

从刘智《天方典礼》看伊斯兰教中国化的路径方式

吴云贵

明末清初的二百年间，是从域外传入中国内地的伊斯兰教的“定型”时期。其间，外来的伊斯兰教发生的一大深刻变化，是在本土化、民族化过程中增添了中国特色，确立了“以儒诠经”“以儒释教”的发展方向。本土化、民族化实质上也是中国化的一种表述。在此进程中，兼通儒、道、佛、伊四教的中国穆斯林知识精英发挥了极为重要的作用。多年来，学术界就伊斯兰教中国化问题发表了一些有影响的论著，但结合文献进行深入细致的研究略显不足。本文试图以刘智的《天方典礼》为文本依据，适当结合王岱舆、马注的相关论述，就伊斯兰教中国化的路径、方式问题谈一点个人的看法。

关键词：伊斯兰教 中国化 《天方典礼》 路径方式

作者 吴云贵，中国社会科学院荣誉学部委员，中国社会科学院世界宗教研究所研究员、博士生导师。

一、引言

本文选择以刘智（约1655-1745）的《天方典礼》为文本依据，是出于以下几方面的考虑。其一，刘智出身于宗教学者世家，学识渊博，著述颇丰，留下了五十余卷著作，是清初著名的中国伊斯兰教义学家、著述大家。其二，《天方典礼》这一“明教之作”，在教内外都产生过重要影响，是中国穆斯林经堂教育必读课本之一。本书也是被收入《四库全书存目》的唯一一部关于中国伊斯兰教的著作，足见其学术价值。其三，中国伊斯兰教史上，特别是在伊斯兰教中国化思想的传承上，刘智做出了独特的贡献。王岱舆、马注两位先行者为伊斯兰教中国化开辟了正确方向，而刘智则以其深刻思想系统地阐述了伊斯兰宗教中国化的理论体系，使之达到更高的水平，产生了巨大的影响，发挥了承上启下的重要作用。

刘智的著作以《天方典礼》和《天方性理》两部著作更为重要。刘智本人认为，《典礼》是“明教之书”，而《性理》是“明道之书”，二者是互补的“姊妹篇”。^①《典礼》阐述的是伊斯兰教基本教义思想和行为规范，而《性理》阐述的是以“大世界”和“小世界”为主要内容的苏非神秘主义宗教哲学思想。本文选择《典礼》而非《性理》作为文本依据来讨论伊斯兰教中国化问题，是因为在我看来，“教论”比“道论”更为根本和重要。《典礼》是中国讲汉语的穆斯林大众的“行为指南”，《性理》所阐发的苏非神秘主义宇宙论，不是面向大众的，而主要

^① 参见刘智《天方至圣实录》“著书述”，中国伊斯兰教协会印，1984年。

是面向中国少数穆斯林知识精英的。当然，在刘智这位学术大家看来，“教论”“道论”以及阐明教道渊源（教统、道统）的《天方至圣实录》都很重要，并且是密不可分的统一体。所以，讲得更直白些，以《天方典礼》为文本依据来讨论伊斯兰教中国化问题，只是作者个人观察事物的一个视角，一种选择。

二、礼法与教法之辩

《天方典礼》的主题或主要内容是什么？这部名著是译著还是刘智本人的著作？秦惠彬先生主编的《中国伊斯兰教基础知识》，在介绍本书时只字未提它是一部“译著”，而称为“刘智著”。《典礼》的前4卷讲的是宗教哲学方面的内容，阐述伊斯兰教、道统和宗教理论基础，而后16卷讲的是伊斯兰教的功修礼仪和社会生活的行为规范。刘智本人的说法同今天许多中国学者的看法不相吻合。他在《天方典礼》“自序”中说，《典礼》一书的底本是一部“卷目浩繁”的著作，名为《天方礼法》。他根据“民生日用”的需要删繁就简，所以这部汉文译著又称为《典礼择要》。刘智的这部著作到底是撰著、编著还是译著？恐怕难有定论。说它是作者撰著，刘智本人予以否认。说它是译著，它又不像译著，不仅内容有删节，而且还收入了一些原著中没有而采辑自其它域外学者著作的内容。如按今天通行的学术规范评判，《天方典礼》尽管形式上不像一部译著，但内容上酷似一部伊斯兰教法译文的汇编。此外，作者在本书正文前罗列的45篇“采辑经书目录”中，有三分之一以上的书目是以伊斯兰教法为主题。这使人联想到《天方典礼》实际上是一部以教法为主题的译著汇编。而刘智却刻意将书名定为《天方典礼》，这里面大有学问，值得深入探讨。

“天方”，系指麦加或阿拉伯，二者皆以伊斯兰教发祥地著称于世。“天方”与“典礼”合起来，其含义是指源自阿拉伯伊斯兰教的典章和礼仪规则，也即后人所谓伊斯兰教法。既然如此，缘何不如实地称为“伊斯兰教法”而偏要称为“天方礼法”呢？欲澄清这个疑问，需要对伊斯兰教法的起源和发展演进脉络以及中国古代“礼文化”的基本特征和发展演进过程加以梳理，进行某种横向的比较研究。

权威工具书认为，传统伊斯兰教法（沙里亚）的实体是在伊斯兰教兴起后的伍麦叶王朝（661-750）末期产生的，是以宗教教义和伦理道德为基础，只适用于穆斯林信仰者的行为规范。“沙里亚”（sharia）一词，阿拉伯文的原意是指“通向水源之路”，泛指“行为”“道路”，特指“真主指明之路”。作为“真主之言”“真主之道”的一种体现，“沙里亚”的本意是“寻路”，即寻找一种符合真主启示（主命）的正确得体的生活方式。因此，“沙里亚”不是指伊斯兰教关于人类行为规范的具体规定，而是指正确得体的行为规范的渊源、根源、依据，即上文提及的“真主之言”“真主之道”，也即《古兰经》中的相关论述。初兴的伊斯兰教法的解释主体，不是执掌权柄的阿拉伯哈里发国家，而是熟悉经训的一批宗教学者（乌里玛 ulema），他们以经文启示为依据，对当时流行的行政惯例和社会行为进行审核评判，提出许多“判例”，成为早期伊斯兰教法的基础。可见，所谓伊斯兰教法并非以当时的社会司法实践为基础，而是为了从宗教道德角度去修正、规范和确立世人的行为准则，以体现真主法度的约束力。而所谓“教法学”“法理学”，实际上都是伊斯兰教的分支学科，而与国家立法、社会法制并未有直接的关联。

伊斯兰教法初创时，国家政权曾力图掌控教法的解释权，主导其发展方向，以达到以“真主的大法”治国理政治世的目的。但阿巴斯王朝（750-1258）早年的哈里发们促使国家和社会体制“伊斯兰化”的目标未能完全实现，而伊斯兰教法的解释主体依然同初始时一样，是历代那些“言必称经训”的知名宗教学者，即所谓教法学家。他们自我认定的神圣使命，不是帮助高高在上的统治者去“治国理政”，而是以“真主代理人”的名义去大力弘扬伊斯兰教伦理道

德，努力建设宗教精神文明。在此意义上，将长期流行于“天方”的伊斯兰教法称为“礼法”似无不可。这是用中国古人的词语概念去比附域外的事情。

刘智之所以把“天方”的教法著作称为“礼法”，一个重要原因是他非常熟知儒学，并深深地受到中国传统文化的影响。刘智在译著中使用的“礼法”一词，是中国古代礼文化的一个重要语词。我的同事邹昌林先生在《中国礼文化》一书中，对古代中国的礼仪、典章、制度、文化潜心进行研究，他对“典礼”“礼法”的诠释，有助于我们深入了解古礼在中国古代社会生活中的重要意义。“礼文化”是中国传统文化的根基。据《周礼》，中国古代有六典之说，即治典、教典、礼典、政典、刑典、事典。“典”，因其制度、内容的恒定性，也称为“经”和“法”，故有“礼经”“礼法”之说，据以治天下。在古代中国，凡典礼文制都通称为“法”。礼与法通常是相辅相成，甚至是互通的，在许多情况下，法与礼是同义词，可以互通互用，这在春秋时代非常明显。到了战国时代，二者才互相分离，“法”的概念是从“礼”中分离出来的。^①

邹昌林先生在其大作中还谈到礼是中国文化的根本特征和象征符号。这不仅是因为礼在中国文化传统中起源最早、涵盖内容最为广泛，而且因为世界各民族文化传统中都以礼为基础。所谓礼，实际上就是伦理道德，只是在中华文化传统中，人伦受宗教观念的影响相对要小一些，而在其他许多民族，包括信仰伊斯兰教的世界各族群中，礼文化都逐渐转向了宗教神学，成为宗教伦理学的重要组成部分。例如，伊斯兰教兴起后，它的礼仪功修制度就是礼文化的一种体现。区别在于，以宗教神学方式来体现礼制，需要通过调整人与真主的关系来体现人伦，包括人际关系以及人与国家、社会的关系。这样看来，用“礼法”来替代“教法”是言之成理、持之有故的。只是随着时间的推移，礼与法、伦理道德与法律制度逐渐分离，人们越来越转向用现代的“伊斯兰教法”概念来取代传统的“礼法”。^②

三、天道与人道互补

“天道”与“人道”是中国哲学的两个术语。刘智在《天方典礼》中用“天道五功”和“人道五典”来“明教”，将伊斯兰教法的内容区分为“尽天道”和“尽人道”两部分，认为二者互有区别，但又是相辅相成的。用中国古代哲学术语来阐释源自“天方”的伊斯兰教及其“礼法”，在解释学上是一种“创新”。如果这种诠释既符合伊斯兰教义理，又符合中国哲学概念的本义，就应当受到尊重和赞扬。

“天道”一词中的“道”，原指道路，引申为道理、原则、宗旨。在中国文化传统中，天道最初包括日月星辰等天体运行过程和用来推测吉凶祸福的两方面含义。前者为天文学知识，后者为包括上帝、天命等内容的宗教观念和迷信思想。老子提出人法地，地法天，天法道，道法自然。庄子提出天道无为而自然的思想。孔子不喜欢“性与天道”之说，对鬼神的存在表示怀疑，但他也主张了解和敬畏“天命”，而“信天命”实际上也是对天道的一种解释。中国古代的这些大学问家对“天道”的理解和诠释不尽相同，但他们都承认，所谓“天道”，讲的是人与神秘难测的天体、自然界之间的关系。而与此相反，“人道”指人事，即为人之道，其中也包括伦理道德观念在内的社会规范。此外，中国哲学还有一个重要的词语概念，叫做“天人合一”。这是关于天人关系的一种流行的思想观点，强调“天道”和“人道”，或者“自然”和“人为”不是简单的对立关系，而是“合一”的，和谐有序的。

^① 邹昌林《中国礼文化》，社会科学文献出版社2000年版，第35页。

^② 现代伊斯兰教法不再是宗教学术著作，而是得到国家立法机关确认的条规，内容一般只限于婚姻家庭关系和遗产处分相关规定，称为《穆斯林家庭法》或《个人身份法》。

正是根据中国哲学关于天道和人道辩证统一、相辅相成的思想，刘智继王岱舆、马注之后，进一步系统地阐述了“天道”与“人道”相结合的思想。王岱舆在《正教真诠》“真忠篇”中谈到，人生在世有三件“正事”，即“顺主”“顺君”“顺亲”，凡违背三者，则为不忠、不义、不孝。他把忠于真主这一“人之首务”视为“尽天道”，而把“忠君”“孝亲”这一人伦视为“尽人道”。

在王岱舆看来，所谓“天命”也是天道的一部分，是天的意志的表现。但他认为“天命”即“真主之命”。凡人力无法达到的，都属于天命，包括“认主之玄机，己身之微妙，天地之本源，万物之所以”等神秘莫测之事物（王岱舆《正教真诠》“真圣篇”）。马注在《清真指南》“天命篇”中，也表达了同样的思想。他在解释何谓伊斯兰教信仰（伊曼尼）时强调，信仰并非移民自我选择的结果，而是承领自真主的“赐予”，相当于王岱舆在《正教真诠》中所讲的“真赐”。也就是说，如果没有得到“真赐”，也就没有信仰。王岱舆和马注所讲的“天命”，作为中国哲学术语，其原意指的是“天”能致命于人、决定人类命运。而在中国伊斯兰教语境下，所谓“天”，也就是指伊斯兰教的“真主”，所谓“天命”，也就是“主命”，二者都是在区分“天道”和“人道”的中国文化语境下讲的。

在《天方典礼》中，刘智用“天道五功”和“人道五典”这两个既有联系又有区别的概念来译介“为教之事”，即伊斯兰教“礼法”。这种译法是高度中国化的，即用中国人所熟悉的词语概念来诠释源自“天方”的事物。可以说这是一种独特、大胆的“创造”，因为在中世纪伊斯兰教法文献中根本没有“天道”“人道”这样的语词，但教法文献中确有人主关系（人与至高无上的真主的关系）和人际关系（人与人之间以及人与社会的关系）两种不同的范畴。因此，将调整人与真主之间关系的法规称为“天道”，而把调整人际关系的法规称为“人道”，并用“天人合一”概念来表达人主亲密无间的关系，不仅符合阿拉伯“天方学”义理，而且也完全符合中国儒家文化传统。诚如刘智在《天方典礼》“自序”中所言，伊斯兰教礼法的大道理，“虽载在天方之书，而不异乎儒者之典，遵习天方之礼，即犹遵习先圣先王之教也。圣人之教，东西同，今古一”。刘智在此所表达中外文化认同的思想并非只是他个人的见解，许多熟悉中国汉文化的回族穆斯林知识精英都有同感共识。例如，为刘智大作作序的几位同时代的学者，有的表示，“清真一教，不偏不倚，直与中国圣人之教理同道合，而非异端曲说所可同语者矣”；有的称赞刘智“用儒文传西学以教于同人”，强调“虽然地有东西，理无疆界。是礼也，虽自天方，而理通于天下”；有的赞扬刘智在东西文化交流中的贡献，肯定他“阐明天方之理，以补中国之用”的做法。

刘智在译文中对“天道五功”的解释，包括对念、礼、斋、课、朝五种功修的含义、具体方式方法和程序规定所作的解释，与域外教法著作关于宗教礼仪的论述是一致的。差异主要表现在对“人道五典”的解释。《天方典礼》一书的结构，按刘智自己的说法，是“始著立教之原”（教论），中述“为教之事”，包括天道五功、人伦五典，穷理尽性之学（宋明理学），修齐治平之训（儒家伦理）以及日常生活相关论述等内容，而以婚丧礼仪规定为终止。其中“为教之事”，以“人伦五典”和“民常”（日常生活相关论述和规定）内容最为充实详尽，总共有16卷的篇幅。而这部分内容，在中世纪伊斯兰教法文献中，通常以商事交易、婚姻家庭关系、遗产继承等主题为基本内容，相当于近现代广泛流行的商法、民法。^①《天方典礼》从认同中国礼文化传统（典章、礼制）观念出发，把中国儒家特别是宋明理学人伦纲常基本思想等同于“天方之礼”，并以此为主题展开深入系统的讨论。作者明确指出，所谓人伦五典，“乃君臣、父子、

^① 参见吴云贵《伊斯兰教法概略》，中国社会科学出版社1993年版，第99-169页及附录《伊斯兰教法内容提要》。

夫妇、昆弟、朋友之常经，为天理当然之则，一定不移之理也”（《天方典礼》“五典篇”）。所谓礼或礼法，在社会生活领域，最重要、具有决定作用的理念或伦理道德规范，就是要努力处理好当时中国封建社会的五种伦理道德规范。其中，君臣关系为“治道之本”；父子关系为“尊卑之本”；夫妇关系为“生人之本”；兄弟关系为“亲爱之本”；朋友关系为“成德之本”。五典也称为“五成”：君臣成其国，父子成其家，夫妇成其室，兄弟成其事（业），朋友成其道。在五伦排序上，刘智刻意将夫妇关系排在首位，视为“人道之纲”，理由是“有天地之后万物生，有男女而后人类出，故夫妇为人道之首也”（五典篇“总纲”）。排序位置上的调整变化表明，传统伊斯兰教“礼法”，更重视夫妇关系，而不同于儒家人伦排序。这表明，伊斯兰教对中国传统文化的认同和融合至关重要，但又不是绝对和无条件的，而是对有些问题的看法持有异议并有所保留，因为伊斯兰教同中国儒家一样，是一种独立的思想体系。

四、道、教、法辩证统一

用中国传统思想来解读外来的伊斯兰教，是刘智编译“天方典礼”的基本理念、基本方法，从而也赋予这部名著极为浓重的中国文化特色。《天方典礼》通篇都贯穿着这样一条主线，这样一条思路，字里行间都能使人感受到中国文化精神的“律动”。也许正因为如此，许多论者把这部译著视为刘智本人的著作。《天方典礼》中国风格最突出的表现，见之于作者在“原教篇”中对伊斯兰教文化传统中道、教、法三种元素相互关系的论述。认清三者的关系，包括互补作用，也就达到了“明教”目的，足见道、教、法在刘智思想中的重要地位。

在宇宙本体论和认识论领域，中国道家的“道”可谓最重要的基本概念。而在伊斯兰教思想文化中，最重要的词语概念，作为“真主启示”总和的“沙里亚”，即“真主之言”“真主之道”。所以“原教”，从根本上讲，就是要阐明“立教”的主旨是什么以及如何“立教”和“行教”。这涉及道、教、法三种要素，而三者虽然都是中国汉语概念，但也完全符合伊斯兰教文化传统。在《天方典礼》中，“道论”“教论”和“法论”是“原教”的基础。

关于道、教、法三要素的相互关系，刘智明确提出，“道非教不明，教非法不立。夫道也者，天理当然之则也；教也者，示人循是则而行之者也；法也者，析理欲辨是非，规天下于无妄者也”（《天方典礼》“原教篇”）。这段话的大意是：如果没有教，便无法了解道是什么，而如果没有法，便无法知道如何立教。所谓道，也即“天理”所体现的当然的法则；所谓教，也即宗教昭示人们遵照正确的的法则行事；所谓法，也即促使人分清什么是天理，什么是人欲，从而辨别是非，保证人们不去做狂妄之事。刘智强调指明，所谓道，也就是“圣人之道”（伊斯兰教先知穆罕默德之道），即“天道”，也即“天理当然之则”；所谓教，也就是“圣人之教”（穆罕默德创立和传播的伊斯兰教），也即“天道流行者也”，故而“立教”是为了“替天行道”，使“圣教之人”（伊斯兰教信众）遵照天道、天理行事；所谓法，也就是“圣人立法”，即按照《古兰经》和“圣训”律例确立的“礼法”行事。道、教、法三者，就渊源而论，都离不开圣人的言行和榜样作用。

《天方典礼》明确提出了“因道立教”“立教行道”的重要思想，从而拉近了外源型的伊斯兰教与中国传统文化的距离。刘智论证说，所谓道“至广至大，无物不包，无物不贯”。据此，他得出结论：天之所以清，地之所以宁，日月之所以代明，寒暑之所以不息，自然界的万事万物之所以生生不息、条理清晰、井然有序，都是无形而神妙的道使然，道生化宇宙万物，主宰宇宙万物。因此，圣人“因道立教”，正是为了使人们正确地认识世界和人生，不受歧见的诱惑，不因谬误之说而摇摆不定。刘智所言“因道立教”是中国古代“神道设教”的另一种说法。古代《周易》中所讲的“神道”，意指神妙莫测之理，而“神道设教”的根本目的是为了探明、掌握

这一“神妙规律”。所谓“神道设教”，其含义既包括对上帝鬼神的信仰观念，也包括利用这一“神妙之道”去认识、了解和把握自然规律的意思。二者虽有本质的差异，但在宗教信仰者看来，宗教也是“掌握世界”的一种方式，一种不同于哲学、科学、艺术的认知方式。总之，所谓“因道立教”，其根本宗旨是为了促使人们通过宗教所特有的方式去遵循“圣人之道”，也即“天道”。“替天行道”，就要跟随圣人的脚步前行。

如同道离不开教一样，教也离不开法。如果没有法的指导匡正，人们便无法正确地了解和践行宗教义理。这是刘智对宗教与礼法关系所作的诠释。《天方典礼》中所讲的“法”，意指以圣教名义规定的制约穆斯林信众日常生活的行为规范。按照刘智的解释，人的“一切动止”皆有“经常达变之法”作为指导准则和依据。也就是说，伊斯兰教礼法可以区分为“经常之法”和“通变之法”两类规范。前者指伊斯兰教关于世人日常生活中应当遵守的通例行为规则，后者指在特殊情况下的“变通之法”。前者为原则性的体现，后者为灵活性的体现。《天方典礼》在论述礼法时还提出了“法备三乘，理原一本”之说。作者借用中国佛教的术语概念将“修道取法者”达到的境界分为“三乘”。一是“礼乘”（沙里亚），内容包括天道、人道，一切事功之条例，为“勤德敬业者”所取之法。二是“道乘”（塔利格），内容包括人理、物理，“尽人合天”之法程。三是“理乘”，又称“真乘”（哈吉格），内容包括无我、无物，天人一致（人主合一）之微言，为“克己完真者”所取之法（苏非修道者达到的最高精神境界）。这里所讲的“法备三乘，理原一本”，意指“修道取法”所达到的层级、境界虽有差异，但其根本原则则是同一的，即宋明理学，也即与伊斯兰教相结合的“性理之说”。概括起来就是：勤德敬业，所以要修身，穷理尽性，所以要明心，克己完真，所以要见性。反之，不修身便不能明心；心不明，便无法见性；而性不见，便不可能合天。“合天”，也即伊斯兰教苏非神秘主义修炼所能达到的“人主合一”的最高精神境界。显然，《天方典礼》中所译介的苏非功修，其显著特点是与宋明理学密切结合，而有别于一般的苏非“功修”。

《天方典礼》中所讲的“三乘”，是用中国佛教术语来表达伊斯兰教苏非主义精神修炼所经过的历程。“三乘”之说中的“礼乘”或“教乘”，是对制度化的伊斯兰教的教法传统的一种表述，而更高层级的“道乘”和“理乘”（又名“真乘”），则是非建制的伊斯兰教苏非主义词语概念。将教法或礼法的两种形态合起来讨论，是思辨主义苏非学者的一贯做法，但借用非伊斯兰教的“三乘”概念来论述，则是中国特色伊斯兰教的一种体现。只有在中国伊斯兰教语境下，才可以使用这些独特的概念，人们也才能理解这些独特概念的含义。关于这种现象，《天方典礼》“原教篇”也有自己的说法。作者认为，道本来就没有今古、方所之分别，教岂能有今古、方所之分别？人又岂能因为今古、方所而随意改变“千古圣教”？这就是说，道、教、法，都是永恒不变的“天理”的体现，圣教和典礼所体现的“大道”是普遍适用、推之万世而不移的规律。显然，道统、教统、法统的一致性，成为伊斯兰教认同中华文化的理论基础之一，至少在明清之际的回族伊斯兰教是如此。

五、如何正确地认识真主

如同中国儒家一样，伊斯兰教也注重“知行合一”之说。正确的行为是建立在正确信仰的基础上，教法学是以教义学（又称认主学）为基础。基于这种思想观念，刘智在《天方典礼》开宗明义的“立教之原”部分，用两卷的篇幅（“真宰篇”和“识认篇”）着重论述了应当如何正确地认识和理解真主的存在及其德性，以及如何获取关于真主和世界的知识。

“认主独一”是伊斯兰教的基本信仰，不论是“立教”“原教”（教论）还是“原道”“析道”（道论）都离不开如何正确地认识真主。刘智在《天方性理》中使用“真一”“数一”“体

一”等宗教哲学概念来诠释真主本质以及如何认识真主，而在《天方典礼》中，却借道家“真宰”这一概念来表达对真主的信仰。“真宰”一词，源自庄子“齐物论”。庄子以怀疑的口气说，“若有真宰，而特不得其朕”。意思是说，如果世界果真有一位主宰者，可为何看不见任何征兆？刘智对真主的存在深信不疑，故而以“真宰”作为“真主”的代称，并从真主“创世”和主宰宇宙万物的角度对真主的本质和德性（属性）作了简明而深刻的论述。在“真宰篇”中，关于真宰的论述，大致分为几个不同的层次。

第一，“真宰独一无二，生天生地，生人生物。”真宰是独一无二的存在，没有具体的形象。独一无二，指真宰超越天地万物，包容天地万物，先于天地万物而存在。真宰无具体的方位处所，非言语可以比喻。真宰“体用不分”，既没有有形之相，亦没有无形之相。

第二，如何根据体用之说来理解真宰。体用，是中国哲学一对范畴，指本体和作用。一般认为，体是最根本的、内在的，用是体的外在表现。唯心与唯物主义者存有不同的解释，前者肯定“无”“理”“心”为本体，后者肯定“有”“气”“物”为本体。刘智认为，“体”是指自立之本，“用”是指“体”本有的能力。“用”不同于“体”，因体而有用“体”也不同于用，借助用而显示“体”的存在。如果用体用之说来解释真宰，可以说是“全体是用”，“全用是体”，二者很难用“分合”的概念予以解释。在时间概念上，体用没有先后之分，而真宰隐显次第只是一种说法，并不表示时间的先后。所谓真宰之体，即“真宰之所以然也”。真宰之用，即“真宰之当然也”。伊斯兰教宇宙论认为，万事万物因真主的创造、生化而存在。故此，无物之先，用含于体，其体微而不显，而用不可测；有物之后，体隐于用，其用显著，其体方可视见。所谓“体”，乃“无体之体”，故不可比喻为万物之体；所谓“用”，乃“不用之用”，同样不可比喻为万有之用。也就是说，真宰的“体”和“用”，完全不同于作为“造化物”的万事万物的体和用。这是造物主与造化物的本质区别。

第三，真宰“前无始，后无终，大无外，细无内”。这是从时空概念角度对真宰的本质做出的界定。真宰是“永恒存在”，故在时间上先于宇宙万有而确立，前无始者，后无终者。而宇宙万有作为真宰的“造化物”，是在真宰之后才有的“应然存在”。真宰之体无所不包，故其“大而无外”。真宰之用无论多么细微，都包容在内而没有例外。这也就是前文论及的“全体为用”、“全用为体”。概而言之，真宰无始、无终、无内、无外。与此同时，真宰又是即始、即终、即内、即外。何以如此？回答是：始、终、内、外这些时空概念，都是“真宰本然”所决定的；真宰“造化”万物，才有始、终、内、外之说，而真宰作为“造物主”不可与“造化物”相提并论。这是“本然”与“应然”的本质区别。

第四，真宰具有至知、至能、至全、至善四种属性。本体和属性是中国伊斯兰教义学诠释如何认知造化世界的真主所使用的基本语词。中亚布哈拉人奈赛斐（1068-1142）的《教典诠释》为世界公认的教义学名著之一，该书对真主的德性做了全面系统的论述，其中就包括真主是永生的、全能的、全知的、全聪全明的和意欲的等德性。^①《天方典礼》删繁就简，着重从四方面来诠释真宰的德性。其一是至知的德性。指真宰无所不知，彻知万物。但真宰的知识不同于依赖感觉的人类知识，它是一种先天就有的“本然知识”。其二是至能的德性。指真宰无所不能，真宰化生、主宰宇宙万物，万事万物的生灭往复都取决于真宰的意志。故而“至能”，即超越一切人为的能力。其三是至全的德性。指真宰“功用齐全”，万物的需求都能得到满足，万物的错综变化都取决于真宰的“前定”。其四是至善的德性。指真宰的本体纯粹，一尘不染，真宰化育五行，各有其“神妙的功用”。真宰的四德，归结为一点，即真宰之所以为真宰，万化之所以为万化，皆因为真宰具有四种属性，“四德”成为万物之始终，贯穿万物之表里。知、能、全、善，

① 赛尔顿丁著，马坚译《教典诠释》，中国伊斯兰教协会1988年出版，第34页。

也即真宰造化万物的过程。

第五,如何理解真宰“动静不常”。《天方典礼》“真宰篇”所讲的“动静不常”是一种比喻,借此来说明真主通过“隐”与“显”这一“生生之本”不断造化世界之说。“动静”之说,最初由王岱舆提出,他在《正教真诠》和《清真大学》“真一篇”中提出了“本然”“本分”“本为”三个概念,借此说明真主造化万物的过程。所谓“本然”,指真主“原有无始,久远无终”的属性,而“本分”则是指“本然之动静”,这一动一静,也即真主造化世界的方式和过程。王岱舆等中国穆斯林学者之所以要回答这个问题,是因为《古兰经》中只讲到世界是根据“主命”创造的,但并未谈及具体“创世过程”。早年阿拉伯学者如伊本·罕百勒教长,曾提出真主创世“无方式信条”,主张经中怎么说就怎么信,不必探寻究竟。而受到希腊哲学思想影响后起的伊斯兰新柏拉图学派,提出了著名的“流溢”之说,认为宇宙万物是从真主的本体中按照一定的层级次序“流溢”而出。明清之际的中国穆斯林学者没有简单地采纳“流溢”之说,而是将其与中国道家的宇宙生成论相结合,提出了自己的说法。如王岱舆就把本体论的造物主称为“真一”,而把“化生万物”的理念世界的“种子”称为“数一”,并把“太极生两仪,两仪生四象”,“一本万殊”、“万法归一”以及“无名天地之始,有名万物之母”(《道德经》第一章)等中国传统宇宙生成论说法,都归结为“数一”使然。值得注意的是,“一静一动”(动静不常)之说原本是北宋周敦颐《太极图说》中关于宇宙生成过程的一种解说。王岱舆借用此说,意在用中国传统思想来诠释真主创世之说,以表达认同中国主流文化的意向。

继王岱舆之后,刘智进一步从宋明理学“理气”观点来诠释真主造化万物之说。王岱舆的诠释,注重从因果论来解释真主与“造化物”的关系,认为“静”为真主的“本体”,“动”为真主本体的“作用”。刘智赞同这一基本观点,但解释不尽相同。刘智认为,真宰本身并无动与静之分,“动静”只是为了解释“造化”而采取的一种比喻。先天之造化,起始于“一理之动”,而后天之造化起始于“一气之动”。刘智对“动静不常”的诠释,明显受到了苏非神秘主义思想的影响,故把“动”与“静”解释为真宰的“隐显”。“动静”显示了真宰“神奇造化之玄机”,证明了真宰“妙用之流行”。“不常”,指“时起时息”“时息时起”,如此不断循环往复,这便是生生不息的万物。但万物本身“无以为生”,而生化于“理气之动静”。万物也“无以为化”,而生化于“真宰之隐显”。这“一动一静”、“一隐一显”,也就是万物不断“生化”之根源、根本。刘智进一步解释说,这里所谓“一动一静”,并非指时间上的先后次序,而只是对真宰“造化”万物的一种说法,实际上则是“亦动亦静”,“亦静亦动”,永无止息。而一旦止息,世界也便毁灭了。

在“识认篇”中,刘智着重从认识论角度,特别是从真宰与“造化物”的关系角度来讨论伊斯兰教“认主学”问题。而认主学既是一种宗教神学,也是一种“知识论”,其中包括用何种方法论来认识真宰造化的外部世界问题。本篇在内容上同《天方典礼》“原教篇”“真宰篇”相接,有着极为密切的联系。

首先,在方法论上,刘智提出,伊斯兰教的“认主学”为“致知格物之学”,以认识主宰为首要目的。“致知格物”语出《礼记·大学》,原文为“致知在格物,物格而后知至”。意思是:只有认识、推究事物的原理,而后才能获得知识。刘智引用儒家这一至理名言,意在表达“认主”与“知物”的因果关系,认为只有认识真宰,才能“通天彻地”,获得关于所有造化物的知识,即认识世界。在刘智之前,马注也表达了同样的思想。他在《清真指南》“格物篇”中说,因万物不能自立,必仰赖于两仪,两仪必本于太极,太极必本于无极,无极必本于造化万物之“原主”真一,因此只有回归真主造化之理,才能认识宇宙万物。“认主”方可“识物”。

其次,认识真宰要排除一切谬误的认主之说。刘智认为,谬误认主主要有四种表现。一是误

认老子为主。道教流行，最初与秦皇、汉武“好神仙”有关，所以当时有人以老子为主宰。之后道教方士兴起，多以老子为宗祖。至葛洪以老子为“天地之主”，但此说“夸誉太过”，令人难以置信。二是误以佛为主。佛教崇尚空寂之说，以度众生成佛为主旨。汉代传入中国后，东土人士有以佛为主者。而佛教义理虽多，但佛并非主宰世界之主。三是误以天为主。“天”有指理而言和指象而言两种含义。指理而言，人不识“天理之神妙”，指象而言，人仰视其形，把天视为周旋运动者。所谓儒者“五经”以上帝为天的说法，是指“天理”而言，但“天”不是有形体的上帝。四是误以理为主。宋明理学认为，所谓“理”是指条理、规律，即“物之所以然也”。故天有天理，人有人理，物有物理。理之于物，犹如意义之于文字一样，理对于事物的性质起决定作用。但儒家“五经”中没有称上帝为理的说法。刘智熟悉儒、佛、道多种中国文化传统，他一方面借用三教的词语概念来原教释教，同时坚守伊斯兰教信仰的独立性，特别是在坚守“认主独一”信条方面，更是立场鲜明。

再次，通过真宰的“造化物”认主识主，为“必然之理”。刘智认为，真主之本然，“无形色可见，无方位可求”，因而识认真宰似乎很难。但只要掌握了正确的方法，就能够化难为易。人世间的事物不外“有形者”和“无形者”两类，有形者可根据形色视见，而无形者可根据踪迹推论而知。真宰虽无形可见，无方位可求，人固然无法视见，但完全可以通过真宰的造化物，根据真宰存在的迹象了解、证实真宰的存在和万能。也就是说，天地之造化，日月之运行，昼夜之更换，寒暑之代谢，自然界万事万物的生生不息，都是真宰使然，都可以证实真宰之本然。概而言之，正确认识真宰的方法，即宋明理学的体用之说。刘智解释说，“真宰之本然”有体、用、为三品。真宰之本体“隐寂难知”，其用“微妙难测”，而其为“依稀可见”。真宰之本然，“隐于用，见于为，妙于理，形于象。妙用未显，其体不可知也”（《天方典礼》“识认篇”）。妙用未显，真宰的本体无法视见。妙用既显，则人世间的万事万物都成为真宰的征兆、迹象，据此人们完全可以识认真主、证实真主独一。此外，“圣训”也肯定、确认“认主”的可行性。例如，一则圣训说，“明己，在明主矣”。这告诉世人，“认主”，要从认识自我开始。此说也是苏非神秘主义“认主学”的基本理论观点。将宋明理学与苏非神秘主义“认主学”紧密结合，是刘智宗教思想的重要特征之一，也是伊斯兰教中国化在思想文化上的重要体现。

六、结语

伊斯兰教传入中国后，直到明末清初的二百年间，中国穆斯林知识精英才提出了伊斯兰教中国化命题。这个命题所要回答的根本问题，是伊斯兰教如何融入中国社会问题。从根本上说，这涉及政治认同、社会认同和文化认同三大领域，而以文化认同至关重要。所谓文化认同，是指伊斯兰教以何种方式认同和融入中华文化问题。明末清初，随着中国伊斯兰教汉文译著蓬勃兴起，以及经堂教育的广泛开展，中国伊斯兰教思想发生了深刻的变化。其基本趋势可以概括为本土化、民族化，也即中国化。而王岱舆、马注、刘智等回族穆斯林知识精英，正是促进这一求变、革新、谋发展思潮最具影响力的代表人物。

如今伊斯兰教中国化，已成为教界共识。作为一个历史进程，本土化、民族化似乎已经完结，中国伊斯兰教已经牢固地树立了中国化意识。尽管如此，伊斯兰教中国化先行者们的著述和思想仍值得深入研究。伊斯兰教中国化是一个不断演进的过程，在不同历史阶段，有不同的内容和要求。需要不断了解新情况、研究新问题，不断提出新思想、新理论。这便是与时俱进。

伊斯兰教中国化，从宗教思想上看，实际上是如何构建具有中国特色的伊斯兰教义学问题。刘智的《天方典礼》以及王岱舆、马注等一批知名的中国穆斯林学者的著述，都是为此而完成

的劳作成果。他们提出的最有价值的新思想是“主变思想”^①，即伊斯兰教应当随着时间的推移和场域的改变注入时代精神。教义、教理、教法的诠释应当求变革新，以回答时代提出的问题。为了认同中国主流文化，刘智等人提出了儒伊二教同源之说。一是教理同源。儒家学说的根本是“忠孝”观念，而“忠君”“孝亲”也是伊斯兰教根本所在。孔孟之道强调修身、齐家、治国、平天下的政治理论，而伊斯兰教也有相似的理论思想。刘智不仅提出了“天道”与“人道”互补之说，而且认为伊斯兰教“五功”与儒家“五典”（仁、义、礼、智、信）多有相似之处，并把“五典”称为“内五功”。因此，他认为穆斯林遵习“天方之礼”与中国先民遵循“先圣先王之教”，道理是相同的。二是道统同源。中国古代思想体系中的“道统”，是指理论思想传承的世系或连续性。伊斯兰教也有类似的说法，如称之为“圣人之道”的“圣训”，属于仅次于《古兰经》原典的“传述知识”，传述线索的“连续性”是证实所传圣训真实可信的重要依据。此外，许多中国穆斯林学者相信，真主所降“列圣”，除先知穆罕默德外，还有孔子等人。此种信念也是道统同源的一种说法。“教、道同源”之说，表达了认同中国主流思想文化的基本理论，“同源”之说有利于伊斯兰文化与儒家文化的交流和融合互补。伊斯兰教应当成为中华文化的有机组成部分。

从理论框架上看，在构建中国特色伊斯兰教义学过程中，刘智等中国穆斯林学者的主要贡献可以概括为如下几个方面。

其一，阐释具有伊斯兰教特色的宇宙发生论。中国古代哲学偏重于社会伦理方面，而很少谈论宇宙的起源和构成问题。王岱舆、刘智等人提出了“真一”“数一”“体一”之说，认为伊斯兰教义学的“真一”，即创造和主宰世界的真主，而“数一”，即中国道家的“太极”，也即理念世界。由真主本体中“流出”理念世界，再由理念世界“流出”称为“体一”的现象世界。“三一”之说的宇宙生成论，将域外伊斯兰教哲学流行的“流溢”之说，与中国道家无极、太极化生万物的传统思想相结合，为伊斯兰教中国化作出了宇宙本体论解释。

其二，在“认主学”方面，将儒家的“明明德”理念与苏非“认主学”体认真主之说相结合，使之带有中国文化特色。作为《大学》三大纲领之一的“明明德”，意思是指要讲明白、弄清楚并且彰显个人内心原有的光辉品德^②意即人之所以为人，是因为人有清明的道德并不断弘扬道德。王岱舆、刘智等人将儒家的“道德之源”之说与伊斯兰教信仰相结合，提出了“真赐”概念。意指信仰是真主“赐予”人心的本性，从而为伊斯兰教中国化作出了心性理学的解释。这一解释为从域外传入中国的苏非认主学“落地生根”提供了便利。所谓“真赐”，意指“信真主”这一“宗教性”是先天所固有的“人性”的体现。因此“体认”真主也即心灵“回归”真主，而“人主合一”，也即修道者先天固有的“精神”或“真我”与真主合一。

其三，在本体与属性论问题上提出了独特的见解。真主本体的单一与属性的殊多，在伊斯兰—阿拉伯哲学史上是一个争论不休、未有定论的问题。中国伊斯兰教义学家，如马注和刘智等人，根据儒家“体用”之说就这一问题做出了自己的解释。所谓“体”，一般是指事物的本体，而“用”是指本体所产生的“作用”。刘智等人认为，真主有本体而不具有任何“属性”，故不能像对待一般事物那样去套用“体用”之说。这是因为历史上伊斯兰学者们关于真主本体的种种说法（真主独一，无形象，无始终，无方所，超绝万物等），并非真主的属性，而只是在区别的意义上对真主的描述。然而，本质上真主是超然万物之外的，不可以感知、思维和用人类语言描述的。也就是说，真主不具有“叙述性”的属性。但另一方面，真主在同其他事物发生关系时，又完全能够体现出“真主的决定作用”，因而又可以用“体用”之说予以说明。只是真主的

^① 参见秦惠彬主编《中国伊斯兰教基础知识》，宗教文化出版社1999年版，第123页。

^② 参见道纪居士主编《大学全编》，海潮出版社2016年出版，第3页。

“作用”不属于真主具有的“属性”。意即当“体”和“用”暂时分开时，逻辑上作为“客体”（真主造化物）的“真主”才具有“叙述性”的属性。在这里，“体用”是辩证的统一体。“万用为体”，“万体为用”，但对真主而言，体和用是“必然的”和“当然的”，而只有造化物是“应然的”。

其四，认同儒家的伦理纲常之说。伊斯兰教和儒家都高度重视伦理道德，但伊斯兰教思想中没有“三纲”“五常”之类的内容。王岱舆在《正教真诠》中辟有“五常”篇章，强调伊斯兰正教之“五常”乃真主之“明命”。刘智在《天方典礼》“五典篇”中更明确地将儒家的人伦“五常”称为“五典”，视为“天理当然之法则”。《典礼》一书详尽地论述了五种人伦纲常，所不同的，只是把“五常”中的“夫妇关系”提升至首位，以示对伊斯兰教伦理道德观念的尊重。此外，刘智等中国穆斯林学者还把“天道五功”与“人道五常、五德”联系起来，前者是“尽天道”，后者是“尽人道”。这里所谓“五德”，指仁、义、礼、智、信，为“五常”的另一种表述。它也是伊斯兰教功修的道德基础和内在根据。如果说苏非修道的根本目标是成为堪称道德楷模的“完人”，那么在中国伊斯兰教义学家们看来，不仅要修持“五功”，而且要像中国圣贤那样去修持“五德”。二者同样重要，不可偏废。修道是为了“成圣”。

其五，用“二元忠诚”来代替“一元忠诚”。传统上，伊斯兰教是“政教合一”的宗教，忠于真主与顺从自称为真主在大地上的“代理人”的哈里发是一致的、不可分割的。^①但在阿拉伯哈里发国家之外，特别是在那些不践行“教权政治”的国度之下，如在封建皇权至上的中国古代社会，“顺主”与“忠君”难以并立。为了解决这一难题，刘智等中国穆斯林知识精英提出了“二元忠诚”理念。他们宣称“忠于真主”是尽天道规定的“主命”，而“顺从君主”是尽人道确定的“人事”“国事”，二者是一致的，同样重要，都属于人生“正事”。“二元忠诚”所体现的原则性和灵活性，既符合伊斯兰教义理，也符合中国传统文化的理性主义精神。“二元忠诚”之说，是中国穆斯林知识精英在伊斯兰教理论方面做出的重要贡献之一。其实事求是、灵活变通的态度和做法，使人联想到中国穆斯林本来就具有双重身份——作为宗教信仰者，他们当然要忠于真主，而作为国民、公民，他们当然要顺从君主、忠于祖国。用现代政治话语表达，这便是爱国与爱教相统一的原则，也是中国穆斯林的优良传统和一份重要的政治文化遗产。

伊斯兰教中国化，是中国穆斯林在历史进程中自我选择的一条正确的生存发展道路。宗教与社会发展相适应是客观规律和历史经验的重要体现。积极引导宗教与社会主义社会相适应，必须继续坚持中国化方向，不断充实时代内涵。为此，正如习近平总书记所指出的，“要用社会主义核心价值观引领、用中华文化浸润我国各种宗教，支持宗教界对宗教思想、教规教义进行符合时代进步要求的阐释，坚决防范西方意识形态渗透，自觉抵御极端主义思潮影响”（《在中央统战工作会议上的讲话》，2015年5月18日）。在当今的中国社会，继续沿着中国化方向前进，我国伊斯兰教界应当高度重视“解经释教”工作，应当在坚持伊斯兰教基本信仰的前提下，用灵活变通、理性至上、发展创新的眼光对宗教思想进行有利于时代进步的诠释。如同历史上伊斯兰教中国化所取得的成功经验一样，今天中国穆斯林大众也同样能够沿着历史的足迹，在中国特色社会主义建设中大丰富宗教中国化新篇章的内容。

（责任编辑：李建欣）

① 《古兰经》（4：59）规定，作为穆斯林应当服从真主、使者和民众中的“主事人”。