

Religion and Literature: Liu Zhi and Islamic Literature in the Late Ming and Early Qing

LEE Cheuk Yin

National University of Singapore, Universiti Brunei Darussalam

Abstract

In the late Ming and early Qing dynasties, a group of Muslims who were proficient in Chinese and had a deep understanding of Confucianism wrote in Chinese and promoted Islam teachings. Their writings had a profound impact on the spread of Islam teachings and the convergence of Confucianism. The Japanese scholar Rokuro Kuwata called these authors "Hui Confucians" and the late Ming Dynasty "the Renaissance period in the history of Hui Hui in China". At the same time, the translation and writing of Islam scriptures in Nanjing in the late Ming and early Qing dynasties marked a new era in the history of the development of Islam in China. At that time, the scope of Chinese translations included Islam doctrines, history, biographies, ceremonial systems, people's customs, language and writing, and other aspects, so the development of Islamic religious literature was also promoted. On the one hand, this article discusses what is religious literature, and on the other hand, expounds the literary works of Islam, and takes Liu Zhi's "Five Watches Moon" as an example to discuss the characteristics of Islamic religious literature.

Keywords

Late Ming and early Qing dynasties, Islam, Liu Zhi, Religious Literature, Five Watches Moon

宗教与文学：刘智与明末清初的回教文学

李焯然*

新加坡国立大学中文系、文莱大学亚洲研究所

内容摘要

明末清初出现了一批精通汉文而又对儒家思想认识深厚的回教学者，他们用中文书写，用中文译解《古兰经》原文，弘扬回教教义。他们的著作对回教教义的传播与儒家思想的汇通，产生了深远的影响。日本学者桑田六郎称这批作者为“回儒”，晚明为“中国回回史上之文艺复兴时期”。同时，明末清初南京地区的回教汉文译经活动，标志着中国回教发展史上，一个崭新阶段。当时汉文译著的作品范围非常广泛，举凡回教教义、历史、人物传记、典礼制度、民生习俗、语言文字等各方面的内容都有涉及，因而对回教宗教文学的发展也得以推广。本文一方面讨论什么是宗教文学，另一方面阐述回教的文学作品，并以刘智的《五更月》为例，帮助了解明末清初回教宗教文学的特色。

关键词

明末清初、回教、刘智、宗教文学、五更月

* 李焯然，新加坡国立大学中文系教授与文莱大学亚洲研究所教授。电邮地址：chsleecy@nus.edu.sg

一、前言：宗教文学的界定

宗教信仰是人类文明的产物，其衍生传播，与人类文明的发展，并行不悖。因此，宗教对于思想、风俗、文学、艺术等领域影响深远。其中宗教信仰对文学作品的影响尤为明显，如历代文学名著，受佛、道宗教思想影响，或通过文学创作而宣扬佛、道思想的，不胜枚举。¹

对于在中国已有一段悠久的历史回教来说，其与文学创作的关系亦有类似的经历。早在隋唐时代，回教已经从西域传入中国，历经宋、元两代，不但信徒人数大量增加，定居在中国的信徒的后代或与汉人通婚的关系，也促进了民族与文化的交流。过去回教的传播只局限于教内人士，《古兰经》的文本及解说，均为阿拉伯文、波斯文。叙述回教教义及价值观的中文著述的出版，要到明朝末年才出现，至清代而达高峰。

明末清初出现了一批精通汉文而又对儒家思想认识深厚的回教学者，他们用中文书写，用中文译解《古兰经》原文，弘扬回教教义。他们的著作对回教教义的传播与儒家思想的汇通，产生了深远的影响。日本学者桑田六郎称这批作者为“回儒”，晚明为“中国回回史上之文艺复兴时期”。²

虽然明清的回教知识分子已经开始用中文来从事创作，但现今可见的回教宗教文学作品却是极为少数。³ 这里牵涉一个基本的问题，就是什么作品才算是“宗教文学”？从2007年起便着手编纂大部头丛书《中国宗教文学史》的武汉大学吴光正教授，在其谈论宗教文学史的文章中指出：“百年中国宗教文学研究大致涵盖了宗教文学、受宗教影响的文学和文学中的宗教三大领域。其中，备受学者关注的是受宗教影响的文学和文学中的宗教，而宗教文学尤其是宗教徒创作的文学反而没有得到足够的重视，这严重影响了学界对中国宗教文学的体认。”⁴ 作者详细的厘清了中国宗教文学研究的三大领域，并对中国宗教文学的研究提出了他的观察。

¹ 有关讨论，可参考葛兆光，《中国宗教与文学论集》（北京：清华大学出版社，1998年）。

² 见桑田六郎（安慕陶译），《明末清初之回儒》，载李兴华、冯今源编，《中国伊斯兰教史参考资料选编（1911—1949）》，（银川：宁夏人民出版社，1985年），上册，页584—588。

³ 参阅李焯然，《明末清初金陵学派的译经活动》，载香港大学《明清史集刊》第13辑，页1-31。

⁴ 吴光正，《宗教文学史：宗教创作的文学的历史》，《武汉大学学报：人文科学版》2012年，65（2）：页5-6。

笔者认为,针对“宗教文学”而言,不管是那一个领域,文学作品中必需带有宗教色彩或反映宗教信仰,才能算是“宗教文学”,否则它将与一般文学作品没有区别。赵建新《试论宗教文学的内涵》就质疑有些人从宗教经典中拈出一些被创教者征引的带有文学性的故事、传说等,谓之宗教文学;有些人认为宗教人物、故事为题材的文学作品是宗教文学;有些人把宣传宗教观念信仰的作品看作宗教文学;还有些人认为神话也属广义的宗教文学。⁵对于“宗教文学”的界定与内涵,他说:

宗教文学是以语言、文字为工具和传播媒介,采用“讲唱”、“诗歌”、“戏剧”、“小说”等文学的样式,以表现宗教的信仰观念、膜拜对象、教义教理、清规戒律、行持实践和情感体验为主旨的文化历史现象。简言之,其内容是宗教的,形式是文学的。宗教文学虽然与宗教和文学都有着难以完全割裂的密切关系,但其总体特征在一定程度上已越出了其母体——宗教和文学的各自范畴,从而成为一种具有相对独立性的文化形式。⁶

赵氏的界定,可谓中肯。作为“宗教文学”,宗教是主体,文学是载体;宗教是内,文学是外。正如不是所有的宗教人士著作都可以视为宗教文学,没有宗教信仰内涵的文学著作,只能是文学,不是宗教文学。同样的道理,高僧、道长的诗歌、散文,如果没有宗教内容,不能算是宗教文学。文人墨客的佳作,包含宗教色彩,宣发宗教信仰,亦可视为宗教文学。有了客观的标准,我们才可以谈明清回教文学的情况。

明末清初之际,当回教知识分子开始用汉文来表达回教教义和信仰时,是否反映在他们的文学创作之中,而出现带有回教色彩的宗教文学?结果却颇为令人失望。丁一清著《回族文学史》曾指出:

在当前,在文学领域有关与回教的关系问题还未得到全面的分析,或者说,文学领域关于回教与传统文化之间的对话是缺失的。如何构建这种对话体系,确立回族文学固有的形象,使其作品存在方式、文学活动过程及社会

⁵ 赵建新,《试论宗教文学的内涵》,(甘肃:《兰州大学学报》(社会科学版)第17卷第4期,1989年),页88-93。

⁶ 赵建新,《试论宗教文学的内涵》,页88-89。

意识等民族特性得以展现，无疑是开展回族文学研究的重要课题。回教作为一种穆斯林的精神文化，在认知客观世界和生命理想方面，表现了不少虚幻和异化的人格体验色彩，如穆斯林讲究参悟万物而笃信真主，心口一致、身体力行，其宗旨是敬主爱人、持洁守正。这种以善为美、以洁为美、以知为美的教义，表达了回教的一种生命理想和审美情愫，同时又因其极强的体用性、实践性、持久性品格而更见出它的道德造化功能与情感净化效应。以回教为主体的回族文化传统是用现世精神为人的伦理生命意识搭构起了拓展生命哲学的平台，其宗教概念、民族意识、两世吉庆的理念，都直接成为影响人行为的选择的社会功能。⁷

丁氏对回族信仰的要旨，有清楚扼要的说明。但如果翻阅第三章《明代回族文学》和第四章《清代回族文学》，我们不难发现所收作家和作品，都看不出回教的宗教色彩。如明代部分所收作家为丁鹤年、沐昂、海瑞、李贽，以及江苏南京金氏家族、河南南阳马氏家族、福建陈埭丁氏家族、云南保山闪氏家族等。丁鹤年、沐昂、海瑞、李贽等人的文章，都没有反映他们的宗教信仰，字里行间也没有提及真主信仰和回教教义。至于金氏、马氏、丁氏、闪氏家族的作品，主要是旧体诗文，与传统的诗文创作并无两样。因为缺乏宗教信仰的内涵和性质，我们可以说《回族文学史》所收的明清作家，只能说是回族作家的作品，不能说“回教文学”或他们的作品是“宗教文学”。

目前收录回族典籍最为完备的是吴建伟、张进海编《回族典藏全书》。全书收录宗教类书 209 种，政史类 112 种，艺文类 148 种，科技类 70 种，共 539 种书籍，堪称最为广泛。但《回族典藏全书》所收大部分为后期作品，明末清初文献甚少，文学作品数量亦不多。编者在《艺文类》的说明中指出：

在中国传统文化与伊斯兰文化的双重滋润下，活跃在各个历史时期的回族文人，用汉字进行诗歌、散文等文学和其他艺术形式的创作，取得了巨大的成就，为回族文学、艺术的繁荣发展奠定了基础，为中国传统文化增添了新的内容和活力。《回族典藏全书》所选艺文类书籍共 148 种，编辑成

⁷ 丁一清，《回族文学史》，（北京：民族出版社，2015 年），页 2。

64 册,是上起五代、宋,下迄清末及近代一千多年当中有代表性的回族文学艺术作品,有诗集、词集、文集、散曲集、传记、画集、剧本及文学、书画理论等专著。⁸

以明代为例,编者所收作家包括李贽、海瑞、马文升、沐昂、马自强、韩雍、马之骏、冯从吾、丁鹤年、金大车、金大輶、孙继鲁、马一龙、杨应奎、丁自申、马守真、马继龙、闪继迪等。但他们的作品,只可以视为文学创作,仍不能作为“宗教文学”作品。

二、明末回教的中文译经与书写

明清的回族在社会和文化上发挥更大的作用和影响,并融入汉人的社会,与明初政府的民族政策有密切的关系。明朝的建立标志着汉人政权的光复和汉文化的复兴。朱元璋在驱逐外族政权、重建华夏传统的同时,也面对如何防范蒙古人、色目人的再起和回回等少数民族的安抚问题。从政治利益出发,为了顺利的建立其新政府及巩固其政权,太祖不得不放弃华夷有别的口号,甚至常常强调对非汉族的人民亦一视同仁。如洪武元年八月诏曰:“蒙古色目人既居我土,即吾赤子,有才能者一体擢用。”太祖也采取了严厉的种族同化政策,并进行礼俗改革,从衣冠服饰、交际礼仪到婚丧礼俗,都进行清整,力图“新天下之化”以“正天下之统”⁹,希望假以时日,淡化外族遗风在中国的影响。

清修《明史》的评论说明初对西域少数民族信仰的接受和包容,目的是“俾转相化导,以共尊中国。”¹⁰因为政治上为了完成大一统政权所采取的同化政策,直接的导致了民族的融合。其次,在中国定居的回民的第二或第三代,或与汉人通婚后所生的下一代,也为传统中国文化和回族文化的汇通扮演重要的角色。因为明初的礼俗改革,后来许多回回人已采用汉人名字,并且说流利的汉语,在外表上已经与汉人没有分别。Donald Leslie 指出当时有些回民能够写出优美的诗句

⁸ 吴建伟、张进海主编,《回族典藏全书总目提要》,(银川:宁夏人民出版社,2010年),页145。

⁹ 有关太祖改革礼俗以整顿彝伦,可参考张佳,《新天下之化—明初礼俗改革研究》,(上海:复旦大学出版社,2014年)。

¹⁰ 张廷玉等,《明史》卷331,〈西域三〉(北京:中华书局,1974年),页8589。

和体现士人风范。他说：

他们的作品是特别的，又能够与广大的中国文学混为一体。它们不可能是回教的，我也差不多或完全没可能从这些作家和作品中找出穆斯林来源的痕迹。然而，这些作品明显看出回教徒在儒家中国被汉化和同化的情形。

11

明代的回族在言行举止方面，已经与汉人没有太大区别，他们本身的中文修养使他们成为儒家思想与回教思想汇通的最理想人选。在中国的回教史上，明代开始出现“土生土长”的回教徒。

促进明清之际回教汉文著作的出现的背景，是明代后期出现的经堂教育。明中叶实行海禁以后，来华的回教学者越来越少，各地的清真寺普遍出现有宗教知识素养的掌教阿訇后继乏人的现象。其次，由于以往传播回教只靠“家传口授”，不学习经典和研究教义，也不进行对外宣教，往往造成需要回教教义而教义不彰的窘困。次者，由于汉语已成为当时回族的共同语言，而回教经典仍然是阿拉伯语、波斯语，导致回民不能读懂经文的情况，造成“教道久湮，人心厌弃”，引起了严重的信仰危机。¹²在这样的社会背景下，兴办正规宗教教育，培养适合民族社会需要的宗教人才，成为当时回教发展的迫切需要，经堂教育便在明末应运而生。

从用汉语宣教到用汉文创作和译解回教经籍，可说是顺理成章的过程。明末南京出现了一批回教学者，开始尝试用汉文译写回教经典，后人称之为“金陵学派”。金陵学派是一个以南京为中心的区域性学术派系，但我们也可以说金陵学派有别于其他学派，是他们以汉文译解回教经典的工作。所以，也有学者称之为“汉学派”¹³。叙述回教教义及回教经典的中文著述的出版，始于晚明，至清代而达高峰。有些学者称这段时间为中国回教史上的文艺复兴时代。¹⁴同时，在当时的知识分子和儒家学者的著作中，也开始出现对回教的描述。虽然这些记载

¹¹ Donald Leslie, *Islam in Traditional China: A Short History to 1800*, Canberra: Canberra College of Advanced Education, 1986, p. 115.

¹² 参考余振贵，《中国历代政权与伊斯兰教》，（银川：宁夏人民出版社，1996年），页139。

¹³ 金宜久，《王岱舆思想研究》第2章有《中国伊斯兰教汉学派的兴起和发展》一节，（北京：民族出版社，2008年），页51-61。

¹⁴ 见桑田六郎（安慕陶译），《明末清初之回儒》，载李兴华、冯今源编，《中国伊斯兰教史参考资料选编（1911-1949）》（银川：宁夏人民出版社，1985年），上册，页584-588。

都比较表面,但已足以说明该宗教已经受到中国知识分子的注意。如明嘉靖期间的郎瑛(1487-1566)在其《七修类稿》中便特别谈到“回回”的宗教信仰和生活习惯。¹⁵ 从明人的记载中所见,当时知识分子对回教的印象基本上是颇有好感的。¹⁶ 明孝宗弘治五年(1492),尚书王鏊为南京重修的礼拜寺撰碑,认为回教的创教人穆罕默德虽然生在孔子之后,又与中国异地而处,但“其心一,故道同也。”¹⁷ 他并指出回教教义中“如沐浴以洁身,如寡欲以养心,如斋戒以忍性,如去恶迁善,为修己之要;如至诚不显,为格物之本”,体现了“千圣一心,万古一理”的道理。

王鏊、郎瑛等人对回教的认识,主要是根据个人的接触,当时汉译回教教义的著作仍未出现。明末南京回教学者以汉文译解经典,有其时代和环境的需要。回教代表的是外来信仰和文化,随着它在中国的传播和发展,难免遇到了与中国儒家传统思想如何并存的问题。有些土生土长的回民自幼学习《四书五经》等儒家著作,他们不懂得《古兰经》的文义,也有些人为了求官入仕,逐渐与回教疏远。因而有些回教经师,反对学习汉文,认为学汉文“夸浮”,会导致回教徒背弃其信仰。在这样的情况下,一些回民日常生活用汉语而不学汉文,宗教活动中用阿拉伯语而不懂阿文,甚至有些宗教人员也只知读经,而不解其义。为了回教在中国继续生存和发展,做到既维护回教的基本信仰和教义,又与中国传统儒家文化相适应,明末清初回教内部一批有识之士,遂发起了以儒家话语诠释回教经典的“以儒诠经”运动。

这场运动,将儒家话语与回教的基本教义有机地结合在一起,不仅对巩固回教在中国的传播和发展起到了重要作用,而且使得回教学术研究由经堂寺院,扩大到书斋学府,并受到教外人士的重视,具有文学水平的回教宗教文学亦应运而生。

明清之际回教金陵学派以王岱舆、张中、马注、伍遵契¹⁸、刘智等人为代表。

¹⁵ 郎瑛,《七修类稿》卷18(上海重刊本,1961年),页263。

¹⁶ 参阅李焯然,《明末清初金陵学派的译经活动》,载香港大学《明清史集刊》第13辑,页1-31。

¹⁷ 王鏊,《敕建清真寺碑记》,见刘智,《天方至圣实录》卷20(乾隆四十三年(1778)金陵启承堂刻本),页7下。

¹⁸ 伍遵契(约1598-1698),字子先,江苏南京人,出身于回教经学世家。清康熙七年(1668)赴苏州设帐讲经,在苏州掌教周士骐协助下,摘引诸经要旨,译成《修真蒙引》,对回教日常宗教生活涉及的教法礼仪无不浅释,康熙十一年刊印。后又在兄侄帮助下,将波斯文著作《米尔萨得》译成《归真要道》。该书主要阐述性命义理、修道养性和复命归真之道,长期用作经堂教育的读本。

其中以王岱舆最著名，其主要著作有：《正教真诠》2卷、《清真大学》1卷、《希真正答》1卷；张中的著作有：《归真总义》1卷、《四篇要道》4卷；刘智的著作有《天方性理》5卷、《天方典礼择要解》20卷、《五功释义》1卷、《天方字母解义》1卷、《天方三子经》1卷、《天方至圣实录》20卷等。

王岱舆是回教经师最早以汉文出版回教著述的回教学者。他的代表作《正教真诠》分上下卷，共四十篇。上卷一十篇讲归真明心之学，下卷二十篇谈修身行道之法。本书主要是王岱舆与门生和教外人士谈论时的记录，成书刻版大约在崇祯十五年（1642）。王岱舆的《正教真铨》、《清真大学》是中国历史上最早的汉文回教著作。我们可能会问：这两种著作算不算是“宗教文学”？这是比较复杂的问题。《正教真铨》是模仿《论语》体例的著作，《清真大学》则是效法《大学》的作品。《论语》与《大学》在传统学术分类被视为经学，一般不会作为文学创作看待。但也有文学史把《论语》、《庄子》等类著作视为“哲理散文”。这样的话，《正教真铨》的文字流畅、辨析精辟，亦可视为文学著作。

在明末清初的回教著述中，以明确的文学的体裁来发挥回教教义，在刘智的作品中有比较清楚的表现。

三、刘智《五更月》与明末清初的回教文学

刘智（约1669-1764），字介廉，号一斋，自称“天方学人”，清上元（南京）人，为清初回族著名学者。刘智出身回教经师世家，自幼师事胡登洲五传弟子袁汝琦等习回教经籍。青年时期博览儒家经史稗官、天官律数及道、佛典籍，深得儒学精微之旨。为了继承了父亲的志愿，把回教学术发扬光大，开始研究和学习回教经典及有关著作。此外，他还精通阿拉伯、波斯和拉丁语。据马在渊《刘介廉先生编年考》，刘智高寿达九十六岁，博览经史百家及西洋传来的典籍，呕心沥血，潜心著书立说达四十余年，创立具有中国特色之回教思想体系，学者誉之为中国回教思想集大成者。¹⁹刘智一生著书数百卷，在其父归真后，便立志用汉文阐释回教，结庐金陵清凉山麓，闭户山居十余年，会通诸家而折衷于天方著

¹⁹ 刘智生平可参考白寿彝，《回族人物志—清代》，（银川：宁夏人民出版社，1992），页54-65。其生平及思想的讨论可参考沙宗平，《中国的天方学--刘智哲学研究》，（北京：北京大学出版社，2004）。

译《天方性理》、《天方典礼》等，但付诸刊行仅十数种。其后裹粮负笈，遍访全国宿学，在河南朱仙镇偶得波斯文《天方至圣录》，遂译成《天方至圣实录》。传世尚有《五功释义》、《真境昭微》、《天方三字经》、《天方字母解义》等。

《天方典礼》被收入乾隆时编纂之《四库全书》中。刘智在《天方典礼择要解》卷首的〈例言〉，解释其汉文译解经书的体例：

是書皆天方之語，用漢譯成文，其中有可譯者，有不可譯者。述事解理，其可譯者也。人名、地名，不可譯者也。如“原教篇”列聖之名；“朝覲篇”山、市之名，皆不可譯。間有文不能盡所譯之義者，則兩存而互用之，如穆民，天方人之美稱也，或譯君子，或譯信士，或譯順者，皆不離穆民之義也。²⁰

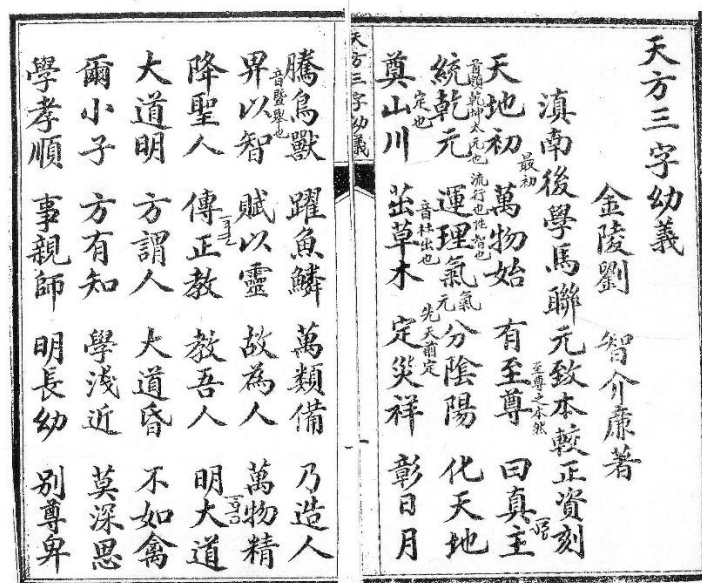
刘智亦理解用汉文翻译外来的文明和信仰的困难，在翻译的过程中，“文”与“义”之间，难以避免因文化的差异导致文义无法尽显，如以“穆民”译为“君子”、“信士”，只能帮助理解原文所包含的道德和信仰成分，无法反映回教徒作为特定身份的含意。刘智在〈例言〉中也讨论到“语”与“文”、讲经与译经的差异问题，延续了王岱舆对文字表达的关注，同时批评了当时讲经流于俚俗的风气：

经文、汉文原相吻合，奈何学者讲经训字，多明俚谈，未免支离，有失经旨。愚不惮烦，每训文解字，必摹对推敲，使两义恰合，然后下笔。览者勿谓愚反经异俗，是反俗合经耳。、、是书语气与经堂语气既不相合，则不能不起物议。然而毋庸议也。是书非为不知文者作也。盖不知文者，经师遵经训之，无须是书。而须是书者，比通习三教，未知吾教之礼者也。读其文、会其义，自有裨益。知我罪我，听之斯世。²¹

刘智所谓“反俗”，就是不用“经堂语气”。所谓“每训文解字，必摹对推敲”，就是寻求译文的正确和典雅，力求原义和译义相合。

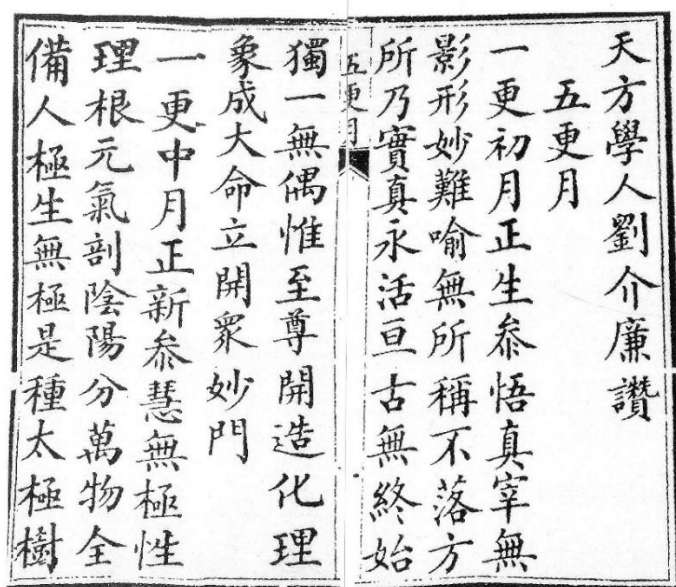
²⁰ 刘智，《天方典礼择要解》，（清乾隆五年（1740）京江童氏重刊本，载《回族典藏全书》第20册），页50-51。

²¹ 刘智，《天方典礼择要解》，页52-53。



清木刻本《天方三字经》

纵观明末清初回教学者的中文著作，刘智的《五更月》也许可以作为当时最显著的宗教文学作品。虽然有些记载说中国经堂教育创办人胡登洲精于诗歌创作，编创了许多劝化歌，广为流传，但至今不得见。刘智的《五更月》可说是继承了这种劝化歌体裁，是一篇文采斐然、颇含寓意的劝善醒世歌。《五更月》由于其具有精简和谐，易于记诵的特色，便于传颂，据说很快便在回族社群众中推广，几乎是家喻户晓，人人皆知。



清木刻本《五更月》

《五更月》在体裁结构上和刘智的其他汉文译着有所不同，它不是译着，是完完整整的创作，而且文字精炼，言简意深。全文共五部分，每一部分包括三段，分别阐述五个更次的月亮初、中、末三个阶段，全文共 636 个字。

因为便于记诵，它是由排列有序，由整齐的短句组成，没有诗词的严谨押韵和句法，却可以朗朗上口，故又称为《五更月歌》。

一夜五更，标志着时光的流转。刘智发挥其想象的才思，将每一更分成“初、中、末”，作为一首诗的开头，每首诗着重讲一个道理，条理清晰。而代表五更的十五首诗的第二句，维妙的描绘了十五种月亮从升到落的运行位置，如月正：升、新、高、皎、圆、辉、清、朗、端、偏、西、盈、缺、残、落等光照形态，同时显示五更期间月相的十五种形态。如一更的三句说：

一更初，月正升，参悟真宰无影形。不产物，物不生，不落方所不落空。

永活 原有无始终，独一无偶为至尊。全体存，大运用，动静一显开妙门。

一更中，月正新，方会无极性理中。元气剖，阴阳分，万物成备人极生。

无极 是种太极树，树藏果内果即种。甚分明，须认真，莫把种作种根人。

一更末，月正高，吾教定信异诸教。修后世，望恕饶，遵行天命与圣条，

顺享 天堂无限福，逆罚地狱受刑牢。劝同志，细推敲，休教死后哭嚎啕。

22

第一首“一更”的中心是“参悟真宰”，定信吾教，遵行天命与圣条。作者从银汉无声、玉盘周转中得到启示，参悟出主宰宇宙沉浮的真主乃无影形、无始终，“永活原有无终始，独一无偶唯至尊”。《五更月》运用了传统诗歌的赋、比手法，通过月亮在五更过程中“升、新、高、皎、圆、辉、清、朗、端、偏、西、盈、缺、残、落”的演变，探索和讴歌了真主、造化、宗教、人生、前途、苦行、求真、明道、求道、性灵、养性、末日、归真、后世、复名等一系列回教哲理。丁谦、马德良的分析便指出，《五更月》所讲的，乃是回教关于认主独一，

²² 刘智，《五更月》，（见《回族典藏全书》第 26 册），页 217-239。

修身明德，复命归真和天人合一等一系列伦理原则。这些问题虽然刘智在其《性理》、《典礼》中进行了反复阐述，但有些叙述比较冗长，而《五更月》则根据更广泛的需要，在短小有限的篇幅内，经过充分的萃精取蕊，把上述伦理思想，用优美柔和的诗歌咏唱了出来。²³

我们可以说《五更月》是对《性理》、《典礼》的内容的通俗简化，加以概括集中。因此，《五更月》不是刘智一时兴起之作，而是回教经典汉译的粹和文学表现。我们可以再看《五更月》中对二更和五更的论述，便会更了解刘智阐述回教宗教义理的精妙：

二更初，月正皎，人生斯世命不牢。恋荣华，终日劳，深入苦海受煎熬。
百年三万六千日，人生七十古来少。早回头，莫逍遥，急忙下手无常到。

二更中，月正圆，呼吸二气莫放闲。少饮食，聊盹眠，常把真言记心间。
青龙宝剑休离手，斩断恩爱与万缘。从此间，放步前，诞登道岸见机关。

二更末，月正辉，人心惟危道心微。猿马劣，龙虎威，关口层盈山尤巍。
虽有青锋难敌斗，怎能慷慨出重围。访明师，求护卫，透过玄关得真机。

三更初，月正清，大道不离本身导。乾坤大，物无穷，尽在微躯方寸中。
道包天地人包道，贯彻万物不遗尘。知的精，好用功，认已明时认主明。

三更中，月正朗，一顺明珠海底藏。忙奔岸，驾孤航，翻入龙窝层层浪。
受尽千般无限苦，捞得珍宝无价偿。谨护持，莫放荡，富贵好还原家乡。

三更末，月正端，一心笋玩御花园。登九胃，叩玉环，仙童把盏劝御筵。
采得几般灵药料，制成济世妙金丹。遇病汉，赠一丸，医脱疲斑登寿岸。

四更初，月正偏，嫦娥梳妆玉楼前。体似酥，面粉团，袅娜编班赛天仙。
注定精神倾魂魄，谕下尘凡配姻缘。阴阳交，男女欢，相亲相爱无限年。

四更中，月正西，浊休怎能归真一。沪里嫂，火中嫉，炼尽铅华存精实。
修成完宝贮金匣，不染尘垢不染泥。主人唤，莫敢迟，全体归真上清虚。

四更末，月正盈，克己复礼为正伦。践三乘，过五行，成全四藏是真人。

²³ 参考丁谦、马德良，《五更月浅识》，《中国穆斯林》1991年第5期：页33-35。

昆仑宝镜原属我，理气首原我为宗。撑慈航，济迷人，便输真诚侧隐心。

五更初，月正缺，胸藏一壶真日月。天已卷，地已裂，慧眼睁时无蔽遮。
已障已消真容显，绝妙二世具透彻。虽有口，却无舌，怎与凡人说秘诀。

五更中，月正残，清心显性道成全。升降合，循环完，更超名相真谛显。
天人合一要浑化，三忘尽时本然湛。玄中妙，妙中玄，难语难言默自然。

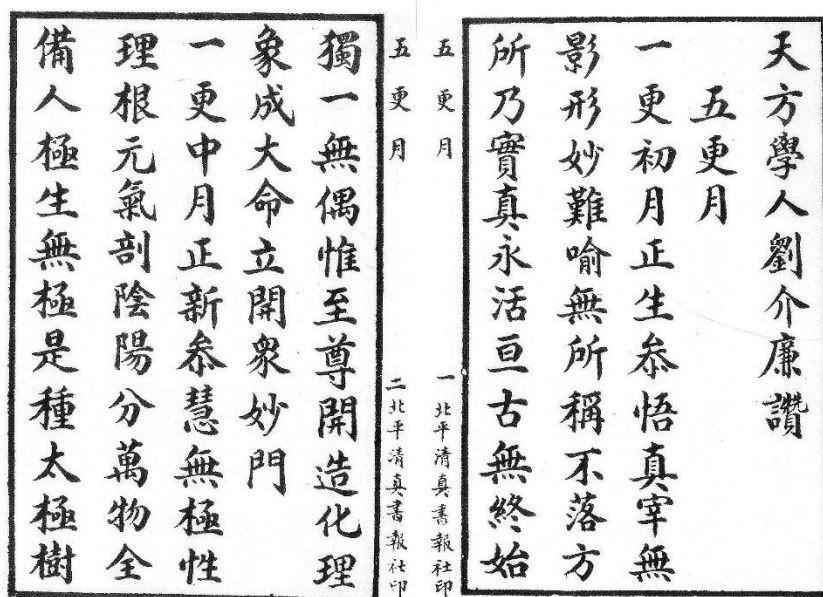
五更末，月正落，复命归真上大罗。无色府，无相窝，无声无臭真寂寞。
扯破纯一锦慢子，钻碎一真玉圈巢。无晨夕，无如何，依然最初独自乐。

24

第二首“二更”的中心为点破生命短暂，世人日夜追逐荣华富贵，最终不过是“镜中花，水中月”。刘智指出私欲无止境，人们往往爱物胜于爱自己，累及身心。而人生如过客，生命短暂，需急忙下手无常到，早回头。只有“访名师，求护卫”，透过玄关真机，才能“斩断恩爱与万缘”，摒除一切贪恋尘世的私心杂念，才能“从此间，放步前，诞登道岸见机关”。至于“呼吸二气”的修炼，是回教静功的内容之一。“真言”则指真宰之谛言，是回教传心之语，但往往被物障欲障所蔽，必需虔心践修，持之以恒，才能清心显性。刘智也强调，静修面对困难重重，务请明师道长指点，作为亲近真主的媒介。在明师的指引护卫下，才能走出险恶，排除万难。

第五首在於闡明天捲地裂的到來，怎與凡人說秘訣、難語難言默自然的境界，最終達致“五更末，月正落，復命歸真上大羅”。即當初真主化育萬物，化生萬物，稱之曰“大化”，萬世萬物必然“返本還原”，“復命歸真”，稱之曰“總歸”，即歸回到“三界之上，眇眇大羅，上無色根，雲層峨峨”之境。

²⁴ 刘智，《五更月》，（见《回族典藏全书》第26册），页217-239。



民国年间北平清真书报社石印本《五更月》

刘智《五更月》以月相变化阐明回教教义，其宗教寓意可谓深远。在《古兰经》中多次提到月亮，有的篇章就叫“月亮”。在穆罕默德看来，新月代表一种新生力量，从新月到月圆，标志着回教摧枯拉朽、战胜黑暗、圆满功行、光明世界。而新月初升，则为每月第一天的开始。回教的斋月，也是从见到新月的第一天开始封斋、到再见到再见到新月开斋为止的一个月时间。从刘智的《五更月》，我们也可以看到回教知识分子阐述教义时受到儒家思想影响的痕迹。如《五更月》中“克己复礼”、“全体大用”、“天人合一”、“人心惟危道心微”等，明显是借用了儒学中普遍运用的观念，来诠释回教哲理。

刘智曾论及其撰述：“集览考证，多儒者之语。余皆从天方各经典中汉译成文，每训文解字必募对推敲，使两义恰合然后下笔，读其文会其意，自有裨益，知我罪我，听之斯世。”马海城认为所谓儒者之语，是拿来借喻，名词虽相近或相似，但所指并非类同，有些是先生个体所得而不是共识，读者看法有异，反映了各自的认识水平，即使苏菲达士，亦存在实事上的差异，所见所得岂能略同²⁵

²⁵ 详参马海城《学习五更月之心得》，见载甘肃《穆民论坛》，页21-23。

四、小结：“汉文译经”与回教宗教文学

中国历史上以中文创作的回教宗教文学，牵涉舍弃“母语”，以汉文书写的复杂问题。“汉文译经”为回教宗教文学的产生，提供了有利的条件和环境。明末清初的回教学者在要进行译经的决定时，必须解决语言文字方面的一系列技术问题。如果他们采用汉代佛教传入中国时的译经方法，必须通过音译并创造大量的汉文新词。他们的成长背景和对儒、道文献的掌握，使他们进行汉文译经时采用了当时士人通用的表达方式，从儒家经典中寻找意义相近的词汇。而汉文译经的两个主要来源又是回教教义和儒家理学思想，在翻译的过程中难以避免导致“以儒译经”的情况。从王岱舆的著作已经可以看到明显的例证。¹

其次，当时除了儒、道的著述，耶稣会传教士的译经也为回教学者提供了借鉴。外国传教士罗明坚在1584年刊印《天主实录》，利玛窦于1604年刊行《天主实义》，为当时的译经工作提供了参照。虽然回教学者的译著出版较晚，我们不能说当时的回教学者模仿天主教传教士的译经方法。明代回教经堂讲学在耶稣会传教士来到中国以前已经开始用汉语讲解《古兰经》的道理，双方大概在同一时间进行汉文译经的工作，而南京成为了当时东西文化交流和翻译的一个中心。另一方面，双方学习汉文都是通过儒家经典，对耶稣会士和回教学者来说，“以儒译经”也许是最理想和顺理成章的选择。

如前所述，回教汉文写经的出现可以说是时代的产物。从事汉文著作的人士，是中国土生土长的回教学者，他们用汉语思考、用汉语写作、传达回教教义，在他们的身上拥有双重文化的传统，具有独特的文化身份和背景。一方面，他们的根源性学养来自回教文明，另一方面，他们对儒学甚至释、道学说，也有深厚的理解和积淀。这样的背景为汉文写经工作提供了有利的条件。同时，他们的特殊学养，使他们创作出具有中国特色的回教文学作品。明清回教汉文文学的产生，可以说是在众多内外因素的交错情况下开花结果的。

¹ 有关讨论，可参考 Lee Cheuk Yin, “Islamic Values in Confucian Terms: Wang Daiyu and his *Zhengjiao Zhenquan*”, in Osman Bakar ed., *Islam and Confucianism: A Civilizational Dialogue*, Kuala Lumpur: ISTAC-IIUM Publications, 2019, pp.87-106.

参考文献

一、传统文献

刘智。《天方至圣实录》。乾隆四十三年（1778），金陵启承堂刻本。

刘智。《天方典礼择要解》。清乾隆五年（1740）京江童氏重刊本。载《回族典藏全书》第20册。

刘智。《五更月》。见《回族典藏全书》第26册。银川：宁夏人民出版社，2010年。

王岱舆。《正教真诠》。银川：宁夏人民出版社，1978年。

张廷玉等。《明史》。北京：中华书局，1974年。

二、近人论著

白寿彝编。《回族人物志：明代》。银川：宁夏人民出版社，1988。

丁一清。《回族文学史》。北京：民族出版社，2015。

丁谦、马德良。《五更月浅识》。《中国穆斯林》1991年第5期。

金宜久。《王岱舆思想研究》，北京：民族出版社，2008。

李焯然。《明末清初金陵学派的译经活动》。载香港大学《明清史集刊》第13辑。页1-31。

李兴华、冯今源编。《中国伊斯兰教史参考资料选编（1911-1949）》。银川：宁夏人民出版社，1985。

米寿江。《金陵学派的产生背景、思想渊源及当代意义》。《世界宗教研究》2009年第4期。

金宜久。《王岱舆思想研究》，北京：民族出版社，2008。

2009年第4期。

伍贻业、马德义。《金陵学派及其他——关于金陵学派研讨会的召开》。《回族研究》2010年第1期。

吴光正。《宗教文学史：宗教创作的文学的历史》。《武汉大学学报：人文科学版》，2012年第2期。

吴建伟、张进海主编。《回族典藏全书总目提要》，银川：宁夏人民出版社，2010。

杨怀中、余振贵。《伊斯兰与中国文化》。银川：宁夏人民出版社，1995。

余振贵。《中国历代政权与伊斯兰教》，银川：宁夏人民出版社，1996。

赵建新。《试论宗教文学的内涵》。《兰州大学学报》第 17 卷第 4 期（1989）。

三、英文著作

Donald Leslie. (1986). *Islam in Traditional China: A Short History to 1800*. Canberra: Canberra College of Advanced Education.

Lee Cheuk Yin. (2019). “Islamic Values in Confucian Terms: Wang Daiyu and his *Zhengjiao Zhenquan*”, in Osman Bakar ed., *Islam and Confucianism: A Civilizational Dialogue*, Kuala Lumpur: ISTAC-IIUM Publications, 2019.

Kristian Petersen. (2006). “Reconstructing Islam : Muslim Education and Literature in Ming-Qing China”, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol.23, No.3, pp.24-53