

## 四、结 语

一部近代中国史，就是一部中华民族国家构建的历史。中国近代民族国家的构建的每一次努力，都刺激了中华民族自我意识的觉醒，<sup>[1]</sup>其中蕴含着某种战争与革命性的语言和叙事。在中国近现代史的发展过程中，战争与革命是一条贯穿的主线，此一过程又构成了中国各族人民共同的历史文化的一部分，将中国各族人民凝聚成为一个整体，中华民族从此作为一个自觉的民族而存在。在近代中国民族国家构建过程中，中国面临着两次“法统”的根本性改变，中国人民经历了两次制宪，但是“道统”却延续下来，从而维持了中国的统一性和延续性，在这一过程中，“中华民族”这一概念装置发挥了历史性的作用。中华民国的成立，标志着中国民族国家的初步建立。但是，它却无法克服种族民族主义的局限性，走出国权与民权互为条件的困境，以有效统合集中全国各族人民的意志为国家的意志，应付内外危局。中国共产党领导中国人民进行的新民主主义革命是一场彻底的革命，以阶级民族主义的方式建立了一个强大的民族国家。今天我们去审视20世纪在中华大地上发生的两场民族建国路线的竞争，很容易发现无论是战争的烈度还是革命的广度和深度，后一场都比前一段惨烈和彻底，这同时意味着社会代价的剧增。如果将这段历史置放于整个中华民族文明史中予以解读，古代中国以其惊人的政治统一性闻名于世界，但这是否意味着传统中国的政治文化中有其自身无法克服的痼疾，以致不得不在外力侵迫之下，在内外交困中，来一次全面的彻底的革命才能获得新生？现行宪法序言首段即宣明，中国各族人民具有“光荣的革命传统”。那么今天，我们要如何对待和安放此一“革命传统”？中国目前正迈入全面深化改革时期，改革是另一种意义上的革命，或许只有经过持续稳健的改革，社会有机体才能获得健康稳定的发展。从这个意义上说，改革只有进行时，而没有完成式。

## 【论 文】

### “教法随国论”

#### ——伊斯兰教法中国化的本土经验与普遍意义<sup>2</sup>

李 林<sup>3</sup>

**内容摘要：**伊斯兰教法中国化的本土经验可概括为“教法随国论”即教法随顺国法。所谓“随顺”意为“教随人定，法顺时行”。本文通过六个问题予以探讨：一、何谓“教法随顺国法”，二、如何理解“国法与教法之关系”，三、中国社会是否存在国法与教法之争，四、“教法随顺国法”如何理顺中国社会的政治权威与宗教权威之关系，五、“教法随顺国法”如何整合现代民族国家的国家认同与宗教认同，六、如何以伊斯兰教中国化的“教法随国论”化解宗教极端主义的“教法建国论”。最后，“教法随国论”可总结为以下七个要点：“随顺国法论”、“教随人定论”、“法顺时行论”、“信仰在地论”、“政教互动论”、“认同统一论”以及“多元共体

<sup>[1]</sup> 参见郑大华：《中国近代民族主义与中华民族自我意识的觉醒》，《民族研究》2013年第3期，第1页。

<sup>2</sup> 本文刊于《文化纵横》2018年2月号，原标题为“‘教法随国论’——伊斯兰教法中国化的本土经验与普遍意义”。

<sup>3</sup> 作者为中国社会科学院 世界宗教研究所 伊斯兰教研究室主任。



论”。“教法随国论”的本土经验亦具有普遍意义，揭示了在非伊斯兰的政治实体中，伊斯兰教法如何随顺适应社会的问题。在长达千年的伊斯兰教法中国化进程中，形成了以教辅政的传统。历史上教法曾以习惯法形式为国家接纳，并在穆斯林群体内部发挥作用，从社会层面而非政治层面参与社会关系协调与秩序构建。这对于界定现代民族国家中伊斯兰教与国家关系，乃至伊斯兰教的现代转型等问题都是可资借鉴的宝贵经验，具有普遍性的启发意义。

**关键词：**伊斯兰教 教法 国法 随顺 中国化

本文的关键词为何是“伊斯兰教法”而非“伊斯兰教规”？对伊斯兰教而言，“教法”并非等于“清规戒律”，而是相当于宗教本身，故有“教即法，法即教”之谓。汉文译著家刘智有言：“道非教不明，教非法不立”。<sup>1</sup>就宗教本旨而论，此“法”非“国法”之法，乃教化之法、修持之道，属世界宗教典型范式之一，如犹太教亦重律法。宗教有“法”，实非个案。佛有佛法，儒有礼法，道教亦有道法、雷法、斋醮之法。宗教之外，非法而有法（前谓法律，后谓法度），亦非罕见。皆知书法有法，亦闻历法之法。故言，宗教之内，无须“见法色变”，而应细究其详。

## 一、教随人定，法顺时行：何谓“教法随国论”？

本文所谓“教法随国法”当作何解？《易·坤卦》曰：“地势坤，君子以厚德载物”。坤之性，乃顺也。王弼注曰：“地形不顺，其势顺。”地形有高低险峻之“不顺”，但其承天之势则可谓“顺”矣。<sup>2</sup>“穆斯林”（Muslim）一词的本意乃“顺从者”，即全心全意顺从真主之人，教义学家称之为“顺主顺圣者”。“伊斯兰”（Islam）是“穆斯林”的同根词，有“顺从”、“和平”之意。此“顺从”有两重含义，即天人两尽，顺圣归真。先贤刘智曾言，“穆民”（Mumin）乃天方人之美称，依伊斯兰传统可译作“信士”或“顺者”，按儒家习惯则可译为“君子”，皆不失其本意。<sup>3</sup>真穆民乃真君子，真信士即真顺者。顺主、顺圣、顺亲、顺君，等次不同，然随顺之势，则一以贯之。故言：“教法随国法”之“随”，非随从、从属之谓，乃“随顺”之谓也。一言以蔽之，即“教随人定，法顺时行”。

### （一）初解“教随人定”

“教法随顺国法”，着眼点不再是“国法”与“教法”这两个笼统概念，而是将注意力转移为更为具体的人身上——即中国穆斯林群体。服从国法，经训既有明令，亦是身处特定国家的穆斯林不可推卸之政治义务。

考察历史，伊斯兰教法在中国的定位，实则与穆斯林群体的地位息息相关。伊斯兰教法在中国经历了“由俗而制，由制而礼”的演变。唐宋时期，它是化外之民的“习俗”；蒙元时期，它是管理穆斯林臣民的一套“通制”；明清以来，它是作为与儒家之礼相通的“礼法”。进入现代民族国家时期，它逐渐发展为公民个人的宗教信仰以及与之相关的文化传统与习惯。<sup>4</sup>这些变化与穆斯林从“化外之人”演变为“化内臣民”，乃至“国家公民”的历程相一致，可谓“教随人定”。

### （二）次解“法顺时行”

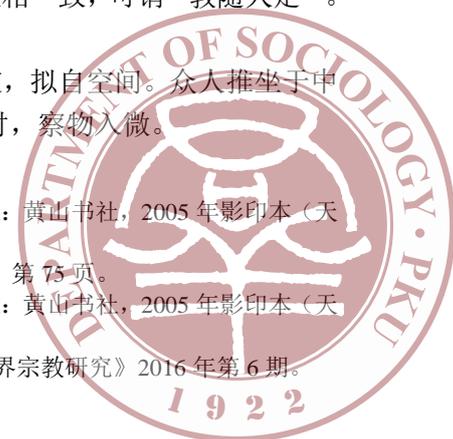
伊斯兰教倡“中道”，儒家重“中庸”，皆尚中。伊斯兰教之中道，拟自空间。众人推坐于中间之人，即最具德行者。而儒家之中庸，乃时间之中，重在知几研时，察物入微。

<sup>1</sup>（清）刘智：《天方典礼择要解》卷一《原教篇》，《清真大典》第15卷，合肥：黄山书社，2005年影印本（天津图书馆藏清康熙四十年杨斐葇刻本），第64页。

<sup>2</sup>（清）李道平撰：《周易集解纂疏》，潘雨廷点校，北京：中华书局，2016年，第75页。

<sup>3</sup>（清）刘智：《天方典礼择要解》卷一《原教篇》，《清真大典》第15卷，合肥：黄山书社，2005年影印本（天津图书馆藏清康熙四十年杨斐葇刻本），第57页。

<sup>4</sup>李林：《教法何以随国法？：从国法与教法关系看伊斯兰教法的中国化》，《世界宗教研究》2016年第6期。



《中庸》曰：“喜怒衰乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和”。此中庸之“中”，非物之中，乃时之中也，故谓“时中”：“君子之中庸也，君子而时中”。朱熹《中庸章句》解曰：“君子之所以为中庸者，以其有君子之德，而又能随时以处中。”<sup>1</sup> 故曰：中与时相连。

《易·贲卦》曰：“观乎天文，以察时变。观乎人文，以化成天下。”干宝注曰：“四时之变，悬乎日月。圣人之化，成乎文章。”<sup>2</sup> 日月相推，寒暑相移，则生昼夜四时之变。天地有四时之变，人世则有兴衰往复。故须“观日月而要其会通，观文明而化成天下。”王夫之论“时”曰：“太上治时，其次先时，其次因时，最下亟违乎时……治时者，时然而弗然，消息乎己以匡时者也；先时者，时将然而导之，先时之所宗者也；因时者，时然而不得不然，从乎时以自免，而亦免亦。”<sup>3</sup> 故须朗然玄照，鉴于未形。故曰：时与几相连。

《易·系辞上》云：“夫易，圣人之所以极深而研几也。”《易·系辞下》云：“几者，动之微，吉之先也。”唯有通其变，极其数，方能开物成务，由微知著。明清穆斯林学者在译教法典籍时，非通篇皆译，而是审慎选择，有所译，有所不译。主动回避了有悖礼法、不符国情的内容。刘智撰写《天方典礼》，唯论天道五功，人伦五典，而舍刑罚、圣战、税制、叛教者等篇不论，可谓知几矣，得乎中庸之道。

## 二、从教化到教法：如何理解“国法”与“教法”关系？

卓新平提出，政治与宗教的关系大致可以归纳为：“政教合一”、“政教协约”、“政教分离”等模式，中国传统的政教关系比较特殊，可称之为“政主教从”，即宗教从属于国家，服从当权者的管理。<sup>4</sup> 葛兆光较早引入福柯的“权力”与“知识”理论来分析中国政教关系，他的研究从“权力”与“知识”博弈的视角，将宗教与政治的关系解读为：屈服、抗衡与回避三种。<sup>5</sup>

这些研究表明，宗教与政治并非两个毫无交集的空洞概念。现实中，往往是政中有教，教中含政。两者多层面、多角度相互参与和介入。只有极端特殊的条件下即抽象空间，当两者被“化约”和“固化”为某种固定概念时，才被“压缩”为两个截然不同之物。如此一来。其关系自然逃不出形式逻辑的既定框架，只能如幽灵般徘徊于虚拟空间，其关系只能是：或矛盾，或一致；或平行，或交叉。当代人士热衷讨论的“国法与教法之争”，实则是望文生义，将虚作实，相当程度上来自语言和概念的误导。

在与伊斯兰教初识的“元始期”，伊斯兰教法一度被混淆为大食之国家法度。唐代杜环于《经行记》中，曾将伊斯兰教之规矩称为“大食法”。《经行记》一书已佚，现存文字见于《通典》：

诸国陆行之所经也，胡则一种，法有数般。有大食法，有大秦法，有寻寻法。……其大食法者，以弟子亲戚而作判典，纵有微过，不至相累。不食猪、狗、驴、马等肉，不拜国王、父母之尊，不信鬼神，祀天而已。其俗每七日一假，不买卖，不出纳，唯饮酒谑浪终日。<sup>6</sup>

不过，到了南宋，赵汝适撰写《诸蕃志》时，因接触日久，已知伊斯兰教并非“国家法度”，而是与佛教相类的“教度”。乃以佛教比附，不再称“大食法”，而改称“大食教度”：

<sup>1</sup> (宋)朱熹集注：《宋本大学章句 宋本中庸章句》，北京：国家图书馆出版社，2016年影印本，第96页。

<sup>2</sup> (清)李道平撰：《周易集解纂疏》，潘雨廷点校，北京：中华书局，2016年，第248页。

<sup>3</sup> (明)王夫之：《船山全书》卷五《春秋世论》，船山全书编辑委员会编校，长沙：岳麓出版社，2011年，第509页。

<sup>4</sup> 参见卓新平：《“全球化”的宗教与当代中国》，北京：社科文献出版社，2008年，第一章第三节。

<sup>5</sup> 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐的道教史研究》，北京：三联书店，2003年，《引言：换一种角度看道教史》。相关研究参见刘振：《礼制与中国政教关系》，《宗教与民族》2012年。

<sup>6</sup> (唐)杜佑：《通典》第一九三卷《边防九·大秦》、《边防九·大食》，王文锦等点校，北京：中华书局，1988年，第5266页，第5279页。



王乃佛麻霞勿直下子孙……七日一次削发、剪爪甲，一日五次礼拜天，遵大食教度。以佛之子孙，故诸国归敬焉。<sup>1</sup>

明代以后陆续出现了“回回教门”、“天方教”、“清真教”等称呼。说明国人对伊斯兰教的认识基本定型，视之为“教门、教化”，而不再笼统地称之为“法”。

《韩非子·内储说下》云：“大臣贵重……下乱国法，上以劫主”<sup>2</sup>，这里的“国法”显然指国家制度与法令，与后来在帝国时期被称为“律”的成文法<sup>3</sup>，有所区别。无论是作为传统帝国之“国”，还是现代民族国家之“国”，“国法”显然以作为政治实体的国家为前提，而“教法”乃真主之大道、天启的律法，两者在法律渊源上存在根本差异。此外，两者拥有各自发展脉络与历史轨迹，产生交错、会通之节点，只能存在于具体的律例和案例中。因此，国法与教法的关系，必须具体化，就事论事；而不能抽象化，将虚作实。如此方能成立，方有意义。

现代世界，为何有“教法与国法相争”的误读？根本原因在于，出现了“教法国法化”的曲解。“教法国法化”源于西方世界将伊斯兰教法解读为一种法律体系，即“教法法律化”。而现代伊斯兰世界，个别国家或政权按照现代民族国家的模式，重新阐释伊斯兰教法，将其作为国家合法性 and 强制力的来源，恰好为这一误读提供了“活生生”范例，似乎令人不得不信。反观中国，近代以来，西风东渐，礼治衰落，法治兴起。法律化的理解占据上风，逐渐影响了中国社会对于伊斯兰教法的认知，伊斯兰教法逐渐被视为一种可以与国家平行的法律和制度体系，甚至有取代国家法律和社会制度的危险。然而，如果回到中国传统社会，不难发现，根源于宗教的伊斯兰教法，乃是一套与儒家之礼相通的“礼法”。如此一来，所谓教法与国法相争的“危殆”是否还能成立呢？倘若教法恢复其“礼法面目”，则与国法势必不在同一层面，那么，两者又如何能够“相争”呢？

### 三、谈文化与论法律：中国社会是否存在“国法与教法之争”？

“国法与教法关系”的演变历程足以说明，中国社会总体上从未出现“教法大于国法”或“教法与国法争权”之乱象。两者从来都不构成两种司法体系之间的平行或对立关系，更多是前者对后者主动吸纳，作为补充。对其关系的理解，不应被“化约论”和“本质化”的曲解所误导。而应认识到，两者关系，只有置于特定语境下、针对具体问题方能成立。

2016年出版的《中国与伊斯兰：先知、政党与法律》（*China and Islam: The Prophet, the Party, and Islam*）一书中，作者尹孟修（Matthew S. Erie）在穆斯林聚居的甘肃临夏发现，所谓伊斯兰教法（Islamic Law）与国家法律（State Law）不能相容的说法，并非事实。<sup>4</sup>这两种法律在现实生活中可以并存，一为国家法律，一为民族习惯，主次分明。颇具意味的是，在民间层面融合两种法律文化，沟通不同族群的共同基础，却是传统礼法所强调的道德教化。

所谓“教法大于国法”的说法，实则可细分为“教法大于国法”、“教法多于国法”、“教法先于国法”等三种类型。

（1）“教法大于国法”：即认为伊斯兰教是普世性宗教，不限于一国一隅，而“国法”即某个国家的法律制度乃至公序良俗，仅限于特定的国家和地区，实施范围相对有限。可谓从范围看，教法“大于”国法。

（2）“教法多于国法”：即申明教法在内涵上多于国法，因教法包含关于宗教信仰与功修等方面的规定，而现代国家的法律中通常不涉及此类内容。可谓从内容看，教法“多于”国法。

<sup>1</sup>（宋）赵汝适：《诸蕃志》上卷《白达国》，杨博文校释，北京：中华书局，1988年，第109-110页。

<sup>2</sup>（清）王先谦：《韩非子集解》第十卷《内储说下·六微》，北京：中华书局，1998年，第244页。

<sup>3</sup> 参见[美]D·布迪、C·莫里斯：《中华帝国的法律》，朱勇译，南京：江苏人民出版社，1995年，第7-8页。

<sup>4</sup> Matthew S. Erie, *China and Islam: The Prophet, the Party, and Islam*, Cambridge University Press, 2016.



(3) “教法先于国法”：即主张对信仰者而言，教法所规定的宗教信仰先于国法。由顺从真主而忠于君主，此即先贤王岱舆所说“一元真忠”，顺主忠君并非二事，而是一以贯之。可谓从信仰看，教法“先于”国法。

值得注意的是，这三种认识，无一例外皆是从文化或信仰角度出发，并无从政治与法律角度出发声称“教法大于国法”或“教法高于国法”。显然，法律意义上的“教法大于国法”才是争论关键所在。可见，目前社会上对于中国是否存在“教法大于国法”的现象，虽争论激烈，聚讼纷纭，但实际多为鸡同鸭讲，各说各话。双方表面上关注同一对象，使用同一词汇，谈论同一件事，但实则却在不同层面擦肩而过，毫无交集，乃至各执一词，互相指责。可以说，中国社会或有“教法大于国法的说法”，但并无“教法大于国法的现实”。具体而言，即从文化和信仰角度关于“教法大于国法”的言论，可谓多少有之；但从法律和政治意义上对于“教法大于国法”的实践，绝非总体真实。

今日所谓“教法与国法之争”的说法，与其说是“教法与国法相争”，反倒不如说是“围绕国法与教法关系展开的争论”。事实上，在国家大政的层面，教法与国法从未出现过直接对立与冲突，两者张力更多表现在对具体问题的处理上，特别是有关穆斯林的个人事务方面。汉文译著家四大家之一马德新曾言：“若畏国法则悖教典，若废教典则为大逆”。若单纯从文字着眼，这一句似足以证明，遵从国法与教法之间存在两难。但若返回原典，则不难发现，此言并非笼统指“国法与教法之争”，而是指国法与教法在某些具体问题的规定上存在不同，即回儒先贤所谓之“风俗殊异，大节相似”。<sup>1</sup>

此例出自马德新《礼法启爱·出妻篇》。在论及伊斯兰教法关于“出妻”的规定时，马德新劝诫中国穆斯林，必须慎重。若实施此教法律例，虽“论教典已为有据”，然而“论国法又难径行”。与其陷入“若畏国法则悖教典，若废教典则为大逆”，反而“不若慎言，以免遭愆”。

凡我穆民，于出妻之言，宜加谨焉。盖言既出，论教典已为有据，而论国法又难径行。若畏国法则悖教典，若废教典则为大逆。<sup>2</sup>

可见，此处所谓遵从国法还是教法的“两难”，实则是指：伊斯兰教法与中国之礼法，因语言文字、风俗习惯不同，对于某些社会关系的具体规定，存在差异。因“中国风俗，亦有出妻之律”，在此具体问题上，究竟以中国的礼法为主，还是以教法为准，难以得而兼之，故应慎之又慎，而绝非企图以伊斯兰教法取代整个国家司法体系。

现代人所谓的“教法与国法之争”，与前人所说，语境颇为不同，其含义差异甚大。古人所说国法与教法之两难，多指具体问题而言，就事论事；今人所谓教法与国法之争执，多从笼统概念出发，以抽象逻辑替代现实规律。“教法取代国法”之类的大逆之言，在讲求“顺主忠君”正统伊斯兰教看来，简直骇人听闻，匪夷所思。但在 21 世纪的现代人眼里，这一臆造的威胁，却成为似乎随时可能变成现实的危险。“恐伊症”在现代社会的泛起，应归咎于某些信仰者曲解了自己的本份，还是“自我为神”的现代人在理解他者的能力上出现了问题？现代性带来的断裂，恐非中国独有。早在百年前，伊斯兰世界的教法学家就已发出喟叹：“时代使我们与古人隔绝了，而仅留下一些渣子，既不治病亦不解渴。”<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 刘智曾言：“清真之礼，出自天方圣教，而儒家之礼，多相符合。虽风殊俗异，细微亦有不同，而大节则总相似也。”参见（清）刘智：《天方典礼择要解》卷十九《婚姻篇》，《清真大典》第 15 卷，合肥：黄山书社，2005 年影印本（天津图书馆藏清康熙四十年杨斐景刻本），第 173 页。

<sup>2</sup> （清）马德新：《真德弥维·礼法启爱合编》卷二《礼法启爱·出妻篇》，《清真大典》第 15 卷，合肥：黄山书社，2005 年影印本（光绪二十五年成都敬畏堂刻本），第 395-396 页。

<sup>3</sup> 胡祖利：《回教法学史》，庞士谦译，《清真大典》第 24 卷，合肥：黄山书社，2005 年影印本（月华文化服务社发行铅印本），第 422 页。



#### 四、政主教从，以教辅政：如何理顺政治权威与宗教权威的关系？

自 2015 年开始，国家宗教局推出“国法与教规”专题讨论。在当下语境，这一议题的推出，除了希望将国法与教规“衔接”起来，提高宗教工作法治化水平以外，其深层含义还包括：宗教信仰者应正确认识政教关系、把握好政治权威与宗教权威的关系，等等。实际上，是对国法与教规（教法）关系提出了与时代相应的更高要求，包括：要维护国法权威，不允许有法外之地、法外之人、法外之教。当教规与国法不一致时，要服从国家法律法规。<sup>1</sup> 本文认为，这个新的更高要求可概括为“双重遵守”，即不仅要遵守教规教义，更要遵守国家法律法规。对中国穆斯林而言，不仅要遵从教法，活出穆斯林应有模样；更应遵纪守法，做好中国公民。

纵观历史，中国穆斯林面对国法与教法的两难时，在大局上都以随顺国法为主。所谓“教法凌驾国法”或“教法替代国法”，在政主教传统的中国社会缺少存在基础，纯属无稽之谈。稍具常识，便知真伪。即便在“回回法”盛行的元代，“回回法”也只是指用于治国理政的“回回人的办法”，而非等同于伊斯兰教法。伊斯兰教法付诸现实的最大程度，不过是因元代回回群体享有较高的自治权，可由“回回哈的”依据教法处理穆斯林群体的内部诉讼。此时，伊斯兰教法的实践，依托于元帝国行政体系，属于管理各大宗教信徒的子系统之一。元代奉行以“教诸色人户各依本俗行者”的通则，这一规定并非仅针对穆斯林而制，其他宗教信仰徒诸如僧、道、也里可温等，同样享有免役和司法特权。并且，随着穆斯林群体本土化程度的加深，遂即废止。

佛教是本土化最为成功的外来宗教，其标志是构成了以儒释道为主体的中国传统文化。佛教约于东汉初年传入中国<sup>2</sup>，政治权威与宗教权威的冲突集中体现在“沙门不敬王之争”<sup>3</sup>，几经冲突，在中国社会“政主教从”的现实面前，最终承认“不依国主，则法事难立”<sup>4</sup>，向政治权威妥协。

即便道教这样的本土宗教，也经历过一段“屈服史”。在中国古代强大的主流话语面前的“被迫调适，回应以及进入”。<sup>5</sup> 早期道教的组织“方”和“治”，可“领户化民”，带有明显的政治与军事色彩，后来在中国特有的“普遍皇权”面前，只能“损之又损”，让渡世俗世界，退隐宗教世界。

<sup>1</sup> 王作安：《从三个维度正确认识和处理好国法与教规的关系》，《中国宗教》2015 年第 3 期。

<sup>2</sup> 佛教传入中国的时间历来说法不一。较为著名的有“伊存授经说”与“明帝求法说”。“伊存授经说”乃指西汉哀帝元寿元年（公元前 2 年）大月氏使者伊存口授佛经与博士弟子景卢。“明帝求法说”则指史书记载东汉明帝永平八年（公元 65 年）光武帝之子楚王英“诵黄老之微言，尚浮屠之仁祠”。“伊存授经说”出自《魏略·西戎传》，但原书已佚，为裴注《三国志》所引，此则史料是否可靠尚有疑问。故一般以“明帝求法说”为公认佛教传入中国时间。此说也有数种不同记载，互有出入。然而，参考当时佛教传播与形势中西交通状况，现代学者（如汤用彤《汉魏两晋南北朝佛教史》）推断在东汉初年（即公元 60-70 年间）佛教已经传入中国。

<sup>3</sup> 《弘明集》卷五《沙门不敬王者论》记载：东晋成帝咸康六年（公元 340 年）车骑将军庾冰指斥佛教僧侣蔑弃忠孝，遗礼废敬，伤治害政，令沙门（僧人）应礼敬王者。安帝元兴（公元 402-404 年）年间，太尉桓玄又欲令沙门一律对王者尽敬，致书慧远。慧远乃撰《沙门不敬王者论》，陈明沙门乃“方外之宾”，不应礼敬王者。参见[南朝梁]僧祐撰：《弘明集校笺》，李小荣校笺，上海：上海古籍出版社，2013 年，第 254-273 页。

<sup>4</sup> 语出《高僧传卷五·释道安传》：“俄而慕容俊逼陆浑，遂南投襄阳，行至新野，谓徒从曰：‘今遭凶年，不依国主，则法事难立，又教化之体，宜令广布。’咸曰：‘随法师教。’”参见[梁]释慧皎撰：《高僧传》，汤用彤校注，汤一介整理，北京：中华书局，1992 年，第 178 页。

<sup>5</sup> 葛兆光在《屈服史及其他：六朝隋唐的道教史研究》一书引言中，对何谓“屈服”作了界定：“我所谓的‘屈服’，正是这样一个逐渐确立神圣而与世俗剥离的过程。”即一种宗教如何在中国古代强大的主流话语面前，如何被迫调适，回应以及进入。葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐的道教史研究》，北京：三联书店，2003 年，《引言：换一种角度看道教史》。

若将伊斯兰教和基督教传入中国的经历，加以比较，会发现不少有意思的问题。两者几乎同时传入中国，同样面临过政治权威与宗教权威的紧张，但时间节点却不一致，伊斯兰教在蒙元时期，而基督教则在明末清初，此现象耐人寻味。<sup>1</sup>

其中关键在于，宗教信徒的政治势力和影响力之空前扩大，导致政治权威与宗教权威的张力加剧，颇有“祸福相倚”的意味。杨志玖认为，回回人是蒙元政坛相当重要的政治力量，担任中书省宰臣和地方平章者，比比皆是。<sup>2</sup> 赛典赤·赡思丁、阿合马等回回重臣步入政治舞台，正值元世祖当政之时。而政治权威和宗教权威的紧张，也恰恰集中出现在同一时期。这恐怕不是巧合所能解释。以至元十六年（公元1279年）发生的“禁回回抹杀羊做速纳”事件为例。穆斯林的饮食禁忌和礼拜本属私事，而税收、婚姻、诉讼则属公法。元世祖一面粗暴干涉穆斯林的私人信仰，一面又允许诸教自治，“诸色人户各依本俗”<sup>3</sup>，殊不可解。是自相矛盾，还是别有意图？

元世祖颁布这道禁令，实则是在内有重臣，外有隐忧的背景下，敲打穆斯林臣民，提醒他们忠于朝廷，故不惜以政治权威压制宗教权威。实因在此之前，曾发生过三件与穆斯林有关的政治事件：不花刺的答刺必起义（公元1238-1239年）、旭烈兀杀必阁赤赛甫丁（公元1262年）、阿八哈汗杀八儿瓦纳（公元1276-1277年）。<sup>4</sup> 元史专家陈得芝认为，这道禁令，目的是借题发挥，警告当时的回回人政治集团。<sup>5</sup> 反观基督教在明末清初遭遇的禁教经历，似乎也与同一时期基督徒在政坛的影响力空前壮大有关。

历史上，政治权威与宗教权威的紧张关系，多因政治而起，非因教法挑衅国法。统治者为了维护政治权威，需要巩固对宗教的掌控。其目的，不仅在于强调政治权威在中国社会的绝对主导地位，“唯依国主，法事方立”。更在于每逢重要关头，尤其要确保包括宗教信仰者在内各大群体的“忠贞之质”，不至节外生枝。

有的信徒将现实世界理想化，认为通过宗教向政治的妥协、退隐或让渡，可以以世俗与神圣为界，可划出两个独立世界，各行其是。但现实中，政治与宗教共处同一世界，相互影响势不可免。进而言之，对两者的关系不可做简单的单向思维，而应认识到两者的协同与一致之处。特定阶段某种紧张出现，或许正说明国家处在重大关头，方欲有所作为，需要确保重要群体对政治权威的认同与忠诚。

中国社会“政主教从”的传统，来自政教双方的互动与共构，缺一不可。对“政主教从”传统的理解，往往只注意强调“政主”的一面，而对“教从”的一面重视不足。实际上，两者必须通过互动，方能共构，对彼此都有意义。就此而言，看似被动的“教从”亦有主动发挥作用的空間，比如：以教辅政，以诚处世；以国法范行为，以礼法立私德；辅国保民，裕国裕民等。

## 五、认同与承认的统一：如何将国家认同与宗教认同融为一体？

国家认同与宗教认同何者为重？是国家认同先于宗教认同，还是宗教认同高于国家认同？有观点将宗教徒的国家认同与宗教认同简单化和模式化，认为两者不外三种关系：一、对立关系此消彼长，二、平行关系则并行不悖，三、统一关系则相辅相成。

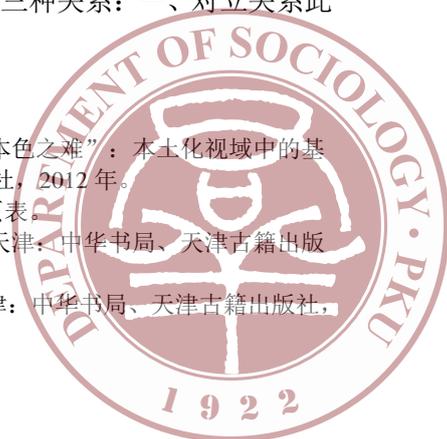
<sup>1</sup> 伊斯兰教与基督教在中国本土化历程的比较，参见李林：《“处境之辩”与“本色之难”：本土化视域中的基督教与伊斯兰教对话》，载于《伊斯兰文化》（第五辑），兰州：甘肃人民出版社，2012年。

<sup>2</sup> 参阅杨志玖：《元代回族史稿》，北京：中华书局，2015年，第116页及196页表。

<sup>3</sup> 《元典章》新集《刑部·回回诸色户结绝不得的有司归断》，陈高华等点校，天津：中华书局、天津古籍出版社，第四册，2011年，第2217页。

<sup>4</sup> 《元典章》五十七《刑部卷十九·禁回回抹杀羊做速纳》，陈高华等点校，天津：中华书局、天津古籍出版社，第三册，2011年，第1893-1894页。

<sup>5</sup> 陈得芝：《蒙元史研究丛稿》，北京：人民出版社，2005年，第459-461页。



无论如何解读，都应避免以对立或统一的二元思维，来理解和构建国家认同与宗教认同的关系。身份认同的重点在于其多元化与处境化。认同不是单一的，而往往以多元叠加的形式出现；同时，认同又是高度处境化的，必须置于具体处境中方能理解。其含义有两重。其一，在不同场合中，认同的侧重不同；其二，在不同处境下，认同的构建有别。有种观点认为：国家认同与宗教认同之间存在消长关系，强化宗教身份，必然降低国家认同。然而，认同的多元化和处境化特点表明，即便貌似客观的数据也会被先入为主的预设扭曲。因此，不应以二元对立的西方思维，强行将中国穆斯林的国家认同和宗教认同对立起来，进而认定宗教认同的上升必然导致国家认同的沦丧。

以一位随团赴沙特朝觐的中国穆斯林哈吉为例，对他或她的认同变化，目前存在消极与积极两种不同解读方式：（1）消极的解读方式：经过朝觐，这位哈吉的宗教认同，必然得到强化，进而影响其政治认同，处处认同某个伊斯兰国家，将其视为自己的“祖国”，由此演变到“沙化”、“绿化”。（2）积极的解读方式：近年来中国朝觐团每年都有一万多人参加朝觐，<sup>1</sup>从他们迈出国门起，“中国哈吉”的身份就时刻伴随着他们。在人人都是哈吉的环境中，中国人的身份反而得到突显。完成朝觐功课，中国哈吉的宗教虔诚可能增加，但国家认同却不必然减少，反而可能增加。

如能克服西方二元论思维和教条主义，辩证地看待宗教的社会作用，不难发现：宗教认同与国家认同，非但不对立，而且具有正向的关联。加拿大哲学家查尔斯·泰勒（Charles Taylor）揭示出，认同（Identity）与承认（Recognition）紧密相关：

我们的认同部分地是由他人的承认构成，若得不到承认，或只是得到他人扭曲的承认，如果周围的人们反馈回来的都是自己如何拘谨，卑微、可鄙的形象时，无论个人还是群体都将陷入毁灭和扭曲，难以自拔。<sup>2</sup>

同一个人或群体，其多元重叠的各种认同之间，究竟是相辅相成，还是相互矛盾？不可能通过字面、静止地看出来，而是要在处境中，在认同与承认的互动中，方能找到答案。可以说，有什么样的认同，就有什么样的承认，反之亦然。只有积极的认同才能换得正面的承认，同理，只有正面的承认才能赢得积极的认同。

换个角度分析，因宗教原因而走向政治极端的个案，通常都要通过宗教、社会和国家的多方面相互作用，方能酝酿成型，即“宗教认同的偏离——社会认同的偏颇——国家认同的偏激”，而绝不是宗教因素的单一作用。这一综合作用过程，可借一例说明。设想有某人，在境外生活一段时间，回国后自以为是，认为自己在国外所学才是“纯正信仰”，而国内传统早已“偏离正道”。这种带有狭隘地域和宗派色彩的“标新立异”，首先遭遇的其实是来自当地穆斯林群体的抵制和“不承认”，随后作为连锁反应，也会引发当事人对当地社会的“不认同”。一旦事态扩大，社会的“不承认”导致国家权力介入后，当事人的“不认同”范围才有可能扩大到整个社会乃至政府。在现实中，由于政治权威与社会治理的管理与疏导得当，大多数尝试在宗教上有所改变者，其“不承认-不认同”的发生范围基本局限在宗教领域，更多表现为宗派矛盾，极少扩大到其个人对社会与国家的认同。对此过程的分析可以说明，阻断个别宗教信仰者从“宗教偏激”走向“政治激进”的关键在于：通过疏导和治理，制止当事人在其个人与社会、国家之间，逐步酝酿和扩大相互之间的“不承认-不认同”恶性循环。在此阻断过程中，政府、地方社会和当地穆斯林群体作为“承认-认同”的关键环节，皆不可或缺，各有其作用。

<sup>1</sup> 2017年我国有1.2万穆斯林赴麦加朝觐，2016年中国朝觐人数为1.45万。

<sup>2</sup> 查尔斯·泰勒（Charles Taylor）以主张社群主义闻名于世，这段引文出自他的一篇文章《承认的政治》，参见 Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, in Amy Gutmann ed., *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton: Princeton University Press, 1992, p. 25. 另可参见[加]查尔斯·泰勒：《承认的政治》，董之林、陈燕谷译，汪晖、陈燕谷主编：《文化与公共性》，北京：三联书店，2005，第292页。



考察中国穆斯林的国家认同，既然在帝国时期，他们能够将顺主与忠君统一起来，那么，在现代民族国家，通过承认与认同的双重努力，也完全可以将国家认同与宗教认同融为一体。因爱教而倍爱国，以爱国而促爱教。因其所爱之教，非他国之教，乃中国之伊斯兰教。而其所爱之国，乃生我养我之祖国。如何能舍祖国之我教不爱，而爱他国之教？

近代以来，伴随着民族国家的建构，中国穆斯林“爱国爱教”意识觉醒。早在1906年11月，回族人士丁宝臣创办了回族第一份白话文报《正宗爱国报》，该报主笔丁竹园即发表题为《爱国质言》的连载文章，指出：“我们的祖宗埋在中国，我们本身在中国，吃的中国土产，饮的中国水泉，骨肉手足亲戚朋友，全在中国，不爱中国，何能说得！”1907年，我国回族历史上第一份自办刊物《醒回篇》就提出，中国回教众人，作为国民，忠于国家的义务：“人非国家不存立，非父母不生活。此孝于亲，忠于国，所以为人子之天职，国民之义务。”<sup>1</sup>

抗战期间，日寇野蛮侵略，中国穆斯林的爱国热忱受到极大的激发，“爱国爱教”成为穆斯林群体的共识。《月华》第10卷第一期的一篇文章慷慨陈词：“我回教民众身在中国，中国即为我之国家，国亡家破，宗教安能完整。”他们将中国人民正义的抗日战争称为“神圣抗战”，号召效法先烈的牺牲精神，“用我们的热血来洗涤一切的国耻，用我们的头颅换来国家的独立”。<sup>2</sup>有识之士充分认识到爱国与爱教的统一性：“国之不存，教将安附？”因此，“保国即是保教，爱国即是爱身”，“兴教不忘救国，救国乃能兴教”<sup>3</sup>有的甚至说：“国若不存，身危随之。身既危殆，教胡能完！”<sup>4</sup>更有人将爱国与爱教、爱人与爱世融为一体：“爱国即所以爱教，爱教即所以爱人，爱人即所以爱世”。<sup>5</sup>

当时社会上有人别有用心，企图制造回汉隔阂，破坏抗战大业，说什么穆斯林“只爱教不爱国”。此等诬妄谰言，不仅无视各界回教同胞的抗日义举，更是对浴血奋战在抗日前线回教将士的大不敬。抗日是当时主流社会的共识，一旦“不爱国”这个莫须有的罪名坐实了，回教同胞将何以在中国社会立足，何以自居为中华民族一员？是可忍孰不可忍，幸有回教贤达唐柯三挺身而出，怼的有理，辩的精彩：

我回教人固然患愚患贫，但外人目我为智识低，我不否认，呼我为穷回回，我不反对。唯独说我不爱国，则我绝对不能承认，盖不爱国就是不遵教义，不遵教义，尚算得起是个回教人么。<sup>6</sup>

抗战时期，一则与爱国有关的圣训得到广泛推崇。从今天留存的历史报刊，不难想见当时引用之盛。这则圣训在传述中文字略有差异，但意思并无分歧。有云：“爱护生养的土地，是信德的一半。”或云：“爱国属于信仰道德之一部分。”还有从另一角度论说的：“至圣曰：爱国属于信德，换言之，不爱国即有损于信德也。”直到今天，这则圣训仍被广泛引用，成为不少人都耳熟能详的一句话——“爱国是信仰（伊玛尼）的一部分”。由此可见，中国穆斯林的爱国热忱，从未因其宗教信仰而削弱，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。

<sup>1</sup> 留东清真教育会编：《醒回篇》，王希隆点校，兰州：兰州大学出版社，1988年，第47页。

<sup>2</sup> 珏：《效法革命先烈牺牲的精神》，摘自《回教青年月报》1938年抗战特刊第四，王正儒、雷晓静主编：《回族历史报刊文选·抗战卷》（上），银川：宁夏人民出版社，2012年，第70页。

<sup>3</sup> 王孟扬：《救国与兴教》，摘自《中国回教救国协会会刊》1939年第1卷第4期，王正儒、雷晓静主编：《回族历史报刊文选·抗战卷》（上），银川：宁夏人民出版社，2012年，第258页。

<sup>4</sup> 《伊斯兰学友会抗日宣言》，摘自《月华》1931年第3卷第35期，王正儒、雷晓静主编：《回族历史报刊文选·抗战卷》（上），银川：宁夏人民出版社，2012年，第376页。

<sup>5</sup> 《为抵抗层出不穷的压迫应准备实力抗战》，摘自《天方学理月刊》1933年第5卷第11-12期，王正儒、雷晓静主编：《回族历史报刊文选·抗战卷》（上），银川：宁夏人民出版社，2012年，第387页。

<sup>6</sup> 唐柯三：《回教人民之爱国及对国难应有之努力》，摘自《中国回教青年学会回报》1936年第2号，王正儒、雷晓静主编：《回族历史报刊文选·抗战卷》（上），银川：宁夏人民出版社，2012年，第396页。



## 六、非国教的伊斯兰教： 以中国化的“教法随国论”抵御极端化的“教法建国论”

巴基斯坦宗教学者毛杜迪（Abul Al'a Mawdudi，公元 1903~1979 年）提出，通常所说的“伊斯兰国家”只是一个习惯用语，指以穆斯林为主体的社会，但与国体、政体没有实质联系。确切说来，应称为穆斯林国家。而一个名副其实的伊斯兰国家，应当是一个以伊斯兰法治为基础的政教合一的神权政体，包括以下几项基本原则：（1）真主主权论。伊斯兰国家的最高统治权属于真主，这是伊斯兰国家的首要原则。国家必须以神圣的沙里亚为基础，实行伊斯兰法治。（2）先知权威论。先知权威原则指的是承认和服从先知的权威。先知直接承受和传达安拉的启示，有权代行安拉的政治和法律主权。先知权威原则的重要性仅次于真主主权原则。（3）代治权论。真主将最高统治权委托给伊斯兰国家。伊斯兰国家是真主的代治者。国家自身虽无立法权，但国家作为受命于安拉的代理人，有权代行安拉之律法，并据此行使统治、管理国家。在伊斯兰国家中，代治权并不属于某个个人、家族或阶级。它属于全体穆斯林乌玛。（4）协商论。协商原则指的是一切集体事务需经协商解决。<sup>1</sup>

毛杜迪的“伊斯兰国家理论”是典型的现代世界产物，以激进的政治伊斯兰为代表的极端主义，以此作为蛊惑的口号。毛杜迪只是的后来者，伊斯兰国家理论的奠基人实际是拉希德·里达（Muhammad Rashid Rida，公元 1865~1935）。面对奥斯曼帝国解体和哈里发制度灭亡，他提出了创建伊斯兰国家的方案。在他的方案中，国家以真主意志的体现即伊斯兰教法为最高原则。

“伊斯兰国家理论”看似处处立足于正统，从真主到先知，从代治到协商，但本质上却将伊斯兰教的基本信仰完全颠倒。首先，正统穆斯林一般将认主独一放在首位，而在“伊斯兰国家理论”表面看将真主主权列为首要原则，实际上却围绕建立现代民族国家（Nation State）展开，将“建立伊斯兰国家”当作首要目标。其次，在正统的教义学里，（1）内心承认、（2）口舌招认、（3）身体力行（此第三条是否属必须条件，各教义学派尚存争议），是成为穆斯林的必要条件。而毛杜迪则认为，顺从真主并不仅仅意味着个人对真主的认信，还包括“建立伊斯兰国家”这项政治要求<sup>2</sup>，在他那里，是否致力于建立伊斯兰国家，竟成为评判一个穆斯林是否合格的标准。可见，与其说其真正思想动力来自正统伊斯兰信仰，不如说是源自西方现代民族国家理论与实践的刺激。其错谬之处在于，既无视传统，更有悖现实。本文提出的“教法随国论”与毛杜迪等提出的“教法建国论”相峙而立。不同处境，造就不同思想。一者来自中国伊斯兰教长达千年的本土经验，一者来自宗教极端主义面对现代世界的臆想。

“教法随国论”既可抵御某些以实施“教法治国”为蛊惑的宗教极端思想，亦有助于消除社会上一些关于中国穆斯林的疑虑乃至杂音。俞正声主席 2017 年 5 月在宁夏调研时指出，要深刻认识做好网上涉民族宗教问题言论处置引导工作的重要性，加强正面宣传引导，扩大正确民族宗教政策的声音，加强对重点网络平台的管理，及时回应网上热点舆情问题，建立健全网络舆情管控引导工作机制，统筹推进线上处置和线下工作，营造风清气正的网络环境和舆论氛围。<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 相关研究参见 Nasr Seyyed Vali, *Mawdudi And The Making of Islamic Revivalism*, New York: Oxford University Press, 1996, pp.80-117、Roy Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State*, London and New York: Routledge, 2011, pp. 109-127、吴云贵：《近当代伊斯兰宗教思想家评传》，北京：中国社会科学出版社，2016 年，第 263-270 页。

<sup>2</sup> Roy Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and the Islamic State*. London and New York: Routledge, 2011, p. 109.

<sup>3</sup> “俞正声在宁夏调研”，央视网 2017 年 5 月 10 日，<http://news.cctv.com/2017/05/10/ARTIU7OytYtvaz8O41YjpP3g170510.shtml>。



近期网络上一些极端言论，无视新民主主义革命以来中华民族在实现民族平等团结方面取得的伟大成就，肆意在微博、微信等新媒体上针对特定宗教、特定群体进行“侮辱、抹黑、造谣、挑拨”。其意图恐不尽在于逞一时意气之争，在兄弟民族之间一争高下。这些传闻本身，多属无稽之谈，根本经不起事实检验。比如，近期在网络上流传甚广的所谓“穆斯林建国路线图”。仅以一语即可反驳：中国穆斯林从最初的外来蕃客，经过长期本土化演变为今天的国家公民，其间历经 1360 余年。假如真是“潜伏”的话，那么未免潜伏的时间太久；如果是“伪装者”的话，未免伪装的“太真实”了。

中国穆斯林历来主张“爱国是信仰的一部分”，而极端思想却将建立伊斯兰国家曲解为信仰的一部分，宣扬“建国是信仰的一部分”。特别值得注意的是，本应是死对头的宗教极端主义与世俗极端主义，在此问题上竟然形成了某种“合谋”：宗教极端主义蛊惑中国穆斯林“造反建国”，而世俗极端主义则污蔑中国穆斯林“阴谋建国”。合谋的达成与默契，在于其目标的一致。各种极端势力都企图借宗教与民族话题，制造不安，分裂社会。单个的极端主义，固然值得警惕，但只有各种极端主义的“合谋”，才能造成对社会的真正撕裂。

## 七、“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，多中蕴一。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。在政教分离的现代国家，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与生活习惯。

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、“多元共同体论”。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。

