

## 第一章 明清穆斯林漢文著述的基本介紹

### 第一節 明清穆斯林漢文著述的形成背景

伊斯蘭教自唐代傳入中國之後，穆斯林的著作多以天文曆法、科學、醫藥為主，明末清初爲了適應伊斯蘭教在中國發展的需求，許多穆斯林學者紛紛以漢文著書立說，這些著作多以闡述伊斯蘭教義、哲學、教法爲主，而明清穆斯林漢文著述的產生必有其時代背景，包括明代政府的民族宗教政策、宗教信仰傳承的危機、儒家文化居於主導地位、促進教外人士對伊斯蘭的認識以及蘇非主義思想的傳播等等，本章節擬將針對這些背景因素分別探討和分析。

#### 一、明代政府的民族宗教政策

由於明太祖朱元璋在建立明朝政權的過程中，得到徐達、常玉春、胡大海、沐英等穆斯林將領的強力支持，明代民間甚至流傳著「十大回回保國」的佳話，再加上自蒙元以來，中國的穆斯林處在政治、經濟、社會上的優越地位，因此明太祖立國之後，對伊斯蘭教採取寬容、尊重的態度，曾於洪武元年敕建禮拜寺於金陵，太祖並御書〈百字贊〉，<sup>2</sup>以表達他對伊斯蘭教的褒揚。明成祖亦於永樂三年頒佈保護伊斯蘭教的〈護持文〉。<sup>3</sup>此外，明世宗、明神宗也都曾敕修清真寺，明武宗除了大力推崇伊斯蘭教之外，<sup>4</sup>更下令禁止民間蓄豬，<sup>5</sup>由此可知明朝皇室

<sup>1</sup> 明代開國的功臣將領中有很多的穆斯林是無庸置疑的，例如：常遇春、胡大海、湯和、鄧愈、沐英、丁德興、藍玉、華雲、馮勝、馮國用等都是其中的佼佼者，故中國回族穆斯林普遍認爲明朝政權的建立多半出於回民之力。參考葛壯，《伊斯蘭教與中國社會》(台北：東大，民91年)，頁125；孫振玉，《明清回回理學與儒家思想關係研究》(北京：中國文史出版社，2005年)，頁8，註3。

<sup>2</sup> 其文曰：「乾坤初始，天籍注名，傳教大聖，降生西域，受授天經，三十部冊，普化眾生，億兆君師，萬聖領袖，協助天運，保庇國民，五時祈佑，默祝太平，存心真主，加惠窮民，拯救患難，洞澈幽冥，超拔靈魂，脫離罪業，仁覆天下，道貫古今，降邪歸一，教名清真，穆罕默德，至聖貴人。」由於《百字贊》並未見於明代的官方文書或其他文獻記載，因此是否真出於明太祖之手，有學者抱持質疑的態度。參考[清]劉智著，張嘉賓、都永浩整理，《天方典禮》(天津：天津古籍出版社，1988年)，頁35。

<sup>3</sup> 其文曰：「皇帝勅諭賽亦的哈馬魯丁護持：朕惟人能誠心好善者，必能敬天事上，勸率善類，陰翊皇度，導化群迷，故以天錫福，享有無窮愛。爾賽亦的哈馬魯丁，早從穆罕默德之教，篤志清修，導引善類，又能敬天事上，益效忠誠，見茲善行，良可嘉焉，今特賜爾敕修護持，所在官員軍民人等一應，毋得侮慢欺凌；敢有顧違朕命，侮慢欺凌者，以罪罪之。故諭。永樂三年三月日。」參考[清]劉智，《天方至聖實錄(四)》(台北：廣文書局，民國64年)，卷二十，頁1204-1205。

<sup>4</sup> 武宗對伊斯蘭教的推崇，根據《正教真詮》〈群書集考〉的記載：「武宗皇帝評論諸教，謂侍臣曰：『儒者之學，雖可以開物成務，而不足以窮神知化；佛老之學，似類窮神知化，而不能復命歸真。然諸教之道，皆各執一偏，爲清真認主之教，深源於正理。此所以垂教萬世與天壤久也。』御制詩云：『一教玄玄諸教迷，其中奧妙少人知。佛是人修人是佛，不尊真主卻尊誰？』」我們可以得知武宗對伊斯蘭教是極力的推崇，這在中國歷代帝王中實屬少見。參考[明]王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》(銀川：寧夏人民出版社，1988年)，頁12。

<sup>5</sup> 關於明武宗禁止民間蓄豬之事，我們可以根據《皇明實錄·武宗實錄》卷一八二的記載：「上巡幸所至，禁民間蓄豬。遠近屠殺殆盡，田家有產者，悉投諸水。」以及[清]傅維麟《明書·武帝本紀》中所載：「正德十四年九月，上次保定，禁民間蓄豬，著爲令。」而得知，至於武宗爲何要禁豬，眾說紛紜。台灣學者馬明道則認爲武宗之所以禁豬，是由於明武宗是穆斯林。參考馬

對於伊斯蘭教是相當尊重的。

朱元璋在起兵反抗元朝勢力之時，即提出「驅逐韃虜，恢復中華」的口號，打著「民族革命」的旗幟，由於朱明是漢人所建立的政權，自然繼承了歷代漢人政權「夷夏之防」的民族觀及民族政策，對於異民族自是採取排斥的態度，充分表現了大漢族中心主義的心態，另一方面，明朝在處理民族關係上又表現出其開明、積極的一面，對少數民族採取優容撫治的策略，<sup>6</sup>表現出雙重的矛盾性。<sup>7</sup>

明太祖朱元璋在建立明朝政權之後即大力推行漢化政策，於洪武元年禁胡服、胡語、胡姓，<sup>8</sup>且爲了防止蒙古、色目人的人口增加、勢力擴大，在《明律》中更明令規定：「凡蒙古色目人，聽與中國人爲婚姻，不許本類自相嫁娶，違者杖八十，男女入官爲奴。」由此可知，明朝希望藉由蒙古、色目人與漢人的通婚將其予以同化，以達到改變其風俗的目的，<sup>9</sup>然而明朝對於少數民族又抱持歧視的心態，因此在《明律》不許本類自相嫁娶的禁令中又有但書：「其中國人，不願與回回欽察爲婚姻者，聽從本類自相嫁娶，不在禁限。」而《明律》之所以會有這樣的但書主要是因爲回回、欽察人的長相醜陋怪異，回回「拳髮大鼻」、欽察「黃髮青眼」，因此有中國人不願意與他們通婚，這時就允許本類自相嫁娶以

---

明道，《明朝皇家信仰考初稿》（台北：中國回教文化教育基金會，民 73 年），頁 33。

明末沈德符在他的筆記《萬曆野獲編》有這樣的記載：「宋徽宗崇寧間，范致虛爲諫官，謂上爲壬戌生，於生肖屬犬，人間不宜殺犬，徽宗允其議，命屠狗者有厲禁。此古今最可笑事，而正德十四年十二月亦有之，時武宗南幸，至揚州行在，兵部左侍郎王，抄奉欽差總督軍務、威武大將軍、總兵官、後軍都督府、太師鎮國公朱鈞帖，照得養豕宰豬，固尋常通事，但當爵本命，又姓字異音同，況食之隨生瘡疾，深爲未便，爲此省諭地方，除牛羊等不禁外，即將豕牲不許餵養，及易賣宰殺，如若故違，本犯并當房家小，發極邊永遠充軍。然則范致虛之說，又行於本朝矣，今古怪事堪作對者，何所不有。」由沈德符《萬曆野獲編》的記載我們可以得知武宗之所以禁豬，是由於武宗肖「豬」，且忌諱「豬」與「朱」同音所致。參考[明]沈德符，《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1959 年），卷一，頁 32。

清代俞正燮在其《癸巳存稿》一書中對武宗禁豬提出他的觀點，其文曰：「武宗通梵語，其豹房實多回人，又未有胤嗣。孫真人千金方言，豬肉久食，令人少子。食忌云，豬腦食之損男子陽道，臨房不能行事。蓋武宗有所感，回人憐之，託之國姓朱，武宗亥生，故有此鈞帖。回人不欲見扈從者持豬肉，鈞帖止行一路。」俞氏認爲因爲武宗憂慮自己沒有子嗣，且根據唐孫思邈的《千金方》以及《食忌》的記載，食豬肉會導致少子及不利房事，因此武宗把自己絕嗣與性無能的原因都歸罪在食豬肉上，再加上在隨從親信中的穆斯林憐之下，就假托與國姓字異音同以及本命之說而禁豬。參考[清]俞正燮著，楊家駱主編，《癸巳存稿》（台北：新文豐出版社，民國 74 年），卷八，〈正德禁豬〉，頁 243。

<sup>6</sup> 從《明太祖實錄》卷三十四所載：「朔方百姓及蒙古、色目諸人，向因兵革連年，供給久困弊政，自師附之後，各安生理，趁時耕作，所有養馬孕畜，從便牧養，有司當加存恤。」以及《明太祖實錄》卷 51 的記載：「朕起布衣，定群雄，爲天下主，曾詔告天下，蒙古諸色目人等，皆我赤子，果有才能，一體擢用。」都可以看出明太祖開明、積極的民族政策。

<sup>7</sup> 余振貴，《中國歷代政權與伊斯蘭教》（銀川：寧夏人民出版社，1996 年），頁 121-124。

<sup>8</sup> 其文曰：「…不得服兩截胡衣，其辮髮、椎髻、胡服、胡語、胡姓，一切禁止，斟酌損益皆斷自…悉命復衣冠如唐制，士民皆束髮於頂。…」參考[明]胡廣編，《明太祖實錄》（台北：中央研究院歷史語言研究所，民國 51 年），卷三十，頁 525。

<sup>9</sup> 根據沈家本《明律目箋》的記載：「明承元後，蒙古色目人之雜居中土者尚多，不許本類自相嫁娶，意在變其風俗，亦明代特設之律也。」我們可看出明代爲了將蒙古色目人融入中國社會，達到其漢化的目的，特別設立不許本類自相嫁娶的禁令。參考沈家本，《明律目箋》（台北：台灣商務印書館，民國 65 年），〈蒙古色目人婚姻〉，頁 10。

表示政府對少數民族的寬容。<sup>10</sup>此外，在明代的地方文獻中還常可看到「回」字旁加上「犬」字邊，<sup>11</sup>將穆斯林視為非我族類，這也都是由於大漢族中心主義的心態作祟所導致。

明太祖有鑑於元代胡人入主中國，禮教崩壞，因此大力提倡儒學，欲以儒家的倫理綱常教化天下，並廣設學校，如創辦國子學、太學，於洪武二年令全國設立府、州、縣學，此後還設有宗學、社學、武學，皆以儒家經典為修習內容。明成祖又令胡廣等人編纂《四書大全》、《五經大全》、《性理大全》三部理學總匯，作為當時讀書人研讀的經典。由於明代大力推行儒學，穆斯林讀儒書、參加科舉考試的很多，例如：金陵的父子檔金賢、金大車、金大輿，雲南的馬上捷、馬繼龍、閃繼修，<sup>12</sup>此外明代著名的政治家海瑞、思想家李贄也都曾習讀儒書。

由於明朝實行漢化政策，特別設立不許色目人本類自相嫁娶的禁令，促使色目人與中國人通婚，再加上元明兩代軍事上的遷徙政策導致穆斯林散居全中國各地，呈現了「大分散、小聚居」的分佈型態，他們在與漢人社會長期接觸之下，逐漸改變了其原有的風俗習慣，例如：說漢語、改漢名漢姓、著漢服、讀儒書、應科舉考試，唯一堅持不變的就是伊斯蘭教信仰，除了伊斯蘭信仰上的禁忌與規範之外，與一般漢人已無差異，甚至伊斯蘭教的歲時祭儀也受到漢文化影響，例如：改用棺木埋葬、穿白衣戴孝、墓碑上刻漢字碑文、過漢人的歲時節慶，而這些都與伊斯蘭原有的宗教習俗不同。

由此可知，明朝政府的漢化政策雖然達到撫治利用伊斯蘭教與穆斯林的要求，但並沒有達到同化穆斯林的終極目的。

## 二、宗教信仰傳承的危機

從唐朝開始，穆斯林來華除了部分是跟隨著軍隊移入之外，其餘多以商業貿易為目的，他們主要分佈於中國的政治中心及交通要津，並以清真寺為中心聚居形成穆斯林社區，在「蕃坊」內保持自己原有的宗教信仰與生活習慣。由於伊斯蘭教在中國是屬於「僑民宗教」，<sup>13</sup>穆斯林進入中國的主要目的是經商貿易，並

<sup>10</sup> 《大明律集解附例》之纂註全文如下：「蒙古即達子，色目即回回，欽察又回回之別種。回回拳髮大鼻，欽察黃髮青眼，其形狀醜異，故有不願為婚姻者，此言胡元入主中國，其種類散處天下者，難以遽絕。故凡蒙古及色目人，聽與中國之人相嫁娶為婚姻。又務要兩相情願，使之各得其所可也，不許蒙古色目人之本類自相嫁娶。如本類中違律自相嫁娶者，兩家主婚杖八十，所婚娶之男女俱入官，男為奴，女為婢。然回回欽察在色目人中為最醜陋，中國人有不願與之婚姻者，則聽其本類自相嫁娶，又不在不許自相嫁娶之禁限。夫本類嫁娶有禁者，恐其種類日滋也。聽其本類為婚者，又憫其種類成色也，立法嚴而心恕，所以羈縻異類者至矣，回回欽察口不願與為婚姻者，固不禁也。」參考明萬曆間奉敕，《大明律集解附例(二)》(台北：台灣學生書局，民國 59 年)，卷六，〈蒙古色目人婚姻〉，頁 709-712。

<sup>11</sup> [清]張伯魁纂修，《甘肅省徽縣志》(台北：成文出版社，清嘉慶十四年刊本)，卷二，〈兵戎〉條，頁 118。

<sup>12</sup> 白壽彝，《白壽彝民族宗教論集》(北京：北京師範大學出版社，1992 年)，頁 380。

<sup>13</sup> 周燮藩、沙秋真，《伊斯蘭教在中國》(北京：華文出版社，2002 年)，頁 53；楊兆鈞，〈中國伊斯蘭教歷史的分期問題〉，收入甘肅民族研究所編，《伊斯蘭教在中國》(銀川：寧夏人民出版社，1982 年)，頁 16。

沒有向教外人士傳教的需要，宗教信仰的傳承僅限於在清真寺及家庭內以「口傳心授」的方式傳遞，然而這種「口傳心授」的方式隨著時日已久亦不免產生弊端，使得穆斯林宗教信仰的傳承產生了危機，這樣的情況正如民初學者馬淳夷所言：

我國自唐有教，千百餘年來，司鐸者抱持原本，師傳徒授，僅恃口譯講解，…輾轉口述，日久不免多所模糊。既無漢譯辭書可以參考而教師率不諳國語，遇有譯語間吐詞不甚了然者，面面相覷，嘗至無法確證，…率先囿圖其辭，陳陳相因，彌久彌墮。<sup>14</sup>

明代伊斯蘭教的生存和傳承發展之所以面臨深刻的危機，探究其原因，主要是由於早期伊斯蘭教在中國沒有專門培養宗教人才的制度，宗教職業者都由外來的伊斯蘭教學者及其後裔世代承襲，<sup>15</sup>自明朝中葉實行「片板不得下海」的海禁政策，<sup>16</sup>切斷了中國穆斯林與中亞、西亞伊斯蘭世界的聯繫，由於交通的不便，不僅來華的伊斯蘭教學者愈來愈少，中國穆斯林想要外出到伊斯蘭世界學習也困難重重，這使得具有豐富宗教學養的宗教職業者無人後繼，為了解決這個困境，明代末葉經堂教育乃應運而生，然而經堂教育的目的是為了培養精通阿拉伯語、波斯語伊斯蘭教經典的宗教職業人員，並不強調漢語文的學習，再加上自明朝政府實行漢化政策之後，漢語遂成為穆斯林普遍所使用的語言，一般的穆斯林群眾已無法了解以阿拉伯語、波斯語撰寫的伊斯蘭教經典，由於「經文與漢字不相符合」，造成「識經典者必不能通漢文，習漢文者又不能知經典」的現象。

語言上的障礙使得「識經者」與「習漢文者」產生了隔閡，再加上長久以來中國穆斯林對於伊斯蘭教經典並未進行漢譯工作，這是由於《古蘭經》多次明確地指出天經是真主以阿拉伯文頒降的啓示，<sup>17</sup>穆斯林擔心翻譯成外文會違反「古蘭」的本意，進而影響教義、教理的純正，喪失經典的原貌，再加上譯文也難以表達原文在韻律、節奏和修辭上的美感，因此眾多阿拉伯宗教學者都反對翻譯經典。<sup>18</sup>明萬曆三十七年，李光縉在〈重修淨覺寺碑記〉中所言正是此一情況最好的寫照：

余按淨教之經，默德那國王謨罕驀德所著，與禪經並來西域，均非中國聖人之書。但禪經譯而便於讀，故至今學士譚之；而淨教之經，未重漢譯，是以

<sup>14</sup> 傳統先，《中國回教史》（銀川：寧夏人民出版社，2000年），頁139-140。

<sup>15</sup> 著名者如中亞學者夏布魯罕丁，他於1312年至泉州主持清淨寺教務，子夏敕及其後裔夏彥高、夏東升、夏日禹相繼主持清淨寺教務數百年之久，此乃中國伊斯蘭教掌教世襲制度的開端。參考白壽彝，《白壽彝民族宗教論集》，頁399-400。

<sup>16</sup> 其文曰：「凡將馬、牛、軍需鐵貨、銅錢、緞疋、繡、絹、絲、綿，私出外境貨賣及下海者，杖一百，挑擔馱載之人，減一等，物貨船車，並入官。」參考明萬曆年間奉敕，《大明律集解附例(三)》（台北：學生書局，民國59年），卷十五，〈兵律·關津〉，頁1197-1198。

<sup>17</sup> 《古蘭經》第20章第113節：「我這樣降示阿拉伯文的《古蘭經》，我在其中申述警告，以便他們敬畏，或使他們記憶。」參考中國回教協會，《古蘭經中文譯解》（台北：中國回教協會，民國89年），頁208。

<sup>18</sup> 王微，〈淺析佛教和伊斯蘭教在中國的傳播差異〉，《阿拉伯世界》，2003年第5期，頁44。

不甚盛行於世。…禪經譯而經雜，淨經不譯而不雜。…多言釋(詭)道，不如冥冥，民可使由，不可使知，吾於經取其不譯而已矣。<sup>19</sup>

在李光縉看來，佛教與伊斯蘭教都同屬於中國的外來宗教，佛經因為大量翻譯而廣為中國的讀書人了解，伊斯蘭教經典並未翻譯，所以難為世人所知，然而佛經的翻譯，訛誤在所難免，反之伊斯蘭教經典沒有翻譯，自然不會產生訛誤，所以他認為經典與其翻譯錯誤訛傳，還不如不要翻譯以免違背原旨、失真走樣，也因為這樣的觀念使得伊斯蘭教鮮為中國人所知。

由於語言上的障礙，使得明代穆斯林不明教義的情況相當普遍，明代泉州的穆斯林只會以阿拉伯語誦讀《古蘭經》，但並不清楚所誦讀的內容是何義，也不會想要去了解，而將其視為「吉凶皆用之」的護身符，甚至於穆斯林不知道「賽典赤」為何義，還妄加猜測認為這是「蕃地蕃語」，所以難見於中國史策。<sup>20</sup>

穆斯林不明教義、信仰淡薄的情況至清朝初年更為嚴重，康熙十八年，康熙皇帝在蠡城的清真寺看到《古蘭經》想要了解其內容，蠡城中卻沒有人可以講解、翻譯；康熙二十一年，西域國臣向康熙帝呈進《古蘭經》，所詔入的教領卻只能誦讀而無法講解其義。<sup>21</sup>由此可知，除了一般的穆斯林不明教義之外，就連清真寺內的掌教也僅只會以阿拉伯語誦讀《古蘭經》卻無法翻譯、講解，根據定成隆的瞭解，穆斯林甚至還出現曲解教義的情況，有些熟悉經典、稍懂教律的人多半憑著主觀的臆測曲解了原義，而這些駭人聽聞的言論又常被不明教義的人奉為歸臬。<sup>22</sup>

由於自明末以來中國穆斯林普遍不明教義，出現了「經文匱乏，學人寥落」的情況，引起嚴重的信仰危機，為了解決教義不彰的困境，讓伊斯蘭教能夠在中國生根發展，在儒家文化氛圍濃厚的東南沿海、長江流域以及雲南，許多穆斯林學者紛紛以漢文闡述伊斯蘭教教義，以改變過去「教義不彰，教理不講」的窘境。

<sup>19</sup> [明]李光縉，〈重修淨覺寺碑記〉，收入陳樂基主編，《中國南方回族清真寺資料選編》（貴陽：貴州民族出版社，2004年），頁149-150。

<sup>20</sup> 根據《陳埭丁氏回族宗譜》所載：「誦清經，倣所傳夷音，不解文義，亦不求其曉，凶吉皆用之。」以及「嘉靖丙申歲，余方弱冠，…當時見聞寡昧，不識『賽典赤』何義，妄以意度番地番語難於史策稽也。」參考莊景輝編校，《陳埭丁氏回族宗譜》（香港：綠葉教育出版社，1996年），頁29&頁27。

<sup>21</sup> 其文曰：「康熙十八年巳未，皇上狩於蠡城，登清真閣，見架置天經，徘徊不忍去。詔寺人能講者來，蠡人無有應詔者。二十一年秋，西域國臣，以天經進，上諭禮部侍臣，即傳京師內外，詔能講者來。皇上登景山以待，時日將晡，次日欲幸五台，及詔至，乃教領之能誦而不能講者。侍臣復旨，上曰：『今日朕亦忙促，令彼暫回，以率伊眾。俟游五台回，宣能講者，勿虛朕望。』及旋而詔，未果。」參考[清]馬注著，郭璟、孫滔、馬忠校注，《清真指南》（西寧：青海人民出版社，1989年），卷一，〈援詔〉，頁22-23。

<sup>22</sup> 其文曰：「庸常之輩，止知為我教中人，至教之所以為教，究懵懵焉，而莫得其指歸，即爛熟經典亦不過記述諷誦而已。間有稍通教律，時亦講論，又多曲為臆說，駭人聽聞，不知者遂奉為典型，彼亦自以為是，而不知返。」參考定成隆，〈跋〉，收入[清]劉智著，張嘉賓、都永浩整理，《天方典禮》，頁229。

### 三、儒家文化居於主導地位

自西漢董仲舒「罷黜百家、獨尊儒術」以來，儒家思想就成為中國學術的正統，被歷代帝王奉為統治的工具。中國自古以來就是高度中央集權的封建國家，不論是本土或外來宗教，都不可能形成凌駕於世俗統治的神權權威，只能處在封建制度的編制之中。<sup>23</sup>

任何外來宗教若想要在中國生根、發展，就必須適應中國社會的政治文化需要，反之，就很難在中國生存，如摩尼教、祆教、景教都曾在中國歷史舞台上扮演一定的角色，但很快就淹沒不存。本文在此以傳入中國最早、流傳也最廣的佛教為例，佛教自東漢傳入中國，在發展初期被視為黃老之學、神仙方術，<sup>24</sup>只在皇室貴族等社會上層中傳佈，流行不廣，再加上受到知識份子的排斥與反對，認為佛教的出世思想不僅與中國社會重實際的入世精神不合，更違背了儒家所強調的忠孝倫理觀念，例如佛教主張僧侶剃度出家有違孝道，沙門不禮拜君王有違忠君之道。東晉成帝輔政大臣庾冰主張沙門應該禮拜君王，南北朝時范縝提出「神滅論」反對佛教的因果報應之說，顧歡亦提出「夷夏說」將佛教視為夷狄之術，<sup>25</sup>使得佛教在中國發展受到了阻礙，西晉釋道安曾說「不依國主，則法事難立」，<sup>26</sup>此即說明了佛教要在中國生存必須獲得統治者的支持與保護，因此僧侶如慧遠、僧肇等人都致力於佛教與儒家思想的調和，他們從理論上解決了佛教作為外來宗教文化在以儒家思想占統治地位的中國社會的地位和作用問題。<sup>27</sup>自此中國的知識份子才開始普遍接受佛教，文人士大夫禮佛敬僧蔚為風潮，北朝的君主如北魏拓跋宏、後趙石勒和石虎、前秦符堅、後秦姚興等都尊崇佛教，南朝梁武帝曾四次捨身同泰寺，陳武帝亦曾至大莊嚴寺講經。也由於佛教僧侶對儒家倫理綱常的吸收和運用，致力調和佛教及儒家思想，促進佛教中國化，才使得佛教能夠在中國社會中紮根發展。

唐、元兩代雖然有景教和也里可溫教分別傳入中國，曾經盛行一時，但隨著政治環境的改變而淹沒不存。為了使天主教能夠順利在中國傳播，明末天主教耶穌會傳教士利瑪竇除了向中國人介紹西方科學知識，以期引起注意和重視之外，並採取了認同儒家思想的傳教方式。利瑪竇發現中國社會最受尊敬的是通過科舉考試而進入統治機構的士大夫階級，若能取得士大夫的支持，勢必對其傳教事業有很大的幫助。因此他換上儒服，鑽研儒家經典，結交有影響力的士大夫，例如利瑪竇就曾透過瞿太素的幫助，結交不少名士，如禮部侍郎葉向高、思想家李贄、翰林徐光啓等人，讓天主教在中國的傳教活動得到官方的支持。<sup>28</sup>

<sup>23</sup> 孫昌武，《中國佛教文化序說》（天津：南開大學出版社，1990年），頁63。

<sup>24</sup> 田真，《世界三大宗教與中國文化》（北京：宗教文化出版社，2002年），頁77。

<sup>25</sup> 孫昌武，《中國佛教文化序說》，頁89-90。

<sup>26</sup> [梁]慧皎，《高僧傳初集》（台北：台灣印經處，1958年），頁114。

<sup>27</sup> 當代學者方立天認為中國佛教通過刪改、比附、衍生和補益四種基本方式來協調其與儒家的倫理關係。參考方立天，《中國佛教哲學要義（下冊）》（北京：中國人民大學出版社，2002年），頁882。

<sup>28</sup> 「有這麼多的大官做後台，傳教事業進步很快，而難題漸漸地減少。」參考劉俊餘、王玉川譯，《利瑪竇中國傳教史（上）》（台北：光啓出版社，1986年），頁207。

爲了能夠讓天主教適應中國社會，利瑪竇對中國傳統習俗持寬容的態度，走「多與孔、孟合」的傳教路線，<sup>29</sup>他將「敬孔」與「祭祖」賦予世俗道德的意義，並不將其視爲宗教儀式，認爲「與偶像崇拜無關」。<sup>30</sup>此外，利瑪竇還以儒家經典中的「上帝」這樣的詞彙稱呼天主教的「唯一真神」天主。<sup>31</sup>利瑪竇並透過中文撰寫《天主實義》闡述「耶儒相合」的宗教思想，這本書是天主教第一次有系統向中國人論證上帝的存在、人的靈魂不朽和死後必有天堂地獄之賞罰的宗教學著作，在著作中他除了「以儒釋耶」之外，還對佛教、道教思想進行批判。<sup>32</sup>

明代著名的思想家李贄<sup>33</sup>曾於萬曆二十六年抵達南京，並會晤利瑪竇。<sup>34</sup>利瑪竇在寫給友人的信件中提到他與李贄會晤之事，並稱讚李氏「熟悉中國事情，並且是一位著名的學者」。<sup>35</sup>李贄在回憶此事時，也提到對利瑪竇這位耶穌會傳教士的看法：

凡我國書籍無不讀，請先輩與訂音釋，請明于四書性理者解其大義，又請明於六經疏義者通其解說。今盡能言我此間之言作此間之文字，行此間之儀禮，是一極標緻人也。<sup>36</sup>

利瑪竇的傳教策略確實吸引部分的士大夫對天主教的注意，一些公卿大臣如徐光啓、李之藻、楊廷筠等人皆陸續受洗入教。而利瑪竇這樣子的傳教策略和方式，一直爲之後跟隨他到中國的耶穌會傳教士所遵從，稱爲「利瑪竇規矩」。<sup>37</sup>雖然並沒有確實的歷史資料可以證實利瑪竇與王岱輿曾經有過交往，但利瑪竇在中

<sup>29</sup> 樓宇烈、張志剛主編，《長沙：中外宗教交流史》（湖南教育出版社，1998年），頁269。

<sup>30</sup> 劉俊餘、王玉川合譯，《利瑪竇中國傳教史(上)》，頁85-86。

<sup>31</sup> 顧裕祿，《中國天主教的過去和現在》（上海：上海科學出版社，1989年），頁11。

<sup>32</sup> 孫尚揚，《明末天主教與儒學的交流和衝突》（台北：文津出版社，1992年），頁65-105。

<sup>33</sup> 李贄，初姓林，名載贄，後改姓李，名贄，號卓吾，又號篤吾、宏甫、溫陵居士，晉江人，是明代思想家、史學家、文學家。嘉靖年間舉人，嘉靖三十五年授共城教諭，三十九年授南京國子監博士，萬曆五年，累遷至雲南姚安知府，20多年宦海生涯，他耳聞目睹官場的種種黑暗，以及民反兵變、倭寇騷擾東南沿海等現實，深感明王朝內部的腐朽沒落，他與那些昏官迂儒和假道學格格不入，故三年之後毅然辭官，寄居湖北黃安耿定理家，定理死後，遷至麻城龍潭湖芝佛院，讀書著述近二十年。李贄受「泰州學派」影響，但以「異端」自居，自稱「不通道，不信仙釋，故見人則惡，見僧則惡，見道學先生則尤惡。」；針對當時官學和知識階層獨奉儒家程朱理學爲權威的情況，貶斥程朱理學爲偽道學，提出不能「以孔子之是非爲是非」，公然以「異端」自居。萬曆三十年上京，被事中張問達彈劾其「敢倡亂道，惑世誣民」，被捕下獄，後自刎而死。有《焚書》、《續焚書》、《史綱評要》、《李溫陵集》、《初潭集》等著作流傳於世。收錄自李贄—Wikipedia 維基百科，參考 <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E6%9D%8E%E8%B4%BD> (搜尋日期：2007/1/19)

<sup>34</sup> 錢杭，〈李贄與利瑪竇的幾次見面〉，收入中華書局編輯部編，《學林漫錄》（北京：中華書局，1981年），三集，頁92-97；陳清輝，《李卓吾生平及其思想研究》（台北：文津出版社，1993年），頁140-150。

<sup>35</sup> 利瑪竇、金尼閣著，何濟高、王遵仲、李申譯、何兆武校，《利瑪竇中國札記》（北京：中華書局，1983年），頁359。

<sup>36</sup> [明]李贄，《焚書／續焚書》（台北：漢京文化事業股份有限公司，民國73年），卷二，〈與友人書〉，頁35。

<sup>37</sup> 利瑪竇-Wikipedia，參考 <http://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%88%A9%E7%8E%9B%E7%AA%A6> (搜尋日期：2006/08/23)

國的傳教活動對於王岱輿不會沒有影響，<sup>38</sup>而且利瑪竇這種附和儒家、反對佛道的作法，對於王岱輿及其日後的穆斯林學者在撰寫漢文著述時，有意識地將伊斯蘭教義與儒家思想結合起來的方式必有相當程度的影響和啓發。<sup>39</sup>

伊斯蘭教自從傳入中國後，爲了尋求發展，只能向儒家思想靠攏，尤其是中國穆斯林長久以來被漢文化所包圍，勢必要學習儒家文化以適應中國主流社會，最具體的表現即是穆斯林透過學習儒家經典而科舉入仕。唐代中葉以後，由於外國人留學中國，參加貢舉的很多，因此有專門爲外國人所設立的科舉，稱「賓貢科」，<sup>40</sup>色目人經賓貢登第而姓名可考者，有大食人李彥昇、波斯人李珣等人；北宋時期，穆斯林讀書應試者較唐代爲多，不僅漢人學堂皆允許諸蕃子弟入學，而且在大觀、政和年間，廣州、泉州還設立專門供蕃裔子弟學習的「蕃學」；南宋末年泉州大賈蒲壽庚之兄蒲壽成，於元時赴試應考，中第一甲第一名，賜狀元及第，<sup>41</sup>著有《心泉學詩稿》六卷。

元代穆斯林應科舉之風氣遠較唐宋爲盛，雖然元代科舉取士讓蒙古人、色目人享有優待，<sup>42</sup>但仍以儒家經典爲考試內容，故對穆斯林而言，參考科舉考試的過程就是對儒家思想學習、接受的過程。<sup>43</sup>元代登進士第的穆斯林數量究竟有多少，因史料缺乏難以確定，本文僅以《元統元年進士錄》統計，僅回回進士一科就有十二人，<sup>44</sup>其盛況可想而知。另據《蒲氏恩榮譜》所載有蒲里罕、蒲里瀚、蒲雄等三名進士，另有郡廩生、邑庠生各一名，鄉貢士兩名，<sup>45</sup>由此可見蒲氏家族在儒家文化的學習上均有所成就。元代深受儒家文化影響而見於經傳的穆斯林不少，如賽典赤·瞻思丁、瞻思、高克恭、薩都拉、馬九皋、丁鶴年、伯顏等人，他們在儒學方面均頗有造詣。其中賽典赤·瞻思丁曾任雲南平章政事，在他主政

<sup>38</sup> 梁向明，《劉智及其伊斯蘭思想研究》（蘭州：蘭州大學出版社，2003年），頁6。

<sup>39</sup> 李琅毓，〈論明清穆斯林漢文著述探討當時之中國伊斯蘭思潮〉，政治大學民族學系碩士論文，民國84年，頁53；梁向明，《劉智及其伊斯蘭思想研究》，頁7。

<sup>40</sup> 謝海平，《唐代留華外國人生活考述》（台北：台灣商務印書館，民國67年），頁124。

<sup>41</sup> 羅香林，《蒲壽庚傳》（台北：中華文化出版事業委員會，民國44年），頁52。

<sup>42</sup> 從《元史·選舉志》所載的規定比較來看，元時科舉是蒙古、色目人爲一榜，漢人、南人爲一榜。出榜時，蒙古、色目人爲右榜（蒙古人尙右）。難易程度是漢人南人之試較難，形式上漢人南人要考三場，蒙古色目人只考兩場，甚至規定「其蒙古、色目願試漢人、南人科目中選者，加一等注授」。這些優惠的條件是元代回回人有較高政治地位的表現，也刺激了元代回回人對漢文化的學習。參考哈正利，〈回族與科舉制〉，《中南民族大學學報》，2003年第1期，頁67。

<sup>43</sup> 何玉紅，〈明清時期伊斯蘭教中國化研究〉，西北師範大學歷史學系碩士論文，2003年，頁30-32。

<sup>44</sup> 哈正利，〈回族與科舉制〉，《中南民族大學學報》，2003年第1期，頁67；李琅毓，〈就明清穆斯林之漢文著述探討當時之中國伊斯蘭思潮〉，頁22。

回回進士人數有多少，各家說法不一，據楊志玖考證有12人，分別是慕嵩、大吉心、烏馬兒、穆古必立、別羅沙、默合謨沙、丑閻、扎刺里丁、阿都刺、托本、刺馬丹、脫穎。此外根據台灣學者蕭啓慶考證元統元年色目進士25名中，回回有8名，占全部色目人數目的33%。另據楊懷中考證，回回人考中元統元年進士者有慕嵩、烏馬兒、答朮丁、穆古必立、刺馬丹、別羅沙、脫穎、扎刺里丁、丑閻、大吉慈、託本等11人。參考楊志玖，〈元代回回人的社會地位〉，《回族研究》，1993年第3期，頁7-9；楊懷中，〈不背乎教，亦不泥乎教——明代回族讀書人對回儒文化交流的心態〉，《回族研究》，2002年第4期，頁7；蕭啓慶，〈元代蒙古色目進士背景的分析〉，《漢學研究》，第18卷第1期，民國89年6月，頁116-117。

<sup>45</sup> 丁國勇標點，《南海甘蕉蒲氏家譜》（天津：天津古籍出版社，1987年），頁23。



雲南期間，大力推行儒家文化，推行「建孔子廟、明倫堂、購經史、授學田」<sup>46</sup>等措施。賽典赤·瞻思丁逝世之後，其子孫相繼主政雲南，「令郡邑建立廟學，選文學之士為教官」，使得雲南文風大盛。

如前文所述，明太祖建國之後大興禮教，確立儒家思想、程朱理學的統治地位，再加上明朝政府對異族推行漢化政策，穆斯林在明代不似元代享有優越的政治地位，科舉入仕遂成為明代穆斯林進入仕途、提升社會階層的唯一途徑，故明代穆斯林讀儒書、應科舉的人數遠較前代為多，我們耳熟能詳者如思想家李贄、政治家海瑞、馬文升、散文家孫繼魯等人，皆是其中的佼佼者。明末清初山東禹城韓姓回民家族還曾一度出現「一門三知府，父子九登科」的盛況。<sup>47</sup>可見明代穆斯林對儒家文化的學習非常普遍，這可從穆斯林自辦以儒家思想教育為主的學塾為例，如明永樂十九年，河北沙城回民馬氏家族開辦「馬家書房」，初教以《三字經》、《百家姓》、《千字文》一類的啓蒙課本，進而授四書五經。該書房歷經明清兩代近五百年，馬家世代執教，生傳眾多，其中不少人考中舉人、貢生、秀才。<sup>48</sup>由此看來，中國穆斯林普遍地接受儒家文化，自然對至聖先師孔子是極度地推崇，我們根據陸容《菽園雜記》的記載可以看出明代穆斯林對儒家文化的肯定、對至聖先師孔子的尊崇：

回回教門，異於中國者，不供佛，不祭神，不拜屍，所尊敬者惟一天字。天之外，最敬孔聖人。故其言云：「僧言佛子在西空，道說蓬萊在海東，唯有孔門真實事，眼前無日不春風。」<sup>49</sup>

雖然中國穆斯林人口至明代時已經呈現「大分散、小聚居」的分佈型態，然而西北地區仍然成為穆斯林的主要聚居區，相對於西北地區穆斯林的大量聚居，東南沿海穆斯林的人數則相對稀少且分散，對於伊斯蘭信仰程度也從西北向東南逐漸遞減，這呈現出從中國西北到東南信仰逐漸減弱的「信仰階梯」，<sup>50</sup>東南沿海及雲南的穆斯林由於長期處在儒家文化的強勢包圍之下，儒家意識深厚，也因此孕育出「經漢兩通」的穆斯林學者，這些學者不僅精通伊斯蘭教經典，同時也具有深厚的儒學素養，「深得儒者精微之奧旨」，<sup>51</sup>甚至兼通佛、道思想，不同於只受過經堂教育僅懂阿拉伯文、波斯文經典的宗教經師，因此能以漢文闡述伊斯蘭教的穆斯林學者均生長在深受儒家文化影響的地區，如蘇州的張中、南京的王

<sup>46</sup> [明]宋濂，《新校本元史并附編二種五》（台北：鼎文書局，民國 68 年），收入楊家駱主編，卷一二五，〈列傳第十二 賽典赤瞻思丁〉，頁 3065。

<sup>47</sup> 據《續修禹城縣志》所載：「回族韓姓，世居五區韓寨，自明至今，文科武第，代不乏人，明末清初，韓美醇父子三人，均擔任知府，洵極一時之盛。」轉引自楊湛山，〈山東回族教育史淺論〉，收入山東省民族事務委員會編，《中國回族教育史論集》（濟南：山東大學出版社，1991 年），頁 167。

<sup>48</sup> 時振國、李和平，〈河北回族教育的歷史與現狀〉，收入《中國回族教育史論集》，頁 135-136。

<sup>49</sup> [明]陸容，《菽園雜記》（北京：中華書局，1985 年），卷二，頁 17。

<sup>50</sup> 梁向明，《劉智及其伊斯蘭思想研究》，頁 9。

<sup>51</sup> 景日盼，〈一齋書序〉，收入[清]劉智著，張嘉賓、都永浩整理，《天方典禮》，頁 16。

岱輿、武遵契、劉智、金天柱，雲南的馬注、馬德新、馬聯元等等。<sup>52</sup>

#### 四、促進教外人士對伊斯蘭的認識

如前文所述，由於穆斯林進入中國多以經商貿易為目的，並沒有對教外人傳教的需要，再加上伊斯蘭教經典都以阿拉伯文、波斯文撰寫，也沒有專門介紹伊斯蘭教的漢文著作，教外人自然也不懂阿拉伯語、波斯語所撰寫的伊斯蘭教經典；此外，自明朝中葉以來穆斯林普遍不明教義，即使貴為天子的康熙皇帝想要了解《古蘭經》也無人可以翻譯、講解，這讓想要了解伊斯蘭的教外人士不得其門而入，導致長久以來伊斯蘭教不為中國人所窺知，使得中國人將伊斯蘭信仰視為「奇風異俗」，例如元末陶宗儀在《南村輟耕錄》〈嘲回回〉中言：

杭州荐橋側首，有高樓八間，俗謂八間樓，皆富實回回所居。一日，娶婦，其婚禮絕與中國殊，雖伯叔姐妹，有所不顧。<sup>53</sup>

按照中國「同姓不婚」的婚俗，伯叔姊妹屬於禁婚範圍，但根據伊斯蘭教法的禁婚範圍來看，伯叔姊妹之間沒有通婚限制，然而這卻使漢族士大夫大感不解，將其視為奇風異俗而予以嘲諷。

由於佛教與伊斯蘭教在中國都同屬於外來宗教，伊斯蘭教自唐朝傳入中國之前，佛教在中國已生存數千年之久，再加上中國人對於伊斯蘭教並不熟悉，故常會憑著自己的臆測將佛教的術語、概念用來理解伊斯蘭教。<sup>54</sup>例如南宋岳珂在《程史》中將穆斯林所崇拜的真主視為中國之「佛」；<sup>55</sup>鄭思肖在《鐵函心史》中將清真寺中的喚拜樓(即邦克樓)稱為「叫佛樓」，並將呼喚穆斯林禮拜的叫喚聲稱為「叫佛」；<sup>56</sup>明萬曆年間的《杭州府志》則記載杭州的清真寺昔日被稱為「回回拜佛堂」；<sup>57</sup>此外，周去非《嶺外代答》、方信孺《南海百咏》也有類似的記載；<sup>58</sup>其餘還有以「香火」、「住持」、「僧」等佛教術語稱呼清真寺內的宗教人員。<sup>59</sup>

<sup>52</sup> 李瑯毓，〈就明清穆斯林之漢文著述探討當時之中國伊斯蘭思潮〉，頁 49-50；白壽彝，〈中國回教小史〉，收入氏著，《中國伊斯蘭史存稿》(銀川：寧夏人民出版社，1983 年)，頁 34-39。

<sup>53</sup> [元]陶宗儀，《南村輟耕錄》(北京：中華書局出版，1959 年)，卷 28，〈嘲回回〉，頁 348。

<sup>54</sup> 馬強，〈歷史上漢族學人對伊斯蘭教認識之演變——兼議伊斯蘭教的中國化〉，《青海民族學院學報》，2001 年第 2 期，頁 34-39。

<sup>55</sup> 其文曰：「獠性尚鬼而好潔，平居終日，相與膜拜祈福。有堂焉，以祀名，如中國之佛，而實無像設。稱謂磬牙，亦莫能曉，竟不知何神也。堂中有碑，高袤數丈，上皆刻異書，如篆籀，是為像主，拜者皆嚮之。」參考[宋]岳珂，《程史》(北京：中華書局，1981 年)，卷十一，〈番馬海獠〉，頁 125。

<sup>56</sup> 其文曰：「回回事佛，創叫佛樓，甚高峻。時有一人發重誓，登樓上，大聲叫佛不絕。」參考[宋]鄭思肖，《鐵函心史》(台北：世界書局，民國 45 年)，卷下，〈大義略敘〉，頁 75 下。

<sup>57</sup> 其文曰：「郡城大河自鳳山水門而北至武林水門，為橋凡二十有四……曰清泰，舊名荐橋；曰積善，舊有回回拜佛堂，俗呼回回新橋，以上屬錢塘；曰豐樂……」參考[明]陳善等修，《杭州府志(明萬曆七年刊本)》(台北：成文出版社，1983 年)，卷 45，〈橋樑〉，頁 2892。

<sup>58</sup> 歷史上以「佛」的稱謂，套用在伊斯蘭教的相關記載頗多，包括周去非《嶺外代答》記載：「有麻嘉國，自麻離拔國西去，陸行八十餘程乃到。此是佛麻霞勿出生之處，有佛所居方丈，以五色

北宋周密在《癸辛雜識》中詳細記載了宋代穆斯林的喪葬習俗，<sup>60</sup>其中有「招魂」之語，此應為作者自行臆測所做的描述，《癸辛雜識》除了記載伊斯蘭教的葬俗之外，對於伊斯蘭教曆法亦有所敘述。<sup>61</sup>

清代以前，中國人對伊斯蘭教雖然有誤解，但對其相關的記載仍較為客觀詳實；至清代則出現了排斥、毀謗伊斯蘭的言論，甚至希望藉由政治的力量將其予以革除，例如雍正二年九月十二日，山東巡撫陳世倌上奏雍正皇帝，其奏摺曰：

左道惑民，律有嚴禁……。查回教不敬天地，不祀神祇，不奉正朔，不依節序，另立宗主，自為歲年。日用豬肉，指為禁忌；而椎牛共饗，恣其貪饕，人家餽饌絕不入口，而宰割物類另有密咒。身故之日，寸絲不掛；舉殯之時，空棺撤底。種種矯誣，誕妄特甚。其始不過因回回國遷入中華，散居各府，獨為一教，不相往來。以後種類日繁，交遊日廣，自京師以及天下歸其教者，至不可勝數。各府中多有崇祠廣宇，名曰禮拜寺，俗稱回回堂，由來已久，不能禁絕。所可惡者，黨羽眾盛，到處橫行；打降逞兇，包娼窩盜；屠牛剝羊，擒鷹架犬，無所不為……。請嗣後出任紳衿，以及衙門鋪店諸色人等，概令出教，其甘心從教不可化誨者，不許混入仕籍……。各處禮拜寺、回回堂，或悉令拆毀，或改立書院，或另祀神明，似於地方實有裨益……。<sup>62</sup>

繼陳世倌之後，安徽按察司魯國華於雍正八年五月，亦上疏建議禁革伊斯蘭教，其奏摺曰：

玉結甃成牆屋。每歲遇佛忌辰，大食諸國王皆遣人持寶貝金銀施舍，以錦綺蓋其方丈，每年諸國前來，就方丈禮拜，并他國官豪，不拘萬里，皆至瞻禮。方丈后有佛墓，日夜常見霞光，人近不得，往往皆合眼走過。若人臨命終時，取墓上土塗胸，即乘佛力超生云。」參考[宋]周去非，《嶺外代答》，（上海：上海遠東出版社，1996年），卷三，〈大食諸國〉，頁54。

此外，方信孺《南海百詠》中亦有相關記載：「番塔始於唐時，曰懷聖塔，輪囷直上凡六百十五丈。……每歲五六月，夷人率以五鼓登其絕頂，叫佛號，以祈風信。下有禮拜堂。」參考[宋]方信孺，《南海百詠》（台北：藝文印書館，民國56年），頁10。

<sup>59</sup> 郭成美，〈鄂拖曼與回回拜佛堂(下)〉，《中國回教》第225期，1993年，頁12-15。

<sup>60</sup> 其文曰：「回回之俗，凡死者專有浴屍之人。以大銅瓶自口灌水，蕩滌腸胃穢氣，令盡。又自頂至踵淨洗。洗訖，然後以帛拭乾，用絲絨或絹或布作囊，裸而貯之，始入棺斂。棺用薄松板，僅能容身，他不置一物也。其洗屍穢水則聚之屋下大坎中，以石覆之，謂之招魂。置卓子坎上，四日一祀以飯，四十日而止。其棺即日便出瘞之聚景園，園亦回回主之。凡賃地有常價，所用磚灰匠者，園主皆有之，特以鈔市之，直方殯之際，眷屬皆勞面，捽披其髮，毀其衣襟，蹣跚號泣，振動遠近。棺出之時，富者則丐人持燭撒果於道，貧者無之。既而各隨少長，拜跪如俗禮，成服者，然後帖靴尖以樂，相慰勞之，意止令羣回誦經。後三日，再至瘞所。富者多殺牛馬以饗其類，併及隣里與貧丐者。或聞有至瘞所，脫去其棺，赤身葬於穴，以屍面朝西云。」參考[宋]周密，《癸辛雜識》，（北京：中華書局，1988年），〈回回送終〉，頁142-143。

<sup>61</sup> 其文曰：「回回俗每歲無閏月，亦無大小盡相承。以每月歲首數三百六十日，則為一年，乙酉歲以正月十二日為歲首，大慶賀。」參考[宋]周密，《癸辛雜識》，〈回回無閏月〉，頁254。

又陳垣在其〈回回教入中國史略〉一文指出：「宋周密《癸辛雜識》以元至元二十二年乙酉正月十二日為回教歲首；此誤以回曆六八三年十二月十日禮祀節為歲首也。」參考陳垣，〈回回教入中國史略〉，收入李興華、馮今源主編，《中國伊斯蘭教史參考資料選編(上冊)》（銀川：寧夏人民出版社，1985年），頁4。

<sup>62</sup> 陳世倌，〈奏請嚴禁回教摺〉（雍正二年九月十二日），《宮中檔雍正朝奏摺》（台北：故宮博物院，民國67年），第三輯，頁177-178。

回民居住內地，不分大小建，不論閏月，以三百六十日為一年。私記某日為歲首，群相慶賀。平日皆戴白帽，設立禮拜清真等寺，妄立把齋名目，違制惑眾，應請嚴行禁革。恪守典章，違者照律定擬。如地方官容隱，督撫徇庇，亦一併議處。<sup>63</sup>

從陳世倌、魯國華的上疏可以得知，清代的知識份子普遍對伊斯蘭教信仰一無所知。此外，清代大儒顧炎武在《日知錄》中亦言：

唐之回紇即今之回回是也。…惟回回自守其國俗，終不肯變，結成黨夥，為暴閭閻，以累朝之德化，而不能馴其頑獷之習……天子無故不殺牛，而今之回子終日殺牛為膳。宜先禁此，則夷風可以漸革。唐時赦文，每曰十惡五逆、火光行劫、持刀殺人、官典犯贓、屠牛鑄錢、合造毒藥，不再原赦之限，可見古法以屠牛為重也。若韓滉之治江東，以賊非牛酒不嘯結，乃禁屠牛以絕其謀。此又明識之士，所宜豫防者矣。<sup>64</sup>

顧氏之言充分表現出其濃厚的民族本位思想，不僅將回民視為具有「頑獷之習」的夷狄之後，並認為要革除「夷風」應先禁止穆斯林因信仰規範而「殺牛為膳」的習俗。像顧炎武這類具有文化本位思想而對伊斯蘭存有偏見的知識份子並非特例，清代著名的文學家杭世駿對伊斯蘭亦有所批評。<sup>65</sup>

由於教外人士對伊斯蘭的誤解或惡意的毀謗、中傷，使得穆斯林學者欲讓教外人士了解伊斯蘭而紛紛著書立說闡述教義。而漢文著述不僅受到教內人士的肯定和稱讚，同時也受到教外人士的高度評價，<sup>66</sup>這一點普遍反映在漢族知識份子為漢文著述所做的序言中，<sup>67</sup>例如何漢敬為王岱輿《正教真詮》所做的序言曰：

獨清真一教，其說本於天，而理宗於一，與吾儒大相表裡。昌黎曰：「近乎儒者則進之。」是可悉始末而昌明之也。……清真之教大衍於中幅矣。正教

<sup>63</sup> 《大清世宗憲(雍正)皇帝實錄》(台北：華聯出版社，民國 53 年)，第二冊，卷九十四，雍正八年五月甲戌，頁 4。

<sup>64</sup> [清]顧炎武，《日知錄》(台北：台灣商務印書館，民國 45 年)，第五冊，卷二十九，〈土蕃回紇〉，頁 110。

<sup>65</sup> 清代文學家杭世駿，其論回教之經典，則曰：「侏樸昧任，不可究詰。」論回教之書法，則曰：「夫篆、楷、草，為我中國書法之次第，其徒特以神奇誕幻而顛倒而行，迂道而說，以為得天之明諭。噫！是何無忌憚之甚也。」論回教之行事，則曰：「唸禮齋課朝五功之類，日無虛夕，異言奇服，招搖過市而恬然不以為怪，其亦可謂不齒之民也已。」參考金吉堂，《中國回教史研究》(銀川：寧夏人民出版社，2000 年)，頁 79。

<sup>66</sup> 林松，〈從《天方典禮》看劉智「以儒釋伊」的時空背景〉，收入林松、和龔著，《回回歷史與伊斯蘭文化》(北京：今日中國出版社，1992 年)，頁 187-189。

<sup>67</sup> 除了何敬漢為《正教真詮》、鹿佑為《天方典禮》做序之外，尚有通譯大夫兼禮部尚書的王澤弘、安徽巡撫部院兼提都軍門的喬松年以及內閣學士兼禮部侍郎的徐元正為《天方性理》做序，禮部侍郎徐倬與陝西道監察御史景日昫等為《天方典禮》做序。

亦不廢君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之序，而潔己好施，更廣吾儒所不足。且立說平易，不事玄誕，與道釋兩家，絕為霄壤，較之吾儒性理一書，同而異，異而同，亦在所不諱。<sup>68</sup>

此外，光祿大夫兼兵部侍郎的鹿祐為劉智《天方典禮》所做的序言曰：

見其微言妙義，切實淵深；天機人事，節目井然。其倫理綱常，猶然君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友也；其修齊誠正，猶然孝、悌、忠、信、禮、義、廉、節也；其昭事上帝，有所謂念、禮、齋、課、朝五者，亦猶然顧諟明命，存心養性，以事天也。夫然後知清真一教，不偏不倚，直與中國聖人之教理同道合，而非異端曲說所可同語者矣。吾於是益喜劉子之博學奇才，會心於無盡也。既精天方之典，復通中國之經，融會貫通，著為書，以闡其教。<sup>69</sup>

由此可知，漢文著述在漢族士大夫及知識份子中的確達到宣傳和解釋伊斯蘭教的作用，消除他們以往對伊斯蘭教的歧視和偏見。然而漢文著述之所以受到漢族士大夫及知識份子的推崇與讚揚，主要是看到它可以與儒家傳統並行不悖。<sup>70</sup>

## 五、蘇非主義思想的傳播

蘇非主義是伊斯蘭教的神秘主義，「蘇非」<sup>71</sup>一詞源於阿拉伯語 Sufi，意思是指「穿羊毛衣的人」，這是由於該派信徒穿著粗製的羊毛衣以示其信仰的虔誠及生活上的安貧儉樸，因以為名。<sup>72</sup>

蘇非主義起源於七世紀末、八世紀初的倭馬亞王朝時期，早期的蘇非思想是虔敬的穆斯林以苦行、禁慾為特徵的宗教修行方式，他們因不滿倭馬亞王朝的統治階級奢侈腐化、爭權奪利，期望透過苦行、禁欲以求得心靈的自我淨化與精神的慰藉，他們力求仿效穆罕默德早期在希拉山洞隱修的作法，不貪圖世俗的物質享受，視「黃金與泥土是同樣的穢物」，過著清貧儉樸的生活，注重個人宗教功修，蘇非派早期的苦行和禁慾生活，純粹是穆斯林個人對宗教的虔敬行為。八世

<sup>68</sup> 何敬漢，〈《正教真詮》敘〉，收入[明]王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》，頁5。

<sup>69</sup> 鹿祐，〈《天方禮經》敘〉，收入[清]劉智著，張嘉賓、都永浩點校，《天方典禮》，頁12。

<sup>70</sup> 林松，〈從《天方典禮》看劉智「以儒釋伊」的時空背景〉，收入林松、和龔著，《回回歷史與伊斯蘭文化》，頁188；蔡源林，〈從王岱輿「三一」說論伊斯蘭與儒家傳統的對話〉，收入劉述先、林月惠主編，《當代儒學與西方文化：宗教篇》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2005年），頁305。

<sup>71</sup> 「蘇非」一詞的起源眾說紛紛，一般說來有四種解釋：(1)源於阿拉伯語「羊毛」，認為當時的蘇非多穿毛氈；(2)源於阿拉伯語「純潔」，導因於蘇非們追求精神的純潔，達到修持的目的；(3)源於希臘語「智慧」；(4)源於阿拉伯的部落名稱「蘇法赫」，據說他們摒棄現實世界，一心朝拜麥加神殿。參考韓中義，〈中亞「蘇非主義」的特徵初探〉，《西北民族研究》，1998年第2期，頁166。

<sup>72</sup> 楊克禮，〈蘇非派〉條，收入中國伊斯蘭百科全書編輯委員會編，《中國伊斯蘭百科全書》（成都：四川辭書出版社，1994年），頁527。

紀中葉至九世紀初期，由於受到諸如希臘羅馬、基督教、佛教、波斯宗教思想等外來文化的滲透和影響，蘇非思想開始從苦行與禁慾主義進入到神秘主義的發展階段，並以宗教理論的形式出現。許多蘇非開始從過去苦行、禁慾的實踐活動轉向理性思惟的探索，該派學者以《古蘭經》的某些經文為依據，並吸收各種外來思想，對信仰問題提出新的神秘的解釋，他們以神秘主義哲學闡述教義及功修，提出神愛論、神智論、神光論、泛神論、人主合一論等等，形成伊斯蘭教的蘇非神秘主義。<sup>73</sup>

由於蘇非派的主張及修行方法背離了伊斯蘭傳統的神學思想與伊斯蘭教法所規定的社會行為標準，因而被視為「異端」，受到正統派的譴責和迫害。故自九世紀開始，蘇非派學者開始試圖申明蘇非思想的正統性，並從理論上調和正統信仰與神秘主義。到了十一世紀，被奉為「伊斯蘭教權威」的安薩里將神秘主義的愛主、直覺的認識論和人主合一論等思想納入正統信仰，摒棄了蘇非派漠視履行宗教功課和泛神論的主張以及對聖徒、聖墓崇拜的作法，使神秘主義為正統信仰服務，自此之後，蘇非神秘主義不再是自外於伊斯蘭正統的異端教派，而是正統宗教的重要組成部分。<sup>74</sup>

早期的蘇非派多建立在個人活動的基礎上，他們多單獨或組成小團體到處漫遊，宣傳其主張和修行方式。十二世紀開始，蘇非派朝向組織化和制度化的發展，出現了以導師為核心的教團組織，這種轉變的標誌是蘇非從昔日平等的伙伴關係發展為有等級的師徒關係，由於蘇非教團以導師作為宗教生活的中心，以道堂作為從事精神修煉的活動基地，各教團的導師都有其自身獨特的宗教功修方式，這就決定了長久以來蘇非教團各自獨立、互不隸屬的型態。<sup>75</sup>蘇非派在發展過程中，不僅沒有形成統一的組織和宗教儀式，也沒有形成教義或學說，其主要特點在於透過個人內心的神秘經驗來認識真主、喜愛真主，進而達到「人主合一」<sup>76</sup>的最終目的，為了達到「人主合一」的境界，蘇非派認為人們可以藉由不同的功修途徑或修持方法來實現：可以通過精神恍惚、出神的狀態；可以通過思想的高度集中、全神貫注、自我催眠、贊念齊克爾，也可以借助音樂、舞蹈、歌唱促使

<sup>73</sup> 張文德，《中亞蘇非主義史》（北京：中國社會科學出版社，2002年），頁4；金宜久，《伊斯蘭教的蘇非神秘主義》（北京：中國社會科學出版社，1995年），頁；楊克禮，〈蘇非派〉條，收入《中國伊斯蘭百科全書》，頁527-529。

<sup>74</sup> 楊克禮，〈蘇非派〉條，收入《中國伊斯蘭百科全書》，頁527-529；金宜久，《伊斯蘭教的蘇非神秘主義》，頁25-27；勉維霖主編，《中國回族伊斯蘭宗教制度概論》（銀川：寧夏人民出版社，1997年），頁263-264；蔡源林，〈從王岱輿的「三一」說論伊斯蘭與儒家傳統的對話〉，收入《當代儒學與西方文化：宗教篇》，頁310-311。

<sup>75</sup> 〈蘇非派〉條，收入謝路軍主編，《宗教詞典》（北京：學苑出版社，1999年），頁102-103。

<sup>76</sup> 蘇非派把人主合一分為三個層次：(1)功修者的合一。須在導師的秘傳和倡導下，經過個人的勤奮功修方可達到這一常人莫及的境界，是一種暫時的、時斷時續的合一。(2)聖徒的合一。聖徒因深知合一的奧秘，常被尊為「精神導師」。其合一之感持續時間更長，但仍有時限。在合一的狀態下，他可以自稱真主，也可以以真主的言語而言語，但在非合一的狀態下，則不可以自比真主。(3)先知的合一。因先知品級最高，人格最完美，其合一為先天之合，故為永恆的合一。參考金宜久，《伊斯蘭教的蘇非神秘主義》，頁65-66；吳雲貴，〈人主合一論〉條，收入《中國伊斯蘭百科全書》，頁456。

出神狀態的出現。<sup>77</sup>然而，並非人人都可以達到人主合一的境界，信徒們必須經過導師的專門指導，導師<sup>78</sup>不僅是蘇非宗教生活的指導者和引路人，同時也是世俗生活的領袖，在信眾中擁有絕對的權威地位。

十二世紀時，蘇非派以中亞為基地向外傳播，約於十六世紀經中亞傳入新疆地區，被稱為「依禪」，究竟蘇非派何時傳入中國內地，因缺乏文獻記載而不可考，但最遲在十四世紀就有蘇非在中國活動的記載，據《元典章》所載：「答失蠻、迭里威士戶若在回回寺內住坐，並無事產，合行開除外，據營運事產者戶數，依回回戶體例收差。」<sup>79</sup>從元朝政府將「迭里威士」<sup>80</sup>與「答失蠻」並列，並做出專門的規定，可見當時中國內地應該存在著為數不少的蘇非傳教士。

元順帝至正年間，摩洛哥旅行家伊本·白圖泰來到中國旅行，在廣州(隋尼克蘭)城外，他看到一位年逾兩百歲的高齡老者在山洞裡修練；在泉州(刺桐)，他會見當地著名的謝赫鮑爾汗丁·卡澤龍尼，「他在城外有一座道堂」；在杭州(汗沙)，他遇到埃及人歐斯曼的子孫，「他們有一道堂，亦以歐斯曼尼亞著名，建築美麗，慈善基金很多，內有一批蘇非修道者。」<sup>81</sup>此外，伊本·白圖泰還提到北京(汗八里)也有一座蘇非道堂。<sup>82</sup>由此可見蘇非道堂在元代中國南北各地都有。

明代蘇非派雖然未見於官方文獻記載，但在地方志中卻仍然有關於蘇非修道者的記載，如顧起元在《客座贅語》一書中提及在南京雨花台南邊的清真寺中就有一位清貧苦修的蘇非修道士，其曰：

《青溪暇筆》言：近日，一番僧自西域來。貌若四十余，通中國語，自言六十歲矣。不御飲食，日啗棗果數枚而已。所坐一龕，僅容其身，如欲入定，則命人鎖其龕門，加紙密糊封之，或經月餘，警歎之聲亦絕，人以為化去矣！潛聽之，但聞掐念珠歷歷。有叩其術者，則勸人少思、少睡、少食耳。一切布施皆不受，曰：「吾無用也。」在雨花台南回回寺中。<sup>83</sup>

可見蘇非派在中國的傳播仍然普遍，明代中葉在西北地區所興起的經堂教育，即採用不少蘇非的著作做為經堂的課本和教材，教授經生。<sup>84</sup>

<sup>77</sup> 張文德，《中亞蘇非主義史》，頁 4；金宜久，《伊斯蘭教的蘇非神秘主義》，頁 65。

<sup>78</sup> 導師在伊斯蘭世界稱謂不一，阿拉伯語稱「穆爾希德」、「謝赫」，波斯語稱「辟爾」，突厥語稱「巴巴」，中亞和新疆地區稱為「依禪」。參考楊克禮，〈導師制〉條，收入《中國伊斯蘭百科全書》，頁 125；金宜久，《伊斯蘭教的蘇非神秘主義》，頁 70。

<sup>79</sup> [明]宋濂著，楊家駱主編，《元史》(台北：鼎文書局)，卷 124，頁 3045。

<sup>80</sup> 迭里威士即阿拉伯語 Daruish 的譯音，原意為窮人或乞丐，這是蘇非派中一種雲遊苦行的修士，常被人們尊稱為「遊方聖人」。參考勉維霖主編，《中國回族伊斯蘭宗教制度概論》，頁 242。

<sup>81</sup> 馬金鵬譯，《伊本·白圖泰遊記》(銀川：寧夏人民出版社，1986 年)，頁 546-547、552。

<sup>82</sup> 另有學者認為伊本·白圖泰並沒有抵達包括北京(汗八里)在內的中國北方。參考許永璋，〈伊本·白圖泰與泉州〉，《阿拉伯世界》，2002 年第 1 期，頁 50-51。

<sup>83</sup> [明]顧起元撰，張惠榮校點，《客座贅語》(南京：鳳凰出版發行，2005 年)，卷六，〈番僧〉，頁 217。

<sup>84</sup> 勉維霖主編，《中國回族伊斯蘭宗教制度概論》，頁 24；金宜久，〈蘇非派與中國經堂教育〉，《世界宗教研究》，1994 年第 2 期，頁 66-70；周燮藩，〈蘇非主義與明清之際的中國伊斯蘭教〉，《西北第二民族學院學報》，2002 年第 1 期，頁 27-30；丁克家、余葦，〈試論蘇非主義與經堂教育的

清康熙四十九年，因「格蘭岱」蘇非派在雲南活動猖獗，格蘭岱是「非遵法派」的蘇非神秘主義，由於此派成員不重視基本的宗教功修，他們的穿著打扮也與一般蘇非不同，通常穿著與眾不同的長袍、剔除頭和臉上所有的毛髮、在手臂和頸部嵌入鐵環，故為伊斯蘭教的正統派所不容，將其視為「異端」，馬注站在捍衛宗教的立場，以聖裔的名義上書官府，請求對格蘭岱嚴加取締和禁止。可見蘇非神秘主義最遲至清初已經傳入雲南，且與正統派產生嚴重的衝突。<sup>85</sup>

雖然十七世紀以前中國內地就已有蘇非派的存在，但多僅限於少數穆斯林個人的宗教功修，其所產生的影響及社會作用也非常有限。自十七世紀下半葉開始，即明末清初以來，蘇非派相繼從中亞經新疆傳入西北甘寧青穆斯林地區，並得到廣泛的傳播和發展，後逐漸與中國封建宗法制度相結合，形成中國伊斯蘭教特有的門宦制度。<sup>86</sup>

這些受蘇非派學理影響而形成的門宦，在發展初期以清修為目的，創始人多遠離財富和權勢，過著清貧的苦修生活，然而門宦在發展過程中逐漸與世俗生活和社會勢力相結合，門宦的繼任者靠著創始人在信眾中所建立的威望和影響，利用宗教的名義聚斂財富，而對宗教功修卻日漸淡薄。<sup>87</sup>有些門宦繼任者還自命「晒以核」，假借宗教名義煽惑愚民，使得許多穆斯林對其盲目崇拜。馬德新就曾針對中國伊斯蘭教各教派內這些冒牌的「臥里」、濫竽充數的教長提出批評：

此光明之晒以核，有其名，無其實，類皆珞珠冒玉，飾銅為金，而煽惑愚民，且更有妖孽亂世，顯諸奇異，眾人信為神奇覺照，任其偏邪，而從者不敢以為非，雖離經而悖道，而從者以為是。有廢盡五功，而妄言吾所傳行者內功，乃明心盡性之功也。……此類妖孽，以假亂真，似回非回，不儒、不釋、不道，乃有形之鬼魔，清真之內賊也。<sup>88</sup>

由此可知，因受蘇非思想影響所產生在宗教上新異離奇的異端現象，引起了一些穆斯林學者的反感，促使他們為了維護正統伊斯蘭教而著書立說，另一方面，蘇非思想廣泛的傳播對明清穆斯林漢文著述亦有所影響，根據學者研究，明清時期在中國穆斯林間流傳的漢文著述中，有很多是蘇非的作品，<sup>89</sup>例如明崇禎年間，印度蘇非派經師阿世格雲遊至中國，在他留居南京其間，穆斯林學者張中「執弟子禮，以師事之」，後更將其口授講述的內容，整理輯成《歸真總義》一

---

關係及其流變》，《西北民族研究》，2001年第3期，頁166-169。

<sup>85</sup> 王建平，〈論十八世紀初的雲南格蘭岱教案〉，《世界宗教研究》，1998年第3期，頁89-99。

<sup>86</sup> 馬通，〈中國伊斯蘭教派與門宦制度史略〉，頁69；高占福，〈論中國伊斯蘭教的門宦〉，《世界宗教研究》，1988年第2期，頁76-81。

<sup>87</sup> 高占福，〈論中國伊斯蘭教的門宦〉，《世界宗教研究》，1988年第2期，頁76-81；馬恩信，〈蘇非派的歷史及其對哲學和中國門宦制的影響〉，收入《中國伊斯蘭教研究文集》編寫組，《中國伊斯蘭教研究文集》（銀川：寧夏人民出版社，1988年），頁1-26；楊懷中，〈略論蘇非派在中國內地伊斯蘭教中的發展〉，收入《中國伊斯蘭教研究文集》，頁61-74。

<sup>88</sup> [清]馬德新撰，楊永昌、馬繼祖標注，《四典要會》（西寧：青海人民出版社，1988年），頁84。

<sup>89</sup> 金宜久，〈蘇非派和漢文伊斯蘭教著述〉，《世界宗教研究》，1983年第2期，頁100-109。



書，《歸真總義》即是蘇非派的認主學著作。除了《歸真總義》之外，從明末至清代，許多漢文著述都曾經介紹過蘇非思想，這些穆斯林漢文著述的作者在從事著述工作時也參考不少蘇非著作，尤其是劉智在撰寫《天方性理》一書時即以蘇非派著作做為主要的參考書籍。<sup>90</sup>

## 第二節 明清穆斯林漢文著述的內容及其特色

在上一章節所論述的背景之下，明清之際以漢文對伊斯蘭教經典、教義思想進行闡釋和翻譯介紹的著作紛紛問世，這些著作被回族穆斯林稱為「漢克塔布」<sup>91</sup>，意為「漢文經典」。這些被稱為「漢克塔布」的著作，被許多學者以「漢文譯著」一詞概括。<sup>92</sup>所謂「譯著」，顧名思義，就是翻譯著述之意，翻譯是將伊斯蘭教的經典或是經院哲學(神學)作品翻譯成漢文；著述則是在進一步吸收儒家思想的基礎上著書立說。<sup>93</sup>趙子瑩認為「漢文譯述」與「漢文著述」兩者之間是有差異的。就立意而言，漢文譯述乃為經堂中之經師，將教學中所使用的部份阿文或波文書籍，翻譯成漢文以供經堂生員們對照參考，或供更多不識阿拉伯文或波斯文之人瞭解使用，而漢文著述乃是指明朝時期，東南地區漢文化程度較高之回民，因伊斯蘭宗教復興運動而在文化、教育上具體顯現之行爲；就內涵而言，漢文譯著之內涵主要是翻譯經堂教學的基本教材，譯者個人的立意論述所占的比例不多，可視為一部譯作，漢文著述則本著振興伊斯蘭為出發點，而欲將伊斯蘭思想納入中國思想體系中，故作者在行文論述中，將伊斯蘭所指哲學思想與中國傳統的儒、釋、道等思想相融，故可視為一部著作；就對象而言，漢文譯述的對象可說是以經堂生為主，其次乃為周遭欲對伊斯蘭進一步瞭解之民眾；然漢文著述則欲積極的將伊斯蘭傳播予周遭民族，故其主要對象乃為中國環境中之主體民族。<sup>94</sup>

這些被回族穆斯林稱為「漢克塔布」的著作，雖然有許多的作品是國外伊斯蘭教經典的翻譯和註釋，但穆斯林學者在從事翻譯工作時，並不是全文翻譯，而

<sup>90</sup> 劉智在《天方性理》本經中引用的經文幾乎全部出於屬於蘇非派的「六大部經」，在引用的經文後，均註明它源自何經，例如：《昭微經》(勒瓦一合)引用經文十一段；《道行推原經》(密邇索德)二十八段；《格致全經》(默瓦吉福)九段；《研真經》(默格索德)十四段；《費隱經》(額史爾)十五段等等。換言之，蘇非神秘主義是《天方性理》的主要理論來源。參考金宜久，〈蘇非派與漢文伊斯蘭教著述〉，《世界宗教研究》，1983年第2期，頁102；楊忠東，〈《天方性理》與蘇非神秘主義〉，《新疆大學學報》，2002年第1期，頁86-90。

<sup>91</sup> 「漢克塔布」，漢指漢文、漢語，「克塔布」是阿拉伯文 al-Kitab 的音譯，意為「書」，指宗教經典，故「漢克塔布」即指使用漢文書寫的伊斯蘭教經典。這是沒有貶斥色彩的稱謂，屬於中性詞，有時候也可以用作褒義詞，即雖然是漢文，但畢竟是經典(克塔布)。參考沙宗平，《中國的天方學——劉智哲學研究》(北京：北京大學出版社，2004年)，頁63，註3。

<sup>92</sup> 如楊懷中、余振貴主編，《伊斯蘭與中國文化》、金吉堂，《中國伊斯蘭教史研究》、馮今源，〈從中國伊斯蘭教漢文譯著看儒家思想對伊斯蘭教的影響和滲透〉、李興華，〈中文伊斯蘭教譯著評述〉…等等，均將伊斯蘭教之翻譯、註解、著作等合併討論，而以「漢文譯著」一詞來概括論之。

<sup>93</sup> 孫振玉，《明清回理學與儒家思想關係研究》(北京：中國文史出版社，2005年)，頁1。

<sup>94</sup> 趙子瑩，〈明清中國回民的經堂教育〉，政治大學民族學系碩士論文，民國86年，頁78。

是審慎地作選擇翻譯，而且在內容和方法上有意識地進行取捨和選擇，<sup>95</sup>除了翻譯的作品之外，還有不少著述是穆斯林學者在吸收中國傳統文化之後的一種重新創作。<sup>96</sup>因此筆者在此將明清中國穆斯林學者以漢文翻譯、闡述、註解伊斯蘭教的著作，統稱為「漢文著述」。

明清穆斯林漢文著述活動自明崇禎年間的王岱輿開始，到清末馬聯元為止，前後歷時約三百年左右。明清穆斯林漢文著述活動的重要意義在於透過「以儒銓經」的方式，掀起了穆斯林用漢文釋經的熱潮，這些學者他們多運用中國儒家思想的概念、命題和學說，闡發伊斯蘭教義理和概念，日本學者桑田六郎在〈明末清初的回儒〉一文中，將其譽為中國伊斯蘭教史上的「文藝復興」。<sup>97</sup>回族學者楊懷中將這次的著述活動，稱之為「中國伊斯蘭文化史上的一次高潮」；<sup>98</sup>孫振玉則將明清之際的穆斯林學者以漢語著書立說，所創造出的揉和伊、儒兩家的學術思想體系，稱之為「回回理學」。<sup>99</sup>

許多學者皆認為這是一場伊斯蘭教「儒化」運動，對此，伍貽業卻持相反的看法，他認為從大方向來說，這是一場「化儒」的運動，即用儒家語言為伊斯蘭教義服務，完全不動搖伊斯蘭教義的核心和宗旨。<sup>100</sup>筆者認為無論是「儒化」抑或是「化儒」，這些穆斯林學者最大的貢獻，便是推動了世界文明史上史無前例的中國儒家傳統與伊斯蘭傳統之間的對話，尤其是自二十世紀九〇年代以來，隨著以當代新儒家的代表人物、美國哈佛大學教授杜維明為首所推動的「文明對話」在全球範圍內的展開，<sup>101</sup>歷史上的「回儒對話」也開始獲得人們普遍的重視，許

<sup>95</sup> 談譚，〈明末清初回族伊斯蘭漢文譯著興起的原因研究〉，《世界宗教研究》，2003年第3期，頁126。

<sup>96</sup> 楊懷中、余振貴主編，《伊斯蘭與中國文化》（銀川：寧夏人民出版社，1995年），頁133-134。

<sup>97</sup> [日]桑田六郎著，安慕陶譯，〈明末清初之回儒〉，收入李興華、馮今源編，《中國伊斯蘭教史參考資料選編(1911-1949)上冊》（銀川：寧夏人民出版社，1985年），頁584。

<sup>98</sup> 楊懷中，〈中國歷史上伊斯蘭文化的四次高潮〉，《回族研究》，1994年第1期，頁14-15。楊懷中、余振貴主編，《伊斯蘭與中國文化》（銀川：寧夏人民出版社，1995年），頁133-134。

<sup>99</sup> 孫振玉認為明清回回理學有兩項基本思想來源，其一是外來的伊斯蘭教思想，另外就是中國宋明理學思想，這樣的觀點似乎被當代學術界普遍接受，但馬來西亞籍的華人學者鄭文泉在其碩士論文〈論劉智哲學的伊斯蘭性〉一文中指出劉智及漢語穆斯林的儒家觀，其實還是明辨先秦孔孟之儒與宋明理學之儒的不同，他認為當代劉智研究的失誤就是不充分理解他的儒家態度。參考孫振玉，《明清回回理學與儒家思想關係研究》（北京：中國文史出版社，2005年），頁12；鄭文泉，〈論劉智哲學的伊斯蘭性〉，中央大學哲學研究所碩士論文，民國87年，頁4，註3。

<sup>100</sup> 伍貽業，〈從撒馬爾罕到中國南京——一個穆斯林家族對中國儒家文化的適應〉，《回族研究》，1998年第4期，頁43。

<sup>101</sup> 關於文明對話與文明衝突的爭論是當今學術界、思想界最熱門的議題，這是全球化驅動之下所產生必然的文化現象。1993年美國學者亨廷頓首先提出「文明衝突論」，認為冷戰結束後，國際衝突將不再是不同意識型態間的衝突，而將是不同文明之間的衝突，特別是西方文明與伊斯蘭文明和中華儒家文明之間的衝突，伊斯蘭世界與中國聯手對西方構成的嚴重威脅，是未來最有可能導致世界大戰的因素；自亨廷頓「文明衝突論」提出之後，立刻引起國際輿論的強烈反響，因此杜維明等人開始倡導「文明對話」，杜氏認為「通過對話，全球化能夠逐漸發展出生命共同體的意願：通過對話，大家都具有和平共處的根源意識。而對話主要是了解，同時自我反思，了解對方，也重新反思自己的信念、自己的理想有沒有侷限性。因為這個原因，所以對話的結果應該是互相參照，不僅是互相參照，而且是互相學習。只有在這個基礎上，對話才有可能，才是真正的平等互惠，最終達到『慶幸多樣』，否則將會導致『霸權的宰制』。」其中杜氏關於「文明對話」議題的討論，詳細內容請參考杜維明，〈文明對話與儒學創新〉，《大連理工大學學報》，2003年

多專家、學者分別站在不同的角度，對中國歷史上的「回儒對話」進行反思，發表了許多文章和著述。<sup>102</sup>值得注意的是有學者認為「以儒詮經」活動不僅是一種高度的文明自覺，亦可視為一種弱勢文化對強勢文化的「對話」，其對當前的文明交往和文明對話具有重要的啓示意義，為當今世界不同文明之間開展和平友好對話提供了成功、良好的範例。<sup>103</sup>

關於明清穆斯林漢文著述活動的歷史分期，民國初年回族學者白壽彝將漢文著述的發表可分為兩個階段，王岱輿到劉智是第一階段，發表的地域以金陵為主，內容或專譯一經或專述一理論的體系，其興趣幾乎全限於宗教哲學和宗教典制方面；馬德新、馬聯元是另一個階段，發表的地域以雲南為主，內容方面較廣，已由宗教哲學、宗教典制擴及到天文曆法、地理和《古蘭經》之漢譯。<sup>104</sup>白氏這種分類方式顯然過於粗糙，因此有許多學者對此提出其他不同的分析，如李興華等人認為漢文著述活動的第一階段自明末王岱輿《正教真詮》開始，至伍遵契《歸真要道》完成。這一階段漢文著述活動的地域以南京、蘇州一帶為主，著述內容或為經堂教育的讀本、講稿，或為一理論體系的專述，著述雖有儒家或佛教的色彩，但伊斯蘭教的特質表現得比較明確，除敢於同佛、道交鋒之外，還敢於直指宋明理學；第二階段從馬注撰《清真指南》至金天柱完成《清真釋疑》為止，其地域範圍已不限於南京一帶，著述的內容雖有一部份與經堂教育密切相關，但其

---

第2期，頁21-24；杜維明，〈文明對話的發展及其世界意義〉，《南京大學學報》，年第期，頁34-44。而明清時期回儒學者的著述文本亦開始獲得杜氏等人的關注，他們對於中國歷史上穆斯林漢文著述進行了重新解讀的工作，並且舉行了一系列的伊斯蘭文明與儒家文明的對話活動，第一次是1993年美國哈佛大學教授杜維明和著名的伊斯蘭學者納斯爾(Seyyed Hossein Nasr)在哈佛召集了第一次回儒對話研討會；第二次是1995年4月12-14日在馬來西亞大學召開的「伊斯蘭與儒教：文明的對話」國際研討會；第三次是2000年5月21-23日在美國哈佛大學哈佛燕京學院由杜維明和納斯爾共同主持的「回儒對話國際學術會議」，本次會議的主題是「文明對話：本土知識的全球意義」；第四次是南京大學與哈佛大學哈佛—燕京學社於2002年8月8-10日在南京舉辦的「文明對話學術研討會」，本次會議的主題是「文明對話的動力與障礙和歷史上的回儒對話的意義與研究」；第五次是2005年11月18-21日，由美國哈佛燕京學社、南京大學、寧夏社會科學院共同主辦，寧夏人民出版社協辦的「文化對話與文化自覺——文明對話國際學術研討會」在銀川召開。也由於文明衝突論的提出，使更多人認識到文明對話的重要性，故1998年聯合國通過伊朗總統哈塔米的提議，將2001年確定為聯合國的「文明對話年」(the Year of Dialogue among Civilizations)，可見國際對於文明對話的高度重視。

<sup>102</sup> 相關內容請參考楊文炯，〈穆斯林學者眼中的儒教與孔子——回儒對話：基於文化自覺之上的文明對話〉，《孔子研究》，2005年第2期，頁43-55；丁俊，〈伊斯蘭視閥中的文明對話與全球倫理〉，《回族研究》，2006年第1期，頁38-43；丁克家，〈漢文譯著：回儒對話歷史與現實的文本資源〉，《回族研究》，2002年第4期，頁22-25；馬明良，〈「以儒詮經」活動及其對當代文明對話的啓示意義〉，《回族研究》，2005年第4期，頁101-106；華濤，〈文明對話：中國穆斯林與非穆斯林的對話〉，《回族研究》，2002年第4期，頁38-43；納麒，〈文明對話「三部曲」：差異、碰撞與整合——兼論中國「回儒」對話的歷史軌跡〉，《雲南民族大學學報》，2006年第5期，頁136-141；[新加坡]李焯然，〈明代穆斯林的漢文著述與儒家思想〉，《回族研究》，2006年第2期，頁5-10；蔡源林，〈從中伊文明對話的角度論明清之際「回儒」的經堂傳統〉，收入黃俊傑主編，《中華文化與域外文化的互動與融合(一)》(台北：喜馬拉雅研發基金會，民國95年)，頁309-340。

<sup>103</sup> 楊文炯，〈穆斯林學者眼中的儒教與孔子——回儒對話：基於文化自覺之上的文明對話〉，《孔子研究》，2005年第2期，頁43-45；馬明良，〈「以儒詮經」活動及其對當代文明對話的啓示意義〉，《回族研究》，2005年第4期，頁101-104；姚繼德，〈回儒對話：雲南伊斯蘭學派個案的歷史考察〉，《思想戰線》，2006年第5期，頁37-42。

<sup>104</sup> 白壽彝，《中國回教小史》(銀川：寧夏人民出版社，2000年)，頁35。

主流已經改變為與儒家學說結合，以伊儒結合的形式同時表現伊斯蘭教的和儒家的雙重特徵，宣傳「伊儒兼通」。<sup>105</sup>

大體上來說，在劉智完成《天方至聖實錄》之後，漢文著述活動開始轉入低潮，乾隆、嘉慶以後雖然仍有穆斯林漢文著述不斷地問世，但其深度和影響力遠不及康乾時期；及至道光、咸豐年間，自馬德新從麥加朝覲歸國之後，漢文著述活動在雲南才又開始復甦，從此進入另一個新的發展階段。<sup>106</sup>一般而言，學界大多普遍接受將穆明清斯林漢文著述活動依照地域分為以王岱輿、劉智為首的金陵學派和以馬注、馬德新為代表的雲南學派。<sup>107</sup>

明清穆斯林漢文著述的作品種類不僅繁多，數量也不少，一九二五年基督教傳教士 Isaac Mason 在 *Notes on Chinese Mohammedan Literature* 一書中即列舉了三百一十八種伊斯蘭漢文著作。<sup>108</sup> 澳大利亞學者 Donald Leslie 就曾經統計明末清初出版的伊斯蘭教漢文書籍，羅列出著作有五十九種，並指出大部分都有再版和重刊。<sup>109</sup> 據傳最早的穆斯林漢文著述應是張忻的《清真教考》，但早已散佚失傳，僅有序文流傳，<sup>110</sup> 因此現存最早有系統地論述伊斯蘭教義，並刊刻出版的穆斯林漢文著述應該是王岱輿的《正教真詮》。<sup>111</sup>

明清穆斯林漢文著述的內容到底有哪些？據當代學者研究，明清穆斯林漢文著述的作品涵蓋面非常廣泛，舉凡伊斯蘭教的宗教哲學、典禮制度、教義教法、歷史、人物傳記、民常習俗、語言文字等方面均有所涉及。在此，筆者將明清穆斯林漢文著述的主要著作整理如【表一】

【表一】明清穆斯林漢文著述簡表

作者	書名	成書年代
王岱輿	《正教真詮》	1642 年
	《清真大學》	
	《希真正答》	1658 年
張中	《四篇要道》	1653 年
	《歸真總義》	1661 年

<sup>105</sup> 李興華等著，《中國伊斯蘭教史》（北京：中國社會科學出版社，1998 年），頁 554、568。

<sup>106</sup> 劉一虹，《回儒對話——天方之經與孔孟之道》（北京：宗教文化出版社，2006 年），頁 63。

<sup>107</sup> 馬多勇，〈伊斯蘭教金陵學派與中國傳統文化〉，《滁州學院學報》，2005 年第 5 期，頁 59-62。

姚繼德，〈回儒對話：雲南伊斯蘭學派個案的歷史考察〉，《思想戰線》，2006 年第 5 期，頁 37-42。

<sup>108</sup> 轉引自魏英邦，〈論外國學者對中國伊斯蘭教的研究及伊斯蘭教之「五性」〉，收入寧夏哲學社會科學研究所編，《清代中國伊斯蘭教論集》（銀川：寧夏人民出版社，1981 年），頁 351。

<sup>109</sup> [英]萊斯利著，楊大業譯，《伊斯蘭漢籍考》（北京：出版社不詳，1994 年），頁 15-54；Leslie, Donald Daniel, *Islamic literature in Chinese late ming and early ch'ing, books, authors and associates*, Canberra: Canberra College of Advanced Education, 1981. pp1-59.

<sup>110</sup> Donald Leslie 認為張忻可能不是穆斯林，參考[英]萊斯利著，楊大業譯，《伊斯蘭漢籍考》（北京：出版社不詳，1994 年），頁 15-54；Donald Leslie, *Islamic Literature in China*, Canberra: Canberra College of Advanced Education, 1981. pp70-71.

<sup>111</sup> 有學者認為在王岱輿《正教真詮》之前，蘇州的張中依據印度經師阿世格的講學內容，輯為《歸真總義》一書，但因遭兵焚，遲至清順治年間才開始刊行問世。參考李琅毓，〈就明清穆斯林之漢文著述探討當時之中國伊斯蘭思潮〉，頁 55。

馬明龍	《認己醒悟》	1661 年
米方濟	《教款微論》	1691 年
馬伯良	《教款捷要》	1681 年
馬君實	《天方衛真要略》	
伍遵契	《修真蒙引》	1672 年
	《歸真要道》	1678 年
馬注	《清真指南》	1683 年
劉智	《天方性理》	1704 年
	《天方典禮擇要解》	1710 年
	《天方至聖實錄》	1724 年
	《五功釋義》	1710 年
	《天方字母解義》	1710 年
	《真鏡昭微》	1775 年
孫可庵	《清真教考》	1720 年
金天柱	《清真釋疑》	1738 年
余浩洲	《真功發微》	1793 年
黑鳴鳳	《性理本經註釋》	
馬啓榮	《西來宗譜》	1876 年
唐晉徽等人	《清真釋疑補輯》	1880 年
藍煦	《天方正學》	1852 年
馬德新	《四典要會》	1859 年
	《大化總歸》	1865 年
	《醒世箴》	1863 年
	《漢譯道行究竟》	1863 年
	《朝覲途記》	1861 年
	《天方蒙引歌》	1866 年
	《禮法啓愛》	1899 年
馬聯元	《孩聽譯解》	1899 年

明清時期中國穆斯林出現了不僅具有豐富的伊斯蘭教素養，同時還有深厚的儒學造詣的「回儒」，其中王岱輿、馬注、劉智和馬德新被當今學術界稱為中國伊斯蘭教「四大經學家」或「四大著作家」，由於他們的著述在明清穆斯林漢文著述活動中佔有舉足輕重的地位，對中國伊斯蘭哲學思想體系的形成和發展起了重要的作用，再加上筆者囿於時間和篇幅的限制，在此僅以從明末到盛清時期，這些被稱為中國伊斯蘭教四大著作家的前三人，即王岱輿、馬注和劉智的漢文著述作為探討對象，簡述這些作者的生平及重要的著述。

## 一、明清穆斯林漢文著述的作者及其著述

### (一)王岱輿及《正教真詮》、《清真大學》

王岱輿，名涯，字岱輿，自號「真回老人」。生卒年不詳，約生於明萬曆年間，卒於清順治十四、五年。<sup>112</sup>他是中國伊斯蘭教史上第一個「以中土之漢文，展天方之奧義」的學者，與馬注、劉智、馬德新三人並稱為中國伊斯蘭「四大著作家」，而王岱輿因能「發前人之所未發，言前人之所未言」，而被推為四人之首，故在中國伊斯蘭教史上有「伊教之紫陽」的美譽。<sup>113</sup>

關於王岱輿的先世，據說來自「天房」，於明初入貢中國，因擅長天文曆算之學，明太祖授職「欽天監」，子孫世居其職，並賜居金陵盧妃巷，免其徭役。<sup>114</sup>王岱輿生於南京，因其家學淵源，自幼即接受伊斯蘭教育，據趙燦《經學系傳譜》記載，他幼年曾師承陝西經學大師胡登洲的四傳弟子馬君實；<sup>115</sup>王氏習儒甚晚，成年之後才開始攻讀性理、史鑒之書，旁及百家諸子，被譽為「博通四教」<sup>116</sup>的回儒。王岱輿通過分析總結，認為諸家之說「議乖道異」，與清真之正道有如天壤之別，後因「慨道不大著，教恐中湮」，故他立志以漢文闡述伊斯蘭教理，並常與教內外各界人士談經論道，遂將談論、辯論之言編輯成書，是為《正教真詮》。

王岱輿晚年寓居北京，<sup>117</sup>受富紳馬思遠之聘於正陽門外講學，<sup>118</sup>後病逝於北京，葬於三里河清真寺的附屬墓地。其主要著作除了《正教真詮》之外，還著有《清真大學》，以及弟子伍連城依據王氏生前言論整理、輯錄而歸於王氏名下的

<sup>112</sup> 關於王岱輿的生卒年，民初學者白壽彝從王岱輿《正教真詮》〈自敘〉中自稱「真回老人」推斷王氏當時年齡約在四十或五十以上。而梁以浚為《正教真詮》做敘與王氏之〈自敘〉均為《正教真詮》初次刻板之作，而梁氏之敘署崇禎十五年，從崇禎十五年上推四十或五十年，應為萬曆二十年或萬曆十年，王氏之生年距離這個時期應當不太遠，故推斷王氏大約生於萬曆年間；關於王示之卒年，可能是在順治十四、五年，何漢敬在順治十四年中秋後四月為《正教真詮》做序，依序文的口氣，王氏此時應當健在，但至隔年四月馬忠信寫《希真正答》〈弁言〉時曰「往日岱輿王子」，且在《希真正答》定稿時，並未提到請王氏校閱，大概王氏此時已歸真了。參考白壽彝，〈王岱輿傳〉，收入[明]王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》，頁 322；白壽彝，〈中國伊斯蘭經師傳〉，收入氏著《白壽彝民族宗教論集》，頁 446。

又另有一說王岱輿於順治十七年歸真，但並未詳述考證的緣由。參考吳豔冬，《中國回族思想家評述》（北京：宗教文化出版社，2004 年），頁 109。

<sup>113</sup> [明]王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》，頁 6。

<sup>114</sup> 王岱輿在《正教真詮》〈自序〉中曾自敘其先世，其文曰：「予祖屬籍天房，緣入貢高皇帝，訂天文之精微，改歷法之繆誤，高測九天，深徹九淵，超越前古，無爽毫末，帝心欣悅，以為非有正學真傳不能及此。遂授職欽天，賜居此地，准免徭役，以國始終。三百年來，雖於此地習熟之久，然而溯本推原，不敢有忘也。」參考[明]王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》，頁 16。

<sup>115</sup> [清]趙燦著，《經學系傳譜》（西寧：青海人民出版社，1989 年），（十二）馬君實先生傳譜，頁 52。

<sup>116</sup> 梁以浚稱其為「四教博通，諸家畢覽」，四教即指佛、儒、道和伊斯蘭教。參考梁以浚，〈敘〉，收入[明]王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》，頁 3。

<sup>117</sup> 相傳王岱輿晚年曾與鐵山寺某住持談經論道，最後竟使之入教。寶懿堂排印本《清真醒回篇》和北平清真書報社石印本《回回原來》都有記載「王岱輿盤道」的事蹟，但並未記載流傳的原委，也未必可信。參考白壽彝，〈王岱輿傳〉，收入[明]王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》，頁 326；白壽彝，〈中國伊斯蘭經師傳〉，收入氏著，《白壽彝民族宗教論集》，頁 449。

<sup>118</sup> 金吉堂，〈王岱輿阿衡傳〉，《禹貢半月刊》，第 7 卷第 4 期，頁 78。

《希真正答》<sup>119</sup>。

《正教真詮》是一部以闡揚伊斯蘭教哲學和教義為宗旨的論著，書分上、下兩卷，共四十篇。上卷二十篇談認主、遵聖等歸真明性的宗教哲學和伊斯蘭教法，下卷二十篇談宗教倫理、生死觀、兩世觀。全書以伊斯蘭的「真主獨一」為中心思想，在宇宙觀方面，首次提出「三一」理論，即「真一」、「數一」、「體一」說。全書中除了借助儒學做為認證的手段之外，王岱輿以哲學思辨的方式，對有悖伊斯蘭教義的宋明理學某些觀點及佛、道空無之論加以駁斥。《正教真詮》<sup>120</sup>之初版於崇禎十五年在南京刻印，後來相繼出版了廣州清真堂刊本、成都刊本、民國時期馬福祥刊本及一九三一年中華書局刊本。<sup>121</sup>

《清真大學》是一部系統闡述宗教哲學的著作，全書共有五篇，分別為〈題綱〉、〈真一〉、〈數一〉、〈體一〉和〈總論〉五部分，這是王岱輿在《正教真詮》的基礎上寫出的一部綱領性教義哲理的著作，本書對於在《正教真詮》中所提出的「三一」理論，即「真一」、「數一」、「體一」說，進行全面、系統地論述，作者在此運用「明明德」的思想解釋「三一」理論，並認為三一說基本的社會意義在於正心、誠意、修身、齊家、治國。從《清真大學》的書名和篇章結構來看，明顯地顯示王岱輿仿效「四書」中的《大學》，此即說明作者有意識地藉由儒家思想闡述伊斯蘭教義。此書最早的刊本已無可考，後來流傳的有成都刊本、北平刊本、清真書報社石印本、太原伊斯蘭佈道會排印本及馬福祥排印本。<sup>122</sup>

## (二)馬注與《清真指南》

馬注，字文炳，號仲修，經名郁速馥，晚年號稱「指南老人」。明崇禎十三年生於雲南保山，卒年不可考。<sup>123</sup>相傳是至聖穆罕默德的四十五代孫，元代咸陽王賽典赤·瞻思丁的十五世孫，故自稱「聖裔」。其父馬師孔曾登鄉試，馬注七歲喪父，仰賴母親吳氏撫養，自幼與其兄馬渥授業於張虛白，習讀儒書。明永曆

<sup>119</sup> 此書非王岱輿親筆所做，是弟子伍連成根據同學們對老師生前言論的記載編纂而成，並將其歸於王岱輿名下的著作，根據馬忠信為此書所做的〈弁言〉中提及到編書的情況：「往日岱輿王子，每與予言及則未嘗不三嘆也，於是或有問答，必正言答之，不憚反覆明曉之。同人為之筆記，得若干則，伍君連成，有心斯道也，援為修訂。」參考馬忠信，《希真正答》〈弁言〉，收入[明]王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》，頁253-254。

<sup>120</sup> 筆者所參考的《正教真詮》是由余振貴點校，寧夏人民出版社以「中國回族古籍叢書」名義出版的橫排簡體字點校本，與《清真大學》、《希真正答》合刊為一冊，此點校本以廣州清真堂刊本為藍本，並附錄了1931年出版的中華書局刊本做對照，前一刊本年代較早，史料價值較高，此兩個版本在體例和內容上均有差異，惟後一刊本流行較廣，在穆斯林群眾中較具有影響力。

<sup>121</sup> 中華本是馬安禮參訂後的刊本，他將《正教真詮》分為10篇40章，上卷為22篇，下卷為18篇，篇目是馬參訂後的概括，將廣州本章目的順序予以重新編排。此外，他還對《正教真詮》的重要內容作了「摘要」，即《真詮要錄》，有同治甲子雲南提督軍門馬如龍的刻本。參考金直久，〈王岱輿著作的思想結構〉，《回族研究》，2002年第4期，頁15。

<sup>122</sup> 楊懷中、余振貴主編，《伊斯蘭與中國文化》（銀川：寧夏人民出版社，1995年），頁393-394；秦惠彬，《伊斯蘭教志》（上海：上海人民出版社，1998年），頁298-299。

<sup>123</sup> 馬注的卒年無從考察，但至少活到康熙四十九年，他七十一歲的時候。參考白壽彝，〈中國伊斯蘭經師傳〉，收入氏著，《民族宗教論集》（石家莊：河北教育出版社，2001年），頁454。

丁酉年間，南明桂王朱由榔在雲南建立政權，馬注被內閣扶綱舉薦任內閣中書，不久又改任錦衣衛侍御。清順治十六年，清軍進攻雲南、貴州，桂王朱由榔流亡緬甸，後為吳三桂所殺害，馬注從此便隱居鄉野，以教書為業，著有《隆中吟》及《樗樵錄》；康熙四年馬注遊學武定，為武定人所請教書講學，並結交滇中名士何觀五，此後「文益修，學益進，弟子益盛」，著有《經權》二集，闡述修治齊平之道，期有裨於治世；<sup>124</sup>後因感雲南有大亂，康熙八年馬注離開雲南前往至北京，除了受清宗人府掌印親王聘請於旗下教讀之外，同時也開始學習阿拉伯文及波斯文，攻讀伊斯蘭教經典，並潛心研究伊斯蘭教義，約於康熙二十二年完成《清真指南》的初稿。<sup>125</sup>

後因吳三桂之亂平定，康熙二十三年馬注遂離開北京，取道山東至江蘇、浙江，經安徽、湖北，北上河南、繞道陝西，南下四川，最後返回雲南，他回雲南的路線比較迂迴，目的是求師訪友，並設帳講學，所到之處皆受各地穆斯林的尊敬，人稱「仲翁馬老師」。馬注在這段時期拜訪了各地著名的伊斯蘭教經師，包括南京的劉三杰、袁汝琦、馬之騏、陝西的舍起雲、廣陵的古之瓚等人，這些人除了為其校訂《清真指南》之外，還贈詩予馬注，稱讚其人品及撰述此書的貢獻，這些詩文後都被收錄於《清真指南》卷一〈附海內贈言〉中。馬注返回雲南之後，對《清真指南》進行修訂補輯的工作。

康熙四十九年，因武定「格蘭岱」教派的流行，馬注以「聖裔」的名義約集雲南部分伊斯蘭教人士，呈文武定府通令全省查禁。事後，馬注詳細記載此案的經過，並將過去所擬的教款八條更定為十條，由雲南提刑按察司通告全省，這份通告後以〈左道通曉〉為標題收入《清真指南》卷十。

《清真指南》約在康熙二十二年成書，共分十卷，約二十餘萬言。卷一多為序文，有馬大恩〈重刻清真指南序〉、保安吉〈再次重刻清真指南序〉、馬承萌及保天佐〈指南序〉以及作者〈自序〉；在〈海內贈言〉中輯錄作者在遊歷各地時，教內好友對本書讚譽的二十四首贈詩；〈進經疏〉、〈援詔〉及〈請褒表〉則是作者向皇帝呈獻《指南》的奏疏以及請求皇帝褒獎至聖穆罕默德的呈文；而〈郁速馥傳〉則詳細記載作者的生平。本書的主要內容集中在卷二至卷七，卷二收入〈客問〉、〈真慈〉、〈體認〉、〈本用〉、〈天命〉、〈前定〉六篇，卷三則包括〈窮理〉、〈格物〉、〈性命〉、〈四行〉、〈天仙〉、〈神鬼〉六篇，內容多闡述伊斯蘭的天人性命之學與認主之說；卷四多以伊斯蘭教典禮為論述內容，包括〈認主〉、〈五課〉、〈戒持〉、〈課施〉、〈因教〉、〈世紀〉、〈本來〉七篇，卷五則以倫理修持為論述內容，包括〈格論〉、〈忠孝〉和〈宗戒〉三篇；卷六則是問答一百章；卷七主要的論述內容是頌揚真主及至聖穆罕默德，包括〈獨一〉、〈大能〉、〈善惡〉、〈調養〉、〈獨慈〉、〈天國〉、〈地禁〉、〈判理〉及〈聖贊〉九篇；卷八包括〈登霄說〉、〈魔鬼傳〉

<sup>124</sup> 《清真指南》〈敘〉：「三十而著《經權》，期留青史，亦已編輯成書。自謂修齊治平，得其至理。」又〈進經疏〉：「著《經權》二集，期副上用。」參考[清]馬注著，郭璟、孫滔、馬忠校著，《清真指南》，卷一，〈敘〉，頁13、〈進經疏〉，頁21。

<sup>125</sup> 據《清真指南》載：「因檢昔日纂錄，刪述全書，勉付厥梓，遞相傳閱，用公同志。」文末所署時間是康熙二十二年元旦，據此，這時《清真指南》已經成書，並要刊刻了。參考[清]馬注著，郭璟、孫滔、馬忠校著，《清真指南》，卷一，〈八箴〉，頁3。



〈教條〉、〈討白〉、〈禁解〉、〈條目〉和〈授書說〉等篇。全書原為八卷，後作者又增著〈天宮賦〉、〈遺珠序〉、〈補遺〉、〈認己〉及〈原道〉等篇輯為卷九；卷十包括〈誠律〉、〈附典禮二則〉、〈左道通曉〉、〈端學習〉、〈擇教領〉、〈敦禮讓〉、〈助婚喪〉、〈清常住〉、〈待遠客〉、〈厚師禮〉、〈慎蒙童〉、〈潔飲食〉及〈重喪禮〉等十三篇，其中〈左道通曉〉一文則記載康熙四十九年雲南發生「革蘭岱教派案」的經過，而〈誠律〉則是將過去所擬定的教條八款增訂為十條。

《清真指南》的取材非常豐富，包括伊斯蘭教的經文、歷史、傳說、教律、哲學等等，每一個問題都有作者獨特的見解，並引證伊斯蘭經典作為其論述的依據，「晰諸教異同之理，闡幽明死生之說，上窮造化，中盡修身，末言後世」<sup>126</sup>。故被各地清真寺及經堂所採用，作為穆斯林學習伊斯蘭教知識及漢語文的重要教材。此書的刻板，計有道光八年成都馬大恩刊本、同治九年廣州濠畔街清真寺刊本以及光緒十一年成都寶真堂刊本。<sup>127</sup>清咸豐年間，雲南的穆斯林學者馬德新依據「是者存之，非者革之，繁者刪之，簡者就之，杜虛誕不經之談，歸大中至正之道，俾學者易于從由，教者難以惑亂」的原則，對《清真指南》進行整理，輯為《指南要言》四卷，有昆明刊本流傳。<sup>128</sup>

### (三) 劉智和他的三「天方」書

劉智，字介廉，號一齋，江蘇上元人(今南京市人)。其父劉三杰，字漢英，為明末清初伊斯蘭教著名經師。關於劉智的生卒年，據考證約生於清康熙三年，卒於雍正八年。<sup>129</sup>劉智自幼即接受父親劉三杰的啟蒙教育，十二歲在南京武學園清真寺隨大阿訇袁汝琦習經，至十五歲開始讀書生涯，凡儒家經史子集、佛道教經典及西洋書籍(泰西之學)無所不讀。青年時代他曾負笈遠遊四方，足跡遍及山東、陝西、江蘇、安徽、湖北、湖南、廣東等省，就正朝坤先達，尋訪宿學遺經，考文問字，閱胡氏天祿閣藏書以及謁孔陵等等，<sup>130</sup>晚年隱居南京埋首著述工作，康熙四十三年首先完成《天方性理》一書，二年之後即康熙四十五年又完成《天方典禮擇要解》，雍正二年劉智完成他最後一部巨著《天方至聖實錄》。這三本書是劉智著述的精華，亦是最能反映他的思想並具有重要學術價值的著作，故被學者們稱為「天方教中巨作」。

劉智一生著作頗為豐富，除了前述著名的三「天方」書之外，他還著有《真鏡昭微》、《五功釋義》以及《五更月偈》、《天方字母解義》、《天方三字經》等小冊和詩文。雖然劉智自稱著述數百卷，<sup>131</sup>但實際上流傳刊行的也只有上述五十卷作品，其餘的多已散失。

<sup>126</sup> 楊懷中、余振貴主編，《伊斯蘭與中國文化》，頁 407；余振貴、楊懷中主編，《中國伊斯蘭文獻著譯提要》(銀川：寧夏人民出版社，1993 年)，頁 75。

<sup>127</sup> 余振貴、楊懷中，《中國伊斯蘭文獻著譯提要》，頁 75。

<sup>128</sup> 同前註，頁 77。

<sup>129</sup> 梁向明，《劉智及其伊斯蘭思想研究》，頁 1-3。

<sup>130</sup> [清]劉智，《天方至聖實錄(一)》(台北：廣文書局，民國 64 年)，〈著書述〉，頁 34-35。

<sup>131</sup> 同前註，頁 33。

劉智逝世之後，葬於南京中華門外花神廟街茅家巷穆斯林公墓。光緒三十二年，劉智的遠房族孫、淨覺寺掌教劉德坤阿訇將其墓作了修葺，並由金鼎撰寫〈劉介廉先生墓碑〉（見附錄一），以記錄其生平事蹟。<sup>132</sup>

《天方典禮》是《天方典禮擇要解》的簡稱，內容包括伊斯蘭教的基本信條、五功禮法、倫理道德、日常生活規範以及婚喪禮儀的具體規定，全書共二十卷，計二十八篇。卷一〈原教〉是全書的總綱；卷二至卷四為〈真宰〉、〈認識〉、〈諦言〉主要介紹伊斯蘭教的認主學，闡述伊斯蘭教道統及宗教理論基礎；卷五至卷九，分別介紹伊斯蘭教的「天道五功」，即念、禮、齋、課、朝；卷十至卷十三則仿照儒學闡述「人倫五典」，即夫婦、父子、君臣、兄弟和朋友之道；卷十四至卷十七探討居處、財貨、冠服、飲食等「民常」內容；卷十八到卷二十則論述「五功」和「五典」的補充。書後附有〈歸正儀解〉，其內容論述沐浴淨身、冠裳以重其事、以真主為嚮往、以聖人為依歸、戒音樂、勤學、謹業、親賢學、諭親於道、除剪剃…等等。《天方典禮》一書是中國伊斯蘭漢文著述中唯一收入《四庫全書》存目的，自康熙四十九年成書以來，受到穆斯林群眾的廣泛推崇，它除了在穆斯林知識界被當作「漢克塔卜」來閱讀之外，還被各地清真寺選作為經堂教育的參考教材。此外，該書對於中國伊斯蘭的各教派，如格底目、西道堂、哲赫忍耶等也有深遠的影響。此書的刻本，計有康熙四十九年刻本、乾隆五年重刊本、同治十年補刻本、光緒三十一年本及民國十一年再版本，一九八八年天津古籍出版社依據乾隆本和一九二二年民國本，以橫排簡體字出了新版本。<sup>133</sup>

《天方性理》是一部論述宗教哲學理論的著作，該書分「本經」和「圖傳」兩大部分，本經共五章，卷前載〈採輯經書目〉，羅列了八十多種阿拉伯文和波斯文經典的相關論著，卷首為本經，是全書之綱，共五章，四言體，八字一句，類似老子的《道德經》。本經後附總圖十幅，係圖示本經的內容，圖說係仿效宋代理學家周敦頤以《太極圖說》解說世界本體的方式，與本經互相配合闡釋。第一章總述大世界造化流行的次第，第二章分述天地人物各具之功能，第三章總述小世界身性顯著之由，第四章分述小世界身心性命所藏之用，第五章總述大小兩世界分合之妙義與天人渾化之極致。<sup>134</sup>這裡，劉智所謂的「大世界」是指宇宙萬物，「小世界」則指人的身心性命。總而言之，《天方性理》一書就是在講大世界和小世界及其相互關係的哲學著作。其目的是通過設想以論述伊斯蘭教關於宇宙的起源，論述獨一真神安拉的實有、體用和無所不包、無所不能的特性，以及天與人之間，性與理之間的關係等等。<sup>135</sup>流傳的版本有清康熙、道光、同治年間版本多種及一九二三年馬福祥等版本。一九八六年《中國回族古籍叢書》編委會影印了寶真堂刻本的本書。

《天方至聖實錄》是中國第一部用漢語記述伊斯蘭教先知穆罕默德的傳記。

<sup>132</sup> 梁向明，《劉智及其伊斯蘭思想研究》，頁 3。

<sup>133</sup> 余振貴、楊懷中，《中國伊斯蘭文獻著譯提要》，頁 143-144。

<sup>134</sup> 秦惠彬，《伊斯蘭教志》（上海：上海古籍出版社，1998 年），頁 303；李琅毓，〈就明清穆斯林之漢文著述探討當時之中國伊斯蘭思潮〉，頁 75。

<sup>135</sup> 余振貴、楊懷中，《中國伊斯蘭文獻著譯提要》，頁 73。

「實錄」是中國古代專門為帝王按年代紀錄的編年史體裁。劉智採用這種編年體例，以波斯文《忒爾准墨》為藍本，同時參考大量阿拉伯文、波斯文著作和中國相關史料彙編而成。全書共二十卷，採用綱目編年體，包括本文、紀事、議論、答問和附錄等等，詳細記載穆罕默德一生的經歷及重要的事蹟，特別是以四十歲以後「受命為聖」創立傳播伊斯蘭教的過程為重點，對教義的產生、教法的規定，伊斯蘭教在傳播過程中與多神教、猶太教的衝突和鬥爭，幾次著名的戰役，以及從麥加遷徙到麥地那的情景等等，做了詳盡的記述。還可以看到伊斯蘭教的對外傳播，與鄰國以至世界各國的交往聯繫。對穆罕默德的儀容、德行、學識以及經傳所記載的奇蹟也有描述。此外，並闡述從人祖阿丹到穆罕默德「五十世聖人」的小傳，與「世統、國統、道統、化統」源流圖說，以及中國古籍對伊斯蘭教發源地「天方聖國」的方域、形勝、風俗、冠服、人物等。最後附錄自明代以來中國帝王對伊斯蘭教的讚譽評價和相關碑記、序跋等。<sup>136</sup>

乾隆四十三年由金陵袁氏啓承堂首次刊印，不久因受海富潤事件的牽連，遭官府查辦，後經乾隆皇帝下令「勿庸辦理」，始得倖免，並於乾隆五十三年重印。此書的續刊有道光四年及七年漢南還淳堂本，同治年間京口清真寺本，錦城寶真堂本和光緒年間鎮江清真寺本，民國十四年馬福祥本，以及一九八四年由馮增烈標點，中國伊斯蘭教協會出版的簡化漢字橫排新本。<sup>137</sup>《天方至聖實錄》自問世以來，被中國穆斯林採用作為經堂的教材而廣泛流傳，此書也引起了國外學者的注意，曾被輾轉譯成多種文字，流傳海外。<sup>138</sup>

## 二、明清穆斯林漢文著述的特色

### (一)對儒家思想的吸收

明清穆斯林學者認為伊斯蘭教義與儒家學說是有相通之處的，這表現在倫理關係、道德修養等方面尤為顯著，王岱輿認為「吾教大者在欽崇天道，而忠信孝友略與儒者同」，劉智指出「天方之經大同於孔孟之旨也」<sup>139</sup>，清初的馬注則認為「清(真)之與儒，教異而理同也」<sup>140</sup>，除了基本的五功和相信死後升入天堂或下降地獄之外，伊斯蘭教義與儒家學說並沒有什麼差異，馬注在《清真指南》中曰：

<sup>136</sup> 羅萬壽，〈劉智和他的三「天方」書〉，《西北民族研究》，1991年第1期，頁171-172；林松，〈中國最早的一部先知穆罕默德年譜〉，收入林松、和龔，《回回歷史與伊斯蘭文化》，頁177-178。

<sup>137</sup> 余振貴、楊懷中，《中國伊斯蘭文獻著譯提要》，頁40。

<sup>138</sup> 1921年，英籍基督教傳教士伊薩克·梅伊遜譯為英文本分別在倫敦和紐約出版。蘇聯的艾哈邁德·勃列瓦涅夫又根據此英譯本轉譯為《俄語實錄擇要》一書。之後，法國學者又通過俄語本譯成法文。1941年，日本的田中逸平則從中文譯為日文。參考《中國伊斯蘭文獻著譯提要》，頁41；林松，〈中國最早的一部先知穆罕默德年譜〉，收入林松、和龔，《回回歷史與伊斯蘭文化》，頁191。

<sup>139</sup> [清]劉智著，馬寶光、李三勝譯，《白話譯注天方性理》(中國回族古籍叢書，出版年、地不詳)，〈自序〉，頁30。

<sup>140</sup> [清]馬注著，郭環、孫滔、馬忠校著，《清真指南》，卷三，〈窮理〉，頁83

其倫則君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友，其民則士、農、工、商，其教則認、禮、齋、濟、游，其訓則事主、孝親、忠君、信友，與人恭、接物義、持身廉、反躬耻，其化則勸惡至善、悔罪自新，其賞罰則順升逆降、地獄天堂。正心誠意，修齊治平。<sup>141</sup>

可見穆斯林學者表達了對儒家社會政治、倫理的高度認同，更甚者，爲了適應中國社會，劉智將伊斯蘭教的倫理道德與儒家的「三綱五常」觀念結合起來，提出「人倫五典」之說，其曰：

五典，即君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友，五倫之教也。……人倫之理本乎三，而盡乎五。三者：男女也，尊卑也，長幼也。五則君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友也。五不外乎三，而三則約乎五之義。三不外於五，而五則統乎三之名。名義立，而道盡，人倫之要無餘蘊矣。<sup>142</sup>

由此可知，劉智將五典做爲人倫道德的最高要求與基本準則，在處理人與人之間的關係時，必須要依照五典而行，遵行夫愛婦敬之道、父慈子孝之道、君仁臣忠之道、兄弟協義之道、朋友忠信之道。

伊斯蘭教的五功是穆斯林五項基本的宗教功課，「三綱五常」是儒家倫理道德的核心內容，兩者本無關係，但明清穆斯林學者將伊斯蘭教的五功和儒家的「三綱五常」巧妙地結合起來，劉智在《天方典禮》中曰：

聖教立五功以盡天道，又立五典以盡人道者。天道、人道，原互表裡而非二也。蓋盡人道而返乎天道，斯天道有以立其基，盡天道而存乎人道，斯人道有以正其本。天道人道盡，而為人之能事畢矣。<sup>143</sup>

明清穆斯林學者不僅認爲伊斯蘭教與儒家同源，更認爲伊斯蘭教可以彌補儒家的不足，他們認爲儒家不講求「先天原始」，不考究「後天歸復」，儒家只言「中」，而不言「始」與「卒」，而伊斯蘭教卻對於真主如何造人，人死後經末日審判進天園或下火獄的教義，這也是伊斯蘭教的優勢所在，馬注就指出：

宇宙間綱常倫彝，正心誠意，修齊治平之道，理盡義極，無復漏遺，至中至正，不偏不倚。非此則人道不全，治法不備，此儒道獨隆于東土。第其始之所以來，終之所以往，造化本原，生死關頭，一切不言。夫人生之理，生前謂之始，現在謂之中，死去謂之卒。儒者第言其中，而不言始、卒。天下深觀之士不能無疑焉。<sup>144</sup>

<sup>141</sup> 同前註，卷八，〈教條八款〉，頁 359。

<sup>142</sup> [清]劉智著，張嘉賓、都永浩整理，《天方典禮》，卷十，〈五典〉，頁 114-115。

<sup>143</sup> 同前註，頁 116。

<sup>144</sup> [清]馬注著，郭環、孫滔、馬忠校著，《清真指南》，卷二，〈客問〉，頁 40。

由於儒家不說生前死後之事，因此穆斯林學者認為若能夠吸納這些內容，就可以彌補儒家的缺陷和不足。

## (二)「二元忠誠」政治思想的提出

中國自古以來皇權至高無上，所謂「普天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣」，「天無二日，土無二王，家無二主，尊無二上」。在中國歷史上從未存在過政教合一的中央政府，也沒有出現凌駕於皇權之上的教權，宗教始終是世俗統治的附屬品，由於宗教的命運多操控在帝王手中，再加上歷代帝王多以儒家思想作為統治的工具，故「忠君」思想遂成為歷代統治者所抬出的旗幟，為封建政治道德而服務。

伊斯蘭教傳入中國初期就發生與世俗皇權統治的拉扯與較量，這是由於《古蘭經》明確規定除了真主安拉之外，穆斯林不能崇拜其他神祇或任何人物，<sup>145</sup>這樣的觀念自然與中國皇權至上的政治環境產生嚴重的衝突，根據《舊唐書》的記載，這類的問題早在唐高宗開元年間就已經產生：

開元初，遣使來朝，進馬及寶細帶等方物。其使謁見，惟平立不拜，憲司欲糾之，中書令張說奏曰：「大食殊俗，慕義遠來，不可置罪。」上特許之。尋有遣使朝獻，自云在本國惟拜天神，雖見王亦無致拜之法，所司屢詰責之，其使遂請依漢法致拜。<sup>146</sup>

大食使臣因信奉伊斯蘭教，「惟拜天神，雖見王亦無致拜之說」，故「平立不拜」，從而與朝臣發生爭執。由此可以看出穆斯林在非教權國家必須面臨一個既實際又敏感的問題，即是穆斯林必須解決在非教權的政治環境中真主與皇權的關係。對於這個問題，穆斯林在《古蘭經》中找不到解答。《古蘭經》只是宣稱：「信道的人們啊！你們當服從真主，應當服從使者和你們中的主事人」<sup>147</sup>，又說：「我必定在大地上設置一個代理人」<sup>148</sup>，這裡所說的主事人或代理人是穆斯林，這在伊斯蘭國家政教合一的政治體系中是毫無疑問的。

明清時期的穆斯林學者因為深深理解這個問題的重要性，為了解決這個政治難題，他們在漢文著述中提出既忠於真主又忠於君王的「二元忠誠」思想，將忠君和忠主巧妙結合起來。王岱輿首先從理論上提出和解釋其「真忠正道」的政治觀：

<sup>145</sup> 《古蘭經》第 28 章第 88 節：「除真主外，你們不要祈禱別的任何神靈，除他之外，絕無應受崇拜的。除他的本體外，萬物都要毀滅。」參考中國回教協會，《古蘭經中文譯解》，頁 259。

<sup>146</sup> [後晉]劉昫等撰，《舊唐書》(中華書局，1975 年)，卷一九八，〈大食傳〉，頁 5316。

<sup>147</sup> 中國回教協會，《古蘭經中文譯解》，第 4 章第 59 節，頁 55。

<sup>148</sup> 同前註，第 2 章第 30 節，頁 4。

忠於真主，更忠於君父，方為正道，因其源清，而無不清矣。或即忠於君父，而不能忠于真主者，直為異端。……須知大本真忠，始自天子，蓋君不能自君其君，惟主能與其為君。所謂天子不能以天下與人，天與之也，故君父之忠為寶，臣子之忠為金，交友之忠為銀，忠名雖一，其實不同。……或曰：「何為真忠之至禮」？經云：「無一受拜之物，惟拜獨一之真主是也」。因人生住世，有三大正事：乃「順主」也、「順君」也、「順親」也。凡違茲三者，則為不忠、不義、不孝矣。<sup>149</sup>

王岱輿認為忠於真主和忠於君主兩者並不矛盾，但忠君必須以忠於真主為前提，如果只忠於君父，而不能忠於真主，就是「異端」，因此他認為「順主」、「順君」、「順親」才是人生三大正事，三者不可偏廢。在此，王岱輿協調了宗教倫理(忠主)、社會倫理(忠君)和宗法倫理(孝親)三者之間的關係。<sup>150</sup>至於忠主和忠君的關係，劉智在《天方典禮》中則進一步地闡述：

君者主之影，忠於君即所以忠于主也。……念主而忘君，非念主也；念君而忘主，非念君也。蓋賢臣事君，無時無事不以心之致于君。……蓋君為有像之主，主為無像之君。念主天道之首功，念君人臣之首行，兩念而不忘，則天道、人道，一以貫之矣。<sup>151</sup>

馬注在《清真指南》中也說：

人極之貴，莫尊于君。君者，所以代主宣化，攝理乾坤，萬物各得其所。故天經諭云：「委實我欲造一代位之人。」……命曰「天子」。天之子，民之父也，三綱由茲而始，五倫由茲而立，九族由茲而分，萬民由茲而出。<sup>152</sup>

從「王者，代真主以治世者也」、「君者，所以代主宣化」、「所謂天子不能以天下與人，天與之也」這些論述看來，穆斯林學者將忠君的思想與中國儒家「君權神授」的觀念結合起來，這不僅與《古蘭經》經文：「我必定在大地上設置一個代理人」的精神相吻合；此外，這種君主受真主之命治理天下的說法亦被視為真主的定制和安排，是萬古永恆、人為無法改變的統治秩序，也更加論證了君主專制統治的永恆性。<sup>153</sup>這些穆斯林學者雖然在漢文著述中宣揚忠君思想，但他們認為忠君和忠主仍有主次輕重的差別，換言之，在漢文著述中，忠君被表述為信仰真主的具體表現，更甚者，馬注竟然將伊斯蘭的宗教禮儀說成穆斯林向皇帝表

<sup>149</sup> [明]王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》，〈真忠〉，頁 88-89。

<sup>150</sup> 仇王軍，〈回族伊斯蘭教在中國化過程中對佛教的吸收與批判〉，陝西師範大學民族學·少數民族史專業碩士論文，2005 年，頁 27。

<sup>151</sup> [清]劉智著，張嘉賓、都永浩整理，《天方典禮》，卷十二，〈臣道〉，頁 136。

<sup>152</sup> [清]馬注著，郭環、孫滔、馬忠校著，《清真指南》，卷五，〈忠孝〉，頁 220。

<sup>153</sup> 南文淵，〈回族伊斯蘭教政治思想的演變〉，《西北民族學院學報》，1993 年第 1 期，頁 80-81。

露忠誠之心：

君臣家國，憂戚相關。謨民七日朝禮，登樓贊念，哀祈真主，求將尊大皇王永久，貴嗣永久。<sup>154</sup>

明清時期穆斯林學者這種「二元忠誠」政治思想的提出，他們對皇權的肯定，對君臣之義的宣揚，正好解決了在中國社會中，穆斯林對非穆斯林君主應持何種態度的問題，對於伊斯蘭教在中國的生存發展至關重要。

### (三)「三一說」哲學體系的建構

伊斯蘭教認為真主是天地萬物的本源，也是天地萬物的最終歸宿，《古蘭經》一再地強調「他卻已創造了萬物，而且必加以再造」<sup>155</sup>，又說：「凡在大地上的，都要毀滅；唯有你的主的本體，具有尊嚴與大德，將永恆存在」<sup>156</sup>，人類以其知覺和認識能力觀察世界萬物及其規律，進而論證真主獨一，回歸真主是認識的根本目的。簡言之，在伊斯蘭教哲學中，真主是萬物的本源，是一切認識的歸宿。

中國哲學家他們所關注的問題多偏向於社會倫理和治國安民、修身齊家的具體實踐，較少探討宇宙的起源與生成。北宋理學家周敦頤在《太極圖說》詳細論述宇宙萬物的生成過程，其曰：

無極而太極。太極動而生陽；動極而靜，靜而生陰。靜極復動。一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土。五氣順布，四時行焉。五行一陰陽也。陰陽一太極也。太極本無極也。五行之生也，各一其性。無極之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女。二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。<sup>157</sup>

由上可知，周敦頤認為宇宙的生成次序為：無極—太極—陰陽—五行—人、萬物，明清穆斯林對於《太極圖說》多持肯定和讚揚的態度，明清穆斯林學者他們將太極理論與伊斯蘭教的「認主獨一」思想結合起來，伊斯蘭教將其改造之後，提出無極不過是「萬物之原種」，太極也不過是「萬性之原果」，在無極和太極之先，還有一個「造化之原主」，那就是「真一」或「真宰」。在此，穆斯林學者並非僅僅只是簡單地運用理學的概念、術語和邏輯，而是進行創造性的改造，用真一取代太極，將太極降到本於真一的從屬地位，換言之，他們接受《太極圖說》是以不動搖「真主獨一」為前提的。

<sup>154</sup> [清]馬注著，郭環、孫滔、馬忠校著，《清真指南》，卷五，〈忠孝〉，頁 224。

<sup>155</sup> 中國回教協會，《古蘭經中文譯解》，第 10 章第 4 節，頁 4。

<sup>156</sup> 同前註，第 55 章第 26-27 節，頁 351。

<sup>157</sup> [清]黃宗羲著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校，《宋元學案》（北京：中華書局，1986 年），卷 12，《濂溪學案(下)》，頁 479-490。

明清穆斯林學者仿效周敦頤《太極圖說》，演繹了真主造化天地萬物的生成序列，馬注在《清真指南》中曰：

然萬物不能自立，必賴於兩儀，兩儀必本於太極，太極必本於無極，無極必本於真一。真一乃造物之原主，無極乃萬命之原種，太極乃萬性之原果，兩儀乃萬形之原本。形不離性，性不離命，命不離理，理不離真一。真一有萬殊之理，而後太極有萬殊之命，太極有萬殊之性，兩儀有萬殊之形。<sup>158</sup>

劉智在《天方典禮》中也說：「真宰無形而顯有太極，太極判而陰陽分，陰陽分而天地成，天地成而萬物生」<sup>159</sup>，而這一過程就是「數一」。王岱輿在《正教真詮》中如此解釋：

曰：「太極生兩儀，兩儀生四象」，數之一也；曰：「一本萬殊」，「萬法歸一」，亦數之一也；曰「無名天地之始，有名萬物之母」，亦數之一也。以是觀之，諸所謂一，乃天地萬物之一粒種子，并是數一，真一乃數一之主也。<sup>160</sup>

由此可見，數一是真主與宇宙萬物之間的媒介，真一通過數一而派生衍化出天地萬物。

伊斯蘭教認為真主是人類的最後歸宿，真主造化一切，一切也向真主復歸。《古蘭經》曰：「你們要像他創造你們的時候那樣返本還原」<sup>161</sup>，故穆斯林學者劉智即指出：「無物之初，惟一真宰之本然。……所謂盡人合天者，合于此也，所謂歸根復命者，復於此也，是一切理氣之所資始，亦一切理氣之所歸宿」<sup>162</sup>，由於伊斯蘭教「以歸根復命為究竟」，「是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。」<sup>163</sup>王岱輿在《清真大學》中對於體一作了解釋：

所謂體認之一者，……先天首命謂之真性，體真一之妙；后天身命謂之本性，體無極之理；陰陽合一謂之形質，體太極之用。視、聽、聞、言、行止取授，通身百骸，莫不聽此一性。故以當體之一，方可證數本之一，然後以此數一，始可證單另之一。<sup>164</sup>

據此可知，所謂「體一」即人類通過自身的身體機制，通過對世界萬物生成變化的觀察了解，進而達到認識真主造化天地萬物之大能。

<sup>158</sup> [清]馬注著，郭環、孫滔、馬忠校著，《清真指南》，卷三，〈格物〉，頁 85-86。

<sup>159</sup> [清]劉智著，張嘉賓、都永浩整理，《天方典禮》，卷一，〈原教篇〉，頁 27。

<sup>160</sup> [明]王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》，〈真一〉，頁 19。

<sup>161</sup> 中國回教協會，《古蘭經中文譯解》，第 7 章第 29 節，頁 97。

<sup>162</sup> [清]劉智著，張嘉賓、都永浩整理，《天方典禮》，卷一，〈原教篇〉，頁 27。

<sup>163</sup> 同前註，頁 31-32。

<sup>164</sup> [明]王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》，〈體一〉，頁 238。



## (四)對佛教的批判

明清穆斯林學者撰寫漢文著述最重要的目的是爲了捍衛伊斯蘭教，自然會對與伊斯蘭教義相乖違的佛教提出批判，再加上佛教是出世型的宗教，與伊斯蘭教這種入世型的宗教有著本質上的差異。如前文所述，佛教在中國發展的過程中，也曾經歷過與皇權和封建倫理之間的矛盾和衝突，雖然經由佛教僧侶慧遠、僧肇等人從理論上調和佛教與儒家的倫理關係，但仍不能掩蓋其在現實社會中不事生產的事實，所以穆斯林學者批判佛教出家修行的主張脫離現實的社會責任，馬注在《清真指南》中說：

若釋氏之不耕而食，不織而衣，邀游天下，蠱毒仁義，欺君傲長，絕滅人倫，此天下之廢民也。哀哀父母，生我劬勞，乃棄而不養，雖曰食稿壤，身蒙重罪，食稱衣錦，于汝安乎？〈孝經〉有云：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也」。乃舍身割肉，恩及異類，令三十年后，盡幾禽善之世。彼又曰：無故而殺我父母，不得心懷怨憾，無明頓生。嗚呼！父母，根本也。以不共戴天之仇，視同陌路，王法五刑屬三千，罪莫大于不孝。妄言仁物而不仁人，是之謂不知本末。」<sup>165</sup>

馬注還借用中國歷史上一些排佛、批佛者的言論來批駁佛教，其曰：

「昔劉書上高歡言：『尼與優婆夷實僧之妻妾，損胎殺子，其苦難言。今僧尼二百許萬，俗女四百餘萬，六月一損胎，則是歲族二百萬戶。』驗此，佛是滅胎之鬼矣。……唐傅奕上高祖曰：『佛生天竺，路遠言妖，游手游食，易服逃租，背逆君親，不忠不孝。』」<sup>166</sup>

由此可見佛教在中國發展的過程中，雖然逐漸調和與儒家的倫理關係，然而佛教出家修行的主張卻違背封建社會的倫理要求，寺院廣占田地，僧尼不服徭役、不繳租調的特權與傳統的道德觀念、封建地主的政治經濟利益產生矛盾。<sup>167</sup>因此穆斯林學者批判佛教「不耕而食，不織而衣」，「游手游食，易服逃租，背逆君親」，是「天下廢民」。

眾所皆知，伊斯蘭教是典型的一神教信仰，堅決反對偶像崇拜，《古蘭經》不斷地告誡穆民：「信道的人們阿！飲酒、賭博、拜像、求籤，只是一種穢行，只是惡魔的行爲，故當遠離，以便你們成功」<sup>168</sup>，因此穆斯林學者們借用《古蘭

<sup>165</sup> [清]馬注著，郭環、孫滔、馬忠校著，《清真指南》，卷四，〈戒持〉，頁 146-147。

<sup>166</sup> 同前註，卷八，〈教條八款〉，頁 365。

<sup>167</sup> 仇王軍，〈回族伊斯蘭教在中國化過程中對佛教的吸收與批判〉，頁 27-28；仇王軍，〈論王岱輿對佛教的批判〉，《西北第二民族學院學報》，2006 年第 1 期，頁 48-49。

<sup>168</sup> 中國回教協會，《古蘭經中文譯解》，第 5 章第 90 節，頁 76。

經》中人類的先知之一易卜拉欣打破佛像的故事，並將其具體化用來批判佛教的偶像崇拜。<sup>169</sup>王岱輿在《正教真詮》中說：

有以卜腊希默聖人，全孤陋而不迷惑，則為孤陋者之證明。因事時，通國并其父母，皆崇佛道，無一正人。茲聖四歲之時，即俯仰天地，參察本體，而自悟曰：「茲必有一至尊之真主，執掌萬物，何人昧心如此。」遂憎惡異端之謬妄。因問其母曰：「你之主是誰？」答曰：「乃爾之父也。」又問：「父之主是誰？」答曰：「國王也。」又問：「國王之主是誰？」答曰：「佛也。」又問：「佛之主是誰？」答曰：「不知」。復問于父，父曰：「佛能生天生地，無上至尊，別無主也。」然后此聖年未二旬，隨乘間持斧。潛入佛殿，擇極大者劈碎其首，即以此斧挂于佛項而出。及大眾瞻禮之際，見佛首碎裂，遂詢即是聖，謂此何人所為？聖曰：彼己身尚不能保，豈能福庇世人？既言佛為萬物主宰，何不親問于彼乎？」其父愧怒而不能答。<sup>170</sup>

王岱輿試圖透過這樣的故事說明佛既然是萬物的主宰，就應該有能力保護自己的塑像，但事實上並非如此，自身尚不能保了，何談「福庇世人」呢？王岱輿批判佛教偶像崇拜所引用的故事，在馬注《清真指南》中也得到相同的運用，其曰：

聖人有倚布喇希默者，其父崇佛。年四歲，遂自悟，因而問諸母曰：「母之主為誰？」曰「爾父。」「父之主為誰？」曰「國王。」「國王之主為誰？」曰「不知也。」復問諸父。父曰：「國王之主乃佛。」「佛之主為誰？」曰「佛能造天地，執死生，掌禍福，另無主也。」希乃默然而退。乃聖年未二旬攜斧潛入寺中，擇其極大光明者，劈其首，掛斧于巨佛之頸而出。乃大眾瞻禮之際，其父同至寺內，見其佛手碎裂，因問諸希，希曰：「爾言佛能執死生，掌禍福，今禍臨彼首，猶不自知，何不即問之？以此觀之不導而正。」<sup>171</sup>

<sup>169</sup> 《古蘭經》第 19 章第 41-42 節：「你應當在這部經典裡提及易卜拉欣，他原是一個虔誠的人，又是一個先知。當時他對他的父親說：『我的父親阿！你為何崇拜那既不能聽，又不能見，對於你又沒有任何裨益的東西呢？』」另據第 21 章第 52-63 節：「當時，他對他的父親和宗族說：『你們所依戀的這些雕像是什麼東西？』他們說：『我們發現我們的祖先是崇拜他們的。』他說：『你們和你們的祖先，確已陷於明顯的迷誤之中。』他們說：『你是對我們說正經話呢？還是和我們開玩笑呢？』他說：『不然，你們的主，是天地的主，是天地的創造者，我對於此事是一個證人。——指真主發誓，你們轉身離開之後，我必須設法毀掉你們的偶像。』他把偶像打碎了，只留下一個最大的，以便他們轉回來問他。他們說：『誰對我們的神靈做了這件事呢？他確是不義的人。』他們說：『我們會聽見一個青年，名叫易卜拉欣的，誹謗他們。』他們說：『你們把他拿到眾人面前，以便他們作證。』他們說：『易卜拉欣阿！你對我們的神靈做了這件事嗎？』他說：『不然，是這個最大的偶像做了這件事。如果他們會說話，你們就問問他們吧。』」參考中國回教協會，《古蘭經中文譯解》，頁 199 & 212-213。

<sup>170</sup> [明]王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》，〈普慈〉，頁 34-35。

<sup>171</sup> [清]馬注著，郭環、孫滔、馬忠校著，《清真指南》，卷四，〈因教〉，頁 151。

由此可以看出無論是王岱輿或是馬注，他們對佛教的理解是有偏差的，不但將「佛」與佛像等同起來，認為佛像就是佛，並用強加性的對應概念來理解佛教、批判佛教。<sup>172</sup>事實上，佛教中的「佛」與佛像是有區別的，「佛」是佛教覺悟圓滿的理想人格，崇高象徵，莊嚴代表，追求成佛是中國佛教徒的最高終極目標。<sup>173</sup>佛像只是佛陀涅槃之後，僧伽出於對佛陀的懷念之情，才有佛像的出現。

只要是宗教一定都會牽涉到人生及歸宿的問題，伊斯蘭教和佛教自然也不例外，例如佛教以「十二因緣」說來解釋人生，認為世界上的萬事萬物皆因具備種種因(事物生滅的主要條件)緣(事物生滅的輔助條件)才得生起或壞滅，因緣和合就生，因緣分散就滅，並無獨立實在的自體。人類身為萬物之一，也是因緣和合的表現，整个人生可以分成十二個彼此互為條件或因果聯繫的環節：即無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死。<sup>174</sup>十二因緣涉及過去、現在和未來三世，且彼此具有因果關係，生命就在兩重因果支配之下，在三世之中流轉不息。<sup>175</sup>

「信末日」則是伊斯蘭教的六大基本信仰之一，《古蘭經》認為世界上終有一天一切生命將會終止，人們死後都要接受安拉的審判，根據他們前世的表現，決定其墳墓是地獄還是樂園。<sup>176</sup>伊斯蘭教還認為一切都是真主的前定，人類從生到死的一切都是由真主所安排，人的貧富貴賤、吉凶禍福、生死壽限、美醜善惡等皆由真主的意志所決定，人類無法改變自身的命運。由於佛教主張因果輪迴，這自然與伊斯蘭教的「兩世」觀念相違背，故穆斯林學者猛烈地批判佛教的輪迴觀。<sup>177</sup>王岱輿在《正教真詮》中曰：

所謂輪迴者，乃釋氏之道，始自漢時。漢人有從其道者，則設言立教，陳利害之果報，假輪迴之虛說，激誘世人趨附其道因而食焉。或曰：「輪迴之說何憑乎？」彼曰：「要知前世因，今生受者是；要知後世因，今生作者是。」通國咸服其說，猶飢不擇食，寒不擇衣也。……今試揭輪迴之謬可乎。彼言人之精魂，復生人世，或另為人，或為異類，然使人人不失本性之靈，能盡記前身之事，一以自悔，一以動人，豈不兩得。奈俱不自知生前為誰，而于此身混行賞罰之典，是前人作事賞罰後人，理何所據，法亦不公。……再若戒殺之談，恐人所屠牛羊諸類，或即父母后身，故不忍殺害，果爾復何忍驅牛耕地駕車，乘馬負重致遠乎？使其殺之于一時，猶未及耕駕辱于一世之為

<sup>172</sup> 仇王軍，〈回族伊斯蘭教在中國化過程中對佛教的吸收與批判〉，頁 29。

<sup>173</sup> 方立天，《中國佛教哲學要義》，頁 169。

<sup>174</sup> 田真，《世界三大宗教與中國文化》，頁 5。

<sup>175</sup> 仇王軍，〈回族伊斯蘭教在中國化過程中對佛教的吸收與批判〉，頁 30。

<sup>176</sup> 《古蘭經》第 2 章第 28 節：「你們原是死的，而他以生命賦予你們，然後使你們死亡，然後使你們復活，然後你們要被召歸於他。」參考中國回教協會，《古蘭經中文譯解》，頁 3。

<sup>177</sup> 仇王軍認為明清穆斯林學者對於佛教的輪迴說主要是從三個方面進行批判：一是強調人類的不同命運，都是由真主命定的；二是殺生受惡報說與自然現象不符，也不符合人類的生活和利益，立論不合常理；三是報應說無法解釋一些歷史人物的德行和命運的關係，輪迴說無法對此證明，也沒有真實憑據。參考仇王軍，〈回族伊斯蘭教在中國化過程中對佛教的吸收和批判〉，頁 30。

苦辛也。然農務征伐，必不可廢；畜養鞭驅，必不可免，何獨殺之當戒也。設若轉生為人，則婚配之事，使令之役，皆不可也。何也？彼所娶之伉儷，恐即先前之諸母姊妹；所役之童僕，恐即生前之父兄長上師友，皆有犯綱常者也。<sup>178</sup>

王岱輿駁斥人與其他動物之間的輪迴，認為「萬物乃人之護衛，人為萬物之樞機。萬物以人之靈而在，人以萬物之形而保」<sup>179</sup>，他認為人類與其他動物非屬同類，也不能輪迴轉生為其他動物，如果有輪迴，則會導致綱常倫理的混淆。故王岱輿更以現實生活中的人和物不斷地繁衍的事實批判佛教的輪迴之說，其曰：

愛自生以來，人物日繁，滔滔不息，如明室原自太祖一人，今宗派已逾十萬人，人人若是，物物皆然，輪回宛是轆轤，循環往來，無非故物，其新生者出於何族？<sup>180</sup>

馬德新在《四典要會》中也強烈地批判佛教的輪迴說：

輪迴之說，出於佛氏。而天堂地獄，報應善惡，古聖亦往往言之。佛氏未悉其詳，遂疑人間禍福，即善惡之報，而何以善者未盡獲福，惡者未盡遭殃，且有禍善福惡，令人難信，無可奈何，乃創作輪迴之說，其言偏行已久，更有著作，後人遂信以為真，誤矣！彼所謂托生者，乃曰：靈魂更身換體，往而復來，來而復往，乃陰陽返復，當然之理，善者善報，惡者惡報，陽間不報陰間報，今生不報來生報，不報本身報兒孫，蓋謂為人既死，死魂歸於冥府，會閻君而審考在生之善惡，善者上天堂，而後令其托生於富貴之家，得以顯榮。惡者下地獄，而後令其托生貧賤之家，受其譏寒……此類無稽之說，乃不知死後復生，更惑於死後托生之說，彼固不知靈性為何如耳，不知其所來，更不知其所往，又焉知靈性與尸身相配者為何，況於性命之精乎。言人世因果輪迴報應之說皆非。<sup>181</sup>

明清穆斯林學者在批判佛教輪迴說的同時，也提出一些較為客觀的看法，王岱輿認為輪迴觀與漢代佛教的傳入有關，馬德新則認為並非僅有佛教才有報應之說，中國古代就有因果報應的思想，佛教傳入之後，將輪迴說與中國原本既有的報應思想結合起來，並使之理論化。<sup>182</sup>

<sup>178</sup> [明]王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮·清真大學·希真正答》，〈正命〉，頁 134-135。

<sup>179</sup> 同前註，〈人品〉，頁 65。

<sup>180</sup> 同前註，〈正命〉，頁 135-136。

<sup>181</sup> [清]馬德新撰，楊永昌、馬繼祖標注，《四典要會》，頁 54-57。

<sup>182</sup> 仇王軍，〈回族伊斯蘭教在中國化過程中對佛教的吸收與批判〉，頁 29-32。