

## 中国的教法史 (自伊斯兰入华至 20 世纪)

تاريخ الفقه في الصين - منذ دخول الإسلام حتى القرن العشرين

History of Islamic Fiqh in China

From the Introduction of Islam into China to the 20th Century

د. محمد السيد ابراهيم عبده (\*)

**ملخص البحث:** تُشكل العقيدة الإسلامية والفقه والأخلاق معاً منظومة متكامل في جوهرها، ليظهر ببيان الإسلام الشامل، فالفقه هو الإطار الأساسي للتوجيهات والركن الأصيل الذي يكتمل به الدين فهو يرتكز على أسس دينية وأخلاقية لقياس معايير الحق والباطل، والخير والشر والحسن والقبیح، فيحض الناس على الاستناد إلى هذه المعايير بعقيدة ثابتة لتعزيز مفهوم " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، فضلاً عن ضبط سلوكهم في حياتهم اليومية. وبفضل هذا البناء الفكري التليد كان من الطبيعي أن ينتقل الفقه الإسلامي محكماً إلى الصين بالتزامن مع وصول الإسلام. فحين أشرف الإسلام على الصين أرسى قواعد الفقه منذ الوهلة الأولى عبر مختلف الفترات المتعاقبة، وعلى مر التاريخ استمر الفقه في الانسجام مع متغيرات الظروف الزمنية والمكانية محتفظاً بكامل قدرته على التجديد والبقاء نابضاً رغم تقلبات العصور. وعلى المستوى العالمي لطالما حظى الفقه بأصوله وأحكامه المتفرعة باهتمام واسع المدى، ولا سيما بين الأوساط الأكاديمية الغربية التي أولته دراسات عميقة. بيد أنه فقد هذا الاهتمام في الأوساط الأكاديمية الصينية وظل محجماً لفتراتٍ طوال. وفي الآونة الأخيرة بدأ المشهد يتغير إلى الأفضل نوعاً ما بفضل جهود العلماء من كلا الطرفين وتفاعلهم العلمي. ورغم هذا، تبقى الأبحاث العلمية التي تركز على دراسة الفقه الإسلامي وانتشاره في الصين قليلة. وبمراجعة المجلات والدوريات العلمية بالجامعات

(\*) قسم الدراسات الإسلامية باللغات الأجنبية، شعبة اللغة الصينية، كلية اللغات والترجمة، جامعة الأزهر، القاهرة.

البريد الإلكتروني : Mohammed\_Kandee166@yahoo.com .

والأعمال الأدبية تبين قلة الأطروحات البحثية المتخصصة والمناقشات الموضوعية التفصيلية في هذا المضمار أو لا تعدو أن تكون أبواباً و فصولاً فردية وموجزة دون تركيز معمق على دراسة تاريخ الفقه الإسلامي وتطوره في الصين. وإلى جانب النقص الأكاديمي ظهر أيضاً بعض المفاهيم المغلوطة حول أحكام الفقه المنتشرة عبر بعض المنصات الإعلامية للمواقع الصينية. بناءً على ذلك يهدف هذا البحث إلى تقديم دراسة أعمق لتاريخ الفقه الإسلامي في الصين مع التركيز على مراحل انتقاله بين الحقب التاريخية منذ ترسيخ دعائم الإسلام في قلب الصين وصولاً إلى القرن العشرين.

**الكلمات المفتاحية:** الفقه الإسلامي، تاريخ الفقه، الصين، مراحل الانتقال.

## History of Islamic Fiqh in China From the Introduction of Islam into China to the 20th Century

**Dr. Muhamad Elsayed Ibrahim Abdou**

Department of Islamic Studies in Chinese, Faculty of Languages and Translation,  
Al-Azhar University, Cairo, Egypt

**E-mail:** Mohammed\_Kandeel66@yahoo.com

**Abstract:** Fiqh and Islamic teachings are essentially complementary to each other, which makes Islamic ethics, teachings and Fiqh integrate with each other. In short, Fiqh fully complements the "core content" of Islamic teachings. Islamic Fiqh usually uses religion and morality as standards to measure beauty and ugliness, right and wrong, good and evil. It advises people to use this criterion of faith to emphasize "Enjoining good and forbidding evil" and restrain their own behavior in daily life. Therefore, it became a matter of course that such excellent traditional Fiqh were introduced into China along with Islam. From the time it was first introduced into China to the middle of the twentieth century, it continued to make adaptations to harmonize with the changing environments and eras with renewed vitality, passing through historical fluctuations. In fact, Islamic Fiqh has long attracted widespread attention in the world, especially in Western academic circles. However, it has not attracted much attention from Chinese academic circles for along time. But lately, there will be unprecedented prosperity because of the common promotion of scholars from both sides. In China, the works that focus on the concept of Islamic Fiqh are very rare. There are still less than a few papers on the history of Islamic Fiqh retrieved from the national full-text database

of journals and papers, and The few articles that exist are limited to brief introductions to individual chapters in works on the history of Islamic Fiqh. real thematic research dissertations are rare, and the study of the history of Islamic Fiqh and its evolution in China has not been verified. In addition, there are misunderstandings and deviations in the understanding of the concept of Islamic Fiqh in some websites and the means of information dissemination. therefore, this article discusses the history of Islamic Fiqh in China from a deeper level, especially its development status from the Introduction into China to the 20th century.

**Key words:** Islam, history of Fiqh, China, development process

## 中国的教法史 自伊斯兰入华至 20 世纪

穆罕默德·赛义德·易卜拉欣·阿布杜（王明博士）

埃及开罗爱资哈尔大学语言与翻译学院伊斯兰外语研究系中文班

邮箱：2481214779@qq.com

**摘要：**伊斯兰教法及伊斯兰的教义在本质上都是相辅相成的，因而使得伊斯兰的伦理、教义以及教法三者交相呼应、互为一体。简而言之，伊斯兰教法充分地补充了伊斯兰教义的“核心内容”。伊斯兰教法通常以宗教、道德作为衡量标准，规范美丑、是非、善恶的尺度，劝诫人们借此信仰准则，强调“劝善弃恶”，在日常生活中控制自己的行为。因此，这么优秀传统的教法随伊斯兰教一起传入中国成为理所当然的事情，它从开始传入中国至二十世纪中叶，在时代和环境的变迁发展中不断做出适应性的调整，在历史的潮流中不断焕发出新的生机。其实，伊斯兰教法很早就引起世界上，尤其西方学术界的广泛关注，但长期以来尚未引起中国学术界的高度重视，近期正是在阿中双方学者的共同推动下，会出现前所未有的繁荣局面。在中国，以伊斯兰教法这个概念为主题的作品也十分鲜见，从全国论文期刊全文数据库中检索到有关伊斯兰教法史的论文尚不足几篇，仅有的几篇也只限于研究伊斯兰教法史的著作中个别章节的简单介绍，真正的专题研究论文更是凤毛麟角，对于在华伊斯兰教法史的演化发展研究也无从查证。另外，信息传播手段中某些著作和网站对这种研究方面的理解存在偏差和误解。为此，本文从较深地层面论述在华伊斯兰教法的历史，特别是自伊斯兰入华至 20 世纪的发展状态。

**关键词：**伊斯兰法；教法史；中国；发展过程

## 本课题的研究价值与现状

事实上，伊斯兰教法以其独特的根源和结构独树一帜于世界法系，它是源远流长的伊斯兰文化的基础。伊斯兰教法及其诸多争议点总是在埃及、北非和阿拉伯国家等伊斯兰世界甚至西方国家是一门十分重要的热门课题。但略显遗憾的是，尽管在全球各地运用伊斯兰教法这个概念十分普遍，但是在中国使用它还是比较罕见的。其实，中国对于非洲尤其北非的这种方面研究相当的薄弱，而近一些年来北非的变革尤其显著，需要中国社会各界都合作加强对这个区域的认识和考察，因此学术界的研究显得尤其重要。特别是前几年呼吁实施伊斯兰教法的浪潮开始变得更强烈、尖锐，倡导把它作为国家宪法中的第一立法来源，实际上，伊斯兰教法很早就在世界尤其西方学术界是广泛研究的热门课题，而在中国则由于种种原因，长期以来尚未能引起学术界的深度重视。但是在阿中双方学者的共同推动下以及通过诸如本文在内的以伊斯兰教法为主研究对象的论文，会涌现出了一大批代表不同观点、反映不同学术层面的重要研究成果。

尽管如此，目前在华学界的伊斯兰研究蔚然成风，也有包括伊斯兰教法部分内容的专著，主要有：马明贤在《伊斯兰法：传统与衍新》（商务印书馆出版社 2011 年）一书中从历史文化的角度研究了伊斯兰法的丰富内容，尽管它详细地描述了伊斯兰法，但是没有关注伊斯兰教法这个概念。其他的还有：高鸿钧：《伊斯兰法：传统与现代化》，清华大学出版社 2004 年版；诺·库尔森：《伊斯兰教法律史》，吴云贵译{英}，中国社会科学出版社 1986 年版；吴云贵：《当代伊斯兰教法》，中国社会科学出版社 2003 年版；杨经德：《回族伊斯兰习惯法研究》，宁夏人民出版社 2006 年版；阿布杜勒·卡热目·宰达尼：《简明伊斯兰法理学》（阿文版），贝鲁特使命出版社 1987 年版；汤宏达：《从(古兰经)看伊斯兰刑法制度的特点》，阿拉伯世界 1992 年版；哈宝玉：《伊斯兰教法：经典传统与现代诠释》，北京：中国社会科学出版社 2011 年；吴云贵：《伊斯兰教法概略》，北京：中国社会科学出版社 1993；塔雷戈·布什里：《伊斯兰法与世俗法律间的当代法律状况》（阿文版），开罗东方出版社 1996 年版；哈宝玉：《蒙元时期的穆斯林与伊斯兰教法》，《西北第二民族学院学报》2003 年；王东平：《元代回回人的宗教制度与伊斯兰教法》，《回族研究》2002 年等，都涉及伊斯兰法史的几个部分，但是研究对象皆未以伊斯兰法史为

## 导论

伊斯兰教法在时代的变迁和环境的发展过程中不断做出适应性的调整，充实内涵，完善自身，从而在历史的潮流中不断展现出新的生机。现在看来，伊斯兰教渗透到生活中的方方面面，例如法律、经济、政治、教育、习俗习惯、道德伦理等等。内涵的丰富，离不开自身的宗教文化，其最为根本的核心，便是伊斯兰教法<sup>①</sup>。被称之为“启示法律或者圣神法律”<sup>②</sup>的伊斯兰教法学，最早起源于倭马亚王朝（存在于 661 年-750 年间）的行政和惯例，以及古阿拉伯的部落习俗和习惯<sup>③</sup>，并且在此基础之上而形成发展起来的，是以伊斯兰教信仰为基础的，用以规范和约束穆斯林日常的生活习惯以及道德准则的法律体系。在教法文献的期间（指的是伊斯兰教教历中的 150 年-250 年间），伊斯兰教法亦称之为是“伊斯兰教法典”，寓意为真主教导世人言行的全部“主命”，体现真主的全部意志，带有道德性、宗教性以及法律性三个方面性质的含义<sup>④</sup>。自 8 世纪中叶开始，学者们针对穆斯林中出现的许多世俗性事务，诸如休妻、遗产继承等生活现状，以及斋戒、朝觐、礼拜、天课等宗教信仰的礼仪问题，将《古兰经》与圣训同各地情形实际联系，提供切实可行的对策和意见。

可见，伊斯兰教法学同其他学科一样，在发展的过程中历经了一段由简入繁的过程，它在中国也同样一步步发展起并受到当地教法学家意见的部分影响。此外，还开始出现了许多信仰伊斯兰教的少数民族，他们在遵循中国法律的同时，也受到了伊斯兰教法不同层次的约束和影响，从而形成了他们独有的生活方式及其思维习惯。但是，在中国历史上对伊斯兰教法的研究记录少之又少，可谓是凤毛麟角，其后，随着中国改革开放的不断深入，关于伊斯兰教法的研究才不断问世。

公元 7 世纪之初，伊斯兰教自阿拉伯半岛上诞生，其后被广泛传播到世界各地，并且在唐永徽二年（651 年）间传播到中国。其后，这种新式宗教在中国的土地上不断传播、发展开来，与中国的环境相磨合、相适应，它既受到中国普遍的民族化以及区域化的影响，同时又保留了自己独有的信仰及其生活方式，其伊斯兰教法在中国的穆斯林民众中广泛传播的同时，也具有了中国的本土化特<sup>⑤</sup>。

<sup>①</sup> 吴云贵：《真主的法度——伊斯兰教法》（伊斯兰文化丛书），北京：中国社会科学出版社 1994 年，前言第 1 页。

<sup>②</sup> 吴云贵：《伊斯兰教法概略》，北京：中国社会科学出版社 1993 年版，第 2 页。

<sup>③</sup> 吴云贵：《真主的法度——伊斯兰教法》，前言第 1 页。

<sup>④</sup> 吴云贵：《真主的法度——伊斯兰教法》，前言第 2 页。

<sup>⑤</sup> 哈宝玉：《伊斯兰教法的中国历程及形态》，《伊斯兰文化》2009 年 01 期，第 190 页。

## 一. 伊斯兰教法的出处与基本进展历程

历史上，穆圣在公元 610 年开始在繁华的商业中心麦加城传播伊斯兰教，历时 23 年的传教才得以被人们接受，得到最终的建立。伊斯兰教作为当时的新式宗教，集道德和价值、信仰的体系、法律和法规为一体，将真主作为其唯一的神圣信仰，各部落联合组成统一的阿拉伯民族共同体（即指“乌玛”（Ummah））<sup>①</sup>，取缔原有的各部落独立的习惯及其习惯法，统一改为遵循具有伊斯兰精神的伊斯兰法，起初以《古兰经》的形式传播给众人，为众人熟知<sup>②</sup>。穆圣在 23 年的传教过程中，一直主张的是经训立法，这也是伊斯兰教法最初创制的一段时期。23 年的经训立法，不但稳固了当时社会的局面，使阿拉伯半岛的社会状态由无序过渡到有序，同时也为后期伊斯兰教法的发展及法律体系的完成提供了可参考的规范及理论支持。<sup>③</sup>

穆圣逝去之后，在阿拉伯的伊斯兰国家先后出现了四位“继承者”（即指哈里发），分别是阿布·伯克尔（632 年-634 年在位）、欧麦尔·本·赫塔卜（634 年-644 年在位）、奥斯曼·本·阿凡（644 年-656 年在位）以及阿里·本·阿比·塔利卜（656 年-661 年在位），他们拥有掌管政教的权利，因此这一时代又被称之为“正统哈里发”或者是“四大哈里发”时代（也称作圣门弟子时代<sup>④</sup>，指公元 632 年-661 年间）。<sup>⑤</sup>同时，他们都是经由经推举或者是选举产生，具有民主性、公正性，得到大多数伊斯兰教信徒的认可。在这一时代中，阿拉伯国家开始向外进行军事扩张，从而伊斯兰教也随之传播到阿拉伯半岛之外的区域，因此在历史上也被称作是“阿拉伯开拓的时代”<sup>⑥</sup>，而该阶段的伊斯兰教法则一直处于巩固完善的状态<sup>⑦</sup>。

<sup>①</sup> 乌玛 (Ummah) 阿拉伯语的音译，本意为民族。乌玛是穆斯林最早政教合一的政权。伊斯兰教初期穆罕默德及其门弟子建立的以麦地那为中心的穆斯林公社。亦称“麦地那穆斯林公社”。《古兰经》云：“我这样以你们为中正的民族，以便你们作证世人，而使者作证你们”（2：143）。后世历史学者用以专指早期麦地那穆斯林政权。

<sup>②</sup> 高鸿钧：《伊斯兰法：传统与现代化》，北京：清华大学出版社 2004 年 9 月，第 14-15 页。

<sup>③</sup> 马明贤：《伊斯兰法：传统与衍新》，北京：商务印书馆 2011 年 11 月第 1 版，第 35 页。

<sup>④</sup> 马明贤：《伊斯兰法：传统与衍新》，，第 46 页。

<sup>⑤</sup> 吴云贵：《真主的法度——伊斯兰教法》（伊斯兰文化丛书），北京：中国社会科学出版社 1994 年，第 6 页。

<sup>⑥</sup> 刘月琴：《四大哈里发时期的对外远征及伊斯兰教的发展》，《西亚非洲》（双月刊），1986 年第 6 期，第 37 页。

<sup>⑦</sup> 马明贤：《伊斯兰法：传统与衍新》，第 46 页。

正统哈里发统治时代结束后，伊斯兰教历史上开始出现了王朝统治，即指倭马亚王朝（661年-750年<sup>①</sup>），最早由穆阿维叶建立，其后共有13位哈里发依次执掌政权，中国的典籍中亦将其记为“白衣大食”。<sup>②</sup>许多学者对该王朝持有褒贬不一的观点，不可否认的是，这一时期的伊斯兰教在各个方面都得到了一定的发展，尤其是在法律实践方面，吸收了一些外来先进的法律的概念以及制度，开始形成法律体系。该时期可以看作是伊斯兰教法的一个发展阶段，社会各方面都发生了翻天覆地的改变，从而对它产生着巨大的影响，加快着其发展的脚步，促进着其发展的进程。<sup>③</sup>

倭马亚王朝末年以后，整个国家内部的民族矛盾以及阶级矛盾急剧激化，出于对当时社会现状的不满，涌现了一批敢于真言的伊斯兰教学者，他们拥有虔诚的信仰，抨击当朝统治者的行政法规、习俗习惯、法律实践等等，对经与训有独立的思考，为早期教法（指伊斯兰教法实体<sup>④</sup>）的形成提供了理论支持。<sup>⑤</sup>此后，各地开始发起了带有宗教性质的起义，各种教法的学派也随之开始兴起<sup>⑥</sup>。相对完善的教法学理论和学派相继出现，伊斯兰教法也得到了更为深入的发展。直至阿巴斯王朝（公元750年-1258年）时期，伊斯兰教法的发展上升到鼎盛的阶段<sup>⑦</sup>，法律创制得到了前所未有的发展，各种法学的方面也日趋完善，教法的一些学派也基本上得以定型。<sup>⑧</sup>自阿巴斯王朝建立之后开始，教法正统派同唯理派之间不断争斗，圣训学开始独立兴起，都使教法学有了新的发展。

自形成伊斯兰教开始，依据时代背景以及社会环境的不同，出现了许多教法学派，他们的产生，也对伊斯兰教法的形成和发展起到了一定的作用。以地域简单界定不同教法学派结束后，直至15世纪，教法学派的法学思想才越加成熟，其

<sup>①</sup> 这一时期又被称为是小圣门弟子（即此间穆圣时代年龄较小的部分圣门弟子还建在）和再传弟子时代。参见马明贤：《伊斯兰法：传统与衍新》，第56页。

<sup>②</sup> 刘月琴：《倭马亚王朝时期伊斯兰教的发展》，《西亚非洲》（双月刊）1989年第2期，第49页。

<sup>③</sup> 马明贤：《伊斯兰法：传统与衍新》，北京：商务印书馆2011年11月第1版，第56页。

<sup>④</sup> Joseph Schacht, *Origin of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford University Press, 1950, p. 190.

<sup>⑤</sup> 吴云贵：《当代伊斯兰教法》，北京：中国社会科学出版社，2003年3月第1版，第24-25页。

<sup>⑥</sup> 吴云贵：《当代伊斯兰教法》，第31页。

<sup>⑦</sup> 伊斯兰法史上也将这一阶段解读为伊斯兰法的“鼎盛时期”、“黄金时期”、“繁荣时期”、“书立说时期”、“法学家时期”等等。马明贤：《伊斯兰法：传统与衍新》，北京：商务印书馆2011年11月第1版，第70页。

<sup>⑧</sup> 马明贤：《伊斯兰法：传统与衍新》，北京：商务印书馆2011年11月第1版，第70页。

发展越发趋于稳定，逊尼派主要形成了四大学派<sup>①</sup>，分别是哈乃斐学派、马立克学派、沙斐仪学派以及罕百勒学派；而什叶派中主要有阿赫巴尔学派以及乌苏勒学派这两大学派。<sup>②</sup>自此，不同学派之间开始“求同存异”，和谐共处，为伊斯兰教法的发展提供了更好地环境，伊斯兰教的教义与教理逐渐分离。

此后的很长一段时间之内（大约在公元 13-18 世纪期间），伊斯兰世界中的各个领域都发生了诸多变化，呈现出一种由盛转衰的局面，由此给伊斯兰教法的发展也带来了一定的阻碍，使其发展的速度骤然减缓，最终只能处于一种发展相对稳定的状态。<sup>③</sup>与之前阿巴斯王朝伊斯兰教法的繁荣发展相比，这段时间法律思想、法律衍新都有所滞后，法律创制的实践活动也相对减弱，不复先前的自由，从而表现出一种因循守旧的状态，失去了创新性的认识，伊斯兰教法也呈现出一种墨守成规、固步自封的状况。<sup>④</sup>

近代<sup>⑤</sup>以前，伊斯兰教法是唯一被伊斯兰世界承认的法律制度，伊斯兰教法拥有至高无上的权威。<sup>⑥</sup>自 18 世纪的中叶开始，西方国家借由文明扩张的方式向伊斯兰世界进行攻击，伊斯兰的世界由此展开了一段充满苦难及屈辱的时期。<sup>⑦</sup>同时，当时的伊斯兰国家时常战败连连，伊斯兰社会结构发生了巨大的转变，社会内部出现了经济衰退、政治腐败、人心涣散的现象，伊斯兰教法在实施上也出现了一定的局限性，19 世纪起，大部分伊斯兰国家相继被西方列强占领，西方的思想开始渗透进伊斯兰世界，整个社会发生着翻天覆地地变化，尤其是对伊斯兰教法造成个巨大的冲击，加之社会自身的矛盾，由此引发了包括法制改革在内的社会性盲目变革，从根本上使伊斯兰教法发生了转变。<sup>⑧</sup>法制改革本身是好的，但是加入了外强的压迫后，其在方式以及功能上不能自主，就使得改革发生了“变质”。统治者一意孤行，忽略伊斯兰教法在社会上的作用及地位，对外来的法律采取全盘接收的态度。他们将西方的法律看作是现代法律的模板，并在此基础上颁布了一系列法律<sup>⑨</sup>，诸多法律脱离现实，对伊斯兰教法的发展造成了很大的负

<sup>①</sup> 吴云贵：《当代伊斯兰教法》，北京：中国社会科学出版社，2003 年 3 月第 1 版，第 32 页。

<sup>②</sup> 吴云贵：《真主的法度——伊斯兰教法》，第 32 页。

<sup>③</sup> 马明贤：《伊斯兰法：传统与衍新》，第 95 页。

<sup>④</sup> 马明贤：《伊斯兰法：传统与衍新》，北京：商务印书馆 2011 年 11 月第 1 版，第 96 页。

<sup>⑤</sup> 肖宪：《传统的回归：当代伊斯兰复兴运动》，中国社会科学出版社 1994 年版，第 2 页记载：“1798 年，拿破仑率领法国军队入侵埃及，可以看作是伊斯兰世界近代史的序幕。”

<sup>⑥</sup> 马明贤：《伊斯兰法：传统与衍新》，第 117 页。

<sup>⑦</sup> 马明贤：《伊斯兰法：传统与衍新》，第 100 页。

<sup>⑧</sup> 马明贤：《伊斯兰法：传统与衍新》，北京：商务印书馆 2011 年 11 月第 1 版，第 102 页。

<sup>⑨</sup> 例如奥斯曼帝国以法国法律为依据，在 1850 年颁布《商法典》，1858 年颁布《刑法典》，1861 年颁布《商业程序法典》，1863 年颁布《海商法点》。

面效应，使伊斯兰教法在伊斯兰国家的地位骤然下降。<sup>①</sup>例如 1850 年《商法典》的颁布，对穆斯林的商业交易作出新的规范，民商交易的行为不再遵循伊斯兰教法的规定，承认可以拥有独立的世俗法律及其系统；1858 年《刑法典》的颁布，主张案件应由独立于伊斯兰法院的世俗法庭审理。<sup>②</sup>当时的伊斯兰帝国在民、商、刑三方法律上的改革，将其脱离了伊斯兰教法的规定范围，伊斯兰教法仅仅只能应用在婚姻和家庭上<sup>③</sup>，故此，在当时的社会中存在伊斯兰教法以及世俗法两套法律系统。<sup>④</sup>

近代以后，西方列强入侵，伊斯兰世界解体，分散为许多国家或地区，伊斯兰教同国家政权之间的关系产生了深刻的转变，关系模式更加复杂多样，从而导致伊斯兰教法的地位以及作用发生变化，法律的形式愈加复杂化。加之 20 世纪末之后，全球化趋势迅猛发展，不同伊斯兰国家依照自身政教关系的不同，所遵循的伊斯兰教法的地位有所变化，其各自的法律制度也有新的变化产生。<sup>⑤</sup>将此时流行于伊斯兰世界内的法律制度加以整理，认为其主要可以划分为伊斯兰教法、欧洲的大陆法以及英美法三种。对于后两种法律制度的过度尊崇，更甚者在一些伊斯兰国家中出现政教分离的现象，令伊斯兰教法遭受到前所未有的冷落，伊斯兰教法的繁荣不再，复兴的主题由此提出。<sup>⑥</sup>伊斯兰教从法理以及教义上肯定了复兴的合法、有效性，作为伊斯兰教支柱的伊斯兰教法应顺应时代潮流的发展，因此教法的复兴也是很有必要的。圣训中亦有此记：“安拉的确在每百年的开头或末端，会为这个民族派遣革新其宗教事务的人”<sup>⑦</sup>为响应号召，走正确的现代化道路，伊斯兰各国开始复兴正统的伊斯兰教法。例如 1971 年，利比亚宣布废除本国的带有西方色彩的法律，恢复伊斯兰教法；1979 年，伊朗改革成功，建立新式伊斯兰政权，将伊斯兰教法确立为国家法；1982 年，伊朗下令恢复伊斯兰教法，伊斯兰革命之前的法律作废；等等。<sup>⑧</sup>20 世纪 70 年代之后，为应对时代的挑战，伊斯兰法学家采用了比较的方法研究伊斯兰教法，定期交流意见，编撰现代

<sup>①</sup> 马明贤：《伊斯兰法：传统与衍新》，北京：商务印书馆 2011 年版，第 103、105 页。

<sup>②</sup> 吴云贵：《当代伊斯兰教法》，北京：中国社会科学出版社 2003 年 3 月第 1 版，第 95 页。

<sup>③</sup> 马明贤：《伊斯兰法：传统与衍新》，第 118 页。

<sup>④</sup> 马明贤：《伊斯兰法：传统与衍新》，第 104 页。

<sup>⑤</sup> 马明贤：《伊斯兰法：传统与衍新》，北京：商务印书馆 2011 年 11 月第 1 版，第 117 页。

<sup>⑥</sup> 马明贤：《伊斯兰法：传统与衍新》，第 117-118 页。

<sup>⑦</sup> 艾布·达吴德转述，参见优素福·葛尔塔维：《伊斯兰法的传统与衍新》（阿文版），贝鲁特使命出版社 2001 年版，第 23 页。

<sup>⑧</sup> 高鸿钧：《伊斯兰法：传统与现代化》，社会科学文献出版社 1996 年版，第 219 页。

化伊斯兰教法学百科全书，重新诠释及出版正统的伊斯兰教法的典籍与著作，为穆斯林提供最为正确的指导，民族复兴开始崛起。<sup>①</sup>

## 二. 伊斯兰教法在唐朝时期的发展状态

据史料记，穆斯林在中国正式的出现是在唐朝。据《旧唐书》等史料中的记，永徽二年（即指 651 年 8 月 25 日），阿拉伯的大食国曾派遣使节来到长安，拜见了唐高宗，其人向唐高宗叙述了伊斯兰教的一些情况同阿拉伯国家的一些建国经过，这标志着中阿两国在政治、文化以及经济上的交流越发频繁，穆斯林商人来中国贸易经商也不断地把伊斯兰教以及伊斯兰教法带到中国，从而标志着伊斯兰教在中国的初步传播。<sup>②</sup>《旧唐书·大食传》亦记道“永徽二年，（大食）始遣使朝贡”。<sup>③</sup>“朝贡”的出现，令中国同大食国之间的往来越发密切，越来越多的中亚、阿拉伯以及波斯的穆斯林商人运用陆上的“丝绸之路”和海上的“香料之路”不断地来到中国贸易，随之而来的，便开始出现了来到中国的波斯、大食以及西域的诸胡商人久居不归的现象。据《旧唐书·代宗本纪》记，到达中唐时期，为了平复当时的“安史之乱”，唐朝曾向大食等国家借兵。<sup>④</sup>平定后，唐朝亦允许军士留居中国。唐朝准许往来的波斯人及阿拉伯人居于中国，且与中国女子结婚生子。据《资治通鉴》录，自天宝年间（既指 742-756）之后，自西域而来的“胡客”，长久定居于长安城中，有甚者已经有四十年之久，他们往往已经娶妻生子，已买良田及房宅，长期在此安居乐业，便不再想遣返回国<sup>⑤</sup>

在保留下来的唐朝的一些典籍中，已经开始出现了记有关于早期伊斯兰教的形成与发展，穆罕默德先知的传教活动，以及穆斯林民众对伊斯兰教法的实践等方面的著作，诸如贾耽编写的《四夷述》、慧超著写的《往五天竺国传》以及杜佑

<sup>①</sup> 马明贤：《伊斯兰法：传统与衍新》，第 128-131 页。

<sup>②</sup> 马启成、马金宝：《〈中国回族百科全书〉辞条选登：中国伊斯兰教》2012 年第 2 期第 47 页。

<sup>③</sup> 后晋刘昫等撰，赵莹主持编修：《旧唐书·西戎·大食传》，中华书局，1975 年，第 5315 页。

<sup>④</sup> 原文“广平郡王为天下兵马元帅，率朔方、安西、回纥、南蛮、大食等二十万以进讨。”《旧唐书》卷十一，本纪第十一，代宗李豫（宝应元年至大历十四年）。

<sup>⑤</sup> 北宋司马光主编：《通鉴·德宗纪》贞元三年条：“初，河陇既没于吐蕃，自天宝以来，安西、北庭奏事及西域使人在长安者归路既绝，人马皆仰给于鸿胪礼宾，委府县供之。于度支受值，长安市肆不胜其弊。李泌知胡客留长安久居者或四十余年，皆有妻子，买田宅，举质取利，安居不欲归。命检括却胡客者有田宅者停其给，凡得四千人。将停其给。胡客皆诣讼之。泌曰：‘此皆从来宰相之过，岂有外国朝贡使者留京师数十年，不听归乎？今当假道于回纥，或自海道，和遣回国。有不愿归者，当于鸿胪自陈，授以职位，给俸禄为唐臣。人生当乘时展用，岂可终身客死耶？’于是胡客无一人愿归者。泌皆分隶神策两军，王子使者为散兵马使或押牙，余皆为卒，禁旅益壮。鸿胪所给胡客才十余人，岁省度支钱五十万缗，市人皆喜。”

编撰的《通典》等等。通常认为，在中国的诸多史书中，唐朝时期杜环撰写的《经行记》一书，是现有能查到的、最早有较为详细记伊斯兰教法的著作，他在书写的《经行记》中这样记叙：“……伊斯兰教的女子出门的时候，一定要遮住自己的面部。穆斯林民众无论是出身高贵，还是低贱，一天中一定要有五个时间做礼拜。吃肉，并且有斋戒的习俗，将宰杀牲口看作是一件功德无量的事。腰间系着白银的长带，随身佩戴着白银的刀具。不允许教众饮酒，也禁止音乐。人与人之间有争斗时，不会相互殴打。有可以当作礼堂一样的清真寺，可以容纳数万教众。每七天，领头人会外出做礼拜，登上高台为众人解说伊斯兰教法……伊斯兰教遵循的伊斯兰教法中说，让其人的弟弟、子女、亲戚等等作为判典，即使审判的结果有所严重，这样不至于连累到其家人……”<sup>①</sup>而白寿彝学者曾对此有很高的评价，认为“自杜环之后，便未有能详细记录回教之教义的人”<sup>②</sup>。

随着朝堂逐渐加深对伊斯兰教的习俗、教法、教义等等的了解，促使了“蕃坊”的形成，目的是将诸多的穆斯林侨民汇聚到一起，组成相应的生活区域，便于管理和相互照顾。中国官方对居住于该“蕃坊”的穆斯林民众宽容有加，允许他们可以按照各自的信仰、礼法及习俗生活，并且授予他们可独立处理宗教方面事务的权利。据《苏莱曼游记》中记，中国的皇帝会任命教法官兼教长去管理“蕃坊”中穆斯林民众的各项事务，大多数穆斯林民众是“逊尼派，倡导哈乃斐教法学派的主张”<sup>③</sup>，该教法学派的主张的教法切合实际、宽容有度，极易被在华的穆斯林民众所接受，由此被延续了下来。如若遇到民事纠纷等问题，则必须依据《古兰经》、圣训或者回教的习惯处理。

从遗留下来的一些史料记中，我们不难发现，在“蕃坊”中利用伊斯兰教法处理事务还是存在一定限制的。从中可以看到，“蕃坊”中的穆斯林民众依据宗教性从事的活动主要有诵经、斋戒、礼拜及日常饮食、遗产处分、商业交易等等，但记中却较少地涉及到与其有关的朝觐及天课等，这些对于波斯及阿拉伯等地区的穆斯林民众很重要，对于当时留居中国的穆斯林人士也同样重要，同时对于执行“瓦克夫”制度、婚姻嫁娶等伊斯兰教法的程度也未可知。直至唐朝的中期，居于此的穆斯林民众依旧遵从的是穆圣同四大哈里发时期的伊斯兰教法，主要以

<sup>①</sup> 杜环（唐）：《经行记笺注》，北京：中华书局，2000年。第1-65页原文“……女子出门，必拥蔽其面。无问贵贱，一日五时礼天。食肉作斋，以杀生为功德。系银带，佩银刀。断饮酒，禁音乐。人相争者，不至殴击。又有礼堂，容数万人。每七日，王出礼拜，登高座为众说法。……其大食法者，以弟子亲戚而作判典，纵有微过，不至相累。”马宗正：《试论回族习惯法形成与发展的时代特征》，《回族研究》，2006年第2期，第104页。或者是白寿彝：《中国回教小史》，银川：宁夏人民出版社，2000年，第11-12页。

<sup>②</sup> 白寿彝：《中国回教小史》，银川：宁夏人民出版社，2000年，第13页。

<sup>③</sup> 李兴华：《中国伊斯兰教史》，中国社会科学出版社，1998年，第261页。

据《古兰经》、圣训作为其准则。资料显示，直到唐末时期，该时期“四种教法的学派”已基本建立，它们彼此占据一方，随着诸多国外穆斯林人士的来华交流，具有一定体制性的伊斯兰教法才由此在中国传播开来。

### 三. 伊斯兰教法在宋朝时期的发展状态

此时期的伊斯兰教法还依旧处于初期的传播阶段，尽管伊斯兰教的社会影响在增大，但是宋朝人对于伊斯兰教法以及伊斯兰之教义的认识依然局限于唐朝时期的理解，这说明宋代时的伊斯兰教并没有广泛地传播开来，仍然局限于“蕃坊”中，仅有居于其中的穆斯林民众信仰伊斯兰教，且恪守伊斯兰教法。

但是，宋朝时期的伊斯兰教在一定程度上还是发生了些许变化，无论是在穆斯林文化，还是伊斯兰教法等方面，较唐朝相比，其践行还是有所进步的，且在某些方面具有了中国的本土化特色。例如对于伊斯兰教的斋戒，宋朝有了相对详细的介绍，赵汝适在《诸蕃志》中就有这样的记，“信仰伊斯兰教的民众每七天便需要修剪头发和指甲，每年开头的时候需要斋戒以及念经一个月，每天还需要做五次礼拜”。<sup>①</sup>笔者认为赵汝适在这段话里提出的“七日一削发剪甲”是指出主麻日聚礼<sup>②</sup>（周五），但是提出的“岁首清斋”有点不精确或是他依据特定的日历计算，因为根据伊斯兰教法的回历，斋戒的时间是每年的九月。

宋朝时期的伊斯兰教法因地制宜地产生了些许变化，就当时穆斯林民众的日常饮食而言，北宋的朱彧在《萍州可谈》中作了如下记：“广州地界上，蕃坊之人不穿着裤子，喜欢坐在地上，衣服与着装都与国人不一样，在饮食习惯上也不一样。受到宗教禁止食用猪肉的教义，直到今日蕃人依旧不吃猪肉。不是自己或本族之人宰杀的牲禽就不食用，假如是鱼鳖，那么不管它是生是死都可以吃”<sup>③</sup>

<sup>①</sup> 原文“大食王与官民皆事天。有‘佛’，名麻霞勿。七日一削发剪甲，岁首清斋，念经一月。每日五次拜天。”

赵汝适：《诸蕃志》（卷上），杨博文校释，中华书局，2000年，第90页。

<sup>②</sup> 主麻日，即聚礼日，是阿拉伯语“الجمعة”的音译。原意为“聚集、聚会”。这一天，穆斯林要在正午太阳稍偏西后，参加清真寺举行的集体礼拜。《古兰经》（62：9）说：“信仰的人们啊！当聚礼日召人来礼拜的时候，你们应当赶快纪念真主，放下买卖，那对于你们是更好的，如果你们知道。”主麻日的聚礼仪式包括礼拜、听念“呼图白”（教义演说词）和听讲“窝尔兹”（劝善讲演）。

<sup>③</sup> 原文“广州蕃坊，海外诸国人聚居，置蕃长一人，管勾蕃坊公事，专切招邀蕃商人贡，用蕃官为之，巾袍履笏如华人。蕃人有罪，诣广州鞫实，送蕃坊行遣。缚之木梯上，以藤杖批之，自踵至顶，每藤杖三下折大杖一下。盖蕃人不衣褌袴，喜地坐，以杖臂为苦，反不畏杖脊。徒以上罪广州决断。蕃人衣装与华异，饮食与华同。或云其先波巡尝事瞿曇氏，受戒勿食诸肉，至今蕃人

针对穆斯林的丧葬习俗，南宋时期的周密在他的《癸辛杂识》中有如此记：“回回族的习俗，说每个人死亡之后都会有专人为其沐浴，用大的铜瓶，向口中灌水，漱口，洗干净鼻涕，冲走污浊之气。自头顶到脚跟都要净洗，洗完之后，用帛擦干净，用丝绢布做成一个囊，死者裸着放入其中，用塔木的匣子装尸。装尸用的匣子是很薄的松板，仅仅只能放入一具尸体，不放入任何陪葬的物品。三日以内应该下葬，掩埋掉，葬于穆斯林的墓地之中，使之回归到真主那。直方殂之际，眷属皆髡面，摔披其发，毁其衣襟，蹒跚号泣，振动远近。棺出的时候，富贵的人家会请人手持烛火，在道路上撒瓜果，贫穷家庭没有这一项。既而各随少长，跪拜如俗礼，成服者，然后啣靴尖以为乐，相慰劳之，意止令群回诵经。三日之后，再次来到埋葬之人的地方，富贵的人家会宰杀许多牛马以招待客人，并且请邻里和贫穷之人或乞丐同食之。或听闻有亲属来到埋葬的地方，打开他的棺槨，赤裸葬在洞穴之中，头朝向北方，脚朝向南方，面部朝向西方。”<sup>①</sup>从史料上看，它彰显着伊斯兰教法对穆斯林的丧葬程序及习俗的规定，像是在人死亡之后，要对其进行“浴礼”、“穿礼”，在下葬时还要为他诵经祷告等等，但与传统的伊斯兰教法的要求相比较，还是融入了一些汉族的风俗习惯，诸如当时的杭州一带较为盛行在送葬的过程中要嚎啕大哭、撕破衣服、以手捶胸、手持蜡烛以及泼洒瓜果等等的行为，这些在传统的伊斯兰教法中都是明令禁止的。

在当时的婚姻方面，存在来华的穆斯林民众与中国人联姻的现象，大多是穆斯林男子迎娶汉族女子为妻，少部分也有穆斯林女子嫁于宋朝男子为妻，史料记，绍兴七年，“大商蒲亚里者，来到广州，有右武大夫曾讷，贪图亚里的财富，便将妹妹嫁给了他，亚里因为此就留在广州没有离去”<sup>②</sup>。至于其婚后夫妻汉人一

---

但不食猪肉而已。又曰汝必欲食，当自杀自食，意谓使其割己肉自啖，至今蕃人非刃六畜则不食，若鱼鳖则不问生死皆食。”

朱彧：《萍州可谈》卷二，丛书集成初编，中华书局，1985年，第19页。

<sup>①</sup>原文“回回之俗，凡死者专有浴尸之人，以大铜瓶自口灌水，荡涤肠胃秽气，令尽。又自顶至踵净洗，洗讫，然后以帛拭干，用纁丝或绢或布作囊，裸而贮之，始入棺敛。棺用薄松板，仅能容身，不置一物也。其棺即日便出，瘞之聚景园，园亦回回主之。凡赁地有常价，所用砖灰匠者，园主皆有之，特以钞市之。直方殂之际，眷属皆髡面，摔披其发，毁其衣襟，蹒跚号泣，振动远近。棺出之时，富者则丐人持烛撒果于道，贫者无之。既而各随少长，跪拜如俗礼，成服者，然后啣靴尖以为乐，相慰劳之，意止令群回诵经。后三日，再至瘞所，富者多杀牛马以飨其类，并及邻里与贫丐者。或闻有至瘞所，脱去其棺，赤身葬于穴，以尸面朝西云。”周密：《癸辛杂识》续集上《回回送终》，中华书局，1997年12月版，第142、143页。

<sup>②</sup>原文“大商蒲亚里者，既至广州，有右武大夫曾讷，利其财，以妹嫁之，亚里因留不归。”《宋会要辑稿·高宗绍兴七年条》，中华书局，1957年。

方在其宗教方面的信仰是否有所改变，在当时的史料上未见其记。但是，联姻现象的产生，也体现出伊斯兰教法中些文化为适应中国化做出的改变。

为适应中国的本土化环境，穆斯林民众在伊斯兰教法的诸多方面有所转变，例如饮食、婚姻以及丧葬等等，这一方面是由于教众自身独有的主观意愿，另一方面，也是由于当朝官府颁布的一系列律令及其当时的社会环境。故《宋史·王涣之传》中有云：“说王涣之到福州任职知府，还未到达，迁徙到广州之时，见到有蕃客杀死了一个奴隶，市舶使据旧比，阻止送杀人的蕃客去遭受杖笞之刑。王涣之认为这样是不对的，蕃客是在宋朝杀的人，因此应当对蕃客依据宋朝的律令进行惩治，故并未将其移交给蕃长按传统的伊斯兰教法论处。”<sup>①</sup>又如《宋史·汪大猷传》记：“汪大猷任职泉州知府的时候，曾有蕃商同别人争斗，所犯轻微伤害之罪，依据伊斯兰教法，应当用牛来进行赎罪。但是汪大猷说蕃客既然在中国犯罪，则一律应当依据宋朝的法律进行审判，而不可以依旧用其伊斯兰教法进行惩治。”<sup>②</sup>从一些史料中我们不难发现，在宋朝，当国外穆斯林民众之间如若发生犯罪，则以伊斯兰教法进行审断；但是当国外的穆斯林人士与宋人之间发生犯罪时，则应当用依据宋朝的法律来进行判决。<sup>③</sup>

但在当时关于穆斯林遗产的继承问题上，还是依从了当时宋代的法律，未依照伊斯兰教法执行。对于那些居于中国的诸国蕃客遗留下的遗产，依照伊斯兰教法并未有继承之，则不再依照伊斯兰教法中的遗产继承制度，应当上缴给市舶司，依照宋代现有的法律进行处理。<sup>④</sup>而对于那些有继承人的遗产，但假若该继承人依宋朝法律并未有继承权，则也会取消该继承人的继承权，并将遗产再另行处理。

综上所述，由于唐宋两朝在官方政令及社会条件都是不同的，因此伊斯兰教法中国化的程度有所不同也是必然的。

<sup>①</sup> 原文“（王涣之）寻知福州。未至。复徙广州。蕃客杀奴，市舶使据旧比，止送其杖笞。涣之不可，论如法。”脱脱，阿鲁图等：《宋史》卷三百四十七，《王涣之传》，中华书局，1977年。

<sup>②</sup> 原文“汪大猷知泉州。故事，蕃商与人争斗，非伤折罪，皆以牛赎。大猷曰，安有中国用岛夷俗者？苟在吾境，当用吾法。”脱脱，阿鲁图等：《宋史》卷四百，《汪大猷传》，中华书局，1977年。或者是（宋）楼钥：《攻媿集》，卷88[M]，中华书局（北京），1985。

<sup>③</sup> 周宁：《试析唐宋时期的涉外法律原则》，《工会论坛》2008年第14卷第6期，第122页。

<sup>④</sup> 原文“政和四年（1114年）五月十八日诏，诸国蕃客，至中国居住已经五世，其财产依海行无合承分人，及不经遗嘱者，并依户绝法，仍入市舶司拘管。”（清）徐松：《宋会要辑稿》之《高宗绍兴七年条》，中华书局，1957年。第3368页。或者是吴幼雄：《泉州伊斯兰教文化遗存及其现代价值》，2013年第31卷第3期，第12页。或者是陆芸：《唐宋时期留居广州的外国穆斯林商人》，《西北民族大学学报（哲学社会科学版）》，2014年第4期，第56页。

#### 四. 伊斯兰教法在元朝时期的发展状态

元代提倡宗教宽容性政策，故而促使了多个民族在此融合，众多宗教出现了并存的情况，伊斯兰教也在这一时期得以在中国这篇广阔的土地上迅速蔓延与发展。元朝时期，由于各种通婚、经济、政治等原因，越来越多的汉族、维吾尔族、蒙古族等民族的人开始信仰伊斯兰教，其中，最具信仰代表性的回回民族也逐渐成型。<sup>①</sup>元朝初期，蒙古的贵族西征胜利后，便挥师向东进、向南下，期间不断从中西亚一些地方调来军队，致使诸多的伊斯兰教人士东来进入中国各地，他们遍布于中原、西北、华北、西南等多个地区，被统称为“回回人”，故《明史》就有“元时回回遍天下”<sup>②</sup>之说，穆斯林文化也逐渐同汉族文化以及突厥文化发生融合。

元代，伊斯兰教法也发生着适应性的变化。通常在一些伊斯兰国家中，各级的地方政府会任命“卡迪”作为伊斯兰教法的教法法官或执行官，从事依照伊斯兰教法行使审判诉讼的工作。史料记，元代时“卡迪”通常被称作是“哈的大师”或者是“答失蛮”，“哈的”<sup>③</sup>来源于阿拉伯语 Qadi，解释为“教法的说明官”，在当时的社会中，“哈的”同时兼有“执法”以及“教务”两种身份<sup>④</sup>；“答失蛮”<sup>⑤</sup>则来源于波斯语 Danishmand，解释为“有知识之人”。在当时的中国，为便于管理穆斯林人士在宗教方面的事务，元代政府在中央设置“回回哈的司”，在地方设置“回回哈的所”，“卡迪”既作为政府的官员，又作为宗教的首领。在某种程度上，可以将元朝的“卡迪”制度看作是唐宋时期的“蕃坊”，以方便对于“卡迪”制的理解。

<sup>①</sup> 刘鸣：《伊斯兰教在元代中国的传播》，对外经济贸易大学 2004 年硕士学位论文，摘要第 1 页。

<sup>②</sup> 张廷玉：《明史·西域传》卷 220 中华书局（北京）1974 年。或者是哈宝玉：《蒙元时期的穆斯林与伊斯兰教法》，《西北第二民族学院学报》2003 年第 3 期，第 63 页。

<sup>③</sup> 王东平：《元代回回人的宗教制度与伊斯兰教法》，《回族研究》2002 年第 4 期，第 45 页。《瀛涯胜览》记忽鲁谟斯国时说，“加的者，掌教门规矩之官也”，故“哈的”也译为“加的”。

<sup>④</sup> 王东平：《元代回回人的宗教制度与伊斯兰教法》，《回族研究》2002 年第 4 期，第 46 页。

<sup>⑤</sup> 冯国超：《中华文明史》，河北教育出版社，1994 年版，第 7 卷，第 325 页说：“元代将伊斯兰教徒称为‘木速蛮’，即为穆斯林的直译。又称‘答失蛮’即为大食人的异译，亦指伊斯兰教徒。”该书对答失蛮的解释是错误的。Danish，波斯语中意为知识，如将大学称作 Danishgah，知识之地方。

王东平：《元代回回人的宗教制度与伊斯兰教法》，《回族研究》2002 年第 4 期，第 45 页。

在元代社会中，大多数的回回人还是坚持信奉伊斯兰教法（亦称为“回回法”），就有穆斯林“居中土也，服食中土也，而惟其国俗是泥也”<sup>①</sup>的说法。他们在中国各地兴建礼拜寺，亦称为“回回寺”或者是“密昔吉”<sup>②</sup>，据《重建礼拜寺碑记》的相关记中就有写道“今近而京城，远而诸路，有清真寺数千万所，俱西向以行拜天之礼”<sup>③</sup>。每位穆斯林必须将履行“五功”作为一项根本的神圣义务以及宗教的功课，所谓伊斯兰教法规定的“五功”分别指的是念功、拜功、课功、斋功和朝功<sup>④</sup>，每位教徒都应运用伊斯兰教法约束自己的行为，吴鉴在他的《清净寺记》也曾记“迄今八百余岁，国俗严奉遵信，虽适殊域，传子孙，累世不易”<sup>⑤</sup>，《明史·西域传》曾提到“到了元代时，回回人遍布于中国的大江南北，仍然信仰伊斯兰教及伊斯兰教法，不改变”<sup>⑥</sup>。

婚姻家庭法以及继承法是伊斯兰教法涉及民事法的重要组成部分，在牵扯到穆斯林民众该方面的问题时，元代的一些法律对此作出“各自依从原本法律”的规定，在一定程度上还是尊重了伊斯兰教法。朝廷针对婚姻法保有的根本原则是“穆斯林人士同种族之间结婚，各自需要依据本国的习惯法，倘若是异族之间通婚，则应当依照男子一方的法律”。<sup>⑦</sup>伊斯兰教法中亦有穆斯林男子可以与教外女子结亲，其女子必须在婚后信奉伊斯兰教，但是穆斯林女子不得嫁于教外男子这一法规相吻合。诸多研究资料表明，元代时多数是回回男子迎娶了汉族的女子。<sup>⑧</sup>

<sup>①</sup> 许有壬：《至正集》，北京市：书目文献出版社，1287年—1364年撰，卷53《碑志·哈只哈心碑文》。

<sup>②</sup> “回回寺”的称谓，见《元典章》卷17，户部3。“密昔吉”的名称见《一二三八年凤翔长春观公据碑》，蔡美彪《元代白话碑集录》，科学出版社，1955年版，第5页。王东平：《元代回回人的宗教制度与伊斯兰教法》，《回族研究》2002年第4期，第44页。

<sup>③</sup> 原文“今近而京城，远而诸路，其寺万余，俱西向以行拜天之礼，而殿则空焉”中国社会科学院民族研究所、中央民族学院民族研究所回族史组编：《回族史论集 1949-1979》，宁夏人民出版社，1982年，第121页。

<sup>④</sup> 哈宝玉：《蒙元时期的穆斯林与伊斯兰教法》，《西北第二民族学院学报》2003年第3期，第63-64页。

<sup>⑤</sup> 白寿彝：《中国伊斯兰教史存稿》，宁夏人民出版社，1983年，第314页。

<sup>⑥</sup> 张廷玉：《明史》卷332，《西域传·默德那》，北京，中华书局，1974年，原文“迄元世，其人遍于四方，皆守教不替。”王瑞：《简析元代的民族融合》，《哲学史学研究》，2013年第81期，第30页。

<sup>⑦</sup> 原文“诸色人同类自相婚姻者，各从本俗法，递相婚姻者，以男为主”。陈高华、张帆等编：《元典章》，全名《大元圣政国朝典章》，卷18，户部，中华书局，天津古籍出版社，2011。

<sup>⑧</sup> 杨志玖：《元世祖时代“汉法”与“回回法”之冲突》，《元史三论》，北京，人民出版社，1985年，绪言。

自唐至宋再到元代，伊斯兰教依然呈现出不同，而伊斯兰教法的实践及执行状况也有所改变，应当看到的是，伊斯兰教法所奉行的沐浴、宰牲等等的习俗与蒙古人之间存在较大冲突，基督教也试图引发事端，因此，此时的伊斯兰教法已然被当政朝廷限制，并被蒙古习惯法影响，穆斯林民众的事务并不是能完全依据伊斯兰教法的规定处理。

在处理一般性的民事纠纷时，朝廷还是由卡迪出面协调管理。在大四年间（即公元 1311 年），元朝的当政者曾下诏“罢回回哈的司属”<sup>①</sup>，还在元朝律法中明文写道“诸哈的大师止令掌教念经”<sup>②</sup>，限制了穆斯林民众本应有的“钱粮、刑名、词讼、户婚”<sup>③</sup>权利，诸多伊斯兰教法中司法的权力被元廷所限制，这在一定程度上促使着伊斯兰教法逐渐走向民间化或者世俗化。在致和元年（也就是公元 1328 年），文宗决定“罢回回掌教哈的所”<sup>④</sup>。至此，哈的的权力被逐渐削弱，只能掌管穆斯林民众的日常及宗教的生活，回回人独有的民政和执法的权力掌握在国家的手中。<sup>⑤</sup>在刑法问题上，伊斯兰教法中刑罚可分成三种，分别称作是酌定刑、复仇刑，以及固定刑。<sup>⑥</sup>在伊斯兰哈乃斐派的规定刑罚中，主要针对惩罚违反了伊斯兰教法的惩罚以及涉及私人形式的报复行为的惩罚。故针对这两种刑罚，有对应的两类犯罪行为，分别是固定刑罚以及侵犯了他人身心的暴行，其中固定刑罚由《古兰经》进行严格规定。固定刑罚中有的犯罪有以下五种，分别是：偷盗、诬告贞洁、通奸、抢劫以及饮酒。由此分析，伊斯兰教法同元代的法律制度存在诸多不同，例如当一个人犯了盗窃之罪，依照所盗之物的价值，会被判处徒刑、杖刑、流刑，并且会被刺上字，但依据伊斯兰教法规定，其应当对

<sup>①</sup> 宋濂、王祜主编：《元史》卷二四《仁宗纪》一，中华书局（北京），1976年。《通制条格》卷29《僧道·词讼》（浙江古籍出版社，杭州，1986年点校本）亦有相关内容：“哈的大师每只教他们掌教念经者。回回人应有的刑名、户籍、词讼、大小公事，哈的每休问者，教有司官依体例问者。外头设立来的衙门并委付来的人每，革罢了者。”

<sup>②</sup> 宋濂、王祜主编：《元史》卷102《刑法志》一，中华书局（北京），1976年。

<sup>③</sup> 宋濂、王祜主编：《元史》卷102《刑法志》一，中华书局（北京），1976年。

<sup>④</sup> 宋濂、王祜主编：《元史》卷二三《文宗纪》一，中华书局（北京），1976年

<sup>⑤</sup> 邱树森根据黑城出土文书以及《伊本·白图泰游记》的相关，认为元至正年间哈的司复置，详见其文《从黑城出土文书看元“回回哈的司”》，《南京大学学报》（南京）2001年第38卷第3期，第152—160页；《元“回回哈的司”研究》，《中国史研究》（北京）2001年第1期，第93—102页。笔者以为二文献所反映的地区均为边缘地区，政令是否执行尚待考证；况且黑城接近西域，保持伊斯兰教制度的纯度明显会比内地高。因此，将黑城出土文书以及《伊本·白图泰游记》的相关作为哈的司（所）至正年间复置的证据并不充分。但鉴于内地亦无正面的证据表明哈的所至正年间没有复置，故此特提出，以备后考。

<sup>⑥</sup> 马宗正：《试论回族习惯法形成与发展的时代特征》，《回族研究》，2006年第2期，第104页。

盗窃之人“斩断手腕”<sup>①</sup>，《圣训》中曾记“对于盗窃四分之一及以上金币的人，都应当接受割断手腕的惩罚”<sup>②</sup>。对触犯盗、伪、诈、奸刑法的穆斯林民众执行元朝的法律，而对于其他的犯罪才会运用伊斯兰教法的进行惩罚。

据史料记，穆斯林民众的宗教日常饮食习惯也没有被蒙古族人理解，有记说蒙古人在宰杀动物时主张“必须束缚它的四肢，破开胸膛，入手紧握其心脏”<sup>③</sup>，而“禁止回回人抹杀羊只做速纳”<sup>④</sup>。故此，强迫穆斯林人士放弃伊斯兰教法中对于家畜的断喉放血的宰杀方式，只准其用剖胸腹的屠宰方法。此冲突在其后的《元典章》、《元史》、《史集》等文章中均有录。《元史·世祖本记》写道：“元十六年间（即 1279 年），八里灰贡海青，皇帝赏赐给回回，然回回主张牲口不是自杀的不食用，故不接受。皇帝十分愤怒，认为穆斯林人士也是自己的奴仆，饮食也应当于元朝众人一样，故下诏不准回回人用断喉法杀羊”<sup>⑤</sup>对违反这一项禁令之人，一旦发现，会用同样的方式处以死刑，并且会把妻子、财产等等作为奖励赐予举报之人。<sup>⑥</sup>这与元朝初期“日出至没，尽收诸国，各依风俗”形成了鲜明对比。<sup>⑦</sup>

《伊本·白图泰》中记，在当时社会状况之下，总的伊玛目以及教法官依旧保留了一部分的职权，其任命是由可汗钦点。总伊玛目负责监督穆斯林民众日常的宗教上的义务活动，以及涉及到穆斯林人士一般民事诉讼的案件，而教法官则主要负责其中具体的管理及实施。致和元年（即指 1328 年）至元朝末年间，伊斯兰教法很大程度上受到了元朝法律的限制，致使其失去了处理穆斯林民众在户

<sup>①</sup> 王东平：《元代回回人的宗教制度与伊斯兰教法》，《回族研究》2002 年第 4 期，第 46 页。

<sup>②</sup> [埃及]坎斯坦勒拉尼：《布哈里圣训实录精华》（上、下册合订本），马宏毅译，中国社会科学出版社 1981 年版，第 85 篇，刑法。原文“偷盗四分之一或更多的金币，方可断手”。

<sup>③</sup> 原文“成吉思汗要求臣民，其杀所食之动物，必须缚其四肢，破胸，入手紧握其心脏；如仿穆斯林杀牲者，则应如法杀其人。”[瑞典]多桑《多桑蒙古史》（汉译本上册），冯承钧、陆峻岭译，中华书局，1963 年。

<sup>④</sup> 陈高华、张帆等编：《元典章》，全名《大元圣政国朝典章》卷 57，刑部 19，中华书局，天津古籍出版社，2011。

<sup>⑤</sup> 原文“八里灰贡海青。回回等所过供食，羊非自杀者不食，百姓苦之。帝曰：‘彼吾奴也，饮食敢不随我朝乎？’诏禁之。”宋濂、王祜主编：《元史》之《本纪第十·世祖七》，中华书局，1976 年，第 217-218 页。

<sup>⑥</sup> [波斯]拉希德丁主编：《史集》（汉译本）第二卷《汉译世界学术名丛书》，商务印书馆，2014 年。

<sup>⑦</sup> 原文的“从今以后，木速蛮回回每，术忽回回每，不拣是何人，杀来的肉交吃者，休抹杀羊者，休做速纳者”与“成吉思汗皇帝降生，日出至没，尽收诸国，各依风俗”做对比。陈高华、张帆等编：《元典章》，全名《大元圣政国朝典章》卷 57，刑部 19，“禁宰杀·禁回回抹杀羊做速纳”，中华书局，天津古籍出版社，2011，第 2176 页。

婚、刑名等方面的事务，伊斯兰教法被限定，只允许其在特定范围内用于处理宗教内部的一些事宜。<sup>①</sup>

简而言之，元朝时期的伊斯兰教依旧广泛地传播开来，也是伊斯兰教法比较系统发展的时期，但是元朝的哈的大师只能负责管理穆斯林民众的宗教义务，对于伊斯兰教法所规定的一些社会事务等等却被当代朝廷所颁布的律令所取代，不难看到，以上的种种既有自身的一些原因，也受到当朝所施行社会制度的一些制约，这一时期的伊斯兰教法发生着一定程度的改变。

## 五、伊斯兰教法在明朝时期的发展状态

明朝前期的伊斯兰教法依旧处于广泛传播的时期。受到当时社会环境的影响，伊斯兰教逐步由元朝时期的地域化过渡到明朝的民族化，最具中国伊斯兰教民族化的回族在该朝代形成并达到成熟，其共同体在明初建成，伊斯兰教法在其中起到了尤为关键的作用，成为连接他们的纽带。伊斯兰教法经由唐朝传入，历经唐朝、宋朝、元朝、明朝四朝代，逐渐分化为以内地的传统形式及新疆的特色形式，其代表分别是回族和维吾尔族。

明朝的当政者对伊斯兰宗教的态度充分显示在对伊斯兰教法的施行上。大体来讲，明代对于存在于中国的伊斯兰教是宽容的，也善待穆斯林民众，究其原因，一是中原中有许多少数民族都是信仰伊斯兰教的，二是有许多回族的将士在大明军队中，明朝社会中也涌现出众多的穆斯林商人，三是掌权者认为穆斯林奉行的伊斯兰教法不仅对朝廷的执政无害，并且在一定程度上可以促进自己政权的稳固。朱元璋曾在《至圣百字赞》中称赞伊斯兰教是一个能够“帮助天运，庇佑国王”<sup>②</sup>的宗教。而世宗皇帝也曾下诏为净觉寺赐名，礼部为清真寺主持颁发札副，并且为他们制定统一的着装。<sup>③</sup>朝堂对伊斯兰教的宽松政策，也同样为实践伊斯兰教法创造了良好的社会基础。

《经学系传谱》中曾经记：伊斯兰教虽然早在唐朝就已传进中国，其经文典籍也随之而来已久，但是出于语言、文化等等之间的阻碍，因而对于伊斯兰教法和伊斯兰教教理精通一二之人十分缺少，并且也不能对其正确、更好地理解，所以

<sup>①</sup> 原文“从元代中国国法的角度已无权再干预回回刑名、户婚一类的事务了。教法只在有限范围内发生影响。”王友三主编：《中国宗教史》上卷，齐鲁书社，1991年，第673页。

<sup>②</sup> 刘智：《至圣天方实录》卷20，中国伊斯兰教协会，1984年。

<sup>③</sup> 原文“世宗敕名净觉寺，行令礼部给与札付，冠带荣身……令各省随方建寺，赴京比例，请给札付，住持寺院。”马欢：《瀛涯胜览》，中华书局，1955年。

有很多人因此误入迷途却不自知。<sup>①</sup>其后明代末年间，胡登洲（1522年-1597年）因仰慕伊斯兰教的经书典籍，想要将之翻译为汉语，用汉语的音匹配翻译其章节，研究它其中蕴含的道理意义，做到不偏不倚，词语平实且有味道，使其在中国的土地上广为流传开来，令精通汉语的穆斯林民众理解伊斯兰教法及伊斯兰教教理本身的含义。<sup>②</sup>与之相伴产生的，便是经堂教育，旨在更广泛地传播正确的伊斯兰教法和伊斯兰教教理。经堂教育的开办，为人们更好地了解伊斯兰教打开了一扇新的大门，在中国培养出一批延续及发展伊斯兰教的教长以及经师，同时，诸多译经活动的开展，培养出大批学子，对伊斯兰教法同伊斯兰教教理的汉译工作得到了更好地发展，越来越多的译著被流传下来。

当然，并不是说明代对伊斯兰教是完全容忍、任其发展的，执政者采取的还是一种“约束”及“化异”的政策，在部分制度习俗上对伊斯兰教法加以限制。

《大明律》中就有如此规定：“色目人或者是蒙古人，不准许他们同族类内部嫁或娶，只能同汉人进行通婚，若发现违反此政令之人，便处以八十杖刑，不分男女都要入奴籍。”<sup>③</sup>此禁令的颁布，实际上是限制了以回族为代表的中国伊斯兰教奉行的婚姻制度。此外，明朝统治者还在中原上禁止穆斯林穿胡服、用胡姓、说胡语，以期模糊中国穆斯林民众的民族意识，从而达到强制同化的目的。在诉讼程序、刑法、债务债权、财产继承等方面上，明朝采取的是完全依据朝廷的律令执行的策略。

与前朝不同，明代在穆斯林民众的聚集区只设立了教长，不任命教法官，其目的是担心外教势力的扩大，会限制朝廷自身司法权的实施。任命的教长只能在中原各地宣传伊斯兰教教义及伊斯兰教法，但是对于民间的事务纠纷没有管理权及执行权。元朝皇帝曾下诏书废除“教长”之名，此后统一将掌管伊斯兰教之人称

<sup>①</sup> 赵灿：《经学系传谱》，经学系传谱序，青海人民出版社，1989年，第1页中原文“吾教自唐迄明，虽有经籍传入兹土，而其理艺难传，旨义难悉，故世代无一二精通教理之掌牧，以致多人沦落迷途，漫漫长夜而甘醉梦之不觉也”。金宜久：《伊斯兰教在中国的地方化和民族化》，《世界宗教研究》，1995年第1期，第5页。

<sup>②</sup> 赵灿：《经学系传谱》，经学系传谱序，青海人民出版社，1989年，第1-2页中原文“慕本教经书，欲译国语”，“按东土之音配合其节，究于理之赅而不偏，辞之平而有味”。金宜久：《伊斯兰教在中国的地方化和民族化》，《世界宗教研究》，1995年第1期，第5页。

<sup>③</sup> 原文“洪武五年，令蒙古色目人氏，既居中国，许与中国人家结婚姻，不许与本类自相嫁娶，违者男女两家抄没，入官为奴婢。其色目钦察自相婚姻，不在此限。”朱元璋：《大明律》卷6，户律，婚姻“蒙古色目人婚姻”，怀效锋点校，北京：法律出版社，1999年。或者是原文“蒙古色目人婚姻：凡蒙古色目人，听与中国人为婚姻，务要两相情愿，不许本类自相嫁娶，违者杖八十，男女入官为奴。其中国人不愿与回回钦察为婚姻者，听从本类自相嫁娶，不在禁限。”申时行：《明会典》卷一四一刑部十六《律令·婚姻》，中华书局，1989。

作“老师傅”。<sup>①</sup>同时，元朝并没有限制伊斯兰教施行“五功”，作为穆斯林民众日常礼拜的清真寺依旧遍布中原各地，此时期的伊斯兰教法越发呈现出本土化、俗与法互为一体的状态。

## 六. 伊斯兰教法在清朝时期的发展状态

明朝末年至清朝初期，主张苦行禁欲、虔诚礼、与世隔绝的伊斯兰苏菲主义或者苏菲派(al-Sufiyyah)<sup>②</sup>逐渐传播到中国西北一带，而西北的伊斯兰教派主要分为哲合忍耶教派、库布忍耶教派、格底林耶教派以及虎夫耶教派，因而形成了诸多“门宦”并存的现状，而不同的门宦在传授伊斯兰教法时也会有所不同，在受到执政者的限制、自身的发展要求和当代汉文化的熏陶下，传统的伊斯兰教法也逐渐趋于区域化和本土化，被其他民族所接受。

清朝穆斯林知识分子积极宣扬伊斯兰教同儒家文化有异曲同工之处，两者不相违背，引导民众接受伊斯兰教法和伊斯兰教教理。顺治年间（1644年-1661年），河汉敬在认真阅读《正教真诠》之后，认为王岱舆所说的伊斯兰教的思想“与我朝所推崇的儒家思想甚为相符”<sup>③</sup>。刘智在《天方性理》一书中也写道：“伊斯兰教的经法与孔孟的思想大为相同。”<sup>④</sup>马明龙经师也曾明确讲到：“我信仰的伊斯兰教义儒教相比较而言，在伦理方面上相同，凡是遵循礼仪法度之人，一定会终生终于国君、孝顺长辈。”<sup>⑤</sup>实际上，我们可以认为，正是由于出现了这样一批又才华的穆斯林的知识分子，他们既宣扬伊斯兰教，同时又认可儒家思想，大大方便了两者之间的融合，其后，他们加倍投身于此类的工作当中，也从而大大缩短了中国伊斯兰教进行民族化以及地方化转变所需的时间。

<sup>①</sup> 原文“诏命废止，以后统称掌教者为‘老师傅’云。”薛文波：《明代与回民之关系》，李兴华、冯今源编：《中国伊斯兰教史参考资料选编》（上册），宁夏人民出版社，1985年，第138页。

<sup>②</sup> 苏菲派(al-Sufiyyah)伊斯兰神秘主义派别的总称。亦称苏菲神秘主义。“苏菲”(Sufi)一词系阿拉伯语音译，其词源有多种说法。一说是阿拉伯语“羊毛”的意思；一说源自阿拉伯语“赛法”(Safa)，意为“心灵洁净、行为纯正”；一说源自阿拉伯语“赛夫”(Saff)，意为“在真主面前居于高品位和前列”；另说，苏菲派因其品质和功修方式类似先知穆罕默德时代“苏法”(Suffah)部落的人，故名。苏菲派赋予伊斯兰教神秘奥义，主张苦行禁欲，虔诚礼拜，与世隔绝。其足迹遍及全世界。

<sup>③</sup> 王岱舆：《正教真诠》叙，宁夏人民出版社，1987年，第5页原文“与吾儒大相表里”。

金宜久：《伊斯兰教在中国的地方化和民族化》，《世界宗教研究》，1995年第1期，第6页。

<sup>④</sup> (清)刘智：《天方性理》，宁夏人民出版社，2015年，自序，原文“天方之经大同孔孟之旨也”。

金宜久：《伊斯兰教在中国的地方化和民族化》，《世界宗教研究》，1995年第1期，第6页。

<sup>⑤</sup> 王岱舆：《正教真诠》叙，宁夏人民出版社，1987年，第46页原文“吾教与儒教同伦理，凡循礼法者，必以忠君孝亲为事业”。杨淮中：《对王岱舆、刘智学术地位的再认识一致杜维明先生的信》，《回族研究》，2007年第1期，第501页。

由明代进入清代之后，掌权者逐渐用发展的眼光去看待伊斯兰教及伊斯兰教法。无论是从康熙年间，还是到乾隆中期，执政者对伊斯兰教保持“因俗而治”的思想态度，主张异族之人在中国的土地上可以依旧沿袭自己的宗教信仰，朝廷不会强制他们改变原有的风俗习惯；朝廷虽然享有政治及司法高度集中的权力，但是不会改变他们依据原有的风俗习惯、生产方法及生活方式生存。<sup>①</sup>简而言之，朝廷对伊斯兰教持有既不推崇、又不反对的态度，承认它存在的合法性，但同时也对它及信奉的教徒进行约束管辖。

自清朝中期之后，朝廷和伊斯兰教之间出现了较大的矛盾，于是，乾隆皇帝便采取了强硬的手段，下令无情镇压穆斯林民众，试图使其分化，进而瓦解开来，随即激发了以回民为代表的伊斯兰教徒们的多次起义反抗。这在《大清律例》中有明确体现，例如与汉民相比较，若回族民众持有兵器、多人聚集，则会对其加重处罚；不允许内地的回族人民同新疆回族民众交往，也禁止新疆的回回民众与满城的满人和汉人交往；过度强调伊斯兰教中的新派与旧派之间的分歧差异，政府得以对其进行分别统治；对于效忠于朝廷的回回族人，给予一定的奖励，利用回牵制、治理回；对于同样是犯了盗窃之罪的汉人和回人，却只会在回民的脸上刺上“回贼”两字。<sup>②</sup>诸如此类压制伊斯兰教政策的实施，随之而来的，便是回族民众的奋起反抗，仅在乾隆四十六及乾隆四十九两年起义就发生了两次。<sup>③</sup>清朝政府革除了师父、掌教、阿訇等等的职位，拆除了清真寺，施行了“无情镇压，不准许信奉伊斯兰教，制造混乱纠纷，以回制回，逐渐分化伊斯兰教”<sup>④</sup>的措施。直至清朝末年，这些政策措施依旧在实施，而伊斯兰教法的传播也受到了大大的限制。

## 七. 伊斯兰教法在民国之后时期的发展状态

进入 20 世纪后，中国面临着巨大的考验，固有的社会结构也在遭受着时代的冲击。现阶段，中国的各族人民面临的重要历史性任务就是希望国家独立、民族振兴以及人民富强。<sup>⑤</sup>同时期，“无论是何种教派，只要是中国的国民，就应当

<sup>①</sup> 出自戴圣：（战国至秦汉）《礼记·王制第五》，北京：北京大学出版社，2000 年，原句为“修其教不易其俗，齐其政不易其宜”。

<sup>②</sup> 白寿彝：《中国伊斯兰之发展》，《回教青年》1936 年第 5 卷第 8、9 期合刊。

<sup>③</sup> 李兴华：《清政府对伊斯兰教（回教）的政策》，《清代中国伊斯兰教论集》，宁夏人民出版社，1981 年，第 8-16 页。

<sup>④</sup> 原文“清廷对伊斯兰教采取的措施概括来说假使残酷镇压，剿抚兼施；禁绝新教，欲灭‘教门’；挑拨离间，制造纠纷；‘以回制回’，进行分化三十二个字。”李兴华：《清政府对伊斯兰教（回教）的政策》，《清代中国伊斯兰教论集》，宁夏人民出版社，1981 年，第 25 页。

<sup>⑤</sup> 哈宝玉：《伊斯兰教法的中国历程及形态》，《伊斯兰文化》2009 年 01 期，第 198 页。

齐心共同维护好整个国家的秩序，关注国家所发生的大事，一旦国家失去了，那么中国的伊斯兰教也就保不住”<sup>①</sup>，中国信仰伊斯兰的人士也与其他民族成员一道，同面对、共患难，共同“卫国”“保家”，一起开创了共和主义的新时期，也迎来了伊斯兰教及伊斯兰教法实践在中国土地上的新生。该时期，中国内陆伊斯兰教的诸多有识之士开始觉醒，逐渐意识到该时期社会的变化会给穆斯林社会带来生机，遂采取积极稳健的措施，第一次由自身起发动了伊斯兰界的“文化运动”<sup>②</sup>，推动着伊斯兰社会的发展。

1911年时，辛亥革命的发生，使得清朝政府灭亡，标志着君主专制制度的彻底推翻，中国由此迈向了一个全新的历史阶段，既民国时期的到来，中国逐渐地由一个半殖民地、半封建式的国家转变为一个现代化的新社会。民国初始，随着新文化运动的到来，中国的伊斯兰教逐渐地摆脱了清朝政府的高压统治，因受到诸多革命思潮的启发，在华的伊斯兰教逐步开始走出封闭的状态，中国广大的穆斯林民众也开始再次觉醒了民族意识，随后在全国范围内涌现出一大批伊斯兰教性质的社会组织或团体，开始反省自身的一些问题，提出一系列提升整体伊斯兰教政治社会地位、倡导宗教信仰自由、改善穆斯林民众的经济生活、提高伊斯兰教教众文化教育的要求，一场关于中国伊斯兰界的“新文化运动”正在轰轰烈烈地开展。他们创建伊斯兰性质的学校，创办穆斯林学术杂志，组织研究宗教性质的学术讲座，推广新社会形式下的穆斯林教育，推选数批优秀人才出国深造等等。这些活动的开展，为提高本民族下伊斯兰人民的整体宗教文化素养奠定了坚实的基础，也为之后伊斯兰教法的普及铸就了康庄大道，稳步愈合着由清末当政者无情的压迫给伊斯兰教造成的创伤，整个伊斯兰民族呈现出一片欣欣向荣的场景。

新社会形式下，最具代表性的伊斯兰教特色措施便是开展“新式穆斯林学校”，与宗教教育的传统方法相比，其在本质上出现了很大的差异：第一，在学校中所用的课程设计以及讲授内容上，与社会上现有的其他同类型的学校相同，主要教授学生关于社会、自然、科学方面的知识，例如历史、地理、数学、物理、化学等等的课程；第二，也就是“新式学校”所特有的一点，就是教授学生一些带有宗教性质的课程，让学生更好地了解伊斯兰教，了解伊斯兰教法、伊斯兰教的教理，延续了传统方向的教育；第三，在培养学生的目标方面，不将其限

<sup>①</sup> 马寿千：《辛亥革命时期回族资产阶级先进分子对待民族、宗教问题的态度》，《中国穆斯林》，1981年第2期，原文“无论哪一教，既是中国国民，就当同心努力的问吃我们国家大事，没了国，还能保得住教吗？”丁俊：《多维度中的伊斯兰教中国化问题》，《西北民族大学学报》（哲学社会科学版），2017年第1期，第55页。

<sup>②</sup> 顾颉刚：《回教的文化运动》，李兴华、冯今源编：《中国伊斯兰教史参考资料选编》（下册），宁夏人民出版社，1985年，第202-203页。

定在培养阿訇的目的上，主张既培养一部分伊斯兰教本身会需要的宗教性人才，也培养一部分在当今社会上需求的人才。由此一来，从伊斯兰教的新式学校毕业的人才，不只局限于伊斯兰教教内，同时遍布于中国社会的各个阶层，成为影响社会各行业的一股力量。尽管在当时有一些学校设在了清真寺之内，或者是其管理理由清真寺来代替，但是这种以一种社会办学方式所引导的伊斯兰教教育已经让“新式的学校”变得社会化，对社会各阶层的影响亦不会削弱。

自 19 世纪末起，中国范围内，尤其是中国西北部的伊斯兰教都遭受到严重的迫害。虽然爆发了多次回民起义，但都以失败而告终，其中各个门宦之间的争斗也一直未停歇，存在个别伊斯兰教的上层人士依附于不同的政治团体的现象，使得同宗族的穆斯林互相残杀，一度致使当地穆斯林人口骤减，经济也逐渐衰退，用于礼拜和宣教的清真寺也受到毁坏，伊斯兰教法的实践也停滞不前，伊斯兰教在中国的传播发展陷入“暗无天日”的困境。由此，为了再次振兴伊斯兰教的宗教信仰及教法，唯一的出路就是实行改革，而“依赫瓦尼派”<sup>①</sup>以及“西道堂”<sup>②</sup>自此产生，他们主张反对门宦，不设教主，凭经立教，意在回归本源的教义、教旨。

伊赫瓦尼派由马万福（1853—1934 年）创建，是中国伊斯兰历史上最为年轻的一个教派，故有“新教”之称，“伊赫瓦尼”亦有兄弟之意。“新教”在宗教思想上宣扬“回归本源《古兰经》”、“凭经立教”以及“遵经革新”<sup>③</sup>，要求教徒诵读《古兰经》时用阿拉伯语，禁止宗教相关人士用职务之便谋求利益，信徒应学习正统的伊斯兰教法功课，革除偏离伊斯兰教法的礼俗，注意学习传统形式的礼仪习俗。据此，提出了著名的“果园十条”<sup>④</sup>，并且编著了大量的教法、教义的学术著作，稳步地推进着当代伊斯兰教及伊斯兰教法的改革，并为其生存及发展增添新的活力。而西道堂则被成为是“汉学派”或者是“理学派”，在中国

<sup>①</sup> 依赫瓦尼是阿拉伯语的音译，中国伊斯兰教派。这一派别产生深受 18 世纪阿拉伯兴起的瓦哈比运动影响。通称新兴派，亦称遵经派、圣行派。由甘肃河州东乡族阿訇马万福（即马果园）为首的“十大阿訇”引进倡导，形成派别。积极主张“遵经革俗”与“凭经立教”，要求穆斯林“一切回到《古兰经》中去”。

<sup>②</sup> 中国伊斯兰教三大教派之一，因注重伊斯兰传播方式的本土化而被学术界称为汉学派。1901 年由清末秀才马启西创立于甘肃临潭。马启西出身伊斯兰经师世家，青年时又中过秀才，具有较好的汉学功底和伊斯兰素养。西道堂因独特的教义、与众不同的集体生活方式、重视发展商业贸易的入世思想等特点而倍受人们重视，被称为“伊斯兰发展新模式”、“新型穆斯林公社”、“经济宗教社团”、“伊斯兰新社会模式”和“穆斯林经济合作社”，民间较为流行的称呼是“理学派”或“汉学派”。

<sup>③</sup> 任捷：《民国时期伊斯兰教发展的历史勾勒》，硕士论文，上海社会科学院，2013 年 4 月，第 21 页。

<sup>④</sup> 马通：《中国教派与门宦制度史略》，宁夏人民出版社，1995 年，第 90 页。

伊斯兰改革史上也发挥着重要的作用，注重文化方面的教育，倡导儒学思想，主张将伊斯兰的教义同中国的传统文化结合起来，用传统文化的方式宣扬伊斯兰教的教法、教理。

就这一时期存在于中国的伊斯兰教，深深受到世界范围内伊斯兰教的诸多运动及思潮的影响。一些伊斯兰的新式思潮不断涌现，诸如新传统主义、现代主义、新苏菲主义等等，诸多新式思潮不断被媒体、学者等人士传播到中国的土地上，深深地影响了在华的伊斯兰教法，使之倾向于多元化的趋势。

## 结 语

综上所述，伴随着伊斯兰教的诞生，一个政教合一且拥有独立立法权的政权也随之建立起来，其中，《古兰经》所起的作用是功不可没的。《古兰经》中有诸多涉及法律性质的经文，统称为“律例”，其“律例”稳定不变，所有学者对它的规定保持高度一致。这些“律例”变成了后来法学家们的参考法典，许多的伊斯兰教法学家对其加以模仿，在此基础上，运用类比等方法推理出新的教律，并且经过了长时间的发展、补充，最终形成了相对独立的教法学或伊斯兰教法学<sup>①</sup>。与此同时，伊斯兰教法从开始传入中国至近代，其传播及发展顺应着时代的脚步，既有保持自己独特本质的一面，又有适应该地域民族化以及本土化的一面。从历史的角度观察，一个宗教及文化的发展也不应使用强制残暴的手段，伊斯兰教法作为伊斯兰教宗教形式的主要体现，其涉及的范围还是比较广泛的<sup>②</sup>，从根本上约束着穆斯林民众的行为，对社会的发展起到了一定的积极作用

自二十世纪中叶直至今今天，中国的共产党一贯奉行的原则是民族的区域自治及其宗教的信仰自由，受此政策的影响，居于中国的穆斯林民众不再受到执政者的迫害，而是真正的作为一名合法的中国公民，享有人人平等的权利，自此中国大陆的伊斯兰教也进入了一个发展的新纪元。在这一阶段，国家尊重各宗教的风俗习惯，倡导国法重于教法，穆斯林民众需将国家的利益放在首位，在一定程度上享有信仰伊斯兰教的自由，在不违反国家各项法律法规的前提下，伊斯兰教法也能得到切实可行的形势。

<sup>①</sup> 吴云贵：《真主的法度——伊斯兰教法》（伊斯兰文化丛书），北京：中国社会科学出版社1994年版，第1页。

<sup>②</sup> 马明贤：《伊斯兰法：传统与衍新》，第250页。

## 参考文献

### 一. 著作类

- [1] 吴云贵:《真主的法度——伊斯兰教法》中国社会科学出版社 1994 年
- [2] 吴云贵:《伊斯兰教法概略》,北京:中国社会科学出版社 1993 年版
- [3] 高鸿钧:《伊斯兰法:传统与现代化》,北京:清华大学出版社 2004 年 9 月
- [4] 马明贤:《伊斯兰法:传统与衍新》,北京:商务印书馆 2011 年 11 月第 1 版
- [5] 吴云贵:《当代伊斯兰教法》,中国社会科学出版社,2003 年.第 1 版
- [6] 朱彧:《萍州可谈》卷二,丛书集成初编,中华书局,1985 年
- [7] 周密:《癸辛杂识》续集上《回回送终》,中华书局,1997 年 12 月版
- [8] (清)徐松:《宋会要辑稿》之《高宗绍兴七年条》,中华书局,1957 年。
- [9] 脱脱,阿鲁图等:《宋史》卷四百,《汪大猷传》,中华书局,1977 年。
- [10] (宋)楼钥:《攻媿集》,卷 88[M],中华书局(北京),1985。
- [11] 张廷玉:《明史·西域传》卷 220 中华书局(北京)1974 年。
- [12] 冯国超:《中华文明史》,河北教育出版社,1994 年版,第 7 卷
- [13] 蔡美彪《元代白话碑集录》,科学出版社,1955 年版
- [14] 白寿彝:《中国伊斯兰教史存稿》,宁夏人民出版社,1983 年
- [15] 张廷玉:《明史》卷 332,《西域传·默德那》,北京,中华书局,1974 年,
- [16] 陈高华、张帆等编:《元典章》,全名《大元圣政国朝典章》,卷 18,户部,中华书局,天津古籍出版社,2011。
- [17] 杨志玖:《元世祖时代“汉法”与“回回法”之冲突》,《元史三论》,北京,人民出版社,1985 年,
- [18] 宋濂、王祜主编:《元史》卷 102《刑法志》一,中华书局(北京),1976 年。
- [19] 许有壬:《至正集》,北京市:数目文献出版社,1287 年—1364 年撰,卷 53《碑志·哈只哈心碑文》。
- [20] 宋濂、王祜主编:《元史》卷二三《文宗纪》一,中华书局(北京)1976 年
- [21] 陈高华、张帆等编:《元典章》,全名《大元圣政国朝典章》卷 57,刑部 19,中华书局,天津古籍出版社,2011。
- [22] 宋濂、王祜主编:《元史》之《本纪第十·世祖七》,中华书局,1976 年
- [23] 刘智:《至圣天方实录》卷 20,中国伊斯兰教协会,1984 年。
- [24] 马欢:《瀛涯胜览》,中华书局,1955 年。
- [25] 申时行:《明会典》卷一四一刑部十六《律令·婚姻》,中华书局,1989。
- [26] 薛文波:《明代与回民之关系》,李兴华、冯今源编:《中国伊斯兰教史参考资料选编》(上册),宁夏人民出版社,1985 年
- [27] 王岱舆:《正教真诠》叙,宁夏人民出版社,1987 年
- [28] (战国至秦汉)《礼记·王制第五》,北京:北京大学出版社,2000 年
- [29] 梁治平:《清代习惯法:社会与国家》,中国政法大学出版社,1996 年版

## 二. 论文类

- [30] 哈宝玉:《伊斯兰教法的中国历程及形态》,《伊斯兰文化》2009年01期
- [31] 刘月琴:《四大哈里发时期的对外远征及伊斯兰教的发展》,《西亚非洲》(双月刊),1986年第6期
- [32] 刘月琴:《倭马亚王朝时期伊斯兰教的发展》,《西亚非洲》(双月刊)1989年第2期
- [33] 周宁:《试析唐宋时期的涉外法律原则》,《工会论坛》2008年第14卷第6期(哲学社会科学版)》,2014年第4期
- [34] 哈宝玉:《蒙元时期的穆斯林与伊斯兰教法》,《西北第二民族学院学报》2003年第3期
- [35] 王东平:《元代回回人的宗教制度与伊斯兰教法》,《回族研究》2002年第4期
- [36] 邱树森:《从黑城出土文书看元“回回哈的司”》,《南京大学学报》(南京)2001年,第38卷第3期
- [37] 《元“回回哈的司”研究》,《中国史研究》(北京)2001年第1期
- [38] 白寿彝:《中国伊斯兰之发展》,《回教青年》1936年第5卷第8、9期合刊。
- [39] 马寿千:《辛亥革命时期回族资产阶级先进分子对待民族、宗教问题的态度》,《中国穆斯林》,1981年第2期,
- [40] 王银:《回族穆斯林的风俗习惯与刑法的协调保护》,《中南民族学院学报》2001年3月第21卷第2期。
- [41] 黄跃庆:《试析近代伊斯兰法发展的特点》,《阿拉伯世界》2005年第4期(总第99期)
- [42] 陈敬刚:《国家法与民间法二元建构及其互动之思考》,《河北法学》,2000年第4期。

## 三. 学位论文类

- [1] 刘鸣:《伊斯兰教在元代中国的传播》,对外经济贸易大学2004年硕士学位论文,摘要
- [2] 杨志玖:《元世祖时代“汉法”与“回回法”之冲突》,北京大学1941年硕士学位论文
- [3] 任捷:《民国时期伊斯兰教发展的历史勾勒》,上海社会科学院2013年硕士学位论文

## 四. 译作类

- [4] [英]诺·库尔森:《伊斯兰教法律史》,吴云贵译,中国社会科学出版社1986年版
- [5] [埃及]坎斯坦勒拉尼:《布哈里圣训实录精华》(上、下册合订本),马宏毅译,中国社会科学出版社1981年版
- [6] [瑞典]多桑《多桑蒙古史》(汉译本上册),冯承钧、陆峻岭译,中华书局,1963年。
- [7] [法]阿敏·马卢夫《中东法律制度》(英文版),1985年版
- [8] [美]A.E迈耶:《穆斯林中东的法律与宗教》,《美国比较法杂志》1987年第35卷

- [9] [叙利亚]沃哈布·祖海李：《伊斯兰法理学》（阿文版）大马士革思想出版社 1986 年版
- [10] [伊拉克]阿布杜勒·卡热目·宰达尼：《简明伊斯兰法理学》（阿文版）  
贝鲁特使命出版社 1987 年版
- [11] [波斯]拉希德丁主编：《史集》（汉译本）第二卷《汉译世界学术名丛书》，  
商务印书馆，2014 年。

## 五. 外文类

- [1] Jeseoph Schacht, Origin of Muhammadan Jurisprudence, Oxford University Press, 1950
- [2] Noel J. Coulson, A History of Islamic Law, Edinburgh University Press, 1964
- [3] Majid Khaduri & Herdert J. Liebesny(eds.), Law in the Middle East, Vol.1. Origin and Development of Islamic Law, the Middle East Institute, Washington, D.C. 1955.
- [4] Jeseoph Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford University Press, 1964.
- [5] د.عمر سليمان الأشقر، (تاريخ الفقه الإسلامي)، دار النفائس، مكتبة الفلاح، الكويت، ط ٣، ١٩٩١م.