

# 蘇非哲學芻論(上)

## 伊斯蘭玄秘主義普遍性原理之邏輯語意的 及語言哲學的詮釋

陳良吉\*

### 摘 要

本文從蘇非哲學的歷史演變及學說內容著手，並與世界其他宗派之玄秘學做比較，嘗試闡明玄秘哲學之普遍性(universality)的特徵，也為蘇非哲學尋求其在比較宗教學與宗教哲學領域中應得的評價與定位。餘論中則簡述其對中國伊斯蘭教與玄秘哲學的影響，勾劃出其歷史上與理論上之傳承與演變的軌跡。

在理論方法及材料選擇上有下列四項限制：

- (一)理論上兼採眾說，然仍以西方與中國非伊斯蘭教徒之研究成果為主要依據，不代表伊斯蘭教徒之神學觀點與價值觀；
- (二)材料之取捨，盡可能以中世紀蘇非哲學家之著作為主，不及於其近代、現代之發展(中國部份例外)；
- (三)方法上盡可能列舉原著(原文或譯文)中內容相關之引文，僅進行哲學與語意的詮釋；
- (四)以伊斯蘭興起後已「阿拉伯化」或「伊斯蘭化」之玄秘哲學的研究為限，不深入探討其所受外來影響與傳承關係等問題。

---

\*作者為本校阿語系副教授

## 一、導論：蘇非哲學在宗教與哲學上的地位

### 一·一、在宗教與哲學之間的玄秘主義神學 / 哲學

玄秘主義（英文：Mystics, Mysticism；德文：Mystik），通常譯為神秘主義。然「玄秘」在中文較「神秘」一詞更適於翻譯此一專名：除了中文「神秘」一詞涵義較狹隘，且中國之道學與玄學所指之「玄之又玄」或「重玄」之超感知的經驗，不論從釋、道或儒家之形上學立論，皆與西方天啟宗教所定義之玄秘主義(religious mystics)有別，較接近哲學之玄秘主義(philosophical mysticism)。故其形容詞“mysterious”一詞固可譯為「神秘」，乃一泛指形容詞；而此一專名，則似譯為「玄秘主義」或「玄秘派」較合乎中國哲學之傳統與語言習慣，不帶「貶義」色彩。（註一）

又從西方宗教定義之觀點論之，則「宗教」(religion)一詞，應包括(i)宗教行為(religious conduct)，(ii)宗教信仰(religious faith)與(iii)宗教的玄秘現象或經驗（或譯「神契」(religious mystics)）三者。

此最後一項宗教之要素，世界各大宗教皆有之，就其內容而言，大都有其異曲同工之妙，可以說是一種「超宗教」的現象。無怪乎各教皆有主張玄秘主義者，而有些宗教之玄秘主義者又常常被視為「教外別傳」或「離經叛教」之徒。一方面因此「共性」與超宗教性，另一方面乃因其獲「神契」之後，其宗教行為與宗教信仰，為彼所忽略或超越，而為「正統教派」所忌憚以致於受排擠、迫害也。

故不論中世紀基督教之聖徒所奉行之默觀(contemplation)或默想(meditation)以達神聖自覺(divine consciousness)之宗教經驗或佛教禪宗所追求之禪那（巴利文：Jhāna, 梵文：Dhyāna），即「定」的境界，皆異中有同。到此境界，即具般若智(Prajñā)，能行般若行，如禪宗《六祖壇經》諄諄言之：

---

註一 除了上述中國文哲、宗教傳統的理由之外，捨「神秘」而取「玄秘」之主要動機，則是遵循馬堅譯，第博雅著《回教哲學史》之術語傳統：馬氏在泛指時曾用「神秘派哲學」一詞（例如第博雅1971:18）；專指回教哲學或宗派時，則稱「玄秘派」或「玄秘主義」（上引書，194、195頁等等）。不過目前「神秘派」、「神秘主義」之用法已甚普遍，故二者不妨並存不悖。

「心量廣大，遍周法界，用即了了分明，應用便知一切。一切即一、一即一切，去來自由，心體無滯，即是般若。…一切時中，念念不愚，常行智慧，即是般若行。」

「解境離生滅，著境生滅起，如水有波浪，即名爲此岸；離境無生滅，如水常通流，即名爲彼岸，故號波羅蜜。」（見《大正大藏》第48卷，諸宗部5, No. 2008, p.3056）

如道家所言，不可道、不可名，「玄之又玄」之「道」或「無」。

總結上述，玄秘經驗可以簡單定義爲：

如多瑪斯·阿奎那（Thomas of Aquino, 1225-1274）“*cognito Dei experimentalis*”，即與神直接的、直覺的體驗，或者可以進一步說，乃一種超驗的（*transcendental*）、默觀的（*contemplational*）、默想的（*meditational*）或魂遊象外（*trance, ecstasy*）的精神狀態，即人類靈魂核心自俗世的牽掛中解放出來，超脫了時空的拘執，而與絕對的、純淨的原始存在（*das absolute, reine Ursein*）合而爲一的經驗。

因此一經驗並非某一宗教或教徒所擅專，故玄秘主義者所藉以達到此境地之方法與途徑，不論是讚頌經文、聖名，或坐禪、齋戒、苦行、音樂、舞蹈甚至性交等等，皆曾爲某些宗派與哲學家所採行。由是觀之，玄秘主義者所信仰之思想及其行爲，乃介乎宗教與哲學之間，或超乎宗教與哲學二者的一種最高的人類精神表現。

玄秘家所強調的上述的方法與經驗，既難爲實證主義（*Positivism*）、經驗主義（*Empirism*）或理性主義（*Rationalism*）哲學家們所理解與接受，對堅持「絕對神論」或「絕對一神論」之伊斯蘭教宗教家而言，則人類與造物主之間，有不可跨越之鴻溝。造物主乃一絕對、獨一的存在，「既不受造，也不繁衍，更無匹偶」（《古蘭經》112章1-4節）。故堅信人神合一論者，如伊斯蘭教之名玄秘學家哈拉智（*Husain b. Manṣūr al-Ḥallāj*, 858-922），提出「人是阿拉的化身」，「我即真理（*al-ḥaqq*）」之宣言，即爲正統教義學者所不容，而慘遭殺戮。（註二）

註二 「人神合一」的境界（阿文：*tauḥīd*）本是所有宗教玄秘家所追求之最高精神境界，本無可厚非。哈拉智之所以招致殺身之禍，主要原因，乃被視爲異端，危及伊斯蘭正統的思想。因爲在正統派伊斯蘭學者眼中—尤其根據當時教義學者（*mutakallimūn*）的學說，主張真主的「本體單一論」尚可接受；若如哈拉智之進而主張「萬有單一論」即「真主存在於萬物」，則已是離經叛教的泛神論，與嚴格的伊斯蘭一神論背道而馳。

蘇非家修煉的過程中，達到人神合一之境稱爲「混合境」（或譯「統一境」更佳）（*maqām*

可見玄秘也者，指其不可以「常言」詮說，不可以「常理」論之，不符合一般邏輯思維的另一套思想類型與體系。雖「言語道斷」、「心行處滅」，但又同時「不離語言」而「超越語言」，「不合邏輯」，卻又「自有邏輯」（金克木，1989, p.3）。所以從整個人類文化史著眼，我們也認為，除了歐洲宗教史上所定義的，超越理性、超越邏輯、言語與行為奇特，不合社會與宗教行為規範之第一類玄秘主義之外，應有第二類「東方玄秘學」存在之權利。如此定義之玄秘主義，不在狹義的「宗教玄秘主義」範圍之內。東方玄秘主義者所奉行著，可以說是「哲學的玄秘主義」。（同上引，p.4）

因此本文所探討的蘇非哲學的玄秘思想，不是伊斯蘭教正統派所瞭解的質樸、單純的(naive)的宗教流派，而是接近史懷哲博士(Dr. A. Schweizer, 1875–1965)在《文明的哲

al-jamī )。jamī 在阿文本義有「統一」或「攝於一」的意義。

最好的對此術語的詮譯，乃日本學者Toshihiko Izutsu基於其與另一術語「baqā」的分別所說的一後者乃「統一之統一境」(jamī al-jamī)前者則為寂滅(fanā)。但前者人並非此經驗之主事者：“The subject is rather the metaphysical Reality itself”。例如魯米試著以下列句子來解說此現象:māta Zayd (Zayd死了)，Zayd雖是主詞，但非主事者。在後一個狀態中，則人已從空無/寂滅的狀態中甦醒過來，完全地轉換而進入絕對的自我(大我)之中。事物又顯現出其多樣性，但是以一個新的面貌，那就是一個真實(吉按：此指最高的，惟一的真實)所定規的形象(Schimmel 1983, 9.143引)。此說有類禪者所做入定與禪悟，或小悟與大悟之分：只有大澈大悟之後，禪定狀態才是永存的。

哈拉智的名言：“Anā al-ḥaqq”亦可解為：「我就是安拉」，有下引詩為證：

أنا من أهوى ومن أهو أنا      نحن روحان حللنا بدنا  
فإذا أبصرتني أبصرته      وإذا أبصرته أبصرتنا

(我即我所愛，所愛是我；精神分彼此，同寓一軀殼；見我便見他，見他便見我)

伊本·法立德(‘Umar Ibn al-Fāriḍ, -1235)也曾透過酒達到此境地，可能在入神狀態中，做出下列詩句：

وفي الصحو ، بعد المحو ، لم أك غيرَها      وذاتي ، بذاتي ، إذا تحلّت ، تجلّت

(既醉又復蘇，兩體合為一；伊以我為寓，我體昭若揭。)

在「分別境」(maqām al-farq)中，蘇非選見到他本身與神的本質有別，在「統一境」或「統一之統一境」中，則此界限已經模糊。至於在此境中所作詩，乃夢囈狂語，或有真知灼見，則只有識者自知了。

在寂滅境中，造物主與所造物也不再有別，功修者在萬事萬物中都見到了安拉，因此我們的玄秘詩人又說：

فأنا المغني والغناء وسامعُ      نغمات نفسي ، الناي والمزمارُ

(我歌我聽我即歌，曲調絲竹全是我)

سرّ الجمال رأيتُه في ذاتي      فعشقت نفسي عند محو صفاتي

(美妙玄機在吾軀，自我泯滅自相悅)

(阿文引自Abu Raida，中譯引自馬堅譯De Boer《哲學史》：p.128，註1；pp.74–76，註43.)

學》(The Philosophy of Civilization)一書中所定義的自我完成的倫理與利他的倫理合而為一的「倫理的玄秘主義」：即「從尊重生命的信念產生對於生命的奉獻」。(鄭泰安譯，1982, p.129)。

在此哲學與文化哲學的基礎上，本文所探討的，著重蘇非哲學與其他玄秘主義思想內容和理論共通性之討論；又「不離言詮」，乃以邏輯語意學及語言哲學的論點，嘗試對蘇非的要旨做一抽樣的、縱深的介紹與闡述。為闡明其與其他宗教玄秘家共通之處，必要時將其學說、言論與他教玄秘家之論說或玄秘經驗並陳，做為比較。

## 一·二、蘇非哲學在阿拉伯哲學中的地位

阿拉伯哲學（亦有人稱之為：阿拉伯—伊斯蘭哲學）指的是在阿拉伯帝國疆域內發展起來的哲學而言。

但是阿拉伯哲學不等於伊斯蘭哲學，因有阿拉伯人（如伊斯蘭前之阿拉伯人）而非伊斯蘭教徒者；也有非阿拉伯人而為伊斯蘭哲學家者；亦有非從屬於伊斯蘭神學之阿拉伯哲學領域者；同時阿拉伯哲學亦不可如部份歐洲之西方哲學學者或伊斯蘭學者，僅將其視為希臘哲學之延續，例如：

黑格爾(Hegel)，《哲學史講演錄》中說：「在表現出一種自由的、光輝的、深刻的想像力的阿拉伯哲學中，哲學一般地採取了它以前所曾採取的方向，……」。

「關於阿拉伯人，我們可以這樣說：他們的哲學並不構成哲學發展中的一個有特性的階段；他們沒有把哲學的原理推進一步」。(第三卷255頁，商務，1983年版；蔡德貴，1989，頁339轉引)

羅素(Russel)在《西方哲學史》上卷中也提到：

阿拉伯哲學只是「做為一個傳導者，它的重要性是不容過低評價的。」(蔡德貴《論阿拉伯哲學》，1989，p.339，轉引羅素《西方哲學史》上卷，商務，1976年版，521頁)

伊斯蘭學者第博雅(T. J. de Boer)在他的《回教哲學史》中，也斷言，阿拉伯哲學：「斷然是希臘的概念」(馬堅譯：1971, p.12)，「回教哲學始終是折衷派的哲學(Eclecticism) (同上引，p.31)。

以上看法皆有其根據，然論點有所偏執。阿拉伯哲學，亦如阿拉伯其他學科，可從人類的知識(scientia)與神的智慧(sapientia)二觀點，分成「世俗的哲學」與「宗教哲學」二類（比較S. H. Nasr, 1968, P.27；蔡德貴1989, p.342）。不論是世俗的或宗教的哲學，阿拉伯哲學所傳承的除希臘哲學以外，還受波斯、印度等等民族之宗教或哲學的影響而有其特有的發展，同時因其揉合神學與哲學為一，即在神學中有哲學、哲學也離不開神學，此二領域交互重疊，像「精誠同志社」(Ikhwān al-Ṣifā)的學說「到最高境地時，變為宗教的哲學，其宗旨在調和科學與人生、哲學與宗教」(第博雅，上引書109頁)，已成一頗具特色之思想流派。因此阿拉伯哲學不僅傳承希臘哲學，也折衷了猶太哲學，及波斯、印度等哲學思想而自成一格；另外它雖具有折衷派的特徵，而由模仿進展到獨創，創出具有本土色彩的哲學理念及著作。

整個說來，阿拉伯哲學的發展，可以分成二大方向、三大流派與四大等級：

首先，受希臘哲學影響，阿拉伯哲學的發展有兩大方向：

(i)赫爾墨斯(詮釋的)－畢達哥拉斯學派(Hermetic-Pythagorean School)：形而上學為其研究之主要趨向，重點在以象徵符號詮釋諸現象及數學；此派可視為希臘哲學及古代先知智慧研究之延續。

(ii)三段論－理性主義學派(Syllogistic-Rationalistic School)：以亞里斯多德及其哲學為其宗範與取向，中世紀阿拉伯哲學家尊之為「第一教師」(“al-mu‘allim al-‘awwal”)。此派重哲學，輕形而上學。既以理性的哲理為其惟一可信之研究方法，發展上有其極限。

上述第一個學派的哲學，特別是在宇宙論方面，被伊斯蘭教所吸收，變成蘇非哲學的一部份；而後一個學派在伊斯蘭早期盛極一時，對伊斯蘭神學有一定的影響，至回曆七世紀／西元十三世紀之後，漸成伊斯蘭文化生活中次要的要素(Nasr 1968, P.32)。

後來在阿拉伯哲學繼續發展的過程中，正統派(Sunni)的艾什爾里學派(Ash‘arī)（因創始人：Abu’l-Ḥasan al-Ash‘arī, 873-935，而得名）神學漸獨尊一統。他們既以「概念的原子主義」(Conceptual Atomism)為其思想的基礎，反對理性主義哲學與神學「無中可以生有」的因果論，認為惟一的關係是造物主與受造物之間，無限與有限之間的縱的聯繫，以維繫世界之存在。換句話說，真主造萬物之前，了無一物(nothingness, la shayy)，萬物因祂而

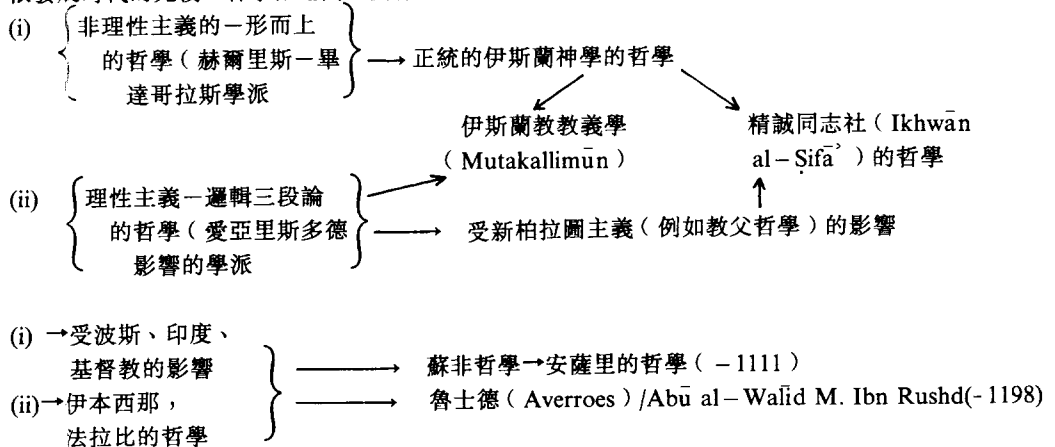
成就。這是「存在單一論」(“Wahdat al-Wujūd”)的來源(參看Nasr 1968, P.306)。由此基本概念出發,進一步演繹,即得「真主無所不在,寓於萬物」的推論結果。蘇非的哲學,因此被誤解或故意曲解為「泛神論」(Pantheism)甚至無神論(Atheism)的異端而遭討伐、迫害(第博雅1971,pp, 63i; p.74, 註42)。

艾什爾里學派是在西元十世紀時為因應希臘理性主義影響下的哲學與神學潮流而產生的,可以說為免於阿拉伯文化之「希臘化」而興起的思想潮流。不過此時其對手大多為柏拉圖主義的信徒,他們基本的理念是植基於宇宙論及本體論的「因」之間的持續性關係,而非如艾什爾里學家僅著眼於「無限」的「無」(Nasr 1968, P.306f.)。

綜合而且融合此二針鋒相對之哲學理論者,乃是蘇非哲學。故雖有上述二大方向之對立及三大流派之鼎立,而事實上,阿拉伯哲學之官方(正統)的代表是艾什爾里學派,理性主義及新柏拉圖主義的哲學已沒落,真正尚能在民間具有相當影響力,並由教士與教團而維繫其精神和儀式於不墜的,僅有玄秘派蘇非哲學了。故蘇非哲學亦可視為阿拉伯哲學最後一個等級與最高的表現。(註三)

註三 上述阿拉伯哲學的四大流派(madhabāt),要言之,有理性主義為主流的邏輯—三段論學派,其中包括受新柏拉圖主義影響的亞里斯多德派,——遊方學派(mashshāʿūn)哲學學者,以伊本·西那那為代表;有形而上學為主流的畢達哥拉斯及新畢達哥拉斯學派,以精誠同志社的哲學家為代表;伊斯蘭神學為主流的正統—遜尼學派,以艾什爾里為代表;玄秘主義為主流的蘇非學派,以阿拉比為代表。

在伊斯蘭哲學發展史上,兩大對立(也互補)的方向是理性主義與非理性主義。在此二方向上,依發展時代的先後,各學派之間的關係,可以下圖略窺其脈絡、傳承:



## 二、序論：蘇非派的由來與發展

### 二·一、蘇非名稱的由來及其涵義

從阿拉伯字源學的觀點，可以歸納出至少五種對阿語「蘇非」(Ṣūfī或Taṣawwuf)一詞的解釋：

(1)最通行的說法是，它從阿文「羊毛」(Ṣūf)第五式之動名詞得來，意即穿著粗陋的羊毛衣服(labs al-ṣūf)者。事實上貧困、苦行本來即是蘇非行者的象徵之一，他們不修邊幅，常年披著一件羊毛衣，專心潛修，不在意世俗的眼光或價值判斷。這種早期蘇非的風尚，很可能受中世紀基督教苦行僧的影響而形成。因此八世紀時的蘇非；沙巴黑(Farqad Sabakhi, 168 / 784)即因著羊毛衣而遭伊本薩勒姆(Himād ibn Salm)之譴責，說：「脫下那件基督教的標記！」(Sheikh 1982, P.23引)；

(2)由阿文ṣafa (純潔)一字之第三式動詞的被動式ṣufia演變而來；

(3)由阿文ṣaff (次序)演變成ṣaffiyah後得來；

(4)由阿文ṣuffah (長凳)衍生為ṣuffiyah後得來。所謂'Ahl al-ṣuffah或Aṣḥab-i Ṣuffah指的即是坐在麥地那城裡穆罕默德的清真寺的長凳上，傾聽穆氏傳教的慕道者；

(5)由希臘文sofos (智慧)或Theosophia (通神、神智)二字演變而成。

以上詞源之根據，主要是得自侯吉維里(Ālī ʿUthmān al-Hujwīrī, ?470-1075年)的蘇非哲學名著：《神秘的啟示》(Kashf al-Maḥjūb)一書所載，後為其他學者所引用者(參看Nicholson 1976, P.30; SEI, P. 579b etc.)。

關於第一個詞源學的解釋，也有伊斯蘭學者，如金宜久，持反對的意見。一方面他舉證，在白德爾(Badr)之戰已有七十名穿羊毛衣的戰士，而伊斯蘭前，更有穿著羊毛衣者；另一方面，他又引前述苦行主義者沙巴黑遭斥的故事，認為羊毛衣可以是基督教的標誌，也可

---

十二世紀的波斯大哲、詩人與數學家歐瑪爾·海亞姆(ʿUmar Khayyām, ca. 1038-1123; 原名 Abu al-Faḥ ʿUmar ibn Ibrāhīm al-Khayyāmī)在他的《存在論》(Risālah-i Wujūd)中，亦將蘇非歸類為伊斯蘭學者中之最高等級，依次為：神學家、哲學家，伊斯瑪儀禮派哲學家(十葉派之一支)及蘇非。他認為蘇非的淨化的方法，是追求學問最佳之路，因此自許為伊斯瑪儀禮派及蘇非派的哲學家(Nasr, 1968. pp.33f; p.37)。



以是蘇非的標誌，不能以外部服飾來論定其身份與信仰(1991,p.112)。其立論之牽強，不言而喻。因贊同第一種解釋者，並未否定其他有著羊毛外衣之早期的或他處的非教徒或穆斯林的存在，但在已成一群特定之人的標記之後，則蘇非一詞已有其象徵意義，變成專名，不能再斤斤於原始字義，而以文害義；或忽略時代先後的因素，因蘇非一詞，在成為伊斯蘭玄秘主義者的專名之後並不適用於其他宗教之苦行僧或玄秘學者，其理甚明。

至於蘇非一詞，何時開始被用為對伊斯蘭之玄秘主義者的稱呼？或在伊斯蘭前的阿拉伯，此名詞是否已存在，後來借用來冠於伊斯蘭玄秘家頭上的？此與其詞源一樣，眾說紛紜、莫衷一是，僅舉其著例，做為參考與比較：

根據波斯玄秘家與詩人加米(ʿAbd al-Raḥmān Jāmī, 1414–1492)的說法，庫法城的Abu-Hashim(?–788年)乃最早使用「蘇非」做為個人之綽號者(金宜久1987, p.220)引賽義德·阿布杜·哈義《穆斯林哲學》1964, Laho P.110之說)。

又希提著《阿拉伯通史》(P.434)引述，在晚期的聖訓(Hadīth, 或音譯為「哈底斯」)史學著作中曾提及，哈彥(Jābir ibn Ḥayyān, 776年左右為其負盛名之時)是最早被賦與「蘇非」之名的苦行主義者。至於在阿拉伯文獻中，則早在八世紀中葉已出現了「蘇非」一詞，做為某一苦行者階層的稱呼(同上引, P.433)。

至於蘇非一詞的複數形式：Ṣūfiya(蘇非亞)，則九世紀上半葉曾用來稱呼庫法的一個「半十葉派」的玄秘主義學派，以後至十年中，皆用為對伊拉克境內玄秘主義者的稱呼(金宜久1987, P.220; Al-Jāḥiẓ 《Bayyān》, i, p.194)。過了兩百年，直到今日，則蘇非亞與蘇非都被做為伊斯蘭教玄秘派信徒專有的稱呼(SEI. P.580a)。

無可置疑的，「著羊毛衣者」所象徵的，是早期蘇非們所奉行的苦行與禁慾主義。侯吉維里的《神秘的啟示》中即提到傳說中所描述的三個聖人(先知)生活儉樸的情形：如耶穌見有人以掌喝水，以手指進食時，即丟棄其惟一的杯子與梳子；又穆氏曾得到真主給他一把開啟世界財富的鑰匙，他卻回真主說：「主啊！我不冀求這些，讓我一天有得吃，一天餓著吧！」(Nicholson 1976, 39–40)。

據沙拉智(Abū Naṣr ʿAbdu al-Lāhi b. ʿAli al-Sarrāj al-Ṭūsī, 378 / 988)的《蘇非之光》二十七章所言，拉齊(Ibrahīm b. Muwallad al-Raqqī)曾給予蘇非一共超過一百個不同

的定義(Al-Kitāb al-Lumá' fi l-Taṣawwuf, chapt. 14. P.27)。

綜合上述，我們可以對蘇非一詞的內涵，下個定義。不過在此之前，仍引一名蘇非學者的話，做為佐證：（下文引自拙著《伊斯蘭教的玄秘派》，中東社刊第三期1989, P.16）。

“十世紀之蘇非大師Abu Bakr Muhammad b. Ishāq Al-Kalabadhī(385 / 995)在其蘇非名著：《對蘇非教義的真理之探討》(Kitāb al-Ta'arruf Li madhhab 'ahl al-tasawwuf, 共75章，記蘇非家之宗派與其行事等等)一書第一章中（據Arberry英譯本，P.9）則確認：「這些名詞都正確，由其衍生而成之字都離事實不遠」。但他認為上述項一的說法，從詞源與文法上判斷較正確，而且可以涵蓋所有其他字之字源的意義。例如：遁世、修心養性、離群索居、居無定所、禁慾、善行、清心、寬宏大量等等，都適用於一個蘇非家。當Al-Junayd(909)被問起什麼是蘇非時，他回答如下：（見上引書第10頁）

「蘇非是（上帝）所造物所具有的心之純淨化，由自然的特徵中分別出來，也抑制人類的天性，避免肉體靈魂的誘惑，以精神的品質取而代之；同時也是對真實的科學之執著，只遵從適於永恆的真理者，並參與所有的公共事務之協商，信仰真主，並且根據教法，追隨穆聖」。

若我們也想以簡短數語描述蘇非思想的要義，我們可以說：「蘇非主義是結合人的科學（哲學）與神的學問（神學）的一種以神的完美為目標（神智論：gnosis），以神愛為手段，追求天人合一（tauḥīd）與完美人格(al-insān al-kāmil)的伊斯蘭教玄秘宗派」。

## 二·二、蘇非哲學產生的背景及其內涵的演變

由其歷史背景觀之，蘇非哲學之產生，有其社會的、政治的與宗教的背景：

### (1)社會與政治的背景：

回教創始初期，歷任哈里發南征北討，在歐瑪亞王朝(661-750)建立世襲的王朝之後，王室生活漸漸腐化，追逐世俗的聲色犬馬，漸漸遠離伊斯蘭教之原始精神；加以王公貴族統治邊遠及新征服地區者之橫徵暴斂，民眾不但不能分享勝利的果實，生活反而愈見困頓窮

苦，因此嚴守教規，追求宗教上屬靈生活及真正宗教經驗的伊斯蘭禁慾與苦行主義的玄秘派應運而生。玄秘派的哲學及其實踐，可視為對泛政治化與世俗化的伊斯蘭教發展史上的一股反動的逆流與復古的清流。

## (2) 宗教的背景：

接受希臘哲學之邏輯推論方法而建立的教義學 / 辯證學 / 凱拉姆學（阿文：Kalām, Mu-takallimūn）最早（七、八世紀之交）也曾被視為異端遭政治與宗教的迫害，直到十世紀時，艾什爾里(935)脫離理性主義的穆爾太齊賴派 / 分離派(Mu'tazila)，投入正統主義神學的懷抱之後，凱拉姆學反而成為正統的官方神學。

從此之後，辯證主義的教義學，漸漸僵化為教條及形而上學論題之討論，也與蘇非哲學的原則相左。例如在「存在單一論」（見下章三、四節）方面，正統派信奉「真主宰制萬物」，他不同於萬物；蘇非學者們則視萬有為真主之實體，真主亦可寓於萬物之內，且人我、人主可以合一，而進入「混一境」(Maqām al-jam'ā)，這是蘇非功修的最終目的。「道不同，不相為謀」，蘇非哲學發展的初期，即因此常被視為泛神論或異端而遭迫害。哈拉智之殉教，主因即為此。至十一、十二世紀以後，蘇非門徒為求生存，有些潛入地下，變成一種民間信仰，有些則表面上與正統思想認同，尤其在安薩里(Al-Ghazzālī，原名：Abu Ḥamid Muḥammad b. Muḥammad Al-Ṭuṣī Al-Shāfi'i, 1058-1111)之後，蘇非思想被接受與吸收入正統教派及神學之中，豐富了阿拉伯的神學與哲學，——即在理性與啟示、科學與信仰、宗教與哲學之間做了具體的取捨與調和，形成伊斯蘭教教義的終極形式，安薩里因此也贏得了「伊斯蘭教權威」及「宗教復興者」的稱號（金宜久，1987, P.228, 1991. P.118f；第博雅1971，207，註一）。

從此一直到十八世紀瓦哈比教派(al-Wahhābī)興起之前，一個伊斯蘭學者，常常同時也是一個蘇非的實踐者，例如前述伊斯蘭史上最偉大的神學家與思想家（被比擬為伊斯蘭的托瑪斯）安薩里，在他最後的一部著作：《宗教科學的復興》(Iḥyā' Ulūm al-Dīn)即闡述了玄秘主義哲學、辯證學以及倫理學的要義。（安薩里的生平與著作，參看：SEI. P. 111-114；第博雅194-243；任厚奎、劉中樞1991. 230-243。）

## 二·三、蘇非哲學的來源：伊斯蘭教義的根據（註四）

伊斯蘭玄秘主義的哲學，有許多的根源。上節「歷史背景」中提到早期的蘇非，以苦行禁慾、清修為其特徵，而苦行與禁慾，皆可在《古蘭經》中找到根據。

3章185節：「今世的生活，只是虛幻的享受」。

4章77節：「後世的報酬，對於敬畏者是更好的」。

其他如第4章94節，第3章47節等等經文，警告信眾勿貪圖今生的浮華利益，讚揚悔過自新的人，強調應信賴真主等等。尤其重要的，是穆罕默德以「封印先知」(Khātām al-anbiyā)的身份傳教，本身即有許多神秘的色彩，像《古蘭經》24章35節：

「真主是天地的光明，他的光明像一座燈臺，那座燈臺上有一盞明燈……；它不是東方的，也不是西方的。它的油，即使沒有點火也幾乎發光——光上加光——真主引導他所意欲者走向他的光明。…」

這節被稱為「光節」的經文，引發蘇非及其他伊斯蘭學者的進一步闡發。

例如薩赫爾·吐斯塔里(Sahl Al-Tustarī, 818–896)的神光思想，形成了後來「穆罕默德之光」(Nūr Muḥammad)的學說。他的「光柱說」大致內容是說：

「真主意欲創造穆罕默德時，他從自身的光中使一束光顯現出來。這束光在真主面前並向祂——至慈者——叩拜。真主在這束光叩拜時，創造了強大的、像水晶玻璃一樣的光柱，那就是內外透明的光柱。」（引自金宜久1987, P.234所轉引G. Bowering 1980, p.149 原引文之中譯）。

---

註 四 關於蘇非哲學來源的問題，泛言之，牽涉到整個伊斯蘭哲學甚至阿拉伯文化來源的問題。學者的意見，莫衷一是。一般言之，其受印度托鉢僧的苦行主義（W. Durant, 1991）、吠陀哲學（Vedantism, —Kremer, Dozy）和佛教，希臘的新柏拉圖主義與基督教教義（Logos）教義學與苦行僧的思想及制度—（Merx, Nicholson, Wolfson）有還有亞利安（Aryan）族思想對閃族宗教的反動（Browne），及波斯瑣羅亞斯德二元論教義等等的外來影響，是不容置疑的。但譯述—甚至於簡單的介紹，都將超過本文份量所可容納，故本文採納Nicholson（1914/1975. p.8f）意見，即即使這些外來的根源屬實，不能就因此確定其為直接的傳承。伊斯蘭玄秘哲學，自有其特色。在外來的思想經伊斯蘭教的過濾與修正後所產生的各玄秘哲學學說肇始的經過，才是探討的主要對象。故本節研討重點乃在勾勒出直接與下章（本論）有關的主要蘇非哲學理論內容之歷史背景與學說來源。（詳見：M. Saeed Sheikh 1962/1982 p.21–31；Majid Fakhry 1983, chapt. 1, p.136, etc.）

後有「光照論長者」(Sheikh al-Ishrāq)之稱的蘇哈拉瓦迪(Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī, 1153–1191)，他的《光照神智論》(Hikmat al-Ishrāq, Theosophy of the Orient of the Light)影響深遠。在此書的開端，蘇氏首先對亞里斯多德的哲學之各學科，即邏輯、心理學以至形而上學等等方面，都做了批評；最後他提出他自己的宇宙論的看法。他將宇宙分成純為光明的東方，與混有光明與實質或黑暗的西方，後者是在恆星的領域之中，如此真正的天空的起始界限乃在可見的宇宙之邊緣(Nasr 1968, P.328f, 引)。

既然真主是至上的光，而宇宙乃由不同程度光暗之對比、混合所構成，那麼世界萬物皆因承受此光而來。《光照神智論》最後一章討論了宇宙的本質，也提出作者對默觀、默想及入定（狂喜，ecstasy)的看法（同上引）。

蘇氏《光照論》的主要學說旨趣，S. H. Nasr的總結最得其要：

「真主，即第一和絕對之光的本質，以祂的光照，令萬物得生命，也因其顯明而產生萬物。世上的每一件物事都因祂本質之光的衍生成就，所有的完美也都是祂慷慨的賜與；因此得到祂完全的光照即是救贖。」(A. Schimmel: Mystical Dimensions of Islam, Chapel Hill 1983, P.261頁轉引自S. H. Nasr: "Three Muslim Sages".Cambridge, Mass, 1963. P. 69)

另外蘇哈拉瓦迪最動人的著作，是以象徵故事或玄秘小說的形式，描寫靈魂的旅程，用文學的手法，巧妙地表達出一些玄秘的思想與概念。這方面主要的著作有：

- (i). 'Aql-i Surkh (紅色的理智)
- (ii)Awāz-i Par-i Jibrīl (加百列翅膀之聲)
- (iii)Lughat-i Mūrān (螞蟻的語言)
- (iv)Ṣafīr-i Simurgh (神鳥之歌) (註五)

蘇非哲學的《光照論》(或譯《神光論》，Illumunationism)，下章(第三章第三節)中再進一步闡述，此不具論。

---

註 五 蘇非家的文學作品，尤其玄秘詩中所透露的玄秘哲學要旨及功修層次等等，詳見第五章。

### 三、本論：蘇非哲學的基本理論

#### 三·〇、概說

蘇非哲學，正如其他宗教之玄秘學，所追求的最高目標是「神人合一」的境界。在宇宙論與認識論方面，關係形而上的有「認主獨一」的「萬有單一論(Wahdat al-Wujūd)及「見證單一論」(Wahdat al-Shuhūd)。個人的修行，為達此目標，其玄秘經驗之過程，有不同的階段(maqāmāt)與狀態(aḥwāl)的說法。最後的階段：「混一境」(maqām al-jam‘a)才是人我、人神合一的狀況，即統一(tauḥīd)的境界，單一而且惟一的存在：即所有「有定者」(Definitum)統一於「未定者」(Indefinitum)之中，特殊的、個別的整合統攝於全宇宙的與全體的(universal)的實體與存在之內。

又從其歷史發展的過程探討，則最早受新柏拉圖主義影響的哲學家如伊本·西那(Ibn Sīnā, 980–1037)，法拉比(al-Farābī, 870–950)，兩人都還依據全稱、特稱的範疇介分第二與第一觀念；第一觀念關乎特稱，而後者關乎理性，即真主與理性，仍判然有別。然異中有同，二者的分別是：伊本·西那認為：物質不由真主流出（第博雅1971, 168f）

在《光照論》被蘇非哲學家們所吸收之後，在伊本·阿拉比(Ibn ‘Arabī, 1165–1240)和加米(Nūrīn. ‘Abdurahmān Jāmī, 1414–1492)等人的著作中，如阿拉比「神的最高表現或顯示是人的原型」，穆罕默德是「完美的人」(insān al-kāmil)，跟亞當一樣，是「亞當的邏各斯」(kalām al-‘Ādam)，神與人的本性本無不同，僅是表現的不同而已（神與實體，人類與偶性相對應）。如此玄秘主義已走到了頂端與終點，與泛神論相差不遠了（任厚奎等1991, p.174,177）。又加米的「真有」說，真有原為靜態與潛藏的：「隱則名真，顯則名物，實為一理……」（加米：《真境昭微》，「實物」篇，劉智譯，轉引自金宜久《加米本體論初探》p.368）。

然而雖然從早期的禁慾苦行，發展為「神人合一」，最後成為「人神為一」的泛神論，但並非所有的蘇非都可以藉由此歷史發展的過程加以時代區分。例如哈拉智或可歸為最後一個階段的蘇非，而安薩里則否。安薩里反對世界無始，萬有單一的說法，真主的無始的意志

才是第一因。故只有人類的靈魂像真主，而其他自然界之萬物，則與真主不相似（第博雅，p.200f.）。

為闡明蘇非哲學基本理論之精髓，本文擬以基本術語為綱，主要相關之蘇非學者之語錄為緯，編織一張雖粗疏而綱維完整的網。蘇非哲學包羅萬象，兼採眾說，任何全面介紹的努力，——不論以多大的篇幅——都只能令冰山露出一角而已。另外蘇非修煉的道路，所使用的語言，並不都是清楚明白的。有些難免有語詞神秘玄妙或隱晦之處，甚至不合乎一般的思辨與言語的邏輯，類似禪宗的公案。公案是否能解，其解是否因人而異？道(logos)與言，神智(gnosis)與人智(ratio)，神的學問(sapientia)與人的學問(scientia)等等對立能否調合統一(tauhid)? 這些問題，可能問題本身又是另一個待解的公案，明者自明。這是第二個困難。第三個困難，在語言材料（原始資料）的運用方面，因本國人研究者少，阿文、波斯文原文資料甚缺，故絕大部分，仍得借重歐美知名學者蒐集、註釋等等研究的成果。有些漢語語法確實無法表達者（如主、受格名詞形態上的分別）等等，不得已時仍照錄英語譯文，其他阿文原文，則盡可能譯成中文。作者能做的，不過是一方面點明題旨，另一方面註釋專名與語意而已。

### 三·一、神智(gnosis / ma'rifa / 'irfān)論

蘇非所追求的神智，有別於一般的所謂智慧或學問('ilm)。在〈神智論〉中，知識與所認知的對象（“存在”，“being”、“Sein”、“kaun”）是一體的。(Nasr, 1968, 337)那麼造人的造物主(Mukauuin)和受造的人(Mukauuan)，從logos的觀點，二者其實聯為一體（Nasr，同上引，338）。或者以加米的話說，都是真實（al-Haqq：引自Nicholson 1975, 81f.）：

“The unique Substance, viewed as absolute and void of all phenomena, all limitations and all multiplicity, is the Real (al-Haqq). On the other hand, viewed in His aspect of multiplicity and plurality, under which He displays Himself when clothed with phenomena, He is the whole created universe. Therefore the universe is the outward visible expression of the Real, and the Real is the inner unseen reality of the universe. The universe before it was

*evolved to outward view was identical with the Real; and the Real after this evolution is identical with the universe.*” (註六)

又如禪宗三祖僧璨《信心銘》中所提示的，打破相對性二元論思想方法，繫於一念之間的道理，也可見於魯米Jalaluddin Rūmī(-1273)的Dī wān-i Shams-i Tabrīzi詩集中：

“I have put duality away, I have seen that the two  
worlds are one;  
I am intoxicated with Love's cup, the two worlds have  
passed out of my ken;  
One I seek, One I know,  
One I see, One I call.  
I have no business save carouse and revelry.”

他也說：

“The man of God is made wise by the Truth.  
The man of God is not learned from the book.  
The man of God is beyond infidelity and faith,  
To the man of God right and wrong are alike.” (註七)

(Nicholson 1974, 96, 95.)

---

註 六 “al-Hagg”在阿文，其詞匯意義既為真理或真實，做為真主安拉的九十九個美名之一，“al-Hagg”則又專指安拉。所以哈拉智宣稱“我就是真理”(Anā al-Hagg)也可被詮釋為：「我就是安拉」，故被視為大逆不道。

加米的這一段話，也是出於類似的觀點或體驗。根據上引文的說法，神既為宇宙萬物之造物主，為一絕對的實在(al-Hagg, The Real)，即為宇宙萬物內在的，不可見的實體。在萬物轉變為有形、可見的現象(個體, individualities)之前，與此絕對的存在實即為一；反過來說，絕對的實在演化成萬物之後，又與萬物為一體。這是一種超驗的唯實論/實在論(Transcendental Realism)。因為從神的絕對實在出發，即其所見之絕對的與相對的，有限的與無限的，外在的與內在的，特性的與共性的，主體與實體諸現象，都泯而為一了。

註 七 魯米此詩，旨在自述其戳破相對性二元論的體會與狂喜的感覺。對體會到了神智、神性以後的神的兒女而言，相對的兩個二元的世界已經合為一元，此中信與不信、是與非、學問與無知…等等對立都已消失無踪。

魯米的另一名著：Mathnawī，又名為《Husami Namah》，即《侯薩姆之書》，曾被加米譽為《波斯古蘭經》，可見其受波斯人喜愛與尊崇的程度。在此書前言中，魯米自稱此書乃「宗教的原理之原理，以揭示合一與確信之神祕者」。(Hossain 1987, p.135;註7)。



又〈神智論〉的宇宙觀，也有由「流溢說」(emanation / faid)和「反映說」(Mir'at)立論者，如Ibn 'Arabi在他的「先知的智慧之源」(Fuṣūṣ al-Hikam)一書中所說的：

“When God willed in respect of His Beautiful Names (Attributes), which are beyond enumeration, that *their essences...* or if you wish, you may say “*His essence*” (1) should be

此書內容，與〈閃姆詩集〉一樣，主旨都是在闡明古蘭經及聖訓等等經典中之深層 / 神秘意義的，換句話說，是在探討人如何回到真主那裡，與之合而為一的道理，故開宗明義，本詩集之第一首詩即道出宗旨：

بر کسی کو دور ماند از اصل خویش      باز جوید روزگار وصل خویش

(每個遠離其根源的，都希望回到他以前與之合一的時候)

(Mathnawi I, 4; 轉引自Iqbal 1983, 177)

信道者既體會了自己屬於神、出於神的道理，則去世的真實意義，即是「蒙主寵召」，又可以回到祂的身邊去。Mathnawi既是在為古蘭經的教旨做詮釋，有時也直引經文；蘇非的功修者不懼死亡，因除了神的面目以外，萬物皆有死滅。下引詩中劃底線之詩句，即引自古蘭經經文：

波斯原文：

وز نما مردم بحیوان برزدم	از جمادی مردم و نامی شدم
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم	مردم از حیوانی و آدم شدم
تا برآرم از ملانک پر و سر	حمله دیگر بمیرم از بشر
<u>کل شی هالک الا وجهه</u>	و ز ملک هم بایدم جستن زجو
آنچ اندر وهم ناید آن شوم	بار دیگر از ملک قربان شوم
<u>گویدم که انا الیه راجعون</u>	بس عدم گردم چون ارغنون

英譯：

I died to the inorganic state and became endowed with growth, and  
 (then) I died to (vegetable) growth and attained to the animal.  
 I died from animality and became Adam: why, then, should I fear?  
 When have I become less by dying?  
 At the next remove I shall die to man, that I may soar and lift up  
 my head amongst the angels;  
 And I must escape even from (the state of) the angel: *everything is  
 perishing except His Face.*  
 Once more I shall be sacrificed and die to the angel: I shall become  
 that which enters not into the imagination.  
 Then I shall become non-existence: non-existence saith to me (in  
 tones loud) as an organ, *Verily unto Him shall we return.*

(Mathnawi III, 3901-06, 轉引自上引書, p.200)

既然生命得自真主，因此不畏懼歸還真主；既然智慧獲自真理，自然可以拋棄世俗的知識與書本的學問。得到了神的智慧，即超越了人世間的正反相對的邏輯，見到了終極的真理。因此真正得道的信徒，確信死亡乃是回到真主的懷抱裡，是他命定的歸宿。



-Lah)的引伸，仍屬絕對一神論，反對泛神論的蘇非哲學理念的範疇。(參考：Nasr 1968, 341)(註八)

### 三·二、神愛(ishq / shauq, qurb, uns…)論

神愛與神智不同。神智是由上而下，因人先天具有神智，為塵世所染，經修煉、淨化後，才能再度獲得的，有類禪宗的「漸悟」；神愛從由下而上，乃以人(愛者)為主體向客體安拉(被愛者)所發的傾慕之情。此方向與早期伊斯蘭之「敬畏真主」的態度大不相同，改變了人與真主關係的觀念，以熱愛真主、與之合一，代替了對真主末日審判與懲罰的畏懼之心，是相當大的轉變(金宜久，1987, 224;1991, 114ff; Schimmel 1983, 131ff)。

神愛論的代表人物是八世紀末的女聖徒拉比亞·阿達維亞(Rābi‘a al-‘Adawiyya, 約717-801)，及殉教者哈拉智(al-Hallāj, -922)。以下引的兩首詩，即兩人神愛論最好的表述(圖括弧中所加乃本文作者之續尾，以明辭意：)

拉比亞：

「我愛您以兩種愛，

我的幸福之愛，

您應享有的完美之愛。

自私之愛使我心中只有您，

其他一切我均置之度外。

專屬於您的純潔無瑕之愛，

猶如面紗輕垂將您遮蓋，

---

註八 阿拉比的全名：Muhyī al-Dīn Ibn al-Arabī (-1240)生於西班牙東南部的慕爾西亞(Murcia, 1165)，死於大馬士革。在「先知的智慧」一書中，舉二十七位先知的智慧的言行做為天啟的代表，內容方面多少也包含他自己證道的經驗。上引文即為「流溢說」及「反映說」/「映照說」最簡要的提示：

神的本質之映照，就像祂無數的美名一樣；但鏡中所映照出來的萬物的存在，不可能是祂完整的形象。因為此鏡正如一未磨亮的鏡子，而且祂創造萬物，也不停地塑造其形象。祂由「無」造「有」，而最神聖高貴的流溢，仍是神的意旨本身。它負起拂拭磨亮宇宙之鏡的責任。人類始祖亞當，做為人類本質的代表，即是此鏡之拂拭和神聖靈魂之具形化。人類乃此小宇宙光的代表，所追求的，正是像蘇非家所命名為「偉人」的大宇宙，即以神為始，也以神為終的神的光照之最高貴的流溢。此說與禪宗神秀及六祖惠能「心如明鏡臺」之喻，有異曲同工之妙。

我唯有隔紗瞻仰豐采。  
讚此種愛，讚彼種愛，  
榮譽不屬於我，  
讚頌之詞只應與您同在。」  
(引自：金宜久1987, 224)

哈拉智：

「我即主所愛（之祂），（祂）所愛便是我，  
精神分彼此，同寓一軀殼，  
見主便見祂，見祂便見我（們二者）」  
(引自：馬堅譯，第博雅1971, p.74)

「愛」被大多數宗教視為最高的信條與可能的玄秘狀態，例如聖奧古斯丁的名言：*“res tantum cognoscitur quantum diligitur”*（人之於事物認識的多寡，決定於愛它的程度）。而阿拉伯大哲安薩里所說，與此文異而意近。他說：「神智不可能離愛而存在——人只能愛他所認識的」（引自Schimmel 1983, 130f）。

對神愛慕之心，勝於其他任何事物；大概是玄秘家共同的理念與體會，因此有人問起拉比亞，她為何不嫁，或是否恨撒旦時，她的回答即是：由於心中充滿了對真主的愛，沒有憎恨和熱愛他人的餘地（任厚奎等1991, P. 173）。

### 三·三、神光 / 光照 / 照明論

此說在二、三、節中已約略介紹過，以下再以在修煉過程所獲玄秘經驗之不同進程與狀況的引文，補充說明之。

三、一、節中提到過神智論中神智與人智之別。根據沙拉智：《蘇非之光》(Kitāb al-luma' fi'l-Taṣawwuf)中的說法，再分別信教者與神智者(Mu'mīn, 'ārif)，他說：

“... وقد قيل ايضاً ان اصل المعرفة موهبة والمعرفة نار والايمان نور  
والمعرفة وجدّ والايمان عطاءً، والفرق بين المؤمن والعارف المؤمن

ينظر بنور الله والعارف ينظر بالله عن وجلّ والمؤمن قلب وليس  
للعارف قلب وقلب المؤمن يطمئن بالذكر ولا يطمئن العارف بسواه ، ...

(Nicholson 1963 所輯, 41頁)

(又有人說，神智根源在於神之賜與，神智是光，信仰也是光，但神智(的光)由入神(wajd, ecstasy)可得，信仰(的光)則為神所賜與。那麼信仰者與神智者的分別乃在於：信仰者藉神之光而看見，神智者則憑藉至高的真主(本身)。信仰者有心(qalb)，神智者則無心。信仰者以覆頌主名求取，神智則不以同法求取...。)

神光論的大師，首推蘇哈拉瓦迪，他在《神鳥之歌》(Şafiri-i-Simurgh)中對蘇非哲學的光照和修煉，頗有系統的闡發。

其學說的重點，根據S. H. Nasr的歸納，如上節所譯，其英文原文如下：

"The essence of the First Absolute Light, God, gives constant illumination, whereby it is manifested and it brings all things into existence, giving life to them by its rays. Everything in the world is derived from the Light of His essence and all beauty and perfection are the gift of His bounty, and to attain fully to this illumination is salvation."

又在阿拉伯神學與哲學的演進史上，我們若可以說，穆爾泰齊賴派、教義學家及艾什爾里派的教法學家們，是聯繫希臘文化與阿拉伯文化的紐帶(比較：艾哈邁德·愛敏：阿拉伯伊斯蘭文化史第二冊，P.345)，那麼蘇哈拉瓦迪便是融合希臘的理性主義哲學、阿拉伯的「智慧」(al-Hikma)(註九)和波斯的宗教學與哲學的大功臣了。

蘇氏的神光論，一方面受伊斯蘭經典與在他之前的玄秘學家一如哈拉智等一之啟發，同時他也自命為埃及赫爾墨斯秘義派(Hermes)與古波斯瑣羅亞斯德(Zoroaster)派哲學之承緒者。這種集大成的特性，使他的著作，在宗教學與哲學的研究上，更顯得重要。又因其主要著作，部份以阿文，部份以波斯文寫作，對中世紀後期伊斯蘭哲學—不論在伊朗或阿拉

註九 阿拉伯—伊斯蘭思想體中的「智慧」(hikma)與源自希臘哲學概念的理智('aql)有別。依照《古蘭經》的經訓，一方面稱安拉給與穆罕默德的默示為智慧，另一方面，也稱觀察大自然奧妙，以推證安拉的存在及其德性為智慧。至於在教法學方面，如伊本·馬立克(Ibn Malīk, Anas, -795)即直截了當的下了如下的定義：「認識宗教、遵崇宗教的法律就是智慧」。(愛敏：《文化史》，I, p.153)。

伯一尤其是十葉派的宗教哲學，影響至鉅。甚至近代德國浪漫主義的詩哲黑爾曼黑塞(Hermann Hesse, 1877-1962)的《東方之旅》(Morgenlandfahrt)一詩中所追求的《失樂園》及靈魂的聖地，都可能從此中得到靈感，將「東方」(對蘇氏與穆罕默德而言是葉門)想像成靈魂與天使的故鄉。

根據蘇氏的天使與靈魂說，則每一個人都有其守護天使。靈魂在進入人體之前，存在於天使的世界裡。進入人體之時，一分為二：一半留在天上，另一半則進入身體的牢獄或堡壘之中。人類因此生而不樂。人降生時稟賦固然有所不同，僅極少數人乃被選定具有純淨與完美的光照。但其他每一個人則仍以達到原始的光照之純淨與完美為其一生奮鬥的目標(Schimmel 1983, 262f.)。

蘇氏宇宙論的基本概念，在二、三、節中已有介紹。本節再補充概述其知識論及蘇非形而上學和功修有關的論點。

《光照神智論》一書中所敘述的，雖以批評遊方學派的理性主義哲學揭其端緒，而以直觀的入神及對天體本質的默想終結，但通言之，他視理性與直覺(intuition)二者為必要的互補的思維方式：

「理智而不具有直觀與光照，是凡庸而半盲的，絕無法進至所有真理與知性 / 悟性(intellection)之超驗的源泉；至於直觀，若缺少在邏輯學上的準備及其理性能力上的訓練與發展，則可能被引入歧途，同時也不能把自己的意思有條有理而且簡明扼要地表達出來」(Nasr 1968, 329)。這是多麼中肯而客觀的看法！

不過在客觀中他仍有所偏重。他認為從任何觀點看來，神智(ma'rifa)的學問都比其他學問高貴，而其立論基礎是：「觀察遠勝於論證」。回答造物主存在的證明何在的問題時，一位蘇非信徒說：這是晨曦與燈光的差別。以論證法尋找真理，就像提燈尋找陽光一樣，徒勞無功(參照上引書P.330f.轉引《光照神智論》第一部，〈論起始〉節之引語)。

至於如何獲得神光的光照，蘇氏認為可以因突然重憶起靈魂的神聖狀態而獲得，即使其心並不在很純淨的狀況底下：或者在崇拜神時，在高聲讚頌時突然進入此禪悅的狀態。得到光照的禪悅之第一階段是一種極愉悅的悸動，出現在腦部，肩膀與背部等處。然後得光照者努力去完成「靈魂之奏樂或舞蹈」(sama<sup>ʿ</sup>)，進一步期能進入「入神」(wajd)的狀態。此入神

的狀態，依阿塔爾Fariduddin 'Attār《Muṣībatname》（痛苦經驗之書）一書中(Teheran 1959, P.41)所描述的狀態應該是：

「何為入神？：即對真實的早晨感到快活，而太陽不露臉時，仍變得熾熱」(Schimmel 1983, 179頁引)。

音樂與舞蹈固然可以做為滋養靈魂的手段，魯米即曾言之：「愛之家乃完全由音樂、詩歌及舞蹈所構成」。不過也有人停滯在此階段，不再功修精進，那麼在音樂、歌唱及舞蹈之外，就空無所得了。

Abū Ḥafs Suhrawardī (-1234) 對一般人和聖人如何聽音樂 / 奏音樂(sama'a之原義)之不同，下了蘇非學家的標準定義：

" Music does not give rise, in the heart, to anything which is not already there: so he whose inner self is attached to anything else than God is stirred by music to sensual desire, but the one who is inwardly attached to the love of God is moved, by hearing music, to do His will. What is false is veiled by the veil of the self is a dark earthy veil, and the veil of the heart is a radiant heavenly veil.

The common folk listen to music according to nature, and the novices listen with desire and awe, while the listening of the saints brings them a vision of the Divine gifts and graces, and these are the gnostics to whom listening means contemplation. But finally, there is the listening of the spiritually perfect to whom, through music, God reveals Himself unveiled." (註一〇)

(Schimmel 1983, 182頁引)

那麼音樂、舞蹈、讚頌等等都是伴隨蘇非功修的法門，其目的在滌淨靈魂；他們獲得神智，目的也在拯救靈魂，最終達到「神人合一」(tauḥīd)或「人神合一」(fanā)之境

---

註一〇 普通人透過五官的慾望或其他不屬於神、非出於神的任何東西來聽音樂，則如隔著厚重的土做的面紗，如何能認識與欣賞音樂的真貌？具有神智的，充滿對神的愛與熱誠的聖人，則聽音樂帶他們進入神的恩典和賞賜的幻象中，所以對他們而言，聽音樂是默想（contemplation）；以心去聽，就像見到了帶著閃亮的天上的面紗後的真主。第三種聽音樂則是對那些靈性完美的人而言，則神脫下了面紗見他們，他們真正的能藉聽音樂而與真主合一。

地。(註一一)

註一一 魯米 ( Jalāl-ud-dīn Rūmī, -1273 ) 之子即曾提到其父藉詩歌、音樂及舞蹈遂行其玄秘宗教功修的目的以進入入神狀態的真實情景：( 引自 Afzal Iqbal: *The Life and Work of Jalaluddin Rumi*. London 1983, p.122 )：( 魯米之波斯原文和 Iqbal 之英譯如下 )

روز و شب در سماع رقصان شد	روز و شب در سماع رقصان شد
بانگ و افغان او بعرش رسید	بانگ و افغان او بعرش رسید
سیم و زر را به مطربان میداد	سیم و زر را به مطربان میداد
یک زمان بی سماع و رقص نبود	یک زمان بی سماع و رقص نبود
غلغله، او فتاد، اندر شهر	غلغله، او فتاد، اندر شهر
کاین چنین قطب و مفتی اسلام	کاین چنین قطب و مفتی اسلام
شورها می کند چو شیدا او	شورها می کند چو شیدا او
خلق از وی ز شرع و دین گشتند	خلق از وی ز شرع و دین گشتند
حافظان جمله شعر خوان شده اند	حافظان جمله شعر خوان شده اند

Day and night he danced in ecstasy,  
 On the earth he revolved like the Heavens.  
 His (ecstatic) cries reached the zenith of the skies  
 And were heard by all and sundry.  
 He showered gold and silver on the musicians;  
 He gave away whatever he had.  
 Never for a moment was he without music and ecstasy,  
 Never for a moment was he at rest.  
 There was an uproar (of protest) in the city,  
 Nay, the whole world resounded with that uproar.  
 ( They were surprised that ) such a great Qutb and Mufti of Islam  
 Who was the accepted leader of the two Universes  
 Should be caving like a madman –  
 In public and in private.  
 The people turned away from religion and faith ( on his account )  
 And went crazy after love!  
 The reciters of the Word of God now recited ( erotic ) verses  
 And mixed freely with the musicians.

魯米身為伊斯蘭玄秘學的權威領導者 ( Qutb ) 與伊斯蘭教法的闡釋者 ( 穆夫提 mufti ) 卻醉心音樂與舞蹈，做為其功修日課的瘋狂程度，令當時的旁觀者，不得不為之側目！而他放浪形骸，醉心歌舞，對當時的蘇非功修者也有一定的影響，即將古蘭經的讚頌與歌曲混而為一，成為一種特有的玄秘詩歌的類型。消極方面，也有人因看不慣此如醉如痴的蘇非功修方式而背離伊斯蘭教，或者歡樂過度，將詩歌、愛情變成生活的主要內容，把宗教的情操——尤其是蘇非原旨中之苦修、守貧等等，拋諸腦後，變成純粹俗世的、聲色犬馬的追求。「物極必反」，如此的蘇非功修者的行徑，誤解了魯米這類蘇非大師在入神狀態中自然的表現，捨本而逐末，應是魯米始料所未及的負面的影響。



蘇非哲學知識論中所謂的「知識」，指的是神智，即神的絕對精神，包括神本身及神所賜與人者。人類所獲得的知識，依照蘇非哲學，可分四種形式：

- 一、五官所感知或大腦推理所得者—即科學知識；
- 二、透過大腦的想像力而獲致之直覺知識，包括藝術、文學和哲學；
- 三、對先知和神學家們超感官的靈性感受與瞭解、研究；此有助於認識神智；
- 四、指直接的靈性感受所得的知識，是默示、神靈的啟示或夢示 / 夢兆。（楊克禮，1985, 182）。

至於「人神合一」(fanā, annihilation)與「神人合一」(tauḥīd,unification)的功修狀態，蘇哈拉瓦迪《神鳥之歌》第二部〈終極說〉中說解得頗為清楚：

人神合一的寂滅狀態有兩類，神人合一則有五種層次：

“fanā –i –akbar”（大幻滅境）與“fanā dar fanā”（幻滅中之幻滅境）：

“If he exerts further, he also passes this stage. He becomes such that he does not look on himself and his knowledge of his existence is lost; this is called 'fanā –i –akbar'. When one forgets himself and also forgets the forgetfulness, it is called 'fanā dar fanā'.”

至於神人合一的「統一境」，可以從一般人的「安拉之外無一神存在」(La Ilāh illa – Allāh)一步步推演成：「祂之外無祂」（第二層次），「祇之外無祇」（第三層次），「我之外無我」（第四層次），以致於「以神為其起始，而無終無極」的無我的最高境地（最後一個層次）。原文之英譯如下：

“There are five grades of Tauḥīd

(1)One is ‘There is no God but God’ and this is the unification of the common – folk who negative Deity from what is not God. There people are the commonest of the common.

(2)Beyond this sect there is another group, nobler in comparison to these and commoner in comparison to another sect. Their unification is ‘There is no He but Him’ This [ group ] is higher than the first one. And their place is higher, because the first group only negative divinity from what is not God. This other group did not restrict themselves to

negating Truth from what is not Truth. On the other hand, in face of the existence of God, the Almighty, they have negated all other existences. They have said: 'Heship' is for Him, none else can be called 'He' because all 'Heships' emanate from him. So 'Heship' is exclusively meant for Him.

(3) "Beyond these there is another group whose unification is '*There is no Thou but Thou*'. This group is higher than that which addressed God as 'Him.' 'Him' is used for the absent. These negate all 'Thouships' which in occasioning 'Thouship' asserts the existence of oneself; and they refer to the presence [ of God ] .

(4) There is a group above these and these are higher still. They say: When someone addresses another as 'thou' he separates him from himself, and he asserts duality; and duality is far removed from the world of unity. They lost and considered themselves lost in the appearance of God, and said: "*There is no I but Me.*" They spoke truer than all these. I – ship, Thou – ship, and He – ship are all superfluous reflections about the essence of the unity of the Self – exstant. They submerged all the three words in the sea of Obliteration and destroyed expressions and annihilated references; "*And everything will perish save His face.*" And their place is more elevated. As long as a man has human attachments with this world he will not reach (5) the world of Divinity above which there is no other stage since it has no end. A pious man was asked: 'What is tasawwuf?' He answered: "*Its beginning is God and as regards the end it has no end,*"

(Nasr 1968, P.334, 轉引O. H. Spies, S.K. Khatak編譯: Shihabuddin Suhrawardi Maqtul: 《Three Treatises on Mysticism》 Stuttgart 1935, P.35f. ) (註一二)

註一二 圓括弧中之數字，為本文作者所加者，乃蘇非功修五個層次的具體說明。

第一層次即一般信徒所做信證 (shahādat) 之第一句: "Lā ILāha illā al-allāhu" (「真主之外沒有神」或譯:「萬物非主，唯有真主」)，中國伊斯蘭教徒 (穆斯林 / muslim) 稱此為「清真言」，即以伊斯蘭教為「信主獨一」，「至清至真」之一神教，故在中土伊斯蘭教又名「清真教」，其禮拜寺名「清真寺」(金宜久 1987, p. 108)。

清代中國伊斯蘭教學者劉智 (約1660 – 約1730) 對此有進一步的表述:

「太空冥冥，有真宰焉，獨一無二也，無相至妙，難以言喻也。凡有匹偶，皆可言喻，皆真宰之所生化者也。真宰，則先天地人物而有者也。」

波斯沙發維德(safavid)王朝(1502–1736)的聖哲Mollā Sadra(Šadrūddīn Šīrāzī, -1640)受蘇哈拉瓦迪學說的影響至鉅，波斯的神光論 / 光照論也由其門人傳至印度(Schimmel 1983, 263)，至今對波斯與印度之伊斯蘭神學及哲學，仍有鉅大的影響。

### 三·四、存在單一論(wahdat al-wujūd)與見證單一論(wahdat al-shuhūd)

但是對上述蘇氏的「神人合一論」之瞭解，透過有「最大的長者」(al-sheikh al-akbar)之稱，也是最偉大的蘇非哲學家伊本·阿拉比(Ibn ʿArabī, Muḥyī uddīn Muḥammad, 1165–1240)的「存在單一論」與「見證單一論」的論說最為明白，尤其是後者。

阿拉比是蘇哈拉瓦迪同時代的人，1211年二人且曾在巴格達會面，著作有200多種，自稱「封印聖徒」，也被尊為「宗教復興者」與「最大的長者」(長老)。學者的意見，認為蘇氏的神光論對出生西班牙南部的阿拉比的哲學，應有一定的影響。(例如：金宜久：《伊斯蘭教史》：北京1992, P.264)

他的〈存在單一論〉、〈見證單一論〉與〈完人論〉彼此都有密切的關連。在他的學說裡，存有(existence)與存在(being)在安拉之中是統一、不可分割的(註一三)。安拉在隱秘或靜穆的狀態時，沒有屬性，沒有牽繫，然後經由外顯(tajalliyāt)的過程：本質→屬性→行為→觀念世界→感覺世界五個階段而為人類所感知(上引書頁265)。

人類以及世界萬物的產生，都是至慈者的呼吸 / 靈魂顯現(nafas al-Rahmān)的結果，如此在呼吸之中的萬物、人類與宇宙，是可以隨時幻滅 / 寂滅(fanā)的；其回歸超驗的(tran-

(《天方典禮譯註》，卷二，〈真宰篇〉，p. 43)

第一層次是伊斯蘭認識的基礎，而蘇非家所欲認識之最高境界，則是無始又無終，至高無上的神的世界(第五個層次)。

註一三 存在單一論與見證單一論在阿拉比的學說中，因所指的「單一」，同時包括存在的單一(unity of being)和其存有化(existentialization)及其領受感知(perception)；因此界限較為模糊(比較Schimmel 1983, p.267; 金宜久, 1988, p.265)。後來批判他存在單一論的蘇非學者，如西爾欣迪(Ahmad Sirhindi, -1624)，見證單一論的創始者，則提出不同的理論。對他而言，神的存在可以是單一的、積極的與絕對的。而萬有存在的本質則是「非存在」(non-being)，非真實與幻象。萬有的存在，固然反映神的存在(Divine Existence)；但二者不能等同。因此兩人的神智學(Theosophy)有根本上的不同：

阿拉比所倡乃宇宙一神論，接近泛神論，而西爾欣迪所倡，則是非宇宙論的一神論與絕對的超驗論(tanzihyya)(A. H. Ansari 1988, 197f)。

scendent)原始本質乃如呼吸之回歸肺中一樣自然(Schimmel上引書P.269f.)。至於其〈完人論〉，基於第一真理（第一實在、第一義）乃「穆罕默德之真實」(ḥaqīqa muḥammadiyya)。類似早期蘇非所倡「穆罕默德之光」(nūr muḥammadi)是創造的原則，也在穆氏身上得到最完美的體現，故倡「完人說」，以穆氏為最後一個先知，最後一個「邏各斯」(Logos)；既是安拉的話語、真理(ḥaqq)的顯現，也是封印的先知。

「見證單一論」則出於他對「信證表白」的精彩語意推衍：

無一神存在 – La ilāh – 意指：祂以外之事物的光的流溢；

除安拉以外 – illā Allāh – 意指萬物之回歸，回歸到永恆的統一體之中(Schimmel, 1983, 270頁轉引)。

在語意學及詞匯學的觀點，阿拉比也頗有新見地，可做為上述蘇哈瓦拉迪蘇非功修境界五層次說的最好註腳：

i)字母h，可以說是其基型(archetype)，是字母的本質(essence)；

ii)hū，「他」，「在字母h的手臂之間得光照者」；

iii)hāhūt：神的本質本身；

iv)lāhūt：神本性之自我顯現；

v)jabarūt：形之外的精神存有，乃神旨與精神力之所附；

vi)malakūt：天使界

vii)nasūt：人界與受造物界

viii)‘ālam al-mithāl：想像世界、得到信仰的默示(kashf ī mānī)者，可在此世界中與天使先知們的靈魂（以人形出現）相會(A.Schimmel 1983, P.270, 193)。（註一四）

---

註一四 對此功修層次，納瑟(S、H、Nasr,1987,pp.180ff)有較深入的討論。在與其他傳統的宇宙論比較之後，他發現此「想像世界」類似概念，已出現在古波斯的祆教（或稱瑣羅亞斯德教 / Mazdeism, Zoroastrianism）的宇宙論中。此存在的狀態，蘇非歸納之成為五個基本狀態，命名為：「五個神聖存在狀態（al-ḥaḍarāt al-ilāhiyyah），後為蘇哈拉瓦底之後的伊斯蘭哲學家們所普遍接受，做為其宇宙論之基本模式與實體世界層級劃分之準繩。它們是：

1.物質界（mulk）；

2.中間的界（malakūt）；

如此由一個基本的詞元(lexeme){H}所建立的，詞義相關的詞義場(lexeme field)，用來說明造物主與受造物之間錯綜複雜的關係，——或名稱及其命名(name, named)之間的互相依存的關係，是語言哲學與語意學上的一項有創意的發明。用禪宗的術語說，是「文字禪」的最高表現，有助於對抽象的形而上學與玄秘學的瞭解。

阿拉比的著作，不論是哲學的或文學的著作，都有很大的影響，廣泛流傳於伊斯蘭世界。例如表現其哲學思想的波斯蘇非詩人法赫爾丁·伊拉基(Fakhruddīn ʿIrāqī, -1289)的詩作：《神聖的光照》/(Lamaʿāt)，即在伊朗語區廣受歡迎。加米(-1492)又為此書及其他阿拉比之著作作註釋，以《神聖光照的光輝》(ʿAshiʿaʿāt)之書名流傳。此書乃最早中國被採用為經堂教義學之教本，音譯為《額慎而亭》，破衲痴之中譯本名為：《昭元密訣》，劉智在《天方性理》一書中則名之為：《額史爾》或《費隱經》(金宜久1992, 261頁；同頁註一)。(未完下期刊登)

- 
3. 元天使界(jabarūt)；
  4. 神名及神性界(lāhūt)；
  5. 神本質界(dhāt, 或稱hāhūt)。

又H. Cordin (1993, 343.f) 提及另外兩個型式的波斯宇宙論，將世界萬物分成三個或四個存在模式：

A.三分法：1. 感知世界；2. 想像世界；3. 純理智世界。依此模式，則人類的靈魂與知識行為的最高覺醒及主動的神聖智慧等三者合而為一，例如愛、愛者與被愛者三者合一；此合一及透過靈魂的創造性(creativity / khallāqīyah)之純粹精神功能的運作而達成。此學說乃伊斯蘭哲學現象論之先驅。

B.四分法：1. 元天使界；2. 中間界；3. 物質界；4. 想像界。

此宇宙論模式之特色在以想像界(mundus imaginalis)——內在的世界——為中介，以溝通純粹神光存在的世界與感知的世界二者。此界中形式與想像的關係，乃如於鏡中顯現出的形象(mazā-hir)，為一暫駐的映象(muthul muʿallaqah)，與柏拉圖的映像概念(muthul iflatuniyah)不同。透過此界，可進入天使界；也只有透過它，人們才能理解先知們所設定的象徵以及所有的幻象經驗，如此才能詮釋、註釋古蘭經文的天啟意義。在此基礎上建立起來的東方「通神論」(Oriental Theosophy)解決了歷來哲學與神學、知識與信仰、象徵與歷史等等之間的衝突與矛盾。H. Corbin本人對此中間界問題研究的著作尚見於：

1. *Spiritual Body and Celestial Earth*, Princeton 1977;
2. *En Islam Iranien* Vol. 1, pp. 120 ff;
3. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ʿArabi*. Princeton 1969.
4. *Imaginal and the Imaginal*. Ipswich, 1976.