

# 清代基层社会治理视野中的回民教领<sup>\*</sup>

杜常顺 张磊

清代回民暨清真寺教领主要由主持寺务的三掌教、教授经学的阿訇以及门宦教主构成。雍乾时期，清王朝在回民基层保甲组织中委用教领担负社会治安即所谓“稽查约束”之责。然而随着甘肃新教阿訇苏四十三、田五等组织发起反清斗争，促使清政府对回民教领在基层治理体系中的身份、角色及其权限重加调整，使雍正以来进入保甲组织的教领重新回归到传统的回民社区即教坊。咸同时期，西北及云南各地回民开展反清运动，教领在组织与领导中发挥了突出作用，清朝政府因之在相关善后中，竭力限制和削弱回民教领在基层社会即教坊中的权力与影响。

关键词：清代 回民 教领 保甲

作者 杜常顺，历史学博士，青海师范大学人文学院教授；张磊，青海师范大学人文学院中国史专业博士研究生。

## 一、清代回民教领的基本构成

清代回民暨清真寺教领在不同地区有不同的称谓，“掌教”和“阿浑”是其中最为常见的。“掌教”者，顾名思义即执掌教务寺务者“阿浑”现一般通作“阿訇”，清代又有“阿浑”“阿衡”“阿洪”“阿轰”等多种写法，该词系波斯语，原意为“学者”“教师”，也就是教授伊斯兰教经文的教师。“掌教”的称谓在明代已十分普及，在一些有一定规模的清真寺中，掌教主要包括三个教职，即掌教、副教和赞教，也就是通常所谓“三掌教”。明天启中所立山西大同《重修礼拜寺碑记》碑阴即有“礼部冠带本寺掌教麻守源、副教萧珍、赞教萧宦”的署名。<sup>①</sup>“三掌教中或住持、或助理、或赞理”，<sup>②</sup>住持即伊玛目（又作依麻木、依妈目等），其职责是负责领拜，协调寺院所有事务，故有些地方也称之为“教长”或“大掌教”，而一般所谓“掌教”主要指的就是伊玛目“助理”即海推布，又有“二掌教”“协教”“副教”等等名目，职责是协助伊玛目的工作“赞理”即穆安津，也有称“三掌教”“宣教”“赞教”者，负责宣礼。这也就是所谓“三掌教制”或“三道掌教制”。因为三掌教中的主角是伊玛目，故可称之为“伊玛目掌教制”。元明以来，因为缺乏公共的伊斯兰教教育，回民内部宗教知识的传承就局限于少数教领家族，因而各地清真寺也普遍形成掌教世袭制度。但这种掌教世袭制度实际上也是一种宗教知识与宗教权力的垄断制度，它一方面以“家学”形态使伊斯兰宗教知识得到传承；另一方面，长期

\* 本文“回民”包含清代直省所属区域内信奉伊斯兰教的回、撒拉、保安、东乡诸族。

① 李兴华《大同伊斯兰教研究》，《回族研究》2006年第3期。

②（清）马注《清真指南》卷8“教条”。宁夏人民出版社，1988年。

维持的结果之一就是掌教职位凭世袭而得，知识与德行就退居次要地位，而“掌教之设，所以继圣而传教也”<sup>①</sup>“掌教司风化之源，即为一方之官长，与众不同，须要择品行学识及无过犯者，方称此职。教领不择，譬延庸医，不惟已病人未除，更添新症，上连祖考，下及儿孙，一方之灾也。”<sup>②</sup>“凡大众之拜起□诵，出入行事，皆以掌教为准绳，犹国之有官司，家之有族正也。”<sup>③</sup>而在世袭制的前提下，自然无法保障掌教世代代都能做到品学兼优堪为表率。康熙时济宁清真南大寺“永禁三掌教世袭序”认为，“人生不齐，有父贤子愚者，亦有父愚子贤者”，而一旦“学浅行亏”者据有掌教之位，必然会“使吾至圣之正教日晦，卒流于清失其清，真失其真，不止也，可忧孰甚。”<sup>④</sup>中国内地伊斯兰教掌教学行素养之不堪，与世袭制有着很大的关系。晚明以来，经堂教育逐渐兴起后，大量经学人才不断涌现，他们纷纷受聘到各地清真寺“设帐讲学”，谓之“设教”。如康熙时河南沁阳水南关清真寺中除了传统的“掌教”“副教”“赞教”等外，又有“设教”名目，而碑文显示“设教”舍光隆系陕西渭南人，无疑系由该寺所聘讲学之经师，这个角色后来通称为“开学阿訇”。北京牛街礼拜寺也是大致同样的情况。“康熙年间，王允卿来京游学，岗人如获奇才，老少数十人，乘骡策马迎于良乡，开放礼拜寺正门以纳之。开大学于北廊，馈食献帛，仰若神明，虽掌教白世祥齿德兼隆，亦不敢违拂众意，俯身降礼，执经门下。”<sup>⑤</sup>这样，清真寺中就出现了执掌教务即掌教和主持经学教育即掌学两个教领系统“掌教系统就是伊玛目、海推布、穆安津三道人员，继续存在着，仍然掌理教务，被视为‘主位系统’，因为他们都是当地寺坊的穆斯林；掌学系统则是经堂学校的开学阿訇，执掌经学教育，他们被视为‘客位系统’，因为他们是由外寺坊或外地聘请来的阿訇，专门讲经教学。这种双轨组织，主、客位系统，也就是阿訇掌教制的过渡形式。”<sup>⑥</sup>从清人赵灿《经学系传谱》的记载来看<sup>⑦</sup>，胡登洲大量后学中，既有在本乡本坊设帐讲学者，也有受聘到他乡异地设帐讲学者，前述受聘到牛街礼拜寺讲学的王允卿就是胡登洲五传弟子。<sup>⑧</sup>在清代，清真寺中教领主客位并行的结构，是一种十分普遍的现象“各处礼拜寺中住持的人，都称为依吗木，若用汉字即写掌教，至教经的人称为阿衡，向来如此。”<sup>⑨</sup>乾隆四十六年陕西巡抚毕沅“传问西安府礼拜寺旧教回民掌教安乾等，据称：西安回教每寺各有掌教，有阿浑。掌教系主持一寺之事，其专司教经之人则称为阿浑，亦犹汉人乡塾中称讲学之人为师父、先生等类。……至乡村小寺无力延师，有掌教并充阿浑者。”<sup>⑩</sup>清代来华的俄罗斯人，也注意到中国内地清真寺这种主客位并行的教领结构“清真寺一般也是阿訇和伊玛目的住所。伊玛目的称号的获得者是本堂的教民，聚礼时站在最前面，他负责协助警察维持清真寺的秩序。有时阿訇即毛拉从有些学问的穆斯林中选举和授封，但常常是由社团从远方请来的。”<sup>⑪</sup>掌学

① 山东济南清真南大寺“永禁三掌教世袭序”，余振贵、雷晓静编《中国回族金石录》，宁夏人民出版社，2011年，第658页。

② (清)马注《清真指南》卷10“诫律十条·择教领”。

③ (清)郑标泰《清真寺众田碑记》(康熙五十年)，马建钊、张菽晖主编《广东省回族古籍资料选编补遗》，民族出版社，2006年，第424页。

④ 山东济南清真南大寺“永禁三掌教世袭序”，余振贵、雷晓静编《中国回族金石录》，第658页。

⑤ 北京市政协文史资料研究委员会、北京市民族古籍整理出版规划小组编，刘东声、刘盛林注释《北京牛街志书——〈冈志〉》，北京出版社，1991年，第75页。

⑥ 勉维霖主编《中国回族伊斯兰宗教制度概论》，宁夏人民出版社，1997年，第186页。

⑦ (清)赵灿著，杨永昌、马继祖标注《经学系传谱》，青海人民出版社，1989年。

⑧ 刘东声、刘盛林注释《北京牛街志书——〈冈志〉》第48页。

⑨ (清)刘智《天方至圣实录》附录《御批至圣实录讲义》，中国伊斯兰教协会，第397页。

⑩ 同上，第405页。

⑪ 曹天生主编，张琨、何英玉、王滢波译《19世纪中叶俄罗斯驻北京布道团人员关于中国问题的论著》，中华书局，2004年，第603页。

的阿訇通经授学，为人师表，在寺院和教坊中获得尊重，便与当地出身的掌教一起成为教坊教领。这一点从存世的一些碑文可以得到印证。乾隆十年咸阳《国子监太学生木际丰（庆生）及郎可华、可正、可培、可任义行碑》<sup>①</sup>，落款署名的教领依次为“掌教”高启真，“阿弘”（訇）黑建义、“咳提捕”（海推布）哈良贵和“买尔进”（穆安津）海有朝；嘉庆十四年西安《诰授直奉大夫美翁米公遗绩碑记》，落款署名依次为“统教”“掌教”“督教”“副教”和“鸣教”，“统教”就是开学阿訇，其排名列于首位。差不多在主客位结构出现的同时，主位系统也发生了一个很重要的变化，这就是伊玛目掌教世袭制开始受到冲击。为防止“不学无德者”滥充掌教，一些清真寺公开废除了世袭掌教制。典型的如山东济宁、济南等地清真寺在康熙年间先后宣布“永禁三掌教世袭”，并立碑志之。<sup>②</sup> 陕西地区在康熙五十五年针对长安县大皮院清真寺掌教金铎之孙金杰继任掌教一职后引起纠纷一事，由官府出面通令各地废止世袭掌教制“回民掌教之设，原以开导愚顽，未便以子继父……不许以子继袭，并遍示乡村，一体遵照。”大皮院清真寺随之“依公选举丁成名，素行有德，教学练达，堪为掌教”<sup>③</sup>。广州新城、濠畔街两清真寺，“其掌教必推素行为众所钦，而精通于西域之文义者为之”。<sup>④</sup> 也就是说，掌教由原来世袭变成教坊公举公选，实行聘任制。不过，从所见资料来看，世袭掌教制的废止并没有成为普遍的现象。胡云生注意到，在河南西南部的一些回族经济发展较为缓慢的地区，清真寺在民国末年还在实行伊玛目掌教制度。”<sup>⑤</sup> 实际上，在其他地区，不少清真寺一直长期维持着伊玛目世袭掌教的制度，但与经济是否发达落后并无直接关系。就以最早倡言废除世袭掌教制的山东而言，响应的也只是局部地方的清真寺，“在全省范围内仍然流行三掌教世袭制”，直到民国时期，“山东城乡清真寺普遍废除三掌教世袭制”。<sup>⑥</sup> 江苏南京等地各清真寺的掌教系“由各坊乡耆选请品学兼优者充任”，但清末民初，“子顶父职”的掌教世袭制却又有回潮情形：

窃回教住居之地曰坊，坊各建一寺，或名清真或名礼拜，设掌教三人，曰：大掌教、二掌教、三掌教。清嘉道间，户口繁昌，省寺凡三十有六，其时人尚道德，为掌教者率能讲明经典，维持教规，整顿寺务。嗣经洪杨之乱，泊于金陵克服，寺之毁者以次兴修，各寺掌教由各坊乡耆选请品学兼优者充任，许以聘书，载明年限，年限满后，如其续请，亦照前请书载明年限。此则从前掌教住寺有益事务之情形也。厥后掌教中间有物故，而其子谋接替之初，亦请命乡耆。乃久之而视为故然，竟有不得乡耆同意而自行接替者，其中人恒不齐，每况愈下。……前清光绪三年，总兵衔副将李长清等鉴于掌教子顶父职不经乡耆选请之害，曾具呈奉前江宁县陆给示永禁，于草桥礼拜寺勒石有案。……自是而后，凛而遵之者有年。近因世变沧桑，积久生玩。总计省垣现有二十余寺，其子顶父职之掌教，占有三分之一……<sup>⑦</sup> 其他如安徽安庆南关清真寺，“其世袭伊玛目为敦悦堂马氏。始于明天启、崇祯间，至解放初已

① 此碑系马长寿先生等于1956年在陕西进行回民历史调查时在咸阳所发现。参见《马长寿民族史研究著作选》，上海人民出版社，2009年，第356页。

② 山东济南清真南大寺于康熙五十四年立《永禁三掌教世袭序》碑，碑文末署“济郡历邑闾教公立”；而此碑文又系“抄录济宁州礼拜寺原文碑记”，据碑文，禁止掌教世袭，是征询了时在济宁清真寺开学的常志美、李延龄两位经师的意见。余振贵、雷晓静编《中国回族金石录》第658页。

③ “大皮院清真寺废除世袭掌教制度碑约”（康熙五十五年六月初三日），马强《回坊内外》（附录），中国社会科学出版社，2011年，第166页。

④（清）郑标泰《清真寺众田碑记》（康熙五十年）。

⑤ 胡云生《传承与认同——河南回族历史变迁研究》，宁夏人民出版社，2007年，第149页。

⑥ 山东省地方志编纂委员会编《山东省志·宗教志》，山东人民出版社，1998年，第525-526页。

⑦ 《江苏督军公署布告第五号》（民国九年），载南京市地方志编纂委员会编《南京民族宗教志》，南京出版社，2009年，第522-523页。

传十任，历时300余年。”<sup>①</sup>安徽寿县清真寺长期由梅姓“掌教本寺”，至咸丰时，已“传十余世”。<sup>②</sup>辽宁沈阳南清真寺创建于清崇德六年，康熙年间，创寺者铁魁（率吾）第四子铁鸿基“从余阿訇念经学，成为掌教，遂世相承焉”。<sup>③</sup>“至解放初之铁子章任伊玛目为第11任。”<sup>④</sup>著名的山西大同清真寺自康熙间来自河南的把文宗被立为教首后，其后人均世代为该寺掌教。<sup>⑤</sup>广东肇庆清真西寺系乾隆三十二年由当地刘姓穆斯林所建，寺成后，历世“以摩目”即伊玛目即多由刘氏族人担任。<sup>⑥</sup>而上述西安大皮院清真寺，虽然在乾隆时也将掌教产生的方式改为教坊公选，但据咸丰《西京忠吉马公遗思碑记》<sup>⑦</sup>，该寺却一直实行掌教世袭制，碑文载“忠吉公者，余之本坊掌教也，世居长安县大皮院。自始祖以□高、曾，掌教相承，代有□□。”而该寺的掌教世袭制一直延续到解放前。<sup>⑧</sup>

主客位结构并存基本上属于清代大多数清真寺的常态，也就是说，在清代回民清真寺暨教坊中，教领大致包括两类人员，一类是出自本教坊的掌教，是整个清真寺的管理者，另一类便是受聘任的外坊或外地的阿訇，“他除了讲学、接受伊玛目的谦让带领礼拜和坊民婚丧祭祀大事被邀执行仪式和宣讲以外，是没有上述主位系统的权力的。”<sup>⑨</sup>不过，各教坊聘用开学阿訇都注重学问与人品，因此，这些人都会得到所聘教坊的尊重与礼遇，阿訇在教坊中自然会形成相应的声望和影响力。

回民社会的教领除了上述掌教与阿訇之外，在西北主要是甘肃地区则有门宦教主。门宦在精神层面上以“道统”为核心，而教主则是“道统”的象征，并由此形成了一套以教权承袭为核心的组织制度。“门宦制度的核心就是高度集中的教主神权。在这种制度下，门宦的掌教者拥有至高无上的宗教神权和政治经济特权，他既是门宦教徒的精神领袖，更是他们的世俗领袖。”<sup>⑩</sup>“门宦重视道统，一个门宦有一个教主，门宦内称其为‘太爷’或‘老人家’。”因而，与上述掌教及阿訇相比，门宦教主的身份被神圣化了，他们拥有比掌教和阿訇更大的宗教与世俗权力。对于门宦教主与一般寺院掌教及阿訇之间的不同，金宜久先生在《重视门宦制度中的教权研究》<sup>⑪</sup>中做了分析比较，此处不再赘述。总体而言，门宦教主权力跨越清真寺、跨越教坊，具有政教合一领袖的身份。

除了教主之外，门宦中（主要是哲赫林耶）还有一个很重要的角色“热依斯”：“教主把其教众分布区域划成若干教区，教区内又有若干清真寺。教主向各教区派出自己的代理人——‘热依斯’。热依斯管理自己教区内各清真寺的阿訇。各清真寺阿訇对热依斯负责，各教区热依

- 
- ① 马肇曾《南关清真寺的世袭掌教制及十代伊玛目》，载《安庆文史资料》第25辑《民族宗教专辑》。
- ② （咸丰）《梅阿訇坟地记》，转引郭福亮《从寿县清真寺碑刻看回族传统经济伦理》，载《皖西学院学报》2011年第1期。
- ③ （清）《铁氏家谱·世次》。中国宗教历史文献集成编纂委员会编纂，周燮藩、沙秋真编《清真大典》，黄山书社，2005年，第22册第592页。
- ④ 杨耀恩、王俊主编《沈阳回族志》，辽宁民族出版社，1996年，第36页。
- ⑤ 李兴华《大同伊斯兰教研究》，《回族研究》2006年第3期。
- ⑥ 参见刘淑英《广东联桂堂〈刘氏家谱〉与敬修堂〈杨氏家谱〉的比较研究》，载张菽晖、李筱文等著《广东民族古籍研究》，广东人民出版社，2011年，第53页。
- ⑦ 马强《回坊内外》（附录），第179页。
- ⑧ 勉维霖《中国伊斯兰教的掌教制度》，载《宁夏社会科学》1988年第6期。
- ⑨ 冯增烈《明清时期陕西伊斯兰教的经堂教育》，载《清代中国伊斯兰教论集》，宁夏人民出版社，1981年，第217-250页。
- ⑩ 冯今源《关于门宦教派问题的刍议》，载《中国伊斯兰教研究文集》，宁夏人民出版社，1988年，第132页。
- ⑪ 中国社科院文史哲学部集刊编辑委员会编《中国社会科学院文史哲学部集刊》（2008），“哲学、宗教与语言学卷”，社会科学文献出版社，2009年，第292页。

斯对教主负责。”<sup>①</sup> 热依斯本属教主代理人，即在所辖区域代行教主之权，但有些热依斯最后却独立行教，甚至于另立门户，自成一派，俨然教主。如虎夫耶所属北庄门宦创始人马葆真曾有五个教区代理人（称为“拉依布”），马葆真去世后，这五人的后代只在名义上从属于北庄，实际上各立门户，自成一派，分别为巴苏池门宦、达子沟拱北、小杨门、妥爷老人家派和井沟门宦。哲赫林耶门宦内也有同样的情形。

## 二、雍正乾隆时期基层保甲组织与回民教领的结纳

自顺治时期开始，清朝政府就在明朝原有的基础上在全国各地推行里甲与保（牌）甲的编组，藉以实现对基层乡民社会的治理。里甲“是官府以人民居住地为基础，令其按一定规则组织起来、自己管理自己的应役纳赋组织”，保甲则“是官府以人民居住地为基础，令其按一定规则组织起来的自己管理自己的治安防卫组织”。<sup>②</sup> “世祖入关，有编置户口牌甲之令。其法，州县城乡十户立一牌长，十牌立一甲长，十甲立一保长。户给印牌，书其姓名丁口。出则注所往，入则稽所来。其寺观亦一律颁给，以稽僧道之出入。其客店令各立一簿，书寓客姓名行李，以便稽察。”<sup>③</sup> 清初，里甲与保甲并行，至康熙时“滋生人丁永不加赋”及雍正时“摊丁入亩”的赋役制度改革后，以人丁为编审对象的里甲制便逐渐废弛，里甲组织原来督催钱粮赋役的职能也转由保甲来执行。另外，清王朝又于基层乡民社会普设乡约，职司民众教化，同时又兼稽查奸宄盗贼等责，与保甲职能形成较为复杂的交错重合关系。<sup>④</sup> 无论是里甲还是保甲，作为县以下体现国家治理意志的基层行政编组，它们一方面具有所谓“反地域性”，另一方面却又无法完全摆脱地域性关系，正如张研先生所说“清代县以下行政区划，应该是法定社区与传统自然社区的结合”。<sup>⑤</sup> 里甲、保甲等法定社区仍然需要整合利用传统自然社区既有的权力资源。特别是诸如里甲长、保甲长的选用，包括乡约制实行后乡约的任用都需要观照传统自然社区的权力体系，唯其如此，国家行政意志才能在基层乡民社会得到有效的体现。明清以来，回民已经完全纳入了王朝国家编户齐民的社会体系，里甲、保甲及乡约制度同样也行之于回民社会。法定社区的编组同样需要观照回民传统自然社区的权力体系，清朝政府显然清楚回民社会传统的自然社区也就是教坊中，有类“官司”“族正”的掌教等伊斯兰教教领乃是回民社会权力体系中不可忽略的重要构成，并试图利用这一资源服务于对回民社会的治理。雍正九年，甘肃巡抚许容向清廷上奏“回民居住之处，嗣后请令地方官备造册籍，印给门牌。以十户为一牌，十牌为一甲，十甲为一保，除设立牌头、甲长、保正外，选本地殷实老成者充为掌教，如人户多者，再选一人为副，不时稽查。所管回民一年之内，并无匪盗等事者，令地方官酌给花红，以示鼓励。”<sup>⑥</sup> 许容此议得到清廷采纳。这是清王朝正式允准在回民基层社会编组保甲，设立牌头、甲长、保正之外，又选“本地殷实老成者”充为掌教、副掌教，负责“稽查”“匪盗”诸事。这是保甲组织与教领最初的结纳。显然，作为教领的清真寺掌教被赋予了与保甲长共同负责社区治安的职能，其目的就在于更充分发挥回民社会这一特有的乡土权力资源在社会治安与稳定中的作用。实际上，早在清朝初年，清朝一些官员就已经注意到在信仰伊斯兰的回民社会中，教领阶层扮演着十分重要的角

① 秦惠彬 《中华文化通志·宗教与民俗典·伊斯兰教志》，上海人民出版社，1998年，第224页。

② 张研 《清代县以下行政区划》，《安徽史学》2009年第1期。

③ 《清史稿》卷120“志九十五食货一”，中华书局标点本。

④ 参见段自成 《论清代北方乡约和保甲的关系》，载《兰州学刊》2006年第3期。

⑤ 张研 《清代县级政权控制乡村的具体考察——以同治年间广宁知县杜凤治日记为中心》，大象出版社，2011年，第23页。

⑥ 《清世宗实录》卷112，雍正九年十一月丙戌。中华书局，1986年。

色，因此建议由清真寺掌教来担负“约束”回民的行政职责。例如，顺治年间清朝政府镇压了河西地区丁国栋和米刺印反清斗争之后，兵科左给事中郝璧就如何善后，特别是如何管理当地回民向清廷建言。他说“职愚谓此种从来叵测，与百姓同城居住，习俗不一，终为疑二，职思积威伏魄之下，措置正易。乞于各府州卫五六十里之外，或有屯堡僻闲之地，子女族党另行安置，勿令养马，勿藏兵器，令其掌教一人主人，制其出入，一意耕牧所原有田产，以消其犷悍之性，仍听司道等官不时察勘，庶孽无由起，久自救宁，实民与回两便之道也。”<sup>①</sup>郝璧言语中对回民充满了歧视，但他是兰州人，所谓“职里在西，习知回俗”，的确知晓清真寺教领在回民社会中的地位和影响，所以揭帖中才有回民事务“令其掌教一人主之”的建议。而在一些地方，官府也授权由清真寺掌教对教坊民众进行“约束”。康熙时因为西宁地区回民人数多，当地官府就责成礼拜寺掌教予以“约束”。<sup>②</sup>由此可见，雍正时期清廷允准许许容让清真寺掌教参与回民社会治安事务的建言，应该是长期以来对回民社会权力体系认知和把握的一个结果。正如乾隆十二年，清高宗在给新任固原提督瑚宝的上谕中所言“夫掌教乃回教中私自推择充当，非强有力而为众所畏，则必狡黠而足以笼络众心，方肯受其约束，此于人心习尚俱有关系，但相沿已久，而若辈人众心齐，蔓延各省，未易绳以官法，骤为改革。”<sup>③</sup>尽管清高宗并不是从正面对清真寺掌教加以评论，但也不得不承认掌教作为回民社会内生性（即所谓“回教中私自推择充当”）权力资源，既有其深厚的历史与社会基础，也具有很高的宗教权威，所以很难“绳以官法，骤为改革”。所以只能因势利导，让其参与回民基层社会秩序的维持。

随着许容建议的采纳和实施，清真寺掌教的职权界限从单纯的宗教事务扩大到以保甲编组为形式的基层行政领域。尽管他们在“稽查约束”方面还只是保甲长的配角。

不过，让清真寺掌教参与治安管理，似乎也是清政府迫不得已的无奈之举。因为对于“异于常俗”的回民社会及其教领，清朝统治者并没有充分的认同和信任。早在许容之前，川陕总督岳钟琪关于在回民中开办义学的奏折中，就曾涉及到保甲设置的问题。他说：

窃查编户之中，有回民一种，其寺皆名礼拜，其人自号教门，饮食冠裳异于常俗，所到之处，不约而同，其习尚强梁，好为斗狠，往往一呼百应，声息相关，直省皆然，秦中犹盛。……臣惟密谕近省地方官于行查牌甲时，将各回户之牌头甲长副以百姓，使回民不得徇隐同类，以便于其邪恶为非者逐渐清理，照平民犯法之处一例惩创，庶无区别回民意象，俾不致自疑。但民习恬和，率多怕事，纵令各州县牌头甲长皆能选任良民，而回众恃强，未必驯听约束。今试行数处，不过暂时敛抑之法，非转移积习之方也。<sup>④</sup>

岳钟琪的这份奏折反映了清朝官府对于信奉伊斯兰教的回民在整体上都缺乏信任感，即使是编组了保甲，对于同样出自于回民社会的“牌头甲长”，也深怕他们会“徇隐同类”，所以采取“将各回户之牌头甲长副以百姓”的措施加以防范。但这样的措施，就连岳钟琪本人也觉得难有实效，认为也只是一个不得已而为之的权宜之计。所以当许容提出让清真寺掌教来参与治安管理的时候，清廷选择采纳的态度。乾隆二十二年，清廷颁布新的保甲法十五条，其中首条规定了保甲长的职责“直省所属每户岁给门牌，牌长、甲长三年更代。凡甲内有盗窃、邪教、赌博、赌具、窝逃、奸拐、私铸、私盐、跣糶、贩卖硝磺，并私立名色敛财聚会等事，及面生可疑之徒，

① “兵科左给事中郝璧揭帖”，国立中央研究院历史语言研究所《明清史料》，商务印书馆，1936年，丙编第七本，第677页。

② 杨国奎《湖广巡抚刘殿衡》，载《宁河文史资料》第七辑，第667页。

③ 《清高宗实录》卷286，乾隆十二年三月丁酉条。中华书局，1986年。

④（清）岳钟琪《奏请设立回民义学渐施化导折》（雍正七年三月十七日），中国第一历史档案馆编《雍正朝汉文朱批奏折汇编》，江苏古籍出版社，1989年，第14册，第843页。

责令专司查报。户口迁移登耗，随时报明，门牌内改换填给。”所列第十四条中则明确规定：“其各省回民，责令礼拜寺掌教稽查约束，有外出为匪者，将掌教一并治罪。”<sup>①</sup> 根据此条，本由保甲长担负的治安稽查职责，在回民教坊中则交由清真寺掌教来承担了。这要比许容奏请实行由掌教配合保甲长执行治安稽查又要进了一步，也就是说，给予了掌教在社会管理方面更大的权力。对应掌教权力的扩大，其责任也被加重，教坊内一旦发生所属成员“有外出为匪者，将掌教一并治罪”。另外，从“户口迁移登耗，随时报明，门牌内改换填给”的规定来看，保甲长又担负着管理户口的职责，则掌教也当如此。路伟东认为“掌教被赋予回民人户督查之责，也使得掌教行政权力的中心开始从保甲转入教坊（礼拜寺），在教坊内拥有户口督查之责的掌教们，不再是地方保甲长们的附庸和帮衬。”<sup>②</sup>

然而，清廷对于伊斯兰教清真寺掌教参与乡村管理所存疑虑之心始终不能消除。在上引清高宗给瑚宝的谕令中，他针对前一年固原兵变及“标兵中回人太多”的情形，强调要审慎处理当地回族兵民事宜，其中特别提出“瑚宝驻扎固城，应就近时时提防，量度情形，慎服销弥，以期永杜弊端，乃边镇地方切要之务，不可如庆复等人至彼时，面呼掌教之人谕令约束，是转假掌教以事权，张其声势，非计之得也。”<sup>③</sup> 在乾隆看来，让清真寺掌教“谕令约束”回族民众，等于授予掌教管理回民的事权，从而张大了他们的基层社会的声势。对清廷而言，这并非是适意的作法。因为一旦掌教权力过大，也就意味着国家权力不仅难以在回民乡村社会发挥作用，甚至会失去对回民乡村社会的控制。当然，这样的政治思路，不单在针对回民社会时如此，在针对汉人社会时同样如此。有鉴于许多地区汉人宗族势力发达的情形，清朝统治者试图利用宗族力量维持乡村社会秩序。雍正四年清廷颁布的关于保甲职责的条例中，还明确了“族正”举报匪类，协助维持地方治安的职责。乾隆五年，修改定型的《大清律例》也保留的此条。然而，“各地族长在维持地方治安的过程中，逐渐扩大自身权力，必然会形成与地方政府权力的冲突。”<sup>④</sup> 因此乾隆朝又开始对乡村宗族势力尤其族正权力进行限制。乾隆五十四年（1789年），福建巡抚徐嗣上奏，请求进一步明确族正的权责“凡族中举充族正如有为匪不法作奸犯科，族正不行阻止举首者，分别治罪；如果教约有方，一岁之中族内全无命盗械斗等案，给匾奖励，三年无犯及能将滋事匪徒查缚送官者，奏给顶戴”。<sup>⑤</sup> 但是对于徐嗣此议，清高宗予以否决。他在上谕中指出：

今若匪徒犯案俱责成族正缚送，此等所举族正大半多系矜绅土豪，未必尽属奉公守法之人，况既族居一处，则滋事者必有伊子弟亲党在内，族正转得为之包庇，甚而挟嫌妄举，或将衰病者举出充数，滋弊实多。况地方官拘拿人犯反假手于族正，又给以顶戴，岂不开把持官府之渐？行之日久，将来遇有缉凶拿匪之事，必须向族正索取，竟与世袭土司何异？其法与闽省断非所宜。且此等族正俱系平民，该省自督抚以下文武员弁正复不少，遇有民间作奸犯科之事，自应责成该管地方官认真查办，即或於缉拿凶匪等事令该处族正举，亦止可由该处地方官临时酌办，断无明降谕旨责令专办并恩给顶戴之理。若概令族正等自行举首，缚送到官，则设地方官何用？是明假以事权，必至倚仗声势武断乡曲，甚而挟嫌诬首及顶凶抵命，皆所不免。充其流弊，必至聚众滋事，更复何事不可为？

①（清）徐栋著，赵霞云校点《保甲书》卷1“定例”。安徽师范大学出版社，2012年。

②路伟东《掌教、乡约与保甲册——清代户口管理体系中的陕甘回民人口》，载《回族研究》2010年第2期。

③《清高宗实录》卷286，乾隆十二年三月丁酉。

④张晋藩主编《中国法制通史》第8卷，法律出版社，1999年，第611页。

⑤清高宗乾隆五十四年七月二十六日上谕。中国第一历史档案馆《乾隆朝上谕档》，中国档案出版社，1998年，第10册，第120页。

清高宗此谕说明他对于乡村社会的宗族共同体及其由宗族推举出来的族正之类领袖人物并没有充分的信任感，因此根本就不愿意放手让族正来行使“缉拿凶匪”这一类本属官府的职责，更不愿意因此就给族正“恩给顶戴”，使其藉以张大声势，武断乡曲，进而发展到“聚众滋事”的严重程度。一句话，最核心的问题就是担心官权被族正所侵夺，以致官府被宗族所把持，更惶论国家对此类民间或乡村共同体的控制了。

可见，在王朝统治者的眼里，以宗教信仰为纽带结成的回民教坊和以宗法关系为纽带结成的汉人宗族，作为民间自生的共同体，在本质上都是一样的。所以，清高宗将福建汉人宗族的族正和甘肃回民教坊的掌教相提并论。在上引上谕中，高宗就指出“甘省回民其教首阿浑即与闽省族正相仿，从前苏四十三、田五等即系阿浑聚众滋事，各省回民甚多，若俱委之阿浑稽查管束，又安用地方官为耶？”

在如此政治认知前提下，乾隆四十六年及四十九年甘肃地区相继发生新教既哲赫林耶教派的反清事变后，清朝政府通过办理善后对回民清真寺掌教的身份和角色进行了调整。

### 三、清廷对回民教领名目的更易及对其权力的限制与削弱

乾隆年间两次新教反清事变的规模都不大，但极具震撼力，引起清廷对伊斯兰教的高度关注。这两次事变都是因甘肃河湟地区伊斯兰教新老教派教领即掌教、阿訇间教争所引发的，同时，组织领导者又都是苏四十三、田五等新教阿訇，按照上引清高宗的说法，“系阿浑聚众滋事”的性质，因此，清廷在善后事宜的处置中，一个很重要的措施就是针对掌教等清真寺教领的。由于清廷关于苏四十三事变的善后主要针对的新教所在的甘肃地区，特别是循化厅及与之关系密切的河州地区。因此，我们首先来看循化河州一带清廷裁革、更易掌教等名目的情况。关于此，乾隆《循化志》记载：

回民不得复称“总掌教”、“掌教”、“阿洪”、“阿衡”、“师父”名目，择老成人充乡约，稽查约束。循化掌教改为总练，阿洪改为乡约。<sup>①</sup>

“总掌教”的名目，只见于循化厅撒拉族当中：

撒拉番回约有六千多户，分为十二工，每工俱有掌教，韩哈济系世传总掌教。

“撒拉番回”即今之撒拉族。所谓“世传总掌教”也就是世袭总掌教，撒拉族称之为“尕最”<sup>②</sup>。乾隆十三年后，河州花寺门宦即老教首领马来迟、马国宝父子赴循化厅撒拉族地区传教，“韩哈济者，撒喇十二工世传之总掌教也，师而事之，于是十二工皆前开之教也。”<sup>③</sup>“前开之教”即花寺门宦也是就老教，因为主张先开斋后礼拜而得名，由此与新教即哲赫忍耶派“先礼拜后开斋”相区别，双方也因此而纷争不已。韩哈济作为皈依老教的撒拉族总掌教，在循化地区新老两教的斗争中扮演了主要角色。苏四十三事变平后，清廷将撒拉族掌教统一改称为“总练”，这其中既包括“总掌教”，也包括下属各工掌教。而阿洪、阿衡即阿訇名目则改称为“乡约”。

总练的名目应与明代以来为乡间出于防卫自保而组织训练乡丁乡勇之类有关，其往往与保甲相结合。如康熙《澄迈县志》记载“崇祯十三年，城廓复立练总、练长、练甲，各处有乡哨、乡勇。”<sup>④</sup>康熙年间，河州知州王全臣推行保甲会社制度，以改造当地基层社会的权力结构，“乃令四乡先立保甲、会社，或二、三十庄连为一会，每会择其老成者举总练一人，社长三、四

<sup>①③</sup> 乾隆《循化志》卷8“回变”善后事宜附。青海人民出版社，1981年。

<sup>②</sup> “尕最”，就是哈兹、卡孜，即Haz的另译。

<sup>④</sup> 康熙《澄迈县志》卷3“防守志第十”。赵红主编《黎族藏书方志部》卷2，海南出版社，2009年。

人，飭令稽查盗贼，巡警地方，迨居民咸听约束矣。”<sup>①</sup>可见，此处的总练系与保甲组织密切结合在一起的会社首领，其主要职能在于“稽查盗贼，巡警地方”。循化厅原系河州属地，乾隆时清廷改撒拉族“掌教”名目为“总练”，则总练的名目显然属于河州旧称。而由掌教改称的总练，其职责大致也在行政管理尤其社会治安的范围。马成俊教授披露的一份乾隆四十六年十二月二十一日由循化厅颁发给撒拉族十二工之一的打速古工掌教即总练马三十四的“委牌”就十分明确地要求了总练的职责。现转引牌文如下：

特授兰州府循化监督府加五级纪录七次洪为飭委事案，查前奉谕旨，令将回民阿洪掌教名目革去，改为乡练等因，遵奉在案。今据该管土司开单，稟请验委前来合行飭委。为此，仰达速古工总练马三十四遵照，尔等恪遵改定名目，将掌教称为总练，仍约束回民，清查教道，如有谋为不轨，为匪作窃之徒，该总练立即指名具稟，以凭按律治罪。该总练务须公正洁己，安分守法，共享升平之福，毋得藉端滋事，挟嫌捏稟，有负本府委用之至意，凛遵毋违，须至委牌者。右牌委达速古工总练马三十四。准此。<sup>②</sup>

这份委牌很清楚地规定了作为“总练”所需承担的职责，就是对本“工”民众的“约束”和稽查。其中又特别提到了“清查教道”，所谓“教道”所指就是被清廷定为“邪教”的哲赫林耶新教，“清查教道”即查禁新教的传播与流布，及时将有关情况报官处置。

乡约，是清代在乡民基层社会与保甲组织相结合推行一项重要制度。其最初的职能主要是教化，所谓“劝善惩恶，莫如乡约，缉奸讦暴，莫如保甲”。各地乡约尤以宣讲所谓“圣谕”为主要职责。顺治十六年，清廷即令直省各府、厅、州、县在乡村普遍设立乡约，由六十岁以上，已由官府颁给顶带、行履没有过失、德业素著的生员，统摄乡民，于每月朔望日集中宣讲《六谕》。康熙年间，川陕总督鄂海亦飭各地州县选择绅士耆民“充为乡长、约正，宣讲圣谕”。<sup>③</sup>不过，清代乡约与保甲的职能分野逐渐淡化，乡约多被赋予乡村行政管理职能，“稽查成为北方乡约普遍具有的职能。清代北方乡约普遍负责稽查奸宄盗贼。”<sup>④</sup>据《循化志》记载，乾隆五十四年循化厅同知台斐英阿统计全厅辖区共有大小清真寺59座，回约59名。“回约”即“回民乡约”，则每寺暨每个教坊均设立乡约1人。<sup>⑤</sup>而这些“回约”，其准确的名称为“管寺乡约”。《循化志》卷6《寺院》载：

回民大小村庄各建清真寺以为礼拜之所。四十六年逆回变后，新教之寺全行拆毁，其旧者亦不许添建，年终取管寺乡约甘结存案。

所谓“管寺乡约”，其职责范围以其所领寺院暨教坊为限，笼统讲有“稽查约束”之责，实际上则又限于与寺院暨教坊内各类宗教活动有关的事务。下述乾隆五十四年，甘肃布、按两司根据河州知州涂跃龙的提议，关于管寺乡约的职能的规定正是如此。

此处需要提到的是，循化地区在咸丰年间出现了“总约”的名目。咸丰八年七月二十三日陕甘总督乐斌奏称：

据西宁道崇保稟称：上年冬间，前往循化厅属查办撒拉回匪滋事一案。该道素知乡约马复源为回众所信服，当即飭令随往。马复源到循后，协同官弁驰往各庄，宣布恩威，解散回党，实属深明大义。现飭该道将马复源赏充回民总约，所有巴燕戎格及循化厅属各庄回民，

① 康熙《河州志》卷2“田赋”。康熙四十六年刻本。

② 马成俊《地方社会与国家权力——从文书看撒拉族与1781年教争》，载王铭铭主编《中国人类学评论》第21辑，世界图书出版公司北京公司，2011年，第59页。

③（清）严如煜《三省边防备览》卷11“策略”。黄守红点校《严如煜集3》，岳麓书社，2013年。

④ 段自成《论清代北方乡约和保甲的关系》，载《兰州学刊》2006年第3期。

⑤ 乾隆《循化志》卷8“回变”。

责成该总约随时稽查管辖。惟既借资弹压，若不加以荣宠准资约束，恩恩赏给五品顶戴蓝翎，以示鼓励。<sup>①</sup>

乐斌请赏给马复源五品顶戴蓝翎的奏议得到清廷允准。<sup>②</sup> 此处清廷明确了“总约”稽查管辖的范围是“所有巴燕戎格及循化厅属各庄回民”，据同治初年陕甘总督沈兆霖称此回民总约所辖为十三工撒拉。汪受宽先生指出“所谓十三工撒拉，即循化八工与巴燕戎五工的撒拉族。但当时官府对撒拉族与回族分辨不甚清楚，故又言‘所有巴燕戎格及循化厅属各庄回民责成该总约随时稽查管辖’。”<sup>③</sup> 马复源之所以“回众信服”，最重要的原因在于此人系花寺门宦第五辈教主，加之他积极主动协同官府，因之得到总约名目及五品顶戴蓝翎。而实际上，其总约的名目此后成为马家独占的“世职”。<sup>④</sup>

这种由官府委充世袭总约的现象是循化地区乡约制度的一个非常大的变化。而由门宦教主承当此一职位并获五品蓝翎顶戴，是清代国家与西北伊斯兰教门宦间关系中值得十分注意的动向。

与循化毗邻的河州是西北重要的回族聚居区，“窃照甘省多汉、回杂处，而河州为最……所在聚族而居，即十数家亦各为村庄，建礼拜寺以奉其教。”清初以来与门宦有关的伊斯兰教派系之争也首先发生于这个地区，循化地区的新旧教之争正是河州地区教争蔓延的结果。因此，苏四十三事变后，河州也是清廷善后工作的重点区域。

苏四十三事变后河州各地清真寺也是按照清廷谕令更易了掌教及阿訇的名目，虽然具体情况并不是很清楚，但据乾隆五十四年涂跃龙上呈甘肃当局的禀文所述，<sup>⑤</sup> 可知各清真寺均有“管寺乡约”的名目：

从前但知回民有大寺明立管事乡约，而不知各村〔寺〕俱有小寺，亦私立管事头人，一切念经令请本社头人，不许另延别寺乡约，是驱各寺乡约统辖于大寺（寺）乡约也。查河州旧有大寺二百二十座，每寺正副乡约俱报明在州有案。惟大寺之下所辖小寺自五六座至十余座不等，约计小寺在一千以外。

由此可知，河州地区“管寺乡约”也称“管事乡约”，与循化厅不同的是河州地区明确区分了大寺、小寺，而各大寺都设了正、副两名乡约，并报官入册。这些“管寺乡约”或“管事乡约”无疑都是各清真寺原来的掌教或阿訇等教领。所谓“大寺”应该就是“海乙寺”即总寺，“小寺”则是受大寺统辖的“稍麻寺”即属寺。由于大、小寺间存在着统属关系，一些较大的礼拜活动，即由大寺统一组织，并在大寺举行。但由于各小寺往往“离大寺近在数十里，远在四、五十里不等，每遇礼拜之期，风雨滞阻，路远不到。大寺乡约以礼拜少一人即布施少一分，遂至争控，以另立教道互讦。”如何解决这一类的问题呢？涂跃龙认为“职思欲息其争，莫若各归各寺，况统归于大寺合之以联其情，不若各归本寺散之以分其势。但不立章程恐小寺为藏奸之所，必于各归本寺之中寓以编查保甲之法，既息现在之争，亦并弥后来之患。应令大小寺乡约将所辖烟户归于保甲，造册办理”。为此，他拟定了一份新的“章程”上呈甘肃当局：

向例编查保甲，无论汉回总以十户为一牌，十牌为一甲，十甲为一保。今令照寺分造，不归入汉民保甲，如迁徙增添，该寺乡约随时开除具报，违者照脱漏户口律治罪。

大小各寺各有乡约，今既归本寺，勿论大小礼拜日期，该约率领所管烟户，不准赴别寺礼拜，婚丧止请本寺乡约，念经不许别寺搀夺，犯者照光棍扰害良民例极边充军。

回民念经本寺乡约尽可教读，即藉口择师亦止准延请同寺之人，如勾引别寺之人教经

①（清）奕訢《钦定平定陕甘新疆回匪方略》卷10。兰州古籍出版社1990年影印本。

②《清文宗实录》卷259，咸丰八年七月丙申。中华书局，1986年。

③④汪受宽《马复源历史考辨八题》，载《青海民族研究》1991年第1期。

⑤乾隆《循化志》卷8“回变”。

者，将为首之人与所延之人，俱照左道惑人为从律边远充军。

回民学习回经，竟有隔府隔县隔省之人来河学习。查各处俱有教经之人，何故远涉数千里，其心即不可问，应分别严禁。除隔属远来者，仍照左道惑众改遣外，至窝留隔远之人，仅照不问来历窝藏接引例反觉轻纵，请比强盗窝主存留三人以上者改遣例一体同发。

汉回教道久分，往往由汉民改为回民。究其所以，有回民乏嗣抱养汉民为子者，有无赖汉奸贪财归回者，应分别严禁。抱养者汉民本生父及回民照略诱律各杖一百徒三年；如无父母罪坐该亲房户首，照所得罪减一等；其叛汉归回者照谋叛谋而未行为首律拟绞；以前改从回教本身已故子孙相沿已久未便押令归汉，听其自便，于保甲册内注明。如本人现在限三月内归汉教，违者仍照谋叛律问拟。该管各约知而不举，亦照罪人减二等科断。

礼拜寺不属淫祀，但相沿已久未便拆毁，惟清查后有私添建设者照私创庵院律为首，杖一百边远充军。该约不举减一等治罪；地方官失察议处。

管寺乡约与管会乡约应分别责成。凡礼拜念经教经等事如有搀夺勾引诸弊，责成管寺乡约；至娼盗赌博奸拐事，责令管寺与管会乡约一体察举，失查及知情受财故纵等弊，按所犯轻重一体分别治罪。

各社、会回民亦有亲友往来，若非到寺礼拜，又无念经教经实据，该约挟嫌捏告，即以所告之罪反坐。

涂跃龙所拟章程上呈后，甘肃布、按两司认为：

回民聚处地方原依民户编造，自成牌甲，惟汉回杂居之区若将回民另编，转至零星不便稽查，是以与汉民挨次编列，均听回[民]乡约稽查。历年办理既久，且管寺乡约因革除阿訇，名目更易，不过素习念经，未必皆醇谨晓事，若令与回民乡约同司保甲，地方诸事转无以专责成，所谓照寺分造等语毋庸议。至严禁搀夺勾引及窝留汉奸均应如该州所请。但各项治罪之处均应临时按拟，毋庸预立科条。至增置一条，查添建礼拜寺自四十六年久经奉禁，地方官随时查察，毋庸另立科目。仍令各州县将境内现有礼拜寺若干座，查明造册申送备案，并于岁底取各约及管寺乡约甘结。至保甲既照旧编造，所请分别责成亦毋庸议。其严惩诬告亦应如所禀办理。以上各条凡有回民之处一体遵照查办。

根据涂跃龙上呈的禀文及甘肃布、按两司议行各条，新的章程不仅规定清真寺无论大小，各类宗教活动均自行举行，相互间不得进行“搀夺”，所谓“回民各归本村之寺诵经，不许另赴别寺礼拜”<sup>①</sup>即宗教活动仅限于本教坊，而不再如过去由若干大寺统合。据陕甘总督勒保乾隆五十四年十一月给高宗的奏报，为了防止“搀夺”，新立的章程中，“仍令照依编造保甲之法，将某某回户应归某寺念经之处，造册备案”。<sup>②</sup>

各地“管寺乡约”，与责在“地方诸事”的“管会乡约”是有明显区别的。作为管寺乡约，其发挥职能的范围是教坊，而与保甲无涉，其原先作为清真寺暨教坊宗教领袖的基本职责依然如故。“管寺乡约”的名目，显然具有官方色彩，其职责的官方委任特征也十分突出，即按照官方要求，履行针对“搀夺勾引”及“私添建设”清真寺等等违犯官府宗教禁条行为的稽查举报责任。而对于保甲内“娼盗赌博奸拐”诸事的稽查举报则由“管会乡约”负责。甘肃布、按两司显然也十分强调两者之间的职责界限，所以否决了涂跃龙“至娼盗赌博奸拐事，责令管会乡约与管寺乡约一体察举”的建议，也就是说，管寺乡约并不参与保甲相关事务的管理。

由此来看，自乾隆四十六年以来，甘肃地区清真寺掌教及阿訇等教领按照官方要求，将原有名目改为“管寺乡约”。但从乾隆五十四年甘肃布、按两司在涂跃龙拟议基础上出台的政策来

① 乾隆《循化志》卷6“寺院”。

② 《清高宗实录》卷1343，乾隆五十四年十一月辛亥。

看,这些管寺乡约“稽查约束”的对象仅限于本教坊内上述“搀夺勾引”及“私添建设”清真寺等违犯官府宗教禁条行为,此外其他方面“稽查约束”的职责则另由管会乡约承担。这样的规定显然意味着雍正以来已经进入保甲组织的掌教权力重新收缩到传统的穆斯林社区——教坊了。路伟东认为:清廷“虽然从表面上废止了掌教、阿訇等名目,但从掌教、阿訇直接改为总练、乡约来看,这实际上并不是乡约取代了阿訇,而是改称乡约的掌教、阿訇获得了乡约的权利。失去权力的乡约则被完全架空,与保甲一起沦为新乡约——即原来的掌教、阿訇——的附庸”<sup>①</sup>。但从前面我们所引的材料来看,被更名为“乡约”的掌教与阿訇,其名目为“管寺乡约”,官府所赋的权力仅限在教坊之内,显然不可与保甲内普通乡约即“管会乡约”等而视之,此其一;其二,保甲内自有管会乡约发挥相关稽查约束的职能,因此,也就谈不上保甲内乡约“失去”权力,以及被“架空”而沦为“新乡约”即掌教、阿訇们“附庸”的问题。

乾隆四十六年苏四十三事变发生后,清廷关于掌教更易名目的谕令当然并不限于甘肃,而是针对全国各地回民地方及其清真寺的。

乾隆四十六年五月,高宗给军机大臣的上谕谓“昨阿桂等奏查明甘肃逆回新旧起衅仇杀缘由一折,此等逆回在该处煽惑愚人,妄言祸福,甚至设立掌教及总掌教之名,以致无知回民被其愚惑入教,指挥听令。现在逆回苏四十三等即其余党,竟敢率众抗击官兵,总由当日养痍贻患而致。著李侍尧于办理撒拉尔善后事宜内,将总掌教名目,不动声色,令其裁去。并各省有无似此等回教名目者,亦各一体裁革。”<sup>②</sup>至是年八月份,清廷又令“晓谕回民不许称阿浑名目”。<sup>③</sup>按照高宗谕旨,各省随之开展“查革”活动。《清高宗实录》卷1132,乾隆四十六年闰五月庚戌条记载了部分督抚“查革”的情况:

又谕:前以甘省番回有掌教及总掌教之名,恐易惑众滋事,因传谕各督抚留心查革。兹据国泰奏称,东省回民与土著民人比间而居,实属安静,并无滋事之人,亦无掌教及总掌教之名。但念经祈福,即为惑众之渐,嗣后遇有争控邪教聚众念经之案,即亲提审办,其田土钱债争控细故,亦令赴地方官控理等语。本日又询据袁守侗奏称,直隶通州、沧州、天津等处回民较多,尚皆安静。惟其传经之人,称为师父等语。回民念经祈福,是其习俗相安已久,若概行禁止,恐地方官奉行不善或致骚扰,激成事端,若有名无实,虚应故事,又属无益,何必为此?惟其中有借传经为煽播邪教者,则不可不实力严查,亲提审办。至直隶回民念经之人称为师父,虽亦如师徒俗称,但究不若并其名而去之。向来地方官平日于此等事,并不留心查察,及奉有谕旨,又未免办理过当,不能深喻朕意,徒滋胥役得钱放免。著再传谕各督抚。务须不动声色。留心妥查办,毋致吏胥人等藉端滋扰,及蹈虚文塞责之习。“总掌教”之名,如前所述,只见于循化厅属撒拉族中,所谓“前禁称‘总掌教名目’,原为撒刺番回,其与内地回民无干”,<sup>④</sup>但国泰称山东省“无掌教”名目,而袁守侗关于直隶各地情况的奏报中也未提到有掌教名目的存在,这显然都与实际不符,两人所言或因对回民清真寺内部情形并未掌握,或者出于敷衍搪塞。清廷在裁革掌教、阿訇等名目的同时,将“师父”这样稀松平常的称呼也列入了裁革的清单之中。

清朝更易清真寺教领名目,旨在于回民社会中凸显国家意志和国家权力。但“马中吉书信案”的发生,使清朝统治者意识到此蛮强之举很可能造成对回民社会的种种滋扰甚至动乱,故很快进行了纠正。

① 路伟东《清代陕甘人口专题研究》,上海书店出版社,2011年,第49页。

② 《清高宗圣训》,乾隆四十六年五月己卯。赵云恒等主编《大清十朝圣训》。燕山出版社,1998年,第2册。

③ 中国第一历史档案馆编《乾隆朝上谕档》,第10册第794页。

④ (清)刘智《天方至圣实录》附录二“御批至圣实录讲义”。

乾隆四十六年六月十四日，山西巡抚雅德上奏“盘获西安回民马中吉、马广文，并搜出书信一包，内有‘掌教’名目，再三严讯，并无别故。据供称：各处礼拜寺住持的人都称‘依麻木’，若用汉字即称‘掌教’。教经的人称为‘阿洪’，向来如此。但究系一面之词，未便遽信。而书列名之人都在西安，应请一并解交毕沅就近确究。”同一日，陕西巡抚毕沅上奏“西安回民礼拜寺尚有唐时建立者，各寺俱有传经掌教之人，俱称为阿浑，亦称师父。其中良莠不一，并非一例狡顽。现在密加访察，如实有随同新教或创立邪教煽惑众民，即查拿严办。倘不过照常写经礼拜并无别项款迹，即毋庸另立科条纷纷查办，致滋扰累。”对于这两份奏折，清高宗所持态度很不一样。高宗认为雅德“所办甚属过当，殊不解事”，而认为毕沅“所见甚是”。高宗在上谕中指出“回民中凶顽多事及倡邪教、惊正惑众者自当严行查办，若本系传习教经，安分自守，即属良民，不应加以扰累。今雅（德）盘获马中吉等，此书内并无不法之处，辄行查拿审究办理，实为过当。该抚应将人解交西安，着即毕沅秉公确讯，查明阿浑之称是否回民历来如此？非系马明心倡立教后始有此称在？或书阿洪，或书阿衡，或书阿浑，有何分别？如果新教未立之先即有此名目，则亦如僧家之方丈、住持，道家之掌坛等类，并可无庸禁止，此马中吉等即可照例省释。”按照高宗的要求，毕沅率同陕西布、按两司官员对马中吉等人“隔别研讯”，认为马中吉等人“实系老教回民”，“并无别故”，随即将马中吉等人释放。针对“回民阿浑之称及或书阿洪、阿衡之处，臣传问西安府礼拜寺旧教回民掌教安乾等，据称：西安回教每寺各有掌教，有阿浑。掌教系主持一寺之事，其专司教经之人则称为‘阿浑’，亦犹汉人乡塾中称讲学之人为师父、先生等类。其或书阿洪、阿衡，则系音同字异，随便通用，并非别有意义。且相沿已久，亦非马明心倡立新教之后始有此名目。至乡村小寺无力延师，有掌教并充阿浑者。臣复飭陕西省，凡有回民居住处所，密加查访，俱属无异，是阿浑等称，实系回教所向有，诚如主谕，并可毋庸禁止。”<sup>①</sup>

从上述对陕西地区回民掌教及阿訇名目查革的情况来看，清廷显然意识到既然掌教、阿訇等名目在回民伊斯兰教中相沿已久，与马明心创立新教之间没有任何关系，所以不论是非，一概加以革除，势必“致滋扰累”。因此，“毋庸禁止”。也正因为如此，掌教、阿訇等名目在清代回民伊斯兰教中一直得以相沿。即使更易为乡约名目的循化撒拉族地区，我们也仍然看到掌教名目的恢复和使用。而同治八年，清廷更是授给云南回民领袖马德新四品伯克职衔、委充正掌教，徐元吉为副掌教。

需要特别注意的是，清廷最初下达革除掌教与阿訇名目的谕令，一方面是因为在新旧教纷争以及新教反清活动中，掌教、阿訇均起主导及组织的作用，另一方面，显然也是要利用此次事机将掌教、阿訇的权力只限定于教坊之中，而不再使其涉足保甲系统。因此，清廷在“晓谕回民亦不许称阿浑名目”的同时，又令“於回民内拣选老成之人，令其充当乡约，随时稽查，相互劝诫，引为前车。”<sup>②</sup>路伟东认为，这一政策的结果是“总掌教、掌教、阿洪、阿衡、师傅等名目尽被革除，其职位和权力由乡约取而代之”。<sup>③</sup>同时认为，“由于回民中真正有组织力和号召力、有威信能够得到回民认可者只有掌教阿訇，因此，回民中可以充任乡约的老成持重之人实际上也只能是阿訇”。<sup>④</sup>实际上，就苏四十三事变发生地甘肃地区而言，官府强令以乡约名目取代掌教、阿訇等名目，而此类乡约责专“管寺”，与保甲无涉，因此认为掌教、阿訇等的“职位和

① 以上引文均见（清）刘智《天方至圣实录》附录二所载有关清高宗上谕和雅德、毕沅等人的奏折。第397-405页。

② 中国第一历史档案馆编《乾隆朝上谕档》，第10册，第794页。

③ 路伟东《清代陕甘人口专题研究》第47页。

④ 同上，第49页。

权力由乡约取而代之”，与实际不符；同时，这种说法显然也是忽略了清廷对掌教、阿訇等名目“毋庸禁止”的政策调整。而回民中可以充任乡约的老成持重之人“只能”是阿訇的说法太过主观。因为除阿訇之外，回民社会中其实还有所谓“乡老”“会首”“社首”“学董”一类的人物也十分活跃。这些人或者家道殷实，或为耆老绅衿，或者名门大族，在回民乡间社会同样也是头面人物，拥有重要的话语权。从现存诸多清真寺碑文中，我们都可以看到这一类人物往往题名其中，显示着他们在教坊暨回民中的地位 and 影响力。因为这些碑铭的内容基本都是关于清真寺或教坊中重大公共事务的记录，掌教或阿訇等教领之外的人员名列其中，他们的在教坊中的重要性显而易见。如乾隆三十六年“沈阳清真南寺遵古协一碑”，碑文宣示“遵古制”“准前规”“凜旧典”，反对“靴方游历之客”带来的“歧道”，以保障“教不纷，大道协一”。在这样一通事关教众宗教信向的碑铭中，题名者既有清真寺“教长”，也有教坊“会首”多人。又如，康熙五十五年西安“大皮院清真寺废除掌教世袭制度碑约”，<sup>①</sup>碑文内容事关清真寺制度的重大变革，故碑系“阖坊耆老绅衿士庶乡地人等公保全立”；同时，从碑文内容看，在是否废除掌教世袭制这样重大的问题上，教坊“耆老”王继昌等具有十分重要的话语权。该碑文还提到“掌教开导于前，耆老辅佐于后”，也反映在教坊中耆老一类人物发挥着辅佐教领的作用。所以，回民社会中“老成持重之人”并非仅仅是清真寺的教领，则乡约的人选也自然不必一定就局限于教领阶层。实际上，从清廷有意识在回民基层社会行政体系，特别是从保甲组织中淡化乃至剔除清真寺教领的影响这一倾向来看，乡约的人选更多还是从教领以外的耆老人物中产生。实际情况大概也是如此。同治年间，陕西按察使张集馨在给陕西巡抚刘蓉的一份报告中曾提到部分陕西回民起义领袖的身份：

陕西西、同等属回民……（同治）元年四月乘发逆入境，大荔逆首于阿浑、邹阿浑、于老五等竖立灭汉兴回旗帜，以寻仇报复为名，大肆焚杀妇稚无遗。渭南县差役洪兴、武进士禹元魁、沙河掌教伪冯王、总头目伪赫王，分派海提木儿围泾阳。普洱马率领二河州马义、马花诸逆围咸阳。沙河一带，则有伪西元帅唐一麻木，总领马花虎、马朝，保正马五保、武生马得荣、马得明、坏酵子等，分投搜杀。临潼起事首逆寇金积，焚掠省关。首逆伪元帅孙玉宝、白占魁，以及高陵、泾阳塔尔底、苏家沟、光太庙之首逆马武举、马二元、马三元，乡约马兴全、马乌什、于五八儿、白玉朝、安阿浑等大小头目，不下数十人……<sup>②</sup>

这一段文字中，对掌教、阿訇、乡约、武举、保正、武生等等身份名称的区分十分清楚。另外，同治三年，穆宗一份谕旨有塔城“回回民掌教石金斗、乡约陈生福等，既能稽查匪徒，弹压回众，始终不懈，自应量予恩施……”云云<sup>③</sup>，则掌教与乡约各有其人。由此可见，所谓掌教、阿訇等的“职位和权力被乡约取代”的情况并不存在，只是，他们不再被纳入到清朝国家力量所主导的保甲组织中发挥作用而已。但是，对回民社会而言，教坊才是其社会生活最为重要的依托，因而，掌教、阿訇等教领虽然被排斥于保甲组织之外，但这并不影响他们在回民社会中扮演教坊领袖的角色以及发挥相应的作用。西安化觉巷清真寺所存光绪二十七年《前掌教海公洁泉德行碑记》所载该寺掌教海源清的事迹就相当典型地反映了清真寺教领在教坊中的领袖作用：

先生长安人，海姓，讳源清，洁泉其字。世居花角巷，亦望族也。历经名师，经学渊萃。迨掌教斯寺，数十年凡坊中冠婚丧娶，无不措置咸宜。苟非才智兼长未易胜艰巨之任。况斯寺

① 马强 《回坊内外》附录一“各类墓志、碑记、规约等”，第166页。

② （清）刘蓉 《遵旨传谕臬司赴甘招回疏》（同治三年八月二十九日），沈云龙主编《近代中国史料丛刊》第262册《刘中丞奏疏》卷5，台湾：文海出版社，1968年。

③ 《清穆宗实录》卷111，同治三年八月辛未，中华书局，1986年。

为省垣八寺之首，居民千余，事务丛杂，较之他寺，尤难措理。而先生坐镇其间，筹社事则有条理，应坊务则无党无偏，寺内外严肃整齐，一丝不紊，超前而轶后，绝无而仅有者也。<sup>①</sup>

由清真寺教领在回民基层社会承当领袖角色，自然与回民“围寺而居”的教坊组织相适应，经过雍正乾隆时期与保甲组织的短暂的结合之后，教领的权力回归至传统教坊，而不再涉足保甲，则清真掌教等教领作为社会权力资源依旧呈现鲜明的民间性。在日常社会生活过程中，这种民间权力与官权之间，大致保持着和平共处的局面。不过，官府对这种民间权力，特别是作为民间共同体领袖的掌教、阿訇等教领的权力还是保持着戒备与防范心态，两者间保持着相当的距离。咸、同以来，在云南以及西北此起彼伏的回民反清运动中，清真寺教领在其中的领导与组织作用都是非常突出的。“回回平时每处公举一人为阿訇，凡事皆听命焉。造逆时，即推阿訇为头目，昂然乘轿指挥，其类无敢违者”。<sup>②</sup> 云南马德新、甘肃马化龙、马占鳌、马归源等都是其中举足轻重的代表性人物。马德新是云南阿訇、著名的伊斯兰教经学家，咸丰六年滇南起事回众推举德高望重的马德新为领袖。咸丰八年，马德新与官府达成协议和章程，经云贵总督吴振棫、云南巡抚张亮基等“奏请赏给马德新四品伯克职衔，委充正掌教”，“冀开导众回，遵听约束”；至同治元年，马德新与官府第二次议抚，又经巡抚徐之铭等“奏请给马德新二品伯克职衔”。<sup>③</sup> 同治二年，云贵总督潘铎被杀后，经署巡抚岑毓英等议推，马德新署理总督衔。<sup>④</sup> 马化龙是新教即哲赫林耶派第五代教主，有“总大阿訇”之称<sup>⑤</sup>，同治元年，马化龙在金积堡率众反清。马占鳌系花寺门宦著名的阿訇，同治二年起事反清，为河州反清运动的主要领导人。马归源，即前述花寺门宦教主马复源之弟，“咸丰十年马复源死，18岁的马归源继承了花寺门宦教权、回民总约世职和五品蓝翎顶戴”。<sup>⑥</sup> 同治七年，西宁办事大臣玉通保举马归源署西宁府知府，<sup>⑦</sup> 利用其教主和总约的身份影响平抚当地回族和撒拉族反清运动。同治十年后，陕西和宁夏等地回民武装退居西宁，马归源遂与之联合反清。

除上述区域性领袖之外，同治时陕西回民十八大营的领导人中，几乎半数都是阿訇。<sup>⑧</sup> “至就当时奏报中所见各地回乱领导者之名为阿浑者，为数尤多。兹举数例于下：如新疆回首斜黑阿浑、阿克苏二阿浑、玛纳斯阿浑张景幅、甘肃清水阿浑邹成隆、宁河阿浑马沅亮、党川铺七阿浑、河州穆阿浑、来阿浑、董志原马阿浑、回目为清寿即普洱马阿浑、云南安宁州金阿浑等是。”<sup>⑨</sup> 大量清真寺教领率领所属教坊民众武装反清，使这个阶层再次成为清朝统治者关注的一个重点。领导了同治年间平定西北回民反清运动及相关善后事宜的左宗棠在给清廷的奏折就直接把回民起事归之

① 马强 《回坊内外》附录一“各类墓志、碑记、规约等”，第184页。

② (清)魏丙《锁尾集》(选录)，邵宏谟、韩敏合编《陕西回民起义资料》，陕西省地方志编纂委员会，1987年，第75页。

③ (清)岑毓英《搜歼首要逆党遣散降回折》，黄盛陆等标点《岑毓英奏稿》(上册)，广西人民出版社，1989年，第327页。

④ (清)张涛《滇乱纪略》，载《回民起义》，上海书店出版社，2000年，第1册第272页。

⑤ (清)左宗棠《请禁绝回民新教折》(同治十年四月初八日)，《左宗棠全集·奏稿5》，岳麓书社，2009年，第49页。

⑥ 汪受宽《马归源历史考辨八题》。

⑦ 光绪《西宁府续志》卷9，青海人民出版社，1985年。又左宗棠同治十一年九月十九日《密陈西宁贼情片》载“现署西宁知府马桂源，本循化回民，捐纳候选同知。前任西宁办事大臣玉通在时，力持抚议，先委马桂源署循化同知。同治八年，又咨穆图善委马桂源署西宁府知府，以本地回人署理地方篆务，又以马桂源之兄马本源署镇标游击，代理西河镇篆务。参见《左宗棠全集·奏稿5》，第338页。

⑧ 冯增烈、冯均平《伊斯兰教在同治年间陕西回民反清起义中所起的作用》，载《伊斯兰教在中国》，宁夏人民出版社，1982年，第207页。

⑨ 傅衣凌《太平天国时代回乱领导人物出身考》，《傅衣凌著作集》，中华书局，2008年，第105页。

于阿訇的“倡变”。同治十年，他在《安插就抚回众请增设平凉通判及都司折》提到：

惟回俗畏所管头目，较之汉民畏官尤甚，而彼教诵经祈福之师名为阿浑，又时以异说蛊惑其民，为回俗所信奉，以致一夫倡变，乱者四起。从前道光年间，张格尔以回教阿浑、和卓构乱者此也。按阿浑，回教名阿訇，訇与洪音近，汉民呼为阿洪。今之马化澂，即新教总阿訇也。和卓即回教所称教师，后裔贵种，在阿浑中尤尊。明史所称火者即和卓之音讹。马化澂署其父墓碑称为教父，盖窃和卓贵种之意耳。<sup>①</sup>

在左宗棠看来，回民基层社会实际上完全是掌控在阿訇阶层手中的，这造成官权的缺席或者是虚化的状态，使回民只知道有阿訇，而不知有官府。所谓“秦陇回民向不知有地方官，一惟阿訇之言是听，以致酿成巨案”<sup>②</sup>。同治十二年，他在《升固原州为直隶州添设下马关知县并改盐茶厅同知为知县折》中称：

且回俗向重阿訇，虽以传教为名，实则暗侵官权。凡地方一切事务均由阿訇把持，日久回族不复知有地方官吏。<sup>③</sup>

那么如何伸张官权，又如何削弱和制约阿訇的权力呢？左宗棠在《秦安县程令履丰稟奉发书籍并呈保甲册式各情形由》中指出“郡县积而成行省，乡村积而成郡县，户口积而成乡村，欲政教之行，舍保甲其未由也。该令所呈保甲牌册格式于稽查中寓禁令，于禁令中寓教化，甚有条理，披览欣然。”<sup>④</sup>所以在安插就抚回族民众的过程中，左宗棠一再申令严行保甲制度。“惟于安插伊始，于编审户口中隐寓联甲之意，十户一长，百户一百家长，令其铃束散户，而设官董之，凡一切户婚词讼，均取决焉，乃可散回目之势，而以其权归之官，庶几政令行统纪一。”<sup>⑤</sup>在左宗棠的督率下，严行保甲的措施在各地善后中都得到充分体现。如同治十年在河州等地颁布的《准抚条规》中规定：

缴尽马械后，各归各乡，听本大臣委员并酌派兵勇带该头目等亲履各乡点验丁口，编审户籍，丈量地亩，择立十家长、百家长，发给良民门牌，该回民等不必疑惧。<sup>⑥</sup>

同年颁布的《抚后禁令》则特别强调命、盗及田土、户婚案件必须由官府审理，而回目——主要针对的就是掌教、阿訇一类教领不得干预：

民间命、盗及田土、户婚等案，均由地方官审办，不准该回目干预。回目如敢擅理民情，有延不到案者，加等治罪。

……

该回民如有不遵各条约束，准该十家长、百家长呈报。如敢纵容徇庇，照该各犯情节轻重，一体治罪。有能稽查督率该回民等勤奋耕种者，查出亦当分别给赏，以示鼓励。<sup>⑦</sup>

同治十二年颁布的《安插回民告示》规定：

到地安插后，地方官查明户口，每户发一良民门牌，填写姓名、年岁、籍贯、男女丁口，分晰开载。每十户，由官择立一人充十家长，给十家长门牌一张；每百户，由官择立一人充百家长，给百家长门牌一张，均张挂门口。其限于地势不满十户、百户，或过十户、百

①⑤（清）左宗棠《安插就抚回众请增设平凉通判才都司折》（同治十年正月二十五日），《左宗棠全集·奏稿5》，第15页。

②（清）左宗棠《河南候补副将马策勋稟奉文遣丁来甘搬取眷口由》（同治十年），《左宗棠全集·札件》，第330页。

③（清）左宗棠《升固原州为直隶州添设下马关知县并改盐茶厅同知为知县折》（同治十二年五月二十一日），《左宗棠全集·奏稿5》，第425页。

④（清）左宗棠《左宗棠全集·札件》，第247页。

⑥ 同上，第580页。

⑦ 同上，第581页。

户者，均随多少约计，一律设立十家长、百家长，以资约束而便稽查。

该《告示》中还列出了十家长、百家长需要稽查约束的一些具体条款，如“回民安插地方，由地方官指定，不得擅自出外闲游，混入城市，致滋事端。如须赴城关买物、探亲，应由各百家长诣州县官衙门预领本牌号签，令其执持。以凭查验照护。……如有事赴各厅州县境，由百家长报地方官请给路票，注明所往何处，所干何事，限期缴销……”又规定“嗣后遇有海里飞、满拉等复敢以新教潜相煽惑者，十家长、百家长即拘送官司，申明严办”；“各处外来亲友到家，必须报知百家长方准招留违者察究。”这些条款的规定，都要求十家长、百家长直接对官府负责。

由上述可见，左宗棠在回民社会严行保甲的目的不仅是在于加强对回族民众的稽查约束，更为重要的是为了打破以往阿訇“把持地方一切事务”的局面，从而在回民社会中切实树立官府的权威。

极力削弱和限制掌教与阿訇的权力，这是西北地区回民反清运动后，清代国家与内地回民教领阶层关系一个很明显的变化。而这种变化大致上可视为同治以降清朝国家与回民教领关系的基本态势，尽管各地区及各时段具体的情形并不尽相同。

#### 四、结语

清代基层社会治理一方面注重对民间权力资源的整合与利用，另一方面又对之保持戒备防范心态，唯恐其权势壮大，侵消官权，弱化官府对基层社会的控制。掌教、訇等教领作为回民社会重要的权力资源，一直得到清朝国家的关注，至雍正、乾隆时期渐次纳入到保甲组织中，令其发挥作用。但教领身后却是回民教坊，这种有类汉民宗族的民间共同体，对清朝统治者而言，既是基层社会治理中可资利用的民间权力资源，也有可能是对官权构成潜在威胁的异己力量，而教领作为“非儒”的边缘性社会与文化的代表，清朝统治者对之更心存疑忌。所以，回民教领虽然得到官府授权在保甲组织中行使“稽查约束”之责，却并未得到官府真正的信任。乾隆四十六和四十八年甘肃新教教领两次“聚众”反清，无疑“印证”了清朝统治者内心所存的成见。因此，清廷在办理相关“善后”的过程中，一方面试图通过变易教领名目，在回民社会中凸显国家意志和国家权力；另一方面，不再让教领在保甲组织中发挥作用，使其权力仅限于传统的教坊。尽管变易教领名目的做法因具“致滋扰累”的风险而作罢，但在保甲组织也即官府主导的基层社会治理体系中，教领阶层被基本排除在外。然而，教领作为根植于回民社会与文化厚土的内生性权力的核心部分，其在教坊中的地位和影响并没有因为从保甲组织中的退出而受到弱化，其在回民基层社会的地位、作用与影响也无法由保甲组织所替代；不唯如此，保甲组织的治理效能恐怕还需要通过这种民间权力才能发挥，更有甚者，形成左宗棠所谓阿訇等“暗侵官权”，“凡地方一切事务均由阿訇把持”，也即保甲组织形同虚设的局面。咸同年间，大批教领成为反清运动的组织与领导者，就说明他们在回民社会中有着强大的号召力，也正因为如此，在左宗棠所实施的善后中，要去竭力削弱和限制教领的权力，从而在回民基层社会中真正树立官府即国家的权威。

(责任编辑: 李建欣)