

伊斯兰教的中国化与“以儒诠经”*

马明良

摘要： 在我国的佛、道、伊、基几大宗教中，除道教以外，其他都属于外来宗教。外来宗教在中国都经历了本土化的进程。伊斯兰教在中国的本土化，一方面由其信仰主体中国穆斯林完成，另一方面也得益于学者的学术活动。其中，穆斯林学者的学术活动起了重要作用。这主要是指具有“依智提哈德”（法律创制）资格的中国穆斯林学者（如明清之际的刘智、王岱舆等）面对中国社会和文化的
新环境、新挑战，依据伊斯兰教的一整套立法原则和规程所做的创新工作。

关键词： 学术研究；“以儒诠经”；伊斯兰教的本土化

作者简介： 马明良，博士，西北民族大学伊斯兰文化研究所教授（甘肃兰州 730030）。

文章编号： 1673-5161（2009）05-0053-08

中图分类号： G371

文献标识码： A

* 本文为教育部 2008 年重大项目“中国的伊斯兰学术活动对伊斯兰教中国化进程的贡献研究”（08JJDGJW257）的阶段性成果。

一、伊斯兰教本土化的概念界定

伊斯兰教于公元 7 世纪初兴起于阿拉伯半岛，后以各种途径传播到世界各地，成为世界性的宗教。目前，全球大概有 15 亿人信仰伊斯兰教。

伊斯兰教虽然有其基本教义、教法，但世界各地的伊斯兰教不可避免地带有当地特色。换言之，伊斯兰教的“种子”虽然来自一个地方——阿拉伯半岛，但被移植到世界各地后，由于“气候”、“水土”等差异很大，这颗“种子”结出的“果实”在形态、色泽、味道等方面也有所不同。比如，波斯的伊斯兰教、土耳其的伊斯兰教、印巴的伊斯兰教、印尼的伊斯兰教、马来西亚的伊斯兰教、非洲的伊斯兰教、欧美的伊斯兰教等都各有特色。自然，中国的伊斯兰教虽也来自阿拉伯半岛，但在 1300 多年来中国的自然条件、人文环境的浸染下，也带有某些中国色彩。

伊斯兰教在中国的本土化，是指伊斯兰教在与中国社会文化的互动过程中，以保持其自身固有根本信仰、礼仪制度与价值内核为前提，积极地融入中国社会，从中国文化中吸取有益于其生存发展的因素而加以改造，作适当的变通，表现出不断适应中国社会而发展变化的趋势和倾向。如果根本违背了伊斯兰教的基本教义、教法和信仰，那它其实就不成其为伊斯兰教，更谈不上伊斯兰教在中国本土化了。伊斯兰教的本土化，首先不应该违背伊斯兰教的基本立场、观点与宗旨，其次才是在应对和解决中国社会的问题中有所发展和创新，并通过中国化的语言和方式表达

出来。

伊斯兰教在中国的本土化，一方面由其信仰主体中国穆斯林完成，另一方面也得益于学者的学术活动。其中，穆斯林学者的学术活动起了重要作用。这主要是指具有“依智提哈德”（法律创制）资格的中国穆斯林学者（如明清之际的刘智、王岱舆等）面对中国社会和文化的的变化、新挑战，依据伊斯兰教的一整套立法原则和规程所做的创新工作。事实上，伊斯兰教在中国的传播发展，遵循着契理和契机的基本原则，并不断实现着本土化：所谓契理，就是从根本上合乎伊斯兰教的基本理念，契合伊斯兰教的根本精神；所谓契机，就是随顺时代的变化和大众的不同需要而不断地更新发展自己，并应机接物，方便施教。契理和契机如鸟之双翼，车之双轮，是伊斯兰教发展的两个重要基本点。从历史上看，伊斯兰教正是在契理的同时又能契机，才保持了它持久的生命力，从阿拉伯传到中国，从亚洲传到世界，并从古代走向了现代。伊斯兰教在中国的本土化是伊斯兰教契理和契机的生动体现，也是伊斯兰教既具有普世性，又通过地方化使其普世价值得以在中国土壤上充分实现的典范。

二、本土化：世界三大宗教在中国的共同现象

在我国的佛、道、伊、基几大宗教中，除道教外，其他都属于外来宗教。外来宗教在中国都经历了本土化的进程。

佛教于公元前 6 世纪晚期产生于古印度，两汉之际传入中国内地，至今已 2000 年。它深刻地影响着中国的传统思想和文化，成为中国传统文化的一部分。中国佛教虽然与印度佛教有渊源和继承关系，但佛教传入中国后，逐步结合中国社会历史的特点，接受着中国思想和文化的影响与改造，然后才得到广泛的传播和发展，并产生了大量不同于印度佛教的新面貌。中国佛教在不同的社会历史时期具有不同的特点，是中国文化思想不可分割的一部分。历史上的统治者利用儒学治世、佛学治心、道教养身的不同功能，使其作用互补，以达到维护统治的目的。佛教与中国传统文化融合，摄取儒、道思想，不仅形成了中国化的佛教宗派，而且提出了一系列不同于印度佛教的理论。如天台宗把道教的丹田、炼气说纳入自己的学说，倡导修习止观坐禅除病法。华严宗不仅把儒道思想纳入自己的思想体系，而且以《周易》的元、亨、利、贞四德配佛教的常、乐、我、净四德；以儒家的仁、义、礼、智、信五常配佛家的不杀生、不邪淫、不饮酒、不妄语。这就把佛教的理想境界、道德规范与儒家的德性、德行等同起来。禅宗则更进一步，不仅不提倡念佛、拜佛、坐禅，甚至主张性净自悟，凡夫即佛，在日常生活中即可实现成佛理想。这种思想深受道家的自然主义、玄学家的得意妄言理论以及旷达放荡、自我逍遥思想的影响。

基督教诞生于公元前后的巴勒斯坦。它在向外传播过程中，先后分化为三大支，即东正教、天主教和新教。这三大分支在各地的传播和发展，也表现出它的地方性和民族性的特点。基督教传入中国从唐代“景教”算起共有四次，1300 多年的在华传播反映了基督教与中国文化相互接触、交流、碰撞和融合的漫长历史和独特意义。在前两次的传播中，一次是唐代的“景教”，一次是元代的“也里可温教”。第一次传播历经 200 多年，直到武宗崇道毁佛，下令灭教结束。第二次传播同新建立的元朝一起入主中原，但也随着 1368 年元朝的覆灭而中止。这两次传播都是在西方宗教改革之前，基督教（新教）尚未产生时发生的。第三次传播时期是以明末清初天主教各修会为主的传入，后来基督教（新教）也有传入。这个阶段开始采取徐图缓进的本土化策略，即不急于传教，只交朋友，然后介绍西方器物文明，传教者在语言服饰上注意与中国的“一体化”，接下来要努力寻求天主教与儒教的契合点，基督教获得一定接受。在后来的传入过程中，由于一方

面受到中国上层抵制，另一方面在传教士内部又产生传教策略上的分歧，因而最终以中国禁教、罗马教皇维护教皇权威而告结束，第三次传播所取得的成果亦付诸东流。第四次传播时期是鸦片战争前后，这次传播使基督教、天主教等凭借战后签订的不平等条约大量涌入并获得立足和发展。伴随中西方经济、政治上的冲突，中西思想文化上的交流和碰撞亦进入一个新的时期。

基督教与中国文化虽有很大的差异，然而基督教得以在中国传播并最终完成了本土化即中国化过程，一方面，基督教不断调整自己，逐渐适应环境；另一方面，中国知识分子和民众也渐渐习惯了外来宗教，基督教在中国得以延续和发展，今天已成为中国宗教结构的重要组成部分。当然，基督教与中国本土文化之间的冲突使得前期中国的基督教传播并不广泛。民国时期，为了在中国推广基督教，基督教人士积极研究使基督教的礼仪本土化，营造一种表里如一的基督宗教与中国文化相结合的氛围，推行“本色化”运动，取得了较大进展。

伊斯兰教传入中国已经有 1300 多年的历史，大多数学者认为唐朝永徽二年（公元 651 年），以当时伊斯兰国家元首第三任正统哈里发奥斯曼（644~656 年在位）首次遣使来华为伊斯兰教传入中国的一个标志。伊斯兰教传入中国后，在与中国主流文化的碰撞中，不断吸收汉文化的某些成分，发展成为中华民族大文化的组成部分。中国的回族、东乡族、撒拉族、保安族、维吾尔族、哈萨克族、塔吉克族、塔塔尔族、柯尔克孜族、乌孜别克族共 10 个民族几乎全民信仰伊斯兰教。同时，在汉族、蒙古族、藏族、白族、苗族等民族中也有部分人信奉伊斯兰教。中国穆斯林人口大约有 2300 多万，相当于伊拉克的总人口。其中，仅回族就有一千万人。

任何一种外来文化在传入一个地区或一个民族时，都会与当地的民族文化发生融合，这种融合在人类学上称之为涵化。“伊斯兰教作为世界性宗教，是统一的。这是就其‘源’而言的，就它与其他世界性宗教——佛教、基督教相对而言的。只有这样，人们才得以从人为宗教这一层次上，完整地认识它，并使之与原始宗教和民族宗教相区别。可是，就其‘流’而言，人们不得不从同一‘源’的不同分支、不同的‘流’中作出区分，从而具体认识此‘流’有别于彼‘流’、中国的伊斯兰教有别于外国的伊斯兰教；在世界不同地区，各个不同国家的伊斯兰教又相互区别。如果只知其‘流’不知其‘源’，这使人的认识有所局限，只见树木，不见森林；反之如果只知其‘源’而不知其‘流’，认识同样是空泛的，因为它只见森林，不见树木，无法知晓树木间的差异和区别。‘源’与‘流’的关系，实际上是一般与个别、共性与个性的关系”^[1]。

三、“以儒诠经”活动与伊斯兰教的本土化

伊斯兰教在中国的本土化进程中，其信仰的主体——中国穆斯林起了主要作用。与此同时，伊斯兰教传入中国以后，在不同历史阶段，中国穆斯林学者和汉族学者对伊斯兰教的教义、哲学、教法、教制、历史、文化等作了不同程度的探讨。其中，明清之际中国穆斯林学者的“以儒诠经”活动具有典型意义，开启了中国伊斯兰教学术研究的先河，在伊斯兰教中国化的过程中起到了重要作用。

中国伊斯兰教在其发展初期的唐代，就有穆斯林努力学习和适应儒家文化。据《全唐文》卷 767 记载，唐宣宗时就有来华的穆斯林后裔李彦升考取进士的事。当时一名文人还写了一篇文章，题目叫《华心》，文中赞扬李彦升能懂得中国礼仪，是一位“形夷而心华”的人。到了元代，还出现了一批对儒家经典和学说颇有研究的穆斯林学者，据陈垣《元西域人华化考》一文统计，元代著名的穆斯林儒家学者有瞻思丁、忽辛、瞻思、溥博等人。其中，瞻思丁还著有《四书阙疑》、《五经思问》等阐发儒家思想的著作。

明末清初，是中国伊斯兰教发展史上的一个重要历史阶段。由于穆斯林已经非常普遍地使用着汉语文，一些地区穆斯林群众已经不懂《古兰经》的文义了，伊斯兰教在一些地区出现了衰退现象。原来穆斯林中那种以“口传心授”为特点传播伊斯兰教的方式已经不能适应变化了的情况；加之明清统治者对穆斯林采取歧视政策，认为其所信仰的伊斯兰教是“不敬天地，不祈神祉，不奉正朔，不依节序，另定宗主，自岁为年”的邪教，表示要禁绝而后快；一些非穆斯林民众和士大夫因对伊斯兰教不理解，也往往妄加猜忌和排斥。基于这些内外原因，东南沿海等地的穆斯林学者从维护伊斯兰教以及自己民族生存的实际出发，相继开展了汉文译著伊斯兰教经籍的活动。他们群起著书立说，阐述和宣传伊斯兰教义，“以儒论经”，通过吸收、改造儒家传统中的思想资料来阐释伊斯兰教的内涵，并回答伊斯兰教在中国发展过程中提出的理论和实践问题，掀起了一个影响深广的伊斯兰文化复兴运动，打破了千百年来中国伊斯兰教“孤芳自赏”的保守状态。这一运动一直持续到清代咸丰、同治年间，其间出现了一大批代表人物和代表作品：如张中的《归真总义》，王岱舆的《清真大学》、《正教真诠》、《希真正答》，伍遵契的《归真要道》、《修真蒙引》，刘智的《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》，马注的《清真指南》，蓝煦的《天方正学》，马德新的《宝命真经直解》、《四典要会》、《大化总归》、《性命宗旨》、《天理命运说》等。明清时期江南和云南等地的这些穆斯林学者，由于自身所处的独特时空背景和特殊的个人经历及其学术渊源^①、文化气质等诸多内在和外在的因素结合在一起，使其恰好具备了学贯中伊、融会贯通、推陈出新的条件和能力。这些穆斯林学者大多通晓儒、佛、道学说，被称为“中阿兼通”，“怀西方（指伊斯兰教）之学问，习东土之儒书”的“回儒”，甚至是儒、释、道、伊斯兰“四教兼通”的宗教学者。他们将“天方经语略以汉字译之，并注释其义焉，证集儒书所云，俾得互相理会，知回、儒两教道本同源，初无二理。”^[2]

（一）中国穆斯林学者从中国传统文化中大量吸收与改造了包括儒、道、佛各家在内概念、范畴，来阐释、表述伊斯兰精神

王岱舆在《正教真诠》一书中就借用了诸如真一、元始、普慈、真赐、五常、真忠、至孝、参悟、前定、今世、后世等来阐述伊斯兰信仰的基础。他引用佛学“寂灭空无”的出世思想，又结合儒家学说中有关积极进取的观念，宣扬伊斯兰教既有对天国的超越向往，又有对尘世的实际投入，主张穆斯林应该“学行本重，知必行，行益知”。蓝煦在其《天方正学》吸收《周易》、《中庸》和道家著作中的真人、灵光、乾元、清浊、运光、黄道等概念来解释伊斯兰教的道统、认主独一和性命之说。此外，这些学者还更多地运用中国传统文化中的“真”、“道”、“一”等基本概念，阐述伊斯兰教的基本理论。特别是“一”，在中国传统哲学中很早就被作为一个哲学范畴，儒道都十分重视，如老子的“道生一，一生二，二生三，三生万物”、孔子的“吾道一以贯之”等。汉文伊斯兰著作中为论证信仰独一，也特别重视这个概念，称“正教贵一”、“认主独一”、“真主独一”等，如刘智在《天方典礼·真宰》中就指出“理会得一为一”，“经义通篇，只以一字贯之”。

^① 宋元时期，儒学（特别是理学）在中国，尤其在长江流域走向繁荣。出现了一批又一批儒学大师和儒学群体，如周敦颐（濂学）、王安石（荆公新学）、苏轼父子（蜀学）、胡安国、胡宏（湖湘学）、朱熹（朱子学）、吕祖谦（东莱学）、陈亮与叶适（永康、永嘉学）、陆九渊兄弟（象山学或心学）、罗钦顺（气学）、王守仁（阳明学或心学）等学术大家。他们重视教育与师道，民间书院和官私学校的兴办蔚然成风。明末清初江南和云南的穆斯林学者在钻研传统的伊斯兰典籍和学问的同时，充分接受了儒学的熏染，其对儒家典籍熟悉程度和理解深度，一般人是很难望其项背的。他们的根源性的学养既来自丰富的伊斯兰文明的底蕴，也源于深厚的中华文明的积淀。他们这种先天的和后天的学术优势是时代造就的，是得天独厚的。

(二) 王岱舆吸收、改造了“无极”、“太极”和“一”的学说,提出了“真一”、“数一”、“体一”的“宇宙起源论”。

王岱舆借鉴并超越中国哲学的某些概念和范畴,结合伊斯兰教的认主学理论,提出了一套认识论学说——“三一”论,即“真一”、“数一”、“体一”。根据他的解释,“真一”乃造化天地万物之真主;“数一”表示天地万物之原始;“体一”是指人类如何去体认真主。对三者的关系,他阐述道:“真一乃单另之一,非数之一也。数之一非独一也。曰太极生两仪,两仪生四象,数之一也;曰一本万殊,万法归一,亦数之一也;曰无名天地之始,有名万物之母,亦数之一也。以是观之,诸所谓一,乃天地万物之一粒种子,并是数一。数一乃天地万物之种;真一乃数一之主也。”^[3]“体认之一,乃天地万物之果也。”^[4]这样就既坚持了伊斯兰教的信仰基础,同时又吸收、改造了儒家思想,从而形成了独具特色的宇宙起源论。

(三) 刘智认为“太极”、“无极”、“道”之前的“无称”才是先天世界的总根源。

刘智认为,物质世界(后天)之前还有一个先天世界,这个先天世界的本原被他概括为“无称”。刘智承认《易经》中的“太极”、周敦颐的“无极”和老子的“道”为这个物质世界的总根源;但他认为“无称”是先天世界的总根源,他把伊斯兰教的创世论与中国古代的开天辟地说有机地结合起来,完成了二者的巧妙衔接。一方面,刘智赞同周敦颐“无极而太极”,“太极本无极”的学说;另一方面,他又向前迈出一大步,认为世界的本原还不止于此,仍可向深度追究。他认定在太极和无极之先还有一个无称而称的,“无对待而立”的“造化之原主”,这便是“真”,或“真宰”,是生成宇宙万物的总根源。

(四) 中国穆斯林学者根据《古兰经》和《圣训》,结合儒家“三纲五常”的伦理道德观念并对之有所创新,提出了“五典”说。

从伦理道德层面看,明清之际的穆斯林学者将《古兰经》和《圣训》的基本原理与儒家伦理思想巧妙地结合在一起,使其既符合中国儒家伦理的传统,也不违背伊斯兰教的根本原则,构建了独特的中国伊斯兰教伦理道德思想体系。在明末清初的伊斯兰教学者中,刘智是这一思想体系的集大成者。他在《天方典礼》一书中,用了大量篇幅论述他的“五典”之说。所谓“五典”,实际上是指“君臣、父子、夫妻、兄弟、朋友”五个方面的人伦关系。为了使这一中国传统儒家伦理思想的核心与伊斯兰教伦理道德相融合,刘智以“真主安拉创世”为起点,按伊斯兰教原则构建了“五典”的逻辑顺序。他认为,真主安拉创造了天地万物,创造了人类始祖阿丹(《圣经》中的亚当)和好娃(《圣经》中的夏娃)。真主安拉不仅创造了人类,而且创造了五伦(五典),并把它作为万种德行的根本。在五伦的先后顺序上,儒家以“君臣”为首,伊斯兰教列“夫妇”于首位,理由是“有天地而后万物生,有男女而后人类出,故夫妇为人道之首也。”刘智认为夫妻是人伦纲常之本,修此伦,家道才能得到治理,能理家道才能使长幼有序,治国有道,亲朋相近。在这里,他把儒家关于“修身、齐家、治国平天下”这一积极用世的实践伦理作为排列人伦次序的依据,以使其更符合中国伦理传统。正因为如此,刘智认为,夫妻是人类的根本(五伦从男女开始),父子是尊卑的根本(尊卑从父子开始),君臣是治国之道的根本(治国必须确定君臣名分),兄弟是亲爱之本(人间亲爱始于兄弟之情),朋友是成德的根本(它能促成另外四项人伦的完成,以成全此德)。并认为五伦次序和五伦的道理一样,都是“天理”自然形成的,是真主安拉确立的。伊斯兰教设立“五功”(念、礼、斋、课、朝)以完成天道,又立五典以完成人道。天道、人道互为表里,密不可分。尽人道而返归于天道,才使天道有坚实的基础;尽天道而实行人道,才使人道有正确的方向和目标。天道、人道都尽到了,作为人应该做的事才算完成。刘智所指的“天理”、“天道”实际上是指安拉确立的法则和伊斯兰教的真理,只不过是借用儒家的词

汇，阐述伊斯兰教的伦理规范而已。至此，起于安拉，又归结于安拉的五典，其逻辑体系最终确立。

其他穆斯林学者具体阐述了五典及其相互关系。比如，关于认主与忠君，马注强调认主必须忠君，忠君必须认主。他说：“人极之贵，莫尊于君。”^[5]“君臣家国，休戚相关。”故“穆民七日朝礼，登楼赞念，哀祈真主，求将尊大皇王永久，贵嗣永久……求主指引我皇王正道与行好路上。求主慈悯我，慈悯我皇王国土永久，公道增加，使我海内臣民衣食充足。”^[5]平民百姓应该考虑到“君王予我田地，我宜供税；卫我甲兵，我宜感恩；宁我父子，我宜报德。”^[5]而作为君主也应该以身作则，正人先正己，因为君主“身正则左右正；左右正则六官正；六官正则百僚正；百僚正，则民受其福，则社稷安，故天子能保其天下。”^[5]关于认主与孝亲，认为认主必孝亲，孝亲必认主，即忠于主，孝于亲。王岱舆明确指出：“人生在世有三大正事，顺主也、顺君也、顺亲也。凡违兹三者，则为不忠、不义、不孝矣。”^[1]关于认主与顺夫，强调妻子顺从丈夫也是认主的必然结果。马注根据伊斯兰教关于真主由泥土创造人祖阿丹（亚当），由阿丹创造其妻海娃（夏娃）的说法，强调“夫妻之亲，实为一体，妇从夫出，理应听命。”^[5]关于认主与恭兄，强调认主者必恭兄，恭兄者必认主。马注说：“明德之本，莫先于认主……天下知主命之当尊也，故臣不敢不忠，子不敢不孝，弟不敢不恭。”^[5]关于认主与信友，强调认主者必信友，信友者必认主。信友为儒家的“五常”之一；伊斯兰教也讲诚信之重要。马注说：“诚信之所以待友”，方可成为“认主、拜主、遵主之命而勿违反者”^[5]和“顾主命，而内外如一，诚实无谎言”^[5]。

（五）马注把儒家的“明明德”的说法，与伊斯兰教的“伊玛尼”^①说衔接起来，认为“明明德”就是“培养伊玛尼”。

儒家把“明明德”作为道德修养的一种途径。《大学》开篇就提出：“大学之道，在明明德，在亲民，在止于至善”。这就是所谓“三纲领”，也就是“内圣外王”之人所应追求的目标。马注把儒家的“明明德”的说法接过来，稍加改造，与伊斯兰教的“伊玛尼”说衔接起来，认为“明明德”就是“培养伊玛尼”。他明确指出：“儒经谓‘在明明德’四字，上明字是功夫，下明字是本有。譬若钻木取火，火具木中；磨镜求光，光生镜内，钻磨是功夫，火光乃本有，不钻不磨则不可得矣。此论言是木皆可取火，是铁皆可求光……若夫伊玛尼之在人，若火之在火石，接以煤炭，则本体之火自燃”^[5]。

为了使“伊玛尼之真光自露”，就必须认识真主和学习真经，“盖真经乃眼前之光，伊玛尼乃心间之光，外光入则内光自显，所以寻学在一切男女是主命”^[5]，“明德之本，莫先于认主”，“先天无色相，证于真主之本然；后天有形神，证于真主之妙用。此清真之至理也。至理不察，则德无能明；德无能明，则身不能修；身不能修，则家不能齐；家不能齐，则国不能治；国不能治，则天下不能平”^[5]。

四、“以儒诠经”活动对伊斯兰教本土化的贡献

明末清初中国穆斯林学者从事的“以儒诠经”活动对伊斯兰教的本土化作出了突出贡献。

第一，“以儒诠经”活动，得到了中国主流文化界在一定程度上的认可和赞赏，不少人以极其兴奋的心情，欢迎这一跨文化交流举措的进展，从而推进了伊斯兰教的本土化进程。乾隆后期、咸、同年间的几次“回变”，在官僚和儒士们的心目中投下了阴影。对于中国伊斯兰教，他们大

^① 马注原著为“以妈纳”，阿拉伯语为“信仰”、“信德”的意思，现多译为“伊玛尼”。参见《中国伊斯兰百科全书》，四川辞书出版社1994年版，第662页。

都有一种先入为主的成见。“以儒诠经”活动及其对伊斯兰文化的传播，改变了或者部分改变了清代知识界对伊斯兰教的认识。儒士何汉敬在《正教真诠·叙》中说：“独清真一教，其说本于天，而理宗于一，与吾儒大相表里”，“其教（伊斯兰教）亦不废君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之序，而洁己好施，更广吾儒所不足……吾今服其教矣。”内阁学士兼吏部侍郎徐元正在《天方性理·序》中说：“天方圣人创之于前，群贤宿学传之于后，白门刘于汉译以授中国，中国将于是书复见尧舜禹汤文武周孔之道，则是书之作也，虽以阐发天方，实以光大吾儒。”以上序文写于清代前期。在清代后期，例如为马复初著作作序的云贵总督潘铎，为《清真释疑补辑》作序的候补知县冷春晨等人，都从不同角度对伊斯兰教进行了善意的理解和客观的评价。而刘智的《天方典礼》、《天方性理》、《天方至圣实录》三部著作，于乾隆四十七年（1782年）进呈，其中《天方典礼》曾收入《四库全书总目》子部杂家类存目。刘智的著作在汉族士大夫中引起了更大的反响，甚至受到一些儒者的青睐。如杨斐在《天方典礼》^①一书问世时就称赞说：“数十百年来未明之礼，于斯较著。上可报我皇上抚绥之恩，下可以为人心检束之范。刘子之功，于是大矣”。“中华好事者，见天方语言、文字茫然捍格，疑其礼有惊世骇俗、诡异而不近情者”，但读了此书以后，便“化诡异之疑，与经典相为持盾，同归彬彬”^[6]。当代新儒家的代表人物之一，美国哈佛大学教授、燕京学社主任杜维明先生也对刘智等人所进行的伊斯兰文明与中华文明对话努力，给予了积极评价。他说：“当时刘智等这些人物已经能够通过他们的诠释实践，用古代汉语并通过宋明儒学的理解，把伊斯兰教的经义陈述出来。而且刘智对宋明儒学的理解是，所有宋明儒学，从周敦颐、张载、二程到朱熹所讲的都是对的，都是可以接受的，也都是作为一个中国伊斯兰教徒的传统，但是它还有一见未达，还有一个层面没有发展出来，那就是‘真一’。有了‘数一’，有了‘体一’，但没有‘真一’这个层面”^[6]。他还强调，“17世纪如此丰富的对话和丰富的资源”对当代的文明对话具有借鉴意义，“作为一个儒家学者，我觉得王岱舆对儒家不仅没有曲解，还有很多独到的洞见”。他还把刘智等穆斯林学者和基督教传教士利玛窦对儒学的态度进行了比较，然后得出如下结论：“事实上利玛窦的策略是要彻底解构宋明儒学的基本信念（即我所理解的宋明儒学的基本信念是纯有的连续，从草木瓦石到人和神灵都是一气贯穿的），利玛窦要把这个结构彻底打破，使得儒家学者回到先秦，回到‘天’，回到上帝，因为只有回到先秦才能把基督教所认为的超越而外在的上帝这个概念带进儒家的论说。如果从这个角度看，利玛窦的宰制性（colonization）的说法是，一定要打破你的基本信仰，然后你才能接受我的看法。这就使王岱舆和刘智的理论显得非常有价值，因为王岱舆本身是中亚细亚人……但他把整个宋明儒学当作是自家的学问……到了刘智他把那时所有儒家的资源都消化接受，其基本立场是我并不要改变你原来的信仰议程，但是我要用另外一套论说使你相信我的理念；我完全接受儒家的学说，但我认为你还有一见未达。从我从事儒学研究的角度来看，这是非常大的挑战：是不是这条路为从儒学走向超越而外在指示了一个方向？这个很值得我们进一步思考”^[7]。

第二，“以儒诠经”活动在一定程度上改变了广大中国穆斯林对汉文化的某些偏见，进而加深了对中华文明的理解和认同，从而使伊斯兰教的本土化拥有了广阔的空间和深厚的民众基础。自唐代至明末，伊斯兰教传播于华夏大地，约有千年之久，普通中国穆斯林在日常生活中早已不用阿拉伯语、波斯语等母语，而改用汉语和汉文。可是在宗教生活中，在宗教著述中却一直不肯使用汉文，认为伊斯兰教的经典和教义只能用阿拉伯文和波斯文表述，用汉文表述便会走样、失真，甚至会丧失其神圣性。而王岱舆等人的汉文译著传播开以后，他们觉得用汉文翻译伊斯兰教经典和表述伊斯兰教教义同样可行，汉语如此丰富，汉文如此典雅，汉文化如此博大，完全适合

^① 由两江总督进呈的《天方典礼择要解》一部共20卷，被收入纪昀主持编纂的《四库全书总目提要》中。

表达深奥的神圣的宗教理念。其中的部分原因是，王岱舆、刘智、马注、马德新等人的汉文译著文本，在沟通伊斯兰文明与中华文明的过程中，创立了一套“汉克塔布”^①话语体系，这种话语体系既保留了伊斯兰教的内核，又适应了中国人的语言习惯、思维方式和汉文化的叙述特点，易于为生活在汉文化环境中的中国穆斯林大众所接受，许多带有中国特色的术语在广大中国穆斯林大众中已喜闻乐见、约定俗成，如“天命”、“天课”、“天房”、“天经”、“天使”、“真主”、“圣人”等，中国穆斯林大众说起来自然、顺口，意义也明确，不致产生歧义、混乱。可以说，中国穆斯林学者特别是明清之际的穆斯林学者历史地担当了伊斯兰文明与中华文明交往的中介和桥梁角色，使二者相辅相成，形成了互动并进而实现了伊斯兰教的本土化。

[参考文献]

- [1] 金宜久. 伊斯兰教在中国的地方化和民族化[J]. 世界宗教研究,1995(1).
- [2] 蓝煦. 天方正学[M]. 北京: 北京清真书报社, 1925.
- [3] 王岱舆. 正教真诠[M]. 余振贵,铁大均,译著. 银川:宁夏人民出版社,1999.
- [4] 王岱舆. 清真大学[M]. 余振贵,铁大均,译著. 银川:宁夏人民出版社,1999.
- [5] 马注. 清真指南[M]. 昆明:云南民族出版社, 1989.
- [6] 刘智. 天方典礼[M]. 昆明:云南民族出版社, 1988.
- [7] 杜维明. 文明对话的发展及其世界意义[J]. 回族研究, 2003(3).

The Sinocisation of Islam and “the Interpretation of Islamic Classics with Confucianism”

MA Mingliang

Abstract In China’s Buddhist, Taoist, and Christianity, the base of several major religions belongs to a foreign religion except Taoism. Foreign religions in China have experienced the process of localization. Localization of Islam in China was completed by Chinese Muslim, and at the same time was benefited from the academic activities. Among them, the Muslim scholars have played an important role in academic activities. This means the innovative work done by Chinese Muslim scholars (such as the Ming and Qing Dynasties of Liu Zhi, Wang Daiyu, etc.) who with qualifications of “Ijtihad” (the law created) in the face of Chinese society and culture, new environment and new challenges according to Islam taught a set of legislative principles and procedures.

Key Words Academic Research; “the Interpretation of Islamic Classics with Confucianism”; Islamic Localization

(责任编辑: 李 意)

①“汉克塔布”，其实由“汉”和“克塔布”两部分构成。“汉”，指汉文，“克塔布”为阿文音译，意为“经”。连起来意思是“用汉文写成的经”。可见，穆斯林把汉文译著当成“经”来看待，这是观念上的变化。