[伊斯兰文化研究]

刘智《天方性理》中的“先天”与“后天”

[美]村田幸子[1] 著　姚继德[2] 译

（1 美国纽约州立大学石溪分校，美国 纽约 11790；2 云南大学 国际关系研究院，云南 昆明 650011）

摘　要：本文对清初刘智伊斯兰哲学名著《天方性理》中的两个重要概念“先天”与“后天”的哲学内涵进行了理论探赜，比较了它们与先秦儒家《伏羲图》及宋明理学中的渊源关系，展示了明清回儒“以儒诠经”哲学创新的一个范本。

关键词：刘智《天方性理》；“先天”与“后天”；宋明理学；关系

中图分类号：B373　　文献标志码：A　　文章编号：1002－0586(2009)02－0100－03

一

人们普遍认为理学中没有讨论上帝、真宰、造化和后世诸命题。对这些命题讨论的缺失，导致许多学术论著中抱怨儒学不是一种“宗教”，而是一种“哲学”。这种看法的依据显然是一种狭义的“宗教”观，引出诸多争议，至少引起了我们的挚友杜维明先生的异议。

然而对于中国穆斯林而言，由于他们具有深厚的有神论传统，并曾对儒学进行过某种程度上的批判，可能不会成其为一个问题。尤其是对于像王岱舆、刘智这样的学者，他们彻底地汉化，且熟谙理学的哲学语言，除了对理学观点的不足进行批评外，他们还创造性地以儒学观点来诠释伊斯兰思想。

王岱舆和刘智透过其著作的书名，向我们表明他们对伊斯兰教义和儒家学说进行调适的关注，如王岱舆的《清真大学》、刘智《天方性理》的书名则揭示了他们集中讨论性理学的思想。

刘智对于儒学和伊斯兰思想的贡献，在于他用伊斯兰原理对理学术语进行修正。通过这样的修正，他加入到了对理学思想和传统的讨论之中，同时还向中国穆斯林解释了伊斯兰神学的重要性。

我在本文中选择讨论的是“先天”和“后天”问题，因为这对概念是刘智《天方性理》一书结构和要旨的关键所在。此外，它们还为我们提供了刘智诠释中国传统概念的一个范例。

“先天”与“后天”可以追溯到中国古代曾经有过的宇宙图译本中。其一是古代中国的《伏羲图》，其二是周朝文王时的《天宇图》。前者叫做“先天图”，后者叫做“后天图”[①]。最著名的例子是在《易经》中出现的两个由三条短线排列组合而成的卦图[②]。“先天”一般被置诸一个未知的万物氤氲相聚的混沌阶段，而“后天”则被置诸一个较低而可见的万物相互冲撞和平衡的“象世”。

这两卦的排列组合众所周知，其重要性也时常被人们所讨论。但在刘智之前真正理解“先天”和“后天”的学者，非邵雍（卒于 1077年）莫属。邵氏与周敦颐、张载和程氏兄弟虽属同时代人，且彼此也为好友，但因他有道家的思想倾向，故未被朱熹列在理学家中[1]。我们无法知道刘智是否读过邵雍的著

收稿日期：2009－02－16

作者简介：村田幸子（Sachiko Murata），女，美国纽约州立大学石溪分校教授，伊朗德黑兰大学哲学博士，主要从事伊斯兰教和宋明理学研究；姚继德（1964— ），男（回族），云南楚雄人，云南大学国际关系研究院教授，博士，伊朗德黑兰大学访问学者，主要从事伊斯兰教、伊朗学、中国—中东关系史和世界民族研究。

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

作，但事实上如同刘智自己所说的那样，他曾经多年潜心研读过儒家和道家的经典。

安妮·伯德维斯特（Anne Birdwhistell）在其研究邵雍的文章中，曾经解释说“先天”和“后天”实指“本体”的两类：前者指“理论”，后者指“经验”。邵雍所关注的是前者，而理学关注的则是后者，因此他的学说被称之为“先天学”[2](P66)。

无论安妮对邵雍地位的判断是对还是错，穆斯林哲学家和思想家们很少能够理解衍自“象世”的“心”这一抽象概念。在他们的观念中，“心”（阿拉伯语叫做“格勒卜”qalb，波斯语称作“迪勒”dil）是一个先于“灵魂”（阿语叫做“鲁赫”ruh）和“理智”（阿语叫做“阿格勒”'aql）而存在的域界，它的存在先于“象世”的存在。“象世”是以“痕迹”（阿语叫做“阿萨耳”āthār）的方式出现在我们面前，且以天地感应的方式展示出来[2](P85)。《古兰经》中把这种“痕迹”称作真主的“迹象”（阿语叫做“阿耶特”āyāt）。

在《古兰经》中，“不可见的世界”（阿语叫做“厄伊卜”ghayb，意为“幽玄”）的“本体”由精灵、光和智构成，先于由肉体、黑暗和庸常构成的“可见的世界”（阿语叫做“什赫德”shahāda，意为“现象”）的本体而存在。

二

现在让我们快速地浏览一下《天方性理》。该书的本旨在于阐述伊斯兰思想的第一原理“陶赫德”（tawhīd），意为“认一论”——承认安拉为“独一”（al-ahad）的“真宰”（al-haqq），是宇宙间万物存在的唯一根源。“真宰”变宇宙为存在，且随时纲维之，并将之还原到其所来之处。换言之，万物来自真主，万物都仰赖真主而得以维系，并最终复归到真主的阙下。

在伊斯兰哲学和苏菲思想中，“陶赫德”在众多的形而上学、神学、宇宙哲学和神智论著作中得到了详尽的阐释。其中最权威的著作之一就是《归真要道》（al-maqsad wa-l-mar'ad）。在此命题下，学者们解释了宇宙的造化、人在宇宙中的位置、人类灵魂的最终归宿，亦即人回归到真主阙下的方式。这些命题正好是刘智《天方性理》的主旨。

我们要在伊斯兰文本中寻出刘智创作灵感的大致来源相对容易，因为他在书中提供了他所使用的参考书目。当我们回到这些著作中时，我们发现它们在讨论到归真复命时，有时清晰，有时含混。其中最明显的例子是，我们发现刘智曾经两度提及的纳只门丁·拉兹氏（Najm al-Dīn Rāzī，卒于1256年）的《道行推原经》（Mirsad al-'ibad min al-mabda' ila l-ma'ud）一书。其书名的意思就是《人类原始要终之路径》（译注：伍遵契译此书作《归真要道》）。

通过对“真宰”概念的诠释，刘智讨论了“原始”与“归真”的几种途径。他所使用的最具创意的术语当数“先天”与“后天”。他用这两个术语解释了两个紧密相关的思想。其中之一用来解释“隐”与“显”的概念，前面已经述及。通过这种理解方式，他用“先天”来总括“象世”赖以升起的“理世”，即这些“理”存在于“万物”“显化”之前。至于“后天”则属于一个可见的视域，即我们可以感知的“象世”。

刘智也用这两个术语意指“原始”与“返终”。刘智据此将“先天”意指“灵界”在其“气著理隐”的各个阶段，在伊斯兰文本中也称作“降弧”（qaws al-nuzul），“后天”意指由“理世”上升来的“象世”之“本体”，正好是“返终”，在伊斯兰文本中叫做“升弧”（qaws al-su'ud）。从“真宰”下降到“象世”，从“混沌”到多样与分化的过程，终结于宇宙的最终出现。同样的，从“显化”的宇宙上升至“隐界”的过程，开始于多样性与分化向着统一和独一的回归③。

三

“先天”告诉我们人类来自何处，“后天”则明示我们人类将到哪里去。这让我们人类在一定程度上获悉了如何成为完全的人，人类是“知能”在一定程度上的上升。我们由外到内、由表及里之“理”，即由愚到智、由暗到明之“理”。我们“返终”（回归真宰）的上升轨迹，遵循着“原始”下降的基本轨迹。

因此，人生之目的就是在“升弧”上作旅行，直至接近演化出“象世”的最初的那个“理世”之所。它循着“后天”到达“大命”之点，然后与“后天”合而为一。

如同我们的知觉观察到的那样，人类返归“真宰”的过程是最清晰的，我们越接近“知能”的道路，就越接近终极的教化与觉醒。觉醒乃返归“原始”的起点，即“后天”与“先天”合二为一之处。通过这种回归，至圣和大圣、列圣和大贤完成了对“陶赫德”（真宰的独一性）终极意义的认知。因此，“先天”揭示出我们人类从哪里来，“后天”告知我们将到哪里去，涵盖了此生与来世。当我们以此来理解“先天”时，我们就明白了它是一个隐匿、知觉、意识和生命的领域，“象世”只是“先天”的迹象、标志和

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

痕迹，它受制于庸常、黑暗和死亡。

四

正如我在开始时所言，《天方性理》的结构由刘智对“先天”和“后天”关系的诠释生发而来，使我耗费了不少时间对之进行详细解释。因此，我只得用刘智书中使用的 70个图表中的 6个对其思想进行概括。

刘智把其中的一幅图叫做《大世界造化循环图》，他想以此说明万物与人如何由“真宰”造化而来，充满宇宙，又如何回归“真宰”的过程。顶部的三个圆圈向右分别是“体”、“用”、“为”，代表着“真宰”的三品，在伊斯兰神学中叫做真主安拉的“本体”（dhāt）、“品性”（sifāt）和“行为”（afāl）。接下来的三个圆圈代表着“先天”三个递减的层级（即命—性—溟渣）。通过这三个神圣的层级和“先天”的三个层级，造化循环的运动始终是无形的，但它由里及表，发生于充盈宇宙间的“真宰”之“理”。接下来的六个圆圈描述的是“后天”，始于具有最初生命力的“阴阳”，然后生成“四元”（气、火、水、土）、天地与“三子”（金、木、火类），最后形成人类，完成了与原始物质的循环会合。“升弧”由外向里运动，即由外显的“宇宙”向内敛的“心域”运行，象征着智能、知觉和觉醒的完全实现。

对该图的这种解释得到了马联元（经名穆罕默德·努伦罕格·伊本·赛义德·鲁格曼）的确认，他曾经把刘智《天方性理本经》翻译为阿拉伯语，并进行了详细注释（即马联元《天方性理本经注释》）。马联元在其译注中介绍该图时，通过少许的更改和补充对图中的两“弧”解释得极其清晰。他首先对圆圈的方向进行了稍微的改动，接着他画了一条垂至中央的中轴线，并在两旁标注了“升弧”和“降弧”字样[③]。

因此我们可以看出，刘智采用一套为中国人所熟知的概念诠释了伊斯兰权威学说中的“陶赫德”，使用理学术语清晰地诠释了伊斯兰的基本神学概念。

注释：

①安妮伯德维斯特勒（Birdwhistell）将《伏羲图》解释为“较早的图”，因此是“先天的”，故她将之翻译为“先天图”。见其《理学的递嬗：邵雍论本体的认知与象征》，斯坦福：斯坦福大学出版社，1989年，第 86页。

②威廉氏（Wilhelm）称之为“先天的秩序或原初的安排”（见其《易经》第 266页）及“后天的秩序或内心世界的安排”（见其《易经》第 269页）。

③译注：据沙宗平博士提供的资料，此即所谓“先天来降，后天来复”，亦即“大化循环，尽终返始”之过程。“先天来降”即指：性（大命：宇宙灵魂）—理—象；“后天来复”即指：象（身体＋个体灵魂）—神智（理）—性（宇宙灵魂）。

参考文献：

[1] Wing-Tsit Chan. 中国哲学参考文献[M]. 普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1969. 482.

[2] [美]安妮伯德维斯特勒. 理学的递嬗：邵雍论本体的认知与象征[M]. 斯坦福：斯坦福大学出版社，1989.

Former Heaven and Latter Heaven in Liu Chih's T'ien-fang hsing-li

Sachiko Murata, translated by Yao Ji-de

(School of International Studies, Yunnan University, Kunming 650091)

Abstract: The paper discusses the philosophical meaning of two important notions of Liu Zhi's Islamic philosophical work T'ien-fang hsing-li, Former Heaven and Latter Heaven, through comparison with Confucian classic and Neo-Confucianism during Song-Ming dynasties. It not only analyses the interrelations between them but offers us one typical creation of using Neo-Confucian concept to interpret Islamic ideas by Chinese Muslim philosophers during Ming and Qing dynasties.

Key words: Liu Zhi; Tien-fang hsing-li; Former Heaven and Latter Heaven; Neo-Confucianism; interrelations

责任编辑：马晓琴

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