

Doi: doi.org/10.70693/rwsk.v1i2.719

刘智《天方性理》中的心性论——兼论对宋明理学的吸收

汪正祺¹ 张思听²

(¹苏州科技大学, 江苏 苏州 215009, ²昆明理工大学, 云南 昆明 650031)

摘要: 刘智《天方性理》以真主本体为终极依据,通过“性”的先天层级划分与“心”的灵修阶梯设计,将宋明理学的“性即理”、“心即理”、“体用一源”等命题纳入伊斯兰心性论框架。其以“继性”为真宰首显,重构“性即理”的本体论根基;以“心分七品”融合苏菲功修与儒家道德实践,最终实现了伊儒思想的创造性转化。这一转化既保留了伊斯兰教义的核心,又通过结构性类比使儒家心性论成为诠释宗教体验的工具,为跨文化哲学提供了方法论启示。

关键词: 刘智; 天方性理; 心性论; 宋明理学

刘智(约1660—约1730年),江苏南京人士,为我国回族穆斯林杰出学者及伊斯兰教思想之集大成者。其毕生致力于“以儒诠经”之事业,即运用汉语及儒家思想对伊斯兰教经典进行阐释。刘智致力于将伊斯兰教思想与中国儒释道哲学相融合,从而构建了具有中国特色的伊斯兰教思想体系,促进了伊斯兰教在中国的本土化与民族化发展。同时心性的探讨在伊斯兰文化与中国哲学中也具有举足轻重的影响。刘智的心性论思想,为其学术成就的巅峰之作。其《天方性理》以苏菲主义显化理论为核心,融合伊斯兰教义与宋明理学概念,构建了一套独特的心性论体系。这一体系以“性”与“心”的互动关系为主线,既体现了伊斯兰哲学对人性本质的终极追问,又展现出对中国传统心性论的深刻吸收与创造性转化。

一、多层结构与灵性根源：刘智对“性”的阐释

刘智作为一名穆斯林其思想必然是以伊斯兰思想为基础的,所以其关于人性的思想主要根植于《古兰经》等经典,《古兰经》中有言:“我必定要用泥创一个人,当我把他造出来,并将我的精神吹入他的体内的时候,你们当为他而倒身叩头。”(38:71-72)其中的“精神”有时也译为“灵魂”。刘智受伊斯兰教苏菲主义影响颇深。²在苏菲主义的思想中人的灵魂即是人的本质。如苏菲神秘主义哲学家伊本·阿拉比看来,安拉是永恒的实在,物质世界只是变换的幻象而已。而人的本质(灵魂)实际上就是造物主的本质。³那么人的灵魂便与安拉所联系起来。这种思想被刘智所继承,同时刘智在其译注中也将“灵魂”译“性”以此来与中国传统概念相联系。

那么在刘智看来人性(灵魂)是什么呢?刘智言:

灵活者,人之所以为人之性也。其性一本,而该含六品:一、继性;二、人性;三、气性;四、活性;五、长性;六、坚定。⁴

在刘智看来“灵活”就是人之所以为人的那个特性,换言之便是人的本质规定性。马联元在将“灵活”翻译为阿拉伯语时,便将其翻译为“灵魂”或“精神”。⁵人性(灵魂)中包含了六个品级,它们依次为继性,

[作者简介]

[1]汪正祺(1998—),男,回族,河南信阳人,苏州科技大学硕士研究生。

[2]张思听(2005—),女,回族,河南信阳人,昆明理工大学本科生。

² 马文兵,季芳桐.刘智生平考释与思想渊源探究[J].世界宗教研究,2024,(08):112-117.

³ 王家瑛:伊斯兰教哲学史[M].北京:民族出版社,2003年版,第638页。

⁴ (清)刘智著,马勇刚主编:《天方性理》释解[M].银川:宁夏人民出版社,2015年版,第147页。

⁵ (清)马联元:《性理微言注释》,印度坎福尔,石印本,伊历1343年版。

人性，气性，活性，长性，坚定。而刘智又将继性与人性（本性）归于先天之性，后四性归于后天之性。就先天之性来说：

继性者，继真宰之本然而有者也。真宰之性，无有开其先也，但有继其后也，此性则因真宰之本然，以为本然，故曰继也。此性即真宰之首显，而以为万性之本元者也。⁶

人性者，人于先天而各得其所分与之性也。此性不远与继性，而但因其先天之有分，则其名与义，遂不觉其微有所别矣，是谓本性。⁷

本性者，本乎先天之所分与，而无美不备者也。其性与后天气性、活性、长性、坚定之性相混为一。但其显也，有先后之分，后天四品以次先显，此一品显于其最后。本性与继性，与真宰之本然有次第，而无彼此。由真宰之本然，而有继性，由继性之分与，而有本性，是其所为次第也。⁸

继性是真宰赋予人的最初的东西，除此之外并无其他的品性，它是真宰本体的一种自显的表现。由此，人性与真宰便相联系起来。而刘智又将继性称为“元性”，孔颖达有言：“元，始也。”刘智认为“古今人物之性命，莫不从此而印析，所谓千古群命之一总命也。”⁹万事万物的性命皆从此性上翻印而出，这也是真主最初的一个命令。就像《古兰经》中：“造化天地的主，他判定一事的时候，仅对它说：‘有’，它立刻就有。”

(2:117) 这个最初的“有”的命令，实际上便可视为刘智的“继性”。只是在《古兰经》中是真主主动地创造，在刘智这里是真主自然的流溢。由此，后面的品性便从“继性”流溢而出，不再是真主直接的流溢。¹⁰

人性在刘智这里又被称为本性，本性由先天继性所分而来。季芳桐教授看来本性可以说是刘智心性论中最重要的概念，它有至善、智慧等特点。¹¹事实上确实如此。虽然本性与后天四性混同为一，但并不是说本性是后天的。之所以说后天四性显现之后本性才会显现，这显然是从逻辑层面来看，当人们生理之性具备之后，先天的继性才会有寓所从而降衷于人，由此本性就由隐到显了。本性与继性之间的关系，在刘智看来二者的内容是一样的。刘智直言：

本性与继性原非二也，本性未分之先，只此继性，而无本性。继性分与之后，名为本性，而不名为继性。¹²

所以本性同继性并没有区别，只是出现的次第不同而已。因此也可言“继性即本性”。刘智对于本性与继续关系的论述与程朱理学性与理关系的论述十分相同，朱子言：“未有形气，浑然天理，未有降付，故只谓之理；已有形气，是理降于人，具于形气之中，方之谓性。”¹³朱熹看来在气化流行之前，只有一个天理。气化流行之后“理”随着“气”降衷于人才有了“性”的称谓。所以，这里不难看出刘智对于朱熹“性即理”的吸收。

虽然本性是一“完美无不备”的品性。但由于人“各得其所分”，所以每个人的本性尽管都来自继性，却依然会有所不同。这似乎很像道家的“各随其性。”道家的思想中每个人的本性即每个人的本然的样子，从这点来看与刘智的本性并无不同。但要注意道家的本性并没有一个必然的道德方向，以及每个人的本性并无等差之比较。而刘智由于宗教信仰的原因，其本性是必然有道德方向的，同时本性中也有着先天的等差。

性之最初，而近于真宰者，至圣之性也，其次大圣之性，其次钦圣之性，其次列圣之性，其次大贤之性，其次知者，其次廉介，其次善人，其次庸常，凡九品。¹⁴

刘智将人之性又分为了九个层级，从距离真宰远近或者说“穆罕穆德之光”¹⁵照耀的远近，来进行的等级的分配，越是接近真主品级就越高。这里就有了命定论的意味，刘智出于伊斯兰教思想将人的不同在先天之时似乎便已经做出了区分。

除此之外，刘智看来本性中先天的具有两种能力与德行。

本性之中，万理具足，万事不遗，万物皆备。其体量如此广大也，其光之所通，无不贯彻，而于无不

⁶ (清) 刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015 年版，第 147 页。

⁷ 同上。

⁸ (清) 刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015 年版，第 157 页。

⁹ (清) 刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015 年版，第 159 页。

¹⁰ 流溢说是伊斯兰教早期翻译希腊哲学时所吸收的观点，刘智在这里延续了这样一个观点。具体见吴雁：伊斯兰新柏拉图主义研究[J]。阿拉伯世界研究，2007，(04)：73-80。

¹¹ 季芳桐：伊儒会通研究[M]。银川：宁夏人民出版社，2015 年版，第 118 页。

¹² (清) 刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015 年版，第 159 页。

¹³ (宋) 黎靖德编，朱子语类 [M]。北京：中华书局，1986 年版，第 2608 页。

¹⁴ (清) 刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015 年版，第 95 页。

¹⁵ 在宗教中，光历来有着神秘的解释，伊斯兰教也不例外。刘智这种人性九品的思想正是对于光论的继承。具体见金宜久：中国伊斯兰探秘——刘智研究[M]。北京：中国人民大学出版社，2010 年版本，第 71-82 页。

贯彻之中，含有一种清妙之智，统摄活性所有一切知觉；含有一种清妙之欲，统摄气性所有一切之爱恶，是谓二力。二力者，专于后天表世发现其本领。又于无所不贯彻之中，显然有一种天然返照，绝意后天而真见夫本性从出之所。显有一种天然趋向，因明于照而直趋夫真宰本然之真。是谓二德。二德者，专于先天本始发现其本领。二德必待其人修明之，既至而后显也。¹⁶

本性无所不有，无所不包含。它先天的具有一种“清妙之智”来统领活性中的一切知觉；先天的具有一种“清妙之欲”来统摄气性之中的一切喜爱与厌恶的情感。而这两种能力必须要在后天也就是现实世界中才能体现出来。同时，它还有一种先天的返照的特性，能够脱离后天的束缚而明察本性的来源。并且这种本性会让人们天然地趋向真宰本然。所以本性天然给予了人的道德方向。但是本性这种先天德性也必须经过工夫才能彻底显现出来。刘智用本性先天的功能，给出了人为何能够复归真主的依据，也为其工夫论提供了基础。

刘智在讨论人性中的后天的四种性时，实际上已经从人的机能出发，只是概念上依旧用“性”来表达而已。¹⁷在刘智看来：

气性者，人所禀于后天气质之性也，是谓爱恶性。活性者，附于躯体，而以为知觉运动者也，是谓食色性。长性者，即所以生长躯体，自小而大者也，是谓发育性。坚定者，即所以坚整躯体，而不使其解散者也。虽不名性，亦性也。¹⁸

具体而言，所谓“气性”，实际上来说就是人的喜爱与厌恶的两种情感。在刘智看来便是人们的七情六欲总的来看不过就是爱与恶罢了。不仅如此“气性”也是人由凡入圣的核心要素。

人为万物之灵，具此能爱能恶之机，迨其后而扩而充之，因为爱，以力行其所当爱之事，因为恶，以力去其所当恶之事，皆此气此力为之。而以故，其人日进于圣贤也。¹⁹

人正是由于有了情感的发动，才能有行为的产生。能够竭力地去做自己爱的事情，竭力的不去做自己厌恶的事情。若无情感的支撑，人的行为是无法坚持下去的。但是这种爱恶为何必然是趋向于圣贤而非小人呢？在刘智看来，这是由于气性的这种能力来源于人的本性之用。

气性之所能为者，皆本性之所欲为者也。本性所有之知能，尽付于气性之发现也。²⁰

刘智这里所说的爱恶实际上是指随着本性之用的爱恶，气性若能为本性所主宰，那么本性所有知与能就可以全部赋予气性从而显现出来。由于本性至善，所以气性之好恶必然也是“好好色，恶恶臭。”因此人之情感就成为由凡入圣的动力。实际上，刘智在这里大胆地吸收了宋明理学的理气论模式，在宋明理学中“性即理也。”因而由性宰气则必然向善，由气宰性则可能出现一种负面的导向。同时宋明理学将人为何会出现不同归结于气性之上，朱熹言：“天命之性，本未尝偏。但气质所禀，却有偏处，气有昏明厚薄之不同。”²¹正是由于气秉之性不同造成了人的差异，气又被分为了“清气”与“浊气”，人若禀气是清的便是圣人，若禀气是浊的便是愚者。刘智这里也是如此。

清之中有至清焉，此圣人所禀赋之气也，其气以风胜。清矣，而不得其清之至焉，此人所禀赋之气也，其气以水胜。清矣，而又居乎其清之次焉，此智者所禀赋之气也，其气以火胜。清之数居其十之一二，浊之数居其十之八九，此愚者禀赋之气也，其气以土胜。²²

刘智吸收宋明理学理气论的同时又坚持了其伊斯兰教的思想，将气分为“清”与“浊”的同时，又纳入了风、水、火、土四元素，在伊斯兰文化中这四种元素是构成了人身体的平衡。而这四元在刘智看来也象征着气性的不同属性，风即安定性，安定性以本性之用以为用即圣人所有的品级；水即常腥性，常腥性似乎以本性之用以为用即贤人所有的品级；火即悔悟性，悔悟性好像还没有失去本性之用即普通人所有的品级；土即自任性，自任性是完全失去了本性之用即完全任意妄为的人所有的品级。²³人之圣贤愚，也由禀气清浊而导致。刘智从而将气性的内涵更加具体化了，这是宋明理学所没有做到的。

刘智对于“活性”、“长性”以及“坚定性”可以说是纯粹从伊斯兰生理学层面出发了。所谓“活性”刘智有时候又将其称为“觉性”，实际上就是指人的感官知觉和运动机能的特性，正是有了这一特性，人们才会有生

¹⁶（清）刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015年版，第157页。

¹⁷ 金宜久：中国伊斯兰探秘——刘智研究[M]。北京：中国人民大学出版社，2010年版本，第95页。

¹⁸（清）刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015年版，第147页。

¹⁹（清）刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015年版，第155页。

²⁰ 同上。

²¹（宋）黎靖德编，朱子语类[M]。北京：中华书局，1986年版，第64页。

²²（清）刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015年版，第179页。

²³（清）刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015年版，第155页。

理欲望。同时刘智认为万物实际上都具有“活性”，因此，在他看来万物都有知觉和运动的特性，哪怕是一块石头也是有知觉与运动的，我们没察觉到并不代表其不运动不知觉。²⁴这种万物皆有知觉与运动的思想是极其有价值的。所谓“长性”刘智又将其称为“发育性”或“草木之性”。此性具有吸收、消化、保存、排泄的能力以此保证人能健康成长。在人成熟之后，便会显露出原有的两种能力即“妙种力”与“传像力”。这两种能力正是人们能繁衍以及遗传的原因。²⁵最后，所谓的“坚定”刘智又将其称为“金石之性”。此性就像金石一样有坚固的特性。正是有了此性人们的身体架构才能各处其位，而不变动。人体也是因此性而能够成为一个完整的躯体不分散。²⁶

总的看来，刘智对于人之性的论述在伊斯兰的基础上又大胆地吸收了宋明理学特别是程朱理学的内容，但是我们要注意到在宋明理学中“性”是具有本体论地位的，而刘智这里最高的实体并不是“性”而是真主。如朱熹的“天理”是自存的本体，其“性即理”强调人性与天理的直接同一；而刘智的“继性”作为“真宰首显”，仅是本体流溢的第一层级。这种差异导致二者对“性”的定位截然不同：朱熹之“性”是“理”在人的落实，侧重道德普遍性；刘智之“性”则是真主意志的阶梯化显现，隐含先天命定（九品之分）。由此可见，刘智虽沿用理学术语，却以“继性”置换“天理”，将儒家道德本体转化为宗教本体，从而为“性分九品”的命定论提供了形而上支撑。同时，刘智用“继性—本性—后天四性”的架构回应了宋明理学天地之性与气质之性的划分模式，先天的继性与本性皆为至善且无所不备的“天地之性”，后天的四性皆由“元气”²⁷所出的“气质之性”。

二、刘智对“心”的阐释：形神二分与灵修阶梯

正如先前所述，刘智对人性的阐释融合了伊斯兰文化与宋明理学的精髓。同样地，刘智在此将伊斯兰的宗教精神、阿拉伯的医学传统与中国传统的心性思想进行了有机地结合，深入探讨了心的起源、本质与分类问题，对“心”进行了深刻的思考。

在刘智之前，中国伊斯兰教学者王岱舆认为：“缘夫人之身，有形神，而心亦有色妙。”²⁸就人身体而言有形体与精神的区分，与之相应人心就也有“色”与“妙”之分。刘智继承了王岱舆的思想认为，人之心分为“方寸之心”（形心）与“妙体之心”（真心）。

心之妙体，空寂无外，而身内所有之心，心之位也，性之所寓也。心之妙体，为性之先天，心之方寸，为性之寄寓，方寸其后天也。²⁹

在刘智这里延续了其对性的划分，将心也分为先天与后天，先天的“妙体之心”实际上就是“性”，后天的“方寸之心”就是有形的肉体之心。先天的“妙体之心”寓于后天的“方寸之心”中。由于“妙体之心”无形无方，所以必须依靠“方寸之心”而显示出来，故其论述主要在“方寸之心”。³⁰

首先，刘智依据阿拉伯医学传统认为人是由男子脊髓中的“种子”进入女子的子宫而演化而出，³¹“种子”进入子宫后又会发育出清浊二气，二气之后便是演化出红、黄、白、黑四液，而四液又与四元相应。红液即风层；黄液即火层；白液即水层；黑液即土层。而风与火（红黄液）结合就构成了人的心，水与土（黑白液）结合就构成了人的肉体，这也就是身心的由来。³²同时，在刘智看来人的身体器官之中最重要的便是人之心。

如人之一身，心居至内，身之所不能通者，心能通之，心通无形之位，即犹如“阿尔实”通理世之位也。故小世界，以藏寓于内者为大、为上也。又曰，人心如天，人身如地。³³

人的身体之中，人心是处于身体最内层的，同时，人心能够通达到身体达不到的地方。就像“阿尔实”³⁴一样能够通达所有无形之性理的境界。所以小世界（人体）中，在内层的为大为上。用天地来比喻的话，心就是天，身就是地。实际上刘智在这里主要是想表达“心”先天具有的这种通达于无形性理的能力，正是

²⁴（清）刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015年版，第153页。

²⁵（清）刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015年版，第151页。

²⁶（清）刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015年版，第149页。

²⁷刘智将元气视为“先天之末，后天之根。”是后天一切有形物质的开端。（清）刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015年版，第15页。

²⁸（明）王岱舆著，余振贵点校，正教真诠·清真大学·希真正答[M]。银川：宁夏人民出版社，1988年版，第60页。

²⁹（清）刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015年版，第161页。

³⁰季芳桐：伊儒会通研究[M]。银川：宁夏人民出版社，2015年版，第115页。

³¹单于德：回族医学奥义[M]。银川：宁夏人民出版社，2007年版，第7页。

³²（清）刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015年版，第137—143页。

³³（清）刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015年版，第139页。

³⁴伊斯兰天文中，将天分为九层，就像中国传统中所言的“九天”，其中最高的天便是“阿尔实”，此天是先天与后天的连接。

由于这种先天的能力，所以心才是最关键的。

那么人心为何像“阿尔实”一样能通达性理呢？在刘智看来：

后天之心，何以有烛理之能？盖胚胎当体窍初分之时，已先有所为。属火者，发为灵明之孔，而对峙于心之左右。灵明之孔，即才智之根，而烛理之能，已早伏于此矣。³⁵

刘智认为，人的有形之心，天生就具有一种才智，正是这种才智或者说“灵明之孔”让人能够通达于性理。随后，刘智对于后天之心的内涵也进行了具体的描述。

形色之心，本一物也。而其品有七，每一品有一品之德。德者，心之所得以为才智者也。每一德有每一德之作用，亦犹天有七政，而每一政各有专司也。³⁶

尽管有形之心仅表现为一有形之物，其内部却蕴含七个品级的层次结构，每个品级均具备其独特的“德”，即前文提及的“灵明之孔”。这些“德”不是抽象概念，它们各自承载着特定的功能，正如天穹中的七星，各自执掌着不同的领域，各尽其责。因此，心之七品与心之七德之间存在着直接的对应关系。

最外一品为顺德藏。顺则不逆，然亦有时反顺而为道者，则以所藏之位，处于最外也。外当气血流行之冲，而德易受其所侵，故顺者亦有时而违逆也。其二品为信德藏……而信德因之摇也。其三品为惠德藏……而此德因之变也。后此四德，所藏之位，不于其表，不于其里，虽不离于形色之方寸，而却不落于形色之分际，非气血之所得而侵弊也，故不至于有变。后此之四德之发明，而前此之三德亦因之以守其常矣。其四品为明识藏……日光能掩诸光，而非诸光之所可得而掩者也。其五品为笃真藏……趋于内，则自远于外也。其六品为发隐藏……发者，现之渐也。其七品为真现藏……现则方寸之迹混，而无方无所之妙，无分于彼此矣。³⁷

心的最外层被称为“心包”（心的纹络），其对应的德性为“顺德藏”。这种德性意味着顺从真主而不违逆，然而，有时会出现逆反的情形。这种情况之所以发生，是因为心包位于心的最外层，因此它容易受到气血的影响。第二品名为“信德藏”，位于“心表”（心的外层薄膜）之位。此德性是对真主的坚定信仰，犹如磐石之固。然而，有时会出现动摇，这并非出自本意，而是由外界因素引起。因为“信德藏”与“顺德藏”相邻而居，若“顺德藏”受到气血的干扰，难免会影响到“信德藏”，使其也产生动摇。第三品名为“惠德藏”，位于“心里”

（心的血肉）的位置。此处所指之“惠德”意涵为仁慈与慷慨，而非严苛与刻薄。然而，这种仁慈有时也会变得严苛，其转变的原因在于前两品的影响。总体而言，这三品德性易受气血的影响而发生转变。然而，从第四品起，德性便不再受气血的影响。刘智认为，只有当后四品的德性得以显现，前三品的德性才能摆脱气血的干扰，保持其固有的状态。第四品，即“明识藏”，位于“心灵”之处。当此品之德性显现，即可直接洞悉事理，不受其他知识之干扰。此德性犹如日出之光辉，太阳升起之际，任何其他光亮皆无法遮蔽其光芒。第五品为“笃真藏”，处于“心仁”的位置。此一德性显露出时，便会如火炎的特性一般内附上升，直接趋向本然而不会受到任何阻碍。第六品名为“发隐藏”，位于“心妙”的位置。无论是先天的还是后天的，所有深奥难解、不可思议的道理都蕴含在这个德性之中。最终品级为“真现藏”，位于“初心”的核心位置。真宰的全体之用都蕴含于这一品级之中，然而若功夫不足，才智未能充分展现，那么真宰的大用就无法显现。只有经历从“明识”到“笃真”，再从“笃真”到“发隐”，最终由“发隐”至“真现”的逐步功修，真宰的全体大用才能彻底展现。在这种状态下，“方寸之心”的界限与形式将完全消融，从而与“妙体之心”无异。

由此可见，刘智的“心”大体上与“性”的划分一致，也是形上与形下之分。形上的“妙体之心”是纯粹至善的，形下的“方寸之心”则与物质相联系的，善恶取决于形上的“妙心”是否得到彰显。心分七品实际上也不过是这二品之心的细化。心包，心表，心里与气血相连可视为“方寸之心”。心灵，心仁，心妙，初心完全脱离了气血的影响可视为“妙体之心”。刘智之所以对其细化，不过为了阐明苏菲功修理论以及功修的层次罢了。³⁸黑鸣凤直言：

七品含七政，理数昭然。视其人功夫何境，即知其心开几层。人焉瘦哉？明识为日，智者之品也。日无不明，故智者不惑。其能不变者，知止矣。³⁹

黑鸣凤用儒家的“人焉瘦哉”与“知止”来总结刘智对人心修养境界的精细描绘。“人焉瘦哉”出自《论语·为政》：“子曰：视其所以，观其所由，察其所安。人焉廋哉？人焉廋哉？”孔子主张，通过全面审视一个人

³⁵（清）刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015年版，第161页。

³⁶（清）刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015年版，第164页。

³⁷ 同上。

³⁸ 季芳桐著：天方性理注释、翻译及研究[M]。北京：宗教文化出版社，2022年版，第173页。

³⁹黑鸣凤康熙年间人士曾为刘智《天方性理》作注释。（清）刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015年版，第164页。

的言行举止,我们便能清晰地了解其本质。黑鸣凤引用《论语》来表明刘智之所以对于心进行细致的划分的原因就是在于:一个人的功修水平是可见的,因此他内心所处的境界也就显而易见了。同时他认为第四品开始的“明识藏”实际上便是智者品级的人的心所呈现出的内心境界,智者不会疑惑的原因正是因为心灵的明识德显现出来而无所遮蔽。而德性之所以能够恒久的保持下去,就是在于“知止”。“知止”出于《礼记·大学》:“大学之道……在止于至善。知止而后有定,定而后能静。”朱熹认为:“止者,所当止之地,即至善之所在也。知之,则志有定向。”⁴⁰唯有朝着至善的境界并坚定不移,方能使自己的志向稳固;志向稳固,方能使心灵不被外界所动摇。儒家所追求的至善境界,是指心灵完全与天理相契合的状态。而刘智所言的至善,则是指心灵完全映照出造物主的全知全能。当然,在这种状态下,人自然也达到了至善的境界,但这里显然蕴含了对真主的宗教信仰中的顺从之意。

刘智的言心方式与宋明理学中的言心有着惊人的相似之处。在宋明理学中,心被区分为“人心”与“道心”,这种二分法的根源可追溯至《尚书》中的十六字心传:“人心惟危,道心惟微;惟精惟一,允执厥中。”二程阐述道:“人心惟危,人欲也;道心惟微,天理也。”⁴¹所谓的“人心”便是私欲,所谓的“道心”便是天理。人似乎存在两种截然对立的心,但实际上并非如此。《二程遗书》中进一步讲述道:“人心惟危,道心惟微。心,道之所在,微,道之体也。心与道浑然一也。对放其良心者言之,则谓之道心;放其良心,则危矣。”⁴²“人心”代表失去良心的状态,而“道心”则是保持良心的状态。因此,“人心”与“道心”不过是心在不同状态下的表现形式。朱熹的思想也受到了二程的影响,他提出:“只是一个心,知觉从耳目之欲上去,便是人心;知觉从义理上去,便是道心。”⁴³在朱子看来,“人心”与“道心”的区别在于心的知觉是顺从人欲还是顺从天理,本质上仍是心的不同的表现。不仅理学如此,心学对于“人心”与“道心”的分断亦是如此。王阳明云:“人心之得其正即道心,道心之失其正者即人心,初非有二心也。”因此,无论是理学还是心学,对“人心”与“道心”的区分,都是基于心所呈现的是天理还是人欲。

在宋明理学的哲学体系中,心若表现为人的欲望,实则由于气的作用导致天理在心内被遮蔽。如前文所述,刘智认为心的前三品之所以会沉沦,同样受到气血作用的影响。因此,刘智将宋明理学关于心的论述方式融入其对心的阐释之中。据此,所谓的“妙体之心”可视为“道心”,两者区别仅在于一个心呈现为天理,另一个心使得“真主之大用”完全彰显。而“方寸之心”实际上不外乎“人心”,皆会被气欲所影响。宋明理学在探讨心时,偏重于道德层面,对生理心的阐释则不够细致。⁴⁴刘智在继承宋明理学关于“心”的思想基础上,结合伊斯兰文化对心特别是有形的肉体之心进行了具体化阐述,从这点来看其补充了宋明理学在此方面的不足。

三、心性合一与体用一元:刘智对心性关系的阐释

心与性的论述是《天方性理》中的重要概念,那么心性关系则是刘智理论的关键。刘智在心性关系的论述中不仅表现出了伊斯兰文化的特点,同时,还体现出了其对于宋明理学的整体吸收。

心性会通可以说是回儒们的共识,⁴⁵早期的金陵学派学者,王岱舆认为,人的心分为肉体之心与精神之性。人的肉体之心天然地具有认识“性”的能力,而人的精神之心实际上与“性”是一致的。⁴⁶从而将心与性相互联系起来。此外,马注对心性亦持有会通的观点,在他看来,真主创造出人是由心到性再到身的过程,因此心对于性是有优先性的。所以当心受到影响时,性也会被其影响,性依附于心,若想要认识性就必须先认识心。⁴⁷但是,早期的回儒们对于心性关系的论述并不具备系统性,而刘智在前人的基础上进行了系统化的阐释。⁴⁸

首先,刘智认为:

性理未分之前,只此一心。心也者,无方所者也。性理即分之后,不名心而名性。性自理世趋象世之时,无形无体,而寓于心。⁴⁹

⁴⁰ (宋)朱熹撰,四书章句集注[M].北京:中华书局,2012年版,第3页。

⁴¹ 《二程外书》卷3

⁴² 《二程遗书》卷21

⁴³ (宋)黎靖德编,朱子语类[M].北京:中华书局,1986年版,第2009页。

⁴⁴ 季芳桐:伊儒会通研究[M].银川:宁夏人民出版社,2015年版,第156页。

⁴⁵ 薛莉:心性会通是回儒之间的根本会通——季芳桐教授访谈[J].中国穆林,2017,(03):53-57.

⁴⁶ (明)王岱舆著,余振贵点校,正教真诠·清真大学·希真正答[M].银川:宁夏人民出版社,1988年版,第60页。

⁴⁷ (清)马注著,余振贵点校,清真指南[M].银川:宁夏人民出版社,1988年版,第146、357页。

⁴⁸ 高东兴:伊儒会通视域下的人性理论[D].宁夏大学,2020.

⁴⁹ (清)刘智著,马勇刚主编:《天方性理》释解[M].银川:宁夏人民出版社,2015年版,第161页。

在初始阶段，性与心本质上是相同的，它们在形而上的本体中并未显现出差异。当性理尚未明确区分时，仅存在一个先天的心，这个心即人性与人心的结合体。在性理未明确划分的时期，它们都存在于真一本体，也就是真主之中。这颗心实际上指的并非有形的肉体之心而是前文提及的“妙体之心”也就是“真心”。人性与物理分明之后，无方位无处所的“妙体之心”便成了“性”，但是由于“性”无形无体，所以必须降衷于“方寸之心”中，从而才能不悬空于形上的世界而构成现实世界的人的本性。所以，就本质层面言之，性于心是一而非二。

然而，析而言之，性与心则就有了分别。此分别主要在于“方寸之心”与“性”之间。

先天之心，为性所分析之源；方寸之位，为性所显露之助。何也？方寸虽属后天，而其所具有之才智，实足以知性，实足以显性。性之虚妙无所不有，但妙而不能自为显发也，必得心之才智足以发之。而其性，乃有所借资而显。性譬则火也，心譬则煤也。煤无火则不炽，火无煤又何以着乎？约而言之，先天之理，必有借于后天之心，亦必有皆于后天之气。有后天之心，而其理乃烛，有后天之气，而气理乃行。⁵⁰

先天之心与性本源相同，本质上并无二致；然而，后天之心作为性的寓所，其本质已与性不完全相同。尽管如此，性仍需依赖后天之心以显现。由于性本身是虚灵而微妙的，它无法自行展现，必须借助于后天之心所蕴含的天赋才智。性与后天之心的关系，恰似煤炭与火的关系：没有火，煤炭无法燃烧；同样，没有煤炭，火也无从点燃。因此，在刘智的观点中，若无后天之心，性将无法展现，而若无后天之气，性亦将停滞不前。所以刘智总的言之：“非心无性，非性无心”。⁵¹性理未分时，心为混沌本体；性理既分后，性寓于心，心为性显之助，从而心具有识性、显性之能。黑鸣凤亦认为，刘智所阐述的心性关系，实际上类似于种子与果实的关系。细分开来，种子与果实是两个不同的概念，但从整体上看，种子与果实是统一的整体。⁵²

其次，刘智认为，有形之心与性的区别并非一成不变。实际上，有形之心中天生蕴含着认识性的潜能，而性中也具备天然的返照之能。只要人们愿意付出努力，心与性便能够重新相合为一。

以方寸所有之才智，与本性中所含清妙之智会合，而其为知也益也。以方寸所有之才智，会合本性中所显天然之返照，而其察理也益真。是知方寸所寓之性，亦非全无以自用其力也。借方寸之位以为寓，因方寸之明以为用，迨至心之才力既尽，而六品性体统会于一，则方寸之位无所用之，而依然成其为妙体之心，而不落于方所也。然后谓心即性也可以，谓性即心也可。⁵³

性之本能力与心之先天能力互为补充。当有形之心的所有才智与本性的智相融合时，心的认知能力得以增强。有形之心之的所有才智与性之本真返照相一致时，对万物之理的洞察将更为精准。尽管本性借助有形之心作为其寓所，并通过它得以显现，但当心之全部能力得以充分展现，六品之性将融合为一，此时，有形之心与性的界限将不复存在，回归至初始的混沌状态，此时既可称之为心，亦可称之为性，心与性再无区别。因此，正是主观的心之能使得客观的性之理得以被认知和呈现；同样，客观的性之理确保了主观的心之能的认知正确。心与性从而得以合一。当心性合一之时，人所展现的状态，即前文所述的有形之心的全部德性显现出来的状态，即人的心与行完全呈现出“真宰大用”的状态。

在中国哲学中，体用关系是一个重要的概念。刘智的心性会合思想正体现出了这一关系，其中性为本体，心为作用。性体作为心之本源，心乃是根源于先天之性，并且在逻辑上，性体已然暗含着心之用，人的心灵的能动作用以及情感的自然流露，其实都潜藏在人的性体之中。内在的道德本性有着天然的张力，进而转化为人的现实的心理活动与外在情感。可以说，心是性的彰显与外在呈现。朱熹曾提出“未发是体，已发是用”的观点。性作为本体，具有至静、超越和内在的特质，处于一种隐微的、仿若被遮蔽的状态。若要将其显现并使之成为现实，就必须依赖于心。性体作为一种内在的道德力量，必然会向外扩展，并体现为现实的情感与心灵活动。而性体正是通过人的外在情感与心理活动，来表达并实现其对于具体事物的道德规定，从而也将自身得以实现。由此可见，性体的显发过程与人的心灵的实现过程实质上是同一的。性为体，心为用，性与心、体与用实现了统一。这与宋明理学“体用一源，显微无间”⁵⁴的体用观有着相同的理论特征。但要注意到，程朱的“体用”指向道德本体与修养实践的连续性，而刘智的“体用”则以苏菲功修为媒介，要求通过“七品心德”的逐步显化，使“方寸之心”复归于“妙体之心”，最终消融自我以契合真主。这种“体用”观不仅包含道德完善，更追求宗教意义上的“人主合一”，体现了伊儒思想在终极关怀上的分殊。同时，

⁵⁰ 同上。

⁵¹ (清)刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015年版，第56页。

⁵² (清)刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015年版，第162页。

⁵³ (清)刘智著，马勇刚主编：《天方性理》释解[M]。银川：宁夏人民出版社，2015年版，第161页。

⁵⁴ (宋)程颢，程颐著：二程集[M]。北京：中华书局，2004年版，第582页。

其思想亦体现了对理学与心学的中和倾向。众所周知，理学与心学在心性关系上的冲突主要表现为心与性是否等同。刘智在此提出了心与性的双重关系，若分析的言，有形之心与性的确存在差异，但若整体地看，心与性可视为一体。刘智通过语言表述的辩证，间接地调和了理学与心学之间的争议。这一观点无疑为宋明理学提供了新的诠释视角。

综上所述，刘智的心性论是伊儒文明对话的典范。他通过吸收宋明理学的概念框架与术语，将苏菲主义的心性思想转化为中国化的哲学体系：一方面，借“性”的层级划分与“心”的动态功能，调和了伊斯兰的绝对一神论与儒家的内在超越传统；另一方面，通过本体论的置换，实现了宗教体验与道德实践的融合。这种转化不仅丰富了伊斯兰哲学的内涵，也为跨文化哲学建构提供了方法论启示——即在保持核心教义的前提下，通过本土化术语与结构性类比，实现异质思想的创造性转化。这种策略既避免了对儒家思想的简单依附，又以哲学工具深化了宗教表达，为当代文明互鉴提供了历史范本。

参考文献：

- [1] 季芳桐.伊儒会通研究[M]. 银川：宁夏人民出版社，2015.
- [2] 刘智.天方性理释解[M]. 马勇刚，主编.银川：宁夏人民出版社，2015.
- [3] 程颢，程颐.二程集[M]. 北京：中华书局，2004.
- [4] 马注.清真指南[M].余振贵，点校.银川：宁夏人民出版社，1988.
- [5] 高东兴.伊儒会通视域下的人性理论[D].银川：宁夏大学，2020.
- [6] 薛莉.心性会通是回儒之间的根本会通——季芳桐教授访谈[J].中国穆林,2017,(03):53-57.
- [7] 黎靖德编.朱子语类 [M]. 北京：中华书局，1986.
- [8] 朱熹.四书章句集注 [M]. 北京：中华书局，2012.
- [9] 金宜久：中国伊斯兰探秘——刘智研究[M].北京：中国人民大学出版社，2010.
- [10]季芳桐.天方性理注释、翻译及研究[M]. 北京：宗教文化出版社，2022.
- [11]王岱舆.正教真论·清真大学·希真正答[M].余振贵，点校. 银川：宁夏人民出版社，1988.
- [12]吴雁.伊斯兰新柏拉图主义研究[J].阿拉伯世界研究,2007,(04):73-80.
- [13]马文兵,季芳桐.刘智生平考释与思想渊源探究[J].世界宗教研究,2024,(08):112-117.
- [14]王家瑛：伊斯兰宗教哲学史[M]. 北京：民族出版社，2003.

The Metaphysics of Mind in Liu Zhi's *Tianfang Xingli*: Integrating Islamic and Neo-Confucian Thought

Wang zhengqi¹, Zhang siyu²

¹ Wang zhengqi, *Suzhou University of Science and Technology, Jiangsu, Suzhou*

² Zhang siyu, *Kunming University of Science and Technology, Yunnan, Kunming*

Abstract: Liu Zhi's *Tianfang Xingli* (Celestial Philosophy of Human Nature) establishes the essence of Allah as the ultimate foundation. By delineating the innate hierarchy of "nature" (xing) and designing graded stages of spiritual cultivation for the "heart" (xin), it integrates Song-Ming Neo-Confucian propositions such as "nature as principle," "mind as principle," and "the unity of substance and function" into an Islamic framework of mind-nature theory. Liu redefines "successive nature" (jixing) as the primary manifestation of the Divine Sovereign, thereby reconstructing the ontological basis of "nature as principle." Through the concept of "seven grades of the heart," he harmonizes Sufi spiritual practices with Confucian moral praxis, achieving a creative transformation of Islamic-Confucian thought. This synthesis preserves the core tenets of Islamic doctrine while employing structural analogies to reinterpret Confucian mind-nature theory as a tool for articulating religious experiences. The work offers methodological insights for cross-cultural philosophy, demonstrating how doctrinal frameworks can be adaptively reimagined across intellectual traditions.

Keywords: Liu Zhi; *Tianfang Xingli*; mind-nature theory; Neo-Confucian