

17世紀以來中國伊斯蘭教禮儀革新與族群邊界

——以清代京師岡上地區為中心

丁慧倩

中央民族大學歷史文化學院

提要

《岡志》記載了岡上地區明末清初伊斯蘭宗教和生活禮儀變革的論辯和鬥爭。以連獨班之爭為代表，經學教育系統出身的經師與清真寺內三掌教反復拉鋸，直到光緒年間才改岡上禮拜寺為獨班。這場曠日持久的鬥爭反映了從17世紀開始的中國伊斯蘭教禮儀改革運動，通過經堂教育的發展、清真寺管理機構的重組，重塑了本土伊斯蘭教的面貌，一定程度上統和了跨地域人群의思想和禮儀，劃定了「在教」與「反教」、自我與他者的邊界，推動了「回回」成為一個族群。

關鍵詞：中國伊斯蘭教、禮儀、族群、岡志

丁慧倩，中央民族大學歷史文化學院副教授，北京市海澱區中關村南大街27號文華樓13層（西），郵編：100081，電郵：dhq@muc.edu.cn。

本文為2017年國家社科基金一般項目「明清直隸地區穆斯林聚居區社會變遷研究」（17BZS114）研究成果。

分散於中國各地的回回人最終形成一個以「教」為紐帶的族群，這個過程中共同禮儀規範的形成發揮了重要的作用。學界對經堂教育和以儒詮經的研究涉及了禮儀革新的問題，由於《岡志》中詳細記載了明末清初岡上地區的禮儀之爭、尤其是連獨班之爭的過程，故《岡志》受到學界的普遍重視。

李興華將17世紀前後回回人禮俗的變化放置在教派分化與「格底木」（亦寫作格迪目、格迪木等）形成的學術視野下予以討論。^① 其後，在李興華、秦惠彬、馮今源和沙秋真合作完成的《中國伊斯蘭教史》一書中，延續了教派分化的討論路徑，將王岱輿對江南地區流行的「異端之學」的批判，《經學系傳譜》對流傳於河湟地區、由波斯呼羅珊人失利夫所作「書字」經書的批判，以及連獨班之爭看做是17世紀70年代教派分化的前期跡象。17世紀70年代以後，格底木完善成型，像獨班之制這樣的新禮儀最終被教眾接受。^②

華濤的研究立足於早期中國伊斯蘭知識的發展。與注目經堂教育和以儒詮經中知識精英的上層、正規伊斯蘭教知識不同，華濤關注生活在寺坊中的中國穆斯林大眾傳播、應用和爭論的另外一些伊斯蘭教知識。他通過對《岡志》等文獻記述的教爭事件的研究，觀察早期中國伊斯蘭知識發展的軌跡，並以此為基礎回應了對雷德菲爾德（Robert Redfield）「大傳統」、「小傳統」理論的追問：大小傳統之間的關係如何。作者認為「中國穆斯林社會作為伊斯蘭世界文化空間的邊緣，雖然有『自造』的『小傳統』和被『小傳統』激起的嚴重教爭，但是伊斯蘭教核心知識在中國穆斯林社會的傳播仍然是實質性和持續性的」，^③ 受本土文化影響而「自造」的伊斯蘭知識（小傳統）並沒有從根本上背離伊斯蘭教的核心知識（大傳統）。

既有研究成果總體上都是從宗教信仰出發討論禮儀改變與教派形成、知識發展之間的關係，切入點從關注知識精英（包括文人和經師）的思想動向，轉向教眾的日常生活。本文的研究力圖轉換立論視角，從人群性質變化的角度，探討17世紀以來中國伊斯蘭教禮儀革新的產生背景、社會力量和最

① 李興華，〈格底木史初探〉（上），《甘肅民族研究》，1985年，第1期，頁28-42；〈格底木史初探〉（下），《甘肅民族研究》，1985年，第2期，頁73-82。

② 李興華、秦惠彬、馮今源、沙秋真，《中國伊斯蘭教史》（北京：中國社會科學出版社，1998 [1999年重印]），頁602-623。

③ 華濤，〈明末清初中國「回回」坊間教爭研究——兼論早期中國伊斯蘭知識發展的觀察視角與立論方式〉，載程彤主編，《絲綢之路上的照世杯——「中國與伊朗：絲綢之路上的文化交流」國際研討會論文集》（上海：中西書局，2016），頁41-52。

終結果。

一、岡上與《岡志》

牛街坐落於今北京市西城區^④，是北京市歷史悠久的回族聚居區。成書於清乾隆初年的《岡志》一書稱該地為「岡上」。書中對此地的「形勝」做了如下描述：

俯瞰右安，背擁宣武，西北廣寧關為京師咽喉。東南衡街^⑤乃衣冠之淵藪。市肆稠密，^⑥謳歌相聞，衝要之區也。^⑦

清代的岡上地區位於京師的外城，外城的右安門在其南，內城的宣武門在其北，西北方是廣安門，東南面是橫街。由於「宣武門之西南，地勢高聳」，因此稱「岡上」，^⑧民間讀為「岡兒上」，或訛稱為「稿兒上」、「閣兒上」。^⑨

《岡志》稱明代時岡上「居教人數十家」，且多屠販之流。「教之仕宦者，率皆寓城內東西牌樓，號曰『東西兩邊』。居兩邊者，視岡上為鄉野。」^⑩「東西兩邊」指的是東四牌樓和西四牌樓，明代東四有「敕賜清真寺」，西四西南面的金城坊內有「普壽寺」，這兩座清真寺都擁有敕額。^⑪嘉靖「庚戌之變」後修築外城，岡上被包入外城，地在南城白紙坊轄內。清初實行「旗民分治」的政策，內城居民被強行遷出，「居兩邊者失其所有，遂盡趨岡兒上」，原來居住於東西牌樓的回回人遷居到岡上，岡上地區人口

④ 原屬北京市宣武區，2010年撤銷北京市西城區、宣武區，設立新的北京市西城區，以原西城區、宣武區的行政區域為西城區的行政區域，牛街遂屬西城區。

⑤ 即橫街，今南橫街。

⑥ 應為密。

⑦ 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》（北京：北京出版社，1990），頁4。本文中該書引文個別文字根據《岡志》抄本校改。

⑧ 另一種觀點認為「岡上」又稱「藁上」、「閣上」，岡、藁、閣均是角字的訛音，「岡上」之名與南燕角、北燕角（即今南線閣、北線閣）有關。參見劉東聲、劉盛林，《北京牛街》，頁3-4。

⑨ 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》，頁1。

⑩ 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》，頁1。

⑪ 參見拙文〈明清北京城區及關廂地區的清真寺〉，《回族研究》，2015年，第1期，頁32-39。

增加。至康乾時期，「邇來時移世易，年久貧富變遷，向之茅舍零星者，今且煙火萬家矣。」^⑫。按《京師坊巷志稿》記載，岡上地區在清代屬於西城宣南坊。^⑬

岡上的區域範圍：「東至愍忠寺，西至寶應寺、峨嵋庵，南至白馬寺、魚脊廟，北至報國寺、增壽寺，週迴十餘里。」^⑭包括的街道有35條：

東街（俗名轎子衚衕） 西街（俗名牛街） 大聖安寺街 火藥局 小聖安寺街 貞節坊（俗名熟肉衚衕） 柵欄衚衕 白紙坊 棗林街 愍忠寺街 瓦街（俗名羊肉衚衕） 簪兒衚衕 麻道衚衕 香兒衚衕 老軍地 醋張兒衚衕 鄭家園 甄家穿店 丁家穿店 史家坑 水平庵 陳家園 穆家園 薛家園 樓房坑 白馬寺坑 舊棲流所 舊象房 邵[鄒]家夾道 王鄉老^⑮ 夾道 白家園 火神廟衚衕 井巷 糖房衚衕 乾麵衚衕^⑯

明代《京師五城坊巷衚衕集》一書開列出白紙坊境內的街道名稱：

石閣兒街南 牛肉衚衕 大聖安寺 小聖安寺 教子衚衕 棗林兒 甄廟兒 三官廟 燕角兒 土坯營 露澤園（藏暴尸） 保應寺 乾麵衚衕 羊肉衚衕 禮拜寺 夫營兒 老軍地 相國寺 瓦街兒 紙房衕[衕] 崇教寺 賈家廟 一條二條衚衕 黃土坡（以上俱坐在新城外）^⑰

從所列地名看，大聖安寺、小聖安寺、教子衚衕（即轎子衚衕）、棗林兒、乾麵衚衕、羊肉衚衕、老軍地、瓦街兒等街巷名稱與《岡志》記載一致，禮拜寺即今牛街清真寺。在宣南坊境內還有史家衕衕（即史家坑）和憫

⑫ 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》，頁1。

⑬ 張爵、朱一新，《京師五城坊巷衚衕集京師坊巷志稿》（北京：北京古籍出版社，1982），頁26。

⑭ 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》，頁4。

⑮ 回族稱一般信眾為「鄉老」，多指男性，女性信眾稱「女鄉老」。

⑯ 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》，頁7-8。

⑰ 張爵、朱一新，《京師五城坊巷衚衕集京師坊巷志稿》，頁17。

忠寺。¹⁸將《岡志》衚衕名稱與清代《京師坊巷志稿》的記載相比對，有14條街道名一致，即：醋張衕衕、簪兒衕衕、史家衕衕、教子衕衕、麻刀衕衕（即麻道衕衕）、熟肉衕衕、柵欄衕衕、聖安寺街、牛街、羊肉衕衕、糖房衕衕、乾麵衕衕、白紙坊、棗林街，¹⁹憫忠寺在雍正時期改為法源寺。一些衕衕名稱發生了變化，出現了新的衕衕，也有一些衕衕消失了，如《京師坊巷志稿》在「牛街」條目下提到「北小衕衕曰香兒衕衕，南小衕衕曰巴家衕衕、目家衕衕。舊有吳家橋頭條、二條、三條衕衕，賈家衕衕、王老衕衕，今皆廢」。²⁰

根據《岡志》對岡上的記載，對照《北京歷史地圖集》乾隆十五年（1750）²¹地圖，可以大致描繪出岡上地區的範圍，見附圖。

附圖給人的直觀感受是岡上地區以禮拜寺²²為中心，居民圍寺而居。²³《岡志》²⁴一書以岡上為寫作的地理範圍。作者趙士英生活於清朝康雍乾時期，雍正朝供職於太醫院，乾隆三年（1738）之後太醫院相關檔案中不見其

¹⁸ 張爵、朱一新，《京師五城坊巷衕衕集京師坊巷志稿》，頁17。

¹⁹ 張爵、朱一新，《京師五城坊巷衕衕集京師坊巷志稿》，頁233-242。

²⁰ 張爵、朱一新，《京師五城坊巷衕衕集京師坊巷志稿》，頁238。

²¹ 侯仁之主編，《北京歷史地圖集》（北京：北京出版社，1988），頁42。

²² 禮拜寺內保存的明代碑刻顯示，該寺創修於明宣德二年（1427），至成化十年（1474）由指揮使詹昇請得敕額「禮拜寺」。俗稱大寺、西寺。

²³ 相關研究參見周尙意，〈現代大都市少數民族聚居區如何保持繁榮——從北京牛街回族聚居區空間特點引出的佈局思考〉，《北京社會科學》，1997年，第1期，頁77-85。

²⁴ 據學者尹伯清記載，大約在20世紀20年代前後，牛街清真寺藏有一部手抄本《岡志》，被古姓鄉老古紹宸借走。解放後，原西北中學校長劉仲泉從古紹宸處借出已經殘破的《岡志》，照抄一本。古氏存本由於太過破舊，今已不存。劉氏過錄本後被尹伯清借去抄錄。因急於歸還，最後有幾篇沒有抄，所以尹氏給這個抄本起名《崗上志節本》，現應收藏於北京東四清真寺。劉氏過錄本今已不存。但劉仲泉在20世紀50年代對《岡志》抄本進行了整理、批註和補充敘述，形成《北京牛街岡上禮拜寺志草稿》（劉東聲稱其為寺存本、補志稿，本文稱其為草稿本）。1959年首都圖書館從牛街清真寺借去草稿本，照原樣過錄了一本，存於該館。目前我們看到的草稿本就是这个版本。草稿本中有劉氏補入的內容，但與原文有所區分，易於辨識。與劉氏求得《岡志》抄本同時，張次溪在〈紀述北京歷史風物書錄補〉中提到《岡志》有民國十八年（1929）謄印本一冊。直到1987年，其子張叔文在張氏藏書中找到由「燕山沈鳳儀抄錄」的《岡志》手抄本，即沈抄本。張氏所說的1929年的《岡志》謄印本至今無蹤跡可循。張氏晚年曾對沈抄本《岡志》進行標點斷句和改正訛誤，因此其整理本的內容與沈抄本無太大出入。劉東聲和劉盛林懷疑沈抄本中幾段鬼怪的市井俚說和「回教墓葬有五可恨」一節是別人加進去的。之後，劉東聲進一步認為現存沈抄本不是沈鳳儀的原抄本，而是別人轉抄的，「回教墓葬有五可恨」一節不是《岡志》作者原稿的內容。1990年北京出版社出版了由劉東

名。²⁵《清真釋疑補輯》中收錄了雍正八年（1730）七月孫嘉淦代趙士英、趙廷瑞等所呈謝恩折，可以看出趙士英、趙廷瑞等人都是「世居輦下」的「回民」。²⁶

現存岡志的兩個版本（沈抄本和草稿本）內容大部分相同，但均不是全本，將二者對勘、拼合，似可以看到一個面貌較為完整的《岡志》。但目前我們不知道趙士英是否完成了《岡志》的全稿，《岡志》版本和內容的研究確實尚多缺憾，還需學者進一步爬梳史料，釐清源流。僅就本文討論的內容主要涉及的沈抄本「教禮儀」條目和草稿本「教禮志略」條目比較，二者的內容具有互補性，而且草稿本稱「教禮志略，原崗上志云：教禮議，亦可云崗志序言」，²⁷可見在劉仲泉所依據《岡志》抄本中「教禮志略」條目原名就是「教禮議」。

聲、劉盛林注釋的《北京牛街志書——〈岡志〉》一書。該書收錄了沈抄本和草稿本的內容，但受刊印方式所限，草稿本中的批註沒有刊印出來，「宗教師」條目下刪去了劉仲泉加入的近代十位阿訇。完整的草稿本藏於首都圖書館。草稿本以影印方式收錄於《清真大典》第20冊和《回族典藏全書》第102冊。但《清真大典》第20冊第107頁到223頁收錄的草稿本，從第125頁之後排序混亂，與首都圖書館收藏的版本對照後，正確的排序應為125、133～136、126～132、137～152、154～157、153、158～182、223、222、221、220、219、217、218、216、215、214、213、212、211、210、209、208、207、206、205、204、203、202、201、200、199、198、197、196、195、194、193、192、191、190、189、188、187、186、185頁。第171頁與第183頁相同，第172與第184頁相同，因此183頁和184頁需刪除。《回族典藏全書》第102冊第313頁到429頁收錄的草稿本，從第331頁之後排序混亂，正確的排序應為331、339～342、332～338、343～358、360～363、359、364～388、429、428、427、426、425、423、424、422、421、420、419、418、417、416、415、414、413、412、411、410、409、408、407、406、405、404、403、402、401、400、399、398、397、396、395、394、393、392、391頁。第377頁與第389頁相同，第378與第390頁相同，因此389頁和390頁需刪除。《清真大典》和《回族典藏全書》收錄的草稿本頁面前後順序一致，因此兩書使用的是同一個底本。《岡志》的版本研究，參見姜緯堂，〈《岡志》初探〉，《北京史研究》（一）（北京：北京燕山出版社，1986），頁306-329；劉東聲、劉盛林，〈關於《岡志》〉，《回族研究》，1992年，第1期，頁68-78；劉東聲，〈再談《北京牛街志書——岡志》〉，《北京文史資料》第63輯（北京：北京出版社，2001），頁40-65。

²⁵ 參見楊大業，〈清代北京牛街志書《岡志》研究〉，載《清史論叢》（瀋陽：遼寧古籍出版社，1993），頁231-245。

²⁶ 唐晉徽輯錄，海正忠校注，《清真釋疑補輯》（校注本）（香港：藍月出版社，2006），頁156。

²⁷ 《北京牛街岡上禮拜寺志草稿》，載周雙藩主編，《清真大典》（合肥：黃山書社，2005），第20冊，頁162。

「教禮儀」條目和草稿本「教禮志略」條目開篇內容大體相同，是一段類似引言的文字，「教禮儀」條目下僅有「馬永和摘誤」一個子條目，之後是作者的一長段評論，其中包含康熙六十年（1721）作者在乾清宮當值時與「西洋人馬偉賢」談論伊斯蘭教的一段對話。楊大業考證此馬偉賢即天主教神甫馬國賢（Matteo Ripa）。²⁸ 草稿本「教禮志略」條目下依次為「舍雲善公談性理」、「康熙己卯講班」、「馬君錫爭座位」、「齋月入齋看月聚論紛紜」、「馬君錫求八字匾額」、「馬永和指摘錯訛十事」、「枷孫四穩於寺前」七個子條目，最後是作者的評論。「教禮志略」條目下各子條目的內容均與宗教禮儀的爭論有關，並按時間前後順序排列，以「舍雲善公談性理」為第一篇，因為康熙年間岡上地區連獨班的爭論是從舍雲善到達岡上推行獨班之制開始；「康熙己卯講班」發生於康熙三十八年（1699），「馬君錫爭座位」發生於康熙四十一年（1702），「齋月入齋看月聚論紛紜」發生於康熙五十五年（1716），「馬君錫求八字匾額」發生於康熙五十七年（1718），「枷孫四穩於寺前」發生於康熙五十九年（1720）。其中只有「馬永和指摘錯訛十事」沒有明確的紀年。已有學者指出沈抄本的篇章混亂，「教禮儀」後面是「災異」，「災異」之後是數篇內容差異較大的文字，包括岡上的姓氏、回教傳入沿革、岡上經濟興衰、教中先塋等，中間還夾雜幾條「災異」內容，之後是嘉慶六年（1801）金紹綸寫的一段對趙士英的評述和道光十一年（1831）抄錄者沈鳳儀的題名。在此之後，記述了康熙五十五年（1716）對入齋日期的爭論，還有「舍公談性理」和「八字匾」兩篇。最後是一篇與議禮無關的「趙家井」。沈抄本有關入齋日期爭論的內容比草稿本「齋月入齋看月聚論紛紜」字數更多，內容也更完整。「舍公談性理」和「八字匾」兩篇同草稿本「舍雲善公談性理」和「馬君錫求八字匾額」兩篇內容一樣。

劉東聲懷疑「原始的《岡志》只順序寫到教禮儀的第一個自然段（從「天下之喜爭好辯……」到「感慨係之矣」），其他篇章是獨立的單篇文章，尚未抄編入《岡志》，或已列目錄還沒有撰寫內容，或沒有寫全；而現在見到的兩個手抄本（指沈抄本以及草稿本所依據的底本——引者註）都是後人續抄上去的，因而才出現沈抄本順序的混亂」。²⁹ 但筆者認為「教禮儀」開篇的引言（即劉東聲所說的教禮儀第一個自然段）說「講班則聚

²⁸ 楊大業，〈清代北京牛街志書《岡志》研究〉，頁239-240。

²⁹ 劉東聲，〈再談《北京牛街志書——岡志》〉，頁49。

[論]經年，看月則糾纏不已」，作者還感慨到「就吾岡地論之，未講班之時是非多，既講班之後是非少，非無是非也，蓋由己卯以前，家給人足，飽暖生事，己卯以後，生意蕭條，自顧不贍。睹今日是非少而教禮之議[鮮]也，感慨係之矣。」^⑩「教禮議」作者評論部分也有兩處提到連班和獨班之爭。^⑪這些很明顯指的是講班、看月等禮儀爭論和康熙三十八年(1699)的講班事件。在沈抄本「名師」條目下對馬君錫的記述中提到馬君錫「勤學好辨，康熙己卯，以文才折獨班諸師，後為掌教」，^⑫這與草稿本「康熙己卯講班」和「馬君錫爭座位」所記之事相吻合。另外，草稿本「教禮志略」條目所記諸多事件發展的時間線清晰，情境描述細緻，人物對話豐富，記述者應是像趙士英這樣的當時當事之人，對禮儀爭論細節的描述也順理成章地引發了作者最後的評論內容。由此，筆者傾向於認為草稿本「教禮志略」條目下諸篇是《岡志》作者趙士英原稿的內容，他在《岡志》「教禮議」條目下，詳細記述了其所經歷的康熙年間岡上地區伊斯蘭教禮儀的爭論和改變禮儀的鬥爭。

二、連獨班之爭

從趙士英的記述看，岡上地區康熙年間「教禮議」的核心爭議是「連獨班之爭」。《岡志》對「連獨班之爭」有多處記載。在「寺宇」條目下作者介紹了岡上地區兩座清真寺的歷史，第一次提及「連獨班之爭」，並概述了明清兩代「連獨班之爭」的大體情形。

敕賜禮拜寺，在西街路東。……明世奉敕建，俗呼大寺，亦曰西寺。新禮拜寺，在東街路西。明崇禎年間，因寺改獨班，有楊、李二姓，誓不從獨，捐貲創建，仍聚連班之眾。後西寺復改連班，此寺遂廢。康熙八、九年間，獨班漸盛，張、閔等姓復營建之，為獨班新寺。五十年改封翁奏請，得敕賜永壽寺，俗呼為東寺，亦曰小寺。^⑬

^⑩ 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》，頁19-20。

^⑪ 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》，頁22-23。

^⑫ 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》，頁15。

^⑬ 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》，頁6-7。

「連獨班之爭」最早出現在明朝崇禎年間，此前禮拜寺的教眾應為連班。「連獨班之爭」的爭論焦點在伊瑪目領眾禮拜時所站的位置，連班是指「掌教只出一肩足矣，遠者違法」，即伊瑪目的站位比第一排教眾稍稍站前一點；獨班則認為「前有二義：一、須離從人一班許；二、首班無隙」，伊瑪目要在第一排教眾之前獨成一班，方是站在了「本位」上。^{③④}

禮拜寺在崇禎年間改行獨班之後，有部分教眾不願改班，因而營建東寺（即教子衎衎清真寺）單獨禮拜。後來禮拜寺改回連班，教眾也重回寺內。清康熙初年，獨班之制再次興起，獨班教眾搬至東寺，兩派教眾仍分寺禮拜。

草稿本《岡志》以「康熙己卯年講班」為題對康熙年間的禮儀之爭做了詳細的記錄，文中提到：

京都十寺九為獨班制，岡上守連班之舊。康熙甲子，岡上東寺肇改新儀（獨班領拜），從者二三十戶。岡人惡之，詆為「獨頭蒜」。東寺者呼連班人為「連絡保」。迨至辛未以後，連獨兩坊漸不和，同席共座常起爭端，父子兄弟亦各分各派。延及丁丑、戊寅之歲，其說益甚。^{③⑤}

康熙甲子年，即康熙二十三年（1684）東寺改為獨班，有教眾二三十戶。到康熙三十年（辛未，1691）以後，兩派教眾關係惡化，勢不相容。到康熙三十六、三十七年（丁丑、戊寅，1697、1698），連獨班之間的爭議越來越大，直接導致了康熙三十八年（己卯，1699）講班事件的發生。

「康熙己卯年講班」事件發生於當年的農曆五月十日。雙方帶頭的宗教人士是連班師白世祥和獨班師舍雲善，講班地點在改家。白世祥是禮拜寺的掌教。^{③⑥}舍雲善，通常寫作舍蘊善，也作舍雲山，諱起靈。舍蘊善師從山東濟寧著名經師常志美（字蘊華）和李永壽（字延齡）。改氏是岡上地區的名門望族，《岡志》中對改弼廷的生平、事蹟多有記述。^{③⑦}

參與講班的連班陣營有馬君錫、馬昆如、劉明亭和馬鄉老。獨班陣營有

③④ 《北京牛街岡上禮拜寺志草稿》，頁181。

③⑤ 《北京牛街岡上禮拜寺志草稿》，頁174-175。

③⑥ 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》，頁14-15。

③⑦ 改氏研究，參見楊大業，〈明清時期北京回族世家——宛平改氏和大興金氏簡述〉，《中央民族大學學報》（哲學社會科學版），1994年，第6期，頁32-38。

王祥宇、馬心喆、魯騰九和張封翁。馬君錫和馬昆玉是連班師，王祥宇、馬心喆和魯騰九是獨班師，劉明亭、馬鄉老和張封翁都是鄉老。

在這次講班的過程中，雙方分別引經據典，論證自己禮儀的正確性。很明顯，獨班在經學大師舍蘊善的帶領下，在論戰中占居了優勢。但講班的結果卻是連班大獲全勝。³⁸連班在岡上地區畢竟根基深厚，有相當數量的宗教人士和教眾遵循長久以來的禮儀傳統，不願意改成獨班。

連獨班的爭論在康熙年間愈演愈烈，岡上地區的居民因所從班制不同而分成兩派，「雖婦人每因爭論班制而憤憤然。即街巷中酒徒無賴亦為班而操拳，問其所以，則又毫無所知，是以有己卯之講班焉」。在講班之前，獨班正處於蓬勃發展的時期，京師多座清真寺都已改行獨班。獨班在教理上佔有優勢，又有舍蘊善這樣的知名經師坐鎮，連班處於劣勢，「在初聞會講之謀，皆惴惴不安，白養恆髦羸無策，出入涕泣，師俗晝夜謀於寺中，兼旬不決，漸有降意。」但教眾不肯改班，甚至「有屠販無賴者，造飛語曰：若改獨班，必以石碎掌教五人之頭顱焉」。此時，經師馬君錫和馬昆如出現在連班教眾的視野中，他們提出會努力保持禮拜寺的連班傳統。

有馬君錫者，經義不甚通，揚聲厲語，以好辯雄諸師，乃奮然而出曰：「事至此，不講不已，有經典在，何怕人多。彼雖請聖賢來，有問皆余應之，無預諸公事。」眾以手加額曰：「善！」或難之曰：「經文無連據，即有亦仿佛模糊，彼若吹毛求疵，師何詞以對？」馬昆如挺然曰：「諸公毋憂，我助君錫成此大事。今臉面為重，何論經書。縱獨班人之言是，我亦曰非；君錫之言非，我亦負曰是。彼聽講者，皆不知經文，豈能辨其真是、真非也哉！」眾喜曰：「表決矣！維持聖教，全賴二師。」遂羅拜之，且許事平立為掌教。³⁹

獨班陣營因舍蘊善的存在而對連班造成了不小的壓力。從馬君錫和馬昆如的話里，我們可以聽出連班自認論辯不過獨班，但禮拜寺絕不能從獨，所

³⁸ 草稿本《岡志》對講班的結果似有不同記載，有一段記載說連班辯駁不過獨班倉皇而散。但從後面的記載中看，應是連班獲勝。

³⁹ 《北京牛街岡上禮拜寺志草稿》，頁221、220。由於該書頁面排序錯誤，第221頁內容在前，220頁內容在後。以下該書注釋，情況相同。引文中「表決矣」一句，「表」為衍字。

以即使強詞奪理也要獲勝。當晚楊玉山夜訪馬君錫，提出「連班之謬，世人皆知，師強為左袒，不憂後世耶！聞彼所致者，皆學通之人，所擯者皆禮法明經，其選擇四十餘條，盡獨班之憑據，師豈能操必勝之權乎？」楊玉山的話說明連班也認為獨班之制有宗教經典的支持，尤其是獨班的經師在經學水準上超過連班，連班沒有勝算。但馬君錫認為當前最重要的是臉面，「我京都大寺，天下連班之所瞻仰，一失足，體面掃地矣」。^④

連獨兩派紛爭多年，摩擦日益頻繁，己卯年講班事件是這一矛盾日趨激化的產物，講班前岡上內部局勢緊張。

先一日，酒徒屠販者百餘人聚謀曰：「我連班數百年之制，胡可改也。今日獨是，則我先人所為皆非矣。吾輩即不肖，忍彰祖父之過耶！護教門，攻異端，正在今日。」於是沐浴更衣，留遺囑於妻子，各持刀斧挺杖，往候於門外。約：聞若改班矣，即奪門入，獨班人無少長當盡殲之。^⑤

不僅連班教眾早有準備，獨班也預感到了講班活動潛藏危險，「張封翁率群師至，載一車健卒數十人，列於改家廳事之左」。不過，連班人多勢眾，「門外林立數百人，皆操刃持斧以待，橫屍流血，在俄頃間矣」。因此當馬君錫和馬昆如強辯之時，獨班經師不敢爭論，「任其胡言，願善罷以圖結局焉」。講班事件最終以連班獲勝而告終，「講班後，連班者互相慶賀」，馬君錫和馬昆如也成為連班功臣。^⑥

三、經學教育與獨班之制

「康熙己卯年講班」事件中獨班陣營的舍蘊善是當時知名的經師，他的生平事蹟詳見於《經學系傳譜》和乾隆六十年（1795）〈重立雲山大師舍公碑文記〉中。

舍蘊善本姓魏，名元都，祖籍湖南沅陵。《經學系傳譜》稱其祖上「明初有功，封辰州衛世襲都指揮使」，可見魏氏為明代軍戶。不過都指揮使之

^④ 《北京牛街岡上禮拜寺志草稿》，頁220。

^⑤ 《北京牛街岡上禮拜寺志草稿》，頁223、222。

^⑥ 《北京牛街岡上禮拜寺志草稿》，頁220、219。

職是流職，不能世襲，這裏的記載有誤，但魏氏的軍戶身份當無疑義。舍蘊善本不信仰伊斯蘭教，也不是回回人。從《經學系傳譜》提到舍蘊善童年的一件事情，可以看出其信仰和族屬的情況：

先生每入梵宇，見像不拜，偕行者怪之曰：「君非清真人，何謂不拜？」曰：「彼[係]土木，無益於我，何謂拜哉。」^{④③}

《經學系傳譜》中舍蘊善的傳記詳細記載了他改魏姓為舍姓以及入伊斯蘭教的因由和過程：

逾九齡，值流寇跳梁，蹂躪全楚，我清繼天承運，平定楚屬者（指馬公），委標員副戎舍公（諱應舉，號鳳山，吾教人也），署辰州營守府事，及至城駐師，修葺畢，接夫人李氏居辰。李後於會親席上（因公表姪娶辰民之女，故會親），得晤師祖母吳氏，談敘甚洽。翌晨，李乘輿升堂拜吳，先生趨堦而揖，李之初晤先生也，儀狀端雅，甚喜愛之，承嗣之議基焉。十一齡冬，學□按臨，先生初試歲考，因衡其文秀而蒼古，疑為宿儒，故首荐。未及遊泮，詎料五錫公方過新正，因病捐世。先生哀毀成禮，殮葬祖塋。有寇自黔滇來，辰民驚慌，舍公令附郭民家入城。師祖母吳哭於家，夫人李聞而遣詢。吳曰：「寒門不幸，小兒新喪，竊恐入城無棲止所耳。」李曰：「何傷心乃□，敝署乃太夫人之故宅也（原係指揮衙署），後有空樓可駐鸞馭。」吳允進城寓其樓焉。未幾賊至，大掠，公俟懈，陳兵大破之，賊遁，民未敢出。李謂吳曰：「妾膝下承歡乏嗣，令孫才德素所傾愛，欲求暫解彩衣之娛可乎？其終身事盡力當謀，生子兩繼祖業，敢希俞允。」吳曰：「向蒙夫人援救，不棄愚頑，敢不從命。第議婚一事，寒家尚然有力，莫若各為娶姻，生則各從其姓亦可。」李悅而申謝之。於是請舍公至，吳命先生拜之，舍公夫婦亦拜謝吳。先生次日進清真教，自覺心地豁然，如獲清光，怡樂自得者數日，改諱起靈，字蘊善焉。^{④④}

④③ 趙燦，《經學系傳譜》，載吳海鷹主編，《回族典藏全書》（蘭州：甘肅文化出版社，2008），第27冊，頁260。

④④ 趙燦，《經學系傳譜》，頁260-263。

舍蘊善的這段經歷發生在清朝初年的時代背景之下。引文中「平定楚屬者」指的是馬蛟麟。明朝末年天下大亂，農民軍在西北起事，陝西全境、甘肅東部和山西西部有大大小小幾十支隊伍。陝西境內的官軍尾隨農民軍進入湖廣。清初湖廣內有清軍、南明軍和大順軍三支勢力。南明隆武以後，南明朝廷由「聯虜平寇」轉為聯合大順農民軍共同抗清。順治二年（1645）十二月，南明與大順聯軍分兵攻打岳州和荊州。到了次年正月，駐守岳州的馬進忠、王允才、盧鼎、王進才聽說清軍來襲岳州便乘船南逃，時任岳州副將的馬蛟麟降清。據康熙二十四年（1685）《岳州府志》記載，「三年丙戌，貝勒至岳，殺散諸賊，援荊州，敗賊一隻虎，而馬蛟麟投誠，以副將委守岳州」。^④

舍蘊善九歲時應是順治三年（1646）。舍應舉是馬蛟麟的部下，駐扎在辰州。由於舍應舉的侄子娶辰州本地女子為妻，舍應舉妻李氏到達辰州後，便與姻親會面，由此結識了舍蘊善的祖母魏門吳氏。舍應舉家與魏氏存在親屬關係，成為「承嗣之議」的基礎。而且舍應舉是已經降清並駐扎辰州的將領，而魏氏則是辰州本地的前明武官家屬，魏氏與舍氏的交往，應對其家族在已然易代的辰州繼續生活帶來某些益處。大約兩年以後的順治五年（1648），舍蘊善父親五錫公去世。當年四月，南明與大順聯軍攻打辰州和常德，「辰州一府孤注萬山，鎮臣馬蛟麟困守其中，音信斷絕，吉凶莫知。所轄沅、黔、麻、澁、辰、瀘等縣，為土賊姚啟虞作祟，張先璧、皮熊等乘機而入，州、縣皆不可問」。^⑤同年八月「加湖廣辰常總兵官馬蛟麟右都督，以克辰州功也。」^⑥說明至遲到八月辰州之圍已解。在地方局勢動蕩之際，李氏向吳氏伸出援手，將吳氏及其家人接入城中署衙居住，助其家渡過難關，最終促成了舍蘊善入繼舍氏、兼祧兩家的結果。

由於舍應舉為回回人，舍蘊善入繼之後「進清真教」，並從舍姓。此後，舍蘊善向舍應舉提出「總習舉業，亦乃分內事，況終年汲汲，竟若蠹魚，似非洽志耳，無如習經，可窺正道之規，兼探先天之秘，固乃愜意者也」。^⑦舍應舉應允了舍蘊善學經的請求，將其「送營中楊師（係楊建堡人

^④ 康熙《岳州府志》（《稀見中國地方志彙刊》第38冊，北京：中國書店，2007），卷11，〈戰守〉，頁66。

^⑤ 〈線縉為兩湖殘陷請發兵救援事揭帖〉，載《清代檔案史料叢編》第6冊（北京：中華書局，1979），頁157。

^⑥ 《清世祖實錄》（北京：中華書局，1986），卷40，順治五年八月庚戌條，頁319。

^⑦ 趙燦，《經學系傳譜》，頁264。

氏)教授」。舍蘊善後來也從軍征討，在馬蛟麟軍中供職：

值調公(指舍應舉——引者註)進剿武陵，與師母胡計，欲先生隨旅以冀紀功，胡諾之。先生以家事付僕，飄然隨往，鎮臺馬公(諱蛟麟者)，每見必極稱羨之。先生居旅，每以習經為念。公常獲功，加授武陵協都司，駐守其地。^④

此後，舍蘊善得到舍應舉的支持，告別軍旅，到舍應舉的家鄉陝西渭南林口鎮習經，再輾轉至山東濟寧，師從常蘊華、李延齡。學成之後，舍蘊善開學二十餘處。^⑤按《經學系傳譜》的記載，舍蘊善在北京多次開學。舍蘊善從瀋陽返鄉探親經過北京，「其地當道教親款留開學」，舍蘊善返鄉安頓家務，於半年後赴京。「及至都門，鐵翁差人候請，乃復相約後期，遂赴遼」。三年後，舍蘊善赴「都門」踐約開學。「期年解館欲返，值東廠眾親留遷以設帳，乃勉從之，開學後，命學長理館事，遂返襄」。幾年後「都門眾耆復差人恭請至昌平州館，後遷都門，共授學二年」。^⑥

將舍蘊善的傳記與《岡志》的記載相對比，可以大致勾勒出舍蘊善在北京的主要活動。〈重立雲山大師舍公碑文記〉記載舍蘊善生於明崇禎十一年(1638)，卒於清康熙四十二年(1703)，享壽六十七。^⑦《岡志》「舍公談性理」一文提到舍蘊善晚於其同門王允卿來到岡上，「居月餘，禮遇漸衰，雲善遂移居東城」。^⑧前揭《經學系傳譜》稱舍蘊善在「都門」開學一年後移至「東廠」。這個「都門」具體指的是岡上，「東廠」則應為「東城」。舍蘊善到東城後，曾與同門王允卿和安寧宇發生過一次經學論戰，這正是「舍公談性理」一篇記述的主要內容。《經學系傳譜》記載舍蘊善在陝西普陀原設館二年，當時他年過六十，也就是康熙三十五年(1696)左右。

^④ 趙燦，《經學系傳譜》，頁265。

^⑤ 《經學系傳譜》中〈舍蘊善先生傳譜〉稱舍蘊善設帳四十餘年，具體的開學次數有二十五次和二十一次兩種記載。

^⑥ 趙燦，《經學系傳譜》，頁284-289。

^⑦ 〈重立雲山大師舍公碑文記〉，載胡雲生《傳承與認同——河南回族歷史變遷研究》(銀川：寧夏人民出版社，2007)，頁338。又見穆白，〈舍蘊善〉，《中國穆斯林》，1985年，第4期，頁19。

^⑧ 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》，頁49。

之後他赴陳州二年，再赴昌平州。「康熙己卯年講班」事件發生於康熙三十八年（1699），應是在舍蘊善到達北京後不久發生的。

連班陣營的白世祥是禮拜寺的掌教。沈抄本《岡志》記載：

白世祥，美豐儀，善談論，機警多智，聲若洪鐘。掌教五十餘年，無老幼皆敬慕之，不異聖賢。享年八十六。^{⑤4}

草稿本記載了白世祥的字，「白世祥，字養恆」，^{⑤5}可見《岡志》中多次出現的白世祥和白養恆是同一個人。

馬君錫的生平在《岡志》里也有簡要的記載：

馬君錫，名承恩，以字行。勤學好辨，康熙己卯，以文才折獨班諸師，後為掌教。^{⑤6}

馬君錫的父親馬騰雲是禮拜寺的助教，^{⑤7}說明馬君錫的經學有家庭基礎。在「康熙己卯年講班」事件中，馬君錫提到「我師王允卿先生」，^{⑤8}可見他是王允卿的弟子，算是經學教育系統出身。

舍蘊善推行的獨班之制可以說是經學教育系統的一個標誌。草稿本《岡志》認為「吾教連班、獨班之說，遠者不可知矣，近百年前，天下盡連班也。明萬曆之季，秦中胡、馬、海三氏，首倡改獨班之議，秦人從違各半。雖父子兄弟，分連、獨，立門戶，如讐敵。」^{⑤9}秦中胡氏和海氏是指經學教育的創始人胡登洲及其弟子海先生，「馬」字可能是「馮」字之誤，馮二先生也是胡登洲的弟子，這三人都是關中人氏，與「秦中」之說相合。^{⑥0}河南開封東大寺明萬曆十四年（1586）樹立碑石，上書「古制連班永遵」，說明連獨班的爭議在萬曆年間確實已經產生。《經學系傳譜》還記載了雲南改班的過程：

⑤4 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》，頁14-15。

⑤5 《北京牛街岡上禮拜寺志草稿》，頁152。

⑤6 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》，頁15。

⑤7 《北京牛街岡上禮拜寺志草稿》，頁218。

⑤8 《北京牛街岡上禮拜寺志草稿》，頁176。

⑤9 《北京牛街岡上禮拜寺志草稿》，頁223。

⑥0 金宜久在《蘇非主義在中國》（北京：社會科學文獻出版社，2013）一書中也有相同的猜測，參見該書頁104。

其他（應為「地」，指雲南——引者註）俗習乏經，初尚連班。或云：雲喬二師至滇，不力改之，故遲至今。近有麗鶴馬二師、白崖馬三師遵經，通省俱改獨班矣。麗鶴二師，學行兼優，甚多感應之機，遙聞其賢，羨矣哉。但路遠，不知俱係何傳也。^①

引文中的雲喬二師是馮二先生的侄子，也是他的學生。雲喬二師到雲南後，沒有大力推行獨班，以致到《經學系傳譜》寫作之時才由麗鶴馬二師、白崖馬三師改為獨班。這說明《經學系傳譜》認為推行獨班之制是胡門弟子的任務。

舍蘊善師從濟寧常蘊華和李延齡，此二人是經學教育山東學派的創始人，他們也推行獨班。^②

東寺（即今濟寧運河岸上之寺）請常先生設義學，館於寺之隔院，五時朝禮未常赴寺（省去小字——引者註），因其以連班為當然故耳。約二年，眾耆固請詣寺，先生反復示以連班不應，其眾不從，故解館。其眾之半，願遵先生之訓者，修建大寺於西隅，由是二先生同堂授學，而猶勿赴寺，必伺獨班已久，五拜時方往焉。^③

很明顯，常蘊華和李延齡極力推行獨班，不與連班同殿禮拜，濟寧獨班另建新寺。

經學教育出身的經師並非都積極推廣獨班之制。如前揭雲喬二師就不甚積極。馬君錫的老師王允卿是舍蘊善的同門，師從常蘊華和李延齡，他雖然認為連班沒有經學依據，但他在禮拜寺時並沒有推行獨班。

連班人劉明亭、馬鄉老謂張公曰：「荷公美意，功德無量。耐師中無好人，王允卿又居連班，未嘗指摘。今回鄉乃痛詆之，此兩舌小人，何足盡信。」^④

① 趙燦，《經學系傳譜》，頁104。

② 參見周傳斌，〈經學大師常志美與回族伊斯蘭教的第一次革新運動淺識〉，《回族研究》，2009年，第2期，頁125-131。

③ 趙燦，《經學系傳譜》，頁179-180。

④ 《北京牛街岡上禮拜寺志草稿》，頁182。

劉明亭等人所說的是王允卿在禮拜寺不僅沒有推行獨班，還和連班一同禮拜，但離開後仍推崇獨班。也許是王允卿對推行獨班不甚積極的態度影響了馬君錫，馬君錫雖然有山東學派的傳承，但堅持連班。馬君錫對連班的態度還可能與其父的身份有關。馬君錫父親馬騰雲是禮拜寺的助教，從後來馬君錫依仗講班的功勞與白世祥爭掌教之位而拒絕繼承父親的助教職務，最後獲得副掌教之職（其講班中的助手馬昆如獲得贊教之職）看，助教一職是三掌教之下的其他教職，當時禮拜寺內有掌教等五人供職。

白世祥的身份與舍蘊善、馬君錫不同，從他的各種記載中看不出他有經學教育的背景。白世祥在禮拜寺擔任掌教五十多年，他去世後由其子白元輔接任職務。

禮拜寺在明代擁有敕額，寺內教職地位最高者是「冠帶住持」。萬曆四十一年（1613）碑的碑陰部分開列出住持之下的其他教職，「署協教、署贊禮、署口教」。另據楊永昌所見禮拜寺崇禎三年（1630）劄付記載，「職等俱係回回教門，切遵舊制，原為敕建禮拜寺，座落宜南地方，歷蒙部給住持、協教、贊禮各一人，領眾焚修，祝延聖壽無疆，祈禱地方寧靜」。⁶⁵看來到了明朝晚期，禮拜寺內較為重要的教職有三個，官方稱為住持、協教、贊禮，民間的稱呼則有所不同，用阿拉伯語稱他們為伊瑪目、海推布、穆安津，用口語稱呼他們為掌教。

明代清真寺的掌教之職具有家族世襲的特點，崇禎三年（1630）劄付記述了許林等人推舉新教職人員的過程，便體現了這種世襲性：

今因本寺協教八光祚去年病故，贊禮王永壽師兄白繼祖今年病故，見今王永壽係先年已過住持王相之嫡孫，自幼習讀經書，深通教典，鄉評雅眾，精研焚修，身家良善，毫無違礙，堪合頂補已過師兄白繼祖冠帶住持名缺，八繼德禮合頂補故父八光祚協教名缺，白汝瑾禮合頂補贊禮王永壽名缺，皆係順挨，並無攙越。⁶⁶

從劄付內容上看，王永壽本身是贊禮，但其祖父王相是住持，八繼德是協禮八光祚的兒子，那麼白汝瑾也應與當年亡故的住持白繼祖有血緣關係。

⁶⁵ 楊永昌，《漫談清真寺》（銀川：寧夏人民出版社，1981），頁25。

⁶⁶ 楊永昌，《漫談清真寺》，頁25-26。

八光祚亡故後協禮之位出缺，白繼祖亡故後住持之位出缺，於是許林等人推薦贊禮王永壽出任住持，因為他的祖上本來就是住持，他與白繼祖又有同門之誼，頂補住持之位有所依據。八繼德直接頂補其父的協禮之職，而白汝瑾只能出任贊禮。有學者指出，禮拜寺內三掌教職位之爭一直十分激烈，寺內明代碑刻上教職人員的名字被後代刻意挖去，很可能與位次之爭有關。

白世祥與白汝瑾是否有關，沒有明確的記載，但從掌教職務的世襲特點推斷，二人很可能有血緣關係。乾隆四十六年（1781）碑刻上的掌教白之爵，或許也是白氏一門的成員。

至此，我們可以清晰地看出舍蘊善與白世祥之於清真寺的區別，即外來經師與本地世襲教職人員。舍蘊善一生遊歷各處，而白世祥終生都在禮拜寺供職且職位由家族世襲傳承。從這個角度說，連獨班之爭可以理解為外來的經師推行的宗教禮儀與本地掌教世代沿襲的宗教禮儀之間的紛爭。

四、經學教育與以儒詮經

經學教育系統與晚明清初興起的以儒詮經運動有着較為密切的關係。從師承上講，金陵人馬君實和常蘊華、李延齡一起受教於張少山門下，而馬君實又是以儒詮經運動第一代代表人物王岱輿的老師。^{⑥7} 與王岱輿同時代的漢文譯著家張中（字君時）也曾受教於張少山門下。^{⑥8} 清代雲南漢文譯著家馬注與各地經師交遊的情況可在其譯著《清真指南》的「海內贈言」里窺得一斑。^{⑥9} 從地域上來看，為《清真指南》贈詩的北京經師有楊榮業和馬化蛟，楊榮業是舍蘊善的學生，^{⑦0} 馬化蛟是常蘊華、李延齡的弟子；^{⑦1} 山東經師李延齡是山東經學學派的創始人之一，王興文是其與常蘊華的弟子；南京經師袁汝琦師從其父袁盛之，而袁盛之是張少山的弟子、常蘊華的同門；^{⑦2} 湖南經師皇甫經是馬明龍的弟子，而馬明龍是張少山的同門，二人均為馮二先生

⑥7 趙燦，《經學系傳譜》，頁167。相關研究參見馬景，〈馬君實與王岱輿關係考述〉，《世界宗教研究》，2011年，第4期，頁133-142。

⑥8 趙燦，《經學系傳譜》，頁134。

⑥9 馬注著，余振貴點校，《清真指南》（銀川：寧夏人民出版社，1988），頁9-16。

⑦0 趙燦，《經學系傳譜》，頁254。

⑦1 趙燦，《經學系傳譜》，頁173、205。

⑦2 趙燦，《經學系傳譜》，頁234、211、309。

之侄馮伯菴的弟子；⁷³ 陝西經師馮通宇是常蘊華、李延齡的弟子。⁷⁴ 繼馬注之後將漢文譯著活動推向高峰的劉智師從經師袁汝琦。⁷⁵

經學教育系統內的經師也有漢文譯著存世，如馬明龍的《認己醒悟》，馬君實的《天方衛真要略》，舍蘊善的《昭元密決》《歸真必要》《推原正達》，馬伯良的《教款捷要》，米萬濟的《教款微論》等。儘管經學教育並不強調「書字」（漢文）譯著經籍，「非用漢文固不能啟大眾之省悟，純用漢文又難合正教之規矩」，⁷⁶ 但對早已不能使用阿拉伯語以及波斯語閱讀的教眾和教外人士來說，「書字譯經」能夠起到宣揚教法、規範教眾的作用。

以儒詮經是回回文人階層的書面活動，他們對禮儀的書寫以宗教規制和儒家思想為指導，將民眾日常習俗系統化、理論化、書面化。王岱輿、馬注、劉智、金天柱等人在其著作中，對以宗教信仰為核心形成的禮儀習俗做了充分的說明。王岱輿《正教真詮》一書的〈宰牲〉〈葷素〉〈博飲〉三章討論穆斯林的飲食要求和飲酒禁忌，從衛生的角度解釋了穆斯林不食豬肉的原因。⁷⁷ 〈風水〉一章說明下葬不用棺槨的原因有二：其一「自然」，其二「清淨」。人來源於土，復歸於土，所以「自然」；人乃血肉之軀，葬於大地，可化為土，所以「清淨」。⁷⁸

劉智的《天方典禮》⁷⁹ 一書用儒家倫理學說概括和闡發伊斯蘭教倫理思想和教眾日常行為規範。全書二十卷，「始著立教之原，中述為教之事，天道五功、人倫五典，窮理盡性之學，修齊治平之訓，以及日用尋常、居處、服食之類，皆略大概，而以婚姻、喪葬終焉。」⁸⁰ 書中的第五至二十卷更為系統地討論了飲食、服飾、婚喪禮儀等問題。以喪葬儀式為例，劉智描述了在人病危時要內外安靜、立遺囑、讓病人頭北足南面朝西仰臥並讓病人念清真言。在病人亡故後，要確立喪主、執喪人，換喪服、向親友報喪，「親喪居室三日不宴客，不動炊，由親友、知交、同事招待飯食」。親友要前往喪

⁷³ 趙燦，《經學系傳譜》，頁102、112。

⁷⁴ 趙燦，《經學系傳譜》，頁173、235。

⁷⁵ 劉智，〈天方性理·序〉，載周燮藩主編，《清真大典》，第17冊，頁15。

⁷⁶ 馬伯良，〈教款捷要·序言〉，載周燮藩主編，《清真大典》，第15冊，頁193。

⁷⁷ 王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮清真大學希真正答》（銀川：寧夏人民出版社，1988），頁119-126。

⁷⁸ 王岱輿著，余振貴點校，《正教真詮清真大學希真正答》，頁130-133。

⁷⁹ 劉智，《天方典禮》（天津：天津古籍出版社，1988）。相關研究參見梁向明，《劉智及其伊斯蘭思想研究》（蘭州：蘭州大學出版社，2004）。

⁸⁰ 劉智，《天方典禮》，頁20。

主家吊唁，向喪家贈送財物。喪家為亡人準備白布做的殮服，準備放置屍體的匣子，借用公共的裝運屍體的車子，請人穿穴，還要準備給亡人沐浴的用具。亡人三天內必須埋葬。下葬之日從黎明為亡人沐浴開始，為亡人穿殮衣裝進屍匣，蓋上錦幅或毯子，安置於堂屋西壁。殯禮是「眾人代屍拜主，以謝其脫塵歸淨也」。將屍匣裝入車內，由提爐前引去往墓地，途中焚香不止。到達墓地，喪主下墓查看，灑香料。屍體放入墓穴中後，解開腰帶，露出面部，然後掩起穴口，填平墓穴，此時「主人延掌教禱於塚次」，禱畢封墳。墳壘呈長方形，南北向。安葬之後便開始宗教儀式活動，禮拜真主、誦讀古蘭經、求主「福庇先靈」。不論祀期平時，為亡人散錢財穀物。於安葬之日、葬後第七天、四十天、一百天、一周年和三周年以及生死日期為亡人「禮拜誦經，施財散穀」。此外還要服制三載、廬墓、誦經遊墳。^⑩ 劉智厘定的葬儀凸顯了回回葬禮的伊斯蘭特色，宗教人士主持葬禮儀式，葬禮遵循土葬、速葬和薄葬，這是整個葬禮的核心內容。現有研究表明，劉智厘定的回回禮儀習俗以經訓為基礎，堅持「正宗」的立場，由「立教之原」出發規定「為教之事」，即禮俗服從經訓。對於前代留存下來的各種習俗，如果合乎伊斯蘭教經典和儒家綱常思想，則予以保留「隨俗行之」；如果是「反經異俗」之事要予以革除；如果伊儒相背則折中變通而行。^⑪

與以儒詮經的書面活動相配合，經學教育系統的禮儀改革偏重於儀式操演層面的改變，因為經師緊貼教眾的日常生活，他們可以通過宣講、示範等方式更為直接地影響、指導教眾的儀式活動。舍蘊善「按天方拜、誦、婚、喪諸禮中，稍有不合時宜者，略改十餘條，流傳於世」。^⑫ 馬超對舍蘊善的改革內容進行了考辯，涉及禮拜、齋月、葬禮、念經、祈禱、飲食、宰牲等方面。^⑬ 遊學於濟寧十餘年的岡人馬永和指摘教規錯訛十事的內容^⑭ 與舍蘊善的改革多有類似。

草稿本《岡志》中收錄了與禮拜寺建築有關的〈工程歌〉，歌詞的最後一句是「遵守古制站連班」。劉仲泉對這句歌詞做了批註：「俗云扎指、連

⑩ 劉智，《天方典禮》，頁206-222。

⑪ 參見李興華、秦惠彬、馮今源、沙秋真，《中國伊斯蘭教史》，頁613-614。

⑫ 李煥乙，《清真先正言行略》，《回族典藏全書》，第105冊，頁414。

⑬ 馬超，〈經學大師舍蘊善「十八條」主張考述〉，《世界宗教研究》，2016年，第1期，頁144-158。

⑭ 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》，頁20-22。

班、老初三。今北京市各清真寺均獨班制矣。」⁸⁶說明17世紀岡上的宗教禮儀改革在這三個問題上引發爭論。⁸⁷連獨班之爭前文已述，「扎指」是指穆斯林在禮拜中豎起食指。《經學系傳譜》中最早出現「扎指」的記載是在海文軒的傳記里。海文軒是胡登洲的再傳弟子，也是胡登洲弟子海先生的兒子。海文軒「於領辰時拜後，雖念作證之言，而不扎指，至今人咸遵之，不敢復改」。因為海文軒念作證詞時沒有扎指，教眾跟隨他，也不扎指。但為什麼不扎指，「其時門人未問教律有一定之由」，從而引發後世的爭端。⁸⁸另一處對「不扎指」的記載出自袁汝琦（字懋昭，金陵盧妃巷人）的傳記。

先生細考諸經，而乏扎指等條，欲釐政之，值逸蠻阿轟至南都，亦不扎指，出據立證諸非。及去，先生遂與劉、伍、陳三師共議禁斷，本方之眾咸遵革之。⁸⁹

袁汝琦出自馮二先生的經學傳承，其父袁盛之是張少山的弟子、常蘊華的同門。袁汝琦對「扎指」的習俗已有質疑，後經域外內傳的經師逸蠻阿訇證實，遂引導教眾革除了「扎指」的習俗。當然，圍繞是否「扎指」，南京的教眾也有分歧，引發教爭。岡人馬永和的教規錯訛十事，第六條是「早晚拜後，念歸正真言，不可出指」。⁹⁰馬永和可能是馬恆馥的弟子，馬恆馥師從舍蘊善。⁹¹舍蘊善提出的改革條款中包括不扎指。⁹²可見「不扎指」也是經學教育系統經師推崇的一項改革。

⁸⁶ 《北京牛街岡上禮拜寺志草稿》，頁133。

⁸⁷ 相關研究參見華濤，〈明末清初中國「回回」坊間教爭研究——兼論早期中國伊斯蘭知識發展的觀察視角與立論方式〉，頁41-52。對「古行」內容的研究可參見馬超、馬曉玉，〈河南伊斯蘭教古行碑初探——以朱仙鎮清真寺南碑亭為例〉，《回族研究》，2014年，第4期，頁29-37。

⁸⁸ 趙燦，《經學系傳譜》，頁110。

⁸⁹ 趙燦，《經學系傳譜》，頁312。

⁹⁰ 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》，頁21。

⁹¹ 趙燦，《經學系傳譜》，頁254、314。

⁹² 參見馬超、馬曉玉，〈河南伊斯蘭教古行碑初探——以朱仙鎮清真寺南碑亭為例〉，頁29-37。

「老初三」是對齋月何時入齋和何時開齋的一種看法。⁹³ 禮拜寺對入齋開齋時間存在爭議。前揭馬君錫在康熙己卯講班中幫助連班保住了傳統，在連班教眾中享有很高的聲望。他和掌教白世祥父子就入齋開齋時間爭論不休，詳文如下：

康熙五十五年⁹⁴ 六月晦，掌教白養恆告眾於七月初三日入齋。馬君錫倡言曰：「經云：見月入齋，見月開齋，不許推測。今預定初三日入齋，是重推測之術，而廢看月之制也。大戾聖人之道，萬不可遵行，必待見月乃可。」於以議論蜂起，君錫之黨詆養恆為外道。養恆辭位，眾固留之。養恆[曰]：「初二日，前月之數已盡，若不於初三日入齋，仍固執看月之法，倘下月初二日見月，則齋祇二十八日。求月須有經權，算月不可偏廢。如是者乃善行聖人之道者也。」眾論稍息。七月初三日入齋，八月初三日開齋，惟君錫初四日開齋。⁹⁵

白世祥根據農曆推算月象確定入齋開齋的時間，馬君錫則堅持對聖訓的直接理解，見月封齋、見月開齋。康熙五十七年（1718），白世祥之子白元輔主張初三日入齋，與馬君錫的觀點衝突，詳文如下：

元輔曰：「初一日丑時合朔，至初二日申酉之刻太陰離太陽已遠，豈有無月之理。況屢年考較，前月大者合朔早，新月必見於初二日，前月小者合朔遲，新月必見初三日。此初三日最準，早驗之

⁹³ 「中國的穆斯林同樣要遇到觀測新月來決定封齋和開齋日期的問題。一部分人堅持『見新月封齋，見新月開齋』等有關聖訓，被稱為遵經派。另外，由於中國通行農曆，使用定朔，其合朔時刻大致都固定在農曆初一，月亮大約離開太陽十二度以上才能在日落後見到新月，亦即需要在合朔以後一晝夜才能見到新月。故合朔在農曆初一的日落前，則初二能見到新月；如合朔在日落後，則需初三才能見到新月。由於農曆月相比較固定，這就為穆斯林確定封齋和開齋的日期提供了方便。有些人甚至不再觀看新月便將日期固定在農曆的初二或初三，這就是通常所說的老初二派和老初三派。」陳久金，《回回天文學史研究》（南寧：廣西科學技術出版社，1996），頁275。

⁹⁴ 《北京牛街志書——〈岡志〉》寫作「康熙五十二年」，對照《岡志》手抄本，此處為「康熙五十五年」，《北京牛街岡上禮拜寺志草稿》亦作「康熙五十五年」。

⁹⁵ 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》，頁41-42。

法，豈有訛錯？」君錫曰：「經文原說見月入齋，見月開齋，並未許屈指算數。據你所論，是將聖人經訓視如故紙，移前補後，行白氏之家法矣。況我西域惟以見月為始終。合舍而巴尼為三十一日矣，古來亦有三十一日之月乎？況事有輕重，法有經權，惟齋月為重，其前月之多，後月之少，何暇顧矣。」元輔曰：「天文算法之學，西域最重，但我輩不習耳。即汝所謂齋月前後不暇計其多寡，則是西域惟全齋月之數，餘月皆淆亂，何以考年月、授民時，恐聖人立法不如是之偏僻也。」所論之言極多，教人惟解君錫語，俱從君錫。⁹⁶

曆法推算是比較專業的知識，普通教眾不甚瞭解，聖訓的文意明白更易接受，所以禮拜寺的教眾聽從了馬君錫的意見，以見月為依據確定入齋時間。這一年農曆七月初三日始見新月，於初四日入齋。但初三日的月亮「體大而光盛，或謂初三之月也，眾論囂然」，對馬君錫的說法產生了質疑。到定開齋日期時，雙方就何日開齋再起爭執，馬君錫堅持「有月開齋，無月不開齋，此聖人之制，違者為外道」，白元輔認為「聖人之制有經有權」，馬君錫太過固執。寺內鄉老孫四穩、張四維、王思道、周思恭等人各有黨附。不僅是禮拜寺，東寺獨班掌教與鄉老也「講月不決，欲向察院告狀也」。禮拜寺最終按照白元輔的意見於八月初三日開齋。⁹⁷

17世紀以來由經學教育和以儒詮經推動的宗教禮儀革新皆以「遵經革俗」之名，內容涉及兩方面，一是宗教儀式，一是日用生活的禮儀規範。這兩方面並非涇渭分明，回回人的各種禮儀生活都與宗教信仰有密切的關係，同時宗教需要以日常生活為依託才能被實踐，因此宗教思想與生活禮儀相互影響，書面規範與行動指導相輔相成。

五、禮儀規範與族群邊界

無論是回回文人還是宗教經師，對「遵經革俗」的理解都存在各種觀點

⁹⁶ 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》，頁42-43。

⁹⁷ 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》，頁43-47。

和分歧，⁹⁸其面對之「俗」也各地各有不同，在推行自己的觀點時自然會受到其他觀點的爭議或本地教眾的抵制，引起論辯與分歧。李煥乙在評價舍蘊善的改革引發分歧時說：「宋儒朱、陸異同，講學染黨同伐（引者按：原文為「代」）異之習。儒術途歧，回學亦猶是。」⁹⁹一語道出禮儀革新過程中的紛雜觀點與諸多爭議。事實也是如此，移風易俗是一個漫長、動態而複雜的過程，禮拜寺到光緒二十五年（1899）才施行獨班之制，¹⁰⁰有關齋月的爭論到民國年間仍在延續。¹⁰¹

新觀念和禮儀的推行需要經師對教眾的信仰和儀式活動有主導權。但清真寺在元代以來已然形成一套自己的宗教事務管理體系，掌教之人維持傳統信仰方式——「祖教」代代相傳，經學教育系統的經師需要在清真寺內確立自己的地位，新的宗教觀念和禮儀形式才能得以推行。

《岡志》記載了經學教育出身的經師王允卿、舍蘊善第一次到禮拜寺講學的情形：

山東有常老師者，康熙年人，……受業弟子多所成就，江淮以北有知名者曰王允卿，曰舍雲善，曰安寧宇。允卿通典故，雲善熟性理，寧宇暗（應為諳——引者註）文義，其間貫串博雅者，推雲善為最。後允卿遊學來京，岡人如獲珍寶，老少數十人，牽騾策馬，迎於良鄉，開寺正門以納之。館於殿之北廊，餽食獻帛，仰若神明。雖掌教白世祥齒德兼隆，亦不敢違拂眾意，俯身降體，執經門下。允卿講說典故，侈演天堂地獄之說，岡人益神之。俄雲善亦來京，迎接之儀亞於允卿。及聞天人性命之理，岡人興致索然。居月餘，禮遇漸衰，雲善遂移居東城。東城豪富金、張諸姓，掃榻以候之。¹⁰²

⁹⁸ 楊曉春對王岱輿《正教真詮》的研究說明回回文人間存在論爭。參見楊曉春，〈論晚明江南穆斯林學者的文化紛爭——從王岱輿《正教真詮》批評的《證主默解》說起〉，《南京大學學報》（哲學·人文科學·社會科學版），2005年，第1期，頁105-111。他還有更為深入的研究，見楊曉春，《早期漢文伊斯蘭教典籍研究》（上海：上海古籍出版社，2011）。

⁹⁹ 李煥乙，《清真先正言行略》，頁414。

¹⁰⁰ 尹伯清，〈王浩然阿訇傳略〉，《中國穆斯林》，1982年，第2期，頁8-11。

¹⁰¹ 王瑞蘭，〈牛街禮拜寺承認報月之理由〉，《月華》，1931年，第3卷，第6期，頁13-14。

¹⁰² 劉東聲、劉盛林注釋，《北京牛街志書——〈岡志〉》，頁48-49。

王允卿、舍蘊善、安寧宇師出同門，都是常蘊華的弟子，屬經堂教育山東學派的傳人。王、舍二人到禮拜寺後受到了教眾的推崇，本地掌教白世祥即使執教多年「齒德兼隆」，也要屈從「眾意」「執經門下」。但是後來的情形是白世祥一直執掌禮拜寺教務，他去世後，教務職權由其子白元輔繼承，舍蘊善所推行的獨班之制卻受到禮拜寺強力地抵制。

三掌教世襲制度根基深厚，外來經師用了很長時間才在清真寺內站穩腳跟，其地位穩固表現在經學教育與清真寺相結合形成專門培養經師的清真大學，也就是通常所說的「經堂教育」。光緒六年（1880）北京敕賜普壽寺關於寺規的碑刻中，部分條款涉及阿訇在清真寺內開學的問題：

即設此義學以來，本立掌教□至公請阿衡同眾商議，須擇品學兼優之人，可為領拜、開學及婚喪事宜，皆由阿衡經理，永遠不准擅□掌教□者議罰。

公請阿衡總以一年為限，如有外人唆使嫌其進項短少，不願久住者，必須一年限滿方准告辭。

阿衡到任必先說明，不准攜帶子孫隨侍，恐惹是非。

阿衡年滿，眾皆悅服，方許公議再為留任，不准獨行營謀。

……

阿衡高遷，公議所請，必須同眾妥商，不許□徇親友情面，各自私舉舊好，以遺口實。¹⁰³

碑文中的「義學」指由清真寺出資開辦的經堂學校，教育後學的職責由「阿衡」（現寫作阿訇）來擔任，他不僅是這所經堂學校的主持者，也是清真寺宗教事務的主持者，即教長。「阿衡」由清真寺內管事鄉老聘任，有任期，可延聘。「阿衡」受聘到清真寺內主持教務和學務，名為「開學」。

民國時期對北平「回教」的調查展現了當時清真寺內人員構成和管理結構：

北平一市，禮拜寺尤多。寺內組織，規模較大者，設阿衡一員，以任講學，說教，領拜之責；設掌教三員，內有「以嗎目」一員，任教寺中政務，及領拜之責；「海推布」一員，任禮拜司儀之

¹⁰³ 回宗正，《北京清真寺碑文輯錄述要》（內部印刷，2008），頁100。

職；「模安津」一員，任宣贊之職。「海里凡」自數員至數十員不等，「海里凡」訓為「代位者」，實則為求學之學員。阿衡及海里凡，均由寺中供給生活費。大寺並有散班經師，專應回民之聘，負誦經，說教等責。掌教由寺內略有供給，教師無給，均仰恃回民「乜帖」。寺中出納財政，庶務保管各事項，由教民公推管事鄉老——亦名理事——若干員負責，阿衡任期一年或三年，期滿得續聘，管事鄉老如之。寺中經費，概恃回教商民等捐助。¹⁰⁴

這份調查資料指出，當時北京較大的清真寺擁有完整的管理體系。開學阿訇由聘任產生，在清真寺內領導宗教事務，培養經師學員（即海里凡）。開學的經費由清真寺籌措。三掌教是本地人，參與寺務，各有職分。開學阿訇和掌教分擔了清真寺的宗教事務，就地位而言，開學阿訇居首。清真寺的寺務由管事鄉老主持，管事鄉老是清真寺的經營者，阿訇和海里凡都受其管理。

清代中後期，經堂教育成為獲取從事宗教職業資質的唯一途徑，三掌教襲位之前也需要經過經堂教育學習和畢業。原來游離於清真寺之外的經師在掌握了清真寺最高教職（教長）並負責培養繼任者（開學阿訇指導海里凡）後，他們思想和行為有了較為穩定的輸出渠道。教眾受其影響，在宗教思想和禮儀活動中跟隨阿訇，各地回回民眾對宗教的理解、踐行和禮俗生活也日益趨同。

修撰於民國二十二年（1933）的《滄縣志》對當地回回人群的禮儀風俗做了詳盡的描述：

天方教即回教，回紇種人，自唐時入中國，迄今千年，所以不變其習俗，不渙其團結者，天方教之力也。三十戶以上之聚居，必創建清真寺以為禮拜之所。寺必延阿訇授徒以習可蘭經文，其生徒曰海拉法，所學有成，群推舉之為阿訇，以待他寺之延請。寺門及正殿必東向，禮拜必向西，此其心朝麥加不忘教本之意也。人初死，孝子哭於寺，殮及葬祭均延阿訇誦經。牛羊雞鴨之屠宰，必入寺倩阿訇唸咒以食。豕為大禁，婚喪均不用樂。殮用素布，葬無棺

¹⁰⁴ 王夢揚，〈北平市回教概況〉，《月華》，1937年，第9卷，第12期，頁3。此篇同時刊登於《禹貢半月刊》，1937年，第7卷，第5期，頁105-118。

櫛，墓形必方，向用子午。每歲齋戒一月，雞鳴而食，星燦而食，日間不食也。天方教之犖犖大端如此，其細節詳禮俗篇。¹⁰⁵

回人禮俗大略已見於宗教篇內，其可記者尚多，茲擇其善者而敘之。回人好潔，勤於沐浴。每禮拜寺中必有浴所，以備隨時入浴，其婦女則勤浴於家。禽獸自死，棄而不食其肉，以其未去血也。故食肉必殺，且倩阿吽唸咒，然後殺之。家有喪則不舉火，親朋鄰里皆饋食其家，曰送喪飯。遠客來吊，里鄰分邀至家，代為欸留食宿，曰分賓。大旱禱雨，則倩阿吽為之。阿吽率海拉法跪烈日中誦經以禱，晨出夕歸，禱三日不雨，則阿吽跪禱於寺，晝夜不息，必雨乃止。雨降則殺牛大嘯於寺。回民不貼春聯，書阿拉伯文於門楣，蓋吉祥禱詞也。¹⁰⁶

地方志描述的禮俗涉及內容廣泛，包括宗教信仰、清真寺的建築形制、經堂教育的結構、日常生活習慣、喪葬、飲食、齋戒、祈雨等方方面面。通過這些不一樣的禮俗，可以將回人和漢人區分開。

方志的作者認為回回的禮儀習俗能長期保持不變是「天方教力也」。這些禮俗來源於宗教的經典，儀式活動由阿訇主持，違反這些禮儀習俗就有可能違反了經訓的要求，背叛了宗教信仰，也不再是回回了。回回生活在以漢人為主體的社會中，違反禮俗不再是回回的人，就被認為變成了漢人，「其（指回民——引者註）同化於漢人也，曰反教」。¹⁰⁷「反教」的諸種表現即為族群的邊界。

或富或貴，則喜聯姻漢族，漸開食豕之禁，此其初步也。繼而門貼春聯。繼而喪用衾、棺槨、祭奉木主，却阿吽而不用。最後削方墓為圓形，始為完全同化。¹⁰⁸

「反教」的舉動包括聯姻漢人、開食豕之禁、門貼春聯、喪用衾棺槨、祭奉木主、不用阿訇以及削方墓為圓形。這些內容皆來自於禮俗的禁

¹⁰⁵ 民國《滄縣志》（《中國方志叢書·華北地方·河北省》143，臺北：成文出版社，1968），卷10，〈事實志·宗教·天方〉，頁1624-1625。

¹⁰⁶ 民國《滄縣志》，卷10，〈事實志·宗教·天方〉，頁1768-1769。

¹⁰⁷ 民國《滄縣志》，卷10，〈事實志·宗教·天方〉，頁1769。

¹⁰⁸ 民國《滄縣志》，卷10，〈事實志·宗教·天方〉，頁1769。

忌，是衡量「在教」與「出教」的標準，約束群體內部成員的行為。儘管宗教功修所要求的如禮拜、朝覲等信仰實踐活動未成為衡量是否「反教」的標準，但關於「反教」的禁忌，或是伊斯蘭教對信仰者的直接要求（如禁食豬肉、土葬、不崇拜偶像），或反映了維護宗教信仰的願望（如通過回女不嫁漢男的規定，保證本信仰群體的人員不外流）。從這一點上看，在回回的日常生活中伊斯蘭教是信仰實踐活動與帶有強烈宗教性的禮儀習俗的結合體。突破禮俗的邊界就背叛了宗教的要求，不宗回教便不是回回人。禮俗劃定了回回人與非回回人的族群邊界。

六、結語

「回回」一詞在不同歷史時期、不同語境中代表不同內涵的人或人群體。作為族群形態存在的回回，能夠形成跨越地域的組織和認同觀念，其背後促成一體化的諸多機制是本文討論的重點。

17世紀以前與之後的中國伊斯蘭教在宗教、生活禮儀上沒有本質的差異，都是以經訓為基礎，在本土化的過程中雜糅了各種思想、儀式和風俗習慣，形成教眾認可和遵信的信仰形式和禮儀傳統。比如在「康熙己卯年講班」事件中，連班師同樣可以舉出經籍的記載論證自己遵循「祖教」的合理性。^⑩因此經學教育和以儒詮經的知識精英們在以「正道」為武器「遵經革俗」時，他們的對立面並非真的「反經異俗」，革新的重點在於「教化」。

《經學系傳譜》描述胡登洲的時代伊斯蘭教「其理藝艱傳，旨義難悉，故世代無一二精通教理之掌牧，以致多人淪落迷途，慢慢長夜而甘醉夢之不覺也」。^⑪這是從經學發展的角度說明明代中後期以「祖教」形式存在的伊斯蘭教思想缺乏生機和號召力。當時各個清真寺大多存在具有世襲性的掌教，宗教活動仍在維持延續，但也出現寺產難以維係、儀式活動逐漸停止和改變的情況，^⑫使「回回」身上附着的宗教含義和禮儀日益模糊、淡化。經學教育和以儒詮經的出現及其系統化，強化了伊斯蘭教的宗教理論和禮儀活動。正如馬注所言「風俗關乎教化」，宗教師「司風化之源」、「為一方之

^⑩ 《北京牛街岡上禮拜寺志草稿》，頁177-182。

^⑪ 趙燦，《經學系傳譜》，頁6。

^⑫ 參見〈馬戎吾傳譜〉，趙燦，《經學系傳譜》，頁222-226。另，明代嘉靖年間前後泉州陳埭丁氏的「回回」宗教和禮儀含義逐漸消失，亦可為證。

官長」，通過教化「挽回正道」，^⑩維持信仰、維係教眾群體。

如果說以儒詮經的活動側重思想表述和文字書寫，那麼經學教育系統出身的經師則需要與掌握教眾宗教生活和儀式活動的傳統力量（三掌教）進行競爭，他們必然會另立旗幟、推陳出新。從17世紀開始的中國伊斯蘭教禮儀改革運動宣揚以宗教經典為依託革除不合經訓的禮俗，通過經堂教育的發展、清真寺管理機構的重組，持續地向教眾推廣，重塑了本土伊斯蘭教的面貌，一定程度上統和了跨地域人群의思想和禮儀，劃定了「在教」與「反教」、自我與他者的邊界，推動了「回回」成為一個族群。

（責任編輯：程錦荷；實習編輯：楊賢毅）

^⑩ 馬注著，余振貴點校，《清真指南》，頁352、429、430。

附圖：岡上地區範圍圖



圖片說明：本圖為作者對照《北京歷史地圖集》乾隆十五年（1750）的地圖繪製。

Reformation of Islamic Etiquette and Ethnic Borders in China since the Seventeenth Century: A Study on the Gangshang District of the Qing Dynasty

Huiqian DING

School of History and Culture

Minzu University of China

Abstract

Gangzhi (《岡志》) records the debates and internal struggles that happened during the Islamic religion and life etiquette reform in the Gangshang district during the late Ming and early Qing dynasties. Represented by the event of the struggle of Lianduban 連獨班之爭, the scribes from the Chinese Muslim Theology education system and the three leaders of the mosque 三掌教 repeatedly competed with each other, and it was not until the Guangxu years that they changed the Gangshang mosque into Duban 獨班. That protracted struggle reflects the Islamic etiquette reform movement in China since the seventeenth century. Through the development of traditional Chinese mosque education and the reorganization of the mosque administration system, the reform has reshaped the face of local Islam and unified the thinking and etiquette of cross-regional people to a certain extent. By delineating the boundaries between “religious” 在教 and “anti-religious” 反教, self and others, it also promoted “Hui” to become an ethnic group.

Keywords: Islam in China, Etiquette, Ethnic groups, *Gangzhi* (《岡志》)