# 浅析儒家天人合一说与马德新伊斯兰教理论体系的构建

姚文永
( 运城学院 政法系,山西 运城 044000)

摘要: 从理论上讲,马德新有两套天人合一的途径,即人—礼—德—理—天( 真主) 与身—心—性—天( 真主) 等两种修行与天人合一模式。同时,这两种天人合一模式又是密切联系的。天人合一理论是儒家思想之大纲,伊斯兰学者马德新对儒家天人合一思想虽然只是借用,但能用儒家大纲规划其思想,不能不说是一个巨大的突破。

关键词: 天人合一; 马德新; 伊斯兰教; 儒家
中图分类号: B963 文献标志码: A 文章编号: 1002 - 0292( 2015) 02 - 0088 - 06

马德新是清代著名伊斯兰教学者,也是把伊斯兰文化与中国传统文化相结合的优秀学者。在其之前,已经有王岱舆、马注、刘智等学者对回( 伊斯兰教) 儒结合进行了有益的探索。马德新生活的时期,鸦片战争已经爆发,国内民族问题、宗教问题正逐步激化,这也赋予了其新的使命。在政治上,马德新勇于处理云南回汉矛盾; 在思想上,马德新更大胆地进行了回儒融合。对于马德新政治上的研究,孙振玉的《试评云南回民起义中的马德新》和马平安、马绍忠的《清朝咸同年间滇东南回民捍卫民族生存斗争的性质辨析——对马德新、马如龙的重新评价》等均有详述; 对于马德新回儒思想上的研究,王建平的《试论马德新著作中的"天"及伊斯兰教与儒教关系》、杨桂萍的《天道与人道——马德新关于伊斯兰教与儒家文化的比较研究》等亦有研究,但对于马德新在回儒融合的进一步拓展方面述论的还不是很充分。故本文拟从马德新在儒家的天人合一理论基础上,构建礼乘、道乘、真乘等三乘天人合一途径为突破口进行探讨,希望能为对马德新的进一步研究提供参考。

## 一、人—礼—德—理—天( 真主) 的修行模式与天人合一

### ( 一) 天、理、德、礼等概念的界定

天、理、德、礼在儒家学说中都是重要的概念。在伊斯兰教中国化的过程中,马德新也充分利用了这些概念,并作了不同的阐释。

首先是天。伊斯兰教认为,真主造化万物,其中亦包括天。如马德新所言"举凡天地古今名物象数,莫不由此真一而化成之。"[1]268然儒家并无真一( 真主) 一词,却常常以天言之。那么,天是否为真一呢"清真所尊奉者,造化天地、养育万物、纲维理数、掌握人神之真宰也。儒门称之为天,是天下万世所公共者也。其所持守者,顺天、事天、敬天、畏天,亦千古万国所当行之公礼也。较之他教祝神、祈佛等俗为何如? 且更以土、木、金、石为神佛,妄称其灵能专主吉、凶、福、祸,谁是谁非? 孔子之言'获罪于天、天无所祷也',足以明之。孟子之言'斋戒沐浴,则可以祀上帝'又足以证之。"[2]19马德新认为,伊斯兰教所谓的真主具有"造化天地、养育万物、纲维理数、掌握人神"的功能。对于真主这种功能,"儒门称之为天",

收稿日期: 2015 - 01 - 05
作者简介: 姚文永( 1978—) ,男,河南延津人,运城学院政法系副教授,博士,主要研究方向为明代思想史。



?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

儒家的天是“天下万世所公共者也其所持守者”，可以说，儒家的天也具有真主的功能，不然，何必“顺天、事天、敬天、畏天”。同时，孔子又说“获罪于天、天无所祷也”；孟子又言“斋戒沐浴，则可以祀上帝”，足见天在儒家学者中的位置。

天有有形之天，有无形之天。“一大者天，独一而至大之谓也。天字二义，乾象名曰天，而造物亦曰天，乃造物之天无专名。……儒家称上帝，又因其至尊而称之为天，是为无象之天。……是以清真教曰主，……不曰天者，恐人混为乾象之天也。……清真之所谓主，……则不如天字之为当矣，而要知此所称之天，乃所谓独一至大者，而必非此形色之天也。”[1]269－270有形之天为“乾象”之天，无形之天为“造物之天”，儒家“造物之天”又称为“上帝”，但仅是天的别称。清真的主（真主）不是“乾象之天”，即不是“形色之天”，而是“无象之天”。对此，马德新有明确的说明。“清真所称之真主，即此无象之天也。以其主宰万有，故称主。五经谓之上帝。”[2]22真主为“无象之天”，把真主阐释为天，是伊斯兰教中国化的需要。正如有的学者所言：“他（马德新）将儒教哲学思想中程朱理学的‘天’类比为伊斯兰教理中的‘真主’或‘真宰’，这样就为世界上两大文明——伊斯兰文明和儒教文明——思想的核心找到了契合点和联结的桥梁。”[3]在马德新的著述中，真主（真一）常被天代替，真主被阐释为天在马德新之前的伊斯兰教学者中并不多见，这是伊斯兰教学者对回（伊斯兰）儒文化理解进一步深化的结果，更是伊斯兰教中国化的结果。

其次是理。马德新认为，理出于天，是一种自然的存在。“理出于天，欲由于人。”[1]270同时，“天理出于自然，而万古恒然”[2]28。理“万古恒然”，不因人、物而存在，同时，“事之所以然谓之理，事之所当然谓之礼。理乃天事，而出乎自然；礼乃人事，而不可不然”[4]304。理属于“天事”，是一种“所以然”的存在，这说明人决定不了理，故“顺逆”等人事也不能形容并影响理。“人事由乎天，天事不由人。顺逆人之事，贤愚由是分。顺者自爱，逆者自欺，理本无顺逆，顺逆以礼分。”[1]266“顺逆”只存在于现实中的“人事”之礼，而不存在“天事”之理中。可见，理是一种客观的所以然存在，人决定不了理。人事中的“顺逆”也与先天的理无关。同时，因为理经常与天连用，故马德新说“天地人物之事，未显之先，早已豫定于造物大觉之中，是以谓之天理。”[1]397可见，天理是一种物质存在之前的客观存在，并决定万物的存在状态。天理也是伊斯兰教所称的前定。

再次是德。马德新认为：“圣人之德性，实出乎天。”[2]27这里的天，其实就是真主，德性出于天，即是德性出于真主，这是马德新对德性来源的界定。如果说德性是德的本体存在，那么，德就是德性的现实反映。同时，马德新又进一步阐释了德在现实中的存在模式。“理出于天，欲由于人。而爱恶则生于欲，爱恶得宜，则欲合理而成德，失宜则欲悖理而败德。”[1]270“欲合理而成德”“欲悖理而败德”，这就是德的现实存在模式，德是理欲交合的产物。同时，“理出于天，欲由于人”，德又是理欲的产物，故德性（理）来自天（真主），德（欲合理）来自现实的爱恶。这说明德性虽然来自于天（真主），德却是人为对理欲控制的结果。

最后是礼。如果德性是来源于天（真主）的至善存在，德是欲（人为）合理（天）的产物。那么，礼就是这种德在人身上的具体化体现。“事之所以然谓之理，事之所当然谓之礼。理乃天事，而出乎自然；礼乃人事，而不可不然。”[4]304马德新认为，理为“事之所以然”，是一种规则，属于必然状态，“理乃天事”，且“出乎自然”。而“礼乃人事，而不可不然”。礼为人事，这说明礼是人们修行的具体途径。同时，“人之所以为人，礼而已矣。人而无礼，如蜜无甘。失其礼，而有人乎哉？成物以形，成人以礼，礼则成其德，而达乎天也”[1]288。礼是人之所以为人的依据，“礼则成其德”，即礼的目标是德，礼是德的具体践行模式。如果说，礼的目标是德，那么，德的目标是什么呢？“而达乎天也”。如此一来，马德新就为我们描述了一个人—礼—德—理—天（真主）的修行模式。同时，礼还具体为“立、躬、叩、跪”等仪式。“夫礼者，圣人传授众人，身体力行之法，乃离诸情欲，而以立、躬、叩、跪等仪，求其身体归真之道也。其法乃圣人受之于真宰，而众人守之，以求近乎真主。”[2]19礼来自“圣人传授”，是众人与天（真主）接近的途径。马德新通过对天、德、礼的阐释，就初步确定了人—礼—德—理—天（真主）的修行模式，也是一个类似于儒家天人合一的模式。

在人—礼—德—理—天（真主）的修行模式中，天（真主）是一种无象的存在，理是“天事”，德



?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

性是来源于天(真主)的至善存在,德是欲(人为)合理(天)的产物,故含有欲(人为)的德便成了天人合一的第一个修行切入口。礼是成为人的依据,是人事。故礼是天人合一的第二个修行切入口。

(二)德与礼——天人合一的途径

儒家一直讲究天人合一,其途径有顺天、事天、敬天、畏天等。马德新认为,在伊斯兰教中,天人合一的途径为德与礼。

"天所通于人者,道也。人所合于天者,德也。物之所以然,理也。事之所当然,礼也。道也,德也,理也,礼也。表里一体也。道出于天,德有于人,理乃天事之自然,礼乃人事之当然。礼含于理,而发于人,为天命所当行之事,所谓天之节文也。人能体之,而达乎天,是则所谓德也。体之而至于不自知其与天合,则无我也,无我则纯乎天理,是则所谓道也。"[1]287-288

马德新认为,天通人为道,人合天为德。物存在的依据为理,事之规则为礼。同时,"道也,德也,理也,礼也。表里一体也"。道与德为表里,理与礼为表里。德是天道在人事的总体表现,礼是天理在人事的具体表现。人能体验到礼,就是德的体现,"人能体之,而达乎天,是则所谓德也"。人能自然(不自觉)地体验到礼,就是道,"礼之而至于不自知其与天合,则无我也,无我则纯乎天理,是则所谓道也"。可见,天人相合,或天人合一的途径就是礼。这个途径有两个层次,低层次的合礼,为德;高层次自然(不自觉)合礼,为道。

在天人合一的过程中,低层次的合礼(为德)是多数人的选择,高层次自然(不自觉)合礼(为道,下面再论)却是极少数人的选择。故礼与德在马德新著述中得以常常出现,且礼与德的许多内涵也是相同的。

"立德以正而公。……公者,人我一体。正者,表里如一。律己恕人,是为立德之本。……是所谓人我一体也。正则不以邪言惑其意,不以名利乱其衷,不以穷迫移其志,不以患难改其常,应物无方,动不违礼,上可以体天,下可以恤民。此圣人合人之道,达天之德也。"[1]289

立德要正与公。"公者,人我一体。"即人人相同,"人我一体","正者,表里如一"。不为邪言、名利、穷迫改变,在公与正的基础上,方能,"应物无方,动不违礼"。如此,上体天,下恤民,这既是圣人"合人之道",也是"达天之德也"。可以说,公与正是德的要求,也是礼的要求。虽然德要求"应物无方,动不违礼",但德的范围是大于礼的,德更多强调的是至善的德性,礼更多强调的离诸情欲的原则与"立、躬、叩、跪"等仪式。同时,马德新又提出真德说。"修真必法圣则,圣人奉天明命,躬行率众持守,而达于真光,乃真德之本也。舍是则德不全矣,曰真功,念、礼、课、斋、朝是也。民之所以近主者,以此曰德行。众圣之典型,群贤之行持是也。"[1]273-274可见,真德即真功,是"念、礼、课、斋、朝"等仪式与实践。同时,马德新还列举出仁、公、义、忠等四十条。并特别指出:"后五者(顺受、托庇、仰赖、感激、忍),尤真德所深系焉。苟其不以圣行检身,纵其奢欲,日沦于鄙性污行,是获罪于天。"[1]274-275马德新特别强调真德具有的顺受、托庇、仰赖、感激、忍等五种品质,并反对"纵其奢欲",不然,则"获罪于天"。如果和礼(礼更多强调的是离诸情欲的原则与"立、躬、叩、跪"等仪式)的界定相比,真德更接近于礼的实质(而不是仪式)。

(三)三乘五功,致礼(德)的途径

在确定了礼(德)是天人合一的途径后,那么,如何达到礼呢?马德新认为,根据人品不同,人们的用功途径可以分为三个层次。"人品各异,故功亦分三乘:谓习礼制,遵而行之,曰礼乘;乐道德,竭心力,纯向真宰,曰道乘;绝物忘己,曰真乘。非礼乘之外,更有道乘、真乘也,道乘所以全礼乘,真乘所以实道乘。真乘者,道乘之终。道乘者,礼乘之终。"[1]276-277礼乘、道乘、真乘的关系是依次递进的,因礼乘而有道乘,因道乘而有真乘。亦如花叶生于树,而果实生于花一样。因为人之悟性、等级等不同,所以才有三乘之分,礼乘是最基础的,适合于下士修炼;道乘、真乘乃中上士所加于礼乘的结果与实践。同时,舍礼乘而直入道乘、真乘,如丧其身而养心性,伐其树而求花果,无疑愚者所为。可以说,以上三乘并非常制,而是因人而异,因为修功之结果非人力所能谋,而是努力与悟性的结合。同时,为了防止人们混淆三乘之法,马德新特别强调三乘以礼乘为根本。"或问曰:'吾所行者礼乘,彼所行者道乘,而有总统晒以核的指示法则,度人归真。'答曰:'礼乘为天命,而为千万人之道。道乘为副功,而为一二人



?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

之道。”[2]90礼乘为“千万人之道”，说明礼乘具有根本性与普遍性，而道乘为“一二人之道”，说明道乘是具有极高悟性的人才能修行的，而不是常道。

在讨论了修礼有三乘之后，我们再看看树真德之法程。马德新认为，树真德之法程亦有三乘。“人皆失其真德，而不知返焉，是以圣人奉天命，阐教化，立诸法程。……圣人所示之法程，亦有三焉：礼乘以修身，道乘以明心，真乘以尽性。礼乘包道乘，如身包心；道乘含真乘，如心含性。非身必无心，无心必无性。礼乘劳如登山，道乘险如涉海，真乘难如腾空。”[1]291－292马德新以身、心、性来阐释礼乘、道乘、真乘的关系，并认为，三者应因材施教，量力而为，否则，会徒劳无功。同时，从三乘而言，礼乘是必须的，道乘、真乘为修行者自加之功，也可以称为副功，为之更好，不能为之亦不可勉强，更不是我之责。从修礼有三乘、树真德之法程亦有三乘可知，礼与真德不管是在概念界定，还是在修行途径上都是相似的，它们应该是非常接近的概念。

在讨论了礼与真德均有三乘之后，最终还得回归到礼乘上，因为礼乘是最基本的修行。而礼乘的最终落脚点是在五功上。“礼乘以五功，道乘亦然，真乘亦莫不然。”[4]363“以其所能而尽其礼，以达乎天也。身有礼功，心有念功，性有斋功，命有朝功，财有课功。五功乃五者近主之道，而归主之门也。……五功之中，礼为首要，礼也者不可须臾离也。”[2]34五功中，以离诸情欲为原则，且以立、躬、叩、跪为议程称作礼，赞颂为念，不食不饮为斋，见利不取为舍（课功），面向天房为朝。对于三乘五功的作用，马德新总结道“法备三乘，礼有五功。心含真，身事真，斋戒欲，课绝物，朝向真，五功精粗，各有不同，高起于卑，精出于粗。是无礼无道，非道无真。礼则寡欲，道则克己，真则还真。三乘五功，本于化己，有影不显日，有己不显真，真幻不两立，理欲不并行。”[1]292三乘是修行的三种层次，五功是修行的五种方法。从根本上讲，“三乘五功，本于化己”。即三乘五功都是“化己”之私欲，以达天理的途径。

综上所述，真主是天的一种无象存在，在天人之间，存在着人—礼—德—理—天（真主）的修行模式。因为理是天事之自然，故天人合一的关键途径为礼与德。德是欲（人为）合理（天）的产物，礼是一种离诸情欲的原则与“立、躬、叩、跪”等仪式的结合体。德的界定大于礼，而礼可以理解为德的现实存在。在修礼的过程中，又有三乘五功之说。

## 二、身—心—性—天（真主）与天人合一

### （一）身、心、性概念与天人合一观念

首先是身。马德新谈到身，常常身性相连，以此说明身性一个来自于地，一个来自于天。“盖人乃身性相成，性由天应，而为阳之精，至灵至妙，似火而秉于上。身成于地，而为阴之精，似水而秉于下，作善为上，作恶为下。”[4]304“人乃身性相成”，说明人是身性结合的产物，“性由天应”、“身成于地”。身、性一个在地，一个在天，这也说明了其地位。同时，“身为性之役者”，“身为性之役者，向上而好善，灵为形之使者，趋下而好恶，身随性者明而妙，性随身者昧而浊。向上为顺天，趋下为逆天。……是善恶各分等第，而启于心者，为至极也，善者知天顺天以达天，恶者昧天逆天以绝天”。[4]304－305马德新把身的地位界定得很低，只是充当了载体的功能。身的地位虽然低，但身能影响性。马德新把性分为二品，先天之性至善可以达天，后天之性，“善者知天顺天以达天，恶者昧天逆天以绝天”。可以说，性是最接近天的，身是离天最远的，在这中间有个心。“人成于三，先天一性也，后天一身也，先后共者，一心也。”[1]291性具有二品性，既有“先天一性”至善，也是后天与身的随波逐流，而身、性共同之物为心。

其次是心。如果说性具有二品性。心更多是现实的存在。“心者身之君，身者心之国，诸体百骸其宰辅也，故身之安危随乎心，心无外物之患，则其心为真宰所享。”[4]323马德新把心比作“身之君”，足见心的重要性。“身者心之国”，心不但控制着身，还是性的载体。关于心，马德新多把心与德相连。“身之有心如天之有日，日以光照，心以德明，人贵以心，心贵以德，身无心必丧，心无德若亡。”[1]284－285“心无德若亡”，说明德对心有绝对性作用。心以修德为主，修德以寡欲为主，这就是清心寡欲。心在明德。“夫明德者心之明，乃真一之光也。其于人也，如世界之太阳，显则光于天下，众目因之而见。明德之于心，显则心地光、慧眼明。”[4]320－321明德“乃真一之光”，“真一之光”就是（天）至善，就是先天之性，这说明修心的目的是为了透性。同时，德来自天（真主），这就决



?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

定了修心就是去欲。“人能清心寡欲，可尽己私，可以复达夫天。”[4]301德是欲（人为）合理（天）的产物，故修心即修德即去欲存德。

最后是性。关于性，马德新最明确的看法为性有二品，“人性二品，乃先天之理性，后天气性有生死，先天真性无灭亡”[2]63。先天之性为“天之理性”，是与天（真主）合一的，且与天共存，无有灭亡，也是至善的。后天之性为“气性”，亦有“生死”。性在至清至明。先天之性达天，后天之性通过修养亦可以达天（真主），天（真主）为至仁至善、至公至正的存在。同时，心、性相通于德，“德之于性，如性之于身，性无德，如身无性，德乃性之性，心之心也”[4]321。心、性具在于德，给我们的感觉是性与心一样，都是需要明德，本体又是至善，其实不然。“心也者，清净之则为上之上，污秽之则为下之下，可向道德，可向尘情。可向真宰，可向邪欲。随其所向，心即迁移。盖心如镜也，向一物则一物显其中。”[4]324－325马德新把心比为明镜，而德即是镜之光。无德则无光。心既然是镜，这说明镜本身无光，那么光从何处而来，是从性来。性有先天之性与后天之性，镜（心）之光（德）来自先天之性。因为心为性之载体。可以说，心之德来自性，同时，心之“邪欲”也来自性。“夫不义之端，乃心之病，而邪欲之路也。邪欲者，德之贼，气性者，贼之引。”[4]327“不义”、“邪欲”等心之不良行为都是“气性”所致。邪欲似蝇，闻腥而至，“气性”即是腥膻之味。同时，“气性”，又是一种无形之恶，现实中的邪魔是“欲性”。“盖诸魔者，吾人之显仇，而惟无形之仇讐，现在本身，欲性是也。”[4]329－330“欲性”是引无形邪魔入心的关键途径。“盖欲性者，外邪之媒，人身之大患。何者？欲性常引邪魔于心。”[4]330“欲性常引邪魔于心”，说明欲性是破坏心的重要因素之一。同时，欲性是“外邪之媒”，说明属于内贼，“欲性为寇讐之魁，以其常与吾俱，刻不相离，内贼也”[4]330。相对于强盗、小偷等外贼，内贼更为可怕，因为内贼乃外贼之缘，外贼非内贼不入。同时，欲性伤人之德，是破坏心的重要手段。从修性的角度而言，因为性本身具有德性，故修性是保德，是恢复德性。

从以上的分析可知，身是心、性之载体，心联系身、性，性有二品，先天之性直接达天，后天之性可以通过修行而达天。在身、性（心）、天的天人合一途径中，人入天堂或地狱关键看修性是否成功。“性高而妙，身下而浊，故性胜形，则身随性而时时上升，跻于天神之班，天堂其归竟也”[1]281。“性胜形”，则“跻于天神之班”。反之，如果“形胜性，而时时下降，堕于禽兽鬼魔之党，地狱其归竟也”[1]281。天堂与地狱虽然截然不同，然一切看个人的努力。因人造诣不同，修养不同，故结果不同。“因其人有身心性三者，则天堂亦分三品焉。仅能修身者为善人，……并能明心者为贤人，……更能于尽性而明其各具之本然者为圣人。”[2]69

（二）五功——天人合一的途径

心、性都是因德而存在，所以，“人当知心性之病，心性之药，心性之滋养”[4]322－323。同时，马德新也指出了治心之药为五功。“欲为心之病，治病必以药，五功乃真宰示人医心之良方也。”[1]285五功为治心之药，也是治性之药。“圣人所立之五功也，即达天之正道也。……地狱以此脱，天堂以此归。且以是而上达真宰，舍是而别求他道，愚迷之至矣。”[4]363－364五功是“达天之正道”，是天人合一的途径。

从五功形式而言，礼者身之功，念者心之功，斋者性之功，朝者命之功，课者财之功，从五功内容而言，五功又是心性之功。同时，虽然心性都是修德，由于心性的界定不同，其修养方式也不同，修心是一种存德，修性是一种保德、恢复德性。因为心本身无德，只能去欲存德；性本身有德，故需要去欲保德恢复德性。其一是礼拜，万物皆有象有理，“夫拜之象，乃按经训之礼法，遵其仪则也。拜之理，乃纯向真宰”[4]352。拜是凡人与天（真宰）的沟通，“夫拜乃下民上陈天阙之贡礼”[4]352。礼拜最重要的是一颗敬畏之心，心不在，则失拜之义。“经所谓求天大相之义，即谓心现在功课也。”[4]354可见，礼拜是诚心向天（真宰），同时，“以拜功转其心，……人心如背日之镜，转之向日”[4]353。可见，礼拜的目的是日（德）存于镜（心），即礼拜的目的是存德。礼拜是身功，更是心功。其二是念功。念对心，“心念者，诵辞知义，纯向真宰。且去其私欲之冲扰是也”[4]350－351。心念圣人所授之辞，目的是为了去私欲，即让心远离私欲，而向乎真宰。其三是课功，又称天课，财功。主要是以富者之财，施与贫者，此为“富者之善德，而即代天行惠。以其所得于天之余恩，周济真宰之下民也”[4]356。课功是真宰（天）假借富者



?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

之手惠施贫者。同时，并非所有人都有课功的能力，如此，便有心课之说，“无惠人之能，而存济人之心者，虽未施一财，而亦为心之课赋”[4]358－359。心课的存在说明课功从根本上讲是修心之功。其四是斋功，斋者性之功。“其意则制其性之嗜欲。”[4]359性有二品说，先天是理性，后天具有随性。“盖人乃色妙两成，故性与天仙同，身与禽兽等。二者之中胜于一，则必归于一。”[4]359可以说，人性有天仙之理性一面，也有后世禽兽之嗜欲一面。人离不开食色，也离不开基本的性。“故以斋戒制于人，庶使性命强胜而远于禽兽，且以是返于天仙之清明。”[4]359斋戒的目的是让人从禽兽之嗜性中走出去，出污泥而不染，达于天仙之理性。其五是朝功，朝功即朝觐。朝功分两种，有在家朝真主，有离故土去朝觐。不管是哪一种朝觐，其关键是心朝，“心朝之义，乃离其秉性之家”[4]362。绝其性之所好，纯然向真宰。故朝功是性的朝觐。从五功内容而言，礼拜、念功、课功皆是修心，目的是存德去欲；斋功、朝功是修性，目的是去欲保德恢复德性。

## 三、小　结

综上所述，从理论上讲，马德新有两套天人合一的途径，即人—礼—德—理—天(真主)与身—心—性—天(真主)等两种修行与天人合一模式。然而，这两种途径又不是泾渭分明的，而是似合似分，相容如一的。因为人、身、心、性、礼、德、理、天、真主等概念本身又是互相界定，甚至是相通的。以理与性为例，“夫理本无形，而为物之所以然也，性乃理之象”[4]53。可见，性即是理。

天人合一理论是儒家思想之大纲，伊斯兰学者马德新能用儒家大纲来规划其思想，不能不说是一个巨大的突破。同时，不得不承认，马德新的天人合一理论多是形式的借用，而不是本质的借用。其主要是为了突出真主的地位，并方便伊斯兰教在中国的传播，甚至其天人合一思想还带有严重的命定论思想，这都是伊斯兰教本身所具有的东西，不会随着天人合一系统的建立而逝去。但马德新天人合一理论在伊斯兰教中的运用却是伊斯兰教中国化的巨大进步，甚至可以用集大成者来概括。


参考文献：

[1] 马德新. 性命宗旨 [M]. 吴海鹰，主编. 回族典藏全书 [Z]. 兰州：甘肃文化出版社，2008(第32册).

[2] 马德新. 四典要会 [M]. 西宁：青海人民出版社，1988.

[3] 王建平. 试论马德新著作中的“天”及伊斯兰教与儒教关系 [J]. 上海师范大学学报，2004(6).

[4] 马德新. 醒世箴 [M]. 吴海鹰，主编. 回族典藏全书 [Z]. 兰州：甘肃文化出版社，2008(第32册).


# Discussion on the Human-Nature Harmony Theory of Confucianism and the Construction of Ma Dexin's Islamic Theory


YAO Wen-yong

(Department of Politics and Law, Yuncheng University, Yuncheng, Shanxi, China, 044000)



**Abstract:** Theoretically, Ma Dexin had two explanations about Human-nature harmony theory—one was Human-etiquette-morality-God style, and the other is Body-heart-spirit-God style. These two styles are closely connected. The Human-nature harmony theory was borrowed from Confucianism by Ma Dexin, and it was a progress for Islam theory's development.



**Key words:** human-nature Harmony, Ma Dexin, Islam, Confucianism

(责任编辑　　马　燕)





?1994-2015 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved.　http://www.cnki.net