

中國
美術史
文庫

97595

B96-53

DG B/52
中国伊斯兰文化

《文史知识》编辑部 合编
国务院宗教事务局宗教研究中心



200132533



中 华 书 局

000000

图书在版编目(CIP)数据

中国伊斯兰文化/《文史知识》编辑部、国务院宗教事务局宗教研究中心合编. —北京:中华书局,1996

ISBN 7-101-01561-1/G·64

I. 中… II. ①文…②国… III. 伊斯兰教—宗教文化—中国 IV. B969.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(96)第 08191 号

中 华 书 局 出 版

(北京王府井大街 36 号)

新华书店北京发行所发行

北京冠中印刷厂印刷

*

850×1168 毫米^{1/32}·7^{1/4}印张·2 插页·177 千字

1996 年 11 月第 1 版 1996 年 11 月北京第 1 次印刷

印数:1—10000 册 定价:12.00 元



北京牛街清真寺大殿



新疆喀什艾提尕尔清真寺



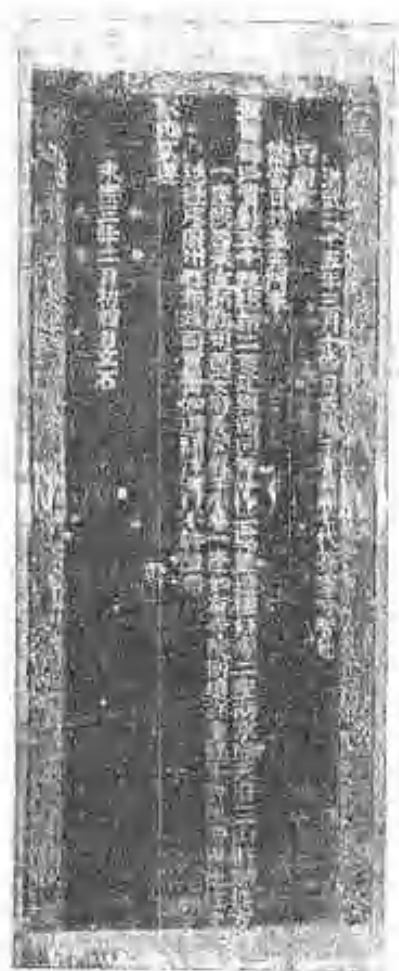
福建泉州清净寺



新疆吐鲁番额敏塔



宁夏银川清真大寺



明洪武圣旨碑
在西安太学司巷礼拜寺内



牛街礼拜寺所存康熙圣旨牌



泉州灵山圣庙



撒拉族穆斯林收藏的手抄本《古兰经》



阿拉伯文横披匾额(万景和书写)

目 录

开展伊斯兰文化的研究.....	白寿彝(1)
关于古太白(屈底波)“进军中国”与“遣使中国”的问题	纳 忠(3)
维吾尔族与伊斯兰教经院教育.....	夏米西丁·哈吉(8)
关于元代回回人的“华化”问题	杨志玖(12)
伊斯兰教在中国历史上的地位	秦惠彬(17)
伊斯兰文化与中国传统文化的合璧 ——明清四大经学家汉文译著简谈	李长庆(26)
我国信仰伊斯兰教的民族	胡振华(35)
伊斯兰教在中国为什么又称为回教或清真教	马寿千(44)
中国伊斯兰教史研究漫议	李松茂(49)
国外的中国伊斯兰教研究	沈 青(58)
中世纪喀喇汗王朝时期的突厥语文献	李增祥(64)

《古兰经》在中国	金宜久(73)
从回族汉文匾联看中国伊斯兰文化的特色	冯今源(79)
伊斯兰天文学在中国的传播和发展	陈久金(85)
伊斯兰医学对中国医学的影响与贡献	宋 岷(93)
中国的伊斯兰教建筑	沙秋真(99)
中国古代穆斯林文学的特点及成就	林 松(104)
伊斯兰文化中的汉文碑刻	李兴华(114)
新疆维吾尔族的音乐舞蹈	袁炳昌(119)
阿拉伯书法与中国传统文化的融合	哈吉·尤素福(124)
两件正德朝阿拉伯文波斯文瓷器 ——兼谈伊斯兰文化的影响	李毅华(132)
漫话开斋节	李英华(139)
伊斯兰教对维吾尔语言文字的影响	王振忠(143)
经堂语与小儿锦	寅 住(150)
关于亦思替非文字	陈高华(154)
刘智与《天方三字经》	艾月洁(157)
王宽阿訇办学二三事	陈进惠(162)
《来复铭》浅析	哈吉·易卜拉欣(165)
林则徐《竹枝词》中的新疆穆斯林生活	叶哈雅(170)
北京牛街礼拜寺	杨宗山(175)
泉州伊斯兰教历史遗迹	黄秋润(178)
马哈只碑	谢 方(183)
额敏塔与伊斯兰文化	孙学雷(186)

伊斯兰教常识	马利强(191)
全国清真寺重点文物保护单位简表(国家级、省级)	
.....	李 革 陈宗荣 马奋奋(202)
伊斯兰教主要节日及纪念日公、农、伊历对照表(1996—2050)	
.....	马以愚 马肇曾(205)

开展伊斯兰文化的研究

白 寿 彝

伊斯兰文化是世界性的伟大的文化之一。它在创始时,就吸收多方面的营养,形成自己的体系。此后经历了一千三百多年之久,传遍亚非两洲及世界各地,无形中受到了某些时期的历史特点和各地民族习俗的影响,不断丰富自身的内容,同时,未免在外观上看起来显得更加复杂了。

无论在学术研究上、宗教工作上和有关政策的制定上,都需要对伊斯兰文化有一定的理解,因而伊斯兰文化的研究不是可有可无的工作,而是必须要做的工作。

我国有 10 个民族都是信仰伊斯兰教的,这是全民族性的信仰。在这 10 个民族以外,还有一些民族也有信仰伊斯兰教的。对伊斯兰文化的理解,也很有利于各民族之间、各民族内部的团结,这一点是很重要的。在我国民族地区,也有一些研究机构,也有一些经师,但伊斯兰文化的研究一直缺乏系统的、有组织的工作,这种情形不能适应世变的要求而必须有所改变。

因为各种原因,大规模的伊斯兰文化研究活动一时难于展开,但小规模的活动是可以实行的。我想,这种新的研究活动,可以从两点开始。一点是对《古兰经》的学习、研究,为中国的伊斯兰文化研究开一个头,这是最基本的工作。又一点是对于合作互助、民族团结在教育上的研究。这两点都可以适当地联系现实,发挥伊斯兰的积极因素,提高人们对伊斯兰的认识。这是一件长远而非常有意义的工作,希望能引起大家注意。

1995. 7. 12. 于北京

(作者单位:北京师范大学)

关于古太白(屈底波)“进军中国”与“遣使中国”的问题

纳 忠

我国与阿拉伯的关系,发生很早,西汉建元二年(前 139),张骞奉汉武帝命出使西域,亲历大月氏、大宛、康居等中亚国家。张骞两次出使西域,先后在西域住了 10 年。他虽然没有亲临西亚,但已经听到关于“条支”这个地区的情况。“条支”,指的就是波斯湾、伊拉克等阿拉伯地区。

东汉和帝永元九年(97),甘英奉西域都护班超之命,出使大秦(包括埃及、叙利亚在内的罗马帝国东方领土),抵条支,为西海(波斯湾)所阻,不能西渡,乃还。

张骞和甘英的西行,丰富了中亚和西亚、阿拉伯地区的知识,促进了中西经济、文化的交流和发展。

7 世纪初,伊斯兰教创始人、先知穆罕默德曾勉励弟子到中国学习:“你们求学吧!哪怕是到中国去。”足以证明当时穆罕默德至

少已经知道中国是东方的文明古国了。

根据阿拉伯著名历史家马斯欧迪(956年卒)在他的名著《金草原》里的记载:6世纪,中国的商船经常访问波斯湾,并从波斯湾进入幼发拉底河,在距离古巴比伦废墟约3公里的“希拉城”附近停泊,与当地阿拉伯人进行交易。这说明在唐代以前很久,中国与阿拉伯地区,已经发生了频繁的直接交往。

我国古代的蚕丝和丝织品运往西方,有陆海两路,以陆路为主。从长安的采集地,出玉门阳关西行,经中亚安息(波斯),再往西至条支、大秦,这就是我国历史上著名的“丝绸之路”,为我国与西方陆上交通最重要的通道。阿拉伯历史家认为叙利亚正是这条“丝路”的西方中心,中国丝货通过叙利亚再转到小亚细亚、埃及和地中海沿岸。

公元8世纪初,阿拉伯军大举向中亚扩张。705年,倭马亚哈里发王朝第五任哈里发阿卜杜·马立克逝世,他的儿子韦立德一世继位。当时帝国正呈现一派繁荣景象,进入了阿拉伯历史家所谓的倭马亚王朝的“鼎盛时期”。于是开始了第二次对外军事大扩张。这是四大哈里发时期(633—661)第一次大扩张的继续。倭马亚王朝的对外扩张本来是从开国君主穆阿威叶时代就开始了的。穆阿威叶两次从海上和陆上进攻拜占庭帝国首都君士坦丁堡,终因内乱牵制,归于失败。为了专心平乱,穆阿威叶甚至选择了同拜占庭讲和的政策,甘心向拜占庭缴纳年贡,换取拜占庭停止侵犯边境。在北非战场上,穆阿威叶曾攻下突尼斯,建立了盖赖旺城,也因内部局势动荡,停止前进。

阿卜杜·韦立德即位后,仍任用铁腕人物哈查吉为伊拉克总督(实际上是帝国东部总督),继续向东方扩张。

705年,哈查吉向韦立德推荐古太白(屈底波)继任呼罗珊长官,以木鹿作为向“河外地区”(即今阿姆河与锡尔河之间的地区)

进攻的根据地。古太白部下的士卒多由巴士拉和库法两个地区的阿拉伯部落组成：来自巴士拉者 4 万人，来自库法者 7 千人，另有 7 千余人是伊朗籍的“新穆斯林”（马瓦里）。在这以前的 30 年内，阿拉伯人多次渡过乌浒水（阿姆河），进入“河外地区”，占领了突厥各小国。不过占领是短暂的，有胜有负，没有稳定地占领下来，大规模的进军，实际上是在韦立德继位（705—715 年在位）、古太白任呼罗珊总督后开始的。也就是说，705 年后才向“河外地区”全面进军，并加以长期占领的。

古太白于 705 年率领大军，渡过巴里赫河，攻占了吐火利斯坦的首府巴里赫城。乌浒水（阿姆河）外的撒加尼亚的国王闻之惊慌失措，急忙修书给古太白请和，并呈献了撒加尼亚地区的金钥匙。古太白接受了请求。随即渡过乌浒水，取道古巴底亚和撒加尼亚的南边，进攻阿浑河及舒曼河。接受投降后，古太白率军转回木鹿。这样，没有费多大气力，就征服了吐火利斯坦和撒加尼亚两个地区的大部分部族和城市。

706 年，古太白派人通知巴吉卡特地区的国王尼基克·图尔汗，要他释放过去多年被俘掳的阿拉伯人。尼基克慑于古太白的声威，释放了阿拉伯战俘，请求停止进军。

于是古太白才放手向粟特地区进军，不致分散兵力。他很快进入距布哈拉不远的比坎大城郊，全力攻城。可是比坎大城中军民士气旺盛，奋勇抵抗，誓死保卫城池，并截断了阿拉伯军的后路，使之陷于孤军作战的境地，死伤惨重；同后方的交通断绝了两个月之久。伊拉克总督哈查吉见古太白军杳无音讯，颇为焦急，认为凶多吉少，甚至在清真寺举行祈祷大会，祝愿古太白军平安。古太白见无后路可退，乃奋勇攻城，抱着“置之死地而后生”的决心，一鼓作气，终于攻下比坎大城。粟特地区人民，突厥各部族人民见势不妙，乃打破各自为战的孤立局面，实行各方大联合，号召了 20 万人众，

奋勇抵抗。但仍然挡不住阿拉伯人的凌厉攻势，终于被各个击破。707年，进攻布哈拉，鏖战数月，于708年攻破。俘布哈拉国王，并向粟特地区和突厥地区进行残酷的报复；居民死伤惨重，布哈拉国王被杀。阿拉伯军中的艾兹德部族和台米木部族死伤也极为惨重。这是进军“河间”（河外）地区后，时间最长、死伤最重的一次大战役。最后，粟特地区终于归入阿拉伯人长期正式统治之下。

710—712年，征服粟特河中游南部的重镇撒马儿汗和西部的花刺子模（今基发）。713—715年，远征北方。深入药杀水（锡尔河）中游及下游南部的拔汗那地区。于是阿拉伯人几乎囊括了“河外地区”。

9、10世纪，阿拉伯历史家塔巴里（839—923）曾在他的名著《民族与先知历史》中有一篇记载：谓古太白（屈底波）曾攻入中国的喀什噶尔，并派博学精干的使者10人，组成代表团进见唐王，要求唐王朝割地纳贡（即要求“水”、“土”）。唐王回赐以杯水和撮土，表示古太白已达到取得中国“水、土”的目的。不久因阿拉伯内部发生变故，古太白乃撤回。

这篇史料被后来的阿拉伯历史家辗转传录，流传很广，以此作为阿拉伯军曾进入中国领土的根据。其实这篇史料是不真实的，因为：

1. 古太白（屈底波）进军“河外”的时期，以及往后的30年内，唐王朝还是很强大的，它的声威正是远播西域（河外地区）的时期。开元七年（719）、开元十五年（727），安国、康国、吐火罗都先后请求唐王朝出兵支援，抵抗大食人（阿拉伯人）的入侵。足见在古太白（屈底波）统治“河外”之后，阿拉伯人虽然在当地耀武扬威，而唐王朝在西域的声威依然处于隆盛时期，所以诸小国纷纷来附。古太白的铁蹄尽管踏遍河外地区，也不可能长驱直入，占领喀什噶尔而毫不受阻，更不可能向唐王朝咄咄进逼。只有到了751年（天宝十

载)高仙芝出兵西域,在怛逻斯受挫后,唐王朝在西域的势力才被削弱。

2. 关于古太白(屈底波)进逼唐王朝之事,始见于塔巴里的《民族与先知历史》,后被伊本·艾西尔(Ibn Aṣḥir, 1232年卒)的《全史》(Al-Kamil)全部转录。但此事《唐书》未载,仅洪钧的《元史译文证补》、《报达补传》中略有涉及。洪钧曾使俄,他的《元史译文证补》曾参考拉施特的《史集》及多桑的《蒙古史》等书;而多桑的书曾参考伊本·艾西尔的《全史》,由此推之《元史译文证补》必然参考伊本·艾西尔的《全史》而引用这一段记载。

3. 714年哈查吉死,古太白失去依靠,第二年哈里发韦立德去世,古太白受新哈里发苏莱曼的排挤,被部下杀害。在这样的混乱情况下,古太白如何能在715年派使入华,威胁唐王朝呢?

由于阿拉伯军已抵达中国的边外,很容易同新疆人民接触。因此,伊斯兰教从此开始逐渐传入新疆,由陆上进入中国。而中亚细亚的辽阔地区,大部成为阿拉伯人的势力范围,伊斯兰教逐渐取代了佛教和火祆教。但这都是后来的事。

由此看来,715年阿拉伯帝国的大将派使者入华的事,是不可靠的传说,而不是史实。

(作者单位:北京外国语大学)

维吾尔族与伊斯兰教 经院教育

夏米西丁·哈吉

维吾尔族是我国信仰伊斯兰教的第二大民族,主要分布在新疆维吾尔自治区南北各地区,极少数居于湖南省桃源县、河南省浉池县等地。维吾尔族使用维吾尔语,属于阿尔泰语系突厥语族。10世纪中叶,伊斯兰教在南疆地区占统治地位之后,维族又逐步使用以阿拉伯字母为基础的维文至今。

维族的先民可追溯至公元前3世纪的丁零、铁勒等。从公元前至近代的汉文历史文献中,对“维吾尔”这个族称的写法有30多种,其中用得较多的有袁纥、韦纥、乌护、乌纥、回纥、回鹘、畏吾、畏兀、畏吾尔、畏兀尔、回部、缠回等。除回部、缠回之外,其余写法都是“维吾尔”的汉语音译。

维吾尔人在信仰伊斯兰教之前曾经信仰过萨满教、佛教、祆教(拜火教)、景教(基督教的聂斯脱利派)、摩尼教等宗教。尤其是佛

教对维吾尔族的影响较深,历史较长(从公元1世纪至15—16世纪)。新疆地区曾被称为“佛教之第二故乡”。

公元8世纪前后,伊斯兰教开始在新疆地区传布。8世纪时占领中亚西部地区的阿拉伯总督屈底波曾占领过新疆喀什地区。虽然仅一年左右,但此时部分佛教徒改宗伊斯兰教。当时从阿拉伯、中亚地区也曾经来过不少传教人员。据说现在喀什的艾提尕尔清真大寺的原址,就是回历95年(715)来喀什传教的一位阿拉伯人的墓地。此外,8世纪初受到阿拉伯伍米亚王朝迫害的部分穆斯林曾逃到新疆寻求生路并传伊斯兰教。751年,在怛罗斯发生中国——大食(阿拉伯人)战争后,“大食人人居天山南路者,亦自多”。9世纪时,著名学者舍黑哈山·巴斯里等人来新疆传教。

932年,喀喇汗王朝王子萨图克接受伊斯兰教并依靠其势力很快地夺取王位,并将喀什、叶尔羌等地区伊斯兰化。他于955年去世后,其继承人继续扩大伊斯兰教并于960年宣布伊斯兰教为国教。之后,经过断断续续近40年的战争,于11世纪初(1006年)将和田地区伊斯兰化。由于已有几个世纪的伊斯兰化基础,13世纪初,阿克苏、库车、焉耆地区的维吾尔人均改奉伊斯兰教;14世纪时,天山北路伊犁、塔城等地伊斯兰化;14世纪末至16世纪初,吐鲁番、哈密等东疆地区的维吾尔人全部伊斯兰化。这样,伊斯兰教便成为全疆当时唯一的、占统治地位的宗教了。

当时的喀什,逐渐成为喀喇汗王朝的政治、经济和伊斯兰学术文化教育中心,尤其是伊斯兰教育在此时期空前发展。历史上的维吾尔族伊斯兰教育与内地回族的经堂教育有所不同。经堂教育是以清真寺为中心的伊斯兰教育,而维族的经院教育是以经学院为中心的伊斯兰教育。同时,经院教育的教学内容和附属设施也与经堂教育有所不同,课程设置不仅有宗教课和阿拉伯、波斯语等与其有关的课,而且还有数学、化学、医学、地理学、天文学、哲学、历史

等世界著名。喀喇汗国时期创建的几所经学院都是如此。

在喀喇汗国,即萨图克博格拉汗在位时期,为传播、发展伊斯兰教、管理喀什创建了第一所高等经文学院——“萨吉耶麦德里斯”(萨吉耶经学院)。这也是中国伊斯兰教史上最早的经学院。之后,在学院又增建了有相当规模的图书馆,使学院成为伊斯兰学术研究中心。维族穆斯林史学家贾玛尔·卡尔施曾在这所图书馆发现了突厥学者朱哈里编撰的4卷本词典《绥哈赫》(即《语言之冠》)。此学院完全按照当时在巴格达创建的“尼扎米亚大学”的教学和学术内容而建,其宗旨为传播伊斯兰学术文化,培养高级教职人员、学者、教法官和行政官员。作为喀喇汗王朝的宗教文化教育中心和最高学府,该学院为汗国各地区(包括中亚地区)培养了大批的各类人才。同时,成为以后建立的各地经学院的典范。喀喇汗王朝和以后的叶尔羌汗国在喀什建立的“哈米德耶经学院”、“马赫穆德耶经学院”、“麦苏德叶经学院”、“罕力克经学院”、“阿克经学院”、“米尔咱·海答尔经学院”等,在叶尔羌修建的“赛义德经学院”、“额什丁经学院”、“罕力克经学院”、“加航经学院”等,均是以萨吉耶经学院的模式建立的。这些学院主要进行宗教教育。同时,在当时维吾尔地区无任何其他教育形式的条件下,它又具有进行世俗教育的性质和职能,实际上成为维吾尔族民族教育的一种形式。因此,这些经学院的课程设置与一般宗教院校有所不同。不仅有经注学、教义学、教法学、圣训学、阿拉伯语、波斯语等有关宗教的课程,而且还有历史、文学、哲学、数学、化学等十几种世俗课程。学制一般分为五年。这些经学院还培养了除经师以外的其它专业人才。10世纪以后直到近代,在维吾尔历史上出现的许多学者,都是在这类经学院培养出来的。

这些经学院的伊斯兰教育具有明显的民族特色和地区特色。在教学上,很多课程用维语讲授,且讲授维族学者的作品。如《突厥

语词典》的作者马赫穆德·喀什噶里曾亲自讲授过自己的作品；喀喇汗王朝时期的医学家依玛地丁·喀什噶里的维文《疾病释解》、《药典》等也被当作教材使用。很多维族学者在继承本民族传统文化的同时，积极吸收汉族及阿拉伯、波斯、罗马等文化营养来丰富伊斯兰文化的内容，促进了维吾尔文化的发展。

这些经学院不仅将比较语言研究和翻译学作为一门主课来讲授，还培养了一批维族翻译人才。特别是在喀喇汗王朝时期，将《古兰经》翻译成当时的维文，以便于广大的维吾尔穆斯林学习。该维文译本，可以说是中国伊斯兰教史上最早的《古兰经》译本。

在喀喇汗王朝和叶尔羌汗国时期空前发展的经院教育，从18世纪以来因为各种原因而开始衰落。以后，随着国家公办教育的发展和宗教性正规学校的兴起，而宗教教育也未禁止，各种经文院校仍在各地举办，一直延续到当代。但其教学内容主要以宗教课和阿拉伯文为主，原有的大量的世俗内容却大大地减少了。

（作者单位：中国伊斯兰教协会）

关于元代回回人的 “华化”问题

杨 志 玖

在元代,由于蒙古的对外扩张和中西交通的畅达,大批的信奉伊斯兰教的阿拉伯、波斯、突厥人来到中国,或做官,或从军,或经商,或为工匠,或务耕垦,从归附蒙古的外国人变为元朝统治下的一个民族,被称为回回人,是“色目人”中的一种。他们初来东土时,还不懂汉语,不识汉字,经过一段时间的接触,他们,特别是他们的子孙却不仅能讲汉语识汉字,还精通汉学,出了一批儒学家、文学家、美术家,在某些礼俗方面,也受到一些汉人的影响。70年前,前辈史学家陈垣先生称此现象为“华化”,并著《元西域人华化考》以阐述之。其书“材料丰实,条理明辨”(陈寅恪评语)。其中除回回人外,尚有其他西域族属,而以回回人为多。如举出赛典赤赡思丁在云南之创建孔子庙、明伦堂,购经史、授学田,使文风稍兴;赡思丁死后,学田为佛寺所夺,其子忽辛长云南时又夺归之,并令诸郡邑

遍立庙学，使文风大兴；大食人赡思博极群籍，有汉文著书十余种。这是儒学家。文学家则有诗人萨都刺和丁鹤年等，美术家则有高克恭的绘画、赡思的书法等。这一现象应如何看待呢？

“华化”是当时社会环境和情势的需要。回回人东来的人数虽然不少，但比起当时广大的汉人来说，他们仍是极少数。生活在汉人的海洋中，天天和他们接触，不学习汉人的语言，对日常生活与工作的不便可想而知；至于从政的上层人士和其子孙，还需要学习汉文的典籍。此外，当时的回回人也是种族不一、语言各异的，学会了汉语才能使他们有共同的语言，便于交流信息和思想感情，使他们逐渐形成了一个以汉语为共同语言的新民族——回回民族。此其一。

以儒学为核心的华夏文化，注重个人道德修养，提倡仁政，反对暴力，主张以仁爱 and 体谅（恕道）处理人际关系，这种平和的、富于人情味的行为规范，曾博得欧洲启蒙学者的赞赏，对到中国来的西域人也有极大的吸引力。赛典赤赡思丁父子在云南大修孔庙，维兀儿人廉希宪被称为廉孟子，是极好的例证。以汉文写成的文学和艺术作品，具有非凡的魅力，也使他们艳羡而学习。但无论是文学家或艺术家，都是从学习儒家的典籍入门进而旁骛其它学问的，这也是中国传统士大夫所走的路。此其二。

“华化”在当时所起的作用是积极的。不仅共同的语言和文字帮助了回回民族的形成，在政治上，华化的回回人也有良好的表现。如赛典赤赡思丁在元宪宗时任燕京路总管，即以“多惠政”知名。他“轻财安民，甚有人望”，被同僚王恽誉为“回回之有良德者”。元世祖时他出镇四川，与宋将眈万寿对垒，“一以诚意待之，不为侵掠”，使对方为之心服。他任云南行省平章后，除对省内施行一些惠政外，对外也采取绥徕远人的政策。如对“叛服不常，屡征不利”的南邻交趾，即遣人谕以逆顺祸福，且约为兄弟，使交趾王亲至云南

修好。孔子说：“远人不服，则修文德以来之。”赛典赤是否读过《论语》，不得而知，但他对孔子却很崇敬。他是伊斯兰教先知穆罕默德的后裔，自称他的世家“同中国孔子宗系”，足见他颇以世系与孔家相同而引以为荣。赛典赤是受到元政府、汉人士民和西南民族称颂的人物，其他如萨都刺在镇江任职时，也做些平抑物价、发仓赈民，裁抑豪强、破除迷信的好事。这对于安定社会秩序，恢复和发展社会生产，缓和社会矛盾，调整对外关系，都会起一定的作用。一些回回文人和艺术家的卓越成就，则丰富和发展了我国的文化遗产。

“华化”是否被当时的汉人所完全同化，丧失了回回人的民族性呢？回答是否定的。伊斯兰教是一种文化体系，而且是一个开放的体系，它善于吸收世界其它民族的优秀文化成就，穆罕默德的告谕：“学问虽远在中国，亦当往求之”便是明证。到中国来的回回人学习和吸收汉人的优秀文化，正是遵循和实践了先知的训言。它又是一种生活方式和社会组织。它的独特的生活习俗，以清真寺为中心的社区组织，使它与其他非伊斯兰民族有所区别，保持其独特性，形成鲜明的民族特色，不易被同化。《明史·西域·默德那国》记回回人入中国后“迄元世，其人遍于四方，皆守教不替”。岂只元世，到今天，元代回回入的后裔不仍是伊斯兰的信奉者吗？

陈垣先生《元西域人华化考》有《回回教世家由儒入佛》一节，举丁鹤年事迹为例。他说：“鹤年之依佛，殆一种避祸不得已之苦衷，暂行遁迹空门而已”；又说，鹤年之学佛，“不过借此苟全性命耳”。可见，陈先生也并未把丁鹤年看成佛门弟子。在元代，确有一些回回人参与佛寺修建和施舍等事，对此，法国学者伯希和解释说：“殊不知蒙古时代中国的回教徒曾采一种很自由的折衷主义。”（冯承钧译《西域南海史地考证译丛三编》87页）笔者认为，所谓“自由的折衷主义”，实际上是一种灵活性和适应性，即在不违背伊斯兰教的基本准则下，在特定的环境中采取的随机应变的措施。

《华化考》卷六《礼俗篇》中举例不少，皆可以此视之。

当然，在某些特殊困难的情况下，一些元代回回人的后裔也有表面上被迫改教的，如泉州的陈埭镇丁姓回族，本是赛典赤赡思丁的后代，经过元末和明初的镇压屠杀，从泉州逃至陈埭，被迫隐瞒信仰和身份，但仍隐秘地保持其信仰与习俗。又经过一些变故，才逐渐汉化，但仍然保留了一些宗教遗俗。到十一届三中全会后，才逐渐恢复了祖教和族籍（据《中国穆斯林》1993年2期，马彦虎《陈埭的回族与伊斯兰教》）。

可见，回回人虽华化但仍保持其民族特色，这是民族文化交流史上的一个奇迹。就整体而言，回回民族所具有的强大的生命力是不可否认的。

（作者单位：南开大学）



伊斯兰教 在中国历史上的地位

秦惠彬

伊斯兰教与佛教、基督教并称世界三大宗教。伊斯兰教创传于7世纪中叶,据传是由穆罕默德受天启而播布的一种新型宗教。现在,伊斯兰教覆盖面主要在西亚、北非、中亚、南亚、东南亚等地,全世界穆斯林(伊斯兰教信徒)约有9亿多。在一些国家,伊斯兰教是国教或几居国教地位。

在中国,信仰伊斯兰教的主要有10个民族,它们是回、东乡、撒拉、保安、维吾尔、哈萨克、乌孜别克、柯尔克孜、塔塔尔、塔吉克。前4个民族主要居住在内地,以宁夏、甘肃、青海、陕西为多,河南、云南、河北、安徽、北京等省(市)也有相当数量的回族集居,散居的回族全国各地几乎都有。后6个民族主要集居于新疆,哈萨克、乌

孜别克、柯尔克孜、塔塔尔、塔吉克为跨境民族。中国穆斯林人口约有 1700 多万,其中回族 860 多万,维吾尔族 720 多万,哈萨克族 100 多万。这 3 个民族的人口占全部穆斯林人口的 99% 强。

伊斯兰教在中国不是源而是流。那末,伊斯兰教是何时传入中国的呢?众说纷纭,尚无定论。笔者认为,伊斯兰教传入中国当在唐肃宗朝。如果一定要找一个绝对年代,不妨定在至德二年,即公元 757 年。这一年唐廷曾借用大食军队协助镇压安史之乱。大食援军的大部分没有回国,在华定居,娶妻生子、繁衍后代。随着岁月的迁流,永业财产的增加,他们逐渐改变侨居性质,成为中国人——史称“为唐臣”。如此说来,伊斯兰教传入中国已有 1300 来年的历史了。

伊斯兰教在中国所走过的历程既饱含热泪般的艰辛,又充满牧歌式的情结。同佛教、基督教比较,伊斯兰教在中国的传播道路是很独特的。佛教的传布在某种意义上讲是教义、哲理的传布,中国传统社会主要是从其教义思想来审视和把握佛教的。伊斯兰教传入中国,并没有一个教义思想的传布相伴随。它主要依靠载体自身细胞的增殖来扩大信仰世界,不十分看重教理的对外宣传,因而《古兰经》通本汉译是本世纪 30 年代才完成的事情。也因为这个原因,教族一体现象就非常突出。从积极的方面说,它可以增强凝聚力;从消极的方面说,它削弱了对传统社会的影响。从主观上说,在初期,它似乎缺少主动地积极地向外散射自身能量的欲望。佛教的传播,我们说是哲学史式的。伊斯兰教的传播,我们说是社会史式的。同基督教不一样,伊斯兰教在中国的覆盖面由小到大,其社会影响由弱变强,有一条清晰的线索可寻。它在中国的历史从未间断,没有空白。

中国伊斯兰教徒,在唐代被称为“蕃商胡贾”;在五代被称为“蛮裔商贾”;在宋代被称为“土生蕃客”(或“五世蕃客”);在元代被

称为“色目人”(或“回回”);在明代,在内地,则是“回族”。

回回作为一个民族是在明初形成的,其族源就是留居中国的、信仰伊斯兰教的中亚人和阿拉伯人。唐、宋、元三代留居中国内地的伊斯兰教徒由于外部境遇的改变,内聚力强化了,产生了一种“党护族类”的自觉意识,于是形成了回回民族。回族的形成,使中国伊斯兰教在内地有了一个坚实的社会性的载体。这在中国伊斯兰教发展史上具有划时代的意义。

从此,中国伊斯兰教开始自觉地对社会施以影响,并对政治性举措产生敏感性,有时甚至作出激烈的回应。

回族的形成是散点式的,多族源的,多地源的。就族源而言,回族先人应包括阿拉伯人和波斯等中亚人,在形成过程中,大量地融进了汉、蒙(主要是汉)等族成分。就地源而言,回族并不是在某一地区形成而后散居全国的,在形成时就是多地源、散点式的,西北、中原、云南、东南、海南都是回族的发祥地,相互之间几乎不存在血缘的、经济的联系。现在,泉州、海南、中原地区的回族,有一些家族其族谱一直追溯到元代,是元时由国外迁入当地的。而海南的回族,据史乘记载其迁居又可追溯到宋代,来自古占城者居多。这是回族形成时的最大特点:散点式。那末,他们形成民族时的共性是什么?一句话,是伊斯兰教。而这个民族在后来的发展中把汉语作为交流思想感情的共同语言,则是回族的另一个特点。在近代维吾尔族的形成中(由古代维吾尔人,融纳蒙古族以及天山南麓塔里木河流域当地原住民等而形成),伊斯兰教同样是最直接、最关键的因素。伊斯兰教和“境域”是回族形成的两大“酵母”,说者常以“纽带”作用比喻之。对此,关键在于搞清楚“是什么”的演绎过程,至于对其结果的概括即定性修辞,不妨留给后人。

二

伊斯兰教在内地的发展,由于回族的形成而面貌一新,同时也促使伊斯兰教进一步本土化即中国化。

先谈“境域”。中国是古代人类文明的发祥地之一,文化传统源远流长,从未间断;文化积淀坚固厚实,吸纳过不少外来的优秀文化,但从未被外来文化所征服。中国伊斯兰教从未掌握过中央政权;从未成为中国大多数人的意识形态,主宰他们的精神生活;中国伊斯兰教覆盖面有很强的地域性,多是远离政治中心的边缘地区。这是审视、认识和把握中国伊斯兰教的三项基本前提。伊斯兰教在中国的际遇,同新教徒在新大陆、伊斯兰教在次大陆的际遇迥然不同。在次大陆,它可以利用权力杠杆(德里苏丹)推行伊斯兰教。在新大陆,新教文明逐渐地战胜了土著文明。

在中国,伊斯兰教的发展不得不走本土化的道路。同时,制度文化也要求它必须走这条道路。制度文化对任何一种宗教都有方向性的约束力。制度从渊源上说是人们习俗行为的规范化、条文化。但是,其中人为设定的东西往往具有关键性的作用。就此,它反映统治阶级的意愿与情绪。

教育制度 中国伊斯兰教宗教教育,初期是家庭式的,父子相授,因而宗教职业人员也多半是世袭的。明清以还,开始在清真寺设立经堂,由开学阿訇执教,招收一定数量的学员,进行宗教教育,这就是规范化的“经堂教育”。中期以后的“经堂教育”提倡“中阿并重”,即既学习宗教知识,又学习中国传统文化。中国穆斯林的社会教育一直是传统文化的。宋时,在广州、泉州建立过专门招收伊斯兰教徒子弟的学校,史称“蕃学”。但“蕃学”所授课程完全是传统文化的。元代建有“回回国子监”,招收“色目人”子弟。此外,蒙古、汉人官僚子弟也可以入“回回国子监学”。回回国子监设有外语课程,

或许也设有伊斯兰教课程,但主要的课程仍然是传统文化的。民国前后,中国伊斯兰教举办的社会性教育,除设有外语和宗教课程外,还设有社会思想教育、汉语、自然科学和社会科学知识等课程。

士仕制度 在中国历史上,仕进同学业相关,“学而优则仕”。读书人之于读书有一种忘我的执著,其目的则在于干名、干禄。名禄不遂,则曰为着自我完善。在历史上,仕进的途经主要是科举,而科举考试所试科目完全是儒家的学问。唐代伊斯兰教徒李彦升于宣宗大中二年(848)进士及第,时人称其为“华其心者”(见《全唐文》卷767)。元时,伊斯兰教徒是统治阶层,遍及中国各地,史谓“元时回回遍天下”(《明史·西域传》)。他们享有诸多特权,据要津,掌枢密,势焰炽烈,空前绝后。但在科举上,仍然是传统文化占统治地位,一律由儒家经典出题。即使是回回国子监出身,也必须这样应试。元代首科在延祐元年(1314):“斟酌旧制而行之。取士以德行为本,试艺以经术为先。”(《元史·选举志》)色目人(多为伊斯兰教徒)同蒙古人一样考两场。第一场经问五道,出自《四书》,用朱熹章句集注;第二场策问一道,以时务出题。汉人、南人考三场。两者考试内容并没有实质性的差别,只是蒙古、色目人的试题简单一点而已。如果蒙古、色目人愿意参加后者的考试,入选者加一等注授官职。延祐元年,色目人参加会试和被录取的两项名额均占总名额的四分之一。因为色目人总数在全国人口中的比例大大低于四分之一,所以这一措施非常有利于色目人的仕进。从另一个角度说,就是有利于他们与中华民族的认同。

管理制度 这里所说的管理制度,不是说宗教自身的,而是说官方施于宗教的。中国历朝历代对宗教都要进行管理,不独当代为然。关键是管理什么?怎样管理?

所谓宗教管理,不是管宗教而是管宗教社团(组织、寺庙等)。元代的“回回掌教哈的所”,就是管理宗教领袖——“回回大师”、

“回回哈的”们的。通过政令形式对其权力作出限定,准许(令)干什么、不准许(禁)干什么都有清楚的说明。如准许(令)的,为领众诵经、礼拜;不准许(禁)的,为不得过问信徒们的“刑名、户婚、钱粮、词讼”诸事;这些事务“悉归有司”,“从有司问之”(见《元典章》卷35、《元史·刑法志》等)。明、清时代清真寺掌教要向礼部清吏司申请,并履行注册登记手续,在政府下发“札副”后,始可正式履任。清乾隆以后,在西北一些穆斯林集居地实行的“乡约制”,主要也是管理“头人”、清真寺。这些制度的制订都有一个明确的立意:宗教利益或宗教社团利益不得违背或高于国家利益。

三

中国伊斯兰教自唐传入以后,就在不断地解决一个关系到自身命运的大问题,即如何适应传统社会,并被传统社会所吸纳。有些宗教也曾传入中国,但因为未能适应大的文化氛围,结果便消失得无影无踪了。上面讲过,制度文化规定着中国伊斯兰教的发展方向。另一方面,中国伊斯兰教也在寻求路径,主动进入传统社会。所谓“寻求路径”,就是在教义学理论上做适当调整,以适应中国社会的整体氛围。完成这项历史使命的,是明末清初一批教义学家。这个“路径”毕竟被他们找到了:“以儒诠回”。中国伊斯兰教著名的教义学家王岱舆、马注、刘智等人,开“以儒解回”之先河。

清代中国伊斯兰教义学家认为,应该在“变”中审视伊斯兰教,教义思想应与世偕进,随时代面推移。教义学说不能胶柱鼓瑟,必须回答时代提出的问题,这叫作教理之圆融。教义圆融的关键在于引入新的见解。在固守基本原则的前提下,“年年更易”,才能“万紫千红”。王岱舆认为:理不圆融机不活,空读清真万卷书。马注指出:陈述教理、教义的办法主要是“权”和“因”。“权教者从其俗便”,“因教者因其乡文”。“权”是说必须变,“因”是说变的方向——“因其乡

文”，即同传统文化相结合。马注认为，这种变化就像长住广东必然要说广东话、久居日本必然要穿和服一样的自然。中国伊斯兰教义学认为，伊斯兰教的“五功”同儒家的“五德”（或称“五典”）是相辅相成的关系。“五功”（念、礼、斋、课、朝）是尽天道，“五典”（仁、义、礼、智、信）是尽人道，是人类人格完成必须修持的两个方面。“五德”是“五功”的内在根据，故又称为“内五功”。“五功”是“五德”的外在表现。“五功”的目的完全在于激发人们的内德，即“持命圣人，作此外仪，启人内德而常存省之”（《正教真诠》）。

在伊斯兰教部分覆盖的国家和地区，穆斯林面临一个非常现实而又十分棘手的具体问题，那就是在非教权国家如何解决真主与世俗王权的关系问题。中国伊斯兰教根据自身所处的历史条件，理论地解决了这一问题，把“一元忠诚”改造成为“二元忠诚”。这是一场艰巨而又意义深远的理论革命。早在元代，穆斯林在清真寺作礼拜即需为当朝皇帝祈福，谓之“祝延圣寿”。明、清两代，“祝延圣寿”已是清真寺碑匾的常用语，似乎成为定式。中国伊斯兰教义学认为，“人生在世，有三大正事”。这“三大正事”就是忠主、顺君、孝亲。忠于真主与忠于君王是一致的，并不矛盾。只有既忠于真主又忠于君王才是“真忠正道”。如果只忠于君、父，而不忠于真主，那已是“左道旁门”、“异端邪说”而非穆斯林了，是犯了“大罪”。但是，如果只忠于真主，而不忠于君王，那是未能全面履行做人的义务，因而也就是没有完成对主的功业。于是，对主也不算是真忠了，这样做也是一种罪过。人生在世必须既忠于真主又忠于君王。忠于主（宗教的）、顺于君（社会的）、孝于亲（宗法的）三者是统一的。显然，这一问题的解决既有理论意义，又有实际意义。就此而言，中国伊斯兰教义学作出了有益的贡献。

中国伊斯兰教义学体系的形成，推动了伊斯兰教在中国的进一步发展。同时，由于这一体系的确立，中国伊斯兰教无论在内容

上还是在形态上都明显地具有了自己的特色。也恰恰是同样的原因,中国伊斯兰教的宗教意识被空前地强化了。“门宦”制度的出现以及在宗教旗帜下爆发的反清斗争,是其突出的表现。

·四

中国伊斯兰教有厚实的文化积淀,中国伊斯兰文化是中国传统文化的组成部分。中国伊斯兰文化包括两个方面的内容:第一是具有中国伊斯兰教特质的文化,如中国伊斯兰教义学、汉文伊斯兰教著述(“汉刻它布”)等;第二是在中国伊斯兰教背景下成长发展的文化,如科技方面的成就。就第二部分内容来说,这种文化未必具有直接的宗教性品格。

“回回天文书” 元代参用“回回历”。至元四年(1267),伊斯兰教徒札马鲁丁撰进《万年历》。至元十八年(1282),郭守敬编制的《授时历》颁行。有人认为,《授时历》本于《万年历》。《万年历》属“回回”系历法,将黄道分十二宫,周天分三百六十度,而不是中国传统的二十八宿。明代在南京设有“回回钦天监”,辖雨花台观星台。洪武十七年颁行新编《回回历》,与《大统历》参用。成化十三年(1477),钦天监副贝琳将上述回历修订增为7卷,名曰《七政推步》。在明代学习回回历法并成一家之言者竟有六七家之多,可见回回历法的影响多么深远。至清,因观测天象屡误,康熙时废止。元至正四年(1267),札马鲁丁在撰进《万年历》的同时,造“西域仪象”(观测天文的仪器)7种。

数学、地理学 中国人使用阿拉伯数码始于元代,由伊斯兰教徒引进。同样,由伊斯兰世界中介,球面三角知识传入中国。元代札马鲁丁制造的地球仪具有革命性的意义。它是一种木制圆球,七分水,绿色;三分土地,白色,球面上画有江河湖海,并贯穿横横竖竖的经纬线。从基本形制看,同现代地球仪比较接近。有人认为,

它所体现的思想,是对中国传统的“天圆地方”观念的一种否定。

医药学 五代时,伊斯兰教徒李珣撰《海药本草》,元始置“回回药物院”,专管回回医药事务。元代营养学专著《饮膳正要》也记载了一些回回药物及方剂。元时“回回田地”所产的一种药,可治120多种杂症。元时“回回”医生多奇术,已经能做一些外科小手术了,例如切除腐肉、赘疣等等。明初曾刻《回回药方》,此书残本仍存。

回回炮 元时有两位伊斯兰教徒是造炮名匠,一个叫阿老瓦丁,一个叫亦思马因。二人所造炮(一种发射弹石的机械)摧毁力极强,弹石可达150斤,发射时“声震天地,所击无不摧毁,入地七尺”(《心史》)。元军每个战斗单位几乎都有回回炮手,可见回回炮的重要性。骑兵加回回炮是元军战胜南宋在军事上的两个要素。

在文学、艺术、建筑等领域,中国伊斯兰教(中国穆斯林)也都作出过杰出的贡献。

中国伊斯兰文化是传统文化的有机组成部分。信仰伊斯兰教的10个少数民族对中华民族大家庭、对传统文化有着深深的认同感。这是历史留给我们的十分宝贵的遗产。我们必须珍惜它,使之发扬光大。

(作者单位:中国社科院世界宗教研究所)

伊斯兰文化与 中国传统文化的合璧

——明清四大经学家汉文译著简谈

李 长 庆

明末清初的王岱舆、清初的马注和刘智、清末的马德新，通称中国伊斯兰教四大经学家。他们的汉文译著，是中国伊斯兰文化在思想哲学领域内的最高成就，为中国宝贵文化遗产的一部分。

一、学贯中西 四教兼通

王岱舆、马注、刘智、马德新是很有学问的人，人称四教兼通、学贯中西。“四教”，指儒、道、佛、伊。就是说，他们不仅精通伊斯兰教，还通佛教、道教和儒家的学问。王岱舆是江苏江宁（今南京）人，生于明隆庆年间，卒于清顺治末年（约1570—1660），自署“真回老人”。关于他青少年时期的情况，他在《自叙》中说：“自予幼时，未习儒者之学。及乎成立，粗能识字，亦不过往来书记而已。至于壮盛，

自惭庸鄙，始阅性理史鉴之书，旁及百家诸子。”给他著作作序的人，称他“四教博通，诸家毕览”（梁以浚《正教真诠》叙）；还有人说他“回儒博学，墨翰精通”（马承荫《指南序》）；他的同乡金世和，说“吾金陵回教人，精通回汉文学最著者，明季有王岱舆，清康乾有刘智介廉、金天柱北高”（《清真大学》序）。这些都不是过誉之词。

王岱舆的主要著作有三部：《正教真诠》、《清真大学》、《希真正答》。《正教真诠》分上、下两卷，共40篇；上卷讲宗教哲学，下卷基本讲教法。《清真大学》系统阐述了伊斯兰教哲学，论真主独一、圣人之贵。《希真正答》论述的不出以上二书范围，用问答体写成，行文明畅。他的著作产生了很大的影响，清嘉庆年间重刻《正教真诠》者说：“自《正教真诠》出，遂以中土之汉文，展天房之奥义，故开卷了然，瀚我心源，发人聋聩。阅其条款而黄童白叟知所钦遵，览厥遗规即黑汉村愚亦思所恪守，则圣道借以阐明，正教赖以表著，有裨于吾教不浅矣！”意思是说，老人小孩、黎民百姓都能看懂他的著作，知道如何遵守圣道，他的贡献真是不小。以前的伊斯兰教经典是用阿拉伯文、波斯文写的，回民大众看不懂。现在用汉文著述，大家都能明其义了。

由于王岱舆的伊斯兰教汉文译著适应了回民大众需要，因此由他开始的这项宗教学术工作便继续发展下去。在他之后，有马注、刘智、马德新。

马注，云南保山人，号仲修，字文炳，经名郁速馥，生活于明崇祯至清康熙年间（1640—1711），代表作是《清真指南》。马注青少年时期正值明清鼎革，云南政治风云尤烈。他在南明永历朝作过小官。南明亡后，“僻隐教读，笔耕自膳”，作《隆中吟》曰：“茫茫宦海，片时有许多波涛，饶三台八座，由人予夺。霎时间，梦觉黄粱，将功名富贵，撒手全抛。看破这机关，总世情只当虚舟飘瓦。悠悠泉石，终日无纤毫系恋，凡剩水残山，任我逍遥。”（《郁速馥传》）道出了他

的心情和对时势的感受。以后去武定教书，“文益修，学益进，弟子益盛”。到而立之年，看到吴三桂的种种活动，预知云南将有大乱，便离开家乡，“越黔游楚，过中山而之燕”，到达北京。

北京是全国文化中心，为伊斯兰教人才荟萃之地。马注遍访名家，日夜钻研，苦攻伊斯兰学问，以10年时间，于44岁时初步撰成《清真指南》一书。次年告别北京，“泛长江，过东鲁，由吴越，度中山，绕秦蜀而归滇”。他一路走一路请教，回到云南后继续增补，完成了《清真指南》。

《清真指南》原8卷，后添上2卷，共10卷，即今天流行的本子。全书内容广泛，包含伊斯兰学问的方方面面，“上穷造化，中尽修身，末言后世。天地之秘，神鬼之奥，性命之理，死生之说，巨细隐显，集群经而摘其粹”。他为完成此书，“忘食废寝，以膏继日，形容憔悴，颜色枯槁”，贡献了大半生的精力。有人称赞他这本书“阐扬教化，既于经理学道无不精入奥妙，而吾教诸集又复详加摘粹，取其要以为指归焉”（《再次重刻〈清真指南〉序》）。还有人称赞他“继岱舆而有功”，说《清真指南》“遵而守之可以指一人，亦可以指千万人；推而广之可以指一世，亦可以指千万世”（马承荫《指南序》）。《清真指南》是中国伊斯兰文化的又一部大作。

比马注稍晚一些的另一位经学大师是刘智。刘智亦南京人，字介廉，号一斋，生于顺治末年，卒于雍正年间（约1660—1730）。刘智的著作比前二位多，其代表作有《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》3部。《性理》讲宗教理论；《典礼》讲礼法；《至圣实录》述穆罕默德一生事迹，是历史书。此外，他还著有《真境昭微》、《五功释义》、《天方字母解义》、《天方三字经》、《五更月》等。刘智自称“著书数百卷”，保留下来的只是其中一小部分。

刘智在《著书述》中说：“著书至不易也。予年十五而有志于学，八年膏晷而儒者之经史子集及杂家诸书阅遍。又六年读天方经。又

三年阅释藏竟。又一年阅道藏竟，……继而阅西洋书一百三十七种。会通诸家而折衷于天方之学。”他说自己“览遍诸家，读书万卷，天下名都胜迹游历过半，虽车尘驴背未尝废吟哦”。在写作中，他“自立稿，自誉清，自修自润，而又不敢自是。乃裹粮负笈，历齐鲁，走都门，就正朝绅先达；由襄楚，入西秦，访求宿学遗经；过吴门，游武林，越会稽，抵粤东，考文问字”。读万卷书，行万里路，交八方友，成就了刘智经学大师的事业。

明清四大经学家的最后一位马德新，云南太和（今大理）人，字复初，生于乾隆五十九年（1794），卒于同治十三年（1874）。他生活的时代，清朝已到晚期，各种矛盾会聚，社会危机四伏。他经历复杂，既长时间外出朝觐，也有战争生涯。关于他的学经经历，有如下自述：“幼习天方经典，游学于秦，粗知吾教之指归，未识其中之奥妙。乃远涉波涛，亲至天方，得博览夫经传，复访问于高明，而后知吾教之理。”（《自序》）他在陕西学经后回到云南，在几个地方任教，其中在临安（今建水）的时间最长。48岁时，他决心到麦加朝觐，便取道仰光，经加尔各答，到达麦加。朝觐克而白天房后再到麦地那谒圣陵，之后到开罗、伊斯坦布尔等地。东归时至新加坡，考察历法年余。回到家乡时，他已55岁。“这七个半年头的旅行，说是朝觐，实际上是一种宗教学术旅行。他在旅行中，见闻广了，知识丰富了”（白寿彝：《中国伊斯兰经师传》）。马德新曾撰《朝觐途记》，记这次旅行的行程及有关经历。

回到云南时，云南回民反清起义正在酝酿。1856年（咸丰六年），全滇起义爆发，马德新被推为东部领袖。无论在战争中还是战争后，他都没停止宗教著述工作，前后完成的有30多种，重要的有《四典要会》、《醒世箴》、《性命宗旨》、《据理质证》、《大化总归》、《道行究竟》、《寰宇述要》、《天方历源》等。《四典要会》是他的代表作，由《信源六箴》、《礼功精义》、《幽明释义》、《正异考述》四部分组成，

讲伊斯兰教的信仰、礼拜、今生后世、教中异说。他还整理王岱舆、马注、刘智的著作，“繁者删之，简者就之”，成《真诠要录》、《指南要言》、《性理注释》、《实录宝训》等多种，说明他和前三位大师的继承关系。

马德新的著作，有用汉文写成的，有用阿拉伯文、波斯文写成的，表现了他“学贯中西”的实力。

学贯中西，四教兼通，是后人对明清四大经师的称颂，也是对他们学问的概括。

二、回儒协合 并行不悖

王岱舆、马注、刘智、马德新宗教著述的特点，是将伊斯兰教义与中国传统的儒家思想结合起来，使二者并行不悖，互为表里。马德新的弟子马安礼，说马德新“以其所得于天方者，与东土所存之典故，合而参之，揭精拔萃，约为典章”。还有人说马德新“博览诸书注解，精求各教理法。……遵中国之理，引孔孟之章，译出天道人道之至理，指破生来死去之关头，其功可谓大矣”（《四典要会》马兆龙序）。刘智结合得更为完满，他在《天方典礼·自序》中说：“虽载在天方之书，而不异乎儒者之典，遵习天方之礼，即犹遵习先圣先王之教也。圣人之教东西同，今古一。”在《天方性理·自序》中又说：“恍然有会于天方之经，大同孔孟之旨。”马注在《授书说》中也说：“习经者固不可不通儒，习儒者不能通经，此又终身之大恨。”

除了从总体上强调伊斯兰教义与孔孟之道协调一致外，他们还在具体问题上予以阐述。王岱舆引录孔子“西方有圣人”的话，论证穆罕默德是西方圣人（《正教真诠·群书集考》）。刘智《天方典礼》卷末多附“集览”，引孔孟之言，证明其正文所述的伊斯兰教礼法。卷三所附“集览”中说：“愚按：《诗》、《书》之言上帝，亦犹吾清真之言主宰也。”认为伊斯兰教信奉的真主和儒家说的上帝是一致

的。刘智把伊斯兰教的五功和儒家的五典结合起来,说:“敬服五功,天道尽矣!”“敦崇五典,人道尽矣!”“五功”即伊斯兰教的念、礼、斋、课、朝,称“天命五功”;“五典”即儒家的君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友五伦之教(《天方典礼》卷五)。谈到古尔邦节时,刘智说:“儒有禋祀之礼,以事天。……吾天方圣教有宰牲事主典,名曰‘古尔邦’。”(《天方典礼》卷九)马德新说:“清真所尊奉者,造化天地、养育万物、纲维理数、掌握人神之真宰也,儒门称之为天。”(《礼功精义·自叙》)又引孟子“斋戒沐浴则可以祀上帝”之言,说明伊斯兰教的沐浴礼拜。马德新还说:“清真教,天方穆罕默德圣人之教也,亦即人祖阿丹(即盘古氏)圣人之古教也。”(《幽明释义》)把西方传说中的阿丹(亚当)和中国传说中的盘古一致起来。四大经学家就是这样从总体上、从具体问题的阐述上,将伊斯兰教信仰、礼法和儒家学说、孔孟之道结合起来,做到二者并行不悖,互为表里。

这样做的结果,使得他们的著作得到中国儒者文人认同、赞同。为《正教真诠》作叙的何汉敬说:“独清真一教,其说本于天,而理宗于一,与吾儒大相表里。”又说:“其教亦不废君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之序,而洁己好施,更广吾儒所不足。”《天方礼经》序的作者鹿祐说:“夫然后知清真一教,不偏不倚,直与中国圣人之教理同道合,而非异端曲说所可同语者矣。”为刘智《天方典礼》作序的徐倬说:“此刘子用儒文传西学以教于同人者也。虽然地有东西,理无疆界。是礼也,虽自天方,而理通于天下。”马德新将自己的《幽明释义》请人作序,连同刘智的《天方性理》、《天方典礼》也一起送去。作序者说:“读《性理》、《典礼》之书,并详《幽明释义》之旨,则不悖于西方圣人之教,即并不悖于中国圣人之教。”(《吴存义序》)以上这些作序者在当时均有相当高的地位,他们的言论有益于四大经师的汉文著述在社会上的传播。

王岱舆、马注、刘智、马德新是伊斯兰教的热诚信仰者,“笃志

阐天方之学以晓中人”。他们以汉文著述伊斯兰教典籍，从主观上讲，是保卫自己的教门不受歧视、排斥；从客观上说，适应了宗教传播的规律。因为不论任何宗教，传播到任何地方，不适应当地的民情、国情和具体环境，就很难生存，更难发展。伊斯兰教传入中国后，必须适应儒家思想占支配地位的中国大环境。四大经学家作的就是这样的适应工作，这也就是我们平常所说的伊斯兰教的中国化。白寿彝教授说：“伊斯兰教的中国化和各宗教间的互相影响问题。世界三大宗教传入中国后，都出现了这个问题。伊斯兰教的宗教场所，称寺，礼殿用汉族传统形式。伊斯兰的宗教著作吸收了理学家的论点，采用了理学家的词汇。”（《中国伊斯兰史存稿》）四大经学家之所以能够作到这一点，不仅有主观愿望，去适应客观形势，还因为他们“既精天方之典，复通中国之经，融会贯通”，本身就具备这方面的条件。清代乾隆年间的金天柱撰《清真释疑》，解答教外对伊斯兰教的疑问，进一步提出：“回汉两教，原相表里，不可诬也。”他从宗教间的协调，说到民族间的团结，到今天还有现实意义。

三、时代高峰 时代局限

四大经学家的汉文译著达到了时代的高峰，同时也受到时代的局限。就当时而言，他们是时代的哲人。他们将伊斯兰教义和儒家思想相协合，且协合得很好，是中国伊斯兰文化在思想哲学领域达到的最高成就，成为中国宝贵文化遗产的一部分。他们适应了当时中国的国情，顺应了时代的潮流，推动了中国伊斯兰教向前发展。他们和他们的著作，直到今天仍受到人们的崇敬和重视。

他们同时又顺应了回族历史发展的趋势，带动了本民族文化向前发展。大家知道，到明代，回回已形成我国的一个民族，通用汉语文。而以阿拉伯文、波斯文写成的伊斯兰教经典，广大回民已

不太懂。《天方典礼》序作者所称“智者守其经，愚者失其义”，即是说百姓大众不认识了，懂得的只有少数回族中的知识人材。王岱舆《正教真诠》问世后，“阅其条款而黄童白叟知所钦遵，览厥遗规即黑汉村愚亦思所恪守”，即是说黎民百姓、老人小孩都能看懂，从而适应了广大回民读经学经，进行宗教活动的需要。这是时代的需要，民族的需要。伊斯兰教汉文译著为什么不出现在元代、甚至元末？就因为那时还没出现这样的需要，汉语文还没成为回回的通用语文。恩格斯说：“主要人物……的动机不是从琐碎的个人欲望中，而正是从他们所处的历史潮流中得来的。”王岱舆等人的汉文译著活动，正是从当时的历史潮流中得来的，所以传衍发展，历久不衰。

恩格斯又说：“我们只能在我们时代的条件下进行认识，而且这些条件达到什么程度，我们便认识到什么程度。”王岱舆、马注、刘智、马德新也是在他们时代的条件下进行认识的。认识可以达到时代高峰，但不能超越时代。他们在将伊斯兰教义和儒家思想相协合的时候，不可避免地将儒家的道德规范、伦理纲常吸收进来。刘智在《天方典礼》卷十二“君道臣道”中说：“君者，主之影，忠于君即所以忠于主也。”“念主而忘君，非念主也；念君而忘主，非念君也。”“臣尽其为臣以忠”。卷十一谈到“父道子道”时说：“子尽其为子以孝。”“亲在不远游，不从征，不履危，不涉海，不以无事而临大川，不因财利而轻去其家国。”“父母在堂，于无私事。”卷十谈到“夫道妇道”时说：“妇尽其为妇以敬。其道五：言必遵夫，取与必听命，不私出，不外见，不违夫所欲。”“夫怒，不得去左右。察己过，婉容修言，以回其喜。”“妇谨言，夫无忧；妇谨行，夫无辱。”不难看出，这是儒家的“三纲”，是封建礼教的最高标准。一部作品，除了受时代局限外，还带有时代印记，包括语言的使用、行文的格式等。马注在《清真指南》自叙中说：“逮我大清数十年来，经教渐开，西学接踵，际圣天子俯躬询道，穷理若渴，未必非清真之幸也。”这是时代的观念，

时代的认识,也是时代的环境。上引的“智者”、“愚者”、“黑汉村愚”都是时代的用词。我们既要看到并充分肯定四位经学大师汉文译著所达到的时代成就,所登上时代高峰,也要看到他们所受的时代局限,所带有的时代印记。在继承、研究这份文化遗产时,如白寿彝教授所说:“对中国伊斯兰史的研究,也要像对其他的历史研究一样,应该取其精华,发扬优良的传统,使其有利于宗教和学术的正当发展。”(《中国穆斯林的历史传统》)

我国信仰 伊斯兰教的民族

胡 振 华

我国是一个统一的多民族多宗教信仰的团结友爱大家庭。除汉族外,还有 55 个少数民族,其中有回、维吾尔、哈萨克、东乡、柯尔克孜、撒拉、塔吉克、乌孜别克、保安、塔塔尔等 10 个民族信仰伊斯兰教。我国信仰伊斯兰教的民族人口为 17597362 人(1990 年统计,下同),占全国少数民族人口的 19.3%。我国信仰伊斯兰教的民族和其他族人民一样,在共同缔造祖国的悠久历史,创造中华民族的灿烂文化,保卫边疆,维护祖国统一的斗争中,都做出了自己的贡献。

下面,我分别简略地介绍一下我国信仰伊斯兰教的民族的基本概况:

回族 Hui(回)是 Huihui(回回)民族的简称。回族人口有 8602978 人,分布呈大分散、小聚居,主要分布在宁夏回族自治区、

甘肃省。河南、新疆、青海、云南等省、区的回族人口均超过 50 万，在山东、河北、安徽、辽宁、陕西等省的回族也较多。在首都北京市就居住着 22 万回族人。

回族的民族自治地方有宁夏回族自治区、甘肃省临夏回族自治州、新疆昌吉回族自治州、河北省孟村回族自治县、大厂回族自治县、甘肃省张家川回族自治县、新疆焉耆回族自治县、青海省门源回族自治县、化隆回族自治县、民和回族土族自治县、大通回族土族自治县、贵州省威宁彝族回族苗族自治县、云南省巍山彝族回族自治县、寻甸回族彝族自治县。

回族居住在农村的以经营农业为主，兼营商业和小手工业；居住在城镇的以经营小商小贩居多，兼营饮食、珠宝玉器、皮毛业等。

历史上，回族人民在政治、经济、文化诸方面都做出了贡献，出现过许多杰出人物，例如赛典赤·赡思丁、扎马鲁丁、阿老瓦丁、亦黑迭儿、萨都刺、高克恭、李贽、郑和、马沙亦黑、丁鹤年、马守应、杜文秀、白彦虎、马化龙、左宝贵及马骏、郭隆真、马本斋等。

回族多元成分的穆斯林先民曾使用过属于不同语系不同语族的语言。元末明初当他们在中国的土地上形成一个新的民族共同体——回回民族的过程中，伊斯兰教和汉语起了重要作用。现在各地回族，除海南岛三亚市附近的部分回族使用一种非汉语的语言外，一般都通用汉语，使用汉文。但语言中尚保留了一些阿拉伯语、波斯语词汇。过去不懂汉文、而懂阿拉伯文的回族宗教人士使用阿拉伯文字母记录各自的汉语方言土语，作为回族内部的书面交际工具。这套记录符号称作“小儿锦”。

维吾尔族 Uyğur(维吾尔)是本族的自称，意为“团结”、“联合”。维吾尔族人口有 7214431 人，主要分布在新疆维吾尔自治区，大多聚居在天山南部的各个绿洲，在北疆各城市及城郊的农村中也居住着相当数量的维吾尔族，极少数散居在湖南省桃源、常德县

及河南省渑池县、郑州市等地。

维吾尔族主要经营农业,对植棉、园艺尤具有丰富经验,兼营商业及手工业,擅长编织地毯,制作丝绸、绣花小帽及小刀,以及雕琢玉器等。

维吾尔族在历史上创造了丰富的文化遗产,如举世闻名的古典长诗《福乐智慧》、语言学巨著《突厥语词典》、音乐史诗《十二木卡姆》及维吾尔民族医学等等,也涌现过一批杰出人物,例如玉素甫·哈斯·哈吉甫、穆合麦德·喀什噶尔、艾合买特·尤格纳克、萨卡基、鲁特菲、翟里力、诺比提、阿布都热依木·纳扎尔、黎·穆塔里甫等,以及通晓汉文的不少文学家和学者,如贯云石、鲁明善、倪玉立、惠山海牙、沙刺班等。“文革”中不幸逝世的著名历史学家翦伯赞就是湖南省的维吾尔族。

维吾尔族于 10 世纪末开始改信伊斯兰教,至 15 世纪各地维吾尔族才都信仰了伊斯兰教。

近百年来,维吾尔族人民在反对外来侵略及反对民族分裂的斗争中,也做出了重要贡献。

维吾尔语属阿尔泰语系突厥语族,有三个方言:中心方言(包括伊犁、吐鲁番、喀什等地这一大片地区的维吾尔语)、和田方言和罗布方言,标准语是在中心方言的基础上发展形成的。历史上使用过突厥文、回鹘文,信仰伊斯兰教后改用阿拉伯文字母。现在维吾尔语言文字在学校、新闻出版、广播影视及政府各部门都得到了广泛使用,促进了维吾尔族各项事业的发展。

哈萨克族 Qazag(哈萨克)是本族的自称。族名的释义有几种不同的解释:①白鹅;②脱离者;③勇敢自由的人。哈萨克族有人口 1111718 人,主要聚居在新疆北部的伊犁哈萨克自治州、本垒哈萨克自治县、巴里坤哈萨克自治县和昌吉回族自治州、乌鲁木齐一带,在甘肃省阿克塞哈萨克自治县、青海省蒙古族藏族自治州也住

有少数哈萨克族。

哈萨克族以经营畜牧业为主，兼营农业。近几十年来，涌现出了一大批产业工人，近些年来也有人开始经营商业。

哈萨克族英勇反抗沙俄侵占原属我国管辖的地区，一些誓不屈从沙俄奴役的哈族内迁，其中有克烈、克宰、阿勒班、乃曼等部落。

哈萨克族的民间文学非常丰富，著名的叙事诗有《阿勒帕米斯》、《阔布兰德》、《英雄塔尔根》、《阔孜库尔帕什与巴彦苏鲁》、《吉别克姑娘》、《萨里哈与萨曼》等。“阿肯”是草原上深受牧民喜爱的歌手、游吟诗人。哈萨克族主要的代表乐器为二弦弹拨琴“冬布拉”。

哈萨克草原牧区接触伊斯兰教虽较早，但至 15 世纪才逐渐皈依了伊斯兰教。由于游牧生活的特点，牧区的清真寺不多，宗教活动也不如农区的频繁。

哈萨克语属阿尔泰语系突厥语族，各地的哈萨克语差别不大，有土语的分别。历史上曾使用过突厥文，信仰伊斯兰教后使用阿拉伯文字母。现在哈萨克语言文字在各方面都得到了广泛使用，促进了哈萨克族各项事业的发展。

东乡族 Dongxiang(东乡)原为河州(今甘肃临夏)的东乡。新中国建立后，改过去不科学、不确切的“东乡回”、“东乡蒙古”、“东乡土人”等称谓为“东乡”，作为族名，这是因地得名。东乡族是来自中亚的回回人和已信仰了伊斯兰教的蒙古人为主，又融合了河州一带的蒙古等族人，在元、明相当长的历史时期中，以伊斯兰教与东乡语为纽带，逐渐形成的一个新的民族共同体。东乡族有人口 373872 人，主要聚居在甘肃省临夏回族自治州东乡族自治县，并散居在州内的和政、康乐、广河等县，在定西县、兰州市，以及新疆一些回族地区也住有少量的东乡族。东乡族主要从事农业，兼

畜牧业及商业。

东乡族在旧社会富有反抗精神，在反抗清朝统治者的斗争中涌现出过闯塌夫、阿布杜等农民起义的组织领导者。在与入侵的八国联军作战中，东乡族将领马福寿及其带领的回、东乡、保安等族官兵，为保卫北京正阳门做出了重大牺牲。

东乡族民间文学丰富，其代表作品为长篇叙事诗《米拉尕黑与玛芝璐姑娘》、《葡萄娥儿》、《略略调》等。与回、撒拉、保安等族群众一样，普遍喜欢演唱“花儿”。

东乡语属阿尔泰语系蒙古语族，语言中有较多的汉语、阿拉伯语、波斯语借词，无文字，通用汉文。

柯尔克孜族 Qirgiz(柯尔克孜)是本族的自称。族名释义有几种不同的解释：①山地游牧；②高山乌古斯；③四十个部落；④“四十个姑娘”的传说。柯尔克孜族有人口 141549 人，主要分布在新疆克孜勒苏柯尔克孜自治州，在特克斯、昭苏、额敏^①、拜城、乌什、英吉莎、塔什库尔干塔吉克自治县和伊犁、乌鲁木齐、喀什等城市也住有少量柯尔克孜族。在黑龙江省富裕县居住的少量柯尔克孜人，信奉喇嘛教，语言也与新疆柯语有很大差异。

柯尔克孜族主要经营畜牧业，兼营农业，近些年来也涌现出一批产业工人。柯尔克孜族人民历史上具有热爱祖国，反抗外来侵略的斗争传统，为保卫边疆做出了贡献。

柯尔克孜族民间文学特别丰富，举世闻名的英雄史诗《玛纳斯》共有八部，长达 20 余万行，迄今仍健在的史诗演唱大师朱素普·玛玛依能背诵全部史诗。其他长诗还有《英雄托什吐克》、《库尔曼别克》等多部。

柯族妇女擅长绣花，制作花毡、壁挂等手工艺品。“考姆孜”是

① 新疆额敏县达楞土尔更地区的柯族信仰喇嘛教。

柯族人民喜爱的一种三弦弹拨乐器。柯族民间体育活动很多,富有草原特点,最引人入胜的是“叼羊”。

柯尔克孜语属阿尔泰语系突厥语族,其方言的划分与历史上存在过的部落的划分有关。居住在克孜勒苏河以南的克普恰克、乃曼、台依特、凯赛克诸部落说南部方言,居住在克孜勒苏河以北的冲巴额什、交奥士、切力克、库曲、克塔依、蒙都孜、蒙戈勒岛尔、萨勒巴额什、布务、萨雅克、巴色孜等部落都说北部方言。标准语是在北部方言的基础上发展起来的。柯尔克孜族历史上使用过突厥文,保留下了不少叶尼塞黠戛斯碑铭。柯尔克孜族于18世纪才改信伊斯兰教,便使用阿拉伯文字母迄今。现在柯尔克孜语言文字得到广泛使用,促进了各项事业的发展。

撒拉族 Salar(撒拉尔)是本族的自称,简称“撒拉”、“撒拉尔”,来自西突厥乌古斯部的“撒劳尔”部落名。已信仰了伊斯兰教的撒劳尔部落的部分人于元代由今土库曼斯坦萨劳尔部落地区经撒马尔罕迁来我国循化地区,与回、藏、汉等族长期相互融合,以伊斯兰教与撒拉语为纽带而形成了又一个新的民族共同体——撒拉族。撒拉族共有人口87697人,主要聚居在青海省循化撒拉族自治县,并散居住在青海省化隆回族自治县和甘肃省积石山保安族东乡族撒拉族自治县及新疆的一些回族地区。

撒拉族主要从事农业生产,兼营畜牧业和园艺业。旧社会时,其社会基本经济单位是“阿格乃”(即以父系血缘关系为基础的近亲组织)、“孔木散”(远亲的血缘组织)、“阿格勒”(村庄)、“工”(相当于乡一级的行政组织)。

撒拉族民间文学中除有“花儿”外,还有用撒拉语演唱的“玉尔”。《对依委纳》(骆驼戏)是表现撒拉族先民从中亚迁到循化这一历程的一出传统戏,在群众中代代广泛流传。

撒拉语属阿尔泰语系突厥语族,有街子、孟达两种土语,无文

字,通用汉文。

塔吉克族 Tajik(塔吉克)是塔吉克族中各种不同部分的统一族称,有的释义为“王冠”,有的则解释为“来自部落名 Tay”。我国有两部分塔吉克人,他们各分别称作“萨勒阔耳塔吉克”(SariKöl Tajik)和“瓦汗塔吉克”(Wahan Tajik)。“萨勒阔耳”、“瓦汗”都是地名,前者指塔什库尔干一带,后者指帕米尔高原上的瓦汗走廊。萨勒阔耳塔吉克是当地塔吉克,瓦汗塔吉克是后迁来的塔吉克。他们的话构成两种方言,讲萨勒阔耳方言的人数占多数。塔吉克语属印欧语系伊朗语族帕米尔语支,他们的语言与塔吉克语有很大的差异,实际上是不同的语言。我国塔吉克族现在通用维吾尔文。塔吉克族有人口 33538 人,主要聚居在新疆塔什库尔干塔吉克自治县,其余分布在莎车、泽普、叶城、皮山等县。

塔吉克族主要从事畜牧业,兼营农业。

近代以来,塔吉克族人民在抵御浩罕汗国、英国和沙俄的侵略活动的斗争中建树了突出的功绩。

塔吉克族文学艺术具有悠久的历史传统,迄今在民间仍流传着波斯古典诗人菲尔道乌西的《王书》(沙赫纳麦)的片断。由于塔吉克族居住在高原上,所以在其文学艺术中与鹰有着密切联系,例如“鹰笛”、“雄鹰之舞”等等。

乌孜别克族 Özbek(乌孜别克)是本族的自称,来自 14 世纪上半期的金帐汗国的苏丹·穆罕默德·乌孜别克汗的名字。新疆的乌孜别克族多为来自中亚乌孜别克商人的后裔。他们共有人口 14502 人,主要分散居住在喀什、伊犁、莎车、库车、乌什、和田等地,在昌吉回族自治州奇台县有一个乌孜别克族民族乡。乌孜别克族在 18、19 世纪迁来新疆前已信仰了伊斯兰教。

乌孜别克族具有丰富的文学艺术传统,和维吾尔族人民一样,也是能歌善舞的民族,民间也流传着“木卡姆”乐曲,许多乐器与维

吾尔族是共同的。乌孜别克族的饮食习俗也多与维吾尔族相同。

乌孜别克语属阿尔泰语系突厥语族，有阿拉伯文字母文字，由于散居在维吾尔、哈萨克族人民中间，所以也多使用维吾尔文或哈萨克文。

保安族 Bao'an(保安)，原为地名，即“保安三庄”(青海省同仁地区)。历史上住在同仁地区的被称作“保安回”、“黑黑”(即“回回”的音转)的这一部分穆斯林于清初迁居积石山一带。新中国成立后，根据本族意愿以地名为族名，定名保安族。保安族是元代信仰伊斯兰教的色目人与蒙古、藏、回、土等民族长期交往，自然融合，在伊斯兰教与保安语的基础上逐渐形成的一个新的民族共同体。保安族有人口 12212 人，主要聚居在甘肃省积石山保安族东乡族撒拉族自治县大河家、刘集一带，少数散居于临夏回族自治州各县及青海省循化撒拉族自治县。

保安族主要经营农业，手工业以打刀为主，有闻名西北地区的“保安刀”。保安族与东乡族、回族一样，也普遍喜欢演唱“花儿”，其服饰也与甘、青等西北地区的回族的服饰相近。

保安语属阿尔泰语系蒙古语族，无文字，通用汉文。

塔塔尔族 Tatar(塔塔尔)是本族的自称，来自古代的族称，即“鞑靼”、“达达”等。我国的塔塔尔族多是 19 世纪末 20 世纪初由沙皇统治下的塔塔尔族地区迁移来的。他们迁来新疆以前已信仰了伊斯兰教。塔塔尔族有人口 4873 人，主要居住在北疆的伊犁、塔城、乌鲁木齐市及附近的农、牧区。在昌吉回族自治州奇台县有一个塔塔尔族民族乡。居住在城市塔塔尔族多经商或从事医务、文化教育工作，居住在农牧区的则经营农牧业，并特别喜爱养蜂。

塔塔尔族的文化素质普遍较高，知识分子按人口比例在全国各族中居于前列。塔塔尔族中的知识分子，在新疆早期的近代教育发展中，起了一定作用。塔塔尔族历史学家撰写的《新史记》这部文

献,为研究新疆各民族历史提供了丰富的资料。

塔塔尔族民歌、舞蹈都有独特的特点,他们精心制作的点心及各种饭菜也非常可口。塔塔尔族的一些生活习俗对北疆各族知识分子家庭的生活方式有过一定影响。

塔塔尔语属阿尔泰语系突厥语族,有阿拉伯文字母文字,但由于多散居在维吾尔、哈萨克族人民中间,所以也多使用维吾尔文或哈萨克文。

我国信仰伊斯兰教的 10 个民族,在宗教习俗及节日方面虽基本上是一样的,但也略有差别,存在着不同的教派。由于我国各地正确地贯彻了政府的宗教政策,各教派群众互相尊重,维护了民族内部和各民族之间的团结。

(作者单位:中央民族大学)

伊斯兰教在中国为什么 又称为回教或清真教

马 寿 千

至少在唐高宗永徽二年(651),伊斯兰教即已传入我国,并在回回、维吾尔、哈萨克、东乡、撒拉等 10 个少数民族中间传播。然而,在我国汉文文献记载中,伊斯兰教却长期被称为回教或清真教,这到底是为什么呢?

伊斯兰教在 7 世纪中叶由阿拉伯和波斯的穆斯林商人传入我国,这些人唐宋时期被叫做“蕃客”。他们在广州、泉州、杭州、扬州等地从事海上贸易,在这些城市修建了我国最早的一批伊斯兰教的礼拜寺,并且经营了穆斯林的公共墓地。不过,唐宋时期伊斯兰教的信仰还仅仅局限在蕃客包括土生蕃客中间。当时,我国汉族人对于蕃客们的宗教信仰还是相当陌生的,在文献记载里往往以敬事“鬼”、“神”,礼“佛”、拜“天”(见岳珂《程史》、赵汝适《诸蕃志》、郑所南《心史》)去形容蕃客们念经、礼拜等伊斯兰教的宗教活动。

唐朝人杜环于玄宗天宝十载到代宗宝应元年(751—762)曾在大食(唐代称阿拉伯为大食)住了12年,回国后著有《经行记》(杜佑《通典》卷193引),对大食人的宗教信仰有一个简要的叙述,并且把伊斯兰教称作“大食法”。这是有关伊斯兰教最早的汉文纪录和伊斯兰教在中国最早的汉文名称。后来宋人赵汝适在《诸蕃志》里说的“大食教度”,与大食法是一个意思,都指的是大食人信仰的宗教。

从13世纪初叶蒙古军队西征开始,直到整个元代,一批批信仰伊斯兰教的中央亚细亚各族人、波斯人、阿拉伯人,不断地被征发、迁徙到我国来,他们被叫做回回人。与此同时,那些久居东南沿海的蕃客和土生蕃客们,也被称作回回蕃客,成为回回人的一部分。关于回回这个名称,最早见于北宋沈括的《梦溪笔谈》。他说的“回回”,实际上指的是居住在安西一带唐时称作“回纥”、“回鹘”的人。回回和回纥、回鹘音近,可能是后者的音转、大众语或者俗写。南宋时有人提到“回回”,在含义上除了包括唐时人所说的回纥外,还包括葱岭以西的一些民族。在元代文献里,回回一词大量出现,含义和范围已基本上明确,回纥和回鹘一般指的是维吾尔,回回是指信仰伊斯兰教的中亚各族人、波斯人和阿拉伯人。后来,由于大量的回回人在我国经过与汉族以及蒙古、维吾尔等族长期的姻亲交往,相互融合,形成了我国的回回民族。

元代,大批的回回人以驻军屯牧的形式和以工匠、商人、掌教、学者、官吏等不同的身份,遍布在我国各地。由于他们同汉族杂居并通婚,这样就与唐宋时期的伊斯兰教只局限在少数蕃客中间不同。回回人的宗教信仰和风俗习惯开始被人们所大量接触,并引起了广泛的注意。于是,从官方的文书诏令到私人的著述里,也就很自然地把他们所接触到的这种宗教作为回回人信仰的宗教来对待。正像唐人杜环把他在大食所接触到的伊斯兰教称作大食法一

样,元代很自然地就把回回人信仰的伊斯兰教称作回回法(见《元史·世祖本纪》),或称作回回户体例(见《元典章·户部》)。同时,也把礼拜寺叫做回回寺,把伊斯兰教教长叫做回回掌教、回回大师。明代仍习惯地沿袭这种称呼,把伊斯兰教称作回回教门、回回教,后又简称作回教。这就是回教一词简单的历史由来。

“伊斯兰”的名称,大约到清代晚期才在我国正式出现和使用。人们仍然习惯地沿用着回教这个词,并且这个词的使用范围在清代和清代以后又进一步扩大了,不仅把我国国内信仰伊斯兰教的维吾尔、哈萨克、东乡、撒拉等族统统加上“回”字,出现了“缠回”、“东乡回”、“撒拉回”等名称,还把国外信仰伊斯兰教的国家称作回教国,把国外的穆斯林也称作回教人。

历史上人们把伊斯兰教称作回回教、回教,在当时讲是合乎逻辑的。但是后来,把回族与回教这两个不同的概念混淆甚至等同起来,就讲不通了。回回指的是人们的共同体,指的是回回民族,他们所信的宗教即伊斯兰教却是一种信仰,一种意识形态。回族中有些人不一定信仰宗教,而信仰伊斯兰教的在国内和国外又绝不止回回一个民族,这都是明显的事实。

那么,伊斯兰教在我国为什么又常常被称作“清真教”呢?

伊斯兰是阿拉伯语 Islām 的音译,是“和平”、“顺从”的意思。历史上,宋元以来都没有比较恰当的固定的意译,伊斯兰宗教家们一直在汉文中挑选和使用适当的字眼儿去表达伊斯兰的内容。直到明清之际,才逐渐采用以清真教去称呼伊斯兰教。因此,不妨说“清真”就是伊斯兰在我国的一种意译。

我们可以从我国几座著名古寺的名称,去探寻“清真”一词的确立。从始建于宋的泉州清净寺、建于元初的杭州真教寺、建于明初的南京净觉寺、建于元和明初的西安清净寺和清修寺、建于明英宗正统十二年(1447)的北京东四清真寺的名称中不难看出,这些

寺院一开始就比较集中地选用汉文中的“清”、“真”、“净”、“觉”等词汇去概括伊斯兰的内容。

其中泉州,在明代曾把“清净”作为伊斯兰教的名称,这显然同泉州最早的礼拜寺叫清净寺有关。明万历间李光缙在《重修清净寺碑记》(见吴文良《泉州宗教石刻》)里,就直接把伊斯兰教称作“清净之教”,并简称作“净教”;又把穆斯林称作“清净氏”。明代著名的进步思想家李贽,出身于泉州的回族世家,他的祖先明初曾“受戒于清净寺教门”^①。李贽本人已经属于“回而兼儒”的学者,但在临终遗言里却特别申明死后一定要速葬、土葬,不用棺材,只用白布缠身,这显然是受伊斯兰教影响的回族的葬法。李贽把这种葬法也称之为“清净”。这就是说,在清真教的名称于各地普遍使用之前,清净教曾经是泉州一带使用过的一种伊斯兰教的名称。

目前所知最早取名清真的礼拜寺是北京东四清真寺。从不少伊斯兰教的碑刻匾额和地方志等文献看,大约明末清初,各地新建或重修的礼拜寺,已经普遍称作清真寺。与此同时,清真教的名称正式出现,对清真一词的考释解说也随着伊斯兰教义汉文译著的大批出现而开始。

“清真”是什么意思呢?很早就有人用“清洁真实”去说明清真,这恐怕是最普通的直观的解释。而历来的伊斯兰宗教学者,却都是从宗教学的角度对清真作注解。在汉译著作中,经常出现“清心寡欲”、“清净”、“清廉”、“清正”和“真主”、“真一”、“归真”等伊斯兰教经堂用语。早期的伊斯兰教著述家王岱舆说,清真就是“不增不减”,就是“扫净诸邪”(《希真正答》刺语)。《清真释疑》的作者金天柱说,“人见吾教有彻底澄清之道,真实无妄之行,遂别其名曰清真

^① 《林李宗谱》抄本,引自1958年《历史研究》第2期叶国庆《李贽先世考》。

教”。他又说，“夫所谓清者，凡所行事远避其浊求入于清；真者，不媚诸邪以邀福，独事真宰以听命，存真去伪之义，明天道也”。《清真教说》的作者刘三杰则以主的清真、教的清真和入的清真这三个方面，说明伊斯兰教是“至清至真，独得其正”的一种宗教。这些解说，详简不同，而其用意都是一致的。稍晚一些，清代咸同年间云南著名伊斯兰教著述家马复初把清真一词同儒家的克己复礼联系起来解释，他说：“克己之谓清，复理之谓真”，“克去己私，复还天理，所以名为清真者此耳”（《汉译道行究竟》下卷）。一句话，清真就是克己复礼。可以说这是对伊斯兰教天道人道论的一种高度概括。

伊斯兰教在我国历史上，还曾被叫做天方教、穆罕默德教，这是以宗教的产生地（我国明代称阿拉伯为天方）或者以宗教的创始人作为名的一种称呼。但这些名称都远远不像回教和清真教那样被普遍使用。

（作者单位：中央民族大学）

中国伊斯兰教史研究漫议

李 松 茂

中国伊斯兰教史的系统研究,应该从陈汉章的《中国回教史》一文开始。该文1926年3月刊于《史学与地学》第1期,1948年白寿彝先生编著《中国伊斯兰史纲要参考资料》时,将其置于第一篇,肯定了其开拓地位。这是一篇资料性的集录。收录的资料包括朱一新《无邪堂答问》、顾炎武《日知录》、杭世骏《道古堂文集》、王昶《金石萃编》、钱大昕《二十二史考异》、丁谦《外国地理考证书》、洪钧《元史译文证补》、魏源《海国图志》、陶宗仪《辍耕录》、岳珂《桯史》、赵汝适《诸蕃志》,以及《资治通鉴》、《全唐文》、《唐会要》、《唐文粹》、《通典》和《唐书》、《辽史》、《金史》、旧新《元史》、《明史》、《明史纪事本末》等书中的;对于旧新《元史》中资料利用尤详,并作“回回人”表。作者不单纯集录资料,还作了某些考订,如指出顾炎武说的“唐之吐蕃即今之土鲁番”是“大误”;“疑回回教源于大秦景教者”亦误,回回教“与摩尼教、景教无涉”。这些考订是正确的。由于回教资料涉及广泛,牵涉葱岭东西的众多民族、国家,所以有时误

将不是回教的资料收入,如《金史》卷124的“马庆祥传”。据上海辞书出版社出版的《中国历史大辞典·辽夏金元史》卷载:马庆祥“金净州天山(今内蒙古四子旗西城子村)人,字瑞宁。教名习礼吉思。祖先回鹘人,信景教。父把骚马也里黜迁净州汪古部地,遂为汪古人”。对回纥、回回、回回教等名称关系的解释也不尽准确。万事开头难。在史无前例的情况下,陈垣广征博采,对中国回教史料作了第一次系统收集,是可贵的。

次年,1927年3月,陈垣在北京大学研究所国学门作了《回回教进中国的源流》的讲演,根据沅君的记录稿,刊于同年9月《北京大学研究所国学门月刊》第一卷第6号;1928年1月,改名《回回教入中国史略》,刊《东方杂志》第二五卷第1号。白寿彝称“此为中国人对于中国回教之第一篇有系统的讲述”。陈垣原有一个很大的计划,他说:“二十年前,余即有意编纂《中国回教志》”,总目有宗教志、典礼志、氏族志、户口志、寺院志、古迹志、金石志、经籍志、人物志、大事志十部分;人物志中又有经师、卓行、政绩、武功、文苑、方术、杂流、列女等内容;还附录中回历对照年表、历代哈里发世系表、唐宋辽大食交聘表、元明清回回科第表。后因“调查殊感困难,故此书至今尚未完全成功。近又思缩小范围,改变体例,名为《中国回教史》。今晚所讲,即其中之一部分”。我们没见到陈垣的《中国回教史》,只见到“其中之一部分”,即今天传世的《回回教入中国史略》这篇文章。这是一篇以资料说话的文章。陈垣文章素以资料见长,他研究任何问题要先收集齐有关这个问题的资料。这篇讲演文章,他先讲回回历,述“中回历法之不同”。他很注重历法研究,因为历史是在时间中演进的,搞不清历法则所学历史将是一笔糊涂帐。早在1925年即完成《中西回史日历》。其次提出,“大食与中国正式通使,确自唐永徽二年(西六五一)始”;这一年成为伊斯兰教传入中国的标志。再提到杜环的《经行记》,认为此为“中国典籍记回教

事最早,而又最正确者”。全文主体为唐至清代中国之回教,及“回教在中国不传教”、“回教不攻击儒教”等论断。最后强调研究中国回教史要引用原始资料,忠实原始材料,不得“不检原本”,“任意改窜原本”。从治史到史实、史料、历法都讲到了,实为中国伊斯兰教史研究的经典之作。但时过 60 多年,其中个别提法已为新的研究成果所补充,如“回回”一词最早出现于北宋沈括《梦溪笔谈》,而非《辽史》;“回回教”最早见于元末明初叶子奇之《草木子》,马欢《瀛涯胜览》在其后;至于“阿萨兰”,意为“狮子”,乃中亚国王常冠之名号,和“伊斯兰”无关,早在 30 年代即有人指出,但此错误在屠寄《蒙兀儿史记》中已如此,非自陈垣始。学术研究在不断探讨、破旧立新中前进,中国伊斯兰教史亦如此。

1935 年,金吉堂《中国回教史研究》出版(成达师范出版部)。这是研究中国伊斯兰教史的第一本专书,分上、下两卷。卷上中国回教史学,包括中国回教史上应解决之问题、应认识之问题、中国回教史之构造三章;卷下中国回教史略,述唐至清的中国回教史,分回民在中国历史上之侨居时代、同化时代、普遍时代三章,这也是对中国伊斯兰教史的首次分期。白寿彝教授于次年在《图书季刊》上以《中国回教史之研究》为题发表书评,说“当中国回教史之研究方在萌芽时期,专题之研究及材料之编译,均无相当之成绩可资吸取。著者以一人之力,于授课之余,完成此编,实已难能”。又说:“著者此书,笔调明畅,所用材料颇有新的发现,……回教人正式发表其对子中国回教史之整个的看法者,实以著者此书为首创。”白寿彝教授同时指出本书之不足,说“需要修正补充之点亦甚多”,“标点之使用,行款之整齐,以及字句之校勘,似亦有加以注意之必要”。还进一步指出:“‘回教’与‘回民’之含义不同,中国有外国回教徒留居,与中国之有回教,原系两事。本书卷下,既总称《中国回教史略》,而卷下之三章概以‘回民’命题,窃以为有所未妥。各章所

述,似亦关于‘回民’者为多,关于‘回教’本身者为少。此于本书义例,恐有未谛。从一方面言,回教固不能离开回民而存在;从又一方面言,回民之各种活动,并不必亦决不能为完全回教的也。”这里说到的“回教”与“回民”的联系与区别,已不限于对金吉堂书的评论,而是对整个中国伊斯兰教史的研究与编写,都有重要的指导意义。

时过5年,1940年,傅统先的《中国回教史》由商务印书馆出版。这是研究中国伊斯兰教史的又一部专书,是一部学术性强、视野宽、功底厚的著作。作者说是应“王云五先生为编辑中国文化史丛书事”面写的,得到哈德成、沙善馥的支持;“日人桑原鹭藏之《蒲寿庚考》、新会陈援庵《元西域人华化考》、通县金吉堂之《中国回教史研究》,均予本书不少之暗示与参考”(自序)。综览全书,有下列明显优点:

1. 叙事客观全面,资料充实可信。作者采用的主要资料,于书末所列“参考书”中注明,有正史类、杂记类、考证类、通史类、杂志类5种;有些则没有注明,如第七章“中国回教之组织”、“中国回教之教育”、“中国之回教刊物”三节,资料极为完备,大概由哈德成、沙善馥提供。作者说:“本书完全以客观之态度,根据正史及可靠之材料按代编制。就事论事,而不加以批评。”作者之客观态度,在第六章“清代朝野对于回教之隔膜”、“忠于清廷之回教武人”两节有充分表述,使读者看到清廷对伊斯兰教的全面政策,和回回与清廷的全面关系。

2. 治史谨慎,活人未立传。作者说:“现代回教中有名军事家马福祥、白崇禧、马麟等,学者如哈磨、金世和、马邻翼等,均系知名人士,本拟为之立传,详述其对于国家宗教之贡献,奈为篇幅所限,未能论及。”我们当然不能完全相信作者说的“篇幅所限”,而应理解为作者写史的审慎态度;这符合中国史学“活人不立传”的传统。

3. 既是中国回教史,又是中国回族史。本书共七章,“按代编

制”，依次为：回教与穆罕默德、回教之传入中国、宋代之回教、元代回教之鼎盛、明代之回教、清代之回教、中华民国之回教。结构严谨，是一部中国回教通史，从史料的选择和所述内容侧重点看，更像一部中国回族史。

同任何著作不可避免地带有时代印记一样，本书也带有写作时代的印记，如第七章“回教与中国军事政治之关系”一节有那个年代的政治印记，第五章关于回疆之役的一系列叙述，反映那个时期的学术观点。我们要注意到本书的政治印记和学术印记，但不能以今天的政治标准和学术观点去要求它。

《中国回教史鉴》，马以愚著，1941年初版，1948年修订二版，商务印书馆发行，是关于中国回教史的又一重要著作。关于此书的写作和修订经过，马以愚先生在《自撰年谱》中说：“四十一岁……力疾著《中国回教史鉴》，经商务印书馆签约出版，并将《回教要旨》及先君遗著《回教考略书后》附录于后，此余昕夕所求之者，余心大慰。《中国回教史鉴》凡八章，附表三。”又说：“四十七岁……复将《中国回教史鉴》修正为增订本，仍分八章，为至圣纪要、回教之道、礼法制度、历代史志、回纥源流、回回历法、文章勋业、名寺古墓。所录之稿，约四十余万言，每日五鼓即起，黄昏始休，凡五阅月，午餐仅以芝麻酱、蚕豆酱佐膳。用神太久，步履则觉足不蹈土。阅译述甚多，以冯承钧为最。商务印书馆执事，尝语人曰，以楷书录稿，惟梁启超任公、马君武及余三人而已。”马先生为此书之投入、所奉献之精力，于自述可见一斑。

《中国回教史鉴》不似傅著《中国回教史》那样，“按代编制”，而是分作八个问题（或方面）叙述。每部分搜集大量资料，特别是利用地方志资料，如《新疆图志》、《宣威县志》（云南）、《固原州志》、《黑龙江志稿》、《甘肃新通志》、《续云南通志稿》、《昌平州志》、《新都县志》（四川）、《安徽通志》、《杭州府志》、《浙江通志》、《武昌府志》、

《扬州府志》、《广东通志》、《广州府志》、《河南通志》、《泉州府志》、《西安府志》、《陕西通志》等数十种,在中国伊斯兰教史研究上是无前例的。回族是分布全国的民族;伊斯兰教因回族信仰遍布全国,研究中国伊斯兰教史应注意从全国收集资料,特别是各地方志中的资料,马以愚先生开了好头,我们应该跟上。《中国回教史鉴》另一突出特点是对“回回历”研究特别详尽,书中专辟“回回历法”一章,马以愚另撰有《回回历》一书,亦由商务印书馆出版。据《中国回族研究》第2辑报道,《中国回教史鉴》已收入周谷城主编的《民国丛书》第一编第12卷,由上海书店出版。

《中国回教小史》、《中国伊斯兰史纲要》、《中国伊斯兰史纲要参考资料》,皆白寿彝著或编著,是一人中撰述中国伊斯兰教史著作最多的。《中国回教小史》写于1943年,发表于《边政公论》。1944年作了些修改,由商务印书馆出单行本。作者在“题记”中说:“中国回教史的研究,是一门很艰苦的学问。研究这门学问的人,须具备几种语言上的工具,须理解回教教义和教法,须熟悉中国史料以及阿拉伯文、波斯文、土耳其文中的有关记载,须明了欧美学者在这方面已有的成绩,更须足迹遍全国,见到过各处的回教社会,见到过各处的碑刻和私家记载,他不只要有这些言语文字上的资料,他更要懂得回教底精神,懂得中国回教人底心。”近40年后,白先生这篇著作和其他文章收集到一起,定名《中国伊斯兰史存稿》,由宁夏人民出版社出版(1983年)。作者在“题记”中说:“1944年,我在《中国回教小史》的题记中说到,中国伊斯兰教史的研究,是一门很艰苦的学问,并提出研究这门学问应当具备的几个条件。现在看来,具备这些条件是不容易的,但是应该争取到这些条件,多一个条件就对工作增加不少便利。……还应该指出,历史科学理论的指导,是更为重要的。这在三四十年前是不懂得的,而这恰恰是取得工作巨大进展的重要武器。”中国伊斯兰教史研究者应重视白寿彝

教授的教导,这是积 40 年的经验。

《中国回教小史》,是一本简明扼要、雅俗共赏的读物,“每章后面都附有参考资料举要,是为初学预备的”。全书九章,第一、二章讲中国大食间的交通、阿拉伯人的东来,是中国回教史、也是中国回族史的开启阶段;第三、四章讲中国典籍中关于伊斯兰教的最早记载和穆斯林礼堂、公共基地的创建,是唐宋间事;第五章讲元代回回的鼎盛,以下各章分述明清时回回的反抗斗争、寺院教育、汉文译述,最后是民国时期的 32 年。研究中国回教史和中国回族史者,都注意对此书的阅读。

《中国伊斯兰史纲要》,1946 年 8 月初版于重庆,1948 年 3 月第二版于上海,和《中国回教小史》内容、体系大体一致。由于是“打算专给回教高小初中学生阅读或作教材用的”,所以分得更细(共分 20 部分),每部分后有“习题”,书末附有“参考书举要”。作者写完此书当时,就打算为本书编“参考资料”,以为学习者和教授者参考。这一工作完成后,于 1948 年冬出版,名《中国伊斯兰史纲要参考资料》。

《中国伊斯兰史纲要参考资料》不单纯是编者辑的“资料”,包括作者本人多篇力作,如《怛罗斯战役和它的影响》、《宋时大食商人在中国的活动》、《元代回教人与回教》、《跋吴鉴清静寺记》、《跋重建怀圣寺记》、《记明清时之回回文人》、《记明清时的回将》、《柳州伊斯兰与马雄》等;另有陈汉章的《中国回教史》(前面已述,置于全书第一篇)、陈垣的《回回教人中国史略》、杨志玖的《“回回”一词的起源和演变》、《元代回汉通婚举例》、庞士谦的《中国回教寺院教育之沿革及课本》、赵振武的《三十年来之中国回教文化概况》,都是当时各方面有代表性的文章。最末一篇(第 15 篇)《史料辑录》,有《明史》、《清史稿》,以及留东清真教育会《醒回篇》和魏源《圣武记》等书上的。是一本通史性的中国伊斯兰教史和中国回族

史参考资料。现在这部书已经不多见了。《中国伊斯兰史纲要》和《中国伊斯兰史纲要参考资料》于1948年春冬相继出版,给民国时期的中国伊斯兰教史研究划上了句号。

进入50年代、特别是中期以后,中国伊斯兰教研究者不再使用“回教”一词。1956年6月国务院发出通知,说“伊斯兰教是一种国际性的宗教,伊斯兰教这个名称也是国际间通用的名称。我国信仰伊斯兰教的除了回族以外,还有维吾尔、哈萨克、乌兹别克、塔吉克、塔塔尔、柯尔克孜、东乡、撒拉、保安等九个民族,约共一千万人。因此,今后对于伊斯兰教一律不要使用‘回教’这个名称,应该称为‘伊斯兰教’”。这个通知不止是“名称”性的,还规范了我国伊斯兰教研究的内容应是十个民族的,从理论上讲应该将民族和宗教分开。但从50—70年代末的30年间,中国伊斯兰教史研究没出现专书,只是一些文章和资料,笔者曾整理过一份1949—1980年《中国伊斯兰教论文资料简目》(载《民族研究通讯》1981年第4期),可窥知其大概。

中国伊斯兰教史的系统研究和研究成果,是80年代后出现的。首先是马通的《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》,于1983年由宁夏人民出版社出版。这是关于中国伊斯兰教派门宦的第一部专著,内容以甘宁青为中心、以回族为代表,几乎不涉及新疆以维族为代表的伊斯兰教派。作者以三大教派、四大门宦的划分,叙述了自己的观点。由于伊斯兰教在西北不单是宗教问题,还是民族问题,所以这部著作对研究西北民族史、社会史都有价值。作者的另一部著作《中国伊斯兰教派门宦溯源》,于1986年由同一出版社出版,是《史略》的续篇。

清真寺研究,在中国伊斯兰教史研究中占有重要地位,因为清真寺不止是穆斯林宗教活动的中心,还是其社会生活的枢纽、革命斗争的据点、文化教育的发源地,更是穆斯林建筑艺术的代表。

1986年新疆人民出版社出版的刘致平著《中国伊斯兰教建筑》，是这方面的一部力作。全书以清真寺为主，兼及道堂、经堂、陵墓等，收集图片数百幅，加以文字说明和大量碑刻文献资料，内容十分丰富；既有内地以回族为代表的、也有新疆以维族为代表的伊斯兰教建筑，仅东北部分略嫌不足。著者刘致平一生从事中国建筑史研究，为著此书，不辞辛劳，足迹遍大半中国，是一位值得尊敬的学者。

编写一部新型、大型的中国伊斯兰教史，一直是新中国伊斯兰教史研究者期盼、而且应该完成的任务。1985年宁夏人民出版社出版李兴华、冯今源编《中国伊斯兰教史参考资料选编》，是这方面工作迈出的第一步，也是一项独立学术成果。全书上下两册，分“史略概述”、“寺院古迹”、“人物掌故”、“教派门宦”、“文化教育”、“经著学说”、“各地概况”、“其他”八部分，附录“部分未收资料一览表”、“伊斯兰教中文刊物一览表”，共100余万字，洋洋大观。资料辑自1911—1949年的报刊，广收博采，是一项大工程。李兴华、冯今源所在的中国社会科学院世界宗教研究所伊斯兰教研究室，在同一时期开始了中国伊斯兰教史的编写，历时10年，这一工作已完成，交出版社出版。自1926年陈汉章发表《中国回教史》那篇资料性文章，至此过了近70年，中国伊斯兰教史研究完成了量和质的巨大飞跃。

目前，中国伊斯兰教史研究倾向文化方面发展，或曰从文化角度研究中国伊斯兰教史，余振贵、杨怀中的《中国伊斯兰文献著译提要》、《中国伊斯兰历史报刊萃编》可为代表；齐鲁书社出版的《伊斯兰教文化面面观》是一本受欢迎的普及读物；云南人民出版社出版了《云南伊斯兰文化论文选集》；中山大学出版社出版的海南回族著作称《海南伊斯兰文化》。一个以文化研究为重点或特点的中国伊斯兰教史研究，正向前发展。

（作者单位：中央民族大学）

国外的中国伊斯兰教研究

沈 青

中国伊斯兰教受到国外的注意,始于何时,难以确定。根据目前掌握的资料,国外的研究大致可分为四个时期。约从鸦片战争结束到 1911 年为第一时期。这时研究关注的中心是政治和社会问题。在政治方面,关心起义问题。如俄文军事期刊发表的《中国西部东干人或穆斯林居民的起义》(1866 年)、华西里列夫的《中国的伊斯兰教运动》(1867 年)、《爱丁堡周报》刊登俄国军事期刊发表有关中国伊斯兰教文章的英译稿(1868 年)、希丁的《通过亚洲》的“东干起义”、《中国评论》(第 16 期)布罗克的《云南的伊斯兰教徒大叛乱》和洛克希尔的《东干起义和伊斯兰教在中国》(1896 年,华盛顿)、《亚洲评论》连续发表的《甘肃的两次伊斯兰教徒起义,1648—1783 年》(1889 年 11、12 月)等,即属此。发表这类文章显然与西方列强各国为在中国瓜分势力范围,妄图利用历史事件寻求缺口,蚕食我西北的新疆和甘青宁地区、西南的西藏、云南以及东北等地的侵略阴谋有关。在社会方面,关心中国穆斯林问题。这时

先后出现安德逊的《云南西部的考察报告》(加尔各答,1871年)和《从曼德勒到蒙緬》(1876年)、塞尔的《伊斯兰教论文集》(伦敦,1896年)中有关中国伊斯兰教问题、户水觉人的《北京张家口间的回回教徒》(1903年)、远藤佐佐喜的《关于中国的回回教》(1911年)以及其他文章。其中,都涉及中国穆斯林的生活和信仰状况。为在中国穆斯林中发展信徒,英国和法国的基督教会组织专人来华在西南和西北地区从事实地调查。在调查的基础上,分别有布鲁姆霍尔的《伊斯兰教在中国》(伦敦,1910年)和多伦的《中国穆斯林调查记》(巴黎,1911年)问世。显然,基督教会在全国各地(包括在穆斯林居住地区)布道传教,它的传教士开展社会调查,目的在于摸索出一条在中国穆斯林中传播基督教义、使穆斯林改宗的经验。这正如田坂兴道说的:“据我所知,1850年以来,关于中国伊斯兰教的各种报告断断续续地发表了。1910、1911年是最高峰,以至于今日。”(见《伊斯兰教在中国——它的传入与发展》序论)

约从1911年到1949年是第二时期,也是国外研究最为活跃的时期。研究关注的仍是政治和社会问题,这时开始出现一些学术著作。就日本而言,它在中日甲午之战和八国联军侵华之后,为适应侵华并与西方列强在华争夺的需要,已从事其研究活动。在日本满铁庶务部调查课的主持下,进一步对中国社会的各个领域从事调研活动。太宰松三郎的《支那回教徒的研究》(1924年)即其成果之一。随着“九一八”事变和“七七”事变的爆发,日本觊觎东北、华北以至于全中国的侵略野心暴露无遗。为其侵略政策需要而从事的种种调研活动加紧进行。满铁北支经济调查所提出《关于北京回教徒的调查报告》(1939年)。在若林半的《回教世界与日本》(1937年)、回教圈研究所的《回教圈史要》(1940年)、加藤久的《回教的历史与现状》(1941年)、日本陆军参谋本部的《回教圈提要》(1942年)、笠间杲雄的《大东亚的回教徒》(1943年)等书中,都有专章介

绍中国伊斯兰教。例如《回教圈提要》是一本对外从事侵略和统治的手册。其中涉及中国的章节就有“满洲”、“支那”、“蒙疆”和“新疆”。在西方的研究活动中,首先应该提到的是于1911年由基督教会创刊的《穆斯林世界》。据不完全统计,从1911—1949年间,该季刊发表有关中国伊斯兰教的论文、动态、书评和通讯约133篇;而1949年以后发表这方面的文章就很少。美国基督教长老会为欢迎美国伊斯兰学者斯维默和布教团访华,它的《上海案卷·教务杂志》(1917年,上海)第48卷第10期出了中国伊斯兰教专号。由于斯维默和布道团的传教士与中国穆斯林的广泛接触,它除发表多篇论文外,还发表了基督教会关于中国穆斯林问题夏季会议的决议和编者按。编者按提出基督教会应急需解决三个问题:即穆斯林人口调查以及确定教会在华从事布道的和文化教育活动的战略中心;搜集汉文伊斯兰教著作以了解中国穆斯林的观点并研究基督教义与其相同点;在华的基督教会应与埃及开罗、新加坡、印度马德拉斯的传教会加强联系并交流在穆斯林中从事布道和劝解改宗的经验。不管基督教会的主观意图如何,它在客观上却推动了国外对中国伊斯兰教的研究活动。英国皇家学会亚洲分会在中国主办的《皇家亚洲协会华北分会杂志》同时也刊登了有关中国伊斯兰教的论文。

这一时期,《伊斯兰大百科全书》(1913年,荷兰灵顿)撰有“中国”的条目(介绍中国伊斯兰教);发表的学术论文和论著中,值得提及的有桑原骝藏的《创建清真寺碑》(1912年),其后有他的《唐宋元时代中西通商史》(1930年,商务印书馆);在中国伊斯兰教书目汇集方面,有斯维默的《汉文和汉文—阿拉伯文伊斯兰教经典文献目录》(1917年),奥基勒维的《中国穆斯林文献》(1918年),玫瑰的《中国回教书目》(1925年,它搜集了318本著作书目),鲁道夫依据多人的成果汇集的《中国穆罕默德教出版物》(1938年)。

1949—1977 年为第三时期。就二战后的整个伊斯兰教研究情况而言,这一时期国外的研究活动有了新的发展,出版了大量著作、书目和论文。可是,有关中国伊斯兰教方面的著作,与前相比却不多。在 50 年代,主要有前苏联发表的《关于中国伊斯兰教的俄文资料》(1957 年),随后,美国以《伊斯兰教在中国》(1960 年,华盛顿)之名翻译出版;60 年代主要有拉斐格汗的《伊斯兰教在中国》(1963 年,德里)、莫尔太的《黑帽伊斯兰教》(1964 年)、田坂兴道的《伊斯兰教在中国——它的传入与发展》(1964 年)、今永清二的《中国回教史序说》(1966 年)等;70 年代有福布斯的《中国穆斯林少数民族概观》(1976 年)、莱斯里的《中国伊斯兰文献目录指南(到 1800 年)》(1976 年)等。但其中不乏攻击、污蔑我宗教政策的作品。如在 1960 年中印边境武装冲突后,拉斐格汗的《伊斯兰教在中国》即属此。

1978 年以后为第四时期。随着我国的改革开放以及对外学术交流的加强,国外的中国伊斯兰教研究有了进一步发展。出现了一些有学术价值的书目、著作和文章。在书目方面,如莱斯里的《汉文伊斯兰教文献》(1981 年);关于中国伊斯兰教的专著有拉法勒·以斯拉里的《穆斯林在中国》(1980 年,伦敦);此外,有关中国伊斯兰教的论文在这一时期大量出现,但多散见于伊斯兰教现实研究的论文集中。由沙特阿布杜亚齐兹国王大学穆斯林少数事务研究所(吉达)主办的《穆斯林少数事务研究所杂志》,有时刊登有关中国伊斯兰教方面的论文。但其思想倾向性极其鲜明。

总的采说,国外伊斯兰教著作中涉及中国伊斯兰教的不少,但一般篇幅不大,内容单调。由于一些著作具有明显的政治的或宗教的目的,其学术价值也就相应地有所减色。前述布鲁姆霍尔和多伦的著作,迄今之所以仍受到西方学者的重视,被认为是这一领域的权威著作,是和它通过实地调查获得第一手资料有关。尤其是它提

供并保留了清末中国穆斯林一些聚居地区的特点资料和 20 余幅照片,则是极其珍贵的。国外学者应用科学方法,通过编辑和研究中国伊斯兰教的书目,并相应地做出分析和论述,具有相当的学术价值。对中国学者来说,他们的研究成果是值得我们参考和借鉴的。

然而,无可置疑的是,国外学者的研究同样有其欠缺之处。这主要表现在以下几个方面。其一、研究的主观随意性。例如在介绍中国穆斯林人口的数字上,大量著作不是以我国发表的人口统计为准,而是以主观推测为据,错误也就在所难免。他们通常估计中国穆斯林人口占中国人口的比例偏高(如 2.2%、3%,高的达 10.5%或 11%),从而肯定其人口总数为数千万到一亿多(见阿里·凯塔尼的《今日世界的穆斯林少数》第四章,1985 年;伊斯玛仪和路易斯的《伊斯兰文化地图》,1986 年,纽约,第 269 页)。而真正能客观、如实地介绍中国穆斯林人口数字的著作不多。其二、概述过于简略而使人不得要领。例如在介绍某些清真寺时,往往仅冠以地名而没有该寺的具体名称,事实上该地区的著名清真寺就有多座。这样的解说词附在地图集上,显然是不严肃的(《1500 年后的伊斯兰世界地图》,1982 年,纽约,第 302—303 页)。其三、知识性错误。例如说宋朝的年代为 908—960 年(《穆斯林少数事务研究所杂志》,1987 年 7 月,第 302 页),元朝的年代为 1206—1368 年(《亚洲伊斯兰教》,1984 年,耶路撒冷,第 247 页),清朝于 1912 年灭亡(同上,第 275 页);认为《唐书》首次提到阿拉伯人并把广州出现的中国穆斯林称为“回回”(《伊斯兰教文化地图》,1986 年,纽约,第 224—225 页)。其四、污蔑和攻击而丧失其学术价值。如有的著作联系到我国政府公布的人口统计的数字,则得出“部分是由于大批消灭穆斯林,部分是由于人口普查中弄虚作假”的结论(见拉斐格汗的《伊斯兰教在中国》,第 24 页)。有的则说什么中国孤立

时需要穆斯林并利用伊斯兰教，“一旦与伊斯兰国家建立了外交关系，中国穆斯林就不再有用并被作为外交政策的工具抛弃”（耶特扎克·希切尔《伊斯兰教在中国中东政策中的作用》，见拉法勒·以斯拉里主编《伊斯兰教在中国》，1984年，耶路撒冷，第307页）。显然，这是不符合实际的。

中国不是宗教国家，没有哪一种宗教在国家的社会、政治、文化和伦理生活中居于主导地位。可是，自19世纪末叶以来，国外对中国伊斯兰教的研究一直在延续着。无论是过去还是现在，国外的中国伊斯兰教研究队伍中，更多的是关注现实的政治和社会问题。80年代初，美国兰德公司的学者就曾提出与中国学者合作共同对苏联中亚地区开展研究活动；不言而喻的是，研究范围包括我新疆地区。此后，美国和其他国家的学者多次派出学者赴西北、甚至深入新疆地区从事考察。他们关注的中心显然不是宗教问题，即便是对伊斯兰教感兴趣者，其侧重点也是在现实的与宗教有关的政治和社会问题，而不是宗教本身。当然，在国外的学者中，也有埋头于文献、史料的考证的，因其难度很大，从业的人数不多。

（作者单位：中国社科院世界宗教研究所）

中世纪喀喇汗王朝时期的 突厥语文献

李 增 祥

公元10—13世纪在我国新疆以喀什(维吾尔语称为喀什噶尔)为中心建立起的喀喇汗王朝在历史上具有重要地位,对新疆南部地区的突厥化和伊斯兰化起到巨大的作用。10世纪中期,喀喇汗王朝的萨图克·博格拉汗执政时,他开始信奉伊斯兰教,随后其臣民也逐渐都信仰了伊斯兰教。这对生活在王朝境内的操突厥语的回鹘人、葛逻禄人、样磨人、土赫色人、处月人等等这些中世纪的部落、部族,对当时王朝以及整个中亚的政治、经济、语言、文化和群众百姓的风俗习惯等各个方面都产生了巨大的影响。仅从语言和文化方面来看,在这一段历史时期中就有许多重要而伟大的作品流传给我们后人,其中如《福乐智慧》、《突厥语词典》、《真理的入门》等传世佳作受到世人瞩目。

《福乐智慧》 此书原名为 Qutadghu Bilig,意为“赋予(人)幸

福的知识”，作者是巴拉萨衮人，名为优素甫(Yusuf)，他用回鹘语(古代维吾尔语)于回历462年即公元1069—1070年撰写了这部长诗并按中世纪阿拉伯、波斯文坛的惯例，把它献给了当时喀喇汗王朝东部的副可汗“桃花石·布格拉汗(Tabghach Bughra Xan)”，因此荣膺哈斯·哈吉甫(Has Hajib)(御前侍臣)的称号。这部回鹘文古典文学名著，自19世纪以来即为研究我国新疆和中亚地区的语言、文化和历史的中外学者所注目。它在中国古代文化史和中亚文化史上都占有重要的席位。

《福乐智慧》的手稿至今未被发现，目前传世的有三个抄本：维也纳本、开罗本和纳曼干本。维也纳本又称赫拉特本。这份抄本于1439年由哈桑·哈喇·沙依勒·谢米斯在赫拉特城用回鹘文抄成。该抄本在伊斯坦布尔被发现时已残缺不全，后来被一位奥地利东方学家带回国，现在存放在维也纳国立图书馆。开罗本于1896年在埃及的开罗被发现，现在存放在开罗的凯地温图书馆。这份抄本是用阿拉伯文字母的苏鲁斯字体抄成，抄成的年代不晚于14世纪上半叶，也是一部残本，有不少缺漏，从抄写的字体看，研究者们认为可能由多人合抄而成。纳曼干本又称费尔干纳本，现存放在乌兹别克斯坦共和国科学院东方学研究所。这份抄本也是用阿拉伯文字母抄成，但使用的字体是纳斯赫体。据研究，专家们认为这一抄本是最完整和最古老的抄本，约抄成于12世纪末或13世纪上半叶。

上述三种抄本的规模和所存诗行的数目、序言和目录的编排顺序等均不尽相同，有关这方面的报告也众说纷纭，如说维也纳抄本有1439个双行；开罗抄本4361个双行；纳曼干抄本6095个双行；另说纳曼干抄本为6645个双行；又说开罗本为5400个双行的。造成诗行数目不统一的原因，估计是与统计时是否把诗文体序言的行数计算在内有关。

《福乐智慧》是一部长诗，作者优素甫在书中塑造了四个有代

表性的人物,即国王日出,他象征公正和法度;大臣月圆,他代表幸运;月圆的继任者贤明,代表智慧的化身;修道士觉醒,象征“知足”或“来世”。长诗的情节并不复杂,作者通过上述四个人物之间带有哲理性和形象性的对话,表达了他本人对社会、法度、哲学、伦理道德、治国方法等问题的看法。故事的主要情节如下:国王日出为治理国家,一心求贤。月圆愿报效国家,得到国王的信任后,任大臣多年。月圆辞世时向国王推荐其子贤明继任其职,得到国王恩准后,贤明承袭了父亲的职位。觉醒是贤明的宗亲,人品高尚,得到国王的赏识并欲召他为仕。然而,此人只愿意隐居于深山密林中苦修,虽经贤明三次奉国王旨意,前去敦请,但他始终都不肯出山应诏。时光流逝,贤明也产生了厌世苦修之念,觉醒却劝他一心一意效忠国家,辅佐国王。后来,觉醒身患重病,卧床不起,不久便辞世而去。觉醒死后,国王日出和大臣贤明都感到十分悲痛,并缅怀他的为人。此后,贤明更加积极协助国王治理朝政,天下得以大治。

中外文史籍中均没有关于优素甫的记载,我们所了解到的有关优素甫的生平是从《福乐智慧》一书正文前的散文体和诗文体的两篇序言中得知的。上述两篇序言为何人所作,是否由优素甫本人所写,学术界的意见也不一致。序言中说:优素甫大约于1018或1019年生于虎思斡耳朵^①,卒年不详。他是一位重知识而废寝忘食的人,为写作此书,他共花去18个月的时间,在巴拉萨袞动笔,1069年完成于喀什,时年54岁。

世界各国对《福乐智慧》一书的研究都十分重视,但开展这项研究工作最早的国家应首推土耳其,1942—1943年他们先后出版了三种抄本的原文影印本。土耳其学者热西提·拉赫买提·阿拉

^① 虎思斡耳朵又称巴拉萨袞,汉文史籍作“碎叶”,位于楚河河谷,今吉尔吉斯斯坦共和国境内托克玛克附近。

提(Reshit Rahmeti Arat)首先对三个抄本作了校勘,1947年出版了原书全文的拉丁字母转写本,共85章,6645双行。1959年出版了土耳其文的散文体全译本。阿拉提去世后,1979年由他人代为完成并出版了《福乐智慧》的词汇索引。60年代初我国学者胡振华和耿世民两位先生用汉文以《维吾尔古典长诗〈福乐智慧〉》为题向国内学界作出介绍。1971年,耿世民和魏萃一两位先生根据阿拉提的校勘本,由新疆人民出版社出版了汉文节译本。

研究过《福乐智慧》一书语言的学者都有共同的想法,即其语言为较纯正的回鹘语,全书中阿拉伯、波斯语借词不超过100个,就这一点来看也可说它是时代的特点。虽然当时喀喇汗王朝自上而下全都皈依伊斯兰教,作者本人也十分精通阿拉伯语和波斯语,但是为了使读者更确切更深刻地理解文中的内容,作者有意避免使用非本族的词语,书中许多表示文明的专门术语,如长诗中的四个代表性人物的名称、星辰的名称和一些抽象名词以及作品的题名等都是作者本人创造,用本族语词表达后,极易为人们所接受的。这一点和同时代的用回鹘文撰写的其他文献一样。从《福乐智慧》的艺术形式和艺术特点看,它也被打上了时代的烙印,受到波斯文学艺术的熏染,如受到和作者同时代的波斯著名诗人菲尔多西的巨著《王书》^①的较大影响。从长诗所采用的格律来看,作者采用的是阿拉伯、波斯文学中所谓的“阿鲁孜格律”中的“木塔卡力普”格式,这种格式和当时突厥民族民歌的格式十分接近,均为十一个音节,这说明作者很好地将阿拉伯波斯文学的阿鲁孜格律成功地运用到中古突厥人自己的诗歌当中。既有新的借鉴,又保留了

^① 菲尔多西,波斯诗人,全名阿卜勒哈斯木·菲尔多西(940—1020),《王书》是作者经历35年(975—1010)完成的一部波斯文学名著。按照中世纪的惯例,他将诗稿呈献给当时的统治者马赫穆德国王,并在卷首写颂诗一首。

突厥人固有的风格和传统。

《突厥语词典》又译《突厥语大词典》，原名“Divani lughat-it turki”，意为“突厥诸语言词典”。作者的全名是马赫穆德·本·侯赛因·本·穆罕默德·喀什噶尔(Maxmud ibn ul-Xusajin ibn Muxammedal-Qashqari)，其中侯赛因是他的父名，穆罕默德是其祖父名，汉译文中常简称为马赫穆德·喀什噶尔。我们没有掌握这位大师的确切的出生年代，据有关内容和报导，我们推断他大约于1029—1039年间生于喀什噶尔，为纪念其出生地，马赫穆德有意在其名后加上这一地名以示尊敬。他的幼年和青年时代，是在当时中亚的文化名城巴拉萨衮渡过的，他精通阿拉伯语言与文学，也十分熟悉波斯文化。从这方面来看，他和当时生活在巴格达的一些学者相齐名。关于这些，在词典的序言中有这样的介绍：“(他)善于辞令，直言不讳，出身高贵，善使长矛……。”《突厥语词典》虽说是一部中世纪突厥语—阿拉伯语词典，作者在对收入的每一个词条在尽可能地作出详尽的解释的同时，还收入了各种民歌242首，格言、谚语等二百余条。为了完成这部名存史册的百科全书式的宏篇巨著，马赫穆德历尽艰辛作了长时间的学术考察。他的足迹踏遍中亚和天山南北的绿洲和草原。他在搜集了各地各部族的第一手资料，包括语言、民俗、风土人情、山川河流、历史沿革、民歌、民谣、传说、故事等等，同时还虚心向当地造诣深厚的学者虚心求教。有关这些，作者在序言中写道：多年来我曾游历了突厥人、土库曼人、乌古斯人、炽俟人、样磨人和黠戛斯人居住的城镇和乡村，搜集了他们的单词和语汇，学习和通晓了其语言的特征，我之这样作，并不是因为我不会这些语言，而是为了澄清这些语言之间的各种细微的差别。马赫穆德·喀什噶尔的晚年是在巴格达度过的，正是在这座城市，他整理了所收集的资料，于1072—1074年(一说1072—1077年)编纂出流芳后世的不朽之作《突厥语词典》。

《突厥语词典》的手稿至今未被人们获得。其唯一的抄本是1266年由一位居住在波斯萨维城,名叫穆哈买德·本·艾比拜克尔·本·艾比勒费提赫(Muxammed ibn Ebibekir ibn Ebilfetix)的抄写家在大马士革完成。

有关《突厥语词典》的最初的报导始于14世纪。例如,安达鲁西亚的著名学者阿布·海言(Abu Xajan)在其著作中就曾引用过《突厥语词典》中的片断,埃及的著名历史学家B. 艾尼(B. Ajni)在其撰著的一本有关欧洲、叙利亚和印度历史的著作中,在名为“突厥氏族史”的部分中也引用了马赫穆德词典中有关乌古斯部落的印记、突厥人的各种语言、回鹘文字以及土库曼语的某些词语的片断。其他研究者的著述中也都或多或少的提及马赫穆德·喀什噶尔的《突厥语词典》这本著作。有关《突厥语词典》的信息在欧洲的传布始于1904年,那时在匈牙利科学院的语言学杂志中有过报导。文章在回顾11—15世纪的突厥语文献时,撰文者把《突厥语词典》一书看作是同类著作中最古老最有价值的一本,并且说要学习马木留克突厥语,《突厥语词典》是可供参考和利用的最重要的工具书。不过,对《突厥语词典》一书的真正具有学术价值的研究工作的开展,还要从土耳其伊斯坦布尔的阿合买提·力法特于1915—1917年(一说1917—1919年)铅印出版该书的三卷本以后算起。此后,各国学者的研究论文、研究报告不断公诸于世。如布洛克凯利曼于1928年把词典中的单句按字母音序作了排列并译为德文。土耳其著名突厥学家贝西木·阿塔莱(Beshim Atalaj)1939—1941年分卷将词典译成土耳其文出版,此前,还在1914年编出全书的索引。乌兹别克斯坦共和国的学者们也作出积极的贡献,以S. 穆塔力波夫为首的学者分别在1960、1961、1963年依次出版了词典的第一、二、三卷乌兹别克文译本,1967年出版了全书的索引。西方学者R. 丹可夫(R. Dankoff)和J. 柯理(J. Kelly)1982年

将之译成英文,在哈佛出版,全书含索引共三卷。不同译文版本的《突厥语词典》的问世为在世界上更加广泛地开展对词典的研究,创造出更加便利的条件。由于词典中几乎包括了马赫穆德·喀什噶尔时代操突厥语族语言各个部落部族的语言、文字、文学、文化、历史、地理、风习和宗教信仰等等诸多方面的内容,所以各国学者的研究论文也涉及以上诸多领域。

我国早在本世纪40年代就有人着手对该词典进行维吾尔文的翻译工作,60年代有汉文、维吾尔文、哈萨克文的介绍文章发表。1981—1984年维吾尔文版《突厥语词典》出版后,研究工作更加蓬勃开展起来,研究内容主要包括以下方面:关于作者生平、编写年代与目的、包含内容及其结构、时代背景等的研究;从语言学角度,包括语言比较研究,语音、语法、词汇的研究;从文学的角度,包括对词典中的格言、谚语、诗歌本身的研究以及比较研究;从历史学、地理学角度开展的研究等等。

《真理的入门》也译《真理的献礼》,这是根据不同文字的抄本之标题译成汉文后所致。前者原文为 Atibatul xaqajiq,后者原文为 Hibatul xaqajiq。作者阿赫买德·尤格纳克(Axmed Jugineki)是一位盲人,全名为阿赫买德·马赫穆德·尤格纳克(Axmed Maxmud Jugineki),其中马赫穆德系其父名,尤格纳克^①为其出生地。《真理的入门》是诗人唯一留传给后人的一部劝戒性长诗。作品虽比不上《福乐智慧》那样宏伟,但在突厥语言文学中也占相当重要之地位。长诗是用中世纪操突厥语言的各部族都能理解的喀喇汗王朝的语言书写面成,所以有人干脆说是用喀什噶尔语或古代维吾尔语写成,只有书名用阿拉伯语题写。有关作者的其

① 哈萨克斯坦学者认为尤格纳克即今居依内克城,位于突厥斯坦市附近。

他情况我们知之甚少,从最早的一份属 15 世纪的抄本中,有如下的诗句:“其父名是马赫穆德·尤格纳克,笔者阿赫买德是他的儿子,笔者的出生地是尤格纳克,那里气候适宜,令人心醉。”这是我们了解到的有关作者的仅有的信息。土耳其学者乃吉甫·阿西木于 1906 年最早报导了《真理的入门》一书的情况,从而我们得知长诗现存三份抄本。其中最早也是最完整的是撒马儿罕抄本,现存土耳其伊斯坦布尔市阿亚·索菲亚图书馆,系 1444 年由撒马儿罕著名书法家扎依努勒·阿比丁·朱拉尼(Zejnul Abidin Dzurani)用回鹘文抄成。另一版本是乃吉甫·阿西木将 1480 年谢怡和·阿布狄拉扎克的手抄本译成土耳其文于 1916 年出版。长诗第三份抄本现存放在德国柏林市图书馆,这份抄本系用阿拉伯字母抄成。1951 年土耳其学者 R. R. 阿拉提在对三种不同的抄本进行了对照,相互补充后,用拉丁字母刊布了一份新的校勘本。

《真理的入门》这部训诫性长诗共十四章,每章针对一个主题展开议论,除劝导人们如何为人,怎样生活更有价值,为人要宽宏大量外,主要是告诫人们要掌握知识。从语言的角度来看,《真理的入门》和《福乐智慧》虽然相距约二百年,但有其自己的特点,尤其在词汇和语法方面在《真理的入门》中保留古老的特征反而更多,作者的出发点不在于维系古老的文风,这恰巧说明在当时人民群众的语言中仍然习惯于使用那些古突厥语词,同时也是作者为了将自己的思想意识充分地传达给人们有意这样作的。

各国学者在对《真理的入门》一书的研究中,不同程度地作出了贡献,这里应该提及的外国学者有俄籍德国著名突厥学家威廉·拉德洛夫、法国东方学家让·德尼、乌兹别克斯坦学者 K·马赫穆道夫等,我国学者中有突厥学家魏萃一教授、哈密提·铁木耳教授和土尔逊·阿尤甫等。

总之,《福乐智慧》、《突厥语词典》和《真理的入门》这三本喀喇

汗王朝时期留传下来的经典著作,是我们伟大祖国文化遗产中的重要组成部分。我们的任务不仅是要爱护它,而是要从多角度地全面充分地研究它。喀喇汗王朝时期留传下的文献还有《古兰经》的中古突厥语译本等等,但限于篇幅,本文就不作介绍了。

(作者单位:中央民族大学)

《古兰经》在中国

金 宜 久

《古兰经》是伊斯兰教的基本经典。当今世界各地流传的经籍版本,均以它的“定本”(即“奥斯曼本”)为蓝本而印制的。该定本约完成于公元 651 年,此前虽说有阿布·伯克尔的汇集本,然而它并没有得到广泛流传。所谓“开皇七年,圣命其臣塞尔帝斡歌士等赍奉天经三十册传入中国……遂遍于天下”的说法(《天方圣教序》),似不足信。因为开皇七年(587)时,伊斯兰教尚未建立,这时就把它传入中国是毫无根据的。所谓唐太宗“梦与圣人接……乃遣使者数辈至其国。圣人乃命其徒赛尔德宛歌斯以真经三十藏,计锁勒(章——引者)一百一十四篇,分六千六百六十六段来献。云:‘诵此经能灭诸邪。’太宗撰之,颁诸天下,而其教遂大行于中土焉”(《真教寺碑记》)。此说与《古兰经》自身成册的史实不符。可以设想的是:伊斯兰教历的第 31 年,即公元 651 年,第三任哈里发奥斯曼(644—656 年在位)遣使来华,朝贡通好之后,《古兰经》的某些段落或经文随着伊斯兰教的传入而传入中国。至于作为一本经籍的

《古兰经》，传入中国的时间显然比这时要晚一些。

根据《古兰经》的定本，它共有 30 卷、114 章、6200 余节经文。中国早年的一些碑文或著作中，所谓“其经有三十藏，凡二千六百余卷。其书体旁行，有篆、草、楷三法”的说法（《广东通志》），所谓“六千六百六十六段”的说法，甚至马注（约 1640—约 1711）、刘智（约 1662—约 1730）这样的学者，也认为经文为 6666 段（见《清真指南》卷八、《天方至圣实录》卷首），都是不确切的。马以愚在《中国回教史鉴》中提到，明朝的茅元仪（《武备志》）和罗曰褫（《咸宾录》）均称《古兰经》为“佛经”。直到清时，虽以译音相称，如称之为“润尔罕”（《西域闻见录》）、“库鲁安”（《西域水道记》），仍不十分贴切。这说明《古兰经》在当时流传不广，对它的了解不多，人们关于《古兰经》的知识是欠缺的。

事实上，《古兰经》在中国正式刊印以前，它的流通最主要的形式是在穆斯林中通过口耳相传而记诵经文。“古兰”一词由阿拉伯文 Qur'ān 音译而成。该词的原义是“诵读”，其经文是供穆斯林在宗教生活和日常生活中诵读用的。就普通穆斯林来说，他们只要会口诵一些常用的经文，适应宗教生活的需要就可以了。只有那些被称之为“海里法”的清真寺学员，在学经的过程中，边学习、边抄录，最后把抄录的经文装订成册以供日后诵读之需。今天我们在一些清真寺中，在一些穆斯林的家中仍可看到这类早年的抄本。其中，新疆维吾尔自治区博物馆（乌鲁木齐）、牛街清真寺（北京）、东四清真寺（北京）收藏的抄本极为珍贵。东四清真寺的藏本是元延祐五年（1318）抄录的，距今已有 600 余年之久。这在国内可能已是现存最早的抄本之一了。

清同治元年（1862），云南杜文秀（1827—1872）以《宝命真经》之名颁印阿拉伯文《古兰经》，这是中国最早出现的木刻本。其后有马联元（1841—1895）主持刻印的《古兰经》。

长期以来,中国并没有汉文或其他民族语文的译本问世。这可能与人们注重诵读而忽视对经文含义的理解有关。马注谈到康熙十八年(1679)曾在蠡城(河北境内)“诏寺人能讲(《古兰经》)者来”,其后“蠡人无有应诏者”;二十一年(1682),“西域国臣以天经进”,康熙再次“谕礼部侍臣即传京师内外,诏能讲者来”,结果来的“乃教领之能诵而不能讲者”(《清真指南·进经疏》)。就是说,有的“阿訇仅能粗讲大意,其深微亦莫晓”(《西域闻见录》)。正如杨仲明阿訇所说的,“天经义谛,我国历来仅听口传,讲说纵或作始有伦,然小言詹詹,究远难行。况讹以袭谬,久之致多莫解。此又亲自经见之实况”(《古兰经大义》例言)。可见,至少到本世纪的20、30年代,这种以口传心授或以记忆为特征的传统教学方法并没有多少改变。

在译经问题上,教内历来有人主张《古兰经》是安拉以阿拉伯文“降示”的神圣经典,反对用其他文字翻译经文,以免亵渎圣书。然而,随着时间的推移,为使一般穆斯林理解经文的真谛奥义,以民族语文讲经、解经、进而译经,势在必行。

约从17世纪初到18世纪上半叶,中国穆斯林学者在这一时期从事的翻译活动,主要是“抽译”或意译。马注所说的“纂辑真经,抽译切要”,“词虽粗陋,意本真经”,“言本天经,字用东土”(《清真指南》),是这一时期《古兰经》翻译状况的真实写照。刘智在他的著作中也只是节译或引用经文,没有专门从事翻译活动。

约从18世纪下半叶到20世纪20年代,一些穆斯林学者从事了经文的选译活动,出现了《古兰经》选译本。这类选译本可能是在称为“赫听”(或“赫帖”、或“亥听”、或“亥台”、或“亥帖”、或“孩听”、或“黑听”等)的《古兰经》的各种选本基础上再进行翻译的。最初,这类选本除了汉文名称外,其经文全是阿拉伯文,没有任何翻译。它通常包括以下一些章节:首章、第2章1、2、163、255、256、257、

285、286 等节、第 3 章 8、9、16、26、27 等节、第 9 章 128、129 节以及第 36、37、86、87、93、94、102、103、105、106、107、108、109、110、111、112、113、114 等章。1875 年的《赫听》和没有注明出版年代的《赫听真经》，可能属于此类选本。以后对“赫听”进行翻译而有选译本。选译本包括汉语音译本和汉文注释本。音译本除选用经文的原文外，还相应地对所选用的经文予以译音；以汉语拼读阿拉伯文经文，形成汉文阿拉伯文的对音本。显然，此类选本中尽管对经文作一些简单注释，但它的主要目的是供那些并不掌握阿拉伯语（或阿拉伯语较差）、但能认识汉文的穆斯林直接诵读使用。注释的选译本系供穆斯林理解经文含义用的，在经文的注释中，甚至在译文中使用一些经堂用语。这一时期译经中的经堂语，对以后的译经活动有一定影响。属于此类选译本的有马联元的《孩听译解》（1874）、余海亭的《汉字赫听》（1882）、马玉书的《经汉注解赫听》（前言写于 1886 年，简称《注解赫听》）、杨仲明的《亥帖译音》（1919）和《亥帖注解》（1921）、马魁麟和杨德元的《宝命真经》（1919）和李廷相的《天经译解》（1924）。

约从 20 世纪的 20 年代起，中国开始出现通译本。最早问世的是李铁铮的《可兰经》（1927 年北平）。该译本据坂本健一的日译本并参以路德维尔的英译本转译而成。其后有姪觉弥的《汉译古兰经》（1931 年上海），它始于 1928 年经过数年最终完成。该译本实际上是一个集体创作。参加翻译工作的还有李虞宸、薛子明、樊抗甫等人，译经过程中同样参照了日、英文的译本。以上两个译本被认为是“教外人士”的作品，而不受穆斯林的欢迎。在穆斯林中，首先从事这一工作的是王静斋。他最初的译本《古兰经译解》（甲本，1932 年北平）是以文言文和经堂语直译的；第二个译本（即乙本）改为白话文直译并附以注释，1942 年在宁夏石印出版；1946 年在上海出了第三个译本（即丙本），除对前所译经文予以修订外，还详

加注释并增附说。其后有刘锦标的《可兰经汉译附传》(1943年,北平)、杨仲明的《古兰经大义》(1947年,北平)。这几个版本的译文中夹有经堂用语,被认为仍很“艰涩”,一般读者难以从中深究经文含义,或仅译经文大意,使读者难获经文全貌。遂后则有时子周、马坚、全道章、林松等人的译本问世。时子周的《古兰经国语译解》(1958年,台北)系据英译本译出后,由定中明、熊振宗、常子萱等人校以阿拉伯文原文,以语体文形式出版,但“译文仍多欠流畅”。马坚的译本《古兰经》是在抗日战争时期完成通译工作后,1958年在北京出版了《古兰经·上》;以后又对译稿几经修润,终于1981年由中国社会科学出版社出版。这是目前国内最为通行的版本。沙特阿拉伯以该译本为据,于1986年发行阿拉伯文和汉文的对照本,向世界各地穆斯林赠送。林松的《古兰经韵译》(1988年,北京)是以带韵散文体的汉译文。全道章的《古兰经》(中阿文对照详注释本,1989年,南京)在译文后还增以附录,读者可按词目查询经文内容,同时它对阿拉伯语读音做了简介,这是该译本的一大特点。周仲羲的《古兰经译释》1990年在新加坡出版发行,以后在国内一部分人中流传。除了汉文通译本外,还有买买提赛来的维吾尔文《古兰经》译本(1986年,北京)。

《古兰经》是伊斯兰教的基础及其教法的首要渊源。它在伊斯兰教中的神圣地位,不仅为穆斯林所公认,而且受到世人的尊重。它的经文被人们以不同的文体雕刻或书写在石板或木板上,并被镶嵌在醒目的地方(如大殿的四周墙壁、拱顶),或是作为匾额悬挂在各种宗教建筑的内外,这往往成为清真寺和其他宗教建筑的重要装饰;在一些穆斯林家庭的居室内,悬挂绣有《古兰经》的经文的挂毯,或是悬挂、张贴中国传统形式的、写有经文的经字画(如中堂、横披、条屏、条幅、对联等),同样是居室的一种装饰。

(作者单位:中国社科院世界宗教研究所)

从回族汉文匾联 看中国伊斯兰文化的特色

冯 今 源

匾联是中国传统的文化艺术形式,也为广大回族群众所喜闻乐见。在遍布全国各地的回族清真寺中,悬挂着大量的汉文匾联。它们是中国传统文化与伊斯兰教文化相结合的产物,体现着中国伊斯兰文化的特色。

一、体现伊斯兰教的基本传统和原则,有鲜明的伊斯兰教文化特色。

匾联的主要社会作用有二:一是对教内申明教义,要教民固守信仰,坚持宗教功修,做名副其实的穆斯林;二是以鲜明的伊斯兰教文化与其它宗教文化相区别,以独有的特点立于中华民族文化之林。

回族寺的汉文匾联体现了哪些伊斯兰文化特色呢?

1. 体现出伊斯兰教的正统观念。

古代阿拉伯人非常注重宗谱和出身,有浓厚的民族意识。穆罕默德为打破这种狭隘的民族意识,以忠于更广泛的穆斯林兄弟情谊取而代之,确立了伊斯兰教的正统观。他通过“信使者”这一基本教义,将自己与历代先知续上宗谱,敷衍出一条非常清晰的伊斯兰教道统。该道统始自人祖阿丹,中经努海、易卜拉欣、穆萨、达吾德、尔撒诸圣,直至“封印使者”穆罕默德。中国回族穆斯林对此道统深信不疑并充满自豪感。北京牛街礼拜寺七间房曾悬匾一方,追溯的就是这种道统。基于此正统观念,不少清真寺悬匾称自己的宗教为“开天古教”、“源远流长”、“古教昭垂”。也就是说,伊斯兰教是最正统、最古老的宗教;穆罕默德不是伊斯兰教的创始者,而是“绍尔萨既绝之道,宗正辟邪”的伊斯兰教复兴者。中国的伊斯兰教源于阿拉伯,是由“西域真传”,“教崇西域”,“派衍天方”,“古教传于中国,千余年率由罔替,黜邪崇正裕清修”。因此它一脉相传,保守清真,确为正宗。显然,这种正统观念直接源于伊斯兰教。

2. 体现出伊斯兰教的基本原理。

教义学家把伊斯兰教的基本原理分为三类:宗教信仰、宗教义务、善行。这三类基本原理,构成了伊斯兰教义的全部内容。回族寺有大量的汉文匾联反映了这些内容,体现了伊斯兰教的基本原理。

在伊斯兰教的宗教信仰中,真主的概念居于最高的地位,信主、认主是核心的信仰。回族寺汉文匾联中很大一部分内容都是谈认主问题的。如“实有真宰”、“认主独一”、“真宰不二”、“尊无二上”、“普今独后”、“洪慈普世”、“至清至净”、“真有无相”、“真宰一原”、“造物之原”、“万殊一本”、“其尊无对”、“惟精惟一”诸匾;“贵圣贤,在西域,传经典,教后人,认主独一;众穆民,来东土,守清真,遵古行,归信无二”、“化天化地能化人,生人生物更生生”等联。这些匾联明确表达了回族穆斯林的认主学观点:真主是实有的、独

无偶的、普慈特慈的、至清至净的、无形无相的，是宇宙万物的本源，有无尚的威严，能洞察一切事物，是万事万物及人类的总归宿；真主是应该认识的也是可以认识的，穆民应该通过各种功修和参悟去知主、认主。

伊斯兰教的宗教义务主要是“天命五功”，即念诵清真言、礼拜、斋戒、纳天课、朝觐。汉文匾联中涉及“五功”的，特别是有关礼拜、斋戒的内容很多。如“天命不可违道，完五功方见独一真光”；“须实践五功，天心大可见矣”；“入此门，登此殿，莫矇混，礼了拜去；洗其心，涤其虑，须仔细，做起功来”；“勤礼五功，体认乎无声无嗅；谨斋三月，操存于不睹不闻”；“昭事必诚，方是追源返本；致斋以敬，惟期忍性动心”等等。这些匾联告诉人们，“五功”是重要的、严肃的功课，是体认真主、“追源返本”的阶梯，必须认真仔细，洗心涤虑，切勿敷衍矇混，心存妄念。从中不难看出回族穆斯林对斋拜等“五功”的基本态度。

善行，阿拉伯语音译为“伊哈桑”(Ihsan)，在伊斯兰教义中占极重要的地位。《古兰经》曾告诫人们，善行是人的天然义务：“你当以善待人，像真主以善待你一样。”(28：77)在这部伊斯兰教的神圣经典中，在穆罕默德那些著名的“圣训”中，列为穆斯林应实践的善行主要有：履行拜功，虔诚敬主，施舍钱财，为主道奋斗，遵行正道，恕人，忍耐，守洁，孝敬双亲，优待亲友，怜恤孤儿，修己爱人，追求学问，不狂妄自大，不拨弄是非等等。在回族寺汉文匾联中，这些内容均有涉猎，充分表达了穆斯林的善行观、道德观。如“钦昊昭事，虔诚省礼”；“居广居，由正路，方能保全元气；友良友，亲明师，不啻坐于春风”；“修己爱人，至于爱物”；“忍耐”；“敦崇教育”；“满足自封者是庸人，积极求学者是智者”；“崇拜真主，称穆民，信德明心，为社会，为国家，为世界，为万物，合一天人，幸谋得安宁秩序；优待孤儿，本圣训，赈灾救难，若衣食，若住行，若学问，若工艺，多

方教养,愿造成俊杰英才”等等。

综上所述,回族穆斯林坚持了伊斯兰教的基本原则和传统,认主独一,履行“五功”,命人行好,止人干歹,恪守清真,兼谋两世,表现出鲜明的伊斯兰教文化特色,从而同儒、释、道及其他民族宗教文化区别开来。这种特色的保持,是其独立于中国民族、宗教文化之林的重要原因。

二、借鉴、吸收以儒家为代表的传统文化,带有鲜明的中国文化的风格和特色。

带有鲜明的中国风格和特色,是中国伊斯兰文化的突出特点。回族寺的汉文匾联集中地体现了这个特点。

从形式上看,汉文匾联本身就是中国的土特产。人们在中国各地均可见到大量匾联;在欢度传统节日或举办红白喜事时,中国人民历来有书写、张贴或悬挂匾联的习俗。回族人民长期接受汉文化的熏陶,说汉语,习汉字,吸收了大量的汉文化。他们喜爱匾联,使用这种典型的汉文化艺术形式来阐述自己的宗教信仰、理想追求、道德情操,从而使自己的民族、宗教文化披上一袭中国文化艺术形式的外衣,打上了中国文化的印记。

从语言、概念上看,回族穆斯林采取“拿来主义”的态度,将儒、释、道各家的许多语言、概念直接拿来,为己所用,表达自己的伊斯兰教思想观点。如“无极之真”匾即出于周敦颐《太极图说》:“无极之真,二五之精,妙合而凝。”“在明明德”匾语出《礼·大学》:“大学之道,在明明德,在亲民,在止于至善。”类似的这种语言和概念还可以举出许多,如“万缘皆空”、“动静”、“玄机”、“太极”、“两仪”、“万殊一本”、“道气”、“虚灵”、“三畏四勿”、“王道”、“显仁藏用”等等,分别出自儒、释、道家。回族穆斯林将这些语言、概念借来,用伊斯兰教文化内涵取代其原有内涵,用以表达伊斯兰教的教义和理论思想,使中国伊斯兰文化带上浓厚的中国传统文化色彩,富于东

方哲学的哲理性。

回族寺汉文匾联中还有一些思想并非伊斯兰文化所固有,而是典型的中国传统文化。回族穆斯林将这些思想观点也拿过来为己所用,丰富、补充、发展了伊斯兰文化的理论宝库,形成以伊斯兰教神学为体、宋明理学为用的中国伊斯兰文化。如“人人具我真面目,弗失即是我;物物显它假形相,化尽就如他”;“清岂易清,欲清须一尘不染;真诚难真,要真宜万缘皆空”。显然,这些思想本应属于佛教,伊斯兰教并不认为现实的物质世界是“假形相”、“万缘皆空”。又如天津清真大寺有一联句称“帝德清静无为”,则是道家理论“清静”与“无为而无不为”的简要概括。难怪合肥张广健当年主政青海时为西宁东关清真大寺题联曰,中国伊斯兰教“清静明心,义通释旨;真实进德,理合儒宗”。正因为如此,中国伊斯兰教才会受到历代帝王将相的褒赞,得到一些道学家、理学家的承认,出现了明太祖朱元璋的《百字御赞》匾,永乐帝、康熙帝、雍正帝等保护回民的《圣旨》、《敕谕》诸匾额,众多清代亲王们所撰的“清真古教”匾。同时,北宋邵雍、南宋朱熹曾先后题匾文,称伊斯兰教“道见知洪”、“百世好教”。这两方匾一度高悬山西太原清真古寺,其中邵雍匾迄今尚存。这说明以儒家为代表的中国传统文化对中国伊斯兰教确有影响;回族穆斯林对此影响,也确是乐于接受的。他们将这些明显盖有儒家印记的汉文匾联书写、雕刻、张贴、悬挂于清真寺,表达着自己对伊斯兰教的理解和态度。

回族清真寺汉文匾联,是中国的历史文化遗产。回族伊斯兰文化,是中国伊斯兰文化的重要组成部分。几百年来,广大回族穆斯林坚持了伊斯兰教的基本原理和传统,并在此基础上自觉或不自觉地接受汉族及其他兄弟民族文化的影响,将阿拉伯—伊斯兰文化创造性地发展成为中国伊斯兰文化,使之从形式到内容都具有鲜明的中国风格和中国气派,成为光辉灿烂的中华民族文化的一

枝奇葩。这是回族穆斯林群众对中国文化及世界伊斯兰文化的历史贡献。

（作者单位：中国社科院世界宗教研究所）

伊斯兰天文学在中国的传播和发展

陈 久 金

在古代,伊斯兰天文学较为发达。随着伊斯兰文化向东方传播,伊斯兰天文学也传播到了中国,并对中国产生了很大的影响,现择要介绍如下。

· 回回天文学的先驱马依泽

前人早已觉察到,在宋代时就应该有伊斯兰天文学传入中国。因苦无文献记载,一般人都将元初札马鲁丁的来华,看作是伊斯兰天文学传入中国的开始。直到 1968 年,台湾学者罗香林教授从美国哥伦比亚大学东亚图书馆收藏的《怀宁马氏宗谱》中,才找到了北宋初年就有伊斯兰天文学传入的记载。

据此宗谱记载,这一支马氏的始祖马依泽于宋太祖建隆二年(961)就来到了中国。由于他精通天文历数,被安排在皇家天文台

工作,并参与编修历法。新历于建隆四年编成,由王处纳进献给北宋政府,定名为应天历,得到批准颁行。马依泽因此授职司天监,并于966年被封为侯爵。又据记载,马依泽来华时40岁,生于勒比阿敖勿里月,即伊斯兰历三月,故于景德二年五月初十日(公元921年7月29日至1005年6月19日)。

据宗谱记载,马依泽来自西域鲁密。关于鲁密,宋史中没有记载,但在《明史·西域传》中却有“鲁迷传”：“鲁迷去中国绝远。嘉靖三年遣使贡狮子、西牛。……礼官席书等言,鲁迷不列王位,其真伪不可知。”《明史》中的“鲁迷”应该就是宋代的“鲁密”。又据该宗谱记载,马沙亦黑是清真嫡派,其故乡在满凯以南120里的准带地方。据研究,满凯就是麦加,准带就是吉达港。由此看来,鲁密应距穆斯林的圣城麦加不远。所以,人们通常都把鲁密看成是土耳其安卡拉以东的属地,鲁密的名称应是源于东罗马帝国。

马依泽来华的事迹由于仅此一载,要判断它的真伪并非易事。经过考察,在马依泽生活于中国的这段时间里,虽然正史中记载了众多的天文学家的天文事迹,但司天监一职却始终空缺的,故马依泽有担任司天监的可能性。由于阿拉伯天文学在预报交食和五星方面别具一格,又由于阿拉伯星占与中国几乎完全不同,故这些特长肯定会引起北宋政府的兴趣。另外,考察中国的古代历法,仅北宋初年的包括应天历在内的三部历法有推算星期的算法,而且历元之日设在星期五金曜日,合于伊斯兰的传统。中国古代历法没有推算星期的方法,宋初三部历法中的星期算法,应与马依泽的参与有关。由此可证马依泽确实参与了改历。

关于马依泽被封侯爵一事,主编应天历的王处纳没有封侯,而参与编历的马依泽却封了侯,似乎不可理解。我们以为,由于马依泽知识渊博,又来自清真嫡派,宋朝政府封其为侯爵,应与团结中国境内的广大穆斯林有关。这与明初马德鲁丁来华被封为回回太

师府爵的作法是相一致的。

又据《怀宁马氏宗谱》记载,马依泽有三个儿子,长子马额,在马依泽退休以后,又于1001年袭侯爵,兼司天监;次子马怀为监副;三子马忆也被封为龙虎将军、护军副总兵。这个天文世家的小儿子能在军队中服役,可能是为了利用他在星占方面的特长。

札马鲁丁和元回回司天监

蒙古帝国的征战,使得中国境内除西部有众多的信仰伊斯兰教的少数民族以外,在内地也形成了新的少数民族回族。这就使得回回天文学传入中国既有需要,也有可能。元朝的回回天文学,几乎与札马鲁丁紧密地联系在一起。

札马鲁丁是元初的西域天文学家,出生地和生卒年月不详。据《元史·百官志》记载,元世祖忽必烈尚未登位之时,就曾招请天文学家为其服务。札马鲁丁等人于13世纪50年代应招而至。忽必烈登帝位以后,于1263年建立西域星历司,札马鲁丁就在星历司工作。他于1267年编制了万年历进献给元朝政府,被批准在伊斯兰教民中颁行。关于万年历的性质,在官方史书中没有记载。据宋濂介绍说:“西域札马刺丁者,献万年历。其测候之法,但用十二宫,而分三百六十度,若不闻二十八宿次舍之说。及推日月之食,颇与中国合。”可见它应是属于西域伊斯兰系统的历法。

札马鲁丁还制造了7件伊斯兰系统的天文仪器,《元史》称之为西域仪象。这7件仪器的名称为:①黄道浑仪;②托勒密长尺;③春秋分晷影堂,用来测太阳过赤道时的时刻,确定春秋分时刻;④冬夏至晷影堂,测量冬夏至太阳过子午线的高度以确定冬夏至时刻;⑤天球仪;⑥地球仪;⑦星盘。

至元八年(1271),元朝政府在元上都(今内蒙古正蓝旗)建成回回司天台,并任命札马鲁丁为提点(即台长)。在这个回回司天

台，回回天文学家利用以上天文仪器从事天文观测，并每年编印历书。在回回司天台，还藏有大批西域文的天文、数学书籍，其中包含有托勒密的《天文学大成》和欧几里得的《几何原本》等。因此，元上都回回司天台曾是中国研究伊斯兰天文学的中心，对阿拉伯天文学传入中国，促进中国天文学的发展，起到了积极的作用。该回回司天台一直在持续不断地工作着，直到元朝灭亡时为止。

马德鲁丁父子的天文工作

元亡明兴，元大都和上都的文书档案全部归明政府所有，其中也包括回回司天监中的 200 余册用西域文字书写的天文著作。所谓西域文字，主要是指阿拉伯文和波斯文。明朝政府对回回天文学也很重视。洪武元年（1368），征回回司天监黑的儿、阿都刺和监丞迭里月实等 14 人修定历数，第二年又征回回司天台官郑阿里等 11 人至京议历法。元末回回司天监的主要人才大约全都转入明钦天监工作。事有凑巧，也正是洪武二年，又有一批从西域远道而来的天文学家愿为明朝政府服务。明朝政府就以这三批人为基础，成立了回回钦天监。

明朝政府认识到，西域的天文学家推算天象至为精密，又有中国天文学家所不掌握的推算纬度的方法。但对于那批言殊字异的西域文书，却无能知者。故明朝政府决心将这批人组织起来，将其译成汉文。洪武十六年（1383），西域天文书译成，这就是人们所熟知的《明译天文书》或《天文宝书》，译者署名为马哈麻。至洪武十八年（1385），《回回历法》译成，译者为马沙亦黑。

关于马沙亦黑和马哈麻，史书中全无记载，只知马沙亦黑是回回大师。近年来，我们从南京马氏中堂挂轴和《聚真堂马氏宗谱》，可以得知他们的活动事迹。原来，这家马氏在华第一代始祖叫马德鲁丁，原本居住在麦加以南 120 里的准带，擅长天文历数，带领三

个儿子于洪武二年(1369)来到中国,试图以艺谋职。他的三个儿子为马沙亦黑、马哈麻和马哈沙。他们来华以后,得到宋国公冯胜的推荐。明太祖认为他们有真才实学,并且学有渊源,便留在朝中使用,任命马德鲁丁为回回钦天监监正,封回回太师府爵。

马德鲁丁父子在钦天监工作期间,曾勤奋地从事天文观测,他们做过星表的观测,也曾从事过南京纬度的观测等,由此得到朱元璋的嘉奖,被封为大测堂马,人称大测先生。马德鲁丁父子学习汉语、汉文,看来有特殊的天赋。来华后在很短的时间内,不仅汉语能熟练地运用,对中国的风俗习惯也都很熟悉了。其中尤以马沙亦黑更为出色,故《清真释疑补辑》说:“时(马沙亦黑)举止吐属,不类远人,高皇帝深奇之。”朱元璋对他特别喜爱,将其招为第十三公主驸马。由于他精通西域和中国文字,洪武十二年以后,中国使节5次出使西域时,均派马沙亦黑随同,可见马沙亦黑等人在中国和西域文化交流方面所起的重要作用。

马德鲁丁于洪武七年去世。马德鲁丁死后,由马沙亦黑继任回回钦天监监正的职务,马哈麻也于洪武二十四年升任监副。洪武十五年,他们兄弟俩受命分别翻译《天文书》和《回回历法》。《天文书》于洪武十六年译成,《回回历法》大约完成于洪武十八年。以后若干年内,他们仍在继续做《回回历法》立成表和星表的补充工作,使其更为完善。建文帝接位,两个钦天监合并,回回天文学成为钦天监中的一个科而存在。成祖北迁,钦天监南北分治。马沙亦黑随驾北迁,马哈麻仍留南京,其后裔均在钦天监中任职。

《回回历法》和《七政推步》

据《七政推步》记载,马德鲁丁这批“远夷归化”时,“献土盘历法”,有“预推六曜干犯”的方法,所以朱元璋命译为汉算,此书始行于中国,这就是《回回历法》。《回回历法》有推算民用历日和十二宫

时刻的方法，这是伊斯兰教民所不可缺少的。但明朝政府更看重的，是它有被称之为“经纬度”的“预推六曜干犯”的方法和推算交食的方法。所谓六曜干犯，就是月亮和五星的凌犯，这是为皇上作星占预报吉凶用的。中国古代虽然能推算五星的行度，但还不够精密，更没有推算纬度的方法，所以皇家特别看重。回回历预报交食与大统历相比，虽然互有出入，但总的说还是比大统历精密。所以，它对预报交食也有着重要的参考价值。

《回回历法》译出之后，一直都保存在钦天监中。但其后继者仍然用土盘推算，使这份译稿没有起到应起的作用。明成化年间，贝琳虑“岁久湮没”，也是由于“无所校讎，讹脱尤甚”，便上书重修回回历法，编成后定名为《七政推步》。重修回回历增加了一些内容，并且刊刻发行，得以在社会上流传，这是贝琳《七政推步》的贡献。

将二者作对比研究可以发现，二书的文字是有差别的，从而可以认为贝琳是重新作了翻译的，在某些地方还增加了注文。其次，《回回历法》中共附载有 29 份立成表，立成表是为了供推算人作简便推算时预先算好的数表。但《七政推步》又新增加了 10 份立成表。再次，在《七政推步》中还新增加了一份包含有 277 颗恒星中西星名、黄经、黄纬和星等的星表，并附有十三幅黄道坐标星图。这是中国载有黄道坐标的第一份星表，是中西星名对译工作的第一次尝试，有着重要的意义。

《明译天文书》

此书的作者为波斯天文学家阔识牙耳(970—1029)。原书大约在元初时就已传入中国，被保存在元上都的回回司天台。洪武十五年，明政府组织翻译天文历法书时，它是其中之一，由马哈麻翻译完成，并载有一篇马哈麻写的译序。

《明译天文书》共分四类，第一为总说题目，分 23 门；第二说世

事吉凶,分12门;第三说人命运并流年,分20门;第四说一切选择,分3门。这是一部较完整、较有代表性的伊斯兰星占书。

中国古代的星占,以异常天象为主要观测目标,以帝王、朝纲为服务的主要对象。阿拉伯星占却与此有很大的差异。它主要以七曜、十二宫等正常天象为占,以卜个人的命星气运和吉凶祸福。在《明译天文书》中,包含有许多中国人所不熟悉的阿拉伯天文知识,尤其是在《说杂星性情》一节中,第一次介绍了25个阿拉伯星座的名称和30颗恒星的星等及黄经。这是西方星等概念首次传入中国。

这部译著,除被人们通常称为《明译天文书》和《天文宝书》以外,还流传有不同的抄本,被称为《乾方秘书》、《天文象宗西占》等。

回回天文学与明朝和清初的改历活动

自从明初将两监合并、回回天文学隶回回科以后,回回天文学家遵照明政府的规定,定期作预推日月交食和五星凌犯的报告,以期与大统历参用。明中期后,大统历预报交食失误越来越明显。《明孝宗实录》曾记载了弘治八年预报月食不应,礼部提出要追究历官责任时,监正吴昊上书自辩,说回回历推算并没有月食,这是按政府规定以大统历推算结果上报的。由此可见回回历比大统历精密。《明史·历志》载礼科给事中侯先春说“回回历科推算日月交食,五星凌犯,最为精密”。可见回回历胜于大统历已成定论。

中国系统的历法,在授时历时已达到发展的顶峰,再要创新,实非易事。因此,中国的一些学者就试图从回回历法上寻找出路。明中期,唐顺之(1506—1560)在《历算书稿》中首先对回回历法作了研究。唐顺之的书稿没有流传下来,但他的一些研究成果和议论,可散见于周述学的《历宗通议》、袁黄的《历法新书》等著作之中。唐顺之、陈让、袁黄等人都在努力学习回回历,领会其科学原

理,并在此基础上作出改进。唐顺之曾经说过:“知历理又知历数,此吾所以异于儒生;知死数又知活数,此吾之所以异于历官。”所以,唐顺之等人非但懂得推算,而且知道为什么要这样推算,故《明史》说他自成一家言。嘉靖年间,吴郡人陈让以天地人三元来调节回回历的历元,上书要求改历。这些活动虽然没有得到明朝政府的支持,但它代表了中国学者在回回天文学影响之下所从事的学术活动。

在中国部分学者从回回天文学来寻求中国天文学发展的同时,又有另一部分学者通过欧洲耶稣会士传入的西方天文学来寻求天文学的进步途径。徐光启就是其中的代表。他们的活动最后编成了一部《崇祯历书》。清兵入关,终于导致了明清的改朝换代。《崇祯历书》改名为《西洋新法历书》得到颁行,耶稣会士汤若望取得了钦天监的领导权。

清朝初年,回回历科仍然在钦天监中保存了下来。至康熙七年,清朝政府决定废大统历,用回回历推算五星交食。这是回回历法传入中国以后,经过约400年的发展,在官方所取得的最高地位。但不久,因教派之争,耶稣会士利用康熙亲政时政治上处于矛盾的时机,使回回天文学失去了在官方天文机构中的地位。回回天文学的活动,由此转人民间。

(作者单位:中国科学院自然科学史研究所)

伊斯兰医学对中国医学的影响与贡献

宋 岷

伊斯兰医学是信奉伊斯兰教的诸民族的古代医学,其主体是公元 8—10 世纪形成的阿拉伯医学。伊斯兰医学继承了古希腊医学的哲学原理和医术理论,即希波克拉底创立的“地、火、水、风”四元素说、“冷、热、干、湿”四禀性说、“黄胆、黑胆、血、痰”四体液说等,又充分地吸收了阿拉伯等地中海周沿地带的诸民族的古老医药学遗产,并容纳了古代印度、波斯、中国等东方诸国的医术与药理学知识,因此,它是中古时期的比较先进的医学。伊斯兰医学家用阿拉伯文撰写的一些百科全书般的医药学专著,在西方各国广为流传。其中最经典的,是阿拔斯王朝(749—1258,我国史称大食国)的三位波斯血统的医学家拉齐(865—925)的《医学集成》、阿里·伊本·阿拔斯·麦朱西(994 年卒)的《医术全书》、伊本·西那(980—1037)的《医典》。12 世纪以来,它们相继有了拉丁文译

本,成为欧洲诸医学院校的教科书,特别是《医典》,被西方人喻为“医学上的圣经”。它们对欧洲文艺复兴运动发挥过重大影响,对现代医学的诞生有奠基之功。

关于伊斯兰医学是否也传到了亚洲的东方,是否也影响到中国医学?对此之回答应是肯定的。伊斯兰医学在唐朝就与中国发生了接触。在其体系基本确立的9、10世纪,即相当于中国的晚唐至北宋前期,诸多伊斯兰的医药知识已传到中国。唐段成式的《酉阳杂俎》,记录了大食国的本草与药用。李珣的《海药本草》,归纳出利用树脂类药物为伊斯兰医药的主要特色。中国同伊斯兰国家的文化交往,是通过中亚的丝绸之路和经过印度洋的航海贸易实现的。后因中国唐代“安史之乱”、藩镇割据引起的社会动荡,使大宗的国际贸易受到严重影响,文化交流渐趋停顿。然于北宋初年,中国的社会经济得以稳定地发展。当时,它与经济发达的大食国间进行着大宗贸易,一次输入的阿拉伯乳香以万斤计,各种药材开始大量进口。随之而来的伊斯兰医药文化对中国也产生了明显的影响。波斯、阿拉伯的将药末吹人鼻子的“吹鼻术”,已见载于宋徽宗赵佶主编《圣济总录》。7世纪的《唐本草》介绍,当时中国的顺产方子提到用酒做药引子。到11世纪的宋代,顺产药的药引子已如阿拉伯人一样改用醋。传统中医自古不分科,但到北宋年间,太医院在培训医生时也如古希腊医学和阿拉伯医学那样,分成了内、外、妇、儿、口腔……等十三科。医学分科当是中医学自身发展的必然结果,但它发生在经济文化同伊斯兰国家密切交往的宋代,这不能排除它受到伊斯兰医学的横向影响。此外,同以往各个朝代的中医方书相比,北宋的《太平圣惠方》、《圣济总录》大量地增加了丸、散、膏、酏的处方,这些方剂又以伊斯兰国家及穆斯林航海贸易所经诸热带国家出产的本草为主药,如《乳香圆》、《阿魏圆》等,这一改中医以汤药为主的传统。之所以如此,乃因伊斯兰本草中,有相当多

的是草本植物的汁液、乳汁(如墨牵牛子)和木本植物的胶脂(如乳香、安息香)。这些凝脂富含多种挥发油,倘若仍用煎汤法,其有效成份就会失掉,故只能将它制成丸、散、膏、酏。由此可见,丸、散、膏、酏方的大量出现,是伊斯兰药理学对中医药发生重大影响的结果。

伊斯兰医药与传统中医用药的另一个显著区别是,它更善于利用有机矿物药。这也是古希腊医药学的传统。这类药中有动植物的化石,如琥珀、吉多果化石(犹太人的石头,即棘皮动物化石)及人和走兽、飞禽的尸骨变成的木乃伊。另外,还有一类是从木材中提取的焦油和煤、煤精石、地沥青、石油等。在宋代,阿拉伯语有种叫“摩西(穆萨)的石头”的药传入中国。宋唐慎微《政和本草》、周去非《岭外代答》、赵汝适《诸蕃志》称之为“摩娑石”。它就是黑琥珀,即煤精石,内含焦油等成分,可解蛇毒及其他动植物之毒。宋朱彧《萍州可谈》讲,大食商人用它做指环的戒面,每在饭前饭后,必得舔吮它几下,用以解毒。此外,997年,大食商船队的首领将一块珍贵的药材——无名异朝献给宋太宗。此“无名异”经考证,是阿拉伯语“木乃伊”的音译,为一种产于埃及和也门的矿物——沥青柏油胶。它有防腐之功,用以制做干尸——木乃伊,遂得名。据《医典》、伊本·贝塔尔《药典》介绍,此无名异可治脓肿,镇脱臼、骨折、跌打引起的伤痛,治瘫痪、面神经麻痹,治头痛、羊癫疯、头晕,治耳痛、目翳,治肺大出血、心悸、胃亏,利肝,治尿道炎、膀胱炎,解蝎子毒。诸如此类的伊斯兰药物,在宋代传入的相当多。而阿拉伯人用以提取蔷薇露的蒸馏法及其设备,于北宋时已传到广州,其法已为中国民间所掌握。

宋代,又有不少种剧毒的麻醉药也从阿拉伯传入中国。南宋至元代人周密的《癸辛杂识》记有大食国医生最善于使用的曼陀罗华的根(曼陀根),阿拉伯语呼做“押不芦”,此药当时全须从伊斯兰国

家进口。

13 世纪,蒙元帝国兴起于大漠,使沉寂的丝绸之路古道复通,加之他们对伊斯兰医学殊为重视,重用穆斯林医生,设立管理伊斯兰医药事宜的机关——回回药物院、广惠司等,因此延揽和吸引了大量的从西亚、中亚来华的穆斯林医生和也里可温(景教僧)医人。元朝政府搜集了很多用阿拉伯文、波斯文及其他文字书写的伊斯兰医书。在政府的提倡、支持下,伊斯兰医学于中国得到了广泛的应用与传播,受到朝野的欢迎。很多伊斯兰医生行医用药的情景被记在文史杂记之中,他们被喻为“回回医官”。元陶宗仪的《南村辍耕录》对此便多有记载。

元代从西亚、中亚来的伊斯兰医生,还以其精通各种手术而令中国人耳目一新,倍感神奇。他们对解剖学颇有研究,且无思想顾忌。《南村辍耕录》卷二十二“西域奇术”云:“任子昭云,向寓都下时,邻家儿患头痛,不可忍。有回回医官,用刀划开额上,取一小蟹,坚硬如石,尚能活动,顷焉方死,疼亦遏止。当求得蟹,至今藏之。夏雪蓑云,尝于平江闾门,见过客马腹膨胀倒地。店中偶有老回回见之,于左腿内割取小块出,不知何物也。其马随起即骑而去。信西域多奇术哉。”因阿拉伯语词“蟹”又作“癌、毒瘤”解,故“取一小蟹”之本义为“切除了一个小毒瘤”。

伊斯兰医学在元代中国的行用,亦令其理论著作、方剂本草书得到朝野人士的重视。元秘书监收藏的以万计的伊斯兰各门科学书籍中,就有“忒毕医经十三部”。“忒毕”,阿拉伯语词“医学”之音译。为利用这些书籍,在元代已有人将之译成汉文,也有人将此类译著重新编写成合用的新医书。北京图书馆善本部收藏的明代抄本《回回药方》,正是这类编译本的仅存之作。

《回回药方》原书 36 卷,现仅存 4 卷,不著撰人,为明代红格抄本。从书中的小字注释可确定,成书年代不会早于明永乐年间。

《回回药方》的基本内容大多是元代伊斯兰医书的译本,但其手抄成书和小字注释工作是在明代完成的,其汉文体例是对《圣济总录》、《普济方》的模仿,其医学理论、处方内容则纯粹是伊斯兰医学的。

经与《医典》、《药典》等阿拉伯医书对比后可知,《回回药方》的117首处方同《医典》卷五等处的方子在名称和内容上完全相同,其他500余首方剂也与《医典》方多有雷同,并在所用的本草种类方面也相同。甚至不常用的《医典》用药,如猩猩毛发、缟玛瑙、刚玉红宝石,在《回回药方》中也对应出现。由此可见,《回回药方》的作者确是以诸伊斯兰医书为其编纂蓝本的。

经比较亦可知,《回回药方》卷之三十四的有关治脱臼、接骨的诸节内容也与《医典》卷四的表述是相同的。其中讲述肩部脱臼复位时所表达的架梯法、背扛法、手牵足蹬法、垫球法及十字包扎法的细节,皆与《医典》所论完全一致。这表明,在我国行用至今的手牵足蹬法应首先是从伊斯兰医学(即早期的回回药学)那里学来的。这也说明,元危亦林《世医得效方》讲的架梯法也是向回回医生学习的。

《回回药方》不仅录有不少《医典》的内容,还提到《医典》作者伊本·西那的阿拉伯语名的全称——阿不阿里撒纳。此外还提到了许多《医典》上所无的古希腊医生和大食国的医家和医书。这些《医典》以外的人名和书名表明,《回回药方》的作者已将伊斯兰医学史上最优秀的几部医书的内容都编入其中。这也表明,这些医书同《医典》一同于元代传入中国,并与元秘书监所藏的“忒毕医经十三部”的内容有直接关系。《回回药方》仅存的4卷,已向读者展现了伊斯兰医学的基本风貌,故可知其36卷的全书绝非等闲之作,它实为诞生于中国的用汉文表述的伊斯兰医学的百科全书。它既是伊斯兰医学传入中国的历史见证,又是中国医学宝藏中的瑰宝,

更是阿拉伯文化、波斯文化与中国文化相互交流、融合的结晶。

伊斯兰医学对传统中医学的医药经典著作也有重要影响。明朱橚、滕硕、刘醇同编的《普济方》和李时珍的《本草纲目》，均录有治眼疾的伊斯兰医方，它们分别存于《普济方》卷七十六、七十七、七十八、八十二、八十六和《本草纲目》卷十一附录诸石“朵梯牙”中。为此，还记入了一些伊斯兰药名，即朵梯牙（天然硫酸锌）、安咱芦（波斯树胶）、可铁刺（西黄耆胶）、阿飞勇（鸦片）、红石扁豆（鸡血石）、李子树胶（阿拉伯树胶）、咱甫兰（藏红花、番梔子花）、鸡子清、火煨大海螺、炼酥铜、奶女儿汁（奶汁、乳汁）、白锡粉（铅白）等。

由于伊斯兰文化在我国西北地区的传播，我国有十个穆斯林民族的医学也长期受伊斯兰医学的影响，他们的传统医学自然地成为中国伊斯兰医学。《维吾尔医常用复方制剂手册》里尚明显保留《医典》的内容，《维吾尔药志》（上册）110余种本草的名字有半数以上沿用着阿拉伯语称谓，维吾尔医生编写的袖珍医方书《卡农且》，意思是“小医典”。由此可见，维吾尔医学同阿拉伯医学有较深的渊源。维吾尔医生善治白癜风和风湿，这同阿拉伯医学的特色亦相同。可见，伊斯兰医学于数世纪以来，对中国医学的丰富和发展，对中华民族的兴旺与健康，具有不可磨灭的历史功绩。

（作者单位：中国社科院历史研究所）

中国的伊斯兰教建筑

沙 秋 真

中国伊斯兰教建筑的艺术风采,主要体现在我国随处可见的清真寺上。尤其是西北和新疆地区的清真寺,更是星罗棋布,各具风格。此外,还有陵墓及道堂建筑。

一、清真寺

中国清真寺的建筑形式大致分为两大体系:殿堂式和阿拉伯式。其建筑构成均有礼拜殿,殿内西壁有窑龛,窑龛前有“敏拜尔”(阿拉伯语音译,即一个有阶梯和扶手的讲台),以为宣讲教义之用;有水房(沐浴室),为净仪场所。此外,有的清真寺在寺前建有高出主体建筑的塔式宣礼楼。有的清真寺在寺内辟有经室,存放经典;还有供阿訇和学员办公、学习、休息的地方。伊斯兰教反对偶像崇拜,故寺内绝对没有任何偶像。其内外装饰多以阿拉伯文字、几何图纹和花卉画纹等组成的抽象图案为主,没有任何人形和动物形组成的偶像图案。

殿堂式清真寺具有中国传统建筑的风格,始于明代以后。它多

采用四合院式,其特点是沿一条中轴线有次序地修建若干进四合院,使每一院落独具功能和艺术特色,形成一组完整的伊斯兰教建筑群。此类清真寺的建筑特点突出表现在大门、邦克楼和礼拜殿等主体建筑上。寺门多采用中国寺庙式大门,一般为木结构,三间五檩,屋顶或硬山式筒瓦,或歇山式琉璃瓦,五脊六兽,仿孔庙或故宫午门式样,带八字墙及斗拱,门前有木制或石制牌坊、栅栏;还有的在大门上起三数层塔式木楼,既具清真寺标志,又是大门,还是邦克楼。阁楼式邦克楼为木结构,以三四层为多,或在大门,或在二门;底层四方形,上层多六边形,与佛、道教喜用的八角形平面建筑有别,与阿拉伯尖塔式砖制邦克楼也不同。大木起脊式的礼拜大殿一般由前卷棚、殿身、后窑殿三部分组成,三部分又各有起脊的屋顶,上面用勾连搭形式连在一起,形成一座完整统一而又立体的大殿建筑。大殿的平面形制多样化,有矩形、十字形、凸字形、工字形等。后窑殿的样式有单檐、重檐、三重檐的十字脊或各种亭式脊等多种变形。

殿堂式清真寺采用中西合璧、丰富多彩的装饰艺术。它将建筑群的伊斯兰装饰风格与中国传统建筑装饰手法融会贯通,并突出伊斯兰教的宗教内涵。如彩画艺术,以花卉、几何图案、阿拉伯文字等多彩装饰。雕刻艺术,多以浮刻精美的小木作和砖作见长。石工艺术,体现在抱鼓石、盘龙石、盘花柱上。石柱础上面的雕饰、寺内照壁上的二龙戏珠、麒麟走兽等,栩栩如生。

殿堂式清真寺还是富有中国文化特色的庭院艺术建筑,反映了中国穆斯林不避世厌俗、注重现实生活的情趣。他们在寺内种植花草树木,设置香炉、鱼缸,立碑悬匾,堆石叠翠,为肃穆的宗教场所增添一番生气。

以殿堂式中国传统建筑风格修建的清真寺很多,较为典型的是陕西西安化觉巷清真寺。它坐西朝东,前后四进院落,总平面为

一东西狭长的长方形,东西长 245.68 米,宽 47.56 米,总面积 11684.54 平方米。东端院墙正中照壁是全寺中轴线起点,其后依次排列着木牌楼、五间楼(二门)、石牌坊、敕修殿(三门)、省心楼(邦克楼)、连三门(四门)、凤凰亭、月台、大殿等主要建筑。中轴线两侧建有各式碑楼、石坊、对厅、厢房、门楼等附属建筑,左右对称,排列井然。其庭院宽敞,与建筑物空间比例适度。整座寺院前后构成和谐一体的色调,犹如一幅宋卷轴画的意境。礼拜大殿平面呈凸字,单檐歇山顶,上覆琉璃瓦,前阔七间,进深四间,后接“虎尾”,宽深各三间,面积 1300 平方米。该寺窑殿精美别致,壁板遍布雕画,缠枝蔓草花纹中套刻经文,色彩绚丽,金碧辉煌,形质动荡,兰韵飘然,层次分明。殿前月台宽大,周围绕以石雕栏杆,并立棂星门五道:正面三道,左右各一道。月台两侧墙上并做大照壁墙,南北照应,衬托得月台威严有势,大殿格外宏伟壮观。寺内碑文匾联甚多,如阿拉伯文“月碑”《创建清真寺记》及董其昌等名家所书匾额等,均为珍贵文物。

此外,像这类完整的布局,从北京东西清真寺、牛街礼拜寺、云南大理南门清真寺、河南沁阳清真寺、郑州清真寺、安徽寿县清真寺、山东济宁东大寺和西大寺等寺中都可得到反映。院落的循序渐进,使清真寺显得深邃尊严;建筑物的井然有序,突出了清真寺的严肃整齐;整个艺术形体的重重叠落,加强了主体建筑高大雄伟的姿态和巍峨气势,使其充分体现出中国传统建筑注重整体艺术造形的特点。

阿拉伯式清真寺建筑主要有三类:内地始建于元代以前的古寺;当代的新建寺;新疆地区的清真寺。

唐宋时期是伊斯兰教建筑向中国移植时期,仅遗存的几座古寺均在东南沿海地区,多具阿拉伯地区伊斯兰教特色。这些建筑的主要特点多为砖石结构;邦克楼或望月楼建于寺前右隅;外观造型

具阿拉伯情调,有外表光洁古朴“望之如银笔”的“蕃塔”(广州怀圣寺),有长方形寺门的门楣、门顶(泉州清净寺)及圆拱等。

当代新建的阿拉伯风格清真寺多为阿拉伯穹顶式建筑,大殿上面一组(一大四小)浑厚饱满的绿色穹顶,顶上一弯银白色新月;殿堂装饰多求淡雅素洁,雕塑、彩画较少,注重建筑整体色彩;使用新型建筑材料和建筑手段,有现代化照明、音响、计时设备,具有强烈的时代感。

新疆维吾尔地区清真寺的建筑特点是分布密集,平面布置简单明了,门楼高大,两侧或一侧建尖塔与拱状大门相连,砖砌尖塔平面为圆形,底部大,逐渐上收,顶建穹窿式圆亭,亭上立一新月;大殿为平顶结构,由棚檐、外殿、内殿三部分组成;维吾尔民族装饰艺术风格浓郁,如木雕、砖花、石膏浮雕、彩绘等。新疆喀什艾提尕尔大寺便充分显示了这种特色。全寺由广场、门楼、拱北、教经堂、砖龛、大殿、水池及其他附属建筑组成,占地面积约 16800 平方米,规模之大冠于全疆。其门楼高约 12 米,南北两端各有一座高约 18 米的尖塔,门楼后部有一巨大的拱北,构成一组壮观的建筑群。寺墙以黄砖砌成,白石膏勾缝,线条清晰醒目。大殿位于院西端,面阔 160 米,进深 16 米,面积约 2600 平方米,是国内清真寺第一大殿。

二、陵墓

陵墓建筑有三类:中国东南沿海的圣墓(先贤墓);甘宁青门宦始传人的“拱北”(阿拉伯语音译),意为“圆拱屋顶”,是阿拉伯式的陵墓建筑;新疆地区的“麻札”(阿拉伯语音译),意为“拜谒之处”,指“圣人坟”、“伟人墓”及苏非派谢赫的陵墓和修道场所。

先贤墓是元代以前来华的伊斯兰教传教师的墓庐,墓上面建有圆形拱顶,为阿拉伯式。这类陵墓有广州宛葛思墓,俗称“回回坟”、“响坟”;泉州的先贤墓;扬州的普哈丁墓。

西北地区伊斯兰教苏非学派各门宦于清代开始为其创传人、

道祖的坟墓上建造“拱北”，其建筑形式已与明清时的中国传统建筑相融合。除墓庐多用阿拉伯圆顶墓盖外，附设的礼拜殿、坐静室、诵经堂和居室等建筑多为中国庭院式。这类“拱北”多建有六角形重檐塔楼，雕梁画栋，底层墙壁为砖雕图案，镌刻有经文和植物花卉。如宁夏金积洪乐府拱北、韭菜坪拱北，甘肃张家川宣化岗拱北、兰州大拱北、灵明堂拱北、临夏苑寺拱北，青海石河子拱北等。

“麻札”是新疆伊斯兰教“圣裔”或名人的陵墓，被穆斯林视为圣地。其建筑规模与风格不尽一致。规模大的多为庭院式或宫殿式，主体建筑为穹窿形高大墓室，顶部多为镶嵌绿色或白色琉璃砖的圆拱建筑，墙面也多嵌彩色琉璃砖。阿帕克和卓麻札、秃黑鲁·帖木儿汗麻札等均为这种建筑。

三、道堂

新疆地区穆斯林称之为“罕卡”，是伊斯兰教苏非学派依禅和门宦举行宗教活动、传教修道的中心场所。它一般由道堂、清真寺、拱北（教主陵墓）、水房、办公室、学校、住宅、客房、厨房、花园等组成一组庞大的建筑群。著名的道堂有哲合林耶门宦的鸿乐府道堂、板桥道堂、临潭西道堂等。在伊斯兰教建筑中，这是一种新类型的建筑。

（作者单位：中国社科院世界宗教研究所）

中国古代穆斯林文学的特点及成就

林 松

本文所探讨的,是我国古代穆斯林作家用汉文写的文学作品。我国有 10 个穆斯林民族,其中主要聚居于新疆的维吾尔、哈萨克、柯尔克孜、塔吉克、乌孜别克和塔塔尔族都各有自己的语言,除塔吉克族外,均有文字;分布在西北地区的东乡、撒拉和保安族,虽通用汉文,但也各有其语言。只有遍布全国城乡、人数也最多的回族,是以汉语文为共同语。尽管它的先民——唐、宋之际来自波斯、阿拉伯、中亚各地的胡客蕃商,从旅居到落户的域外侨民,原先都各有其母语。但为了适应广泛的社会交往和自身体养生息的需要,大分散、小集中并处于汉族居民汪洋大海包围中的回族,接受汉语文为共同语,无论从客观或主观因素衡量,都是必然趋势。因此,在它逐渐形成人们共同体前后,有关回回民族的资料,多见诸于汉语文献;回族作家的著述,均用汉文表达。而其他穆斯林民族特别是新

疆诸民族,自有其用本民族语文创作之文学,它们当然应该列入穆斯林文学范畴。但限于能力和篇幅,笔者只能概略综述以汉文创作的穆斯林文学,这就不免以回族作家为侧重点,但也珍视精通汉语、文笔生花的维吾尔作家如贯云石等。因此,自觉仍有以偏概全、以木代林之憾。

穆罕默德于公元610年在阿拉伯半岛开始传播伊斯兰教,逐渐建立政教合一的宗教公社与国家体制。唐高宗永徽二年(651)大食国遣使来华,史家倾向于认定此年为伊教传入之始,故本文视这一年后来华的西域胡商蕃客才算穆斯林,其世代久居、落户生根、入籍繁衍者为中华民族大家庭成员。漫谈文学,亦以此为据。

唐宣宗大中元年(847),大食人后裔李彦昇经宣武军节度使卢钧荐举入朝,宣宗令礼部策试其才。次年,授进士及第(见《全唐文》卷767及《文苑英华》卷364)。这表明,远在距今1100多年前,李彦昇的汉文化素养已达到相当高的水平。这虽不见得就是第一或唯一的实例,但已意味着早期来华的穆斯林及其子孙与汉文化融合的趋向与渊源。

有文学作品传世的第一个穆斯林作家是五代十国的前蜀词人李珣(约855—930),字德润,以其祖籍波斯而被称之为李波斯。是花间派著名词家之一,有诗《琼瑶集》,他还是药物学家,撰有《海药本草》4卷。其妹李舜弦,才华横溢,是我国文学史上第一位穆斯林女诗人。她曾被前蜀国后主王衍(919—925年在位)选入宫廷,立为昭仪。其诗赋闻名于西蜀文坛。李氏兄妹诗词专集虽失传,但局部作品幸已辑入《全唐诗》,可供鉴赏。

宋代诗人蒲寿晟,字镜泉,南宋度宗咸淳七年(1271)曾任广东梅州知州,为官清廉,“于民一毫无所取”,因仰慕冰清玉洁,心如清泉,故自号心泉。著有《心泉学诗稿》6卷,有故宫博物院珍藏文渊阁本,收入《钦定四库全书珍本·集部·别集类》,含诗、词、赋共

288 首(篇)。这是一部完整保存的穆斯林诗人的诗集。诗人之弟蒲寿庚在宋元之际,曾在福建泉州市舶司任职 30 多年,因开展对外贸易而知名度更高。

元代西域穆斯林大量东来,数量远远超过唐、宋两朝来华穆斯林总和的几十倍,被视为“色目人”的许多民族中,穆斯林占的比重最大。色目人受到元廷优待与重视,地位仅次于蒙古人而高于汉人、南人。这时,回族正逐渐形成人们共同体。早在东南沿海和中原各地定居的穆斯林,受汉文化熏陶更深,其文人学者大量涌现,文坛艺苑更加活跃。如元初官至刑部尚书的高克恭(1248—1310),是著名的山水画家兼田园诗人,有《房山集》,遗诗 30 多首。诸体俱备、风格多样的诗人萨都刺(约 1272—1348?),字天锡,是古代穆斯林诗人中首屈一指的佼佼者,其诗集版本甚多,由其远孙萨龙光于清嘉庆年间刊刻的《雁门集》,实收诗词 777 题,共 807 首;另有日本岛田翰先生于明治乙巳年(1905)重刻校勘本《萨天锡逸诗》,共收入 142 首,其中有 92 首为《雁门集》未载者。葛逻禄氏族诗人迺贤(1309—1368),字易之,亦颇负盛名,有《金台集》,存诗约 260 首。诗人兼曲家马九皋(约 1270—1350),字昂夫,散曲与关汉卿、贯云石齐名,留传小令 65 首,散套 3 套。诗作激情奔放的泰不华(1304—1352),字兼善,号白野,有《顾北集》,存诗 24 首。被誉为“清新俊拔,成一家言”的答失蛮氏诗人伯笃鲁丁(这个阿拉伯入名的意思是“宗教的圆月”),汉名鲁至道,虽仅存诗 2 首,但脍炙人口。诗人于至元三年(1337)赴静江路(今广西桂林市)任岭南广西道肃政廉访司副使,清正廉洁。其后裔改姓“白”(与“伯”谐音),据族谱所载,诗人系回族抗日将领白崇禧的始祖^①。此外,有诗词创

^① 见程思远:《白崇禧传》(华艺出版社,1995 年版),《白崇禧回忆录》(解放军出版社,1987 年版)。

作者,尚有沙班(子中)、伯颜子中(1267—1379)、哲马鲁丁(师鲁)、买闾(兼善)、别里沙(彦诚)、仇(zhǎng)机沙(大用)、掌机沙(密卿)等;有元一代,散曲盛行,曲家蜂起,有姓氏可考者不下 200 人,其中穆斯林曲家,除前述马九皋外,有玉元鼎(又名阿鲁丁)、贯云石(维吾尔族)、不忽木(名时用)、阿里耀卿(李耀卿)、阿里西瑛(又名木八刺)、蓝楚芳、孟昉(天纬)、沐(亦作穆、木)仲易、丁野夫、虎伯恭等,或有遗曲传世,或有史料参证。元末明初,影响较大的诗人丁鹤年(1335—1424),字永庚,精通儒学,有《海巢集》、《哀思集》、《方外集》等,今人点校《丁鹤年诗辑注》,存诗 300 余首。他的表兄弟中,以诗或曲著称者有吉雅谟丁、吴维善、爱理沙和赛景初等。

令人感到新奇瞩目的是史学家发掘:元代著名大剧作家、“天下夺魁”的《西厢记》作者王实甫,亦有回回人血统,因其母为阿噜浑(阿儿浑)氏,是色目人种中的穆斯林^①。

明代,由于太祖朱元璋禁止“色目人自相婚配”(实际上并没有行通),不许穿胡服、操胡语、用胡姓、起胡名,须以汉服、汉语、汉氏姓名代之(此条已推行)。尽管回回民族无论经济、文化都更加发展,分布更广泛,人口更兴旺,肯定也会人才辈出,但要辨识某些有成就的人是穆斯林,相当困难。因为文献资料中多未注明人物的族籍或宗教信仰,不易考证。光就文学领域有诗文传世者而言,也难于查个水落石出;史学家陆续发现者,刚挖掘透露之初往往令人惊诧,例如直言敢谏、刚直不阿、屡经革职的清官海瑞(1514—1587),就是回族穆斯林,是一位文化素养极高的政治家、文学家。其曾祖海答儿(Hazr)使用的还是阿拉伯人名。以明刻本《海刚峰集》为基础而辑补的《海瑞集》,存诗文 78 篇。明中期的李贽(1527—1602),

^① 邱树森主编:《中国回族大词典》第 672 页(江苏古籍出版社,1992 年版)。

字卓吾,是著述颇丰的思想家、史学家、文学家,经历复杂而坎坷。年逾古稀,被陷入狱,愤然自杀,遗书叮嘱其友务必按穆斯林葬仪处理善后。李贽著作包括史论、散文、诗歌、评点小说等。代表作有《焚书》、《藏书》及此二书之续集,合计106卷,《初潭集》20卷,《李氏文集》20卷,《李氏丛书》12本等。此外,以诗作扬名者,有江南的金氏两弟兄:金大车(1491—1536)传诗80多首,收入《子有集》;其弟金大舆,存诗180多首,赋2篇,收入《子坤集》,均被编入《金陵丛书》。性耿介、为官廉洁的孙继鲁(1498—1547),号松山,有诗《破碗集》及《松山文集》。在云南也出现一批诗人:马继龙,存诗70多首,有《梅樵集》;闪继迪,存诗60余首,有《广山先生集》,诗文皆佚,存诗见《滇南诗略》;马上捷,有《拾芥轩集》;原籍陕西凤翔、后迁江苏溧阳的马从谦(1495—1552),诗文多散佚,仅存《竹湖遗稿》;其侄子马一龙(1499—1571),有《玉华子游芝集》。关于明代散文,亦有人将明初随航海家郑和下西洋的考察记,如马欢的《瀛涯胜览》和费信的《星槎胜览》列入古代穆斯林文学范畴。

清代穆斯林文学继续发展。清初,江浙诗文大家马世俊(1609—1666),有《匡庵诗集》,存800余首;散文、文论集多卷。诗词兼擅的丁澎(约1622—1686),有《扶荔堂诗集》12卷,存诗600多首;《扶荔词》50多首。清中后期则有:云南诗人孙鹏(1688—1759),存诗500余首,收入《少华集》、《锦川集》、《松韵集》中,散文《南村文集》,仅遗数篇。马之龙(1781—1851),擅诗赋,有《雪楼诗钞》、《阳羨茗壶谱》、《雪楼赋钞》等集。沙琛,存诗1300多首,有《点苍山诗钞》8卷。马汝为,有《马悔斋先生遗集》、《历代七言诗选》等。赛屿(1697—1795),有《梦鳌山人诗文集》。在福建,晋江的丁炜(1631—1701),有《问山诗集》10卷,文集8卷,《紫云词》、《涉江词》各1卷。闽中萨门出现的一批诗作为:萨玉衡《白华楼诗钞》(6卷);萨大文、萨大年兄弟合著《荔影堂诗钞》;萨察伦《珠光集》(4

卷,251首)与其子萨树堂《望云精舍诗草》(2卷320首);以及萨龙田《湘南吟草》。在河南,学者兼诗人蒋湘南(1795—1854)有《七经楼文钞》、《春晖阁诗钞》、《春晖阁杂著》等。此外,从北京南迁江苏的画家改琦(1774—1829)亦擅诗词,有《玉壶山房词》,存词155首。近年来,又有人发现并提出《聊斋志异》的作者蒲松龄(1640—1735),亦有穆斯林血统,其先祖蒲鲁浑(Burhan)使用的这个阿拉伯人名,今译为“包尔汉”。

从以上所勾勒的中国古代穆斯林文学的轮廓,可说明我国历代穆斯林文学,既是在古老华夏文化熏陶的氛围和土壤中植根、萌芽而开花结果的,自然就同它所处的时空背景有紧密联系。下面,以诗词为例对此略作分析。

(一)从题材内容看。与诗苑词坛总体一样,穆斯林作家诗词,也多以状物写景、描山摹水、探幽览胜、吊古伤今、揭露时弊、借题发挥、抒发壮志、忧国忧民为主流;有些作品,也反映亲人间的悲欢离合,表达挚友间鼓励慰勉,或发泄内心积淀的怨懣牢骚。而少量散曲,受同类体裁作品影响,也涉及偎红倚翠、男欢女爱的描写。总之,看不出明显地区别于汉族诗文的个性特色。这也不足为怪。因为以汉语为共同语的少数民族,其知识阶层,勤读诸子百家之书,广交三教九流之众,耳濡目染,已融入习以为常的汉文化占主导地位的社会环境中。这种融入,看来很自觉。且看蒲寿晟700多年前勉励其后代读汉书的《示儿》诗:

种谷一岁事,读书一生期。方春不下种,竟岁常馁饥。
少年不向学,终身成愚痴。饥犹一家愁,愚被众人欺。
彼苍念吾父,尔辈得令师。欲速成握苗,计日如耘耔。
程文国有式,体制须及时。弱冠无所闻,出语人见嗤。
尔劳我则恤,我忧尔奚知!中夜不遑寐,作此劝学诗。

诗中强调“程文”、“体制”之重要,在这种家教配合社教的氛围中成

长的墨客雅士，在“谈笑多鸿儒、往来少白丁”的人际交往中，与汉文化融合的色彩越来越浓，也就不足为怪。

如果仔细琢磨，有时也能从诗词的字里行间隐约看到穆斯林的气质与涵养。如爱憎鲜明、卑官职小的萨都刺，写过这样一首七律《安分》：

心求安乐少思钱，无辱无荣本自然。

春日赏花唯貰酒，冬天踏雪旋添绵。

频将棋局消长日，时爇香熏篆细烟。

万事皆由天理顺，何愁衣禄不周全。

这种宠辱不惊、随遇而安、旷达自怡、知足常乐、顺乎天理、不怨天尤人的思想感情，正与穆斯林“信前定”的操守相吻合。

当然，绝大多数作家的作品中，包括萨都刺诗词在内，都难以找到也不能苛求必须有民族或宗教特点，因为文学创作只是反映作家的局部生活感受，要辨识某些诗文是否穆斯林之作，主要得看作家的族籍与身分，而不能限定其题材如何。一般说来，我国古代穆斯林民族作家用汉文创作者，多与汉文化素养很高的儒、道、释知识分子打交道，有的往来相当密切，甚至以居士、道人之类的称谓为雅号别名，因而被误认为并非回回人，例如高克恭，号房山道人，平素跟僧道交情深，也有诗文联系，其《赠英上人》诗曰：“为爱吟诗懒坐禅，五湖归买钓鱼船。他时如觅云踪迹，不是梅边即水边。”一看便知房山道人与英上人之间的友谊和共同爱好与宗教信仰无关，主要是醉情山水与大自然风光。

（二）从时空背景看。历代穆斯林作家都同当时当地文坛艺苑的动向有密切联系，与同时代的汉族文学保持呼应，呈现随潮逐流、并驾齐驱之势头。如隋唐时期伴随着音乐革新而产生的词，晚唐五代有明显发展，至两宋达到极盛阶段，曾被认为是我国最早的词选集《花间集》（公元940年成书），共收温庭筠等18家词作500

余首,其中就有穆斯林诗人李珣的词作 37 首,按作品数量名列第五;稍后编成的《尊前集》,选录 39 家词 261 首,内含李珣 18 首,亦居第五位。此两集所收李词,除有 1 首重复外,实有 54 首,全被辑入《全唐诗》。李珣作为五代词人和花间词派中的重要成员,作品风格清新,摆脱了一般花间词的浓艳气息,在词坛发展史上当属先驱者之列。

被视为色目人身分的作家,在元代曲坛艺苑亦曾活跃一时,毫不逊色。从现存作品与散佚篇目看,杂剧、散曲中既有涉及回回题材之作,又有大批色目人作家,跟汉族文人一道,对元曲发展起了推动作用。元代艺坛山水画有显著的发展和成就,在元初杰出的画师中,高克恭独树一帜,与赵孟頫(子昂)齐名,被当时名家称誉。绘画之外,高克恭的山水田园诗也清新朴素,自得天趣。

此外,像萨都剌的诗,其成就与号称元代“四大家”的虞(集)杨(载)范(梈)揭(傒斯)之作比较,毫无逊色;明代李贽在学术、思想、史学、诗文方面的成就更为突出,特别是他对反对复古的袁氏三兄弟(宗道、宏道和中道)——“公安派”的中坚骨干之影响,不可低估。再如海瑞的诗文,尤其是“策”、“疏”一类论著,理直气壮,力透纸背,文笔酣畅。这些,都是具有全国性影响的、与同时代脉搏和文潮趋向相适应的穆斯林文人。

当然,更多的文学家分别活跃在各自生长或活动的地区,但在他们所处的具体环境中,其创作、声誉已被社会舆论承认,如浙江的丁澎,诗作抒情状物,委婉有致,词作流利隽永,一往情深,为后人称道。他的才华,在入仕前与另外九个汉族文人并列为“西泠十子”;入仕后,又同另外六位名士被合称为“燕台七子”。再如云南的马之龙,因县试时所作《去官邪锄鴆毒论》痛斥官吏腐败及鸦片流毒之害而被革除功名,穷困潦倒,晚年郁郁而终。但他同当时名士“五华五子”交游唱和,极受器重;马汝为的诗才,与当时另外三名

汉族诗人并称“滇中四杰”。河南的蒋湘南，在文学、天文、历法、算术、农田、水利、地理诸方面都有较高的造诣，是位知识渊博的学者，曾在各地书院讲学，桃李遍天下，对著名思想家龚自珍影响尤大。

深受汉文化冶铸的回回民族文学家，在中华文学史中颇有建树。他们的创作，是构成中华民族大家庭文学不可分割的组成部分，在古代文学宝库中，同汉族及其他兄弟民族的作品交相辉映。

（三）从评价成就看。前述作家中以其创作成就而深得名家好评者，不乏其人。如况周颐评李珣《临江仙》云：“‘强整娇姿宝镜，小池一朵芙蓉’，是人是花，一而二，二而一。句中绝无曲折，却极形容之妙。昔人名作，此等佳处，读者每易忽之。”萨都刺的诗，在元代更出类拔萃，光芒耀眼，名家争相赞誉，如杨维桢赞赏他的“宫词”超过专擅宫词的唐人，说“天锡诗风俊爽，修本朝家范；宫词及《芙蓉曲》，虽王建、张籍无以过矣”（《雁门集·别录》引杨维桢《宫词序》）。明代潘是仁把萨同李贺（长吉）相比，说萨都刺“文心绣腑，绰有风华。为诗声色相兼，奇正互出，无长吉之奇彩，有长吉之高格。雅溯中原迭代之人，不多得也”。清人顾嗣立特别钦佩萨诗揭露时弊、甚至批评朝政、直指皇室而尖锐泼辣、无所顾虑的精神，在《读元史》诗中说：“史家多忌讳，纪事只大抵，独有萨经历，讽刺中肯綮。”

马九皋的散曲，被明人朱权喻为“松阴鸣鹤”、“雪窗翠竹”、“秋兰独茂”（《太和正音谱》）。清人全祖望称丁鹤年为“文苑巨子”；桐城大家姚鼐高度评价沙琛的才华，说“献如（沙琛）之才，大才也，其无病于为诗，明矣”。蒋湘南的诗，博采众家之长而又善于创新，其友洪符孙为其集作序，说蒋诗“俊逸似供奉，沉雄似拾遗，精卓似吏部……则不袭李、不剿杜、不规韩而自成其为子潇（湘南）之诗”，有他独特的风格。

例子俯拾即是，不再赘举，所抄引者，多非虚与委蛇、言不由衷的溢美过誉之词，至少反映盛开于华夏艺坛的色目花，已香飘赤县神州，引人瞩目。

（作者单位：中央民族大学）

伊斯兰文化中的汉文碑刻

李兴华

我国许多比较古老的清真寺和穆斯林墓地,有用汉文书刻的有关伊斯兰教的碑石,可统称为伊斯兰汉文碑刻。

汉文碑刻散布于通用汉语的全国各地,而以人为破坏相对要少的冀鲁豫京津一带居多。如北京地区,笔者搜集到的就有五六十块。在山东泰安地区,也已搜集到三四十块。像北京三里河清真寺等处,每处都有汉文碑刻几块至十几块,使生活在当地的穆斯林引以为荣。

汉文碑刻有自称是唐代的,如唐贞观二年(628)赐进士及第殿中侍御史李乾祐撰、清乾隆七年(1742)重刻的大同清真大寺《敕建清真寺碑记》和唐天宝元年(742)赐进士及第户部员外郎兼侍御史王铎撰篆的西安化觉寺《创建清真寺碑记》。此二碑记内容基本相同,实出自一人手笔,惟碑记名称、寺之督工官、主教者等有所不同。因王铎碑中外史家已确认系后人伪造,并在好几处有它的刻石,故此二碑记均非唐碑则是无疑。现存最早的是三块元碑,即元

至正八年(1348)地方官杨受益撰定州《重建礼拜寺记》碑、元至正十年(1350)地方官郭嘉撰广州《重建怀圣寺记》碑、元至正十年(1350)学者吴鉴撰泉州《清净寺记》碑(已毁,文存其它碑刻中)。此三块碑刻具有重要的史料价值。除这三块元碑外,现已发现的大多是明、清、民国时期的碑刻。

汉文碑刻大部分系全部用汉文书刻,但亦有少部分碑额有大字深刻阿拉伯文(多为“太斯米叶”或《古兰经》文),或碑文用阿拉伯文、汉文两种文字分刻(或混刻),甚至有同时用好几种文字分刻的(如乾隆为北京回回营清真寺撰写的碑文)。

汉文碑刻按规格、规模可分为大、中、小三类。大型碑一般高2米以上,由碑头、碑身、碑座三部分组成。这类碑刻,大多是敕建敕赐寺碑、敕谕圣旨碑、御制碑等,碑额多有二龙戏珠类饰刻。中型碑一般高1—2米,或只有碑身,或有碑身、碑座两部分。小型碑一般不足1米高,碑碣不少是镶嵌在寺内墙壁中,故得到了很好的保护。若按现存完好的情况分,汉文碑刻则可分为完碑和残碑两类。完碑指碑石基本完好的碑;残碑指碑石只有一部分尚存。但在完好的碑中,相当一部分已是文字十分模糊,难于句读。如不及时识读、辨别、搜集、保护,要不了多久就会成为不知记述何意的“盲碑”。

汉文碑刻内容十分丰富,可以说涉及到了中国伊斯兰教历史的方方面面。按内容可将汉文碑刻粗分为以下14类:

1. 教史寺史碑。以创建、重建、重修、重立、敕建、移建、增修清真寺为名称的碑刻多属此类。如明弘治八年(1495)刘瓚撰济南清真南大寺《济南府历城县礼拜寺重修记》碑;明弘治九年(1496)金□□撰北京牛街礼拜寺《敕赐礼拜寺碑记》碑;明正统十二年(1447)陈循撰北京东四清真寺《敕赐清真寺兴造碑记》碑;清乾隆四十九年(1784)金天柱撰河北易县清真寺《重修易州清真寺碑记》碑。

2. 教义教理碑。如明嘉靖七年(1528)济南清真南大寺掌教陈思撰《来复铭》碑;清康熙九年(1670)丁彭撰杭州《真教寺碑记》碑。

3. 制度规约碑。如清康熙九年(1670)薛宗俊撰济南府礼拜寺《永禁三掌教世袭序》碑;清光绪十一年(1885)北京马甸清真寺《公议整顿寺规碑记》碑。

4. 御制敕谕碑。如明万历七年(1579)刻传北京敕赐法明寺《清真法明百字圣号》圣赞碑;泉州清净寺、福州清真寺、苏州惠敏清真寺明永乐五年(1407)《敕谕》碑。

5. (堂)判(甘)结告示碑。如清乾隆十八年(1753)海南三亚回辉村清真古寺立崖州正堂关于保平里徐翰珪等与新三亚里蒲儒蒿等互控海面一案判语的《正堂禁碑》告示碑;民国四年(1915)北京沙河清真寺《为不再扶掌教事涉讼判结告示碑》。

6. 兴学置田碑。如清道光六年(1826)河南孟县桑坡清真东寺《清真寺新置学田碑记》碑;民国十二年(1923)济南清真北大寺《修建清真学校记》碑。

7. 义举功德碑。此类碑刻清、民国时期很多,不少清真寺中都有。如在安徽寿县城内清真寺的13块尚存碑中,有12块属该类碑刻。

8. 名人纪念碑。如清乾隆六十年(1795)河南襄城石羊街清真寺《重立云山大师舍公碑文》碑;民国三十年(1941)济南清真北大寺《穆公华庭懿行纪念碑》。

9. 住持题名碑。如明隆庆六年(1572)河北易县《易州礼拜寺实授住持记》碑;清初河北易州清真寺《住持题名碑记》碑。

10. 教争教案碑。如明代开封清真东大寺立《古制连班序》碑;民国二十二年(1933)济南清真北大寺《为教争光》碑。

11. 礼拜计时碑。如清康熙二十三年(1684)山东青州真教寺《礼拜计时碑记》碑。

12. 拱北墓地碑。如明永乐十五年(1417)泉州灵山圣墓《郑和下西洋行香碑记》碑;清光绪八年(1882)甘肃东乡北庄拱北《北庄追远亭碑记》碑;明万历六年(1578)北京昌平何营筛海坟《重修先贤墓碑记》碑。

13. 倡俭倡廉碑。如清光绪三十三年(1907)保定清真西寺所立《俭可养廉》碑。

14. 通俗宣教碑。如郑州清真北大寺清乾隆己卯(1759)立《梦歌》碑;亳州城内清真寺同治八年(1869)《重修清真寺碑记》碑(碑文前录有清真《增明诗》)。

上述 14 类,显然不能说概括了汉文碑刻内容的全部。按笔者搜集汉文碑刻工作进行的情况,目前已知晓的最多也只是现存汉文碑刻的三分之一。近在北京三里河清真寺,又搜寻到像《回文“一元统会纪要”终序》、《论道二教亦有二》这样重要的碑文,前者还可能是出自清代著名伊斯兰学者刘智的手笔。在河北易县清真寺,还搜寻到了由清代著名伊斯兰学者金天柱亲撰的碑文,也搜寻到了很有价值的住持题名碑。将之与河南沁阳水南关清真寺的碑文相对照,对研究明代清真寺官寺掌教制度十分有用。可见,汉文碑刻的内容还会随着碑刻的逐步搜集而大大扩展。

中国伊斯兰教历史文献比较缺乏,史书中的记载也较少。研究中国伊斯兰教的人,在面对佛、道教卷帙浩繁的经典时,每每为自己可资阅读的资料书籍之少而兴叹。在这样的情况下,汉文碑刻就是难能可贵的一批中国伊斯兰教史实物资料了。如果说对三块元碑及西安化觉寺王拱碑的研究,曾大大地提高了民国年间的中国伊斯兰教史的学术水平,那么,随着全国各地汉文碑刻的陆续搜集、出版、研究,对中国伊斯兰教史整体学术水平的进一步提高,无疑将是一个很大的促进。

同时,汉文碑刻更是研究中国内陆各地伊斯兰教史和清真寺

史的基本资料。从汉文碑刻中,人们几乎可以看到中国各地特殊的伊斯兰教传播史,清真寺创建、沿革史,不同的地方用语,以及发生在各地的一些历史事件等等。所以,汉文碑刻的汇集,一定意义上就是一本中国各地穆斯林社会和伊斯兰教历史的百科全书。

伊斯兰教与经济关系问题,是中国伊斯兰教史研究中最薄弱的环节之一。在这方面,不仅对穆斯林聚居地区,就是对穆斯林散居地区的研究也十分不足。而汉文碑刻中为数甚多的义举功德碑记,为研究清及民国年间穆斯林散居地区的宗教与经济关系问题,提供了比较丰富的资料。

(作者单位:中国社科院世界宗教研究所)

新疆维吾尔族的音乐舞蹈

袁 炳 昌

新疆维吾尔自治区历史上曾处于“丝绸之路”的要冲,为三大宗教、三大文化、三大语系交融之地。得天独厚的优越条件,使新疆成为歌舞之乡,维吾尔成为能歌善舞的民族。

古代新疆地区的龟兹乐、疏勒乐、高昌乐传入中原,成为隋唐九部乐、十部乐中的重要部分,久负盛名。玄奘周游列国后在《大唐西域记》卷一中写道:“屈友国(即龟兹)管弦伎乐,特善诸国。”可见古代新疆少数民族在公元4世纪时就创造出了灿烂的音乐文化并著称于世。

如果说“特善诸国”的龟兹乐是古代新疆少数民族音乐的代表,那么现今流传在新疆地区并与龟兹乐有渊源关系的维吾尔木卡姆则是今日之“东方艺术瑰宝”。

“木卡姆”是中亚、南亚、西亚、北非和乌兹别克斯坦及整个伊斯兰世界拥有的一种乐舞形式。维吾尔木卡姆,被誉为“维吾尔音乐之母”,源于民间,是熔维吾尔民歌、器乐、说唱、歌舞于一炉的大

型歌舞套曲。维吾尔木卡姆与其他国家的木卡姆相比,数量最多,艺术形式完整,为国际伊斯兰文化研究者所瞩目。

据新疆和田学者毛拉·伊斯迈托拉·穆吉孜的《乐师传》(1893)载,木卡姆形成于15—16世纪。维吾尔木卡姆按流行地区和风格特色,可分为南疆木卡姆、北疆木卡姆、刀郎木卡姆、哈密木卡姆、吐鲁番木卡姆等。每一种木卡姆有6—12套。人们常提到的十二木卡姆,指南疆木卡姆,由十二部大型古典套曲组成,每一部套曲又包括“穷乃合曼”、“达斯坦”和“麦西热甫”三大部分。“穷乃合曼”从散板序唱开始,紧接慢速的太孜,到热烈的赛乃姆和大赛勒克,最后以轻快的太喀特结束,其中有歌曲、舞曲,各曲间有间奏曲。“达斯坦”由3—6首叙事歌组成,曲间有完整的间奏曲,音乐由慢而快,曲调流畅。“麦西热甫”由3—6首节拍不同的舞蹈歌曲组成,曲间无间奏曲,情绪热烈奔放。十二木卡姆共有歌曲、乐曲260首,演唱一遍需要20多个小时。伴奏乐器有萨它尔(主唱者自拉自唱)、弹布尔、都它尔、热瓦甫、艾介克、卡龙、小手鼓等。

北疆木卡姆,19世纪从南疆传入,也有12套。除没有“穷乃合曼”外,结构与南疆木卡姆相同。它的音乐比较明快,主唱者用弹布尔或萨它尔。哈密木卡姆流行于东疆的哈密地区。与南、北疆木卡姆相比较,风格不同,结构迥异。它由短小的散序起唱,接着演唱系列短小的歌曲和歌舞曲,没有间奏曲。它也有12套,称哈密十二木卡姆。其伴奏乐器有哈密艾介克(似中胡)、刀郎热瓦甫、手鼓等。全部歌曲有262首,从头演唱一遍约需12个小时。

木卡姆唱词,一类为古代名人诗作,每行15个音节,多表现人民热爱生活,揭露黑暗,向往幸福之情;另一类来自民间艺人创作,每节4句,每句7个音节,内容多反映爱情生活。

维吾尔族民歌在内容上涉及到人民生活的各个方面,有爱情歌曲、劳动歌曲、风俗歌曲等。在传统民歌中,有的歌反映了维吾尔

族劳动人民在旧社会的苦难生活和对统治者的强烈反抗精神。

维吾尔族民歌和木卡姆有近似的情况。由于地理环境、语言、音阶、调式、旋律、伴奏等多种因素不同,各地维吾尔族民歌风格有着明显的不同。伊犁民歌多徐缓、抒情;哈密民歌多简短、明快;喀什民歌多奔放、粗犷。维吾尔歌手演唱常有乐器伴奏,使用乐器也不同。北疆歌手喜用都它尔和弹布尔;哈密歌手喜用哈密艾介克;南疆歌手喜用喀什热瓦甫。民歌的音阶、调式方面,南疆大部分地区的民歌运用七声音阶或多于七声的音阶,音乐韵味别具一格。北疆、东疆有不少民歌运用五声、六声音阶。

维吾尔族说唱音乐形式多样,生动活泼,在人民生活中起重要作用。它主要有达斯坦、柯夏克等。达斯坦,是流行于天山南北维吾尔地区的民间说唱形式。专门从事这一职业的艺人,誉称为“达斯坦奇”,具有渊博的知识、优美的歌喉,能唱丰富的曲目,很受人们的尊敬和爱戴。达斯坦表演形式,一般为一人自弹自唱,以唱为主,说唱结合。传统的达斯坦,多唱民间爱情故事和神话传说。

达斯坦有长篇和短篇两种。长篇多说唱带故事情节的内容,曲调通常由上下句组成,很少有拖腔。演唱者可根据唱词内容灵活压缩或扩展乐句,自由发挥。短篇达斯坦,常用于反映新人新事或爱情内容。音乐多方整结构,旋律性强,有的唱腔直接采用民歌,歌词7字一句,4句一首。伴奏乐器,南疆用热瓦甫,北疆、东疆用都它尔。

柯夏克是由艺人用热瓦甫或都它尔自弹自唱有一定故事情节的唱段和歌谣的一种民间弹唱形式。它用一段曲调演唱多段唱词,演唱内容有爱情和对社会不正之风的讽刺等。此外有一二人边说边唱小故事嘲讽不良社会现象的“埃提西希”和“买达”(意为说书),表演时均采用手鼓、萨巴依、石片、木杓等伴奏。

维吾尔族的乐器种类多样,表现力丰富,既有中原一带的古乐

器埙和胡琴,又有来自波斯、阿拉伯等地的萨它尔、弹布尔等。其中大部分乐器与波斯、阿拉伯国家中流行的同名乐器近似,有的则是同名异器,反映出伊斯兰民族所用乐器的共性。如达卜、纳格拉、奈依、萨它尔、都它尔、弹布尔、卡龙等乐器,都是中亚、西亚许多国家中流行的。这类乐器却只在我国维吾尔、乌孜别克等民族中流行。乐器制作精美,演奏技巧高度发展,许多乐器都具有独奏性能和丰富的独奏曲目,充分显示出维吾尔族器乐的发展水平。同时,维吾尔族乐器吹、拉、弹、打俱全,打击乐器在音乐和歌舞中占有重要的地位。《西域闻见录》(云岫抄藏)卷七写道:“回乐以鼓为主”,“声音抑扬高下,随鼓而起落,而歌舞节奏之盘旋,亦以鼓为节”。

由于新疆地处中西交通的枢纽,因此,维吾尔族音乐的显著的特点是它的音阶、调式采用中国、波斯—阿拉伯和欧洲三个音乐体系。以喀什文化古城为中心的南疆地区,主要采用波斯—阿拉伯体系,东疆、北疆地区则多采用中国音乐体系。波斯—阿拉伯体系的音阶调式的特点之一,是音阶的第三、五、七级音常用升高或降低一个全音的 $1/4$ 音。这些游移性的变化音的运用,是形成维吾尔族音乐独特风格的重要因素。

维吾尔族民歌的节拍、节奏和旋律等方面也很有特色。维吾尔族民歌因维语单词重音总是落在最后一个音节上,故常出现各种切分音节奏,乐句或乐段亦多采用先抑后扬的形式,即开始或结束不在强拍而在弱拍或后半拍上。其节奏、节拍类型繁多,乐曲节奏富于变化,散板普遍运用, $5/8$ 、 $7/8$ 、 $9/8$ 的拍子富有特色;旋律线条多为波浪型。在维吾尔族四句体民歌中,第四句用下五度模仿第二句的现象极为普遍。南疆地区的音乐常出现 $5-12$ 度的跳进和富于特色的增四减五度跳进;北疆地区的民歌则以级进为主。

维吾尔地区素有“歌舞之乡”的美称,人人善舞。民间舞蹈主要有刀朗舞、赛乃姆、萨玛舞、纳孜孔姆等。

刀郎舞又称刀郎赛乃姆,其音乐称刀郎木卡姆,流行于新疆麦盖提、巴楚、莎车等县。“刀郎”是居住在塔里木盆地的古代维吾尔族人的自称,刀郎舞是他们的一种礼俗性舞蹈。每逢节日喜庆,人们都要跳刀郎舞。开场时唱散板序歌,不舞。接着按严格的程式歌舞:奇克提麦(6/8)、赛乃姆(4/4)、赛乃克斯(2/4)、赛勒玛(2/4)。跳刀郎舞时,人们围圈席地而坐,男女相对起舞,动作粗犷、豪迈。音乐由慢逐步加快,舞蹈也由双人对跳变为集体圈舞。随后出现双人竞技性旋转表演。刀郎舞的唱词,有表现狩猎、战争和生产劳动的,也有反映爱情生活的。歌腔高亢激越。伴奏乐器有刀郎热瓦甫、刀郎艾介克、卡龙、小手鼓等。

赛乃姆,是维吾尔族自娱性歌舞。赛乃姆一词,原为曲调、节奏的名称,后成为专用歌舞名称。南、北疆各地区都有风格不同的赛乃姆,各地赛乃姆均冠以地名,如喀什赛乃姆、和田赛乃姆……。各地赛乃姆有一套专用歌曲,跳时有乐队伴奏。音乐由几首或十多首风格近似的歌曲组成联曲,大都表达爱情内容。舞蹈有独舞、对舞和多人同舞等形式,共同规律是由慢而快。昂首、挺胸是赛乃姆的基本特点。各地区赛乃姆均有自己的风格:喀什赛乃姆明朗、活泼;伊犁赛乃姆潇洒、轻快;哈密赛乃姆平移、风趣。

萨玛舞的历史悠久,在伊斯兰教传入之前就流传于维吾尔族地区。伊斯兰教传入后,逐渐成为伊斯兰教节日活动中在广场上集体表演的风俗性舞蹈。伴奏乐器用铁鼓(纳格拉)和唢呐,音乐节奏有2/4、4/4、5/8、6/8等几种。舞蹈时,两手半握拳,下甩打开,弯屈收回,轻悠自然。脚随鼓的重音全脚落地,身体下压,微顿,常用跳转、擦地空转等技巧动作。

此外,维吾尔族舞蹈还有“夏地亚那”、“纳孜孔姆”、“盘子舞”、“萨巴依舞”和手鼓舞等。

(作者单位:中央民族大学)

阿拉伯书法与中国 传统文化的融合

哈吉·尤素福

早在一千多年以前,阿拉伯人凭着对伊斯兰教虔诚坚定的信仰,用辛勤的耕耘和精湛的技艺,把阿拉伯书法推向了高峰。十几个世纪之后,阿拉伯书法以层出不穷的造型艺术、多采多姿的书法流派而闻名遐迩,成为阿拉伯伊斯兰文化史上一盏艺术的明灯,给人类文明和世界艺术宝库增添了光辉灿烂的一页。

传播与繁衍

随着伊斯兰教的传播,阿拉伯书法也在世界各地得到广泛地传播与发展。7世纪中叶,伴随着伊斯兰教的传入,阿拉伯书法也在中国相继“安家落户”。经过长期的实践、演变,并与中国传统的文化互相影响,彼此融合,逐渐形成了一种具有中国风格的阿拉伯书法艺术。这是中国文化与阿拉伯文化互相交流、融会发展的历史见证。

阿拉伯书法是在伊斯兰哺育下成长起来的一门优美的艺术。早在伊斯兰教传播初期,阿拉伯书法就已达到极高的水平。由于《古兰经》首次下降的经文就号召人们“用笔写字”,“传授知识”;先知穆罕默德亦曾以教会 10 个穆斯林能读能写,作为对有文化的俘虏的奖释,这就使阿拉伯书法不仅备受推崇,并且得到迅速的繁衍。就在伊斯兰教政权建立不久,哈里发奥斯曼即派遣使团于 651 年到中国,谒见当时的唐朝皇帝。史学界多以此认定为伊斯兰教传入中国之始。嗣后,为举行拜功而兴建的清真寺也随之而起,并且逐步扩而广之,几乎凡有穆斯林居住的地方就有清真寺。这就为阿拉伯书法在中国的繁衍与发展提供了前提条件。至于何人何时传入了阿拉伯书法,未见记载,难以考证。但从沿海古城广州、泉州现存的伊斯兰文物古迹看,有关阿拉伯书法的记载,早在宋元时代就已经出现了。据岳珂《程史》所记,“堂中有碑,高袤数丈,上皆刻异书,如篆籀”^①。这是对南宋时广州怀圣寺大殿上阿拉伯文碑刻的描述。另据《泉州伊斯兰教石刻》记载,泉州发现的伊斯兰教寺院和墓葬建筑石刻多以阿拉伯文为主,其“书法种类繁多,有古老的库法体、三一体(大楷)、小楷、草书、花体、波斯体以及方体(类似中文的篆体)等等”^②。这些寺院和墓葬的建筑年代,最早可追溯到 1009—1010 年。可见,随着伊斯兰教的传入,阿拉伯书法在中国的传播,至少也有近千年的历史。

最初,阿拉伯书法多用于伊斯兰教清真寺礼拜殿的装饰和碑文铭记,其书体基本上保持着阿拉伯书法的原貌。后来的传播与发展,主要借助于清真寺的经堂教育。所谓借助,是指没有专门的书

① 引自白寿彝著《中国伊斯兰史存稿》第 18—19 页,宁夏人民出版社出版。

② 引自陈达生主撰《泉州伊斯兰教石刻》前言第 3 页,宁夏人民出版社、福建人民出版社出版。

法授课,而且由于没有现成的课本,在学习中全凭学员亲手誊抄缮写。故一本经书,经过辗转传抄,往往由一而十,由十而百,这样一代一代地连年抄写,传宗接代,既是学习、宣扬伊斯兰教的方式之一,也为书写技艺的提高创造了条件,从而造就了众多具有中国艺术风格的阿拉伯文写经家和书法家。经过长期的实践,阿拉伯书法博采汉字书法之长,从原来的库法体、纳斯赫体、苏鲁斯体及波斯体演变成一套既有自己的规范,又有中国特点的书写形式。这是与阿拉伯书法截然不同的一种新书体,俗称“中国体”。这种中国体归纳起来大致有:受纳斯赫体、苏鲁斯体、波斯体影响的“竹笔体”;受中国汉字书法影响的“毛笔体”;受大字匾额幅式影响的“榜书体”;受库法体影响的“方体”和篆刻艺术;受汉字草书影响的“仿汉草体”以及中、阿书法融为一体的“阿汉合书体”等。

中国体阿拉伯书法的特点是,受汉字书法影响较深,从用笔、用纸、用墨,到书写手法、表现形式、装帧艺术等,都有中国书法艺术的痕迹。如在组编排字时,采用“花写”办法,视全篇如一句,四平八稳,左右均衡,作到活而不散,紧而有序。运笔方面,从笔力、笔势到速度、虚实,既能起、承、转、合,又能飞白相间,起伏圆润,轻重适度,充分体现了中国式的书法艺术风格。

中国体阿拉伯书法艺术的形成,对阿拉伯书法的传播与发展,无疑是一个创举。中国穆斯林利用这种形式,不仅为中国伊斯兰文化写下了光辉的一页,也为阿拉伯伊斯兰文化谱写了新的篇章。

经字画

在中国穆斯林的阿拉伯书法艺术创作中,经字画可谓诸多中国体书法中的佼佼者。所谓经字画,即中国穆斯林用阿拉伯文书写伊斯兰教经典警句的一种传统书法艺术。因其文字多为经典名言,款式形状多呈图形画意,故称经字画。它是伊斯兰教传入中国后,阿拉伯书法和伊斯兰艺术在中国穆斯林文化宗教生活中的具体运

用与发展,是中国穆斯林精心研究、创作的一朵艺术奇葩。

经字画集阿拉伯书法与伊斯兰艺术于一体,兼融汉字书法的布局、间架、笔法、着墨、题款、用印等章法,既保留了阿拉伯书法固有的风姿,又体现了汉字书法的内涵意境。两种风格合为一体,可谓中阿合璧,奇姿迭生。

经字画还采取汉字书法常用的中堂、条幅、对联、横披、扇面、条屏等形式,写一个词或一个名字作为一幅,或写一句话或一段经文作为一幅;其字的排列可自右至左,也可自上而下,互相交错,体式多变;对联的形式除句法相似、内容相关或相反外,往往写成方块菱形互相对称。此外,用方、圆、菱、三角、云纹、波纹、多边以及花草、树木、水果、建筑、风景等形状组成的几何艺术字和象形艺术字应有尽有,花样多变,美妙无穷。

经字画的组编与书写,不仅丰富多彩,而且严谨周密。书写时虽可夸张、变形、分割或组合,但必须统一协调于一体,要求每一个字、词、句,从笔画的粗细、曲直、长短到用笔的轻重缓急,起承转合,都能随势运笔,美观得体,自然浑成。为此,书写前一定先要精心设计、构思一番,按照上面的规矩,拟出一个轮廓或雏形,然后再命笔书写。这样,写成的字画,既能“以书入画”,又能“书画合一”,令人赏心悦目,别具风韵。

经字画的内容多为敬主拜主,赞主赞圣以及伊斯兰教经典中举凡伸张正义、主持公道、团结友爱、行善止恶、扶弱济贫、尊长爱幼、款待亲友、怜恤孤儿之类的警句、格言、赞词等,体现了穆斯林的虔诚信仰和道德规范。

经字画的形成与应用,极大地丰富了中国穆斯林的文化与宗教生活。因此,无论是作为一种书法艺术,还是一种装饰艺术,都已成为人们生活中不可缺少的精神食粮而受到广大穆斯林群众的喜爱。

名家墨宝

随着阿拉伯书法艺术在中国的传播与发展,中国穆斯林中也涌现出不少杰出的阿拉伯文写经家和书法家。他们书写或誊写了大量的伊斯兰教经书典籍,创造了丰富多彩的、具有中国风格的阿拉伯书法艺术作品。下面仅就笔者所知,对历史上流传的一些名家、墨宝作点粗浅的介绍,挂一漏万,希于补正。

花巴巴^①,河北省沧州人,清代末年著名的教长、阿林,华北一带有名的阿拉伯文书法家。他一生勤学苦练,写得一手好字。可惜,他的墨宝大多散佚。据传,他写的一部《古兰经》,曾由马松亭大阿訇赠献给埃及国王福阿德,被视为珍宝而受到器重。

万景和,人称万巴巴,清末道光年间天津著名的大阿訇、写经家。万体书法意境新颖,笔力遒健,影响颇深。遗憾的是,其真迹也大都失传了,只有一部《亥提姆》幸存,现收藏在天津市一位穆斯林家中。另有两块经文匾额为《古兰经》第72章第18节(见书内插图)和“泰斯米叶”,现分别收藏在天津南大寺和天津大寺。

曹万兴,清末道光年间天津大阿訇,著名的阿拉伯文书法家。他的书法精湛洒脱,自成一家,是天津风格的阿拉伯书法典范。他的墨迹多为匾额、中堂、条屏、楹联等,其中最有代表性的是天津大寺窑壁悬挂的“泰斯米叶”匾额。该字体势雍容,刚柔并济,虽寥寥数笔,却有花开满园之意,充分显示了阿訇的高深功底和纯熟技艺。

田家培(1871—1945),字植卿,云南省通海县下回村人,为云南大阿訇,著名的阿拉伯文书法家。家培自幼读书习经,酷爱书法,是著名的伊斯兰学者、教育家马联元大教长的得意门生,曾在云南各地及广州任教。他的书法笔锋刚健,字体流畅,是典型的中国体

^① 花巴巴,姓花,名字无记载,不可查,巴巴是回族群众对年老长者的尊称。

阿拉伯书法。1895年,家培遵照马联元之嘱,精心抄录30本分册《古兰经》,为我国首创木刻版《古兰经》的镌刻,做出了不可磨灭的贡献。

王世恩,字继光,甘肃武都人,民国年间伊斯兰教阿訇、阿拉伯文书法家。青年时期曾在西北、山东一带学习经文,后到北京任职。王世恩有一手阿拉伯文好字,其中有两幅中堂为中国伊斯兰教协会所收藏。一是“呀拉法阿”(擎天柱,真主美名),榜书体,笔势潇洒,造型别致,将字、画融为一体,可称巧夺天工;二是“呀穆斯塔法”(精选的,圣人美名),亦为榜书体,笔触粗大遒劲,连绵自如,字体中的“飞白”、“渴笔”时隐时现,耐人寻味。以上两幅字,具有浓厚的西北风格,是中国穆斯林传统的阿拉伯书法艺术之一。

赵铭周(1896—1982),名贵祥,辽宁省沈阳人,出身于伊斯兰经学世家,现代中国伊斯兰教阿訇、阿拉伯文书法家。他在我国东北地区任教讲学,深孚众望。其作品以传统的中国体为主调,吸收了苏鲁斯体的字形结构,笔体清秀潇洒,布局匀称,舒展大方,尤以大字榜书为特长,深受穆斯林群众的喜爱。

以上介绍的几位阿拉伯文书法家、写经家,仅是中国穆斯林中的凤毛麟角。像他们这样的墨林高手,却历来鲜为人知。这是因为他们留下的只是墨迹,包括经书、匾额、字画等,却很少留下他们的姓名、身世。个别署名或署时间的,也是轻描淡写,难以考证。下面提及的几部珍贵的手抄本《古兰经》,就有这种情况:

1. 由中国伊斯兰教协会收藏的两部手抄本《古兰经》,其一据说是由一位维吾尔族名叫热衣木·尼亚孜的穆斯林书写的,时间是1269年,距今已有727年的历史,是我国记载最早的手抄本《古兰经》之一。全经30册,书体浑厚,金水彩画,以香牛皮装帧封面,既坚固,又考究。其二大约抄写于清朝乾隆年间,竹笔书就,字体优柔潇洒,笔锋雄壮刚劲,分装30册,书皮用锦缎装帧,抄者未具名。

2. 北京东四清真寺藏有一部手抄本《古兰经》，字体优美，浑厚雄健。据载是伊斯兰教历 718 年(1318)由艾哈麦德抄写，距今已有 678 年的历史了。

3. 青海省循化撒拉族自治县收藏着一本极为珍贵的手抄本《古兰经》，字体清晰，正楷端正，具有古朴、淡雅、飘逸之感。据传，这部《古兰经》是随撒拉族先民从遥远的中亚撒马尔罕辗转而来，至今已有 700 年左右的历史，被撒拉族穆斯林视为传世之宝(见书内插图)。

4. 据史料传记，前清时期，宫廷里藏有一部 30 卷册手抄本《古兰经》，为一色的黄绫皮面宝蓝纸版，全部经文用堆金沥粉法写成，光彩熠熠，出神入化。其价值之高，功夫之深，可想而知。

此外，在各地清真寺和不少穆斯林家中，还藏有大量的手抄本《古兰经》和伊斯兰教其它典籍。虽然它们没有公诸于世，但无疑是中国伊斯兰教珍贵的历史文物，也是中国穆斯林工于阿拉伯书法的艺术结晶。

清真寺书法艺术

清真寺，作为穆斯林履行拜功、举办宗教活动的场所，用阿拉伯文书写的各种书体的《古兰经》经文，不论是在其建筑装饰上，还是在其陈设布置上，都已成为清真寺建设不可缺少的内容。

清真寺的书法装饰艺术种类繁多，异彩纷呈。由于伊斯兰教禁止崇拜偶像，任何人物形象和动物图形一般都被排除在外。因此，几何图形、花卉图案和书法艺术便成为清真寺装饰艺术的主要内容。就中国的清真寺而言，书法艺术的装饰则显得更为突出，它主要表现在礼拜殿的窑壁、梁柱、藻井、抱厦、门窗、围墙、宣讲台以及寺院内的宣礼楼、望月楼、碑文石刻等方面。其书法既有古老的库法体、苏鲁斯体和波斯体，也有各种流派的中国体。以北京牛街礼拜寺为例，阿拉伯书法装饰艺术可谓琳琅满目。走进牛街礼拜寺的

大殿,首先映入眼帘的是用中国的榜书体写成的“泰斯米叶”,粗犷劲健,铿锵有力;殿中拱门,四处林立,以堆粉贴金饰成的古代库法体和苏鲁斯体经文,古香古色,闪烁发光;伸入尽处,华丽的窑壁木雕夺眶而入,其经文浮雕字体隽秀,章法均匀,为中国式苏鲁斯体的杰作;两侧镂空木雕窗棂为“真主是掌握品级的”阿拉伯文艺术字,盘根错节,以书入画;再翘首眺望,五颜六色的天花板、藻井,饰以彩绘花卉、博古图案和浑厚的阿拉伯文赞词,使人大饱眼福。在寺院之内,还有两个碑亭,矗立在殿前南北两侧。在碑亭的横楣上,镌刻着用几何库法体组成的“清真言”,彩绘点画,积秀可观。至于寺内收藏的经书,更是墨香四溢,笔力峥嵘。像牛街这样古老而又充满书法艺术装饰的清真寺,在全国各地处处可见:新疆的艾提戈尔清真寺、广州的光塔寺、泉州的清净寺、西安的化觉巷清真寺等等,数不胜数。

清真寺的书法装饰艺术多以中国体为主,而中国体中又多以榜书体最为突出。所谓榜书体,系指标题在宫阙门额上的大字,这里多指用于清真寺抱厦、门厅、窑壁上的《古兰经》经文匾额。榜书体的形式亦不尽统一,大体可分为南方、北方和西北三大流派。北方的流派主要指华北、东北一带,其写法曲直分明,粗壮遒劲,布局匀称饱满,体势雅观气派;南派的写法接近北派,然笔锋多优柔,书体重华丽,丰满清秀,出神入化;西北派的写法则别有风采,造型美,花样多,用笔圆润,制字考究,将书法和艺术紧密地结合在一起,令人赏心悦目。纵观三派,各有千秋。当然,除此之外,也还有其它一些书写风格与形式,本文不再赘述。

综上所述,阿拉伯书法传入中国后,“入乡随俗”、“生根发芽”,经过近千年的融会发展,最终形成了一门独立的、具有中国风格的阿拉伯书法艺术,成为中华民族传统文化的组成部分。

(作者单位:中国伊斯兰教协会)

两件正德朝阿拉伯文 波斯文瓷器

——兼谈伊斯兰文化的影响

李 毅 华

按：我出生在北京的一个回族家庭，祖、父辈从事古玩行业，因而在生活器皿中多见有古兰经字句的文玩，记忆尤深。以后，在故宫博物院研究室工作期间，受业于已故学者、陶瓷专家冯先铭先生左右，遂萌发将一知半解的与伊斯兰文化相关的明代正德时期瓷器作一常识介绍，成文甚早。今承蒙辑录，聊以充数耳。

在陶瓷器上出现符号、文字，最早见于新石器时代的陶器。此后，陶瓷器上刻划、书写铭文字句或纪年款识者屡见不鲜。唐代长沙窑、宋代磁州窑釉下彩绘瓷器，不仅具有丰富的纹饰题材，而且将题写诗句文字亦作为装饰的主要手段。元代青花瓷生产技艺相当成熟，在瓷器上书写、绘画已十分普遍。由于中西方交通和贸易

往来、文化交流以及宗教的传播,以梵文、八思巴文、阿拉伯文、波斯文作为装饰的瓷器相继出现。

早在汉、唐时期,举世闻名的“丝绸之路”沟通了同中亚地区的频繁交往,成为中西方文明的纽带和桥梁。公元7世纪,伊斯兰教创传人穆罕默德经过20余年的传教活动,使得这一宗教在阿拉伯地区广为传播,并在政治上统一了阿拉伯半岛,建立了强大的哈里发国家。当时,中国与西亚地区的大食国都是世界上强盛的国家。关于伊斯兰教传入我国的时间,说法不一,有隋开皇、大业说,有唐武德、贞观、永徽诸说,总之已有一千多年的历史。史书记载,从唐永徽二年至南宋末的五六百年间,哈里发国家派遣使臣来中国达47次,阿拉伯商人、波斯商人开辟了史称“香料之路”的海上航线,经红海、波斯湾绕印度半岛、马来半岛抵达中国的南方港口广州、泉州、扬州等地,其中一部分商人在港口城市定居下来。公元651年,大食使节第一次赴唐时谈到了大食国建立的经过、国内的习俗以及宗教信仰等。约于762年,杜环所撰的《经行记》中第一次介绍了伊斯兰教义。《经行记》已佚失,有关内容仅见杜的族叔杜佑所撰《通典》上的引文。当时居住在沿海港口的“蕃客”内部,使用自己的语言、文字,设有自己的教长,领导宗教活动,处理内部事务。在广州、泉州,还营建了礼拜寺以及穆斯林公共墓地。唐代将这一来自大食国的宗教称之为“大食法”。“1980年,在扬州现今城北郊蜀岗地带、唐代牙城遗址以东不远的地方,发现了一座压在汉代木椁墓上的唐代残墓,出土了三件瓷器,其中有一件高为18.5厘米的灰青釉绿彩背水壶,壶上的绿色彩绘是一组阿拉伯文。”(朱江:《伊斯兰教文化东渐扬州始末》,《海交史研究》1979、1980年第1、2期)这是迄今最早发现出于唐墓的有关伊斯兰文化的瓷器实物资料。

宋人赵汝适的《诸蕃志》一书中记有关于伊斯兰教教训与信仰的内容。而反映当时伊斯兰文化的历史文物,以泉州地区的阿拉伯

文石刻最为集中。这些清真寺建筑刻石以及穆斯林墓碑上的文字，主要是《古兰经》经文、圣训节录或教训格言。墓碑文字有中文、波斯文、阿拉伯文，大多以阿拉伯文或间以波斯文为主。

元朝时，蒙古民族在北方崛起，太祖、太宗用兵中亚，直至西欧。这一时期，中亚地区各民族被迫向中国迁徙，并在强悍的蒙古铁骑驱使下，组成所谓“亲军”、“巴军”，东征中国。随后蒙古统治者又采取“屯田”、“军垦”措施，使他们难以回归旧土。蒙古人称这些“移民”为“答失蛮”（大食人）或“回回”，这一称谓始见于元代官方文书。“回回”是元人对信奉伊斯兰教人的泛称，包括阿拉伯人、波斯人、中亚突厥人以及现新疆维吾尔等少数民族，故元时对伊斯兰教称为“回教”。自此之后，经历了2—3个世纪的融合过程，逐渐形成了我国回族这一民族共同体。作为一种意识形态和文化体系的伊斯兰教在回族形成初期起着纽带作用。自元至明，阿拉伯人从事伊斯兰教文化活动，同回回上层人士参加政治、军事、经济贸易活动交织在一起，中国人对于伊斯兰教的外来感、神秘感逐渐消除。明朝时，传教活动甚至得到皇帝《敕谕》的保护^①。

明代瓷器以阿拉伯文、波斯文为饰始见于永乐青花，以后宣德、天顺、成化、正德历朝均有此类传世品。其中以正德朝为最，表明了当时伊斯兰教的社会影响，这还同明武宗朱厚照尊崇“清真”习俗有关。如伊斯兰教绝对禁食猪肉，武宗竟以敕令禁止养猪，见

^① 永乐五年（1407），阿拉伯传教士米里哈只持成祖《敕谕》赴扬州传播伊斯兰教义。该《敕谕》现藏民族文化宫。《敕谕》以3种文字书写，右为汉文，中间为波斯文，左为蒙古文。其汉文是：“谕米里哈只，朕惟人能诚心好善者，心能敬天事上，劝率善类，阴朔皇度，故天赐以福，享有无穷之庆。尔米里哈只，马哈麻之教，笃志好善，导引善类，又能敬天事上，益效忠诚，眷兹行良可嘉。尚今特授尔以敕谕护持，所在官员军民一应人等，毋得慢侮欺凌，敢有违朕命慢侮欺凌者，以罪罪之。故谕。永乐五年五月十一日。”（按：文中“马哈麻”即穆罕默德）

于文献记载的诸如：

“九月，上次保定（河北省清苑县）禁民间养猪，著为令。”（《明书·武宗本纪》）

“上巡幸所至，禁民间畜猪，远近屠杀殆尽，田家有产者，悉投诸水。”（《明实录·武宗实录》）

正德十四年（1519）十二月，武宗以“威武大将军太师镇国公朱（寿）”之称发布不准养猪的禁令^①。然朝廷祀典祭牲已有定制，而民间又不敢养猪，难以收买供奉，以致太常寺只得题奏：“……仍令广求，无拘大小（猪）以供急用……惟圣驾所过，稍为回避……。”有说武宗生于弘治四年（1491）辛亥，本命属猪，“猪”字音又与明国朱姓同音，故忌讳尤甚。

故宫博物院度藏正德时期饰有阿拉伯文、波斯文的瓷器 20 余件，其中以红彩书写阿拉伯文的瓷盘仅 1 件（图一）。盘内以三周双线圆圈简单装饰；第二层圈内四个以阿拉伯文书写的字句，释为：“清高尊大的真主说”；盘心所书三行阿拉伯文系《古兰经》第 17 章 29 节下半段的经语，释为：“你不要把手完全伸开，以免你变成悔恨的受责备者”（马坚译《古兰经》第十七章《夜行》〔伊斯拉〕）（图二）。“不要把手完全伸开”的另一释义为“不要铺张”。盘的外壁同样以双线圆圈为饰，盘壁的四段《古兰经》经文连续起来意为：“清高尊大的真主说，行尘埃大的善事者，将见其善报；做尘埃大的恶事者，将见其恶报”，“行善者，只受善报”。这是劝人行好事，宣扬

^① 正德十四年十二月，武宗南幸，至扬州行在，发布禁令：“兵部左侍郎王，抄奉钦差总督军务、威武大将军、总兵官、后军都督府、太师镇国公朱钧帖：照得养豕宰猪，故寻常通事。但当爵本命，又姓字异音同；况食之随生疮疾，深为未便。为此省谕地方，除牛羊等不禁外，即将豕牲不许喂养，及易卖宰杀。如若故违，本犯并当房家小，发极边永远充军。”（明·沈德符《万历野获编》卷一“禁宰猪”条）

“善有善报”的经训。极为特殊的是，在通常写有款识的器底也以阿拉伯文间波斯文书写，器底三行文字中，中间一行为阿拉伯文，上、下二行为波斯文，连起释为“迪麦尼可汗即阿曼苏来曼沙”（图三）。“可汗”是突厥、鲜卑、回纥、蒙古等民族对最高统治者的称号。这里波斯文“可汗”、“沙”可作“君主”、“国王”解。这件瓷器或为阿拉伯地区某部族国家所订烧。

阿拉伯文、波斯文掺杂使用，同阿拉伯民族所处地域沿革历史有关。这一特殊的语言、文字方式，在我国回回民族形成之前就存在。起初在他们内部，阿拉伯语、波斯语、汉语同时作用。在我国早期的伊斯兰经堂教育中，也存在着类同情况。用作装饰的阿拉伯文、波斯文，在书写时往往加以美化，使之更富有装饰性。

明瓷釉上红彩品种初见于洪武朝的云龙纹盘。这种以铁红为着色彩料的使用，为烧制明瓷中斗彩、五彩等新品种作了新的尝试。运用红彩装饰瓷器虽属常见，但以单一红彩书写阿拉伯文、波斯文的瓷器，在故宫藏品中仅此一件，已知流散到国外的有相类似的一件。

正德时期阿拉伯文、波斯文装饰的瓷器多是青花，器型以碗、盘为主，另见有炉、盒、烛台、笔山、深腹罐等。当时由于使用青花料的复杂多样，因而出现不同色泽。如花色浅淡的品种为平等青料，浓中带灰者用石子青，胎体一般较为厚重。至正德晚期，已有使用回青料着色的青花，其色调浓重鲜艳，蓝中微泛红紫。故宫藏有一件正德朝青花碗（图四），是典型的宫窑器，碗底写有“大明正德年制”青花双圈六字楷款。碗呈鸡心式，器型规整，胎釉皆精细。内、外口沿饰回纹边一周，外壁饰以六个双圈圆形开光，其间隙辅饰花卉图案，碗足绘饰卷枝花边，整个器物给人以稳重、古朴的感觉。六圆开光内分别书写波斯文单词，按顺序释为“政权”、“君王”、“永恒”、“每日”、“在增加”、“兴盛”，汉译意可为“政权君王永恒（王权

永恒)”,“兴盛与日俱增”。这里的“王”可作“皇帝”或“君主”释。碗的内底书阿拉伯文字句,环以双圈线之内的卷叶纹饰。碗心释文为“感谢他(真主)的恩惠”。

瓷器上的阿拉伯文、波斯文内容主要为《古兰经》文、圣训格言以及赞颂真主安拉和贵圣穆罕默德的字句。也有所书的只是器物名称,如“笔山”。这一类型的瓷器主要作为实用品或陈设品;也有人认为此类瓷器是清真寺的供具。这一说法可能由饰有梵文、八思巴文的器物作为佛教、道教的供器引申而来。其实,伊斯兰教不崇拜偶像,清真寺是不设置供器的,有的也只是按中国传统陈设形式而设置的。如北京东四清真寺保存一件明代青花瓷牌屏,上面以阿拉伯文写有伊斯兰教五大信条之一的著名“清真言”——“万物非主,只有安拉,穆罕默德是安拉的使者”。该寺建于明正统十二年(1447),这件明代的瓷牌屏作为文物是十分珍贵的。

正德时期饰有阿拉伯文、波斯文的瓷器,是研究明代中叶伊斯兰文化在我国传播及其影响的重要文物资料。



图一 明正德红彩阿拉伯文、波斯文盘



图二 明正德红彩阿拉伯文、波斯文盘内底



图三 明正德红彩阿拉伯文、波斯文盘外底



图四 明正德青花波斯文、阿拉伯文盘

漫话开斋节

李 英 华

开斋节是伊斯兰教的盛大节日,也是我国信仰伊斯兰教各民族的盛大节日。这个节日的起源和流传,说来话长。

开斋是和封斋相对而言的。伊斯兰教规定,其信仰者(称穆斯林)每年斋戒一个月,作为一项宗教功修。伊斯兰教经典《古兰经》上说:“信道的人们啊!斋戒已成为你们的定制,犹如它曾为前人的定制一样,以便你们敬畏。”(第二章第 183 节。马坚译本,下同)伊斯兰教的宗教活动按伊斯兰教历(又称希吉勒历,我国旧称回历)进行。伊斯兰教历是纯阴历,一年只有 354 或 355 天,比太阳历每年少 10 或 11 天;又不置闰月,月份同季节没固定关系,同一个月可以出现在盛夏,亦可出现在严冬,大约每三十二年半循环一次。伊斯兰教历计算“天”的方法和阳历也不同,它以日落作为一天的结束和开始,以新月(月牙)出现为月首。斋戒在伊斯兰教历九月进行,这一月称为“斋月”。到伊斯兰教历八月最后一天,见到新月,标志九月到来,即开始封斋(又称把斋)。斋戒的方法是白天不吃不

喝，晚上吃喝，谨言慎行，克己制欲，一心敬主。《古兰经》上说：“斋戒的夜间，……可以吃，可以饮，至黎明时天边的黑线和白线对你们截然划分。然后整日斋戒，至于夜间。”（第二章第187节）我国清代伊斯兰教经学家刘智，对于斋戒曾有如下表述：“斋者，止食色以谨嗜欲也，每年一月。鸡鸣而食，星灿而开。一日之中，省躬涤过。故斋之日，官不听讼，民不列市，君不设朝，不幸野。”（《天方典礼》卷七）这是从宗教立场对斋戒意义的全面说明。九月斋戒期满，最后一天看新月，看到新月表示十月一日到来，举行庆祝活动，称开斋节。伊斯兰教斋月的封斋，起于新月出现，迄于新月再现，所以“圣训”（仅次于《古兰经》的伊斯兰教经典）上说：“你们见新月的时候封斋，见新月的时候开斋。”（《布哈里圣训实录精华》第230页。马宏毅译本）

逢开斋节这天，穆斯林相互拜贺，敞开大门欢迎亲友，炸油香等面食赠送，热闹异常，在清真寺举行集体礼拜，欢庆活动达到高潮。有的伊斯兰国家彻夜狂欢（因为见新月即表示十月一日到来）。我国新疆地区称开斋节为肉孜节，“肉孜”的意思是“斋戒”，是波斯语的音译。开斋节是和古尔邦节同样盛大的伊斯兰教节日。

为什么在九月斋戒？《古兰经》上说九月开始降示古兰经文，“指导世人，昭示明证，以便遵循正道，分别真伪，故在此月中，你们应当斋戒”（第二章第185节）。

斋戒期间白天不饮不食，不是任何人都能做到。有的人做起来有困难，如病人、产妇、旅途赶路的人。因此《古兰经》也规定，遇这种情况斋戒可以延缓，但日后要依所缺日数补斋，“难以斋戒者，当纳罚赎，即以一餐饭，施给一个贫民”（第二章第184节）。这样就使斋戒成为实际上都能做到的了。

斋戒期间白天不饮不食，不等于说穆斯林不可以有所作为。为生活奔走的人自然白天要辛劳，一些大的行动亦可在斋月采取，如

1973年阿拉伯对以色列的战争就是在斋月发动的,俗称“斋月战争”。按规定,斋戒是成年穆斯林的事,儿童、少年不斋戒,意在保护他们的健康成长。

伊斯兰教传入我国后,斋戒的规定自然也为我国穆斯林所遵守,但是它的夜晚活动、白天休息的特点,不为非穆斯林所理解,再加之其他某些原因,有人借机诬为夜聚明散,图谋不轨。此事发生在康熙年间。康熙闻知后颇不以为然,因诏曰:“朕评汉回古今之大典,自始之宏道也。……汉诸臣分职时享君禄,按日朝参;而回民逐日五时朝主拜圣,并无食朕俸,亦知根本,是汉不及回也。通晓各省,如官民因为私忿,借端虚报回民谋反者,职司先斩后奏。天下回民,各守清真,不可违命,勿负朕恩有爱道之意也。”(传统先《中国回教史》第六章)多亏康熙明断,诬蔑者未能得逞。千百年来,封斋已成为我国穆斯林的传统宗教活动,开斋节成为传统节日。

开斋节在我国,不仅是穆斯林的传统节日,也是我国信仰伊斯兰教各民族的节日。原因是伊斯兰教在我国回、维吾尔、哈萨克、撒拉等民族中几乎是全民性的信仰,宗教节日也就成了民族节日。到这一天,信教和不信教的,都举行庆祝。信教的不都是从事宗教活动,不信教的过节更不是由于宗教。宗教和民俗融合到一起。特别在我国回族中,开斋节成为年节,如同汉族的春节、傣族的泼水节、藏族的藏历年等。1935年底,我国著名新闻记者范长江到达青海西宁,正赶上开斋节,他这样记述了回民过节:“假如我还在少年时代,我希望住在青海,因为这里有三个年可过,汉回藏三族各有一个‘年’。平常人只能过一个‘年’,热闹一次,青海是三个‘年’,可以热闹三次。藏族的年怎样过法,记者没有亲见过。这一回却详详细细的看了一个回族过年。”(《中国的西北角》)这是非信仰伊斯兰教民族的人把开斋节视为回族年节的一个典型例子。1949年以后,人民政府一直把开斋节视为回族和其他信仰伊斯兰教各民族的传

统节日，届时补助油面，放假，备齐节日商品，举行各种庆贺活动，汉族等非信仰伊斯兰教人民也向回族等信仰伊斯兰教人民祝贺节日，成为信仰伊斯兰教各民族的节日和民族团结的大喜日子。自然，它仍然是伊斯兰教的宗教节日，全世界穆斯林都在这一天庆祝、过节，是世界性的重大节日。

宗教节日怎能变为民族节日呢？原来，宗教节日往往带有群众性，这个节日一旦为一个民族的群众所接受，它就变为民族节日了。其次，民族、民间节日中往往有不少宗教活动，这些活动多是祈神降福，祈祷丰收，祛除邪恶，表达群众的愿望，宗教节日和民族节日间有密切联系。有些原来是宗教活动的后来变为民俗活动，如风行世界的奥林匹克运动会，原本是古希腊祭祀宙斯神的活动，现在只有在点圣火的仪式中还能见到一些宗教色彩；“礼拜天”本是基督教的宗教活动日，现在对全世界多数人来说，已变为休息日；“圣诞节”本是纪念耶稣诞生的，现在已成为世界性节日了。因此，开斋节在我国信仰伊斯兰教的各民族中，既是宗教节日，也是民族节日。

伊斯兰教对维吾尔 语言文字的影响

王 振 忠

维吾尔族具有悠久历史和古老文化,早在接受伊斯兰教前就曾创造过回鹘文字(或称回纥文)。回鹘文由 22 个字母构成,在词首、中、末位有不同字形,由上向下书写。这种音素文字对蒙文和满文的创制起过参照作用。回鹘文文献丰富,包括佛教、摩尼教经文及文学作品,如《福乐智慧》、《高昌馆来文》以及由维吾尔僧人僧苦萨里土统由汉语译成维语的《金光明最胜王经》等。

维吾尔族的祖先在 10 世纪中叶联合西域的葛逻禄、样磨建立了喀刺汗(或译哈拉汗、黑汗)王朝,定都八拉沙衮和喀什噶尔(喀什)。喀刺汗政权的首领苏土克布格拉汗首先带头信奉伊斯兰教,其子喀刺汗 11 世纪在和田推行伊斯兰教,自此,伊斯兰教不断东进,在几百年过程中逐渐成为维吾尔族全民宗教。作为一种新的文化,伊斯兰教对维吾尔族的社会生活产生了巨大影响。

11—12 世纪,维吾尔族开始广泛使用阿拉伯字母的文字。随着伊斯兰教的广泛传播,它逐渐取代了回鹘文。今天的维吾尔文字是在阿拉伯字母基础上经过改造形成的。这种取代回鹘文的阿拉伯文字到察合台汗国时期被称为“察合台文”。它是以元太祖成吉思汗次子察合台建立的察合台汗国命名的。“察合台语”、“察合台文”首先是欧洲突厥学家使用的语文学术语,学者们对这一术语尚有不同看法。12—20 世纪的维吾尔优秀古典文学作品如阿合买提·尤格纳克、阿塔依、赛卡克、路特菲、毛拉·比拉勒等人的作品都是用这种文字书写的。这些作品在维吾尔文学史上占有重要地位。

“察合台文”有 32 个字母,包括全部 28 个阿拉伯字母和 4 个波斯文字母〔p〕、〔t〕、〔ʒ〕、〔g〕,用〔k〕和〔n〕两个字母表示〔ŋ〕。它还像阿拉伯文字使用辅助符号一样,有表示发长〔ɑ〕的 madd,表示重叠辅音的 tashdeed,表示〔e〕或〔i〕的 zer,表示〔ε〕或〔ɑ〕的 zābār,还有表示〔o〕、〔ø〕、〔u〕、〔y〕元音的 pāsh。这样一来,“察合台文”在拼写阿拉伯语和波斯语借词时能完全保留其正字法形式,为大量借用阿拉伯语词和波斯语词提供极大方便。“察合台文”作为书面语言载体,虽然在表达维吾尔语等语音方面存在若干困难,却一直存在到本世纪初,这不能不说明伊斯兰教对文字的巨大影响。就是现行维吾尔文字仍然是在旧文字基础上制定的。

用察合台文书写的维吾尔古典作品中包含大量的阿拉伯语和波斯语借词,甚至有许多阿拉伯语和波斯语的语法手段。不经过专门学习,要想读懂这些古典著作是很困难的。伊斯兰教对维吾尔语词汇的影响更主要的是在口语方面。在口语当中,这些借词已经成为维语词汇的一部分。有些波斯语借词看来与伊斯兰教的传播并没有直接关系,但同一伊斯兰教背景,无疑为文化交流提供方便,随着文化交流的深入,词语的相互渗透是很自然的事。

伊斯兰教影响深入到维吾尔族生活的各个方面。举例说,人们

相互问候时说“艾萨拉姆艾来库姆[essalamu elejkum]”，回答是“瓦来库姆艾萨拉姆[weelejkum essalam]”，第一句在阿拉伯语中是“祝您平安”的意思，第二句回答是“也祝您平安”。维吾尔族对非穆斯林问候时则说维语的“您好”或“情况怎么样”。在回答其他问候如家小平安等时要回答“阿里哈姆都里拉[elhemdulilla]”，是阿拉伯语“感谢真主”的意思。在做任何一件事如吃饭、出门、睡觉、干活时都要说一句“比斯米拉赫曼涅尔来黑姆”，或简单说“比斯米拉”，这是《古兰经》第一章的第一句话“奉至仁至慈的真主之名”。人们打喷嚏后要说“阿里哈姆都许库尔[elhemdu fykyr]”——“感谢赞美真主”。按照穆斯林信仰，每天要做五次礼拜，在维语中，礼拜称为“乃麻孜[namaz]”，它连同五次礼拜的名称都来自波斯语。礼拜包括念诵《古兰经》和祈祷，是对真主思念称奴的仪式，也叫“伊巴代特[ibadet]”。“伊巴代特”是阿拉伯语词。晨拜叫“巴穆达特[bamdat]”，应在日出前完成；中午礼拜叫“瞥申[pejin]”；落日前第三次礼拜叫“乃麻孜地盖尔[namazdiger]”（波斯语是 namazgār）；落日时的第四次礼拜叫“乃麻夏穆[namaJam]”（波斯语是 namazsham）；夜晚礼拜叫“胡卜丹[xupten]”（波斯语的 khuftan）。这五个词不仅表示五次礼拜，还在口语中表示相应的时间，如落日时分就叫“乃麻夏穆”，它与另外一个表示落日的词语“眉毛变暗时分”并列使用。信徒每逢周五要到“麦斯其特[mestjit]”——清真寺举行“主麻[dzyme]”——聚礼。这两个词都是阿拉伯语词。维语中的星期五就叫“主麻”，是按伊斯兰历法算的周末休息日。星期六叫“山拜[jehbe]”，是波斯语词，在“山拜”一词前加上波斯语的“一”——“亚克山拜[jekjenbe]”就成了星期日；“山拜”前加“二”——“独山拜[dyjenbe]”是星期一；“山拜”前加“三”——“赛山拜[sejjenbe]”是星期二；“山拜”前加“四”——“恰尔山拜[tfarjenbe]”是星期三；“山拜”前加“五”——“拍山拜

ن	23	ر	12	آ	1
ق	24	ش	13	ب	2
ی	25	ز	14	پ	3
گ	26	ح	15	ت	4
س	27	ث	16	ج	5
م	28	ض	17	چ	6
ن	29	ط	18	ح	7
و	30	ظ	19	خ	8
ه	31	ع	20	د	9
ی	32	غ	21	ذ	10
			22		11

“察合台文”字母

〔pejfenbe〕”是星期四。做礼拜、诵读《古兰经》前要洗脸、手、脚等器官，维语叫“太来特〔teret〕”，由头顶浇水沐浴叫“胡苏尔〔Eusul〕”，这也都是阿拉伯语词。除了礼拜外，维吾尔信教群众都遵循斋戒、朝觐、施舍等宗教义务，表示这些活动的词全部是阿拉伯语借词。义务——“法尔孜〔perz〕”；斋戒——“肉孜〔roza〕”，是伊斯兰历的九月“拉朱赞月〔ramizan〕”每天从日出到日落的禁食。小孩子在斋戒月的晚上挨门串

户，唱“拉米赞”歌，主人要把馕或其他食品拿出来分赠给孩子们；朝觐——“哈吉〔hedʒ〕”，是伊斯兰历十二月到圣城麦加朝拜天房克尔白的活动；施舍——“扎卡特〔zakat〕”，这个词表示的是：应按“谢里艾特〔ʃeriet〕”——伊斯兰律法拿出自己钱财和牲畜的四十分之一，在斋戒期间帮助穷困难民或孤儿。不仅表示与宗教生活相关的词语全都是波斯语和阿拉伯语，就连表示风俗习惯的词语也大多是上述词语。维吾尔族的个人生活，从出生到死亡所处的文化背景都与伊斯兰教有关。婴儿出生几天后，父母就要请“麦僧〔mezín〕”到家里来替婴儿命名。麦僧面朝麦加方向，高声诵念“阿拉呼艾克拜尔〔allahu ekber〕”——“真主至大”等，对婴儿的左耳和右耳连叫三声预先确定的名字，再把婴儿放下，推婴儿打一个滚。麦僧是在清真寺宣礼塔楼上召集、号令人们礼拜的教职人员。

他高声呼唤：“真主至大，万物非主，唯有真主。穆罕默德，是主的使者！”那阿拉伯语经文的颂赞声在空中悠扬回荡，传向远方。男孩长到5--7岁时要举行“海特乃〔xetne〕”——“割礼”仪式。“海特乃”是波斯语词，口语中也使用“逊乃特〔sonnet〕”这个阿拉伯语词，“逊乃特”还表示伊斯兰教的逊尼派。孩子长大成人结婚时，要经过“大毛拉伊麻目〔damolla imam〕”——主持礼拜的宗教学者按教规主持的仪式“尼卡〔nikah〕”。伊麻目要询问新娘是否同意嫁给某人为妻，再询问新郎是否愿意娶某女为妻。征得肯定答复后，他要把馕浸在盐水中分给新郎和新娘吃，象征矢志不渝。维吾尔族的葬礼也是按伊斯兰方式进行的：将死者净身，用白布缠好，装入“吉那扎〔dʒinaza〕”——用于抬往墓地的棺木，送到墓地，从“吉那扎”里抬出死者，葬入地穴。死者在墓穴中要面向“克尔维〔qilwe〕”——西方。葬礼维语叫“代喷乃〔depne〕”。死者家属在丧期请“卡里〔qari〕”——诵经士诵读《古兰经》追悼死者，这种活动叫“海特米古兰〔xetmi qur'an〕”——诵读《古兰经》。平时把诵经期举行的小型宴请也叫“海特米古兰”。

伊斯兰教对维吾尔语的影响不仅仅表现在大量的阿拉伯语和波斯语借词上，甚至在不少成语、习俗语中也反映出伊斯兰观念。我们可以举出“写在脑门儿上〔pefanige pytmek〕”——“命中注定”。这个成语出自《圣训》经典，其中记载：圣人穆撒在同圣人阿丹辩论时指出，人类是因为阿丹的罪过才离开了天上乐园。阿丹雄辩地回答说：“你身为被真主选派为圣并能与他直接晤谈之人，难道你要为真主造化我之前写在我的前额或在造化我之前写人命册之事而非难我吗？”又如“没有水的地方可以进行代净〔su joq jerde tejemmum〕”，是说身处野外或荒漠，礼拜时没有水可以净身，那就可以用干净的沙土、碎石摸脸、前臂替代以水净身。

我们稍加留意维吾尔人名字的特点，就会发现伊斯兰教对人

名的深刻影响。可以说,在当代,虽然表达时代气息的人名正在逐步使用,但与伊斯兰教有关的“教名”仍占多数。喀喇汗政权首领苏土克布格拉汗接受伊斯兰教后,更名为“苏丹阿不都克力木[sultan abdukerim]”,意思是“慷慨无比者真主的奴仆”。从此,大量的阿拉伯语人名进入维语中。用穆罕默德名字命名的人很多,它在阿拉伯语中的意思是“值得称赞的”。这个名字在维语中的变体是麦合买提[mehemmet]或麦买提[memet],它与维语词人名结合还可构成复合人名。用穆罕默德的四位门徒阿布贝克尔、欧麦尔、奥斯曼和阿里命名的也很普遍。女名阿米娜是穆罕默德母亲的名字,帕坦、古力苏木是穆罕默德的两位女儿,阿依夏是穆罕默德一位妻子的名字。诸如以上穆罕默德亲属及门弟子的名字被维吾尔族广泛使用,尽管在语音上有所改变。这些名字都表达出穆斯林对穆罕默德及其他伊斯兰教早期活动家的怀念和敬仰,表现出宗教虔诚。有趣的是,伊斯兰历的一些月份或节日也是维吾尔名的源泉之一。维吾尔族叫热吉甫的出生在二月份,叫沙帕尔的出生在七月份,叫巴拉提的出生在八月份,叫肉孜的出生在斋月,叫居买的出生在星期五,因为这些名字在阿拉伯语中就是这些月份或日期的名称。真主的尊号有 99 种,是个奇数,表示真主是独一无二的。这些尊号的前面加上“阿不都(abdu-)”就构成维吾尔名字。“阿不都”的意思在阿拉伯语中是“奴仆”,如阿不都热衣木(至慈者的奴仆)、阿不都热扎克(供养者的奴仆)等。还有一些维吾尔人名是由阿拉伯语词加上“丁(din)”构成的。“丁”的词义是宗教,在人名中指伊斯兰教,如包尔汉丁(伊斯兰的见证)、帕赫尔丁(伊斯兰的荣誉)等。维吾尔人名后可以附加表明身分的附加词,如去麦加朝觐过的人,无论男女,都可在名后加“哈吉(haji)”一词,“哈吉”的意思是“朝觐者”。男名后如果加“卡里[qari]”,表示该人可以背诵《古兰经》,要是加“毛拉[molla]”,那就表示该人是一位伊斯兰学

者。但有时这两个附加的词并不十分严格,换句话说,叫某毛拉的人并不一定有经学造诣,叫某卡里的人也不一定就会背诵《古兰经》。

总之,作为宗教文化的伊斯兰教对维吾尔语言文字的影响是多方面的。管中窥豹,可见一斑。如果进行专题研究,我们就会发现维吾尔语言文字与伊斯兰文化交织在一起的一片新天地。

(作者单位:中央民族大学)

经堂语与小儿锦

寅 住

中国伊斯兰教寺院教育，从其传入的那个时候起就理应存在。但是，由于史料缺乏，只好存而不论。到了明代后期，寺院教育得到长足发展。由一代名师胡登洲倡兴的“经堂教育”成为时尚，风靡穆斯林社会。这在中国伊斯兰教教育史上具有划时代的意义。从此，中国伊斯兰教寺院教育便开创了一个新局面。清初，著名经堂已遍及南北各地，著名经师宛如群星灿烂。

经堂教育所用宗教课本是波斯文和阿拉伯文，但经生们仍要学习汉语文，一些著名的经师和学者，如王岱舆、马注、刘智、舍蕴善、赵灿、马复初等，汉文功力都非常深。回族的民族语言是汉语言。在日常生活和社会交往中，他们使用的就是汉语文。

为了学习、转译和理解阿拉伯文和波斯文宗教课本的需要，经师们在讲述时除用汉语外，还夹带一些阿拉伯语或波斯语的音译、意译借词。这些外语的音译、意译借词，除了“说”之外，后来也用于“书面语言”中。于是，这些新造的词汇便流向穆斯林群众，流向社

会。

这种在特定环境中、特定条件下使用的特殊词汇，便是后人所谓的“经堂语”。“经堂语”作为一个概念起于何时，不得而知。不过在本世纪30年代，人们还是“经堂语”与“经堂用语”混称。现在看来，使用后者更为合适，且不易引起误解。而“经堂语”的说法不科学，因为它并不是什么语言系统或语言类型，只是一个个孤立的新造的词；这些新词也只有在汉语言系统中使用才有意义。完全使用“经堂语”并按其本身的语言规律（不存在）写作且可以作为这种“语言”规范化典型的作品，实际上也不存在。这种叫作“经堂语”的词汇，最初只在经堂中使用，后来才普及于中国穆斯林社会。这恐怕就是“经堂语”得名的由来吧。

“经堂语”的构词法基本上可以归纳为三种：1. 阿拉伯语或波斯语的音译；2. 阿拉伯语或波斯语的意译；3. 转意借用汉语词汇。在被认为是“经堂语”的词汇中，大量的是阿拉伯语或波斯语的汉译，其中又有音译与意译之分。音译者，如安拉、伊玛尼、主麻、阿訇、穆斯林、赛俩目等；意译者，如真主、独一、天命、天仙、圣行、把斋、无常等。还有一种是阿拉伯语或波斯语音译加上汉语语词而构成的新词汇，如伊斯兰教、古兰经等，多为专有名词，而且数量有限，故不单独列出。第三种构词法是借用汉语词汇，但其意义有别于汉语原词。例如：要为（真主所欲为也，要有即有，要无即无）、口唤（必须践行的口头允诺，某些教派首领的口头指示）、白恩（真主特赐之恩惠，非因施善而得之回赐），等等。这些词汇从产生起就具有明显的社会性，所以不久就越出了“经堂”的樊篱。还有一类复合性词语，是由“经堂语”加其他成分构成的短句。如“下朵子海”，是“下”（汉语动词）加“朵子海”（波斯语“火狱”的音译）构成的动宾结构短语，其意思就是“下火狱”。同类形式的短语很多，也常常出现于穆斯林的口碑之上。有人主张“经堂语”即专门指此而言。但仔

细想来,把它们列入“经堂语”是值得推敲的。如上例“朵子海”是“经堂语”,而不能说“下朵子海”是“经堂语”。

有人说,回族有自己民族的语言,“经堂语”就是。正如上述,“经堂语”本不是语言系统或语言类型。即使抛开这点不谈,上述观点也有悖于历史事实。论者认为,回族形成于明代初期,是多族源、多地源、散点式的,其共同特性就是信仰伊斯兰教和使用汉语。“经堂语”的产生、而后由经堂再流向社会是需要一个历史过程的。简捷地说,“经堂语”产生于回族形成之后,既不是此前也并非同时。过去的一位权威论者确实说过,共同的语言是民族形成的标志之一。“之一”就不是“唯一”,更何况还要具体问题具体分析。

“小儿锦”,又作“消经”、“狭经”、“小经”等,指的是一种用阿拉伯字母拼写的汉语拼音文字。为什么这样称呼,人们的解释不尽相同。所谓“消经”,是说把典籍消化理解了,然后把心得体会用这种拼音文字写出来。以“消经”指代“消经”时所使用的文字。所谓“狭经”,是说把学习典籍的心得体会写于典籍原文之后,因而使每页原文在视觉上空间变狭。以“狭经”指代“狭经”时所使用的文字。所谓“小经”,相对于《古兰经》等“大经”而言,用这种拼音文字写的心得体会只能算“小经”。以“小经”指代“小经”时所使用的文字。至于“小儿锦”这一称呼,可能晚出,有雅化的意味在内。“小儿锦”曾在回族少数人中流行过。它的出现大概不会早于明代中期,因为它应该是伴随着经堂教育的普及而产生的。当时经堂教育的宗教读本完全是阿拉伯文和波斯文,但经师讲授则使用汉语,而多数学员又不大识汉字。这种经堂教育的客观状况成为创造“小儿锦”的诱因,换句话说,当时的讲授条件逼迫学员们不自觉地用阿拉伯字母记录汉语讲授的内容。那时的经堂教育主要学习阿拉伯语和波斯语的语言知识,所以“小儿锦”一般只在经堂教育中使用,例如记笔记、注释经文等。清代以来,有些地方的清真寺还编印过一些间有

“小儿锦”译文的宗教读物，甚至有的读物整本都是用“小儿锦”拼写的。

“小儿锦”的使用，因为没有制定统一的规范，随意性很大，只有“俗成”而缺少“约定”；加之，用阿拉伯字母拼写汉语本身就存在很多困难，所以“小儿锦”一直处于草创阶段，没有多大发展。在它尚未达到成熟阶段时，便退出历史舞台，销声敛迹了。但是“小儿锦”的出现毕竟是汉字拼音化的一种尝试，是汉字改革的一种实践。就此而言，在汉字改革上，当代人可以获得不少教益。

（作者单位：中国社科院世界宗教研究所）

关于亦思替非文字

陈 高 华

元代官方使用的文字中，有一种亦思替非文字。元代文献中关于亦思替非文字有下面一些记载：

“至元二十四年正月初八日，通制院使桑哥、帖木儿左丞等奏：前者麦木(术)丁说有来，‘亦思替非文书学的人少有。这里一两个人好生的理会得有。我则些少理会得。咱每后底这文书莫不则那般断绝了去也么？教学呵，怎生？’道有来。么道，奏呵。‘麦木(术)丁根底说者，交教者。’么道。圣旨了也。”(《通制条格》卷五《学令·亦思替非文书》)。

“世祖至元二十六年夏五月，尚书省言：‘亦思替非文字宜施于用，今翰林院益福的哈鲁丁能通其字学，乞授以学士之职。凡公卿大夫与夫富民之子，皆依汉人入学之制，日肄习之。’帝可其奏。是岁八月，始置回回国子学。至仁宗延祐元年四月，复置回回国子监，设监官。以其文字

便于关防取会数目，令依旧制，笃意领教。泰定二年春闰正月，以近岁公卿大夫子弟与夫凡民之子入学者众，其学官及生员五十余人，已给饮膳者二十七人外，助教一人、生员二十四人廩膳，并令给之。学之建置在于国都，凡百司庶府所设译史，皆从本学取以充焉。”（《元史》卷八十一《选举志一·学校》）

“翰林兼国史院，……〔至元〕二十六年，置官吏五员，掌管教习亦思替非文字。……延祐元年，别置回回国子监学，以掌亦思替非官属归之。”（《元史》卷八十七《百官志三》）

从以上几条记载可以看出，元朝政府对于亦思替非文字颇为重视，设立专门机构回回国子学进行教育，后来又设回回国子监加以管理。懂得这种文字的麦术丁和益福的哈鲁丁，从名字来看，显然都是信奉伊斯兰教的回回人。亦思替非是一种什么样的文字，曾经长期困扰着中国的学者。有的学者认为，内蒙古发现的景教徒的墓碑，上有用古叙利亚文字母拼写的突厥语言，这便是《元史》中的亦思替非文字。著名考古学家夏鼐先生对此有所怀疑，便写信请教于元史专家韩儒林教授。韩先生根据有关记载认为：“亦思替非文字是与回回人分不开的。”“在回回国子学、国子监中所讲授所学习的亦思替非文字，可能就是波斯文。”（《所谓“亦思替非文字”是什么文字》，收在《穹庐集》中，上海人民出版社1982年版）韩先生是一位治学谨严的前辈学者，他因为找不到直接的有力的证据，所以在作出推论时，特别加上了“可能”二字。在一段时间内，人们普遍接受了这一看法。

随着近年来中国和伊朗之间文化交流的加强，“亦思替非文字”终于有了正确的答案。在1992年11月举行的“伊朗学在中国学术讨论会”上，伊朗学者穆扎法尔·巴赫蒂亚尔提交了题为《〈亦思替非〉考》的论文。他指出：亦思替非（estifi）本意乃是“获取应有之权

利”或“向某人取得应得之物”。“作为一个专有名词其意为：‘财产税务的核算与管理’。因此，在古代，在大多数伊斯兰政权统治的国家，类似现代财政部的部门称为‘亦思替非部’。”“‘亦思替非’乃是一种特殊的文字符号，用于国家文书之中，它有特定的写法与规则，国王及政府有关财务税收的诏书、清算单据、税务文书等都用这种文字书写，而以一种称为‘思亚格’的方法计算。……这种文字类似缩写符号或象形文字，只表意而不标音。”这种用于计算的文字的比较简单形式可能在伊朗阿契美尼德王朝（公元前 730—前 330）已存在。在历史著作中，可以找到萨珊王朝（226—652）时期使用亦思替非文字的准确记载。中国考古发掘的文物证明，在摩尼教用于纪年的文字中，也有一定数量的这种文字。这篇论文收在叶奕良主编的《伊朗学在中国论文集》（北京大学出版社，1993 年版）内。

由此可知，亦思替非文字是一种专用于财务计算的文字，创造者是古代伊朗人，后来流行于伊斯兰世界。它与波斯文不同。上面引用的第一条资料，麦术丁说这种文字只有一二个人懂，他自己只懂一点。元朝与伊朗交往频繁，当时懂波斯语文的人不在少数，例如忽必烈宠信的丞相伯颜便是在伊朗长大的。如果说亦思替非文字是波斯文，而只有一二个人懂，显然是讲不通的。现在知道这是一种特殊的用于财务计算的文字，那末，当时朝廷中懂的人很少就可以理解了。上面引用的第二条资料，其中说：“以其文字便于关防取会数目，令依旧制，笃意领教。”亦思替非文字专门用于财务计算，要经过专门的训练，一般人不认识，有利于保密，故说“便于关防取会数目”。

中国和伊朗，都是文明古国。虽然两国相隔遥远，但在历史上有过密切的经济、文化交流。亦思替非文字在元代的流传，正是这种密切交流的一个例证。

（作者单位：中国社科院历史研究所）

刘智与《天方三字经》

艾月洁

刘智是中国清代著名伊斯兰教学者，他在伊斯兰教学术方面作出了不可磨灭的贡献。其学术著作曾在中国伊斯兰教史上产生一定的影响和作用，成为中国伊斯兰文化的宝贵遗产。

刘智，字介廉，号一斋，江苏上元（今南京）人，回族。大约生活在公元 1655 年至 1745 年间一个穆斯林家庭。他的父亲刘三杰是当时有一定造诣的伊斯兰教经师，使他自幼接受伊斯兰教文化熏陶，诵习《古兰经》等伊斯兰教经典。15 岁起学习中国的本土文化儒家经籍，并研读佛教、道教书籍，浏览西方文化书刊。青年时代负笈远游南北诸省，访师求经。此间，他提高了幼时即开始学习的阿拉伯语、波斯语水平，丰富了自己的学识，为晚年定居南京，致力于阐扬伊斯兰教文化打下了坚实的基础。

刘智学习刻苦，治学认真。他曾在书序中描述其艰难的求学历程：“忆自初学以至于今四十余年，览遍诸家，读书万卷，天下名都胜迹游历过半，虽车尘驴背未尝废吟哦……尤有难者，生无同志，

业无同事，即族属亲友且以予不治生产为不祥，而予孳孳之意不息，笃志阐天方之学以晓中人。自立稿，自誊清，自修润，而又不敢自是，乃裹粮负笈，历齐鲁，走都门，就正朝绅先达；由襄楚入西秦，访求宿学遗经；过吴越，游武林，越会稽，抵粤东，考文问字，阅胡氏天禄阁藏书，得未曾有；由天童至大嵩珠山观海，大畅所游。”后又赴兖州，谒孔陵；寓三山市肆，走亳县，至寿春，过朱仙镇，寻求同志而不得，偶得原本西经（阿拉伯语伊斯兰教经书）而欣喜。他就是这样执著地走着自己的学术道路。

刘智以自己扎实的语言基础，丰富的伊斯兰教知识，运用中国传统文化的内容，尤其是儒家的思想、语言、体裁整理和研究伊斯兰教义，使伊斯兰教宗教哲学理论化、系统化，从而使其适应于中国穆斯林的时代处境。他的著作把中国宋明理学、佛家禅学和伊斯兰教苏非学说融为一体，又将儒家的伦理道德用伊斯兰教信仰加以概括，给人们万教归一的指点，使他成为中国伊斯兰教哲学思想的集大成者。

刘智“避世居山，殫二十年苦功，著书十数种”。其代表作有《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》。其中《天方典礼》于乾隆四十七年（1782）被收入《四库全书总目提要》存目中。此外还有《五功释义》、《真功发微》、《天方礼经》、《礼书五功义》、《天方三字经》、《天方字母解义》、《教典释难》、《五更月》等。

下面着重介绍刘智的中国伊斯兰教诗歌体启蒙读本《天方三字经》。该书曾以《天方三字经注解》、《天方三字经幼义》等名称在中国各地翻印出版。目前常见的版本是清嘉庆十四年（1809）袁国祚注释，同治九年（1870）镇江清真寺镌刻本。

《天方三字经》的文学形式、内容体裁均与儒家文化相关，力求语言通俗，内容易懂，多用典故，参照宋元以来民间广泛流传的蒙学教本《三字经》的形式，以偶句压韵，不必一韵贯底，易读、易懂、

易记,琅琅上口的三言句式这种群众喜闻乐见的传统文化模式,解说伊斯兰教认主、五功、教史等内容,告诫穆斯林群众“大道明,方谓人;大道昏,不如禽”,加深他们对伊斯兰教义的理解。从其社会影响来看,堪称回族启蒙读本中的绝唱。《天方三字经》全文 448 句,1344 字。

《天方三字经》内容根据刘智名著《天方典礼择要解》而缩写,主要分为四部分。第一部分以认主学为纲。“认主”是伊斯兰教的核心和基础。这一部分简单说是在诠释人主关系。关于宇宙生成:“天地初,万物始,有至尊,曰真主。”关于真主的本体存在论:“主无方,亦无体。无状似,无比拟。主无二,乃独尊,帝之帝,君之君。任行止,命死生,亘古今,无变更。”万物皆朽灭,唯真主的本体则永存不灭。同时真主的能量无限,无所不知,无所不听,无所不能,洞察一切,意欲一切。天地万物皆是其存在的“迹象”。他“统乾主,运理气。分阴阳,化天地。奠山川,茁草木。定灾祥,彰日月。腾鸟兽,跃鱼鳞。万类备,乃造人”。“仰视天,俯察地,天地中,人为贵。人之贵,因有灵,参造化,鉴本身”,说明真主创造宇宙万物,皆为人类的生存和繁衍,只有人类的品位最高,人之所以“贵”,因为它有精神(“灵”),能通过自身了解真主的妙用,亦即通过对自身的认识体会真主的存在。真主创造万物,主宰“众世界”,又超绝万物,不依赖万物,不受任何限制和制约。

第二部分叙述了伊斯兰教的源流及产生,即中国穆斯林学者所称之“道统”。真主在创造了人类世界后,根据不同的历史时代、不同的民族区域派遣了数以万计的先知传达真主的使命,引导世人皈依真主。“降圣人,传大教,教吾人,明大道”。“古今圣,十二万,零四千”。中国穆斯林学者通常把这些先知称圣人,并归为四个品级:列圣、钦圣、大圣、至圣。至圣是众先知中的最卓越者,集中了以前众圣人的美德和智慧。真主派遣的最后一位封印使者是穆罕默

德。他受真主之命传达真主的真理与启示,向世人传播伊斯兰教义,引导、教诲人们归信独一的真主。“道阐半,至吾圣,穆罕默,道大全,有因革”。继穆罕默德之后,由艾布伯克尔、欧麦尔、奥斯曼、阿里先后继承伊斯兰教大业,历史上称之为“四大哈里发”。文中还以正统伊斯兰教哈乃斐教派的观点简述了伊斯兰教历史。

第三部分,作者结合中国伦理道德规范对伊斯兰教“伊马尼”(信仰)进行解说。“尔小子,方有知,学浅近,莫深思。学孝顺,事亲师,明长幼,别尊卑,知仁让,学礼仪,谨言动,慎非为”。指出伊斯兰教信条之根本是伊马尼“道之厚,真主赐。非造成,惟人事。道之首,念真言。朝谨畏,夕惕虔”。“道之尊,时念主,旦及暮,毋暂阻”。“物非主,惟真主,穆罕默,主差使。道之心,念真经,有圣谕,理分明”。即作为一个穆斯林当常念“清真言”,做到口念以时,心念无时,穆斯林领悟了伊斯兰教真谛后,就要以“伊马尼”之心去学习,去履行宗教功课。

第四部分述说穆斯林要以行为坚守伊马尼“道”。伊斯兰教主张穆斯林男女要不断学习,才能达到“敬主”的境界。作者在文中视学习为主命,视不断学习者为高品位。“道之种,时习学。惟学人,品高卓。尔小子,须谨听;习学问,为主命!凡为人,俱当效,无男女,无老少”。只有不断学习,奉行五大天命,才能提高道德修养,达到“道”所要求的思想境界。“道之光,语真祥;道之美,洁净哉;道之法,畏望问;道之礼,知是非;道之尊,时念主;道之肤,须知耻;道之果,持斋戒;道之叶,是慎独;道之髓,识归旨;道之根,在诚意;道之纲,信以心;道之目,行于身。修天道,勤五功。尽人道,敦五伦”。

虽说穆斯林由“先天妙世”被赋予“伊马尼”(“道之种”),但其诚信的深度,还要从各方面去培养。“思尔身,既有主,应领命,听安处”。要身体力行,具体落实在“五功”中。“主命汝,以五事。时念主,绝邪思,日五礼,却尘世。岁月斋,止欲嗜。富捐财,施仁义。朝

天房,验诚志”。文中还详细介绍了“五功”的作用及具体要求。

《天方三字经》以其通俗的文学形式阐述伊斯兰教义理而受到穆斯林的称赞。因其为开蒙读物,所以对穆斯林的文学和精神修养产生了不可估量的影响。

(作者单位:中国社科院世界宗教研究所)

王宽阿訇办学二三事

陈进惠

在 19 世纪末至本世纪初,中国有一位回族文化运动的开拓者、宗教教育的革新家,他就是北京著名的大阿訇王宽。

王宽,字浩然,经名阿布杜·拉合曼。1848 年 9 月 8 日出生于北京的一个穆斯林经学世家,叔祖王守谦是当时有名的“北方经师泰斗”,故王自幼受家庭的熏陶与培育,在学业上有了长足的进步,打下了扎实的基础。直至学成,就任各地阿訇,便把自己的一生投身于办教育、培养新式宗教人才的伟业之中。

当时的中国,正值辛亥革命的前夕。为了抵制清王朝的腐朽统治,反对君主专制和封建思想的束缚,一些资产阶级革命派提出了“兴学堂,普及教育”的口号,在各地得到很大的反响。王宽作为伊斯兰学者、经师,深受资产阶级新思潮的影响,对没落、腐朽的封建思想深恶痛绝。他鉴于“当时学堂多官办,事琐费繁,且学生多豪右子弟。平民每裹足,兼之风气不开之回民儿童,入学肄业者尤鲜”之状,积极主张改革经堂教育陈旧的内容和方法,倡导举办经学与汉

学并举的新式学校,以振兴宗教,普及文化教育。

王阿訇以身作则,一马当先。他在考查了欧、亚、非三洲诸国的伊斯兰教之后,于1907年首先在北京牛街清真寺中创办了新型的回文师范学堂,由其得意门生达浦生主持教务。经过改良教学方法和增订课本,这个学堂的课程设置,除了经典教义之外,又加入了各项学科,使其教学内容既有经学,又有汉学;既有宗教课程,也有其它文化课程。与原来的寺院经堂教育相比,乃焕然一新,成为中国伊斯兰教有史以来具有不同门类学科的新型学堂。尽管这个学堂因受经费、师资及客观条件所限而于不久停办了,但王阿訇“锐意兴学”,“提倡教育”,创办新式学堂的举措却在回民中深入人心,为以后普及回民的文化教育,提高民族素质开了先锋。

在兴办新型回文师范学堂之后的第二年,即1908年,王宽又和马邻翼等人在北京牛街清真寺里创办了京师公立清真两等(初等、高等)小学堂,延请南北知名伊斯兰学者任教,王宽自任堂长,招收回民子弟入学受课。为了解决分散的回民子弟就近上学,后来又在三里河、花市、教子胡同、西郊海甸镇分设了第一、二、三、四所小学堂,使附近的回民子女大都得以入学,很受回民群众的欢迎。以后,王宽又在上海、南京、开封、呼和浩特等地清真寺就任教长,宣传和推动新式宗教教育的发展。在王宽的影响下,各地回民纷纷效法,兴办学堂之风一时风起云涌。据统计,仅仅10年左右的光景,全国兴办中等学校就有八九处,小学堂则达六七百所之多。新式清真中、小学堂的建立,一改过去“礼拜寺附设之经学,教学方法陈旧迂拙,事繁效鲜与学塾等”的落后状况,使回民的子弟得到接受新式宗教教育的机会,领受到新文化运动的洗礼。这是王宽把寺院经堂教育发展新式学校教育的创举,是中国伊斯兰教教育史上的一次革新。历史学家顾颉刚视王宽创办新式学堂为“近代中国回教徒第一次自觉发动的文化运动”。回族知名学者赵振武在介绍

30 年来之中国回教文化概况时亦说：“近代中国回教文化之倡兴，教势之复振，阿訇领导之力也。故叙述近代中国回教文化教育变迁史迹，必须自王氏兴学始。”

王宽为创办新式学堂，普及文化教育，不惜开衣解囊，克己奉公，把自己仅有的家私，毫不保留地贡献给兴办学堂的事业。当时的学堂，多靠大家捐助维持工作。由于清政权已摇摇欲坠，“各业凋败不堪言状”，故学堂的经费越来越窘迫，包括校董已在自顾不暇之列。然王宽却在困苦艰难之中挺身而出，尽力支撑。他常常用自己的钱，乃至衣服、房产典当银款来维持学堂的生计。例如，有一次到了该给教员发薪水的时候，却库无银两，王不忍延期开饷，“乃解扎腿之带”，使人赴当铺典当，及时解决了薪水之急。看到此情此景，就连为之典当的当铺老板也赞叹不已，说“阁下将典物之款，不用之于救急，即用之于教育，为社会消弭乱源，替国家造就人才，是亦敝号应尽之义务”。感动得老板常常把阿訇所当之物“不索本利”，奉还原主。除此之外，王宽对所有因困窘急难的登门求助者，都能尽心尽力，予以满足，决不使其空手而归。后人无不钦佩叹曰：王阿訇“真君子也”！

王宽晚年，仍然走南闯北，不辞辛苦，“莫不以发展教育为急务”。其讲学授课，“剖析文字，解释义理，讲说详尽，督课尤严”。如果学生有了过错，严厉批评，绝不姑息，致使“承学之士不远千里负笈来游”，从而培养了一大批伊斯兰学者、经师。其中最著名的有达浦生、马善亭、马松亭、杨明远等。王宽为兴办学堂，普及教育，培养人才，可谓鞠躬尽瘁，死而后已。他一生爱国爱教，追求进步，倡言革新，为回民文化教育的普及与提高，为中国穆斯林宗教教育的革新与发展，做出了不可磨灭的贡献。

1919 年 3 月 10 日，王宽病逝于北京，享年 71 岁。

（作者单位：中国伊斯兰教协会）

《来复铭》浅析

哈吉·易卜拉欣

无极太极，两仪五行，元于无声，始于无形。皇降衷彝，锡命吾人，与生俱生，与形俱形。仁人合道，理器相成。圣愚异禀，予赋维均。是故心为郛廓，性为形体。繇太虚，有天之名；繇气化，有道之名；合虚与气，有性之名；合性与知觉，有心之名。存心与性，以事其天；慎修厥身，以俟此命；主敬穷理，以养此性；戒慎恐惧，以体此道；不愧屋漏，以事此心。斯与造物为徒矣。不尔，天顾畀之，人顾弃之，其将何以复帝者之命？（陈思《来复铭》）

陈思，明嘉靖年间（1522—1566）山东济南清真南大寺世袭掌教。曾祖陈英明初曾三次出使西域，供职光禄寺，后退隐济南，在当地穆斯林中有举足轻重的影响。自正统元年（1436）起，陈思的祖、伯、父先后出任南大寺掌教，并领有明廷所颁礼部札付。陈思少承家学，又生长于距孔子故乡不远的济南，既有较深的伊斯兰教学识，又对以儒家为代表的中国传统文化有一定的造诣。他所撰《来

《复铭》是迄今所知掌教亲笔撰写的最早的汉文伊斯兰教教义作品，完整地表达了他的伊斯兰哲学思想。

铭文内容可分两部分：第一部分从开始至“有心之名”，主要综述作者对我国古代哲学关于天、道、心、性、理、器等基本概念的总看法；其余为第二部分，主要讲认识论和道德修养方法。其基本内容是借用宋代理学家张载（1020—1077）的某些思想和语言，简明概括地阐述伊斯兰教的基本教义；以认主为宗旨，以敬事为功夫，以复命为究竟。

1. 在宇宙观方面，借助张载的观点，强调造物主的实有。

魏晋以来，中国哲人对于宇宙的本原提出许多不同看法。道家主张“以无为本”，佛家主张“以心为本”，理学家主张“以理为本”、“以太极为本”。其中，以程朱理学的影响最大。《太极图说》云：“五行一阴阳也，阴阳一太极也，太极本无极也。”朱熹说：“宇宙之间，一理而已，天得之而为天，地得之而为地。”（《朱文公文集》卷七十）“未有天地之先，毕竟也只是理。”（《朱子语类》卷一）

《来复铭》的作者不同意此说。他认为无极太极同两仪五行一样，都是有始的，不是万物的本原。“道”和“理”也不是创造万物的本原：“仁人合道，理器相成。”道是仁与人相合的产物，道是人之道，道离不开人；理也非先天先地，而是与器（物）相辅相成的，理不离器而独存。在无极太极之先，有一最高最强的存在，无声无形的创世者，这就是“降衰彝”并“锡命吾人”的“皇”。无极太极、两仪五行，都以“皇”为始；人类社会的等级次第（衰）、典章制度（彝），都是“皇”所降；人的性命也都是这个“皇”所赐予的。这个“皇”，就是下文所云人们应与之“为徒”的造物主，应归复其命的“帝”。

“絪太虚，有天之名；絪气化，有道之名。”这是张载《正蒙·太和篇》中一句名言，是张载为对抗释、道“以心为本”和“以无为本”的本体论，提出的元气本体论的宇宙观。张载认为，“絪太虚，有天

之名”。天不是虚无的，而是实有的、物质的。气有清浊，气之清者即太虚，天即由此清气太虚构成，气之聚散变化谓之“气化”，这种气化过程就是“道”，这就是“繇气化，有道之名”。这里，“道”有规律之意，即指气运行变化的自然规律。《张子语录》云：“事无大小，皆有道在其间。”总之，张载所谓的太虚，是一种无声无形、耳目不可直接掌握而又不以人们主观意志为转移的实有本体。《来复铭》借用张载的话，说明那个无声无形的“皇”即是“天”，即是太虚，即是不以人们主观意志为转移的实在本体。

然而，《来复铭》讲的“皇”与张载讲的“太虚”有本质的区别。“太虚即气”，是物质的；而《来复铭》的“皇”，则是人格化的“帝”。“降衰彝”的“降”，“锡命吾人”的“锡”，“予赋维均”的“予”，都表明皇有意志，有知觉，有能力，有目的。它创造了万物，造就了人类和人类社会，并按自己的意志降富贵福泽、贫贱忧戚、彝伦典章给人类，人们只能俯首帖耳地顺从其安排。《来复铭》借用“太虚”的概念，为人们塑造的就是这样一位普慈特慈的造物主，并强调这位造物主的存在是实实在在而非虚无缥缈的。

《来复铭》所讲的“皇”，正是伊斯兰教所信仰的独一无二的主；它强调的是“万物所仰赖的”真主的实有性。这是传统伊斯兰教义中一个最基本的观点：“惟真主的存在是当然的，惟真主的德性是完美的，惟真主是造物者。”（〔埃及〕穆罕默德·阿布笃著、马坚译《回教哲学》第65页）

2. 融汇张载的观点，宣传伊斯兰教的人性论和认识论。

《来复铭》在人性论方面吸收了张载的观点，直接引用张载关于“性”的定义：“合虚与气，有性之名。”这表明，第一，性是太虚清气与一般之气相合而有，气是实有的、永恒常存的，那么性也必是实有和永恒常存的，不随人的生死而存灭；第二，气有清浊，故性必有二端，即张载所谓天地之性与气质之性。“圣愚异禀，予赋维均”，

就是说,造物主给予人们的天性(赋)都是相同的、先天至善的;但因人们后天禀受的气质不同,故产生了圣愚的差别。

这正是伊斯兰教传统的人性论观点。伊斯兰教认为,真主赋予人的本性是善的,应当谨守的;但由于后天的原因,受耳闻目见的蒙蔽,变了心,所以变了性。《古兰经》云:“你应当趋向正教,〔并谨守〕真主所赋予人的本性。”(30:30)穆罕默德说:“每一个人,生来都有向善的本能,后来他的父亲母亲才使他变成犹太教徒,或基督教徒,或火祆教徒。”(《圣训经》1:5)

在认识论方面,《来复铭》承袭了张载“合性与知觉,有心之名”的观点,认为人的性再加上知觉的作用,就会产生心理活动,这就是“心”。即是说,心既有性的性质,受所具人性制约;又有知觉的性质,是人们主观认识世界的能力。因性有气质之性与天地之性,故人的知识也有见闻之知与德性所知两类。造物主既是无声无形的,那么,认主学当然是不萌于见闻的德性所知。如何发挥“心”的知觉作用,认识造物主,进而“复帝者之命”,正是铭文的主旨所在。

作者认为,造物主是应该认识也是可以认识的,方法就是“仁人合道”和“与造物为徒”。仁者,克己复礼也。《论语·颜渊》云:“颜渊问仁。子曰:克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。”“仁人合道”,即人如自觉约检自己,时时警诫自己,使言行返于礼中,做到“仁”,就合于人道了。这种“仁人合道”的过程,就是尽心存性、反观自省的过程,就是张载所谓“善反之,则天地之性存焉”的过程。徒者,同一类之谓也。“与造物为徒”,即张载所谓“与天为一”之意。做到这一点,就会像圣人一样具备天德良知,将天地之道一言而尽。为此,作者开列了一整套自悟自省的方法。这些存心性、慎修身、主敬穷理等修养手段,都是为了改变气质,恢复天性,体认真主。作者强调这些修养功夫须自觉进行。其中“不愧屋漏”句,语出《诗经·大雅·抑》。“屋漏”,《中文大辞典》释为“室内西北隅安

藏神主，人所不见之处也”。在人所不见之处能尽心自修，做到无愧，当然要靠自觉。作者认为，凡这样去做者，就是“斯与造物为徒矣”。否则，即会遭上天的抛弃，人们的摒弃，这样的人将以什么去归主复命呢？《来复铭》以“复命”句作结，将铭文的思想推向最高潮便戛然而止，从而点明“来复”主题，最终完成了其伊斯兰教关于切己认己，进而认主归真复命的认识论。

伊斯兰教重视“五功”，重视礼拜，尤重视每周一次的聚礼。清代刘智《礼拜条例》云：“天地之数，七日来复。吾人七日一聚礼焉。盖以省涤七日之愆，又以征来复之义也。”意思是说，天体是按土、日、月、火、水、木、金七星周而复始运行的，故七日为一周。七日之中以金曜日（星期五）最贵重。人于此日行善，善功百倍；犯过，过亦百倍。故穆斯林于此日聚礼，敛众归一，既可省涤每个人自身所犯过失，又可敛聚天性，认主归主，报答真主的“化成之恩”。陈思掌教作此铭文，以“来复”为名，以“复命”作结，正是在强调来寺参加聚礼的重要性。

（作者单位：中国社科院世界宗教研究所）

林则徐《竹枝词》中的 新疆穆斯林生活

叶 哈 雅

虎门销烟后,林则徐(1785—1850)被谪戍西陲,居疆三载(1842.12—1845.12)。林则徐对边防的屯垦开发、农田水利、民族团结等建树颇多。同时,这位杰出的政治家还是位以“余事为诗”的文学家,即便是在被革职贬戍西域的逆境中,仍笔耕不辍,写下了大量诗文、书函、日记、奏稿、杂录,具有极珍贵的史料与研究价值。被辑入《云左山房诗钞》卷七的《回疆竹枝词》24首,正是一组反映新疆穆斯林生活,题材新颖、别具风味、脍炙人口的风情诗,内容涉及伊斯兰教的习俗礼仪、婚丧嫁娶、饮食禁忌、建筑服饰、历法节令以至语言文字诸方面,其中对于受突厥文化熏陶浓于受华夏习俗影响的维吾尔族等穆斯林地区的风物民情,描绘得更有引人入胜的艺术魅力。

竹枝词中述及伊斯兰教历史和在我国传播并在新疆地区扎根

发展的概况：

别谙拔尔教初开，曾向中华款塞来。

和卓运终三十世，天朝辟地置轮台。

前两句追溯伊斯兰教先知(波斯语称为“别谙拔尔”)穆罕默德传教之始，即叩开塞门传入中华。后两句则反映上层贵族“和卓”Khwa-ja(可能指波罗尼都之孙张格尔，此人曾在英国支持下，于嘉庆二十八年和道光八年从浩罕两度侵入新疆)叛乱被平定，清政府重置轮台县。诗中显然是以轮台借指南疆大片领土，表明伊斯兰教时至清代早已深扎新疆。另一首讲得更具体：

关内唯闻传教门，如今回部历轺轩。

八城外有回城处：哈密伊犁吐鲁番。

以亲历目睹的事实，证明早先在关内传说的情况非虚。穆斯林分布之广，在诗人足迹所至的新疆东部、西北部和中部，随处可见。

诗中还反映了穆斯林的宗教生活与节日气氛：

把斋须待见星餐，经卷同翻普鲁干。

新月如钩才入则，爱伊谛会万人欢。

概括了整个莱麦丹月从封斋到开斋节的情景。首句指每天斋戒的时间，必须日落见星，方能食饮；第二句讲到斋月内反复诵读译释《古兰经》(诗中用的是古兰经第25章章名，即其别称之一“普鲁干”，系阿语 al-Furgan 之音译)；第三句讲述斋月降临的标志是月牙初现，见到新月，斋戒(波斯语称之为“入则”Ruzi，今多音译为“肉孜”)便开始，一个月后再见到新月，即万众欢腾举行开斋节(id，诗中音译为“爱伊谛”，现多译为“尔德”，意思是“节日”)盛典。四句诗中用了三个音译词汇，都是各族穆斯林家喻户晓、妇孺尽知的通用语汇。

诗中描述了边疆穆斯林的生活习惯：

豚彘由来不入筵，割牲须见血毛鲜。

稻粱蔬果成抓饭，和入羊脂味总膻。

头两句，简述穆斯林禁食猪肉，也不食自死之物，宰牲须按特定程序断喉见血，概括了国际性共同遵行的原则；后两句则专讲新疆维吾尔等族具有特殊风味的抓饭。关于饮食，诗人还留心考察，注意到普遍存在的简朴概况，如：

桑葚才肥杏又黄，甜瓜沙枣亦粮粮。

村村绝少炊烟起，冷饼盈怀唤作饕。

即一般农牧民多以瓜果就冷饕（波斯语面包、烤饼之音译词）为生。

诗中对穆斯林的住宅与建筑风格很感兴趣：

厦屋虽成片瓦无，两头榱桷总平铺。

天窗开处名通溜，穴洞偏工作壁橱。

通溜，是维语（Tunlk）的音译，即“天窗”，与内地砖瓦梁柱的民宅官邸设计建造迥殊；更有那仿照中世纪伊斯兰教圆形拱顶结构的建筑与壁饰，诗人把它跟帐篷式蒙古包相比拟：

亦有高楼百尺夸，四围多被白杨遮，

圆形爱学穹庐样，石粉团成满壁花。

诗人还对在荒野沙滩为便利往来商旅而开设的小客店（维语称为“亮噶”）兴味盎然，并以汉人学维语多变调走样，将“亮噶”读成“阑干”为笑料：

荒程迢迢阻沙滩，暑月征途欲息难，

却赖回官安亮噶，华人错唤作阑干。

涉笔成趣，不难想见其对流放生涯处之泰然的乐观情怀。胸襟坦荡，自然处处有乐趣，诗人挥舞手中的羊毫笔，宛如摄像师摇动镜头一样，抓拍了一系列西域风情画面，有的反映婚姻民俗：

宗亲多半织丝萝，数尺红丝散发拖；

新帕盖头扶上马，巴拉今夕捉秧歌。

这是迎亲嫁娶的热烈场景，新娘（维语称“秧歌”）头顶锦帕的妆扮，

及她等待“巴拉”(维语新郎、小伙子)揭帕的欢快气氛跃然纸上。

有的描绘服饰,旁及丧葬礼仪,如:

赤脚经冬本耐寒,四时偏不脱皮冠。

更饶数丈缠头布,留待缠尸不盖棺。

写的是老年男性穆斯林的装束,终年赤足耐寒却头顶以布缠绕的皮帽(通常称之为“特斯塔尔”Tastar)而不怕热(这是为适应进清真寺礼拜的服饰),诗人好生纳闷;更觉新奇的是生前头缠白布而死后白布裹尸,及时土葬而不用棺槨的礼仪,也在诗中有所记述。看来,他对伊斯兰教的宗教教律以至生活规律都极其关注,也颇有研究,有时甚至达到出人意外的程度,如:

不从土偶折腰肢,长跽空中纳祆兹。

何独叩拜麻乍尔,长竿高挂马牛牦?

首句明确指出穆斯林反对偶像崇拜,决不向泥塑木雕的神灵弯腰行礼;第二句进而申述履行拜功(波语 Namaz 的音译“纳祆兹”,现通译为“乃玛孜”)时只能跪拜无形无像的安拉,面前决不设置任何偶像,表明诗人对伊斯兰教“认主独一”论的真髓能准确无误地把握,因此,才在后两句中提出疑问,针对部分人在游坟谒陵(麻乍尔是 Mazar 的音译)之际悬挂马鬃牛尾之类于墓前,对坟陵俯首叩拜的现象表示大惑不解。应该承认,他的诘责是严肃认真的,也确实切中弊病,有探本求源之学风,无褻渎嘲弄的恶意,令人叹服!

前引诸诗,多杂以特殊词汇,分别来自阿拉伯、波斯、突厥、维吾尔等外来语或民族语,深入实际生活、联系穆斯林群众的林则徐,采撷入诗,与汉语揉捏混用,更显示竹枝词杂咏风物、活泼通俗的民歌色彩。诗人不仅熟悉边疆地区的民族语言,对其文字也有浓厚兴趣,读者从所举诗例中不难领会诗人在字里行间对边疆穆斯林的感情。流放戈壁沙滩,据“历尽八城之亲见”,他在书简中对“八城回子”的评价是:“如此好百姓,汉民中安得有之!”(《黄泽德编

《林则徐信稿》第 137—138 页《致汝舟》)正因出自对回疆民族的热爱,使他在苦难的滴戍岁月,留下了这一组珍贵的竹枝词。它的珍贵性,主要在于学术价值与史料价值方面,无论是研究新疆地区民族史、宗教史,还是研究林则徐本人,都为我们提供了诗人亲临其境、切身感受的第一手材料。在读者眼帘里映现的,是 150 多年前新疆地区民族风光与宗教生活的历史片断,是一轴旖旎多姿、五彩缤纷的精美画卷。

(作者单位:中央民族大学)

北京牛街礼拜寺

杨宗山

在北京宣武区广安门内牛街中部的马路东侧，有一组由殿堂楼亭组成的中国宫殿式的伊斯兰教古建筑群。它坐东朝西，古朴典雅，显示出回族穆斯林聚居区的浓郁色彩。这就是北京历史最为悠久、规模最为宏伟的清真古寺——北京牛街礼拜寺。

据《古教西来建寺源流碑文总序略》记载，牛街礼拜寺始建于辽代统和十四年，即北宋至道二年（996），为来自西域的阿拉伯伊斯兰教学者纳苏鲁丁所创建。另据《北京牛街岗上礼拜寺志》记载，该寺曾于明宣德二年（1427）翻修扩建，正统七年（1442）增修，成化十年（1474）都指挥詹升题请名号，奉敕赐名“礼拜寺”。以后历经明弘治九年（1496）、万历四十一年（1613）、清康熙十五年（1676）、三十四年（1695）、民国十年（1921）等多次重修与扩建，始成今日之规模。中华人民共和国成立后，人民政府于1955年拨款对该寺进行了全面修缮，1979—1980年重新贴金并油饰彩绘，使这座千年古寺金碧生辉，重换新颜。1979年8月21日和1988年1月13日，该

寺先后被列为北京市和全国重点文物保护单位。

牛街礼拜寺被环抱于茂密、苍翠的古老松柏之中，整体建筑布局对称严谨，构思精巧。中国宫殿式的建筑外观和内部浓重、精细的阿拉伯装饰艺术巧妙结合，形成了鲜明独特的中国伊斯兰建筑风格。全寺占地面积 6000 多平方米，建筑面积 3000 多平方米。主要建筑有礼拜殿、望月楼、宣拜楼、讲堂、碑亭、对厅和沐浴室等。临街望月楼上的金黄色琉璃陶宝顶，与马路西侧长约 40 米大影壁的砖饰中心隔街相对，是该组建筑群的中轴线。寺的正门在望月楼下，前面一座朱漆彩画的牌坊上悬有“达天俊路”匾额，与望月楼上高悬的“牛街礼拜寺”匾额，均为蓝地金字，雕花金边，颇为壮观。沿南便门甬路东进，右侧为名曰“涤虑处”的男女分设沐浴室。向前再折向北，绕过一段短廊，左方正西便是庄严宏伟的礼拜大殿，是寺的中心。大殿面积 600 平方米，由三个勾连搭式屋顶和一座六角形攒尖顶亭式建筑组成。大殿正门外抱厦上方悬挂有“清真古教”匾额，为清朝庆亲王奕劻于 1902 年所书。大殿南北五楹，东西三进，共 42 间，可供千余人礼拜。殿内朱漆明柱和尖拱形门券上，贴金彩绘有花卉图案，并书以各种文体的《古兰经》文，凝重典雅，富丽堂皇。殿前是一座高于地面约一米的月台，正东与一座歇山重檐亭式宣拜楼相接。月台上有日晷，南北各有明代碑亭一座，与宣拜楼三足鼎立。月台左右为南北讲堂，北为伊玛目住室和会客、讲经之处，南为学员学习及寺内办公处所。寺内东侧有与礼拜殿成一字形的对厅七间，为聚会议事之所，现为贵宾接待室，陈列有寺内珍藏的各种历史文物。此外，寺院东南小跨院内还有两座青砖古墓。据现存元代两块阿拉伯文墓碑记载，长眠在苍松翠柏下的是宋末元初两位来自中、西亚的伊斯兰教长老。如今，这两座古墓已成为中外穆斯林千百年来友好交往的历史见证。

北京牛街礼拜寺以其展现给人们的古貌新姿，每天迎来送往

着前来沐浴和做礼拜的我国各族穆斯林。它不仅成为体现我国宗教信仰自由政策的一个有力见证,而且是增进中外穆斯林友好往来和相互了解的重要场所之一。近几年来,随着国际友好往来的日益增多,每逢伊斯兰教传统节日和星期五聚礼日,前来这里同北京穆斯林一起做礼拜的各国穆斯林不断增加;凡到过北京的国际穆斯林友人,这里亦无不留下他们的足迹。

(作者单位:中国伊斯兰教协会)

泉州伊斯兰教历史遗迹

黄秋润

地处福建东南海滨的历史文化名城泉州,古称“刺桐”城,中世纪海外交通发达,对外贸易繁盛,是东方第一大港,“海上丝绸之路”的起点,伊斯兰教最早由海上东来我国传播发展的起源地之一。早在伊斯兰教初创时期,伊斯兰教贤哲就遵照穆罕默德圣人“求知虽远在中国,亦当求之”的教诲,乘商舶扬帆劈波,跋涉重洋到我国东南沿海一带传教。

(一)伊斯兰教圣墓及阿拉伯人墓地

泉州城东郊灵山,岩石奇拔,林木葱郁,青松翠柏掩映的南麓半山腰,两座长方形花岗岩石雕琢的伊斯兰塔式石墓,并列在方形墓室中,这是古代两位东来穆斯林先哲之墓,俗称“圣墓”。

圣墓坐北朝南,上建一座四柱石亭,墓室以妙趣横生的大岩石为后屏,东西北三面依山用白石砌叠成半圆形壁岸,沿壁以 25 支石柱筑建成九个空隔间的石檐屋盖回廊。廊下竖立五方石刻。学者最感兴趣是回廊正中一块辉绿岩石琢刻的元代阿拉伯文碑,记

载一批侨居泉州的阿拉伯穆斯林,为求真主回赐平安修缮了圣墓。二位贤者在法厄福尔时代来到中国。碑立于伊斯兰教历 722 年斋月,即至治二年,1322 年。

回廊西侧一中文石碑最引人注目,是明代大航海家郑和第五次下西洋出访阿拉伯前到泉州,特往灵山敬谒圣墓,地方官勒石以垂千秋。文曰:“钦差总兵太监郑和,前往西洋忽鲁谟厮等国公干,永乐十五年(1417)五月十六日于此行香,望灵圣庇佑,镇抚蒲和日。”

回廊下三方清代穆斯林官员重修圣墓汉文石碑,是康熙五十一年(1712)福建汀邵延等处地方总兵官左都督陈有功和福建陆路提标左协中军游府陈美、嘉庆二十三年(1818)福建陆路军门漳州总镇马建纪、同治十年(1871)福建陆路军务提督江长贵所立。

圣墓右前一小阁为礼拜所,国内外穆斯林到灵山,先到此净身(沐浴)礼拜,然后敬谒先贤坟。左前有一典雅古朴双层建筑“疏轩”。登楼可休憩,近观灵山秀丽景色尽收眼底,远眺古城风光一览无余,海港风帆隐约可见。

陵园底层墓埕前,一荷叶形大磐石呈托一块重约 50 吨的神拙奇妙巨石,其状如“宝盘置绣球”,阵风劲吹或一人轻推,便随之左右摇晃,称“风动石”。明泉州知府周道光题“碧玉球”三字于石上,此石便以“玉球风动”成为泉州名胜风光八景之一。嘉庆间马建纪总镇又题刻“天然机妙”于球石左。此石今已成为参观圣墓游览奇观。

圣墓周围古冢垒垒,乃阿拉伯人之墓地。宋泉州市舶提举赵汝适《诸蕃志》载:“蕃商施那帷,作丛冢于城之东南隅,以掩胡贾之遗骸。”此地安眠着众多在宋元时代,迢迢万里由海上丝绸之路东来泉州的阿拉伯穆斯林先辈,至今墓埕西侧,仍然遗存数十座长方形伊斯兰塔式石墓。石墓有的琢刻阿拉伯文《古兰经》、《圣训》章节,

有的雕刻云月或伊斯兰花卉图案,有的在底层四周还环刻了莲花瓣。石墓造型独特美观,历尽岁月风霜,成为中阿人民友好的历史见证。

圣墓距今已有 1373 年历史,是我国珍贵的伊斯兰文化遗产。解放后政府多次拨款重修,再现了历史光辉。1987 年,国务院将其列为第三批全国重点文物保护单位,今已成为观光游览胜地。

(二)伊斯兰教清净寺

泉州清净寺,又名麒麟寺,阿拉伯文名叫“艾苏哈卜大寺”,即圣友寺,是阿拉伯穆斯林创建于伊斯兰教历 400 年(北宋大中祥符二年,公元 1009 年)。教历 710 年(元至大三年,公元 1310 年),波斯(伊朗)侨居泉州的穆斯林艾哈默德·本·穆罕默德·古德西出资重修。建筑造型精美,形式奇特,结构别致,雄伟壮观,是一座我国现存最早、独具典型古阿拉伯伊斯兰建筑风格、国内罕见的石结构伊斯兰教古寺。1961 年,国务院颁布列为第一批全国重点文物保护单位。现是“中国十大名寺”之一。

清净寺历尽千年沧桑,今仍巍然屹立于市中心涂门街北侧。门楼坐北朝南,由四大尖拱门构成内中外三层,前二层拱门纯以辉绿岩石斫磨砌造。外尖拱大门上额横嵌一长列浮雕阿拉伯文《古兰经》石刻。穹顶正中倒悬一朵雕刻秀美莲花,以此垂莲为中心砌嵌成放射形枝肋,由上端沿各侧延伸。中层拱门内用花岗岩石雕砌成半穹窿形,上琢饰 87 个小型尖拱,状似蜂巢。门楼东西两墙砌饰 8 个巨大尖拱壁龛,共有大小尖拱 99,象征赞颂真主的 99 个尊美之名。内层为石砌正方形,左右墙各砌一巨大尖拱壁龛,上为圆形穹顶。览胜者抬头仰望,仿佛置身于异域境界,别有情趣。

门楼上为“望月台”,是伊玛目(教长)看新月、确定斋月封斋与斋戒完满开斋日子的地方。月台筑墙垣环绕,墙上砌叠 24 个回字形垛子,状如城堞。台之四角耸立 4 座阿拉伯式尖塔,体式俊美挺

拔，为门楼增添巍峨雄姿。台后筑一座伊斯兰特色圆穹顶“望月亭”。

跨过门楼转西而上为“奉天坛”，即礼拜大殿。正大门尖拱门楣，镌刻阿拉伯经文。四周围墙厚1米，高6米。西墙上额横嵌一长列艺术古朴的阿文经典石刻。正中凸入一深宽4.5米方形位置，墙砌巨大尖拱壁龛，内雕刻古体阿文《古兰经》，称“米哈拉布”，即礼拜朝向。大殿内可容纳六七百人同时礼拜。永乐十五年五月，三保太监郑和曾在此举行礼拜。西墙砌饰6个雕刻经文的巨大尖拱壁龛，并筑开4座宽高大门间隔在壁龛中。临街南墙筑开8个高大长方形窗户。殿上覆盖富有伊斯兰特色的巨大拱形圆顶。气势巍峨，雄奇壮丽。明《募缘疏》赞它：“堂以西为尊，叠叠重重，规制异人间之庙宇。昂昂吟吟，翬革仿天上之楼台”，极其生动地描述了清净寺建筑造型宛如蓬莱仙境。夜空明月高悬，银光照射而出现幽静倒影，景色格外优雅。明解元李光缙美之曰：“庭空月碧，楼影徘徊，亭光翼之，若增一胜。”夕阳西斜，照射雄丽奇伟的建筑，楼塔辉煌，景色格外艳丽，观瞻者叹为奇观。古寺以“清真夕照”驰名，列为泉州著名风景名胜的八景之一。

寺楼正东，是一座气势磅礴、富有阿拉伯伊斯兰风格的石构7层奇特的“宣礼塔”，高40余米，塔体如柱，高耸云天。明代泉州文献说它“一柱干云，并紫帽峰而作对，七级凌日，参开元寺塔以为三”。大殿西北，系洁身净心的“洗心亭”。门楼后宽阔石埕北，为幽静古朴的“小西天”（讲经堂）。殿北一栋是教长和执事商议教务与接待贵客的“明善堂”。古大殿塌后，此堂改为礼拜堂，放置一座宋代寿山石雕刻的“出水莲花香炉”，高1米，重千斤，风格秀雅。

北围墙上镶嵌一方永乐五年（1417）明成祖朱棣保护伊斯兰教和穆斯林的《敕谕》石刻，规定一切官员军民人等，不得欺侮穆斯林，违者严加治罪。殿门正东小平台，竖立二方巨大汉文石碑，左是

元至正十年(1350)吴鉴撰《重修清净寺碑》，右为明万历三十七年(1609)李光缙撰《重修清净寺碑记》。寺内一口北宋开掘的“千年古井”，水明如镜，久旱不枯，供教徒礼拜前汲水净身。明善堂东是四季常青的幽美园圃，花木盛茂，碧草如茵。西域茉莉、含笑、米兰花和伊拉克枣树与翠绿龙柏竞呈娇姿。堂边为泉州伊斯兰教史迹陈列室，介绍伊斯兰教传入泉州历史，展出珍贵伊斯兰教历史文物与图片，陈列 20 多方宋元时代阿文石刻，敬展 30 多位中央主要领导视察清净寺玉照和阿拉伯贵宾参观访问的照片及赠送的礼品。

圣墓、清净寺、阿拉伯人墓地是中国人民和阿拉伯人民深厚友谊与文化交流的历史见证。长受岁月风雨侵蚀，圣墓疏轩、礼拜所、清净寺宣礼塔、望月亭塔和大殿圆顶，惜已塌毁。为恢复发展同世界伊斯兰国家传统友谊，沟通与阿拉伯世界经济交往和文化交流，1983 年政府再拨巨款修缮，两处古迹焕然一新，慕名而来参观游览的国内外宾客络绎不绝。凝聚中阿友谊的泉州伊斯兰古迹，在改革开放中，起着中外友好的桥梁作用。

(作者单位：泉州市伊斯兰教协会)

马哈只碑

谢 方

马哈只碑是明初大航海家郑和的父亲马哈只的墓碑，在云南昆明市滇池南岸昆阳月山。碑撰于永乐三年（1405）端阳日，为郑和受命第一次下西洋之前夕。此碑是有关郑和历史和云南回族历史的重要文物，迄今已近 600 年，保存完好。然长期以来，此碑弃诸荒丘，自 1911 年袁嘉谷先生访碑昆阳得拓本后，始传于世。1935 年建碑亭覆盖保护，1944 年又重建碑亭。碑高 1.6 米，宽 0.93 米，字 14 行，每行 26 个字，全文如下：

故马公墓志铭

公字哈只，姓马氏，世为云南昆阳州人。祖拜颜，妣马氏，父哈只，母温氏。公生而魁岸奇伟，风裁凜凜可畏，不肯枉己附人。人有过，辄面斥无隐。性尤好善，遇贫困及鰥寡无依者，恒护周给，未尝有倦容，以故乡党靡不称公长者。娶温氏，有妇德。子男二人，长文铭，次和；女四人。和自幼有材志，事今天子，赐姓郑，为内官太监。公勤明

敏，谦恭谨密，不避劳勤，缙绅咸称誉焉。呜呼！观其子而公之积累于平日与义方之训可见矣。公生于甲申年十二月初九日，卒于洪武壬戌七月初三日，享年三十九岁。长子文铭，奉柩安厝于宝山乡和代村之原，礼也。铭曰：

身处乎边陲而服礼仪之习，分安乎民庶而存惠泽之施，宜其余庆深长，而有子光显于当时也。

永乐三年端阳日资善大夫礼部尚书兼左春坊大学士李至刚撰。

此碑有着重要的历史文物价值。首先它对郑和的历史作了重要的补充。郑和是中国历史上最伟大的航海家，也是中国回族的杰出代表，曾率领庞大的船队七下西洋，为中国与亚非各国的经济文化交流作了重大的贡献。但过去对他在下西洋前的事迹，以至籍贯、家世等，却知之甚少。此碑不但明确了郑和的籍贯、出身于回族上层家庭、幼年曾受过良好教育，而且还可推断他正是由于明军入滇后，父亡家破，童年被掳随军供役，后来又随军到南京的。碑文撰者李至刚为朝中显官、大学士，撰碑时间在郑和被受命一下西洋之前不久，由此亦可知郑和在下西洋之前已是一位与朝臣广有交结的宦官。碑文中的年代记载也可考定郑和童年时代离家、离滇的时间。《明史·郑和传》中仅言“郑和，云南人”，而对他北上进燕王藩邸以前的事迹，无一语道及。直到此碑发现以后，曾经被认为是扑朔迷离的郑和家庭及童年、少年时代的情形，始渐为世人所知。

其次，此碑对云南回族史以至中国回族史的研究，都有重要意义。碑文明确记载郑和出身于有地位的回族穆斯林家庭。按云南回族起于元朝初从征入滇的西北地区的色目人，他们定居云南后，为加强云南与中原地区的联系，为云南地区的开发，均做了很多贡献。碑中称马哈只“乡党靡不称公长者”，可见民族和睦团结已翕然成风。郑和祖、父两代都曾赴麦加朝圣，称为“哈只”，从此也可看出

云南地区穆斯林朝圣不在少数；而朝圣的道路，最方便的就是西行经过缅甸抵孟加拉，然后乘当地穆斯林朝圣海船渡印度洋到麦加圣地。郑和从小便听到祖、父叙述这一异国长途海上航行的历史，深印脑海，向往已久。日后他终于成为七下西洋（印度洋）的世界杰出航海家，为中外文化交流做出了重大贡献，实现了从小便憧憬的理想。

马哈只墓现为昆明市文物保护单位，其所在地的昆阳月山近年已开辟为郑和公园，为昆明市著名的旅游胜地。

（作者单位：中华书局）

额敏塔与伊斯兰文化

孙 学 雷

在新疆吐鲁番城东 3 公里处，矗立着一组青白色建筑，在开阔的褐黄色土地和湛蓝的苍穹映衬下，显得静谧、肃穆、朴素而高雅，这便是被列为新疆维吾尔自治区第一批重点文物保护单位的额敏塔。

额敏塔约建成于 1778 年，是吐鲁番郡王额敏和卓的长子苏来满出资 7000 两银子修建的，故又称苏公塔；维吾尔族人民还称其为吐鲁番塔。额敏塔整组建筑由塔体和紧紧相连的一座礼拜寺组成；礼拜寺又称额敏大寺或苏公塔礼拜寺。

额敏塔是新疆现存最大的古塔。它修建在额敏大寺的东南角，造型简朴，高耸挺拔，雄伟壮观。塔呈圆柱形，通高 37 米，底部直径 14 米，塔身向上均匀收缩，在中部以上收分陡增，至塔顶锐减为 2.8 米。塔上的圆亭穹顶与塔身浑然一体，直指苍穹。塔体除内部使用了少量木材外，全用青色条砖砌筑而成，于不同的方向和高度筑有 14 个窗口。塔表用型砖分层拼砌成各种花纹，有各式菱格纹、

三角纹、水波纹、变体四瓣花纹等几何图案和单元编织状花纹，共达 15 种之多，相互穿插，组成富于变化的四方连续图案，简洁明快，素雅大方，体现了浓郁的伊斯兰教装饰风格。塔内有绕中心柱螺旋形台阶 72 级，拾阶盘旋而上，可至塔顶。登临其上，天山雄姿近在咫尺，吐鲁番盆地尽收眼底。

额敏塔以一段长约 10 米的阿以旺甬道与左侧额敏大寺相连。寺院为长方形，寺门朝东，呈尖顶拱形，是一座典型的连穹殿，由 49 个大小穹窿顶围合构成。其中主殿直径 6 米，门殿穹顶略小于主殿，其余皆为直径 3 米的小穹顶。这种构成与蒙古时代莎车的阿孜尼米其提玛寺基本相同，主殿穹隅用两层抹角拱龕，则与阿巴克和加绿顶寺为同一做法。寺内礼拜堂正东筑一拱形大龕，与西面大龕相对，南、北两面各由 20 个拱顶相连，中间是可容纳千人礼拜的大殿，上部以木柱平顶，有天窗通风采光。因伊斯兰教反对偶像崇拜，所以殿内绝无偶像，也不用动物图形为饰，显得宽阔而静谧。

在额敏塔入口处，存有建塔石碑，用维、汉两种文字分别记载了建塔原因，汉文碑记是：

大清乾隆皇帝旧仆吐鲁番郡王额敏和卓，率□扎萨克□苏赛满等，念额敏和卓自受命以来，寿享八旬三岁，□□上天福庇，并无纤息灾难，保佑群生，因此答报天恩，虔修塔一座，费银柒千两整。爰立碑记，以垂永远，可为名教，恭报天恩于万一矣。乾隆四十三年(1778)端月吉日谨立。

维文刻石在说明建造者身份、建造者、建造物、建造原因、时间上均与此有出入，其译文如下：

安拉是我们的主人，人人需要他的帮助。他是时代的皇帝，时代的统治者之一，是公正和开恩之源，是和平和安定的缔造者，光芒四射的神人。发展宗教法的苏来曼，

宇宙之皇，作为额敏和加王眼目的英雄好汉苏来曼，在安拉的允许、恩赐和帮助下，在年满 83 岁时，为了感谢安拉，以善良的、无限尊敬的心，建造这有福祉的、美观华丽的教堂和苏公塔，向安拉赈济。这个教堂和苏公塔，是苏来曼自费 7000 两银子，建于回历 1181 年。

回历 1181 年相当于公元 1767 年。同一组建筑，同一碑刻，在内容上出现这么多差异，不能不令人惊奇。这是一个值得更深入研究的问题。

额敏和卓，鲁克沁王后裔，是吐鲁番世袭大阿訇，为该地的行政首脑和宗教首领。康熙五十九年（1720）归降清廷，在平定准噶尔贵族的叛乱活动中多次建立功勋，被清王朝先后封为辅国公、镇国公、贝子、贝勒等显爵，清廷还下诏令其“世袭罔替”。由此，其后代六世为吐鲁番郡王，共传 178 年。不应忽略，作为清廷藩臣的额敏和卓是有其宗教文化背景的。

据汉文碑记，额敏塔应是一座报恩塔，因此，有书介绍塔的全称是“额敏和卓报恩塔”（如《中华文物古迹要览》，文物出版社，1989 年 9 月出版）。而据维文碑记与建造形制，寺与塔都是伊斯兰教的产物，是礼拜寺及其宣礼塔。

宣礼塔是礼拜寺中用以召唤教徒作礼拜的重要附属建筑。最初的宣礼塔多是以方形的基督教堂钟塔为蓝本的。12 世纪，波斯和中亚开始盛行高大的圆形宣礼塔，圆柱形尖塔、饰以拼砖、以螺旋磴道绕塔心柱是其基本特征，如伊斯法罕的伊·阿里礼拜寺宣礼塔、喀拉汗王朝布哈拉城卡兰塔等，宣礼塔可分为独立的单塔和与寺门结合的门塔两种类型。单塔是突厥列朝时代西域最盛行的宣礼塔类型，而和加时期出现的额敏大寺宣礼塔，便是这类单塔的典型实例。

漫步中国塔林，以佛教文化为背景的塔比比皆是。追本溯源，

往往要联想到印度佛教圆顶的石质宝塔“窣堵坡”。而比较形制，又似乎唯有这额敏塔与广州怀圣寺塔独树一帜，造型独特。放眼中亚，方知额敏塔与怀圣寺塔乃是有着中亚伊斯兰教文化圈作其大背景的，而绝非孤立。

相传，额敏塔与额敏大寺是清代维吾尔族建筑大师伊布拉音等人设计建造的。这一建筑群不仅是古代维吾尔族建筑艺术的珍品，丰富了我国古建筑文化的艺术宝库，而其碑文更是汉文化与伊斯兰文化相互交流、作用的历史见证。

（作者单位：北京图书馆）

伊斯兰教常识

马利强

伊斯兰教自 7 世纪中叶传入我国以来,已有 1300 多年的历史。千百年来,伊斯兰教已逐渐成为我国回、维吾尔等 10 个少数民族的共同信仰。伊斯兰教教理对这些民族的历史文化、伦理道德、生活方式及风俗习惯产生了深刻的影响,并逐渐形成了具有中国特色的中国伊斯兰文化。

伊斯兰教是当今世界的三大宗教之一,其表现的民族性、群众性、国际性、长期性、复杂性尤为显著。正确地了解和理解伊斯兰教,对于加强民族团结、维护社会稳定、促进经济发展、推动祖国统一、增进友好往来,都具有十分重要的意义。

伊斯兰教的基本信仰

伊斯兰教创传之初,先知穆罕默德在麦加宣布的安拉启示中说:“你们的神是唯一的。”“除安拉外,再没有神。”以此申述伊斯兰教反对多神崇拜,只拜独一主宰安拉的基本信仰。而后又更明确地

提出：信安拉、信天使、信启示、信使者、信末日，并以命令形式晓谕全体穆斯林遵循奉行，中国穆斯林称之为“五大信纲”。其后，伊斯兰教的神学家，又根据《古兰经》、圣训等有关精神，提出“信前定”第六项信条，故又有“六大信仰”之说。而这些基本信仰的重点和核心，是信仰安拉的独一性和确信穆罕默德的先知、使者的地位。这一点在“清真言”中得到了明确的表述。六项信仰归纳起来可概述如下：

(1)独一论 信仰安拉为独一主宰，这在伊斯兰教信仰的内涵中占有最重要的位置。安拉，系阿拉伯语 ALLAH 的音译，原为古闪米特人对造物主的尊称。伊斯兰教承继了这一称呼，并重新定义，即确信安拉是宇宙独一的、最高的主宰。中国回族穆斯林称安拉为真主，波斯语、突厥语及乌尔都语称胡达。伊斯兰教认为，安拉具有许多完美、超绝的德性，是“创造万物”、“主宰一切”、“无所不能”、“无所不知”、“无所不闻”的主宰。除安拉外，任何人、神、物均无资格受人们的崇拜。

(2)造化论 这是在相信安拉具有固有、独一、万能德性基础上产生的一种认识。伊斯兰教认为，无论是宇宙的形成还是人类的产生，均不是偶然的巧合或自然的机缘，而是安拉意欲造化的结果。安拉七天内创造了万物，两天内创造了天地，并从土中创造了人类，又从光上造化了一种妙体——天使。天使们纯洁无邪，没有性别，长有双翅，神通广大，变幻莫测。天使数目繁多，各司其职。有的施风行雨，有的掌管雷电，有的记录人类的行为，有的专管人的寿命等等。其中最主要的天使有哲布利里，他负责向穆罕默德传达安拉的启示。此外还有管理生物给养的米卡伊勒天使，管理风雨雷电的阿兹拉勒天使，以及管理世界末日的伊斯拉非勒天使，他们并称为伊斯兰教的四大天使。信仰天使的真实，是伊斯兰教的基本信条之一。

(3)先知论 伊斯兰教把受安拉启示并向世人宣传教义的人称为先知(亦称安拉的使者,中国穆斯林译称圣人)。伊斯兰教认为,安拉自造化了人祖阿丹以来,曾在不同的时期向不同的民族派遣过 124000 名宣传“安拉之道”的先知。在《古兰经》中提到的有 28 人,其中最著名的有六大使者:阿丹(亚当)、努哈(诺亚)、伊卜拉欣(亚伯拉罕)、穆萨(摩西)、尔撒(耶稣)和穆罕默德。伊斯兰教认为,这些先知是人而不是神,是安拉从普通人中选拔出来的优秀者、智慧者、劝诫者与报喜者。先知虽受到人们的尊敬与爱戴,但无资格受人们的崇拜。同时认为,穆罕默德是安拉选派给人类的“封印先知”,从他以后,再不会有真正的先知出现,他是最终的也是最伟大的先知。承认、信仰安拉选派给人类的所有先知,并确信穆罕默德是集大成的最后一位伟大的先知,构成了伊斯兰教先知论的核心,并因此而形成了一套信仰一神的正统宗教观念体系。

(4)启示论 伊斯兰教信仰安拉降示给众先知的所有启示。此处所说的“启示”的宗教含义是,安拉以特殊而隐秘的方式,传授给他所选派的先知以宗教原则和拯世济人的知识。这些启示被记录下来,便成为宗教的经典。《古兰经》中提到的天启经典有:降示给伊卜拉欣的经典、降示给穆萨的《讨拉特》(《旧约》)、降示给达吾德的《哲甫尔》(《大卫诗经》)、降示给尔萨的《引吉勒》(《新约》)和降示给穆罕默德的《古兰经》,伊斯兰教称之为“四部天经”。伊斯兰教认为,《古兰经》是安拉的语言,是安拉赐予穆罕默德的最大奇迹。因此,信仰《古兰经》的天启神圣性,便成了启示论的核心。

《古兰经》是伊斯兰教的最高经典,为伊斯兰立法的首要依据,乃伊斯兰教信仰学、伦理学、历史学以及阿拉伯语的语言学、修辞学等学科赖以建立的基础。目前,《古兰经》在全世界约有 70 多种语言的译本,汉译本计有 10 余种,比较著名的有王静斋、马坚译本。

(5)两世论 “两世”即指人类生活的现实世界(今世)和现世终结后的未来世界(后世)。伊斯兰教认为,人在现世生活结束以后,还有后世的生活,即末日或审判日。那一日,所有亡灵都将复活,按生前的善恶接受安拉的审判。信仰并行善者入乐园,背信且作恶者进火狱。两世论是以相信后世存在为前提,认为其互为联系,提倡“两世兼顾”(或两世并重),以期达到“两世吉庆”的目的的一种宗教人生观。因而伊斯兰教号召人们要正视、珍惜现世生活,要有信仰,多行善事。同时,也不能迷恋现世的生活与享乐,虚度大好光阴,而应以现世的努力来换取后世的吉庆。由此可以看出,相信善恶报应是两世论的核心。

(6)前定论 前定,即相信万事万物及其产生发展皆由安拉“前定”(或称“定然”),是人的意志所不能违抗的。《古兰经》中所提及的“五大信纲”,并未明确提出信前定的问题。伊斯兰教神学家将此列为一项基本信条,是根据圣训及《古兰经》中有关精神而定的。伊斯兰教的前定论,既反对极端的宿命论,也反对绝对的人定论,主张人类对于自己的行为应顺其前定,自负其责。

伊斯兰教的主要功修

伊斯兰教的信仰体现在心灵、语言与行为三个方面,即心灵的诚信、语言的表白以及行为的遵行。因此,将宗教的功修视为信仰建立的基础与支柱。我国穆斯林将功修概称为“五功”。

(1)念功 这是穆斯林表白信仰和非穆斯林立誓归信的一种方式,即诵念“万物非主,唯有安拉,穆罕默德是安拉的使者”(清真言)和“我作证:万物非主,唯有安拉;我作证,穆罕默德是安拉的奴仆和使者”(作证词)。清真言和作证词,既是新人教者必念的誓词,也是每个穆斯林对自己信仰进行的公开表白与展示。它是伊斯兰教最基本、最首要的功修。

(2)拜功 这是伊斯兰教主要的修功,也是穆斯林定时履行的义务。其主要内容包括每日五次礼拜、每月一次主麻拜(聚礼)、每年两次节日会礼拜和斋月夜晚的礼拜等。伊斯兰教规定,礼拜前,穆斯林必须进行沐浴。礼拜的礼仪主要包括:诵念《古兰经》章节及有关赞辞、鞠躬、叩头、跪坐、祈祷等。世界穆斯林都以沙特阿拉伯麦加的天房(克尔白)为礼拜的朝向。

(3)斋功 即成年的穆斯林在伊历的莱麦丹月(九月),每日黎明前至日落,禁止吃喝、房事及干非法的事情。日出前封斋,日落后开斋进食。但对有困难者可暂免,或过时再补。斋月逢大建30日,逢小建29日,斋月起讫均以见新月而定。斋月结束之次日为开斋节。伊斯兰教认为,斋戒的意义在于制欲检行,磨炼意志,惩戒已过,体恤贫困弱者。

(4)课功 穆罕默德传教之初,即号召有钱的人不要挥霍浪费,而应救济近亲、孤儿、贫苦者、旅客和奴隶。伊斯兰教规定,凡穆斯林的资财达到一定数额,必须按标准缴纳天课,以用于宗教事务和救济事业。

(5)朝功 是指穆斯林在规定的时间内,前往麦加进行的一系列宗教活动的总称。伊斯兰教规定,凡身体健康、具备路费且旅途平安的穆斯林,不分性别,一生要去麦加朝觐一次。朝觐的主要仪式有受戒、巡礼天房(克尔白)、在阿拉法特宿营、在萨法和麦尔瓦两山之间奔走等,最后在米纳宰牲。朝觐是伊斯兰教一项重要的功修,也是一项重要的国际性宗教活动。

伊斯兰教的重要节日

伊斯兰教的重要节日有三个:

(1)开斋节 “开斋”是阿拉伯语“尔德·菲图尔”的意译。根据伊斯兰教法规定,于伊历莱麦丹月(九月)第29日,寻见新月,便结

束斋戒,次日为开斋节;如未见新月,则继续封斋一日,延至第二日举行开斋节。我国新疆地区穆斯林又称其为“肉孜节”。开斋节的礼仪主要有:忙食一物,以示开斋;交纳开斋捐;举行节日会礼拜。会礼结束后,穆斯林之间互致色兰,道安祝贺。之后,大家走出清真寺,前往祖坟地,诵念《古兰经》,为亡人求饶恕。开斋节在回族穆斯林中很隆重,节日气氛浓厚,一般都要宴请亲朋好友,邻里之间互赠节日礼物。开斋节现已成为中国信仰伊斯兰教的10个少数民族共同的民族节日。

(2)古尔邦节 亦称“宰牲节”,时间在伊历12月10日,即朝觐的最后一日。古尔邦节的宰牲起源于古代先知伊卜拉欣的传说。相传先知伊卜拉欣夜梦安拉,安拉要他亲手杀死自己的儿子伊斯玛仪作为牺牲,以考验他对安拉的忠诚。伊卜拉欣遵从主命,在米纳山谷准备宰爱子以示忠诚时,安拉派天使送来一只羊替代了伊斯玛仪。为纪念这一事迹和感谢真主的慈悯,穆罕默德继承了这一传统。古尔邦节的主要礼仪有节日会礼、斋戒半日、宰牲。这一宗教节日已逐步演变成民族节日。

(3)圣纪节 伊斯兰教先知穆罕默德的诞辰日,亦为他的逝世日,故穆斯林将两纪念日合并于伊历3月12日举行。届时,穆斯林多在清真寺内诵经、赞颂和祈祷,还由阿訇宣讲先知事迹并设宴纪念。中国穆斯林将开斋节、古尔邦节、圣纪节合称为“三大节日”。

伊斯兰教的婚丧礼仪

伊斯兰教不仅要求穆斯林诚信、崇拜安拉,而且还告诫他们要正确地处理好今世生活与后世生活的关系,以求得到“两世的幸福”。现将其婚丧礼仪择主要内容介绍如下:

(一)婚姻习俗 伊斯兰教主张男大当婚,女大当嫁,反对独身主义。伊斯兰教还认为,婚姻不单是男女之间的一种结合,而且对

个人、家庭、社会、人类的生存延续都具有重要的意义。因此，伊斯兰教法对婚姻作出了详细规定：

(1)合法婚姻，须由男女双方中的一方向对方征得允诺。通常是男方请一至二位亲朋作中间介绍人代为求婚。

(2)婚姻双方应本着自愿的原则，自主的选择婚姻对象，家长或监护人不能强迫。

(3)订婚之前，男女双方都应考虑对方在宗教信仰、道德品质、承担家庭责任的能力和身体等方面是否相称。

(4)女方有权根据自己的标准，并视对方的财力状况向男方要求一份“聘礼”，也可以自愿放弃这一要求。“聘礼”是表示订婚的一种信物，价值以适当为宜。伊斯兰教反对借婚姻索取重聘。

(5)婚礼应在公开场合和欢乐喜庆的气氛中进行，双方要在此场合表示对婚姻的承认。婚礼仪式上必须有两名成年者作证婚人，而且必须持有正式的婚姻证明。婚礼以庄重简朴为宜，反对铺张浪费。

伊斯兰教主张，结婚后男女双方任何一方如发现对方存在严重的陋习，且屡劝不改；或有严重的生理缺陷，实在无法与之继续生活，可以提出离婚。但认为离婚是“安拉允许可行的事情最可恶者”，因而主张当夫妻不和时，双方的亲戚应出面进行调解（见《古兰经》4：35）；如调解无效，再行离婚。离婚时，女方若怀孕，生育后方可再嫁；未怀孕者，须过三次月经后再嫁。这既为离异的双方留了一个言归于好的机会，亦为判定离婚所生孩子的血统提供了明确的根据。《古兰经》鼓励一夫一妻制，允许有限制地多妻（最多不能超过4个）和纳妾。这是针对当时阿拉伯社会富人无限制地多妻和随便买女奴为妾，以及战争造成男子伤亡多的情况而定的。随着社会的发展与进步以及妇女经济、文化地位的改善，在一些伊斯兰国家中多妻制度已被现代婚姻法所代替。

(二) **丧葬礼仪** 穆斯林把人的去世称作“归真”(即回归真主之意)。因而,每当听到一个穆斯林去世之消息时,都应诵念“我们是属于安拉的,我们都将回到他那里”(见《古兰经》2:165)的经文表示悼念。归真后,要为亡人举行一套伊斯兰教特有的丧葬仪式,其特点是土葬、速葬和薄葬。

穆斯林在垂危弥留之际,亲人必须向他(她)提念“清真言”等,使其带着信仰去世。咽气后要为亡人合上双眼,扣合下颌,捋展其肢体,使其平躺于榻上。入葬前,要为亡者(埋体)举行洗净仪式,净后用白布包裹埋体,并移入公用的灵柩(俗称埋体柩)内,头北足南停放,随后举行殡礼。殡礼是穆斯林为亡者举行的一种祈祷和送别仪式,由阿訇或亡者的至亲带领大家举行,凡参加者均须做过净仪,肃穆站立,赞颂安拉,祈安拉赐福亡者,使其天园有位,同时反省自己,今后多行善事,善终归主。礼毕,送灵柩至坟地,将埋体从柩中取出,送入所掘之穴内,然后掩埋,让埋体腐化被土吸收,以符合伊斯兰教入造于土、回归于土的教义。伊斯兰教不主张修饰坟墓,只立标记以便识别。但各国穆斯林因受当地传统之影响,也有修饰坟墓或为宗教领袖建立陵园(拱北),以供人吊唁的现象。

伊斯兰教主张速葬,葬期不得超过三天。中国穆斯林常说“亡者奔土如奔金”,“以入土为安”,就是这个意思。要求速葬,就可做到简办葬事;并且规定,死在哪里就葬在哪里,“天下黄土均可埋人”。而不具备土葬条件时,如航行在海洋,可在船上举行净仪和殡礼,并将埋体扔于海中,为之水葬。同时,伊斯兰教主张薄葬,即葬礼俭朴,贫富一样。无论死者生前富贵贫贱、地位高低,一律用同样尺寸的白布包裹,以同等面积的墓穴安葬,举行同样的殡礼,一律禁用棺材和陪葬品。送葬时,严禁嚎哭、奏乐、鸣鞭炮、吹唢呐、打锣鼓和披麻戴孝等。伊斯兰教认为,人是赤身来到今世,就应赤身离开今世。除了“信仰与善行”可以伴他(她)进入后世外,人世的任何

东西,对亡者都毫无用处。

伊斯兰教的生活习俗

(一)卫生习惯 伊斯兰教是一个注重清洁卫生的宗教。《古兰经》说:“安拉是喜爱清洁者的。”(9:108)先知穆罕默德把讲究清洁提到信仰的高度:“清洁是信仰的组成部分。”伊斯兰教规定了许多清洁的措施,要求穆斯林认真遵守,从思想上养成重视清洁卫生的优良习惯。这些措施主要是:

(1)净仪。包括大净与小净。规定每个穆斯林须经常保持大净。房事后、聚礼日、会礼日以及进行礼拜、诵经等宗教仪式时要先洗大净,以洁净的身心,与安拉和人们交往。洗大、小净时,必须用洁净的水以淋浴式冲洗。因而即使在古代卫生条件极困难的条件下,穆斯林家中都备有汤瓶和吊罐,并设有洗净处。如果无水或因病不能用水,可用净土或石砂代之。另外,定时剪指甲、理发、修胡须等清洁措施被列为先知的圣行和“天赋的懿行”。

(2)割礼(切除男性生殖器官的包皮)。这是古阿拉伯人的习惯和宗教传统。伊斯兰教认为,它是一种防止生殖器官积垢致疾,有益于夫妇健康的习惯。过去在清真寺内设专人对7—12岁的穆斯林男孩进行割礼,家长还为割礼举行必要的庆祝仪式。现在愿割礼者一般到医院进行手术。

(3)鼓励有病求医用药,反对用咒符、扶乩或巫术一类迷信手段治病,以免延误治疗。

(4)疫情隔离。先知穆罕默德说:“如果你们听到某地发生瘟疫,你们莫入其地。如果你们所生之地方发生瘟疫,你们莫要外出。”据说这是世界上最早的关于疫检的规定。同时为了防止传染疾病,提倡速埋亡人、禁止在河水中大小解等。

这些清洁卫生措施,是伊斯兰教在1300年前提出来的。它对

改善当时人们的生活环境,建立穆斯林爱清洁、讲卫生的习惯,起了很大的作用。现今人类的生活方式、卫生观念已发生了很大的变化,但现代医学已证明伊斯兰教这种卫生传统对健康仍是不可缺少的。如果再把督人早起的晨礼和净心寡欲的斋戒以及“饮食有节、劳作有度”的教训列为卫生保健内容,则进一步说明伊斯兰教确实包括着丰富的讲究卫生保健的内容。

(二)饮食禁忌 伊斯兰教认为,人们要保持纯洁的心灵和健康的身体,就应对赖以维持生命的饮食予以特别的重视和关注。饮食之物,有善者与不善者,有洁者与不洁者。善而洁者,能滋养人之善性;不善而不洁者,会助长人之恶性。“圣训”说:“一口不洁,废四十日之功课。”因而《古兰经》要穆斯林食用佳美的食物,同时禁止食用污秽之物。古代闪族人(阿拉伯人和以色列人均属其后裔)都不食猪肉。伊斯兰教产生以前,阿拉伯人的饮食禁忌颇多,如禁食猪肉、祭神之物等等。而《古兰经》中明令禁食的计有四类“不洁之物”:猪肉、自死动物的肉、动物的血液和诵非安拉之名屠宰之物的肉。《古兰经》对阿拉伯人原来禁食的范围,不是扩大而是缩小了。后来因酒醉造成穆斯林之间的不和并貽误宗教功修,遂将饮酒与赌博、求签、占卜等并列为“肮脏的行为”与“魔鬼的行为”而加以禁止。

伊斯兰教禁止这五种食饮,是因为这些东西或是不洁的,或是麻醉人类理智的,或是与多神崇拜有关的。猪“其性贪,其气浊,其心迷,其食秽,其肉无补而多害”,“乃最不可食之物也”(见《天方典礼·民常篇饮食下》);动物的自死,或因疾病、中毒、衰老致死,其肉对人体有害;从动物身上流出的血液是细菌和排泄物的载体,常含有毒质,故不可食;至于“诵非安拉之名屠宰之物”不可食,是因阿拉伯的多神教徒宰牲时,常诵念某偶像或头人的名字,这是一种多神崇拜行为。伊斯兰教为肃清这一影响,禁止食用这类被宰物。

但是,伊斯兰教同时允许食用“有经人”(即犹太教徒、基督教徒)所屠宰的东西。伊斯兰教还规定穆斯林屠宰动物时不仅要诵念安拉之名,并且要用刀切断动物颈部的血管、气管与食管。只有这样,所屠宰的东西才会是“佳美而合法的”。《古兰经》对禁食问题,只作了上述原则性的规定。以后,圣训学家、教法学家根据《古兰经》的原则,审订了各地区各民族的原有的习俗,对饮食又作了新的限制。如凡有犬齿且猎食其他动物的猛兽,凡有利爪且捕食其他动物的猛禽以及大象、骡子、鼠类等均不可食。由于各个教法学家所处的地区、所属的民族不同,故在共认《古兰经》禁食的原则下,对有些动物是否可食,又存在不同的意见。

信仰伊斯兰教的各个民族(包括我国信仰伊斯兰教的10个民族),由于长期遵守有关禁食规定,逐渐形成了一套饮食习惯。随着历史的发展,这种教规要求已成为这些民族共同的生活习惯,而不食猪肉仅是其中之一。在中国,因绝大多数人以食猪肉为主,故信仰伊斯兰教的少数民族不食猪肉的习惯,往往不被别人理解,有时甚至产生误解。为了维护祖国各民族团结,消除民族间的隔阂和猜疑,因而有必要让更多的人了解国内外穆斯林的生活习惯和我国的民族宗教政策,以便在对待各民族的生活习惯上实现求同存异,互相尊重。

(作者单位:中国伊斯兰教协会)

全国清真寺重点文物 保护单位简表

(国家级、省级)

清真寺名	所在地	保护单位类别
牛街礼拜寺	北京宣武	国家级(1988年)
东四清真寺	北京东城	省 级
天津清真大寺	天津红桥	省 级
泊镇清真寺	河北交河	省 级
沧州清真北大寺	河北沧州	省 级
牛进庄清真寺	河北孟村	省 级
呼市清真大寺	内蒙古呼和浩特	省 级
包头清真大寺	内蒙古包头	省 级
隆盛庄清真寺	内蒙古丰镇	省 级
长通路清真寺	吉林长春	省 级
卜奎清真寺	黑龙江齐齐哈尔	省 级
黑河清真寺	黑龙江黑河	省 级

阿城清真寺	黑龙江阿城	省 级
松江清真寺	上海松江	省 级
仙鹤寺	江苏扬州	省 级
凤凰寺	浙江杭州	省 级
天桥清真寺	安徽蚌埠	省 级
赖山清真寺	安徽淮南	省 级
寿县清真寺	安徽寿县	省 级
清静寺	福建泉州	国家级(1961年)
东关清真寺	山东青州	省 级
临清北大寺	山东临清	省 级
朱仙镇清真北大寺	河南开封	省 级
沁阳北大寺	河南沁阳	省 级
怀圣寺	广东广州	省 级
挂榜清真寺	四川米易	省 级
鼓楼南街清真寺	四川成都	省 级
南城清真寺	云南昆明	省 级
化觉寺	陕西西安	国家级(1988年)
大学习巷寺	陕西西安	省 级
小皮院清真寺	陕西西安	省 级
东关清真大寺	青海西宁	省 级
洪水泉清真寺	青海平安	省 级
阿河滩清真寺	青海化隆	省 级
孟达清真寺	青海循化	省 级
张尕清真寺	青海循化	省 级
苏只清真寺	青海循化	省 级
同心清真大寺	宁夏同心	国家级(1988年)
纳家户清真寺	宁夏永宁	省 级

喀什艾提尕尔清真寺	新疆喀什	省	级
阿勒同礼拜寺	新疆莎车	省	级
莎车麻扎加满寺	新疆莎车	省	级
苏丹苏吐克布格拉汗麻扎寺	新疆阿图什	省	级
毛拉尼艾尔西丁麻扎礼拜寺	新疆库车	省	级
阿斯塔娜艾里帕塔礼拜寺	新疆吐鲁番	省	级
吐鲁番东大寺	新疆吐鲁番	省	级
贾帕尔依麻木寺	新疆吐鲁番	省	级
苏公塔礼拜寺	新疆吐鲁番	省	级
麻扎前大礼拜寺	新疆鄯善	省	级
东巴扎东大寺	新疆鄯善	省	级
乌鲁木齐陕西大寺	新疆乌鲁木齐	省	级
阿勒同勒克艾提尕尔寺	新疆哈密	省	级
群达拉克麻扎寺	新疆伊吾	省	级

注:

1. 本表清真寺按全国行政区划顺序排列,总计 53 座。国家级重点文物保护单位标列公布年份。

2. 本表根据国务院宗教事务局和国家文物局的有关材料编成。因材料限制,且部分材料未加核实,可能有些遗漏或出入,引用或应用时敬请留意。

3. 在材料收集过程中,得到了国务院宗教事务局郭承真、赵燕华同志和国家文物局朱威同志的大力支持,谨致谢意。

(李 革 陈宗荣 马奋奋提供)

伊斯兰教主要节日及纪念日 公、农、伊历对照表(1996—2050)

马以愚原著 马肇曾整理

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
元 旦	1995 年 5 月 31 日	乙亥年* 五月初三日	1416 年	三
阿 舒 拉 日	6 月 9 日	五月十二日	1 月 10 日	五
圣 纪	8 月 9 日	七月十四日	3 月 12 日	三
登 霄 节	12 月 19 日	十月廿八日	7 月 27 日夜	二
拜 拉 特 夜	1996 年* 1 月 6 日	十一月十六日	8 月 15 日夜	六
入 斋 月	1 月 22 日	十二月初三日	9 月 1 日	一
盖 德 尔 夜	2 月 16 日	十二月廿八日	9 月 27 日夜	五
开 斋 节	2 月 21 日	丙子年 正月初三日	10 月 1 日	三

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
古 尔 邦 节	4 月 29 日	三月十二日	12 月 10 日	一
元 旦	5 月 19 日	四月初三日	1417 年*	日
阿 舒 拉 日	5 月 28 日	四月十二日	1 月 10 日	二
圣 纪	7 月 28 日	六月十三日	3 月 12 日	日
登 霄 节	12 月 7 日	十月廿七日	7 月 27 日夜	六
拜 拉 特 夜	12 月 25 日	十一月十五日	8 月 15 日夜	三
入 斋 月	1997 年 1 月 10 日	十二月初二日	9 月 1 日	五
盖 德 尔 夜	2 月 4 日	十二月廿七日	9 月 27 日夜	二
开 斋 节	2 月 9 日	丁丑年 正月初三日	10 月 1 日	日
古 尔 邦 节	4 月 18 日	三月十二日	12 月 10 日	五
元 旦	5 月 9 日	四月初三日	1418 年	五
阿 舒 拉 日	5 月 18 日	四月十二日	1 月 10 日	日
圣 纪	7 月 18 日	六月十四日	3 月 12 日	五
登 霄 节	11 月 27 日	十月廿八日	7 月 27 日夜	四
拜 拉 特 夜	12 月 15 日	十一月十六日	8 月 15 日夜	一
入 斋 月	12 月 31 日	十二月初二日	9 月 1 日	三
盖 德 尔 夜	1998 年 1 月 25 日	十二月廿七日	9 月 27 日夜	日
开 斋 节	1 月 30 日	戊寅年* 正月初三日	10 月 1 日	五
古 尔 邦 节	4 月 8 日	三月十二日	12 月 10 日	三
元 旦	4 月 28 日	四月初三日	1419 年	二
阿 舒 拉 日	5 月 7 日	四月十二日	1 月 10 日	四

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
圣 纪	7 月 7 日	闰五月十四日	3 月 12 日	二
登 霄 节	11 月 16 日	九月廿八日	7 月 27 日夜	一
拜 拉 特 夜	12 月 4 日	十月十六日	8 月 15 日夜	五
入 斋 月	12 月 20 日	十一月初二日	9 月 1 日	日
盖 德 尔 夜	1999 年 1 月 14 日	十一月廿七日	9 月 27 日夜	四
开 斋 节	1 月 19 日	十二月初三日	10 月 1 日	二
古 尔 邦 节	3 月 28 日	己卯年 二月十一日	12 月 10 日	日
元 旦	4 月 17 日	三月初二日	1420 年*	六
阿 舒 拉 日	4 月 26 日	三月十一日	1 月 10 日	一
圣 纪	6 月 26 日	五月十三日	3 月 12 日	六
登 霄 节	11 月 5 日	九月廿八日	7 月 27 日夜	五
拜 拉 特 夜	11 月 23 日	十月十六日	8 月 15 日夜	二
入 斋 月	12 月 9 日	十一月初二日	9 月 1 日	四
盖 德 尔 夜	2000 年* 1 月 3 日	十一月廿七日	9 月 27 日夜	一
开 斋 节	1 月 8 日	十二月初二日	10 月 1 日	六
古 尔 邦 节	3 月 16 日	庚辰年 二月十一日	12 月 10 日	四
元 旦	4 月 6 日	三月初二日	1421 年	四
阿 舒 拉 日	4 月 15 日	三月十一日	1 月 10 日	六
圣 纪	6 月 15 日	五月十四日	3 月 12 日	四
登 霄 节	10 月 25 日	九月廿八日	7 月 27 日夜	三
拜 拉 特 夜	11 月 12 日	十月十七日	8 月 15 日夜	日

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星期
入 斋 月	11 月 28 日	十一月初三日	9 月 1 日	二
盖 德 尔 夜	12 月 23 日	十一月廿八日	9 月 27 日夜	六
开 斋 节	12 月 28 日	十二月初三日	10 月 1 日	四
古 尔 邦 节	2001 年 3 月 6 日	辛巳年* 二月十二日	12 月 10 日	二
元 旦	3 月 26 日	三月初二日	1422 年	一
阿 舒 拉 日	4 月 4 日	三月十一日	1 月 10 日	三
圣 纪	6 月 4 日	闰四月十三日	3 月 12 日	一
登 霄 节	10 月 14 日	八月廿八日	7 月 27 日夜	日
拜 拉 特 夜	11 月 1 日	九月十六日	8 月 15 日夜	四
入 斋 月	11 月 17 日	十月初三日	9 月 1 日	六
盖 德 尔 夜	12 月 12 日	十月廿八日	9 月 27 日夜	三
开 斋 节	12 月 17 日	十一月初三日	10 月 1 日	一
古 尔 邦 节	2002 年 2 月 23 日	壬午年 正月十二日	12 月 10 日	六
元 旦	3 月 15 日	二月初二日	1423 年*	五
阿 舒 拉 日	3 月 24 日	二月十一日	1 月 10 日	日
圣 纪	5 月 24 日	四月十三日	3 月 12 日	五
登 霄 节	10 月 3 日	八月廿七日	7 月 27 日夜	四
拜 拉 特 夜	10 月 21 日	九月十六日	8 月 15 日夜	一
入 斋 月	11 月 6 日	十月初二日	9 月 1 日	三
盖 德 尔 夜	12 月 1 日	十月廿七日	9 月 27 日夜	日
开 斋 节	12 月 6 日	十一月初三日	10 月 1 日	五

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
古 尔 邦 节	2003 年 2 月 12 日	癸未年 正月十二日	12 月 10 日	三
元 旦	3 月 5 日	二月初三日	1424 年	三
阿 舒 拉 日	3 月 14 日	二月十二日	1 月 10 日	五
圣 纪	5 月 14 日	四月十四日	3 月 12 日	三
登 霄 节	9 月 23 日	八月廿七日	7 月 27 日夜	二
拜 拉 特 夜	10 月 11 日	九月十六日	8 月 15 日夜	六
入 斋 月	10 月 27 日	十月初三日	9 月 1 日	一
盖 德 尔 夜	11 月 21 日	十月廿八日	9 月 27 日夜	五
开 斋 节	11 月 26 日	十一月初三日	10 月 1 日	三
古 尔 邦 节	2004 年* 2 月 2 日	甲申年* 正月十二日	12 月 10 日	一
元 旦	2 月 22 日	二月初三日	1425 年	日
阿 舒 拉 日	3 月 2 日	二月十二日	1 月 10 日	二
圣 纪	5 月 2 日	三月十四日	3 月 12 日	日
登 霄 节	9 月 11 日	七月廿七日	7 月 27 日夜	六
拜 拉 特 夜	9 月 29 日	八月十六日	8 月 15 日夜	三
入 斋 月	10 月 15 日	九月初二日	9 月 1 日	五
盖 德 尔 夜	11 月 9 日	九月廿七日	9 月 27 日夜	二
开 斋 节	11 月 14 日	十月初三日	10 月 1 日	日
古 尔 邦 节	2005 年 1 月 21 日	十二月十二日	12 月 10 日	五
元 旦	2 月 10 日	乙酉年 正月初二日	1426 年*	四
阿 舒 拉 日	2 月 19 日	正月十一日	1 月 10 日	六

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
圣 纪	4 月 21 日	三月十三日	3 月 12 日	四
登 霄 节	8 月 31 日	七月廿七日	7 月 27 日夜	三
拜 拉 特 夜	9 月 18 日	八月十五日	8 月 15 日夜	日
入 斋 月	10 月 4 日	九月初二日	9 月 1 日	二
盖 德 尔 夜	10 月 29 日	九月廿七日	9 月 27 日夜	六
开 斋 节	11 月 3 日	十月初二日	10 月 1 日	四
古 尔 邦 节	2006 年 1 月 10 日	十二月十一日	12 月 10 日	二
元 旦	1 月 31 日	丙戌年* 正月初三日	1427 年	二
阿 舒 拉 日	2 月 9 日	正月十二日	1 月 10 日	四
圣 纪	4 月 11 日	三月十四日	3 月 12 日	二
登 霄 节	8 月 21 日	七月廿八日	7 月 27 日夜	一
拜 拉 特 夜	9 月 8 日	闰七月十六日	8 月 15 日夜	五
入 斋 月	9 月 24 日	八月初三日	9 月 1 日	日
盖 德 尔 夜	10 月 19 日	八月廿八日	9 月 27 日夜	四
开 斋 节	10 月 24 日	九月初三日	10 月 1 日	二
古 尔 邦 节	12 月 31 日	十一月十二日	12 月 10 日	日
元 旦	2007 年 1 月 20 日	十二月初二日	1428 年*	六
阿 舒 拉 日	1 月 29 日	十二月十一日	1 月 10 日	一
圣 纪	3 月 31 日	丁亥年 二月十三日	3 月 12 日	六
登 霄 节	8 月 10 日	六月廿八日	7 月 27 日夜	五
拜 拉 特 夜	8 月 28 日	七月十六日	8 月 15 日夜	二

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
入 斋 月	9 月 13 日	八月初三日	9 月 1 日	四
盖 德 尔 夜	10 月 8 日	八月廿八日	9 月 27 日夜	一
开 斋 节	10 月 13 日	九月初三日	10 月 1 日	六
古 尔 邦 节	12 月 20 日	十一月十一日	12 月 10 日	四
元 旦	2008 年* 1 月 10 日	十二月初三日	1429 年	四
阿 舒 拉 日	1 月 19 日	十二月十二日	1 月 10 日	六
圣 纪	3 月 20 日	戊子年 二月十三日	3 月 12 日	四
登 霄 节	7 月 30 日	六月廿八日	7 月 27 日夜	三
拜 拉 特 夜	8 月 17 日	七月十七日	8 月 15 日夜	日
入 斋 月	9 月 2 日	八月初三日	9 月 1 日	二
盖 德 尔 夜	9 月 27 日	八月廿八日	9 月 27 日夜	六
开 斋 节	10 月 2 日	九月初四日	10 月 1 日	四
古 尔 邦 节	12 月 9 日	十一月十二日	12 月 10 日	二
元 旦	12 月 29 日	十二月初三日	1430 年	一
阿 舒 拉 日	2009 年 1 月 7 日	十二月十二日	1 月 10 日	三
圣 纪	3 月 9 日	己丑年* 二月十三日	3 月 12 日	一
登 霄 节	7 月 19 日	闰五月廿七日	7 月 27 日夜	日
拜 拉 特 夜	8 月 6 日	六月十六日	8 月 15 日夜	四
入 斋 月	8 月 22 日	七月初三日	9 月 1 日	六
盖 德 尔 夜	9 月 16 日	七月廿八日	9 月 27 日夜	三
开 斋 节	9 月 21 日	八月初三日	10 月 1 日	一

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
古 尔 邦 节	11 月 28 日	十月十二日	12 月 10 日	六
元 旦	12 月 18 日	十一月初三日	1431 年	五
阿 舒 拉 日	12 月 27 日	十一月十二日	1 月 10 日	日
圣 纪	2010 年 2 月 26 日	庚寅年 正月十二日	3 月 12 日	五
登 霄 节	7 月 8 日	五月廿七日	7 月 27 日夜	四
拜 拉 特 夜	7 月 26 日	六月十五日	8 月 15 日夜	一
入 斋 月	8 月 11 日	七月初二日	9 月 1 日	三
盖 德 尔 夜	9 月 5 日	七月廿七日	9 月 27 日夜	日
开 斋 节	9 月 10 日	八月初三日	10 月 1 日	五
古 尔 邦 节	11 月 17 日	十月十二日	12 月 10 日	三
元 旦	12 月 8 日	十一月初三日	1432 年	三
阿 舒 拉 日	12 月 17 日	十一月十二日	1 月 10 日	五
圣 纪	2011 年 2 月 16 日	辛卯年 正月十四日	3 月 12 日	三
登 霄 节	6 月 28 日	五月廿七日	7 月 27 日夜	二
拜 拉 特 夜	7 月 16 日	六月十六日	8 月 15 日夜	六
入 斋 月	8 月 1 日	七月初二日	9 月 1 日	一
盖 德 尔 夜	8 月 26 日	七月廿七日	9 月 27 日夜	五
开 斋 节	8 月 31 日	八月初三日	10 月 1 日	三
古 尔 邦 节	11 月 7 日	十月十二日	12 月 10 日	一
元 旦	11 月 27 日	十一月初三日	1433 年	日
阿 舒 拉 日	12 月 6 日	十一月十二日	1 月 10 日	二

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
圣 纪	2012 年* 2 月 5 日	壬辰年* 正月十四日	3 月 12 日	日
登 霄 节	6 月 16 日	闰四月廿七日	7 月 27 日夜	六
拜 拉 特 夜	7 月 4 日	五月十六日	8 月 15 日夜	三
入 斋 月	7 月 20 日	六月初二日	9 月 1 日	五
盖 德 尔 夜	8 月 14 日	六月廿七日	9 月 27 日夜	二
开 斋 节	8 月 19 日	七月初三日	10 月 1 日	日
古 尔 邦 节	10 月 26 日	九月十二日	12 月 10 日	五
元 旦	11 月 15 日	十月初二日	1434 年*	四
阿 舒 拉 日	11 月 24 日	十月十一日	1 月 10 日	六
圣 纪	2013 年 1 月 24 日	十二月十三日	3 月 12 日	四
登 霄 节	6 月 5 日	癸巳年 四月廿七日	7 月 27 日夜	三
拜 拉 特 夜	6 月 23 日	五月十六日	8 月 15 日夜	日
入 斋 月	7 月 9 日	六月初二日	9 月 1 日	二
盖 德 尔 夜	8 月 3 日	六月廿七日	9 月 27 日夜	六
开 斋 节	8 月 8 日	七月初二日	10 月 1 日	四
古 尔 邦 节	10 月 15 日	九月十一日	12 月 10 日	二
元 旦	11 月 5 日	十月初二日	1435 年	二
阿 舒 拉 日	11 月 14 日	十月十二日	1 月 10 日	四
圣 纪	2014 年 1 月 14 日	十二月十四日	3 月 12 日	二
拜 拉 特 夜	5 月 26 日	甲午年* 四月廿八日	7 月 27 日夜	一

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
登 霄 节	6 月 13 日	五月十六日	8 月 15 日夜	五
入 斋 月	6 月 29 日	六月初三日	9 月 1 日	日
盖 德 尔 夜	7 月 24 日	六月廿八日	9 月 27 日夜	四
开 斋 节	7 月 29 日	七月初三日	10 月 1 日	二
古 尔 邦 节	10 月 5 日	九月十二日	12 月 10 日	日
元 旦	10 月 25 日	闰九月初二日	1436 年*	六
阿 舒 拉 日	11 月 3 日	闰九月十一日	1 月 10 日	一
圣 纪	2015 年 1 月 3 日	十一月十三日	3 月 12 日	六
登 霄 节	5 月 15 日	乙未年 三月廿七日	7 月 27 日夜	五
拜 拉 特 夜	6 月 2 日	四月十六日	8 月 15 日夜	二
入 斋 月	6 月 18 日	五月初三日	9 月 1 日	四
盖 德 尔 夜	7 月 13 日	五月廿八日	9 月 27 日夜	一
开 斋 节	7 月 18 日	六月初三日	10 月 1 日	六
古 尔 邦 节	9 月 24 日	八月十二日	12 月 10 日	四
元 旦	10 月 15 日	九月初三日	1437 年	四
阿 舒 拉 日	10 月 24 日	九月十二日	1 月 10 日	六
圣 纪	12 月 24 日	十一月十二日	3 月 12 日	四
登 霄 节	2016 年* 5 月 4 日	丙申年 三月廿八日	7 月 27 日夜	三
拜 拉 特 夜	5 月 22 日	四月十六日	8 月 15 日夜	日
入 斋 月	6 月 7 日	五月初三日	9 月 1 日	二
盖 德 尔 夜	7 月 2 日	五月廿八日	9 月 27 日夜	六

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
开 斋 节	7 月 7 日	六月初四日	10 月 1 日	四
古 尔 邦 节	9 月 13 日	八月十三日	12 月 10 日	二
元 旦	10 月 3 日	九月初三日	1438 年	一
阿 舒 拉 日	10 月 12 日	九月十二日	1 月 10 日	三
圣 纪	12 月 12 日	十一月十四日	3 月 12 日	一
登 霄 节	2017 年 4 月 23 日	丁酉年* 三月廿七日	7 月 27 日夜	日
拜 拉 特 夜	5 月 11 日	四月十六日	8 月 15 日夜	四
入 斋 月	5 月 27 日	五月初二日	9 月 1 日	六
盖 德 尔 夜	6 月 21 日	五月廿七日	9 月 27 日夜	三
开 斋 节	6 月 26 日	六月初三日	10 月 1 日	一
古 尔 邦 节	9 月 2 日	七月十二日	12 月 10 日	六
元 旦	9 月 22 日	八月初三日	1439 年*	五
阿 舒 拉 日	10 月 1 日	八月十二日	1 月 10 日	日
圣 纪	12 月 1 日	十月十四日	3 月 12 日	五
登 霄 节	2018 年 4 月 12 日	戊戌年 二月廿七日	7 月 27 日夜	四
拜 拉 特 夜	4 月 30 日	三月十五日	8 月 15 日夜	一
入 斋 月	5 月 16 日	四月初二日	9 月 1 日	三
盖 德 尔 夜	6 月 10 日	四月廿七日	9 月 27 日夜	日
开 斋 节	6 月 15 日	五月初二日	10 月 1 日	五
古 尔 邦 节	8 月 22 日	七月十二日	12 月 10 日	三
元 旦	9 月 12 日	八月初三日	1440 年	三
阿 舒 拉 日	9 月 21 日	八月十二日	1 月 10 日	五

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
圣 纪	11 月 21 日	十月十四日	3 月 12 日	三
登 霄 节	2019 年 4 月 2 日	己亥年 二月廿七日	7 月 27 日夜	二
拜 拉 特 夜	4 月 20 日	三月十六日	8 月 15 日夜	六
入 斋 月	5 月 6 日	四月初二日	9 月 1 日	一
盖 德 尔 夜	5 月 31 日	四月廿七日	9 月 27 日夜	五
开 斋 节	6 月 5 日	五月初三日	10 月 1 日	三
古 尔 邦 节	8 月 12 日	七月十二日	12 月 10 日	一
元 旦	9 月 1 日	八月初三日	1441 年	日
阿 舒 拉 日	9 月 10 日	八月十二日	1 月 10 日	二
圣 纪	11 月 10 日	十月十四日	3 月 12 日	日
登 霄 节	2020 年* 3 月 21 日	庚子年* 二月廿八日	7 月 27 日夜	六
拜 拉 特 夜	4 月 8 日	三月十六日	8 月 15 日夜	三
入 斋 月	4 月 24 日	四月初二日	9 月 1 日	五
盖 德 尔 夜	5 月 19 日	四月廿七日	9 月 27 日夜	二
开 斋 节	5 月 24 日	闰四月初二日	10 月 1 日	日
古 尔 邦 节	7 月 31 日	六月十一日	12 月 10 日	五
元 旦	8 月 20 日	七月初二日	1442 年*	四
阿 舒 拉 日	8 月 29 日	七月十一日	1 月 10 日	六
圣 纪	10 月 29 日	九月十三日	3 月 12 日	四
登 霄 节	2021 年 3 月 10 日	辛丑年 正月廿七日	7 月 27 日夜	三
拜 拉 特 夜	3 月 28 日	二月十六日	8 月 15 日夜	日

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
入 斋 月	4 月 13 日	三月初二日	9 月 1 日	二
盖 德 尔 夜	5 月 8 日	三月廿七日	9 月 27 日夜	六
开 斋 节	5 月 13 日	四月初二日	10 月 1 日	四
古 尔 邦 节	7 月 20 日	六月十一日	12 月 10 日	二
元 旦	8 月 10 日	七月初三日	1443 年	二
阿 舒 拉 日	8 月 19 日	七月十二日	1 月 10 日	四
圣 纪	10 月 19 日	九月十四日	3 月 12 日	二
登 霄 节	2022 年 2 月 28 日	壬寅年 正月廿八日	7 月 27 日夜	一
拜 拉 特 夜	3 月 18 日	二月十六日	8 月 15 日夜	五
入 斋 月	4 月 3 日	三月初三日	9 月 1 日	日
盖 德 尔 夜	4 月 28 日	三月廿八日	9 月 27 日夜	四
开 斋 节	5 月 3 日	四月初三日	10 月 1 日	二
古 尔 邦 节	7 月 10 日	六月十二日	12 月 10 日	日
元 旦	7 月 30 日	七月初二日	1444 年	六
阿 舒 拉 日	8 月 8 日	七月十一日	1 月 10 日	一
圣 纪	10 月 8 日	九月十三日	3 月 12 日	六
登 霄 节	2023 年 2 月 17 日	癸卯年 正月廿七日	7 月 27 日夜	五
拜 拉 特 夜	3 月 7 日	二月十六日	8 月 15 日夜	二
入 斋 月	3 月 23 日	闰二月初二日	9 月 1 日	四
盖 德 尔 夜	4 月 17 日	闰二月廿七日	9 月 27 日夜	一
开 斋 节	4 月 22 日	三月初三日	10 月 1 日	六
古 尔 邦 节	6 月 29 日	五月十二日	12 月 10 日	四

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
元 旦	7 月 19 日	六月初二日	1445 年*	三
阿 舒 拉 日	7 月 28 日	六月十一日	1 月 10 日	五
圣 纪	9 月 27 日	八月十三日	3 月 12 日	三
登 霄 节	2024 年* 2 月 6 日	十二月廿七日	7 月 27 日夜	二
拜 拉 特 夜	2 月 24 日	甲辰年 正月十五日	8 月 15 日夜	六
入 斋 月	3 月 11 日	二月初二日	9 月 1 日	一
盖 德 尔 夜	4 月 5 日	二月廿七日	9 月 27 日夜	五
开 斋 节	4 月 10 日	三月初二日	10 月 1 日	三
古 尔 邦 节	6 月 17 日	五月十二日	12 月 10 日	一
元 旦	7 月 8 日	六月初三日	1446 年	一
阿 舒 拉 日	7 月 17 日	六月十二日	1 月 10 日	三
圣 纪	9 月 16 日	八月十四日	3 月 12 日	一
登 霄 节	2025 年 1 月 26 日	十二月廿七日	7 月 27 日夜	日
拜 拉 特 夜	2 月 13 日	乙巳年* 正月十六日	8 月 15 日夜	四
入 斋 月	3 月 1 日	二月初二日	9 月 1 日	六
盖 德 尔 夜	3 月 26 日	二月廿七日	9 月 27 日夜	三
开 斋 节	3 月 31 日	三月初三日	10 月 1 日	一
古 尔 邦 节	6 月 7 日	五月十二日	12 月 10 日	六
元 旦	6 月 27 日	六月初三日	1447 年*	五
阿 舒 拉 日	7 月 6 日	六月十二日	1 月 10 日	日
圣 纪	9 月 5 日	七月十四日	3 月 12 日	五

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
登 霄 节	2026 年 1 月 15 日	十一月廿七日	7 月 27 日夜	四
拜 拉 特 夜	2 月 2 日	十二月十五日	8 月 15 日夜	一
入 斋 月	2 月 18 日	丙午年 正月初二日	9 月 1 日	三
盖 德 尔 夜	3 月 15 日	正月廿七日	9 月 27 日夜	日
开 斋 节	3 月 20 日	二月初二日	10 月 1 日	五
古 尔 邦 节	5 月 27 日	四月十一日	12 月 10 日	三
元 旦	6 月 17 日	五月初三日	1448 年	三
阿 舒 拉 日	6 月 26 日	五月十二日	1 月 10 日	五
圣 纪	8 月 26 日	七月十四日	3 月 12 日	三
登 霄 节	2027 年 1 月 5 日	十一月廿八日	7 月 27 日夜	二
拜 拉 特 夜	1 月 23 日	十二月十六日	8 月 15 日夜	六
入 斋 月	2 月 8 日	丁未年 正月初三日	9 月 1 日	一
盖 德 尔 夜	3 月 5 日	正月廿八日	9 月 27 日夜	五
开 斋 节	3 月 10 日	二月初三日	10 月 1 日	三
古 尔 邦 节	5 月 17 日	四月十二日	12 月 10 日	一
元 旦	6 月 6 日	五月初二日	1449 年	日
阿 舒 拉 日	6 月 15 日	五月十一日	1 月 10 日	二
圣 纪	8 月 15 日	七月十四日	3 月 12 日	日
登 霄 节	12 月 25 日	十一月廿八日	7 月 27 日夜	六
拜 拉 特 夜	2028 年* 1 月 12 日	十二月十六日	8 月 15 日夜	三

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
入 斋 月	1 月 28 日	戊申年* 正月初三日	9 月 1 日	五
盖 德 尔 夜	2 月 22 日	正月廿八日	9 月 27 日夜	二
开 斋 节	2 月 27 日	二月初三日	10 月 1 日	日
古 尔 邦 节	5 月 5 日	四月十一日	12 月 10 日	五
元 旦	5 月 25 日	五月初二日	1450 年*	四
阿 舒 拉 日	6 月 3 日	五月十一日	1 月 10 日	六
圣 纪	8 月 3 日	六月十三日	3 月 12 日	四
登 霄 节	12 月 13 日	十月廿八日	7 月 27 日夜	三
拜 拉 特 夜	12 月 31 日	十一月十六日	8 月 15 日夜	日
入 斋 月	2029 年 1 月 16 日	十二月初二日	9 月 1 日	二
盖 德 尔 夜	2 月 10 日	十二月廿七日	9 月 27 日夜	六
开 斋 节	2 月 15 日	己酉年 正月初三日	10 月 1 日	四
古 尔 邦 节	4 月 24 日	三月十一日	12 月 10 日	二
元 旦	5 月 15 日	四月初三日	1451 年	二
阿 舒 拉 日	5 月 24 日	四月十二日	1 月 10 日	四
圣 纪	7 月 24 日	六月十四日	3 月 12 日	二
登 霄 节	12 月 3 日	十月廿八日	7 月 27 日夜	一
拜 拉 特 夜	12 月 21 日	十一月十七日	8 月 15 日夜	五
入 斋 月	2030 年 1 月 6 日	十二月初三日	9 月 1 日	日
盖 德 尔 夜	1 月 31 日	十二月廿八日	9 月 27 日夜	四

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
开 斋 节	2 月 5 日	庚戌年 正月初三日	10 月 1 日	二
古 尔 邦 节	4 月 14 日	三月十二日	12 月 10 日	日
元 旦	5 月 4 日	四月初三日	1452 年	六
阿 舒 拉 日	5 月 13 日	四月十二日	1 月 10 日	一
圣 纪	7 月 13 日	六月十三日	3 月 12 日	六
登 霄 节	11 月 22 日	十月廿七日	7 月 27 日夜	五
拜 拉 特 夜	12 月 10 日	十一月十六日	8 月 15 日夜	二
入 斋 月	12 月 26 日	十二月初二日	9 月 1 日	四
盖 德 尔 夜	2031 年 1 月 20 日	十二月廿七日	9 月 27 日夜	一
开 斋 节	1 月 25 日	辛亥年* 正月初三日	10 月 1 日	六
古 尔 邦 节	4 月 3 日	三月十二日	12 月 10 日	四
元 旦	4 月 23 日	闰三月初二日	1453 年*	三
阿 舒 拉 日	5 月 2 日	闰三月十一日	1 月 10 日	五
圣 纪	7 月 2 日	五月十三日	3 月 12 日	三
登 霄 节	11 月 11 日	九月廿七日	7 月 27 日夜	二
拜 拉 特 夜	11 月 29 日	十月十五日	8 月 15 日夜	六
入 斋 月	12 月 15 日	十一月初二日	9 月 1 日	一
盖 德 尔 夜	2032 年* 1 月 9 日	十一月廿七日	9 月 27 日夜	五
开 斋 节	1 月 14 日	十二月初二日	10 月 1 日	三
古 尔 邦 节	3 月 22 日	壬子年 二月十一日	12 月 10 日	一

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
元 旦	4 月 12 日	三月初三日	1454 年	一
阿 舒 拉 日	4 月 21 日	三月十二日	1 月 10 日	三
圣 纪	6 月 21 日	五月十四日	3 月 12 日	一
登 霄 节	10 月 31 日	九月廿八日	7 月 27 日夜	日
拜 拉 特 夜	11 月 18 日	十月十六日	8 月 15 日夜	四
入 斋 月	12 月 4 日	十一月初二日	9 月 1 日	六
盖 德 尔 夜	12 月 29 日	十一月廿七日	9 月 27 日夜	三
开 斋 节	2033 年 1 月 3 日	十二月初三日	10 月 1 日	一
古 尔 邦 节	3 月 12 日	癸丑年* 二月十二日	12 月 10 日	六
元 旦	4 月 1 日	三月初二日	1455 年	五
阿 舒 拉 日	4 月 10 日	三月十一日	1 月 10 日	日
圣 纪	6 月 10 日	五月十四日	3 月 12 日	五
登 霄 节	10 月 20 日	八月廿八日	7 月 27 日夜	四
拜 拉 特 夜	11 月 7 日	九月十六日	8 月 15 日夜	一
入 斋 月	11 月 23 日	十月初二日	9 月 1 日	三
盖 德 尔 夜	12 月 18 日	十月廿七日	9 月 27 日夜	日
开 斋 节	12 月 23 日	十一月初二日	10 月 1 日	五
古 尔 邦 节	2034 年 3 月 1 日	甲寅年 正月十一日	12 月 10 日	三
元 旦	3 月 21 日	二月初二日	1456 年*	二
阿 舒 拉 日	3 月 30 日	二月十一日	1 月 10 日	四
圣 纪	5 月 30 日	四月十三日	3 月 12 日	二

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
登 霄 节	10 月 9 日	八月廿七日	7 月 27 日夜	一
拜 拉 特 夜	10 月 27 日	九月十六日	8 月 15 日夜	五
入 斋 月	11 月 12 日	十月初二日	9 月 1 日	日
盖 德 尔 夜	12 月 7 日	十月廿七日	9 月 27 日夜	四
开 斋 节	12 月 12 日	十一月初二日	10 月 1 日	二
古 尔 邦 节	2035 年 2 月 18 日	乙卯年 正月十一日	12 月 10 日	日
元 旦	3 月 11 日	二月初二日	1457 年	日
阿 舒 拉 日	3 月 20 日	二月十一日	1 月 10 日	二
圣 纪	5 月 20 日	四月十三日	3 月 12 日	日
登 霄 节	9 月 29 日	八月廿八日	7 月 27 日夜	六
拜 拉 特 夜	10 月 17 日	九月十七日	8 月 15 日夜	三
入 斋 月	11 月 2 日	十月初三日	9 月 1 日	五
盖 德 尔 夜	11 月 27 日	十月廿八日	9 月 27 日夜	二
开 斋 节	12 月 2 日	十一月初三日	10 月 1 日	日
古 尔 邦 节	2036 年* 2 月 8 日	壬辰年* 正月十二日	12 月 10 日	五
元 旦	2 月 28 日	二月初二日	1458 年*	四
阿 舒 拉 日	3 月 8 日	二月十一日	1 月 10 日	六
圣 纪	5 月 8 日	四月十三日	3 月 12 日	四
登 霄 节	9 月 17 日	七月廿七日	7 月 27 日夜	三
拜 拉 特 夜	10 月 5 日	八月十六日	8 月 15 日夜	日
入 斋 月	10 月 21 日	九月初三日	9 月 1 日	二
盖 德 尔 夜	11 月 15 日	九月廿八日	9 月 27 日夜	六

节 日 名 称 \ 历 日	公 历	农 历	伊 历	星 期
开 斋 节	11 月 20 日	十月初三日	10 月 1 日	四
古 尔 邦 节	2037 年 1 月 27 日	十二月十二日	12 月 10 日	二
元 旦	2 月 17 日	丁巳年 正月初三日	1459 年	二
阿 舒 拉 日	2 月 26 日	正月十二日	1 月 10 日	四
圣 纪	4 月 28 日	三月十三日	3 月 12 日	二
登 霄 节	9 月 7 日	七月廿八日	7 月 27 日夜	一
拜 拉 特 夜	9 月 25 日	八月十六日	8 月 15 日夜	五
入 斋 月	10 月 11 日	九月初三日	9 月 1 日	日
盖 德 尔 夜	11 月 5 日	九月廿八日	9 月 27 日夜	四
开 斋 节	11 月 10 日	十月初四日	10 月 1 日	二
古 尔 邦 节	2038 年 1 月 17 日	十二月十三日	12 月 10 日	日
元 旦	2 月 6 日	戊午年 正月初三日	1460 年	六
阿 舒 拉 日	2 月 15 日	正月十二日	1 月 10 日	一
圣 纪	4 月 17 日	三月十三日	3 月 12 日	六
登 霄 节	8 月 27 日	七月廿七日	7 月 27 日夜	五
拜 拉 特 夜	9 月 14 日	八月十六日	8 月 15 日夜	二
入 斋 月	9 月 30 日	九月初二日	9 月 1 日	四
盖 德 尔 夜	10 月 25 日	九月廿七日	9 月 27 日夜	一
开 斋 节	10 月 30 日	十月初三日	10 月 1 日	六
古 尔 邦 节	2039 年 1 月 6 日	十二月十二日	12 月 10 日	四

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
元 旦	1 月 26 日	己未年* 正月初三日	1461 年*	三
阿 舒 拉 日	2 月 4 日	正月十二日	1 月 10 日	五
圣 纪	4 月 6 日	三月十三日	3 月 12 日	三
登 霄 节	8 月 16 日	六月廿七日	7 月 27 日夜	二
拜 拉 特 夜	9 月 3 日	七月十五日	8 月 15 日夜	六
入 斋 月	9 月 19 日	八月初二日	9 月 1 日	一
盖 德 尔 夜	10 月 14 日	八月廿七日	9 月 27 日夜	五
开 斋 节	10 月 19 日	九月初二日	10 月 1 日	三
古 尔 邦 节	12 月 26 日	十一月十一日	12 月 10 日	一
元 旦	2040 年* 1 月 16 日	十二月初三日	1462 年	一
阿 舒 拉 日	1 月 25 日	十二月十二日	1 月 10 日	三
圣 纪	3 月 26 日	庚申年 二月十四日	3 月 12 日	一
登 霄 节	8 月 5 日	六月廿八日	7 月 27 日夜	日
拜 拉 特 夜	8 月 23 日	七月十六日	8 月 15 日夜	四
入 斋 月	9 月 8 日	八月初三日	9 月 1 日	六
盖 德 尔 夜	10 月 3 日	八月廿八日	9 月 27 日夜	三
开 斋 节	10 月 8 日	九月初三日	10 月 1 日	一
古 尔 邦 节	12 月 15 日	十一月十二日	12 月 10 日	六
元 旦	2041 年 1 月 4 日	十二月初二日	1463 年	五
阿 舒 拉 日	1 月 13 日	十二月十一日	1 月 10 日	日

节、日、历、日 名称	公 历	农 历	伊 历	星期
圣 纪	3 月 15 日	辛酉年 二月十四日	3 月 12 日	五
登 霄 节	7 月 25 日	六月廿八日	7 月 27 日夜	四
拜 拉 特 夜	8 月 12 日	七月十六日	8 月 15 日夜	一
入 斋 月	8 月 28 日	八月初二日	9 月 1 日	三
盖 德 尔 夜	9 月 22 日	八月廿七日	9 月 27 日夜	日
开 斋 节	9 月 27 日	九月初三日	10 月 1 日	五
古 尔 邦 节	12 月 4 日	十一月十一日	12 月 10 日	三
元 旦	12 月 24 日	十二月初二日	1464 年*	二
阿 舒 拉 日	2042 年 1 月 2 日	十二月十一日	1 月 10 日	四
圣 纪	3 月 4 日	壬戌年* 二月十三日	3 月 12 日	二
登 霄 节	7 月 14 日	五月廿七日	7 月 27 日夜	一
拜 拉 特 夜	8 月 1 日	六月十六日	8 月 15 日夜	五
入 斋 月	8 月 17 日	七月初二日	9 月 1 日	日
盖 德 尔 夜	9 月 11 日	七月廿七日	9 月 27 日夜	四
开 斋 节	9 月 16 日	八月初三日	10 月 1 日	二
古 尔 邦 节	11 月 23 日	十月十一日	12 月 10 日	日
元 旦	12 月 14 日	十一月初三日	1465 年	日
阿 舒 拉 日	12 月 23 日	十一月十二日	1 月 10 日	二
圣 纪	2043 年 2 月 22 日	癸亥年 正月十三日	3 月 12 日	日
登 霄 节	7 月 4 日	五月廿八日	7 月 27 日夜	六
拜 拉 特 夜	7 月 22 日	六月十六日	8 月 15 日夜	三

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
入 斋 月	8 月 7 日	七月初三日	9 月 1 日	五
盖 德 尔 夜	9 月 1 日	七月廿八日	9 月 27 日夜	二
开 斋 节	9 月 6 日	八月初四日	10 月 1 日	日
古 尔 邦 节	11 月 13 日	十月十二日	12 月 10 日	五
元 旦	12 月 3 日	十一月初三日	1466 年*	四
阿 舒 拉 日	12 月 12 日	十一月十二日	1 月 10 日	六
圣 纪	2044 年* 2 月 11 日	甲子年* 正月十三日	3 月 12 日	四
登 霄 节	6 月 22 日	五月廿七日	7 月 27 日夜	三
拜 拉 特 夜	7 月 10 日	六月十六日	8 月 15 日夜	日
入 斋 月	7 月 26 日	七月初二日	9 月 1 日	二
盖 德 尔 夜	8 月 20 日	七月廿七日	9 月 27 日夜	六
开 斋 节	8 月 25 日	闰七月初三日	10 月 1 日	四
古 尔 邦 节	11 月 1 日	九月十二日	12 月 10 日	二
元 旦	11 月 22 日	十月初四日	1467 年	二
阿 舒 拉 日	12 月 1 日	十月十三日	1 月 10 日	四
圣 纪	2045 年 1 月 31 日	十二月十四日	3 月 12 日	二
登 霄 节	6 月 12 日	乙丑年 四月廿七日	7 月 27 日夜	一
拜 拉 特 夜	6 月 30 日	五月十六日	8 月 15 日夜	五
入 斋 月	7 月 16 日	六月初三日	9 月 1 日	日
盖 德 尔 夜	8 月 10 日	六月廿八日	9 月 27 日夜	四
开 斋 节	8 月 15 日	七月初三日	10 月 1 日	二

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
古 尔 邦 节	10 月 22 日	九月十三日	12 月 10 日	日
元 旦	11 月 11 日	十月初三日	1468 年	六
阿 舒 拉 日	11 月 20 日	十月十二日	1 月 10 日	一
圣 纪	2046 年 1 月 20 日	十二月十四日	3 月 12 日	六
登 霄 节	6 月 1 日	丙寅年 四月廿七日	7 月 27 日夜	五
拜 拉 特 夜	6 月 19 日	五月十六日	8 月 15 日夜	二
入 斋 月	7 月 5 日	六月初二日	9 月 1 日	四
盖 德 尔 夜	7 月 30 日	六月廿七日	9 月 27 日夜	一
开 斋 节	8 月 4 日	七月初三日	10 月 1 日	六
古 尔 邦 节	10 月 11 日	九月十二日	12 月 10 日	四
元 旦	10 月 31 日	十月初三日	1469 年	三
阿 舒 拉 日	11 月 9 日	十月十二日	1 月 10 日	五
圣 纪	2047 年 1 月 9 日	十二月十四日	3 月 12 日	三
登 霄 节	5 月 21 日	丁卯年 四月廿七日	7 月 27 日夜	二
拜 拉 特 夜	6 月 8 日	五月十五日	8 月 15 日夜	六
入 斋 月	6 月 24 日	闰五月初二日	9 月 1 日	一
盖 德 尔 夜	7 月 19 日	闰五月廿七日	9 月 27 日夜	五
开 斋 节	7 月 24 日	六月初二日	10 月 1 日	三
古 尔 邦 节	9 月 30 日	八月十一日	12 月 10 日	一
元 旦	10 月 21 日	九月初三日	1470 年	一
阿 舒 拉 日	10 月 30 日	九月十二日	1 月 10 日	三

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
圣 纪	12 月 30 日	十一月十四日	3 月 12 日	一
登 霄 节	2048 年* 5 月 10 日	戊辰年 三月廿八日	7 月 27 日夜	日
拜 拉 特 夜	5 月 28 日	四月十六日	8 月 15 日夜	四
入 斋 月	6 月 13 日	五月初三日	9 月 1 日	六
盖 德 尔 夜	7 月 8 日	五月廿八日	9 月 27 日夜	三
开 斋 节	7 月 13 日	六月初三日	10 月 1 日	一
古 尔 邦 节	9 月 19 日	八月十二日	12 月 10 日	六
元 旦	10 月 9 日	九月初二日	1471 年	五
阿 舒 拉 日	10 月 18 日	九月十一日	1 月 10 日	日
圣 纪	12 月 18 日	十一月十四日	3 月 12 日	五
登 霄 节	2049 年 4 月 29 日	己巳年 三月廿八日	7 月 27 日夜	四
拜 拉 特 夜	5 月 17 日	四月十六日	8 月 15 日夜	一
入 斋 月	6 月 2 日	五月初三日	9 月 1 日	三
盖 德 尔 夜	6 月 27 日	五月廿八日	9 月 27 日夜	日
开 斋 节	7 月 2 日	六月初三日	10 月 1 日	五
古 尔 邦 节	9 月 8 日	八月十二日	12 月 10 日	三
元 旦	9 月 28 日	九月初二日	1472 年*	二
阿 舒 拉 日	10 月 7 日	九月十一日	1 月 10 日	四
圣 纪	12 月 7 日	十一月十三日	3 月 12 日	二
登 霄 节	2050 年 4 月 18 日	庚午年* 三月廿七日	7 月 27 日夜	一
拜 拉 特 夜	5 月 6 日	闰三月十六日	8 月 15 日夜	五

节 日 名 称 \ 历、日	公 历	农 历	伊 历	星 期
入 斋 月	5 月 22 日	四月初二日	9 月 1 日	日
盖 德 尔 夜	6 月 16 日	四月廿七日	9 月 27 日夜	四
开 斋 节	6 月 21 日	五月初三日	10 月 1 日	二
古 尔 邦 节	8 月 28 日	七月十二日	12 月 10 日	日
元 旦	9 月 18 日	八月初三日	1473 年	日
阿 舒 拉 日	9 月 27 日	八月十二日	1 月 10 日	二
圣 纪	11 月 27 日	十月十四日	3 月 12 日	日
登 霄 节	2051 年 4 月 8 日	辛未年 二月廿七日	7 月 27 日夜	六
拜 拉 特 夜	4 月 26 日	三月十六日	8 月 15 日夜	三
入 斋 月	5 月 12 日	四月初三日	9 月 1 日	五
盖 德 尔 夜	6 月 6 日	四月廿八日	9 月 27 日夜	二
开 斋 节	6 月 11 日	五月初三日	10 月 1 日	日
古 尔 邦 节	8 月 18 日	七月十三日	12 月 10 日	五

注 1:表中年序上的 * 字号表示该年为闰年。公历平年 365 日,闰年于 2 月加一日,年 366 日。伊斯兰教历,简称伊历,也称回回(月分)历,平年 354 日,闰年于第 12 月加一日,年 355 日。故公历与伊历年差 10—12 日,主要差 11 日。这一年差日数也在今年伊历节日,与上、下一年相同的节日在公历上表现出来。农历在月份上与伊历同属太阴历,但伊历以新月为一月之首,故其每月的首日(1 日)常较农历每月初一日晚 1—4 日。

公历属太阳历,年 365.242199 日,合 365 日 5 时 48 分 46 秒,规定每 4 年一闰,即 4 年多闰了 $1 \text{ 日} - 4 \times 0.242199 \text{ 日} = 0.0312 \text{ 日}$,400 年只能闰 97 日,尚多闰 0.1204 日,积 3322 年多闰 1 日。在每 400 年中又规定前 3 个 100 年不闰,到第 400 年加一闰日,故本表中公元 2000 为闰年。伊历每年

354.36706 日,规定每 30 年中闰 11 日, $354.36706 \times 30 \approx 354 \times 30 + 11$,即 10631.0118 日 $\approx 10620 + 11$ 日。规定每 30 年内,凡第 2、5、7、10、13、16、18、21、24、26、29 诸年为闰年。如本表内伊历 1417 年用 210 除后余 157,再以 30 除后,商数为 5,余数为 7,即为伊历第 6 个 30 年中的第 7 年,为闰年。依此可推出伊历 1416—1473 诸年中之平年与闰年。回回宫分历亦属太阳历,宫分历规定每 128 年而 31 闰

$$365.242199 \text{ 日} \times 128 \text{ 年} = 46751.00147 \text{ 日}$$

$$365 \times 128 + 31 = 46751 \text{ 日}$$

即每 128 年少闰 0.00147 日,则每年少闰 0.000011484 日

$$0.000011484 \times 24 \times 60 \times 60 = 0.9922176 \text{ 秒}$$

即平均每年少闰 1 秒,积 86400 年少闰 1 日。故在闰年推算上,宫分历最为精确。

注 2:伊历年 354 或 355 日,各被周日之数 7 除后余 4 或 5。已知伊历元年元旦为星期五,而伊历元年又是平年,故伊历第二年元旦的星期序数较星期五多 4 日,即星期二。又伊历第二年为闰年,故第三年元旦星期序数较星期二多 5,即星期日,余依此类推。又伊历第 30 年为平年,则第 31 年元旦星期序数较第 30 年元旦的星期六多 4,即星期三。依此,伊历第 61、91、121、151、181 各年元旦星期序数各为一、六、四、二、日,而第 210 年(即伊历每 210 中第 7 个 30 年中的末年)元旦为星期一,则伊历 211 年元旦为星期五。即依元旦星期序数变化,伊历 210 年为一周。故凡求伊历各年元旦星期序数,年序又大于 210 年时,必先用 210 累减或除其年序,所得余数再以 30 除之,其商数即为此 210 年中第几个 30 年,而余数即为此 30 年中的第几年。如伊历 1417 年被 210 除后余 157,余数被 30 除之得 5 余 7,即是 210 年中第 6 个 30 年中第 7 年,星期日。第 6 个 30 年中第 2—6 各年元旦依次为星期六、四、一、五、三。

又,伊历单月大 30 日,双月小 29 日,各被 7 除之余 2 或 1。如知伊历该年元旦星期序数,则该年 2 月 1 日星期序数为其元旦的星期序数加 2,3 月 1 日加 3,4 月 1 日加 5,得到:

月份	一	二	三	四	五	六	七	八	九	十	十一	十二
所加日数	0	2	3	5	6	1	2	4	5	0	1	3

仿此,得到伊历各节日星期序数,较该元旦星期序数应加的日数为:

节日	元旦	1月10日	3月12日	7月26日	8月14日
所加日数	0	2	0	6	3
节日	9月1日	9月26日	10月1日	12月10日	
所加日数	5	2	0	5	

其中7月26日、8月14日、9月26日即表中的7月27日夜、8月15日夜、9月27日夜。如某年元旦为星期日,则该年各节日星期序数依次为二、日、六、三、五、二、日、五。

国务院宗教事务局 宗教研究中心介绍

宗教研究中心是国务院宗教事务局下属的一个司级研究机构,批准创建于1988年7月,1993年正式开展研究工作。

宗教研究中心的主要任务是:研究当代的宗教问题,为政府的宗教工作提供信息、情况和政策理论依据。研究中心内设国内宗教研究部、国外宗教研究部、联络部和办公室四个部门。国内研究部负责国内与港澳台当代宗教研究,国外研究部负责欧美大及亚非拉各国宗教研究,联络部负责日常对外联系及资料室管理工作。

宗教研究中心成立以来,对当前的世界宗教的现状和发展趋势以及国内各主要宗教近年来的变化与社会主义社会相适应等问题进行了探讨和研究,参与和单独编撰了多种资料和著述,举行了有关的学术研讨会议,与海内外学者进行了广泛的交流和合作。从1994年开始,每月定期编印内部性质的资料《宗教与世界》,主要刊载世界各地最新宗教动态和信息,对当前发生涉及宗教的重大问题的分析,介绍有代表性的海外关于宗教事件、政教关系、宗教

方面的重大问题等方面的研究文章与报导,内设《问题综述》、《政教关系》、《发展趋势》、《海外文摘》、《学术交流》、《知识之窗》、《世界万象》等栏目。主要编写了《世界宗教总览》一书,全书约120万字。该书综合了国内外学者的最新研究成果,比较系统地介绍了世界宗教的历史与现状,包括当今世界宗教概述、各国宗教的基本情况以及世界宗教组织与机构三大部分。该书以当代为重点,介绍了170多个国家和地区的宗教状况,涉及到约2000个以上的宗教组织、数千位宗教人物,许多材料是首次公诸于世。为了迎接1997年香港回归祖国、1999年澳门的回归,研究中心港台研究室最近编辑出版了《台港澳宗教概况》(李桂玲执笔)。该书收集了近几年来台港澳三个地区宗教资料与动态,较全面地介绍了当今台湾、香港、澳门地区现存的宗教状况,并结合历史、政治、社会生活诸方面,详列了重要的宗教组织、各宗教著名的寺观庙堂、主要宗教代表人物,论述了政教关系,可读性及趣味性均较强。

宗教在当前世界仍然是一个普遍存在的社会现象,对社会生活各个方面都有较大影响。为了将当代宗教研究深入开展下去,研究中心全体人员真诚希望同有关单位和个人加强联系,广泛合作。

宗教研究中心通讯地址:中国北京市 2304 信箱

邮编:100023

电话:国外研究部:67471939

国内研究部:67471938

联络部:67473602 67473604

办公室:67473601 67472230

传真:67473602