

الصوفية في الصين



中国社会科学院老年学者文库

الصوفية في الصين

苏非主义在中国

Sufism in China

الصوفية في الصين

金宜久◎著

الصوفية في الصين



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

الصوفية في الصين

苏非主义是伊斯兰教衍生的神秘主义。本书除在导言部分对苏非主义兴起的社会历史条件、什么是苏非主义、苏非主义的发展及其思想分化、苏非主义在中国伊斯兰教的传播做一概略性的介绍外，探讨了在中国伊斯兰教经堂教育兴起后，苏非主义对它的影响，经堂教育的苏非读本和参考用书的基本内容，它引发的礼仪之争和教理之争，经堂教育的基本特点以及苏非主义与经师和经生的关系；介绍了从事汉文著述的著名学者、经师和阿訇，探讨苏非主义对汉文著述的教义、功修、“奇迹”和“非遵法派”的影响，当前民间流传的汉文著述；对道门兴起的社会历史背景及其发展的基本阶段，道门的道统与教主的教权，教主教权的传承，道门的功修、祭祀和管理制度，当今道门的基本特点及其发展趋势，民间参拜拱北等作了简要的论述。

上架建议：宗教

ISBN 978-7-5097-4416-1



ISBN 978-7-5097-4416-1

定价：69.00元

013032013

B969.2
07



中国社会科学院老年学者文库

苏非主义在中国

Sufism in China

金宜久/著



B969.2
07



社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)



北航

C1639173

图书在版编目 (CIP) 数据

苏非主义在中国/金宜久著. —北京: 社会科学文献出版社, 2013. 4

(中国社会科学院老年学者文库)

ISBN 978-7-5097-4416-1

I. ①苏… II. ①金… III. ①苏非派-伊斯兰教史-研究-中国 IV. ①B969. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2013) 第 056228 号

· 中国社会科学院老年学者文库 ·

苏非主义在中国

著 者 / 金宜久

出 版 人 / 谢寿光

出 版 者 / 社会科学文献出版社

地 址 / 北京市西城区北三环中路甲 29 号院 3 号楼华龙大厦

邮 政 编 码 / 100029

责任部门 / 人文分社 (010) 59367215

电子信箱 / renwen@ssap.cn

项目统筹 / 宋月华 魏小薇

经 销 / 社会科学文献出版社市场营销中心 (010) 59367081 59367089

读者服务 / 读者服务中心 (010) 59367028

责任编辑 / 孙以年

责任校对 / 师晶晶

责任印制 / 岳 阳

印 装 / 三河市尚艺印装有限公司

开 本 / 787mm × 1092mm 1/16

版 次 / 2013 年 4 月第 1 版

印 次 / 2013 年 4 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5097 - 4416 - 1

定 价 / 69.00 元

印 张 / 20.5

字 数 / 441 千字

本书如有破损、缺页、装订错误, 请与本社读者服务中心联系更换

▲ 版权所有 翻印必究



北航

C1639173

前 言

《苏非主义在中国》系中国社会科学院老年课题的最终成果。

研究中国伊斯兰教与苏非主义的关系，是20世纪80年代初的设想，陆续有几篇短文见诸刊物。随着客观形势的发展和研究活动的需要，研究转向有关伊斯兰教与政治关系的课题，关于苏非主义的探讨，未能延续下去。只是这些短文，并未失去它的价值，成为本课题的基本架构。新疆地区的苏非主义，与内地相比，又有其地区特色和民族特色。限于个人未能掌握相关民族的语言，只能借鉴汉文资料做点表述，似应有专人专题进行研究。本课题仅涉及苏非主义在中原地区的流传及其相关的影响，算是管窥之见吧！

作为老年课题，“中国伊斯兰教与苏非主义关系研究”于2005年初酝酿、申请，同年年底正式立项。从申请到获准立项，大致有半年的时间，原拟于一年多的时间内完成课题。在此期间，未曾料到受中央民族大学哲学与宗教学系之聘，为该系博士研究生开设专题课，讲授伊斯兰教；翌年春，又为该系招收并指导博士研究生（分别于2008年和2009年通过论文答辩并获学位）。此前，一度应聘为中央社会主义学院兼职教授；后任甘肃民族与宗教理论研究基地研究员。2007年年底，又应约参加国家清史编纂委员会的典志组工作。数年前我承担的老年课题，成为“烫手的山芋”，难以按期完成。只能断断续续从事相关研究。

中国伊斯兰教史研究，资料匮乏是相关学者的共识。有关苏非主义在中国流传的史料，更是罕见。研究难点在此。早年从多所图书馆借阅的图书，在核实原著引文时，花费过多时间和精力，往往事倍功半；而今，有的已失踪迹，只得重起炉灶。这是申请课题时，未能预想到的。完成这一书稿，使我有其特殊的感受。

2011年春，课题结项。此后，对书稿再次进行梳理。其中可能存在的欠缺，在所难免，望读者不吝批评、指正。

金宜久

2012年2月1日

目 录

CONTENTS

前 言	1
第一章 导言——苏非主义在中国的流传	1
一 苏非主义兴起的社会历史条件	1
二 什么是“苏非主义”	6
三 苏非主义的发展	10
四 苏非主义在中国的传播	20
五 有关本书章节的安排	31
第二章 汉文经堂教育与苏非主义	34
一 经堂教育的兴起	35
二 经堂教育与苏非著作	43
三 经堂教育读本——《归真要道》	50
四 经堂教育读本——《昭元秘诀》	61
五 经堂教育读本——《圣谕详解》	75
六 经堂教育参考读本——《默格索德》	80
七 经堂教育参考读本——《勒瓦一合》	87
八 礼仪之争	100
九 学理之争	110
十 经堂教育的基本特点及其影响	114

第三章 汉文伊斯兰教著述与苏非主义	123
一 汉文著述的兴起	123
二 汉文著述著名学者或经师、阿訇	132
三 汉文著述中的神秘教义	140
四 汉文著述中的神秘功修	162
五 汉文著述中的“奇迹”	181
六 汉文著述中的“非遵法派”	185
七 当前流传的汉文著述	195
八 重视汉文著述中的苏非主义	199
第四章 道门与苏非主义	212
一 道门兴起的社会历史背景	213
二 道门的兴起	223
三 道门发展的不同阶段	233
四 道门的道统与教主的教权	243
五 教权传承	257
六 功修、祭祀和管理制度	266
七 参拜拱北	278
八 道门引发的冲突	285
九 道门的碑铭、匾联	290
十 道门的基本特点	305
十一 道门的发展趋势	313
结束语	317
后 记	321

第一章

导言——苏非主义在中国的流传

研究中国伊斯兰教与苏非主义的关系，是本书的主旨。对于任何一种宗教现象来说，探讨它、深究它，才能真正地认识它、把握它。研究中国伊斯兰教中苏非主义的影响问题，特别是苏非主义对中原地区伊斯兰教的影响，应持如是观。元明以来，特别是明中叶以后，在中国伊斯兰教经堂教育兴起时，苏非主义对选读课本的影响、对明末清初伊斯兰教汉文著述的影响、对这一时期从教门中分化出不同称谓的道门（有的著作称为“门户”^①，目前通称为“门宦”）的影响，以及它在民间的一些影响，等等，在某些地区、某些时刻，迄今人们仍可深切地感受到它的活生生的存在。然而，不可讳言的是，即使承认苏非主义在中国伊斯兰教中存在着影响，往往被视为历史陈迹而忽略它，甚至回避它，不去探讨它、深究它。事实上，人们感觉或接触到的东西，触及的是事物的现象或表层。只有在理解它的思想真谛、表现形式及其鲜活灵魂之后，人们才能够更深刻地去认识、把握它的本质或就里，进而在更深的层次上去重视它。因此，研究苏非主义在历史上、在现实生活中与中国伊斯兰教的关系问题，对人们了解中国伊斯兰教的发展脉络、对苏非主义在中国现实生活中影响的深度、广度、力度及其发展趋势，不仅是学术研究工作中的一个重要课题，有着不可忽视的理论价值，而且有其重要的现实意义。

一 苏非主义兴起的社會历史条件

伊斯兰教是阿拉伯人的精神产品。苏非主义是这一精神产品的重要内容

^① 祁道和：《清真根源集》，《清真根源》，民间流传刊本的复印本，第9页。

之一。

公元7世纪初，伊斯兰教兴起于自然环境恶劣、物质资源匮乏、生活条件困窘的阿拉伯半岛。半岛的基本民众是游牧的贝都因人。在伊斯兰教兴起的小城镇（麦加、麦地那）里，当地的某些富裕氏族（家族）虽然参与过境的队商贸易，但这并不能改变民众普遍贫困的社会境地，有的甚至身为奴隶的低下地位。

即便是在伊斯兰教兴起后的20余年的时间内，伊斯兰教核心地区——麦加和麦地那的宗教上层（包括穆罕默德本人），仍然过着极其艰辛、清贫的生活。阿布·伯克尔（公元632~634年在位）就任哈里发时，仍未改变窘境，不得不靠个人经商维持日常生活。

阿布·伯克尔在任后期，阿拉伯穆斯林军开始对外征服。随着征服战争的不断胜利，领地急剧扩大，这些原来隶属于拜占庭和波斯帝国的领地，在经济发展和生产方面，较之阿拉伯半岛地区要先进得多，与之相应的是，物质财富要充裕得多，科学文化知识要昌明得多。远征军占领并控制这些地区的自然资源和文化资源后，当地的大批物质财富，作为战利品，源源不绝地携入伊斯兰教的核心城镇——麦加和麦地那。

据此，第二任哈里发欧麦尔（公元634~644年在位）面对着充沛的战利品和财富，确立有利于穆斯林上层的年金分配制度。各个阶层的分配所得虽然参差不齐，但这却使得他们都有着相对稳定的收入，在不同程度上陆续摆脱早年贫困的窘境。

在第三任哈里发奥斯曼（公元644~656年在位）执政时期，对外征服的势头已有所减弱，进而出现短暂停顿。

到公元7世纪50年代中，远征军已占领阿拉伯半岛以外的叙利亚、巴勒斯坦、伊拉克、波斯、埃及和北非的广袤地区。约在公元7世纪50年代末，宗教上层因权力争夺，加剧了统一的宗教社团的分化。一部分穆斯林逐渐形成了“阿里党人”。他们在政治上和宗教上效忠于穆罕默德的堂弟和女婿、第四任哈里发阿里（公元656~661年在位），阿里之后则效忠于他的家族。

阿里执政时期，先后爆发“骆驼之战”、“隋芬之战”和“拿赫鲁宛之战”。与对外征服战争不同的是，这三次战争却是哈里发国家的内战。内战并没有给民众带来福利和实惠，相反的，更多的则是痛苦和灾难。与此同时，内战促使了以倭马亚家族为中心的倭马亚封建王朝（公元661~750年）的兴起。

公元680年前后，倭马亚人继镇压哈瓦利吉派的起义后，又粉碎了“阿

里党人”的起事意图。阿里次子侯赛因（公元626~680年）率领部分追随者，拟从麦加秘密前赴库法主事。结果，他在途中（伊拉克的卡尔巴拉）被杀，“阿里党人”随之从政治派别逐渐演变为宗教派别，终于形成十叶派。

公元7世纪末8世纪初，倭马亚人的统治达到鼎盛时期。征服战争再次在半岛以外的东西两条战线进行。在东方，远征军征服了中亚和印度的部分领地；在西方，远征军则抵达大西洋岸边，占领西班牙大部地区。从而形成地跨亚非欧三大洲的庞大帝国。这给伊斯兰社会带来的是巨额财富和更为大量的战利品。因财富的增加，生活条件的变化，加之上一层的争权夺利、同僚间钩心斗角，由此导致的种种社会弊端日益暴露出来。

穆斯林上层据有大批钱财后，逐渐追逐荣华富贵、眷恋尘世声色、热衷于物质享受，远离宗教功课；上行下效，影响到很大一部分臣民。他们亦步亦趋地追求时尚、贪图声色享受和物欲。与上述人群不同的是，一部分虔信者继续过着极为俭朴、清贫的甚至沉湎于苦行和禁欲的生活。他们远离以权力和奢华为中心的世俗社会，在信仰和生活方式上逐渐有别于一般民众。

公元8世纪中叶，因教派纷争再次引发哈瓦利吉派的起义，宁静生活又遭到破坏。在当局的残酷镇压下，该派虽日趋消沉，可是，十叶派人从未原谅过倭马亚人杀害侯赛因的夙仇，也不承认“不敬畏真主”、“僭位的倭马亚人”的政权。他们却在悄悄地酝酿着以“先知家族”为核心的“合法主义运动”。所谓“合法主义运动”，就是要摆脱被视为“渎神”的倭马亚家族的统治，使权力合法地归于“先知家族”。

“合法主义运动”经过近10年的活动，倭马亚家族的统治最终崩溃。以“先知家族”的支系之一的阿巴斯家族取代倭马亚人，建立起“神圣家族”的统治——阿巴斯王朝（公元750~1258年）。

在阿巴斯王朝最初的几任哈里发统治期间，是帝国的黄金时代。这时，为满足或适应宗教生活（不同地域的斋戒、赴麦加朝觐的日期及礼拜的朝向等）、商业贸易（地理和航海）、哈里发的健康与长寿以及神学争辩的需要，阿巴斯人像倭马亚人在统治后期一样，重视征服地区的文化遗产，继续从事有关著作的翻译活动。

公元8世纪后半叶起，以相对温和的神学争辩形式，替代了暴力冲突和战争。阿巴斯人在前王朝翻译活动的基础上，约在一个多世纪的时间内，哈里发们，主要是曼苏尔（公元754~775年在位）和马门（又译马蒙，公元813~833年在位）组织对古希腊罗马的、印度的和波斯的著作（包括天文学、医学、数学等自然科学，以及哲学、文学等）的翻译活动。在翻译外来

著作的过程中，种种外来的思想（古希腊罗马的、基督教的、新柏拉图主义的、诺斯替派的和印度、波斯的思想等），不可避免地陆续渗入伊斯兰世界，从而影响着伊斯兰教的发展进程。陆续问世的翻译作品，使阿拉伯人大开眼界的同时，却在精神、文化领域，不断受到外部世界的影响。

严格说来，伊斯兰教自身有一个自我发展、自我完善的过程。它的重要手段是，在征服地区各不同民族成员的参与下，阿拉伯征服者以伊斯兰意识形态为利器，不断甄别和筛选，摒弃无用的、吸收有益的外来思想，经过系统的加工、改造，使之与伊斯兰思想相融合。这一切的最终目的在于，一方面为适应伊斯兰社会发展的需要，通过对外来思想的借鉴和交融，形成以伊斯兰意识形态为核心的、伊斯兰文化的有机组成部分；另一方面在这一过程中伊斯兰教自我则获得有意义的发展、丰富和完善。

到公元9、10世纪时，伊斯兰教的不同学科（传统学科和理性学科）获得急剧发展的同时，伊斯兰的思想界也因此发生进一步的分化。

社会矛盾并不因哈瓦利吉派的溃败而消失，也不因王朝鼎革而从此缓和下来。不时发生的教派冲突、反对王朝统治的下层民众和奴隶的起义，公元9世纪初重又陷入动乱之中。这就使虔信者苦行和禁欲的生活，吸引了越来越多的人群。

在政治上，教派斗争发展的结果，十叶派的追随者，不仅同穆斯林的主体早已分道扬镳，而且因政治主张派生的教义教理，到10世纪时分别获得相对独立的发展，从而导致教义主张的裂痕再也难以弥合。伊斯兰教的宗教体制从此形成并定型。就思想和组织领域而言，统一的伊斯兰教不复存在。

在教法上，约从公元8世纪中叶以来先后出现的、以著名法学家为代表的四大教法学派（其奠基者或创始人分别为阿布·哈尼法、沙斐仪、马立克、伊本·罕百勒），于公元9世纪时已陆续取代各地方性的小教法学派，确立了在释法、司法中的主导地位；有关的教法著作也已陆续问世。以后，穆斯林的主体则公认这些教法学派为权威和合法。几乎与此同时，一部分学者开展了收集、甄别和整理穆罕默德言行的活动，终于修成穆斯林主体认可的六部“圣训集”；十叶派的学者在汇集、整理圣训、圣行之外，也开始汇集阿里及其后裔的言行，从而形成多少有别于穆斯林的主体信奉的“圣训”、相应地完善本派的教法（以后有加法尔教法学派或第五教法学派之称）。

在哲学上，伊斯兰世界经过翻译运动而引入古希腊罗马哲学思想以来，除了某些宗教学者从信仰主义、护教主义的立场出发，在教义领域应用理性从事学术争辩外，公元9世纪中叶以后，在伊斯兰世界的东部地区，出现了

像铿迪、法拉比、伊本·西那这样的思想家，他们在伊斯兰的名义下，已经显现出以世俗观点解释信仰问题的倾向，进而对种种自然、社会问题做出自身的解释；随后到11、12世纪时，在伊斯兰世界的西部地区，则有伊本·巴哲、伊本·图斐利、伊本·路西德等思想家，他们以更为世俗的观点对待信仰、自然和社会问题。以后，这些哲学家被归为世俗哲学派别，或受到亚里士多德哲学影响的派别（实际上，受到的是新柏拉图学派的影响）。由于他们的哲学思想在伊斯兰世界获得发展和传播，同样威胁着伊斯兰教的正统信仰。

在教义上，从公元7世纪末叶起，在大马士革、巴士拉、库法、巴格达等地区，陆续形成不同的神学派别。这包括反宿命论的盖德里叶派（或盖德尔派），坚持宿命论的贾卜里派，强调内心信仰并主张“延缓”裁决的穆尔吉亚派，倡导理性并强调安拉统一和公正的穆尔太齐赖派，主张安拉拟人（同形同性）或具有肉身的属性派。这些派别的教义主张，可以说，大同小异。不同神学派别虽然在信仰问题上各持己见，不断争辩，但是，它们的一个共同点则是自诩为正统并为信仰辩护。它们的思想主张都是信仰主义、护教主义的。值得注意的是，以穆尔太齐赖派为代表的思想家，在借鉴外来思想的同时，开始以理性对待并解释信仰问题。可以认为，这成为早期经院哲学的表现形式之一。

在伊斯兰教关于信仰、教义方面激烈辩论过程中，源出于穆尔太齐赖派的艾什尔里（公元873/874~934/935年）最终背叛师说。他既接受和利用理性，调和理性与信仰，以理性为启示辩护，使之成为正统信仰服务，同时又极力贬低理性，抨击、反对穆尔太齐赖派的主张。随之，形成以他为代表的艾什尔里派。尽管如此，由于艾什尔里一度是穆尔太齐赖派的门人弟子，他仍然受到那些自诩持有“正统”信仰的、以伊本·罕百勒为代表的“圣训派”的抨击。甚至在清真寺公众祈祷时也不例外。

哈里发马门执政时期，一度以穆尔太齐赖派的“《古兰经》受造说”为官方信条，并以此审判、甄别臣民的信仰。11世纪中叶，塞尔柱人执掌帝国大权。与马门以某一观点为官方信条不同，塞尔柱当局则确立艾什尔里派的教义主张为官方信仰。从此，由艾什尔里调和理性与信仰而奠基的教义主张，成为伊斯兰世界广袤地域的基本信条，官方经院哲学得以最终形成。这无疑确定了伊斯兰宗教思想应建立在理性主义的基础之上。这是伊斯兰教发展的一个重要阶段。艾什尔里派的思想主张，逐渐成为伊斯兰思想界的主流。穆斯林主体继教法、圣训之后，在教义领域也大致取得了统一，从而“逊奈与大众派”（简称“逊尼派”）最终形成。

事物的发展总具有它的两面性。此前，人们不满于思想界中出现的不同神学派别之间的争辩，尤其不满于以穆尔太齐赖派为代表的自由思想家，对待宗教信条所持的唯理主义态度，同样不满于那些受到古希腊—罗马哲学思想影响的世俗哲学家，认为他们的思想主张完全是渎神的。可是随着艾什尔里派的教义主张被钦定为正统信仰（官方教义）后，以前的那些被视为“自由思想家”所坚持的理性，逐步引起以安萨里（1058～1111年）为代表的乌里玛（主要指教法学家、教义学家等宗教学者）的兴趣和关注。此后，理性开始受到越来越多的乌里玛的重视，他们进而接受并应用理性对待信仰问题，从而使理性越来越具有它所应有的地位。这使得伊斯兰教的信条得以系统化，它的礼仪得以程式化。天长日久，也就随之显现其信仰和礼仪的僵化。这时，伊斯兰教面临着一部分民众宗教热忱开始有所低落，这为伊斯兰教内部的神秘主义的发展，提供了机遇。

在伊斯兰社会发生上述重大事件，思想界发生上述重大变化过程中，社会上的那部分虔信者，逐渐蔑视并远离同时代人。这种背离伊斯兰教兴起时倡导的参与世俗生活的教诲，表明了对社会奢侈腐化之风的不满，也显现为对社会日益世俗化倾向的某种消极、无形的抗议。只是这时还没有最终形成自身独特的神秘主义的教义主张、制度化的清规戒律、程式化的礼仪行为，甚至还没有形成严密组织形式的宗教社团，也不存在不同于其他穆斯林的生活方式。然而，作为这些虔信者个人的宗教虔敬行为，逐渐在社会中蔓延开来，履行这一切成为那些虔信者的生活特色，逐渐有别于一般的信众。

二 什么是“苏非主义”

世界诸大宗教内部衍生神秘主义，是宗教发展进程中不可避免的社会历史现象。神秘主义的存在和影响延续迄今，是世界各国学者关注它、研究它的原因所在。

“苏非主义”是伊斯兰教内部衍生的神秘主义，它的思想主张及其种种表现形式的影响，在伊斯兰世界，在中国，人们都能深切地感觉到它的活生生的存在。因此有必要重视它、研究它。

“苏非”（或“苏菲”，*Ṣūfī*，阿拉伯文的译音词）源自“苏夫”（*Ṣūf*）一词。该词的原意是“羊毛”。“羊毛”与宗教信仰发生联系不是偶然的社会现象。

随着伊斯兰教传播的地域不断扩大，社会环境和人们的生活条件发生巨

大变化，日益显现出世俗化倾向时，并没有影响、改变穆斯林中的那部分虔信者。他们坚持早年俭朴、清贫、苦行、禁欲的宗教生活，严厉遵奉经训、教义。在思想信仰方面，强调内心感悟，奉行严谨虔敬的宗教生活；在教义教理方面，越来越偏离信仰主流，夹杂着神秘色彩；在精神企求方面，日益追求内心的纯净，获得心灵的宁静和解脱，企求获得真主的真知；在日常生活方面，更加强调敬畏、顺从、忏悔、坚忍、艰辛、克己、守贫、隐居，完全不同于那些积极参与世俗生活的人，更不同于那些贪图、热衷于声色享受的人；在礼仪实践方面，更加热诚、勤奋，严格遵循教法、履行宗教功课，甚至根据《古兰经》的经文，长时间地连祷、夜祷、斋戒、跪拜、坐静、赞念，期望从自身的沉思、参悟、修持和记忆中，远离并摆脱世俗的纷扰；在衣着方面，继续沿袭穿羊毛衣（“太萨伍夫”，*taṣawwuf*）的传统习俗，不同于时人对华丽服饰的追求。人们遂称谓他们为“穆塔沙维夫”（*mutaṣawwif*，意思是穿羊毛衣的人）。到了公元9世纪时，由于这些虔信者坚持穿着羊毛衣而具有了“苏非”的称谓，这部分信众群体最终被称为“苏非派”。^①

人们通常所说的苏非派，是以苏非神秘主义为载体而存在和活动的。它的神秘的思想主张，通过种种著述、礼仪以及日常生活等不同形式，得以活生生的显现。

就苏非主义的缘起而言，它完全是伊斯兰社会条件的产物。

如果把公元8~9世纪时的伊斯兰教，形象地比喻为一株根深叶茂的大树的话，那么，伊斯兰教自身衍化出的苏非主义，则是从这株信仰母体内部，逐渐孕育、成长、发展起来的神秘枝杈。一方面，苏非派在整体上仍然宗奉伊斯兰教的教义教理，在思想和日常生活上严格遵循（有的部分遵循）伊斯兰教的法规禁戒，仍然包含、保留、沿袭了母体的某些信仰、礼仪、禁戒的特征；它的成员自认为穆斯林，也是他们仍被认为穆斯林的原因所在。

另一方面，它的种种教义教理、礼仪禁戒、功修程式、伦理说教、精神企求、价值观念、日常行为、生活方式等，又有着一般教民所没有的强烈的神秘主义性质；因而在一段时期内，苏非主义曾受到不公正的对待，有的成员被视为“异端”，甚至受到严厉惩处。这是伊斯兰教自我发展中的不幸。因为苏非主义毕竟不是外在的异己物。随着时间的推移，苏非派从受迫害、被排斥，最终被主体社会所接纳；曾遭严厉惩处的成员，则被奉为“圣徒”，并

^① 一般认为，苏非派产生于公元7世纪末。公元9世纪中叶时，人们才开始以“苏非”一词称呼他们。见希提《阿拉伯通史》上册，马坚译，商务印书馆，1979，第515页。

受到具有正统信仰的公众普遍尊重和特有赞扬。公众接受了苏非派，认可它存在的价值；其成员在公众中享有一定的声誉，获得应有的社会地位。

那种把伊斯兰教内部衍化出苏非主义，或神秘主义，完全是基于外来影响的想法，或者说，把苏非主义的起源，从一开始就源自外部，就是外来影响的产物，显然是不妥的。苏非主义在其发展过程中，不可否认的是，确实受过外来的影响，甚至这种影响还不可忽视。在公元8世纪中叶以来伊斯兰世界翻译运动的大环境下，不可避免地接受来自外部世界的（先后受到古希腊罗马的、印度波斯的、其他宗教的），尤其是新柏拉图主义的和诺斯替派思想的滋养。只是这些外来思想的影响，完全是经过伊斯兰意识形态的甄别和筛选、加工和改造后，才予以接纳并融合于伊斯兰思想的。

事实上，伊斯兰教的任何发展，都离不开它的神圣经典——《古兰经》和“圣训”。苏非神秘主义首先根源于伊斯兰教的经、训，尤其是源自《古兰经》的某些经文。^① 经文中关于赞念（或记忆，阿拉伯文“齐克尔”的意译），关于长时间的祈祷、夜祷、站立、跪拜、坐静、诵主、斋戒的经文，为苏非群体神秘的教义主张、精神功修和宗教生活确立了经典根据。^② 穆罕默德本人在创立伊斯兰教前，曾在麦加郊外希拉山洞沉思、静修的宗教实践，更成为虔信者仿效的范例。这一切逐渐发展、演变为苏非主义的社会的、宗教的、思想和生活的基本模式。

苏非主义正是在《古兰经》的某些经文、“圣训”的某些教诲的基础上，结合当时社会现实需要，逐渐形成、发展、演变而出的。^③ 苏非主义在伊斯兰思想中有其相对独立性。它不仅有其独特的教义教理、礼仪禁戒、功修程式、伦理说教、精神企求、价值观念、日常行为、生活方式，更为重要的是，它的思想主张之深奥、功修道程之繁杂、伦理说教之丰富、生活方式之艰辛，并不逊色于伊斯兰思想的其他领域，甚至是其他领域难以比拟的。可以说，它是阿拉伯人精神产品中的精粹和极品。

由这些苏非们所形成的信仰群体——苏非派，仅仅就其思想主张这一侧面而言，把它视为一个学派，是可以的。可是，如果仅仅把它视为一个学派，却是值得探究的。就是说，它在具有其学派的特征之外，还有不同于学派的其他特征，因此，它并不是个纯粹的学派。

苏非派通常主张《古兰经》和“圣训”具有隐、显双重含义。由于它对

① 参见《古兰经》(3: 7; 17: 1; 50: 16; 24: 35; 42: 51等)。

② 参见《古兰经》(50: 39~40; 71: 78~79; 76: 26; 33: 41、42等)。

③ 金宜久：《伊斯兰教的苏非神秘主义》，中国社会科学出版社，1995，第1~17页。

《古兰经》和“圣训”的不同理解，与伊斯兰教史上的不同神学学派相比，既有其相同点，又有所不同。就是说，经、训既有供常人理解和学习的表层含义（表义），又有其隐匿的深层含义（隐义）。后者唯有经过专人的指导，人们才得以知晓经、训的深邃奥义。从而在伊斯兰教史上，它被称之为内学派，以与那些主张坚持经、训的字面含义的派别（有表义学派之称）相区别。^①

苏非派虽与其他神学派别有其信仰主义的共同点。然而，它对信仰、礼仪、日常生活等方面的理解，却与上述不同神学派别有很大的差异。这些神学派别往往在坚持自身主张纯正的同时，贬低、斥责其他派别。可是，神学派别的上述行为，并不影响苏非派沿袭和发展自身的神秘教义。它的成员虽然坚持自身思想主张的纯正，但它并不排斥其他神学学派。

苏非派的成员在宗教生活的实践方面，与各个神学学派也不尽相同。一般的学派成员只履行伊斯兰教法定的“五功”，而苏非派成员在不同程度地对待“五功”（有的苏非重视，有的则轻视或忽视宗教功课）的同时，更为重要的是，它基于内心的神秘信仰而演变为外在的行为——具有自身独特的精神功修道路和生活方式，这也不同于上述各个学派成员。

至于苏非派以后形成不同名目的苏非教团，更与上述的神学派别的成员有所区别。除了被称之为“精诚同志社”^②（“精诚兄弟社”）的政治—宗教—哲学的秘密小团体外，不同神学学派的成员，几乎没有形成什么类似教会性质那样的社团组织。所以说，仅仅把苏非派视为一个学派是远远不够的。

同样的，它与逊尼派伊斯兰教和十叶派伊斯兰教也有所不同。逊尼派和十叶派的缘起，完全是基于政治的原因。即在伊斯兰教创始人穆罕默德逝世后，在决定或推选谁为他的继任者问题上，因宗教社团内部发生政见分歧，从而出现分裂，形成了不同的教派（实际上，还应包括哈瓦利吉派，由于其成员和活动地点有限，人们往往不予提及）。这种基于政治原因导致的分化，因裂痕不断地被强化而被沿袭下来。

与逊尼派和十叶派的缘起不同，这些穿着羊毛衣的信众群体，其缘起完全不是在政治上或是教派属性上，而是在宗教、社会等方面的思想主张不同，从而与逊尼派和十叶派有所区别。这种区别如果追溯苏非派成员在政治上的派别属性的话，他们则分别隶属于逊尼派和十叶派；在遵循礼仪或实践日常

① 应该指出，主张对经文做出隐义解释的还有十叶派。但是，他们的解释，与苏非派又有所不同。

② 第·博尔：《伊斯兰哲学史》，马坚译，中华书局，1958，第72页。

生活的禁戒方面，则分别履行不同教法学派的教法。就是说，这些苏非分别隶属于逊尼派或十叶派。只是这些苏非，有一个共同点，即他们在坚持克己和守贫、苦行和禁欲……在宗教信仰、社会生活等各个方面的神秘主义性质，不同于其他的社会成员，既不同于逊尼派，又不同于十叶派；这部分虔信者，从而被归于苏非派。

可以说，逊尼派和十叶派，首先是从政治视角为出发点，考察不同社会成员的政治主张和政治态度，从而做出某个穆斯林的派别属性。其次才考虑它们之间在教义教理方面的区别。与此不同，苏非派的成员与伊斯兰教的其他信仰者的区分，完全是从宗教角度予以认定的。但不管怎么说，他们都具有穆斯林的身份则是无可怀疑的。^① 这些由苏非们结合而成的信众群体，与某一学派成员只归属于某个神学派别又有所不同。在随后的发展中，苏非派既有逊尼派的苏非教团，又存在十叶派的苏非教团。苏非成员与他们所属教团的紧密关系、教团内部的等级制关系、教团关于教权的传承制度、不同教团特有的礼仪功修制度，特别是不同教团关于认定自身的道统以及遵循并延续各自道统等方面，则是一般学派所不具有或难以比拟的。

三 苏非主义的发展

伊斯兰教史上，继战争、杀戮、冲突、动乱之后，随之出现的是教派纷争、神学论辩。思想界的分化，社会矛盾时而激化时而和缓，这一切很自然地引起一般信众思想上无所适从。早年的俭朴、清贫、苦行、禁欲的生活，仍受到那些虔信者的遵循，他们远避社会矛盾和纷争的行为，逐渐演变为苦行主义和禁欲主义的社会思潮，它伴随着伊斯兰教的发展，在两河流域的伊拉克地区开始流传、并自发地盛行起来。这种以实践苦行和禁欲为特征的社会思潮，逐渐由伊斯兰东部世界的伊拉克、美索不达米亚地区，向伊斯兰教流传的各个不同地区扩展。

苏非主义的兴起，赖于伊斯兰教内部虔信者的自发行为。它从兴起之日起，并无统一的教义主张和礼仪行为。其中有的虔信者认真履行日常宗教功课，遵奉伊斯兰教法；有的则专注于个人精神功修，漠视或放弃日常功课。

苏非主义的流传，在无形中影响和吸引着那些思想上无所适从的人。大约到公元8世纪末9世纪初，已有越来越多的民众陆续投入苏非派的怀抱，

^① 金宜久：《伊斯兰教的苏非神秘主义》，中国社会科学出版社，1995，第93~108页。

他们热衷于个人的内心信仰、神秘的精神追求的生活方式，进而形成具有相当群众基础的日常行为。

苏非们渴望与真主在精神上发生直接的交往，在这种神秘交往中，摆脱尘世纷争、声色欲望的干扰，以达到心灵上、精神上的宁静和忘我的境界，最终陶醉于与主合一的内心快感和满足。这就是人们所闻所见的苏非主义。

苏非主义在拥有一定的信众基础后，它经历了自我调节、自我适应、自我完善、自我发展的历程；这种调节、适应、完善和发展，完全是赖于那些著名苏非的活动予以体现。概略地说，它大致经历了如下的不同阶段。

第一，可以说是早期的苦行主义、禁欲主义的发展阶段。它在继续履行其苦行主义、禁欲主义的生活方式的同时，在思想观念上日益采纳不同于正统信仰的某些观念或主张，进而使之显现于日常生活之中，这可以说是苏非们由苦行主义、禁欲主义向神秘主义演变的基础。一旦它的神秘主义显现时，它也就进入了新的发展阶段。

这是说，在早年虔信者，还不具有它的神秘性质。例如，早年苦行主义和禁欲主义的重要代表哈桑·巴士里（642~728年），主要活动于巴士拉城。在巴士拉期间，曾在清真寺内教授学生。他主张虔诚、宁静、守贫、克己，藐视世俗的荣华富贵，视金银为粪土。受到虔信者的普遍尊敬，随后，他则被苏非派公认为先驱。他本人实践俭朴、贫寒的生活，主张自我审慎、沉思和顺从真主，敢于抨击朝政，甚至在思想上主张人具有自由意志，从而受到穆尔太齐赖派的推崇。他的学术声望和虔诚信仰，在当地民众中享有盛誉。但这还很难说，这时的哈桑·巴士里在思想主张方面已具有并形成了神秘主义。

第二，可以真正作为苏非神秘主义发展的不同阶段的，大概在哈桑·巴士里之后，应归功于波斯女圣徒阿达维亚·拉比亚（简称拉比亚，约公元717~801年）。她以自身的宗教实践，提出了以神秘的爱为中心的教义主张。这完全改变了前人因畏惧末日审判、火狱惩罚，而对真主产生的敬畏、恐惧心理，转而渴望对真主的爱慕、眷恋之情，这成为以后的苏非神秘主义的基石。神秘的爱教义主张，把当时人们只关注世俗欲望，吸引到对真主的爱恋之中，企求摆脱世间的忌恨和仇杀，对伊斯兰教来说，无疑具有重要的意义。在随后的发展中，伊斯兰的思想界同样接受关于喜爱真主的教义主张。这一主张，可以称其为神爱论。

阿达维亚·拉比亚的神爱教义，完全起因于个人对真主之挚爱，爱发自内心。为达到爱主并与主合一的神秘境界，需要心灵中不时显现的神秘的人

迷（出神）状态。经由阿达维亚·拉比亚的神爱教义的熏陶，在实践神爱思想的基础上，埃及人祖奴（左农，？~公元860年）提出神智教义。神智教义的核心则是真主之光的神圣照明。人为获得真主的知识（真知、真理），不是来自他人的教诲或是个人的勤奋学习和素朴经验，完全是在个人虔修的基础上，真主的精神之光对他的心灵的光照。神智不是源自个人，而是源自真主，是真主的恩惠和赐予。人获得真主之光的启迪，从而享有真知。在神秘主义的发展中，神智在无形中要高于神爱。因为神爱发自个人，而神智则来自真主。为此，净化灵魂、获得神智，是苏非生活的真正目的，这为苏非派的神秘主义奠定了理论基础。神智论成为苏非精神生活的又一重要支柱。这是苏非神秘主义的又一发展。

波斯人巴亚齐德·比斯塔米（？~公元874年）接受神秘主义的同时，在伊斯兰教中首先传播了泛神论思想。他主张，除真主外，无物具有现实性。真主像一个无边无际的海洋。万川奔流，终将汇集海洋。人作为滴滴水粒，必定流入大海，并被真主所吸收而与主合一。他提出了精神功修过程中的一个重要概念——“寂灭”（或无我，fanā’，“法那”）。这为以后的苏非们所接受，成为他们功修的重要阶段。可是，“寂灭”具有消极的无我的含义。在随后的发展中，它越来越不能满足苏非们的精神需求。继巴亚齐德之后，巴格达的哈拉兹（？~公元899年）提出了另一重要概念——“永存”（baqā’，“巴格”）。它主张，苏非在精神功修过程中，个体可能与真主在精神上同一存在，从而填补了“寂灭”之不足。对苏非们来说，“寂灭”只具有消极的含义，而“永存”则具有积极的意义。它使得功修者得以融于真主而得以“永存”，达到与主真正持久的合一。

神光思想在伊斯兰教中早已存在。波斯人图斯塔里（公元818~896年），注释“真主是天地的光明”（24：35）的经文时，表述了“穆罕默德之光”在前世已经存在的思想。真主是“光”，“穆罕默德之光”不过是“真主之光”的“余光”；“穆罕默德之光”具有的“余光”以及该“余光之余光”，经过不断的照明，则是先天的一切精神性实体按层次的存在、衍化或演变的根据。这一在前世的（或先天的）存在、衍化或演变，被视为现世的（或后天的）一切实体存在、衍化或演变的根据；在先天的一切精神性实体存在的形式，则是后天一切实体存在的原型。根据这节经文，“真主之光”成为苏非们构建宇宙起源论的基础。或者说，精神之所以能够变之为物质，完全有赖于“真主之光”的照明。以后的苏非们把神爱思想、神智思想、泛神思想和神光思想，分别的或是融合为一的予以阐释，成为

神秘主义的一个重要发展。

苏非们强调神秘的、脱离实践的内心的直觉，目的在于通过人的内心经验，尤其是通过入迷而达到对真主的认识，获得有关真主的知识——真知或真理，最终达到人主合一的神秘境界。当苏非们把渴望与主合一视为追求“真理”，尊称真主为“他”的同时，波斯的著名苏非哈拉智（公元858~922年）进而大胆宣布：“我是真理”、“我就是他”、人主“同寓一躯壳”、“见我他便见我，见他我便见我”^①等，他的这类言辞，在当时无疑被视为亵渎神明。苏非派教义的神秘性质，以及这类极其大胆的，被视为反正统教义的“异端”的说教，不可避免地引起不同派别的乌里玛和哈里发当局的恐慌，必然招致乌里玛做出严厉的裁决，当局则对他予以监禁和迫害。哈拉智受到不同派别的残酷刑讯并被处以极刑后，迫使苏非们不是佯装疯癫以遮人耳目，就是不断申明自身信仰的虔诚，表白自身履行宗教功课的专注和勤奋，还不断前赴麦加朝觐以显示自身信仰的正统与合法。随着苏非主义的发展，很大一部分公众陆续接受苏非主义后，出现了这样一种看法，即哈拉智向公众揭示了应予默守的奥秘，这使得他遭受不应有的惩处。随后，他被尊奉为伊斯兰教的“圣徒”，受到公众的敬仰。

第三，某些苏非热衷于调和正统信仰与神秘主义，借以表明自身信仰的正统性，这使得苏非主义获得新发展。苏非派是在不同时间、地点和社会条件下发展起来的。它吸引了越来越多的中下层群众参加苏非派的行列，进而形成了不同形式的行会、互助会或兄弟会。在神秘主义发展的同时，早年的那种在宗教行为上的热诚，在某些苏非中反而逐渐消退。从而在对待伊斯兰教的态度上，发生了重要分化。

著名苏非学者侯吉维里（1010~1077年），出生于加兹尼（今阿富汗境内）。他在《神秘的启示》（《秘密的揭示》）中指出，苏非信仰与以经训、教法为基础的“正宗”信仰，形式不同，但在本质上是一致的。他根据生活时代的苏非，对那些严格遵循教法并按教法行事的苏非，称他们为“遵法派”（ba-shar‘）；而对那些在遵循教法上，已不那样严格，更强调并专注于精神功修的苏非，称之为“非遵法派”（bī-shar‘）。^②可以此作为苏非主义发生首次分化的一个重要标志。

11世纪下半叶时，伊斯兰教受到来自内外的挑战。艾什尔里调和信仰与

① 转引自希提《阿拉伯通史》上册，马坚译，商务印书馆，1979，第518页。

② 见 al-Hujwili, *Kashf al-Muhjub li Arbab al-Qulub* (Trans. By Reynold A. Nieholson), London, 1976, pp. 176-266。

理性，一度使伊斯兰教有了新生气，可是，时间久了，伊斯兰教又面临着新的难题。

正统派教义学家安萨里是在苏非的养育下成长起来的，本人受过苏非主义教育。他任教于巴格达尼查姆学院多年后，1095年辞去教职，赴麦加朝觐并在各地游历，终而参加苏非的行列。他认为，伊斯兰教在信仰上已陷入烦琐、乏味的教条主义，在礼仪上已堕入僵硬、呆板的形式主义。一方面，伊斯兰教已不再能维持和吸引公众的信仰热忱；另一方面，它也无法遏制、抵挡伊斯玛仪派（十叶派一个支派）传教士咄咄逼人的宣教布道和恐怖暗杀活动，严重威胁到公众正常的信仰。为战胜来自信仰内外的危险，他认为，唯一的办法只能是在信仰内部，建立一种新的信仰体系和与之相应的个人虔信的宗教生活。这就要求伊斯兰教有新的智力支撑。

在他看来，为求得新的智力支撑，这样的信仰体系和宗教生活，无法建立在哲学的、科学的或理性的基础之上，唯有经过穆斯林个人对真主知识的直接感受和内心经验，最终才能获得并彻悟真主的知识（真知、真理）的目的。安萨里认为，遵循教法与从事精神功修二者并不矛盾，苏非的精神功修与遵循宗教功课是一致的。他通过个人的切身体验，意识到苏非派在民间的广泛影响、苏非主义对信仰的潜力。他一反前人做法，不是一股脑儿反对苏非主义，而是吸纳苏非主义的同时，排斥它的某些神秘主义因素（如朝拜圣地圣墓、神化谢赫、漠视或放弃日常功课、避世隐居、勤于功修及其某些消极的因素）后，使之与正统信仰相结合，从而使一般信众在信仰的基础上，由专注外在的礼仪行为的同时，兼而重视个人的内心感悟。他继艾什尔里调和理性主义与正统信仰之后，进一步将苏非主义引入正统信仰，使苏非主义与之相调和，主张在宗教体制内部，接纳并允许个人积极、主动的精神生活，以个人内心的真诚信仰和体验，填补程式化信仰的外在形式。这不仅在官方信仰中肯定苏非主义应有其地位，而且赋予伊斯兰教以新活力。这在伊斯兰教史上被视为重建了伊斯兰教。

安萨里在教义上集大成的地位，使他享有“伊斯兰教权威”的声誉。苏非主义经过他的加工、改造，被部分地纳入正统信仰。由安萨里确定的信仰形式，也就使苏非主义名正言顺地补充了穆斯林的礼仪功课，服务于正统信仰，进而使之成为伊斯兰教官方信仰的终极形式。以前被视为“异端”的苏非主义，大致经历了一个多世纪的漫长过程，受到越来越多的公众的重视和认可。乌里玛阶层生活在民众之中并享有盛誉和影响。他们逐渐地并最终地接受安萨里的主张，认可了正统信仰中包含苏非主义的某些

因素。这就改变了以前的那种完全排斥苏非主义、苏非主义纯粹流传于部分中下层民众中的状况。自从哈拉智受到残酷迫害致死后，很大一部分苏非就极力调和苏非主义与正统信仰。可是，真正使之调和并为正统信仰接纳的，应归功于安萨里。可以说，重视苏非主义，是他对伊斯兰教发展的一个重大贡献。

自此之后，与苏非主义相融合的正统信仰，从此统治了伊斯兰思想界。可是，苏非主义在伊斯兰教的正统信仰中，多少已被改造，不再具有原初的面目。同时，也应看到，苏非主义在伊斯兰信仰中，不可能凌驾于正统信仰之上，甚至与之相对立。就是说，它在正统信仰中从未占据过主导地位，只能处于隶属的或辅助的角色。

安萨里以后的教义学家、教法学家等，在他们的著述和布道说教中，都或多或少地沿袭安萨里的主张，至多是注释，再注释他的或前人的著作，在理论上已无甚建树。一方面，苏非教义中夹杂有种种消极因素，使该派具有致命的弱点。所谓厌世、隐居、敬畏、顺从、守贫、克己……不追求物质利益，不关心世俗生活，如此等等，这既违背经训允诺俗世福利的教诲，又在复杂的社会生活面前，很容易成为某些人控制信徒的工具。另一方面，伊斯兰教的征服地扩大后，它的社会政治、经济、文化、宗教中心已从半岛的麦加、麦地那先后转移到大马士革（叙利亚）和巴格达（伊拉克），甚至远达开罗（埃及）和科尔多瓦（公元8~15世纪的西班牙）。在半岛地区，除了苏非主义有所流传外，崇拜偶像的现象重又抬头。18世纪中叶瓦哈比教派在阿拉伯半岛兴起。它极力反对苏非主义和偶像崇拜。苏非主义虽受到瓦哈比教派的挑战和冲击，但在阿拉伯半岛以外的其他地区，仍然有其活动的广泛空间。

第四，在伊斯兰教发展史上，并不因安萨里摒弃苏非主义的某些神秘主义因素后，将其引入正统信仰，而使苏非主义丧失在民间的存在价值。安萨里的作为，实际上使得苏非主义发生了新的分化。就是说，继苏非主义首次分化后，在那部分被纳入并作为官方信仰的苏非主义获得发展的同时，作为民间信仰，苏非主义在它的信众中不仅没有绝迹，相反的，在12、13世纪时，却获得重要的、具有里程碑式的发展。

一方面，苏非主义在活动方式上获得组织化和制度化的发展。以前，那些在思想主张和履行宗教礼仪上志同道合、坚持苦行和禁欲生活的苏非，由于追随不同的师傅或伙伴而组成的行会、互助会或兄弟会，随后陆续建立起道堂，形成以不同精神导师为首的、有了各自规章制度、互不隶属、不同名

目的“苏非教团”。^① 在伊斯兰教发展史上，苏非主义作为一种社会运动，从来没有形成什么共同的中心，也没有统一的神秘的教义主张、组织形式、体制机构，更没有能够支配它、控制它、主宰它的领袖性的人物，对苏非信众发号施令。但是，这些神秘主义的苏非教团，一旦陆续地、普遍地建立，并活跃于伊斯兰世界后，随着教团内部（道堂）规章制度的定型，逐渐形成具有特色的教会，有着更为顽强的生命力和凝聚力。各教团分散地从事宗教活动，它们各自为政、自立道统、传承教权、各行其是。但人们从各个苏非教团的日常的礼仪活动中，从苏非成员的生活方式中，仍可能在各个苏非教团内部寻求其某些共同点，视之为这些神秘主义教团的基本制度。概括地说，它包括道统延续制度、教权传承制度、成员等级制度、礼仪功修制度，以及与教团事务相关的经营管理制度。这些是伊斯兰教的一般社团组织所没有的。

另一方面，在理论上获得系统化和形而上学化的发展。这表现为苏哈拉瓦迪（1153～1191年）的“照明论”（“照明哲学”）和伊本·阿拉比（1165～1240年）“存在单一论”（“存在的单一”）的问世。^② 苏非主义赖于它的思想家们的智力活动，影响到其后不同苏非教团成员的思想和生活。作为神秘主义的社会思潮，苏非主义从来也没有形成能为众多的苏非共同接受的神秘性质的思想主张，可是，人们仍可从苏非们所接受的教义教理中，寻求其共同点，将其视之为该派的基本教义。就是说，苏非派在理解《古兰经》的含义方面，如上述，主张经文的隐、显双重含义，既重视经文的字面意义的同时，更强调经文的隐匿奥义。该派为解释其神秘教义，它有一套专门的术语、概念、隐喻的表述形式，以便于同门苏非间交流思想感情；这些术语、概念、隐喻在不同教团的成员之间从事思想交流时，同样可以相互理解其深奥含义。在重视《古兰经》和“圣训”之外，它还强调被称为“库德西”的“圣训”，这被认为《古兰经》以外的真主的启示，是真主以第一人称形式在“圣训”中的表述。此外，它更为重视和强调精神导师个人的奇迹和举止言

① 当前，仍然活动于伊斯兰世界不同地区的著名苏非教团，主要有卡迪里教团（12世纪创立。在中国，一般称其为“格底林耶”）、苏哈拉瓦迪教团（12世纪创立）、里法伊教团（约于12世纪创立）、伊斯提教团（12世纪创立）、沙兹里教团（约于13世纪创立。在中国，一般称其为“沙孜林耶”）、毛拉维教团（约13世纪创立）、纳哈西班牙迪教团（14世纪创立）、比克塔西教团（13世纪或14世纪创立）。参见金宜久《伊斯兰教》，中国社会科学出版社，2009，第239～246页。

② 关于苏哈拉瓦迪和伊本·阿拉比在理论上对苏非主义的发展，可以参见金宜久《伊斯兰教》，中国社会科学出版社，2009，第218～220页。

行；更为重视对“圣裔”（穆罕默德通过阿里以及他与法蒂玛——穆罕默德之女的后裔）或“圣族”（指的是阿布伯克尔、欧麦尔）的崇敬、尊重和忠诚，强调精神导师的道统（精神传承系谱）与“圣裔”或“圣族”的联系，认为它可以通过穆罕默德而最终达到真主，进而把精神导师视为个人与真主沟通的中介。它主张人主关系乃爱者与被爱者、喜者与被喜者、认知者与被知者的关系，改变了以前的那种纯粹的主奴（把真主视为主、个人视为奴仆）关系的观念，就是说，真主乃人们爱慕、眷恋、亲近的对象，而不应畏惧他、远避他；它提出的关于大世界、小世界以及以完人、人极为中心的整个宇宙向真主复归的主张；关于“固特卜”（或“库特布”，即作为宇宙精神中心、中枢、北极）的“圣徒”、“卧里”（即真主的朋友）的主张；关于“库特布”之下不同等级成员（即“奥塔德”、“奴卡巴”、“阿布拉尔”、“阿布达尔”、“阿赫亚尔”等）的苏非圣徒的主张，关于精神导师（“穆尔西德”、“巴巴”、“谢赫”、“辟尔”）、道长或老人家（道祖、教主等）在弟子（“穆里德”、“塔里布”）或“寻道者”的精神功修和日常生活中居于主导作用的主张，具有不同称谓的苏非教团首领在其成员中的核心地位、绝对权威及其道统的主张，这是任何清真寺院的教长、阿訇都难以比拟的，如此等等。苏非派的不同成员，在不同程度上都认可上述主张。

在苏哈拉瓦迪和伊本·阿拉比之后，苏非主义由法里德（1181～1235年）、鲁米（1207～1273年）、吉里（1365～1415年）、加米（1414～1492年）这样一些著名的思想家或神秘诗人继承。在他们的著作中，或多或少地体现了两位大苏非的神秘思想和主张。

同样的，作为苏非派成员的精神功修方面，尽管各个苏非教团都有各自独特的、繁简不一的宗教礼仪和功修道路，这是他们的精神导师所独创的，并以此既区别于一般穆斯林，又区别于其他教团。就是说，苏非派没有形成统一的宗教礼仪和功修道路，但人们仍可从各个苏非教团所履行的精神生活和功修道路中，寻求其某些共同点，可以视之为他们的基本礼仪功修形式。这包括各个苏非教团都分别在有声望的精神导师的主持下，有一些门人弟子（即寻道者、苦修者）追随在导师的周围，跟随他学习和从事精神功修；此外，还有信奉、追随该苏非导师的一批信众。在他们看来、非经导师专门的教授或指导，寻道者无法领悟经文奥秘、获得秘传；只有掌握经文奥秘，并获得真正秘传的人，方被承认为该教团的门人或成员，将来或可继承导师的道统、继承和传承教权，或是另创新的教团（奉它隶属的教团为母教团）。各个苏非教团的成员都有各自奉为神圣的道统——精神传系或系谱，并有各自

独特的精神功修道路（即“三乘”道路或“四乘”道路）和修持方式。^①各个苏非教团还有着独特的宗教礼仪，尤其强调个体的功修和灵魂净化；苏非个人（或集体）履行宗教礼仪方面，以“赞念”（或“记忆”，zikr，“齐克尔”）有关经文或赞词（中国伊斯兰教通常称为“赞主赞圣”）为最普遍的形式，各个苏非教团赞诵的经文或赞词的内容、赞念的次数，又各不相同，一般来说，它大致可以分为高声赞念和低声赞念（或默诵）两种形式。它不仅在口头上赞颂某些经文或颂词，而且还包含着身、心以及呼吸吐纳的动作。苏非们的宗教活动中心——被称为道堂（“札维亚”、“罕卡”、“拉比塔”），通常具有前辈精神导师、道长或老人家的陵墓（“拱北”或“麻札”），也完全不同于一般的清真寺院，因为任何寺院的一般教民，通常并不为他们过世的教长、阿訇建造不同于一般教民的墓庐。在前辈精神导师、道长或老人家的生辰忌日，都应举行纪念或祭祀（‘amal，“尔埋里”或“尔麦里”，善行）活动，这是苏非们的重要礼仪活动，与伊斯兰教的重大节日相比，往往有过之而无不及。届时，各个不同苏非教团的苏非，以及追随该教团的信众都应朝拜他们的祖辈导师的陵墓并奉献钱财或实物。不同苏非教团的这种大致相同的礼仪，决定了苏非教团在对外影响方面，与逊尼派和十叶派的一般社团组织完全不同。

第五，苏非主义在民间的这些新发展，潜伏着苏非主义分化的萌芽。伊本·阿拉比的“存在单一论”具有明显的泛神论倾向。16、17世纪时，印度著名苏非希尔信迪（伊玛目热巴尼、或伊玛目·冉巴尼，1563~1624年）以他的“认识的单一”（“认识单一论”），反对“存在单一论”。他强调一切存在皆由真主所创造，一切存在均见证真主的独一；并非一切皆为真主之光的显现。希尔信迪的主张，最初在南亚次大陆获得发展，以后，在它的周边地区也有所传播。随着印度朝觐麦加的学者在当地的居留，希尔信迪的主张在麦加、麦地那的香客中产生影响。

18世纪中叶，阿拉伯半岛的阿布杜·伊本·瓦哈布（1703~1792年）在政治—宗教舞台上开始活跃起来。他最初受过苏非主义的影响，随后则极力排斥伊斯兰信仰中的苏非主义（不管它是正统的还是民间的）。此后，以伊本·瓦哈布命名的瓦哈比主义（或瓦哈比派）在阿拉伯半岛及其周边地区的

^① 例如，有的教团将其道乘修持分为七个阶段（如：忏悔、禁欲、断念、贫困、忍耐、信主、满足等）和十种状态（如冥想、近主、爱慕、畏惧、希望、渴望、亲密、稳静、凝视、确信等），最终达到寂灭（即在丧失自我意识的人迷状态下与主合一）和永存（即在与主合一的状态下继续生存）。Saiyed Abdul Hai, *Muslim Philosophy*, Nawroze Kitabstan, Dacca, 1964, p. 121.

传播，使得苏非主义的影响受到冲击，结束了苏非主义统治伊斯兰思想界达五六百个世纪之久的状况。

但这不是说，苏非主义对各地穆斯林的影响不再存在。几乎与此同时，苏非主义本身也存在着一个自我调节、自我发展的过程。实际上，希尔信迪的思想主张仅仅为新苏非主义的发展，做了思想上的准备。真正使之获得发展的，则是19世纪北非兴起的新苏非教团。新苏非教团与主张人主合一的苏非主义不同，它强调的不是人主合一，而是更为重视以穆罕默德为楷模，人们应学习穆罕默德的精神和品性，作为信仰、生活、行事的准则。新苏非主义的兴起和发展，使得苏非主义发生第三次分化。这次分化的重要意义在于，它不是要求人们隐世索居，回避世俗生活，而是参与世俗生活。19、20世纪西方资本—帝国主义入侵非洲时，新苏非教团领导、组织民众采取积极的反抗态度，使得有些国家（如摩洛哥）在“二战”后的国际政治地位，具有不可忽视的影响。

新苏非主义再次向正统信仰靠拢。正如安萨里集大成的官方教义的出现，无法完全替代苏非主义一样，新苏非主义也无法替代传统的苏非主义。这次分化的结果，使得伊斯兰世界的苏非主义，以不同形式显现自身。既有官方信仰内涵的苏非主义，又有活跃于民间的、非遵法派（以教团的或个人活动的形式）体现的苏非主义，还有活跃于民间的、由遵法派体现的苏非主义，以及从传统苏非教团分化而出的新苏非教团所体现的苏非主义。

历史上，苏非派背离伊斯兰教的主流，对一度遭到穆尔太齐赖派削弱的伊斯兰教，给予进一步冲击。对伊斯兰教来说，苏非派在信仰上为之注入了新信条，使它具有新血液、新活力的同时，却在随后的发展中，演变为呆板、僵硬的新教条主义；在礼仪上提出了新的程式，它不仅没有简化日常的宗教礼仪（指“遵法派”苏非），反而增添了成千上万次（甚至十万次）地赞诵某些经文或真主之名的新礼仪，确立了自身的新形式主义。^①客观地说，苏非派在学理方面发展了伊斯兰思想，是逊尼派和十叶派都不曾做到的。这也是值得人们了解和研究苏非主义的真正价值所在。

以前，一般的民众畏惧末日审判以及与之相应的惩罚，苏非派则以神圣而又神秘的爱，激励民众爱慕真主，以此替代人们的畏惧心理；它增添了极其繁杂的精神功修的程式，为它的信奉者、追随者的心灵套上了新的锁链；原来伊斯兰教没有脱离世俗生活的专门的从业人员，而苏非派却出现了大批

^① 参见金宜久《伊斯兰教》，中国社会科学出版社，2009，第413页注^③“五 苏非派赞词举要”。

的精神导师（道长、教主等）、寻道者、托钵僧、看墓人、出家人、勤炼人……伊斯兰教强调真主独一无二和对独一无二真主的信仰和顺从，苏非派则强调对精神导师的信仰和顺从，主张门人弟子更为需要的是近在咫尺、可见可闻、易于接近、指导他们与主合一的、在末日审判能为信众说情的引路人——精神导师。原来，伊斯兰教在穆斯林与真主之间并不设立类似基督教式的中介人物；而在苏非派中，这些精神导师实际上成了他们与真主之间的中介。这就决定了苏非派成员对过世的圣徒和他们的精神导师的信奉和崇拜，甚而达到无以复加的地步。他们更频繁地朝拜精神导师、参拜分散于各地的圣地、圣墓（拱北、麻札），有的认为其功效等同于朝觐麦加。在某些地方，苏非派则改变了以神灵为中心的宗教，而代之以精神导师为中心的宗教。精神导师在苏非成员中的神圣地位，这可能是苏非主义兴起之初不曾想象到的。因为苏非主义在伊斯兰教中的发展，这在无形中使它成为教中之教；各个相对独立的苏非教团，成为当今世界有着大批信奉者、追随者的信仰实体。

四 苏非主义在中国的传播

伊斯兰教于唐永徽二年（公元651年）始传中国。^①到宋时，不论从穆斯林的主体来看，还是从主持他们的宗教活动的阿訇来看，主要还是称为胡贾、番客的外来侨民；其中有的已落籍中华。据《宋会要》，当时已有“五世番客”^②。13世纪初，成吉思汗统一蒙古诸部，蒙古铁骑向西进军，先后征服中亚、西亚以及欧洲（部分地区）的广袤地域，成吉思汗的后裔于这些地区分别建立四个汗国。^③几乎与此同时，蒙古大军还南下中原，经过40年艰苦战

① 目前，国内一般学者接受历史学家陈垣先生的这一主张。见《回回教入中国史略》，载于《东方杂志》1928年第25卷第1号。

② 《宋会要》“政和四年（1114年）五月十八日”条。

③ 这四个汗国分别是：钦察汗国（又名金帐汗国，1243~1480年），成吉思汗长子朮赤的封地。它的版图西到多瑙河下游，东到也儿的石河（今额尔齐斯河），南达高加索，北到俄罗斯的保加利亚地区，以伏尔加河下游的萨莱为京都；1480年莫斯科公国独立，汗国统治告终。察合台汗国（1243~1480年），成吉思汗次子察合台的封地。最初，它仅统治西辽旧地，以阿力麻里（今新疆霍城县水定镇西北）为都，1310年吞并窝阔台的封地，统治天山南北和阿姆河以东地区；后分裂为东西两部，西部于1370年为帖木儿帝国所灭，东部随之分裂并先后灭亡。窝阔台汗国（1225~1310年），成吉思汗第三子窝阔台的封地。它统治也儿的石河（今额尔齐斯河）上游和巴尔喀什湖以东地区，以也迷里城（今新疆额敏县）为都；1310年为察合台汗国吞并。伊儿汗国（1258~1388年），成吉思汗之孙旭烈兀的封地。它以小亚细亚、波斯为中心，东自阿姆河，西临地中海，北自高加索，南到印度洋，以波斯大不里士为京都；后为帖木儿帝国所灭。

斗，先后灭夏、辽、金，亡南宋，建立元政权（1271~1368年）。这一时期，大批被掠夺来华的阿拉伯的、波斯的、中亚的军民（有战士、工匠等，有“色目人”之称）。其中有不少人是穆斯林；那些在华居留并繁衍后代的穆斯林，加上不断迁徙来华的移民，他们的后裔以后构成中国回族的先民。

作为伊斯兰教的一个受体，中国对不同时期、从不同口岸（西北的丝绸之路和东南沿海的不同港口）传入并在不同地区流传的伊斯兰教，无法做出严格的区分。就是说，从外来思想输入中国之日起，在很长的一个时期内，中国伊斯兰教对逊尼派或十叶派的思想主张，并未进行过认真的梳理，也未肯定自身教派的归属。

确认中国伊斯兰教的主体属于逊尼派（这不排斥还有一部分穆斯林属于其他派别），在履行教法方面，大部分遵循哈乃斐学派教法（这不排斥还有一部分穆斯林遵循其他学派，如沙斐仪学派的教法），大致是很晚的事。至少可以认为，直至17世纪初，张中（约1584~1670年）在他的《四篇要道译解》中，只提到四大教法学派，没有提及逊尼派。^①

17世纪中叶，马伯良（中卿）著述《教款捷要》时，同样没有明确提出中国穆斯林的主体属于逊尼派，相反的，他在《教款捷要》中提出“伊玛目的条件八件”，接受了一种既承认“四大哈里发”为伊玛目、为哈里发的观点，又承认阿里之后“又传至他十一位子孙”为伊玛目的十叶派说法。在该书中，他还提出关于“第一注明当归信的六件”，反映的是逊尼派的思想。^②显然，马伯良主张的是一种混合主义观点。

马伯良是活跃于明末清初之际的经师。他是著名经师常志美（约1610~1670年）、李延龄（约1608~约1695年）的弟子，刘智（约1660~约1730年）的老师。^③马伯良关于“伊玛目的条件八件”，乃“大半学者亦名为教门之根源”^④的说法，显然表明当时有一部分学者，可能还没有真正认定中国伊斯兰教的教派归属的事。同样的，人们在刘智的著作中，也没有发现它涉及中国伊斯兰教的教派属性问题。

18世纪初，赵灿于“经学系传谱叙”中，指出波斯“虎喇撒国（今伊朗的呼罗珊——引者）之缠头失利夫（人名）”，“无分历代圣贤之因革，四大

① 张中：《四篇要道译解》“第四篇解明小净大净及其天命圣行”。

② 有关信仰问题的讨论，可参阅拙作《中国伊斯兰教教派归属的几个问题》之“三、教门原根与六信或七事”，见《世界宗教文化》2010年1月总第61期，第51~53页。

③ 刘智为余浩洲所译《真功发微》的“弁言”中，曾有“昔济宁马中卿师注教款捷要传训于今”一语，可知马为刘智的老师。见余浩洲《真功发微》“真功发微弁言”。

④ 马伯良：《教款捷要》，“第七注明伊玛目的条件八件”。

掌教之道路”^①时，提出伊斯兰教的“四大掌教”^②，这表明他已经肯定逊尼派伊斯兰教公认四位教法学家为权威，承认由他们所奠基或创立的教法学派为正统和合法。康熙五十七年（1718年），马凤翥所撰胡登洲的碑文已明确提出，“于阿补·哈尼法数百年不及之道，至我太师祖承统发明而不堕……太师祖岂非吾教之津梁而为阿补·哈尼法之贤助也哉！”^③这是说，18世纪时，教内对中国伊斯兰教的派别属性方面，就教法学派而论，已经有所认知，肯定它属于逊尼派的四大教法学派之一的哈乃斐学派，只是对伊斯兰世界已经存在并闻名的“逊奈与大众派”（简称逊尼派），仍没有明确提出中国伊斯兰教即属于该派。其后，清前内阁侍读学士刘锦藻在《清朝续文献通考》中，已经提出“盖回教初分十叶索尼两派。而东土之十叶又分两派”^④。就是说，关于中国伊斯兰教的教派属性问题，可能认为它隶属于逊尼派而无须提及，也可能是在更晚时期才予以确认的。

众所周知，伊斯兰教关于十叶派与信仰主体的宗教体制，约于10世纪时基本定型。此后，十叶派和穆斯林主体的分离再也难以弥补。但是，伊斯兰教只有到艾什尔里进而到安萨里集大成时，才为穆斯林主体提供了一个为大部分公众接受的信仰和礼仪的基本模式。^⑤如果把伊斯兰教兴起之初以及其后数世纪输入中国的伊斯兰教教理、礼仪视为固定不变、始终如一的，并不符合史实。因为最初传入中国的伊斯兰思想主张，并不区分教法学说和教法学派；哈乃斐学派并非从伊斯兰教兴起之日就建立起来的。随之传入中国的思想主张中也不会含有理性主义。到11世纪上半叶，尚没有一个像安萨里那样的权威学者，能使公众特别是使乌里玛阶层普遍接受理性主义。这时传入的内容也不会是与苏非主义相融合的正统教义。

在哈拉智被迫害致死后，大致从10世纪起，伊斯兰世界的一些苏非开始意识到，有必要使苏非主义与正统信仰相调和。调和的尝试直至安萨里将其融入正统信仰，并被奉为官方教义后，才算最终完成。安萨里对伊斯兰教集大成的贡献，对伊斯兰教发展的重要意义，是毋庸置疑的。然而，他的思想主张只有被乌里玛阶层普遍接受以后，才具有实际意义并产生重

① 赵灿：《经学系传谱》，“经学系传谱叙”，青海人民出版社，1989，第13页。

② 指阿布·哈尼法、马立克、沙斐仪和伊本·罕百勒四大教法学家。逊尼派伊斯兰教遵循以他们之名命名的教法学派。

③ 《陕西咸阳“修建胡太师祖佳城记”碑》，见余振贵、雷晓静主编《中国回族金石录》，宁夏人民出版社，2001，第513页。

④ 刘锦藻：《清朝续文献通考》卷八十九，选举六，回教之下。浙江古籍出版社，2000。

⑤ 金宜久：《伊斯兰教史》，江苏人民出版社，2006，第166~168页。

要影响。

对中国伊斯兰教来说，这时获得流传的安萨里集大成的思想主张，可以认为，它显然与此前在中国传播伊斯兰思想的内容，多少是有所发展的。同样可以认为，随着安萨里集大成的思想主张中，含有苏非主义的某些因素，一方面，已作为伊斯兰教官方教义的重要组成部分而被四处传播，那些接受了安萨里的是想主张的来华者，很可能也很自然地会把它携入中国境内使之流传。另一方面，这一时期先后建立的各个苏非教团的传教士，也深入伊斯兰信仰的各边缘地区的民间四处游说、宣教布道，进而来华在穆斯林中传播苏非主义，发展它的信徒。问题是，尽管这两者从总体上说，都是伊斯兰教，然而，具体说来，两者之间仍有些微区别。一是作为伊斯兰教的正统信仰和官方教义进行传播的，一是作为民间信仰形式并由不同的苏非教团传教士予以传播的。更不必说，作为“非遵法派”苏非的活跃及其在中国有的地区产生的影响，与前两者又有所不同。

由于这时伊斯兰教已经发生教派的分化，不同派别的来华者，他们会从派别的立场和持有的思想主张出发，向身边的民众介绍本派的信仰和礼仪。同时，那些隶属于不同苏非教团并被派遣来华的传教士，还有那些自发来华的苏非们，他们具有传播伊斯兰教的基本使命，进而传播苏非主义；至于这时来华的一些移民和商人，即使没有任何传教的使命，同样会以自身的言行，影响周围的民众。无论是不同派别的信仰者还是苏非传教士，自觉不自觉地传播伊斯兰教、传播苏非主义是必然的，至于由什么人、由哪个苏非教团的传教士从事这项传播活动进而获得成效则是偶然的。对于苏非传教士的宣教布道的内容，也应该有个基本的认识。即他们传播的苏非主义，往往依苏非教团的不同而有所区别；这与具有某些苏非主义因素的官方教义，并非完全雷同。但有一点可以肯定，即伊斯兰教在中国的传播和发展，不过是苏非主义获得传播的前提；一般穆斯林则是苏非派宣教布道的主要对象和社会基础。

可是，有关伊斯兰教在中国传播的资料，约在 10 个世纪的时间内（从公元 7 世纪中叶到 16 世纪中叶）却极其匮乏。除了史书、官方档案、方志、小说、碑铭有点滴的记载、不多的民间传说外，系统提及伊斯兰教，尤其是有关苏非主义的资料，极其罕见。这对研究苏非主义在中国的流传和影响，是个不可忽视的难点。

苏非传教士大批来华，可能是元朝建立以后的事。尽管资料极其匮乏，但有一点可以肯定，即《元典章》所述，“答失蛮、迭里威失户若在回回寺

内住坐，并无事产，合行开除外，据有营运事产户数，依回回户体例收差。”^①

这里，答失蛮（一译“大石马”）即指伊斯兰教的经师或学者；“迭里威失”（“迭里威士”或“德尔维希”），原意为“行乞者”，这里指苏非派的托钵僧或苦行僧。后者属于不同苏非教团的修道者。他们通常依据该教团的主张，从事精神功修，在达到一定修炼的程度后，被视为该派的高级成员。其中有的留在所属道堂，继续从事功修；有的则云游四海，乞讨度日，宣教布道往往成为他们的主要活动之一。就是说，元时已对那些在清真寺内住坐而“无事产”的“迭里威失户”，与“有营运事产”的一般“回回户”做出明确区分。规定前者应像有营运事产的一般“回回户”一样，按例纳税、出劳役。可以认为，随着这些“迭里威失户”在中国“回回寺内住坐”，他们可能已起着苏非传教士的作用，向身边的穆斯林群体传播苏非主义。问题是，目前这方面的资料几乎没有什么信史的记载，难以做出有意义的讨论。

在伊本·白图泰（1304~1377年）的游记中，谈到广州郊区有“老耄贤人”，他已“二百余岁，不饮食，不溲溺，不与妇女来往，其精神甚强壮，居城外某山洞内，终日拜神”^②。这正是苏非主义热衷于渲染并在民间不时被流传的奇迹（“奇事”）。可是，除了这一游记的寥寥数语外，没有什么更值得人们重视的资料。

此外，还应提到民间关于库布林耶的传说。据该传说，14世纪时，阿拉伯人（一说波斯人）穆呼引迪尼曾三次东来。前两次来华的情况，缺乏信史予以明证。传说他于1370年第三次来华，与他同行的有他的几个儿子和追随者，最后落脚甘肃河州（今甘肃临夏东乡大湾头）。^③他在当地生活并传播苏非主义，后取“张”姓，当地的追随者被称为“库布林耶”，或以“张门”称之。如果承认“库布林耶”（“张门”）是第三次来华的苏非传教士宣教布道的结果，严格说来，这应该是更晚的事。有元一代以来，确有苏非传教士来华，但这未必是今日所述的中国伊斯兰教“库布林耶”（“张门”）的始传人或奠基人。同样的，当前社会调查从访谈中获得的资料，也表明“库布林耶”在华的始传人的事迹，完全是17世纪中叶前后，即康熙（1662~1722

① 《元典章·户部》卷一七七。

② 《中西交通史料汇编》第二册，中华书局，1977，第80~81页。

③ 敏俊卿：《宗教与社会和谐——以东乡县库布林耶为例》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），中央民族大学“985”工程“当代重大民族宗教问题研究中心”内部印制，第200页。

年)在位时发生的事。^①

1370年,蒙古察合台汗的大臣帖木儿(1336~1405年)夺取汗国权力。他以撒马尔罕(今乌兹别克斯坦境内)为都,建帖木儿帝国,奉伊斯兰教为国教。帖木儿以中亚为基地,先后征服(或攻占)波斯、花刺子模、伊拉克、叙利亚、小亚细亚、俄罗斯、印度等地(或其中一些国家的部分地区)。^②他在中亚各地大力兴建清真寺和经学院校,促使了伊斯兰教在当地进一步发展。14世纪时,纳合西班牙迪教团在中亚兴起。由于它的首领受到帖木儿的优遇,教团在当地极其活跃。这就为正统派的信徒和苏非派的传教士,于元明时期不断涌入华夏大地,传播伊斯兰的包括苏非主义的信仰创造了有利条件。如上述,元时大批来华的人员中,已有一部分是穆斯林。他们在中原地区长期居留后,很自然地与那些留居华夏的“土生蕃客”的后裔和其他民族的成员通婚、繁衍后代,成为苏非主义得以在中国流传的社会基础。

元明时期,穆斯林无论从主观还是从客观上说,对外来思想滋养的渴求是可以想象的。正如历史所表明的,伊斯兰教随着它的源出地及其征服地区的社会历史条件的变化,也会相应地获得不断的充实、发展和完善。伊斯兰教如此,它的神秘主义的形成、发展同样有一个漫长的过程。因此,从研究苏非主义在中国的流传说来,有必要把苏非主义的早期发展,同它的某些因素被奉为官方信仰区分开来。因为在伊斯兰教的故乡和它的主要流传的西亚北非地区,伊斯兰教从它的兴起到12、13世纪时,已经有了很大的发展和变化。这在多大的程度上,对中国伊斯兰教产生影响是个值得研究的问题;只是资料的缺乏,目前还难以进行有意义的讨论。同时,还应将那种被纳入官方信仰的苏非主义在中国的传播,同作为民间的、有组织的苏非传教士来华宣教布道活动区分开来。因为它对中国伊斯兰教影响的程度是有所不同的。

如果人们读到王岱舆(16世纪末/17世纪初至约1657年)的《正教真诠》,就会发现,书中提及喇必安尊者和爸野赉德尊者^③,同样的,人们在张中(约1584~1670年)的《归真总义》中提到乐弼蔼尊者、把叶济尊者^④。他们对人名的翻译虽有所不同,但喇必安和乐弼蔼即上述的阿达维亚·拉比亚;爸野赉德和把叶济即巴亚齐德·比斯塔米。事实上,张中还提到祝耐得、

① 敏文杰:《甘肃省康乐县库布林耶(张门)调查报告》,见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》(调查报告),第247页。

② 1405年(明成祖永乐三年),帖木儿率兵20万,拟入侵中国。途中病死而罢兵。

③ 王岱舆:《正教真诠·清真大学·希真正答》,宁夏人民出版社,1987,第59、104页。

④ 分别见张中《归真总义》,第21、25页。

满素尔等苏非^①，他们都是安萨里集大成以前的、早年的著名苏非。就对中国穆斯林的影响来说，他们与其后的苏哈拉瓦迪（1154～1191年）、伊本·阿拉比（1165～1240年）、加米（查密，1414～1492年）等著名苏非相比，要稍微逊色一些。后者不仅在神秘主义思想方面要系统得多、完整得多，而且有大量著作问世，对中国伊斯兰教的影响也要大得多、重要得多。王岱舆的著作，为什么没有提到苏哈拉瓦迪、伊本·阿拉比、加米等著名苏非的名字和著作，是个值得探讨的问题。事实上，王岱舆的著作中已有神光思想，张中的著作中已提到“穆罕默德精神”（“鲁喝穆罕默的”）^②。只是在他们的著作中对这些著名苏非的思想主张，没有给予更多的阐释罢了。事实表明，在研究苏非主义对中国伊斯兰教的影响时，这些著名苏非的思想的影响是不得不予以提及的。否则的话，有很多问题就说不清楚。例如，被列为经堂教育读本《额慎唎唎勒默阿忒》（《昭元秘诀》）系加米的著作。其中已提及伊本·阿拉比的两本重要著作《麦加的启示》（《麦加启示》）和《智慧的珍宝》（《智慧之宝》）。在经堂教育中，《昭元秘诀》对经师和经生（学员、弟子）的影响，不可低估。17世纪以后，希尔信迪（1564～1624年）的《麦克图巴提》（即“书信集”），通过苏非传教士传入新疆地区，进而传入中原地区，其影响同样不可低估。

值得提出的是，10世纪、11世纪时，由于苏非主义在中亚草原突厥人中的流传，它已经吸引了大批追随者。12世纪以来，苏非教团陆续形成。作为在中亚地区最有影响的两个苏非教团，库布拉维教团和纳合西班牙迪教团，也分别在12世纪下半叶和14世纪建立。它们在中国周边地区活动，其成员来华，或是携带本教团的著作来华是不言而喻的。伴随着伊斯兰教（含苏非主义）的发展，中国伊斯兰教从外部不断吸取思想滋养，并以此充实和丰富自身的同时，又不可避免地要与中国传统文化相融合，完成其地方化、民族化的进程，从而形成具有自身特色的中国伊斯兰教。然而，伊斯兰教在中国的传播并不是有计划、有组织地进行的。它的传播的主要形式，或是通过家学的形式，即由父辈口耳相传的家庭教育，传播伊斯兰教；或是阿訇在清真寺内以宣教布道形式，传播伊斯兰教。

此前，苏非主义著作已在穆斯林知识界中流传。可是，这只是有文化的

① 祝耐得（今通译祝奈德，？～公元910年）、满素尔（即哈拉智，公元858～922年。他的全名为侯赛因·本·曼苏尔。哈拉智为绰号，意思是“弹棉花者”）。分别见张中《归真总义》，第21、25页。

② 张中：《归真总义》，第21页。

少数人（如经师、阿訇）的宠儿，穆斯林大众是无法问津的。一般认为，元明之交回族形成，人口大量增加。可是，由于明时的海禁，使得外来的阿訇受到限制，伴随着穆斯林人口的增加，清真寺大量的出现，在需要大批阿訇主持宗教生活的时候，宗教从业人员却相对匮乏了。

《经学系传谱》的序文说：“世代无一二精通教理之掌牧，以致多人沦落迷途，漫漫长夜而甘醉梦之不觉也。”^① 这表明，到明中叶、末叶时，就中国伊斯兰教的状况来说，已处于相对的衰微时期是不为过的。甚至到清康熙时期（1662～1722年），马注在《清真指南》中仍明确指出，出现了“教领”（即宗教从业人员）对《古兰经》“能诵而不能讲”的事例。^② 建立培养经师、阿訇的教育机构，是中国伊斯兰教发展的客观需要。就穆斯林的主观方面而言，已有这方面的财力。经堂教育的兴起，是教内主客观发展的需要所使然的。问题是由谁来承担这一历史使命。

16世纪下半叶，陕西咸阳渭城人胡登洲适时地倡导并举办经堂教育，招收经生学经。它的基本任务在于培养急需的宗教从业人员，其中学业优秀者可以出任经师、阿訇；即使是未能胜任经师、阿訇的学员，也比一般教民要掌握更多的伊斯兰教知识。可是，中国完全是作为一个受体而接受伊斯兰教的。受体的特点在于，不管什么样的思想主张，特别是在早年，都会予以接纳，而不区分输入的思想主张的派别属性。这表现为经堂教育中，之所以会选择苏非著作作为教材的原因所在。就苏非传教士的宣教布道活动来说，他们首先和主要是以信仰伊斯兰教的群体为对象，使苏非主义得以流传。根据目前掌握的资料，在16世纪中叶之前，苏非主义在中国还没有产生有意义的影响。

经堂教育一旦把几本苏非著作列为教本，苏非主义的传播就成为有组织的行为了。苏非主义在中国获得真正有价值的传播，首先是同经堂教育的建立和发展分不开的。明时，一般的穆斯林把外来的伊斯兰教书籍，一律称为“凯它布”。所谓“凯它布”，这不过是个很普通的阿拉伯词语——即“书”（或读本）。在当时，实际上是把那些输入中国的波斯文和阿拉伯文的著作，包括苏非著作，通通视为神圣经典（“经”）予以接受的。通过经师的传授，受过经堂教育的经生，在他们学成以后，再通过这些经生向一般缺乏宗教知识的民众宣教，从而影响到一般群众。这导致苏非主义影响的扩展，其广度

① 真回破衲痴：“经学系传谱序”，见赵灿《经学系传谱》，青海人民出版社，1989，第1页。

② 马注：《清真指南》，青海人民出版社，1989，第23页。

和力度是可以想象的。

除了苏非著作输入中国外，苏非传教士源源不绝来华宣教布道。自16世纪中叶以来，来华的苏非中，有的来去匆匆，有的长眠华夏大地，其中有的苏非传教士在各地穆斯林中宣教布道，包括传播神秘主义的思想主张。这对中国伊斯兰教的影响，同样是不可低估的。据赵灿《经学系传谱》，仅从“西域来游之辈，自有清以来，约千百计”^①。这些“西域来游之辈”中，不能说他们全都是一般旅游者。这些人中包括一部分苏非传教士，做这样的推测，大致是不会有误的。就是说，自明下半叶以来，胡登洲遇到的“绿衣缠头叟”、海文轩遇到的“缠头叟”、马明龙遇到的“缠头”极料理、常蕴华再遇“缠头”极料理，河州（今甘肃临夏回族自治州）有“得道缠头仙长之墓”^②，都表明苏非传教士来华并不是个别的。

《经学系传谱》还提及，王明宇在玉门关外“西藏喇嘛之域”，被掠为奴，“密斯勒国”（今埃及）道长途经西藏时解救了他。道长由他陪伴到“馨都司托呢”（今印度），进而“授以修道尽性之学”。王明宇后闻妻室已亡，遂在当地成婚，逗留印度而未返回乡里。^③这段资料表明，甚至远在埃及的苏非传教士也到华夏大地活动，更不必说我们的近邻印度和中亚的苏非传教士了。印度经师阿世格游学来华。他于明崇祯十一年（1638年）在南京设帐讲学。当时，已任阿匄的张中，游学南京，与其师、当地著名经师张少山频频交往。得知阿世格为有学之士，最终以虔敬之心拜他为师，跟随他学“伊玛尼解”。明亡之前，阿世格匆匆离开南京。以后，张中根据“伊玛尼解”的笔记为基础，经过加工、整理，以《归真总义》之名，出版问世；他的《四篇要道译解》、《克理默解启蒙浅说》都与阿世格讲学中涉及的问题有关。当然，在来华者中，也有“非遵法派”的苏非，如“虎喇撒国（今伊朗境内一省）之缠头失利夫”，马注（1640~1711年）在《清真指南》中斥责的“左道沙金”（“革烂得”、“格兰岱”）即是。^④

与苏非传教士一同或是先后传入中原地区的著作究竟有多少，目前没有确切的统计数字。^⑤其中有一定数量的苏非著作则是毫无疑义的。刘智（约

① 赵灿：《经学系传谱》，第61页。

② 赵灿：《经学系传谱》，第26、32、44、59、72页。

③ 赵灿：《经学系传谱》，第78页。

④ 赵灿：《经学系传谱》，第13页；马注：《清真指南》卷之十，青海人民出版社，1989，第417~426、366页。

⑤ 参见杨怀中、余振贵《伊斯兰与中国文化》，宁夏人民出版社，1995，第341~344、369~379页。

1662~约1730年)在《天方性理》和《天方典礼》中,都列出参考用书。刘智写作时使用的六部苏非著作中,有的被认为“凡吾教学人皆知诵习”^①之书。张中在《归真总义》和《四篇要道译解》中,对有关的苏非著作也有所提及(如《密而索得》《默格索得》《勒娃一哈》等)。

苏非主义在中国获得传播后,一个值得注意的现象是,明末清初以来,伊斯兰教汉文著述(这被译称为“汉凯它布”)陆续问世。^②重要的伊斯兰教汉文著述,陆续获得流传的,除了上述张中有《归真总义》《四篇要道译解》《克理默解启蒙浅说》外,还有王岱舆的《清真大学》《正教真诠》《希真正答》,马注的《清真指南》,刘智的《天方性理》《天方典礼》《天方至圣实录》《五功释义》《真境昭微》,伍遵契(约1598~1698年)的《归真要道》《修真蒙引》,舍蕴善(约1634~1710年)的《推原正达》《昭元秘诀》《归真必要》,马复初(1794~1874年)的《大化总归》《四典要会》《性命宗旨》《道行究竟》《朝觐途记》等。这些穆斯林著作家之所以有可能“以儒论经”、从事汉文伊斯兰教著述,具有一定的儒学功底是不可或缺的文字工具。

经堂教育的倡立人胡登洲,在广收经生学经前,他本人已在“幼时,附渭滨之南岸,高太师馆中习读”、“幼肄儒业,长随同乡高师祖习受本教之学”^③。汉文著述的其他作者,同样在学馆(私塾)中受过儒学熏陶,从而具有汉语文的基础,这是他们得以从事汉文写作的前提。事实上,那些家庭殷实的穆斯林,除了以家学形式从事教育活动外,往往遣送他们的子弟到学馆(私塾)受儒学教育。一般地说,这类学馆通常教授的是儒家的文化知识,而不是伊斯兰教的宗教教育。伊斯兰教的汉文著述恰恰适应这部分具有儒学基础的穆斯林,他们可以从书本上了解伊斯兰教的信仰礼仪、教法禁戒。

随着苏非主义在中国的传播,从现有的资料看,中国伊斯兰教不仅在思想领域受到它的影响,进而影响了穆斯林知识阶层,而且在一般教民特别是对西北地区的一些信众,同样有着重要影响。其影响和痕迹,再也难以消除。这是说,一些教民,先是在生活方式上从事精神功修,随之,教门也发生相应的分化。从中分化出不同于教门的道门^④,随之,建造起不同于清真寺院的道堂。这些道门以后被称之为“门宦”。

① 刘智:《天方性理》,袁汝琦序。

② 这里的“著述”含著作、译作、编译、注释等汉文伊斯兰教作品。

③ 赵灿:《经学系传谱》,青海人民出版社,1989,第26页;“陕西咸阳‘建修胡太师祖佳城记’碑”,参见余振贵、雷晓静主编《中国回族金石录》,宁夏人民出版社,2001,第512~513页。

④ 袭用花醴泉、赵正轩《天方道程启径浅说》关于“四大道门”的“道门”之说。

可以认为，苏非主义在中国的流传，很自然地会与中国传统文化相融合。这是说，道门在许多方面与苏非教团有着大致相同之点。例如，道门的各个支系，往往以它的教主的姓氏名号或道堂所在地命名，类似于苏非教团以其创始人命名；道门尊奉（有的甚至参拜、崇拜）其教主（道长、道祖、老人家……），行君臣跪拜礼，也极其类似于教团信奉、崇拜其精神导师（谢赫、巴巴、辟尔、穆尔西德……）；“道门”信众极其尊奉前辈教主的墓庐（拱北或麻札），在他们的生辰忌日时举办盛大的祭祀活动（尔埋里、尔麦里），也极其类似于教团崇拜其精神导师的陵墓、纪念圣徒和精神导师的生辰忌日；道门的办道场所（道堂、寺院……）相当于教团的札维亚、罕卡、拉比塔……道门和教团一样，为了求得与主的交往、合一，都有不同形式的道乘修持，赞念（即“齐克尔”）有关的经文；道门所主张的整个宗教功修称为“三乘”（或“三程”，即教乘或礼乘、道乘、真乘，或常道、中道、至道），或“四乘”（除了上述的“三乘”外，还加上理乘或超乘）道路，源自于教团对宗教功修的理论^①；同样的，道门和教团都重视自身的道统（教权传承系谱）；如此等等。恰恰是这些类似之处或共同点，说明道门不过是在苏非主义影响下，与当地传统宗法制度相结合的产物。不同的道门在精神功修的道路方面和赞念有关的经文方面，可能有所差异，但是，道门是伊斯兰教在中国的地方化和民族化过程中，在中国伊斯兰教中的一种特殊表现形式，则是毫无问题的。

伊斯兰教在中国的传播及其影响，在新疆和中原地区获得不同形式的发展。一个重要原因在于，伊斯兰教在中国完成它的地方化和民族化的演变和发展后，地区的和民族的差异，使得它的传播和影响显现出不平衡的特点。就中原地区而言，经堂教育最初兴起于陕西咸阳，这与经堂教育创办人胡登洲的热心和财力有关；汉文伊斯兰教著述最早出现在江南地区，这与宋元以来，特别是明清时期当地经济、文化的发展密切相关；称为道门的社团组织，

^① 实际上，由于苏非主义被安萨里所接纳，吸取其有利于伊斯兰教信奉者的因素，并使之与正统信仰相结合，形成伊斯兰教的官方教义后，苏非派关于信徒宗教功修的理论，在一定程度上也为后者所接受，这反映在中国某些汉文伊斯兰教著述中，就有类似的提法而非道门所专有。

至于各不同教团在宗教功修的理论，也是大同小异的，如有的认为其出发点应为教法经由道路而到真理，系类似树根、树枝和果实的关系，这三个阶段连接了四个不同的领域：人的、天使的、天国的和神圣的世界。见 J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford at the Clarendon Press, 1971, pp. 159 - 160; 有的认为应分四个阶段：教法、道路、知识和真理，见 Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam*, New Delhi, India, 1977, p. 609。

最初在西北地区建立，与当地穆斯林人口相对集中、民众在经济上相对贫困并遭遇到苦难，而在信仰上又极其虔诚（这不是说，其他地区的穆斯林在信仰方面不虔诚），渴求现世和来世解脱密切相关。至于苏非主义在民间的影响，不过是上述诸种影响的集中表现，普通教民毕竟是宗教的活生生的载体，他们一旦接受了这类思想，会代代沿袭、延续，要完全摒弃它，几乎是难而又难的。

尽管可以说苏非主义在元以来的不同时期，都有可能对中国伊斯兰教产生影响，而对中国伊斯兰教真正产生影响的，主要是从16世纪到19世纪这一期间，在其前后的影响则要逊色一些。

五 有关本书章节的安排

研究苏非主义与中国伊斯兰教的关系，不可避免地会涉及它在华夏大地传播的进程，尤其是对中国伊斯兰教的影响问题。表面上看来，这是对历史问题的探讨，甚至会被认为是个历史问题。其实不然。

苏非主义是伊斯兰教流传过程中的衍生物。在早年，它是一部分中下层民众的宠儿。12世纪时，它的形态发生了重要变化。一方面，它被官方信仰所接纳，被改造了的那部分苏非主义，成为官方教义的有机组成部分，被奉为伊斯兰教的正统信仰而获得传播；苏非主义的生活方式，也被部分地接纳。另一方面，继续活跃于民间的，采取有组织的苏非教团的形式，这些教团仍然有着大批的信徒，遵循着它的思想主张和生活方式。

伊斯兰教在中国的传播，不可忽视苏非传教士的作用。从中国伊斯兰教接受的苏非主义影响来看，同样有这两方面的内容。就是说，既有安萨里集大成后被纳入官方信仰的苏非主义，又有不同苏非教团的传教士传播的苏非主义。前者可能为一般教民所采纳，后者则为西北地区的一部分教民所遵循。对于那部分受到苏非主义影响的信众，他们接受的是“遵法派”的还是“非遵法派”的苏非主义，不同地区的信众各有自身的认识和态度。对于那部分接受“遵法派”的苏非主义的信众，他们究竟接受的是哪个苏非教团的影响而形成各自的道门，也完全是由他们中的传道者所决定。至于不同信众他们是自觉还是不自觉地采纳或遵循苏非主义，应予以具体分析，难以一概而论。

可以认为，元明时期是苏非传教士陆续涌入华夏大地的最初时期，他们携入中原地区的苏非著作，可能不多。这些著作中，有的可能成为明末兴起的经堂教育的读本，这对苏非主义在中国的传播起到了不可忽视的作用。明

末以来则是苏非主义在中国穆斯林中获得重要传播的时期。苏非著作的神秘主义思想主张，则成为明末清初伊斯兰教汉文著述的主要思想滋养。苏非传教士宣教布道的对象是穆斯林。他们宣教布道的内容，首先是传播伊斯兰教的信仰和礼仪，只是在宣教布道过程中，物色到那些他们认为有志于精神功修的信众后，才接纳为弟子，传道授业。苏非传教士，或是受到苏非主义影响的门人弟子，后来成为中国伊斯兰教的传道者、办道者（不同道门的始传人、奠基人）。受过经堂教育培养的经师、阿訇，他们在宣教布道过程中，会有意无意地传播苏非主义。这样一来，苏非主义的影响也会在民间有所流传。

中国伊斯兰教对苏非主义态度，就它的主体方面来说，并不是一成不变的。事实上，这一演变，经历了由不了解，到欢迎、吸取，再到不同程度的抑制、排斥的过程。清末时，苏非著作在一些地方的经堂教育中已经受到排斥。20世纪50年代以来，在穆斯林相对聚居地区先后建立的经学院校，已完全排斥早年使用的苏非著作作为教材。可是，在西北地区的某些阿訇仍应用苏非著作作为教材，以能讲解这类著作作为有学识的表现。知识阶层也不再以阐释苏非主义为写作的中心，已经摆脱了它的影响；可是，已经刊印出版的此类著作，有的在思想内容方面非同一般，却难以拒绝它们的流传。至于迄今仍拥有大批信奉者、追随者的不同道门，更是苏非主义影响的活生生的存在和重要表现。其影响不仅散见于清真寺、道堂和拱北的碑铭、牌匾、对联和条幅中；更为普遍的则在民间信仰和群众性参拜拱北的活动中显现出来。特别是苏非主义关于道统延续和教权传承的主张，被不同道门所采纳，进而会因为延续道统和争夺教权在它的内部不时发生冲突纷争，更是现实的存在。这是说，苏非主义影响的痕迹是无法抹杀、否认的。因此，研究苏非主义与中国伊斯兰教的关系问题，不仅是个历史的课题，而且具有重要的现实意义和理论意义。

研究苏非主义与中国伊斯兰教的关系及其对中国伊斯兰教的影响，目的在于对一些已有的资料（尽管这些资料极其匮乏、零散）从事相应的综合、梳理、筛选、分析，尤其是通过对有关问题的探讨，力图加深对这些资料的理解，在给予理论说明的同时，进而探讨它对某些地区的群体的思想情感、精神生活和物质生活、一般行为方式的现实影响。鉴于个人的学识和掌握的资料，这里探讨的苏非主义，仅限于它对中原地区伊斯兰教的影响。至于它在新疆地区的影响，似应有专人专题研究。

为探讨中原地区伊斯兰教所受苏非主义的影响，拟分别讨论它对伊斯兰教的经堂教育、汉文伊斯兰教著述、道门的形成与发展所产生的不同影响，

从中分别探讨这种影响的深度和广度。这一切影响的最终表现，不是在知识阶层的学术活动中，就是在民间的现实活动中。根据这一设想，本书做以下安排：

第一章导言部分，除了对苏非主义做一概略性的介绍外，主要说明苏非主义自兴起以来的大致发展过程，苏非主义在中国的传播，以及本书各章的基本安排。

第二章探讨汉文经堂教育与苏非主义的关系问题。16世纪下半叶，即明末时期，经堂教育兴起。本章除了讨论苏非著作对经堂教育的一般影响外，还着重介绍被选为经堂教育的苏非读本的基本思想，经堂教育的基本特点及其影响。

第三章探讨汉文伊斯兰教著述与苏非主义的关系。除概述汉文著述的兴起和发展外，本章还涉及汉文著述的主要学者（有的兼任宗教从业人员），汉文著述中的苏非神秘教义的影响、神秘功修的影响，以及苏非主义对民间流传的著作的影响等。

第四章探讨中国伊斯兰教的道门与苏非主义的关系。这里说的道门，指的是一般流行的说法——门宦。该章讨论道门兴起的社会历史条件和它在西北地区的兴起，道门发展的不同阶段，道门的道统与教主的教权，教权的传承，道门的宗教制度，信众对道门拱北的参拜，道门的基本特点及其发展趋势等问题。

苏非主义在中国流传过程中，在民间引发的礼仪之争、学理之争，引发的冲突，在信众中流传的“奇迹”，穆斯林学者对“非遵法派”的态度，苏非主义对清真寺的碑铭、牌匾、对联和条幅的影响，以及当前民间对拱北的参拜等问题，将分别插入上述各章中表述。

此外，在有关章节中配以插图。

最后有一个简短的结束语。

第二章

汉文经堂教育与苏非主义

伊斯兰教传入中国后，中国穆斯林在教义教理、教法礼仪等诸方面，仍不时地从境外汲取思想滋养。元明以来，苏非传教士陆续来华宣教布道，有的成员携带波斯文和阿拉伯文著作入境，其中，包括一些苏非著作。这使得苏非著作得以在中国流传，特别是苏非著作被纳入汉文经堂教育（以下简称经堂教育）体系，这是苏非主义在中国获得传播的重要原因之一。16世纪下半叶，经堂教育在陕西咸阳渭城（今渭南市）的兴起和在中原大地的发展，是伊斯兰教完成它在中国的地方化和民族化发展的一个关键步骤。

经堂教育的主旨在于培养宗教从业人员。其中的佼佼者，在学习结业后，可“升帐”、“开学”，受聘为阿訇。他们在寺院或教坊（或寺坊）中宣教布道，向穆斯林传播伊斯兰信仰的基础知识，主持教坊信众的宗教礼仪和日常生活，有责任关注教坊中一般教民的伦理行为；那些能传授伊斯兰教知识、教授经生（通称为“满拉”、“海里法”或“海里凡”）的受聘阿訇，称为开学阿訇（或经师），可以培养新一代的宗教从业人员。一般地说，经师、阿訇的学识、言行和个人品性，在穆斯林群体中起着表率作用。更重要的是，他们都生活在广大穆斯林之中，与群众有着频繁接触，了解后者的一般生活状况、需要或疾苦；有时，则成为后者的代言人。即便是那些经过经堂教育培养，未能出任经师、阿訇者，仍然生活、活跃在教民之中。由于他们比一般教民有着更为丰富的宗教基础知识，从而在教坊中也有着相当的影响，可能成为所在教坊的头面人物、活跃人物，或是操劳寺院事务。在经堂教育兴起和发展过程中，早年选用苏非著作作为教材。这类著作虽然对一般穆斯林的影响是有限的，但对那些学过这类著作，以后又具有经师、阿訇等身份的从业人员，以及在经堂中学过伊斯兰教相关知识的经生，在一个相当长的时间内（甚至是终生），对他们的思想言行、生活方式等方面的影响，特别是对苏非

主义在中国的传播和延续它的影响（通过伊斯兰教的汉文著述），更不可低估。探讨经堂教育中苏非著作的基本内容，有助于全面了解早年苏非主义与中国伊斯兰教的一般关系及其影响的深度和广度。

一 经堂教育的兴起

关于中国伊斯兰教经堂教育的兴起问题，一般都与陕西咸阳渭城（今渭南市）人胡登洲（1522～1597年）的名字联系起来，认为他是中国伊斯兰教经堂教育的创始人。

关于“经堂”这一概念究竟何时启用。王静斋认为，这应归于刘智。他说：

各地清真礼拜堂附设的专门阿文学校，自金陵刘介廉发端，称为“经堂”。^①

刘介廉，即刘智。他在《天方典礼·例言》中关于经堂用语说过这样的话：

是书语气与经堂语气既不相合，则不能不起物议。^②

刘智在该书“例言”中，使用“经堂”一词，为的是说明他写作的“语气”，多少不同于当时寺院经师授业、阿訇宣教布道时通用的“经堂语气”。如果认为“经堂”一词由他“发端”，似乎晚了点。

清真寺院总会存放一些经书，更大一点的寺院甚至还会设有类似图书馆的藏经楼（室）。寺院存放经书之处，方便经师、阿訇读书、学经，自然就有了经堂之称。经师、阿訇向弟子传授宗教知识，经堂往往作为学习的学堂、讲堂、读经使用。这时，“经堂”一词也就会很自然地出现。事实上，早于刘智出生20年左右的马注，在《清真指南》中已使用了“经堂”一词。他说：

前人买置常住^③，或因绝嗣无依靠，无可寄托，欲求永久功德；或因

① 见李兴华、冯今源《中国伊斯兰教史参考资料选编（1911—1949）》下册，宁夏人民出版社，1985，第1022页。

② 刘智：《天方典礼》，例言。

③ 据《古代汉语词典》（商务印书馆，1999，第164页），“常住”系佛、道用语。指“恒久不变”，或指“道观中的主事者”；亦指僧、道的寺舍、什物、树木、田园……

有余之财，心存善念，希施济之回赏；或见善事当行，减食减穿，辛苦所积，欲净己身之恶孽；或慕想天堂，欲避永狱，计家产之宽容，以一半存度终身，以一半存想后世。常住之积，其用有三：一为清廉住持作岁月之养廉；二为遵守学者作经堂之使费；三为远来孤客及在地穷人周贫乏艰难，此悠久无尽之功德……^①

这里说的“常住”，似借以表述供人住宿（或类似旅店）的居室。^②那些具有善心的教民，为积功德而购置房产，以其房舍（常住）收入（常住之积）用于宗教公益事业。这包括为那些“清廉住持”^③提供日常生活补贴，或为那些“遵守学者作经堂之使费”（即为经师和经生提供日常花费），或接待一般过往的香客或客旅，或周济当地的那些需要帮助的穷困者。应用这类收入于公益事业，体现了教民信仰的虔诚和功德。但不管怎么说，这类居室岁入的用途之一，可供“经堂之使费”。可见，“经堂”一词马注已经使用。是否可以认为，在马注之前该词自经堂教育兴起之后，即已出现，到刘智的生活时代，它可能已被广泛使用。舍蕴善的弟子赵灿（活跃于17世纪末至18世纪初）在他的著作中，也已使用“经堂”的概念。^④就是说，从事宗教教育，很自然地要与“经堂”联系起来。

就伊斯兰教的宗教教育形式来说，可以是家学，也可在学馆里学习。但它的教育传统，是从伊斯兰教兴起后就已逐渐完善的。在伊斯兰教史上，通过家学传承的形式，培养宗教事业的从业人员是不乏实例的。例如，逊尼派教义学家楚瓦伊里（？~1085年），出身于经学世家，幼承家学。他的父亲是沙斐仪派教法学家。1046年，他在父亲去世后，之所以能够随即接任教职，完全是因为他具有家学的根基，否则是难以胜任教职的。1059~1063年，因其名望而先后任麦加、麦地那两地的伊玛目，而有“两圣地教长”之称。1063年，艾什尔里派的教义主张被定为伊斯兰教的官方信仰后，他应内沙布

① 马注：《清真指南》卷之十，戒律（十条），清常住。

② 在佛教、道教中，指寺观及其田产什物等。

③ “住持”源自佛教寺庙的主持人。这里指清真寺的阿訇、经师。白寿彝先生在《跋〈重建怀圣寺记〉》中说：“……少数地方的宗教首长称‘主持’，而北京的礼拜寺，不只在碑记上称主持，且所谓‘主持’的家属不能住在寺内，这有点像佛教僧徒不得娶妻的意思。……伊斯兰有‘主持’之称及其家属不能住在寺内，显系迎合北京等地已经形成的对宗教寺院的想法、观感。”见白寿彝《跋〈重建怀圣寺记〉》，《中华学术论文集》（1981年4月），转引自中元秀等编《广州伊斯兰古迹研究》，宁夏人民出版社，1989，第307页。

④ 赵灿：《经学系传谱·附录·经堂八咏》，青海人民出版社，1989，第116页。

尔学院之聘，负责教授艾什尔里派教义学和沙斐仪派教法学直至去世。又如著名的伊斯兰教义学家，有“伊斯兰教权威”之称的安萨里，在内沙布尔学院跟随楚瓦伊里学习教义学和教法学之前^①，也因为他在幼年时曾在他父亲的朋友指导下学习，早年接受过基础训练。再如幼年时的鲁米（1207～1273年），随父巴哈丁·瓦拉德从波斯到了小亚细亚的科尼亚（今土耳其境内），在当地宣教布道。他的父亲逝世时，他才24岁，随即继承父业，继任教职，后创立苏非教团。他之所以能够从事教职，显然与他受过家学的教育有关。由于他的声名，该教团遂以他的苏非学者（毛拉）的身份命名，而有毛拉维教团之称，并由他任教团领袖。他写有六卷本的《训言诗》（“玛斯纳维”）和其他著作。^② 这些事例说明，家学是伊斯兰教传承知识的一个重要途径和形式。

伊斯兰教宗教教育的基本内容，是学习它的“传统学科”，而不是“理性学科”。^③ 所谓“传统学科”，指的是古兰学、圣训学、教法学、教法渊源学（或法理学）、教义学的知识。为学好这几门宗教学科，一般地说，还必须学习有关阿拉伯文的语音、语法、语言以及其他有助于学习宗教学科的知识；为在学成后能担当起宣教布道的工作，还需要具有一定的口才训练和学习有关哲学、逻辑学的知识；为在日常工作、生活中起到表率作用，真正成为一方的宗教领袖，还必须学习品性修养方面相关的知识。这些知识均由特定的课本予以体现。

那么，胡登洲创办经堂教育的动因和条件究竟是什么呢？

根据《经学系传谱》，当时中国伊斯兰教的一般情况，可以说，大致处于相对衰微的状况。这是促使胡登洲创办经堂教育的基本原因。它说：

初，吾教自唐迄明，虽有经籍传入兹土，而其理艺难传，旨义难悉，故世代无一二精通教理之掌牧，以致多人沦落迷途，漫漫长夜而甘醉梦而不觉也。^④

① 金宜久：《伊斯兰教辞典》，上海辞书出版社，1997，第397、398页。

② 鲁米的六卷本《训言诗》（“玛斯纳维”）汉译本，在穆宏燕主持下，分别由穆宏燕、元文琪、张晖、王一丹、宋丕方等完成，并于2002年出版。

③ 早年伊斯兰教学者把知识分为两类。一类是与信仰真主启示的有关宗教知识的“传统学科”，另一类则是与理性思维有关的“理性学科”。后者指哲学以及天文学、数学、化学、物理学、地理学等自然科学学科。

④ 真回破衲病：“经学系传谱序”，见赵灿《经学系传谱》，第1页。

伊斯兰教自传入中国以来，到明嘉靖（1522～1566年）时，它在中国的地方化和民族化仍在演变的进程之中。伊斯兰教的“经籍”虽已传入，可是，由于它的“理艺难传，旨义难悉”，到胡登洲创办经堂教育时，中国伊斯兰教无论在宗教教育方面，还是在宗教学术方面的整体水平仍然不高，境内仍然缺乏“一二精通教理”的经师、阿訇，致使“多人沦落迷途，漫漫长夜而甘醉梦而不觉”。胡登洲面对中国伊斯兰教的这一状况，为使伊斯兰信仰在中国“绵延不绝”，很自然地渴望从宗教教育入手，为的是改变“理艺难传，旨义难悉”的状况。胡登洲的开明、胆识和富有，是他创办经堂教育的有利条件。

赵灿在“先太师胡老先生传谱”中，关于胡登洲的“纪事”有这样的记载。它说：

外犹闻先生幼时，附渭滨之南岸，高太师馆中习读……^①

在《陕西咸阳“建修胡太师祖佳城记”碑》中，同样写道：

师祖讳登洲，字明普，世籍渭滨，幼肄儒业，长随同乡高师祖习受本教之学，聆其大略，而于经文教典之义，天人性命之理，无不豁然尽解矣。遂慨然以发明正道为己任，远近负笈来学者，师祖悉为供给，乐为教育；而于阿补·哈尼法数百年不及之道，至我太师祖承统发明而不堕矣。^②

胡登洲“幼肄儒业”，在“高太师馆中习读”；“长随同乡高师祖”学经，“受本教之学”，使他具有比较丰厚的儒学和经学的基础。他仰慕伊斯兰教的经书，“欲译国语”，期望以此作为中国伊斯兰教的“万世法”，同时，他“家业丰裕，富甲乡井，而生平无矜骄，不二色”^③，这是他从事宗教教育、开创经堂教育的思想基础和经济基础。他的好学精神，反映在已过50岁的胡登洲，到京都经商时仍聘请名师讲授诗书，学习“经籍”。他返回家乡后，还坚持“昼夜钻研，刻苦考察”。

有文化、有学识，无形中开阔了他的视野。他对伊斯兰教衰微状况的忧

^① 赵灿：《经学系传谱》，第26页。

^② 《陕西咸阳“建修胡太师祖佳城记”碑》，见余振贵、雷晓静主编《中国回族金石录》，宁夏人民出版社，2001，第512～513页。

^③ 赵灿：《经学系传谱》，第26页。

虑，促使他的办学精神展现为实际的行动。随着学业的增长，名声的远扬，各地的年轻学子“接踵其门而求学”，纷纷投奔到他的门下学经。可能这时胡登洲才正式收徒授业，开始了他的办学过程。正如《经学系传谱序》中所说的：

先生……后客都门，年及半百，崇延名师，谙习诗书，^①有是也而过目成诵焉。不期年而能吟咏……继归秦中，遍索藏经之家，高价迺售，积久虽多，于是昼夜钻研，刻苦考察，冬不炉，夏不扇，夜不安于衽席者数年，乃深明正心诚意之学，贯通尽性穷理之源，宣天房之秘，漏泄其微，按东土之音配合其节，究于理之赅而不偏，辞之平而有味，且好学不厌，诲人不倦。于是远近吾道之正人端士，如梦者方觉，较于畴昔多有起色，自迹及遐寰中名播，吴、楚、燕、齐之彦负笈载道，接踵其门而求学焉。……先生创经学之苦心，引后进之趋步，开百世未明之惑，辨异端似是之非，诚他人之所不能为而为之者也。^①

先生东返，设馆于家，授徒约百数，而大成者乃冯、海二先生。经学之始，阐训万代，自先生启之。^②

胡登洲最初“设馆于家”。可贵的是，他还为那些家境困难的经生提供学习和日常生活费用（“远近负笈来学者，师祖悉为供给，乐为教育”）。他的作为不能不受到坊内教民的赞赏，随着经生日增，而转入寺院的经堂。在此之前，经堂可能只是经师、阿訇读书、学经之处。由于它扩展为经师、阿訇教学授业，经生学经的场所，教育与经堂的结合，而有经堂教育之称。

根据舍蕴善的说法，胡登洲“设馆于家”，并“创经学”；同样的，根据赵灿的说法，胡登洲是“经学之始”。那么，如何理解舍和赵所说的“经学”呢？就是说，胡登洲是不是“经学”的创始人（“创经学”），是不是从他开始而有“经学”（“经学之始”）教育的事业呢？显然，这是值得讨论的问题。

从伊斯兰教的宗教教育来说，即使是在中国，这种教育传统绝非始自胡登洲；甚至可以说，也不是“长随同乡高师祖习受本教之学”时才创立的。它的时间可能还要早得多。如果认为“经学”从胡登洲或高师祖时才开始有这方面的教育，似乎很难说明伊斯兰教的相关知识在以前究竟是如何得以传

① 真回破衲痴：《经学系传谱序》，见赵灿《经学系传谱》，第1~2页。

② 赵灿：《经学系传谱》，第28页。

承的，也很难设想在胡登洲或高师祖之前，就无人传授“本教之学”（或“经学”）了。问题是，笔者目前缺乏有关的资料，难以说明中国伊斯兰教的“经学”究竟始于何时。

《经学系传谱》既说胡登洲“创经学”，为“经学之始”，又提出他在“高太师馆中习读”。那么，他跟随高太师“习读”的是经书还是儒书呢？“陕西咸阳‘建修胡太师祖佳城记’碑”给予了明确的回答：他“幼肄儒业，长随同乡高师祖习受本教之学”。这表明他在幼年时曾随“高太师”学儒；年龄稍大点后，则“随同乡高师祖习受本教之学”，这时他学的是经书而不是儒书，是经学而不是儒学。这以后才有他“客都门，年及半百，崇延名师，谙习诗书”的深造，他之所以能“过目成诵”，完全是在“高太师馆中习读”时打下的基础。显然，认为胡登洲“创经学”，是“经学之始”的说法应予限定。至于他在京都所延请的“名师”是谁，所读的是儒学“诗书”，还是波斯文或阿拉伯文的“诗书”，目前欠缺资料，还难以说清。

可以肯定的是，伊斯兰教并不因为流传异乡，而在中国被废除，或是丢失这一传统。在中国，培养经师、阿訇的做法，最初依然沿袭伊斯兰教家学的传统，主要不是在学馆中进行。“馆”的教育目的可能主要是普及一般的文化知识，而不是专门培养经师、阿訇。即使他“随同乡高师祖习受本教之学”，也可能还受儒学教育。

“创经学”（这里指创立中国伊斯兰教的“经学”）的、是“经学之始”的，不是胡登洲。在胡登洲从事“经学”教育之前，高师祖比胡登洲要早，已教授生员“受本教之学”。这里说的“受本教之学”，实际上即传授以《古兰经》为中心的伊斯兰知识，即使这时无“经学”这一称谓，但在本质上它已是“经学”而非其他之学。因而可以说，哪怕是承认高师祖“创经学”，也比认为是胡登洲要好一些。^① 因为作为弟子的胡登洲，不可能一方面说跟随同乡高师祖“习读”经学，另一方面又说他“创经学”，是“经学之始”。

早年，“经学”教育主要由私家所设“学馆”承担，或是以家族的口耳相传（家学）的形式得以传承，以后才由“学馆”迁移到清真寺院进行。这里说的“馆”，很类似当年中国封建社会比较普遍的教学形式——“私塾”，作为教育幼童的学堂（学馆）。“私塾”通常是由那些殷实富有的家庭、宗族举办，或是教师（“私塾”先生）私人设立。学馆的教学内容，完全根据学

^① 张学强在《唐、宋、元时期回族先民教育的主要形式》中，从学校、家庭和社会等方面对伊斯兰教育问题，做了重要的论述。见《西北回族教育史》，甘肃教育出版社，第46~71页。

童家庭背景情况决定是读经，还是学儒，或是两者兼学。作为穆斯林家庭的学童，可以承继家学在家读经；也可以进“馆”习读经书。穆斯林殷实家庭中有条件就学的学童，进“馆”习读，可能在当时是比较普遍的教育形式。在中国伊斯兰教的宗教教育中，为了读经，在某些地区可能在学习阿拉伯文经书之前，往往要先学波斯文（法而西文），把学习法而西文作为学习阿拉伯文的工具（“拐杖”）。

伊斯兰教在中国传播以来，到胡登洲倡导经堂教育之间，大致已相隔约9个世纪。一般地说，在经堂教育兴起之前，伊斯兰教在中国的传承，培养经师、阿訇的主要手段是沿袭传统的教育形式，即家学。他们主要是通过父传子受、承继祖辈学识的形式完成。只有到经堂教育兴起以后，才有可能在数量上超过家学的形式，有计划地系统培养更多的宗教从业人员。

讨论“经学之始”并非胡登洲所“创”，目的在于说明伊斯兰教从事宗教教育具有悠久的历史渊源。说“经学之始”，始于胡登洲，是不确切的；因为他“设馆于家”，采取的完全是家学的形式，亦即延续传统的口耳相传的形式，传承伊斯兰教的相关知识。这里要说的是，选择苏非著作作为经堂教育读本“经学之始”，与胡登洲密切相关，则是不过分的。

因此，有必要对“经学”教育与“经堂教育”做一适当区分。应该说，“经学”与“经堂教育”有关，但不是一回事。“经学”教育早于“经堂教育”。它的教学内容主要是在习读经书过程中，有的可能还要学习汉语文知识；但又不同于全力学习处于主流地位的儒学。它的教育目的、宗旨并非专门培养宗教从业人员。“经堂教育”的内容是专门读经（“经学”），并不从事汉语文教育（指早年，而非以后提倡“中阿并授”），其目的、宗旨全在于培养宗教从业人员。两者之间的区别，不仅在于教学的地方有所不同，而且还在于培养目标不同，甚至可以说，他们对“经学”掌握的深浅程度可能也有所不同。

胡登洲之所以被视为中国伊斯兰教经堂教育的创始人，一方面可以说，他改变了以家学培养宗教从业人员的传统做法。就伊斯兰教来说，不仅在国外，而且在中国，宗教从业人员往往是父传子受，子继父业，这是一种比较普遍的从业前的宗教知识的传授形式。伊斯兰教传入中国以后，这种家学的传授做法，事实上被沿袭下来。另一方面，这完全是因为“习读”经书并不一定是在培养宗教从业人员（如阿訇）；但在寺院的经堂中，无可怀疑的是，培养阿訇则是它的主要任务之一。从“设馆于家”到转入寺院的经堂，可以说经生的食宿费用，很可能以前全由胡登洲个人“悉为供给”，以后才由坊内

教民分担，或由寺院收入中予以贴补，或由经生本人解决日常生活费用。所以说“经堂教育之始”，始于胡登洲则是可以的，而且应该承认这是他对中国伊斯兰教宗教教育的重大贡献。

“经学”教育，由家“馆”迁移到清真寺院的变化，表面上看来，它仅仅是教学地点的转移，但在实际上这是伊斯兰教在中国的有意义的重要发展。因为只有这样，胡登洲才有可能“授徒约百数”。他的弟子在学成后，也会沿袭这一做法从事教学，在其后的“经学”教育中招收更多的经生学经。这一教学场所的变化，可能是在胡登洲从事“经学”之后发生的。尽管可以说有上述种种区别。其中，最为重要的区别则在于，经堂教育选择当时已在华夏大地流传的苏非著作作为读本，这可能是以前的“经学”教育未曾做到的。在没有更多资料的情况下，完全可以这样推断。

经堂教育的兴起和发展应有一定的经济条件。没有经济基础和经济条件的支撑，要设立经堂教育完全是不可能的。胡登洲之所以“设馆于家”从事教育，是因为他出生在“长安渭城”的一个“家业丰裕，富甲乡井”的家庭。他本人于幼年时有条件就学于“馆”，以后又有条件经商，并有条件在家设“馆”授徒。吸收那些有志于在宗教方面深造的学童进“馆”读经。为那些“远近负笈来学者，师祖悉为供给，乐为教育”^①。一般情况下，“负笈”求学者都出生于家境比较贫寒而又信仰虔诚的家庭。为这类经生提供食宿，如果这不是沿袭传统的话，就可以认为他在实际上开创了由清真寺，或是寺坊（教坊）有一定经济条件的教民，个别的或集体的负担学经者的日常生活费用的先例。所以说，在创办经堂教育方面，应归功于胡登洲。至于读经的经生究竟有多少能够培养成经师、阿訇，将来出任宗教从业人员，那是另外一个问题。

到明末时，穆斯林人口已经大量增加，清真寺也陆续地、普遍地建造起来。这在客观上迫切需要大批有学识的宗教从业人员，主持日常的宗教生活。在当时，即使有类似胡登洲那样乐意“设馆于家”从事教学，在培养经生的数量方面，已不适应宗教发展的实际需要，终究有其局限性，也不具有普遍意义。只有改变“设馆于家”培养经师、阿訇的做法，由“设馆于家”演变为“设馆”于寺院（或寺院经堂），由教坊或清真寺负担日益增多的经生的生活费用，在其他地区的教坊或清真寺才有可能以其为模式，沿袭、仿效这

^① 《陕西咸阳“建修胡太师祖佳城记”碑》，见余振贵、雷晓静《中国回族金石录》，宁夏人民出版社，2001，第513页。

一做法，从而培养更多的宗教从业人员，满足不同地区清真寺的需要。否则的话，在当时的情况下，可能会是另外一种情况，其结果只能影响伊斯兰教的发展。

二 经堂教育与苏非著作

值得提出的是，胡登洲在办学之前，曾经遇到过“西来异人”，即进贡缠头叟。他在经书方面受到缠头叟的指点。

先生……后客都门，年及半百……不期年而能吟咏，适逢西来异人，相覓与语，遂出经指授之。先生默识旨义，顿会其意……^①

前引赵灿的“纪事”说，胡登洲在50岁时，已有“宏学之念”。“后职置货殖，欲售都门”，届时，“适值天房（吾教之国都名，本名默克国）来一进贡叟，亦北上”，两人相遇结伴同行。胡以经文中日常遇到的疑难问题，请教缠头叟。缠头叟不倦的回答，使他顿时彻悟（“叟应答不倦，其能使人言下悟”）。^②他见缠头叟的行囊中有一本经书——《母噶麻忒》，这是他从未见过的书。于是，

先生玩不释手，愿以金购。叟哂之曰：“汝师我乎？当传此赠之。”^③

缠头叟向胡出示的《母噶麻忒》，是一本苏非主义著作，即修道之书。从有关的“纪事”中，没有提及胡登洲当时是否愿意以他为师，只是说他爱不释手，“愿以金购”。可能是由于他忙于个人的生意，没有成为缠头叟的弟子。次日他与缠头叟分手后，一直“为斯经而遥忆之”。然而他在京都逗留售货并从名师学习期间，据说发生了奇遇之事：

一日游燕市，见吾道中之一老姬，携筐于中，贮经一册，愿售之。先生展玩，即缠头老叟之一经也……^④

① 赵灿：《经学系传谱》，第1~2页。

② 赵灿：《经学系传谱》，第2页。

③ 赵灿：《经学系传谱》，第27页。

④ 赵灿：《经学系传谱》，第27页。

随后的“纪事”谈及“叟尽传兹土所无之经”^①。

赵灿关于胡登洲“适遭西来异人”，“遇叟得道”的“纪事”，我们不能说胡在家设“馆”授学，系受“进贡缠头叟”的启示。但有一点可以肯定，即该“纪事”明确指出胡本人在苏非著作方面受过苏非的指点。他有“宏学之念”在前，设“馆”于家授经之举在后，其间则受到苏非缠头叟指点的奇迹。

当家“馆”转入寺院经堂后，在经堂教育设置的教学内容和选用《母噶麻忒》和其他苏非著作，作为经堂教育经生的读本等方面，显然都与苏非主义有一定的关系，这成为伊斯兰教的“万世法”（当然，进入近代以后，有所改变）。

不可忽视经堂教育的兴起与苏非主义的关系。苏非派关于隐显二义的思想，在经堂教育中得到了贯彻。按照苏非主义，教道本为一体。隐为道，显为教。教为道之外在行为或表现（信仰、礼仪），道乃教之内在含义或精神。道为核心、为本质，教为外壳、为现象。阿丹“开创吾教之道统，厥后源流〔悠久〕……圣圣相传，道统不绝”。其后，穆罕默德“继开辟以来之道统，立万世不易之洪规……”^②，创立伊斯兰教。“其为教也。以认主为宗旨，以敬事为功夫，以复命为究竟；敬服五功，以尽天道，敦行五典，以尽人道……”^③可是，“维吾教之流于中国者，远处东极，经之匮乏，学人寥落，既传译之不明，复阐扬之无自。”^④胡登洲倡立经堂教育，使经学有传，表现为经堂教育的发展，“学业相承，代不乏人”^⑤，伊斯兰教得以在华夏获得传播。实际上，则是使“理学自此渊源而绵延不绝，教道由斯兴盛而炫耀常明”^⑥。经师勤教，经生奋学，均表明他们对教道辩证关系的深刻理解。故胡为“有功于吾道之人”^⑦。这里说的“道”，即苏非主义所揭示的信仰的内核和灵魂，亦即常人如何通过自身的信仰和实践，以达真主之道。

苏非主义在中国的影响，正是赖于来华的苏非传教士的宣教布道活动。只是在来华的传教士中，既有“遵法派”苏非，也有“非遵法派”苏非。其

① 赵灿：《经学系传谱》，第26~28页。有的学者认为，清开海禁后苏非派才得以传入。似误。

② 冯增烈：《建修胡太师祖传城记》碑叙，见《世界宗教研究》1981年第2期，第25页。

③ 冯增烈：《建修胡太师祖传城记》碑叙，见《世界宗教研究》1981年第2期，第25页。

④ 冯增烈：《建修胡太师祖传城记》碑叙，见《世界宗教研究》1981年第2期，第25页。

⑤ 赵灿：《经学系传谱》，第2页。

⑥ 赵灿：《经学系传谱》，第15页。

⑦ 赵灿：《经学系传谱》，第5页。

中，“西域来游之辈，自有清以来，约千百计，然皆游食者多”^①。然而，从现有的资料来看，中国伊斯兰教所受苏非主义的影响，主要应归于“遵法派”的。

明末之际，印度“胡僧”阿世格游学到南京。著名经师张中“执弟子礼，以师事之”。阿世格“晤言性道，考证古今。或言天人之奥，或穷性命之征，或究理道之旨，或谈修证之功……”^②。他的讲稿“伊玛尼解”，由张中加工整理成书，取名《归真总义》。《归真总义》的流传，在无形中扩大了苏非主义的影响。由该书的内容来看，阿世格应归入“遵法派”苏非之列。

赵灿在《经学系传谱》中提到，著名经师马明龙师从的极料理，“乃深通理学入道之秘者。”^③从现有资料看，极料理同样可以归入“遵法派”苏非之列。

若极料理虽好为人师，而心传正学，莫谓无功于兹土者，然西域来游之辈，自有清以来，约千百计，然皆游食者多，若极料理之秘传理学，逸蛮（川名也）阿轰（大人之称也）之负学游传《费格》诸条，厘正教款（兹土学者从之者众，沾益甚薄，及予知都中奸究缠头妖言之变，而幡然归国，其神也哉！）厄蒲杜勒直利黎（步花喇人士）之驼经抄据，以正四大掌教的道路，噶信之廉介不贪，足可风砺吾道之士，其他犹或有不如其善者，尚余一二，余则皆碌碌张罗之辈，哄术愚人，投其机械，盖不知其为何国何教人，言之令人发上指也。^④

在来华的苏非传教士中，如极料理、“逸蛮”（即今也门）的“阿轰”（即阿匍）、“步花喇”（今乌兹别克斯坦的“布哈拉”）的“厄蒲杜勒直利黎”（或可译称阿布杜勒·直利黎）和另一两位不知其名者，都是具有“理学”的饱学之士。这里说的《费格》，实为教法学，“四大掌教”指逊尼派伊斯兰教公认为正统的四位教法学家（即阿布·哈尼法、马立克、沙斐仪和阿赫默德·本·罕百勒），他们在教法领域的贡献受到该派普遍的尊重。“噶信”（今译卡迪，即法官）的“廉介不贪”的品质，在赵灿看来，确为实践功修的“吾道之士”。可是，“约千百计”来华的苏非中，皆为不知

① 赵灿：《经学系传谱》，第61、89页。

② 张中：《归真总义》，“欣度师以麻呢解缘起疏”。

③ 赵灿：《经学系传谱》，第44、45页。

④ 赵灿：《经学系传谱》，第61、89页。

来自“何国”，他们都是“碌碌张罗之辈，哄术愚人”的“游食者”，即为无学的云游僧（或苦行僧、托钵僧）。这些云游僧中可能有的可归为“非遵法派”之列。在那些具有正统信仰的人看来，他们的所作所为必定“令人发指”。

赵灿在《经学系传谱》进一步指出：

明末之际，不幸殃及齿泥（指中国——该书标注者注），兹土之谩民（上文似应为“明末之际，不幸殃及齿泥兹土之谩民”。——引者），适有虎喇撒国（今伊朗省名——该书标注者注）之缠头失利夫（人名），虽习经学，艺义欠通，于本国赴科考试，经场屡因文艺狂妄偏僻，国君震怒，欲置于死，谏臣解救，方斥辱幽禁之，彼俟怠隙，遂逃遁至我中华，历游各省，不敢回国。后居甘州（今甘肃张掖——引者）……按兹土之清真风俗，著经四十七本，分散河湟各方……一教似分两途，总由此经而起……^①

尽管赵灿没有确指缠头失利夫为非遵法派苏非，但从西北地区出现的“一教似分两途，总由此经而起”来说，可能与失利夫有关，也可能与苏非著作中当地的流传有关。

伊斯兰教史上，约在11世纪初，那些被称为“卡兰达尔”的苦行僧（托钵僧），除活跃在叙利亚、小亚细亚外，在伊斯兰世界的东部地区——波斯、中亚、印度、克什米尔等地，已有他们的足迹。作为流浪漂泊的苦行僧（托钵僧），他们除了最基本的宗教义务外，既不注重社会习俗、宗教生活，也无任何道统或追随某个精神导师，有的“通常穿着与众不同的长袍，除了留点小胡子外，剃去头上和脸上的所有毛发，在手和耳上打上小孔嵌入铁环，作为坚忍的象征。同样的，在生殖器（tathqib al-ihlil，尿道口）上穿孔戴上铁环以为贞洁的标志”^②。这一切正是伊斯兰教正统派所禁止的。亦即著名苏非学者侯吉维里所说的“非遵法派”苏非。

不管前述的失利夫是否属于“非遵法派”或“卡兰达尔”，中国伊斯兰教经堂教育所受的苏非派的影响，恰恰是“遵法派”的，而不是“非遵法派”的。

^① 赵灿：《经学系传谱》，第13、89页。

^② T. S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, p. 53, 268.

在胡登洲设“馆”于家，从事经学教育之时，或者说，在经堂教育初创时期，人们把早年流传中国的波斯文和阿拉伯文的书籍，一律视为“经典”是很自然的事。把这些书籍中某些著作列为经堂读本，也是极其自然的事。经师向经生讲授的“十三本经”（或“十四本经”）中，就有苏非著作。^① 这是否当时经师完全自觉的行为，目前难以断言。但在并不十分了解外部世界，特别是不了解伊斯兰教已发生分化的情况下，很容易不加区辨，而将苏非主义著作选为经堂读本或教材，并被一代代地沿袭下来。只是到了近代，在认识到流传于中国各地并被经堂教育作为读本的苏非著作，有别于伊斯兰教正统信仰的读本之后，才陆续地被某些地区的经堂教育所剔除、放弃。这虽然是一种自觉的行为，但这是较晚时期的事。

不管怎么说，这是苏非主义对中国伊斯兰教的首要的，也是最为重要的一个影响。据了解，迄今西北地区有的经师、阿訇，仍在部分地使用此类读本从事有关知识的传授；但这已多少不同于以前的做法。

至于在民间，受到苏非著作影响的主要表现形式有二，它或是以有组织的形式出现，如在西北地区民间的道门，这很类似境外的苏非教团；或是以个人的宗教生活的形式出现，即按照苏非们的生活方式身体力行其精神生活。这里，人们不可忽视“非遵法派”苏非教团一度在中国某些地区的影响。它的一些主张成为民间发生诉讼的根源。王岱舆、马注、马复初等穆斯林学者在极力排斥和批驳那些被认为“异端”、“外道”的思想和观点方面，都或多或少地涉及这方面的内容（见后）。

根据赵灿的《经学系传谱》，苏非著作先后被经堂教育列为教本并被译成汉文的，主要有《米尔撒德》（Mirṣād al-‘Ibād 即《米而撒特》《米而撒德》，汉译本称《归真要道》《道行推原经》《推原正达》）《勒默阿忒》（汉译本称《昭元秘诀》）《古勒塞托呢》（汉译本称《真境花园》《蔷薇园》）《默格索德》（汉译本称《归真必要》）；有的苏非著作没有作为经堂教育的教本，但它们被译成汉文流传，如刘智所译的《真境昭微》（即“勒瓦一合”，《昭微经》）。此外，作为教本或参考用书而没有译成汉文的，则是大量的，如《母咯麻忒》（即《母噶麻忒》《母各麻忒》，是一本修道书）、《富而斯》《克世富艾哈查蒲》《素赫特》《克世乃里者补》（《勒默阿忒》的注释本）《哈勒

^① 除见赵灿《经学系传谱》第20页所列读本外，还可见王静斋、庞士谦、冯增烈、沙秋真等有关经堂教育读本的文章；此外，《伊斯兰与中国文化》（杨怀中、余振贵主编）第七章列出更为详细的经学读本和参考用书。

里》《米纳哥补》等。^①

袁汝琦为刘智《天方性理》所撰的“序”中，明确指出：

天方有大贤查密氏暨阿补德·欧默尔辈皆学识超凡，品德几圣者也。著有成书，阐明造化之体用，人物之知能，以作道者践趋之程式。如密尔索德、勒瓦一合、额史尔等经，既行于天方，又传之中国。凡吾教学人皆知诵习之矣……刘氏介廉慨然独任会通东西之文，而汉译之，采精挹萃，辑数经而为一经……^②

袁汝琦的这段序文，实际上告诉人们，中国伊斯兰教至少受到中亚的两位苏非学者和三本苏非著作的影响。这些著作在中国穆斯林的流传和影响，特别是苏非著作被译成汉文、出现汉文著述后，使得苏非著作的影响，扩展到当时的一些通汉文但已不通阿拉伯文或波斯文原著的穆斯林知识分子，有助于他们了解这类著作的内容。

对中国伊斯兰教有着重要影响的苏非著作，主要有“勒瓦一合”（或称《昭微经》《真境昭微》）“密迩索德”（或称《米尔撒德》《归真要道》）“额史尔”（或称《额慎唎啞勒默阿忒》，有的简称为《勒默阿忒》，即《昭元秘诀》）。这可从刘智写作《天方性理》时，参考的“六大部经”中，“勒瓦一合”“密迩索德”和“额史尔”乃三本主要参考书。这些著作反映的是纳合西班牙迪教团和库布拉维教团的思想主张。据不完全统计，刘智在该书中，共引用79段经文。其中，这三本经书为54段经文，其余三本经书《默瓦吉福》（《格致全经》）《默格索德》（《研真经》）和《额合克目克瓦乞卜》（《天经情性》），只引用25段。^③就是说，中国伊斯兰教受到的是两个苏非教团——纳合西班牙迪教团和库布拉维教团的影响。

除了上述著作外，以下几本著作可能在早年的经堂教育中也作为读本使用，后来才列为选读本。如前述的《母噶麻忒》（Maqmat），其“经中多意外谜语，乃品位进级之经也，计章五十（每章约三页，每页三十八行，并讲义

① 赵灿：《经学系传谱》，青海人民出版社，1989，第20、34、45、57、78、88页。有关这方面的内容，前述杨怀中、余振贵主编的《伊斯兰与中国文化》（第358~377页）有较为详细的介绍。

② 刘智：《天方性理》，袁汝琦序。

③ 根据刘智《天方性理》“本经”第一章至第五章有关段落统计。参见金宜久《中国伊斯兰探秘》，东方出版社，1999，第27页。

字句约七八万言)”^①。《富而斯》“多蕴《米而撒德》之注释”，“乃破此经字义之典”。^②《克世富艾哈查蒲》，该书“乃开幢幔（即障隘义），溃奎塞，启蒙蔽，解羁绊之经，方臻理极义尽之境”，亦译“开慢之经”。^③《克世富艾哈查蒲》可对《米尔撒德》和《富而斯》“尚未释然”之处予以“清释”。^④

此外，还有一本《默格索德》，全名为Maqṣad al-Aqṣā，意为“至高的目的”。该书作者为波斯人阿齐兹·本·穆罕默德·纳赛斐（？~1263或1293年），也是库布拉维教团成员，前述的纳吉姆丁·库布拉的再传弟子。^⑤刘智译称《研真经》；据说舍蕴善曾将它“以书字译”之，名《归真必要》，目前，作者没有看到该译本。舍蕴善认为该书是一本苏非概论性的著作，对那些“不能深入吾教之经学者，则授以所译之《归真必要》等经，终则亦能悉通教范，精达先天之理”^⑥。

赵灿认为，《默格索德》与舍译的《昭元秘诀》和《推原正达》（即《归真要道》）三书，“凡通儒学者沾益最多，而求道之礼备焉（即性命理学）。”^⑦可见，经堂读本和在经堂中流传并被作为选本阅读的苏非著作，有意义深奥、需要借助他书予以阐释的，也有深入浅出、通俗、概论性的普及读物。

应该考虑到安萨里的《宗教学科的复兴》在中国的影响。解放以前，它被译称为《圣学重光》或《圣学复苏》。它对中国伊斯兰教的影响，同样不可低估。

以后，被译成汉文并获得流传的苏非著作，还有马复初的译著《道行究竟》（亦称《汉译道行究竟》）。该书的原文为波斯文。马复初先以阿拉伯文译出后，考虑到“知书者，难明。故以汉文译之，使读者易晓耳”^⑧。

1947年，著名阿訇王静斋（约1879~1949年）的译著《真境花园》（旧译“古洛司汤”“古力斯坦”，北京牛街清真书报社出版），是一本伦理教育用书。该书作者是波斯设拉子的著名诗人、作家和“托钵僧”萨迪（约1200~1290年）。^⑨他在青年时曾前往巴格达，就读于尼查姆学院。萨

① 赵灿：《经学系传谱》，第51页。

② 赵灿：《经学系传谱》，第45页。

③ 赵灿：《经学系传谱》，第45，60页。

④ 赵灿：《经学系传谱》，第61页。

⑤ T, S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, p. 56, 57; D. D. Leslie, *Islamic Literature in Chinese*, p. 34.

⑥ 赵灿：《经学系传谱》，第19页。

⑦ 赵灿：《经学系传谱》，第90页。

⑧ 马复初：《汉译道行究竟》上卷。

⑨ 萨迪的生平说法不一。这里采用《蔷薇园》译者序的意见。

迪常年颠沛流离，足迹遍布叙利亚、埃及、摩洛哥、埃塞俄比亚、印度、阿富汗和中国新疆地区，其间数次朝觐麦加，1257年返回家乡。该书完成于1258年，原著为波斯文。他隐居家乡后专心功修，埋头著述。王静斋汉译本之后，1958年又有水建馥由英文转译的《蔷薇园》（人民出版社版）问世。

就“遵法派”苏非而言，他们的精神功修的基础是“教乘”：遵奉教法，认真履行教法规定的功课。他们日常的宗教生活与普通穆斯林相仿，并不具有什么神秘性，这是正统派接纳苏非主义的前提。只是在履行宗教功课时，他们往往把有关的功课使之与精神功修相联系，进而对日常的宗教功课有着自身更为深刻的理解或阐释，把它作为更高级的功修阶段（“道乘”和“真乘”等）的准备，这是不同于正统派穆斯林的。

应该说，不同苏非教团的传教士来华宣教布道后，尤其是苏非著作传入中国后，它们被中国伊斯兰教所接纳，作为经堂教育的教材和参考读物。经堂选用的读本中，苏非著作两本、苏非主义观点注释的“圣训”两本，加之具有苏非主义宣教倾向的《真境花园》，在“十三本经”（或“十四本经”）中占有大致1/3的比重，这还不算其他的或非正式的读本和参考用书。^①苏非主义的影响随着经堂教育的发展、随着它的经生的不断增加，从而得以广为流传；同时，苏非著作也会在那些有能力阅读波斯文或阿拉伯文的穆斯林知识分子中流传。再后，苏非著作通过穆斯林知识界的翻译、编译，或是吸收这些著作的思想并在此基础上再创作，成为人们所闻所见的、明末清初以来流传的汉译本。可见，苏非主义对中国伊斯兰教的影响、对经堂教育的影响，是一个不可忽视的事实。

三 经堂教育读本——《归真要道》

《归真要道》是波斯德黑兰人“二卜顿捞吸额补白克尔”（即阿布伯克尔·阿布杜拉·本·穆罕默德·本·萨哈瓦尔·拉齐，1168~1256年）的作品。在波斯，他还以纳吉姆丁·达亚·拉齐·阿萨迪闻名。该书是一本波斯文的“理学炼性入道之经”。它的原名为《密迩索德》（或《米尔撒德》，Mirsād al-‘Ibād），于1223年成书。17世纪末由著名经师伍遵契与其兄弟、

^① 参见杨怀中、余振贵主编《伊斯兰与中国文化》，宁夏人民出版社，第七章。

子侄合译成汉文，称《归真要道》。^①刘智在《天方性理》中，称它为《道行推原经》，引用该书 28 段经文。舍蕴善亦曾译该书为汉文，称《推原正达》（笔者没有见过该译本，也不清楚该译本是否留传下来）。

上引袁汝琦序中所说的“阿补德·欧默尔”，疑即阿布伯克尔。不管阿补德·欧默尔是不是阿布伯克尔，可以肯定的一点是，阿布伯克尔是中亚库布拉维教团的成员。他还是该教团的奠基人、花刺子模的阿布·加纳布·阿赫默德（简称纳吉姆丁·库布拉，绰号“大难”，at-Tammat al-Kubra, 1145 ~ 1221 年）的弟子^②，或再传弟子^③。

纳吉姆丁·库布拉进一步发挥了安拉是光（《古兰经》第 24 章第 35 节经文）的思想，阐述了安拉显现时发光的程度、幻象的模式、色彩的搭配以及苏非功修的进程。^④他的波斯文著作《行为规范》对一部分门人弟子和再传弟子的亲十叶派倾向起了重要作用，这使他的苏非教义，以后在波斯地区得以波斯化。在蒙古铁骑西征时期，纳吉姆丁·库布拉正在花刺子模。由于他坚持信仰、不愿效忠蒙古征服者，而于当地被杀害。此后，库布拉维教团在中亚地区的影响，陆续被 14 世纪兴起的纳合西班牙迪教团所取代。这可能是该教团在当地的影晌逐渐被边缘化的一个重要原因。

作为纳吉姆丁·库布拉的弟子（或再传弟子），阿布伯克尔在他的神光说的基础上，以蓝光、红光、黄光、白光、绿光、黑光以及无色光等不同色彩，说明人的自我修炼或心灵净化的进程，借以描述人主合一时的情景。^⑤“无色光”被认为安拉的本然。^⑥功修者只有经过“寂灭”（或“法那”、“无我”）的阶段，才能真正达到与主合一的“永存”的“无色光”的境界。

《归真要道》的问世，显然与 13 世纪中亚、波斯地区面临的灾难密切相关。据《归真要道》作者所述：

然在圣人辞世六百一十七年限次里，忒它儿地方，一切邪教人占了。

① 袁汝琦序中所说的阿补德·欧默尔，目前难以查核该人的生平。从序中所述的作者和著作来看，疑即“密尔索德”（《米尔撒德》）的作者阿布伯克尔，故作此假定。如今后发现有确凿的资料说明阿补德·欧默尔与阿布伯克尔确系两人的话，此假定当予以放弃。

② Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, The University of North Carolina Press, 1983, pp. 254 - 255; D, D, Leslie, *Islamic Literature in Chinese*, Canberra College of Advanced Education, 1981, p. 30.

③ T, S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971, pp. 55, 56.

④ T, S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, p. 56.

⑤ 伍遵契：《归真要道》卷三。

⑥ 伍遵契：《归真要道》卷三。

那些诛戮嘈杂，兵火灾难……略量有五十万人杀掠……在圣人辞世六百一十八年……到了额儿得必勒地方，闻得信息，邪教人到了哈默当城，周围围住，城中之人，力尽不能对敌，失了城池，杀戮多人，妇女顽童，俱各掠了……（《归真要道》卷一，第一门，第二篇）

这里，“圣人辞世六百一十七年”，即公元1220年。“忒它儿”即塔塔尔（或鞑靼），系蒙古高原诸部的通称。在此前后，正值蒙古铁骑向西推进时期。1221年，阿布伯克尔到达“额儿得必勒”（即阿尔德比勒，在今伊朗境内）时，蒙古铁骑已占领“额儿得必勒”。在当地，他获得“哈默当”（即哈马丹，在今伊朗境内）被围困、失陷和杀戮的信息。显然，蒙古铁骑的西进，给予中亚、波斯地区的民众以巨大的灾难。此前，地中海东岸地区遭到十字军的入侵（1095年至13世纪末），当地民众为逃避战争苦难，寻求内心解脱，促使苏非主义的发展。蒙古人的西征，同样为苏非主义在中亚、波斯地区的发展，提供了外部条件。《归真要道》正是这一时期的产品。

该书是一本指导精神功修的“理学炼性入道之经”^①，或者说，它是一本逃避现实、追求精神宁静的书。它共分为5门40篇，所阐释的内容大致适应了一部分中亚、波斯地区穆斯林精神生活的需要。然而，《归真要道》在经堂教育初创时期，受到经师们的重视，被选择为读本，很可能当时他们对外部世界了解不多，对该书创作和流传的社会历史背景不清有关。

就苏非主义在中原地区的流传和影响来说，该书当时是作为经堂教育读本的面目出现的。它的对象是经生，这些经生在学成以后，将以经师、阿訇身份服务于教坊寺院。提高他们个人的学识、修养和品性，就显得十分必要。康熙十七年（1678年），沙炳熏的“叙”说：

在天曰命，在人曰欲，天人相半曰性。性在气中，如玉在璞。何以琢之，功惟慎独。颜始四勿，孔归四绝。能勿方绝，能绝斯无，能无方见真有。斯则一一指陈，使人如观星泛海，如驾车指南焉。夫圣人教人曰，言治己，曰行化不可知，曰诚循次求之。有本末，有始终；亦无本末，无始终。尽人合天，斯知造物化育之原，斯知造物生我之故。传曰，穷理尽性，以至于命，斯真至命之书矣。（《归真要道》卷一，“沙叙”）

^① 见赵灿《经学系传谱》，第44页。

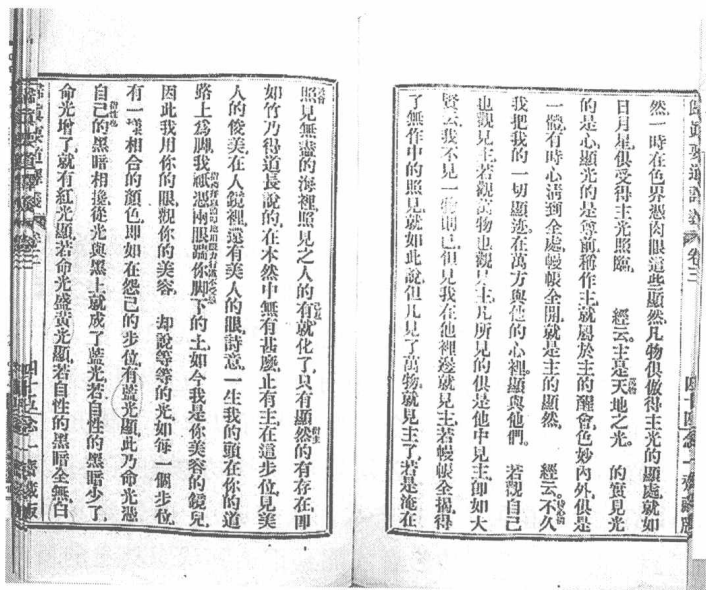


图 2-1 《归真要道》

沙炳熏为该书撰写的序文，极力推荐这本指导精神功修的“穷理尽性之书”^①。如果仅从思想上体认精神功修的重要性的视角而言，这样说是极其自然的。同年，马士章为该书撰写的序也对该书予以高度评价。他说：

兹归真要道一书，开明至理，广喻曲譬，显露天机。俾后人格物穷理，皆可培养归真之基。得是书有不沉心琢磨者欤？（《归真要道》卷一，“马叙”）

从沙炳熏和马士章的序中，人们可以清楚地看出，《归真要道》是一本从理论上表述修道、养性、近主之阶梯的著作。这正是阿布伯克尔拟向读者表明的。如果说，当年选择该书为经堂教育读本有其必然性；那么以后放弃该书为读本，同样是很自然的事。

《归真要道》的基本内容，大致可以归纳为如下几点：

第一，该书在“原序”中，提出真主造人的目的，在于认识真主。它说：

^① 《归真要道》卷一，“沙叙”。

造人本然的正意，乃要认真主的本然与动静。即如打乌德（《古兰经》的传说人物达伍德——引者）圣人求主指示，你因何造化万物。主上晓谕：我是隐藏之宝，我喜认我，然后我造化人，只为认我……因造万物的正意，惟为人的本然。人实能做为主尊前显俊美的镜儿，亦能做显主一切动静的显处。（《归真要道》卷一，“原序”）

引文所述，“我是隐藏之宝，我喜认我，然后我造化人，只为认我”，即苏非派极其重视的、被称为“库德西圣训”的训示之一。^① 它显示真主造人的目的论。意思是说，真主造人，在于使造化之人得以认识真主乃“隐藏之宝”；而真主造化宇宙万物，是使人在生活中有所供养。它以此表明，真主为何造人以及如何造人的道理，这一切完全是为了人可以作为“镜儿”，以“显主的一切动静”。功修者为认识真主，必须经过精神功修的道路，即应通过教乘（设礼而忒，或圣教）、道乘（妥礼格式，或圣道），而达到真乘（哈隔格式，或至道）的道路。只有这样，功修者才能真正达到认识真主的最终目的。

第二，该书第一门共分三篇，阐述该书的主旨及其纲目。它对蒙古铁骑西征的时代背景，以及它给当地民众带来的灾难，做了极其扼要的表述。它不是号召信众与入侵之敌作顽强斗争，摆脱现实的苦难，而是强调信众个人应回避现实，摆脱私欲（自性）和一切俗务的干扰，专心致志地从事精神功修。在功修中，精神导师的指导具有极端重要性。该书开宗明义地指出，“行妥礼格式与哈隔格式道路之人”，需要导师的指引，为的是摆脱外在的诱惑，在内心深处达到认识真主之路。它说：

从邪魔的引诱与自性的唆使上，方得脱离，即能归于正道的要路。因在这条路上，邪人、邪神、邪魔，多来断路。行路之人，如不得引领护送，任他谨守慎行，亦要被陷在伤害的川谷里。（《归真要道》卷一，第一门，第一篇编修此经正意）

在强大的蒙古铁骑西征造成的苦难面前，阿布伯克尔在第三篇中交代各门的基本内容以及编写《归真要道》的主旨。即要各个阶层的信众，明确三时（初时、今时和命尽之时）之理，为来世做必要的准备。

^① 据称，该段训示出自“大卫诗篇”。2006年夏，笔者赴美参加多个学术研讨会，并参观多所神学院。曾以该段训示求教于一些神学教授，期望他们从《圣经》的相关篇章中予以解答。未能获得满意结果。

此本经集，就修理在这三世的根源上。每设一门，分立篇类。即如第一门中解明的，乃此经的纲目与题旨。第二门中解明的，乃人身命的造化，及色妙的根源。第三门中解明的，乃调养身心命的工夫。第四门中解明的，乃善恶之人的归着。第五门中解明的，乃士农工商每等人的行道。各有经济。一总分立五门，计四十篇。（《归真要道》卷一，第一门，第三篇分立题旨发脉）

对苏非主义来说，外来的入侵，人们遭遇的苦难，正是对信众的一种考验。他们只应逃避、隐匿，消极对待，以此磨炼人的心性。

第三，第二门共分五篇，阐释它的创世论（或宇宙起源论）。该书把人放在宇宙起源论中，描述人的来源和归宿，为的是说明精神功修的必要性，肯定此乃人得以摆脱现实苦难的唯一选择。为了从理论上说明宇宙万有的起源，它提出，宇宙万有源自“人之命”，而“人之命”源自“至圣穆罕默德清净的命”；而“至圣穆罕默德清净的命”则源自“真光之余光”。它说：

一切受造万有的根源，是人的命。人之命的根源，乃至圣穆罕默德清净的命。圣云：主上造化头一物，是我的命，又云，造化头一物，是我的光……万物相比一棵树，至圣是树的果子，树就是从果子上有的。主上要造化万有，先从止一真光的余光上，显然至圣之命的光。（《归真要道》卷一，第二门，第一篇显化人神等命）

“命”即“光”。“至圣穆罕默德”的“命”，源自“真光之余光”。这个“命”也就是“穆罕默德之光”。有了“穆罕默德之光”的照射，才有了宇宙万有。这里，光的照射，实际上即宇宙万有的显化（或衍化，有的著作则称为造化）过程；宇宙万有的真正根源则是“真光之余光”，而“真光之余光”的本原，则是真主自我之光——“真光”。

为造化宇宙万有，仅有“至圣穆罕默德”的“命”，或者说，仅有“穆罕默德之光”还不够，还需要其他的条件。这里，作者进而提出：

圣云：主上造化头一物，是格兰（仙笔）；又云，主上造化头一物，是良性；又云，主上造化头一物，是我的命。此三物皆真正，皆是一意。（《归真要道》卷一，第二门，第二篇化生万物之性）

该书引用穆罕默德的话，其用意在于表明：“穆罕默德之光”乃真主最初的显化。这一显化可具体地表述为三者：“仙笔”、“性”和“命”。“仙笔”实际上起着一切衍化的作用；正如用笔可以写出字词书文一样，它的作用在于为先天后天一切精神性实体和物质性实体得以显现、存在的根据。“性”是先天一切衍化的基础；“性”完全雷同于“光”（在有的苏非著作中则称为“妙体”），没有“性”，先天的一切衍化则无从谈起，因为它是先天精神性活动的载体。“命”是后天一切衍化的基础；“命”可以是有生命体的植物、动物和人类之命，在作者的思想中，它实际上也包含那些无生命体（如矿物，其他声色、时空等宇宙万有的显现和存在）的一切变化的基础。这也就是苏非著作中常说的“先天为性，后天为命”。

这一表述，为的是说明先天后天、妙世色世二界的一切精神性的和物质性的宇宙万有，正是赖以“仙笔”的作为、加之“性”和“命”的结合，才得以演变而成。以人为例，先有先天、妙世的精神性的列圣、贤愚，而后才有后天、色世的物质性的、活生生的列圣、贤愚等人。同样的，其他物体也通过化生而不断地、具体地衍化出宇宙万有。^①就具体的衍化进程来说，它提出，人由先天到后天、由妙界到色界，是个“降”的过程；而从后天返归先天、色界返归妙界，则是个“升”的过程。^②这一“降”一“升”，就是作者所说的，真主造化人以及人通过精神功修而返归真主的过程。返归真主，就是精神的“升腾”，也就是赵灿所说的“升合之学”^③。实际上，它指的是功修者精神升腾并与真主达到合一的功修的知识。

第四，第三门共分二十篇。它提出，先天、妙界之“命”是后天、色界之“性”的根源，后天、色界的不同的人性或人的品位、等级，源自先天、妙界之“命”^④；由于“穆罕默德之光”（的余光）的照射，列圣之命才得以存在，这就决定了至圣在后天“凭六件事贵过列圣”。他所说的“六件事”指的是，至圣先于人祖阿丹而存在^⑤；它提出“我们归信一切圣人，与一切圣人的经书”，而不同于“煮呼得”（即犹太教）和“忒而洒”（即基督教），

① 《归真要道》卷一，第二门，第一篇显化人神等命，卷一；第二篇化生万物之性，卷一；第三篇开辟妙色二界。

② 《归真要道》卷一，第二门，第四篇造人体窍来历。

③ 赵灿：《经学系传谱》，第116页。

④ 《归真要道》卷二，第三门，第二篇命配身体正意、第三篇列圣相继宣化、第四篇至圣统理列圣。

⑤ 《归真要道》卷二，第三门，第四篇至圣统理列圣。

它还进而反对“三位一体”之说^①；它引用传说中的“核资而”（有关他的传说见后）^②、“母撒”（即《圣经·旧约》中的“摩西”、或“梅瑟”）、“打乌德”（即《圣经·旧约》中的“大卫”或“达味”）等传说人物^③；它还强调“阐扬真道的学者”在伊斯兰教中的重要性，因为“道有内外，外凭计较学者的学问，内凭行道的筛核引领长存”^④。这里的“计较学者”，指的是教法学家，“筛核”（或谢赫、筛海）即指导精神功修的导师。

作为精神功修的导师，应具有相应的条件。亦即他们应具有20种品性：学问、诚信、才智、输舍、定见、守分、志气、恩顾、担待、行恕、贤性、克己、仁慈、托靠、顺命、情愿、尊重、从容、定心、威严等。^⑤只有具备了这些条件，精神导师才能指导功修者，功修者才能接受这样的道长的指导。

功修者在精神功修过程中，必然遇到“自性、邪魔、世欲、背逆”四种仇敌，其中最为“至狠的是自性”^⑥。因此，它强调功修者在精神功修过程中应有道长的指引；这种指引“有十件益处”^⑦，只有这样功修者才能获得修炼的效果，达到修炼的目的。他们除了应抛弃一切牵挂，长期侍奉道长外，还应具有相应的条件，亦即在20个方面不得有任何差错。这20个方面是：忏悔、清廉、避静、信心、计较、忍耐、戒争竞、骁勇、施舍、仗义、真诚、学问、求乞、胆气、任怨、才智、礼义、和顺、领命、交付等。^⑧只有这样，他们才能相伴道长。

该书为修道者规定了精神功修过程中，应从事必要的赞念（“寂克而”，或“齐克尔”）。赞念应念诵相关的赞词，其中，“至贵的是喇以喇核印乐洛乎”^⑨。就是说，在所有颂词中，赞念“万物非主，唯有真主”是最为高贵的。此外，它还规定赞念的条件和方法，即赞念前应“把三日斋”，“少会人，少言语，开斋时，少吃饮”；三天后，应沐浴、举意，然后，门人弟子奉道长的命令，接受道长传授赞念的方法。这时，他应

① 《归真要道》卷二，第三门，第四篇至圣统理列圣。

② 参见金宜久《伊斯兰教辞典》，第510页。

③ 《归真要道》卷三，第三门，第十篇道长品格动静。

④ 《归真要道》卷二，第三门，第四篇至圣统理列圣。

⑤ 《归真要道》卷三，第三门，第十篇道长品格动静。

⑥ 《归真要道》卷二，第三门，第六篇教旨在于养性。

⑦ 《归真要道》卷三，第三门，第九篇道须道长指引。

⑧ 《归真要道》卷三，第三门，第十一篇门人听顺礼义。

⑨ 《归真要道》卷三，第三门，第十二篇道在清真至言。

面西跪坐，道长面东对坐，把两手交搭，要心在，听道长分付，把心从万物上取起，止对道长的，心，凭全愤念，醒察于心。次后道长凭高声全力，念三遍喇以喇核印乐洛乎，门人跟随念三遍。次后道长做睹阿（即“求祈”——引者注），门人念阿米纳（即“期望真主准予求祈”——引者注）。（《归真要道》卷三，第三门，第十四篇师徒授受生发）

道长传授毕，门人弟子应立即到静室中面西盘坐，复习道长传授的赞词，在赞念时，“要把手放在腿上，心在闭目，诚敬尽力念喇以喇核从丹田叹出，印乐洛乎收在心中。使寂克而的力量踪迹以至通身，然不可高念。”^①

它还为修道者规定功修时“避静”的有关礼节。作者根据真主“四十夜约会母撒”的规定^②，根据真主造人分别于第四十天“成了血”“成肉”和“入命”，因而规定修道者在静室内精神功修时，应“避静四十日”；他还列举诸多礼节中，“至要的是八件，若缺其一，正意难得成就”^③。这“八件”是：

头一件独坐一间空房内，面西盘膝，两手放于腿上，沐浴举洗死人之意。把静室当作自己的坟坑。不可出来。惟凭换小净出恭、赴寺随班礼拜方可。其房要黑小，门上挂帘，以致光声不入，眼耳从观听上清静……第二件，长川带小净，以为盔甲，邪魔则不能侵……第三件，常念清真至言……第四件，长川去思虑。但凡来在心间的事，一总凭喇以喇核扫去……第五件，长川把斋……第六件，戒言。不可与人说话。只除是向道长求明自己的蒙蔽。其余不可动舌，惟赞念主……第七件，察心，须要自己的心，接绪道长，从道长的心上求助……第八件是顺从。在主上与道长上，俱不可背逆……（《归真要道》卷三，第三门，第十五篇避静清修条款）

精神功修每达到一定程度，都会出现一定的色光。它说：“主上的光……是清淨的。凡内受外感思虑上所得的色相，俱属为人动静的染污”^④，它进而指出：

① 《归真要道》卷三，第三门，第十三篇奋勇虔念规矩。

② 据《圣经·旧约》（33：28），“摩西在上主那里停留四十昼夜。”参见（24：15~18）。

③ 《归真要道》卷三，第三门，第十五篇避静清修条款。

④ 《归真要道》卷三，第三门，第十七篇诸光显现景象。

却说等等的光，有蓝光显，此乃命光凭自己的黑暗相掩，从光与黑上就成了蓝光。若自性的黑暗少了，命光增了就有红光显。若命光盛黄光显。若自性的黑暗全无，白光显。若命光同心清相掩，绿光显然。若心全然清了，其光即如太阳之光余显。若心镜儿在至极的清处，其光即如镜中太阳的光显……（《归真要道》卷三，第三门，第十七篇诸光显现景相）

这里说的“命光”，指的是无色光（“命光本无色相”）；此外，还存在黑光。这正如该书所说的，“圣云：地狱烧了数十千年，转为红色；又烧数十千年转为白色，又烧数十千年转为黑色……”，因此，“行道的人，凭心的清，与光的现，心就能照见光明”^①。这是说，为达到归宿的光明之地，需要从事精神功修；功修，必须要有精神导师的引领，否则难有成效。

第五，第四门共分四篇，阐释宿命论。它提出，人的前世（即先天，或妙世）之“命”（“啰憨”，即灵魂）决定了该人现世（即后天，或色世）的“自性”（“纳伏私”，或本性）。根据它的说法，就人于先天之“命”而言，可分为四等（“四班”），即：

头一班是列圣与大贤的啰憨，在无作中至近主的位分；第二班是众贤者与上等摩敏的啰憨；第三班是众摩敏与微罪人的啰憨；第四班是一切内外不一、逆恩之人的啰憨。其第四班之人，不能到第三班的位分；三班之人，不能到二班，二班之人，不能到头班。却说头班之人，在为主的尊前，动静光余照临之下，得了调养，应受主的提拔……（《归真要道》卷四，第四门，第一篇怨己之人归向）

由于“命”分四等，这就决定了不同人群的人在后天的“自性”。它说：

即如在命的世界有四班，在身体的世界，也有纳伏私的四品：纵恶的、怨己的、醒会的、定静的。在命世界某一班的啰憨，此处在于纳伏私某一品里。头一班的人上，是定静的纳伏私；二班人是受醒会的纳伏私；三班人是埋怨自己的纳伏私；四班人是纵恶背正道的纳伏私。每一班人从自己的位分，不能越过。（《归真要道》卷四，第四门，第一篇怨己之

^① 《归真要道》卷三，第三门，第十七篇诸光显现景相。

人归向)

人的本性不同，不同人群面临的善恶归结完全不同。对那些从事精神功修的人来说，在精神导师的指引下，才能不断越过土、水、风、火、天蓬和宫分、妙界和星宿、生灵等应通过“七十千光暗的幔帐”^①，或通过“三百六十千世界”的“栈道”，以此磨炼功修者的品性，通过功修而能获得后天的解脱，达到功修的目的。^②有的则在现世教会受到惩罚。蒙古铁骑来到中亚和波斯的残暴罪行，无疑是对那些“纵恶背正道”的人的惩罚。^③

第六，第五门共分八篇，对不同阶层的人群予以明确的伦理说教。它尤其指出：

列圣留下两样家财，乃内学^④外学。外学乃济人的学问，后辈跟随他，习学遵行，乃经典中的命禁，与列圣大贤的故典。内学乃知那些机密之理，从妙世的隐微中，在至近主的品位，啜与圣命的。（《归真要道》卷四，第五门，第四篇学者言行表率）

内学外学，实际上是关于《古兰经》具有隐义表义之说。外学的对象是对那些不从事功修的一般穆斯林说的；内学的对象是对那些热衷于功修者说的。主张苏非们则应重视内学。其中，它尤其强调“把持自性”，克制自我（或克己）。为此，它应以第三门第六、第七、第八三篇有关“养性、清性、明命”的条款，“量力遵行，渐渐的可以妙世得路，真机显然”^⑤。该门对士农工商等社会不同阶层的功修操行，提出要求。它除了对“君王”能否克制自性方面，提出十点“断法”^⑥外，还对社会其他成员的品性中，归为可嘉、可贬的行为，分别列出十项行为。其中，可嘉的十项行为是：志向、守己、面向主、感恩、谦逊、施舍、心闲、计较、恰当、交付与顺受等；可贬的十项行为是：抗命、亏枉、背逆、骄傲自满、夸逞、斗富、撇误正事、吝啬、

① 《归真要道》卷二，第三门，第一篇命被躯笼生障。

② 《归真要道》卷四，第四门，第三篇定静之人归真。

③ 《归真要道》卷四，第四门，第四篇纵恶之人归去。

④ 关于“内学”包含的有关“学问”，该篇有所涉及。这里不一一引用。见《归真要道》卷四，第五门，第四篇学者言行表率。

⑤ 《归真要道》卷四，第五门，第四篇学者言行表率。

⑥ 《归真要道》卷四，第五门，第一篇君王行止法正。

浪费、受哄等。^①此外，它还提出，有四等人会因为他们的操行在“后世拷算场上”^②要受到惩罚。这里说的“拷算场”，亦即伊斯兰教主张的“末日审判”以及被贬入火狱的惩罚。

总之，《归真要道》的基本主张在于，劝导修道者从事精神功修以达到认主、返主的最终目的。如上所述，这是一本“理学炼性入道”的书。

四 经堂教育读本——《昭元秘诀》

上引袁汝琦序中所说的“额史尔”，它的原名为《额施而褪勒默阿忒》（或《额慎唎啞勒默阿忒》，Ashī ‘aat al-Lama ‘ūt）。“额施而褪”（Ashī ‘aat）意为“射线”，“勒默阿忒”（Lama ‘ūt）意为“光辉”或“闪光”。光的“射线”很自然地会“闪光”，所以说，该书有“闪光”、“光辉的闪现”、“光辉的射线”之意。它也是一本波斯文著作，成书于1481年。

《昭元秘诀》的作者是波斯人奴尔丁·阿布杜·拉赫曼·加米（即“查密”、“咋密”，1414~1492年），通称为加米。他是波斯著名的苏非学者和神秘主义诗人，纳合西班牙迪教团的成员。幼年时，曾在赫拉特、撒马尔罕等地求学，后成为雅库布·加尔赫（？~1447年）的学生。雅库布·加尔赫是纳合西班牙迪教团奠基人巴哈丁·纳合西班牙迪（1317~1389年）的嫡传弟子。加米也师从巴哈丁·纳合西班牙迪的再传弟子赛尔德丁·穆罕默德·卡沙加里（？~1455年）修业。后者也是雅库布·加尔赫的学生和继承人。^③

加米在《昭元秘诀》中，阐述了他写作该书的缘由。他认为，当时流传的《勒默阿忒》，虽然阐释了大神秘主义者伊本·阿拉比的思想，但仍有所欠缺。由于该书的影响非同一般，它在各地的抄本更有所谬误，加米遂以《额施而褪勒默阿忒》补其阐释的不足。他在介绍《勒默阿忒》的“尊者”法嘿尔低泥以下拉欣的情况时说：

额默达呢地方有一位尊者，名法嘿尔低泥以下拉欣，斯人学行兼优，诗文博富，识喜过人。常以仁慈之杯，而饮诸有志。国人以道长而喇格称焉。彼御尊者穆罕默德镐呐威最善。斯人乃大学之超群契真之领袖也。因闻弗苏速勒哈刻密之真言，遂纂一小集名曰勒默阿忒，谓此能函彼真

① 《归真要道》卷四，第五门，第五篇富贵德义行持。

② 《归真要道》卷四，第五门，第七篇商贾循理经营。

③ T, S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, p. 63, 93.

言之光也……自此而显得味之光，于斯而著矣……及阅其章句之时，章章显妙本之光，句句得认识之味。但本文诸册，各录不同，兼有错简。所以不能辨蒙。予欲正其文字，发其密旨，奈何理奥元渊，难以力为。幸资穆罕默德而喇必与其徒穆罕默德镐呐威，乃诸门人之妙指，与诸行见之秘诀，编凑成帙，以益有分。（《昭元秘诀》昭元秘诀原序）

这里，“额默达呢”，即哈马丹（今伊朗境内）。“法嘿尔低泥以卜拉欣”，即法赫尔丁·伊布拉欣。“而喇格”，即伊拉格。伊拉格即伊拉克人。这是说，“额默达呢地方”的这位“尊者”法赫尔丁·伊布拉欣是伊拉克人。“穆罕默德镐呐威”即萨德尔丁·库纳威（？~1273年）。“穆罕默德而喇必”的全名为穆罕默德·本·阿里·本·穆罕默德·伊本·阿拉比·塔义·哈提米，通常简称为伊本·阿拉比。上面提到的这些“尊者”，都是他们所处时代赫赫有名的苏非。

在该序中，加米所说的“国人”，即当时在波斯之法赫尔丁·伊布拉欣，或法赫尔丁·伊拉基（？~1289年）道长。萨德尔丁·库纳威是法赫尔丁·伊拉基和他的同窗库特布丁·设拉子（？~1310年）的精神导师。萨德尔丁·库纳威是伊本·阿拉比的门人弟子。^①就是说，法赫尔丁·伊拉基是大神秘主义者伊本·阿拉比的再传弟子。

“昭元秘诀原序”中所述“弗苏速勒哈刻密”（Fuṣūṣ al-Ḥikam），“弗苏速”（Fuṣūṣ）系“珍宝”一词的音译；“哈刻密”系“智慧”（Ḥikam）一词的音译；“弗苏速勒哈刻密”即伊本·阿拉比的《智慧的珍宝》。^②他的弟子萨德尔丁·库纳威著有《解谜》（al-Fukūk）一书阐释《智慧的珍宝》的思想。^③

根据加米的“昭元秘诀原序”，法赫尔丁·伊拉基得知并获得《智慧的珍宝》后，遂编纂了“一小集名曰勒默阿忒”，自认为该“小集”（即他的原著名为《光辉》）包含了伊本·阿拉比的“真言之光”，他还以波斯和阿拉伯“两国精奥之文”，炫耀其获得“真言之光”的情景，甚至认为“兹集，能令

① Ibn al'Arabi, *The Bezels of Wisdom* (Tran. By R. W. J. Austin) Paulist Press, New York, 1980, p. 9, 15, 17.

② Ibn al'Arabi, *The Bezels of Wisdom* (Tran. By R. W. J. Austin) Paulist Press, New York, 1980, p. 9, 15, 17; 这里说的“弗苏速”，乃“弗苏速勒哈刻密”的简称和异译，见于舍蕴善（真回破衲痴）：《昭元秘诀》“额施而褪勒默阿忒又本序”。

③ Ibn al'Arabi, *The Bezels of Wisdom* (Tran. By R. W. J. Austin) Paulist Press, New York, 1980, p. 17.

寤者醒，而醒者觉，又能动真喜之火，摇慕望想之索焉”^①。

加米读到《勒默阿忒》后，认为该书“章章显妙本之光，句句得认识之味”。尽管可以说，《勒默阿忒》反映的是伊本·阿拉比的思想，但是，他也发现《勒默阿忒》的“本文诸册，各录不同，兼有错简”。即各不同抄录文本，在阐释伊本·阿拉比的神秘“真言之光”时，既有所错误，又过于简略，而“不能辨蒙”。加米对《勒默阿忒》（即《光辉》）的阐释，无外乎是在纠正其不当之处，而更为重要的是“发其本旨”，即阐发《智慧的珍宝》的基本思想，这是《勒默阿忒》未曾做到的。正如“昭元秘诀原序”所述：

予欲正其（指《勒默阿忒》——引者）文字，发其（指《智慧的珍宝》——引者）秘旨，奈何理奥元渊，难以力为。幸资尊者穆罕默德而喇必与其徒穆罕默德鎬呐威乃诸门人之妙指，与诸行见之秘诀，编凑成帙，以益有分……然而此解不过政（古通“正”——引者）其讹误，发其本旨，故名之曰额施而褪勒默阿忒，译曰：电之光也。^②

《昭元秘诀》实际上是加米通过对法赫尔丁·伊拉基的《勒默阿忒》的勘误讳修正，使得伊本·阿拉比的神秘“真言之光”的光辉再次“闪现”。所以加米称其《额施而褪勒默阿忒》，它有“闪光”之意，故“译曰：电之光也”。

经堂教育将“额施而褪”（Ashī‘aat）音译为“额史尔”，庞士谦音译称为《额慎唎哼》。袁汝琦在为刘智《天方性理》所撰的“序”中，称“额史尔”，“既行于天方，又传之中国。凡吾教学人皆知诵习之矣……”^③刘智在《天方性理》中称它为《费隐经》，引用该书的15段经文；马复初在《四典要会》中，同样引用了《费隐经》的相关内容。^④可见该书在中国穆斯林学者中，在刘智和马复初心目中的重要地位。

该书有山西辰州（今沅陵）人舍蕴善的汉译本。他以“道号”“真回破钠痴”的名义，译称《额施而褪勒默阿忒》为《昭元秘诀》。这表明舍蕴善在理解苏非主义学理、实践其精神功修方面，已达到高深的层次。

刘智译称“额史尔”为《费隐经》，舍蕴善的汉译本称为《昭元秘诀》，

① 舍蕴善：《昭元秘诀》昭元秘诀原序。

② 舍蕴善：《昭元秘诀》昭元秘诀原序。

③ 刘智：《天方性理》，袁汝琦序。

④ 刘智：《天方性理》，本经；马复初：《四典要会》卷四，正异考述。

由于译名不同，莱斯里（Donald Doniel Leslie）在《汉文伊斯兰教文献》中表示，应将汉译《昭元秘诀》与波斯文原著核对后，方可确定是否即为《费隐经》^①。鉴于舍的虔诚信仰，可以认为舍的汉译本在基本内容方面，仍然反映了原著的全貌。至于在忠于原著的同时，在翻译过程中是否有文字上的、必要的省略，可能是难以避免的。

根据舍蕴善的汉译本，《昭元秘诀》的基本内容可以分为两个部分。它的第一部分内容包括“昭元秘诀原序”和“勒默阿忒字义诸辨解”。关于“字义诸辨解”，实际上是加米在阐释法赫丁·伊拉基《勒默阿忒》涉及的“品论”。

其中，加米阐述了《勒默阿忒》有关“品论”的22种品性的基本含义。或者说，他对“原有”在先天的自我显化，即由隐而显、由静而动、由内而外、由一而多所发生的变化，对于后天的精神功修以及达到与“原有”的“浑化”（合一）的变化做了概述。由于《勒默阿忒》的作者法赫丁·伊拉基完全是以“原有”的自我显化阐述他的基本主张的，“显”在其中就起着非同一般的作用。

为说明“原有”之“显”，加米首先提出“有”（或“存在”）有两种不同的存在。一种“有”必须有与之相应的属性而得以存在，这类“有”只是可能“存在”（或能“有”）；另一种“有”则无须与之相应的属性而能存在，其“有”是必然“存在”（或必“有”），故称之为“原有”（或“真有”）。

基于“原有”无须他物的存在而存在，其“显”即它的自我显化。这一自我显化完全是一个“下降”过程。就其“品”而言，则有如下诸品。

关于“原有”的自我显化，加米提出其“显”必定有先天“理世之知品”和后天“表世之见品”；

“显”必定有“显”的主体及其显现的场所，即应有其“显者”和“显所”（或空间），从而有“居先之品”和“收后之品”；

“显”必定有其动静，从而有“诸显之品”、“无显之品”、“聚聚之高品”与“无上之极品”；

“显”分别在“里世”和“表世”显现，它分为四品，即“理世不测之显”和“表世能见之显”，“亲见之显”和“里世诚信之显”；

“显”必定发生“相遇”的情况，从而分为三品，即“遇于中途”、“相

^① Donald Doniel Leslie, *Islamic Literature in Chinese*, Canberra College of Advanced Education, 1981, p. 43.

遇至近”和“寻近”（或称为“提拔”）；

“显”必定发生“认识”的情况，从而分为两品，即“单知”和“配知”；

“显”必定发生“相合”的情况，从而分为五品，即“本然之相合”、“有迹之相合”、“时景之相合”、“品级之相合”和“动静之相合”。以上诸品总共为22品。

由于加米对这22品都有不同的阐释，从而它们也就成为22个不同的论题。

从“品论”（或论题）所述的22品中，可以清楚地看到这完全是以“原有”为出发点再回归“原有”的封闭的圆圈。其中，由“原有”所显化的“妙本”起到了替代“原有”具体显化的功能。法赫尔丁·伊拉基所说的“原有”，无疑指的是伊斯兰教信仰的真主。根据他的“原有”说法，亦即王岱舆《清真大学》中所说的“真一”。^① 他所说的“妙本”，即作为精神形式（或理念形态）的宇宙万有一切变化的根源；根据法赫尔丁·伊拉基的思想，该根源也就是“穆罕默德之光”，或者说，即王岱舆《清真大学》中所说的“数一”、“至圣”、“代理”等^②，予以体现、执行一切变化的职能。

作为一本宗教哲学著作，为了叙述的方便，加米在行文中没有直接地、大量地应用真主和至圣的词语，更多的是以“真有”、“妙本”以及其他语词阐述他的思想；这对于今人而言，是应予理解并以此来探讨其论题的。还应指出，这里说的“妙本”还包括以穆罕默德之光为首的一切精神性的性、理（思想、概念、观念……）；这些精神性的性、理，正是一切物质性的宇宙万有的本源。换句话说，现实世界的一切都是精神性的性、理的产物。骆驼和苹果，它的本源就是精神世界的骆驼和苹果之性、理；无骆驼和苹果之性、理，也就无现实的骆驼和苹果。

它的第二部分内容包括“额施而褪勒默阿忒又本序”和有关“电论”的29个问题。这是加米对伊本·阿拉比的神秘“真言之光”的阐释。或者说，它是加米“电论”（“电之光”）的正文。

在“额施而褪勒默阿忒又本序”中，加米多次提到“府秃哈”、“府秃哈经”。“府秃哈”或“府秃哈经”即“启示”（Fuṭuhāt）一词的音译，该“序”还分别引用了“府秃哈忒默起谒”的384“门”、357“门”、558“门”

① 见王岱舆《清真大学》“真一”；另外，可参见刘智的《天方性理》。

② 见王岱舆《清真大学》“数一”；另外，可参见刘智的《天方性理》。

和556“门”的论述，另外，在“电之七”中也引用了“府秃哈忒”，只是没有注明所引“门”的顺序。“默起谒”系“麦加”（Makkah）一词的音译。可以肯定的是，“府秃哈忒默起谒”即伊本·阿拉比的名著《麦加的启示》（*Al-Futuhāt al-Makkiyyah*）的音译；而“府秃哈”、“府秃哈忒”、“府秃哈经”即《麦加的启示》的简称。就是说，加米的《昭元秘诀》完全是依据伊本·阿拉比最为重要的著作的思想，注释了《勒默阿忒》。事实上，在“电之光”正文中，还涉及作者以前的一些著名苏非神秘主义者，如“储奈德”（？~910年，即祝奈德）、“把冶即德”（即巴亚齐德·比斯塔米）^①等人的思想观点。这对以后的中国伊斯兰教思想界，同样产生过一定的影响。

至于有关“电论”的问题，它指的是“真有”在先天、后天自我显化的不同阶段或过程。这一显化完全是以“电”的放射形式（射电）表现出来。由于“电”在放射过程中，会射出一定的光线，在光线的不断照射（照明、光照）的情况下，就会出现光明，所以又称谓他的这一部分内容为“电之光”。光具有光辉，光辉的持续不断的闪现（或自我显化），从而形成宇宙万有。在宇宙万有形成的阶梯中，最终产生了人类；人则通过精神功修才得以返归“真有”。实际上，这里反映的是苏非主义的神光论思想。

应该说明一点的是，加米依据了照明学派^②的思想，讨论“电之光”的整个照射的不同阶段。就是说，他是在先天（里世、理世、妙界、上界）和后天（表世、气世、色界、下界）的不同境域下，分别讨论先天的性、理（或精神性实体），以及后天的具体事物的活动，从而概略地阐释他的基本主张的。

在“库德西圣训”中，有一段训示说：“我是隐藏之宝，我喜人认我。我造化人，只为认我。”^③该训示通常是苏非学者阐述其思想的基本模式。正如《归真要道》一样，加米在阐释“电之光”正文有关思想时，这段训示在《昭元秘诀》中，具有同样重要的地位。具体说来，加米所述的29个“电之光”，分别讨论了如下的问题：

其一，“原有”，即“真有”、真光、真喜、真一。这些词语乃异名同实，亦即通常所说的真主的哲学替代词。他“把自己之俊美，显于自己之观看”，

① 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之四、电之十七。

② 系苏非派内部的神智学派。有的学者也译称为《光照学派》。12世纪以来，盛行于伊斯兰教传播的东部地区（波斯）。其学说在印度、中亚地区有一定影响。中国伊斯兰教汉文著述中关于神光思想的论述，即该派思想影响的反映。详见金宜久主编《伊斯兰教辞典》（上海辞书出版社，1997）该条目。

③ 转引自马注《清真指南》卷之四，“认主”，青海人民出版社，1989，第118页。

此即“把自己原来无求之表，显于自己原有有求之里”，进而说明“喜者不显于真有之表镜中，而不知己之体用也”^①。这正是“我是隐藏之宝，我喜人认我。我造化人，只为认我”的不同说法。这里，它进一步指出，“喜者与受喜者，唯自喜取出也。”^②这里，喜者指的是功修者，而受喜者实际上是“真喜”的自我显化，作为喜者的客体，即受喜的对象而存在的。也就是“把自己之俊美，显于自己之观看”。换句话说，“真喜”乃喜者和受喜者的真正本源。

其二，“真有”之显化，有首显和次显；或者说，有“里显”和“表显”之分，即“自显”（“真有”自我显化）与“外化”（“真有”自我外化）之分。在首显和次显后，则有动静、名色之显。“每一名色、动静，皆一宝藏，而其踪迹之宝，蕴于其间待显，而后著也。”^③这是说，真有由隐而显、由里及表、由静变动、由一到多的演变，是先天的性、理（或概念）和后天的物体生成、发展的基本原因。它进而提出，“余光即显有”，“表显之光”即“喜者”。^④这是说，“真有”为“光”；“真有”之“光”的“余光”，亦即由以后所说的“喜者”、“妙本”，显化为宇宙万有；而“真有”则是“受喜者”。它进而以《麦加的启示》第357门的论点，说明“真有”显化之妙本乃其后一切显化（或“诸显”）的根源。

其三，“真有”在“自显于己之目中”，并于诸“显所”中，观看自我之美。作为“真有”，“显者”为“通”；作为“受显者”的“显所”，则为“隘”。“显者与显所，乃一体也。”^⑤这是说，对真有来说，“显者”、“受显者”、“通”、“隘”，都是真有自我的隐显变化和动静变化。正如它所说的，“我以我之目唯见我之体也。”^⑥这样说，为的是说明“真有”是如何由隐而显、由静而动的，由此，才有可能由内而外、由一而多，从而由“真有”衍化出宇宙万有。

其四，“真有”之“表里原无一物”。因为“初显，乃是知己，连其本事而显诸本事之象于自己也。则诸妙本转显于里品矣”，“次显，乃彼受诸妙本之染，显于气世，而转为表世之万有也”，“故自一真显万真”，而后才“转

① 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之一。

② 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之一。

③ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之二。

④ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之二。

⑤ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之三。

⑥ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之二。

成万有之本体”。^① 这是说，首显只是“真有”在自我之中的显化，他所显化的妙本仍在自我之中，并未外化（或显现而出）；而次显的阶段，妙本才代理“真有”之显化，进而显化为宇宙万有的本体。这样宇宙万有才得以形成。由于这一切显化，归根到底皆为“一真”显化为“万真”，所以说，由“一真”显化的万有，皆为真，即“万真”。

其五，“真有”不断显化。其“本体为一，不妨于形象时景发生之不同也”^②。这里说的“本体为一”，仍是说“真有”为单一，只是说，“每一时，显一容……每一刻，露一象，盖因其形随镜之迹而时时改样也。”^③ 就是说，“真有”为一，而显化的形象则为多；显化的不断进行，其显化之形象也就不时地改变其形象。这样，才有宇宙万有的多样性。换句话说，即由一而派生为多；多的显现不过是“真有”（或一）的自我外化而已。正如月亮可以在河、湖、沟、海……不同场所中映像，这些不同场所的映像，显现为多、为万月，就其本体而言，月亮仍为一，并不因映像而有所增减。

其六，“真有”显化的喜者与受喜者相互为“镜”。这里说的“镜”指的是“内镜”或“心镜”。“镜”的作用在于从中可以观察自我的映像。一方面，喜者以受喜者为“镜”；另一方面，受喜者以喜者为“镜”。作为实物之“镜”，“所见者乃受喜者，非喜者也。”^④ 这完全是为了说明“至圣，即主之器具也”^⑤。就是说，作为受喜者，“真有”以“至圣”为“镜”，从中观察自我之真、善、美。“真有”自我就是真、善、美，然而，“真有”只有借助、通过自我显化的“至圣”之“镜”，即通过“至圣”代理显化出的宇宙万有才得以看到自我的真、善、美。“至圣”在这里起着“主之器具”的作用。

其七，“真有”（或真喜）首显于里世，再显于表世。显于里世者，为“万物之妙本”；这里说的“万物之妙本”，即苏非主义著作中所说的人之“性”、物之“理”，或者说，即观念、概念、理念、思想……这些都是精神性的实体。“真有”在显化过程中，由于受“诸妙本之踪迹之染，而转显于表世”^⑥。这是说，“妙本”既在里世为真有之显，他又是表世显化为万物的本源。当“真有”受“妙本”显化的万物“之染”，“真有”即由“里世”而

① 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之四。

② 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之五。

③ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之五。

④ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之六。

⑤ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之六。

⑥ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之七。

“转显”于“表世”。从根本上来说：“物中所见唯真有，表里何常（古通‘尝’——引者）有外人。”^①表世、里世均为“真有”之显，此外，再无他物显现。

其八，“真有”之显，分为三类：即“有象之诸显”，它指的是现世、象世、色界、下界万千事物之显；“显于理镜”之显，它指的是“知、味、识之诸品”之显；“显于理象之外”之显，它指的是“电之显”。^②

其九，当“真有”显化的喜者，“未得余功之近，则于彼受喜者之镜中，唯以己目见己也”，可是，当喜者“既得余功之近，则受喜者于彼喜者之镜内，亦照己之名色、动静而观其迹也”^③。这是说，喜者作为受喜者之显，他是以受喜者的“显所”的形式而存在的。因此，“显者之名色、动静……在显者显于显所之后，其迹始昭然显矣。”^④其中，作者还引用《麦加的启示》第558门的观点，说明喜者能否超越“踪迹之隘”，完全在于能否以“真有”的观点（而不是其他的观点），观察一切隐显变化，进而把一切视为“真有”的自我显化。

其十，“真有”之“有，总不需他物也”^⑤。这是说，“真有”是独一的、超绝的、至高无上的、自满自足的……并不因他物的存在而存在。然而，“真有”所显化之“物”，必以具体的“物”的形式存在。这里，一方面，它提出了一般的“物”与空间——“显所”的关系问题。就是说，“真有”自我的存在是超空间（“显所”）的，而“真有”显化之“物”，虽因其种类的不同而有别，但人们所见的仅仅是处于一定“显所”之“物”。事实上，物与“显所”（即物与所居之空间）是合一的。任一“物”的“显所”，总是与“物”所据有的空间同在。人们所见的既不是“真有”，也不是“真有”所显之“物”据有的空间——“显所”。

另一方面，它提出了“样类”和“个单”的关系问题。亦即一般和个别、共性和个性的关系问题。也就是说，个别的“物”总是与一定空间同在；离开了物体，也就无所谓该物体的据有的“显所”。如前述，人们所见的是“物”，而不是“物”所据有的“显所”；尽管如此，并不等于“显所”的不存在。具体的“物”的“显所”，可以因该“物”的不存在而无法显化其

① 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之七。

② 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之八。

③ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之九。

④ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之九。

⑤ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之十。

“显所”。但是，就作为一般、共性的“显所”来说，并不因为个别、个性的具体的“物”的不存在而消失，因为“显所”本身也是“真有”显化之产物。

其十一，它说，“光亮本无色，因缘色便生”，“光是一光色各别”。^①“真有”为一，“真有”之光，本无色（或者说，无色光），当“真有”之光在照明（或自显与外化为多）的过程中，因其“受染之时色便多”。这是说，光因“受染”而使“光色各别”，但色光并非光的本色，并非它的本来面目，而是所显化过程中“受染”时之色。

其十二，功修者只有在毫无个人的欲望诉求、私心杂念之后，才能“坐于浑化之空室，躲避自家之体用，而见己与受喜者相为镜……于己之镜中看受喜者之诸色动静也”^②。所谓“受喜者之诸色动静”，即观看“无体用”的境界。为达到这一地步，只有在“内镜”即内心或心灵深处摆脱己私，而不应求其他途径，才能达到“无体用”的、超脱一切俗物、作为、杂念的境界。

其十三，它说，“受喜者垂下七十千光暗之幔帐……好教喜者自幔帐之后眷恋而观之也。直至其目惯玩，则真喜摇动慕想之索，而喜者以真喜之助，由是慕想之力，时此幔帐一一掀开，而俊美之诸光烧去彼错疑之为……”^③在苏非主义中，“幔帐”通常被视为人与真主之间的种种障碍；这些障碍不是别的，而是声色物欲。喜者只有通过功修，在“真喜之助”下，以“真有”“俊美之诸光”，摆脱“错疑”的声色物欲作为之感染，才能掀开“真有”“垂下”的幔帐，达到幔帐后的“真有”。

其十四，它说，“凡为一，乃自二物为一而成者也。未冕（似应为‘免’——引者）二物之与为一，是三事也。为一，即此二者之一，化于别一之中也。真一即真有，单于精一也。不容彼色此（似应为‘世’——引者）三事之为一，而近本然精一之帏幔也。”^④这是说，任一事物都由它的本体（这是一）及其属性（这是二）二者结合而成。事物恰恰是由它的称谓或名称（这是三）而予以区别。“真有”系纯粹的精一，因而不同于色界或俗世由三者形成的一般事物中的任何之“一”；这些事物恰恰在“真有”的帏幔之外。^⑤这是因为任何事物均为“真有”之显化。所以说，具有本体一属

① 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之十一。

② 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之十二。

③ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之十三。

④ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之十四。

⑤ 参见金宜久《王岱舆思想研究》，民族出版社，2008，第372~373页有关该引语的阐释。

性一名称之物“近”于“真有”之帋幔，但它仍无法掀开该帋幔。

其十五，它说，“喜者即受喜者之影也”，“受喜者，即其影之体也。其本体行于是所，其影必随之。”赖于“每一妙本于其显有条款成就之后，而转为有者也”^①。这里说的“条款”，即事物的“原型”（或“摹本”）；在苏非主义中，一个重要的思想是说，宇宙万有的一切事物，在先天都有它的“原型”。“原型”如何，后天的实物就是什么样子。“妙本”所显现的“条款”，成为其物存在的“原型”。当“妙本”显化后，事物以其先天存在的“原型”，在后天“必随之”。在它看来，概念先于实物存在。先天的任何一个概念，在后天都有与之相应的物体作为它的产物而存在。亦即任何存在的事物皆为“真有”之“影”。这无疑是说，一切物质性实体的本源，乃以精神性实体的模型塑造出来的。人们由此可以看到柏拉图思想的鲜明痕迹。

其十六，事物均有其体和用。各物之体、用，因受到“真有”光照的多寡不同而有所区别。“两世于彼之前，即若幔帐，而彼或隐或显于此幔帐之后者也。”^②这是说，“真有”“或隐或显于此幔帐之后”，决定了“光照的多寡不同”，而使不同事物的体、用有别。由于先天光照的程度不同，这就使后天宇宙万有而有等级、次第之别。

其十七，万物由光照之余而生，光照并不因不断照明而枯竭。这是说，“真有”之光显化为“真有余光”，此“余光”又会因照明而有“余光之余光”；“余光之余光”又会因照明而无穷无尽，直至显化为宇宙万有，其“显”无尽，其光永不枯竭。为了“显”，它首先“预备显于知品”，如“巨笔”、“圣命”等；“次备于见品”，“乃需其所需之条款”^③。有此“条款”（或“原型”）后，才有后天、色世、气世、下界的宇宙万有。

其十八，“知品”活跃于“理世”，“见品”活跃于“气世”。“真有”显化宇宙万有时，“坤（阿拉伯文 kun 的译音，其含义为‘有’——引者）”声一出，则“发明所未见之光而转显也……自无向有而动矣。由此动而得有于见世矣”^④。这里说的“见世”，即人们可见可闻、生活其中的今世；它不同于“理世”的“气世”或现世、色界。《古兰经》关于真主创造过程中，

① 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之十五。

② 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之十六。

③ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之十七。

④ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之十八。这里说的“坤”（或“有”），系《古兰经》关于真主造化时使用的“命令词”，也被称为“创造词”。例如经文说：“天神说：‘真主要如此创造所意欲的人，当他判决一件事的时候，他只对那件事说声‘有’，它就有了’。”（3：47）。参见金宜久《王岱舆思想研究》，民族出版社，2008，第265页关于“有”的阐释。

说一声“有”，它就有了。这里说的“有”，在阿拉伯文中就是“坤”。^①

其十九，它引用巴亚齐德·比斯塔米的话说，“自己心院之宽，若人把九天与其所有更加倍于识者之心角内，彼亦不觉也。”^② 物质之天地包容着人，而人的思想、精神、观念……又能包容天地。人的思想、精神、观念……如此宽广，那么，显化人的“真有”的宽广更是无边、无际，作者以此譬喻“真有”之无穷、无尽、永世、永恒。

其二十，贫者“总无一物能求他，而他总亦不求于一物……直至彼穷资之所求乞亦无所存矣”，正由于穷，他与“真有”之间的“阻滞已尽消矣”。贫者不应以其穷而有所求，就能与真主之间无“阻滞”；这里说的“贫”，是指缺乏物质上的占有。“若逾其限，则应转为富矣。”^③ 这是说，如果贫者能够逾越此“阻滞”（或者说，幔帐）的限制，他距离“真有”也就越来越近，从而转变为富有了。反之，富者因其富，则成为阻碍其接近、达到“真有”的“阻滞”。苏非主义主张其信奉者应安贫的原因在此。

其二十一，作为一般功修的喜者，“若非割爱百千次，安得一番入尔怀”^④。它教导功修者应克服“己私”。因为“己私”之恶在于“阻其绪真之路”，即影响、抑制他们达到“真有”之路。只有既“更改其好”，又“合修持之命”，也就能接续真有之“路”，并“入”“真有”之“怀”。

其二十二，作为一般功修的喜者，应以受喜者之所喜为喜。文中所说的“远离”受喜者，实际上是指喜者应修“内外功课”。^⑤ 由于“远”和“离”都是“真有”自我的动静，因此，看是“远离”，实为“临近”和“接续”，即能与“真有”“浑化”为一。

其二十三，作为一般功修的喜者的任何一个动静，都是受喜者动静的“寄托”。可是，能够真正体现受喜者自我显化的“显所”的，唯有“人极乃全聚为一之显所”^⑥。这里说的“人极”即“真有”之妙本——至圣。就是说，功修者最终均应以“人极”为“显所”，聚集在“人极”之下，借助“人极”之“显所”而得以返归“真有”。

其二十四，人们的幻象往往“阻见己即彼”，“你与彼中之别唯因此幻也。

① 《古兰经》说：“他用土创造阿丹，然后他对他说：‘有’，他就有了。”（3：59；参见3：47）

② 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之十九。

③ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之二十。

④ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之二十一。

⑤ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之二十二。

⑥ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之二十三。

苟能去其幻象，则其间何常有二存焉？”^① 根据这一说法，人与“真有”之间由于幻象的存在，阻止了人与“真有”的“浑化”。如能克服幻象，则二者之间也就“浑化”而不存在“二存”的问题。因为个人之“己”本身是“真有”之显化，所以说，功修到一定的程度和时刻，也就能够摆脱其“阻”而达到“见己即彼”的境界，而这正是功修者从事艰辛的精神功修的真实目的和动机所在。

其二十五，作为喜者和受喜者，均为“真有”之显化。“受喜者必需喜者之观望”，如“此际无干，则显难矣”。^② 这是“隐匿之宝，须人认识”的不同说法。否则的话，“真有”显化是毫无意义的。

其二十六，以人的观点看，有喜者、受喜者之别；以“真有”的观点看，喜者、受喜者并无区别，二者为一。喜者通过“喜”而与受喜者相联系，换句话说，喜者一喜一受喜者三者为统一体。因而喜者、受喜者表面上为二。当“其心销抹，除喜之外，而毫无所存矣”^③。抽象地说，有其体一用一为之不同，表面上看来是三，本质上仍然是一。这是一而三、三而一的。具体地说，则是“真有”之显化为“受喜者”（相当于体）—“喜者”（相当于用）—“喜”（相当于为）。分而为三，合则为一；均为“真有”之显化。当受喜者受喜时，喜者亦消融于喜之中。或者说，当“真有”显化的喜者，摆脱一切世间的纷扰，也就无所谓喜者与受喜者之别，因为作为受喜者的“真有”，无外乎是“真有”自我返归“真有”。

其二十七，人之“体”即人的“观听之力”的障碍。人唯有通过功修，达到与真有“浑化”之境时，才可能摆脱“观听”障碍。这种可能性在于“观听”者与“观听”之对象，皆为“真有”之显化，从而为“一”。所以说，在“浑化”之境，“知与受知者皆一”^④。

其二十八，“凡物皆朽”，而“妙本”不朽。^⑤ 由于“妙本”直接源自“真有”，系作为“真有”之光的余光的形式而存在的，或者说，作为事物的性、理，共性（或一般）并不因个性（或个体）的泯灭而消失，所以说“妙本”不朽。因为“妙本”不是别的，而是“真有”之显化。

其二十九，万有乃“真有”之显，此“显”乃“真有”自我之显。在人

① 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之二十四。

② 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之二十五。

③ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之二十六。

④ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之二十七。

⑤ 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之二十八。

看来，“真有”所显化之万物皆为真，而在“真有”看来则为幻。所以说，“见真即幻幻犹真。”^①本质上，此“幻”系“真有”之显化，所以说，“幻犹真”。

上述22种品性的“品论”和29阶段的“电之光”的照射（或“闪光”），大致概括了《昭元秘诀》的基本内容。对此，李虞宸为该书撰写的序中，对它做了概括性的介绍。他说：

是书共有品论廿二，电论廿九，统括性理、内认、费隐之学，自无初之初，分体分用，显为著命，以至人性、物理，无所不备。有先天、后天之分，先天为降，后天为复，复至本境，原始返终。理象浑化，则天人合品，总归一致而返一原，则天人浑化，真一还真之品在是矣！（《昭元秘诀》李虞宸序）

作为一本阐述苏非哲理的著作，《昭元秘诀》的基本内容，必然论述宇宙万有由隐而显、由一而多、由先天而后天、由精神而物质的衍化过程。宇宙万有由先天到后天，是为“降”；由后天再返归先天，是为“复”（或者说，是为“升”）。这一“降”一“升”，均由作为“至圣妙本”的完人予以体现，最终达到“天人浑化，真一还真”，从而完成了真一隐显演变的全过程。

1927年，马福祥为《昭元秘诀》所写的序中，具体表述了真主衍化的情景。他说：

天地内外，只一真主乎！寂然无着者，体也。觉照无遗者，用也。形而上，形而下，时行物生，周而复始者，为也。仰弥高者，体之大而无外也。钻弥坚者，体之细而无内也。瞻在前，忽在后，体者之无在而无不在也。虽然，有体即有用，有用即有为，是谓由里而达表之叙。为不离用、用不离体，是谓异名同实之精。夫此万有不齐之物，何莫非异名同实之所显现也。显之为无形，无形即真也。显之为有形，有形即真也。显之为流行之光阴，光阴即真也。显之为一定之处所，处所即真也。形形色色，无物非真主之所显，无物不可见真主。无处非真主所在，无处不可见真主。无时非真主所动静，无时不可见真主……观其自天之人，自人之天，卒底于浑化。复命之极境，归根之要道，无过是也。（《昭元

^① 舍蕴善（破衲痴）：《昭元秘诀》，电之二十九。

秘诀》马福祥序)

真主的显化，即为真主的体、用、为的变化；他进而说明真主之体“大而无外”，其体之“细而无内”，宇宙万有皆为真主的显化，因而真主所显化的任一物皆为真。人们无时无处不可见真主。他还进一步说明《昭元秘诀》所叙乃复命归真之要道。

同年，马汝邨对复命归真之要道究竟为何的问题，做了比较具体的说明。他说：

益吾教之道，有三乘焉：常道、中道、至道是也。常道如根，中道如花，至道如果。常道者，修身也；中道者，修心也；至道者，尽性也。有身而无心，谓之木偶；有心而无性，谓之行尸。身修、心明、性尽，斯为宇宙之完人。圣人恐人不克成完人，而犹深望人之为完人也，故设此三乘之道。《昭元秘诀》者，上乘之律梁也。（《昭元秘诀》马汝邨序）

马汝邨之说，虽与专门叙述功修道路的著作，显得简略了些。但对人们了解《昭元秘诀》的内容，仍然是有所裨益的。作为“上乘”之作，《昭元秘诀》是一本泛神论的哲学著作，被认为是讲解“认主的最高理论”，^①在经堂教育兴起之际，被选作读本，是有其特殊意义的。

五 经堂教育读本——《圣谕详解》

《古兰经》是伊斯兰教的根本经典和理论基础，也是伊斯兰教法的第一渊源。“圣训”在伊斯兰教中的重要地位仅次于《古兰经》。它对有关经文的阐释、限定，具体化和明确化，起到了伊斯兰教法的第二渊源的作用。作为苏非派的成员，他们绝不会忽视《古兰经》和“圣训”在精神功修中的主导地位。

在宗教生活中，中国穆斯林同样重视《古兰经》和“圣训”的主导地位。就“圣训”而言，它有两本“圣训”，即由四十段“圣训”汇编的选本，被选为经堂教育的读本。有意思的是，这两个选本均以苏非主义观点作了详

^① 庞士谦：《中国回教寺院教育之沿革及课本》，见李兴华、冯今源《中国伊斯兰教史参考资料选编（1911—1949）》下册，宁夏人民出版社，1985，第1031页。

尽注释。

第一本“圣训”选本称为《虎托布》(Khutab)。原书是阿拉伯文,由伊本·瓦德安(?~1197年)摘录汇集。经堂教育选用的是波斯文译本。波斯文译者不详。该本“圣训”于1594年由“大贤(逊迪格)以波斯文注解”^①,成为讲解精神功修的必读书。庞士谦认为,《虎托布》之注释,“大致是趋重于道学方面的,不过其中有个传述不真确的圣训。”^②如上述,由于庞氏没有指出究竟其中哪些“圣训”系“传述不真确的”,这里不便予以揣测。

该选本有李虞宸的汉译本《圣谕详解二卷》。该书分上下两卷,每卷各列二十章。

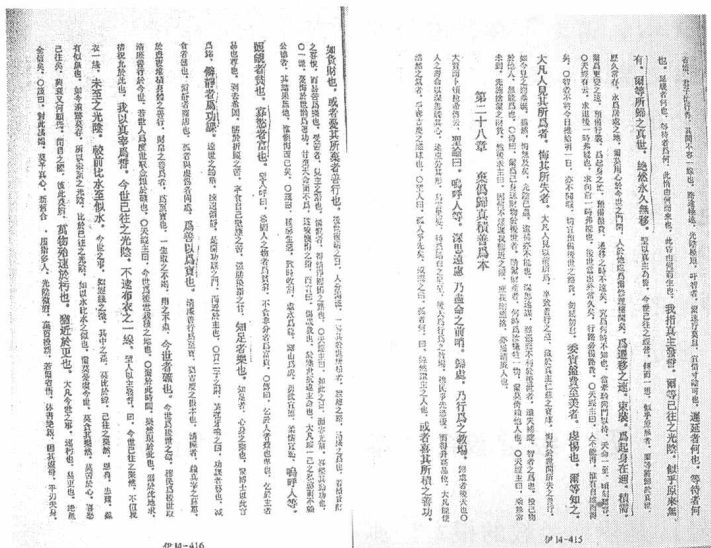


图 2-2 《圣谕详解》

李虞宸认为,“此金石之铭,永垂万世师,道化导之纲领也。”^③由于该“注解”乃“引天经,据圣传,字如珠玑,文如锦绣……是故,至圣动,而世

① 李廷相(虞宸):《圣谕详解二卷》,译者自序。

② 庞士谦:《中国回教寺院教育之沿革及课本》,见李兴华、冯今源《中国伊斯兰教史参考资料选编(1911—1949)》下册,宁夏人民出版社,1985,第1030页。

③ 李廷相(虞宸):《圣谕详解二卷》,译者自序。

为天下道；行，而世为天下法；言，而世为天下则”^①。根据该译本的内容，这些“圣训”及其相关“注解”的章目，大致可归类如下：

其一，今生短暂，后世永恒。

属于此类内容的有第二十章“今世忙朽真世永存”，第二十七章“看破尘缘回头非晚”，第三十五章“今世易逝后世永生”，第三十六章“世人得普慈之恩真畏天命者主喜”，第三十八章“贪欲之害行善之福”，第三十九章“为备还报而修善行”，第四十章“终命之警”等。这类“圣训”提出“今世易朽，后世长存”^②，应提防后世惩罚的警告，让人们认清大势，以便取舍。实际上它要求“当重后世之修造，轻今世之修造”^③。因此，它告诫“尔等知之，吉庆者，于营罪受罚易朽之今世，拣选恩典不更之真世”^④。

其二，为求后世福，今生早准备。

属于此类内容的有第五章“光阴之诈，天经之信”，第六章“明德之求全”，第二十一章“看破尘缘非久翻身跳出牢笼”，第二十二章“天民警戒唤醒迷徒”，第二十三章“修真去伪从心所欲”，第二十五章“远奸近贤以证是非”，第三十二章“清浊两途明人自辨”，第三十四章“寡欲两世安逸”等。这类“圣训”提出，人为获得后世的赏赐，首先应坚信“天经”。因为“奉天经于前者，送至天堂；奉天经于后者，投至地狱”^⑤。在今生，人应做好五件事：“圣谕云：归心主非五为，不完美。一托靠，二妥交，三顺命，四甘愿前定，五坚忍。”^⑥为此，它提出应清心寡欲，勤于精神功修，分辨今生后世的因果关系，从而为获后世之赏、避后世之罚应早做准备。它进而提出，“贪今世之分者，诚弃后世之分，卒不得其欲也。贪后世之分者，而今世之分尾随之，终遂其意也”^⑦，从而可“两世心安身逸”^⑧。

其三，克己行善，顺命乐从。

属于此类内容的有第四章“道原止于至善”，第八章“尽人合天之道”，第十三章“善宜早为以免后悔”，第十五章“尊谦富廉勇公强忍为至贵”，第十六章“定志之完善”，第十九章“真行为即主之友”，第二十四章“食欲过度百伤

① 李廷相（虞宸）：《圣谕详解二卷》，译者自序。

② 李廷相（虞宸）：《圣谕详解二卷》，第三十六章“世人得普慈之恩真畏天命者主喜”。

③ 李廷相（虞宸）：《圣谕详解二卷》，第三十九章“为备还报而修善行”。

④ 李廷相（虞宸）：《圣谕详解二卷》，第三十八章“贪欲之害行善之福”。

⑤ 李廷相（虞宸）：《圣谕详解二卷》，第五章“光阴之诈，天经之信”。

⑥ 李廷相（虞宸）：《圣谕详解二卷》，第六章“明德之求全”。

⑦ 李廷相（虞宸）：《圣谕详解二卷》，第二十三章“修真去伪从心所欲”。

⑧ 李廷相（虞宸）：《圣谕详解二卷》，第三十四章“寡欲两世安逸”。

之源”，第二十六章“智者应时耕种，诚妄自有定明”，第二十八章“弃伪归真积善为本”，第三十一章“指示迷津”，第三十三章“光阴危险修善得安”等。这类“圣训”向人指示迷津，告诫并鼓励人们应以“行善为本”，做到“尽人合天之道”。因为“主喜以善行当前，量力而施”^①。它提出，“尽人世合天道者，主为其舒世之厄困。舍天道就浮生者，主为其增世之贫。违天道而生法营业者，远乎所欲也，近乎所畏也……”^②“委实智者识真宰而顺服，识仇敌而驱逐，识永居之宅而修理之，识起程之时而预备之。”^③“尔以顺命修身，以虔惕着衣，为真世益于己者……其后天有益于尔者，清廉善功，或以高回赐贲尔也。”^④“……或者喜其所积之善功……或者忧其所弃者善行也……覬覦者贫也，寡欲者富也，知足者乐也。僻静者为功课，为善以为宝也。”^⑤“主之慈，非顺命而不可得也……乐从者，人降以福，赐以富也。否则，反是。”^⑥

其四，万事前定，善恶终有报。

属于此类内容的有第一章“教化自省”，第二章“悟本修身”，第三章“仁义礼智信”，第七章“慎言亲里心存至诚”，第九章“谨言慎行”，第十章“驾驭尘世亦得良善结果”，第十一章“纪念无常为万善之根”，第十二章“饮啄分定”，第十四章“慎言性善”，第十七章“知足为安”，第十八章“不念旧恶之结果”，第二十九章“禀命不同赏罚为公”，第三十章“思源见真”，第三十七章“克己”。这类“圣训”实际上是强调真主前定万事万物，宣讲善恶报应。告诫人们人的生死、祸福，一切皆由真主命定。“圣训”将人在今生的作为分为不同等第，并以此预定他们在后世的命运。它提出，“我之教生，分三派”。即“第一派，不爱财，而不苦于贪……此等人，无惧无忧。第二派，虽爱货财，而取之以道……此等人，若与其清算者，应得罪刑；若主赦，得安宁。第三派，爱财而不以道……此等人……以其罪牵彼于地狱也”^⑦。这是说，凡是“主喜”之人，可得“回赐无尽”，而“主怒者，于后世受无穷之罪刑”^⑧。因此，要求人们知足常乐，宽恕待人，“己不欲，勿施于人”^⑨，一切应谨于言而慎于行。

① 李廷相（虞宸）：《圣谕详解二卷》，第十三章“善宜早为以免后悔”。

② 李廷相（虞宸）：《圣谕详解二卷》，第八章“尽人合天之道”。

③ 李廷相（虞宸）：《圣谕详解二卷》，第十五章“尊谦富廉勇公强忍为至贵”。

④ 李廷相（虞宸）：《圣谕详解二卷》，第二十六章“智者应时耕种，诚妄自有定明”。

⑤ 李廷相（虞宸）：《圣谕详解二卷》，第二十八章“弃伪归真积善为本”。

⑥ 李廷相（虞宸）：《圣谕详解二卷》，第三十一章“指示迷津”。

⑦ 李廷相（虞宸）：《圣谕详解二卷》，第二十九章“禀命不同赏罚为公”。

⑧ 李廷相（虞宸）：《圣谕详解二卷》，第三十章“思源见真”。

⑨ 李廷相（虞宸）：《圣谕详解二卷》，第一章“教化自省”。

因为人终有死，“委实无常绝人之望想，昼夜致人于终命。”^①“人绝不能越乎前定”^②。一切应克己而不妄求，“前定于尔名下者，绝无更也。非尔之分，绝无得也。”^③这在实际上仍然是劝诫人们在今生今世应克己行善，应虔诚信仰，而不妄求，不犯罪作恶，以免世界末日时受到火狱之罚。

从上述归类中，人们可以管窥环绕信仰而提出的伦理说教，是极其具体的。尽管它面向一般经师和经生，但对于那些从事精神功修者来说，则有着更为重要的意义。因为它的注释，在思想修养方面提出更为严格的要求，不失为修道之书。

作为趋重于“道学”之书如此，更不必说“纯粹道学”的“圣训”，在强调思想修养方面，对经堂教育的一般经生或读者，特别是那些从事精神功修者的严格要求了。

第二本“圣训”读本称为《艾尔白欧》(Arba ‘un)的40段“圣训”，亦系波斯文本，由哈萨姆丁·本·阿劳丁·努吉巴迪(生卒不详)注释，其基本内容亦讲解精神功修，“是纯粹道学”^④的。

其实，伊斯兰世界广为流传的40段“圣训”，远不止上述两本。目前笔者有蒙吉里(1185~1285年)的英译本和纳瓦维(1233~1277年)的英译本，两者都是40段“圣训”。^⑤这两个汇集本中，尚未见有苏非主义注释的痕迹。此外，至少还有伊本·哈加尔·阿凯斯拉尼(1372~1449年)等阿拉伯文汇集本。中国经堂教育选用的40段“圣训”为《虎托布》和《艾尔白欧》。可见所选读本的思想倾向性是一目了然的。

除了精神功修者外，鉴于道德箴言的内容，通常比偏于深邃哲理的宗教神学著作，更容易为一般读者理解其含义，接受其教海。

在经堂教育的读本中，还有一本文学作品《真境花园》。该书从帝王言行、苏非品德、知足、寡言、教育、交往等不同方面，以诗歌、故事形式，抨击社会腐败不公，劝谕世人积善避恶。有关伦理道德方面的说教，这里拟不予论及。

① 李廷相(虞宸):《圣谕详解二卷》，第十一章“纪念无常为万善之根”。

② 李廷相(虞宸):《圣谕详解二卷》，第十二章“饮啄分定”。

③ 李廷相(虞宸):《圣谕详解二卷》，第三十七章“克己”。

④ 庞士谦:《中国回教寺院教育之沿革及课本》，见李兴华、冯今源《中国伊斯兰教史参考资料选编(1911—1949)》下册，第1030页。

⑤ 蒙吉里“圣训”*Al-Mundhiris Forty Traditions*(《蒙吉里四十段圣训》) Rendered into English by Dr. Assad N. Busool, 由美国 IGRAM Publishers 1984 年出版。纳瓦维“圣训”*An-Nawawis Forty Hadith*(《纳瓦维四十段圣训》) Translated by Ezzedin Ibrahim & Denys Johnson Davies, 由大马士革 1977 年出版。实际上该本有“圣训”四十二段。

六 经堂教育参考读本——《默格索德》

经堂教育的苏非读本中，除了必读的几本苏非著作外，还有一些参考读物。那些有理解和阅读能力的经生，他们在接受规定的读本之外，还会受其他苏非著作的影响。有的经师会向这些经生讲授某些参考读物。

当时流传的苏非著作中，有一本《默格索德》，是经堂教育的参考读本之一。刘智在《天方性理》中，称它为《研真经》，引用该书14段经文。舍蕴善曾将《默格索德》“以书字译”之，称为《归真必要》。^①目前，笔者还无法获得该书的原本和汉译本。

《默格索德》系波斯人纳赛斐（? ~1263 或 1293 年）的作品。据赵灿，它作为一本苏非概论性的著作，舍蕴善对那些“不能深入吾教之经学者，则授以所译之《归真必要》等经，终则亦能悉通教范，精达先天之理”^②。在西方流传的《东方神秘主义》，如果这一推论没有问题的话，很可能是帕尔默对上述著作（或手稿）的汇编或编译。^③该书的英译本最早出版于1867年，1938年再版时增加了导言。也许人们从《东方神秘主义》涉及的内容来看，可以大致了解《默格索德》的基本内容。^④

据《东方神秘主义》，它包括五个部分，共十八章。

第一部分共分六章。第一章关于旅行者目的、阶段和道路。

该书把精神功修者称为神秘主义道路上的旅行者。旅行不是现实生活中的、有形的肉体的操劳，而是感觉、精神上的心理进程。

它提出，旅行者的目的在于达到神光的照明。为此，他需要理智和智慧，应尽力使自身达到神光，获得真主知识（即真知、真理）的光照。它进而提出，那种公认的关于精神功修“道路”中的“阶段”的概念，包括一种自相矛盾的说法。当门人弟子询问有关不同“阶段”和“道路”的问题时，甚至会得到没有任何一个单一的“阶段”，而且更多的是，甚至根本不存在“道路”的答复。这是说，严格意义上的功修，是一个持续的过程；它的进程无法以“阶段”予以区分。为达到神光，为获得神光的照明，在精神功修的整

① 赵灿：《经学系传谱》，第91页。

② 赵灿：《经学系传谱》，第19页。

③ E. H. Palmer: *Oriental Mysticism*, Frank Cass & Company Limited, London, 1969.

④ 可以参见杨怀中、余振贵主编的《伊斯兰与中国文化》（宁夏人民出版社，1995年）第七章“中国伊斯兰教经堂教育典籍”的有关部分。

个过程中，旅行者不应过多地考虑其“道路”和“阶段”，这才是真正意义上的功修。

一般的苏非认为，由于真主在本质上是无限的、无穷无尽的、无始无终的，因而人们不存在任何可以达到真主的道路。旅行者不能获得神光，也就无法达到真主的任何一个部分；那些获得神光的人，就能毫不疲倦地日夜凝视真主。

苏非中的单一论者则认为，存在只有真主的存在，在真主存在之外，也就无所谓现实的存在。一切存在皆为真主自我的存在。当人设想他是真主存在以外的存在时，他就犯下严重的罪过；任何一个旅行者只有克服这类罪过，才能达到真主。这是说，当你关注自己时，你就无法达到真主；当你不关注自己时，你就可能达到真主、获得真知。

第二章讨论教法、教义和真理。它提出，旅行者首先必须学习教法，遵照教义行动，这样也就意味着真理将向他显现。能够完成这三件事的就是完人，成为民众的领袖；那些在这三件事上完全缺乏的人，也就处于比畜生还低的地位；这是些不幸的、处于地狱中的人。

实践和认识教法、教义和真理的最终目的，是那些话语、行为和思想均正确的人们。这是些聪明和善良的人，他们得以抵达功修的最终目的。首先，人不应像畜生那样，他应该接受并服从从圣书的命令和禁戒，必须在内心确信，口舌承认。其次，他应以仁慈和虔诚之心，与聪明人为伍，尽力认识和了解真主独一。再次，他在真主的知识后面，应该认识到物体对象的性质和特性。这样，他就具有了教法、教义和真理。

它认为，旅行者仅仅了解这些还不够，他还必须把理论和实践、表象和真实联系起来。为此，他应从十个方面行事。这十个方面是：一，探索真主；二，探索智慧；三，追求贤哲；四，顺从；五，克己；六，虔诚；七，谦逊；八，寡言；九，少睡；十，节欲。^①只有这样，才能达到目的，真理才会向他显现。

决定追随真理者也应在十个方面付诸实践：一，认识真主的本体和属性（或德性），进而认识物体的本体和属性；二，与世和平相处，抑制一切矛盾和反抗；三，宽容一切；四，谦卑；五，顺服；六，信赖、坚忍；七，勿贪婪；八，满足；九，勿冒犯；十，追求真理并确信真理。^②

第三章、第四章和第五章分别讨论如何成为一个完人、一个无约束者，与同伴如何相处、如何随时随地做到克己，进而摆脱欲望的诱惑，专注于自

① E. H. Palmer, *Oriental Mysticism*, Frank Cass & Co. Ltd., 1969, p. 9.

② E. H. Palmer, *Oriental Mysticism*, Frank Cass & Co. Ltd., 1969, pp. 10 - 11.

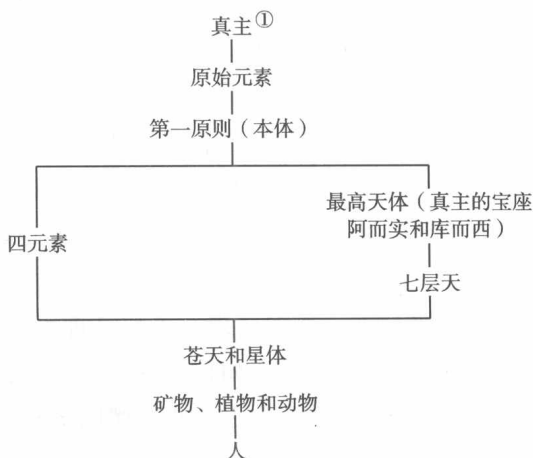
身的旅行。它提出，旅行分为两种，即有限的旅行和无限的旅行。旅行者为实现达到真主知识的目的，这时，他的旅行是朝向真主的旅行，这是有限的旅行；当他完成了这一旅行时，他也就获得了真主的知识。如果他在达到真主本体和属性知识的目的后，继续从事相应的功修，他的旅行就是在真主之中旅行，或者说，在精神上、心灵上同真主一道旅行，这就是无限的旅行。

第六章向旅行者提出忠告。

第二部分有五章。第一章和第二章讨论真主的本体和德性（属性），即“体用”的关系问题。这与伊斯兰教的一般著作的说法没有多大区别。

第三章关于真主创造物的形而下问题。它提出，真主的作为具有两类，即可见的和不可见的作为。第一类为可见的作为，也可以称为物质世界的、被造的或下界的作为。第二类为不可见的作为，它是精神世界的、想象或未来世界的作为，亦即上界的作为。作为精神世界，它决定了物质世界的一切形成、发展和活动，包括由物质和非物质两者结合而成的人的灵魂；它还控制整个物质世界。作为物质世界，它包括两界，即天界和地界。天界包括作为最高天体的真主的宝座（阿而实）和脚凳（库而西）、七层天、苍天 and 星体；地界包括地表、四元素、来自上天的雷电、闪光和雨雪等征候，矿物、植物和动物，海洋和真主其他无穷无尽的创造物。这里，它在实际上阐述了作者的宇宙进化论。

为了说明精神世界统治物质世界，它以注释形式，列出精神世界自上而下地统治物质世界的图表：



① 该图表见 E. H. Palmer, *Oriental Mysticism*, Frank Cass & Co. Ltd., 1969, p. 32.

第四章具体阐述宇宙进化论。即关于真主创造物的形而上问题。它提出，真主创造的第一种物体，即整个宇宙的原始元素。这一创造没有借助任何的中介或其他手段，是“在转瞬间，或更迅速”地完成的（见《古兰经》16：77）。原始元素具有其他的名称；原始智慧、构成精神、笔、非凡精神、穆罕默德精神等名称。

在真主的命令下，笔写下天地间的纯粹之物，或者说，即精神性的实体。于是，智慧、灵魂、元素、自然界、天体和星体，在一眨眼工夫就存在了。^①这是说，物质世界的一切存在物的精神形式，在第一道命令下瞬间产生。随后，这些纯粹之物，接受并服从笔写下的第二道命令，物质世界中的矿物界、植物界和动物界等一切物体随即存在。人是最后的创造物。人只有获得智慧才是完满的。因为原始智慧是一切事物的开始，所以，智慧既是开始又是结束，这样周期才是完全的。

人们在王岱舆的《清真大学》中，可以读到关于笔和原始智慧周期始终的类似的思想。王岱舆把“大笔”等同于首仆、元勋、钦差、代理、性海、人极、道源、灵根、至圣、数一等不同称谓的同时，他以“大笔”作为“代书者”，通过书写而形成宇宙万有。^②他所说的“一砚二池伸大笔，单而双后还归一”，无外乎是说，“砚、池、笔都是象征性的譬喻。就是说，‘一砚’指的是‘真一’的自我，此‘砚’为先天的‘真一’之砚；‘二池’指的是精神性的先天、理世、妙界、上界和物质性的后天、象世、色界、下界；这个‘伸’亦即衍化活动，赖于‘数一’大笔的作用，得以在先天和后天、上界和下界、理世和象世的‘二池’中衍化出精神和物质，性理、气相和形器。由于‘大笔’不言而喻的是指由‘数一’所体现的‘至圣’，由‘真一’到‘数一’本身是个由一到多的衍化过程，也就是他所说的‘一砚二池伸大笔’；由精神的灵性与精神性的性理和物质性的气相和形器的结合而成为人，最终将归返‘真一’（即‘单而双后还归一’）。”^③

第五章讨论宇宙的四种本原。即真主的本体（本质）、构造精神、无形世界和感觉世界。这里说的无形世界，显然指的是事物的一般概念；这里说的感觉世界，指的是物质世界。

一般苏非的主张是，第一本原即真主从无中创造后显现的三种本原，当

① 关于笔，在苏非主义中，起着极其重要的创世的作用。这可能与笔在《古兰经》的不同章节中被多次提及有关。分别见经文（18：109；68：1；94：4等）

② 王岱舆：《正教真诠·清真大学·希真正答》，宁夏人民出版社，1987，第237、238页。

③ 可参见金宜久《王岱舆思想研究》，第323页有关的阐释。

真主乐意时，将再次使之归于无。与此不同的是，苏非中的单一论者认为，作为第一本原，真主是隐匿的宝藏，他期望被认识，于是，他由内而外地显化自身，这就是第二本原，或构造精神开始存在。人们从这一表述中，可以肯定地认为，所谓第二本原或构造精神，实际上即代理真主从事具体创造的“大笔”、“至圣”、“无极”、“数一”……^①这样再次显化，而有第三和第四本原，即无形世界（或一般概念）和感觉世界（或物质世界）的显现。每样东西均源自第一本原，即真主的本体（本质）。每样东西的存在都是他的内在的本质的显化；因而每样存在的东西就是真主的本质的显化，除了他的存在外，既没有也不可能有其他的存在。然而，在单一论者看来，最初可以认为，第一本原先于第二本原存在，第二本原先于第三本原和第四本原存在，但这种存在仅仅是思想、逻辑或次序上的，而不是时空意义上的实际的存在。

这是说，真主是第一本原，他是隐匿的宝藏，他期望自身被认识。一切事物都是第一本原的显化；显化得越多，第一本原被认识得也就越多。

随后，该章还介绍了不同苏非的和单一论的主张。其中涉及第一本原在时空上先于第二本原的思想，第一本原是无限的和无穷无际的光的思想，宇宙是真主观察自身的镜子的思想，等等。

第三部分只有一章，界定圣洁的职责和先知的职责。该章从一开始引用穆罕默德的话（“圣训”）说，“真主创造的头一样东西是我的灵魂”；他又说，“我的灵魂是原始元素。”^②这是说，“我的灵魂”和“原始元素”这两样东西是同一的。这完全等同于上述的“首仆、元勋、钦差、代理、性海、人极、道源、灵根、至圣、数一等”，这是构建整个宇宙万有不可欠缺的因素。

它提出，原始元素有两种职能，即接受来自真主旨意的职能和传递给世界的职能。这两种职能均归于穆罕默德。原始元素的每种职能需要一个解释者，先知的职务的阐释者是穆罕默德，他是众先知的封印；圣洁的职务的阐释者是马赫迪，即尚未复临的末代伊玛目。迄今，先知的职责已经采取一定的形式显现，它的细节已经被认识；圣洁职责的细节还不清楚，在马赫迪出现之前，无法想象他的形式。^③

这里，可以明显地看出，该书所阐释的苏非主义，与十叶派的马赫迪思

① 王岱舆在《清真大学》中，列出了起着同等作用的17个称谓，见王岱舆《正教真论·清真大学·希真正答》，宁夏人民出版社，1987，第235~236页。帕尔默在他的著作中列出了14个称谓。见E. H. Palmer, *Oriental Mysticism*, pp. 11-12.

② E. H. Palmer, *Oriental Mysticism*, p. 43.

③ E. H. Palmer, *Oriental Mysticism*, p. 44.

想的关系极其密切。尽管十叶派的不同支派关于马赫迪究竟是哪位伊玛目将会再世存在争议，但在马赫迪思想方面的争议并不大。至于这一判断的教派属性（是该派的十二伊玛目派的思想，还是伊斯玛仪派的思想）究竟如何，从推测的角度看，这可能是十二伊玛目派的思想主张。但它仍应根据其他资料予以限定或确定。这类思想若在中国伊斯兰教中有所影响，则不可忽视。

第四部分只有一章，介绍早期的偏见对信仰的影响。

第五部分有四章和一个结束语。第一章讨论精神功修的根据在于认识自己，认为这是达到认识真主道路的基点。

第二章讨论人的起源和人性的发展。它把整个宇宙分为大世界和小世界。大世界包括四种根源。即真主、原始元素、无形世界和感觉世界。真主造化出原始元素，而后有天体系统和诸多元素；由天体系统和诸多元素再形成三界——动物界、植物界和矿物界。在小世界中也有四种根源，即男性、女性、人的肉体 and 灵魂。

由于原始元素与原始理智是同一的，当人获得了理智，也就完成了他的上升进程；即达到了他的出发点。理智与真主直接交往，所以当人达到了他的出发点，也就达到了真主。随后，它描述了物体由低级到高级的，即由矿物界、植物界到动物界的发展、进化过程，描述了人从胚胎中包含土、水、气和火四种元素，到人的整个孕育过程。它进而提出人的视、听、嗅、味和触等五种外感觉，和人的总觉、想象、理解、记忆和反映等五种内感觉。

第三章涉及人的智力和精神的发展。它提出，人具有“人性的精神”，这是真主以他的“精神”赋予（“吹入”）人的品性。^①人只有摆脱一切罪恶、不道德的品质和行为，才能净化灵魂，获得“人性的精神”。在人获得人性之前，他必须克制三种特性，即动物性、兽性和邪恶性。它提出，如果人只是吃和睡，一切满足于欲望，这是动物性；此外，如果他愤怒和残忍，这是兽性；如果在这一切之外，他是狡猾的、不诚实的和欺诈的，这是邪恶性。

如果旅行者（即修道者）在尽力认识他自身并获得有关真主的知识，而在食物、休息和愿望方面，他是克制的、适度的，于是，他就能够获得摆脱上述种种不良特性，而能获得“人性的精神”。如果当他获得“人性的精神”时，他勤奋而不浪费生命，不久他就能达到“神光”；只有那些在精神和生命中是纯洁的人，才能获得“神光”，亦即完成“人”的上升的进程。

^① 《古兰经》关于真主造人时对天神说：“当时，你的主曾对天神们说：‘我必定要用黑色的黏土塑造人像而创造人。’当我把它塑成，而且把我的精神吹入他的塑像的时候，你们应当对他俯伏叩头。”（15：28，29）

第四章关于人的精神升腾。它提出，当人确信启示的真理时，他就达到了信仰的阶段，称为“信仰者”（Mūmin）。他在行动上服从真主的意志，日夜勤奋的礼拜，他就达到了崇拜的阶段，称为“崇拜者”（'A'bid）。当他从内心中摆脱对尘世的爱恋，而以沉思占据他的整个心灵时，他就达到了称为“遁世者”（Zāhid）的阶段。除此之外，当他认识真主继而学习自然的神秘时，他达到理解的阶段，被称为“智者”（'Arif）。在下一阶段，他就能够获得真主的爱，被称为“圣徒”（Weli）。其后，则被称为“先知”（Nebi）、“使者”（Rusūl）、“负有使命的使者”（Ulu'l 'Azm）和“封印”（Khatm，意指“封印先知”）。^①人的上升进程相应于天园不同的层次。即七类人分别在不同层次的低层天园，两类人在天园的高层。就是说，“信仰者”在天园的最底层，只有“封印”在天园的天园里。每个人所能获得的理智如何，与之相应的，他的灵魂也就回到那里；那些不能获得理智的人，将被安置在最底层之下的地狱中。

第五章是结束语。它引用了在第一部分说过的话，“我是隐匿之宝，我期望被认识”^②，这构成苏非主义整个沉思体系的基础。宇宙万有不过是真主的显化。源自真主的理智，乃认识真主的唯一手段。人是宇宙万有中最为完美的实体。作为认识的对象，真主唯有通过理智而得以被认识，获得理智则是人的最终目的。

苏非把整个宇宙万有的显化过程视为一个圆圈。他们把该圆圈分为两个弧。前半弧称为“降”（nuzūl），即从最初的理智发出的闪光，到人的推理能力的完满发展的每个阶段；后半弧称为“升”（'urūj），即人为了真实的目的，从最初的运用理性，到他最后专注于神性的理智的每个阶段。这就是苏非主义所主张的人的源出和回归。

在苏非思想中，很自然地把“升”视为一个旅行的不同过程。与之相应的，这一整个进程也就被称为道路（tarīqal）；或者说，为达到功修的目的，该进程亦即从事功修的不同方法。对那些需要发展这种推理的能力、解决疑惑者，他们被称为学生（tālib）；或追求真主者。如果他表现出爱好探究时，则被称为弟子（murīd），或喜爱真主者；当他在某些著名导师的精神指导下，他开始顺利地从事他的旅行，也就变成了一个旅行者（sālik），而他以后的生涯就是专心修道者（sulūk），最终就能够获得真主的知识。^③

旅行的第一阶段，激励门人弟子为获得知识而为真主服务（'Abūdiyat，

① E. H. Palmer, *Oriental Mysticism*, Frank Cass & Co. Ltd., 1969, pp. 58, 59.

② E. H. Palmer, *Oriental Mysticism*, Frank Cass & Co. Ltd., 1969, p. 62.

③ E. H. Palmer, *Oriental Mysticism*, Frank Cass & Co. Ltd., 1969, p. 65.

该词原意为崇拜)作为旅程起点;第二阶段,他受到神灵的影响而在礼拜中专注于爱慕('Ishk)真主;当他喜爱真主而从他的心中摆脱一切俗务杂念后,就进入了隐居(Zuhd)阶段;此后,他全神贯注于探究和沉思,以认识关于真主的本质、德性和行为的形而上学的理论,他就达到了神智(Ma'rifat)的阶段;这时,勤奋的沉思于形而上学的理论,进而达到精神的是狂喜或入迷(Wejd)的状态,预示着真主对他的心灵的直接照明而产生的狂喜,从而得以进入下一阶段;在这一阶段,他期望获得神性的本质的真实启示,达到真理(Haqīqat);随之达到与主合一(Jam'或Wasl)的阶段;他进而继续自我否定和沉思直至达到无我的阶段,亦即功修的最终目的——寂灭(Fanā')。^①上述八个阶段的功修进程,多少不同于“三乘”和“四乘”的修炼道路。

从上述关于一般苏非和苏非中的单一论者不同观点的区别中,可以明显地看出,苏非中的单一论者无疑指的是伊本·阿拉比的思想。只是作者没有明说而已。

七 经堂教育参考读本——《勒瓦一合》

上引袁汝琦序所说的《勒瓦一合》(Lawā'ih,或《昭微经》),可以认为是经堂教育的第二本参考用书。该书也是加米的作品,它虽然没有被列为经堂教育的读本,但在当时已广为流传,为经生所阅读。刘智在《天方性理》中,引用该书11段经文。他的《真境昭微》,疑即《昭微经》的汉译本。

据Lawā'ih,该书共分为30次“闪光”(“Flash”)。^②如果将汉译《真境昭微》与英译《昭微经》相对照,可以发现其间的区别有三:一是汉译本没有翻译原著诗句,译文概略。二是《真境昭微》共分三十六章,它将“闪光二十一”(“FlashXXI”)分为两章,即二十一和二十二章;“闪光二十六”(“FlashXXVI”)分为五章,即27~31章;“闪光二十九”(“FlashXXIX”)分为两章,即三十四和三十五章。三是为各次“闪光”增加了章目。^③

① E. H. Palmer, *Oriental Mysticism*, Frank Cass & Co. Ltd., 1969, p. 66; 参见 Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam*, Cosmo Publications, New Delhi, India, 1977, p. 610.

② 见 Nur-ud - din Abd-ur-Rahman Jami, *Lawā'ih*, Tr. by E. H. Whinfield & Mirza Muhammad Kazvini, London, Royal Asiatic Society, 1906.

③ 《真境昭微》所列章目分别为:一心、聚分、见道、变灭、全美、研究、韞积、克己、克克、归一、提觉、慎守、真有、有、体用、名拟、化原、统序、妙蕴、更变、通碍上、通碍下、理象、名分、真品、实物、世界、象拟、显、理、能为、善恶、知能、真物合、体用合、辨义。参见金宜久《中国伊斯兰探秘》,东方出版社,1999,第20页。

乾隆十六年（1751年），彭辉萼的序称：

是书，总计三十六章，前十二章，言修道体道之功，后二十四章，明真理隐著之义，真境昭微，详哉其言之矣。（刘智：《真境昭微》，真境昭微序）

《真境昭微》所述内容分为两个部分。其一讲的是功修，其二讲的是义理。事实上，功修与义理，都是修道者在功修的进程中，不可忽略的事。毕竟修道是个实践问题，而不是仅仅明了修道的义理就能达到功修的目的；可是，只有了解了修道的义理，才得以更好地去实践修炼的进程。这完全是功修中互为因果的两个方面。所以序言说它是“一而二，二而一，言功而义在其中，言义而功寓乎内，无迟速，无先后也”^①。原著作者之所以做此安排，完全是为了叙述的方便。

《真境昭微》关于“修道体道之功”的译文不足1500字，但它言简意赅，思想丰富。它从理论上说明修道者在精神功修中应该关注的问题。大致涉及如下内容：

第一，它指出，真主造人，赋予人“一心”。这个“心”不仅是指人的肉身之心，而且更为重要的是“却物而趋主”的精神性的心灵。人应时时、处处、事事记主、念主，而不“一心作为百分”，处处分心；“分逐私意”，分心必定放任而伴以“私意”。修道者应从万物万象中，凝聚其分杂之心，摆脱私欲，唯此方能体察其心的本原为独一真主，做到一心向主，达到“自象归一”^②。人之所以“因形而受状，遇物则染”，进而“沉沦，迷于形质，溺于幻影，不复觉，不欲离”^③，完全是由于肉身涉世受私欲之染而“浊”。不了解宇宙万有不过是真主的“丰美流传之处”“全能显露之所”，这成为人达到真主之“碍”。可是，人身中源自真主的“性”，却能“体真理而见象，则象不能碍”，因此，修道者应从中认识到“至道真脉，于此得手，玄功妙致，于此用力……碍者通矣”^④。修道者唯有摆脱私欲，超越障碍，最后就能达于通向真主之路。

第二，修道者应该认识到，“真主无时无地而不临，观万有之表里”，随

① 刘智：《真境昭微》，真境昭微序。

② 刘智：《真境昭微》，一心一章，聚分二章。

③ 刘智：《真境昭微》，研究六章。

④ 刘智：《真境昭微》，研究六章。

时随地都在体察宇宙万有的一切；其中，当然也就包括人的内心所思，行事所为。可是，人们在这一过程中，则“不见其见，且见他物，不道其道，且道别途”^①。所谓“不见其见”，是说，人们不知道真主之实在，不理解所见的一切皆为真主之显化；所谓“不道其道”，是说，人们不遵循、不沿袭真主为之钦定的回归真主之道而热衷于他途。在苏非主义看来，这样的人，并不了解宇宙万有皆为有生有灭的“幻有”，如果修道者把一切寄托于“必变必灭”的“幻有”，不理解为何应“一心顾合真主”，即应专心致志地顾念、考虑，一切均应合乎真主之教、不遵循“永常不灭”^②的真主之道，最终必定误入歧路，而归于“别途”。

第三，该书以神光思想说明，唯有真主为“圆通之美”或“全美”。修道者应该认识到，他在世间的一切有关修道、体道的知识，都是真主的“知识之迹”；他在世间一切有关俗务的见闻，皆为真主的“见闻之果”^③，即真主显化之“见闻”，使之得以视见、听闻。宇宙万有中能够被视为全美者，都获得了真主“余光”的照明。因而也就有了“全美之影响”。修道者为追求“圆通之美”，都不过是在追求“全美之影响”。这里说的“全美”的“影响”，正如“影之随形，响之应声”^④。或者说，影之根为形，响之源为声，宇宙万有表现出来的全美，不过是真主“全美”的恩施或反映。没有真主“全美”余光之照射，宇宙万有也就无所谓“全美之影响”，这一切都不过是真主显化的表现和结果。

第四，修道者的一切行为举止，务必经过心地的思量，处处醒悟，不可虚度时光，只有这样才“不致昏愚”^⑤。只有这样，才能不断地“克去己私”。因为“私愈克，则道愈明，臆愈除，则道愈健，谨则纷杂之虑避去，真有之光昭至矣”^⑥。所谓“克”，就是修道者应该摒弃、摆脱一切私心杂念，心目中只有真主而无“他物”。在心境宁静、功修的过程中，越是克尽己私与臆想，他的成效也就越大，从而得以摒弃“纷杂之虑”，“无外物之烦扰”。这时，“真有之光”昭著，他已“不自觉，不觉其不自觉”，也就是达到了“独一无二真主”。^⑦然而，在苏非主义看来，“克”与“克者”，“犹属人事，觉于人

① 刘智：《真境昭微》，见道三章。

② 刘智：《真境昭微》，变灭四章。

③ 刘智：《真境昭微》，全美五章。

④ 刘智：《真境昭微》，全美五章。

⑤ 刘智：《真境昭微》，耨积七章。

⑥ 刘智：《真境昭微》，克己八章。

⑦ 刘智：《真境昭微》，克己八章。

事”，如果他还“自觉其克，仍未克也”^①。这还不是真正的“克”。只有“克克者，亦不觉其不觉”时，才是真正的“克”，才是苏非功修所拟达到的最终目的。所谓“觉”，在苏非主义看来，就是内心只省悟真主，而不及其他。为此，要割断“一切所求、所好、所知、所觉，而专觉于主”，“觉于主，无觉也。”^②唯有达到“专觉于主”而不“觉”世间一切声色俗务时，亦即达到“无觉”的地步，此乃修道者的终极目的。

第五，该书提出，人如果“陷于私欲之网”，就永远也无法达到真主之道。除非得到真主的“提觉”。所谓“提觉”，实际上是真主对修道者的一种眷顾、关照，他才能获得功修的实效。换句话说，这是真主对修道者特殊的恩赐。只有这样，他才能够了解“隐显之事务”，认识到“真主之道”重于个人的“身命”，只有这样，他才能摆脱“私意”，继而显现其“妙境”^③。由于“此道最不易得，且不易进其当然之极”，所以说，修道者一旦获得了“提觉”，就应“矢志固守”^④。

尽管“修道体道之功”中，没有具体说明功修的道路、方法，如何去实践功修、达到功修的最终目的，但它对于功修中还必须“体道”，即体验、认识功修之“义理”，了解功修的进程及其相关的事项，是极其必要、极其重要的。因为这是从事功修的前提和基础。

至于修道者如何体验、认识“真理隐著之义”，该书大致涉及如下内容：第一，它强调“真有”的独一性。所谓“有”，它提出，

有有二义，曰幻有，曰真有。幻有，为变通之有，有其名无其实，不过就人之知解而论其显象也。真有，乃至实之有，自为自体，而实为诸有所依赖也。除此有，则无有也。万有赖之而生，依之而立，若以有字而名主，以止一义，不以第一义。^⑤

宇宙万有皆为“真有”的衍生物。为了人得以真正认识宇宙万有，真主赋予大千世界以形象。从人的立场看来，宇宙万有皆具有其真实性，可是，在真主看来，大千世界实际上“有其名无其实”，仅仅是“幻有”。“幻有”完全

① 刘智：《真境昭微》，克克九章。

② 刘智：《真境昭微》，归一十章。

③ 刘智：《真境昭微》，提觉十一章。

④ 刘智：《真境昭微》，慎守十二章。

⑤ 刘智：《真境昭微》，有十四章。

依赖“真有”而存在，除了“真有”之外，则一无所有。

至于“真有”具有何种属性呢？它进而指出，“真有”为纯粹的独一，不是顺序中的第一，它无次第、无更变，因而能“主万化而本不化，妙万迹而本无迹”^①。真有主宰宇宙万有的一切变化，它自身并不因大千世界的变化，而发生相应的变化；它以不变而使宇宙万有发生诸般变化。真有赋予宇宙万有一切形象，它自身并不因大千世界显现为形象，而相应的具有形象；它无形象而得以使宇宙万有获得形象。真有能显化诸种色相，但它自身并无色相；它能觉察宇宙万有，而又超越宇宙万有。人们的认知无法承受它，人们的眼睛无法视见它。如此等等。

第二，它阐述“真有”的“体用”（或本体与属性）关系。它认为，“真有”的“体用，不即，亦不离。不即言其义，不离言其实”^②。“体”指事物的本体，“用”指事物的种种属性或作为。就事物本体及其属性的关系而言，“体用”两者为“不即”，即本体与属性是两码事，是两个不同的概念；从事实上说，它“不离”，意思是说任何事物的本体与属性，永远处于不可分割的统一之中。“真有”有其“体”必有其“用”；其“用”必为其“体”之“用”，两者不可分离。

“真有”派生“万有”。“真有”之“用”可以分为精神性的“知”和“能”。“万有”具有内在的性、理和外在的形象。“真有”的精神性的“知”，即“万有”的性、理；精神性的“能”，即由“万有”以不同形象而显现出来的运动、发展等一切生灭变化。“万有”的一切“知能”或作为，都源自“真有”，不过是“真有”自我的显化；因为“万有”本身不过是“真有”的衍化物而已。所以它说：

凡言物，谓是依赖真有者可也，谓是真有之动亦可也，谓即真有之本亦可也。义实异而实一，其可分可合之原也。^③

所以说，“真有之体，流行于万体之中，即万有之体……真有之用，分布于万有之中，即万有之用。”^④离真体无以为体，离真用无以为用。“万有”之“体用”蕴涵于“真有”的“体用”之中；本质上，“万有”之“体用”即

① 刘智：《真境昭微》，真有十三章。

② 刘智：《真境昭微》，体用十五章。

③ 刘智：《真境昭微》，理象二十三章。

④ 刘智：《真境昭微》，实物合三十四章。

源自“真有”的“体用”。所以它说：“总一真也，实有其体，知能其用，显用其为，著象其迹。”^①就“真有”而言，它有其“体”，其“体”之“用”则是它的“知能”；“用”的显化即其“为”，或作为；万事万物的形象则是它所显化之迹。这无外乎是从万事万物的“体用”、“知能”、作为等方面，再次强调精神性的“真有”是物质性的万事万物的本原。

第三，“真有”由静而动，是为由隐而显、由内而外、由一而多的变化。它提出：

本体，无可名，无可拟。可名、可拟，以其向于表世也。^②

根据作者的说法，最初，宇宙万有的一切事物未被显化出来，唯有唯一的“真有”存在；这时，“真有”处于隐的状态，无所谓体，无所谓用，因而这时既无称谓，也无法予以形容或描述。但“真有”的“体用”已寓于“真有”之中，甚至大千世界的万事万物的“体用”，均以相应的“名目”（即以思想、概念、观念、形象、名称……的形式）内在于“真有”之中。

“真有”的显化，是个由隐而显的过程。显化，具有不同的阶段，它最初处于自显的阶段，而后则有外化的阶段。可以说，“真有”的整个显化过程具有自显与外化两个不同的阶段。这两个不同阶段相互关联而又有所区别。在此显化过程中，“隐愈密而显愈彰，显愈炽而隐愈微”^③，这是说，隐秘则显彰，显炽则隐微。隐与显成反比而存在。越是隐秘的，其显也就越彰明；反之，越是显现为炽烈的，其隐匿则越是精微。这一切隐显变化，都是“真主以显光而隐，以垂幔而昭”^④。实际上，“真有”之隐，是处于内在的自显的过程，这时作为真光还没有完全照射出来，但宇宙万有的一切“名目”已经内在于“真有”之中；尽管“真有”处于隐的状态，这不是说，它绝对的静止不动，而是已有向外运动的趋势；尽管这时“真有”仍处于静默状态，但是，动、变的因素已经形成并内在于“真有”之中。不仅如此，宇宙万有的一切“名目”已经内在于“真有”之中，只是这时它仍是绝对的独一，但宇宙万有之“多”已孕育于此“一”之中。“真有”之显，则是个外化的过程。这时，真光持续地不断地照射，终于突破内在的界限，从而宇宙万有的一切

① 刘智：《真境昭微》，体用合三十五章。

② 刘智：《真境昭微》，名拟十六章。

③ 刘智：《真境昭微》，名拟十六章。

④ 刘智：《真境昭微》，名拟十六章。

“名目”在“真有”之外得以显现出来。这是说，“真有”的“本体”是一个无可名状、无法比拟的精神实体，一旦可以称谓它、比拟它时，“真有”也就开始了由隐而显、由静而动、由内而外、由一而多的变化过程。

第四，“真有”的显化过程分为三个阶段（或层次）。这三个阶段即“初动”、“第二动”和“第三动”。“初动”即最初的自我显化。在“初动”阶段，“真有”开始由隐而显。这时，“初动”实际上是“真有”内在的隐显变化，这一变化则是其后的一切认知、视见、赋予、授受等变化的总根源。所以说，显化过程不过是隐后的显现，“显后于隐也，则隐为本初、为太始”^①，是个“自见于自”的过程。就隐显比较而言，“隐为本初、为太始”。在显之后，才有“知见赋授”等不同名称。“初动”之后，则为“第二动”。在此阶段，乃是“真有”显化宇宙万有的一切变化。“隐显始终”等不同名称也有所显化。其中包括一切形色及其相应的称谓的变化。到了“第三动”阶段，“比拟生生”的名称更是无穷无尽地显化出来。自显与外化，则是“真有”派生宇宙万有的总作为。所以说，“真有”由隐而显，亦即由静而动、由内而外、由一而多的衍化、演变过程；在这一过程中，“真有”的“体用”，派生出万事万物的“体用”。然而，应对“真有”的一切隐显变化与宇宙万有的一切变化，做出严格区分。在“真有”那里，它的一切隐显变化，都是瞬间完成的；这一变化只不过是逻辑上的、观念上的变化，既非时空意义上的变化，又不是在时空之中完成的变化。因为时空本身是“真有”隐显变化的产物。可是，大千世界万事万物的千变万化则完全不同；它们的变化必定在时空中进行，在时空中完成其变化。

第五，“真有”乃“万有”之本原。这里的“万有”，亦即宇宙中有关精神的和物质的万事万物。它说：

初动为贞一，为妙乘，包函（含——引者）一切有无法乘。专体而言，其为止一品，兼用而言，其为第一品。^②

上述的“初动”是“真有”的自我显化。这时，“真有”为纯而又纯的“一”（“贞一”），是个绝妙的、包含着其后显化的一切有关精神的和物质的规范、程式的原型（或“摹本”）。就其本体、本然而言，它独一无二；就其体与用

^① 刘智：《真境昭微》，名拟十六章。

^② 刘智：《真境昭微》，化原十七章。

结合而言，它却是宇宙万有中的“第一品”。之所以说他是“第一品”，这是因为它“对物，则有化生赋予之名；不对物，则有知活能为之名。是即真有体用之名也”^①。或者说，它是有关精神的和物质的“万有”的本原，万事万物均源出于它的显化，都由它所派生。

至于“万有”究竟以何种形式显现——是人还是物，是圣贤还是凡愚——则取决于获得“知活能为”（或者说，获得性、理）的多寡而定。这一显化可以分为两个截然不同的情况。其一是“默化”，即“真有”在没有自我显化为“万有”之前，一切发生、发展、运动、变化……一切名目（思想、概念、观念、形象、名称……），一切有形无形、有声无声、有色无色、精神性的和物质性的事物……一切规律、法则、程式……一句话，大千世界的一切原型、模式，都已事先“统见于本然中矣”，此“乃自己为自己，显自己于自己也”^②。其二是“衍化”，即“真有”显化宇宙万有的一切事物，为的是“在性界或象界，有色界或无色界，今之世界或后之世界，如是总不过实验真有名目之全也”^③。问题是，这时的显化，仍然是个精神世界衍化的过程，还没有派生出物质世界的万事万物。

第六，“真有”显化的程式井然有序。它说：

有真有，而有真知；有真知，而有真能；知能体用，为作出焉。为作出而后理气分，理气分而后形象著，形象著而后长养形，长养形而后灵活生。类以相辨，属以名分，名相相依，全非实物，惟是真有，自显其本事。^④

这段话有三层意思。其一，它表明“真有”自显的层次，即真有显化为真知—真能—为作；这个“真知”即以后显化的“万有”的“理”，也就是它所说的“初于知品，统蕴其理”^⑤。这个“真能”即以后显化的“万有”的“象”（或形象、或“名相”），也就是它所说的“次于能品，分著其象，乃成外物。外物皆依于真有之名相也”^⑥。其二，它说明“真有”显化出“真知”、“真能”及其“为作”后，而有理—气—形象—养形—灵活；这些显化出的

① 刘智：《真境昭微》，化原十七章。

② 刘智：《真境昭微》，化原十七章。

③ 刘智：《真境昭微》，化原十七章。

④ 刘智：《真境昭微》，统序十八章。

⑤ 刘智：《真境昭微》，统序十八章。

⑥ 刘智：《真境昭微》，统序十八章。

“名”和“相”（即不同概念和形象）都将作为“真有”的“外物”而存在；“名”和“相”在随后的显化过程中，一旦相结合，它们即成为外化之物。只是这时仍然内在于“真有”之中。其三，“真有”的上述显化，完全是在“自显其本事”，并没有什么实物的出现。这只不过是“真有”为其后的外化做出必要的准备，这包括赋予相关的称谓，使之有类属的分辨，进而使这些“外物皆依于真有之名相”^①而成为真正的实物。

这时，作为物质世界的万事万物的原型，已经以精神、思想、概念、规律……的形式内在于“真有”之中。只待随后“真有”的衍化，派生出与精神、思想、概念、规律……后，随即衍化出与精神、思想、概念、规律……相应的物质世界的万事万物。或者说，万事万物的原型已经具备，只是这时尚未依照其原型而派生出万事万物来。

第七，“真有”蕴涵万多。它指出，“真有”为“一”，但它既包含“多”而又赖于“多”才得以显现自我。这个“多”就是“万有”，或万事万物。该书以数与火为例说：

……百千万亿之一，皆蕴于一之本然中也。其一先俱能为诸数之一之理矣，然不加诸数，恒亦不显也。又如烛焚温暖熟食之能蕴于火也，火先具有诸能矣。而未遇诸物恒亦不显也。由是乃知真体之包万有也……^②

也就是说，百千万亿皆由一所积聚、所构成，皆赖于一而成其数；无一，则无百千万亿之数。一不与数相合也不能成其为数。同理，烛之能焚，温而有暖，食得以熟，皆因火蕴涵焚、暖、熟的能力。火不与烛、温、食相触，则其能无以显现。这是因为“多事蕴于一体，非若析蕴于总，水蕴于器也。乃用蕴于体，固然蕴于所以然也”^③。它以火为例说明，宇宙万有之“多”，完全是作为“体”之“用”蕴涵于“真有”之“一”之中，这一显化，为的是表明“用蕴于体，固然蕴于所以然”，即“真有”的独一，唯有通过宇宙万有而得以显现“真有”自我的独一。宇宙万有不过是作为“用”而体现“真有”之“体”的独一的。

第八，“真有”显化的“万有”，因其所处地位和作用的变化，在称谓上

① 刘智：《真境昭微》，统序十八章。

② 刘智：《真境昭微》，妙蕴十九章。

③ 刘智：《真境昭微》，妙蕴十九章。

也会发生相应的变化。然而，“万有”的这一变化，并不会影响“真有”而使“真有”发生相应的变化。它以光照为例说：

日光普照，不因麝香，不受花色，不为刀破。^①

“真有”作为真光不受任何外界变化的影响，而保持自我的独一无二和至高无上。“若将为主独品之名……说在万物之品，至为悖逆；若将独于为物诸品之名，说在为主之品，极为迷乱。”^② 它强调的事，人们不应混淆“真有”与“万有”的本质区别。

第九，“真有”之“体用”只有通过“万有”之“碍”才得以显露。它说：

通非碍不著，碍非通不形。^③

所谓“通”，说的是“真有”的显化是绝对的、无条件的。所谓“碍”（这里说的“碍”，亦即《昭元秘诀》所说与“通”相对的“隘”），说的是“真有”显化的“万有”是作为障碍而存在的，因而“碍”的存在是相对的、有条件的。这里，“通”与“碍”是一对矛盾体。在“通”与“碍”的对立统一中，只有“碍”的存在，才得以使“通”显现其为“通”；而“碍”之所以得以形成，没有“通”（或“真有”的存在），它就无法形成，无法显现其为“碍”。因此，它明确提出“碍必求于通，通无求于碍也”^④。然而，它在阐述“真有”与“万有”、“通”与“碍”的“体用”关系中，进一步指出，“通不求碍，言其体；必需碍，言其用。”^⑤ 就是说，“通”乃“真体”之“通”，而“碍”不过是“真体”的“用”或作为。从“真有”的立场来看，“碍即通也，即通之显也。”^⑥ “通”与“碍”都不过是“真有”的自显与外化，只是所处的地位和作用不同，而有此“通”与“碍”的存在和区别。在“体用”关系上，“体”赖于“用”而得以显现其为“体”；“用”赖于“体”而得以发挥其“用”之作为。“体”为本，无“体”则无“用”；“用”为

① 刘智：《真境昭微》，更变二十章。

② 刘智：《真境昭微》，名分二十四章。

③ 刘智：《真境昭微》，通碍上二十一章。

④ 刘智：《真境昭微》，通碍上二十一章。

⑤ 刘智：《真境昭微》，通碍下二十二章。

⑥ 刘智：《真境昭微》，通碍下二十二章。

“体”之功能，无“用”则“体”不显。只是此“体”乃精神性的实体，非物质性的实在。

第十，“真有”为一、为实有、为无阻碍的通达灵活之有。但是，其“有”具有多种品格或层次。具体说来，它有“不动”、“初动”、“本为授迹之动”、“显本为诸动”、“能为之动”、“为物之动”六品。所谓“不动”品，虽说“不动”，但其动起来毫无阻碍、无法形容、无声无息、却具有一切“动”的要素，因为其动“无踪迹可追，无义理可究”^①。它为一切动之本原，或者说，它是“第一推动力”，因而称其为“不动”。所谓“初动”品，指的是其动包含“真有”的一切“当然之动”和“万有”的“能为之动”，即其“为万动之初也”^②。所谓“本为授迹之动”品，指的是其动包含一切显化（即自显和外化）之动，表示此为“真有”自我之动。所谓“显本为诸动”品，指的是其动使“本为授迹之动”得以自显和外化，由于内在于“真有”的一切精神性的性、理，得以显现。所谓“能为之动”品，指的是其动使“万有”的性、理得以由精神性的性、理演变为物质性的色、相、形、器或万事万物。所谓“为物之动”品，指的是其动赖于“能为之动”而得以真正完成物质世界的一切生灭变化。此即内在于“真有”的“万有”的形象显化过程。它说：

要其实，并无多物，惟是一真而流行于万有表里之品第也。其在一切理象，即是一切理象；即犹一切理象在真有，即是真有。^③

在它看来，万有之所以为真，完全赖于“真有”之显化，完全是“真有”显化的结果；离开“真有”，一切都无从谈起。

第十一，它提出，“世界乃真之表，真乃世界之里。未显之先，世界即真，已显之后，真即世界。”^④ 这是说，“真有”与世界互为表里。当“真”尚未显化出世界时，世界内在于“真”之中；这时，世界仍处于未显化的状态而已，故“世界即真”。可是，“世界乃真之表”，当“真”已经显化出世界后，“真”即以世界的形式存在，这时，“真乃世界之里”，所以说“真即世界”，只是“真”这时已内在于世界之中。

^① 刘智：《真境昭微》，真品二十五章。

^② 刘智：《真境昭微》，真品二十五章。

^③ 刘智：《真境昭微》，真品二十五章。

^④ 刘智：《真境昭微》，实物二十六章。

隐则名真，显则名物，实为一理，表里始终，皆其拟喻也。^①

真为一，世界万物，或者说宇宙万有则为多；真之“理”，即宇宙万有的本质。宇宙万有的本质虽显现为多，其实，它们皆源自“真”之“一理”。说到底，宇宙万有的一切变化对“真有”来说，不过是“拟喻”而已。

第十二，世界以其形象、名目聚于“真一本然”之中。世界的“变易生生”都与“气”的“流行消息，时灭时起”有关。^②它在批评辩证家、哲学家的同时，指出世界之所以有发生、发展、运动、变化。完全是因为真主“有仁有威，常并同而不伤行。仁动则物生，威动则物灭”^③。“真有”显化的世界，不过是为人认识真主而设立的“幔帐”。人们往往隔着“幔帐”观察、思索，总“以为一切形象，总为外物。彼不知外物未形，早于无极中，一一俱备现呈于本然中矣。而今之所得所见，无非真有也”^④。就是说，人们在观察到任何事物的同时，应该认识到“而今之所得所见，无非真有也。真有惟一，终始如是也”^⑤。

第十三，现实世界的显现，有“显者”与“显位”之别。所谓“显位”，即“显者”显现所具有的空间。人们所闻所见的都是事物的“形影”，而不是事物的“实体”、本质。可是，唯有“真有”与现实世界的显现不同。它的显现，完全是通过世界的万事万物予以体现的，因而其显即“显位”之显，或者说，“一切显位之所显，即其本体也。”^⑥作为独一的“真有”，它虽然是一，但它却含有多。“一理具含万理；万理统合一理。”^⑦这里的“理”，实际上指的是万事万物的性、理。“真有”之中的性、理，包含有万事万物的性、理；而万事万物的性、理，说到底，都归于“真有”的“一理”，都是它的“一理”的显现。

第十四，一切所为，皆为“真有”之为而非人之为。它说：

人，无为；为，惟自主。而人但喜以归己也。^⑧

① 刘智：《真境昭微》，实物二十六章。

② 刘智：《真境昭微》，世界二十七章。

③ 刘智：《真境昭微》，世界二十七章。

④ 刘智：《真境昭微》，象拟二十八章。

⑤ 刘智：《真境昭微》，象拟二十八章。

⑥ 刘智：《真境昭微》，显二十九章。

⑦ 刘智：《真境昭微》，显三十章。

⑧ 刘智：《真境昭微》，能为三十一章。

从根本上说，一切作为皆为“真有”之为。就人而言，这个“为”无外乎是“真有”使之以“为”，从而人才有“为”的。可是，人往往误以为此“为”乃人的自我所为；实际上，并非如此。所以说，“凡论能为而系之人者，正是切言真有，乃以人象显也，非以人体显也。经曰，真主化尔，乃尔所为。”^①至于说到人之“能为”，完全是“真有”赋予人的作为或功能。而非人的作为。说到底，人的自我、人之“为”、人的一切作为的能力，都不过是“真有”显化之“为”而使人得以为“为”的，并非人离开“真有”而独立完成的作为。因此，所谓“真主化尔，乃尔所为”，只能认为“真有”显化出人以后，一切作为皆为人自我所为，决不能认为这一切是“真有”以“人体”的形式而“为”的。这里，实际上是说，人应该对自身的一切作为负责，而不应归咎于“真有”所为。

第十五，“万有”皆系“真有”之显化，因此，凡是存在的都是“善”的。它说，人们所谓的某事之“恶”或“损”，并非不善，而是因为与之相关的另外一件事之“无”的缘故。它说：

凡为有者，皆纯粹至善……故曰：是有皆善，虽恶亦善，善者全者，乃自本然之事；恶者损者，归于禀受之颓云。^②

它举例说，杀人是件“恶”事，它之所以为“恶”，并非因杀人者有能力，或是刀剑犀利，或是被杀者肢体容易折断，而应归于禀受之“有”有所衰颓、不全，或者说，由于“生活之更去耳。生活之更去，无也。故曰，是有皆善”^③。它进而提出万物之“知能”源自“真有”，唯盛衰、多寡、全与不全有别。这种区别的根本原因在于“禀受于真有”的“真物理”，就是说，“真理愈胜，其知全；物性愈胜，其知自灭”，这是因为“真有之知，实贯乎万有中……岂特知也，凡真有所有之能事，无不流行充贯于万有之中，而万物无不具有真有之能事也，但有盛衰、多寡、全与不全之不同耳”^④。

第十六，它阐述“真有”显化有两种形式：理化和形化。^⑤所谓“理化”，指的是“真有”内在的自我显化（或者说，自显和外化），这是个思

① 刘智：《真境昭微》，能为三十一章。

② 刘智：《真境昭微》，善恶三十二章。

③ 刘智：《真境昭微》，善恶三十二章。

④ 刘智：《真境昭微》，知能三十三章。

⑤ 刘智：《真境昭微》，辨义三十六章。

想、概念、观念……的精神性的显化过程，也称为“默化”，此乃“真有”独有的机制（或“真为”）；一旦“理化”开始时，这些精神性的东西，成为物质性的万事万物之“体”。所谓“形化”，指的是“真有”自我外在的显化，或者说，这是“真有”与物体共同的作为（或“物为”），它的“用”源自之于“体”。一般地说，“体”根源于“真有”，“用”源自于“体”，可是，归根结底仍源自“真有”。“要其实，总真为也。物为真为之印迹也。”^①一句话，宇宙万有不过是“真”的显化、作为的“印迹”而已。

由于《真境昭微》在阐述“真有”自我显化过程中，使用了名异实同的概念，这里应该予以说明的是，它所说的显化，如前所述，包含自显和外化。自显等同于默化（亦即上述《昭元秘诀》所说的“里显”）、理化；外化则分为内在于“真有”中的显化（亦即上述《昭元秘诀》所说的“表显”），以及外在于“真有”的形化。做此区分，为的是更好地理解它所说的“显化”。

总之，《真境昭微》是一本阐释苏非主义功修的基本教理的著作。这对经师、经生学习苏非主义，有其特殊作用是不言自明的。

八 礼仪之争

在经堂教育兴起前，各地的清真寺院在思想、学理和日常的礼仪、习俗方面，已经有了一定的话语说辞和行为规范。在当地教民中，这些话语说辞和行为规范已经成为某种传统，被一代代的沿袭、延续下来。如上述，经堂教育兴起后，苏非主义的一些著作被选为经堂教育的读本。首先受到影响的是经师和相关的学员——经生；随着这部分经生修毕学业、受聘、分赴各地寺院（或教坊）就任阿訇（有的则应聘为经师）后，则会在他们任职的寺院内外的说教和活动中，把所学到的知识，传播给他们所接触到的教民。这些经生的宣教布道，与那些已经在业的人员（其中，有的未受过经堂教育）或教民，很自然地会在一些礼仪方面发生争执。这是经堂教育取得一定成就过程中发生的重大教争。可以认为，这类教争或多或少地与苏非主义的传播有关。

人们从《北京牛街志书——〈冈志〉》中，可以读到，教民之间的教争，几乎是不可避免的事。它说：

^① 刘智：《真境昭微》，辨义三十六章。

……其后人无知，弃大论小，各执一得之愚，自逞偏私之见，群蛙噪窟，坐井观天。讲班则论争经年；看月则纠缠不已。以至于朋友反目，骨肉愤争；更有甚者，关中、济南为教礼致伤人命者有之。西方回教诸国，争教礼而动干戈者有之。……是以教礼之是非，无岁不有。掌教中之是非，无月不有，而寺中之教众之是非，又无日不有矣。书之将不胜书……^①

在伊斯兰教发展过程中，教争成为极其普遍的、不时发生的现象。当时的教争，主要是在同一地区的教民以至于经师、阿訇之间，甚至是在同一寺院内部不同的经师、阿訇之间进行。他们争论的问题和范围，或多或少地与苏非主义在中国的流传有关。教争结果，甚至在教争过程中，不能不对该地区寺坊教民的宗教生活产生影响。

根据有关的资料，教争大致在以下几个方面进行。

其一，关于礼拜时应否“扎指”之争。

所谓礼拜时应否“扎指”之争。指的是礼拜过程中，在念“作证言”时，右手食指应否竖起，以示“认主独一”。“扎指”或“起指”，即某些教民习惯上竖起右手食指以示“认主独一”。伊斯兰教东渐中原，到经堂教育兴起之际，大致已近900余年。从“扎指”的缘起而言，它本是个人的—种虔敬行为。可是，一旦被他人普遍地仿效、采用并沿袭下来，甚至在日常礼拜过程中被应用，就会成为不成文的、某些教民礼仪的一个组成部分。要人们改变、放弃已经习惯了的、甚至被视为规范的礼仪传统，显然不是轻而易举的事。它必然会引起教争。

据载，胡登洲的二传弟子海文轩，首先遵循教律变更这一传统做法。他“于领辰时拜后，虽念作证之言，而不扎指，至今人咸遵之，不敢复改”^②。“逸蛮（也门——引者）阿訇”曾在南京“厘正教款”数条，后引起纷争。^③当时，作为经堂教育的六传弟子、袁盛之之子、袁懋昭（袁盛之阿訇之子）阿訇“细考诸经，而乏扎指等条，欲厘政之，值逸蛮阿訇至南都，亦不扎指，出据立证诸非”。于是，他“与刘、伍、陈三师，共议禁断，本方（似为“坊”——引者）之众咸遵革之”^④。

① 刘东声、刘盛林注释《北京牛街志书——〈冈志〉》，北京出版社，1990，第75~76页。

② 赵灿：《经学系传谱》，第33页。

③ 赵灿：《经学系传谱》，第98页。

④ 赵灿：《经学系传谱》，第100页。

这是说，礼拜时“扎指”并无经典根据，革除礼拜念作证言时“扎指”之仪，虽一度引起教争，但其导因仍在于经堂教育培养出的经师、阿訇传播“新行”而与各地流传的传统礼仪发生的摩擦和纷争。迄今，人们仍会接触到某些穆斯林以“起指”表示自己的信仰。此类教争，虽然不是教义教理等涉及信仰原则之争，但对中国伊斯兰教发展的影响，仍然是不可忽视的。

其二，关于日常礼拜、诵经、婚丧等方面的礼仪之争。

所谓日常礼拜、诵经、婚丧等方面的礼仪之争，指的是伊斯兰教在中国广大地域内流传，不可避免地会受到当地传统文化和生活习俗的影响，从而出现伊斯兰教的地方化、民族化的现象。如拟使之与教典、教律相吻合，同样会引起教争。舍蕴善“曾就中国伊斯兰通行之拜诵婚丧诸礼节，订正其不合时宜或经典者十八条，大为一般人所诟病”^①。他指出的遵经革俗的内容，主要有：

见月封斋、开斋；“卫特勒”（即宵礼时的单数拜——引者）拜毕不叩头；拜外念作证言不起指；站“哲那则”（或“者那则”，即殡礼——引者）时脱鞋；不用丧家之饮食；埋亡人后不宰下土羊或鸡；洗亡人时不念“团哈”（即《古兰经》第二十章。马坚译本为“塔哈”——引者）；轮念天经唯第一人念“艾欧足”（即“我作证”、“我起誓”——引者）；礼拜殿内见面不道“塞俩目”（或“色兰”，即问候平安——引者）；接“杜哇”（或“都阿”，即“祈祷”——引者）只抹面一次，不连抹两次。^②

在此期间，北京的马永和也曾指出当时不合经典的礼仪有10条。

冈上人马永和，游学于济宁，住学十余年还京。独班人敬信之。永和（指）摘教规错讹十事：一、《古兰真经》首章不可重念。凡事皆有首有尾，保命真经岂可颠倒重复，且无利益。二、枢前之拜必脱履，方可成礼。言枢拜，乃代亡者全始终之仪，有抬手、念塞那，无躬、无叩，有塞兰，是亦拜也，岂可不脱秽履。三、不可浴尸念塔哈章。教律、产妇产房及醉人、睡人及死尸之侧不许念经。浴尸时，正尸之侧，岂可念经；

① 白寿彝：《中国伊斯兰教史存稿》，宁夏人民出版社，1983，第311页。

② 穆白：《舍蕴善》，《中国穆斯林》1985年第4期，第18页。

况考古礼无据。四、聚礼“阿吉耐”拜前，不可念“邦克”，未开“克贺福”之前，已有邦克矣，宁有二邦克之礼。五、窆时，用土坯封门之外，不可念“特勒根尼”，因言“特勒根”乃念与疾革之人听，以资提醒正道，不致留恋尘情也。既不念于未死之前，既死矣，念何用，无益也。六、早晚拜后，念归正真言，不可出指。七、晚拜之后，二叩首应裁。八、不可食未出生之羊羔。九、不可食虾、蟹。十、人死后，七粒米尽纳口中，即古舍之意。圣人曾云，不可以有用置于无用。^①

舍蕴善和马永和，都是在济宁学经或是游学，他们提出的诸条，与遵奉传统的“古行”者不同，“而斥此^②为新行^③”。又如北京牛街地区的寺坊“在守旧与新行，尊习俗与尊经典”方面，有关于“看新月定斋还是按历法计算定斋”的争论，甚而出现乡老“各守一坊，两寺近在咫尺，分为西寺、东寺乡老，有分有合”^④的现象。

即使到了民国时期，有关“新行”、“古行”之争，仍在继续着。《天津市驱逐新行运动第一次报告书》明确提出，“关于新行‘妄拟异端十二条’”。它说：

一、在蛤卖台之后抬手；二、拿手时取消赞圣；三、把亡人埋体抬在大殿上估折拿在；四、古嚕阿尼不给与亡人；五、进水房子禁止说赛俩目；六、取消盖德嚕晚夕的台图卧，并禁止成班一同礼；七、取消台嚕威嘿（北平成达学校已实行）；八、断吸食鸦片海洛音全使的；九、断吃咖啡嚕的雷八也使的；十、不叩赛至代；十一、脱鞋估折拿在；十二、断台图卧许要的一些圣谕一总是假的，是平常人所编造的。^⑤

舍蕴善“订正其不合时宜或经典者十八条”，马永和提出的“错讹十事”，以及“天津市驱逐新行运动”报告书中“关于新行‘妄拟异端十二条’”，都涉

① 具体条款可见刘东声、刘盛林注释《北京牛街志书——〈冈志〉》，第93~94页。

② 具体条款可见《天津市驱逐新行运动第一次报告书》（中华民国二十三年九月二十三日），无出版社，民族图书馆藏书。

③ 唐震宇在《中国回教丛谈》中提出，马果园为遵经革俗，“再倡行者”。见李兴华、冯今源《中国伊斯兰教史资料选编》上，第780页。

④ 刘东声、刘盛林：《北京牛街》，北京出版社，1990，第146页。

⑤ 《天津市驱逐新行运动第一次报告书》（中华民国二十三年九月二十三日送）第1页，无出版社，民族图书馆藏书。

及教法礼仪问题。由于这纯粹是教内事务，本章将不予讨论。

其三，关于“连班”（“联班”）和“独班”之争。

所谓“连班”、“独班”，指的是聚礼或举行集体礼拜时，领拜者（通常指伊玛目，或教长、阿訇）与参加礼拜的一般穆斯林，在队列中所处的位置。主张领拜者同参加礼拜者立于同一行列礼拜，称为“连班”。主张领拜者应立于整个队列之前，率领穆斯林礼拜，称为“独班”。表面上看来，这一争论仅仅是“领拜之教长”站立位置的礼仪之争，实际上，它反映了随同经堂教育的兴起以及经堂培养出越来越多的经生，这些经生分布到各地后，他们的影响不断扩展的结果。

据赵灿记载，教争完全是由胡登洲的弟子主张并传播“独班”而起，它随着经堂教育的发展而使教争蔓延各地。就是说，在“独班”兴起之前，中国伊斯兰教大致沿袭传统，普遍实行的是连班制。据《冈志》沈凤仪抄本记载：

吾教连班、独班之说，远者不可知矣，近百年前，天下尽连班也。明万历之季，秦中胡、马、海三士，首倡改独班之议，秦人从违各半。^①

“明万历之季”，当在 1573 ~ 1620 年。由于经堂教育倡始人胡登洲及其弟子马 × ×（不知其名，据《经学系传谱》，可能系冯 × × 之误）和海 × ×（不知其名）倡导独班后，陕西、甘肃等地的穆斯林有遵行“独班”的，也有坚持“连班”的，“从违各半”。这时发生的“讲班”之争，影响到各地寺院的教民。

在云南，穆斯林“初尚连班”，大致经过一个多世纪的争论，云南“通省”终于“俱改独班”。^②

在河南，有关“连班”和“独班”之争，在明万历十四年（1586 年）时已发生。据李增亮的说法，河南开封市的东大寺立有碑石以为永遵古制的标志，坚持“古制连班永遵”，反对“新派”的“独班”做法。他说：

此寺（开封市东大寺）坚持古老传统的宗教礼仪。明末著名新派宗教胡登洲的弟子海巴巴和冯阿訇来此传播新说遭到抵制，为此，该寺特

^① 刘东声、刘盛林注释《北京牛街志书——〈冈志〉》，第 85 页。

^② 赵灿：《经学系传谱》，第 31 页。

于万历十四年树立“古制连班永遵”巨大石碑垂教后人。^①

万历十四年东大寺立此碑后约 200 年，当地穆斯林为坚持这一传统古制，又于清乾隆四十七年（1782 年）“具甘结”，立《古制连班序》碑。^②可见，明万历时可能已出现独班礼拜的现象，从而有 1586 年东大寺立“古制连班永遵”碑。其后的 200 年间，即到清乾隆的这段时间内，“连班”与“独班”之争，在河南开封仍在继续，从而“具甘结”，再立《古制连班序》碑。

自明崇祯年间（1628 ~ 1644 年）以来，京都（即北京）关于遵循“连班”还是“独班”的礼仪之争执，一直存在着反复，据《冈志》沈凤仪抄本记载：

明崇祯年间，因寺改独班，有杨、李二姓誓不从独班，捐贖创建，仍聚连班之众。后西寺复改连班，此寺遂废。康熙八九年（1669、1670 年）间独班渐盛，张、阎等姓复营建之，为独班新寺。五十年（1711 年），改封翁奏请得敕赐永寿寺。^③

京都十寺九为独班制，冈上守连班之旧。康熙甲子（即二十三年，1684 年），冈上东寺肇改新仪，从者二三十户。冈人恶之，诋为“独头蒜”。东寺者呼连班人为“连络保”。迨至辛未（即三十年，1691 年）以后，连独两坊渐不和，同席共座起争端，父子兄弟亦分各派。延及丁丑（即三十六年，1697 年）、戊寅（即三十七年，1698 年）之岁，其说益甚，虽妇人每因争论班制而愤愤然。即街巷中酒徒无赖亦为班而操拳，问其所以，则有毫无所知，是以有乙卯（即雍正十三年，1735 年）之讲班焉。^④

牛街礼拜寺原有“古制联班”碑，“光绪年间牛街礼拜寺改为独班，联班碑即废”。^⑤从明崇祯年间到清光绪年间（1875 ~ 1908 年）牛街地区穆斯林在“连

① 李增亮：《开封市东大寺记》。《中国穆斯林》1990 年第 2 期，第 23 页。

② 李增亮：《开封市东大寺记》。《中国穆斯林》1990 年第 2 期，第 23 页。

③ 《冈志》沈凤仪抄本。文中所述之寺，据为牛街清真寺，其后在牛街寺之东，建寺（该寺被称为东寺），牛街清真寺遂有西寺之称。刘东声、刘盛林注释《北京牛街志书——〈冈志〉》，北京出版社，1990，第 141 页，参见第 16、131、146 页。

④ 刘东声、刘盛林注释《北京牛街志书——〈冈志〉》，第 81 页。

⑤ 刘东声、刘盛林：《北京牛街》，北京出版社，1990，第 141、131 页，参见第 16、146 页。

班”、“独班”礼仪上的反复和教争，持续了两个半世纪。其间，父子兄弟分派，酒徒无赖为之操拳，说明教争已发展到严重程度。

就京都而言，这类分歧的出现多少与舍蕴善有关（见后），进而认为舍蕴善“在陕西从学于著名之常巴巴”。如果舍蕴善的弟子赵灿的记述无误的话，那么舍蕴善并不是在陕西，而是在山东济宁跟随常志美学经；至于新行与古行的教争，早在舍蕴善之前已经发生。可以说，舍蕴善在他从事教学的地区获得发展，进而使这一争论有所传播或深化而已。舍蕴善主张并传播“独班”与他的经师常志美、李延龄不参加“连班”礼拜有关。但这不是唯一的原因。

据《经学系传谱》，常志美、李延龄随马真吾、张少山学毕，返回济宁后，并没有立即开学授徒。两人“隐于峯山之岩洞间，而互相切磋熟悉出”^①。

不期年，东寺（即今济宁运河岸上之寺）请常先生，设义学，馆于寺之隔院，五时朝礼未常赴寺（今人不论有故无故，争言者麻曷特之贵，鄙薄不随班者，一何可笑，由其胸襟之学未广也），因其以连班为当然故耳。约二年，众耆固请诣寺，先生反复示以连班，不应，其众不从，故解馆。其众之半，愿遵先生之训者，修建大寺于西隅，由是二先生同堂授学，而伺独班已久，五拜时方往焉。^②

常志美“五时朝礼未常赴寺”，约有两年，完全是因为当地教民“以连班为当然故耳”。“众耆”一再请他到东寺参加集体礼拜，他则“反复示以连班”的不妥。可是当地教民并不认可他的意见。等到当地另建西寺后，他则“伺独班已久，五拜时方往焉”，参加集体礼拜。舍蕴善反对“连班”，显然与他的老师的做法有关。

以上发生的种种教争，不论是“扎指”之争、“拜诵婚丧”之争，还是“新行”、“古行”之争，“连班独班”之争，都不可避免地民间产生影响，进而涉及追随不同经师、阿訇的一般信教群众的宗教生活。其实，中国穆斯林中，除新疆地区少数人信奉十叶派或遵守逊尼派的沙斐仪学派教法外，基本上是按哈乃斐学派教法行事，有关的礼仪之争，表面上似乎全系细枝末节

① 赵灿：《经学系传谱》，第57、58页。

② 赵灿：《经学系传谱》，第57、58页。

而非教义教理、教法戒律上的根本分歧。有时，教争还会发生反复。^①对一般教民来说，应提倡求同存异，以信仰为重，在礼仪上各行其是，无须强求一律。这类争论并非教义信仰的不同导致的，而是“教仪中之见解有异”而出现的分歧。可是，深究起来，可能并不这样简单。

沈凤仪抄本对教争发生的原因，作如是说：

天下喜争好辩者，以有事为荣者，亦（莫）过于我回回矣。吾圣教法，备载于经典，大纲万目，纤细毕陈，可谓百世以俟圣人而不惑者也。岂其后人无知，弃大论小，各执一得之愚，自逞偏私之见，群蛙噪窟，坐井观天。讲班则争论经年，看月则纠缠不已。以至于朋友反目，骨肉愤争。更有甚者，关中、济南为教礼致伤人命者有之。西方回教诸国，争教礼而动干戈者有之。然教礼之是非，不惟（似应为“惟”——引者）畿甸（指当时京都附近地区——引者）有之，而西方回教国更多，抑不独中夏，而海外尤甚也。……是以教理之是非无岁不有。掌教之是非，无月不有，而寺中之教众之是非，又无日不有矣。……议礼之起伏，系一坊教门之盛衰，何也？就吾冈地论之，连班制、独班制之论，未讲时是非多，即讲连班、独班之后是非少。非无是非也，盖由己卯（即康熙三十八年，1699年）以前家给富足，饱暖生事；己卯以后生意萧条，自顾不足瞻养家口。睹现况是非少，而教礼之争议稍息也。^②

该抄本认为发生教争的原因，与当地的经济状况密切相关，作为一家之言，这一分析无疑合乎实际，也有一定道理。是遵经革俗，抑或是沿袭传统，最

① 如杨德元在《中国回教新旧派争之今昔观》中说：“联班者，即领拜之教长与随礼之教徒联肩立于一班之内。旧派领拜之教长，一人独立于众教徒之前，不与随礼者联肩；新派则主张必须联肩，教长不应孤立于前。”他又说：“伊斯兰教最重平等，领拜之教长与随礼之教徒联肩而立，颇合平等精神，自属新派之理由正确。旧派必反此而在前孤立，实未免偏执过甚！”[分别见李兴华、冯今源《中国伊斯兰教史资料选编》（上），第771、774页]“新”与“旧”本身是个相对的概念，各人的主张、观点不同，而有不同的看法，是很自然的事。关于“连班”、“独班”孰新、孰旧的问题，一度发生过反复，也是不可避免的事。之所以把“独班”同“连班”之争，与苏非主义在中国的传播联系起来考察，完全是因为苏非主义一贯强调精神导师在一般教民中的神圣地位，一般苏非应受制于道长。如果联系到“伊玛目”一词，既指领导者又有居于前列者的含义的话，一般教民的宗教生活与日常生活，也应受教长或阿訇的指导。这就决定了苏非主义在主张“独班”中的影响。“独班”在各地最终居于主导地位，表明苏非主义的影响所在。

② 刘东声、刘盛林注释《北京牛街志书——〈冈志〉》，第75、76页。

终导致某些地方的教争，完全是宗教内部的事，不应予以过多讨论。然而不可忽视的是，之所以发生教争，完全是因为受过经堂教育的经生，在读经结业后，是远赴他乡应聘“升帐”“开学”，还是继续游学，抑或是回籍任经师、阿訇，进而在讲授经文、宣教布道、日常言谈中，把有关的主张带到各地，使“新行”教理、礼仪传播开来，从而与遵守传统的寺坊教民发生矛盾。这是说，教争与经堂教育的影响有关，而经堂教育的兴起和发展后，在某种意义上可以说，与苏非主义可能或多或少的仍有一定关系。

应该指出，一个清真寺在礼拜方面是遵“连班”，还是循“独班”，这一“独班”同“连班”之争，表面上它是礼仪上的不同，实际上它标志着该寺的阿訇及其教民在教理上的认同，学理上的归属。这就出现主张“独班”者而被称为“新行”（或“新派”），而坚持传统礼仪的“连班”形式的，被称为“古行”或“古制”。是否可以说，它反映的是中国伊斯兰教究竟应遵循逊尼派，还是十叶派的学理及其相关的礼仪问题。^① 应该看到学理之争的背后，显然有着更深层次的原因。这里，有必要探讨逊尼派和十叶派在宗教礼仪方面的差异，完全是根源于两者在教理方面的差异所决定的。

1938年，薛文波参加“中国回教近东访问团”出访埃及、沙特阿拉伯、土耳其、伊朗等国。他回顾了伊朗的见闻。其中谈到伊朗十叶派礼拜时的情景。他说：

我们曾被邀参加一宴会，时五次礼拜之“底盖雷”（即“晡礼”、午后祷——引者）时，在此聚礼时，有许多未曾见过之情况，就我所忆，阿訇领拜不在班外，而与教众同班，跪拜起立，阿訇不念诵，而听班后一童子诵唤。^②

从薛的文章中，人们可以肯定地认为，他所看到的是十叶派举行的礼拜仪式。是否可以说，这显然是“连班”，而不是“独班”的形式。实际上，在《北

① 薛文波：《什叶派对中国伊斯兰教逊尼派的影响》，《清代中国伊斯兰教论集》，宁夏人民出版社，1981，第48~176页。

② 薛文波：《什叶派对中国伊斯兰教的影响》，《清代中国伊斯兰教论集》，宁夏人民出版社，1981，第157页。笔者曾向中国社科院外国文学研究所穆宏燕研究员谈过此事。她曾经在伊朗留学多年。对此，她通过友人了解，肯定十叶派穆斯林在礼拜中，有阿訇领拜。在与北京大学外国语学院吴冰冰博士和上海外国语大学东方学院的程彤博士谈起此事，他们提供了更为具体的细节。阿訇在清真寺领拜时，与一般参加礼拜的穆斯林不同，所立之处，低于平地。

京牛街志书——《冈志》》中已经有过类似的说法。它说：

连班之误，其来久矣，至圣辞世，四贤缙绪，接传道统，至尔里（即阿里——引者）十一代孙葛新（或卡西姆——引者）嗣位，教法大乱，异端蜂起，葛新避世莫知所之。后思葛新氏之贤，虚其位以待之，故退为连班。^①

这里说的“四贤”，显然指的是穆罕默德逝世后先后继哈里发职位的阿布伯克尔、欧麦尔、奥斯曼和阿里。“尔里”即伊斯兰教公认的第四任哈里发，同时也是十叶派的第一伊玛目。这里说的“十一代孙葛新”（或“卡西姆”，意为“擢升者”），即第十二伊玛目穆罕默德·本·哈桑（亦称为穆罕默德·蒙塔扎尔、穆罕默德·马赫迪等）。严格说来，葛新并不是阿里的“十一代孙”。从阿里的后裔推算起来，只是第十代；因为第二伊玛目哈桑和第三伊玛目侯赛因只是兄弟，应视为前后两任伊玛目，并不构成两代。其后的第四至第十二伊玛目共九代，均为侯赛因的直系后裔。认为传伊玛目位为“十一代”，此说为正；如说“葛新”为“十一代孙”，则误。至于伊玛目的真正含义，是指“站在前列者”。按照十叶派教义，它指的是“精神领袖”。在十叶派中，被奉为“精神领袖”的只有该派尊敬并信奉的12位伊玛目，而不是日常人们所闻所见的、被称为一般“教长”意义上的伊玛目。按照十叶派的隐遁教义，在第十二伊玛目隐遁期间，出现过小隐遁时期（按“隐遁教义”，到941年终止），这时先后由4位代理人（“纳伊布”）或使节（“萨夫尔”），成为隐遁伊玛目与信徒之间联系的中介，起着传递信息、接受对伊玛目的奉献、带回伊玛目的答复等作用。其后，则是不再有代理人的大隐遁时期（按“隐遁教义”，从941年起一直延续迄今）。在期待隐遁伊玛目的再世、复归的期间，让主持礼拜的伊玛目所站立的位置一直空着，“虚其位以待之，故退为连班”，这完全是信仰的需要，以此期待他以马赫迪的身份再现。

按照十叶派教义，伊斯兰教内无教士阶层，每个人的灵魂都可以与真主直接交往，每个人在真主面前都可以为他自己辩护，无须他人为中介，也无人可以替代伊玛目的地位主持日常的礼拜。^②从信仰出发，作为凡人，显然愿意“虚其位以待之”，热切期待马赫迪的再世、复临。是否可以认为，实行

^① 《北京牛街志书——《冈志》》，第83~84页。

^② Ameer Ali, *The Spirit of Islam*, University Paperbacks, Methuen: London, 1965, p. 125.

“连班”，完全是受到“虚其位以待之”的影响而采取的某种礼仪形式。就中国伊斯兰教一度发生的教争而言，在礼仪上反映的是由“连班”向“独班”演变，而在实际上是否可以说，它不过是逊尼派伊斯兰教最终取代十叶派伊斯兰教在中国的地位的演变；或者说，这大致反映了中国伊斯兰教最终由受十叶派伊斯兰教的影响，转化为逊尼派伊斯兰教居于统治地位的演变过程。^①

九 学理之争

从16世纪下半叶兴起到18世纪时，经过几代人的发展，已经培养出一批著名的经师。约于17世纪下半叶，济宁著名经师常志美的两名弟子舍蕴善（即下引文中所说的舍云善）和王允卿在北京相遇，发生了有关《默格塞德》（或《默格索德》）是否应该在宣教过程中，讲解该读本的教学。在王允卿看来，《默格索德》是一本“异端”著作，不应在教民中宣讲；而舍蕴善则认为可以在宣教过程中介绍该读本的奥义。这是经堂教育发展过程中发生的又一重大教争——学理之争。当时，常的另一名弟子安宁宇已在北京的清真寺从业，成为这次有关学理之争的见证人。

如上述，《默格索德》是一部苏非主义关于宗教哲学的著作，曾被经堂教育选为参考读本。它的基本内容是阐释宇宙万有的缘起及其性理的发展、变化之书。在中国伊斯兰教中发生学理之争，具有极其重要的意义。学理决定人们信仰的基本走向，进而影响人们的礼仪行为和生活方式，甚至反映出教民信仰的派别倾向。

根据目前掌握的资料，这一争论尽管只发生在局部地区（如北京），但它对中国伊斯兰教的发展和影响却非同一般。

《北京牛街志书——〈冈志〉》说，常志美的“受业弟子多所成就，江淮以北有知名者曰王允卿，曰舍云善，曰安宁宇。允卿通典故，云善熟性理，宁宇谙文义，其间贯串博雅者，推云善为最”^②。由于当时牛街教民并不了解王允卿和舍云善的学问各有所长，不仅对待王、舍的礼遇、态度不同，而且在随后的事件发展中，甚至妄称舍为“邪教”，险乎发生“捶死云善，焚毁邪书”和“构讼”事件，进而导致王、舍的论辩。该书记载了“学理之争”的前后过程。它说：

① 关于十叶派伊斯兰教思想在中国的影响问题，可见金宜久《王岱舆思想研究》，民族出版社，2008，第129~136页。

② 刘东声、刘盛林注释《北京牛街志书——〈冈志〉》，第48页。

后允卿游学来京，冈人如获珍宝……仰若神明……允卿讲说典故，侈演天堂地狱之说，冈人益神之。俄云善亦来京，迎接之仪，亚于允卿。及闻天人性命之理，冈人兴致索然。居月余，礼遇渐衰，云善遂移东城。东城豪富金、张诸姓，扫榻以候之。云善有书一卷，名《默格塞德》，谓性有四种：曰金石之性、曰草木之性、曰血气之性、曰真常之性。万物各具一偏，而人则兼有之，喜其学者，多从之学。允卿素与云善不协，谓冈人曰：“吾先师尝言：‘《默格塞德》乃外道书籍，不许传讲。’今云善背师训，倡邪说，将来必为正教之大患；况吾圣遗言：‘千余年后，吾道必有异端者出，蛊惑人心。’此正当其时矣。”冈人偏僻好事者，听允卿之言如遵诏敕，相对而泣曰：“不意吾教生此异端。”遂聚谋曰：“不若捶死云善，焚毁邪书，庶免遗祸后人，且亦有功正教。”允卿又止住。于是众口喧传，呼云善为邪教。东城恶养邪教之名，传言欲构讼。信使往来，是非渐起。冈有马次泉者，辩士也，集众议曰：“王、舍二师之邪正，吾侪所不能辨，《默格塞德》吾辈又不能解，吾乡不有安宁宁宇乎？彼亦常老师之高弟也，何不就彼一问，以定是非。”众曰：“善，若彼不以实对，先挝杀之。”宁宇惧，匿厕中。众以□击户曰：“老安！汝知而不言，陷我愚人于外道，尔不出，拆尔室矣。”宁宇始开门揖众人，泣曰：“先师封锢此经久矣，谓出外道之手，后学不可习也。”众曰：“决！吾等将扯舍、王二师会讲，以师为证，师毋辞。”宁宇曰：“是吾责也，焉敢辞。”于是择日召集东、西教众数十人，拥舍、王二师会讲于琉璃厂巴振宇家。中庭供真经三十册，允卿、宁宇跪而誓曰：“允卿等为教法严重，恐异端贻惑后人，今薰沐会讲，以真经为证，不得以是为非，以非为是，各怀私心，愚惑庸俗，及不遵圣训，袒庇党与（似应为‘羽’——引者）者，庶不得造物之慈□，临终不得正道。”誓毕归座。马次泉紧逼王允卿之左。^①

随后，辩论开始。首先由王允卿向舍蕴善发难。

允卿问曰：“先师在日，余屡请《默格塞德》之书，师言：‘看不得！’兄何违训妄传，遗祸后人也。”云善曰：“《默格塞德》所载皆性命之学，兄所习皆因果报应之说。先师知兄之学业尚浅，故说‘看不得’。为兄‘看不得’，非天下人皆看不得也。”冈人曰：“但平心讲理，不可

^① 刘东声、刘盛林注释《北京牛街志书——〈冈志〉》，第48页。

以巧言欺侮我王师。”允卿曰：“学之浅深，姑且不辩，我所读经典不少，皆言性一而已。兄所言性有四种，岂非大悖圣人经籍乎！”云善曰：“兄读经虽多，不过讲论斋拜课诵、饮食禁忌、天堂地狱诸说，乃教律耳，其于性命之理，兄何梦见？夫性虽一也，然有精粗之理，人得其精，故能兼有，粗物得其粗，故不能兼有其精。分而言之有等级，合而言之实一性也。今夫石之能长，金之能坚，是金石坚长之本性也；虽能坚长而无荣瘁。草木之为物也，能长、能坚、春生、夏荣、秋萎、冬枯，是草木具坚长之性而又有生死也；虽有坚长生死，而无知识。禽兽之为物也，有强弱、有生死、有气血、有喜、怒、爱、恶等情，是禽兽之性，具坚长生死，而又有血气知识也；虽有知识而不能明义理。惟人为万物之灵，得二仪之精粹，括四性之全体。人之周身骨节，由小而大，自柔而刚，乃金石坚长之性也；皮肤毛发，肌肉血脉，少而盛，老而衰，乃草木荣枯之性也；饥食渴饮、好逸恶劳、喜怒偏僻、贪欲不已，乃禽兽血气之性也，至于辨善恶、明义理、序彝伦、识本来，乃真常之性，惟人得之，三种皆不得也。物之大者能包小，职之贵者能兼贱。分而言之有四种之名，合而言之即精粗之义也。”语未终，吴玉寰曰：“舍老师且止，王老师以谓何如？”允卿曰：“算着！”冈人色渐沮。马次泉眼视王允卿而蹶其足。云善曰：“兄所读教律诸经，用以劝俗则有余，以之讲性学则不足。吾教道理渊深，岂善恶果报之说可以尽知。西域诸国，开科取士不止一端，有教律，有史学，有诗词，有格物，有医术、占卜，有算法，有军旅，有性学，惟性学一门，极尽精微。开辟以来，真经圣训，的的有据，历代圣贤皆从此道而出，非若他国谈性，不得其源，杜撰模拟，自创臆说也。兄常以我为异端，适吾所论果异端乎？”马予良曰：“舍老师请暂歇，问安老师以为何如？”宁宇曰：“舍兄之言有理。”冈人问安老师：“向日云何？”宁宇曰：“余向日大误。”众问王老师何如？允卿曰：“也是。”巴振宇曰：“既曰是，则不必讲矣。且吃饭。”^①

此次论辩最终以王允卿、安宁宇等人认可舍的说法结束。有关论辩的记述表明，王允卿虽受到牛街教民的拥戴，但他仅“通典故”、熟悉“天堂地狱之说”，并不等于掌握伊斯兰教的全部知识，更谈不上了解苏非主义，故在学问上稍逊于舍蕴善。

^① 刘东声、刘盛林注释《北京牛街志书——〈冈志〉》，第48~52页。

在当年的经堂教育中，经师是否传授苏非著作（如《默格索德》），除了经师本人是否有功底、有学识、有能力讲解这类苏非著作的思想主旨、是否乐意向经生传授苏非读本外，还取决于经生本人在学业、水平、才华、禀赋等方面，以能否接受苏非学理为转移。所谓“出外道之手，后学不可习”，这是说，从伊斯兰教正统信仰看来，那些未被吸引和纳入正统信仰的苏非主义，显然是“出外道之手”。如果从总体上观察伊斯兰思想发展进程的话，并非苏非著作“看不得”，而是指那些在学业上还有所欠缺、无法理解苏非深邃哲理的经生“看不得”。因为他们掌握的基础知识还难以理解、参悟这些哲理的深邃奥义，故而“后学不可习”“看不得”。

显然，这一教争并不是原则性的争论。因为自伊斯兰教权威安萨里把苏非主义引入官方信仰以来，苏非思想已内在于伊斯兰教之中。问题在于，一方面是有没有人去揭示它、说明它、传授它，而不是厌恶它、扼杀它、回避它。把苏非主义视为“异端”“外道”并不等于万事大吉。另一方面作为“外道”或苏非著作，事实上是与纳入官方信仰的苏非主义是获得平行发展的。从正统观点看来，《默格索德》出自“外道”之手，从更高、更宽泛的眼光看来，它同样是伊斯兰教的著作。其内容、其思想、其深奥含义，并不亚于其他著作，更是一般律法著作难以比拟的。

上引学理之争中，舍蕴善传授的《默格索德》，是一本阐述“性理之学”的苏非著作。如上述刘智在撰写《天方性理》第一章至第五章时，曾引用《默格索德》15段内容，借以表明他的有关观点源自该书。^①

张中在《归真总义》中，如上述，多次提及和引用多本苏非著作。其中，就包括《默格索德》。此外，他在“译解”（翻译并注释）称为“率苏理经”的《四篇要道》（又名《四篇要道精译》《四篇要道译解》《四篇要道补注便蒙浅说》）^②时，也提及《默格索德》。

马复初《汉译道行究竟》（亦称《道行究竟》），可能即以《默格索德》为底本的编译本。只是马复初称它为“墨格索德”。马在编译过程中，可能借助了刘智《天方性理》关于大小世界的清浊内外之说。对此，他说：

前经墨格索德所言，小世界身心显著，清在外，而浊在内。亦有乎大世界之显著也。但刘一斋夫子以小世界之分形，实用反乎大世界也。

① 分别见刘智《天方性理》第一章至第五章小体字原注。

② 金宜久主编《伊斯兰教辞典》，第477页。

大世界阳在外，而阴在内。小世界清在内，而浊在外。大世界以外为上，小世界以内为上。故以心为天，以身为地。理明事顺。余以阿尔比译之。以归一斋之言。^①

这里，“一斋”即刘智。“墨格索德”系中国穆斯林学者经常引用的波斯文著作。“阿尔比”即阿拉伯文。这表明，马复初在编译《道行究竟》时，没有沿袭波斯原著的说法，而是按照刘智的观点予以改动。

应该看到，“学理之争”涉及如何理解经著的问题。它通常在宗教从业人员或学者之间进行。可是，作为宗教从业人员或学者，他们的言谈、行为往往会在教民中引起不可忽视的影响。在上述舍王辩论后的归途中，参加此次论辩的马次泉向王允卿明确指出：

舍公不曾寻汝，汝自寻舍公。汝学不及舍公，当逊避之。既不自揣，惹出事来到此地步。即合强辞以夺之，无理之处，汝亦该狡出理来；学又不精，辞又不强，反委之于命运，不大扯淡乎！倘前日愚人信汝之言打公，岂不屈死舍公，而累及他人乎！^②

如果当时不是采取辩论的办法，而是任由教民“捶死云善，焚毁邪书，庶免遗祸后人”的冲动，必然造成严重的流血后果。总算有几位明白人及时化干戈为玉帛，著名经师和阿匄舍蕴善没有为此而丧命。

十 经堂教育的基本特点及其影响

十字军东侵，给地中海东岸地区民众带来巨大痛苦和灾难，导致苏非主义在当地的急剧发展。同样的，苏非主义在中亚地区的急剧发展，则与蒙古铁骑西征造成的灾难密不可分。可是，16世纪下半叶胡登洲倡兴经堂教育时，选用上述诸本苏非著作作为读本，在很长一段时间内一直受到经堂教育的重视，并不是因为经堂教育兴起之际，明王朝发生了什么重大动乱或战争，需要以苏非著作作为精神慰藉之书。

经堂教育之所以选用苏非著作作为读本，可以推论的是，一方面，可能与

① 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第五章。

② 刘东声、刘盛林注释《北京牛街志书——〈冈志〉》，第52页。

这些著作当时在外界的流传和影响有关，它们被苏非传教士先后介绍到中原地区而被接受下来；另一方面，则与当时的人们对外界的认识和了解仍受限制，无法予以甄别、挑选，为开展相关教育，自觉不自觉地把苏非传教士输入进来的著作予以认可。经堂教育一旦选定这些著作作为读本，就会被沿袭、延续下来，其影响的深度和广度也就难以预料。

自经堂教育兴起，到20世纪初王宽创办伊斯兰教新式教育，经堂教育在中原地区大致活跃了近三个半世纪。即便是伊斯兰教新式教育不断发展，进而在20世纪中叶以来，一些穆斯林相对聚居的地区，陆续建立伊斯兰经学院校，但在一些地区（如西北），师徒式的教育形式不仅与经学院校并存，甚至还有不断发展之势，这是伊斯兰教发展不可避免的事。

从早年间堂教育的整个发展情况来看，它大致具有如下的基本特点；

第一，经堂教育的目标在于培养宗教从业人员，或者说，培养宗教事业的接班人——即经师、阿訇。经堂教育传授的教材或课本完全环绕这一最终目的服务。经堂读本虽然是波斯文和阿拉伯文的，但在教学中使用的语言是日常的生活用语——汉语，或是以经堂语（与汉语有些微区别的宗教用语）从事教学。从经堂教育兴起以来，它的教学课本就相对固定，或是基本上没有什么大的变化，这一直延续到20世纪初。

第二，经堂教育隶属于清真寺，它的经费来自教坊。它纯粹是民办的宗教教育，明清政府从不予以财力支持。被称为开学阿訇的经师，一般由寺院或教坊聘任，并由寺院、教坊或教民供养。它的经生的生活，也由寺院、教坊或教民负担。经堂教育规模的大小，可以接受经生的多少，完全取决于教坊及其教民的经济状况。那些富裕地区的寺院或教坊，财力充沛，可以聘请著名、有学识的经师为开学阿訇从事教学，招收的经生可以相对的多一些；多者十余人，少者三五人。而财力较为薄弱或贫困的地区，只能聘任学识水平稍逊的阿訇为经生授课，招收的经生则要少一些，仅一两人。

第三，经堂教育的对象，一般来说大多是来自贫苦家庭的年轻人。他们的父辈往往也是宗教的从业人员。不少经生出身于经学世家，可能是当时年轻人继承家业或是一条重要的生活出路。由于经生的家庭经济条件的限制，一般来说，他们很少有力量购买课本，而是由个人通过抄写教材的形式，获得读本。经生的学习，没有年限的严格规定。有时，那些尚未完成学业的经生，可以向期待新受聘的阿訇学习；有的经生也可能跟随从教的阿訇到新的寺坊继续学习。他们学到一定的程度，被认为基本掌握了经堂的读本，而开学阿訇无法继续传授新的知识后，就可以结业。通常由所在寺院或教坊为他

举行学习结业（或毕业）的“挂帐”仪式，既表示祝贺，又表示欢送，作为学习结业的标志。这些经生，还可以采取“游学”形式，到其他地区跟随新的经师继续深造。纳国昌著文介绍云南经堂教育重视仪式并为此订立“章程”，看来具有普遍意义。^①可能考虑到经生没有经济条件为就业添补衣物，还为之赠送宣教布道时穿着的长袍，这含有对就业经生的资助性质，使之赴任宣教和授业时，有得体的服饰。

举办过这类学习结业仪式，意味着该经生以后可以就任阿訇（“开学阿訇”）之职（或者说，已具有了可以“开学”授课的资格），只是有待其他寺院的聘任。在经堂教育发展过程中，寺坊往往采取阿訇聘任制，聘任有一定的任期。

值得注意的是，伊斯兰教在中国的发展，在具体问题上，同样可以看出苏非主义与中国经堂教育的关系。关于“穿衣”的“章程”，“实古来先圣先贤所创举”，“维持教道”之说，^②表明经堂教育为品学兼优的经生“穿衣”，与苏非派为门人弟子修业功成“授衣”两者之间似不无关系。这与苏非教团的精神导师为其弟子功修结业授以长袍（“希尔卡”）^③以示祝福的仪式，亦极相似。所不同之处在于，经堂教育授予的是新长袍，而苏非教团赐予的则是破衣衫。

第四，经堂教育沿袭师徒式的口耳相传的教学形式。由于不同教坊的经济条件不同、寺院大小有异，可是培养阿訇这一目标不会有所改变，这就导致有的寺院不管有无条件一律招收生员，从事教学。这是纯粹的宗教教育，一切都环绕所读课本学习，从不涉及一般的文化知识。教学中口传心授的形式，更多的是背记教师传授的知识。为了便于理解和掌握教师的讲解，经生往往以阿拉伯文和波斯文的拼音字母，对疑难的经文段落，注释或写下个人的学习心得；此类形式，通称为“消经”（即以此“消化”疑难经文；以后转而称为“小儿锦”）。除了大的城镇寺院的经堂教育，有着一定的水平外，有的乡村寺院的教学水平，受到师资水平等条件的限制，在很多情况下，只能在低级基础上重复，难以提高经堂教育的整体水平。

经堂教育在传承伊斯兰教知识、培养宗教从业人员、延续中国伊斯兰教方面所起的重要作用，不应低估。此外，还应看到它对中国伊斯兰教的发展，

① 纳国昌：《板刻〈考试清（真）教穿衣章程节略〉》，《中国穆斯林》1911年第3期，第21~25页。

② 纳国昌：《板刻〈考试清（真）教穿衣章程节略〉》，《中国穆斯林》1911年第3期，第23、25页。

③ “希尔卡”（Khirqa）原文的意思是“破布”。这里，实际上是指有补缀的长袍。苏非教团以其不同服饰而相互区别。穿着“希尔卡”为的是表明对所从属的教团的规章、誓约的服从，也象征着所从属的教团的生活方式和精神修炼道路。T. S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, p. 55.

以及其他方面有着不可忽视的重要意义。应该看到，经堂教育对中国伊斯兰教发展所具有的影响。大致说来，可以归纳为如下几个方面：

其一，经堂教育培养了从事伊斯兰教著述的人才。这些人为汉文伊斯兰教著述的发展奠定了基础。就中国伊斯兰教的知识分子来说，大致通过两种不同的途径培养成才。

一类是适当学习汉语文基础知识（学儒）后，再接受经堂教育，或是接受了经堂教育后再学习汉语文知识。其中，接受经堂教育，是这类知识分子成长的基本道路。具有典型意义的如伍遵契，他的汉语文已达到秀才的水平，以后放弃功名而专攻经堂读本；后者如王岱舆，他在“自叙”中说：

自予幼时，未习儒者之学。及乎成立，粗能识字，亦不过往来书记而已。至于壮盛，自惭庸鄙，始阅性理、史鉴之书，旁及百家诸子，稍通大义……^①

他们得以从事汉语文的写作，同他们具有一定的汉语文的基础是分不开的。

另一类是自幼接受儒学教育，以后从事教学和写作。他们的伊斯兰教知识，完全源自家学和自学。马注是这方面的典型例子。他在自传（《郁速馥传》）中说，他

与兄渥受业于虚白先生之门（原注：虚白，姓张，讳世明，与师孔同登乡试，明永历朝曾为礼部中书），众皆嬉戏，先生笃志好学，师甚异之。七岁而孤，祖之云公怜之倍切，未几祖故，家计凋零。吴母孀居，纺织治农，为先生学。十六试泮，十八而吴母故。治乱频仍。未尝辍学。明永历丁酉，建国滇中，为阁下扶纲所荐，擢之中书，旋改锦衣侍御。^②

他自幼年起就一直勤奋好学。1657年（永历丁酉），永历帝在云南建南明朝时，他曾经短期任文书和“锦衣侍御”。南明亡，他“退而与门弟子讲心性之学”^③，从事教学生涯。以后又赴各地游学。

二十余年，幸得游于燕、鲁、吴、越、齐、楚、中山、秦、蜀、滇、

① 王岱舆：《正教真诠·清真大学·希真正答》，“自叙”，第16页。

② 马注：《清真指南》卷之一，青海人民出版社，1989，第28~29页。

③ 马注：《清真指南》卷之一，青海人民出版社，1989，第30页。

黔之（地），会海内名师，或睹其书，或见其人或闻其教，采天下之遗珍，一准于经书，择圣贤要录，揆以禁律……^①

他在各地游学、交往的友人中，大多是“教领”（教长或掌教）、“明经”（明清对贡生的敬称）。他们“赠言”的文采，表明这些友人，都受过经堂教育的影响或是本身就是经师、阿訇，他们也都具有深厚的儒学造诣，因而对马注的写作，有着不可忽视的影响；有的还校阅或参订了他的《清真指南》。尽管他的成就，不是直接来自经堂教育，但多少仍与经堂教育有关。

其二，经堂教育培养的经师、阿訇，一般来说，都是穆斯林中的佼佼者。其中，生活在西北地区的这些宗教从业人员，有的成为当地早年道门的传道者、办道者，或者说，成为道门的创始人。中国伊斯兰教道门制度的创立，是与穆斯林中苏非主义的传播分不开的。苏非主义在中国穆斯林中产生影响，主要通过两条途径。一条是与来华的苏非传教士传播他们的神秘主义有关；他们或是直接在西北地区宣教布道中，传播苏非主义，或是通过携入中国的苏非著作，在穆斯林中产生影响。另一条是与中国穆斯林赴麦加朝觐或游学期间，在与苏非接触过程中，受到他们的影响，有的到境外（如也门、中亚、印度）或是到境内（如新疆的叶尔羌、青海的西宁）的苏非道堂深造，进而接受苏非主义。

根据目前掌握的资料表明，无论是在国内接受苏非主义，还是在境外接受苏非主义，这两条途径都与宗教从业人员有关。

能够成为早年的传道者、办道者，或是成为道门的创始人，不仅仅是因为他们都是伊斯兰教的虔诚信仰者，更为重要的是，他们都具有宗教从业人员的身份和具有相关的学识。他们之所以能够成为宗教从业人员，是与他们受过经堂教育有关。

其三，经堂教育培养了一批热忱、认真、踏实、无私，具有一定伊斯兰教知识，并献身于伊斯兰教事业的穆斯林。经堂教育的经生，来自不同地区不同的教坊。有的经生，由于社会的、家庭的或个人的种种原因，中途辍学，难以继续完成学业。这部分经生，不得不返回各自的教坊，或是务农、做工、经商。

清真寺院或教坊，除了阿訇主持教民日常有关的教务，经师从事相关的培养经生的教学活动外，还有大量的工作需要人们去从事。这些工作，一般来说，并非经师、阿訇的职责，也是他们心有余而力不足、难以完全亲自动手去从事的。就是说，一方面，任何一个寺院或教坊，以至于经师、阿訇都

^① 马注：《清真指南》卷之四，第177页。

需要有人主持教务以外的、教坊的宗教活动（如组织节庆或其他杂务活动）。另一方面，寺院或教坊又要从乐意尽义务的穆斯林中，物色更适合并胜任担当此类事务的人选。显然，能够被选中的人，首先是那些虽然未能完成学业，但他们比之一般教民，多少受过一定宗教教育的穆斯林，他们在各自的教坊中，有着其他教民无法发挥才能的条件，起到了其他教民难以起到的作用。他们虽然还不能任职经师、阿訇，但是，他们往往活跃在不同的教坊里，承担一些义务性的、无偿的工作。他们协助经师、阿訇，积极、热忱地为教民、寺院或教坊服务，成为教坊或清真寺的骨干成员。正是他们，同经师、阿訇一起，在延续伊斯兰教事业，促进中国伊斯兰教的发展，作出自身的贡献。

其四，经堂教育总是隶属于一定的寺院。寺院在建造或修缮过程中，总会沿袭所在地区的习俗，为之树碑立传（它以阿拉伯文、波斯文，或是以汉文撰写碑铭），或是在大殿、经堂中，悬挂起条幅、楹联、匾额。这表明伊斯兰教在中国完成了它的地方化和民族化的演变。它使得伊斯兰教在与中国传统文化交融的过程中，在扩展中国传统文化的影响方面，起到了重要作用。伊斯兰教不再是异域的外来的宗教，它成为中国宗教的一个重要组成部分。寺院的做法，受到一些中上层的穆斯林家庭的仿效，也会在居室客厅中悬挂条幅、楹联、匾额。由于有的条幅、楹联、匾额的内容，言简意赅地反映了苏非主义的深邃奥义，这样，苏非主义也就通过寺院和经堂在民间产生它的影响。

然而，不可否认的是，由于在经堂教育中经师教授苏非著作，经师本人和经生在学习这类著作过程中，他们在思想和言行上受苏非主义影响则是不可避免的。根据《经学系传谱》，当时经学对“学者”有五点要求，即

凡学者之取有五。一取有学焉，选其学有大成也；次取有传焉，选其劝训诲有法也；三取有德焉，选其素履无玷也；四取有言焉，选其劝诫有方也；五取有守也，选其贫困自甘者也。^①

这里的“学者”指的是经堂教育中学习的经生。他们应在学业、授业方法、个人品德、训诫有方和甘守清贫等五个方面能为人师表。在学成后，“则当示群迷而归正，诲后进以务学，达则奉明命而传经授徒，穷则循圣行而律身济己。”^② 对这些“学者”来说，他们在学识上无论学成与否，均应“富则惠

① 赵灿：《经学系传谱》，第6页。

② 赵灿：《经学系传谱》，第9页。

人，贫则自守”^①。既然经学要求“学者”或是“传经授徒”，或是“律身济己”，“富则惠人，穷则自守”，通过学习苏非著作进而修身养性则成为某些“学者”追求的一个基本目标。

一般地说，自经堂教育兴起以来，如上述，学经者的家境往往贫寒。它在一定程度上解决了某些贫困家庭青少年的生活出路；当然，他们要修成学业仍然是极其艰辛的。在他们学成后，即使被聘任为授业的经师、阿訇，富裕者也不多。他们的后代往往会接父辈的班，赴经堂求学，继承从教事业。这在延续宗教从业者方面却起着极其重要的作用。由于客观条件和受苏非著作的影响，很多经师和经生在学成后，往往按苏非的生活方式廉洁自守、修身养性、安贫乐道。这方面的例子不胜枚举。

例如，胡登洲本人，“昼夜钻研，刻苦考察，冬不炉，夏不扇，友不安于衽席者数年，乃深明正心诚意之学，贯通尽性穷理之源……”^②

胡登洲的三传弟子穆有礼（固原木厂沟人，海文轩的学生），“设学成都，劝教全蜀，异籍颇多，无传后学，后人峨眉山不返。”^③

胡登洲的二传弟子冯少泉的学生马世英（祖籍泾原，圪塔关人俗称二圪塔师）和他的兄弟三人，“俱习经学”。马世英“及讲理学道德之经，遂轻尘世”^④。

常志美和李延龄的弟子中，马事一（济宁人）“轻尘务施，巨富倾家，甘贫自守”；张化宇（张秋人）“学成而轻尘出世”；石安宇（泊头镇人）“其学既成，深得入道归真之理，遂贱世而负出尘之念”；伍遵契（江宁人）“借学译经（指苏非著作《米尔撒德》——引者），究其意念，咸欲宏斯大道，兼援迷途，以之始能增及修教者，入道之一助云尔”。^⑤

至于常志美和李延龄的弟子舍蕴善（渭南人），则取道号“破衲痴”，他“读修道诸经（即推黎格忒^⑥之学，乃《米而撒特》并《勒默阿忒》诸经），兼观性理，合其旨义，统成一家之说……”他因“多内养功夫，故童颜鹤发，精神饱满”^⑦。

舍蕴善的弟子赵灿取道号“裕心贫者”。他同样坚持贫困生活：“行厨断火薄朝夕，愧视腰缠不足着”，“一椽容膝奇茅檐，最苦蝇飞酷日炎”，“屋漏

① 赵灿：《经学系传谱》，第8页。

② 赵灿：《经学系传谱》，第1页。

③ 赵灿：《经学系传谱》，第32页。

④ 赵灿：《经学系传谱》，第37页。

⑤ 赵灿：《经学系传谱》，第54~65页。

⑥ “推黎格忒”系“塔里格”的音译，意“道路”或“方法”，此处实指精神修炼的“道乘”之学。

⑦ 赵灿：《经学系传谱》，第87、91页。

连朝淫雨稠，乏薪悬釜事堪忧”，从而不得不“食带生芥面”，“以蔓菁根充食三日”^①。这是赵灿艰苦学习生涯一个很好的写照。

冯通宇的弟子王明宇（河州人），在赴麦加朝觐途中被掠至西藏为奴约有两年。后来，王遇一“吾教道长”并拜之为师而获救。道长“授以修道的性之学”，以后在“馨都司托呢”（即印度斯坦——引者）“开设道堂”授学，“授徒数千，迄今未返东土。”^②

仅从《经学系传谱》所述经师或经生在学得苏非主义后，或按苏非生活方式度日，或隐世索居，即可看出苏非主义对经堂教育影响之一斑。

自经堂教育兴起以来，各地以寺院为中心的宗教教育，往往沿袭传统，对前人口传心授的教学方法和传授的教材读本，没有进行过有意义的变革。只是进入近代以后，中国伊斯兰教的一个重要发展是，一方面对苏非主义的认识日趋深化，在很多地方的经堂教育中，已放弃了苏非著作为读本的做法；另一方面，在很多地方的经堂教育，陆续采取中阿并授的教育方针，增加了汉语教学，或是增加了经生的文化课学习。这些做法无疑适应了社会生活现代化、世俗化发展的需要，具有其重要的意义。

然而，应该考虑到中国伊斯兰教地方化和民族化的特点。就全国来说，中国穆斯林人口的分布极不平衡。他们主要集中于西北地区，另外在云南、河南、山东、山西、河北等省的一些地区，也有相对聚居的教民。早年，中国伊斯兰教没有自上而下的统一的权威性机构，难以统一部署各地的经堂教育，这在一定程度上对经师（或开学阿訇）确定或安排教学读本无法予以统一，而经师则根据个人所长，继续沿袭口耳相传的教学方法，传授个人熟悉的学问。因此，苏非著作对当前西北地区的经堂教育，仍然有着一定的影响。例如，华寺门宦第八代传人哈三·马鸿章的恩师周文魁阿訇（世称“桥窝阿訇”），毕生传授印度著名苏非希尔信迪（伊玛目·冉巴尼）的苏非学理。20世纪80年代以来，马鸿章阿訇继承了周文魁阿訇口传心授的教学方法，继续传授希尔信迪的思想。20世纪末，马廷义在翻译了《玄机与真光》和《人类——起始与归宿》的基础上，根据马鸿章阿訇传授希尔信迪苏非学理的录音带，翻译了他的书信集，以《麦克图巴特·书信集》之名于2005年出版问世。^③就是说，苏非主义在西北地区一直获得流传。

苏非著作通过汉文经堂教育的教学，除了影响到某些经师、阿訇仿效苏非

① 赵灿：《经学系传谱》，第10、11页。

② 赵灿：《经学系传谱》，第77~79页。

③ 伊玛目·冉巴尼：《麦克图巴特·书信集》，马廷义译，天马出版有限公司，2005，第1~2页。

的功修道路和生活方式外，还应看到它为苏非主义传播，奠定了思想基础或群众基础。其中最为重要的是，那些受过苏非主义教育的经师、阿訇中，具有一定儒学基础者，所从事的汉文著述，不仅对伊斯兰教的传播起到了重要作用，而且在他们的著作中有关苏非主义的内容，成为穆斯林了解苏非主义的重要来源；同时，也对教外人士了解伊斯兰教起到了积极作用。同样不可忽视的是，经堂教育培养的经生中，有的在任职阿訇以后，在来华的苏非传教士的影响下，成为西北地区的传道者、办道者，或是某个道门的始传人，这对苏非主义的传播起到了相当重要的作用。还应提及苏非主义在民间的影响，这类影响实际上已与民众的现实生活相关联，更是不得不涉及并予以关切的。



图 2-3 张家川宣化岗静修室 马守途摄

第三章

汉文伊斯兰教著述与苏非主义

伊斯兰教在中国传播过程中，不断地吸取中国传统文化的滋养，逐渐完成它在中国的地方化和民族化的发展。如上述，有的苏非著作被奉为中国经堂教育的读本，有的为穆斯林知识界所习读，这对苏非主义的传播，起到了重要作用。明末清初，随着那些习儒的穆斯林学者、特别是习儒学经的穆斯林学者的成长，汉文伊斯兰教著述（或中国伊斯兰教汉文著述，以下简称汉文著述）的不断涌现，标志着中国伊斯兰教的发展进入一个新阶段。这里说的“著述”，实际上既有翻译、编译、注释的作品，也包括穆斯林学者的笔记和独立的创作。以汉文从事著述，成为经堂教育以外的，中国伊斯兰教文化学术活动的重要表现形式之一，是中国伊斯兰教成熟的重要标志之一。从事汉文著述者主要是一部分经师、阿訇，当然，也有从事著述的穆斯林学者。苏非著作成为汉文著述作品的主要思想素材之一。加之，有的宗教从业人员在旅途、游学活动中，会接触到苏非派成员，有的进而在当地苏非道堂中修道学业。他们在回国以后，很自然地要将旅途中的见闻以及苏非派的思想、生活、礼仪、活动，以口头的或书文的形式介绍给自己的教胞，有的则携带有关的苏非著作返回，这成为以后问世的汉文著述的又一重要思想材料。这些汉文著述在不同程度上反映了苏非主义的影响，为我们研究中国伊斯兰教与苏非主义关系的有价值、有意义的资料。

一 汉文著述的兴起

探讨汉文著述的发展历程，首先应该提到的是经堂教育的创始人胡登洲。根据现有资料，还无法断言胡究竟是否为后人留下汉文遗作。可是，值得提

出的是，他不仅在幼年时曾“习儒”、在“高太师馆中习读”^①，具有儒学根基，而且在创立经堂教育前，已有“慕本教经书，欲译国语”的心愿，主张“按东土之音配合其节，究于理之赅而不偏，辟之平而有味”^②。据《经学系传谱》，经堂教育到赵灿写作该书时，已培养出一批知名的或仅知姓氏而不知其名的经师、阿訇，约有260余人；至于不知其名其姓的，可能还有一些。其中，究竟有多少经师、阿訇具有儒学基础，赵灿没有提供有价值的资料，目前难以做出推论。但在这些经生中，可能已有习儒后再跟随胡登洲或他的门人弟子读经的。这是汉文著述在中国伊斯兰教中获得有成效发展的一个重要原因。

事实上，在胡登洲倡办经堂教育之前，在寺院的阿訇们已用汉文从事写作。例如，山东济南清真南大寺的陈思撰写的《来复铭》，就是以儒家语言表述伊斯兰思想的作品。^③ 这是最为典型的事例。^④

汉文著述的兴起，使得中国伊斯兰教的文化发展进入一个新阶段。继经堂（或寺院）的经学教育后，汉文著述由以经堂（或寺院）为中心的宗教教学，进而扩及为书斋学府的文化学术活动。在大部分经师、阿訇专注于宗教实践（培训学员、传授经文、宣教布道、主持日常功课等）的同时，伊斯兰教的学者或是一部分经师、阿訇则从事于翻译、编译、注释、撰著等活动。^⑤ 可是，汉文著述活动，从一开始并没有受到应有的重视。在一个相当长的时间内，有的经师、阿訇对汉文著述活动持冷漠态度。就是说，在胡登洲创立经堂教育后，他的门人弟子并没有全都采纳或接受将外来的宗教著作“欲译国语”的做法，

元明以来，很可能在中原地区，汉文已以口语的形式在穆斯林的日常生活、经堂和寺院中被广泛应用。经堂、寺院虽然沿袭旧制，以波斯文、阿拉

① 赵灿：《经学系传谱》，“经学系传谱正文”，青海人民出版社，1989，第26页。

② 赵灿：《经学系传谱》，真回破衲痴（舍蕴善）：“经学系传谱序”，青海人民出版社，1989，第1页。

③ 有关陈思的《来复铭》的资料，可参见奚利福《来复铭》一文，李兴华、冯今源的《中国伊斯兰教史参考资料选编（1911—1949）》上册转载了该文；冯今源的《来复铭析》对铭文思想有所论述。见《世界宗教研究》1984年第4期。

④ 中国穆斯林以汉文从事著述，进而有汉文著述问世，有一个逐步完成的过程。其重要标志则是中国伊斯兰教汉学派的形成和发展。有关这方面的内容，可参见金宜久《王岱舆思想研究》，民族出版社，第51~61页。

⑤ 这类翻译、编译、注释、撰著等著述中，对一些人名、地名只是做了音译，对一些阿拉伯文或波斯文的概念、术语，有译音，没有译意。有的著作，既有原文，又译意。有时还以经堂用语翻译原意。

伯文为教材，可是，这些经师、阿訇在中原地区的大环境下，离不开以汉语为工具，讲解经文、主持日常宗教生活。或是通过心传口授的形式，传授经训教法。这是汉文著述具有顽强生命力的社会基础，也在客观上为汉文著述的流传提供了广阔市场。

可是，以汉文从事写作，从一开始并没有被相当一部分经师、阿訇所理解和接受，从而遇到过一定的挫折。17世纪中叶时，还有人认为汉文是“哈他”文字。对王岱舆的汉文著述提出质疑，甚至提出，如以汉文从事著述或注释经文，则“哈他（即‘差错’）文字，杂于清真，真主之慈即止，而罚且随之。若以‘哈他’文字，注释正教之经旨，岂不大悖乎？”^① 这表明，提出质问者，完全是从信仰出发，不了解语言仅仅是表述信仰的工具。因而在早年汉文著述的成果，并未被经堂（或寺院）所认可。可以设想，即便是在当时，如果不使用汉文宣教布道，不使用汉文写作，究竟能有多少教民通晓阿拉伯文？

事实表明，汉文著述有其广阔市场和顽强生命力，是无法压抑或阻挡它不断为自身的生存、发展开拓道路。随着有关作品的不断问世，它逐渐受到重视，被一部分教民采纳，认可，甚至获得不少有识之士的赞助，使汉文著述的成果得以结集、刻印、出版，在穆斯林群体中获得更广泛的流传。汉文著述的问世，无疑是中国伊斯兰教发展进程中的一个重要成果。

汉文著述终于获得与经堂教育近乎平行的发展。从现有的资料来看，大致在胡登洲的第三代门人弟子中，使用汉文从事著述已有所突破。据《经学系传谱》，马明龙在学习“理学炼性入道之经”的《米尔撒德》后，“复搦如椽之笔，遂著书字之译焉，名此经曰：《推原正达》”^②。此后，中国穆斯林的知识界（包括那些以汉文从事著述的经师、阿訇）终于成长起来。至于它获得像样的发展，可能是17世纪中叶以后的事。以前，作为一种宗教教育和宣教的对象，伊斯兰教完全受经师、阿訇的制约；这以后，伊斯兰教不再是纯粹信仰的对象，成为一个相对独立的、以至于成为穆斯林知识界的一种重要的文化、学术活动的对象和表现形式。

随着时间的推移，穆斯林知识界也出现了并不十分明确的分工。当大部分经师、阿訇专注于在经堂从事教育，或在寺院宣教布道的同时，另一些穆斯林知识分子却从事著述写作。在相当一段长的时间内，前者的人数较之后

① 见王岱舆《正教真诠·清真大学·希真正答》，宁夏人民出版社，1987，第284~285页；金宜久：《王岱舆思想研究》，民族出版社，2008，第52~53页。

② 赵灿：《经学系传谱》，青海人民出版社，1989，第44，45页。

者要多得多。可能是由于教学发展的需要，随后越来越多的经师、阿訇参与其事，他们既从事教学活动，也兼及著述活动，或是两者之间有所交流或兼而为之。值得提倡的是，刘智似乎专门从事著述而未开门授徒（指传授经学）；而张中、马君实、王岱舆则既从事著述，又从事教学。当然，更多的经师、阿訇则只从事教学或主持宗教生活而不参与著述活动。

从事汉文著述的学者或经师、阿訇，大致有如下的一些共同的特点：

首先，从事汉文著述者，他们都具有儒学基础，能以汉语文写作。他们在幼年时大多受过学馆教育，因而有一定的汉语文知识。一些受过学馆教育，具有汉文基础的幼年穆斯林，还随着经堂教育在当地的兴起和发展，他们又接受了经堂教育。这就使他们有条件从事汉文著述。例如，为《清真指南》“赠言”（以诗的形式）的教领、明经，以及为《清真指南》文稿从事校阅和参订者，约有20人。^①这些教领、明经、校阅者和参订者，并非都有汉文著述问世。但是，他们在掌握儒学知识方面具有相当的水平，却是肯定无疑的。由于时代和条件的限制，一般穆斯林在早年能阅读汉文著述者仍然不多，这类著述流传的范围也就受到一定的限制。

从事汉文著述者，在不同程度上都受到中国传统文化，或儒释道思想的影响。他们在学术活动中，则把儒家思想与伊斯兰的教义教理融合起来。其中，有的经师、阿訇则表现出他们对从事汉文著述的热情，这为伊斯兰教完成它在中国的地方化和民族化的过程，作出了重要贡献。

其次，有的经师、阿訇跟随老师学过（或自身研读过）苏非著作。如冯伯庵、李延龄、常志美、舍蕴善、冯通宇等人，都是通过经师讲授（或是通过自身深究）苏非著作（如《米尔撒德》），通晓了它的真谛奥义后，再教授学生。^②一个颇有意思的现象是，马明龙是接受了苏非极料理的指点后，才得以领悟《米尔撒德》，常志美则“无庸传授，而能探测此经文之奥妙”，这导致马明龙“愤之曰：‘此系何物而能自解悟之哉’”^③。可见，当年经师学习苏

① 该书所“附海内赠言”的作者有马廷瑞（古砚）、马之骥（金陵）、郑士昌（金陵）、冯通宇（西安）、李延龄（山东）、古之瓚（广陵）、杨国柱（燕中）、皇甫经（楚南）、刘三杰（上元）、郑之璧（江宁）、蔡鹤鸣（保定）、舍起云（关西）、王兴文（济宁）、袁汝琦（金陵）、杨天虬（广宁）、杨荣业（金台）、马化蛟（金台）、楔启佑（栋川）、马体仁（昆明）、艾延年（江川）、马绥泰（古梁）。为该书校阅的有刘三杰、古之瓚、马世英，为之参订的有马之骥、马绥泰、马廷瑞、孙必第、马世雄等。见马注《清真指南》，青海人民出版社，1989，第16~21、34等页。

② 赵灿：《经学系传谱》，第34、44、45、59、75、89页。

③ 赵灿：《经学系传谱》，第45页。

非著作的一般情况。

这些经师、阿訇热诚信仰、生活廉洁、品德超群、言行审慎，身体力行伊斯兰教的、以至于苏非主义的教诲。有的从事敬业修道，他们的门人弟子中，有的在学成后同样重视精神功修。有的经师、阿訇甚至不随意接受教民、乡亲们的馈赠。有的甚至把学生的礼金保存起来，在学生学成后，再把礼金退还给学生（如张少山）。他们时时、事事、处处以身作则，这就使得他们在教民中赢得声誉，从而成为他地竞相聘任的对象。

应该指出，汉文著述的目的，首先完全在于维护伊斯兰教信仰的纯正，以免为人误解。中国是一个多民族的国家，儒释道诸家思想在中国的传播和影响要早于并深于伊斯兰教，而儒家思想又居于统治地位。明清之际，天主教会的传教士已在中国从事传教活动；晚清时期，基督教的另一支——新教也继“鸦片战争”之后而一批批地涌入华夏大地。他们最初以广州、上海、北京等大城市为中心，以后又深入内地，甚至落脚穷乡僻壤，先后建立教堂，传播基督教。早在王岱舆从事汉文著述时，基督教的汉文译作已有所流传。王岱舆甚至在《正教真诠》中抨击了基督教的“三位一体”教义^①。可见，他们著述的目的仍在于维护伊斯兰信仰。因此，汉文著述首先把当时视为重要的波斯文和阿拉伯文的书籍，译成汉文，使伊斯兰教的教义教理，力图与儒家思想相协调以求同存异，或是求大同以存小异，这就要求汉文著述应向教内外人士表明，中国传统文化与伊斯兰教的相融性。江苏南京人刘智认为：

虽载在天方之书，而不异乎儒者之典。遵习天方之礼，即犹遵习先圣先王之教也。圣人之教，东西同，古今一。^②

求同，显系避免“歧而异之，妄意揣测”，这是一方面，这是对教外人士而言的；另一方面，汉文著述又有必要向那些教内人士表明“是书语气与经堂语气，既不相合，则不能不起物议。然而勿庸议也。是书非为不知文者作也。盖不知文者，经师遵经训之，无须是书。而须是书者，必通习三教，未知吾教之礼者也。读其文，会其义，自有裨益”^③。作此说明，完全是为了避免教内信众发生误会。此类汉文著述首先是给不了解伊斯兰教的人看的。它不会影响经堂教育，更不会影响不通汉文的一般教民。马注在“授书说”中，对

① 王岱舆：《正教真诠》，“易真”。

② 刘智：《天方典礼择要解》，自序。

③ 刘智：《天方典礼择要解》，例言。

此有重要的表述。他说：

习经者固不可不通儒，习儒者不能通经，此又终身之大恨。是书也，虽集于予，不过因经书之所传，编辑讨论，欲公世人，为习儒者通经之捷径，习经者指迷之药方……

倘我辈幼时不能习学经典，或无力习学，或习学而无明师，或明师不能至之处；少通儒业，或业儒之所，老者不可不看，幼者不可不读，知者不可不讲，愚者不可不听，不知者不可不问。^①

不少出身于伊斯兰教家庭的人，自幼习儒，能阅读汉文。这完全是因为

吾人之通经者，不能尽明乎儒学，而通儒者，亦不能时亲其五功。殆以人不能神而明其故耳。兹逢清华盛世，习儒者多，夫儒之学，统万理而不遗。回教真经，本实理而有据，斯时惟无以遵传者。于是本教之内，教化不能周遍，五功不能传明，相互悖谬，而莫之辩也。^②

将波斯文和阿拉伯文著作译成汉文，实际上是穆斯林中很大一部分人的主张和需要。特别是那些并不熟悉波斯文和阿拉伯文著作而信仰又极其虔诚的人，显得更为紧迫。

童谔在镇江清真寺复刻《正教真诠》时，所写的“跋”说：

吾教入中国千余年不朽者，恃有经也。然字极古，词极奥，意极深。西北各省士子读书兼读经，尚能识其字，诵其词，通其意；若东南人士，惟素习经典之阿訇，方能开卷了然，其他不过略知宗旨而已……于是衍汉文以阐发经义，俾教中读书之子，皆得贯通其理。则虽未读经，犹之已读经矣！而根柢既固，自不至为外物所摇撼，而儒学亦必因之以日进，于身心之道获益匪浅。昔岱與王先生有《正教真诠》之著，即此志也。^③

① 马注：《清真指南》卷之八，第375页。

② 余浩洲：《真功发微》，袁景初真功发微序。

③ 光绪三十年（1904年）《正教真诠》（镇江清真寺复刻本）童谔“跋”。见嘉庆六年（1801年）广州清真堂本。

从事汉文著述的学者，其目的恰恰在于“用儒文传西学以教于同人”^①。这类著作

不但使吾教人容易知晓，即儒诸君子咸知吾教非杨墨之道也……吾人不读书，不习经，焉明天道人道之旨，慎勿久持愚昧，有负化导之心。^②

马伯良极力申明“纂辑刊刻”汉文著述，“非乐于令人习学汉文，而不习经文”^③，恰恰相反，他是让教徒通过汉文了解伊斯兰教的精神与教法后，

率子弟肄业经文，宏宣教法。若学问精深，则教门兴盛，此乃予之所至愿也。^④

马开科为马复初撰写的《大化总归》序文中，同样肯定汉文著述对那些“习儒”，而对“教中之经籍未之知”的穆斯林的重要性。他说：

科回人也。幼习儒书，于我教中之经籍未之知，我教中之理道未之习。即以时问诸父老师长，不过得其风俗中之末节耳。甚有妄议不经以骇俗故，为谰语以欺人。予滋疑焉。疑夫回之理为失其中正也，回之道为归于妄诞也，回之教为流于偏倚也。非科一回人之业儒者如是，凡回人之业儒者亦莫不如是，又何怪汉教中之业儒者有不如是哉……此集一出，而回教中之业儒者，当无不共勉为真回以进于真儒也，即不业儒者，亦无不共知吾教有真回之即可为真儒也……^⑤

就苏非主义来说，早在汉文著述出现前，它的著作及其语言、思想、观点已在中国得到传播；汉文著述出现后，它的思想主张也就一直有所反映。可是，流传的汉文著述的重点是些什么著作呢？

首先，已经问世的汉文著述中，它的主要方面是关于经训、教法、礼仪

① 刘智：《天方典礼择要解》，徐荅溪序。

② 马德新：《四典要会》“马兆龙序”，青海人民出版社，1988，第13页。

③ 马伯良：《教款捷要》跋。

④ 马伯良：《教款捷要》跋。

⑤ 马复初：《大化总归》，马开科序。

和历史、语言方面的著作。有关苏非主义方面的著作仅是信仰、教理的一部分。根据 20 世纪 20 年代梅逊所编的《中国回教书目》，该书目共列有汉文著述 318 册。^① 据不完全统计，涉及经训、教法、礼仪等方面的著作约 160 册；关于信仰、教理等方面的著作（受苏非主义影响的著作主要在这一部分）约 50 册；此外，还有关于语言、历史、历法等方面的著作、报刊和历表约 108 册。这是说，20 世纪 20 年代以前的著作，特别是明清时期的著作，主要是关于伊斯兰教的经训、教法、礼仪，以及有关历史、语言方面的内容，而不是关于苏非主义或受苏非主义影响的作品。20 世纪 80 年代时，澳大利亚学者莱斯利汇集 17~19 世纪的汉文著述 59 册。^② 其中，受到苏非主义影响的有关汉文著述，也不占据主要地位。由于客观上或是认识上的原因，在不得不翻译或出现苏非主义内容的著作时，它所反映出来的苏非主义，主要是“遵法派”的而不是“非遵法派”的作品。不管怎么说，这类作品却是我们研究中国伊斯兰教的思想史、文化史以至于宗教史本身的重要资料。这是首先应予肯定的。

其次，不能认为中国伊斯兰教的学者们，在翻译或编译有关的著作时，就全都无条件地赞同宣扬神秘主义的思想、主张。可以说，汉文著述的出现，完全是受到经堂教育确定读本或学习教材的影响，自觉不自觉的情况下出现的，而不是在苏非主义控制下完成写作的。即使是那些受到苏非主义影响的作品，它们的主导方面也不是在宣扬神秘主义。其中，那些翻译、编译的作品，更多的是关于义理方面的内容，纯粹讲解精神功修、进而人们从事修炼的理学、道学的作品并不多。《天方道程启径浅说》编译者之一赵正轩说：

吾教理学经典译成汉文者不少，然皆明其理而未言其功^③。

这正表明，中国伊斯兰教在受苏非主义影响方面并非完全自觉的行为，更多的是注重它的理学方面，了解它的深邃奥秘，而不是让人们像苏非那样，亦步亦趋地热衷于功修，追求陶醉入迷的精神境界。苏非主义在中国确有其影响，但只在西北地区的道门中的少数人，受其影响而从事功修，它并没有形

① Issac Mason, *Notes on Chinese Mohammedan Literature*, Reprinted from *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society*, Vol. LVI - 1925. 文殿阁书庄，北京隆福寺街。

② Donald Daniel Laslie, *Islamic Literature in Chinese, Late Ming and Early Ch'ing: Books, Authors and Associates*, Canberra College of Advanced Education, 1981. 该书有杨大业汉译本《伊斯兰汉籍考》（1994，北京）。

③ 花醴泉、赵正轩：《天方道程启径浅说》原序。

成群众性的苦修行为。对苏非主义在中国伊斯兰教中的影响，应有客观的、恰如其分的限定。

再次，人们不能认为涉及苏非主义内容的著作家都是苏非。由于中国伊斯兰教的著名著作家的著述中，生动地反映了苏非主义的教义思想和礼仪说教，在某些方面，体现出一定的真诚和虔信，但这绝不能认为这些著作家都是苏非。这是无可怀疑的。问题是，这些著述究竟有多少是照抄照搬外来作品，有多少则有所变异、有所创新，是个值得讨论的问题。可以认为，中国伊斯兰教的学者或经师、阿訇把所有外来的作品，不管是波斯文的还是阿拉伯文的著作，一律视为“经典”的情况下，是难以完全排斥苏非主义的。这完全是与信仰有关的认识问题，而不是在辨别苏非主义与非苏非主义的情况下，自觉而有意识地选择的问题。由于苏非主义不仅渗入宗教著作，而且也反映在文学作品中。在中国得到流传的这类作品，有的也被译成汉文，如穆罕默德·舍赖弗丁·布绥里（1213～1294年或1297年）的《天方诗经》。^①此外，追随道门的教民，日常举行宗教活动时，赞念歌颂穆罕默德的诗篇，有的也被部分地译成汉文，同样反映了这一情况。

最后，还应该考虑到11～12世纪时，伊斯兰思想界发生的重大变化。伊斯兰教权威安萨里极其重视苏非主义的事实，是值得我们在研究苏非主义对汉文著述影响时注意的。安萨里一方面汲取那些被视为“遵法派”的、对精神生活具有重要价值的思想、行为纳入伊斯兰教正统信仰，如必要的礼仪功课，强调个人的内心信仰、心境凝静、陶冶心性、直觉体验，提倡克己、坚忍、顺命、守贫的生活方式等。这使得在伊斯兰教规定的宗教礼仪（如五功）之外，增加了“副功拜”、“坐静”等礼仪，强调了个人在信仰方面纯净的心灵、在伦理方面相关的精神修持。另一方面则排斥了那些如朝拜圣地、圣墓，专注功修而不重视（甚至忽视）法定的宗教功课，避世隐居以及其他的被视为神秘主义的因素。他引入苏非主义并使之与正统信仰相融合的结果，使伊

① 《天方诗经》（分“智”、“仁”、“勇”三册）依据原著阿拉伯文《布尔德》，由马复初、马安礼、马学海译注。该译作仿“诗经”体例、韵律，故有“诗经”之称。“布尔德”原义为“斗篷”，特指穆罕默德所穿的斗篷，亦可译为《斗篷颂》、《袞衣颂》或《先知的斗篷》。该诗由序文、例言、赞词、阿拉伯文原诗、译文和注释组成。其梗概为：作者自称患有瘫痪症，某夜梦见穆罕默德来探，把所披斗篷盖在他的身上，次日作者病愈遂作此颂诗作为纪念。全诗分为笃慕、克己、大赞、先征、感应、宝命、登霄、道征、真悔、慈云等10篇；其后有续赞（由率真子即马安礼“跋”）。据例言，“是诗之奇，用以治病、治怪，其效颇多，各经传注屡载之，兹以前人历试见效者，附于注后，以备采择。”人民文学出版社1957年据光绪十六年马如龙刊本影印。

伊斯兰教在艾什尔里之后形成新的官方教义。这成为其后的乌里玛认同的信仰原则，这对伊斯兰教的发展具有重要的意义。中国伊斯兰教在此后接受的，可以说，正是安萨里所确定的官方信仰礼仪；它在某些方面与苏非主义既有雷同之处，也有完全不同的方面，似应予以具体分析、进而给予说明的。

应该看到，汉文著述在汲取苏非主义思想的同时，已经认识到那些“非遵法派”的著作、思想及其成员在中国伊斯兰教中的影响（总的说来，这种影响并不普遍，也不严重），因而他们在著作中，抨击了那些“非遵法派”的思想观点及其活动。例如，王岱舆在写作中已经批判了那种“修内而不修外”^①的说法和做法。马复初在朝觐麦加以及在境外游学的八年中，已经认识到“非遵法派”苏非在伊斯兰教中的影响，因此，他在回国以后，除了积极翻译所收集到的经典，还在写作中极力抨击“非遵法派”的某些言行。^②即使那些从事汉文著述的学者或经师、阿訇，虽然受到了苏非主义的一定程度的影响，但他们却坚持了“遵法派”的观点。马注甚至参与了当地有关对“非遵法派”的诉讼（见后文），就说明了这一点。

二 汉文著述著名学者或经师、阿訇

一般来说，在中国伊斯兰教中从事汉文著述的学者或经师、阿訇很多。本节着重介绍的是那些与苏非主义相关的学者或经师、阿訇。

明末清初时，汉文著述活动有了真正的起色。首先应该提到的是胡登洲的第三代弟子，江夏（今武昌）人马明龙（1597~1679年）。据《经学系传谱》，马“幼从父习经兼书”^③，这是他随冯伯庵学习《米而撒德》（或《米尔撒德》）的基础。以后，他复受冯少泉经师的指导，^④还受到“深通理学入道之秘”^⑤的西域人极料理的指点。他在完成学业后，开学讲授《米而撒德》。由于他有儒学的基础，这是他得以翻译该书（称之为《推原正达》）的有利条件。^⑥据说，他还著有《醒己省悟》（一说《认己省悟》）。马明龙曾受

① 王岱舆：《正教真诠》，上卷“较量”。

② 有关这方面的评论和抨击分别见《四典要会》卷二，“礼功精义”第七章“明其执迷而行怪诞之非也”；卷四，“正异考述”。另见李兴华、秦惠彬、冯今源、沙秋真《中国伊斯兰教史》，中国社会科学出版社，1998，第544页。

③ 赵灿：《经学系传谱》，第44页。

④ 赵灿：《经学系传谱》，第34、36页。

⑤ 赵灿：《经学系传谱》，第44、45页。

⑥ 赵灿：《经学系传谱》，第45页。

聘到柳州城内清真寺讲学，与马君实、李定寰、常志美齐名，并称“东土学者之四镇”^①。限于作者孤陋寡闻，不知《推原正达》和《醒己省悟》是否刊印和获得流传。

继马明龙之后，参与汉文著述者，逐渐增多。

其次，应该提交的是江苏姑苏（今苏州）人张中（字君时、时中，号寒山叟、寒山樵叟）。他出身于经学世家，自幼习儒并学经。稍长，拜在张少山门下。学成后，先后在扬州、苏州设帐讲经。崇祯四年（1631年），他著《克理默解启蒙浅说》。崇祯十一年（1638年），张中到南京游学。这时，正值印度经师阿世格活跃在南京。一般的人称阿世格为“云游胡僧”，“独少山张老师识之。曰：此有道之士，胡可以寻常测之耶。”^②最初，张中与之频频交往，大受其益，终而拜其为师。张中在《归真总义》“欣度师以麻呢解缘起疏”中说：

余因徐叩其衷，聪明天纵，知颖迈伦。每于松风月露之下，晤言性道，考证古今。或言天人之奥，或穷性命之微，或究理道之旨，或谈修证之功，抑有时乎剖身世之真幻，评圣贤之往事，以至经史百家。大叩则大鸣，小叩则小鸣。豁然若发蒙又遽然莫可窥也。余遂执弟子礼，以师事之。^③

在随后的三年中，他根据阿世格关于信仰问题“口授”的内容，“集成一帖”，即所流传的《归真总义》（又名《以麻尼解》、《以麻呢穆直默勒启蒙浅说》）。该书系根据阿世格讲经的笔记经整理、加工而成（可惜的是，该本十之八九毁于兵燹），只能说是阿世格讲稿的残篇。

《归真总义》是一本以苏非主义观点阐释信仰的著作。它“非解以麻呢己也。意以千经万典，其理如是。盖将直指本原于斯人同归大道耳”^④。这里，“以麻呢”（通译“伊玛尼”——引者）的原意是“信仰”，即该书并非阐述一般的信仰问题，“是解也，乃发造化之玄机，明生人之理道，试迷途之慧炬，道岸之慈航也。”^⑤该书反映的并非一般的伊斯兰教的教义主张，而是苏

① 赵灿：《经学系传谱》，第58页。

② 张中：《归真总义》，欣度师以麻呢解缘起疏。

③ 张中：《归真总义》，欣度师以麻呢解缘起疏。

④ 张中：《归真总义》，欣度师以麻呢解缘起疏。

⑤ 张中：《归真总义》，欣度师以麻呢解缘起疏。

非主义哲理，其目的在于劝诫穆斯林通过修身养性、返本还原，以求与主合一。张中在《归真总义》中，多次提及和引用多本苏非著作，如《昭微经》（亦译名为《勒瓦一合》）《道行推原经》（亦译名为《米尔撒德》《密而索德》）《格致全经》（亦译名为《默瓦吉福》）《研真经》（亦译名为《默格索德》）《费隐经》（亦译名为《昭元秘诀》《额史尔》）《妙喻经》《忒兹启喇》《设而哈阿索密》《咱独索利克》等，这表明阿世格讲经中涉及的苏非的思想主张极其广泛。此外，张中还“译解”（翻译并注释）称为“率苏理经”的《四篇要道》（又名《四篇要道精译》《四篇要道译解》《四篇要道补注便蒙浅说》）。^①其中，也提及《密而索德》《默格索德》等苏非著作。在《归真总义》中，张中提及“乐弼蔼”“祝耐得”“把叶济”“满素尔”“撒得而”“洒阿德”等著名苏非，甚至提及“鲁喝穆罕默的”即“穆罕默德精神”，以及功修的“三乘”道路问题。

几乎与张中同时的经师中，著名的有马君实（江苏南京人，字忠信，生卒年不详，活跃于16、17世纪）。他是当时著名经师和阿訇张少山的弟子。他先在长安（今西安）随张少山学习，后随老师到貂谷，“约五六载，学业大成”后，返回南京开学，前后门人弟子知名者有17人。王岱舆即其弟子之一。马君实“以书字注《卫真要略》（或称《天方卫真要略》）一卷，通晓于人，江浙多受其益”^②。他与马明龙、李定寰、常志美一样，是“东土学者之四镇”。他的《卫真要略》可能对他的弟子王岱舆的写作有着重要影响，并曾为王的《希真正答》写有“弁言”^③。

在张中之后，王岱舆是个重要的汉文著述家。他的祖籍是“天房”（即阿拉伯）。一般认为，他是南京人。^④王在《正教真诠》“自叙”中说：“自予幼时，未习儒者之学。及乎成立，粗能识字，亦不过往来书记而已。”^⑤以后，他“博采经史菁英，广摭舆徒恒论”^⑥，进而对波斯文和阿拉伯文的著作，“一切精微，悉由悟入，概大道之莫宣，念斯人之多惑，颇欲著书，以宏斯道，数年抽译，得四十篇。”^⑦王虽申明“其中道理悉本尊经，参以典籍，不

① 金宜久主编《伊斯兰教辞典》，第477页。

② 赵灿：《经学系传谱》，第53页。

③ 赵灿：《经学系传谱》，第52页；王岱舆：《正教真诠·清真大学·希真正答》，第253~254页。

④ 关于王岱舆的籍贯问题，可参见金宜久《王岱舆思想研究》，民族出版社，第68~71页。

⑤ 《正教真诠》，自叙。

⑥ 《正教真诠》，何汉敬叙。

⑦ 《正教真诠》，梁以浚叙。

敢自徇胸臆，毫发增损”^①，但他没有指出据以何经、参以何典；他的另一本著作《清真大学》，同样没有提到参考用书，这是不同于张中的。可以认为，《正教真诠》和《清真大学》是依据当时广为流传的著作或资料，他做了必要的发挥。他还有一本《希真正答》，反映了他与教众、缙绅、道人等答辩的录记，由他的弟子伍连诚（城）参订。笔者著的《王岱舆思想研究》（民族出版社）对王的思想有专门论述，这里不予赘述。

江苏南京人伍遵契（字子先）的先祖于明初由中亚来华，任职回回钦天监。他在年幼时学习儒家理学，曾中秀才。以后放弃功名，专注于读经，先后在常志美和王岱舆门下学经。学成后，在南京、镇江、苏州设帐讲学。康熙七年（1668年），他开始翻译经堂教育启蒙课本《哈题虽卜雅纳》，四年后译成，题名《修真蒙引》。随后，他又在他的兄弟、子侄的协助下，经六年完成经堂教育读本《米尔萨德》（即前文所译之《米尔撒德》《米而撒特》）的汉译，题名《归真要道》。关于该书的基本内容，上文已有所涉及，这里从略。

山西辰州（今沅陵）人舍蕴善（名起灵、起云），本姓魏（名元都），5岁时开始进馆读书，8岁时已“日诵千言辄记不忘”。9岁时，被舍姓穆斯林武人收为义子，遂更姓为舍遂信仰伊斯兰教，改习经文，后取道号“真回破衲痴”。20岁时，他到山东济宁常志美、李延龄的帐下学经。以后又到河南貂谷与冯通宇一起隐居在山洞中刻苦钻研经文。他“务学”经文的目的，尤其是学习苏非著作，在于“务穷其理”，并“读修道诸经，兼观性理，合其旨义，统成一家之说”^②。他先后在河南、安徽、广西、河北、山西、辽宁等地设帐21处，共40余年。他的著译有《醒迷录》《推原正达》《昭元秘诀》和《归真必要》等。^③目前除《昭元秘诀》外，《归真必要》和《推原正达》未见流传。上述舍蕴善与王允卿有关教理之争表明，只熟悉“用以劝俗则有余，以之讲性学则不足”的“教律”，与苏非主义是格格不入的。舍与王在学业上各有所长，就性理之学而言，他较之王允卿要略胜一筹。这反映了经堂教育中，尽管苏非著作被选为读本，但在具体讲授过程中，经师还会因人而异，根据经生的学业深浅情况，只在部分经生中，讲授苏非读本。对那些学业较浅者，仅使之“读教律诸经，用以劝俗”、宣讲“因果报应之说”，以后能任教职，善于宣教布道即可。

① 《正教真诠》，自叙。

② 赵灿：《经学系传谱》，第87页。

③ 赵灿：《经学系传谱》，第79~91页。

云南金齿（今保山）人马注（字文炳，号仲修），自称是元咸阳王赛典赤·瞻思丁的十五世后裔。他在幼年时随当地名儒学习，16岁中秀才。18岁时，任南明永历帝（1647~1661年在位）内阁文书、锦衣侍御。清顺治十六年（1659年），他“僻隐教读，笔耕自膳”。康熙八年（1669年），他离开云南到北京，“宗王闻而诏之”，在“旗下训读”，后“退而与门弟子讲心性之学，从之者日众”。他先后有《隆中吟》《樗樵》《经权》《清真指南》《进经疏》《请褒表》等汉文著述（可惜的是，人们未能见到他的《樗樵》和《经权》二书）。其中，康熙二十一年（1682年）完成他的十余万言的《清真指南》，该书“集群经而摘其粹”，它“上穷造化，中尽修身，末言后世，天地之秘，神鬼之奥，性命之理，死生之说，巨细隐显”^①，均有所涉及。康熙二十三年（1684年），他离京返滇后，积极参与对当地出现的“异端左道”（“革烂得”或“格兰岱”，即“非遵法派”苏非）予以抨击外，还写有《约束教条》、《遗珠序》等，最终完成对《清真指南》的修订和增补。^②从马注的经历来看，他关于伊斯兰教的知识并非出自经堂教育，很可能同有着进士头衔的詹应鹏（约1572~约1653年）一样，无疑表明他有着深厚的家学根底，这在穆斯林相对聚居地区的环境下是不难做到的。从他的《清真指南》十卷巨著的内容中，明显地反映出他对苏非主义的爱好和重视，也是他汲取苏非著作思想精华的明证。

刘智（介廉、一斋）“所著天方之书数十册，言理甚微，序礼甚悉，凡以为天人合会之要道也”^③。“天人合会”即人主合一。刘智著作，显然受到苏非主义的影响。他在《天方至圣实录》“著者序”中，明确地说：

《典礼》者，明教之书也。《性理》者，明道之书也。今复著《至圣实录》以明教道渊源之自出，而示天下以证道之全体也。盖三书者，三而一者也；履阶而登，升堂入室，其庶几矣。^④

《天方性理》是一本“明道之书”。它在“本经”中引用的经文，几乎全都出于“六大部经”。这包括《昭微经》（亦译名为《勒瓦一合》），从中引用11

① 马注：《清真指南》卷之一，郁素馥传。

② 马注：《清真指南》，青海人民出版社，1989，第28~32页；金宜久主编《伊斯兰教辞典》，第482页。

③ 刘智：《天方典礼择要解》，一斋书序。

④ 刘智：《天方至圣实录》“著者序”，中国伊斯兰教协会印，1984，第4页。

段“经文”；引用《道行推原经》（亦译名为《密迹索德》）28段“经文”；《格致全经》（亦译名为《默瓦吉福》）9段“经文”；《研真经》（亦译名为《默格索德》）14段“经文”；《费隐经》（亦译名为《额史尔》，即汉译本《昭元秘诀》）15段“经文”；等等。^①他的《真境昭微》可能即加米的《勒瓦一合》的编译本。笔者在《中国伊斯兰探秘·刘智研究》中对刘智思想做了专门讨论，这里同样不予赘述。

活跃于咸丰（1851~1861年）年间的蓝煦（子羲），“怀西方之学问，习东土之儒书”，有《天方正学》一书问世。关于《天方正学》，他说，该书“与前代舆王公及介廉刘子诸先觉之书，则理合道同，解说无疑。惟借字译音处大同小异，合乎经典语音而已”^②。根据他的说法，《天方正学》对于已有的著作，如《天方典礼》和《天方性理》等书，“概不重出，以省繁渎”，他的“所译所注”，“简而明之，易于诵读”。与其他汉文著述不同的是，该书共七卷，卷一概述“道统”、“隐显”、“清浊”、“降升”、“运元”的“图说”和“四时节气”；卷二概述“天方字母”以及“字母”的“分音”、“子音”、“都音”、“互合”和“释义”；卷三概述“真经”（一章）和“经传”（二十八章）；卷四概述“性命发明”（十八章）；卷五概述“真一发微”（二十四章）；卷六概述“真诠要旨”（三十八篇）；它的最后一卷“真人墓志”，涉及中外伊斯兰教50余位“真人”，其中包括蓝子羲之母（被尊称为“蓝母真人”）的生平事迹。可以说，这些“真人”大多具有苏非主义的背景或身份，人们从中可以清晰地看出，是以苏非主义观点介绍该书和这些“真人”的。

云南大理府下关人马复初（名德新）是19世纪中国伊斯兰教的多产译著家。他的译著有《四典要会》《大化总归》《祝天大赞》《醒世箴言》《朝觐途记》《道行究竟》等；他根据王岱舆、马注、刘智等人的著作，分别整理编纂而成的《真诠要录》（马安礼采订）《清真指南要言》《天方性理注释》和《至圣实录宝训》等，他还为经堂教育的语法、逻辑等整理编纂教材30余种；他翻译的《古兰经》，以《宝命真经直解五卷》之名问世，这是中国最早的汉文选译本。《道行究竟》（或《汉译道行究竟》），原著为法尔西（波斯）文，是一本讲解苏非主义原理的著作。译者由波斯文译成阿拉伯文，再转译为汉文。他著述的目的显然在于“罗群经以为一经，杜异说以立一说者，是

① 实际上，刘智在该书本经中还引用了《天经情性》和《真经注》，并非例言中所说“六大部经”。刘智：《天方性理》，采辑经书目；本经。

② 蓝子羲：《天方正学》例言。

从数十代列圣之名言至论，而奉以为依归者也”^①。同治元年（1862年），云贵总督潘铎对马复初关于《天方性理》的注释时，有过这样的评论，他说：“今复初之书与一斋之学问同，二百年间后先相映。”^②由上述评论可见他与刘智的思想是一脉相承的。道光二十一年（1841年）马复初朝觐麦加。在与当地的学者接触后，使得他的思想发生重要的变化。这在《四典要会》的自述中，表现得尤为明显。他说：

予初至天方，问一学者，名以斯莫恩来。曰：“此地有传正真道之晒以核（Shaykh，亦译‘谢赫’、‘筛海’，原意为‘长老’——引者）乎？”彼曰：“今众人所行之五功为假道乎？圣人与众弟子所行者，五功也；四大名贤、百万贤学，所守者，五功也；千经万典所载者，亦五功也，此非真道乎？此地现今之学者，数千之众，无不以此为功夫，独尔一人，视为小乎？”余曰：“非敢视之为小也，乃闻各经言理乘（似应为‘礼乘’，或‘教乘’——引者）、道乘、真乘之三涂（即‘途’——原注释者），望其升进也。”彼曰：“然，但浅人为其浅，深人为其深，小为之则小，大为之则大，总不外乎五功也，且晒以核即有太阳之明，其于瞽目何益哉”。余闻其言，深愧知见之不足，请加训。曰：“命中所有，终必得，命中所无，切无强求，彼寻尔则易，尔寻彼则难。况五功乃真主所命，而吾分之所当为者也。道乘、真乘非主所命，乃我自加之功，是为副功也，为之则美，即不为于我无责，尔须保守天命，谨之！慎之！”余喟然而叹曰：“尝观群经，犹不及觉，今闻君命，豁如梦醒。”后又闻安作礼（即“安萨里”——引者）所著以核呀矣经，真言更明，而遂不复再问道乘、真乘矣。（《四典要会》卷四，正异考述）

这里，马复初所说的“以核呀矣经”，即安萨里的阿拉伯文重要名著《宗教学科的复兴》（Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn，亦译《圣学重光》《圣学复苏》）。“以核呀矣”是阿拉伯文（Iḥyā’）的音译。该书分为两大部分。每一部分又分两卷，每卷分10章，共4卷40章。其中，第一卷论述宗教义务，第二卷论述社会习俗，第三卷论述伦理、罪恶等问题，第四卷论述拯救、善行等问题。由于在第四卷中涉及守贫、克己、坚忍、渴求等神秘主义体验，^③马复初认为安萨里

① 马复初：《大文总归》马开科序。

② 马复初：《天方性理图说》[同治三年（1864年）复刊本]潘铎序。

③ 参见金宜久主编《伊斯兰教辞典》，第93页。

的著作“真言更明，而遂不复再问道乘、真乘矣”。从上述引文中，可以清楚地看出，马复初对苏非主义功修道路（指“三乘”）的认识，是与外界学者接触后所获得的启示。由于时代的限制，在他认识、理解苏非主义功修道路仅为“副功”时，并不能立即影响其他地区的穆斯林，尤其是已经成为道门的信奉者、追随者，难以认同、接纳他的认识。

1858年，他的《四典要会》成书后，又于1863年编译《道行究竟》并于1870年刊印问世。至于《道行究竟》涉及功修问题的内容是不言而喻的。该书共两卷。上卷分为九章，主要是从理论上讲解与修道者（或求道者）精神修炼有关的问题；二卷（该书没有称为“下卷”）分为五章，主要是从理论上讲解与修道者（或求道者）有关精神功修的基本原理、原则问题。从马复初的著作来看，他对苏非主义认识是不断深化和发展的。即从总体上重视苏非主义，到重视苏非主义学理，区分其学理与功修，进而摒弃其功修、甚至对某些苏非的言行予以批驳的认识过程。至于马复初编译《道行究竟》的真实动机究竟为何，是个值得推敲的问题。可能是由于当时苏非主义在云南地区的传播，已成气候。从事功修者也不乏其人。因此，有必要对功修的理论问题予以阐释，以便于世人有所警觉。即应严格区分纳入“遵法派”苏非的道乘、真乘的功修，与那些非修道者来说，仅仅是作为“副功”的功课，完全有别于他在《四典要会》中对“非遵法派”作为的批驳。

在汉文著述中，值得提出的是赵正轩讲、花醴泉翻译的《天方道程启径浅说》。笔者对这两位译者的生平知之甚少。该书有花醴泉于光绪二十八年（1902年）的“原序”，可知该书是比较晚出的译作。该书译者称，“吾教理学经典，译成汉文者不少，然皆明其理而未言其功。此书虽浅淡，而指道程起步门径，无不详明。”^① 该书是一本浅近的、讲解精神功修中关于赞念（或记忆，即“齐克尔”）的小册子。总论阐述功修的总的精神。它指出，只有那些“舍其身体而斋拜克勤，舍其财帛而周恤贫乏，得乎道中真味，不为世味所参”^②的人，才能被真主遴选。由于“主喜了他”，他才得以“揭去私欲的幔子，得窥理道之奥妙。所以行道之人，心常游于光明极乐之境，而无顷刻之或昧”^③。其后的六个部分（“段”）讲解“齐克尔”的方法。从上述有关引文中可以肯定，如果中原地区有穆斯林依据《天方道程启径浅说》从事“齐克尔”的人，那他必定是纳合西班牙迪教团的追随者，或是该教团精神功修

① 赵正轩讲、花醴泉译《天方道程启径浅说》“原序”。

② 赵正轩讲、花醴泉译《天方道程启径浅说》。

③ 赵正轩讲、花醴泉译《天方道程启径浅说》。

的实践者。

这里，仅从 20 世纪初叶流传的明清时期的汉文著述中，有着明显的苏非主义痕迹著作的作者，做一概述（很可能挂一漏万）。这些作者所接触到的苏非著作，在程度上可能有别，或采纳苏非主义的思想观点有所不同，显得其侧重点略有差异而已。应该指出的是，无论是从事经堂教育的著名经师、阿訇，还是那些未曾从事过宗教教育的学者，他们都在有意无意地、在深究并理解苏非主义学理的基础上，再向他们的门人弟子传授、阐释苏非主义，或是通过自身的写作传播苏非主义，同早年经堂教育采用苏非著作作为读本，有着大致相同的情况。他们的著述活动，使得苏非主义在一部分穆斯林中产生影响，却是一个重要的原因。至于他们的著作，对当时已经兴起的道门的影响，可能是个无法回避的问题。道门中的文化人，不会忽视已经流传的这类著作，甚至会接纳、吸收并应用于道门在理论上的建树和发展。仅从刘智著作在道门中的影响，即可表明此点。^①

三 汉文著述中的神秘教义

苏非派关于宇宙万有的基本主张为：人与万物皆系主宰的自我显化。^② 根据该观点，宇宙万有皆为主宰（或称“真宰”“真一”“真光”“真理”“真有”“罕格”等）自我的产物。这里说的宇宙万有，既包括精神性的思想、观念、概念……又包括物质性的种种物体。由于宇宙万有皆为主宰自我显化的产物，因而现实世界存在的一切均为短暂、虚幻的。唯有主宰的本然永恒长存。或者说，“除主宰外，无物存在”^③。从现象上说，宇宙万有光怪陆离，千差万别；从本质上说，它是虚幻的，在世上存在的时间短暂、易逝，真正永恒不灭的，是宇宙万有的主宰。这是说，最初的存在只有宇宙万有的主宰；随着主宰的自我显化而有宇宙万有的存在。宇宙万有最终应还原为它的非存在的状态，即在主宰的精神中的原初状态。这一观点多少与《古兰经》的造化主张有所不同。

① 关于刘智著作中道门的影响问题，可参见金宜久《中国伊斯兰探秘·刘智研究》的相关内容。

② “显化”，乃苏非主义对宇宙万有（含精神性的和物质性的）形成的表述形式。它不同于一般所说的创造、造化天地万物的说法。

③ 转引自 Saiyed Abdul Hai, *Muslim Philosophy*, Nawroze Kitabstan, Dacca, 1964, p. 117; 见 Rom Landau, *The Philosophy of Ibn'Arabi*, Ruskin House, George Aller & Unwin LTD, Museum Street London, 1959, p. 27。

按照苏非主义观点，主宰必然要显现自身，并且只有通过他的自我显化的万物（包括人）才能成为现实的存在。“主宰隐于他自身的显现中，而他的显现则处于他自身的隐蔽中。他既是外在的，又是内在的，他既近又远。”^①这样，在主宰与万物的关系上，主宰内在于宇宙万物之中，万物则是主宰的外现；这里说的“内在”，并非实体性的存在，而是作为精神性的“性”或“理”的存在。因为苏非主义并不否定主宰的超然性，相反的，它完全肯定主宰超绝于宇宙万有。在主宰与人的关系上，则将人的行为与主宰有机地联系起来，有的甚至等同起来。例如，埃及人祖奴所说的，“他们看见主宰于万物之中。他们行动系主宰致使他们行动；他们的言谈是主宰的言谈，他们的见地是主宰的见地。主宰通过他的众先知告诉我们：‘当我爱一个仆人时，我——主宰——是他的耳朵，他借助我而听闻；是他的眼睛，他借助我而观看；是他的舌头，他借助我而言谈；也是他的手，他借助我而拿取’。”^②波斯人哈拉智自比为主宰：“这长袍里只有主宰”，甚至宣称“我就是真主”^③。既然苏非主义主张，万物皆幻，唯有主宰的本然永恒不灭，这就决定了人世短暂。苏非派在论述人主合一教义时，引入了目的论，他们认为主宰之造人“原为认主也”^④。认己、认物的目的在于认主，认主即为复命，只有这样才得以与主宰相通、合一。他们形象地譬喻人生在世，犹如鸟雀在笼。灵出身死。死的并非人的精神或灵魂，而是人的躯体。这时，人虽死了，但他的灵性已返回“原有之乡”。返本还原，回到人降生前的原初状态。这无疑就是说，人最终要返回到主宰那里。在苏非主义看来，现世人生的终极目的，就在于追求人主合一的境界。

关于苏非主义在汉文著述中的影响，一方面，没有必要一一罗列所有受到苏非主义影响的汉文著作的内容，只能选择具有一定代表性的著作及其有关思想，作一介绍，以表明汉文著述受苏非主义的影响，表明两者间的关系；另一方面，由于拙作《王岱舆思想研究》和《中国伊斯兰探秘·刘智研究》已经问世，只在必要的时候才赘述王岱舆和刘智的有关论述。同时，在介绍经堂教育的读本中，已经涉及几本苏非著作。为避免不必要的重复，这里，

① A. J. Arberry, M. A., *The Doctrine of Sufis*, Cambridge University Press, Cambridge, London New York Melbourne, 1977, p. 16.

② Nasrollah S. Fatemi Faramarz S. Fatemi Fariborz S. fatemi, *Sufism-Message of Brotherhood, Harmony, and Hope*, South Brunswick and New York: A. S. Barnes and Company, London: Thomas Yoseloff Ltd, 1976, p. 43.

③ 第·博尔：《伊斯兰哲学史》，马坚译，中华书局，1958，第55页。

④ 马注：《清真指南》卷之九，遗诛序。

拟就尚未讨论过的汉文著述中，有关苏非主义思想主张的影响，作一概述。

第一，关于一神思想。

作为穆斯林学者，坚持一神论是无可怀疑的。在汉文著述中，大多阐述了有关真主独一无二的思想。只是在表述上有很大的差异。例如，《汉译道行究竟》肯定“世界为化生之有。既为化生，则必有主持造化，不属于化生，而为自然之有者”^①。这个“有”，就是它所说的“原有”、“真有”。这个“原有”、“真有”也就是“真宰”“真主”。为了表明“真宰”“真主”之为“原有”，它说：

所谓原有，而不得不有也。其有也，无始无终，无形色，无方所；不随年月，不属理世，不属象世，不类万化之有；不惟体不同也，而用亦迥异。不牵于阴阳，不入于气化；非无极亦非太极。（《汉译道行究竟》二卷，第四章）

那种认为无形象、无方所就是所谓的“无”、“空”、“理”的说法，该书认为都是荒谬的。因为在苏非主义看来，“真宰”、“真主”“似无而有，似虚而实”，而世界则“似有而无，似实而虚”，两者不可同日而语。为了进一步说明什么是“有”的问题，《四典要会》和《汉译道行究竟》则分别提出，

凡所有者，不越乎两端：真有、幻有。真有中，自然之有也，是谓原来有而不得不有也。幻有者，化生之有也，乃先无而后有，是谓可无可有。惟真一，乃为自然之有，真一之外，一切有形无形者，皆为幻有。理世所有之理，象世所有之象，一皆出于真一之化生。（《四典要会》卷一，信源六箴）

有有二等，真有，幻有。真有惟真主之本然也，此外皆为幻有。（《汉译道行究竟》二卷，第四章）

“有有二等”，即“有”可以分为“真有幻有。真有惟真主之本然也。此外皆为幻有”。即便是幻有，它提出：

亦有乎不得不有也。真有如日，幻有如日之光也。光赖日而有光，

^① 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第一章。

乃日之所显。有日而后有光。所谓有乎不得不有也。（《汉译道行究竟》二卷，第四章）

在刘智所译的《真境昭微》中，人们可以读到类似的表述。^①关于“真有幻有”问题，实际上是为其后关于“有无”问题的讨论，做一铺垫。

例如，《汉译道行究竟》在不同的章节里，讨论“有无”含义的问题时，它说：

无者可以转为有，有者可以转为无。如世界先无而后有，将来仍然归于无。又曰，有者，原来有，永不能无。无者原来无，永不能有。则有无之义，乃隐者转为显，显者转为隐耳。以是知造化者，真主使之显；归回者，真主使之隐。（《汉译道行究竟》二卷，第五章）

它在关于理和象都是真宰的踪迹，都是真宰之体、用、作为的显现时，则以“显化”予以解释。它说：

真宰之为，乃用之达于外者也。自真体运动，作为始出，而万化显焉。万化显，则主宰之踪迹见焉。其踪迹有两端。人不可得而见者，理也；可得而见者，象也。（《汉译道行究竟》二卷，第三章）

“有无”的变化具有三层含义：第一层含义，“有无”可以互相转化；即有可以转化为无，无可以转化为有。第二层含义，作为真宰之“有”，是“原来有，永不能无”；而作为无的“无”，则“原来无，永不能有”。问题是，如何理解宇宙万有的存在呢？对此，它提出了第三层含义，即宇宙万有最初是“无”，以后才为“有”；它的“有”是造物主使之以有、使之以显；同样的，它的“无”也是造物主使之以归回，或者说，使之以隐。换句话说，宇宙万有的存在，只是暂时的，它最终将转为无。它提出，“真宰之为”不过是真宰之“用”的延伸和外化。

那么，究竟那些原来“无”而后又是如何演变为“有”的呢？对此，它关于“理”与“象”、或精神与物质的关系的解释，为其理论提供了方便。因为“理”不得而见；而“象”则可视见。这些原来“无”而后之所以得以

^① 参见刘智译《真境昭微》，有十四章。

演变为“有”，完全是因为它在未被显化出来之前，处于“理”的状态，或者说处于“隐”的状态；这时，它作为不得而见的“理”（或精神、思想、概念、观念、形象……）形式内在于“真宰”之中。随后才以可见的“象”（或宇宙万物）的形式显化出来。这里说的“理”，也就是人们通常说的精神性的实体；这里说的“显化”，也就是人们通常说的精神性的东西以物质性东西的形式显现出来。这在实际上指的是精神派生物质，只是以显化的形式予以表述罢了。在它看来，宇宙万有一切“理”、“象”，或者说，一切精神的和物质的实体，皆为真一“化生”的产物。

当然，人们可以把这二者（造化和显化）统称为“衍化”或“演化”；或是把它称为“生化”或“化生”。上述说法，显然与伊斯兰教关于一神论思想的一般著作有所不同。但这并不影响苏非主义关于肯定“真有”的独一性，即它所主张的“一神论”。由此，涉及苏非主义关于宇宙万有形成的基本主张。

第二，关于宇宙万有化生思想。

人们仔细探讨伊斯兰教关于宇宙万有的形成问题，可以发现它持有两种不同的观点。^① 其一是造化说，实际上，这是伊斯兰教的一般主张，即认为真主于六日内造化天地万物。人们从基督教信奉的《圣经·旧约》中，可以读到类似的主张。

其二是显化说，或者说，化生说，这是苏非主义的基本主张，即宇宙万有（含精神性的话物质性的）系真宰自我显化的结果。就苏非主义而言，一方面，它并不排斥造化说；另一方面，它更强调的是显化说。人们在汉文著述中可以发现，有时同一学者对显化和造化这两个不同概念，并没有做出严格、明确的区辨和说明，会同时使用造化说或显化说表述其观点，显得有所混乱。

有的著作以“造化”、“创造”等说法表述“显化”的进程。^② 从研究的角度出发，我们应该对此予以区分，进而表明哪些思想是一般著作的，哪些

① 这里，仅从宗教的视角讨论有关伊斯兰教关于宇宙起源问题的一般主张。如果扩及伊斯兰哲学有关宇宙起源论的问题，还应涉及伊本·西那和法拉比的“流溢论”。尽管伊本·西那和法拉比都受过苏非主义影响，他们的学术观点中也不乏这方面的反映。只是目前学界一般把他们视为哲学家而非宗教家，为了简化讨论问题的领域，不得不予以从略。

② 本文拟以造化与显化区分不同的思想或说法。为了说明问题，除了引文中以造化保持其原样而不予以变动外，对引文以造化概念表述的内容或含义，而在实际上又是显化思想的，在行文中则以“造化”表示。为的是严格区分造化与显化这两个不同的概念，就是说，以“造化”（实为显化）区别于造化。

是苏非著作的。事实上，人们只要深究其表述的内容及其含义时，仍可发现它所说的是显化而不是造化。例如，马复初的《汉译道行究竟》并没有给予明确的说明。应该说，该书所说的“造化”的真实含义，实际上，是在表述瞬间完成的显化。它包括“真有”自我的“自显”和“外化”两个不同层次的演变过程，只是没有予以明说而已。

他在说明“真一显化流行之次序”时说：

盖造化之初，大命也。大命著则性理分，性理分则元气出，元气出则阴阳成，阴阳成则天地定，天地定则万物生，万物备，人类出，则造化之功全矣。（《汉译道行究竟》二卷，第三章）

这里只是笼统地表述天地大世界和人类小世界的“造化之功全矣”。可是，如果深究起来，可以发现它关于“造化”问题的表述，实际上是说大、小世界系经由“显化”而形成的。如果就大小世界的具体形成过程而言，可以看出两者的形成完全不同。他说：

大世界之有也，先有六品无形之理，后有六品有形之象。故先无形而后有形者，是由里而达表、由真而达幻、由理而达气也。小世界之有也，先有六品有形之象，后有六品无形之理。故先有形而后无形者，是由表而还里、由气而还理、由幻而还于真也。以是而知，小世界之来，乃随乎大世界。而大世界之复，又随乎小世界。论其形，则大世界包小世界；论其理，则小世界又包大世界。亦犹人论形，则身包心，论理则心又为身之君也。（《汉译道行究竟》二卷，第三章）

大世界所指的是天地万物；小世界所指的是人。大小世界的形成过程完全不同。由此形成如下的图式：即

无形——有形——无形，或
里——表——里，
理——气——理，
真——幻——真，
一——多——一，如此等等。

上述图式仅仅表明这一过程是个封闭的图形。这在刘智的《天方性理》中，有着类似但又极其细腻的阐述。^① 在具体的形成过程中，《汉译道行究竟》所述，与王岱舆和刘智的思想大致相仿。它同样赋予真宰具有“体”“用”“为”的品性；这正是真宰之所以能够从事“造化”的真正机能。可见，这里说的“造化”，实际上说的是个显化过程，只是没有明说而已。

关于“体”“用”“为”，他说：

经云：真宰有自立之本然，所谓体也。有本具之能事，所谓用也。体即真宰之所以然，用即真宰之所当然。妙用未显，则用隐于体；妙用既显，则体隐于用。经云：体一而用数。但用未达于外，一焉而已矣。因所达者异，而用亦分矣。达于义理，曰知；达于造化，曰能；达于音，曰听；达于形，曰观。故曰，体一而用数也。（《汉译道行究竟》二卷，第二章）

他又说：

……用起于体，为出于用，而大命又生于为。大命而有理世象世。古贤云：论其有，用即体也；论其义，用非体也。而用中所含之义，即万化之所以然也。（《汉译道行究竟》二卷，第二章）

如果人们联系到上述《真境昭微》关于“体用”的有关阐释，可以发现它们之间的某些共同点。^② 可以认为，《汉译道行究竟》或是提到或是引用了三本“经”，即《研真经》《甫苏思经》和《墨格索德经》。据刘智，《默格索德》的汉译即《研真经》；《墨格索德经》可能即《默格索德》（或《研真经》）；至于《甫苏思经》，在前述的《昭元秘诀》中已经提出，舍蕴善把它称为《弗苏速》或Fuşûş，其意为“珍宝”，亦即伊本·阿拉比的《智慧的珍宝》的简称。根据上段引文所述，“体”“用”“为”的关系，完全是以真宰之体所决定的。真宰之体为独一，这是伊斯兰教的最为根本和核心的主张。而体之用和用之为，则是显现真宰之能事和作为的，因而它完全隶属于真宰的体的品性。离开真宰的体，也就无所谓有其用、有其为。

^① 参见刘智《天方性理》卷一；金宜久《中国伊斯兰探秘·刘智研究》“世界”论。

^② 参见刘智译《真境昭微》，体用十五章。

由此，他提出，作为小世界的人与作为大世界的天地有其共同之点。他说：

须知大世界有四品。理也、源也、里也、表也。理者，真宰之本然也；源者，本然中所含自然之妙而为万物之所以然者也；里者，妙世也；表者，形世也。……小世界亦有此四品。理者，性也；源者，一点之种子也；里者，心也；表者，身也。（《汉译道行究竟》二卷，第五章）

大世界之理、源、里、表与小世界的理、源、里、表相对应；小世界的性相当于大世界的“真宰之本然”；小世界的种子相当于大世界“万物之所以然者”的“本然中所含自然之妙”；小世界的心相当于大世界的“妙世”；小世界之身相当于大世界的“形世”；小世界人的“性”、或“人性”相当于大世界宇宙万有的“理”或“物性”；如此等等。关于大世界的形成问题，那些受到苏非主义影响的汉文著述，一般都会采取先天、后天，“理世”（“妙世”、“前世”等）“象世”（“形世”“色世”“今世”“尘世”等），性理、形色等说法。可以认为，它所说的大世界，指的是天地万物，而小世界则指的是人。仔细探究苏非主义，人们可以发现这里说的人，显然指的不是一般的人，而是指作为“完人”的“人极”。

大世界的形成，是以如下的形式完成。即“大命著，则性理分。性理分，则元气出。元气出，则阴阳成。阴阳成，则天地定。天地定，则万物生。万物备，人类出，造化之功全矣”^①。概括地说，大世界的形成，乃“大命著，则元气出。理世彰，象世现焉”^②。

什么是“大命”？“大命乃千古群命之一总命，而为万化之所公共者也。”^③也可以说，“大命为至圣之性也。盖万有起于大命，归于大命。所谓始终归宿之一大都会也”^④。这是说，“九天各具之理，与诸天神皆得大命之余光而有者也”，随之，“九天与日月星辰，地与金木活类”^⑤的出现，亦即大世界的最终形成。

小世界的形成过程则由继性而人性、气性、活性、长性以至于坚定性。

① 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第二章。

② 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第五章。

③ 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第三章。

④ 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第三章。

⑤ 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第三章，第五章。

这“六品”，完全“寓于元种”之中，同时，也表现为“由精而及于粗”。可是，它的显现则完全相反。即“坚定先显，而次长性、活性、气性、以至于人性、继性”，这是“有粗而复于精”。其目的仍在于表明“以有形而化至于无形”，为以后人之复归于真宰奠定必要的理论基础。^①

它进而讨论“人身所具之用”。这个“用”，即人体的机制、功能和作用。它提出，其用“有十。五寓于内，五寓于外”。在外的“用”指的是“视、听、尝、臭（古同嗅——引者）、触”，它们分别寄之于耳、目、舌、鼻、身；在内的“用”指的是“总觉、想、虑、断、记”，它们分别“寄之于心，而并寓之于脑。总觉者，总统内外一切知觉，其位在脑前；想者，于其已得之事而追想之，其位在总觉之后；虑者，审度其是否可否，其位在脑中；断者，灵明果决而直断其所疑，其位在脑后”^②。如果人们查阅一下刘智的《天方性理》就会发现，《汉译道行究竟》有关这一问题的论述与《天方性理》基本相同。可惜的是，该书没有对“记”给予明确解释。这里，完全可以用《天方性理》关于“记”的表述作为它的补充。它说，“记者，于凡内外之一切所见所闻，所知所觉者，而含藏之不失也。”^③以“记”补充《汉译道行究竟》的欠缺，可以完整地理解该书“五寓于内”的表述的思想。

《汉译道行究竟》还进而说明上述的有关坚定性、长性、活性为人、物所共有之性；它在表述气性时，“则人物分”。就是说，人性为人所独有之性，而物则无此性；人性即“所谓灵性是也。灵性者，即继性之所以显著于人者也”^④。当修道者达到继性时，“而真性复焉矣。真性既复，则时刻与真宰相通，而无所隔碍也”^⑤，那些能够“常保其本来之真光，至此则可以谓之真人也，可以谓之事主之人也。真能事主，则继性似乎独显于人。继性显于人，可以谓全其大命也，可以之谓全其真一之全体大用也”^⑥。在《汉译道行究竟》看来，要真正做到这点，是极其困难的。然而，对于那些心正者来说并不难。因为“夫人身之来也，来于最下，复于最上。故身为至下，性为至上。则承领真宰之真光者，实因其性之明也”^⑦。他们完全可以达到此点。

① 有关“大命”的显化思想，可以参见刘智的《天方性理》卷三的论述。这表明，《汉译道行究竟》与《天方性理》源自大致相同的思想材料。

② 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第五章。

③ 刘智：《天方性理》卷三“知觉”。

④ 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第五章。

⑤ 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第五章。

⑥ 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第五章。

⑦ 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第五章。

早在马复初之前两个世纪左右，王岱舆的《清真大学》、《正教真诠》，刘智的《天方性理》等著作中，对此已有同样的论述。可以认为他们表述的苏非思想，有其共同的来源或大致相同的思想材料；这可能与当时在华夏大地上流传的苏非著作有关。

第三，关于神光思想。

神光思想是苏非主义从另一个角度描述宇宙万有的显化过程。为了进一步说明理和象（理世和象世、先天和后天、上界和下界、前世和现世、妙世和色世等）的显现。苏非主义往往把理世的一切显化都归为真光之余光的显现，或者说，真光之余光的照射、照明。一般涉及苏非思想的著作往往认为，理世最初显现的是“大命”。这里说的“大命”，实际上，就是表明穆罕默德在先天的精神存在（可以说是精神性的“先在”，或“真主之余光”、“穆罕默德之光”、“穆罕默德精神”等），并以此予以形象的表述。该思想实际上是中国伊斯兰教受到苏非主义影响的一个重要方面。

例如马注说：

真主未造化天地人神之前，自止一之余光，先造化了无极之本来，乃至圣之灵光。由至圣之灵光，造化一切圣智贤愚、天仙神鬼、水陆飞行之灵觉，以及诸天世界、日月星辰、土水火风、草木金石之本来。无不毕具。[《清真指南》卷之二，客问（十六答）]

他还说：

真主从无色象之光明，造化至圣穆罕默德之大命。由至圣之命造化列圣之命，由列圣之命造化贤人之命，由贤人之命造化谟民之命，由谟民之命造化常人之命，由常人之命造化迷人之命，由迷人之命造化谗人之命。次及天仙神鬼、水陆飞行、草木金石之本然。（《清真指南》卷之六，问答）^①

这里，马注实际上也使用“造化”的概念表述显化的进程。根据马注的说法，所谓“灵光”“灵觉”“本来”“大命”“命”“本然”等，都不过是“止一之余光”的不同说法。就是说，真主显化宇宙万有，完全是以

^① 类似的说法，可参见《清真指南》卷之七，大能。

自我之“光”的“余光”（即“止一之余光”），从事其“造化”的。^①这个“光”或“余光”，也就是有的汉文著述所说的“性”或“理”。它们都是作为精神性的实体，根据不同的需要或场合，以不同的概念或形式予以表述的。

一方面，由于光的不断照明，人则分为不同等级。这说明宇宙间的一切变化皆“出于大命”。因为“大命为万灵之纲。理世、象世，莫不借之而有。即真宰之大用，莫不以之而显。贯通万化，由此而出”^②。这里说的“大命”，即上述的“生于”真宰之为的“大命”。它既是一切精神源出的根据，又是“真宰之大用”得以显化的基础。由于光的照明以及各人所获得的光照的程度不同，人在先天之“性”已经分为圣人（又分为钦圣、大圣、至圣等）、大贤、智士、廉士、善人、穆民……不同等级。以上人等，尽管可以说他们都有虔诚信仰，并认真从事功修，可是，由于他们在前世受到光照的程度不同，决定了他们在现世生活中，所受到的声色物欲影响的程度也就有别。从而“人与修功所转升之品第”也就有所差异，即以不同色光（蓝光、红光、黄光、白光、绿光、黑光、无色光）的形式反映出来（见第二章之“三、经堂教育读本——《归真要道》”）。由于人在先天所受的光照不同，而有后天的不同秉性。所谓“光照”，马复初以日光普照为例，说明不同的人于先天所受真光的照明不同，在后天则有完全不同的结果。他说：“日光普临万物也，照一物以全光。照万物亦以全光。物少光不减，物多光不增。泰山同此照，沙尘亦同此照。”^③至于人在后天的表现之所以有所区别，这完全是与各人在现世的善恶不同有关；而人在现世之所以有善恶的不同，归根到底还是由于人于先天所受光照程度的差异所决定的。

蓝煦以灵光表述神光。他关于神光的种种主张，大致同于王岱舆、马注、马复初等人的表述内容。例如，他说：“隐是真主，显是穆罕默德灵光。盖真

① 如果人们比较一下《归真要道》的有关段落，就会发现它们之间的说法和譬喻，极其雷同。《归真要道》说：“主上要造化万有，先从止一真光的余光上，显然至圣之命的光……主上凭喜爱的观看，观我的命光，以至我的光羞愧盛了，如汗点儿显然，从此一切点儿上，造化列圣的命；从列圣的命光上，造化一切大贤的命；从大贤的命光上，造化一切摩敏的命；从摩敏的命光上，造化一切罪人的命；从罪人的命光上，造化一切背逆之人的命，与内外不一之人的命；次后从一切人的命光上，造化一切天仙之命；从天仙的命光上，造化一切神的命；从一切神的命光上，造化一切鬼怪的命；从鬼怪的命光上，造化等等生灵的命；此后造化等等草、木、矿、穴、金、石、火、风、水、土的性，然后才显然色界一切等第。”见《归真要道》卷一，第二门，第一篇显化人神等命。

② 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第五章。

③ 马复初：《大化总归》下卷。

主原有真一之气，初显穆罕默德灵光……”^①“真主显余光，贵圣灵光也……。”^②只是在具体阐释其思想时，多少增添中国传统文化中的一些词语而已。

另一方面，光的一个重要作用，则在于“返照”。马注说：

有以妈纳（即伊玛尼，或“信仰”——引者），自能以真主所赐之真光，仍照真主。（《清真指南》卷之二，体认）

谟民能认真主，是以所赐之真光仍照真主。（《清真指南》卷之三，性命）

以妈纳之光亮，是真主所赐之真光。谟民认得真主，是以真主之光仍照真主。（《清真指南》卷之四，因教）

盖真经乃眼前之光，以妈纳乃心间之光，外光入则内光自显……（《清真指南》卷之九，补遗）

这里，光的照明决定了宇宙万有的形成和发展，而光的“返照”决定了人的后天包括信仰在内的一切活动，进而返回真主的行程。就是说，人的信仰的根源在于先天，后天不过是把已经注入人的思想观念中的信仰，再予以揭示出来。可是，由于各人在前世所受先天照明的程度不同，这就决定了各人于后天信仰和行为的差异。根据《汉译道行究竟》的说法，“人之信心有三等”，即“祖遗”、“考证”和“洞明”。

所谓“祖遗”，显然是指沿袭或延续祖先的信仰。他认为，这等人的信仰“尽由于耳目，而亦因其心之有决断，而无疑也。然而，无实据也”^③。由于他们无实据，在信仰方面往往容易出问题。所谓“考证”，他认为，这等人的信仰“乃依经据典，所见者深，所明者广，而无一毫疑贰之意以乱其心。惟以经典为确据”^④。由于他们以经典为确据，在信仰方面往往容易“在其里之确信，而不在其表之作为”，因而他们只“见理不见象”，可能会只重视其学理而忽视其作为。所谓“洞明”，他认为，这等人的信仰“具超常出众之明，由心机之内发现原有之真光，视万化为真主本然所含自然之妙而发显之象

① 蓝煦：《天方正学》卷三。

② 蓝煦：《天方正学》卷六。

③ 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第四章。

④ 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第四章。

也”^①。由于他们的“洞明”，这等人也就能知晓、参悟“天地还无，万化归无。惟真主本然独湛，大用全明。如是之洞明，则所谓知以主，见以主”^②。就洞明者而言，他们能够认识到宇宙万有终将归于真主而“还无”“归无”，由于认识到唯有真主的“本然独湛，大用全明”，所以他们的洞明就是“知以主，见以主”。

为什么会这样呢？《汉译道行究竟》认为，这是因为“祖遗者见象不见理；考证者见理不见象；洞明者于理中见象，象中见理。所以见万化之有，出于自然而不得不有，则知万事万物皆为全美，而无一毫之偏驳也”^③。

伍遵契同样谈到了“光照”以及光的“返照”问题。他说：

圣人云，以妈纳（即伊玛尼，或信仰——引者）是真主之光。今人能认得真主，乃是真主之光仍照真主本然。……板得（波斯文，原意为“仆人”，这里指真主的仆人——引者）有以妈纳，始有心间诚信；心诚信则舌上诵念；舌诵念则身体遵行。三事是以妈纳的规矩，动静。以妈纳的动静，谓之以思略目（即顺从——引者）。以思略目乃以妈纳之用，以妈纳乃以思略目之体，三者缺一，则不合以妈纳。（《修真蒙引》，第二篇以妈纳以思略目）

在伍遵契看来，人的信仰完全是真主之光照明的结果，因而信仰是先天的、与生俱来的。与此相应的是，人应心间诚信、舌上诵念、身体遵行三者合一。只有这样，才算有信仰，才算顺从真主。这就是他所说的“真主之光仍照真主本然”的全部含义。

第四，关于大笔思想。

“大笔”，有的著作也称为“仙笔”，是苏非主义思想中的一种形象的借喻。它反映的是苏非主义以不同于神光思想的另一种表述形式，阐释宇宙万有的起源问题。苏非主义之所以以“笔”说事，完全与《古兰经》述及“笔”的经文有关。《古兰经》的第68章，即以“笔”（改赖姆）为章目。它说：“以笔和他们所写的盟誓，你为主的恩典，你绝不是一个疯人，你必得享受不断的报酬。”（68：1~3）在第96章中，它说：“你应当宣读，你的主是最尊严的，他曾教人用笔写字，他曾教人知道自己所不知道的东西。”（96：

① 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第四章。

② 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第四章。

③ 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第四章。

3~5) 苏非主义根据《古兰经》的经文, 以其丰富、深邃的想象, 扩展为宇宙万有形成的神秘思想。

根据上述所引经文, 苏非主义认定大笔并非自然形成之物, 而是真主显化之产物。马注接受这一思想, 他说:

……盖真主未造化天地人神万物之前, 预造仙笔, 以写人神万品之好歹, 及书降一切真经, 谓之无极。无极者, 圣人之灵光也。及圣生于十二万四千有零圣人之后, 受授真经, 包括前圣, 以阐造化天地人神万物两世之根由, 谓之钦差。钦差者, 主之仙笔也。笔从主显, 主以笔露……真主为圣人, 圣人为大笔, 天仙为妙手, 万象为文章, 色界为画谱。笔从心显, 心借笔喻, 分之不离, 共之不合……^①

大笔先于天地人神万物而存在。作为真主显化宇宙万有的代理, 它又可称为无极、钦差。作为肉身的至圣, 穆罕默德虽出生于十二万四千有零圣人之后, 但是作为灵光, 他却是“主之仙笔”、“主为圣人, 圣人为大笔”, 宇宙万有皆由大笔在先天的书写, 不仅“书降一切真经”, 而且决定“人神万品”在后天“之好歹”。之所以会如此, 这完全是由于“笔从主显, 主以笔露”, 还由于“笔从心显, 心借笔喻”, 确切地说, 是因为真主与大笔“分之不离, 共之不合”。可见, 这正是汉文著述重视大笔思想的原因所在。

应该看到, 大笔思想不同于神光思想之处在于, 它以大笔为借喻、为工具, 通过大笔的书写活动得以形成宇宙万有。这完全不同于神光思想借助光的照明而有宇宙万有的表述。之所以在表述上有此差异, 如上述, 这与苏非主义不同的精神导师从未形成统一的思想主张有关。

马注关于大笔在宇宙万有形成过程中的作用, 做了如下表述。他说:

真主运无极而开众妙之门。无极者, 仙笔也。是笔蒙真主之观看, 笔不能受, 分为两歧: 一属于性, 一属于命。性命之变, 不可胜穷, 然后圣智凡愚, 天仙神鬼, 水陆飞行, 草木金石之本然, 先天已具……后自性命之余浊, 化为至宝, 是谓太极。是宝蒙真主之观看, 宝不能受, 分为两开: 一属于水, 一属于火, 水火相构, 变幻无端。天地为庐舍, 日月为丹药, 万物为良材, 四行(注称: 指四方, 即东、南、西、

^① 马注:《清真指南》卷之六, 问答。

北——引者)^①为作用，四时为良工，阴阳为良相，天仙为良将，然后草木金石、水陆飞行，天仙神鬼、圣智凡愚之本然，后天毕露……^②

可以看出，马注在这里表述的是，宇宙万有由精神变物质的过程，是借助大笔因真主的观看而分化为性命后，才得以实现的。根据马注关于“先天为命，后天为性”^③之说，这里的“命”，无疑指的是先天的精神性实体，它是后天一切变化而出的物质性实体的本源。这里的“性”，无疑指的是后天的物质性实体，它是先天的精神性实体的派生物。

应该指出，“性”、“理”、“命”等不同概念，在先天后天（或理世象世、上界下界、前世后世等）所处的地位，在不同的汉文著述中有所不同。例如，“性”在刘智的《天方性理》中，处于先天（或理世、上界、前世等）；它与“理”处于相同的地位，只是“性”专指的是人，“理”指的是物。而在马注的《清真指南》中，“性”则处于后天（或象世、下界、后世等），“命”则处于先天（或理世、上界、前世等）。就是说，在不同的汉文著述中，不同的学者或经师、阿訇在表述过程中，可能是基于不同的苏非著作，因而表述的概念也就有所差异。因此，对汉文著述中所使用的概念，应予以具体分析，不能一概而论。

至于物质性实体究竟是如何由精神性实体显化而出的问题，马注是借助了无极、太极、阴阳、五行之说予以完成的。在这里，中国传统文化实际上提供了马注所需要的显化进程中的工具。简言之，作为无极，大笔本质上起着显化的作用。

为了说明大笔在宇宙万有形成过程中的这种作用，马注还对“性”和“命”的神圣性予以引申。他说：

性有二品，一真性，二禀性。真性与命同源，所谓仁义礼智之性。禀性因形始具，乃火风水土之性。经云：‘真主造化命智本源，乃一巨笔。’是笔蒙真主之观看，笔不能受，分为两歧：一属于命，一属于性，是谓真性。真性如珠藏蚌，禀性如蚌含珠，虽同体共命，贵贱各殊，惟凭正道之开示，而后真光毕露。又若木中取火，火具木中，是木中亦有真火；若为世火所侵，则火亦能焚木，本体之真火安在？所以嗜性能伤

① 关于“四行”问题，建议参阅马注《清真指南》卷之三，四行。

② 马注：《清真指南》卷之二，前定。

③ 马注：《清真指南》卷之三，性命。

真性……^①

如上述，大笔思想在阐释真一显化过程中，从不同侧面不断地丰富“性”和“命”的内涵和外延，从而使真一如何由纯粹的单一演变为复多、由精神演变为物质的复杂过程。在马注那里，一方面说，“先天为命，后天为性”；另一方面又说，“性有二品，一真性，二禀性”，而“真性与命同源”，表明性命虽不可分，但又有所别。首先，“性”有“真性”的品格，由于它“与命同源”、与先天有关，称其为“仁义礼智之性”。同时，它又有“禀性”的品格，它与后天有关，则为“火风水土之性”。“禀性”与“真性”不同的是，它在显化过程中“因形始具”，即在后天的物质性实体之中的“禀性”，这时，他又称其为“嗜性”。认为它易受后天的污染，进而“能伤真性”。因此，它需要“凭正道之开示，而后真光毕露”。他以镜子为譬喻，引用经文所“云：‘心为宝镜。’灵命即其光明，嗜性乃为铁垢，垢胜乃光减，光胜则垢灭……”^②其中心思想仍然在强调信仰、功修的绝对重要性。

如果人们考察王岱舆有关大笔的表述，可以发现，马注的大笔等同于王岱舆所说的至圣、首仆、元勋、钦差、代理、太始、首命、大智、性海、人极、大父、道源、大本、光明、灵根等概念，完全是以大笔有着元勋、代理、代书的作用而赋予其作为的。这是说，元勋“乃至圣之通称，性命之大源……是为诸有之种子”^③。代理“乃阐发万灵……人类天仙神鬼之本来，天地万物之所以皆始是时。莫不由其命令，是为发露，此代真主作为之动静……是也”^④。代书“乃精粹之余，自然发露于外……斯为太极……是以经云：‘能有之砚池，载其恩威；无极之亲笔，显诸性命。’太极之代书化为阴阳，阳（似应为‘四’——引者）象又阴阳之描写，兹皆显本为之境界者也”^⑤。王岱舆在这方面的论述，有助于人们了解马注的相关思想。关于“大笔”思想，人们同样可以在上述《归真要道》（它以“格兰”或“仙笔”表述）、《昭元秘诀》（它以“巨笔”表述）、《默格索特》（它以“笔”表述）等著作中，发现类似的思想。

① 马注：《清真指南》卷之三，性命。

② 马注：《清真指南》卷之三，性命。

③ 王岱舆：《清真大学》，数一。见宁夏人民出版社《正教真诠·清真大学·希真正答》，第238页。

④ 王岱舆：《清真大学》，数一。

⑤ 王岱舆：《清真大学》，数一。

第五，关于人主合一思想。

人主合一是苏非主义的核心主张，也是苏非派成员精神功修的终极目的。应该指出，这里说的“人主合一”，指的是功修者在精神上、心灵上自我体验中的合一，而非人的肉身与主宰的合一。至于从事功修者能否意识到、体验到合一境界的光临，完全取决于个人在功修过程中所生发的悟性。历史上的所谓“肉身主义者”之所以一度受到谴责，完全在于他们关于肉身与神灵合一的主张，从而被视为亵渎神灵之说。

汉文著述中的一个首要内容，就是强调精神功修者应摒弃尘世的声色物欲，不忘人生的本原及其归途。如各著述所说：

夫人形神互合而成一体，其乐自有不同。（《正教真诠》）

盖将直指本原与斯人同归大道耳。（《归真总义》）

是故万物，只朽其相，弗朽其理，夫理即真。……一归本援届人浑化。物我归真，真一还真。（《天方性理》）

所著天方之书数十册，言理甚微，序礼甚悉，凡以为天人合会之要道也……（《天方典礼择要解》）

性不见，不可以合天。（《天方典礼择要解》）

至真乘，则已举理欲公私之迹浑化之，并举理欲公私之态而胥忘之矣，是与天为一，纯然游见天理之公，人事不与……（《大化总归》）

今读马复初大化总归一书而始知先后天之贯通也，知真一之作用为一也，知真一之天人合一也。（《大化总归》）

复初先生，著幽明释义一卷，皆言明心见性，存养者察之功。以求尽人合天，尽幽明之理。（《四典要会》）

经云，认得自己，方能认得真主。但认主有三品，日知认，日见认，日续认。知认者明彻无疑。见认者亲切无间，续认者合契无分。（《真功发微》）

……纯一至此极品，不即不离，略无自用，莫不以主为契合，皆缘后天之表里兼精先天之本来独征……形神动静却一，但以清静无己，可证为其相续而浑同也。（《真功发微》）

在汉文著述中，人们可以读到合会、浑化、浑同、合契、无分、契合、合天、互合、同归大道……不同概念。这些词语均关乎一点，即通过功修，达到了人主合一的境界。也就是精神功修和追求的终极和至高的目的。上述有关

“人主合一”的思想，极其类似中国古代思想家所说的“天人合一”之说。问题是其中有的汉文著述所表述的“天”，绝不是中国古代思想家所说的“天人合一”^①之“天”。同样的一个“天”字，不过是穆斯林学者接受中国传统文化中的表述形式，而其真实含义则在于称谓伊斯兰教信奉的独一无二真主。

马复初在注释刘智《天方性理》第五章“一息终古”时，把与主合一分为三个阶段。他说：

我与主共，只见有我不见有主，是于各具之本然中，而显公共之本然，为万中见一，此所谓渐超而入也。主与我共，只见有主，不见有我，乃于公共之本然中，而显各具之本然，为一中见万，此所谓顿超而有也。至于并不见我，并不见主，乃天人合一之妙，真幻胥融，体用具浑，依然一最初之境而已矣。（《天方性理注释》）

王岱舆同样持此说：

经云：“凡人认得自己，方能证至圣而认真主。”亦有三品作证；曰“知认”，曰“见认”，曰“续认”。知认之谓明澈，见认之谓亲切，续认之谓契合是也。（《清真大学》）

余浩洲在他的《真功发微》中，同样涉及“知认”、“见认”、“续认”的三个不同阶段的表述，借以阐释人主合一的必要与可能。他说：

所谓体认者，人品也。即万灵之心也。因彼形象兼备，至高至下，无不覆载，实万汇之至全。先天首命谓之真性，体真主之妙；后天身命谓之本性，体无极之理；阴阳合一，为之形质，体太极之用。视听言闻，行止取授，通身百骸，莫不听此一性。故以当体之性，方可证独一无二之主。是以经云，认得自己，方能认得真主。但认主有三品，曰知认，曰见认，曰续认。知认者，明澈无疑；见认者，亲切无间；续认者，合契无分。（《真功发微》卷下，体认三品第二十二）

^① 由于汉文伊斯兰教著述是在中国社会条件下发展起来的，它不可避免地会受到在中国传统文化的思想影响，尤其是会受到居于统治地位的儒家思想的强烈影响。关于伊斯兰教与儒家思想的关系，应予专门研究，这里将不涉及。

这里说的“契合”，就是人主合一。他在具体阐述“知认”、“见认”、“续认”时，以“讨黑德”（习一）、“以体哈德”（自一）和“空哈德特”（纯一）表示，更为明确地说明了人主合一时的不同境界和状态。^①

在苏非主义看来，一个真正的虔信者在精神功修、灵魂净化、全神贯注真主，在意识上、精神上、思念上完全丧失个人存在的一切痕迹时，他会感觉到自身在心灵上与所爱者（即真主）的合一。他们之所以能够做到这一点，这被认为是功修取得了成效。然而，为达到合一的目的，绝不仅仅是通过外在的礼仪行为就能获得的；它必定是功修者个人内心修炼到一定程度，作为真主的一种恩赐，在心灵上体验的结果。根据苏非主义，就一般穆斯林来说，他们从不从事此类功修，也就无法获得这种恩赐。就获得此种合一境界而言，完全凭借个体的自我体验，各人的体验又个个不同，他人无法重复。因此，那种声称已达到与主合一境界之说，也是无法予以验证的。

可以说，达到合一的境界，也就是一个虔信者的一切行为，反映的是真主的作为。感觉到他的一切听、视、取、言，成为真主的听、视、取、言。这就是马注在《清真指南》中引用的经文所说的，

天经谕云：“若我喜他时，我是他耳目手舌，然后他凭我听、凭我视、凭我取、凭我言。”（《清真指南》卷之二“真慈”）

这类说法，都以苏非著作作为蓝本。这里不予细述。

第六，关于归根复命思想。

根据伊斯兰教教义，人与其他宇宙万有一样，根源于真主。《古兰经》说：“他们确信自己必定见主，必定归主。”（2：46）这是一般穆斯林相信人之所以得以归根复命、返本还原，进而得以“见主”、“归主”的经典根据。在汉文著述中，关于归根、返本、复命、还原的思想，贯穿始终，特别是有关教旨、教义、信仰等有关部分，更是集中阐述并论述这一问题。

所谓“归根”，所谓“复命”，无外乎是说，人来自真主，必定回归真主。一般地说，归根复命的真正目的在于接受真主预定的末日审判。即根据各人在现世的善恶表现，决定其归宿。只有那些因其善行而得以进升天堂、天园，而具有恶行的人，因其罪恶而堕入地狱、火狱。在伊斯兰教看来，这

^① 详见王岱舆《清真大学》“体一（本题）”；参见金宜久《王岱舆思想研究》，民族出版社，2008，第324～331页。

是谁也回避不了的。这就是穆斯林虔诚信仰、遵循功课、施舍行善，以求在天堂、天园“见主”、“归主”，以享永恒福乐；绝非在地狱、火狱受无穷无尽的惩罚煎熬。

伊斯兰教主张“三世”（或“三生”）说，即前世、今世和后世。人源自前世，活跃于现世，最终返回后世。根据这一主张，“见主”“归主”只能在后世（或来世），不能在今世（或现世）。作为真主的造化之物，都必定消亡；来自于“无”，返回于“无”。然而，人与其他宇宙万有又有所不同，人是有灵之物。以穆罕默德为代表的“完人”，能够率领不同等第的人，返回真主。当然，“返回”的目的在于接受真主预定的审判。

苏非主义在肯定人必定返回真主的同时，同样主张“见主”“归主”。只是它关于归根复命的思想，更为现实。就是说，他们追求“见主”“归主”，不仅是在来世，更为重要的是在现世。这是苏非从事功修的真实目的，就在于“与主合一”，在现世就能达到与主的交通，进而获取心灵上的快感。

马注对“三世”之说，予以扩展。他提出“人生有五时三会”，认为不同时期有着不同的栈道。他说：

人生有五时三会，一、原无之时；二、命有之时；三、命连身体之时；四、命离身体之时；五、复活之时。命有之时，会于妙世；命连身体之时，会于色世；复活之时，会于后世。^①

在命有之时，乃第一个栈道；命连身体之时，乃第二个栈道；命离身体之时，乃第三个栈道；复活之时，乃第四个栈道。妙境乃栈中之一栈道尔。以一栈道之浮欢，而欲敌长乐之真境，何啻梦为王公，醒作乞丐？呼吸之间，真假各别……今世所有，又为后世所无。智者猛然警醒，则三万六千栈道，复归命世原品，由故辙矣。^②

所谓“栈道”，一般地说，它通常是指山岩间用竹木等架设的狭窄的路。这里说的“栈道”，其含义延伸为人的一生中在世间经历的几个不同的大阶段。有时，马注又说：

人生有七个栈道，方能全其始终。第一性命，第二身体，第三无常，

① 马注：《清真指南》卷之二，天命。

② 马注：《清真指南》卷之三，神鬼。

第四坟墓，第五复生，第六打算，第七过桥……凡此七者，人生之路径，惟凭以妈纳（亦译“伊玛尼”、“伊曼”，意为“信仰”——引者）之照察，方可复命归真，永登天境。否则鲜有不落地狱。^①

根据马注的说法，在人生中，特别是对功修者而言，还会遇到“四大幔帐”，即

尘世作后世之幔帐；迷人作后世之幔帐；邪魔作教门之幔帐；自性作近主之幔帐。自性为最，邪魔次之，迷人、尘世又次之。谟民有此四大幔帐，轻车熟路，在在火狱。^②

为返归真主，根据马注的说法，在人与真主之间存在着一定的障碍。他以“幔帐”、“色妙世界”、“站道”、“栈道”等不同概念予以表述。在上述的几大阶段中，又可细分为“三万六千栈道”，有时，他又提出“三十六千色妙世界”“三百六十千站道”等。这一切不过是指人在世间遇到的一切“黑暗”“仇敌”“诱惑”“欲望”。对一般的功修者来说，为越过这种障碍，没有其他的捷径，唯有通过个人的勤奋功修，渴望在功修过程中，获得真主的恩赐。这是他们从事勤奋功修的真正动力。

关于幔帐、栈道等不同说法，在经堂教育使用的读本（如《归真要道》）中，已经有所涉及。在其他学者的汉文著述中，如刘智关于逾越障碍，返归真主问题，以“通与碍”的概念予以表述。^③

根据汉文著述，“人之性来于九天之理，所来之天，必招其人归于其位。”^④即人之性已由天体之理所决定。人在先天之性，分为九品，这就决定了后天之人分为九等（穆民、善人、廉士、智士、大贤、圣人、钦圣、大圣、至圣）；在他们返归其位时，最终所能达到的处所仍归于九品。表面上，“行道者之升腾无止境”^⑤。实际上，他“升腾”的品位所能达到接近真宰的地步，除了因各人在先天所受光照多寡的程度不同所决定外，也有例外的情况。这就是那些因其功修，获得真主特别眷顾者，其灵魂得以受“主之超拔”^⑥。

① 马注：《清真指南》卷之五，格论。

② 马注：《清真指南》卷之四，因教。

③ 参见金宜久《中国伊斯兰探秘》，中国人民大学出版社，2010，第253页。

④ 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第五章。

⑤ 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第五章。

⑥ 马复初：《汉译道行究竟》上卷，第七章。

而能做到这一切的根本原因在于“信仰”。那种“自恃或恃己为超乎众者，或恃己与主宰并尊者，又或不能守口而泄漏天机者”^①，皆不得受“主之超拔”。一句话，这仍然取决于先天的照明。因为信仰

乃真一之真光，而昭于真人之心者是也。其实乃各具之真心所发现。性理家称为各具之本然。真光发现之人，一心纯向真宰而无他向焉。至此，则视富贵如浮云，观尘情若傀儡。灾患不能摇其志，世味不能乱其衷。身虽在世，而心已归真。视听言动不离主，起居食息皆为主。行人之所不能行，得人之所不能得，见人之所不能见，知人之所不能知。万事在主而不在己，是全无自用之意也。（《汉译道行究竟》二卷，第五章）

为了表明人之返回真宰以显现真宰造人的目的，马复初说：

由尘世而归于天国，如由梦境而还于醒时也。故经云，死者醒也。醒者离乎幻境，入于真境。……

造化之初，有理有气，理付乎气，天地所以成形也。理不可无气，亦犹气不可无理。人之来时，由理之气，由气以成形；及其归也，由形还气，由气而达理。（《大化总归》上卷）^②

马复初关于归根复命思想，还以“升降”思想予以表述。就是说，“归根复命”完全是以人的“升降”思想为基础而予以阐述的。他说：

来尽则复，阴尽成阳。来于今世，复于后世。来者为降，复者为升。降者由里而达表也，所以在今世，藏性于身，而随身转变，如水之藏于瓜果。升者由表而达里也，所以归后世，身又隐于性，而随性流行，如瓜果之性味藏于水。《妙喻经》云：其来也，先有天理之定，后有世界之分，是谓由里而达表，从体以著用，一本发万殊，无形中显有形，则世

① 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第五章。

② 马复初说：“人也者，论其来，即万有之种；论其复，即万有之果。来为开辟之始，复为归宿之终。来于先天，归于后天也。先天乃由天理之世界，而来自于人情之世界。后天乃由人情之世界而返于天理之世界也。九天之性理为宰持下界人物之事也。人物之秉性不同，实因乎九天之照映不同也。”《汉译道行究竟》二卷。在其他著作中，马复初也有类似的论述。

界之随天理，如迹随印。其复也，乃人情之世界著于先，天理之世界著于后，是谓由表而达里，反用以归体，万殊归一，本有形之中见无形，则天事之随人情，又镜随形。上以今生之人情，必随天理。（《四典要会》卷三，幽明释义）

对功修者而言，基于信仰而获得的“升腾”或“超拔”，不过是人于先天所具有的“信仰”，在他的后天精神功修进程中的“发现”，重新被揭示出来；或者说，先天所具有的“真光”，在后天得以照明功修者前进的路程。这就是前述神光思想中所说的真光“返照”的结果，只有这样，他才能真正摆脱声色俗务的干扰而全心向主，从而得以归根复命。只是苏非主义所说的归根复命，并非人的亡故（或者说，人的生命终结），而是“见主”、“归主”的精神升腾。

汉文著述中，所受苏非神秘思想主张的影响方面，显然并不限于以上诸点。事实上，关于神智思想、关于完人思想、关于神爱思想、关于照明思想、关于镜子与美人思想，等等，都有所涉及，这里不予赘述。^①

四 汉文著述中的神秘功修

苏非派成员热衷于苦行主义、禁欲主义、寂静主义的同时，更为重要的是，强调个人功修中的内心体验、直觉，以及陶醉、入迷、出神的境界。这就决定了他们的精神生活的神秘性。苏非派认为，功修者只有经过有学识、功修、操守、品性的精神导师（或道长、教主）的专门指导，经历不同的修炼道路、采取不同的修持方式，并以不同的声调、次数赞念（“齐克尔”）真主或有关经文和颂词，有时还应配合呼吸吐纳，加之手足头腰等部位的不同动作，经过循序渐进，获取真知，从而达到“与主合一”。因此，这些精神导师不仅在门人弟子中，而且在他们的一般信众中，就具有绝对权威。苏非主义的一个极其重要的思想是，它的功修者，在精神修炼过程中的种种作为，完全不同于一般穆斯林宗教生活的行为。

汉文著述在苏非著作影响的基础上，同样提出从事精神功修的先决条件。它指出，只有那些“舍其身体而斋拜克勤，舍其财帛而周恤贫乏，得乎道中

^① 相关的论述，可见金宜久《伊斯兰教的苏非神秘主义》之“三 苏非派的神秘主张”。

真味，不为世味所参”^①者，才能被真主遴选。由于“主喜了他”，他才得以“揭去私欲的幔子，得窥理道之奥妙。所以行道之人，心常游于光明极乐之境，而无顷刻之或昧”^②。受真主喜悦的功修者，得以摆脱私欲、通过种种障碍（幔帐、帷幕等），获得苏非主义的真谛奥义。他能够往返于“光明极乐之境”，心灵之眼毫不昧惑。

苏非主义有关精神功修思想对汉文著述的影响，大致可以归纳为以下几个方面：

其一，精神导师。

苏非派认为，修道者非经专人教导指点，他们无法领悟经文的真谛奥义，更难以获得秘传，即使苦修勤练，终难返本还原。精神导师在修道者的整个功修生涯中，起着决定性的作用。这就要求修道者应绝对听命于精神导师，顺从他的旨意。

汉文著述强调，“明师乃幻海之慈航，无慈航不能渡幻海也。”^③修道者为“认主”、“近主”并与主合一，对作为“道长”的精神导师必须“心悦诚服”，小心侍候，“诸事必听道长之命”^④。

因此，时时、处处、事事“相伴道长”，对“修道者”来说，其特殊功效在于“伴道长一日，或一时，其见效甚于无道长者之苦修百年”^⑤。因为“无道长而得道者，未之有也”。然而，“有道长而加功勤修，久之而不得其道者，必其人之意念有所不诚也。纵意念已诚，而不得其道者，乃命之所定限也。”^⑥这是说，那些修炼久而无法“得道者”，不是由于“意念有所不诚”，就是由于命中注定。对于那些意念真诚的求道者，《汉译道行究竟》有如下的要求：对道长应“小心奉敬，道长在位，一心专在倾耳诚听，勿发妄言”；道长有所问，则回答应简而不累赘，不可恃己意擅问，更不可折辩；对师长不宜以太过之礼，也不可失礼，“凡事俱当应宜，勿从惯习。”^⑦至于那些“意念不诚”者，或有所“定限”者，则另当别论。

马复初提出，应明了“弃绝之理”。“弃绝”指弃绝嗜欲爱好。嗜欲所好分内外两种。内之嗜欲为世间之情，外之嗜欲为眷恋之物。应予弃绝的，一

① 赵正轩讲、花醴泉译《天方道程启径浅说》。

② 赵正轩讲、花醴泉译《天方道程启径浅说》。

③ 马复初：《汉译道行究竟》上卷，第二章。

④ 马复初：《汉译道行究竟》上卷，第二章。

⑤ 马复初：《汉译道行究竟》上卷，第五章。

⑥ 马复初：《汉译道行究竟》上卷，第五章。

⑦ 马复初：《汉译道行究竟》上卷，第五章。

切均应“听道长之命，不可顺己之所欲”。这里，他提出了一个重要思想，即所谓“主”者，指的是“宰持”之意。因而“为名利所制，名利即主也。为淫欲所扰，淫欲亦主也。无数之主，岂可以言万物非主哉”^①。这是说，人们“嗜欲”什么，实际上也就受其“宰持”，把它当成了主。在他看来，对这些“嗜欲”之情、之物，视之为主，无疑会削减功修之效，甚至背离信仰。因为任何情、物，皆为妄想妄念，唯有真主才是穆斯林应予信仰的主。

遵从精神导师之命，是功修者从事精神修炼的前提。蓝煦则把精神导师与君亲并提，从宗教的意义上说，精神导师的地位与作用又远远高于君亲。他说：

知斯之谓知道，行斯之谓行道，学斯之谓学道。……知道可以事师、可以享亲、可以事君。而事君必以忠，知道即能至忠；事亲必以孝，知道即能至孝；事师必以信，知道即能定信。定信可以受业，可以藏修，可以沐浴。而沐浴净其心，定信能净道心，藏修修其身。定信能修道身，受业承其真，定信能获真归真。（《天方正学》卷三，经传）

这里所说的“道”，即苏非主义功修的基本主张、道路和方法。就功修者而言，他与君、亲的关系只是短暂的世俗关系，解决的是日常事务；而与精神导师的关系则不同，它涉及功修者个人在修道进程中能否与主合一的终极问题。因此，对精神导师应唯命是从，是修道者的基本职责。因为精神导师对他们“拥有无限的权力：他们在他的手中，‘犹如洗死人手中的尸体’”^②。

其二，功修道路。

苏非主义把精神功修看做是达到人主合一的必由之路。汉文著述沿袭苏非派把修道者比拟为旅行者（客商）^③的做法，认为欲求与主相通、合一的修道者，应历经苏非派所规定的精神修炼的道路。在这方面，汉文著述家，如张中、王岱舆、马注、刘智、蓝煦、余浩洲、马复初……的著作中，通常均以“三乘”（或“三程”）予以表述。这里说的乘（指礼乘、道乘、真乘）或程（指常道、中道、至道），即功修者应予严格遵循的道路和方法。在有的著作中则以阿拉伯语音译的舍勒尔体（Shari‘a，或舍勒尔提、舍礼二、设礼

① 马复初：《汉译道行究竟》上卷，第六章。

② [法] 昂里·马塞：《伊斯兰教史》，王怀德、周祯祥译，商务印书馆，1978，第174页。

③ “经云，人生在世即是客商，所求之物，无非借贷，优客商毕竟回家，后内定门原主。”（王岱舆：《正教真论》下卷，今世。）

而忒、舍勒二特等)表述礼乘;以妥勒盖提(Tariqat,托勒格体、脱札格、脱离格式等)表述道乘,以哈格盖提(Haqiqat,哈格格体、哈几格、哈该格忒等)表述真乘。

这里说的“舍勒尔体”,有“通向水泉道路”之意,引申为“真主指引的正道”,即人们所说的“伊斯兰教法”;通常指的是“教乘”(或“礼乘”或“常道”)。“台勒盖提”的原意为道路、方法、手段等;指的是“道乘”(或“中道”)。“哈格盖提”的原意为真理、现实、本质、实在等;指的是“真乘”(或“至道”)。有的苏非主张,在三乘之外还包括超乘(Ma'rifat,默而费提、麦尔勒法提、曼而勒范提等);它与“三乘”相结合,而构成“四乘”的精神修炼道路。可见,修炼道路在苏非主义中,是个极其重要的问题。

何谓乘?刘智在《天方典礼择要解》中作了回答。他说:

乘,载也。载诸法义,以备求道者次索取法也。初曰礼乘,总武天道人道,一切事功之条例,此勤德敬业者所取法也。进曰道乘,总载人理物理,尽人合天之法程,此穷理尽性者所取法也。终曰,理乘,又名真乘,总载无我无物,天人一致之微言,此克己完真者所取法也。勤德敬业,所以修身也。穷理尽性,所以明心也。克己完真,所以见性也。身不修,不可以明心。心不明,不可以见性。性不见,不可以合天。性之不可见,己私之蔽也。三乘之法,己私之砺也,三乘之上更有超乘一法,则天人化矣,名迹泯矣,非语言文字可传,待其人之自会而已。^①

由于各大苏非教团的追随者只是遵照各自精神导师的教诲,代代相传其神秘的思想主张、功修道路、修持程式;而不同的苏非教团又分别隶属于逊尼派和十叶派。这就决定了苏非派从来也没有形成统一的教义学说。当苏非主义在中国伊斯兰教中产生影响时,这种不同的思想主张、功修道路、修持程式,也就在汉文著述中分别地获得相应的反映,这是极其自然的事。例如,在精神修炼的道路或方法方面,就存在“三乘”和“四乘”的不同说法。作为接受苏非主义思想影响的中国穆斯林学者或经师、阿訇,他们在继承前人的思想主张方面,是难以做出有意义的变动,甚至是无条件的予以接受的。

例如,张中说:

^① 刘智:《天方典礼择要解》卷一,原教篇。

昔人云：非设礼而忒，不可涉世；非脱离格忒，不可忘世；非哈该格忒，不可出世。不知三乘一理，不可分析。……圣人云：设礼而忒如舟，脱离格忒如海，哈该格忒如珠。造舟因入海，入海为寻珠。（《归真总义》）

王岱舆说：

圣人之治在己，圣法之治在人。故圣曰：“至道者，乃吾之时也；中道者，乃吾之行也；常道者，乃吾之言也。”（《正教真诠》，真圣）

马注有类似的说法。他说：

圣谕云：“常道者，吾之所言；中道者，吾之所行；至道者，吾之所见。是兹三程，若身心之与命，缺一不可。”（《清真指南》卷之四，因教）

刘智关于三乘道路如是说：

先天之浑同，浑同于虚寂；后天之浑同，浑同于实践。实践与虚寂，非两境也。实践之所在，即虚寂之所在也。圣人知众人之不能，而又深望于众人之能之也，乃于不能之中，而指示以实践之路。一曰礼，二曰道，三曰真。礼者，日用肆应之仪则也，实践之于其身。道者，却物还真之趋向也，实践之于其心。真者，即本然吻合，而为礼与道之实际也。实践之于其性。实践之于其性，即实践之于其本然矣。（刘智：《天方性理》卷四）

余浩洲在阐述教法礼仪时，也涉及三乘道路问题。他说：

所谓城郭者，却有三程焉。乃 **شريعة** 常人之道；**طريق** 中行之道；**حقيقت** 至圣之道有三品也，谓兹常中至。本是一个教门，而有三程道路也。缺一，其清真之道，不得谓之完璧矣。即如身心命以成一人，倘缺一得谓之人乎？（《真功发微》卷下，防守教门第二十一）

马复初说：

礼乘乃圣人示众之法，道乘乃圣人自任之功，真乘乃圣人独践之境。圣人云，礼乘，吾之言也；道乘，吾所行也；真乘，吾所历之境也。凡慕道者，必先习礼乘之学，而遵守其事，行之不怠，由礼乘而进于道乘。进于道乘，则加工进修，功成修尽，穷究既通，由道乘而进于真乘。至真乘，则可以期其真光显露。真光显露，乃因其人功苦甚大耳。盖法圣人之言者，为礼乘之人。体圣人之德者，为道乘之人。得圣人所得者，为真乘之人。（《汉译道行究竟》上卷，第二章）

张中、王岱舆、马注、刘智、余浩洲、马复初等学者，在表述“三乘”时的说法各有不同。这种表述上的区别，很可能源自不同的苏非著作，或是不同的苏非传教士；也可能与各人对“三乘”道路的理解各有不同，从而在表述上出现差异。但有一点可以肯定的是，其意思完全相同。即“三乘”道路是一个统一体，它由低级到高级，其最终目的，则在于“寻珠”，以求“真光显露”，“得圣人所得”。

实际上，宗教功修不过是功修者个人主观的、精神上的修炼。这一沿袭不同的道路和方法的修炼阶段，是汉文著述宣讲的中心之一。在“三乘”（或“三程”）的关系上，他们和苏非派一样，以种种形象比喻来阐明其间的深奥关系。例如，张中举橘为例：

皮获瓢，瓢养核，去皮则瓢败，瓢败则核不完，核不完则无以返本还原。（张中：《归真总义》）

又如，马注说，

学而不明常道、中道、至道，无贵乎其学也。教而不能以常道、中道、至道教人者，无贵乎其教也。舍常道而言中道、至道，犹树无根；舍至道而言常道，如夜行无烛；舍至道、常道而言中道，如纸花满瓶；舍中道而务常道，以寻至道，如镜无光。三者相连，若身、心之与命，缺一不可。（《清真指南》卷之九，遗珠序）

有的著作以“舟、海、珠”，“种、树、果”等来比喻这“三乘”（或“三

程”)之间的关系。这种种比喻正是为了向门人弟子说教(进而劝化一般信众)遵循宗教功修道路,坚持其修持方式。

关于精神修炼的基本道路问题,赵正轩讲、花醴泉译的《天方道程启径浅说》同样阐述了“三道”(或“三乘”)之间的关系。它提出了与马注大致相仿的看法。它说:

夫以清真之教人也,有三道焉。常道也、中道也、至道也(即经谓之舍勒尔提、台勒盖提、海格盖提)。行道者不能以常、中、至三者制行,无贵乎其行。舍常道而言中道、至道,如有树无根。舍至道而言常道,如夜行无灯。舍至道、常道而言中道,如纸花满瓶。舍中道而务常道以寻至道,如镜无光。三者相连,若身心之与命,缺一焉不可。(《天方道程启径浅说》)

同样的,关于“礼、道、真三乘”的关系问题,如上述,王岱舆引用过据称是穆罕默德说的一句话:“故圣曰:‘至道者乃吾之时也,中道者乃吾之行也,常道者乃吾之言也。’”^① 蓝煦在《天方正学》中也引用了类似的话,即“舍勒尔体,吾之言也。妥勒格体,吾之行也。哈格格体,吾之道也”。他在引用这段话后接着说:

盖文章常道也,性与天道,至道也。非必不得闻,圣门教不躐等。哈格格体道理深奥,非一蹴可及。由舍勒尔体到哈格格体,尚有许多层级工夫(即功夫,古“工”通“功”——引者)。若不究其舍勒尔体,则哈格格体一闻,即落魔外矣。然不得哈格格体,则舍勒尔体虽闻,亦不得一贯焉。^②

在精神修炼的基本道程中,认识常道、中道、至道“三道”(即教乘、道乘、真乘“三乘”)之间的关系,对功修者至关重要。所谓“由舍勒尔体到哈格格体,尚有许多层级工夫”,指的是其间尚有妥勒格体,即严格意义上的道乘功修活动。事实上,就“遵法派”来说,舍勒尔体是以认真履行五功为前提的。在履行五功之后,方有实践妥勒格体即道乘功修的基础;否则的话,则

① 王岱舆:《正教真诠》,真圣。

② 蓝子羲:《天方正学》卷三,经传。

一切无从谈起。履行妥勒格体，“有许多层级”的功夫。至于是什么功夫，不同的精神导师对功修则有不同的主张、标准、要求、形式和手段，难以一概而论。就这“三道”（或“三乘”）之间的关系而言，无疑是说，“舍常道而望中道、至道者，犹如不入户庭，而欲窥堂室奥窍也。得乎哉？行道者其知之。”^① 这里充分表明作者所阐述的思想是“遵法派”的基本主张。

精神修炼的基本目的在于达到真主，即获得“真宰之真光”，或者说，获得真主的知识——“真知”即“真光”。至于他能否达到目的，获得“真光”，取决于他的栈道和途程。马复初在《汉译道行究竟》中说：

欲行道者……首则持守礼乘，久之而自生慧心。夫慧心既生，则能明识真伪之攸分。真伪既分，尽心持守礼功，久行不怠，则自进于道乘也。既进于道乘，从此勉力加修，克全其道，则自进于真乘。至真乘，而始得其真宰之真光。（《汉译道行究竟》上卷，首章）

然而，能够真正获得“真宰之真光”的“修道者”，只是“万中鲜有其一。余者皆止于见闻，或止于慧心而已”^②。至于说到获得“真宰之真光”的栈道和途程问题，它认为，“此非栈数可推，更无途程可纪”，实际上是个近主的品位层次问题。这一品位层次“无可数计，实无止境”。这是说，“修道”本身是个无穷无尽的修炼过程，正是通过这一过程，“修道者”接近并最终才能达到“真宰之真光”。

至于如何达到道乘的问题，《汉译道行究竟》认为，修道者应明了达到道乘需要三个条件：即本人的功修、功修的不断“精进”和“主之超拔”。他提出，功修者仅仅有个人的精神修炼和不断地“精进”，并不能得到“主之超拔”；而能够获得超拔者，根据它的说法，有四种情况：即“顿超”、“顿而渐超”、“渐而顿超”和“有待于主之超拔”等。其中，真正能够成为“道长”的，唯有“由顿而渐超者”。其余的不过是修道者而已。^③ 这是说，并非人人皆可胜任道长或精神导师之职的。

如上述，就汉文著述来说，关于功修道路的主要方面，更多涉及的是“三乘”道路。然而，这不是说，有关“四乘”道路的表述，在汉文著述中就不存在。除了刘智提出了“超乘”问题外，有的著作也提出了修炼的“四

① 赵正轩讲、花醴泉译《天方道程启径浅说》。

② 马复初：《汉译道行究竟》上卷，首章。

③ 马复初：《汉译道行究竟》上卷，第七章。

乘”道路问题。例如，祁道和在《清真根源集》中说：

……故圣人遵命传教，以修道立教焉。念礼斋课朝，乃教门之五功，念遵十制，法备三乘，三乘之外，复有超乘，分为身、心、性、命四门，生知困勉，各勤办事之度，即其成功一也。修身曰：礼乘，尽人合天，寻真之径。经云：舍勒二特，常道是也。正心曰：法乘，去人见天，复真之阶。经云：脱勒盖提，中道是也。尽性曰：道乘，天人一致，悟真之极。经云：哈格盖提，至道是也。致命曰：超乘，天人浑化，契真之妙，莫可名状。经云：默而费提，真一还真是也，即一心拜主归原之至意也。（《清真根源》《清真根源集》）

祁道和是中国伊斯兰教格底林耶的第六辈道祖。他关于格底林耶在精神功修方面的基本主张，做了以上的表述。与此大致相同的是，库布林耶也有类似的主张。据《中国伊斯兰教派库布林耶谱系》，它说：

伊斯兰教所说的四大阶梯：舍若阿提——礼乘、大道；妥若干提——道乘、常道；哈格干提——真乘、中道；曼而勒范提——超乘、至道。它是苏非学派干功悟道的重要理论。^①

大道是“体的干办，常道是心的干办”，心寓于体，体不离心，二者前进，就有“哈格干提”（中道、近主之路）的显然；精益求精，修身炼性，毫不二意，可领会“曼而勒范提”的至道。至道的境界谓浑化归一，唯主永存，只能领会，无法言表。中道是性的功苦（似应为“功课”——引者），至道是命的功夫，至道是天人合一之道。简言之，“妥若干提”的奥理，贯穿渗透于念礼斋课朝的意义中，坚持参悟，静修的功课，礼、道、真、超乘的收获，无疑也在其中。“舍若阿提”是大道，“妥若干提”是干办，“哈格干提”是奥妙，“曼而勒范提”是机密。礼乘、道乘、真乘、超乘，是一个相辅相成的统一体。^②

可见，除了格底林耶外，库布林耶同样主张“四乘”的功修道路。

汉文著述中，虽然提出了“四乘”，但在具体表述中，何谓“超乘一

① 马世英：《中国伊斯兰教派库布林耶谱系》，天津古籍出版社，1991，第59页。

② 马世英：《中国伊斯兰教派库布林耶谱系》，第60页。

法”，并没有给予明确的解释。刘智在关于“乘”的解说中，只是说它“非语言文字可传，待其人之自会耳已”，因为它“莫可名状”。关于“超乘”问题，《中国伊斯兰教派库布林耶谱系》也只是说，“曼而勒范提”作为“至道”，它的“境界谓浑化归一，唯主永存，只能领会，无法言表”。之所以无法言表，因为它是“机密”。对这类属于“机密”的表述，似应尊重这类著作的意见，而不妄加猜测，或予以评论。

上述阿拉伯文的 Ma' rifat，在汉文伊斯兰教著述中，该词音译为“默而费提”（还有其他大致相同的音译，如“麦尔勒法提”），它的一般含义是“知识”、“学问”；用于宗教方面则有“神智”的意思。所谓“神智”，它指的是真主赐予的神秘知识。作为一种恩赐，它不是通常意义上说的，由他人传授，或由实践经验、个人勤奋而获得的直接、间接的知识。就苏非主义的解释来说，它指的是功修者在精神修炼过程中，达到一定阶段时出现的一种精神境界，这种精神境界是真主的恩赐，从而功修者得以获得该恩赐，亦即获得“神智”。

不同的苏非关于“神智”的说法不一。在汉文著述中，同样如此。有的把它称为“超乘”，如刘智把它视为“真乘”后的一个阶段；祁道和则把“真乘”译称为“道乘”，认为“超乘”正在“道乘”之后，这和刘智的主张大致相仿；只是译法有所不同而已。有的著作将该词译为“理乘”，把它安排在“道乘”和“真乘”之间，视为由“礼乘”和“道乘”之后，通过“理乘”最终达到“真乘”。刘智则把“理乘”和“真乘”视为同一。如上述，就汉文著述而言，更多涉及的是“三乘”道路，而对“四乘”道路中的“超乘”，如上述，汉文著述对它的含义没有给予明确的解释。关于翻译“三乘”“四乘”道路的名称问题，各个学者或经师、阿訇的译法可以不同，但是，他们所涉及的基本思想没有什么区别。问题是关于“四乘”道路中第三“乘”与第四“乘”的先后排列顺序的不同，反映的却是不同苏非导师的不同精神修炼主张，这是应予注意的。

由于苏非主义本身没有统一的主张和说法，对于同一概念具有不同的理解，或是给予不同含义的解释（或翻译），在功修道路上有不同的主张，也是极其正常、自然的现象。对此，我们只能以此体会其不同说辞的缘由，不宜做过多的揣测，就个人来说，也无权予以过分的演绎。

其三，赞念（“齐克尔”）。

“赞念”即“齐克尔”。“齐克尔”（zikr）是阿拉伯文的音译，它有赞美、颂扬、纪念、记忆等含义。在苏非教团中，该词的本义在于时时赞主赞圣。

“赞念”，一般分为两种形式：一是高声赞念（zikr jalī），二是低声赞念（zikr khafī）。有的苏非导师在教授门人弟子时会说，人的心有两座门：即肉体之门和精神之门。高声赞念则可开启肉体之门；低声赞念则可开启精神之门。^①可见，赞念在功修中具有极其重要的作用。作为苏非主义的一项重要宗教礼仪，被认为系达到真主的最为基本的修持方式。实际上，它在宗教功修中具有重要的地位，是实践宗教功修的最为重要的手段之一。

根据《天方道程启径浅说》的说法，在每日的“五时之拜”之后，“特加余功之拜”；它包括当礼之拜外，还应念诵有关的经文（从一遍、十遍到一百遍不等）。赞念应在“明师指点”下进行，其念法则是“闭目合口”的意念。同时，赞念应与人体的一定部位（“赖他忆福”）相对应；而这些部位又由一定的人物、色光所体现。它说：

按盖立布属阿丹（即《圣经·旧约》中的亚当——引者），其光黄。路嗨属努海（即《圣经·旧约》中的挪亚或诺厄——引者）与依卜喇细默（或易卜拉欣，即《圣经·旧约》中的亚伯拉罕或亚巴辣罕——引者），其光红。省勒属目撒（或穆萨，即《圣经·旧约》中的摩西或梅瑟——引者），其光白。亥肺属尔撒（即《圣经·新约》中的耶稣——引者），其光黑。哎亥法属穆罕默德，其光绿。至于耐伏私、素立他，其光属于浑沌，莫名其妙。（《天方道程启径浅说》）

这里，“盖立布”的含义是“心”，“路嗨”的含义是“精神”，“省勒”的含义是“机密”，“亥肺”的含义是“隐秘”，“哎亥法”的含义是“隐匿”，“耐伏私”的含义是“灵魂”，“素立他”的含义是“权力”（“权柄”）。以上七个名目所隐含的六个人物和五种色光，与人体的某个部位的关系，作了如下表述。它说：

盖立布之位分，左乳头下二指。路嗨之位分，右乳头下二指。省勒之位分，对左乳头偏胸堂二指。亥肺之位分，对右乳头亦偏胸堂二指。哎亥法之位分，胸堂中央。耐伏私之位分眉心。噶赖布之位分身体，此谓素立他也。此七个赖他忆福即地位，每一个在人体之中有一定之位分。必经明师指点之后，人始得而明之也。得寂克勒之人，苟能于十二时之

① Thamas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam*, New Delhi, 1977, p. 704.

中，将心涵濡于寂克勒内，而无一时之间断，则念兹在兹，释兹在兹。庶乎过半矣。然其功在一日夜间，每一个赖他忆福上，念寂克勒至少一千遍。若将盖立布上，念寂克勒五千遍。是谓尽善尽美矣。（《天方道程启径浅说》）

这里，“噶赖布”的含义是“接近”“靠近”，“寂克勒”即“齐克尔”或赞念。近于肉体的“噶赖布”而有“素立他”之称。上述七个名目，分别处于人体的七个不同部位，即左乳头下和左乳头偏胸膛各二指、右乳头下和右乳头偏胸膛各二指、胸膛中央、眉心和身体等七个部位。修道者只有获得“明师指点”后，才能明了个人赞念时，应使赞词处于上述的相应的部位。那些得到“齐克尔”指点的功修者，如果能在一天的十二个时辰中，全身心地投入到“赞念”之中。这样，才会念念不忘，获益过半。然而，功修的成效，主要是在夜间，他应在上述的七个部位上，赞念“至少一千遍”；如果功修者能够在“盖立布属阿丹”（即属“心”）的部位上赞念“五千遍”，这才被认为“尽善尽美”。

在赞念的“意念”方法上，应该念些什么内容的赞词呢？所念的赞词与身体的不同部位有什么关系呢？对此，《天方道程启径浅说》进而指出，这必须经过“明师指点”，才得以进行。例如，念真主的尊名时，它说：

过左乳头下二指之盖立布（即心——引者）之地位上，念寂克勒按喇乎、按喇乎，即主尊名。此处叫名依思目杂体（名为“本然”——引者）。其念法闭目合口，是黑牙立即意念。除却舌肉之动，捎看主之清高之杂体即本然。照依我们归信主，无如何、无比样，并不涉于迹象方位之间，念一百遍毕。（《天方道程启径浅说》）

功修者如何赞念、它的内容以及身体有关部位究竟如何配合“赞念”，都有一定的要求。赞念的经文词语与身体一定部位的配合，只有需要经过“明师指点”后方可进行，功修者不得随意念诵。可见，导师在功修者的修炼过程中，起着决定性的作用。

赞念的进程分为三境。所谓三境，即初境、进境、至境。《天方道程启径浅说》认为，在初境，修道者经过“明师指点”而于人体不同部位赞念。在进境，修道者在不断勤修过程中，割去一切恩爱时，就能“私欲尽净。湛然独有真主之本然”。在至境时，修道者处于什么样的精神境界呢，它说：

由同我与同万物中区区之物之本然上，至于心之来推飞，则更密之以存养。直至我之心同着主的杂体即本然常川现在。（《天方道程启径浅说》）

这里，“来推飞”的意思是仁慈、亲切，“杂体”的意思是本然、或本质。所谓“常川现在”，指的是时时、处处、事事都离不开对真主的思念，不能为它时、它处、它事所分心。这是说，修道者由自身、由万物的本然上，由于获得主的恩惠而显现为与主的本然同在。这时，修道者虽然还有着人的形体。但他的内心已与主相通、相合。

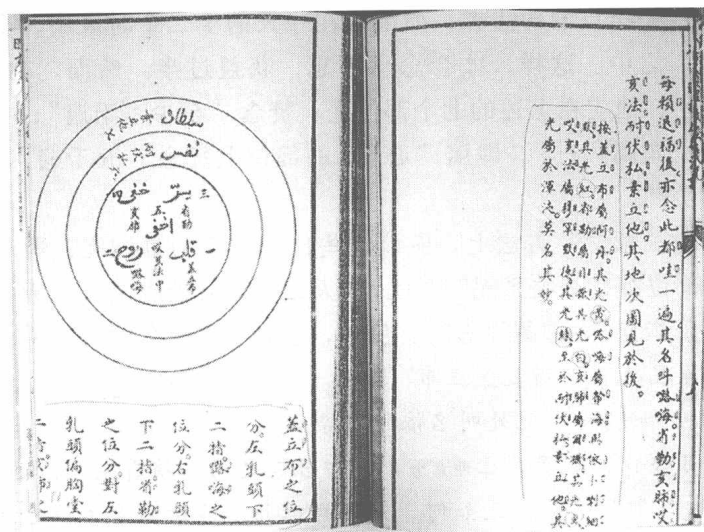


图 3-1 《天方道程启径浅说》

《天方道程启径浅说》提出，在“赞念”时，为排除一切妄念或对真主之外的一切非分之想。它规定赞念的方法是：

紧闭气数，稳定体窍，凭着黑牙立即意念略依略海引浪喇呼要将略字由肚脐起，落于脑子。将一略海之字由脑子起，落于右肩。再将音兰拉呼之字由右肩起，落于盖立布。捎看此两句寂克勒的买尔尼，解明略以略亥者，万物非主。尹览喇乎者，惟有真主。（《天方道程启径浅说》）

“略依略海引浪喇呼”，即“清真言”的前一部分 *Lā ilāha il-lā'īlāhu* 的阿拉

伯文译音，其意思是说“万物非主，惟有真主”（有的译为“除真主外，再没有主”）；“略”和“一略海”和“略以略亥”（即前述的“略依略海”），意思是“万物非主”；“尹览喇乎”（即前述的“引浪喇呼”）的含义是“唯有真主”。此段赞词借以说明唯有真主是授之以有、受追求、受喜爱、受崇拜的。它进而规定念诵方法是，应依照各个修道者所能“紧闭气数”切不可“勉强”。它说：

故一口气数，或念一遍可，三遍亦可。久之，气数归于自然。或念五遍七遍九遍，直至一口气数念廿一遍。将放气数之时，念穆罕默栋，勒索笼喇黑放开气数。以上各法，乃寂克勒之循序浅近之式也。（《天方道程启径浅说》）

这里，“穆罕默栋，勒索笼喇黑”，即伊斯兰教清真言的后一部分“穆罕默德是主的使者”。它规定，修道者应在一日夜中，念革除一切妄念的赞念一百一十遍。或是一次念完，或是多次念完。“不可躐等而进”，就是说，不可超越功修进程而盲目前进。

同样的，在其他汉文著述中，关于赞念（“齐克尔”）时，应配合以吸呼吐纳的功夫：

念喇一喇哈，以全身之力念之，将气从丹田之下提起呼出，既竭，然后念印朗喇呼，以全身之力念之。将气由口唇纳入心中。（《真功发微》卷下，念主）

“喇一喇哈，印朗喇呼”同样是“清真言”之 *Lā ilāha il-lāhū*，意为“除真主外，再没有主”（有的译称为“万物非主，唯有真主”）。它应以运气念诵、吐纳吸呼，循环往复。这类著作甚至规定了念诵的次数。

蓝煦在《天方正学》中，做了如下表述：

企克尔有三。曰口念、曰意念、曰心念。舍勒尔体，念略以略赫膺览纳呼，穆罕默德勒梳论纳吸，口念也；妥勒格体，诚意而念，一呼八站，一吸九登。八站九登，字字升腾，意念也；哈格格体，契乎真主，浑然无我，心不纳物，惟独一主，则主念主，自然而念，心念也。（《天方正学》卷四）

这里，“企克尔”，亦即“齐克尔”。“略以略赫膺览纳呼，穆罕默德勒梳论纳吸”，亦即“清真言”（“万物非主，唯有真主。穆罕默德是主的使者”）的不同音译。把赞念分为三个不同的阶段或层次，并与“三乘”道路联系起来，进而提出，在赞念“妥勒格体”（即“中道”）过程中，应配合一定的步法。“一呼八站，一吸九登。八站九登，字字升腾”，“一字一步位，八站九登。按着步位，用意而念”^①。显然，苏非派的这种因循“三乘”道路的苦修勤炼，已完全不同于日常的宗教功课（“五功”）。

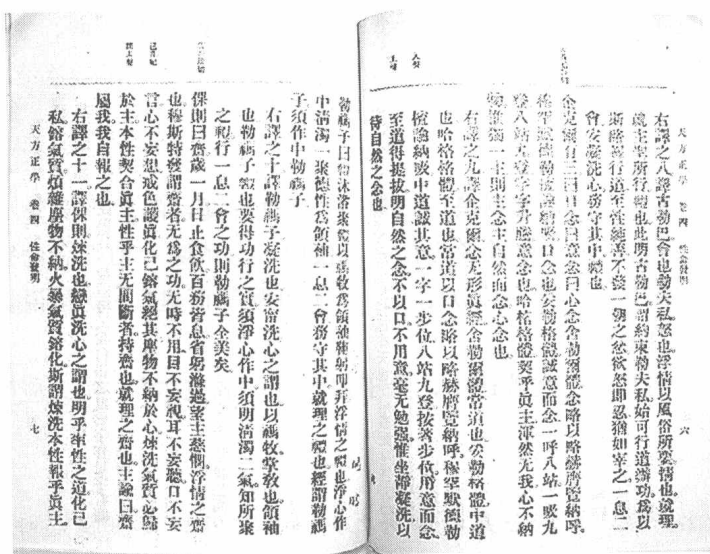


图 3-2 《天方正学》

修道者在赞念时，还应履行一定的条规。这些条规是，他们首先对指点自己的明师在任何时候都应“十分尊重，十分礼仪”，即使“远出他乡”犹如面对明师，不得妄为。应牢记“除我师外，不稍看别师。定信他是近主阙下一条门径”。其次，赞念应“至东方发白”时，礼晨礼，并相应地念诵有关经文和赞词至太阳升起，然后“各务本业”。再次，应“不说谎言，不发咒愿。内存诚笃，外遵礼义”。最后，在工作之余的闲暇时，应远避那些“从不诚信与传道之贤者”。因为这些“贤者”过于高傲，说他们

① 蓝子羲：《天方正学》卷四。

矜己傲物，怀恨不忿。见人之善，镜己之不善，不生愧励心，反结怨恨心。讪之谤之，诡某（似应为“谋”——引者）而加害之。此等人，他们不喜贤者。贤者亦不能正视此一起人。学者若于此等相交，则谗言之间害，适足以破道下之坚固，甚有厉于毒药之杀人。远之岂容缓哉。学者要新交游之际，精察这些弊病。（《天方道程启径浅说》）

《天方道程启径浅说》还为修道者在赞念时，除了“莱麦丹”（即伊斯兰教历的九月或斋月）的斋戒外，它还主张其他月份的某些有意义的日子里也应“持斋”。它规定的“持斋日期”为：

所贵在七日中持都闪白、潘闪白二日之斋。一月中持按牙月敝祖（即十五、十六、十七）三日之斋。一年中持闪哇里月中六日之斋、卒立罕治十日之斋、阿数喇一日之斋。人苟时常持斋，在一年内闭一日，开两日属俊美。若跟随达伍德之斋，一年内闭一日，开一日至俊美。（《天方道程启径浅说》）^①

勤奋的功修，必定与斋戒联系在一起。在每周的“都闪白”即星期一，“潘闪白”即星期四“持斋”；在每月的“按牙月敝祖”即十五、十六、十七三日“持斋”；在伊斯兰教历每年的“闪哇里”即十月、“卒立罕治”即十二月、“阿数喇”（或“阿木来”“阿木拉”）即一月十日（在十叶派伊斯兰教中，则为悼念阿里次子侯赛因殉难日）“持斋”，都是必要的。如果赞念的人在一年内“闭一日，开两日”，或是“闭一日，开一日”，这样的“持斋”更为“俊美”。它认为，在上述的日子里“持斋”可以清心，赞念可以记主；不清心就不能记主，不记主，赞念之功就属不敬。为此，赞念时应予“持斋”。

其四，修持方式。

苏非教团在其发展过程中，要求其成员敬畏、悔悟、顺从、坚忍、克己、守贫、斋戒、寂静、隐居、冥思、禁欲、苦行、喜神、忘己……这一切无疑是使信徒不关心俗世生活，不追求物质享受，消极厌世，清静无为，一心向往与主交往时的快感，进而达到内心体验、直觉与主合一时的境界。由于各苏非教团都相对独立地发展了自身独特的、繁简不一的修持方式。汉文著述在这方面也是一样，例如，王岱舆将这种修持方式归为“三品十条”，所谓

^① 事实上，有的汉文著述亦为功修者规定了斋月以外的斋戒。

“三品”，即“心间诚信、舌上定念、身体遵行”；所谓“十条”，即“节饮食”“节言语”“节睡眠”“悔过”“僻静”“甘贫”“安分”“忍耐”“顺服”“乐从”；^① 蓝煦在《天方正学》中，大致接受了王岱舆的说法，提出的“三品十条”，亦属此类修持方式。^②

余浩洲则将它归为三十件：即“立念寻求”“受师指引”“习学圣行条规”“真诚悔过”“效圣行”“立真实至诚之念”“洁净”“碍道葛藤，尽皆割断”“乐守清贫”“凡有所余、尽施济人”“居僻静”“减食”“寡言”“少睡”“和睦”“良言美行”“信义”“性美情长”“忍耐”“训自性，除恶性”“多殊功课”“刚勇”“志坚”“舍身”“安分守己”“凡事交付真主”“顺师命”“辨是非真伪”“求祈”“将心性命定向与真主，不更不惑以致复命”^③，如此等等。

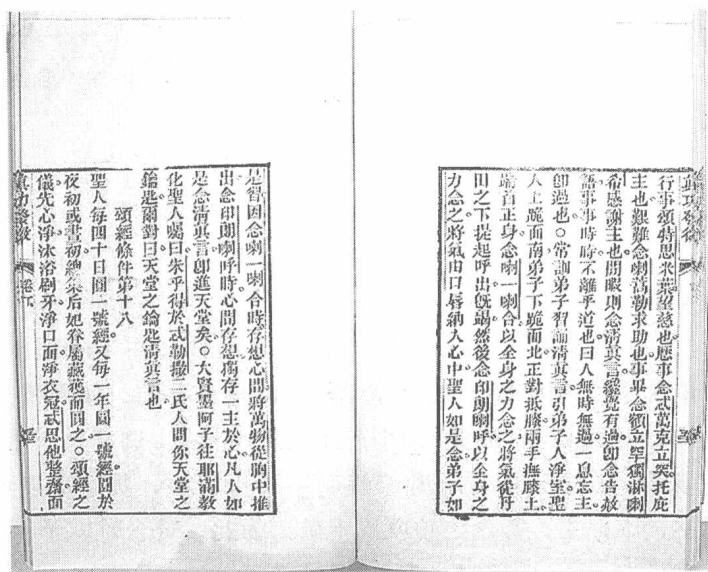


图 3-3 《真功发微》

从事宗教修持的人应当实践有关的“禁戒”。人们在《天方道程启径浅说》中，可以读到关于精神修炼过程中应极其注意个人内外的修持。它说：

- ① 王岱舆：《在教真诠》下卷，较量。
- ② 蓝子羲：《天方正学》卷六，较量。
- ③ 余浩洲：《真功发微》卷下，识已时境。

外之检点当躬也。要能担载、谦抑、稳定、疼顾（与家下人上加意）、行好、和睦、义让、侍奉（与贫难人上更加意）、恕过、面和、仗义、诚实、可托、全约、保廉耻、好猜度、轻视己物、郑重人物、禁止说诳、动怒、争斗、背谈、骂人、丑话、伤人、亏人、唆是非、藐视人、瞞心昧己；内之洁净心性也。要能做讨白、懊悔、不贪、计较、忍耐、知感、托靠、安命、虔诚、指望、惧怕、禁止贪图、悭吝、怀恨、不忿、怒恼、高傲、自奇、沽名、显己。人能于这些关键处行者行之，止者止之，则得近主之阶矣。（《天方道程启径浅说》）

对于那些“有心望道”的“修道者”来说，为达到“真宰之真光”的目的，《汉译道行究竟》根据“三乘”道路，分别提出了精神修持“当尽”的有“十事”与“八德”。

所谓“十事”，它指在功修道路过程中，分别从礼、道、真“三乘”方面规范修持方式，同样是三十件。^①

在礼乘方面，它指的是：语言真详、性情和平、行为端庄、身有功苦、心存戒慎、得明师指示、定信真主独一、知万有之原、谨戒妄言、持守圣训；

在道乘方面，它指的是：必须时时求主、虚心访求明师、对明师心悦诚服、遵道长之命、常存敬畏之心、遵守礼乘之事、寡言、少睡、减食饮、居静；

在真乘方面，它指的是：必须首复其元（即识真主、亲真主、更识万化之本）、和蔼世人、亲爱世人、谦下为怀、乐贫、顺受、不制于嗜欲而妄为、仰赖、忍辱负重、不起希图之心。做到这一切，即分别达到了“礼乘”“道乘”和“真乘”的功修。

关于“八德”，它指的是“正身、清心、尽性之法程，克己完真之功夫”。它提出：

夫克己之谓清，复理之谓真。其功在除妄绝私，其效在化己（“己”——引者）还真。盖万化来于真一，必归于真一。来则由里而达表，一本发为万殊也。复则由表而还里，万殊归于一本也。万殊何以归于一本，是即幻而还真之义也。（《汉译道行究竟》二卷，第五章）

^① 马复初：《汉译道行究竟》上卷，第二章。

这是说，修道者“正身、清心、尽性”的真正目的，应该是追求“归于真一”，即与主合一，回到真宰那里去。为此，修道者首先应该遵循“八德”。所谓“八德”，它指的是“少食、少饮、少睡、少言，常洁、常念、常斋、常静。此八德立教之柱也”^①。只有遵循了“四少四常”的“八德”，修道者才能“至于视而不见，听而不闻，食而不知其味。到此境，则人所各具之真光，由心而发现之矣”^②。所谓“真光”之“发现”，亦即达到了修炼之目的。

关于功修的成效问题，《汉译道行究竟》提出，它可以分为“有至于主者”和“有体于主者”两种不同的层次。“至主者”则是“修道之功成行满，而至于得主”，而“至主者之终，乃体主者之始”。马复初进而说明，当“行道而至于见主而不见物，是为统万合一，故见一而不见万。体主者之见主也，是于体中见用，而复于用中见体，是为一中见万，万中见一也”^③。可见，在功修中，“至于主”在层次上要低于“体于主”。至于如何“见一见万而能至于无所不见”的问题，《汉译道行究竟》没有给予明确回答，只是说“人之周知不可比真主之周知。如灯光不可比明月，而明月不可比太阳也”。关于功修者所能达到的层次问题，^④对此，也只可以先天光照的程度予以说明。

尽管各学者在其著述中，关于修持问题，在主张上、提法上、顺序上、要求上不尽相同，但其基本点则大同小异。

当然，汉文著述中有关苏非派的影响绝不限此。如清代供职翰林院译馆的伊斯兰教学者金天柱（1690~1765年），就对伊斯兰教中出现“出家修行”的现象做出解释。他认为，这“非若释（指佛教——引者）老（指道教——引者）之流”，“亦非如白日飞升之术，玄谈寂灭之流”，乃“了尽万缘，独契真宰”，并主张“以人伦为重，不求隐僻为先，吾教内人，一有出家之念，先渐减少饮食。年余之后，至于一月一食，始能出家”^⑤。苏非派成员的避世、厌世现象，可能与其他宗教有所不同，但在汉文著述中得到反映，这正说明“出家”已不再是国外苏非派成员独有的现象，也不是国内仅有佛教有出家的现象。在中国穆斯林中，也有某些人士以“出家”为信仰虔诚的表示，这是今天人们仍可发现的社会现象（如格底林耶）。

① 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第五章。

② 马复初：《汉译道行究竟》二卷，第五章。

③ 马复初：《汉译道行究竟》上卷，第八章。

④ 马复初：《汉译道行究竟》上卷，第八章。

⑤ 金天柱：《清真释疑》。

显然，考察明末清初以来的汉文著述，有助于我们对苏非主义在中国影响的深度和广度有所了解。

五 汉文著述中的“奇迹”

苏非主义在传播过程中，一个极其重要的现象就是需要“奇迹”、宣扬“奇迹”。这类“奇迹”往往显现在某些苏非导师或苏非教团的奠基人的生平或活动中。

什么是“奇迹”？一般地说，奇迹是那种被认为意想不到的奇特、异常的事件。它往往为宗教家所捏造或所宣扬，成为他们招徕信徒的一种重要手段。由于其奇迹他人无法重复，也无法为之验证，对那些深信奇迹者来说，不仅不会有任何猜疑，而且会成为它的义务渲染者，不断扩大其影响。宣扬神秘主义，本身就具有奇迹的色彩，因为其神秘性同样是他人无法重复、无法验证的。

据记载，早在14世纪时，摩洛哥丹吉尔人伊本·白图泰（1304～1377年）来华奇遇的记述，就有着令人惊异之处。其神秘性是不言而喻的。伊本·白图泰出生于穆斯林教法官世家。作为学者，他曾三次出游，行程12万公里，历时28年，足迹遍及亚洲、非洲的一些伊斯兰国家，甚至远及当时穆斯林统治的欧洲西班牙地区。1346年，他以印度苏丹特使的身份，经海路来到中国。他先后旅经广州、泉州、杭州和元大都（今北京）。1349年离境归国。1353年返回故里后，口述旅途见闻，为他人笔录，以《异域奇游胜览》之名问世。该书在中国以《伊本·白图泰游记》闻名。作为阿拉伯旅行家，他在游记中谈到广州郊区有一“年已二百余岁”的“老耄贤人”。伊本·白图泰在游记中谈及他与“老耄贤人”接触时的情景。他说，该“老耄贤人”，

不饮食，不澍溺，不与妇女来往，其精神甚强壮，居城外某山洞内，终日拜神。余一日至洞访之。余立门阶，观其人甚瘦，皮肤红而黑，其苦行灭欲之痕迹，尚斑斑可见，面无须髯。余向其施礼，伊执吾手而嗅之，转谓舌人曰：“此人必自地之他角来者，亦犹吾辈居地之此角也。”言讫，谓余曰：“汝今见一奇事矣。汝尚忆昔日曾至海岛上，见某庙内，有一人坐偶像中，赠汝十枚金圆乎？”余曰：“尚忆之。”彼答曰：“余即其人也。”余持其手而吻之。彼凝思良久，归入洞内，不复见余，似深悔

与余言者。吾辈冒险入洞内寻之，终不得见。但见其徒一人，手执纸币无数，言曰：“此赠汝礼物也，请速行。”吾辈答曰：“欲见老人。”其徒曰：“君等虽留此十年，亦不得见老人。苟有知其秘密者，必不许再见彼一面。君等不可信老人已远离君辈，彼现实与君等同伴也。”余甚怪其事……居民皆信异人为回教徒，但未有人见其祈祷。至于斋戒断食一事，彼无日不行之。^①

这段记述涉及的“老耄贤人”，似应视为穆斯林，只是记述没有认定他是否苏非。从记述的内容来说，显然这正是宗教所热衷渲染的奇迹。

人们在赵灿的著作中，同样可以看到有关胡登洲的“奇迹”的描述。

据该书，胡登洲的第一件“奇迹”是遇到“赫资勒圣人”。尽管赵灿认为这件事“未得其悉，不敢纪入”，但他还是将这一“奇遇”记载下来。它说：

一日，乘残月独往，沟以绿衣缠头叟，先生趋前说色俩目，叟答之，指示数语，旋失其迹，后人拟为赫资勒圣人，常巡游行于水畔是也，未得其悉，不敢纪入。^②

在中国穆斯林的民间传说中，有“赫资勒圣人”之说。“赫资勒”一词系阿拉伯文（al-Khidr）译音而来。在汉文著述中，该词还有希兹尔、赫子尔、海子若、黑孜尔、核资而、黑兹勒等不同的音译。该词的意思是“绿色的”，故中国穆斯林称其为“绿衣缠头叟”，“后人拟为赫资勒圣人”。一般认为他系经文中所说的安拉的“一个仆人”。“色俩目”为伊斯兰教日常的问候语。

若从《古兰经》中寻求有关“赫资勒”的经文根据，人们不难发现经文说：“我已把从我这里发出的恩惠赏赐他，我已把从我这里发出的知识传授他。”（18：65）有人往往认为《古兰经》这段经文中所说的“他”，指的即是“赫资勒”。《古兰经》关于穆萨^③的有关经文中，据说穆萨和他的童仆曾前往“两海相交接处”寻找“赫资勒”，期望他传授“所学得的正道”。穆萨

① 《中西交通史料汇编》第二册，中华书局，1977，第80~81页。

② 赵灿：《经学系传谱》，青海人民出版社，1989，第26页。

③ 穆萨（《圣经·旧约》中的摩西、梅瑟）即伊斯兰教信仰中的“六大使者”之一。此外，还包括阿丹（亚当）、努哈（挪亚、诺厄）、易卜拉欣（亚伯拉罕、亚巴辣罕）、尔撒（即《圣经·新约》中的耶稣）和穆罕默德。

和他的童仆见到“赫资勒”后，他要穆萨与之随行，发生任何事情，要有耐心，不得提问。但他在途中的行为（船凿洞、杀儿童、修塌墙）令穆萨费解。他认为穆萨一再发问，毫无耐心，遂与之分手。他在分别前告诉穆萨，他的所作所为，均事出有因，皆遵主命。^①

伊斯兰教史上，《古兰经》有关的注释对“赫资勒”的说法不一。传说他发现生命之源而长生不老，因而在苏非派中备受尊崇。许多神秘主义者都声称与他相遇过，受到他的传授。成为中国穆斯林民间广为传诵的神秘人物，新疆地区的穆斯林更认为他是长寿和智慧的化身。^②

关于胡登洲的第二件“奇迹”，发生在旅途过程中。据传，他在住宿旅舍时，发现“室中有一罍”，“罍”为口小腹大的盛酒器皿。“罍”下有洞，洞可为奸人藏身、出入。夜间，洞内有疑声。胡登洲知道遇到了奸人。遂明言“可毕吾命”。奸人知遇“高贤”而不愿做歹事。次日，该人前来求恕并愿“举家归教”。^③

他的第三件奇迹为“祈雨救民”。它说，胡登洲送“进贡叟”（即“西来异人”）返国后，“自玉关返籍，道经甘州”。这里说的玉关和甘州，即今玉门关和临夏地区。这时，当地久旱“郊民祈雨”。他在抚台的恳求下，答应为之祈祷。于是他

沐身涤虑，衣洁服，携名香入寺静坐，诚敬默赞，而无懈焉。越二日，午后云忽障起，少倾雷雨交作，及暮方止，四效（疑为“郊”——引者）沾足。抚台敬申丰仪为谢，先生固辞，遂差员护送归里，旌奖其间。^④

赵灿记载的有关胡登洲的奇迹，在中国伊斯兰教中具有一定影响，同时也与他倡兴经堂教育而使他在穆斯林中具有极高的声誉。

在民间流传的一些著作中，有关不同道门的、道门创始人的“奇迹”，屡屡可见。这里不妨摘其一二。

例如，《清真根源》关于穆罕默德的堂弟和女婿阿里来到河州的“传说”，它说：

① 《古兰经》（18：60~82）。

② 参见金宜久主编《伊斯兰教辞典》，第510页。

③ 赵灿：《经学系传谱》，第28页。

④ 赵灿：《经学系传谱》，第29页。

前辈先贤传说：我们河州地方，当年是一座大海子，从西流下来的水，无出水之径，看此土脉，立土渗水，从沙眼中出，此时前五百年。后来配贤艾里（即阿里——引者）自西域满克（即麦加——引者）出来，立站在北山上，做了个杜哇（即“都阿”，意为祈祷——引者），忽然东北角上，山开了峡口，至今叫洩（现通用“泄”——引者）湖峡是也。水从峡口出去，才现出河州地方。后至唐贞观（627~649年）年间，建修城郭……北城角修了数次，崩裂难成……忽一日来了一位咤赫（即谢赫、筛海——引者）鹤发童颜，自言从西域满克城噶得勒耶（即格底林耶——引者）道堂中来，名曰艾里，奉主命全此城功也……老师祖从西域满克到河州来有几万里路程，一息而来，一息而去……老师祖首次出中原，开峡口，二次出中原，立兴拱北，成全河州城垣。远年之事，教门玄妙机密，前辈先贤，口传心授，永为凭据。^①

从“传说”中的上下文来看，这里的“道祖”应为阿里。这是说，阿里，曾经两次来到中原地区的河州。一次为使“北山”的东北角开出“峡口”，“水从峡口出去，才现出河州地方。”随后，河州地方为建造城墙，屡建不成。于是，“道祖”再次来到河州，为使城墙得以建筑，“道祖”命教民将他“扣在黄沙缸下，城就筑起来了”。随后，教民在此“立起城角拱北”，以纪念“道祖”，众回民遂称其为“老拱北”。^②这是格底林耶得以倡兴之源。

《清真根源》关于“老师祖首次出中原，开峡口，二次出中原，立兴拱北，成全河州城垣”的传说，其奇迹极其明显。根据“传说”，这一奇迹发生的时间应该限定在唐贞观之前和贞观年间（即627~649年），或者说，它只能发生在阿里出生（即600年）起到649年（即贞观年末）的这段时间里。值得重视的是，伊斯兰教兴起后不久，发生的一件大事是，穆罕默德及其众多伙伴（如阿布伯克尔、阿里等人）和信众，因在麦加受到贵族反对派的阻挠、刁难、反对和迫害，不仅无法宣教布道，甚至难以安生，不得不于622年由麦加迁徙麦地那，从而有伊斯兰教的新纪元。656年，第三任哈里发奥斯曼被刺后，阿里接任哈里发，直至661年被刺身亡。

按“传说”，阿里首次“自西域满克出来”到中原地区，只能在600年到622年之间（唐贞观之前）这段时间。至于阿里二次来到河州建立城墙，是

① 祁道和：《清真根源集》，见《清真根源》复印本。

② 祁道和：《清真根源集》，见《清真根源》复印本。

在贞观年间，他的出发地只能是麦地那而不能是麦加。此外，从麦加或是麦地那到河州的“几万里路程”，只能靠“一息而来，一息而去”的奇迹，否则难以完成。

再如发生在马来迟身上的奇迹，同样令人惊异。据说马来迟奉阿给来老人家之命，到70里外的侯拉山深造。老人家“给马来迟驴一头，当时骑驴合上眼，霎时到达山口”，他在“洞内只他一人，每天吃椰枣数粒，领水一盅”，除了学习哈乃斐学派的“全部念头刚遵行”外，还“受传了奈格什板顶耶（即纳格西班牙底教团——引者）、嘎的忍耶（即格底林耶，或卡迪里教团——引者）、赛哈来外勒丁耶（即苏哈拉瓦迪教团——引者）三种托勒盖提（即道乘——引者），最后……告辞出洞，发现该驴仍在洞口，瞬间回到虎夫耶（即虎非耶——引者）道堂中，方知他在洞内已是三年了”^①。

又如，在甘肃河州地区关于马伏海遇见赫兹勒后创立“胡门”的传说。“相传马伏海于乾隆十四年（1749年）斋月在西安崇文巷清真寺‘幸遇’伊斯兰教传说中的圣人‘黑兹勒’（即上述赫兹勒——引者），并使他懂得了‘天人合一’和‘化己归真’的奥秘，当年即回到家乡红泥滩，开始传教布道。”^②关于马伏海，还有如下的记述，即他“在晨礼之后从西安起身，早饭时候回到家（河州红泥滩）中……点根香看经而满屋天通亮”^③，此等奇迹他人显然无法效仿，也无法重复。

上述只是部分的有文字记载的奇迹。同样的，这里没有涉及其他道门（门宦）创始人的奇迹。这不是说，不同道门的创始人就没有在道门内外流传的奇迹了。至于口头流传的奇迹，更是无法收集和录记，只得从略。

实际上，这一切奇迹为人们提供了一个极其明显的问题，即为什么宗教需要奇迹，奇迹在宗教中、在作为教中之教的道门中、在道门的兴起和发展中，究竟起过什么样的作用，是个值得研究并令人深思的问题。

六 汉文著述中的“非遵法派”

伴随着苏非主义在中国的传播，“非遵法派”苏非不可避免地会进入中原地区。据赵灿《经学系传谱》，波斯呼罗珊地区的缠头失利夫在“明末之

① 马通、马海滨：《中国苏非学派典籍》（下），2010，第501~502页。

② 金宜久（课题主持人）：《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），中央民族大学“985工程”当代重大民族宗教问题研究中心印制，第97页。

③ 马通、马海滨：《中国苏非学派典籍》（下），第409页。

际”，来到中国“历游各省”后，于“甘州”居留，他“著经四十七本，分散河湟各方”。除了在这些地区有27本“经”流传外，在“甘凉河州，尚有不知名之经二十来本”^①。

河湟在今甘肃的临夏、青海的湟中地区；甘为甘州，即今甘肃的张掖地区；凉为凉州，辖境相当于今甘肃的武威、永昌、民勤、天祝、古浪、永登等地；河州即今甘肃的临夏回族自治州。赵灿在“经学系传谱叙”中，列出了“甘州失利夫所著之经”^②的书名。可惜的是，《经学系传谱》的标注者在注释时予以略去。对这些已经流传的和“不知名之经”只能存疑。

《经学系传谱》只是说缠头失利夫写作的“经”流传后，导致“一教似分两途”，没有提及缠头失利夫究竟属于何宗何派，更没有提及“一教似分两途”的“两途”，究竟分为哪“两途”，或者说，分为哪两个派别。可以认为，从元以来苏非传教士或修道者来华始，到明末清初时，从未中断。来华者，既有“遵法派”的苏非传教士或修道者，也有“非遵法派”的苏非传教士或修道者。很可能他指的“两派”是“遵法派”和“非遵法派”，也可能指的是“古行”和“新行”。限于资料，难以断定。

所谓“遵法派”苏非，即按伊斯兰教精神和教法行事，这部分修道者也称为 Salik，或旅行者。该派的基本主张是，人来自真主，必定回归真主；因而必须勤奋功修，以摆脱尘世声色物欲的干扰，寻求与主合一之路。属于该派的，包括各种遵循教法、履行宗教功课（五功）的苏非，他们组成约200个大小不一的派别在各地活动。所谓“非遵法派”苏非，他们同样是穆斯林，肯定自身信奉安拉独一；只是他们并不完全依据教法行事，主要是轻视（进而忽视）日常的宗教功课，更为重视（或强调）精神修炼。这部分人又被称为 azad 或 majzud，意即放纵者或疯癫者。

这两类不同的苏非成员或传教士所到之处，都会积极宣教布道，至于他们是否受当地穆斯林的欢迎，完全取决于人们对这些苏非成员或苏非传教士的认识和态度。在王岱舆、马注、马复初等人的作品中，都得到了反映。

一般说来，汉文著述对“遵法派”的苏非采取褒颂态度，而对“非遵法派”则予以贬斥，极力反对后者的思想观点。可是，在新疆地区，似乎又有所不同。这大致反映了所处时代信众的实际认知。

除了赵灿提到的“著经四十七本”的失利夫外，^③ 在王岱舆的著作中，

① 赵灿：《经学系传谱》，第13、14页。

② 赵灿：《经学系传谱》，第14页。

③ 赵灿：《经学系传谱》，第13页。

已经批判了那种“修内而不修外”^①的现象。所谓“修内而不修外”，实际上，这是某些“非遵法派”苏非的基本主张和鲜明特点。他进而指出，“所谓易真者，播糠眯目，皂白不分。……兹缘吾道之异端，外托正教之名，而内演空玄之理，以讹易正，泾渭不分，合同异，随人之所欲，统众理，诸教为一家。”^②他还批判了《省迷真原》和《证主默解》。指出这两本著作“无非肤语浅训，不过修身而已”^③。在当时，它们是否获得流传，流传的是波斯文和阿拉伯文的著作还是汉文的译著，目前没有资料，无法了解它们的基本内容，难以进行有意义的讨论。仅从书名来看，这两本著作很可能是讲解修身法程的。

在云南地区，作为四十五代圣裔，马注在《清真指南》中，明确提出“革烂得之属”的“妖人”问题。康熙四十九年（1710年），马注从北京返滇。他得知武定府古柏的保岳（掌教）和西村的苏全忠，向武定府衙杨太爷投递诉状后，适时地支持、积极参与来自民间的、反对“异端”、“外道”的诉讼。这是因苏非派内的非遵法派流传而导致的诉讼一例。

马注认为，来自印度（“天竺”）的“革烂得”（他也译称为“格兰岱”）“入秦边，勾妖人，祸乱中原”，其后，虽“驱革烂得而出诸边”^④，然而，

源去而流不清，枝剪而根未拔……数年以来，萌蘖复生，毒流天下。乱我纪纲，伤我彝伦，败我风化，紊我教条，乱我清真。秦驱则逃之蜀，蜀驱则逃之黔，逃之滇。^⑤

根据马注的说法，那些被称为“革烂得之属”者，从陕西、甘肃地区被驱逐之后，逃到四川，又从四川逃到贵州，进而来到云南。在云南的永昌、大理、楚雄、广通、罗舟、定远、大姚、姚州、武定、富民、嵩明、寻甸、宜良、曲靖、六凉、临沅等一带活动。^⑥马注认定，在云南地区活动的“格兰岱”，就是“萌蘖复生”的“妖人”。“革烂得”也好，“格兰岱”也好，之所以受到抨击，完全是因为他们在礼仪方面，“不沐浴、不把斋、不礼拜、不认圣、

① 王岱舆：《正教真诠》，“较量”“易真”。

② 王岱舆：《正教真诠》，“易真”。

③ 王岱舆：《正教真诠》，“易真”。

④ 马注：《清真指南·教条（八款）》卷之八，青海人民出版社，1989，第366页。

⑤ 马注：《清真指南·左道通晓》卷之十，第419页。

⑥ 马注：《清真指南·左道通晓》卷之十，第418页。

不拜主、不禁烟酒”^①。他们重视精神功修而忽视日常的宗教功课，还由于他们“传授内理”，被认定为“大伤风化”。这部分被称为“革烂得之属”者，在正统派看来，完全是“异端”“外道”，从而出现“异端之害，相延数村”^②的现象。

马注进而提到在云南武定活动的“左道沙金”，即属于“革烂得之属”。说他，

头戴道冠，身披百衲，腰系丝绦，足穿云履，先到西村，后来古柏。投教者，具鸡二只，酒二壶，果品米面之类。外道来往，络绎不绝。男女混杂，昼则弹丝品竹，鱼鼓简板，畅饮林泉。夜则明灯传道，度气比脐，无论老姬少妇，闺女村姑，留宿寺中，夜间学道，淫秽之声，遍满道路。

……武定、西村、古柏、阿河回民所居，数年以来因无住持（早年袭佛教用语——引者），异端左道往来于间。混入清真，传授内理，以男女混杂为接绪，比脐度气为工夫，淫乱酗酒，从者相继，亲识不敢举，傍人不便首，互相传染，其来久矣。^③

对民间流传的这类“异端”或“妖人”活动，被视为“乃其遗类”。不可避免地遭到教内一些人士的抵制。

马注在云南参与对“沙金”的诉讼案件的同时，他对“革烂得”做了严厉批判。在他看来，“邪教之异端易分，正教之异端难晰”，“外国之外道易分，内地之异端难晰”^④，所以他疾呼，

正教之衰微，憾珷珠之冒玉，异端左道，未有盛于此时者也；叛正从形，未有众于此时者也；扶危拯溺，未有急于此时者也。（《清真指南》卷之九，遗珠序）

数年以来，萌蘖复生，或扮僧道，或冒清真，行仿白莲，技工妖术……见酒色之，可以允禁，食饮之可以无分，拜可以不礼，斋可以不持，礼可以不俗……（《清真指南》卷之八）

① 马注：《清真指南·左道通晓》卷之十，第418页。

② 马注：《清真指南·左道通晓》卷之十，第420，421页。

③ 马注：《清真指南·左道通晓》卷之十，第420~421页。

④ 马注：《清真指南》卷之九，认己；卷之十，左道通晓。

马注的呼吁，在当地可能具有一定的影响。可是，马注以后其他地区学者或经师、阿訇的著作中，没有涉及他所抨击的“异端”问题。在当时社会仍处于极其封闭的情况下，可能无法引起云南以外地区穆斯林的关注和重视，这可能是其影响终究有限的重要原因。鉴于《清真指南》中涉及“革烂得之属”的资料有限，给我们的研究带来一定的困难。

在马注之后大致一个半世纪，同样生活在云南的马复初提出“各教有旁门，各门有左道”的现象，从而对“非遵法派”苏非，从信仰和礼仪两个方面予以斥责。他说：

今有似回非回，不儒、不释、不道者，冒名清真，而行怪诞。似清而非清，似真而非真。所信无经训，所行非礼法。执诸意见，离经叛道，而别为一端。古圣人以沐浴斋拜为修善之本，彼反是视为庸常之风俗，而自称所行明心尽性之功。曰心作功夫，不显其迹也。（《四典要会》卷二“明其执迷而行怪诞之非也”）

其所异在知与行。有行不异而知异，知不异而行异，有知、行皆异，三者皆似是而非，假正名以行怪诞者也。（《四典要会》卷四“正异考述”）

根据马复初关于“今有似回非回，不儒、不释、不道者，冒名清真，而行怪诞”的说法，在他生活的时代，看来在云南仍有“似清而非清，似真而非真”的“非遵法派”成员的活动。限于资料，还难以做出推断和进行有意义的讨论。是否可以认为，他反对“所信无经训，所行非礼法”的“离经叛道”者^①，反对“虚张大名，惑众敛财”者^②，反对那些自称“当世至尊，真主特生以救世者”^③，还反对“有以人为主象（即‘像’——引者）者，有言修道而至其极即是真主者，又有言万有即主之显象（即‘像’——引者）者”^④，如此等等。对当时的穆斯林来说，至少在云南省是值得重视的社会现象。

马复初还严厉指出教内的“异端”、“外道”的危害。他说：

① 马德新：《四典要会》卷二，礼功精义。

② “自居贤善，矜己之长，认人之短，而纠结成党者，自称其德，迈乎前哲，虚张大名，惑众敛财。”见马德新《四典要会》卷二，礼功精义。

③ “尊此至尊，乃真主之队……代真主广宣至过者也。其所言所行，所命所芬皆真主之言行也。公此世尊，乃代主显象者也。真主无象，世尊即其人，其主无体，世江即其兄万江统归于世尊。”见马德新《四典要会》卷二，礼功精义。

④ 马德新：《四典要会》卷四，正异考述。

异端者，以德乱德，乃以伪乱真也。珉珞而冒玉，鱼目而混珠，道其所道，非吾所谓道也。德其所德，非吾所谓德也。古言恶紫之夺朱，以其似是而非也。所以不患于真小人，而患于伪君子……（《四典要会》卷二“明其执迷而行怪诞之非也”）

复有……自称其德迈乎前哲，虚张大名，惑众敛财，妄言彼有道长，乃当世之至尊，真主特生以救世者也……盖此世尊，乃真主之影，天地之心，德泽万化，总统三才，而代真主广宣至道者也。其所言、所行、所命、所禁，皆真主之言行也……且更有狂悖而甚于此者，曰：此世尊，乃代主显象者也。真主无象，世尊即其象，真主无体，世尊即其体，万事统归于世尊，如国之总统名将，天下皆顺其令焉。（《四典要会》卷二“明其执迷而行怪诞之非也”）

在马复初的表述中，尤为集中地反对神化“晒以核”（在阿拉伯文中，“晒以核” Shai'kh，目前通译为“谢赫”，它的意思是“长老”；也有译为“筛海”的）。关于“谢赫”，马复初指出在他们之中，

有废尽五功，而妄言吾所传行者内功，乃明心尽性之功也。斋拜之象，乃庸常之风俗，非心作功夫，不能超凡脱俗。且沐浴言其净也，乃净其心，非净其身也。拜言乎其敬也，乃心敬也，非身事也。斋言乎戒，乃戒诸嗜欲，非戒食色也。朝言乎归，乃万意归主，非归故土也。课言其舍，乃舍己，非舍利也。……此类妖孽，以假乱真，似回非回，不儒、不释、不道，乃有形之鬼魔，清真之内贼也，纵有奇踪异迹，何足论哉。（《四典要会》卷四“正异考述”）

他还指出那种夸大“谢赫”的神奇作用的说法，他说：

今现有传言某晒以核，有如是之神奇，能知己往将来，拿龙擒虎，驱鬼役神，究之一事不晓，毫无所通，尽为空谈，以蛊惑愚俗，乃巫覡之类也。更有妄称晒以核，任意所为，能操福祸之权，有干其怒者，即为火化，不惟丧其命，且更废其以嫫乃（华言明德——原注。意为“信仰”——引者），“又有怪诞而过于此者，曰：人迂急难，哀祈真主，而主不应，转祈晒以核，即应之而释其难”。（《四典要会》卷四“正异考述”）

他进而指出，

井低革（一译“精底格”^①——引者）捏造数千段圣谕，其意乃言晒以核大于圣人也。盖晒以核所传者，道之里也，圣人所传者，道之表也。是以晒以核可以阻挠圣人之言，且能阻真主之命令，真主使之死者，晒以核可以使之生……是以不求晒以核而求真主者，舍近而求远，亦由不求宰官而远求国王也。（《四典要会》卷四“正异考述”）

以上罗列的“异端”“外道”，从王岱舆到马复初等穆斯林学者，显然是以伊斯兰教的正统观点来观察、认定为教内的问题，并对它做出鲜明的批驳。限于资料难以说清这些“异端”“外道”，究竟有多少是境外的，有多少在境内民间活动。如果活跃在境内，那么，他们究竟有多大的影响，这是目前难以说清的问题。至于他们驳斥的论点是否切中要害，能否被批驳者所认可，由于它纯系教内问题，这里不便评述。

然而，我们从上述著作所斥责的一般内容来看，可以了解苏非派自分化以来，苏非主义在重大问题上的思想、观点分歧之点究竟为何，则是有益的。

就“遵法派”而言，众所周知，它主张履行外在的“五功”与内心的精神功修并重；甚至把履行“五功”视为精神功修的基础和前提，不认真实践“五功”，从事精神功修就如同无源之水，无本之木，并不能达到应有的成效。由于安萨里把苏非主义引入伊斯兰教，使之与官方教义合一，因此，有不少经师、阿訇和年长的穆斯林，除了在内心深处受到安萨里的影响外，他们在履行“五功”的同时，也间或从事某些副功拜、“坐静”、净化心灵等修持。严格说来，这类修持本身与苏非成员的宗教生活是同一的，只是他们并不从事其他方面的精神功修而已。

刘智说：“五功修完，而天道尽矣。”^②在《五功释义》中，他借助苏非主义关于性理隐匿，形气显著的观点，说明“人于天命根源，罔知所自而返”，进而阐述履行“五功”的重要性并与归真复命联系起来。他说：

形气章（后作“彰”——引者）矣，天道隐矣。气禀日生，真理晦矣。明者蔽，纯者杂，而通者塞矣。人于天命根源，罔知所自而返焉。

① 意为“不信神的”。见北京大学东方语言系阿拉伯语教研室《阿拉伯语汉语词典》，商务印书馆，1966，第525页。

② 刘智：《天方典礼》卷五，五功篇，总纲。

圣教五功，念、礼、斋、课、朝，示人修道，而返乎其本初也。念在知所归，礼在践所归之路，斋以绝物，课以忘己，朝以复命而归真。修此而天道尽矣。^①

履行“五功”，可以认为完成了“天道”。当然，在中国伊斯兰教学者（如刘智）看来，仅仅完成“天道”还不够，还应完成人道五典。“五典者，乃君臣，父子，夫妇，昆弟，朋友之常经，为天理当然之则，一定不移之礼也。”^②完成人道五典的目的则在于合乎天道。“尽人道，即是尽天道。未有尽天道，不始于人道者也。”^③

可是，就“非遵法派”苏非而言，他们则有另外一套主张。例如，有的主张“修内而不修外”的同时，只强调个人的身心修持，实践精神修炼，净化灵魂，而不重视一般穆斯林履行的日常功课（即实践“五功”），有的甚至在生活方面极其放纵而不检点，这完全不同于“遵法派”苏非，也是“遵法派”苏非难以认同而予以非难的。

应该指出，关于“非遵法派”问题，很自然地会涉及马注所谴责的“左道沙金”和“革烂得之属”。“革烂得”（或“格兰岱”）一词，似可视为波斯文 Qalandar 的译音词，进而可以通译为“卡兰达尔”。

作为某些苏非的称谓，“卡兰达尔”追求内心宁静、只履行必不可少的礼拜和斋戒，弃绝俗世享受和赖以维系社会关系的礼仪。有的穿着特殊的长袍，除胡子外，剃去头发和脸毛，在手和耳朵上穿孔并佩以铁环。如上述，有的禁止性生活，在男性阳物上套以铁环，以为坚忍、克己、禁欲、自制的象征。^④由于“卡兰达尔”本身并不是统一的教团，有的甚至完全不属于任何教团，因而他们在礼仪习俗、服饰衣着和生活方式上，也不可能有统一的行为和举止，其间的差别也就可能更大。

“左道沙金”和“革烂得之属”可能只是这类苏非之一。

新疆地区有关卡兰达尔的记载，似与中原地区的情况有所不同。在新疆地区，人们可以读到有一些称为“海兰达尔”（或“海连塔尔”）的“回人”，他们不同于一般穆斯林；至于他们是不是云南所说的“革烂得之属”或“格

① 刘智：《五功释义》，原始。

② 刘智：《天方典礼》卷十，五典篇，总纲。

③ 刘智：《天方典礼》卷十一，五典篇，子道。

④ J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford at the Clarendon Press, 1971, pp. 264 - 269.

兰岱”，由于缺乏必要的资料，无法予以推论。即使新疆地区的“海兰达尔”（或“海连塔尔”），与中原地区的“卡兰达尔”，在翻译的称谓上相同，也不等于他们的主张、活动、作为同一。

由于“非遵法派”苏非本身从未形成统一的苏非教团，他们即便是参与了某个教团，而各个教团之间互不隶属，也就从未有着统一的教义主张、礼仪规范；有的“卡兰达尔”完全不参与任何教团，只是从事单独的活动。因此，对于流传于新疆地区的“卡兰达尔”，究竟如何看待，仍然是个值得深究的问题。他们或在各地游旅、乞讨，或在某地修行、定居，难以一概而论。



图3-4 新疆苦行僧 吴东曜摄于1982年喀什开斋节

据《西域闻见录》载：

海兰达尔有如内地之香火道人，而娶妻生子，与回子同，但留发作二辫耳。衣衲红蓝相间，帽高顶无翅。每逢八栅尔（意为集市——引者）之期，或回子年节，辄聚数十百人，击鼓跳舞，歌唱喊叫。或在八栅尔上，或入回子之家，募化钱米衣物，回子无不乐施。人死则升亡人屋上念经^①，译其词曰，有生则必有死。今此人既先死，凡未死者都应当来哭泣。止此数语反复叫念竟日……回子寝疾卧病，饶裕者多杀牛羊，分散海兰达尔及贫苦小回，以祈福力……^②

① 满洲七十一：《西域闻见录》卷七，“风俗”：“人死则海兰达尔数人，在屋上同声喊叫念经。其家皆白布为冠，谓之挂孝。死之日或次日，即早至郊外瘞之。”

② 满洲七十一：《回疆风土记》，见全国图书馆文献缩微中心《新疆史志》第一部2，第70页。

《回疆志》录记“海连塔尔”条如下：

……门人罗秋满，登斯梯，入斯洞，修心学法。升天之处，人若虔心往拜，尚能现形。曾有人见者。故回首布拉尼整，每按新年第一日，必亲往朝而拜之。谓之敬神信圣以感动人民。至今回人海连塔尔等，尚常往望山叩拜……回人之海连塔尔，每逢秋收以后，往各村庄募化杂粮，备治饼饵，望山而祭之。曰：我等乃遵圣人遗则，替众人酬谢神山神水，报答养肉（“肉”疑为衍字——引者）育众生之恩。^①

又有念劝世文，说古人词，求雨、治病、禱灾、祈福之人，名海连塔尔。以花红毛绳织做毛边，高尖帽。状若月斧，衣系寔纳，腰系毛绦头。留三五小辫，赤足，胸前扣挂玉石及红绿花色石一块。^②

此外，《回疆杂记》也有类似的记载：

有一种回人以花红织作毛边衣帽，名海连塔尔。三五成群，沿门求乞，无弗与者。相传吗哈木畜敏遗教布施此等人也。然此人亦不贫，所传或转施困乏者。^③

在新疆地区，“海兰达尔”（或“海连塔尔”）“修心学法”，“念劝世文，说古人词”，有着自身特有的衣饰、发型。特别是“求雨、治病、禱灾、祈福”方面，与当地穆斯林的日常生活密切相关。在节日期间，他们“击鼓跳舞，歌唱喊叫”，民众对他们“募化钱米衣物”，“无不乐施”。民众对他们“无不乐施”，而这些沿门求乞者，可能有的并不“不贫”，甚至会“转施困乏者”。人亡后，他们则为之祈祷诵经。

总之，“革烂得”“格兰岱”“卡兰达尔”“海兰达尔”“海连塔尔”，可能是在不同地区、不同时期的不同译称。上述资料表明，由于地区不同，他们在各地的表现、活动，一般信众对他们的态度和他们的境遇也不尽相同。或是受到谴责和诉讼，或是受到尊重并获得布施。

社会生活的复杂情况是随处可见的。新疆同中原地区的宗教表现形式，并非划一的。这是可以理解的。可是，仅仅理解是不够的。因为遵法与非遵

① 《回疆志》卷二，“禱祝”。

② 《回疆志》卷二，“衣冠”。

③ 王曾翼：《回疆杂记》，见全国图书馆文献缩微中心《新疆史志》第一部2，第76页。

法，完全是从宗教观点，以伊斯兰教法为基点来讨论问题、对待问题，进而以其为判断是非、曲直的标准。从学术研究的角度考虑，我们对“遵法派”与“非遵法派”双方，应一视同仁，超脱那种从宗教观点出发，作为研究依据的做法。根据有关资料及其有关观点，观察问题、研究问题，做出合情合理的阐释，从而客观地得出应有的结论。

七 当前流传的汉文著述

20世纪80年代以来，在西北地区民间陆续公开或半公开地流传着一些伊斯兰教著作。与明末清初以来的，直到20世纪初叶出版的汉文著述不同的是，它们的问世都是改革开放后陆续刊出的作品。这些著作有一个共同的特点，即它们最早是在民间以手写本或抄本的形式，秘密地或是半公开地在一定信众中流传着。只是在改革开放后，随着伊斯兰教研究的开展和人们对苏非主义影响的关注，这类著作才受到重视，陆续公开半公开地获得流传。这些著作大致可以分为两类：其一，一般性的伊斯兰教著述；其二，与苏非主义有关的著述。其中，既有汉文的，也有其他文种的（如波斯文、阿拉伯文等）。

笔者关注的是那些有着鲜明苏非主义思想或是受到苏非主义影响的作品。这些作品有的已由出版社正式发行，如《中亚苏非主义史》^①《中国伊斯兰教库布林耶谱系（大湾头门宦）》^②《热什哈尔》^③《麦克图巴特·书信集》^④《苏菲四书》^⑤《西域苏非主义研究》^⑥等。此外，还有内部印制或是对原著抄写的复印本。它们或是作为内部著作和交换资料，已由相关的寺院印制，或是已通过复印而获得流传。人们得以索取或收集。有的则被视为秘籍，并不对外显露。这类作品究竟有多少，无法做出精确统计。

笔者没有能力将目前在各地流传的，特别是在西北地区流传的与苏非主义有关的汉文著述作品，全都收集起来。能够收集到的大多为友人、同行赠送，因而能够收集到的作品也就极其有限。尽管如此，从已经掌握的著作来

① 张文德：《中亚苏非主义史》，中国社会科学出版社，2002。

② 马世英：《中国伊斯兰教库布林耶谱系（大湾头门宦）》，天津古籍出版社，1991。

③ 关里爷：《热什哈尔》，杨万宝、马学凯、张承志译，三联书店，1993。

④ 伊玛目·冉巴尼（即希尔信迪）：《麦克图巴特·书信集》，马廷义译，天马出版有限公司，2005。

⑤ 安萨里/贾米/鲁米著《苏菲四书》，康有玺译，香港基石出版有限公司，2007。

⑥ 韩中义：《西域苏非主义研究》，中国社会科学出版社，2008。

看，当前在社会上有所流传的作品，不仅受到读者的欢迎，而且对深入开展苏非主义在中国的影响的研究，具有其特殊的重要意义。

清道光年间（1821～1850年），甘肃湟中（今青海湟中县）的马志业，写有大批著作。关于他的生平情况，作者知之甚少。根据《觉乐经》所述，他18岁时觉悟到应遵循“圣教”，43岁时“幸逢山人老师”。由“山人老师”亲自“授秘诀大道，亲传念想，思化四大功程”，经过了六年在“静房”的精神功修。这六年间，他先后向山人老师提出过1500多个问题并获得了答复，从而在48岁时，“大觉、大悟、大乐”，“明了通天大道”。^①此后，他“共著三十五种汉经”。只是笔者目前无法获得这些“汉经”。仅从部分作品中可以看出，它有着明显的苏非主义痕迹。这些“汉经”的名称分别如下：

- 《天经奥旨秘言》一部 34 本；
- 《清真十分香》一本；
- 《清北游记》（又名《唐王梦》）一部；
- 《清真黑白案》一本；
- 《清真道随心法》一部 22 本；
- 《闲窗小说》四本；
- 《清真默该索之尔该咱》二本；
- 《回教源流》一本；
- 《默扎稀本太斯悟福》（又名《邪正论》）一本；
- 《志业问》三本；
- 《归真总义注解》二本；
- 《天道轮》一本；
- 《清真梦境图说》六本；
- 《悟生篇》六本；
- 《清真觉世真经》一部 12 本；
- 《和风篇》一本；
- 《理学问答注解》一本；
- 《道统源流》一本；
- 《清真拍案警奇》二本；
- 《志业论》一本；
- 《清真宝剑全传》一本；

^① 马志业：《觉乐经》，手写复印本，第10页。

《觉乐经》一本，抄写本的复印本；
 《清真海潮心言》一部四本；
 《一笑经》（又名《志业叹》）一本；
 《清真生身春》（又名《人生根蒂》；又名《怒叹心法》）一本；
 《阴阳卷》一本；
 《清真华寺西游记》二本；
 《明镜图》一本；
 《清真醒来乐》一本；
 《安乐谱》一本（疑即《清真安乐谱》，抄写本的复印本）；
 《志业叹水火案》（又名《棋柄论》）一本；
 《清真理著金身图》（又名《忠孝经》）一部三本；
 《图退哪默》一本；
 《清真九品图》一本，抄写本的复印本。

可惜的是，根据《觉乐经》所列书目，只提供了上述34部“汉经”的名称。^①除了《觉乐经》《清真安乐谱》和《清真九品图》外，其余的著作都未能见到。目前掌握的只是马志业著作的一些刻本或写本的复印本。

除了马志业的34部“汉经”外，目前能够读到的著作，主要有以下几种：

曼苏尔（曼苏尔·马学智）著《道统史传》（上、下），原著为阿拉伯文（马义、王生俊、柯福银、海文学译），西吉县北大寺印制，无出版日期；

《哲赫忍耶道通史略》（似应为《哲赫忍耶道统史略》——引者），该书作者不详，它以“中国伊斯兰教丛书”名义印制，无出版社、出版日期；

萨利赫艾哈麦德著《伊玛目安萨里》（罕戈译），无出版社、出版日期；

临夏城角老拱北简史编委会编印《临夏城角老拱北简史》，2001年出版；

伊玛目·阿卜杜勒·黑米·本·艾哈默德·嘎锐著《人类——起始与归宿》（马廷义译），以“伊斯兰典籍译丛”名义印制，无出版社、出版日期；

穆乎引迪尼·艾比·穆罕默德·阿布杜·嘎迪尔·哲俩尼著《玄机与真光》（马廷义译），以“伊斯兰典籍译丛”名义印制，无出版社、出版日期；

乃格什板迪著《真道隐密（秘）中的机密》（穆罕默德·哈比布·阿米里/阿里·艾施波令迪尼译注），以“伊斯兰文化丛书”名义印制，无出版社、出版日期；

^① 马志业：《觉乐经》，手写复印本，根据该复印本，只有34种“汉经”书名，见第1~3页。

乃格什板迪著《真道隐密（祕）全集》（穆罕默德·哈比布·阿米里译注），以“伊斯兰文化丛书”名义，由中国宣扬伊斯兰印制，无出版社、出版日期；

舍热哈卡非满俩扎米著《伊斯兰苏非派修持指南》（马学凯译），以“伊斯兰教波斯古典著作”名义印制，无出版社、1997年出版；

坎离堂杨老太爷著《四季清》，抄写本的复印本；

《胡子老太爷史略及家谱》，该书作者不详，系抄写本的复印本；

《胡子老太爷的教门渊源与谱系》，该书作者不详，系抄写本的复印本；

《艾布力则古的道路就是古教》（汉文版，第一册），该书作者为马伏海，以阿拉伯文写作，有何世明、汪生德的前言和马国泰的序，均写于1999年，内部印制，无出版社、出版日期；

《艾布力则古的道路就是古教》（汉文版，第二册），该书作者马伏海，以阿拉伯文写作。有尔利·马成麟的前言和马国泰的序，均写于1996年，内部印制，无出版社、出版日期；

祁道和著《清真根源》，刻本的复印本；

《清真奥旨》，该书作者不详，系写本的复印本。

当前在社会上流传的苏非主义作品，显然并不限于以上所列书目。仅从这些流传的作品来看，其影响的程度究竟如何，目前还难以断言。根据手头已有的著作，从其基本内容来看，如《玄机与真光》《麦克图巴特·书信集》《真道隐密（祕）中的机密》《真道隐密（祕）全集》《伊斯兰苏非派修持指南》等，都是翻译作品，大致可以归为精神功修及其教理方面的著作。同样可以归为这类作品的，如《清真根源》《清真奥旨》《觉乐经》《四季清》《清真安乐谱》等，这类作品均由国人所著。此外，《道统史传》《哲赫忍耶道通史略》《热什哈尔》《胡子老太爷史略及家谱》《临夏城角老拱北简史》可以归为道门历史方面的著作；《中国伊斯兰教库布林耶谱系》虽系道门历史一类的著作，但其中同样涉及精神功修问题。如果仔细浏览这些著作的话，人们即可发现它们有着极其丰富的内容，有的还夹杂着奇迹和神话。

刘智的《五更月》和《天方三字经》，一度是民间诵读的作品，或是恭录下来悬挂在厅堂之中。随着民众文化水平的普遍提高，这些著作在民间也就会不断获得流传，它们的影响也就会显得非同一般。

在民间，这类著作获得流传不是偶然的。在早年，中国伊斯兰教无统一的社团组织，教坊林立，各自为政。由于各地教坊之间虽有着或紧密或松弛的联系，但在不时出现教争的情况下，彼此之间也会产生隔阂或积怨，影响

着伊斯兰教的发展。特别是在对待苏非主义的态度方面，引发的教义、教理、以至于遵循礼仪方面的分歧和论辩，使得道门与教门之间的交往受到影响。目前，除个别情况外，不同道门之间以及道门同其他教门之间，通常能够做到和睦相处，积极参与所在地区的活动。因而上述著作，得以在民间公开半公开地流传，其影响也就会不断扩展，受到人们的关注。

2003年6月，马通、马海滨编著《中国苏非学派典籍》，2010年12月印制成册。该书除大致包含上述民间流传的作品外，还公布了一些人们罕见的资料。2011年5月，笔者获马通先生的赠本。它不仅适应和方便了伊斯兰教学者的研究需要，而更为重要的是，它汇集了本已极其匮乏的中国伊斯兰教的史料，弥足珍贵。

八 重视汉文著述中的苏非主义

伊斯兰教源出于阿拉伯半岛的麦加、麦地那地区。它经过不同的途径在中国获得了流传。苏非主义在伊斯兰世界兴起后，同样经历了它自身的孕育、演变和定型等不同的发展阶段，随后，也流传到了中国。如上述，值得提出的是，在苏非主义发展史上，苏非派并不是什么统一的派别，从未形成统一的运动，也未形成统一的教义或学说。

众所周知，历史上逊尼派和十叶派的缘起，完全是基于政治的原因，而形成不同的教派（还有哈瓦利吉派，以后仅有其一支而人数相对少的易巴德派存在）。在随后的发展中，它们在遵循礼仪、生活方式等方面的区别，也日益显露出来。苏非主义完全系基于宗教的和社会的原因而兴起的，与逊尼派和十叶派完全不同。

苏非主义的载体，在早年通称为苏非派。12世纪以后，则为尊奉不同精神导师（“穆尔西德”，或“穆勒西德”）为首的苏非教团所替代。但是，苏非派一词仍然为人们所袭用，有时人们以该词统称苏非教团。苏非派一词并未因苏非教团的建立而失去其使用价值。

就苏非派或苏非教团的成员而言，他们在遵奉伊斯兰教总的信仰前提下，在政治上或是教派属性上，分别隶属于逊尼派和十叶派；在遵循教法方面，也分别履行不同学派的教法。苏非主义无论是作为一种教理学说，还是作为一种生活方式，无论是采取何种信仰礼仪手段，还是采取何种社团组织形式，它的基本群众仍然是穆斯林。这些称为苏非的穆斯林，在政治上宗奉的是四大哈里发，还是只宗奉其中的阿里及其后裔，就决定了他们隶属的是逊尼派

伊斯兰教，还是十叶派伊斯兰教。或者说，分别隶属于逊尼派或十叶派的苏非，但有一个共同点，即他们在坚持苦行和禁欲，在教义教理、礼仪禁戒、功修程式、伦理说教、精神企求、价值观念、日常行为、生活方式等方面神秘主义性质，不同于其他的社会成员，即不同于逊尼派和十叶派的穆斯林。

苏非主义的发展进程，大致可以分为五个阶段：即早期苦行主义和禁欲主义的发展，神秘主义的发展，神秘主义与正统信仰的结合，苏非主义的民间信仰的发展，新苏非主义的发展等。在这些发展阶段中，值得重视的是，苏非主义经历过三次重大的分化。

第一次分化，可以说是在早年苏非派的成员中，因遵循伊斯兰教法方面的分歧，导致组织上的分化。或者说，苏非派由此发生分裂。这种分化或分裂，并不是自觉地完成的。事实上，苏非主义自兴起以来，在宗教礼仪和日常生活方面，长期以来一直存在着不同的做法。只是它的内部还没有什么权威人士予以明确判定，一旦著名苏非学者予以论述，并以是否遵循伊斯兰教法为判断的标准，并获得时人普遍认可后，或者说，苏非行为与正统信仰的关系究竟如何，并以此判断他们的话，这成为苏非主义发生首次分化的标志。

11世纪时，出身于波斯的著名苏非学者侯吉维里（1010~1079年），奉他的导师阿布·法扎尔之命，到印度拉合尔（今属巴基斯坦）宣教布道。在印期间，他有《神秘的启示》、《寂灭与永存》等著作问世。由于《神秘的启示》一书对苏非神秘主义作了全面、系统的论述，被苏非派奉为经典。^①在《神秘的启示》中，他除了论述早年苏非的生平和思想、同时代的苏非派别、苏非学理和功修、苏非神秘主义与正统信仰的关系外，还根据苏非是否遵循伊斯兰教法，将该派成员分为两类人，一类称为“遵法派”（ba-shar‘）苏非，即按伊斯兰教精神和教法行事，这部分修道者也称为 Sālik，或旅行者。该派的基本主张是，人来自真主，必定返归真主；因而必须勤奋功修，以摆脱尘世声色物欲的干扰，寻求天国之路。属于该派的，包括各种遵循教法、履行宗教功课（五功）的苏非。12世纪以后，他们因履行不同精神导师的功修道路或方法的不同，先后组成不同的教团（以后大致约有200多个大小不一的教团，含分支教团）在各地活动。另一类称为“非遵法派”（bī-shar‘）苏非，即他们虽自称为穆斯林并信奉安拉独一，但他们并不完全依据（甚至不依据）教法行事，主要是轻日常的宗教功课，重精神功修。这部分人中，

^① Al-Hujwili, *Kashf al-Muhjuf li Arbab al-Qulub* (Trans. by Reynold A. Nicholson) London 1976, pp. 176-266; 另见 P. M. Holt, Ann K. S. Lambton and Bernard Lewis, *The Cambridge History of Islam*, Vol. 2B, London, 1977, p. 614。

有的又被称为 azad 或 majzud，意即放纵者或疯癫者。

第二次分化，主要发生于 11、12 世纪时。这时，苏非主义被正式纳入伊斯兰教官方教义，从而导致随后思想领域的分化。这一分化的源头，实际上早已潜伏在 9、10 世纪哈拉智活跃的时期。在苏非主义发展过程中，由于某些苏非（如哈拉智）思想上、言论上的偏激，或者说，不同于同时代人们对伊斯兰教主体成员的认识，从而被认为偏离了正统信仰，进而被判为“异端”，随之而来的则是遭到当局的压制和迫害。这导致苏非们的惊恐。另外一些苏非（如著名苏非学者穆哈西比、图斯塔里）极力调和苏非主义与信众主体遵奉的信仰。^① 他们的做法在苏非派内部获得了认同，这以伊斯兰教权威安萨里肯定苏非主义的某些因素（如强调个人在信仰上的切身体验和精神功修，在心灵上专注于对真主真诚、无私的爱慕等），并将“遵法派”的苏非主义纳入正统信仰最为重要。安萨里重视苏非强调内心信仰、直觉体验等精神生活方面的作为，加之吸收苏非一些必要的礼仪功课和生活方式等，与此同时，他无情地剔除了那些不适应正统信仰的某些因素，如朝拜圣地、圣墓，避世隐居，无休止赞念某些经文词语等。安萨里的作为，无疑改造了已陷入教条主义和形式主义的宗教生活，从而被时人视为重新塑造了伊斯兰教。实际上，他使正统派的宗教生活得以最终定型。由于安萨里的身份和地位，以及他在社会上的重要影响，使得其后的一批批的乌里玛（宗教学者）陆续接受他的主张，遵循他的做法。在乌里玛的影响下，民众很自然地在信仰和行为上也逐渐发生相应的变化。他这样做的结果，既使伊斯兰教建立在新的思想基础之上，从而获得了新活力，又使那部分遵循日常宗教功课的苏非，得以安心宗教生活而不至于惶惶不可终日。这就促使苏非主义发生新分化。

应该指出，12 世纪末，苏非主义被纳入正统信仰，并与正统信仰相融合，形成新的官方教义。可是，被纳入正统信仰而成为官方教义的，并不是苏非主义的全部思想主张、礼仪行为和生活方式；否则的话，苏非主义也就会在无形中销声匿迹。事实上，苏非主义并不因为被纳入正统信仰终止自身相对独立的发展，丧失它的基本要素（如对圣地、圣徒、圣墓的崇拜，听命于精神导师、谢赫或道长，延续道统和道统传承，继续从事赞念活动等）。相反地，它的信奉者在民间继续沿袭传统的教义主张和生活方式，从事相关的精神功修。

^① 著名的教义学家艾什里（873~935 年）亦将理性引入信众主体遵奉的信仰，使之相调和；在塞尔柱人执政时期，确定它为“正统信仰”从而首次形成官方教义。

这时，苏非主义获得两方面的重要发展。其一，在苏非主义大旗下，获得组织化和制度化的重要发展。这表现为12世纪以来，伊斯兰世界先后陆续、普遍地组成不同的苏非教团。这些苏非教团之间的区别，最为根本的标志，则是它们的道统，即它们分别追随的精神导师究竟是谁，而这些精神导师又可追溯到是阿布伯克尔还是阿里，再与穆罕默德本人联系起来。随着苏非教团的建立，在内部，各个教团逐渐形成苏非成员功修、礼仪、传承、生活等各个方面的规章制度；对外部，各个教团则派遣传教士分赴各地宣教布道，传播各自的思想主张、礼仪行为和生活方式。由于苏非教团的普遍建立，苏非主义获得了迅速的传播。它们的不同点不管有什么样的教义教理、礼仪禁戒、功修程式、伦理说教、精神企求、价值观念、日常行为、生活方式等方面的不同，就总的方面来说，它们的共同点都是神秘主义的。

其二，在学理上，苏非主义获得系统化和形而上学化的发展。12世纪以来，出现了像苏哈拉瓦迪和伊本·阿拉比这样的学者。苏哈拉瓦迪的《照明的智慧》，使他成为以后有着重要影响的“照明学派”（有的学者称其为“光照学派”）的奠基人。根据他的思想，光分为两类：一类是“纯粹之光”（亦称为“至上之光”“光之光”），它作为真主的本质而存在。由于“纯粹之光”的辉煌和照明，人们视而不见；它是宇宙万有的本源，它的本性既表明自身又使宇宙万有显现。赖于它的照明，宇宙万有得以显现，离开它的照明，一切皆不存在。由于宇宙万有所受光照的程度不同，从而有光与暗不同层次的物体，进而确定它们在宇宙中自上而下的地位：可以归为“纯粹之光”的，除了真主外，还包括天使、人的灵魂和宇宙万有的“原型”；归为“偶性之光”的，像星、火等；归为“暗”的，指自然界中的宇宙万物；归为“形式”的，如颜色、气味等。“纯粹之光”在宇宙中有它的代理（天使）或象征物：在天空中有太阳，在元素中有火，在人的灵魂中有“高贵之光”。地上的物体受天体统治，天体受灵魂统治，灵魂受不同等级的天使统治，天使则受“光之光”的统治。另一类是“普通可见之光”，它与暗形成鲜明对照。它作为“至上之光”的光线、光辉，赖于“至上之光”的不断照明而存在。它存在，就有光明；缺乏它，就是黑暗。他认为，人认识世界的目的不是为了参与俗世生活，而是为了摆脱物质世界的枷锁，达到真理和真知。人的灵魂源于天使世界，人的降生使得灵魂囚禁于躯体之中。人生在世之时，就是灵魂受囚之日；灵魂受囚，就会逐渐忘却原有故乡，而不觉悟世间非久留之地。只有借助光的不断照明，才能使受囚灵魂认识到真正归宿地乃天使世界，只有摆脱躯体的羁绊，灵魂才得以回归故乡，享有永恒福乐。拯救不靠他人

靠的是灵魂的自我净化，使个人的内光与光的照明直接相通，从而灵魂得以净化，获得拯救。苏哈拉瓦迪遭受迫害之后，伊斯兰世界的很大一部分学者，接受了苏哈拉瓦迪的主张。光的照明（光照）思想成为解释宇宙万有形成以及人返回真主的基本主张。

伊本·阿拉比则以他的《麦加的启示》和《智慧的珍宝》，影响伊斯兰思想界达好几个世纪。根据他的“存在的单一”（“存在单一论”），一切皆为虚幻，唯有真主实在。真主具有“隐”和“显”两种自我存在的形式，当真主处于“隐”的状态时，现象世界则以“原型”的形式潜在于真主之中；当真主处于“显”的状态时，现象世界则按“原型”的本质、属性、作为、一般、个别等层次，陆续显化为现实的、相对的存在。尽管现象世界殊异多样，但这不过是真主的自我显化（自显和外化），即真主是一切精神实体和物质实体的本原。一切源自真主，必将返回真主；本质与属性之间、现象世界与真主之间，表现有异，实为同一。伊本·阿拉比的“完人”思想对苏非主义的发展具有重要影响。他提出，每个先知都是真主的“道”的显现。穆罕默德居于诸先知之首而为“完人”。“完人”具有真主的一切德行和本质，是世界的创造原理和原因。作为“小世界”的人，是真主自身形象的显现，是真主在世界（指“大世界”）的代理。人为真主之“镜”，真主得以从中观察自我。人在真主的显现状态中，得以认识现象世界的多样性，人们为获得其本质统一性的认识，唯有通过勤奋的功修和神秘的直觉。事实上，只有“完人”才能从繁杂的多样性中认识本质的统一性，进而达到真主。

应该说，苏非主义的第二次思想分化，不仅对苏非主义自身，而且对伊斯兰教、对整个伊斯兰思想界随后的发展，都具有重要的影响。特别是苏非教团派遣到各地的传教士，他们所到之处，并非都是繁华富裕之地，往往是艰辛贫瘠的穷乡僻壤。他们把伊斯兰教及其苏非主义输入到这些地区，对这些地区的日常生活的影响，特别是精神生活的影响，是很难以笔墨形容的。基于这两次分化，在伊斯兰世界，苏非主义除了内在于官方信仰外，还分别存在于“遵法派”的苏非教团和“非遵法派”的苏非教团（有的未组成教团）之中。

苏非主义发展过程中，大神秘主义者伊本·阿拉比的“存在单一论”，在很长一段时间内，得到了广泛的传播。他的泛神论思想，在伊斯兰思想界居于重要地位。

到了16、17世纪时，苏非主义内部酝酿着新的思想分化。伊本·阿拉比的“存在单一论”，受到了希尔信迪的挑战。这是苏非主义发生的又一个重要

转折的起点。

出生于印度的希尔信德（卒后以希尔信迪闻名），早年受伊斯兰教的传统教育，先后赴德里、亚各拉等地拜师深造。参加过契斯提教团和苏哈拉瓦迪教团，后来成为纳格西班牙迪教团的成员。他一生致力于纯洁伊斯兰教信仰，强调伊斯兰教与印度教的本质区别。最初，他接受了伊本·阿拉比的“存在单一论”，认为现象世界在本质上与真主同一，宇宙万物皆为真主的自显与外化。这在无形中表明的是：一切是真主，真主是一切。希尔信迪以后认为，苏非主义应符合伊斯兰教义。他提出“见证单一论”替代“存在单一论”。事实上，早在他之前，库布拉维教团的成员、呼罗珊人阿拉尔·道拉·希姆纳尼（1261~1336年）已反对“存在的单一”的主张。希尔信迪不过是在此基础上提出，不是“一切皆真主”，而是人们应见证一切皆为真主的创造物；不是“真主是一切”，而是人们应见证真主是一切的创造主。随着希尔信迪以“见证的单一”批判“存在单一论”之后，他力主严格遵循伊斯兰教法，强调人们通过“启示”（即伊斯兰教法）获得知识；但他也主张个人在祈祷中得以与主合一。他的“见证单一论”首先在他的后裔和门人弟子中产生影响，随着他们到中亚和其他地区传播他的主张外，还在赴麦加朝觐时，把这一主张携入圣地。来自不同地区的朝觐者，陆续接纳了这一新学说，并把它携回原籍，从而希尔信迪的“见证单一论”除了在圣地获得传播外，其他地区（如北非）在无形中也获得流传。

希尔信迪仅仅是为苏非主义的发展和进一步分化，做了思想上的准备。真正使之获得发展的，则是它导致19世纪北非兴起了新苏非教团（伊德里斯教团、赛努西教团等）。这使得苏非主义发生第三次分化。

新苏非教团的兴起及其发展，不仅在组织上形成不同于传统的苏非教团，而且在思想上强调的不再是人主合一，而是人们应学习穆罕默德的精神、道德、人格，力求以他的精神、道德、人格为楷模，进而强调对穆罕默德的尊奉和颂扬。这次分化的重要意义在于，与传统的苏非主义不同，它在实际上是进一步向伊斯兰教的正统信仰复归。新苏非主义的兴起和发展，不是要求人们隐世索居，回避世俗生活，而是参与世俗生活（这是《古兰经》的原有之义）。19、20世纪西方资本—帝国主义对非洲入侵、掠夺时，新苏非教团的首领面对着侵略，与十字军东侵时期地中海东岸的苏哈拉瓦迪的避世主张不同，他们不是旁观逃避、忍辱负重，而是领导、组织民众采取积极的反抗态度。

苏非主义的三次分化，对中国伊斯兰教产生的影响，同样不可低估。严

格说来，中国一直是伊斯兰教和苏非主义传播的受体，上述三次分化在中国伊斯兰教中都相应地得到不同程度的反映。

在中国伊斯兰教中有所影响的教义主张和礼仪功修，不是来华的一般穆斯林携入并传播的，就是分别隶属于不同的苏非教团传教士或游方僧人携入并传播的，这两者都可能包括一些著作（其中又有苏非著作）的影响。

16世纪末叶17世纪初，随着苏非传教士的积极活动，苏非主义在中国获得比之以前更为有意义的流传。这在赵灿的《经学系传谱》中得到反映。

就“遵法派”与“非遵法派”的分化而言，除了早年的17世纪的王岱舆、马注，19世纪的马复初对“非遵法派”有所抨击和批判外，总的来说，它在中国伊斯兰教中的影响范围并不广泛，影响程度并不十分严重。

就苏非主义被纳入正统信仰以及苏非主义在民间的发展而言，这两者在中国伊斯兰教中都分别产生了影响。人们对它并不十分在意，也没有做出有意义的区分，只是笼统地把它做一概括。一般情况下，不去强调它们之间的区别，追溯它们发生分化的缘起，这是必要的。可是，当我们从学术上研究苏非主义在汉文著述中的影响时，探讨这些分化及其在汉文著述中的不同反映，仍然是有其理论价值的。

限于资料，有关苏非主义对中国伊斯兰教在教义主张和礼仪功修方面的影响，究竟哪些是纳入官方信仰或正统教义中的苏非主义，哪些是纯粹在民间活跃的传统的苏非主义，哪些是同样在民间活跃的“非遵法派”的苏非主义，以及哪些是不同于传统苏非主义的新苏非主义，目前，只能在大体上有所认识，还难以做出具体的有意义的讨论和区分。

明末以来，经堂教育把外来的、包括苏非著作在内的作品，一律视为“经典”。一般来说，作为“经典”，往往都被视为是神圣的，人们不敢去触犯它们。同时，也无法对它们做出明确的区分，而是一股脑儿地拿过来，予以借鉴或翻译。这就是为什么今天人们在研究这类著作时，对这些著作的作者究竟属于什么教团，或者说，所依据的蓝本究竟系何人的作品，难以给予完全、明确说明的原因所在。

然而，这不是说，在所流传的汉文著述中，不存在不同的说法。如果人们仔细阅读这类著作，可以清晰地看到不同说法在汉文著述中都得到了反映。

例如，在功修道路方面，存在着“三乘”和“四乘”之说。在前引的王岱舆的《正教真诠》、张中的《归真总义》、马注的《清真指南》、蓝煦的《天方正学》、马复初的《四典要会》和《大化总归》、赵正轩和花醴泉的《天方道程启径浅说》等著作中，均以乘（指礼乘、道乘、真乘）或程（指

常道、中道、至道）表示，没有提到“四乘”的概念。

与此同时，刘智在《天方典礼择要解》中在“三乘”（即礼乘、道乘、真乘）概念之外，又提出“四乘”（礼乘、道乘、真乘、超乘）问题。同样的，人们在读到他的《天方性理》时，仍然可以看到他关于“三乘”问题的表述时，没有涉及“四乘”问题。他说：

圣人知众人之不能，而又深望于众人之能之也，乃于不能之中，而指示以实践之路。一曰礼；二曰道；三曰真。礼者，日用肆应之仪则也，实践之于其身；道者，却物还真之趋向也，实践之于其心；真者，即本然吻合，而为礼与道之实际也，实践之于其性。实践之于其性，即实践之于其本然矣。^①

刘智并不反对“三乘”之说。他只是根据当时流传的著作中，还涉及“四乘”之说，因而不得不予以提及，但他并没有给予具体的解释，而以“三乘之上更有超乘一法，则天人化矣，名迹很矣，非语言文字可传，待其人之自会耳已”。这一说明，算是一种回答。人们在祁道和的《清真根源》中，如前述，也可读到他对“四乘”的阐述，只是在用词方面，如上述，他只是以“礼乘”（修身、常道）“法乘”（正心、中道）“道乘”（尽性、至道）“超乘”（致命、真一还真），与刘智的“四乘”的排列和说法而有所不同。同样的，人们在马世英的《中国伊斯兰教库布林耶谱系（大湾头门宦）》中，可以读到关于“四乘”的表述。苏非主义的不同思想主张之所以在汉文著述中得到反映，这正说明苏非主义并不是一个统一的思想的或学理的派别。

我们不应就汉文著述中的“三乘”和“四乘”有所区别问题，予以评述。因为这一切反映的是外部世界的思想主张。实际上，外部世界的有关说法并不限于此。在印度和波斯的苏非教团，主张功修的“四乘”道路，但它们的主张与前述的说法又有所不同。例如，有的提出，修道者精神旅行的第一个阶段，就是按照人性（nāsūt）、或按照教法（shari‘ah，或礼乘），遵守宗教的礼仪、习俗和戒律生活；第二阶段是天使性（malakūt），为的是获得纯正的道路、方法（或道乘）；第三阶段拥有力量（jubrūt），为了获得知识或神智（ma‘rifat，或理乘）；第四阶段是寂灭（fanā’，专注于神灵），为的是达

^① 刘智：《天方性理》卷四，圣功。

到真理（或真乘）。^①

此外，有的著作还有循序渐进的“八乘”之说。它以功修视为旅行，它的第一阶段是通过服务（'Abūdiyyah，该词原意为崇拜）作为旅程起点；其次是全心全意地爱慕（'Ishq）真主；当他摆脱一切俗务杂念后，就进入了隐居（zuhd）的阶段；随后获得对真主的本质、德性和行为的认识，得到了知识或神智（Ma'rifat）；进而达到狂喜或入迷（wajd）的阶段，这被认为系由于真主对修道者的心灵的直接照明而产生的狂喜；修道者到此阶段已能获得神性的本质的启示而达到真理（Ḥaqīqat）；随之达到与主合一（wasl）的阶段；最终达到功修的最终目的即寂灭（fanā'）。^②这八个阶段的功修进程，完全不同于“三乘”和“四乘”的修炼道路。

又如在思想观点方面，也存在不同的说法。关于真主问题，一种观点认为他无所不在，因而万物皆可为之体现的泛神论；一种观点则认为他无所形象，反对“万有即主之显象者”的一元论。又如在人主合一，“合契无分”的境界下，关于人的认识能否体现为真主的认识问题上，也存在两种观点。一种观点认为“知以主知，见以主见，言以主言，兹乃自一而一，谓之空哈德特”^③。另一种观点则认为“人之周知，不可比真主之周知，如灯光不可比明月，而明月不可比太阳也”^④。

以上所述的不同观点，究竟孰是孰非，我们同样不予评述。它们都是不同的精神导师在表述人返本还原过程中阐述的观点。这种种观点之所以会在汉文著述中得到反映，和苏非主义本身的发展相关，与不同教团的著作在中国的流传以及传教士在华活动密切有关。一方面，苏非派的神秘主义被纳入官方教义后，并不等于未被吸收的那些苏非的教义主张被完全扼杀或消失，他们仍然继续存在并被一部分信徒遵循，进而被他们中的传教士所传播。这些苏非派成员会通过不同途径，使其信仰或主张渗入到伊斯兰教的各个教派中去，中国伊斯兰教内的不同道门的出现即与此有关。另一方面，除了正统派信奉的苏非主义被撰入经著外，那些非官方的教义，也会被苏非导师或苏非传教士以口头或著作的形式反映出来，而这又不可避免地会影响到汉文著述。所以，种种不同的苏非观点，在汉文著述中出现，就没有什么奇怪了。

① Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam*, Cosmo Publications, New Delhi, India, 1977, p. 609.

② E. H. Palmer, *Oriental Mysticism*, Frank Cass & Co. Ltd., 1969, p. 66; 参见 Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam*, Cosmo Publications, New Delhi, India, 1977, p. 610.

③ 余浩洲：《真功发微》卷下（以“空哈德特”表示“续认”，“空”显然系误；应为“空哈德特”）；有的版本《清真大学》亦有类似错误。

④ 马复初：《汉译道行究竟》上卷。

汉文著述无论供谁阅读，都反映了中国伊斯兰教对境外伊斯兰教的认识和了解。只是在认识和了解的高度、深度和广度上，可能有一定的差异。中国伊斯兰教学者普遍认为，中国伊斯兰教在教义上属于逊尼派（不排斥一部分穆斯林信奉十叶派），在教法上遵循哈乃斐学派教法（不排斥一部分穆斯林遵循沙斐仪学派教法）；与此同时，也有学者认为，中国伊斯兰教一度受过十叶派的强烈影响。^① 在汉文著述有关苏非主义的著作中，关于这一问题同样值得人们关注。

例如马复初的《汉译道行究竟》中，有这样一段话充分表明了这一点。它说：

道长撒尔顿丁云，为圣有始有终，始即元祖阿丹也，终即至圣也。而代理亦有始有终。始为大贤，终为至贤。至圣乃万圣之封印，至贤亦万贤之封印，万世之总结。至圣已往，至贤尚未来。虽未来，而至圣已表率之。已言其名号，但未言生于何地，出于何时，又言是人生于世尽之期，其道大如圣，权大如王，乃代理至圣之位也。或曰，既为圣人之代理。何不显于圣人。答曰，为圣为表，代理为里，表至至圣而止，里由至圣而始，至至贤而止。所以代理之全，必待时光之全，全则止矣。为圣之始，明万事之表；代理之终，则明万事之里也。以是而知人事之变迁，随时而行，当此之时，其所胜在义理，盖因其时之近乎天国也。（《汉译道行究竟》二卷，第三章）

上述道长撒尔顿丁所述，不仅是苏非思想，而且反映了十叶派的教义主张。

就伊斯兰教而言，它承认包括穆罕默德在内的“六大使者”。中国伊斯兰教一般称谓这些使者为“圣人”。其中，穆罕默德为这些圣人中的“至圣”。所谓“为圣有始有终”，即以“元祖阿丹”作为圣人之始，历经努海、易卜拉欣、穆萨、尔撒，而到至圣穆罕默德终（“终即至圣”）。所谓“代理亦有始有终”，根据十叶派的十二伊玛目派的主张，阿里接受了穆罕默德关于《古兰经》的表意和隐义，在穆罕默德逝世后得以为他的代理。作为代理也有始终。代理之始是阿里，代理之终所指的“至贤”即隐遁伊玛目。在十二伊玛目派的思想中，穆罕默德·本·哈桑（亦被称为穆罕默德·蒙塔扎尔）被认为隐遁伊玛目。所谓“至圣已往，至贤尚未来”，说的

^① 参见金宜久《王岱舆思想研究》，民族出版社，2008，第129~136页。

是穆罕默德已弃人世，他以后不会再有任何的先知、使者、或圣人。而作为“至贤”的隐遁伊玛目，尚处于隐遁状态，在世界末日的审判之前的一段时期，他将以马赫迪（于“世尽之期”）的身份再世，“代理至圣之位”。作为“万贤之封印，万世之总结”，在他以后，不再有任何的隐遁伊玛目或代理出现。所谓“世尽之期，其道大如圣。权大如王，仍代理至圣之位也”，这实乃十叶派的马赫迪教义。在阐述苏非主义的著作中，提及马赫迪再世问题，显然是值得人们探索的。

十二伊玛目派的末代伊玛目，作为隐遁伊玛目，也被称为“时代之主”（“萨希尔·扎曼”）。他将以马赫迪的身份降世。人们在《东方神秘主义》中，可以读到类似的思想。它说：

先知的职务的阐释者是穆罕默德，他是众先知的封印。圣洁的职务的阐释者是马赫迪，他是尚未降临的末代伊玛目。迄今，先知的职务已经采取一定的形式显现，它的细节已经被认识；圣洁的职务的细节还不清楚，在马赫迪出现之前，无法想象它的形式。^①

马伯良在《教款捷要》中，阐述“教门之根源”时，提出了八个条件。这些条件是：“认主独一”；“知真主至公无私”；“知钦差”穆罕默德“为万有之原宗，普世之领袖”；“知圣人之后”阿布·伯克尔“为伊玛目”，“伊之后”分别传至欧麦尔、奥斯曼、阿里“为哈里发”，“伊之后，又传至他十一位子孙”，“俱是在正道上为伊玛目”、“遵主之命令”、“远主之禁止”、“恼主圣之仇敌”、“喜主圣及群贤”。^② 这里，他提出阿里之后，传至他的“十一位子孙”，这是十叶派十二伊玛目派的教义。这说明，汉文著述中除涉及苏非派思想外，还涉及逊尼派和十叶派思想，这正好反映了中国伊斯兰教的全貌。

同样的，清光绪十九年（1893年）的刻本《清真教的原根八件》中，也有类似的观点。它在“原根”第四“知以吗目（即伊玛目——引者）”中说：

以吗目是掌理教条，替圣传道的人。在我们圣人去世之后，爱布白克雷儿（即阿布伯克尔——引者）为以吗目；在他去世之后，欧麦雷儿

^① E. H. Palmer, *Oriental Mysticism*, Frank Cass & Co. Ltd. 1969, pp. 43-44.

^② 马伯良：《教款捷要》。

（即欧麦尔——引者）为以吗目；在他去世之后，欧思妈尼（即奥斯曼——引者）为以吗目；在他去世之后，而礼（即阿里——引者）为以吗目；在而礼去世之后，他的十一代的子孙为以吗目。^①

显然，上述观点可能来自更早期的汉文著述。

苏非派的神秘主义为逊尼派所吸收，成为该派神学思想的重要内容；苏非派的神秘主义同样也对十叶派产生影响，在某些问题（如关于《古兰经》的表里二义的主张）上与十叶派神学思想相吻合。恰恰是苏非派使逊尼派与十叶派在神学上联系、贯通起来。因为伊斯兰教内的任何教派在神学上或是礼仪上的对立、差异并不是绝对的，它们之间必然有相贯通之处。否则，它们也就不会隶属于同一宗教了。苏非派的这种完全脱离实践、脱离客观经验的抽象的思维方法，“像早期的穆尔太齐赖派一样，他们是逊尼派和十叶派之间思想交际的中间媒介，通常无论哪一派向另一派学习，不是通过苏非派，就是通过穆尔太齐赖。”^② 苏非派不仅在神学教义上渗入到伊斯兰教各个教派，从而使各个教派在思想上贯通起来，而且在组织上，它也与伊斯兰教的各个教派相结合，从而有隶属于逊尼派的苏非苦修者，也有隶属于十叶派的苏非苦修者，这些分别属于逊尼派和十叶派的苏非派成员或由他们组成的教团，从遵循教法方面来说，又可再分为“遵法派”苏非和“非遵法派”苏非。问题是应从其宗奉的教义、道谱等方面具体地区分其教派属性。

显然，人们不应把具有某些十叶派思想或观点的著作，与非遵法派的思想主张等同起来。至于苏非派与逊尼派和十叶派之间的关系究竟如何，可以参见拙作《伊斯兰教的苏非神秘主义》有关部分。^③

在目前的社会调查中，有的寺院仍然坚持信仰的八条原根（即认主独一、知主公道、信认圣人、信认伊玛目、命人行善、禁人作恶、远奸、近贤），其中，“信认伊玛目”可以一般地理解为信认寺院中主持教务的伊玛目（或教

① 《清真教的原根八件》，见《至圣宝训附认己省悟》（四川穆民敬译，清光绪十九年镇江清真寺刊刻本），转引自中国宗教历史文献集成编纂委员会编纂《清真大典》（周燮藩主编）黄山书社（第十四册）。在十叶派所陈述的“圣训”中，认为穆罕默德曾说过：“所有代理人均来自古来氏族。”见 Husayn Tabataba'i, *Shi'ite Islam*, Translated from the Persian and Edited with an Introduction and Notes by Seyyed Hossein Nasr, State University of New York Press, 1975, pp. 189 - 190, 另见该书 p. 220 注释 33。

② Husayn Tabataba'i, *Shi'ite Islam*, Translated from the Persian and Edited with an Introduction and Notes by Seyyed Hossein Nasr, State University of New York Press, 1975, p. 337.

③ 见金宜久《伊斯兰教的苏非神秘主义》“五 苏非派与逊尼派和十叶派的异同”，中国社会科学出版社，1995，第92~108页。

长)。可是，联系到十叶派思想对中国伊斯兰教一度有过的影响来说，可能更应该认为，在八条原根中所说的信仰之一的“信认伊玛目”，实际上可以认为它隐含着对十叶派“伊玛目”的信仰，只是它没有明言而已。

至于第三次分化对中国伊斯兰教的影响问题，除了希尔信迪的《书信集》在西北地区的某些经堂教育中，仍然作为经生的学习教本外，在“齐克尔”过程中，在“赞主”的同时，同样重视“赞圣”，就表明它的影响所在。

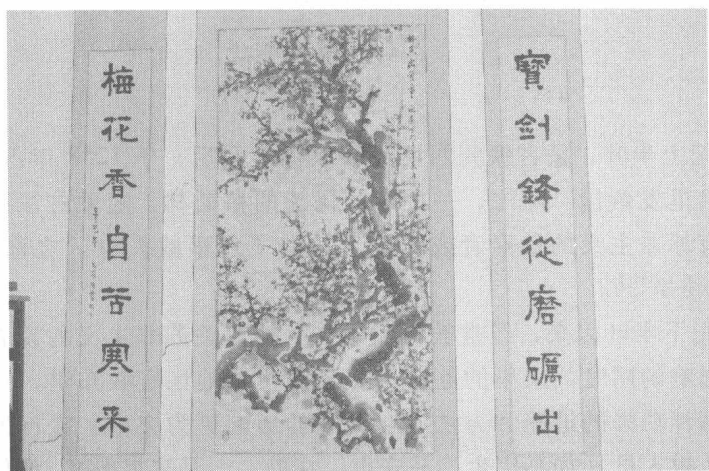


图 3-5 库布林耶老人家道堂内书画 敏文杰、敏俊卿摄

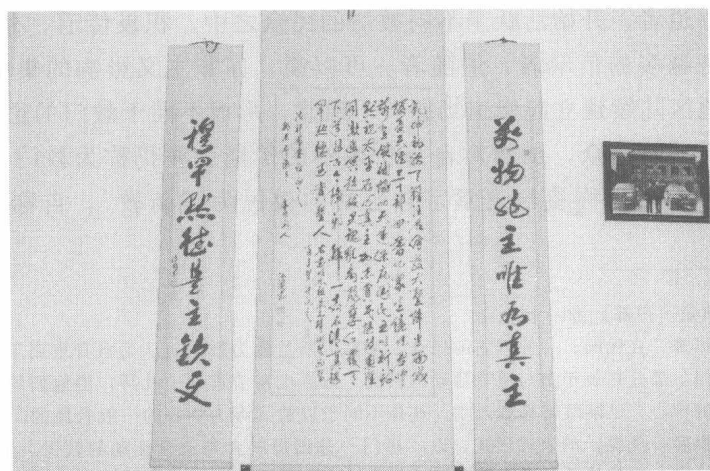


图 3-6 库布林耶老人家道堂内书画 敏俊卿、敏文杰摄

第四章

道门与苏非主义

13 世纪上半叶，蒙古铁骑西征不断取得胜利后，于 1258 年占领巴格达，灭阿巴斯哈里发帝国。随之，一批不同民族的穆斯林，随蒙古征服者来华居留。其中有苏非主义的信奉者或传教士（有“迭里威失户”之称），他们在“回回寺内住坐”^①。

16 世纪下半叶以来，经堂教育和汉文著述有关苏非主义的说教，在民间陆续产生影响的同时，来华的苏非传教士在西北地区宣教布道，传播神秘教义、宣讲精神功修的道路和方法，在民间的影响更为突出。它首先感召了一部分宗教从教人员（如马宗生、马守贞、祁静一、马来迟等）。他们不是跟随这些传教士求道、学道、修道、悟道，就是到境内外道堂学业修炼，以图获得传道、办道凭证。他们在获得传道凭证返回西北地区居地后，作为早期的传道者、办道者，开始活跃于不同教坊的民众之中，积极传道、办道，吸引、激励了越来越多的信奉者、追随者。可以说，苏非主义影响的集中表现，则是在西北地区陆续建立起修道场所——道堂，形成不同于教门的道门。^② 那些参与道堂活动的信众，虽然对自身所遵奉的伊斯兰教仍称为教门，可是，各地教坊的教民，则称参与道堂宗教生活的教民为“新教”，自称“格底目”

① 《元典章·户部》卷一七七。

② 长期以来，在民间，一般教坊的民众，都称伊斯兰教为教门，认为自身隶属于不同于佛、道的教门。那些热衷于参与道堂活动的教民，虽然也在清真寺中礼拜，但他们的宗教生活真正活跃的中心，已陆续转移到道堂，这是不同于以清真寺为中心的一般教民的。本书沿袭《天方道程启径浅说》的表述形式，以“道门”称谓那些参与道堂活动的教民。道门形成以后，那些信奉、追随某个传道者的教民，与其他寺坊民众一样，仍然认为自身在教门。他们或是形成教坊，或是与其他穆斯林在同一教坊中共同生活。为了说明他们在信仰和生活方式上与教坊的其他教民有所区别，也为了行文的方便，本书拟对以道堂为中心活动的群体，以道门称之，以别于早已存在的教坊和教门。

(即老教)。所谓“新教”，即新兴的、有着自身独特的信仰礼仪、规章制度和生活方式的派别（有人称之为“修道派”）。道门在西北地区的活跃，使中国伊斯兰教发生派别的分化。追随道门和坚持教门的教民之间的教争，加之，不同道门信徒之间的教争，不时引发清政府的抑制和镇压。^① 随着时间的推移，有的道门逐渐形成为“高门世家”。清光绪时，河州知州（其地位与知县无别）杨增新以“门宦”^② 称谓“新教”、道门，即不同于“格底目”的那些教门的教民。“门宦”一词逐渐被认同而流传、沿袭下来。

一 道门兴起的社會历史背景

10、11世纪时，苏非主义在中亚草原的突厥人中广为流传，吸引了大批追随者。安萨里将苏非主义融入正统信仰，继而成为官方教义。但这并不影响那部分在民间继续从事精神功修的苏非。12世纪以来，在不同的著名苏非的周围，陆续聚集起一部分门人弟子以及一般的信众，终而形成不同称谓的苏非教团。苏非教团的基本任务之一，是向穷乡僻壤、边远地区派出传教士，宣教布道。

一般地说，那些遵循教法的苏非教团（“遵法派”）的成员，在宗教生活（如履行宗教职责）方面，与其他穆斯林没有多大的区别。不同的是，他们除受精神导师指导从事功修外，还会以苦行者的身份，过着流浪、乞讨的生活；其中有的苏非则以传教士的身份，在适当的时机、场合和人群中，从事宣教布道。他们在传播伊斯兰教的同时，还讲授该教团的信仰礼仪、功修道路和生活方式，不断扩大所隶属的教团影响，吸引更多的信奉者、追随者。然而，不可忽视的是，它的思想主张和种种做法，只有适应所传播地区民众的需要，才有可能受到欢迎，并被群众所接纳。

在伊斯兰世界，最早兴起的苏非教团，被归于波斯人以阿布杜·卡迪尔·吉拉里（1077～1166年）之名命名的卡迪里^③教团。他的门人弟子为他在巴格达郊外建造清真寺，成为他宣教布道的中心。在他去世后，分布在叙利亚、埃及各地的门人弟子，为之建造墓庐并于每年的忌日返回伊拉克从事

① 参见李兴华《清政府对伊斯兰教（回教）的政策》，《清代中国伊斯兰教论集》，宁夏人民出版社，1981。

② 1897年（清光绪二十三年），河州知州杨增新的奏折《呈请裁革回教门宦》中，最早出现“门宦”一词，以后得以流传。

③ “卡迪里”一词有着吉兰的（吉拉里）卡迪尔的教义主张信奉者、追随者的含义。

参拜。12世纪下半叶，花刺子模人纳吉姆丁·库布拉（？~1221年）活跃于中亚地区，形成以他命名的库布拉维教团。这是中亚地区最早兴起的苏非教团。

13世纪中叶，一批波斯、中亚、阿拉伯的“色目人”（其中有不少是穆斯林），随蒙古征服者来华。可以想象的是，苏非教团不时地把那些在中国周边地区（主要是在中亚地区）活动的传教士，陆续地派遣到中国来；有的传教士则自发地来到中国。这就有元史关于“迭里威失户”在“回回寺内住坐”的记载。

14世纪时，纳合西班牙迪教团在中亚兴起。由于纳合西班牙迪教团受到帖木儿王室的恩宠，在当地获得迅速的发展。在该地区，库布拉维教团和纳合西班牙迪教团，是最有影响的两个苏非教团。一般认为，对中国伊斯兰教有着重要影响的苏非教团，主要是纳格西班牙迪教团，其次是卡迪里教团和库布拉维教团；当然，还有其他苏非教团也有着不同程度的影响，相对地说，这些教团的影响要稍逊一些。

在华夏大地上，苏非主义说教的对象，主要是穆斯林。限于缺乏必要的文献记载，目前只能推断在一个相当长的时期内，苏非主义的传播是极其缓慢的。其中，有的苏非教团的传教士，可能已经携带本教团的著作来华宣教布道，传播苏非主义。

《天方道程启径浅说》的“总论”指出，中国伊斯兰教有“四大道门”。它说：

四大道门：护福耶，噶的忍耶，苦不忍耶，扯什挺耶中，第一系护福耶之真传。其道祖尊号奈该实板顶叶与哎嗨默顶叶，穆展的顶叶，以及他绵绵不绝之门徒。（《天方道程启径浅说》）^①

“护福耶，噶的忍耶，苦不忍耶，扯什挺耶”这“四大道门”，目前通译为“虎非耶”、“格底林耶”、“库布林耶”和“沙孜林耶”（有的译为“沙子林耶”）。这些教团通常被称为修道派。实际上，伊斯兰教中被认为修道派的，并不限于上述“四大道门”。

至于引文所述“奈该实板顶叶”，即14世纪中亚兴起的纳合西班牙迪教团。引文所述“哎嗨默顶叶”，即指阿赫默德的信奉者、追随者。阿赫默德即上述

^① 参见金宜久《伊斯兰教的苏非神秘主义》，中国社会科学出版社，1995，第18~38页。

印度伊斯兰教复兴运动先驱、“第二千纪革新者”谢赫^①阿赫默德。由于谢赫阿赫默德对纳合西班牙迪教团的贡献，遂以他的名字“阿赫默德”命名他们所从属的苏非教团——“哎嗨默顶叶”之称，即“阿赫默德教团”。该书“总论”中所说的“穆展的顶叶”，即“穆加迪迪”（Mujaddid，该词具有“革新的”意思）的苏非教团，完全是由于谢赫阿赫默德·希尔信迪摒弃“一切即真主”的“存在单一论”，并以“见证单一论”替代“存在单一论”，革新了该教团的传统主张，从而亦称其教团为“穆加迪迪教团”（“穆展的顶叶”），意即“革新的教团”，具有“革新的纳合西班牙迪教团”的含义。

《天方道程启径浅说》作者尤为重视“四大道门”之一的“护福耶”（“虎非耶”）。显然，这与该书作者隶属于（或是在教义主张和精神功修方面倾向于）“虎非耶”有关。该书提出，“虎非耶”的道祖，可追溯到“奈该实板顶叶”，即追溯到纳合西班牙迪教团。

纳合西班牙迪教团得名于布哈拉人巴哈丁·纳合西班牙德（1317~1390年）。该教团是个正统的“遵法派”教团。按照该教团的说法，其道统并不始自巴哈丁·纳合西班牙德，而归于12世纪的阿布·雅库布·优素福·哈马丹尼（？~1140年），由他指定阿布杜·哈利格·古吉达瓦尼（？~1220年）继承道统。^② 阿布杜·哈利格强调精神的“齐克尔”（赞念），以低声赞念（或默念）和“闭气”为特征的精神功修，不同于当时该教团其他成员的高声赞念法；同时，他的精神功修规定了八条原则：吸气和呼气时自觉记忆安拉、内省、保持眼睛与走路步伐的一致、慎独、沉思、谨防、克制、冥想。由阿布杜·哈利格确立的这八条原则，从而有“哈瓦加干”的功修方法，由此得名哈瓦加干教团。

巴哈丁·纳合西班牙德实际上是阿布杜·哈利格的第六代传人。以后，他在“闭气”功修的这八条原则基础上，又增补了三条原则：聚精会神记忆安拉，不受外界干扰；感恩与求恕；保持心与主的美名的一致，强调心灵之中除真主外再无其他意识。^③ 由于巴哈丁·纳合西班牙德在原教团的礼仪生活中，增添了这三条原则，最初则有“哈瓦加干—纳合西班牙迪教团”之称。以后，随着纳合西班牙德的名声日增、追随者日多，在中亚地区终于形成以他命名的

① “谢赫”原意为长老、老人家。在宗教中，成为一般的尊称；在苏非派中，则有精神导师、教团首领的含义。

② J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University (at the Clarendon) Press, Ely House, London W. I, 1971, p. 62.

③ S. H. Nasr, *Islamic Spirituality-Manifestation*, New York, 1991, p. 166, 167; J. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, pp. 62, 63, 203-204.

新苏非教团——纳合西班牙迪教团。从此开始了纳合西班牙迪教团的道统。

应该看到，纳哈西班牙迪教团自兴起以来，主要是在伊斯兰世界的东部地区：中亚、高加索、安纳托利亚、库尔德斯坦、印度等地广有影响，在阿拉伯人中的影响却不大。

如果把中国伊斯兰教，特别是西北地区某些民众受到苏非主义的影响，直接上溯到纳合西班牙迪教团这一系统的话，可能有几个世纪的时间空缺。人们则应寻求这段时间纳合西班牙迪教团的发展线索。

从《天方道程启径浅说》“总论”提供的这段话中，人们至少可从“道祖奈该实板顶耶与哎嗨默顶耶一脉”，来考虑它对中国伊斯兰教的影响问题。

16世纪下半叶，纳合西班牙迪教团的教主（“道祖”）、喀布尔（今阿富汗地区）的和加^①穆罕默德·巴吉·比拉（？~1603年，后被奉为“圣徒”）来到印度，在印度极力传播纳合西班牙迪教团信奉的苏非主义。当时，伊本·阿拉比的“存在单一论”思想，在该教团中居于主导地位。

印度希尔信德人谢赫阿赫默德成为和加穆罕默德·巴吉·比拉的弟子之前，如上述，他曾先后参加过契斯提教团、苏哈拉瓦迪教团和卡迪里教团。和加穆罕默德·巴吉·比拉在印度去世后，谢赫阿赫默德继任该教团首领。他成为和加穆罕默德·巴吉·比拉之后，该教团在印度的又一“道祖”。

谢赫阿赫默德任纳哈西班牙迪教团首领期间，一方面，他反对印度阿克巴大帝（1556~1605年在位）极力推行官方信仰——折中主义的“神圣信条”^②；另一方面，他放弃了纳合西班牙迪教团此前接受并传播的、伊本·阿拉比的“存在的单一”（或“存在单一论”）思想。他继呼罗珊人希姆纳尼之后，提出“见证的单一”（或“见证单一论”），替代具有泛神论倾向的“存在单一论”。他主张，不是“一切即真主”，或者说，不是一切皆为真主的显化；而是“一切皆来自真主”，即宇宙万有皆为真主的造化。它关于应以“见证一切皆来自真主”的“见证的单一”，替代“一切即真主”的“存在的单

① “和加”，亦译称为“霍加”、“和卓”，一般系尊称；在宗教中尤指苏非导师、苏非首领。

② 1581年，阿克巴大帝颁布包括“十诫”和“十德”的“神圣信条”。“十诫”包括伊斯兰教提倡的戒绝淫荡、欲念、私吞、欺诈、诽谤、剥削、威胁和傲慢，耆那教的不杀生和天主教的独身主义；“十德”指的是心胸豁达、克制恶行、戒除物欲、净化心灵、断绝欲望、虔信、忠诚、谨慎、文雅、慈善。参见金宜久《伊斯兰教史》，江苏人民出版社，2006，第337~338页。Martin van Bruinessen & Julia Day Howell, *Sufism and the 'Modern' in Islam*, I. B. Tauris, London? New York, 2007, p. 117.

—”的主张，受到教民的普遍欢迎。^① 这被认为他在阐释苏非主义学理方面的最大贡献。希尔信迪还弥合了伊斯兰教法与苏非主义之间的鸿沟，使他在印度的名声大振。他还不时地派遣门人弟子到阿富汗和中亚地区传播他的思想。在他生前，他的思想在阿富汗和中亚地区已产生影响。他成为印度伊斯兰教复兴运动的先驱，有“第二千纪的革新者”的头衔。^② 谢赫阿赫默德逝世后，葬于希尔信德。他遂有希尔信迪（意为希尔信德人）而闻名于世。

《天方道程启径浅说》的译著者赵正轩、花醴泉阿匄，承认纳合西班牙迪教团的奠基者巴哈丁·纳合西班牙德为“道祖”；以希尔信迪之名（谢赫阿赫默德）命名的“阿赫默德教团”，亦即革新的“穆展的顶叶”（或“穆加迪迪教团”），希尔信迪成为它的奠基者；他的门人弟子成为该道门“绵绵不绝之门徒”。可以说，从此开始了由希尔信迪为教主的“阿赫默德教团”。该教团承认并延续了纳哈西班牙迪教团，所谓“他绵绵不绝之门徒”，即指此。

根据《天方道程启径浅说》“总论”的要求，功修者在从事日常的宗教功课和“齐克尔”，即“赞主赞圣”外，还应诵读有关的“经卷”。它说：

有暇时者，看一切经卷，如护福耶（的理学经卷——引者）。道祖奈该实板顶耶与哎嗨默顶耶一脉的理学经卷，如买开吐把提，穆噶骂提赛顶耶诸经。（《天方道程启径浅说》）

这里，所谓“有暇时者，看一切经卷，如护福耶”，笔者的理解是读“护福耶”（即虎非耶）的有关“经卷”；还应该读“奈该实板顶耶”（即纳合西班牙迪教团）、“哎嗨默顶耶”（即阿赫默德教团）的有关“理学经卷”。所谓“理学经卷”，指的是从学理上阐释精神修炼的有关著作。其中，它特别强调读“买开吐把提”和“穆噶骂提赛顶耶”。

约在18世纪时，希尔信迪的弟子和后裔陆续来到中国新疆地区传播他的主张。在中国的西北地区，希尔信迪一般以“伊玛目热巴尼”（或“伊玛目·冉巴尼”，Imam Rabanī）称之。所谓“伊玛目热巴尼”的“一脉”，指的是纳合西班牙迪教团在印度发展的一支。^③ 即归于从和加穆罕默德·巴吉·比拉到谢赫阿赫默德·希尔信迪的一支。这“一脉”应追随从巴哈丁·纳合西班牙

① 金宜久：《伊斯兰教史》，江苏人民出版社，2006，第338～339页；金宜久主编《伊斯兰教辞典》，第439页。

② 同上。

③ 显然，这一支并不包括纳合西班牙迪教团在中亚地区流传和发展的另一“一脉”。

德、通过和加穆罕默德·巴吉·比拉到希尔信迪的道统；进而信奉“买开吐把提”（即“麦克图巴提”）。

“麦克图巴提”的意思是“书信集”（即 Maktūbāt），即希尔信迪同他的老师、友人和弟子们涉及信仰和精神功修的大量通信。中国伊斯兰教译称“伊玛目热巴尼书信集”。^① 由于该“书信集”不仅在信函中讨论的是苏非主义信仰问题，而且涉及苏非主义功修问题，因而被视为“理学经卷”。

《穆噶骂提赛顶耶》，系一本论述希尔信迪和一些苏非大师思想的著作，希尔信迪的孙子著。^② 《中国伊斯兰教史》所说的“伊玛目热巴尼的《穆戈麻提赛尔顶耶》经（汉译作《天方道程启径浅说》）”^③，可能即此书。

大致说来，纳合西班牙迪教团对中国伊斯兰教的影响，主要可以分为两支：一支为中亚的苏非传教士的活动。该教团在中亚地区活跃的苏非传教士，很容易就来到新疆宣教布道。就该支苏非传教士而言，对中国伊斯兰教最为直接并产生重要影响的，当归于 16 世纪末 17 世纪初玛合图木·阿杂木的后裔。^④

另外一支则应归于印度的苏非传教士。大致在 17、18 世纪时，从印度来到新疆地区宣教布道，传播“革新的纳合西班牙迪”学理。^⑤

这两支苏非传教士来到新疆并建立道堂后，依靠地方统治者的势力，宣教布道，发展信徒并极力扩大势力，传播纳合西班牙迪教团教义和礼仪，从而在中国形成了不同的支系，即“莎车系统”和“阿印科系统”。^⑥ 有的传教士

① 目前已有马廷义的译本《麦克图巴特·书信集》，天马出版有限公司，2005。

② 关于“穆噶骂提赛顶耶”，曾问询穆宏燕、王希等同仁。王希又转问兰州虎隆先生。据虎隆的意见：“‘穆噶骂提’就是通常所说的‘麦嘎麻特’，‘赛顶耶’应是‘赛义德’一词的派生词，可能是著者的名号，一般加在书名之后。‘麦嘎麻特’据说有哈姆达尼和哈里里的，两者都是由地名派生的人名。再者，‘赛顶耶’可用来指称《古兰经》中的‘伊赫拉苏’章。”随后，关于穆噶骂提赛顶耶，他又提供“信息，对上次问题的补充”：“穆噶骂提赛顶耶，全一册，阿拉伯文。伊玛目冉巴尼的孙子著。论述伊玛目冉巴尼和一些苏非大师的宗教哲学思想，以及在认主学、信仰、五功践行过程中的做法和感受，并以《古兰经》、《圣训》为依据做出论证。伊斯兰教历 1396 年印度出版，墨书，有旁注。页面 26cm × 17.5cm，单页 17 行。保存完好。”另参见 Martin van Bruinessen & Julia Day Howell, *Sufism and the 'Modern' in Islam*, I. B. Tauris, London? New York, 2007, p. 117.

③ 李兴华、秦惠彬、冯今源、沙秋真：《中国伊斯兰教史》，第 495 页。

④ 陈国光：《中亚纳合西班牙底教团与我国新疆和卓、西北门宦》，见金宜久主编《伊斯兰教卷》（当代中国宗教研究精选丛书），民族出版社，2008，第 260～274 页。

⑤ 同上。

⑥ 陈国光：《中亚纳合西班牙底教团与我国新疆和卓、西北门宦》，见金宜久主编《伊斯兰教卷》（当代中国宗教研究精选丛书），民族出版社，2008，第 274 页。

则到西北地区宣教布道，从而在西北地区形成不同于教门的道门。

西北地区的哲合林耶和虎非耶（的不同支系），源自纳合西班牙迪教团已为国内学者所公认。至于中国伊斯兰教所受的苏非主义影响，显然并不单单是前述两支苏非主义（如“革新的纳合西班牙迪”）的学理，可以肯定的是，它还来自其他的苏非主义影响或著作。

《天方道程启径浅说》所说的“噶的忍耶”（即“格底林耶”），被认为即境外的卡迪里教团。

至于《天方道程启径浅说》所说的“苦不忍耶”（即“库布林耶”），有的学者提出，它可能源自库布拉维教团。如该认定无异议的话，则库布拉维教团是中亚地区广有影响的“遵法派”教团之一。^①该教团在随后的发展中，分化出费尔道西、努尔、鲁克、哈马丹、伊格提沙希、努尔巴赫什等教团，它们分别在印度、克什米尔、波斯、中亚等地活动。^②上面讨论的《米尔撒德》和《默格索特》，可以肯定的是，两者均为库布拉维教团的作品。这些作品在中国伊斯兰教文化知识界有一定影响，也是无可怀疑的。如能发掘更多的资料加以佐证，则更臻完善。

《天方道程启径浅说》所说的“扯什挺耶”（“沙孜林耶”），在中国伊斯兰教中究竟有多大影响，目前能够看到的资料极其有限。人们在《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》中可以读到：

虎非耶和哲合林耶来源也门沙子林耶（即沙孜林耶或沙兹里教团——引者）和什板顶耶（即纳合西班牙迪耶或纳合西班牙迪教团——引者）。^③

马来迟在麦加拜阿格来为师，并访问了大马士革、巴格达和开罗，他先后研究了乃格什板顶耶（即纳合西班牙迪耶或纳合西班牙迪教团——引者）、嘎的林耶（即格底林耶或卡迪里教团——引者）和塞哈来外勒顶耶（即苏哈拉瓦迪耶或苏哈拉瓦迪教团——引者）的学理。^④

马来迟在麦加的老师阿格来和买核都米，领导着虎非耶道堂（教团），但据说这个道堂是属于沙孜林耶。^⑤

① 参见本书第二章之“三、经堂教育读本——《归真要道》”关于该书作者及其时代背景介绍。其他有影响的教团还包括亚沙维、毛拉维等苏非教团。

② T, S. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, pp. 55 - 57.

③ 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，宁夏人民出版社，1983，第210页。

④ 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第225页。

⑤ 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第228页。

人们在《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》中还可读到：马明心“在也门布绿色依尼主持的道堂（教团）学习”，马明心说：

受教的道堂是沙子林耶（“沙孜林耶”）派。^①

《宁夏伊斯兰教派概要》也提出了沙孜林耶在中国穆斯林中的影响。它说：

较早时，在同心、西吉等地，还有一些沙孜林耶和库布林耶的教徒，民国以来都改宗了伊赫瓦尼等教派。^②

如上所述，伊斯兰教中被认为属于修道派的，并不限于《天方道程启径浅说》所说的“四大道门”。该书只提出上述的“四大道门”，没有提及在西北地区广有影响的哲合林耶。可是，早于《天方道程启径浅说》问世的《清真根源》，尽管它没有得到广泛流传，但它完全可能在一定数量教民中传播。人们在该书中可以读到，“我们中原门户也多，教门繁杂。西域地方，有四大门户”^③，并有四个“道堂”，即哲合林耶、格底林耶、库布林耶和虎非耶。^④《天方道程启径浅说》与《清真根源》的说法不同，是否与它的作者的宗教主张有关，这里不予讨论。但有一点可以肯定，“哲合林耶”一词有“高声”、“洪亮”的意思，作为赞念方法之一，不同于其他道门。采取该赞念方法的教民，在中国的西北地区成为一个派别的称谓。究其渊源来说，同样可以把它追溯到纳合西班牙迪教团。此外，它还受到卡迪里教团的影响。^⑤

如前述，阿布杜·哈立格·古吉达瓦尼强调精神的“齐克尔”（赞念），主张低声赞念（或默念）之前，纳合西班牙迪教团的成员，包括巴哈丁·纳合西班牙德的老师赛玛西，均以高声赞念为重要功课。这表明，中国伊斯兰教中，主张低声赞念的虎非耶和主张高声赞念的哲合林耶，就赞诵的方法

① 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第228页。

② 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，宁夏人民出版社，1981，第19页。

③ 祁道和：《清真根源集》，《清真根源》，民间流传刊本的复印本，第9页。

④ 祁道和：《清真根源集》，《清真根源》，民间流传刊本的复印本，第9页。

⑤ 曼苏尔·马学智：《哲赫林耶道统史小集》，马忠杰等译，20世纪80年代西北五省（区）伊斯兰教学术讨论会资料。该书称“哲赫林耶（即哲合林耶——引者）的教乘是哈乃飞派（即哈乃斐派——引者），道乘是尕德林耶（即格底林耶，或卡迪里教团——引者）和乃格什板顶耶（即纳合西班牙迪教团——引者），在中国以哲赫林耶著称”。见余振贵、杨怀中《中国伊斯兰文献著译提要》，宁夏人民出版社，1993，第173页。

而言，都源自纳合西班迪教团。^① 还应认为，在“遵法派”苏非的不同成员之间的思想主张，处于相互影响、相互交流、相互融合之中。在随后的发展中，尤其是在苏非教团形成过程中，它们在教义和礼仪方面则相互交融、吸纳，其区别可能已处于次要地位，而真正的区别主要是在道统方面，其次则在赞念（“齐克尔”）以及其他方面。这在中国伊斯兰教中表现得尤为明显。

16世纪下半叶，经堂教育兴起于陕西的咸阳地区，以后在全国各地都获得了发展。约在17世纪中叶，在文化相对发展的江南地区出现了汉文著述，以后又在包括云南在内的其他地区有所发展。通过经堂教育和汉文著述的途径，在西北地区的穆斯林群体中会不同程度地产生影响。此外，来自境外的苏非传教士，在华夏大地上（特别是的西北地区）都有所活动，除了向一般穆斯林宣讲信仰礼仪、传播伊斯兰教外，还向那些有心求道、学道、修道的穆斯林宣讲精神功修的重要性和必要性，这同样会在当地的穆斯林群体中产生影响。

值得重视的是，清顺治五年（1648年）三月，米喇印、丁国栋于甘州（今张掖县）拥戴延长王朱识鏊率领反清起义，得到以兰州为首的甘肃各地回民响应，投入反清起义。当年四月，清军攻占临洮、泯州（今泯县）、洮州（今临潭）、河州（今临夏）等地；五月，米喇印阵亡。翌年十一月，丁国栋被俘就义。^② 起义失败的严重后果，不言而喻的是，遭到当局的残酷镇压，给民众带来的是痛苦和灾难。这为苏非主义的传播、为那些受苦受难的教民接受苏非传教士的说教，创造了条件。

在此前后，苏非传教士在西北地区关于守贫、顺命、坚忍、克己、苦修等说教，让人们远离尘世俗务，专注于追求有关真主的知识（真知、真理），进而达到与主合一时的快感，或是为来世享有永恒福乐做必要的准备。

可以认为，苏非主义的这类说教对遭受战争苦难的西北地区的民众，具有直接的实质性的影响。它的一个直接结果是，激励了西北地区的一部分宗教从业人员，追随那些来到西北地区的传教士求业学道，或是远赴新疆的苏非道堂，有的则到境外苏非道堂求业学道。当这些在境内的、甚至远赴新疆或境外的道堂学业的宗教从业人员，在获得传教授道凭证、肩负传播苏非主义、进而建立道堂的使命回到当地。他们继苏非教团的传教士来华传教授道

① 金宜久：《伊斯兰教辞典》，上海辞书出版社，1997，第425页。

② 白寿彝：《回族人物志卷三十一米喇印、丁国栋》，见《回族人物志·清代》，宁夏人民出版社，1996，第1~9页。

(如传说中的库布林耶、格底林耶等)后,开始了当地的宗教从业人员的宣教布道活动。由于这两类人员的宣教布道,进而传道、办道,最终导致西北地区的教门发生分化,形成不同于原有教门的新的派别和宗教制度——道门。早年的传道者、办道者则成为道门的始传人。随着道门的巩固和发展,门人弟子和信奉者、追随者的增多,有的道门发展为当地的“高门世家”,终而被称之为“门宦”。

实际上,根据目前了解的资料,在中原地区的道门形成过程中,既有单一苏非教团的影响,也有融合多个苏非教团(主要有纳格西班牙迪教团、沙孜林教团、库布拉维教团、卡迪里教团、苏哈拉瓦迪教团等)的思想主张的影响。不管各个道门兴起的途径究竟如何,它们的源头都是不同苏非教团的思想主张和道统,它们的始传人都根源于苏非主义学理,则是无可怀疑的。即使是自称独自创立的道门,也不过是苏非主义影响的产物。

值得提及的是,12世纪以来,境外的一般苏非都已归于某个苏非教团。这些苏非的真正区别在于,他们究竟是属于哪个苏非教团的苏非,是“遵法派”的,还是“非遵法派”教团的苏非。至于来到中原地区的苏非教团传教士究竟如何呢?赵灿在《经学系传谱》的“叙”中说:

明末之际,不幸殃及齿泥(指中国——标注者注),兹土之谩民适有虎喇撒国(今伊朗省名——标注者注)之缠头失利夫(人名),虽习经学,艺义欠通,于本国赴科考试,经场屡因文艺狂妄偏僻,国君震怒,欲置于死,谏臣解救,方斥辱幽禁之,彼俟怠隙,遂逃遁至我中华,历游各省,不敢回国。后居甘州(治今甘肃张掖——引者)……按兹土之清真风俗,著经四十七本,分散河湟各方……一教似分两途,总由此经而起……^①

《经学系传谱·叙》写于康熙五十三年(1714年)。它明确指出“明末之际……一教似分两途……”。“明末之际”,当在16世纪末17世纪上半叶。这时,西北地区的伊斯兰教是否已经发生“一教似分两途”的现象,就目前掌握的资料来看,可以设想的是,由于苏非传教士在西北地区的活动,对当地穆斯林的宗教和社会生活已经有所影响。大致可以认为,在教门内部这时已经发生教争。具体说来,一方面可以说的是,胡登洲的嫡传弟子“海先生”

^① 赵灿:《经学系传谱》,第13、89页。

(或“海文轩”)活动的时期,已发生“独班”与“联班”之争。^①随后,除了有关“独班”与“联班”外,还有“新俗”与“古制”、“新行”与“古行”的教争。另一方面可以说的是,这时,教争是否已经发生赵灿所说的“一教似分两途”的现象,或者说,是否已从教门中分化出道门,限于缺乏有关道门兴起的确凿资料,尚难以做出明确的论断。只能推论这一时期已经有了苏非传教士的宣教布道,也有了一部分热诚的信徒,以后则成为道门的信奉者、追随者。只是仍然缺乏道门兴起不可缺少的创立者、奠基者。可是,仔细研究这段话,可以认为这一时期苏非主义不仅在西北地区获得流传,而且在南京、济宁、武昌等地,已有苏非活动的记载。^②因而把它视为教门的分化,或者说,从教门中分化出道门做了必要的思想准备是不为过的。联系到中国伊斯兰教中最早兴起的道门——“穆夫提”和“毕家场”,似可认为17世纪中叶以后,从教门中开始分化出道门大致是可以的。

至于赵灿所说的,使得中国伊斯兰教“一教似分两途,总由此经而起”的“此经”,目前很难发现究竟是何“经”导致“一教似分两途”,同时也缺乏有关“缠头失利夫”的资料,只能存疑。^③问题是,“一教似分两途,总由此经而起”之说,不言而喻的是,西北地区某些穆斯林之间发生的教争,完全归于失利夫的著作在中国的流传,言外之意还包括教门的分化以及道门的兴起,也归于他的著作的流传,可能有所浅显。应该说,这种论辩和纷争,真正使中国伊斯兰教内兴起不同派别以至于发生分化的,可能有着中国社会内部更为复杂、更为深层次的原因,特别是与经济、社会的原因密切相关。

二 道门的兴起

中国伊斯兰教内部兴起的道门,是在封建社会条件下兴起并发展起来的。它最早兴起于中国西北的河州(今甘肃临夏回族自治州)地区,不是偶然的。以后,它在河州周边地区(如临洮、广和、东乡等)获得发展,并逐渐向甘

① 赵灿:《经学系传谱》,第31页;可参见金宜久《中国伊斯兰教教派门宦归属的几个问题》,《世界宗教文化》2010年第1期(总第61期)。

② 除了阿世格在南京从事活动外,极料理则在武昌、济宁等地传播苏非主义。见赵灿《经学系传谱》,第44、45、59、61等页。但这些来华的传教士,还没有资料说明他们已从事明显的办道(创办道堂)的活动。

③ 根据赵灿的说法,“虎喇撒国”(即今伊朗的呼罗珊省)的缠头失利夫,可能属于“非遵法派”苏非。

肃境内其他地区、进而向宁夏、青海地区扩展，同样不是偶然的。只是在以后的发展，由于受到地域的限制，其信奉者、追随者的人数，在中国穆斯林中，并不居于多数。迨至今日，它的信奉者、追随者仍然集中于这一广袤地区。随着社会的变动，它的一些信众逐渐地、零散地迁移到其他地区求业谋生。最初可能是被迫的，以后可能是自愿的。但他们在宗教生活方面，仍向往道门的发源地。

河州及其周边地区贯穿于甘肃境内的“河西走廊”。该“走廊”东西长约1000公里，南北宽约100~200公里，平均海拔1400米左右。自古以来，是中国与中亚、波斯，以至于更远的阿拉伯、罗马等地区，从事境外贸易的“丝绸之路”的必经地。该地区多沙碛；点缀在沙漠中的绿洲，滋养着当地的民众。他们靠雪水、河水从事农田畜牧业。宋时，朝廷已在秦州（今甘肃天水）设置榷茶、买马司。执掌川茶与游牧民族的马匹贸易。明初，在秦州以外，又在洮州（今甘肃临潭）和河州，设茶马司，置提举官，继续执掌“茶马互市”；清沿袭明制，置茶马御史，专门负责茶马贸易事。

很久以来，河州既是早年穆斯林来华的通道，又是穆斯林主要聚居地区之一。到了明末清初，当地民族聚居地区的上层，像其他地区的地主阶级一样，竭力攫取土地、兼并土地。一些回族上层，除了任职于朝廷外，主要是通过经营商贸、购置地产而富裕起来。俗话说，天下乌鸦一般黑。清在甘肃各地官吏对民众的盘剥，在镇压米喇印、丁国栋反清起义后尤甚。民众日常生活的苦难，可能是苏非传教士宣教布道吸引群众的重要原因。

就当地富裕起来的民族上层而言，他们期望占有教坊所及范围内的、进而攫取教坊以外的（或其他教坊的）土地。土地的扩大与集中，不可避免地会突破教坊的那种互不隶属、各自为政的局面。这在客观上要求建立与之相应的组织形式，以适应扩大的土地占有的新形势、新要求。在当时的社会条件下，就宗教而言，摆脱教坊的束缚，越出教坊的界限，成为西北地区宗教发展的客观需要；只不过它是以教门发生分化并从中分化出道门的形式予以表现的。

富裕与贫穷往往是一对孪生子，总是适时地于同一地区出现。在道门兴起前夕，西北甘青宁地区的回族中，已经出现严重的贫富分化。像“花寺”的创建人马来迟的祖辈就可以称得上是一个殷富家族。据说，马来迟的

祖父马从善，明诰授建武将军。马从善生了两个儿子，长子榜俊，从事商业，来往于豫、陕、甘、青一带，经营颇兴。次子家俊（即马来

迟之父——引者)，为武拔贡。由于其家富冠河州，人称“马十万”。^①

应该说，像“马十万”这样富裕的穆斯林，在西北地区，特别是在河州地区的穆斯林中，可能只是个别的现象。可是，由于遭到火灾，商店被焚，“马来迟出生前后，其父马家俊已由‘马十万’变成了破落户，生活逐渐困难。”^②从而落入贫困阶层的行列。

就道门最早兴起的河州来说，当地并不是一个富饶的鱼米之乡。相反的，它是个干旱缺水、极其贫瘠的高原山区。根据社会调查资料，迄今的临夏回族自治州的一些村镇或县城，很大一部分教民尚未摆脱贫困状态。隶属于临夏的东乡县，是具有代表性的贫困地区之一。当地的贫困状况，到2006年从事社会调查时，并没有发生根本的逆转。根据访谈资料，受访穆斯林说：

我们东乡县是最贫困的一个县，国家投资从很远很远，也就是从几百公里远的地方把水引到我们县上去。这个很多人非常高兴。我们东乡县是靠天吃饭，下雨了就吃那个水，不下雨了就没水吃了，十年九旱。^③

生活在这样贫瘠地区的民众，在“靠天吃饭”的情况下，他们的贫困状态可想而知。在宗教信仰和生活习俗方面，他们在无形中完全离不开宗教从业人员。作为早期的传道者、办道者，无论是苏非传教士，还是那些获得凭证、受命传道、办道的宗教从业人员，他们通常在穷乡僻壤宣教布道。他们本身坚持守贫、坚忍的生活方式，实际上是向这些“靠天吃饭”的民众，显示他们信仰的虔诚。至于他们有关守贫、顺命、坚忍、克己、苦修等说教，对遭受世俗的和宗教的双重剥削环境下的民众来说，无疑是个福音。他们的宣教布道活动，很自然地适应河州及其周边地区一带贫困教徒的精神需要；与此同时，早期传道者在减轻教徒的沉重宗教负担方面，也起过一定作用。据《甘宁青史略》：

回民吉凶之事，必请阿浑（即阿訇——引者）诵经，谢以银钱，谓

① 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，宁夏人民出版社，1983，第223页。

② 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第224页。

③ 李维建：《伊斯兰教格底林耶与建设和谐社会——以兰州灵明堂和临夏大拱北为例专题报告访谈资料之四》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第361页。

之布施。阿浑者，掌教之名也。顾（古通“雇”，有报酬之意——引者）经则人众而费（即阿訇收取的布施之费——引者）广。冥沙经一册，既简而省费，又新其耳目，一时翕然从之。前开之教愈盛，然其意以巧取布施而无他志也。^①

旧通志云：祈福诵经之师名阿訇，倚掌教之权得扑责回民。有吉凶事，必往诵经。平日皆有馈遗，金粟、畜产无物不纳。于是阿訇相挤，增立新教，门户互争，往往械斗。^②

就是说，在道门兴起之前，教民除受阿訇的“掌教之权”的“扑责”、“平日皆有馈遗，金粟、畜产无物不纳”外，他们遇到“有吉凶事”时，还要雇请阿訇诵经，而诵经则需以“布施”的名义“谢以银钱”。对阿訇来说，有求于诵经的人多，“谢以银钱，谓之布施”也多，阿訇的收入自然也就多。可是，对贫困的穆斯林来说，却是一种可以想象的、极其沉重的负担。然而，随着道门的兴起，早期的办道者以简便的礼仪和廉价的诵经酬报，于是，也就出现“阿訇相挤，增立新教，门户互争，往往械斗”的现象。可以说，在当时，道门受到一般教民的欢迎，特别是吸引了那些贫困的教民。例如，马来迟的宣教布道活动，之所以吸引一批批的信奉者、追随者，完全是因为他不同于当地“格底目”的传统做法。他以“冥沙经一册，既简而省费，又新其耳目”，很自然的教民“一时翕然从之”。

这些地区的穆斯林既信仰虔诚（不是说，其他地区的穆斯林信仰不虔诚）又相对地众多而聚居，有利于苏非传教士和那些传道、办道的宗教从业人员的活动。那种守贫、顺命、坚忍、克己、苦修等说教，需要合适的环境和土壤，才得以为人们所接受。能够接受此类思想主张的，显然在现实生活中有所需要的人；在物质生活方面难以及时满足时，至少在精神生活方面能够给予他们以慰藉；在现世无法获得的福乐，至少在来世可以享有，从而把一切寄托于来世，这就是那部分遭受苦难的贫困民众的期望。

马来迟以后，马明心除了精简礼仪、廉价收取诵经酬报外，更为重要的是，他将收取的报酬用以周济那些贫困穆斯林。对那些缺乏基本生活条件，而又迫切需要帮助的穆斯林来说，即便是些微的“周济”，也是他们信奉的福音之外的、无法想象的福利。

① 慕少堂：《甘宁青史略》卷十八、三七，载于《中国西北文献丛书》96。

② 慕少堂：《甘宁青史略》卷十九、十，载于《中国西北文献丛书》97。

据《甘宁青史略》：

入其教者皆有周济，人情贪利，附之者愈众，反盛于马来迟之教，于是争端起矣。^①

对一般穆斯林而言，实际上，他们需要的是在现世更为现实、更为“省费”的宗教，这是苏非主义在当地穆斯林中受到欢迎，也是道门得以兴起和发展的一个重要原因。

道门为何在中原地区难以普遍建立？17世纪30年代末，早在道门于西北地区兴起之前，印度经师阿世格已在南京游学。

出身于经学世家的张中，跟随印度经师阿世格学习，是一个典型的实例。张中自幼学儒、习经，学成后，曾在扬州、苏州等地的寺院设帐讲经。1638年，张中到南京游学，与经师张少山相晤。张少山与张中谈话中，提及印度经师阿世格，认为他是个“有道之士”。于是，张中开始与阿世格有所接触，随后持“弟子礼”，拜他为师，跟随阿世格学习有关信仰问题的奥义。

阿世格究竟隶属于什么教团，是不是希尔信迪的弟子，没有更详尽的资料予以说明，只能存疑。但有一点可以推论的是，作为苏非，阿世格的信仰、行为和生活方式应是合一的，他本人必定从事相关的精神功修。只是他在传播苏非主义方面，并没有像西北地区的苏非传教士那样，撒下种子，进而获得一批批的信奉者、追随者。

关于阿世格是否传授精神功修的问题，是个饶有兴趣的问题。就苏非传教士来说，他必定会传授这方面的内容。从张中笔录阿世格的讲稿内容看，他无疑属于“遵法派”。问题是他在向人传授苏非主义的学理时，是否也传授有关苏非的修持方式，张中在《归真总义》（根据阿世格讲授的内容，整理加工而成）中没有提及。《归真总义》的初稿，十分之九毁于“兵燹”。仅存并已出版的《归真总义》（占十分之一）中，涉及功修的内容极其匮乏。至于焚毁初稿的十分之九中，是否存在这方面的内容，完全是个谜。但有一点可以肯定的是，即使他传授了苏非的修持方式，究竟有多少人真正信奉并追随他，进而遵循、传播他的思想主张并从事相关的功修，仍然是个问题。

从现有的资料来看，苏非主义特别是它的修持功课，在江南地区并没有像西北地区那样，拥有热诚的信奉者、追随者，进而有成效的传播、发展。

① 慕少堂：《甘宁青史略》卷十八，第3页，载于《中国西北文献丛书》96。

这说明一般的苏非主义思想主张，作为一种学理，可以获得流传，而作为类似道门的有组织的形式、某种生活道路和生活方式，要在江南地区得到发展，可能还有一定的难度。因为江南地区在经济、文化等方面，毕竟要比西北地区发达得多、富饶得多。正因为有这种不同，从而在当地难以物色到严格实践功修的奉行者或门人弟子，进而求道、学道、修道、悟道，去热心传播苏非主义，再传道、办道，建立道堂，形成道门，还由于在当地也难以获得大量热情的信奉者、追随者。

事实上，苏非主义在中原地区传播过程中，远的不说，至少可以溯及经堂教育兴起前的一段时期。就经堂教育兴起的、邻近西安的咸阳地区来说，不是道门的兴起之地，完全是因为它与河州地区相比，虽然都有着相对聚居的穆斯林人口，但在经济、文化的发展方面，河州要比咸阳地区可能要逊色一些。在胡登洲倡办经堂教育时，咸阳地区是否富庶，可以胡登洲经商和富为例说明。他在“年及五旬”时，曾“置货殖，欲售都门”^①。从《经学系传谱》中可以看出，它不是一般的小商小贩，而是有仆从伺候的商贾。在京都，他

一日游燕市，见吾道中之一老姬，携筐于中，贮经一册，愿售之，先生展玩……慨然购以十金。^②

愿“以十金”购书一册，作为一个商人，如果不是富有的话，是不会这样做的。

至于汉文著述兴起的南京、扬州、苏州等江南地区，之所以没有像河州地区那样形成道门，除了在穆斯林人口聚居方面，江南地区要稍微逊色一些的话，而在经济、文化的发展方面，河州地区与江南地区相比，显然更要落后得多。这是说，道门首先在河州地区的兴起，与当地贫困、落后的社会经济、文化条件密切相关。贫困、落后，实际上为苏非主义的传播提供了丰厚的土壤，为它提供了广阔市场和信仰大军。

同样的，不可忽视战争所带来的社会苦难，成为道门兴起之后获得迅速发展的重要原因。道门主要兴起于那些极其贫穷、落后的地区，加之战争导致的苦难，恰恰是那种宣扬守贫、顺命、坚忍、克己、苦修的苏非主义

^① 赵灿：《经学系传谱》，第26页。

^② 赵灿：《经学系传谱》，第27页。

说教，吸引着那些渴求慰藉、安抚的信众。如果说，道门在西北地区的巨大发展，首先是在清初米喇印、丁国栋反清起义失败后，起义军遭到残酷镇压的事件之后，引发了道门的兴起和发展；那么，乾隆四十六年（1781年）和四十九年（1784年），苏四十三和田五领导的回民起义失败后，兰州、河州等地的“新教”受到残酷镇压，则为其后道门再次获得发展，提供了条件。

乾隆五十四年（1789年）的诏令称：

据德成奏，甘省回民新旧二教，每至互生嫌衅，盖因旧教念经，须用羊只布匹，所费较多。新教念经，仅取忬钱五十六文，小民希图省费，是以愿归新教。若令旧教亦照新教，舍多取少，恐一时难于更改，势必阳奉阴违，转致滋生事端等语。该省回民旧教传习多年，嗣因新教从中煽惑，辗转相传，以致屡有聚众滋扰之事。今据德成奏，旧教念经，势难令其改照新教，少取钱文。自系实在情形。^①

近闻旧教念经，需用羊只、布匹，所费较多。而新教念经，仅取忬钱五十六文，是以穷民愿归新教者较众，此语颇中款要。^②

这里说的旧教，指的是“格底目”。教民遇到婚丧嫁娶时，需要宗教从业人员为之念经。新教或道门的从业人员同样为教民念经，只是收取的布施比“格底目”要少些。道门的发展，除了政治、社会等原因外，经济上“省费”，对于一般教民，特别是那部分贫困的教民来说，无疑是受欢迎的，不能不说也是一个重要原因。

在清当局镇压回民起义后，仍极力防范“新教”。然而，道门在河州周边地区（甘肃境内其他地区）也相应地获得发展。由于那部分贫困教民精神生活的需要，也是它得以向邻近的宁夏、青海等省区扩展、蔓延的重要原因。

道门在西北地区形成并获得发展后，宗教负担一度有所减轻。但这仅仅是相对的和短暂的。随着时间的推移，它的负担又有所增加。否则的话，可能会是另外一种情景。

17世纪上半叶，除了“明末”在甘州（今甘肃张掖）地区的“失利夫”、“云游至楚”的“极料理”^③、在南京宣教布道的印度经师阿世格外，目前，难以提出还有哪些苏非传教士在西北地区，或是西北以外地区活动。根据有

① 清《高宗实录》（十七）卷一三四〇，乾隆五十四年丁卯。

② 清《高宗实录》（十七）卷一三四一，乾隆五十四年甲戌。

③ 赵灿：《经学系传谱》，第13、44页。

关的资料、传说和社会调查，可以认为，大致于17世纪中叶以后，在苏非主义直接、间接影响下，格底林耶、虎非耶、哲合林耶和库布林耶等不同道门，在中国西北地区陆续创立。具体说来，这些道门完全是通过不同途径而最终形成的。

其一，苏非传教士经过境外道堂的授权，来华负有宣教布道、设立道堂使命。他们在中原所居地区传教授道，或是直接设立道堂，或是当地的宗教从业人员受教于这些传教士，而后得以创立“道门”。

相传，17世纪中叶以后，波斯人“穆乎引吉尼”（“穆乎隐吉尼”，“第十四世圣裔”；来华后取张姓，名玉煌，字普吉）来华后，定居于河州的大湾头（今临夏东乡县），传播苏非主义，张门（或库布林耶）遂得以建立。^①

相传，康熙十一年（1672年），“吸达也统拉吸（据传，即华哲·赫达叶通拉希·阿法格·曼什乎勒，“第二十五世圣裔”——引者），从西域而来，传虎非耶教门，系配贤暖布伯克而（即阿布伯克尔——引者）道堂中来的，远近求祈依思俩目（即伊斯兰教——引者）的人甚多。”^②他在青海湟中（清为西宁县，今青海省湟水两岸）凤凰山建“委俩耶提道堂”^③传道授业。河州八坊开学阿訇马宗生（1639~1719年）到湟中接受了他的虎非耶学理。马宗生返回河州后，开始办道，传授其学理，在北庄创“毕家场”。^④接受虎非耶学理的，还有居于甘肃临洮的马守贞（1633~1722年）；华哲·赫达叶通拉希·阿法格·曼什乎勒授予马守贞“八件宝”和“穆夫提”之名，作为传教凭据。后“穆夫提”于临洮兴起。^⑤

相传，康熙十三年（1674年），“老师祖来河州，自言从西域麦的那（即麦地那——引者）来，号为化者尔不董那希（据传即阿布杜·董拉希，“第二十九世圣裔”——引者），从配贤艾力（即阿里——引者）道堂中出来，传噶得勒耶（即格底林耶——引者）教门”^⑥。河州人祁静一（1656~1719年）受“化者尔不董那希”的指点，接受了格底林耶（噶得勒耶）教理，“抛家

① 敏文杰：《甘肃省康乐县库布林耶（张门）调查报告》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第247~248页。

② 据祁道和《清真根源集》，见《清真根源》民间石印本（复印）第12页。

③ 据祁道和《清真根源集》，见《清真根源》民间石印本（复印）第12页。

④ 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第214~216页；陈国光：《“回回二十五世到中原”考——关于新疆伊斯兰教神秘主义在内地传布问题》，载《世界宗教研究》1985年第3期。

⑤ 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第253页；陈国光：《“回回二十五世到中原”考——关于新疆伊斯兰教神秘主义在内地传布问题》，载《世界宗教研究》1985年第3期。

⑥ 据祁道和《清真根源集》，见《清真根源》民间石印本（复印）第14页。

离乡，入山辟谷，立身行己”^①，苦修十年后，受命在西北地区宣教布道，建立道堂而有“祁门”。祁静一逝世后，他的门人弟子为之建造的墓庐（拱北）宏伟壮丽，“祁门”以后则有“大拱北”之称。^②“化者尔不董那希”传授的弟子中，除祁静一外，还有青海湟中人鲜美珍（1661~1739年）。此后，他朝觐麦加时又接受了虎非耶学理，返回青海后，在西宁一带宣教布道，以后形成“鲜门”。^③

其二，西北当地的宗教从业人员，基于虔诚信仰，或是远赴境外，或是到新疆的苏非道堂修道学业，以求传道、办道凭证。他们在学得苏非主义后，由苏非导师遣回原籍传道、办道，创立道门。

相传，马来迟（1681~1766年）因家境衰变，8岁时寄养在青海民和县米来沟亲友马汉臣处，并在当地清真寺和王寺念经。18岁时学业完成，受聘为清真寺教长和开学阿訇30余年。^④清雍正六年（1728年），马来迟赴麦加朝觐并随虎非耶道堂穆罕默德·吉布尼·艾海曼提阿格学习。在道堂期间，他还学了纳格西班牙迪教团、卡迪里教团与苏哈拉瓦迪教团的学理。^⑤雍正十二年（1734年），他学毕返国后，最初在青海循化一带传教，继而又到云南、河南、陕西等地传教，最后在循化清真寺讲授虎非耶学理。由于他在河州、循化、化隆、贵德、同仁、西宁等地先后传教数十年，追随者日众。他逝世后，成为“花寺”的始传人。清嘉庆八年（1803年）教民为他修建了拱北。

关于哲合林耶始传人马明心（1719~1781年）传道、办道，有着不同的传说。相传，他于1728年随叔父朝觐麦加。后在也门^⑥纳格西班牙迪教团学业（一说在沙马孜林耶道堂求学），学成后受遣回国宣教布道，建立道堂。据清实录，“从前马明心，亦不过因曾至叶尔羌、喀什噶尔地方学习回经，遂在甘肃设立新教。”^⑦据金吉堂，说他在中亚的布哈拉（卜哈拉）学业。^⑧以后在西北地区传播哲合林耶。马明心在新疆或是在境外学业的说法虽然不同，但他在学成后返回中原地区再传道、办道，大致是毫无疑问的。

① 祁道和：《清真根源集》，见《清真根源》，民间石印本（复印）。

② 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第329页。

③ 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第310页。

④ 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第224页。

⑤ 纳格西班牙底耶、格底林耶与苏哈拉瓦迪耶，亦即纳格西班牙迪教团、卡迪里教团与苏哈拉瓦迪教团。

⑥ 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，宁夏人民出版社，1981，第59页；马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第365页。

⑦ 《清高宗实录》（十七）卷一三四一。

⑧ 金吉堂：《中国回教史研究》，宁夏人民出版社，2000，第85页。

相传，来自布哈拉的苏非传教士阿印科，他在新疆设立阿印科道堂。西北地区多名弟子到阿克苏学业求道。他们学成后，受命在当地设立道堂，甘肃、青海、宁夏的不少道门，显然与他有关。

1800年，印度纳格西班牙迪教团的谢赫乌尼亚（“第二十八世圣裔”）到新疆的莎车，建“牙勒光”道堂，接受弟子，传授苏非主义。马葆真（1772～1826年）于28岁时到新疆莎车，未能见到谢赫乌尼亚。1812年，他40岁时再次到莎车，进“牙勒光”道堂跟随谢赫乌尼亚学习虎非耶学理。一年后，获传教凭证。他在东乡北庄传教，并创立“北庄”。在以后的13年间，他三次朝觐麦加。^①

相传，灵明堂源自新疆喀什道堂。它的创立人马灵明（1853～1925年）接受格底林耶学理。1893年，获得喀什道堂传教凭证。随后，他将格底林耶与虎非耶融为一体，创“灵明堂”。^②

其三，相传，胡门的始传人马伏海（1715～1809年），于乾隆十二年（1747年）到西安化觉巷清真寺游学。在学习期间，自称通过学习而悟道。1749年，他返乡传道，后有大批信奉者、追随者，遂创“胡门”。^③

简略地考察上述几个不同道门形成和发展的过程，可以认为，为形成道门，需要如下的几个基本条件：即它首先要有它的传道者、办道者（不管他是来自境外的苏非传教士，还是境内的宗教从业人员）的传道、办道活动。这些传道者、办道者除了应有其求道、学道、修道、悟道的经历，然后再热心去传播苏非主义的宣教布道活动。其次，为形成道门，他们的宣教布道活动还必须获得信众的认可。在他们的周围应逐渐形成一批忠实的信奉者、追随者，乐意听从他们的宣教布道，进而支持他们的传道、办道活动。再次，他们在传道、办道的过程中，还要有不同于一般教坊清真寺的宗教活动中心——道堂。为此，他必须建立道堂，而要建立道堂，还需要乐意出资的民众、需要建立道堂必需的人力、物力和财力等不同形式的经济资助或支持。只有这样，它的传道者、办道者才得以筹集必要的人力、物力和财力，得以从教门中分化出来，才能最终形成道门。同时，那些传道者、办道者正是道门的核心人物和精神中枢。他们是道门形成的真正组织者、创立者，从而道门才得以最终形成有体制的宗教实体。至于为这些过世的传道者、办道者建

① 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第278页。

② 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第295～296页。

③ 马桂芬：《甘肃地区伊斯兰教胡门与和谐社会的关系调研报告》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第97～98页。

筑拱北，以供教民参拜，那完全是道门形成以后的事。

就是说，西北地区穆斯林相对聚居的教坊的民众，成为道门兴起的必要的群众基础。苏非主义在西北地区不同教坊中的传播，为教门的分化并形成道门，奠定了思想基础。苏非传教士或早年的传道者、办道者活跃的地区，当地民众必定有着最起码的财力，供养他们的基本生活需要，甚至要供养他们招收的门人弟子，这是道门兴起不可或缺的经济基础。追随传教士远赴道堂的业学者，有的本身是宗教从业人员，他们在学成以后，成为早期的传道者、办道者（或是某个道门的始传人），这是道门得以真正创立的组织基础或体制基础。

三 道门发展的不同阶段

早年的传道者、办道者建立道堂后，道门得以最终形成。就道门从道堂建立到它的整个发展来说，这个过程大致经历了两个截然不同的时期：寻求门户^①时期和门阀教主时期。

寻求门户时期，往往是不同道门初创的早期阶段，这一阶段的主要特征就是寻求门户。所谓“寻求门户”，有两层含义。

其一，就道门的创立人或始传人（传道者或办道者）而言，他必须在遵循并坚持道乘修持的生活方式的同时，去宣教布道，物色和接纳门徒、发展信奉者、追随者，筹集办道资金和自身的基本生活资料。

早年道门的创立人或始传人，不管他是追随并受业于某个东来的苏非传教士，在其道堂学业求道，在完成修业后，接受传教凭证，受遣返回家乡创立道堂，还是自称获得奇迹的悟道者，他们只能在信奉伊斯兰教的教坊和民众中，从事宣教布道，传播神秘教义、教授修持功课。他们在传道过程中，谋求建立道堂所需要的一切：这包括需要门人弟子（“寻道者”）和信奉者、追随者；需要办道场所，作为其神秘修持的基地，需要传道、办道所必需的最起码的资金（包括办道者本人的日常生活需要）。他们只有在解决这些需要的基础上，道门才得以创立。为此，他们要为一般民众诵经，为民众举行其他宗教礼仪以换取酬报——初期的奉献；还要为门人弟子授业，传授从事精神功修的程式，使之掌握“赞念”（“齐克尔”）的某些经文、赞词以及念诵

^① 祁道和《清真根源集》有“我们中原门户也多，教门繁杂，西域地方，有四大门户”之说。这里袭用“门户”一词，以说明早年苏非主义影响的一般情况。

的方法和技巧。有的传道者在没有酬报的情况下，仍需以乞讨为生。格底林耶就有“沿门乞讨化口粮，少食无衣莫心焦”^①的训诫；有的还规定苦修者（出家人）“以沿门乞讨为生，并规定每日只得乞讨三家，挨饿受冻，苦修苦炼”^②。这一方面说明道门初创时的艰辛，另一方面也说明这类乞讨具有典型的托钵僧的特征。

“托钵僧”系波斯文“达尔维希”（Darvesh）的意译；有的亦译为“苦行僧”。专指那些具有宗教信仰的乞讨者。“达尔维希”源自 Dar（“达尔”，原意为“门”）一词，即指那些逐门逐户的乞讨者。“托钵僧”一词也可理解为具有寻求乐意施舍者、同道者，“寻求门户”的意思。^③它同于阿拉伯文的“法基尔”（Faqr）。“法基尔”的原意是“贫困”，转意为“行者”、“托钵僧”；这些“法基尔”也只能靠他人的施舍，来满足极其低下的日常生活需要。在他们看来，乞讨不是因为物质生活资料方面的贫困（尽管他们一贫如洗），因为他们并不需求尘世的物质享受，他们的贫困完全在于缺乏真主的仁慈，他们需求的是真主的恩赐。所以，他们甘守清贫，懒于劳作，专靠逐门逐户乞讨度日，以切身体验真主的恩惠。显然，能否乞讨到他人的施舍本身，就是这种恩惠的真实体现。

就道门的兴起而言，它的始传人大致有着共同的特点。他们的出身都比较贫寒，在幼年时进寺学经，以后任宗教从业人员。例如“穆夫提”始传人马守贞家境贫穷，“曾在西宁李太巴巴门下攻读经典。”^④他在湟中完成修业，返回临洮后，仍“一面耕田种地，学习经典，一面按其师旨意，认真做功课。数年后，他才以临洮北乡为基地开始传教活动”^⑤。“毕家场”始传人“马宗生童年在长安（今西安）学习巷清真寺攻读阿文。二十五岁在该寺完成阿文课程，升为阿訇”^⑥。又如马来迟之父虽有“马十万”之称，可是在他出世前后，已“变成了破落户，生活逐渐困难”。他不得不在幼年时进寺读经。^⑦马明心为遗腹子，幼年时丧母，靠叔父在河州西关清真寺做杂役度日，他本人

① 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，第109页。

② 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，第107页。

③ Hughes, *Dictionary of Islam*, Cosmo Publications, New Delhi, India, First Cosmo Reprint 1977, p. 70, 115; 《伊斯兰教小百科全书》（英文版，第73页）。

④ 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第252页。

⑤ 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第254页。

⑥ 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第215页。

⑦ 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第224页。

于6岁时在清真寺内读经文。^①“北庄”始传人马葆真，“出身于一个农民家庭，从小就在本村清真寺念经。”^②“灵明堂”始传人马一龙“早年丧父，依母而生。幼时念经……他曾在榆中野鸡沟、广河三甲集等地清真寺日间教学（教阿文经典），夜则坐静，生活十分简朴”^③。作为外来的传教士，库布林耶始传人穆乎引吉尼在东乡大湾头传教时，一无所有，当地张姓居民赠予他土地，他在传教时仍“自耕自食”。^④

勉维霖在《宁夏伊斯兰教派概要》中，揭示了早年的某些宗教从业人员的生活状况。他说：

据说，早期虎夫耶（即虎非耶——引者）的禁欲主义色彩很浓厚，反对享受和奢侈（奢侈——引者）是它传教宗旨之一。它的各级修士要封长斋，少吃少饮多磨炼，夜间也要少睡觉，加礼“感谢”拜和夜醒拜。它的穆勒师德（即穆尔西德——引者）及其海里凡（即穆里德，或寻道者——引者），多是一种巡游的苦修者。他们经常身背一个数十斤重的背架子，随身携带简单行李和拜毡、汤瓶壶之类的宗教用具，只身周游各地传教授道。他们一般没有固定的行教区，也没有自己的教坊和清真寺。^⑤

尽管缺乏充分材料说明中国早期各道门创始人，是否都有过类似托钵僧的那样沿门乞讨的生涯，仅就上述些微的资料，仍然说明早年的传道者的出身都极其贫寒，他们在从事宣教布道的初期，还是靠他人的施舍或是通过为教民诵经，以换取最基本的生活资料。就寻求门户（即寻求信徒、寻求资金）而言，则有着共同的经历。

至于传道者去找谁乞讨，为谁念经并举行宗教仪式或向谁传授“齐克尔”的诵词和方法，就有一个寻求门户的问题。显然，他只能去找那些相信其神秘教义和道乘功修的实效的门户。就是说，道门最初的起源与“寻求门户”有关。它的创始人或传道者是以“寻求门户”的形式出现的。

其二，就一般信徒而言，只有在接受神秘主义说教，相信某个传道者

① 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第364页。

② 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第277页。

③ 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》上，第294～295页。

④ 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第452页。

⑤ 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，第49页。

的修持功效及其奇迹时，他们才会让该传道者为自身、进而代自身向真主求恕、祈求恩赐，作为自身与真主交际的媒介；或是其中的某些信徒，作为门人弟子，经由某个修道者的指导，接受他们的秘传，使自身得以开启心灵之门，与真主直接交往。一句话，教民必须寻求适应自身需要的传道者和办道场所，有的进而热衷于学习修持功课。与此同时，他们才乐意以微薄的钱款或食粮（如果他本身是个贫困者）作为奉献，给这些传道者。这些人可能正是建立道堂、形成道门的最初的群众基础。这在寻求门户时期尤为重要。

如上述，苏非神秘主义的基本主张是人主合一。苏非派的整个精神功修的过程，称为旅程或道路（或道乘），在精神的旅途中，作为苦修者的弟子，必须接受导师的指导以启迪心灵之门。苦修者排除杂念，专心致志以接近真主的神秘修持的基础，则是赞念有关的经文或颂词。如上述，在苏非看来，只有“齐克尔”才能使人的心灵之门（有形的肉体之门和无形的精神之门）开启。以某种形式（如高声赞念）可使肉体之门开启；另一种形式（如低声赞念）则可使精神之门开启，无论是肉体的或是精神的门户开启，均可使人的心灵获得真主之光的照明（光照）、摄取真主恩赐的真知，从而才能与真主交往。

寻求并接受自身认为能够传授神秘奥义的导师，以完成不同阶段和状态的功修，对苦修者是有决定意义的。这里，究竟找谁来做自己的精神导师，指导自身的宗教功课，同样有一个寻求门户（即寻求精神导师）的问题。

当某个传道者于一定地区活动并拥有一定的信众基础时，而该地区的某些民众也信奉其神秘教义和道乘修持功效，自愿拜倒其门下时，只有在这时，水到渠成，最早的道门才得以应运而生。就是说，它最初既与寻求信奉者、追随者和办道资金有关，又与寻求谁为导师以指导自身的精神功修，或到哪个修道场所（道堂）去学道求业有关。这两者无论哪一点都有“寻求门户”的意思。同时，也只有这两者的有机结合，才是早期道门得以形成的前提，也是传道者艰辛宣教布道的结果。这是道门形成的真正含义。换句话说，它源自早期宗教实践——寻求门户。当然，在传道者传播苏非教义过程中，最初有过没有道堂或没有道门的求道、学道、修道、悟道以至于传道、办道的时期，对各道门来说，其时间也可能有长有短，并不划一。但是，这时的伊斯兰教就教义和礼仪两方面来说，已在某些教坊内部，即在教门内部，实际上已孕育了自身的“异己物”，这个异己物就是道门。

应该指出，作为精神导师，传道者的门人可以很多，但是，他招收的授

业弟子似有一定限制的。通常沿袭前辈导师做法，只收5名弟子。^①当这些弟子被授予传教凭证，认可他们可以独立宣教布道时，他们也就具有招收弟子的资格。这些弟子通常延续该道门的道统，得以传承教权。对于一般的门人来说，他们是不能传道授业的。

就道门的发展而言，同样有着共同的特点。随着传道者的声誉提高、信众增加、办道场所（道堂）的兴建、道乘修持者队伍的壮大，道门的信奉者、追随者日益增加。当地民众在宗教生活上对传道者依附的加强，捐赠的财富与日俱增，道门已经建筑其宗教活动中心——道堂。寻求门户时期的道门，大致已经完成。这时，道门因财力不断增加，早年简陋的道堂，经过不断地修缮和扩建，已具有相当的规模。那些传道者逐渐演变为各个道门的创立人或始传人。由于道门创立人或始传人过世的时间先后不一，有的道门的创立人或始传人过世后，他们的门人弟子可能为之建造起拱北（墓庐），他们被奉为或是被追认为道祖、太爷（老太爷）。其他的道门可能还没有类似的拱北建筑。这些道门的创立人或始传人，随着道门的发展，也就被尊称为教主、道祖，有的尊称为老人家，或是当家人。在随后的发展中，道门的这类称谓并不统一。

当道门的财富积累到一定程度，道堂已普遍建立，拱北已成为普遍现象。这时，它也就相应而又迅速地转化为门阀教主的时期。只有到了这时，才成为名副其实的道堂与拱北的统一体。伊斯兰教内部的“高门世家”才得以最终形成，即当今人们所说的“门宦”。

应该指出，对于那些采取世袭制的道门而言，大致可以称得上是个“高门世家”；它们的教主则成为门阀教主。对于那些只传贤而不传子世袭（或是他们作为“出家人”，无子可传）的道门来说，它的富有不是表现在某个教主及其家族上，而是集中体现在该道门的集体财产方面，较之一般的寺院教坊和教门富有，而教民必须顺从该道门的掌管人——教主（可能有老人家、主持人、当家人、教长等不同称谓），称谓可能不一，但他们在掌管道门的实权方面，本质上并无区别，同样可以认为是个“高门世家”。为了行文的方便，以后一律称谓教主。

门阀教主时期是道门发展的第二阶段，也可以说是它由兴盛逐渐走向衰落的阶段。这时，道堂有了更为华丽和更为壮观的规模。它逐渐扩大、完善，最终形成一片建筑群，包括教主的宅第、庄园、寺院、道堂、亭院、花圃以

^① 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，第48页。当然，也有超过此数而有更多弟子的。

及其他附属建筑——水房、宿舍或客房、伙房等实用建筑；此外，它还掌握大片土地、林场、牧场、房产、店铺和副业。在各辈教主去世以后，又为之建造“拱北”。道门财力的增加，又会为“拱北”进行不断地改建、修缮或扩建。它的信奉者、追随者可能越出本地区范围而来自周边地区，与之相应的是，他们对道堂的贡献也越来越多。这时，道门已俨然富甲一方。教主有了属于本道堂的行教区，道门作为一种完全不同于教坊并与教坊相对独立的有组织的宗教形式，或者说，它作为一种类似教会的机构正式活动。道门往往以教主的姓氏名号或教主行教区域命名，有的则以所从事的礼仪或传系命名，从而出现不同称谓的、互相独立的道门。

例如“穆夫提”始传人马守贞，经过 50 余年的传教活动，他的道门已成为富甲一方的宗教社团。据马通说：

教徒发展到数千余户，五六万人。由于信教群众不断增多，束修赠送也相继大增，当马守贞临歿时，家财已居临洮之首，教徒也从临洮北乡发展到宁河、广河、东乡和青海等地。马守贞歿后，葬于临洮东峪沟口，修建了墓庐，称为东拱北。^①

当然，有的道门的教民在随后的发展中，人数上也有超过“穆夫提”的。

又如灵明堂的始传人马一龙在接受“传教凭证”后，仍“沿门乞讨”，“后来，由拥护他的人，在兰州上西园置地，为他修建了落脚之地，取名西园道堂”，“他逝世后，埋葬于兰州西园道堂，后来崇敬他的人，又集资为他修建了墓庐，被尊为西园拱北。”^② 迄今，灵明堂在兰州已成为兰州等地无人不知的庞大而又华丽的建筑群。

门阀教主时期，道门的主要特征是形成以教主为首的门阀，与之相应的则是门阀教主在教民中已确立其无上权威。有的道门还相应地形成教阶制。为管理它的庞大的行教区，教主还为隶属其道门的不同的寺院、教坊派遣代理人（热依斯），并由教主（或由他的代理人）任命各个寺院、教坊的阿訇；这些阿訇直接对教主本人或是对他的代理人负责。同时，它也有了本道门的修持仪式、礼仪、节日和祭祀活动。

以前，教徒对传道者的奉献，仅仅是教徒的一种自愿的布施、奉献，无

^① 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第 254 页。

^② 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第 295～297 页。

论是为民众念经、传授修持功课的某种报酬也好，或者是作为教徒对传道者清贫生活的同情、怜悯的赐予也好，都是对办道的资助，毫不具有强制性。随着道门发展为门阀教主时，以前的乞讨这时完全演变为索取。教民参加道门过世教主的祭祀活动（“尔麦里”、“尔埋里”）必定要进香、奉献，或是携带一定的实物上交拱北，这被视为是一种善行，几乎成为一种定制；某些道门教主每年的“转坊”、“串坊”，在形式上仍保留了当年的那种逐村逐户取得钱财的外壳，但在实际上性质已完全不同。^①“转坊”、“串坊”发展为他的信奉者、追随者向教主定期或不定期地缴纳钱粮。

“老人家”每年要“转坊”一次，亲自到自己行教区，为教徒举行这种仪式（指赞念仪式——引者），“老人家”转坊的时候，骑着大骡子大马，或坐着八抬大轿，每到一个村落，教徒出村迎接，宰羊宰牛，设宴款待，并纷纷送钱送礼。^②

特别应该指出的是，各辈教主或老人家的生辰忌日举办的祭祀活动（或是“尔麦里”），则成为道门向教民收取大量奉献的日子。早年完全自觉自愿的奉献，这时已经演变为具有明显封建剥削性质的、某种不成文的“奉献”制度，成为对教主及其家族应尽的宗教义务。

应该指出，苏非派从其产生之日起，就强调信徒的精神功修而不是物质享受。苏非“既不占有财产，也不渴望占有财产”，他们“视黄金和泥土是同样的秽物”^③。苏非派不允许它的成员热衷于纷扰的俗世生活，禁欲和苦行始终是该派奉行的基本信条。可是，现有资料表明，早年的办道者，特别是在家族内部世代延续教主的道门，经过几代人的发展，他们的后裔开始以门阀教主的身份出现。与他们的先辈不同的是，在宗教和世俗生活两个方面，都发生了急剧变化。这时，他们已不单单是门人弟子功修的指导者、导师和宗教上的引路人，也不单单是为其教民向真主求恕的中介，他们转化为名副其

① 例如有的“道门”有强行“乞讨”的歌诀（“卧里门前站，快把乜贴散，如果你不散，大祸就在眼前现。”）可以说明某些“道门”与乞讨的关系，更可说明“道门”在教民中的地位、影响的确立。“乞讨者”已无须以乞讨的口吻而用索取的语调“乞讨”了。根据社会调查获得的资料表明，当前，有的地区寺院的乡老在聚礼日会向教民逐户收取“乜帖”。通常女主人会供奉、缴纳一碗面粉，或一碗小麦，或一点现金。

② 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，第52页。

③ Abu Bakr al-Kalabadi, *The Doctrine of Sufis*, Trans. By A. J. Arberry, Cambridge University Press, London · New York · Melbourne, 1956, p. 6, 10.

实的教主、宗教领袖，成为真主在世间的代理人。

作为道门的教主而言，他的生活已不具有清贫、简朴的苦修性质。教徒多年来的奉献，已为那些实施世袭制的道门教主（有的甚至包括教主的家族）的优越生活提供、积累了雄厚的财产或家业。原来，传道者为道门购置的土地以及教徒奉献给道门的土地，都以其收入连同教徒的其他奉献，作为道门活动的基金；这时，土地、钱财或其他实物，都成了道门的产业。有的道门的教主在某种意义上多少离开了苏非派关于清贫、顺命、坚忍、克己、苦修的召唤。某些教主及其家族的日常生活，则是有着明显的世俗化倾向。因为这时的奉献已不单纯用于办道本身，或供养传道者（或它的始传人）简朴的生活需要，它成了那些实行世袭制的教主及其家族奢侈享受的主要财源。可是，作为道门内部的广大教民不少仍是甘守清贫、坚忍听命的，甚至是苦行、禁欲的虔信者、实践者。传道者由最初靠教徒施舍、资助到索取钱财的转化，说明道门由最初意义上的寻求门户，过渡到门阀意义上的“门宦”。教主的“口唤”高于一切，教民一切应听命于教主，教主成了教民宗教生活和世俗生活的主宰。到这时，他已成为十足体现封建制度的“高门世家”。更有甚者，教民与教主之间的关系，已成为上下、贵贱的“君臣”关系。

当前社会调查的资料更可以说明，在一些贫困地区，一般教民的居室极其简陋，而教主庞大的宅院和现代化的生活，两者形成鲜明的对照，已无法同日而语。

道门大致在 17 世纪中叶以后陆续形成。《甘宁青史略》断言，这些道门已是“汉人之称宦门”的“高门世家”。它说：

甘肃之回教门宦，隐然一封建制度也。……回族掌教之称门宦则自河州狄道始。其在河州八方者，曰：花寺；其在河州大东乡者，曰：白庄；其在河州属之太子寺者，曰：红门；其在狄道三甲集等处者，曰：摸拂提（即“穆夫提”——引者）。此四派者，皆有门宦。其实皆老教也。所谓门宦者，犹汉人之称宦门也。其初创教之人传之子孙，继继绳绳，以至今日。教下人概尊之曰老人家。对于老人家命令服从惟谨。虽令之死亦所甘心。^①

当一些道门“传之子孙，继继绳绳”，从而发展成为“高门世家”。18 世纪、

^① 慕少堂：《甘宁青史略》第十八卷，第 38 页，载于《中国西北文献丛书》96。

19世纪时，又有新的道门出现。后起的道门会以其为榜样，从而在西北地区陆续形成大小不一的“高门世家”。

道门的这种变化，可以哲合林耶的兴起为例。马明心较之马来迟的宣教布道活动，约晚二十余年。当年，马明心布衣粗食，身穿羊毛褐衫，周游各地讲经授道，将教徒的供奉用于施济贫困教民而自守清贫，身体力行托钵僧的信条。据《甘宁青史略》：

马明心自西域回，慨然欲革除门宦制度，意谓道者公也，岂为一家私有？教规者随时变通者也。不宜胶柱鼓瑟，乃就心所得而口欲言者，广为宣传。^①

由于有的道门先马明心所传的哲合林耶，在西北地区确立了世袭制，还由于教主职位的世袭以及道门的诸多弊端，它与苏非派的苦行主义和禁欲主义教义相脱离，所以马明心没有按着已经定型的“传之子孙”的形式，建立哲合林耶。相反的，而是竭力反对“传之子孙”为“一家私有”的做法。这时的哲合林耶，显然毫无权势、地位可言，它不具有“门阀”之意，也不是什么“高门世家”，只能是早期（即“寻求门户”时期）的道门。

这正好说明由初创到形成，大多经历过类似的不同发展阶段。因为就“门阀”意义上的“门宦”也好，就教主“高门世家”意义上的“门宦”也好，它不可能在神秘主义传入中国后随即形成。没有信奉者、追随者，没有财富积累，没有办道场所——道堂的建立，没有教主宅第、庄园、拱北、寺院……甚至于没有与官府豪绅的结识或结合，没有这一切，门阀难以确立；进一步说，没有教主世袭制的确立和延续，教主的高门世家无从产生。

其实，在中国封建社会的大环境下，道门的宗教制度与封建宗法制度结合，是不可避免的。马明心创立的道门，最终也难以摆脱演变为世袭制的高门世家的命运，与他当年艰辛情景有天壤之别，这显然是他始料不及的。

为什么说道门发展到门阀教主时期后，也就步入了它的衰落时期呢？在中国，道门从来就不是一个统一的整体，而是各个道门各自为政，独立活动。可是，对道门做一总体考察，人们会发现，道门分化是其衰落的表现形式之一。道门在其发展过程中，由于它的不同家族或同一家族不同支系之间的利害冲突，不可避免地会引发争权夺利，导致同一道门的不断分裂，陆续形成

^① 慕少堂：《甘宁青史略》第十八卷，第38页，载于《中国西北文献丛书》96。

新的分支。有的甚至分别制作传道印章，以表明自身掌权的正统与合法。^① 这些新建立的分支，尽管承认、坚持它以前所隶属的道统，但这只不过是自身寻求正统、合法的外衣而已。它已毫不具有道门初创时期的那种“寻求门户”的含义，因为它只不过是教主世袭制（或教主传贤制）的变态而已。一些道门之所以道统上失传，但道门依然存在和活动。这表明道统的重要性已不再受到重视。在道门发生分化、新的分支不断出现的同时，有的宗教从业人员（如阿訇）由于个人的学识、功修、操守、品性在教民中有一定的影响，并以新的思想主张吸引教民，从而脱离原有的道门，建立新的宗教社团。

形成新的教权中心是道门衰落的表现形式之二。就某个道门而言，教主身边有影响的门人弟子，或是他的代理人，由于他们个人的学识、功修、操守、品性，以及与他的教民的接触日繁，声望日盛，信奉者、追随者日众，在这些门人弟子或代理人过世后，他们的信奉者、追随者为缅怀并纪念其中的卓越者，随着时间的推移，或者在二代、三代之后，民众会像怀念前辈教主一样，为他们举行祭祀活动，在某些情况下，一般的墓庐也很自然地会演变为奢华的拱北。由于它受到不同数量的教民的信奉和追随，天长日久，它同样会建立起道堂和拱北，甚至也会从原有的道门中分化出来，进而享有类似教主的教权，从而形成新的教权中心。它不仅与原有道门平行发展；就其谱系而言，它继续承认它所从出的道门的道统，承认自身为它的分支，但它在教权方面已与它所从出的道门无关，而它的母体道门也无权干预其内部事务。

道门真精神的缺失是其衰落的表现形式之三。拱北在道门中的影响是不言而喻的。道门在发展过程中，随着时间的推移，当地经济条件的改善，拱北的扩建或修缮，道门的信奉者、追随者参拜拱北的热诚有增无减。与此同时，到拱北念经的教民也随之增加，可是，有“尔林”（“尔林”指宗教知识，有时指真正掌握此类知识的学者）的不多，而真正理解经文含义、真正理解道门创立人的艰辛及其真精神、真正理解在拱北念经的深邃含义的也不多。2006年的社会调查中，访谈对象关于这方面的看法，具有一定

① 我们知道，苏非教团不断演化出分支教团是门人弟子修业完毕后，离开教团，在教理、礼仪方面有所创新，并在原教团的基础上予以发展并形成新的分支。“道门”的不断分裂，基本上不是跟从导师（教主）修炼结业后建立的分支，往往是教主去世后争夺权位或道统的结果。这种争夺或是在教主家族不同支系之间进行，或是在教主家族和门人弟子之间进行。有关实例从略。

的代表性。^① 由于缺乏对道门真精神的理解，时而发生的争夺道门教权、争夺管控拱北的现象，这已不是当年创立道门时的情景，很难说它体现了道门的真精神，更不能以此作为道门昌盛的标志。涉及这方面的事例，在已经公开出版的伊斯兰教著作中不难读到相关的内容。

最后，道门衰落的表现形式之四是，道门在教义教理方面没有做出像样的发展。随着人口的繁衍，道门的信奉者、追随者不断增加，道堂、拱北等也不断建造、增添，这仅仅是量的方面的发展，而今就其质的方面来说，道门除了沿袭、延续道门创立时期的教义主张和礼仪功修外，在随后的一二百年的时间内，社会生活不断前进、变化，道门仍然墨守成规，并没有作出思想上、理论上的创新或贡献。更有甚者，道门内部封建制发展所造就的“高门世家”，意味着教主及其家族已不同于一般的教民，有的更与他们的先辈虔敬、热诚的宗教生活形成鲜明的对照。加之，整个社会生活日益现代化和世俗化的情况下，不能不对道门产生影响。道门内部世俗化倾向的发展，使当初形成时期所具有的那种神圣性日趋淡薄；也与它兴起时期的艰辛、守贫……的情况有所变化。

就是说，这在事实上已预示着道门的衰落，或者说，这正是道门步入衰落时期的原因所在。

有一种看法认为，20世纪50年代的“民主改革”，以及随之而来的冲击致使道门衰落。这种寻求外因的看法是值得讨论的。可以说，即使没有外来的冲击，只要前述诸种因素继续存在，甚至不断发展的话，道门的衰落也是无法避免的。因为道门内部的争夺、道门的分化及其分支的不断出现、道门世俗化倾向的发展、道门的世俗性日益替代早年的神圣性……这一切导致道门衰落的因素，都发生在50年代“民主改革”外部冲击之前。道门自身无法抑制的诸种因素的日益发展，只不过在外来冲击的影响下，加速了这一衰落进程而已。

四 道门的道统与教主的教权

苏非教团的穆尔西德（Murshid，或精神导师）的教权，源自道统。教权与道统的关系，本质上是“教”与“道”的关系。苏非主义认为，道统是无

^① 有关这方面的情况，可见2006年的调查报告。马玉秀：《临夏地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐发展的关系研究——以虎非耶为例访谈资料之一》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第381页。

形的，它以“道”为本。这是说，道统虽然可以文字或口语形式表述，但它看不见、摸不着，是无形的。此“道”，即伊斯兰教所说的“真主之道”，是道统的本原。根据伊斯兰教的说法，其“教”，乃穆罕默德奉真主之命设立的“至圣之教”（或“清真之教”）。苏非主义所说的“真主之道”，则是“至圣之教”的真正本质。可见，根据苏非主义观点，有“道”才有“教”；无“道”则无“教”。有了“真主之道”，才有“清真之教”。“道”内在于“清真之教”，它是“清真之教”更为本质的、无形的内核。“教”不过是“道”的显现和外化。教道关系反映的是表里关系、外形与内核的关系。

刘智在《天方典礼》中说：

道非教不明，教非法不立。夫道也者，天理当然之则也。教也者，示人循是则而行之者也。法也者，析理欲，辨是非，规天下于无妄者也。（《天方典礼》卷一，“原教篇”）

刘智在《五功释义》“重印序”中说：

教为道之体，道为教之灵也。道非教其精微不著，教非道其义理安彰。故穆民修道守教不可不慎也。（《五功释义》，“重印序”）

刘智所说的“道”即“真主之道”；这个“道”由道统所体现，它寓于“教”之中。他所说的“教”即“清真之教”；这个“教”则由教主（或老人家）的教权所实施。所以说，“教”与“道”相比，则是外在的、有形的，“教”是“道之体”，即“道”的载体，它所产生的信仰、礼仪等行为，则为“教”。有了“教”，才有法。他所说的“法”即伊斯兰教有关信仰、礼仪等行为，它是分辨“理欲”、“是非”的典制、礼法。法不过是使“教”的诸种作为（信仰、礼仪、日常生活和行为等），得以按法行事的规范，使之方便、有序；也是内在的、无形的“道”的显然、外化。他所说的“道非教不明，教非法不立”，就是这个意思。迄今，在道门中，由于它的信奉者、追随者仍履行自身的宗教功课，并生活在一定的教坊之中，所以他们往往仍把自身所隶属的道门，继续称之为“教门”。

根据上述主张，在道、教、法的关系上，道是最根本的。它是“教之灵”，亦即“道”是“教”存在的根据、基础和灵魂。

喇永贵在表述刘智说法的同时，进而阐明“道”通过“脉脉相传，衍为

道统”。他说：

圣人传教，原为宣示真道，道为教之精髓，教为道之肤表……先哲解悟至道，脉脉相传，衍为道统……^①

教权源自道统。可以说，道统是“道”的精神性体现，教权是“教”的现实的应用；道统是内在的、无形的、精神性的；教权是外在的，人们可闻可见，能够显现出对信奉者、追随者的掌控力和支配力。道统与教权的关系，完全反映了“道”与“教”的关系。像“道”与“教”、“真主之道”与“清真之教”的关系一样，是一个事物的表里、内外、隐显两面。表明了隐为“道”，显为“教”。道统的无形，完全是因为“道”的无形存在而为存在的根据（当然，它虽然可以文字形式或口头形式表示出来，但它所表现的仅仅是形式。它的精神或奥秘，则被认为无法以文字或口头表述出来，人们只能意会、悟道而无法言传）。任何道统，作为精神性的谱系，完全内在于各个道门之中，决定此道门有别于彼道门。道统虽然看不见，摸不着，但它又确实确实存在着，由教主（或老人家）以教权的形式执掌着、延续着，从而被教民信奉着、追随着。至于道门所设立的种种规章制度，则是以“法”的形式规范其信奉者、追随者言行的准则。

伊斯兰教史上，关于《古兰经》的经文，历来有“明意”（“穆合凯姆”）和“隐意”（“穆太沙比哈”）之说。基于此类主张，则有“表义学派”（“札希里学派”）和“内学派”（“巴颓尼叶学派”）之分。前者主张应按《古兰经》的字面意义解释经文（如涉及教法问题，反对任何意见、注释、引申或类比）。后者主张《古兰经》除了有其表义并由伊斯兰教法体现外，在表义的掩蔽之下，同样的一段经文，还有其内在、隐秘的含义。如果说前者为显学的话，后者则为隐秘之学。就是说，对于那些具有隐秘含义的经文，唯有受过秘传的人，才能揭开表义的帷幕，洞察经文内在的奥秘；在传授有关伊斯兰教的宗教知识，以及有关学理方面，它往往通过隐喻的形式阐释经文。苏非派和十叶派就持此类主张，所以它们被视为伊斯兰教的“内学派”。

苏非主义在早期发展中，某些著名苏非的身边，已经形成了不同行业性的，或是地方性的小社团（兄弟会、行会、互助会等），当时人们把参与这些社团活动的人都视为苏非派成员。他们往往是师徒关系或是伙伴关系。这时，

^① 喇永贵：《清真原道》，见《清真根源》，民间传本，第29页。

作为师傅或是伙伴，无所谓道统，也无所谓教权和教权传承问题。约到12世纪以后，它在进一步发展过程中，形成互不隶属的、各自有着规章制度的教团。由于教团领袖已经不同于以前的那种师徒、伙伴关系，他们往往身兼精神导师，居于更为显要的地位。各苏非教团的创始人（或奠基人）尽管不同，但他们都有各自的神秘主义主张及其特殊的功修道路和修持方式。先后建立的苏非教团的创始人（或奠基人），不仅会向下即门人弟子传授自身的奥秘，还会向上追溯这种奥秘的根源，从而经由不同的前辈导师，直至追溯到首任哈里发阿布伯克尔，或是追溯到穆罕默德的堂弟、女婿和第四任哈里发阿里。这很自然地能上溯到穆罕默德，最终与真主联系起来。由此不同的教团都陆续形成各自的道统。

什么是“道统”？“道统”（silsilah）即精神系谱，指的是神秘教义及其相应的修持礼仪的传授系统。因而道统纯粹是精神性的。就道门而言，可以说，道统同样是道门的命根子，是它得以存在的精神支柱和根据。当苏非教团一代代地向门人弟子口耳秘传亲授，以此延续他们的道统。道门也是如此传递它的教权。

研究道门问题，很自然地首先要涉及道门教主的道统问题。

就目前国内的格底林耶、虎非耶、哲合林耶和库布林耶等不同道门而言，都是苏非主义在中国伊斯兰教中的变异和发展。尽管可以把它们的道统，最终归于穆罕默德并与真主联系起来，但在它们追溯各自缘起的道统时，又有所区别。

伊斯兰教在早年发展过程中，宗教社团内部因继任者问题发生意见分歧，随后导致分裂。但是，在苏非教团活动过程中，在华传道的苏非传教士，为使听众信服宣教布道内容的纯正，很自然地要以个人隶属的境外苏非教团（即以其道堂或精神导师）为中介，必定使他们的道统与阿布伯克尔或是与阿里挂钩，从而通过穆罕默德，以与真主联系起来。这是他们得以传教授道、传授功修皆为正统、合法并有其效验的依据。只有这样，不管哪个道统（只要能追溯到阿布伯克尔或阿里）都可上溯到穆罕默德，从而显现其奥秘的正统性和合法性、权威性和神圣性。

那些赴外地（新疆、青海或境外）求道、学道的宗教从业人员，修道结业，身负传道使命，返回原地，成为早年的办道者或始传人后，也会向门人弟子宣讲个人隶属的道堂、道统，为的是与阿布伯克尔或阿里挂钩。这是说，道门的创立人、始传人可以不同，只要他们接受的教诲源自苏非教团或苏非主义学理，作为它的信众，他们获得的神秘教义和修持礼仪，就被认为是真

帝秘传。因此，各个道门极其重视自身的道统。它通常由各自教主以特定的谱系予以体现，并由接受其道统的门人弟子所承载。随着时间的推移，道统的承袭则因道堂的延续而不断增加，这是他们具有传承教教的思想基础。

应该指出，道统追溯到阿布伯克尔或是追溯到阿里，就它的含义来说，是有所区别的。前者通常属于逊尼派伊斯兰教的不同苏非教团；而后者往往归于十叶派伊斯兰教的不同苏非教团。这就决定了上述道门，或是归为逊尼派的苏非教团，或是归于十叶派的苏非教团。今天，在中国伊斯兰教中做此区分尽管已经毫无意义，但从历史上或学术上来说，了解其缘起仍然是有其特定意义的。根据有关资料的说法，比斯塔米教团、纳格西班牙迪教团和比克塔西教团，可以把它们的缘起追溯到阿布伯克尔，其他的教团则源自阿里。^①苏非主义的信奉者、追随者，分别隶属于逊尼派和十叶派，那些逊尼派的苏非成员，在思想情感上对阿里及其后裔的热爱，并不逊色于十叶派。问题是，苏非个人的思想情感是一回事，作为苏非教团在道统上的归属是又一回事。

人们在祁道和的《清真根源集》中可以看到，作者提出，“噶得勒耶”（即格底里耶，或卡迪里教团）经由“化者尔不董那希”源自阿里的道统。这无疑是在说，“噶得勒耶”或格底里耶在道统上可以追溯到阿里道堂，再由阿里上溯到穆罕默德，进而到真主。该书说：

老师祖来河州，自言从西域麦的那（即麦地那——引者）来，号为化者尔不董那希，从配贤艾力（即阿里——引者）道堂中出来，传噶得勒耶（即格底里耶——引者）教门……^②

我噶得勒耶道祖艾里（即阿里——引者），承受贵圣穆罕默德绵密相传，妙蕴两脉。一曰：终古一息；一曰：一息终古。^③

在《清真根源集》中，人们可以清楚地看出，祁道和极力宣扬阿里在伊斯兰教中的重要地位。他在描述穆罕默德显示奇迹时，甚至用穆罕默德的口吻说：“噶：艾里（即阿里——引者），你是巧奇中显巧奇的人，我就是你，你就是我。”^④这类说法极其明确地反映的是十叶派的观点。同样的，人们在有关十叶派的著作中，可以读到类似的说法：“我是阿里，阿里是我”，在另一处则

① Thomas Patrick Hughes, *Dictionary of Islam*, Cosmo Publications, New Delhi, India, 1977, p. 117.

② 祁道和：《清真根源集》，《清真根源》，第14页。

③ 还初氏：《清真根源重印简序》，《清真根源》，第42页。

④ 祁道和：《清真根源集》，《清真根源》，第8~10页。

说：“阿里是我，我是阿里”。^①摩门在书中进而强调，与此类似的“圣训”是逊尼派和十叶派所共同认可的。^②

在他们看来，这些门人弟子而言，除了默记道门传授的奥秘和精神导师的教海外，还应默记自身所属的道统。他们应终身牢记各辈道祖的道号，有的道门甚至提出，在遇到危难时，暗暗呼唤某个道号，可以祈求他来搭救。^③就道门的信奉者、追随者而言，应深信道统在今生和来世的效验。因此，可以说，根本不存在没有道统的道门；同样的，道统是不同道门之间相互区别的最为重要的标志。道门之间其他的区别均以所隶属的道统为转移。道统受到道门内部从上到下，从教主到他的门人弟子的尊奉、背记，也受到一般教民的信奉，甚至会认为这是引导他们直达真主的凭证。

人们在有关的资料中，可以清楚地看到不同道门在道统上，既以境外的苏非导师为精神领袖（即精神渊源），又确立了本道门的前辈或更前辈的道祖，形成自身相对独立的道统（或精神谱系），从而使自身与苏非教团挂起钩来；个别的道门虽然自立道统，似乎与境外的苏非教团或道堂无关，与阿布伯克尔或阿里也不发生任何联系，但它总要通过某个中介而到达真主那里。它有自身的说辞，借以表明道统确立的缘由。关于道统问题，外人对此了解不多，并不像它举办的“尔麦里”（或“尔埋里”，指祭祀活动和善行等活动）那样，引起人们的普遍关注。

道门教主之所以具有教权，之所以得以实施教权，它的依据首先是他被赋予传教权；而传教权不是别的，它本身就是在体现、继承、延续它的道统。

什么是教权？一般地说，教权被认为是一项神圣的宗教权力。具体来说，教权则是有血有肉、由具体的人的现实权力所体现的，因而可以说它与纯粹精神性的道统不同，教权是物质性的。能够行使教权的，只能是宗教内部的从业人员（教长、阿訇等）。不是它的从业人员，就无权行使相关的教权。这项权力完全不同于国家的世俗权力（行政、司法、立法等权）。就伊斯兰教而言，即便是在那些奉伊斯兰教为国教的国家里，或是承认伊斯兰教为国家宗教的那些国家里，教权也不是包括它的国家元首在内的任何官吏或信仰者都能享有的权力。

① Moojan Momen, *An Introduction to Shi'I Islam-The history and Doctrines of Twelver Shi'ism*, Yale University Press, new Haven and London, 1985, p. 14 和 p. 17, 该条“圣训”后的注释, 见该书第 325 页, 注释 11。该“圣训”引自《提尔米基圣训集》和《伊本·马哲圣训集》。

② Moojan Momen, *An Introduction to Shi'I Islam-The history and Doctrines of Twelver Shi'ism*, p. 14.

③ 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，宁夏人民出版社，1981，第 52 页。

教权涉及的范围极其宽泛。教权包括两方面的权力，宗教性的和世俗性的。它不仅涉及它的信仰者的宗教生活，而且还涉及教徒的世俗生活。就宗教性的权力而言，它包括道统的延续权、教权的传承权、道门思想和功修的传授权等等，借此延续道统、传授奥秘、教权传承、指导有关宗教活动等权力。就社会性的权力而言，它包括道门在社会领域的诸种事务和问题的管理权、处置权，借此道门得以管理、经营以及涉及道门与外部有关事务。这两方面的权力集中于教主一身，他人不得分享。

教权与道统有着不可分割的密切关系。它是道门的灵魂和教主教权的合法性根据。表面上，道门最为核心的是它的教权的延续和传承；或者说，教权的传承制度是各个道门最为核心的宗教制度。实际上，教权得以传递的根据，则在于教权所依附的道统。任何一个道门如果教权无法延续，或是并无后人得以传承，该道门即将衰落，或是已经衰落。这是一方面。另一方面，如果人们认为某一道统的真实性值得怀疑，其信奉者、追随者也就相应地离开该道门而去。因此，不同道门总是力图表明其道统的正统与合法，权威和神圣。

伊斯兰教史上，苏非教团的兴衰不乏其例。其中，道统转移或中断，无疑由新的道统取代原有的道统，从而在理论上可以说，已有的道统丧失其传教权。至少它的后人只能维持现状，延续既有的教义主张和修持功课，不得向下传递教权。这是某个教团衰落的主要原因，或是意味着该教团的精神传系的消失或转移。上述纳哈西班牙迪教团之前道统的转移即说明这一问题。

由于道门是在中国封建社会的条件下形成的。它的宗教制度，不可避免地受到中国封建宗法制度的影响，从而为道门打下深深的封建烙印，有着明显的封建特征。如上述，道门是苏非教团在中国的再现和变异。因而它的教权，可以说是苏非教团的教权在中国伊斯兰教中的再现，即它的基本表现形式完全雷同于苏非教团；说它是在中国的变异，这是因为它增添了中国封建宗法制度的特色。

由于教权具有上述诸多权力，在实际生活中，有时教权可以被分解。即在通常的情况下，道门宗教性的和世俗性的权力应是合一的，它集权于教主；在特殊的情况下，或者说，在道统和教权已经分离的情况下，道统可以中断，但教权仍然在该道门中起着重要的，甚至是决定性的作用。

当前，有的道门的道统或道脉已经中断，不再下传。在没有教主的情况下，则由该道门的主持人（或当家人）予以掌管和治理。道统失传，并不影响该道门的教民，继续沿袭其传统，追随体现该道统特有的象征物——历代

教主的拱北，仍以它的道堂为宗教活动中心，从而仍有其凝聚力，该道门得以继续存在、延续其日常宗教活动。为此，它的道堂、拱北需要有人掌管和治理。这涉及主持道门和道堂的正常运作、组织教民按期参拜拱北、经营道门的产业等。对其他道门的道统或教权，同样具有排他性。即使从事这一掌管和治理活动的不是教主本人，而是掌管和治理道门、道堂、拱北事务的主持人（或当家人），他们同样具有一定的教权。只是他们的教权主要表现为世俗性的一面。这时的教权，已无纯粹宗教意义上的与承继道统、传承教权、传道授业（传授神秘奥义、特定的礼仪制度）等权力，但他们仍然有权维持并实施对道门的行政管理。由于行政管理所涉及的权限，几乎无所不包，甚至包括道门日常的宗教活动。这就是他们有权掌管和治理以“拱北”（即前辈教主或道祖的墓庐）为中心的、该道门包括道堂在内的一切宗教活动。它的依据仍然源出于它的先辈的道统及其在世间的殿堂——道堂以及前辈的拱北。这充分表明传统是一种不可忽视的社会习惯势力，沿袭传统具有其相当的威力。

由于道门的这些主持人（或当家人）具有一般教民所没有的教权，他们仍然不同于一般的教民，在道门中则享有特殊的身份和地位。

在实际生活中，道统的延续往往丧失其原有的神圣性和严肃性。就是说，继承道统和教权传承，原本需要一定的凭证。可是，有的道门的上层人士，为了争夺教权，可以完全不顾有无凭证，就掌管其道门而无所谓是否承继道统。从而延续此种权力完全被人为化了。

在道统问题上，存在着两类截然不同谱系的道门。

其一，格底林耶、哲合林耶和库布林耶各有自身统一的道统。它们之间的区别，完全是根据缘起的教团（或道堂，或传教士）的不同所决定的。就是说，这些道门在境外分别有着各自的道统。只是它的传教士在西北地区传道或办道过程中，由于随后发展和建立道门后，才发生分化，形成了自身不同的分支；这些分支仍然（或是基本上）承认它们在分化之前有着共同的道统，系同一道祖的道统的延续。

例如，格底林耶源自麦地那“尔里道堂”的“化者尔不董那希”。“化者尔不董那希”于康熙十三年（1674年）来到河州“传噶得勒耶（即格底林耶——引者）教门”。^① 隶属格底林耶的“大拱北”，他的始传人祁静一是“化者尔不董那希”的弟子。为使各辈门人弟子不致混淆，祁静一确定由“一

^① 祁道和：《清真根源集》，见《清真根源》，民间传本，第14页。

清峰云月（一清风云月），道传永世芳”的“十辈”，延续它的道统。其后，祁道和，作为“大拱北”的第六辈传人，在前“十辈”的基础上，增加了后“十辈”，即“敬诚先哲远（敬承先哲远），克念悟真常”。^①到20世纪末，它已传至“芳”字辈，即第十辈。除了“大拱北”外，属于格底林耶的还有“香源堂”、“阿门”、“齐门”、“韭菜坪”等道门。^②

又如，库布林耶的道统，源自波斯人“穆乎引吉尼”（“穆乎隐吉尼”，“第十四世圣裔”）。他来华后，定居于河州的大湾头（今临夏东乡县），取张姓（名玉煌，字普吉），传播苏非主义。其后，在大湾头“张门”遂得以建立。到21世纪初，库布林耶的道统已传至十二代。^③由于历代教主的家室不同，不同家室又形成不同的支系，以及有着众多的后裔。尽管库布林耶的教权只能在张姓后裔中传承，但它仍无法避免在不同支系后裔之间产生歧义，由此导致该道门内部发生不断分化。据社会调查，目前它同时有权传教的老人家，究竟有多少，有不同的说法。有的认为，“基本认可和经常来往的库布林耶合法的传教者有10个。”^④

据传，作为哲赫林耶道统的始传人，马明心也被认为与境外的苏非道堂有关。^⑤它的道统如下：

- 马明心——哲合林耶道统的始传人、第一辈教主
 平凉“穆阿訇”（一般称其为“穆海退布”）——第二辈教主
 灵州马达天——第三辈教主
 马以德（马达天之子）——第四辈教主
 马化龙（马以德之子）——第五辈教主
 汴梁太爷（马化龙之孙）——第六辈教主^⑥

由于马化龙于1871年遇难后，“他的两个八九岁的孙子被充军未杀。一个在充军途中，被马元章劫去。一个被发至河南开封予官吏为奴，二十四岁夭亡，

① 喇永贵：《静一祁大师祖遗世宝训》，见《清真根源》，民间传本，第2页。

② 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第351~353页。

③ 敏文杰：《甘肃省康乐县库布林耶（张门）调查报告》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐发展的关系研究》（调查报告），第253页。

④ 敏俊卿：《宗教与和谐社会建设——以东乡县库布林耶为例》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐发展的关系研究》（调查报告），第206页。

⑤ 有关马明心在境外的活动，有不同的说法。见勉维霖《宁夏伊斯兰教派概要》，第59~60页。

⑥ 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，第61~66页。

教徒追尊为‘汴梁太爷’，但他并未掌教”^①，可以设想其道统已中断。可是，相传汴梁太爷去世前曾将教权传给马元章，从而马元章得以就任第七辈教主。

马元章是哲赫林耶道统始传人马明心的曾孙。他“找到了马化龙的头骨，葬于张家川北山的宣化岗，修建了拱北”^②。形成以北山为传教中心的“北山派”（或官川系）。马元章安排其弟马元超任北山的“热依斯”（或热衣斯，即代理人）主持当地教务后，他本人又在宁夏西吉的沙沟建立第二个传教中心。

劫后余生的马化龙之孙马进西，被马元章安置在张家川的南川。他成年以后，便以马化龙后裔的身份，坚持在教务方面有合法继承权，亦为第七辈教主。哲赫林耶遂发生分化，分别形成以马元章为首的“北山派”和以马进西为首的“南川派”（或灵州系）。

1920年，马元章在地震中去世，由四子马震武在沙沟接任教主，由此引发新的教权争夺。关于道统问题，随之出现“里七外八”和“里七外七”的不同主张。这里所说的“里外”，“里”指的是它的道堂，即该道堂的精神谱系只传“七”辈；“外”指的是该道堂之外，即中国西北的道统传系。马元章之子马震武主张“里七外八”。所谓“里七外八”，这里的“里”与上说相同，即该道堂道统传了七辈，此后在中国传了“八”辈；因此，马震武得以继任第八辈教主，掌握沙沟实权。掌握北山实权的马元超则主张“里七外七”。即该道堂道统在境外、西北地区一样，都传了“七”辈。因此，马元章为该系的封印教主，否认马震武承继该“道门”的教权。因而该支系主张此后只有当家人而无教主。

随后，“北山”系的一支发生分化，形成以北山为中心和以沙沟为中心的两大支系；马元章的其他子侄在不同地区也有相当的追随者，相对独立于北山支系和沙沟支系。

继而“南川派”在马进西去世后也发生了分化。马进西的六子马腾霓在南川继任教主，而他的十子马腾霭在宁夏吴忠的板桥也继任了教主。^③这样，“南川派”也发生了分裂。最终哲赫林耶分化为四支，形成四个传教中心。

其二，属于虎非耶系统各个道门没有统一的道统。尽管各不同道门最终都把它们道统追溯到最早的几十辈道祖而至于阿布伯克尔，最终与穆罕默德相联系，但就西北地区的各个道门而言，它们则各自独立，并无统一的道

① 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，第65～66页。

② 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，第66页。

③ 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，第70页。

统。之所以把它们归于虎非耶，仅仅是从这些道门在“齐克尔”时，采取低声（或默诵）诵读经文和赞词这一形式上的雷同，而予以划分的。^①就是说，这些道门的道统之间，毫无任何联系。

在虎非耶系统中，道统的延续和教权的传承，情况各个不同。例如，宁夏同心县人洪海儒，作为洪门的始传人，把洪门的道统与前述的布哈拉人阿印科联系起来。据传，阿印科受纳格西班牙迪教团总道堂导师的派遣，来华传教。阿印科在华一共传授了5个弟子。根据勉维霖的说法，洪门创始人洪海儒通过5位前辈导师，可将道统追溯到阿印科。^②即：

- 凉州庄太爷（碱沟井太爷的弟子）——被奉为洪门的第六辈导师
- 碱沟井太爷（大通太爷的弟子）——被奉为洪门的第五辈导师
- 大通太爷（西宁康成太爷的弟子）——被奉为洪门的第四辈导师
- 西宁康成太爷（安西大湾太爷的弟子）——被奉为洪门的第三辈导师
- 安西大湾太爷（阿印科的弟子）——被奉为洪门的第二辈导师
- 阿印科——被奉为洪门的第一辈导师

凉州庄太爷在青海传了三个弟子，在宁夏传了五个弟子。洪海儒为他的第五位弟子。

凉州庄太爷“死于兰州，葬于兰州徐家湾子。洪海儒从凉州庄太爷的妻子手中获得了凉州庄的传教大印，便当了‘老人家’，成了穆勒师德（即“穆尔西德”——引者），并逐渐把其他几个海里凡（即“哈里发”，或弟子——引者）的行教区，都并入自己的势力范围，成为同心、海原一带虎夫耶（即虎非耶——引者）的唯一宗教领袖，自此便被称为洪门门宦。”^③就是说，他成为洪门的始传人。

从理论上说，道统（即其精神传系）不得中断。如果发生道统中断的现象，这表明该道统将不再传递。在实际生活中，也会出现中断（隔代相传）的现象。例如，于清嘉庆十九年（1814年）兴起的“北庄”，根据他的始传

① 显然，此类划分道门纯粹为方便说明问题，系不得已而为之。如果严格地区分道门，应有统一的标准。或是以道统为准（会有更多的系统，而不是前述的四类），或是以学理、功修、赞念（它只有高声和低声诵念“齐克尔”两类）等为准，如此等等。

② 关于阿印科在华传教活动有不同说法。见勉维霖《宁夏伊斯兰教派概要》，第45~46页。

③ 有关洪海儒的道统，见勉维霖《宁夏伊斯兰教派概要》，第49~50页。

人马葆真的规定，能够承继道统者，除了应是他的后裔外，还必须是“严格遵行伊斯兰教义、教法及苏非功课，品行高尚的贤人，他还必须完成去麦加朝觐的功课，最后去叶尔羌道堂取得传教的凭证方能成为该门宦的道统继承人”^①。到2006年，在他的六代后裔中，由于种种原因，只传了四个后裔，即只有四人归于道统。其余未归于道统的后裔，也就没有由传教权所体现的教权。

已如上述，目前人们接触到的资料中，有出自境内兴起的道门。18世纪40年代，甘肃河州地区的红泥滩村（今属临夏回族自治州东乡县）人马伏海在西安化觉巷清真寺求学。在西安期间，自称与伊斯兰教传说中的圣人“黑兹勒”奇遇，遂返乡宣教传道，吸引了大批追随者，成为以后流传的“胡门”始传人。“胡门”主要是在马伏海的后裔中择贤传递，在同一时期受传者可能并非一人。这使得“胡门”的道统比较庞大。尽管它的道统都源自同一家族，但教权已分散在不同的后裔之手。这表明“胡门”内部同样存在竞争的情况。

根据社会调查，它主要分为两大支，即红泥滩一支和广河一支。据称，“胡门”内部的教争主要不是在道统方面，而是在不同的“老人家”的宗教操守和对宗教知识的掌握上，这类分歧或争夺，在某种意义上，要求继承人掌握更多的宗教知识，有更高的宗教操守，从而更有利于“胡门”的发展。^②

总之，道统的体现，可以是文字形式表述，也可以是口头表述。然而，在现实生活中，真正体现道统的是教主的教权。它是教主独享的、绝对的、无限的权力，是任何教民不敢奢望、也不得染指的。如上述，教主的教权完全根源于他所承袭的道统的正统性和合法性、神圣性和权威性。教主教权的神圣性在于，他的道统被渲染为能在信徒和真主之间架起一座桥梁。这座桥梁被视为实有而又是无形的，它确保那些忠实追随教主的信众，能够顺利地进天堂、见真主。在一般教民看来，

我们相信跟着老人家能进天堂，老人家有这个能力。

教民们信老人家，为了今世里给个平安，后世里给个天国。

我们看待门宦不能仅仅看成愚昧。教民们为了在后世见真主，进天

① 马桂芬：《北庄门宦与和谐社会调研》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐发展的关系研究》（调查报告），第87页。

② 有关“胡门”的道统，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），附录：《中国伊斯兰教胡门门宦创传人马伏海后裔世系表》。

园，就要在现世追随老人家，让他们做中介最终目标是为了真主。^①

教主教权的神圣性还在于，他在真主面前可以为教民“说情”。《古兰经》说：“在那日，除至仁主所特许而喜爱其言论者外，一切说情，都没有功效。”（见经文 20：109）。“圣训”有同样的说法：“……在末日，当得到我的求情。”^② 根据经文和“圣训”，能为教民“说情”的是受到真主“特许而喜爱其言论”的人，或是穆罕默德本人；在十叶派中，它的信奉者认为各任伊玛目也有为教民“说情”之权。那些在现世生活中，犯有微小过错的人，他们可以为之“说情”进而得以享有天园的福乐。道门的信奉者、追随者通常认为，教主的道统可以追溯到先知穆罕默德。这就为教民有穆罕默德代为“说情”得到了保证。有的甚至认为他们信奉的老人家本身就能为教民在真主面前说情：

追随老人家也是为了追求后世的幸福。因为老人家在现世是宗教领袖，在未来世界被认为起了引路作用。上天园，老人家到真主面前求情，跟在老人家后面可以进天园。^③

所以说，没有道统也就无所谓教主的教权。教主教权的可闻可见，显现为有形的巨大权力，也是道门活跃、实在，具有活力的象征。因此，即使它的分支不得增添新的辈分以延续道统，但它却可以原有道统的名义，掌控和管理该分支的那些不涉及宗教性的教权，即可以执掌道门涉及社会世俗事务的行政管理权。有了行政管理权，在事实上也就有了执掌道门其他的可以想见的权力。问题很简单，纯粹宗教方面的上述教权，都是精神领域的，在社会生活现代化、世俗化的今天，更为实际的显然是社会领域、物质领域里的权力。

教主获得的秘传，是他的教权权威的绝对性的根源。在苏非教团中，由于它的道统的神圣性，决定了它的领袖或精神导师的权威的绝对性。道门像

① 马玉秀：《临夏地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐发展的关系研究——以虎非耶为例访谈资料之一》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第 381、382 页。

② 宝文安、买买提·赛来译《布哈里圣训实录精华》（坎斯坦勒拉尼注释），中国社会科学出版社，1981，第 126 页。

③ 马玉秀：《临夏地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐发展的关系研究——以虎非耶为例》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第 79、382 页。

苏非教团一样，它的道统的神圣性，使得教主的权威同样是绝对的，是教民不得违背的。还应看到，教主的权威，还来自某些苏非著作对道长的器重。这类著作往往引用“圣训”以为道长权威的根据。正如《归真要道》所说：

圣云：筛核（即“谢赫”，意为“长老”、“老人家”；在“道门”中指“教主”——引者注）在门人中，即如圣人。^①

当教民把道长与圣人同等看待，而教主又被等同于道长时，一般教民对其权威的认定就无任何疑义了。据此，可以说，教主的教权是道门内部的一种特权，是教民无法抗拒而不得不顺从的，这种特权又是他的教民乐意接受并心甘情愿地顺从的。

为什么会这样呢？原因很简单，因为在教民看来，教主实施的教权，是道门的道统的活生生的体现，又有谁愿意违抗自身所信奉的道统和尊敬的教主呢？甚至触犯自身的信仰呢？这就是为什么教主的教权得以认真的、无条件的被执行的原因所在，也是教民生活中时时、处处、事事都要向教主讨“口唤”的原因所在。这在无形中提醒人们，应该尊重教民对道统的信仰，重视道门宗教制度中的教权问题。任何触犯道门的道统，影响教主教权的，都会受到教民的反对。

教主的教权，还根源于功修以及教主向门人弟子传授功修的神秘性。功修的神秘性，在于某人在出任教主之前，必定要通过“坐静”等修持手段达到“出人头地”的地步。教主从事功修是保证道门正常活动的基本条件。在现实生活中，道门并不主张、要求它的一般信奉者、追随者也应从事类似的功修。一般认为，教主的功修，确保前往真主的正道。因此，只要他们信奉教主、追随教主，教主就能引导他们走上正道，也就完全可以替代教民个人的功修，而让教民专司于实业（从农、务工、经商或从事其他职业）。至于一般教民是否实践类似的功修，完全尊重教民个人的信仰和自愿，道门对此并不予以规定或强求。现有的资料表明，教主在功修时，他人是不得不回避的。

教主的教权，进而根源于教主得道的神异性。教主在得道前，作为宗教从业人员，必定通过一定的功修，在他得道后而得以被指定（或选定）为教主。道门的始传人或创立人，往往被教民相信，他曾经“显示”过“奇迹”。

^① 伍遵契：《归真要道》卷三，第九篇。

一般来说，他往往以所“显示”的“奇迹”来表明自身不同于凡人。关于这方面的实例，在不同的苏非著作、传说中都可以看到、听到；同样的，在不同道门中，也流传着他们的教主“显示”过形形色色的“奇迹”。上述有关汉文著述的相关章节中，已多少有所涉及。

当教主在门人弟子眼中被视为圣贤以后，他的门人弟子以至于他的信奉者、追随者就会对他们的教主显示过的“奇迹”深信不疑。他们会承认自身无法显示、重复其“奇迹”，甚至会津津乐道其神异性的“奇迹”、无时无刻地渲染其“奇迹”。例如，“穆夫提的创始人马守贞就有敲木鱼而闻经声的神话。临洮门宦的首辈教主马玉焕有预知未来之说”^①。当这类“奇迹”被一定人群接受、认可后，有时，也就会有新的信奉者、追随者奔赴到他的门下，从而道门获得不断地发展。对此，人们只要留心，随时随地可闻这类“奇迹”。

五 教权传承

苏非教团形成后，作为教团的精神导师（或穆尔西德、谢赫、道长）很自然地要向门人弟子传授相关的思想主张、功修道路、修持方式等，同时还应掌控和管理教团的日常活动，使得教团活动得以正常运作。这些谢赫或道长通过这类神秘传授，很自然地也就有了教权，也就成为该教团的领袖。由于他们生命的短暂，决定了神秘教义及其功修礼仪必须延续的同时，教权必须传承。只有这样，该教团的道统才得以自然地获得延续。所谓“教权传承”，本质上，它是道统的延续和教权有形的转移。

苏非教团在其道统承继方面，主要是依据教团领袖（或精神导师）生前的嘱托，由被指定的后裔和门人弟子依据凭证（印章或其他物品）继承教权、延续道统。那些有学识、功修、操守、品性而又未能获得该教团教权凭证的门人弟子（或后裔），他们可以继续在教团内隐修；有的门人弟子也可能获得传道凭证，该教团则允许他们另建分支教团以延续道统。随着苏非教团不断向边远地区发展、延伸，信徒人数增加，进而分支教团不断建立，这就更有必要选择道统承继人以传承教权。那些新建的分支教团，会像母教团一样，建造起自身的道堂，进而建造圣地、圣墓，但它仍按时朝拜母教团的圣地、圣墓和道堂。

^① 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第269页。

苏非教团的教权承继，最初完全是以继承者在学识、功修、操守、品性以及教团领袖（或精神导师）的态度决定。入选为继承人的范围极其有限。通常是那些能够接近或与精神导师密切接触的人，主要是他的直系（或旁系）后裔和所中意的门人弟子。在他的直系（或旁系）后裔或门人弟子获得教权凭证后，方能继承教权并延续道统。

最初，选择道统承继人并无定制。有的教团的教主，把教权（即道统）传授给有学识的后裔（及其家族），随着时间的推移，它成为定制或传统，就在无形中产生了教权的世袭制；形成以传承直系后裔（传子或旁系子侄）为正统、合法。与此同时，还传权给品学兼优的门人弟子（传贤），久而久之，它也成为定制或传统，这就出现以传权门人弟子（传贤）为正统、合法。就是说，同一精神导师可以既将教权传给后裔，同时又将教权传给门人弟子。在随后的发展中，原来可以根据实际情况决定教权传承、承继道统的，现在变得难以更改的定制或传统了。前者在无形中成为世袭制的起源，后者开传贤制之始。从此以后，这成为传承的模式而被世代沿袭下去。最终发展为两种继承道统的做法。无论世袭制还是传贤制，都无外乎是在神圣光环和神权外衣笼罩下的、以种种封建特权为中心的教权传承。

就道门而言，根据教权传承方面已经发生的更迭情况来看，无外乎是上述的世袭制或传贤制两种形式；或是这两者的交替、演变和发展。

教主将道统和教权传给后裔（或门人弟子），很容易被教民认作是教主的教权已经转移，从而被接受。^① 他的后裔除了继承道统、在宗教名义下的各种特权外，还包括承袭道堂以及在该道门名义下的种种产业。

就道门的产业而论，是它的信众一代代奉献、经营，由少到多，积累、发展起来的资产在随后的发展中，道门形成以拱北为主体的建筑群。它包括道堂、藏经室、经室、静修室、居室、照壁、水房、客房、伙房等房舍，有的还建有清真寺；在不同建筑之间有照壁或隔墙，有的还包括园林亭阁。这些都是道门的产业，从理论上说，这类产业为教民集体所有。它们都是在该道门名义下的教民的集体财产。只是由于信仰的关系，它归由道堂一教主掌管。这就决定了在教主发生更替的同时，道门的产业也就会像教权一样，按传承规定而转移到新就任的教主名下，归新任教主掌管。

在那些教主教权采取传贤制的情况下，道门的这类产业，即便是传递给

① 根据有关道门问题的社会调查表明，它的信奉者、追随者往往把教权、教门、道统等视为同一。如果某个教主一旦宣布某人将继承教权，在教民中就会认为“教门”就在他身上，老一代的教主也就因此丧失他的权威而不再受到大多数教民的尊重和敬仰。

原教主中意的门人弟子，这类产业则传递给他姓成员（即传给同门弟子）的新教主掌管。

无论是采取教主教权的世袭制还是教权的传贤制，道门的这类产业，不管这类产业归谁掌管，作为教民的家庭财产，一般教民对它究竟有多大的发言权、支配权，可能是属于道门一道堂的机密，他人无权过问。

由于教权传承对象不同，道统如果由非教主家族成员继承，尽管封建等级制仍得以延续，但它难以形成以教主为中心的“高门世家”。这就保证在宗教意义上和社会意义上的种种包括等级在内的特权，得以在高门世家的世袭制中延续下去。

道门通常会为新教主承继教权举行一定的仪式。例如，“穆夫提”在传承仪式方面的主要做法如下：

教主继承实行长子世袭制，教主继承教权时，须先坐静7到40天，然后宰牲念经；所属清真寺阿訇由教主直接委派；重视向教主讨“都哇”（祈祷、祈求）、取“口唤”（许可、命令）。^①

首先新任教主主要静修、悔悟七日，名曰受戒。在受戒期间，每天只吃七个枣。开戒后，即念经赞圣。赞圣毕，教主向教徒宣讲教规。讲后，男女教徒跪在教主面前，送上“乜贴”讨平安“都哇”，然后入席就餐。^②

教权传承仪式结束后，新教主正式就任，履行其教主职责，处理日常事务，必要时，面向教民大众宣教布道，或宣讲《古兰经》的经文。

库布林耶在教权传承方面，对继任教主有一定要求。这些要求是：

1. 库布林耶教权传承实行世袭制，必须是张氏后代，即穆乎引迪尼（张玉皇）的后代；必须是父传子授（应为“受”——引者），外姓不得介入；现任教主年迈时，选择一定的时间与地点，由数人甚至数百人作证，宣布接传者，新任接替人在道堂大干“尔麦里”之际，向教众降“义那拜”（近主之道），开始行使传教事务。2. 传教（继任教主条件）要有凭据，有印和宝贝；3. 上下代之间必须要有“口唤”，方能继任教

① 敏文杰：《甘肃省康乐县库布林耶（张门）调查报告》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐发展的关系研究》（调查报告），第243页。

② 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第269页。

主，否则无效；4. 教主在一生中必须坐静40天，否则功课不全美；5. 大多数情况下只给一个儿子口唤，也有例外，比如有几个儿子，若给一个儿子口唤，则一人为教主，若给两人“口唤”，则两人为教主，但不能在同一个地方，必须异地主持教务，如张明道有兄弟7人，但张明道、张明义两人都得到“口唤”，分别在康乐和东乡主持教务；6. 上一辈（父亲）当着教下的面给下一辈给“口唤”，然后择日穿衣（绿衣）挂幛，张明义（第11代）之子张开吉（第12代）的穿衣（绿衣）挂幛是迄今为止规模最大的一次，参加人数达8万人，也是唯一一例在父亲健在的情况下穿衣（绿衣）挂幛的教主和最年青的教主（时年25岁）。^①

有时，在教主传位给直系后裔时，它的内部也会发生争夺教权的情况。由于前辈（或更前辈）教主的家族繁衍和直系后裔众多，特别是家族经过数代后裔的发展，已形成由不同支系（头房、二房、三房……及其后裔）组成的庞大家族。其中既有前辈（或更前辈）教主的直系后裔，以及不同辈分的旁系后裔。直系后裔通常指教主的长子、长孙；然而，在前辈（或更前辈）教主的长子、长孙外，还有同一辈分的其他诸子的后裔。同是直系后裔的，经过数代的发展，不可避免的也会变成了旁系。这就使得教权传承具有复杂性。在特殊情况下，当长子无法继承教主权位时，往往在直系后裔诸子中选择有学识者继承权位，也可能由其他后代（或在旁系后裔）的子孙后裔中寻求合适人选继承教主权位。^②一般地说，继任教主应具有深厚的学识（或家学造詣）、勤奋功修、清廉操守和超群品性，即在学识、功修、操守、品性等方面皆优，而能成为教民的表率；可是，在有的情况下，道统的继承已无须凭借个人的学业、功修、操守、品性，仅凭其出身门第或血统就能获得教权，而在其他方面，可能并不尽如人意。

由于俗世物质利益的影响，有的道门教主的诸子之间、同一家族的不同支系之间，会发生争夺教权的现象。这就使传承制度不可避免地发生些微变化，导致道门内部分化，形成不同的教权中心，进而在同一道门道统的名目下出现不同分支。这就很容易使原来集中于教主一人之手的教权，这时分散

① 敏文杰：《甘肃省康乐县库布林耶（张门）调查报告》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐发展的关系研究》（调查报告），第257页。

② 这种在家族内部传承教权的形式，很类似早年经学世家通过家学的传承，而得以在寺院中从业，继任为经师、阿訇。只是他们就任的是教主的职位。

于两个或两个以上的教主之手。从理论上说，该家族依然握有教权，实际上，教权已分散于该家族不同支系的大小家族之中。因同一家族不同支系的争夺而发生的教权分化，在中国伊斯兰教发展史中，是不乏典型实例的。

教主为掌握不同地区教民的需要，有时选派他的后裔或门人弟子作为代理人（通常有“热依斯”、“纳义布”、“高瓦尼”等不同称谓）到有关的教区去实施管理（或派阿訇到有关的清真寺去任职），以体现他的教权。作为教主的代理人，他们有可能获得教主许诺的“传教”使命（或“传教权”），但这一“传教”使命，名义上只限于代理人本人，在他们去世后，并不能传位给后代。可是，在某些情况下，教主（或前辈教主）身边有影响的门人弟子，作为代理人，他们由于在当地教民中的影响和声望，追随者日众，这就为形成新的教权中心奠定了基础。随着时间的推移，原有道门的教权也会发生部分转移。这些代理人（有的成为某个地区教务的主持人或当家人）在不能延续道统、不得传承教权、没有传教权的情况下，他们所具有的教权，仅仅限于道门事务的行政管理权。有时，那些代理人有可能在教主去世后，与教主的直系后裔（或家族）争夺教权；在有着多名代理人的情况下，则会出现不同代理人（即教主的门人弟子）之间争夺教权。其中，有的新宗教中心继续沿用原道门之名，有的则形成它的新分支。这类教权的传递，同样会沿袭上述的形式进行。这样，教权已不仅仅由前任教主通过“口唤”的任命者继任，而且归于那些受到部分教民拥戴的代理人的手中了。当该道门的教权部分的转移到代理人（或门人弟子及其家族）之手；教权传承的对象也相应地有所增加而发生变化。不管那些继续沿用原道门之名还是它的分支，由于它们并不否认母体道门的道统（这是他们得以实施教权的合法、正统的保证），也不否认前任教主（这是他们得以实施教权的现实依据），而是在继续承认母体道门道统的前提下，获得教权并传承其教权，这就使道统虽获得延续而不转移，但教权则分离了。这使得教主教权的传承情况更趋复杂化。

之所以会发生这类情况，对教民来说，完全是由于教主过于遥远，他们在平日难以参拜或晤面，而教主的代理人则是他们可闻可见的。他们很自然地会对教主的代理人产生特殊的情感。在这些代理人去世后，他的后辈和当地的那些忠诚的教民，就有可能按照习俗为之建造墓庐，举行葬礼。随着时间的推移，那些最初简朴的墓庐，逐渐经过翻建、修葺，最终有可能演变为华丽的拱北，受到某些教民的参拜，进而形成新的宗教中心。教主代理人的后裔，理论上无权继续实施代理之责；但在某种情况下，其后裔在教民中仍有一定的影响，甚至会参与或继续先辈对所属地区及其寺院的管理事务。

这些代理人的后裔，从宗教生活方面考虑，他们会按时到先人墓地去祭祀，有时也会有其他教民偶尔参加有关的祭祀活动。最初，一般教民会舍近求远，去外地参加教主的祭祀活动。可是，天长日久，在当地参加祭祀活动一旦成为代代相袭的习俗，加之道门分支的形成，他们就可能不再舍近求远，而会舍远求近，主要是参加本地拱北的祭祀活动；偶尔赴远地参加教主的祭祀活动。

教权传承在世袭制的发展中，又发生过不同形式的演变。即教主长子承继教权、教主从诸子中选择有学识者（可能不是长子）承继教权、教主无直系后裔而从家族后裔中选择有学识者承继教权。

如上述，有的道门继续沿袭苏非教团的做法，将道统传给门下合适的门人弟子，坚持教权的“传贤制”。如格底林耶和早期的哲合林耶。

就实施传贤制的格底林耶来说，它的教主本身是出家人，并无直系后裔可以接任教权。这就决定了出任新教主并继承教权的，除了他本人应是出家人外，通常在学识、功修、操守、品性等方面，在该道门的同辈门人弟子中，应是出色而非逊色者。^①至于出家问题，金天柱在《清真释疑》中，在肯定中国伊斯兰教中确实存在这一现象时，提出出家应具有“必待父母之天年”、“男婚女嫁，可以代我成立”、“债务清还，外无罣碍”、“人负我债，又必拣券还人”、“毫无沾滞”等条件。他说：

其出家也，乃了尽万缘，独契真宰。亦非如白日飞升之术，立谈寂灭之流也。吾教圣人，防微杜渐，恐人仿效，相率而为高远避世之行。重所立教事，方好出家，非此决不可行……总之，吾教经书，全以人伦为重，不求隐僻为先。吾教内人，一有出家之念，先渐减少饮食，年余之后，至于一月一食，始能出家。预了己身之事，然后离人世，入山林，朝看麋鹿，夜听猿鹤……谁能见诸吾教出家大概如此。（《清真释疑》）

金天柱所说的出家，可能仅仅指那些乐意远离社会的人，而不是道门中的那些幼年或青年时期就入住寺院学经、以后又不婚配的人；这些出家人中佼佼者，有可能成为传贤制的对象而掌管该道门的教权。

^① 这很类似于经堂教育的传统做法，即由那些受过一定宗教教育、掌握了一定宗教知识并被所在地区的教界和公众认可者，以“穿衣挂帐”形式而出任阿訇并获得教权。不同的是，在道门中，那些一旦获得教权的门人弟子，他们的权力远远超过一般的阿訇或经师。

在一个道门之中，教主是道门的体现、是道统和权力的象征；谁是教主，谁就代表该道门的最高主宰及其所体现的教权。同一道门绝不允许出现两个或两个以上教主并存的现象。然而，随着社会生活的现代化和世俗化的发展，要物色这样的超群出众的出家人，存在着一定的难度。当前，在实行传贤制中，有的已降低对出家人的要求（如出家人不必像祁静一那样，前赴深山老林潜修），但这不是说，候任教主可以不是出家人。或者说，它的教权传承对象，仍然规定是出家人。只是把出家视为个人修身之事，而不过多细究。

在对临夏“大拱北”的访谈中，出家人马敬成关于出家问题作了如下说明。他说：

现在是自愿出家，不管家里人或亲戚怎么说，只要你自己愿意就可以出家了。如果我们不想出家呢，可以回去，但不让到大拱北里来住或管理一些宗教事务。出家和不出家是不一样的。还俗以后就不能再出家了。现在整个大拱北系统可能有90多个出家人，我们这个大拱北呢，现在在有30多个人吧。我也算一个。我已经出家10年了，今年31岁。在这里主要就是学习，还有一个就是每三年我就到陕西、四川一次，1998年我轮换到四川的阆中。现在因为社会的转型和它的因素，我们拱北也不主张静修。静修是自己个人的事情，但是出家人必须按教义教规做好自己的事情就行了。每天做好五次礼拜就行了，其它的打坐啊，其它的功修我们不主张。当然也不阻拦，它是一种副功，道乘修持是自己的事情。从乾隆年代，祁道和当家，他所主张的静修就是后面的人不主张静修了。想静修的话就静修，不静修也可以。现在我们大拱北里的阿訇、满拉很少有人到山里面去静修。

我的家族都是大拱北的信徒。大拱北出家是一种出世的思想。但是现在我们没有完全出世的思想，婚姻方面当然是不允许了，其他方面不像以前那样严格，可以自由了。我出家呢，是受了以前大拱北主持人的事迹的影响，他们为了教门，把自己的身体和心灵送给了大拱北，我也想这样……按大拱北的清规戒律来说，没有特殊的情况，出家人一般不能出拱北，不能上街头。不能在饭馆里面吃饭。现在这些都可以了。喝酒、赌博是决不允许的，这与以前是一样的。大拱北对出家人有专门的规定。

出家人一般是在15岁左右出家，也有童子出家的。一般来说20岁

以后就没有人出家了。^①

就实施传贤制的格底林耶来说，出任教主的基本条件必定是出家人。在传承教权方面具有它的特色。例如，在对兰州“灵明堂”的张志毅乡老访谈中，他谈到“灵明堂”的教权传承问题。他说，

出家人的权力移交也有一个过程。我们二辈传到三辈的时候，是二辈带着三辈到各家各户干“尔麦里”，是以这种方式把三辈推到人前的。但是真正放了以后呢，时间不长，二辈归真了。这可以说是一种提前的过渡形式，但这个有好处也有坏处，好处是人人都知道，这个人就是接班人，宣布以后呢，顺理成章，都能接受。个别不接受的，也有反对的，但是呢作用不大。但是这里也有一个问题，这种情况其它教派也有出现的，就是接班人提前宣布了，但是呢老人家迟迟不归真，这个时间一长，两人之间就有了矛盾了，这是最难处理的。门宦都是这么认为，就是你已经放给他了，就是教门就在他身上，老一辈就没人理了，或者只有很少一部分人尊重你。这就不好处理了。我们前两辈都是快到归真的时候，提前宣布了……^②

“灵明堂”的教权，从二辈传到三辈，提前宣布的时间不长，二辈归真，三辈接任，算是顺理成章，自然过渡。据2006年的社会调查资料，张乡老表示，不管局外人当前怎么看传承问题，在教主没有下“口唤”的情况下，人们可以猜测，但这只能是猜测；只有在教主下了“口唤”后，才是真正的传承。

应该说，在西北地区最早创立的道门，其始传人之所以能够获得教权，完全是“传贤制”的结果。同样的，当早年的宗教从业者，赴境外道堂、赴新疆道堂求道、学道，或是接受在华的苏非传教士的传授后，一旦为之取道号、被选中而授予教权，并以实物作为凭证，他们无疑继承了这类道堂或传教士的道统、负有传教使命，这也是“传贤制”的结果。这时，并不存在所谓的世袭制。就马宗生、马守贞、祁静一、马来迟等人来说，他们是通过

① 李维建：《伊斯兰教格底林耶与建设和谐社会——以兰州灵明堂和临夏大拱北为例专题报告访谈资料之四》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第357~359页。

② 李维建：《伊斯兰教格底林耶与建设和谐社会——以兰州灵明堂和临夏大拱北为例专题报告访谈资料之一》，见《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第346页。

“传贤制”的途径而后获得教权的。^①只是在西北地区随后的发展中，在中国封建宗法制度的影响下，在具备相应的条件后，才自然而然地演变为教权传承的“世袭制”。哲合林耶在早期从门人弟子中通过选贤确定继任者。经过数代传递教权后，出现了继任教主后裔的世袭制。实际上，这是第一和第二种教权传承方式的结合。

教权在传承方面的演变，与道门发生分化、进而形成新的分支有关。新分支与原有道门一样，是个宗教实体、独立的教会。它有自身朝拜的拱北、供奉的道堂、活动的地域（行教区）、追随的教民。就与原道门的关系来说，仅仅是精神上的和道统上的。在道统上，它不得不继续承认母体道门的道统，保持道统上的依附关系，进而承认母体道门的精神导师或道祖为道祖；这是新分支得以存在和发展的合法性根据，甚至是它宣扬其正统性的根据。在精神功修方面，如果新分支没有什么发展、创新的话，它就仍然沿袭其母体道门的修持功课的程式，不会做出多大的改变。由于它仍然认同原有的道统，甚至在一定节日或重大活动时，还会参加母体道门的祭祀活动。它之所以这样做，承认它的道统仍然归于母体道门，完全是因为该道统已被视为正统、合法，该道统的权威性和神圣性，决定了新分支具有相应的神圣和权威。这是信徒接受和肯定新分支的基础；否则的话，它就会被信徒所抛弃。

就新分支的教权而言，因为它并非源自先辈教主的传承，完全是由新分支的创始人自身获取、而被他的追随者予以认可和接受的。因此，它的教权可以传承，但不得延续道统、宣教传道、传授奥秘，其后人亦无继承道统之权。严格说来，所传承的教权仅仅是世俗性的。所不同的是，任何一个新分支的教主，都拥有与其他道门一样的、完全独立自主的权力，即便是它所从出的母体道门，也无权干预它的教务活动，更不必说其他道门了。同样的，在宗教领域以外的有关世俗领域的事务，也不受母体道门的干预，完全体现它在教权方面的独立自主。它与母体道门的关系，纯粹是精神上的，是根据自身需要而确立的。

应该说，西北地区最初建立的道门，除了自建的外（如“胡门”），在早年，完全是传贤的结果。没有苏非传教士在华的宣教布道活动、没有宗教从业人员到新疆、青海的道堂或是境外道堂去求道、学道，进而取得传道凭证，

^① 例如，马来迟获得导师赐予的8样传教凭证〔即宝剑、印、《冥沙勒》、《卯路提》、80本“克塔布”（意为书）、椰枣树皮制作的拜毯、毛长衫和“克尔白”幕帐〕后，回到国内传教。以后建立门宦，表明他是通过传贤制而为始传人的。见马通《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第225页。

在当地传道、办道，建立道堂，中国也就不可能陆续形成众多的道门。这些早年的传道者、办道者，没有一个是“世袭”的。至于“世袭制”的形成，则是道门发展到一定时期才发生的社会现象。可以认为这是宗教世俗化的一个重要表现形式，而这往往又与重视宗教的和世俗的权力，特别是重视世俗权力的必然结果。

六 功修、祭祀和管理制度

“遵法派”苏非主张，它的成员应同一般穆斯林一样，履行“五功”（即念、礼、斋、课、朝）。对他们来说，这只是“教乘”的日常功课；至多在履行这类宗教功课时，赋予它们更神秘的含义。在此基础上，他们还要从事有关的功修（即“道乘”修持）。不同的苏非教团，各有其不同、独特的修炼道路、修持方式。这在实际上是强调“教乘”与“道乘”并重，并非只重视精神功修而忽视日常的宗教功课。它甚至认为，那种脱离日常的宗教功课而专注于“道乘”的修持者，犹如“缘木求鱼”，因为“明扬的大道似人的外表，暗藏的机密如人的内脏，伤表皮则损失，伤内脏则亡”^①。可是，就“非遵法派”苏非来说，他们则强调后者而忽视前者，这是两者之间的最大区别。

从现有的资料看来，道门在功修道路和修持方式方面，受到的是“遵法派”苏非的影响，这在汉文著述中，已有所论及。在各个教坊或寺院中，都有一些阿訇和相当数量的穆斯林从事副功拜。这些人的宗教功课，在苏非看来，并不是功修，只是受苏非主义影响后，自愿附加的宗教功课，以示内心信仰之虔诚。这可能是与伊斯兰教权威安萨里把苏非主义引入正统信仰，使之融合有关。

功修的基本方法之一是“坐静”。这是道门的一项重要的宗教功课。关于“坐静”问题，在汉文著述中已经有所表述（见前）。根据勉维霖、马通等学者于20世纪50年代社会调查的资料，同样可以看到苏非主义关于“坐静”问题对道门的影响。这是说，一个功修者的“坐静”，目的在于静修参悟，这是不同于斋月内或以后若干天（如数日、十日等）一般穆斯林，特别是宗教从业人员的“坐静”。有时功修者在“坐静”时，还应赞念（“齐克尔”）有

^① 马世英：《中国伊斯兰教库布林耶谱系（大湾头门宦）》，天津古籍出版社，1991，第59~60页。

关的经文或颂扬真主和穆罕默德的赞词。这些经文或赞词除源自《古兰经》的某些经文外，还应念颂真主的美名；中世纪流传下来的歌颂穆罕默德的长诗——《卯路提》、《穆罕麦斯》等，也是“赞念”的重要内容。

赞念需要经过导师的专门传授，才有可能达到精神功修的目的。勉维霖说：

他念诵“迪克尔”（即“齐克尔”——引者）的工夫要精深，并且要进行一种“连三九”的“坐静”，就是要在门窗紧闭的黑屋中，连续静默念“迪克尔”二十七天。据说每天只能进食半张饼（约四五两），三个枣，一杯水。所以，把它称为“铁门坎”。只有通过这个“铁门坎”后，穆勒师德（或“穆尔西德”，即“导师”——引者）才给他传授“依扎子”（即“凭证”——引者），并封他为“海里凡”（或“哈里发”，即“代理人”——引者），并给他一枚传教印章，或是把自己的衣物、宗教用具给他一两件，作为凭证。穆勒师德在世时，他可以传几个海里凡（一般传五个），要他们分头在各地传教授道。当穆勒师德死后，这些海里凡就可以升任为各该地区的穆勒师德，他们再传海里凡；再次一级的称为穆勒得（或“穆里德”，原意为“渴望者”，被喻为“寻道者”——引者），意为徒弟、积极追随者，即穆勒师德和海里凡的忠实信徒，他们接受穆勒师德和海里凡的传点，念诵“迪克尔”练功修行。^①

就库布林耶来说，它同“花寺”、“哲合林耶”等道门一样，除赞念《卯路提》^②外，它的功修还具有大致相同的特点。马通说：

静修时间一般为四十天或七十天，最长一百二十天。静修期间，住在山洞中，除送饭的一人，不再接见任何人，每天早晨三点开始默念“则可若”（即“齐克尔”——引者）、礼拜等，直到晚上十二点才入睡。每天吃一次，只吃七个枣，几杯开水。他们的历代教长中，除一、二辈和九辈、十一辈干功静修外，其余都没有干静修功课。^③

① 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，第48页。

② 敏俊卿：《宗教与和谐社会建设——以东乡县库布林耶为例》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第216页。

③ 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第455页。

静修是功修者应该履行的宗教功课，但也可能由于特殊原因而有例外，可不进行此项功课。“坐静”有严格的要求。2006年有关库布林耶的社会调查报告，极其形象地描述了这一过程。所谓“坐静”，它

原指入洞静修，在土洞或岩石洞内，按道规静坐，一期最少四十昼夜，也有七十昼夜，最长的一百二十昼夜，符合生人之道的历程。一般在深山老林，人迹罕到之处，其洞为天然洞，非人造作，如水帘洞、星红洞、鹤鸽洞之例。有的洞属悬崖岩缝。后来，有的教主因地制宜地挖洞坐静。如康乐新庄山洞窑、那那亥静窑、东乡大湾头静窑。如今，有些人把入拱北苦修也称坐静。坐静的要求十分严格，入静前，至少连续封斋三个月，逐日束紧腰带（叫束龙带），昼夜循规念经、赞圣、求祈、念“齐克尔”，礼拜，很少休息，以便降龙伏虎（龙即神心性，属南方丙丁火，八卦中为离。虎指精气，属北方壬癸水，八卦中为坎）。心定龙归海，情忘虎归山，达到体瘦如柴，几乎断食绝籽的地步。坐静细则，必须明师详传，循规蹈矩，一丝不苟，才能成功。^①

坐静前须先潜心闭斋三个月后方可进行；坐静期间每24小时吃一次饭，时间在昏礼后；坐静必须在黑暗中进行，不能开灯；坐静洞高度只能坐着，不能站起来，宽度只能跪，不能躺；进洞前让人给自己站殡礼，以防在里面归真；时间必须坐够40天，否则该功课无效；送饭人员不能与其见面，通过拉动铃声联系；坐静期间基本上不睡觉，内容是交替诵经（背诵）、礼拜和念“则可热”（即“齐克尔”），困了前额放在眼前竖起的一根棍子上休息片刻。^②

在社会调查的访谈中，还了解到兰州“灵明堂”有关秘传仪式的简略过程，大致如下：

格底林耶的传教人和被传教人传教时要面对面，膝盖对膝盖地对着，教你一个念法，是阿拉伯语，在念的过程中，声音的起、中、落都是有讲头的，有特别的意义，这个过程中不能有其他人在场。传教的时候不

① 敏俊卿：《宗教与和谐社会建设——以东乡县库布林耶为例》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第216页。

② 敏文杰：《甘肃省康乐县库布林耶（张门）调查报告》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第256~257页。

能有6只眼，只能面对面。按苏非的说法，人不经过两次生命都不能叫人，父母给了第一次生命，导师给了宗教的生命。比如说同为汪老人家（即汪守天——引者）的弟子，各自的功修彼此之间都不能相互沟通，各干各的。这就叫“秘中之秘”。在你自己干功修时，干到一定程度，遇到难题了，我们打个比方，这跟道家功修一样，你从下丹田练到中丹田，或者上丹田了，因为每一个人这时候自己的理解不一样，不能理解，必须要问师傅。我现在怎么样怎么样，然后跪下来给师傅念，让他来指点。到这个地方应该怎么办，再到另一个地方又该怎么办。练到一定的程度，必须要请教师傅，不然就会走火入魔。^①

严格地说，作为修道派，道门除了教主本人从事功修外，主要是他的门人弟子。道门并不要求它的所有信奉者、追随者，都从事相关的功修。如果认为修道派中人人都要从事功修，则是一种误解。在宗教热忱的环境中，在某种意义上可以说，这是解放劳动力的一种做法。当然，会有一些信仰极其虔诚而又自愿从事类似功修的中老年信众，他们在坚持日常的“教乘”功课外，也乐意从事包括“坐静”、“齐克尔”等不同形式的修炼。但这既不是道门所严格规定必须履行的，也并不等同于真正意义上的功修。事实上，在道门中，导师只向少数人传授奥秘（或《古兰经》的隐义），尤其是秘传功修的礼仪或赞念的赞词；这类传授，从不公开进行，其神秘性是被公认的（所谓“六只眼不传教”），以免泄露机密。因此，人们对传授的内容，即所念诵的经文、念诵声调的高低、念诵经文与有关丹田的部位等，却是不得而知的。在道门中，这是极其神秘的事，所以被称之为“秘中之秘”。在秘传中，只有那些获得教主（或导师）真传的门人弟子，才能正确无误地从事功修，天长日久，其中有的门人弟子，有可能被选中而接受教权，承继道统。这可能正是选择继承人的机密所在。

同样的，在社会调查中，我们只能一般地了解精神功修的情况。例如，“灵明堂”教主汪守天说：

“五功”是每个信仰伊斯兰教的人都必须做的，这是毫无疑问的。另外我们主要还要念马灵明留下的三本经（即《酸俩提里海勒提》、《随法

^① 李维建：《伊斯兰教格底林耶与建设和谐社会——以兰州灵明堂和临夏大拱北为例专题报告访谈资料之二》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第342页。



图 4-1 兰州五星坪灵明堂 吴雁摄

来丙矣》、《奴尼苏若》——引者)，每天早上、中午、晚上都要念。每天都要念记主的话，每天都要比前一天念得多，少了是不行的。今天念 800 遍，明天就要念 1000 遍或者 1200 遍，少了 800 遍不行。现在的生活变了，事情太多，有时候没时间做功修。作为出家人来说，不能说自己是出家人就真的是出家人了。出家人要知道出家人的意义，出家人的实践在哪方面。有些方面在这里我是不方便说，今天我只说一句话，你们听下了，就是出家人所应做的事情应该拿得下来。出家人的作用是什么要明白，最后就落在精、气、神这方面。^①

根据汪守天教主的说法，有关精神功修的具体过程，“有些方面在这里我是不方便说”，但是，功修“最后就落在精、气、神这方面”。功修应达到的“精、气、神”究竟指的是什么，我们同样不得要领。同时，我们也不便妄加揣测，随意论断。但有一点可以肯定，即“精、气、神”三者可能并不限于“灵明堂”功修追求的终极目标，它也是其他道门功修者所热衷追求的。

^① 李维建：《伊斯兰教格底林耶与建设和谐社会——以兰州灵明堂和临夏大拱北为例专题报告访谈资料之一》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第 337 页。

目前，某些西方学者所撰写的著作中，涉及这方面的内容不多。这可能是因为这些学者最初是以“虔诚之心”皈依了某个精神导师，获得了导师的信任，受到有关的传授。他们之所以受到欢迎，原因在于他们是外国人，而又真诚求道、学道。经过数年的功修，一旦他们掌握了有关的知识、功修道路和方法等有关内容后，返回自己的国家，有的重又恢复原有信仰，而后把有关的“机密”公布出来。究竟他们获得了多少有价值的资料，其可靠性究竟如何，他人无法知晓；他们是否真正修道、悟道，只有道中人和他们本人知其底细。至于道中人对这类所谓被揭示出来的“机密”，是予以肯定或否定，作为外人只能就事论事，根据资料说话，同样不必要予以揣测，随意论断。

“齐克尔”在苏非成员的精神功修中，具有重要的作用。它是道乘修持的主要形式之一，被认为能否进入所企求的精神境界的一个重要手段，也是苏非履行宗教功课的基本方法。

在传授“齐克尔”方面，一般来说，是比较严格的。在苏非教团中，“齐克尔”的赞词很多。例如，苏哈拉瓦迪教团的赞词，借自《古兰经》关于七种奇妙灵魂的经文，与之相应的有七色光，即由最下层的蓝光、逐步上升为黄光、红光、白光、绿光、黑光、直至最上层的无色光；与色光相应的，是赞念真主之名的赞词。苏哈拉瓦迪教团“齐克尔”的赞念内容、次数及其相应的色光，大致如下：

赞 词	色 光	苏哈拉瓦迪教团“齐克尔”次数
万物非主，唯有真主！	蓝 光	100000 遍
安拉！	黄 光	100000 遍
他！	红 光	90000 遍
永生者！	白 光	70000 遍
供养者！	绿 光	90000 遍
至仁者！	黑 光	75000 遍
慈悯者！	无色光	100000 遍

Fazlur Rahman, *Islam*, Anchor books, Doubleday & Commany, Inc., Garden City, New York, 1968, p. 194.

同样的，在卡迪里教团也有与七色光相对应的赞念真主之名的赞词。即

赞词	色光	卡迪里教团“齐克尔”次数
万物非主，唯有真主！	蓝光	100000 遍
安拉！	黄光	78586 遍
他！	红光	44630 遍
永生者！	白光	20092 遍
独一者！	绿光	93420 遍
万能者！	黑光	74644 遍
至爱者！	无色光	30202 遍

Shahab-ud-din Suhrawardi, *The 'Awarif-u'l-Ma'arif* (trans. Lieut. -Col. H. Wilberforce Clarke), Sh. Muhammad Ashraf, Kashmiri Bazar Lahore (Pakistan), 1979, p. 284.

由上可见，不同苏非教团赞念赞词的次数并不统一。就赞念“万物非主，唯有真主！”10万遍来说，即使是在一两秒钟的时间内念完该赞词一遍的话，要在一整天的24小时内完成10万遍的“齐克尔”，几乎是不可能的。^①可以说，这种有关赞念次数的规定，可以认为是象征性的，它实际上是要求在一天的时间内，断饮断食尽可能地多念赞词。

道门同样重视“齐克尔”。只是不同道门在赞念不同赞词的次数方面，可能已有所权变。例如，马来迟每天除了严格遵循按时礼拜外，还要做84拜“副功”，念诵48000次赞词；每月的三日、九日或二十一日要坐静参悟。^②余浩洲在他的《真功发微》中已经介绍了赞念的方法。他说：

常训弟子习诵清真言，引弟子入净室。圣人上跪面南，弟子下跪面北，正对抵膝，两手抚膝上。端首正身，念喇一喇哈（意即“万物非主”——引者），以全身之力念之，将气从丹田之下提起，呼出，既竭，然后念印郎喇呼（意即“唯有真主”——引者），以全身之力念之，将气由口唇纳入心中。圣人如是念，弟子如是习。因念喇一喇哈时，存想心间，将万物从胸中推出，念印郎喇呼时，存想心间，独存一主于心，凡人如是念清真言，即进天堂矣。（《真功发微》卷下，念主）

① 一天只有24小时，每小时60分钟，每分钟60秒，合计起来，每小时只有3600秒；一天只有86400秒。除去睡觉、饮食所花费的时间外，要赞念“万物非主，唯有真主！”10万次，其赞诵的速度非常人可行的，甚至“几乎是不可能的”。

② 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第247、248页。

余浩洲关于赞念的方法，虽然涉及念诵与呼吸吐纳的关系，但他没有提到究竟应该念诵多少遍清真言或赞词。同时，他也没有谈到赞念一定的赞词时，究竟应该在身体的哪些部位着力，究竟以什么样的动作，相应地配合赞念的赞词。值得提及的是，有关赞念与身体不同部位的关系，在《天方道程启径浅说》中有着比较具体的介绍。^①多少涉及了这方面的问题。从目前从事的社会调查来说，还难以如此深入地了解到是否有道门严格遵循其相关内容，就道门来说，虽然它关于念诵“齐克尔”有不同的形式，也有不同的赞词，但在不同的道门那里，这方面的区别，可能也很大。

勉维霖介绍了虎非耶的“齐克尔”有两种形式，他说：

一种叫“依斯目·咱提”，意为本然的大名，就是念“安拉乎”一词，也称为“记主词”。

再一种叫做“乃非·伊思巴提”，意为否定与肯定，就是念清真言的前两句，第一句“俩以俩汗”万物非主为否定词，第二句“印兰拉乎”唯有真主为肯定词。

这几种念诵词，都很简单，但因他的传授不同，念诵的方式也很多。虎夫耶（即“虎非耶”——引者）念诵的“迪克尔”（即“齐克尔”——引者），称为闭气“迪克尔”。就是要停止呼吸，连连不断地念诵“记主词”或“否定词、肯定词”。同时，念诵“记主词”要把“安拉乎”这个词，分为三个音节，并在身上选定三个穴位，随着三个音节，要在这三个穴位上运气施力，仿佛练气功。在念“否定”和“肯定”词时，还要用一定的动作表示，头往右摇，表示否定，头往左摇，表示肯定。^②

就学道的门人弟子来说，他们在功修中并不是天生就能赞念有关的赞词的，需要经过导师的严格、明确指点后，才得以从事有关的功修。同时，“齐克尔”并不适应每个道门的信奉者、追随者。它的传授对象，在教主（或老人家）看来，只有那些信仰虔诚而又值得信赖的人才予以传授。

勉维霖关于洪门“授道仪式”（在洪门中，被称为“升道仪式”）的记载。表明在传授修持方面，同样有其神秘性。“升道仪式”分为“四段授

① 见上述第172~175页“汉文著述中的神秘功修”的相关内容。

② 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，第47页；参见上述《天方道程启径浅说》关于赞念问题。

道”，即分为四个程序进行。这“四段授道”的程序是：

第一步告诫。教徒跪于“老人家”（即“导师”——引者）面前，“老人家”将缠在自己头上的“代斯它儿”（即“头巾”——引者）的一端挽在教徒的脖子上，表示把他紧紧连系在虎夫耶（即“虎非耶”——引者）教门之中。……接着向教徒宣布以下十条规戒……^①

第二步，念“讨白”（即“忏悔”——引者）。“老人家”以手握着“代斯它儿”，开始给教徒念“讨白”。这就是凭着他的“功行”和“品位”，向真主为教徒说情，免去他以往的一切“罪行”，从今以后，成为他的忠实信徒。

第三步，点“迪克尔”（即“齐克尔”——引者）。这时“老人家”就向教徒传授前面所说的两种“迪克尔”词，指点他念迪克尔词时运气施力的穴位。如念“安—拉—乎”一词时，是以喉头、右乳房下一寸三分和左乳房下一寸三分之处为三个穴位，“老人家”在这三个穴位反复用力指按数次，要教徒牢记这三处是运气施力的地方。

最后，授“守头”。“老人家”把他前辈某一个穆勒师德或海里凡的道号，告诉这个教徒，要他永远记住这个道号，在自己遇到危难之际，暗暗呼唤这个道号，祈求他来搭救。授与教徒的道号，他要保证绝对保密，虽父母妻子也不能向其泄密。

至此，这种仪式就告完毕，教徒须按着指点的方式，经常念诵“迪克尔”，以便“记主”，遵守“老人家”的“口唤”。这种仪式，一般一次连续举行，有时也分作四次进行。^②

道门具有苏非教团的道统神圣性，教主权威的绝对性，信仰礼仪的排他性，精神功修的神秘性等特点，这就决定了它在组织管理方面具有封闭性的特点。作为道门教主的精神功修、它的一般成员或出家人的精神生活、教权传承仪式等问题，属于道门的机密，也是它的神秘之处，作为外人，不便于过多涉及。这是完全可以理解的。可是，道门的管理制度与精神功修不同，从宗教意义方面来说，并不属于什么机密，完全是世俗性的。可是，人们在这方面了解的情况，同样是极其有限的。

① 这十条规戒是：戒烟酒，戒赌博，戒高利盘剥，戒搬弄是非，戒卖寡妇，戒贩毒，戒忤逆父母，戒盗窃，戒色，戒欺骗孤儿。见勉维霖《宁夏伊斯兰教派概要》，第51页。

② 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，第51~52页。

一般来说，人们只能从道门外在的方面来了解道门的情况。在西北地区的社会调查中，首先接触到的是不同道门的拱北建筑。拱北亦称为“八卦亭”。兰州灵明堂的张志毅乡老曾对“八卦亭”做了如下解释。他说：

……我们好多的门宦，都有八卦亭。八卦亭实际上就是创教人的墓庐，就是说后代要经常想他，纪念他。在他诞辰的日子，在他归真的日子，搞纪念活动。为什么是个八卦呢，这个就跟汉学派里的刘介廉（即刘智——引者）的一些著作中的思想也有关系，可以说有密切的关系。因为一个宗教要想在这里扎根、发芽、结果，必须要适应这个地方的环境。不适应环境的话就发展不了，但是它不会对伊斯兰教的教义产生根本改变。“无极生太极，太极生两仪，两仪生四相，四相生八卦”，八卦的意思就是从这里来的。^①

如上述，在历史的发展中，各个不同道门都已形成以拱北一道堂为主体的大小不一的建筑群。前辈教主的墓庐均落葬在道堂所在地，并有专人看管。能够在该建筑群内安葬的，只能是该道门的各辈教主；有的拱北还为各辈教主有关的家属成员建有墓庐。因此，拱北一道堂的规模，视道门的教民多寡以及它的财力、物力而定。管理拱北的事务，包括日常和节日的活动（如按时上香、清扫庭院、替换苦单、迎接并安排香客食宿、组织祭祀……），是道门得以运转的头等大事。道门内的教务和事务，它的任何活动完全听命于教主。不仅一般教民无权过问，即便是其中的头面人物，也不得干预教主对道门的管理。

道门是以教主为核心、以道堂一拱北为活动中心，从事相关宗教活动的神圣场所。它的教民对现任教主的无比尊敬和顺从（如一切听从教主的“口唤”），对前辈教主拱北的无比敬仰和参拜，体现于定期参加该道门有关的纪念或祭祀活动（“尔麦里”）。^②“尔麦里”是道门中最为重要的一项群众性的有形的宗教节日活动。实际上，它是一种纪念亡人（主要是各辈教主、道祖

① 李维建：《伊斯兰教格底林耶与建设和谐社会——以兰州灵明堂和临夏大拱北为例专题报告访谈资料之二》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第342页。

② 关于各个道门的祭祀活动，在勉维霖的《宁夏伊斯兰教派概要》中，提供了哲合林耶“历代教主及家族主要成员生辰、忌日‘尔麦里’表”（见第96~98页）；马通的《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》中，有关道门的“传教世系表”，列出教主及其主要家族成员（见第483~493页），在他们的生辰、忌日，同样会举办祭祀活动。



图 4-2 八卦亭

或太爷) 的生辰忌日的祭祀活动, 有的则称其为“善功”。就是说, 教民除了遵循和履行伊斯兰教的一般信仰礼仪、宗教功课和宗教节日外, 参加“尔麦里”, 则成为一种特殊形式的道门独有的宗教活动。作为群众性的祭祀活动, 道门的上下成员都会积极而热诚地参与。此类纪念活动, 只纪念本道门有关的各辈教主(有的还纪念那些有德行的教主家属), 因而它完全是排他性的, 这类活动也是教门所没有的。

组织和管理成千上万的教民连续数日的“尔麦里”活动, 如何有序地进行本身需要某种制度性的保证。在祭祀活动时, 教民无条件的、或多或少的虔诚奉献(包括钱财或实物), 甚至在平日也有教民零星地到拱北进香、祈祷、奉献。教民的奉献是道门具有稳定、持续的经济收入的重要来源之一; 至于道门经营的副业(土地、山林、房产、店铺、庄园、牲畜等), 更为它提供重要的财源, 奠定雄厚的经济基础。使得它得以正常运转, 不断发展, 不断扩建、修缮拱北。这对巩固道门具有重要意义。

因此, 如何管理“道门”的教产, 如何管理教民的贡献, 如何安排节日群众性的祭祀活动, 在节日活动期间如何安排群众的食宿, 如何管理在拱北中提供无偿劳务的杂役人员, 如何协助教主管理拱北及其相关的事务, 如何经营并

管理“道门”的副业，如此等等，这一切事务和活动的有序进行，完全应听从教主及其托付的相关人员的统筹安排。人们在这方面同样了解的并不多。

例如，兰州“灵明堂”的经济管理，“可以说是一元化的”，因为

所有开支，收入都要从汪老先生（即灵明堂老人家——引者）的手上经过。不管有多大的节日，包括两个“尔德”（意思是“节日”），那收入特别多，一年里这六个比较大的节日（指灵明堂前两辈老人家的生辰忌日和开斋节、宰牲节——引者），当然还有其他的一些小节日，像阿术拉日，我们也念，这些所有节日的收入，都要如数交给老人家。^①

从社会调查的资料来看，道门建造的拱北最多、最为集中的地区，往往也是经济发展相对迟缓、发展相对落后的地区。道门赖于它的长年累月丰厚的经济来源，建造起不同于一般民居的、庞大而又华丽的拱北（及其附属的建筑群），亭院内珍贵的奇花异草，壁画和砖雕艺术，宗教象征物、标志，这一切显现其神圣性和神秘性。在这些地区，可以想象的是，随着各个道门老人家的去世，建造的拱北会越来越多。道门为了吸引教民的参拜，在适当的时机和有条件的情况下，则会不断地修缮和扩建拱北；它甚至为了吸引其他道门的教民，而不断修缮和扩建拱北。同样可以想象的是，在文化相对落后，文化生活极其贫乏的道门所在地区，道门的祭祀活动则为终年辛劳的教民，提供了宗教文化和精神生活的一项重要内容，吸引着贫瘠地区教民的观赏。在道门所在地区的经济生活和文化生活没有发生逆转的情况下，加之教民对教主绝对顺从，定期朝见教主，景仰和跪拜前辈教主的拱北，成为教民沿袭祖辈习俗和生活道路的一个重要表现形式，也是他们难以更替的传统。特别是教民年复一年的扶老携幼，举家参与祭祀活动，使得信众群体世代绵绵不绝，后继有人，这是相对固定的信众群体。至于教主的精神功修，在现世，被认为系保证并引导教民步正道、保平安；在来世，则在真主面前（显然是通过他们的“道统”）为他们说情、进天园，这是教民无限信赖教主、忠诚于道门，从而使得信众群体对道门乐意作出奉献，使得道门得以长期而又相对稳固的存在，甚至获得相应的发展。

^① 李维建：《伊斯兰教格底林耶与建设和谐社会——以兰州灵明堂和临夏大拱北为例专题报告访谈资料之二》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第343页。

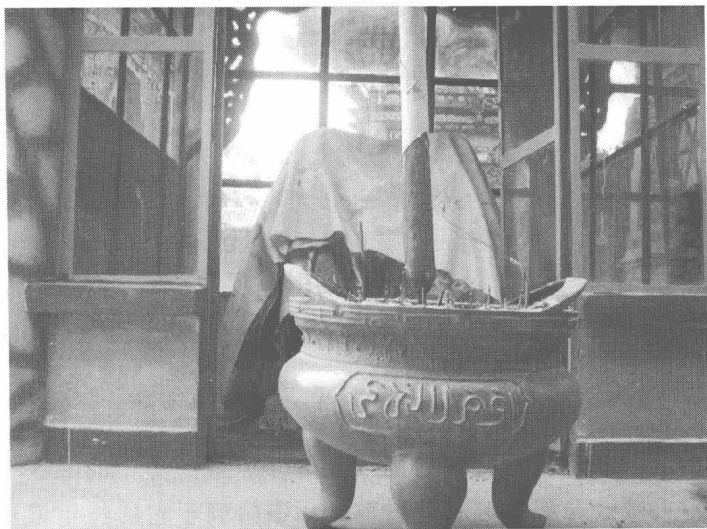


图 4-3 临夏毕家场门宦一景 马玉秀、马桂芬摄

七 参拜拱北

按照道门的习俗，在每年历代教主及其家族主要成员生辰忌日时，各个道门都必定举办盛大、隆重的群众性的祭祀活动，既缅怀历代教主对道门的功业，又以此起着凝聚本道门教民的作用。因而适时地举办祭祀活动，激励教民参拜拱北，是各个道门最为重要的宗教功课——善功。祭祀活动通常被称之为“尔麦里”（或“尔埋里”、“尔曼里”）。实际上，该词的原意为工作（旧译为“干办”），当该词用以阐释宗教事务，只要与之相关联的活动，则具有广泛的含义：如指举行各种宗教功修、善行、诵经、祭祀等。在道门中，特指在拱北举办的活动。一般信众除参加道门举办的祭祀活动外，道门信奉者、追随者也可在家举行；因某种意愿，一般教民也可单独参拜拱北。

根据伊斯兰教的规定，朝觐麦加是有条件的穆斯林应予履行的功课之一。对于那些没有条件特别是没有经济条件朝觐而又期望有所表示的话，参拜拱北在无形中成为一种可以替代到麦加的朝觐活动，显然是有其实际意义的。当教民把参拜拱北视为在完成“天命朝觐功课”，并被教民所认可，同时又与他们的虔诚信仰结合起来，它就具有了广泛的群众性基础，成为道门所属教民最为重要的宗教功课之一。例如：



图 4-4 临夏大拱北信众敬香

穆夫提门宦不提倡去麦加朝觐，他们声称朝拱北和朝天房具有同样意义。因此，广大贫穷教徒认为他们一生中难能实现的“天命朝觐功课”，通过朝拜“老人家”的拱北可以实现，这是一个最大的精神安慰，也是一个极好机会。所以，每逢宗教活动节日和老人家的纪念日時，教徒就拿上“乜贴”去朝拜拱北。其实这是各个门宦都具有的显著特点。^①

哲赫忍耶（即哲合林耶——引者）认为不去麦加朝觐是可以的。如果教徒缺少朝觐费用，可以以朝拱北、道堂来代替。所以哲赫忍耶教徒去麦加朝觐者较少。^②

道门关于参拜拱北可以替代前赴麦加的朝觐功课，说明参拜拱北在道门的整个宗教观念中的重要地位。有时，拱北被视为教主（或前辈教主）显示过奇迹的地方。这也是教民重视和眷顾拱北的另一重要原因。

就朝觐而言，在有条件的前提下，可以远赴麦加朝觐以完成宗教功课；这是有形的朝觐。按照道门的主张，在参拜拱北的同时，也可以从事无形的朝觐。马世英说：

① 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第 265 页。

② 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第 450 页。

张门认为交还了周五的聚礼（主麻）、大小“尔德”（即“节日”，指两会礼——引者）的礼拜，是远离麦加的中国穆斯林的朝觐。以教主传授的奥义，拜谒拱北亦有朝觐之功。至于朝自己的“克白”（即“克尔白”，或“天房”——引者），其“克白”指心……四体朝心，犹朝克白（天房）。若一生不能身朝，而笃信宗教，敬主法圣，孝敬父母双亲，纯正清廉，办事公道，忠于国家，亦谓朝。^①

教民相信，为了顺利地进入天园，通常需要有人，在末日审判时为他们“说情”。《古兰经》中就有这类经文。据《古兰经》：

在那日，除至仁主所特许而喜爱其言论者外，一切说情，都没有功效。（第20章第109节）

他知道在他们前面和后面的；他们只替他所喜悦者说清。他们为敬畏他而恐惧。（第21章第28节）

通常认为能够为教民说情的人是穆罕默德。在道门中，教民则相信，他们追随、信奉的历代教主，在末日审判时就有为之说情的能力。因此，他们通常乐意为亡人取得“皮拉汗”而向教主奉献。勉维霖说：

“尼斯拜提”系阿拉伯语，谱系、道谱之意。哲赫林耶（即哲合林耶——引者）、虎夫耶（即虎非耶——引者）这类门宦教派，都有它自己的道统承袭的谱系，列具它的道祖和历代教主或“老人家”的圣名和道号，并署以它的传教大印。这些门宦的穆斯林都要向教主或老人家讨求一张尼斯拜提，死后，家人把它放入可凡布内随葬，以为可以沾吉，并在末日审判的日子，还可得到教主、老人家在安拉御前替他求关说情的好处。这种尼斯拜提一般放在可凡布皮拉汗之上，故哲赫林耶也把它称为皮拉汗。^②

这种“皮拉汗”早先是教主手写的，后来随着印刷条件之便利，就开始大量印制了。……认为付出的“海底耶”越多，它“回赐”的好处也就越大。^③

① 马世英：《中国伊斯兰教库布林耶谱系》，天津古籍出版社，1991，第77页。

② 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，第80页。

③ 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，第98页。

所谓“皮拉汗”，即“尼斯拜提”，或谱系、道谱。所谓“海底耶”，即送给教主的酬金。那么，“皮拉汗”（或“尼斯拜提”）同“海底耶”之间究竟有什么关系呢？事情很简单，一般教民为获得道谱，需要教主为之书写，或需要印制成页的道谱。教民向教主请求“尼斯拜提”，为此，他应向教主奉献。

在社会调查的访谈中，有个道门的教主向我们详细介绍了该道门的道统，出示印制成文的各辈教主的传系表，并以此作为珍贵的文物资料赠送给笔者。根据他的介绍，该道门的信众逝世后，在入土之前，其家人通常都会向道门“请”一张道统传系表，放在埋体的胸前，作为信奉该道门的凭证。

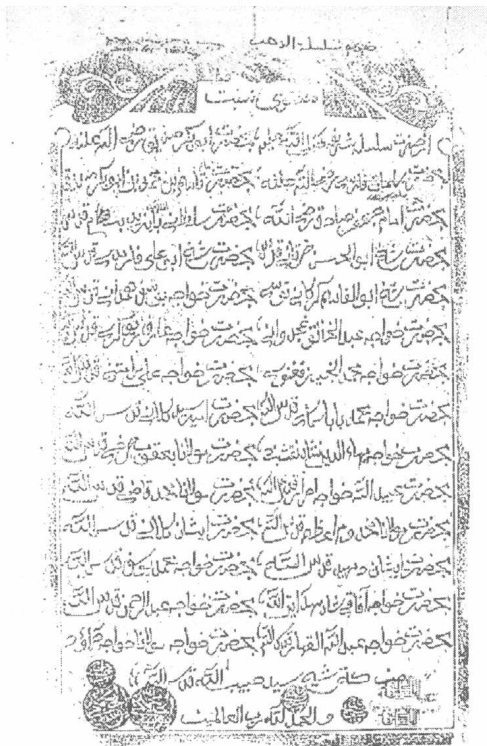


图 4-5 道门道统

由于拱北于特定的日子举办祭祀活动，也就吸引着来自不同地区的成千上万的教民届时参拜拱北，其盛况非一般宗教活动可比拟。

如前述，拱北通常在有关人员的生辰忌日举办祭祀活动。据“哲赫林耶



图 4-6 教主拱北

历代教主及家族主要成员生辰、忌日‘尔麦里’表”，它每年应为 34 人举办祭祀活动。^①“韭菜坪门宦每年也有四次重要祭日”^②。

目前，全国约有 40 多个道门（一说 54 个支系^③）。各个道门究竟有多少拱北，目前没有精确的统计。同样的，各个道门每年究竟举办多少次祭祀活动，各个道门究竟有多少教民，就个人来说，也缺乏应有的统计数字。2006 年，根据社会调查所绘制的拱北分布图显示，仅在甘宁青的部分地区，就有主要的拱北 40 余处。^④另外，那些被教民视为显示过奇迹的地方，尤受教民的关注。有时，教民还集资为这些有过奇迹地区建造拱北以示崇敬。“据传，‘凡给热’拱北是从阿拉伯来华传教的 40 位传教士的坟墓，而‘古图布’拱北则是指当地人见了神迹（即神人托梦显灵）的地方，然后发动群众集资就

① 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，第 96~98 页。

② 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，第 114 页。

③ 据《中国伊斯兰教史》，“今天人们所知的大小、原生派生的五十四支神秘主义派别，也可能包括过去存在过而后来消失已不为人知的某些伊斯兰教神秘主义派别。”上述“五十四支如果除其花寺河州支、花寺循化支、哲合林耶沙淘（‘沟’——引者）支、板桥支这些分支外，也只三十余支”。见该书第 637 页。

④ 《甘肃地区伊斯兰教门宦主要拱北分布图》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告）附录，第 457 页。

地修建的。‘古图布’拱北有360个。”^①这类为境外传教士（通常被视为贤者或真主的朋友一类的人）建造的拱北，是当地极其重要而又具有相当声望宗教活动场所。在西北地区，这类拱北究竟有多少，目前可能也是难以统计的。

根据2006年的社会调查，甘肃全省共有拱北168处。^②临夏回族自治州有拱北143处。^③拱北所在地区的多少，在一定程度上反映当地教民的集聚情况。就不同的县来说，临夏回族自治州东乡县有拱北55处，^④康乐县有拱北34处。^⑤至于那些一般的拱北的数量可能更多。就不同的道门来说，临夏州“格底林耶”有拱北82处。^⑥仅哲合林耶分支之一的“沙沟门宦”就有8处拱北；^⑦“韭菜坪门宦共拥有拱北十五处”^⑧。至于青海、宁夏、新疆以及其他地区究竟有多少拱北，目前也没有可以作为资料的统计数字。可以肯定的是，不同道门都有多寡不一的拱北，其总数却是相当可观的。

参拜拱北成为道门不成文的重要的宗教活动和生活习俗。由于拱北的数量庞大，教民参拜拱北，应为之“敬香叩拜、上苦单、念锁尔，藉以收敛布施”^⑨。所谓“上苦单”，“苦单是布制单子，一般是白色的，也有黑色、绿色的各色布单，长短不一，少则数尺，多则三四十尺。拜谒拱北者，将苦单覆盖于坟墓上，过一个时期，由拱北的看管人一一收去。苦单……不外是对谢世的谢赫、老人家的一种崇敬的表示，同时，也是‘所得格’（施舍）的一种形式。”^⑩所谓“念锁尔”（“锁尔”即“章”的阿拉伯语译音），指教民要在参拜拱北时，请阿訇或其他人员诵读《古兰经》的任何一章。在参拜拱北

① 敏文杰：《甘肃省康乐县库布林耶（张门）调查报告》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第262页。

② 敏文杰：《甘肃省康乐县库布林耶（张门）调查报告》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第238页。

③ 吴雁：《甘肃地区中国伊斯兰教门宦制度与建立和谐社会关系研究——关于格底林耶的调研报告》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第37页。

④ 敏俊卿：《宗教与和谐社会建设——以东乡县库布林耶为例》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第197页。

⑤ 敏文杰：《甘肃省康乐县库布林耶（张门）调查报告》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第259页。

⑥ 李维建：《伊斯兰教格底林耶与建设和谐社会——以兰州灵明堂和临夏大拱北为例》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第31页。

⑦ 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，第68页。

⑧ 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，第113页。

⑨ 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》，第113页。

⑩ 勉维霖：《中国回族伊斯兰宗教制度概论》，宁夏人民出版社，1999，第346页。

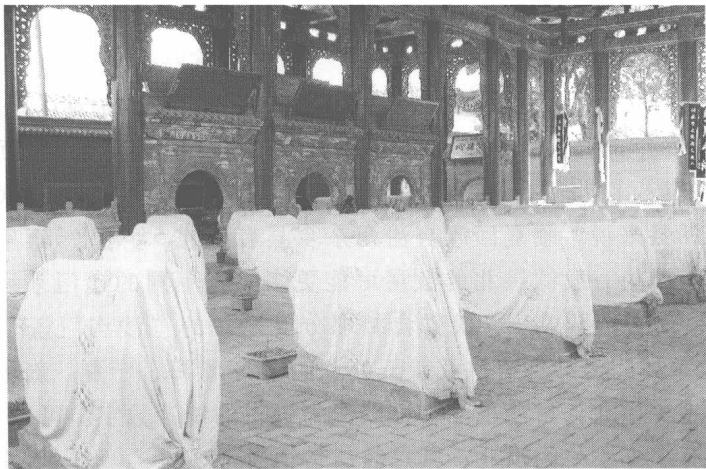


图 4-7 拱北群墓

过程中，教民除了要为拱北“敬香”、“叩拜”、“上苦单”外，还为“念锁尔”应予“布施”。“布施”可以是钱财，也可以是实物（牲畜家禽和其他物品），它的对象一般为拱北或教主（老人家）。在参拜拱北时，对那些贫困的教民无疑会带来一定的经济负担。

参拜拱北的基本特点在于它的群众性。例如，“胡门”每年在一定季节举办祭祀活动时，在特定的日子（如农历六月二十五日或十月一日），参拜者将达到几万人。

上拱北的人大多从每年农历六月初开始到月末结束。穆斯林有来自新疆伊犁、青海、兰州、宁夏等外地的，但大多为临夏东乡、康乐、永靖、广河本地的穆斯林。上拱北的人起初有几百人后来达数万人，他们乘坐大小汽车、拖拉机，一路上人流络绎不绝，高潮时每天达四五千人之多。上拱北的有老的、少的、男的、女的，人们个个怀着崇敬的心情，探望“老人家”坟墓，以纪念严守教律、为人恭廉、体恤穆斯林的“胡子老太爷”马伏海，以得到他在真主面前今后两世的说情相助。因为门宦认为：老人家是真主的密友，是真主的亲近者，所以探望他是临近真主的途径，听他的话能医治心灵的病症……^①

^① 马桂芬：《甘肃地区伊斯兰教胡门与和谐社会的调研报告》，见金宜久/课题主持人《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第140~141页。

一个道门参拜拱北时的盛况如此，如果所有道门在大致相同的季节参拜大小拱北的话，其活动之影响可想而知。

八 道门引发的冲突

中国伊斯兰教史上，由于苏非主义流传的结果，教内因对待礼仪、学理的不同，很自然地会发生礼仪和学理之争，但这仅仅是关于信仰、礼仪或教理方面的争论。在一般情况下，并不涉及诉讼，更不会发生械斗事件。可是，当争论或辩论双方各持己见，进而寻求官府裁决时，这已不再是一般的宗教信仰问题，而发展成为律法诉讼问题。由于教争、诉讼的任何一方，因不满于官府的裁决，有时则会演变为不同道门信众之间、道门信众与格底目教民之间的群殴械斗。这不仅影响到人们的日常生活，而且会引发为严重的社会问题，这是极其令人痛心的事。

据《甘宁青史略》：

至乾隆初年，而河州回民始有前开、后开之异。前开者，先开斋而后礼拜也。后开者先礼拜而后开斋也。其始不知何时，然教遂自是分而为二。前开之教简而便，趋之者众，顾其异者，节目之不同耳，无二经也。……至是，后开回民马应焕赴京控马来迟邪教惑众。经甘肃巡抚黄审题，将马应焕依诬告律反坐从重，照冲突例，问拟充军。并议令前开、后开各遵祖教，遇有丧事，不许一起延请两造念经，致滋事端，飭遵在案。马来迟与其子国宝遂往来行教。韩哈济者，撒喇十二工世传之总教（即总掌教——引者）也，师事之，于是十二工皆前开之教矣。^①

这是说，在乾隆初年，河州地区的回民，斋月结束时关于开斋与礼拜的先后，已有前开、后开的区别。乾隆十三年（1748年），作为“后开”教民，马应焕赴京控马来迟邪教惑众。结果却遭“诬告问罪，拟充军”。不管做此判决是否公允，但有一点可以肯定，即“前开”、“后开”本来只是礼仪之争，只要各行其是，互不干预，完全没有必要告到官府，企求通过诉讼解决问题。仔细探讨该诉讼事件，是有其重要意义的。

教争双方分别是“花寺”（道门之一）与“格底目”（或老教）。这一诉

^① 慕少堂：《甘宁青史略》卷十八，第37~38页，载于《中国西北文献丛书》96。

讼与主张“前开”的马来迟在当地宣教布道时，传播苏非主义有关。作为“华寺”（即“花寺”）的奠基者，马来迟以《冥沙经》为教民主持宗教生活。该经是苏非教团赞诵穆罕默德的颂诗。由于“马来迟与其子国宝遂往来任教”，传播“前开”的礼仪，同时，“撒拉十二工之总掌教”遵奉了“前开”，结果“十二工皆前开之教”。

仅仅是在斋月里“前开”、“后开”之争，表现为一般教民追随谁，跟谁礼拜、请谁念经，它的根子恰恰在于苏非主义的传播以及它在民间所产生的影响。

因为“回民吉凶之事，必请阿浑（即阿訇——引者）诵经，谢以银钱，谓之布施。阿浑者，掌教之名也。顾（古通“雇”，有报酬之意——引者）经则人众而费（即阿訇收取的布施之费——引者）广。冥沙经一册，既简而省费，又新其耳目，一时翕然从之。前开之教愈盛，然其意以巧取布施而无他志也”^①。

这里涉及的是，马来迟以《冥沙经》为教民诵经，“既简而省费，又新其耳目”，教民“一时翕然从之”。这严重影响了信众群体的分化。因为在“回民凶吉之事”时，都会延请阿訇诵经。诵经意味着教民必向阿訇“谢以银钱”。或者说，向谁“谢以银钱”，直接影响到阿訇的信众的多寡，以及阿訇经济收入的多寡问题。诉讼在表面上的导因是苏非主义的传播问题，而在实际上则是信仰资源分配和经济利益问题。

继马来迟之后，马明心亦于该地区宣教布道，从而引发马明心与马来迟之子马国宝之间的教争。尽管出头提出诉讼的是隶属于“花寺”的韩哈济，控告贺麻路乎，但他们的背后则分别是马国宝与马明心。

马明心者，安定县（今甘肃定西——引者）之关川回民也。美马来迟之得利，学其所为，别纂一经（非马明心所“纂”，据传系由境外携入——引者），名曰卯路（即《卯路经》——引者），略异其节目更简。（乾隆——引者）二十六年（1761年）始来撒喇，撒喇回民贺麻路乎、苏四十三延于其家，拜为师，从之者浸众，遂别为新教，而以前开之教为老教。然皆非回民自古相传之旧也。新教之异，念经时则摇头，念毕则耍（似应为“耍”——引者）拳舞手。其死而葬之也，以足踏坟，视其升天入地之别，大略不过如此。然佐之以邪术，入教者每食皆能兼数

^① 慕少堂：《甘宁青史略》卷十八、三七，载于《中国西北文献丛书》96。

人，又至死不变。且新教富，老教贫，入其教者皆有周济。人情贪利，附之者愈众，反盛于马来迟之教，于是争端起矣。二十七年，马明清（即马明心——引者）与马国宝相遇于撒喇，以讲经不同致讼。游击马某（即循化营马世鯤——引者）逐回各回原籍，不许在番地生事。而贺麻路乎等与韩哈济（撒喇十二工世袭的总掌教——引者）等各为争教不和。贺麻路乎始于张哈工礼拜寺殿旁，另画一图为礼拜之所，继遂自创三寺率其党自行礼拜。三十四年，韩哈济以贺麻路乎不遵教规具控，前同知张春芳将三新寺暂封闭，俟两造和悦之日再开，并枷责贺麻路乎。贺麻路乎不甘，遂以邪教控韩哈济于臬司。而哈济之弟韩五亦以邪教诉贺麻路乎。经兰州府同河州循化厅讯详臬司，转详总督明题奏，各依诬告反坐，贺麻路乎以首事从众发往乌鲁木齐给兵丁为奴，韩五流三千里。议明，两教既不愿合一，亦不必强之使合，各举掌教约束稽查，新立三寺仍听分开礼拜。其马明心、马国宝等皆不究……案犹未尽，十一月，韩二个率其党入河东庄杀死老教四人，亦照番例完结，（韩——引者）二个枷责而已。自是之后，争斗不息，然文武官差弁役弹压，尚知畏法敛退。^①

实际上，马来迟（及其子马国宝）和马明心先后建立的道门，传播的都是苏非主义，相对于早已流传的、以后有格底目（“旧教”）之称的各个教门而言，都是新教。这里引文中所谓的“新”与“老”，完全是相对的。马明心的“新教”，比之马来迟的“前开之教为老教”创立的时间稍晚，在外人看来，无疑它为“新教”，就它们所传播的思想主张而言，两者都不过是受苏非主义影响后建立的道门，如有什么不同的话，也只是在礼仪、习俗、表现形式等细枝末节上有所不同而已。就是说，“花寺”相对于“格底目”而言是“新教”；对于马明心而言，“花寺”则被视为“老教”。马明心从事宣教布道后，无形中又被视为“新教”，甚至被视为“新新教”。

根据上引慕少堂之说，马明心的“新教”，与马来迟（“前开之教为老教”）的区别有五：其一，马明心所传之教，在礼仪方面“略异其节目而更简”；其二，“新教之异，念经时则摇头，念毕则……”；其三，“其死而葬之也，以足踏坟。视其升天入地之别”；其四，“然佐之以邪术，入教者每食皆能兼数人，又至死不变”；其五，“新教富，老教贫，入其教者皆有周济”。这

^① 慕少堂：《甘宁青史略》卷十八、三八，载于《中国西北文献丛书》96。

里的老教指的是马来迟的“花寺”以及格底目的不同教坊。马明心在当地之所以获得迅速发展，完全是因为“入其教者皆有周济”，“人情贪利，附之者愈众，反盛于马来迟之教”。这使得“新教富，老教贫”，“于是争端起矣”。尽管可以说信仰有其神圣性，但在现实生活面前，特别是涉及利害关系方面，会很自然地立即显现其世俗性。可见，教争的真正原因，本质上在于宗教资源和经济利益的分配问题。神圣性与世俗性完全可能发生相互转化，这是不以人们的意志为转移的客观现实。至于《甘宁青史略》所述诸点，是否完全符合实际，是否有其倾向性，这里不予讨论。

撒拉族的回民，分为十二工。每工各有掌教，韩哈济为总掌教。由于贺麻六乎与韩哈济不和，他继十二工的教民在韩哈济的主持下追随“花寺”之后，贺麻六乎不仅同苏四十三拜马明心为师，“从之者浸众”，而且“赴臬司控告”韩哈济“串通马国宝敛钱惑众、诱人入教等情”^①；韩哈济必然为之反诉。据清《高宗实录》：

马明心伙同杨回子，潜入撒拉尔，与贺麻六乎、马索南、韩哈勺等，妄言祸福、煽惑愚民。经地方官访明，将马明心等逐出撒拉尔。诮贺麻六乎等，又以在章哈寺墙壁画门为图。妖言显圣、摇头念经、跳舞等因，在臬司衙门具呈。嗣经审明诬告，照例拟罪，并议该犯等教既有异同，飭令撒拉尔十二工，各举一人充当掌教，其新寺三座，分开礼拜，以杜争端。^②

表面上，新教旧教、道门教门在当地分别礼拜。实际上，这已埋下马明心与马来迟之子马国宝的追随者互相仇杀的祸根。马明心于1762年被逐回原籍（安定）后，仍不时到撒拉族的教民中宣教布道。当时地方官并未予以追究。1781年，苏四十三又请马明心来撒拉族中传播新教，在教争中，有四十余人被杀害。^③此事诉诸总督衙门后，当局“派知府杨士玠、副将新柱，前往查拿。苏四十三约会新教之人，带鸟枪器械，将杨士玠、新柱戕害”^④。以教争为始端，进而发生械斗、仇杀和诉讼，继而地方当局的介入，最终于乾隆四

^①（清）《高宗实录》（十五）卷一千一百三十；慕少堂：《甘宁青史略》卷十八、四二，见《中国西北文献丛书》96。

^②（清）《高宗实录》（十五）卷一千一百三十。

^③（清）《高宗实录》（十五）卷一千一百三十。

^④（清）《高宗实录》（十五）卷一千一百三十。

十六年（1781年）形成苏四十三领导的回民起义，随后发生四十九年（1784年）田五领导的回民起义，使得教争的性质完全发生了转化。可见，由信仰问题引发政治问题的后果，既是严重的，其教训也是深刻的，值得人们重视。

在西北地区发生的教争，并因此导致的冲突并不限于此。仅提出以上事件，即可表明苏非主义传播以来，在民间所引发的事件并非都是平和、非暴力的。那些经常发生而又无关紧要的冲突，即使有人命案件，未必都为文献所记载。由于这类起义事件已非一般意义上的教争，拟不予以叙述。

清河州知州杨增新关于道门之间的教争，有过非常精辟的论断。在他看来，它并非宗教之争，完全是利益之争。正如他在“呈请裁革回教门宦”中所说的：

……考查历朝兵祸，始于河州。羌虜猖狂，由于争教。非争教也，争门宦耳。老教新教，各有门宦。日思扩充势力，巩固其地盘。久之，第三者出于新教之外，创为新新教。未几，又有一人出于新新教之外，复创为赫赫新教。既有创教之人，必有多数回民参拜而遵行之。于是争端起，兵衅开。祸患中于国家良善坠于涂炭……^①

杨增新所说，发生教争现象，“非争教也，争门宦耳”。可见，当时的教争，并不涉及教义教理，而是争“扩充势力”、争“巩固地盘”，一句话，争门宦、争信众；用现在时髦的话说，是在争夺宗教资源。

新中国成立以来由于道门中的上层教权争夺，影响到教民之间发生争执，进而发展为群众性的械斗，这是更值得人们关注的。因为这不单单是个信仰问题、道门内部事务问题，它影响到所在地区的安定团结和民众的生命财产安全问题，社会的法治和国家律法的尊严问题。发生这类事件所波及、影响的面在民间、在基层，而其根子则在相关道门的有所图谋者。

当然，在有关著作和文献中所说的“邪术”“邪教”“弃邪归正”，可能指的是“非遵法派”苏非。在当时，人们对种种不同于传统的信仰和礼仪的做法，均视之为“邪”，是可以理解的。把苏非主义传播与“邪教”联系起来，说明它的一些主张不仅仅是民间的诉讼和械斗的导因，而且成为地方官府不得不重视的问题，同样是可以理解的。从研究苏非主义的视角出发，人们没有必要完全采纳这类观点，似应持如是观。

^① 慕少堂：《甘宁青史略》卷二五、三七，载于《中国西北文献丛书》97。

九 道门的碑铭、匾联

伊斯兰教在中国的发展过程中，兴建穆斯林宗教和世俗生活的中心——清真寺，是它的第一要务。在清真寺院中，通常都立有不同内容的碑碣，反映伊斯兰教的教义、教旨，寺院兴建的缘由、沿革和赞助者姓名及其赞助钱额等记述；在寺院重建、修建时也会有类似寺院沿革等方面的碑文。同样的，在一些道堂、拱北中，也会树立有关的碑碣。《中国回族金石录》把所收集到的清真寺碑铭分为十类。它们是：“创建重建维修清真寺碑记”“圣旨敕谕碑记”“教义教旨教理教史碑记”“功德纪念碑记”“捐资助学碑记”“禁约议约契约告示碑记”“建立社团及述事抒怀碑记”“人物碑记”“族规教争教案碑记”“回民墓地碑记”等。^①此外，《中国清真寺楹联》把所收集到的“楹联”分为五个部分，即“第一部分关于伊斯兰”“第二部分关于安拉”“第三部分关于穆罕默德”“第四部分关于功修操行”“第五部分匾额”。^②前述《中国回族金石录》中，录有与《中国清真寺楹联》内容大致相同的匾额、对联和条幅。另有答振益、安永汉编撰的《中国南方回族碑刻匾联选编》。中国伊斯兰教研究著名学者李兴华，收集了大批寺院的碑文，在有关城市的论文中，他已陆续予以披露。可惜的是，未能集册出版。

由于穆斯林不时地参与清真寺的礼拜，或是到道堂、拱北参加宗教活动，悬挂于寺院、道堂、拱北的种种碑铭、匾额、对联和条幅，很自然地会对他们产生影响。特别是那些有文化的穆斯林，即使他们对苏非思想、学理一无所知，也会对这类碑铭、匾额、对联和条幅感兴趣，不知不觉中受其影响。

应该指出，苏非主义是生长在伊斯兰教这株大树上的一个枝杈。它从伊斯兰母体的根基中汲取思想滋养，而不是离开伊斯兰母体的外在的衍生物。然而，它与其他枝杈又有所不同，这使得被称之为“苏非”的穆斯林与一般穆斯林，在思想观念、日常操守、生活方式以至于宗教礼仪上，既有其共同点，又有着许多不同之处。因此，我们有必要仔细考察其间的差异和区别，进而说明反映在碑铭、匾额、对联和条幅中的苏非主义，究竟在哪些方面不同于伊斯兰母体其他的枝杈。

由于匾额、对联和条幅受到表述形式的限制，在所表述思想主张方面，

^① 余振贵、雷晓静：《中国回族金石录》，宁夏人民出版社，2001。

^② 李天明：《中国清真寺楹联》，民族出版社，2003。



图 4-8 临夏毕家场拱北匾额 李维建摄

并不系统、完整，但它作为苏非主义的精髓，却极其鲜明、集中地反映其思想的深邃。具体说来，寺院、拱北的碑铭、匾额、对联和条幅，就其内容而言，大致可以概括为以下几个方面：

第一，关于清心寡欲思想。伊斯兰教重视现世、来世的“两世吉庆”。它既主张人们积极参与和享有现世的物质生活，又告诫信徒更应重视来世的永恒福乐。《古兰经》说：

不得真主的许可，任何人都不会死亡；真主已注定各人的寿限了。谁想获得今世的报酬，我给谁今世的报酬；谁想获得后世的报酬，我给谁后世的报酬。（3：145）

迷惑世人的，是令人爱好的事物。如妻子、儿女、金钱、宝藏、骏马、牲畜、禾稼等。这些是今世的享受；而真主那里，却有优美的归宿。（3：14）

可以认为，上引经文，是伊斯兰教重视两世生活的经典根据之一。作为传统的教义主张，它是一般教民所向往、追求的“两世吉庆”、“福乐”的目标。与此不同，苏非主义对那些拟步入“三乘”功修道路的信众，强调个人在修持方面，主张忏悔、沉思，要求做到修身养性、清心寡欲。只有这样才能达到他们所祈求的精神功修的目的。这种思想在清真寺的碑记或重修碑记中得到了反映。

回回之寺何此清名？盖言清心寡欲耳。……其常进此寺，使人默思。^①

寺之修复如此，而诸子之心可以至矣。故以之敬天，则万物资始之功可报焉，报天则地可知矣；以之祝君，则万年天子寿可赞焉，赞君则亲可知矣；以之修身养性，则万境俱融之贞可宁焉，宁贞则践行可知矣。^②

为达到清心寡欲的目的，就要在物质生活和精神生活上坚忍、克己，而不得有任何的欲望和奢求。

伊斯兰教的一个基本主张，即天道与人道的统一，进而达到“归主”、“见主”的生活目的。在清真寺院、道堂、拱北、以至于在某些穆斯林家庭的居室中，通常都有反映伊斯兰教的教义、教旨的匾额、对联或条幅。在清真寺的碑文中，人们可以看到那种把天道人道与返本还原、归根复命结合起来表述其思想真谛。这类思想可以为一般穆斯林所接受。

天道人道并行不悖。何谓天道，诚礼、济斋、克尽其职是也。何谓人道，孝悌、忠信、谨遵奉行是也。尽天道而不尽人道，则天道虽修，而人道远矣；尽人道而不尽天道，则人道功满，未成果也。天道人道并顾，而后返本还原，可以□（原碑铭不清，以□示之——引者）差而善终之。^③

清真之有寺，所以行五时，明五教，合同教之人，使之返本思源，而相聚为善之地也。^④

对道门的信奉者、追随者而言，他们同样可以接受所表述的内容，只是他们对类似条文的理解，可能更为深刻。为达到清心寡欲的目的，就要在物质生活和精神生活上自我克制，而不得有任何的欲望和奢求。四川成都土桥清真上寺的对联，反映了这一苏非主义思想。它说：

毋污浊而败行，不诈伪而欺世，方弗愧此清真二字；

① 余振贵、雷晓静：《中国回族金石录》，第20页。

② 余振贵、雷晓静：《中国回族金石录》，第189页。

③ 余振贵、雷晓静：《中国回族金石录》，第29~30页。

④ 余振贵、雷晓静：《中国回族金石录》，第82页。

善修身以克己，体仁义以待人，莫虚生于天地两间。^①

灵明堂在新疆哈密拱北的对联，虽然简洁，同样表述了修身养性的思想。它说：

毋欺毋急，常存克己功夫；
畏主畏圣，乃是修身学问。^②

第二，关于“光”或“真光”思想。如上述，光在伊斯兰教中具有神圣性，光的思想在苏非主义中被视为“神光”。《古兰经》说：

真主是天地的光明，他的光明像一座灯台，那座灯台上有一盏明灯，那盏明灯在一个玻璃罩里，那个玻璃罩仿佛一颗灿烂的明星，用吉祥的橄榄油燃着那盏明灯；它不是东方的，也不是西方的，它的油，即使没有点火也几乎发光——光上加光——真主引导他所意欲者走向他的光明。
(24：35)

这节被称为“光节”的经文，无疑是说真主是天地之光，因为经文这样明确地说：“真主没有给谁光明，谁就绝无光明。”(24：40)这里，“光”具有真理、真知、知识的含义，谁获得了“光”的照明，谁在世上就是睿智和智慧。这为伊斯兰教学者、经注家和苏非们提供了丰富的想象，由此演绎出“真光”“余光”“穆罕默德之光”“余光之余光”等神光思想，“光”也被伊斯兰教义学家赋予真主的99个美名之一，被经注家称为《古兰经》的55个名称之一。“光”更被苏非主义视为神圣。神光也被称为真光，神光思想构成苏非主义的一个重要的思想主张。在一般的清真寺院中都有“真光永照”“真光普照”“圣光普照”的牌匾。

西安大学习巷清真寺的对联，充分显示“真光”思想。它说：

首显初传，肇灵光于圣祖，
命先生后，封宝印兮神孙。^③

① 李传明：《中国清真寺楹联》，第101页。

② 李传明：《中国清真寺楹联》，第101页。

③ 李传明：《中国清真寺楹联》，第13页。

甘肃广河居集乡前阳洼清真寺的对联说：

真光照万物，天地同生；
圣教传千秋，与世共存。^①

值得提出的是，在宁夏吴忠县的“洪岗岗子拱北”（“洪门”）中，在同一面墙壁的左中右有三副对联，与之相应的横批分别为“本光”“古光”“灵光”的牌匾，与这三光相应的三副对联分别见图4-9、图4-10、图4-11。

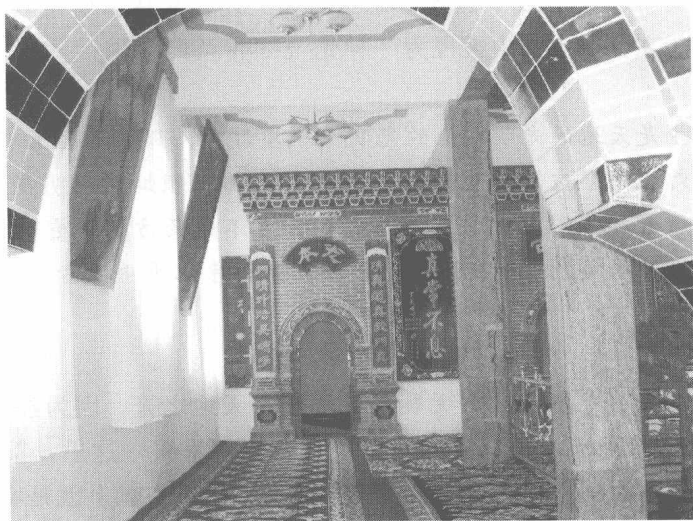


图4-9 本光——清真道真教门真；内清外洁灵魂净

这三副对联充分显示“洪岗岗子拱北”对苏非主义关于神光思想的深刻而又概略的阐述。具体分析关于本光、古光和灵光不同对联的含义，是十分有意义的。因为本光、古光和灵光，简明扼要地表述了神光思想。

所谓本光，指的是真光。它说，“道真教门真”，无疑是把“道”放在“教”的前面，反映了“道”先于“教”的苏非观念、主张。只有“道真”而后才有“教门真”，反过来说，如果道不“真”，教门之“真”也就值得怀疑了。因此，在“道真教门真”的前提下，才有可能“内清外洁灵魂净”。

所谓古光，指的是因真光而有真光的余光、余光的余光、余光的余光的余光……以至于整个宇宙万有的生生变化。在光的如此不断照明之下，而有

^① 李传明：《中国清真寺楹联》，第66页。



图 4-10 古光——形蜕真存；真常不息

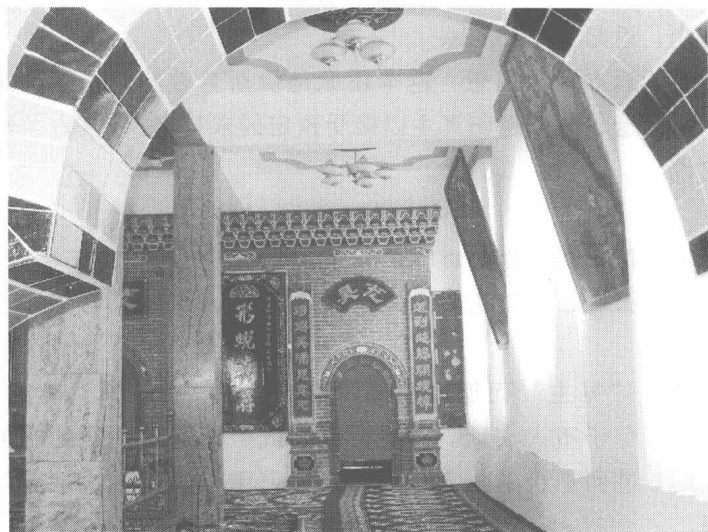


图 4-11 灵光——道到纯熟开幔幃；得德美满见真光

宇宙万有的性理；随后，则有现世的一切形器。这本身反映的是一个漫长的照明过程，实际上，它所阐释的是整个宇宙万有的生生衍化，即由精神到物质的显化过程；由此而有性理的理世、妙世（即前生前世），形器的象世、色世（即今生今世）。所以称谓它为“古光”。在性理与形器的关系中，所谓

“形蜕真存”，反映的是万物皆虚、皆幻，唯有真主为真、为实；虚幻的是象世、色世，真实的是理世、妙世。“形蜕”，指的是源自性理的形器消失、蜕变以后，真正存在的只有性理；而性理不过是“真”的衍化，也就是说，只有“真存”，才能“真常不息”。之所以“形蜕真存”，其根源正赖于“古光”而非其他。

所谓灵光，指的是由穆罕默德所体现并代表的在先天、后天的一切代理活动。“真一本光……数一灵光”，“真光为真一，灵光为数一”^①。根据王岱舆、刘智等学者的说法，“数一”为至圣、初命、代理、为圣等不同称谓。^②人们只有不断地从事功修，在不断的沉思过程中，最终才能达到对真主的完满的认识，进而得以与主合一。这里说的“开幔幃”“见真光”，无疑是说精神功修达到揭去“幔幃”的阶段之后，才得以“见真光”。根据马注的说法，在人们的面前有“三百六十千站道”^③。“站道”也就是有的伊斯兰著作中所讲的为揭去面纱、透过帷幕的不同功修阶段，所需的进程。这些“站道”、幔帐或帷幕，指的是象世、色世或今生今世的一切声色诱惑和物质欲望，被认为是影响人们返回真主的障碍。因此，人们应该摆脱这一切诱惑和物欲，才得以达到真光，回归真主。

第三，关于返本还原思想。返本还原是伊斯兰教的一个基本主张。它表明人由真主所创造，必将回归真主以接受预定的末日审判。《古兰经》有着明确表述。它说：

你们要像他创造你们的时候那样，返本还原。(7: 29)

他们确信自己必定见主，必定归主。(2: 46)

为实现“归主”“见主”而返本还原，真正做到符合伊斯兰教的信仰要求，以求进入天园，免于堕入火狱。为此，应完成伊斯兰教规定的有关天道与人道的行为准则，进而把天道与人道统一起来，予以实践。这是伊斯兰教的一个基本主张。

如上述，神光也被称为真光，神光思想是苏非主义的一个重要的思想主张。苏非主义提出，真主对宇宙万有的显化是从光开端的，光的不断照明（光照）过程，也被视为宇宙万有的造化过程。这被解释为一个下降的过程；

① 蓝煦（子羲）：《天方正学》卷一，图说；卷三。

② 王岱舆：《清真大学》；刘智：《天方性理》卷五。

③ 马注：《清真指南·问答》。

而人对真主的认识和信仰，则是一个沉思过程，或者说，是一个上升的过程。它把真主造人的全过程概称为“降”“来”，把人向真主的返归，概称为“升”“复”。所以说，“降”“升”表述的是人的根本来源在于真主的显化、而“来”“复”的真正含义就是返本还原，只是它的表述形式有所不同而已。^①

江苏镇江城西清真寺有类似的对联。它说：

无极乃灵生之源，太极乃气生之本，本原相贯万象森罗成大举；
先天即受命而降，后天当复命而升，升降已全两孤（似应为
“孤”——引者）界合满圆形。^②

它把人们的现世生活，比喻为如同在剧场观剧、在旅途住客店一样。就是说，现世生活是短暂、过渡性的，最终将返回到真主那里。人们的今世生活，似在剧场、在旅店，这样待下去，并非永久之计；因而言必要返归真主。例如，河北沧州清真北大寺有一副对联说：

守五时，明五教，坐斯堂，一诚不惑；
生如客，死如归，进此门，万虑全消。

这里，“生如客，死如归”之说，正是苏非主义关于人生在世，正如“客旅”在途，终将返归家乡思想的反映。苏非主义关于客旅思想，往往以客旅、梦境、剧场、傀儡等形象地比喻、说明人生在现世生活的短暂，来世生活的永恒。与之相应的是，在清真寺的对联中，成为它的一个重要内容。这实际上是向人们宣示：不应留恋现世生活，现世生活的一切都应为来世生活做好必要的准备。例如，河北省河间市的三副对联充分说明了这一思想。它们说：

人生今世一场梦试验善恶；
归真之后方确知永久归宿。

看今生浮云一片遇事忍认为先；

① 关于“降”和“升”的问题，可以参见金宜久《王岱舆思想研究》第436~443页的相关论述。

② 李传明：《中国清真寺楹联》，第59页。

知后世永久处境信主宁静致远。

今世试验场黄粱梦看谁脱俗超群；
后世永恒处善恶分才知主命圣训。^①

在《中国穆斯林诗书画》中，它说“世界剧场，人生傀儡，叹世人，将眼前富贵错认为真”，这段话，更为明显地表述了苏非主义思想。^②

第四，关于“三乘”功修道路思想。如上述，“三乘”道路是苏非主义精神功修的基本道路和方法，也是达到真主应予修持的基本手段。人如何返本还原，在苏非主义中，最为重要的就是从事“三乘”道路精神功修。苏非主义对中国穆斯林的影响，不仅表现在汉文著作和不同教派之中，而且在不同道门的有关对联中，也有着重要的影响。例如，甘肃临夏台子拱北的对联说：

明了三乘理，
清心道成全。^③

新疆昌吉本地寺的对联说：

修身以礼，明心以道达真乘；
物我忘尽，真一还真归初境。^④

四川武胜县沿口清真寺，关于“三乘”的对联说：

道高三教，法备三乘，雾道处极古今至理；
遵守五功，全尊五典，做得来达天地完人。^⑤

甘肃广河县清真老华寺，关于“三乘”的对联说：

① 李传明：《中国清真寺楹联》，第152、153、156页。
② 转引自李传明《中国清真寺楹联》，第201页。
③ 李传明：《中国清真寺楹联》，第128页。
④ 李传明：《中国清真寺楹联》，第102页。
⑤ 余振贵、雷晓静：《中国回族金石录》，第750页。

敬服五功天道尽矣；
法备三乘理原一本。^①

又据《中国清真寺楹联》，内容完全相同，只是侧重点不同，反映对联所强调之点的差异。它说：

法备三乘，理原一本；
敬服五功，天道尽矣。^②

云南沙甸清真大寺，关于“三乘”的对联说：

天堂地狱，明设真经随人选；
圣域贤关，透过三乘任我行。^③

人们在有的清真寺的对联中，可以看到，那种把“真光”与“三乘”的精神功修道路联系起来，它所表述的思想真谛，在于说明功修的真正目的，不是别的，而是摆脱后天的一切障碍，返本还原、达到真主。例如，宁夏同心县清真大寺中，就有这类对联。它说：

真教在西方，理通三乘，方见独一真光；
大道传东土，道完五功，始开百千暗幔。^④

它又说：

天命不敢违道，完五功方见独一真光；
人心尤宜尽理，通三乘得开百年暗幔。^⑤

下引对联与上述对联的内容相同，只是在标点上有差异，从而对内容的理

① 余振贵、雷晓静：《中国回族金石录》，第757页。

② 李传明：《中国清真寺楹联》，第23页。

③ 余振贵、雷晓静：《中国回族金石录》，第744页。

④ 余振贵、雷晓静：《中国回族金石录》，第762页。

⑤ 余振贵、雷晓静：《中国回族金石录》，第762页。

解，似乎有所不同，这类对联只能见仁见智，任由读者自身领会。

天命不敢违，道完五功，方见独一真光；
人心尤宜尽，理通三乘，得开百年暗幔。^①

宁夏洪岗子拱北有副对联以“三道”表述“三乘”，以与“三光”相应。它说：

教清真有三道，常道中道至道；
道妙然有三光，古光灵光本光。^②

苏非精神功修的根本目的在于获得有关真主的真理（即有关真主的知识，或者说，获得真主的真光），追求与主合一。“三乘”不过是达到这一目的的必要手段。关于人主合一的牌匾和对联，在清真寺、拱北中同样有所反映。甘肃临夏老王寺的对联这样说：

功在承先启后；
道本尽人合天。^③

新疆昌吉本地寺和云南沙甸清真寺的对联，把修持“三乘”则与返本还原思想结合起来。它们分别说：

修身以礼，明心以道达真乘；
物我忘尽，真一还真归初境。^④
功修行到无我处；
富贵好还原家乡。^⑤

在四川武胜县沿口清真寺、甘肃广河县清真老华寺和宁夏同心清真大寺

① 李传明：《中国清真寺楹联》，第106页。

② 李传明：《中国清真寺楹联》，第135页。

③ 李传明：《中国清真寺楹联》，第102页。

④ 李传明：《中国清真寺楹联》，第78页。

⑤ 李传明：《中国清真寺楹联》，第78页。

的对联中，都有“三乘”道路之说。可见在功修方面强调“三乘”道路对中国伊斯兰教的影响。有关的对联，在《中国回族金石录》有所反映：

道高三教，法备三乘，务道处极古今至理；
遵守五功，全尊五典，做得来达天地完人。

敬服五功天道尽矣；
法备三乘理原一本。

真教衍西方，理通三乘，方见独一真光；
大道传东土，道完五功，始开百千暗幔。

天命不敢违道，完五功方见独一真光；
人心尤宜尽理，通三乘得开百年暗幔。

尽管这些对联关于“三乘”道路，没有像刘智在《天方典礼择要解》中那样予以说明，人们仍然可以认为这与刘智的思想一脉相承。有的对联把“三乘”道路与神光思想联系起来，这在实际上更为强烈地反映出苏非主义的影响。

第五，关于“大笔”思想。苏非主义关于“笔”（被誉为“大笔”）的思想，完全源自《古兰经》关于“笔”的经文。《古兰经》说：

他曾教人用笔写字。(96: 4)

假若用大地上所有的树制成笔，用海水作墨汁，再加上七海的墨汁，终不能写尽真主的言语。(31: 27)

王岱舆在《清真大学》中，甚至把“大笔”与“至圣”并列，这与穆罕默德的称谓虽然不同，但“名虽各异，其理本一”^①。中国伊斯兰教著名的回族学者马注也有类似的说法。他说：

虽使海水为砚，丘山为墨，草木为笔，大地为纸，不能记真主之全恩。天地为躯，日月为寿，河沙为心，海浪为舌，不能赞真主之全恩。
(《清真指南》卷二)

^① 王岱舆：《清真大学》“数一”。

在苏非主义中，“笔”（或“大笔”）被认为真主显化宇宙万物中最初的显化物，也可以理解为宇宙万物赖于“笔”（或“大笔”）的书写而得以形成。

人们在新疆乌鲁木齐坑坑寺中可以看到有下列对联，它说：

千古理象出大笔，
万物义理聚墨池。^①

甘肃临夏市大拱北寺关于“大笔”的对联说：

乾坤出大笔，万象聚墨池；
日月笼中鸟，天地水上鸥。^②

甘肃毕家场拱北寺的对联把“光”与“大笔”结合起来表述其神秘主义思想。它说：

斯大明是分映万灯，
惟妙笔能装修两世。^③

在洪岗岗子拱北的对联中，就有“一字妙化出大笔，悟行三乘归本然”^④之说。把“大笔”和“三乘”思想联系起来。这反映了苏非主义思想本身是相互贯通的。

第六，关于“三天”“三世”思想。苏非主义主张“三天”“三世”之说，所谓“三天”“三世”，指的是先天（或前世）、中天（或现世、今世）和后天（或来世、后世）。即宇宙万有以精神、“性”“理”存在于先天、前世；宇宙万有以物质形式存在于今天、今世；最终由“完人”率领宇宙万有返归后天、来世。这是苏非主义的影响的一个表现。

云南沙甸清真寺的对联这样说：

寻思昨日，保守今日，提防明日，日用之事在身心；

① 李传明：《中国清真寺楹联》，第23页。

② 李传明：《中国清真寺楹联》，第55页。

③ 李传明：《中国清真寺楹联》，第55页。

④ 李传明：《中国清真寺楹联》，第135页。

理想先天，忙修中天，惧怕后天，天堂之路维忠孝。^①

江苏镇江城西清真寺马品三教长关于“三天”“三世”的存联，有助于人们对苏非主义思想的理解。它说：

领受先天显露中天归复后天原始返终吾道本来一贯；
知感昨日托靠今日害怕明日存诚去伪人生莫负百年。^②

云南沙甸清真大寺，关于“三天”的对联说：

一部经三天在内；
五番拜六圣根原。^③

有的对联说：

性本一真；
道贯三世。^④

有的对联把“真光”与“三世”联系起来，这从更深的层次上阐述了苏非主义思想。它说：

道贯三世；
圣光普照。^⑤

这是说，基于“真光”所显现的道，也就内在于前世、今世和来世，将三世贯通起来。能够真正体现这一真主之道的，则是它的信仰者。人之所以得以“原始返终”“降升来复”，完全赖于“真光”的普照。

第七，关于显化思想。与伊斯兰教关于真主在“六日内”（《古兰经》第

① 李传明：《中国清真寺楹联》，第104页。

② 李传明：《中国清真寺楹联》，第150页。

③ 余振贵、雷晓静：《中国回族金石录》，第744页。

④ 李传明：《中国清真寺楹联》，第63页。

⑤ 李传明：《中国清真寺楹联》，第63页。

10章第3节)创造了天地万物(包括人)的传统思想不同,苏非主义强调世界的出现,完全赖于真主的自我显化。而显化又可以具体分为真主的自显和外化两个既相联系又有区别的过程。自显阶段,完全是个精神性的性理的衍化过程;外化阶段则是物质性的形器的演变过程。这两个过程,构成苏非主义整个创世造人的图景。人们可以在清真寺和拱北的牌匾、对联和碑文中看到类似的说法。例如,河南洛阳市北窑清真寺的对联这样写道:

主万化而不化莫非其化;
妙万迹而无迹孰非其迹。^①

在有的清真寺对联中,把创造思想与显化思想并列起来,这仍然表明这是受到苏非主义影响的结果。例如,北京牛街礼拜寺的对联说:

化人化物长化化;
生天生地更生生。^②

西安化觉巷清真大寺的对联也是这样表述的。它说:

仰大化之流行,化育无穷,化人化物能化化;
溯降生之往复,生机不已,生天生地更生生。^③

江苏镇江城西清真寺有类似的对联。它说:

无臭无声化天化地能化化;
有凭有据生人生物更生生。^④

同样的,天津清真大寺的对联说:

运无极,开太极,化人化物,化化无息;

① 李传明:《中国清真寺楹联》,第61页。

② 李传明:《中国清真寺楹联》,第41页。

③ 李传明:《中国清真寺楹联》,第41页。

④ 李传明:《中国清真寺楹联》,第58页。

含理世，定妙世，造天造地，造造有原。^①

这里不可能把清真寺、拱北的碑铭、匾额、对联和条幅中，有关苏非主义的内容全都罗列出来。只能选择有代表性的内容，说明它在中国伊斯兰教民间的影响。例如，苏非主义中有关镜子和美人的思想，就没有选用。这不是说，这类思想就不存在。甘肃临潭马景山所撰的对联中就说：“镜中不是真美人，凭镜只显美人美；万物并非造物主，见物而思真主真。”^② 这一切充分表明苏非主义在民间有着重要的影响。

十 道门的基本特点

作为有形的宗教社团，道门多少不同于教门；道门的教坊也多少不同于教门的教坊。大致说来，道门有着如下的特点：

首先，道门以道统为存在的根据。道门是在 17 世纪以来的中国封建社会条件下，与中国封建宗法制度结合而形成和发展起来的。它类似于境外的苏非教团，同时又与之有所不同。在苏非看来，个人所属教团的领袖、精神导师的道统及其传承谱系，可以追溯到阿布伯克尔或阿里，与穆罕默德本人联系起来，最终能直达真主。道统一直是苏非教团成员所重视的。每个苏非或功修者都应知道并背记所属的道统，都应无条件地接受精神导师所执掌的教权或种种特权，还应信服精神导师显示过的种种莫须有的奇迹，并应极力渲染、进而神化精神导师的奇迹。

正如任何一个苏非教团所宣示的那样，道门极其重视自身延续的道统。它同样宣称自身道统的正统、合法、权威和神圣，可以通过信奉的教主而达到真主。借此表明道门道统的神圣性，教主权威的绝对性，信仰礼仪的排他性，精神功修的神秘性，组织管理的封闭性。在这五性中，最为核心的则是道统的神圣性。道门不时地向门人弟子显示，秘传的隐义是伊斯兰教的真谛奥义；传授的功修道路及其修持程式，则能达到预期的醒悟、快感和精神满足。道统的奥秘还在于，它在信众生前，教主能引导他们对真主的真理性认识，达到至高的目的——“与主合一”；在他们过世以后则能为之说情。

道门之所以在西北地区得以建立和发展，之所以能够吸引早年的信奉者、

① 李传明：《中国清真寺楹联》，第 42 页。

② 李传明：《中国清真寺楹联》，第 217 页。

追随者，完全是因为教民相信所传承的道统的神圣性。如上述，苏非传教士主要是在穆斯林相对聚居的地区，从事宣教布道，这是道门得以建立的思想基础；那些听取过这类说教的民众，则是以后形成道门的群众基础；在相当一部分民众听取苏非传教士的说教后，乐意向苏非传教士或当地的传道者、办道者布施或奉献，则是道门建立的经济基础；仅有这一切，道门还不足以建立。为建立道门，它还必须要有其体制基础。这个体制基础就是由传道者—办道者—教主所体现、代表的道统为其依据的，使得道门得以建立、发展并凝聚信众的基础。离开道统，道门就会无所适从，一切无从谈起。可以说，道统是道门的灵魂，是它的命根子，没有无道统的道门，有道门也必定有其道统。

既能吸引民众又能真正建立道门的，除了那些早年传道者、办道者本人的学识、功修、操守、品性外，更为重要的是他们诱人的经历——曾跟随某个苏非传教士求道、学道、修道、悟道，或是曾赴境内外的某个道堂求道、学道、修道、悟道；还由于他们获得在西北地区传道、办道的凭证。这使得他们与某个精神导师的道统联系起来。这些精神导师所隶属的道统，经过一辈辈的（从国内到国外）向上追溯，可以直至穆罕默德本人，从而与真主联系起来。更何况有的传道者、办道者，在他们宣教布道过程中，被认为显示过奇迹，这类奇迹在民间又得到不断的渲染、流传。问题是，一般教民绝对相信这类奇迹，从未对它产生过任何怀疑。这成为道门得以建立，道统神圣性和道统灵验的明证。

作为道门的谱系，道统纯粹是精神性的，人们虽无法视见，但教民接触到的教主却可闻可见。道统无疑形成某种无形的体制性架构，由生活在他们中间的教主所体现。这恰恰奠定了他们与所信奉的真主在心灵上得以联系的桥梁，成为教民现世热衷信仰、精神寄托，来世为之引领、说情的结构性、体制性的基础。这是教民最为关注的，也是他们涌向道门的原因所在。

即使有的道门的道统不再延续，甚至不再有教主，它只有主持人（或当家人），而道门之所以仍继续存在并从事活动，这同样是因为道门所赖以建立的道统，依然被教民所信奉、所追随。加之，道门的主持人（或当家人）一如既往地继续组织道门的正常活动，使教民得以按时参拜拱北，这无疑是在向教民宣布，道门对道统的坚持和守护，像教主在世一样，道统继续起着它应有的作用。有的道门宣称，它并非源自苏非传教士的宣教布道，亦未赴境内外国道堂求道、修道，只是基于自身的“奇迹”而悟道。即便如此，该道门的

建立仍然离不开它赖以建立的思想渊源，表面上似乎没有什么道统，实际上，它是以“传说中的圣人”为据而溯及真主的。

其次，道门具有更大的行教区。道门和教坊一样，都有自身的行教区。每个道门都可以视为一个独立的教会。它的教主在所辖的地域内主持教务活动，其行教区则是教区。道门的各辈教主的拱北一道堂则是该道门的大本营和宗教活动中心。

就教坊行教而言，它历来各自为政，互不隶属，各行其是，互不干预。一般教坊的行教区，仅限于本坊之内。道门并不排斥教坊，相反地，它同样以教坊为基层单位，仍以教坊（通过所隶属的寺院）从事日常的宗教活动。道门所辖教坊的数量依信奉者、追随者的众寡而异。由于其信众群体分布在众多的乡村、镇市的各教坊，在有些地区，道门的教民分别隶属于不同的乡村、城镇，有的越出省界，这就使得道门具有更大的行教区。其行教地域远远超过一般的教坊，往往是跨教坊的，甚至是跨地区、跨县、跨省的。道门成了扩大的教坊。以道门名义据有的行教区（地域），既可以视为道门的权力所及的范围，又是它实施统辖的基础。这使得教民不仅在精神上依附于教主，受宗教神权的束缚，而且使教民受到道门所据有的行教区（地域）的束缚，人身依附于教主，一切行为听命于教主的“口唤”；在社会生活中，受道门行教区的束缚。教主则通过他所派遣的代理人（热依斯）管辖（往往通过隶属于它的寺院）某一地区的教民（或是数名热依斯分别管辖不同地区的教民），进而由教主或代理人任命的阿訇主持或治理所辖教坊清真寺的宗教活动。

道门以所辖教坊为其活动地域，超出这个地域就不是它的势力范围。由于教主的权势、地位取决于他据有的行教区（地域）的数量和他统辖的教坊或教民的多寡，因此在那些有着多个道门并存的地区，往往会使道门通过各种手段尽力争夺教徒，扩大它的影响。道门行教区的地域性，在实质上反映了它的封建割据性。地域割据，一方面决定了道门的排他性。为了牢固控制所辖教坊及其教民，它不允许其他道门干预自身的内部事务，一个道门俨然是一个独立教会。另一方面，它又决定了道门发展的局限性。在该地域内，则受辖于教主，是他的势力范围，其他道门不得插足、干预其一切事务。有的道门在1949年前为捍卫自身的利益，甚至建立武装组织以自卫。

作为一个宗教社团，总要发展自身、壮大自身。实际生活中，不同道门的行教区、教坊，有时并非连乡连片的，而与其他道门的行教区、教坊犬牙

交错，使得它们在从事宗教活动和掌管教民方面有相当的难度。当前的社会调查表明，在通常的情况下，隶属不同道门的教民之间相安无事、和谐相处，但在特定的情况下，也会发生教民转换门户，或是某一道门在其他道门中吸引信奉者、追随者，发展信徒的事件，这往往会引起教争。这是道门排他性所决定的。同时，随着道门内部的利益冲突和种种争执，也使得它不断分裂，其势力影响也就相应地缩减。

再次，道门赋予教主独特的、他人不得侵犯的教权。就伊斯兰教的教权来说，它大致分为两类。一类主要集中于与教民日常的宗教生活有关的各个方面，部分涉及教民的世俗生活。另一类则完全掌握或控制教民的一切宗教生活和社会生活的权力。

前一类教权，主要是一般寺院从业人员（教长、阿訇等）所具有的。具体说来，大致包含以下一些方面的权力。它涉及穆斯林宗教生活的，主要包括有领导礼拜权、宣教布道权、讲解经籍传授经文权、劝导教民遵循教法权、召唤教民礼拜权、参与寺院管理权等。有关世俗生活的，则有主持教民的日常婚丧红白喜事权、为新生儿童选取经名（有的还会主持少年儿童割礼）权、屠宰禽畜权等；在实施这些教权过程中，都会相应地为之诵经、祈祷。教长、阿訇也可将有关的职权，委托其他有条件胜任的从业人员承担，但这并不等于教长、阿訇放弃了他们的教权。

后一类教权，完全掌握在各个道门教主手中。一方面，教主同样具有教长、阿訇的上述的种种教权；另一方面，教主还具有教长、阿訇无法比拟的教权，它完全是由道门的宗教制度赋予并予以保证的。与清真寺或教坊的三掌教制、选聘制等制度不同，道门具有四项相互关联的、以教主为核心的宗教制度。即道统延续和教权传承制度、功修礼仪祭祀制度、内部成员教阶制度、经营管理制度等，则是一般清真寺或教坊所没有的。教长、阿訇的教权，当然可以向上追溯，进而追溯到他的前任或更前任教长或阿訇，一般来说，他们的教权只是因其从业而自然获取的，没有过多的神学方面的根据，更不会为之渲染。道门却不同，上述各项制度中，最为核心的则是道统延续和教权传承制度。由于道门教主不仅具有一般寺院教长、阿訇所具有的教权，而且具有后者所没有、也无法具有的教权，因而教主就是道门活生生的体现或集中代表。道门的一切活动均以教主的意志为转移。这就决定了教主教权的性质，完全不同于寺院的教长、阿訇。

教主获得教权的形式，不同于寺院的教长、阿訇的教权之处在于，他们所获得的是一种精神性的、由道统予以确认并予以保证的权力。根据道统，

教主的教权是由前辈教主授予（或世袭）的；而前辈教主的教权则是更前辈的教主授予（或世袭）的。这样代代上溯，不仅它的谱系可以追溯到伊斯兰教创始人穆罕默德，而且它的正统性、合法性、权威性、神圣性，是由苏非主义的教义主张所认定的，或者说，是以其信奉的神学主张为据的。这使得教权具有神圣的性质。获得教权，还以前辈教主的“口唤”形式向教民（或有关成员）公开宣布予以认定，或是由教主的某些（或某样）印信和实物作为凭证。这类凭证往往受到教民的认可和重视。有的道门甚至还规定，拟被任命为教主的门人弟子，还需要具备一些条件（如应到麦加朝觐、应在先辈教主功修过的道堂里进行一定时间的功修、应“坐静”若干日子等）。特别是那些新建的道门，在获得凭证方面更为必要。可是，对于一般寺院的教长、阿訇获得的教权，只能归咎于他们所受的经堂教育（或经学院教育）；在他们修业结束后，以能否毕业（获得“穿衣挂帐”）、能否胜任并受聘其职为依据。当然，一般教民对他们的接受、认可也是不可或缺的。他们也可向上追溯到他的前任或更前任的阿訇、开学阿訇，或受教的经师，但他们的教权在神学根据方面，较之教主来说要逊色一些。一般的教坊除了伊斯兰教规定的宗教节日外，不会为故世的阿訇举办任何类似节日那样的群众性的祭祀活动。他的墓地也不会受到信众的参拜，这是道门不同于一般的教坊—寺院之处。

就其职权范围而言，教主有权掌管、支配和处置道门名义下的一切经济大权。这涉及它的所有产业（农、牧、林业，地产、房产，以及其他企业的产业）收入、教民的奉献，以及道堂的其他收入；同时，它的任何活动的支出也由教主执掌。此外，教主的继承者或他的后裔除了承袭他的道统和特权外，还继承道门名义下的一切产业：土地、山林、建筑、庄园、牲畜和大批钱财的掌控和管理权。寺院的教长、阿訇，一般地说，他们无权干预寺院的经济收入和支出；寺院的经济活动完全由他人（以前由学董和乡老，现在由清真寺管理委员会）负责或掌管。他们即使可以参与有关的管理，但在其中所起的作用并不能超越其他成员。这是教主不同于一般教坊—寺院的教长、阿訇的教权之处。历史上，清真寺院一度有过掌教制，可是，它被废除并由聘任制所取代后，即使在清真寺或教坊内虽然保留掌教制的名目，有掌教的身份，他也不再能管理寺院（或教坊）的所有教务和事务。有的只主持教务，而不主持寺院的事务；就当前来说，教长、阿訇虽然主持各个清真寺的教务，但他们往往根据聘任的年限，在该寺院任职。到了任期年限，就应离职。他们在受聘寺院的任职通常并不是终身的（除极个别的情况例外）。一般寺院的

教长、阿訇尽管具有教权，如果他们不经过有关方面的授权，却不能代表他们所从业的寺院。因为他们本身是受到寺院聘任的，有任职的期限。这就决定了他们的教权的期限性和短暂性；同时，他们一旦离任，就对原来从业的寺院不再具有任何权力。可是，教主对所属道门则终身享有教权、掌管道门，这是最根本的区别。就是说，与一般寺院的教长、阿訇相比，教主所具有的教权是一种特权，这种特权又是他的教民乐意接受的、顺从的。一般教坊的寺务和教务是完全分离的，而道门则是合一的。就是说，道门由教主终身掌控和管理。

就其与教民的关系而言，同样有着人们难以想象的差异。本来，伊斯兰教的从业人员（如寺院的教长、阿訇……），同一般教徒之间的区别，仅仅是宗教意义上的等级关系。这种等级关系的基础在于：他们掌握一般教民所没有的宗教知识，他们在宗教中具有一般教民所没有的称谓（教长、阿訇等）；这种称谓的神圣性在于，他们能够主持教民的宗教生活和那些与宗教多少有关的世俗生活。但他们之间并不具有社会意义上的等级关系；有的阿訇，尤其是乡村阿訇，还需自食其力，靠劳动谋生。换句话说，宗教上的这种等级关系，并不具有任何的社会意义。至于当今某些教长、阿訇在社会上担任什么职务、担任什么代表委员、具有什么头衔，既不是宗教性的，也不是与宗教有关的，完全是由于他们的宗教称谓或是某种需要，在当今社会被一定机构赐予的，或被某些人群所推选的。教主却不同。作为一种宗教制度，他们与一般教徒的关系，除具有宗教意义上的等级关系外，更为鲜明地显现为社会意义上的等级制关系。在苏非主义的神秘光环下，又使这种等级制关系得到了强化（这还不算由于他们的宗教称谓或是某种需要，在当今社会被一定机构赐予的、或被某些人群所推选的职位）。道门强调严格的等级制。在道门中，教主（及其家族，如果他有家族的话）居于首位。其次则是教主派往各地执行教主旨意的代理人（如热依斯、纳伊布、高瓦尼等）以及派往各地教坊的阿訇。再次则是紧随教主或在教主身边的门人弟子，他们有可能被教主授予教权而传教，被派往各地执行教主的“口唤”；如果教主去世，这些门人弟子未能获得传教权，仍有继续留在道堂内协助新任教主治理寺院或道堂；也可能被派遣到有关地区出任教主的代理人。居于最底层的是一般教民。恰恰是这些教民，构成道门真正的群众基础。如果说，道门在宗教名义下的这种等级制，保证了教主对教民的绝对权威和掌控，那么，在新中国成立前则保证了教主对教民的封建剥削；在民主改革废除封建剥削后，则保证了教民对教主的布施或奉献。当今，教主的身份和地位，撇开

某些特权不算的话，与一般教民相比，至少保证了他们具有更为优越的生活条件和社会地位。

就其影响地域而言，如上述，教主的影响完全是超地域的。教长、阿訇的教权影响的范围，仅限于他们所任职的清真寺或清真寺所在的教坊之内的穆斯林，他们的权限很难越出或扩及其他地区所辖的寺院及其教民。当然，那些在其他教坊一寺院一度任职的教长、阿訇，即使从业于新的寺院，他们以前就任的教坊可能还会有所影响，但他的教权职能在原从业的寺院已不起作用。道门却不同，它的教主的教权，则远远超过教长、阿訇等一般宗教从业人员，往往由道堂放射到该道门所属行教区之内。信奉该道门的各教坊及其有关的寺院则受辖于它；正如前述，它实际上是扩大了教坊。在它的行教区内的乡村、镇市，都是它的影响所及的范围。由于历史的原因，道门能够影响或控制的地区跨越数乡、数县以至于数省，但其基础仍是隶属于该道门所管辖的教坊一寺院。道门以所辖的寺坊为其活动地域。更为明显的是，教主的权限所涉及的深度和广度，也是一般寺院的教长、阿訇难以比拟的。除教主的门人弟子外，道门并不要求它的所有教民都从事精神功修；可是，如果有教民愿意从事这类功修，并获得教主的认可以后，教主就成为他们的精神导师，指导他们从事修炼的进程。即使那些不从事精神功修的教民，他们日常生活的一切举止都以能否获得教主的“口唤”为转移。因为一般穆斯林的任何与信仰无关的日常生活举止，是不会向教长、阿訇讨“口唤”的。道门却不同，没有这类“口唤”，教民则不会轻举妄动；教民应按照教主的“口唤”行事。更为重要的是，当某个道门举办“尔麦里”时，来自不同省份、不同县市的成千上万的、或是更多的教民，延续数日集中于某个拱北的情景时，人们可以发现它的影响远远超过一般寺院的宗教活动。更为重要的是，教主被认为有权引导一般教民现世保平安，来世进天园，这一切权限所涉及的程度是一般寺院的教长、阿訇所没有的，他们最多可以向民众宣讲有关天园、火狱的情景，但他们无权“引领”教民顺利进天园。所以说，这是教长、阿訇望尘莫及的。

此外，在寺院就任的阿訇，可以因任教而有弟子，但这些弟子在教坊中的地位与道门的门人弟子完全不同。他们在学业结束后，一般应离开寺坊，到其他清真寺任职（其前提条件是得到聘任），或是继续游学深造；他们与原寺坊和受教的阿訇，不再有任何类似依附的关系。可是，道门却不同。隶属于道门教主的门人弟子则永受该教主的掌控。

道门和教门的这些区别说明，道门具有教门所难以想象的特点。

最后，道门是苏非主义在中国的特殊表现形式。道门是伊斯兰教在中国的地方化和民族化发展的结果。它根源于苏非主义，但它同时又是伊斯兰思想与中国封建宗法制度相结合的产物。因此，道门也不可避免地具有深重的封建烙印。

正因为道门是在中国封建社会条件下兴起和发展起来的，它不可避免地还具有某些显现的特点。在道门中，真正从事宗教功修的只是极少数人。主要是它的教主和他的门人弟子和少数信奉者、追随者。《道行究竟》说，“伴道长一日，或一时，其见效甚于无道长者之苦修百年”，因为“无道长而得道者，未之有也”^①。这是说，作为道长，或者说，作为教主，他在功修者的宗教生活中的作用是决定性的。中国民间对教主的绝对崇拜，显然与这类说法完全符合。道门的一般成员，并不完全“伴”在教主身边，因而他们只是履行穆斯林的日常功课就可以了，并不从事相应的宗教功修，而把精神功修完全托付给教主和他的门人弟子。

道门的教主不仅具有其权威，而且在称谓上更适合中国民间称谓的特点。它具有不同于一般教坊一寺院的教长、阿訇的称谓：如老人家、爷、道长、当家人、主持人等；甚至对前任教主增添了更为尊敬的称谓：如太爷、老太爷、道祖、前辈道祖等。有的则沿袭了苏非教团对宗教领袖或精神导师的称谓（如穆尔西德、巴巴、谢赫等）。

在道门中，一般教民对教主毕恭毕敬、忍气吞声的态度，完全反映、再现了中国封建的礼仪。道门的教民一般在面见教主时，均应对其施行“君臣”叩拜礼，完全表现出中国社会的封建礼教在道门中的反映。例如，“格底林耶特别讲究礼节，老人家与普通信徒之间要像君臣之礼一样严格，不管你以前与老人家是什么关系，是平辈也好，是师徒关系也好，一旦当上老人家，都要以君臣之礼相待”^②。“穆夫提”的“教民见教主必须实行跪拜礼”，^③哲合林耶则“仿效封建帝王的君臣庶民制。他们以教主为君，辅佐人员为臣……教徒为庶民。他们对教主……在礼节上用跪拜礼”^④。如此等等。

道门是苏非主义在中国的特殊表现形式。它在与中国封建宗法制度相结合的过程中，在其宣教传道中，还不可避免地受到佛道影响，渗入佛道思想。

① 马复初：《道行究竟》。

② 李维建：《伊斯兰教格底林耶与建设和谐社会——以兰州灵明堂和临夏大拱北为例专题报告访谈资料之二》，见《甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究》（调查报告），第340页。

③ 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第266页。

④ 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第442页。

在《清真奥旨》中，人们可以读到：

超度迷人成圣贤 躲过生死不落凡
六道轮回再不转 永受香烟古灵仙^①
骑龙跨虎游九霄 御月台上会仙长
玉皇宝殿好跷蹊 王母宫内赴蟠桃^②

这里说的“六道”“轮回”“仙长”“玉皇”“王母”等，完全是佛道词语。如果认为它在阐释伊斯兰教的什么“奥旨”，显然远离了伊斯兰教的原旨教义。然而，这类影响虽有其局限性，但它在某些地区仍具有群众性和生命力之所在。至于包括拱北在内的道门的种种建筑，更能体现出中国的建筑式样、建筑风格，如果一切照搬照抄境外伊斯兰教的说法或做法，它却很难在当地吸引并获得某些教民的关注，也就不再是中国伊斯兰教了。

十一 道门的发展趋势

道门本身是中国伊斯兰教的一个有机组成部分。宗教的长期存在，决定了道门的长期存在。从社会调查和观察到的情况来看，道门得以长期存在的基本原因是：

其一，道门的宗教制度是道门正常运转的组织保证或体制基础。如上述，这类成文或不成文的制度，包括道统延续和教权传承制度、功修礼仪祭祀制度、内部成员教阶制度、经营管理制度等。其中在功修礼仪祭祀制度方面，又可细分为教主与门人弟子的功修制度、拱北祭祀和信众参拜拱北制度、道门的其他礼仪制度等，为其活动提供了有组织的、制度性的保证。本质上，这些制度对巩固道门、延续道门，起着不可忽视的重要作用。因为它是道门得以建立、存在和发展的成体制的基础，对道门日常活动的正常运转，提供了有形无形的、制度性的组织保证。即使在 20 世纪 50 年代民主改革过程中，它的影响继续存在（只是处于隐蔽的状态），就清楚地表明了这一点。上述制度之所以持续不断地发挥作用，它的关键在于教主的教权神圣不可侵犯，道

① 见《清真奥旨》民间流传本（复印本），第 17 页。似可认为该文本成书于光绪二十三年（1897 年）之后。

② 见《清真奥旨》民间流传本（复印本），第 28 页。在第 15 页有“四大门宦都跑到/各上门首跑着求/尽是吃茶念佛经/那有玄机传正道”之说。

门事务他人不得涉及、不得插手。

其二，道门教主谱系的神秘性是教民信赖教主、忠诚于道门的思想基础。教主与道统，在教民那里被视为是同一的。在教民看来，道统是教民得以顺利达到他们所信仰的真主的前提；教主不仅在教民日常生活中，起着重要的甚至是决定性的作用（如获得教主的“口唤”），而且是他们在来世能否为之“说情”、顺利进入天园的保证。这是教民绝对信奉教主、绝对信奉教主所代表并体现的道统、绝对信奉自身隶属道门的根据。具体说来则表现为教民对现任教主的绝对尊奉和顺从，对前辈教主拱北的无比敬仰和按时参拜。

其三，信众群体对道门的奉献以及道门经营的产业是道门存在、发展的经济基础。基于教民对教主的绝对信奉，教主的至高无上的地位，成千上万的教民就会向道门（即教主）或多或少、持续不断、无条件地布施或奉献以示虔诚。这类布施或奉献是道门具有稳定、持续的经济收入的重要来源之一；经过一段时期的发展，道门也会置办地产和房产、经营各种副业，这是它又一重要的财源。这两者构成道门的经济基础。道门具有相当的财力后，它就可能在教主或是前辈教主的生辰忌日，举办盛大而又体面的包括祭祀在内的宗教活动，以此吸引道门内外的民众。有赖于此，届时，道门可以收取更多的钱财或实物。

其四，道门具有相对固定的信众群体是道门得以稳定发展的群众基础。教民对教主绝对顺从，促使他们定期觐见以道堂为功修、活动中心的教主，景仰和参拜前辈教主的拱北。可以认为，道堂、拱北是道门的宗教象征物和庄严标志。道门赖于它的丰厚的经济基础，建造不同于一般民居的、庞大而又华丽的包括拱北、道堂及其附属建筑在内的建筑群，在文化生活极其贫乏而又干旱缺水地区，有着亭台楼阁、潺潺流水、奇花异草、绿树成荫的院落，这进一步显现其神圣性和神秘性。教民定期的、年复一年的扶老携幼，举家参拜拱北，使得道门的信众绵延不绝，后继有人已形成为不成文的传统，而传统所显现的活力，是人们可闻可见的。当文化生活在短期内无法使之丰富或是获得解决的情况下，群众性的积极参与，是他们沿袭传统、继承祖辈信仰习俗和生活道路的一项最为重要的、有形的宗教活动。这在无形中成为他们的社会文化生活和精神生活的内容之一。即便是当地社会生产有所提高，经济、文化、教育、社会有所发展，科学知识有所普及，民众的日常生活有所改观，可能仍无法替代已经形成的这一传统，这正是道门得以稳定发展的群众基础。

道门并未远离社会人群。随着西部大开发的进展，经济、文化、科学、教育的繁荣，与东部地区联系、交往的加强，社会生活现代化、世俗化、民主化、信息化的发展，这一切不能不对道门产生影响。道门自我的演变也是无法避免的。20世纪80年代落实宗教政策以来，不同道门的迅速复兴和发展，更能说明道门具有其特有的凝聚力，它的种种制度具有无形的、顽强的生命力。不同道门的教主对党和政府的政策，持拥护和支持态度。教主的政治倾向，主宰教民的政治取向。有的教主还享有一定的头衔，担任一定的职务，参与社会各项公益活动（助学捐款、济贫救灾、绿化造林、修桥补路等），表明道门关注俗世生活，与社会主义有其相适应的方面。

当今的道门，已完成它的地方化和民族化的发展，已将苏非主义与中国传统文化相融合，已各自形成自身的传统或制度，从而具有其相对的独立性和稳定性。它以前受到的苏非主义影响，将会延续下去。但是境外的苏非教团，无论从哪一方面说，都再也无法像当初那样，影响当今道门的活动。这无疑应是应予肯定的。

无可讳言的是，道门在内外关系方面，仍存在某些影响和谐社会构建的不确定因素。

从道门的发展历程来看，它与那些主张“反对门宦制度，反对崇拜圣墓”^①派别的关系，仍值得关注。道门教权传承的对象（接班人，包括“出家人”）的政治素养、宗教学识、功修操守、声望品质等究竟如何，能否保持道门的正常发展？它的内部在传承教权和教权承继，以及由此导致的内部争夺方面，今后是否会发生新的教争和分化？则是无法预测的。有的道门的上层同一般教民生活状况存在着很大差距；华丽的拱北、道堂与贫困教民简陋的民居，形成不协调的现状。在某些极端贫困地区，不断修缮、扩建拱北、道堂和寺院，教民对此已有所反应；频繁而又定期地参拜拱北，以及向教主的奉献，无形中增加教民的负担，已有所怨言。道门所沿袭的传统，特别是具有封建痕迹的传统，与现实生活迟早会发生矛盾，这会从内部形成对道门的冲击。如此等等。这一切既关系到道门的内部团结、道门的发展，也为有关部门的工作带来一定的难度。

总之，道门的发展趋势究竟如何，与上述种种不确定的因素密切相关。似应从不同视角予以专题的或整体的研究，可以预料的是，道门内部的那些不合时宜，不适应时代发展和教民需要的一切，迟早会从内部出现期望权变

^① 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第154页。

(或变革)的呼声。问题在于,即便是它的内部有期望权变(或变革)的呼声,真正实现权变(或变革),一方面可能是由个别的道门引发的,仍应由它的内部成员予以实施,他人无法代庖;另一方面也取决于道门自身能否适时地从事自我调节、自我更新、自我完善、自我发展,以适应社会前进和发展的步伐。鉴于道门的信众群体活生生的存在,关注道门的上述变化,是有其现实意义的。



图4-12 临夏华寺拱北 马桂芬、马玉秀摄

结 束 语

中国伊斯兰教是伊斯兰教在中国流传的产物。自伊斯兰教输入中国以来，中国穆斯林的主体从未对它做出官方的或民间的、“体制性”的或非“体制性”的、正统主义的或神秘主义的严格区分。苏非主义是伊斯兰教发展进程中衍生的教义主张、礼仪行为和生活方式，它有着自身独特的信众群体，并以社团组织的形式活跃于伊斯兰世界。作为伊斯兰宗教思想及其相关礼仪的受体，中国伊斯兰教的思想宝库中含有苏非神秘主义，是很自然的事。研究苏非主义对中国伊斯兰教的影响，是本书的主旨。

研究苏非主义在中国的影响，涉及很大一部分穆斯林的宗教生活和社会生活。研究中国伊斯兰教与苏非主义的关系，有必要具体探讨苏非主义对经堂教育、汉文著述、道门的影响问题。严格说来，不同时期的经堂教育、汉文著述、道门都是民间的，不是由官方创办的。“民间”是个极其宽泛的概念。广义地说，经堂教育、汉文著述、道门本身既是民间的，它们受着苏非主义的影响，同时又是苏非主义影响中国民间的不同渠道。这是说，经堂教育、汉文著述、道门受苏非主义的影响是更为直接的，而一般的教民、信众受苏非主义的影响，往往是通过阿訇的宣教、阅读汉文著述、参与道门的宗教生活而显现出来的，因而相对来说，它的影响是间接的。

具体说来，苏非主义的影响主要表现在以下几个方面。

第一，苏非著作曾是经堂教育兴起以来的高级读物。经堂教育的作用在于传授伊斯兰教知识。它的培养对象是那些乐意献身宗教事业的年轻人。他们一旦掌握经训的有关知识，出任经师、阿訇，成为宗教从业人员（或教界人士）后，很自然地会以宗教操守严于律己、影响身边民众，向民众宣教布道，传播有关的宗教知识。与此同时，他们还会有意无意地向教民宣讲苏非主义的内容。这样，苏非主义也就在民间产生影响。可是，他们在传播中国传统文化方面，几乎没有做出多少像样的成果。

19世纪末20世纪初，随着近现代思想在穆斯林相对聚居地区的传播和发

展，中国伊斯兰教内部兴起新文化运动。在一些教坊的经堂教育中，除强调“中阿（指汉语和阿拉伯语）并授”外，已陆续剔除苏非著作为教材的做法，专司传授经训教法、教义教理等著作，有的还增添文化课程。20世纪50年代以来，穆斯林相对聚居地区陆续建立的经学院校，在教材中同样排除苏非读本。只是在西北地区有的寺院、教坊的经师、阿訇，依然传授他们所熟悉、爱好、擅长的苏非著作。这使得苏非主义影响在这些地区得以延续。

第二，苏非主义通过汉文著述获得更为广泛的流传。早年从事汉文著述者，通常是穆斯林知识分子。他们既具有相当的汉文基础，又有着一定的宗教知识。他们将波斯文或阿拉伯文的原典，以翻译、编译、注释、阐述和创作等不同形式，向国人做了有价值的介绍。这一被认为“诠经”（阐释）之作，一度借助中国传统文化的词语概念（如无极太极、阴阳性理之说），翻译、阐释真主显化、宇宙起源等深奥哲理。

在汉文著述中，那些蕴涵有苏非主义内容的作品，以书面形式的流传，得以在更广泛的范围内传播。就宗教内部而言，它的对象主要是穆斯林中的那些习儒而匮乏宗教知识的人士，而不是那些不识汉文的一般穆斯林（尽管他们在日常生活和从事思想交流方面，用的是汉语，但在文字方面尚欠工夫）；教外的知识分子也可通过这类著作，了解伊斯兰教。这对教内外知识阶层了解苏非主义，有所依据。其中，尤以“回族四大著作家”王岱舆、马注、刘智、马复初贡献为最。汉文著述最终会在民间产生影响。

与经堂教育不同，凝聚于汉文著述中的苏非思想，已成为历史痕迹。它作为中国伊斯兰思想宝库中最有价值的思想精华之一，再也难以抹去。它成为人们了解伊斯兰世界（无论是历史上的还是当前的）思想状况及其动向的重要素材。即使有些人厌恶它、排斥它，但人们不可能再重复那种以焚书为能事的错误。当前学界已意识到这些著述的价值，陆续开展对它的研究。要做出像样的成绩，仍是一件十分艰巨的事，并非一蹴而就的。

第三，苏非主义流传的结果则是作为社团组织的道门的兴起。教门分散于全国各地，以清真寺院为宗教活动中心。在中国封建社会宗法制度条件下，道门在教门中孕育、成长，并从教门中脱胎而出，成为苏非主义在中国的特殊表现形式。道门兴起以后，苏非主义的影响，不单单表现在思想、认识领域，还表现在日常行为和生活方式等不同方面。从此，中国伊斯兰教的信仰者，分别隶属于教门或道门。道门则主要集中于西北甘宁青以及新疆的不少教坊之中；在随后的发展中，道门在云南、吉林等地的一些教坊中也获得了发展。

以教主为中心的、活跃在西北地区的道门，它的群众基础是信奉该道门的一般信众。作为宗教社团，道门似是松散、实为严密，有着相对固定的群体。由于它是苏非主义影响下的产物，它的活动不可避免地带有苏非主义的痕迹。它的信众除了日常的宗教活动外，一定节日参拜拱北的群众性活动，更是活生生的现实，极其突出、鲜明地显现出苏非主义在民间影响的感染力和渗透力；只是在精神功修方面，缺乏其群众性。

道门所受中国传统文化的影响方面，不可低估。在道堂、拱北建筑方面，在封建宗法制度、人伦关系方面，以及在习俗传统、思想观念等方面，均有所反映。只是其深浅程度因道门而异。这种影响有的学者甚至认为，它是“与中国传统文化如老庄哲学、佛教禅宗、宋明理学及中国封建社会的一些制度、礼仪相结合的产物，已具有了中国的特色”^①。

苏非主义在民间的影响不可忽视。除了历史上发生于民间的教争一度对社会产生影响外，苏非主义的这种影响主要表现为信众群体绝对尊奉、服从教主，企求并遵从教主口唤，参拜拱北等有形活动，此外，更为重要的是那些无形的影响，它往往以潜移默化的形式显现。

明清鼎革以后，在王岱舆生活的时代，大致对苏非主义的内在区别已有所认识。这时，穆斯林学者不仅力求将苏非主义与中国传统文化相融合，而且在西北地区已寻求到落脚点，成为相当一部分穆斯林的精神滋养和生活方式。到了19世纪中叶，马复初对苏非主义比之以前有了更为清晰的了解，只是人们对中国伊斯兰教思想中的苏非主义，或者说，对神秘主义已熟视无睹，只是在对待精神功修方面，予以不同的处理。

一般认为，中国伊斯兰教的信奉者分为两大系。一为以通行汉语为主的中原地区穆斯林，一为以通行突厥语、塔吉克语为主的新疆地区穆斯林。无论历史上还是现实生活中，新疆地区与中原地区的中国伊斯兰教，大同小异、同中有异。就苏非主义影响而言，同样如此。新疆地区流传的苏非主义及其道堂，甚至是中原地区道门兴起的重要源头之一。

新疆地区流传的苏非主义，它的道堂的缘起、依禅的活动、麻札的建造、流传的经籍、撰写的文书等，应有专门研究。限于语言和条件，笔者无力承担。值得庆幸的是，除了已有相关的论文外，有韩中义的《西域苏非主义研究》问世，对人们了解新疆地区的苏非主义大有裨益。

宗教的长期存在，决定了教门和道门及其相关制度，将会长期存在并将

^① 张学强：《西北回族教育史》，甘肃教育出版社，2003，第146页。

获得发展。目前，在 2000 多万中国穆斯林人口中，究竟有多少隶属于教门，有多少隶属于道门，缺乏相关的统计。

就教门而言，它以前所接受的苏非主义影响，已深深地融入正统信仰，人们已不再涉及或深究这方面的影响或表现。道门则不同。它既与教门一样，拥有并坚持正统信仰，同时又具有不同于正统信仰的、特殊的信仰和礼仪。因此，关注道门的历史和现状，就成为极其自然的事。20 世纪 80 年代落实宗教政策以来，道门教主一般都能顾大局、识大体，拥护党的方针政策，靠拢政府。他们对党和政府的政治态度，影响着整个道门的政治倾向，同样也影响着隶属于该道门信众群体的政治取向。

通过经堂教育、汉文著述、道门等不同渠道，以舆论说教、书文或是有组织的社团形式的影响，最终都会在一一般民众的思想、行为上有所反映。这种影响首先而且主要是在伊斯兰教的内部，有时也不尽然，它往往还会扩及穆斯林相对聚居地区的其他民众。尤其是随着改革开放和旅游事业的发展，伊斯兰教的某些寺院、道门（道堂或拱北）也会成为境内外民众乐意观赏的胜地。从研究和考察的角度出发，应该看到，这种影响不仅历史上在民间存在过，而且当今社会生活中，仍是值得人们密切关注的。探讨它在这方面的影响，同样有其不可忽视的现实意义。

伊斯兰教在中国的地方化和民族化的发展过程中，虽然地区不同，民族有别，但我们对伊斯兰教应有一个整体的认识。即把苏非主义视为伊斯兰教的有机组成部分予以重视和研究。历史上苏非主义一度发生过三次有意义的分化，在中国伊斯兰教中都有不同程度的反映。苏非主义中，所谓“遵法派”与“非遵法派”、官方信仰与民间信仰、传统的苏非教团与新苏非教团，完全是伊斯兰教的内部事务。在外人看来，他们都是穆斯林，都有存在、信仰、宣教和活动的权利。因此，我们在学术研究过程中，既应尊重伊斯兰教内部关于苏非主义的不同看法，更应一视同仁，不褒贬任何一派。我们应站得更高些、更远些，以超派别，进而以超教门、超道门的态度，从学理上看待这一复杂的社会现象，研究苏非主义在中国社会中的发展规律，并予以科学、客观的解释，得出合情合理的结论。如果有条件的话，应该组织学者从事相关的苏非主义著作的翻译活动。这有助于我们深化包括苏非主义在内的伊斯兰教的认识。至于道门今后的发展趋势究竟如何，似应从政治的、经济的、文化的、宗教的，以至于社会的不同视角予以专题的或整体的研究，只是它并非本课题所能承担的任务。

后 记

作为老年课题，“中国伊斯兰教与苏非主义关系研究”最初拟定以15万字左右大致在一年多的时间内完稿。种种不可预料的原因，使得课题一再拖延，无法按时完成，其中又有诸多波折，既无法完稿，又不能结项，无形中成为负担。这是不幸的。

在此期间，有幸参加中央民族大学985工程，主持“甘肃地区伊斯兰教门宦制度与社会和谐的关系研究”课题。2006年和2007年，课题组赴西北地区的社会调查中，获得有关道门的资料（已由中央民族大学民族宗教研究中心内部印制），对丰富本课题的现实资料大有裨益。在此期间，又参加国务院发展研究中心民族发展研究所和甘肃民族与宗教理论研究基地的多次学术会议。通过会议期间的交流，也获得了本课题所需要的新鲜资料。

书稿中的图片，除列有拍摄者姓名外，均为个人多次赴西北地区考察和参加学术会议期间拍摄的作品。值得提出的是，20世纪80年代初，吴东耀先生在喀什工作，他拍摄了该地区节日活动时的图片，并将其中的一张赠送给我，弥足珍贵。

在完成书稿过程中，应感谢中国社会科学院南亚与太平洋研究所的张玉兰研究员、外国文学研究所的穆宏燕研究员、世界宗教研究所我的几位同仁——李兴华研究员、王俊荣研究员、王希博士和马景博士，他们为我提供了相关的资料；感谢兰州的虎隆先生，他为我解答了有关的疑难问题；还应感谢中国社会科学院情报研究中心的宣季林先生，他将有关书本和照片复制出来，得以用于插图。最后，我应一如既往地感谢我的贤内助丁慧中女士，她的关怀和照顾，使我得以顺利地完成整个书稿的写作。

书稿可能仍存在某些不足之处，期望读者不吝批评、指正。

金宜久

2012年2月21日