

[“‘回儒世界观与中国伊斯兰研究的当代价值’学术研讨会”论文选辑]

# 苏非思想与中国哲学

## ——谈苏非著作在中国的翻译和意义

王俊荣

(中国社会科学院 世界宗教研究所 北京 100732)

**摘要:** 苏非著作在中国被翻译和介绍的过程,是中国穆斯林学者通过“以儒诠经”的方式完成伊斯兰哲学本土化的过程,其深远意义在于,使苏非思想与中国哲学这两大相互独立的思想体系在中国伊斯兰教义学(或称中国回回经学思想体系)的形成过程中得到最佳的融合与沟通。本文以苏非派传入中国及苏非著作在中国的流传和影响为主线,对苏非思想与中国哲学进行粗浅探讨与比较,以说明二者在宇宙观、认识论和人生价值观方面的共通之处。

**关键词:** 伊斯兰教; 苏非思想; 译著; 影响

中图分类号: B966 文献标识码: B 文章编号: 1002-0586(2012)03-0017-07

### 一、苏非派传入中国

伊斯兰教传入中国始于唐(618—907年)宋(960—1279年)之际。苏非派何时传入,没有明确记载。但根据14世纪《伊本·白图泰游记》描述,当时中国各地已有苏非修道士进行活动<sup>[1]</sup>,尽管尚未形成教团或派别。明朝(1368—1644年)中叶即16世纪以后,兴盛于中亚的纳赫什班迪教团开始从布哈拉、撒马尔罕等地传入新疆,通称为“依禅”。明末清初(约17—18世纪),苏非派又从阿拉伯、中亚、印度经新疆传到甘肃、青海和宁夏,形成了中国内地的苏非“门宦”。

内地门宦 **الطرق المنقولة من النقشيبندية**——纳赫什班迪教团源流:

哲赫忍耶 **الجهرية**

虎夫耶 **الخفية**

——卡迪里教团源流: **الطريقة المنقولة من القادرية**

嘎德林耶 **القادرية**

——库布拉维教团源流: **الطريقة المنقولة من الكبروية**

库布林耶 **الكبرية**

新疆依禅 **منطقة شينجيانغ**——纳赫什班迪教团源流: **الطرق المنقولة من النقشيبندية**

收稿日期: 2012-07-06

作者简介: 王俊荣(1952—),女,中国社会科学院世界宗教研究所研究员,主要从事伊斯兰教研究。

白山派 طريقه الجبل الأبيض

黑山派 طريقه الجبل الأسود

伊斯哈克耶 الاسحاقية

伊纳克耶 الانياكية

达瓦尼耶 الداوانية

伊西克耶 الاسكية

18 世纪后传入的拉巴尼学派 مذهب الامام الربان السرهندي

新疆依禅派大多源自中亚地区。16 世纪,纳赫什班迪教团传入新疆,逐渐形成以叶儿羌为中心的伊斯哈格系和以喀什噶尔为中心的依禅卡朗系,并演化为黑山派和白山派<sup>[2]</sup>。这一时期的重要苏非团体包括伊萨克耶、伊奈克耶、米斯克耶、达瓦尼耶等,均属纳赫什班迪教团在新疆的分支。至于纳赫什班迪教团另一分支伊玛目拉巴尼派,则在 17 世纪末 18 世纪初从印度传入新疆各地。以后,新疆又出现众多苏非派别,其源头仍主要是纳赫什班迪教团,但它们的划分标准和相互归属比较复杂,各种资料也众说不一,尚待进一步研究考证。新疆依禅派奉行哈乃斐教法,重视教乘,更提倡道乘修行。同时也积极参与社会活动和政治活动,对当地穆斯林的政治和历史发展产生了重要影响。

中国内地苏非门宦的发展,与新疆、中亚、南亚和阿拉伯地区的苏非教团关系密切。一些门宦由境外苏非直接传入,如嘎德林耶、库布林耶;有些则是内地穆斯林学者负笈求学从国外带入,如哲赫忍耶等。还有些与新疆的依禅派有直接渊源关系。内地门宦的道统源头主要有纳赫什班迪、卡迪里和库布拉维三大教团。其中,纳赫什班迪教团根据齐克尔的赞念形式又分为哲赫忍耶(高念)和虎夫耶(低念)两支。因此,内地有哲赫忍耶、虎夫耶、嘎德林耶和库布林耶“四大门宦”之说。各派下又进一步分化为数量不一的分支,总数多达 30 余支。其中,哲赫忍耶、虎夫耶人数最多,有数十万人;其次是嘎德林耶;库布林耶人数最少<sup>[3]</sup>。

内地门宦都遵循正统的哈乃斐派教法,特别尊崇教主和崇敬圣墓。修持方式或信仰礼仪则不尽相同。例如哲赫忍耶主张高声念诵迪克尔,虎夫耶主张低念,嘎德林耶崇尚出家不婚,库布林耶则提倡幽居节食。但类似分歧并不影响他们在苏非学理方面的一致。这不仅源于苏非固有的包容传统,也是中国穆斯林兼收并蓄的结果。

中国内地门宦与国外苏非派相比,在教团体制、宗教仪式、建筑风格等方面体现出更多中国传统文化色彩。有的道堂建筑采用中国传统庙宇园林结构,配以中国传统艺术风格的龙凤、狮子、麒麟等动物图案,道堂内摆放香炉,焚香,石刻碑文,牌匾楹联采用一些佛教、道教或儒家思想术语表达苏非主义。这些都表明,与其他派别相比,门宦同中国传统文化相互之间的接纳和融合程度更高,社团宗教生活与社会经济生活的结合更加密切,内聚力更强。

## 二、苏非主义对中国伊斯兰思想的影响

苏非主义对中国伊斯兰思想的形成产生了重要影响,这主要表现在经堂教育和汉文译著两方面。

中国内地的经堂教育在明朝中后期兴起,旨在传授宗教知识,培养经师和教职人员。经堂教育通行的阿拉伯语和波斯语教材(俗称“十三本经”)涉及各传统学科,其中就包括阿卜杜·艾布白克尔的《مرصاد العباد》(米尔萨德)和加米的《أشعة المنعمات》(蓝麻阿特)这样的苏非著作。此外,经堂教育常用的参考书目还包括大量苏非著作和具有苏非主义色彩的作品,如苏非义理著作:阿齐兹·奈萨斐的《مقصد أقصى》(默格索德)、加米的《لوائح》(勒瓦一合)、安萨里的《احياء علوم الدين》(圣学复苏)、拉巴尼的《مكتوبات》(麦克图伯特);文学和修养类:哈里里的《مقامات》(麦嘎麻特)、萨迪的《蔷薇园》《果园》等等。苏非主义大师伊本·阿拉比的著作如《فصوص الحکم》(智慧珍宝)等也在内地有所流传。但显而易见,影响更大、流传更广的是波斯语的苏非著作。苏非思想不仅直接影响了内地门宦的形成和发展,也对整个中国内地伊斯兰教产生了广泛而深远的影响。根据《经学系传谱》的记载,经堂教育的奠基人胡登洲及其弟子,以及很多著名的经师、阿洪都与苏非有往来,或受到苏非思想的影响。廉洁自律、安贫乐道的苏非精神甚至成为很多学者追求的人生理想。

苏非思想的传入激发了中国穆斯林学者的革新与思考,他们开始用汉文翻译和阐释伊斯兰教义,从而推动了中国伊斯兰思想体系的形成和发展。汉文译著活动从明末至清末历时约300年。期间,很多伊斯兰经典被译为汉语,其中就包括前述一些苏非著作。与此同时,中国穆斯林思想家开始用汉语表述伊斯兰思想,构建思想体系。他们的著述,其最大特色是将苏非主义与中国传统文化相结合。主要代表作包括:王岱舆的《正教真诠》和《清真大学》,张中的《归真总义》,伍遵契的《归真要道》,马注的《清真指南》等,都是以儒诠经,吸收儒、释、道各家思想阐释苏非神秘主义哲理。其中,张中的《归真总义》是印度苏非阿师格讲解苏非大义的笔录翻译。在张中的《四篇要道》中,刊出《勒娃一合》(一译《勒瓦一合》)、《密尔索德》这些苏非著作已在中国穆斯林中流传。王岱舆、张中书中介绍了拉比亚(约717—801)、巴斯塔米(?—874)、祝奈德(?—910)和哈拉智(约857—922)等中世纪著名苏非的思想和传说。西北有的苏非门宦把伊本·阿拉比(1165—1240)称做“大谢赫穆赫印迪尼”经常念颂。伊本·阿拉比的《麦加的启示》和鲁米的《玛斯纳维》是各苏非教团学者潜心阅读之书<sup>[4]</sup>。尤其是刘智的《天方性理》,被誉为中国伊斯兰思想的巅峰之作,其核心思想便是苏非主义形而上学体系和学说,书中所列参考书目几十种,均为正统教义学与苏非学著作。值得一提的是,《天方性理》中的《本经五章》被中国穆斯林学者译为两个阿拉伯语版本,并加以注释而介绍给国外穆斯林。此后,马德新的《大化总归》《四典要会》等,也是吸收、改造中国传统文化中的某些思想素材和概念,用以阐发伊斯兰教理和哲学。汉文译著形成的一套“汉克塔布”话语系统,对明清以来中国穆斯林的价值观念、思维方式、语言特点产生了深刻影响,同时对教内外人士理解伊斯兰教特别是苏非主义,架起了沟通的“桥梁”,并由此创立了独具特色的中国伊斯兰教哲学体系,使之成为中华民族文化的一个重要组成部分。

#### (一) 经堂教育教材及苏非派常用典籍

《مرصاد العباد》(Mirsād 米尔萨德),波斯文,作者是中亚库布拉维教团苏非阿卜杜拉·艾布·伯克尔(一说库布拉维教团创始人的弟子纳吉姆丁·拉齐)所著,成书于13世纪中叶。清初中国穆斯林学者伍遵契将其翻译成中文,名《归真要道》。刘智的意译名为《道行推原经》。是清初回族穆斯林汉文译著中一部篇幅较大、内容丰富的重要作品。全书分五门共40篇,是讨论宇宙根源、性命义理、修身养性和复命归真的神秘主义专著。书中还讨论了大世界和小世界的关系,苏非派三乘功修——教乘、道乘和真乘的意义和作用。据《经学系传谱》记载,明清之际的回族经师多喜欢讲解《密迩索德》<sup>①</sup>。

《أشعة المنعمات》(Ashi'at-al-Lama'at 艾什尔吐·来麦尔台),波斯文,波斯苏非诗人、中亚纳赫什班迪教团思想家阿卜杜·拉赫曼·加米所著,中国穆斯林学者解译为《费隐经》或《额舍尔》。汉译本为舍蕴善的《昭元秘诀》,也有多种影印本流行。

《لوائح》(Lawa'ih 勒瓦一合),波斯文,系加米(1414—1492)对伊本·阿拉比《智慧珍宝》(فصوص الحکم)所作注释。以波斯文本和汉译本广泛流传于中国穆斯林中间。汉译本为刘智的《真境昭微》或称《昭微经》。该译本是对原书内容和思想的提炼和概论,并未对其中的诗歌部分进行直译。目前已有学者将原著中的诗歌部分以韵律诗或自由体形式进行翻译。

《مقصد أقصي》(Maqsad-Aqsa 默格索德),波斯文,库布拉维教团苏非阿齐兹·奈萨斐著。中译本为马复初的《汉译道行究竟》。

《المواقف》及《شرح المواقف》(Mawāqif 默瓦吉福 Sharh-al-Mawāqif 设理合默瓦吉福),作者为伊拉克苏非穆罕默德·本·阿布杜·扎巴勒。刘智《天方性理》所列参考书目之一,分别解译为《格致全经》和《格致经解》。尚无公认的汉译本。

《Gulistān 古里斯坦》,波斯文,波斯诗人萨迪著。作为中国经堂教育中师生必修的波斯文课本,深受穆斯林大众推崇。汉译本有两种:王静斋译本《真境花园》,水建馥从英文版转译本《蔷薇园》。

《احياء علوم الدين》(圣学复苏或宗教学科的复兴 Ihya'-'ulūm-al-din),安萨里教义学著作。1932年,成达师范学校毕业生王国华编译出版了该书的辑录选本,早在中国各地流行,西北地区不少清真寺作为经堂教育的重要课本之一。目前有张维真、马玉龙合译的《圣学复苏精义》上下册,为该书的中文节译本。

《مكتوبات》(麦克图巴特),纳赫什班迪教团希尔信迪学派的宗教哲学著作。原文为波斯文。系印度莫卧儿帝国著名苏非派学者伊玛目拉巴尼(1563—1624)著。由其弟子于17世纪后期整理成书,命名书信集。

全书3卷,9部分,收书信536封。综述了纳赫什班迪教团宗教哲学理论的基本观点。此书约于18世纪后期传入中国新疆地区。19世纪末,俄国喀山学者穆立德·阿凡提将其从波斯文译为阿拉伯文,1901年在麦加出版。不久,回族朝觐者将其带回国内,传入回族穆斯林中。今日在中国穆斯林中此书的波斯文本和阿拉伯文本同时流传,被列为经堂教育课本。在西北苏非穆斯林中备受珍视。目前有马廷义的汉译本<sup>[5]</sup>。

《المثنوي 玛斯纳维》波斯文双行体长诗,共4.5万行,分6册。作者哲拉鲁丁·鲁米(1207—1273)为波斯苏非派著名学者和诗人、毛拉维教团创始人。此书被誉为“波斯诗的《麦加的启示》”,是毛拉维教团经典。在中国穆斯林中广为流传。新疆依禅派奉其为经典之一,作为念齐克尔的内容。中译本为当今学者元文琪、穆宏燕、王一丹等完成的波斯经典文库之《玛斯纳维全集》六卷<sup>[5]</sup>。

## (二) 汉文译著代表作

王岱舆《正教真诠》和《清真大学》。

张中《归真总义》是另一部蕴含着比较可观的阿拉伯文、波斯文书目资料的汉文伊斯兰教典籍,并且时代要早到明代末年,在舍蕴善和刘智之前大约60年,值得重视<sup>[6]</sup>。

伍遵契《归真要道》。

马注《清真指南》。

刘智《天方性理》,其中《本经五章》部分由回族经堂教育家马联元从汉语译成阿拉伯语,为经堂教育学生研读和介绍给国外穆斯林提供了方便。

马德新《大化总归》《四典要会》《汉译道行究竟》<sup>[7]</sup>。

## 三、苏非思想与中国哲学的比较

伊斯兰教苏非神秘主义思想的集大成者是伊本·阿拉比(1165—1240)。以他为代表的思辨苏非学派的著述包含着新柏拉图主义“流溢说”、诺斯替教派的“真知”说、波斯祆教的“照明”学说以及印度吠檀多哲学等诸多外来思想的影响,同时也保持了作为穆斯林自己学说的独立性,为伊斯兰教与外来思想的融合作出了努力。其特点是用哲学语言表述直觉体验,阐释人与自然、精神与物质的关系,形成独具特色、自成一体的苏非宇宙观和人生观。

### (一) 宇宙观方面

苏非学说中的一些术语概念与中国宗教哲学思想中的表述相当契合。例如:

关于“一”的概念,在中国哲学中,相当于老子所说的“道”张载所说的“气”;宋明理学中的“理”,也就是“太极”或“太一”。均是指万物的普遍本质。在伊本·阿拉比的学说中,“一”用“真”或“真理”(阿拉伯语 الحق,拉丁语音译 Haqq)来表示。他所说的“真”即真主,万物都是从真主流溢或派生而出,都是真主自显与外化的结果。真主包容万物,产生万物,超越于万物之上,又内在于万物之中。真主与万有的关系是“一”和“多”,真主是一,一生万有,万有归一。这是伊本·阿拉比全部哲学思维的基础,也是苏非主义的核心教义。

关于大宇宙与小宇宙的概念。中国哲学中的“天人合一”,与大宇宙和小宇宙的同一相似。伊本·阿拉比沿袭这一观念,提出大世界、小世界以及整个宇宙以人为中心复归真主的思想。他的大世界概念(阿拉伯语 العالم الكبير,拉丁音译 al-Ālam al-kabīr)用来描述宇宙的起源、天地万物的形成、真主造化的过程和层次,讲的是真主造物,本以为人。小世界的概念(阿拉伯语 العالم الصغير,拉丁音译 al-Ālam al-saghīr)是讲人从先天无形到后天有形的变化发展,再从后天有形向先天无形即人性向神性的回归,强调真主造人,本为认主。他以“存在单一论”(阿拉伯语 وحدة الوجود,拉丁音译 Wahadat-al-wujūd)展示大世界的目的是,让人透过物质世界认清精神世界的最高目标,使人道符合天道。而在世间一切创造中,唯一能够认识最高实在,达到返本还原的只有人。苏非关于净化灵魂,修行到“完人”(先知或圣徒)境界和品级的主张,正是以这一思想为基础。

### (二) 认识论方面

苏非主义是一种独特的认知方式。它不是通过感觉和理性获得对客观事物的认识,而是靠个人修行中出神迷狂的某种状态而获得满足。其认知的对象并非客观世界或现象世界的相对知识或真理,而是主观世界或理念世界或称幽玄世界的“绝对真理”。其共同的方法论都强调超越自我,追求形而上的直觉为认知之道。

这种认知目标和认知方式与老庄哲学中的神秘主义相同。老子提出以“道”为核心的哲学体系,用“道”来说明宇宙万物的本质、构生、变化和本原。“道者,万物之奥”,“独立而不改,周行而不殆”,是永恒存在而又不能直接感知“道法自然”,有其客观自然规律;但“道可道,非常道;名可名,非常名”,“视之不见”“听之不闻”“搏之不得”,不能用语言概念来表述,也不能完全凭感性经验来认识,最好是“塞其兑,闭其门”,彻底排除感性经验,通过“涤除”“玄览”、清除内心杂念和“致虚极,守静笃”的虚静冥想直觉万物,从而与玄之又玄的道合为一体,达到“玄同”的神秘精神境界。庄子则建立起系统的体道学说,追求“天地与我并生,万物与我为一”,“独与天地精神往来而不敖倪于万物”的精神境界。提出以“心斋”“坐忘”“以神遇而不以目视,官知止而神欲行”的修养方法达到这一目的。

### (三) 人生价值观方面

苏非神秘主义主张,人生的价值在于不断从事精神修炼以净化灵魂,人在现世应时时、事事念主、赞主、认主,将凭直觉而心见真主看做是最大的精神满足和快乐。神秘主义者的俗世生活或清贫或富裕,或独身或有家室,都只是客观的和外在的。他们在主观上并不眷恋荣华富贵,也不企求来世的福乐或天堂的享受,而是从内心专注于对真主的沉思。在他们看来,永恒福乐不是躯体的尽情享受,唯有“与主合一”时的至善至美境界才是天堂。在他们的心目中,真主是人生的最终归宿。由于真主的完美,人应当爱慕他,眷恋他。由于真主代表着光明、知识和真理,人应当渴望他,追求他,而不是远离他。这样,人才能在品格上不断接近于神性的完美。

这种清静无为、念主为乐的观念与中国道家哲学有些相似。道家思想的发展从杨朱至老子、庄子,提倡的是“远离世俗”“欲洁其身”,懂得并顺应宇宙万物变化的法则,更重要的是超越自己以外的世界,从更高的观点看事物,就是无我。老子认为,万物生成,“道”在其中。“道”就是“德”,“德”就是事物的本性。“万物莫不尊道而贵德”。人要循德求道,行事为人力求平易朴实,中庸而不过分。人顺德,就是顺事物的本性行事,这时人的生活就超越了世俗的是非善恶。庄子讲,人浮游于道德,就是浮游于万物的初始状态,役使万物,而不为万物所役<sup>[8] P55-59</sup>。他认为,顺乎天然,乃是一切快乐和善良之所由来。但由于事物的本性在不停地变动,所以人需要对事物有更高层次的理解。这就是超越普通事物的界限,超越自我与世界、主观与客观的界限,达到“无我”的境界,与道合一。从“天人合一”得到的快乐才是“至乐”。达到至乐的人,是完美的人、心灵自由的人、真正的圣人。对于真正的圣人来说,“天地与我并生,万物与我为一”,至于世俗得失、时运好坏,都不足挂齿,但求遨游于无穷的境域,得以安享心灵的宁静。

与道家“天人合一”的“至乐”、苏非“与主合一”的至善至美境界异曲同工的观念,还有儒家思想提倡的“浩然之气”。孟子认为,人如果充分发展人的本性,不仅可以知天,而且可以与天合一。知道人的本性,也就知道了天道。这与苏非“认知自己,便认知真主”的观点是一致的。孟子还提倡“塞乎天地之间”的浩然之气,认为它是人和宇宙融为一体的气概,是超越道德的价值。培养浩然之气的办法则是“配义与道”<sup>[8] P68-70</sup>。一个人如果从体验中领悟了道,又长期行义,积累善德,浩然之气便会从他内心自然地涌现出来。由于自然本性是人人都有的,所以世人只要充分发展本性,人人都可以成圣人。儒家的这种“人皆可以为尧舜”的教育思想,就是鞭策人们努力追求高尚的情操。

对苏非念主为乐、追求“与主合一”的人生价值观,还可以联系中国的程朱理学思想来加深理解和认识。朱熹认为,每一事物从生成时便有一个理居于其中,这个理构成该事物的本性。人也是如此。人性就是人类得以生成之理居于个别人之中。人性和人心的区别在于,心是理加上气之后的体现,是个别的、具体的,而性是抽象的。心可以思想、感觉;但性不能有这些活动。人类之理是共同的,而人则各有不同,这是因为一个人必须禀气而后生,“禀气之清者,为圣为贤,如宝珠在清凉水中;禀气之浊者,为愚为不肖,如珠在浊水中。”(《语类》,卷四)因此任何人,除所禀受之理外,还有禀受之气,即“气禀”。由于禀受不足或有缺陷,未将万物之理充分表现出来,如同珍珠湮没在浊水里一样。人所当做的就是把珍珠再现出来,所用的方法便是“格物致知”。“格物”是为了从有形之物中体认超越物体的“理”,也就是“道”。换句话说,理是抽象的,物是具体的,通过“格物”以“穷理”,既领悟了理念的永恒世界,又领悟了自己内心之性。这就是人的先天品性与后天修养的问题<sup>[8] P256, 258, 263</sup>。这种格物致知的认识论,就是道家所说的对事物更高层次的理解,同时也是儒家所提倡的浩然之气。

#### (四) 修行与道德的关系方面

根据伊本·阿拉比的认知论,圣徒是以知而行。他说“你的一切动静都应以知识为准。先知赞赏接受知识并以知而行的人。”为此,他对“安拉以正道和知识派遣我(穆罕默德)”这条圣训作了一个形象的比喻。他说“这就如同给大地带来了及时雨,供人饮用、浇灌和种植;草木借雨而繁盛,旱地因雨而湿润。同样的道理,谁能领悟安拉的宗教,安拉必引他上正道,赐他以知识。傲慢的人犹如水过平地,丝毫没有收获。要做知而行、行而知的人,像灯盏与蜡烛,燃烧自己,也照亮他人。这样,真主就会赐你光明与凭证(规范、准则),并继续不断地给你新的知识,使你在末日之时得到真主的恩惠。努力做有知识的人,以身作则,并指导他人。”<sup>[9]</sup>由此看出,苏非的修行绝不仅限于个人从善,而由个人善向社会善的扩展就是通过被尊为精神导师的圣徒来完成的。

中国哲学中所探讨的内圣外王之道也包含这样的思想。在儒家经典《中庸》里,完美、至善被称为“诚”(真诚、纯真),它与“明”是连在一起的。“诚则明矣,明则诚矣。”诚不仅是完善自己,还是成全万物的途径。成全自己是仁德,成全万物是智慧。诚是人天性中的品德,人的内心和外部世界的道理都合在其中。就是说,唯有天下至诚之人,才能充分发挥人的天性,能充分发挥自己天性的人,才能充分发挥别人的天性;而后才能充分发挥万物的本性,从而能够帮助天地化育万物,而最终与天地合为一体。一个人如果力求完善自己,也必须同时完善他人。不关心别人的完善,自己便不可能完善。自我完善就是充分发展受自上苍的天性,完善他人就是以孔孟提倡的忠恕、仁义对待和帮助别人。既然完善自己是顺应天性,那么帮助别人也是参与天地化育万有。一个人如果懂得这一切,他就与天地合参,成为一体。人做到与天地合参,便是完美<sup>[8] [P154]</sup>。儒家认为,做到与天地合参,并不需要做什么特别的事情,所需要的是做平常事,懂得其中的意义,并做得“恰如其分”。这时,人虽在世界之中,却又超越了世界。这里,“仁”和“知”,自我完善和帮助他人完善,与阿拉比所说“知而行、行而知”的道理是一致的。

苏非圣徒与中国传统中的圣人一样,都具有内圣外王的品格。作为精神导师的圣徒在社会上不一定享有任何政治地位,但是心灵的修养却达到了很高的程度,因而成为苏非门弟子宗教生活的指导者和引路人,同时也是他们世俗生活的楷模。一般的穆斯林要想获得神秘主义的真知,达到真主的真理,实现人主合一,必须在导师的指导之下,有个见习的过程。一旦被认为已获得真理,达到与主合一的功修目的,就可以离开导师,四方云游,向他人传播已掌握的神秘奥义和修炼仪式。这样,围绕着各个著名苏非长老而形成的苏非教团,使苏非思想的实践具有了广泛的社会效应。

由于知与行一体,所以在苏非的认知或修炼过程当中,除了心理上的直觉体验之外,也包含着功修者律己的一些伦理性条款。例如,中国穆斯林学者王岱舆在《正教真诠》中将修道的工夫总结为“三品十条”。“三品”指的是“心间诚信,舌上定念,身体遵行”。十条则包括:节饮食、节言语、节睡眠、悔过、僻静、甘贫、安分、忍耐、顺服、乐从。余浩州在《真功发微》中提出的精神修炼30条<sup>[10]</sup>,则几乎全部是伦理规则。如冷视尘世华美;乐守清贫助道;凡有所余,尽施济人;以良言美行、身心才学,对待他人;施恩不图报,行好无自夸;凡事必训自性,必除恶性,等等。这些身心修行的要点,表明了苏非知行结合的伦理观。

#### (五) 宗教观方面

苏非学的基点在于对宗教的独特理解。认为念清真言和履行五项基本功课,只是伊斯兰教外在的形式,六大信仰才是宗教内在的本质和精神。要实践宗教的本质和精神,还必须不断努力自我完善。为此,他们将信奉伊斯兰、坚持伊玛尼信仰、追求至善作为体现和实践宗教精神的三大要素。这一论点的根据来自圣训,先知曾说“哲百利勒天使告知你们的宗教就是伊斯兰、伊玛尼和行善。”<sup>[11]</sup>按照这样理解,信奉伊斯兰相当于遵守教法 al-Shari‘a,是对真主的崇拜,以身行拜功表现忏悔、敬畏和遵循正道。坚持伊玛尼信仰相当于奉行苏非之道 al-Tariq,是对真主的向往,以心来表示忠诚、守信和平静坦然。努力自我完善则相当于追求真实在 al-Haqiqah,是对真主的见证,依靠灵魂同造物主之间本源的联系,接受主的监督,达到对主直观直觉的认识,最终获得真知。重要的是,这里的行善已超出教法所规定的目标,不仅仅是实践中的助人为乐和积极行善,主要是理性思维上的一种认识,强调具有神的善美特性,以修身养性和高尚的精神境界来实现从心灵到行为的善美。

我国穆斯林学者对这三大要素则用“三乘”来说明。他们认为,信奉伊斯兰,遵经守法为“教乘”;奉行苏

非之道,以心来坚定信仰为“道乘”;净化灵魂,忘却自我,在精神上达到与主合一的最高境界为“真乘”。对此,王岱舆和刘智用“体一三品”来表示。第一品“知认”,是以身体(人之身)来体认真一,其功夫在于“遵循”。遵循者,知其然,却不知其所以然;知其名,却不知其实。第二品“见认”,是以心体(人之心)来体认真一,其功夫在于“解悟”。解悟者,知其所以然,却不能有所获;知其分殊,却不知其合一。第三品“续认”,是以性体(人之性)来体认真一,其功夫在于“无间”。无间者,本源于所以然,并与之浑然一体,是体认的极至<sup>[12]</sup>。这种“三乘说”实际上说的是苏非之道与教义、教法的关系。对此,我国穆斯林学者刘智强调,道为“天理当然之则”,源自先天的规律和法则。也就是天道或真主之道,是真宰的本然及由真宰本然显化的宇宙万有生灭演化的规律。教是真主之教,即伊斯兰教,是引导世人遵循天道的生活道路和伦理纲常。法是分辨是非、劝善戒恶的典制、礼法,它既涉及人与主的关系,又涉及人与人的关系,同时包含天道与人道。他认为,“道非教不明,教非法不立”,“道非教其精微不著,教非道其义理安彰。”道和教是隐、显的关系。真主之道借助于圣人之教得以由隐而显;圣人之教依据真主之道才具有内在的根据和基础。教和法两者则是原理、原则与立法、定制的关系。真主之道赖圣人之教彰明,还须借助于具体的法规、制度、礼仪来体现和保证。正是体现道和教的法,规范了人们的日常行为,保障天道与人道相适应<sup>[13]</sup>。

#### 四、结 语

苏非思想与中国哲学在认知论和人生价值观方面有许多共同之处,“人主合一”“天人合一”的意义都在于追求心灵净化和境界的高尚。东西方各宗教和哲学思想中的神秘主义都是相通的,只是在历史的沿革中,不同时代、不同民族、不同教派对其基本思想的解释和表述各有千秋。它们既相互影响,又一脉相承。

苏非经典与其他一切宗教经典,都是人类思想文化成果的重要组成部分,包含和反映着各大宗教共有的恒久价值观。从宗教学和思想史的角度对其进行翻译介绍与研究,将有助于丰富人类思想文化,促进世界宗教对话与文明的交流。要实现这一目标,需要提倡“宗教同源”“世界一家”的思想与“普世神学”“全球伦理”的观念,也需要经典翻译工作者对各大宗教基本教义的理解和认识。融会贯通,从比较走向大同,选择和倡扬宗教文化中有利未来生命和生态发展的东西,让世界充满正义、善良和爱,是经典翻译的目的和意义,也是原则与方法。在这方面,中国穆斯林学者的思想成果和历史贡献意义非凡,而当今学界教界的相关研究,正继续朝着这个目标努力。

注释:

- ①关于此书与刘智《天方性理》的比较研究,见杨忠东《密迩索德与刘智的宇宙生成论》,文载《宁夏大学学报》2002年第4期。

参考文献:

- [1]李光斌.异境奇观——伊本·白图泰游记(全译本)[M].北京:海洋出版社,2008:542-547.  
[2]张文德.中亚苏非主义史[M].北京:中国社会科学出版社,2002:144-155;中国伊斯兰百科全书编委会.中国伊斯兰百科全书[M].成都:四川辞书出版社,2007:638.  
[3]马通.中国伊斯兰教派与门宦制度史略[M].银川:宁夏人民出版社,1988:478-482.  
[4]杨怀中.波斯照明学派对十七世纪中国伊斯兰汉文著述的影响[J].回族研究,1999(4).  
[5]丁克家.波斯语苏非经典及其对中国穆斯林的影响[J].回族研究,1999(4).  
[6]杨晓春.张中《归真总义》中引用的域外伊斯兰教典籍与中国学者的言论[J].世界宗教研究,2010(3).  
[7]余振贵,杨怀中.中国伊斯兰文献著译提要[M].银川:宁夏人民出版社,1993.  
[8]冯友兰.中国哲学简史[M].北京:新世界出版社,2004.  
[9]伊本·阿拉比.麦加的启示[M].开罗,1911:460.  
[10]金宜久.伊斯兰教的苏非神秘主义[M].北京:中国社会科学出版社,1995:81-82.  
[11]艾哈迈德·陶菲格·伊亚德.苏非历史、学说及影响[M].开罗:埃及盎格鲁书店,1970:157.  
[12]沙宗平.中国的天方学——刘智哲学研究[M].北京:北京大学出版社,2004:92.  
[13]金宜久.中国伊斯兰探秘——刘智研究[M].北京:东方出版社,1999:216-222.

责任编辑:谭 锋