

前 言

明清之际是我国回族以伊斯兰为核心的思想意识形成的一个重要时期。这期间,出现过许许多多(以汉文为主)的伊斯兰译著家,他们的贡献,对这一历史过程均有过不同的影响。其中,王岱舆、马注、刘智、马德新等四人之功绩,更是众口皆碑,历来有伊斯兰“四大译著家”(或“四大著作家”)之美誉。

王岱舆与马注均属明末清初时人物,在回族伊斯兰译著史上,堪称是两位先驱,刘智生当“康乾盛世”,一度将这一宗教或民族文化运动推向高峰,马德新则在“咸同乱世”,保证了运动的延续与发展,由此,也就奠定了他们在我国回族伊斯兰思想史上的崇高的地位。

王岱舆与刘智同居江南地区,这里长期为中国儒家文化重镇,尤其受宋明道学影响极深,这就使得他们二人对回族伊斯兰思想的发展贡献更大一些。马注与马德新则均为云南人,这里历来是回族伊斯兰教育发展的重镇之一,译著活动便与经堂教育关系较为密切,因此,他们二人的译著,思考更多的乃是伊斯兰教的具体信仰问题。这体现了回族伊斯兰译著活动之发展的某种地区差别与特征。

回族伊斯兰译著所代表的不仅是一种宗教文化运动,它还是一种民族文化运动,不仅是一个局限在宗教或民族内部的文化运

动,还是一个积极对外的文化运动,在中国特有的文化思想环境下,是一个与汉族儒家文化主动开展对话的文化运动,在其中,王岱舆等四人均充当了活跃的角色,做出了不可磨灭的历史贡献。

本套丛书主要有两个目的,一是尽量完整地研究和介绍王岱舆等四大译著家的生平、思想及其历史贡献;二是试图通过这一研究和介绍,让人们更为全面地了解历史上的回族伊斯兰译著运动,更加深入地认识这一运动的真正意义。

本套丛书是在《王岱舆及其伊斯兰思想研究》这本书的基础上构想出来的,本打算多写几本书,多写几个译著家,但在搜索目标的过程中,目光却愈来愈集中到了王岱舆、马注、刘智及马德新等四人身上,于是采取了某种约定俗成的说法,便以“四大译著家”为丛书命名——还是应当尊重历史的选择,群众的选择!

我们是边学习,边写这套丛书的,由于水平所限,错误在所难免,我们愿意接受批评,改进研究。

孙振玉

2000年2月17日

刘智的家世出身、治学背景与汉文译著

刘智是我国清初著名的回族伊斯兰宗教学者，与王岱舆、马注、马德新三人被称为中国伊斯兰“四大译著家”（或“四大著作家”）。他在康熙年间出生于南京一个伊斯兰气息很浓的回族家庭，“天才俊朗，逸思雕华”，自幼即笃志于学，广泛涉猎。他是在十分严峻的内外形势下从事汉文译著事业的。其一生译著颇丰，而尤以《天方典礼》、《天方性理》和《天方至圣实录》三书为教内外人士所称道和青睐，至今仍在广大回族穆斯林中间广为流传。



刘智，字介廉，号一斋。江苏上元人（今江苏南京市）人。^① 回族出身。关于他的生平，清朝“正史”没有给我们提供直接的史料，其他汉人著述的资料也极少，我们仅能从时人或后人一些谱牒和著作的序跋中窥见大略。

刘智的生卒年因其后人全家遇难于清咸丰三年（1853年），谱牒散佚而无法确知。于是，众说纷纭，迄今尚无定论。有关说法甚

^① （清）马注《清真指南》卷一“海内赠言”收有刘智之父刘三杰赠马注的诗，刘三杰名下注“上元广学”。康熙五十一年丁酉，漫称“金陵称刘子介廉，聪明卓越，诞生于清初下关（属上元县）城西别墅。”见（清）刘智著，马宝光、李三胜译：《天方性理》，“丁酉漫序”，中州古籍出版社，1988年版。

多,概括起来,大致有如下几种意见:

- 1、有谓约生于 1655 年,卒于 1745 年者。^①
- 2、有谓约生于 1664 年,约卒于 1739 年者。^②
- 3、有谓“约生于康熙三年(1664 年),卒于雍正八年(1730 年)”者。^③
- 4、有谓“大约出生于清康熙十年(1671 年)”者。^④
- 5、有谓约出生于 1660 年即王岱舆逝世之年者。^⑤
- 6、有谓刘智“出生于康熙初年(1662 年)”,年寿“总在六十岁以上”者。^⑥

根据对刘智著述经历和古今学者对其生卒年代的研究,我们认为,刘智出生年代比较令人信服的说法当推刘智“约生于 1664 年”之说。因为,根据刘氏《天方至圣实录·著书述》称:“予年十五而有志于学”,至《天方至圣实录》脱稿之雍正甲辰年(1724 年)又称:“忆自初学以至于今四十余年”。^⑦由此可以推断,作者这时当在 55 岁以上至 60 岁之间。因全文查无“耳顺”、“花甲”之类字眼,故其出生年代不会早于 1664 年。

至于刘智去世的年代,从现有材料分析,说刘智大约卒于 1730 年前是较为可信的。因为,按照刘智本人的说法,他大抵于

① 中国伊斯兰百科全书编委会编:《中国伊斯兰百科全书》,四川辞书出版社,1996 年版,第 318 页“刘智”条。

② 杨惠云主编:《中国回族大辞典》,上海辞书出版社,1993 年版,第 436 页“刘智”条。

③ (清)刘智:《天方至圣实录》卷首,重印《天方至圣实录》“序言”,中国伊斯兰教协会印,1984 年,第 1 页。

④ 苏莱曼·袁昌贤:《从南京三山街谈到台北丽水街——中国天方学人译经工作纪实》,《中国回教》第 171 期,1979 年台北。

⑤ 马士年:《马注年谱》,《甘肃民族研究》,1982 年第 3 期。

⑥ 白寿彝:《刘智》,《中国穆斯林》,1983 年第 3 期。

⑦ 刘智:《天方至圣实录》卷首,“著书述”。

康熙四十三年(1704年)左右完成《天方性理》书稿,康熙四十八年(1709年)前后完成《天方典礼》书稿,雍正甲辰年(1724年)完成《天方至圣实录》书稿。自该书脱稿之后,再未见他有译著问世。以其深厚的伊斯兰学术文化和儒学功底,加上他勤奋刻苦的治学精神,完全有可能在1724年之后撰写或翻译更多的著作。因此,我们完全有理由断定,刘智大约在1724年完成《天方至圣实录》书稿后不久,即1730年前后谢世。

刘智去世后,葬于南京中华门外花神庙街茅家巷穆斯林公墓。光绪三十二年(1906年),刘智之远房族孙、净觉寺掌教刘德坤阿訇将其墓作了修葺,并由金鼎撰写了800字的《重修刘介廉先生墓志铭字》,以志智之生平事迹。

刘智之父刘三杰,字汉英,是明末清初一位颇有影响的伊斯兰教经师。其生卒年因素乏史料,迄今无法查考,因而,人们对其生平事迹知之甚少。不过,从《清真指南》卷一《海内赠言》及该书各卷首的署名推测,他曾帮助马注(1640~1711年)校订过《清真指南》,并为之赠七律诗一首,其诗云:“二十余年海上游,上方烟雾掌中收。闲探日月囊中物,笑指乾坤水上沤。天国已闻传妙偈,人间何羨有千秋。南针不向迷人指,愧杀无缘空白头。”^①根据这首诗所提供的蛛丝马迹的史料,我们可以初步断定刘三杰的年岁应比马注稍长或与马注相当。

关于刘三杰的著述,我们现在能够确知的只有《清真教说》一篇短文。这是一篇阐释“清真”、“回回”、“礼拜”之义的伊斯兰教专文。据刘智在《天方性理·自序》中称:其父广学博识,通晓伊斯兰教经典、教义教法,精通阿拉伯文和波斯文,熟知伊斯兰教历史,深晓“天人性命之旨”,尝喟然叹曰:“天方之经,析理甚精,惜但恨未

^① (清)马注著,余振贵点校:《清真指南》卷一,“海内赠言”,宁夏人民出版社,1988年版,第12页。

能汉译之,俾其广昭于东土也”。估计他的这篇文章就是有感于此而作的。他认为,伊斯兰教之经,“上穷造化之玄机,中阐人极之妙旨,下究物理之异同,义蕴精深,无可穷极”,应译为汉文,以广昭于中国。他主张穆斯林之首要任务“莫大乎认识造化天地人神万物之真主,认主之凭,则莫大乎拜主”拜主之义在于“求恕己身之罪业(孽),默祝君上之太平,思亲恩而感师训,念友谊以及群生”。^①

有传言说,刘三杰亦为民间流传的小册子《(天方)回回原来》的作者。该书是中国伊斯兰教历史传说的重要读物。其宗旨是追溯回族起源,而其内容则来自民间传说,包括康熙赠书之说,都反映出传说痕迹而无事实根据。但此传说在穆斯林当中广为流传,经有心人加工而更为生动。全书约 4.5 万字,书后有“光绪甲午年(1894 年)鲍闲庭抄录”字样。该书内容大略为:唐王夜梦妖怪入宫,召西域缠头人镇妖,通过一系列诗歌说唱方式,西域缠头人向唐王介绍伊斯兰教的基本教义和各种功修,以及与儒、释、道诸教的异同。唐王感佩于伊斯兰教义,知清真为“两世大道”,伊斯兰教为“天外之天”,于是,敕封“清真可谓正教”,敕封来使掌管钦天监。唐王还“即选三千唐兵留止西域,选换三千回兵来中国,生育无穷”。书中还记述了明代燕王朱棣扫北,定都北京,北京出现妖怪,搅乱朝纲,朝廷又从南京换过回民 400 户,并建了 4 座清真寺镇守北京各处。4 座清真寺的名称分别为普寿寺、法明寺、清真寺和礼拜寺。全书分为 12 段,大部分段落列有篇名,如“奉旨西域取经”、“四王修表赴唐”、“敕封掌印钦天监”等。但第一、七两段缺少篇名,可能是传抄过程中脱落而致。^② 从该书通篇文字看,以叙述为

① 见刘智:《天方至圣实录》卷之二十所录“清真教说”,中国伊斯兰教协会印,1984 年,第 369 页。

② 参见中国伊斯兰百科全书编委会编:《中国伊斯兰百科全书》,四川辞书出版社,1996 年版,第 234 页,“《回回原来》”条。

主,注重交代事件过程和始末,且富于感情色彩。无论是叙述方法,抑或是写论文笔,都与《清真教说》一文迥然不同。因此,该书大概是假托刘三杰之名所作,传言为刘三杰之作不足为信。

就刘智所受的教育而言,到刘智时,出自胡登洲门下的经师已历6代,经堂(或寺院)教育在内地已延续了一个多世纪。依据赵灿《经学系传谱》所提供的材料,我们大体上可以推断出刘智的师承关系,即胡登洲——冯二先生——冯少川——冯养吾——马真吾——袁盛之——袁汝琦——刘智。

袁汝琦,字懋昭,金陵(今南京)卢妃巷人。回族出身,生卒年不详。其父袁盛之为胡登洲的五传弟子,谦恭、饱学、深孚众望。袁汝琦从小随父习读伊斯兰经典,接受过严格的经堂教育。他谙熟阿拉伯文,精通伊斯兰教义,居家授徒,恪守经训,洁己惠人,宽而多忍,名重一时。^①他不仅是刘智的重要经师,而且是一位识才、爱才、惜才的恩师。他全力支持汉文译著事业,高度赞扬和评价其弟子刘智的译著,称其为当时之“伟人”。他不仅以“考经”身份协助刘智译著《天方性理》,且亲自为之作序。但《经学系传谱》的作者赵灿及其师舍蕴善在追述《传谱》时,估计刘智尚未成名,故在袁汝琦的传系中未列刘智之名。曾为刘智之师者还有李永寿(字延龄)、马伯良(字中卿)二人。^②李永寿,济宁州人,康熙初入马雄幕府。马伯良,永寿之门人,著有《款款捷要》。

二

17世纪,中国的内外部世界发生了急剧变化。在欧洲,中世

① 有关袁汝琦的事迹,可参见(清)赵灿著,杨永昌、马继祖标注:《经学系传谱》,青海人民出版社,1989年版,第22、67、99页。

② 参见傅传统:《中国回教史》,宁夏人民出版社,2000年版,第106页;金吉堂:《中国回教史研究》,宁夏人民出版社,2000年版,第89页。

纪长期封闭的状态已告结束,从封建制度的母体内孕育的资本主义生产关系正脱颖而出,锋芒毕露。与此同时,欧洲宗教内部也展开激烈斗争。由宗教改革家马丁·路德等基督教新教传教士掀起的宗教改革运动此时已在欧洲各国迅速地蔓延开来;而旧教中心——天主教罗马教廷仍有着强大的势力,新旧两教分庭抗礼,形同水火。罗马教采取攻势,在欧洲成立各种耶稣教会,不断派遣大批天主教传教士向亚洲、非洲、南美洲传教布道,图谋振兴和发展。耶稣会天主教士利玛窦就是担负着这样的使命来到中国希望打开局面的先行者之一。他直接听命于罗马教廷,并且得到罗马教廷物质的支持和精神的指示。利玛窦等人来到一个历史悠久、自成文明体系的中国传教布道,不得不小心翼翼,谨慎从事。他采取的办法是“习华语、易华服、读儒书、从儒教,以博得中国人之信用”。他联合儒士排斥佛道两教,并在中国人民面前展示欧洲的先进文明,以期引起注意和重视。利玛窦曾两次到南京(时间分别在1598年和1599年),并且曾经居住过三山街净觉寺(清真寺)附近的佛刹承恩寺。其时,他在南京十分活跃,他的《札记》中还有一章专门叙述他在南京与地方缙绅官吏的结交和与佛道人士的辩论。当此之时,正是“真回老人”王岱舆青年时代,没有任何史料说明利玛窦与王岱舆有过交往,但利玛窦的传教布道活动对青年王岱舆不会没有影响。另一位回族人、明末著名思想家李贽曾于万历二十六年(1598年)抵达南京,并会晤利玛窦。^①利玛窦在给友人的信札中提到过李(即李卓吾),并且还说李曾赠给他一纸扇,上面有两首诗。利玛窦称赞李是一位“熟悉中国事情,并且是一位著名学

^① 参见钱杭:《李贽与利玛窦的几次会见》,引自《学林漫录》三集,中华书局,1981年版。

者”。^① 李贽亦回忆过此事,说利玛窦“凡我国书籍无不读。请先辈与订音释,请明于《四书性理》者解其大义,又请明于《六经疏义》者通其解说。今尽能言我此间之言作此间之文字,行此间之礼仪。”^② 利玛窦这种联合儒家、反对佛道的做法,对后来刘智等回族宗教学者不啻是一种刺激,也有着某种启迪意义。刘智在其汉文译著中,有意识地将伊斯兰教义同中国以儒家为代表的传统思想巧妙地结合起来,这种在当时大气候下护教图存的自救运动,显然受到过利玛窦上述传教布道方式的影响和启发。

另外,由于早先蒙古帝国的崩溃以及伊斯兰教派间的对立和斗争,造成东西方陆路交通受阻。明朝中叶以后又实行海禁政策,从而使从海路来华的穆斯林学者骤减。同耶稣会天主教士来华受命于罗马教廷相比,中国伊斯兰教非但缺少伊斯兰世界的直接支持,也缺少直接的信息。这样,便出现了宗教职业者后继乏人的现象。伊斯兰教学者张中在苏州听到印度莫卧儿王朝穆斯林经师阿世格东来南京讲学,便以 50 岁高龄亲赴南京师事阿世格 3 年,直至阿世格回国,^③ 反映出中国穆斯林学者急迫地希望认识外部伊斯兰世界,寻求伊斯兰世界的支持。可惜这种中外学术直接交往在明末清初越来越少。严峻的形势迫使刘智等回族穆斯林学者不得不在自立的基础上担负起阐述伊斯兰教旨的艰巨任务。他们一方面尽可能将寻找到的阿拉伯文、波斯文的宗教经典译成汉文,藉以宣传教义,维护伊斯兰教的正宗信仰;另一方面,又必须从中华民族自身文化着眼,吸收儒家思想、乃至佛道学术中的精华部分,

① 利玛窦、金尼阁著,何济高、王遵仲、李申译,何兆武校:《利玛窦中国札记》,中华书局,1983 年版,第 359 页。

② 李贽,《续焚书》卷二,“与友人书”。

③ 关于阿世格的身世我们只能从张中的译著《归真总化》一书得悉。该书称阿世格历经 13 年的长途跋涉,“梯山航海”才来到南京。大约从崇祯十一年(1638 年)起开始在南京用“梵语华言”讲学,历时 3 年。迄至明末预感到“国祚将移”,“复浩然而归”。

并将其与伊斯兰教义糅合起来,构建具有中国特色的伊斯兰教。伊斯兰教是比犹太教、基督教晚出的宗教,其本身所具有的兼容与宽松的教义原则也容许并鼓励这种做法。

以上是刘智从事汉文译著活动的外部世界条件。当然,他从事汉文译著活动,还要面对当时中国内部严峻的形势。

众所周知,明朝中叶,中国正处于封建社会衰落阶段。由于商品经济的发展和城市经济生活的繁荣,中国古老的封建社会内部已经孕育产生出微弱的资本主义生产关系萌芽。处于萌芽状态的中国资本主义,主要出现在江南的苏、松、湖、嘉、杭等五府地区。这些地区的意识形态极为活跃,各种思想(包括宗教思想)的交往冲突也至为激烈。这就是为什么刘智等一大批回族伊斯兰宗教学者几乎都诞生于这块狭长的长江三角洲地带的重要原因。明朝初建,战争甫息,人口锐减,全国人口仅 6000 余万,^①较之宋末减少了约 40%。但是,随着局势的稳定,其后人口陆续增加。17 世纪 40 年代,尽管曾经发生过大瘟疫而导致人口剧减,然至世纪末时,全国人口已接近 2 亿。^②总人口的增加自然也包括回族人口的增加在内。以明朝南京人口为例,洪武二十四年(1391 年),南京总人口约有 70 余万人,回回人口占总人口的 14.3%,比百年前至元二十七年(1290 年)的 1.6% 增长了 9 倍。^③照此推算,当时南京回族人口大约在 10 万人左右。当然,南京回族人口的比例并不具有典型性或普遍意义。其时,中国回族人口的布局已略如今日的“大分散而小集中”。西北边陲聚集着大量回族居民,东南沿海则相对分散而人数甚微。但因南京曾是元朝南方重要据点,又是明

① 《明史》卷 77,“食货一”。

② 《清史稿·食货一》。

③ 参见伍贻业主编:《南京回族伊斯兰教史稿》,南京市伊斯兰教协会,1999 年编印,第 40 页。

朝开国都城,大量蒙古人和色目回回人曾在此驻守和生活,因而,这里信奉伊斯兰教的人口要比其他南方城市略多一些,这大概是可信的。信教人口的增加并不等于信仰程度的弥坚,尤其像伊斯兰教这样同民族关系密切的宗教。明朝 200 余年间,西北回族穆斯林同东南沿海以及江南地区的穆斯林,在政治、经济和文化方面并不处在同一对等水平线上。明清两代不像宋朝那样主要依靠贸易和商业作为收入来源,而基本依靠农业经济为国家财政收入。西北主要是农业经济,农村人口集中,且人口流动大,在历史上同西域人和中亚地区穆斯林保持着较为密切的联系,通晓伊斯兰教义和阿拉伯文、波斯文知识,信仰程度坚定。经堂教育率先在这里应运而生,并且逐渐形成具有中国特色的伊斯兰教育形式。但在文化方面,西北不及南方,南方科举教育发达,知识分子云集,儒家意识深厚,受资本主义生产关系萌芽影响,这里思想相对自由和开放。这就是人们常说的从中国西部到东部呈现信奉减弱的“信仰阶梯”。故而,南京伊斯兰教要获得发展,也必须选择一条自己的方式和方法。

仍以南京为例,这里的穆斯林的构成包括如下几部分:大量元朝的色目回回人留居者;明朝官员,如常遇春、郑和及其属下;新皈依者;还有少量的犹太教皈依者。据现有材料,王岱舆、伍遵契的祖先都是西域回回人,他们是洪武二年(1369年)由朝廷征召随郑阿里来京任钦天监学者的后裔,两家且世代婚姻,互为宗教师生。这些西域人信奉笃诚,习俗礼仪也十分严格。但是,随着接触汉文化,受儒家传统文化潜移默化的影响,他们的后裔也逐渐有与宗教疏远的趋势。明初朱元璋实行民族同化政策,采取了禁止“本类自相嫁娶”的政策,不准蒙古、色目人自相嫁娶,许多回族人娶汉人女子为妻,客观上反而增加了信奉伊斯兰教的回族人口。但这些新皈依者的宗教意识较为淡薄,有的甚至对伊斯兰教一无所知。明朝回族功臣的后裔以及回族知识分子通过科举步入仕途者,由于

官场的活动、交际范围的扩大、朝廷严格的制度,使他们信守伊斯兰教条有许多困难和不便,所谓“官至三品便出教”指的就是这些人。《明史》中,常遇春、郑和“传”没有记述他们信奉宗教的活动大概也是这种原因。例如,清代南京伍氏家族,虽然伍氏后人虽为同宗,但已分成两教。以上情况说明,一方面,由于回族的形成和发展,信仰伊斯兰教的人数不断增加,其宗教势力和影响也随之扩大,但是,另一方面,因为“庸常”教徒的大量存在,伊斯兰教在质量上却表现为某些衰微。所谓“庸常”,按刘智的解释,就是“信主止一而从圣人之教者,其于教礼之义旨趣味则未识也”。^①对此,另一位穆斯林学者定成隆说得更清楚,他说:“吾教由来尚矣。要皆习,无不察,故服习其间者,止知我为教中人,至教之所以为教究懵懵焉,而莫得其指归。即娴熟经典,亦不过记述讽诵而已。间有稍通教律,时亦讲论,又多曲为臆说,骇人听闻。”^②类似的情况,到了明中叶就更为严重,以致连传教或主持教务之人在数量和质量上都出现了所谓“经文匮乏,学人寥落,既传译之不明,复阐扬之无自”^③等问题。

在这种情形下,回族内部产生了不同的认识。一部分宗教职业者,为了挽救这种危局,维护信仰,坚守传统伊斯兰信条,攻读经文,乃至禁读汉文。在当时历史条件下,这显然不是一条最佳选择。另一部分回族知识分子则面对现实,结合国情,遵守伊斯兰教义原则,译著伊斯兰教作品,试图用广大穆斯林已普遍通用的汉文字来撰写适合中国实际情况的伊斯兰教著述,使伊斯兰教中国化。刘智等人便是后者的代表人物。他们的汉文译著被称为“汉克塔

① (清)刘智著,张嘉宾、都永浩点校:《天方典礼》卷一,“原教篇”,天津古籍出版社,1988年版。

② 刘智:《天方典礼》,“定成隆跋”。

③ 冯增烈:《〈建修胡太师祖佳城记〉碑述》,《中国穆斯林》,1982年第2期。

卜”，即汉文经典。刘智等人所从事的汉文译著活动，目的不仅在于匡正宗教衰微，而且对于伊斯兰教有误解或不明真相的教外人来说，也无疑起到了一种解释和宣传的作用。譬如，刘智的《天方性理》脱稿后，礼部尚书王泽弘在阅读时不得不发出：“有是哉！天方之知性，固如是哉”^①的感叹。兵部侍郎鹿祐在通读了《天方典礼》一书后也情不自禁地说：“《礼经》一书，殆可与六经并著天壤矣乎。”^②这虽然是一些礼节性的序言，但刘智的译著在汉族知识分子中所起到的宣传作用却是不可否认的。因此，刘智所从事的汉文译著及其实践活动，同王岱舆等回族宗教学者一样，都是为了适应中国伊斯兰教既发展又衰微的形势，对内起到了一种振兴宗教的作用，对外也起到了一种阐明和宣传的作用。日本学者桑田六郎在《明末清初之回儒》一文中认为，到了明清鼎革之际，“多数回回学者辈出，翻译回教经典及仪律之举甚盛。此确为中国回回史之一划时代的时期，余算此时期为中国回回史上之文艺复兴时期。”^③这一时期，“回教学者辈出，先后争辉。回教义理乃得大白于中国”，而刘智则“集天方性理、典礼之大成。”^④

应该说，刘智的上述认识代表了一种思潮，说他是“应运而生”或许是可以的。因为，他的思想适应了明末清初伊斯兰教既发展又困难的客观形势。作为一位汉文译著家，刘智既有应运而生的一面，也有不被同教理解、夹缝求生的困难一面。逆运而降，造成

① 刘智：《天方性理》，“王泽弘序”。

② 刘智：《天方典礼》卷首，鹿祐《天方礼经》序。见〔清〕刘智著、纳文波译注：《天方典礼译注》（云南省少数民族古籍译丛第二十七辑），云南民族出版社，1990年版，第6页。

③ 〔日〕桑田六郎著，安慕陶译：《明末清初之回儒》，原载《月华》，第9卷第14期。转引自李兴华、冯今源编：《中国伊斯兰教史参考资料选编》（上册），宁夏人民出版社，1985年版，第584页。

④ 傅传统：《中国回教史》，宁夏人民出版社，2000年版，第102页。

了他思想上的复杂性。他从事汉文著述活动有两个目的：对教内，要宣传教义，维护伊斯兰教信仰，改变过去那种“教义不彰，教理不讲”的做法；对教外，要扩大影响，使人们了解伊斯兰教，做到“隔教不隔理”。因此，可以认为这是刘智等回族穆斯林知识分子发起的一次“护教宣传活动，是中国伊斯兰教史上一场思想文化领域中的启蒙运动。”^①

三

从刘智本人的个人条件来看，他是一个天赋很高而又好学酷究的人。他写《天方典礼》时，参考的阿拉伯、波斯文经典达 45 部之多；写《天方性理》时，采辑书目也多达 40 种。这些书目内容包括了《古兰经》、圣训、经注、道学、教法以及天文、历算、地理、语法等等。而在中国文化方面，他好学嗜书，“自经史、稗官、天官、律数，以及二氏之书，靡不搜览而又能折衷于六经，研辨于性理大全，深得儒者精微之奥旨。”^② 1934 年，陈经畚先生在《重刊天方典礼序》中说：“上元刘介廉先生，邃于汉学，复精研回文，兼通西洋文字。尝慕司马迁之为，人游历名山大川，北走齐鲁燕赵，西入秦陇，南下武林，至会稽，录岫嵎碑，再登天童及大嵩珠山，观海而还，由是学益大进。晚年结庐金陵清凉山麓扫叶楼，闭户著书，凡数百卷。其先刊行者为《天方性理》五卷，《天方典礼》二十卷。乾隆中，诏开四库，采访天下古今遗书，而《典礼》遂于乾隆四十七年进呈，得收入存目中。《提要》称其‘习儒书，援经义，文颇雅澹’，信

① 金宜久主编：《伊斯兰教概论》，青海人民出版社，1987 年版，第 362 页。

② 刘智：《天方典礼》，“一斋书序”。

矣。”^① 我们读他的《天方典礼》,“有正文,有解,有大注,有小注,有实义,有广义,有考证,有集览,有问答,有附论。集览、考证,多儒者之语,余皆天方各经传中采辑而成”。^② 可见其学问是非常渊博的。刘智的文字也如行云流水,含英咀华,酣畅雅丽。

总之,刘智确实是一位很有禀赋并自幼就深研嗜学的人,也是一位潜心于学术与事业的人。在这一点上,作为一位伊斯兰教的杰出学者,他同一切于功业有成就的人是有共同之处的。他在壮年后,为了进一步提高学识,主动同各方学者交流切磋治学之道,“裹粮负笈”,外出求学。从中年到晚年,他始终孜孜不倦,“览遍诸家,读书万卷,天下名都胜迹游历过半,虽车尘驴背,未尝废吟哦”。他先后北上京师,南游苏杭及鲁豫等伊斯兰教传播地区,寻师访友,切磋学术,“访求宿学遗经”,从而使他“学识益大进”。^③ 他还同当时朝廷的一些士大夫,如礼部侍郎徐倬、陕西道监察御史景日昫等建立了学问上相互砥砺的诚挚友谊。多年的社会接触和游学,为他晚年定居南京后专门从事著述提供了丰富的知识。正因为他注重“行万里路,读万卷书,交八方友”的调查研究,在寻求知识中虚心接受各方意见,因而成就了他经学大师的事业。“刘子亦今古一奇人也哉!”^④ 庶几对他的评定。刘智的治学精神和成功经验是后学者们应当借鉴和学习的。

然而,刘智的译著生涯并不是一帆风顺的,他走的是一条荦路蓝缕的艰难之路。在当时,他并不为多数教内人所理解,他的汉文著述多是在身后才公诸于世,有的则始终未见付梓或永未见天日。按照他自己在《天方至圣实录·著书述》中的说法,他的译著生活一

① 转引自甘肃省民族研究所编:《伊斯兰教在中国》,宁夏人民出版社,1982年版,第305~306页。

② 刘智:《天方典礼》,“例言”。

③ 参见刘智:《天方至圣实录》卷首,“著书述”本书附录一“刘智墓碑(清)”。

④ 刘智:《天方性理·天方性理图说》,“梁潘赏青和甫序”。

直是在冷清、艰辛中度过的。父亲死后,他把所有的积蓄都用来买书,亲友们对此很不以为然。后来,他又僻居读书,族属亲友更加讨厌,把他看成是一个怪人。如他的经学老师袁汝琦所言:“三家无是学,千古鲜是人。居喜僻,交寡俦,故都邑不闻其人,乡里不知其学,戚友皆不识其所作做。至于家庭骨肉厌其不治生产,且以为不祥,而介廉弗愠亦弗顾,澹如是,齷齪也。”^①“而予孜孜之意不息,笃志阐天方之学以晓中人。自立稿,自誉清,自修自润,而又不肯自是”。当他完成《天方性理》、《天方典礼》两书的写作时,毕竟还有几位教内的前辈和好友为他作序、刻版、校订。到他重订《天方至圣实录》时情形更坏,以至于他感慨地说:“人心之反覆,世道之崎岖,尘纷之抢攘,毁誉之凌渎”,使他深感“难于其学,复难于翻译,难于编著,复难于成,难于会通百氏而成一家之言,复难于以一人经理百务而无相为友”。他甚至借圣人之口发出悲恸的呼唤:“人无毁谤,必其德犹未优!”^②

四

刘智的译著,流传较广且为人所熟知的有三种:一种是《纂译天方性理》,或称《天方性理》。一种是《天方典礼择要解》,简称《天方典礼》。一种是《天方至圣实录》。此三种译著被学者们称作“天方教中巨作”^③,是刘智译著的精华,亦最能反映他的思想并具有重要学术价值。

《天方性理》除《自序》、《例言》和《采辑经书目》(译著参考书)外,分为本经和图传两大部分,即卷首和五卷。卷首为本经,是全

① 刘智:《天方性理》,“袁汝琦序”。

② 刘智:《天方至圣实录》卷首,“著书述”。

③ 刘智:《天方性理》,“乔松年题记”。

书之纲,共5章,约2000字,四言体,一般八字一句,类似老子的《道德经》。第一、二章“言大世界理象显著之序,以及天地人物各具之功能,与其变化生生之故”。第三、四章“言小世界身性显著之序,以及身心性命所藏之用,与其圣凡善恶之由”。第五章“总合大小世界分合之妙理,浑化之精义,而归竟于一真”。^① 本经后附总图10幅,是对本经内容的图示和说明,类似周敦颐的《太极图说》。图传是解说本经的,分5类,60篇,即图60幅,图说(传文)60篇,约30000言。这种体例,按刘智在该书“自序”中的说法,是“犹恐初学之有疑也,复因经立图,以著经之理;因图立说,以传图之义。”^② 刘智所谓的“大世界”是指天地(简称天),“小世界”则指人身(简称人)。《天方性理》就是讲大世界和小世界及其相互关系的。因此,本书首先提出了一套完整的伊斯兰哲学体系。其次,作者撰写本书,一个重要用意是要用伊斯兰哲学中关于性理的观点来回答中国哲学史中关于性理问题的争论,说明伊斯兰教关于性理问题的解释是与儒家关于性理问题的解释基本相同的,本书的名称就言明了这点。最后,刘智在该书中还提出了一些颇有价值的哲学观点。

康熙壬辰年(1712年)丁_謙漫说:“忆十载前,介廉以所著相质”,^③ 说明最迟在康熙四十二年(1703年)刘智已完成了《天方性理》书稿的写作。康熙四十三年(1704年),刘智请其师袁汝琦和好友梁潘赏为该书作序。这时,该书可能已准备付梓,而《天方典礼》尚在修订之中。然《天方性理》的正式刊行却是在《天方典礼》之后。康熙四十五年(1706年),刘智游学京师。次年,回族学者马秋田受智之托,将《天方性理》自京师寄给当时在南京的友人、时

① 刘智:《天方性理》,“自序”。

② 刘智:《天方性理》,“自序”。

③ 刘智:《天方性理》,“丁_謙漫序”。