伊儒会通的近现代转型

——以达浦生为例*

王　伟

摘　要：达浦生是中国近现代伊儒会通史上的关键人物。面对晚清至民国的社会剧变，他在继承明清回儒传统的基础上，推动伊儒会通从哲学思辨到社会践行的近现代转型。这种创新和发展主要体现在哲学思想、伦理建构、科学回应与实践路径四个维度：在哲学上，以“诚”为中心构建贯通天道人道的哲学体系；在伦理上，以诚立责，通过“人道十一责”重构伊斯兰社会伦理，尤以“国民之责”为首凸显现代公民意识；在宗教与科学关系上，以诚格物，倡导二者“相辅为用”；在实践上，以诚践行，将伊儒会通精神延伸至抗日救亡、国际宣传与文明对话中。达浦生的思想与实践，代表了伊儒会通从书斋义理走向社会现实的一种近现代转型，为伊斯兰教中国化提供了理论参考与实践范例。

关键词：达浦生　伊儒会通　近现代转型

作　者：王伟，中央民族大学哲学与宗教学学院副教授。

引　言

近代以来的中国社会经历了千年未有之大变局，传统中国社会孕育出的伊儒会通和伊斯兰教中国化旧范式也随之遭遇了前所未有的时代挑战。此时的中国社会面临的已非单纯的文化融合课题，而是全方位、深层次的结构性转型。外部，西方列强的坚船利炮与科学、民主思潮汹涌而至；内部，封建帝制崩塌，现代国家艰难孕育，救亡图存成为全民族的最强音。对于中国穆斯林而言，挑战是双重的：一方面，新文化运动中高举的“赛先生”（科学）旗帜，对一切宗教传统提出了尖锐的理性诘问，传统经学知识体系在回应现代性面前显得捉襟见肘；另一方面，在中华民族从“天下”向“民族国家”的演进中，穆斯林群体亟需在“保国”与“保教”之间建立起内在统一的理论与实践纽带，重新定义自身在国家建构中的责任与角色。单纯的“以儒诠经”已不足以应对如何在现代社会中生存与发展、如何调适信仰与科学的关系以及如何将宗教伦理转化为国民责任等紧迫的时代命题。伊儒会通传统，亟待一场从哲学思辨到社会实践、从文化融合到国家认同的近现代转型。

* 本文系山东省社会科学规划“孔子研究院儒学研究专项”重点项目“儒伊文明交流互鉴文献整理与研究”（项目编号：25BKYRJ05）的阶段性成果。

中国知网　https://www.cnki.net

达浦生（1874 – 1965）是伊儒会通近现代转型时期的关键人物，其思想不仅是对明清以来中国伊斯兰学术传统的继承，更是面对近代社会剧变所做出的创造性回应。目前，学界关于达浦生的研究主要集中在以下几个层面：其一，生平事迹的考证与梳理，基本厘清了其从经学世家走向爱国宗教领袖的成长轨迹与社会活动网络①。其二，著述的整理与文本研究，2003 年《伊斯兰六书》的出版推动了对其核心思想的解读，学者们从哲学、教育学等角度分析了该书的体系与价值②。其三，具体实践领域的专题探讨，如对其教育模式革新、抗战时期赴中东国际宣传的研究，凸显了其作为教育家和爱国者的贡献。这些研究为理解达浦生伊儒会通思想奠定了坚实基础③。然而，对达浦生的哲学思想、伦理主张、教育实践与爱国行动进行分门别类的探讨，虽有其必要性，却在一定程度上遮蔽了其思想与实践的内在统一性及其所承载的历史转型意义。我们仍有必要提出如下问题：达浦生是如何在回应科学理性、国家认同、社会结构变迁等全新时代命题中，对伊儒会通的传统范式进行创造性转化与发展的？其思想体系的各个面向，如何共同服务于这一历史性的“转型”？

本文认为，达浦生的历史贡献，在于引领并部分完成了伊儒会通传统的近现代转型。这一转型是系统性、多维度的。本文旨在突破单一维度研究，以“转型”为分析框架，整合性地考察达浦生在哲学体系、伦理重构、科学回应、社会实践等几个相互关联维度的创新：他如何构建以“诚”为本的哲学，实现会通焦点从天道向人道的转换；如何以“人道十一责”的伦理体系完成从臣民伦理向公民伦理的现代跃升；如何以“宗教与科学相辅为用”的立场，调和信仰与现代知识体系；又如何将融合后的精神价值，外化为抗日救亡、国际宣传与文明对话的社会实践。通过这种剖析，本文试图揭示达浦生如何将伊儒会通从一种精深的文化哲学，转化为一套在剧变时代中传承信仰、爱国尽责、促进和谐的生活智慧与实践方案，从而为理解近代中国伊斯兰教的中国化进程及其当代意义，提供一个更富整体性与历史深度的阐释。

一、以“诚”为中心的哲学构建

在伊儒思想融合的近现代演进中，达浦生的关键贡献体现于对“诚”这一核心范畴的体系化建构。他在继承刘智《天方典礼》《天方性理》所代表的心性论传统的基础上，结合近代社会的精神需求，对“诚”进行了创造性的阐释与定位，首次将其系统性地确立为贯穿伊斯兰教义与儒家修养的核心枢纽，从而建立起一个融通天道与人道、联结儒家与伊斯兰精神的“诚”学体系。该体系的形成并非无源之水，而是植根于两大传统对“诚”的共同推崇，并经由达浦生的哲学整合与创新阐释而得以完成。

（一）以“诚”为中心

达浦生理论建构的起点，在于重释伊斯兰教的基本构成要素。他在传统教义框架内，明确将

---

① 代表性成果有：达杰：《达浦生阿訇传略》，《中国穆斯林》1984 年第 1 期。冯今源：《五大阿訇传略·达浦生》，白寿彝主编：《中国回回民族史》，北京：中华书局，2003 年。李建彪：《达浦生评传》，北京：作家出版社，2017 年。

② 学界聚焦于达浦生《伊斯兰六书》思想研究的代表性成果有：马多勇、米寿江：《试论达浦生的伊斯兰教人道观》，《宁夏社会科学》2005 年第 2 期。季芳桐、白莉：《论达浦生与刘智——以〈伊斯兰六书〉与〈天方典礼〉为观察点》，《世界宗教研究》2011 年第 4 期。季芳桐：《达浦生人性思想研究》，《宁夏社会科学》2017 年第 3 期。季芳桐、马文兵：《论达浦生宗教哲学思想》，《中国穆斯林》2019 年第 6 期。兰州大学李晓龙的硕士学位论文《中国现代伊斯兰学者达浦生〈伊斯兰六书〉研究》，2010 年。此外，达浦生于二十世纪 20 – 40 年代在《中国回教学会月刊》《伊斯兰学生杂志》等期刊发表多篇文稿，是研究其早期思想的重要文献，详见郭成美：《达浦生 6 篇文稿概述》，《江苏穆斯林》2015 年第 4 期。

③ 《中国穆斯林》杂志于 2015 年刊行“纪念达浦生大阿訇归真五十周年专辑”，《江苏穆斯林》于 2015 年第 6 期设“纪念达浦生大阿訇归真 50 周年”专栏，收录了数十篇研究达浦生的论文，内容涉及达浦生的生平事迹、宗教思想、教育实践、爱国思想和活动等方面。

中国知网 https://www.cnki.net

整个宗教概括为“信”“行”与“诚”三个维度。其中，“诚”的原义指净化与专一，在宗教语境中意味着意向的纯粹与无杂，如圣训所谓“拜主如见主”所揭示的境界。达浦生指出：“‘诚’虽排列于‘信’‘行’之后，但‘信’非诚则不笃，不笃之信不真也！‘行’非诚则不果，不果之行不真也！‘诚’之为德，确是‘信’与‘行’成功之原素也。”① 这一论述将“诚”提升至信仰与实践得以真实成立的内在根据，赋予其统摄性地位。他强调，一切行为的价值取决于意向是否真诚，并援引“万务本乎意”的圣训以及儒家《大学》《中庸》对“诚”的论述②，说明“诚”是儒伊共认的根本哲学命题。在他看来，若无内在之“诚”，则一切外在仪轨与信条皆失其意义，这与儒家“不诚无物”的思想完全相通。

（二）“自然之诚”与“力求之诚”的划分

为阐明“诚”在个体修养中的实现可能，达浦生进一步区分了“诚”的两种形态：“自然之诚”与“力求之诚”。这一区分既呼应了《中庸》“诚者，天之道也；诚之者，人之道也”的理路，也与伊斯兰教苏非修行理论相契合。

“自然之诚”指“不勉而中，不思而得，从容中道”的至诚状态，是圣贤所臻的圆满境界，等同于苏非传统中所追求的“完人”理想。此境界被描述为人能“通乎主也”的天人合一之境。“力求之诚”则指普通人通过理性自律、克治私欲所能达到的诚敬状态，即“以理智之明，克尽己私，制止嗜欲，无所为而为”。达浦生认为，前者虽非常人可易至，但后者应为一切追求修养者所致力。通过这一划分，他实际上为伊斯兰教的宗教修行与儒家的道德修养论建立了一个对应的实践框架。达浦生的“自然之诚”正对应《中庸》中“诚者”的天道层面，是圣人的境界；而“力求之诚”则对应“诚之者”的人道层面，是常人“择善而固执之”的修养过程。

（三）以“诚”制性的修养功夫论

基于上述层次划分，达浦生提出了“制性以诚”的核心修养方法。他论述道：“吾人苟能本诸修进功程，自强不息，始终不渝，则能克己制欲，能克己制欲，则能诚心，能诚心，则能尽性，能尽性，则能通主……”③。他明确指出，孔子“克己复礼为仁”的教导与穆罕默德“与自性鏖战”（即大吉哈德）的训示，虽表述各异，实则精神一致。达浦生将修养的关键归结于“诚”的贯彻，认为只有通过持续不断的诚意工夫，才能在知与行中克服私欲，恢复本性，最终实现精神的升华。这使得“制性以诚”不仅成为一种伊斯兰式的灵修道路，也成为儒伊在人性改善与精神超越问题上实现理论会通的关键节点。人性的完善需要通过“诚”的功夫，进行一场持续的自我转化之战，这与儒家成贤成圣的路径若合符节。

（四）“诚”的本体论依据

达浦生“诚”学体系的深刻性，更进一步体现于为其在伊儒会通中奠立本体论基础，从而实现宇宙论与道德论的统一。这主要体现在他将“诚”与“继性”概念相联系。“继性”是明清回儒从《周易》“继之者善”中化用的概念，指人所共具的、源自真主之初命的纯善本性，对应宋明儒学的“天命之性”。达浦生认为，人之所以能够通过“制性以诚”而“尽性通主”，正是因为在人性深处拥有这份先天的善端（继性）。只是后天物欲遮蔽了它，而修养的目的就是恢复这本然的“诚”。由此，“诚”就不再仅仅是主观的道德心理状态，而是上升为贯通天人的实在，即苏非哲学中的“大命”“继性”。一方面，从天道观之，诚为生生之源，“於穆不已”“至诚无息”，宇宙万物因至诚而生生不息，这与伊斯兰哲学中真主持续不断的创造相呼应。另一方面，从人道观之，“诚”是人受于天道的本性，是人能“赞天地之化育”“与天地参”的内在依

① 达浦生：《伊斯兰六书》，北京：宗教文化出版社，2003 年，第 105 页。
② 同上，第 106 页。
③ 同上，第 109 页。

中国知网 https://www.cnki.net

据。这正是张载所言“性与天道合一存乎诚”[①] 的深意。

达浦生通过其理论构建，凸显了周敦颐等宋儒将“诚”视为“诚体”（宇宙实体）的思想[②]，并与伊斯兰哲学中作为万物存在之源的真主之“大命”或“普慈之息”[③] 相会通。刘智所言“天道人心，妙合而通也”[④]，在达浦生的诚学体系中得到了系统的哲学论证。

二、伦理思想的与时俱进

达浦生伦理思想的创新，集中体现在他对中国伊斯兰教伦理的体系化重构与时代化阐释。他并未停留在明清学者“五典”（君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友）之说的框架内，而是结合近代中国社会现实，创造性地提出了系统化的“人道十一责”，分别是：国民、父子、夫妇、兄弟、朋友、亲戚、邻居、孤儿、贫乏、逆旅（旅客）、奴婢。其中对亲戚、孤儿、贫乏、旅客、奴婢的社会责任被概括地称为“众庶之责”。这一体系不仅涵盖了传统儒家“五伦”的基本关系，还将其扩展至更广阔的社会公共领域，同时凸显了对弱势群体的关怀。尤其是以“国民之责”代替“君臣关系”而居于首位，彰显了其伦理思想的现代性突破与强烈的时代关怀。

（一）从“人道五典”到“人道十一责”

明清时期的王岱舆、刘智等学者通过“五典”说成功地将伊斯兰教伦理与儒家人伦观念相会通，解决了穆斯林在中国文化语境下的伦理认同问题。然而，“五典”说毕竟是中国古代特定社会和文化背景下的产物，到近代社会则显现出其局限性。

达浦生完全继承了天道和人道并重的优良传统，在《伊斯兰六书》中强调，穆斯林既要完善与真主的关系（天道），也要完善与他人、与社会的关系（人道）：“凡为穆民者，对斯两道当兼营并顾，不得有所偏废。……夫‘诚顺真主’天道也，‘与人行善’人道也，此即天道人道并重之证，亦修养真正穆民人格之训也。”[⑤] 达浦生在《回教与社会之关系》一文中谈到，在伊斯兰核心教义中，“认主独一，是以天道来统一社会而整理之”，“爱人民俨若同胞，是以人道来救社会而亲爱之”，“主持公道，不屈不挠，是以公平方法来治社会，使社会得以和平”，“施课财利济贫乏……未尝不是一种救急社会不安之良策”。以上四个方面“皆是急救社会之方法”，如此则“道德可以维持，种族可以融化，和平可以尊重，社会可以安宁。”[⑥]

达浦生的“人道十一责”在继承“人道五典”精髓的基础上，实现了三重拓展。其一是社会关系的广覆盖。他将责任对象从五种人伦关系，扩展到包括亲戚、邻居等更广泛的社会网络，强调了基于地缘和更远血缘的邻里和睦、亲族互助的重要性。其二是对弱势群体的特别关切。他特别增加了对孤儿、逆旅（出门在外有困难者）、奴婢（社会底层劳动者）等更广泛群体的责任。这部分内容直接根源于《古兰经》和圣训中反复强调的慈悯弱者、公平正义的核心精神，

---

① 张载：《正蒙》，《张载集》，北京：中华书局，1978 年，第 20 页。

② 周敦颐在《通书》第一章以《中庸》的核心概念“诚”解释《周易》的“乾元”曰：“‘大哉乾元，万物资始’。诚之源也。”牟宗三先生指出，就《中庸》而言，“天地之道可一言而尽也。其为物不贰，则其生物不测。”这里的“不贰”即专精纯一之意，就是“诚”。“诚”指代天道之实体，即“乾元”，天道以“生物不测”为内容，即以创生为内容。“诚”本为真实无妄之意，是形容词，但此处则转为实体字，而曰“诚体”，就是以诚为体。参见牟宗三：《心体与性体》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2013 年，第 281 页。

③ “大命”和“普慈之息”这两个概念在苏非哲学术语中既有区别又有密切关联，前者在明清穆斯林思想的语境中类似于无极、众妙之门等概念，着眼于其作为宇宙起点和复归终点，是一个静态的概念，后者则在达浦生“诚”的哲学会通中接近于至诚无息、资始资生或生生这样的动态概念。刘智在其《天方三字经》中将“大命”等同于《周易》中万物资始的“乾元”，已经有了沟通以上两个概念的意味。

④ 刘智：《天方典礼》，天津：天津古籍出版社，1988 年，第 62 页。

⑤ 达浦生：《伊斯兰六书》，第 128 页。

⑥ 达观：《回教与社会之关系》，《伊斯兰学生杂志》第 1 卷第 5 期，1935 年。达观即达浦生，1939 年后才以“浦生”为名。

中国知网 https://www.cnki.net

体现了伊斯兰教伦理的人道关怀底色。其三是责任的归纳与整合。达浦生进一步将“亲戚、孤儿、逆旅、奴婢”等对特定弱势群体的责任归纳为“众庶之责”。如此一来，“人道十一责”在逻辑上可以清晰划分为七大类别：国民之责、父子之责、夫妇之责、兄弟之责、朋友之责、众庶之责、邻居之责。这种归纳使整个伦理体系结构严谨，层次分明，既全面又突出重点。

（二）从臣民伦理到公民伦理

在“人道十一责”中，最具时代特色和思想亮点的，莫过于达浦生将“国民之责”置于首位。这是对传统“五典”中“君臣”关系的根本性超越和现代性转化，是其伊儒会通思想实现“近现代转型”的关键标志。

从“君臣”到“国民”，标志着伦理主体的现代转换。古代社会的“君臣之责”强调的是臣民对君主个人的单向度忠诚，其伦理关系是垂直的。而“国民之责”则诞生于近代国家观念兴起的历史背景下。这里的“国”不再是某姓某氏的王朝，而是由全体公民组成的国家；“民”也不再是屈从的臣民，而是“国家之主人翁”[①]，是享有权利并承担义务的国民。达浦生强调的“国民之责”，实质上是一种新型的、建立在国家认同基础上的公民伦理。它要求穆斯林将自身的命运与中华民族的命运紧密联系在一起，履行作为一国国民应尽的义务。

达浦生所阐释的“国民之责”，包含着丰富而具体的内涵：首先是政治认同与忠诚，即认同自己的国民身份，忠于自己的国家。在近代中国救亡图存的语境下，这一责任直接体现为抗击外侮、保卫国土。这正是达浦生本人身体力行，远赴中东宣传抗日的神圣依据——爱国是信仰的一部分，捍卫国家是国民的首要天职。其二是社会责任与奉献，即“国民之责”还意味着积极参与国家建设，履行社会责任。包括守法纳税、普及教育、发展经济、维护社会公益等。达浦生一生致力于新式教育，其目的正是通过培养“中阿兼通、德才兼备”的新型人才，来为国家的富强与民族的复兴服务。他将教育兴国视为国民尽责的重要途径。其三是文化认同与共建。作为中国国民，自然承担着继承和弘扬中华优秀文化的责任。达浦生倡导的伊儒会通本身，就是引导中国穆斯林积极融入中华文化主流，在保持自身信仰的同时，成为中华文化的建设者和发扬者。

总之，达浦生通过构建以“国民之责”为首的“人道十一责”伦理体系，成功地将伊斯兰教伦理思想与近代中国的公民伦理要求相结合，实现了伊儒会通在伦理层面的现代化转型。他回应了时代课题，为近代中国穆斯林在从“天下观”向“国家观”转型过程中，如何调适信仰认同与国家认同，提供了明确的思想指引和伦理规范。他推动了伊斯兰教中国化，使伊斯兰教伦理与近代中国国家建设的需求相对接，赋予了伊儒会通新的时代内涵，是伊斯兰教适应中国社会发展的重大理论创新。他还为当代中国穆斯林“爱国爱教”的优良传统奠定了坚实的学理基础，至今仍是维护我国统一与民族团结的重要精神资源。

三、科学与宗教关系的探讨

二十世纪初期的中国思想界，在“赛先生”（科学）的旗帜下掀起了一场深刻的文化反思与变革。科学理性几乎成为评判一切知识合法性的终极标尺，传统宗教思想面临前所未有的严峻挑战。在这一时代背景下，达浦生在《伊斯兰六书》第六卷作出了颇具代表性的回应，展现了一位传统伊斯兰学者面对现代性冲击时所采取的独特调和路径。他既不盲目排斥科学，也不简单附会科学，而是通过创造性的理论建构，在坚守伊斯兰信仰核心的前提下，为科学知识开辟了合理的存在空间。

① 达浦生：《伊斯兰六书》，第211页。

中国知网 https://www.cnki.net

（一）科学时代的宗教定位

新文化运动带来的科学主义思潮，将宗教置于与科学对立的位置。这种“非此即彼”的二元对立思维，为包括伊斯兰教在内的所有宗教传统带来了生存危机。达浦生敏锐地意识到，简单地拒绝科学不仅不切实际，更会使得伊斯兰教被边缘化；而全盘接受科学主义，则可能导致信仰核心的瓦解。

面对这一困境，达浦生采取了双重肯定的策略。在《伊斯兰六书》中，他大量引述当时的天文学、地理学、生物学知识，展现出对科学成果的熟悉与尊重。这种开放态度使他区别于那些固守传统的保守主义者。对于宗教与科学的关系，他概括性地指出：“宗教与科学各有不可磨灭之专长——宗教尚哲理，尽性格物，以穷其理而致其知。科学尚实用，以一定之对象为研究之范围而求确知。由是以观，此二者实有相辅为用之功能。”①

他认为“原理”二字是沟通科学与宗教的桥梁：“科学家苟能平心静气，对‘原理’作进一步缜密之研究，则能致知造物主之妙用；宗教家苟能虚其心，对科学‘实用’能有进一步之认识，即知科学确能协助表扬宗教之哲理，发挥宇宙间万事万物之真谛者也。果能各向是途迈进，于是两家学者之己见，不攻必能自破，化干戈为玉帛，两家之学说水乳交融，成为一家，合组一有系统之学派，专以阐扬真理为鹄的，则理明道著，科学与宗教必兴矣。”②

（二）创造论与进化论的调和

在宇宙起源和生命演化这一核心问题上，达浦生展示了其调和思想的最深刻之处。面对进化论等现代科学理论的挑战，他没有采取简单的否定或接受态度，而是通过创造性的重新阐释，试图实现传统创造论与现代科学发现的结合。

首先，达浦生从宗教立场出发，认为《古兰经》中并未明确说明真主造人是一次性造成还是渐次造成，故信仰者也不可臆断，这就留下了很大的讨论空间。达浦生进而考察了当时进化论所持的三个铁证，即发育不完全器官、地质学家所发现化石、生物进化全赖四条定律。他认为这些证据虽有一定道理，但在目前情况下还不足以断然证明当时科学家所持的进化论，因此“伊斯兰教胞当抱‘信实不信疑’之旨”，应当概括地相信创造论。“假若将来有断然确切证据，证实进化论之学说是真确者，吾伊斯兰教友，绝不反对。因遵伊斯兰教训而养成本教教友是最讲理智者，果有合理之证据，伊斯兰教友必本正确之理智，秉原理之法则，于经典明文证据与理智断然证据二者之间调和之！即使有断然之证据可以证实进化论，而伊斯兰教友所讲之进化论，绝不是一般科学家所讲之进化论！”言下之意，穆斯林所相信的进化论应当是在确切证据支持下并且与《古兰经》的创造论相兼容的进化论。

最后达浦生得出“创造论与进化论名异实同”的结论，认为两种学说既是“近在咫尺”，也是“远在天涯”。因为进化论科学家的口号是自然法则，创造论宗教家的唯一口号是造物大能，但实际上自然法则“亦是真主创造应有之过程，演进宇宙无穷之万物”，因此两者名异而实同。达浦生呼吁双方学者在尚未得出最终之结论前，先平心静气，化除成见，再进一步研究，从而撇开臆说，共同向真理迈进。

（三）科学活动的伦理约束

在《伊斯兰六书》中，达浦生广泛讨论了天文学、地理学、生物学等现代科学知识，并试图将其整合进伊斯兰教的世界观中。对科学知识的开放态度，反映了他作为现代伊斯兰学者的理性精神，也为中国穆斯林适应现代科学文明提供了理论指导。面对科学技术的迅猛发展及其可能带来的伦理挑战，达浦生也看到了科学活动的宗教伦理基础问题。他认识到，科学本身是价值中

① 达浦生：《伊斯兰六书》，第 274 页。

② 同上，第 275 页。

中国知网 https://www.cnki.net

立的工具，其应用后果完全取决于使用者的价值取向和道德水准。在这一问题上，达浦生回归伊斯兰教的传统伦理资源，提出了责任伦理的观念。

总之，达浦生对宗教与科学关系的思考，代表了中国伊斯兰学者面对现代性挑战时的积极回应。他既不回避科学提出的尖锐问题，也不放弃宗教信仰的核心价值，而是通过创造性的理论建构，实现了传统与现代的有机调和。这种调和智慧的核心在于区分与整合的辩证统一：区分宗教与科学的不同领域和方法，避免不必要的冲突；同时在更高层次上整合二者的积极成果，形成更加丰富全面的世界观。这种思路超越了简单的对立思维，为处理不同知识体系之间的关系提供了有益范例。

在当代科技迅猛发展、新兴科技伦理问题层出不穷的背景下，重温达浦生近一个世纪前的思考，具有特殊的现实意义。他提醒我们，科技的健康发展需要人文精神的引导，而传统宗教思想中蕴含的智慧，可以为现代科技文明提供一定的价值维度。这种将传统与现代创造性结合的尝试，也可视作达浦生对伊儒会通传统的重要发展。

四、伊儒会通精神的外化与实践

达浦生对伊儒会通思想的创新和发展并未局限于书斋中的理论建构，而是在中华民族生死存亡的危急关头，将伊儒会通精神转化为波澜壮阔的抗日救亡实践和富有智慧的文明对话实践。从这个角度看，达浦生的所有社会行动都不再是孤立的事件，而是其“内诚外达”“诚合内外之道”的伊儒会通思想体系的必然要求与逻辑延伸。他将伊斯兰信仰与爱国主义精神深度融合，通过卓有成效的民间外交活动，向世界展示了中国穆斯林的爱国赤诚，并成功争取了伊斯兰世界的理解与支持，在特殊的时代背景下谱写了伊儒会通的新篇章。

（一）宗教教义与爱国精神的深度融合

在抗战初期，面对社会上某些认为宗教与救国无关的论调，达浦生从伊斯兰教义中系统阐发了“御侮爱国”的宗教义务。他深刻指出：“宗教者所以维持道德也，维持道德乃宗教之本质也。宗教者所以融化种族也，融化种族乃宗教之作用也。宗教者所以尊重和平也，尊重和平乃宗教之精神也。”在他看来，探讨宗教本身就是“谋保国家、保种族、御外侮、定内乱之大计也”。[①]

达浦生特别通过对《古兰经》精神的阐释，宣传抗日救亡是每一个穆斯林的神圣义务。他引述“尔等为正义力争，以致流血，直至和平而后已”的经文，义正词严地指出：“如国家利权被人强夺，按照伊斯兰教义当群起抵抗，倘自行退让即有伤信条，不得谓之回教人。”他认为将爱国列入信条之内彰显了伊斯兰教先知穆罕默德“对于保国土、保权利、保种族，是何等真切，是何等注意。”[②] 这一阐释将爱国主义从一般道德要求提升为宗教信仰的重要组成部分，为中国穆斯林投身抗战提供了强大的精神动力。

（二）抗战宣传和《告世界回教同胞书》的影响

随着抗战全面爆发，达浦生认识到国际舆论战场的重要性。面对日本在中东伊斯兰国家大肆进行的歪曲宣传，以及“我国对各伊斯兰国家宣传不力，连一张阿拉伯文的传单都没有”[③] 的严峻局面，时年 63 岁的达浦生毅然决定筹借经费出国，前往埃及、沙特、印度等国，开展民间外交，揭露日本侵略真相。

1938 年 1 月抵达埃及后，达浦生巧妙利用埃及国王法鲁克举行结婚典礼、各国穆斯林代表

① 达观：《回教与社会之关系》，《伊斯兰学生杂志》第 1 卷第 5 期，1935 年。引用时标点符号有改动。
② 同上。
③ 达杰：《达浦生阿訇传略》，《中国穆斯林》1984 年第 1 期。

中国知网 https://www.cnki.net

云集的机会，广泛接触各界人士。在国王召见时，他强调："我整个中华民族上下一致，同心同德，众志成城，共赴国难，咸存玉碎之心，不为瓦全之念，日本虽强，亦不能占我片土，制我民心。中国的回教徒也如非回教徒一样的热爱祖国，抗御暴敌，不愿为日人之奴隶。或直接持戈参战，或努力后方于工作，携手一致反对日本帝国主义。"① 在麦加朝觐期间，达浦生与"中国近东访问团"会合，共同参加了有 15 万人与会的"世界回教大会"。面对同样与会的三名日本浪人，达浦生与其他代表毫不畏惧，当场与之舌战，使其"装聋作哑，当众出丑"。这次交锋不仅打击了日本的政治阴谋，更向世界展示了中国穆斯林的坚定立场。

在宣传实践中，达浦生深感"口头宣传效力的有限，应以文字宣传辅之"②。于是《告世界回教同胞书》这部体例严谨、内容翔实的著作诞生了，书中全面叙述了中国概况、中日关系历史、日本六十年来侵华史实，并专门设立"中国穆斯林对侵华战争的立场"章节，详细阐述了中国穆斯林的爱国传统、牺牲精神、战争损失和抗日行动，并指出"在爱国方面，中国回民是绝不逊色的"③。书中以确凿证据揭露日本在中国各地散播鸦片、吗啡等毒品的罪行，指出日本企图"通过毒品毁灭中国人"的险恶用心。

尤为重要的是，达浦生在书中创造性融通了中华文明与伊斯兰文明的价值观。他既引用伊斯兰教经典明确"纯洁的牺牲精神"是宗教传统，又援引孔子"杀身以成仁"和史可法等中华先贤的教诲，展示中国穆斯林精神源泉的双重性。他详细记述了中国穆斯林"竞相购买"国债、支援前线的事迹，证明"穆斯林在爱国行动上，并不亚于他人"④。达浦生在得到埃及国王接见时，将中国抗战表述为正义之争和神圣之争，他说："中国此次对日抗战，委实古兰经旨，'为正义之争'，乃神圣之争也。"⑤ 因此，参加抗日战争是每一个中国穆斯林义不容辞的责任。

达浦生归国后，受到国民政府和社会各界的热烈欢迎。在汉口，"中国回民救国协会"专门为其举行欢迎会，《新华日报》全面报道并高度评价他的宣传工作"值得我们钦佩和赞扬"⑥。达浦生并未满足于已有成就，立即投入到新的抗战工作中。在西安，他参加了由数万群众参与的"西北回民拥护抗战建国献旗大会"，被选为献旗代表。面对广大民众，他发出铿锵誓言："抗战则生，不抗战必死，惟有全民族团结起来，血战到底！"《新华日报》记者在专访中评价这句话是"我们不能忘记的警语"，并称赞达浦生"以行动来为他的理想作过回答了"⑦。

（三）万隆会议与对外友好交往

1955 年，达浦生以 82 岁高龄受邀担任中国代表团顾问，随周恩来总理赴印度尼西亚万隆出席亚非会议。这是达浦生宗教外交生涯的顶峰，也是新中国通过宗教渠道开展国际友好交往的成功范例。达浦生参与万隆会议具有特殊意义。资料显示，中国驻印尼大使黄镇特意建议在代表团中增加伊斯兰教名人，以增进与伊斯兰国家的相互理解。达浦生作为中国伊斯兰教界的杰出代表，在会议期间积极与各国伊斯兰教领袖交流，以其声望与学识获得了与会者的尊重，增进了众多伊斯兰国家对新中国的理解与信任。

万隆会议后，达浦生继续以其宗教领袖身份活跃于国际舞台。1956 年，他率中国印尼友好协会代表团访问印尼，进一步巩固了万隆会议的成果，加强了中国与印尼穆斯林之间的友好联

① 达杰：《达浦生阿訇传略》，《中国穆斯林》1984 年第 1 期。
② 达浦生：《出国宣传经过》，《回民言论》创刊号，1939 年。
③ 达浦生：《告世界回教同胞书》，1938 年，转引自马保全、马悦《中国穆斯林学者宣传抗战阿拉伯文文献评述》，《中国穆斯林》2021 年第 4 期。
④ 同上。
⑤ 达浦生：《中东访问记》，转引自达慧中：《抗战时期回族争取国际声援的国民外交活动》，《西北第二民族学院学报》2014 年第 1 期。
⑥ 企程：《上海回教长达浦生欢迎会》，《新华日报》1938 年 8 月 8 日，第 3 版。
⑦ 袁勃：《达浦生先生访问记》，《新华日报》1938 年 10 月 3 日，第 4 版。

中国知网 https://www.cnki.net

系。1957 年，他赴开罗参加亚非人民团结大会，并以中国叙利亚友好协会会长身份访问大马士革，这些外交活动成为新中国与亚非伊斯兰国家建立友好关系的重要铺垫。达浦生的对外宣传和交往实践，在特殊历史时期丰富了伊儒会通的思想内涵。他将伊斯兰教的正义观与中华民族的爱国主义传统相结合，将宗教义务与国家责任相统一，将文明对话与外交宣传相融合，创造了宗教人士参与民族救亡的典范。

在这一过程中，达浦生既坚持了伊斯兰教的信仰，又发扬了中华文化的优良传统；既保持了中国穆斯林的身份认同，又彰显了中华民族的集体意志。他的实践表明，伊儒会通不仅是哲学层面的思想融合，更是行动层面的实践智慧；不仅是和平时期的文化交流，更是危难时刻的精神力量与和平建设的宝贵资源。

结　语

若将达浦生的伊儒会通思想与实践置于明清以降中国伊斯兰思想发展的长河中来审视，其承前启后的转型意义与独特地位便得以凸显。王岱舆、刘智等明清穆斯林学者的时代使命在于哲学与伦理的体系化构建，他们运用儒家“理”“气”“心”“性”等哲学范畴完成对伊斯兰宇宙论与本体论的汉语诠释，通过“五典”之说，成功将伊斯兰教伦理嫁接于儒家纲常，实现了教义在中国文化语境中的“义理扎根”。他们的工作重心是深层的文明对话与哲学融合，旨在确保伊斯兰教在中国传统学术体系中的合法性和适应性。达浦生则面临近现代民族危亡与社会转型的全新挑战，其工作重心转向了思想的实践化与社会化转型。在哲学上，他以“诚”沟通了形而上学和修养论，聚焦于现代个体的心性安顿；在伦理上，他提出“人道十一责”并以“国民之责”为首，实现了从传统“臣民伦理”向现代“公民伦理”的创造性转化；在实践上，他更将伊儒会通精神直接注入抗日救亡、国际宣传与民间外交，使其思想成为凝聚共同体、服务国家建设的行动资源。

因此，达浦生的历史角色，并非其前辈思想的重复者和阐释者，而是伊儒会通传统的现代转型者与拓展者。王岱舆、刘智的会通是“哲学化”与“伦理化”的，主要面向传统社会的穆斯林和儒家知识分子，完成了理论层面的深度融合，也深刻影响了传统社会的穆斯林民众[①]；达浦生的会通则更多是“实践化”与“国家化”的，推动该传统从书斋和经堂走向新时代的社会和大众，从理论建构转向国家认同与文明互鉴的实践。他标志性地引领伊儒会通从古典形态步入近现代形态，为其后的伊斯兰教中国化进程提供了关键的思想范式与实践先导，其贡献在于使这一古老传统在二十世纪中国的激荡岁月中，焕发出新的生命力与时代价值。

（责任编辑：李华伟）

① 如“天道五功，人道五典”的观念深入传统社会的穆斯林心中。

中国知网 https://www.cnki.net