,那么人种则是诸多字母中的第一个。每种字母都有一个开头的字母。比如,“理性”这个词在精神的字母中就居于首位。每种字母都有与之相应的世界。凭藉开头的字母,可以发见真主秘密的玄妙与奇异,为你打开通向这个世界的大门。

5、完人的显现

阿拉比说:“他(完人)的显现包括:发散、排序、命令、定制。”发散指本体的显现,只有一个。排序指属性的显现,有诸多名称和变化的属性。如关于(真主)能力、意志、知识的显现以及一切至尊至大至善至美的名与属性的显现等。命令指在显现时发布的“有”及其他来自真主的命令。定制指贯穿世界的不变的规律,它来自万物原型的设计者真主。

〔原文第 93 页〕完人是高级字母之一,是每种字母中开头的那个字母。在发音的字母中,他就是命令。“从他那里发散,成序”,“从他那里命令、定制”。如说吧! 做吧! 行动吧! 类似字母组成的词汇都属于命令。每种字母的世界都是真主的一个宝藏,懂得这些,才是幸福,也就认知了自己。

〔原文第 94－95 页〕阿拉比将想像的、发音的、符号的字母称为“伊玛目之子”,即“保存的法版”。在这块版上,有一切事物的原型,而在版上打造万物原型的是“最高之笔”。最高之笔在法版上书写,就产生了万有。最高之笔也称为“第一理性”,他是真光、神光创造性的显现。书写的东西必须由字母组成,因此它是有符号的、可以认读的。又因为完人具有神性的完美,他是通过圣言(真主的言语)来显现万有,所以阿拉比说完人是“善于表达的,滔滔不绝的”,是“隐藏的”,也是“展露的”。所谓隐藏,是指与“真”同在,所谓展露,是说藉着“创造”而显露。他是“旅行的”,也是“定居的”,在创造的品级中,他是漂泊不定的,在神性的品级中,他又是固定不变的。他“以想像为寓所”,居于认知真主的地位;他“打开了经典”,将神的名与属性作为他居于完美之所的铺盖,在上面辗转反侧,翻来覆去。

〔原文第 96－97 页〕他(完人)“准备发出言语”,依靠神的意志与能力,通过命令说“有”。想像的、发音的、符号的字母各有其含义,想像的字母只存在于想像的世界,符号的字母是可以认读的,只存在于经典之中;发音的字母是准备说话的,只存在于神的命令中。

第三节 真主与世界的区分

1、真主的“自我”与“非我”

〔原文第 101 页〕关于真主与世界的区分,阿拉比称为“坦齐

赫”和“太什比赫”。“坦齐赫”是一种限定，指真主至尊至贵的自我形象早已被前定，对于他的高贵纯洁，我们是不了解的，而真主却是自我认知的。“太什比赫”是使两者相像，指真主按自己的形象进行创造，按他设计的原型创造万物，按他的形象造阿丹(人)。但是没有任何事物像真主。万物源于主，但不是主，而是主的“非我”。无物像他，他是独一的。

〔原文第 102 – 103 页〕阿拉比曾对他的直系弟子说：“你要注意和思考具有两种特点的人。”所谓两种特点，就是能够认识真主的“自我”，又能够认识真主的“非我”，这样的人是不会偏离正道的。一方面要将真主的自我与创造物的形象结合在一起来认识真主，另一方面，也可以将二者分开来认识真主。因为真主肯定是在认知自我的基础上使自己与创造物相像，同时，又在与创造物相像的过程中认知了自身。在创造的过程中，真隐物显，真主的影子被万有的影子遮住。即便如此，真主仍能自我认知，而万物却不能认知真主。正如阿拉比在诗行中所表述的：

我(真主)总是被身边的荫影遮蔽，
我能看到我自己，它(万物)却无能为力。
要问我的位置，它不知道我在哪里。

阿拉比解释这行诗的含义是：世界是真主的影子，但影子的产生需要阳光，没有光，无所谓影。阴影出现后，阳光就隐匿了。一切影子表示的只是一个真主，阳光是存在的，影子是伸展的，如《古兰经》文：“我以太阳为其标志，然后我逐渐地收回阴影。”“难道你没看见你的主怎样伸展阴影吗？假若他意欲，它必定使阴影成为静止的”(25:45 – 46)。这说明，真主以其自我(本质)显化为非我(属性、万物)表现是不同的，但真主始终是光，光上之光。

〔原文第 104 – 105 页〕阿拉比在总结真主“坦齐赫”(自我)与

“太什比赫”(非我)的属性时说,他(真主)“既脱衣,又穿衣”,意思是,真主在自我认知的时候,只保留自己“真”的本质属性,而当他按自己的形象进行创造的时候,却装扮成另一种模样。他既内向,又外露,既表现,又遮掩。就其完美的本质特性而言,他含而不露,就其属性(创造性)而言,他又表现非凡。他以自身的完美和荣耀来表现自己,又以万物众多的装扮来遮掩自身。他是太阳,也是月亮,他是主,也是仆,世界对他来说,就如同肉体与心灵、形式与内涵。由“真”而显现“创造”,由“创造”而体现“真”;“创造”是“真”的形象,“真”是“创造”的理念。“真”与“创造”结合的形式,就是一切现实的存在。真主的本体是单一的,其处所是多样的。

〔原文第 106 – 107 页〕“一”和“多”有关联,更有区别。就好比学者、知识、认知三者的关系是相互关联的。又如同笔、写字和书的关系,由于用笔写而有了书,书的起因在写,写的起因在笔,笔的起因在作者,其中有主动因和被动因之区别。真主是那主动因,是一切存在之所在。如《古兰经》所言:“任何物不似像他(真主)。”(42:11)没有任何物可以同真主比拟或相似。《古兰经》还说:“那是由于从你的主发出的恩惠。他确是全聪的,确是全知的。”(44:6)理解了这一点,就会理解真主的自我及其与创造物相像的问题。认识真主的自我,就是认知真主独一的本质,认识创造物,就是认知万物都按真主的“原型”而被造。一切皆来自真主的意欲(“印沙安拉”in-shā-allah)。

〔原文第 108 页〕没有任何事物与真主相似,同样也没有任何事物与人相似,因为人是完全按照真主的描绘而成形的,像真主一样具有创造与被造两种属性。所以没有任何被造物可以和人相比。

第四节 一切可见的现象都是真主这个显现者所为

1、世界的创造

〔原文第 111 – 112 页〕阿拉比谈到世界的开创者以及这个开创者所具有的玄妙特性,它称为“玄妙的开始”。

根据圣训:“我是隐藏的珍宝,我想被认知,便创造(万物),(人们)藉万物而认识了我”,又据《古兰经》:“它设立许多标志,他们借助那些标志和星宿而遵循正路。难道造物主同不能创造的(偶像)是一样的吗?”(16:16 – 17)只有真主才具有最高的典型。真主与他所创造的世界如同人体中的心灵,与其自身对其所寓的躯体说话,人体才能说、能听。心灵是话语,又是言谈话语者,同时也是倾听话语者。同样,真主是世界的创造者,又是被称为创造物的世界本身。万物都是真主名与属性的显现,而每一种名在世界的演化都有一定的品级,比如居于首位的属性是知识、意志和能力,“知识”使世界从无到有;“意志”使万物具有雏形;“能力”使世界成为可感知的现象。一切名与属性都是宇宙存在的原型。所以阿拉比说:“世界是一种标志”,“世界由谁开始,就是谁的标志”。真主的名与属性通过创造物得以显现,标志着造物主的实在和实有。

〔原文第 113 – 114 页〕“真”就是一切,是全部,它是绝对的统一,是神的本体的统一。在一个彻底的苏非的意识里,只有“真”,创造物全都消失。阿拉比从万有的存在中看到了“真”的独一性,他说:“我们看到了明显的图像。”图像意为真主名与属性(在理念

世界想像设计的原型)在后天的显象,要坚信,真主确隐匿于万有背后,万有的产生依赖于真主。没有世界,就不认识真主的名和属性,没有真主的名和属性,也就没有世界的出现。

〔原文第 115 页〕一切可见的现象都是显现者(真主)的寓所,真主与万有,是影响者与被影响者之间的关系,如果真主在世界中看不到自己的存在,他就不会创造这个世界,真主始终控制万有的存在。阿拉比说:“只有真主及其绳索,任何人不得忽视它”,他还说:“如果没有世界的纷繁,遮住了造物主,也不会知道世界有多奇妙。”奇妙在于,真主设计的原型(名与属性)变为现实存在,由于现实存在带有真主设计原型的痕迹,才得以显现造物主创造的丰富与美妙。如《古兰经》所言:“真主是玄妙的,彻知的。”(33:34)

2、人的心灵

〔原文第 116 页〕阿拉比说:“人的心灵是封闭的”,意为看不到真主的完美。如《古兰经》所述:“我确已创造人,我知道他心中的妄想;我比他的命脉还近于他。”(50:16)真主是心灵的寓所,但心灵确忽视它与主的接近,总是被表面事物所迷惑,被现象世界的浮华所遮蔽,因而看不到真主的完美。

〔原文第 117 页〕心灵又是充耳不闻的,是缄默无言的,也是陌生的。为俗世物欲而失去原本由真主赐予的各种神的理解力,听不到来自“真”的声音,不能明确表达原本藏于其内部的任何一种关于神的秘密;忘记了自身原本包含着神性的完美。

〔原文第 118 – 119 页〕心灵是造物主本体之光的产物,带有“真”所具有的一切完美特性。人的心灵与“真”之间本是协调的,之所以出现差别是由于心灵的下降(追求现世的需要)。为此,

"真"作为心灵的创造者,有权利给心灵敲起警钟,让心灵恢复理智,重新认识自己。如阿拉比所吟:

仁慈者来自于仁慈的(主),他们原本相濡以沫;
分离后的分歧是为什么?以至于被怨又受责。
还是让他(主)来指点,听从法官(理智)的召唤
这召唤是警钟,对远离的人将做罚判。

〔原文第 120 – 121 页〕对心灵敲起警钟,是让心灵忏悔,摆脱肉体的欲求,朝向和忠实于"真"的完美。总之,如果能抛弃俗世物欲,就能使心灵复归原来的属性,重新具有神的品质与特性。阿拉比形容人性与神性是"相依相伴,相互交谈"的关系,是"心与心的交流,灵与灵的对话"。

神性的显现,需要通过各种途径,并且总是相互搭配着出现在世界上。比如天和地,称为天的属性需要地来展现它的痕迹,这种搭配的状态犹如相互的联姻,所以阿拉比说:"大地上充满了每一种欢天喜地的结合。"

〔原文第 122 – 123 页〕阿拉比还说,真主名与属性的显现是"搭配的钥匙",它能开启"有"的大门,使整个宇宙相互渗透相互联系着形成和存在。

搭配分为两种。一是理念的,指神的名与属性的搭配。如"大仁大慈的真主",它有三个基本概念。其中,真主是本体之名,后两个词表示真主施恩于世。另一种搭配是现象的,也有三个基本概念:即"知识、意志和能力"。这三者结合构成世界从始至终、从高级到低级的整个存在。其中"知识"是一切知识展现的场所,是真主名与属性存在的框架;"意志"是根据完美的状况和程度设定每一种存在;"能力"是将其理念变为现实。

〔原文第 124 页〕第一种搭配是为了将真主完美的属性显现为

实有,第二种搭配是为了通过万物的实有体现真主的完美特性。"神的言语"是真主知识、意志、能力之所寓。每一事物的产生,在神知中早已被知,在神的意志中早已被意欲;在神的能力中早已成形;它通过神的言语"有"而从神知中的原型世界显化为可感知的世界。

3、"以真主之名"的意义

〔原文第 125 页〕阿拉比将神的言语(圣言)"有"用比斯米拉即"奉大仁大慈的真主之名"来表示,也用印沙安拉即"真主意欲"来表达。这两句话的含义说明了真主与创造之间的一种默契关系,即"真"的实有的显现与"创造"的实有这两者间的紧密结合。圣徒说"奉大仁大慈的真主之名",就相当于真主说"有"。

4、存在的结构

〔原文第 126 – 127 页〕阿拉比说:"他(真主)是第一个安排标记者。"标记就是指神的名与属性的显现,我们所看到的周围的一切,都是真主存在的附属品和象征物,是"存在的裸露",除真主外,无真实存在。

穆阿太齐赖派(早期伊斯兰教义学派之一)曾讨论过真主本体与属性的关系问题,他们认为神的本质(本体)是原有的,而属性是后来的,这等于说真主其他的名与属性都是被造的。实际上,真主的本质与属性是结合为一体的,不可分的,并且他的诸多名与属性都会在现实中显现出来。

第五节 事物是运转的,将返本还原

1、“有”的秘密

〔原文第 131 页〕“比斯米拉”(奉大仁大慈真主之名)意即圣言“有”。真主通过言语展现万有,通过“比斯米拉”揭示经典的奥秘。古兰经是全部存在的摹本,开端章是人的摹本,“比斯米拉”是圣言的摹本。穆罕默德使者将比斯米拉定为规则,做任何事之前,必念比斯米拉。如《古兰经》所述:“你当赞颂你至尊主的大名超绝万物,他创造万物,并使各物匀称。”(87:1)① 这是关于“真”的实有的学问 Ilm-al-Haqiqah,说明神的完美通过理念和形象得以展现。

2、苏非的话语

〔原文第 132 – 133 页〕哈拉智曾说过一些过分的话,带有泛神论的味道,被同时代的教法学家指责为背教而判死刑。阿拉比在《显现》一书中责备哈拉智说:“你怎么会任凭别人来毁你的家呢?”意思是说,给别人以口实而被处死。哈拉智因说“我就是真理(真主)”而被处死,如果他只讲我带有真的属性,就没有人能加罪于他。

〔原文第 134 – 135 页〕《古兰经》提醒说:“你应当节制你的步

---

① 吉里的第一本关于苏非主义的著作就是专讲“比斯米拉”的。

伐,抑制你的声音;最讨厌的声音是驴子的声音。”(31:19)“你不要摇动你的舌头,以便你仓促地诵读它。”(75:16)“他们在他那里不敢先开口,他们只奉行他的命令。”(21:27)这与苏非的修行是一致的。苏非派强调初入道者应保持缄默,必须等到“神许”时刻来临,才可以讲话。他们认为,成为苏非大人物(达到“代理”的品级)必须经过四个途径:缄默、闭谷(忍饥)、守夜、独居。如果哈拉吉遵守这些经文,按真主的命令行事,他不会被责难处死。按真主的命令行事,才是完善的人,才是获得真知者。

3、圣徒的行为

〔原文第 136 – 137 页〕圣徒秉真主而行动,以真主的属性来求证真主的本体(本质)。“比斯米拉”就是真主说“有”,是真主意志的运动,真主根据自己的意志向外显露他所要显现的。

宇宙的形成从真主而来,归复于真主之名。你应了解宇宙形成的知识,它产生于造物主,真主对那件事说“有”,它就有了。故而阿拉比说:“你从他(真主)那里得到(认识)宇宙。”谁的心灵敬畏,谁的品级就会升高,心胸将会开阔,就能从精神到物质、从理念到形象求证和体验真主的存在。

〔原文第 138 – 139 页〕谁要是只从真主的本体去体会真主,它就不会接受和理解整个创造,将会有自我消失(寂灭)的感觉,不相信真主的完美是从各方面降于后天的。所以要看到,真主以其本体而成为“真”,以其名和属性、观念、原型等(理念的显化)而成为“创造”。“真”与“创造”是最好的伴侣和搭档。圣徒的行为就是依真主的命令行事,做任何事都说“比斯米拉”(奉大仁大慈真主之名),求证真主的圣徒与真主之间本质的不同,就在于圣徒说“比斯

米拉”,而真主只说“有”。

4、返本还原

〔原文第 140 – 141 页〕阿拉比引用《古兰经》“(死时)胫与胫相缠结。在那日,他只被驱赶到你的主那里”(75:30)说明事物是运转的,还将返本还原。

一切起源于主,还将复归于主。主是必然的,仆是偶然的,他不说“比斯米拉”,他只说“有”。“有”是神的本质所在,每种事物中都有他的痕迹。对神本质的认识,对真主知识的了解,只有坚忍者才能得到。“唯坚忍者获此美德,唯有大福分者获此美德”(41:35)。

第六节　头马带着我们奔跑,亮出他心中未曾想显露的(秘密)

1、灵魂的下降

〔原文第 145 – 146 页〕阿拉比说的灵魂,指整体灵魂,能够照耀个体的,在每个人身上驻足的整体灵魂。这个灵魂可以用太阳的一个名字 Yūh 来比喻,它就是“真”(真主),是天地之光。

天地间没有任何事物的存在能与人相比，它是一个完美的摹本。①

真主想表现自己的本体，将根据自身所具有的属性将其本质分为两部分。一部分为(先天)必然的、原初的、主的、主动的，另一部分为(后天)可能的、后来的、仆的、被动的。

在后天的显现中，真主最先表现的是“微尘”(或称“溟渣”)。这在希腊哲学当中称为“第一实体”。② “微尘”是“被创造的真”，这个“真”被限定在创造的品级当中。

2、人是“真”的摹本

〔原文第 147 页〕“微尘”或“第一实体”的意义，在求证真主者那里用“第一理性”、“最高之笔”和“穆罕默德精神”来表示。“穆罕默德精神”是真主的第一创造，是神的理念和形象的摹本。就形象来说，它是“真”的形象，“真”是它的灵魂(按照形式质料说，“真”是它的形式，它是“真”的质料)。真主的创造，万物的形式都寓于它(“穆罕默德精神”)当中。他是“真”的形象，也是“创造”的形象，世

---

① 关于“人是完美的摹本”，详见吉里所著《“穆罕默德实在”的属性》

② 亚里士多德认为实体意指：事物的本质，普遍的共性；“种”；基质。基质又分为：质料，形式；以及由质料和形式构成的具体事物。任何一个具体事物都可以分为质料和形式两部分。质料是组成个体事物的基本材料，它是消极、被动、潜在的，没有统一性；相对地没有形式，也没有其他性质；自身无运动能力，不能自行改变潜在状态；但它自始至终存在着；推至终极的纯质料，不是一个特殊的事物，也不具有一定的量，或其他范畴给予它规定性。形式则是事物的定义、本质、结构、范型，形式相对质料而言是在先的、实在的、能动的、积极的、运动的源泉和目的；推至终极，它是离开质料而独立存在的纯形式。具体事物和形式相比较，形式在先，具体事物在后；一件具体事物具有这样那样的性质，都取决于形式；故而，形式是第一实体，具体事物是第二实体。见《哲学大辞典》第 729－730 页。亚里士多德还认为，在自然界，没有无质料的形式，同样也不存在无形式的质料，除非有唯一的一种情况，既存在第一推动因——真主。

界万物的形成按照“真”的理念的蓝本而被复制。

〔原文第 148 页〕真主的完美通过这个唯一的“第一实体”来表现,其中居于完美之首的七大名与属性是:永生的,全知的,全能的,意欲的,全聪的,全明的,能言的。这七大属性内在的含义是:

永生的属性是生命,指真主存于万有当中,与一切可能的存在并肩而行,以他的热忱关照着这个世界;在天上,有他的灵魂在云游,在地上,在一切事物当中,都有他的生命在支撑。

〔原文第 149 页〕全知的属性是知识,指凭借来自于真主的知识而认识“真”与“创造”。他知道事物的“原型”及其所代表的神的完美特性,更知道在真主那里的许多奥秘。

全能的属性是意志与能力,指能把想像的事物变为现实。事物是否按照他的设想而形成,他对此是全聪全明的,是能言的。

〔原文第 150 页〕他努力排除一切障碍展现自身灵性(“真”是他的灵魂,他是“真”的形象)的完美,将想像的世界变为可感知的现象世界,以此来表达自己高品位的属性。如头马一样带着我们奔跑,亮出他心中未曾想显露的每一种知识,让我们抓住缰绳,回味他对我们显露的(秘密)。

3、人是“创造”的摹本

〔原文第 151 – 152 页〕阿拉比说:“我以心灵照耀形体,如同以心灵之光照耀大地”,以此将人的灵魂与躯体的关系比作太阳与现实世界的关系。独一的造物主在现实世界显现(创造)出丰富多彩、形式各异的万千景象,这就如同人照镜子,在不同的镜子中照出不同的形象,而真正的形象只有一个。真主本身是独一的,万物都是他的名与属性的显现,都是可能性存在。

万物的表现形式不一,但都蕴含着主的完美。真主集"真"的实在与"创造"的实在于一身,而人是真主按自己的形象创造而成,人是真主形象的摹本,除独一性外,人同时具有"真"与"创造"(先天与后天)的一切特性。可以说,在一切事物中,都有完美之光在闪耀。

第七节 "体"是"魂"的显现,"灵魂"是展现万物之光

1、"体"的世界(al-'Ālam-al-Jusmāniyy)

〔原文第 155 页〕阿拉比在此节以下面的诗行来表述量和质的秘密:

量和质原本未被发觉,现在却为人所知。
我已明白他(真主)为何要显现量和质,
是为了使我们认知他的意志与能力;
从他对量和质的控制中我们看到了他。

量和质是可感世界的要素,是形体之框架。个体形态是整体和整体心灵的显现,证明了整个存在的实有。如同有灵魂必有躯体,有国王必有国土,有概念必有词语。根据圣训:"我是隐藏的珍宝,我喜欢被认知",真主为表现自己,在"体"的世界中首先创造的是"宝座"(阿尔实),被一切围绕的宝座,就像人的躯体被所有的部位包裹一样。

〔原文第 156 页〕人的躯体是一个聚合体,包含人的存在所必

需的精神、理智、心等等构造。人的躯体对于人来说,就如同世界中的宝座。宝座被称为"御体",是各种存在中最高的景象,最耀眼的场所,除仁慈的真主外,没有比宝座更高级的存在。

真主登上宝座,如同灵魂注入躯体,个别的体属于个体灵魂,是个别的宝座,整体属于整体灵魂,是总的宝座。"穆罕默德之光"是整体灵魂,它的精神(理念)通过"宝座"来表现。

真主登上宝座,[①] 意味着神光不断地显现,指真主创造的开始,一切可感可知的事物从此而出。

〔原文第 157 页〕阿拉比说:"整体(宝座)是力量之家",力量指天使,被委任策划大世界和小世界的天使。意思是说,宝座是天使的家园。如《古兰经》所述:"创造天地是比再造人类更难的"(40:57),"他为你们而制服天地万物"(45:13)。天以其覆盖,地以其担负而受真主的驱使,真主是最光荣最有能力的。在复活日,天地都会毁灭,只有他(真主)是永存的。"宝座"是真主的体,是真主的能力之所在,代表能役使天地的天使;真主的体是尊贵的宝座,属于整体灵魂的体是围绕的宝座,它聚集了一切形体的存在;支撑这一宝座的,是真主的能力与意志。

2、造化之始末

〔原文第 158 页〕阿拉比在谈到造化的奥秘时,提到宝座是真主最先赋予形化的东西,并且以"登上宝座"来表示真主创造的开始,如《古兰经》所述:"至仁主已升上宝座了"。在此之前,阿拉比

---

① 关于"登上宝座"问题,伊斯兰教各派之间曾有分歧,有的作具体解释,有的作抽象解释,还有的拒绝讨论,认为对"真主登上宝座"只能信仰,如果提出问题便是标新立异,属异端。

曾阐述称为“穆罕默德实在”、“第一理性”和“最高之笔”的灵魂，说这一灵魂是真主的第一创造，属于整体灵魂；而我们的灵魂都是个体的，是整体灵魂的一部分。

〔原文第 159 页〕“穆罕默德实在”中蕴含着真主的完美，这一完美之光照耀在我们身上，如《古兰经》所述：“你们有使者可以作为优良的模范”(33:21)，“易卜拉欣和他的信徒，是你们的好模范”(60:4)。根据光照的理论，阿拉比说：“光照之处是(真主)显现的场所”，意为，形体世界是神的完美显现的寓所。由于人的躯体是存在等级中最后出现的，所以那只是一般的人；而真正的人(完人)却是绝对的种之种、类之类，是任何一种存在之首；他的品级是“被围绕的”，他是最初的，也是最末的。

3、“完人”(“穆罕默德之光”)的照耀

“完人”不断发射(真主的)完美之光，这种照耀分为理念的和形象的。理念的照明指理性、想像、热忱、赋形(设计原型)、意志等，这些能力分属于策划大世界的众天使，其中，理性代表哲伯利勒天使，想像属于易斯拉菲勒，原型设计归阿兹拉伊勒，意志则由米卡伊勒掌管。至于形象的照明，则指大世界和小世界中一切有形的人和物。

〔原文第 160 页〕实际上，“体”的世界只有一个，它就是宝座及其周围的一切。它是神显现的场所，体现出“真”(真主)的完美的实在和实有。阿拉比形容“体”(Jism)就是真的言语(Kalimah-al-Haqq)，主说“有”，就有了。因为个体的灵魂(所有事物)都驻足于神的知识当中，它们在先天已经有了固定的原型。

“体”，藉真主的言语而产生，以神知中的灵魂早已具有的形象

而出现。在宇宙存在的结构等级中,它是最完满的一种展现。

〔原文第 161 – 162 页〕“体”的展现与“真”的特性非常吻合,如听、看、把握(一切都在真主的把握之中)、盟誓(指真主发誓)、忽视(忽视和忘记那些被尘世所欺骗者,那些视宗教为嬉戏者,在清算日应忘记和忽视它们,不为他们说情)等等。

〔原文第 163 – 164 页〕“体”还是吉祥祝福的场所,分层次的显现不断递增,在相互融合中形成只有“体”自身才知道的知识。这里具有密集的能量,由于能量的密集而产生个体的动与静、数量与重量。

“体”是“魂”的显现,“灵魂”是展现万物之光。没有体,灵魂无法表现(主的)完美,也不可能展现世间任何事物。“体”具有长、宽、高三个范畴,是一种密集的结构。由于体的密度使光不能穿透,故而出现黑暗或阴影。黑夜的产生是因为太阳被地球遮住,使人们看不到阳光,月蚀现象是因为地球位于太阳与月亮之间,没有地球的遮挡,月亮不会出现黑暗。

黑暗是体的特性,人也是如此,如果只为肉体需要而忙碌,就会陷入“中间世界”的黑暗之中,最终沦入火狱。所以说,“体”来源于光(真主)的完美,但它同时也在黑暗之中。

4、五种感觉

〔原文第 165 – 166 页〕人们对“体”(事物)的认识是通过五官来判断,灵魂只有通过肉体才能获得这种判断,比如通过眼睛辨别颜色,认识物体形状等等。如果有人天生目盲,看不到这世界以及来世的一切,那他就不可能感受和了解这个世界。

听觉也是如此,有耳才能聆听传述的知识,聋子不可能知道真

主的使命及其使者。在聋的同时，只能处于缄默不言的状态，成为哑巴，无论美妙的还是刺耳的声音，他都没有感觉，更不可能说话交流。其他触觉、嗅觉、味觉都是如此，灵魂所知全凭这些器官的感觉而来。所以灵魂需要借助于肉体来展现完美。

通过感觉，人的灵魂具有了辨别善恶美丑的标准，也有了选择善言善行的美德和知识，所以阿拉比描述人的躯体是“忠训的标志，德行的宝库”。

5、体的表里

〔原文第 167 页〕阿拉比说，可见世界是由于“体”的稀薄，不可见世界是由于“体”的密集。由于“体”表面的薄细透明而产生可见的现象世界，又由于“体”内部的密集厚重而产生不可见的幽玄世界。也可以说，现象为“散”，幽玄为“聚”，整个存在就是聚与散的变换。

“体”的状态在不断变化，能量、密度、大小、长宽高、深浅、远近、中庸、美丑、存与灭等等必然的与偶然的变化使它总是处于完美与不完美之中。人也是如此，在他的躯体之中，蕴含着选择各种行为的能力，象锁麻雀一样束缚这种能力是不可能的，如同蚂蚁驮骆驼一样不可能。但“体”的变化或行动又受神的意志或情感支配，真主始终是动因。

6、“体”的划分

〔原文第 168 页〕“体”（物质世界）分为四部分：

①无生命力的矿物或无机物

②有生命力但没有灵魂的植物

③有生命力并且有灵魂的动物

④诸天(高层次的星球或天体)

所有这些构成具有长宽高三个范畴的有形的物质世界,也就是"体"的世界。

7、地球年龄

〔原文第 169 – 170 页〕地球的现世年龄为七万一千年,但这并不是绝对的年龄。因为现世是有定数的,否则它将比科学家计算的几万万光年还要长。阿拉比谈到埃及金字塔中有一种奇异的文字(古埃及象形文字),记载着建塔时适逢白羊座,而今天人们所看到的方位则为水瓶座,根据古代东方天文学家的计算,每一个星座的移动都要经过三万年的时间,从当时的白羊座到今天的水瓶座共移动了十个星座位,那么,金字塔的建造至少有三十万年的历史。①

〔原文第 171 页〕金字塔的年龄尚且如此,那么现世的光阴有多长呢? 现世是暂时的,终归要逝去的,后世的天堂与火狱则是永存的。

人体犹如现世世界,都是要毁灭的,只不过各自的命限有所不同。人的寿命很短,因为人的躯体很小,现世生活很长,因为现世世界很大,但二者终归都要逝去。

〔原文第 172 页〕后世与人的灵魂是对应的,它如同人的灵魂一样与真主同在。天堂和火狱是永恒不灭的,即使毁灭也是有限的消失,并非绝对的消亡。因为它们的存在属于真主知识的验证,

---

① 史学家估算金字塔的建造距阿拉比时代只有 4000 年,并非如阿拉比和吉里所述有 30 万年之久。

而关于神的知识是不会消失的，它是永存的。真主在显现天堂火狱之时，每个人都会根据情况被安排在一定的位置，人应当明白这一点。

第八节 反常之事有其常规

1、形体与肉体

〔原文第 175 页〕苏非主义将形体与肉体加以区分，认为形体属具体可感的形态，肉体则是灵魂的形化。据阿拉比，灵魂是以其惯有的方式转化为肉体，所谓惯有的方式，是靠灵魂的想像。如同人在梦中的感觉和景象，躯体是按照灵魂自己想像的形象而形成。

2、中间的世界

〔原文第 176 页〕阿拉比将人的灵魂与肉体之间的世界称为“巴尔扎赫”，也就是“想像的世界”，或者是“原型的世界”。“想像”产生于灵魂与肉体之间，“原型”产生于理念与形象之间。关于“中间的世界”，阿拉比是这样吟诵的：

灵魂的化身是一种想像，
不要只停留在肉体而迷误自身；
当启示之灵——哲伯利勒来到之时，
便可得到明确指引。

〔原文第 177 页〕阿拉比还谈到“真实之地”,它与“想像的世界”、“原型世界”、“中间世界”意义相同。“真实之地”是圣贤之人死后降临的世界,它是用造阿丹剩下的芝麻大的一块泥土构成,故亦称“芝麻之地”。这四个世界彼此相近,对于有眼光的人(阿拉比称为“有两只眼睛的人”,指能同时认识精神世界与物质世界的人)会显现奇迹。

〔原文第 178 – 179 页〕在“中间的世界”,事物的存在与发展不像现实世界那样取决于因果律,而是靠一种纯粹的意志和能力。因此,苏非认为,每个人都在塑造自己,人应追求善良,放弃侵害,付出辛劳,杜绝抱怨,在现实中不为自己捞取一点点好处;谁能同肉体的欲望抗争,谁就能降临“真实之地”。

〔原文第 180 页〕“中间的世界”是一个形象和结构都在不断变化的世界,在那里,早已有了事物量和质变化的观念和原型。求真知者懂得事物发展的规律,他们以复归真主为人生的目标,属能够揭示幽玄的人,阿拉比称之为“大人物”;与此相对的“小人物”则属于心灵被遮蔽者。

3、奇迹与贤征

〔原文第 181 页〕阿拉比叙述说,他在也门萨那时曾经历过一段奇异的梦境。在梦中见到了从小照顾他疼爱他的一位已故妇女,当时这个女人因看到火狱的惩罚而脸色灰暗,阿拉比就对她说,你看天堂吧! 当她把目光转向天堂,灰暗的脸色顿时变得像月亮一样明媚。阿拉比认为,类似梦境说起来有些反常,但对于获得真知者来说,则能在梦中看到他所希望看到的,使梦的情景随着人的愿望而展开。所以说,精神世界的反常之事有其常规。

4、想像

〔原文第 182 页〕“中间的世界”具有神的意志与能力的属性，这个“能”的属性，就是指超常性。有限的、被造的、可感的事物形象都在这一想像的世界中被定型，它是高层次的存在结构，是带有“真”的属性的一种创造。

“中间的世界”介于聚与散之间。它的稀薄在于它的密集，它的密集在于它的稀薄，以一种形式显现两种内容。

〔原文第 183 页〕在这里，对事物形象的想像和设计并非通过理性思考，而是与神的启示紧密相连，神启决定着每一种形式与内容。与神启相连的想像决定每一种存在。

第九节 人与精灵的不同

1、纯洁的灵魂与邪恶的灵魂

〔原文第 187 页〕阿拉比谈到，各种纯洁的的灵魂由高层次的元素组成，他们是介于天地之间的空中天使；而劣等的灵魂，属于精灵，是真主用火和气造成，如同人是用水和土造成。①

〔原文第 188 页〕火和气都属升腾和不稳定的因素，即使将蜡烛倒置，火也依然向上燃烧；而水和土是向下的，即使将土块抛向

---

① 水土气火为存在的四要素，这种思想源自古希腊哲学家。

空中,将水往高处泼洒,它依然落地。人与精灵的本性不同,人本性顺从,偶尔悖逆;而精灵则是本性悖逆,偶尔顺从。在真主面前,人是畏惧的、忏悔的、悲怜的,而精灵却是自大的。故而真主曾宽恕了阿丹(古兰经 2:37),而不宽恕易卜里斯(古兰经 7:12)。

2、易卜里斯与阿丹

〔原文第 189 页〕易卜里斯是第一个违抗真主命令的,而阿丹是第一个违背真主禁令的。他们都违背了真主,二者的区别在于,阿丹违背的是真主的禁令,而易卜里斯违背的是真主的命令,一个是有令不行(古兰经 15:30),一个是有禁不止(古兰经 2:35,7:20)。故而阿拉比称易卜里斯的违背为"骄纵的马",而称阿丹的违背为"对理性的诋毁"。

3、四元素[①]

〔原文第 190 – 191 页〕精灵由气和火造成,人由水和土造成。人和精灵本性的不同,是真主早已制定的,真主力求让两者相互协调补充,对原本自大的精灵,要求他们变得谦逊、俯首,对偷吃禁果

---

① 关于火、气、水、土四元素是万物之本原的学说,在古希腊哲学家中早已存在。四元素又称为四性或四象,即冷、热、干、湿。这四大元素分别具有各自的特性,气是冰凉湿润的,火是炎热干燥的,由不同的元素构成的事物也分别具有相应的自然特性。由于古代医学与哲学的联系,四元素理论进入医学,形成人体混合质说。如活泼的多血质,迟钝的粘液质,易怒的胆汁质及忧郁质。早期自然学派的希腊哲学家力图将整个存在归于是这四种元素及特性组合构成的结果。医学家希波克拉底将整个人体的状况归于四种混合质组合比例的程度,比例协调适中,则身体健康,比例失调则出现疾病。这种思想随着翻译运动传入伊斯兰世界,四元素说和人体混合质说分别影响到穆斯林的哲学家和医学家,而后又被披上宗教的外衣,用于解释伊斯兰教的创始学说。

的人类,要求他们放弃贪婪,这样才能体现人的尊严与高尚,而减轻魔鬼与人的敌对。

4、精灵的状况

〔原文第 192 页〕哈拉智是最先将易卜里斯的问题加以详细阐释者。他在《孔雀》中有一章题为"最初的孔雀",以离奇的语言描述了他的体验(193 页省略)。

〔原文第 194 页〕他说,穆萨与易卜里斯在图尔山脚下相遇,穆萨问易卜里斯是什么原因使他不下跪叩首,易卜里斯说,他得到的口唤是只崇拜一个,如果我向阿丹叩首,那就会像你一样,你只被召唤一次,让你看那山,你就看了。而我被呼唤了 1000 遍,无数次地让我叩首,我都没叩。穆萨说,那你岂不放弃了主命?易卜里斯说,那不是命令,那是考验。穆萨说,那么由此你的形象有所改变。易卜里斯却说,对的就是对的,并未改变,而人却改变了。穆萨说,你还在说他(阿丹)。不是我在说他,是他在说我,我们俩谁说谁都一样,提到我就有他,提到他就有我,我原来为他服务是我的福分,现在我为他服务是他的福分;为了我的陪伴而排除我,为了我的赞美而丑化我,为了离开我而牵连我,为了阻止我的愿望而离开我……这都是他的权利。我并没有错,我也不想与命争,我不在乎自己形象的改变,即使以火焰而永远地惩罚我,我也仍然不向任何人叩首,不向任何人、任何物屈服。我不会与人作对,我被命以诚实友好,是有爱心的。

哈拉智在谈到阿扎西勒和艾嘎维勒[①] 的状况时说,他们当中

---

① 可能是哈拉智在《孔雀》中提到的两个精灵的名字,吉里注释本中未加说明。

有一个将在天上和地上被召唤，天上的召唤是天使们的召唤，为你展现美好；地上的召唤是人的召唤，向你揭露丑恶。一切事物都是对立而存的，没有好就没有坏，没有美也就没有丑。

哈拉智还叙述易卜里斯和法老之间的争论。易卜里斯说，我比他强，法老说，当族人中没有人能分辨是非的时候，我不知道还有除我之外的神，我就是真理，我过去和现在将永远是真理，我就是门徒，就是导师。易卜里斯曾受到火的威胁，仍不放弃自己的主张；法老曾陷于不幸，也不放弃自己的主张。即使被杀，被钉十字架，被砍掉手脚，仍不屈服。

〔原文第 195 页〕精灵的天性是偏离和悖逆。如果他们归顺真主，改变悖逆和不定的气质，幸福之门就会打开，就能穿越屏障，以真主之眼而看，以真主之耳而听。精灵是精神的，没有体。如果他想做一件事，会千方百计全力以赴，如《古兰经》(72:1)所述："他们听到古兰经，便聚精会神。"故而圣训曾说他们是最善于聆听的，最专注的。

第十节　完人的品级超过天使

1、至上之光①

〔原文第 199 页〕阿拉比谈到光的秘密，即绝对存在的秘密，也就是“真”的隐与显。所谓隐，是指“真”以其本体（自身）显现自我；所谓显，是指“真”在其创造物中的显现。对此，阿拉比吟到：

太阳在照耀，在燃烧，
以其光而成为光，以其火而成为火，
明眼的人都会看到它，只有“失明”（愚昧无知）的人
才不会崇拜它。
（光与火）是它的标志和象征，也是它内在的痕迹。

太阳的照耀，就是光的显现，是神的名与属性的显现，是对万物原型的确定。万物千差万别各自特有的本质，早已存在于真主的本质之中，它是“永久的原型”（固定的形式），任何存在都是神显化的标记。万物在“最初的聚合”之后，发生了分化。使一切可能性存在成为现实。

〔原文第 200 页〕一切存在都是真主名与属性显现的标记，人们见到了万物，就见证了造物主的存在。

---

① 《启示》原文第十节题目为“光的隐与显”，见阿拉比《麦加的启示》第 8 册第 329 页。

“最初的聚合”,指万物(一切存在)从根本上说是与真主的名和属性联系在一起的,也就是与真主早已预定好的“原型”是一体的,当“原型”开始显现时,或者说,当万物产生后,一般人认为万物与真主分离了,而在求证真主者看来,万物与真主仍是聚合的。谁能像天使那样迷恋于真主的高大俊美,谁就会像“第一理性”和“整体灵魂”、“整体性灵”那样达到对真主至善至美至尊至大的迷恋和认识,就会像被委任策划世界的天使一样把握诸如“有效理性”、“四元素”、“七天体”等存在。

关于万物都是“光”的显现、“光”的照耀的理论,最初由亚历山大学派传至伊斯兰教思想界,也就是普罗提诺的“流溢说”。按照这一学说,存在就是神(真主)的一系列漫长的流溢环节,真主先认识到他自身,从本体出发,流溢出“第一理性”;“第一理性”认识到自身,流溢出“整体灵魂”;“整体灵魂”认识到它以上的部分,便流溢出“第二理性”;每一层次的理性不断地自我认知、自我演绎,不断地流溢(显现),直至“有效理性”。“有效理性”是先天存在(理念世界)结构中最后一个品级,它向后天流溢,使“大地理性”(或称“受益理性”)也就是我们每个人个体的理性具有知识。①

〔原文第 201 页〕每位策划世界万有的天使,都有一个确定的位置和专门的职责,有一个展现真主完美的场所和范围。这个范围就是它领受“整体”与“个体”、“本质”与“现象”的程度,而每位天使“展现”的程度,都有一个标志和象征。有些标志和象征是人的理智所不能了解的,如“最高之笔”、“保存的法版”,但有些标志和象征是可以理解的,如“四元素”属于存在中自然的成分,可见、可

---

① 阿拉比和吉里表述的理论是穆斯林苏非哲学家的观点,他们在这一流溢的基本结构中增添了“整体灵魂”的概念,体现出对普罗提诺“流溢说”的发展以及伊斯兰教的特色。

感觉,因而是可以理解的。

2、策划世界的天使

阿拉比谈到"策划世界的天使"可以随心所欲地塑造自身,他们属"整体灵魂",或称"第一实体",按照自身固有的"原型"或模式而显化,如自然界中的水、火、气、土,各自的形象都是以真主的能力而被创造出来。"策划的天使"是"确定者",根据固有的"原型"或"模式"而确定事物形象,任何事物都按一定的"原型"或"模式"被创造。"策划的天使"又是"遮盖者",是真主的帷幕和面纱,世人的眼睛只能看到他们,却看不到真主。

"策划的天使"有"隐"有"显"。在"显"的时候,使人能够感觉和理解到事物的形象和理念;在"隐"的时候,却看不到事物如何成形。从"隐"到"显",就是事物从既定的"原型"显化为具体的形象。

〔原文第 203 – 204 页〕这就是造化的奇妙,"策划的天使""隐"中有"显","显"中有"隐",矛盾的两方面可以同一。"策划的天使"围绕着"宝座",意味着天使们掌握宇宙万象存在的秘密。"他们具有最高尚的品位",是因为他们像"第一理性"一样是真主最直接的创造物,或者说象"整体灵魂"一样,仅经过很少的中介而被创造,他们是万象存在的"整体因"。但是,天使的地位仍然不及"完人"。阿拉比认为,天使属"高级理性",介于真主与学者之间,即神性与人性之间。而"完人"属"第一理性",是本体(主)的属性,本质的展现。所以,"完人"的品质超过天使。

阿拉比还说,凡达到天使品级的人,具有整体美和个体美的人,就是那种称为按照伊斯拉非勒和米卡伊勒原型被造的人,他们是真主的继承人,也就是先知。

〔原文第 205 页〕真主的继承人分为三种：一是以自身所具有的属性代表真主，二是以来自于真主的属性代表真主的创造；三是前两种继承人之继承人。纯粹的继承只属于穆罕默德一人，众先知及众圣徒都是他的代表和代理，属继承之继承。

〔原文第 206 页〕阿拉比认为，类似知识只有通过“揭示”（揭开帷幕）才能获得。例如，穆罕默德的一段圣训曾说：“我是一个先知，而阿丹是用水和土造成。”这段圣训就是一种揭示，说明“穆罕默德之光”先于一切创造。说穆罕默德先知在阿丹及其后代产生之前就已存在，肯定是不可思议的，因为人们看到的先知的存在，是有限的、暂时的，而“穆罕默德之光”或“穆罕默德实在”却是永恒的、无始无终的。穆罕默德的精神存在与现实存在就如同灵魂与肉体、绝对与相对之间的关系，从实证的角度看问题，不可能理解这一知识，将会遮住悟性之眼，因此必须依靠圣传和揭示的知识才能认识自身，认知真主。

第十一节　一切从“搭配”开始（世界的开端）

〔原文第 211 页〕阿拉比以这样的诗句表述世界的开端：

存在中的我是一扇门，
门上有一把锁。
我一面是神，
一面是人。

说话者对聆听者所说的话为“搭配”。搭配指宇宙万物的形成。说话者为真主，聆听者为存在；话为真主的圣言，即“有”；他说

有就有，真主说话的动因在于要演化万物，创造世界。所谓搭配是两种不同的东西相互交融，如抽象与具象、精神与物质、清与浊等等，二者有区别又有联系。就像文字及其含义，“知”与“被知”。概括讲，宇宙万物的生成演化都来自真主的一句话，都是真主创造的结果。

这种搭配和演化生成的过程是从高级到低级，从先天到后天，从天使到天体，从时间到空间，从空间到生命，直至人的躯体。

“搭配”（万物的生成演化）是稳定的，持久的。

第十五节 气吹灯盏

〔原文第 212 – 213 页〕灯盏的点燃与熄灭，分别表示“有”与“无”、创造与毁灭。如《古兰经》所述：“他能使人笑，使人哭；能使人死，使人生。”（53:43）

由真主的圣言“有”而产生的万物是领受者（Qābil），他协助造物主显现创造的痕迹。但是被造物本身是不被求助的，只有造物主知道他，他却不知道造物主。由造物主的心灵（Nafs-al-Rahmān）产生出原型（'A'yān），由原型而具有实体（Kiyān）；不存在原先的他。曙光出现，黑夜就去。

阿拉比这样吟诵：

没有捕猎，便不会有羊群的惊逃；
没有领教过被拒绝之苦，就不知交往之甜；
没有法律，便没有镣铐；
不到开斋，新月不会临现；

没有饥饿,就没有干枯的嘴唇;
没有宇宙,就没有天空……
如果不是明确了目标,也就不存在正道与迷误;
没有万物的生机蓬勃,怎能领悟至善至美的造化与定制;
他(造物主)没有弓也没有箭,但却全知万物;
他具有海一样的知识,具有至高的荣耀;
若全神贯注地望着他(意为苏非的守夜),
他就会显现他的完美;
一时间,看不到别的,只看到心灵,
远离尘世的心灵,与最高的目标紧紧相连。

以上诗行表达的是,一事物的产生依托着另一事物,一事物的存在取决于另一个相反的事物。不眨眼的修行守夜,才能心见真主之光。

第三十五节 铃声(真实在的显现)、守卫(现象世界的屏障)

〔原文第215－216页〕"铃声"是概括的语言,"守卫"是紧锁的门。谁能详述概括的语言,打开紧锁的门,谁就会发现奇异的事物,进入更多的门。就知道外皮所裹着的核,透过屏障看清被遮蔽的东西。

苏非常用果皮(Qishr)与果核(Lubb)形容现象与本质、表与里、

隐与显、真主与创造之间的关系,用穿过现象世界的薄雾发见真正的实有来比喻认识世界的本质。

铃声表示圣徒达到了更高一级的修行状态和品级,被揭示的知识开始向他们显现。吉里在《完人》一书中以"铃声叮当"一词比喻修行的这一阶段。他说:"铃声叮当象征着真实在(真主)显现的临近。"

"铃声叮当"之后,是"马儿嘶鸣",阿拉比用"马儿嘶鸣"比喻为听到铃声的人,指圣徒修行品级的上升就犹如即将飞奔的骏马。这种比喻源自一段圣训,说穆罕默德先知在接受真主的启示之前,曾听到如响铃般的巨大声响。

第四十九节 "黑夜"中的心灵

〔原文第 216 – 217 页〕人的感性认识犹如在黑夜中摸索,对事物表面的认识会使人忽视事物的本质,好像深陷梦中。摆脱夜的黑暗,犹如摆脱痛苦,得到拯救。透过万千气象看到造物主,认识万物来自真主,还要复归于主。《古兰经》说:"天地的幽玄只是真主的,一切事情只归他。"(11:13)一切存在都是真主的影子,影子(存在)必定要回归本原。就像树枝源于树干,树干支撑着树枝,通过树枝和树叶,可以认识整个大树。

第一零一节　心灵的睿智

〔原文第 220 – 221 页〕心灵的睿智指心灵中固有的知识，即内在知识之光在圣徒心上的闪现。内在的知识指认识真主的实有，外在的知识指教法。据《古兰经》山洞章记载，穆萨随同真主的仆人(穿绿衣者)一起经历了“凿船洞”、“杀儿童”、“修墙”的事件，这些事情曾令穆萨大惑不解，并难于忍受。但“穿绿衣人”向他讲明了做这些事的道理：“……我的一个仆人，我已把从我这里发出的恩惠赏赐他，我已把从我这里发出的知识传授他。……”(18:65 – 82)苏非派将经文中的“绿衣人”看作是真主内在知识的代表，认为来自真主的知识是内在的知识，潜藏着常人所不了解的道理。

《古兰经》还记载：他将万物的名称，都教授阿丹，然后以万物昭示众天神，说：“你们把这些事物的名称告诉我吧，如果你们是诚实的。”他们说：“赞你超绝，除了你所教授我们的知识外，我们毫无知识，你确是全知的，确是至睿的。”他说：“阿丹啊！你把这些事物的名称告诉他们吧。”当他把那些事物的名称告诉他们的时候，真主说“难道我没有对你们说过吗？我的确知道天地的幽玄，我的确知道你们所表白的，和你们所隐讳的。当时，我对众天神说：‘你们向阿丹磕头吧！’他们就磕头，唯有易卜里斯不肯，它自大，它原是不信道的。”(2:33 – 34)关于真主的知识无限高深，阿拉比用以下的诗行表达：

知识已定，天命已成，万物都有其度和量。
只有知识无量，虽无量却在造物中留下迹象。

他(真主)的知识无量,
要探究他的无量,需要坚持不懈、意志顽强。

阿拉比在此强调的是,万有产生以前,已经存在神知,万有来自神知早已"确定的原型"。

第四〇七节 理智

〔原文第 241 - 242 页〕阿拉比及苏非大师们将"理智"分为不同的阶段和等级,第一阶段为天赋理智,指成人后的知善恶能力;第二阶段为论辩理智,指人成熟后的胜任能力;第三阶段为经验理智,指人由于阅历丰富而具有智慧;如圣训所说:"有经验的人才是英明的。"

人们依靠这些理智认识客观世界及其自然规律,遵循教法,与人交往,并能凭理智节制欲望。因为个人欲望的膨胀如同蚂蚁撼树一样腐蚀人的灵魂,使心灵泯灭。

在《古兰经》中,"有理智的人"被称为"掌握本质(内核)的人",这等人受真主的夸赞,获真主的赦宥,他们的品级与真主同在(2:179、269,65:10 等)。苏非派认为,只有具有信仰,顺从毛拉(苏非导师),脱离俗世,节制欲望的人,才能掌握"本质"。他们对"理智"和"本质"两个概念加以区分,阿拉比在此所说的"理智",是指神性。神性的实有必须通过"心"来认知,以真主之光获得"揭示的知识"。

按一般的语言学上所说的理智,是将真主确定为某种理智可以理解的形象,而天启教法以及苏非主义关于揭示的知识却从不

把真主限定为什么，而是确信真主创造一切，一切复归真主；真主是最初的，也是最末的；他有“隐”有“显”，超乎于人的一切想像。

第四二〇节　神光无似

〔原文第 242－243 页〕阿拉比说：“神光无似，‘真’（真主）只有一个，没有任何物象他，哪儿还有相似物？”如《古兰经》所言：“他是天地的创造者……任何物不似像他。他是全聪全明的。”(42:11)

真主一方面保持独一无二的“自我性”，另一方面又按自我的形象进行创造，显化为与被造物相像，但又不是“自我”的“非我”。认识到真主的“自我”与“非我”这两种属性，就会深刻理解真主演化万物的奥秘。

如果说真主与他的创造物相似，这在理智上是不可接受的，在教义学和教法学上则是既肯定又否定，但在苏非思想中却是合理的。所以阿拉比说：“有理智的人遵循教法，以其理智而成为信士。最完善的理智是坚持伊玛尼信仰，这样的人是可爱的。”他认为人的认识是有级别的，一般的理智，只看到事物的表面；深层的理智，能认识事物的本质；智慧的理智，可获得真知。下面的诗行表达了他的这一思想：

理智（一般理智）中包含本质，本质（深层理智）中包含梦幻；

智慧（智慧理智）中才有关于宇宙存在的定制’ahkam（真主的定制）。

心灵在黑夜中迷茫，

年年月月、日日夜夜跋涉其中；
我们在黑夜中不得而知，
只有一些浅见和幻想；
知识全在真主，踌躇黑夜就是无知；
我们所看到的，只是幻觉。

阿拉比这几行诗谈的是人的认识问题。让人们看事物要认识事物的本质，如果只看到现象，就如同在黑夜中跋涉，找不到方向。不能认识事物的本质，一切知识都不是真知，只是错觉。正如他所说："真正有理智的人，是那种能意识到自己无知的人，你越是觉得自己理智，你就越是无知。"这里的理智指的是表面的理智，无知指的是对"内在真实"（真主是唯一的真实在）的无知。

所以这一节不仅讲了真主的创造，"真"、"神光"的属性，而且还讲了人的认识问题。强调要从茫茫宇宙、大千世界的各种现象中认识世界的创造归于"真"、"神光"，神光无似，不可比拟，无物象他，只有一个。

第四五六节　圣徒的品级及认主方式

〔原文第 244－245 页〕苏非派将各类圣徒的品级排列如下：
"库图布"，最高的品位，指修行达到终极的人物。①

---

① 终极人物只有一个，他的品级处于任何时候都能见主的位置，称为"求救"的位置。他是按照"穆罕默德的原型"galb-muhammad 被创造，称为"极品之极"gutb-al-'agtab。见《苏非词典》第 217 页。

"两大伊玛目",意为教长、指导者。①

"四大奥塔德",意为柱石,指栋梁之材。②

"四七大艾布达勒",意为替代者。③

"十二大努盖巴",意为首领、头人。④

"八大努加巴",意为监督者与卓越者。⑤

这一结构称为"代理金字塔"。

阿拉比在这一节中特别解释了"努盖巴"的含义。他说:"'努盖巴'是能从自身发见真主知识宝藏的人。"发见真主知识的宝藏,就是认主,这是苏非圣徒修行的目标。至于认主的方式,阿拉比认为,是从伊玛尼信仰和教法出发,以知识规范自己的行为,通过真主而认知真主;再凭借对真主的认识,从万物之中认识自身;认识了自身,也就更加认知真主。这种理论是有经训根据的,《古兰经》说:"我将在四方和在他们自身中,把我的许多迹象昭示他们,直到他们明白《古兰经》确是真理。难道你的主能见证万物还不够吗?"

---

① 位于终极人物左右的两位人物。右面的一位朝向天使世界 al-malkut,是从终极向精神世界(向一切存在提供原初物质的世界)照耀的一面镜子,它的方向和位置是不可转变的。左面的一位朝向现象世界 al-mulk,是照向有生命的可感世界的一面镜子,它的方向和位置是可以改变的。当终极人物去后,由这位伊玛目来继承。见《苏非词典》第 24 页。

② 位于世界东西南北四方的四位人物。真主通过他们而观照四方,圣徒 al-waliy 以他们的形象关照自身,告知众人关于"隐"与"显"的秘密。见《苏非词典》第 28 页。

③ 根据圣训,是指按照真主的密友易卜拉欣原型被造的 30 位人物。如果其中有一位去后,真主会补充一个替代。另外还有 300 位按照阿丹的原型被造的人物,他们每个人都具有一种神的美德,共有 300 种。40 位按照努哈的原型被造的人物,7 位按照哈利利原型,5 位按照哲布里勒原型,3 位按照米卡伊勒原型,1 位按照伊斯拉菲勒原型,10 位按照达乌德原型。见《苏非词典》第 8 – 9 页。

④ 指能探知奥秘(揭示真主知识)的圣徒,这样的人物每个时代有 300 位。见《苏非词典》第 258 页。

⑤ "努加巴"(卓越者)有 40 位,他们天性仁慈,能为众人承担重负,改善状况。他们只为别人的幸福着想,从不为自己谋取意外的收获。见《苏非词典》第 255 页。

(41:53)“在你们自身中也有许多迹象,难道你们看不见吗?”(51:21)有一段圣训也说:“认识自身的人,也就认识了真主。”

不追求真知的人,决不在圣徒之列。懂得引导者与被引导者、知与被知之间有某种联系的人,就会专注于对真主的认知,并且凭真主而认识自身。这样的人称为“有眼光的人”('Ashūb-al-Nazar)。比如安萨里,被许多史学家称为“伊斯兰教的权威”、“时代的奇才”、“宗教之光荣”,可以说是一位有眼光的人。但他们的认主方式与苏非派不同,安萨里是从理性观点出发求证真主,是在无法继续教义学,以理论求证真主感到不足的情况下开始转向苏非,先认识自己,再认识真主。而苏非派则始终是从信仰出发,以真主而认知真主。他们凭信仰的知识去行为,为获真知而努力,让“真”成为获得知识的力量。在这一基础上,达到认知真主也认识自身的目的。

所以,苏非派与教义学家的认主方式有所不同,但是二者均遵循教法。

附录 2　苏非术语摘要[①]

拉丁译音	中文意译	阿文原词
a(ع)		
‘ābid	虔敬者	عابد
‘ārif	认主者	عارف
‘āsin	违背者、不服从的	عاص
‘ā qil	理智的、懂道理的	عاقل
‘ālam-al-’ arwāh	灵性世界	عالم الأرواح
‘ālam-al-’amr	命令世界	عالم الأمر
‘ālam-al-’ imkāni	可能性世界	عالم الإمكان
‘ālam hissiyy	感知世界	عالم حسي
‘ālam-al-khalq	创造的世界	عالم الخلق
‘ālim rāskh	精通的学者（神学者）	عالم راسخ
‘ālim rabbāniyy	主的学者（苏非）	عالم رباني
‘ālam-al-shihādah	现象世界（可见世界）	عالم الشهادة
‘ālam-al-ghayb	幽玄世界（不可见世界）	عالم الغيب
‘ālam-al-mithāl	想象的世界（原型世界）	عالم المثال
‘ālam-al-Malakūt	天使世界（理念世界）	عالم الملكوت
‘ālam malakūtyy	先天的精神世界	عالم ملكوتي
‘āmmah	大众、常人	عامة
‘ibādah	崇拜、敬主	عبادة
‘abd	仆(人)	عبد
‘abd-al-rahīm	仁慈者（主）的仆人	عبد الرحيم

① 下列苏非术语的中文意译仅是一个初步尝试，其确切的表述还有待进一步探讨和斟酌。

‘abd-al- ‘azīz	强大者（主）的仆人	عبد العزيز
‘abd-al-karīm	慷慨者（主）的仆人	عبد الكريم
‘ibrah	先例、教训	عبرة
‘ubūdah	虔敬	عبودة
‘ubūdiyah	仆的身份	عبودية
‘ujb	傲慢自大	عجب
‘adāwah	对抗、敌意、恶意	عداوة
‘adl	公平	عدل
‘adam	无	عدم
‘adhāb	痛苦、苦闷	عذاب
‘arsh	宝座	عرش
‘arsh ‘azīm	伟大的宝座（理性灵魂）	عرش عظيم
‘arf	认知	عرف
‘irfān	神智（诺斯）	عرفان
‘izz	强大	عز
‘izzah	至尊至大	عزة
‘azāzīl	魔鬼、撒旦	عزازيل
‘uzlah	隐居、孤独	عزلة
‘azm	坚定、决心	عزم
‘ushshāq	爱恋（主）者	عشاق
‘ashq	热爱、恋爱	عشق
‘ismah	无罪、无过、保护	عصمة
‘atā ‘	（主）的赐予、天赋	عطاء
‘atash	渴望	عطش
‘azmah	庄严、高傲	عظمة
‘azīm	超凡伟大的	عظيم
‘iffah	贞洁、操守	عفة
‘af ‘un	宽恕、恩泽	عفو

‘iqāb	治罪	عقاب
‘uqūbāt	惩罚	عقوبات
‘aqd	协约	عقد
‘aql	理智、	عقل
‘aql ’awwal	第一理性	عقل اول
‘aql-al-fitrah	天赋理性、潜在智力	عقل الفطرة
‘aql fa’āl	能动理性（代理）	عقل فعال
‘alā ‘iq	绳子、镣铐（尘世束缚）、	علائق
‘alāmāt-al-’ikhlās	（对主）坦诚的表现	علامة اللإخلاص
‘alāmāt-al-tawādi ‘	（对主）谦卑的表现	علامة التواضع
‘alāmat-al-’uns	（与主）亲切的表现	علامة الأنس
‘alāmat-al-shukr	（对主）感恩的表现	علامة الشكر
‘alāmat-al-sidq	（对主）忠实的表现	علامة الصدق
‘alāmat-al- ‘adl	（对主）正直的表现	علامة العدل
‘alāmat-al-mahabbah	（对主）爱慕的表现	علامة المحبة
‘ilm	知识、学问	علم
‘ilm-al-’ahwāl	关于超然状态的知识	علم الأحوال
‘ilm-allāh	关于真主（创造）的知识	علم الله
‘ilm-al-’insāni	人的知识	علم الإنسان
‘ilm-bi-allah	（苏非）认主学	علم بالله
‘ilm bātin	内在的知识（内学）	علم باطن
‘ilm-al-tasawwuf	苏非学	علم التصوف
‘ilm-al-haqq	认知真理的学问	علم الحق
‘ilm-al-haqīqah	认知实在的学问	علم الحقيقة
‘ilm-al-dirāyah	教授的学问	علم الدراية
‘ilm-al-riwāyat-al-’athār	传述的知识	علم الرواية و الآثار
‘ilm-al-sīmiyā’	魔法术、幻术	علم السيمياء
‘ilm-al-sharī ‘a	教法学	علم الشريعة

‘ilm sahīh	真正的、完全的知识（心智照明）	علم صحيح
‘ilm zāhir	表义的知识（表义学）	علم ظاهر
‘ilm-al- ‘aql	理智之学（穆斯林思辨神学）	علم العقل
‘ilm-al-qiyās-al-nazar	演绎学（类比推理）	علم القياس و النظر
‘ilm-al-kalām	教义学（凯拉姆）	علم الكلام
‘ilm laduniyy	神秘学（苏非主义）	علم لدني
‘ilm-al-lawh-al-mahfūz	关于“保存的法版”的知识	علم اللوح المحفوظ
‘ilm ma ‘ a allah	“与主合一”（与主同在）的知识	علم مع الله
‘ilm min allah	源自真主的知识	علم من الله
‘ilm-al-yaqīn	确信的知识	علم اليقين
‘ulūm	伊斯兰教各学科	علوم
‘ulūm-al-haqq	关于“真”（真主）的知识	علوم الحق
‘ulūm-al-haqīqah	关于“实在”的知识	علوم الحقيقة
‘amā’	宇宙形成前的混沌	عماء
‘amal	功修	عمل
‘umūm	一般性	عموم
‘amīd	主心骨	عميد
‘inād	顽固、执拗	عناد
‘ināyah	神的眷顾	عناية
‘anqā’	神鸟（指质料）	عنقاء
‘anqā’ mughrib	奇异的神鸟（指范型）	عنقاء مغرب
‘ayn	泉眼、本质、同类、自身	عين
‘ayn-allah	真（主）的摹本（完人）	عين الله
‘ayn-al-jam ‘i	聚合的本质	عين الجمع
‘ayn-al-haqq	真的本质	عين الحق
‘ayn-al-shay’ I	事物的本质（神）	عين الشيء
‘ayn-al- ‘ālam	世界之所寓（完人）	عين العالم
‘ayn-al- ‘uyūn	本质之本质	عين العيون

‘ayn-al-yaqīn	确信的显示	عين اليقين
‘uyūn-al-arwāh	众灵魂之窍（宝座）	عيون الأرواح

b（ب）

bā’ u	阿语中的第二个字母（指可能性存在）	باء
bāb-al-’ abwāb	众门之门（指悔捂）	باب الأبواب
bāriqah	闪光（瞬间一现）	بارقة
bātil	虚妄的、不真实的	باطل
bātin	内在的	باطن
bahr	心海	بحر
bidā’ iyyah	初始性	بدائية
bidāyah	开端	بداية
bədr	圆月（神秘显现）	بدر
badnn	肉身	بدن
badīhah	直觉知识、不言而喻的、自明之理	بديهة
badhādhah	衣衫褴褛、禁欲苦行	بذاذة
barzakh	地峡（指中间的世界）	برزخ
barq	闪电	برق
bast	欣喜、快乐	بسط
basr	眼光、目光	بصر
basīrah	慧眼、洞察力、卓识	بصيرة
bu’ad	远主	بعد
baqā’	永存	بقاء
balā’	考验、磨难	بلاء
bakā’	哭泣（为怜悯世界而悲伤）	بكاء
balah	白痴、愚蠢	بله
balwah	苦恼、折磨	بلوي
bayān	显示、明证	بيان

bayt-al-hikmah	智慧之家（心）	بيت الحكمة
buyūt-al-fuqrā’	贫穷者（苏非）之家	بيوت الفقراء

d（ د ）

dār-al-tafrīd	隐修处	دار التفريد
dā ‘I	号召者,宣教士	داع
darjāt	修道品级	درجات
darjat-al-tahqīq	“求证真实在”（认知真主）的程度	درجة التحقيق
du ‘ā’	祈祷	دعاء
da ‘awa	宣教、传教	دعوي
dalīl	证据、论据	دليل
damāthah	性情温和	دماثة
duniya	今世、尘世	دنيا
dahriyun	光阴派,自然论者,无神论者	دهريون
dawā’ir	循环、周期	دوائر
daymūmiyah	（神的）恒久性	ديمومية
dīn	宗教，虔敬	دين

d（ ض ）

tabd-al-nafs	心灵克制；约束灵魂	ضبط النفس
tiddāni	对立物	ضدان

dh（ ذ ）

dhāt	本体（实体）；自身；本质	ذات
dhāt-allah	真主的本体；本质	ذات الله
dhākirun	赞念者	ذاكرون

dhikr	赞念	نكر
dhikr-allah	赞念主	نكر الله
dhahāb	聚精会神趋向于（真主）	ذهاب
dhawq	品尝（苏非神秘体验）	نوق

f (ف)

fu'ād	心	فؤاد
fitnah	蛊惑、迷惑	فتنة
futūh	启示	فتوح
fahsh	丑事、粗鄙、下流	فحش
farā'it	主命、天命	فرائض
firāsah	相术	فراسة
fart	必尽的义务	فرض
firqān	辨别（真伪善恶）；《古兰经》别称；摩西五经	فرقان
fass	戒指上的宝石（指智慧）	فص
fasl	分离、分隔	فصل
fatīlah	美德	فضيلة
fitrah	天性、禀性	فطرة
fi 'al	行为、行动	فعل
faqr	贫穷（需求）	فقر
fuqarā'	贫穷者（苏非）	فقراء
fiqh	通晓（伊斯兰教法）	فقه
fikr	向往天国、追求无限、绝对观念	فكر
fikrah	思想、观念	فكرة
falak-al-burūdj	黄道十二宫	فلك البروج
fanā'	寂灭、浑化、物我消失	فناء

fahm	理解、理解力	فهم
fayt	流溢	فيض

gh（غ）

ghurāb	乌鸦（晦暗的物体）	غراب
ghurbah	离乡、疏远（与神性的远离）	غربة
ghasl	大净	غسل
ghishāwah	遮盖、封闭（尘世屏障）	غشاوة
ghatb	恼怒（天谴）	غضب
ghaflah	疏忽（忘主）	غفلة
ghamām	云层遮盖	غمام
ghina	（主）的富足	غني
ghawth	救助、求救	غوث
ghayb	幽玄	غيب
ghaybah	自我消失	غيبة
ghaybūbiyah	出神入化	غيبوبية
ghayrah	热忱	غيرة

h（ح）

hāfizah	记忆、回忆	حافظة
hāl	（灵魂之）状态	حال
hubb	爱	حب
habīb	爱主者	حبيب
hajj	朝觐	حج
hijāb	帷幕、屏障	حجاب
hadd	（主）的定制	حد

hurmah	神圣的、禁止的	حرمة
hurūf ‘āliyāt	高级字母	حروف عاليات
hurriyyah	自由	حرية
huznun	悲伤	حزن
hiss	感觉	حس
hudūr	神的莅临	حضور
hafz ‘ahd-al-rubūbiyah-wa-al- ‘ubūdiyah	谨守人主之约	حفظ عهد الربوبية و العبودية
haqq	真、真理（真主）	حق
haqīqah	实有、实在	حقيقة
haqā’iq-al-insān-al-kāmil	完人的实在性（指众先知和圣徒）	حقيقة الإنسان الكامل
haqīqat- al-haqā’iq	实在之实在；真实之真实；唯一的本质	حقيقة الحقائق
al-Haqīqat-al-Muhammadiyah	穆罕默德实在	الحقيقة المحمدية
hikmah	智慧；贤明	حكمة
hakīm	智者	حكيم
halāl	合法的	حلال
hulm	梦	حلم
hulūliyah	泛神	حلولية
hayrah	茫然	حيرة
hayāt	生命	حياة

h（هاء）

habā’	微尘（原初质料）	هباء
hidāyah	正道、拯救之途	هداية
huda	指引；正道	هدي
hilāl	新月	هلال

hamm	焦虑、苦恼	هم
himmah	精力；热情	همة
huwa	他（指真主）	هو
huwa huwa	他是他、他自身	هو هو
hiyām hayūm	热恋、狂爱	هيام هيوم
haybah	庄严、崇敬、畏惧	هيبة
hayūla	质料；第一物质	هيولي

i(’)

’abad	永恒	أبد
’abdāl	七大“艾布达勒”（圣徒品级之一）	أبدال
’abdiyah	永恒性	أبدية
’abrār	善良无辜者	أبرار
’ittihād	与主合一	إتحاد
’ittsāf	具有……属性	إتصاف
’aṯr	迹象、影响、痕迹	أثر
’ajrām	天体	أجرام
’ajsād	形体；躯体；肉体	أجساد
’ajsām	元素；物质实体	أجسام
’ajnihat-al-karūbiyin	天使之翼	أجنحة الكروبيين
’ahd	“—”	أحد
’ahdiyah ’ilāhiyah	神性的统一	أحدية إلاهية
’ahdiyat-al-jam ‘i	聚合的单一（精神生活的完美状态）	أحدية الجمع
’ihsān	从善、行善、善行	إحسان
’ahkām	教法规定	أحكام
’ahwāl	（神秘主义的）状态	أحوال
’ihyā’un suwariyy	有形的创造	إحياء صوريي

’ihyā’un ma ‘anawiyy	无形的创造	إحياء معنوي
’ākhirah	末日、来世	آخرة
’ikhlās	忠诚	إخلاص
’akhlāq	道德、伦理	أخلاق
’akhlāq-al-sufiyah	苏非的道德	أخلاق الصوفية
’ādāb	道义、伦理、文化素养	آداب
’idrāk	达到；获得；领悟	إدراك
’adhkār	赞念	أذكار
’idhn	（主的）允许	إذن
’adhwāq	个人神秘体验	أذواق
’irādah	意志	إرادة
’arkān-al-’īmān	伊玛尼信仰的要素	أركان الإيمان
’arkān-al-tasawwuf	苏非神秘主义要素	أركان التصوف
’arkān-al-tawhīd	认一论要素	أركان التوحيد
’arwāh-al-’anbiyā’	众先知的精神（灵魂）	أرواح الأنبياء
’azl	无始	أزل
’azliyah	无始性；无始的	أزلية
’ustādh	导师；典范	أستاذ
’isti’ānah	求助	إستعانة
’istighfār	求恕	إستغفار
’ istgāmah	正直	إستقامة
’ asrār	神秘；秘密	أسرار
asfār-al-‘ārifin	求真知者的旅程（苏非之道）	أسفار العارفين
’ism ’a ‘azam	至高之名	إسم أعظم
’ism-al-allah	真主之名	إسم الله
’asmā’u-allah	（真主的）诸多名称与属性	أسماء الله
’asmā’u jalāliyah	真主的崇高之名	أسماء جلالية
’asmā’u jamāliyah	真主的至美之名	أسماء جمالية

'asmā'u-al-dhāt	真主本体之名；本质属性	أسماء الذات
'ishārah	神秘征兆；迹象	إشارة
'ishrāqiyy	照明的；照明主义者	إشراقي
'ashyā'	事物（复数）	أشياء
'istifā'	纯粹的照明；主的选拔	إصطفاء
'atlas	星宿	أطلس
'i 'atikāf	隐居、静坐	إعتكاف
'a 'ayān thābitah	先天理念；永久的原型	أعيان ثابتة
'aghniyā'u-al-fuqarā'	穷人（苏非）的富足；神圣贫穷	أغنياء الفقراء
'afāt-al-gulûb	心病（私欲）	آفات القلوب
'ifrāt	过分、过度	إفراط
'iqtirāb	近主	إقتراب
'aqdār	（主）的全能	أقدار
'aqtāb	终极人物	أقطاب
'ilhād	不信神；无神论	إلحاد
'alf	阿语中第一个字母（指真主，亦指完人	ألف
'ulfah	与主亲近	ألفة
' alam	痛苦	ألم
'ilhām	启示；灵感	إلهام
'ilāhiyah	神性	إلهية
'ulūhiyah	神的；神性的	ألوهية
'umm-al-kitāb	经典之母（指第一理智）	أم الكتاب
'imām	伊玛目	إمام
'imāmah	伊玛目之位	إمامة
'imkān 'ashraf	至高的可能性	إمكان أشرف
'amr	（真主的）命令	أمر
'amlāk	天地国权、神圣的秩序	أملاك

’ān	瞬间	آن
’an yaf ‘al	主动	آن يفعل
’an yanfa ‘il	感动；被动	آن ينفعل
’ana	自我	أنا
’ anbiyā’	众先知	أنبياء
’insān kabīr	大的人（宇宙）	إنسان كبير
’inzi ‘āj	纷扰、	إنزعاج
’insān kāmil	完人	إنسان كامل
’inqitā ‘ ’ila-allah	割断尘缘一心向主	إنقطاع الي الله
’ anwār	光	أنوار
’ anwār-al-qulūb	心之光	أنوار القلوب
’ahl-al-kashf	获得‘揭示知识’的人（苏非）	أهل الكشف
’awbah	悔悟	أوبة
’ awtād	四大“奥塔德”（圣徒品级之一）	أوتاد
’awwal mawdjūd	第一存在	أول موجود
’ awliyā	众圣徒	أولياء
’āyāt	（神圣的）迹象；《古兰经》经文	آيات
’ īmāni	伊玛尼	ايمان

j（ج）

jāhil	愚昧无知的	جاهل
jabr	前定、命定	جبر
jabrūt	真主的全能；大能	جبروت
jahīm	地狱；烈火	جحيم
jadhabah	魅力；慕主	جذابة
jars	铃声（指灵感）	جرس
jasad	身体、肉体	جسد

jism	有形实体	جسم
jalāl	至尊、伟大	جلال
jamāl	至美	جمل
jam ‘	合一、聚合	جمع
jam ‘u-al—jam ‘i	聚合之聚合	جمع الجمع
jinn	精灵	جن
jannah	天园	جنة
jihād-al-nafs	心灵圣战	جهاد النفس
jawhar-al-jawāhir	一切本质之本质（指完人）	جوهر الجواهر
jahl	愚昧无知	جهل
jū ‘	饥饿	جوع

k (ك)

ka’as-al-hubb	爱之杯（指人心）	كأس الحب
kitāb mubayyin	展示之书；阐明的经典（指整体灵魂）	كتاب مبين
karāmāt	圣徒的超凡能力；贤征	كرامات
karāmah	尊严；奇迹	كرامة
kursiy	脚凳	كرسي
kasb	获得；得到	كسب
kashf	揭示；显现	كشف
kull	一般、普遍、整体	كل
kalām-allah	真主之言	كلام الله
kalimat-al-haqq	“真”（真主）之言	كلمة الحق
kulliyah	一般；普遍；共相	كلية
kamm	量	كم
kamāl	完美、完善	كمل
kun	圣言“有”	كن

kanz khafiyy	隐秘的宝藏（指真主）	كنز خفي
kawkab-al-subh	黎明之星（指普遍灵魂）	كوكب الصبح
kawn	宇宙、万物	كون
kayf	质	كيف
kimiyā'-al-sa 'ādah	幸福的炼金术（指净化、纯洁）	كيمياء السعادة

kh (خ)

khātim-al-nubuwwah	封印先知	خاتم النبوة
khātim-al-wilāyah	封印圣徒	خاتم الولاية
khānaqāh	"罕卡"、苏菲修道堂	خنقاه
khirqah	绿衣人的标志	خرقة
khashyah	畏惧；虔敬	خشية
khushū '	顺从；谦卑	خشوع
khisāl-al-zuhād	修道者的习性	خصل الزهاد
khalq	天性；创造	خلق
khalwah	隐居处	خلوة
khalwat-al-murīd	立志修道者的居室	خلوة المريد
khalīfah	哈里发（继承人）	خليفة
khawf	畏惧	خوف
khayāl	想像	خيال
khayr	好的、善的	خير

l (ل)

lā'ihah	显现；闪烁	لائحة
lubb	精髓；实质	لب
lubb-al-'albāb	精髓之精髓（神圣之光）	لب الألباب

ladhdhah	享乐、愉快	لذاذة
lisān-al-haqq	真理之舌（指完人）	لسان الحق
latā'if	众妙（主的恩惠；大自然的馈赠）	لطائف
lawā'ih	（神圣的）闪烁	لوائح
lawāmi ‘	（神圣的）光辉	لوامع
lawh	法版、天牌	لوح

m（م）

mu'min	诚信者	مؤمن
mādah ’ūla	原初物质	مادة أولي
mubāh	被允许的、许可的	مباح
mutasawwif	苏非	متصوف
mutawwakil	托靠真主者	متوكل
mathl	摹本；典范	مثل
mujāhadāt	精神修炼	مجاهدات
mujāhadāh	全力以赴（修行程度之一）	مجاهدة
majdhūb	被吸引的；狂喜的	مجذوب
majma ‘-al-bahran	两海交汇处（指偶然与必然的交汇）	مجمع البحرين
madjma ‘-al-djam ‘i	合一；聚合点	مجمع الجمع
muhādathah	与主交谈	محادثة
muhāsabah	自省；自我审查	محاسبة
muhātarah	与主同在	محاضرة
mahabbah	爱主	محبة
muhdath	后来的；被造的	محدث
mahfūz	受保护的	محفوظ
muhaqqiq	获得真知者；（修行老到者）	محقق
mahwn	消除；涂抹（指物我消失）	محو

mir'āt-al-haqq	真（真理）之镜	مرآة الحق
murāqibah	沉思；自我监督	مراقبة
murshid	苏非导师	مرشد
markaz-al-dā'irah	圆心（指神圣法版）	مركز الدائرة
murīd	意欲者；初修道者	مريد
musāfir	（精神）旅行者	مسافر
musāmarah	(与主)夜谈	مسامرة
mustahlik	消融（在真主之中）的人	مستهلك
mushāhadah	具有想象力的沉思；直觉见证	مشاهدة
misbāh	灯（指理性灵魂）	مصباح
mishkāt	灯盏；壁龛	مشكاة
mutāla 'ah	揭示、阐明	مطالعة
mutlaq	绝对的	مطلق
mazāhir	现象	مظاهر
mu 'āqibat-al-nafs	内心的自责	معاقبة النفس
mu 'āmalāt	行为、举止	معاملات
ma 'āni	概念、观念、理念；意义、含义（复数）	معان
ma 'adūm	非存在	معدوم
mi 'rādj	登宵	معراج
ma 'rifah	认知；真知	معرفة
ma 'lūm	已知的；被认识的、概念	معلوم
ma 'na	概念、观念、理念；意义、含义（单数）	معني
maghfirah	宽恕	مغفرة
maqām	境界；站（修行阶段）	مقام
mukāshafah	揭示；启示	مكاشفة
malāmatiyah	过度忏悔的苏非（麦俩麦提耶）	الملامتية
malakūt	王国；精神世界	ملكوت

mumkin	可能的	ممكن
manāzil	品级；存在层次	منازل
manāzil-al-'awliyā'	圣徒的品级	منازل الأولياء
munāzalah	人主对簿	منازلة
munāsabah dhātiyah	本体的和谐	مناسبة ذاتية
muhājir	迁徙者；抛弃罪恶者	مهاجر
mawāhib	天赋	مواهب
mizān	天平、准则	ميزان

n（ن）

nār	火；火狱	نار
nāsūt	人性	ناسوت
nāmūs	法令、规律	ناموس
nabāt	植物；植物灵魂	نبات
nubuwwah	先知身份	نبوة
nabiyy	先知	نبي
nuqabā'	“努盖巴”（圣徒品级之一）	نقباء
nifāq	伪善	نفاق
nafs 'insāniyah	人类灵性	نفس إنسانية
nafs mutma'innah	宁静的灵魂（纯洁的灵魂）	نفس مطمئنة
nuqtah	圆心点	نقطة
nujabā'	“努加巴”（圣徒品级之一）	نجباء
al-nūr al-muhammadiyy	穆罕默德之光	النور المحمدي
nawmah	睡眠；无知	نومة
niyyah	善意	نية

q（ق）

qāb-qawsin	两弧（两弓）交界的位置；与主近在咫尺	قاب قوسين
qābiliyah ’ūla	原初潜能	قابلية أولي
qādir	大能的（主）	قادر
qāni‘	知足的	قانع
qāhir	崇高的、强大的；不可战胜的（主）	قاهر
qabr	坟墓	قبر
qabd	紧张；沮丧（状态）	قبض
qabīh	丑行	قبيح
qadar	天命、前定	قدر
qudrah	（主的）全能	قدرة
qidam	无始；古老	قدم
qadīm	无始的	قديم
quddūs	最神圣的	قدوس
qiddīs	圣洁的；圣徒	قديس
al-qur’ān	《古兰经》	قرآن
qurb	近主	قرب
qaswah	严厉、严酷	قسوة
qasd	意图；目标	قصد
qadā’	天命、天道	قضاء
qutb	库图布 ；终极人物 （圣徒的最高等级）	قطب
qalb	心	قلب
qalam	最高之笔（指第一理性）	قلم
quwat-al-tafkīr	思维能力	قوة التفكير
quwat-al-shahwah	欲望能力	قوة الشهوة
quwat-al –ghadb	愤怒能力	قوة الغضب
qiyāmah	复活	قيامة

r (ر)

rāji'un	复归者	راجعون
rabb	主人；主宰、真主	رب
rabb-al-'arbāb	一切之主（真主）	رب الأرباب
rubūbiyah	真主之统治权	ربوبية
rujū '	复归	رجوع
rahmāniyah	（真主的）普慈性	رحمانية
rahmah	（真主的）慈悯	رحمة
rahmān	普慈的（真主）	رحمن
rahīm	特慈的（真主）	رحيم
risālah	使命	رسالة
rusūmāt	知识的图像；感知事物	رسومات
raf 'u-al-hijāb	揭开帷幕；透过现象	رفع الحجاب
raqs	跳舞、舞蹈	رقص
rūh	灵魂	روح
rûh-al-guds	神圣灵魂	روح القدس
raqīqah	人主相隔的薄膜	رقيقة
ramz	象征；标记	رمز
rūh 'amīn	诚实的精神（指传送天经的天使）	روح أمين
rūh kulliyah	普遍精神、普遍理性（逻格斯）	روح كلي
al-rūh-al-muhammadiyah	穆罕默德精神	الروح المحمدية
riyādah	修炼	رياضة
rūh-al-'arwāh	众精神之精神（指完人）	روح الأرواح

s (س)

Sālik(Sālikun)	走上苏非之道的人	سالك سالكون

satr	遮盖、屏幕、帷幕	ستر
sujūd	叩拜	سجود
sahr	幻术、法术	سحر
sidrah-al-muntaha	天堂的酸枣树	سدرة المنتهي
sirr	秘密、奥义、奥秘	سر
sirr-al-tajalliyāt	显现的秘密	سر التجليات
sirr-al-hāl	状态的秘密	سر الحال
sirr-al-haqīqah	真实在的秘密	سر الحقيقة
sirr-al-rubbubiyah	主的秘密	سر الربوبية
sirr-al-‘ilm	知识的秘密	سر العلم
sirr-al-qadr	前定的秘密	سر القدر
sirāj	灯（指神圣之光）	سراج
surūr	快乐	سرور
sa‘ādah	幸福	سعادة
si‘at sadr	胸襟广阔；坚忍	سعة صدر
safr	神秘主义精神之旅	سفر
sakr	陶醉	سكر
sukūt	缄默	سكوت
samā’-bahrām	火星天	سماء بهرام
samā’-zuhalu	土星天	سماء زحل
samā’-al-zuharah	金星天	سماء الزهرة
samā’-al-shams	太阳天	سماء الشمس
samā’-‘utārid	水星天	سماء عطارد
samā’-al-qamr	月亮天	سماء القمر
samā’-al-mushtari	木星天	سماء المشتري
samā‘	神听；聪耳	سماع
simsimah	芝麻之地（指灵知、灵性知识）	سمسمة
sunnah	逊奈（先知的圣行）	سنّة

sahr	警醒；守夜	سهر
sayr	道路、行程	سير

s (ص)

sāhib	同伴、朋友	صاحب
sāhib-al-waqt-wa-al-hāl	拥有时间和状态者（指超凡之人）	صاحب الوقت و الحال
sālihāt fādilāt	清廉而有德行的（女圣徒）	صالحات فاضلات
sabr	坚忍、忍耐	صبر
sahwa	清醒；知觉、意识	صحو
sadr	心胸	صدر
sidq	真诚；真实	صدق
sirāt mustaqīm	正道	صراط مستقيم
safā'-al-nafs	灵魂的纯洁	صفاء النفس
sifāt-allah	真主的诸属性	صفات الله
salāt	祈祷、礼拜	صلاة

sh (ش)

Shu'ūn dhātiyah	本质性事物（指真主内在于世界之中）	شؤون ذاتية
Shārib	饮者（苏非）	شارب
shāhid	见证者；直觉主者	شاهد
shabahāt	混淆；质疑	شبهات
shajarah	（宇宙之）树（指完人）	شجرة
sharr	恶、恶的；坏的；伤害	شر
sharī 'ah	“沙里亚”、伊斯兰教法	شريعة
shurūt-al-tawbah	忏悔的条件	شروط التوبة
shatahāt	出神状态下的言语；醉言醉语	شطحات

shafaqah	怜悯、同情	شفقة
shukr	感谢	شكر
shihādah	见证	شهادة
shahwah	欲望、邪念	شهوة
shuhūd-al-mujmal-fi-al-mufa	从个别到一般的见证	شهود المجمل في المفصل
shuhūd-al-mufassal-fi-al-mujmal	从一般到个别的见证	شهود المفصل في المجمل
shawāhid-al-tawhīd	“独一”的见证	شواهد التوحيد
shawāhid-al-haqq	“真（真理）”的见证	شواهد الحق
shawq	渴望	شوق
shay’	事物	شيء
shaykh	长老；苏非导师	شيخ
shaytān	撒旦、魔鬼	شيطان

t (ت)

tā’	阿语第三个字母（指存在物）	تاء
ta’wīl	隐喻性解释,	تأويل
tabadhdhul	献身于……，虔诚，尽责	تبذل
tatayyum	钟情崇拜；成为爱的俘虏	تتيم
tajrīd	抛弃一切杂念的超然状态	تجريد
tajalli	显现	تجلي
tahqīq	求真知	تحقيق
tadbīr	（神的）运作、筹划	تدبير
tadhakkur	为求真知而履行的赞念	تنكر
taraqqi	状态、阶段、知识的提升	ترق
tazkiyat-al-nafs	净化心灵	تزكية النفس
taslīm	托付、顺从于主	تسليم
tashbīh	真主的“非我”；(指内在性；神在万物)	تشبيه

tasabur	坚忍	تصبر
tasawwuf	苏非神秘主义	تصوف
tathīr	纯洁、净化	تطهير
ta ‘allum rabbāniyy	沉思、冥想，内在的思索	تعلم رباني
ta ‘alīm rabbāniyy	神性的指引或启示；灵感	تعليم رباني
tafsīr	字面的注释	تفسير
tafakkur	思考、探索	تفكر
tafwīd	委任	تفويض
taqlīd	仿效；因袭	تقليد
taqwa	敬畏	تقوي
taqiyah	谨防 保护	تقية
takālīf	宗教责任与义务	تكاليف
takabbur	高傲、自大	تكبر
takiyyah	小修道堂	تكية
talbīs	装扮；以虚幻掩盖真实（指真主以万物装扮自身）	تلبيس
talaqqa	接受（神智）	تلقي
talqīn	灌输、口授、教导	تلقين
talwīn	修行状态的转变和提升	تلوين
tamkīn	达到稳固的精神状态	تمكين
tanāsukh	轮回转世	تناسخ
tanzīh	真主的“自我”（指超越性）	تنزيه
tahdhīb	教化	تهذيب
tawādu‘	谦逊	تواضع
tawbah	忏悔（向真主悔罪）	توبة
tawhīd	认主独一	توحيد
tawfiq	神助	توفيق
tawakkul	托靠真主	توكل

t（ط）

tā ‘ah	顺从、服从	طاعة
tāghūt	偶像；魔鬼	طاغوت
tāhir	纯洁的、洁净的	طاهر
tāhir-al-bātin	内在洁净的（能抵御诱惑的）	طاهر الباطن
tibb-rūhāniyy	精神治疗	طب روحاني
tarīq ’ila allah	认主之道	طريق الي الله
tarīq	修道方法、修行道路	طريق
talab	追寻、寻求	طلب
tilsam	符录、避邪物	طلسم
tam’anīnah	安祥；宁静	طمأنينة
tams	遮盖；抹去；消融	طمس
tahārah	洁净、清白	طهارة
tawāriq	敲门声（指苏非在出神状态下听到的言语）	طوارق
tawāli ‘	“真”之光在“心”之镜上的照明	طوالع

th（ث）

thawāb	回赐、报酬	ثواب
thiqah	确信	ثقة
thubūt	得到证明的（真知）	ثبوت
thaqlāni	人类和精灵	ثقلان

w（و）

wājib	必然的；义务	واجب

wujūd	存在	وجود
wājib-al-wujūd	必然存在者（指真主）	واجب الوجود
wāhid	“—”	واحد
wāhidiyah	单一性、独一性、一元性	واحدية
wāsitat –al-fayt	流溢的中介（完人）	واسطة الفيض
wujūd	存在	وجود
wujūd saghīr	小存在、小宇宙（指人）	وجود صغير
wujūd kabīr	大存在、大宇宙（指世界）	وجود كبير
wahdat-al-wujūd	存在的单一	وحدة الوجود
wahdat al-dhāt al-ilāhiyah	神的本体的统一	وحدة الذات الإلهية
wahyn	启示、默示	وحي
warqā’	鸽子（整体灵魂）	ورقاء
wasā’it	中介、媒介	وسائط
waswās	邪念；魔鬼的怂恿	وسواس
wusūl	到达（主）	وصول
wasiyah	忠训	وصية
wudū’	小净	وضوء
wafā’	忠诚守约	وفاء
waqt	（状态）瞬间	وقت
waqīl	保护人、监护人	وكيل
wilāyah	管理、统治（圣徒的代理身份和地位）	ولاية
walad	孩子（苏非门弟子）	ولد
waliyy	圣徒	ولي
wahm	幻觉、幻象	وهم

y (ي)

ya’s	绝望、失望	يأس

yāqūtah hamrā’	红宝石（指整体心灵）	ياقوتة حمراء
yaqzah	觉醒、觉悟	يقظة
yawm-al-jum ‘	聚礼日（在苏非指“聚合”日）	يوم الجمعة

z（ز）

zāhid	修道者、苦修者	زاهد
zāwiyah	角落（苏非修道堂）	زاوية
zujājah	玻璃（指想象的灵魂）	زجاجة
zakāt	天课；净化	زكاة
zumrudah	祖母绿（指整体灵魂）	زمردة
zuhd	修道、苦修、修行	زهد
zaytūnah	橄榄树（指准备接受神圣之光的心灵）	زيتونة

z（ظ）

zāhir	外在的；表面的	ظاهر
zill	阴影、影子	ظل
zill ’awwal	最初之影（指第一理性）	ظل أول
zill-al-’ilāhi	神之影（指完人）	ظل الإله
zulm	精神上的黑暗（无知、蒙昧）	ظلم
zuhūr	显现、显露	ظهور
zuhūr-al-haqq	真（真理）的显现	ظهور الحق

主要参考资料

阿拉伯文

1　伊本·阿拉比著《麦加的启示》,开罗 1911 年版

2　阿卜杜·凯利姆·吉里著《麦加的启示——注释》,埃及萨阿德·萨巴赫出版社,1992 年版

3　哈桑·法提哈著《存在单一论》,埃及 - 黎巴嫩书社,1997 年版

4　穆罕默德·穆斯塔法·侯勒米著《伊斯兰教的精神生活》,埃及图书总公司,1984 年版

5　塞米赫·阿兑夫·宰因著《伊斯兰观点中的苏非派》黎巴嫩书社,1985 年第 3 版

6　凯马勒·亚兹基著《中世纪阿拉伯思想概况》,贝鲁特大众科学出版社,1961 年第 3 版

7　艾布·沃法·塔夫塔扎尼著《苏非主义入门》,开罗文化出版社,1983 年版

8　艾布·阿巴斯·本·阿塔伊编著《苏非术语词典》,贝鲁特阿拉伯出版机构

9　艾哈迈德·陶菲格·伊亚德著《苏非历史、学说及影响》,埃及盎格鲁书店,1970 年版

10　穆罕默德·福阿德·阿卜杜勒·巴给编著《古兰经目录词

典》,贝鲁特加麦勒出版社

11 《阿拉伯语言与知识词典》,贝鲁特东方出版社,1987 年第 29 版

12 米歇尔·亚森·帕莱休斯著、阿卜杜·拉赫曼·巴达维译《伊本·阿拉比生平与学说》,贝鲁特笔社,1979 年版

13 《苏非术语百科》黎巴嫩出版社 1999 年版

14 阿卜杜勒·巴里·穆罕默德·达乌德著《穆斯林苏非及其他信仰中的"寂灭"》,埃及黎巴嫩书社,1997 年版

中文

1 马坚译《古兰经》社会科学出版社,1981 年第 1 版

2 金宜久著《中国伊斯兰探秘》,东方出版社,1999 年版

3 沙宗平著《中国的天方学——刘智哲学研究》,北京大学出版社,2004 年版

4 马宝光主编《中国回族典籍丛书》

5 筒井俊彦著、秦惠彬译《伊斯兰教思想历程》,今日中国出版社,1992 年版

6 杨启辰主编《〈古兰经〉哲学思想》,宁夏人民出版社,1991 年第 1 版

7 《古兰经概述》,宁夏人民出版社,1991 年第 1 版

8 秦惠彬主编《伊斯兰文明》,1999 年第 1 版

9 秦惠彬著《伊斯兰教哲学百问》,今日中国出版社,1994 年第 1 版

10 艾哈迈德·艾敏著、纳忠译《阿拉伯伊斯兰文化史》第 1 –

6 册,商务印书馆,1982 – 1999 年

11 汉纳·法胡里著、郅溥浩译《阿拉伯文学史》,人民文学出版社,1990 年版

12 王俊荣、冯今源著《伊斯兰教学》,当代世界出版社,2000 年版

13 王家瑛著《伊斯兰宗教哲学史》,民族出版社,2003 年版

14 元文琪著《伊斯兰文学》,社会科学出版社,1995 年 8 月版

15 吴云贵著《伊斯兰教典籍百问》,今日中国出版社,1994 年版

16 高师宁、何光沪编《基督教文化与现代化》,中国社会科学出版社,1996 年版

17 李琛著《阿拉伯现代文学与神秘主义》,社会科学文献出版社,2000 年版

18 冯契主编《哲学大辞典》,上海辞书出版社,1992 年版

19 阿卜杜勒·卡迪尔·吉拉尼著、马廷义译《玄机与真光》,临夏穆斯林文化服务中心,1998 年版

20 刘一虹主编《信仰与理性》,沈阳出版社,1997 年版

21 〔前苏联〕奥夫向尼科夫主编、王家瑛译《中近东美学》,中国人民大学出版社,1992 年版

22 周燮藩著《苏非主义概述》,《甘肃民族研究》,1994 年第 4 期

23 周燮藩著《新苏非主义和新苏非教团》

24 卓新平主编《宗教比较与对话》第二辑,社会科学文献出版社,2000 年版

25 金宜久主编《伊斯兰教词典》,上海辞书出版社,1997 年版

26 金宜久著《伊斯兰教的苏非神秘主义》,社会科学出版社,

1995 年版

27 〔叙利亚〕穆罕默德·艾哈迈德·贾德·毛拉著、安国章等译《古兰经的故事》,新华出版社,1983 年版

28 冯友兰著《中国哲学简史》,新世界出版社,2004 年版

后　记

撰写此书，不仅是为了完成科研项目，还在于对人类思想文化特别是阿拉伯－伊斯兰哲学的兴趣和爱好。在这方面，我借助于世界宗教研究所这个学术平台，有幸和许多前辈和同行进行交流，并得到他们的指导和帮助。

首先，我要感谢我们伊斯兰教研究室主任周燮藩教授和宗教所前任所长吴云贵教授，是他们鼓励和支持我申立了此项研究。还要感谢我们伊斯兰教研究室的开朝元老金宜久教授，他在项目初始就仔细阅读了我的提纲目录和部分书稿，并提出宝贵意见。他的指导，使我对神秘主义和苏非思想的一些重要论点和术语概念有了更确切的表述和界定。当代宗教研究室前主任、中国伊斯兰教研究的学者冯今源教授，以他对中国伊斯兰教哲学（或称回回经学）的独特理解和诠释，促使我将中国穆斯林学者的思想成果融入本书，进行比较研究。在项目的鉴定过程中，语言大学阿拉伯语及阿拉伯哲学研究的学者李振中教授也给了我很高的评价和鼓励。他们都是我的学术导师和引路人。

在此，也感谢我的同窗、同事和好友沙秋真女士，她早在数年前去也门和埃及进修期间，就开始搜集和整理关于苏非的资料。本书的重要参考——伊本·阿拉比的代表作《麦加的启示》就是她

从西北搜集而来的1911年开罗出版的原著影印本。此书的完成，有她默默的贡献。还要感谢世界历史研究所的王希博士，在他的协助下，我们共同整理了附录中的“苏非术语摘要”部分。这位青年学者通晓英文，同时具有一定的阿拉伯语基础，且对哲学情有独钟，非常专注。在今后的阿拉伯－伊斯兰哲学研究方面，我们将成为益友。

最后，感谢宗教研究所科研处的霍群英处长，感谢宗教文化出版社的陈红星社长及张伟达责任编辑，他们为项目的总结、鉴定和此书的出版，都给予了大力支持，并付出了努力。

本书的写作给我的启示是，知识无限，做人有则。希望阅读此书的人能够和我一起思考，认识人与人生的意义。

作者2006年5月于北京