

试析马启西与苏非主义的关系

哈正利

本文从宗教行为和思想两个层面分析了中国伊斯兰教西道堂创始人马启西所受苏非主义的影响，及其对中国西北苏非主义传统的接纳和继承，肯定了马启西在中国苏非主义发展中的地位，并进一步申论了马启西与苏非主义关系的澄清在中国伊斯兰教史、教派关系史以及西道堂研究中的学术价值。

关键词：伊斯兰教 苏非主义 西道堂 宗教传统 中国西北

作者：哈正利，1971 年生，中南民族大学民族学与社会学学院副教授

一、既往研究的回顾

在中国伊斯兰教的研究中，西道堂是形成较晚，但颇受学界关注的一个教派，也可以说是伊斯兰教研究中一个重要的话题。高占福先生曾描述：“西道堂创建至今已有 110 多年，对西道堂开展研究也有近 70 年的历史，但真正意义上比较全面和深入的认识并研究西道堂，是从 20 世纪 80 年代开始的，90 年代中期以后这种研究进入一个新的阶段。”^① 而参与研究的主要有两类人，一是西道堂群体内部成员，一是西道堂外部的学者。他们的研究粗略可分为四类，（1）在重建西道堂历史基础上，分析概括其历史特征，总结其历史经验；（2）考察其社会实践的思想源流，以强调它是中国本土文化和伊斯兰文化结合的产物；（3）考察其社会实践，以探讨宗教实践与社会主义相适应；（4）对历任教主的生命史及其宗教思想和实践研究。以上四类具体研究多聚焦在西道堂本身的历史和实践上，注重探讨西道堂自身的特点以及和其他教派门宦的差异，而未能将它放在更为宏大的历史场景中，结合方方面面的材料，在可能比较的前提下，进行比较研究，致使人们忽视了西道堂和西北伊斯兰教门宦教派的共同性，即马启西对苏非主义的认同、承袭和实践。

所幸的是，近年，现已刊出的论著中，部分学者已经察觉到苏非主义对马启西的影响。相关论述具体呈现如下：

勉维霖先生认为：

西道堂的创始人马启西先生早年的宗教思想，有着苏菲思想的影响。……在宗教实践中，也曾经举行了苏非派的坐静的功修。此外，马启西先生所创立的新的教团长期保留着某些苏非派的仪礼制度。宗教社团成为道堂，最高领导人也成为教主。等等。都说明西道堂和马启西都有着苏非派的一定影响。这都说明西道堂的产生是脱胎于门宦，是由门宦中分化产

① 高占福《中国伊斯兰教西道堂研究的回顾与评述（1935—2002）》，载于《世界宗教研究》2002 年第 4 期，第 133 页。

生的一个宗教流派，马启西先生幼时，在家庭和经堂教育中就守着门宦苏非主义思想的熏陶，所以，他的新宗教社团必然带上一些苏非神秘主义的烙印。”^①

冯今源认为：

马启西思想理论的形成与西道堂的创建还有苏菲主义一定程度的影响。马启西自幼生长在北庄门宦的环境中，而北庄门宦是典型的苏非主义教团组织，接受伊斯兰教神秘主义的影响。在刘智等人的著作中，也有许多苏非主义的内容，阐释伊斯兰教神秘主义思想理论。^②

金宜久先生认为：

从马启西所说‘介廉种籽，官川开花，我要结果’这句话中，反映了刘智——马明心——马启西思想之间的关系，西道堂与哲赫忍耶之间的思想渊源的关系是通过刘智思想得以沟通的。可见西道堂和哲赫忍耶都以刘智思想为他们的宗教社团的思想基础。马启西祖辈系北庄门宦（属虎非耶分支）的教民，他的父亲是北庄门宦的阿訇。不言而喻的是，他自幼受到该门宦的影响，这就决定了西道堂与虎非耶有密切的思想渊源的关系。……就哲赫忍耶和西道堂的关系而言，两者因共同宗奉刘智思想，都承认刘智在他们道谱中具有重要地位，这在实际上表明了他们在思想上有同宗的关系。……同时，西道堂在宗教功修上，与虎非耶和哲赫忍耶也不乏共同点。除在生活中都念古兰经外，西道堂的赞圣经《卯路提》与虎非耶相同，他的赞圣经《买达依合》和《穆罕默斯》与哲赫忍耶相同。^③

周燮藩先生认为：

从中国伊斯兰教史看，刘智——马明心——马启西，是一条尚未引起足够重视的主线。刘智会通诸家折中于天方之经，以防“教道中湮”，马明心“自西域归，慨然欲革除门宦”，以传正道，而马启西“祖述清真教正统”，“宣扬金陵介廉氏之学说”，以“发扬清真教学理”。他们都以复兴宗教、振兴社会为己任，他们代表了中国伊斯兰教，特别是苏非主义内的一条改革路线。从世界伊斯兰教史看，十九世纪末二十世纪初，伊斯兰教的社会思潮在中国伊斯兰教中均有代表人物。在马启西时代，以瓦哈比运动的新传统主义，在中国有伊赫瓦尼派的马果园；以阿布杜为代表的伊斯兰现代主义，有中国回教促进会的王宽，而依我只见，以赛努西教团为代表的新苏非主义和新苏菲教团，在中国则有创建西道堂的马启西。以此言之，马启西是中国近代伊斯兰教史上一位引领时代风气而不容忽视的重要人物。”^④

张明芳先生认为：

（马启西）受苏非思想的影响，强调对宗教的理性信仰，反对形式主义，充满了天道性命的深刻哲理。童年的马启西是在洮州北庄门宦的清真上寺中度过的，而清真上寺是遵行北庄门宦的典型的苏非主义教团组织，出身阿洪世家的马启西，小时候为清真寺满拉，深受该派教义教理的影响；从及第秀才到无心科考而潜心研读明清回族学者的汉文译著，尤其是钻研刘智的著作，进而到设帐讲授，无不受苏非哲学思想的影响。他在设帐讲学的同时，长期坚持“坐静”功修的做法，正是对这种思想的实践，他强调“天命五功”的遵行与教民个人思想道德修养相结合，在恪守信仰和遵行“五功”的前提下，提倡对宗教的理性认识，深切

① 勉维霖著：《中国回族伊斯兰教宗教制度概论》，银川：宁夏人民出版社，1997年4月第1版，第401—402页。

② 冯今源《马启西评传》，载于敏生光主编《马启西诗联赏析》，北京：中华书局，2004年6月第1版，第227页。

③ 金宜久著：《中国伊斯兰探秘：刘智研究》，北京：东方出版社，1999年9月第1版，第339～340页。哲赫忍耶在原著中为哲赫林耶，引文为笔者更改，以求全文的统一称谓。

④ 周燮藩《马启西诗联解读》，载于敏生光主编《马启西诗联赏析》，北京：中华书局，2004年6月第1版，第111～112页。

了解教义的内涵,以指导自己的道德修养和全部人生,强调虔敬诚信,把教乘放在遵行的首位,认真履行“五功”,反对搞形式主义,强调“既为教生,平日要存今日敬;审慎赞念,内里不沽外里空”,“人此门,登此殿,莫蒙混礼了拜去;洗其心,涤其虑,须仔细做起功来。”^①

比较以上论述,勉维霖、冯今源、张明芳等均从马启西出身来论证其必然受到北庄门宦苏菲传统的影响,并没有涉及哲赫忍耶对马启西的作用。而金宜久先生则依凭马启西的创教宣言和身世背景的分析,以及西道堂的仪礼与虎非耶和哲赫忍耶的比较,从观念史的路径,阐明了“刘智——马明心——马启西”在思想上呈现为“种——花——果”的关系,强调了马启西对虎非耶和哲赫忍耶的两种传统的继承。这一认识与周燮藩先生颇为心有灵犀,不过周先生不是从思想史来探索,而是通过对整个中国伊斯兰教发展史的审视和比较,强调“刘智——马明心——马启西”是中国伊斯兰教史的一个主线。由此看来,马启西就显得极为关键和重要,其历史地位就不能局限于仅仅是创建西道堂,坚持以中国文化发扬伊斯兰教正统。

遗憾的是,正如周先生所言,这一主线并未引起足够的重视。甚至在既往关于西道堂的研究中同样没有引起学者的注意。

鉴于此,笔者不揣浅陋而撰此文,不避老调重弹之嫌疑,在既有之定见之上,仅就目力所及之材料,试作补证性推论,旨在从宗教行为和思想两个层面证实马启西所受苏非主义的影响,对马启西在中国伊斯兰教史的地位和价值有一更新的认识。

二、马启西宗教实践中苏非主义影响

借助以上引述,大致可以明了身世和社会环境是马启西接纳和继承苏非主义传统的客观外在条件,不必赘述。仅将马通先生描述呈现如下:

清咸丰七年(1857年)七月十二日,马启西出生于临潭汪家嘴的一个阿訇世家中。父亲马元博通经文,属于北庄的教生。其时,临潭的北庄已经过了敏永录时期,传到了敏士达手上,是为第三任热依斯。敏士达无子,只有两女,一女招给马元为妻子。又一女招给旧城黎姓为妻。^②马元生四子。长某早歿,次即启西,次启晋、启化。^③

藉此可知,马启西的父亲是阿訇,也是北庄门宦老人家热依斯(代理人)的女婿。血缘上,他基本上算临潭旧城“神圣家族”的成员,出身这个家族中,必然得到北庄门宦宗教理念的熏染,应当是毫无疑问的,这在其创建西道堂前就有所体现,对此后文将予以补证。

除了身世外,还有一点不容忽视的是,马启西生活环境的苏非化。马启西出生前,狄、河、湟地区的伊斯兰教门宦逐渐建立、固化,并逐渐向外传播,并先后进入马启西的出生地——临潭地区。而在此之前,临潭伊斯兰教主要遵循格底木传统。随着河州地区门宦的进入,临潭也就开始有了门宦的基层教坊。相传大约于乾隆初年,华寺门宦的创始人马来迟来临潭传播虎非耶学理,旧城的下寺、太平寨和卓洛寺接受了华寺门宦,随后全县各个乡村清真寺也相继接收。1830年前后,同样来自河州地区的北庄门宦也积极向临潭传播。北庄门宦创始人的门生敏尚礼,被委派为临潭的热依斯。他广泛宣传北庄门宦虎非耶学理,教徒不断增加,临潭大部分乡庄的清真寺都改遵了北庄门宦。及至西道堂创建之前,河州的苏非主义门宦已经开始取代临潭的格底木了。

① 张明芳《马启西思想及西道堂社会实践的启示》,载于《回族研究》2006年第1期,第141页。

② 马通著《中国伊斯兰教门宦制度史略》,银川:宁夏人民出版社,1995年1月第2版,第108页。

③ 佚名《马启西先生创教殉难史》,载于青海民族学院民族研究所、西北民族学院民族研究所编《西道堂史料辑》,1987版,第130页。

显然，马启西出生前的临潭地方回族社会内部的宗教生活已经完全的苏非化，苏非主义的组织形式和生活方式基本成了当地回族生活的底色。至于这一环境对马启西的影响，不仅仅是勉维霖先生提及的“烙印”，也是马启西创教生涯难以回避的困境，以及西道堂兼具门宦特色的宿命。

从身世和环境看，马启西接纳和继承苏非主义传统似乎是“身不由己”。然而，从其一生的宗教实践来看，马启西对苏非主义传统接纳具有很强的主观能动意识。仅就现有材料看，（1）马启西学习过苏非主义的经典。（2）履行过苏非主义教派的功修。（3）宣讲过苏非主义的教义。（4）所创建的西道堂带有苏非主义教派的特点。（5）认同和践行哲赫忍耶教派的传统。以下主要就前三点进行主要论述。

（一）接触和研习苏非主义经典

马通先生记述有：

马启西童年在旧城上寺念经，……十一岁时到旧城范玉麟老先生处念书……又到新城范绳武处攻读四书五经。……数年后，他在桃州应考，被取为第二名童生。不几年去巩昌应考，榜列第四名秀才。此后，他在家闭门攻读诗书，博览诸子百家，并钻研伊斯兰教学者刘介廉等的各种论著。^①

《中国伊斯兰教西道堂史略》记载：

中了秀才后，他打消了科举成名的年头，闭户攻读，博览中国历史和诸子百家学说，并广泛研读了明末清初我国伊斯兰教学者王岱舆、马注、马复初等所著的《正教真诠》、《清真大学》、《清真指南》、《大化总归》等书，更加精心地钻研了刘智的《天方性理》、《天方典礼》、《五功释义》等书。^②

敏生光先生也曾撰文提及：

这十年……他还朝夕研习阿文，努力提高经学水平，并以刘介廉先生的《性理》、《典礼》等经书与《古兰经》、《勒瓦一合》（昭微经）、《密尔索德》（道行推原经）、《喀飞》（礼法考源）等多部天方经典一一对照，推敲比较，深知介廉的译著确无他个人的‘私意穿凿’和随意发挥，书中的‘文理字句斑斑可考’，是完全可信的。^③

此三则材料至少有两点值得注意，一是幼年的经堂教育中有没有接触苏非主义的经典呢？对此，借助丁克家和余婷的论述可以知晓：

苏非主义思想对经堂教育的影响，不仅表现在历代著名经师身上，而且更明显地表现在经堂教育所采用的课本和教材方面。历来经堂教育中所说的‘十三本’经或‘十四本’经，又称“赛拜嘎”经，成为经堂教育的必修课本。经堂教育课程分为基础课和专业课两大类。……专业课中，阐释苏非学说的著作占了不小的比例，其中除一些带有苏非思想的经典随着经堂教育的发展有所增损外，大部分被保留了下来，迄今为止，仍在中国经堂教育中广为教习和流传。

苏非主义经典一度是经堂考试中的高级课本。中国苏非教派产生前，中国穆斯林在学习《古兰经》和教义学、教法学等的基本经典的同时，又积极学习苏非主义经典，只是把苏非主义的认主、近主的纯粹理学纳入‘讨黑德’（认主独一）的信仰体系，以此来更好地理解 and 坚守“伊玛尼”（信仰），只是缺乏苏非派别的实践和制度化。……西北苏非派别兴起后，不仅将苏非主义经典予以保留，而且选用的教材和参阅经典更为广泛。尽管如此，经堂教育

① 马通著：《中国伊斯兰教门宦制度史略》，银川：宁夏人民出版社，1995年1月第2版，第111页。

② 子亨《中国伊斯兰教西道堂史略》，载于青海民族学院民族研究所、西北民族学院民族研究所编《西道堂史料辑》，1987版，第2页。

③ 敏生光《刘智思想与西道堂》，载于《回族研究》1991年第4期，第19～30页。

中的“十三本”(或“十四本”)经,仍是经堂广大师生和穆斯林教众公认和遵奉的传统经典。^①

由此可知,苏非主义经典历来是经堂教育中基本教材,尤其在西北苏非派兴起后,选用更为普遍,而马启西生活的背景恰恰是苏非派兴起之后,在经堂教育中接纳苏非主义的影响理所应当。

其次是马启西闭门研读的经典中,王岱舆、马注、马复初、刘智等著汉文译著均含有苏非主义内容,已为学界公认,无须申论。至于《勒瓦一合》(昭微经)、《密尔索德》(道行推原经)、《喀飞》三部,除了《喀飞》为文法学著作外,^②《勒瓦一合》是加米对安莎里(1006—1089年)的苏非著作《穆纳加特》(Munajat,赞祷)的再创作,也是对伊本·阿拉比的《智慧的珍宝》的注释,并作为后期苏非学说的简明手册而广泛传播。刘智后来的汉译本为《真境昭微》。^③

《米尔萨德》(Mirsad)波斯文本。它是专讲修身养性、近主之道的哲学著作,作者是伊朗德黑兰人阿卜杜拉·艾布·伯克尔,书成于13世纪中叶。此经分五门40篇,其中第一门3篇,讲此经的纲目与题旨;第二门5篇,讲人身性命的造化根源;第三门20篇,讲今世调养性命的正事;第四门4篇,讲善恶之人的不同归宿;第五门8篇,讲士农工商各种人的职业与修持。……《米尔萨德》一直成为经堂教育常设教材之一。^④

如此看来,如果说在经堂教育中是被动的接触苏非主义经典,那么,放弃科举后,马启西则积极主动的涉猎了苏非主义或带有苏非主义色彩的经典。而这一学习的结果坚定了其伊斯兰的信仰,他说:“孔孟之说,备天伦之道,而无穷神知化之学。老子之道近玄虚,不切实际。惟清真天方之教,认主独一,至贵至大。”^⑤同时,树立了“推崇介廉的学说,应用汉文化的形式,中西融汇,期使伊斯兰教昌明”^⑥的远大抱负。

(二) 宣讲苏非主义的教义

在研读大量经典后,1891年,马启西开设私塾,命名为金星堂,开始了他的宣扬伊斯兰教理的事业。对此,马通先生给出了较为详尽的描述:

光绪十七年,马启西开始在其家西凤山开设私塾,除了讲四书五经主课外,还给一些愿意了解伊斯兰教的回汉学生讲解伊斯兰教理。……光绪二十四年(1898),马启西改变了主张,在旧城北庄门宦的达子沟拱北开设经堂,讲解伊斯兰教学理。……光绪二十七年(1901)马启西迁出达子沟拱北,与北庄脱离关系,并与旧城北庄门宦所属的上寺分了家,而在自己家中设帐讲学,讲授对伊斯兰教的认识与见解。……马启西宣讲的主要是刘介廉等著的《天方性理》、《天方至圣录》、《天方典礼》、《五功释义》、《正教真诠》、《归真要道》、《清真大学》、《清真指南》。”^⑦

由此可见,马启西宣教的主要依据就是刘智著作,因此,在其宣教中必然会宣讲苏非主义的

① 丁克家,余萼《试论苏非主义与经堂教育的关系及其流变》,载于《西北民族研究》2001年第3期,第165~170页。

② 王东平《哈特曼调查回疆伊斯兰教经典目录的再考订》,载于《西域研究》2002年第2期,第66~76页。

③ 周燮藩《苏非主义与明清之际的中国伊斯兰教》,载于《西北第二民族学院学报(哲学社会科学版)》2002年第1期,第23~34页。

④ 丁克家,余萼《试论苏非主义与经堂教育的关系及其流变》,载于《西北民族研究》2001年第3期,第165~170页。

⑤ 子亨《中国伊斯兰教西道堂史略》,载于青海民族学院民族研究所、西北民族学院民族研究所编《西道堂史料辑》,1987版,第2页。

⑥ 同上,第2页。

⑦ 马通著:《中国伊斯兰教门宦制度史略》,银川:宁夏人民出版社,1995年1月第2版,第111—112页。

思想理论。以下材料足以显示其宣教成效之一斑。

(马启西罹难后,马安良)准备将这些(西道堂)妇女赏给他的部将做妾,妇女得知这一消息后,各个用针、或炭刺脸涂面,表示坚决反抗。当时有些河洲的阿訇和社会上耆老,闻风前来观看,莫不表示同情,其中有阿訇问进前问道:“听说你们都是邪教,我问问你们,什么是‘五桩天命’、‘六大信条’、‘教法三乘?’”妇女们对答如流,并以阿汉语引经据典,说得阿訇闭口不言。一位阿訇问道刘介廉的著作的“五更月”,她们不仅能背诵且能讲解。^①

此处,西道堂妇女对“教法三乘”和“五更月”熟练掌握,印证了马启西以汉语宣扬伊斯兰教理,达到了妇孺皆知良好效果。同时,从另一个侧面反映了其他教派对刘智思想的认知。对此,金宜久先生曾提及,刘智思想在西北地区的重要影响是比较普遍的。^②

(三) 履行苏非主义教派的功修

在马启西办学和讲经的同时,他也自觉地履行了苏非式的功修。

为了避免教派摩擦,启西先生停止了学馆,隔绝人事,从光绪十八年(1892)起以十年的漫长时光在西凤坪下,坚持斋戒,坐静功修,磨砺森鑫,放弃世情,恭默思道,乃悟真主之明命,得圣人之品德。^③

光绪二十三年(1897)七月初八至初十日,他在静室的铃声三日未响,全家惊异,惶惶不安,至下午铃声微震,妇人急近视,她说:“你已三日三夜未响铃,全家惊惶。”他含笑说:“我不过一觉之久,怎知己三日。”七月十二日出静室,是他的诞生四十寿辰,而且正逢上主麻日,于是邀请城乡的众门徒,举行了一个较大的尔麦里盛会。会上,他专以穆圣登霄事给众生讲说,听着莫不感动。此后在静修中,每逢主麻聚礼日出静室,与教会会晤一次。这种静修是从光绪十五年起,历时十年。^④

当地(撒马尔罕白帽城)有一悬独山,乃吉滨国最高山,先生曾游历此山,登绝顶,入深谷,居幽洞,作静修功,为期一年^⑤

坐静是苏非主义功修者接续真主,获得人主交流的重要途径。据上述材料可知,马启西对坐静应当十分重视,即使远在异乡,也没有半点怠惰。这应是其对当地苏非化传统的一种沿袭。

关于朝觐,他有两次准备离开临潭去朝觐,其中第一次未能成行。

启西先生因感于争端迭起,无有宁日,他于愤慨之余,给教众说:“孔子有微服过宋之举,老子有骑牛出关之行,我将高蹈远行,以避此锋。……光绪三十一(1905年)年冬月起身,经兰州取道河西,披星月,历霜寒,过嘉峪关、伊犁河、铁门峡、阿姆河,到达了撒马尔罕地区的白帽城。……本欲继续前行,奈因中亚战乱纷起,西行受阻。虽居处异城,他仍不忘传主圣之道,继续宣扬教义。该地多属伊斯兰教教徒,且有一北道堂给他在居住、宣讲方面以有利条件,一年多里,他和这里的穆斯林生活在一起,礼拜在一起,结成了牢固的友谊。由于其高尚品德和渊博的学识,得到当地穆斯林信任和尊敬。

① 子亨《中国伊斯兰教西道堂史略》,载于青海民族学院民族研究所、西北民族学院民族研究所编《西道堂史料辑》,1987版.第14页。

② 金宜久著:《中国伊斯兰探秘:刘智研究》,北京:东方出版社,1999年9月第1版,第329页。称:“刘智的《五更月》全文被恭录并被悬挂在清真寺、道堂或教民的居室内,也是及其普遍的事。所有这一切反映出刘智著作及其思想,二百多年来在西北的一些地区深有影响。这说明西北地区穆斯林是如何重视刘智的著作和思想的。扩而言之,它是如何重视汉学派的著作和思想的。

③ 敏生光《刘智思想与西道堂》,载于《回族研究》1991年第4期,第19~30页。

④ 子亨《中国伊斯兰教西道堂史略》,载于青海民族学院民族研究所、西北民族学院民族研究所编《西道堂史料辑》,1987版.第4页。

⑤ 同上,第8页。

……光绪三十三年（1907）腊月一日，回国到家时，计时整二年六个月，往返行程二万四千余里。其后，在腊月十三日的圣纪上，他讲了西域之行的感受，其中最深的就是“天下穆民是一家”，“四海之内皆兄弟”。特别是逗留在撒马尔罕北道堂时期，穆斯林兄弟对他亲切关照和尊重，使他感触尤深。他还籍马英才病逝异国之事，引述了一段圣训，突出强调了通过自身实践来获得两世吉庆。晓谕教生曰：“尔众天民也，要知浮生之无常，而后世乃无亏，即当力撇今世，力保后世，须知今世勤劳，乃后世之田园，后世乃今世之收获，所获即其所种，未有种善而得祸者，亦未有行恶而得福者，须知此一身，乃是两世的宝库，两世之美好，尽藏一身。”^①

这两种功修，坐静是西北苏非主义教派对朝觐人的一个基本要求。而朝觐对于某些苏非主义教派来说，远没有圣徒崇拜受重视。而马启西朝觐的客观原因是要避开争端纷扰。除此之外，对于出身北庄门宦热依斯家族的马启西来说，不可能不熟悉一个基本常识，即北庄传教老人家必须具有哈吉身份或新疆莎车道堂（叶尔羌道堂）的传教凭证。从建立私塾到进入达子沟拱北讲经，马启西始终是一个秀才身份，不是阿訇，那么其宣教必然会不能获得当地苏非主义教派的认可。而坐静和朝觐恰恰足以使其宣教身份赢得地方社会认可的关键要素。尽管没有到达麦加就返回，除因战乱未能继续西行外，也许是其对北庄传统遵循的结果。依照北庄的传统，要么是哈吉，要么是获得叶尔羌道堂的认可，而马启西在中亚北道堂的停留，基本满足了一项条件。归来后，他将金星堂正式命名为西道堂，意味着有资格建立真正合法的教门。足见，他对自己宣教的合法身份有了充分的自信，而这种自信不是来自改革创新，恰恰是来自于对于传统的遵循。除了定名为“道堂”外，其所宣称的“介廉种籽，官川开花，我要结果”意味着他将自己的教门视为苏非主义正统的延续和集大成者，更是其主观上自觉遵循和践行苏非主义传统的表现。

基于以上三点，基本上确定马启西为一个苏非主义的传道者。至于其身后的西道堂在宗教礼仪礼对虎非耶和哲赫忍耶的认同，马通、朱刚、金宜久、勉维霖等均为认可，限于篇幅，亦不赘述。唯一点需强调的是，马启西对哲赫忍耶传统的沿袭，不仅仅限于仪礼层面^②，更主要是在思想层面。^③

三、马启西宗教思想的苏非特点

而要研讨马启西的宗教思想，难度很大，因为他仅仅遗留有16幅对联。美国历史学家李普

① 子亨《中国伊斯兰教西道堂史略》，同上书，第9页。

② 李兴华等《中国伊斯兰教史》，北京：中国社会科学出版社，1998年5月第1版，第676～677页。称：“在衣帽方面，哲合林耶有一种在正式继承教权及盛大节日干尔麦里才穿的绿袍和一种男子戴的六角锥体帽，俗名“小帽”、“六牙帽”。绿袍据说系阿拉伯式圆形屋顶，帽顶由六块等边三角形布拼成，表示六大信仰，帽圈由一块宽二寸的布条缝成，表示“万教归一”，帽尖系一用布条或丝线、马鬃挽成的疙瘩，表示“真主独一无二”。帽分绿、白、黑三种，教主绿色帽，老人家白色帽，青壮年黑色帽。光绪年间，马启西曾经拜会过哲赫忍耶教主马元章，彼此之间进行过关于教义的讨论，临走的时候，马元章给他赠送了一顶六角帽子。其后，西道堂人一度戴六角帽。”

③ 马通著：《中国伊斯兰教门宦制度史略》，银川：宁夏人民出版社，1995年1月第2版，第289～290页。称：“（马元章）是哲派历代教主中通经汉两文的唯一人物，他写有《省己格言》、《鉴古论》、《道统论》等文章，他也接受了刘介廉的思想，强调用汉文宣传教义，解释伊斯兰教，又运用儒家的忠义之道，建立了哲赫忍耶门宦的教权体制。”

曼指出：“马福祥善于作序，马元章善于作诗，马启西善于作对联”。^① 以此说明三个人在发展伊斯兰教策略上的不同，也表现对汉语使用的形式上。

既往研究者往往比较侧重从儒家文化来解读，强调了中国伊斯兰教发展中对儒家文化的吸收、消化和弘扬。而结合上文，不论从刘智的思想，还是马启西生活的环境，以及其自身的宗教抱负来看，马启西确系一苏非主义的传道者。而要解读其思想，那就必须将对联放在苏非主义学说中来理解，否则，虽不会造成全部的误解，但恐有隔靴搔痒之感。如果将这些对联放在苏非功修的不同层面看，马启西的宗教思想及其来源就比较清楚。

西北回族伊斯兰教苏菲派在功修上都是三乘（或四乘）论者，^② 一般都强调教乘、道乘兼修并重，把教乘作为精神旅途的第一里程，也叫基本里程。在教乘的基础上进行道乘功修，强调重视道乘不能偏废教乘。这是中国回族苏菲派的重要特征。因此在六大信仰和履行天命五功上，和格底木没有区别。^③ 根据苏非功修三乘的要求和其对联自身的特点，我们大致将其对联作一个粗略的划分，

（一）体现教道并重思想的如下：

- （1）既为教生，平日要存今日敬；审慎赞念，内里不洁外里空。
- （2）入此门，登此殿，莫蒙混礼了拜去；洗其心，涤其虑，须仔细做起功来。
- （3）把斋贵清心上地；拜主须养性中天。
- （4）开之谓言解，解微解妙解一本，是大人致知学问；斋之取意齐，齐身齐心齐七情，正君子克己功夫。
- （5）勤礼五功，体认乎无声无臭；谨斋三月，操存于不睹不闻。
- （6）体大公而尊主命 善身善世，洵哉仁熟义尽；本真诚以履圣行 成己成人，允矣道全德备。
- （7）居广居，由正路，方能保合元气；友良友，亲明师，不啻坐于春风。
- （8）名实兼收，不独润身还润屋；经营俱到，真能成己更成人。

就这类看，前五幅主要涉及于念、礼、斋的，体现出对伊斯兰教教法正统的遵循，但对联的含义并不仅仅在于强调如何礼拜，而是在于阐明五功的宗教内涵。同时，这也给教生们揭示了通向道乘的途径。后面三幅主要强调修身，有人将此解读为儒家文化影响，其实，不一定正确，因为苏非教职的等级中，对不同等级教职也有很多品质的要求。只是这种要求在刘智译著中已经汉语化了，但汉语化不是汉化，也不是儒化，只是转译而已。这种重视现实，发展经济，除了可能受到马元章的影响外，还应该认识到，影响中国伊斯兰教甚巨的乃格西班牙底耶道堂建立初期，其延伸发展出的各派中，有一派也是很重视经济的。但这里要注意的是，发展经济不是为了物质的利益，在苏非教义中只是为了讨主喜悦，在马启西思想中是为了使“人人向善”，付诸于实践时，则表现为：“先生设教，天命五功之外，别无所传之秘诀，步步从实处着眼，不使虚度，间设经济、政治、农圃数术诸端，无非道也。以主之财，用于主道，不为私有。”^④ 因此，将这个八幅对联视为中国苏非教道并重的反映，就比较容易理解。

（二）体现道乘思想的有：

① Jonathan N Lipman, *Familiar Stranger: A History of Chinese Muslim in Northwest China*, Washington: Washington university press, 1997. P. 199.

② 所谓四乘，就是在教乘、道乘和真乘之外，还有一个在前三者基础上的超乘阶段。

③ 勉维霖著：《中国回族伊斯兰教宗教制度概论》，银川：宁夏人民出版社，1997年4月第1版，第287页。

④ 佚名《马启西先生创教殉难记》，载于青海民族学院民族研究所、西北民族学院民族研究所编《西道堂史料辑》，1987版，第133页。

(1) 清岂易清, 欲清须一尘不染, 真诚难诚, 要真宜万缘皆空。

(2) 命如春风, 仁如春理, 感物如春信, 一生都在春光里; 学是天成, 品是天纵, 启口是天言, 万事不出天定中。

(3) 斯大明始足分映万灯, 惟妙笔乃能装修两世。

真乘的功修主要在于养性清心, 具体就这三幅对联看, 第一幅讲, 放弃世情的禁欲主义修行, 这是认主的第一步。第二幅也是讲认主和爱主, 即通过亲身体悟来认识真主是普遍的爱创造了万物, 这种体悟是爱主的前提。有了这种认识, 就可以使人驱除杂念和邪性, 一心向往主道。第三幅主要强调真主的万能, 再次解说了两世吉庆由遵循主道来实现的。这幅对联体现了苏非教义中“神光”思想。该思想强调真主是向外照射的光, 神光就是神性, “穆罕默德之光”是真主的第一个造物, 此光在现世以肉身呈现, 前世是以无形的光存在。^①

(三) 体现真乘思想的如下:

(1) 读书得妙意, 理合天经三十部; 养气通神明, 道统古圣百千年。

(2) 人人具我真面目, 弗失即是我, 物物显他假形象, 化尽就如他。

(3) 穷神知化, 至精学问在无我, 复命归真, 第一人品要如他。

(4) 为性海, 为灵根, 代有无之妙用; 曰元勋, 曰首命, 显动静之玄机。

真乘要求在前两者的基础上达到人主合一的境界。而这几幅对联中的“得妙意”、“通神明”、“穷伸知化”、“复命归真”、“妙用”、“玄机”等词, 都是苏非神秘主义的色彩。苏非主义强调的依靠直觉, 通过亲身的、直接的、不可言传的内心感知和灵魂的入神来认识主, 或与主合一。

具体看来, 第一幅讲, 遵循正统经典, 传承圣人遗教不变, 同时获得所谓“得妙意”和“通神明”的人主合一境界。第二幅说, 世界万物都来源真主, 真主的存在显示在万物之上, 要认主必须正视万物的呈现, 这也可以获得人主合一境界。这是苏非主义泛神的观点, 即“现象世界是虚幻的, 物质是结是安拉的最低流出, 唯一真实的只有安拉。”^② 这种思想和早期苏非主义者哈拉智提出的人神关系接近, 即“同寓一躯壳, 见我便是他, 见他便是我。”^③ 第三幅指出, 人主合一境界的实现, 就是认主独一。在苏非教义中, 神智论认为: “真主造化我人, 只为证主一大事”^④ 同时, 此联也体现出苏非教义中“认识自身的人也就是认识他的主宰。”^⑤ 第四幅以赞美穆罕默德圣人, 来认识真主是隐藏的, 不是外显的。这是苏非泛神论中的一种认识, 即“神隐于它自身的显现中, 而它的显现则处于它自身的隐蔽中。它既是外在的、又是内在的。它既是近的, 又是远的。”^⑥ 其中性海、灵根、元勋、首命都是王岱舆的伊斯兰教学理中用来描述真主的概念。

显然, 马启西遗联中体现出的苏非思想具有明显的教道并重的倾向, 这暗示了其思想的来源并非中国传统文化, 而是伊斯兰教的苏非主义, 尤其是乃格西班牙底耶传统在中国的影响。

附 论

综括言之, 马启西在宗教实践和思想层面所受苏非主义的影响, 以及其对苏非主义接纳和继承, 当无可辩驳。且其创建西道堂, 大有继承自刘智和马明心的理想以振兴中国伊斯兰教的高远

① 勉维霖著:《中国回族伊斯兰教宗教制度概论》, 银川:宁夏人民出版社, 1997年4月第1版, 第275页。

② 同上, 第264页。

③ 同上书, 第269页。

④ 同上, 第275页。

⑤ 同上, 第269页。

⑥ 同上, 第265页。

抱负。从刘智——马明心——马启西的苏非主义在中国发展线索看，马启西是可视为这一思想集大成者。而这一学术命题的澄清，在中国伊斯兰教史研究中的价值远非一般。

首先，从整个中国伊斯兰教史发展看，有助于明晰周燮藩先生提及的中国伊斯兰教的一个主线，即刘智——马明心——马启西。这一问题的解决不仅可以在思想史层面，也可以在实践层面理顺苏非主义在中国的道统。且有助于进一步看到明清之际东南沿海和西北地区回族伊斯兰教在不同地域背景下，相辅相成和交相辉映关系。高占福先生曾对刘智宗教思想何以对西道堂产生影响的深层次原因存疑，^①其实，上文提及经堂教育所选用的苏非主义经典，马明心也提出“介廉种籽，我结果”的理念，再有河洲阿訇以《五更月》来考察西道堂妇女的教门修养，这些均表明，刘智的汉语著述并未因西北回族重“念经”轻“念书”的思想而被排斥，相反，似乎较为普及且容易被接纳。此种情形并非到马启西时候才被重视，可能早在马明心时代，已有显著影响。

其次，马启西和苏非主义的关系的澄清，有助于理顺西道堂和各个苏非主义门宦，乃至格底木之间相互依存相互影响的关系。鉴于以往考察某一教派时，多侧重强调自身显著特点以及和其他教派的区分，这在很大程度上忽视了彼此之间的一致性。加上纷繁复杂和诡谲多变的社会因素的掺杂，致使各派均未能正视彼此之间的大同。而马启西身出虎非耶系的北庄门宦，承接北庄传统的同时，也能认同和接纳哲赫忍耶的传统，甚至部分接收华寺的传统，均说明西道堂和其他教派门宦在宗教思想是和实践层面上都有难以割裂的关系。这一整体研究的视角，或可应用到教派门宦的研究中，不仅可以探知彼此之差异，也可以求同。

第三，仅就西道堂本身的研究看，这一问题的澄清无疑关涉其社会属性问题。目前，学界一般遵循马通先生的认识，将其界定成汉学派，为中国伊斯兰教三大教派之一，明显将其和苏非主义的四大门宦及区分开来。与马通先生不同的是，朱刚先生在比较西道堂和其他门宦教派在社会习俗和宗教仪礼的异同时，强调它就是一个新的门宦。^②较为折中的是勉维霖先生，他以为西道堂脱胎于门宦，是由门宦中分化产生的一个宗教流派。^③丁士仁认为，它是“集格迪目和门宦的特征为一身，融宗教团体和社会组织为一体的群众实体，从其性质来说，它起初是在特定环境下向格迪目的回归，但后来发展演变成近似门宦的实体。”^④对此，李兴华认为，在西北历史中，门宦教派是第一次分化的产物，伊黑瓦尼、西道堂是第二次分化的产物^⑤。不言而喻的，这一争议不仅具有学术价值，也有一定社会意涵。因本文旨在强调西北伊斯兰教大传统对马启西的影响客观存在，且不可忽视。西道堂之属性与马启西的革新均不在本文所言之范围，特此省略，以待来者。

（责任编辑 袁朝晖）

① 高占福《中国伊斯兰教西道堂研究的回顾与评述（1935—2002）》，载于《世界宗教研究》2002年第4期，第142页。

② 朱刚《中国伊斯兰教西道堂信仰评述》，载于青海民族学院民族研究所、西北民族学院民族研究所编《西道堂史料辑》，1987版，第116页。

③ 勉维霖著：《中国回族伊斯兰教宗教制度概论》，银川：宁夏人民出版社，1997年4月第1版，第401—402页。

④ 丁士仁《中国伊斯兰教门派划分的新视角》，伊斯兰之光网2010年02月27日 http://www.islamzx.com/jspx_view.asp?id=701

⑤ 李兴华等《中国伊斯兰教史》，北京：中国社会科学出版社，1998年5月第1版，第706页。