

读汉译《昭元秘诀》^{*}

金宜久

《昭元秘诀》是一本苏非著作，一度被中国伊斯兰教选为经堂教育读本。它反映的是大神秘主义者伊本·阿拉比的思想。该文除阐释加米写作《昭元秘诀》的缘由外，概略地讨论该书的“品论”及其主体部分“电论”。对于当今苏非著作的研究仍有其不可忽视的现实意义。

关键词：苏非主义 真有 显化 妙本

作者：金宜久，1933年生，中国社会科学院荣誉学部委员、甘肃宗教与民族研究基地研究员。

明末兴起的中国伊斯兰教经堂教育，选择多本苏非著作作为经生的读本。《昭元秘诀》即其读本之一。该书汉译本问世，有助于那些无法阅读原著的人们了解它的深邃奥义。汉译《昭元秘诀》的内容包括“昭元秘诀原序”、“勒默阿忒字义诸辨解”、“额施而褪勒默阿忒又本序”和“电之光”等四个部分。其中，“勒默阿忒字义诸辨解”涉及22“品”；“电之光”是该书的主体部分，涉及29个论题。自清末以来，一些经堂（或经师）已不再传授该书。时过境迁，显然是不得已而为之。然而，深究该书的基本内容，仍有其现实意义。

一、《昭元秘诀》问世缘由

《昭元秘诀》原著为波斯文，1481年成书。《额施而褪勒默阿忒》（或《额慎而噶·勒默阿忒》，Ashī ‘aat al-Lama ‘āt）为其原名。“勒默阿忒”（Lama ‘āt）的原意是“光辉”、“闪烁”，“额施而褪”（Ashī ‘aat）的原意是“闪现”、“射线”，该书有“光辉闪现”、“闪光”之意。

《昭元秘诀》作者是波斯人奴尔丁·阿布杜·拉赫曼·加米（“查密”、“咋密”，1414—1492），通称加米，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，他曾在赫拉特、撒马尔罕等地求学，后成为雅库布·加尔赫（？—1447）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）的嫡传弟子。加米还师从巴哈丁·纳合西班牙迪的再传弟子赛尔德丁·穆罕默德·卡沙加里（？—1455）修业。后者也是雅库布·加尔赫的学生和继承人。^①

加米在《昭元秘诀》中，阐述了他写作该书的缘由。他说：

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

* 《昭元秘诀》为《额施而褪勒默阿忒》的意译。正文中将予以阐释。

① T. S. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford University Press, 1971, pp. 63, 93.

人。常以仁慈之杯，而饮诸有志。国人以道长而喇格称焉。彼御尊者穆罕默德诩威最善。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，发其秘旨，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诩威，乃诸门人之妙指，与诸行见之秘诀，编凑成帙，以益有分。（昭元秘诀原序）

“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（？—1289）。“而喇格”，意为“伊拉克人”，即伊拉基道长。“穆罕默德诩威”，即萨德尔丁·库纳威（？—1273）。“穆罕默德而喇必”，即穆罕默德·本·阿里·本·穆罕默德·伊本·阿拉比·塔义·哈提米，简称为伊本·阿拉比（1165—1240）。这些“尊者”，都是所处时代赫赫有名的苏非。

在该序中，加米所说的“国人”，即他的波斯同胞。他们称谓法赫尔丁·伊布拉欣为伊拉基道长。萨德尔丁·库纳威是伊本·阿拉比的门人弟子、伊拉基道长和他的同窗库特布丁·设拉子（？—1310年）的精神导师。^①就是说，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”（Fusūs al-Hikam），“弗苏数”（Fusūs）系“珍宝”一词的音译“哈刻密”系“智慧”（Hikam）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），阐释《智慧的珍宝》的奥义。^③

根据加米“昭元秘诀原序”，13世纪时，伊拉基道长读到《智慧的珍宝》后，编纂“一小集名曰勒默阿忒”，自诩《勒默阿忒》包含了伊本·阿拉比的“真言之光”的奥义。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，以“显得味之光”。甚至认为“兹集，能令寤者醒，而醒者觉，又能动真喜之火，摇慕望想之索焉。”（昭元秘诀原序）

约在两个世纪后，加米读到《勒默阿忒》，认为该书“章章显妙本之光，句句得认识之味”，反映了伊本·阿拉比的思想。可是，他也发现《勒默阿忒》各地流传的“本文诸册，各录不同，兼有错简”。这些抄本关于“真言之光”，既有错误，又过于简略，而“不能辨蒙”。加米为此创作《昭元秘诀》以“政（古通“正”——引者）其（《勒默阿忒》——引者）文字，发其（《智慧的珍宝》——引者）秘旨”。“真言之光”虽然“理奥元渊，难以力为”，但有伊本·阿拉比和萨德尔丁·库纳威著作之助，还有“诸门人之妙指，与诸行见之秘诀”，遂得以“编凑成帙，以益有分……故名之曰额施而褪勒默阿忒。”（昭元秘诀原序）

《昭元秘诀》不仅纠正《勒默阿忒》的不当之处，更为重要的是，它阐发《智慧的珍宝》“本旨”，使“真言之光”的奥秘再次“闪现”。故称其“电之光”。

在“额施而褪勒默阿忒又本序”中，加米多次提到的“府秃哈”、“府秃哈忒”、“府秃哈经”，即“府秃哈忒默起谒”（Al-Futuhāt al-Makkiyyah）的简称。“府秃哈”、“府秃哈忒”、“府秃哈经”系“启示”（Futuhāt）的音译“默起谒”系“麦加”（Makkah）的音译，即伊本·阿拉比的名著《麦加的启示》。就是说，加米依据该书357、384、556、558等“门”（即“章节”）的思想，“储奈德”（即祝奈德？—910）、“把治即德”（即巴亚齐德·比斯塔米？—874）等著名苏非的思想，注释了《勒默阿忒》。（“电之四”、“十七”、“十九”等）

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

② 同上，这里说的“弗苏数”，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*. 17.

经堂教育将“额施而褪”译为“额史尔”，庞士谦译称为《额慎而嚏》，刘智译为《费隐经》，在《天方性理》中引用它的15段经文；袁汝琦认为它“既行于天方，又传之中国。凡吾教学人皆知诵习之……”^①；马复初在《四典要会》中同样引用过《费隐经》。^②可见该书在中国穆斯林学者和阿訇心目中的重要地位。

《昭元秘诀》汉译者是山西辰州（今沅陵）人舍蕴善（约1634—1710）。他在掌握苏非主义学理、实践精神功修方面，已达到高深的品级，进而自取道号“真回破衲痴”。由于不同译本名称不同，以色列裔学者莱斯里在《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》。^③从学术研究角度探究，此说有一定道理。

二、关于品论

加米在阐释《勒默阿忒》时，对22“品”给以辨解其“字义”。这里说的“品”，是说“原有”衍化的不同阶段、不同层次、不同显现时的品级，而衍化的这些阶段、层次、显现，有其特殊而又丰富的内涵，并非常人理解的品级。

首先，加米阐释“原有”的基本含义。他提出，“有”有两种不同情况。一是作为“物”的“有”，必须有与之相应的属性而得以存在，其“有”只是可能“存在”（或能“有”）；另一种“有”则无需与之相应的属性而能存在，其“有”是必然“存在”（或必“有”）。故称后者为“原有”。他说：

原有论本然，不论比配，曰：通有；曰：真体；曰：真有；曰：妙体；曰：通一；曰：本一也。曰：原有；又曰：真有；曰：真本；曰：常有；曰：定有；曰：古有，其理一也。其品论此，则不能为受知受显受见者也。（“勒默阿忒字义诸辨解”）

这是说，“原有”就其本体、本质而言，并非就其属性而言，它具有“通有”、“真体”、“妙体”、“真有”、“通一”之称，他原本为“一”；就“原有”或“真有”的道理含义而言，他则有“真本”、“常有”、“定有”、“古有”等不同称谓。根据伊拉基道长的思想，“原有”就其在任何阶段、任何层次、任何显现而出的品级而言，都是不能被认识、听闻、视见、触及……的。换句话说，“原有”是无始无终、无形无色、自由自在、自为自立……的，因而为“真有”。它也就是王岱舆和刘智所说的“真一”。^④

其次，“原有”之“显”。这里说的“显”，本质上是说“原有”的衍化或“自我显化”。这一显化，完全是在先天进行并完成的，其显化亦即由隐而显、由内而外、由静而动、由一而多的变化，从而衍化出不同品级的“品”。

“原有”的自我显化，首显为“妙本”。“妙本”亦即“穆罕默德之光”；这完全雷同于王岱舆和刘智所说的“数一”、“至圣”、“代理”、“无极”……^⑤。有时，它又以“妙体”称之。在先天、理世中，“妙本”代理并体现“原有”衍化的一切功能，是形成其后精神界和物质界的本原。这包括精神界的性、理（思想、概念、观念……）和物质界的一切物体。换句话说，宇宙万有的物质基础都是精神性的性、理的产物。

第三，“妙本”在“原有”衍化中的特殊作用。“原有”之“显”由“妙本”予以代理。因

① 刘智《天方性理》，袁汝琦序。

② 刘智《天方性理》，本经；马复初《四典要会》，卷四，正异考述。

③ Donald Doniel Leslie, *Islamic Literature in Chinese*, Canberra College of Advanced Education, 1981, P. 43.

④ 见王岱舆《清真大学》“真一”；刘智《天方性理》“真一”。

⑤ 见王岱舆《清真大学》“数一”；刘智《天方性理》“数一”。

而“妙本”在“品论”中起着非同一般的作用。具体地说，“显”涉及的22“品”以“妙本”的“下降”过程中得以实现。(昭元秘诀原序)

“首显”的是先天“理世之知品”和后天“表世之见品”；

说到“显”，它必定有“显”的主体——“显者”，为此，还必须有“显”的空间——“显所”，才能成为真正的“显”。即成为“显者”-“显”-“显所”的三一体。这就使得其“显”有“居先之品”和“收后之品”；

为了“显”，它还必定有其不同的动静，从而有“诸显之品”、“无显之品”、“聚聚之高品”与“无上之极品”；

“显”除了上述的首显(加米以“初显”表示)之外，还有在先天“理世”之“显”(次显)和后天“表世”之“显”(三显和四显)，从而它分为四品，即“理世不测之显”、“表世能见之显”、“亲见之显”和“理世诚信之显”；

在“显”的过程中，所显化之人会与“原有”发生“相遇”的情况，从而可分为“遇于中途”、“相遇至近”和“寻近”(或称为“提拔”)三品；

“显”完全是以功修者为中心而阐释其思想的。因而在“显”的过程中，所“显”之人会对“原有”有所“认识”，可分为“单知”和“配知”两品；

人为达到“原有”，会从事精神功修。从而“显”会发生“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”等五品。

以上总共为22“品”，成为以后表述“电之光”的铺垫。

第四，功修者的目的在于与“原有”的“浑化”(合一)。由于各人在先天(理世、理世、妙界、上界)所获之性的差异，从而在后天(气世、表世、色界、下界)所能达到的境界(即上述的“相合”的不同品级)也就不同。

简言之，“品论”的22“品”，是对“原有”显化为宇宙万有(以人——功修者为中心)的一些基本概念做了必要的阐释。为的是说明“原有”通过“妙本”的不断显化，而后再返归“原有”。这既是加米阐释“电之光”的基本框架，又为其后的阐释做必要的准备。

应该指出，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、至圣等词语，更多地是以“真有”(替代伊拉基道长的“原有”)、“妙本”以及其他语词阐释有关思想。这多少不同于纯粹表述信仰和礼仪的著作。对今人而言，似应以此来探讨并理解其论题。

三、关于电论

根据汉译《昭元秘诀》，加米的“电论”涉及29个论题。这是加米对伊本·阿拉比的“真有”的阐释，也是对伊拉基道长表述的“真言之光”的修正和补充。限于篇幅，本节仅着重讨论以下四个问题：

其一，“真有”的衍化问题。“真有”的衍化，即在先天、后天的自我显化。衍化以“电”的闪光形式表现出来。实际上，加米是依据照明学派的思想，讨论闪光的不同阶段、层次和显现，反映的是苏非主义的神光论思想。^①

“真有”最初处于隐的状态。“真有”之“显”，就其本体来说，是以光的照明、闪光的形

^① 照明学派系苏非派内部的神智学派。12世纪以来，盛行于伊斯兰教传播的东部地区。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)“照明学派”和“神光论”条目。

式显现；就显的领域来说，最初是在先天的理世、里世、妙界、上界，随后则发生在后天的气世、表世、色界、下界；就其类别来说，它分为显于下界的万千事物之显（“有象之诸显”）、“显于理镜即如知、味、识之诸品”（即事物的不同属性）之显、以及“显于理象之外”的“电之显”（“电之八”）；就其表现来说，它有着动静、名色之显，即由隐而显、由内而外、由静而动、由一而多之显；就显的过程来说，它经历着“自显”和“外化”两个不同阶段，或者说，有“里显”和“表显”之分。具体说来，显化分为初显、次显、三显和四显。初显（即“首显”）是“真有”的“自显”；次显、三显和四显，是其“外化”之显。

“真有”之光的显化，完全是经由“妙本”予以体现，加米说：

显有四品也……初显唯是自隐之极品而显于知阙也。显于知阙，有聚、析之二品也。既如此，次显乃是自聚总之黑暗而显析分之光明也。诸所显者，乃拘于表无黑暗之下者也。三显唯从表无黑暗之中，出自表有光亮之内也。在表有之后随有之七德犹未著也。所以四显乃是七德自隐晦之黑暗中，入于发明之光亮内也。此四显皆因原来永久俊美之发现也。（额慎而褪勒默阿忒又本序）

“知阙”之“知”指“理世之知品”，“阙”指“妙本”；即“真有”显为“妙本”目前的状态。

所谓“初显”，即“真有”自我显化为“妙本”；它提出，“余光即显有”，“表显之光”即“喜者”。（“电之二”）这是说，“真有”为“光”；“真有”之光的“余光”，即“妙本”（有时称其为“穆罕默德之光”），随后由“妙本”显化为宇宙万有。这时，“妙本”仍在“真有”的自我理念之中而未“外化”；“乃是知己，连其本事而显诸本事之象于自己也。”（“电之四”）但是，这时“初显”已有“聚”、“析”之分：“真有”为“聚”、为“总”，“妙本”为“析”、为“多”。其后宇宙万有的一切显化均源自此“析”、此“多”；而显化则由“妙本”承担。这是“真有”的自显，而外化已潜在于“妙本”之中。

所谓“次显”，说的是“聚总之黑暗而显析分之光明”，可是，这时所显的“析”、“多”仍然“拘于表无黑暗之下”。“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“转成万有之本体”。（“电之四”）次显的阶段、层次和显现，“妙本”开始代理“真有”显化，从而发生由隐而显，由里及表、由静变动、由一到多的、由精神性到物质性的一切演变。

只有到“三显”时，这些“多”才得以“从表无黑暗之中”，到达“表有光亮之内”。这时，作为宇宙万有中的矿物、植物和动物不断显现，可是，作为宇宙万有的最高体现——即人的“七德犹未”显现。

所谓“七德”，指的是人的知觉、能力、生活、意志、语言、视觉和听觉等七种属性（德性）。在人的“七德”显现后，“妙本”才完成“四显”的过程。

“显”的“四品”表明，“妙本”只不过是“真有”衍化的代理，是其自显的承担者和执行者。加米只有在宇宙万有中有人出现后，才得以进而演绎其“电论”。上述所说的四品之“显”，加米表述的实际上是宇宙起源论，它在苏非主义中具有一定的代表性。

其二，镜中映像问题。加米同其他苏非学者一样，借助“库德西圣训”^①关于“我是隐藏之宝，我喜人认我。我造化人，只为认我”^②的训示，为的是期望显化之人发现、认识“隐藏之宝”。亦即“把自己原来无求之表，显于自己原有有求之里”（“电之一”），因为“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。”（“电之二”）由于人本身是“真

① 常为苏非学者所引用。指真主以第一人称形式在“圣训”中的表述，被视为《古兰经》之外的启示。

② 马注《清真指南》，卷之四，“认主”，青海人民出版社，1989年，第118页。

有”的自我显化，“真有”得以通过人来认识自我。像其他苏非一样，加米极其重视“镜”的映像功能。这里，加米还以“真喜”替代“真有”的显化，演绎其神秘思想。

加米提出，“喜者与受喜者，唯自喜取出也。”（“电之一”）本质上，“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。”（“电之十五”）可是，表现上，当加米以人表述喜者时，受喜者则指称“真有”，这时主体与客体发生了转化。出现了“喜者”-主体、“受喜者”-客体、“真喜”成为“喜者”喜爱“受喜者”的一种行为，“受喜者”成为“喜者”的客体，即受喜的对象而存在。人们看到的是“喜者”-“真喜”-“受喜者”的三一体。三者原本为一，在显化过程中，一演变为三。这是说，“真喜”显化的目的，为的是从“喜者与受喜者之二镜中”，“把自己之俊美，显于自己之观看”（“电之一”）。

“受喜者乃喜者之镜”，同样的，“喜者亦受喜者之镜”（“电之九”）。一方面，“所见者乃受喜者，非喜者也”（“电之六”）。为的是说明“至圣，即主之器具也。”（“电之六”）作为受喜者，“真有”自我就是真、善、美。然而，“真有”只有借助显化的“妙本”（“至圣”）之“镜”，才得以看到自我的真、善、美。“至圣”在这里起着“主之器具”（“镜”）的作用。同样的，“妙本”则从“受喜者”之镜中观看到宇宙万有之美，它反映的正是“真有”的俊美。

“受喜者必需喜者之观望……此际无干，则显难矣。”（“电之二十五”）这是“隐匿之宝，须人认识”的不同说法，也是“真有”之所以显化的原因所在。

加米说“每一妙本于其显有条款成就之后，而转为有者也。”（“电之十五”）这里，“条款”即事物的“原型”。“妙本”显现出“条款”之后，后天的宇宙万有，随即以其在先天的“原型”，“而转为有者”，即形成与之相应的事物。

其三，人的认识问题。由于宇宙万有皆为“真有”之显化，人们应该了解事物与“真有”之间的本质区别。只有这样，人们才得以真正理解苏非哲理。

加米提出的“样类”和“个单”的关系问题（“电之十”），亦即一般和个别、共性和个性的关系问题。由于各物在先天“光照的多寡不同”，也就隶属于不同“样类”的“原型”，在后天其体、用就有等级、次第之别。人们所见的是该“样类”具体的“个单”（即“物”）。事实上，物与其“显所”（即物之空间）是合一的（“电之十六”）。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“样类”以及物的空间——“显所”。也就是说，“个单”总是与一定的“样类”和“显所”同在；离开了物，也就无所谓该物的“样类”和“显所”；尽管如此，并不等于“样类”和“显所”并不存在。物的“样类”和“显所”，可因该物的不存在而无法显现。但是，作为一般、共性的“样类”和“显所”，并不因“个单”的物的不存在而消失。

关于真幻问题，加米提出“见真即幻犹真。”（“电之二十九”）这是说，从人的立场看，现实世界为真、为实，并无虚幻之感。可是，从“真有”的立场看，一切显化物，皆虚、皆幻，唯有“真有”是真、是实。由于被视为“幻”的事物，本质上，仍然是“真有”之显化，所以说，“幻犹真”。进一步说，万有乃“真有”之显，此“显”乃“真有”自我之显。最初，“真有”的“表里原无一物”。由于这一切皆为“一真”的显化，所以说，“一真”显化为“万真”。在人看来，“真有”所显化之万物皆为真，而在“真有”看来则为幻。所以说，“见真即幻犹真。”根据加米的说法，为解决认识上的这一差异，一切应该以“真有”的立场来观察问题、处理事务。这样，就能真正认识问题。

加米说“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”——引者注）三事之为一，而近本然精一之帡幔也。”（“电之十四”）这是说，任一事物都由它的本体（这是一）、属性（这是二）二者结合而成（“为一”）。事物恰恰是由它

有不同名称（这是三）而有别。“真有”系纯粹的精一，不同于由上述三者合一的色界事物；事物只能接近“真有”之帙幔。言外之意，唯有通过功修才得以揭开“帙幔”，达到“真有”。

“真有”之“有，总不需他物也。”（“电之十”）“真有”并不因为显化的形象为多，丧失自身的独一和超越的特性。加米实际上是在强调，“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。同时，万物由光照之余而生，光照并不因不断照明而枯竭。正如月亮可以在河、湖、沟、海……中，映象而有万月，就其显现而言为多，就其本体而言，月亮仍为一并无增减。正因为“真有”的独一和超越，这是需要“妙本”作为代理的原因所在。只有这样认识问题，才得以正确处理事务、从事一切活动。

其四，精神功修问题。《昭元秘诀》从理论上说明从事精神功修的必要、以及与“真有”浑化为一的可能。只是它没有着意讲解功修的进程。

功修的目的在于逾越俗世声色物欲的利诱，达到与“真有”浑化为一。加米说，“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……。”（“电之十三”）在苏非主义中，“幔帐”通常被理解为种种声色物欲，系人达到真主的障碍。人只有通过功修，在“真喜之助”下，受“俊美之诸光”的照射，摆脱“错疑”之作为，才能掀开“垂下”的幔帐，达到其后的“真有”，也就是达到浑化为一的境界。

加米提出，物质天地包容着人，而人的思想、精神、观念……又能包容天地。他还引用巴亚齐德·比斯塔米的话说，“自己心院之宽，若人把九天与其所有更加百倍于识者之心角内，彼亦不觉也。”（“电之十九”）人的思想、精神、观念……如此，而显化天地与人的“真有”，更是无穷、无尽、永世、永恒。他以此表述显化人的“真有”的宽广无际，说明功修者为达到合一境界无法一蹴而成。

作为一般功修的“喜者”，他的任何一个动静，都是“受喜者”动静的“寄托”。应以“受喜者”之所喜为喜。文中所说的“远离”，指的是“喜者”应修“内外功课”（“电之二十二”），以摆脱一切污染与障碍，才得以临近“受喜者”。从人的观点看，有“喜者”、“受喜者”之分；可是，从“真有”的观点看，二者皆为“真有”自我的显化，并无区别。功修者唯有在“内镜”即内心或心灵深处，以“妙本”为“显所”，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”（“电之十二”）。这是因为唯有“妙本”能够达到“全聚为一之显所”（“电之二十三”）。所谓“看受喜者之诸色动静”，即观看“无体用”的与主为一的“浑化”境界。所谓“浑化”，亦即返归“真有”。

四、探讨汉译《昭元秘诀》的意义

《昭元秘诀》是一本阐释苏非哲理的著作，讲解“认主的最高理论”^①。在经堂教育兴起之际，它被选作读本，无疑与经堂期望经生能够掌握苏非深邃奥义密切相关。该书对一般读者了解伊斯兰教的学理贡献，也有其积极意义。

《昭元秘诀》论述“原有”（或“真有”）如何由先天到后天、由精神到物质，衍化为宇宙万有的全过程。其在先天后天的衍化，虽以自我显化的形式通过“妙本”予以体现。概略地说，不过是采取了“理化”和“形化”两种形式表现出来。所谓“理化”，即精神、思想、概念、理念……在先天的无形的显化；所谓“形化”，即以物质形式在后天发生的有形的变化。宇宙万

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年，第1031页。

有由先天到后天，是为“降”（或“来”）；由后天再返归先天，是为“升”（或“复”）。这一“降”—“升”、—“来”—“复”，均由作为“至圣妙本”的完人的予以体现和掌控，那些功修者达到“天人浑化，真一还真”，不过是在实践隐显、动静变化的全过程。因而可以说，加米所表述的实际上是个封闭的、自我满足的圆圈。

1927年，该书再次刊印出版时，马汝邨称该书为“上乘”之作。他说“今读昭元秘诀一书，文显而理深，匪惟浅尝者，未易得其门径。即老师宿儒，亦难竟其堂奥。”^①李虞宸肯定是书“实为研究性理之指南”，因为它“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！”^②马福祥关于“显化”更为直率地说“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。”^③伊斯兰教内的学者名士对《昭元秘诀》有如此评价，说明它具有其不可忽视的价值。当今，似仍可以这类苏非读本为深入研究伊斯兰教学理及其思想的钥匙。

《昭元秘诀》反映的是苏非主义世界观。如果不是从表面上理解该书的内容，甚至不是单纯地从宗教这一视角来研究该书，而是从更深层次上研读它，人们会发现，由加米创作的《昭元秘诀》，在阐释宇宙起源论方面主张的是“显化论”，这不同于“六日内创造了天地”（《古兰经》第十章第三节）的“造化论”。由于《昭元秘诀》是一本反映苏非主义的、涉及思辨哲理的宗教性著作，如果从更为宽泛的视角来研究它，也就不难发现，这不仅反映出它的泛神论，而且与伊斯兰哲学史上存在过的“流溢论”，有其相类似而又有所不同之处。

从《昭元秘诀》的论述中，人们还可以发现，它关于“条款”即“原型”的表述。这无外乎是说，宇宙万有在先天都有其精神性的“摹本”，这是后天宇宙万有形成的真正根源。苏非主义的这一主张，无疑根源于古希腊柏拉图的“理念论”。同样的，当《昭元秘诀》表述“真有”（“真喜”）显化为“喜者”和“受喜者”后，“喜者”—“真喜”—“受喜者”构成三一体；“真有”显化为“显者”和“显所”后，“显者”—“显”—“显所”构成三一体。这时，人们也会发现，这与新柏拉图学派关于“太一”流溢的思想，有其雷同之处。根据该派主张，由“太一”依次流溢出“心智”和“灵魂”，从而形成“太一”—“心智”—“灵魂”的三一体，继而“太一”流溢出宇宙万有，经过以上的种种演变，最终“心智”向“太一”复归。显然，《昭元秘诀》有着新柏拉图学派“太一”流溢的身影。如果从8到10世纪哈里发帝国的翻译运动中考察，伊斯兰教无法回避或完全排斥外界的影响。苏非著作中留有这类痕迹不足为怪。

人们从刘智的《天方性理》、王岱舆的《清真大学》和《正教真诠》、马注的《清真指南》、馬复初的《道行究竟》等著作中，可以发现它们在思想观点和内容表述上，与《昭元秘诀》有着明显的内在关系。

清末以来，苏非著作不再受一些经堂（或经师）的青睐。这是宗教教育内部的事务，他人无需多言。作为学术研究，我们应站的更高些、更远些，对伊斯兰教有一个整体认识，从学理上探索、发掘包括《昭元秘诀》在内的苏非著作的真实价值。这有助于提高中国伊斯兰教研究的整体水平。

（责任编辑：李建欣）

① 《昭元秘诀》马汝邨序。

② 《昭元秘诀》李虞宸序。

③ 《昭元秘诀》马福祥序。