

“卓越学科领域计划：中国社会的历史人类学研究” 系列研讨会
“伊斯兰与西北回民社会：历史人类学视野下的谱系、拱北和清真寺”

**Islam and North-western Hui Society:
Towards a Historical Anthropology of Genealogy, Kongbei and Mosques**

主办：香港中文大学-中山大学历史人类学研究中心、香港科技大学华南研究中心、
宁夏社会科学院回族伊斯兰教研究所

地点：香港中文大学冯景禧楼 220 室

時間：2016年6月16日(周四)-17日(周五)

2016年6月16日(周四)

时 间	报告人	题 目	评论人
9:00-9:10		欢迎（科大卫、刘志伟、马建雄、姚继德）	
9:10-9:15		合影	
第一场 西北回民社会 (主持人：赵世瑜)			
9:15-10:45	马金宝 杨生瑞	新形势下宁夏伊斯兰教特点和趋势分析	米寿江
	孙俊萍	从回族拱北看西北伊斯兰教社会历史变迁	
第二场 拱北与道统（主持人：姚继德）			
10:45-12:15	丁明俊	拱北、穆勒什德与苏菲门宦道统传承	张中復
	马建福 周晶	门宦、拱北与道统	
午餐			
第三场 道统与家谱（主持人：贺 喜）			
13:15-15:30	金贵	试论乾隆对回族的态度及政策——以《大清十朝圣训》为切入点	刘志伟
	王伏平	清代银川地区回族述略	
	李华	回汉民族关系述论——基于历史、民俗互动的视角	丁明俊

小休			
第四场 清代西北的社会变迁（主持人：马金宝）			
15:45-17:15	刘伟	虎夫耶洪门道统传承及“尔麦里”文化探究	范可
	杨文笔	超越边界的文化共享——宁夏西海固回族修家谱现象的文化观照	
第五场 豫东南贸易与回民社会（主持人：科大卫）			
17:15-18:00	闫志丹	风险、味道与正当性：中国豫东南农村的羊贸易与回族群的再造	马健雄
晚餐			

2016年6月17日（周五）

第一场 经学谱系（主持人：刘志伟）			
9:00-10:30	马志宏	伊斯兰陕学入滇考	姚继德
	王根明	民国时期王静斋赴宁夏译经回望——以民国时期史料为观察点	
小休			
第三场 族群关系（主持人：米寿江）			
10:45-12:15	陈志刚	云贵甘三省虎姓回族的祖先认同与宗教实践	马宗保
	阙岳	回民家谱中的社会身份与历史叙事	Oded Abt 歐克德
12:15-13:00	会议总结	圆桌讨论	赵世瑜、姚继德、张中復、马宗保
午餐			

田野考察及访问

2016年6月17日（周五）14:30

湾仔爱群道清真寺、中华回教博爱社

主持人：马健雄，访问博爱社脱新范女士、回协徐锦辉先生

目录

马金宝、杨生瑞	新形势下宁夏伊斯兰教特点和趋势分析	1
孙俊萍	从回族拱北看西北伊斯兰教社会历史变迁	14
丁明俊	拱北、穆勒什德与苏菲门宦道统传承	23
马建福、周晶	门宦、拱北与道统	41
金贵	试论乾隆对回族的态度及政策——以《大清十朝圣训》为切入点	51
王伏平	清代银川地区回族述略	62
李华	回汉民族关系述论——基于历史、民俗互动的视角	73
刘伟	虎夫耶洪门道统传承及“尔麦里”文化探究	97
杨文笔	超越边界的文化共享——宁夏西海固回族修家谱现象的文化观照	112
闫志丹	风险、味道与正当性：中国豫东南农村的羊贸易与回族群的再造	118
马志宏	伊斯兰陕学入滇考	134
王根明	民国时期王静斋赴宁夏译经回望——以民国时期史料为观察点	152
陈志刚	云贵甘三省虎姓回族的祖先认同与宗教实践	161
阙岳	回民家谱中的社会身份与历史叙事	178
参会名单		194
酒店及交通信息		195
报账须知		198

新形势下宁夏伊斯兰教特点和趋势分析

马金宝 杨生瑞

据第六次全国人口普查，全国信仰伊斯兰教的10个少数民族共有人口2314万，其中回族1058万人。宁夏有常住人口661.5万(2014年)，其中回族人口236.1万，占全区总人口的35.7%。宁夏回族全民信仰伊斯兰教，宁夏伊斯兰教在全国有一定影响。本文拟就宁夏伊斯兰教的发展特点和趋势作初步分析。

一、宁夏伊斯兰教的基本情况

伊斯兰教传入宁夏的时间最早可追溯到唐代。唐、宋、西夏时期，宁夏地区就已留下大食、波斯及西域各国信仰伊斯兰教的回回先民的踪迹。有史料记载，到了唐末，今天甘肃的张掖、武威及宁夏的灵武，已有回族先民居住，《甘宁青史略》明确地说：“终唐之世，唯甘、凉、灵州有回族”[1]。元代是西域穆斯林大批入居中国的时期，也是伊斯兰教真正移植宁夏的时期。据波斯史学家拉施特《史集》载，阿难答(约1265—1307)的父亲忙哥剌(元世祖忽必烈三子，1272年赐封安西王)所辖唐兀惕(西夏)，“乃一幅员广阔的大国，……在该国中有四座大城，该处居民大多数为木速蛮(即信仰伊斯兰教的穆斯林)”[2]。明代对回族及伊斯兰教所采取的怀柔政策也比较有利于回回民族的发展壮大，宁夏伊斯兰教也得到了发展。明代宁夏已有多座清真寺的明确记载。明嘉靖年间，经堂教育的创始人胡登洲的

嫡传弟子海东阳在宁夏同心、韦州等地设帐讲学，开创了宁夏伊斯兰教经堂教育的先河。关于清代宁夏回族穆斯林的宗教生活，地方志书有较详细的记载。

伊斯兰教传入宁夏后，在其发展过程中逐渐形成了格底目、伊合瓦尼和虎夫耶、哲合忍耶嘎德林耶等教派。这些教派的基本信仰都属逊尼派，其教规律法又都崇信逊尼派的哈乃斐学派。清代宁夏的穆斯林中形成许多苏非神秘主义的门宦。门宦是清代对苏非教团的意译，现代学术界所谓的中国伊斯兰教门宦制度，则指发展得比较充分、比较典型的苏非教团的组织管理方式。门宦的教主，既是门宦的精神领袖，又是世俗领袖。在宗教遵行方面，门宦专注于道乘的静修与参悟，尤其重视于念诵齐克尔(纪念、赞颂)。苏非门宦认为，修炼道乘，可以接近真主。各门宦的功修方法均较独特，大都秘不外传。

由于清统治阶级对回族穆斯林和哲合忍耶教派实行压迫、歧视的政策，爆发了清乾隆年间青海(时属甘肃)苏四十三和宁夏(时属甘肃)田五阿訇领导的回民反清斗争以及清同治年间陕西白彦虎和宁夏马化龙领导的回族反清起义。这些起义斗争终因寡不敌众先后被清廷残酷镇压。清廷在同治十一年前后实施“善后”，将原住于陕西关中和宁夏平原地区的回族穆斯林迁徙到化平(今泾源)、固原、西吉等荒芜之地，许多清真寺被拆毁，宁夏伊斯兰教活动遭到深重打击。其后，半殖民地半封建的中国国内国际矛盾进一步加深，清廷无暇继续对哲合忍耶等回族穆斯林实施高压，宁夏伊斯兰教有所恢复。

20世纪初，宁夏出现了一个新兴的伊斯兰教教派——伊合瓦尼。伊合瓦尼在宁夏的初期活动没有得到明显成效，许多伊合瓦尼的阿訇甚至一度停止了传教活动。直到20世纪30年代，宁夏伊合瓦尼在吴忠、同心、固原以虎嵩山为代表，在河西一带以马振东为代表，采取

迂回温和的传教方式，并提出“各行其是，各干各得，互不干涉”的原则，与格迪目和其他教派门宦取得某些谅解。同时，虎嵩山等人主张“中阿并重”，提倡学习汉文，举办中阿学校，培养新型的宗教人才，这样伊赫瓦尼得以在宁夏立足。在当时宁夏省主席马鸿逵的大力支持下，伊合瓦尼在宁夏川区和同心、固原等地发展较快。同时，伊合瓦尼基本坚持了温和的传教方式，故未酿成较大的教派纠纷。到20世纪40年代末期，宁夏的伊合瓦尼教众已发展到大约5万多人，成为宁夏地区回族中具有较高社会政治地位和宗教实力的一个宗教派别。

民国年间，美国著名记者埃德加·斯诺曾到过宁夏地区，记载西北的回民（包括宁夏）“每天在许多修缮整洁的清真寺中做祈祷，按伊斯兰礼俗过开斋节和戒斋节，遵守婚丧礼仪，不吃猪肉，看到猪狗就认为是受到冒犯。到麦加去朝圣，是人人的想望，但常常只是有钱人和阿洪才能实现这个奢望，后者由此而加强了他们的政治和经济权力”[3]。

到1949年宁夏解放时，当时的宁夏加上后来并入宁夏的西海固地区人口，约有170万人，其中回族人口约57万，有阿訇3000多人，清真寺1888座，拱北、道堂36处，有格底目、伊合瓦尼、虎夫耶、哲合忍耶和嘎德林耶等教派。截止2014年底，宁夏有常住人口661万，其中回族人口236万。回族全民信仰伊斯兰教；宁夏伊斯兰教共有格底目、伊合瓦尼、哲合忍耶、虎夫耶、嘎德林耶、库布忍耶等教派；共有依法登记的清真寺4400多座，有拱北、道堂102处，经伊协认定、自治区宗教局备案的阿訇9100多人。

二、宁夏伊斯兰教的特点

中国伊斯兰教明代以前只有“格底目”一派，明末清初苏非神秘主义教义传入西北地区后，与中国传统文化相结合，中国伊斯兰教教派开始分化，在清代相继形成虎夫耶、哲合忍耶、嘎德林耶和库不忍耶四大苏非派门宦。清末伊合瓦尼（后分离出赛莱非耶）和西道堂相继形成。自此，中国伊斯兰教三大教派四大门宦的格局正式形成。

（一）宁夏伊斯兰教教派门宦

宁夏的伊斯兰教都属于逊尼派，在教法上属哈乃斐学派，具体分为格底目、伊合瓦尼、哲合忍耶、虎夫耶、嘎德忍耶，也有少量库布忍耶信徒。这些教派可归结为两类：一类是无门宦的教派，即格底目、伊合瓦尼；另一类是有门宦的苏非派，即哲合忍耶、虎夫耶、嘎德林耶、库布忍耶。

格底目，系阿拉伯语，意为古老、尊古，是中国伊斯兰教最早形成的一个教派。为与后来分化产生的其他教派相区别，又称“老教”或“尊古派”。宁夏主要分布在银川、吴忠、灵武、平罗、固原等市、县（区）。伊合瓦尼，阿拉伯语音译，意为“兄弟”。因其产生时间较晚，与格底目和各门宦相区别，穆斯林一般称其为“新教”或“新兴教”。现在宁夏各地均有分布，主要集中在银川、石嘴山、平罗、同心、固原等地。

伊斯兰教苏非主义派别中的虎夫耶、嘎德林耶、哲合忍耶等相继传入中国西北的甘肃、宁夏、青海后，逐步形成 30 多个支派。“虎夫耶”，系阿拉伯语音译，意为“低念”，创立于清康熙年间，是一个门宦支系多而且比较分散的教派。各支系之间互不统属，都是各自独立传教和行使教权，教众大部分在西北各省区，有大小 20 余个支系。宁夏主要分布于银川、同心、海原、固原、西吉等县区，主要有

洪门、鲜门、通贵、明月堂等。虎夫耶在宗教活动中，强调既要修参悟，也不能脱离现实生活。虎夫耶静修默念的修行人员，分始传道祖和“穆勒师德”（导师）、海里凡（继承人）、一般教众三个层级，一般教众是上两级的学生，称为“穆勒德”（寻道者），各支系门宦的宗教修持又各具特点，并不完全相同。虎夫耶门宦在宁夏主要有三个支系，即洪门、鲜门和通贵道堂。

“嘎德忍耶”，系阿拉伯语音译，意为“大能者”，始于波斯人阿布都·卡迪尔·吉拉尼（公元 1078-1166）。约在 12 世纪盛行巴格达，是苏非派中比较大的教团。元代有传教士来华传教，清初传入甘宁青。在它的长期发展过程中，受到中国传统文化影响较深，常引用儒学、老庄哲学思想阐述《古兰经》、圣训和苏非教义。与其他苏非派有着显著区别。嘎德忍耶门宦在宁夏主要有三个支系，即九彩坪门宦、齐门门宦和明月道堂。主要分布在固原、海原、西吉、彭阳、同心等县。

“哲合忍耶”，系阿拉伯语音译，意为“公开的”、“高念的”，故又称为“高念派”或“高赞派”。原为阿拉伯国家伊斯兰教中的一个派别，盛行也门一带，于 18 世纪中叶传入中国，距今已有 200 多年的历史。它是西北回族伊斯兰教各门宦中人数最多、传播地区较广、教权最为集中的苏非派别，它的产生对西北回族近代史有着很大的影响。创教初期，教权传承主要传贤不传子，后发展变为“父传子受”。哲合忍耶第一到第五辈教主分别为马明心、穆宪章、马达天一马以德—马化龙。同治年回民起义马化龙殉难后，哲合忍耶逐步分为两个支系，既北山—沙沟支系和南川—板桥支系。前者传承为：马进城（教内尊为第六任教主）—马元章—马震武—马烈孙；后者传承为：马进西—马腾霭—马国权。据记载，马明心时期即有云南、江苏、东北等

地阿訇及教民追随哲合忍耶；在乾隆四十六年、四十九年及同治年间的斗争中，反动统治阶级对少数民族残酷镇压和大批屠杀，哲合忍耶宗教人士及其家属有的被杀，有的被充发新疆、云南、东北、河南等地。每次充发，都要随去一部分教徒，久而久之，繁衍日众，使哲合忍耶成为分布最广的门宦。现全国共有信众 90 多万，宁夏有 46 万多人。

库布林耶，阿拉伯语音译，原意为“伟大的”，明末清初传入中国。据传说，库布林耶传入中国的始祖是穆罕默德后裔穆罕引迪尼，他曾三次来中国传教，最后落居于河州东乡大湾头，躬耕自食，改姓张，去世后，建拱北于大湾头腰上，由其子继承道统，故又称“大湾头门宦”。之后，其子孙世袭教长，但教权比较分散，教务多由各坊阿訇主持，人数也比较少。库布林耶门宦除遵行天命五功，主要是静修参悟。穆勒师德每年必须坐静 40 天或 70 天，有时长达 120 天不等。静修时一般幽居山洞，节食减睡，每日凌晨开始念“齐克尔”，并履行拜功直到半夜。教徒、清真寺绝大部分分布在甘肃东乡和康乐等地，宁夏有少量信徒追随，但无清真寺。

新中国成立后，特别是党的十一届三中全会后，随着中国社会的发展，回族伊斯兰教也发生了深刻的变化，各地回族伊斯兰教因区位和历史的差异也呈现不同特点。

（二）宁夏伊斯兰教特点

宁夏伊斯兰教发展特点有两个。

1. 伊斯兰教对民族的影响居于中间位置。全国各地伊斯兰教由于区位和历史原因呈现不同特点。从汉语使用程度、头巾、袍服、宗

教建筑式样、礼拜人数、学经文人数、朝觐人数等来比较，可以看到伊斯兰教影响度的多个梯度。从表格数据对比来看，宁夏回族、东乡族等民族人口受伊斯兰教统摄度在全国比较而言居于中间位置。

	户籍民族人口	语言使用	头巾袍服穿戴	建筑样式	礼拜人数	朝觐数千分比	学经人数
福建	11.6万	全汉语	很少穿戴	中国殿宇式	少	少	少
北京	25万	汉语+	很少穿戴	中国殿宇式多	本地少外来多	少	少
河南	96万	汉语+	部分穿戴	中国殿宇式多	少	400人 0.36‰	少
宁夏	217万	汉语+	多有穿戴	中阿各半	较多	2300人 1.1‰	较多
云南	69.8万	汉语+	多有穿戴	中阿各半	较多	1390人 2.0‰	多
甘肃	165万	汉语+	大多穿戴	中阿各半	多	2460人 1.5‰	多
青海	92万	汉语+	大多穿戴	中阿各半	很多	1960 2.0‰	多

数据来源：2013年各地年鉴数据。

2. 教派比较多，内部纠纷多，对外省区影响大。宁夏伊斯兰教都属于逊尼派，有格底目、伊合瓦尼、哲合忍耶、虎夫耶、尕德林耶等教派。其中后3个属于苏非神秘主义门宦，并且是门宦所属道堂、拱北较为集中的省区；内部因教派或支系不同，在婚丧嫁娶、搬请阿訇、拱北建立等方面引发的矛盾纠纷比较多。由于特殊的历史缘由，一些门宦教派核心地在宁夏，跨省区走坟的多，在区内外影响大。

三、宁夏伊斯兰教发展趋势

宁夏伊斯兰教近期发展趋势大体用三个并存可以概括：

（一）整体稳定，局部矛盾纠纷将长期存在

在当今经济持续发展、人民生活改善、政治更加昌明、法治逐步健全的形势下，宁夏伊斯兰教也同全国一样，处于正常存在与发展的状态中。同时，由于宗教问题的长期性，我国拨乱反正改革开放仅 30 多年，宗教与社会、宗教教派与教派固有的矛盾不可能短期内得到解决，在城镇化的过程中又有所凸显。

1. 宁夏伊斯兰教整体稳定。党的宗教工作基本方针在宁夏得到全面贯彻。伊斯兰教的六大信仰五大功修都受到保护。宁夏有 200 多名宗教界人士被选为各级人大代表和政协委员。他们代表宗教界参政议政，并维护各自宗教团体的合法权益。从 1979 年到 2014 年，宁夏已有 2.6 万人赴沙特阿拉伯麦加朝觐。近些年来一般每年有 2600-2800 多人参加朝觐。2007 年开始安排包机从银川河东机场直接飞往沙特麦地那或吉达，派带队干部、翻译、医生、护士，并组织统送统接。

近 30 年来，宁夏支持宗教界对宗教教义进行正确的、符合社会进步要求的阐释，从事一些有益于社会发展的公益和慈善活动，在信教群众比较集中的地区，引导和帮助信教群众发展经济、改善生活，追求和创造现世的幸福生活，鼓励信教群众在各自岗位上努力工作。各级政府通过适当形式，及时对在为社会主义建设服务中做出贡献的宗教界人士进行表彰。近 10 年来，开展了科学解经、讲新“卧尔兹”活动，宣传爱国爱教、两世吉庆、和平、中道、宽容、仁慈等内容。全区宗教领域团结稳定，没有发生大的矛盾纠纷。宗教界人士和信教

群众一起，积极开展捐资助学、计划生育、生殖健康、禁赌禁毒、调解纠纷、退耕还林还草、救灾济困等活动，为维护民族团结和社会稳定做出了贡献。

2. 宁夏伊斯兰教内部矛盾纠纷将长期存在。一是有的阿訇在主麻日聚礼讲“卧尔兹”时，标榜本教派，攻击别的教派做法不对，说对方“没教门”，甚至断为“外道”，引起教派冲突。二是搬请阿訇和阿訇去留问题上发生矛盾。同一个教派，同一个清真寺，因看法不一致，或家族利益的争夺，往往在请谁当阿訇的问题时意见不一致，互不相让，导致肢体冲突甚至群体性事件。三是在翻建、迁建、扩建清真寺时意见不一致发生矛盾冲突。目前宁夏 4400 多座清真寺，相当一部分需要翻建或迁建，此类矛盾冲突不可避免。

（二）伊斯兰教中国化趋势不可阻挡，但去中国化的苗头难以消除

1. 伊斯兰教中国化趋势仍将延续。宁夏伊斯兰教和全国回族伊斯兰教一样，经过千年的磨合，早已完成了中国化。教义解释、清真寺样式、阿訇着装、讲卧尔兹语言等，全面中国化。新中国成立后，经过社会政治经济制度的重大变革和宗教制度民主改革，以及 30 多年的实践，进一步加深了中国化程度。在新的国际国内形势下，媒体资讯发达，中国穆斯林的和平稳定的生活与中东、中亚、非洲局部动荡战乱形成鲜明的对比，显示了中国社会主义制度的优越，增强了我国内外政策的感召力。伊斯兰文化在宁夏不仅继续与中国传统文化相结合，而且将继续与主流文化相伴而行。宁夏格迪目、伊合瓦尼、哲合

忍耶、虎夫耶、尕德林耶等教派都是伊斯兰教权威机构和政府承认的教派。阿訇资格绝大多数由自治区伊斯兰教协会认定，由自治区宗教局备案，受聘主持清真寺教务，由清真寺民主管理委员会选聘，伊斯兰教协会聘任。各级伊斯兰教协会合法成立，在民政部门备案，每年提交年度报告。清真寺、拱北、道堂经依法登记发证。一般日常宗教活动自行举行，大型跨省区宗教活动提前申报、政府相关部门做好服务管理工作。阿訇由政府财政发给生活补贴，也将对伊斯兰教中国化起到促进作用。

2. 伊斯兰教去中国化苗头难以消除。随着经济全球化，我国与世界各国经济文化的交往越来越频繁，中阿博览会在宁夏举办，进一步促进了宁夏与境外的交往。对外开放加深、国际互联网的普及，一年一度达 2800 人的朝觐活动，都大大加剧了国外教派对中国伊斯兰教影响的步伐。其途径包括来人走村串户个别交谈、利用援建清真寺、招收宗教留学生、邮寄宗教宣传品、在互联网发布宣教信息、吸引在校大学生参加宗教活动等方式。其外在表现包括鼓动群众穿着阿拉伯或巴基斯坦服装、妇女戴盖头甚至蒙面纱，不用筷子就餐而用手抓取饭食，一般不在桌前就坐而提倡席地盘腿而坐，等等。

（三）伊斯兰教与社会相适应的趋势与不适应的问题同时存在

我国政府积极引导宗教与社会主义社会相适应，其焦点是宗教教规与国家法律相适应的问题。2013 年我国有国家法律法规共 1109 部。政府通过国法管理今世、社会、“顿亚”，教规的焦点则集中于信徒能否以今世的功修为后世获得好的归宿。伊斯兰教教规曾经对社会起

到了组织整合作用，但毕竟是 1300 多年前定下的，如果不分析其背景情况直接拿来在现代社会使用，就会出现矛盾。国法与教规客观存在的矛盾，妥善面对，可以减小矛盾，形成相互配合、稳定社会的机制。中国和其他许多国家已经基本形成了这种机制。但是还有一些宗教教职人员，由于认识的原因，或立场的原因，或出于宗教感情，没有或不愿把问题解释清楚。而信教群众必然受其影响。

1. 宁夏伊斯兰教与社会相适应是大趋势。新中国成立以来，经过社会政治经济制度的变革和宗教制度的民主改革，宁夏伊斯兰教也和全国一样，走上了与社会主义社会相适应的道路。近些年，宁夏伊斯兰教界在中国伊斯兰教协会的倡导下，通过解经，讲新卧尔兹，积极主动与社会相适应。很多旧的说法基本不用了。经过长时间的磨合，宁夏穆斯林绝大多数都接受晚婚、近亲不结婚、一夫一妻、计划生育的法律规定。如上文所述，宁夏伊斯兰教人士在许多方面为社会发展作出了积极贡献。在政府的积极倡导下，在各级伊斯兰教协会和宗教人士的努力践行下，相适应的路会越来越宽。

2. 宁夏伊斯兰教与社会不相适应的问题将长期存在。一是宗教行为与政府管理不适应。如在宁夏普遍给宗教活动场所主要教职人员发放生活补贴，但仍有 1000 多人无法领取生活补贴，有的因没有考取《阿訇证书》，有的因没有在县（市）伊斯兰教协会办理聘任手续，还有的所在清真寺本身未经审批登记，无合法手续。在移民点清真寺的阿訇派遣问题上，也曾发生一个清真寺被同一教派不同支系的代表人士派来两个阿訇的问题。由于“放阿訇”与门宦教派的信仰特点相

联系，因而这种问题不可能在短期内消除。二是在移民搬迁中出现教派不融、山川不融、城乡不融、工农不融等不适应问题。如中卫市近些年搬迁而来的移民有 10 万人，其中多数是回族。因移民来自不同的县、乡村，往往感到人与人的交往不适应、生活习俗不适应、宗教活动方式不适应。这种不适应集中表现在清真寺的建设上，在场所选址、建设样式、投资规模等方面都产生不同意见。生态移民五年计划到 2015 年年底结束，但脱贫任务还很艰巨，今后有组织的移民和自发移民仍将存在，在移民搬迁中出现一些不适应问题，在所难免。三是教职人员水平与伊斯兰教正常发展要求不适应。宁夏宗教教职人员素质参差不齐，年龄偏大、宗教学识和文化水平偏低的现象比较普遍，绝大多数是初中以下文化程度，难以对宗教经典进行全面的系统的理解和掌握，对伊斯兰教和平、中道、宽容、仁慈、两世吉庆等核心思想理解不够，往往离开时间地点和条件，教条地理解具体条文，难以适应社会的发展，也与信教群体逐步向青年化、知识化、多层次化发展的新趋势很不适应。积极引导宗教与社会相适应，就涉及教规如何解释的问题。神学思想建设、民主办教、解经、讲新瓦尔兹，就是教规与国法相适应的过程。要引导宗教界对教规进行分析，有的是普遍概念，有的是针对该教兴起时的具体问题说的，不能拿来不管时间地点条件地广泛使用。要对经典的教规条文作出符合时代发展要求的解释。尽管政府和伊斯兰教协会及阿訇个人都在努力改变这种不适应现状，问题短期内难以解决。四是政府部门管理与宗教的客观规律不适应。应该指出，不适应是双向的。相适应即包含相互之意。国家法

律、政府条例、规章也应该适应宗教客观存在和长期存在以及其群众性的现实，从制度上引导宗教与政府行政良性互动，防止和制止局部行政人员超越法律、任性执法、伤害信教群众的宗教感情。在任何条件下不可剥夺宗教信仰者的信仰权利。例如跨区域人口流动对宗教地域格局变化产生一定影响，不同宗教和教派之间、信教和不信教群众及信仰不同宗教群众之间发生矛盾冲突的可能性增大。如城市改造中的宗教场所迁建、合坊并寺问题上，生态移民合坊建寺等问题上，存在官员主观意志办事，人为造成工作被动和政府公信力下降。由于宗教问题的复杂性，宗教工作干部需要有良好的理论政策水平和较长时间的经验积累，但目前宁夏干部的流动性比较大，政府的社会管理与宗教的客观规律不适应的情况仍难以避免。

注释：

[1]《甘宁青史略》副编·卷三。

[2][波斯]拉施特《史集》。

[3]埃德加·斯诺《西行漫记》。

[4]余振贵《中国历代政权与伊斯兰教》第 108 页，宁夏人民出版社 2012 年第二版。

（作者：马金宝，宁夏社会科学院回族伊斯兰教研究所所长、研究员；杨生瑞，宁夏回族自治区民委副巡视员）

从回族拱北看西北伊斯兰教社会历史变迁

宁夏社会科学院 孙俊萍

一、导论

“我派遣使者，只为要人奉真主的命令而服从他。他们自欺的时候，假如他们来见你，而且向真主求饶，使者也替他们求饶，那么，他们必定发现真主是至宥的，是至慈的”。⁽¹⁾

这是新疆吉木萨尔桦树园子拱北的碑上所镌刻的一段经文。类似《古兰经》中这样的论述在“圣训”中也有多处，这是苏菲派重视修建拱北与崇拜拱北的渊源和理论依据。

拱北一词是阿拉伯文 Kubba 的音译，原意是“圆屋顶建筑”。⁽²⁾它是古代和中世纪时期盛行于阿拉伯国家与地区的一种建筑形式。在伊斯兰教的历史上，“拱北”是指伊斯兰教苏菲派创始人及历代先辈、得道高师或被奉为圣徒的人们的陵墓，有时也用以指某些传教“先贤”的坟墓，或者专指麻扎、“圣墓”上的圆顶亭状建筑。对于圣墓、圣陵的崇拜是信仰伊斯兰教的苏菲派穆斯林所特有的一种宗教文化现象。“拱北的墓主生前死后往往有各种被称为‘显迹’（阿拉伯语 Karamaah）的神奇传说，他们被认为是人类中具有较高品级，在灵性上更接近真主的人”⁽³⁾

在中国，随着 17—18 世纪苏菲派宗教学说在中国西北地区穆斯林群众中的广泛传播，出现了门宦，形成了门宦制度，由于宗教理论学说与宗教仪式的差别而形成了四种不同的苏菲门宦，史称四大门宦，分别是哲合忍耶、虎夫耶、嘎德忍耶及库布忍耶。之后，在教派门宦制度进一步发展和逐步完善的过程中，“拱北”作为门宦制度发展的必然产物也随之出现于中国西北各地。教派门宦制度是伊斯兰教苏菲派神秘主义思想与西北回族社会实际情况相结合的历史产物，是中国回族伊斯兰教文化中最具有民族特色的宗教文化现象，因而研究回族的历史、研究中国伊斯兰教的历史不能忽略对拱北的研究。研究 17 世纪末至现在的西北地区史、宗教史、民族史也不能忽略对拱北的研究。从现实情况来看，中国回族的“拱北”，绝大多数都集中在西北地区，“拱北”对当地群众日常的宗教生活有很大的影响，说明伊斯兰教文化对西北回族社会历史和现实具有深刻的影响作用，反映出西北社会近三个多世纪的历史变迁。

本文内容中所涉及的回族拱北主要是指门宦道祖、历代导师（教主）及其各门宦导师的热依斯的拱北，主旨是以回族拱北为研究视角，通过拱北及其包含内容所折射出伊斯兰教的社会历史与时代变化状况，而这种社会历史变迁依然是围绕着伊斯兰教的发展变化来观照的。希望以此来为现实的宗教管理与服务提供借鉴与启示。我们通过研究拱北可以从一个侧面揭示广大信教穆斯林群众的宗教信仰本质、心理基础及宗教物象对个人发生作用的机制。并且通过这种研究，寻求一种更好的基层管理工作模式，寻找一条卓有成效的不断发展、建设小康社会的有效途径。这对于做好新世纪的民族宗教工作，构建和谐的西部社会具有重要的理论及现实的指导意义和价值。欢迎学界内各位专家学者批评指正。

一、回族拱北的出现、分布、类型与特征

（一）回族拱北的出现

苏菲派作为伊斯兰教的一个神秘主义派别，产生于 7 世纪末 8 世纪初。早期的苏菲主要以守贫、苦行和禁欲为特征，之后逐渐发展为以神秘主义为特征，宣扬神秘的爱、泛神论和神智论思想，奉行内心修炼、沉思入迷，以达到与安拉合一的境界。11 世纪后进入快速发展阶段，并在伊斯兰世界得到广泛传播，至 12 世纪，形成了许多神秘的苏菲教团组织，有的史料称为苏菲兄弟会。教团首领被称为谢赫、巴巴或辟尔（现在也称为长老），负责教导

门徒，其修道处所被称为札维亚（Bronzavia）、拉比塔（Rabitah）或罕加等。师承传系由早期传贤制演变为导师世袭制，形成了等级制度，成员对长老要绝对服从。长老逝世后其墓地成为信徒拜谒的中心。各教团多以其创始者的名字命名。各教团的师承传系（即道统），由各自的首领生前指定继承者给予秘传，并赐予师传凭证（即道谱、印章、证书、经典、遗物等），以继承道统。

在伊斯兰教史上，苏菲派在世界的教团组织约有 200 多个，著名的如卡迪里教团，里法伊教团、沙兹里教团、毛拉维教团、巴达维教团、纳格什班迪耶教团、提加尼教团、苏哈拉瓦迪耶教团、契斯提教团、萨法维教团和赛努西教团等。上述教团，除萨法维教团奉什叶派信仰外，其余均为逊尼派苏菲团体。苏菲教团的活动曾遍及整个伊斯兰世界，中东、中亚、北非和南亚是苏菲教团比较集中的地区，有些教团一直都比较活跃，且不断发展，产生很多支派。

神秘的伊斯兰教苏菲主义派别产生以后，在其神秘的教义教规中又吸收并普及了对于圣墓崇拜的宗教仪式。“在伊斯兰教中并没有承认圣徒的正式规定，但是在广大信教的群众中，却有一种约定俗成的看法，即凡是能够显示奇迹而受到群众欢迎的人，都被认为是真主的朋友。12 世纪以后，随着有组织的各种形式的苏菲兄弟会的产生，对圣徒圣墓的崇拜不仅在伊斯兰世界得到普及，而且还逐渐发展到顶峰。在大多数的情况下，苏菲兄弟会的创始人，在中国则是各个教派门宦的创始人本身，就变成了信徒崇拜的主要对象，拥有部分神性的或准神性的权力，而他的兄弟会的总部或初始传教的道堂，则发展成圣徒崇拜的中心场所。这些人在归真之后，其弟子和教下便为其修建十分考究的陵墓，名曰拱北，继续供人们崇拜。可以说，伊斯兰教的圣墓崇拜源于什叶派，盛行于苏菲派。”⁽⁴⁾

苏菲派传入中国的具体时间已经无法考证，《伊本·白图泰游记》的作者在泉州曾经会见过一位苏菲派谢赫，这说明元代已经有苏菲存在。明代印度苏菲大师阿师格在苏州一带讲解苏菲哲学，中国经师张中将其讲学内容记录下来，辑成《归真总义》一书。明代兴起的经堂教育所使用的课本中也有很多是苏菲派的书籍。⁽⁵⁾至 18 世纪中叶，马来迟与马明心先后从阿拉伯朝觐、游学归来，开始在甘宁青地区宣传乃格什板丁耶的苏菲主义学说。不久，在印度发展起来的由伊玛目阿哈麦德·然巴尼·传播的乃格什板丁耶苏菲学说又经过新疆地区传入甘宁青地区。至此，中国西北地区的伊斯兰教进入了苏菲派传播与快速发展阶段，并形成了四个较大的门宦，依次为哲赫忍耶、虎夫耶、嘎德忍耶和库布忍耶。

中国的门宦首先产生于甘肃的河州（今甘肃临夏）地区。门宦的创始人归真之后，人们在其生前修道、活动的地方将其安葬，为他修建的坟墓就成为拱北，成为该门宦的圣地。根据苏菲派在西北地区的传播情况来看，回族苏菲门宦拱北最早出现的时间大概在清乾隆年间，至嘉庆年间逐渐增多。有的学者认为，回族苏菲派的拱北始于清代乾隆、嘉庆年间，如“中国伊斯兰教苏菲学派各门宦在其创传人、道祖的坟墓上建造拱北，始于清代乾隆、嘉庆年间”⁽⁶⁾“宁夏共有 60 多处拱北，始于清代乾隆、嘉庆年间。”⁽⁷⁾

实际上，拱北的出现很早就有了，如阿拉伯传教士的拱北。但门宦的拱北应该在康熙末年最早出现，如鲜门门宦创始人鲜美珍（1644—1722 年）、穆夫提门宦创始人马守贞（1633—1722 年）、毕家场门宦创始人马宗生（1639—1719）等都在康熙末年归真。在乾隆年间有华寺门宦始祖马来迟于 1766 年农历九月初八日归真，安葬于临夏西郊，并建有陵墓——八卦鼎顶，即今华寺拱北，哲合忍耶道祖马明心（1718—1781 年）也是在乾隆年间归真的，只是由于苏四十三事变的原因，其拱北（东川拱北）修建较晚而已，但在哲合忍耶教众的心目中，其拱北早就存在了。

（二）回族拱北的分布

回族拱北的分布主要在西北地区的新疆、青海、四川、贵州、云南、甘肃、宁夏及陕西，此外，吉林、河南等省也有分布。另外，还有一些“固土布”或贤哲的拱北则分布在全国各

地，尤其在与伊斯兰教发展有关的名城名镇为多，也同样受到广大穆斯林群众的尊敬，许多人都前去上坟、敬香。但这类拱北不是本文研究的中心内容。

马翰龔在《青海伊斯兰教拱北述略》一文中指出“伊斯兰教四大门宦在我省都有拱北，主要分布在西宁、民和、大通、化隆、平安、湟中、门源、祁连等地区。据不完全统计，解放初期，全省共有拱北 67 处，至 1958 年前有少量增加；1958 年宗教制度民主改革中，全部被关闭，一部分被拆毁。1961 年又重新批准开放了大通后子河等拱北；“文革”期间，全省拱北大部分被拆毁。1980 年以后，随着各宗教寺院的开放，门宦信徒开始公开到拱北进行宗教活动。经调查，1995 年全省共有大小拱北 80 处。这些拱北绝大多数进行了不同程度的修建，其中少数拱北建筑规模宏大，也有一些拱北自行消失，只留有遗址。”⁽⁸⁾马翰龔：青海省伊斯兰教拱北述略，《青海民族研究》1997 年 3 期，第 21 页。从该文中可以看出，在青海省的 80（应为 82）处拱北中，阿拉伯传教士的拱北 26 处；门宦道祖、教主或老人家的拱北 28 处；虎夫耶门宦“海里帅”（继承者、代理人）、嘎的林耶门宦出家人及各门宦知名人士的拱北 17 处；显迹拱北 11 处。实际上，青海省的这些拱北类型与分布在西北地区的各省区中都差不多。

另外，嘎德忍耶杨门门宦当下的拱北分布情况为：“青海地区嘎德忍耶杨门门宦现有信徒约 7 万人，拱北约 40 多处，主要分布在四川、陕西、云南、新疆、甘肃、宁夏、青海，而在青海地区，主要分布在西宁、大通、化隆、民和等地。信徒约 3 万人，拱北 8 处。”⁽⁹⁾

新疆维吾尔族的麻扎几乎到处都有，比较普遍。而回族的拱北主要分布北疆地区，如哲合忍耶的回族拱北分布在新疆北部和东部，即伊犁、乌鲁木齐、昌吉、石河子、吐鲁番、焉耆等地。虎夫耶派的拱北主要分布在回族比较集中的乌鲁木齐、昌吉等地。嘎德忍耶的回族拱北只有一个，即哈密的灵明堂拱北。目前“新疆回族拱北主要包括回族的拱北和部分回族与维吾尔族共有的拱北，据统计，回族拱北有 20 处，回族与维吾尔族共有的拱北有 15 处。其中哲合忍耶的拱北 10 处，主要是道祖马明新家属及历代导师委派到新疆的热依斯的拱北。虎夫耶拱北 9 处。嘎德忍耶拱北 1 处，是哈密灵明堂拱北，该拱北里安葬有三位兰州灵明堂派去的热依斯。还有外国来的传教士的拱北 2 处，即哈密盖斯拱北与甘肃玉门的吾艾斯拱北。”⁽¹⁰⁾另外，回族与维吾尔族共有的拱北则在南北疆都有分布。

甘肃省仅临夏州在 2001 年就有拱北 143 处，“以甘肃临夏州为例，根据州有关部门 2001 年的调查，全州四大门宦拱北数量依次为：哲合林耶 4 处拱北，虎夫耶 34 处，嘎底林耶 82 处，库布林耶 23 处。”⁽¹¹⁾在兰州市，“据 1997 年统计，兰州伊斯兰教宗教活动场所 103 处，（其中清真寺 84 处，拱北 19 处），分布于城关区、七里河区、红古区、安宁区、西固区、永登县、榆中县。”⁽¹²⁾另外，“临夏大拱北门宦所辖的各地拱北有 35 处，主要分布在四川、陕西和甘肃三省。”⁽¹³⁾

宁夏的回族拱北在全境都有，但主要分布在银川、银南及固原地区。1994 年出版的《固原地区志》记载了固原地区的清真寺、拱北与道堂的数量。“据统计，宁夏固原地区 1958 年时有清真寺 1128 座，拱北 23 处，道堂 5 处；1990 年有清真寺 1180 座，拱北、道堂 40 多处。”⁽¹⁴⁾

“宁夏各地现存的拱北建筑还有近 70 座，多为新建或重建。较为著名的有固原市原州区二十里铺拱北、海原县九彩坪拱北、海原李道祖拱北、西吉县马莲乡赵口村旗杆梁拱北、吴忠市利通区四旗梁子拱北、中宁县喊叫水镇洪岗子拱北等。”⁽¹⁵⁾实际上，宁夏的拱北数量还要多。“宁夏著名的道堂有属哲赫忍耶教派板桥门宦的吴忠板桥西道堂、沙沟门宦的吴忠鸿乐府道堂、西吉县西吉滩道堂；属嘎德林耶教派的海原九彩坪道堂、固原市原州区三营镇华平梁明月道堂；属虎夫耶教派洪门门宦的海原县李道祖道堂、鲜门门宦的西吉县硝河浅岔鲜门道堂、通贵门宦的贺兰县通贵道堂等。”⁽¹⁶⁾上述这些道堂中绝大部分都有拱北的。宁夏现存最早、且没有经过重修的拱北建筑当数乾隆九年（1744 年）所建的同心半个城拱北。

(17)

（三）回族拱北的类型：

关于回族拱北的分类，有人将青海省的拱北分为阿拉伯传教士的拱北、门宦道祖、教主或老人家的拱北、虎夫耶门宦“海里帅”（继承者、代理人）、嘎的林耶门宦出家人及各门宦知名人士的拱北、显迹拱北四类⁽¹⁸⁾

这里，根据墓主人的身份不同，回族拱北可以分为四种类型：

第一种是各个门宦的创始人（“道祖”）及历代接班人（“穆尔什德”或“穆勒什德”“老人家”“筛赫”“谢赫”，也有的门宦称为“太爷”）等导师的拱北。这些导师各自都拥有自己的时代，承继着本门宦道统的延续。这类拱北在信教群众的意识中最为尊贵，是他们宗教生活中身份归属的象征。

第二种是“固土布”拱北。一般多指外来传教士的拱北。“固土布”是阿拉伯语的音译，意为轴心、极点、首领。固土布被认为是特殊的“卧里”。他们都是真主派往人间的要人、贤哲，在人间传播伊斯兰教，引导人们按照真主的意愿生活。“固土布”拱北根据其来源与出现的情形，又可以分为传说型与实人型两种类型。这类拱北在穆斯林的心目中也受到普遍地尊重。

第三种是“热伊斯”或“海里凡”的拱北。他们是穆尔什德的高足弟子，其中有的也可能成为日后穆尔什德的继位人，也有的以“代理人”的身份在其他地方帮助穆尔什德料理其门宦的内部事务，也有的热伊斯创建了分支门宦。他们归真之后，教内也会为他们修建拱北以示尊重，并认可其为教门所作的贡献。不同时代的穆勒师德都有自己的热伊斯，他们都是其所属门宦的精英。

第四种是新疆回族与维吾尔族共有的拱北，在这类拱北中，又可以分为以下几种类型的拱北：1.因古代传教或在圣战中牺牲的阿拉伯、波斯等伊斯兰国家来的人士的麻扎或拱北，属于这一类的麻扎和拱北有喀什叶城的沙哈普麻扎、莎车的乞里坦麻扎、阿克苏的神木园、鄯善的克斯里恰克和卓麻扎、哈密的盖斯拱北等等。2.虎夫耶派首领的麻扎，如喀什市郊的阿帕克和卓麻扎、莎车的和卓穆罕默德·谢里夫麻扎、莎车“牙勒岗”道堂历代依禅麻扎、阿克苏地区的加马里丁和卓麻扎、毛拉额西丁和卓麻扎、麦吾拉那麻扎、乌鲁木齐大弯拱北、乌鲁木齐阿不都克里木依禅麻扎等等。3.伊斯兰教的圣地，如吐鲁番的吐峪沟麻扎。4.皈依伊斯兰教的其他民族将领拱北，如伊犁吐虎鲁克·铁木尔汗麻扎、速檀·歪斯汗麻扎等。

（四）回族拱北的特征：

关于回族拱北的特征，有学者认为：“门宦共同遵行的教义和礼仪是遵循《古兰经》和《圣训》，并以“念、礼、斋、课、朝”五件天命为基本义务，遵守不逾、崇敬教主、老人家。宣扬他们是引领教众走上正道的“筛海”（长老），教众须遵送他的领导；教主、老人家须坐静修持、常念“迪克尔”；在教主墓地建立亭室，明日拱北，教众须经常去拱北祷告；大多数门宦的老人家、教主，由传始者的子孙世袭或由信赖的高徒门弟继承，别人不能继承相传，教主管辖许多教坊，教坊的阿訇由教主任任，教主、老人家一般靠商贸易和教众的奉献开展本门宦的宗教活动”⁽¹⁹⁾

从历史的视角来看，回族拱北不仅是苏菲派传播、发展的历史产物，而且也是伊斯兰教宗教发展的历史产物。通过对这些拱北主人生前学习、功修与传教活动的追溯，可以知晓他们所处的那个时代的历史与社会风貌。从这个意义上来说，以回族拱北为研究视角，能够真实准确地反映出其所处历史时代伊斯兰教的发展状况。因此，苏菲派的产生首先是一场宗教运动。从民族和社会的发展来看，这个运动代表了比宗教更为广泛的历史要求。通过上文中对回族拱北产生、分布、类型及功能的阐述，我们认为回族拱北的特征主要体现在以下五个方面：

第一，西北地区各个拱北所属的四大门宦中，无论是去国外游学、朝觐归来创立的门宦，

也无论是去外地求学回来创立的门宦，或者是接受来内地传教的苏菲派传教士所传授的苏菲学理之后所创立的门宦，或者是国外传教士直接传教所创立的门宦，其道统渊源都可以追溯到与圣人（先知穆罕默德）及其家族后裔之间的某种联系。这一方面证明了伊斯兰教苏菲派的正统性，另一方面，也证明了其宗教的合法性。再加上其宗教理论说教符合底层群众的实际生活状况与心理及精神诉求，因而很容易发展起来。

第二，回族门宦拱北的主人无论是生前还是死后，都有很多的奇迹（克拉麦提）出现，在回族群众中也被称为“显迹”。民间流传的许多有关拱北的传说证明了这些显迹的存在。这些显迹可以证明它们所具有的准神性属性，以此来表明它们的主人是真主喜爱的人，或者是真主的朋友。从而成为他们具有与真主相通能力的一种明证，这种明证与苏菲派宣传的导师是普通信众与真主之间的中介，能够在末日审判时于真主面前为他们说情以便得到一种好的归宿的说教相吻合。这种说教在本质上也是对神人关系的一种定位，安拉的尺度，安拉的意欲是穆斯林的准则，导师的宗教功修与实践就是普通信众的榜样。

第三，各门宦中作为该门宦控制管理中心的拱北，不仅是教众纪念先贤的拜谒之地，也是传教、管理教坊及举行重大宗教活动的中心，该门宦所有重大事务都会在这里举行，其对其他地区所属教下的“口唤”（指令或命令）也从这里发出。教主崇拜是门宦的突出特征之一。这类拱北多数都修建有用做圣祭活动的礼拜殿、坐静室、诵经堂和居室等一系列附属设施建筑。这些拱北的教务与事务，一般由墓主人的继承者或亲属主持管理，设有管理机构，由专人负责接待教民、组织宗教活动、维护和修葺墓庐等。门宦的传承形式有“世袭制”与“传贤制”两种。口传心授是门宦中导师与学生宗教功修交流的主要形式，不经过导师秘密的传授，求道者无法获得本派别道统的真传。每年在“上坟”的日子里，该门宦的教民带着他们的心意，从各地赶来，向现任的教主道色俩目，然后再到拱北敬香、举意，一般有赞圣、念求祈、点香等宗教仪式。在这段日子期间，便会形成西北独有的跨地区大型宗教活动的壮观景象。

第四，各门宦道祖拱北所反映出来的门宦内部教阶组织与门宦制度的确立，是门宦制度发展成熟的标志。这种制度始于道祖时代，并在其后的历代传承者时代得到了不断地发展与完善。在中国苏菲派的各门宦中，朝拜拱北已经被制度化，并成为其宗教教义的一部分。门宦制度的确立，标志着回族组织化程度的提高，是对过去单纯的教坊制的突破，这从根本上改变了回族社会的自发性、分散性与封闭性，确立了民族化的社会组织，提升了回族社会的自主性与组织性。

第五，透过各门宦道祖与历代导师的拱北，回溯他们生前对伊斯兰教的认识及其宗教修习与实践，可以看出四大门宦的宗教传统宗教功修中有共同内容，也有不同的方面。其共同的内容主要以遵循《古兰经》和“圣训”为前提，重视教乘（舍勒尔提）、道乘（托勒盖提）、真乘（哈格盖提）的宗教功修，追求超乘境界，即“神人合一”的目标。此外，静心修道与重视“则克尔”（也有写作则克勒、迪克尔、齐克尔或齐克勒的）仪式也是门宦普遍重视的基本内容。

二、西北伊斯兰教社会历史变迁

西北伊斯兰教社会历史变迁主要表现在以下几个方面：

第一、在中国伊斯兰教的发展历史上，苏菲派宗教理论及其学说传播的结果，是在西北地区出现了各种各样的门宦组织。之后，随着宗教改良思潮的兴起，又出现了新的教派，形成了中国伊斯兰教四大门宦与三大教派的基本格局。这种格局改变了过去无门户、无教派的历史。经过近 300 年的历史发展，形成了当下伊斯兰教教派门宦即三大教派、四大门宦的分布格局。

首先，经堂教育培养的大量人才充实了回族社会的知识阶层与宗教阶层，促进了回族社会内部更加广泛的社会联系，包括人与人之间、坊与坊之间、地区与地区之间的联系。其次，

经堂教育促进了穆斯林研究伊斯兰教的热情，许多人不辞辛劳，远赴阿拉伯及麦加游学、朝觐，归来后备受群众拥戴，为新派别的创立提供了良好的人才支撑。再次，阿拉伯世界与中亚地区苏菲派及苏菲教团的发展已经日趋完善，使得伊斯兰教苏菲派的发展成为一种潮流，这种潮流的影响形成的趋势无法逆转，并在世界范围内的穆斯林地区得到传播与发展，西北地区苏菲派的传入与发展就是其中的一部分。再次，苏菲派的宗教理论与宗教教义为门宦的缔造者由一般的阿訇向苏菲门宦宗教领袖的转型提供了深厚的理论依据。苏菲理论中关于师承关系和导师与信众关系的强化，对于宗教领袖与宗教权威核心地位的确立产生了巨大作用。最后，随着宗教改良思潮的兴起，在回族社会内部又产生了新的教派，出现了西道堂与伊赫瓦尼，这样就结束了中国伊斯兰教无教派的历史，形成了格底目、伊赫瓦尼与西道堂的分布格局，后来，在伊赫瓦尼中又出现了赛莱菲耶，一直延续到今天。随着时间的推移，各个门宦也在不断地发展过程中开始分化，并不断地出现其分支门宦，其中以虎夫耶门宦的分支为最多。

第二，从伊斯兰教发展的视角来看，苏菲派的产生首先是一场宗教运动。从民族和社会的发展来看，这个运动代表了比宗教更为广泛的社会历史要求。关于上述两点所包含的重大内容，自康熙年间后期到乾隆年间末期近百年的西北社会历史进程中，从发生到形成，从内容到形式一直都在进行着。期间，经历了从苏菲派宗教思想的传播到门宦的出现，再到门宦制度的确立，回族社会进入了组织化发展的历史阶段，这是回族民族发展的必由之路。至此，门宦制度成为甘肃、宁夏、青海等省区穆斯林社会的主导性宗教社会组织。

在这个过程中，各门宦之间的纷争也开始出现，并一直伴随着其历史发展进程，直到19世纪末期才宣告一段落。此后，随着新的教派，如伊赫瓦尼、西道堂等新教派的出现，纷争还在延续。其中，历史上教派门宦的纷争规模较大的共有五次⁽²⁰⁾，其中，“除了第一次教派门宦纷争外，其他每一次教派门宦纷争几乎都成为西北回民反清起义的导火线。”⁽²¹⁾如清乾隆二十六年花寺门宦与哲合忍耶门宦之间的纷争，持续20年，最终导致苏四十三起义；清咸丰八年（1858年）花寺门宦与穆夫提门宦的纷争导致马文义率兵攻打丹葛尔城；清同治元年（1862年）花寺门宦与穆夫提门宦的纷争所导致的回民事变，最后发展为回族历史上规模最大的反清起义；清光绪二十一年（1895年）华寺门宦内部新老两派的纷争所导致的河湟事变。这一时期，从国家统治和中国社会历史发展的视角来看，是民族关系失衡、紧张、冲突与社会政治、经济和文化等多重矛盾普遍爆发的历史时期，也是清朝统治走向衰落灭亡的时期。

第三，穆斯林人口在西北地区多民族分布的历史格局中占据了突出的地位，期间则经历了发展、衰落、再发展的不同历史阶段。这一时期，伊斯兰教的发展也经历了同样的命运，各门宦都经历了时代变化的历史考验，各自都在沿着自己内在发展的路线前行。回族社会的结构变化与社会阶层的变化构成了西北地区的民族特色，也形成了西北地区基本社会结构的次主体特征（相对于汉族来说）。门宦和教派的相继出现与发展成为西北地区伊斯兰教发展的基本特征。清政府民族宗教政策的调整与改变，不但加剧了西北回族社会贫穷落后的社会状况，而且也加剧了其逐渐走向衰亡的历史进程。

第四，从伊斯兰教的中国化历史进程到伊斯兰教与社会主义相适应的时代跨越与演变来看，反映了伊斯兰教历史、当下及其未来的发展趋势与方向。前者的成功完成已经成为历史，而后的结果还有待于当下及未来实践的证明。对于前者来说，这是伊斯兰教自传入中国后一直都在积极努力地进行主动适应中国社会历史发展的阶段，我们称为主动适应阶段。在这个阶段中，伊斯兰教的发展异彩纷呈，有高潮，也有低潮；有经验，也有教训。自上个世纪90年代起，伊斯兰教的发展开始进入与社会主义相适应的阶段，我们称为引导适应阶段。在这个阶段，伊斯兰教在国际社会和国内社会的发展与影响受到普遍关注。反对恐怖主义、依法管理宗教与依法治理宗教是这个阶段的主要特征。

第五，回族宗教与社会生活方面的变化也可以在拱北建筑的变迁中反映出来。拱北自身在不同时代的变化是一种必然的反映，这种反映也是对回族在宗教与社会生活方面变化的一种折射。拱北和清真寺一样，都是伊斯兰教重要宗教建筑，所不同的是拱北是为进入来世的（死去的）人们所建，而清真寺则主要是为活着的人们所建。“在西北早期称为“拱北”的陵墓大多比较简陋和朴素，建筑材料多用土坯、砖，中心建筑多为起脊式建筑样式，一般墓垄大多起土小墓，高不过二三尺，个别的在土墓之上覆盖着一层砖而已，或用土石土坯砌成，或用砖砌成亭子等”。（22）随着时代的变化与人们宗教生活的需要，在单纯的拱北附近又逐渐修建了道堂、清真寺，有的门宦还建有学校或教室、招待所及其他生活设施，使之更富有人性化，方便人们从事宗教与其他精神生活等的活动。这样就逐渐形成了一种宗教建筑群，成为西北地区人文景观的一种标志。这种建筑群从建筑样式、到建筑材料、装饰材料，再到内部的基本配置等等，都是随着时代的发展而变化着。现在的拱北，有些是阿拉伯式的、有些是中国式的，还有些是中国与阿拉伯混合式的，其在建筑规模、建筑形式与装修的豪华程度及其内部的配置等都是历史上的拱北所无法相比的。这也从一个侧面反映了回族人民群众经济发展与生活水平的不断提高。还有从拱北举行“尔麦里”时前来参加的群众数量、规模、所乘交通工具、穿着打扮及其所食用的饭菜内容等都是以前所无法相比的。到了上拱北的日子，人们便从四面八方赶来，没有人去通知他们，也不需要有人动员，因为这些日子自他们的祖辈起就已经铭刻于心。自从有了拱北，上拱北，一代又一代人就按照先辈的方式传承着。

第六，拱北的神迹传说成为回族民间故事与民间文学发展的主要来源，同时也为回族群众在生活中寄托宗教情感，表达求子、却病、幸福等生活愿望，寻求心理安慰提供了诉求对象。有些回族作家直接将回族民间传说与故事的内容作为引子，营构成自己的文学作品的内容。

在伊斯兰教产生初期，围绕穆罕默德圣人本身，从他的诞生到归真，整个的生活经历都具有神奇的色彩。关于穆圣的许多神奇传说，一方面显示了真主的全智全能和统摄宇宙万物一切的本质；另一方面显示了穆罕默德作为真主在人间的代言人所具有的部分神性。在伊斯兰教发展时期，当什叶派从正统派中分离出来以后，围绕着什叶派历代伊玛目，亦产生了许多神奇的神迹传说。但是在穆斯林世界，关于神迹传说最流行、最普遍的地区则是在苏菲主义传播盛行地区，如中亚、印度、中国的西北地区（包括新疆）及北非。在这些地区，到处都有苏菲主义传教士及其圣徒积极传播苏菲主义原理的足迹。在苏菲主义较盛行的地区，到处都充满着浓厚的伊斯兰教的神秘色彩，散布着各种圣徒的圣墓以及著名苏菲大家的拱北，数百年来一直受到人们的瞻仰和崇拜。同时，围绕着这些圣徒和圣墓还产生了许多优美的神奇传说。对于相信神秘主义的信徒来说，关于拱北的神迹传说都是真实的，他们认为圣徒本人生前生活的居所和死后的坟墓都具有踢福消灾的能力。在我国苏菲门宦流行的西北地区，各门宦历史上遗留下了一些拱北，产生过一些“圣徒”，围绕着这些“圣徒”的拱北，也流传着许多美丽的故事。如宁夏灵武一带关于“牛客爸爸”拱北的传说，还有固原二十里铺拱北的传说，甘肃石乡老拱北的传说，同心以及韭菜坪拱北的传说等等。广大普通信徒则认为这些神迹的传说是真主、圣徒及圣物中神圣力量的展现。这种神迹的显示，无论在圣徒生前，还是在口唤以后，都能够表现出来。（23）

第七，国家宗教政策管理方面的变化。从清朝前期到清朝中后期清政府对待伊斯兰教宗教政策由开明到苛刻，由宽松到严厉的变化，导致了伊斯兰教的宗教生态环境也发生着重大变化。民国时期，孙中山在《中华民国临时大总统宣言书》中，提出了包括民族、领土、军政、内治、财政五个统一的建国方略。指出：“国家之本，在于人民，合汉、满、蒙、回、藏诸地为一国，即合汉、满、蒙、回、藏诸族为一人民一是曰民族之统一。”在其主持制订的《中华民国临时约法》中规定：“中华民国人民一律平等，无种族、阶级、宗教之差别”，而且“人民有信教之自由”。这在中国几千年的历史上是第一次，因而具有历史与时代意义。

袁世凯时期设立管理少数民族事务的机构—蒙藏院，吸收少数民族上层参与政治管理，维持少数民族上层原有的某些特权等。南京国民政府时期对待伊斯兰教则是采用认可与维护、控制与同化的基本政策。

伊斯兰教发展与社会历史变迁的结果：经进一步完善了经堂教育体系，开启了经堂教育规模化与课程设置的系统化、科学化发展，逐步形成了陕西学派、山东学派、金陵学派及云南学派，并为苏菲门宦的出现与发展提供了人才支撑，奠定了良好的群众基础。在宗教思想方面，开启了《古兰经》的汉译历史，完成了中国化伊斯兰教哲学思想体系的建构，这是中国伊斯兰教发展历史上比较辉煌的一个时期，也成为伊斯兰教在中国发展具有重大作用与影响的标志。门宦组织管理的层级建制结构，提升了回族社会的组织化程度。在社会影响方面，形成了一种不容忽视的社会力量，也是西北最基本的一种社会基础与文化特色。这种变迁与发展，最终促进了回族民族意识的觉醒与国家认同意识的提升，爱国爱教理论的提出就是这种一是的体现。

四、结论

综上所述,透过西北回族拱北的历史变迁所折射的伊斯兰教发展的曲折历程，不难看出，拱北的出现不仅是社会历史发展的产物，但更重要的则是宗教文化的产物。它所反映的是一种宗教本质，这种本质就体现在那些拱北主人生前的一切活动之中，他们是那些追求信仰的民众群体的代表，也是这些群体的引路人。每一个拱北（导师）都拥有他们自己的时代，也拥有他们自己的群体。自从门宦产生以后，这些群体一辈又一辈就这样随着他们的导师，信仰着，生活着，正如张承志所描述的那样：“对于圣界的或称宗教的中国人，尤其是对于哲合忍耶这个回族集团里的人来说,空间并不均匀。这黄土大海里,地点大不相同。有些最是贫得惊人荒得稀罕的山沟坡坎，哲合忍耶看来那是真境花园。所以，生活又能够容忍了一因为至少在这里有相互知根知底的多斯达尼(哲合忍耶民众)，有辈辈相传的烈士传说，有领导大家而且时刻准备殉命的穆勒什德(导师、圣徒、领袖)，最重要的是有安息着数不清的烈士遗骨的拱北坟园。信仰追求是安身立命的一项最重要的保障，宗教和生活在这里水乳难分。”（24）因此，研究拱北所蕴含的宗教文化意义以及它们对于各个穆斯林民族在社会的政治、经济与文化生活中的地位与影响是拱北包含的重要内容。

首先，对于伊斯兰教苏菲派的广大信徒来说，其领袖、筛海或“教主”都是具有“克拉麦提”（奇迹）的人物，他们能够与真主相通，是真主的朋友。他们活着的时候是广大信徒的导师和引路人，他们“口唤”之后便进入天国，成为构成普通信徒与真主之间关系的桥梁，他们是信徒能否进入天国的关键，是实现信徒毕生为之祈求所要达到最后归宿的领路人。从这个意义上来说，拱北首先是伊斯兰教苏菲派信仰安拉的充分体现和象征。因为拱北的存在将一种无形的精神信仰落实为一种对实体物象的崇敬，从而使安拉的存在、安拉的威严、安拉的慈悯在世俗生活中变得更加真实、更加生动和具体。

第二，拱北是伊斯兰教苏菲派门宦教阶制度的集中体现。就此看来，拱北研究不仅仅是拱北这一命题本身，更多的还牵扯到苏菲派特有的宗教教义和教规，涉及到宗教问题本身，同时也涉及到穆斯林群众的信教心理。

第三，拱北是信教的广大穆斯林群众寄托宗教情感的重要场所之一。任何一种宗教都有自己抒发宗教感情的基地，无论是基督教徒还是佛教徒，无论其在教堂陵园，还是在寺庙塔林，对宗教的信仰使得他们的宗教感情都可以得到升华，他们的心灵也能够得到净化，并因此而享受到崇高圣洁的宗教体验，伊斯兰教也不例外，无论是在简朴静穆的清真寺里，还是在烟香缭绕、坟莹参差的拱北中，信教者由于自身参与其中，用表明信仰的具体行动慰藉了自己的心灵，使得心灵的夙愿得到了偿还和实现，现世中的罪孽得到救赎，同时再一次地净化了自己的灵魂，完成了信仰的言行与身行的统一。

拱北宗教文化意义的组舍是深刻和复杂的，就上述几个方面来看，可以说拱北是为宗

教本身而产生、为宗教本身而存在的。在这个意义上来说，拱北的本质就是宗教的本质。心理学家在谈到关于宗教本质时特别强调宗教信仰者个人内在心理活动的重要性，认为信仰者个人主观性的宗教感受和宗教体验是宗教最本质的因素和宗教真正的秘密之所在。由于信仰者个人内心深处存在着对神或神圣物的宗教感情和宗教体验，因而才会表现出外在的一系列宗教崇拜的形式与活动，对自己体验到的神或神圣的对象进行崇拜、祈祷，并进而规范化为一种宗教仪式，从而更进一步系统化成为一种神学信条和宗教教义，形成各种宗教体系和宗教派别。苏菲派和中国各苏菲派门宦产生发展的历史过程、所遵循的规律正是基于个体对真主的那种敬畏、热爱与向往的心理感受。人们对拱北的崇拜，无非是借拱北主人向真主转达他们自己对真主的敬畏与信仰之情，并希望得到真主的庇护和恩赐，来世进入乐园，享受永久的福泽。所以拱北的本质就是信仰者个人宗教的心理体验与感情的外在表征，是教义、教规的物质化和具体化与形象化。它即是信徒崇拜的对象，又是信徒走向与神合一最高境界的一种宗教信仰手段。它因信仰而出现，又服从并服务于信仰。(25)

“宗教难道真的这样憾人灵魂么?他吃惊地盯着痛哭流涕的杨阿訇,黄土山茆亮晶晶地反射着毒阳的白光,整个山野象一片烧焦烤透的干枯的海。杨阿訇的枣红脸膛上泪水涌淌,他的两只黑脏糙裂的裸脚掌在垫在脚下的爬山鞋上揉搓着。他跪在杨阿訇身边,愤怒得浑身颤抖。高大茂密的篙子草悲枪地摇着,飒飒地把这一角世界遮藏得更隐密。那座墓——那座埋葬着一个孤苦无依的贫穷农民的砖墓,此刻在阴暗中显出了一层惨淡的血红。……”这是《金牧场》中的主人公“他”和杨阿訇来到了那座被掩藏了200年的青砖墓前的一段描述，以此作为本文的结尾。(26)

注释：

(1)《古兰经》4: 64，马坚译本。中国社会科学出版社，1981年4月第一版。

(2)任继愈主编：《宗教词典》，上海辞书出版社，1981年12月，174。

(3)周传斌：回道对话与文化共享——宁夏固原二十里铺拱北的人类学解读《西北民族研究》2012年4期。

(4)(22)(23)(25)孙俊萍 杨学林：关于西北回族拱北研究的几个问题，《宗教与民族》第四辑，宗教文化出版社2006年3月出版，第176页。

(5)丁克家：苏非主义与经堂教育关系及其流变，载《西北民族研究》2001年3期。

(6)燕宁那 王军：回汉融合视野下的拱北建筑群解析。

(7)宁夏伊斯兰教建筑类型研究《艺术生活》2012年6期。

(8)(18)马翰龔：青海省伊斯兰教拱北述略，《青海民族研究》1997年3期，第21页。

(9)杨国萍：青海地区嘎底林耶杨门门宦的历史与现状调研，2005年硕士学位论文。

(10)依达亚提·雅尼坦克：新疆回族拱北文化研究。2012年硕士学位论文。

(11)李维建：漫谈中国伊斯兰教的拱北。

(12)马若群：中国伊斯兰教建筑艺术研究，2010年硕士学位论文3页。

(13)王慧珍：临夏达拱北门宦形成与组织运行模式研究，2009年硕士学位论文。

(14)固原地区地方志编纂委员会，固原地区志〔G〕.宁夏人民出版社1994.634。

(15)(16)(17)李卫东：宁夏回族建筑研究。2009年博士学位论文。

(19)金宜久.伊斯兰教的苏菲神秘主义〔M〕北京：中国社会科学出版社，1995:52。

(20)(21)马平主编：简明中国伊斯兰教史，宁夏人民出版社2006年12月出版。

(24)张承志：《心灵史》

(26)马有文：试论伊斯兰教对回族文学的影响，《青海民族学院学报》1995年1期。

(作者：孙俊萍，宁夏社会科学院回族伊斯兰教研究所研究员)

拱北、穆勒什德与苏菲门宦道统传承

丁明俊

(北方民族大学 回族学研究院)

拱北(Qubbah)是遍布甘、宁、青穆斯林社区的主要伊斯兰教建筑及大型宗教活动场所,其数量仅次于清真寺。拱北是某一门宦道祖或穆勒什德的陵墓,往往与苏菲门宦道统史相联系。拱北在重组穆斯林社区、强化穆斯林苏菲门宦身份认同及信仰实践、完善苏菲宗教功修方面发挥了重要作用。一座拱北承载着某一门宦一段历史记忆,供该门宦信教群众纪念、瞻仰,每逢门宦道祖或穆勒什德忌日,信众从各地赶来,齐聚拱北,举行隆重纪念活动,因此拱北成为苏菲门宦举行大型“尔麦里”^①活动场所。

一、苏菲主义传入与拱北文化的形成

拱北是对中国伊斯兰教先贤陵墓的称谓,阿拉伯语意为“圆顶建筑”,我国新疆地区称“麻扎”,意为“先贤陵墓”、“圣徒陵墓”,是盛行于阿拉伯、中亚、波斯地区的伊斯兰教建筑形式,后专指伊斯兰教苏菲派在其筛海、圣裔、先贤坟墓上修建的圆顶建筑物。伊斯兰教苏菲主义传入中国以后,在甘宁青回、东乡、撒拉、保安等民族中逐渐形成四大门宦,这些门宦及其分支的“穆勒什德”“老人家”归真以后,信徒在他们的墓地或修道处修建拱北。拱北也是各苏菲门宦的重要宗教活动场所,拜谒拱北成为各苏菲门宦信教群众的一项重要宗教活动。中国伊斯兰教苏菲学派各门宦在其始传人(道祖)的坟墓上修建拱北,始于清代乾隆、嘉庆年间,经历代苏菲继任导师的经营,逐渐形成一个拱北建筑群,附设有清真寺、静坐室、伊斯兰教经学校、诵经堂及接待室,一些拱北逐渐发展为本门宦教权中心。近代以来,苏菲门宦在拱北修建有六角形或八角形重檐塔楼,其建筑形式与中国传统建筑相结合,雕梁画栋,蔚为大观。一些拱北建筑规模大、历史悠久,收藏历代名人题写的匾额及对联,集砖雕、木雕等建筑艺术与宗教活动为一体,具有深厚的文化底蕴。

拱北是16世纪伊斯兰教苏菲思想传入甘宁青穆斯林社区、四大苏菲门宦形

^① 尔麦里(‘Amal),系阿拉伯语音译,意为善行、善事、善举,其涵义广泛。中国穆斯林将宗教节日、苏菲门宦创始人及先祖生辰纪念日和死亡忌日所举行的诵经、赞圣、宴请等活动均称为“尔麦里”。

成以后逐渐产生的，也是中国伊斯兰教苏菲门宦存在的标志。明末清初苏菲主义传入中国以后，在中国产生四大门宦，也改变了历史上以清真寺为中心的教坊组织，门宦将原来相对独立的以清真寺为中心的教坊组织联合起来，形成更大规模的组织方式，一些拱北或道堂就成为门宦的教权中心。每个拱北建筑风格各异、历史长短不一、规模大小不等，但都承载着门宦苏菲主义穆斯林的历史文化记忆，有的是对早期来华传播伊斯兰教传教士纪念的“固图白”拱北，虽然因历史久远，不知道墓主人的姓名，但在当地穆斯林心目中具有崇高地位，有人专门看守，并定期举行纪念活动，而大部分拱北为中国伊斯兰苏菲门宦教权中心和大型宗教活动中心。

关于苏菲主义传入与四大门宦的形成，已有不少研究成果，比较有影响的有马通先生《中国伊斯兰教教派与门宦史略》、《中国伊斯兰教派门宦溯源》、《中国苏菲学派典籍》（内部资料），美国学者约瑟夫·弗莱彻《中国西北的乃格什班底耶》，金宜久著《苏非主义在中国》，韩中义著《西域苏非主义研究》，张文德著《中亚苏非主义史》，丁明俊《西北伊斯兰教社会组织形态研究》，勉维霖《宁夏伊斯兰教派概要》等，也发表了一批研究论文，如杨怀中先生《对西北地区伊斯兰教苏菲派的几点认识》等，将甘宁青回族等穆斯林苏菲门宦研究推进到较高水平。大多数门宦比较重视本门宦道统传承，也在积极撰写自己的历史，留下了一些有价值的资料，例如笔者收集到哲合忍耶门宦内部流传的《道统史传》《热什哈尔》《哲合林耶道统史略》《道统史续集》，《伊斯兰教虎夫耶鲜门史略》，大拱北《清真根源》，《文泉堂-崖头门宦史略》等。这些资料除少部分撰写比较严谨，有参考价值以外，而大部分道统史连篇累牍描写历代穆勒什德显示“克拉麦提”^①的事迹，一般以“相传”“据说”等引出，缺乏严谨性，很难被正史所采用。

一般认为苏菲产生于公元7世纪，也被称为苦行时期。早期苏菲在很大程度上已经成为伊斯兰社会中很多人的生活哲学，它旨在通过人性净化来升华人的道德，通过特定的功修、训练达到“法纳”^②于真主的境界。苏菲也是一种特殊的个人体验，它不是所有人之间的共性^③。到13世纪时正统苏菲由于安萨里的继承和发展而盛极一时，正统苏菲也开始由理论进入实践阶段，经过早期散乱的、不连贯的、各地没有联系的个人苏菲修行，发展到成为具有体系、规则和特定仪式的苏菲教团，并一直延续到当代^④。一般认为苏菲的托钵僧或苦行僧波斯文称“达尔维希”（Darvesh），汉文献中称“迭里威失”。

从国内发现资料来看，苏菲思想在13—15世纪已经传入中国，这一时期也是中国穆斯林人口急剧增长期。由于蒙古人西征，中亚穆斯林工匠、士兵、包括

^① 克拉麦提（karamat），阿拉伯语音译，原意为奇迹、显迹，苏菲认为具有卧力、古图布修炼品级的长老能显示各种奇迹。

^② 法纳（a1—Fana'），苏菲神秘主义哲学概念。阿拉伯语音译，意为“无我”、“寂灭”，亦称“无我主义”、“寂灭论”，为9世纪呼罗珊苏菲派著名学者巴叶齐德·比斯塔米（?~875，又名泰夫尔）与其“万有单一论”同时提出。系指苏菲虔修者通过苦修、禁欲的修炼，在认主“入神”达到陶醉和狂爱而忘却自我时的一种精神状态，即通过精神修炼，摆脱俗欲，求得灵魂纯洁与升华，以图达到“人主合一”最高境界的阶段之一。

^③ [埃及]埃布卧发伍奈米著《伊斯兰苏菲概论》11页，潘世昌译，商务印书馆，2013年。

^④ [埃及]埃布卧发伍奈米著《伊斯兰苏菲概论》258页，潘世昌译，商务印书馆，2013年。

苏菲传教士被蒙古军裹胁到中国，清真寺也普遍建立起来了，苏菲思想被中国穆斯林所认识，如《元史》中多次出现回回“迭里威失户”，据《元典章》记载：“答失蛮、迭里威失户，若在回回寺内住坐，并无事产，合行开除外，据有营运事产户数，依回回户例收差”^①。这里提到答失蛮是元代来中国的伊斯兰教教职人员，迭里威失是伊斯兰教苏菲主义苦修者指称。

明代陈诚出使西域、中亚各国，在其所著《西域番国志》“哈烈”（今阿富汗赫拉特）条对苏菲描述道：“有等弃家业，去生理，蓬头跣足，衣弊衣，披羊皮，手持拐杖，身挂牛羊骨节，多为异状，不避寒暑，行乞於途，遇人则口语喃喃，似可怜悯，若甚难立身者，或聚处人家坟墓，或居岩穴，名为修行，名曰迭里迷失”^②。

明代苏菲传教士经中亚开始零星进入中国，如明代《回回馆来文》中有一条资料称：“敌米石地面火只罕东大明皇帝前奏：奴婢是出家人，经今四十年不用烟火食，只用果子，今望圣恩怜悯，与奴婢一纸文书，各处游方行走，祝延圣寿万万岁。”胡振华教授认为“敌米石”是今天叙利亚首都大马士革^③。从这篇来文中“火只”“出家人”“不用烟火食”“各处游方行走”等几个关键词来看，这位名叫罕东的贡使应该是一位苏菲苦行僧。“火只”又译“和卓”“华哲”“霍加”等，是对有身份或权贵者的尊称，也有“圣裔”的意思。苏菲中有许多出家修行的门弟子，放弃尘世生活，在导师指导下、潜心修炼，学习领悟苏菲神秘奥义，学成后，或受命创建分支组织，或游方苦行传教。这位罕只很可能是一位苏菲传教士。

明嘉靖十七年（1538）天方国贡使写亦陕西丁在给明朝廷的通关文书中称：“使臣写亦陕西丁不图赏赐，乞要见过朝廷金面，游转地方，观看景致，直到海边。”朝廷一些官员认为陕西丁的要求有点怪异，并认为“国家百七十年诸夷来贡，并无此等恩例。而该国远在西域，其欲游览中土，意果何在？”^④但最后经嘉靖帝恩准，同意其到各地游览的请求。

费莱彻教授认为，苏菲主义乃格什班底耶道统在15世纪下半叶通过贸易和中国西北的穆斯林群体开始发生关系^⑤。这一时期中国穆斯林与苏菲接触还是零星的、个人的接触，也没有确切的证据表明在这时有中国穆斯林追随这一苏菲道路^⑥。但之后的回族知识阶层对苏菲思想产生浓厚兴趣，一方面明清之际以王岱舆、刘智为代表的一批回、儒兼通的汉文译著中大量翻译、介绍苏菲著作，稍后又将一些苏菲经典纳入经堂教育中，作为经堂教育课本或参考书目在穆斯林社会得以扩散和流传。

^① 《元典章》卷十七“户部户口画条”，陈高华等点校，中华书局，2011年。

^② （明）陈诚著《西域行程记 西域番国志 咸宾录》，中华书局，2000年。

^③ 胡振华、胡军编：《回回馆译语》（内部资料），中央民族大学东干学研究所，2005年。

^④ 《南宫奏议》卷二十九。

^⑤ 费莱彻：《中国西北的乃格什班底耶》，载冶福东译编，《乃格什班底耶的源与流》，伊斯兰文化协会（香港）出版。

^⑥ 费莱彻：《中国西北的乃格什班底耶》，载冶福东译编，《乃格什班底耶的源与流》，伊斯兰文化协会（香港）出版。

这一时期苏菲思想尽管被中国穆斯林所认知，但在中国还没有形成苏菲教团（内地称门宦），以门宦为表现形式的苏菲教团最终形成在清代中期。马通先生认为中国西北虎夫耶、哲合忍耶、嘎的林耶和库布忍耶四大苏菲门宦中，前两个来源于麦加和也门乃格什班底耶，后两个来源于中亚和新疆的葛德尔教团与库卜拉维教团^①。费莱彻教授认为中国虎夫耶系统有几支是希达耶·顿拉西从印度传入新疆的乃格什班底耶，其分化为白山派、黑山派之后，再向中国西北内陆传入，这与马来迟从也门学习传入西北的虎夫耶为两个不同系统，其道统也不完全一致^②。由于中国虎夫耶门宦子系比较多，道统的不一致性，一般认为由希达耶·顿拉西子系传入中国有青海平安的鲜门，甘肃临洮穆夫提、临夏毕家场；属于阿印科子系的有青海湟中的金窑、民和的新辈，门源的泉头，宁夏的洪门，马来迟传进的华寺门宦。新疆南疆莎车的叶尔羌道堂据说是从麦加传入的子系。而甘肃东乡的北庄门宦又属叶尔羌的子系。

二、穆勒什德与中国苏菲门宦道统传承

一般来说，苏菲主义视自己教团如同一个大家庭共同体，视其领导人（穆勒什德）如家庭长者，家有家谱传递，教团有道统谱系传承，道统谱阿拉伯语和波斯语被称为“尼斯巴提”（nisibati），意为亲属、同血统、家谱、世系等^③。道统由门宦创始人即道祖开始，继任者依次排列，根据马通先生研究，许多苏菲门宦将道统追溯到国外苏菲教团，也有一些门宦将源头追溯到中亚或国外苏菲传教士，如库布忍耶将第一辈道祖追溯到12世纪穆乎隐吉尼，哲合林耶将国外第一辈道祖追溯到穆罕引地尼，国内第一辈道祖为马明心，并承认国外七辈，国内八辈，有“外七里八”之说。嘎德林耶大拱北为道统延续，不致乱辈失传，祁静一在世时拟定了“一清风云月，道传永世芳”，规定大拱北“当家人”取名的次序，现已到“芳”字辈。道统是苏菲门宦得以传承的根基，也是门宦得以存在的精神支柱。经过该门宦老人家盖章同意的道统一般教民才能收藏，其他人不得擅自传抄。每一个穆勒什德有一个道号，与道统联接。道统一般以阿拉伯文传抄，要求穆勒德记在心里，时刻背诵。道统也是门宦穆勒什德与穆勒德之间的联系纽带。

中国西北苏菲门宦重视道德上的自我完善，以伊斯兰教的道德观为基础，参照中国传统文化中的道德观，制定本门宦的清规戒律。一位导师接受一个求道者，或给穆斯林念“讨白”（忏悔）时，都要告诫几条道德戒律，必须严格遵守，如大拱北的“清规”共有十五条，其中包括禁止“游手好闲，不习经典；不事静修，好吃懒做；不尊天命，轻视五典”等，成为防止出家人败坏道行的规则。虎夫耶鲜门门宦在第五辈穆勒什德鲜林柏时，为防止内部分裂，特制定“十不准”，其中包括“不许伊玛目给教下指点‘托勒盖提’机密”，“不许一人奉行几个教派门

^① 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》144页，宁夏人民出版社，1995年。

^② 《乃格什班底耶的源与流》138页，伊斯兰文化协会（香港）出版（内部资料）。

^③ 杨万宝：《尼斯巴提（道统谱）》，见《乃格什班底耶的源与流》，伊斯兰文化协会（香港）出版。

宦，脚踩两只船，心口不一，拨弄是非。”^①。虎夫耶洪门也制定“十条戒规”，包括“戒烟酒、戒赌博、戒高利盘剥、戒搬弄是非、戒卖寡妇、戒贩毒、戒忤逆父母、戒盗窃、戒色、戒欺骗孤儿”^②。在过去，要成为苏菲成员，必须经过一个授道仪式，虎夫耶洪门门宦的授道仪式分四步，第一步“告诫”，要求追随者严守十条戒规；第二步念“讨白”；第三步点“宰克尔”；第四步授“守头”，“老人家”将前辈一个导师道号告诉这个“穆勒德”（寻道者），要他永远记住，在自己遇到危难之际，心中暗暗呼唤这个道号，祈求他来搭救^③。授道仪式结束以后，一个普通的穆斯林就成为苏菲成员，他“便可安下心来，或去种田，或去放牧，或去经商，或在黄河的激流中驾驶木筏，举凡今世求平安，来世进天园的大事，一总由穆勒什德代他办理了。”^④所以苏菲成员对导师具有强烈依赖性。

苏菲认为“穆勒什德”（Murshid，引路人，即导师）是“穆勒德”（Murid，寻道者）引路人，是隶属或依附的关系，导师对“穆勒德”在宗教上具有绝对权威，穆勒德的行动必须有导师的“口唤”，得到导师允诺才能进行。因此导师是苏菲门宦的核心人物，在苏菲门宦中具有极其重要地位。导师在不同的门宦中，有不同称谓，如中国西北甘、宁、青穆斯林一般称导师为“老人家”“穆勒什德”“师傅”“教主”或“看门人”等。在苏菲看来，个人的成功必须具备三个方面的条件：真主的召唤，老人家(导师)的引领，个人的功修。导师也被追随者看成自己与真主之间的中介，这就决定了苏菲成员对精神导师的信奉和崇拜。20世纪初受沙特宛哈比思想影响而在西北形成的伊赫瓦尼革新派，针对门宦提出言辞激烈的批判，伊赫瓦尼派创始人马万福认为“崇拜圣徒、崇拜拱北，在墓庐前扣头，对人施行跪拜礼，都损害了认主独一的崇高性，损伤了伊斯兰教的根本信仰。”^⑤而苏菲门宦家认为，信仰安拉是穆斯林的最高追求，在学习《古兰经》及实践过程中必须有人指导才行，安拉不但下降了《古兰经》，而且派穆罕默德圣人教导人们如何践行《古兰经》，穆圣归真以后，只有真主赐予真知的导师才能指导我们。《古兰经》讲“信道的人们啊！你们当服从真主，应当服从使者和你们中的主事人。”^⑥苏菲认为，这里的“主事人”，就是安拉的朋友、具有“卧力”^⑦的苏菲导师。跟随导师是为了更好地崇拜安拉，或由导师说情，接近安拉，导师保护、调养、启迪、提拔跟随者的心灵，使其以最少的时间、更快的速度、最正确的方式，最大可能性的接近安拉。苏菲导师具有给自己追随着在安拉面前说情搭救的权利。要成为苏菲的条件之一必须有导师，没有导师的引导就进不了苏菲之门。如果没有导师的指点，私自进行苏菲道乘的功修，是不可能成功的，因此

^① 鲜培礼：《伊斯兰教虎夫耶鲜门史略》（内部印刷）。

^② 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》51页，宁夏人民出版社1981年。

^③ 勉维霖：《宁夏伊斯兰教派概要》51页，宁夏人民出版社，1981年。

^④ 杨怀中：《对西北地区伊斯兰教苏菲派的几点认识》，见杨怀中所著《回族史论稿》282页，宁夏人民出版社，1991年。

^⑤ 马克勋《中国伊斯兰教伊赫瓦尼派的倡导者——马万福（果园）》，载《伊斯兰教在中国》450页，宁夏人民出版社1982年。

^⑥ 马坚译《古兰经》（4:59），中国社会科学出版社，1980年。

^⑦ 卧力（Wali），也称吾里，苏菲派高级教职人员的称谓，意为“真主的朋友”“近主者”，一般译为贤人，指道行品级较高、能显示凯拉麦提（Karamat，奇迹）的长老。

苏菲初学者必须有一个绝对信任、依靠、具有安拉真知，能指导道乘、医治心灵的高品导师^①。

在中国苏菲门宦中，导师一般是某一门宦的最高领导者，但要成为导师，或者说导师权威的构建，必须具备以下几个条件：一是要前往麦加朝觐，取得“哈吉”头衔；二是获得传教凭证，传教凭证是上任导师留下的，也可以是从国外教团领受的，传教凭证可以是盖有印章的文书，也可以是前辈导师留下的一般教民熟知的礼物，如拐杖、戴斯达尔（缠头巾）、《古兰经》等；三是具有显示“克拉麦提”（奇迹）的能力；四是有系统的道统史^②。如果前任导师去世了，就必须产生新的导师，新导师获得道统合法性的要点在于他要获得前任导师的认可，继承人是由前任导师指定的，通常是口头指定，也有采用遗嘱的方式，并授予后继者“依札孜”（传教凭证）。各门宦创建初期，导师大多是选贤制，后来演变为世袭制，由上任导师的子孙或信赖的高徒继承教权。由于嘎德林耶“老人家”终身不娶，没有子嗣，所以除嘎德林耶门宦以外，目前其他几个苏菲门宦中教权更替大多实行世袭制。有些苏菲门宦导师的选拔并没有按以上四项条件严格执行，如哲合林耶门宦穆勒什德，并非都有朝觐经历，但对“克拉麦提”比较重视。

拱北的教务由门宦苏菲导师直接管理，一些门宦有多个拱北的现象，除中心拱北由由导师管理外，较远地方拱北由导师委派代理人管理。一般拱北设有民主管理委员会，由专人负责接待教民，组织宗教活动、保护陵墓。拱北不仅是教众拜谒道祖之地，也是各门宦传教、管理教坊、举行重大宗教活动的中心。一个苏菲门宦辖有数量不等的清真寺或教坊，清真寺的教长由导师选派，导师与清真寺教长的关系也是隶属关系。苏菲门宦主张修道练功，坐静参悟。门宦把宗教功修分为教乘、道乘、真乘、超乘四个阶梯，教乘就是伊斯兰教的五功（念、礼、斋、课、朝），他们认为这是最低的台阶，后三级一般统称为道乘，即坐静修炼，以达人主合一。

三、甘宁青穆斯林拱北类型

西北甘宁青穆斯林拱北按照纪念对象，可分为三种类型：

一是“古图布”（al-Qutub）拱北。甘、宁、青历史上是陆上丝绸之路的主要通道，从唐代开始许多穆斯林商人、传教士沿丝绸之路进入中国，一些不知名的传教士去世以后，当地穆斯林群众在其墓地修建拱北，被称为古图布拱北。“古图布”阿拉伯语意为轴心、极点、首领。古图布被认为是具有特殊“卧力”（wali，安拉的朋友）的人，隐藏在人间，是安拉派往人间的要人，在西北有许多传说中的传教士，后来归真在某个地方，他们的来历、身世、姓名、事迹等没有可靠文字记载，只是在穆斯林民间世代相传，当地穆斯林为之修建了拱北，如宁夏固原的二十里铺拱北、西吉的火石寨拱北，海原的王静拱北、水冲寺拱北，同心的桃

^① 《伊斯兰苏菲为什么要跟随导师》，见微信平台“临夏台子拱北学习班”。

^② 丁明俊等著《西北伊斯兰教社会组织形态研究》56页，中国社会科学出版社，2013年。

山拱北、石泉拱北等。朝拜这些拱北的有苏菲派各门宦教众，也有伊斯兰教其他教派的信众，每年有固定时间举行“尔麦里”活动，我们在调研中发现宁夏一些“古图布”拱北也成为当地汉族群众纪念的对象，每逢拱北举行大型“尔麦里”，当地一些汉族群众到拱北烧纸、点香。而拱北管理人员在拱北傍边为汉族群众专门开辟一块地方供他们纪念活动使用。因为穆斯林是严禁烧纸，点香仪式也与汉族有所区别。如固原二十里拱北，每逢圣纪、开斋节、古尔邦节及农历七月十二传说中的“西来上人”忌日，各地穆斯林前来朝拜的同时，“许多汉族群众也前来朝拜庆贺”，拱北管理人员对每一位前来朝拜者给予热情接待^①。

回族拱北一般建在回族聚居的村庄，而宁夏海原的王井古图布拱北却建在汉族村庄里。相传，在 1000 多年前的某年农历五月五日，从阿拉伯来的一位传教士在王井的山坡上去世了，这位“老人家”就被安葬在他去世的山坡上，并建了拱北。“文革”时拱北被毁，拱北的一根檩条被扔在河道里，被当地汉族群众收藏保护起来，在重修拱北时，汉族群众送还了这根檩条。一位当地汉族群众说“修拱北时我们这些汉人也捐献财物，拱北一些其他活动我们也捐钱物，最近我们还自发给拱北修自来水道呢。拱北建在我们汉人的庄子里，但拱北里的一草一木汉人都没破坏过。在这里，回、汉真的亲得就像一家人，回族人家有红喜事我们也去恭贺送礼，我们汉人家有事回族朋友也来帮忙。无论回族还是汉族，只要家里孩子上不起学、看不起病或者手头等钱急用，我们都像亲戚朋友一样帮忙。”^②在西北回、汉杂居地区，一些古图布拱北成为联系两个民族之间友谊的纽带或民族关系的润滑剂。

在西北各地不知墓主人姓名的“固土布”拱北比较多，例如哈木则是在甘肃东乡族中很有名的中亚苏菲传教士，该拱北简介称：“大贤筛黑古杜布·弗格勒·哈木则爸爸乃是西来上人。约在元末明初大贤哈木则爸爸为首率领 40 位‘筛黑古杜布’从西域沿丝绸古道到临夏地区，先在和政县南门河滩举行了荒郊祈祷仪式求吉‘化者’，又过一段的串联传教活动，他们在东乡‘满散’集中祈祷礼拜。尔后分散到全国各地，传播伊斯兰活动，东乡境内定居者就有十四位”，哈木则在 1400 年前后去世，东乡族人民为了纪念他，将当地龙山岭改为哈木则岭，并为他修建了拱北，而分散各地传教的 40 位无名传教士，有些在东乡，有些可能在西北其他地方传教期间去世，并修建了拱北，据记载，东乡县有拱北 45 处，其中阿拉伯传教士拱北 21 处，波斯传教士拱北 2 处，中亚传教士拱北 1 处^③。

青海省内四大门宦都有拱北，主要分布在西宁、大通、民和、化隆、平安、湟中、门源、祁连等地区，全省共有拱北 67 处，其中 63 处有经常性宗教活动，也有几处拱北没有宗教活动。其中属于早期伊斯兰教传教士古图布拱北有 26 处，各门宦教主、老人家拱北有 28 座，这些拱北一般建筑规模比较大，各类设施齐全，有常驻管理人员，各拱北每年要举行几次规模较大的“尔麦里”活动；除此

^① 《噶德忍耶二十里铺（五原山拱北）简史》（内部资料）1998 年。

^② 《宁夏海原一个拱北亲热着两个民族》，“宁夏新闻网”2008 年 8 月 4 日报道。

^③ 马志勇编著《东乡族源》52 页，兰州大学出版社，2004 年。

之外还有一些属于虎夫耶知名人士、嘎的忍耶“出家人”的坟墓，一般只有坟拱，无人看守，也无大的宗教活动；还有一些道祖、老人家“显迹”地方，教民修建的拱北^①。

从以上可以看出，早期来华的传教士并不具有苏菲特点，这些拱北也不属于任何门宦，因此到这类拱北朝拜的穆斯林群众各教派门宦都有，只是后来这些拱北被一些门宦派人负责看护，例如宁夏二十里铺拱北属于嘎的忍耶韭菜坪门宦，西宁凤凰拱北属于嘎的忍耶门宦。现分布东乡各地的哈木则后裔中分属不同教派门宦。

二是各门宦“老人家”“穆勒什德”的拱北。门宦的道祖和教主一般称为“老人家”、“穆勒什德”，他们是本门宦教众的宗教和精神领袖，被教众视为接近安拉的“圣者”，是教众在世的引路人、来世的保护者，这些老人家被教众视为具有“卧力”品级，而且能够显示与创造各种“凯拉麦提”（奇迹、异象），归真后教众为他们修建拱北，还有继任穆勒什德去世以后也埋在这里。此类拱北一般建筑规模宏大，甚至是一个建筑群，附设有清真寺、接待室等。有常驻管理人员，或拱北管理委员会，每年都有较大的尔麦里活动。

西宁凤凰山拱北据说创建于元代，至今七百年历史。据传 14 世纪穆罕默德第二十二代孙，巴格达先贤胡赛尼伊玛目之子古土布·兰巴尼·阿布都·拉赫曼及多人先到云南，后率徒至西宁传播伊斯兰教，他是来青海传播伊斯兰教的第一位阿拉伯人。他去世以后，当时坐镇西宁的元西宁王速来蛮为其在凤凰山修建了拱北^②。清康熙十二年（1673）穆罕默德第 25 世后裔赫达叶·通拉希来河湟一带传播虎夫耶学理，暂住凤凰山拱北，曾收祈信一、鲜美珍、马守贞等为徒，曾创立穆夫提门宦与鲜门门宦。自康熙十三年（1674），穆罕默德第二十九世后裔华哲·阿布都·董拉希三次来河湟地区传播嘎德林耶学理，也曾驻足凤凰山拱北，曾收授徒弟达 17 人之多，其中包括大拱北门宦的创始人祈静一，以及宁夏韭菜坪门宦与青海后子河门宦道祖^③。

甘肃临夏是西北门宦最集中的地方，2006 年笔者在临夏回族自治州调研时，州宗教局提供的数据显示，全州有清真寺 2641 座，拱北 122 座，道堂 11 处，其中以嘎德林耶拱北最多，占临夏州拱北的一半，其次为虎夫耶、库布林耶、哲合林耶。其中规模最大、历史最悠久的是嘎德林耶的大拱北，始建于康熙五十九年（1720），是围绕嘎德林耶大拱北门宦创始人祈静一（1656—1719）陵墓而形成的建筑群，主要由陵园、经堂院、礼拜寺、经文学校、花园、住宅区组成。兰州市许多拱北集中在五星坪，如也曼拱北、海太拱北等。兰州五星坪灵明堂拱北为该该门宦第二辈主持人陕之久为创始人马灵明而修建，灵明堂拱北建以规模筑宏大而著称，整个建筑群气势宏伟、雕梁画栋，砖刻木镂，斗拱飞檐，结构精妙，具有浓郁的民族特色与典型的中国古典建筑风格。有许多国民政府要人为“灵明堂”题写的匾额，如南京国民政府行政院院长孙科题“闹中至静”，北洋政府甘

^① 《青海省志·宗教》西安出版社，2000 年。

^② 《青海省志·宗教》西安出版社，2000 年。

^③ 马通：《中国伊斯兰教派门宦溯源》，宁夏人民出版社 1995 年。

肃省省长兼督军张广建题“西域教宗”“天方正教”，马鸿宾题“爱国爱教”。其中临夏台子拱北 1996 年送灵明堂的一块“见我见真”的匾额，有苏菲泛神论的特点。灵明堂也有几处分堂，例如宁夏原州区三营镇的明月道堂属于灵明堂的一个分支道堂。哲合忍耶创始人马明心的陵墓——东川拱北也在兰州市，兰州还有南平拱北、冲和堂拱北、杨门宁静堂拱北、西坪拱北也曼拱北、海太拱北、马宝堂拱北、柏树巷穆夫提道堂等。

道堂是西北伊斯兰教苏菲门宦静修传道与管理教务的另一类型的宗教场所，例如当年哲合林耶门宦创始人马明心从也门领受哲合林耶学理归来，在河湟地区传教受挫，回到家乡官川设立道堂，全国各地前往求学论道者络绎不绝，马明心以此为根据地，传播哲合林耶主张。可以看出早期道堂一般是导师办功、调养、教诲门徒的地方。现在道堂一般由拱北、静修室、讲经堂、藏经室、接待处以及附设的清真寺等建筑组成，在导师的主持下，内设管家、账房、勤杂人员，用以收徒传教、宣讲教理、坐静修行、宗教纪念日等举行活动，管理所属清真寺，委派教坊阿訇，同时接待教民、收受“乜提”^①、维护陵墓，管理宗教公产和经商业贸易等活动。道堂宗教财产归全体教众，教主具有支配权。在一定程度上，道堂与拱北社会职能有相似之处，例如拱北与道堂都设有附属清真寺，都是举行重大宗教活动的场所，也是本门宦穆勒什德陵墓所在地，如宁夏鸿乐府道堂内埋有哲合忍耶第四辈穆勒什德马有德及殉难者，形成密集的坟墓群。哲合忍耶门宦自马化龙以后在第六辈教权继承人方面产生分歧，导致哲合忍耶门宦内部分裂，在宁夏形成板桥门宦与沙沟门宦。吴忠市利通区板桥镇的板桥道堂内有马进西、马腾霭陵墓，每年正月十三第五辈穆勒什德马化龙殉难日，一般要举行隆重的“尔麦里”活动（马化龙有两处拱北，一处宁夏吴忠四旗梁子，一处甘肃张家川宣化岗），板桥道堂由哲合忍耶传人马进西 20 世纪 20 年代修建，1940 年马进西归真以后安葬于此，现为哲合忍耶门宦板桥分支传教中心，也是举行重大尔麦里活动主要场所，目前板桥道堂所属分道堂有 9 个，其中新疆有三个，即焉耆道堂、鄯善道堂、乌鲁木齐道堂，青海 1 个，甘肃 3 个，即四家道堂、东乡道堂、张家川南川道堂，据说宁夏固原和江苏各有一个。西吉滩道堂为哲合忍耶第七辈导师马元章讲经传道中心，1920 年 12 月 16 日海原大地震马元章遇难于此，成为沙沟门宦活动中心之一。哲合忍耶沙沟门宦管理的道堂与拱北有：兰州东川拱北（哲合忍耶道祖马明心埋葬之处）、兰州金城关拱北（马明心义女赛里卖阵亡之处）、平凉拱北（第二辈导师穆宪章墓地）、西吉滩拱北（马元章最早埋葬之处）、鸿乐府道堂（第四辈导师马以德埋葬之处）、吉林船厂拱北（第三辈导师马达天墓地）、开封汴梁拱北（马化龙之孙马进成墓地）、西吉沙沟拱北（马元章修道之处）。

宁夏虎夫耶洪门门宦、嘎的忍耶韭菜坪门宦信教群众较多，红岗子拱北为虎夫耶洪门门宦的教权中心，每年农历七月二十四是洪海儒归真纪念日，分布西北各地洪门门宦教众以清真寺为中心的教坊组织在开学阿訇带领下前往拱北纪

^① 乜提 (Niyyah)，阿拉伯语音译，意为“心愿”“心意”“决心”“动机”等。这里指给清真寺或拱北施舍的财物。

念，拱北设施齐全，每天可接待一万人举办尔麦里活动。位于银川贺兰山滚钟口清真寺内克马伦丁长老拱北是当地回族穆斯林群众为一位外国传教士修建。克马伦丁·本·欧斯曼长老是阿拉伯也门人，公元16世纪末远涉重洋来到中国，在银川等地传教30余年，于1628年7月13日归真葬于此地，当地穆斯林为纪念他，相传1644年在此地建起拱北清真寺。

虽然各门宦拱北、道堂较多，但大多都有一个中心道堂或拱北，中心道堂或拱北也成为各门宦举行重大宗教活动的中心，一般设有伊斯兰学校，为本门宦所属清真寺培养阿訇等教职人员，也是穆勒什德常驻、管理教务之处，

三、“海里凡”拱北。“海里凡”意为继承人，他们是穆勒什德的高足弟子、代理人或可能的教权继承人。他们跟随导师虔诚修业，期满后，被授“依扎孜”（传教凭证），有资格收受门徒，也有可能被导师选中，成为一代穆勒什德，因此一些影响较大的海里凡归真以后，教众也为他们修建拱北，但规模比较小。另外在甘宁青还有一些其他类型的拱北，如在被认为某一门宦道祖、老人家或其他“卧力”曾经显过凯拉麦提、静修地方也修建拱北，一般进行一些小型宗教活动。

四、对甘宁青苏菲拱北社会功能的几点思考

甘宁青苏菲门宦组织形成于中国封建社会末期，与中国传统宗法制度相结合，形成拱北文化，使拱北具有一定神圣性。拱北与穆勒什德、道统构成甘宁青苏菲门宦得以运行的几个关键环节。1958年开始，随着反右扩大化，取缔了苏菲门宦“教主制”、“放口唤”等，依据是在苏菲门宦(包括新疆依禅派)中，“教主”及其代理人把持着本门派宗教事务的主导权，享有至高无上的权力。有的放“口唤”、派“代表”，跨地区遥控；有的依仗其特殊地位和影响，四处募集资金，大兴土木，把道堂和拱北搞得豪华、森严和神秘。今天看来废除“教主”也就是取消了苏菲门宦的穆勒什德，失去穆勒什德的苏菲门宦，就有可能名存实亡，门宦道统也就断裂。1978年以后，国家拨乱反正，依法加强对宗教管理，一些清真寺或拱北被列入国家或省级文物保护单位。在一定程度拱北是凝聚门宦内部信教群众相互认同的一个重要场所，也是联系导师与追随者的一个纽带。笔者认为拱北社会功能有以下几点：

一、拱北与苏菲门宦道统紧密联系，使拱北成为门宦教权中心。正是有了道统，门宦才能在一代代穆勒什德掌控中传承与发展。苏菲门宦的历代穆勒什德构成门宦道统谱，具有神圣性，被教众及追随者铭记。拱北作为苏菲导师的陵墓，成为构成苏菲道统的一个重要环节，拜谒拱北也形成一套固定仪式，苏菲门宦成员正是通过参加拜谒拱北仪式，体现对导师的忠诚，道统将门宦苏菲成员联系在一起。而门宦的分裂也是从道统重续开始。

二、对穆斯林社区进行有效控制，一些门宦拱北在教众中具有崇高地位，每逢道祖忌日，在拱北举行隆重纪念活动，各门宦所属清真寺阿訇率领本坊部分教民参加纪念活动，并受到穆勒什德接见，为门宦导师与各地开学教众及教民提供

增进联络场所，也增强本门宦教众对导师的认同感。正如社会学家戴维·波普诺所指出“宗教通过向人们提供某种特定组织中的成员资格，帮助人们回答‘我是谁’问题。较之其他组织，宗教组织提供了更强的认同纽带，因为它鼓励人们去分享一些‘终极’的价值和信仰”。^①

三、通过在拱北举行尔麦里活动，聚集资金，为门宦发展集聚财力。也反映苏菲门宦的世俗化，正如杨怀中先生所说：“这种朝拜拱北和纪念穆勒什德诞辰以及忌日的礼俗，为穆勒什德的继承者（大多数是穆勒师德的子孙）开了生财之道。伊斯兰教规定施舍的对象应该是离乡人、学者、穷人。苦修的穆勒什德是这类人物，故穆斯林多以金钱财物救济他，他去世以后，他的子孙凭借管理拱北而积蓄了财富，……苏菲派团体开始向世俗转化，在这个转化过程中，他作为民间宗教的色彩逐渐消失了。当日的穆勒什德是身无片瓦的苦修者，后来他们的子孙成了富甲一方的地主。”^②这是杨先生对清末以后苏菲门宦世俗化的一种批评，特别是一些拱北频繁的尔麦里活动，加重了部分教民的经济负担。

四、并不是每一个拱北都能成为门宦教权中心，一般情况下该门宦道祖及为门宦发展做出巨大牺牲者的后继穆勒什德在门宦内部认同度更高，在其拱北举行的尔麦里活动更为隆重，参加纪念活动的人数可能就比较，如哲合林耶的道祖马明心、十三太爷马化龙的尔麦里活动就比较隆重。宁夏虎夫耶洪门在每年农历七月二十四日在洪海儒忌日举行的尔麦里活动有近 20 万教众参加，连续有一周时间。

（作者简介：丁明俊，男，北方民族大学回族学研究院院长、教授、博士，主要从事回族历史与中国伊斯兰文化研究）

附录：民国及当代甘、宁、青拱北照片

（拱北先贤墓冢，靠近积石镇，撒拉族聚居区）



1. 拱北先贤墓冢，撒拉族聚居区

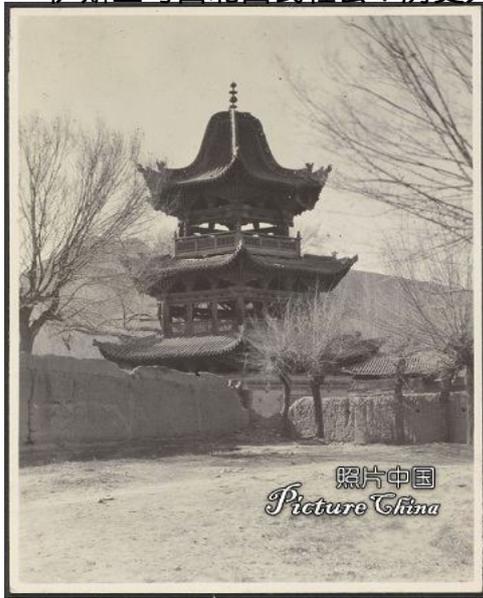
2. 不知名拱北

3.（撒拉族嘎勒莽和阿合莽拱北）

^①（美）戴维·波普诺著，李强等译：《社会学》（第十版），454 页。中国人民大学出版社，2001 年。

^② 杨怀中：《对西北地区伊斯兰教苏菲派的几点认识》，见杨怀中著《回族史论稿》288 页，宁夏人民出版社，1991 年。

“伊斯兰与西北回民社会：历史人类学视野下的谱系、拱北和清真寺”研讨会



图表 1 八十年代拱北



八十年代华寺拱北（马来迟拱北）



现在的华寺拱北



2 大拱北大门



祁静一制定大拱北“老人家”取名排序图



甘肃康乐穆夫提西拱北



甘肃临洮穆夫提东拱北



西宁凤凰山拱北



甘肃广河虎夫耶胡门门宦创始人马伏海拱北



甘肃临夏城角拱北砖雕



甘肃临夏大拱北砖雕



位于吴忠四旗梁子的马化龙拱北



位于宁夏吴忠的哲合林耶板桥道堂正在举行“尔麦里”活动



位于宁夏青铜峡的哲合林耶鸿乐府道堂



宁夏同心县虎夫耶洪门门宦红岗子拱北



宁夏同心县羊圈堡“固土白”拱北

“伊斯兰与西北回民社会：历史人类学视野下的谱系、拱北和清真寺”研讨会



“固土白”拱北及看守人



宁夏海原嘎德忍耶韭菜坪拱北



“尔麦里”活动准备的牛肉及油香



在拱北为“尔麦里”活动劳作的穆斯林妇女



拜谒拱北仪式



兰州灵明堂拱北

门宦、拱北与道统：西北回族穆斯林社会中的“宗族”谱系

(初稿)

马建福 周晶

摘要：本文以门宦背景下的拱北和道统谱系为研究对象，从人类学田野调查结合历史学的文献记载，分析在西北回族社会中出现的超越家族的门宦。笔者认为，这种现象虽然这种现象不具备宗族、族谱和祠堂的综合结构，但是其整体结构与运行模式有着相似之处。希望通过该文的分析，能够解答西北回族穆斯林社会轻家族、宗族而重门宦和拱北的原因。另外，也希望能够把这种现象理解为西北穆斯林的另类宗族社会，把道统谱系看作族谱，把拱北和道堂看作华南社会的祠堂理解。

关键词：宗族、门宦、道统、拱北

引言

寒假回家探亲路过老家海原县的几个乡镇，马路两边不远处看到新修了一些六角亭、八角亭建筑。同行的人说那是最近修建的一些拱北。这些拱北分属不同教派门宦。问及原因，同行的人用了较为物质主义的视角说，有些德高望重的老人去世后，子女和追随者募集资金花大力气修建，像一个潜力股一样投资，因为不远的将来他们就可以依靠拱北上的乜提维持生活。当时听了他说的话，我知道现在受物质主义的影响，人们都习惯性地把宗教神性和社会有机联络的原理给剥落了。现在实际情况是，新修的拱北多了，而且多以“某老人家的拱北”称呼。本文将以此一现象为背景，从“宗族”的结构特点为参照，对拱北及其教派、门宦在历史传承过程中，所呈现的超越家族和地域特点做一谱系分析。

拱北命名及其特点

拱北一词并非中国穆斯林独创。拱北往往被一个概念而遭致误会。《论语·为政篇》有云：“为政之德，譬如北辰，居其所而众星拱之。”古人以“众星拱绕北辰”之天象诠释德治之要，而“拱北”一词与此颇具契合，遂将海关所在区域统称为拱北，并一直沿用至今。在穆斯林的文化语境中，拱北有中亚的麻扎（Mazar）和内地的拱北（Qubbah）两种不同的称呼。有文章认为，拱北是阿拉伯语的音译，是中国伊斯兰教先贤陵墓建筑的称谓，原意为拱形建筑物或圆拱形墓亭。拱北既是除清真寺以外回族教众传教、管理教坊、行教及举行重大宗教活动的中心，也是纪念先贤的拜谒之地。可以说，它既是中国伊斯兰教本土化的物化象征，又是回族民族认同的物化外在形式^①。拱北在中亚、波斯即中国新疆地区称“麻扎”，意为“先贤陵墓”、“圣徒陵墓”。原先从建筑学上被认为是流行于阿拉伯、波斯及中亚地区的伊斯兰教建筑形式，后语义降格，专指苏菲派在其谢赫、圣裔、先贤坟墓上建造的圆拱形建筑物，供人瞻仰拜谒，成为“拱北”。在中国内地主要指苏菲派的传教士、各门宦的始祖、道祖、先贤等陵墓的建筑。

早在元代以前，来华的伊斯兰教传教士的墓庐多为圆拱形建筑，具有传教士当地的建筑风格。目前对为什么内地回族称之为拱北，完全用音译和建筑格式上解释，还显得不够全面。

^① 毕敏、冀开运：“固原南古寺拱北的历史渊源及其功能分析”，《商洛学院学报》，2009年12月，第6期

参照《论语·为政篇》中的古人以“众星拱绕北辰”之天象诠释德治之要的说法，笔者认为当时把 Qubba 译为“拱北”，也与先贤、谢赫、圣裔和他们的追随者之间的关系有着一定的象征联系。先贤等人为北辰，而众星则指追随者，拱绕先贤等人。译者一定是深谙儒学思想而借用这一意义而翻译出“拱北”两字。这也充分体现出伊斯兰教在西北经历本土化的过程中，用儒学思想阐释伊斯兰教文化，实现了伊斯兰教在华夏大地上的软着陆。至于拱北建筑的拱形、圆拱形等，则是伊斯兰教本土化过程中的另外一种从建筑格局上的接受和采纳。

拱北的整体结构布局是，外在结构上呈现明清时期的中国传统建筑，所要传递的意义是，拱北是中国特色，如多地拱北六角形重檐塔楼和雕梁画栋，底层墙壁为砖雕图案。这些基本上都是中国传统建筑的基本特点。内在组成上则完全是伊斯兰教宗教仪式安排，譬如墓室圆拱墓盖形式、礼拜殿、坐静室、诵经堂和居室等。底层墙壁上的图案，从结构组成上看，完全是中国传统建筑，而在内容上，则用汉字对联表达伊斯兰哲学思想，不会用伊斯兰教禁忌的动物、人像作为图案内容，多为花草。这也充分表明了伊斯兰教本土化过程中在外形上的适应和接受，而在实质内容上则完全是伊斯兰文化与思想的表达。比如甘肃省张家川县城以北 7.5 公里的伊斯兰教四大门宦之一的哲赫忍耶门宦北山拱北（宣化冈拱北）整个建筑仿云南园林建筑风格，倚山就势，周围种植苍松翠柏^①。位于临夏西郊的大拱北则是四大门宦之一的嘎迪忍耶大拱北门宦传人祁静一的墓庐所在地。其建筑在逐渐增加的过程中，主要建筑则由三层八卦墓庐、清真寺、牌坊、影壁、经堂院、碑亭等。这两座拱北建筑，充分体现了伊斯兰教在中国，从建筑角度看，是伊斯兰教建筑需要和中国传统建筑点缀，而且两者有机整合^②，表现为“你中有我、我中有你”的建筑模式，也体现了伊斯兰教在中国适应过程中所具有的“同中求异、异中求同”的意义^③。这种建筑在表达一种伊斯兰教在中国的本土化实践过程中，按照这样的理念，既适应于中国社会，又延续伊斯兰教思想。

拱北的历史原来

拱北首先是门宦家（教主、老人家）去世后埋葬的坟墓基础上建起的整体建筑结构。门宦是形成拱北的原动力，没有门宦，就没有门宦家，也就无从谈起拱北。按照汉语同义词理解，门宦与门派、门阀、官宦、宦门同义，引申意为教团、帮派、体系。从历史来源上看，是中亚伊斯兰教苏菲神秘主义派别纳什板迪耶教团及其所属支派在中国西北地区传播过程中产生的衍生物。该教团分为四大教派，即哲赫忍耶、嘎迪忍耶、库布林耶和虎夫耶^④。在这四大教派的基础上，在历史传播过程中，不同教派衍生出不同的门宦。门宦家在去世之后，其埋葬之地经过数年建设后成为拱北。仅仅从中国西北来看，门宦是伊斯兰教在中国传承过程中，受中国传统社会的政治结构影响而发展出的新样式。从其历史来源上分析，拱北并非中国特色和独有，也不能理解为是伊斯兰教本土化过程中受汉俗影响而形成的结果。因为从中亚、南亚、东南亚以及阿拉伯世界来看（除海湾六国之外），在伊斯兰教传播过程中，都有先贤墓冢的基础上形成拱北的个案和现象。其基本结构一致，内容受地方传统影响而表现稍有不同。先从伊斯兰教发源地沙特来说，穆罕默德及其哈里发艾布·伯克尔、欧麦尔等在麦地那埋葬处都设有宏伟建筑。每年在正朝、复朝的过程中，都有来自世界各地的哈吉、哈吉雅（女哈吉）前往墓地上坟。虽然并未称之为麻扎（Mazar）、拱北（Quabbah），也没有

^① 马英杰：“文本认同与文化表征：中国西北伊斯兰教哲合忍耶门宦研究述评”，《宁夏社会科学》，2015 年第三期。

^② 高占福：“伊斯兰教在中国本土特色的历史见证”，《中国穆斯林》，2015 年第一期。

^③ 丁宏：“从回族的文化认同看伊斯兰教与中国社会相适应问题”，《西北民族研究》，2005 年第二期。

^④ 马通：《中国伊斯兰教教派门宦史略》，银川：宁夏人民出版社，2000 年 4 月第二版，第 17 页。

拜谒之说，但是在仪式过程中，与上拱北时的行为举止都基本相似。另外在伊斯兰教逊尼派存在的国家，探望拱北并给先贤、贤者、筛赫上坟，也成为一种惯例，甚至成为外交出访时必行事务。有些伊斯兰国家在拱北纪念先贤的活动中在国家层面都要举行并进行现场直播^①。

拱北是在穆斯林先贤安葬的墓冢基础上盖起来的建筑群，主要为纪念活动而立。印度尼西亚有被称为九大卧力（苏南、先贤）的拱北。先贤马立克·伊布拉欣的拱北在加普拉·韦东、苏南·安佩尔（华裔穆斯林，汉名彭瑞和，苏南为卧力之意）、苏南·博囊（苏南·安佩尔长子，拱北在杜板）、苏南·德拉查帝（苏南·安佩尔另一子，拱北在锦石）、苏南·吉里（拱北在锦石）、苏南·卡里查加（拱北在淡吕）、苏南·古图斯（拱北在古图斯）、苏南·穆里亚（拱北在穆里亚）、苏南·古农·查提（拱北在井里汶）等九大卧力于伊历九、十世纪相继在各地传播，并被当地居民接受的。所以把他们9人统称为印尼“九大卧力”。在他们的墓地上都修建了拱北，至今保存完好。

巴基斯坦最著名的拱北有筛赫·侯吉维里拱北、筛赫·贾米拱北。印度著名于世的拱北有筛赫·穆哈引迪·赤思丁、伊玛目·冉巴尼等的拱北。孟加拉国著名于世的拱北是哈兹拉特拱北（因拱北内建有清真寺，也称哈兹拉特清真寺，在锡尔赫特）、筛赫巴达·沙阿拱北、沙阿·阿玛拉拱北。土耳其最著名的拱北是世界著名筛赫·哲俩伦丁·鲁米、筛赫·自拉米在安卡拉的拱北。埃及著名于世的拱北是四大教法学派伊玛目之一的伊玛目沙斐仪拱北，世界著名筛赫艾海麦德·伯德维拱北（在坦塔）、里法伊拱北、筛赫巴尤米拱北（清真寺）、筛赫·杜苏给拱北、筛赫·伊本·法里德拱北、筛赫·沙孜里拱北等。伊拉克历史上是伊斯兰世界的政治、文化中心，境内著名于世的拱北是大贤阿里巴巴拱北（也称哈伊达尔清真寺，在纳贾夫人圣孙侯赛尼拱北（清真寺，在卡尔巴拉），大伊玛目艾布·哈尼法拱北（也因拱北内建有寺，也称艾布·哈尼法清真寺）、伊玛目·艾海麦迪·伊本·罕伯里拱北、筛赫·穆乎印迪尼·阿布杜利·嘎迪尔·哲俩尼拱北（也称嘎迪尔清真寺）、筛海·穆萨·卡兹木拱北（也称卡兹木清真寺）、筛赫·欧麦尔·赛海尔外尔迪拱北（也称欧麦尔·赛海尔外尔迪清真寺）、筛赫·祝乃迪·巴格达迪拱北、筛赫·麦尔如菲·库尔黑拱北、筛赫·曼苏尔·罕拉智拱北（以上拱北皆在巴格达市）。

叙利亚举世闻名的拱北是筛海·穆乎印迪尼·伊本·阿拉比拱北（也称穆乎印迪尼清真寺，在大马士革）、筛赫·艾布·苏莱曼·德拉阿尼拱北。乌兹别克斯坦举世闻名的拱北是圣训学家伊玛目·布哈里拱北（在塔什干）、筛赫·伯哈文吉·乃格什板迪拱北（在布哈拉）、筛赫·静达拱北（在撒马尔罕）、筛赫·麦赫杜姆·阿扎木拱北（在撒马尔罕）。哈萨克斯坦举世闻名的拱北有筛赫·艾哈麦德·严萨维拱北（也称严萨维清真寺，在严萨城）。巴勒斯坦耶路撒冷有玄石拱北（也称玄石清真寺，拱北中玄石是圣人登霄时足蹬之石）。塔吉克斯坦举世闻名的拱北是筛赫·叶尔古柏·加齐拱北。

阿富汗举世闻名的拱北有阿里巴巴显迹地拱北、筛赫·阿布杜利·安扎力拱北、筛赫·贾米拱北，坎大哈海格尔穆巴拉克清真寺因收藏有圣人的一件袍服而闻名于世。伊朗虽然是什叶派占绝对统治地位，但由于逊尼派筛赫·萨迪、筛赫·哈菲兹在波斯文化史上占有举足轻

^① 马全龙：《东乡族伊斯兰教历史人物研究：以马伏海、马葆真和马万福为例》，硕士论文，2011年：第24页。

重的地位，所以，该国政府对两筛赫的拱北保护完好(均在设拉子)，供人们参诵^①。

由此可见，拱北在阿拉伯世界、伊斯兰国家和穆斯林生活地方，部分都有为纪念先贤而设立拱北的现象。拱北的建筑各有地方性特点，其功能的相同之处是通过这些拱北影响穆斯林虔诚信仰，也在集体仪式的参与过程中，体验伊斯兰教，并加强穆斯林社会的凝聚力。此外，拱北还具有以先贤为中心的权力象征。下文将以拱北中埋葬的先贤、卧力为主要研究对象，分析超越家族、以门宦为核心且类似于中国南方宗族的宗教社会结构。

另类“宗族”：超越家族的门宦

门宦是什么与从何而来，不同角度受不同思想的影响，往往有着不同的解读。封建社会遗留或者模仿说认为“门宦是始传者子孙世世为掌教”作为基本特征的宗教制度，是教主兼地主的制度，也是世袭罔替的封建特权制度。教派别名说认为门宦就是教派的另外一种称呼，是苏菲派支系，与格迪目、伊赫瓦尼一样，是中国伊斯兰教教派的一支，属逊尼派，教法上属于哈乃斐学派。与其他相比，门宦重教乘的同时，亦重道乘^②。门宦因此有门户之意，这样一来，与宗族有着相似之处，世袭尊祖。不同之处是门宦重有神权，附加神秘主义，而宗族则延续“敬天法祖”而不附加宗教色彩。社会组织说则强调社会结构中的等级分层，把主宰（真主、安拉）、宗教精英（教长、教主、老人家）与宗教信徒（穆斯林）通过信仰联系起来，在交往关系上形成一种“朝贡体系”，在经济上相对独立并共享公共场所清真寺而形成社区寺坊。这里的门宦则有同门联络、照应和召唤之意。

门宦在道乘方面，具体来说，除了沿袭伊斯兰教的基本信条之外，还跟随教主、教主家族、道堂和拱北。教主作为门宦负责人，或者门宦家，还不同程度地重视修道公开，譬如坐静。另外，还有苏菲派具有神秘主义的祈祷仪式和教主及家族成员的纪念日的特点。在组织结构上，各个门宦重视道统谱系和传说的继承，并用教主先辈留下的物品作为神圣象征进行保留，一方面维护教主的“口唤”，即以实物为证，一方面对口头给口唤接受传承增加说服力。这种神圣象征一般有数个，在传承的过程中，可能没有被一个继承人所掌控而出现门宦一个，教主数个的现象。除了实物的“口唤”之外，还有口头传递的口唤。门宦家、教主、老人家在掌握了门宦的权力之后，就有权力给追随者下命令、给口唤，通过这种口头的传递，管理追随者教众，或称教下。为了保证做事的顺利，追随者往往要向门宦掌权者要口唤，没有口唤，意味着事情不能成立。掌权者为了能够从精神上管理和控制追随者，专门设定了“念讨白”的仪式，并制定了一个普通教下必须通过掌权者才有位分进天堂的制度。此外，掌权者还制定了传承模式。继承人按照规定是“传贤不传子”^③。传承过程中，尽管在现代有家族内部的传承现象，但是不是主流，仍然像另类宗族，即不按姓氏家族继承，而是按照才能、民心和智慧以及个人魅力(charisma)而选贤继承。四大门宦中尕德忍耶完全按照内部制定、贤达培养的方式，代代传承，不论亲属、家族。譬如在韭菜坪门宦，就有杨道祖 1855 年创建^④，随后分别由安老真师、杨志荣、李德贵和穆凤桐等“掌柜的”承继，这些人在指定之前都是陌生为背景。选贤方式的确超越了家族背景，不过其中隐藏着一种门宦内部的必然性，被选继承的“掌柜的”肯定是尕德忍耶门宦成员。另外，所谓掌柜的，其实多指负责看护和

^① 参见百度百科：拱北词条。

^② 冯今源：“关于门宦教派问题刍议”，《新疆大学学报》，1985 年第四期。

^③ 杨文笔：“从‘教团’到‘门宦’：哲合忍耶宗教组织制度的历史进程”，《世界宗教研究》，2012 年第三期。

^④ 王琦、马迪：“中国伊斯兰教的教派和门宦”，《西北民族大学学报》，1982 年第四期。

领导门宦内部的拱北和道堂，并不仅仅以老人家看待。韭菜坪门宦内部出现了不同的老人家，根据个人功修和影响力而为追随者上坟点香，没有是否正统之说。按照宗教政策，统一管理，在不同的纪念日上进行纪念活动。

哲合忍耶在传承过程中，早期传承有外姓人参与，但是在后期都沿用了家族后代继承的模式。从传承支系上看，该门宦有“里七外七”和“里九外九”两种看法^①。不过在中国传播过程中，除了早期马明心传给马达天和穆宪章两位并非直系外，其他均表现出家族内部传承的特点。穆宪章因无儿子只有一女，所以教权随后由马达天继承，随后其子马以德、马化龙、马元章（马进西，与马元章同时期一起）、马震武、马烈孙（马腾鬲，与马烈孙同时期）。哲合忍耶在中国传播的过程中，加强了家族内部传承的正统性，所以在传承人的谱系看，类似宗族特征。如果把追随者和教主放在一起看整体，则不强调姓氏，而是把门宦名称、归属看作核心。哲合忍耶后来延续路径，由马明心后代马元章、马进西延续发展在甘肃张家川北川和宁夏西吉沙沟，马达天后代发展甘肃张家川南川和宁夏吴忠板桥。该门宦以传教人（穆勒师德）、口唤（传教人的允许）、热依斯（教务主持人）和请示禀报为权力制度，号召追随者行动和规范追随者的行为举止^②。权力核心是以被称为“爷”的马明心、马达天的后来继承掌控，实行父传子受的方式，延续至今。追随者则没有姓氏要求。

从这一点看，该门宦有结构上的宗族特点，内容上的“另类”表现，不是按照宗、姓组成，而是追随“哲合忍耶”这个命名。时至今日，曾经遭受苦难的哲合忍耶老一辈，现在则有了积极的政治参与，其门宦负责人的身份，不仅是追随者的权力象征，也是国家与地方势力共同治理的有力工具。国家需要他们，便给他们以各种象征性的权力如政协副主席、人大代表等，增加了权威、威权身份，管理老百姓自然方便。然而该门宦负责人也用象征权力获取政府支持。从地域分布来看，哲合忍耶门宦在宁夏、甘肃和新疆居多，并有部分散居其它省市县区。这种分布情况，与宗族相比，也有超越地域空间的特点。宗族是以同宗同族为标准，通常指在同一聚居地。门宦在“宗”的理解上，而以教主、老人家所设立的门宦命名为宗，超越了家族同姓的概念，尽管传承人仍坚持父传子受。门宦在民族方面，也不仅仅是回族，还有撒拉族、保安族、东乡族，甚至部分新疆民族信众。哲合忍耶在同一“宗”的背景下，也有以地区命名的分家特点。譬如哲合忍耶在甘肃张家川分为南川、北川两支，在宁夏分为沙沟、板桥等支系。这一特点正是体现超越家族的另类“宗族”。

除了哲合忍耶，虎夫耶门宦也是这个特点。其源起也门乃格什板顶耶道堂，在传承过程中，先后有传入印度后传入中国；从印度传入中亚又传入中国新疆，再向内地传播；从阿拉伯地区直接传入中国和中国西北自创虎夫耶门宦等特点。这些分支有的以姓氏命名，有的以地点命名，有的以宗教概念命名，还有以清真寺的特点命名。用宗族的概念来理解，一宗来源，按地域和传承人分家。下文将针对虎夫耶的传承历程和“分家”结构过程，对其谱系做一整理。

虎夫耶的“宗族”谱系

虎夫耶在教派上属于逊尼派，教法上属于哈乃斐学派，讲究隐藏、低念的苏菲派门宦之

^① 周贤峰：“哲合忍耶板桥道堂历史发展与现状调查研究”，《边疆经济与文化》，2014年第二期。

^② 杨文笔：“从‘教团’到‘门宦’：哲合忍耶宗教组织制度的历史进程”，《世界宗教研究》，2012年第三期。

一，主张默念迪克尔。其空间谱系主要特征是，从阿拉伯夏木城的苏皮不勒哈希姆为端口，向外辐射传播，传播到非洲的埃及、也门，波斯湾的伊朗，中东的伊拉克和沙特，中亚一直沿着古丝绸之路入境中国，于康熙年间产生^①。入住中国之后，在空间上主要涉及甘青宁三地。作为另类宗族，虎夫耶分家出现二十多个支系。

追溯源头，按照学界目前得出的结论来看，虎夫耶源自中亚苏菲派乃格什班底耶。进入华夏大地的途经有两条线，一条从中亚经过新疆传播到内地，一条是该学派先传入阿拉伯世界，中国学者前往学习掌握后带入中国传播。这是宏观结构特点。从微观结构上看，则有印度、中亚、中东和本地自创等四个具体路径。

在未出现虎夫耶之前，其前身是乃格什班底耶，从其发展与传统的历史与地理所形成的空间看，鼻祖华哲·白哈文在布哈拉道堂社坛讲学，培养弟子直到1389年去世，其后弟子才组成了以他的思想为核心的团体，传播学理，延续思想。如果这算是宗派之起点，其弟子“分家”继承，在中亚设立了不同的支系。第三代传承人阿赫拉尔在十五世纪集大成，使该宗派影响力增加而广为接受。在第三代阿赫拉尔的基础上向外辐射传播，十六世纪末、十七世纪初传入印度、中东的麦加、也门、埃及等地。乃格什班底耶传播的过程中，标志性的建筑是道堂，然后以道堂为中心，以道堂中埋葬的人为核心和象征，以思想和学理为载体，通过传承人继续扩大辐射范围。从其组成结构上来看，宗族往往以一个祠堂为中心，以具体牌位为象征符号，以祖先姓氏为核心，以祖训或家训为思想载体，一代代延续传承。

乃格什班底耶学派则在超越了具体祠堂的稳定空间和以家户（household）组成为结构的特点，以思想的启蒙者为起点，也可以理解为“宗”，然后以学理和思想的习得者为宗之成员，形成一个超越地域空间和家族宗姓的谱系。宗族有宗族成员前往祠堂拜祖的仪式，其目的是表达敬天法祖的孝道和实现祖荫之下的佑护。乃格什班底耶学派也有追随者和弟子前往道堂上坟的仪式，不过其仪式要表达的观念和意义则是通过上坟念经，祈祷真主能够佑护埋在道堂里的传承人提升在天堂中的品级，也希望通过追随者和弟子的集体仪式继续学习传承人的思想，赞颂学理和思想，并增加凝聚力。

以上是从乃格什班底耶学派未传入中国之前的基本特点。18世纪中叶，印度艾哈迈德·希尔信迪的学说传入中国新疆，形成了两个系统，即阿印科系统和莎车系统。乃格什班底耶学派进入中国，虽然不能说进入中国前该学派的“宗族”脉络并没有断裂，但是中国以希尔信迪为中国学理思想之起源，并尊称他为受到真启的教长伊玛目·冉巴尼。18世纪之后，虎夫耶门宦接受延续，传承至今。本文将着重以虎夫耶门宦在内地传播过程中的门宦背景下的“宗族”进行结构性的分析。

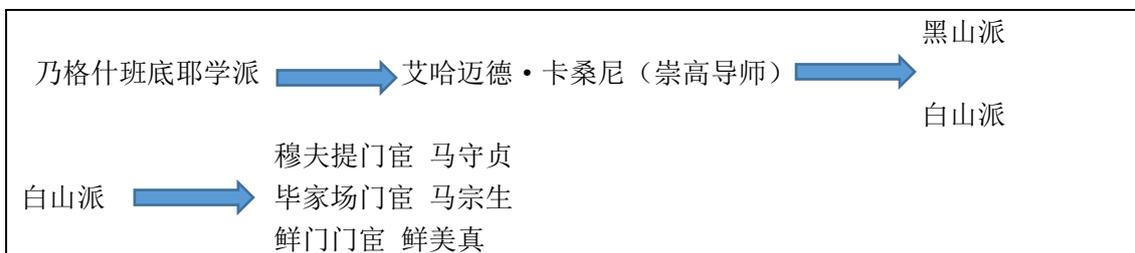
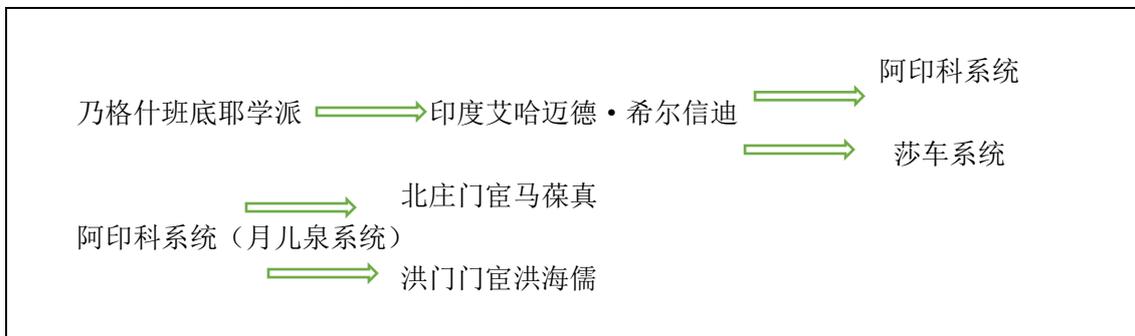
乃格什班底耶学派另外一派从中亚传入中国之后，形成了后来的黑山派和白山派，白山派的阿帕克何卓曾前往西北甘宁青等地传教，形成了在根源上与阿印科和莎车系统不一样的门宦，即使他们都源自乃格什班底耶学派。这些支系主要有穆夫提、毕家场和鲜门门宦等^②。如果按照宗族概念理解这一现象，中国的虎夫耶从进入境内，就是两个起点，也就是说，所坚持的“宗”是两个支系，即使都是一个“祖”乃格什班底耶学派。在未传入中国之前，有拱北，也有道堂。拱北乃传承人埋葬坟墓基础上修建的建筑，道堂则是传承人生前修行办道的住所，两者多为一处，方便跟随者上坟，也方便传承人和跟随者继续修行办道。

^① 王雪梅：“中国伊斯兰教虎夫耶探源”，《世界宗教研究》，2013年第六期。

^② 王雪梅：“中国伊斯兰教虎夫耶探源”，《世界宗教研究》，2013年第六期。

这是宏观布局，下文将着重从传承特点对出现的不同传承人，从姓氏、地理空间和传承特点等几个方面展开分析。有门宦就有道堂和拱北，这三者紧密联系，不可分割。从门宦的传承谱系理解拱北的修建以及功能，从功能反思出现门宦家的文化意义和社会动力，以此理解当时社会结构，也是一个值得探讨的视角。

如果从路径和空间上进行图示梳理，应该如下：



“宗族”背景下的门宦派生与拱北修建

科大卫（David Faure）教授在《皇帝与祖先：华南社会的国家与宗族》^①的第一章《导言》部分开宗明义地指出，“在华南社会，单姓组成的村落不仅常见，而且在乡村社会起着支配秩序的作用。弗里德曼（Maurice Freedman）用‘宗族’一词给这种乡村秩序命了名”。可以大概定义为，一帮人有着相同的祖先，生活在一处，并称为“一族”，常常可能在村寨之间发生矛盾时才凸显出来。弗里德曼更进一步表明，宗族社区一般出现在自然村里，村民共有个祖先，而非因村制而发挥作用，其根本是以地域为界限。宗族就像一个企业一样，同姓者为其成员，而且占据资产分配。成员须参与祭祀仪式，并在册列入^②。科大卫教授总结是，一个宗族中的成员并无平均分配宗族财产的权利，财产往往以某个先辈之名划归其所有。也在于此，分支谱系中，成员可能归属不同的宗族。^③

严格按照宗族的概念分析教派门宦组织，与宗族的定义、结构和类型都不相符。在笔者看来，西北伊斯兰教门宦组织从传播途径和存在结构上有着宗族的传承性特点，内部权力方面有类似于宗族的象征权力。另外，西北回族穆斯林社会没有像华南社会那样的以宗族为特点的村落，而且宗族社会都有着家谱、祠堂和先辈牌位^④。没有以宗族为核心的社会组织，

^① Faure, David. *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China*, Stanford University Press, 2007

^② 张宏明：“宗族的再思考：一种人类学的比较视野”，《社会学研究》，2004年第四期。

^③ Faure, David. *Emperor and Ancestor: State and Lineage in South China*, Stanford University Press, 2007

^④ 冯尔康等：《中国宗族社会》，杭州：浙江人民出版社，1994年第7页。又见钱杭：“宗族建构过程中的血缘与世系”，《历史研究》，2009年第四期。

那么西北穆斯林社会在没有宗族、家谱和祠堂的背景下如何传承延续？按照中国传统社会运行模式理解，应该有敬天法祖和祖荫庇护的观念。现实情况是，按照伊斯兰教要求，穆斯林唯能敬拜真主。回族穆斯林在本土化的过程中，选择了传统中国文化中上坟纪念前辈亡者的习俗，但是在目的和意义上做了另外的解读。上坟不是为了希望亡者能够佑护后辈，而是后辈通过上坟念经，祈求真主能够提升亡者在天堂的品级。在没有家谱、宗族、祠堂的背景下，西北回族穆斯林的社会组织则以门宦教派为“宗”，超越家庭、家族、村落地域等结构，形成了以教派和门宦为核心的象征宗族。

先从家庭的微观结构分析，家庭中有夫妻子女同属一个教派、门宦的特点，也有因为夫妻各属不同教派或门宦而结婚但是各自保留原来教派、门宦的归属的现象。子女一般跟随父亲所属，也有在成长过程中，因为个人选择而跟随其他教派、门宦的现象，不过这种现象较为罕见。家庭之上是家族。家族的确以上一辈为核心而在分家之后呈现以家庭为核心的组成，对家族观念只是在与外交流互动中有一定的象征性意义，在日常生活中，较为零散，凝聚力较弱。一个家族完全据一村落的现象不多，多为几个不同家族的人共同组成一个村落。能够形成一个村落，通常以一个教派或门宦而形成以清真寺为中心的公共社区。当然也有不同教派、门宦背景下而在一个村落分成两三个寺坊并盖起不同教派、门宦清真寺的现象。在这样的背景下，家族、村落就宗教派别意义上的“宗族”理解，只是共同分享地理空间和土地为生，而超越了地方宗族的特点。

一个家庭、家族的人属于哪个门宦或教派，主要以追随的教主、门宦家和负责人为标准。门宦内部继承人是怎么一个安排呢？从青海门源收集整理的阿印科道统（表一）看，其道统传承，有着宗族的谱系，所谓道统，也就是按照阿印科道祖为源头，形成一个宗，按照传贤不传子的要求，超越姓氏家族、地域空间地传承下来。其中有传到中间分支延续的，也有中途断裂的现象。如果家谱是对一个家族或宗族谱系的记录和书写，那么道统则是对门宦传承的谱系记忆。一代代能够传承并记录在册，一方面要求自身的功修达到了上一辈老人家的认可，也需要教众的追随，一方面则需要口唤和信物。这些符号性的象征，都是能否继续传承的必要条件。如果没有，即使有威望，意味着没有口唤，没有口唤就不能继续以传承人自居。所以，传到今天，尚未入册的人，基本上还以“看门人”、“守护者”的身份，一边管理门宦事务，一边加强自我功修，直到有一天被认可有了口唤，威望高有位分，才能以老人家自居，也才能为信众尊敬和跟随。当然，在此期间，他们在吸纳跟随者而念讨白的行为方面并没有停止。

道统记忆，不同的门宦，也有着不同的记忆，尽管都是一个道统，分属不同门宦会以自己的门宦为主线向上推，选择性地记忆道统的谱系。宁夏洪门收集整理的阿印科道统表（表二）与青海门源收集整理的道统表就有着不同的内容。青海门源的道统表单一梳理，一代接一代，没有穿插和交织现象。宁夏洪门收集整理的阿印科道统表里有交织现象，说明所传承的老人家在同一“宗”的基础上，跟随的“师傅”和所得到的“口唤”可能由几个师傅共同认可和传承。这与传统的宗族概念下的“家谱”有所不同。家谱里可能会出现后代的“过继”现象，即有一家可能因为没有儿子把同一辈分或家族的兄弟的儿子过继过来，在家谱中有归属两个家庭的现象。道统里呈现的这种交织特点，其暗含的意义则较多。同一道统中的传承人有些入册，有些没有入册，也有着不同的原因。家谱中不能入册的可能因为个人行为不能给家谱增色而被有意拿掉。道统里不能入册记录的，可能在主观上认为有没有口唤，有没有得到认可而有意不入册记录。

正是因为“有没有得到口唤”使一些老人家没有进入道统谱系，但是现实生活中，因为个人修行和自以为有口唤，而出现了自建或后代给修建拱北的现象。如果按照道统谱系来理解，自建或后代修建拱北，就意味着是自立门户。这种拱北，是否得到认可还在于追随者是否前去上坟点香。另外还要看拱北下面埋葬的人生前的名望。这样就有了民间认可和道统认可两套话语。

前文提及一位同行人说拱北现在成了谋财手段，的确只是物质层面的理解。拱北还有凝聚和分散门宦内部结构和关系的作用。此外，对于信众而言，还有通过上拱北念经上坟点香等仪式，寻找自我心灵安慰的作用。拱北纪念日活动上的聚会，也有调解日常循规蹈矩生活的作用。通过节日上前往拱北的心灵抚慰和暂时离开家出门外面走走的方式，然后重新回到原来生活，内心灰尘通过上拱北得以清扫，继续生活。

道统谱系上一个人名，就意味着有一个拱北。一个拱北，当然也有未能进入谱系的现象。民间社会出现自我修建拱北的现象，尤其在今天人们更多充斥在物质满足的发展目标上，拱北除了所谓的“市场”需要之外，应该还有其它意涵在里面。为什么用市场的概念理解这一现象呢？随着当地人的外出流动，求财求平安的现象愈加增多，人们对于这种寻求最为直接的表达方式是出乜提散钱。一些拱北为了给人们提供方便，干脆在距离拱北最近、人口流量较多的地方搁置一个可以把钱塞进去上锁的铁盒子。据当地人讲，有一个拱北每天来回流动的车辆经过，能募集超过四千元乜提。该拱北在这种有量的资金支持下，修建翻新了原来的建筑。受这种资金支持的影响，也就出现了搁置马路边上的铁盒子募集乜提的现象。也正是这样一个背景，稍有名望的宗教人士，在其去世后，其后辈和跟随者为其修建拱北。当然，这种现象除了经济原因之外，也反应出，在人们追求物质生活改善的过程中，用物质补偿精神需求的表达剥落了其过程中应该在场参与的仪式体验。这也与快节奏生活背景下的文化遭受的挑战。

拱北除了上述内容之外，还有结合道堂的象征权力在里面。祖荫之下的原理在宗族中发挥着重要的作用。以拱北、道堂和老人家为象征内容的家庭子女后代，在实际生活中，往往因为传承人的后代而被尊重或受优待。如果老人家被称为爷，这些人自然就有了“巴”或“巴巴”的敬称。有了这些象征权力，再结合上拱北过程中收集的资金，使这一群体在现实社会中有了些超过一般信众的社会地位。在关系社会交织的中国西北穆斯林生活地区，他们在社会中享受了一些特权。

结语

本文以宗族背景下的家谱为参照，把西北回族穆斯林社会中存在的教派、门宦与拱北、道堂和道统谱系结合起来，分析了西北回族穆斯林社会所存在的以宗教教派和门宦为核心的“宗族”现象。希望通过这种现象解释，为什么西北回族穆斯林社会中鲜有族谱、家谱存在。当然，有些名望的如马福祥家族就有家谱的详细记录，也有家族的概念。但是以宗族、家谱和祠堂三个符号为一体的社会结构不像华南社会那么普遍。受伊斯兰教内部教派、门宦的影响，维系信众和宗教传承人以及整个社会结构的是教派、门宦内部所存在的道堂、拱北和道统谱系。与宗族、族谱相比较来看，参与者虽然在姓氏、家族、地域等方面都超越了宗族的特点，但从结构和意义上理解，又极为相似。希望这个研究能够说明，西北穆斯林社会轻家族、宗族概念，而强调教派、门宦和拱北、道堂的内在动力和意义。

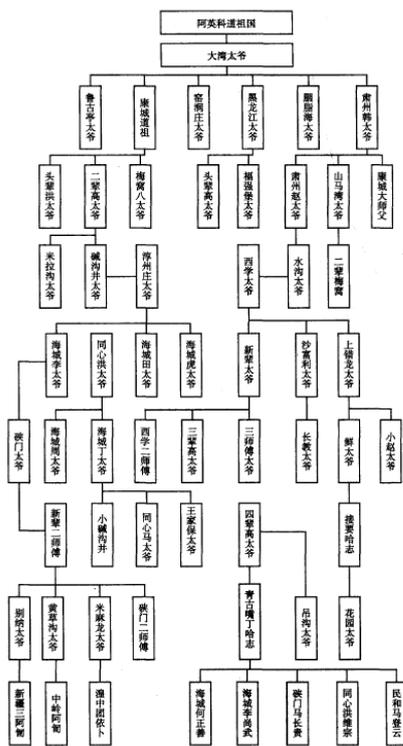
“伊斯兰与西北回民社会：历史人类学视野下的谱系、拱北和清真寺”研讨会

说明：该文只是研究的初稿，还在修改中，请勿做文献参考。

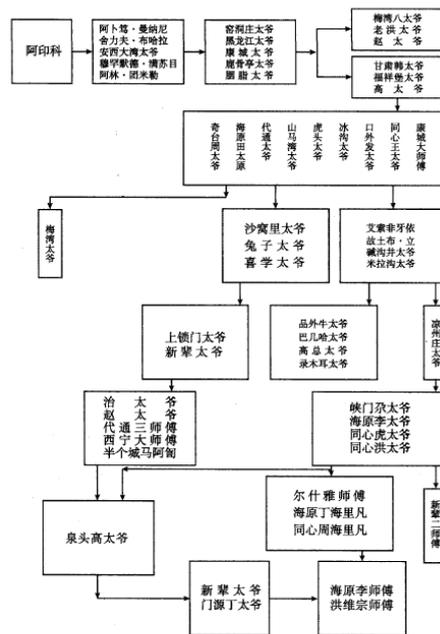
（作者：马建福，北方民族大学回族学研究院副研究员；周晶，北方民族大学回族学研究院副研究员）

附（一）：青海门源收集整理的阿印科道统

附（二）：宁夏洪门整理的阿印科道统



表一 青海門源收集整理的阿印科道統



表二 寧夏洪門收集整理的阿印科道統表

试论乾隆对回族的态度及政策¹

——以《大清十朝圣训》为切入点

金 贵²

自康熙以来，清代历代皇帝都有将前朝皇帝的谕旨编纂成书的习惯。清帝的圣训集中记述了，清代各位皇帝处理民族关系、外交、赈灾、刑法、政治、经济、军事等方面的“上谕”，系由清代史官陆续编纂而成。“清代皇帝”的“上谕”均有内务府刊本传世，现存于中国第一历史档案馆。目前流行许多版本的“清圣训”，见到的主要有两个版本，其一为2011年由辽宁档案馆整理出版的影印版本的《清圣训》。其二为1998年由赵之恒等标点，北京燕山出版社出版发行的《大清十朝圣训》。这两个版本，汉文都为922卷，一千余万字。

之所以会以《大清十朝圣训》中的乾隆皇帝的“上谕”为切入点，有两个原因：其一，乾隆时期政府与回族的关系有巨大的变化，回民起义开始出现，而且这种起义与清初的米喇印、丁国栋的“反清复明”的起义性质有所不同。清乾隆以后，回族当中出现的所有起义都没有打出“反清复明”的旗帜。可对于这种变化，学界关注得不够。其二，以往的关于清代回族的研究，对于皇帝圣训的研究，关注得也极为不够，也缺少从整体上把握皇帝对回族的各种“上谕”。

那么，接下来要思考的问题是：乾隆时期，回族的称谓有哪些？乾隆对回族的新教又有怎样的认识？回族适用法律的情况又是怎样的？对回族的经典，乾隆又是如何看待的？对迁移中生产、生活困难的回族，乾隆是否进行了救济？对参加起义的回族，乾隆又是如何善后的？围绕这些问题，本文特以乾隆皇帝的圣训为考察点，以收藏在南京图书馆的北京燕山出版社出版发行的《大清十朝圣训》为版本，对上述问题进行探索。

一、对于回族的称谓

在20世纪40年代时，就有回族的称谓³。1956年以后，回族的称谓则广为流传。从乾隆的“上谕”来看，“回民”并非指的就是今天意义上的回族。从其

¹ 本课题属于2015年度国家社会科学基金重大项目《伊斯兰教思想中国化的理论与实践研究》(15ZDB124)之子课题《内地伊斯兰教思想中国化研究》的阶段性成果。

² 作者介绍：金贵，男，回族，宁夏同心人，1978年生，现为宁夏社会科学院回族伊斯兰教研究所的副研究员、博士。研究方向为，交往视野下回族文化与主流文化的互动研究。

³ 1941的《回回民族问题》(民族出版社，1982年)一书中就已经出现了回回民族的称谓。

各种“上谕”中可以看出，“回民”一般地区分为，“内地回民”、“内地回人”⁴、“新疆回人”⁵、“撒拉尔回人”⁶等。从这种区分可以确定的是，“内地回民”“内地回人”与今天意义上的回族基本上是一致的。从中也可以看出，内地穆斯林与边疆地区穆斯林之间的区别，早已有之，而且乾隆及清政府对此也有清楚的认识。“撒拉尔回人”的出现，表明乾隆及其政府对于内地回民之间的区别也是有清楚的认识的。可以判断的是，在乾隆及清政府那里，“回民”“回人”更多的是一个文化的共同体，是信奉“回教”的人。也就是说，乾隆及清政府还是主要从文化区分的角度出发，界定出“回民”“回人”概念的。“回民”“回人”还不是一个民族的概念。在论及边疆“回人”或“回民”时往往会加上所在地方的名称，如“叶尔羌、喀什噶尔、和阗三城回人”⁷，此处的“回人”就不是回族。

另外，还要指出的是，乾隆圣训中对于回族还有其它的称谓，如称起义的回民为“逆回”，之所以称其为“逆回”，就在于他们的行为。他说：“此次逆回滋事，敢于攻扰城池，伤害官兵，实属罪大恶级”⁸。可见，在乾隆看来，“逆回”所以称之为“逆回”，就在于行为具有“滋事”“敢于攻扰城池”“伤害官兵”三大特征。但是，至于“逆回”为何要这样做，乾隆没有提起。当然，乾隆是不可能反思到自己的官员在应对回族新教时，是否出现过不公平、不公正的情况。对于各种“滋事”行为，他首先要做的是平定各种“滋事”、维持地方安定，这种思考、行为方式倒也符合其地位。当然，乾隆还是提到，回族中也还是有“良善回民”“安分回民”⁹，并认为，“良善回民”“安分回民”与“逆回”及其“匪徒党羽”是不同的。不同的原因就在于，他们是没有参加或者是被“裹胁”参加起义的，是没有“滋事”“敢于攻扰城池”“伤害官兵”三项罪名的。

乾隆还将因“争教而起”的“内地回民”称为“邪教回众”。他说：“逆回此次滋事，缘田五、张文庆、李可魁等，俱系马明心徒弟，本年正二月间，田五先与李可魁商同谋逆，纠约张文庆及各回匪，订其起事，欲与马明心报复等语。可见田五等滋事不法，总由争教而起，该犯等俱系内地回民，自其祖先以来，食毛践土，蒙国家豢养深恩者，已百数十年，同隶编氓毫无区别。乃马明心以邪教魁首，甫经正法，田五等尚复私守其教且敢于光天化日之下，聚众鸱张，且思为报

⁴大清十朝圣训[Z]. 赵之恒标点，北京：北京燕山出版社，1998：1461.

⁵大清十朝圣训[Z]. 赵之恒标点，北京：北京燕山出版社，1998：1461.

⁶大清十朝圣训[Z]. 赵之恒标点，北京：北京燕山出版社，1998：1757.

⁷大清十朝圣训[Z]. 赵之恒标点，北京：北京燕山出版社，1998：2401.

⁸大清十朝圣训[Z]. 赵之恒标点，北京：北京燕山出版社，1998：1224.

⁹大清十朝圣训[Z]. 赵之恒标点，北京：北京燕山出版社，1998：1224.

复，不法已极。”¹⁰可见，在马明心之后，回民中以出现了为“马明心报仇”的“石峰堡起义”，此次起义也遭到了无情的镇压。从这段乾隆给阿桂、福康安的“上谕”来看，田五等“滋事不法”，还是“争教而起”的，新教就是“邪教”，马明心就是“邪教魁首”，其信众则为“邪教回众”。

由上也可以发现，乾隆将回族历史上出现的马明心新教比作“邪教”，而在乾隆看来，此“邪教”与白莲教是同一类的。他说：“今贼首田五已就歼毙，其余党马胡子、李胡子等敢于光天化日之下，聚众鸱张，攻城掠堡，即属回民中之邪教，如僧中白莲教之类而已。……至阿桂、福康安于剿灭贼匪后，只须将贼人经过煽诱之处，所有平时与贼人勾结知情，及贼起事后，代为往来送信，接济粮食之人，即系邪教乱民，必须实力搜捕正法，”¹¹“嗣后阿桂等奏折内，凡从逆回匪，俱称邪教，不必复分新旧名目，俾回民等咸知朕洞悉其教根源，不分畛域，断不肯因滋事贼匪，将无辜守法良民，一并株连之至意。”¹²从中可以看到，乾隆认定马明心新教为邪教的依据有二：即“聚众鸱张”与“攻城掠堡”，这二种依据构成新教中有的人成为“逆回”“回匪”“贼回”。很明显乾隆是从政治、军事层面，而不是从宗教本身来看新教问题的，这种立场的出现，将新教错误地界定为“邪教”。同时，由此也可以表明，乾隆及其政府对于当时伊斯兰世界的变化的认识程度确实有限，其中也有可能带有某种偏见。回族中新教的出现，有其独特的社会、文化、心理原因。回族中新教的出现并不是为了推翻当时的统治者，回族中任何教派向来都不会去谋求统治权的，这是与其服从“主事人”¹³的主张直接矛盾的。当然，这一点是当时的统治者无法理解到的。

对于马应焕状告马来迟传播邪教一事，乾隆还说到：“陕西河州回民马应焕，控告同教马来迟，邪教惑众，起明沙会一事。从来叩阍之案，不论虚实，立案不行，但陕省回教人多，性悍心齐，最易生事，如固原镇兵，回教十居七入，去冬抢劫商铺，恣行不法，即明验也。马应焕所告，虽虚实难定，但据其所称，于回教之外又立邪教，将来聚集益众，彼此角胜，必致仇杀相寻，蔓延滋事，为土俗民风之害，不可不早折其萌芽，痛除邪妄，以靖地方，不可拘立安档行之定例，置之不问，著将舒赫德原奏，钞寄总督张广泗、巡抚共廷桂，令伊等据实悉心办理，如果邪教聚至二三千人，巡抚黄廷桂不应全无闻见，著查明确实，具折奏闻，

¹⁰大清十朝圣训[Z]. 赵之恒标点，北京：北京燕山出版社，1998：1225.

¹¹大清十朝圣训[Z]. 赵之恒标点，北京：北京燕山出版社，1998：1461.

¹²大清十朝圣训[Z]. 赵之恒标点，北京：北京燕山出版社，1998：1461.

¹³ 《古兰经》说：“信道的人们啊！你们当服从真主，应当服从使者和你们中的主事人”（4：59）（马坚译，中国社会科学出版社，2003）在封建中国，对于回族穆斯林们来说，所要服从的“主事人”就是国家的统治者——皇帝。

不可稍为回护。”¹⁴可见，乾隆之所认以视新教为邪教，还是有这样的原因的，即在陕省地方，“回教人多”，且“性悍心齐”，也“最易生事”，这三点是乾隆所不愿意看到的，不仅如此，他还举出例子，以证实自己的判断。对于马应焕所告，乾隆确实没法分清其中的“虚实”，但是，他认为，回教之外又生邪教，邪教将来不断发展，新教与旧教之间必然会“彼此角胜”，然后必致“仇杀相寻”，然后“蔓延滋事”。如此下来，对于地方的安定来说必是有害的，那么，对于新教就应痛下决心，不能任其发展，要将其消灭在萌芽当中，以“靖地方”。

应当来说，乾隆的上述思路虽有主观的成份，但历史事实是，回族中新教的出现，确实造成老教与新教之间的争斗，也有仇杀发生，这会对地方的安定造成破坏，这在历史上已经发生过了¹⁵。那么，这里要思考的问题有两个：其一是，回族中新教与旧教之间为何不能够彼此和平相处呢？如果大家都是穆斯林，那么就应当全部坚持《古兰经》所倡导的“正道”，坚信意志自由、己责己负的基本立场¹⁶，对于别人的信仰表达，不要干涉，更不应去制造各种事端。其二是，当新教与旧教之间出现歧见、暴发冲突时，清政府为何不能秉公处置？如果清政府的各级官员对于新教与旧教之间的歧见，以及可能暴发的冲突，一开始就能够谨慎且秉公处置，而不是明显地带有倾向性地依靠某一派而打击另一派时，或许会有更好的结果。

总之，从对回族的称谓来看，乾隆对于回族中新教的看法、对于“逆回”的判断，往往是从政治、军事的角度来看，而不是从宗教本身来看的。对于回族的界定也是清楚的，知道“内地回人”与边疆“回人”共同的“回教”的联系时，也知道他们之间彼此的区别。对于回族内部的差异也是清楚的，并也知道回族内部的这种差异，往往是建立在新教与老教的区分上。对于回族内部的矛盾、冲突，乾隆采取的措施是强硬的，强调对于新教就应痛下决心，予以坚决地遏制，明显地偏向老教。从清政府的政治考量来看，或许认为，通过这种偏向，削弱了“彼此角胜”中的较有活力或势力的一方，就有利于维持其统治地位。

二、对于回族适用法律的态度

¹⁴大清十朝圣训[Z]. 赵之恒标点，北京：北京燕山出版社，1998：4294.

¹⁵在吴万善的《清代西北回民起义研究》中就强调过马明心的创立哲赫忍耶及由此而起的教争（兰州：兰州出版社，1991，22~27）。在中国史学会主编的《中国近代史资料丛刊第四种：回民起义》（第3册）（神州国光社出版，1952）中的《国朝甘肃再征叛回记》《平回纪略》等中对因马明心创立哲赫忍耶及由此而起的教争，及苏十三起义都是有所记载的。在费正清与刘广京编写的《剑桥中国晚清史 1800-1911》（下）中的第四章中的“回民叛乱及其国际意义”中对此也是有所提及的（中国社会科学出版社，1993）。

¹⁶ 对于意志自由，《古兰经》中的启示是极为明确的。《古兰经》说：“对于宗教，绝无强迫；”（2：256）“使你们人人自主，”（5：20）

乾隆对于内阁、军机大臣曾发表过回族适用法律的“上谕”。第一个“上谕”是，乾隆给内阁的回族诉讼方面的“上谕”。乾隆四十七年九月，乾隆曾对内阁“上谕”道：“刑部进呈云南省招册内，有该抚原拟情实者郑起、黄禹鼎二案，有由九卿改入情实者三保、罗士朝二案，核其情节，俱有可原。如回民郑起，与民人管宏亮合伙开，彼此争论，官宏亮因郑起系属回民，忌讳猪油，抱起郑起，将猪油抹口。该犯正持刀切物，一时不能挣脱，用刀吓戮，致中管宏亮大腿一伤，越日殒命。……夫金刀杀人，所以令入情实者，原以此等人犯，彼此逞忿，辄用金刀杀人，不可不严行儆。至其中情罪稍有可原者，勾到时，原可不至予勾。此等人犯，经十次秋审，便可入于缓决。”¹⁷从乾隆“上谕”的时间可以看出，此诉讼出现在乾隆四十六年苏十三回民起义之后，但是，乾隆对于郑起的判决与其它人犯的判决一样，还是较公平的，此中并没有表现出任何歧视与偏见。

乾隆二十五年，对于固原州回民林福杀人一案，乾隆的判决比原判决要重。乾隆说：“永宁等奏，固原州回民林福，与民人马友饮醉互殴，扎伤马友殒命，将林福拟以绞候，解送巡抚衙门，报部入于秋审案内等语。哈密尚与肃州相近，若伊犁、叶尔羌等处，又焉能长途解送肃州？此等新定地方，立法不可不严，将来内地贸易民人与回人杂处，凡斗殴杀人之案，即应于本处正法，庶凶暴之知所儆畏，俟新疆一切就绪，再降谕旨。其林福一犯不必解送肃州，著即行正法。”¹⁸由上述谕旨来看，此处提到的“固原州”应是今天宁夏的固原市，当然后者的行政管辖范围与“固原州”相比也是不小的。可以判断的是，此处“固原州回民林福”应为“内地回人”，即属于当今的回族。哈密位于新疆的东部，与如今甘肃的酒泉（肃州）相邻，而“固原州”离“肃州”又符合离其较近的位置。由乾隆的“上谕”可以看出，其对回民林福的判决是比原判决要重的，作为回民本不应饮酒，林福身为回民不但饮酒，还饮醉与人互殴，致人死亡，本也无多少同情之处。乾隆“即行正法”的谕旨是为了对“新定地方”“立法要严”“庶凶暴之知所儆畏”。但是，“固原州”并非新定之地，乾隆所言的新定之地，是指“伊犁、叶尔羌”等新疆之地。乾隆如果不介入，林福或许不会被“即行正法”，但愿其死能够对凶暴之徒有所“儆畏”。

乾隆三十四年，对于“羊贩回民践食麦苗，持械行凶”一事，乾隆予以了严判。乾隆说到：“杨廷璋奏，羊贩回民践食麦苗，持械行凶一折，所办尚未甚合。此等不法回民，敢于结伙多人，驱羊恣食麦苗，村民出与理论，辄行持械凶殴，致场多人，迨官役往捕，又敢不服拘执，情罪甚为可恶，仅拟外遣，不足蔽辜，著传谕杨廷璋，即速严行审鞫，将起意拒殴为重犯，应照光棍例拟罪，其擅驱羊群食麦，及动手伤人之犯，并发往伊犁额特为奴，即在场随从情节较轻乾，亦应

¹⁷大清十朝圣训[Z]. 赵之恒标点，北京：北京燕山出版社，1998：2533~2534.

¹⁸大清十朝圣训[Z]. 赵之恒标点，北京：北京燕山出版社，1998：3653.

发往烟瘴地方，如此分别严惩，庶此等凶徒闻之，各知炯戒。如案内尚有示获逸犯，务即上紧缉拿，全行弋获，按罪究治，毋任一人漏网。”¹⁹此事应当发生在当时的直隶，杨廷璋应为当时的直隶总督。因为，对于杨廷璋，《清史稿》中说：“三十三年，授直隶总督，加太子少保。”²⁰之后直到乾隆“三十六年，复召授刑部尚书”²¹，可见，在乾隆三十四年，杨廷璋应还在直隶任总督。从中也可以看出，乾隆对于羊贩回民的判决是极为严重的。这里要分析的是，导致乾隆这种严行判决的原因有三：其一，“此等不法回民，敢于结伙多人”；其二，“辄行持械凶殴”；其三，“迨官役往捕，又敢不服拘执”。有此三大罪，就要“即速严行审鞫”。可见，乾隆的干预或判断多是从政治角度，而不是从法律本身的角度来思考问题的。因为，在乾隆看来，消除一切“强悍”，特别是这些不重农业生产、又特别“性悍心齐”的回民，使其变得“安分”“良善”，就得用严刑峻法，这基本上是他对生活在其治下的“内地回人”子民的一贯立场。

由上可以总结的是，这三个案例中有两个案子是发生在回民起义之前，另一个是发生在回民起义之后。从乾隆对发生在回民起义之后的刑事案件的旨意来看，这个案件发生在云南，而云南在乾隆时，并没有发生回民起义，这也是一件较为普通的刑事案件，乾隆对此案件的旨意与其它案件一样，都给予了酌情的人道考虑。而另外两起案件是发生在“固原州”与“直隶”这两个地方，一个是回族聚集的地方，另一个是京城附近。在这两个地方发生的案件，乾隆的判决尤其严厉。从总体上来看，由乾隆对于回民的三个案例适用法律的分析来看，乾隆也是有公平之处的。但是，他对于发生在“固原州”与“直隶”的两起案件所作的判决，还是较严厉的。这种严厉也从另一个层面印证了，清统治者对于回族的一种高压²²。

当然，通过分析也可以看出，乾隆的这种严厉，最为根本地体现出他政治家的本色。也就是说，乾隆往往从政治的立场或视野出发，对一些十分具体的涉及回族与汉族关系的案子予以严厉的判决，至于他的这种判决所产生的社会效果，现在难以考察了。但是，要指出的是，法律的判决——特别是因日常生活而起的一些案件，还是应当坚持按照已有的法律本身来判断，皇帝也不能够轻易地改变

¹⁹大清十朝圣训[Z]. 赵之恒标点，北京：北京燕山出版社，1998：3679.

²⁰ 赵尔巽等：《清史稿》（36册），北京：中华书局，1977：10812.

²¹赵尔巽等：《清史稿》（36册），北京：中华书局，1977：10812.

²²由著名法制史专家张晋藩主编、中华书局1998年出版的《清朝法制史》在第七章第二节“雍正、乾隆时期的民族立法”中集中论述了清朝制定的针对回族的歧视性法律。虽有人（尚衍斌、王东平，《清朝法制史》回族法辨误[J].回族研究，2001年第1期）对其中的两条提出质疑，但对其它三条并没有质疑意见，作者在质疑中，也提出清政府在对回族的法律方面，较之其它更为严厉，歧视是存在的。当然，这种严厉与歧视都是清政府对回族的一种高压。

这种判决，因为人为的这种干预会对人们的行为及行为责任的预期产生不确定的影响，也容易损害皇帝在其子民心目中的“圣明”的形象。当然，在封建时代，皇帝的这种干预是司空见惯的。

三、对于回族经典的态度

乾隆四十一年²³，乾隆在对军机大臣的“上谕”中提出过一则关于回民经典的事情。他说：“本日据闽鄂元奏接据广西咨会，起出回经并拿获作序刑书各犯讯供具奏一折，此事前据朱椿奏到，业经降旨，不必查办，并通飭各督抚，嗣后如有似此回民经典，俱毋庸苛求，致滋扰累。盖缘旧教回民，在西北省分为多，而各省亦在在俱有，其所奉经典，回民中亦属家喻户晓，即与僧道喇嘛无异，焉能尽人其人而火其书乎？且伊等平日持诵经典，自唐宋以来，早流传中国，迥非若白莲等教，起立名色，专为敛财聚众，甚且作乱者比，若过为搜求滋扰，则安分守法之回民，转致不能自安，无所措其手足。封疆大吏，如遇有地方邪教悖逆等事，自应认真办理，若此等久有回教经典，遽照违悖之案，通行严办，殊属荒唐错谬，朱椿初任巡抚，不谙事事这轻重，即飞咨各省，一律查办，甚属非是，朱椿著传谕严行申飭，所有闽鄂元奏到起出回经及拿获作序刊书之人，俱当妥为安抚，概予省释，至各省督抚接据广西咨会，均著一例停止，毋庸查办。”²⁴

从这段“上谕”可以看出，对于回民经典的查办来看，透露出来的信息有二点：第一，“地方邪教悖逆”之事，各地方是认真办理的，对于其经典各地方也是要认真的查办的，而有的地方竟然将回民经典当成是邪教之经典来查办；第二，对于“自唐宋以来”“早流传中国”且为“安分守法之回民”所诵读的“久有回教经典”或“平日持诵经典”是不能够查办的。也就是说，从这段“上谕”可以看出，乾隆对于回族中诵读《古兰经》，学习“圣训”还是持认同立场的，因为它们符合乾隆的三个基本认识：其一，“自唐宋以来”；其二，“早流传中国”；其三，为“安分守法之回民”所诵读的“久有回教经典”或“平日持诵经典”。如此，回族中所诵读的经典也就不会成为被查办的对象了，这利于伊斯兰在回族当中的传播，也不会使回族在诵读经典中，有“致滋扰累”“不能自安，无所措其手足”等情况出现了。

四、对迁移回族的救济政策

对于迁移回族的救济，有两段圣训是比较直接的。乾隆元年，乾隆对总理事

²³此处的校对或排版或许有误，从时间上来看，此处应为乾隆四十七年。从朱椿初任巡抚（乾隆四十六年）及闽鄂元任巡抚（乾隆四十五年）的时间来看，都应是在乾隆四十七年，而非乾隆四十一年。

²⁴大清十朝圣训[Z]. 赵之恒标点，北京：北京燕山出版社，1998：2143.

务大臣曾“上谕”到：“肃州威虏堡回民，自迁移内地以来，我皇考世宗宪皇帝格外加恩，抚绥安插。查雍正七八年间，伊等曾借仓谷一千二百余石，以作籽种，年来收获之粮，止抚敷日用，未能还补公项。朕思内地民间旧欠既已豁免，回民亦应一体加恩。著将七八两年所借，小麦一千二百九十九石二斗，悉行宽免。该督抚可转饬有司，实力奉行，毋使胥吏中饱，俾回民均沾实惠。”²⁵这里所言的“肃州威虏堡回民，自迁移内地以来”，也应当属于“内地回民”即回族，对于这些回族的“借籽种、抚绥安插”应当被是一种政府的民政救济行为。乾隆及其政府也是考虑到迁移回民的生活困难的，并付之以救济。当然，这些救济也是有条件的，即要还，可一旦来年收获之粮，仅能日用，不能归还，则可以豁免，足见乾隆及清政府的“借籽种、抚绥安插”应当算是一种政府的无偿救济行为。也许，乾隆及清政府在救济回民之时就有其不能归还时，则可以不还的判断，但是，他在借之前还是强调要还的，这也算是对所救济之回民的一种有益的压力吧，这可促使其努力生产，尽力归还所借粮银。足见从乾隆及清政府的言行来看，这种救济是值得赞赏的，当然，这也是政府的应有之义。

乾隆三年，对于瓜州回民也予以了救济。乾隆说：“乾隆元年，曾借给瓜州回民籽种粮八千石，口粮四千石，并脚价银二千二百七十余两，原议于丰收之时，分年交还。乾隆二年，大学士查郎阿奏称，回民所收谷石，仅敷本年食用，所有应交公项，力量艰难，恳请宽期一年，再行交纳，朕已降旨俞允。今闻本年，口外收成仍非大稔，回民迁移未久，家鲜盖藏，若责令完交，不无拮据之苦。朕抚恤回民，原欲令其安居乐业，永享升平，此所欠籽种、口粮、脚价，若仍留为分年带完之项，伊等心中筹及每岁输将，不免多所顾虑，非朕恩养边民之本意。著将此项粮银，全行豁免。大学士查郎阿等，可即遵旨出示晓谕，俾回民等永沾实惠。”²⁶可见，在乾隆元年，清政府曾借给瓜州（今甘肃酒泉）回民“籽种粮八千石，口粮四千石，并脚价银二千二百七十余两”，也是来年丰收之时，也要“分年交还”的，但是，也是因为回民收成仍够自用，无法分年归还，乾隆为了迁移的回民能够安居乐业，永享太平，对此项粮银也是予以豁免。

从上述两段材料来看，乾隆皇帝对于迁移回民，也还是有所救济的，当然，这些迁移的回民，从其居住地来看，也多为甘州、肃州附近，是西部重要的交通要道，此地的安稳对于西部边疆的稳定来说，具有不可忽视的战略意义。从这个意义上讲，乾隆对于移居此地的回民的救济，不仅是履行了政府的职责，对于边疆的安稳也是有利的。

五、对起义参加人员的善后政策

²⁵大清十朝圣训[Z]. 赵之恒标点，北京：北京燕山出版社，1998：2759.

²⁶大清十朝圣训[Z]. 赵之恒标点，北京：北京燕山出版社，1998：2776.

乾隆时曾发生过两次较大的回民起义。一次为 1781 年由内部教争而引发的苏十三起义。另一次为 1784 年发生了为“马明心报仇的”田五、张文庆起义，也被称为石峰堡起义。回民起义随后都被镇压了。乾隆对参加起义的回族的善后政策也是极为严酷的，尤其体现对石峰堡起义的善后政策当中。

乾隆四十九年（1784 年）发生了为“马明心报仇的”田五、张文庆起义²⁷，后失败于石峰堡。在乾隆的圣谕中多次提到了关于石峰堡起义，并在镇压起义后，对参加起义的人员的善后政策作出了说明。乾隆说：“此次逆回滋事，敢于攻扰城池，伤害官兵，实属罪大恶极，其遗孽即予以寸磔，亦所应得。但朕心究有所不忍，且首从各犯，一律办理，亦未免无所区别，前据福康安奏，贼人眷属俱藏匿石峰堡内，又向各处裹胁回民入伙，令其男口随同打仗，妇女留于堡内作当。是贼人巢穴之内，老弱男妇正复不少，著传谕阿桂、富康安于查办时，所有石峰堡底店贼犯，如张阿浑、大通阿浑、马阿浑、杨填四等为贼营中阿浑者，自不应复孽种，其名下幼孩，即年未及岁，俱当概与骈诛。其余各犯以及被贼掳掠入伙之犯，凡男口年在十五岁以下者，著从宽免其一死，仍遵前旨，赏给别省官兵及降番屯练为奴。至贼从妇女，如阿浑妻妾，亦不可赦宥。其余贼犯名下眷口，并贼所掳掠妇女，虽已从贼者，亦著免其一死，仍遵前旨分赏为奴。”²⁸可见，从上可以看到，乾隆对于起义的直接参与者是，特别是“首犯”及其家属——不论男女老幼，一律予以残酷地镇压。对于被“裹胁”参加起义的，男十五岁以下者，“赏给别省官兵及降番屯练为奴”，妇女也变成奴隶。从乾隆的这段“上谕”来看，其对于回民起义的善后处置政策，还是十分残酷的，特别是对妇女与儿童的政策表现得极为野蛮，毫无人道可言。即使是在，攻陷华林寺后，对于幸存的妇女幼孩，乾隆也表现得极为野蛮。他说：“至省城及循化、河州等处，监禁逆犯之妇女幼孩，人数甚多，著阿桂等查明，将应发烟瘴者，即行分别发遣，毋令久稽监狱。”²⁹那些被发往烟瘴之地的“妇女幼孩”也许在路上就会死掉了，即使到了地方又如何生活却又是一大问题。

乾隆四十九年，乾隆还说到：“乃马明心以邪教魁首，甫经正法，田五等尚复私守其教，且敢于光天化日之下，聚众鸱张，思为报复，不法已极。今石峰堡贼匪业经歼擒净尽，其底店从逆回匪，据阿桂、福康安奏，该犯等曾经攻扰城池，抢掠百姓，法无可宥。是以遣员往办，亦已办理完竣。此外，凡属邪教回众，本应彻底根究，但念此次逆回滋事，经官兵歼戮及拿获正法者，人数已复不少，虽系该犯等孽由自作，朕心究觉惻然不忍。且恐辗转查办，或致良善回民波及株连，

²⁷ 对于“石峰堡起义”《钦定石峰堡纪略》（杨怀中标点，宁夏人民出版社，1987）中有详细的记载，在此不在赘述。

²⁸ 大清十朝圣训[Z]. 赵之恒标点，北京：北京燕山出版社，1998：1224.

²⁹ 大清十朝圣训[Z]. 赵之恒标点，北京：北京燕山出版社，1998：1758.

更非朕不为己甚之意。是以格外施恩，除申明实系平日与逆犯等通同谋逆者，查拿治罪外，其余概免追究，予以自新。回民等务须革面洗心，遵守尔等历来旧教，各安生业，永享升平之福。况田五等纠众谋逆，不过欲倡复新教。试思新教起于马明心，马明心及身既正刑诛，妻子靡有孑遗，从其教者为苏四十三，苏四十三则又经官兵歼毙，妻妾子女概予骈诛。今田五、张文庆、马四娃、李可魁等谋兴新教，复经官兵拿获，身婴寸磔，阖家俱缘坐正法，是新教不但与回民无益，且致丧躯破家，其祸尤烈。”³⁰从这段“上谕”来看，乾隆对于直接参与起义的是残酷镇压的，对于马明心、田五、苏四十三等人及其妻妾子女都予以残酷地镇压，这种镇压也一贯地表现出其对于妇女与儿童的野蛮与无情。但是，也应当看到，乾隆本人也不愿事态扩大化，没有将对起义回民的善后政策上升为对回族整体的一种政策，即还是坚信回族中还是有守法的良善“回民”的。

从本书的分析来看，乾隆对回民起义的镇压来看，他对于乾隆四十九年的“石峰堡起义”谈论得较多，对于之前的四十三起义则谈论得较少。但是，对于回民起义的镇压立场是一贯的。从乾隆四十六年到四十九年，四年间发生了两次起义。起义造成了大量的人员伤亡，对于国家财力也是一种极大的消耗，对于当地的社会生产，以及回族与汉族之间的关系也造成了难以磨灭的影响。所以，对于清政府来说，回民起义的教训是极为惨痛的。

六、结语

从上述五个方面的论述来看，可以得出这样的结论：其一，从乾隆对于回族的各种称谓来看，他还是认识到“回教”——伊斯兰教对于回族形成、发展的重要性，也能够将“内地回人”与“边疆回人”区别开来，将回族中的新教与老教区分开来。

其二，回族作为乾隆的子民，当然就要服从“主事人”——皇帝及清政府制订与实施的一系列法律。但是，从论文所提到的三个案例来看，乾隆对于回族还是较严厉的，这种严厉更多地体现出其政治家的立场，即通过这种判决要达到一种政治的目的。至于这种政治目的能否实现，是另外一个问题。从法律的制订与实施来看，这种干预更证实了回族在当时社会中真实的生存状况。

其三，从乾隆对回族经典的认识来看，其对于“自唐宋以来”“早流传中国”且为“安分守法之回民”所诵读的“久有回教经典”或“平日持诵经典”是不能够查办的，即对于《古兰经》与“圣训”是没有异议的。

其四，从其对于回族中新教的认知来看，他将新教称为“邪教”，这就是一种

³⁰大清十朝圣训[Z]. 赵之恒标点, 北京: 北京燕山出版社, 1998: 1225.

歧视，这种歧视更多地是建立在政治的立场上。对于新教与老教之间的矛盾，乾隆也没有体现出“主事人”应有的公平、公正的立场。对于新教内部传承的一些经典是严格查办的。此种严格查办，是发生在新教起义之后，如此也揭示出，乾隆与回族新教的关系是极为紧张的。

基五，从对迁移回族的救济来看，乾隆还是十分人道的，并没有什么不公平的地方。

其六，从统治者的角度来看，维护地方的安定是其职责之一。对于回族起义的镇压，是其应有之义。但是，当战争已经结束之时，作为获胜的一方——乾隆对于起义的幸存者，特别是对于妇女儿童的对待与处置，也显得十分地残酷，这其实有损于其“圣明”。

总之，作为清代的一个极有作为的皇帝，乾隆在对待回族的态度与政策上，还是较为直接地体现出其政治家的本色。政治本色是理解乾隆对待回族的态度与政策的关键。

（作者：金贵，宁夏社会科学院回族伊斯兰教研究所副研究员）

清代银川地区回族述略

王伏平

清代是银川地区回族社会经济和文化教育发展的重要时期。清前期，银川地区回族的社会经济有所发展。19世纪中叶，由于清廷政治腐败，官吏昏庸，横征暴敛，民不聊生，在太平军和陕西回民反清起义的推动下，银川地区回族举行了大规模反清起义，沉重打击了清朝廷在银川地区的统治。清光绪以后，银川地区回族的各方面有所恢复发展。

一、清代中前期银川地区回族的政治和经济生活

与明代相比，回族在清朝的政治地位明显地下降。清王朝建立以后，为了维护和巩固其的统治地位，对各个民族实施了“分而治之”的政策，即一方面利用各民族的上层人物作为其统治各民族人民的工具，另一方面则以不同的政治待遇去挑拨各族人民间的关系，并破坏各民族内部的团结。清初，由于各地回族不同程度参加了反清复明的斗争，因此，清统治者对回族的歧视和压迫更加严重。在法律上清廷规定：三人以上的回回持兵器走路要罪加一等。各地官府，凡遇回汉“争讼斗殴，无论曲直，皆抑回民，汉民复恃众欺凌”^①。流徙罪普通犯人可以申请留养，回族人则不许申请。对回族人定罪、用刑也比其他“犯人”重，回族罪犯刺字时刺“回贼”二字，以示对整个回族的侮辱。清王朝有许多朝臣对回族伊斯兰教存有偏见和歧视。康熙年间就有人扬言回回谋叛，罪名是“夜聚明散”。雍正年间，山东巡抚陈世倌、署理安徽按察司鲁国华等更上疏奏言“回教不敬天地，不祀神祇，另定宗主，自为岁年，党羽众盛，济恶害民”；“不分大小建，不论闰月，以三百六十日为一年。始记某日为岁首，群相庆贺，名曰拜年。又平日早晚皆戴白帽，设立礼拜清真等寺名色。不知供奉何神。”要求让回族穆斯林“概

^①白寿彝：《回民起义》第三册，第17页，上海神州国光社，1952年。

令出教，毁其礼拜寺”，“照左道惑众律治罪”。不少朝臣在奏折上一再把“回”字加“彡”旁，以示对穆斯林的鄙薄轻视。如雍正三年(1725年)提督甘肃总兵官路振声奏折中写有：“土鲁番彡回民众多”之字句；乾隆二十四年(1759年)正月甘肃布政使蒋炳奏折中写有“贼彡回狡猾”之字句；同年七月朝臣阿桂奏折中写有“我等边陲小彡回不知天高地厚”，“彡回众惑慕仁化投诚”，“比别处彡回城房屋较为稠密”等字句。明末清初著名学者顾炎武在《明知录·吐蕃因纆条》中也说：“惟回回自守其国俗，终不肯变。结成党伙，为暴闾阎，以累朝之德化，而不能驯其顽扩之习，所谓食桑葚而怀好音，困难言之矣。”^①

清廷还利用西北地区伊斯兰教派的矛盾，压迫新教、支持老教，企图挑起回族内部的斗争而坐收渔人之利。乾隆年间，苏四十三、田五回民起义失败后，清廷对回族的控制、压迫更加严酷。陕甘总督在乾隆五十四年（1789年）发布告示，禁止回民信奉新教，禁止汉民信奉伊斯兰教，禁止回民抱养汉民的婴儿，并禁止添造礼拜寺^②。

清廷还利用和扶持回族武将等少数回族上层人物，对回族上层人物参加科举考试不加以任何限制，以达到“以回制回”的目的。在银川，有不少回族武将受到清廷重用擢升，如清康熙年间回族武进士马会伯，随清军征战直隶、云南、西藏、贵州、四川、湖北等省，官至湖北巡抚、兵部尚书，为官清正。马见伯，康熙三十年（1691年）武进士，曾从征葛尔丹，官至固原提督。

清朝中前期，银川地区回族人口有了一定的发展，成为回族的主要聚居区之一，故乾隆四十六年（1781年）陕西巡抚毕沅奏称：“宁夏至平凉千余里，尽系回庄。”从而促进了回族农业经济的发展。由于有得天独厚的黄河水利灌溉条件，银川回汉人民一道垦荒修渠，共同开发，使“塞上江南”更为富庶。在从事农业生产的同时，银川地区的回族也兼营畜牧业，“宁夏回民多以屠牛为业”^③。乾隆以后，西北苏非门宦哲赫忍耶的宗教活动中心转移到了灵州(今灵武)一带，其有效的社会组织，使当地回族更具经济活力，他们的商队不仅北上草原，而且东到北京，南下汉口，具有很强的经济实力^④。

^①余振贵：《中国历代政权与伊斯兰教》，第183页，宁夏人民出版社，1996年。

^②《回族简史》编写组：《回族简史》，第162页，民族出版社，2009年。

^③《乾隆宁夏府志》。

^④丁万录：《西北回族的来源及分布结构》，载《银川回族》（银川文史资料第十八辑），第41页，2009年10月内部铅印。

清代前期银川地区的回族商业经济十分活跃，达到了前所未有的水平。据记载，乾隆时期，回族聚居的宁夏府城（今银川市）已按商品种类分立许多集市，各有固定的地方，如米粮市、羊市、骡马市、青果市、番货市、故衣市、箱柜市、麻市、麻生市、炭市、新旧木炭市、东西菜市等等^①。《乾隆宁夏府志》卷六记载：“宁夏府城，人烟辐辏，商贾并（云）集，四衢分列，阗阗诸货并有，久称西边一都会矣。”^②

二、宁灵回民起义

19 世纪中叶，由于清廷政治腐败，官吏昏庸，横征暴敛，民不聊生，全国各地都爆发了各族人民的反清起义。在太平军和陕西回民反清起义的推动下，甘宁青回族及各族穆斯林举行了大规模反清起义，形成了以金积堡、河州(今临夏)、肃州(今酒泉)，西宁为根据地的四个反清斗争的中心。金积堡是四个中心的核心，马化龙为其中影响最大的人物。

陕西回民起义后，清廷加强对宁夏回民的防范，引起回民的惊恐。宁夏回民亦积极准备起事，“宁夏府属之灵州有回民入境买马，制造军器之事”^③。同治元年(1862 年)八月，盐茶厅(今属海原)清军把总马兆元在接到甘肃省制台沈兆麟发来“见回不留”的传贴之后，在豫旺城首先发难，揭开了宁灵起义的序幕。紧接着灵州所属的金积堡马化龙，宁夏府（今银川）的马万选、纳清泰，平罗县的黑文选等地的回民起而相应，发动起义，进行自卫斗争。同治元年(1862 年)十月，马兆元率同心等回民起义军围攻灵州，吴忠堡。金积堡部分回民也响应参加。久攻灵州不克，马兆元遂率 3000 多起义军至同心王家团庄后，不久，被已受抚的王大桂骗至营垒捕而杀。

同治二年(1863 年)十月，宁夏道尹侯云登派团练首领王添德率民团 300 多人到宁夏府城附近村庄肆意烧杀，并准备屠杀府城内回民，宁夏府城回民起义军首领纳清泰、马文选等人得知侯云登要“洗尽府城回民”的计划后，遂联合宁夏府城南的纳家户、城东通昌、通贵及平罗等地回民起义军攻克宁夏府城，杀宁夏道尹侯云登，解散了民团。同时，马化龙也率众在灵州金积堡起义，攻克灵州城。宁灵回民起义全面爆发。宁灵回民起义军遂以金积堡为中心，控制北起石嘴山、

^①徐安伦、杨旭东：《宁夏经济史》，第 136 页，宁夏人民出版社 1998 年。

^② 《乾隆宁夏府志》。

^③ 《清穆宗实录》卷 33。

平罗，南达平凉、固原的广大地区。回民军占领宁、灵后，马化龙自称“总理宁郡两河等处地方军机事务大总戎”。委派回坤马占魁为灵州知州，嘱以“重农事，少杀人”^①安定民心，恢复生产。回汉人民纷纷归业。社会秩序得以恢复和发展。宁灵回民起义后，清军组织各地兵力反扑，力图夺回宁夏府城和灵州郡城。同治四年（1865年）初，清军雷正綰部和曹克忠部在同心惠安堡，石沟驿等一线布阵，于金积堡南10余里的强家沙窝集结兵力，以期攻占金积堡。7月底，雷曹两部清军急攻金积。回民军于数十里范围埋伏马队万余，待清军接近堡寨，伏兵席卷包抄而来，堡内回民军冲击，夹击清军。清军腹背受敌，伤亡二千数百名，丢弃大批军械，遂一溃不要收拾。雷曹两军分别退至韦州和盐茶厅后，军队相继哗变。强家沙窝之战取得胜利，是宁灵回民自卫反清起义的首次重大胜利。沉重打击了清廷在宁夏的统治，奠定了金积堡成为起义中心的地位。同年，宁夏将军穆图善和西安将军都兴阿从花马池（今宁夏盐池境）向宁、灵进攻。次年，马化龙与穆图善达成“抚议”，起义军交出宁、灵二城，于是“宁夏、纳家滩、王家团庄、杨和堡等处回民，一闻朝廷宣谕，尽缴军械马匹炮位等项，听候安插”。但清军背信弃义，入城后对回汉群众大肆屠杀洗劫。清军的暴行，更加坚定了回民起义军誓死抗清的决心，马化龙遂率回民起义军重新占领了灵州城。纳家户、通昌、通贵、平罗等地回民起义军亦纷纷复而反清，抗击清军的进攻。

同治六年（1867年）秋，清廷调派重兵，镇压西北回民自卫反清起义，均遭惨败，朝野震动，不得已调镇压了太平天国起义的左宗棠指挥镇压西北回民自卫反清起义。同年10月，清军将领金顺、张曜率兵5000余人进攻纳家户、王疃庄。义军首领纳万源、纳万邦等会同陕西部分回民起义军10000多人共守纳家户、王疃庄阵地，先后多次挫败清军的进攻，先后打死清军副都统贵升、参将何维凯等人。

同治八年（1869年）初，左宗棠镇压西捻军后，兵分三路，开始向金积堡进军。5月，清军刘松山部由绥德抵靖边，招降董福祥部，将其精壮编为“董字三营”，随同攻打金积堡。8月进抵花马池，逼近灵州。9月8日，刘松山攻打吴忠堡北面的郭家桥，屠杀陕西回民军2000余人，激起回民的无比愤怒。12日，灵州附近各回民堡寨出队反扑清军营盘。刘松山指挥各路清军分道夹攻，陕西回

^①慕寿祺：《甘宁青史略》正编卷二十，第32页。

民军失利，退入灵州城驻守，其眷属及辎重已先移金积堡。11 月间，刘松山部已控制了金积堡西北面的战略要地永宁洞。马化龙屡次派军与清军争夺永宁洞，未得手。这时，雷正綰、周兰亭、马德顺等军又攻占了金积堡西面的重要据点峡口，对金积堡形成三面包围之势。同年 12 月，刘松山部分三路向吴忠堡进攻。吴忠堡回民军与清军接战，大多创伤，吴忠堡以北 20 余处村被清军荡平。

同治九年正月十五日 (1870 年 2 月 9 日)，刘松山指挥各路清军猛攻马五寨。双方激战逾时，马五寨外卡被突破。回民军于寨内施放枪炮。刘松山策马督战，被击毙。马化龙乘湘军失去主帅，军心不稳之机，令起义军回面出击阻截，大举反攻，夺取了峡口，切断了清军四路粮运。雷正綰、周兰亭等部同时溃退，接着攻占了吴忠堡。马化龙又派马正和等攻打李旺堡。陕回崔伟等进入陕西陇县，白彦虎攻取固原，威胁平凉。同时，马化龙命令部分义军驻灵州西南五里之王银棚一带，修筑战堡，准备向灵州发动攻势。回民军的反击，虽使金积堡之围有所缓和。但并未重伤清军。左宗棠重整清军后，派刘锦棠统率清军，进攻金积堡。为了保卫金积堡，马化龙率领义军同清军进行了殊死搏斗。

1870 年 7 月间，清军已控制了金积堡通往南路的马家河湾和韦州两处关键地方，又打通了花马池至金积的粮道。至 9 月，清军接连夺取了金积堡西面的要隘峡口以及东至灵州的 100 余座堡寨。此时，清军对金积堡的合围已完成。刘锦棠驻兵东南，金运昌驻兵于北，雷正綰驻兵西南，黄鼎驻兵于西，徐文秀驻兵西北。又环绕四周挖掘深濠加紧围攻。金积堡日益危急。为援救金积堡，河州回民军增援 2000 人，由于受到清兵阻击未至。10 月，清军围攻金积堡西门外，陕西回民军不支。后陕西回民军两次突围均遭失败。10 月底，清军攻克汉伯堡，残杀回民 6000 人。11 月后，马化龙亲至东城督战，回民军万余人反攻鸿乐堡，遭清军阻击退至金积堡濠边。时，雷正綰分军三路，攻克丁家、谭家、马家、王洪和杨明五堡。此时，联合作战的陕西回民军大部分已南撤，金积堡完全陷入孤立无援的绝境。堡内已粮尽草绝，供给极度困难，老弱妇女皆以麦秆草根杂以牛皮等为食。

1871 年 1 月 6 日，马化龙令缚其身，走出金积堡东门，亲赴刘锦棠军营求抚，要求以一家八口 300 余口的性命，赎回宁灵回民的生命。“念族众不幸者而

多，转禀曲宥，仅以罪民一人。抵罪，死无所恨。”^①1871年2月，清廷以金积堡藏匿枪械为由，将马化龙及其子马耀邦等亲属22人凌迟处死，马化龙家属其他成员分别充军流放。降后回民一万余众被迁到平凉，固原一带安插。坚持近十年的金积堡回族反清斗争失败。

此后不久，刘锦棠集中精兵二万，向固守纳家户、王疃庄的回民起义军展开了猛烈的进攻，双方在20华里的地带展开了殊死鏖战。由于义军伤亡极大，纳家户的义军只得撤出阵地，合守王疃庄。王疃庄的回民义军在清军重兵和猛烈炮轰下，寡不敌众，但仍坚持孤军作战，拒向清军投降。王疃庄的回民义军伤员、妇女为节粮饷士，鼓励士气，多持刀悲壮自刎。同治十年（1871年）4月，因王疃庄粮尽弹绝，寡不敌众，遂被清军攻陷。剩余回民义军在首领纳万源、纳万邦、王三春等人率领下于清军登梯上寨之际，大义凛然，高念《古兰经》，放火烧寨，人寨同归于尽。宁灵回民起义至此失败。

马化龙领导的宁灵回民起义，历时10年余，沉重打击了清廷及其在宁夏等西北地区的统治，是宁夏历史上规模最大的反抗民族压迫的正义斗争。

宁灵回民起义被镇压后，为了加强对回族穆斯林的防范和镇压措施，维护清廷在宁夏等西北地区的统治，左宗棠采取了一整套孤立，削弱，限制回族回族社会、经济、文化等方面的发展的“善后”措施。左宗棠“善后”政策，给宁夏回族（包括银川）人民带来了严重的后果。其一，由于清廷血腥镇压回民起义，又连年重兵压境滥杀无辜百姓及强迁，宁夏回族人口锐减。《宁夏通史》根据史书说这里经过“同治之变，十室九空”，往往是“数十里村落寥寥，人烟绝无”的凄凉景象和刘松山初到灵州时看到的太平景象相比，已可概见由于起义失败回族人口锐减到了何等地步。其二，宁夏回族田产被夺，又被强迫迁离原有家园，且不许自由往来经商在经济上受到严重打击；其三，强制迁徙使宁夏回族人口的居住分布格局发生了变化，多居住在“人迹断绝”的偏远地区，至少远离城市、要冲并不当大道，即回民所说的“三边二销”地区（山边、河边、湖滩边和沟稍、渠稍）。其四，清廷进行丑化回回的宣传，挑拨回汉民族关系；其五，干预和阻挠了回族穆斯林文化的发展，在回族内部传习已久的回回医术已不显著，回回天文学几乎没有人再有心过问，高水平的伊斯兰教著译也不再见到，由于社会上存在对回民

^①《回民起义》第四册，第92页，上海神州国光社，1952年。

的歧视，一些穆斯林群众不再让孩子去念汉文书籍，自己埋首于宗教生活来寻求心灵慰藉^①。

三、清代银川地区回族的文化和教育

明末清初，经堂教育的开创者胡登洲之高足海东阳（字文轩）学成归宁，先后在宁夏回族聚居的半个城（今同心城）、韦州城设帐讲学，阙训万代，成绩斐然，蜚声海内，一时“天下之人，裹粮问业，户外之履满焉”。开创了宁夏回族经堂教育史的先河。之后，又相继有冯伯庵、张行四、冯通宇等人先后在同心、固原等地设帐讲学。《经学系传谱》还记载许多宁夏伊斯兰教经师的情况。经过海文轩等诸多经师、阿洪的努力下，经堂教育在宁夏迅速发展普及，成为明清时期宁夏回族教育的主导形式，成为中国回族经堂教育的主要传播地之一。清代前期，宁夏回族聚居地的金积、灵武、吴忠、永宁纳家户、宁夏府城（今银川）、贺兰通贵等地颇具规模的清真寺中，经堂教育亦成为其必不可少的内容之一。

清乾隆四十六、四十九年回民起义失败后，清廷谕令地方官吏在回族聚居地区设义学，招收回民子弟，学习儒学。同治年间，宁夏回民起义被清廷镇压后，宁夏各地回民十不及二三，清真寺被夷，伊斯兰教经典被毁，加之清廷的一系列“禁绝”措施，使宁夏回族经堂教育的开展受到极大影响。此后清廷用所谓回民“叛产”兴建的回民义学、回民书院更是在宁夏各地皆有。同治十一年（1872年），宁灵厅兴建义学1处。清军将领张曜于同治十一年（1872年）驻防宁夏，在各村普设义学，劝导回民幼童读书，学习儒学。由于清廷实行民族压迫歧视的民族同化政策，回民义学又置回族社会、文化特点不顾，借灌输儒学来“教化”回民，同时，清廷对宁夏回民的镇压和残杀，在回族群众心头留下了很重创伤，所以，大多数回族群众都对回民义学、书院采取逃避的态度，所谓“义学”、“书院”名存实亡，相继停办，少数改为小学堂。

四、清代银川地区回族伊斯兰教的发展

清朝初期，特别是清乾隆到同治初年，银川地区回族伊斯兰教得到长足发展，其间共兴建清真寺近百所。清乾隆五年（1740年），贺兰清水堡（今贺兰立岗镇先进村）一带回族增多，于是由乡老杨铜和杨勇、杨宣、闵八呼等人主持修建清真寺。建寺资金除清水堡地区的穆斯林所散“乜贴”外，还得到甘肃临夏穆斯林

^①余振贵：《中国历代政权与伊斯兰教》，第241页，宁夏人民出版社，1996年。。

的热情支持。建寺过程中，几位主持人东奔西走，买物料、请工匠，历经艰难，清水堡一带广大穆斯林也齐心协力艰苦努力，前后用了 10 年时间，直到乾隆十五年（1750 年）才将大寺建成^①。《银川小志》载：“回纥礼拜寺，在城内宁静寺北，震灾后尽塌。回回重建殿宇，巍焕工丽，正殿供万岁牌，不设别像。每逢七日，回回俱到寺中礼拜，白布裹首，去鞋，口喃喃诵番经。”^②《乾隆宁夏府志》载：“清真寺，回教建。一在宁静寺西。一在什子北。一在镇远门南。”^③

苏非派是伊斯兰教的一个神秘主义派别，它注重内心苦修和自身的宗教仪式，忽视正统派的宗教礼仪。明末清初，苏非派的各个支派先后从中亚、阿拉伯及我国新疆传入甘宁青回族穆斯林中。它吸收了中国传统文化和当地习俗，形成了具有中国特点的嘎德忍耶、虎夫耶、哲赫忍耶、库布忍耶四个大的派别^④。每个苏菲学派又分别形成若干个小支派门宦。虎夫耶、哲赫忍耶、嘎德忍耶等三大苏菲学派及其支派门宦逐步传入宁夏，其中哲赫忍耶在宁夏的传播与发展最为广泛。

哲赫忍耶，阿拉伯语的音译，意为“公开的”、“高念的”，故又称“高念派”或“高赞派。哲赫忍耶的始传者马明心(1719—1781)，字复生，经名伊卜拉欣，道号维尕耶·屯拉海(维护主道的人)，歿后被尊为“束海达依”(为主道牺牲的人)，教内称“道祖太爷”。祖籍甘肃阶州(现武都)。雍正六年(1728 年)，马明心跟随叔父前往麦加朝觐，途中突遇风沙，叔侄失散，明心几辗转，流落布哈拉，被依斯哈克耶派教长收留，后随其朝觐。并到也门什板顶耶的穆罕默德·布麦色尼道堂求学。乾隆九年(1744 年)，马明心学成回国，带回了《古兰经》、《卯路提》、《穆罕曼斯》(穆圣传略)和《麦达伊合》等经典和他的老师送给他的“太斯比合”(念珠)、拜毡、手杖和宝剑等传教凭证。

马明心回国后，在青海循化、甘肃河州等地传教期间，甘、宁、青及云南、山东等地的一些好学之士纷纷来访马明心，投其门下，学习哲赫忍耶教义。按哲赫忍耶板桥道堂内部资料《心灵的灯塔》的记载，哲赫忍耶第三辈教主马达天的父亲马文生（宁夏灵州金积堡人，教内称“灵州七巴巴），在马明心在甘肃河州、

^①杨美新：《昔日的清水堡清真大寺》，载《银川回族》（银川文史资料第十八辑），第 71-72 页，2009 年 10 月内部铅印。

^②（清）汪绎辰修《银川小志》，乾隆二十年修，宁夏历代方志萃编，宁夏地方志编纂处藏。

^③《乾隆宁夏府志》。

^④杨怀中：《回族史论稿》，第 259 页，银川：宁夏人民出版社，1991 年。

官川传教期间，投其门下，接受了哲合忍学理耶，从而标志着宁夏灵州已有哲赫忍耶的传入。

清乾隆四十六年（1781年），马明心罹难后，平凉人穆宪章继任哲赫忍耶第二辈教主，他当教主20多年，惨淡经营，哲赫忍耶无大发展。穆宪章阿洪逝世后，宁夏灵州金积堡人马达天(1757—1817)继任为第三辈教主，宁夏灵州金积堡便成为哲赫忍耶的传教中心。马达天掌教后，在宁夏灵州暗设道堂，夜间礼拜念经，秘密经营教务。后来清廷以“乾隆四十六年之妖人”的罪名，将马达天充军黑龙江，行至吉林船厂病歿。尊称“船厂太爷”。自此哲赫忍耶传入了吉林一些回民地区。

马达天逝世后，其子马以德继任为哲赫忍耶第四辈教主，自此始，哲赫忍耶教统继承由传贤制变为世袭制。马以德接替教权后，清廷对哲派的防范有所松弛。于是马以德乘势宣传哲派教义，发展教徒，修建道堂，并派出“热依斯”分管新疆和云南教务，使哲赫忍耶有所恢复和发展。并对哲赫忍耶的教义、念法做了不少修改，改念三段《穆罕曼斯》为念五段《穆罕曼斯》。由于哲赫忍耶信众此时已较前大为增加，马以德家族便广置田产，大造庄院，并给马以德的长子马化龙捐了一个千总的武职，让他多做“世俗的交往”，以培养人缘。马以德于1849年农历四月八日逝世于西吉，葬于宁夏金积的鸿乐府。教徒称为“四月八太爷”。马以德歿后，其长子马化龙继承教权。马化龙(1805—1871)，道号赛义德·束海达依(殉道者的领袖)。马化龙接替教权后，利用自己家庭的经济基础和政治影响，使哲赫忍耶教务发展较快。信众之多，活动地方之广，均超过前几任教主。使全国大部回族地区都有哲赫忍耶教徒。加之他的儿子马耀邦善于理财，其经营的商业网点又遍及平津沪汉诸多城市，马化龙便成为“富甲一乡”、“富甲一州”的大财主。另由于他在灾荒之年常以善念济贫，平时又以高超的医术不分回、汉无偿地给人们施舍，故又获得了“大善人”之称。而在当时的宁夏府与平凉府一带，他又与穆生花一起被哲赫忍耶尊称为“总大阿洪”。同治初年，在清廷民族压迫政策残酷剥削下，西北回民发动了反清斗争，马化龙领导宁灵回民起义，成为西北回民起义军的重要一支力量。在清廷的残酷镇压下，马化龙领导的宁灵回民起义最终失败。同治十一年(1871)马化龙被杀害。教内尊称为“十三太爷”。宁夏回民起义失败后，哲赫忍耶遭到了严重摧残，基本被瓦解，传教活动完全处于瘫

疾状态。

清光绪年间甘肃平凉有个称为“桥店马”的阿洪，到新疆“二营善”地方学道，学成后在甘肃平凉、宁夏府城（今银川）通贵一带传道，收宁夏府城通贵人马金贵（1865—1938）为徒弟。马金贵，人称“小马阿訇”。原是银川通贵一个清真寺中的开学阿訇，自受“桥店马”的传道后，在通贵建立道堂，干功传道，故称通贵门宦。马金贵坐静修功，并给信教群众传授“齐克尔”。初期有些被传了“齐克尔”的群众，神智失常，马金贵认为自己的道行还不深，便到麦加朝觐一次，回来后继续在群众中传“齐克尔”。马金贵于1938年归真，享年73岁。之后由其子马光林（人称“大师傅”）为他在通贵修建了“拱北”，继承其父传播通贵门宦的主张。通贵门宦没有固定的管辖教区，通常在宁夏的贺兰、永宁、惠农、石嘴山等地的穆斯林中进行传“齐克尔”活动。通贵门宦重视“坐静”、“干尔麦里”和传“齐克尔”。每年正月初四马金贵的忌日，通贵门宦都要在通贵道堂过“尔麦里”，各地信教群众前去拜谒。现由其孙马宗道掌管该门宦的宗教事务。

虎夫耶丁门宦始传人丁香（1728—1819），甘肃临潭人，乾隆三十一年（1766年）赴麦加朝觐，途径阿富汗虎夫耶道堂，领受了纳格什班迪耶等教理。朝觐归国途径新疆“叶尔羌道堂”，又学习了一年，获得该道堂传教资格。归国后，丁香在甘肃临潭、河州等地传播虎夫耶教理，创立了丁门宦。嘉庆二十四年（1819年）初，丁香由弟子苏莱曼顺黄河来到宁夏府城塔桥一带传教。同年农历七月二十三日，丁香逝世于今宁夏银川市东南塔桥村，享年91岁。据传，嘉庆二十四年（1819年）七月一天，丁香到银川南关清真大寺做主麻，做完主麻临走时对南关清真大寺穆斯林说，明天“塔桥有两个出门人无常了，请大家埋葬吧！”第二天，当众人赶到塔桥，确实有两个人无常在那里，正是丁香和他的弟子苏莱曼。宁夏穆斯林为丁香修建了拱北，取名塔桥拱北^①。

同治年间宁灵回民反清自卫斗争失败后，银川伊斯兰教的传播与发展受到沉重打击，许多清真寺被毁，或在起义失败后拆作或改作他用，宁夏府城（今银川）的个别礼拜寺虽侥幸留存，但其残存景象，“穆民见之，无不落泪”。清光绪以来，银川伊斯兰教逐渐恢复，部分清真寺得到了恢复重建。

^①马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，第225页，银川：宁夏人民出版社，2000年。

清同治年间之前，宁夏府地区的伊斯兰教还出现了如《海太师墓碑记》所说的所谓“伪学”、“新生”、“异论”、“新生好异之辈”。清嘉庆十五年(1816年)发生的一桩所谓牛诚功案，便是很典型的一例。牛诚功，籍隶灵州，系回民，自幼习念伊斯兰教经典，后充任阿洪。清嘉庆十四年十月，牛“因家道贫艰，忆及念诵全经，语甚繁琐，且多费时日，念经之家，支应浮费，畏于延请，起意将回教三十本经内要语摘减，念诵不需时日，主家省费，可以令人延请……遂自灵州来至盐茶地方，商同本处阿浑马养陇、马诚一念诵……以至念全部经卷者竟至无人延请”，故被告发，牛被“发往黑龙江给兵丁为奴”，二马被“发往云南、广西等省酌量定地安插”^①。

(作者：王伏平，宁夏社会科学院回族伊斯兰教研究所研究员)

^①《军机处录副》民族类回族项，第1648号卷，第2号。转引自李兴华《银川伊斯兰教研究》，载《回族研究》2008年第3期。

回汉民族关系述论 ——基于历史、民俗互动的视角

李 华

摘 要：从四个方面解析和探讨了回汉民族关系：回族形成发展史奠定了对中华认同的历史基础，从回汉民族民俗互动审视回族生活方式特点，基于回汉通婚的角度理解回汉一家，从和合共美的一致追求上感受凝聚的民族文化共性和中华命运的共同体。

关键词：回汉民族关系；伊斯兰教；民俗互动；命运共同体

探讨中国分布最广泛的回汉两个民族关系问题，在一定程度上也从多个面向反映了我国的民族关系和族际交流状况。尝试从以下四个方面解析：回族形成发展的历史奠定了对中华认同的基础，从回汉民族民俗互动审视回族生活方式特点，基于回汉通婚的角度理解回汉一家，从和合共美的一致追求上感受凝聚着的民族文化共性和中华命运的共同体。不周和不足之处在所难免，恭请大德诸君不吝赐教。

一、落地生根：回族形成发展史奠定了对中华认同的历史基础

回族，是回回民族的简称，其先民是以公元 13 世纪迁入的主要信仰伊斯兰教的中亚各族人、波斯人和阿拉伯人为主，包括 7 世纪以来侨居中国的阿拉伯人、波斯人后裔在内，即由西往东的回回；在长期发展中与汉族、蒙古族、维吾尔族等民族通婚而逐渐形成的一个民族共同体。中华人民共和国成立后，回族被国家确定为中国特有的少

数民族。于此，我们简要梳理一下回回民族形成发展、持续壮大的历史。

回族的族源最早可以追溯到唐、宋时期来我国经商的阿拉伯（大食）和波斯人。据《册府元龟》等载，从唐高宗永徽二年至德宗贞元十四年（公元651~798年）的148年间，大食遣使入唐共达39次之多。唐代时，经过陆上“丝绸之路”来华的商贾数目也相当可观，阿拉伯、波斯商人占居多数。与此同时，海上交通也空前繁荣起来。唐代中国与阿拉伯国家之间的海上通道已有了固定的航线。阿拉伯、波斯等国人多由海路，经过马六甲海峡到中国来。这些来华经商的阿拉伯、波斯等国商人，多系穆斯林，他们初来华时是做买卖，是侨民性质的“客居”，所以华人称之为“番客”。年深日久，其中就有大批的阿拉伯人、波斯人经商侨居或居留于长安、广州、杭州、泉州、扬州等地，并且各通商口岸的穆斯林商人日益增加，他们在各城市中聚居一处，被称为“番坊”。唐宣宗大中五年（851年）阿拉伯商人苏莱曼在其游记中说：“中国商埠为阿拉伯人麋集者曰康府（Khanfu 即今广州）。其处有伊斯兰教掌教一人，教堂一所。……各地伊斯兰教商贾既多居广府（Khanfu 今广州），中国皇帝因任命伊斯兰教判官一人，依伊斯兰教风俗，治理穆斯林。判官每星期必有数日专与穆斯林共同祈愿，朗读先圣戒训。终讲时，辄与祈愿者共为伊斯兰教苏丹祝福。判官为人正直，听诉公平。一切皆能依《古兰经》、圣训及伊斯兰教习惯行事。故伊拉克商人来此地方者，皆颂声载道也。”

（《中国印度见闻录》）由此可见，早在唐代的回回先民就已进入生

活在中华大地上，成为中国众民族大家庭的一员，只不过当时名称上不叫回族罢了。

至宋代，许多蕃客来华累世定居。在华蕃商与华人之间的通婚现象是较为普遍的。在保留原本国习俗的同时，受到中国传统文化和习俗之侵染，或吸收化为己用。据《资治通鉴·唐纪四八》贞元三年记载：“李沁知胡客留居长安者或四十余年，皆有妻子，买田宅，举质取利，安居不欲归。命检括胡客有田宅者，凡得四千人，将停其给。胡客皆诣政府诉之。讼曰：‘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，或自海道各遣归国。有不愿归，当于鸿胪自陈，授以职位，给俸禄，为唐臣。于是胡客无一归者。’可见，当时留居中国并繁衍后代者不乏其人。蕃客在中国所生后代，时称之为“土生蕃客”、“三世蕃客”、“五世蕃客”。《中国回族大词典》称“标志着回回先民的‘蕃客’地位发生了根本性转变，即由‘客’变‘户’，正式成为中华民族大家庭的一员。”

元初，足迹几乎遍及中国并在扬州做官的意大利人马可·波罗在其游记中曾多次提到中国各省都散布着伊斯兰教徒。由于蒙古人的西征，使中西交通大开，而元政府又在西域开辟了官道，设驿站，置守备，减少了行旅的困难和危险。从此，西亚、中亚和东南亚穆斯林商人利用东西水、陆交通的方便，沿着陆上丝绸之路和水上的香料之路大量进入中国，盛况空前。

元末来中国的摩洛哥旅行家伊本·白图泰在其游记中写道：“中国各城市都有专供穆斯林居住的地区，区内有供举行聚礼等用的清真

大寺。”^①《明史·西域·默德那国》记载回回人入中国后“迨元世，其人遍于四方，皆守教不替”。^②这些中外记录反映出回回人在变迁的生活环境里所持守的信仰特征和文化习俗。若从回族数量增速的情形推断，毋庸讳言，实际生活中，因族际通婚、抱养子女等诸因素，应当存有不少的汉族等民族成份融入为回族的情形存在，也当有流出变为外族的现象。这都不足为奇。因此，从回族的形成看，其族源在种族、民族方面是多元而复杂的，出现的时间上也是延续的或阶段性发展的。同时需要特别指出的是，一部回族形成并不断壮大的历史，在一定程度上和意义上，也见证和互动交织着汉族等民族共同发展的历史。

民族身份的转换和时空变迁也是民族历史发展的一部分。例如，据《多桑蒙古史》载，蒙古贵族阿难答“幼受一回教徒之收养，归依回教，信之颇笃”。在阿难答影响与感召下，“所部士卒十五万人，闻从而信教者，居其大半”。^③接受了伊斯兰教和伊斯兰文化的部分回纥人和汉人也逐渐变成回回人中的一部分；还有明代移居内地的维吾尔族和长期居住在开封等地的犹太人也融进了回族。^④另外，瓦剌部中信仰伊斯兰教的蒙古人，其中有归附中原后而逐渐变为回回人的，在陕西蓝田县发现的一本“黑”姓回族家谱表明，蓝田黑姓祖先为蒙古人，后来归信伊斯兰教而成为回回人，后与回族通婚融入回族，

^① [摩洛哥]伊本·白图泰：《伊本·白图泰游记》，马金鹏译，华文出版社，2015年，第396页。

^② 转引自杨志玖：《关于元代回回人的“华化”问题》，《杨志玖文集·元代回族史稿》，中华书局，2015年，第473页。

^③ 丁克家编著：《中国回族》，宁夏人民出版社，2012年，第8页。

^④ 翁独健主编：《中国民族关系史纲要（下）》，中国社会科学出版社，2005年，第659、660页。

清末陕西回民大起义爆发，黑姓回族的一支随白彦虎进入中亚，演化为现在的东干人（从中国西迁的回族又与当地诸民族结合而成的，涉及跨国民族认同）；而未出走的黑姓回族迫于周围压力，逐渐融入化成了汉族的一部分。跨越国界的例证还有：山东德州城北北营村的温、安二姓的回族本系苏禄国王之后裔，由于明代永乐年间苏禄国王东王归真于此，东王妃葛木宁、次子温哈刺、三子安都鲁及侍从共 10 人留居中国，并逐渐繁衍后代，至今已在中国传承约六百年（1417 年至今），入籍中国二百多年（1731 年至今），传至二十多代。

回族是我国空间分布上最为广泛的少数民族。“大分散，小聚居”是回族分布的鲜明特点。这一特点早在蕃客东来、回回人东迁之际便已显露出来，既有在盛唐之都长安城的，也有生活在广州、泉州、杭州、扬州等东、南沿海的。回族的分布经历了唐宋时期的“蕃坊”、元代“回回遍天下”到明代“大分散、小集中”居住格局定型的历史过程。到了元、明、清时代，随着回回军士的到处屯田、垦牧，经商者的贸易往来，官吏学者的宦游，宗教人士的传教活动，这种状态更加明显。不论是城市回族还是村落社区，回族人广布在华夏广袤的大地上。

不论从回回民族形成发展的时间坐标审视，还是从其生活分布空间之广来分析，在回族的形成发展过程中，伊斯兰教起了无可替代的作用。共同的民族心理素质或称民族性格，是指一个民族在历史发展中形成的一种独特的心理状态或民族性格。“回回”共同民族心理素质的形成，是“回回”民族正式形成的主要标志之一。这与回回人所

信奉的伊斯兰教以及与之紧密相关的风俗习惯分不开。回回人在保留“认主独一”根本信仰的同时，落地生根并不断华化展现出自己地域性特色和多样性文化风格的中国特征。我们强调建立在伊斯兰教信仰基础上的这种民族性格或民族心理素质，是由于伊斯兰教的巨大凝聚力，将不同国度、不同民族的人们融为一体，从而构成具有“天下回回是一家”认同感的中华民族新成员——回族。换句话说，若没有伊斯兰教及其在中国的广泛传播，就不可能产生回回民族与继承和创新中伊两大文明于一体多元的回族文化。

二、变与不变：从回汉民族民俗互动审视回族生活方式

回族是基于伊斯兰教传播华夏大地而产生并以伊斯兰文化为精神内核，融汇了中华本土文化而形成的一个民族，有着复杂而独特的生活风俗习惯，展现于民族服饰、姓名谱系、语言变化、清真饮食、生命礼仪、婚丧习俗与节庆活动等多方面，略述如下。

（一）回族服饰，是指回族人穿着的具有民族传统特色，反映民族审美情趣、文化素质、心理认同、宗教信仰的服装和饰品，本来是不包括回族穿着的汉化和西化服装的。回族先民自入华以来便不断与汉族交流并通婚，其服饰也经历了与汉族服饰在融合中保持自己固有特色的一种漫长发展的过程。在历史发展和时代演进中，回族的服饰发生了较大变化，其平时穿戴大体和汉族相似。但在举行宗教仪式和节日期间，人们多穿“准白”（无领长袍），头缠“戴斯达尔”，妇女戴盖头、穿长袍，有的男子日常也戴深檐胡帽或缠头巾。二十世纪

八十年代改革开放以来，尤其伴随着中阿博览会与一带一路战略契机，回族服饰也展现出独特的文化魅力与光彩，呈现出多元、多样、多彩而又鲜明的民族特色。

（二）姓名方面，陈垣指出，唐末有大食国人李彦昇，李彦昇纯汉姓名，睹其名即知其受华化已深矣。（《元西域人华化考》）总体而言，在元代中前期，回回人中除了个别人采用汉姓外，大多数人只有一个阿拉伯语、波斯语或突厥语名字，即普遍使用经名。到了元代后期，汉姓在回回人中已较多出现。到了明代，除皇帝赐姓外，回回人大多自改汉姓，有的以地名为姓，有的以原名中的任意一汉译字为姓等。但是回族承续了取经名的伊斯兰文化传统。根据赛姆勒的传述：生下的孩子，到了第七日，应宰牲，剃发、起名。^① 因此，回民除了采用汉姓汉名的“官名”或“学名”外，还有“回回名”，后者在回民自己看来也许更重要，因为这个名字成为其信仰的标志和象征，回民普遍重视。有的回民认为起了“回回名”才算是回回穆民了。杨占武指出“回回名”中蕴含着伊斯兰文化和中国传统文化相结合的意味，并认为这是值得深入考察的。^② 语言学家罗常培曾从姓氏和别号考察过中国回教徒的民族来源和宗教信仰。^③ 除了出生在回族穆斯林家庭，入教者也是需要起一个经名的。包括回汉通婚者，通常也需要为汉民一方（娶进的新娘或随回民的新郎）在举行进教仪式时起一个经名。在回汉缔结婚姻中，起经名入教仪式成了回民普遍重视和汉民同意的一种默契行为和彼此的文化适应过程。关于谱系，在阿拉伯穆斯林名字传统中，使用的是连名制。这也标明了穆斯林家庭的代际传承。中国回族因生活地域、文化传统等因素在谱系方面表现出地域性的文

^① [埃及]纳·阿·曼苏尔：《圣训经（综合各大圣训集）》，陈克礼译，民间版本，第362页。

^② 杨占武：《回族语言文化》，宁夏人民出版社，2010年，第138页。

^③ 罗常培著，胡双宝注：《语言与文化注释本》，北京大学出版社，2009年，第80-82页。

化特点，西北回族聚居区多为口传式，也较疏散（一般来说多凭口传能记忆家族的三四代人），人们更多重视和普遍关注的是作为教门的门宦教派谱系传承；相对而言，东南或中原腹地散杂居回族对于家族谱系要重视许多，例如比较典型的陈埭的丁姓宗族，并且颇耐寻味的是丁姓回族是通过恢复回族身份的民族认同建构来重建宗族名声的，将其民族历史叙事始终镶嵌在祖先崇拜的话语框架里。其祭祖仪式，每年春节期间在位于泉州东门外灵山脚下的丁氏祖墓进行，体现了“回族特色”。（范可，2006）从中不难看出丁氏回族所受儒家典章文化的侵染。值得注意和指出的是，这种祭祖表现出其慎终追远、缅怀先人的一面，表明的是人与人的关系，并非表明其对于认主独一的否定，人神关系是另一个范畴的问题。儒家重地之山东回族也较重视家族谱系文化，马明著有《山东回族谱序集注》、《济南回族谱牒选辑（一）》、《济南回族谱牒选辑（二）》等。近年来兴起的修订谱系之风（近闻宁夏杨氏、海氏已经修了家谱）也反映出回族所受到中国传统谱牒文化的影响。

（三）关于语言，共同语言的形成是一个民族形成的一个重要标志。与其他民族不同，多种来源的回族，被迁徙到中国来的波斯人、阿拉伯人、中亚人，且分布在全国城乡各地，当初使用的语言多种多样，语言庞杂是可想而知的，此时存在着多语并用的一种历史场景，中国境内的民族成份使用汉语或其他语言，后来汉语逐渐变成其全民使用的共同语言，因此，回回人通用汉语在渐变中经历了漫长的一个历史过程。特别是元代初期大批东迁的“西域回回”，他们大多是操突厥语的各族人。然而，由于伊斯兰化，波斯语和阿拉伯语在中亚地区使用相当普遍，存有一定的语言优势。回回人中仍存在着外来语和汉语同时使用的“双语现象”或“多语现象”，即在回回人内部主要

讲阿拉伯语和波斯语或突厥语，但在公共场所与汉族交往时则讲汉语。明代在“四夷馆”和“会同馆”内专设“回回馆”。明朝中期，对外实行封闭政策，对内特别是对回族实行了强制性的汉化政策，从而加速了来源不同的回回人由多语或双语转为单语——汉语的历史进程。明代中期，回回人已普遍使用汉语。但是回族穆斯林中，仍然大量存在和普遍使用着经堂话语，既有阿拉伯语又有波斯语，也有曾经辉煌而独特的小儿锦（马振武阿訇用小儿锦翻译了《古兰经》，刘迎胜等学者多有研究论述），还有一套独特的经纪行话等。同时，回民有些日常忌语区别于汉民，在回汉互动中需要了解和特别注意。例如：不说猪而以“黑毛子”或黑牲口代称，说“宰”牛羊不说“杀”，称“无常”忌用死，感叹时常呼“我的主”“托靠主”忌说“老天爷”，自称“老麻”“老板家”或穆斯林忌讳被称作“回子”。这些忌语风俗恰恰表现和反映了回民的民族文化心理。究其根源仍在于信仰伊斯兰教。语言和语言符号背后具有丰富的文化意义。如德国语言学家洪堡特（Wilhelm von Humboldt）所说：语言仿佛是民族精神的外在表现，民族的语言即民族的精神，民族的精神即民族的语言。每一语言里都包含着一种独特的世界观。对于回民而言，“在回回人失去母语而共同选择汉语作为共同语言的历史中，一种独特的汉语言变体产生了。回族的语言，既是对汉语的选择和运用，也是对汉语的重新塑造。回族的精神文化正可以通过这样的一种语言编码来认知。”^① 回族穆斯林见面互道“赛俩目”（真主的安宁在你上），需要强调指出的是，该问候祝福语是以共同伊斯兰信仰为根基的，并不等同于人们之间简单的问候“你好”。有的话兼具世俗与宗教双重属性，是在一定情境中使用，其中蕴含了神圣而庄重的意味。回族穆斯林对于汉语言创造性应用实践可视作回回民族对于中国语言文化的贡献。

^① 杨占武：《回族语言文化》，宁夏人民出版社，2010年，第399页。

（四）关于清真饮食，“清真”一词是穆斯林学者在对中国传统话语的借用中逐渐的从汉文中剥离而融入穆斯林文化的。“清真”已然作为伊斯兰的指称，具有清洁无染、真主独一，“安拉”之清静、至清至真之意。这反映了中国穆斯林对于伊斯兰教教义的认知和表述，也是伊斯兰文化与中华文化有机融合的体现。真主说“众人啊！你们可以吃大地上所有合法而且佳美的食物”（《古兰经》2：168^①）因此，凡符合伊斯兰教义和教法、佳美的饮食均可享用，反对随意禁食，“不要妄言：‘这是合法的，那是违法的’”（16：116）；同时必须遵守禁食的戒律。在回汉互动的日常生活中，每逢节日或遇有婚丧嫁娶等重大事情时双方皆互有走动，经常共赴宴席，在饮食习俗上回汉有别需特别注意。相对而言，汉族在饮食禁忌上基本没有讲究；而回族穆斯林的饮食习惯严守清真习俗，食用对人体合乎教法、洁净之物。回族等穆斯林为什么不吃猪肉？前贤如王静斋、马坚等从信仰教义、民族历史传统、猪的形貌习性等角度多有论述。简言之最直接、最根本的原因是宗教信仰即《古兰经》的规定，“你说：‘在我所受的启示里，我不能发现任何人所不得吃的食物；除非是自死物，或流出的血液，或猪肉——因为它们确是不洁的——或是诵非真主之名而宰的犯罪物。’”（6：145）别无他因，更无神秘之处。禁猪也不是《古兰经》和穆斯林独有的规定。《圣经》“利未记”中也有此禁律——“猪，因为蹄分两瓣，却不倒嚼，就与你们不洁净”，故犹太教徒和基督教徒禁食猪肉。汉族的祖先虽吃猪肉，但祭天地时用的是牛，

^① 《古兰经》，马坚译，中国社会科学出版社，2003年，数字表示章和节。下文引文均此版本，仅注明章节。

故“牺牲”从“牛”。如《礼记》所言：“燔柴于泰坛，祭天也；瘞埋于泰折，祭地也；用騂犝。”《礼记·曲礼篇上》说“天子以牺牛，诸侯以肥牛，大夫以索牛，士以羊豕。”由“美”、“善”、“祥”从“羊”可知，人们文化观念中对于羊的美好认同。因此，祭祀宗庙山川也多用牛羊。总言之，人们应以正常健康而不是猎奇猜测的文化心态看待禁食戒律。真主说：他们问你饮酒和赌博的律例，你说：“这两件事都包含着大罪，对于世人都有许多利益，而其罪过比利益还大。”（2:219）但是现实中人们的生活现状往往与教义背道而行，在回汉们的经贸和人情往来中形成“无酒不成宴”的场景已司空见惯，少不了“烟酒”。肉食得按伊斯兰教教规请阿訇下刀即念诵“奉至仁至慈的真主尊名”采用断喉法屠宰的牛、羊等反刍类偶蹄食草动物和鸡鸭鹅等家禽，凡是未诵真主之名宰杀的均不能食用。遵照《古兰经》，禁食驴、马、骡等非反刍动物，禁食食肉类动物如蛇、貂和家畜猫、狗的肉，以及虎狮豹狼、鹰隼等猛兽猛禽。

（五）回回人的婚姻，多遵循伊斯兰教经典的规定行事。毋庸置疑，回族组建家庭模式的突出特点是实行教或族内通婚。尽管明朝政府不准许少数民族内部“自相嫁娶”，而回回人持守自己的宗教信仰和风俗习惯不改，在与其他民族的联姻中，通常要求联姻对方改奉伊斯兰教，从而在客观上不断吸收新的成员，扩大了自己的民族群体。但在实际的复杂生活中，也无需讳言，包括回汉通婚在内的族际婚姻是一种有进有出的生活现象，关键不在于身份证、标签式的族属身份和文化表层，而在于对于清真生活方式的认同和选择。后文详述。

(六)回族穆斯林认为人是真主用泥土创造的，人死谓之“归真”，散杂居回族借用“无常”一词，聚居区回族多称“毛体”、“埋体”来表示亡人。关于葬仪，回族穆斯林遵循土葬，倡导简葬，力求速葬，以入土为安。殡礼仪式和程序大致包括洗、穿、站、埋四项。先要用净水洗濯“埋体”，穿白色“克凡”（即尸布），请阿訇恭送《古兰经》，举行殡礼拜站“者那则”，这算是亡人最后一次的礼拜，阿訇带领身有大、小净穆斯林为他站礼，拜功回赐归于亡人，之后下葬，但“埋体”不用棺匣，有别于中国汉族传统的棺槨之礼。不排除丧葬效华俗的个案，如陈垣援引许有壬《至正集》之《西域使者哈只哈心碑》，言凯霖一家改革旧俗事甚详，名氏丧葬，均改从华俗而不恤。以及丁鹤年丧制从华俗。^① 对此，杨志玖先生则认同法国学者伯希和之“自由的折衷主义”观点，即在不违背伊斯兰教的基本准则下，在特定环境中的随机应变措施。^② 至于罚金和人情，西北回族通常是在为亡人站“者那则”时一并散掉其所欠功课的罚金（折算成钱）以求真主饶恕。散杂居回族则是亲友赠送亡人之家经礼（钱和帐子）以示助丧（比较西北聚居区虽也有人情但散钱更突出、有别于散杂居回族），并为亡人向真主祈求恕饶。流动方向截然不同的钱物展示出不同区域的回族生活中自成一体的人情体系与社会结构，但同样发挥着相似而不可替代的实践功能和社会意义。并且散杂居回族会有汉族赠送吊礼（主家会专设吊礼簿以便留作还礼之依据）和挽联花圈的现象，

^① 陈垣：《元西域人华化考》，上海古籍出版社，2000年，第110-113页。

^② 杨志玖：《关于元代回回人的“华化”问题》，《杨志玖文集·元代回族史稿》，中华书局，2015年，第473页。

回族和汉族互动性明显强于西北回族聚居区。关于坟墓植树习俗，杨树达注意到中国古代坟墓多种植松柏、梧桐或杏树的文化传统。^①而依据伊本·阿巴斯的传述：穆圣经过两个坟墓，他说：“这两个亡人一定受罪，缘于他两个犯了大逆不道的事了。”停一会说：“怎么不是呢？这一个人积极地给人们挑拨离间，别一个不谨防溺点。”他说罢拿了一根湿的棍棒，一劈两半，给每个人的坟上插一根，他说：“只要棍子不干，就能减轻他两个的罪刑。”^②这可视作穆斯林坟地植树有利于减轻亡人罪责又有益于绿化美化环境、造福人类社会的经训依据。此外，关于近年回族坟墓树立墓碑增多的现象，应当客观看待既有受到汉俗丧礼文化影响，也有自身经济条件改善甚至不排除攀比之风以及作为人性通有的人过留名、后辈铭记的心理作用。回族墓碑尽管在格式、内容诸方面借用了中国墓碑文化的传统，多数碑还是请汉族人制作、撰文和书丹的，但不难发现的是，回族墓碑最显著上部镌刻有崇拜真主的文字（阿拉伯文），这是回族墓碑最为突出和根本的特征，表明了其信仰和归属。由此可见，回回人丧葬仪式上具有自身的伊斯兰传统和民俗风情。

（七）节庆方面，作为民族文化生活的重要组成部分和重要文化现象，它反映并影响着民族精神和生活风貌。回族的传统节日明显受到伊斯兰教影响，即宗教节日。古尔邦节（与朝觐相关）、开斋节（与斋戒相关）等节庆活动在一定程度上反映了回回民族的历史、经济、物质生活、信仰、习俗、道德、审美观、禁忌等。穆斯林的根本信仰

^① 杨树达：《汉代婚丧礼俗考》，上海古籍出版社，2009年，第106-107页。

^② [埃及]纳·阿·曼苏尔：《圣训经（综合各大圣训集）》，陈克礼译，民间版本，第160页。

在于认主独一，崇拜真主的根基和体现在于完美“五功”。斋功是被穆斯林普遍重视的。“古尔邦”，意为“牺牲”、“献牲”，本意为接近，引申为通过牺牲，行善干好，来接近真主。教律规定，伊斯兰教历十二月上旬为“朝觐”的日期，来自全球的穆斯林不分民族、种族、肤色、国籍、职位等等齐聚圣地麦加，履行宗教功课，最后一天即十二月十日以宰杀牛羊驼共餐庆贺。通过节庆增强和凝聚了穆斯林的信仰与情感。不必讳言，回族世代繁衍于中华大地，和汉族同胞朝夕相处、相互交流和影响，散杂居地区的回族逐渐吸收借用了中国传统节日的部分形式和内容，或者说对岁时年节进行了回族化革新，增添了一些具有回族信仰特点的内容，形成独具地域特色的回族年节文化，例如贴都阿、走林等。^① 通过年节时空的回汉生活互动，积极宣传回族文化，以便双方的文化理解，增进民族感情，利于民族团结与和谐社会的建设。习俗在节日与日常中的表现包含着丰富的要素与内涵，回族因受伊斯兰和中华文明的双重哺育而彰显为一种包容多元的复合型文化，但认主独一是其根本与信仰核心，例如居家装饰的中堂阿文书法艺术、经字画等。尽管不同区域的回族存在着一定的差异性，但回族穆斯林基于共同信仰使他们又超越了地域性差异，展现着回回“千里不持粮”、“天下回回是一家”的优良美德和文化传统。

综上所述，一个民族的生活习俗作为综合的文化现象，是一种动态的和连续性的社会现象。社会各个组成部分是一种经验性的实在，它是存在于复杂的社会现实背后的结构形式，也是从具体观察的社会

^① 李华：《伊斯兰文化和儒家文化的融合——以山东平邑县地方镇回族“过年”为例》，《云南社会科学》2014年第5期

行为中抽象引导出来表达意义的象征符号。这些具有意义和价值的一系列符号模式建构起一个民族的文化系统和生活世界。

三、有进有出：从回汉通婚的角度理解回汉一家

婚姻是人道之始，是“终身大事”。在西北回族聚居区，回族老人常把儿女完婚称作“卸担儿”，认为是父母的责任。回族婚姻传统要求男女双方必须都是穆斯林（伊斯兰信仰者），因为“你们不要娶以物配主的妇女，直到他们信道……你们不要把自己的女儿嫁给以物配主的男人，直至他们信道。”（2：222）因此，回族人的婚姻多为本民族内部或穆斯林之间的联姻。^① 这是回族婚姻类型中最基本、占据主流的通婚形式。故此各地回族之间多有复杂的亲戚关系，有时被形象地称作“油香亲”。^② 谚语“回回的亲，扯不断的根。”“回回亲，亲套亲，砸断骨头连着筋。”就是对回民族内婚姻关系准确而生动的描写。

一般而言，如与非穆斯林婚配的，先需非穆斯林一方归信伊斯兰教，民间名之为“进教”。“回爹汉妈”的民间传说则形象生动地反映了回汉通婚的历史。^③ 也有因通婚“出教”的，如具有典型回回血

① 杨德亮：《婚姻制度·族群意思·文化认同：回族内婚姻制度的历史成因和文化内涵》，《西北第二民族学院学报》2005年第1期。

② 油香本是回民一种世俗又神圣的传统食品。据笔者在山东临沂等地田野工作发现，回民每遇婚丧诸事均做油香分赠亲友，回民姻亲关系盘根错节、多沾亲带故，赠送油香起到建构并促进着人情网络与社会关系正常运行的功能，回民形象的称此种姻亲关系为“油香亲”。

③ 如《回回原来》《回汉自古是亲戚》，关于回汉通婚现象在《萍洲可谈》等有记载，王正伟：《回族民俗学概论》，宁夏人民出版社，1994年，第113-115页；杨志玖：《元代回汉通婚举例》，《元代回族史稿》，南开大学出版社，2003年，第473-479页；白寿彝在《几种回回家谱中所反映的历史问题》中依据谱牒分析了通婚问题，《白寿彝民族宗教论集》，北京师范大学出版社，1992年，第172页；萧启庆在《元代多族士人网络中的婚姻关系》中论述了色目（回回人）男女与汉族士族女子和汉族士人互通婚姻以及蒙古、色目士

统的蒲氏家族（宋时从西域迁入中国）在由中原山东南迁广东南海过程中，不断与汉人通婚，渐至丧失伊斯兰信仰，并建立“蒲氏宗祠”，至明万历四十年完成了汉化。^①事实上，回族“只进不出”或曰“片面通婚”、“妇女外嫁禁忌”^②的婚姻习俗是有所变化的，在多元选择的现实生活中，回汉通婚并非新鲜事且呈增加态势，民间有句俗语“孩子的舅家是汉民（或回民）”很巧妙地暗示了回汉民族的姻亲关系^③。

回民婚姻过程，过去多类似于中国传统婚俗“父母之命、媒妁之言”，有着“一家女百家提”的乡俗，但是回民定亲没有给男女双方合“生辰八字”之俗。近十多年自由恋爱“自己谈”成为趋势，等到年轻人基本谈成了，通过中间人挑明亲事、走礼数。宁夏南部山区回族把送礼定亲叫作“插花”，男女双方要请阿訇和亲友举行隆重的宗教仪式，其意是为姑娘插朵美丽的花，表明女孩已有所属。西北回族有男女双方家长见面说“赛俩目”、“拿手”礼（约定）的宗教仪式。

婚姻缔结中的彩礼现象及其文化引起学界的关注和研究。彩礼通常指的是由新郎家向新娘家转移的财富^④，有人类学者直呼之为“新

人间联姻的例证，郝时远、罗贤佑主编：《蒙元史暨民族史论集：纪念翁独健先生诞辰一百周年》，社会科学文献出版社，2006年，第168-183页。

① 张朔人：《明代海南文化研究》，社会科学文献出版社，2013年，第268-269页。

② 马平：《回族婚姻择偶中的“妇女外嫁禁忌”》，《西北民族研究》1998年第2期；王晓燕：《论回族婚姻及“女子不外嫁”婚俗》，《西北民族大学学报》2006年第4期；等。

③ 从历史上看，云南建水回龙穆斯林与非穆斯林通婚较普遍，故有“汉人老祖婆”的说法。马雪峰：《从教门到民族：西南边地一个少数社群的民族史》，社会科学文献出版社，2013年，第65—69页。

④ 阎云翔：《礼物的流动：一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》，李放春、刘瑜译，上海人民出版社，2000年，第172页。

娘的价钱”^①，故此彩礼于两家间带有了些许买卖婚姻的意味。刁统菊曾留意到聘礼（聘金）的文化意义。^②阎云翔敏锐捕捉并富有洞见地剖析了礼物流动中彩礼习俗的变迁和青年女性权利的崛起，以及现代中国社会的个体化一系列命题。^③

回民婚俗中既有接受和流通彩礼的现象，也有一种受到伊斯兰文化影响的聘仪文化，即在缔结婚姻时，“你们应当把妇女的聘仪，当作一份赠品，交给她们。如果她们心甘情愿地把一部分聘仪让给你们，那末，你们可以乐意地加以接受和享用。”（4:4）穆圣说：“婚书越简单越好，聘金应以男方能力和女方情谊为定。一枚铁戒指或一把干枣，都不算少。”^④故此，可依据双方的同意和男方经济能力必须给女子本人聘仪，即纳“麦哈尔”，可以是金饰品、钱、物、教授《古兰经》文等，这是专属于女方本人所有和支配的。当然，若女方本人乐意也可减少但不可以取消聘仪。经此聘仪，回民穆斯林的婚姻方成。由此可见，回民聘仪在性质上与彩礼有别，穆斯林聘仪文化内涵更丰富，包括金钱物质、教授知识在内的精神价值。瞿明安认为“聘礼是

① 费孝通：《乡土中国·生育制度》，北京大学出版社，1998年，第131页。

② 刁统菊：《姻亲关系的秩序与意义：以山东枣庄红山峪村为个案》，北京师范大学博士学位论文，2005年；阎云翔指出对中国社会人际关系研究中关注送礼的功利性与私人网络的培育而忽视了社会互动的文化意义，《礼物的流动：一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》，李放春、刘瑜译，上海人民出版社，2000年，第19页。

③ 阎云翔：《礼物的流动：一个中国村庄中的互惠原则与社会网络》，李放春、刘瑜译，上海人民出版社，2000年；阎云翔：《私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系1949—1999》，龚小夏译，上海书店出版社，2006年；阎云翔：《中国社会的个体化》，陆洋等译，上海译文出版社，2012年；另参贺美德、鲁纳编著：《“自我”中国：现代中国社会中个体的崛起》，许烨芳等译，上海译文出版社，2011年；李华：《农民私人生活变奏曲：〈私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情、家庭与亲密关系1949—1999〉述评》，《民俗研究》2008年第3期。

④ [埃及]纳·阿·曼苏尔：《圣训经》，陈克礼译，民间版本，第335页。

一种反映不同民族传统文化和社会结构的象征符号。”^①刘从水指出：

“聘礼不仅与当事人的生存环境、生活方式相适应，而且与各民族历史上形成的宗教信仰、民族心理、社会观念相关联。”^②

据调查，同心县结婚聘礼从2000年前后的约3万元，猛涨到了近几年的十几万甚至更多。一并增长的包括人情来往的随礼钱（份子钱从几百至数千）和大宴宾客之风，这兴许与人们生活富裕程度不无关系，更多的深义在于面子和摆阔，受攀比心理、社会风气等因素影响，在山东等散杂居回民中也出现“一动一不动，万紫千红一片绿”之“高彩礼”^③、“大操办”^④、“高陪嫁”^⑤现象。

回民婚礼仪式中最重要的是念“尼卡哈”，即在迎娶新娘过门时，由阿訇主持、男方家长和女方家长（或舅舅）、众亲友街坊四邻参加婚姻见证的仪式。仪式中，阿訇诵读《古兰经》，询问新郎、新娘是否自愿嫁娶并当场诵念“清真言”“作证言”后，阿訇用阿拉伯文书写证婚书（伊札布）。回族穆斯林普遍重视这一宗教仪式，阿訇在仪式中进行以夫妻恩爱和家庭和睦为主题的演讲。讲完后，在热烈欢庆的气氛中会向新人抛撒喜糖与染成红色、绿色的花生、栗子、核桃等

① 瞿明安：《跨文化视野中的聘礼：关于中国少数民族婚姻聘礼的比较研究》，《民族研究》2003年第6期。

② 刘从水：《婚礼仪式的多元向度研究》，《北方民族大学学报》2015年第5期。

③ 顺口溜“一动一不动，万紫千红一片绿”中“一动”指一辆10万元以上的轿车，“一不动”指一套100平米以上的房子，后半句指一万张5元、一千张100元、加上不定数量的50元的作为定亲彩礼。讲述人：张磊，地点：平邑，2014-5-19。另参李峰：《前三季度人均支出同比增长73.7%——银川农村居民婚丧嫁娶礼金急需“减负”》，宁夏日报，2014-11-20。中国穆斯林网：《关于当下中国穆斯林面临高价彩礼的思考》，2014-11-19。

④ 如据燕赵晚报11月26日讯“唐山最牛的婚礼”；金羊网-新快报11月30日报道的东莞虎门上演豪华婚礼秀。

⑤ 2014年八月初六，笔者参加邻家侄女婚礼，除了轿车外还陪送10万现金。阿訇跟我讲了另一家婚礼念“尼卡哈”时，新娘家除轿车等物品外，陪嫁了28万现金。平邑地方镇清真寺，2014-10-18。

喜果，众人特别是孩子们于嬉闹中纷纷争抢、均沾喜庆。宁夏等西北回族婚礼中多有“耍公婆”^①、表针线（摆针线）与唱宴席曲的习俗。

随着回民婚姻由族内“油香亲”及“只进不出”习俗的被突破而向“有进有出”和“回女外嫁”增多的演变，加强了“回汉一家亲”的凝聚力和民族团结。在族际婚姻关系、经贸文化和社会网络的互动中，可以最大程度上促进双方的了解、认知，彼此尊重和理解，取长补短，取强补弱，这有益于构建和谐民族关系，增进民族感情，有利于实现回汉等各族人民的共同发展与繁荣。

个案研究举例：孔氏穆斯林（顾颀刚，景军，马英梅，孔德双，杨德亮，马有福，樊前锋，武沐等对甘肃永靖回族孔家；马波等对云南鲁甸回族孔家的研究。我一回族同学嫁于曲阜孔家生一男孩，因男孩入孔家族谱之事家人在其民族身份户籍登记上有矛盾，回婆家及其亲属群中的饮食尴尬等问题。恕不详述。）

同时，根据田野调查，有必要指出的是，在复杂多变、微妙的实际生活中，除了回汉通婚（包括婚变）组成了回汉一家的生活，还有其他模式例如抱养或认干亲而成为一家人共同生活经历、以及拜仁兄弟等拟同家庭关系的互动生活场景，当另外撰文，于此不再展开论述。

四、和合共美：命运共同体

民族关系看似简单，实则错综复杂。在华夏大地上，分布最广泛

^① 禹虹：《当代回族礼俗文化》，宁夏人民出版社，2013年，第134-136页；山曼等：《山东民俗》，山东友谊书社，1988年，第196页载无棣县有不闹媳妇而是闹婆婆习俗，闹者多说明人缘好；拜学英：《回族习俗探源》，民族出版社，2009年，第93页对回族耍公婆的分析亦持此观点。

的民族是汉族和回族，回族从产生就有着汉族成分的融入，血浓于水，关系密切。兹仅从回汉两族相依荣辱的共同命运和爱国情怀、着眼于穆斯林追求的两世吉庆、和合共美方面略作论述。

（一）共同命运：战争年代的爱国救国之情

对于中国穆斯林而言，爱国、热爱生活的热土属于信仰范畴的一部分。这一特点在回族人身上彰显的尤为突出。首先申明的是，回族穆斯林信守《古兰经》的教导，是主张和热爱和平的人，热爱和学习先知穆罕默德。因为真主在赞扬穆圣时说：“你确是具备一种伟大的性格的。”（68：4）真主启示人类：“世人原是一个民族。”（2：213）“众人啊！我确已从一男一女创造你们，我使你们成为许多民族和宗教，以便你们互相认识。”（49：13）伊斯兰教认为是真主化育了众多民族和宗教，不同的民族和宗教之间应当彼此了解，相互认识；而不是相互侵略和战争。当受到外来侵略时，回族儿女则会义无反顾的加入到保家卫国的战争洪流中。

仅以宁夏抗战为例，回汉等民族杂然相处，在中华文明滋养下，宁夏各族人民生生相息，以地域或血缘为基础形成了一定的凝聚力和认同感，这为紧密团结、共御外侮打下了坚实基础。马鸿宾严格要求全体官兵必须“时时刻刻记着国家至上，民族至上，保卫国土，尽职尽责”。虎嵩山阿訇用中阿双语撰写抗日祈祷词：“真主啊！你援助我们的政府和国家，你战胜我们的侵略者，消灭我们的敌人。你从残暴的日本人所干的坏事上保佑我们。他们霸占我们的城市、杀害我们的人民。你给他们差遣狂风，使他们的飞机跌落在荒野、军舰沉没在

海里！你使他们的军队瓦解，经济崩溃！你给他们降临应得的惩罚！真主啊！你答应我们的祈求吧！阿敏。”^①

而在全国各地，回汉各族人民更是纷纷组织众多的回族抗日救国团体和队伍。据马博忠先生编著的《把一切献给祖国》知，保守计算出从黄埔军校第六分校第十五期到第二十期之间，曾有不少于 3000 名回族青年应征就读于这所军校，回族男儿为爱国和救国之大义慷慨奔赴战场，谱写了救国救民的英雄篇章。正面抗战的蒋介石在他写的《告战区回教同胞书》中，无不动容的说：“自抗战以来，我忠勇之回教同胞，在本党主义启示下，秉承古兰经训及穆圣主持正义之精神，拥护政府，全力抗战，厥功甚伟……北伐以来，回教先进马福祥，以其忠贞为国之热忱，促成统一，功在党国……中正对我忠诚为国之回教同胞深致欣慰这也……现在抗战胜利已不在远，惟望此恒久之过程中，为国家民族前途，善加保重！相见有期，不尽倦倦！”

综上所述，回族穆斯林是为了自卫与和平而进行的正义之战，回族儿女在这场关系亡国灭种的抗日卫国战争中，发挥了重要作用，为抗战胜利做出了重要贡献。当然，回族对于祖国的贡献不拘于此，学者们多有论述，此不赘言。

（二）和合共美，和谐共荣

真主把《古兰经》降示于人类，既维护着人类的尊严，又从种种戒律中体现着真主的仁爱，真主说：“我派遣你，只为怜悯众世界。”（21:107）。先知穆罕默德（愿主福安之）说：我给你们留下了两件

^① 冶正纲：《清代中国伊斯兰教论集》，宁夏人民出版社，1981年，第319页。

法宝，一是安拉的经典，二是安拉使者的逊奈。只要坚持这两件法宝，你们一定不会陷入迷途。《古兰经》以及作为完美诠释《古兰经》的圣训，都是导人向善的、是人类和平和美好生活的航标，为人类提供了一整套模范、健康文明的生活方式，兹举圣训例证：从对于“刷牙”言行的辑录上可见传述之精细与对清洁的强调，关于“刷牙的方式”：艾布·穆萨传述：我来看穆圣，他正在刷牙，牙刷一端在他舌面上，发出“呃”“呃”的声音。对于“鼓励刷牙”：圣妻阿依莎传述：穆圣说：“刷牙可清洁口齿，取悦安拉。”^① 这里不仅谈及刷牙方式和目的，表明了一种健康科学的生活方式，而且把刷牙视作教门信仰生活的一部分。如前所言，真主派遣给人类使者穆罕默德（愿主福安之）就是为了怜悯全世界和全人类，对于人们敬主爱人、律己修身、待人处事、追求真理和知识、践行和平宽容等都是无可取代的宝贵精神资源，这也是人类共性需要和生活追求生动而本真的体现。

作为具有五千多年人类文明积淀的中华文化同样闪耀着和合仁爱精神。回族历代先贤王岱舆、刘智们殚精竭虑的研习、翻译、编和著文明经典宣传和弘扬人类优秀文化，毕生奉献于以儒诠经、伊中（以主流的儒学为主，其实通过观察回族生活应当指出道、佛及民间思想对于回族亦有较深的影响）互通的事业。回族史学家杨怀中先生指出回族二元一体的文化结构构建了回民的精神世界。^② 满族学者赵杰教授认为回族二元一体文化结构是对伊斯兰文化的发展，并从回族伊斯兰教精神信仰和儒家伦理思想的结合上对回民日常生活的道德律进

^① 奈萨仪辑录：《奈萨仪圣训集》，余崇仁译，宗教文化出版社，2013年，第1页。

^② 杨怀中：《回回民族二元一体的文化结构》，《回族研究》2006年第1期。

行了细致解读。^① 汉族学者李兴华先生对回族文化有着精当的论述，认为回族文化是伊斯兰文化与中华文化相当恰当、相当充分、相当全面的和合，既实现了伊斯兰文化的中国化，又保持住了伊斯兰文化的原旨、原精神。^②

中国传统文化尤其长期占据主流的儒学对回族有深刻的影响。作为先知穆罕默德后裔的赛典赤在云南创建孔子庙，足见他对于孔子的崇敬和儒家文化的喜爱。我们从创办成达师范校长唐柯三先生及其制定的校训——“笃诚敏健”中也可可见一斑。济南永长街清真北大寺留有唐校长手书的“三畏四緘”匾额，此语出自他对于《论语》的解读。多数清真寺中通常都有若干的楹联、碑文，从形式或内容方面皆充盈着中国传统儒学的浓郁气息，又传递和彰显出敬主爱人的伊斯兰思想和信仰的力量。同事好友马广德先生对于回族对联（阿文和汉文）这一彰显中国传统文化和阿拉伯伊斯兰文化于一体的艺术多有研究和卓见。^③可供参阅。

穆斯林追求的是两世吉庆的生活，作为礼仪实践的主体，在对真主的崇拜中成为真主的顺从者，人是真主在大地上的代治者，“你当以善待人，象真主以善待你一样。”（28：77）以便人和世界达成一种友善、和谐与平衡。回族选择的清真生活方式，追求两世并重，将信仰付诸于社会实践生活中，强调与人为善和诚实守信，注重社会公德与社会担当，拥护民族团结与社会和谐。在回族穆斯林的日常生活

^① 赵杰：《论回族二元一体的道德律：由回族二元一体的文化结构所想到的》，《回族研究》2007年第4期。

^② 李兴华：《浅谈回族文化》，《回族研究》2007年第4期。

^③ 马广德：《回族对联》、《中国清真寺匾额图志》，宁夏人民出版社，2006年，2016年。

和民俗活动中，非常注重所处的社会生活环境，人们在特殊场景中实现人际关系和社会网络的重新调节与建构，追求和美幸福生活，从而实现民族与社会整体秩序上的和谐统一。

世界是人类生活实践和相互联系的场域，人类在适应、开发世界的同时，又在建构新世界，一个自然与人文交融的世界，一个动态发展的世界。作为人类社会成员之一的回族穆斯林，在社会生活的互动中为自我与他者之间搭建了彼此尊重认知、学习交流、往来相贺的情境和通道，特别是姻亲关系“血浓于水”的生命纽带，由此而建构的中华民族命运共同体和文化理解的共同体，密切了民族关系和共同命运。

回回民族先民在从异域天方（沙特麦加）到华夏大地并融入其中的时空演变中，不仅落地生根、繁衍生息，而且在与其他民族互动生活中形成了自身特色的回族文化，继承和散射着伊斯兰和华夏文明的光辉，彰显了独特魅力的文化创新，成为中国文化必要和重要的组成部分，展现着古老而又年轻的中伊两大文明的完美融合，联通了中国与阿拉伯伊斯兰世界，势必会为祖国母亲和人类文明继续奉献智慧和力量，谱写壮丽新篇章。

（该文第二部分中清真饮食部分内容以《话说清真饭》为题刊载于杜泽逊先生主编的《国学茶座》2014年第3期，第三部分论述回汉通婚部分内容以《散杂居地区回民婚俗文化探析》发表于《民俗研究》2016年第2期，特此说明。并借机向两刊老师深表感谢！）

李华，宁夏社会科学院回族伊斯兰教研究所助理研究员，山东大学儒学高等研究院博士生。电话 13629512707 电子邮件：llihua166@163.com

虎夫耶洪门道统传承及“尔麦里”文化探究

刘 伟

清末光绪二十年，筛海·洪寿林创制虎非耶洪门门宦，其拱北在今宁夏中宁县（原同心县）下流水乡洪岗子村。每年农历7月24是洪寿林老太爷的忌日，从当月16日起就有甘、宁、新、青、内蒙、以及河南、陕西、安徽等地的数十万穆斯林前来上坟、颂经、赞圣、干尔曼里。

一、虎非耶洪门门宦探源

1. 洪门门宦的前源

伊斯兰教传入中国1300多年以来，在漫长的历史发展过程中形成了自身特点。广布于甘、宁、青、新、陕等地的洪门穆斯林教众认为自己的教门属于虎非耶，是与哲赫忍耶、嘎德忍耶、库不忍耶同出一宗的四大门宦，同为一家。四大门宦的源头可以上溯到穆罕默德圣人归真后的四大哈里发艾卜·伯克尔、欧麦尔、奥斯曼、阿里。

苏菲主义（Sūfiyah, al-）是伊斯兰教的神秘主义。“苏菲”一词的阿拉伯语词根原意为羊毛，因信奉者身穿羊毛褐衫而得名。最初源自《古兰经》的某些经文和先知穆罕默德的神秘体验。

中国门宦所属的苏菲派于7世纪末8世纪初产生于阿拉伯帝国伍麦叶王朝统治时期的库法和巴士拉等地。它是穆斯林虔诚信仰和宗教热情的产物。9世纪时苏菲派出现了以导师为核心的小团体，10世纪

各地建起了小规模聚会场所或道堂。苏菲派大约在 11 世纪时通过波斯传人中亚地区。12 世纪后各地在道堂基础上形成了常设性的教团组织，各地教团互不隶属各行其是，15 世纪各教团进一步扩大，并建立了各自的分支组织。

2.纳格什班迪耶洪门的根源

公元 14 世纪，在今乌斯别克斯坦的布哈拉附近的巴维丁村，塔吉克人穆罕默德·伊布·白哈文丁·布哈里（1314-1389），在他家乡师承凯斯里·阿里罕主张低声念诵赞词（则克尔），以“纳格什班迪耶”著称于世，后师承苏菲长老巴巴。赛玛希和赛义德·阿米尔·库拉勒学习正统苏菲学理，受高声念诵则克尔，成为苏菲学者，并在布哈拉形成一个道堂中心。

纳格什班迪耶教团早期信徒以中亚的突厥人为主，15 世纪传人奥斯曼帝国统治下的安娜陀利亚，受到苏丹的推崇建立了分支道堂，16 世纪初有 3 个支系先后传人中国新疆。16 世纪末筛海·哈瓦加·巴吉·吉比拉赫把纳格什班迪耶教理传人印度，得到印度穆斯林贵族的推崇。穆罕默德·巴给（1603 年去世）是纳格什班迪耶教团创世人纳格什班迪耶的第七代再传弟子，是艾哈迈德·希尔信迪的导师。巴给的弟子艾哈迈德·希尔信迪（1563--1624）将该教团学理和逊尼派教法相结合成为第二个“千年复兴者”。希尔信迪被中国穆斯林称为伊玛目·冉巴尼。伊玛目·冉巴尼的道统由其弟子穆柱德·布哈里继承并传人伊拉克等地。（伊玛目·冉巴尼的学友塔杰丁·本·扎卡里耶建立纳格什班迪耶分支组织，后传人麦加、也门和埃及建有道

堂。) 18 世纪中叶伊玛目·冉巴尼的六传弟子夏·奥里亚·依合万·嘎里把纳格什班迪耶学说由印度传入新疆阿克苏建立阿印科道堂。之后又传人内地，对中国的虎非耶，哲赫忍耶、嘎德忍耶、库不忍耶（中国的四大门宦 17 世纪从新疆和阿拉伯地区传人西北）形成一定影响。依合万·嘎里西北人称阿印科道祖，阿印科道堂所在地虽小但在伊斯兰教史上占有最重要的地位，那里是宁夏洪门的源头，也是西北主要门宦的源头。

苏菲主义在中国的广泛深入的传播长达 6 个多世纪，在传播的过程中，经过与中国传统的儒释道等精神文化相交相融，获得了长足的发展。

3.洪门门宦的道祖——阿印科

在甘、宁、青虎非耶信众中，都知道阿印科道祖，并广泛流传着阿印科道道祖传播虎夫耶教门的“克拉麦提”（显迹）。据说，纳格什班迪耶总道堂的穆勒什德（导师），命依合万·嘎里到中国传教。临行前告诉他，要他走到一个白天能够在泉水中看到月亮的地方，就停下来，并在哪里传播虎夫耶。这个地方，在现在的新疆的阿克苏，依合万·嘎里在这里设立道堂。阿印科道祖（共传五个弟子）将教权首传马方（被信众尊称为安西大湾太爷）；安西大湾太爷（共传五个弟子），二传马佩（被信众尊称为安集海太爷）；安集海太爷（共传三个弟子），三传酒泉肃州韩（嘉庆年间）；阿印科道祖所传各分支中，只有肃州韩把其教理传向关内和内地。肃州韩（共传九个弟子）四传青海门源县大通老太爷；大通老太爷（共传三个弟子）五传甘肃景泰

县碱沟井老太爷；碱沟井老太爷六传青海大通县凉州庄太爷；凉州庄老太爷（共传四个弟子）七传甘肃省景泰县路塘洪家庄人氏洪寿林（1852-1937）洪老太爷；洪老太爷在今宁夏这中宁（同心县）下流水乡洪岗子村设道堂传播纳格什班迪耶主张，并首创洪门门宦。民国年间洪老太爷共传两个弟子。

冉巴尼是纳格什班迪耶教团的第八代继承者；阿印科道祖是伊玛目·冉巴尼的六传弟子。洪寿林洪老太爷是阿印科道祖的第八代继承者。字海如。道号为苏哇里本·则玛尼·默尔迪努力罕给·穆祖希龙迪尼·苏哇龙拉西。洪维宗是洪老太爷的第三代继承者，现在洪门掌门人是洪洋。广布于甘、宁、青、新、陕等地的虎非耶洪门门宦作为中国伊斯兰教苏菲派的一支自创立之日起，通过自我调节、自我更新、自我发展促进了伊斯兰教的发展，为西北地区的社会稳定和繁荣做出了贡献。

二、 洪门创始人洪海儒

1852年，洪寿林出生在甘肃景泰县洪家庄山村的一个贫寒家庭。同治年间发生的西北地区回民举事，他随父亲流落宁夏回族自治区的中宁县(今同心县)石圈村（今洪岗子）。父亲不久去世，洪寿林便到寺坊做杂工，闲暇时间，便认真地聆听阿訇讲经，攻读阿文。默默地走在一条寂然求学之路上。后来，又在宁夏南部的泾源县、固原乃至陕西有名的清真寺去求学。1897年，虎夫耶门宦教主、凉州庄太爷马栋指定洪寿林为继承者，从此开启了虎夫耶洪门门宦。在今宁夏中宁县下流水乡洪岗子村设道堂传播纳格什班迪耶主张。虎非耶洪门门

宦作为中国伊斯兰教苏菲派的一支，经过多年发展，逐渐成了广布于甘、宁、青、新、陕等地的一支显赫的宗教支派。1936年，中国工农红军攻克同心县境内的下马关，占领预旺城，红军所到之处，秋毫无犯，严格尊重回族风俗习惯和宗教信仰，保护清真寺，赢得洪寿林的敬佩。当红十五军团政治部先后派侦察科长聂秉和小童等前来洪岗子拜访他时。他不顾马鸿逵特务的监视威胁，热情地接待红军联络人员。为保证安全，他将联络人员安置在自己修身办道的“静房”里。听取了红军团结抗日的主张和民族宗教政策后，他愉快地接受了红军的主张，并与红军保持着联系。1936年10月下旬，洪寿林接受红军代表请求，给马鸿宾做工作，使其所属部队避战让路。随后，红二、四方面军和前往会宁迎接的红二军方面都顺利地到达了同心县城。为了表达他热爱人民、拥护红军的行为，红军代表唐天际、程宗受、马青年一行数十人送来一幅丈余长的红绸大锦幛和150只羊，锦幛上题有“爱民如天”四个大字，落款是“汉族同胞程宗受(系程子华化名)、唐天际赠”(唐天际墨迹)。为感谢红军，洪寿林盛情欢迎，并以民族佳肴炒羊羔肉和蒸花卷款待了红军指战员，临行时每人赠银元两块，还特备了两箱蜡烛，送给红军，寓意“共产党和红军走到哪里就给哪里带来光明”。1937年农历7月24日，85岁的洪寿林老人归真。临终前，他再三叮嘱家属：“家中匾帐很多，唯独红军送的缎帐是贵重之物，你们要妥为保存，将来定有用场。”儿子洪清国遵照父命，将缎帐细心包藏起来，直到1949年解放，作为珍贵文物贡献给国家，如今，缎帐珍藏于宁夏回族自治区博物馆。一个山村走出的贫穷孩子，

在坎坷的一生中完成了一代大阿訇的使命，成就了伊斯兰教洪门门宦的光大。

三、苏菲派洪门的宗教特点

1.天人合一

天人合一是苏菲派和门宦共同的主张，通过宗教功修所要达到的最终目的，其根据是《古兰经》第7章29节、第二章46节。要达到这个目的，干功修的穆斯林须在导师(即穆勒什德)的引导下进行精神修持。口传心授是门宦中导师与学生宗教功修交流的主要形式。由于导师是教众所拟达到入住人主合一境界的引路人，导师在弟子心目中，无形就具有神圣的地位，成为弟子与真主沟通的中介，也是弟子能否获得真理的关键所在。洪门对导师——老人家的无限忠诚，还基于对导师“道统”或谱传系的信仰。苏菲派道统被门宦内的每个成员认为是神圣的，这不仅是他们借助导师的精神指导获得真传的根据，而且是他们成为该传系的合法继承人的宗谱。因为每个导师大都可能在生前选中某一个人为该道统的继承人，导师会在临终前留有遗嘱或授予权杖、经卷、印信或其他实物作为传授凭证；即便是落选者，他们可以自己独立招收弟子，传授师业，成为该道堂的分支。但他们对原道堂一般是不会背离的。在洪门内部，正是他们的道统，使他们信仰神秘奥义与攻修可以追溯到艾卜·伯克尔，进而到穆罕默德，再通过穆罕默德与真主联系起来，这便是自己门宦道统神圣所在。洪门道统还被认为是一条流传不断、前后衔接，通过今后两世的“灵魂”、“绳索”，它以“鲁哈”（灵魂）为纽带，通过今后两世的“灵魂”升

华，紧紧地把每个成员团结起来。

2.三乘思想

苏菲为了达到认主合一的境界必须经过导师的授业，从事神秘的修炼。修炼道路一般称为三乘。即，教乘、道乘和真乘。三乘的位份必须坚守在圣传的原本上，不能够变更。这三乘的比喻是：教乘是树根，道乘是树杆，真乘是果。洪门中至今流传的桔的“皮、瓢、核”，树的“种、茎、果”等关系，来比喻其关系。用纯洁你的心灵，接近真主，是果子中间的种子，所以要重视树根的礼乘，不可以砍了树根来求果求花，必须在教乘的树根上努力上紧，在道乘的树干上坚固，那么才会长出真乘的树叶，才会开超乘的花，才会结至乘的果，凭着你纯洁的心灵，接近于真主，你才会有种子在果子里边，行苏菲的人他重视礼乘即念、礼、斋、课、朝的主命，以及相应的当然的功修，圣人的圣行，还有讨喜悦的功修，这四件的根基是教门的大大小小的规矩，都是以圣人和圣门弟子的行持来作为标准，所以行苏菲的人首先要遵行在圣行上，念功为首，拜功为重，并且要全面的遵行。

3.则可尔

教门和信仰不是简单的仪礼，但是内涵需要礼仪的载体，虎夫耶洪门重要的一项功课就是闭目合口，低声诵念则可尔，或采取“意念”的方式叨念。黑暗中万籁俱寂，几点碎碎的红光闪动，已经洗上了新鲜的小净的身体虔诚的跪向天房，闭口藏舌、心身合一，默默的记诵主的尊名，重复、重复、重复。心里的杂念在“则可尔”的冲击下消除的一干二净，大小世界的概念模糊了，自我和可能存在的事物都无

影无踪了，有的只是唯一的主宰，这时，最大的奢望就是能得到贵如甘霖的光辉闪现。就这样兴奋的扬起爱恋的风帆，摆开了思念的船桨，心灵的一叶小舟在认主独一的海洋里漂浮着，终于在空明寂然的状态下——陶醉诞生了！

这一幅画面千百年来被重复、传承，苦难深重的西北回族群众有了自己的渡世良方，一天辛苦的劳作后心力交瘁，这时洗上完美的阿布戴斯，庄严跪在了把红尘隔在身后的拜毡上，念开了贵重的则可尔，毫无意义的人生顿时光明充实了，幸福不知不觉间降临了。感谢真主，您答应了我们的祈求，为我们派来了引导我们成功的慈父，把生命的意义还给了我们，感谢伟大的精神导师、灵魂的慈父，你把荒凉的不毛之地变成了人间天堂。在洪老太爷的言传身教和精神魅力感召下这一思想已深深地渗透在广大洪门弟子的心中，在潜移默化中指导着前进方向。

4.中国化

门宦对中国西北近代的历史有着重要的影响。即使是 21 世纪的今天，苏非主义的影响在西部穆斯林当中日常生活中并没有褪色。门宦制度的形成，不仅仅是苏非主义学理发展衍化的结果，而是中国的本民族和中国本土文化在意识深层不断整合的过程中产生的。这种整合受到了各种因素的影响，主要有：第一，中国的社会实际；第二，中国西北特殊的地理环境；第三，中国封建宗法制度。

马通先生说：“教派没有严格的组织，仅以清真寺为活动中心，各清真寺之间一般也无联系，而门宦则上有教主、道堂，下有清真寺，

形成一个严密的组织，教主一呼百应，教徒惟命是从。同时，门宦之间，各自独立，互相排斥，毫不相让，矛盾和冲突从来就没有间断过。”从教派到学派，从苏菲到门宦，一路走来的这一伊斯兰教现象，伴随着门宦这个新鲜的词汇，逐渐被西北地区的穆斯林接受，伊斯兰教已与中国传统封建制度和儒家思想紧密结合在一起，逐渐形成了独特的封建门宦制度。

洪门苏菲的认识和中国文化是接近的。比如中国文化里所说的：千江有水千江月，千江水尽一月真。这就是苏菲里说的：幻显真灭，幻灭真显。江里面有水的时候，每一个江里都有月亮的影子，所以就是千江有水千江月。那就是：幻显真灭。但水干了以后，只剩下天上的一轮明月。那就是幻灭真显。

四、洪岗子拱北的建筑艺术特征和功能

1. 洪岗子拱北

洪岗子拱北占地 50 亩左右，南北长 400 米，东西宽 70 米，总建筑面积近 3 万平方米，是一座规模庞大，风格独特，兼具阿拉伯式风格与中国传统风格的古建筑。始建于 1939 年，是虎夫耶洪门道祖洪寿林的墓地和道堂。文革期间遭破坏，1987 年由洪们第三代继承人洪维宗组织重修和扩建，历时两年有余，于 1994 年落成竣工。洪维宗归真后，在其子洪洋主持下陆续进行扩建，拱北规模逐渐扩大，新增了许多设施。

整个建筑群分：前门、学堂、清真寺、居住楼、诵经楼，沐浴堂、食堂、拱北、正厅、拱顶塔、纪念碑等，具有麦加圣殿与麦地纳圣寺

风格与气氛。洪岗子拱北黄色琉璃瓦镶嵌，飞檐翘角，气度不凡。四面飞檐，跑龙走脊，铜色琉璃瓦覆盖，画梁雕栋。

洪岗子拱北建筑形式采用中国传统庭院式与阿拉伯式建筑相结合，并吸收了现代西方建筑手法。拱北坐北朝南，北依山峦，南面平滩。布局完整，采用传统四进四合院格局。沿一条中轴线为中心左右对称，有次序有节奏地布置四进四合院，形成一组完整的空间序列、递进，每进一院都有各自独具的功能、要求和艺术特色，共同表达了一种完整的建筑艺术风格，采用中西合璧的建筑装饰，成功地将中国传统和伊斯兰教装饰手法融汇贯通。

拱北的四进院落，由南向北，依次从低到高，拱北的第四进院落是正亭，也是整个建筑群落的制高点。正亭建于台基之上，顶部为阿拉伯圆拱式样，分上下两部分，呈凸字平面形状。上殿的顶部是一个浑厚饱满的圆包，下部呈绿色，上部白色，顶部置宝瓶装饰，镀金的新月直插云霄，在阳光照射下，熠熠闪光。圆包前内侧建有两个中国式小阁亭，漆红柱子与圆拱顶相呼应。圆包顶外侧两旁耸立着两个三级锥形尖顶塔，塔顶均置月牙，塔楼内塔梯可上塔顶。拾级盘旋而上，登到塔顶，俯瞰全院，宫殿、楼、阁、亭、室、碑座、墓亭，尽收眼底，整座拱北建筑通过光影、色彩、花纹、装饰、空间、节奏、造型完整有序地组合在一起，成功地将实用性与艺术性完美结合在一起，成为和谐的建筑艺术群。

2.拱北朝拜方式

拱北不但是教众纪念先贤的拜谒之地，也是传教、管理教坊、行

教及举行重大宗教活动的中心。洪岗子拱北的教务，由墓主的继承人和亲属主持管理。还设有拱北管理机构，并由专人负责接待教民，组织宗教活动，维护陵墓等。拱北是洪门宦特有的宗教设施。

虎非耶信众到洪岗子拱北朝拜方式有以下几个特点。

(1) 许愿式朝拜。人们遇到三灾六难，可以到拱北施舍，以求解脱。若有疾病，到拱北诉苦求治。又或夫妻不睦、婆媳不和可到拱北祈求化解。

(2) 节日式的朝拜。一般斋月在拱北念经，拱北常常灯火通明。每逢聚礼后也有人到拱北上念经，参谒著名圣徒墓，作祈祷。在大小年时常举行各种活动并朝拜，以图吉利。

(3) 纪念式朝拜。在洪门道祖洪寿林和洪维宗忌日上举行的盛大纪念活动。届时，除了要念经，要宰羊、宰牛，还请四方的阿訇名流参加。

(4) 功修式朝拜。功修是苏非的功课之一，而在拱北功修并非主课。常年累月地住在拱北，吃在拱北，念经也在拱北，完全与世俗红尘脱离。

对拱北的特殊的信仰，使得拱北苏非派中占有特殊的地位，它是苏非主义通过自我修行，最终达到与真主融合为一的超然境界。

3.拱北的功能

拱北的社会性具体表现为以人中心，从事经济、商业、宗教、贸易等活动，展示了它具有的特殊功能价值。

(1) 经济功能。拱北赖以存续发展的基础是经济，朝拜者舍施成

为拱北的经济支柱，维持其生存。拱北还有自己的土地。

(2) 艺术功能。拱北是中国伊斯兰教建筑艺术的荟萃之地。让人们体验一种超自然的力量，凡是朝拜拱北，进入拱北的人，张开双手，对着圣墓祈祷，把世俗的力量转入到神圣的灵魂上，表情格外地严肃而虔诚。

(3) 传统文化功能。凡为重大节日都要上拱北作“都哇”。拱北朝拜是“神化”的一种具体反映，有了神化，拱北具有超凡的“神力”，凡是有灾有难者到拱北祈愿消灾。

(4) 社会功能。洪岗子拱北构成了一个小社会。这个小社会里有清真寺、道堂、经文学校、讲经堂等。同时这个小社会里为往来的苏非们提供住处和生活的场地。在拱北朝拜高峰时期，拱北的社会性更加突出，成为人们交际、购物、贸易的场所。

五、洪门“尔麦里”文化现象探究

1. “尔麦里”活动

随着洪岗子拱北的存在和建筑规模的不断扩大，每年本门宦中要进行数量和规模相当可观的门宦内部的“尔麦里”仪式，这成为当地穆斯林日常生活中一项重要宗教活动。

“尔麦里”是阿拉伯语“amal”的音译，本意指各种功修和善行，特指为纪念伊斯兰教先贤、哲人和某些苏菲门宦教主的主要宗教仪式。探望瞻仰先贤拱北遗迹，对于每个苏非派穆斯林来说是一项俊美而高贵的善功，是保守正信，提高信仰层次，升华心境的最佳途径。他们以各自的门宦为单位，以纪念各自门宦内部故去的老人家或教

主，这些众多的纪念道祖或老人家的群体活动，成为四大门宦在“尔麦里”文化上的同质性。“尔麦里”仪式是回族社区一种伊斯兰宗教行为文化符号，也是回族宗教信仰与宗教行为实践关系的一种外在表现，其对回族社区伊斯兰文化的传承与保留发挥了历史性作用。遇到老人家祭日要举行盛大的“尔麦里”圣会，宰羊近百只，宰牛十几头，几十头，约有几万、十几万多回族群众陆续去走坟、吃油香，还有的千里迢迢从外省区赶去参加祭日活动，表示对老太爷的尊敬与忠诚。

每年古历7月24日至8月14日，老道洪寿林与洪维宗教主祭日都有数10万信徒前来游坟纪念，是宁夏境内建筑最有特色、最具有伊斯兰民族风情的宗教旅游景点，到这里旅游有如旅麦加之感。

2. 朝拜拱北的仪式

在洪门对自己的老人家的拱北祭祀活动中形成了一系列独特的宗教仪式。

(1) 赞圣、念求祈。赞圣是苏非门宦最普及、也最重要的宗教礼仪赞念真主，赞念伊斯兰教至圣穆罕默德，是教民宗教生活中不可缺少的环节，也贯穿于苏非派穆斯林的一切礼仪和习俗。“九十九赞”是苏非神秘主义对真主九十九个尊名的赞颂，也可理解为对真主的九十九个特性的赞颂，是苏非派非常重视的一种念颂方式。

(2) 点香。苏非派穆斯林中点香是一种宗教礼仪，称做敬香上香。在进行尔曼里活动中，要敬香上香；拜谒拱北的活动中，更要敬香。

(3) 上苦单。苦单是布制单子，一般是白色是也有黑色、绿色

的各色布单，长短不一少则数尺，多则三四十尺。拜谒者，将苫单覆盖于坟墓上。

(4) 以洁净无染的钱财对拱北进行修缮装点也是一项善功，所花的钱财是被承领的长流不息的‘所德格’。这项工作包括在拱北里铺设拜毯，点灯，建礼拜堂，建水净房，对守护之人给予资助，购买《古兰经》等经典出‘沃格夫’以供大家诵读等等。

总之，洪门宦遵行的教义和礼义：遵循《古兰经》和“圣训”，并以“念、礼、斋、课、朝”五件天命为基本义务，遵守不逾；崇敬自己的教主或老人家，宣扬他们是引领教众走上正道的“筛海”（长老），教众须遵从他的领导；在老人家墓地建立拱北，教众须经常去拱北点香祷告；洪门老人家、教主由始传者的子孙世袭，或由信赖的高徒门第继承，别人不能继承相传；老人家管辖许多教坊（清真寺），教坊的阿訇由教主委任；教主老人家一般靠教众的奉献“海迪耶”开展本门宦的宗教活动。伴随一定的动作连续不断的赞美安拉（念则克尔）是苏非派的重要功课。在进行此项功课时，主张低声赞念。

圣徒（筛海）崇拜是苏非文化的基本内容之一，长期以来已经融于生活的各个方面，近代伊斯兰复兴思潮在阿拉伯半岛兴起以后，对苏非派行为方式和文化表现形式进行过彻底的批判，达到纯洁伊斯兰教的目的。到了 20 世纪 80 年代，伊斯兰教复兴思潮又一次触及到圣徒崇拜问题，但是作为一种文化现象，圣徒崇拜仍然存在。

对洪门教众热衷于上拱北及“尔麦里”文化现象的考察，我们发现，在西北穆斯林社会苏非派当中由于对当地筛海及其陵墓的朝拜，

有时就免除了到麦加朝觐的义务，特别是由于去麦加的路途遥远，加上其他困难，远非所有的穆斯林都能前往，因而苏非派的筛海崇拜更加盛行。

参考文献：

1. 马通著，《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，宁夏人民出版社，1993 年版。
2. 勉维霖主编，《中国回族伊斯兰教宗教制度概论》，宁夏人民出版社，1997 年版。
3. 中国伊斯兰百科全书编委会编，《中国伊斯兰百科全书》四川辞书出版社，1994 年。
4. 杨怀中著，《回族史论稿》，宁夏人民出版社，1991 年版。
5. 李维建 马景著，《甘肃临夏门宦调查》，中国社会科学出版社，2011 年版。

（作者：刘伟，回族，宁夏社会科学院回族伊斯兰教所副所长，研究员）

超越边界的文化共享

——宁夏西海固回族修家谱现象的文化观照

杨文笔

(宁夏大学 回族研究院 宁夏 银川 750021)

摘 要：家谱是人类记忆传承的一种文化形式，也是一种凝聚群体实现家族团结的文化方式。修家谱是中国汉族的一种文化传统，深受中国传统文化影响的回族亦有修谱的传统习惯，西北回族作为一个例外，向来不倡导且群体拒斥修谱行为。本文以宁夏西海固回族近年来出现的修家谱现象为例，对历史上群体不倡导修家谱的原因进行思考，并就当前回族兴修家谱的境况及其背后的文化意义进行观照。

关键词：西海固 回族 修家谱 文化共享

作者简介：杨文笔（1981-），男（回族），宁夏海原人，宁夏大学回族研究院副教授，法学博士，主要从事民族社会学研究。

家谱又有“族谱”、“宗谱”或“家乘”等别称，简言之，即记录一个家族流变轨迹及成员变迁的内部“家书”，是实现家族认同和增强家族凝聚力的一种文化实践。中国自古就有续谱立传的传统，“盖家之有谱犹国之有史也，国无史则一廷之忠奸莫辨，家无谱则一族之尊卑莫分，是史之不可不立，而谱之不可不修也。”^{[1] (p13)}从古至今，大江南北，家谱文化经久不衰衍传不止。深受中国传统宗法文化影响的回族亦有修家谱的传统习惯，只是不能对其一概视之，其内部对家谱文化的认可与接纳亲疏有别，在空间上具有明显的差序特性。如东南、西南、华北、华中等地区的回族，修家谱现象自古有之且司空见惯，西北回族社会却截然相反，有学者指出，回族谱牒文化具有明显的地理空间范畴的特征，“主要出自于华南、华中、西南、东南、华北、东北等地区，西北除了《广河马氏家谱》外，几乎好像是没有修订家谱的传统，”^[2]事实上，修谱在西北回族的传统观念中不仅不受倡导，甚至群体拒斥，很长一段时间里家谱是区分回族群边界的一个文化符号。近年来西北回族社会中修谱现象层出不穷，昔日不曾有家谱问世的宁夏西海固回族社会，如今修谱之风蔚然盛行。如果说在西海固回族社会一度拒斥修谱视为一种“集体无意识”，那么，近些年来修谱之风则为一种超越传统族群边界的文化共享之举，这是值得观照的一种新的文化现象。

一、西海固回族及其家族的特征

西海固不是一个自古就有的行政区划范畴，而是一个在历史上逐渐形成的人文地理概念。从地理空间的角度来说，它位处宁夏南部，因此又有宁夏南部山区的别称；从行政区划来说，最初只是西吉、海原和固原三县的简称，后逐渐演化为对西吉、海原、固原、泾源、隆德、彭阳、同心、红寺堡等八个国家级贫困县（区）的统称；在物质和自然环境的视镜中，西海固是一块人尽皆知的穷乡僻壤，人文意义上的西海固却是一个精神充溢的价值世界，这源于伊斯兰教信仰在区域环境中的人文塑造形成了西海固独特的文化类型。西海固是中国回族人口较多的一个聚居区，是张承志称为“回民黄土高原”的一个重要构成部分。西海固回族历史悠久，源远流长，元朝西海固就有了回族先民定居，经历了明朝时期的穆斯林人口不断迁入，西海固回族人口逐渐增多，形成我国回族人口较为集中的一个聚居区。据第六次全国人口统计数据表明，2010年西海固八县（区）总人口2100630人，其中回族人口

1200035 人，占当地总人口的 57.1%。西海固回族姓氏多元，大致有马、杨、王、李、田、赵、周、海、罗、买、苏、穆、丁、鲜、哈、沙、撒、金、张、常、虎、拜、摆、兰、何、白、黑、秦、铁、高、宗、贺等几十种姓氏，各姓氏人口多寡不一，其中马、杨、王、李、田等姓氏的回族人口最多，且分布于西海固各县区，从源头追溯，他们同根共祖，其实都是一个家族，如杨姓回族分布于西海固的原州区、同心、海原等县区近百个村庄，他们都认同自己是老杨建堡（属原州区黄铎堡乡）的杨家。其它姓氏中都有自己的家族记忆，这是他们实现家族认同的文化根基。

传统中国社会是一个典型的宗法制社会，尤其是具有乡土特性的基层亦是如此。家庭是构成传统乡土社会的基本单位，它不仅保障种群在代际间的繁衍，也是透视宗法伦理文化存生的基层视角。将单个的家庭在代际层面的扩大便形成了家族，家族的再扩大化则是宗族，家族（宗族）是传统中国社会的一个基层社会组织形式。西海固回族深受中国宗法文化的影响，亦有其独特的家族文化。西海固乡村回族的家族是一种以父系同姓血缘关系为纽带结成的群体，其特殊之处在于，他们对家族的认知受汉族社会家族中“五服”观念的影响，与汉族社会强调构建五代以外的大家族观念有所不同，他们则更多是在五代以内强调自己的家族认同，其家族内血缘认同是曾祖辈为标界，即从曾孙到曾祖五辈以内的所有同姓男系家庭构成一个家族，这也是西海固回族社会向来少有“宗族”现象的一个原因。他们对自己近缘的族人，称为“党家子”、“一门分”、“一门子人”或“本家”等，这是西海固回族人表达家族认同的特有符号，当谁认同他人是“党家子”时，意味着他们是一个家族的人。^[3]其实在一个单一姓氏的回族村落里，人们同宗共祖的意识是存在的，但是人们向来只是以近代为单位来寻求家族认同，即在血缘的亲疏远近的差序中明确自己的家族归属。

正是西海固乡村回族社会重视五代以内的小家族的群体认同与归属，这也是其向来不存在着东南沿海汉人社会的宗族范式，笔者曾从穆斯林独一信仰与宗族组织间的无法调和性，穆斯林的“乌玛”精神共同体的信仰认同与归属，以及回族特殊的遗产继承制度等三个方面对其原因进行分析。不容忽视的是，近几年中西海固回族社会中也开始出现了构建宗族的迹象，只是其实践的结果并不尽如人意。其实“小家族”始终是西海固回族家族的存在形态，当然认同的场景使得家族的边界呈现着流动特性，除了在与异姓家族对立的场景中“大家族”观念容易生成，一般则是“大家族”内部寻求更多小家族的认同。家族本身就是一个具有流动特性的动态变化的实体，时间是不仅家庭分化的直接推手，是家族再生产具有了永恒性。如家庭的历史演绎便是树大分枝的小家庭的形成，当这些小家庭随着时间的推移又成为了大家庭，其分家又形成了一个小的家庭，这种动态性家庭分化消弱和重构着原有的家族认同，随着家庭规模的扩大和代际的增多，使得原有的家族认同在动态演变中弱化，新的家族认同在“近代”内重新得以形成。

二、传统观念上的家谱认知

学界论及家族或宗族组织时，一般都把“用祠堂，族谱与族田这三件东西联结起来”作为符号表征。^[4]学者郑振满提出，家族或宗族认同的最为重要的符号其实祭祖仪式^[5]（p103），笔者较为认同这一观点，其不仅具有普遍性，也是构建宗族认同中最具实质性的因素。其实在以家族为本位的汉人社会中，修谱便是家族文化最为显性的一个文化符号，其不仅司空见惯，且普遍性的被予以实践，使得树大分枝的家族成员在空间上处于散落，却始终能维持本是同根生的原生性的家族群体认同。那么，西海固回族社会中的家族以何种形式来维持其群体认同，以实现其家族成员的群体凝聚？他们如何来理解和认知汉人社会中的家谱文化？以及他们特有的构建家族认同的文化实践是什么？

在西海固回族社会中，对于家族的认同始终是存在的，他们以汉人社会为参照创造性

的发明着自己的家族认同的传统方式，在他们的家族认同的构建实践中，家谱向来并无其所存生的位置可言，修家谱在传统回族社会中不仅罕见，且不被人们所普遍接受。即使当地回族人在家族内部保持着予以区分辈分的字辈来说，也只是停留在约定俗成而没有成文的习惯法层面。笔者在西海固回族社会的访谈中，大多数人表示他们从未有过修家谱的行为，更重要的是在他们的观念中向来未能接受这种家族文化，在他们看来，修家谱是汉族的文化，回族人是不修家谱的。这样一种群体的文化认知，使得修家谱这种汉人家族文化被赋予了一种符号价值，这就意味着在修家谱与不修家谱间已划出了一条无形的界限，或者说在修与不修间就已经有了一条族群边界，毋庸置疑，边界的人文构建并不意指着孰好孰坏的价值判断，这只是一种族群差异的构建方式。为什么西海固回族会以对待家谱的认知态度来作为划分族群边界的一个符号？其中的原因耐人寻味。笔者认为，家谱文化在西海固乃至西北回族社会并不是一种绝对排斥难以接受的家族文化，其现象的形成是特定历史人文环境造成的结果。西北回族社会中学校教育落后，接受汉式教育者凤毛麟角，经堂教育则为回族社会中的主要教育方式，清朝中期以来，西北回民起义失败，清廷在西北回族社会中一度强制推行义学，企图以汉式的儒家教育来教化当地回民以维持其统治，这种以强制推行带有较强政治意味的教育方式遭到回族民间社会中的抵制。特定的历史境遇强化了回与汉的族群边界并使其更加明晰，一些原本文化共享的边界开始消泯，文化的差异性被有意强化并成为族群边界的符号，由此形成了回族人接受汉语却不接受汉式教育的矛盾心理，当对汉式教育的群体排斥成为一种抗拒强势同化教育的“弱者的武器”，那么拒斥家谱文化便理所当然，并成为一种西北回族群体一种普遍的心理素质。

与此同时，西海固回族在家族认同的文化实践上另辟新径，诚如上文说过，一方面他们并不过于强化家族意识，抑或构建具有宗族特质的大家族，只是在五服之内的亲疏间明确家族认同的基本单位，并创造了与之相适应的家族认同的表达机制，笔者将其概括为显性与隐性两种方式。^[3]在显性表达方式上，回族人借取汉人家族的字辈文化，这样一种对家族成员辈分间的人文创制的规则，是一种对家族成员具有较强外在约束力的“社会事实”，依据字辈明确了家族成员的尊卑与群体中预定的角色。只是他们对字辈的遵循依据约定俗成的口头方式，并不以家谱的形式来形成定制；在隐性表达机制上，依靠群体仪式的内部互动来达成。主要体现在他们婚丧嫁娶等活动及其仪式上，如干尔曼里（搭救亡人的尔曼里）、婚嫁中的“吃茶”等民俗中，笔者对此有所论述，这里只是强调，这些民俗活动或仪式以独特的形式来开展，与那些规模较大形制统一的汉人家族仪式迥然相异，在家族成员参与的民俗活动中的互动行为，同样起到了敬祖收族，凝聚家族成员，强化家族认同的目的。

三、修谱之风及其境况

现无准确的时间来追溯西海固回族修家谱的历史渊源，其大约出现于20世纪80年代。根据《五丰台杨氏宗谱》说法，此家谱编写工程起始于20世纪80年代，杨立毅与族人杨百泉、杨义同、杨凯山等反复构思，精心策划，时任医师的族人杨冲霄自告奋勇，自筹经费，南下陕西、云南、甘肃、新疆，以及宁夏固原、吴忠、同心杨姓居住的村庄，走乡串户，寻亲问友，收集一手资料。^{[6] (p2)}当然这只是个例，实质上到了20世纪90年代末，在西海固回族社会中修家谱现象开始增多，一些走出乡土在城市工作的文化人开始倡导并主持编修家谱，如固原三营马、姚家族自20世纪90年代初，两家陆续派人回河南老家查询家族大谱，1995年就制成了马、姚家族各自家谱（志）。^[7]对于一贯拒斥家谱的回族民间大众来说无疑是一个“文化震撼”。截止2016年3月，已编修而成的回族家谱就有《杨家塘杨氏家谱》、《五丰台杨氏宗谱》、《固原原州区开城张家沟海姓家谱》、《固原原州区开城余家沟海姓家谱》、《同心韦州海姓家谱》和《宁夏固原炭山沙氏族谱》等，还有几部家谱正在纂修之

中，就已成家谱其情况大致如下。

一是家族中的有识之士为修谱的倡导者及其主体。几部家谱无一例外都是家族中的文化人首倡的，尤其以退休老干部和体制内文化工作者为主，他们走出乡土，学习文化知识，视野开阔，善于接受新事物。这是这样一群掌握文字表达能力的智力群体的出现，他们义不容辞的担当起了家谱编修的任务，而他们的主动参与使得家谱的编修成为了现实。如《杨家塘杨氏家谱》和《宁夏固原炭山沙氏族谱》的主编皆是其家族中的一位退休老干部，《五丰台杨氏宗谱》倡导者杨立毅则是当地行政干部，其主编杨少青时任宁夏自治区文史馆馆长，他本人也是宁夏当地一个有名的诗人。

二是有公开出版与非正式出版两类的家谱。作为一部家族历史的内部资料，参与者投入了极大的热情，他们走南访北，寻亲访祖，最终完成家谱的编修工作。就现有的几部家谱来看，主要有正式出版和非正式出版两类。正式出版社的回族家谱，如《宁夏固原炭山沙氏族谱》由宁夏人民出版社出版发行；非正式出版的回族家谱，如《杨家塘杨氏家谱》和《五丰台杨氏宗谱》，这种并非正式出版，只是刊印数册，在族人内部传阅。

三是所修家谱良莠不齐，质量不一。就笔者所得到几部家谱来看，并非质量上整齐划一，达到一定的家谱水准，这与修家谱者的文化水准和专业素养有关，有的家谱主要是家族内的文化人来写，家谱写的相对认真和规范。如《五丰台杨氏宗谱》在20世纪90年代，初稿已完成，分送相关族人征求意见。经过2004年10月和2008年11月两次征求意见会议，几易其稿，2009年7月成书；有的家谱写的非常简单，专业水准低，可读性不高，即使对家族的族源与家族工作人员的结构等方面记述误点较多，显得非常粗糙。

四是家谱的内容大同小异。纵观几部家谱，在编修体例和纲目上基本雷同，主要有前沿，家族分布概括，家族各地人口概述，家族简谱，谱序建议等部分。所有家谱都具有明显的回族特色，其中的回族文化氛围浓厚。只是有些家谱在有些板块上内容较多，如《五丰台杨氏宗谱》对其家族名人概述详细，而《杨家塘杨氏家谱》却只是简单罗列，之对其中一两人进行介绍。值得一提的是，几乎所有的家谱都对家族内部的失序混乱的字辈进行提及，并统一规范。

五是修谱中伴随者家族祭祖活动等。如果说修家谱是家族认同的重要工作，那么在修家谱的前后，或者过程中总是伴随着族人周期性的群体性祭祖仪式。2006年杨家塘杨氏族集体商量恢复了老庄子哇杨氏先祖墓地，并举办了规模较大的尔曼里活动，在此活动中杨氏族族人达成共识，并成了家谱编整小组，由杨氏家族人中的老中青三代中的一些工作人员为骨干，开始着手调查、了解、搜集和整体。

四、修谱现象背后的文化本相

修家谱作为西海固回族社会中的一种新现象，其风水岭的转折意义昭示着一个新的时代的到来。对于这样一个时代的变化，该如何来理解？尤其是在西海固回族特定的文化境遇中，修家谱现象可被视为一种跨越边界的文化共享行为，为什么其会在新时期以来的这样一个时代背景中出现呢？是偶然的蹊跷，还是时代发展的必然？笔者认为，这就需要透过这一社会现象的表象，解读其背后存在的文化意义。

文化的特殊性是以民族或群体标签为表征，但这种标签并不能阻止文化被其他民族所共享的可能性，因此，标签只是宣称了一种文化“产权”的绝对性，但不能决定其使用权的独一性，现实中文化的民族标签在特定时空中具有相对性的特质，这也决定了文化能够被不同民族和群体所共享的原因。西海固回族社会中的修家谱现象正是对这样一种理论的现实诠释，从本质上来说，基于家族记忆和家族认同强化的需要，修家谱是一种中国文化语境中普

遍存在的文化实践，回族人在中国本土社会适应中较多接受了中国文化，对于家谱文化的接受在所难免，只是在西北回族社会中曾有一种普遍拒斥家谱的群体意识，其实这是特定政治历史环境中，作为弱势族群面对强势文化渗透的一种消极抵抗，以及由于文化表述能力的缺失所形成的一种文化保守现象。

新时期以来西海固回族社会中的修家谱现象是文化普及与下移的产物。在我国回族的分布格局中，东南、华东和华北等地区回族汉文化水平较高，西北回族却与之相反，代表了汉文化水平较低的一个文化板块，这一文化板块内长期以来学校教育落后，长期以来他们保持着经堂教育这一民族内部教育形式，随着清朝中后期义学的强制推行，深深刺激着他们的敏感神经，在群体拒绝接纳义学中形成了他们强化并重视经学的传统，学校教育被推到了非我族类文化的对立面。新中国成立以来，政通人和，百废待兴。尤其国家重视并大力普及义务教育，西北回族地区民族教育得到了较快的发展，当地儿童的入学率明显提高，接受文化教育成为一种普遍共识。与此同时，当地回族的教育文化水平有了大的提高。这样一个文化普及的时代境遇，使得文字书写的能力更具普遍性，而西北回族中更多的人已掌握了文字表述的能力，这使得修家谱不仅成为可能，也最终能够突破传统的群体观念。然而在以家族为本位的中国乡土社会，回族不可避免的会其影响而形成其独特的家族文化，西北回族亦是如此，历史上文字记述家族历史形式的缺失，导致了家族历史与记忆的不连续性，当寻根问祖的意识在这些接受了学校教育的回族人心中升腾起来时，修家谱便成为一件最为棘手的群体任务。不可忽视的是，由于家族记忆长期停留在口述层面，辈分遵守不严格，由于数代之内，树大分枝，族人散落，辈分混乱，族人散落，甚至有族人通婚的现象。这也激发了人们寻根问祖的迫切意识，修家谱也是一种现象的需要。当然，如果将修谱现象以更广阔的视野来视之，西海固回族修谱现象其实是中国当代社会中家族复兴潮流的一个缩影，尤其是在20世纪90年代兴起的文化寻根的热潮，使得曾经一度隐匿民间的家族（宗族）意识被唤醒，重修家谱便成为了重整家族认同的一个显性活动，西海固回族修谱现象无疑受其影响。

结语

以上是笔者以西海固回族修谱现象的文化观照，其实任何一种文化现象的出现都有其特定的时代背景，西海固回族修谱现象亦是如此，一方面是对西海固回族时代变迁的一种诠释，另一方面彰显着文化共享的内在品质。任何文化皆因其创造主体而被赋予其民族标签，抑或在特定历史场景中文化产权的被人为强化而被贴附民族标签，成为了族群边界的文化符号。本文的实例在于证实文化得以被共享这一道理。基于此，笔者有以下几点浅显的认识。一是修家谱是中国传统汉族社会中的家族本位特质的体现，回族深受其影响亦会接受修家谱的行为，文化共享是民族间相互交流与交融的体现；二是族群边界的打造具有场景性，修家谱行为承担了特定历史场景中西北回汉族群边界的文化符号，而在新的文化普及的场景中族群边界消泯，家谱文化的民族标签消失；三是西北回族修家谱之风兴起于新的时代境遇中，其被普遍接纳尚待时日，这与汉族民间社会迥然相异，体现了西北回族社会的基本特质。

参考文献：

- [1] 马建钊，张菽晖主编. 中国南方回族古籍资料选编补遗[M]. 北京：民族出版社，2006.
- [2] 哈正利. 构建家族意识 拯救民族认同——刍议南方回族谱牒中的文化认同[J]. 回族研究，2010（1）.
- [3] 杨文笔. 传统乡村回族的家族与时代变迁——以杨氏族人为例[J]. 回族研究，2013（3）.
- [4] 徐扬杰. 宋明以来的封建家族制度述论[J]. 中国社会科学，1980（4）.
- [5] 郑振满. 乡族与国家：多元视野中的闽台传统社会[M]. 北京：生活·读书·新知 三联书店，2009.

“伊斯兰与西北回民社会：历史人类学视野下的谱系、拱北和清真寺”研讨会

[6] 杨少青主编. 五丰台杨氏宗谱[M]. 内部资料, 2009.

[7] 王建新. 两个父亲社会家谱的编撰与利用——历史记忆、族群关系及传统建构的人类学研究[J]. 思想战线, 2007 (6) .

風險、味道與正當性：中國豫東南農村的羊貿易 與回族群的再建構

閔志丹

摘要：

本文通過對中國豫東南農村羊肉貿易的人類學研究，意圖探究現當代豫東南農村不同職業分工的建構如何影響著回漢族群邊界的變遷。羊肉的生產、加工和消費之所以被標籤為當地“回民”專屬的行為，是經過國家政策、經濟環境與地方化過程互相作用而成。傳統上，飲食業、牛羊屠宰業和皮革業曾是豫東南農村“回民”普遍從事的副業，1949年以後社會主義改造的推行將這些行業變歸為集體化經營，但羊貿易鏈條的重新建立與在此基礎上回漢身份認同的形塑卻發生在改革開放之後，表現為：(1)“回民”以家庭為單位廣泛參與到羊的養殖、收購、宰殺、銷售和廢料回收等貿易環節中；(2)“清真”概念的在地化理解塑造著當地人的口味，使羊肉在當地人的日常飲食、禮物交換、治癒疾病等方面扮演重要角色。

本文分析羊貿易的形成與流變及其中各角色的經營特點、面臨風險與應對方法，並論證，在建立和鞏固羊商業網絡的過程中，一方面，羊貿易各環節彼此間緊密聯繫的特性促使參與其中的“回民”家庭凝聚成一個關係穩固的本土社區；另一方面，“回民”的族群身份將商人與其貿易夥伴動員起來以抵禦羊只被盜與患病的風險，營造“清真”口味，並為他們提供做生意所必需的信譽和合法性。回族群在羊貿易這一經濟場域的表述和實踐，不僅表達著族群主體的權利關係和利益訴求，並且引導和創造著回漢族群群在地方上的認同。

關鍵詞：豫東南農村、“回民”、羊肉貿易、族群建構

一. 前言

在當前中國豫東南農村的食品行業中，羊貿易所包括的各個環節——羊只的養殖、宰殺和羊肉的銷售、羊廢料的回收等——均被認為與“回民”身份有著緊密相連的關係。傳統上，飲食業、牛羊屠宰業和皮革業曾是豫東南農村“回回”¹普遍從事的副業；1949年以後社會主義改造的推行將這些行業由個體化經營變歸為集體化經營；改革開放以後，伴隨著政府計劃經濟轉變為市場自由經濟，居住在豫東南農村、被少數民族識別政策劃分為“回族”中的許多人重新以家庭為單位從事這三類職業。在全球消費主義浪潮的衝擊下，截止到2013年，牛貿易和皮革業的發展鑒於經營成本過高和環境污染等因素逐漸式微；而羊貿易和飲食業，尤其是羊貿易，在當地社區逐步建立起一個穩固的貿易鏈，其中的諸多環節皆由“回民”社群壟斷經營。本論文通過對豫東南農村一個村莊集市羊肉貿易的人類學研究，意圖探尋特定的職業分工和建構如何影響回漢族群邊界的變遷？文章將闡釋，羊肉的生產、加工和消費之所以被標籤為當地“回民”的專屬行為，是經過國家政策、經濟環境與地方化過程互相作用而成。

潁河村是本文的主要田野點。2013年2月至2014年1月筆者在此處進行了為期一年的以參與觀察、訪談和檔案研究為主要方法的田野調查工作。潁河村地處河南省東南部黃淮平原，現行政上隸屬於周口市淮陽縣管轄，下轄10個村民小組，共有常住戶約1027家，5000多人。其中，1300多人被劃定為回族，他們以潁河村清真寺為中心集中居住於村莊西部。地理位置上，潁河村南鄰淮河支流潁河，北靠106國道。清朝康熙年間，隨著周口興起成為河南東部與江南商品流通的一個重要樞紐²，潁河村亦成為從江淮至開封水路交通線上商船停泊的一個碼頭，並由此發展為一個吸引周邊村民來此貿易的重要集市。現今的潁河村是潁河鎮政府所在地，每天早晨的集市除了向本村及附近十餘個村莊的村民出售日常所需的食物、服裝、農具、電器、交通工具等生活生產資料以外，

1 “回回”、“回民”、“回族”等稱謂是豫東南農村村民對不同時期回族群建構主體的自稱或他稱。現今，當地的回族人在形容自身群體時，如談及1949年之前的狀況多使用“回回”、談及當下的情況則多使用“回民”（“穆民”、“我們教”等自我稱謂則在強調宗教信仰的情境中使用）。當地人在介紹民族身份時，會使用“回族”或者“漢族”。在日常生活中遇到表達族群身份的區分時，“回民”和“漢民”最頻繁被使用。因此，本論文按照當地人的文化習慣選取相應的族群稱謂。

2 許檀，2003，《清代河南的商業重鎮周口——明清時期周口商業城鎮的個案考察》，載於《中國史研究》(97): 131-143。

亦提供了拜神、就醫、處理行政手續等社會功能的服務。本文所考察的羊貿易與回漢族群的再建構正是在這樣的地方經濟關係中進行的。

在潁河的地方性知識中，回漢族群界限的劃分會隨著羊貿易相關話題的出現而被突顯得異常明顯。比如，潁河當地漢民普遍認為，是“回民”掌握著關於如何做好羊生意的技巧，亦具備控制和操作整個羊貿易市場的能力。四類商人群體參與到潁河的羊貿易鏈條中，按照當地人的叫法，他們分別是：養羊戶、宰羊戶、阿訇、收購羊廢料的人。下文將逐一分析羊貿易的形成與流變及其中各角色的經營特點、面臨風險與應對方法，並論證，在建立和鞏固羊商業網絡的過程中，一方面，羊貿易各環節彼此間緊密聯繫的特性促使參與其中的“回民”家庭凝聚成一個關係穩固的本土社區；另一方面，“回民”的族群身份將商人與其貿易夥伴動員起來以抵禦羊只被盜與患病的風險，營造“清真”口味，並為他們提供做生意所必需的信譽和合法性。

二. 羊貿易中的角色分工

（一）養羊戶

養羊戶即從事羊只飼養行業的人或家庭。2013年，潁河村大概有三十多個家庭從事羊只養殖，其中近二十個家庭為回族，飼養的羊只數量從二三十隻到近三百隻不等。就養殖場地而言，養羊戶都是在自家的院子裡搭起羊棚、就地餵養。合院式建築是現今潁河村民最普遍的居住方式，院落是家庭成員重要的活動場所，亦為羊只的休息和活動提供場地。每當夜晚和雨雪天氣的白天，養羊戶將羊只關進自家羊棚圈養，而在天氣晴朗的白天，養羊戶更多時候選擇將羊只趕出家門放養。

與圈養和放養這兩種飼養方式緊密相關的，是羊只所吃到的食物不同。一般來說，羊只的食物可分為兩類——飼草和精料。飼草包括新鮮的草苗、麥草、樹葉，或者是曬乾的小麥、豆子、玉米、花生、紅薯的秸稈。而精料則包括小麥粒、玉米粒等莊稼。不管是哪一類飼料，養羊戶能否順利為羊群尋找到或者囤積到足夠的食物，都有賴於他能否得到社區內其他成員對他養羊和放羊行為的承認和支持。

以放養而言，潁河在春夏秋三季因氣候溫暖會長出草苗，但是適合草苗生長的空地不多，因為隨著近些年來潁河人口的增長，許多閒置土地被村委會賣

作宅基地，能夠找到草苗的地方僅限於河邊、路沿和各家院牆前後的少許空地；到了氣候寒冷的冬季，草苗枯萎，農田裡剛出芽不久的麥苗則成為羊群鮮美的食物。但是，羊群一邊遊蕩一邊啃食的特性很容易侵犯到他人的財物，導致養羊戶和他人發生衝突。例如，潁河村民習慣將自家院牆外的小片空地開墾成菜地，種上時令蔬菜供家庭食用；至於麥苗，雖然當地人認為在農曆二月二之前，麥苗被羊只啃食過後會重新抽苗繼續生長，不至於影響當年的小麥收成，但是對於麥田所有者來說，他們仍然不願意看到羊群跑到自家麥田，擔心羊群的過分踩踏和啃食會毀壞莊稼。受這些顧慮的影響，養羊戶在放羊時必須謹慎監督羊群，防止它們啃食村民的樹皮、樹葉、菜園，引導它們不要因為過度啃食麥苗而引起和麥田所有者的爭吵。養羊戶的謹慎律己會贏得其他村民的信任，進而為自家羊群贏得更多的食物來源，比如，他們會搜集到鄰居家中的剩飯剩菜，將其中的蔬菜挑揀出來喂羊。

此外，潁河村民種植的主要農作物像小麥、玉米、花生和紅薯都集中在夏秋兩季收割，收割後的農作物秸稈亦構成了羊只的食物來源。除了自家秸稈，養羊戶希望盡可能多的收集到別家地中的秸稈，以便於儲存起來等到飼草相對缺乏的冬季餵食羊只。從 1990 年代開始，牲畜養殖業已逐漸在個體家庭中衰退，化學類產品代替積肥成為農作物的肥料。生產方式的改變使原本在養殖和積肥中扮演重要角色的秸稈變成農戶的負擔，無法處理³。而養羊戶正好憑藉熟人關係把農戶認為是麻煩的、廢棄在地裡的秸稈收集起來，曬乾後垛起或者打成草粉，儲存為羊只的飼料。在當地人與養羊戶發生著的飼草贈與關係中，除了以名聲和人緣為基礎的熟人關係發揮作用以外，羊糞的回贈則是贈與關係之所以會持續發生更為關鍵的原因。羊糞是莊稼很好的肥料，養羊戶將自家羊糞送給鄰居和熟人，而後者地裡的秸稈又送回給養羊戶變為了羊的飼草。由此可見，1990 年代以前每個獨立家庭對於秸稈和動物糞便可迴圈利用的方法，在現今的潁河村因為羊貿易的存在而保留著一部分繼續發生的可能性。這種迴圈並不發生在單一個家庭內部，而是以熟悉和信任為前提，演變為養羊戶和其他家庭之間的互惠關係。

（二）宰羊戶

³ 儘管近些年來地方政府為防止空氣污染，頒佈法令、嚴禁燃燒秸稈，但許多農戶為節省處理秸稈的人力成本，仍選擇將秸稈在田地中焚燒。

颍河村民將從事羊只屠宰生意的人和家庭稱為宰羊戶，宰羊戶同時也是從養羊戶收購毛羊⁴，並將宰殺處理好的羊肉和相關產品拿到市場上出售的經營者。在日常的颍河早晨集市上，一共有五個宰羊戶，他們無一例外全部是回族，從事宰羊生意由十年到二十年不等，顯示出這份職業的相對穩定性。

1.收羊

收購毛羊和宰殺處理的工作一般由家中男性負責。多年的生意經驗使宰羊戶與周邊的養羊戶維持著熟絡的生意夥伴關係，用以保持聯絡的手機和方便採購的電動三輪車使宰羊戶能夠在半天之內完成外出採購。

2.宰羊

宰羊戶收購毛羊後，通常會在次日清晨五點請颍河清真寺的阿訇前來家中為羊只做“下刀”儀式⁵。在當地回民構建的“清真”意涵中，按照伊斯蘭教的要求尊奉真主之名而宰是他們所堅持的“清真”的重要面向之一。阿訇扮演著宗教意義上宰殺者的角色，通過“下刀”儀式，羊只從一個健康的生靈變成了真主賜予人們的合法食物，而其合法性源自作為虔誠穆斯林的阿訇所具有的宗教上的潔淨性和屠宰時他所展演出來的對真主阿拉命令的順從。

剩餘的屠宰工作由宰羊戶的男性完成。他們將羊只倒掛在自家特製的鐵架上，剝頭、剝腳、扒皮、取內臟、清洗胃腸之後，宰殺完成。一個經驗豐富的宰羊人處理一隻羊通常只需半小時，技術的嫻熟得益於他們多年積累的從業經驗。但是，這樣一種被宰羊戶看成完全沒有技術難度的職業，被颍河的另一群人看作異類，無人從事。後者群體將從事宰羊的人標屬為“回民”，並且認為“只有回民才精通宰羊技術”，與之相對的，“我們漢民不會收拾羊”。就這樣，兩個人群對宰羊業產生認識差別，以此為基礎，樹立起邊界標記，也就因此開始了族群構成的過程⁶。

3.羊肉出售

⁴ 當地人將完整的、帶有皮毛、即將推向市場出售的羊只稱為毛羊。

⁵ “下刀”儀式是指阿訇一邊念誦“台思密”，表示這是在奉普慈特慈真主之遵命而宰，一邊持刀將羊只的喉管氣管割斷。血從羊只的脖子處汨汨流出，被宰的羊只此時掙扎著發出痛苦的呻吟聲，為了減輕羊只的痛苦，阿訇會快速精準的“點了它”，即挑斷羊的神經線。等到再無太多的血流出後，“下刀”儀式完成，阿訇將斷氣的羊只交給宰羊戶完成接下來的宰殺步驟。

⁶ 有關族群邊界理論，可參看 Barth, Fredrik, 1969, *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little Brown.

宰羊戶家中的女性承擔羊肉出售的工作。每天早晨六點，她們將屠宰好的“羊筒子”⁷放置到兩輪平板車，推到集市上自家的固定攤位上販賣。通常，她們會在平板車的顯眼位置懸掛由河南省民族宗教事務局頒發的“清真”牌照，並在交易的過程中，向購買者推銷自家的羊肉是當天所宰的以強調其羊肉的新鮮和乾淨。除此之外，她們並不需要為生意準備其它名牌，在市場上擁有固定的攤位一方面說明宰羊戶對生意空間這一重要市場資源的有效控制力，另一方面便於他們積累做生意所需要的知名度和信譽度，地方市場上的購買者因熟知每一個攤位的經營風格而進行選擇。

（三）收購羊廢料的人

羊只對於潁河人的主要用途是供肉。但參與羊貿易的人認為，羊身上的每個部位都可以用於交易。例如，羊內臟通常被加工成熟食在當地市場出售，而包括羊毛、羊皮、羊角、羊蹄甲（羊腳趾上的硬殼）、羊膽囊、羊內臟、羊骨頭等被當地人稱為羊廢料的部分則賣給專門的收購者。

通常，某收購羊廢料的人與某宰羊戶保持著穩固的合作關係。通過多年生意上的來往，收購羊廢料的人十分熟悉他的生意夥伴宰羊的頻率和數量，因而會在每天或每幾天的固定時間前往宰羊戶家中收購羊廢料。廢料被集中起來之後再轉賣到下一層加工產業中，成為這些產業的原料。比如，羊皮用於皮革業、羊毛用於毛紡業、膽囊和羊蹄甲用於藥品加工業。在 1980 至 1990 年代，皮革業在豫東南地區曾十分興盛。根據《淮陽縣回族志》的記載，這一時期由於淮陽縣政府推行鼓勵發展民族經濟的政策，皮革業成為淮陽地區經濟發展的支柱產業⁸。但是，到 2004 年，因為污染環境嚴重，淮陽地區的大部分皮革廠被政府停產，導致現在的羊廢料多運至淮陽以外的地區進行再加工和銷售。

三．風險抵禦機制

對於潁河的養羊戶而言，羊只飼養是重要的家庭收入來源。2013 年潁河市場上的毛羊價格為每市斤 17 元，一隻平均重約 50-60 斤的毛羊價格在 1000 元左右。以此計算，一家養有 30 只羊的養羊戶所擁有的固定資產大約是 30000 元；

⁷ 當地人將一頭宰殺好的、去頭、去皮、去蹄、去內臟的羊只稱為“羊筒子”。

⁸ 淮陽縣回族志編纂委員會、淮陽縣地方史志辦公室編，《淮陽縣回族志》，周口市新聞出版局，2001 年，137 頁-157 頁。

而以每個月平均賣出 3 隻毛羊的數量計算，一個小規模經營的養羊戶每月的養羊收入即為 3000 元。

既然羊作為重要的家庭財富，是養羊戶十分珍視的財產，那麼，為什麼會有人甘冒生命危險來保護自己的羊群或者去竊奪他人的羊群就不難理解了。潁河的養羊戶遭遇兩種風險，一種是被盜，另一種是疾病。

（一）羊只被盜

羊只被盜的潛在危險是養羊戶最為擔心的風險，也是許多當地家庭不願意從事羊只養殖的一個重要顧慮。在潁河村，經常流傳著某戶人家因為羊只被盜而遭受財產損失的悲慘故事。一位七十多歲的男性說道：

“二三十年前，我給兒子娶媳婦，都是從鄉下買好牛羊帶回來，自己宰了在婚宴上待客用。那時候養牛羊的人多，好買，哪像現在。現在的羊喂不住，你喂好了，別人給你偷跑了。現在的賊多得很。我們家前面那戶姓方的，丟了一群，頂一萬多塊錢呢。偷羊的人都有自己的團夥，他們先給養羊戶家的狗下迷魂藥，等狗暈倒了就把羊棚挖個窟窿，把羊趕到他們的車上拉走。這個時候養羊戶就算聽到有人偷羊也不敢吭聲，（偷羊人）打死你怎麼辦？像之前蘇村的一個老婆兒，叫偷羊人給打殘廢了，她喂的羊還是裝車上拉走了。”

面臨不安全的治安環境，潁河的養羊戶必須想辦法建立多層的安保措施以抵禦羊只被盜的風險。首先，他們會在院子內的羊棚邊餵養警惕性高、攻擊性強的看家狗；其次，居住在養羊戶四周的家庭會在必要時提供幫助。而後者的保護被當地人認為是更為有效的。可見，對於養羊戶而言，同一社區內的友鄰家庭無論是在前文提到的飼草供給還是在羊只看護上都扮演著關鍵角色。

互惠交換的需要使養羊戶有必要與周邊四鄰保持關係友好，連同前文所述羊貿易鏈條上各環節彼此熟識、互相依賴的特點一同促使從事羊貿易的商人們凝聚起來，構成了一個關係緊密的社群。加之從事這些行業的回族商人們聚集居住在村西部，潁河漢民習慣以“回回窩”來稱呼回民的聚居區。在當地語言系統中，“回回窩”帶有貶義，暗含住在此處的回民對內團結、對外排斥。潁河漢民認為，偷盜羊只的盜賊不敢輕易冒犯“回回窩”的回族居民，一旦一個回民家庭的利益受到損害，整個社區都會聚合起來抵禦外敵。儘管事實上，居住在回民社區的養羊戶也曾發生過看門狗和羊只丟失的事件，但羊貿易中各環

節的緊密聯繫性和為防禦丟失風險社區關係的加強都有助於漢民將回民想像為“團結的”、“彪悍的”他者(other)，而相對的自我(self)群體則被建構為“一盤散沙的”、“溫順的”，甚至是“懦弱的”和“守法的”。

(二) 疾病

養羊戶面臨的第二種風險是羊只可能沾染的疾病，主要包括口蹄疫和流行性感冒。雖然疾病在羊群中的傳播不似在禽類中那樣快速⁹，但養羊戶每年都會定期給羊只注射疫苗、餵食藥物以預防和治療疾病。地方政府亦會提供技術和藥物支援。從1990年代起，淮陽縣民族事務部門陸續開展以說明少數民族擺脫貧困為目的幫扶工程，包括組織“少數民族飼養技術培訓班”¹⁰及向少數民族（特指回族）養羊戶在春秋兩季發出口蹄疫疫苗。

在最近二三十年間，由國家推行的強有力的現代化運動以社會進化論為邏輯基礎，將少數民族與漢族放置於二元對立的兩端¹¹。Stevan Harrell將1949年以後的少數民族政策（包括少數民族識別政策）定義為一項“共產主義的文明工程”（a communist project of civilizing minorities），國家話語將少數民族比喻為危險的女性、需要接受教育的孩童及有待演化的古代人，以此為處於“文明中心”的漢族建立文化和道德上的優越性¹²。

當地社會被標識為少數民族的社群對國家民族政策作何回應？以潁河村的回族為例，民族培訓班等政策在改革開放初期正急於尋找營生方式的潁河村民中大受歡迎，政策所釋放出的資訊引導他們在轉型後的市場經濟中找到合適自己的經濟角色。此外，政府的幫扶政策同樣強化民族與職業的關係。例如，地方政府組織的培訓班除了傳授牛羊養殖技術外，還包括廚師技術培訓，潁河一家清真餐館的老闆正是在參加了1996年的“少數民族麵點培訓班”之後開始從事飲食業。

⁹ 關於養雞所遭遇的傳染病的高速傳播，以及由此引起的雞農社群關係與其社會組織的研究，可參看 Liu, Tik-sang, 2008, “Custom, Taste and Science: Raising Chickens in the Pearl River Delta Region, South China”. *Anthropology & Medicine*, 15(1): 7-18.

¹⁰ 淮陽縣回族志編纂委員會、淮陽縣地方志辦公室編，《淮陽縣回族志》，周口市新聞出版局，2001年，205頁。

¹¹ Ma, Jianxiang, 2012, *The Lahu Minority in Southwest China: A Response to Ethnic Marginalization on the Frontier*. London and New York: Routledge, p. 2.

¹² Harrell, Stevan, 1996, “Introduction: Civilizing Projects and the Reaction to Them.” In *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Stevan Harrell (ed.), Seattle and London: University of Washington Press, p. 3-36.

四. 味道塑造與羊肉消費

在中國大陸，不同地區的人群在選擇食用的羊肉種類上有不同的偏好。相比于綿羊肉，豫東南地區的人們更偏愛吃山羊肉。潁河當地人普遍認為，山羊肉和綿羊肉的差別在於山羊肉的氣味更香濃，口感上更勁道耐嚼。這一偏好與本地羊只的飼養傳統有關。2000年以前，黃淮平原的養羊戶流行養殖一種當地獨有的淮山羊；2000年以後，隨著家庭養殖業的式微，具有養殖週期長、體型小、出肉率低的淮山羊遭到淘汰，由南非引進中國的波爾山羊等品種因為出肉率高、養殖快而更能滿足市場量的需求。現今，潁河市場上的宰羊戶所供應的羊肉大多是波爾山羊，雖然購買者認為波爾山羊的味道與本地淮山羊遜色不少，但在淮山羊已近絕跡的市場裡，他們不情願地接受了波爾山羊而不是其他綿羊品種。為了向購買者展示羊肉的品種，宰羊戶會在宰羊時留下羊只的尾巴，熟悉羊只品種的購買者只要通過尾巴的大小及上面的毛形就可以辨認出羊只的品種：山羊的尾巴細長、羊毛直而硬；綿羊的尾巴粗大、羊毛卷而軟。

除了品種，“清真”是另一個極為重要的衡量羊肉味道與品質的在地化標準。“清真”一詞本是伊斯蘭教在中國的一種意譯。根據馬壽千的考證，從宋以降，中國的一些伊斯蘭古寺就開始比較集中地選用“清”、“真”、“淨”、“覺”等漢文詞彙去概括伊斯蘭的內容；明末清初，對“清真”一詞的考釋解說隨著伊斯蘭教義漢文譯著的大批出現而開始，“清”經常被闡釋為“清心寡欲”、“清靜”、“清廉”、“清正”，而“真”則指代為“真主”、“真一”、“歸真”等伊斯蘭教經堂用語¹³。但是，對於潁河村大部分的普通村民而言¹⁴，“清真”更多時候指代回民特有的飲食習慣及以飲食為代表的回民身份。

何種食物或者何種飲食方式為“清真”呢？潁河的不同人群在不同情境之下會因為不同的原因給出不同的解釋。例如，大多數漢民認為潁河回民的“清真”是指禁止食用豬肉，而回民——尤其是從事羊貿易和飲食業的回民商人——則特別強調“清真”代表了他們所食用或者所出售的肉類來自於宰殺之前的

¹³ 馬壽千，《馬壽千回族史志論集》，北京：中央民族大學出版社，2009年，頁64-65。

¹⁴ 與普通村民將“清真”等同於回民的飲食習慣不同，潁河清真寺的阿訇將“清真”解釋為“我們伊斯蘭教和我們穆斯林應該遵守的行為準則”。

健康活物，以及是經過阿訇下刀、即奉真主之名而宰殺的。正如一個宰羊戶這樣解釋他家所販賣的羊肉：

“我們這裡賣羊肉的都是回民，漢民不賣羊肉，即便他們賣也賣不掉。為什麼賣不掉？因為他們賣的肉不清真。清真就是阿訇宰的肉。我們的肉回民漢民都買，因為回民不賣死的，不賣病的，是清真的。不是回民的肉，就不敢保證這個食品安全了。”

如果我們將“清真”的塑造放入到近些年中國消費者對食品安全問題日益重視的環境中考察，就不難理解從事羊貿易的回民商人們強調他們對食物“清真”的處理方法實際上是在有意說明他們食物的來源明確、真材實料、衛生和新鮮。新鮮的概念是潁河市場上採購食物的消費者非常看重的，“新”代表剛剛加工完成，“鮮”則代表健康、鮮活。無論是肉類還是蔬菜，購買者都喜歡以此標準進行選擇：雞要雄壯有力的、魚要活蹦亂跳的、蔬菜要顏色脆亮最好葉片上還帶著露水的。而對於羊肉，則選擇“清真”，因為販賣羊肉的商人們所闡釋的“清真”意涵恰恰符合了消費者對新鮮和健康的要求。因此，“清真”概念在潁河地方社會變成安全食品的一種象徵性認證，它由回民群體掌控並加以操作，向外展示自身食品的正宗性，亦提高了購買者對肉類來源、味道和品質的社會信任。

“清真的即安全的”這一地方上的理解為當地從事羊貿易的回民帶來了更多經濟上的利益。雖然當前潁河的羊肉只供應本地市場，但羊肉在當地日常生活中所扮演的多樣用途為羊貿易提供了穩定的消費群體。潁河市場上的羊肉消費根據用途的不同可分為以下六種類型：

第一，個體家庭日常食用。在潁河村民的肉類食譜中，豬、雞、牛、羊、魚依次各占比例，其中羊肉以每市斤 40 元的價格遠貴於豬肉和雞肉。許多家庭認為羊肉在他們的飲食結構中是奢侈品而不是必需品，因而羊肉的購買者通常被認為是來自經濟條件相對寬裕的家庭，並且是該家庭中有權力支配家庭收入和捨得在食物上花錢的人。此外，作為肉類市場上的高端商品，羊肉亦被賦予其它社會價值。例如，春節前後許多外出打工者歸村後會購買羊肉送給父母食用，以示孝敬。

第二，飯店內供應。潁河市場上所有懸掛“清真”牌照的飯店都會以供應牛羊肉為自身特色，但是在其供應的食品中，羊肉都不構成主要成分。例如，

在每家“清真”餐館必然會製作的羊肉燴面中，羊肉的份量很小，僅作為麵條的佐料。

第三，宴席上食用。潁河的回民家庭會在婚宴上準備羊肉款待賓客，這是當地人消費羊肉的一個重要場所。由於婚宴是舉辦婚禮的家庭向社區成員展示自身家庭財富的重要場合，羊肉這種價格昂貴的食材的使用直接體現著家庭的經濟實力。在 2013 年 5 月份的一場婚宴中，舉辦者家庭為宴席開出每桌五百元的預算，這個價格比普通的漢民婚宴高出兩百，比一般的回民婚宴高出一百。負責婚宴的廚師團隊根據此預算在準備食材的過程中，放棄使用價格相對便宜的雞肉，而是選取了大份量的熟牛肉、熟牛肚、生牛肉、生羊排和鮮蝦。結果，這樣的婚宴安排得到了參加宴席的親戚朋友的稱讚，特別是當白水煮羊排等羊肉菜被主人家聘請的雜役端上圓桌時，圍坐圓桌的八位客人會以最快的速度將其瓜分乾淨，最後連菜盤中剩餘的湯水也會被客人留下，用湯勺舀起喂給孩子喝掉。對於大多數本地人而言，除了回民宴席，他們鮮有機會能夠品嚐到大塊羊排這樣在日常生活中珍貴的菜肴。

第四，作為藥物或滋補性食物食用。除了營養價值，潁河村民普遍相信羊肉具有特別的藥用功能，其藥用性很大程度上源自於當地人所持有的“羊肉是熱性”的知識。在當地人看來，每個人的身體屬性都會在熱和寒之間擺動，只有當熱寒達到平衡時，人體才可正常運轉，否則，人體就會生病。比如，當熱性大於寒性時，人體就會出現“上火”的症狀，表現為牙疼、喉嚨痛等；而當寒性大於熱性時，過多的寒就會導致人哮喘、咳嗽、拉肚子等。潁河人將羊肉視為熱性，它的熱可以通過食用被食用者吸收，進而彌補生病的人體內的寒涼，寒熱平衡之後便可達到治療疾病的作用。因此，在潁河，得了某些特定疾病的病人除了向醫生尋求治療方案以外，還會考慮購買羊肉調養身體，通過“滋補”的手段達到促使身體健康的效果。“滋補”可以理解為滋養身體，給予身體除了一般性食物和普通性藥物以外的特殊的能量補充。這些能量對於身體雖然是輔助性的，但卻被食用者認為是十分有益的，甚至有些時候比西方的化學藥物更具療效，可以在源頭上扼制疾病的蔓延從而幫助患病者達到強健身體的作用。淮陽縣的一家羊肉湯飯店在描述羊肉的滋補功能時這樣寫道：“羊湯在我國有千年歷史，常食羊湯有健腦明目、壯身補血、補虛壯陽、溫中暖下、溫胃散寒、補虛益腎等滋補功效。”

當作為滋補性食物食用時，羊身上不同部位的肉塊被潁河人認為具有不同的藥效。例如，他們相信，剛剛生產完需要“坐月子”的產婦多食用羊肉湯有助於產奶，得了哮喘的老人家多吃煮熟的羊肉有助於平喘，拉肚子的人吃了煮熟的羊肝可以止瀉等。與此相對的，豬肉就被認為是涼性的，前述的這些病情下是不能多吃的。當地人還認為，以羊骨頭和羊尾巴煮成的羊湯被認為富含鈣質，骨折的病人多飲用可以加快受傷骨頭的癒合；煮熟的羊腦買給小孩子吃，可以使其頭腦更靈活聰明；煮熟的羊胎盤可以用來治療頭暈；煮熟的羊腎、羊睪丸和羊鞭可以保護男子的腎功能、提高男子的陽性氣息等等。此外，當地人還相信不同的顏色不同品種的羊只也會影響到羊肉滋補性能的強弱。通常，黑色山羊被認為具有最強大的滋補性，因此潁河市場上的黑毛山羊肉一直供不應求，一些求購者為了給病人購買黑山羊肉，需要提前到宰羊戶家裡預定。

第五，作為禮物的“羊筒子”。每年農曆八月上旬，村中準備結婚的男性青年會舉行“走禮”儀式，即向結婚物件送去豐厚的禮物，視為定親。與漢民家庭選取半頭豬作為定親禮物不同的是，如“走禮”儀式中的一方家庭為回民，男方家庭則必不可少需要準備一個羊筒子作為禮物。作為禮物的羊筒子包括一整只羊去掉羊皮、羊頭和羊蹄，但要包括羊心、羊肝和羊肺等內臟。有趣的是，內臟中的羊腸和羊胃是不能夠包含在禮物內的，因為當地回民認為腸胃作為消化器官裝盛過動物的食物殘渣所以是不衛生、不乾淨的；而羊的心、肝和肺連往一起送給女方家，暗指即將要嫁到男方的女性是她父母的心肝肺，非常的珍貴，現在以羊心、羊肝和羊肺的形式送還給女方家，是對女方父母嫁走女兒的補償。2013年一個中等大小的羊筒子價值一千元以上，此相對高昂的價格及其被賦予的作為交換女兒的補償物的象徵意義，使得羊筒子成為聯繫姻親關係的重要紐帶；如果沒有用羊筒子來向女方家庭獻禮，潁河回民的“走禮”儀式便被認為是不完整的。

第六，宗教儀式場合中的羊。在對魯西南回民商販進行研究時，蘇敏提供了回民在宗教儀式中宰殺和交換羊只的個案，包括古爾邦節或宰牲節中作為獻牲品的羊、為亡人所做的各類儀式中的“乜貼羊”、為幼兒或年輕人所做的“許羊禮”¹⁵。相比之下，羊只在豫東南的儀式場合出現的機會並不多，只在齋

¹⁵ 蘇敏，《製作“清真”——魯西南回民的儀式、經濟與地域網路》，2010，香港中文大學博士論文。

月期間有人向清真寺送“乜貼羊”。根據潁河清真寺裡阿訇的解釋，“乜貼”是穆斯林心中的舉意，指穆斯林通過內心或者口頭表達的意願。它的一種表現形式是穆斯林自願誠心地、有意念的舉辦善功，通常表現為為清真寺或慈善機構施散財物，稱為散“乜貼”。潁河回民散“乜貼”的行為主要見於在齋月期間向清真寺捐獻錢財、羊只、羊肉、烹飪好的熱菜和水果。2013年齋月期間¹⁶，潁河村有兩個人向清真寺捐獻了兩隻毛羊，另外一人捐獻了宰殺處理好的生羊肉；毛羊中的一隻供齋月期間在清真寺“把齋”的穆斯林食用，另一隻在開齋節當日被烹飪成羊肉湯，招待前來清真寺共度節日的穆斯林。

五. 市場、職業與身份的合法性

在討論完羊貿易鏈條的角色分工、風險與機遇、“清真”味道的地方化塑造與羊肉市場的確立以後，我們不難看出，回漢族群身份的認同很大部分是隨著人們處理羊生意的實際境況和困難而被塑造與再塑造的。此處還將從當地的市場關係角度來闡釋羊貿易中所展現的職業與族群身份建構之間的關係。

第一，在潁河的市場體系中，羊貿易能夠為從業者帶來多少價值？2013年，毛羊的收購價格大約為每市斤 17 元，羊肉的售出價格大約為每市斤 40 元。以一隻重約 60 市斤的毛羊計算，養羊戶賣出一隻毛羊收穫 1020 元；以出肉率為 50% 計算，宰羊戶屠宰一隻毛羊可以賣出羊肉 30 斤，全部賣出即獲得 1200 元，再加上羊廢料賣出的 100 元，宰羊戶每只羊淨賺 280 元。春秋兩季，普通規模的養羊戶以每個月賣出兩隻毛羊的數量計算，可獲得每個月 2000 元以上的收入，而養殖規模大的養羊戶每個月以賣出五隻毛羊計算，即可獲得 5000 元左右的月收入。而宰羊戶每個月宰殺 15-20 只毛羊，可賺得 4000-6000 不等的利潤。作為羊交易旺季的冬季和淡季的夏季的收入，則以此標準上下浮動。同樣，我們列舉出潁河村民從事的另外一些職業以作比較：從事土地耕種的潁河村民每畝農田每年種植一季小麥可獲得純收入 1000 多元，潁河人均佔有耕地只有 0.3 畝，一個五口人的家庭按 1.5 畝耕地計算，每年依靠小麥種植僅收穫 1500 元；一個

¹⁶ 齋月是指封齋，又被稱為把齋、齋戒、齋功，是伊斯蘭教所規定的五項基本宗教義務——念、禮、齋、課、朝——之一。伊斯蘭教規定每年伊曆的九月為齋月，在這個月份裡，成年的穆斯林需要從黎明後到日落前的時間裡停止飲食，這麼做的意義在於使穆斯林遵從真主安拉的命令，進行一次自我克制和自我節制的鍛煉。2013年潁河回民的封齋是從 7 月 9 號到 8 月 7 號，8 月 8 號為是年開齋節，是慶祝封齋獲得成功的節日。

外出城市工廠打工的人每個月工資大概 2000-3000 元。可見，相比而言，從收入上來講，羊貿易可以為商人們帶來相當不錯的經濟收入。

此外，與在異鄉流動打工相比，羊貿易還為從業者製造了相對穩定和安逸的生活方式，使他們一方面可以不必束縛於土地勞作，另一方面又不必外出大城市尋找生計。對於大多是中年年齡的羊貿易商人而言，他們的職業所創造的這一社會性價值絕對不少於其經濟價值。

第二，除了羊貿易，潁河的回民是否從事其他職業？潁河市場上的羊肉消費者大多是來自本村及周邊村落的個體家庭和飯店，並不具備遠距離供應或出口的條件，因此小規模市場對羊肉的需求量是一定的，所以顯然，並不是所有回民都有條件從事羊生意。除了飲食業和屠宰業，他們中的一部分人在潁河本地從事開立照相館、駕駛客貨車跑運輸、出售服裝等生意；也有一些人通過接受教育、參加考試去往潁河以外的城市擔任教師、公務員等公職；至於最大多數的年輕人也和他們的漢族同伴一樣，在十七八歲的年紀便去到大城市打工。本文之所以要論述羊貿易而非其他職業，不是因為它是潁河被認定為回族身份的人所能從事的唯一行業，也不是因為與其他職業相比它能帶來格外豐厚的經濟和社會價值，而是因為關於這一職業的理解和實踐集中突顯了當地回漢族群主體的權力關係和利益訴求，正如前文章節中所闡述，回漢族群的互動和意義很大程度上都會在人們處理羊肉生意的合作和競爭關係時不斷被表現和再塑造出來。

第三，潁河市場上的羊貿易、尤其是羊只屠宰和羊肉售賣是否有漢民參與？基於 2013 年整一年的田野觀察，當地漢民不能夠、同時可能也並不願意參與到羊貿易中。

一方面，“清真”概念在潁河社會的地方化理解為牛羊肉的暢銷提供了一種類似制度性的保證；在潁河市場上，消費者判斷某一商鋪所供應的食物是否“清真”多數時候是通過考察該商鋪是否擁有“清真”牌照，即其是否能夠獲得政府“清真”管理部門的認可¹⁷；而某一商鋪如要申請獲得“清真”牌照，

¹⁷ 河南省对清真食品的官方认证和管理是由省、市、县等各级的民族宗教事务局负责；各级民族宗教事务局会对获得认可的食品或其制作单位统一颁发清真牌照。

根據規定，其食物加工者或者飯店經營者就必須擁有回族身份¹⁸。因此，回的民族身份就為食物，尤其是肉類，在市場上的暢銷度提供保障，也就為羊貿易鏈條上的商人們提供了做生意所必須的信譽和合法性。顯然，漢民很難獲得這種加入清真產業鏈所必需的合法性身份。

另一方面，除了清真機制的制約，漢民也不認為養羊、宰羊、收購羊廢料是理想的職業，這些需要天天與動物糞便、毛皮、血液打交道的工作通常會被漢民認為是污穢的、不乾淨的、不體面的，因而其從業者是低下的、不受歡迎的。雖然現如今潁河村民對羊貿易及其從業者的排斥態度不甚明顯，特別是在當前的市場條件下，隨著羊貿易變成為潁河地方收入頗豐的行業，人們對其偏見的表露愈加隱晦，但是，“羊貿易是低等的職業”的看法從細微的日常觀察中仍可窺其一般。例如，在與潁河村一位小有名氣的回族畫家訪談時，這位七十多歲的老人不無驕傲地說：“前幾年中央電視臺還採訪過我，在電視上展示過我的字畫，當時我就跟他們說，別以為我們是回民就沒有文化，就只會賣（胡辣）湯宰羊，我們也識字、懂藝術。”這番話反映的是回民群體對外界將其汙名化為未受過教育的人的回擊，亦可說明在漢主流文化中與以讀書寫字等文人身份相比，“宰羊”這樣的小商業是被視為地位低下的工作。

六. 結語

本文著重分析了在當前的政府民族政策和市場經濟條件下，羊貿易鏈條在豫東南農村建立和維繫的過程與當地回漢族群關係形塑之間的互動關係。作為小結，筆者想要強調以下幾點：

儘管羊只失竊、患病等風險使養羊業變成一個比以往更加不穩定的職業，但國家對回族特定職業的扶植政策和經濟環境結合在一起，共同維持著當地回民對養羊業的偏好。無論是為了規避羊只被盜的風險，還是為了給羊只爭取更加豐富的飼草或更加廣闊的放牧空間，養羊戶都需要與其社區內的四鄰維持相互依賴的人際關係，被漢民貶稱為“回回窩”的聯繫緊密的回民社區因而形成。

宰羊戶和養羊戶的親密聯繫大大節省了宰羊戶採購羊只的時間成本，亦為保證他們所屠宰的羊只是健康的、鮮活的提供可能。另外，即宰即賣的羊肉銷售模式是他們在實踐上製造“清真”意義的另一種方式。

¹⁸ 淮阳县民族宗教事务局规定，凡悬挂清真牌照的单位和个人，主要经营者应是回民，食品制作单位内回族职工人数应占30%以上，否则，不准悬挂清真牌照。

經過一個不斷被賦予安全、健康、真實等地方化意涵的過程，“清真”成為潁河回民用來統籌與飲食相關的自身行為和經濟活動的有效機制。“清真”概念的在地化與政府對“清真”的管理政策交相作用，最終增強了回族商人在羊貿易中等特定行業上的競爭力和經濟利益。

對於消費者而言，能夠購買和享用羊肉的人，被認為是在其家庭和社區享有權力和較高經濟地位的人。羊肉不僅具有營養方面的功用，還在治療個體疾病和維繫姻親關係上被賦予重要角色。

1980年代以來國家和政府所提倡的現代化運動將少數民族視為需要扶持的物件，在此背景下所推行的對羊貿易等特定行業的引導都是在“發展少數民族經濟”的語境下進行，亦是說，這些職業的從業者在接受到職業技術培訓、物資支持、“清真”認證等政策影響的前提，是其自我群體對回族這一民族身份的承認和內部強化。

綜上所述，羊肉的生產、加工和消費之所以被標籤為潁河“回民”專屬的行為，是經過國家政策、經濟環境與地方化過程互相作用而成。在建立和鞏固羊貿易鏈條的過程中，一方面，羊貿易各環節彼此間緊密聯繫的特性促使參與其中的“回民”家庭凝聚成一個關係穩固的本土社區；另一方面，“回民”的族群身份將商人與其貿易夥伴動員起來以抵禦羊只被盜與患病的風險，營造“清真”口味，並為他們提供做生意所必需的信譽和合法性。回族群在羊貿易這一經濟場域的表述和實踐，不僅表達著族群主體的權利關係和利益訴求，並且引導和創造著回漢族群在地方上的認同。

伊斯兰陕学入滇考

马志宏

摘要：云南回族文化的传承和发展跟回族先民进入云南是同步的，但是早期的伊斯兰教文化传播并没有实证的材料可以佐证。到明代“陕学”入滇开始，云南的经学传承和经师谱系渐趋明朗。这个过程是云南经堂教育形成和发展的过程，早期云南的经师体系是“陕学”体系，即使是后来形成的“云南学派”，究其渊源，依然具有“陕学”影响的烙印。

关键词：陕学 经师传承 云南学派

一

中国经堂教育的历史就是中国伊斯兰教文化发展的历史。由胡登洲太师祖开创的陕西学派（我们俗称“陕学”）则是这个教育体系中博大精深，经久不衰，覆盖全国，一直保留到今天且正持续发展的一个体系。早期云南的经学系统则是得“陕学”影响最深且与之同步持续发展并在清代开创出一个全新的“云南学派”。

先贤王静斋曾经说过：“中国回教文化先年有两大支流：一是陕西，二是甘肃。云南人多负笈陕西，四川人多负笈甘肃，现今云南人多就本省求学，四川人亦受当地阿訇栽培。”^①诚哉斯言！王静斋先生深知云南回族文化的渊源，也熟悉“云南学派”。但是，历来对于“云南学派”的师承鲜有提及，对云南经学传承体系的考查其实就是对中国伊斯兰教经学体系形成和发展历程的考查，因为云南是中国穆斯林的一个集中聚集区和伊斯兰教文化传承和发展较先进的地区，且云南的经学体系传承有序，影响至今，波及东南亚地区。尤其可贵的是中间没有断层。这可以算是中国伊斯兰教文化发展的一面镜子。

由于历史的原因，中国伊斯兰教的发展，各地区并不平衡，而在文化传承方面，一直以来作为民间宗教文化代言人的基层阿訇或者教职人员的事迹和经历很少被记录。究其原因，一则大部分的阿訇没有著作流传，时间略长他们就被淹没于历史中；二则，阿訇们大多秉承了为教门奋斗而不留虚名也不立传树碑的传统；三则，基层阿訇和教职人员算是我民族内部的知识分子，他们跟我们日常所知的“知识分子”还是有区别，他们大多不被世俗的知识价值体系所认可，故虽知名于教内却不为世人所知，时间长了连教内都不知其人事了。

基于以上原因，云南历史上的伊斯兰教学者，大多数没有文字记录其事迹，仅在族内、教内代代相传。一部分人的事迹，如大家熟知的保老师祖的事迹也是附着于神话般的传奇中

才得以流传，但因为是民间故事的流传也就有了不同的多个版本出现，笼罩了一层神秘的色彩。故而，云南历史上历经数百年，在伊斯兰教的发展历程里缺乏历代阿訇的事迹，当然也就罗列不出历代经师的传承体系。

为弥补这一缺憾，从历代典籍和少量的文物碑刻资料中我们还能捕捉到星星点点弥足珍贵的资料，这即是云南伊斯兰教传播前期的“陕学”入滇历程。正是有“陕学”入滇传承发展，才有了云南的经学体系，影响直至后期发展、创新出的“云南学派”直到今天。

理论上讲，早期伊斯兰教的传播跟回族先民的迁移是同步的。但是在过去的记录中，虽然有这个迁移的过程和民族形成的轨迹，却没有宗教传播的基本信息。宗教文化的传播几乎是空白的。简单说：回族先民走到哪里伊斯兰教当然传到哪里！但是，如果我们深入考查，却是没有答案的，比如，怎么传播？谁传播？传播些什么？

云南是中国回族主要的聚居区之一，也是中国回族伊斯兰教文化发展相对繁荣的地区，所以对云南经学传承的研究尤其具有典型意义。正是因为历史上没有经学传播发展的记录，所以早期的宗教文化传播大多只能靠猜测想象。上世纪八十年代，已经有学者注意到这个问题，在调查的时候能得到的结论无非如此：“云南回族对伊斯兰教的传播、教学与研究，大约开始于元代。赛典赤·赡思丁到滇时，跟随他到云南的穆斯林中，颇不乏阿拉伯和波斯的伊斯兰教学者。后来自陕西的穆斯林也不少。云南穆斯林也有到陕西、甘肃学习伊斯兰经典的。当时留下了一些著名的清真寺。但是元、明之间，云南穆斯林没有什么伊斯兰教的著作流传下来，也缺乏可靠的文字记载。”^②

云南回族形成过程，学界基本认可的是几次大的移民，一次是元、一次是明，并于明代基本形成了一个民族共同体，再加之清初的移民，基本形成现在云南回族分布的格局。可以说，云南回族先民迁移时间、过程以及回族形成的历史脉络和发展历程是清晰的。但是现在我们所探讨的伊斯兰教传播问题依然是没有答案的。我们不妨也这么想象：在迁移的先民中大部分是随军迁移，我们猜测这个群体里有相当数量的伊斯兰教信徒，或许其中还有专职的或者兼职的教职人员，他们是云南最早的伊斯兰教传播者。后来，他们“上马则备战斗，下马则囤聚牧养”^③并逐步形成最初的聚居区和村落并建有宗教活动场所——清真寺，早期的或专职或兼职的宗教学者当然就成了我们的宗教文化传承人。这个现象其实是有证据的。

公元1253年，忽必烈率军攻灭大理国后，在地方上留下驻守人员，今天剑川的沙溪、弥沙这两处重要的盐井是忽必烈部员色目人马哈只之子马塔驻守。据沙溪马家坟山，清道光二十年（公元1840年）的《马德周墓志》载：“其始迁祖马（哈）只随忽必烈有功而镇鹤庆，其子马塔驻守弥沙，开卤水二井，其孙马沙、马贤林、马多、马进、马玄、马双高相继有功，世袭土官。泊乎本朝（清），双高、宗父子时，弥沙石碑倒埋，从此竟未袭职”。又清代《四库全书·吏部》中《土官底簿》载：“哈只，系本州民，洪武十五年归附，十六年参随大理卫指挥周能管领土军，与大军攻破邓川州寨，总兵官拟充任前职，十七年实授”^④。这两个材料都在说明一个事实：元、明时期色目人作为有功人员被安排驻守重要的哨卡或者经济命脉所在盐井等重要地区。

同样的材料还有著名的《马哈只碑》即郑和父亲墓碑《故马公墓志铭》，“该碑文提到祖上三代人时用了“（祖）父哈只，母温氏；公（父）字哈只，姓马氏”。其祖父、父亲不落真名而以“哈只”来代，这说明郑和的祖父和父亲都曾经朝觐过天方，是令人尊敬的“哈

只”。他们家也是世袭官职，据马颖生先生考证：“郑和的祖父马哈只——滇阳候米的纳，父亲马哈只——袭滇阳候米里金”。^⑤

元朝至明初，穆斯林中的一部分，当时是以“哈只”来指代其名字，后来才改用了汉字中的名字。让我们感兴趣的是“哈只”是伊斯兰教中曾经朝觐过的人，这是被民众所尊敬的一个称呼。特别是在古代，远在万里之外的中国“哈只”更为少见。如果没有一定的社会地位和与之相匹配的经济能力，是不可能完成朝觐功课的。“哈只”在一定程度上是可以算做教职人员的，因为他们必须要掌握了相当的宗教文化知识才能完成朝觐功课成为受人尊敬的“哈只”。故我们可以认为这些“哈只”们是肩负早期伊斯兰教传播任务的一个特殊群体。

明代诸葛元声的《滇史》卷九，记录了一则珍贵的史料：“至正二十七年（公元 1367 年）丁未，此时天下大乱，处处盗起，有回回刺鲁丁等四十一人栖大理山谷中，朝夕唯授经，盗劫之，不从，遂皆遇害，身首分置，经久复合，众异之，丛葬于山之下，名曰“群杰墓”

注：墓在大理府白鹤铺，后弘治十七年，大理府同知冯谦繚以周垣，为文祭之。”^⑥

这则史料给我们透露了一个信息：元代除了军队“探马赤军”大量迁移，随军还有宗教人士成批进入大理等地传教。刺鲁丁等四十一先人经历极惨，而“身首分置，经久复合”云云，无非是时人怜其惨也。但足以说明，元代进入云南的回族先民中有很大一部分是宗教人士，他们或许是跟随军队一起迁移或是独立组团为着高尚的传教使命而进入滇云大地，而且这部分人士的数量还不会少。如笔者的家乡大理珂里庄就是一个典型的元代形成的回族村落，自古村里就有一片坟地被称为“先人坟”（也称“仙人坟”）至今犹存。“‘先人坟’，原坟位置在村子东南水碓房南面。坟有三冢，一冢为由中亚来村的师台之墓，另两冢为他带来村的两个海里发的墓，因三人均未传留下姓名，故称呼为“先人坟”。^⑦这个“先人坟”很古老，不知道是哪个朝代的，更不知道是哪个“先人”。历代相传这三位“先人”每到一地留下传教，直至归真。但随后另一地又出现此三人踪影，周而复始在许多地方出现。传说颇具神秘色彩但也提供了早期伊斯兰教传播过程的一些痕迹。村里人历来重视这块古坟地，一直保护至今且不时有老辈阿訇去游坟表达对古代传教“先人”的尊敬。以上两则资料给我们回顾回族先民迁移史提供了另一种视角。

必须注意到，元代云南穆斯林中最著名的是“圣裔”赛典赤家族，他的子孙遍布云南各地，且是现在多数回族公认的始迁祖。他身份特殊，他来自伊斯兰教文化非常发达的中亚布哈拉，是尊敬的圣裔且身居高位有极高的政治地位，他的子孙为公为侯显赫一时。我们当然可以认为，赛典赤入滇之时即是云南伊斯兰教广泛传播的开始，云南伊斯兰教经学传授也应该在这个时候就开始，云南大量建造清真寺也在这个时期。但正史中是看不到的，尤其遗憾的是，今天我们翻看各种版本的《赛典赤家谱》，基本看不到元明时期这个家族中的伊斯兰教学者的信息（在清代的记录中有几则少量的“天方后学”的零星记载），当然，见不到不代表没有，但是这个遗憾却是伊斯兰教在中国传播过程中的一个巨大的历史空白。

二

明代，是中国伊斯兰教文化发展史上的重要时期。这一时期陕西出现了一位影响巨大的经学大师胡登洲，他开创了中国伊斯兰教经堂教育的先河。经堂教育的兴盛是明代中国伊斯兰教史上的一件大事。所谓经堂教育，指的是在清真寺内开办的以传授伊斯兰宗教知识和培养伊斯兰宗教职业人士为目的的一种教育方式。经堂教育又称寺院教育。清真寺内开设的讲堂又称回文大学。由寺内开学阿訇收若干名学员，向他们讲授伊斯兰教经典以及阿拉伯言语

和波斯文。学员的生活和学习费用由坊内教亲捐赠。学员学期不固定，一般要五六年时间，直到开学阿訇认为可以毕业时为止。毕业时要举行“穿衣挂幛”仪式。此后，如有教坊愿意聘请，这些毕业学员即可充当阿訇了。

胡登洲（1522-1597），字明普，经名穆罕默德·阿卜杜拉·伊勒亚斯，陕西省咸阳渭城湾胡家沟人，明代伊斯兰教学者、经师，因开创伊斯兰经堂教育，被中国穆斯林尊称为“胡太师巴巴”。幼年学习伊斯兰教经典及儒家之书。鉴于长期以来中国伊斯兰教“经文匮乏，学人寥落，既传译之不明，复阐扬之无自”，“遂慨然以发明正道为己任”，立志兴学，以倡导宗教教育，培养人材。他在继承前人传播宗教方式的基础上，将伊斯兰教以清真寺为中心的教学形式与中国传统的私塾教育结合起来，先在家中后移在清真寺设帐讲学，免费招收学员，讲授阿拉伯文和伊斯兰教经典。办学初，“吴楚燕齐之彦，负笈载道，接踵其门而求学焉”。他始用经堂语言讲解，并在教学结构、课程设置、授课方式、学习考察等方面初步形成了一套制度，开中国伊斯兰教寺院经堂教育之先河。经四代掌门人传授，授徒约数百人，百年以后造就人才之多宛若星辰。胡登洲不仅开创了伊斯兰教经堂教育，更是把中国文化与伊斯兰文化相结合、相融入的典范，也可以说经堂教育文化是中国文化不可缺少的重要组成部分，既丰富了中国文化，也丰富了阿拉伯文化。

关于胡太师的贡献，前人叙述已经很详尽，这里我们引用丁士仁先生的观点：

“胡太师的历史贡献不在于创办经堂大学，因为经堂大学在他之前已经存在了；也不在于接受中亚或新疆经堂的教学大纲，因为那时很可能沿用的就是中亚的大纲。他的贡献和伟大之处在于他创立了经堂语言体系和经堂翻译规则。从《经学系传谱》来看，胡登洲时代，经堂大学中讲经的方法和语言相当笨拙（“然只可符以汉音之鄙俗者，而其句读固不雅驯”），一遇到宗教学、哲学、法学、语言学的基本术语就照读原文，造成了“既传译之不明，复阐扬之无自”。胡太师潜心研究汉语，琢磨翻译的方法（“谋习儒学，贯通一家，以练字成句，贯句成章”），于是创立了经堂语言体系。这一体系包括两个方面，“经堂词汇”和“经堂语气”。在没有阿汉字典，没有可资参考的翻译时代，碰到各学科的专业术语时，如何转化成汉语是极其困难的工程，它比制定一套大纲或找一套教材不知要难多少倍。“经堂语气”是经堂语中关键的要素，它既是经堂翻译的技巧，又是语言转化的规则，实际就是阿拉伯语和波斯语翻译成汉语的严格标准。这不仅严格规范了经师们口译经典的方式，而且为后来王岱舆、马注、刘智等经学大师的汉语翻译和著述奠定了基础，而且这套体系沿用至今。经堂词汇的转换不是一人完成的，但胡太师可能起了关键作用，而“经堂语气”的确定可能就是他完成的。

胡太师的另一大贡献是，通过经堂教育在内地奠定了“哈乃菲—玛突勒迪”传统的“逊尼派”地位。因此，胡太师的历史贡献是划时代的，他的文化创举是不容忽视的，他当之无愧地可以被称做内地经堂教育的奠基人。”^⑥

中国伊斯兰教的经堂教育，经胡登洲的倡导和实践，面貌为之一新，终于成为教内的一大事业。中国伊斯兰教系统的教义传授和宗教职业人员的培养，主要依靠经堂教育。胡登洲功不可没。有人把胡登洲誉为经堂教育的开山鼻祖，亦不算太过。更重要的是，他门下门人弟子、再传弟子遍布全国，几乎囊括了中国穆斯林聚居区，并由此形成了中国真正的经学传承体系和经师群。

早期云南的经学和经师体系也是深受胡太师和他门人的影响，并且这种影响是全方位的

影响。我们认真梳理云南的经学传播体系和经师体系，云南是最早且最直接得到陕学真传的一个地区。即使是后来形成的“云南学派”也是以“陕学”为基础而创新发展变化后形成的。

在巍山小围埂坟地，有一冢古坟，是明代万历年间五老师祖的墓志。碑文为：

前明万历二十五年正月二十五日仙逝

本村各村绅士掌教叟童 仝颂

滇南开创讲明教规传授通省经典之源两次陕西寻学德业超轶前后五老师祖马举字子化号近全 墓志

大清乾隆八年岁次癸亥六月吉日 重修

有执

有本

月松 玉山

禹松 荣邦 文奇

五氏侄孙马 赢梅 荣举 荣国 敬立

赢槐 率 荣奕 荣第

赢桂 生 荣锡 荣万

荣就 荣捷

荣泰 荣祚^⑧

该墓志简朴之至，但给我们留下了珍贵而丰富的信息：

其一，马举字子化，号近全，碑文有他去世的日期，但是没有出生的日期，也就无法获得他的寿岁是多少，但是至少给了我们一个他生活的时间在“万历二十五年”之前，由此推断他应该是嘉靖时期到陕西求学。其二，马举被称为“五老师祖”是“滇南开创讲明教规传授通省经典之源”，说明他是云南早期著名的开学阿訇，对后世影响巨大，证明他的教学活动时间应该不会太短。应该注意的是，这里的“滇南”所指跟后来“滇南指云南省南部”有所不同，古代是以“滇南”代指云南的。^⑧其三，他两次寻学陕西。这个最重要。

他到陕西寻学，到底向谁去学？其实只需对照一下清人赵灿的《经学系传谱》，那么五老师祖马举的身世就很清晰地呈现在我们面前。

在“系传总谱”中有：“马五师，蒙化人，中学”，他是胡登洲弟子海巴巴的大弟子。在海先生谱系一章中更是详细记载了：“马五师，云南人氏，中学。及回籍，其地俗习乏经，

初尚连班。或云：二乔二师至滇，不力改之，故迟至今，近有丽鹤马二师，白崖马三师，遵经通省，俱改独班矣！¹¹丽鹤二师，学行兼优，甚多感应之机，遥闻其贤，羨矣哉！但路远，不知俱系何传也。”¹²

这里的“马五师”即是我们尊称为五老师祖的马举大学海！或许马举在弟兄里行五，故称“五老师祖”也称“马五师”。他是云南最早到胡太师传人处求学的云南子弟也是胡太师两大弟子中的第一个外地传人。冯巴巴和海巴巴的弟子基本都是自己子侄辈，父子相传也是历来的传统（至于桃李遍天下那是后辈传人完成的），唯马五师是外来。又说马五师是因为“其地俗习乏经”且教门不昌才向陕西求学，这说明当时云南的现状是既缺乏经书又缺乏高级教职人员，尤其重要的是，在明嘉靖之前云南伊斯兰教信众（回族先民）虽然有相当的基数和经历了一定的发展，也有相当数量的教职人员，但是伊斯兰教的传承体系和经师系统尚未形成。所以其中的有识之士主动到陕西求学就是自然而然的了。

“近有丽鹤马二师，白崖马三师……”，从行文看，此二人应该是赵灿同时代人，也就是清康熙时人，待考。

其实，在胡太师新创经堂教育的初期，云南也是他门人弟子最早前往传教的地方。前文引文中“二乔二师至滇。”这里的“二乔”是胡太师另一弟子冯巴巴的侄子冯二乔先生，他和他的师兄弟冯伯菴先生（也是冯巴巴侄子）是最早到云南传教的胡门弟子。《经学系传谱》详细记载：“（冯伯菴）先生系冯二先生（冯巴巴）之从侄，幼习经学，而苦心力索之，故学问深远，及就业后，滇之蒙化郡，吾教乡耆，莫备安车，聘先生设帐，允之，率徒以往”¹³。

可以看出，自从胡太师在陕西开宗立派后，陕西就成为穆斯林子弟求学的目的地。远在万里之外的云南最早有人前往求学——五老师祖马举，同时期也有胡太师的弟子冯二乔、冯伯菴等经师受聘到云南（蒙化）设帐开学，云南的经学体系实际是继承了陕学的正统并且是一开始就是积极的和主动的。这种向陕学求教的过程一直没有中断。

略后于马五师的是黄巴巴和蔡巴巴。

黄巴巴即黄观海先生，师从胡太师再传弟子海文轩先生。“有观海黄师，初从伯菴先生学，后来归于先生（海文轩），成全其学，及返滇南，念慕先生不置（止），每凭高北望而泣之，其徒为建一楼，额之曰：“观海楼”复自拟其号曰：“观海，至今其楼遗迹尚在。”¹⁴这里说黄巴巴的事迹，“先从（冯）伯菴学”或许就是冯伯菴先生在蒙化开学期间的的事情。遗憾的是，我们考证不出黄观海先生（黄巴巴）的籍贯，仅仅知道是云南人，且学成后就返回云南设帐开学。¹⁵他的学生众多，对后世的影响也很大，《经学系传谱》亦有“海氏（海巴巴）只传滇南”之说，当与黄巴巴及其众多门人之影响所致。

蔡巴巴在《经学系传谱》中记载非常简单，只在马明龙谱系中极简略的介绍：“韩师、蔡师，俱滇南人氏。”但蔡巴巴在云南却有资料可寻。蔡巴巴名璿，字玉徽，云南大理府赵州人氏。杨庭候先生认为是“弥渡班局村人”¹⁶因红岩乡原属赵州县，笔者专门去考察过现在班局村尚有蔡家老坟地，本地人亦认为这就是蔡巴巴的家乡，故其家乡为“弥渡红岩”更为准确！蔡师先在云南授业于黄巴巴，刻苦学习，尚未穿衣（毕业），黄巴巴突然归真，蔡

师在本地因无人可以求教而困惑，欣闻湖北武昌马明龙巴巴（马四巴巴）“学识精通，超前轶后”，遂毅然离开故乡不远数千里负笈武昌，在马明龙帐下勤奋学习“立雪攻苦，尽得真传”。学成后，乃奉师命返回云南，“阐扬正教，刻抉微妙”，先在滇西设帐讲学，广收经学弟子，同时许多教亲及阿訇学人亦纷纷登门求教，对教义教礼中疑难问题“请以考证其得失”。在蔡师帐下，“门人云集，英才济济”，门人学子“尽得其真传，而咸奉为指南焉！”蔡巴巴由此在滇西穆斯林中声望日隆，滇东南穆斯林教亲慕其盛名“不辞跋涉之苦，再再敦请”，蔡师遂应迤东教亲之聘，留下自己大弟子王巴巴（王从云）在赵州“代师开学”，蔡巴巴则离开大理，东下河西（通海）纳家营，在这适中之地，设馆开学，广招门生，其弟子来自全滇各地，以河西人居多。蔡巴巴决心要为河西培养出“一斗芝麻的念经人”，使河西的教门得以振兴，成为云南伊斯兰教经堂教育的一个重要基地。蔡巴巴的一生，为云南培养了众多的伊斯兰教经学人才，是云南早期的经堂教育家，为云南伊斯兰教的传承与发展做出了重大贡献。¹⁷

蔡爸爸的门人，知名者为王从云和纳之秩。据纳家营大坟地 乾隆四十一年《纳之秩墓志铭》载：“纳公讳之秩，乃前代海梯，清之长子也。自幼从学蔡爸爸教下。凡所训迪，皆能觉悟，蔡爸爸常以后学师范期之。诂料学习未久，蔡爸仙游。公知蔡爸有高徒王爸爸在赵州代师开学，不惜千里，负笈追随，立雪多年。其王师所诲，皆本蔡爸所训。深窥密奥，学成回乡，族内拜请师席，果如蔡爸所期。远近来学，训迪严切，讲解精详。不惟东土受其教育，及迤西各族亦皆普化”¹⁸。

蔡巴巴的师承谱系：

I — 海巴巴 — 海文轩 — 黄巴巴 — 蔡巴巴 — 王从云 — 纳之秩

胡登洲 — I

I — 冯巴巴 — 冯伯菴 — 马明龙 — 蔡巴巴 — 王从云 — 纳之秩

另：蔡巴巴亲手抄录《古兰经》一套三十册，至今珍藏于大理南门清真寺内，为教内罕见的文物¹⁹。

与蔡巴巴同时代人，尚有保善。保善（1689-1778），大理回民尊称为“师祖老巴巴”，随“其先翁于前清康熙时从吴藩军至滇，喜苍洱之秀，遂家焉”。他的乡籍，有说是甘肃河州，有说是云南沾益保家乡，还有说大理的，由于年代久远，有缺乏资料，至今无考。“先贤生而聪颖，性恬淡，好读书。”“以建帐授徒为己任，壮习天方经典，深得旨趣，顿悟大道，乃入山潜行。”他在许多地方开过“大学”门徒遍布三迤，德行为世人所尊仰。他 80 多少时，隐居在大理苍山清碧溪，结庐而居，谢绝尘事，专攻斋拜功课，乾隆四十三年归真，葬于大理点苍山玉局峰麓²⁰。

保老师祖流传民间传说颇多，但真正说明他求学经历和师承关系的资料没有，也没有他弟子门人的资料。且籍贯说法多，难以确认。但是不管他是河州人还是曲靖沾益人，他的求学地点是在西北，其所学依然是我们传统上所说的“陕学”体系。这一时期也是胡太师门人

弟子遍布全国发展的重要时期，无论是陕西还是甘肃、山东、直隶、湖北、云南、四川，基本是“陕学”传播发展最为活跃的时期。

正是有蔡巴巴和保老师祖的努力，这一时期同样是云南经堂教育发展的重要时期且是成效显著的时期。两位先贤都留下许多值得玩味的传奇故事。比如传教：相传保真人显奇迹，与蔡巴巴乘礼拜之羊皮渡通海后，至纳古二营头村，时天将发晓，二师小净晨礼，真人嘱蔡：天明进村传教，二村因多年无人传授教旨，教门倾塌，须勤教慢诱，否则欲速则不达。二师晨礼之祈祷词，由真人默念，并祈主赏赐二村三斗芝麻数量之“二林”²¹。正是经过蔡爸爸及其门人的努力，终于使河西（通海纳家营）发展成为继滇西蒙化之后云南伊斯兰教传播的又一个中心。

《经学系传谱》中，尚有经师马续轩者，是整书中 27 位单独列传的经师中唯一的云南人。或问为什么五老师祖、蔡巴巴等没有单独列传？这只有一个原因：云南远在万里之外，虽然他们求学经历可知，但授徒教学以及其他的经历并不为万里之外的赵灿所能知晓，概不能传之也。其实也是因为路远和信息不通畅的原因，云南许多经师并没有在《经学系传谱》中得以体现，这是可以理解的。独马续轩经师因为是“设帐巩昌三十余年，授徒大成者众。”²²之故，赵灿当然对他的经历是清楚的，故有其传。幸甚！

“续轩马先生，讳省源，字续轩，滇之蒙化人氏。赋性慈惠，器量宏深，幼而丧母，随父贸易。及十五龄，时值永历王窃据滇黔，兵戈尚炽”故父子二人离乡寻学至衡州府被清兵拿住解赴武昌。后来得以脱身后巧遇回民将领马蛟麟出征两广，知道他们父子求学之苦，于是跟随随营经师蔡师开学，后流于常德府，后来父亲病逝于路途中。“及至济水，常、李二先生见之甚喜，砺学三年，已造大成。正欲谋归，适有巩昌茶商某过济，闻名往谒，见而知为饱学，乃谋请往巩，先生许之。”这一去三十余年，“年逾六旬而歿，歿之日，送者万余人如丧考妣，逮亦先生之慈祥有感于人心焉。”马续轩经师桃李满天下，“后学者数人，中学者百十辈，兼远地寻学大成归籍者”。²³

马续轩经师师承谱系：

胡登洲——冯巴巴——冯伯菴——张少山——李延龄、常蕴华——马续轩

马续轩经师，是云南籍得“陕学”真传而在外传教的典型代表，门生遍布各地。这表明，经过几代人的努力，陕学在云南已经开花结果，经过蔡巴巴和保老师祖等先贤的努力，终于有了“一斗芝麻的念经人”，云南经堂教育有了一个良性发展的基础条件。

通过以上经师的梳理，我们基本可以罗列出早期云南“陕学”体系的经师简略谱系，这就是《经学系传谱》中的云南经师谱系，也即是“前云南学派时期”的经师体系：

I — 黄师 云南人氏（无考）

I — 冯少川 — 把师 — 李定寰 — I

I I —马师 云南人氏（无考）

I —冯二乔（侄），至滇南设帐开学。

I —冯— I I —云南黄师

胡 I 巴 I I

I 巴 I —冯伯菴— I 马明龙（马四巴巴）—— I 韩师，滇南人氏（无考）

I I

太— I I I —常蕴华— I

I 张少山— I I —马续轩— 蔡师

I —李延龄— I （云南人氏，无考）

师 I

I I —马举（马五师），俗称“五老师祖”，蒙化人，人称“大学海”。

I —海巴巴— I

I —海文轩（子）— 黄观海— 蔡璿（蔡巴巴）— 王从云— 纳之秩

三

昭通市是目前云南回族最大的聚居区。这里的经学传承又是怎么样的呢？是否也属于“陕学”影响的范围呢？

乌蒙山区居住着 45 万回族群体，该群体主要分布在贵州威宁彝族回族苗族自治县、云南昭通昭阳区和鲁甸县、云南昆明寻甸回族苗族彝族自治县等县区。而滇黔交界的威宁、昭阳和鲁甸拥有回族人口 36 万（习惯上称为“威昭鲁”回族），占整个乌蒙山区回族总人口的 80%以上。“威昭鲁”回族主要系明清时期由陕西迁徙而来，在乌蒙山区生活了 700 余年，是整个西南地区最集中的回族聚居区。在漫长的历史岁月中，乌蒙回族创造了丰富多彩的礼俗文化。谱牒文化既是这些礼俗文化的重要组成部分，也是这一区域回族文化中较为独特的文化特质。正是这里留下了非常丰富的回族家族谱牒，给我们现在的研究提供了丰厚的历史资料。

威宁位于贵州西部，地处乌蒙山脉腹地，在古代是由川南入滇的必经之路，交通及战略位置重要，故有“滇黔锁钥”之称。威宁在明代及清初是西南回族的一个重要聚居地，是以昭通、鲁甸、威宁为中心的乌蒙山区回族发源地。

据《刘氏家谱》及一些碑文记载，从顺治十六年到康熙二年，刘吉大阿訇在威宁下坝清

真寺掌教。刘吉大阿訇“严谨清真，扫除异端，凡正教中有坠者举之而废者兴之，坍塌者补之而失者增之。日用行习之间皆诱以正教，酬酢往来之际咸引以中道，谆谆教诲不倦。勤勤恳恳，遵奉真主传授至圣人之天经，受赏、惊吓，许约、命令、禁止，明条明件，条款断法效古圣先贤之辙迹，仍率由旧章。……春风时雨，洗其旧染之污，诱入中道，不致他歧。西音东晓，古希回辉则景仰深怀，稚子少童则程门立雪，称作师范，诚属解人之难。开其矛塞，如瞽之相师；教泽洋洋，芳名播于千里。以为清真之中流砥柱，使当际之回回皆归于清真，入于教道”²⁴

刘吉字瑞祥，陕西省西安府长安县午门（今西安市未央区午门社）人，生于明崇祯十一年（1638年），卒年不详。刘吉自幼学习阿文，师事胡登洲大师四传弟子，学有所成。清顺治八年（1651），从秦川南下入云南继续求学。顺治十六年（1659）秋天，准备取道威宁，经四川回陕西老家。途中在威宁的驿馆住宿，遇到乌撒镇总兵回回将领韩忠，谈及威宁缺乏阿訇的状况以及此时威宁等地伊斯兰教异端邪说充斥，惑世误民之行使回民“不得登于道岸，入于正教之程”的现状。威宁下坝的乡老商量将他留了下来。从此，刘吉大阿訇在威宁开办经堂教育培养人才，率先将经堂教育模式传入云贵地区，于是“凡教中有坠者举之，而废者兴之，坍塌者补之，而失者增之。”终使异端扫除、偏倚驳杂之弊全消，维护了伊斯兰教的纯洁本旨，与永昌圣裔马注公东西配合，匡正了伊斯兰教传播的航向。²⁵

刘吉阿訇的贡献是奠定了滇东北的昭通、鲁甸、曲靖等地和贵州威宁的早期伊斯兰教学基础，他把胡登洲太师祖首创的经堂教育率先传入乌蒙山区，拉开了乌蒙山地区经堂教育的历史序幕。据《杨旺桥刘氏家谱》记载：“稽其平生之为人，自秦境而来威郡，皆传经立教之孜孜焉而无已也。大展其平生之抱负于斯寺而教育人才则济济焉，使众亲友皆感化而为善也。诂非吾元祖严谨之至、善教之深、感化之极以至此哉！盖吾元祖乃家学渊源，后东威宣昭鲁属而教领各方者，皆吾元祖之所传也”（刘国民《刘氏家谱》，咸丰六年）。凭史料记述，威宁、昭通、鲁甸、宣威、东川等地的掌教阿訇，都是刘吉大阿訇所传，在当时至少也是几百人。²⁶

刘吉有4子17孙，都是当时在威宁、昭通、鲁甸、宣威、会泽、东川等地不同时期的掌教阿訇，到了他曾孙、玄孙一代，仍有若干人在威昭鲁地区当阿訇。按云南秀才吴钟麟先生的话说“相传九世，俱弹经衍道，维持清真”，可见其遗泽之绵远。其最著者，即刘吉之长孙刘纲，在康熙五十四年被威宁镇总兵韩忠委任为总掌教；其次如李春才，曾任昭通八仙营大寺主讲，后任磋乐清真寺主讲，晚年在鲁甸大水塘等寺任执教主讲历数十年；再者如撒如玉，康熙年间任下坝清真寺掌教，撒之贤，于乾隆年间掌教昭通。乾隆三十六年（1771年），刘吉孙刘轮设帐于会泽县竹箐猴子沟清真寺，其弟刘奇受聘于昭通白泥井清真寺，设帐授徒。（《刘姓家谱》）

父承子继，薪火相传，刘吉阿訇一家代不乏人堪称“教门中坚”，威昭鲁经堂教育的基础确可说是由刘吉阿訇开始奠定的。²⁷

其二是他肇基了鲜为人知的“威昭鲁学派”。“刘吉、李清才、赛焕章、桂显芳、阮世美的师承、生平和贡献的论述，将以往学术界知之不多的中国西南伊斯兰教的这个重要支派

——‘昭鲁学派’，首次作了完整介绍。刘吉经师和李、赛、桂、阮四大巴巴德高望重，伊斯兰学识渊博，桃李芬芳，泽被滇黔两省，为该文化圈的肇基和繁荣做出了重要贡献，至今广为两省穆斯林同胞所缅怀。”²⁸

这昭通“四大阿訇”分别是：

李清才阿訇（1736-1746）陕西人，幼守家传，研习清真经典，学问宏深精微，在昭通八仙营设帐授徒，归真后，人称为“李老巴巴”，为（昭通）清初四大阿訇之一。²⁹

赛巴巴，大理关迤人。在大理，历来都有传说“蔡巴巴”、“赛巴巴”者，但多语焉不详更鲜见文献资料说明其事迹。实则“蔡巴巴”传学于河西而“赛巴巴”名重乌蒙，在家乡反无记录耳。

赛巴巴名焕章，原籍大理。“焕章生平，幼习真经，长融一贯，成学西秦，归回大理，秉铎漾泌，先后中天之学，酝酿醇深，体用动静之真，阐谕极译。”乾隆二十年（1755年），赛焕章受聘鲁甸托姑清真寺，设帐授徒，名重一时，后人尊称“赛老巴巴”，为昭通四大阿訇之一。³⁰

桂显芳（1692-1767），曲靖人，学成于大理白崖（弥渡红岩），壮游归，传经落籍昭通。人称“桂老巴巴”，昭通四大阿訇之一，设帐托姑小岩洞。其墓志云：“予窃慰公之为人，少则谦抑，寻学白崖、迤东、迤西，群钦学海。壮游有归，传经落迹昭通，南滇黔省，悉谓正教有赖。天堂享极乐之镜，斯也抱长夜之嗟”。³¹

乾隆间，鲁甸人阮世美，聪明颖悟，绝类超群，游学秦川，归桑梓立经传教，行天命，严规范，口讲指画，励其途程。其墓志曰：“英年深入经学。稍长，游学秦川，学之由广大而造精微，组能承受主圣之正道。曰，此一游而秦川为之生色，非可以寻常等量。而旋归桑梓，力以传经立教为己任。入其门者，俱得指示，而于吾道树之的焉，立志准焉。”归真，人称“阮老巴巴”，昭通四大阿訇之一。³²

我们把昭通的这几位阿訇单独罗列，一则是因为昭通远在滇东北，又是滇省回族最多的地区，而历来对这里的回族伊斯兰教文化传承鲜有提及，直到李正清先生的《昭通回族文化史》出版，更多的人方了解昭通回族文化之广博。其中罗列的各类谱牒和碑文尤其是其他回族聚居区所缺乏。我们可以清楚的看到，早期昭通的回族经学传播依然是“陕学”之正统或者说是具有很深的“陕学”烙印。

乌蒙地区经学奠基人刘吉阿訇本来就是陕西人，他求学的对象是胡登洲的四传弟子，虽然他就学的到底是哪一位大师，现在无从考证，但其生活的时间跟马注、常志美等人是同一时期，且跟马注还一起抵制过伊斯兰教中的异端而匡正了教门。可以说，昭通地区的回族经学传承从这一时期起就步入了“陕学”系统，此后的经学体系也可以说是陕学体系。“四大阿訇”无不如此。如赛巴巴“学成西秦”；阮世美“游学秦川”；李清才“原籍陕西，幼守家传”；桂显芳“寻学白崖”，到白崖（弥渡红岩）向谁学？这里就是蔡巴巴的家乡，也是蔡巴巴和王从云设帐教学的地方，从年代来看，他就学对象即是王从云阿訇的传人或是再传弟子，依然是“陕学”正统。

此后，昭通回族阿訇依然有多位到陕西求学的，这个传承体系一直没有中断。道光三十年（1850年），鲁甸人蔡文炳游学陕西；光绪十六年（1890年）昭通花鹿洞人马泰祥，求学陕西，学识渊博；光绪十八年（1892年）昭通人余成海，游学陕西，回滇设帐于昆明顺城街清真寺，数年后，复游滇西、滇南讲学。光绪十八年返昭通就教于黑石凹清真寺，西城清真寺，先后培养阿訇30多名；³³

在这些记录中，我们依然能够追寻到云南经学传承中深得“陕学”影响的轨迹，并且证明了这种传承关系是连续的，直接的，且中间没有出现断层。对于云南回族地区来说，也可以用“全覆盖”来形容。

四

早期（我们称之为“前云南学派时期”）云南的经学体系属于“陕学”体系，那么后世影响极大的“云南学派”到底跟这个体系有什么关联？

从《经学系传谱》和其他相关资料中我们可以看到，被称为中国伊斯兰教“四大克托卜”的几位大师，基本都是“陕学”阿訇的弟子门人，如王岱舆受教于马君实经师；刘智自幼师事胡登洲五传弟子经师袁汝琦，伍遵契师从常蕴华和李延龄。云南的两位大师马注和马复初，情况又是怎么样呢？

马注，经名优素福，晚号指南老人，保山人。中国清初伊斯兰教著名学者。康熙八年（1669）30岁时，鉴于政治变乱，即离家北上至北京，开始学习阿拉伯文和波斯文，专攻伊斯兰教经训典籍，并与当时京中伊斯兰教学者切磋教义。回滇后潜心研究伊斯兰教义，向门人弟子讲授“心性之学”，从者日众。康熙二十三年（1684）离开北京，取道山东、江苏、浙江、安徽、陕西、四川，进行考察，广交各地经师，并设帐讲学。所到之处，人称“仲翁马老师”。将《清真指南》稿本就教于山东李延龄、南京刘三杰、湖南皇甫经、陕西舍起云等。返回家乡后，对《清真指南》进行修订。所撰《清真指南》内容丰富，“上穷造化，中尽修身，未言后世”³⁴。内容涉及伊斯兰历史、教义、教法、哲学、天文、传说等，对后世伊斯兰教学者影响较大。康熙五十年辛卯（1711）病逝。

马注最重要的著作即是《清真指南》，他是中国伊斯兰教“以儒论经”的重要人物。在他的自传里说早先是教书为生，30岁后才开始学习研究伊斯兰教经典的，在现有资料中，并没有记录他的伊斯兰教经典是向谁学习的，只说是在北京学的，那么当时的北京人文荟萃，也是伊斯兰教文化发展的一个重要地区，许多经师都在这里教学，这个时期也是“陕学”系统在全国发展最活跃的时期，也是“山东学派”和“金陵学派”形成和发展最关键的时期。从这时期活跃的各地经师来分析，北方的经学系统实际也源自胡太师系统，我们当然可以认为马注前期的学习依然有“陕学”的很多成分在。后来他游历天下，拿着他的《清真指南》稿本向四方学者求证，他说：“愚注不才，幸得游于燕、鲁、吴、越、齐、楚、中山、秦、蜀、滇、黔之会，海内名师，或睹其书，或见其人，采天下之遗珠，一准与经书。”³⁵这时的名师及教内学人，在《清真指南·附海内赠言》一章中记录了这些名师的赠言、赠诗。这些名师，基本上都有受教于胡太师经学系统的经师，如冯通宇、李延龄、常蕴华、皇甫经、

舍起云（蕴善）、袁懋昭、马化蛟等等人物都是赵灿在《经学系传谱》里专章介绍的著名经师。那么马注长时期、跨地域的游学经历中，当然受这些经师很深的影响，他的《清真指南》也是在与这些经师切磋交流中不断得到完善的，“特别是金陵刘三杰、马之祺、古之瓚三人差不多把《指南》已成的稿本都校阅了”³⁶。他们亦师亦友，互相学习，相互交流，堪为佳话。

我们必须强调的是，所谓“陕学”对几位“汉克托布”的影响其实是指伊斯兰教经典的影响，也就是说在“以儒诠经”这个过程中，几位大师的“经”这一部分来自“陕学”或者深受“陕学”的影响。他们在阿拉伯文、波斯文经典的学习和研究中，这一部分基础的教门知识都来自“陕学”。

在马注之后的马复初，出生于经学世家，他自幼“聪明过人，有奇志，缵家学，当时知名。”他“生而岐疑，性聪颖，嗜学嗜读。少承家学，具有渊源，妙年属辞，已为先辈所推许。”他“聪明绝伦，世所罕有，而好学不倦。”所以，在幼年时期，他对阿拉伯文和波斯文，已有较多的了解，才华初露。

马复初对他早年的成就，并不满足，成年后，继续到四川、陕西等地求学。在陕西，他曾随名师周大阿訇攻读，周大阿訇，名良骏，是明末陕学“鼻祖”胡登洲的八传弟子，为陕西著名的经学大师，马复初在其名下学习，得益不少。他写到，“游学于秦，粗知吾教的指归。”由此可见，他中年在四川、陕西等地学习，使他在学识上有很大的长进。

马复初好学不倦，他认为壮游秦川，只使他“粗知吾教的指归，未识其中的奥妙。”为了探索清真的奥妙，也为了完成穆民一生一次的朝觐的天命，他决定不远万里，到麦加朝觐。马复初的朝觐活动，是空前绝后的壮举。他在《朝觐途记》中写到：“予于西历迁都一千二百五十七年十月二十七日，乃道光二十一年（一八四一年），诚意朝觐。偕诸商人，向阿瓦而行。”“是年十一月十六日，出中国界”³⁷出国后，他乘桴浮海，骑马步行，经尽艰辛，到麦加朝觐，朝觐后，他又游历了加尔各达、吉达、麦地那、开罗、伊斯坦布尔、耶路撒冷、亚历山大、亚丁、苏伊士等阿拉伯世界的著名城市，参观了不少名胜古迹，接触了各种不同的风土人情和社会制度，谒见过不少宰臣百官、学士、大夫，并博采群经，然后于道光二十七年五月，由麦加转回，途中又在新加坡留住一年，研究天文历法，阅读经书。道光二十八年八月十五日，又复起程，于道光二十九年四月二十四日到家。

马复初的这次旅行，由道光二十一年（一八四一年）到道光二十九年（一八四九年），将近八年的时间，在这段时间里，他“裹粮负笈，独行万里，”并“挟奇经异籍而归，”完成了他“万里乘风之志，”并使他在学术水平得到升华，为他成为历史上罕见的一代经师，奠定了坚实的基础。正是有这样非凡的经历，使马复初有了超越古人的可能，终成一代大师。但是他的前期学习或者说扎根基的还是“陕学”，由此足见“陕学”对中国伊斯兰教传承发展影响之大！

马复初从“陕学”打下基础，后来游历各国并朝觐天房，终成一代大师，从他开始，“云南学派”真正走上历史舞台且影响深远，紧随其后的经师马联元跟复初巴巴有师承关系，且

承继了他的传统，进一步发展并改革了具有云南特色的由马注革新后的经堂教育系统，形成了独具特色、自成体系、延续至今的云南经学和经师系统（这个体系我们会另文详细阐述）。但是这个系统的渊源完全可以说是“陕学”的升级改版。

从这里，我们可以分析出马复初、马联元二人所开创的“经书两全”的“云南学派”的渊源有三：“经”的基础是“陕学”，马复初是周老爷的弟子，这是直接的渊源，是基础；

“书”的核心为儒学，复初巴巴和高巴巴（马联元）都有相当的汉学底子，且先后都曾经担任过清政府一定职位的官职，对中国文化的吸收和接纳并不亚于当时和之后的学者，这是伊斯兰教在他们手里真正走向本土化的关键。

朝觐并游历各地的丰富经历是对基础的伊斯兰教知识和经典到达其源头——阿拉伯世界进行的再次进修。复初巴巴和高巴巴（马联元）二人都完成朝觐成为“哈吉”并长时期在各地游历考察学习，无论经典或者阅历都是他人所不及的。

他们这种以“陕学”为基础后结合自身儒学的较高修养，加之他人所无的非凡游学经历，使他们有了比之前辈更宽的视野、更广的思路而后他们的著述就有了比之前辈更能得心应手地把儒学和伊斯兰教经典融会贯通，完成了伊斯兰教中国本土化的重要过程。“云南学派”在他们手里成型并不偶然。

五

应该肯定清初赵灿的努力，他多年跟踪胡太师这些门人弟子的求学开学经历和人生经历，用严谨且不失文采的笔触，给我们留下了一部值得穆斯林认真研读的皇皇巨著《经学系传谱》，中国早期伊斯兰教文化体系的搭建和传承过程才得以条分缕析地得到展现。

《经学系传谱》是中国伊斯兰教学术史专著。赵灿道号裕心贫者，为清代著名经师舍蕴善的学生。他写《传谱》的起因是目睹很多逝世的伊斯兰学者“多有知姓而不知字讳”或“知人而不知乡贯者”，故不忍“听其湮没”，遂着手对已逝世和健在的著名学者“纪而辑之”。《传谱》的主要内容为记述明朝和清朝前期中国回族、撒拉族著名伊斯兰经师和他们之间的师承关系及其社会活动等。书稿成于清康熙年间，《传谱》正文共记载了27位著名经师的传谱，分别为先太师胡老先生、冯海二先生、海文轩、舍蕴善、皇甫经等。列入《传谱》的经师都是时人公认为品学兼优的宗教学者。著者撰稿时，遣词造句十分严谨认真，绝不凭笔者个人好恶随意褒贬。即使是弟子同窗，如没有“授学得法、广成人材”的突出成绩，同样不能立传。该著从许多方面反映了明末清初中国穆斯林社会和经堂教育的实际状况，是研究中国伊斯兰教经堂教育的发展变化和经师、学者思想的重要著述。

可以这么说，如果从中国伊斯兰教经学传承体系和经师体系传承这个意义上来说，《经学系传谱》是具有划时代意义里程碑式作品。通过上面梳理看出，在早期经师体系中，云南占据了很重要的地位。

在赵灿之后，很长时期里，活跃于各地的伊斯兰教学者仍然是“多有知姓而不知字讳”或“知人而不知乡贯者”³⁸，回到“听其湮没”的状况中，直到现在，民间的经师依然得不到相应的重视和研究，这是我们伊斯兰教研究者一直面临的重要课题。当引起各方注意。

“伊斯兰与西北回民社会：历史人类学视野下的谱系、拱北和清真寺”研讨会

清中期，云南尚有继续传承“陕学”体系的经师，这里面的代表是：黑云南(剑川马)和普洱马。

“有明以来，有胡太师(胡普照)者，陕西咸阳渭城人也。学问渊博，朝觐天方，归来后目睹中国回教之不振，随立志兴学。招学子数名于其家中，半工半读，由此清真寺内设学之风渐开。迨胡太师四传(应为八传)门人周老爷时，学问更为渊博，其讲解之严密，追求之细致，较前大为进步。而回文大学之林立，人才之辈出，亦皆在于此时。周老爷之八大弟子，对于中国回文大学均有功绩。其暮年所收之诸小弟子，学业功绩则更驾八大弟子之上。小弟子中，如云南之马复初，不唯弟子众多，且著有许多佳著遗留后人。与周老爷同时，尚有王龙阿衡及黑云南阿衡。二位阿衡学问甚博。当时曾有歌谣：“王一角、周半边、黑云上、来遮满天。”此即言王龙阿衡，尤其是黑云南阿衡，学问之渊博也。惟此二阿衡之门徒不众，故其传不若周老爷之广且久”³⁹

普洱马阿洪，名寿清，字仁山，清朝嘉庆十九年(1814年)出生于云南普洱县一个虔诚的哲赫忍耶穆斯林家庭。根据中国穆斯林有时在称呼男性姓氏前加地名的习惯，所以有普洱马之称。西北、中原和西南各省穆斯林尊称马寿清为普洱老爷。

普洱马在陕西三原求学时，由于出身经学世家，祖父是云南伊斯兰教哲赫忍耶大阿洪，自幼跟随祖父和父亲学习阿拉伯文和波斯文经典，对汉文颇有造诣的优越条件和聪颖好学的精神，曾得西安米二太爷资助…，跟随周老爷的弟子陕西米真一阿洪和云南剑川马阿洪在三原清真寺学习认主学名著《教义学大纲》和《古兰经》注释——《闪烁的光辉》，后又在咸阳苏家沟槐树寨师从大阿洪、著名武术师苏老爷(苏宏目之父)一边学习《拜达维(古兰经)注》一边学习武术。在历经数年的学习后，米真一给马寿清“穿衣挂幛”，首聘于陕西三原开学，成为陕西学派创始人胡登洲的第十传弟子之一。

普洱马阿洪一生呕心沥血，执教60年，擅长讲授伊斯兰认主学和哲学，先后在数地讲经授徒，百余名弟子遍布中国的西北和西南，为中国伊斯兰经堂教育的进一步发展作出了毕生的贡献。普洱马阿洪在成都王城寺先后开学三届共14年，培养造就了一大批优秀弟子。著名弟子有平凉上杨的杨善精、化平王阁洪秃子阿洪，四川的马如九阿洪、马良宪阿洪、马古泉阿洪以及云南的王家鹏阿洪。其中尤以马古泉和王家鹏最为驰名。

历史学家白寿彝先生赞扬普洱马是周老爷之后，清末中国西北一位举足轻重的大阿洪。事实上，普洱马阿洪为中国伊斯兰教云南学派和陕西学派的交流互动构架了桥梁。普洱马阿洪一生，他忠于主道，正大光明，清廉守正，敬业笃学，执教60载，博采中国伊斯兰教陕西学派和云南学派之长，讲经授徒，桃李满天下，深受西北、中原和西南穆斯林大众的爱戴和尊敬。

尤其是他记载清朝同治年间陕西回民起义(白彦虎起义)“那一段血和泪的‘痛史’”的“消经”日记——《正大光明》为后人研究那一段历史提供了极为宝贵的第一手资料，他的著作与事迹将永驻人们的心中。”⁴⁰

普洱马世系：

周老爷(胡太师七传弟子)——米真一、剑川马——普洱马——王家鹏、马良骏、大理马等。

我们应该看到，在这个时期，云南学派和陕学是有交集的并且是同步发展的。西北和云南两位大师普洱马和马联元双峰并峙，我们目前没有资料表明二位阿訇有过交流但是被称为云南“近代四大阿訇”中的王家鹏和马健之(联元次子)二人都跟马联元和普洱马学习过，得到二者的真传，真正实现西北和云南的深度交流。

“伊斯兰与西北回民社会：历史人类学视野下的谱系、拱北和清真寺”研讨会

通过上面的梳理，我们基本理清了云南明清之际经学传承体系的一个基本状况，也可以就此得出简单的结论：

（一）云南的经堂教育体系，其渊源就是“陕学”体系，换言之就是胡登洲先生开创的经堂教育体系。从胡太师开宗立派之始就有云南的学子不远万里到其门下求学，同时胡太师的弟子、再传弟子也最早把云南列入传教的重点地区。早期的云南回族经学传播中心如滇西的大理、滇中的河西还是滇东北的昭通都属于“陕学”体系。

（二）云南的经学传承和经师体系，从马五师开始，中间基本没有出现断层，是一以贯之的传承和发展。云南经学体系历来以“陕学”为宗，且人才辈出，出现了五老师祖、蔡巴巴、马续轩这样不世出的大师，并且代不乏人，可以说云南是深得“陕学”真传而且是成就非常突出的一个地区。

（三）陕学入滇的过程其实就是云南伊斯兰教的发展历程，也是伊斯兰教中国本土化发展的历程。在这个过程中不仅有陕学向云南输入的过程，中间尚有深得陕学真谛后在云南之外甚至在陕学发展的原生地陕西设帐教学并取得世人瞩目成就的大师如马续轩、普洱马等著名经师。这表明到了清中期，“陕学”在云南的发展已经有相当的基础，并且是和西北同步的，在学问“输入”的同时已经可以“输出”；云南的经师曾经影响了“陕学”的发展。

（四）中国伊斯兰教发展史上非常重要的“以儒诠经”过程是伊斯兰教中国本土化的重要过程，其中的关键人物也是“回儒对话”主将的王岱舆、刘智、马注、马复初等人都是胡太师再传门人的弟子，深受“陕学”影响，“以儒诠经”的“经”即来自陕学。这是中国经堂教育体系中发展出来的一支奇葩；到了清末，云南的经学体系继承马注巴巴打下的基础，经过马复初、马联元的进一步升级改造，终于形成了传承有序且影响至今、波及东南亚的具有云南特色的“云南学派”。追溯其源，明显具有深深“陕学”影响的烙印。

本文只梳理了“陕学”入滇的师承关系，应该说考察教门传播的历程，经师谱系固然是其中最重要的和最基础的一个环节。但仅仅有此尚不足以概括“陕学入滇”的整个过程。应该还有经堂体系构建、经堂课本的选择、经堂体系的变化等等才能进一步说明“云南学派”是如何以“陕学”为宗并在结合自身发展的实际情况而真正转变出“云南学派”，这涉及更广泛的课题，该当另文进行阐述。

2015年开斋节于“兰石轩”（初稿）

2015年8月13日修改

^① 王静斋《中国近代回教文化史料》，《中国伊斯兰教经堂教育（上）》甘肃人民出版社，2014年第17页。

^② 《云南回族概况》，收《云南回族社会历史调查》（三），云南民族出版社1986年版。

^③ 《元史·兵志》

^④ 杨延福《略辑弥沙井始末史》，载大理州白族学会《白族学研究》

^⑤ 马颖生《郑和是赛典赤后裔考说》，收《马颖生史志论著集》，云南民族出版社2006年版，第109-119

页。

- ^⑥ 明诸葛元声《滇史》德宏民族出版社，1994年10月第一版
- ^⑦ 马寿康、李正清著《珂里庄志》，云南民族出版社2009年版第282页。
- ^⑧ 丁士仁《中国经堂教育溯源》，刊《回族研究》2012年第2期。
- ^⑨ 《小围埂村志》，云南美术出版社2011年版第136页。
- ^⑩ 百度“滇南”：云南本来简称滇，因位于中国国土南部，故又名滇南。是全国少数民族数目最多的省份。
- ¹¹ 连班制与独班制的区别，从形式上看是集体礼拜时领拜者(伊玛目)独立成班还是站在第一班之内中间位置。连班制与独班制之争，乃是明末清初开始的涉及中原和华北伊斯兰教礼拜仪式的一个重要事件，但至今尚未有专门性的研究。从连班制到独班制的过渡，不仅是一个形式上的变革，也是从一种不明来源的非主流教义向逊尼派主流教义学和教法学的转变。(周传斌《经学大师常志美与回族伊斯兰教的第一次革新运动浅识》，载《回族研究》2009年第2期)
- ¹² 赵灿《经学系传谱》，青海人民出版社1989年。
- ¹³ 赵灿《经学系传谱》，青海人民出版社1989年。
- ¹⁴ 赵灿《经学系传谱》，青海人民出版社1989年。
- ¹⁵ 《经学系传谱》冯伯菴谱系中还记录了另一位“云南黄师”，“回籍，路远无考，则知非观海黄师也”。虽然赵灿说“非观海黄师”但因为此黄师也是师从冯伯菴先生，仅有一鳞半爪的记录，或许有两位“黄师”，也有可能二者为一“黄师”。但我们无法肯定其中哪一个“黄师”才是蔡巴巴早期师从的“黄巴巴”，待有新资料证明再做定论。
- ¹⁶ 杨庭候《随心集》，云南民族出版社2009年版第4页。
- ¹⁷ 《大理回族史》，云南民族出版社2008年版第134页。
- ¹⁸ 《纳之秩碑》，收姚继德、肖芒主编《回族——通海纳古镇》，云南大学出版社2001年版第页。
- ¹⁹ 马超群《蔡巴巴和他的〈古兰经〉手抄本》，载《大理回族研究》2008年第1期，第31页。
- ²⁰ 《大理回族史》，云南民族出版社2008年版第134页。
- ²¹ 杨庭候《随心集》，云南民族出版社2009年版第4页。
- ²² 赵灿《经学系传谱》，青海人民出版社1989年版。
- ²³ 赵灿《经学系传谱》，青海人民出版社1989年版。
- ²⁴ 刘国民纂《刘氏家谱》，清咸丰六年。
- ²⁵ 李正清《昭通回族文化史》，云南大学出版社2009年版第271页。
- ²⁶²⁷ 刘砺 《刘吉大阿訇的“正教”经历及启示》，刊《中国穆斯林》2014年第5期。
- ²⁸ 姚继德《评〈昭通回族文化史〉》，刊《云南回族研究》2011年第3期。
- ²⁹ 《李清才墓铭》，李正清《昭通回族文化史》，云南大学出版社2009年版第275页。

“伊斯兰与西北回民社会：历史人类学视野下的谱系、拱北和清真寺”研讨会

³⁰ 《赛焕章墓志》，李正清《昭通回族文化史》，云南大学出版社 2009 年版第 272 页。

³¹ 《桂显芳墓志》，李正清《昭通回族文化史》，云南大学出版社 2009 年版第 274 页。

³² 《阮世美墓志》，李正清《昭通回族文化史》，云南大学出版社 2009 年版第 273 页。

³³ 李正清《昭通回族文化史》，云南大学出版社 2009 年版第 320-321 页。

³⁴ 马注《清真指南》，云南民族出版社 1989 年版第 76 页。

³⁵ 马注《清真指南》，云南民族出版社 1989 年版。

³⁶ 白寿彝《马注》，《清真指南》（代序），云南民族出版社 1989 年版。

³⁷ 马复初《朝覲途记》，宁夏人民出版社 1988 年版。

³⁸ 赵灿《经学系传谱》，青海人民出版社 1989 年版。

³⁹ 庞士谦《中国回教寺院教育之沿革及课本》。

⁴⁰ 虎隆、马献喜《“消经”日记〈正大光明〉与普洱马阿洪》，刊《回族研究》2006 年 03 期。

民国时期王静斋赴宁夏译经回望

——以民国时期史料为观察点

王根明^①

宁夏大学回族研究院

摘要：王静斋自廿世纪 20 年代起终生把译解《古兰经》作为唤醒民众、爱国抗战的不懈追求，而 40 年代应邀赴宁夏译经是回族历史上具有重要影响的新文化活动，中国回教协会宁夏省分会组织了编译委员会，制定了办事通则，译经完成并经多方审察后石印出版问世，其“注”“说”提要在《伊光月报》副刊发表（18 版），此次译经“为团结民族加强抗战”做出了积极贡献，引起了回族团体、媒体等各界的极大关注。本文辑录了民国书报中关于王静斋来宁译经与出版的缘由、信息及评介和期间的波折等方面的原始资料，以史为鉴，铭记历史，以推动王静斋爱国爱教思想的深入研究。

关键词：王静斋；译解《古兰经》；史料；影响

甲、导言

民国时期中文译解《古兰经》是伊斯兰传入中国千年后重要的文化事件，尤以王静斋翻译《古兰经》影响至大。王译《古兰经》在民国时期先后三次出版，第二次由中国回教协会宁夏省分会于民国三十一年石印出版，因参与人数众多及发行量很少，从文献学的版本方面来说，这部石印《古兰经》，就显得极为重要和珍贵。这部石印古兰，名为《白话译解古兰天经非定草》，“线装分订为十册，誊抄者的行书字体，熟练美观，行款整齐。每册封面左侧，贴上书名标签。就当时印刷条件而言，此版本能达到那种水平，颇不容易。可惜乙本总共才印 60 部，得以完整保存者寥寥无几。”^②据《清真大典》第九至十册影印本统计共 1382 页，据笔者统计不计标点计 516768 字。影印本收入《清真大典》第九至十册及《回族典藏全书》第一至三册。

1941 年春，宁夏省政府主席、中国回教协会宁夏省分会省干事长因——“古兰第二章一百九十一节：‘尔等当牺牲一切，驱逐敌人出境’；穆圣云：‘你们保卫国家，应如鸟之保巢’；且总理遗训亦有曰：‘回民向以勇敢善战，不怕牺牲，著名于世，苟能回民之觉悟，将便革命之前途，得一绝大之保障’。基于上述天经圣谕遗训观之可知回教人民爱护祖国，非但不敢人后，又为天然之神圣义务。”¹——亲自“电召（王静斋）赴宁译经”。王静斋接电后于是年 7 月抵达宁夏省垣（今银川市），随即按照以下编译委员会“办事通则”²开始译经，共 8 条：

第一条 编译会以阐扬教义，发展文化为宗旨。

第二条 本省编译门类如左：一、翻译古兰、圣谕、教律、教史、哲学等经籍。二、选译世界关于回教之名著及论文。三、编译小学以上适用之教义课本。四、编辑定期刊物。五、征集介绍世界关于回教之刊物。六、整理国内旧有汉译名著。

第三条 编译会经费由敦厚堂发给。

第四条 编译图书之版权，概归敦厚堂所有，但出版时，须将编译人、审查人姓名刊入，以资纪念。

第五条 本会设委员五人至十一人，常务委员一人至三人，由干事长派任之。

^① 王根明（1975-），男（回族），南京理工大学人文学院博士研究生，宁夏大学回族研究院副研究员，主要从事回族与阿拉伯伊斯兰文化研究。

^② 林松. 古兰经在中国 [M]. 银川：宁夏人民出版社，2007：61.

第六条 编译会设左列三组：（甲）编译组设组长一人，综理组务，编译员、助理员若干人，分任各门编译工作；（乙）审查组设组长一人，综理组务，审查员、助理员若干人，分任各门审查工作；（丙）总务组设组长 1 人，综理组务，总务员、录事若干人，分任事务。各组职员，由常务委员提请干事长派任之。

第七条 编译人员分左列二类：（甲）专任制，由本会月给薪俸，按照指定计划，在会工作，俟编译完竣，经审查妥善者，得给酬金；（乙）征稿制，一、按照本会征稿简则，自愿编译某项经籍或名著，得双方订立合同，按期交稿，俟编译告竣，经审查合格，照付酬金；二、凡国内学者，自行编译之名著，愿赠本会印行，经本会审查合格者，得给酬金。

第八条 编译会办事细则、工作计划、编译审查办法，及经费预算另定之。

正如王静斋如下所述：“自是年八月一日起开始工作，索居斗室手不停挥，燃膏继晷，兀兀深宵。译文取用国语，注解力求显明。时值抗战建国期内，此译不仅发扬伊斯兰教义，且于鼓吹抗建不无小补。时人皆知三民主义为建国大纲，而不知古兰经上的话有些地方与三民主义相合。今而后读三民主义的，也可引据古兰经，而读古兰经的，也可连带着申说三民主义。”“历时一载，初稿告成。”王静斋在宁期间，还主编了数期《伊光月报》，在《伊光月报》上多次发表诸如《白健生先生又放厥词》等文，惹恼了国民党的高官白崇禧等人，致使在中正书局（重庆）出版中文译解古兰计划搁浅，还招致了与中国回教救国协会的论战。但王静斋始终以笔为旗，“借天经上的话，鼓励教胞抗战，唤起同人爱国。这是目前必须赶紧实现的工作。教中的事，凡是与国家有关的，我们不必官府来催促，要自动的办起。尤其是要由你们当宗教师的办起。谁有实干的能力，谁即伸手硬干。别客气，别观望。任劳任怨，干到那头，必如此，才称得起是为国为教。”³“凡关于抗战的明文，以及有补节约运动的诰谕，尤多加以注释，并藉之有所发挥。”⁴

本文摘选了《十年来宁夏省政述要》、《中国回教救国协会会报》、《宁夏民国日报》及《白话译解古兰天经非定草》的序言等民国书刊中有关王静斋来宁夏译经的有关史料，藉此回望王静斋翻译经典、发扬文化、热爱国家、阐扬教义的心路历程，并以此文献给抗战胜利 70 周年和纪念这位终生爱国爱教的经学大师诞辰 135 周年。

乙、已查找到的史料辑录

（一）译经与出版缘由

语体古兰翻译葺事⁵

宁夏通讯：去年三月间，由马主席礼聘天津王静斋来宁，从事翻译古兰天经，参考注释多种，纯用近代语体，以免生涩难解之弊，历时一年有余，始底于成。脱稿后，曾组织审核委员会精密审查，以期尽善；被邀参加者，均饱学之士，如虎振林、王子忠、李诚忠、马福龙、马孟择诸人，审竣刻已付印，每部工料需国币四百五十元，两月后，即可出版云。

序言⁶

工艺必有匠，大造必有主，茫茫宇宙，品类万殊，生聚变灭，有则不紊者，冥冥之中，的然有真宰焉。人群繁庶，物欲横流，有圣人者出，作之君，作之师，代天宣化，纳民于轨物，时地虽殊，其揆一也。

回教，原名伊斯兰，开天古教也，阿祖御世，诸圣嬗传，迄至圣穆罕迈德出，承天应人，缀学立制，完美主教，远辟圣国，总前哲之精微，而为大成焉。厥后四贤继立，疆域日扩，大食鼎立，东西辉映，近代世界文明之能突放异彩者，胥赖圣教孕育之功也。

古兰天经，乃天启之总汇，回教之宝典也，举凡真宰大用，宇宙终始，以及人类先世真原，后世归宿，与夫今世格致、正、诚、修、齐、治、平之要道，莫不纲举目张，指示无遗，总以拯救沉沦，普慈全世为依归，大中至正，无党无偏，宛如日丽中天，无远弗照矣。

回教传入中国千余年矣，辅政布道，代有名贤，文事武功，炳耀史乘，惟迄清季，渐就衰微，正义不彰，真理间失，或昧于远图，故步自封，或狃于习俗，末端是竞，教内累代家传，习而不察，

教外未明阡奥，辄生误会，竟至皇皇圣教，恍惚迷离，不为国人所珍视，能勿惜乎？夫宗教者所以卫国牖民也。不幸少数泥古非分之徒，竟以炫奇立异，各树派系为尚，入主出奴，党同伐异，务使整个宗教分崩离析而后快。甚而比附穆圣战时遗训，竟诮中华祖国乃异教国土，妄传经训，分裂国族，铸成空前大错，芸芸教生，误受其愚，星火燎原，贻祸家国，不知自命教中先觉者，将何以对主圣国家耶！鸿逵生长西北，见闻较切，回忆清代咸同以来，历次悲惨往事，不禁涕零，伏念国家者，人民之所托命也，人之与国，如鸟之与巢然，生于斯，长于斯，不可须臾离者也。覆巢之下，必无完卵；国之不存，民将焉附！穆圣云：“爱国属于信德”。又云：“人爱其国，应如鸟之爱其巢也。”领袖者，真宰之代表也，一切动静曲直，悉应仰体真宰之意而行焉，真宰云：“尊主，顺圣，服从领袖，”穆圣云：“国之领袖者，真宰之影，生民之庇，民枉赖以公，民屈赖以伸。”是故忠于领袖，即所以忠于真宰也。鸿逵久隶戎行，未能详研教义，只以世奉回教，不忍坐视，深感回教教义不明，国家隐忧未已，久拟邀集各方学人，编译回教丛书，内分经训、法度、史乘、文哲诸部；俾教内外人士，不谙阿文原经者，晓然于回教之真义，及其发展之过程，彻底悔悟已往所为之过失，幡然改途，精诚合作，以达共存共荣之目的。当此国家危急存亡之秋，要知华族一系，信教有殊，风雨同舟，义当共济，凡属国民，无分教宗，悉应爱护国家，拥护领袖，各尽所能，共御外侮，以建立自由独立之中国。

古兰天经为回教最高原则，一切典章法度，悉以是为准绳，在整个回教丛书编译工作，尚待相当准备以前，为消除隔阂，融合国族，以应战时需要计，当以阐明古兰为今日第一要图，晚近以来，以英、法、德、日及吾国文字译古兰者多矣，惜或徒重精要，注焉未详，或则别有怀抱，故为曲解，堂堂中华，迄无公认标准译本，识者憾焉。天津王静斋大师，经术湛深，著作宏富，矢以全副精力，尽瘁宗教事业，艰苦奋斗，数十年如一日，去岁约其远道来宁，主译古兰天经，未及周年，全稿告成，计三十卷，六十余万言，以耳顺之年，而精神卓越如此，曷胜佩谢！复以天经微言，含蕴无穷，决非一人学力所能阐发无遗，未敢自是，乃名其稿曰非定草，暂印数十部，以便敬质海内贤达，广求指正，俟修订妥善，再行付梓，期成近代较为精确之译本，贡备国人之参证，卫国翊教，实深利赖，非特与译者感谢已也，是为序。

马鸿逵序于宁夏三十一年九月

自序⁷

伊斯兰入中国千数百年，其所以未能大放光明者，实因缺少彻底之阐扬。明清以还，教中先进间有译述，而根本大法则未作整个宣传。所谓根本大法者，无乃古兰天经乎。惜古兰未被介绍于普通社会之前，而致教胞多未沾润伊斯兰之实惠，教外更无从知其真相，因以误会横生。诚属割裂民族，削弱国力之一大病根也。

古兰奥旨不彰，则世人与圣道若隔万仞高山，因而无从识真主之体用，无由知穆圣之为人。以宇宙万有为真主体用之象征，而人多懵然，甚且怀疑莫信。是若暗室无灯，迷津缺筏。以穆圣之全体大用，而淹没于无形，至被悬揣者加以微词唐突。此吾人放弃职责，自难辞其咎也。古兰为世界皇皇大经，内容不惟包罗天道五功、人伦五典，以及寻常饮食起居等事，且富于政治、文化、经济诸大端。任何主义与学说，无有驾乎古兰而上之者。其微言奥义良可概见。考古兰第一要旨，是命人信奉唯一真宰，从而集中意识，以一致之精神共谋全人类之发展。其次，则信从穆圣之使命。必如此，方可致世界于大同。良以古兰经上注定平民主义共商制度，既不假神权剥人自由，更不恃武力强迫皈依。且古兰经是提携人类进化，铲除社会恶俗之惟一法典。回忆穆圣受命时代之阿拉伯为一污浊黑暗世界。女性饱受蹂躏，孤儿失去保障，奴隶横遭虐待，女婴惨被活埋，遗产法规未定，社会秩序紊乱。富者重利盘剥，贫者无法生存。彼时穆圣应命而出，循古兰之明文，解人类之倒悬，民刑等律条分缕析，阿拉伯半岛重见曙光。

吾人信穆圣为天差，有古兰为之佐证。古兰为穆圣永世不磨之异迹，是因始终无一字之增芟与变更，正如真主所预言：“我必保护古兰”，即存其本真，非若前圣之天经被教生私自窜改也。值此异说朋兴世界扰攘之秋，亟应利用古兰大法维系人心，安定社会，藉补法律之不足。

目前教内青年多以不明宗教底蕴感觉苦闷。教外人士欲窥回教之渊源则不得其门而入。此古兰

汉译扩大宣传，发布整个回教不容或缓也。庶几同人有所遵循，不至负我穆圣传达天命之苦心。教外之人亦可用作研讨回教之阶梯，登堂入室，疑团尽释。本人不敏，敢以译经为己任，依原文直接译汉，训文解字，反复推敲，力求国文吻合原义。至于文不流畅，在所弗计。读者其鉴诸！

王静斋 民国三十一年十一月十八日于宁夏旅次

译者述⁸

翻译难，译出后能获雅俗共赏更难。此仅就翻译古兰来讲，本人从事这项工作，已有二十多年的历史。一向虽知迈进，可是漫无标准。在甲种古兰汉译问世后，外间很有人批评译得不好，我自己也知道不完善。除去排误笔误以外，其最大的毛病，是冗长散漫，使读者吃力不少。因为我是专门读阿拉伯和波斯文的，汉文上的修养，与学术上的研究，全都不够。我那译本当然不会尽美尽善的。教内的知名阿衡，以及国文专长的人，虽指摘我那译本应当改正，但是从无一人提出一种具体的标准，可供参考。早年严幾道先生所提“信”“达”“雅”三个字，作翻译的楷模，在白话文盛行的现代，已有动摇的趋势。很有些人主张翻译标准的“信”“达”“雅”应改“雅”为“俗”。更有人于那三个字以外加一个“简”字，就是简洁。合之就是明白、通达、顺利。简洁当属首要。因为文字贵乎简洁。文言也罢，语体也罢，统得牢守这个原则。可是简洁得当，不免反致原义晦涩，使读者难以领会。古兰原是阿拉伯文，在构造上比任何西文都异常复杂。一句之中有主要子句，有倚靠子句，主要子句和倚靠子句之中，又加有若干关系子句。遇上这路地方，译者最感觉棘手。往往为一句话，反复爬梳，结果依然是排列的不大妥帖。这当然要归咎到自己译述不精。好在我对于原文上，不客气说，尚能充分了解其大义。不过有时候，自己看着很明白，而读者不大甚懂。必作到通达的地步。那得是语无晦文，字无晦义。在这一点上，我是向来往前努力的。我的努力是在尽量使用普通成语，不随便杜撰新奇名词。遇不得已，始造新句，或使用经堂旧解。再不然就依原文译音。说到流利上，当然要注意文气的衔接，要如长江大河，一泻千里。但是我的译经，是对于原文的排列，和本来的意义，永远保持着一种忠实的思念。因有这种主见，所以文气上不大怎么流利。读者大多数所欢迎的，是文从字顺，气势流畅，至于是不是符合原义，差不多反都认为次要。这是我跟读者意见不同之点。拙见译经是把主的话介绍给不识原文的大众，并不是个人作文章，必求怎样的富丽堂皇。很多人希望古兰有一完善的标准本问世，我总以为这理想中的标准本，实际上不大很容易。先达刘介廉公尝说：“天经圣谕，皆本然文妙，无庸藻润。兹用汉译或难符合，勉力为之，致意云耳。”⁹以刘公在汉学上的渊博，尚抱这种见解，若欲有一完善标准本出现，那得是在中阿文上造诣比刘公更深的人来干。读者是要想知道古兰经之真义的，不是专品鹭译文之工拙的。实际上是这样，那末顶好是把原义忠实的暴露给读者，不要画蛇添足，更忌改头换面。果能这样作到，那就很不容易了。

本人译经自知学识不够，我所以勉强负起这个重大责任者，意在抛砖引玉，希望海内同胞闻风兴起，注意宣传古兰的奥义。对内要唤大家醒觉。经云：“心骇怕，记念主，这在归信的人们，尚未到时候吗？”（五七·一六）又云：“钦差现给你们，当要接受它，他禁止你们的，你们当远离它。”（五九·七）这都是真主训示穆民骇怕真主，记念真主和遵主的命令，远主的禁止。至言对外，那也是必须教人知道的。因为古兰不是为着一个角落、一个民族颁降的，而是世界的，全体人类的。经云：“我（穆圣）奉到这古兰为的是用它警告你们，并那达到的人。”（六·一九）古兰达到中国人眼前，一千多年了，而教外人不知穆圣用它警告的是些甚么？这是怨我们未尽到相当的介绍，莫怪教外人重视伊斯兰，且多误会。经云：“沦丧者，要经过明证而沦丧；存活者，要经过明证而存活。”（八·四二）这就是说，不信者须在经见显著的明证以后不信，归信的也要在确实明白凭据以后归信。这两项人，都应当经见古兰的教训，明了它的内容。此是本人孜孜于译经的志愿。但是问题重大，那不是以一个人的智力率尔操觚可能作到的。经内关于天文、地理、动物、植物、生理、历史、军事、法律等类名词很多，须就正于专门学者之前。更要佐以英法文字的译本作参考。闭门造车不免贻笑大雅。在得到各方面的帮助以后，尚待自己详加推敲，在个人应有正确的辨别，更要经过无量数的诵读。在实行这些手续以后，始可正式付印。此外更须遇到热心此道的人予以相当的资助。不然虽有佳稿而抱憾以终。译经之难于此可见一斑。

宁夏之版本，如能问世，则其促成者，当为马主席耳。即宁版古兰较前改进之处颇多，内容更为充实，想裨益于抗建者更为重大矣。盖常使本人之不能忘怀者，乃吴忠堡之苏（盛华）哈志。我等相交念载，当去年在省垣初行工作时，以种种牵扯，进行上不无迟缓，苏（盛华）君乃促余至河东工作，潜心翻译不问世事。□行者尚有王从阴先生及学生四五人，一切费用，由苏君担负不少，而精神之鼓励尤大。故译经工作之能提前完成者，苏君之臂助亦属匪浅云。

（三）评介

古兰经的时代译本（上）——王静斋阿訇近著¹⁴

王梦扬^①

翻译古兰经的呼声已经高唱了几十年，实际说来那真是一件重要的工作。从任何方面来看，翻译古兰，确是不容再缓的事，回教是伟大的宗教，它具有精深的哲学，美好的文学，它的翻译虽多，但最根本的只有古兰。其内的如圣论、注释学、认立（主）学、以及各种斋沐等，都是已有过陆陆续续的翻译，这□翻译的□□，我以为是□□的早。记得章太炎先生说过^②，宋代理学，体天明道，□一变以□的窠臼，虽不无□□□佛的学说，但累分内容，似不无受了伊斯兰哲学的影响。□□如意□□□□。蒋委员长所著的《中国之命运》里也曾提到：“宋元时代，伊斯兰教传入，也和中国文化发生交流作用。”^③总裁所讲，是不是根据太炎先生的验证，□□不敢断定，但是，回教的翻译事业，发动很早，并且曾影响了中国的文化，这是不（无？）可置疑的。不过，以往译著都是古兰以次的辅佐物，尚且给予文化方面很（巨？）大的影响，那么，伟大的古兰翻译了出来，无疑将会有更大的贡献。

依个人的见解，翻译古兰至少要有如次的几项理由：

一、古兰经本身曾暗示应有译本，古兰经第八卷中曾说：“这是我降有吉庆的经典，你们当跟从它，并当敬慎，以使你们获得怜恤，以免你们说：一惟我们先前的两伙人，得被降给经典了，我们实是不明白他们诵读的。或是说：设使降给我们经典了，一定我们比他们更能正当。”^④这就是说，真主先降了讨喇忒、引支喇，全是邦□□，后来降古兰经用阿拉伯语，就是为当时一地方，彻底明白它的内容，可见经典是为了经世致用，不是要仅仅保持它。□□所以，传教到某地，则译为某地文字，就是当然的责任了。

二、为了充实中国本位文化的内容，古兰经翻译，中国的文化，本来是各种文化的结合物，由于中华民族的伟大性格，对于文化常是兼容并蓄的态度。现在所设本位文化，实事求是。总裁所讲的□□（儒经）和佛教、伊斯兰、基督教以教真然各□□的文化结合物，因为中国拥有各教的大量（位）信徒，所以不□没有□合各宗教及各宗教文化，由于总裁的指示我们知道回教文化已和中国文化发生过交流□□□□□交流，但不是回教文化的主流，回教文化的主流，□古兰不合中国文化交流，中国文化□□着多少的□□□□。古兰经的翻译，□□□充实中国文化的要件。

三、为团结民族加强抗战。读古兰□□□□，中国回族，据□□□估计其数在五千万至八千万□卅五之众，拥有回教（位）信徒的，除印度外，中国在第二位，他们本身有伟大的潜伏，岂在满

^① 王孟扬（1905~1989.8.18），原名梦扬，回族，北京市人。曾任中国书法家协会会员、新疆文史研究馆馆员等职。

^② 笔者尚未查出章太炎先生此语的出处。陈子怡的《宋人理学由回教蜕化而出》一文中相关的线索为：“当初稿已就时，曾以此意搞徐旭生先生；他说章太炎先生已有此说。既检出，……《国故新论》：张横渠外守礼仪，颇近儒，学问却同于回教。”（见《中国伊斯兰教史参考资料选编》下册第1256页）。据王孟扬1986年《我的简传》：“1924年我到上海任职章太炎主编的《华国月刊》。”经查《华国月刊1923—1926》为国学大师章太炎创办和主持。章先生此语有待于进一步考证出处。

^③ 原文为：“宋元时代，伊斯兰教输入中国；明末清初，基督教输入中国，皆有裨益于中国的学术思想。”蒋介石《中国之命运》（第三章第五节）第44页，1943年3月10日正中书局印行。

^④ 经查此段经文出自《古兰经》第六章第一五五至一五七节，和王静斋的译文“这是我降的吉庆的经典，你们当追从它，并当敬慎，好教你们获得怜恤，免去你们说：惟我们先前的两伙人，得被降给经典了，我们实是不明白他们诵读的。或是说：设使降给我们经典了，一定我们比他们更能得正道。”（《古兰经译解》215页）略有不同。

清的二百多年，由于满清的□化政策，使回汉互相□火，对于团结民族，影响的极大。民国已还，约法□明，民族平等，信自由，□人民细于故习，回汉人民□□□□完全融洽之城□□可讳言。在外教人不知回教真相，时多揣测之□□引起□□的误会，增加彼此间□□，我们教说这是因为没有古兰译本的缘故。现当抗战紧要关头，民（回）汉的精诚团结□□□□。翻译古兰，足以增进双方的了解，误会自会消除，合作团结的力量就能日益加大了。

古兰经的时代译本（下）¹⁵

我国译经的工作发凡很早，据本人所知，有下列几种：

清朝云南马复初先生曾经译过十五本，遗稿存在四川彭县□□推有处，□□□存五本，成都赵正学阿衡所得后赵阿衡赴麦加朝觐，路出沪滨，徇哈公德成之请□留真上海。哈阿衡出资照印了若干部，分散各处。吉光片羽，弥足珍贵。但是百数过少，□□□□。

上海回教会曾于民国十三年□开始翻译，参与其事□有哈德成阿衡、伍特公先生及沙善余先生，曾分期载于该会所出合报，□用文言体□□、□□，并□于意译□，惟未译完，□□□亦停刊，伟业未竟，殊为惋惜。

天津杨仲明阿衡曾有译本，惟亦未完成。仲明阿衡经学湛深，对于国学，尤为渊博，其译笔系出入□□□之间，并卷酌佛书的口吻，而自成一格，清苑马愚克——淳夷——先生，曾聘杨公所译亥帖——天经选录——加以诠释于成达师范学校出版部印行，分赠各处。□杨公是否译完，外人不得而知，又秘不愿示人。最好译本，始终未□出版问世，读者惜之。

上海姬觉弥□曾□□回□学人，根据英文译本，参考阿文原本翻译，回教方面闻被约请只有上海北寺薛子明阿衡，既□根据英译本，回教学人参加又少，译笔虽甚古雅，词意未尽适当。□□□用连空纸做宋版精印，□□数套，骨□布套，古雅异常，惟为数不多，难期普及、且□□□□，□称善本。

李铁铮曾根据日本译本译完全部，于北平中华印刷局出版。报纸西装，取□□□均便。惟译者既非教民，又系根据日译，似不无掉以轻心之嫌，鲁鱼亥豕在所不免，印刷尤迄□□□。

王静斋阿衡曾于民国七年，在北平成达师范，作第一□译本，参与其事者有陈鹭洲及尹伯清□先生，采用文言体，译者后有侯松泉先生□□商务印书馆同意，由该馆印行。□任校董，译著由商务印书馆印行。译笔明畅，易于了解。惟一二八事变，商务印书馆被炸，原版损坏，□□□□，再版亦非为易。

最近留埃学生马坚先生归国，在上海复与哈德成阿衡及伍特公沙善余先生□□□□，继续译经，闻已译出大半。最近，将“法谛海”“伯格赖”一二章加以诠注出版单行本。诠注部分，颇为丰瞻，沟通中西思想，□有是多，惟似为一□上□□□□。上海沦陷后，马哈二氏，先后赴云南，继续工作，何日□□，企予□之。

综上所述，我们知道中国古兰译本由能通行社会的作品。际此□□时刻，固然民□，提倡文化的工作，更不容缓。我们的敌人——日寇——□根据它的回教利用□□，在抗战的初年，于东京建筑清真寺，刊行古兰经。邀集近东各国回教代表参加落成典礼，其目的当然不外对回教□界□□。拉拢。我们针对着这种政策，发行通俗□□，□使教内外人晓□于回教之真谛，增加各方面的认识，提高民族间的真信互信，尤为重要之举。

王静斋阿衡□年□应马少云主席之约，来宁组织译经工作。莅省之后，立刻着手作一种普及本之翻译。王老一向精力过人，虽溽暑祁寒，亦不停种□的工作，才经年余，全稿完成。除正文外，有提要，有索引，有夹注，有注释，有附说，有眉批，全部卅三部，都六〇万言，就是说：除参考典籍及私生活外，每日至少要写二千字，王公治事之勤，用心之专，真令一般后生咋舌了。

脱稿后，马主席及王公为审慎计，曾组织审查委员会，约请经汉专家担任其事。承王公厚爱，电邀本人前往参加，惟□是校务缠身，未能如期前往，引以为憾。该稿于审委会审查后，由主席捐款，先印标本数十份，全部卅册。审定后，几臻完善。夏季王公过平，曾以一部赠给舍下，嘱予参阅一次。本兹谦□之慎，令人钦佩，□先□翻看一遍，所得的印象，足称起是古兰的时代普及译本。兹就我个人所感觉到的优点列下：

“伊斯兰与西北回民社会：历史人类学视野下的谱系、拱北和清真寺”研讨会

一、王译古兰经共有五种，计：甲种为文言的，乙种为白话的，丁种为经堂语气，丙种为修正文言的戊种为现口译，前四种用途不同，各有特长。各种译本完全用最流利、最时代的语体文，使我们看下去，一些不觉得有什么不妥之处。□为文体之流畅，增加我们阅读的兴趣与效率，容易普及，容易明了，这是第一点。

二、古兰是包罗万象的宝典，含有各本体的□□和指导，不过因为编辑的次序，一般的是根据下降的先后，因此，除了能默读者外，□□□寻找某种教内的材料是很难的，如果要把它分类编辑，往往有一段经文包含着多种材料，实难分离，且为经训所不许，因为这是一种很难割裂的举动。这个译本前面刊有要目，以寥寥数十字，把各段经文的要点撮述出来，依其要目，按图索骥，诚有如骊珠在喉之感。便利参考，便利研究，此其优点二。

三、文内有夹注，文后有注释，并有附说，是一些经文下学术的备考□□□各项注说，都是根据著名大经，精审翔实，把经文的要义、下降的背景，都能使读者得一明确的概念。所以整部古兰，不但是诵读的善本，并且是研究的善本，这是第三点。

此外译者特别对于经文中关于抗战的教训，特别着力提出，以便适应大时代的需要，诚为古兰是适应各个时代、不拘任何的空间的经，都能在这里寻得恰当的教训，所以特别着意于某部分的提示，并不是远处经训的事。因此，我们才说这个译本是时代的普及本。

末了，我们对于马主席的热心宗教表示感谢，对于王阿衡的尽瘁译著表示感谢。同时，衷心的希望这个译本早日付梓问世。

（四）出版波折

驳王静斋阿衡对本会译经事之误会¹⁶

八月四日在宁夏贺兰报^①载有王静斋阿衡一文，内容对本会关于译经一事，颇多误会，特函请更正，原函如后：

贺兰报主笔先生大鉴：顷阅八月四日贵报特稿载有王静斋阿衡之“翻译古兰经的前后”一文，内容颇多苛责本会之语、夷考其实，全与事实不符，如不明白辨正，深恐淆惑全国教胞听闻，影响译经前途至巨，经本会第五十次常务会议决议：“根据事实函请贺兰报更正”，用特逐条答辨，函请贵报俯予更正，并将更正报纸挂号赐寄拾份为盼，其应更正之处如下：原文称“在民国二十六年本教的某某曾经呈请蒋委员长拨发巨款，组织译经委员会，当蒙委座批准支给九万元，以作开办和经常等费。后来因看人选问题，重庆协会竟把此事给搁置起来”云云，查本会曾于二十八年第十八次常务会议决议：“译经事宜应由本会主办，聘请专家组织译经委员，以昭郑重。”当时并不知道有本教的某某呈请委员长拨给九万元一事，唯传闻王君曾向中央领到印经费三千元而已，玩王君语意——若本会已领到中央所发之译经费九万元而故意搁置不办者未免诬人太甚。又原文称“廿七年兰州朱长官把本人印行的一部《古兰译解》和李铁铮先生翻译的那部《可兰经》一同呈递委座一阅，当时委座认为本人那部拙译，尚可发行。遂交正中书局照印，重庆协会得到这个消息用公函把我那部拙译由正中书局索来，声称加以审查，直到现在也未听到审查的结果，这件事就算无形消灭了。”云云。查前经第八战区朱司令长官向甘肃教胞借得汉译古兰经二部，邮呈委员长批交正中书局翻印，本会白理事长由桂林来电谓：“该译本内容是否充实，有无修正之必要盼详阅研讨，以便复呈委座。”旋经本会派员赴正中书局将古兰经译本取回，审阅正进行间，复奉白理事长来电谓：“该经未经协会审核，内容恐致陈腐，且难丰富，如草率刊印，恐失穆圣真意而惹教外人之蔑视，

^① 贺兰报，据中华民国三十一年（1942年）宁夏省政府印行的《十年来宁夏省政述要》第八册“附录篇·本省回教之状况”第九七页载：“为阐扬教义，发挥回教文化，特在贺兰报辟一专刊，按时著论，用期发扬回教之精深教义，使外教人得有相当之认识与明瞭。”据孙阵的“《贺兰日报》从创刊到结束”（《民国宁夏风云实录》第十卷第203至207页，宁夏人民出版社2007年10月版）介绍，《贺兰日报》是1942年秋着手筹办，仅仅存在了1年9个月就停刊了。据《宁夏百科全书》（宁夏人民出版社1998年9月版，302页）载：《贺兰报》1942年创刊1944年停刊。据宁夏文史馆副馆长胡迅雷（1953-）传述他自廿世纪90年代开始派人和联系过中国大陆的所有省一级图书馆查询“贺兰报”实物，迄今尚未查到，究竟是“贺兰报”还是“贺兰日报”未见物证。因此王静斋发表在“贺兰报”的文章暂时无法查阅。

盼速商讨，呈请委座仍准照前议交协会办理。”本会以此事关系重大，不能不特别慎重，拟以王君译本为蓝本加以修正，用期完善，曾在本会召集商讨，出席者有唐副理事长柯三，马总干事子翔，王主任梦扬及王君四人。王君当时提出意见甚多，如增聘虎嵩山阿衡会同审查，张玉光阿衡助理及按最高薪俸待遇等等，经讨论结果，草拟校经及印经办法大纲五条，预算五万一千七百四十元，陈报白理事长复电照准，嗣经本会孙常务理事绳武持经手办理各卷移交本会，并谓前呈请委员长允拨军经费九万元，仍可废续前案由本会呈请军委会核口在案。但军委会允拨之款，迄今并未收到，以致无从着手进行，王君非不知之，乃故加本会以无形消灭之罪不知是何用意？又原文称：“今年春天有好多人主张把我那部拙译赶紧再版，以应目前的需用，说那部译本虽然不好，总是有它比较没有它强一点。这是协会里友好的主张，他们的思想是欲由协会出款主持重印，但是我不愿意跟协会发生关系。”云云。王君译本本会只向教育部负责介绍，并无人主张由会出款重印。因王君译本尚待修正，断无变更原议冒然付印之理。王君既不愿与本会发生关系，本会又何敢强王君以所难耶？又原文称：“说你反对协会吗？不！协会是我于廿六年底在郑州首先发动的，哪有反对协会之理呢。”云云。查王君乃本会监事，且自命为首先发动本会之人，依常理论，似不致有反对本会之心，不过言为心声，究竟有无反对之意还以质之王君。又原文称：“不过是因为协会的人多主意多，见解不一，不免发生枝节，因此我就抛开协会，另寻再版的机会。”云云。查本会既主张组织译经委员会，当然延聘国内精通中阿文专家或更参加英法文学家会同办理，见解容有不一，但经过彼此研讨，各方意见归纳一致后，始能定稿。王君不能借口本会人多主意多而竟斥为不堪合作也。总之，本会负阐扬教义之责，对译经一事，认为千秋不朽之业，异常慎重，决不以一二人之意见为意见，亦决不愿为少数人所包办，其至今尚未能着手者，实缘中央补助费迄未领到，而本会经费又极支绌之故，但无时不在计划中，决非如王君之所谓搁置消灭也。再协会为全国五千万教胞之协会，凡属教胞，当无不尊重爱护，纵或对本会稍有不快，是否即应为文攻击，公然诽谤，况又虚构事实，迹近相诬，本会为明正是非，免除误会起见，依常会之决议，根据事实，明白辨正，国内教胞，其共鉴之！

¹ 马鸿逵署签，《十年来宁夏省政述要》第八册“附录篇·本省回教之状况”第八五页，中华民国三十一年宁夏省政府印行。1987年11月宁夏少数民族古籍整理出版规划领导小组办公室影印。

² 马鸿逵署签，《十年来宁夏省政述要》第八册“附录篇·本省回教之状况”第七六至七七页，中华民国三十一年宁夏省政府印行。1987年11月宁夏少数民族古籍整理出版规划领导小组办公室影印。

³ 《伊光月报》第一〇一期，中华民国二十八年三月出版）第六至十三页。

⁴ 同上。

⁵ 《中国回教救国协会会报》第四卷第九至十二期页三〇，中华民国三十一年五月出版。

⁶ 此文为《白话译解古兰天经非定草》序一，后分别刊于《突崛》第六十九期（中华民国三十三年十一月一日出版）第七页和《伊光月报·胜利后第一期》（题为：宁夏马主席的序文——曾载在三十一年的“非定草”，中华民国卅五年十月出版）第八至九页，《伊光月报》有备注：在这次《古兰经译解》入手排印的时候，鄙人寄给虎嵩山阿衡一封信，托向马主席问问这篇序文有什么课删改的吗？意思是依然继续载入。事隔四个多月，不见虎阿衡赐复，因此不便强作主张，只得割爱，补志在本期伊光。

⁷ 《白话译解古兰天经非定草》序二。

⁸ 《白话译解古兰天经非定草》序三。

⁹ 《天方至圣实录年谱·凡例》，同治年壬申年孟春锦城宝真堂重镌。

¹⁰ 马鸿逵署签，《十年来宁夏省政述要》第八册“附录篇·本省回教之状况”第七八至七九页，中华民国三十一年宁夏省政府印行。1987年11月宁夏少数民族古籍整理出版规划领导小组办公室影印。

¹¹ 《中国回教协会宁夏省分会会务概况》载《新西北》第七卷第十期和十一期，民国三十三年十月与十一月出版。

¹² 中国回教救国协会会报第五卷第二至五期页二〇，中华民国三十二年五月出版。

¹³ 《宁夏民国日报》中华民国三十一年一月二十五日。

¹⁴ 《宁夏民国日报》星期增刊星期日第四版，民国三十二年十月二十四日。

¹⁵ 《宁夏民国日报》星期增刊星期日第四版，民国三十二年十月三十一日。

¹⁶ 《中国回教救国协会会报》第三卷第十一、十二期合刊，页二一、二二，中华民国三十年十月出版。

云贵甘三省虎姓回族的祖先认同与宗教实践

陈志刚

1987年3月11日，中国伊斯兰教协会主办的中国伊斯兰教第五次全国代表大会在北京召开。昭通市清真寺阿訇虎永刚代表云南省回族参会。时任全国政协副主席的杨静仁也参加了会议。杨静仁是兰州的回族，曾任国家民委主任。虎永刚向杨静仁打听甘肃回族代表的情况。杨静仁告诉虎永刚，甘肃有四位代表，其中一位是来自平凉的代表者文斌阿訇。虎永刚找到者文斌阿訇，谈起自己的家族历史，说自己的祖先来自平凉府固原州，然后问者阿訇平凉有没有姓虎的回族。者文斌是庙沟门清真寺阿訇，熟悉本地情形。他说：“我们早庄村有几十户姓虎的回族。”交谈结束后，者阿訇把通信地址留给了虎永刚。者阿訇认为甘肃平凉与云南昭通相距上千公里，两地回族没有密切的人际交往，这不过是一次齐聚北京开会期间的闲谈，因此没有把它放在心上。¹然而，他没有想到，聊聊几句闲谈却开启了云南与西北虎姓回族的新关系。

1987年8月16日，者文斌阿訇收到一封云南昭通的来信。信的开头写道：“者استاد، 敬道السلام عليكم!” استاد意为“学者、老师”。“السلام عليكم”意为“愿真主赐平安于你们”，是一句回族见面时的常用问候语，显示了中国穆斯林学者之间恰如其分的礼仪。写信人正是昭通市清真寺的阿訇虎永刚，信中请求者阿訇推荐早庄村一或两位年老且有知识的虎姓回族及其他人的地址，以便联络并询问平凉虎姓的家族历史。早庄村的回族有六个姓氏，杨、者、禹、孙、马和虎，其中虎姓占全村人口的70%左右。俟主麻日，村民们来庙沟门清真寺做礼拜时，者阿訇当众把信转交给早庄村的会计虎金隆。虎金隆向大家宣读了信件：

云南昭通地区、贵州威宁县有几百户姓虎的，根据碑文记载，我们的祖先在明朝时由平凉府固原州调到威宁从戎，事平后报领土地屯居，雍正八年开辟昭通，又迁入昭通一带。我们想向平凉的虎姓族人了解祖先的族源以及固原一带姓虎的情况，编写一部族史留给后人。²

虎金隆念到这里，在场的虎姓回族万分激动，群情沸腾：“没想到远在千里之外的云南还有虎姓族人！”于是，虎金隆代表早庄村虎姓四十六户、共计一百七十六人向昭通的虎永刚阿訇写信。为了表示慎重，虎金隆还在信纸上加盖了早庄村的公章和庙沟门清真寺的印章，然后把信邮向云南昭通。

回顾历史，云南的回族和西北的回族存在一定的联系。其中的显例是元代的咸阳王赛典赤（1211-1279）。据《咸阳王世谱》记载，赛典赤原名瞻思丁，他的祖先所非尔为天方国穆罕穆德后裔，于北宋神宗熙宁三年（1070）进入中国京城开封府，宋神宗收留了他们。其后，所非尔帮助宋王朝平定北方边寇，被封为宁彝侯。元初，所非尔的第五世长孙瞻思丁被元王朝授为都招讨大元帅，驻扎咸阳，统兵平定陕西五路地方，后被授以上柱国左丞相，封咸阳王，仍管平章政事。元世祖忽必烈不忍心直呼其名，而呼“赛典赤”，即汉语“贵族”之意，为赛典赤得名之始。之后，赛典赤被派往云南，镇守地方，赛典赤家族遂在云南开枝散叶。³其长子纳速喇丁的第三个孙子纳撒丁统领三十七员部将，被分遣到陕西、兰州、凉

¹ 虎金隆（1946年生）口述，时间：2016年5月16日，地点：平凉市上阳乡早庄村。

² 原信件由虎金隆老人保存。

³ 傅斯年抄本：《咸阳王世谱》（1940），北京图书馆编：《北京图书馆藏家谱丛刊》·民族卷二，北京：北京图书馆出版社，2003年，1-13页。傅斯年所抄之原谱由白寿彝借自云南纳氏，为光绪十四年（1888）纳巨贤抄录本，纳巨贤所抄之原谱有康熙二十三年（1684）云南昆明县学教谕刘发祥的“敬识”题字。《咸阳王

州等地镇守。⁴民国甘肃经史学家慕寿祺认为，“纳速拉丁追封延安王，子孙众多，分为纳、速、拉、丁四姓，留居各省，故宁夏有纳家户，长安县有拉家村，今临夏喇氏最盛”。⁵然而，明清以来的西南和西北回族，形成了不一样的社会传统。据李正清研究，昭通地区回族有108姓，马、李、撒、赛、所（锁）、戚、铁、虎、杨、阮、米、甄为大姓，明代以来就有60余次的大型修谱活动。⁶说明历史上云南昭通一带的回民与汉人文化融合得较好，借鉴了“修谱”这样一种汉人社会传统来标识自己的家族身份，通过“修谱”来承载和强化祖先认同的观念，注重以血缘为纽带联结回族人群。与之相比，西北地区回民社会的形成和发展更强调对宗教实践的认同，注重以清真寺为载体来维系和紧密回族人群的社会关系。这种社会传统形成的历史原因，主要在于陕西、甘肃的回民与中亚穆斯林往来不绝的贸易与政治联系，⁷由此形成西南、西北两种面貌的回族地域社会。西北的回族与西南的回族存在着辽远又缥缈的历史关系，两地的社会发展历程差别如此之大。他们如何实现彼此的祖先认同，其家族形态发展有何种特点，与伊斯兰教宗教实践是否有冲突？对于这些问题的回答构成本篇文章的主要内容。

一、当代国家话语下的坟地纠纷与修谱

当代中国政府的民族、宗教政策，是在继承历史传统的基础上围绕“统一的多民族国家”展开的。修撰各民族简史，成为当代中国政府强化“统一的多民族国家”意识形态的需要。中国政府需要一部“回族简史”，以符合回族作为五十六个民族之一的政治地位。云贵虎姓回族的坟地纠纷与修建家谱正是在此种国家行为和话语下进行的。

1985年10月，国家组织编写回族简史，在云南省昆明市召开“第二次全国回族简史”座谈会，征求回族代表的意见并征集史料。时年六十五岁的虎永刚阿訇参加了会议，他在《全国回族社会历史调查资料集》里看到一段现代革命史：“在国民党统治的廿年间，刘司令官、虎司令官、韩司令官、马司令官等回民领袖，虽然前仆后继，一个个都倒下了，然而反帝斗争的烈火，却是越烧越旺，势不可挡。”⁸资料集收录的这次起义事件发生在贵州省威宁县，其中的“虎司令官”与虎永刚同姓“虎”，都是回族。虎永刚的祖莹在昭通市宝山。据宝山祖莹的碑文记载，昭通市虎氏于乌蒙改为昭通时期由威宁迁来。因此，虎永刚认为在贵州威宁县起义的“虎司令官”与自己应是同一家族。为了发扬这段光荣的家族革命史，虎永刚开始收集虎姓回族资料。他翻阅《中国近代史资料丛刊》里有关回民起义之《云南回民起义》一书，发现咸同年间杜文秀领导云南回民起义的过程中涌现一位名叫虎应龙的回民，被封为前凝大将军。虎永刚认为虎应龙也是虎姓家族成员。可是，官方文献资料记载虎姓的历史太少。虎永刚决定向云南、贵州等地的虎姓回民家族征集资料，编写一部虎姓家谱，以补国史。

就在虎永刚决定编写虎姓家谱之前，贵州威宁县的虎姓回族与当地汉族发生了一起坟地纠纷事件。1985年2月24日，威宁县虎姓回族控告汉族人“把二十三座汉族坟，偷葬在我先祖坟地上”，⁹虎姓族人派出代表五十人向威宁县各部门递交报告，请求解决；随后又八次

世谱》是代代相承的传抄本，这是回回人来中国后最早制造的家谱之一。这支回回人需要制造家谱的理由很简单，因为传统中国是一个嫡长子世袭继承制的封建王朝，回回人详细记载嫡长子一支的世系及其事迹，就是为了合法继承王朝政府授予他们的封建特权，故世谱应运而生。

⁴ 傅斯年抄本：《咸阳王世谱》（1940），《北京图书馆藏家谱丛刊》·民族卷二，18页。

⁵ 慕寿祺：《甘宁青史略》（七），卷二十三，台北：广文书局印行，1972年，3页。

⁶ 李正清：《昭通回族宗谱研究》，《民族时报》2010年3月16日B5版，

http://mzsb.yunnan.cn/html/2010-03/16/content_133375.htm。

⁷ Morris Rossabi, Muslim and Central Asian Revolts, Jonathan D. S., & John E. W. Jr.(Eds). (1979). *From Ming to Ch'ing*, New Haven: Yale University Press, 169-199.

⁸ 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，1999年10月，昭通地区印刷厂承印，250页。

⁹ 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，256页。

派代表三十八人，赴威宁县反映情况，历时两年零一个月，花费资金一千零八十五元。威宁县是彝族回族苗族自治县，民族众多、问题复杂，虎姓回族反映的问题没有得到当地政府的及时解决。但是，这一事件让威宁县虎姓回族意识到家族力量的重要性，成为虎永刚编写虎姓家谱的社会基础。虎永刚得知威宁县虎姓回族坟地纠纷事件后，建议云贵两地虎氏回族联合起来，向各级政府递交申诉材料。1987年3月13日，云南省的昭通市、鲁甸县、会泽县和贵州省威宁县的虎姓回族共五十八人联名向威宁县政府递交申诉材料，指出：

虎姓回族第一代先祖，自高、自强兄弟二人，于明朝末年，奉调，由陕西平凉府迁至威宁城内。兄弟二人报领土地，得名虎龙山。先祖去世均葬于此……昭、威、鲁、会泽四县（市）虎姓老少都是回族，都是伊斯兰教的信仰者。《古兰经》规定：“穆斯林的坟墓是后世的乐园”，是神圣不可侵犯的。中华人民共和国宪法又明文规定：“要尊重少数民族的风俗习惯和信仰”。¹⁰

这份申诉材料认为，汉族把坟墓葬入虎氏祖茔是有历史原因的：过去历代反动统治者压迫回族，解放后的左倾思想以及“林江反革命集团”的破坏，把坟墓当“四旧”来冲击，加之虎姓回族分居各地，想管也不敢管、不好管；现在国家民族宗教政策好了，虎姓要求政府把汉族坟迁出回族祖茔。1987年9月，贵州省委统战部、省民委、省公安厅、省宗教局组成民族调查团到威宁县调查此事，由于各种复杂的历史原因，这次调查不了了之。同年10月5日，昭、威、鲁、会泽等四县（市）虎姓代表再次来到威宁祖茔“开经上坟，修复被毁墓碑”，¹¹商量对策。10月25日，威宁虎氏越级向贵州省委书记胡锦涛递交申诉材料。10月30日，威宁虎氏再次越级向国家民委申诉，指出“每逢春秋季节，清明节汉族上坟扫墓，用他们的习俗，用他们的祭品，严重地玷污了我先祖的亡灵，伤害了我全体裔辈的民族宗教感情”。¹²国家民委收到此信后非常重视，即于11月2日回信，“我委已转贵州省民委，请你们与贵州省民委联系商量解决。在问题没有解决之前，希望你们继续做好青年人的思想工作，不要过激行为”。¹³11月9日，贵州省民委写信给威宁虎氏家族代表虎太山，解释9月贵州省委组织调查团所获调查情况与虎氏家族的说法有所不同，具体意见请见威宁县统战部10月9日的文字报告，并找威宁县统战部解决。¹⁴随后，威宁县统战部召集县民委和草海镇办事处实地踏勘，得知火龙山¹⁵所有权属于草海镇草海办事处西海村大水井村民组。这次踏勘后，威宁县民委和草海镇办事处在中营清真寺内协商的主要结果是：

- 一、实地测量火龙山回族祖坟占地0.83亩，草海办事处同意将该地划归县民委处理；
- 二、该坟地界中原有其他民族坟墓五座（含不明坟二座），除坟主应自愿迁坟外，任何人不得改变其形状；
- 三、占地补偿办法：坟地界确定后的总面积为0.83亩，扣除原坟占地0.33亩，实际新占饮料地0.5亩。由县民委给予草海办事处800元的土地补偿费。
- 四、该坟地所有权属国有，未经县人民政府同意任何单位和个人不得侵占。¹⁶

¹⁰ 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，255-256页。

¹¹ 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，243页。

¹² 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，258-259页。

¹³ 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，259-260页。

¹⁴ 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，260页。

¹⁵ 虎姓族人认为，“火龙山”应为“虎龙山”。之所以现在叫作“火龙山”，是当地人误传的结果。

¹⁶ 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，274页。

县民委把这一处理办法以《关于处理火龙山虎姓回族坟地界的请示》的文件形式呈报给威宁县人民政府。1987年11月10日，威宁县人民政府批准了这一请示。¹⁷至此，虎姓回族除保有原0.33亩先祖坟地外，又争取到0.5亩的新墓地，并且以政府文件形式获得保护。这次事件在当地影响较大，确定了虎姓回族在威宁彝族回族苗族自治县中应有的政治民族地位。两年多的申诉活动也加强了云南、贵州两地虎姓回族的往来联系。

经过了威宁虎姓坟地纠纷事件，虎永刚编修家谱的倡议得到云贵两省虎姓回族的积极响应。他们把越来越多的虎姓回族联络在一起，涉及五个省三十多个县市，共四千余户，总计两万余人。1989年，云贵两省各县市派出上千名虎姓回族代表，“齐集贵州威宁祖莹地诵经上坟，悼念先祖，振我族威”。¹⁸大家一致认为，“我虎姓至今尚无一部完整的谱本，族众盼之以急”。¹⁹众人推举虎永刚为编写家谱的主稿人。虎永刚曾经参加过“全国回族简史”座谈会，熟悉国家征集回族资料的工作流程，具有修国史的经验。他仿照修国史的办法，发动各地虎姓族人，群策群力，分工明确，本着实事求是、尊重历史的态度收集资料和撰写谱稿。

各地虎姓族人分头行动，在各自祖莹里寻找墓碑，抄写碑文，交给虎永刚。墓碑，成为云贵虎姓回族编写《虎氏族史资料（修订本）》的一个重要资料来源。虎姓族人竭尽所能地寻找墓碑。虎松元在抄写碑文时，因为认不清文字，用舌头舔去碑上积存多年的尘土，其虔诚态度感动了所有虎姓族人。²⁰虎永刚收到各地送来的碑文、旧谱和家族传说，撰写初稿。经过近十年的资料收集与写作，年届八十的虎永刚写成家谱初稿，于1998年10月2日把家谱初稿交给昭通市第四中学的退休教师虎尊佑，由虎尊佑继续修订。为此，虎姓族人成立“虎氏族史资料编辑组”，雕刻一枚“虎氏族史资料编辑组”公章，公章中心位置的图案由一颗五角星和一弯下弦月组成。1999年元月，虎尊佑向各地虎姓族人发出征集资料的最后期限（1999年5月1日），甘肃平凉的虎金隆也收到了虎尊佑的来信，信上注明“谱书每本预价10-15元，多退少补，买一本交一本的钱，买十本交十本的钱，并作助刊者，登名在书页后，决不强行摊派。若剩有余款，定用作助学金”，²¹特别强调“协作完成族中这一伟业，不要再留下可以避免的遗憾，遭后辈人痛骂我们无知，连一本资料也没有；骂我们无能，连一本谱书都买不起”。²²1999年7月17日，“虎氏族史资料编辑组”召集三十人在昭通第四中学召开复审会，改编辑组为编委会，确定主任为虎永刚，副主任为虎尊佑，委员为虎良献、虎良辉等二十八人。大家很谦虚，认为资料零散，没有囊括陕西、四川、青海、宁夏等地的虎姓族人，“收入不全，不可能完整，不能称为家谱，只能标明为族史资料，供族中贤达审阅，供族众共同学习”，²³决定把虎氏家谱的出版名称定为《虎氏族史资料》，书名还前缀四个小字“威、昭、鲁、会”，表示这是一部主要涉及贵州威宁县、云南昭通市、鲁甸县、会泽县的虎氏族史资料。之后，编委会虎松元等九人再次修改定稿，虎尊碧、虎云松负责校对文字。历时十年，经过数十人多次开会、共同审阅，《虎氏族史资料（修订本）》已经不是一般意义上的家谱，而是一部具有“史”书价值的虎姓资料集成，收录资料丰富，对过去的文字记载不做增添改动，体例完备，论述审慎，正如该书前言所说，“我姓在云贵两省之交的滇东北，不为少数。收集整理有关资料，对于全国全省之回族史，不为无补”。²⁴

1999年10月1日，《虎氏族史资料（修订本）》正式出版，印数1500本，每本的工本费8.6元。11月12日，甘肃平凉的虎金隆收到了从云南昭通寄来的一本《虎氏族史资料（修

¹⁷ 虎永刚、虎尊佑等：《虎氏族史资料（修订本）》，260-261页。

¹⁸ 虎永刚、虎尊佑等：《虎氏族史资料（修订本）》，269页。

¹⁹ 虎永刚、虎尊佑等：《虎氏族史资料（修订本）》，269页。

²⁰ 虎永刚、虎尊佑等：《虎氏族史资料（修订本）》，269页。

²¹ 原信件由虎金隆老人保存。

²² 原信件由虎金隆老人保存。

²³ 虎永刚、虎尊佑等：《虎氏族史资料（修订本）》，269页。

²⁴ 虎永刚、虎尊佑等：《虎氏族史资料（修订本）》，1页。

订本》)。该书封面底纹印刷了一个字体占据封面正中位置五分之四面积的双钩文“虎”字，其上印有“威昭鲁会虎姓族史资料修订本”毛笔字体书名，按传统竖排书写，汉字书名之上还有“虎姓族史资料”相应的横写的阿拉伯文书名“المواد تاريخ لئاء مسلمة خهن”，并盖有两方印章，一方为中、阿合璧文印，中文为小篆体“穆斯林”三字，阿文为“مسلم”。该书共计 275 页，分为二十四部分：前言；总序；一、世统源流；二、碑文资料；三、旧谱资料；四、族源考略；五、族人分布图；六、支系概况；七、宗教；八、人文琐记；九、与蔡家地马的关系；十、正音——虎：hǔ；十一、移居记录；十二、附录；十三、人物小传；十四、轶闻故事；十五、祖莹被侵诉讼经过；十六、修谱说明；十七、重修字辈排序；十八、为谱书献计献策出力铭记；十九、助刊铭记；二十、编后语；二十一、附各级政府批示原文；二十二、勘误表。

二、历史上云贵地区的忽、虎与祖先记忆

云贵虎姓回族有着数百年的历史文化积淀，他们散居在今天的贵州省威宁彝族回族苗族自治县和云南省昭通市一带，这片地区位于云贵川三省交界的乌蒙山系，原是彝族、苗族的传统聚居地。如果把这两个相距约 120 公里的地区置于历史行政沿革里去考察，会发现云贵虎姓回族祖先身份的蛛丝马迹。威宁是由明代卫所演变而来的地域社会，洪武十四年（1381）傅友德率军打下这里后明廷设置了乌撒卫，²⁵属贵州都司管辖；清代康熙三年（1664），清政府把乌撒卫分置为乌撒府、威宁府；²⁶随着清政府对威宁地区控制力度不断增强，至雍正七年（1729），威宁府降为威宁州。²⁷昭通在明代是土司的势力范围，为乌蒙土知府和镇雄土知府，属四川省管辖；²⁸鄂尔泰在云贵地区推行改土归流时，于雍正五年（1727）降镇雄土知府为土州，把乌蒙和镇雄改归云南省管辖；²⁹雍正九年（1731），乌蒙土知府改为昭通府，设置流官；³⁰雍正十年（1732），署云贵川三省总督高其倬在昭通府所属各州县推行“垦务”，招徕各地民人开发昭通。³¹以此判断，云贵虎姓回族祖先的迁徙历史，在明代应与乌撒卫有关，在清代与鄂尔泰改土归流以及高其倬募民招垦有关。据昭通的虎姓回族回忆，他们的先祖于雍正八年（1730）从威宁迁徙到昭通报领田地，虽然与高其倬推行“垦务”时间略有出入，但并不妨碍我们认识云贵两地虎姓回族祖先的迁徙历史。

云贵虎姓回族祖先历史的最早文字记载形式是墓地里的墓碑。《虎姓族史资料(修订本)》收集的墓碑文让我们看到云贵两地虎姓回族构建祖先记忆所经历的一个漫长而复杂的历史过程。乾隆时代（1736-1795）是威宁、昭通两地虎姓回族为祖先树立墓碑的最早时期。这段时期的墓碑多是子孙为祖父、父母所立，碑文极其简要，少有序文。其中，时间最早的是一通乾隆元年（1736）立于威宁州大凹塘的墓碑，该碑碑主是今天云贵两地的虎姓回族追认为祖先之一的“虎自强”。然而细读碑文，惊奇地发现“虎自强”原本姓“忽”，名为“忽字强”。“忽字强”的墓碑文为“明故祖考忽公讳字强之墓”。³²这通墓碑文格式很罕见。通常而言，若儿子为父亲立碑，其文应为“明故考忽公讳字强之墓”，若孙子为祖父立碑，其文应为“明故祖忽公讳字强之墓”。“祖考”二字连用，表明忽字强的儿子忽登奉已经去世，忽字强的孙子从新、明新、维新三兄弟既以孙子辈的身份立碑，又代父亲以儿子辈的身份立碑。

²⁵ 《威宁县志》卷二，建置志，城池，《中国地方志集成》·贵州府县志辑 50 册，成都：巴蜀书社，2006 年，504 页。

²⁶ 赵尔巽等：《清史稿》卷七十五，志五十，地理二十二，贵州，北京：中华书局，1976 年，2366 页。

²⁷ 《威宁县志》，卷二，建置志，城池，《中国地方志集成》·贵州府县志辑 50 册，504 页。

²⁸ 《云南通志》卷二十四，土司，昭通府，《四库全书》570 册，台北：台湾商务印书馆，225 页。

²⁹ 《云南通志》卷四，建置，《四库全书》569 册，97 页。

³⁰ 《云南通志》卷四，建置，《四库全书》569 册，98 页。

³¹ 高其倬：《委员赴昭办理开垦疏》，《云南通志》卷二十九之六，《四库全书》570 册，444-446 页。

³² 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，3 页。

至于从“忽”到“虎”的过程，可见于乾隆四年（1739）明新、崇新和维新在威宁州杨旺桥青柯山为其母树立的墓碑。这通墓碑的碑文曰“清故显考虎登奉之妻之墓”，³³格式更为罕见。通常而言，儿子为母亲立碑，其文应为“清故显妣虎母某老太君（孺人）之墓”，不应把父亲的姓名写在母亲的墓碑之上。显然，忽氏三兄弟更多地想要突出其父亲的姓名“虎登奉”。如此以来，忽氏三兄弟的“虎”姓就生根于母亲的墓碑之上，传之久远，流于广泛。乾隆元年（1736）至四年（1739），威宁州忽字强的三个孙子通过树立墓碑、书写碑文的形式，依“忽”（hū）之音转“忽”（hū）为“虎”（hǔ）字，最终确定自己姓“虎”，这是今天云贵两省虎姓回族姓氏来源之一。

昭通虎姓回族与威宁的关系，在乾隆三十三年（1768）树立于昭通坡上院的一通墓碑的序文里显现出来。这通墓碑的碑主是“虎母马氏”，墓碑文为“清故显妣虎母马老太君墓”。该碑的序文记述了三十余年前即雍正末年父亲举家迁来昭通之事迹：“自开乌蒙，改土昭通，吾父率男弟兄四人，于俞县公前，报领水塘坝与此花绿润，垦荒成田，分给子孙繁衍。”³⁴除此之外，墓碑上没有留下虎姓祖父及祖父以上的远祖故事与传说。从乾隆时期威宁、昭通两地虎姓回族的墓碑文透露出，威宁最少有两支读音为hu的回族，一支为“忽”，一支为“虎”。乾隆四年（1739），威宁“忽”姓改为“虎”姓，使“虎”姓成为威宁回族的一个标准化的姓氏。与之相比，昭通的情况要简单许多，是在雍正末年由威宁虎姓回族的一支迁移到昭通定居。

表 1 乾隆年间（1736-1795）虎姓祖先墓碑

碑主	立碑地点	立碑时间	子	孙	曾孙	备注
1. 忽字强	威宁县大凹塘	乾隆元年(1736)六月廿二日	登奉	从新、明新、维新	佳林、启林、贤林、沛林、华林、庆林	
2. 虎登奉之妻	威宁县杨旺桥青柯山	乾隆四年(1739)十一月二十四日	明新、崇新、维新	华林、贤林、臣林、佩林、浩林、君林、怀林		
3. 虎珍珠	昭通花绿涧宝山之以摩山	乾隆十七年(1752)正月初六日	正仁、正品、正显	然太、然鸿、然元、然美、然和、然棠、然全、然贵、然方、然珩	忠礼、忠禄、忠凤、忠玉、忠有、忠龙、忠良、忠义、忠祥、忠臣	有生卒年月日
4. 虎母马氏	昭通坡上院	乾隆三十三年(1768)三月一日	正相、正举、正君	然魁、然智、然文、然明、然雄、然云、然理、然良、然灿、然柱	忠君、忠臣、忠辅、忠用、忠佑、忠能	有序文、有生卒年月日
5. 虎先林	苦家小坟	乾隆三十五年(1770)	正乾	然龙、然凤、然显		
6. 虎甲麟	昭通花绿涧绿柴冲	乾隆四十年(1775)十月二十六日	正重、正朝、正江、正奇、正相	然祥、然桢、然灵、然新、然翠、然俊、然仙、然映	君臣、君美、君杨、君顺、君高、君群、君忠、君健、君能、君焕、君臣、君荣、君安、君凤	有生卒年月日
7. 虎朝林	威宁县杨旺桥青柯山	乾隆五十二年(1787)二月十二日	正贵、正伦、正位			

³³ 虎永刚、虎尊佑等：《虎氏族史资料（修订本）》，5页。

³⁴ 虎永刚、虎尊佑等：《虎氏族史资料（修订本）》，11页。

道光时代（1821-1850）有七通墓碑，其中出现了长篇序文，涉及到虎姓回族的祖先记忆。与乾隆时代相比，这一时期的墓碑文叙事结构变得复杂，内容也较为详细，从中可以清晰地看到云贵两地虎姓回族追溯的祖先和威宁与昭通虎姓回族之间的确切联系。此一时期的第一通碑出现在道光二年（1822），是威宁州虎姓后人树立在黑石镇西凉山水平子，碑主为虎正朝，文曰“虎公讳正朝之碑墓”，有序文。这道墓碑文的格式亦极为少见。通常碑文格式应为“虎公讳正朝之墓”或“虎公讳正朝之碑”，很少“碑墓”连用。该墓碑也没有立碑者的名字，显然不是虎正朝三代以内的子孙所立，故其重点不在于纪念“虎正朝”，而是通过序文把祖先来历勒刻于墓碑之上：“昔日公之祖父自甘肃省奉调云贵，原居威郡杨旺桥，后迁移凉山水平子”。³⁵这是最早一份有关虎姓回族祖先来历的文字记录，把威宁虎姓回族的历史与西北甘肃联系在一起。道光三年（1823），昭通花绿涧的虎姓后人树立一通墓碑，文曰“清逝显考、妣虎公、母讳正坤、马氏老大人之墓”，序文提到“原籍陕西固原人氏，调在威宁杨旺桥，祖父迁昭通花绿涧，报领田地”。³⁶几乎在同一时期，昭通虎姓回族也在墓碑上镌刻了祖先从陕西固原至威宁杨旺桥再到昭通花绿涧的迁徙历史。

表 2 道光年间（1821-1850）虎姓祖先墓碑

碑主	立碑地点	立碑时间	子	孙	曾孙	备注
1. 虎正朝	威宁县黑石镇西凉山水平子	道光二年（1822）十月初八日				有序文
2. 虎金林之妻	昭通花绿涧宝山	道光三年（1823）	正云、正乾、正坤	然勋、然祥、然魁、然奉、然荣、然升、然龙	忠文、忠秀、忠杰、忠成、忠高、忠其、忠有、忠玉、忠良、忠和、忠明	
3. 虎正坤	昭通花绿涧宝山	道光三年（1823）冬月二十七日	然荣	忠诚、忠高	在国、护国、明国、敬国、朝国、保国、用国	有序文
4. 虎自高妻撒氏	威宁县北门外虎龙山	道光八年（1828）十月				有序文
5. 虎正显	昭通花绿涧宝山之小冲子	道光十九年（1839）十二月	然权、然繁、然珩、然和	忠华、忠玉、忠良、忠德、忠魁		
6. 虎君弼	昭通坡上院大梨园虎家院	道光二十三年（1843）	朝兴、朝升	万荣、万扬、万凯、万秀、万春、万奎、万云、万华、万钟		有生卒年月日
7. 虎忠奇	昭通花绿涧宝山	道光二十六年（1846）	佐国、冯国	万寿、万喜、万明、万荣、万华、万科、万富、万有、万庆、万和、万林	占能、占春、占元、占魁、占鳌、占朝	

一部主线相对清晰的祖先故事出现在道光八年（1828）的墓碑上。这是威宁州虎龙山十九位五代以外的“耳孙”（其中有五位“国”字辈的阿訇）为他们的祖先“虎自高”立的碑。这些虎姓后代认为祖先“虎自高”是乾隆元年（1736）立于威宁州大凹塘的碑主“忽字强”的哥哥。碑文曰“明待赠登仕郎始祖考虎公讳自高之墓”，序文指出：“余始祖系西域国人，自唐贞观口口入陕西西安、固原，至末年自高、自强二先祖由固原洪武迁威宁，在威报领北

³⁵ 虎永刚、虎尊佑等：《虎氏族史资料（修订本）》，5页。

³⁶ 虎永刚、虎尊佑等：《虎氏族史资料（修订本）》，9页。

门外丰登山与杨旺桥二处地方……雍正八年平服乌蒙，改韦（为）昭通，余祖父自杨旺桥迁昭，报领田地。”³⁷这篇墓碑序文勾勒出虎姓回族在中国的经历：唐代贞观年间自西域入驻陕西的西安、固原等地，明代洪武年间由固原迁至威宁，定居在丰登山和杨旺桥两处地方，至雍正八年（1730）迁入昭通。聊聊数句描绘出千余年来虎姓回族迁徙发展的宏伟画面。至此，威宁、昭通虎姓人构建了一个首尾闭合的祖先记忆：祖籍来源地在西北之陕西西安和（甘肃）固原，他们共同的祖先是虎自高、虎自强两兄弟。道光朝以后，云贵两地虎姓回族书写的墓碑和家谱序言，都沿用了道光八年（1828）墓碑序文的说法，声称祖先为虎自高、虎自强二祖，祖籍来自陕西西安、（甘肃）固原等地，云云。

云贵地区虎姓回族祖先记忆的完整叙事出现在光绪年间（1875-1908）。树立于光绪二十三年（1897）的威宁州杨旺桥青柯山的“登龙祖碑序”写道：

吾先祖由唐贞官（观）李世民皇帝用汉兵将吾祖换在陕西常（长）安府座落弘湾子。吾起祖生子三人，小祖公由（游）四川陈（成）都省，大祖公自高、二祖公自强，由弘武年间奉调来黔。³⁸

值得注意的是，碑文所记之“唐贞官（观）李世民皇帝用汉兵将吾祖换在陕西常（长）安”一语，隐含的是唐代郭子仪向回纥借兵破吐蕃大军于灵台之历史典故。这无疑是虎姓回族讲述祖先记忆时新增加故事情节。无独有偶的是，一部于同年撰写的《虎姓家谱》对这一故事情节有着更为细节化的展现：

吾虎姓之始祖，自阿丹人祖传至施师，均住居拖义府，后迁移沙目，住居数十代，又至于努海圣王时，因洪水泛滥，各造船舟，顺水漂流，落于哈糜国补蒿捋一带之地，又住居数十代后至中国。唐贞观李世民皇帝因世道混乱，中外交通，往来情深，唐王借兵镇守帝都。吾祖奉至圣帝王命令，领代兵丁，来至中国。势事勇猛，唐王当面加封虎巍将军之职。吾祖之子孙，从此之后永远姓虎。吾虎姓从此而起者也。以后子孙住居陕西长安府所属之地名弘湾子，又住居数十代之后至大同。洪武年间，贵州口口作乱，吾祖奉旨征剿，平服以后，到至威宁。³⁹

在这部谱序里，虎姓回族详细讲述了祖先的异国背景和唐王朝向回纥“借兵”的政治背景，在此基础之上说明先祖被唐王加封为“虎巍将军”并赐姓“虎”，从而为虎姓的来源给出一个确定的说法。在这部《虎姓家谱》的最后还有一段介绍：“此谱由光绪二十三年二月二十三日，有虎万荣承首办理开登各方族人，今又由万荣之子孙虎恒太抄发。我姓自二十三年齐族之时，共有十四县之子孙：昭通、威宁、宣威、鲁甸、永善、永城、安顺、寻甸、平坝、昆明、嵩明、东川、会泽等处。”⁴⁰这段文字说明，云贵两地虎姓回族构建的祖先记忆日益完善，相应的祖先认同在光绪二十三年（1897）得到强化。还有一部产生于光绪年间会泽县的虎姓家谱，其旧谱谱序写道：“我虎氏谱籍、历代宗祖以来，至唐朝真观皇帝李世民拿汉兵去换回回在哈米国以来，换在陕西长安府洪湾子居住。”⁴¹另一通大约立于光绪年间的封山碑也写道：“吾先祖住哈米国，由唐王用汉兵将吾祖换在陕西长安府坐落弘湾子柳树巷。我祖生子三人，小祖公居住四川成都，大祖公自高、二祖公自强，由洪武年间委派我祖虎威

³⁷ 虎永刚、虎尊佑等：《虎氏族史资料（修订本）》，2页。

³⁸ 虎永刚、虎尊佑等：《虎氏族史资料（修订本）》，3页。

³⁹ 虎永刚、虎尊佑等：《虎氏族史资料（修订本）》，15页。

⁴⁰ 虎永刚、虎尊佑等：《虎氏族史资料（修订本）》，16页。

⁴¹ 虎永刚、虎尊佑等：《虎氏族史资料（修订本）》，16页。

将军（官印）。⁴²这篇碑文里把“虎巍将军”写作为“虎威将军”，从此云贵两地的虎姓回族遂沿用后一种说法。从光绪年间的墓碑文和家谱透露出，“唐王朝向回纥借兵”、“虎巍将军”、“陕西长安府”、“洪武至威宁”、“昭通报领田地”是云贵虎姓回族构建祖先记忆以实现祖先认同的几个要素。

经过繁琐的考证可以清晰地看到，云贵地区至少有两支虎姓人群，一支为“忽字强”的后人，一支为“虎自高”的后人。他们在同一个“虎”姓之下把祖先认同为两兄弟。关于“忽字强”的“忽”姓，应与云南的赛典赤家族有关。赛典赤的三子为“忽辛”，⁴³部下大将为“忽都”，⁴⁴都有可能是“忽”姓的祖先。回回人以祖先名字中的一个字为姓的先例也不少，《咸阳王世谱》载，赛典赤生有五子十九孙，“分为十三姓”。⁴⁵赛典赤的长子为纳速喇丁，今天云南地区“纳”姓即其后人，亦有“速”、“喇”、“丁”姓者，皆各取“纳速喇丁”名中的一字为姓。20世纪50年代云南民族调查时期，工作组发现两部赛典赤家谱（原名《马氏家乘》），一部家谱世系的按语指出，“明朝定鼎金陵，始以五祖马速忽三字为姓，遵中国制也。今回族此三姓最盛”，⁴⁶另一部家谱按语认为，“云南赛、纳、哈、马、沙、丁、速、合、闪、撒、金等姓”都是赛典赤的后人。⁴⁷直到1960年代，仍有相当数量的“忽”姓回族居住在云南巍山的回辉登。⁴⁸

在20世纪八、九十年代编撰《虎姓族史资料（修订本）》的虎永刚和虎尊佑看来，塑造统一“虎”姓是该书的历史使命。首先，他们不承认“虎”姓来自于“忽”姓，认为“还有将虎写成忽，仍是错误。自强祖之碑，就误做忽。本来回族也有忽姓，如忽都不丁，忽辛等，但与我姓不同渊源，不可混淆……大关上高桥几人被写作胡，更是错误”。⁴⁹考之《虎姓族史资料（修订本）》所载世系，虎永刚、虎尊佑是“虎自高”一支后人，不是“忽字强”一支子孙，故认为“忽字强”墓碑把姓“误做忽”了，这恰恰证明两支虎姓人群在认同一个祖先时存在的些微分歧。其次，他们要把其它与“虎”或音同、或形同的姓氏一律统一为“虎”姓。云贵各地还有一种更复杂的现象，称呼“虎”姓的读音各不相同。云贵一带的“虎”姓回族常被人呼为“mǎo”，但写成文字，其姓仍写作“虎”。一些虎姓回族习惯被呼为mǎo某某，“呼虎不答，呼猫则应”，贵州的平坝和安顺、云南的安宁和昆明的几户回族人家直接姓“猫”。⁵⁰如果把这些现象作为一种结果来分析，会发现其原因在于云贵虎姓回族的族源是多重的，既有姓“忽”的，又有姓“胡”的，既有姓“虎”（hǔ）的，又有姓“虎”（mǎo）的，还有姓“猫”的。《虎姓族史资料（修订本）》就是要把不同族源的这类回族人群众统一为“虎”姓。他们认定“虎”姓来自阿拉伯语حُرَّاسِي“虎拉森”的地方，即《明实录》里的呼刺撒，今译为呼罗珊，在伊朗境内。⁵¹虎永刚和虎尊佑通过《虎姓族史资料（修订本）》向虎姓回族强烈呼吁：“‘虎’只能读hǔ，不能读mǎo；呼hǔ不呼mǎo；族人也应理直气壮的，呼hǔ则应，呼mǎo不答，久而久之，定还我本来虎姓面目。”⁵²为了加深读者的印象，虎永刚还画了一幅猛虎图，将其作为插图设定为《虎姓族史资料（修订本）》的封二页，让人翻开

⁴² 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，10页。

⁴³ 另据20世纪50年代民族调查工作组收录的《瞻思丁公莹碑总序》（康熙二十六年，1687）所载，赛典赤的第三子名为“忽率”，赛典赤有一个孙子名为“忽先”。（《云南回族社会历史调查》（二），北京：民族出版社，2009年，43页）

⁴⁴ 傅斯年抄本：《咸阳王世谱》（1940），《北京图书馆藏家谱丛刊》民族卷二，10页，又请见赵子元：《赛平章德政碑》，《云南通志》（雍正十三年）卷二十九之九，《四库全书》本第570册，544-545页。

⁴⁵ 傅斯年抄本：《咸阳王世谱》（1940），《北京图书馆藏家谱丛刊》·民族卷二，15页。

⁴⁶ 《云南回族社会历史调查》（二），北京：民族出版社，2009年，20页。

⁴⁷ 《云南回族社会历史调查》（二），北京：民族出版社，2009年，11页。

⁴⁸ 《云南回族社会历史调查》（二），北京：民族出版社，2009年，171页。

⁴⁹ 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，237页。

⁵⁰ 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，237页。

⁵¹ 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，20页。

⁵² 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，237页。

书的第一眼就看到一只猛虎长啸的形象，在统一“虎”姓回族的祖先认同时也强调了“虎”姓的汉文化特征。

三、甘肃“良回”商民及其祖先认同

甘肃省平凉市各辖属乡村里的回族，其祖先原籍多在陕西省各州县。据虎金隆老人讲，早庄村虎姓回族的祖先原籍在陕西高陵县，当初他的祖爷（曾祖）挑了一副担子，一头挑着八十岁的母亲，一头挑着一两岁的儿子，逃难到了平凉，被左宗棠安民安了下来。⁵³祖父经常给虎金隆讲这个故事，所以虎金隆老人记忆犹新。同治十年（1871）清政府发给虎金隆曾祖的商票以及光绪年间政府发放的门牌号、土地执照等，是他们家庭世代珍藏的文献。这些文献向世人证明：早庄村虎姓回民是朝廷政府的难民“良回”和“赤子”，而不是“逆回”。同治十年（1871）的商票高约 22 厘米、宽约 10 厘米，薄纸泛黄，韧性甚好，是木刻雕版黑色字体的格式印刷，文字如下：

商票。平凉税厘总局，为填给商票事。兹据商民傅性甫驮运驴口销售，照章完厘□五□□。须至票者。起讫。
同治十年七月廿六日
此票即于售货地方厘□呈缴□□
“平凉税务总局”（红方印）

虎金隆的曾祖叫“傅性甫”，在特定的历史时期获得了这份商票。金积堡于同治九年（1870）十一月十六日被清军攻破。在金积堡被攻破的前后，一些回民纷纷逃离，从当年七月至十二月期间，左宗棠安置了多起回民难民：同治九年（1870）七月，数千回民被安置到平凉大岔沟一带；⁵⁴十一月，五六千回民被安置到平凉那家沟、北原一带；⁵⁵十一月十六日金积堡被攻破后，左宗棠拔出难民回民一万一千余人，安置到平凉、华亭县交界的化平川一带。⁵⁶虎金隆曾祖一家应是在这段时期被安置在平凉。当时甘肃省的局势是，一部分陕西回民队伍逃往河州继续负险抵抗，河西一线的凉州、甘州一带还有回民军活动，肃州城仍被回民军占据，省城兰州随时有被河州回民军攻击的危险。左宗棠为了保证西安经平凉这条军事物资供给线的安全，严禁平凉、固原、张家川一带被安置的回民擅自离开本地。只有极少数“良回”经过地方政府严格审查后，方能获得“商票”从事地区间的往来贸易。由此可以判断，能够获得“商票”意味着在社会初定之时即可拥有大好的贸易机会，是当时良回颇为珍视的社会身份。值得注意的是，“平凉税务总局”把虎金隆老人的曾祖姓名写成“傅性甫”（fù xìng fǔ），这大约是汉人书吏按照回民自述姓名之口音书写而成的。对“傅性甫”来说，汉字姓名只是一个称谓符号，官府把他的姓写成“傅”（fù）或者写成“虎”（hǔ），都不重要，重要的是“傅性甫”获得商票后就能够从事贸易。

平凉府回民随意使用汉字姓名这一含混朦胧的状态结束于光绪六年（1880）。当年，清政府开始对平凉府的回民登记土地，发放执照。这一官方行为致使“傅性甫”不得不重视自己姓名的汉语发音和对应的确切汉字，如果再随意向政府报写汉字姓名，那么自己将丧失原

⁵³ 虎金隆老人（1946年生）口述，时间：2016年5月16日，地点：平凉市上阳乡早庄村。

⁵⁴ 左宗棠：《收抚回民安插耕垦片》（同治九年七月十八日），《左宗棠全集》第七册，上海：上海书店，1986年，5589-5592页。

⁵⁵ 左宗棠：《围攻马家河滩贼堡安置拨出陕回片》（同治九年十一月十一日），《左宗棠全集》第七册，5768页。

⁵⁶ 左宗棠：《平毁马家滩王洪各堡陕回就抚马化澂就擒折》（同治九年十二月十一日），《左宗棠全集》第七册，5783-5791页。

有的土地。于是，他把姓确定为“虎”，名确定为“兴花”，姓名全称汉字确定为“虎兴花”（hǔ xīng huā），被永远固定下来。虎金隆老人保存的最早一份土地执照生动反映了这一历史过程：

执照

平凉善后总局为给发执照事。照得平凉善后，屡办屡辍，一切地亩银粮，均未划一，难昭核实。本局奉委开办，复丈地亩，清理额赋。当经酌议章程，禀蒙平凉府宪廖，核拟详奉陕甘爵阁督部堂左、□□□□善后事宜杨、暨甘肃布政使司、平庆泾固道宪批准，将地亩无论荒熟统行丈量。丈完之后，照依赋役全书折正科则，均摊银粮，另发由单，以便完纳。其地价一项，查出从前已经缴过者，准其抵消。此外一律呈缴收销旧照，刊发新照，以垂久远，而免参差等因在案。兹丈出花户虎兴花承垦领产原、坡地数载单 亩 分 厘。除俟丈完、科明银粮、另填由单外，合将其地名段落，弓口四至，界址里甲，分别另单开列，粘连照后，给发收执，以昭信守。须至执照者。

计开

□□下里 甲第南字第六百九十五号花户虎兴花承垦坐落庙沟门领产原、坡地六段四十二亩一分七厘。东至 西至 南至 北至 为界，长 弓，广 弓。收缴地钱 十 千 百 十文。

右照给花户虎兴花准此

光绪六年五月卅日

虎兴花有三个儿子，虎振发、虎振华和虎振隆，虎振发的儿子是虎登聚，虎登聚的一个儿子就是虎金隆。今天平凉市上阳乡早庄村虎姓回族的姓氏来源，应经历了“傅性甫”改为“虎兴花”的类似历程，从此这里有了虎姓回族。

平凉虎姓回族开始考虑祖先认同的问题，是由云南昭通虎永刚的第一封来信引起的。看了信后，虎金隆全家人都认同甘肃平凉虎姓与云贵虎姓是一家。虎金隆说：“本来姓虎的回族就很少，他们（祖先）又是从这边（西安、平凉）迁过去的。如果不是一家人，怎么能这么巧，都姓虎呢？”⁵⁷于是，虎金隆向云南虎姓提供了早庄村虎姓的基本家庭人口信息，即父母、子孙的婚配与传承关系。这些信息成为《虎氏族史资料（修订本）》“支系概况”一节的重要内容。1999年元月二十九日，虎尊佑写信给虎金隆，提到虎金隆提供的现况资料有三位虎姓族人娶了虎姓女子，即“虎志学配虎海者；虎新平配虎阿舍；虎会喜配虎玉芳”，这种情况是不能如实写入家谱里的，需要更改女方姓氏。虎尊佑指出：

若三户的配偶都属虎姓，我向三位娘侄或姐妹“要个口唤”，谱书时我要将三位的“虎姓”改为“他姓”。因为西南三省：云南、贵州、四川等地，同属虎姓的，不能相亲婚配。按教律，除近亲不能婚配外，并无此条。但世俗大过“罕昆”，形成至今已有300多年的历史，衍为定型，不可更改。只能委屈三位了。⁵⁸

“口唤”一词源出《古兰经》，原指真主的许可或命令，后来泛指阿訇向教众表达的意思以及教众征求阿訇意见而获得的同意或许可。虎尊佑说“要个口唤”，就是要让三位娘侄或姐妹知道这件事情，并获得她们“口头同意”。“罕昆”在平凉的回族那里念为“忽儿昆”，即《古兰经》里的“حکم”，意为“判决、法律、条文、规定、规章”。虎尊佑所谓云贵川一带

⁵⁷ 虎金隆老人（1946年生）口述，时间：2016年5月16日，地点：平凉市上阳乡早庄村。

⁵⁸ 原信件由虎金隆老人保存。

的“世俗”大过“罕昆”，指云南回族在遵从伊斯兰教教法“除近亲不能婚配外”的原则基础上，还要恪守汉文化“同姓不婚”的婚配习俗，并且已经有三百年的历史，成为云南回族的婚配准则。因此，虎尊佑要在谱书里把三位娘侄或姐妹的姓氏做一更改，特写此信给虎金隆。虎金隆把虎尊佑的意见转告给三位当事人，获得了她们的同意。1999年11月，虎金隆收到云南昭通寄来的《虎氏族史资料（修订本）》，该书记载这三户的婚配情况为：“志学配马海者，传虎勇尔林”，⁵⁹“新平配胡尔舍，传米奶虎娜”，⁶⁰“会喜配马玉芳，传建勋、拉哈梅”。⁶¹这说明，其中两位虎姓女子被改为“马”姓，另一名虎姓女子改作“胡”姓。

虎金隆老人用报纸把《虎氏族史资料（修订本）》包了封皮，再用塑料袋把书包起来，放在炕上的床头枕侧，闲暇时光就拿出来阅读。同村的虎姓人也时常到虎金隆家里来看这本家谱。虎金隆的家里人人来人往，热闹过好长一段时间。虎金隆老人反复阅读这本家谱时受到非常大的冲击和震撼：“原来我们虎姓是唐太宗李世民向回回借兵来到长安的！云南族人的祖先墓碑那么多，我们却没有一块！”于是，虎金隆老人决定给自己的父亲虎登聚立碑。2000年农历八月十九日，是虎登聚去世两周年的忌日，虎金隆为父亲树立一通墓碑。这是一通伊斯兰教文化与汉文化充分融合的墓碑。墓碑主题为“先父虎登聚之墓”，碑头雕刻着阿拉伯文“بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ”，即“奉至仁至慈的真主之名”。碑头下勒刻一句摘选自《古兰经》第29章57节的汉文经句：“真主说：凡是有生命者都要死亡，然后终归在我真主上。”墓碑两侧是一幅阿拉伯文对联，文意不详。墓碑主题文字之前刻有“祖籍陕西高陵县，今铜川市人。生于公元一九一四年农历三月初一日，于公元一九九八年农历八月十九日十五时三十分顺主归真，享年八十四岁。墓碑主题文字之后刻有碑主的后代儿孙名字：“子：虎金隆、金良、金凯；女：虎秀娥；媳：张惠玲，罗仁参，者兵郎；婿：魏继明；孙子：文平，兴平，哈萨，小平；孙女：凤平，秀平，雪艳，西艳，哈梅，彩虹；外孙：魏炳德、利、新、文、福、忠、军、刚；外孙女：魏贾艳”。如果把阿文墓碑碑头、阿文对联、古兰经文字以及“顺主归真”四字去掉，这就是一通标准的汉人墓碑格式。当然，墓碑上的伊斯兰教文化元素恰好证明，这是融合汉文化与伊斯兰教文化的典型平凉回族墓碑。

虎金隆为父亲树立墓碑，是平凉市东南各回族乡的第一例，在当地产生了广泛影响。第一个被影响的虎姓回族是邻居虎金有。虎金有的父亲是庙沟门清真寺的阿訇虎长发，生于1900年，归真于1949年，葬后一直没有墓碑。2003年6月，虎金有带领三个兄弟、一个妹妹，为父亲、母亲树立墓碑，其碑文格式与虎登聚墓碑格式一致。唯一不同的是，虎金隆把墓碑树立在父亲坟墓的脚部位置，碑面朝西。早庄村的回族埋葬亲人，都是按照头朝东、脚朝西的方式。虎金隆老人说，因为祖先来自西域天方国，人去世之后脚朝西，这样就可以走回去，所以虎金隆把父亲墓碑的碑面朝向西方。但这种树立墓碑方式存在一个问题，祭拜父亲时，所有人都要面向东方，而穆斯林做礼拜都要面向西方。因此，虎金有给父亲树立的墓碑在坟墓的头部位置，碑面朝东，这样祭拜父母，所有人都面向西方，与穆斯林做礼拜的方向一致。早庄村的虎姓回族看到，连虎阿訇家里都树墓碑了，于是也纷纷树立墓碑。2003年以后，早庄村虎姓家户凡有父母去世，都要树立墓碑，墓碑均树立在坟墓的头部位置，碑面向东。早庄村虎姓回族的这种行为又影响到附近的峡门回族自治乡。2006年以来，峡门乡的白姓、王姓、刘姓回族也为父母树立墓碑。

今天，当问及平凉虎姓的姓氏来源时，虎金隆老人是这样回答的：

我们虎姓是唐王朝用三千汉兵换八百回回兵(来的)，祖先驻扎长安县柳红巷。大约是安史之乱平定后，(祖先)要返回哈密国，唐王朝封他为‘虎威大将军’，得

⁵⁹ 虎永刚、虎尊佑等：《虎氏族史资料（修订本）》，202页。

⁶⁰ 虎永刚、虎尊佑等：《虎氏族史资料（修订本）》，202页。

⁶¹ 虎永刚、虎尊佑等：《虎氏族史资料（修订本）》，204页。

了虎姓。到了明朝洪武五年，平定固原的叛乱，又派虎自高、虎自强两兄弟去了云贵。还有一个兄弟在四川成都，后来失去了联系。新都县有一个虎家清真寺，那里的虎姓就是这个兄弟的后人，他们有很多资料，说祖上是哈密国来的。上次我们修谱的时候，云南那边的人联系了新都虎家，但他们不认祖归宗，不向云南那边提供资料。估计祖先三兄弟当时闹了什么矛盾，记下仇了。⁶²

四、三省虎姓回族的宗教实践

清代云贵地区虎姓回族的宗教实践，可以从《虎姓族史资料（修订本）》收录的零星墓碑资料里体现出来。虎氏四代祖虎珍林是第一位把伊斯兰教传入云南昭通中营的阿訇。虎珍林生于康熙甲戌年（三十三年，1694），卒于乾隆壬申年（十七年，1752）。⁶³雍正十年（1732）高其倬在昭通募民招垦，虎珍林从威宁来昭通报领土地，在中营建立清真寺，“开学讲经，培育后代，教化万民，深受教众推崇，众推为以摩……近期的上七（花绿涧）和下八（八仙营）乃为一体”。⁶⁴“以摩”在云贵又称“伊摩目”，⁶⁵西北回族称作“伊玛目”，即领导教众做礼拜的领拜师。⁶⁶虎氏另一位四代祖虎金林曾担任昭通宝山清真寺的掌教，道光三年（1823）虎正坤墓碑提到“祖金林教首（守）清真”。⁶⁷光绪年间虎忠秀担任昭通宝山清真寺的掌教，据虎正云（1798-1804）墓碑序提到，“子孙忠秀，一举掌教，俾裔等荣身其昌，看守教规，钦月斋戒，按时斋拜，七日主麻，口正口祈过主的慈明”。⁶⁸《虎姓族史资料（修订本）》还把历代虎姓族人担任清真寺掌教和阿訇的数十人名字一一罗列。⁶⁹

《虎姓族史资料（修订本）》专设一节“七、宗教”申明和强调当代云贵虎姓回族的宗教实践：

我们的基本信仰是：1、相信真主安拉是独一的，至高无上的，永恒不灭的，无所不在的，无所不能的，普慈的，特慈的，创造者和养育者。2、相信所有由安拉差遣来的每一位使者，而至贵的使者是穆罕穆德。3、皈信安拉所颁降的一切经文和启示，而最受遵行的是《古兰经》。4、相信安拉所差遣的天使。5、相信有“复活及最后的审判”。6、相信一切事情，都是安拉的前定。

我们忠诚信守的有关规范之主要条件是：遵守每日五时的礼拜，每星期五的主麻（即聚礼）拜，每年两次的尔德（即会礼）拜。每年一个月的斋戒。除生活费用之余，按百分之二点五的比例抽天课。有能力而身体健康者，往麦加朝觐一次。我们的生活方式，特别是重视纯洁之财与干净之物。不吃喝无益甚至有害的食物和饮料，其中包括：血液、未经呼颂主的尊名宰的过程而自死的任何飞禽走兽、猪肉、以及宰时呼唤非安拉之名的动物之肉。不吸烟，不饮酒，不吸不贩毒品，不赌博，不放高利贷，不取非义之财等。丧葬俭朴，提倡速葬。凡人死后，必三日内清洗尸体，穿裹卡番，经阿訇率众举行殡礼后，入土安葬。

我们身处中国，已成为中华民族大家庭中的一员。在国家保护宗教信仰自由政策的指导下，除了坚守我们的宗教信仰、民族风俗习惯外，我们要遵守国家的政

⁶² 虎金隆老人（1946年生）口述，时间：2016年5月16日，地点：平凉市上阳乡早庄村。

⁶³ 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，10页。

⁶⁴ 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，247页。

⁶⁵ 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，214页。

⁶⁶ 穆罕默德·努勒，马存恩编辑：《伊斯兰教义大论》（上、中、下册合订本），内部资料，1999年，71-73页。

⁶⁷ 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，9页。

⁶⁸ 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，8页。

⁶⁹ 虎永刚、虎尊佑等：《虎姓族史资料（修订本）》，214-215页。

策法令，遵纪守法，成为爱国爱教的好公民、好信徒。尽职尽责，做好社会、家庭、个人的本职工作，谋求今世的幸福；遵行《古兰》、《圣训》，执行教典教义，履行个人功修，服务社会事业，获取行善功德，谋求后世的安乐。⁷⁰

虎永刚、虎尊佑熟知阿拉伯文《古兰经》，向平凉者文斌、虎金隆写信时都要使用阿语问候，为确认“虎海者”是否为“经名”，还请平凉族人写“阿语原文”回复。⁷¹当然，要真正认识云贵虎姓回族的宗教实践，仅仅看这些文字申明是远远不够的。尤其值得注意的是，虽然云贵虎姓回族在宗教信仰、生活习惯上与汉族不同，但他们已经融入中华文明：国家保护他们的宗教信仰自由，他们遵守国家政策法规，爱国爱教，服务社会，“已成为中华民族大家庭中的一员”。

云贵虎姓回族没派代表来过甘肃，甘肃虎姓回族也没派代表去过云贵，虎金隆老人对云南的族人没有感性认识。因为去过一次郑州，虎金隆老人对郑州的回族清真寺有一点印象，他半开玩笑地说：“那里的阿訇都成了看大门的了，除了主麻日大家去一趟清真寺，平时清真寺里就阿訇一个人，坐在门口看大门。”⁷²当他看了“七、宗教”一节后，更加钦佩云贵虎姓族人，他的整体感觉是，“云南虎姓族人的文化水平要比平凉这边族人的文化水平高”。虎金隆老人所理解的“文化水平”包含两层意思，一层意思是指伊斯兰教文化水平，一层意思是指汉文化水平。伊斯兰教文化方面，云南虎姓族人担任掌教、阿訇的人数比平凉的虎姓族人多；汉文化水平方面，云南虎姓族人有字辈，取名字不会乱，辈分也清楚，而平凉虎姓没有字辈，辈分不清楚，还有曾孙的姓名和曾祖父的姓名完全相同的情况。关于云贵与甘肃是否有教派区别，虎金隆老人说：“伊斯兰教只有一个，大家都信，（云贵和甘肃）应该差不多。现在教派太多了，也分不清楚哪些（人）是哪些教派的。战争没有一点好处，提起伊拉克就（令人）头疼，这个国家完了，十三、四年都是战争。伊拉克、叙利亚国际动荡，都是教派在捣鬼。我们是老教格迪目派的，平凉大部分回族都是老教格迪目派的。”⁷³

清代同治之前，庙沟门是汉人居住的地方，庙沟门的“庙”即是指当地汉人修建的雷祖庙。左宗棠把汉人迁走，安置了回民，回民在这里建了清真寺，取名为庙沟门清真寺。庙沟门清真寺有寺产，有社头，社头是清真寺的负责人，职责是管理清真寺的日常事务，如修建清真寺，收乜帖，请阿訇，操办婚礼、葬礼等等。庙沟门清真寺保存了一份1942年的“舍约”，反映该寺部分寺产的来历及其管理模式。

立写出舍约契文字人赵门马氏因为丈夫在外四十多年无有儿女，少亲无靠。今将自己祖遗庙沟门场武分庄子底小窑一个，场底半个，院院内有两果梨树，一果杏树，南岔下化六甲庙沟门阳山田地四段计数十亩，东止杨姓，南止沟，西止沟，北止沟，内有水泉沟地八分，杏树一果。四止分明为界。每年银粮跟地所行。地内金石土木相连，出入水路通行。马氏情愿出舍于清真寺社子名下，远原为业。同众言明，将地存在社内。自舍之后，永无反言。若有亲房人等争论者，有马氏一面承担。恐后无凭，立写舍约为证据。

主任 魏荣吉

保长 魏荣光

阿红 虎长发 者春思

社头 虎长俊 虎长福

⁷⁰ 虎永刚、虎尊佑等：《虎氏族史资料（修订本）》，211页。

⁷¹ 原信件由虎金隆老人保存。

⁷² 虎金隆老人（1946年生）口述，时间：2016年5月16日，地点：平凉市上阳乡早庄村。

⁷³ 虎金隆老人（1946年生）口述，时间：2016年5月16日，地点：平凉市上阳乡早庄村。

“伊斯兰与西北回民社会：历史人类学视野下的谱系、拱北和清真寺”研讨会

甲长 虎登明 杨金元

民国三十一年古六月十三日 立约

亲房马正明

代笔张彦青

“社”是平凉地区以庙宇为中心的汉人社会的传统单位名称，已被回民用于清真寺内组织的名称“社头”。据冯今源研究，中国格迪目派清真寺有两套组织，一套管教务，一套管寺务，两套组织的代表即为阿訇和社头。⁷⁴这份“舍约”的签字人既有阿訇，又有社头，充分说明庙沟门清真寺为格迪目派。当社内人户的土地财产无人继承时，他们可以把财产捐献给清真寺，地方政府的基层组织如“主任”、“保长”、“甲长”要确认这次捐献，捐献人的亲属一定要有代表在场，接受捐献的清真寺阿訇、社头也要在场，方告有效。该份土地房产捐给清真寺之后，其应缴的国赋税粮由清真寺承担。相比平凉地区其他的清真寺，庙沟门清真寺管理的人口少，社头也少；如果是管理人口较多的清真寺，社头要多达十人。1988年，庙沟门清真寺重修，社头按户向各家收乜帖。1993至2003年，中国农村的农民负担沉重，平凉市周边乡村里的回族农民不堪重负。为了完成各种税费额度，一些回族农民向各自所属的清真寺借钱以完纳税费。2010年，庙沟门清真寺扩修了一座女寺、一栋厨房和一朵教学楼。教学楼用来教育孩子，每个寒暑假庙沟门清真寺都要办阿拉伯文学习班，孩子们都要去学习二十至二十五天，剩下的十天做作业。为了吸引孩子们去学习，清真寺会发方便面和面包，有时给学习的孩子每人一元钱。厨房有三间，一间煮饭，两间用来操办婚礼。平时，庙沟门清真寺有十名左右的老人做礼拜，年轻人都在外面打工或者跑车，不可能天天做礼拜。每到星期五的主麻日，在平凉市区打工的年轻人都会开着车回来做中午一点钟的礼拜，妇女们在女寺里做礼拜，礼拜的总人数约有六十至七十人。阿訇会在主麻日这天向大家讲解伊斯兰教教义。

虎金隆老人每天去庙沟门清真寺做四次礼拜：上午七点一次，中午一点一次，下午五点半一次，晚上七点半一次。每个主麻日中午做完礼拜后，虎金隆老人要到父亲的坟前念经。虎金隆老人不精通阿文，但这不妨碍他给父亲念经。因为十里铺清真寺在2003年4月向各处清真寺发放了《汉语穆斯林大全》，32开大小，共计101页。虎金隆老人当年5月23日得到这本书后，开始认真学习各种穆斯林教义和礼节。该书用汉文介绍伊斯兰教各种教法和礼仪的念词，用汉字的发音来代替阿拉伯文的经文。因此，念汉字的发音，相当于念阿拉伯文的经文。虎金隆老人最初捧着书跟着阿訇念，把一些常用的经文反复念熟，如今已经熟稔于心了。虎金隆老人在父亲坟前念“上坟啲尔”，其念音和意思如下所示：

音译：我而来库木塞俩木，安塞俩木而来困，牙爰海懒里姑不日，夜恶飞荣拉乎，来拜我来裤木，我按屯塞来富那，卧耐号奴笔里艾赛日，引那，银啥安拉乎，俩恨姑乃笔困。

意译：坟墓里的人们啊！祈主赐你们平安，愿真主饶恕我们和你们的罪恶，“银啥安拉”我们肯定是要随你们而来的，一切赞颂归安拉，众世界的主。⁷⁵

虎金隆老人念完“上坟啲尔”，还要念“上坟结束时啲尔”：

音译：安拉昏卖恶斐日犁，我里娃里胆也，我里悟思踏紧也，卧里者迷摠里穆

⁷⁴ 冯今源：《中国伊斯兰教坊制度初探》，甘肃省民族研究所编：《西北伊斯兰教研究》，兰州：甘肃民族出版社，1985年，142-147页。

⁷⁵ 艾卜、拜克尔、艾米尼编译：《汉语穆斯林大全》（内部资料），2003年4月，26-27页。

米泥乃，卧里穆米拿提，卧里穆思利迷乃，卧里穆祈里麻提，爱里爱哈牙衣，米乃户木，卧里爱木娃提，染拜那，手腕梵那穆思里迷乃，我爱里恨哥那，彬苏啊里恨乃，我苏艾赖拉乎，尔俩亥日海里给西，穆罕买近，我啊里西，爱知买摠乃。

意译：主啊！求你饶恕我，饶恕我的父母，饶恕我的老师，饶恕众穆民和穆斯林，活人与亡人。主啊！求你让我们伴随伊斯兰教而终，让我们和善良的人们同级，求主赐福最优秀的人，穆罕默德及其家属全体。⁷⁶

早庄村的村民一般在父母的忌日到坟前念经。有的人因为打工等原因较忙，只能请阿訇代为念经。念经时，儿子的右侧大腿和右侧臀部着地，右手撑地，双腿并拢，微曲在身后，左手平放于左大腿的左侧位置。如果是亲戚来念经，则单膝（右膝盖）跪地，埋头，念经。以此来看，回族祭奠父母的出发点与汉族祭祀父母的出发点是不同的。汉人祭祀父母，主要基于身体发肤、血肉之躯来自父母，养育之恩来自父母，父母为大，父母及其祖先都要崇拜，他们的灵魂都要祭祀，并发展出“孝”的观念和家族礼仪。回族祭奠和思念父母，主要祈求真主赐福父母、饶恕父母，真主高于一切，父母从属于安拉，归顺于安拉，除崇拜安拉之外，父母不可崇拜。

结论

伊斯兰教在中国各地的发展轨迹和社会历程各不相同，形成了今天回族在不同地域呈现出的不同社会状貌。西北地区的伊斯兰教信仰格局复杂，回族不仅恪守严格的宗教实践，而且以教派和门宦之别各自形成彼此区分的不同群体，成为中国回族里颇具特色的地域人群。然而，西北地区平凉虎姓回族与千里之外的西南昭通、威宁的虎姓回族缔结了祖先认同，促使我们去考察除了宗教信仰之外，回族内部是否共享其它的认同标签？本文研究表明，姓氏、墓碑和家谱是不同地域回族之间缔结家族认同的一套标签体系。虎姓是云贵两地回族在各自的社会历史脉络里通过统一姓氏的汉字写法和读音确定的姓氏。墓碑是他们确认祖先记忆的源头和依据。经过寻找墓碑的家族活动，云贵两地的虎姓回族把 18 世纪上半期的云贵回民与 19 世纪 70 年代从陕西高陵迁入甘肃平凉的回民联系在一起。《虎姓族史资料(修订本)》，缔结并强化了云贵甘三省虎姓回族的祖先认同。在这类标签被社会化的过程中，三地回族的宗教实践也是推进彼此家族共识的基础。云贵川三地虎姓回族都谨遵伊斯兰教教义。从《虎姓族史资料(修订本)》的记述来看，昭通、威宁两地虎姓回族的日常行为是以清真寺为活动中心，内部并没有形成严格的组织。这种行为特点应是“格迪目”同源，与平凉早庄虎姓回族属于同一教派。格迪目，是伊斯兰教在中国内地发展历史最久并具有中国特征的教派。由此，可以把云贵甘三地虎姓回族缔结祖先认同与伊斯兰教中国化结合在一起。冯增烈概括的“伊斯兰教中国化”，具体表现在伊斯兰教实践中的教坊制度、清真寺组织及其建筑形态、教育方式、语文、宗教节日等方面。⁷⁷Lipman也从伊斯兰教经堂教育的角度做过类似的论述，例如“杂学”的出现。⁷⁸当代回族的宗教实践依然继承了这一传统，如采用汉语汉字读音代替阿拉伯文读音的做法，直接继承了《天方字母解义》、《天方正学》以汉字读音标识阿拉伯字母读音的传统，⁷⁹《汉语穆斯林大全》直接继承了清代“杂学”传统。事实上，回族中国

⁷⁶ 艾卜·拜克尔、艾米尼编译：《汉语穆斯林大全》（内部资料），27 页。

⁷⁷ 冯增烈：《“格迪目”八议》，甘肃省民族研究所编：《西北伊斯兰教研究》，兰州：甘肃民族出版社，1985 年，135-136 页。

⁷⁸ Jonathan N. Lipman(1997). *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*, Washington: the University of Washington Press.49-51.

⁷⁹ 刘智：《天方字母解义》；蓝煦：《天方正学》，周燮藩主编：《清真大典》17 册，合肥：黄山书社，2005 年，480-492 页；137-201 页。

化是全面的，不仅表现在宗教实践领域，也通过家族观念和家族形态呈现出来，载体主要为姓氏、墓碑和家谱等媒介。云贵甘三省虎姓回族构建符合自身需要的祖先记忆，以认同一个祖先来整合具有不同族源背景的回族人群，展开树立墓碑、确定字辈排行、接受“同姓不婚”的汉文化习俗和撰修家谱等家族活动，来缔结祖先认同。当然，还应该看到，这种省际回族之间的祖先认同是在当代中国政府修撰全国回族简史的国家话语里进行的。中国政府突出“统一”的多民族国家形象、组织全国回族代表研讨回族简史的做法，被云南虎姓回族借鉴。他们通过修撰家谱来塑造云贵甘虎姓回族“统一”的家族形象，共享“虎姓族史”。这种观念和做法与汉人家族形态越来越接近，很难看出回、汉家族之间的形态区别。因此，云贵甘虎姓回族的祖先认同与宗教实践，从一个侧面反映了“统一”与“融合”成为中国回族在长期的多民族共处的社会里形成并继承的价值观。

回民家谱中的社会身份与历史叙事

阙岳

引言

伊斯兰教在中国的传播,形成了 10 个穆斯林民族,¹其中,回族在中国的分布最为广泛,与地方性人群的接触和交往十分密切。因此,在与其它非穆斯林民族相处时,宗教实践成为鲜明的、能够区分回族与当地汉族的行为特征。清真寺是承载回族宗教实践的主要物质载体。围绕清真寺,回族开展每天的五功、每周的主麻拜和每年的斋戒。这些宗教活动在日积月累的衍承中逐渐演变为生活习俗,贯穿在回族的日常生活当中,成为学者辨识回族的行为标签,藉此来观察和理解回民群体。然而,专注从宗教行为的角度研究回族,并不能够全面地认识回族在中国的历史发展及其民族特性。伊斯兰教实践活动是各个穆斯林民族共同遵奉的一套行为模式,不能被看作为回族特有的标签。在研究回族的过程中,需要去发现回族相比中国其它穆斯林民族除了在生理特质上表现出的显著区别之外,还存在哪些特色性的文化标签。

追溯 11 至 18 世纪伊斯兰教向东扩张的进程,会发现,与众不同的、具有伊斯兰教特点的方言相继在土耳其、波斯、乌尔都、斯瓦希里、马来和中国产生,这些地方都远离阿拉伯地区并且具有自己伟大的语言学传统。²³在中国,“回回话”就是显例,这是回民使用各地汉语方言表述的伊斯兰教习语的词汇话语。中国各地的回族聚居区里还流行着一种运用阿拉伯字母和波斯字母记录汉字的书写方式,以字母发音指代汉字发音,以字母取代汉字。这是一套不规则的文字系统,也没有统一的名称,一般被叫作“小儿经”、“小儿锦”或“消经”。⁴这种书写方式同时也被东乡族和撒拉族流传应用,因此不能被看作为回族特有的书写文字,难以构成标识回族的文化标签。

在田野作业里,可以接触到回民的家谱。家谱主要是汉族人用以记载自己家族世系繁衍和家族重要人物的事迹,洋溢着祖先崇拜的色彩。因为在家谱里也蕴含着宝贵的历史信息,被历史学家和人类学家等视作珍稀文献。发现回民的世藏家谱,无疑是值得重视的社会现象。

¹ 我国的 10 个穆斯林民族分别为回族、维吾尔族、哈萨克族、东乡族、柯尔克孜族、撒拉族、塔吉克族、乌孜别克族、保安族、塔塔尔族。除东乡族和保安族聚居在甘肃省、撒拉族聚居在青海省、回族在全国各个省区都有数量不同的分布之外,其余的穆斯林民族主要聚居在新疆维吾尔自治区。

² Morgan D.O. & Reid A. (Eds.).(2010). *The Eastern Islamic World Eleventh to Eighteenth Centuries*. (pp. i). *The New Cambridge History of ISLAM*. Cambridge: United Kingdom at the University Press.

³ 冯增烈:《“格迪目”八议》,甘肃省民族研究所编:《西北伊斯兰教研究》,兰州:甘肃民族出版社,1985年,135-136页。

⁴ Jonathan N. Lipman(1997). *Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*, Washington: the University of Washington Press.50-51

穆斯林举世闻名的对自己信仰的自白“真主唯一，穆罕默德是先知”被全世界七分之一的人口一遍遍地诵读，成为伊斯兰教的基点。⁵回族在恪守这一信仰主旨的同时，也保持着尊崇与铭记世系先祖的汉字书写传统。这应是伊斯兰教跨越文化边界在中国传播出现的文化适应现象。对回民家谱的研究，有助于我们理解回族有别于其它穆斯林人群的民族特性。透过其中的记事，本文试图勾勒出回民与其它非穆斯林人群建立联系、融入地方社会、演展出今天有别于其它穆斯林民族的空间分布格局的历史过程。

发现回民家谱的地点在旧城，是现今甘肃省甘南藏族自治州临潭县的县城所在地，明代这里是洮州卫，清代乾隆十三年（1748）之后是洮州厅。明代之前，临潭县所在的一带地域是番人的势力范围。明代卫所制度的实施，促使大量汉人军屯官兵进驻这里，建制洮州卫，演化出一个汉番混居的空间格局。源于此种历史过程，现在的临潭汉族认为自己是明代军屯官兵的后裔，乃“江淮移民”。与临潭汉族一样，当地的回民也把自己的祖先记忆追溯至明代。敏大镛，是他们口耳相传的自明洪武朝就迁入洮州的回民千户官，被现在临潭地区所有的敏姓回族尊为始迁祖。迄今还没有发现关于敏大镛的确切文献记载，只是在千家寨、新城西郊的清真寺、旧城古城内都有口传的千户敏大镛的足迹和故事。如果以回民社区标志性建筑物清真寺的建立时间作为参考，那么旧城回民的历史大约可以追溯到明代。据《洮州厅志》载，旧城内的礼拜上寺创建于明洪武丁未年。⁶洪武一朝没有“丁未”年号，距离洪武朝最近的“丁未”年是至正二十七年（1367）。按《洮州厅志》所载清真寺于“丁未年创建”，其依据来自何处不得而知。因此，旧城清真寺何年建成，是悬而未决的问题，只能存疑待考。

洮州旧城回民的历史在清代康熙至乾隆时期才真正清晰起来。《洮州厅志》载，旧城礼拜上寺重修于康熙年间（1662-1722），旧城礼拜下寺于乾隆年间（1736-1795）修建了一座塔楼。⁷这条载录说明旧城的回民人数在康熙至乾隆年间持续增长，两座清真寺必须进行适当地扩建来容纳前来礼拜的伊斯兰教信众。同时，它也体现出清真寺作为寄托回民历史的载体性质。又按《洮州厅志》记载，乾隆五十五年（1790）两广总督上奏朝廷，希望朝廷命令各省修建回民义学，以教化回民子弟。在此背景下，“洮州厅福副将观（官）督同廩生敏晋成、丁朝弼捐建”一所义学于旧城西门之外。为了培养回民子弟读书，旧城回民上层人士又修建义学，通过出租房屋铺面以商养学的方式维持回民义学的日常运转。“嘉庆十五年添

⁵ Geertz C. (1960). *The Religion of JAVA*. (pp.122). Chicago: The University of Chicago Press.

⁶ 张彦笃、包永昌修纂：《洮州厅志》，光绪三十三年（1907），卷三，寺观。马通在其著作《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》（修订本）（银川：宁夏人民出版社，2000）里引用这条史料时，写为“旧礼礼拜寺，在旧城，明洪武丁巳年修建”（见 114 页）。

⁷ 张彦笃、包永昌修纂：《洮州厅志》，光绪三十三年（1907），卷三，寺观。

修学舍，于隙地修铺面一十五间，所租藉助修脯。”⁸以此看来，康熙至乾隆时期，旧城已经成为洮州回民的聚居之地，嘉庆年间旧城回民社区获得进一步的发展。大量的回民集结旧城，与旧城的社会经济特点密切相关。明王朝在洮州卫实施茶马制度，以强化汉番之间的往来联系。旧城即是在王朝政府数百年的经营下成为洮州的经济中心，于是吸引了大批回民在此定居发展。直到现在，旧城依旧保持着经济活力，回民占据着人口结构的主体部分：全镇总人数 21316 人，其中回民人数 12846 人，占全镇总人数的 60.26%。⁹

以清真寺的建筑历史为参考，我们只能大概地知道旧城回民社区形成和扩展的时间点，很难去了解回民作为个体融入洮州地方社会并获得家族发展的细节化进程。回民家谱可以弥补这样的缺憾。目前在旧城发现的回民家谱分别是《洮州丁氏祖谱》和海氏的《依录亘古家传坟院册》、《依录亘古祭祀日期册》。前者成谱于光绪二十三年（1897），后者撰写于 1939 年。两种家谱以不同的体例记录了各自的家族世系和主要家族人物的事迹。本文无意从类型学的角度研究这两种回民家谱，尝试通过浮现于家谱的历史场景和人物活动，把家族作为一个分析范畴，从微观层面来讲述回民世家与汉、番人群之间高度情境化的社会联系。当然，要如实地理解这种社会联系，还必须探索存在于修撰家谱的这类回民群体头脑里的观念性结构，即他们如何把父辈的生活经历结合自己的社会体验定形成对洮州这样一个多民族聚居社会的综合认知，并且在社会变乱的时代里如何指导自己的行为。

剖析这种观念性结构，需要建立两套概念体系：社会身份和历史叙事。撰写家谱的回民群体处于洮州社会中某一确定的社会位置，应是与经济、政治、教育、职业、婚姻等因素相关，也会受到特定历史时代的影响。透过家谱廓清这些因素，呈现出的是由一系列事件拼接出来的洮州社会历史图景，再现出某种社会身份的回民群体曾经在特定的时空场景里具有的责任、权力和声望。当然，需要注意的是，但凡叙事，不可能完全复述历史且点滴不漏。那些记载于家谱的事件及贯穿于其中的人物行为，不会只是对人物、事件和环境作简单而有条理的说明和交代，相信这是一种具有目的性的记载，要突出家族人物符合于当时社会环境和历史背景的行为意义。本文围绕社会身份和历史叙事展开的描摹，期冀能够着重再现 18 至 20 世纪洮州回民置身的社会场景、面临的历史转折和展开的社会活动。

⁸ 张彦笃、包永昌修纂：《洮州厅志》，光绪三十三年（1907），卷八，学校下。

⁹ 此数据的来源为临潭县 2000 年第五次人口普查数据。临潭县志编纂委员会编：《临潭县志》（1991-2006），兰州：甘肃人民出版社，2008 年，第 93 页

汉番之地的回民家族

18 世纪以后，西方社会因工业革命和帝国扩张从而引发了巨大的社会变革，由此显现出的国际秩序开始挑战当时最为全球化的宗教——伊斯兰教，¹⁰逐渐生成一种新的世界格局。现代性的影响成为学者关注穆斯林社会发展变化的研究视角，18 世纪也随之成为穆斯林文化和社会面临竞争并逐渐呈现出多元化现象的时代开端。然而，中国西北地区的回民群体早在工业化之前就进入了多种秩序竞争的社会状态，并且在势力博弈的过程中，伊斯兰教得到充分发展，在多种文化和宗教传统交织的地域里形成了固定的回民社区。洮州即是这样一个典型。作为历来多个古老民族盘桓聚居的地带，秦汉时期的羌人之后、魏晋时期迁徙来此的吐谷浑之后和 7 至 8 世纪势力东进的吐蕃人之后都在洮州生息繁衍。这些本地人群在明代的官方文献里被统称为“西番”，在清代叫作“番人”。藏传佛教是教育番人形成价值观和人格养成的社会设置。为此，明清两代在洮州施行土官制度和僧纲（司）制度来实现长治久安的目的，藏传佛教获得持续性发展。与此同时，伴随着明代卫所制度在洮州的推行，道教盛行于汉人军屯官兵之间，汉传佛教和民间信仰也渐渐形成各自的传统，至 18 世纪，龙神信仰成为明代军屯后裔身份认同的文化标签。回民就是在藏传佛教和汉人民间信仰纵横交错的地域里开枝散叶，营造出一片生存空间。丁氏家族是体现这种社会历程的缩影。

丁氏进入洮州的时间，应在清代初年。据《洮州丁氏族谱》载，丁氏始迁祖麟（玉书公）生于明天启六年（1626），籍在巩昌府陇西县。丁麟的妻子为“陇西女”，说明明末时期年轻的丁麟尚生活在原籍陇西县，他的婚配关系才会保持在陇西县。清代初年，丁麟以回民绿营官军的身份出任陕西西宁、洮岷营中军，因官而定居洮州。那么，丁氏如何在洮州这样一个汉番聚居之地扎根立足，繁衍成后来旧城的回民世家望族？《洮州丁氏族谱》采用竖栏表格形式填录的各代丁氏嫡长子及其元、继配的生卒年月，并元、继配、女儿婚配夫家的姻亲背景，可以认识到基于通婚圈罗织的社会关系网络是促成回民丁氏家族发展的主要原因。

丁氏一世祖麟公元配陇西李姓女。二世祖养元公元配旧庄子李姓女。三世祖朝臣公元配洮州新城本营千总马崇德之长女，继配洮州世袭拜他喇布勒哈番指挥金事加一级杨汝松之女。四世祖附凤公元配洮州旧城岁贡生敏永昌之女。五世祖乙丙公元配洮州旧城高自魁之女，她为旧洮营外委高得禄的姑母。六世祖继琳公元配洮州新城本营经制外委马骥的次女。七世祖正南公元配洮州太平寨武庠生冶进仁之妹，继配陇西马景融之女，继配河州马应祥之女。八

¹⁰ Hefner, R. W. (2010). Introduction: Muslims and modernity: culture and society in an age of contest and plurality. *Muslims and Modernity Culture and Society since 1800*. Hefner, R. W. (Eds). (pp. 1). *The New Cambridge History of ISLAM*. (V.6). Cambridge: United Kingdom at the University Press.

世祖作柱公元配洮州旧城苏姓女子。九世祖占魁公（即星垣公）元配狄道马姓女子，继配四川马姓女子。丁氏嫡子婚配情况表明，丁氏家族大多遵从回族内部通婚准则，如丁氏三世祖、四世祖和六世祖的元配，七世祖和九世祖的元配与继配皆来自回民家庭。从社会阶层来看，丁氏家族历代嫡长子共配 13 位女子，有 4 位女子来自绿营军官家庭，1 位女子来自武庠生员家庭，1 位女子来自贡生家庭。绿营官家庭的女子是丁氏家族首选对象，其次是回儒家庭的女子。

对丁氏家族嫡长子的女儿婚配情况也有必要做一说明。一世祖麟公有一女，配与洮州旧城庠生敏毓秀。二世祖养元公有两女，长女配与本邑庠生苏朝俊长子生福，次女配与本邑张成德。三世祖朝臣公有一女，配与西宁四品花翎即补游击马有仁。四世祖附凤公有一女，无婚配记载。五世祖乙丙公有两女，长女配与洮州旧城黎清，次女配与洮岷协标经制外委千总李世魁。六世祖继琳公有两女，长女配与洮州旧城儒学庠生张廷璧，张廷璧的父亲是乡约张文魁；次女配与洮州新城洮岷协标经制外委把总李世雄的长子。七世祖正南公的女儿婚配情况不详。八世祖作柱公有一女，配与旧城北乡升藏庄敏七个。九世祖占魁公有两女，长女配与旧城敏有得，次女婚配情况不详。从社会阶层来看，丁氏历代嫡长子共有 13 名女儿，除 3 名女儿的婚配背景没有被载录之外，10 名女儿中有 3 名配与绿营军官，3 名配与儒学庠生。清代丁氏家族通过姻亲关系紧密了与洮州绿营、回儒两个阶层的联系。

丁氏家族的通婚圈并非完全封闭于回民家庭范围，而是形成一个相对开放的格局。丁养元元配乃洮州汉人名宦世家李达后裔之女，丁朝臣继配为洮州番人杨土司后裔之女。《洮州丁氏族谱》附注了一段丁养元及其元配旧庄子李氏的文字内容：

公于康熙三十六年丁丑，建修本邑清真礼拜寺大殿内助地基壹所，助银壹百贰拾两。公乐善好施，原膺旧洮堡掌教。妣李氏则淑慎孝顺，于三十八年助寺内各柱口打造铁箍，全应足数。公忠孝成性，友恭宅心，弓马之式，最为出奇。士卒之间，善于循抚，此大略也。妣氏以顺为正教，读后增光。

丁养元在康熙三十六年（1697）建修旧城礼拜上寺时捐助了一片地基和一百二十两白银。这种虔敬而慷慨的行为无尚光荣，丁养元掌清真寺主教之位。丁养元原配妻子来自旧庄子李姓，即明代李达家族后裔之女。家谱中谈及祖妣李氏“顺为正教”，是耐人寻味的说法。关于“顺为正教”的本义，要追溯到明代回儒王岱舆（1584-1670）提出的“正教贵一”思想。王岱舆在《正教真诠》中讲道：

真者，化灭诸邪；忠者，斩除万有，此为人之大本也。是故君子务本，本立而道生。本若不立，何道之有？吾教自生民以来，不拜像，灭诸邪，方谓之清净；尊独一，无二主，方谓之真忠。一国只有一君，二之则非；天地惟有一主，而二之，岂非宇宙间莫大之罪乎。故正教贵一也。¹¹

王岱舆从论述“真”、“忠”出发，指出“真”就是去除“诸邪”，“不拜像”，“忠”就是“尊独一”。那么所谓“正教贵一”，就是不拜像、信仰真主惟一。这是明代回儒所阐释伊斯兰教为正教的基本内涵。《洮州丁氏族谱》中认为丁养元原配李氏“顺为正教”，即是说李氏配与回民丁养元后，顺从夫家信仰而皈依了伊斯兰教。丁朝臣的继配夫人为洮州番人大杨土司杨汝松的女儿。关于这位丁杨氏，《洮州丁氏族谱》给予其重点描述：

所最羨者，世袭土司杨公之女，淑人杨太君者，盖臣公之淑配也。幼袭女经，长娴母训，贤傲鸡鸣。主中馈而口愧眉齐鸿案，内助之有方。且也课子，披蒲肄业，苦助熊丸，书获学业，功催萤案。母道能兼师道，恒言即定格言。

出身土司世家的杨氏克勤克俭，相夫教子，持家有道。《洮州丁氏族谱》用近百字篇幅对三世祖妣杨氏记述，流露出丁氏后裔对三世祖妣的热爱与珍视。丁朝臣继配夫人杨氏与“代管土务事杨李氏”之间的关系则需要一些考证。据光绪《洮州厅志》载：“汝松子杨冲霄于乾隆十五年承袭。冲霄子杨昭于乾隆辛酉中式武举，未及承袭而卒。其子杨声年幼，暂请以祖母李氏护印，于乾隆十九年承理土务。”¹²杨汝松的儿子杨冲霄于乾隆十五年（1750）承袭土司职位，杨冲霄的儿子杨昭先于杨冲霄去世，杨昭的儿子杨声尚年幼。杨冲霄于乾隆十九年（1754）去世后，土司事务暂由杨冲霄之妻、杨声的祖母李氏“护印”代管。这就是大杨土司家族中享有声望的“杨李氏”，亦即《洮州丁氏族谱》中提及的“代管土务事杨李氏”。这位“杨李氏”为杨汝松嫡长子之妻。丁朝臣继配夫人杨氏为杨汝松之女。因此，若按杨土司家族世系来看，“代管土务事杨李氏”与丁朝臣继配夫人杨氏本为姑嫂关系。据《洮州丁氏族谱》载，“代管土务事杨李氏”也曾向清真寺捐助了充足木材以供建筑之需，即“于建修清真寺所用木植全管总数”。

¹¹ 王岱舆：《正教真诠》（下卷），真忠，中国宗教历史文献集成编纂委员会编纂：《清真大典》十六册，合肥：黄山书社，2005年，116页。

¹² 张彦笃、包永昌修纂：《洮州厅志》，光绪三十三年（1907），卷十六，番族。

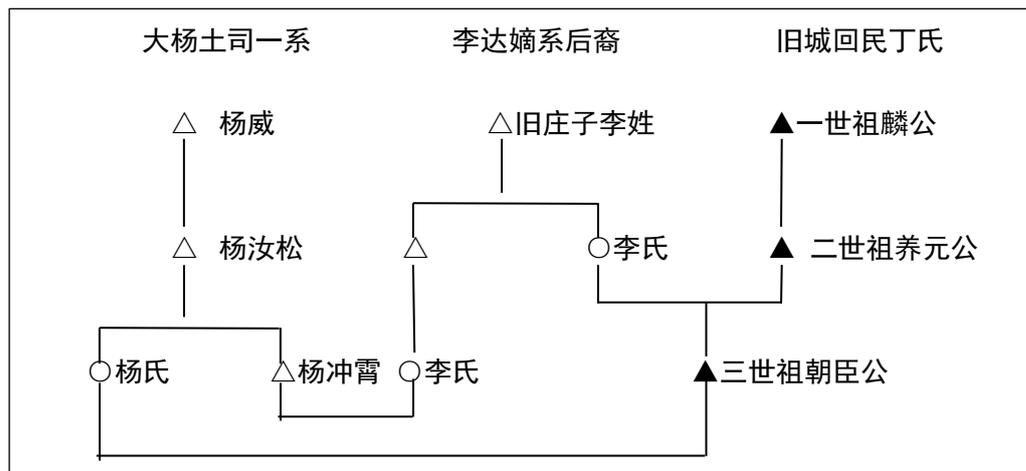


图 4-2 洮州丁氏、李氏、杨氏家族的部分血亲姻亲关系示意图

相对开放的通婚圈显示出回民丁氏家族并不是一个自我封闭的社会群体。丁氏二世祖养元公和三世祖朝臣公分别与汉族军屯世家和卓尼杨土司家族的通婚，促使丁氏家族很快融入洮州地方社会，同时也为洮州本地世家望族注入新鲜活力，绵延福泽。回民丁氏家族将精神生活交付于清真寺和儒家经典教义，将日常生活与汉番人群结合在一起。他们基于朝廷命官的身份与当地世家望族通婚，以此构建洮州旧城地方社会的上层网络，一定程度上促进了洮州旧城的汉、番、回人群走向社会融合。

家族史：对毁灭与重建的书写

《洮州丁氏祖谱》和海氏《依录亘古家传坟院册》、《依录亘古祭祀日期册》的修撰，与 19 世纪中期至 20 世纪 20 年代末洮州地方的两次变乱有关。一次是震动晚清政局的同治回民起事，波及洮州；一次是 1928 年十月至 1929 年十一月马仲英窜扰临潭，打击汉人和番人，卓尼杨积庆土司由此报复回民，酿成“旧城回民大劫难”。这两次社会动荡险些分裂了洮州原本紧密的回汉番关系，有赖于洮州地方官、民间组织和回汉士绅的戮力同心，恢复社会秩序、重建社会道德伦理、繁荣地方经济，最终成功地消弥了回民与汉番之间的隔阂。这是一个漫长而复杂的过程。不过，透过丁氏和海氏的家谱叙事，了解到回民为变乱之后的地方社会恢复所付出的努力。

同治年间的回民起事席卷了整个西北地区，它不可避免地波及到洮州。光绪《洮州厅志》把同治二年至六年（1863-1867）洮州回民起事称之为“同治兵燹”。据《洮州厅志》载，同治元年（1862）盐固河湟等地回民在中原地区“有发捻之忧，趁机煽乱”，洮州回民于同治二年（1863）二月十一日起事。当年六月初九日，回民起事队伍大胜，洮州东乡民团败绩，

死亡四百八十三人。¹³幸运的是，在同治兵燹中，洮州旧城回汉士绅没有走向分裂对立，而是形成一个彼此团结和相互支持的社会阶层，这对洮州地方来说是一个莫大的福气。光绪二十一年（1895）的河州回民起事对洮州影响不大，有赖于洮州旧城回汉士绅的团结。在这样的社会背景里，可以更好地理解产生《洮州丁氏族谱》的原因。

《洮州丁氏族谱》重点记述的是同治兵燹时期九世祖丁星垣的事迹。在兵火连绵的年代里，丁星垣组织旧城民众防守城社三年。他接受了洮州抚番厅的委任，承担了为旧城绿营官兵筹集和运输粮饷的要务。洮州旧城回民丁氏家族的历史地位和他们构建的社会网络关系，决定了丁星垣在同治兵燹期间能够胜任这一要职。丁星垣集合了家族名望、各阶层与各民族的人脉、精明与果敢等要素于一身，睡不解衣，日夜忙于粮饷供给守城绿营官兵之事。在同治兵燹中，洮州旧城固若金汤、没有被起事回民攻破，除了旧城地势险要、城墙高戍¹⁴的建筑优势外，守城的绿营官兵能够及时得到充足的后勤配给是决定性因素。丁星垣的行为赢得了旧城汉人对他的信任。因为勤勉工作，他被甘肃提督曹克忠所看重，获得朝廷嘉奖，赏戴五品蓝翎，官升千总补用。随着西北各处回民起事被清政府镇压，曹克忠以洮州旧城为军事基地，相继平定了旧城以东的洮州地区。同治兵燹结束后，丁星垣又投入到地方社会恢复的事务中。光绪元年（1875），江苏上元县人叶克信就任洮州厅同知。他主张在新城和旧城各建一处社仓，加强政府应对灾荒的能力。丁星垣积极参与了旧城社仓的修建。据《洮州丁氏族谱》载：“平息后，建修社仓，鸠工不废于半途。稽察保甲，鸿规聿著于口全。此厅主叶公累以尚义见许。”

洮州新城海氏家族的《依录亘古家传坟院册》和《依录亘古祭祀日期册》修撰于“旧城回民大劫难”的十年之后。回顾这次劫难，要追溯至 1917 年。据《解放前临潭县骡马会及商业经济情况》记载：当年春季，夏河县美武地方发生黄鼠尸体引发的鼠疫，各处传染得病而死的人较多。杨土司为了避免鼠疫传染到卓尼，下令封锁交通，停止了卓尼境内的骡马交易。¹⁵旧城回汉士绅抓住这个机会，向临潭县政府申请在旧城开办骡马会交易。临潭县政府同意把当年的六月骡马会安置在旧城的西河滩举办。同年九月，临潭县旧城成立了商会，会长为回民敏步云。十月，杨土司试图把骡马会再迁回卓尼县禅定寺，但没能成功。据说，各方牛马商贩发现旧城很适合牛马交易，而禅定寺修建在连绵山脉围截的山凹之内，是一个交

¹³ 张彦笃、包永昌修纂：《洮州厅志》，光绪三十三年（1907），卷十八，杂录。

¹⁴ 洮州旧城城高二丈，只设南、西两座城门，东、北两面均以嵯峨高山为掩体。请见张彦笃、包永昌修纂：《洮州厅志》，光绪三十三年（1907），卷三，建置，城池。

¹⁵ 赵明轩：《解放前临潭县骡马会及商业经济情况》，《甘南藏族自治州志编纂参考资料之二》，1986 年油印本。

通死角。从汉地来的客商必须从临潭县的西、北、东、东南等四条线路赶到新城之后，再翻过新城南边的一道山坳才能到达深居谷地的禅定寺。于是，商人们都选择在旧城举办骡马会，不再去禅定寺了。¹⁶禅定寺骡马会迁往旧城，使卓尼土司杨积庆丢失了世代传承的经济利益，对他而言不啻是巨大的打击。因为旧城商会是力争禅定寺骡马会迁到旧城的商业组织，并且主要由旧城回民商人构成，增加了杨积庆土司对旧城回民商人群体的愤怒。临潭回、番上层势力之间出现了潜在的社会裂痕。1929年马仲英窜扰临潭，打击汉人和番人，揭开了同治兵燹遗留下来的社会伤疤，引起卓尼杨积庆土司对回民的报复。1929年七月九日，杨积庆奉命安置河州一带返回临潭的回民难民，受副军长戴靖宇之电“但有年富力强壮丁混杂其间，形迹可疑，或有不法行为者，仍盼分别严办，极刑处置为要”，¹⁷杨积庆把回民青壮男子集中杀害于旧城，其人数约在四、五千人，造成一次大劫难。当地流传至今的民谣即是对这次劫难的写照，“回回四千八，不够杨家一天杀”。

1939年成稿的《依录亘古家传坟院册》和《依录亘古祭祀日期册》，用来记录海氏各代先祖的坟茔和归真逝日，以备后人诵经超救。其中，修撰者海镜清的堂弟马利克、海镜明、海镜宝、海镜元并胞弟海镜蓉、四个侄子以及赘婿马承恩的归真日期虽不确切，但是与1929年的旧城回民大劫难有关，于是，海镜清以7月9日作为“殉难日”，“记为归真逝世日期”。值得注意的是，在《依录亘古家传坟院册》里，海镜清着重记录了祖父海潮（？-1900）在同治兵燹期间的行为表现。载录略述了海潮的背景生平，却清晰地刻画了他在同治兵燹期间的表现。海潮九岁丧父，十三岁就勉强执家。因为勤奋经营，海潮当上了马牙行头。然而，刚至年富力强之时，洮州陷入同治兵燹。身处乱世之中的海潮，突现出殊异的决断力和社会意志。他没有象他的同伴那样奔赴河州加入到回民起事队伍里，而是“固守焦土，日求升合充腹”。经过了整日面对颓圮荒芜和焦灼饥饿的忍耐之后，同治兵燹结束，海潮投入到社会重建的公共事务里。他在王喜科的携护之下，监造新城隍庙和文庙，监修南门河官店，维修莲峰书院。蒙洮州抚番厅同知陈台看重，“委设各义塾义学，并委充新城保甲局长，办理城防，查报叛业”。为了褒奖海潮热诚的公益行为，陈台给为他所开的店铺取名号，店号取名为“信义成”，铺号取名为“潮发源”。因为海潮不参与变乱、积极参加社会重建工作，为新城海氏一门日后成为临潭的回民世家大族奠定了社会基础。

《洮州丁氏族谱》和《依录亘古家传坟院册》，都把先祖丁星垣与海潮在同治兵燹期间

¹⁶ 访谈对象：陈建中（男，73岁）；访谈地点：新城镇陈建中家；访谈时间：2006年10月20日。赵明轩：《解放前临潭县骡马会及商业经济情况》，《甘南藏族自治州志编纂参考资料之二》，1986年油印本。

¹⁷ 陈考三编纂：《临潭县志》，卷八，大事记，1987年油印本，86页。

的态度行为和兵燹之后的社会活动作为重点叙事的内容。倘若把这种叙事看做丁氏和海氏后人彰显家族历史功绩、光耀门楣之用，无疑流于肤浅。在光绪二十三年（1897）和1930年代这两个时间点，回民世家思考更多的问题是如何重塑回民的社会形象、修复与汉番两个民族之间的社会关系。旧城丁氏家族和新城海氏家族修撰家谱蕴含的社会深义是要描绘尊儒学、谨拜功、靖边护家、服务地方的回民家族形象，力求扭转汉人望族和土司世家对洮州回民形成的不良印象，并且期待藉助汉番上层人士的良好印象来改变洮州百姓对回民的偏见。因此，回民修撰家谱是改良地方社会对回民印象的开端。

回儒社会形象的塑造

如果把儒家文化作为汉文化的核心来看，回民儒化的社会历程是伊斯兰教中国化的重要内容。早在1958年4月，白寿彝就提出“‘回而兼儒’，是回族史上一个可以研究的问题。”¹⁸那么，回儒是怎样形成的？秉持的价值观是什么？在回族社区里如何开展公共活动？代表着什么形态的文化传统？这些问题可以在《洮州丁氏祖谱》和海氏《依录亘古家传坟院册》、《依录亘古祭祀日期册》里找到答案。家谱的修撰，通常是家族的集体行为。一本家谱成册的实质，是一种群体性的社会表达。对家谱修撰者社会身份和思想观念的考察，有助于理解家谱的叙事结构。

《洮州丁氏族谱》是丁星垣的儿子丁裕谦（字益三）邀请同为洮州旧城回民士子的敏步堂重修的。敏步堂即敏翰章，关于他的生平，有一份《临潭敏倬丞先生行状》¹⁹可作参考。这份《行状》提到了敏翰章的父亲：“君考辑五公，有文名，从胜克斋少保戎幕，以功绩授官。不乐仕进，退隐林下，潜德未彰。”胜克斋即清末咸丰、同治、光绪时期朝中大臣胜保，克斋为其字。据《清史稿》胜保的本转载，胜保为苏完瓜尔佳氏，满洲镶白旗之人，道光二十年（1840）举人，后历任光禄寺卿和内阁学士。咸丰年间（1851-1861），他是镇压两湖地区、江南地区和山东地区太平天国运动的重要将领。同治元年（1861），陕西回民起事，胜保作为钦差大臣“督办陕西军务”。当年八月，胜保转战至陕西，解围西安。胜保在对西安东路回民的弹压过程中无法有效制胜，于是“擅调苗沛霖率兵赴陕”，以扩充自己的军力。这件事情影响较大，朝中大臣相继弹劾胜保。胜保于当年被免职送京治罪。²⁰依据胜保在西北的任职时间来判断，敏辑五应是在同治元年（1861）充任胜保幕友。从敏辑五的这段经历

¹⁸ 白寿彝、马寿千：《几种回回家谱中所反映的历史问题》，《白寿彝民族宗教论集》（石家庄：河北教育出版社，2001），183-191页。

¹⁹ 高友唐：《临潭敏倬丞先生行状（附先伯子青公行述）》（刻印本），1934年。

²⁰ 赵尔巽等：《清史稿》，卷四百三，列传一百九十，胜保，北京：中华书局，1976年，11879页。

可以了解他的政治立场：坚定站在清政府一方，积极为胜保出谋划策。敏翰章自然会受到父亲政治立场的影响。光绪二十三年（1897）敏翰章成为洮州厅廪生，立志重修家谱的丁裕谦立即邀请这位新晋廪生荣笔修撰《洮州丁氏族谱》。丁氏家族与敏氏家族有续世之谊，且持有共同的政治态度，敏翰章欣然接收邀请，研磨执笔，精心撰修了《洮州丁氏族谱》。通过敏翰章的精心叙事，恪守五功的回儒形象跃然纸面。

敏翰章重点参考了丁氏家族第一次所修之谱。这次修谱约在乾隆年间（1736-1795）。敏翰章对当时主持修谱之人的描述是：

七世……兆鹏公者，乃二公之兄也。其生平不苛言，不苛笑，为人诚慤，相貌特奇。雪案躬伏，云路足登，追宗派，修家乘，凡善事义举，□系竭力为之。乾隆庚戌年，公与余之四世祖緝熙公，同建义塾，树百年之奇材，宏开学田；启□间之广厦，济贫恤困。□颠持危，修身本于诚正，待人必以厚忠，盖绰绰然有古君子之风焉。而且药舍青囊，济贫本济世之苦意。精制丹灶，医人即医国之见瑞。

修谱人丁氏七世祖兆鹏公，积极进行“追宗派，修家乘”的活动；乾隆五十五年（庚戌，1790），与敏翰章的四世祖敏緝熙共同建立义塾、开辟学田；本着济贫济世之道施行医术。这些记叙体现了丁兆鹏实践儒家道德伦理和社会责任的做法。然而，把丁兆鹏的活动单纯视为儒家行为，是不完整的。丁兆鹏是一位恪守伊斯兰教信仰的回民。他周济同教贫困之民、辟学田建义塾，应与当时洮州伊斯兰教教派的分化、竞争有某种内在联系。康乾时期，旧城有两座清真寺。一座是丁氏二世祖养元公和敏氏二世祖克菴公于康熙丁丑年（1697）合力出资重修的旧城礼拜上寺。另一座是仅一墙之隔的旧城礼拜下寺，在乾隆四十二年（1777）修建。据马通研究，洮州旧城原本只有一座清真寺；乾隆四十二年（1777）花寺道祖马来迟在青海循化和甘肃河州等地传播虎夫耶学理后，洮州旧城有部分回民开始改遵花（华）寺门宦；此后，花寺教徒马葆真（阿訇）脱离花寺门宦另立门户，在东乡北庄开始传播虎夫耶学理，被称为北庄门宦，旧城部分花寺门徒也改信北庄门宦，马葆真遂派敏尚礼为北庄驻旧城的“木勒提”，管理北庄门宦教务。²¹因各自遵循伊斯兰教学理的区别，旧城回民产生了分化，旧城清真寺遂分为上寺和下寺，上寺改遵北庄门宦，下寺改遵花（华）寺门宦。²²在这种社会与宗教背景下，丁兆鹏借鉴儒家敬宗收族的方法来追宗派、修家乘，其目的旨在规约本族子弟，统一

²¹ 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》，银川：宁夏人民出版社，2000年，114页。

²² 访谈对象：丁志胜（男，36岁），临潭县民族宗教局干部；访谈地点：旧城民族旅社；访谈时间：2005年9月18日。

教门。他与敏缉熙合办义塾、开辟学田的目的，应是为所属清真寺收纳教民。

敏翰章把获得清政府授职和功名的丁氏族人一一列入《洮州丁氏族谱》，呈现出丁氏族特殊的社会身份和崇高的社会地位。

○1 世祖

麟公，诰封武德骑尉署陕西西宁洮岷营中军，赠武翼都尉

○2 世祖

1 养元公，字中三，例授修职郎，吏部候选训导，诰赠武翼都尉

2 养才，字英三，例授宣郎，吏部候铨州同

3 养贤，字佑卿，儒学廩生

4 养育，字爱叔，例授修武佐校尉，本营额外外委

8 养林，字翰如，洮州卫儒学武庠生

○3 世祖

1 朝臣公，字荃菴，诰授武翼都尉署巴燕戎营游击，例赠武信骑尉

2 朝宗，字海帆，例授修职郎，吏部候铨儒学训导

3 朝弼，字良伯，洮州卫儒学廩膳生

4 朝俊，字秀三，太学生

5 世杰，字汉三，洮州卫儒学武庠生

6 世仁，字寿生，委护旧洮营司印务，本营把总加一级

○4 世祖

1 附凤公，字依桐，儒学廩膳生

2 鸣凤，字竹谿，洮州卫儒学增广生

3 仪凤，字仲令，洮州卫儒学武庠生

4 龙凤，字云从，诰授武信骑尉，委护旧洮营都司印务事，外委把总

5 集凤，字岐罔，勅授武信骑尉，阶州分防白马关把总，加一级，寻常加二

级

○5 世祖

1 乙丙公，字藜阁，洮州厅儒学武庠生

2 配离，字明若，洮州厅儒学廩膳生

○6 世祖

1 继琳公，字善亭，儒学武庠生

2 述琳，字承之，儒学武庠生

3 绍琳，字克夫，国子监太学生

5 绪琳，字纘吾，儒学廩膳生

○7 世祖

1 正南公，字兆鹏，儒学武庠生，膺寿官

2 向南，字对山，儒学武庠生

3 位南，字列三，儒学廩膳生，膺清真寺掌教

4 毓南，字子灵，从九品

9 奠南，国子监太学生

○8 世祖

1 作柱公，字砥如，无授职

○9 世祖

1 占魁公，字星垣，赏戴五品蓝翎，以佟先千总补用，例授武畧都尉

2 科，字登甫，旧洮营外委

3 福，字锡五，西宁换防江南出征伍次，赏戴六品顶戴

丁氏家族的历代先祖大多获得朝廷功名，在政府担任一定官职。敏翰章在修撰《洮州丁氏族谱》时，精心塑造了历代丁氏祖先的行谊。如对丁养元行谊的叙事安排是：起始四句褒扬丁养元“承先”、“明经”的儒学修养，实践儒家“忠”“孝”的伦理观念；然后说丁养元资助族中优秀子弟读书、抚恤贫寒家庭；再叙述丁养元与敏翰章的二世祖克菴公同膺清真教中掌教；最后讲丁养元生平最重要的行为，于康熙丁丑年（1697）和克菴公一起筹钱物修理清真大寺。敏翰章还以儒学名士的标准描写丁氏第四世至六世祖，把丁氏四世祖至六世祖的言行刻画为“追孙吴，景韩范，做颜柳，仰钟王”；“夫是孝无间于人言者，义旋称于众口也”；“至于奉亲极洗腆诚，睦族效割肉之均。课子以义方，待人以诚意。与人世竞，与物无忤”。这种先“儒”再“回”的叙事结构，贯穿于《洮州丁氏族谱》的各处文字部分，而且“儒”与“回”的先后次序清晰分明，毫无紊乱。

洮州丁氏历代祖先的行谊具有“儒化”的典型特征，其社会身份可以确定为“回儒”。丁氏家族把儒家文化贯穿于精神追求和日常生活的同时，又恪守伊斯兰教义规定的“五功”，积极建设清真寺，参加清真寺各项活动，资助教民中的贫寒子弟。二世祖丁养元既被例授修

职郎、吏部候选训导，又兼任清真教掌教；七世祖丁位南既是儒学廩膳生员，也是清真寺掌教。在丁氏家族的行谊里，伊斯兰教并没有与儒家文化发生冲突。丁氏家族既是洮州官方正统文化的代表，也是洮州回民伊斯兰教文化的代表，伊斯兰教信仰与儒学修为在家族的衍迤绵亘中被和谐统一起来。丁氏家族正是以“回儒”的社会身份把回民群体与洮州官府连结在一起，从而保持他们在洮州地方的崇高社会地位。丁氏家族的家规和行为反映了清代洮州回儒士绅恪守的普遍价值观：首先要积极接受清代国家意识形态层面的儒家文化，鼓励子弟努力学习儒家经典，遵循儒家礼节，实践儒家教义，强调“忠诚”、“孝悌”伦理，积极参加科举考试，博取朝廷功名。在此基础上，回儒才能保全、维护和发扬回民所信仰的伊斯兰教。因此，清代洮州地区的伊斯兰教能够顺利发展，与回民家族的儒化以及回儒的产生关联密切。

新城海氏家族的先祖虽然没有显赫的社会背景，但是培养子弟成为回儒、为国家服务获取社会身份，是家族中兴之后的一个清晰目标。立足于海潮勤奋经营的基础，其子海向瀛“贩卖牛马，以资农家策用”。奠定了一定经济基础的海向瀛，一生里最为成功的抉择是“不惜血汗之资”，延请名师手执四书五经教育海镜清。海镜清即是《依录亘古家传坟院册》和《依录亘古祭祀日期册》的撰写者。他于光绪十三年（1887）以第一名的成绩考取廩生。之后，海镜清先当西宾教习，在马安良部下充军需官当书记长，征办南番。因为处理得当，海镜清“以优廩生保举，分省补用县丞，并赏戴蓝翎”。光绪二十一年（1895），河湟回民起事，河州马福禄奉陕甘总督杨昌浚之命成立“安宁营”，海镜清“佐义子枪管带官马，剿办河湟大军务”。光绪二十四年（1898）随马福禄“简练军”驻防山海关、永平府和蓟州等地。光绪二十六年（1900）海镜清随军入京防卫，扈从慈溪太后到西安。因为迭次功劳，海镜清被保举为知府、盐运使衔，赏戴红顶花翎。民国建立，海镜清充任临潭县议员，后应凉州镇守使马廷勳之邀，充当纪室兼参谋。1914年海镜清回籍看望病中父亲，在临潭县充当城防官长，保卫桑梓，组织民壮。甘肃省都督张广建嘉奖海镜清“保卫桑梓”四字匾额。后又应甘州护军使马麟之邀，充当参谋长，查办甘州、肃州的税收，以接济军需粮饷，办理清乡，救活人命众多。显然，海镜清是从平民之身通过修习儒学、自我奋斗成为具有国家国家身份的回儒。需要关注的一个叙事现象是丁氏和海氏对于自己祖先源出的描述。在敏翰章的笔下，丁氏家族的始迁祖丁麟籍在巩昌府陇西县，后“诰封武德骑尉，署陕西西宁、洮岷营中军，赠武翼都尉”，“因官迁洮，莅任临潭。洮水人民罔不咏仁而戴德。故公之爱民愈深，而民之留公愈切。公于是遂家于洮焉。”这段叙述透露出汉人军屯官家族与回儒世家之间的密切交往，促使敏翰章在书写始迁祖丁麟公的祖籍和生平时，采用了汉人军屯官后裔撰修家谱时对始迁祖记忆的叙事体例。

同为回儒的海镜清是运用一种复合型叙事体例来叙述家族的祖源历史。他选择汉名与经名联用的格式书写海氏“宗祖学名”为“海承阳·浩然甫”，“驻籍西域天方”，秉承着“深识可兰经文字，极通亚刺伯语言”的文化传统。因为他“报本天经，淳淳行善”，坚持“长诵经、时沐浴、勤洒扫”。这种品行受到“和卓木圣王”的赏识，被委任“监视玛杂”，从此“衣食之源流大开”。三世孙海汪跟随汉代班超征西，奉圣旨率军返归陕西咸阳之际因“派支分流，携眷附从”，“始落籍于黄河以南之地，赐名海家滩子”。海汪“性情质朴，抱守天经，教化庸愚”，同时又“实行耕读，家室小康”。“历唐宋元三代衍生”，海天弼、海天化兄弟二人在明洪武年追随李文忠征战到达洮州，于“筑新城之年赐古达子之箭营地基”世居洮州。

海氏关于“驻籍西域”的祖先记忆，不同于伊斯兰教传入中国通常流行的“隋代开皇说”和“唐代传入说”。²³查寻其出处，或许可以在与临潭毗邻的岷县找到些许蛛丝马迹。岷县，即明代的岷州卫。岷县一家名为“林顺和记”的商铺收藏着一本《回教原来》，首页即写道“唐王谈道后有一十二段叙回回之故土西域徙入中国由来久矣，历唐宗（宋）元明以至我大清皇帝千有余年，教门大行，教生蕃口，可谓盛矣”。从文字叙述“至我大清皇帝”可以判断这本《回教原来》成书于清代。就地理位置来考量，这本流传在岷州地区手抄本里的说法应在当时的洮岷地区广为流传。《回教原来》借用河西宝卷的叙述风格，虚构“唐王”与“缠头”一问一答的方式，站在伊斯兰教的立场，与儒教、佛教进行辩论，解释伊斯兰教的核心价值和各种礼仪。该书看似通俗读物，实则为一部汉文写成的伊斯兰教哲学书籍。由此可以推测，海氏“驻籍西域天方”之说大体是受到此类宗教哲学书籍影响而产生的。与敏翰章书写家族人物行迹的叙事存在明显区别的地方在于，海镜清注重对先祖宗教实践行为的描写。除此之外，很少描写先祖的社会公共活动。由此也佐证了海镜清记录祖父海潮在同治兵燹之后投身于社会重建的公共事务里，应是回儒重塑地方社会形象的一种叙事。至于海氏兄弟二人于明洪武年间追随李文忠征战定居洮州的叙事，又回归到汉人军屯后裔撰写始迁祖记忆的体例模式。

《洮州丁氏祖谱》和海氏《依录亘古家传坟院册》、《依录亘古祭祀日期册》塑造的回儒形象，有机地融合了伊斯兰教文化与儒家文化。回民男子积极参加科举考试，成为地方社会的一支中坚力量。在祭祀祖先方面，他们接受儒家文化，邀请享有功名的回儒或后人撰写家谱以资纪念先祖，强调先祖为地方社会付出的努力。“孝悌”观念也深入到回民家族生活与

²³ 马通：《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》（修订本），银川：宁夏人民出版社，2000，49~56页。

祭祀祖先的礼仪之中。文化融合造就了洮州回民家族坚韧的生命力。

结 语

学者总结 18 世纪阿拉伯历史的书写，有两个词汇最为常见地与“历史”联系在一起：ta'rikh和khabar，它们揭示出当时的阿拉伯地区对书写过去存在的歧见，前者表达的是一种有确定年代的感觉，后者意味的是不关乎确切时间概念的“故事”和“轶闻趣事”。²⁴显然，后一种书写历史的思维不会在同一世纪修撰的《洮州丁氏族谱》和更为晚近的海氏《依录亘古家传坟院册》、《依录亘古祭祀日期册》里体现出来。说明伊斯兰教传入中国之后，经过长时期的文化适应和社会融入，回民完全接纳了汉文化书写历史的传统和审美来记述自己的家族史。对《洮州丁氏族谱》和海氏《依录亘古家传坟院册》、《依录亘古祭祀日期册》的分析所做的判断是：拥有家谱的回民家族，其先祖都具有国家话语笼罩下的社会身份，他们或是王朝政府体系内的军官职员，或是在某次社会变乱中坚定地站在政府的立场上投身于公共服务，家谱也多用来记载这类先祖的事迹，以显示家族历史与王朝政府之间的密切关系。这类家族的子弟在坚守伊斯兰教信仰的同时也积极修习儒学，通过科举考试来巩固和维护家族已经获取的社会地位。因此，家谱应是回儒家族的文化标签，塑造出汉文化语境下回民奉为“忠君爱教”的角色模型和“耕读小康”的理想生活。进入 20 世纪，“民族国家”的概念传入中国，逐渐让回民产生出一种文化自觉。这一现象在海氏《依录亘古家传坟院册》的叙事上得到一定体现。与 18 世纪成稿的《丁氏族谱》相比，1939 年海镜清撰写的海氏家谱，突出祖先“浩然甫”的经名和“西域天方”的“驻籍”，宣扬先祖“报本天经，淳淳行善”的人格和“长诵经、时沐浴”的宗教实践。海镜清对阿拉伯血统和伊斯兰教行为的强调，让我们看到“现代性”对中国回民产生的影响。

²⁴ LI GUO.(2010). History writing. *Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. Irwin R. (Eds). (pp.444). *The New Cambridge History of ISLAM*. (Vol.4). Cambridge: United Kingdom at the University Press.

“卓越学科领域计划：中国社会的历史人类学”研讨会

“伊斯兰与西北回民社会：历史人类学视野下的谱系、拱北和清真寺”

参会人员

Name List

(in alphabetical order 按首字母)

Name	姓名	Institution
ABT Oded	欧克德	Tel Aviv University
CHANG Chung-fu	张中復	政治大学人类学系
CHEN Zhigang	陈志刚	兰州大学历史文化学院
DING Mingjun	丁明俊	北方民族大学回族研究院
FAN Ke	范可	南京大学社会文化人类学研究所
FAURE David	科大卫	香港中文大学
HE Xi	贺喜	香港中文大学历史系
JIN Gui	金贵	宁夏社会科学院回族伊斯兰教研究所
LI Hua	李华	宁夏社会科学院回族伊斯兰教研究所
LIU Tik-sang	廖迪生	香港科技大学华南研究中心
LIU Wei	刘伟	宁夏社会科学院回族伊斯兰教研究所
LIU Zhiwei	刘志伟	中山大学历史学系
MA Jianfu	马建福	北方民族大学回族研究院
MA Jianxiong	马健雄	香港科技大学华南研究中心
MA Jinbao	马金宝	宁夏社会科学院回族伊斯兰教研究所
MA Zhihong	马志宏	大理州回族学会
MA Zongbao	马宗保	宁夏大学回族研究院
MI Shoujiang	米寿江	南京市伊斯兰教协会
QUE Yue	阙岳	兰州大学新闻与传播学院
SUN Junping	孙俊萍	宁夏社会科学院回族伊斯兰教研究所
WANG Fuping	王伏平	宁夏社会科学院回族伊斯兰教研究所
WANG Genming	王根明	宁夏大学回族研究院
YAN Zhidan	闫志丹	东南大学社会学系
YANG Wenbi	杨文笔	宁夏大学回族研究院
YAO Jide	姚继德	云南大学西南亚研究所
ZHAO Shiyu	赵世瑜	北京大学历史学系

酒店及交通信息

酒店信息

与会者于会议期间将入住沙田凯悦酒店。

地址 Address: 新界沙田泽祥街 18 号
18 Chak Cheung Street, Sha Tin, New Territories
电话 Tel: (852) 3723 1234
网页 Website: <http://hongkong.shatin.hyatt.com/en/hotel/home.html>

交通信息

香港机场

搭乘的士

抵达香港国际机场后，可从接机大堂中央出口离开，前往的士站轮候新界的士（绿色）到酒店。的士收费约 300 港元。详情请参考以下网址：

<http://www.hongkongairport.com/chi/transport/to-from-airport/taxi.html>

搭乘机场巴士

A41 号机场巴士从机场到达沙田新城市广场，到达沙田后，乘坐港铁东铁线从沙田站到达大学站，详情请参考以下网址：

http://www.hongkongairport.com/chi/transport/to-from-airport/bus_from_hkia.html

罗湖及落马洲

乘搭香港铁路到大学站，步行约三分钟至酒店。

香港铁路路线图，详情请浏览：

http://www.mtr.com.hk/jplanner/eng/planner_index.php

前往會場

大學巴士站乘搭 2 號線，於馮景禧樓站下車。

會議巴士

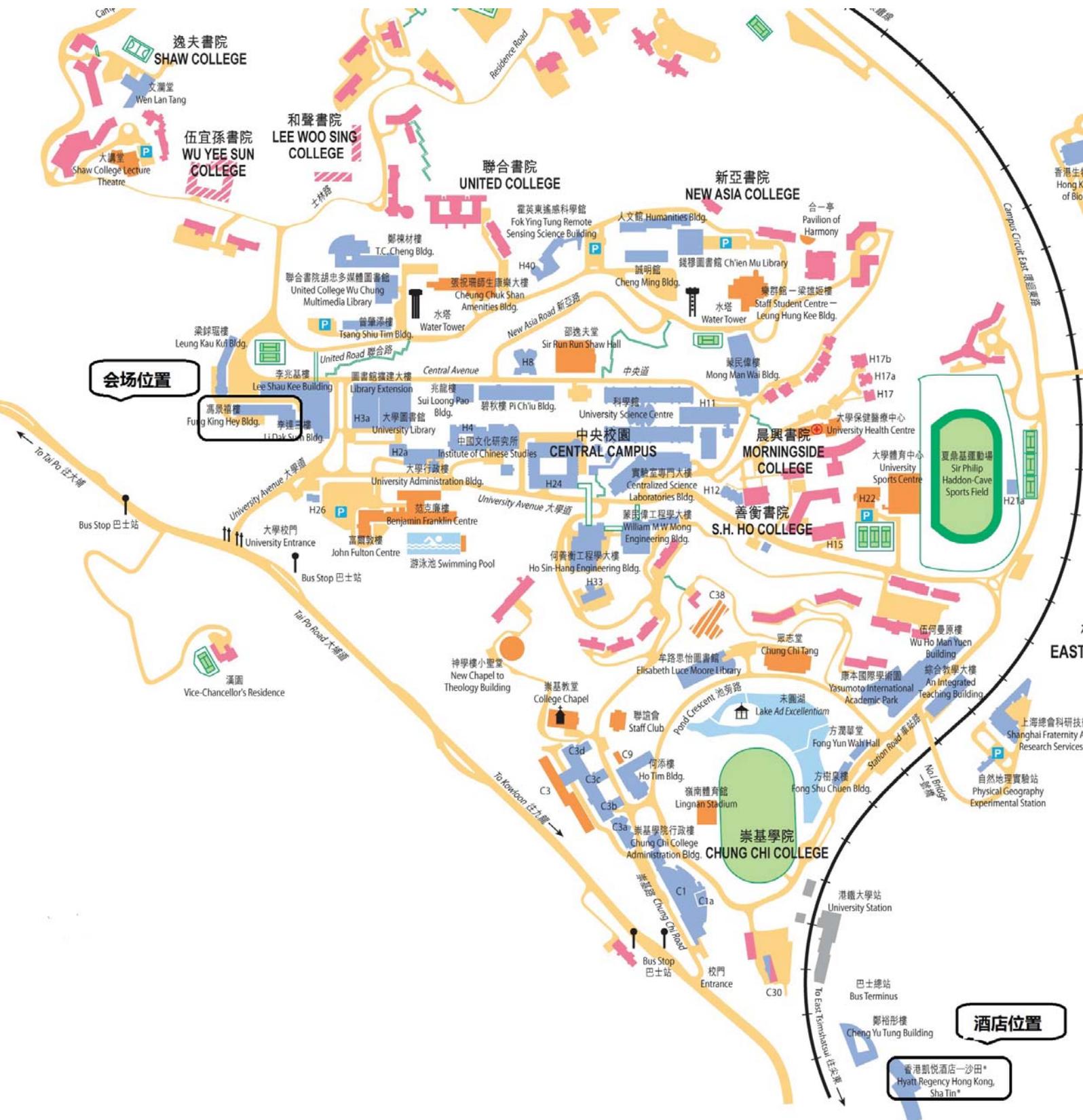
接送與會者的巴士將於 16-17 日早上 8:45 從凱悅酒店前往會場。

港鐵路綫圖 MTR system map

“伊斯兰与西北回民社会：历史人类学视野下的谱系、拱北和清真寺”研讨会



“伊斯兰与西北回民社会：历史人类学视野下的谱系、拱北和清真寺”研讨会



报账须知

机票报账所需材料，一律为原件：

- 1、往返行程单，如果是网上打印的电子机票，需要本人签名
- 2、到香港/深圳一程的登机牌
- 3、的士票据

银行汇款，需要如下信息：

- 1、帐户姓名
- 2、银行名称(Bank name)
- 3、支行地点(Branch address)
- 4、帐户号
- 5、SWIFT CODE
- 6、个人联系电话（确保能联系到本人的号码）

注：银行汇款会被银行收取部分手续费

如果返程机票或补充材料需邮寄，请寄回：

香港新界沙田 香港中文大学冯景禧楼 221 室 陈文妍收