DOI:10.16023/j.cnki.cn64-1016/c.2002.02.014

[回族文化]

大化循环,尽终返始

——清初回族思想家刘智哲学观初探

沙 宗 平

(北京大学 哲学系,北京 100871)

摘 要:清初回族思想家、"天方学人"刘智(约 1660—约 1730),从伊斯兰教教义学的立场出发,基于在中国弘扬伊斯兰教教义思想的神圣使命感,以其深厚的中国传统文化(特别是其中居于主导地位的儒家文化)学养与系统的回教教义学研究,在吸收回族先贤王岱舆(约 1580—1660)、马注(1640—约 1711)等学者研究成果的基础上,终于构建了以"真一说"为基础、以"人论"为主要内容的、博大精深的中国伊斯兰教哲学。本文拟对刘智在创建中国伊斯兰教教义思想体系的过程中,如何吸收和改造中国传统儒家思想及其概念,作一初步探讨。

关键词:伊斯兰教;真一;太极;刘智

中图分类号:K828.7 文献标识码:A 文章编号:1002—0586(2002)02—0078—10

清初回族思想家、"天方学人"刘智(约 1660—约 1730),从伊斯兰教教义学的立场出发,基于在中国弘扬伊斯兰教教义思想的神圣使命感,披荆斩棘,历尽艰辛,以其深厚的中国传统文化功底以及精深的伊斯兰文化研究成果,在吸收回族先贤王岱舆(约 1580—1660)、马注(1640—约 1711)等学者研究成果的基础上,终于构建了以"真一说"为基础、以"人论"为主要内容的、系统而精深的中国伊斯兰哲学。其中,"真一说"就是所谓"天道",包括对于"真一"概念的探讨以及"真一论"思想;"人论"就是所谓"人道",则分为伊斯兰生命学说、认识论和归真论三个部分。简而言之,刘智认为,宇宙万物人类全都处于一个"大化循环"之中,自真宰的"一理流行"开始,至于人类出现为造化的终结;而"大化循环"的规律则是"尽终返始",因此,人又要通过"三乘"功修而复返真宰。如此,一个完整的封闭式的人生链条便实现了。值得注意的是,对于具体的生命个体来说,伊斯兰教的"大化循环"是一次性的、不可逆返的过程。本文拟对刘智的上述思想,加以简单介绍。

一、刘智哲学的基石"真一说"

中国伊斯兰教学者吸收宋儒"太极说"关于万物统一于五行、五行统一于阴阳、阴阳统一于太极、太极本无极的观点,并将这种观点与伊斯兰教有关"真主独一"的教义结合起来,从而提出了具有中国特色的伊斯兰宗教哲学的基本理论"真一说"。如刘智谓:"真宰无形,而显有太极。太极判而阴阳分,阴阳分而天地成,天地成而万物生。天地万物备,而真宰

收稿日期:2001—11—20

作者简介:沙宗平(1965—),男(回族),安徽人,北京大学哲学系副教授,博士,主要从事伊斯兰教、中世纪阿拉伯哲学研究。

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

之妙用贯彻乎其中。”[1] 又说:“天地万物既备,乃集气、火、水、土四行之精,造化人祖阿丹于天方之野。”[1]

“真一说”的建立,始于对“真一”概念的探讨。关于“真一”概念的讨论,又成为“真一说”的理论基础。刘智的“真一说”,是在对王岱舆、马注等先贤的“真一说”加以扬弃的基础上发展而来的,所以形式上更加明晰、精练,理论上更加细腻、精致。刘智的“真一说”是其宗教哲学的基石,“真一说”主要包括两个问题。其一是“真一”的概念,对于“真一”概念的系统阐述构成了刘智哲学的本体论;其二是“真一论”,就是对于“真一”、“数一”、“体一”等“三一”思想体系的完整阐述,对于上述“三一”体系的理论阐述构成了刘智哲学的宇宙论。其中,本体论部分是“真一说”的理论核心。

1.“真一”的概念。对于“真一”概念的探讨,构成了“真一说”的理论前提,因此王岱舆和刘智等学者,对于“真一”的概念都有深入细致的研究和讨论。“真一”是一个汉语概念,是中国穆斯林对于伊斯兰教的信仰对象真主安拉的哲学化表述。就是说,“真一”是一个哲学概念。作为一个哲学概念,它可以指代穆斯林所信仰的对象真主,但是它又不完全等同于穆斯林所信仰的对象真主。它实际上是对真主的一种理论抽象,是对真主的一种理论思考,所以它多少业已丧失了作为信仰对象的真主原有的丰富内涵,而呈现出被思想者重新解释和定义后的面貌,这是首先需要加以说明的,而真主安拉则是伊斯兰教全部信仰的基础。因此,“真一”也就成为中国伊斯兰哲学全部理论的基础性概念,“真一说”于是成为中国伊斯兰教义学的核心,成为中国伊斯兰哲学的理论基石。

首先,王岱舆认为:“真主止一,无有比拟,乃无始之原有,非受命之有也。”[2] 就是说,真一(真主)是“无始原有”的存在,不是“受命之有”,即是不倚赖于外物的存在。

其次,他具体地阐述说:“真一本然非从所生,亦无从生,无似相、无往来、无始终、无处所、无时光、无抑扬、无开合、无倚赖、无气质,不囿物、不同物,所以智慧之觉悟,声色之拟议,皆无能为矣。”[2] 就是说,“真一”的本体不生产也不被生产,并具有上述种种属性,即超越时空、处所、动静以及人类的认识。王岱舆指出:“单另之一,乃造化天地万物之真主,而与天地万物无干,兹为无始之原有也。”[2]

如此,他肯定“真一”是“无始之原有”,旨在说明“真一”的存在是没有原因的、无始无终的、永恒的和非受造的;而宇宙万物的存在则是“受命之有”:“原有者,能造万物;新生者,受造而有。”[2]

就是说,真主原来就存在,宇宙万物则因被造化而存在。上述可见,“真一”不过是安拉或真主的哲学称谓,如同中世纪阿拉伯伊斯兰哲学家称真主为“第一实在”、“第一因”一样。

第三,王岱舆认为,“真一”“有三品作证:曰‘本然’、曰‘本分’、曰‘本为’”[2]。

所谓“本然”,“乃原有无始,久远无终,不属阴阳,本无对待。独一至尊,别无一物。无岁月,无方所,无形相……,能命有无而不落有无,造化万物而不类万物”,就是真主的本体。所谓“本分”,“乃本然之动静,虽长守而浑一,其理显则不同”。所谓“本为”,“乃其单另之余,总具无形之妙,是为能有”。金宜久先生认为,“真一”的“本为”,即“真一”之用;这个用,就是“真一”的创造本能或造化作用。“真一”的“本分”,则是介于“本然”与“本为”之间的一种状态[3]。王岱舆说:“未发之谓静,已发之谓动。静为本体,动为作用,正于发与未发之间,谓之动静。”[2]

刘智对于“真一”,首先重新加以定义。他说:“真者,无妄之谓也。一者,不二之称也。”[4] 又说:“真一之一,独之义也,谓其独一无偶也。”[4] 就是说,刘智认为,“真一”的含义就是真实无妄、独一无偶。

其次,刘智阐述了“真一”的特性。他说:“冥冥不可得而见之中,有真一焉,万有之主宰也。”[4] 就是说,“真一”存在于冥冥之中,并且“不可得而见”;“真一”是无形的,但却是宇宙万有的主宰。

第三,刘智认为,“真一”具有“体”、“用”、“为”三品。他说:“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。”[4] 就是说,“真一”的“体”“寂然无所附着”,“真一”的“用”“觉照无所遗漏”,“真一”的“为”“分有万千数量而丝毫不爽”。总而言之,“真一”是一个哲学(宗教哲学)概念,而不是一个宗教(宗教教义学)概念。

2.“真一论”。刘智的“真一论”作为中国伊斯兰哲学的基本理论,是有其中国传统哲学思想背景的。这个传统思想就是宋朝理学家周敦颐所提出的“太极图说”。周子《太极图说》谓:“无极而太极,太极动而生阳,动极而静;静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根。分阴分阳,两仪立焉。阳变阴合,而生水、火、木、金、土。”[5] 他认为,“无极而太极”,“太极”生“两仪”,“两仪”生“五行”,“五行”生万物。

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

朱熹解释说："此所谓无极而太极也。所以动而阳、静而阴之本体也。太极，理也。阴阳，气也。气之所以能动静者，理为之宰也。然非有以离乎阴阳也。"[6] 朱熹将"无极而太极"落实到理气动静，认为理是"气之所以能动静"的主宰。

王岱舆认为："无极乃天地万物无形之始，太极乃天地万物有形之始。分而言之为有无，合而言之无二体。"[2] 又说："因人之本性，乃无极之样式；此身之本质，即太极之证明。……其行止知觉，虽由无极之性灵，孳生百骸，固出太极之本质，然其生死穷通安危得失，概不由本性本体所能自专。即此便知，无极虽受真主之命代理乾坤万物，其生死贵贱之权，必不由无极太极所能自主也。"[2]

王岱舆已经将"太极说"融合至伊斯兰教教义思想之中，认为无极是真主的"代理"、是"天地万物无形之始"，但是这种结合毕竟还是较为初步的和简单的。

马注认为："真一乃造化之原主，无极乃万命之原种，太极乃万性之原果，两仪乃万形之原本。"[7] 又说："真一有万殊之理，而后无极有万殊之命，太极有万殊之性，两仪有万殊之形。"[7]

马注的天地造化图式是：

"真一"——"无极"——"太极"——"两仪"（即天地）。

马注的思想，从形式上看，伊斯兰教教义思想与"太极说"的结合业已较为圆融；但是从内容方面来看，却有丧失伊斯兰教信仰特色的危险。

刘智指出："真宰无形而显有太极，太极判而阴阳分，阴阳分而天地成，天地成而万物生。"[1] 他又从伊斯兰教立场出发，对于程朱的某些言论进行了批评。他指出，宋程伊川《传易》曰："帝者，天之主宰也。以形体谓之天，以主宰谓之帝。"这句话"其理晓然明畅矣。然又未即导人于一定无疑之乡，而反示人以游移恍惚之路"[1]。刘智又说："理，物之所以然也。天有天理，人有人理，物有物理。理之与物，盖若意之与字也。五经中绝未有谓上帝即理，乃后之学者欲揣度上帝为何如，泥相求之而无所得，去相求之又无所归，遂以理当之。盖谓'天下莫尊于理，故以帝名之'，而不知其说犹属未当也。"[1] 黑鸣凤认为，刘智"先天六品"中的第五品"性命品"相当于"无极"，因为该品"色象未形而理已具"[4]；第六品"气象品"相当于"太极"，因为"前此有理无迹，气隐于理；后此有迹有理，理隐于气"[4]。所谓"先天六品"还是先天无形的理世，元气之后就是后天有形世界。其实刘智吸收了王岱舆关于"无极"、"太极"的观点，并将它们的位置具体化，使它们完全处于伊斯兰哲学思想体系之中，并且已经伊斯兰化了。

从王岱舆、马注到刘智，"真一论"从形式到内容都有一个逐步发展完善的过程，但其所包括的主要方面却是一以贯之的。

第一，"真一"（即真宰）是万事万物的总根源和总归宿。首先，"真一"是万事万物的总根源。中国穆斯林学者原则上接受了宋儒的"太极说"，承认万物统一于五行，五行统一于阴阳，阴阳统一于太极，太极本无极的观点。但他们也提出了一个问题："然则，由无极而成太极者谁欤？"[7]

王岱舆认为："故首明单另之一，乃造化天地万物之真主，而与天地万物无干，兹为无始之原有也。"[2]

马注认为："真一乃造化之原主，无极乃万命之原种，太极乃万性之原果，两仪乃万形之原本。"[7]

刘智认为："真宰无形，而显有太极，太极判而阴阳分，阴阳分而天地成，天地成而万物生，天地万物备，而真宰之妙用贯彻乎其中。"[1]

此后，真宰又"集气、火、水、土四行之精"，造化人祖阿丹。就是说，"真一"即真宰，又称"单另之一"，是万有的主宰。只有"真一"才是万事万物的总根源，是造化天地万物的本体。

其次，"真一"是超时空的存在。中国穆斯林学者认为，"真一"是超时空的、永恒的、普遍的存在。他们不同意世界万有生于虚无的观点，认为世界万有生于"真一"。"真一"的本体，"无形似，无方所，无暇迹，无对待"[8]；从时空方面看，"前无始，后无终，大无外，细无内"[8]。另外，"真一"是"无动无静的"。这种无动无静，又非不动不静，而是"动静不常"。刘智认为，"动静，即喻隐显也。真宰无动无静也。真宰无动静，而此云动静者，就造化而言也。先天之造化，起于一理之动；后天之造化，起于一气之动"[8]。他又说，"不常，谓时起时息，时息时起，如循环之无端也"[8]。这个"时起时息"是"动亦静，静亦动，绝无止息"的，"万物无以为生，而生于理气之动静；万物无以为化，而化于真宰之隐显"[8]。就是说，那超时空的、无动无静的"真一"，是万物"生生之本"。也就是说，一切事物的生灭动静，都是"真一"作用的结果。

再次，"真一"具有道德属性，是万事万物的总归宿。中国伊斯兰学者注意强调"真一"（真宰）固有的道德属性，如刘智认为，真宰"纲维理数，掌握天人"，

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

真宰“至知也，至能也，至全也，至善也”[8]，是万事万物的典型。无论是“妙用含蕴者的理”，还是“妙用蕃衍者的数”，包括“造化最大者的天”以及“造化最灵者的人”，都在真宰的范围和掌握之内。“一切理气，皆从此本然而出。所谓尽人合天者，合于此也。所谓归根复命者，复于此也。是一切理气之所资始，亦一切理气之所归宿”[1]。就是说，一切理气都从真宰的本然而出，又都要返回真宰的本然。所以，穆斯林用“归真”来指称人的死亡，即“返归真宰”。

刘智认为真宰造化宇宙万物的完整图式是：

真宰的体（本体）——用（属性）——为（’Afal，作为）——大命（Ruha，努哈）——性（Nafs，灵魂）、智（‘Agl，理性，理智）——溟渣（Duradi，渣滓，糟粕）——阳（Haraniyah，热）、阴（Guraniyah，冷）——四元——天地——矿物与植物——动物——人。

上述造化图式可以分解为两个子图：

其一，“先天之化”，自“真一”而至于元气：“真一”、“数一”、“体一”、大命性理溟渣（元气）；

其二，“后天之化”，自元气而至于人：溟渣（元气）、四元（气火水土）、天地三子（金木火类）人。

刘智指出，“先天之化，自一理流行……而至于元气止焉。此真宰之本升而自为降也。大世界之降也，基之于此。小世界之来也，亦基之于此。后天之化，自元气分著……而至于人止焉”[4]。就是说，其一为“先天之化”，就是“大世界”的由升而降，也就是“小世界”的“先天来降”。这是理世的无形显化。其二为“后天之化”，是“大世界”的由降而升，也是“小世界”的“后天来复”。这是象世的有形衍化。因此说，真宰造化了天地万物和人类，天地万物的发展也都以真宰为最终归宿。

*第二，“真一三品”说。*中国伊斯兰学者认为，首先，“真一”就是伊斯兰教的信仰对象真宰，所谓止一的真宰；其次，“真一”又是止一真宰的“体”（“真一”）、“用”（“数一”）、“为”（“体一”）三品中的“体”（“真一”）。再次，“真一”自身又具有“体”、“用”、“为”三品。

首先，“真一”就是真宰。王岱舆指出，“单另之一乃真主”[2]。马注认为，“真一乃造化之原主”[7]。刘智指出，“真一”是“万有之主宰也”[4]。上述学者都肯定，“真一”就是伊斯兰教的信仰对象真宰。

其次，“真一”又是真宰的“体”，即“单另之一”。王岱舆指出，“盖辨一有三：曰‘单另之一’，曰‘数本之一’，曰‘体认之一’”[2]。就是说，止一的真宰又显化为“三一”，即“单另之一”、“数本之一”、“体认之一”。有时，王岱舆又称“三一”为“真一”、“数一”、“体一”。马注则以“真一”、“无极”、“太极”来指称止一真宰的“三一”。刘智则继承了王岱舆的思想，以“真一”、“数一”、“体一”指称止一真宰的“三一”。

再次，“真一”自身也具有三品。王岱舆指出，“单另之一”“有三品作证：曰‘本然’，曰‘本分’，曰‘本为’”[2]。就是说，“真一”具有“本然”、“本分”、“本为”三品。他认为“本然”，就是“真主原有之本然”，它“原有无始，久远无终”。“本然”就是“真一”的本体。所谓“本分”，“乃本然之动静”，也就是“真一”的“用”。所谓“本为”，“乃其单另之余，总具无形之妙，是为能有”，也就是“真一”的“为”。就是说，所谓“本然”，就是“真一”的本体；所谓“本为”，就是“真一”的作为；所谓“本分”，则是介于二者之间的状态，即“动静”。王岱舆指出，“未发之谓静，已发之谓动。静为本体，动为作用，正于发与未发之间，谓之动静”[2]。

关于“真一三品”，刘智指出，“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”[4]。刘智认为，“真一三品”由内而达外的顺序是，“用起于体，为起于用”[4]。就是说，一方面，从逻辑上看，“真一三品”的次序是，由“体”而“用”，由“用”而“为”；另一方面，从本质上来说，“为不离用，用不离体”[4]，“真一三品”又是异名同实的。

*第三，“真一”、“数一”、“体一”的“三一说”。*中国伊斯兰学者所谓的“三一说”，就是指真宰所具有的“真一”、“数一”、“体一”三品，也就是真宰的“体”、“用”、“为”三种属性。真宰三品的内在关系其实是“一而三、三而一”的。“一而三”，指的是真宰的自我显化出无形的“体”、“用”、“为”三种属性（或称三品）；这是由止一的真宰显化为三，即显现为“真一”、“数一”、“体一”。“三而一”，指的是“真一”、“数一”、“体一”，在名称上和功能上虽然表现为“三”，但究其实质仍然是“一”，即在本质上依然是止一的真宰。这是真宰内在的、无形的自我显化，根据伊斯兰学者的观点，正是由于真宰的逐步显化，才造化了丰富多彩的大千世界。

王岱舆指出：“盖辨一有三：曰‘单另之一’，曰‘数本之一’，曰‘体认之一’。单另之一，乃天地万物之主也；数本之一，乃天地万物之种也；体认之一，乃天地万物之果也。”[2]

从哲学上来看，真宰也有“体”、“用”、“为”三品，这就是王岱舆“辨一有三”的内在含义。在王岱舆，

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

真宰的三品就是“单另之一”、“数本之一”、“体认之一”，他又称为“真一”、“数一”、“体一”。

马注认为，“真一乃造化之原主，无极乃万命之原种，太极乃万命之原果”[3]。就是说，马注认为，宋儒所说的“无极”相当于伊斯兰学者所谓的“数一”，“太极”则相当于“体一”。在马注，真宰三品则是“真一”、“无极”、“太极”。在刘智，真宰三品的思想更加丰富、更加系统化。首先，真宰的三品（即“体”、“用”、“为”）分别显现为“真一”、“数一”、“体一”；其次，“真一”、“数一”、“体一”三者是异名同实的。从逻辑上来说，三者分别是真宰显现过程中所依次呈现出来的三种不同境界，但它们都是真宰的自我显现，而不是外在于真宰的独立体。三者的所谓次序，既不是时间上的，也不是空间上的，而仅仅是逻辑上的。

刘智指出：“真一显而为数一，数一即真一之通也。非真一之外，另有数一也。数一显而为体一，体一即数一之通也。非数一之外，另有体一也。”[4]

就是说，“真一”、“数一”、“体一”全都在真宰之内。下面具体介绍“三一”的特性。

首先是“真一”。刘智指出，“真一”是“万有之主宰也”，“盖真者无妄之谓也，一者不二之称也。”又说，“圣人曰：隐而名真，显而名物”，“无所非显，即无所非真”[4]。刘智指出，“真一”是“万有之主宰也”，就是说，“真一”的特性有两个，即“隐而名真，显而名物”。也就是说，“真一”（真宰）或“隐”或“显，当其“隐”时，则是宇宙万有的本原，是万有的主宰，这时它就是“真宰”；当其“显”时，则是先天无形理世和后天有形象世的显现阶段，随其自显和外化，“真一”、“数一”、“体一”在逻辑上依次显现，这时它就是真宰的“体”——“真一”。

其次是“数一”。一方面，“数一”由“真一”（真宰）显现；另一方面，“数一”又是真宰“用”的载体。因此，“数一”也具有两个特性。其一，“数一”由“真一”显化，故次于“真一”。刘智指出：“其与真对，则真一为真，数一为幻。其与尊对，则真一为主，数一为仆。其与大对，则真一为海，数一为沤。”[4]就是说，与“真一”相比，“数一”在各个方面都处于其下。其二，“数一”又是理世、象世所从出。刘智指出，“理世、象世皆自此数一而分派以出，即真一之从理世而之于象世，亦须从此出而乃得任意以为显著也”。又说，“数一之一，数之所自始也。万理之数自此一起，万物之数自此一推”[4]。就是说，“数一”虽然在“真一”之下，但是却是居于其后显化的万有之上；另外，“数一”之后的显化都是直接源自“数一”，而不是源自“真一”。

再次是“体一”。一方面，“体一”由“数一”显化；另一方面，“体一”是真宰“为”的载体。王岱舆认为，“所谓体认之一者，人品”，“先天首命谓之真性，体真一之妙；后天身命谓之本性，体无极之理；阴阳合一谓之形质，体太极之用。”[2]就是说，人分别以“真性”、“本性”、“形质”，来体认“真一之妙”、“无极之理”、“太极之用”。王岱舆的哲学思想，从形式上看固然已较为成熟；但在思想内容上，伊斯兰化程度尚有较大欠缺。

刘智指出，“人之生也，其体有三：身体、心体、性体是也。以体而体夫真一也亦有三，即以此三体而体之也。”又说，“以身体而体夫真一者，其功在于遵循”；“以心体而体夫真一者，其功在于解悟”；“以性体而体夫真一者，其功在于无间”[4]。比较而言，刘智使用“身体”、“心体”、“性体”取代王岱舆的“真性”、“本性”、“形质”，刘智的概念更加简洁、明晰、统一；他使用“真一”取代王岱舆的“真一之妙”、“无极之理”、“太极之用”，不仅概念简洁、明晰，而且更加符合伊斯兰教义，从理论上讲，应该也更能为一般穆斯林（包括穆斯林学者）所理解和认同。根据刘智的观点，作为“小世界”的人，是先天性理和后天身形的结合，所以能够体认“真一”。综观“三一”，则形成从“真一”到“数一”，从“数一”到“体一”，再通过“体一”对“真一”的体认、见认、续认而复返“真一”的完整过程。此即所谓“大化循环，尽终返始”。

二、刘智的人论

刘智的“人论”，就是讨论所谓“小世界”（人）的问题，包括伊斯兰生命学说、认识论和归真论。在刘智，则是从伊斯兰教义学出发，广泛吸收中世纪阿拉伯科学（特别是医学）成果以及伊斯兰神学思想，阐述自然人的孕育过程以及承担宗教道德的社会人的归真复命过程。归真复命，就是伊斯兰教所认为的人生的终极意义所在，也是实现人生最终幸福的惟一道路。然而，伊斯兰生命学说包括“先天来降”与“后天来复”的完整过程，只是从理论上阐释生命的出现和形成。人作为真主在大地上的代治者，如何实现真宰的托付与厚望，并且实现人生的最终幸福——归真复命呢？这就是认识论所要解决的问题，认识论 要人们认识自己、认识真主，通过认识真主，才可以信仰真主。归真论所要解决的则是信仰的实践问题，只有努力实践“三乘”功修，才能实现归真复

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

命的最终幸福。

伊斯兰的生命观。人的地位，在伊斯兰教中是非常尊贵的。首先，根据《古兰经》的思想，真主在意欲造化人之时，就已赋予人崇高地位，对于人寄托了厚望，即规定人是真主在大地上的代治者，人是万物之灵。《古兰经》说："真主确是全知天地的幽玄的，他确是全知心事的。他使你们为大地上的代治者。"[9] 其次，人的形成是先有形而后无形。刘智指出，"小世界之有也，先有六品有形之相，后有六品无形之理"[4]。又说"小世界先有形而后无形者，由气而还于理也"[4]。再次，刘智认为，人的生命直接源自无形的先天性理，即是"先天来降"；但是，先天性理的"种子"要成为现实的人，还必须经历"后天来复"的过程。

首先，人是真主在大地上的代治者，人是万物之灵。

王岱舆指出："真一之次，万物之尊，莫大乎人。"[2] 就是说，自"真一"（即真宰）以下的宇宙万有，没有比人更尊贵的。他认为，"天地万物本为人用"，"有天地而无人，何异妆台无镜；有人而无天地，即若宝镜无台"[2]。就是说，天地万物是为人服务的，人与天地万物的关系，如同镜子与梳妆台的关系。如果仅仅有漂亮的梳妆台而没有镜子，则梳妆台的基本功能就无法实现，梳妆台也是不完美的。

马注指出："天地为妆台，万物为器具，两世为镜袋，板德为镜子，真主为美人。无镜子，则美人不显；无美人，则镜子无用。镜子不即美人，因镜子为美人而造；美人不即镜子，因美人无镜而长有。"[7]

马注的比喻更加全面，也更加大胆，不仅将天地万物比喻为梳妆台及其器具，将人比喻为镜子，而且将两世的光阴比喻为镜袋，将真主直接比喻为"美人"。马注的比喻，从教义学方面来看，或许有不妥当之处，但从认识论方面来看，还是比较生动形象地说明了天地万物、人、真主三者之间的关系，特别是人与真主之间的关系，即"镜子为美人而造"，"无镜子，则美人不显；无美人，则镜子无用"。关于天地万物与人的关系，马注更进一步指出："天地为谁而清宁？日月为谁而照临？山河为谁而流峙？四时为谁而更迁？万物为谁而生育？无我，而天地万物皆虚；离我，而真主之玄机妙用全隐。我本主造，主以我呈。"[7] 马注的"无我，而天地万物皆虚"、"我本主造，主以我呈"，不禁令我们想起儒者"为天地立心，为生民立命，为万世开太平"的豪迈气概来。

刘智继承了先贤的思想，他指出："盖有天地而无人，则天地之设位何用？有万物而无人，则万物之取用谁归？此以知天地万物之生，凡以为人也。人也者，真宰全体大用毕聚于其中。"[4] 就是说，天地万物是为人而设的，人聚集了真宰的全体和大用。于是，刘智又进一步指出，"人是万物之灵"。他说："人之身，统括一切所有之身；人之心，包总一切所有之心；人之性，浑含一切所有之性，是以人为万物之灵也。"[4] 就是说，从身、心、性三方面来看，人是万物之灵。

其次，"小世界"的形成，先有形而后无形。即所谓"先天来降"与"后天来复"。刘智指出："其有形者，起于一点，乃先天性理所余，而成其为溟渣者也。天下万世人生之根种也。自阿丹秉四行之精萃，结聚成身。而此一点，即寓之于其身。"[4] 也就是说，"小世界"的形成根源于先天性理，即真宰"大命"所显化出来的"性智"的剩余，这个剩余就是"溟渣"。作为"先天之末，后天之本"，具有来自先天的所谓"一点"，这"一点"就是"努哈"，即人类生命的来源。这个"努哈"是无形的，也就是"人之性"，就是所谓生命的种子，人的生命就起源于这个"种子"。刘智认为，仅有"先天来降"，即仅具有先天的"种子"，毕竟还不是现实的生命，还不是现实存在的"小世界"（人）。只有经过了"后天来复"的过程，先天性理的"种子"才成为现实的人，"小世界"也才能够完美和完善，此时的"小世界"方才是万物之灵。

再次，刘智认为，"小世界"的来复妙于"大世界"的降升。他指出："大世界之为降为升，即小世界之为来为复。而小世界之为来为复，妙于大世界之为降为升。则以大世界之由降而升也，其升尽于有形。小世界之自来而复也，其复尽于无形，无形较有形为至精也。"[4] 就是说，"大世界"的降升，就是"小世界"的来复；而"小世界"的来复，要比"大世界"的降升更加精妙。因为，"大世界"的"由降而升"，其"升"至于有形而止；"小世界"的"自来而复"，其"复"则是"尽于无形"。所以"小世界"的来复要比"大世界"的降升更加精微。另外，刘智指出："宇宙间千头万绪之理，至无尽也，然不过一真宰之自为升降来复而已矣。"[4] 就是说，宇宙万物无穷无尽，不过是真宰的自我升降来复罢了。也就是说，从本质上讲，宇宙万物都是真宰的显现和外化。

另外，关于"先天之化"与"后天之化"。刘智指出："先天之化，自一理流行……而至于元气止焉。此真宰之本升，而自为降也。大世界之降也，基之于此；小世界之来也，亦基之于此。后天之化，自元气

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

分著……而至于人止焉，此大世界之由降而为升也，而实真宰之由降而自为升也。所谓降于种，而升于果也。后天之果，即先天之种也。小世界之来也，来于大世界自升而降之。同时而其复也，复于大世界由降而升之，既毕复于其最后者，复于其最精也。后天之来，来于一点。由一点而有身形，由身形而有坚定、生长、知觉、灵悟，递进而至于首显之继性止焉。此小世界之自来而为复也。”[4] 就是说，所谓“先天之化”，即真宰“本升而自为降也”，就是自“一理流行”而“至于元气止焉”。这是真宰由升而降的过程，也就是“大世界”的“自升而降”过程。所谓“后天之化”，即真宰“由降而自为升也”，就是“自元气分著……而至于人止焉”。这是真宰由降而升的过程，也就是“大世界”的由降而升过程。“小世界”的“来”的过程，正是“大世界”的“自升而降”过程；“小世界”的“复”，开始于“大世界”的“由降而升”过程的结束。“小世界”的“来”，来于先天的“一点”，由这个“一点”而有身形；有身形而有灵活等无形六品，并止于继性。这就是“小世界”的“自来而为复”。也就是说，“小世界”的“来”，就是“由一点而有身形”；“小世界”的“复”，就是“由身形而有灵活，递进而至于首显之继性止焉”。

刘智指出：“人之身，自一点分形而渐至于灵活显用，是为小世界自有形而化至无形也。灵活者，无形中之有形，有形中之无形。是自天之人，由人合天之一大机局也。”[4]

认识论。刘智的所谓认识论，其实就是对于真主的认识和信仰。首先，刘智讨论了四品人性，将人区分为“圣贤智愚”四品。其次，刘智考察了认识发生过程中的种种“障碍”，包括客观上存在着的天人之别，即真宰与人的鸿沟；四品人性的不同障碍以及化障碍为本然的方法等等。再次，刘智讨论了人们的实际信仰状况，或信或疑，或顺或逆。

首先，刘智讨论了人的认识主体，亦即人性品级问题。他将人区分为圣贤智愚四品，并阐述四品人性所以形成的原因，认为四品人性的形成，“半以天定，半以自由”。所谓四品人性，刘智认为：“圣贤智愚之分也，分以先天理气，亦分以后天知行。先天之理气，天定者也，人之所不得而与。后天之知行，自由者也，人之所可得而与也。是故，圣、贤、智、愚之分也，半以天定。半以自由。”[4] 就是说，刘智认为，对于人性具有决定性作用的因素有两个，其一是先天理气，其一是后天知行。先天理气由天定（即由前定），人不得参与其事；后天知行根据人的自由意志，人是能够参与其事的。所以，刘智强调人性四品，“半以天定，半以自由”。就是说，人性不同的原因，一半是先天决定的，一半是后天形成的。这是从总的原则上来讲人性的形成。

其次，刘智讨论了认识过程中可能发生的障碍。所谓“障碍层次”，是指天（即真主）人之间的沟通存在着某种程度的障碍，障碍又因人的品级不同，而分为不同的层次，即四品人性之中具有的障碍也不同。刘智认为，除圣品外，其余三品都有所障碍。愚者，身体的欲求成为他的障碍。智者，心的需求（即对于闻、见、学、艺的追求）成为他的障碍。贤者，对于自我本性的意识成为他的障碍，即其本性里仍然具有自我的主观自觉，未能与真宰的本然浑同为一。贤者已经认识到处处皆本然，但因为具有自我意识，所以处处都成障碍。圣人因为摈弃了自我意识，所以能够将处处的所谓障碍化为本然。

再次，刘智阐述了将障碍转化为本然的方法。他说：“性者，本然之所自显也。以本然之性，而还之本然，何障焉？心者，本然之所流行，而成焉者也。以本然所流行之心，而还之本然，何障焉？身者，本然按原有之端庄而流行以成焉者也，以本然之身，而适尽乎本然所流行之意，何障焉？夫是以日在声色臭味之中，而本然之耳、目、口、鼻，始得以尽其耳、目、口、鼻之用也，非障也。夫是以日讲夫闻见学艺之事，而本然之聪明睿智，始得以尽其聪明睿智之功也，非障也。夫是以无日不显有神奇觉照之能，而本然之全体大用，始得以尽其全体大用之妙也，非障也。”[4] 就是说，刘智认为，身、心、性，并非一定会成为障碍。性，是本然的自显，以本然的性复还于本然，就不会有障碍。心，是本然流行而形成的，以本然所流行的复还于本然，就不会有障碍。身，是本然根据原有的端庄流行而成就的，以本然之身复还于本然流行之意，则不会有障碍。论述了身心性并非一定会成为障碍后，刘智进一步阐述说，即使每天都在声色嗅味之中，每天都在追求闻见学艺，每天都有神奇觉照的显现，也不一定就会成为障碍。

复次，关于人们的实际信仰问题。首先是所谓“疑信累德”问题。刘智认为，疑分三种，即身疑、心疑、性疑。身疑、心疑尚有药可救，至于性疑则无可救药。信也分为三种，即身信、心信、性信，最高境界是无信无疑，这是圣品才具有的境界。其次他讨论了“顺逆分之”问题，该问题涉及天理人欲。即“依乎天理，而不随夫人欲之私，曰顺。纯乎人欲，而不合乎天理之正，曰逆”。就是说，刘智认为，遵守天理而

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

不随人欲的行为，叫做顺；听任人欲而违背天理的行为，叫做逆。一切善恶、邪正，都自顺逆而起。有顺逆，人事才会有差别；无顺逆，造化就不会美妙。最后，刘智论述了“修进功程”问题，他指出“人生无嗜欲，则不能领略声色嗅味之妙；无功修，则不能渐还夫本然之真”。并从认识的角度指出，功修有三，一正身，二清心，三尽性。这也就是“归真论”所要实践的“三乘”功修。

归真复命。人类始祖出现之后，人类也就产生了。根据伊斯兰教的观点，真主造化人，旨在使人认主，而认主则是复归真主的开始。

王岱舆指出：“经云：‘人知己乃知造物之主。’圣人云：‘凡人知化生己身之真主，始知己也。’”[2]

马注指出：“真主谕云：‘我是隐藏之宝，我喜人认我。我造化人，只为认我。’圣谕云：‘凡人认得自己，便认得造化之真主。’”[7] 就是说，真主造化人，以便人认主。人不仅是先天来降的万物之灵，而且是与真宰沟通以及认识真宰的基础。伊斯兰教认为，人作为真主在大地上的代治者降临人间之后，只有实践功修，才能归真复命。

首先，刘智认为，归真不可轻言，必须具备一定的条件。他具体阐述了不可言归的六种情形。其一，无功修不可言归。其二，有功修但尚未达到浑化境界，不可言归。其三，有己不可言归。其四，知归不可言归。其五，二不可言归。其六，有知不可言归。

刘智指出：“天地上下人物表里，皆本然之所流行也。而惟圣人能实践以趋其境。……圣人知众人之不能，而又深望于众人之能之也。乃于不能之中，而指示以实践之路。一曰礼。二曰道。三曰真。”[4] 就是说，宇宙万物和人类都是真宰本然的流行，但是，只有圣人能够“实践”，“实践”即实践伊斯兰教的功修，通过此“实践”可以归真复命。为了众人能够顺利地归真复命，圣人指示人们“实践”的三条道路，即“三乘”功修实践：其一是“礼乘”；其二是“道乘”；其三是“真乘”。刘智说：“初曰‘礼乘’。总载天道、人道，一切事功之条例，此勤德敬业者所取法也。进曰‘道乘’。总载人理、物理，尽人合天之法程，此穷理尽性者所取法也。终曰‘理乘’，又名‘真乘’。总载无我、无物，天人一致之微言，此克己完真者所取法也。勤德敬业，所以修身也；穷理尽性，所以明心也；克己完真，所以见性也。身不修，不可以明心；心不明，不可以见性；性不见，不可以合天。”[1] 也就是说，归真复命的功修分为三个阶段，即“三乘”。礼，就是日用平常的宗教仪轨，是身的实践，即所谓修身，这是“勤德敬业者”的归真道路。道，就是摆脱物质而复归真宰的方法，是心的实践，即所谓明心，这是“穷理尽性者”的归真道路。真，就是与本然吻合，是性的实践，即所谓见性，这是“克己完真者”的归真道路。所谓用性去实践，就是运用本然去实践。

刘智认为，“三乘”功修不是外加于人的，而是真宰本然流行所形成的自然次第，内在于人的身、心、性之中，圣人认识到这一点，于是划分等级并加以指点。希望众人通过“三乘”功修的阶梯，以归根复命。刘智说：“归根，返吾自始也；复命，完吾政事也。”又说，伊斯兰教“教人识主，以返其本体；教人敬事，以完其初命。”“初命完，本体返”，就是全美了伊斯兰教的修道。刘智指出，真宰本然流行至于人身，人身于是具有“天秩”和“天叙”，即具有“天道五功”和“人道五典”，这就是“礼乘”功修的内容。本然流行至于人心，人心于是具有“良知”、“良能’，即指心所具有的“七德”和“五官”。充分发挥心的“七德”与“五官”的功能，以尽人合天，这就是“道乘”的功修。本然流行至于人性，人性于是具有本然的全体和大用，此时可以实现“无我”、“无物”和“人主合一”。这就是“真乘”的功修。

其次，刘智探讨了常人的功修与圣人的功修。他说：“由正身以至于清心，由清心以至于尽性，此常人之修进也。自外而内者也，修之以其渐也。性尽而心自清，心清而身自正，此圣人之修进也。自内而外者也，修之以无待也。然而圣人之修进，非所敢望也。”[4] 由正身而至于清心，由清心而至于尽性，这是平常人的修持。是由外向内的，是一种渐修。本性完美发挥，心自然会清净，心清静而身自然会端正，这是圣人的修持。是由身内向身外的，这种功修是无所凭借和倚赖的。但是，圣人的功修，不是平常人所能奢望的。就是说，刘智认为，存在两种修道的方法和道路：

其一是普通人的功修，顺序是正身清心尽性。这是由表及里、由浅入深、循序渐进的修持道路。

其二是圣人的功修，顺序是尽性清心正身。这是由里及表、自深返浅的修持道路。

刘智指出：“人极之超妙也，有顿有渐。圣凡之分科也，有天有人。知其顿不知其渐，则其顿不可以为法。盖顿超者一二人之路，渐入者千百人之路也。安于凡不希于圣，则无论天事人事，皆自弃之矣。”[4] 就是说，人性至于超妙的境地，有顿修法，有

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

渐修法。圣人、凡人的分别，有先天生就，有后天人为。知顿修法而不知渐修法，则顿修也不可以为法。因为顿修法仅是一二人的道路，渐修法却是千百人的道路。甘于平凡而不希望为圣，则无论天事人事，都会自动放弃。简言之，对于大多数人来说，一方面要有远大的人生理想，即为圣并如圣人般归真复命；一方面要脚踏实地，从一点一滴的功修做起，即要具有苦干精神。如此，才可以追求归真复命。

再次，刘智说明了归真复命的正确步骤。他指出，“求归于未有所修之日，则归真无路”[4]。“有知不可以言归也”，“有己亦不可以言归也”，“盖有所修而不知摆脱，则其修皆为归真之障”。“忘乎其修也，而并忘乎其真。忘之者，归之机也”[4]。就是说，功修是归真的初始入门，无功修则归真无路。但是不仅要有功修，而且要做到“忘修”，方可以谈归真。完全的归真还必须做到“四忘”，即“忘修”、“忘知”、“忘我”、“忘他”。综上所述，刘智认为，正确的复归方法包括如下几个步骤：

其一，功修。首先要具备一定的功修，因为没有功修，就会归真无路。其次，在将要归真的时候，要自觉地摆脱那功修。再次，必须彻底地摆脱前述的功修。

其二，忘却。首先，完全摆脱功修的方法就是淡忘。忘却是复归的关键。其次，不仅要忘却功修，而且要忘却复归。再次，忘却必须在视听云为时忘却。但是，视听云为都要求具体对象。这种要求具体对象的思想，也就成为复归的障碍。

其三，刘智进一步阐述如何做到“真忘”（即“四忘”），以实现归真。他说：“真忘者，无我无他矣。无我无他，则并泯其归之迹矣；而乃可以为归真之妙境也。”[4]

所谓“真忘”，就是做到“无我无他”，甚至连归真的意识也忘掉，如此才能渐趋归真之妙境。能够实现归真复命，则就能够实现人生的永恒幸福，这是伊斯兰教人生观的主旨所在，也是其最终旨归。

综上所述，刘智的“真一论”，首先解决了信仰的对象问题，指出应该信仰独一的真宰；其次阐述了真宰如何造化宇宙万物，即真宰与世界的关系问题。刘智的人论，首先说明了人的生命的来源，是所谓“先天来降”的；其次阐述了人生的意义所在，就是认识造化宇宙万物的真宰；再次，强调要实现人生的终极幸福，获得永恒的快乐，只有通过“三乘”功修而顺利复归真宰。就是说，刘智认为，宇宙万物人类处在一个封闭的链条之中，即所谓“大化循环”。这个循环的始点是独一的真宰，宇宙万物人类全都由真宰的“一理流行”。自真宰的“一理流行”开始，至于现实的人的出现，是“大化循环”过程中的“自始至终”；由人开始，通过“三乘”功修，而复归真宰的过程，是所谓“尽终返始”。如此，一个完整的封闭式的、包括先天与后天在内的人生链条，终于圆满实现。刘智的所谓“天道”，旨在强调“冥冥之中，有真宰焉”，并且真宰是无形象、无方所的，宇宙万物以至于人类都是由真宰造化的；刘智的所谓“人道”，则是具体而微地论证人（即“小世界”）是由真宰造化的，人必须认主、拜主，并通过伊斯兰教的功修而复归主。如此，主宰造化一局之事完矣，人生才能成功，并获得最终的幸福。就这样，《古兰经》为普通穆斯林大众描绘了一个光芒四射的感性的天堂，而中国伊斯兰哲人刘智则为崇尚理性思辨的穆斯林描绘了一个充满哲理的理性的天堂。

参考文献：

[1]（清）刘智. 天方典礼：卷1[Z]. 天津：天津古籍出版社，1998.

[2]（明）王岱舆. 正教真诠·清真大学·希真正答：上卷[Z]. 余振贵标点. 银川：宁夏人民出版社，1988.

[3] 全宜久. 中国伊斯兰探秘——刘智思想研究[M]. 北京：东方出版社，1999.

[4]（清）刘智. 天方性理[Z]. 台北：台湾黎明文化事业公司，1978.

[5]（清）张伯行. 太极图详解[Z]. 上海：学苑出版社，1990.

[6]（宋）朱熹. 四书集注[Z]. 成都：巴蜀书社，1989.

[7]（清）马注. 清真指南[Z]. 余振贵标点. 银川：宁夏人民出版社，1988.

[8]（清）刘智. 天方典礼，卷二[Z].

[9] 古兰经[M]. 马坚译. 北京：中国社会科学出版社，1996.

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

A Study on the Philosophy of Liu Zhi, the Hui Thinker in Early Qing Dynasty

SHA Zong—ping

(Department of Philosophy, Peking University, Beijing 100871)

Abstract: This dissertation makes a systematic exposition of the religious thought of Liu Zhi (1662—1730), a thinker of Hui nationality living at early Qing dynasty, especially of his theory of "Zhen Yi" (The True—Oneness) and his theory of humanity. Based on the comment, analysis and synthesis of the source materials of his most important work; ("Tian Fang Xing Li" The Islamic Theology and Philosophy), this dissertation also tries to figure out Liu Zhi's basic ideology system such as the Zhen—Yi—lun, (the Theory of The True—Oneness), cosmology, epistemology, and Islamic theories on life and returning to Allah. The author considers that after the continuous work of Hui thinkers during Ming and Qing dynasty, including Liu Zhi, the Islam has finally completed the historical process of sinization. In this sense, the Liu Zhi's philosophy can be regarded as an important milestone of Islam in China. It marks the rise of Chinese Islamic philosophy, the independence of Chinese Islamic theology, and the completion of Islam sinization as well.

Liu Zhi is a chinese philosopher of Islam, he is a religious philosopher with a rational—speculative spirit and he created an Islamic rational theology so his philosophy is inevitable permeated with religious mysticism, theism and spiritualism. this dissertation also tries to fairly and justly do some introduction to these Liu Zhi's theories, which are all organic parts of his system. On the basis of the objective need to expound Liu Zhi's philosophical thought, this dissertation makes an appropriate explanation and tries to be as objective as possible.

Key Words: Islam, Zhen Yi, Tai Ji, Liu Zhi

责任编辑: 马金宝

·新书讯·

《当代中东政治伊斯兰: 观察与思考》出版

由中国社会科学院西亚非洲研究所曲洪副研究员著的并由美国黄兴基金会资助出版的《当代中东政治伊斯兰: 观察与思考》一书 2001 年 1 月由中国社会科学出版社出版发行。

该书以中东各国有代表性的"宗教政治反对派"和"宗教极端主义派别"的活动及其对社会政治生活所产生的影响为主要内容, 对当今中东地区的政治伊斯兰现象进行了较系统的研究论述。分历史上的宗教与政治和伊斯兰与中东宗教政治反对派两部分 13 章。历史上的宗教与政治部分包括前 4 章, 分别就伊斯兰教与穆斯林社团的血肉联系、历史上伊斯兰政治制度(哈里发国家制度的四种"原型")、传统的伊斯兰政治理论(逊尼派的哈里发学说和什叶派的伊玛目学说)以及近代以来有代表性的宗教社会思想(泛伊斯兰主义、伊斯兰现代主义、伊斯兰原教旨主义)等问题作了历史的回顾、理论的思考和系统的归纳。伊斯兰与中东宗教政治反对派部分描述和研究了政治伊斯兰现象对当今中东国家和地区政治造成的冲击和影响问题。包括后 9 章, 分别就一些有代表性的国家(包括埃及、阿尔及利亚、沙特阿拉伯、土耳其、阿富汗、伊朗和苏丹)的基本情况进行个案研究。

该书共 26.9 万字, 32 开, 定价 23 元, 欲购者请与中国社会科学出版社联系。地址: 北京鼓楼西大街甲 158 号。邮编: 100720。

?1994-2016 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net