

“教法随国论”七要

“教法随国论”即教法随顺国法，来自伊斯兰教法适应中国社会的本土经验。其理论纲要包括以下七点：

(1) “随顺国法论”。即教法随顺国法，国法与教法产生张力时，中国穆斯林采取“随顺”态度，主动适应。这一概括，既来自中国伊斯兰教长达千年之久的本土化经验，也符合伊斯兰教所倡导的中正之道。

(2) “教随人定论”。教法的地位，通常由穆斯林在特定社会的身份确定，乃教随人定。

(3) “法顺时行论”。教法的实行，根据时代变迁而有所变化，有所变通，有所损益，乃法顺时行。

(4) “信仰在地论”。伊斯兰教是普世性宗教，其普世性必须经由特殊性方能落实，乃一中见多，多种蕴一。无论何时何地，穆斯林都可以实践信仰，而不以是否身处伊斯兰国家为标准。宗教极端主义所谓“建立一个全面实行伊斯兰教法的伊斯兰国家”，绝非实践信仰的必要条件。

(5) “政教互动论”。政主教从的传统下，政治权威和宗教信仰通过互动，共构关系。政可主教，教亦辅政。在政教分离的公民社会，伊斯兰宗教信仰与功修的社会定位乃是：受到国家法律保护的部分公民的宗教信仰，以及与之相关的文化传统及生活习惯。

(6) “认同统一论”。中国穆斯林历来主张的“爱国是信仰的一部分”，今后更应将爱国与爱教相统一，而非割裂视之。因爱教而倍爱国，以爱国而促爱教。

(7) “多元共体论”。中国穆斯林与包括宗教徒在内的其他群体，生活在同一社会，一致遵守国家法律，同呼吸共命运，构成中华民族命运共同体。

【网络文章】

伊斯兰教中国化的五条路径¹

李林，中国社会科学院世界宗教研究所伊斯兰教研究室副主任，

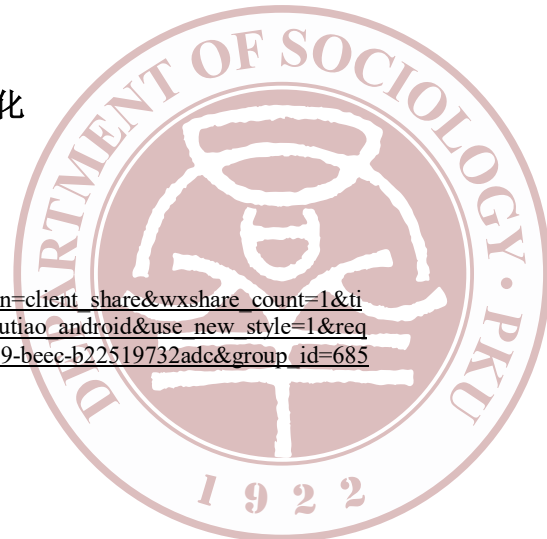
本文将伊斯兰教中国化路径归纳为五条，即“爱国爱教”政治认同的中国化、“华化内化”社会身份的中国化、“由俗而礼”宗教制度的中国化、“经学系传”教职人员的中国化、“汉文译著”思想文化的中国化。重点论述了五个问题：以“一以贯之”构建政治认同、以宗族和寺坊构建集体社会身份、以“教随人定、法顺时行”协调国法与教法关系、以融通传统经学与现代知识培养宗教人才、以“伊儒会通”界定汉文译著。

伊斯兰教中国化是中国穆斯林在历史进程中自我选择的道路、方向和命题，本文在总结历史经验的基础上，从五个方面展开讨论。

一、爱国爱教：政治认同的中国化

¹ 2020-07-17 大观天下志

https://www.toutiao.com/i6850353947782152717/?tt_from=weixin&utm_campaign=client_share&wxshare_count=1×tamp=1623556308&app=news_article&utm_source=weixin&utm_medium=toutiao_android&use_new_style=1&req_id=20210613115147010135160024446D572C&share_token=38ee27ba-e1cd-4969-beec-b22519732adc&group_id=6850353947782152717&wid=1623558423184 (2021-6-13)



中国穆斯林政治认同的特点可概括为“爱国爱教相统一”，重在两者统一。此特点非一朝一夕形成，而是历经几个历史阶段积淀而来，先后出现过四种典型理论。

1. 认主与忠君

一般认为，明清时期中国穆斯林通过“二元忠诚论”来构建政治认同，即同时强调顺从真主与忠于君主。所据多出自王岱舆《正教真诠·真忠》里的几段话：



夫忠于真主，更忠于君父，方为正道，因其源清，而无不清矣。或即忠于君父，而不能忠于真主者，直为异端。何也？因其拜张拜李，祈佛祈神，头头是主，岂能忠于一乎。

……须知大本真忠，始自天子，盖君不能自君其君，惟主能与其为君。所谓天子不能以天下与人，天与之也。故君父之忠为宝，臣子之忠为金，交友之忠为银。忠名虽一，其实不同。人必认主而后心正，心正而后忠真。万善之根，皆自此忠而发，须能中节，其礼方备。

因人生住世，有三大正事：乃“顺主”也、“顺君”也、“顺亲”也。凡违兹三者，则为不忠、不义、不孝矣。然而事有重轻，义有差等，君亲岂得与之同等。兹至大之伦，至极之忠，不可不知也。

“二元忠诚”的当代解读是否完全成立，还有做进一步学术探讨的余地，理由有三。

其一，从文本看，原文似并无突出“二元”之意。王岱舆强调的是，忠君与念主有等差之别。在“顺主”、“顺君”、“顺亲”人生“三大正事”中，“顺主”居于首位。文中说“事有重轻，义有差等，君亲岂得与之同等”，显然是将忠君摆在第二位。封建时代，君亲之前仍有天地，这在当时不算悖逆。

其二，在理论上，“二元忠诚”的解读未能更进一步，反而回到了不彻底的中间阶段。

若以“二元忠诚”解读“义有差等”，其实是回到了“墨氏则二本而无分”的老路，必然面临这样的问题：“二元”之中是否有主次之分？假如事事相等，反而事事不等。如此一来，“二元忠诚”在理论上不进反退。

当然，如果我们越过文本，仅就今天的现实来看，“二元忠诚论”有其现实意义。明清时期的顺主与忠君是一致前提下的顺承关系，而现代国家的政治认同并不一定要从信仰层面寻求依据，而是宗教信仰者同时兼具公民身份，这时顺从真主与忠于国家可以表现为一致前提下的并行关系。

可见，用“二元忠诚论”解读明清时代的汉文译著未必符合当时事实，但如果用它来解读现代社会却体现出一定合理性。不过，在此想强调的是，在解读文本时尽可能读出文本原意，不以今测古。

其三，从思想脉络看，王岱舆之所以没有采用平行方式来解决认主与忠君之间的张力，而是以伦理义务的等级与差别来解决顺主与忠君的关系，应该是受到了宋明理学的影响。

王岱舆称“事有重轻，义有差等”，颇符合宋明理学的“理一分殊”之旨。宋儒程颐认为“理一分殊”之分殊乃“本分”“义务”，即“差等之义”



宋明理学是明清两代的主流意识形态，明清时期的汉文译著家号称“学通四教”。王岱舆对“理一分殊”之说应相当熟稔，故能结合中国穆斯林“认主与忠君”而有所发明。根据“义有等差”，提出人生“三大正事”“顺主”“顺君”“顺亲”之中，顺主为头等大事。

其理由是，“因其源清，而无不清矣”，而这正符合《西铭》“老幼及人”之旨。仁爱须由爱吾老幼而推及他人，忠诚自然也须由忠于真主而推及忠于君主。本正方能源清，如此推己及人，义务次序才能层层递进，一一实现。

可见，明清时期中国穆斯林政治认同中国化绝不只是如何“忠君”这么简单，而是要处理好“顺主”与“忠君”的关系。王岱舆从宋明理学的“理一分殊”出发，成功地构建了一套中国伊斯兰教的政治认同理论，这套理论被后来的汉文译著家继承与发扬。

2. 天道与人道

清代刘智延续了王岱舆“统之以一”的思路，以天道与人道的“一以贯之”阐释认主与忠君的统一，化解了两者之间可能存在的张力。

“盖君为有相之主，主为无相之君。念主天道之首功，念君人臣之首行，两念不忘，则天道人道，一以贯之矣。”

显然，刘智在使用材料、解释角度等方面都有所更新。王岱舆采用宋明理学“理一分殊”来实现认主与忠君的统一，而到了刘智这里却出现了一些新说法，比如“真主在大地上的影子”。

刘智在《天方典礼择要解》中论及君臣之道时，以“君者，主之影”，来论证穆斯林忠于君主的合法性。



这不是刘智的新发明，而是来自伊斯兰世界的通行做法。自从阿拔斯王朝的第八位哈里发穆尔台绥穆拉（833-842年在位）起，每一位哈里发的名字后面都加上一个尊号，其中包括“真主在大地上影子”（Zill Allāhli ‘ala al-ard），一直到奥斯曼哈里发帝国的末期，此类称号仍在使用。

比起王岱舆，刘智掌握的阿文、波斯文材料更丰富，运用起来也更得心应手，故能援引伊斯兰世界的通行理论来阐释认主与忠君的统一。

除了思想认识以外，刘智还从礼法角度完成了天道人道的“一以贯之”。刘智将礼法分为两部分，即“天道五功”与“人道五典”。人与真主的联系通过天道五功体现，人与人的关系体现为人道五典。五功与五典共同组成了礼法，而礼法则是“一切事工之条例”“勤德敬业者所取法”。

从王岱舆到刘智的变化，反映出中国穆斯林构建政治认同乃是一个动态的过程，根据所处的时代、所掌握的材料、所面对的命题，经由不同的学者之手而不断发展变化，愈加丰富。

3. 爱国与爱教

20 世纪之初，国民意识兴起，此时中国穆斯林的政治认同开始由“忠君”转变为“爱国”。

1906 年，爱国报人丁宝臣（名国珍）创办了当时回教第一份白话文报纸《正宗爱国报》，其长兄丁竹园（名国瑞，号子良）撰《爱国质言》一文，解明爱国真意，倡导爱国精神。





抗日战争使中国穆斯林的国民意识得到极大的锻炼，最终塑造成型，标志是“爱国爱教”成为穆斯林群体的共识。

1938年中国回民救国协会谱写了《中国穆斯林抗敌曲》，表达出当时穆斯林的抗日爱国热忱，《中国回教救国协会青年服务团工作总结报》“引言”明确表达出回教徒就是中华民族一份子的“国民意识”。

可见，“中国穆斯林的爱国热忱，从未因宗教信仰而削弱，反而得到加倍鼓舞，每每在民族国家兴亡的重大关头，爆发出惊人力量。”中国穆斯林的国民意识也在中华民族的奋斗和复兴中得以塑造成型。

4、国法与教法

20世纪上半叶以来，穆斯林遵守所在国家的法律，已成为中国穆斯林的共识。

民国时期，学者马以愚将遵守国法上升到“主命”的高度：“而回教人遵从所在国家法令，固属天命也。”

当代中国穆斯林对如何协调国法与教法的关系做出了新的发展。2008年出版的中国伊斯兰教协会组织编写的全国经学院统编教材提出，伊斯兰教法主要可分为两个方面：一是调整人与真主之间的关系，二是调整人与人之间的关系。教法所规定的人与真主的关系是永恒的，而教法关于人与人关系的规定可灵活变更。

这一理论阐明了，在政教分离的前提下中国穆斯林如何继续坚持爱国爱教的政治认同，也就是现代国家保障公民的宗教信仰自由以及少数民族的传统文化和生活习惯，调整人与人关系的社会规范则以国家法律为准，国家建立完善宗教治理体系和治理能力，保障信教群众的合法权益，以法治化促进中国化。

二、华化内化：社会身份的中国化

伊斯兰教自唐高宗永徽二年（651）传入中国，历经唐宋、蒙元、明清、民国与中华人民共和国等五个时期，其整体社会身份相应经历了四个阶段的演变，即化外之民、化内臣民、国民以及现代公民。



除了臣民、国民这套“整体社会身份”以外，中国穆斯林在融入地方社会过程中往往还需要一套“集体社会身份”。

“集体社会身份”的出现，说明中国穆斯林社会身份的中国化进入深入阶段。因为只有具备了这种集体身份，分散在各地的穆斯林群体，才能作为一个社会单元融入地方社会，参与地方活动。

在传统社会中各地穆斯林群体最常见的集体身份有两类：一为宗族，一为寺坊。

1. 宗族

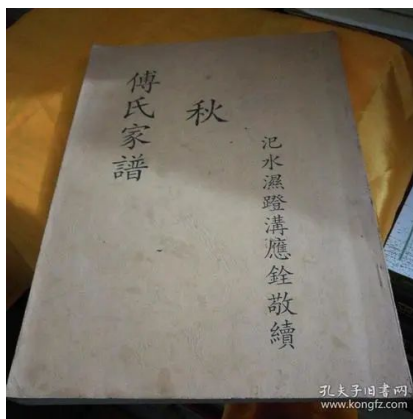
广西《傅氏宗谱》称，“吾始祖弘烈公由江西进贤游宦来粤，为广西提督军门，与广西巡抚马公雄镇于明末清初同时殉难尽忠”。子孙遂在桂林等地繁衍，传十三世，而宗祠、族谱尚在阙无，深以为憾，故于光绪年间至民国期间多次筹商捐资修谱。

《傅氏宗谱》列有《规则十条》包括：聚会、值年、储蓄、序派、添丁、教育、扫墓、拜主、墩宗、睦族。

萧公权在《中国乡村——19世纪的帝国控制》一书中，将宗族活动总结为以下几项，包括：

(1) 编撰、修订族谱；(2) 祭祖，修建祠堂，管理祭地和祖坟；(3) 周济族人；(4) 对年轻人的教育；(5) 惩罚犯罪，解决争端；(6) 自卫。

1和2稍加对比，不难发现，《傅氏宗谱》所列宗族活动，与清代晚期各地乡村的宗族活动基本一致。



《傅氏宗谱》列有《规则十条》里，第四条“序派”规定，一族之内，长幼有序，尊卑有别，这显然来自儒家宗法制度。第八条“拜主”，所述为伊斯兰教的拜主五功，但立论之本并非单纯出于宗教，而是从追思祖先、慎终追远，引申出拜主之必然。这些文字显然出自东部地区深受儒家文化熏陶的穆斯林之手。

可见，同为论述拜主五功，宗族后人与宗教人士在角度、旨趣等方面颇为不同。宗教人士论述拜主五功，多以真主创世之恩，申明拜主之当然。

之所以出现这样的差异，除了知识背景之外，还有与社会身份有关。

不同地方的穆斯林群体参与地方社会的集体身份不同，东南穆斯林群体多重宗族身份，而西部地区的穆斯林群体多重寺坊身份。

一般认为，东南地区的穆斯林受到儒家思想和宗法制度影响更大，而西北地区的穆斯林更易受到宗教信仰的影响。

这或许可从社会身份的角度有所佐证。在广东、福建和江西等南方地区，宗族势力往往较大，宗族是当地最有影响力的群体身份。受此影响，当地穆斯林群体也注重通过修族谱、建祠堂等行为，构建自身的宗族身份。



而在西部一些地区，宗族的影响较小，故当地穆斯林群体参照系不是南方的宗族，而是西北社会较常见的基层单位“里坊”，故将宗教认同与地方社会融为一体，构建了以“寺坊”为标志的社会身份。

2. 寺坊

寺坊即以礼拜寺为中心、聚合周围村庄街巷的穆斯林自然界成的地缘组织。寺坊不仅是一种空间划分，也意味着一种社会身份。

寺坊制度的原型可以追溯到唐宋时期的蕃坊。

勉维霖认为，寺坊大体上产生和形成于元代，在社或坊的基础上形成。“社”是元代社会的基层组织，世祖至元七年（1270）起在全国城乡普遍建社。而在城市中，社设于坊之下。萧公权认为，“社”既是祭祀单位，也是农业赈灾单位，最后演变为行政单位和基层组织。

有了“社”，才能说明白“坊”的由来。实际上，寺坊的很多特征都与社相似。

（1）社和寺坊都是社会单位。

社与社之间是平行关系，与之类似，传统的寺坊之间通常互不隶属，格底目即老教尤为明显。每个寺坊自成一个独立行教单位，各自为政。寺坊常见有两种形式：单一寺坊型和复合寺坊型。单一型即一坊一寺，复合型则是指一坊多寺。

比较简单的复合型寺坊通常是一个大坊内设有一座大寺即“海乙寺”以及几座小寺即“稍麻寺”。无论单一型寺坊还是复合型寺坊，实则仍是以坊为主，多寺则是为了满足使用需要。

（2）社和寺坊都有宗教含义。

社的最早含义就是向土地神和谷神举行祭祀活动的单位，“二十五家为一社”。明太祖在1368年（洪武元年）岁末下旨，每社修建一个祭坛，作为祭祀土地神和谷神的场所。寺坊则是以清真寺为中心，围绕宗教场所和宗教功能展开其他活动。

（3）社和寺坊都是地方公共事务的中心，并承担道德教化功能。

传统上各寺坊承担着道德劝诫的功能，过去都有成文或不成文的坊规，作为一种乡规民约，要求全体穆斯林遵守执行。坊规内容一般包括：虔诚信主，尊经尊圣，遵守教法教规；禁酒、禁赌、禁烟、禁谣邪等。

有的寺坊还就一些专门事项，如提倡婚姻轻彩礼、俭办丧事、选聘掌教等颁定坊规。

清康熙四十九年（1710），因云南发生沙金“行左道”一案，汉文译著家马注制定坊规戒律十条，报请官府颁行云南各地穆斯林寺坊施行，包括：一、端学习，二、择教领，三、敦礼让，四、助婚丧，五、清常住，六、待远客，七、厚师礼，八、惧蒙重，十、重丧礼。

社与寺坊所不同之处主要表现为：社的规模相对统一，而寺坊穆斯林居民户数多寡不一。元世祖忽必烈要求农村中每50户组成一社，明太祖曾规定每100户组成一社。寺坊的规模无法如“社”一般，整齐划一。

大寺坊穆斯林多达千百户，小寺坊甚至只有三五十户，一户穆斯林通常属于本地的寺坊。社与寺坊不同的原因在于，社是国家治理环节中一个相对正式的基层单位，国家需要依靠社，进行祭祀、赈灾、教化、税收乃至行政等方面工作，而寺坊是一个相对自然形成的共同体。

寺坊和里坊虽表面相近，但形成机制、组织构成等存在根本不同。寺坊是自然形成的社会组织，而社是人为划定的基层组织。寺坊形成的动力来自于当地穆斯林群希望作为一个社会单元在地方社会中拥有一席之地，因此只要满足社会单位、宗教单元和道德教化中心的功能就足矣。

因此，自然形成的寺坊与作为基层行政和税收单位的社，在功能和规模上都有较大差别。在封建时代，如将寺坊改造为行政基层单位，势必对寺坊进行大规模改造。不仅寺坊大小要变化、居民要迁置，还需要对清真寺数量进行相应地增减。如果不改造则寺坊和里坊的差别必然导致行政成本过高，最终必然无法维持。



这也说明自然形成的寺坊更符合地方穆斯林群体的社会定位，所以直到今天“坊上人”还是
一些地方穆斯林群体一直乐于保有的身份符号。

三、由俗而礼：宗教制度的中国化

伊斯兰宗教制度的中国化可概括为“教随人定，法顺时行”。教法的地位，通常由穆斯林在
特定社会的身份确定，乃“教随人定”；而教法的实行，根据时代变迁而有所变化，有所变通，
有所损益，乃“法顺时行”。

1. 教随人定

宗教治理的方式实则与宗教群体的身份息息相关。

比如，在是否允许穆斯林“依其俗而治”的问题上为什么元代要比之前的唐宋时期似乎更保
守了，一定要收回穆斯林群体在行政司法、婚姻户籍、财政税收等方面的自主权？

当时国法与教法之间的典型冲突体现于以下三大事件：

一、开膛法与断喉法之争。至元十六年（1279），有八里灰回回进京贡海青，皇帝赐食，贡
使不受。元世祖大怒，下诏规定今后不得以断喉法宰羊。

二、“禁回回抹杀羊做速纳”。至元十六年（1279）朝廷发布一道敕令“禁回回抹杀羊做速
纳”。此法令同时见于《元典章》卷 57《刑部卷》之十九“禁回回抹杀羊做速纳”条。

三、罢回回哈的司属。至大四年（1311 年）元仁宗下令“罢回回哈的司属”，皇庆元年（1312）
又下令“回回哈的”不得再过问司法诉讼。《通制条格》卷第二十九《僧道》“词讼”条亦载有
相关内容。

一种解释，穆斯林地位论。此说主张唐宋穆斯林社会地位高，而蒙元穆斯林地位低，故对待
伊斯兰教法态度有异。事实上，穆斯林在元代政治地位颇高。白寿彝认为，“无论在元代之中央
政府或地方政府，回教人均有参与并扮演重要之角色。”

据《元史·宰相表》《新元史·宰相年表》记载，回回人在元朝朝廷担任重要职务者，合计
有：右丞相 1 人、左丞相 3 人、平章政事 11 人、右丞 1 人、参知政事 1 人。又据《元行省丞相
平章政事年表》及《新元史·行省宰相年表》记载，回回人在地方政府任要职者数量有：丞相 3
人、平章政事 23 人、左右丞 3 人、参知政事 3 人。

此外，按照元朝定制，回回人可充任各路同知、达鲁花赤。仅镇江路一地，元世祖至文宗时
期的 21 任达鲁花赤中有回回 5 人，所属录事司和各县达鲁花赤中回回人占据 1/3 以上。从上述
记载，可见当时回回政治人物之众。

另一种解释，身份变更论。由于中国穆斯林本土化程度的加深。唐宋时期移居中国的穆斯林
蕃客属于“化外之民”，数量不多，因此最有效的办法是“依其俗而治”，但随着穆斯林中国化
程度加深，其社会身份成为“化内臣民”以后，在管理模式和司法权限都要随之调整，以管理臣
民的方法管理。

《元史》卷 102《刑法志》载：“诸哈的大师止令掌教念经，回回人应有刑名、户婚、钱粮、
词讼并从有司问之。”元代国法与教法之争的直接后果是教法无权再干预与穆斯林有关的刑名、
户婚等行政司法事务，只能在个人信仰和宗教功修等范围内发生影响，背后原因则与中国穆斯林
群体的社会身份变化有直接关系。

2. 法顺时行

在传统社会，礼法化是伊斯兰教法中国化的主要途径。因以“礼法化”实现“宗教与名
教”“教法与礼法”的会通性要求，这是宗教扎根中国社会的一个必经步骤。



明清时期，回儒学人多以“礼法”一词指称伊斯兰教法，然其内容不局限于五伦八德等伦理规范，往往首列信仰功修。

汉文译著四大家之一马德新曾撰《礼法启爱》十三章，依次为：原礼篇、沐浴篇、礼拜篇、聚礼篇、会礼篇、殡礼篇、课赋篇、斋戒篇、朝觐篇、婚礼篇、乳亲篇、出妻篇、立誓篇。其中，前九篇皆围绕伊斯兰教基本功修展开。

《礼法启爱》篇首《原礼篇》明言：“凡我同人，当以礼法为先务。礼法不明，则修身无术。夫未有五功既失，而百行能立者也。”

这里所说的“礼法”主要指伊斯兰教的“五功”而言。在“天道五功人伦要事”，首重“天道五功”，即宗教功修，其次才是社会关系、人伦典范，与儒家所说的“礼法”有所不同，体现为人伦之外，首重天道。

四、经学系传：教职人员的中国化

伊斯兰教传入中国已经一千三百余年，形成了独特的“中国伊斯兰传统”，而经堂教育是其主要支柱。

经堂教育影响深远，它不仅培养了大批宗教教职人员和经学人才，解决了“人”的问题，而且为伊斯兰教在思想文化方面的本土化奠定了基础，解决了“经”的问题。

经堂教育在先，汉文译著在后，而非同步并行。因为只有先解决了“人”的问题，才能有人来解经，从而解决“经”的问题。经堂教育在各地发展演变过程中，逐步形成了各自的中心和特点。

(1) 陕西学派：以冯养吾、张少山为代表，以精研认主学、《古兰经》注为特点。庞士谦阿訇概括陕西学派特点，说“陕西派之学，重精而专”。陕西派有往往专攻一门者。例如，讲述认主学的，专授认主学而不讲其他。

(2) 山东学派：山东派之学重“博而熟”，以常志美、李延龄、舍起灵等为代表，以讲授阿、波文十三本经、注重苏菲哲学见长，先后出现的著名经师有：海思福、李正光——李希真、杨仲明、王静斋、马芝兰、张子文——李廷相、马松亭等。

(3) 云南学派：以马德新、马联元为代表，以改进经堂教育、主张阿、汉经书并授为特点。至于十三本经，各地略有差异，通常包括：

《连五本》(Asas al-'Uluḡm, 变字学)、《遭五》(Daw'al-Misbaḡh, 《明灯发微》文法简介)、《满俩》(Malla' Jaḡmi, 《文法汇宗》语法学)、《白亚尼》(Balāgh, 《修辞捷要》修辞学)、《尔嘎业德》(Sharh al-'aqa'id, 《教心经注》认主学)、《伟嘎业》(Sharh al-Wiqāyah, 《卫道经解》教学法)、《胡托布》(Khutab, 《圣谕详解》圣训学)、《《艾尔百欧》(Arba'uḡn, 《圣谕玄旨》圣训四十段)、《米诺哈吉》(Minhj, 《回经字汇》波斯文法)、《古丽斯塔》(Gulistān, 《真境花园》波斯经典)、《米尔萨德》(Mirsād al-'Ibād, 《归真要道》, 性理学), 还有两本挂幛子, 《拉马尔特》(Ashi', 《昭元秘诀》性理学)、《古雷阿》(Mushaf, 《古兰经》)

目前，伊斯兰教宗教人才培养的困难主要表现在以下三个方面：

- (1) 传统断层。精通传统经学的老一辈经师逐渐逝去。
- (2) 后继乏人。阿訇生活清苦，不少青年特别是大城市的青年不愿再去学经当满拉。
- (3) 教材匮乏。传统经学教育的教学方式、文献教材，亟待整理和更新。

如果我们把今天宗教传承中出现的困难，和 20 世纪上半叶兴办穆斯林新式教育加以比较，不难发现，今天的问题和当时基本一致，集中在教师待遇、学生素养和教材不足等三方面。

马坚是当时为数不多能够看到问题本质的人，因他既熟悉传统经堂教育，又熟悉新式教育，并有国外留学经历。



他指出，当时穆斯林教育种种问题的关键在于宗教教育与国民教育的目标存在差异：“我们既是回教的信徒，又是中国的国民，我们应该认清回教信徒所应尽的义务，也应该认清中国国民所应尽的义务。回教信徒的义务是明了回教教义与教律的大纲和回教史的概要……中国国民的义务是认识中国的语言文字，历史地理，国际地位，和国民的权利义务。”

根本而言，此问题无法通过单纯兴办宗教教育或单纯兴办国民教育而得到解决。

到了20世纪下半叶，宗教人才培养的问题再次出现。从深层来看，造成这一问题的根本原因来自现代社会的分化与分工。经过一个世纪以来的演变，国民教育体系与宗教教育体系渐行渐远，中间虽有多种弥合尝试，但始终无法治本。

或许随着社会分工的进一步加深，职业高度分化后可能出现反向的融通，从而培养出既懂传统经学又懂现代知识的宗教人才，弥补国民教育与宗教教育之间的分化。

五、汉文译著：思想文化的中国化

伊斯兰教在思想文化上的中国化涉及较广，在此仅以“汉文译著”为例。有人认为，汉文译著指明清时期中国穆斯林学人完成的、以弘扬伊斯兰教为宗旨的翻译与著述。宗教内部说如成立，又会牵出新的问题：民国以及当代穆斯林学人的同类作品是否也可称为汉文译著？

比如，马坚先生的部分译著属于宗教经典和宗教学术，那么他的这些作品是否也可被算作汉文译著？如果马坚的作品可以算，那么当代学者的同类作品是否也可以算做汉文译著？但若果真如此，只恐会令汉文译著名不副实。如果说，“教内”不构成标准，时代也不构成绝对标准，那么判断一个作品是否属于“汉文译著”的标准究竟是什么？

可否将汉文译著的标志性特征概括为“伊儒会通”？此处之“儒”乃广义之儒，即以儒释道为代表的中国传统文化，而伊儒会通即中国伊斯兰教传统经学与中国传统文化之间的会通。凡以伊儒会通为方向的著述，方可称作“汉文译著”。

如此一来，汉文译著便可与海量的一般性宗教文献（如民间留存颇为丰富的信仰问答、礼拜必读以及民间经师的阿文、波斯文著述）以及现代学术著作区分开。不妨比较一下冯从吾、王岱舆以及刘智这三位明清学者对伊斯兰教“五功”的解释，通过具体案例来说明为何界定汉文译著要强调“伊儒会通”。

万历三十四年（1606），化觉巷清真寺扩建后，请当时的关中大儒冯从吾（1556-1627？）撰写碑记，冯从吾对伊斯兰教的“五功”做了阐发：

清教咸知景从经旨，浩繁未易殚述。撮其大要，念、礼、把、舍、聚五字而已。□□□念者，心心相印口口真经也；礼者，仰邀帝赐重酬国恩也；又曰把者，谨持修心炼性之谓也；舍者，施给急周乏之谓□；聚者，则收散合离百千，为群明经析典化诲诏诚今正□邪，惟善之兢兢耳。千头百绪，总归五字。五字虽约要皆真詮，若清教□诚得先天之谜而真人还真性永永不磨乎。

冯从吾对“五功”的解读，可以称为“以儒诠经”，但显然不能被称为“汉文译著”，不是因为此碑记篇幅不足，而是因为其内容虽涉及伊儒，尚未达到伊儒会通的高度。

这段碑记侧重以中国传统文化来解读“五功”，比如，礼拜被解读为“仰邀帝赐重酬国恩”、斋戒被解读为“修心炼性”、朝觐被理解为“经析典化诲诏诚”，但由于作者关于伊斯兰教的知识储备不足，不少与伊斯兰教有关的信息都没有解读出来，如礼拜对象、朝觐地方等。





王岱舆生活在明末清初，比冯从吾略晚一些。将王岱舆《正教真诠》等作品列为汉文译著，基本不会有异议。

分析原因，显然不是因为王岱舆在宗教知识上更准确，而是因为在伊儒会通方面有所发明：

“正教之五常，乃真主之明命，即念、施、戒、拜、聚五事也……五常之首曰念，其念有二：曰意念、曰赞念。意念者，乃念念不忘于真主……赞念者，乃感赞真主之洪恩而兼之于至圣……五常之二曰施，施有二：曰己之施、曰物之施。己之施，乃身心智慧之施……物之施，乃财帛谷粟之施……五常之三曰拜，拜亦有二：礼拜真主、礼拜君亲，此自然之理也。中节之谓礼，礼其为人之本欤。……五常之四曰戒持。戒者，戒自性也；持者，持智慧也……五常之末曰聚，聚会之谓约，全约之谓信。其约有二：曰先天之约，曰后天之约。”

这段文字出自《正教真诠·五常》。王岱舆解释创造性地以“五功”来解释“五伦”，这样的思想和格局，无疑已达到了伊儒会通的高度。

另一位汉文译著家刘智对“五功”的解释是：

“念者，心乎主宰之谓也。有心念，有口念。……拜者，身乎主宰之谓也。曰礼五时，密于昭事之功也。有条例，有仪则……斋者，止食色以谨嗜欲也。每年一月……课者，隆施济以防聚敛也。凡人执有资财满贯，应于四什取一以给贫乏，踰年一算。……朝覲者，亲诣天阙以返其所自始也。”

显然，刘智的解释更符合“五功”本意，可以清楚地告诉大家五功是什么、怎么做。同时，刘智在解释的过程中已经不知不觉地使用了一些中国化的术语，如“主宰”“朝覲”“天阙”等。

刘智的著述当然远不止对这段“五功”的解释，但总体而言，他的著作多以汉文译著为主，以伊儒会通为旨。刘智曾言：“圣人之教，东西同，今古一”，“清真之礼”与“儒家之礼”大同而小异。

再举一例，如果我们把明清时代中国穆斯林学者编撰的教法法典与通行于伊斯兰世界的教法法典加以比较，不难发现，两者颇有不同。

中国穆斯林学者撰写的礼法著作，对五伦关系有系统的论述，而伊斯兰世界的教法法典虽论及夫妻和睦、子女当孝敬父母等，但未见以五伦关系为序的系统论述。

中国穆斯林深受儒家影响，礼法意识出于天然，具备系统完整的五伦意识，对五伦关系的理解自然与伊斯兰世界教法学者大为不同。

可以说，以“五伦”为核心的儒家礼法融入伊斯兰教法，从制度层面实现伊儒会通，这是伊斯兰教在中国独有的创新与发展。在这一背景下，出现了众多著述故以“伊儒会通”概括似更恰当。

六、结语



历史上伊斯兰文明与中华文明两大文明的相互交融、伊儒会通，造就了独特的中国伊斯兰传统。

在新时代，应大力弘扬独特这一传统，引导中国伊斯兰教走向深度中国化，实现以“儒释道回耶”五教同光、五教共辉为特点的五教和合格局。

同时，向世界讲好中国伊斯兰教故事，化“被影响”为“去影响”，以中国伊斯兰教的本土经验，倡导中和、中道、中庸，反对极端，为世界和平与发展做出贡献。

【论 文】

【论 文】



《民族社会学研究通讯》公众号，欢迎加入并转发

《民族社会学研究通讯》第1期-第337期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：

<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.

也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>

在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。

《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

中国社会学会 民族社会学专业委员会
中国社会与发展研究中心
北京大学 社会学人类学研究所

本期责任编辑：马戎、李健
邮编：100871
电子邮件：marong@pku.edu.cn

