

论伊斯兰教中国化的实践

——以《冈志》教礼之争为中心

穆卫宾

【摘要】《冈志》是清中叶编写的一部北京牛街地方志书,除了记载了晚明至康熙末年牛街地区的人文历史、风土人情之外,还记载了这一地区穆斯林的宗教活动及重大事件。本文拟以《冈志》为中心,对志书中所记载的有关宗教义理等问题加以研究分析,从中探究这一时期牛街地区伊斯兰教的发展与嬗变,以管窥伊斯兰教的中国化演变历程。

【关键词】牛街;冈志;中国化

【作者简介】穆卫宾,中国伊斯兰教经学院副教授。

【原文出处】《世界宗教研究》(京),2020.5.159~165

【基金项目】本文系中国人民大学科学研究基金“中央高校基本科研业务费专项资金资助”(项目编号:17XNI004)项目成果。

《冈志》是清中叶编写的北京牛街地方志,据杨大业教授考证,《冈志》是清代太医院御医赵士英所著。赵士英是在北京世代行医的回族人,康熙年间已入太医院供职。雍正帝继位后对赵士英很赏识,在雍正元年(1732)派他去为湖广总督杨宗仁看病,雍正八年被提升为太医院院使,但不久失宠,大约卒于乾隆初年。^①

《冈志》纪事的时间下限是康熙辛丑(即康熙六十年,1721年),主要记叙了晚明至清康熙末年间北京牛街地区的历史地理、风土人情,特别是记载了这一时期重要的穆斯林人物以及重大宗教事件,对于更好地理解回族先民的生产、生活状况,提供了很多生动的细节,至今仍具有重要的现实意义。尤其是“教礼之争”方面给后人提供了详细的历史资料,主要涉及看月、礼拜独班与连班、性理、新行与古行等方面内容。《冈志》对于研究北京回族史、伊斯兰教史,具有极其重要的参考价值。对其中关于教礼方面的争论加以分析与探讨则有助于我们了解伊斯兰教在中国发展长河中不断交替更迭、与时俱进的中国化过程。

一、稳定与通变:古行与新行之争

古行与新行是中国伊斯兰教界的常用术语,用于区别执行不同教法细则的两种派别,古行也称“格

底目”、老古,新行也称为新兴、“侯都斯”、圣行派。中国伊斯兰教自胡登洲创立经堂教育之后,哈乃斐教学法学派传统的地位逐步确立。与此同时,由于西域及阿拉伯世界的外来经师与朝觐活动的影响,一些新思想主张和苏菲思想也不断传入,中国各地穆斯林在经典使用和宗教细节遵行上逐渐产生分歧。相对于中国伊斯兰教传统思想与宗教遵行,最终分化出新行群体,形成了古行、新行两个差异性群体。

一般来说,古行与新行产生并流行于山东、河南、华北、天津一代,它与清代西北所谓“新教”“老教”是有差异的。起初西北新教是指马明心所传的哲合忍耶门宦,其新所在是针对于以华寺为代表的格底目(老教)而言的。后来随着马果园创立“伊和瓦尼”派,遂称其为“新教”,与之相对的传统派别包括各大门宦均被称为老教或格底目。学者们认为,新行的产生与胡登洲第五代弟子舍蕴善(1638-1703)有着直接的联系,并认为“蕴善对内地穆斯林在教门上影响最大的是倡导‘遵经改俗’。据此,人们称其为‘新兴’或‘新行’。人称其为‘侯都斯’即新行的创始人。”^②无独有偶,江苏仪征纸坊桥清真寺的《遵守圣制牌记》也记载:“□至正之教,擅改圣制十数条。如

外省余(疑为余,音同舍。)姓率其党徒,簧鼓人心,斯为作俑者也。”^③据史载,舍蕴善提出的新行有十八条^④,在《冈志》中没有明确记载他的十八条,却有一节“马永和摘误”,记载了“冈人马永和游学于济宁十余年还京,独班人敬信之,永和摘教规错讹十事。”^⑤《经学系传谱》中记载“永和马师,京都人氏,涿州学^⑥”,他师从的是马恒馥,马恒馥师从舍蕴善,可见马永和十条之主张可能是受舍蕴善十八条之影响。

马永和十条是:(1)真经首章不可重念;(2)站“者拿子”必脱履成礼;(3)不可浴尸念“塔哈”;(4)聚礼,“阿疾纳”拜前,不可念“邦克”;(5)葬时,坏门之外,不可念“特勒根因”;(6)早晚拜后,念归清真言,不可出指;(7)晚拜之后,二叩应裁;(8)不可食部出羔;(9)不可食虾蟹;(10)七颗米尽纳口中,即古“舍”之意。

对十条进行义理上的分析与研究,有助于我们理解伊斯兰教的中国化嬗变过程。以站“者拿子”(殡礼)所产生的分歧为例,可以管窥一斑。格底目站“者拿子”(殡礼)时不脱鞋,业已成为习惯。至新行提出“言此礼乃代亡者全始终之仪,有举手、有躬、有叩、有‘塞俩母’,是亦拜,岂可不脱秽履?”^⑦他们称殡礼既然是礼拜,就应该脱鞋,格底目阿訇方始研究并进行反驳。他们认为殡礼虽然是礼拜,但它不同于普通意义上的礼拜,因为殡礼没有鞠躬、叩头、打坐,只有站立、举手,不能称之为真正的拜功,而是一个为亡者作祈祷的宗教仪式。他们更强调的是殡礼的祈祷性,更注重对亡者的临终关怀。其次,由于教法鼓励穆斯林经常参加殡礼活动,所以,一般情况下送葬人数还是比较多,尤其是在回族聚集地区大家都积极参加殡礼活动,如果众人都脱鞋很不方便,也会带来拥挤隐患。所以传统上,格底目倡导站殡礼不脱鞋。

时至今日,许多格底目寺坊并非完全反对脱鞋,他们采取了灵活的态度。如果天气条件允许,送葬人数不多,不太拥挤,也可脱鞋立于鞋上站殡礼。还有一些地方的清真寺采取了中庸做法,他们会拿来地毯铺在殡礼之处,请众阿訇脱鞋站于其上站殡礼,而众人则无此要求。也有些地区依然不脱鞋,如北京牛街礼拜寺现今阿訇和众人均不脱鞋;西安回坊有四座伊赫瓦尼寺坊,站殡礼方法基本和格底目寺坊一样,都是铺一块地毯,阿訇们脱鞋站立其上,群

众均不脱鞋,站立地面参加殡礼。可喜的是,这种比较方便灵活的做法也被伊和瓦尼与新行清真寺所接受,他们也因地制宜,因时而变,脱鞋或是不脱鞋,视情况而定,脱鞋已经不是必需的了。

从马永和十条分析来看,他指出的多属教法细节之“错讹”,这些一部分至今仍在流行,如(1)(2)(3)(9)。有些确已按照马永和所言更改执行了,如(4)(5)(8)(6)(7)(10),当时的“新兴儿”行为已成了今天的古行,在河南、河北、北京、山东许多地区在埋葬亡人时并不提念清真言;在早晚礼拜后念作证言时并不出指;宵礼后叩俩头^⑧也已取消,在西北、陕西一带还有保留;在“古舍”问题上,均以七颗米代替,北京、河北、西北、新疆一些地区还保留此做法,俗称“七窍米”。牛街礼拜寺对于新行的吸收是相当可观的,至于念“塔哈”,并不强调,若主家要求念则念,不要求念则不念。宵礼后叩头已无,作证言亦不出指,宵礼后不叩头。可见,马永和当时指出的十条新行,如今已有十之六成为传统古行所遵的行为,只有十之四还一直保留。

对于马永和十条,牛街礼拜寺当时的态度是坚决反对,故贬称马永和为“新兴儿”。所以,包括舍蕴善在内的遵经改俗的新行十八条,一方面“颇不容于众”一方面又“流传于世”。甚至有些人传言舍蕴善于奉天辽河落水而亡是因传新行不得善终,是为新行者前车之鉴,为此,王静斋阿訇专著一文,援引舍蕴善第九代世孙舍学仁之信函驳斥这些无稽之谈。《冈志》中记载的牛街“永和摘错讹十事”只是中国新行的一个缩影,舍蕴善及其他人的新行内容更加广泛,涉及出指、沙前开沙后开、不转香、索勒之后不念泰克比尔、不吃虾、接柱瓦抹一把等等一系列教法细节问题。继马果园(1853-1934)十条后,在宁夏、广州、甘肃、北京等地相继出现一些新行条例,笔者以为马果园传入伊和瓦尼比较顺利是基于中国本土新行的基础之上的,从时间上来看,中国的遵经改俗要比沙特阿拉伯阿布杜·瓦哈比(1703-1792年)所首倡的瓦哈比运动早100年左右。可以说从17世纪舍蕴善开始的新行运动为近200年后的中国伊和瓦尼的创立与流行提供了土壤,同时,也给中国的伊和瓦尼走什么样的道路提供了借鉴,即中国的新行所遵守的教法学派依然是哈乃斐学派,在教义上依然是马

图里迪和艾施尔里学派。这一点和古行保持一致,伊赫瓦尼跟新行一样都是坚持中国伊斯兰教法学派传统——哈乃斐教法学派,而并非跟随伊和瓦尼诞生地的罕伯里学派,这也是国外的伊和瓦尼进入中国后发生的因地制宜性的嬗变。

面对新行“遵经改俗”的做法,古行派亦采取了针锋相对的辩驳,从中国各地记载古行主张的碑铭可以管窥一二:开封东大寺《具甘结碑》记载有7条古行,朱仙镇大寺《朱仙镇清真寺遵行旧规》碑记载有古行十三件,广州南胜寺《十条规约》、扬州仪征纸坊清真寺的《遵守圣制碑记》均有古行记载。

至于中国伊斯兰教产生如此多的分歧,《冈志》的作者也就这些分歧现象的原由,讲到自己的六条看法:第一是“教师辈学业浅薄,闻见不广,惟坚守一面之辞,而不能参考诸经。”第二是“除真经外,所有者亦不过斋拜、因果、赏罚、劝诫诸经而已……今人虽欲参考,而又苦于经籍之不广。”第三是感叹中国经师不懂汉文诗书,虽有真经三十册,“逐日诵读尚不能讲释一章”,怎能展卷参考阿拉伯文经籍;第四是“教师陋习,率以经籍为镇家之宝,若某师有某经一卷,必严藏秘固……是以数百年来,学问一事愈传愈隘。”第五感叹天方与中国相距甚远,“我有疑义即不能往问,彼亦不能厘正。”第六是阿拉伯文必有“今文、古文之异”,“八九百年来愚迷授受,恣意诵读,其中错误想亦不少。”假如没有名师教授,“按字读之,必致于循文害义。”⁹今天看来,第(1)(3)(4)(6)条应该还存在,其中第三条当是目前最为困扰的原因和现象。

纵观中国新行与古行、格底目与伊和瓦尼争辩的内容,似乎是传统与现代之间的博弈,其实也可以说是伊斯兰教向本土化宗教蜕变的过程,是一个向中国儒家传统文化靠拢并与之交融的过程。在这个过程中,古行包容了新行,新行吸纳了古行,在中国儒家传统文化的影响下真正做到了水乳交融,你中有我,我中有你。据《重立灵武山大师舍公碑文》记载,舍蕴善“弃青紫不取,独念渊源西域,自穆罕默德宣教以来,法本清正,而流入东土,鲜有能守者。于是汇儒、释、道三家之传,而化而口之,存乎变推而行之,存乎通神明所会,独有以契不二之宗,学者多趋附焉。”如果说舍蕴善是“变推而行之”,则这种改俗

运动应推至其师常志美,甚至胡登洲的经堂教育,这本质上就是一场“新行”范式的革新运动,是与中国儒家传统文化相融合的开端。

二、外来与本土:性理之争

性理之争所映射的是苏菲思想传入中国以来,起初被中国穆斯林强烈反对,甚至断为异端或“库夫勒”,后来经过以儒诠经的洗礼,逐渐被中国传统经学思想所接受的本土化历程。

有关性理之争,北京牛街志书《冈志》中记载的比较详细。这场争论是关于教义思想及哲学范畴的内容。其核心人物是舍蕴善,但引发此场争论的焦点却是《默格索德》一经,中心问题是人有三性还是四性。

《默格索德》作者为欧扎尔·本·穆罕默德·奈赛菲(?-1263)。该书的波斯文本应该是阿施格来中国时传入¹⁰,在中国颇有名气,它与《昭元秘诀》《推原正达》并称三大苏菲名著。中国学者有很多译法,张中在《归真总义》中译为《默格索得》,刘智翻译为《研真经》,并引用高达14处,马复初译为《道行究竟》,舍蕴善也译为《归真必要》。据研究,可能只有舍蕴善¹(1630-1710)将《默格塞德》完全译成汉语并教授于学生。据其弟子赵灿记载,“生惟勤授学,退则整辑各经,复以书字译《勒默阿忒》,曰《昭元秘诀》,以《默格索特》经曰《归真必要》,并前之《推原正达》三经,凡通儒学者沾益最多,而求道之礼备焉(即性命理学)。”²可见他的老师舍蕴善曾将《默格塞德》译成汉语,并称《归真必要》,给学生教授此经。

据《冈志》记载,常志美俗称常巴巴,“并藏经甚富,有《默格塞德》一经,不允许公开讲授,恐学员不能接受也。筛海品位所行之道,接近妙境,因此不允许公开教授也。”(63页)所以,常志美一直收藏此经,只对那些具有一定根基的人才讲授。而舍蕴善正是有根基之人,且常常习练苏菲之道,故常志美将《默格塞德》传授与他。后来舍蕴善(1630-1710)来到北京,并将《默格塞德》完全译成汉语,取名《归真必要》,教授于学生,未曾想遇到了牛街礼拜寺坊民的强烈反对,结果在牛街地区回民当中引起一场教义之争的风波。无独有偶,河北沧县李朝真阿訇任教子胡同教长时,在一念经场合将人给人叩头¹¹、传理格帅代一经及说孔子有依玛尼贵为圣人的人都断为

“库弗勒”，并与北平三大阿訇争辩一场^⑧。

舍蕴善于1660年到沈阳，将《默格索德》译为汉文后来到北京。当他在牛街东寺^⑨讲授此经时，王允卿斥责该经是外道书，说：“吾先师尝言：‘《默格索德》乃外道书籍，不许传讲。’今云善背师训，倡邪说，将来必为正教之大患。”牛街冈上人遂群口相传，说舍蕴善是异端，是“侯杜斯(新生事物)”，应予除之，东城人不乐，于是是非渐起，寺坊不得安宁。后经商议，在琉璃厂巴振宇的调和下，邀请王、舍二人在琉璃厂其家里讲经辩道。当王允卿说：“我所读经典不少，皆言性一也，兄所言性有四种，岂非大悖圣人经籍乎？”舍蕴善谓性有四种，即金石之性、草木之性、血气之性和真常之性，他援引《默格索德》经中话语说道：

惟人为万物之灵，得二仪之精辟，括四性之全体。人之周身骨节，由小而大，自柔而刚，乃金石坚长之性也；皮肤毛发，肌肉血脉，少而盛，老而衰，乃草木荣枯之性也；饥食渴饮，好逸恶劳，喜怒偏僻，贪欲不已，乃禽兽血气之性也；至于辨善恶，明义理，序彝伦，识本来，乃真常之性，惟人得之，三种皆不得也。^⑩

古希腊哲学家亚里士多德把灵魂分为三类：植物的灵魂、动物的灵魂、人的灵魂。这种三分法对基督教和伊斯兰教哲学思想都有比较大的影响，而用波斯语著作的《默格索德》中则将人性分为四种，主要是在植物的灵魂、动物的灵魂、人的灵魂这三分的基础上，加入了“金石之性”，认为“石之能长，金之能坚，是金石坚长之本性也。”而人全身骨骼生长由小至大，由弱至坚即是具备了金石坚长之性也，故而成为四性之说。《冈志》成书之前的学者马注在《清真指南》中，将生物的灵魂分为三类：一类是植物的生长的灵魂，即“生魂”；一类是动物感知的灵魂，即“觉魂”；一类是人独有的具备智慧的灵魂，即“灵魂”。马注这种对灵魂的分类，突出了人的独特地位，在中国固有传统文化中，也有许多理论是支持人与动物在灵魂上存在本质性差别的看法，最为明显的就是儒家思想人(君子)与动物(禽兽)的二元划分。从这一点上看，伊斯兰教的人性观与儒家人性观有较高的契合度。而舍蕴善所译《研真经》是一本价值极高的苏菲概论的经典，对我们研究伊斯兰教中国本土化

有极大的帮助和价值。原作者纳赛菲有关世界的造化 and 人性分四种等观点也是对伊斯兰教可以和儒家心性之学互融的有力证明。

其实，牛街地区由《默格索德》一经所引起的性理之争，其背后所透露的是另一种伊斯兰思想——苏菲之道传入中国并逐渐被接受的过程。在伊斯兰世界，经过安萨里的调适后，苏菲思想渐被正统派所接受，其后这种思想经由中亚、新疆传入中国，尤其是印度阿克巴大帝(1556-1605年在位)推行宗教宽容政策以来。“苏菲思想传入中国内地，在中国回族人的眼里俨然是一个新生的陌生面孔，其中的许多思想为国人所不能接受。”^⑪但是很快，回民当中四教兼通的学者们采用佛教教义之法，以儒诠经，将伊斯兰文明与中国儒家传统文明高度融合，使得苏菲思想被纳入中国传统经学思想体系中，外来的思想逐渐成为本土思想的有机部分。

三、伊历与农历：看月之争

伊斯兰教历法规定以新月的出现作为斋月和朝觐月的开始。先知穆罕默德曾说：你们当见月封斋，见月开斋。若有云雾遮蔽，你们当完美舍尔巴乃月(伊历八月)30天。由于区域的差异和对对圣训理解的不同，对于何时入斋何时开斋，世界范围内向来存在分歧，即使在中国，这种分歧也是由来已久。

作为牛街地区志书的《冈志》，也详细记载了牛街地区因人斋开斋而产生的看月之争。牛街古行一贯主张初三封斋，初三开斋，而新行则主张不可推测，要见月封见月开，初二亦可封斋。实际上，在全国范围内，有初四封斋者，也有初一封斋者，甚至还有初五封斋者，各派坚持各自的理由和传统，自圆其说。《冈志》记载，康熙五十五年六月，掌教白养恒告众七月初三入斋，新行马君锡说：“经云：见月入斋，见月开斋，不许推测，今预定初三日入斋，是重推测之术，而废看月之制也。大婉圣人之道，万不可遵行，必待见月乃可。”^⑫最后，马君锡于初四日开斋。从舍蕴善开始的新行反对提前推测，而是强调届时看新月。据舍学仁记载的舍蕴善“十八条”，第一条便是见月封见月开，其文如下：

彼先祖所改革的是：1、见月封斋、开斋；2、卫特勒拜毕不叩头；3、拜外念作证言不起指；4、站者拿则时脱鞋；5、不用丧家之饮食；6、埋亡人

后不宰下土羊或鸡……^⑩

马君锡师从舍蕴善,并任掌教,在看月问题上坚持见月封、见月开,《冈志》记载的是康熙五十七年六月下旬,白掌教宣布七月初二日为前月之终,初三封斋,马君锡反对,最终众人听从马君锡于初四封斋,结果初三见月很高很大而光盛,显然已是初二新月。及至七月下旬,白掌教又告众初二看月,马君锡反对说无28日看月之礼,建议初五开斋方可足30天。因为如果初二见月,则众人随马君锡斋戒数为28日,少斋戒一日,^⑪后有孙向老怪罪马君锡。于是众人去马君锡家跪地求他允许初三开斋,马君锡最终同意次日开斋。过了一会儿,云色渐敛,月大如盘,竟是初二之月也。

看月之争不仅发生在牛街地区,在全国范围均有争论,每至斋月,便众说纷纭,众人所行不一,故各地清真寺均有见月碑,叙述自己派别的观点和地方传统。本来,将伊斯兰教历算与“见月封见月开”的圣训相结合,是确立斋戒时间、遵循圣训的作法;然而中国穆斯林为了适应中国实际情况,也为了使元代国人接受伊斯兰历法,遂将伊历与中国农历结合,将中国农历视为坐标来计算伊斯兰历法,逐渐形成了“老初三”“大月初二,小月初三”等传统,但有时往往忽视了农历与伊历的差异。舍蕴善等改革维新,又一味注重“见月封见月开”,采取的是国外伊斯兰国家惯用的做法,与中国传统作法又相符,产生了许多矛盾。

时至今日,随着宗教管理体制的不断完善,我国穆斯林对于看月问题已经基本达成“以历算为主,见月为辅,国内报月”的共识,在科学数据的支撑下,不盲目跟随具有时差的国外报月。一些地方采取灵活作法,以法定放假日为标准,不同派别的开斋时间可以因见月和传统因素而不同,但是节日时间必须以法定的历算日为标准。可以说,中国穆斯林群体中的看月之争论,是伊斯兰教历法与中国历法相结合的产物,透射出两种文明的差异性和融合性。

四、尊圣与尊君:讲班之争

讲班之争的核心是礼拜时,伊玛目独自站于前成一班,还是和大家连成一班,即连班与独班的问题。按照伊斯兰教法规定,礼拜人数在三人以内时,伊玛目比两位跟拜者行前脚后跟的距离(接踵站立)

即可;若人数超过三人,则伊玛目须单独站成一班,跟拜者在其后另成一班。

至于中国穆斯林礼拜施行连班始于何时,没有明确历史记载,唯一有记载的便是《冈志》。据《冈志》记载,“吾教连班、独班之说,远者不可知矣,近百年前,天下尽连班也。明万历之季,秦中胡、马(应为冯)、海三氏,首倡改独班之仪,秦人从违各半。”^⑫从文中可知,明万历之前中国穆斯林皆为连班,从胡登洲及其弟子冯巴巴、海巴巴首次提出“独班”制,到五代弟子舍蕴善逐渐被部分人所接受,仅就北京牛街地区来说,“京都十寺九为独班制,冈上守连班之旧。”^⑬可见,独班制已经很普遍了。崇祯年间,牛街礼拜寺一度改行“独班”,当时的掌教有王伯楼、巴大师。牛街居民杨、李二姓家族坚决反对独班,于是捐资在牛街东街路西另建了新礼拜寺,仍然采取“连班”的领拜方式。之后独连之事平息,该寺荒废。康熙甲子(1684)风波又起,冈上改姓奏请朝廷,复敕建东寺,肇改独班,大约有二三十户,牛街礼拜寺诋之为“独头蒜”,并将之与妇女礼拜相比较。牛街的连班问题从崇祯年间到光绪年间,近三百年历史中历经了持久的争论。目前寺存“教友王友三、浩然两君保全回众存歿述德”碑刻是在原有的连班碑刻的上面覆盖的,只保存了“古制连班”的四个字。连班与独班的争辩不只是发生在牛街地区,整个中原地区都有发生,开封东大寺刻于1586年的《古制连班永遵》碑也详细记载了永遵连班的原由。

讲班之争的核心问题是为何在中国会出现连班现象。因为从伊斯兰教法上讲,是没有关于连班的规定,从许多著名圣训中也找不到连班的依据;反而有许多圣训,包括先知穆罕默德归真前跟随艾布·伯克尔礼拜的圣训都证明独班的可靠性。伊斯兰教传入中国,为何会出现这样的变化,个中因缘才是讲班之争的关键。

连班的原因,大致有两点。第一点是根据《冈志》中所记载,连班和什叶派有关。在牛街讲班的过程中,有张封翁者拿出一本古经,其中说:

连班之误,其来久矣,至圣辞世,四贤瓚绪,至尔里十一代孙嚙新嗣位,教法大乱,异端蜂起,嚙新避世莫知所之,后思嚙新氏之贤,虚其

位以待之,故退为连班。因慕贤人,而废圣制,失中庸之道,不可宗也。^①

从文中得知,连班是因什叶派七伊玛目嘎斯幕隐遁,后人因思伊玛目,待其出世,所以伊玛目退后和群众站在一起。显然,该经典也对这种有“失中庸之道”的做法报以反对意见。

第二点原因是君王之位不得僭越,故连班站立。开封东大寺《古制连班序》碑从天道、君臣中国儒家传统文化的角度阐释了连班仪式的必要性。其言如是:

是故天房国君,穆罕默德,安服之分,讳独一无二之名,而于率众拜之仪,不敢独列连班。天子之礼,独一无二之尊,虽左右戴第自班之中,身制其下者,以尽长□□之礼,伸尊之义也。率众拜主,倪麻木不敢僭越国君之礼,第自首班之中出众一肩,副师、学师等右后倪麻木一肩。其礼拜之班,亦州县率佐贰、学官、绅士等拜碑竭□。^②

如果说《冈志》中所记载的连班原因是国外思想的影响,那么《古制连班永遵》碑所记载的连班原因则可视作教法中国化的嬗变。它是伊斯兰教传入中国以后,为了解决忠主与忠君的两难境地而采取的折中方式,伊玛目后退与众齐,以免有僭越君王拜天之礼的嫌疑,符合王岱舆等人提出的“大忠”与“大孝”的观点。

五、结语

《冈志》作为牛街志书,为我们提供了不可多得的一手史料。其中所记载的牛街地区宗教诸事,尤为可贵。

综上所述,我们从新行与古行、性理之争、看月之争、讲班之争四个方面进行了论述,伊斯兰教传入中国,无论教义方面,还是教法、习俗礼仪等方面,均和中国本土传统文化相交汇,在不影响信仰核心的前提下,对中国传统文化进行吸纳和包容。在稳固中不乏变通,在原则中不乏灵活,新中有古,古中有新,新而有守,守而不僵,走出了一条中国化的伊斯兰中正之道,对当下颇有借鉴意义。

注释:

①参见杨大业:《清代北京牛街志书〈冈志〉研究》,中国社会科学院历史研究所清史研究室编《清史论丛(1993)》,辽宁古

籍出版社,1993年,第231-244页。

②穆白:《舍蕴善》,《中国穆斯林》1985年第4期。

③郭成美、杨志娟、薛元斌:《仪征“遵守圣制牌记”初探》,《西北民族研究》2015年第1期。

④傅统先:《中国回教史》,宁夏人民出版社,2000年,第103页。

⑤刘东声、刘振林注释《北京牛街志书——〈冈志〉》,北京出版社,1991年,第19页。

⑥(清)赵灿:《经学系传谱》,杨永昌、马继祖标注,青海人民出版社,1989年,第101页。

⑦此乃沈抄本,其中“有躬、有叩”疑为传抄中之误,因为殡礼中没有鞠躬和叩头。

⑧宵礼后叩头,具体做法是叩头念“他是清淨的,是圣洁的,他是我们的养主,是众天仙和灵魂的养主”五遍,起来跪坐念“库尔西”经文一遍,再叩头念同上经文5遍。此做法古行有圣训为证,新行认为依据不足,应该取消。目前,我国格底目清真寺继承这一传统的地区有新疆、甘肃、陕西、云南等地,然执行者亦不过百分之五十。

⑨参见刘东声、刘振林注释《北京牛街志书——〈冈志〉》,第22页。

⑩1638年春,张中遇见阿世格,得其口述解释,传达此经。参见张雪松:《汉译研真经与伊斯兰教苏菲派思潮在我国明清之际的影响》,《宗教研究》2013辑,宗教文化出版社,2013年。

⑪因彼时的北平牛街有下辈人给上辈人叩头的风俗,故李朝真阿訇将其断为悖逆不信。

⑫参见李华兴、冯同源主编《中国伊斯兰教史参考资料》,宁夏人民出版社,1985年。

⑬东寺也称小寺,在教子胡同路西。明崇祯年间因牛街礼拜寺改为独班,一部分坊民誓不从独,捐资创建东寺,后来牛街礼拜寺恢复连班,该寺遂废。康熙八年独班渐盛,坊民又复修东寺,得敕赐永寿寺,俗称东寺,70年代被拆毁,今天的牛街小寺街殡葬所即属于原东寺院落一隅。

⑭参见刘东声、刘振林注释《北京牛街志书——〈冈志〉》,第77页。

⑮穆卫宾:《汉译〈研真经〉的重新发现及其版本源流考》,方立天主编《宗教研究》,宗教文化出版社,2013年。

⑯刘东声、刘振林注释《北京牛街志书——〈冈志〉》,第39页。

⑰穆白:《舍蕴善》,《中国穆斯林》1985年第4期。

⑱伊斯兰教历法规定,月只有29日和30日,奇数为大径,即30天,偶数月为小径,即29天。

⑲刘东声、刘振林注释《北京牛街志书——〈冈志〉》,第83页。

⑳同上,第79页。

㉑刘东声、刘振林注释《北京牛街志书——〈冈志〉》,第82页。

㉒参见马超:《清代河南伊斯兰教经学研究》,硕士研究生论文,2015年。