

明清清真寺漢文碑刻所見 伊斯蘭教中國化研究

■ 白玉帥

中央民族大學哲學與宗教學學院

一、緒論

中國存在大量的內容豐富、地域分布廣泛、語言多樣的清真寺碑刻。西方學者較早採用現代學術方法研究中國清真寺碑刻，英國傳教士海思波(Marshall Broomhall)在其代表作“Islam in China: A Neglected Problem”中著重分析了數種中國清真寺碑刻，包括西安化覺巷清真大寺的「偽碑」「創建清真寺碑記」、同寺的嘉靖二十四年阿拉伯文碑刻、至正十年廣州的「重建懷聖寺碑」和康熙三十七年的「重建懷聖塔寺之記碑」、永樂三年立

石的修建應天府和西安府清真寺的敕諭碑、乾隆二十九年的《敕建回人禮拜寺碑記》；^[1]1913年出版的法國人維思爾(Aronld Jaques Vissière)的《中國穆斯林研究論集》介紹了弘治六年「杭郡重修禮拜寺記」碑；德國哈特曼(Martin Hartmann)為第一版《伊斯蘭教百科全書》撰寫的中國伊斯蘭教條目收集了部分中國的阿拉伯文碑刻和拓片，日本的田阪興道於1942年在《回教圈》發表《大同清真

寺的「敕建清真寺碑記」》介紹大同清真寺的碑刻。^[2]另外，由牟潤孫翻譯的日本桑原鷺藏的《創建清真寺碑》從“Tadji”和“Mohammed”的歷代翻

譯問題、伊斯蘭曆法的特殊性等幾個方面論證該碑為偽托唐天寶年間的偽碑。^[3]國外對中國清真寺碑刻的研究側重宗教史學上的搜集與辨偽，在殖民與宣教背景下將中華文化與伊斯蘭文化視為二元對立的文化主客位衝突，沒能意識到伊斯蘭教進入中國與中華文化相調適、融合的漸次本土化進程。國內對清真寺碑刻的學術研究起步於張星琅對泉州清淨寺碑刻研究和陳垣對西安化覺巷清真寺所豎《創

建清真寺碑》的辨偽，^[4]後來馬以愚、唐宗正、金吉堂、白壽彝、奚利福等先生都有專門的清真寺碑刻研究；^[5]新中國成立，學界拓展對泉州、廣州、揚州等東南沿海地區阿拉伯文、波斯文清真寺碑刻研究，其代表性著作為1957年出版的《泉州宗教碑刻》；1978年以來，清真寺碑刻研究進入蓬勃發展期，圍繞泉州的阿文、波斯文伊斯蘭碑刻，陳達生1984年主撰的《泉州伊斯蘭教碑刻》成為研究國

摘要：明清清真寺漢文碑刻融入中華文化解釋伊斯蘭教核心信仰與宗教功修，合理處理儒家與孔子同伊斯蘭教的關係，將盤古、伏羲、神農納入中國伊斯蘭教「道統」，附儒式宣講臥爾茲，深度融入以儒家為代表的中華文化體系。碑刻中反復提到的穆斯林為皇帝祝延聖壽、中求札付以期獲得合法地位與清真寺豎立萬歲碑表明伊斯蘭教認同以皇權為中心的政治秩序，巧妙地化解伊斯蘭認主與忠於世俗統治的張力，推動伊斯蘭教向中國化方向縱深發展。

關鍵詞：明清清真寺漢文碑刻；伊斯蘭教；認同；中國化

內清真寺碑刻的重要史料，陳恩明還將其收集到的阿文、波斯文碑刻譯成英文。馮今源先生的《來復銘》析從「伊儒會通」探索伊斯蘭教中國化進程，成為研究清真寺碑刻的代表作。另外，《青海回族撒拉族金石錄》和《中國南方回族碑刻區聯選輯》也相繼出版，充實清真寺碑刻研究。21世紀以來，清真寺碑刻研究進入深化期，《中國回族金石錄》、《中國伊斯蘭碑銘集成》、《中國少數民族古籍總目提要·回族卷·銘刻》、《山東回族金石錄》、《中國伊斯蘭教碑文選注》^[6]等成為清真寺碑刻搜集整理研究的代表作。圍繞至正八年定州的「重建禮拜寺記」碑、至正十年廣州的「重建懷聖寺記」碑和泉州的「重立清淨寺碑記」等單個漢文清真寺碑刻研究成果豐碩，揚州普哈丁墓和杭州鳳凰寺的阿文、波斯文碑刻研究也進入學術視野。^[7]李興華的《中國名城名鎮伊斯蘭教研究》、楊曉春的《元明時期漢文伊斯蘭教文獻研究》也搜集和句讀較多漢文清真寺碑刻，重點關注伊斯蘭教本土化、穆斯林文化變遷。中國清真寺碑刻研究主要有以下幾個特點，第一，注重從歷史角度進行辨偽與辨真。不同學人從不同角度對西安化覺巷「重建清真寺碑記」、定州「重建禮拜寺記」等進行辨偽與辨真，澄清了許多疑團；^[8]第二，以清真寺碑刻補官方伊斯蘭文獻記載和私人記述之不足。第三，從清真寺碑刻出發，證明中國伊斯蘭教沿著本土化方向不斷與中華文化融合。相較明末以降漢文伊斯蘭教譯著中出現的用儒家思想闡釋伊斯蘭教現象，元至正十年泉州「重建禮拜寺記」就已出現「崇儒」傾向，這種崇儒「傾向」被明清清真寺漢文碑刻繼承並持續深化。明清兩代清真寺碑刻撰寫語言已由阿文、波斯文轉為漢文，本文重點利用數量較多的明清清真寺漢文碑刻，指出伊斯蘭教在明清時期與中華文化深度交往交流交融，思想文化上「儒教尚矣」融入以儒家為代表的中華文化體系，以中華文化為參照解釋伊斯蘭教

的核心信仰和宗教功修；政治上接受王朝管理，「忠君親教」認同以皇權為中心的統治秩序，在這種適應、融入中不斷推動伊斯蘭教中國化進程。

二、適應與融入：明清清真寺漢文碑刻所見伊斯蘭教中國化

明清兩代清真寺漢文碑刻涉及大量的中華文化與伊斯蘭教核心信仰和宗教功修互動的內容。^[9]明末以降出現的「伊儒會通」可以上溯到元末明初清真寺漢文碑刻的「尚儒」，明清清真寺漢文碑刻內容貫穿的主線就是崇儒與附儒，可以清楚地看到伊斯蘭教深度融入中華文化的方式是以思想文化、政治認同的不斷中國化適應、融入中國社會，最終由「伊斯蘭教在中國」成為「中國的伊斯蘭教」。

（一）「儒教尚矣」：思想文化的中國化

如何用漢語理解伊斯蘭教的核心信仰「الله」和宗教功修伊斯蘭教實現思想文化中國化首先面臨的問題。對於上述問題教外人首先給出了答案——用中華文化表意「至上」的「天」來指代伊斯蘭教的「الله」。^[10]這種跨文化的指代書寫也被明清時期清真寺漢文碑刻借用與創新。嘉靖五年西安化覺巷「敕賜清修寺重修碑」稱「事天、敬天」；^[11]嘉靖二十八年福州「重修清真寺碑記」稱「事天」；^[12]萬曆三十七年泉州「重修清真寺碑」稱「惟天為大」，^[13]此類以「天」指代伊斯蘭教的「الله」的明清清真寺漢文碑刻屢見不鮮。實際上，洪武年間朱元璋「御製至聖百字贊」已出現用漢語詞匯「真主」來理解伊斯蘭教核心信仰「الله」的情況，^[14]但這種理解方式直至明中後期才大規模出現在清真寺漢文碑刻上。現根據《中國回族金石錄》、《中國伊斯蘭教碑銘集成》、《中國少數民族古籍總目提要·回族卷·銘刻》等將明清清真寺漢文碑刻用漢語詞匯「真主」來理解伊斯蘭教的「الله」情況錄表：

表1：明清時期清真寺漢文碑刻以漢語詞匯「真主」理解伊斯蘭教的「الله」

時間	名稱	內容	豎碑地點
萬曆四十一年	敕賜禮拜寺記碑	主也一也	北京牛街禮拜寺
康熙九年	真教寺碑記	造化之初	浙江杭州真教寺



乾隆七年	清真寺重修碑記	真宰	山西大同清真寺
乾隆八年	重修真教寺碑記	仰報真主造化之本源	浙江杭州真教寺
乾隆四十六年	古教西來歷代建寺源流碑文總序略	敬事真主；體認真主	北京牛街禮拜寺
嘉慶八年	西關清真寺碑記	真主降天經	河南焦作清真寺
道光六年	重修清真寺碑記	皆真主之大能	山東章丘清真寺
道光七年	桃花坪清真寺碑	真宰	湖南隆回清真寺
同治八年	重修南北講堂碑記	真主造化	內蒙古呼和浩特清真大寺
同治十二年	清真寺積金會碑	真主普慈之日	河南鄭州北大寺
同治十三年	重修清真寺碑	造化之真宰	山東濟南清真南大寺
光緒二年	清真寺重修碑記	真主造化	山西太原清真寺
光緒七年	關東清真寺碑記	真主至聖	河南博愛西關清真寺
光緒年間	重建清真寺碑	主之外無餘事	四川北川清真寺
光緒二十年	創修清真寺碑記	真主之大能	河南延津清真寺

從表中可以直觀地看到：明後期以降清真寺漢文碑刻用漢語詞匯「真主、真宰」解釋伊斯蘭教的「الله」已成為共識。從以漢語詞匯「天」到以漢語詞匯「真主、真宰」理解伊斯蘭教的「الله」，反映出教內人在用漢語詞匯準確理解伊斯蘭教核心信仰方面實現了由「比附」到「超越比附」階段，這種跨越式的宗教理解背後也可看出漢語在很大程度上成為回回人的書面用語和宗教用語。事實上，在明清清真寺漢文碑刻對「الله」的理解上，可以將「天」作為「真主」的「前理解」，^[15]這種「前理解」雖然是「不合理的理解」但並不是「錯誤的理解」，因為對新事物的理解和詮釋必然依賴自身已有的知識圖景，而知識圖景背後的歷史條件是穆斯林無法改變的。

對於如何理解伊斯蘭教的宗教功修，王岱輿認為「正教之五常……即念、施、戒、拜、聚之五事也」；^[16]劉智認為「聖教五功，念、禮、齋、課、朝」，^[17]以王岱輿和劉智為代表的漢文伊斯蘭教先賢匯通伊斯蘭教的「五椿天命」與儒家的五常「仁義禮智信」，認為「五常乃天命總綱」。明清清真寺漢文碑刻也用儒家文化解釋伊斯蘭教的「五椿天命」，且其出現時間相對較早。弘治八年曆城縣「禮拜寺重修記」載「所謂誠、禮、齋、濟、遊」是

也。誠者……君子誠之為貴；禮者，天理之節……齋者……遷善改過；濟者……助其不足；又有遊焉，遊祝西域」，^[18]君子、天理、改善遷過都是典型的儒家用語，尤其是將伊斯蘭的禮拜上升到宋明理學的「天理」，具有濃郁的宋明理學色彩。嘉靖二年張家口「重修禮拜寺記」認為伊斯蘭教立教目的有五「一、敬天忠君孝親……二、五時拜天以懺過愆……三、每日必清潔身心……嚴持齋戒……四、四十為率取其一……五、瞻禮……」，^[19]天啟二年大同清真寺「重修禮拜寺碑記」對伊斯蘭教「五椿天命」的闡釋同嘉靖二年張家口「重修禮拜寺記」幾乎完全一樣，應是大同清真寺漢文碑刻撰寫者馬文驥謄抄張家口清真寺漢文碑刻撰寫者王浹或者二者撰寫所參資料來源相同。總的來說，明清清真寺漢文碑刻用漢語語詞、儒家概念解釋伊斯蘭教的核心信仰和宗教功修是相對比較成功的，邁出了伊斯蘭教思想文化中國化的重要一步。

實際上，明清清真寺漢文碑刻在如何處理儒家、孔子同伊斯蘭教的關係也有較多撰述，其主要採用「尊儒重孔」的方式從文化層面打破異質文化之間的阻礙，推動伊斯蘭思想文化向中國化方向縱深發展。自漢武帝「獨尊儒術」以來，儒家幾

乎成為歷朝歷代的官方正統思想，儒家創始人孔子經過歷朝加封也成為「至聖先師」。因此，如何處理好伊斯蘭教與儒家、孔子的關係至關重要。萬曆三十年「嘉興府建真教寺碑記」尊孔「夫其教……誦法孔子……而實無所戾吾儒之意旨」；萬曆三十七年「重修清淨寺碑」載「儒有仁義禮智天道不謂命之說，淨之教近之」；康熙九年杭州「真教寺碑記」尊孔「其教……與堯、舜、周公、孔子遺書無異……與吾儒實相表裡」；乾隆八年「重修真教寺碑記」載「實與堯、舜、周公、孔子之道適相符合」。^[20]有一點值得注意，清真寺漢文碑刻在尊重儒家「孔聖人」之時也在強調伊斯蘭教至聖穆罕默德的地位，同是康熙九年「真教寺碑記」載「西方有大聖人」，王岱輿、馬注、唐晉徽等漢文伊斯蘭教先賢都認為孔子所說的「西方有大聖人」指的是伊斯蘭教先知穆罕默德，^[21]這種既認同「西土聖人穆罕默德」又認同「東土聖人孔子」的認同觀，成功化解了伊斯蘭教與儒家在「形而上」的矛盾。

比較有趣的是，盤古、伏羲、神農等中華人文初祖也進入明清清真寺漢文碑刻的視野。^[22]嘉靖二十八年「重建清真寺碑記」載「天方肇之盤古，衍於西域」；崇禎四年「重修禮拜寺碑記」載「自流衍羲皇，傳及禹湯文武周召孔孟……吾教祖聖人馬罕德……」；同治十三年濟南南大寺「重修清真寺碑」載「自伏羲神農……聖聖相承生……至聖穆罕默德……直與東土」；光緒七年「太康城關東清真寺碑記」載「南映伏羲台」。^[23]為什麼帶有中華文化起源色彩的盤古、伏羲、神農會進入明清伊斯蘭教當中呢？一個重要的原因是明清時期穆斯林知識分子對中華文明認識逐漸加深，他們想通過彌合伊斯蘭文明與中華文明在文化起源意義上的差異，以期實現兩種文明的多元通和。明清穆斯林將伏羲、文王、周公嫁接到清真寺漢文碑刻又帶來另外一個問題：伊斯蘭教對《周易》得接受和附會。嘉靖二十八年「重建清真寺碑記」載「每月遇牛婁鬼亢之辰」；萬曆三十七年「重修清淨寺碑」載「值亢牛婁鬼之日也……中圖象太極，左右二門，象兩儀；西四門，象四象；南八門，象八卦」；乾隆四十年「清真寺碑記」載「主者，推之而兩儀，推之

而四象，推之而卦……」。^[24]牛婁鬼日屬於易學的天文星宿學，屬金，五行中金對應申時與酉時，碑刻所說的「亢牛婁鬼之日」當指伊斯蘭教拜功的「脯禮」和「昏禮」；太極、兩儀、四象、八卦出自《周易·繫辭上》第十二章，構成易學「太極宇宙說」的重要元素。^[25]易學中的「太極」為宇宙之本，乾隆四十年碑刻中將易學中的「太極」視為伊斯蘭教的「主」，不同於阿拉伯哲學流溢說的是借助易學的宇宙發生論推衍出中國伊斯蘭教的宇宙發生論。

明清清真寺漢文碑刻對穆斯林聚禮、會禮時阿訇所講「臥爾茲」內容也進行「附儒」的闡釋。康熙三十五年柳州「重修清真寺並建門樓碑記」載「五時跪拜……所談者，不過子臣弟友之道……所論者，不外禮儀誠信之事」；^[26]雍正九年定州「清真寺重修碑記」載「一日五時禮拜，掌教者講君臣之意……明父子之親……論夫婦、長幼、朋友……五典敘而百姓親」。^[27]「臥爾茲」是阿訇宣講伊斯蘭教教義、聖訓、禮儀的重要方式，上述兩方碑刻所載「臥爾茲」主題不外乎儒家的五倫，這說明明清伊斯蘭教倫理學融入儒家倫理的核心思想，引導伊斯蘭倫理的中國化方向發展。穆斯林如何對待伊斯蘭教信仰與封建君主的關係，明清清真寺漢文碑刻內容主張「忠君親教」。嘉靖二十八年「重建清真寺碑記」載「要旨祛惡攝善，忠君孝親而已」；萬曆七年「東四清真寺聖贊碑」載「立教……獨敬天主……竭盡忠孝」；乾隆五十年「瀋陽清真北寺改建清真寺碑記」載「穆罕默德之教……又能敬天事上益效忠誠」；雍正八年雍正帝針對魯國華誣告穆斯林「不遵法度」特諭「回民為國家宣力效忠者，常不乏人」，^[28]這說明穆斯林忠孝行為是得到皇帝認同的。

（二）「忠君親教」：政治認同的中國化

明清漢文伊斯蘭教譯著從「中國哲學元理」的「理一分殊論」出發構建「既順主又忠君」的伊斯蘭政治認同理論，巧妙地化解伊斯蘭認主與忠於世俗統治之間的張力，為伊斯蘭教在明清社會繼續合法存在掃除了政治障礙。與明清漢文伊斯蘭譯著「既順主又忠君」的政治認同相對應的是明清清真寺漢文碑刻反復提到的穆斯林為皇帝祝延



聖壽與清真寺向禮部申求札付。我們可以這樣理解：「順主忠君」為明清伊斯蘭教提供政治認同的方法論，而清真寺「祝延聖壽」與申求「札付」是這種政治認同的具體實踐。唐宋時期由中國政府委任的「番長」帶領穆斯林為蘇丹祈福，據《蘇萊曼東遊記》載「他（中國政府委任的番長，引者注）帶領全體穆斯林……為穆斯林的蘇丹祈禱……」。^[29]蒙元時期來華穆斯林的祈禱對象發生變化。《世界征服者史》記載了「大哈的」札馬刺密刺瓦丁（Jamal-al-Millavad-Din）於1252年的開齋節末為蒙哥舉行的祈禱儀式，他以伊瑪目的身份為蒙哥祈禱「吉祥如意、鴻福、國土廣大、壽數日增」，^[30]蒙元穆斯林為皇帝「祝延聖壽」反映的是穆斯林群體主動適應國家政治和社會。明清時期將清真寺管理納入禮部祀儀當中，禮部頒授清真寺掌教「札付」與清真寺掌教申求「札付」形成互動，申求「札

付」的目的是為了更好的「祝延聖壽」，在這一互動當中伊斯蘭教國家認同意識和穆斯林群體「率土皆臣」意識得到增強與深化，共同推動明清伊斯蘭教政治認同的中國化。

宗教為以皇帝為代表的世俗社會祝贊祈福起源於北朝時期的佛道，宋元以來，伊斯蘭教也借鑒佛道的祝聖文化，^[31]推動自身政治認同的本土化進程。至正八年定州「重建禮拜寺記」已提到禮拜寺為祝延聖壽之所，明清時期清真寺為獲得合法身份，減少非穆斯林群體對伊斯蘭教的誤解，主動延續這一傳統。清真寺「祝延聖壽」不僅表明穆斯林祈福皇帝萬壽無疆的態度，也是穆斯林效忠皇帝和國家的方式。現根據《中國回族金石錄》、《中國伊斯蘭教碑銘集成》、《中國少數民族古籍總目提要·回族卷·銘刻》等將明清時期清真寺漢文碑刻載「祝延聖壽」情況錄表：

表2：明清清真寺漢文碑刻所見「祝延聖壽」

時間	名稱	內容	豎碑地點
正統十四年	敕賜清真寺興造碑記	蓋上□□聖皇齊天之壽	北京東四清真寺
景泰四年	杭郡重修禮拜寺記	告天祝聖	浙江杭州鳳凰寺
弘治五年	敕建淨覺禮拜二寺碑記	祝延聖壽	江蘇南京淨覺寺
弘治八年	濟南府禮拜寺重修記	頌禱天子萬壽者	山東濟南南大寺
弘治九年	敕賜禮拜寺碑記	祈祥禳禱	北京牛街禮拜寺
弘治九年	敕賜禮拜寺增修碑記	祝延聖壽於無疆	北京牛街禮拜寺
嘉靖二年	重修禮拜寺記	每遵日期詣寺焚修	河北宣化清真南寺
嘉靖二年	重修清淨寺碑	率其徒祝延之所也；祝延於斯	陝西西安大學習巷清真寺
嘉靖五年	敕賜清修寺重修碑	祝延聖壽	陝西西安大學習巷清真寺
嘉靖二十二年	秦州重建清真寺樓碑記	口祝聖壽	甘肅天水後街清真寺
嘉靖二十八年	重建清真寺碑記	祝聖之場	福建福州清真寺
萬曆十一年	重修清真寺記	祝延聖壽者奚賴也	河南沁陽北大寺
萬曆十四年	重修禮拜寺碑記	萬年天子壽可贊焉	甘肅徽縣東關清真寺
萬曆十八年	鼎建清真寺拜殿記	允稱祝延聖壽之所	河南沁陽北大寺
萬曆三十年	嘉興府建真教寺碑記	孔焚修計	浙江嘉興府清真寺
萬曆四十一年	敕賜禮拜寺記碑	與此報國祈福	北京牛街禮拜寺

萬曆四十二年	重修真教寺記	祝延宸壽	陝西西安小皮院清真寺
萬曆四十四年	重建禮拜寺碑記	祝皇王聖壽無疆	北京昌平清真寺
天啟三年	重修清真寺碑記	祝聖壽於無疆	北京三里河清真寺
天啟五年	清真寺修圖記	教人祝延之所	河南沁陽水南關清真寺
天啟六年	敕賜清真寺碑記	祝延聖壽嘿佐皇圖	陝西西安西大寺
康熙十六年	重修清真寺碑記	焚修不替	上海松江清真寺
雍正九年	重修碑記	華封之祝九如之歌	河北定州清真寺
乾隆七年	清真寺重修碑記	佑國佑民	山西大同清真寺
乾隆七年	敕建清真寺碑記	祝聖人之道	山西大同清真寺

以上即明清兩代清真寺「祝延聖壽」的主要情況。值得注意的是雍正九年定州清真寺「祝延聖壽」的表達方式與內容。明清時期大多清真寺漢文碑刻記載清真寺「祝延聖壽」時都只單純使用「祝延聖壽」幾個漢字，似是簡單套用，而雍正九年定州清真寺卻使用「華封三祝和九如之歌」的儒道式祝詞來表達「祝延聖壽」。華封之祝用典「華封三祝」，《莊子·外篇》天地篇載「堯觀乎華，華封人曰『使聖人壽……使聖人富……使聖人多男子』」；^[32]九如之歌用典「九如之頌」，《詩經·小雅·鹿鳴之什》天保篇載「天保定爾……如山如阜，如岡如陵，如川之方至……如月之恒，如日之升，如南山之壽……如松柏之茂」。^[33]多福多壽、財源滾滾、兒孫滿堂、品如松柏是中華文化常用的祝詞，定州清真寺不僅傳達其「祝延聖壽」的立場更將「祝延聖壽」的內容用儒道兩家的典故具體化。「祝延聖壽」表明明清伊斯蘭教認同「朕即國家」式的皇權政治，而對皇權政治的認同同樣可以說明對國家的認同。

「札付住持制度」是明清兩代對清真寺教職人員實行國家管理的主要方式。一般來說，獲得「札付」有兩種方式，一是國家對部分清真寺給予「札付」，此類清真寺大多為「官寺」，如洪武二十一年對歸附的西域魯迷國人首領可馬魯丁和亦卜刺金「節奉禮部札付」、^[34]順治元年頒給東四清真寺掌教馬承業的「札付」，此札付的札文比較完整的流存；另一種是由地方清真寺掌教主動申求「札付住持」，以期在官府公權力的庇佑下合法

存在，如嘉靖四十二年河南懷慶府水南關清真寺掌教張林請求禮部「賜札」以期更好「祝延聖壽」、^[35]崇禎三年牛街清真寺鄉老許林等保舉王永壽、八繼德、白汝瑾為「三掌教」請求禮部賜予「札付」。^[36]事實上，單純把「札付住持」放在明清的時空範圍並不能很好地理解清真寺教職人員發生的變化，而將之納入宋元以來伊斯蘭教逐漸中國化的歷史延長線上更有助於我們的認識和理解。以元朝「回回哈的」職權變遷為例，從掌念經、祈福祝壽和回回人世俗生活之職權到止令哈的「掌教念經」，其職權被牢牢控制在教內的日常宗教領域。明清兩代獲得札付「冠帶榮身」的清真寺掌教的職權同樣如此，隆慶六年易縣清真寺「住持題名碑記」載「住持之責而復給禮部札付，蓋允其焚修之詣也」；^[37]順治元年頒給北京東四清真寺掌教馬承業札付中的札文提到「本寺掌教領眾焚修，祝延聖壽，多要安分守己，毋得混亂清規」。^[38]禮部賜發札付都允許其「祝延聖壽」，但在順治元年頒發的札文中明確提出掌教「多要安分守己，毋得混亂清規」指的是什麼？聯繫元明以來清真寺教職人員權能的變化，我認為此時禮部要求的「多要安分守己」指的就是將清真寺教職人員的職權約控在教內的宗教領域，不得干預世俗政權。「札付住持制度」作為明清兩代治理清真寺「國家在場」的象徵，一方面體現國家對伊斯蘭教事務的管理，繼承元以來清真寺教職人員止令「掌教念經」的傳統，另一方面既然明清兩代對清真寺實行「札付」式的管理也就間接說明伊斯蘭教具有合法地位。



結合王朝毀「淫祀」現象或許更能理解伊斯蘭教為什麼要不斷加強政治認同。有明一代官方為釐正祀典開展的毀「淫祀」運動主要集中在弘治至萬曆年間，^[40]從上表所列清真寺漢文碑刻在這一時期集中出現「祝延聖壽」也可證明。弘治五年「敕建淨覺禮拜二寺碑記」載「淨覺禮拜二寺之基洵非淫祀可比」，^[40]王鏊得知淨覺寺掌教「節奉禮部札付且祝延不缺」後認為淨覺寺的「焚燒香火」並非「淫祀」可比，從而肯定其存在的合法性。在政府毀「淫祀」的背景下，清真寺通過「祝延聖壽」獲得禮部「札付」來適應官方釐正祀典運動，不僅證明自身存在的合法性同時也推動伊斯蘭教對明清王朝統治的認同。

另外，明清兩代清真寺出現的「萬歲碑」也是伊斯蘭教政治認同的象徵。^[41]《中國少數民族古籍總目提要·回族卷·銘刻》中收錄兩方「萬歲碑」；^[42]吳建偉在《中國清真寺綜覽》中提到河北易縣清真寺、洛寧縣王範清真寺、宜陽縣韓城清真寺等都立有「萬歲碑」。^[43]晚清來華的傳教士和旅行家也注意到此現象，^[44]擔任第13和第15屆俄羅斯正教駐北京傳道的大司祭巴拉第(Palladii, 1817-1878)在華期間考察北京的清真寺，記述當時北京有一所清真寺的門廊擺有刻著「祝當今皇帝萬壽無疆」的牌位，巴拉第還畫有一座北京清真寺的平面圖，將「皇帝祭祀桌」、「門廊」標識；^[45]在中國生活了43年的美國傳教士衛三畏(Samuel Wells Williams, 1812-1884)著“*The Middle Kingdom*”，其在考察北京和杭州的清真寺後說「清真寺掛著尊敬皇帝的習慣性文字的牌子」；^[46]蘇格蘭裔莫里循(Morrison, 1862-1920)1894年考察中國西南邊疆，其在《1894，中國紀行》中對杜文秀起義後昭通地區清真寺懸掛「大清皇帝萬歲萬歲萬萬歲」的匾也有記錄；^[47]美國傳教士、北京基督教青年會幹事裴德士(William Bacon Pettus)在“*The Chinese Recorder*”上發表的「南京的回教」說到南京的清真寺都豎有「萬歲龍牌」。^[48]傳統上認為，在清真寺設置「萬歲牌」是對伊斯蘭教的壓迫和對穆斯林的歧視，如莫里循看到的清王朝在鎮壓杜文秀起義後強令昭通地區清真寺懸掛「萬歲龍牌」、左宗棠鎮壓西北回民起義令各省回民「泐立石碑供奉萬歲

牌」，從這個角度看泐石「萬歲牌」確屬穆斯林群體的「無奈之舉」。但是，簡單用單一的「強令-被迫」的衝突式視角考察清真寺「萬歲牌」的設置顯然忽略了歷史的複雜性，清真寺設置「萬歲牌」是否有伊斯蘭教在政治認同上的主動調適呢？衛三畏在杭州清真寺期間詢問一位阿訇：清真寺裡面供奉「皇帝萬壽無疆」是否會褻瀆安拉？這位阿訇說這是「權宜之計」，如果敵人告發穆斯林不忠，穆斯林可以拿出此物作為效忠的證明，^[49]可見當時的伊斯蘭教職人員在如何看待清真寺設置「萬歲牌」上帶有「實用主義」色彩。是什麼原因讓穆斯林精英帶有「實用主義」色彩看待清真寺設置「萬歲牌」的呢？或者說在清真寺設置與伊斯蘭教義相違背且帶有偶像崇拜的「萬歲牌」為什麼沒有在穆斯林群體中掀起大的政治動蕩？或許可以從明清清真寺漢文碑刻中反映穆斯林群體對以皇權為中心的政治秩序的認同和漢文伊斯蘭譯著中提到的「權變」思想中找到答案。總的來說，明清時期「生於中夏」的穆斯林對以皇權為中心的政治秩序是認可的。正統十四年北京「敕賜清真寺興造碑記」載清真寺修建可以「遂臣子忠孝之情」；天啟二年大同「重修禮拜寺碑記」中穆斯林祝願「皇圖永固」；雍正九年保定「建修禮拜寺記」中掌教講「君臣之意率土皆臣」；乾隆八年杭州「重修真教寺碑記」認為吾教凡禮拜者皆「篤父子之親，尊君臣之意」，^[50]類似的漢文伊斯蘭教碑刻屢見不鮮。另外，值得一提的是乾隆二十四年在平定新疆回部後為籠絡新疆伊斯蘭教和穆斯林貴族乾隆本人於二十九年為敕建的回回營清真寺御製碑文，碑文說到大清「為天下共主」、新疆「稟我約束」，^[51]這表明新疆承認中央王朝「天下共主」的地位，接受中央政府的領導；另外「爾回...今則朔奉朝正矣」，「爾回」是乾隆對新疆伊斯蘭教和穆斯林的統稱，「奉朝正」表明新疆伊斯蘭教和穆斯林承認中央王朝的正統地位，中央王朝對新疆伊斯蘭教和穆斯林擁有治理的合法性。關於伊斯蘭教「權變」思想，馬注認為伊斯蘭教可以「常則守經，變則行權」，^[52]劉智也認為伊斯蘭教「有經常達變之法」，^[53]就是說保留伊斯蘭教核心信仰的同時，對一些「非信仰禮儀」做出「權變」。衛三畏提到阿訇



在禮拜時並不崇拜「萬歲牌」，而是將其位置放低；馬克·J·哈德森(Hudson, Mark J.)在“Religion and Ethnicity in Chinese Islam”說當穆斯林跪在「中國的帝王碑」面前禮拜時並不用自己的頭碰到地面，他們認為這種禮拜是無效的。^[54]可見，當時的穆斯林在履行拜功時想方設法地化解「禮拜安拉」與禮拜大殿存在「萬歲龍牌」之間的衝突與矛盾，這種「權變」式的禮拜方式凸顯出穆斯林既要完成宗教功修又不與明清以皇權為中心的政治秩序產生矛盾的努力。明清兩代伊斯蘭教先賢提出的「權變」思想既是當時穆斯林精英一定程度上從「實用主義」出發理解清真寺設置「萬歲牌」的理論支撐也是穆斯林化解「禮拜安拉」與禮拜大殿存在「萬歲龍牌」之間的衝突與矛盾的心理指導。

三、結語

「大蒙古國」的大規模西征導致蒙元時期大量穆斯林入華，經過窩闊台汗、蒙哥汗、忽必烈時期的「籍戶」，^[55]外來穆斯林成為國家的「編戶齊民」。與外來穆斯林身份轉變同步的是其禮俗的轉變，即陳垣先生所說元西域人產生的「華化」^[56]現象。有元一代穆斯林群體雖然發生名從漢俗、喪葬效漢俗、祠祭效漢俗的禮俗之變，^[57]但總的來說其伊斯蘭教信仰並未發生改變即在接受漢文化

時並不涉及伊斯蘭教，從清真寺漢文碑刻撰寫者身份歸屬角度來說，這一現象的改變起於15世紀末期伊斯蘭教內人士參與清真寺漢文碑刻的撰寫。^[58]事實上，現存明清兩代清真寺漢文碑刻碑文撰寫者的身份歸屬總體上是穆斯林群體居多，包括清真寺掌教、鄉老、穆斯林文武官員、宦官、穆斯林學者、普通穆斯林等。明清兩代清真寺漢文碑刻的撰述廣泛借鑒儒釋道的語詞、核心概念用來闡釋伊斯蘭教的核心信仰和宗教功修，推動伊斯蘭教在中國的自我調節、自我更新、自我完善、自我發展。^[59]從明清伊斯蘭漢文譯著提倡的伊斯蘭教「守經」與「行權」出發或許更能理解明清清真寺漢文碑刻呈現的中國化現象，在筆者目前所接觸到的明清清真寺漢文碑刻中幾乎所有的用漢語解釋伊斯蘭教核心教義、教理的落腳點都是承認伊斯蘭教的認主獨一，這屬於伊斯蘭「守經」的方面；但對其解釋的路數、方法、語言、詞匯、概念都廣泛借鑒儒釋道三教在內的中華文化元素，這屬於伊斯蘭「行權」的方面。正如埃及學者艾哈邁德·愛敏所說的「每個民族都是從本民族的歷史、社會制度，從以前所信奉的宗教，從語言、傳統、文化及教育等方面來理解和認識宗教的」。^[60]就伊斯蘭教來說，作為世界性宗教其確實起源於阿拉伯半島，這是無可爭議的，但隨著阿拉伯帝國的對外擴



張，傳入各地的伊斯蘭教也都發生本土化現象，做到「入鄉隨鄉」^[61]這也是無可爭議的，我們一定要區分伊斯蘭教的「源」與「流」、^[62]「統一性」與「特殊性」。中國伊斯蘭教作為世界伊斯蘭教的「支流」，統一性在於保留伊斯蘭教的基本信仰、核心教義、禮儀制度，特殊性在於同中華優秀文化相結合、同社會主義核心價值觀相結合，打造具有中國特色、中國風格、中國氣派的伊斯蘭教體系。

[1] 詳見Marshall Broomhall, *Islam in China: A Neglected Problem*, London: MORGAN&SCOTT, LTD, 1910年，第83-88頁，第101頁，第110頁，第90-91頁，第94頁，關於書名的漢譯有不同譯法，如《中國伊斯蘭教》、《伊斯蘭教在中國》等，在此為尊重原書，使用英文書名。

[2] 相關中文研究詳見王建平：《國外學界研究中國伊斯蘭教著述簡介》，《上海穆斯林》2001年第1期，收錄在王建平：《露露集-略談伊斯蘭教與中國的關係》，（銀川：寧夏人民出版社，2007年），第268-276頁；寧夏哲學社會科學研究所編：《清代中國伊斯蘭教論集》，（銀川：寧夏人民出版社，1981年），第340-364頁；李林：〈巴拉第與19世紀下半葉以來東方學家的中國伊斯蘭教研究—西方中國伊斯蘭教研究的類型、分期與批評〉，載《世界宗教研究》2021年第6期。

[3] 桑原鷲藏著，牟潤孫譯：〈創建清真寺碑〉，載《禹貢》，1936年第5卷第11期。

[4] 分見張星琅：《泉州訪古記》，《史學與地學》1928年第4期；陳垣：〈回回教進中國的源流〉，載《東方雜誌》1928年第25卷第1號，收錄在《陳垣集》（北京：中國社會科學出版社，2000年）。

[5] 如馬以愚先生的《中國回教名禮拜寺記》；唐宗正先生對北京各大清真寺碑刻的搜集和整理，前後達八篇之多；金吉堂先生的《敕賜清真寺的五百年》；白壽彝先生的《關於「創建清真寺碑」》、《記創清真寺碑（節錄）》、《跋「重建懷聖寺記」》、《跋吳鑒「清淨寺記」》；奚利福先生的《來複銘》。相關研究已收錄在李興華、馮今源編：《中國伊斯蘭教史參考資料選編（1911-1949）》上冊，（銀川：寧夏人民出版社，1985年），第395-409頁，第414-503頁，第542-566頁。

[6] 馮金源先生《中國伊斯蘭教碑文選注》不同於其他學者對伊斯蘭碑刻的搜集與整理，其最大的特點是有非常詳細的碑文注釋。詳見馮今源：《三元集-馮今源宗教學術論著文選》上冊（北京：宗教文化出版社，2002年），第260-326頁。

[7] 杭州鳳凰寺所藏20方阿拉伯文碑刻和1方波斯文碑刻內容已被釋讀並被翻譯成中文，詳見（英）莫爾頓(A.H.Morton)釋讀英譯，周思成校注中譯，烏蘇吉(Vosougi)釋讀校，王一丹波斯文校，張帆，吳志堅，黨寶海通校：《杭州鳳凰寺藏阿拉伯文、波斯文碑銘釋讀譯注》，（北京：中華書局，2015年）。

[8] 以河北定州重建禮拜寺記為例，關於此碑刻的對話請參考馬娟：《試析元代漢人對伊斯蘭教的「解讀」—以定州《重建禮拜寺記》碑為例》，《世界宗教研究》2005年第1期；馬生祥，楊愛芹：〈再談定州清真寺元至正八年碑撰碑者楊受益是位穆斯林—與馬娟女士商榷〉，載《世界宗教研究》2005年第3期。

[9] 據元時泉州伊斯蘭墓葬碑刻內容顯示，元時外來穆斯林已部分接受漢文化。如部分墓葬碑刻使用漢語和漢姓、紀年採用中原漢地皇帝年號、接受漢族喪葬倫理、圖飾青睞中國傳統牡丹花、形制結合中國風格和伊斯蘭風格。但這並不涉及用中華文化解釋伊斯蘭教的核心信仰和宗教功修，楊曉春也認為元時接受漢文化的穆斯林「並不涉及其核心伊斯蘭教」，從這一角度講，當時伊斯蘭教的中國化程度相對較低。參見福建省泉州海外交通史博物館編：《泉州伊斯蘭教碑刻》（寧夏人民出版社、福建人民出版社，1984年），第19-25頁；吳文良：《泉州宗教碑刻》增訂本（北京：科學出版社，2005年），第136-139頁；楊曉春：《元明時期漢文伊斯蘭教文獻研究》（北京：中華書局，2012年），第196頁。

[10] 如《通典》「大秦」條引《經行記》載「其大食法者……當祀而已」；僧人慧超《往五天竺國傳》載「國人愛煞事天」，《舊唐書》、《新唐書》等古籍也都用中華文化表意「至上」的「天」來指代伊斯蘭教的「الله」。相關研究詳見強金國，胡蓉：〈從儒家之天與伊斯蘭教的真主之異同看伊斯蘭教的中國化〉，載《世界宗教文化》2019年第1期。

[11] 楊曉春：《元明時期漢文伊斯蘭教文獻研究》，第289頁。

[12] 同上，第295頁。

- [13]同注[11]，第310頁。
- [14]事實上，「御製至聖百字贊」存在異文現象，百字贊中是否存在漢字「真主」存在不同意見，參見胡玉冰：〈明太祖「御製至聖百字贊」異文現象初探〉，載《回族研究》2012年第1期。
- [15][德]海德格爾，陳嘉映，王慶節合譯：《存在與時間》，（北京：三聯書店1987年），第185頁。
- [16][明]王岱輿，余振貴等譯注：《正教真詮·清真大學·希真正答》，（銀川：寧夏人民出版社1988年），第207頁。
- [17][清]劉智，張嘉賓，都永浩點校：《天方典禮》（天津：天津古籍出版社1988年），第62頁。
- [18]余振貴，雷曉靜：《中國回族金石錄》（銀川：寧夏人民出版社，2001年），第77頁。
- [19]同注[11]，第286頁。
- [20]分別見於楊曉春：《元明時期漢文伊斯蘭教文獻研究》，第308頁，第311頁；余振貴，雷曉靜：《中國回族金石錄》，第53、56頁。
- [21]參見王岱輿：《正教真詮·清真大學·希真正答》，第15頁；馬注：《清真指南》，余振貴標點（寧夏人民出版社，1988年），第37頁；唐晉徽：《清真釋疑補輯》，《清真大典》第18冊第82頁。
- [22]撒海濤注意到具有文明源頭意義的伏羲在伊斯蘭道統譜系中的對應和其在漢文伊斯蘭教典籍、碑刻廣泛傳播，但其關注到的碑刻數量較少。詳見撒海濤：〈明清時期漢文伊斯蘭教文獻中的盤古與伏羲〉，載《世界宗教文化》，2022年第2期。
- [23]分別見於楊曉春：《元明時期漢文伊斯蘭教文獻研究》，第295、326頁；余振貴，雷曉靜：《中國回族金石錄》，第85頁；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年），第315頁。
- [24]分別見於楊曉春：《元明時期漢文伊斯蘭教文獻研究》，第295、309頁；余振貴，雷曉靜：《中國回族金石錄》，第214頁。
- [25]楊天才，張善文譯注：《周易》，（北京：中華書局，2011年），第595頁。
- [26]周燮藩主編：《中國伊斯蘭教碑銘集成》，《清真大典》第18冊現代鉛印本，第700頁。
- [27]河北省地方志編纂委員會：《河北省誌·宗教誌》第68卷（石家莊：河北人民出版社，1993年），第185頁。
- [28]分別見楊曉春：《元明時期漢文伊斯蘭教文獻研究》，第295頁；余振貴，雷曉靜：《中國回族金石錄》，第211，239，204頁。
- [29]汶江，穆根來譯：《中國印度見聞錄》卷1，（北京：中華書局，2001年），第7頁。
- [30][伊朗]志費尼等，何高濟譯，翁獨健校：《世界政府征服者史》下冊，（呼和浩特：內蒙古人民出版社，1980年），第703頁。
- [31]侯埏楠：〈山西寺廟「皇帝萬歲」碑額源流考—兼論古代祝聖文化〉，載《河南博物院院刊》2021年第2期。
- [32]陳鼓應譯：《莊子今譯今注》上冊，（北京：商務印書館，2007年），第359頁。
- [33]周振甫譯注：《詩經譯注》，（北京：中華書局，2002年），第239-241頁。
- [34]楊曉春：《元明時期漢文伊斯蘭教文獻研究》，第270頁，相關研究詳見丁慧倩：〈札付、官府、清真寺：從札付看明朝政府對清真寺的管理〉，載《世界宗教研究》2016年第5期。
- [35]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年），第229頁。
- [36]楊永昌：《漫談清真寺》（銀川：寧夏人民出版社，1981年），第25-26頁。
- [37]同注[27]，第185頁。
- [38]金吉堂：《敕賜清真寺的五百年》，李興華、馮今源編：《中國伊斯蘭教史參考資料選編（1911-1949）》，第485頁。
- [39]趙現海：〈明代毀「淫祠」現象淺析〉，載《東北師大學報》，（哲學社會科學版），2002年第1期。
- [40]同注[11]，第270頁。
- [41]「萬歲碑」又稱為「皇帝萬歲碑」、「萬歲牌」、「龍牌」、「聖壽位」，在佛道祝聖儀式中將「萬歲碑」移入祝聖場域，作為皇帝「在場」的載體。受佛道祝聖文化的影響等多重因素，伊斯蘭教清真寺也出現「萬歲碑」。參見侯埏楠：〈山西寺廟「皇帝萬歲」碑額源流考—兼論古代祝聖文化〉，載《河南博物院院刊》2021年第2期。
- [42]一方存於湖南省邵陽市白鶴塘清真寺，石制，重13.5kg，總碑面50cm×36.5cm，刻面38.6cm×8cm，漢書「皇帝萬歲萬歲萬萬歲；一方存於山東省濟南市天橋小寨清真寺，石製，碑體64cm×32cm×11.5cm，刻面51cm×19cm。詳見



國家民委全國少數民族古籍整理研究室主編：
《中國少數民族古籍總目提要·回族卷·銘刻》
（北京：中國大百科全書出版社，2008年），第
167-168頁。山東省濟南市天橋小寨清真寺所藏
萬歲碑也收錄在《山東省回族古籍編錄》，詳見
山東省回族古籍編委會輯錄：《山東省回族古籍
輯錄》（銀川：寧夏人民出版社，2008年）。

[43]河北易縣清真寺所存為石製，刻有「大明皇帝萬
歲」；洛寧縣王範清真寺所存為木製，清代；宜
陽縣韓城清真寺所存為清康熙年間，刻有「萬歲
碑」。分別見吳建偉：《中國清真寺綜覽》（銀
川，寧夏人民出版社，1995年），第35、187、
208頁。

[44]這裡需要說明的是晚清來華的傳教士和旅行家所
看到的「萬歲碑」大多為木製。

[45]曹天生主編，張琨，何英玉，王澄波譯：《19世
紀中葉俄羅斯駐北京布道團人員關於中國問題的
論著》，（北京：中華書局，2004年），第
604、607頁。

[46][美]衛三畏，陳俱譯，陳絳校：《中國總論》下
冊，（上海：上海古籍出版社），第269頁。

[47][澳]喬治·厄內斯特·莫里循，李磊譯：《1894，中
國紀行》（北京：中國旅遊出版社），第133
頁。

[48]William Bacon Pettus, "Mohammedanism in Nanking:
Notes on a Winter's Reading Observations and Con-
versations among the Moslems", The Chinese Re-
corder, Vol.39(1908), p.450.

[49]同注[46]，第271頁。

[50]分別見楊曉春：《元明時期漢文伊斯蘭教文獻研
究》，第263、320頁；河北省地方志編纂委員會
編：《河北省志·宗教誌》第68卷，第185頁；余
振貴，雷曉靜：《中國回族金石錄》，第56頁。

[51]《欽定日下舊聞考》收錄該碑刻，1937年孟森先
生在《香妃考實》中也附錄該碑刻內容，詳見王
東平：〈乾隆御製《敕建回人禮拜寺碑記》的兩
個問題〉，載《西域研究》2007年第2期。

[52][清]馬注：《清真指南》，第139頁。

[53][清]劉智：《天方典禮》，第32頁。

[54]Hudson, Mark J., "Religion and Ethnicity in Chinese
Islam", JIMMA 1987 Volume 8 No.1, pp.156-160.

[55]特指窩闊台汗時期的「乙未籍戶」、蒙哥汗時期
的「壬申籍戶」、忽必烈時期頒布的《戶口條

畫》，三次「籍戶」推動外來穆斯林群體由「外
來僑民」轉為「本國國民」的進程。

[56]陳垣：《元西域人華化考》，《陳垣全集》第2
冊，（合肥：安徽大學出版社，2009年），第
214頁。

[57]詳見楊桂萍：〈從元明回回的禮俗之變看漢文伊
斯蘭教著譯產生的社會文化背景〉，載《回族研
究》2012年第3期。

[58]同注[11]，第130頁。

[59]金宜久：〈探析伊斯蘭教自我調適〉，載《世界
宗教研究》2019年第6期。

[60][埃及]艾哈邁德·愛敏，朱凱，史希同譯，納忠審
校：《阿拉伯-伊斯蘭文化史》第2冊，（北京：
商務印書館，1990年），第341頁。

[61]金宜久：〈再論伊斯蘭教在中國的地方化和民族
化〉，載《西北宗教論叢》第3輯，（蘭州：甘
肅人民出版社，2013年），第146頁。

[62]金宜久：〈伊斯蘭教在中國的地方化和民族
化〉，載《世界宗教研究》1995年第1期。

Chinese Inscriptions in Ming and Qing Dynasty Mosques and the Study of the Sinocization of Islam

Bai Yushuai (Minzu University of China)

Abstract: The Chinese inscriptions of the Ming and Qing Dynasty mosques integrate Chinese culture to explain the core beliefs and religious practices of Islam, reasonably handle the relationship between Confucianism and Confucius and Islam, incorporate Pangu, Fuxi and Shennong into the "Taoist system" of Chinese Islam, attach Confucian propaganda to the Wurtz, and deeply integrate into the Chinese cultural system represented by Confucianism. The repeated mention of Muslims in the inscription wishing for the emperor's holy life, applying for a request for legal status, and erecting a banzai monument in the mosque shows that Islam recognizes the political order centered on imperial power, skillfully resolves the tension between Islam's recognition of the Lord and loyalty to secular rule, and promotes the in-depth development of Islam in the direction of Sinicization.

Key Word: Chinese inscriptions in Ming and Qing Dynasty mosques, Islam, Identity, Sinociza-
tion