

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

劉智的比較宗教哲學體系之研究(第2年) 研究成果報告(完整版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 96-2411-H-004-013-MY2
執行期間：97年08月01日至98年07月31日
執行單位：國立政治大學宗教研究所

計畫主持人：蔡源林

計畫參與人員：碩士級-專任助理人員：李家愷

報告附件：出席國際會議研究心得報告及發表論文

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 98年12月03日

劉智的比較宗教哲學體系之研究

計劃主持人：蔡源林

兼任助理：陳麗舟、李家愷

結案報告

一、前言	P. 1
二、研究目的	P. 1
三、文獻探討	P. 2
四、研究方法	P. 3
五、結果與討論	P. 4
六、計畫成果自評部份	P. 8
七、參考文獻	P. 9
附錄：發表論文	P. 12

一、前言：

本計畫延續2005年計畫所關注的課題，對古典伊斯蘭宗教思想傳入中國之後所進行的傳承與轉化，與中國儒、釋、道三教的互涉，進行有系統的探討，以便逐步建構中國伊斯蘭思想的完整體系，而劉智（1660?—1730?）是明清時期中國穆斯林經學傳統的集大成者，也是將王岱輿（?—1657?）所開展的伊斯蘭傳統與中國儒、釋、道三教傳統的比較與對話推展到巔峰期的思想大家，所以本兩年期計畫對這位著作最豐富的中國穆斯林思想家做更完整的探討。兩年之成果分別見於中、英文四篇文章：〈劉智《天方性理》對宗教「他者」的建構〉（《臺灣東亞文明研究學刊》，Vol.4，No.2，2007，pp. 55-84）、“The Construction of Islamic ‘Mind-Nature’(*Xin-Xing*) Philosophy in Liu Zhi’s *Tianfang Xingli*— a Creative dialogue between Neo-Sufism and Neo-Confucianism,” (San Diego: AAR 2007 Annual Meeting, 未出版)、”The Confucian Version of *Shari’ah* or the Muslim Version of *Li* -Ritual?— A Critical Reading of Liu Zhi’s *Tianfang Dianli Zeyaojie*,” (Boulder, Co.: WCAAS 2008 Annual Meeting, 未出版)、〈儒家之「禮」vs. 伊斯蘭之「法」(*Shari’ah*)—劉智《天方典禮擇要解》的比較倫理學意涵〉，(台北：中央研究院中國文哲研究所，「跨文化視野下的東亞宗教傳統」國際學術研討會，2009，未出版)。

二、研究目的：

本計畫嘗試釐清下列五大課題：(1) 劉智與王岱輿及其他經堂學者的關係為何？對所繼承的經堂傳統開啟何種重要的思想轉折？(2) 劉智進行伊斯蘭與儒家傳統之比較，其主要切入點為何？劉氏的蘇非主義思想如何與宋明理學的宇宙論與心性論進行對話呢？劉氏又如何對伊斯蘭「法」(*Shari’ah*)與儒家的「禮」做倫理學的比較呢？(3) 劉智對佛、道兩教的切入點為何？相對於王岱輿更排

他性的思想，劉氏的包容論使他同樣肯定佛、道傳統，其主要內在與外在因素為何呢？（4）劉智對西學的瞭解如何？其著作是否包含了對基督教神學的論述？劉氏是否和耶穌會士有所接觸或研讀這方面的相關著作？是否可能找到劉氏對基督教觀點的論據。（5）明末清初時期，漢族與回族社會之互動狀況為何？雙方的知識階層是否有所交涉或對立？

三、文獻探討：

目前華人以外地區的學術界，對劉智的著作主要還是在引介及翻譯的階段，就劉智思想的個別議題，尚未開展出深入的探究。除報告所列文獻之外，2007年11月赴美參加 AAR 年會時，發覺在「中國宗教研究群」(Chinese Religions Group) 中特別開闢一場中國伊斯蘭教的主題：「自我再現/誤現：中國文化脈絡中的穆斯林」(Self-Representation/Misrepresentation: Muslims in the Chinese Cultural Context)，該場次發表的四位學者中有兩位美國年輕學者，分別研究王岱輿及劉智，雖其著作仍以文本詮釋為主，尚未見獨特之論點，但足見美國學術界年青一輩學者亦開始重視中國伊斯蘭傳統的研究，惜該場發表與本人所參與發表的「伊斯蘭密契主義研究群」(Islamic Mysticism Group) 場次同時，故無緣參與。

其中，該位研究王岱輿的 University of Washington 博士生 Kristian Petersen，於本人參與 2008 年 9 月美國「亞洲研究學會西區分會」(簡稱 WCAAS) 年會時得以見面，Mr. Petersen 由於剛開始摸索其研究方向，特請本人建議中國伊斯蘭研究領域之未來可行的研究主題；研究劉智的 Dr. James D. Frankel 則為 2005 年哥倫比亞大學取得博士學位的年輕學者，惜未能見面，但透過網路已取得其博士論文之全文：”Liu Zhi’s Journey Through Ritual Law to Allah’s Chinese Name: Conceptual Antecedents and Theological Obstacles to the Confucian-Islamic Harmonization of the *Tianfang Dianli*” (2005)，該論文顯示作者非常紮實的歷史文

獻研究訓練，長於中國伊斯蘭史料，對伊斯蘭神學與思想議題則僅一般性背景陳述，略有比較宗教視野，但思想著墨不如文獻深，但該論文對英文學界之中國伊斯蘭研究有一定程度的貢獻。

令人驚喜的發現是，2008年6月敝所邀請哈佛大學的杜維明教授蒞校演講，提到他協助了 Sachiko Murata 與 William C. Chittick 這對美國伊斯蘭研究的夫妻檔完成了劉智的《天方性理》之英譯，將由 SUNY 出版，相信必然有助提升西方學界對中國伊斯蘭思想之研究，可惜本人尚未購得該書。

四、研究方法：

1. 比較宗教哲學分析法：透過對神的本質之問題的「超越性」(transcendence) 與「內在性」(immanence) 之對比來界定劉智的神觀，並分析其如何透過蘇非哲學來調和伊斯蘭的一神論及中國的泛神論或多神論的二元對立；並如何推衍出以神為中心的宇宙論與人性論，同時又調和了中國傳統的自然主義與人文主義。

2. 文獻分析法：由於敝校已添購了蒐集歷代中國伊斯蘭典籍史料的《清真大典》叢書，故對劉智所有著作的清朝古版本均已完整，甚至王岱輿、馬注等明清經堂學者的著作亦包含在內，所以可以做出更為精確的文獻分析，由於劉智嫻熟儒、釋、道三教經典，故用來印證其得自伊斯蘭原典的精義可謂毫不費力，這固然對不諳伊斯蘭傳統思想的中文讀者會覺得更親切易解，好像是在研讀宋明理學的著作一樣，但卻也容易誤導讀者，將劉智定位為「儒家化」或「中國化」甚深的回族學者，而忽略了劉智思想體系乃是謹守伊斯蘭學術傳統者；劉智過於流暢的中文寫作反而增加還原其伊斯蘭用語及概念的困難。還好由於劉智是中國思想家中罕見之寫作體例嚴謹者，所以他的每一部著作均有列參考書目，內文中引用其他學者的著作者均有註明作者或出處，再加上劉智仍然承緒經堂傳統，故將其著作與同時期其他經堂學者做比較，不難還原各種伊斯蘭術語的正確意義。

五、結果與討論：

由於研究成果的詳細內容已發表於四篇論文，其中已出版一篇附於報告之末，故以下僅針對研究目的所列五大課題擇要敘述：

(一) 劉智與經堂傳統：根據經堂教育的第六代門人舍蘊善及其弟子趙燦所編纂《經學系傳譜》，可以看到劉智所生長的金陵（約當今之南京），為經堂教育人才輩出之地，影響劉智思想甚大的王岱輿及伍遵契，均被列入自胡登洲以降的經堂第六代在金陵的支系，而劉智由於又晚了王岱輿兩個世代，故應算是經堂教育金陵支系的第八代傳人。在明末清初之際有重要中文著作或譯作傳世的中國穆斯林學者大多出身金陵地區，應非偶然。蓋金陵為明清時代南方文化重鎮，由於漢人文化的強勢影響，或許使得回民知識份子更加體會到保存自身的文化傳統並讓漢人了解伊斯蘭的迫切性，故不能只是在經堂內閉門造車學習阿文與波文經典即可，尚須積極與漢人主流社會交流與對話，以免漢人對伊斯蘭傳統有誤解或偏見。從王岱輿到劉智經過三代的努力，終於留下了為數可觀、見證中國與伊斯蘭文明交融的中文伊斯蘭典籍。

劉智的神學體係繼承了王岱輿的「三一」論—「真一」、「數一」與「體一」—的基本哲學架構，將伊斯蘭第一功—「念功」(shahādat)—的「清真言」：「萬物非主，唯有真主；穆罕默德，是主欽差」所推衍出來的神學命題，以「真一」與「數一」之間的分判及關係加以系統化闡述，這部份融合正統神學二元論與蘇非主義的一元論，但是「體一」則傾向於蘇非主義的神人合一論。然而，這種一元論與二元論的對立性乃是透過伊斯蘭化的新柏拉圖主義哲學來加以化解，劉智的《天方性理》的主要貢獻便是將這種哲學融入中國傳統哲學的思維架構。

比較劉智與早他兩個世代的南京經堂前輩王岱輿之學術歷程，形成一個有趣的對照。劉智在弱冠之年就先研究儒家典籍，成年以後才研讀伊斯蘭典籍，之後又旁及佛、道之藏經；王岱輿出身回回欽天監世家，自幼年起耳濡目染的是伊斯

蘭傳統，但卻未習儒家典籍，到了成年之後才稍識中文而已，之後因為「自慚庸鄙」（《正教真詮》，〈自敘〉），三十歲左右才開始努力學習儒家典籍，不過卻覺得「其議乖道異，各相抵牾，揆之清真，懸殊霄壤」（同上），顯然其伊斯蘭家學淵源已根深蒂固，對儒家傳統則無法充份接受，不似劉智，尚樂意「會通諸家而折衷於天方之學」。（《天方至聖實錄年譜》，〈著書述〉）

（二）伊斯蘭與儒家傳統之比較：劉智著作中表面上看似理學的概念絕不能從其中文意義來解釋，透過將劉智所借用的理學概念與宋明理學家的相同概念的上下文脈絡進行比對分析，發覺劉智的理解主要還是放在伊斯蘭神學的理论架構，且融入蘇非哲學的模式，幾乎未受到任何一位理學家的影響，換言之，劉智基本上是以伊斯蘭的「前理解」（pre-understanding）來詮釋儒家經典。不可否認地，蘇非主義具有泛神論傾向的宇宙論與人性論，就某些層次上可以和宋明理學的「理氣二元論」的宇宙論與「性即理」的心性論有互通之處，然則這並未改變劉智的絕對一神論立場。

劉智沿襲「真一」與「數一」之辨，來彰顯唯一真神與宇宙萬物的關係乃為造物主與受造者的關係，故宇宙間任何事物均無法和真主相互比擬，故兩者乃是絕對一與相對一的區別，從而確立真主的絕對超越性，另一方面又以新柏拉圖主義的「流溢」（emanation）說來建構神與「大世界」—宇宙—及「小世界」—人一—的關係，劉氏採用了宋明理學家常用的「體用」論及「理氣」論將新柏拉圖式形上學轉譯為漢人可以理解的概念，以闡述真主既在宇宙之內，又超越於宇宙之上的伊斯蘭神觀、宇宙觀及人觀。

由於伊斯蘭強調所有世俗價值與倫理關係都是以神的旨意為前提，顯然神的超越性是一切價值之根源，故神人關係必然擺在人倫關係的前面，所有伊斯蘭法理學典籍均將規範神人關係的「五功」列為最優先的地位，劉智的《天方典禮擇要解》仍然延續此一論述傳統。通常穆斯林法學家將伊斯蘭法區分為兩大部分：「宗教功修」（*'ibadat*）與「人倫關係」（*mu'alamat*），劉智稱前者為「天道」，後者為「人道」；前者便是崇拜真主阿拉的相關宗教信仰與儀式，歸納為「五功」；

後者涉及個人對家庭、社會與國家的各項義務與責任。有趣的是，除了羅列「五功」的儀式細節及各項法定規範之外，劉智仍會以類似宋明理學家在談論修身養性的工夫般地詮釋「五功」的義涵，至於闡述「人道」的部份，更直接以儒家的「五倫」來闡述，以致於會有「以儒詮伊」之議，但若看劉智的章節安排及論述內容，其實對伊斯蘭法的核心價值並無任何妥協。其中顯而易見的便是儒家「五倫」的次序為君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友，乃是以上下尊卑的社會階層次序為排序，但劉智卻將「夫婦」列為伊斯蘭「五典」之首，父子次之，君臣反列為第三，乃是符應伊斯蘭法以家庭為人類社會生活的基本單位之前提，故家庭成員內部之間的倫理關係最重要，而夫妻結合又是家庭生活的開端，故伊斯蘭家庭法中規範以結婚為起點的夫妻之間權利義務關係的內容為分量最多者，故劉智列為「五典」之首。

(三) 對佛、道兩教的詮釋：劉智巧妙地運用中國道教思想的「先天」與「後天」之別，來闡揚伊斯蘭創世論的形上學意義，以說明在真主創世之前的永恆狀態及創世過程的基本動態原理，在宇宙萬物創造之前，即是「先天」之境，曰：「有理世，有象世。理世者，象數未形，而理已具，所謂先天是也。」又曰：「象世者，天地既立，萬物既生，所謂後天是也。」(《天方性理》，卷一，〈繫言〉)

劉智認為中國各家哲學經常以「無」來稱呼宇宙最高形而上原理，固然符合真主本體「無稱」的特性，但易招致誤解而流於崇尚「虛無」之說，故劉氏尊崇伊斯蘭之絕對「實有」說，不同意佛、道的玄虛之論。劉智亦會將佛教的「覺悟」與蘇非修行的某些體驗做類比，但此種難以言詮的密契經驗，劉智亦無意做具體論述。整體而言，劉智著作對佛、道思想的引述與評論較少，而且較為片面，很難找到其系統性，故未如王岱輿一般對佛、道做系統性駁斥。

(四) 劉智對西學的瞭解：劉智自述年青時代起除遍讀伊斯蘭、儒、佛、道各教的經典之外，尚提到讀過「西洋書一百三十七種」(《天方至聖實錄年譜》，〈著書述〉)，到底劉智是讀西文原著還是譯著，值得推敲。若是譯著，以清朝初年西學風氣尚未大開的歷史脈絡來看，似只有耶穌會傳教士與中國天主教學者合譯的

西方著作最有可能；但劉智讀西方原著的可能性亦有，因為《天方典禮擇要解》收錄的楊斐萊序文謂劉智「……旁搜博采二氏、歐羅巴之文，靡不悉心殫究。…」所謂「歐羅巴之文」為何種語文或僅為譯文，作序者並未言明。若為前者，以當時的歷史脈絡來看，由於宗教改革所促成的方言化運動亦未普及，劉智所讀應為拉丁文。但缺乏進一步文獻佐證，無法得知劉智著作是否受到耶穌會士之基督教神學的影響。

由於劉智的時代尚處於明清之際耶穌會士東來傳教的末期，而劉智的出身地南京又是傳教士活動的中心之一，或許可找到劉智之伊斯蘭神學與天主教神學交鋒的證據，但透過明清時期耶穌會史料的全面性搜尋，目前尚未找到耶穌會士與南京穆斯林社群實際接觸的史料，也未見其神學著作引述任何中國穆斯林思想家的著作；反之，亦未見劉智等穆斯林學者引述耶穌會士著作的證據，劉智對基督宗教的論述相當少，目前為止所見大多是延續伊斯蘭傳統對基督教一貫的論述，故尚待找到耶、回實際交涉的證據。

（五）清初漢族與回族社會之互動狀況：自從胡登洲於明朝中葉開創經堂教育以降，「經堂語」一直是經堂教師用中文講解伊斯蘭的傳統用言，長期以來回族子弟生活於漢文化的環境，使用中文來研習伊斯蘭經典，已難以避免，但為了讓用阿拉伯文與波斯文所論述之伊斯蘭教義的原旨不因翻譯而失真，許多重要術語以音義或結合音譯與義譯的方式來轉譯為中文，故逐漸形成一套獨特的「經堂語」教學與譯經系統。對那些不太在意中文表達之典雅的經師，這樣的系統才更能忠實傳達伊斯蘭原旨，但卻也從而阻隔了伊斯蘭為非回民所理解與接受的管道，間接使回族與漢族之間在知識與宗教上的交流更加困難，劉智企圖以典雅的中文來闡述伊斯蘭的精義，確實是史無前例的作法。

劉智與經堂學者之間的論辯，道出了一個政治上居於劣勢的少數民族所面臨的兩難困境：究竟是要接受主流社會之同化，以便不再被視為「他者」，從而獲得實質的政經利益，但卻因此失去自己的文化認同呢？還是要堅持自己的文化傳統，徹底劃清「我群」與「他群」的界限，但卻導致隔離於主流社會並遭歧視呢？直到清朝初年，與劉智同時代的回族知識階層對伊斯蘭之傳承已相當具有自信

心，故劉智才有足夠的根基採取更開放的文化包容策略，可惜與當時趨向保守的時代氛圍格格不入，所以未有其他著書立說的知名回族學者採取與他相近的立場。在清初時期保守的知識氛圍之下，劉智同時遭受漢、回兩族學者的質疑，後來的歷史發展證明了劉智要將伊斯蘭「本土化」的努力，因為各種客觀條件的不具足，所以並不成功，儒、伊傳統之間的交流與對話也就完全沒有開展的契機了。

劉智或許生不逢時，使其融攝儒、釋、道、伊四教傳統的學術成就，在他歸真之後近兩百年間竟後繼乏人，直到民國初年才有馬啟西在甘肅所創的「西道堂」傳承劉智的思想與學風。二十世紀初的歷史情勢已經大變，中國回族的伊斯蘭傳統將在新的基礎上重新建構，所面對現代性之挑戰必定比先前時代的任何挑戰更大。不過，在中國社會內部不變的事實是，漢、回之間的文化鴻溝仍未真正跨越。

六、計畫成果自評：

本計畫的五大研究目標大多已完成，目前正在逐步將研究成果修改後正式出版。計畫先出版中文，再出版英文，後者的困難處在於，國際伊斯蘭研究的視角雖已逐漸擺脫中東伊斯蘭中心主義，從全球化脈絡來理解伊斯蘭傳統的「統一性」(unity)與「歧異性」(diversity)，對東亞地區的伊斯蘭傳統已漸有西方與日本學者的研究成果出現，但畢竟只是開端，美國學界發表中國伊斯蘭專著者均為新科博士或甚至研究生，目前發表空間尚待開拓，但突破「文明衝突」僵局的各種東、西宗教傳統比較研究仍充滿許多可能性，故本計畫的未來開展性甚大。

當然任何跨文化的轉譯與理解都會產生詮釋學的問題，更何況是解讀一位置身於三個世紀之前、身兼中、伊兩大傳統的思想家。基於深度詮釋的考量，劉智所使用的概念必須與同時代的儒、佛、道、伊四教學者進行比較分析與歸納，以便得出不同於單一傳統的參考座標，至於在詮釋上如何能夠達到令人滿意的精確度，一切只能盡其在我了，未來必將提出更具概念精確性與思想深度的中國伊斯蘭經籍研究。

七、參考文獻：

(一) 中、日文：

1. 傳統文獻：

王岱輿：《正教真詮、清真大學、希真問答》，銀川：寧夏人民出版社，1988年根據廣州清真堂刊本（《正教真詮》）、中華書局刊本（《正教真詮》、《清真大學》）與北京清真書報社刊本（《希真問答》）翻印，收入《中國回族古籍叢書》。

伍遵契，1934，《歸真要道》，根據1891年念一齋藏版翻印。

——，1921，《修真蒙引》，北京：牛街清真書報社。

馬注，1988，《清真指南》，西寧：青海人民出版社，根據1876四川成都寶真堂重刻本翻印，收入《青海少數民族古籍叢書》。

孫可庵，1975，《清真教考》，台北：廣文書局，根據道光戊戌年清真堂薛處藏版重印。

張中，1872，《四篇要道》，成都。

——，1923，《歸真總義》，北京：牛街清真書報社。

趙燦，1989，《經學系傳譜》，西寧：青海人民出版社。

劉智，1871，《天方性理》，錦城：寶真堂。

——，1740，《天方典禮擇要解》，京江童氏重刊版。

——，1872，《天方至聖實錄年譜》，錦城：寶真堂。

——，1925，《真鏡昭微》，北京：牛街清真書報社。

2. 近人著作：

中國伊斯蘭教研究文集編寫組，1988，《中國伊斯蘭教研究文集》，銀川：寧夏人民出版社。

白壽彝主編，2000，《回族人物志》，二冊，銀川：寧夏人民出版社。

田坡興道，1964，《中國における回教の傳來とその弘通》，東京：東洋書局。

牟宗三，2003，《牟宗三先生全集5—7：心體與性體》，台北，聯經。

——，2003，《牟宗三先生全集8：從陸象山到劉蕺山／王陽明致良知／蕺山全書選錄》，台北，聯經。

伍貽業，1992，〈從王岱輿到劉智的啟示和反思——17世紀中國伊斯蘭教思潮〉，《中國回族研究》，1992（1）：68-82。

李興華、馮今源，1985，《中國伊斯蘭教史參考資料選編》，二冊，銀川：寧夏人民出版社。

李興華等著，1998，《中國伊斯蘭教史》，北京：中國社會科學出版社。

- 金宜久，1983，〈蘇非派與漢文伊斯蘭教著述〉，《世界宗教研究》，1983（2）：100-9。
- ，1992，〈論中國伊斯蘭哲學的“三一”說〉，《伊斯蘭教研究》，1992（1）：6-17。
- ，1999，《中國伊斯蘭探秘》，北京：東方出版社。
- 楊懷中、余振貴主編，1995，《伊斯蘭與中國文化史》，銀川：寧夏人民出版社。
- ，1993，《中國伊斯蘭文獻著譯提要》，銀川：寧夏人民出版社。
- 寧夏社會科學院編，《清代中國伊斯蘭教論集》，銀川：寧夏人民出版社。
- 劉述先，1998，〈論宗教的超越與內在〉，《二十一世紀雙月刊》50:99-109。
- 蔡仁厚，2002，《宋明理學·北宋篇》，台北：學生書局。
- ，1999，《宋明理學·南宋篇》，台北：學生書局。
- 蔡源林，1999，〈中國回族經堂教育在明清之際的起源與發展〉，《佛光學刊》，2：265-83。
- Eliade, Mircea 著，楊素娥譯，2001，《聖與俗—宗教的本質》（*The Sacred & the Profane: the Nature of Religion*），台北：桂冠圖書公司。
- Hick, John 著，王志成譯，1998，《宗教之解釋—人類對超越者的回應》（*An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent*），成都：四川人民出版社。
- Lewis, H. D. 著，黃明德譯，2001，《宗教哲學》（*The Philosophy of Religion*），台南：教會公報。
- Otto, Rudolf 著，成窮、周邦憲譯，1995，《論『神聖』》（*The Idea of the Holy*），成都：四川人民出版社。
- Sharma, Arvind 著，陳美華譯，2005，《宗教哲學：佛教的觀點》（*The Philosophy of Religion: a Buddhist Perspective*），台北：立緒文化。

（二）西文：

- Encyclopaedia of Islam*. 1999. CD-ROM Edition V.1.0. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Fakhry, Majid. 1983. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Frankel, James D. 2005. "Liu Zhi's Journey Through Ritual Law to Allah's Chinese Name: Conceptual Antecedents and Theological Obstacles to the Confucian-Islamic Harmonization of the *Tianfang Dianli*." Ph.D dissertation, Columbia University.
- Israeli, Raphael. 1978. *Muslims in China: a Study in Cultural Confrontation*. London: the Hakluyt Society.

- Izutsu, T. (井筒俊彦) 1983. *Sufism and Taoism*. Los Angeles: University of California Press.
- Leslie, Donald Daniel. 1986. *Islam in Traditional China: a Short History to 1800*. Canberra: Canberra College of Advanced Education.
- --. 1981. *Islamic Literature in Chinese, Late Ming and Early Ch'ing: Books, Authors and Associates*. Canberra: Canberra College of Advanced Education.
- Lewisohn, Leonard, ed. 1993. *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, London: Khaniqahi Nimatullahi Publications.
- Mason, Isaac. 1925. "Notes on Chinese Mohammedan Literature," *Journal of North China Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. LVI, pp. 172-215.
- Murata, Sachiko. 2000. *Chinese Gleams of Sufi Light*. Albany: State University of New York Press.
- --. 1992. *The Tao of Islam: a Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1997. *Islamic Spirituality*, 2 vols. New York : Crossroad.
- --. 1993. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Albany: State University of New York Press.
- Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Sells, Michael A, ed. 1996. *Early Islamic Mysticism*. New York: Paulist Press.

附錄：發表論文

劉智《天方性理》對宗教「他者」的建構*

蔡源林

(政治大學宗教研究所助理教授)

Rudolf Otto (1869-1937) 的宗教現象學古典名著《論神聖》(*Das Heilige*, 英譯本為 *The Idea of the Holy*)，將宗教信仰的對象理解為「全然他者」(the “wholly other”, Otto, 1958, pp. 25-30)，並形容之為「令人畏懼的神秘」(*mysterium tremendum*)。Otto 將組成此種宗教情感的對象剖析為三個要素：「敬畏」(*awe*)、「威嚴」(*majestas*)、「催迫」(*urgency*)，並引證東、西方各種宗教典籍來論證其所宣稱的宗教現象之普同性(*ibid.*, pp.12-24)。筆者每次在研讀 Otto 的著作時，雖讚嘆其論證有精闢獨到之處，但總感覺其所陳述的宗教經驗與個人所熟悉的東方宗教傳統，諸如佛教、道教對宗教信仰對象的理解有種杆格不入之感，佛教徒對佛、菩薩或道教徒對神明所產生的較素樸之宗教情感，諸如慈悲、智慧、公正、威嚴、變化莫測等等，雖有部分要素與 Otto 所言者有若干符合之處，但欲將這些要素歸結為遭逢「全然他者」所產生的「令人畏懼的神秘」之信仰對象，總覺有點言過其實，但 Otto 卻自圓其說地認為他對「神聖」的描述也適用佛教的「空性」(*sūnyatā*)，並視佛教的表述與西方神秘主義者將神以否定性的方式來表達，乃是相通的 (*ibid.*, pp.29-30)。

晚近的宗教哲學學者並不如 Otto 那麼強調東、西方宗教的共通性，反而更加重視其差異性，並以「內在性」(*immanence*) / 「超越性」(*transcendence*)、「一元論」(*holism*) / 「二元論」(*dualism*) 等對比概念來突顯東方傳統與西方傳統

* 本文刊載於《臺灣東亞文明研究學刊》，Vol.4，No.2，pp. 55-84。

在理解神性與人性之間關係的根本不同。¹從晚近比較宗教哲學的角度來看，Otto 對「全然他者」的論述雖無法達到東、西方宗教思想會通的效果，反而是彰顯了西方一神教傳統之神觀的獨特性，並可藉此成為與東方的多神論或泛神論等神觀做對比的參考點。若要達成東、西方會通，恐怕要另闢蹊徑，並採取一種更為辨證性的思維途徑。

本文選擇中國清初的回族大思想家劉智（1660?—1730?），便是企圖從一位具有一神觀與多元神觀的雙重宗教背景學者的立足點，來處理「超越性」與「內在性」之間的對立辯證與會通的課題。當代的宗教學者雖有著比古代學者更為有利的環境可以接觸自身傳統以外的其他宗教，但是大多數學者通常仍是先長期浸淫於特定宗教傳統，再發展出對其他宗教的觀點，在進行比較之前已先存在一種「前理解」（pre-understanding）了，會以自己熟悉宗教傳統的認知框架來理解其他傳統，所建構出來的比較宗教論述似難擺脫特定先入之見的觀點，筆者以為如 Otto、Eliade、Hick 等現代宗教學界耳熟能詳的大師，其宗教理論都有這種傾向，對各東方宗教的詮釋常難以被該傳統的學者所接受，宗教對話的橋樑也搭不起來；同樣地，各東方宗教背景的學者在看待西方宗教傳統亦有類似的先見，前述 Sharma 及阿部正雄的著作可看到這類的觀點。因此，筆者想從具有中國與伊斯蘭雙重宗教背景的劉智做為獨特的範例，來思考如何可能從信仰者「主體」之經驗神做為「全然他者」的絕對「超越性」立場為出發點，卻從而開展出「他者」與「自我」的二元辯證歷程，從而達到神人一元論的終極真實的可能性。當然這是一條漫常遙遠的道路，本論文只能算是投石問路，期盼能夠激發宗教學界思考跨傳統之比較研究的另類思維，引起更多學界有志之士的參與。

一、《古蘭經》的神聖「他者」觀

¹ 相關論點可參閱 John Hick 著，王志成譯，《宗教之解釋—人類對超越者的回應》（An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent），成都：四川人民出版社，1998；Paul Knitter 著，王志成譯，《宗教對話模式》（Introducing Theologies of Religions），北京：中國人民大學出版社，2004；劉述先，〈論宗教的超越與內在〉，《二十一世紀雙月刊》50:99-109，1998 及〈超越與內在問題之再省思〉，收錄於劉述先、林月惠主編：《當代儒學與西方文化：宗教篇》，台北：中央研究院中國文哲研究所，2006，pp. 11-42；佛教學者對西方觀點的回應，可參閱 Arvind Sharma 著，陳美華譯，《宗教哲學》（*The Philosophy of Religion: a Buddhist Perspective*），台北：立緒文化，2005；阿部正雄著，王雷泉、張汝倫譯，《禪與西方思想》，台北：桂冠，1992。

西方現代宗教學者經常將猶太教、基督宗教、伊斯蘭教的一神信仰之淵源追溯至其共同的先知亞伯拉罕，故而有「亞伯拉罕一神教」(Abrahamic monotheism)之稱呼，《聖經》中亞伯拉罕的故事成為虔誠無二地敬拜唯一真神的傳世典範(《創世紀》，17-23)，這段故事引發後代無計數的神學思索。Otto 認為亞伯拉罕的宗教經驗是信仰者在面對神聖的「全然他者」所產生的「受造感」(creature-feeling)與「依賴感」(feeling of dependence)

的典範，

當亞伯拉罕冒昧懇求上帝寬恕所多瑪人時，他說：「我雖然是灰塵，還敢對主說話。」(《創世紀》，18：27)讀者在此看到的，是一種自認的「依賴感」，但同時又遠不止是或完全不是一種單純的依賴感。如果一定要替它起一個名字，我建議用「受造物意識」(creature-consciousness)或「受造感」來稱呼它，這是一個受造物所具有的感受，與那個高踞萬物之上的權能相比，這個受造物自感卑微渺小、等同虛無。(Otto, 1958, pp.9-10; 1995, p.12)

Otto 很精闢地以亞伯拉罕的宗教經驗來開啟他對神聖「他者」的論述，這是完全符合於三大一神教的共同信仰認同，而如同「灰塵」般的卑微感亦呼應著在創世神話中上帝以泥土創造原人亞當的意象(《創世紀》，2：7)，也彰顯了超越神論中信仰主體的「自我」與絕對「他者」之間的辯證張力。

伊斯蘭教可說將亞伯拉罕一神信仰的神聖「他者」經驗推展到了極致的境界，《古蘭經》並將全然歸順真主的正信典範直接回溯至亞伯拉罕，

當時，易卜拉欣【即亞伯拉罕】的主用若干誠命試驗他，他就實踐了那些誠命。祂說：「我必定任命你為眾人的師表。」易卜拉欣說：「我的一部分後裔，也得為人師表嗎？」祂說：「我的任命，不包括不義的人們。」當時，我以天房為眾人的歸宿地和安寧地。你們當以易卜拉欣的立足地為禮拜處。我命易卜拉欣和易司馬儀（即以實瑪利）說：「你們倆應當為旋繞致敬者、虔誠住守者、鞠躬叩頭者，清除我的房屋。」當時，易卜拉欣說：「我的主啊！求你使這裡變成安寧的地方，求你以各種糧食供給這裡的居民—他們中信真主和末日的人。」祂說：「不信道者，我將使他暫時享受，然後強迫他去受火刑。那結果真惡劣！」當時，易卜拉欣和易司馬儀樹起天房的基礎，他們倆祈禱說：「我們的主啊！求你接受我們的敬意，你確是全聰的，確是全知的。」(2：124-7)

這段經文指示了麥加朝聖的中心「天房」(Ka'bah) 乃是源自亞伯拉罕，同時真主亦啟示先知穆罕默德應以亞伯拉罕為正信典範，藉此回應當時候猶太教徒及基督教徒的責難，

他們說：「你們應當變成猶太教徒和基督教徒，你們才能獲得正道。」你說：「不然，我們遵循崇奉正教的易卜拉欣的宗教，他不是以物配主者。」你們說：「我們信我們所受的啟示，與易卜拉欣、易司馬儀、易司哈格【即以撒】、葉爾孤白【即雅各】和各支派所受的啟示，與穆薩【即摩西】和爾撒【即耶穌】受賜的經典，與眾先知受主所賜的經典；我們對他們中的任何一個，都不加以歧視，我們只歸順真主。」如果他們像你們樣信道，那末，他們確已遵循正道了；如果他們背棄正道，那末，他們只陷於反對中；真主將替你們抵禦他們。他確是全聰的，確是全知的。(2：135-7)

上段經文清楚指出穆斯林宗教傳承的自我定位，他們只是回歸亞伯拉罕一神教的共同淵源，而非自創一種新宗教。《古蘭經》的啟示將亞伯拉罕面對神聖「他者」的所產生的「令人畏懼的神秘」感受與「受造感」發揮的淋漓盡致，

天地萬物，只是真主的。我確已囑付在你們之前曾受天經的人，也囑付你們說：「你們當敬畏真主。」如果你們孤恩，那末，你們須知天地萬物只是真主的，真主是無求的，是可頌的。天地萬物，只是真主的，真主足為監護者。如果真主意欲，他就毀滅你們這些人，而以別的民眾代替你們。真主對於這件事，是全能的。(4：131-3)

創造與毀滅全在真主的意志之中，故「敬畏」(taqwā) 真主是穆斯林的基本信德 (2：2；3：102；47：17；74：56)，亦是伊斯蘭宗教經驗發展的起始點。當然，伊斯蘭教若只是停留在一種絕對、靜止狀態的神人二元對立的話，也就不可能吸引到億萬人的虔誠奉獻了，更不可能發展出如此源遠流長、多元豐富的伊斯蘭文明。人的「敬畏」與神的「威嚴」是處在一種動態辯證、相互趨近的過程，最終達到「聖」與「俗」共融並存的狀態，這是「超越性」與「內在性」達到完滿統一的宗教經驗。與對真主的「敬畏」感相對比的另

一個宗教經驗乃是面對真主所產生的「喜悅」感，成為追求「內在性」的穆斯林之宗教經驗的起始點，在《古蘭經》中亦有明示，

他們是為求得主的「喜悅」而堅忍的，是謹守拜功的，是秘密地和公開地分捨我所賜給他們的財物的，是以德報怨的。這等人得吃后世的善果——常住的樂園，他們將進入樂園。他們的祖先、妻子和后裔中的善良者，都將進入樂園。眾天神從每道門進去見他們【說】：「祝你們平安！這是你們因堅忍而得的報酬，后世的善果真優美。」（13：22-4）

這段經文中的「喜悅」(*wajh*)²一辭是一個複雜難解的概念，雖然《古蘭經》中譯者以符合上下文脈絡的方式將 *wajh* 翻譯成「喜悅」，但卻未能傳達該辭複雜的神學意涵。故當 *wajh* 出現在下段經文時，不得不採取另一更具神學意涵的翻譯，

除真主外，你不要祈禱別的任何神靈，除祂外，絕無應受崇拜的。除祂的「本體」外，萬物都要毀滅。判決只由祂作出，你們只被召歸于祂。
（28：88）

本節的「本體」一辭其阿文也是 *wajh*，顯然中譯者在這段具有末世論意涵的經文中不得不改弦更張，以真主為宇宙間唯一永恆常在的「本體」來理解之，故有此譯。另段經文更將真主的「本體」視為「威嚴」與「恩典」的辯證統一，可說是對 Otto 的神聖「他者」之「令人畏懼的神秘」的宗教經驗最翔實的呈現，

凡在大地上的，都要毀滅；惟有你的主的「本體」，具有尊嚴與大德，將永恆存在。你們究竟否認你們的主的哪一件恩典呢？凡在天地間的都仰求祂，祂時時都有事物。你們究竟否認你們的主的哪一件恩典呢？精靈與人類啊！我將專心應付你們。你們究竟否認你們的主的哪一件恩典呢？精靈與人類的群眾啊！如果你們能通過天地的境界，你們就通過吧！你們必須憑據一種權柄，才能通過。你們究竟否認你們的主的哪一件恩典呢？火焰和火煙將被降于你們，而你們不能自衛。（55：26-35）

這段經文可說遙相呼應於《聖經·約伯記》（38—41）接近結尾處的那段對上帝聖顯的精采描述，這是亞伯拉罕一神信仰對神的既「敬畏」又「禮讚」的極至表現，但也揭示了欲達到「超越性」與「內在性」的辯證統一，絕非

²*Wajh* 阿文的原意為「面目」或「容貌」，故若將 *wajh* Allah 直譯的話便是「安拉的面目」，這對強烈反對真主形象化的穆斯林是頗難理解而有待深一層詮釋的概念，相同用法另參見 2：272；6：52；18：28。

一條平直的坦途。

中世紀伊斯蘭傳統，便在真主的「威嚴」與「恩典」的兩種不同面貌之下，分別發展出嚴格遵循律法與信條的正統神學，以及追求內在靈性體驗的蘇非密契主義修道，兩者從初期的相互衝突而後卻相互影響，直到近代原教旨主義思想興起之前，伊斯蘭教的律法之道及蘇非之道乃是共榮並存的，本論文所探討的中國穆斯林傳統便是兩種理解神之途徑相互融合的最佳範例。

二、劉智的生平著述與思想背景

劉智（1660?—1730?）是明清時期中國穆斯林經學傳統的集大成者，如果說王岱輿（?—1657?）是歷史上第一位進行伊斯蘭傳統與中國儒、釋、道三教傳統的比較與對話之宗教學者，劉智則是將此一中、伊對話傳統推展到巔峰的代表，劉氏的三大巨著：《天方典禮擇要解》（康熙 48 年初版，1709）、《天方性理》（康熙 49 年初版，1710）、《天方至聖實錄年譜》（乾隆 41 年初版，1776）包含了劉氏對中國與伊斯蘭傳統會通的完整思想體系，此一劃時代的貢獻使劉智成為唯一被《伊斯蘭百科全書》（*Encyclopaedia of Islam*，簡稱 *EI*，參見 Liu Chih 條）專節介紹的中國穆斯林思想家。但由於劉氏所傳承的思想流派相當複雜，其中尤以《天方性理》為其宗教哲學最重要的著作，內容包含了劉氏對伊斯蘭教與中國儒、佛、道三教之間辯證與融通的深刻見解，常令研究者望而怯步，故至今真正對其思想從伊斯蘭教與中國宗教雙重角度切入並做深度詮釋者尚未得見。

劉智於《天方至聖實錄年譜》對自己的學術歷程有簡短的敘述：

...予年十五而有志于學，八年膏晷，而儒者之經史子集及雜家之書閱遍。又六年讀天方經。又三年閱釋藏竟。又一年閱道藏竟，....繼而閱西洋書一百三十七種，會通諸家而折衷於天方之學。....（《天方至聖實錄年譜》，〈著書述〉）

這段敘述最令人驚異者，除了劉氏自年青時代起就遍讀伊斯蘭、儒、佛、道各教的經典之外，尚提到「西洋書一百三十七種」，究竟是何種書籍，恐怕也是追溯

劉氏思想另一重要線索。到底劉智是讀西文原著還是譯著，值得推敲。若是譯著，以清朝初年西學風氣尚未大開的歷史脈絡來看，似只有耶穌會傳教士與中國天主教學者合譯的西方著作最有可能；但劉智讀西方原著的可能性更高，因為《天方典禮擇要解》收錄的楊斐菴序文謂劉智「……旁搜博采二氏、歐羅巴之文，靡不悉心殫究。…」所謂「歐羅巴之文」為何種語文作者並未言明，但以當時的歷史脈絡來看，由於宗教改革所促成的方言化運動亦未普及，若楊氏所言無誤的話，劉智所讀應為拉丁文。若真是如此，則恐怕是當時中國學者之中同時兼通阿拉伯文、波斯文及拉丁文的千古奇才，但劉氏的西學源流如何，只待未來深入研究來解答了。其著作所包含的學術背景之複雜，誠為比較宗教研究甚佳的研究對象。

根據經堂教育的第六代門人舍蘊善及其弟子趙燦所編纂《經學系傳譜》，可以看到劉智所生長的金陵（約當今之南京），為經堂教育人才輩出之地，影響劉智思想甚大的王岱輿及伍遵契，均被列入自胡登洲以降的經堂第六代在金陵的支系（趙燦，1989，pp. 23-5），而劉智由於又晚了王岱輿兩個世代，故應算是經堂教育金陵支系的第八代傳人。在明末清初之際有重要中文著作或譯作傳世的中國穆斯林學者大多出身金陵地區，應非偶然。蓋金陵為明清時代南方文化重鎮，由於漢人文化的強勢影響，或許使得回民知識份子更加體會到保存自身的文化傳統並讓漢人了解伊斯蘭教的迫切性，故不能只是在經堂內閉門造車學習阿文與波文經典即可，尚須積極與漢人主流社會交流與對話，以免漢人對伊斯蘭傳統有所誤解或偏見。從王岱輿到劉智經過三代的努力，終於留下了為數可觀、見證中國與伊斯蘭文明交融的中文伊斯蘭典籍。

明清之際的中文伊斯蘭典籍的思想內涵，最大特色便是將蘇非哲學融入遜尼派正統神學，建構出一套融合神人二元論與一元論、兼具「超越性」及「內在性」的綜合「認主學」³體系。當然，這種融合思想並非中國穆斯林所獨創的，而是

³在「認主學」這個大範疇下，可以指涉下列諸經院學科：`Aqidah（意譯「信條」，即對伊斯蘭基本信條做提綱挈領式解釋的入門知識）、`Uṣūl al-Dīn（意為「信仰原理」或「信仰學」，即對伊斯蘭六大信仰做更深入之闡述）、`Uṣūl al-Tawhīd（意為「真主獨一性原理」或「認主獨一學」，即對六大信仰中的第一信做更深入的神學討論），參見蔡源林，2006a，p.311。

反映了「後阿拔斯朝」(post-‘Abbasid) 時代整個伊斯蘭世界的思想氛圍。十三世紀的蒙古西征傾覆了建都巴格達的阿拔斯朝 (132/750-656/1258)，也造成了中亞與中東地區的政治制度之崩潰及社會秩序的混亂，幾百年來培養了不計其數的中亞與中東傑出穆斯林學者的學術重鎮遭受空前的浩劫，因此以「經學院」(madrasa) 為主要傳承學術文化的機構之古典伊斯蘭文明在這次災難中也產生了重大變化，經學教育暫時畫下休止符，知性探索無法在這種顛沛流離的時代穩定發展，代之而起的是具有安定人心、追求解脫作用的蘇非主義靈修，凝聚了穆斯林知識份子的創造力，蘇非「道團」(Tariqah, Khānaqāh) 成為傳承伊斯蘭教的媒介。蘇非「導師」(shaiikh) 充滿智慧的言辭、超凡脫俗的行誼、對信眾的慈愛關懷，甚至以不可思議的神通令人折服，都使環繞在導師週遭所形成的靈修組織成為黑暗的亂世中安定心靈的光明燈塔，這是構成蒙古西征以後伊斯蘭教向印度、東南亞與中國等非一神信仰地區傳播的主要原動力。此一歷史現象，倒是與唐武宗「滅佛」之後退隱山林清修的禪宗成為佛教傳承的主要媒介有異曲同工之處，「不立文字、心法相傳」的傳播模式皆成為亂世中所發展出來的宗教之共同特色。

追求與神合一之密契經驗的蘇非之道，乃是早在伊斯蘭教初期即已存在的，但是在古典伊斯蘭時代，即從先知初次天啟 (611) 至阿拔斯朝傾覆 (1258) 的六百多年間，蘇非之道先是以個別修行者師徒相傳的模式出現，或者是附屬在「經院」之下，以蘇非靈修結合於正統經學研究為主要趨勢，蘇非之道從個別的師徒相傳轉為組織成獨立道團，並發展出制度化的門派傳承系統，大約是在十三世紀以後才形成者。幾乎所有影響後世最為重大的蘇非道團之開宗立派的導師都曾成長於蒙古西征的亂世，絕非偶然，如：開創「庫布林耶」(Kubrāwiyyah) 道團的 Abū al-Jannāb Najm al-Dīn ibn ‘Umar al-Kubrā (540/1145-618/1221)、「戚須提亞」(Chishtiyyah) 的 Khwājah Mu‘īn al-Dīn Hasan (536/1141-633/1236)、「夏帝里耶」(Shādhilīyyah) 的 Abu al-Hasan al-Shādhilī (593/1197-656/1258)、「梅夫拉耶」(Mawlawiyya) 的 Jalāl al-Dīn Rumi (604/1207-672/1273)、「貝克塔什耶」

(Bektashiyyah) 的 Hājī Bektash Neshabūrī Khurasānī (605/1208-669/1270)。早於此的各大道團中只有「嘎德里耶」(Qādiriyyah) 的開創者 Shaikh ‘Abd al-Qādir Jīlānī (470/1077-562/1166)，只不過其道團組織原以巴格達中心，其後向四方擴散，主要原因正是因為蒙古西征摧毀其巴格達道團發源地所致⁴。

按照史實文獻所呈現者，上述道團組織傳到中國來的時間均要晚到明末清初之際⁵，但史傳不載，也不見得在明末之前就沒有蘇非修行者來到中國傳道，特別是因為這些雲游四方的修行者大多深入民間傳播，並未居於顯赫地位或引起公眾注目，且其行事低調，或只在回民社會流傳，引不起漢族史家的注意。

有趣的是蘇非道團組織在中國奠下基礎之前，蘇非哲學思想早已在經堂教育中被回民學者所研究了，何以如此呢？這是因為著書立說的蘇非哲學家建立思想體系遠早於道團組織的成立，故其哲學早就已經融入了 Ghazālī (d. 505/1111) 之後的伊斯蘭神學之中而為經院教育所傳授，道團的成立只是更加速其流通之普及度而已，以蘇非哲學來詮釋伊斯蘭經典、律法與神學，在 Ghazālī 及 Ibn al-‘Arabī 之後就蔚成風氣，十二世紀以後著書立說的學者，除非專做純粹之法學研究，若從事形而上之教義論辯，很難不受某種蘇非思想的影響。

劉智的《天方性理》便是一部融合伊斯蘭正統神學及蘇非哲學的深奧之作，只是劉氏為了能與中國儒、釋、道三教哲學有所比較與會通，便加入了相當多理學與玄學的術語與詮釋，這點經常讓中文讀者會輕下斷語，認為劉氏闡述的是一種漢化的伊斯蘭思想，從而忽略掉其伊斯蘭學術傳承的複雜性⁶。

⁴ 有關於中古伊斯蘭世界的蘇非主義歷史之一般性資料，目前最權威性的兩部著作為 Seyyed Hossein Nasr, ed.: *Islamic Spirituality*, 2 vols. New York: Crossroad, 1997; Annemarie Schimmel: *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975。

⁵ 蘇非道團傳入中國的初期歷史，可參閱：馬通：《中國伊斯蘭教派門宦溯源》，銀川：寧夏人民出版社，1986；Joseph F Fletcher: *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 1995.

⁶ 以漢化的伊斯蘭思想來詮釋明清回儒著作的論點，可參閱金宜久，〈論中國伊斯蘭哲學的“三一”說〉，《伊斯蘭教研究》，1992 (1): 6-17；〈蘇非派與漢文伊斯蘭教著述〉，《世界宗教研究》，1983 (2): 100-9；

三、《天方性理》對神聖「他者」的本體論建構

劉智的《天方性理》繼承了王岱輿的「三一」論—「真一」、「數一」與「體一」—的基本哲學架構，將伊斯蘭第一功—「念功」(shahādat)—的「清真言」：「萬物非主，唯有真主；穆罕默德，是主欽差」所推衍出來的神學命題，以「真一」與「數一」之間的分判及關係加以系統化闡述，這部份融合正統神學二元論與蘇非主義的一元論，但是「體一」則傾向於蘇非主義的神人合一論。然而，這種一元論與二元論的對立性乃是透過伊斯蘭化的新柏拉圖主義哲學來加以化解，劉智的《天方性理》的主要貢獻便是將這種哲學融入中國傳統哲學的思維架構。

「真一」一詞既指「清真言」的前半段，亦指伊斯蘭第一信—「真主獨一」(Tawhīd)，此為伊斯蘭神學本體論的最高範疇，歷代學者的詮釋不計其數，但王岱輿與劉智一方面承襲了遜尼派正統神學的絕對超越論，另一方面又以新柏拉圖主義的「流溢」(emanation)說來建構神與「大世界」—宇宙—及「小世界」—人—的關係，而構成神人的總樞紐乃是先知的「至聖性」，由「數一」加以闡述。劉氏闡述「真一」如下：

冥冥不可得而見之中，有真一焉，萬有之主宰也。其寂然無著者，謂之曰體；其覺照無遺者，謂之曰用；其分數不爽者，謂之曰為，故稱三品焉。（《天方性理》，卷五，〈真一〉）

此論基本上沿用王岱輿對「真一」的「本然」、「本分」、「本為」之分（《清真大學》，〈真一〉），但劉智以理學家的「體」/「用」之分來詮釋「本然」與「本分」，更見其思想融合的企圖。接著便討論「真一」與「數一」之別，

真一之一，獨之義也，謂其獨一無偶也。其尊獨一無偶；其大獨一無偶；

伍貽業，〈從王岱輿到劉智的啟示和反思——17世紀中國伊斯蘭教思潮〉，《中國回族研究》，1992（1）：68-82。

其真獨一無偶。數一之一，數之所自始也，萬理之數，自此一起；萬物之數，自此一推。其有也，起於真一一念之動而顯焉者也。其與真對，則真一為真，數一為幻；其與尊對，則真一為主，數一為僕；其與大對，則真一為海，數一為沕。……而若自數一之本量言之，理世象世皆自此數一而分派以出，即真一之從理世而之於象世，亦須從此而乃得任意以為顯著也。數一之本量又如此，原其始終本末，亦三品焉，曰初命、曰代理、曰為聖。（《天方性理》，卷五，〈數一〉）

上述的「數一」三品論，與王岱輿的「數一」論亦相近（《清真大學》，〈數一〉），均將先知穆罕默德的聖人特質賦予本體論及宇宙論的地位，成為天人之間的總樞紐。蓋唯一真神與宇宙萬物的關係乃為造物主與受造者的關係，故宇宙間任何事物均無法和真主相互比擬，「真一」與「數一」之辨，乃是透過絕對一與相對一的區別，來確立真主的絕對超越性，甚至於宇宙萬物中之至大者，以及人類中之至高者，與唯一真神只能是主僕關係，絕不可和真主相提並論。

劉智巧妙地運用中國道教思想的「先天」與「後天」之別，來闡揚伊斯蘭創世論的形上學意義，劉氏在本書的開頭即引他所翻譯的《昭微經》及伍遵契所翻譯的《道行推原經》⁷來說明在真主創世之前的永恆狀態及創世過程的基本動態原理，

最初無稱，真體無著，惟茲實有，執一含萬，惟一含萬，妙用斯渾，惟體運用，作為始出（《昭微經》）。真理流行，命昭元化，本厥知能，爰分性智。一實萬分，人天理備，中含妙質，是謂元氣，先天之末，後天之根，承元妙化，首判陰陽。陽舒陰斂，變為水火，水火相搏，爰生氣土，氣火外發，為天為星，土水內積，為地為海，高卑既定，庶類中生（《道行推原經》）。（《天方性理》，卷首：〈本經〉，第一章）

在宇宙萬物創造之前，即是「先天」之境，曰：「有理世，有象世。理世者，象數未形，而理已具，所謂先天是也。」又曰：「象世者，天地既立，萬物既生，

⁷ 《道行推原經》，又譯《米爾撒德》、《歸真要道》，該書主要思想參見蔡源林，2006a, pp. 312-313。

所謂後天是也。」(同上，卷一，〈繫言〉)

由於唯一真神創世之前究竟是什麼狀態，一直是中世紀西方及伊斯蘭神學家所關注的形而上問題，並藉此提供了人類救贖所回歸的終極實在之理論基礎，故唯一真神的本體、特性與功能乃是神學形上學的首要課題。劉智將這個課題放在伊斯蘭的新柏拉圖主義傳統來闡述，主張在創世之前，只有真主的「神聖特性」(Divine Attributes)與「神聖意志」(Divine Will)從其本體流溢而出，王、劉二氏將之區分為前述的「真一」三品及「數一」三品，合稱「先天」六品。劉智以圖解方式來詮釋此一複雜的伊斯蘭形上學理論，首先將真主的本體僅以絕對「實有」謂之，不加諸任何有關特性與作用的形容詞，以確保真主的獨一無偶性，劉氏並以「最初無稱」圖來解釋，

造化有初而必有其最初，象數未形，眾理已具，此造化之初也。當其無理可名，是為最初，其造化之本然，不可以名稱。(同上，卷一，〈「最初無稱」圖〉)

劉智認為中國各家哲學經常以「無」來稱呼宇宙最高形而上原理，固然符合真主本體「無稱」的特性，但易招致誤解而流於崇尚「虛無」之說，故劉氏尊崇伊斯蘭之絕對「實有」說，

諸家以其無稱，而遂謂之為無，奚可哉？曰：謂之為無者，非虛無之謂也，謂其有真而無幻也，有體而無用也。雖然，既有真矣，真即有也，又何以謂之無？既有體矣，體即有也，又何以謂之無？聖人於此不曰無，而曰無稱。性理家於此，不僅謂之為有，而謂之曰實有。實有者，無對待而自立者也。真幻不分，體用無別，一無所有，而實無所不有也。(同上)

劉智並引用其師黑鳴鳳之言來闡中國三教之說，

清源黑氏曰：最初無初也，無初而為萬初之初，故曰最初。不可言無，以別於異學；不可名稱，以杜偏見。易云太極，周云無極，釋稱無始，老稱元始，皆言後天之宗，此則先天之本。(同上)

接下來，劉智便分別以「真體無著」、「大用渾然」、「體用始分」三圖解釋「真一」三品；以「真理流行」、「性理始分」、「氣著理隱」三圖解釋「數一」三品，劉氏

採用了宋明理學家常用的「體用」論及「理氣」論將伊斯蘭形上學轉譯為漢人可以理解的概念，亦有其匠心獨具之處，但所要闡述的卻是真主既在宇宙之內，又超越於宇宙之上的伊斯蘭神學真理，故劉氏在論及先天六品時特別提醒讀者不要掉入中國思想的玄虛之論。劉氏解釋真一第一品「真體無著」曰：

體也，不動品也。……論其品曰不動，而實為一切萬動之所從起。動者有著，而此體不動則無著也。不惟不著於聲色，並不著於舒卷；不惟不著於喧寂，並不著於覺照；不惟不著於方所，並不著於有無。一切幻境皆無常，而此一真體則常存而不朽。一切有形無形之屬，有始有終；而此一真體，則無始而無終。（同上，卷一，〈「真體無著」圖〉）

劉氏再度引用黑鳴鳳之言來總結此圖：「真體即實有也，此則可稱矣。無著，非玄無也，如火在石。」（同上）劉智一方面以佛、道慣用術語來指涉宇宙萬物的受造性與非恆常性，另一方面又以真主超越於宇宙萬物之上的絕對實有論來區別於佛、道教的非實在論的終極真理觀。如此一來，他既能涵攝中國傳統形上學思想於其伊斯蘭神學體系之中，卻又將前者擺在對實在界理解的更低層次或更偏頗的位階，仍可確保其唯一真神為核心的形上學地位於屹立不搖。接下來論述先天第二至六品的方式亦同於前述之模式，強調真主既超越又內在的特性，並交互運用伊斯蘭化的新柏拉圖主義與中國傳統哲學的主要概念，成為一套中國版的伊斯蘭化新柏拉圖神學。

劉智解釋第二品「大用渾然」時，將伊斯蘭神學家理解真主「神聖特性」的兩個主要方式：「智慧」與「權能」做了重新解釋，分別以「知」與「能」來表述真主之「大用」，這與新柏拉圖哲學所說的從「太一」（Oneness）所流溢而出的「理智」（Intellect）與「靈魂」（Soul）有相互發明之意，前者為靜態的最高原理；後者為動態的最初動力，

大用，不過知能二者。自然之妙，尚未有知，而已具有無所不知之妙；自然之妙，尚未有能，而已具有無所不能之妙。知者，言乎其覺照也；能者，言乎其安排也。（同上，卷一，〈「大用渾然」圖〉）

但此時的「大用」尚內蘊於真主「本體」之內，故為體用「渾然」一體的狀態，

以「如火在炭」為喻（同上），有別於第三品的「體用始分」：

當此之際，主宰之品顯焉。……則一切能為之具，皆蒸蒸乎由裏而達之於表矣。總知能之大用而究竟之，則有所為美者焉，有所為尊者焉。美者，和順之謂也；……尊者，威嚴之謂也。……主宰自強之用，但存於己而無所用之，用則天地毀、世界壞矣。蓋以此自強之用，乃不容存一物者也，識者玩味此境，謂之曰前定。（同上，卷一，〈「體用始分」圖〉）

劉智以「美」與「尊」兩個對比概念，來描述伊斯蘭傳統中對真主之為神聖「他者」的兩種面貌—「恩典」與「威嚴」—的理解，並將之與伊斯蘭第六信「前定」相關聯，亦具體傳達了真主兩種面貌的末世論意涵（參見上節所引經文）。當此之際，真主之「用」已發於本體之外，故「如火生焰，萬燈可分，前定之稱。墨池之喻，精乎美矣。」（同上）「墨池」之喻，蓋比喻真主創世如同書寫天地萬物之文章，一切義理均蘊含於未用之墨池，而第三品所言為創世過程尚處於蓄勢待發而未發之際，此時真主的存在尚與宇宙萬物了無干涉，維持其永恆之「不動的原動者」（unmoved mover）本體。

四、人與神聖「他者」的總樞紐：先知

一神教傳統的最主要宗教訊息的傳達者為先知，由於神為「全然他者」，無法為凡人所企及，故神的旨意與神聖界的各種訊息乃由神所揀選的先知來傳達。自上古猶太教以降，每個時代均有先知出世，以特異獨行的言行傳達神的旨意及對世人的教誨，先知在世時與世俗的格格不入，更是彰顯了神獨特的「他者」特性。一神教的先知傳承直到基督宗教的時代有了重大轉變，基督徒相信神親自派遣其「獨生子」化身為人，帶來新的救贖福音，故耶穌基督取代原有先知的地位，透過基督之中介，得使神人關係從對立而至和解。然而，無論先前的猶太教或之後的伊斯蘭教，都拒絕這種神「化身」的說法，認為違反唯一真神的信仰，故一神教先知傳承的最後環節—穆罕默德的天啟—所開展的伊斯蘭教，其先知論更近

猶太教而反對「神子」的概念（《古蘭經》，2:116；5:17, 72-6, 116-120；9:30-31；17:111；19:35, 88-95），故穆斯林認為耶穌也只是先知（《古蘭經》，3:48-52；5:68-9；7:157；43:57-64；57:27），繼續傳承古猶太教的一神教道統，這個道統最後由先知穆罕默德集眾先知之大成而告圓滿，謂之「先知的封印」（*khatam al-anbiya*），穆罕默德之後就不再有先知了。

可以理解的是，若是信仰者越強調唯一真神的「他者」性或超越性，則先知的角色就越強調其人性及此世性，其職責為扮演好神的忠僕角色；反之，若強調真神的內在性，則先知的角色便成為神人交流的中介者，人趨近神聖界的典範。伊斯蘭傳統實則包含這兩種先知論：遜尼派正統信仰強調穆聖為真主忠僕的最高典範；但蘇非密契主義則強調先知為追求親近真主的靈修者之最高典範，並從《古蘭經》的奧祕經文（17：1；24：35；53：1-12；81：19-25）中發展出一套先知的「至聖性」之形上學思想。劉智的先知論包含了這兩個傳統，《天方性理》所論述的為後者。

《天方性理》的先知形上學論述為先天六品中的後三品，其說承緒王岱輿的「數一」論。劉智在第四品「真理流行」中闡述了真主創世工作的初次發動，命者，於穆流行之義，乃真宰發現之首品也。……真宰以其本體中無所不有之妙盡發現於此首品之中。首品者，千古羣命之一總命也，後此之造化，皆此首品以真宰之所發現者，而一一發現之也。（《天方性理》，卷一，〈「真理流行」圖〉）

「命」（*Amr*）為伊斯蘭創世論之重要概念，真主透過其「命」令創造天地萬物及人類（2:117；16:40；36：81-3；54:49-50），故宇宙萬物的「性命」在創世之前均蘊涵於真主之「命」，

即其流行中之所有者而兩分之，一為性，一為智；性即大用中所謂知之所化也，智即大用中所謂能之所化也，性智即真宰之知能也；此性為千古一切靈覺之首，此智開千古一切作用之端。性智二者，代行造化之本領也。……以故首品又名曰大筆，言千古一切理象皆從此大筆寫出者也；又名曰道，蓋為古今理象往返之道路也。（同上）

第三品以墨池為喻，表示萬物之理尚處於蘊蓄之中，尚未透過創世之功而表現出來；此品以大筆為喻，則為創世之功初次發動之相。劉智在此品中看到了伊斯蘭正信與中國三教的宗教體悟相通之處，再度引黑鳴鳳的見解為註腳：

真宰發現，大命出焉。真宰為知，大命為能；真宰為寂，大命為感。當此之際，如念在心，如火在湯。濂溪無極，青尼大道，牟尼大覺，皆主乎此。（同上）

此一將真主之「命」與人類與萬物之「性」關聯起來的神來之筆，使劉智得以將伊斯蘭的宇宙論與人性論和儒家的「性命」之學做相互的比較，也同樣是這個關聯，使王岱輿認為孔子的「天命」觀為原始儒家是一神信仰的明證，而孔子也就成了在中國傳達天啟的「先知」了！（《正教真詮》，〈真聖〉）

劉智在接下來的第五品「性理始分」圖與第六品的「氣著理隱」圖之討論中，大量採用了宋明理學的「理氣」說。劉智認為真主「大命」中之「性」為人類所稟賦之「性」；「大命」中之「智」為萬物所稟賦之「理」。人「性」與物「理」各分九品，前者依其高低次序分別為：至聖性、大聖性、欽聖性、列聖性、大賢性、知者性、廉介性、善人性、庸常性；後者依其高低次序分別為九天之理所涵攝：「阿而實」（al-Arsh）天、「庫而西」（al-Qursi）天、土天、木天、火天、太陽天、金天、水天、太陰天；人性化育之所剩餘者尚有：鳥獸性、草木性、金性、石性；九天之理化育所剩餘者，則有風、火、水、土四行（同上，卷一，〈「性理始分」圖〉）。

劉智採用了「理先氣後」之說，故「理」解釋形而上之永恆法則；「氣」解釋形而下之變化現象，故第六品曰：「先天精粹之品流行至此，始覺其有渾淪之象，則所謂元氣也。先天無色無象之妙至此而終；後天有色有象之跡於此而始。」（同上，卷一，〈「理先氣後」圖〉）從新柏拉圖式神學的觀點來看，物質世界的流出代表著創世過程中墮落的開始，也是靈與肉、善與惡之間永恆鬥爭的起點，對物質欲望的貪念使人類更加遠離神聖界，而救贖之工作便是重新恢復神人合一的靈性境界，蘇非主義也繼承了這種思想。劉智在接下來各品便開展出涵蓋大世

界創造的宇宙論及小世界化育的人性論，以及回歸神人一體的救贖論，這些課題並不在本文的討論範圍，未來當另文闡述。

劉智對位居人性九品之最高位階的「至聖性」在其另一著作《天方至聖實錄年譜》中有所闡發，

造化之初，人分九品之理，而至聖之象居最上。賦形而後，人有九品之象，而至聖之象為全。理之最上者，知無不全；象之最全者，能無不備。是故，至聖之知能冒理象以無遺，則品第冠天人而特出也。

九天七地為萬有理象之居位，天貴於地，阿而實又貴于天，至聖之性理位于阿而實，則其居位為天地之至貴。（《天方至聖實錄年譜》，卷首，〈至聖解〉）

顯然穆聖居於大宇宙及小宇宙之最高位階，而為聖界與俗界交匯的總樞紐，上通真主之知與能，故能傳達神的旨意。劉智對穆聖為眾先知之集大成者的「封印」之說，亦有其形而上之說法，

世人之元形皆函于祖父【亞當】之脊背，獨至聖之元形見于父祖之面額。夫首為一身之尊，額而一首之尊，則其賦形處之至貴也。

至聖之元形，見于阿丹【亞當】；至聖之元理，位于九天之額；至聖之尊名，列于阿爾實之額，何莫非至貴者耶？

聖賢如眾星，至聖則日；教化如炊餅，前聖種麥、造麵、和劑，至聖則成熟餅。（同上）

劉智的上述討論除了彰顯穆聖的殊勝地位之外，也反映了中世紀伊斯蘭教的神學宇宙論，即大宇宙與小宇宙之間、靈與肉之間、聖與俗之間的對稱性，既二元分立但又和諧一致，最後透過真主的至高意志而合為一體。

五、結論

本論文的主要問題意識發端於對 Otto 將神視為「全然他者」之論述的反思，認為其理論要跨越東、西方宗教經驗的鴻溝有其困難，反而是彰顯了亞伯拉罕一神教傳統的獨特性，故要發展比較宗教研究的理論架構，恐怕需要更為辯證性的

思維。這個想法引導筆者去探討中國伊斯蘭傳統，去思考東、西方兩種不同神觀會通的可能性。劉智足堪為前無古人的跨宗教傳統的代表性思想家，本文企圖以此一具體的歷史範例來發掘比較宗教與宗教對話的新基礎。

本論文第一節先以《古蘭經》的神觀來印證 Otto 的理論，並作為詮釋劉智思想的宗教背景；第二節則簡述劉智的生平與學術背景，特別強調其經堂教育及蘇非思想的要素；第三節討論《天方性理》的「真一」論，強調劉智同時包含了神人二元論及一元論的內容，其分別淵源於伊斯蘭傳統的兩種神學觀點：遜尼派正統信條及蘇非密契主義，主要是後者使劉智得以將伊斯蘭教和中國三教思想做比較與會通；第四節討論《天方性理》的先知形上學，由於先知的「至聖性」之本體論位階，使其成為神人交會之總樞紐，人類通往救贖之道的最高典範。

劉智這種貫通中、伊傳統的思維模式，其實仍難擺脫伊斯蘭本位思想，以今日宗教對話的排他論、包容論、多元論三種模式而言，他應算是包容論，也就是以伊斯蘭為全、中國三教為偏的對話模式。不過，以劉智所處的時代而論，相較於同樣出身經堂的其他穆斯林學者，或是相較於漢人士大夫階層，像他採取這種包容論立場的知識份子實為罕見。在清朝初期的保守文化氛圍之中，恐怕排他論才是常態，否則漢、回歧見也不會越演越深，終於導致清朝中葉以後的流血衝突。王岱輿與劉智所開啟的中、伊宗教對話，至今仍然後繼乏人。當今之世，正處於全球化的資訊時代，東、西方諸民族有更多相互交流、相互對話的機會，但人類因信仰與意識形態的差異所導致的衝突有所減緩嗎？今日華人對伊斯蘭教的了解比之三百年前劉智的時代，又有進步多少了嗎？答案恐怕都是否定的。

從筆者的教學與宗教對話的經驗所見，許多華人知識份子在討論到宗教課題時，經常有意無意地流露出儒家、佛教或道教的本位主義，對伊斯蘭教強調真主的絕對權能及人對真主的無條件服從與敬拜，常會感到不舒服，甚而輕率地加以批判。就好像筆者在本文開頭提到對 Otto 的神聖「他者」理論感到格格不入，吾人是否當自省，自己的宗教本位主義有無在作祟，而致無法敞開心胸、真誠地理解其他的宗教傳統呢？個人以為真誠地面對「他者」宗教之態度，當比建構任

何完美的比較宗教或宗教對話的理論，更會是促成跨宗教理解與會通的先決條件。其實，吾人不難在每個宗教傳統內部找到寬容與諒解的典範，宗教研究者似不該因為信仰或學術的各種理由，而過度再現了堅持正統或正信的各種類型之原教旨主義派或基要派，或是只以研究單一傳統為滿足，卻忽略了像劉智這種跨越傳統信仰疆界的宗教思想家，或者是漠視了像蘇非主義這種展現靈性之廣袤與深度但非主流的宗教傳統。

參考文獻：

一、中日文：

(一) 古典文獻：

王岱輿：《正教真詮、清真大學、希真問答》，銀川：寧夏人民出版社，1988年
根據廣州清真堂刊本（《正教真詮》）、中華書局刊本（《正教真詮》、《清真大學》）與北京清真書報社刊本（《希真問答》）翻印，收入《中國回族古籍叢書》。

伍遵契，1934，《歸真要道》，根據1891年念一齋藏版翻印。

——，1921，《修真蒙引》，北京：牛街清真書報社。

馬注，1988，《清真指南》，西寧：青海人民出版社，根據1876四川成都寶真堂重刻本翻印，收入《青海少數民族古籍叢書》。

孫可庵，1975，《清真教考》，台北：廣文書局，根據道光戊戌年清真堂薛處藏版重印。

張中，1872，《四篇要道》，成都。

——，1923，《歸真總義》，北京：牛街清真書報社。

趙燦，1989，《經學系傳譜》，西寧：青海人民出版社。

劉智，1871，《天方性理》，錦城：寶真堂。

——，1740，《天方典禮擇要解》，京江童氏重刊版。

——，1872，《天方至聖實錄年譜》，錦城：寶真堂。

——，1925，《真鏡昭微》，北京：牛街清真書報社。

(二) 近人著作：

中國伊斯蘭教研究文集編寫組，1988，《中國伊斯蘭教研究文集》，銀川：寧夏人民出版社。

王家瑛，2003，《伊斯蘭宗教哲學史》，3冊，北京：民族出版社。

白壽彝主編，2000，《回族人物志》，二冊，銀川：寧夏人民出版社。

——，1974《回族、回教、回民論集》，香港：中山出版社。

田坡興道，1964，《中國における回教の傳來とその弘通》，東京：東洋書局。

甘肅民族研究所編，1982，《伊斯蘭教在中國》，銀川：寧夏人民出版社。

伍貽業，1992，〈從王岱輿到劉智的啟示和反思——17世紀中國伊斯蘭教思潮〉，《中國回族研究》，1992（1）：68-82。

李興華、馮今源，1985，《中國伊斯蘭教史參考資料選編》，二冊，銀川：寧夏人民出版社。

- 李興華等著，1998，《中國伊斯蘭教史》，北京：中國社會科學出版社。
- 金宜久，1983，〈蘇非派與漢文伊斯蘭教著述〉，《世界宗教研究》，1983（2）：100-9。
- --，1992，〈論中國伊斯蘭哲學的“三一”說〉，《伊斯蘭教研究》，1992（1）：6-17。
- --，1999，《中國伊斯蘭探秘》，北京：東方出版社。
- 馬通，1986，《中國伊斯蘭教派門宦溯源》，銀川：寧夏人民出版社。
- 馮增烈，1981，〈明清時代陝西伊斯蘭教的經堂教育〉，載《清代中國伊斯蘭教論集》，銀川：寧夏人民出版社，217-51。
- 楊永昌，1988，〈《經學系傳譜》及舍起靈簡介〉，載《中國伊斯蘭教研究文集》，1988，銀川，寧夏人民出版社，pp. 430-441。
- 楊懷中、余振貴主編，1995，《伊斯蘭與中國文化史》，銀川：寧夏人民出版社。
- --，1993，《中國伊斯蘭文獻著譯提要》，銀川：寧夏人民出版社。
- 寧夏社會科學院編，《清代中國伊斯蘭教論集》，銀川：寧夏人民出版社。
- 劉述先，2006，〈超越與內在問題之再省思〉，收錄於劉述先、林月惠主編：《當代儒學與西方文化：宗教篇》，台北：中央研究院中國文哲研究所，pp. 11-42。
- --，1998，〈論宗教的超越與內在〉，《二十一世紀雙月刊》50:99-109。
- 蔡源林，2006a，〈從王岱輿的「三一」說論伊斯蘭與儒家傳統的對話〉，收錄於劉述先、林月惠主編：《當代儒學與西方文化：宗教篇》，台北：中央研究院中國文哲研究所，pp. 297-335。
- --，2006b，〈從中伊文明對話的角度論明清之際「回儒」的經堂傳統〉，收錄於黃俊傑編：《中華文化與域外文化的互動與融合》（一），台北：喜瑪拉雅研究發展基金會，pp. 309-340。
- --，1999，〈伊斯蘭蘇菲主義的生、死與愛〉，《當代》第146期，pp. 42-55。
- 龐士謙，1974，〈中國回教寺院教育之沿革與課本〉，載白壽彝等，1974：192-96。
- Hick, John 著，王志成譯，1998，《宗教之解釋—人類對超越者的回應》（*An Interpretation of Religion: Human Response to the Transcendent*），成都：四川人民出版社。
- Knitter, Paul 著，王志成譯，2004，《宗教對話模式》（*Introducing Theologies of Religions*），北京：中國人民大學出版社。
- Otto, Rudolf 著，成窮、周邦憲譯，1995，《論『神聖』》（*The Idea of the Holy*），成都：四川人民出版社。
- Sharma, Arvind 著，陳美華譯，2005，《宗教哲學：佛教的觀點》（*The Philosophy of Religion: a Buddhist Perspective*），台北：立緒文化。

二、西文：

- Corbin, Henry. 1997. *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn - `Arabi*. Princeton, NJ.: Princeton University Press.

- Encyclopaedia of Islam*. 1999. CD-ROM Edition V.1.0. Leiden: Koninklijke Brill NV.
- Fakhry, Majid. 1983. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Hodgson, M.G.S. 1977. *The Venture of Islam*, 3 Vols. Chicago: The University of Chicago Press.
- Izutsu, Toshihiko. (井筒俊彦). 1983. *Sufism and Taoism*. Los Angeles: University of California Press.
- Lewisohn, Leonard, ed. 1993. *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, London: Khaniqahi Nimatullahi Publications.
- Murata, Sachiko. 2000. *Chinese Gleams of Sufi Light*. Albany: State University of New York Press.
- --. 1992. *The Tao of Islam: a Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. ed. 1997. *Islamic Spirituality*, 2 vols. New York : Crossroad.
- Nizami, K. A. 1997. "The Naqshbandiyya Order," in Nasr, 1997: 162-193.
- Otto, Rudolf. 1958. *The Idea of the Holy*, tran. John W. Harvey. London: Oxford University Press.
- Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Sells, Michael A, ed. 1996. *Early Islamic Mysticism*. New York: Paulist Press.
- Waley, Muhammad Isa. 1997. "Najm al-Din Kubra and the Central Asian School of Sufism" , in Nasr, 1997: 80-103.
- --. 1993. "Contemplative Disciplines in Early Persian Sufism," in Lewisohn, 1993: 497-548.

出席國際學術會議心得報告

計畫編號	NSC 96-2411-H-004-013-MY2
計畫名稱	劉智的比較宗教哲學體系之研究
出國人員姓名 服務機關及職稱	蔡源林，國立政治大學宗教研究所助理教授
會議時間地點	2007.11.17~20, San Diego, U.S.A.
會議名稱	AAR & SBL 2007 Annual Meetings
發表論文題目	The Construction of Islamic “Mind-Nature”(Xin-Xing) Philosophy in Liu Zhi's <i>Tianfang Xingli</i> — a Creative Dialogue between Neo-Sufism and Neo-Confucianism

一、參加會議經過

2007 年的 AAR 年會，焦點區域為中國，也就是說，就各別宗教傳統的研究，主辦單位特別鼓勵以中國為其研究對象的論文之發表，故除中國的儒教、佛教、道教及一般性宗教議題有較多場次之外，最令人驚喜的是在「中國宗教研究群」(Chinese Religions Group) 中特別開闢一場中國伊斯蘭教的主題：「自我再現/誤現：中國文化脈絡中的穆斯林」(Self-Representation/Misrepresentation: Muslims in the Chinese Cultural Context)，該場次發表的四位學者中有兩位美國博士生，分別研究王岱輿及劉智，正好與本人的研究主題相同，本想可以藉此瞭解美國年青學者對中國伊斯蘭傳統的切入角度為何，而且其中研究王岱輿的 University of Washington 博士生 Kristian Petersen，還嘗試與本人接觸，希望給予指教，但不巧本人這次仍然參加「伊斯蘭密契主義研究群」(Islamic Mysticism Group) 的場次，所以安排時間竟和該場同一時間，且會場相距甚遠，而錯失與同樣研究中國伊斯蘭教的其他學者交流的機會，不過 Petersen 在會後仍將論文 email 給我，算是以文會友，惜未見其人。

至於本人所發表的論文被放在「蘇非主義與哲學」(Sufism and Philosophy) 場次，其他四位發表學者分別探討 Ghazzali (兩位)、Ibn Yaqzan、Ibn `Arabi 的哲學思想，都是相當具有思想深度的論文，但由於發表與參與討論的學者均為中東、印度與美國學者，對中國伊斯蘭教雖充滿好奇但不甚清楚，故對本人所提問題以澄清中國伊斯蘭的思想背景及歷史淵源居多，對劉智之特殊的中、伊融合思想並未提出更深入的問題。但無論如何，對整體伊斯蘭研究中最被忽略的區域—中國，顯然在西方學界已漸受重視，從已有美國博士生投入其中，可見端倪。

二、與會心得

今年雖以中國為焦點區域，但所側重的仍為中國的儒、佛、道三教傳統，雖然有一場中國伊斯蘭教，卻是放在「中國宗教」而非「伊斯蘭教」研究群，這也顯示了在美國伊斯蘭研究的整體取向，仍難將中國伊斯蘭研究整合進來，這或許是研究中國伊斯蘭教的學者尚未能將其問題意識及研究途徑與國際伊斯蘭研究趨勢有所結合所致，故在發表會場上有孤掌難鳴的感嘆。未來本人的努力方向便是將當前國際伊斯蘭研究的關切議題融入明清伊斯蘭研究之中，包括將中國穆斯林社群視為宗教「離散」(diaspora)社群的一環，或者將明清回儒的經學論著採取「宗教綜攝」(religious syncretism)或「宗教對話」(inter-religious dialogue)的角度分析，相信若將國際宗教學界關切的課題，從中國伊斯蘭教的角度加以回應，必能使研究成果受國際學術社群重視。

The Construction of Islamic “Mind-Nature”(Xin-Xing) Philosophy in Liu Zhi’s *Tianfang Xingli*

— a creative dialogue between Neo-Sufism and Neo-Confucianism

Tsai, Yuan-lin, Assistant Professor

Graduate Institute of Religious Studies

National Chengchi University, Taiwan

Liu Zhi (1660?–1730?) is the most prolific Chinese Muslim scholar in the Ming-Qing era. He carries out the comparative study and inter-religious dialogue between Islam on the one hand, and Confucianism, Buddhism and Taoism on the other hand, which is initiated by Wang Dai-yu (?–1657?), attaining a high level of intellectual maturity. Liu Zhi’s three major works, *Tianfang Dianli Zeyaojie* (An Important Selection of the Explanations of Islamic Laws and Ceremonies, 1709), *Tianfang Xingli* (The Islamic Philosophy of Nature and Principle, 1710), *Tianfang Zhisheng Shilu Nianpu* (The True Annals of the Prophet of Arabia, 1776, its English translation published in 1921), contain a comprehensive system of the synthesis of Islam and Chinese religions. This paper focuses on *Tianfang Xingli*, Liu Zhi’s most esoteric and philosophical text.

1. Liu Zhi’s Intellectual Background

Liu Zhi (1660?–1730?) was born in Nanjing, the one-time capital of the Ming dynasty and also the cultural and intellectual center of South China in late Imperial China. It is not coincidental that most of the Chinese Muslim scholars writing influential Chinese texts on Islam are from Nanjing, including Wang Daiyu (?–?1657), the first Chinese Muslim scholar to write in Chinese a systematic discourse on Islamic creed, and Wu Zunqi (?–?), the translator of the most famous Sufi text among the Chinese *madrassa* (*jingtang*), Najm al-Dīn Dāyah Rāzī’s (1177-1256) *Mirsād al-‘ibād min al-mabda’ ila’l-ma`ād*. The Nanjing *jingtang* is the Muslim learning center of South

China and surrounded by the predominant Han Chinese culture. Therefore, the *jingtang* scholars could have a better chance to access to the first-class Confucian scholarship and tend to develop a more inclusive view on Confucianism and other Chinese traditions.

Liu Zhi recalls his apprenticeship that he began to study the Chinese classics at the age of 15, then devoted six years to Islamic literature, three to the Buddhist tripitaka, and one to the Taoist canons. He completed his education by studying 137 books from the “West.” He tried to “synthesize all of those intellectual traditions within the framework of Islamic knowledge.” (Preface to *Tianfang Zhisheng Shilu Nianpu*) This recount is surprising to a modern reader due to his ability to go through not only Islam and the three Chinese teachings, Confucianism, Buddhism and Taoism but also many Western texts. Some might be curious at what kind of Western texts were available to Liu Zhi in late 17th-century China. The most possible answer is those which were introduced by the Jesuit missionary arriving in China a century earlier. Indeed, those European books were not easily available to local intellectuals like Liu Zhi. There is little mention about the “Western” learning in Liu Zhi’s works. So it requires a further study to solve this puzzle.

It is interesting to compare Liu’s apprenticeship with that of his *jingtang* predecessor Wang Daiyu. Liu studied Chinese classics first and then turned to Islamic literature; Wang did Islamic literature first and then turned to Chinese classics at the age of thirty, much later than Liu. This difference might explain why Liu is more inclusive and sympathy with the Chinese traditions than Wang. The latter strongly criticizes that Neo-Confucianism has been corrupted by Buddhism and Taoism and goes astray from Confucius’ original thought. (*Zheng Jiao Zhen Quan*)

2. The Sufi “classics” in *Tianfang Xingli*

Liu Zhi writes in his preface to *Tianfang Xingli* that this work is a selective commentary on the “six classics” of the Chinese *madrassa* (*jingtang*). Besides the *Qur’ān*, the other five are all Sufi texts, including the three classics of “the principal (*li*) learning of human nature (*xing*) and mandate (*ming*)” in the Chinese *madrassa*, *jingtang*, in terms of Zhao Can (Zhao, 1989, pp. 19, 90), a *jingtang* historian one generation earlier than Liu Zhi – Najm al-Dīn Dāyah Rāzī’s (1177-1256)

Mirsād al-‘ibād min al-mabda’ ila’l-ma`ād, which is the most influential Sufi text among the *jingtang* scholars, ‘Abd al-Rahmān Jāmī’s (1414–1492) *Ash`at al-Lama`āt* and ‘Azīz al-Dīn Nasafī’s (d.1300) *Maqsad-i Aqsā*. The fourth classic is Jāmī’s another work *Lawā`ih*, which is translated into Chinese by Liu Zhi himself and this Chinese translation is re-translated into English by Sachiko Murata and collected in her *Chinese Gleams of Sufi Light* (2000). It is difficult to identify the last one which Liu Zhi does not mention its author and names “*Zhen Kuan Jing*” (the Classic of True Light). This could be a book regarding one of the most celebrated Sufi ideas, “Nur Muhammadi”, which has been well discussed among the *jingtang* scholars prior to Liu Zhi.

Tianfang Xingli is divided into six parts. The first part, which Liu Zhi calls “the original classic,” includes the important quotations from the six classics and sets down the main ideas of the text in five chapters. The five chapters are followed by ten diagrams that illustrate the metaphysical and cosmological relationships described in the chapters. Each of the five remaining parts explains one of the five chapters in detail, and each employs twelve more diagrams to do so. They appear to be interpret the Sufi philosophy, particularly the school of traditional Chinese depictions of the relationships among the three basic realities— heaven, earth and the human being. Apparently, Liu and other *jingtang* scholars have seen a parallel between the Sufi mystical philosophy and the Neo-Confucian philosophy of “nature and principle” (*xing-li*) on metaphysical level. Liu’s *Tianfang Xingli* provides the most comprehensive comparison between them.

3. Sufism in the Neo-Confucian terminology

Liu Zhi’s mastery of the Neo-Confucian terminology could fool those who are not familiar with Islam to regard him as a Confucian revivalist. This is the case of a non-Muslim mandarin, the Vice-Minister of the Board of Propriety, who writes a preface to *Tianfang Xingli* to admire Liu Zhi that although the Buddhists and Taoists had undermined the ancient Confucian doctrines, “however, in this book we can see once more the Way of the ancient sage....Thus, although his book explains Islam, in truth it illuminates our Confucianism.” (Murata, p.25)

Liu uses the pair of terms *ti-yung* (substance-function) to explain God’s transcendence and

immanence, and another pair of terms *xiantian/houtian* (before-heaven/after-heaven) to differentiate between the pre-creation eternity and the process of creation. Both are the most important metaphysical concepts of Neo-Confucianism. Substance that underlies all things is one, while functions that become manifest in all things are many. He relates this pair to the interpretation of *Tawhid*,

The Beginning is nameless; the True Substance is not attached. The True Being contains the ten thousand things in unity, the Uniquely One. Its subtle function is perfect. Once the Substance functions, the Action begins. The One is differentiated into the ten thousand things and all principles (*li*) of heaven and humankind are included. Among them is there a subtle matter called the original vital-energy (*yang chi*), which is the end of the before-heaven and the root of the after-heaven. The original subtle transformation starts separating *yin* and *yang*. (Ch.1)

The Sufi Neo-Platonic theory of emanation is presented in the Neo-Confucian terms. The dualism of principle and vital-energy is another way of expressing the pair of substance-function. Liu adds,

No one is able to see the Real One, the Lord of the ten thousand things. Its non-existence and non-attachment are called Substance; Its all-encompassing illumination is called Function; Its infallible exactness is called Action. These are the three Divine Attributes. (Ch.5)

〈「最初無稱」圖〉〉

Liu remarks that both Buddhist and Taoist philosophers usually take “nothingness” (*wu*) as the highest metaphysical principle. It is correct to mark the “namelessness” of the True Substance as “nothingness,” but it could have a danger to confuse “nothingness” with nihilism. Liu Zhi quotes his teacher Hei Ming-feng to make a distinction between Islam and the Chinese teachings,

The Beginning is beginningless, but the beginningless is the beginning of the ten thousand things. Therefore, it is called the Beginning. It should not be called “nothingness” in order to make it difference from other heresies; it should not be named in order to eliminate any prejudice. *Yi jing* says *Tai Chi* (Great Ultimate); Chou Tun-I says *Wu Chi* (Non-Ultimate); Buddhists say the beginningless; Taoists say the original beginning. All of these ideas talk about the origin of the after-heaven but Islam says the root of the before-heaven. (ibid.)

Liu Zhi adopts Wang Daiyu's celebrated explanation to the distinction between the Real one and the Numerical One to make the ontological difference between God and the universe. He uses three diagrams to illustrate each of them ·

The Real One: the True Substance is not attached 「真體無著」；
the Great Function is all-encompassing 「大用渾然」 (Divine Intellect; Divine Power) ；
the first separation between substance and function 「體用始分」 (Action, Pre-destination; Fire produces flash, all lamps are lightened. This is called “pre-destination.” The metaphor of ink-well is subtle and wonderful) ；
The Numerical One: the true principle is ever-lasting flourishing 「真理流行」 (Mandate) ；
the first separation between nature and principle 「性理始分」 (9 levels of natures; 9 levels of principles) ；
the manifestation of vital-energy and the concealment of principle 「氣著理隱」 (vital energy) 。

The first manifestation of creation is presented in the first diagram of the Numerical One, which comes to the most interesting idea, *ming*, (mandate). Liu associates it with the Divine Command (*amr*) in Islam and with the “mandate of Heaven” in Confucianism. Based upon the latter, Liu and other Muslim scholars construct a theory of Confucianism as the original monotheism and use Islamic creationism to recover the “lost link” of Confucianism to monotheism.

One of the Four Books, the Doctrine of the Mean, says “the Mandate of Heaven is human nature; to follow our nature is called the Way.” Wang Daiyu considers the later Confucians mistakes this sentence and simply equalize the mandate of Heaven with human nature. Liu follows Wang's argumentation and interprets the “mandate of Heaven” literally as God's command (Koran 36:82).. So The mandate of Heaven is not identical with human nature. The mandate of Heaven is “given” to humankind as its true nature.

4. Conclusion

Liu Zhi could have made a great challenge toward the Chinese intellectual tradition if he had not grown up in the relatively conservative ethos of the early Qing era. Liu's works were little known outside the Chinese Muslim community and at that time few Chinese literati had truly appreciated other than the Confucian tradition. The bloody conflict between the Han and the Hui in

Northwest China occurred in five decades after Liu's death. Unfortunately, this event resulted in the censorship of the Qing government to the Hui community and interrupted any further constructive interaction between the Han and the Hui. The tension between the state and the Hui community was gradually accumulated and irritated into the great Hui uprisings in Northwest and Southwest China in the late Qing era. The harsh suppression of the Hui rebellion almost wiped out the Chinese Muslim intellectual tradition. From then on, in general, the Hui people have physically and mentally segregated themselves from the Chinese society till our modern age.

It is regrettable that only few of Liu Zhi's ground-breaking works are translated into other languages and studied by the scholars of religious studies. I think the rediscovery of Liu's philosophy could make a contribution to both Islamic studies and the studies of Chinese religions and also bring up a fresh thinking to the scholarship of comparative studies and inter-faith dialogue.

References :

Bai Shouyi, ed.

2000. *Huizu Ren Wu Zhi*, 2 vol. Yinchuan: Ningxia People's Press.

Chan Wingsit.

1960. *Sources of Chinese Traditions*. New York: Columbia University Press.

Chen Dasheng

1984. *Quanzhou Yisilanjiao Shike*. Fuzhou: Fujian People's Publisher.

Chittick, William C.

1997. "Ibn 'Arabī and His School." In Nasr, 1997, pp. 49-79

Corbin, Henry.

1997. *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn - 'Arabi*, Princeton, NJ.: Princeton University Press.

De Bary, Wm. Theodore & John Chaffee, eds.

1994. *Neo-Confucian Education: the Formative Stage*. Taipei: SMC Publishing Inc.

Encyclopaedia of Islam.

1999. CD-ROM Edition V.1.0. Leiden: Koninklijke Brill NV.

Fakhry, Majid. 1983. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Feng Zenglie

1981. *Ming Qing Shiqi Shanxi Yisilanjiao de Jingtang Jiaoyu*. In Li & Feng, 1985, pp. 217-51
- Hodgson, Marshall. G. S.
1977. *The Venture of Islam*, 3 Vols. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ibn Battuta.
1994. *The Travels of Ibn Battuta*, trans. H.A.R. Gibb. London: The Hakluyt Society.
- Izutsu, Toshihiko.
1983. *Sufism and Taoism*. Los Angeles: University of California Press.
- Jin Jitang
1971. *Zhongguo Huijiao Shi*. Taipei: Quiting Press.
- Lewisohn, Leonard, ed.
1993. *Classical Persian Sufism: from its Origins to Rumi*, London: Khaniqahi Nimatullahi Publications.
- Li Xinghua.
1998. *Zhongguo Yisilanjiao Shi*. Beijing: Chinese Social Science Publisher.
- Li Xinghua & Feng Jinyuan.
1985. *Zhongguo Yisilanjiao Shi Cankao Ziliao Xuanbian*, 2 vols. Yinchuan: Ningxia People's Press
- Liu Zhi.
1740. *Tianfang Dianli Zeyaojie*. Jingjiang.
1871. *Tianfang Xingli*. Jincheng: Baozhentang.
1872. *Tianfang Zhisheng Shilu Nianpu*. Jincheng: Baozhentang.
- Ma Zu.
1989. *Qing Zhen Zhinan*. Xining: Qinghai People's Press. Reprinted 1880 edition.
- Murata, Sachiko.
2000. *Chinese Gleams of Sufi Light*. Albany: State University of New York Press.
1992. *The Tao of Islam: a Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. ed.
1997. *Islamic Spirituality*, 2 vols. New York : Crossroad.
- Nizami, K. A.
1997. *The Naqshbandiyya Order*, in Nasr, 1997: 162-193.
- Schimmel, Annemarie.
1975. *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Sells, Michael A, ed.
1996. *Early Islamic Mysticism*. New York: Paulist Press.

Tazaka Kōdō,

1964 *Chugoku ni Okeru Kaikyo no Denral to Sono Kotsu*. Tokyo: The Toyo Bunko.

Tsai, Yuan-lin.

1997. *Confucian Orthodoxy vs. Muslim Resistance in Late Imperial China*. Unpublished Ph.D. dissertation, Temple University.

Waley, Muhammad Isa.

1997. "Najm al-Din Kubra and the Central Asian School of Sufism" , in Nasr, 1997: 80-103.

1993. "Contemplative Disciplines in Early Persian Sufism," in Lewisohn, 1993: 497-548.

Wang Daiyu.

1988. *Zheng Jiao Zhen Quan, Qing Zhen Da Xue, Xi Zhen Zheng Da*. Yinchuan: Ningxia People's Press. Reprinted 1925 and 1931 editions.

Wu Zunqi.

1935. *Gui Zhen Yao Dao*. Reprinted 1891 edition.

Yang Huaizhong & Yu Zhengui

1995. *Yisilan yu Zhongguo Wenhua*. Yinchuan: Ningxia People's Press.

1993. *Zhongguo Yisilan Wenaian Zhu Yi Ti Yao*. Yinchuan: Ningxia People's Press.

Yang Yongchang

1988. "Jing Xue Xi Chuan Pu Ji She Qi Ling Jian Jie." In *Zhongguo Yisilan Jiao Yanjiu Wenji*. 1988. Yinchuan: Ningxia People's Press, pp. 430-41.

Zhao Can.

1989. *Jing Xue Xi Chuan Pu*. Xining: Qinghai People's Press. Reprinted Kangxi manuscript.