刘智“三一说”新解

王 希
(中国社会科学院 世界宗教研究所,北京 100732)

摘 要:真一、数一、体一构成的“三一说”是具有代表性的中国伊斯兰思想,也是刘智《天方性理》一书的整体思想构架,其宗旨在于以哲学方式论述伊斯兰教的三项基本原则,即“认主独一”“先知性”和“复归”。真一、数一、体一是一个按逻辑顺序依次显化,构成“大化循环,尽终始返”的完整过程。

关键词:真一;数一;体一;伊斯兰三原则
中图分类号:B968 文献标志码:A 文章编号:1674 - 6627(2015)06 - 0102 - 05

一、“三一说”之解释

通常,学者们倾向于将真一、数一、体一解释为真主或真实者连续显化的三个层次,同时,又从宇宙生成论和认识论的角度,认为三个“一”构成了一个完整的过程,实现了大化循环,尽终始返[1](73)[2]。这种解释不仅在义理上讲得通,而且有相当的文本依据,因为刘智在《天方性理》(卷五)“三一通义图说”中指出,“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”[3](109),而黑鸣凤也在《性理本经注释》(卷五)中说“真一起化而为数一,数一成化而为体一,体一化化而为而复归于真一。”[4](29)

笔者也赞同这种理解,只不过需要说明的是,这种理解是就显化过程的宏观逻辑层次而言的,因为刘智在“大世界造化循环图”“先天理化次第图”和“后天形化次第图”中已经展示了大世界显化的具体逻辑层次和过程,而“小世界原始返终图”“圣功实践图”“修进功程图”等不仅展示了人的生成演化过程,也表明了认主和归真的道理。而且,笔者进一步认为,“三一说”在描述显化逻辑层次和顺序的同时,更侧重于每个大层次各自的作用和功能。换言之,该学说旨在以苏非哲学的方式表述伊斯兰教的三项基本原则,即“陶希德(tawhid)”(真主独一或认主独一)、“先知性(nubuwwa)”和“复归(ma ‘ad)”。因此,可以认为,“三一说”乃是《天方性理》一书的整体思想架构。

二、伊斯兰三原则

众所周知,伊斯兰教有六大信仰之说,即信真主、信天使、信经典、信使者、信末日、信前定。这六大信仰又被一些教义学家和哲学家进一步分为三类,即“陶希德(tawhid)”(真主独一或认主独一)、“先知性(nubuwwa)”和“复归(ma ‘ad)”,被称作伊斯兰的三项基本原则或原理(usu)。“陶希德”主要涉及真主的本体与属性,包括天使在内的受造物与真主的关系、前定和天意等问题;先知性则涉及众先知和使者(以穆罕默德为封印)的身份和使命及其经典的功用;复归则讨论末日审判、肉体复活等与末世论相关的内容,实际上就是人的终极意义和价值问题[5](42~43)。对于这三个基本原则,千百年来形成了众多的学术和思想传统,旨在从不同的角度对其进行解释和阐发。就此而言,中国穆斯林思想家也概莫能外,只不过他们因所处的特殊文化环境而采取了具有自身特色的表述方式。笔者

收稿日期:2015 - 08 - 10
基金项目:国家社会科学基金重点项目“刘智《天方性理》的整理、翻译及研究”(15AZJ0005)
作者简介:王希(1972 -),男,陕西咸阳人,中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员,博士,主要从事伊斯兰哲学和伊斯兰思想史方面的研究。

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

认为，刘智的“三一说”也是对这三个基本原则的概括表达，确切地讲，它是中国化苏非哲学的表达，其中涵盖了宇宙生成论、先知论、认识论，心性论、功修论等诸多内容。

三、真一三品说

学者们通常认为，汉语伊斯兰思想中的“真一”概念来自苏非哲学术语 ahadiyyah。例如，清末著名学者马复初和马联元都曾将《天方性理·本经》翻译为阿拉伯语并做以注解。其中，马复初在其《本经五章译解》中，将真一译作 al-ahad 和 ahadiyyah[6](33,45)，而马联元在其《性理微言注释》中则译作 ahadiyyah[7](101)。一般而言，在伊本·阿拉比学派中，真主或真实者可至少分为三个层次，最高的层次就是绝对的非限定者，他超越于一切概念思维之外，包括肯定和否定，是完全的不可知。这个层次通常被称作“本质(Dhat)”，也即绝对存在(wujud mutlaq)，也就是《天方性理》中所说的处于“真幻不分、体用无别”状态的“无称”。第二个层次可以用否定的方式来谈论，说明他的绝对超越性和排他性，也就是说，它是一种否定性和排他性的“一”，这种层次被称作 ahadiyyah①，也即刘智所说的“体”。第三个层次，可以用肯定的方式来谈论，说明它是内在包含着一切实在的“一”，也就是包含着“多”的“一”，这个层次也被称作 wahidiyyah，即刘智所说的“用”②。

然而，值得注意的是，在刘智等中国穆斯林学者的用法和理解中，真一并非一个单一的层次，而是真主自身之中所包含的三个层次，即所谓“真一三品”。在《天方性理》(卷五)“真一三品图说”中，刘智说道“冥冥不可得而见之中，有真一焉，万有之主宰也。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。故称三品焉。”具体而言，在《天方性理》卷一中，刘智分别论述了各个层次及其特点。其中，“最初无称图说”指出：“造化有初而必有其最初。象数未形，众理已具，此造化之初也。当其无理可名，是为最初，其造化之本然，不可以名称……圣人于此不曰无，而曰无称；性理家于此不仅谓之为有，而谓之曰实有。实有者，无对待而自立者也。真幻不分，体用无别，一无所有，而实无所不有也……最初之境，真幻、体用义无不具，故谓之有。真幻、体用，名无专属，故谓之无称……”[3](34) 显然，这里旨在强调真实者绝对非限定的最高层次，他甚至超越了真一之体的层次。这就是苏非哲学中常说的本质或本体的层次，这种层次也被称作“绝对存在”或“存在本身”，亦即刘智文中提到的“实有”。在后期伊斯兰哲学当中，这种层次的存在也被称作“绝对非条件的存在”。

接下来便是真一三品中的“体”的层次，也称“不动品”。在“真体无着图说”中，刘智主要以否定的形式来谈论它，“论其品曰不动，而实为一切万动之所从起。动者有着，而此体不动，则无着也。不惟不着于声色，并不着于舒卷；不惟不着于喧寂，并不着于觉照；不惟不着于方所，并不着于有无。一切幻境皆无常，而此一真体则常存而不朽。一切有形无形之属，有始有终，而此一真体，则无始而无终”[3](35~36)。这样的“体”，在后期伊斯兰哲学中也被称作“以否定为条件的存在”，而与前述“绝对非条件的存在”相对。但整体上讲，二者都可看作对真主或真实者本质的某种描述。

在“大用浑然图说”中，刘智主要讨论了“用”的层次，即“初动品”。他说“初动之品，即全体大用也……大用不过知、能二者……知者，言乎其觉照也；能者，言乎其安排也……大用之品，盖总包乎为主一切当然之动，及为物一切能为之动，而浑然裕乎其中。”[3](36~37) 此处的“用”，就是教义学和苏非哲学中常说的真主的属性或德性，尤其是知识、能力、生命、听、观、说等本质属性。在此，刘智将其归结为知与能两大类。而且，此处的“用”仍然同“体”浑然一处，尚未细分出来。在下一个层次，体和用才得以明确析分，真主作“为”的层次才得以显现。在“体用始分图说”中，刘智论述道“用含于体，而当此之际，而稍稍有发露之机，是为次动品。一无所为，而已裕能为之具总言之曰：知、能。析言之则生、化、予、夺及一切安排布置之类也……查密氏曰：此品即真一包含一切本为授迹之动，是为真有之表也。本为授迹云者，盖谓真宰以其本体之所有而赋予物，如印迹然也。”[3](37~38) 这个层次，就是教义学中所说的“真主的行为属性”，也就是与创世相关的那些属性。

从宇宙生成论的角度看，真一是万有的主宰和终极根源。具体而言，真一的作用在于起化，即发起造化。而具体的造化活动则是由数一代理完成的，但其最终仍由真一主持和操纵。透过表面上的造化论，更准确地讲，刘智所持的苏非哲学立场在宇宙生成论方面是一种显化学说，即理世和象世的创造，天地人物的形成无非都是真一自为隐显的结果。因此，在“真一三品图说”中，刘智特意强调了真一三品与万物的关系，而且引用贾米的说法“虽然，

---

① 需要指出的是，ahadiyyah 在苏非术语中也常有多种含义。有时，它表示真实者或真主最为内在的“本质(dhat)”层次，有时则指本质层次之下的“第一规定或自身限定(ta ‘ayyun awwal)”，有时甚至当一个表示“一性”的普通术语来用。

② 就这种解释而言，刘智在《天方性理》中对真主或真实者的理解实际上就可分为四个层次，即无称、体、用、为[8](184)。

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

万物有不齐之物，虽非真一本境之所实有，而其所显著之万物，则又无往非真一本然之显著者也。圣人曰：隐而名真，显而名物。盖谓无物之非真也。”[3](104)

因此，从上述分析可以看出，关于真一三品的论述，不仅涉及真主的本体、属性、行为，而且还涉及宇宙生成论中真一的终极作用及其同万物的根本关系，而这些正是伊斯兰学术传统中“陶希德（认主独一）”所探讨的核心问题。

四、数一三品说

在“数一三品图说”中，刘智指出“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……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，一而乃得任意以为显著也，数一之本量又如此。原其始终本来，亦三品焉：曰初命，曰代理，曰为圣。初命者，真一之首显而为命之最初者也。代理者，自有此初命，而真一化育之事，皆其所代为发挥者也。为圣，亦代理之意也。色身往世，以人治人，而代真一以广宣其至道也。是之谓三品。”[3](105~106) 黑鸣凤也说“数一三品，即真一三品之显也。初命为体，代理为用，为圣为为。”[4](106) 可见，按刘智和黑鸣凤的理解，数一的三品实际上是指先知穆罕默德的精神和色身在理世和象世的功用。具体而言，从宇宙生成论的角度看，穆罕默德精神代真一实施造化之事。在“真理流行图说”中，刘智写道“当此于穆流行之际，真宰以其本体中无所不有之妙，尽发现于首品之中。首品者，千古群命之一总命也。后此之造化，皆此首品以真宰之所发现者而一一发现之也。首品为真宰之首品，但不得以真宰称之。首品之所有，一皆真宰之所有。首品所含之理象，一皆真宰所含之理象。后此造化之事皆首品之事，而真宰若不与其事矣，故于此名之曰代理。”[3](38~39) 这就是《天方性理·本经》中所谓“数一成化”的功能和作用。另一方面，在象世，穆罕默德以最后的先知和使者身份替真主宣传伊斯兰正道。

因此，可以看出，数一的所谓三品主要是从两个角度表达“圣品”或先知身份与功能（nubuwwa）的，即代替真一创世和治世的角度，而非一般的逻辑显化顺序，因为从穆罕默德精神（大命或初命）到象世中穆罕默德之色身的显化过程，中间存在性理、渌渣，以及形化诸品等逻辑层次和环节。这种情况与真一的三品并不完全类似，因为真一的三品体、用、为，同时也是三个连续的显化层次。

为进一步说明刘智对数一三品的理解，我们可将其与王岱舆的数一三品说进行对比。王岱舆在《清真大学》中将数一分为“元勋”“代理”“代书”三品。“所谓元勋者，乃至圣之通称，性命之大源……是为诸有之种子……斯代真主保养之本然也。”[5](388) “所谓代理者，乃阐发万灵……人类天仙神鬼之本来，天地万物之所以，皆始是时，莫不由其命令是为发露。此代真主作为之动静。”[5](389) “所谓代书者，乃精粹之余，自然发露于外……斯为太极。”[5](390) 可以看出，这样的描述似乎更侧重于从宇宙生成论的角度说明显化的逻辑层次，因此，它对应于《天方性理》“大世界造化循环图”中理世的“命”“性理”“渌渣元气”这三个环节或层次。尽管王岱舆在“代书”一章的后半部分谈到“首仆”和“钦差”时，认为“钦差者，代理人神与万物，莫不赖其提拔，诚三纲之大纲，五伦之大伦也”[5](390)，也谈到了先知穆罕默德在治世方面的功能，但其与“代书”的具体关系似乎并不是很明晰。相形之下，刘智对数一三品功用的论述则更为明确。因此，很显然，数一三品说非常明确地表达了作为伊斯兰三原则之一的“先知性”。

此外，另一个值得关注的问题是，一些经汉两通的中国穆斯林学者为何要用阿拉伯语 wahidiyyah 表示数一概念。因为我们看到，在马复初和马联元的《天方性理·本经》阿拉伯语译注中，均做如是处理。但如上所述，在规范的苏非主义术语中，wahidiyyah 表示的应该是刘智理解的真主“用”的层次，那么该如何理解这种情况呢？对此，笔者尝试梳理两个与先知穆罕默德相关的苏非术语，即“穆罕默德实在（haqiqahat muhammadiyyah）”和“穆罕默德精神（ruh muhammadi）”，以期能部分解释这种现象。根据伊本·阿拉比学派后期的主流理论，当最高的本质将自身显现给自身时，就形成了本质对自身的一种认识，而且，其中以混同不分的方式包含着一切神圣的和受造的实在。可以说，他是神圣本质在下降过程中的第一个层次，被称作“第一规定（ta ‘ayyun awwal）”或“第一显现（tajali awwal）”，亦称“穆罕默德实在”。这种实在并非指穆罕默德个人，之所以用“穆罕默德实在”称之，乃因先知穆罕默德是第一个达到如此品级和层次的人，这也是人类认识的极限。按照贾米在《光辉的耀闪》（即汉译《昭元秘诀》）中的解释以及马联元的注解，“穆罕默德实在”是一个普遍的事态（sha’n kulli /总事），以浑然不分的方式包含了一切神圣的 sha’n（即真主属性和尊名之诸实在）、受造的 sha’n（事物的实在和［真主］知识中的形式，即永恒原型），无始的 sha’n（即真主的那些无始的属性）、无终的 sha’n（天堂地狱等那些无终事物的实在）[10](34) [7](5)。而且，人们能以两种视角看待这一实在，当不考虑或否定这些事态时，则称为 ahadiyyah，亦即前文所说，以否定的方式谈论的

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

绝对性和排他性的“一”；当肯定这些事态时，则称 wahidiyyah，亦即包含着“多”的“一”。因此，“穆罕默德实在”相当于刘智“全体大用”的层次。

然而，“穆罕默德实在”是否等同于“穆罕默德精神”（或继性、大命、初命、大笔等概念）呢？学者之间似乎存在分歧。刘智的解释较为模糊，在“先天性品图说”中，他指出，“至圣之性，即真宰之自为首显者也。其名虽曰之性，而其实即真宰之智能德性也……至圣之性，与真宰之本然无同无异”[3](50)，但马复初和马联元在翻译注释《天方性理·本经》中“命昭元化”一句时，明显将至圣之性看作精神性的第一受造物，并解释说“第一受造物即继性……第一受造物在显现之前等同于‘穆罕默德实在’，而‘穆罕默德实在’在显现之后就是第一受造物。”[7](11)

我们再回到用 wahidiyyah 表示数一的问题上。笔者以为，数一概念意在表达先知穆罕默德的精神和色身在创世和治世方面的功能，而且无论是总括一切性理的至圣之性，还是作为真主美名集中体现的人极和完人，都是一个大全式的包容着“多”的“一”，而术语 wahidiyyah 恰恰能表达这层含义，而且他是“穆罕默德实在”的一个层次或角度，在名称上与先知穆罕默德相关。再者，根据阿拉伯语中常用的换喻（majaz mursal）修辞法，可以用事物现在的名称来称呼其未来的状态，那么用表示“穆罕默德实在”的 wahidiyyah 表示穆罕默德精神及其现世个体也就顺理成章了。这种修辞方式在苏非哲学文本中经常出现，例如，马联元在《性理微言注释》中明确指出，真一三品中的“为”用的就是换喻修辞法。“为”其实是指“为”的实在或本质，因为在通常意义上，只有当真主的“行为”现实发生时才称其“为”，但此时“为”根本没有在外在世界有反映丝毫，而只存在于真主的思维或知识当中[7](8)。因此，在理解“数一”概念时，应适当区分三种意义上的先知穆罕默德，即穆罕默德实在、穆罕默德精神、历史现实中的先知穆罕默德个人。

五、体一三品说

在“体一三品图说”中，刘智认为“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。以身体而体夫真一者，其功在于遵循……以心体而体夫真一者，其功在于解误……以性体而体夫真一者，其功在于无间……此三品者古今修真者之总义也。”[3](107) 显然，这里指出了三种体认真主的方法，即所谓知、见、续三种认知方式。不仅如此，刘智还在“圣功实践图说”中明确指出了认知方式的三种实践道路“实践之路：一曰礼，二曰道，三曰真。礼者，日用肆应之仪则也，实践之于其身。道者，却物还真之趋向也，实践之于其心。真者，即本然洽合，而为礼与道之实际也，实践之于其性。实践之于其性，即实践之于其本然矣。”[3](92) 因此，通过三乘功夫，即修身、清心、尽性，最终使得“体一化化”，以至于“克己完真”“归根复命”。

在“全体归真图说”中，刘智进一步阐发了他对“归真”的神秘主义理解。他说“真未可以易言归也。求归于未有所修之日，则归真无路；求归于有所修而未化之日，则归真有己。无路不可以言归，有己亦不可以言归也。言归于知归之日，则知归即非归也。有为所归者，有知所归者，是二之也，二不可以言归也。言归于不知有归而自归之日，则犹知其有不知也。知其有不知，则亦犹之乎其有知也。”[3](101) 可见，归真的主要障碍是一种主客二分的对象化认识，要消除这种认识，就必须“于其所急欲归者而忘之，忘乎其修也，而并忘乎其真。忘之者，归之机也……知有忘，犹不可以言忘也。而必忘乎其所以忘，而尤必忘乎其所以忘，而乃可以为真忘也。真忘者，无我无他矣。无我无他，则并泯其归之迹矣。泯其归之迹，而乃可以为归真之妙境也。是则以无所修为修，以无所进为进，仍复以无所得为得，而乃可以无所归为归也，此全体归真之义也”[3](102)。显然，这是典型的消融主客、物我两忘的神秘主义认识论。也就是说，只有这样才能实现真正意义上的“复归”或“归真”，实现人和万物的终极目标。可以看出，这种体一学说的宗旨，是通过各自的实践功夫来认识真主并最终回归真主。这无疑是对伊斯兰“复归”或“大化总归”原则的一种哲学式解读。

此外，需要补充说明的是，“体一”概念及其阿拉伯语对译问题。毋庸置疑，体一是一个中国式的伊斯兰术语，其含义就是“体认之一”，而马复初和马联元在《天方性理·本经》阿拉伯语译注中，将其分别译作 al-ittihad 和 al-muttahidiyyah（合一，合一体/统一，统一体）[6](33) [7](102)。细心的学者发现，这两个词汇在正统苏非术语中并未得到广泛认可，因为它的词根很容易让人理解为“合二为一”（成为第三个事物），尤其是所谓的“人主合一”，好像人和真主融合在一起成了第三种事物一般。因此，中国穆斯林学者通常更喜欢“化己归真”这样的中文表达。因此，人们自然而然会问，为什么马复初和马联元要用这两个阿拉伯语来表达刘智的“体一”呢？笔者认为，“体一”的主体是人，尤其是“完人”。例如，王岱舆就说，“所谓体认之一者，人品”。而马复初在《本经五章译解》的天人分品图中，用于标识“体一”的阿语词就是“人”。马复初和马联元使用这两个阿语术语，并非要在人主合一意义上表达人及其功能，或将这样的人称作“合一体”，而是有其他意图。这里，笔者从义理上推测，他们可能想表达的是，人是一

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

个在自身之中统一合并了真主属性和尊名的事物，因为马联元在注释中解释说“当真心与人的灵魂在一个人身上会合与统一，那么真实者尊名与属性的所有全美就会显现，以至于真实者会在真心这面镜子中看到自己属性和尊名的全美。”[7](80) 因此，人就是一个真心与人性（人的灵魂）的统一体或合一体。在此意义上，al-muttahidiyyah 的译法就可以讲得通。

六、三一通义

《天方性理》之论述“三一说”的内容并不限于真一、数一、体一这三品的图说，同时也体现在许多章节之中。这里要略加论述的三一通义图说，即是对三一说的进一步阐发。前文从结构上表述了真一、数一和体一各自的内在层次和作用，那么，三者之间还存在何种关系呢？刘智认为，三者是三而一之的相通关系“唯一而三也，乃有可得通而通之也。真一者，真而真也。数一者，真而幻也。体一者，幻而真也。真而幻，则真通于幻；幻而真，则幻通于真。幻者，真之显也。以幻有之真，而通于本有之真。则真通于真矣。”“三乎其不得不三者，真一之自为隐显也。”[3](108~109) 也就是说，三者是完全贯通的，其根基是真一本身的绝对存在，是绝对存在渗透，运行在万物中的结果。就此而言，一切不过是真一本身的自为隐显而已。

三一之通实际上是宇宙论和本体论的角度阐述了真一、数一和体一三者之间的关系，然而，在论述三者的关系时不可避免地要涉及他们同世界或万物之间的关系。因此，刘智接着论述说“世界者，三一之所总寓而得以显其通焉者也。世界之外，有世界焉，真理之世界也。世界之内，有世界焉，人极之世界也。无天地之世界，则人极之世界无资；无人极之世界，则真理之世界无位。无真理之世界，则人极之世界与天地之世界，又无从得而自显，则世界之有也，亦有乎其不得不有也。有乎其不得不有者，亦真一之自为隐显也。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。三一显于世界，世界即三一之所通也。因三者之通而有世界。因世界而乃得以显三者之通，总真一之自为隐显也。”[3](109) 在三一通义图、天人分品图和天人合一图中，都包含有世界这一要素。这是因为，按照苏非主义的理解，世界是真主属性与尊名的具体和析分的体现，而人，尤其是完人则是集中和总括的体现。

通过上述分析，笔者认为，三一论乃是《天方性理》的整体构架，旨在从苏非哲学的角度阐明伊斯兰的三项基本原则，即认主独一、先知性和复归。而且，若按内容的分量而论，《天方性理》卷三、卷四以及卷五的一部分，其主要议题可以说都是以体一为中心的，因为关于人、小世界、完人、人的心性、三乘功夫的相关论述，其主旨无疑是要阐述人如何明心尽性，通过认主法圣而最终复命归根，在源于真主并归于真主的大化循环中，实现人本己的终极价值和意义①。

参考文献：

[1] 金宜久. 中国伊斯兰探秘[M]. 北京：东方出版社，1995.

[2] 沙宗平. 大化循环、尽终始返——清初回族思想家刘智哲学观初探[J]. 回族研究，2002(2).

[3] (清) 刘智. 天方性理[M]. //清真大典：卷17[M]. 合肥：黄山书社，2005.

[4] (清) 黑鸣凤. 性理本经注释[M]. //清真大典：卷17[M]. 合肥：黄山书社，2005.

[5] Sachiko Murata，William Chittick. *Vision of Islam*[M]. New York：Paragon House，1994.

[6] (清) 马复初. 本经五章译解[M]. 民间刻本，1867.

[7] (清) 马联元. 性理微言注释[M]. 印度坎福尔：石印本，伊历1343.

[8] Sachiko Murata，William C. Chittick，Weiming Tu. *The Sage Learning of Liu Zhi：Islamic Thought in Confucian terms*[M]. Cambridge (Massachuseets) and London：Harvard University Press，2009.

[9] (明) 王岱與. 正教真诠 清真大学 希真正答[M]. 余振贵，铁大钧，译. 银川：宁夏人民出版社，1991.

[10] [波斯] 贾米. 光辉的耀闪(波斯文版)[M]. 伊朗库姆：布斯坦图书出版公司，1383.

[11] 季芳桐. 天方性理的主旨和影响[J]. 北方民族大学学报(哲学社会科学版)，2014(4).

【责任编辑　海晓红】

① 就此而言，笔者非常赞同季芳桐教授的论断《天方性理》探讨的核心问题是人的心性问题，即人如何通过心性之功修而复归真主的问题[11]。

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