[“文化对话与文化自觉——文明对话国际学术研讨会”论文选辑]

刘 智 论 人 极

[美]村田幸子[1] 著,姚继德[2] 译

(1. 美国纽约州立大学 比较政治系,美国 纽约;2. 云南大学 国际关系学院,云南 昆明 650031)

中图分类号:B968　　文献标志码:B　　文章编号:1002 - 0586(2006)02 - 0016 - 03

在《天方性理》中,刘智阐述了伊斯兰教关于安拉(真主)、宇宙(天、地及万物)和人类的基本学说。在该书卷首里,他以 5 章之篇幅勾勒了这些学说,并将其名之曰《本经》。尔后,他在本书第二部分里,又将之扩展为相应的 5 卷。在论述中,他用 70 幅图表来对其文本进行了诠释[①]。

《本经》首章描述了宇宙形化的各个阶段,始自真有,终于万物,强调了造化与形化的动力。

第二章提供了一幅静态的宇宙全图,从两大次第角度描述了宇宙形化的层次,每个次第都包含有 14 个层次:第一次第为理,始于主座,依次为诸天、四行及土;第二次第为性,始于至圣之位,依次为各种善人、活性、长性和金性。

第三章转到了人的胎形变化、发育生长的问题,描述了人如何由万物之性向上演化,从石性成为圣性。

第四章没有关注人发育的本体论阶段,而是从人在宇宙中的特殊位置来看其德、灵两性的变化,即他们在向上位演化的过程中,欲实现其觉性和灵性,必须在其心中具有七德。

第五章阐述了通过实现人极的“人”这个中介,最终达成天人浑一。

笔者今天想透过两幅演化图,来对第二、四两章分别作一扼要分析。第一幅图从宇宙结构的角度,描绘了人的由来。第二幅图透过与灯的比照,分析了人自身完全实现的过程。在进入分析这两幅演化图前,我想就涉及这些讨论的伊斯兰教背景知识,作些说明。

一

伊斯兰教关于人的地位的总体观点,肇端于真主的独一性(阿语叫做“陶赫德”tawhîd)。它宣称真主派遣众先知并降示天经,以警示人类的种种责任,然后告诫说,人死后将复归到造物主真主阙下,进入永生状态。但他们将不会回到同一个住所。因为每个人将根据他在现世的“性”而被真主安排在不同的地方,其“性”取决于他在现世的所有行为、思想、意图和性格特征。

《古兰经》指出,人类生活在健忘状态之中(阿语叫做“你斯晕”nisyân 或“嘎夫拉”ghafla),他们时常忘记真主的独一性,而这种健忘是他们与生俱来的天性。结果是人忘记了自己对真主的义务和责任。人祖阿丹曾是第一个健忘的人,但他很快清醒(阿语叫做“迪克尔”dhikr),并得到了真主的宽恕,然后被真主作为代治者(哈里发)派遣到人间。

真主视阿丹为值得信赖的代治者,是因为他负有责任并恢复了(对真主的)记忆。这些责任和记忆可概言之为一个词“仆人”(阿语“阿布杜”'abd),即成为遵照最高造物主的一个仆人而存在,而非成为悖逆物和破坏天地和谐的一个仆人。

收稿日期:2005 - 11 - 20

译者简介:姚继德(1964—),男(回族),云南楚雄人,云南大学国际关系学院教授,民族学博士。

《古兰经》中以阿丹和其他先知的例子，阐述了人类所应该负有的职责。他们生活在对真主的完美的记忆中，扮演着顺从真主命令的仆人角色，是真主在大地上的代治者。据《古兰经》中的记载，这些职责曾被每位先知反复告知了人类。依照伊斯兰教传统的说法，这些先知多达 124 000 人，而穆罕默德则是他们中的最后一位。

二

作为伊斯兰历史发展中的一个传统，人的观念被许多不同的方式进行了描述。其中的一个通用名称是“全美的”（阿语“卡马勒”kamâl）。在此意义上最早使用该词的，大概是先知的一句圣训：“男人中的许多人成为了全美者，但女人中的全美者只有麦尔嫣（尔萨的母亲）和阿斯娅（法老的妻子）。”

在讨论“全美”问题时，穆斯林学者把人性描绘成一种无限的潜质，这种潜质可以通过遵循先知圣行的方式得以实现。真主按照他的想象创造了人，并把所有的“圣品”都潜藏在人性之中。这些“圣品”在真主创造无限扩展的整个宇宙时就已充满其间，不仅充盈在时间和空间里，而且充盈在超越人类感知的许多领域中。

宇宙广袤无垠，无法感知，不仅在平面和物质的二维（如同现代宇宙学里讨论的）里无法感知，而且在立体的三维里，包括人死后所永住的其他阈界，也无法感知。换言之，在人类可知的阈界里，存在着降自“真一”的诸多世界，而这些世界最终也回升到“真一”。各自所处世界越高，其圣品表现得就越多。

宇宙作为一个整体，既包含着平面和立体的二元维度，即我们通常说的“万物非主”，作为神圣存在的圣品的完整显现，宇宙又通常被称为“大世界”。在“大世界”的万物之中，唯人类具有显现所有“圣品”的独特潜质。因此，他们又被称为“小世界”。

在伊斯兰文献中对“完人”概念论述得最详尽者，是 13 世纪的先哲伊本·阿拉比氏。他在其著作中集中讨论的命题就是“全美的人”（阿语叫做 al-insân al-kâmil，尽管在他之前“完人”概念已颇流行）。阿拉比氏学派中的这些思想学说，许多都成为了刘智《天方性理》的背景理论。

三

为展示刘智“完人”概念的几种表述中的两种，下面让我们返回到他的书中。

《天方性理》第二章提供了一幅“大世界”结构的全图。刘智解释说，正如“大世界”在保持真主圣品得以显现时分为多种层次那样，人类在显现真宰的圣品时也分为多个层次。人类实现的无限潜质越多，他们所实现的圣象的完美性就越高，就越接近真主。

刘智从人体或物与“大世界”的关联角度，描述了“大世界”的结构，在右边是各重天界，通过身体的存在来展示这些天界。请注意，这些天界要么按其与真主的不同距离来划分，要么按其光亮程度来划分，要么按其所显现的圣品强弱来划分。最接近真主的天界是“阿而实”，即真主的宝座所在的那一层天（见《古兰经》第 7 章第 54 节）。接下来的是“库而西”，根据《古兰经》第 2 章第 255 节经文，“库而西”即在真主宝座脚凳之下的那重“包罗天地”的天。接下来是七层天和金、木、土、水四种元素，构成了“大世界”的 13 层真实显化。

在图的左边，我们看到了宇宙间各种造化物所具有的“性”，以及从人身开始上升到“完人”的品性。元点是“人身”，所有的“品性”都可以在此得以实现。请注意，其中只有四层被“非人属性“占据，因为在我们本身的品性之内具有石性、金性、长性与活性，而理象的真实差异，则表现在众多的人群类型和个人身上。按照伊斯兰教的观点，人群的这些类型可以界分为九个层位。表示这些层位的阿拉伯术语，根据刘智书中的夹注，来源于阿齐兹·阿勒丁·纳萨菲氏（Azîz al-Dîn Nasafî，卒于 1300 年）的《道行推原经》（Maqsad-i aqsâ）[②]。

四

按照阿拉比氏的观点，所有的先知和一些大贤都达到了体现真主圣品的完美层位。刘智根据传统的伊斯兰术语把“全美”划分为五个大类。然而，当阿拉比氏在讨论“全美之人”时，他具有一种典型的把所有先知和大贤都列入“全美之人”范畴的观点。倘若我们要从中文里找出一个能够与之完全对应的术语的话，最好莫过于“人极”了。

在《天方性理》中，刘智使用“人极”一词达 9 次。其中的 5 次出现在第四章及其注释之中，即讨论到人需要实现“全德”时。其余 4 次则出现在最末一章，尤其是在图 62 中。刘智用“人极”在此表明，在由真理、天地和人极构成的三大组合中，人类属于第三元。

此外，笔者想在此考察一下《本经》的第四章，尤其是下面的说法：

人若灯具，真光其火。不获真光，徒为人具。人

极大全，无美不备。

刘智通过把“人身”与“灯”的各种活动对比后，划分为7层。居中者为人自身，即“真光”、“真理”，是为人类存在之根本物质。人们想要达到“人极”，必须将这七层天浑合为一，从而俾人从健忘之造化物，转化为全美的人类。

在伊斯兰文本中，灯的类比及其流行。这主要依据《古兰经》第24章《光明》中第35节的经文：

真主是天地的光明，他的光明像一座灯台，那座灯台上有一盏明灯，那盏明灯在一个玻璃罩里，那个玻璃罩仿佛一颗灿烂的明星，用吉祥的橄榄油燃着那盏明灯；那橄榄树不是东方的，也不是西方的，它的油，即使没有点火也几乎发光——光上加光——真主引导他所意欲者走向他的光明。

在这个类比中，尽管刘智提及了3本参考书，而事实上他主要参考了其中的一本，即纳智门丁·莱孜氏（Najm al-Dîn Razî，卒于1256年）的《密迩索德》（Mirsâd al-'ibâd）。虽然刘智使用的似乎是波斯文原著，而非中文译本，但该书却是最早被翻译为中文的伊斯兰经典之一（由伍遵契氏译作《归真要道》）。

莱孜氏还比刘智作了更为详细的类推。他提示我们说，真主想以“它物”来被感知，于是他就创造了宇宙，然而没有形化，就没有“它物”。为使其品性得以彰显，真主创造了两个基本的世界——“天”（理世）和“地”（象世）。天上的造化物，如众天使，只能彰显其卓越的“圣品”，而地上的造化物，如动植物，则只能彰显其所固有的“圣品”。

人类被造化时所独有的，是他们的心，以及天和地；而其他造化物所具有的，要么有天，要么有地。人心则混合了天与地、灵与肉。这就是人的知觉与潜意识的位置所在。它可以看见大地，也可以透过智、性、德去感知一切象世和天界。

人类处境中的所有行迹与苦难，皆起源于智、性、德。欲消除这些苦难，必须恪守众先知和大贤的正道，而不能屈服于自己个人的好恶私欲。凡不遵循圣道而辜负于人类之责任者，将成为奴仆，并服从于真理。这就是刘智为何要在引文中说“不获真光，徒为人具”的原因。

注释：

①刘公介廉《天方性理》，又名《天方性理图传》、《纂译天方性理图传》和《天方性理图说》，分为《本经》和《图传》两大部分。《本经》有五章，卷首附有黑鸣凤、袁汝琦、丁湜漫、王泽弘、陈芳、徐元正、梁潘等6篇序文，以及作者自序，独立成一册。《图传》有5卷，每卷一册，共附图70幅，连同《本经》分刊为6册，书名下分别以“吾道一以贯之”六字署之。是书有康熙宁波版、成都版，同治及光绪昆明版和民国北平清真书报社共5个版本传世。

②纳萨菲氏在其伊斯兰著作中使用的这些术语非常标准，而刘智的翻译却相当宽泛。如“庸常者”叫做“穆民”（意为“信士”），“善人”阿语译作“阿比德”（意为“崇拜者”），“廉者”阿语译作“咱赫德”（意为“节制者”或“禁欲者”），“智者”阿语译作“阿勒菲”（意为“知道者”或“知者”），“大贤”阿语译作“瓦里”（意为“真主的朋友”或“圣徒”），“列圣”阿语译为“奈比”（意为“先知”），“钦圣”阿语译作“拉苏勒”（意为“使者”），“大圣”阿语译作“乌鲁拉若穆”（意为“坚忍者”），“至圣”阿语译作“哈体穆”（意为“封印先知”，即穆罕默德）。参见H·拉巴尼氏（H. Rabbânî）编《道行推原经》（Maqsad-i aqsâ），以及贾米氏（Jamî）增订的《阿什阿勒默额特》（Ashi'at al-lama'ât，译注：该书即中译名的《昭元秘诀》，德黑兰：伊拉米图书馆，伊朗历1352年/公元1973年版），第268—269页。

③虽然刘智所使用的部分术语与伍遵契氏同，一些则不同，但总的来看，两份文本的行文风格似乎也不一样。根据波斯文本，我们可以将原术语恢复如下：“五官”指五种感觉，波斯语读作“哈瓦西磐吉尕纳”（hawâss-i panjgâna），“身形”即身体，波斯语读作“贾萨德”（jas-ad）。“五觉”指“人的能力”，莱孜氏用波斯语“库瓦伊巴夏里”（quwa-yi basharî）来指称，专指人所具有的内在的诸如记忆、想象和思考能力；他用波斯文“迪勒”（dil）来指“心”，用波斯文“阿格勒”（'aql）来指“智”，用波斯文“鲁赫”（rûh）来指“性”或“灵”，用波斯文“哈菲”（khafi）来指“灯油”。这些论述伊斯兰心智学的术语的相似性得到了大家的认同，尤其是在讨论到人的潜意识的内在结构时，后三个术语得到了普遍的使用。参见M. A. Riyahî氏编《密迩索德注释》，德黑兰：Bungah-i Tarjama wa Nashr-i Kitab出版社，伊朗历1352年（公元1973年）版，第121—123页。

责任编辑：和　侃