

【專題論文】 Forum

劉智《天方性理》對宗教「他者」的建構  
The Construction of the Religious "Other"  
in Liu Zhi's *Tianfang Xingli*

蔡源林

Yuan-Lin TSAI\*

**關鍵詞：**全然他者、亞伯拉罕一神教、《古蘭經》、真一、至聖性

**Keywords:** the "wholly Other", the Abrahamic monotheism, the Qur'2ān, the "True One", the "Ultimate Sainthood"

---

\* 政治大學宗教研究所助理教授。

## 摘要

本論文的主要問題意識發端於對奧托將神視為「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》的神觀來印證奧托的理論，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。

## Abstract

The main theme of this article arises from a critical reflection on Rudolf Otto's discourse of God as the "wholly Other." Otto's idea, instead of developing a theoretical framework of bridging the gap between the Western and Eastern religions, illuminates the uniqueness of the Abrahamic monotheism. It requires a more dialectical way of thinking to develop such a comparative framework. This reflection leads the author to investigate the Chinese Muslim tradition in order to open another possibility to compare between the Western and Eastern ideas of divinity. Liu Zhi (1660? – 1730?), the most prolific Chinese Muslim scholar in the Ming-Qing era, is an unprecedented cross-traditional thinker. His works provide the rich sources to search for the new ground of both the study of comparative religion and inter-faith dialogue.

The first section quotes from the Qur'ān to illustrate Otto's "wholly Other" and to base Liu Zhi's philosophy upon the Islamic tradition; the second describes Liu's life and intellectual background, in which the *Jingtang* education and Sufism are emphasized; the third elaborates the "True One" in Liu's *Tianfang Xingli* (The Islamic Philosophy of Nature and Principle) and traces the two views of divinity in Liu's work, dualism and holism, toward the two intellectual traditions of Islam, Sunni theology and Sufi mysticism; the latter plays a significant role for Liu to develop a theoretical framework of comparing Islam and the three Chinese teachings; the last discusses the metaphysical implication of prophethood in *Tianfang Xingli* and how the Prophet Muhammad owns the "Ultimate Sainthood" which stands at the intermediate position between the sacred and the secular, the Creator and the created world, and would be the perfect model for humankind to achieve redemption.

奧托 (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")，<sup>1</sup>並形容之為「令人畏懼的神秘」 (mysterium tremendum)。奧托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。<sup>2</sup>筆者每次在研讀奧托的著作時，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格格不入之感，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，雖有部分要素與奧托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，但奧托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。<sup>3</sup>

晚近的宗教哲學學者並不如奧托那麼強調東、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在理解神性與人性之間關係的根本不同。<sup>4</sup>從晚近比較宗教哲學的角度來看，奧托對「全然他者」的論述雖無法達到東、西

---

1 Rudolf Otto, *Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational* (London: Oxford University Press, 1958), pp. 9-10; 《論「神聖」：對神聖觀念中的非理性因素及其與理性之關係的研究》，成窮、周邦憲譯（成都：四川人民出版社，1995年），頁29-35。

2 Rudolf Otto, *Idea of the Holy*, pp. 12-24; 《論「神聖」》，頁14-28。

3 Rudolf Otto, *Idea of the Holy*, pp. 29-30; 《論「神聖」》，頁34-35。

4 相關論點可參閱希克 (John Hick) 著：《宗教之解釋——人類對超越者的回應》，王志成譯（成都：四川人民出版社，1998年）；尼特 (Paul Knitter)：《宗教對話模式》，王志成譯（北京：中國人民大學出版社，2004年）；劉述先：〈超越與內在問題之再省思〉，收於劉述先、林月惠（主編）《當代儒學與西方文化：宗教篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年），頁11-42；佛教學者對西方觀點的回應，可參閱夏爾瑪 (Arvind Sharma)：《宗教哲學：佛教的觀點》，陳美華譯（臺北：立緒文化，2005年）；阿部正雄：《禪與西方思想》，王雷泉、張汝倫譯（臺北：桂冠文化，1992年）。

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，筆者以為如奧托、伊利亞德（Mircea Eliade）、希克（John 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，前述夏爾瑪（Arvind 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。

## 壹、《古蘭經》的神聖「他者」觀

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，<sup>5</sup>這段故事引發後代無計數的神學思索。奧托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：<sup>6</sup>

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。」〔按：《聖經·創世紀》十八章27節〕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。

奧托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，<sup>7</sup>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：<sup>8</sup>

當時，易卜拉欣〔按：即亞伯拉罕〕的主用若干誡命試驗他，他就實踐了那些誡命。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〔按：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

5 《聖經·創世紀》十七至二三章。

6 Rudolf Otto, *Idea of the Holy*, pp. 9-10; 《論「神聖」》，頁12。

7 《聖經·創世紀》二章7節。

8 《古蘭經》二章124-127節。

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，易布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。」

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：<sup>9</sup>

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〔按：即以撒〕、葉爾孤白〔按：即雅各〕和各支派所受的啟示，與穆薩〔按：即摩西〕和爾撒〔按：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。

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：<sup>10</sup>

---

9 《古蘭經》二章135-137節。

10 《古蘭經》四章131-133節。

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。

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，<sup>11</sup>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：<sup>12</sup>

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。」

這段經文中的「喜悅」(*wajh*)<sup>13</sup>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

11 《古蘭經》二章2節；三章102節；四十七章：17節；七十四章56節。

12 《古蘭經》十三章22-24節。

13 *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《古蘭經》二章272節；六章52節；十八章28節。

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：<sup>14</sup>

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。

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，可說是對奧托的神聖「他者」之「令人畏懼的神秘」的宗教經驗最翔實的呈現：<sup>15</sup>

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。

這段經文可說遙相呼應於《聖經·約伯記》<sup>16</sup>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，絕非一條平直的坦途。

---

14 《古蘭經》二十八章88節。

15 《古蘭經》五十五章26-35節。

16 《聖經·約伯記》三十八至四十一章。

中世紀伊斯蘭傳統，便在主神的「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。

## 貳、劉智的生平著述與思想背景

劉智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》（康熙四十八年初版，1709）、《天方性理》（康熙四十九年初版，1710）、《天方至聖實錄年譜》（乾隆四十一年初版，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*, EI）專節（參見Liu Chih條）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：<sup>17</sup>

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。

---

17 [清]劉智：〈著書述〉，《天方至聖實錄年譜》（錦城：寶真堂，1872年）。

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》收錄的楊斐葦序文謂劉智「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，<sup>18</sup>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」<sup>19</sup>體系。當然，這種融合思想並非中國穆斯林所

18 [清]趙燦：《經學系傳譜》（西寧：青海人民出版社，1989年），頁23-25。

19 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

獨創的，而是反映了「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」(*Tarīqah, Khānaqāh*)成為傳承伊斯蘭教的媒介。蘇非「導師」(*shaikh*)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师徒相傳的模式出現，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，蘇非之道從個別的师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」(*Kubrāwīyah*)道團的Abū al-Jannāb Najm al-Dīn ibn 'Umar al-

---

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：〈從中伊文明對話的角度論明清之際「回儒」的經堂傳統〉，收於黃俊傑(編)：《中華文化與域外文化的互動與融合》，第1卷(臺北：喜瑪拉雅研究發展基金會，2006年)，頁311。

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」(Shādhiliyyah)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Hājji 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 Jīlāni (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<sup>20</sup>。

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，<sup>21</sup>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 (d.638/1240)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。

20 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 H. Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Manifestations* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1997) 與Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975)。

21 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年）；Joseph F Fletcher: *Studies on Chinese and Islamic Inner Asia*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited, 1995.

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了的伊斯蘭思想，從而忽略掉其伊斯蘭學術傳承的複雜性。<sup>22</sup>

### 參、《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：<sup>23</sup>

22 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〉，《世界宗教研究》，第14卷第1期（1992年），頁6-17；〈蘇非派與漢文伊斯蘭教著述〉，《世界宗教研究》，第5卷第2期（1983年），頁100-109；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（找不到）。

23 〔清〕劉智：〈真一〉，《天方性理》，第5卷（錦城：寶真堂，1871年）。

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。

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：<sup>24</sup>

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；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，數一為沓。……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。

上述的「數一」三品論，與王岱輿的「數一」論亦相近，<sup>25</sup>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

24 前揭書，〈數一〉。

25 〔明〕王岱輿，〈數一〉，《清真大學》（銀川：寧夏人民出版社，1988年）。

遵契所翻譯的《道行推原經》<sup>26</sup>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：<sup>27</sup>

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〔按：《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〔按：《道行推原經》〕。

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。」<sup>28</sup>

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：<sup>29</sup>

26 阿布杜拉('Abdullah)：《歸真要道》(又名《道行推原經》、《米爾撒德》)，〔清〕伍遵契(譯注)，根據1891年念一齋藏版翻印(不詳：中國伊斯蘭佈道會，1934年)；該書主要思想參見蔡源林：〈從王岱輿的「三一」說論伊斯蘭與儒家傳統的對話〉，收於劉述先、林月惠(主編)《當代儒學與西方文化：宗教篇》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005年)，頁312-313。

27 〔清〕劉智：〈本經〉，《天方性理》，第1卷。

28 前揭書，〈繫言〉。

29 前揭書，〈「最初無稱」圖〉。

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。

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：<sup>30</sup>

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。

劉智並引用其師黑鳴鳳之言來闡中國三教之說：<sup>31</sup>

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。

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

30 前揭書。

31 前揭書。

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：<sup>32</sup>

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。

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。」<sup>33</sup>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：<sup>34</sup>

---

32 前揭書，〈「真體無著」圖〉。

33 前揭書。

34 前揭書，〈「大用渾然」圖〉。

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。

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」：<sup>35</sup>

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。

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。

## 肆、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

35 前揭書，〈「體用始分」圖〉。

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，<sup>36</sup>故穆斯林認為耶穌也只是先知，<sup>37</sup>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<sup>38</sup>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：<sup>39</sup>

---

36 《古蘭經》二章116節；五章17節、72-76節、116-120節；九章30-31節；十七章111節；十九章35節、88-95節。

37 《古蘭經》三章48-52節；五章68-69節；七章157節；四十三章57-64節；五十七章27節。

38 《古蘭經》十七章1節；二十四章35節；五十三章1-12節；八十一章19-25節。

39 〔清〕劉智：〈「真理流行」圖〉，《天方性理》，第1卷。

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。

「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，<sup>40</sup>故宇宙萬物的「性命」在創世之前均蘊涵於真主之「命」：<sup>41</sup>

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。

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：<sup>42</sup>

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。

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

40 《古蘭經》二章117節；十六章40節；三十六章81-83節；五十四章49-50節。

41 前揭書。

42 前揭書。

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！<sup>43</sup>

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。<sup>44</sup>

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。」<sup>45</sup>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：<sup>46</sup>

---

43 〔明〕王岱輿：〈真聖〉，《正教真詮》（銀川：寧夏人民出版社，1988年）。

44 〔清〕劉智：〈「性理始分」圖〉，《天方性理》，第1卷。

45 前揭書，〈「理先氣後」圖〉。

46 〔清〕劉智：〈至聖解〉，《天方至聖實錄年譜》。

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。

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：<sup>47</sup>

世人之元形皆函于祖父〔按：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〔按：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。

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。

---

47 前揭書。

## 結論

本論文的主要問題意識發端於對奧托將神視為「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》的神觀來印證奧托的理論，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奧托的神聖「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의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。◆

## 引用書目

### 古典文獻

〔明〕王岱輿

- 1998 《正教真詮》、《清真大學》、《希真正答》（三書合訂本，  
《正教真詮》為廣州清真堂刊本、《清真大學》為中華書局刊  
本、《希真正答》為北京清真書報社刊本，《中國回族古籍叢  
書》（銀川：寧夏人民出版社，1988年）

〔清〕劉智

- 1871 《天方性理》（錦城：寶真堂，1871年）  
1872 《天方至聖實錄年譜》（錦城：寶真堂，1872年）

〔清〕趙燦

- 1989 《經學系傳譜》（西寧：青海人民出版社，1989年）

阿布杜拉（'Abdullah）

- 1934 《歸真要道》，〔清〕伍遵契（譯注），根據1891年南京念一齋  
排印本翻印（不詳：中國伊斯蘭佈道會，1934年）

### 近人文獻

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

金宜久

- 1983 〈蘇非派與漢文伊斯蘭教著述〉，《世界宗教研究》，第5卷第  
2期（1983年），頁100-109  
1992，〈論中國伊斯蘭哲學的「三一」說〉，《世界宗教研究》，第14  
卷第1期（1992年），頁6-17

馬通

- 1986 《中國伊斯蘭教派門宦溯源》（銀川：寧夏人民出版社，1986  
年）

## 劉述先

- 2006 〈超越與內在問題之再省思〉，收於劉述先、林月惠（主編）《當代儒學與西方文化：宗教篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2006年），頁11-42

## 蔡源林

- 2006a 〈從中伊文明對話的角度論明清之際「回儒」的經堂傳統〉，收於黃俊傑（編）《中華文化與域外文化的互動與融合》，卷1（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2006年），頁309-340
- 2006b 〈從王岱輿的「三一」說論伊斯蘭與儒家傳統的對話〉，收於劉述先、林月惠（主編）《當代儒學與西方文化：宗教篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005年）頁297-335

## Hick, John (希克)

- 1998 《宗教之解釋——人類對超越者的回應》，王志成（譯）（成都：四川人民出版社，1998年）

## Knitter, Paul (尼特)

- 2004 《宗教對話模式》，王志成（譯）（北京：中國人民大學出版社，2004年）

## Nasr, Seyyed H. (ed.)

- 1997 *Islamic Spirituality: Manifestations* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1997)

## Otto, Rudolf (奧托)

- 1958 *Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational* (London: Oxford University Press, 1958)
- 1995 《論「神聖」：對神聖觀念中的非理性因素及其與理性之關係的研究》，成窮、周邦憲（譯）（成都：四川人民出版社，1995年）

## Schimmel, Annemarie

- 1975 *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975)

## Sharma, Arvind (夏爾瑪)

- 2005 《宗教哲學：佛教的觀點》，陳美華（譯）（臺北：立緒文化，2005年）

## 參考書目

### 古典文獻

- 〔明〕張中（譯著）  
 1923 《歸真總義》（北京：清真書報社，1923年）  
 1932 《四篇要道》（上海：回教書籍流通處，1932年）
- 〔清〕伍遵契  
 1921 《修真蒙引》（北京：清真書報社，1921年）
- 〔清〕孫可庵  
 1975 《清真教考》，根據道光戊戌年清真堂薛處藏版重印（臺北：廣文書局，1975年）
- 〔清〕馬注  
 1988 《清真指南》，根據1876年四川成都寶真堂重刻本翻印，《青海少數民族古籍叢書》（西寧：青海人民出版社，1988年）
- 〔清〕劉智  
 1740 《天方典禮擇要解》，京江童氏重刊版  
 1925 《真鏡昭微》（北京：清真書報社，1925年）

### 近人文獻

- 中國伊斯蘭教研究文集編寫組（編）  
 1988 《中國伊斯蘭教研究文集》（銀川：寧夏人民出版社，1988年）
- 王家瑛  
 2003 《伊斯蘭宗教哲學史》（北京：民族出版社，2003年）
- 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，1964年）
- 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，1982年）
- 白壽彝等（編）  
 1974 《回族、回教、回民論集》（香港：中山圖書出版社，1974年）  
 2000 《回族人物志》（銀川：寧夏人民出版社，2000年）

李興華、馮今源

1985 《中國伊斯蘭教史參考資料選編》（銀川：寧夏人民出版社，1985年）

李興華等

1998 《中國伊斯蘭教史》（北京：中國社會科學出版社，1998年）

金宜久

1999，《中國伊斯蘭探秘：劉智研究》（北京：東方出版社，1999年）

馮增烈

1981 〈明清時代期陝西伊斯蘭教的經堂教育〉，收於寧夏哲學社會科學研究所（編）《清代中國伊斯蘭教論集》（銀川：寧夏人民出版社，1981年），頁217-51

楊永昌

1988 〈《經學系傳譜》及舍起靈簡介〉，收於中國伊斯蘭教研究文集編寫組（編）《中國伊斯蘭教研究文集》（銀川，寧夏人民出版社，1988年），頁430-441

楊懷中、余振貴（主編）

1993 《中國伊斯蘭文獻著譯提要》（銀川：寧夏人民出版社，1993年）

1995 《伊斯蘭與中國文化史》（銀川：寧夏人民出版社，1995年）

劉述先

1998 〈論宗教的超越與內在〉，《二十一世紀》第50期（1998年），頁99-109

蔡源林

1999 〈伊斯蘭蘇菲主義[Sufism]的生死與愛〉，《當代》第146期（1999年），頁42-55

龐士謙

1974 〈中國回教寺院教育之沿革與課本〉，收於白壽彝等《回族、回教、回民論集》（香港：中山圖書出版社，1974年），頁192-196

Corbin, Henry

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

Gibb, Hamilton A. R.

1999 *Encyclopaedia of Islam*, CD-ROM Edition v. 1.0 (Leiden: Koninklijke Brill, 1999)

Fakhry, Majid

1983 *A History of Islamic Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1983)

Hodgson, Marshall G. S.

1977 *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Chicago: The University of Chicago Press, 1977)

Izutsu, Toshihiko

1983 *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983)

Lewisohn, Leonard (ed.)

1993 *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi* (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993)

Murata, Sachiko

1992 *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany: State University of New York Press)

2000 *Chinese Gleams of Sufi Light: Wang Tai-yü's Great Learning of the Pure and Real and Liu Chih's Displaying the Concealment of the Real Realm* (Albany: State University of New York Press)

Nizami, Khaliq A.

1997 "The Naqshbandiyya Order," in Seyyed H. Nasr (ed.) *Islamic Spirituality: Manifestations* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1997), pp. 162-193

Sells, Michael A. (ed.)

1996 *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Miraj, Poetic and Theological Writings* (New York: Paulist Press, 1996)

Waley, Muhammad I.

1993 "Contemplative Disciplines in Early Persian Sufism," in Leonard Lewisohn (ed.) *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi* (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993), pp. 497-548

1997. "Najm al-Din Kubra and the Central Asian School of Sufism," in Seyyed H. Nasr (ed.) *Islamic Spirituality: Manifestations* (New York: The Crossroad Publishing Company, 1997), pp. 80-103