

以「誠」與「敬」 為核心的回儒功夫論

■ 畢 芳

中央民族大學

摘 要：功夫論或功夫哲學是傳統中國哲學的概念，主要討論中國傳統文化中的成德之道，作為一種方法，其研究範圍不僅包括儒學、道家和佛教的功夫論，同樣作為一種「成德之學」的回儒功夫論也值得探討。本文認為，回儒功夫論主要討論中國穆斯林體認真一、體證明德本體、通往至善、歸根覆命的具體實踐方法，可以包括知識的獲得與習得、道德的體認與踐行、宗教實踐的內在超越三個層面。作為中國伊斯蘭哲學思想體系的組成部分，回儒功夫論貫徹於我國穆斯林宗教禮儀與社會生活的各個方面，體現了現實與超越層面的人生追求，不僅包括宗教義務，也涵蓋道德倫理，不僅繼承他律的規範，也提倡自律的功夫。對回儒功夫論的探討，符合伊斯蘭教中國化的發展規律，體現了伊斯蘭教鮮明的本土化特色，是伊斯蘭文明和中華文明的碰撞與融合。不僅有利於弘揚中華傳統美德，也有助於弘揚人類共同價值，促進相知相親，共同應對現代挑戰。

關鍵詞：回儒；功夫論；「誠」；「敬」

「功夫」一詞指一種技能、本領、造詣與素養(skill)，同時也指做事花費的精力與時間(effort and time)，後者與「工夫」含義相通。功夫論(The Theory of Self-Cultivation)^[1]或功夫哲學是傳統中國哲學的概念。楊儒賓認為在當前學術分類中，功夫論屬於倫理學、道德哲學，或宗教學的靈修領域。^[2]廣義的功夫論指所有有關功夫的論說，指儒家所教導的實現內聖外王的具體方法，這些方法貫穿個體生命的始終。而狹義的功夫論是指宋明理學中以功夫概念所發展出的一系列論說，指「人通過意志作用使自己的思想行為符合某種要求規範，實現某種價值目標，獲得某種精神體驗。」^[3]它的目的是使個體無限趨近於本體或本然，實現卓越人格的目標。

一、功夫論作為一種方法

儒學功夫論整體上是個體追求內聖外王之道的一種方法論，功夫論被認為是中國哲學最具特色的部分。如果哲學被視為一種生活方式的話，「道」就是中國哲學的核心，是好的、合適的生活方式，那麼功夫就是按照合適的方式去生活的藝術。^[4]儒學整體而言，是對人及其生活方式的一種指導，而非道德規範，功夫論概括了中國傳統文化中對踐行成德之道的重視，因此被看成是一種成德之學，是一種被推薦、讚賞與提倡的生活方式。它將技能、實踐和人的精神境界融為一體，講人及其各個方向的提升與超越。功夫論在明清回儒學者的文本中有所體現，涵蓋對本體的認識和對本體的復歸，包括理論依據、修煉技藝、實踐方法、修養境界等內容，主要討論中國穆斯林體認真一、體證明德本體、通往至善、歸根覆命的具體實踐方法。回儒功夫論同樣作為一種「成德之學」，

體現了現實與超越層面的人生追求，不僅包括宗教義務，也涵蓋人倫規範，其「功夫」貫徹我國穆斯林宗教禮儀與社會生活的各個方面。在人與他人、與社會的關係層面強調不斷地學習與效仿聖賢，在個體與群體中達成和諧，在宗教實踐層面實現超越。

如今，「伊儒會通」研究中與功夫論相關的大部分內容，已經引起學者們的重視並加以討論。但是，缺乏系統性地將「功夫論」作為一個專門研究範疇，將功夫哲學作為一種方法論進行研究。相關研究一部分以「修養」^[9]為主旨進行討論，主要側重於穆斯林心性修養、道德倫理培養；一部分以「修行」，即蘇非主義及其宗教實踐為主旨，聚焦於宗教實踐的內在超越。這種內容的表面劃分，容易導致提到「回儒功夫論」，就將之等同於「伊斯蘭蘇非主義」或者「中國西北門宦的功修」，但很顯然這是一種前置觀念，容易導致對「遜尼—蘇非」傳統的割裂。事實上，這兩部分的内容是功夫論的兩個重要面向，缺一不可。並不是說一個傳統的遵循哈乃斐教法的普通穆斯林，不能（從主觀選擇上來講）進行「道乘」修行，而一個遵守蘇非行知的人卻不重視「教乘」的實踐，儘管人確實應該按照自身實際情況，針對不同方面進行不同的功夫修養。反觀明清穆斯林學者王岱輿、馬注、劉智、馬德新等人的漢文譯著作品，他們將「教乘（禮乘）—道乘—真乘」統合為修身養性、明心見性的體系的策略與做法，不僅還原了伊斯蘭「遜尼—蘇非」傳統關於如何「成為完滿的人」的認識理論與實踐方法，也通過精妙恰當的翻譯與著述，展現了伊斯蘭文明與中華文明在內核與本質上的一致性，是對中國穆斯林成德之道的一種論述。因此功夫論的研究範圍，除了儒學、道家和佛教的功夫論，回儒功夫論也值得被探討。

伊斯蘭教傳入中國後，深受我國儒、釋、道等傳統文化的浸潤且保持自身特色。明中後期隨著經堂教育的興起，一批精通伊、儒，甚至佛、道的穆斯林學者開始漢文譯著的活動，從伊斯蘭文明和中華文明傳統中汲取營養，用漢語翻譯、闡釋阿拉伯文與波斯文著作，用儒釋道思想闡發伊斯蘭教義理，建構了獨具特色的中國伊斯蘭思想體系。

其中與功夫論相關的「明德」概念也在此時被譯出。明清穆斯林學者將伊斯蘭教的核心概念之一——「信仰」（伊瑪尼Iman），翻譯為「明德」^[6]，將伊斯蘭「遜尼—蘇非」傳統中的成德之道與中國儒學傳統的成德之方法進行對接，促進了伊斯蘭教和儒學在功夫論之間的深入對話。回儒對「明德」內涵及其功夫論的闡釋，是立足於伊斯蘭傳統和中國儒釋道傳統的雙重語境，以漢語為母語對回、儒思想一種貫通與表達。這一概念及其豐富內涵不僅符合伊斯蘭盡人合天、歸根覆命的道路，也能在漢語語境和中國傳統思想體系中被人們所理解，能夠很好的表達中國伊斯蘭思想體系中功夫論領域的問題。在回儒功夫論的建構中，「明德」及其功夫論構成了「真主—明德—人與萬物—功夫—明德—真主」的貫通個體生命的成德路徑。回儒學者認為「明德」之目標伊斯蘭教和儒家都講天命固然而人性相異，前者性命同源，命顯於「明德」，「明德」源於真主，最終復歸真主；後者「明德」源於天理，理備於萬物，而止於至善。二者都講天人貫通，都強調恢復「明德」，都表達對完滿的人的狀態與理想的社會狀態的追求，因此，「明德」的目標在於追求至善、實現天道、完成天命，伊、儒具有高度一致性。在中國伊斯蘭教的語境下，在回儒的諸文本中，如果說「明德」概念是造化和本體論意義上的關鍵，那麼「功夫」就是方法論層面成德以回歸真主的必要方法與手段。「明德」概念的提出及其所涉及的本體論、宇宙論、認識論、功夫論體系的貫通，不僅能夠為回儒功夫論的探討奠定基礎，也能夠為功夫論的探討補充一種新視角，包括功夫論與本體的關係問題、功夫論超越性層面的問題等。

回儒功夫論包括理論基礎、修煉技藝、實踐方法、修養境界等內容，主要討論中國穆斯林體認真一、體證明德本體、通往至善、歸根覆命的具體實踐方法，它結合伊斯蘭教禮儀與儒學功夫論相會通，尤其是與周敦頤、二程、朱熹、王陽明等理學家們提倡的「誠」與「敬」之功夫相會通。

二、回儒功夫論的核心——「誠」與「敬」



回儒功夫論中「誠」與「敬」的功夫建立在「信仰」這一核心要義之上與儒學會通，但並不直指「信仰」，而是經歷一個趨向於至善、通往歸根覆命的過程，因為人首先「以信仰和誠實接近真主，之後以他的善功和功德」。^[7]

「誠」與「敬」的概念從先秦儒學時期就得到重視。回儒對「誠」與「敬」的翻譯與著述是伊儒會通的具體表現之一。「誠」在《孟子》中表達為「誠者，天之道也；思誠者，人之道也」^[8]，在《中庸》中解釋為「誠者，物之始終，不誠無物」^[9]，到宋明儒被闡發為「唯天下至誠，為能盡其性」^[10]。「誠」不僅表示萬物本源、萬物本真的存在狀態、真正實在和信以為真的東西，還表示真誠、誠意等人的態度、品質與行為標準。「敬」不僅表示敬畏、謹慎、緊張、恐懼等心理特點，還表示專心、集中注意力等行為特點。宋明理學家們注重的「主靜」或「主敬」與「至誠」的方法與技藝。朱熹功夫論強調不僅要專於學問，也要在事上理會，集中體現在「致知」與「用敬」上。朱熹認為「若是敬時，自然『主一無適』」^[11]，要時刻保持思維和意識高度集中，認為「誠則無不明矣，明則可以至於誠」^[12]，揭示了「誠」的境界與成德之間的關係，主要方式就是「敬」，「人之心性，敬則常存，不敬則不存」^[13]，「敬」成為持續性技藝。周敦頤將「至誠」發揮為一種絕對至善的根本，即「誠者……純粹之善者」^[14]，認為仁義禮智信是「誠」的表現和「明德」之根源，他主張「聖人定之以中正仁義而主靜，立人極焉」^[15]，要求主靜以至誠，而無欲故靜，靜即安定，沒有私欲的干擾，才能達到「靜」的狀態，發揮人的根本本性，達到純然至善。程頤認為「涵養需用敬」，強調「主敬」，需要集中注意力去克服思慮，通過「敬義夾持」，也就是持守內心並躬行於身體以修養德性。相較於隔離外在紛擾之「靜」，「敬」則更進一步強調內心之安定，功夫在於不離事。王陽明認為《中庸》上講「不誠無物」，《大學》中明明德的功夫，「只是一個誠意」^[16]，陽明後學對「主敬」與「主靜」也有不同側重，但殊途同歸。

回儒學者著述中誠敬功夫的內涵亦是如此。王岱輿注重「意誠」；馬注強調「至誠」；劉智提倡

「敬事」與「守誠」；馬德新強調「慎獨」、「誠敬」與「自謙」。不過，回儒功夫之對象具有十分明確的指向性，即真主。「誠」不僅表示客觀上的「真」與「實」，還表示人信以為真的觀念和態度，「敬」的具體內涵與儒家無二。「誠」與「敬」作為成德之方法，不僅概括伊斯蘭信仰層面的「信」與「敬畏」這兩個核心，也在穆斯林的日常生活中起到指導作用，貫穿於中國穆斯林成德之學的整個過程，本文從以下三個方面進行探討。

（一）知識的獲得與習得

「對一般人來說，接近真主依賴知識和能力。對於信士來說，接近真主依賴玄妙和援助」^[17]，知識的獲得是回儒功夫論的基礎，知識的獲得與「信仰」（明德）緊密相關，包括經驗的、自然科學知識的獲得和超驗的、宗教知識的獲得。知識^[18]獲得的前提是：確定「真」（哈格*haqq*）的知識，傳述正確的知識，並以敬畏的態度體證有關「真」的知識。就對知識的本質的認識而言，對知識的斷需要秉持「誠」（綏德格*sidg*），指「符合實際的判斷」，對知識的傳述也要秉持「誠」，即誠實的、「與事實相符的傳述」^[19]，如果敘事內容與外在事實不相符，則是「妄」（凱貼卜*kadhīb*），「誠」是「傳述的德性」，也是「傳述者所具有的德性」。^[20]回儒學者認為知識的獲得是有階段性的，小學是大學的基礎，必須通過格物致知，作為「啟其明」的開始。第二個階段以誠意、正心、修身的方式，達到對外物的認識和對心性的認知。第三個階段是在「啟其明之之端」^[21]和「致其明之之實」^[22]。基礎上，使被「氣稟所拘，人欲所蔽」的本性彰顯。宗教知識的學習有三種，包括內心之虔誠，以及通過話語表述和身體維度的實踐來確認信仰。認己的基本途徑有七，通過拜主、孝親、預辦、遵守、醒悟、施捨、正道，再憑藉信仰之護佑，可以去除私欲，體證本體之誠明狀態，認己的目標是認主。

在掌握知識的過程中，需要一定的技藝與方法。伊斯蘭教中，一個人學習可以搭救七輩先靈，「為子孫者，不可不習學遵守；有子孫者，不可不教以習學遵守」^[23]，王岱輿、馬注等回儒學者都十分重視教與學，強調學習的重要性，其目標是認

己，進而認主，「誠」與「敬」的功夫貫徹其中。效仿聖人、學君子之道是功夫習得與踐行所必需的方法。回儒學者王岱輿認為踐行內聖外王之道不可或缺的是「意誠」之功夫。他根據朱熹稟之清者為聖賢，濁者為不肖的論斷，對「誠意」做出自己的解釋，認為人只有體驗或效仿聖人的做法而後才能達到意誠，即「體聖而後意誠」。在他看來，「聖品乃自誠而明也，賢人乃自明而誠也。所以賢者不能離聖而誠，不然，聖賢何以別乎？但賢者之誠，若鏡中之光，少有塵垢，必須揩拭工夫，始能透澈，非有兩城也。」^[24]以此說明賢人與聖人不同，聖人成德由內而外，賢人成德需要一定的功夫才能夠達到「誠」的狀態。

（二）道德的體認與踐行

一個信仰體系中功夫論的重要面向之一就是其倫理道德意味，回儒學者強調伊斯蘭傳統作為一種生活方式對人的指導和教導，一個人通過獲得理智知識、經過道德品格培養，繼而才能付諸正確行為。「誠」之功夫的重要性體現在「誠」也是主命，而且是連續的主命，「沒有履行連續的主命（誠實）的人，他的定時的主命（五功）也不被接受。」^[25]所以道德層面的「誠」與「敬」可以說是宗教功修的前提，貫穿道德的認知與踐行中。

在穆斯林看來，通過《古蘭經》、聖訓和教法所傳授的宗教知識必須通過行動來驗證，知識必須被體驗而不是僅僅被知道才能領悟，因此道德的體認基於行為的重復與習慣的養成，然而，這種行為的重復必須基於「誠」與「敬」才是有效的。「誠實者」（薩迪格）是指言語誠實的人，而「至誠者」（筭迪格）是指所有的言語和行為都誠實的人。馬注認為「僕之念主，猶子之念親。……是謂至誠。」^[26]「至誠」在於時刻記念，時刻謹記伊斯蘭傳統對人的教導，包括宗教禮儀與社會禮儀，在履行念、禮、齋、課、朝五功時，在日常行事、與人交往時都要保有「至誠」，將「至誠」之工夫貫穿言行兩方面。王陽明講修身提到「念念致良知」^[27]、「念念在良知上體認」、「念念要存天理」（《傳習錄》16:57），無論是伊斯蘭教中的心念、口舌念，還是王陽明的念念，都是修身之道最基本的功夫，通過習慣的養成、功夫的積累，可以靜心觀己觀

物，去除浮躁，時刻提醒個體追尋最高目標。

道德層面的「誠」與「敬」，不僅表現在事主，也表現為事君，不僅包含自身持守仁義禮智，也包含忠君孝親。馬德新以孔子過位之禮言拜功時的誠敬之功夫^[28]，以孔子對待君王之態度，類比而言人對待真主之態度。強調以內心與身體兩種維度來表達敬畏。劉智認為如果不能守誠，就會導致品德欠缺。守誠，即「信」是最基本的一種德行。在劉智這裡，有三個方面會影響「誠」之功夫，第一身體，指日常生活中背離身體的自然規律而行事；第二內心，也就是追求真一的過程中背離內心原本規律；第三本性，體現為對真一的懷疑。這三者無論如何會影響到人之品德，應該予以警惕。

（三）宗教實踐的內在超越

宗教實踐層面的「誠」體現為「虔誠」（倭勒阿Wara），宗教的根本是虔誠。而「敬」體現為「敬畏」，「沒有以敬畏和監察來確定他和真主之間關係的人，他不會達到揭示和見證的境界」^[29]。回儒功夫論在宗教實踐層面功修層次有三，即正身、清心、盡性。唯有至誠才能盡性，誠，即信也，言於內而表於外，內心之確信與虔誠與身體力行之功夫相結合才能達到天人合一的超越境界。

其一正身，是最基本的要求和必須履行的宗教義務，即每日五功，每一功都有不同的效用，「念以知所也，禮以踐所歸之路也，捨以去愛也，齋以絕物也，聚以歸真也。」^[30]「誠」與「敬」在身體維度的體現主要是對拜功的踐行，「拜功之中五功皆備。其中讚頌，念也；立躬叩跪，禮也；不食不飲，齋也；見利不取，捨也；面向天房，朝也。不言不笑不取不與，盡絕塵務，是為超凡脫俗之象，渾然無我之境，是則所謂克己復禮還天理也。」^[31]拜功所含的念、禮、齋、課、朝五功與人的身、心、性、財、命一一對應，可以由外而內修持，禮拜之功夫意味深長，起立跪坐之間，人處於安定、靜謐以及誠敬的狀態中，能夠關照自我本然之性，在不間斷的自我察覺與身體輾轉敬拜之間，功夫定能有所長進。其二清心，主要是清除外物繁雜之侵擾，修養內心明德之本來，這是被推薦的明心之功夫。劉智強調：「以敬事為工夫。敬，無一念不專凜於主也。……專凜於主，心之工夫也；遵主而行，身之工夫

也。然敬者，事之本；事者，敬之用。心敬，而後事成；……敬，則無往不善。」^[32]認為就內在而言，需要念主；就外在而言，需要遵主命以行事。就敬而言，忠君孝親、持守仁義禮智，也是伊斯蘭教在覆命歸真中的要求。王岱輿認為「心」、「口舌」、「身體」的完善必須遵循十個條件，即節飲食、節言語、節睡眠、悔過、僻靜、甘貧、安分、忍耐、順服、樂從。^[33]這也是功夫所踐行之方法。其三盡性，「盡於其心之能知也，尤盡於其形之能踐。心以返照為知，則理無所遺理；形以順應為踐，則形歸無形。知其全體，復知其大用，則我之性明，而萬性不外於是。」^[34]，這是萬物一體進而全體歸真之超越層面的最高追求。與修身中的天命五功不同，清心與盡性在宗教實踐層面是一種被推薦和鼓勵的功夫。

回儒學者認為「誠敬」功夫貫穿整個身、心、性、命修行的過程。人從「敬事」與「守誠」出發，格物致知、修齊治平、最終歸真覆命是回儒功夫論的目標。劉智有言：「以聖教教人識主，以返其本體；教人敬事，以完其初命。初命完，本體返，聖道之極致也」^[35]。回儒主張常人自外而內，聖人自內而外修行，人通過禁欲、苦行等修養方式，歸根覆命，體證明德本體，獲得直接的精神體驗，即無物無我、萬物一體的狀態。

結語

綜上所述，回儒功夫論的主要內容知識的獲得與方法的習得、道德的體認與踐行、宗教實踐的內在超越。格物以致知、用敬以明誠，通過體證知識、效仿聖賢，以及修身、明心、見性的宗教實踐來完成歸根覆命的要求。「誠」與「敬」的功夫貫通伊斯蘭教和儒學成德之道的整個過程。回儒功夫論中的宗教實踐維度與儒學功夫論相比，不僅是對一種生活方式的遵循，還有其宗教義務與規範，相比儒學，其要求更高，執行難度更強。馬德新認為儒家雖說人在世以修身為本，但是沒說明修身者有何益，不修者有何傷，馬德新強調以完美的身心性命復歸於真主是主命和歸宿，否則會面臨不同的後世之審判，以此來警醒人對基本教乘的履行，是一種他律與自律的結合。儒家對後世

很少談論，因此馬德新認為伊斯蘭教義「有補於儒教」、是「補儒教所未發者」^[36]。

回儒功夫論不僅包含哲學義理，還涉及宗教功修、神秘主義等超越性的層面，不僅是中國哲學思想中不可分割的組成部分，也是世界伊斯蘭思想的重要組成部分。因此，對回儒功夫論的研究，可以豐富儒學功夫論的討論範圍，能夠展示伊斯蘭教的本土化、地方化和民族化，有助於促進伊斯蘭文明與中華文明的溝通交流，消除偏見，促進理解、認同與深入的對話。回儒功夫論在當代亦有助於協調穆斯林日常社會生活與宗教實踐的關係，解決在當下如何安身立命的問題。

本文是國家社科基金一般項目「宗教中國化與鑄牢中華民族共同體意識研究」（項目號：21BZJ002）的階段性成果。

[1]「工夫」一詞未見於先秦文獻，而明代開始被使用，因此何時出現還需考證。「功夫論」或「工夫論」的名稱學者們均有所使用，本文使用「功夫論」一詞。概念辨析詳見汪俐《「工夫」與「功夫」辨析原道》2019年(01)。

[2]楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與功夫論》（上海：華東師範大學出版社，2008年1月），第1頁。

[3]陳明：〈工夫論之前提基礎追問——以朱子與湖湘學察識為先的爭論為契機〉，載《中國傳統功夫論與功夫哲學工作坊論文集》，2018年4月。

[4]倪培民：〈從功夫論到功夫哲學〉，載《中國傳統功夫論與功夫哲學工作坊論文集》，2018年4月。

[5]季芳桐：〈回儒修養理論比較——以清初回族思想家劉智《天方性理》為考察點〉，載《西北民族研究》，2005年第3期，認為劉智的修養理論與理學的修養理論在內容、次第、境界等方面基本相同。

[6]回儒學者王岱輿在《正教真詮》中首次提出：「『以媽納』三字，為西域本音。譯曰：即明德之源也」。

[7][古阿拉伯]艾布·嘎希姆·古篩勒著，潘世昌譯：《古篩勒蘇非論集》（商務印書館，2016年4月），第78頁。

[8]《孟子·離婁上》。

[9]《中庸》。

[10]同上。

[11][宋]黎靖德編：《朱子語類》第1卷（長沙：岳麓書社，1997年11月），第332頁。

[12]同注[9]。

[13]同注[11]，卷十二。

[14]周敦頤：《通書·誠上第一》。

[15]周敦頤：《太極圖說》。

[16][明]王陽明著，陳永勝譯注：《傳習錄》（北京：中華書局，2021年11月），第55頁。

[17]同注[7]，第78頁。

[18]知識分為「必然的知識」和「獲得的知識」。前者是真主使其發生於人的心靈而無需人的思考，後者是人通過努力與選擇獲得的。

[19]「誠實的傳述分為兩種：（一）連續的傳述，即無一致妄言之可能的多數人的傳述。這種傳述，能使人必然地獲得必然的知識，往古的帝王，遠方的城市，都是藉此而認知的。（二）以聖驗為後盾的天使之傳述，能使人獲得推理的知識，由此種傳述而獲得的知識，在確定方面，與必然的知識相似。賽爾頓丁著，馬堅譯：《教典詮釋》（北京：中國伊斯蘭教協會，1988年），第12頁。

[20]參考麥日排提·麥合木提：〈「教典詮釋」的認識論及其中國化探究〉，載《中國穆斯林》，2022年第4期。

[21][宋]朱熹：《朱子全書》（第六冊）（上海古籍出版社，2002年），第508頁。

[22]同上。

[23]同注[21]，第185頁。

[24][明]王岱輿著，余振貴點校：《正教真詮 清真大學 希真正答》（寧夏人民出版社，1987年），第92頁。

[25]同注[7]，第245頁。

[26][明]同注[24]，第154頁。

[27][明]王守仁著，何懷遠，賈歆，孫夢魁編：《傳習錄》（遠方出版社，2004年3月），第144頁。

[28]「事人且然，事真宰當何如？身在拜闕而反不如孔子過虛位之敬……夫事以敬為體，敬以事為用，敬而不事，猶未敬也，事而不敬，尤未事也。禮拜雖以身而敬畏在乎心」。見[清]馬復初原注；楊德元，馬宏道校閱：《大化總歸、四典要會合印》（清真書報社，1923年1月），第143頁。

[29]同注[7]，第108頁。

[30]中國宗教歷史文獻集成編纂委員會編纂：《清真大典》第17冊（合肥：黃山書社，2005年10

月），第100頁。

[31][清]馬復初原注；楊德元，馬宏道校閱：《大化總歸、四典要會合印》（清真書報社，1923年1月），第144頁。

[32][清]劉智著：《天方典禮》（天津：天津古籍出版社，1988年3月），第31頁。

[33]同注[24]，第115-119頁。

[34]同注[30]，第100頁。

[35]同注[32]，第31頁。

[36][清]馬開科著；復初氏校訂：《大化總歸》，清同治44年，第88頁。

The Theory of Self-Cultivation of Huiru-the Core Concept of “Cheng” (Sincerity) and “Jing” (Reverence)

Bi Fang (Minzu University of China)

Abstract: The Theory of Self-Cultivation is a concept of traditional Chinese philosophy, mainly discussing the way to achieve virtue in traditional Chinese culture. As a method, its research includes not only the self-cultivation theory of Confucianism, Taoism and Buddhism, but also the theory of Huiru (Chinese Muslim scholars in Ming and Qing dynasty). This paper argues that the self-cultivation theory of Huiru mainly discusses the specific practical methods of Chinese Muslims to know Allah through experiential observation, to prove the essence of virtue, to lead to the ultimate good, and to return to Allah, which includes three levels: the acquisition and application of knowledge, the understanding and practice of morality, and the inner transcendence of religious rites. As an integral part of the Chinese Islamic philosophical system, the theory of self-cultivation of Huiru is implemented in all aspects of the religious and social life of Chinese Muslims, embodying the realistic and transcendent life pursuits, including not only religious obligations, but also moral ethics, not only inheriting the norms of heteronomy, but also promoting self-discipline. The discussion on the self-cultivation theory of Huiru conforms to the development of the Sinicization of Islam, embodies the distinct characteristics of localized Islam, and is the collision and integration of Islamic civilization and Chinese civilization. This research not only conducive to promoting traditional Chinese virtues, but also the common values of mankind, promoting mutual understanding and affinity, jointly cope with modern challenges.

Key Words: Huiru, The Theory of Self-Cultivation, “Cheng” (Sincerity), “Jing”(Reverence)