

前言

信仰的表白基于承认两个根本的原则：第一，人类和物质世界不会无创造者而自行产生，而且宇宙的各个组成部分之间明显存在着一种默契与协调。这无不向聪明又善于思考的人提示，人的生活也应该与整个宇宙保持默契与和谐。因此，作为穆斯林，应自觉地认识到宇宙规律和个人生活间和谐的原则，进而体会“宇宙的真理只有一条”这一放之四海皆准的道理。这一整体性的认识概括在清真言的第一句“万物非主，唯有真主”当中。

第二，承认人在现实生活中需要一个榜样。这一榜样应该是现实的人，不是超人或神话中的人物。假若我们居住在仙境，我们很自然会把天仙当作榜样，然而，我们却在人间，我们只能从人类中选择我们的理想榜样，这才是正理。理想的榜样作为世人的楷模，应具备济世的品格和完全的德性，他不应局限于某个民族、某个部落或某一特殊的文化背景，他的品格应带有让普遍人易于接受和仿效的气质和风范。所有这些特征都集中表现在信仰表白的后半“穆罕默德是真主的仆人和使者”当中。

可见，人想敬事真主，须得有一个十全十美的“仆人”为其表率。由于“真主的仆人”这一尊称授自于真主，这位特殊的“仆人”不仅是穆斯林的榜样，而且也理应为整个人类起模范作用。基于此，圣训和圣行不但对穆斯林至关重要，且对整个世人也意义重大。至圣穆罕默德（愿主赞颂并赐福他）的表率作用体现在他的一言一行中，若能领悟其中的部分智慧，仿效他的示范的话，将会使普通人满怀信心地自立起来，并能加倍地信赖造化万物的主宰，而且会对自身的智力和判断功能树立起坚实的信心。

说完这几句引言，让我们看看圣训对伊斯兰意识形态领域的影响和作用。

“哈迪斯”（圣训）和“笏奈”（圣行）在伊斯兰文献中似乎是两个可以互换的概念，唯不同者，“哈迪斯”多指穆圣的言谈，而“笏奈”则包括行为、言谈及默许。

“哈迪斯”一词在《古兰经》中出现过二十一次，意为言论、文辞或表述。《古兰经》自称为“最美的训辞”，（古兰经：39：23）要求世人拟作类似的一章。显然，世人不要说用阿拉伯语写不出一章来，就是用其它语言也根本做不到。《古兰经》说：“叫他们作出象这样的文辞来”（古兰经，52：34）。许多古兰学家认为：《古兰经》的奇迹在于她的绝妙修辞、流畅的文字和秀美的语句等文学品味上，然而，《古兰经》的以上声明可以了结学者们进行了多少年的争论。

《古兰经》叫人拟作类似的一章，这一挑战不仅是针对常自诩为语言天才的阿拉伯语言专家学者们而言的，而且也针对世界各地的学者们，让他们作一篇在认识境界之高、对人类面临的问题的观察之深和解决方案之妙方面类似于《古兰经》的文字。

同样，“逊奈”一词被《古兰经》用于永恒不变的常道之意。《古兰经》说：“你绝不能在真主的常道中发现任何变更”（古兰经：33：62）。但与穆圣有关的“笏奈”，则特指已被确认为属于他的嘉言懿行的行为之道，而不是象东方学家所理解的阿拉伯人或麦地那人的习俗。圣行具有绝对的权威，《古兰经》多处暗示了圣行对世人的模范指导作用。《古兰经》作为对世人的教诲，绝不可能将一个地方性的模范树立为世人的榜样。后来“笏奈”一词不论用到何处，都指穆圣的行为和品格。

《古兰经》本身包含着对世人的指导和规劝，她要求人们跟从圣人去落实《古兰经》的教导，却没有对圣人赋予任何意义的神性。《古兰经》一再提到圣人是一个完全的人，一个肩负着把《古兰经》的使命贯彻到政治、经济、社会、司法和教育领域的人。这就是为什么当有人向圣妻阿依舍（愿主喜悦她）问及穆圣的品德时，她的回答极其

简炼，说：“他的品德就是《古兰经》”。因此，“哈迪斯”和“筭奈”成了理解《古兰经》不可缺少的资料。《古兰经》声明：“你说：如果你们喜爱真主，就当顺从我”（古兰经：3：31）。

由于“哈迪斯”和“筭奈”具有如此重要的意义，伊斯兰才要求世人认真细致地研究它们，以便让人沿着穆圣的道路过上纯善的道德生活。也正是由于这个原因，穆圣在世时许多圣门弟子已开始记录他的言行了。圣门弟子的个人记录后来基本上都编进了早期的圣训集中。值得一提的是，不管一段圣训被收录在哪一圣训集中，应用时须得指出它的出处，如指明“一致圣训”，指该传述绝对可靠，就其内容而言，是经过布哈里教长（回历 194---256）和穆斯林教长（回历 204—261）考证后共同录用的圣训。

圣训的可靠性是穆斯林和非穆斯林学者共同关注的一个学术问题。有些人满脑子装着对《圣经》批判的方式方法，猜想早期的穆斯林无条件地接受了关于穆圣的所有传述，没有对之加以内外的考证。实际上，在前四任哈里法时期，只有明显符合圣训标准的传述才得到大家的接受，并随着时间的推移，圣训原理学得到了更进一步的发展。

圣训学包括对传述系统的考证，以及用内部考证法和外部考证法的原则对圣训的明文进行核实。每一段圣训在分类编入圣训集以前，必须经过详细地考证。为了肯定某一传述人的可靠程度，需要将所有与他相关的资料汇集齐备，加以综合分析，之后，只有“可靠传述人”传来的圣训方能通过初级筛选的关，列入进一步考证的对象，而后，对每一个单词从字面到内涵再到传述系统进行详细的考证，还要结合圣训文献对各种可疑之处逐一进行核查。这样，通过内部考证法和外部考证法的验证后，一段圣训才可以归入相关的一类而编入圣训集中。

最高级别的圣训是被布哈里教长和穆斯林教长列入“健全圣训”的一类，如果稍有不足，就被列入“优良圣训”中。第三等便是“羸

弱圣训”，但这种圣训不能被错误地认为是假圣训，我们只能说它没达到“健全圣训”和“优良圣训”的一些标准。

由于圣训在教义教法上的广泛应用及它所含的济世哲理，它对伊斯兰有非同寻常的作用，有时直接关系着《古兰经》明文的应用。这就是《古兰经》说跟从主的使者的人才是真正的信士的原因所在。（见古兰经：4：80）《古兰经》对圣行制定的律例和《古兰经》制定的律例之间不作任何区别，并教导穆斯林毫无含糊地接受穆圣作出的一切决议和规定。《古兰经》声明，在法律方面，不能说《古兰经》是真主的语言，圣训是穆圣的语言而把圣训当作次一等的条文来看待，《古兰经》严厉禁止了这种作法（参见古兰 4：61）。如果说《古兰经》是判断事物的伊斯兰性和合法性的标准，那么，我们必须毫无含糊地承认圣训也有相同的法律效能。

但是，在圣训应用上，学者们却遵循一套系统的原则，这无异于对《古兰经》明文进行理解、分析和针对实际情况加以应用的做法。正是由于圣训具有这样的重要意义，才使译成各种文字的圣训经遍及了世界各地。

同样，圣训学也引起了人们的高度重视。这门学科在穆斯林早期就已创立，并帮助学者们对听到的每段圣训进行了正确的评估。有人认为，圣训收集起来后在回历第二、三世纪间首次得到了考证。这一说法没有历史根据。实际上，象圣妻阿依舍、圣门弟子艾奈斯、欧默尔、穆阿威叶（愿主喜悦他们）在接受圣训时都有一套自己的鉴别方法。例如：海伯尔的犹太人向穆阿威叶递交了一封材料，声称穆圣已免去了他们的人头税，而且上面有塞尔德·本·曼阿孜的签名为证。穆阿威叶采用内部考证法和外部考证法对那封资料进行了鉴定，并要求犹太人对下列问题作出解释：（1）塞尔德是回历第五年的壕战之后归真的，那时海伯尔尚未被攻克，不存在什么协议的问题，哪来的签名？（2）人头税的制定是回历九年的事，而海伯尔的光复是回历七

年完成的，穆圣怎么会在光复以前向他们征收人头税呢？（3）犹太人与穆斯林长期为敌，有什么理由免征他们的人头税呢？

就这样，对圣训的考证帮助早期穆斯林学者对每一段圣训进行了系统地考察，致使圣训的地位仅次于《古兰经》而成为第二大法源，被学者称为“非诵读性的启示”¹。

能见到我的学生优博编写出这样一本圣训学专著，我感到非常地荣幸，祈求真主准承他从事这项工作的诚意。实际上，这门学科，还有古兰学都应受到极大的重视，我对中国新一代的学者寄予了相当的厚望，我绝对相信他们有这个能力填补这项空白。

中国文化和伊斯兰文化具有一个很重要的共同点：即以求知、求是、求真为己任。这是不言而喻的事实。这一共同点拉近了彼此的距离，架起了一道让伊斯兰与多极化的世界相互沟通的桥梁。

艾尼斯·艾罕默德博士

2001年12月

¹ 即礼拜中不能被诵读的天启教诲。

目录

前言.....	I
编者的话	IX
绪论.....	1
著名圣训集	7
圣训的数量	9
传述圣训最多的人	10
圣训学	12
什么是圣训学	12
圣训学的目的	12
圣训学的发展与沿革	13
第一章 圣训的分类	18
第一节 众传圣训	18
众传圣训的分类	19
众传圣训的地位	20
众传圣训的数量	21
第二节 单传圣训	21
著名圣训	21
双传圣训	22
独传圣训	24
第二章 圣训的分类（二）	25

第一节 健全圣训	25
健全圣训的价值	27
健全圣训的含义	27
黄金索链	27
健全圣训集	29
健全圣训的等级	30
《布哈里圣训集》最有权威的原因	31
故事一则	33
第二节 优良圣训	34
优良圣训的地位	34
优良健全圣训	35
优良圣训集	36
第三节 羸弱圣训	37
对传述羸弱圣训的规定	38
羸弱圣训的法律效用	38
第四节 补全圣训和补良圣训	39
补全圣训	39
补良圣训	41
可作教法依据的圣训	43
第三章 羸弱圣训的分类	45
第一节 首缺圣训	46
第二节 尾缺圣训	48
第三节 连缺圣训	50
第四节 中断圣训	52
第五节 隐断圣训	53
暗裂圣训	57
第六节 “据”字圣训	58

小结	59
第四章 羸弱圣训的分类（二）	61
嫌弃圣训	61
歧异圣训	62
公认隐缺	64
隐缺圣训	65
穿插圣训	68
倒置圣训	71
对立圣训	72
讹传圣训	75
怪僻圣训	77
固定圣训	79
不明圣训	80
伪造圣训	81
鉴别伪造圣训的方法	82
伪造圣训的动机	85
第五章 圣训的分类（三）	91
古杜斯圣训	91
普通圣训	94
圣门弟子训	95
再传弟子训	97
连续圣训	99
上乘传述系统和下乘传述系统	100
小结	104
第六章 传述人及其品格	105
第一节 传述人的品格	105
第二节 圣训的传承	108

圣训的传承方法	109
传述和学习圣训的礼节	115
第三节 对传述人的评定	117
常用的评语	117
谁有资格评定	120
第七章 圣训的筛选	122
后记	136

编者语

一门学科的建立，绝非是一个人的能力之所及，也非是数年的功夫之所为，而是数代人皓首穷经、呕心沥血的劳动成果。圣训学从回历一世纪的发轫到回历五世纪的定形和独立成科，其间经过了长达五个世纪的漫长历程，凝聚了多少饱学之士的辛勤汗水，耗费了无数学者的光辉一生，致使在伊斯兰文化这块神圣的园地上从无到有地建立了这门代表人类“思想精华”²的学科和艺术-----圣训学。

圣训学不同于圣训，它是对圣训进行鉴别、划分、考证、筛选的

² 著名圣训学家伊本哈介尔之语，他将他的一本圣训学专著命名为《思想精华》，表示这门学科代表了人类思想的精华。

学问。它要求从事者对每一段圣训从其明文大意、内涵外延、时代背景到每一位传述人的生平事迹、学识品格及每段圣训与其它圣训之间的联系有很细微的认识。因此，它是非常严肃而且极为精密的学术活动，伊斯兰因之也造就了一批世界第一流的训诂家和考证家。据说人类历史上还没有谁象穆斯林圣训学家那样深入细致、虔诚谨慎地钻研过自己从事的学问；没有任何一门学科象圣训学那样被人认真地从事过；没有任何一段文字象圣训那样让学者反复考证和鉴定过。

圣训学的任务是对伊斯兰教第二大发源----圣训进行价值的评估，为教义教法提供可靠的依据。学者们按圣训学原理从洋洋数万段圣训中选用最可靠的圣训，来总结宗教信条或进行教法演绎。可以说圣训学是伊斯兰各门学科的基础。圣训学的作用是显而易见的，是对滥用圣训的作法作必要的限制，遏制由于圣训表面存在的差异而导致在教法教义中紊乱现象的产生。圣训的数量是相当庞大的，多达几十万段甚至上百万段。圣训由于其传述系统的不同、时代背景的不同，以及传述人的可靠程度的不同，出现了对许多问题说法不一、明文表面抵触的现象，这对正确理解教法教义带来了极大的不便。此外，有人不分良莠地随意援引圣训，建立自己的学说，给伊斯兰教思想界和教法界造成了混乱。圣训学的兴起从学术上堵绝类似紊乱现象的蔓延，为维护伊斯兰教的纯洁性起到了关键性的作用。

圣训学虽然在穆斯林世界早已是一门科目齐全、卷序浩繁的学科，但它至今尚未传入中国。我国穆斯林学者中还没有涉足这一领域的人，可以说圣训学目前在中国还是一个空白领域。其中的原因很简单：大量的圣训典籍传入中国是最近几年的事，以往连整部圣训集都没有见过的中国学者不可能去研究这门学科。明清时期的伊斯兰教学者虽然有可能接触过很多的圣训，但都是零星的，可能手头没有大部头的圣训集，而且他们忙于伊斯兰义理的研究和译著没有顾及圣训学的研究。在传统寺院教材中只有《虎特卜》和《艾而白欧》两圣训经

被一些清真寺讲授，但这两本经每本只收录四十段圣训。二十世纪三、四十年代《米什卡提》一经传入中国，并在西北一些清真寺首先开始讲习，才开创了中国寺院教育中系统讲授圣训的风气。此时的圣训全由阿訇们讲习，普通人无缘接触圣训。四十年代末期，《脑威四十段圣训》被庞士谦阿訇译成中文，后有马宏毅先生的《布哈里圣训实录精华》（选七百段圣训）中译本于五〇年出版，陈克礼阿訇的《圣训经》上册于五四四年出版，但由于种种原因，这些圣训集流传不广。六十年代中期，陈克礼阿訇历尽千辛万苦在艰难的岁月中整理完圣训巨著《圣训经》（或称《圣训之冠》）的中下册，但由于当时极左政策的缘故，这部巨著无法面世。中国普通读者大量接触圣训、领略圣训的丰采是教门开放以后的事。八十年代初期陈克礼阿訇的《圣训经》（上、中、下）的面世，至此，可以说填补了中国无大部头圣训经汉译本的空白。与此同时，汉译的《圣训百段》和《脑威四十段圣训》等零星圣训在社会上开始流传，阿文的《圣训选编》也在西北个别清真寺讲习。接着，《圣训珠玑》阿文版在中国的出版发行促进了圣训在我国的传播，不久就出现了《圣训珠玑》的汉译本。八十年代后期，随着中国改革开放政策的进一步推行，走出国门的穆斯林学子从巴基斯坦和沙特阿拉伯等国陆续带回了六大部圣训集，至此才结束了中国无六大部圣训的历史。九十年代以后，又有多种圣训集译本与广大读者见面，先后出现的有《布哈里圣训集》（正式出版的或未出版的有数种译本，而且新的译本还在出现）、《跟着穆圣过一天》、《清廉者的乐园》等。

由此可见，中国穆斯林大量接触圣训是相当晚的。圣训的传入尚且如此，圣训学的建立就可想而知了。近年来，随着圣训的大量传入和翻译，普通穆斯林接触圣训和应用圣训的机会也多了，这就从客观上创造了建立圣训学的环境。另外，为了不至于人人随意滥用圣训，在伊斯兰思想界和教法界制造混乱，编写一本圣训学方面的书是势在

必行的。这就是笔者编写《简明圣训学》的初衷。

象所有学科的奠基之作一样，本书不可避免地要受到诸多因素的制约。首先，要详细梳理圣训学在一千多年来的发展和沿革不是这本以介绍圣训学基本概念为主旨的书所能囊括的内容。鉴于圣训学知识在中国尚且空白这一现状，当务之急是介绍最基本、最关键的概念，而不在于探讨过于细微的问题和梳理漫长的历史。其次，在编写本书时遇到的最大困难是各种术语和概念的翻译。引进一个概念并非易事，而想得到大家的认可就更难。笔者勉为其难地将各术语译成了汉语，便于中国学者顾名思义地理解它们所表达的概念，但其中定有不妥之处，各术语的翻译大有商榷的余地。笔者胆敢如此，旨在抛砖引玉，以便更好的专著，更恰当的术语被人带入这一新的领域。路，是人走出来的，没有第一个人的脚步，就不会有后来的大道。愿本书象涉入圣训学领域的一条若隐有若现的足迹，得到后来者的跟随。愿圣训学在中国不会是个别人踽踽独行的幽径，而成为学者队伍积极开垦的热土。

本书在编写过程中得到了许多学友的关怀和帮助，在此致以衷心的感谢。特别指出的是，丁俊同学和赵玉龙同学给予的帮助尤为可贵，二君对各种术语的翻译提出了不少很有价值的意见。

绪论

圣训是伊斯兰教法和信条的第二大源渊，是仅次于《古兰经》的基础原则。它的地位仅次于《古兰经》，是因为它同《古兰经》一样都是真主的启示，唯不同者，《古兰经》从文字到意义都是真主的启示，而圣训的意义来自于真主，文字却出自于穆圣（愿主赞颂并赐福他）³。因此，《古兰经》和圣训的精神完全是一致的。圣训是对《古兰经》的最可靠的解释，对理解其精神和意义具有重要的作用。圣训对《古兰经》的作用表现在以下几个方面⁴：（一）《古兰经》中有些明文的意义深而难解，圣训进行分析。（二）有些明文的意义广而笼统，圣训使其具体化。（三）有些明文的意义细而严格，圣训进行发挥。（四）有些明文的意义隐而不露，圣训加以解明。总之，圣训是对《古兰经》的基本大纲和原则精神的阐述。

那么，什么是圣训呢？

³ 参见《圣训学原理》，穆罕默德·奥佳吉博士著，大马士革，第四版，1981年，29页。

⁴ 同上，见46—50页。

圣训，阿文名叫“哈迪斯”，意为“言谈”（即穆圣的言论集）或意为“新生的”，即相对永恒的《古兰经》而言圣训是新生的；或叫“逊乃”，意为“道路”⁵，是指穆圣的言论和行为之道的记载。简言之，狭义的圣训，是指穆圣的言论、行为、品格或别人的言行得到了他的默认为的记载⁶，而广义的圣训则不仅包括穆圣的言行记录，而且还包括了对圣门弟子和再传弟子的遗训和事迹的记述。

圣训的收集：

穆圣后半生的二十三年，是伊斯兰信仰、教法和道德的各项原则逐步完善的时期。这期间，穆圣的言谈和举止是圣训的主要来源，而恰好这一时期正是《古兰经》降示的时期。为了不致于把《古兰经》明文同穆圣的言谈混淆起来，穆圣最初禁止了圣门弟子记录他的言行⁷。然而，由于穆圣的嘉言懿行是穆斯林学习的榜样，并且是《古兰经》的具体实践，因此圣门弟子虽然没有正式笔录他的言行，但他的一举一动，只言片语都深深地刻在了圣门弟子的心中，他们在背记《古兰经》的同时也记住了圣人的言行。此外，穆圣不让记载圣训的禁令并没有影响个别能书写的弟子在不混淆《古兰经》明文和圣训的情况下，记载穆圣的部分言行，把它作为

⁵ 《圣训学和圣训学术语》，苏卜哈·萨里哈博士著，大马士革，1959年113页——116页

⁶ 《简明圣训学》马哈茂德·托哈博士著，阿拉伯书局，巴基斯坦白沙瓦版，第14页。

⁷ 圣人说：“你们不要写我，谁除了《古兰经》外，还写了我的言行者，就该把它抹去，你们宣扬我的事迹，这无妨，但谁故意对我编谎，让他在火狱中自备坐位。”——《穆斯林圣训集》。

个人的珍藏本留在家里，没有在社会上流传⁸。随着《古兰经》降示的逐步完成和圣门弟子对古兰经的熟记和载录，古兰经文已不可能同圣人的言谈混淆了。这时，穆圣才允许大家把他的言行记录下来⁹。相传到穆圣去世时，圣门弟子中间已有了好几本圣训集，虽然可能只有为数不多的圣训¹⁰，但毕竟是最原始的记录。最著名的集子要数《文卷实录》¹¹由阿布顿拉·本·尔目如·本·阿绥收集，共录了近一千段圣训。这本圣训集没有流传下来，但大部分内容却收进了后来的《罕伯里圣训集》中¹²，还有伊本·阿巴斯的圣训录也是流传较广的一本集子，但后来不知什么时候失传了¹³。

穆圣虽然允许大家记录圣训，但从一开始，工作的进展就不太顺利，大家非常慎重而且意见分歧。正统哈里发时期还没有正式派人进行整理圣训的工作。哈里发们有些犹豫¹⁴，因为一部分圣门弟子主张抄写和整理，而另一部分弟子则反

⁸ 参见《圣训学和圣训学术语》，第12页。

⁹ 圣人在最后几年允许了记录圣训，光复麦加以后，他站在人们中间演讲，等他讲完后，有一个叫艾布·沙特的弟子起来问道：“真主的使者啊！你给我们把你的话写下来吧！”圣人对周围的人说：“你们给艾布·沙特记下来！”这一许可是针对大众说的，表明圣人已允许人们记载他的言行。参阅《圣训学》10页。

¹⁰ 据提尔米宰记载，塞尔德·本·尔巴代有一本圣训录。另外，萨拉也有一本，主要是有关朝觐的圣训。

> الصحيفة الصادقة < لعبد الله بن عمرو بن العاصي (11)

¹² 参阅《圣训学和圣训学术语》13页

¹³ 同上21页。

¹⁴ 同上，30页。

对¹⁵。艾布伯克尔（愿主喜悦他）收集了部分圣训，后又烧掉了；奥默尔（愿主喜悦他）想整理圣训，但又打消了这个念头，担心人们亲近了圣训而疏远了《古兰经》¹⁶。然而，虽然大多数人仍然很谨慎，甚至不主张收集。但这并没影响有些圣门弟子私下收集圣训的工作，收集工作在缓慢地进行。

到再传弟子时代，即回历第一世纪末，情况没有多大的改观，再传弟子中仍有很多人主张收集圣训¹⁷，他们不愿收集的另一个原因是：当时的圣训中加杂了许多再传弟子的个人注释或说明，他们怕把个人的观点同圣训一并永远流传下去，因而不愿记述¹⁸。到回历二世纪初，已有人将穆圣的言行同别人的话分开来记载，这样，大家觉着记录圣训也无妨，才开始公开提倡，而且学者们鼓励自己的学生记录从老师那里听到的圣训¹⁹。由此，许多再传弟子都有了自己的圣训集。

到阿巴斯王朝初期，由于再传弟子中的学者和圣训背诵家相继去世，人们深怕大量圣训同他们一并永远消失，就开始注重圣训的抄录。伟大而公正的哈里发阿布都力·阿则孜为拯救圣训立下了汗马功劳，他命令各地的学者尽快收集圣

¹⁵ 参阅《传述者培训》，苏优推教长著，巴基斯坦卡拉奇版，第2册65页。

¹⁶ 同上31页

¹⁷ 同上，33页。

¹⁸ 有人对贾比尔·本·宰德（卒于回历九十三年）说：“人们在记录你的观点，他惊奇地说：‘他们怎样这样做呢，我也许明天会改变自己的观点？’”参阅《圣训学和圣训学术语》34页。

¹⁹ 塞尔德（愿主赐福他，卒于回历104年）说：你们如果从我跟前听到什么就把它记下来，那怕在墙上都行。”参阅《圣训学和圣训学术语》35页。

训。他在一封给麦地那行政官员的信中说道：“请注意！若有真主的使者的言论或行为传述，就记录下来，我怕学问的消失和学者的亡故。”^{〔20〕} 同样的信件散发到了各地。于是，正式的收集和编辑工作开始了。在他有生之年，希贾孜地区的学者穆罕默德·本·什哈布·祖赫勒（卒于回历 124 年）为他献上了第一本正式的圣训集²¹。尽管如此，到这时，学者间不愿意编辑圣训的情绪依然存在，就连献上第一本正式圣训集的祖赫勒，也是出于对哈里发的命令的服从才编辑了圣训，而他内心对这项工作不是太情愿做的²²。此外，使学者进行编辑工作的另一个原因是，社会上陆续出现了伪造的圣训，为了澄清纯洁的圣训和保护穆圣的遗产，学者们不得不进行这项工作²³。

由于内外两个因素的驱使，圣训的编辑工作不管是情愿与否在回历三世纪以后得到了长足的进展。到回历二世纪末，一大部流传至今的著名圣训集在麦地那诞生了，它就是马利克教长（卒于回历 179 年）的《穆宛塔》圣训集。马利克教长在这部圣训集中不仅记录了穆圣的言行，同时也记录了圣门弟子和再传弟子的言论和个人主张。²⁴

回历第三世纪初，即到第四代穆斯林时期，圣训的编辑工作基本上得到了学者们的普遍认可，这时的圣训已脱离了

^{〔20〕} 同上 37 页。

^{〔21〕} 同上，38 页。

^{〔22〕} 祖赫勒说：“我们曾不情愿记载圣训，只是官员们迫使我们这样做”。参阅《圣训学和圣训学术语》38 页。

^{〔23〕} 祖赫勒说：“要不是来自东方我们没见过的怪圣训，我不会记录真圣训的，也不允许人们去录”。见《圣训学和圣训学术语》39 页。

^{〔24〕} 同上 40 页

圣门弟子和再传弟子的个人主张²⁵，以纯穆圣的言行的形式出现在圣训集中。这一时期最有名的圣训集有艾布·达吾德·托牙利斯（卒于回历 204 年）的圣训集。²⁶

第五代穆斯林时期，约回历三世纪中叶，也就是布哈里教长（回历 194—265）的时代，是圣训的收集达到了顶峰的时代。历史注定要让中亚学者为圣训的收集和传播立不朽的功劳，继布哈里教长编辑了《布哈里圣训集》以后，他的学生内萨布尔人氏穆斯林（回历 204—261）收编完成了他的《穆斯林圣训集》。在不到一百年的时间内完成了六大部圣训，从此基本上结束了圣训的收集，后来的学者，其精力基本上转向于对各大圣训集的注释、分类、综合、纠正、补充等方面，别无新的进展。

这里值得一提的是，圣训的书面记载虽然几经周折，于回历三世纪基本完成，而口头的传述却从穆圣时代一直进行。到穆圣归真以后，圣门弟子更为积极地传述。由于穆圣晚年在麦地那度过，那里便成了圣训的荟萃地，并成立了“达如·逊奈”（圣训所）²⁷，圣门弟子在那里学习和听取圣训，远方的学者也前来麦迪乃听取圣训。当时，各地的人们朝觐完毕后，就去麦地那学习和听取圣训。居住在别的地方的圣门弟子也是人们追逐的对象，以便听取他的圣训。由此，在穆圣归真后不久，较大规模的口头收集和传述活动拉开了序幕²⁸。许多圣门弟子常常花数日或数月时间到各地去搜集圣训，一位叫贾比尔·本·阿布顿拉（愿意主喜悦他，卒于回

²⁵ 同上 40 页。

²⁶ 这两本圣训集至今流传。

²⁷ 据托伯勒记载，参阅《圣训学和圣训学术语》42 页。

²⁸ 同上，46 页。

历 78 年) 的圣门弟子专门买了一头骆驼, 行一月之久到沙目地区去向阿布顿拉·本·艾尼斯求教关于惩罚罪行的圣训²⁹。艾布·艾优布(愿主喜悦他)是一位著名的圣门弟子, 他为了证实一段圣训千里迢迢到埃及去见另一位圣门弟子殴格伯·本·阿米尔。当艾布·艾优布出现在殴格伯的门口时, 他惊奇地问道: “你怎么来了?” 艾布·艾优布回答道: “只为那段在圣门弟子中只有你和我听到的那段关于‘替穆民隐私’的圣训”。殴格伯说: “是的, 我听到穆圣说: ‘谁在今世替穆民隐了一件私而免去了一场羞辱, 真主将在来世替他隐私’。”艾布·艾优布听后说道“对了!”, 而后转身就走, 骑着驼踏上了归途。已经走出了埃及, 他又含糊起来, 是否在圣训中忘了什么。为了这个原因他又调转驼头, 第二次朝埃及走去, 再次确定这段圣训³⁰。由于圣门弟子对穆圣的爱戴和对圣行的重视, 圣训牢固地保存在了圣门弟子的心中, 并把它传给了下一代人, 这样一代一代传述下来, 直到编辑成册。

著名的圣训集

从圣门弟子时代起可能曾出现过许许多多的圣训集, 但最著名而且流传下来的圣训集有以下几部:

(1) 《布哈里健全圣训集》简称《布哈里圣训集》: 由布哈里教长收录编辑的。他原名叫穆罕默德·本·伊斯玛埃

²⁹⁾ 同上, 46 页。有人为学习圣训旅行十八次到巴士拉。

³⁰⁾ 参见《圣训学原理》129—130 页。

利·本·伊布拉黑默，字号艾布·阿布顿拉，于回历 194 年 10 月 13 日生于中亚的布哈拉城。他用了近十六年的时间，走访各地，搜集圣训，背记了六十万段圣训，其中三十万段为健全圣训，三十万段为不健全圣训。从中又筛选出了七千多段最可靠的健全圣训，编进了他的圣训集中。他于回历 256 年歿于撒玛尔罕郊外的霍尔坦克村³¹。

(2) 《穆斯林健全圣训集》简称《穆斯林圣训集》：由穆斯林教长收录编辑。他原名叫穆斯林·本·洪加吉·本·穆斯林，字号艾布利·胡塞尼³²，于回历 204 年生于内萨布尔，回历 261 歿于他的故乡，享年五十七岁。

(3) 《艾布·达吾德圣训集》：收编者苏莱曼·本·艾什尔赛·本·伯什尔，字号艾布·达吾德，于回历 202 年生于西吉斯坦，回历 275 年 10 月歿于巴士拉³³。

(4) 《提尔米宰圣训集》：收编者穆罕默德·本·尔萨·本·苏热，字号艾布尔萨·提尔米宰，并以提尔米宰著称。回历 200 年生，279 年歿于故乡³⁴。

(5) 《奈萨仪圣训集》：收编者艾罕默德·舒尔布·本·阿里。字号艾布阿布顿·热合曼。于回历 215 年或 214 年生于瑚罗珊的奈萨。因此，他以奈萨义著称，回历 303 年歿于巴勒斯坦，一说歿于麦加³⁵。

(6) 《伊本·玛哲圣训集》：编者穆罕默德·本·叶宰德·本·玛哲，字号艾布·阿布顿拉。生于回历 209 年，歿

³¹ 《传述者培训》，第一册，362 页

³² 同上 362 页

³³ 同上 364 页。

³⁴ 同上 364 页。

³⁵ 同上 364 页。，

于回历 273 年。

圣训的数量

每一段圣训包括两个部分：一连串的传述人和传述内容。对不同的传述人所传的不同内容的圣训按不同的圣训对待，同样，相同的传述人所传的不同圣训分别按不同的圣训对待。因此，同一个举动由于传述人的不同和描述角度的不同而可能出现数种不同的记载。例如，对穆圣的一个举动，由于传述人的不同和叙述角度的不同，可能出现几段，或几十段，甚至上百段的圣训。穆圣后半生的每时每刻都可以产生无数的圣训，从这个角度讲，圣训的数量是无法统计的。叶哈雅·本·曼埃尼说，他亲手写过一百万段圣训³⁶。但根据记载，到布哈里教长的时代，通过传述系统一辈一辈传下来，在社会上流传的就有几十万段。仅布哈里教长就知道六十万段圣训，穆斯林教长曾收集了近三十万段圣训，艾布·达吾德教长收集了五十万段³⁷。而艾布·宰热背诵了七十万段。除了圣训学家外，早期的法学家也知道相当多的圣训，如四大教法学派的创立人，一般流传的圣训他们都知道³⁸。

圣训的数量原是非常多的，后经圣训学家的分析、筛选，最后编辑成册的却为数不多。其大概数字如下：

³⁶ 《传述者培训》第一册 50 页。

³⁷ 同上 50 页。

³⁸ 马利克教长和罕伯里教长不用说，他们是圣训收编者，沙费尔教长是圣训学家，他们一定知道很多圣训，据说艾布哈尼法教长就知道五十万段圣训。

《布哈里圣训集》共录 7297 段，除了意义重复的外，只有 4000 段。

《穆斯林圣训集》共收录 7275 段，除去意义重复的外，只有 4000 段。

《艾布·达吾德圣训集》共收录 4800 段。

《奈萨义圣训集》共收录 5700 段。

《提尔米宰圣训集》共收录 5000 段。

《伊本·玛哲圣训集》共收录 4000 段。

以上各大圣训集中的圣训若加起来其数量似乎庞大，但实际上许多圣训都是重复的，同一段圣训可能出现在不同的圣训集中，个别圣训可能被六大部圣训集都收录了。因此，筛选后被认为可靠而记载下来不重复的圣训并不是太多。

传述圣训最多的人

所谓圣门弟子者，便是亲眼见过穆圣而且至终皈依伊斯兰教的人。由于他们同穆圣曾经相处过，最了解他的一言一行，而且听了他的许多教诲。可以说圣门弟子中每个人都是圣训的传述者，每个人或多或少地留存着同圣人相处的记忆。但他们中有些人把自己的所见所闻作为遗训传给了下一代，有些人则没传下来。圣门弟子中传述圣训最多的人是艾布·胡赖尔，他因一直侍奉穆圣而最清楚穆圣的言行，他传述了五千三百七十四段圣训³⁹。其次，伊本·奥默尔，他传

³⁹ 《传述者培训》第 2 册 216 页。

述了二千六百三十段圣训；艾耐斯·本·玛利克传述了二千二百八十六段圣训；圣妻阿依舍众信士之母传了二千二百一十段圣训；伊本·阿巴斯传了一千六百六十段圣训；贾比尔传了一千五百四十段圣训；艾布·赛埃德·胡迪勒传了一千一百七十段圣训⁴⁰。除了以上几位圣门弟子外，其他人传述的圣训都在一千段以下。

圣训学

什么是圣训学？

⁴⁰ 同上，第 2 册 217 页。

圣训学是指研究圣训传述系统和传述内容的学问⁴¹。

一段圣训包含两个部分：传述系统（一代一代的传述人）和正文（传述内容）。为了确保圣训的可靠性，把一代一代的传述人指名道姓的提出来是非常必要的。有了可靠的传述系统，其内容的可靠程度就高。因此，认识传述系统是确定一段圣训的级别的关键。圣训学研究的不仅是正文的内容，而且更重要的是传述人的情况和传述渠道的强弱。所以，圣训学的研究对象就是传述系统和传述内容。

圣训学的目的：

圣训学的目的是确定一段圣训的正确程度，从而对它进行肯定或否定的选择，⁴²为教义和教法的制定提供可靠的经典依据。肯定或否定不是指全然承认或排除某一段圣训的圣训地位，而是指根据传述系统的可靠程度对它进行是否能够采用的辨别。

圣训学的发展与沿革：

穆圣时代，由于他本人健在，根本没有必要对他的言行进行真伪的考证，因而也没有所谓的圣训学。圣门弟子时代，在早期，由于穆圣去世不久，对他的教导大家还记忆犹新，并且教务仍保持着穆圣时代的状态，对教义教法没有产生任何分歧。当时的圣训可能是大家都熟知的东西，没必要再进

⁴¹《简明圣训学》 14 页。

⁴²同上 14 页。

行考证，因而也没有产生考证圣训的学问。但有时也要求对传述人加以肯定，据大贤阿里（愿主喜悦他）说：“我若从穆圣处听到一段圣训，真主就让我从中获取他所意欲的裨益；若别人向我转述圣训，我就先让他发誓，发了誓，我才相信”⁴³。到了圣门弟子后期，对有些圣训的内容产生了异义，这时才有人问：“这是谁传来的⁴⁴？”从此，最朴素的圣训学产生了。到再传弟子时代，有些人传述圣训时不提圣训的来源，这必然要引起对方的疑问。此外，由于各种原因，这一时期在社会上出现了假圣训⁴⁵，这就更有必要为了维护圣训的神圣地位对它的传述人和渠道进行考证了。这时，圣门弟子和再传弟子中已经有人对圣训传述人进行评价了。圣门弟子中有伊本·阿巴斯和艾耐斯，再传弟子中有舍尔必和伊本·西勒，尽管当时还没有任何文字形式的评述，但他们的言论已涉及到了对圣训传述人的评论⁴⁶。这就为圣训学的发展奠定了基础。

回历二、三世纪时期，圣训学尚未形成一门独立的学科，但许多学者的学术研究已涉及到了圣训学的范畴，圣训学的内容散见于其它学科中⁴⁷。到回历四世纪时，各种学科逐步分家，圣训学也分出了单独的一科。以艾布·穆罕默德·拉曼胡尔穆宰（卒于回历360年）所编的《分明的圣训学家》为代表的第一部圣训学专著的出现，标志着圣训学的形成。然而这部专著象其它学科的奠基作品一样，不可能把所有关

⁴³ 《罕伯里圣训集》、《提尔米宰圣训集》。

⁴⁴ 《圣训学和圣训学术语》

⁴⁵ 同上

⁴⁶ 参阅《圣训学和圣训学术语》108页。

⁴⁷ 参阅《简明圣训学》9页。

于圣训学的内容都有囊括进去，它只是为后来圣训学的发展奠定了基础。接着由内萨布尔人氏哈克目⁴⁸（回历 405 年卒）编出了第二本专著《圣训学认识》，它比第一本书较全面地论述了圣训学原理，但没有分门别类地论述。⁴⁹后来艾布·纳埃目（回历 430 年卒）在《圣训学认识》的基础上又编了一部专著，但仍然留下了许多空白领域⁵⁰。赫推布·巴格达迪（卒于回历 463 年）的出现把圣训学推向了第一个高峰，他的圣训学著作《传述学大全》成了圣训学的集大成之作，后来的学者都以此为基础，对圣训学进行了诠释或改写或编辑工作。回历七世纪，伊本·索俩哈（卒于回历 634 年）的出现把圣训学推向了第二个高峰，他的专著《圣训学》成了后来所有从事圣训学的人参考的蓝本。它基本上固定了圣训的划分以及各项术语的含义。但由于它在编排上不太合理，便给后来的学者留下了发挥的余地。因此，后来的圣训学著作便是对它的重新编排，或注释或缩写。再后来，发展到对其缩写本进行注释，或对其注释进行缩写，这样层层地再注释、再缩写，但总体上没有超出《圣训学》的内容范围⁵¹。在对《圣训学》进行缩写或注释的诸多书籍中，最有影响的有两本著作：一本是伊本·哈吉热·阿斯格俩尼（回历 852 年卒）的《思想精华注》，它是对伊本·索俩赫的《圣训学》的缩写本的注释。缩写和注释均是由阿斯哥俩尼一人完成

⁴⁸也名叫艾布，阿布顿拉，内萨布勒。（卒于 425 年）

⁴⁹参阅《思想精华注》，艾合迈德本哈介尔阿斯格俩尼著，艾萨里书社，大马士革，第 2 页。

⁵⁰ 参阅同上 3 页

⁵¹ 同上，参阅 6—9 页

的。⁵² 另一本是苏优推教长（回历 911 年卒）的《传述者培训》，它是对伊本·索俩哈的《圣训学》改写本的缩写的注释⁵³。

至此，圣训学的创立大致完成，各种概念和术语基本确定。后来的学术活动都是对前人的著作的注释或改写，并没有增加多少新的内容。

圣训学名著：

经过无数学者上千年的辛勤耕耘，圣训学也如其它学科一样呈现出了欣欣向荣的局面，成了具有大量学者参与耕作的良田美地，并结出了丰硕的成果，极大的丰富了伊斯兰文化的内涵。圣训学领域卷帙浩繁，佳作频出，其中最著名的有下列几本：

（1）《分明的圣训学家》，艾布·穆罕默德·拉曼胡尔穆辛（回历 360 年卒）著⁵⁴。

⁵² 《思想精华注》6——7 页。

⁵³ 伊本·索俩哈的《圣训学》由脑威教长作了缩写，再由他本人对自己的缩写本再次进行了缩写，苏优推教长对他的第二次缩写本作了解释。参阅《圣训学和圣训学术语》，61 页。

⁵⁴

>المحدث الفاضل بين الراوي والواعي < للقاضي أبو محمد الحسن بن عبد الرحمن بن خالد الرمهرمزي .

- (2) 《圣训学认识》，哈凯目·内萨布勒（回历 405 年卒）著⁵⁵。
- (3) 《传述学大全》，赫推布·巴格达迪（回历 463 年卒）著⁵⁶。
- (4) 《传述原理认识指导》，嘎最·埃牙祖（回历 544 年卒）著⁵⁷。
- (5) 《圣训学——不可不知的知识》，艾布·哈夫赛·米洋吉（回历 570 年卒）著⁵⁸。
- (6) 《圣训学》，伊本·索俩哈（回历 643 年卒）著⁵⁹。
- (7) 《报喜警骇者的言行认识捷径》，伊玛目·脑威（回历 676 年卒）著⁶⁰。

⁵⁵ < معرفة علوم الحديث > لأبي عبد الله الحكيم النيسابوري .

⁵⁶ < الكفاية في علم الرواية > لأبي بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي .

⁵⁷ < الإلماع إلي معرفة أصول الرواية وتقيد السماع > للقاضي عياض بن موسى اليحصبي.

⁵⁸ < ما لا يسع المحدث جهله > لأبي حفص عمر بن عبد المجيد الميتجي .

⁵⁹ < علوم الحديث > لأبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري المشهور بابن الصلاح .

⁶⁰ < التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير > لمحيي الدين يحيى بن

- (8) 《传述者实训》，苏优推教长（回历 911 年卒）著⁶¹。
 (9) 《思想精华》，伊本·哈吉勒·阿斯格俩尼（回历 852 年卒）著⁶²。
 (10) 《传述原理》，穆罕默德·哲玛尤丁·嘎西米（回历 1332 年卒）著。⁶³

第一章 圣训的分类（一）

圣训学的目的，是为了鉴别圣训的可靠性，为法学家和教义学家提供可靠的立法依据。为了保证这项工作的科学

شرف النووي .

61

> تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي < لجلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي .

62 > نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر < للحافظ ابن حجر العسقلاني

63 > قواعد التحديث < لمحمد جمال الدين القاسمي .

性，圣训学家总结了一套全面分析圣训的方法，把圣训从多方位进行分类，并制定了严密的条件，对圣训加以取舍。根据考证的角度不同，圣训可以分若干类。首先，从传述渠道的多少来分，圣训可以分为众传圣训和单传圣训。

第一节 众传圣训（穆太瓦替尔）

所谓众传圣训，顾名思义就是指由很多人传来的圣训，也就是说由许多渠道传来了同样的一段圣训。所谓传述渠道，便是传述系统或圣训的来源，即甲从乙、乙从丙、丙从丁传述的线索。因此，圣训学意义上的众传圣训是，由众多的人传来的，从习惯和理性方面来说他们不可能串通一气进行伪造的，这样的圣训就叫众传圣训。⁶⁴

根据这一定义，众传圣训有四个条件：

（1）传述渠道多，即圣训收集者从较多的来源和线索收集到了这段圣训。“多”是指三以上，有人说必须够四个渠道，有人说五个渠道，或七个渠道，或十个渠道，或十二个渠道，或四十个渠道，或七十个渠道，折衷的说法是十个渠道⁶⁵。也就是说最少要从十个渠道传来同一段圣训。

（2）每一个传述层次上都要有这样的人。例如某一段圣训由十多位圣门弟子传述了，他们就是第一代传述人，到第二代传述人时，至少要十多位人，这样，每一代就是一个层次。众传圣训的每一个传述阶层都要有十人以上的人传

⁶⁴ 《简明圣训学》18 页

⁶⁵ 《思想精华注》8 页。

述，直到被记下来。

(3) 从习惯方面而言，他们不可能联合起来伪造同一段圣训。例如，从不同的国家、不同的地区、不同的人种传来了同样的一段圣训，按照惯例，这样的圣训不可能是他们串通一气共同伪造的一段圣训。

(4) 每个人的消息来源一定是直观的。即某人亲自听到某人说如何如何，或亲眼见到某人做什么什么，或亲自触及到什么等。也就是说第一代传述人亲自听到或见到圣训所传述的内容，以后的传述人则是亲自从上一代传述人听到的，因此，推理得来的传闻不能成为众传圣训⁶⁶。

达到以上四个条件的圣训叫作众传圣训。

众传圣训的分类：

部分学者又把众传圣训分为字面众传圣训和意义众传圣训。

字面众传圣训，是指每一个传述层次上有十人以上传来的圣训，其字句完全相同。如：“故意借我的名义说谎者，让他自备座位于火狱中”⁶⁷。这段圣训是由六十二位圣门弟子或七十多位圣门弟子用同样的字句传来的，接着由很多人传了下来，字面没有任何出入。

意义众传圣训，是指许多人传来的圣训虽然字句不同却共同表达了同一个意思。

⁶⁶ 《思想精华注》9—10页；《简明圣训学》19页。

⁶⁷ 圣训的原文是：

من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار

例如，祈祷时升两手的问题，许多人用不同的字句传来了穆圣在不同的场合升手祈祷的圣训，虽然字句和场合不同，却共同表达了一个主题：祈祷时升两手。⁶⁸

这两种形式的众传圣训具有同样的法律效用。

众传圣训的地位：

符合以上条件的众传圣训是不可怀疑的正确圣训。它所表达的意义是肯定的知识，穆斯林一定要执行这种圣训的指示⁶⁹。由于不可能想象他们串通一气编造同样的圣训而不再需要考证它的传述系统。⁷⁰而且，只有这种圣训和《古兰经》中“明确的经文”才可以作伊斯兰信仰的依据。

我们前面已经说过，穆圣一言一行是得到真主的启示而发出的，完全表达了《古兰经》的精神和真主的意愿。圣训也是天启的真理，要是我们通过这样可靠的传述渠道肯定了某段圣训确是穆圣的言行，那么，就必须遵从它的指示。

众传圣训的数量：

圣训的数量数以百万计，但符合以上条件的圣训却很少，有人说几段，有人说十几段，或几十段，甚至有人说没有这样的圣训。而有人却认为很多，而且还单独编辑成册，如苏

⁶⁸ 参阅《传述者培训》，第2册 180页。

⁶⁹ 《思想精华注》11—12。

⁷⁰ 同上 12页。

尤推的《鲜花摘集》⁷¹就是专门收录众传圣训的集子。总而言之，这类圣训是有的，但其数量相对整个圣训而言无疑是很少的。

第二节 单传圣训（阿哈德）

单传圣训是指相对众传圣训而言的。所谓“单传”，并非指单独一人传述，而是指传述人或传述渠道相对的少或单一，没有达到众传圣训的条件和级别。

单传圣训又分三类：著名圣训，双传圣训和独传圣训。

（一）著名圣训（迈什胡尔）

著名圣训有两个意思，即一般意义上的著名和圣训学意义上的著名。

一般意义上的著名，是指以格言或哲理的形式流传较广的训示，它本身也许不是肯定的圣训，也许是一段假圣训，也许是没有传述系统的哲言，由于其哲理性较强而在民间广为流传。⁷² 这类圣训是一般意义上的著名圣训，各行各业都有自己行业的著名圣训，如法学界的著名圣训是：“真主最不喜欢的合法事是离婚”；教义学家的行业著名圣训是：“我

⁷¹ > قطف الأزهار < للسيوطي .

⁷² 参阅《思想精华注》14页，《简明圣训学》24页。

的教徒被免去了失误、遗忘和被迫而犯的罪”。⁷³

圣训学意义上的著名圣训是，每个传述层次上由三个人以上的人传来，但未达到众传圣训的可靠程度，这类圣训叫圣训学意义上的著名圣训。如：“真主不收回知识便罢，要收回，先收回学者⁷⁴”。这段圣训的历代传述人都超过了三人，但人数没有多到众传圣训的程度。

注意：每段圣训从圣门弟子第一代传述人到最后由布哈里教长等人收集，其间要大概经过五至七代传述人，这五至七个层次以上，若哪一层出现了三个人传述的现象，那么，这段圣训便是著名圣训。一般来说圣训在第一代和第二代传述人时，传述者较少，三代以后就广泛传播开了。

（二）双传圣训（尔宰资）

双传圣训，是指某一个传述层次上出现了只有两个人传述的圣训。⁷⁵

例如：“你们中任何人没有正信，除非爱我胜过自己的父亲和儿子。”这段圣训是由布哈里和穆斯林二位教长分别收录的。第一代传述人是艾奈斯和艾布·胡赖尔两人，接着，第二代传述人只有格塔德和阿布都力·阿宰资两人传述。第三代时，从格塔德处两人传述了这段圣训，他们是舒尔伯和塞埃德。从阿不都力·阿宰资处也是两人传述了这段圣训，

⁷³ 参阅《简明圣训学》23 页，也许对中国穆斯林来说，著名圣训要数：“学问虽远在中国，亦当求之”。

⁷⁴ 参阅《传述者培训》，第 2 册 174 页。

⁷⁵ 《思想精华注》18 页，《简明圣训学》24 页

他们是伊斯玛埃兰·本·阿领叶和阿布都力·瓦勒斯。
其传述形式列表如下：

	格塔德	舒尔布 塞埃德
艾奈斯		
	阿布都力阿宰则	伊斯玛埃兰·本·阿 领叶
圣训		阿布都力·瓦勒斯
艾布胡赖勒		

由于第一代和第二代传述人都是两人，这段圣训就成了双传圣训。当然后来的传述系统不断庞大起来，传述人越来越多。

这类圣训较为稀有，也没有专门的著作收编这类圣训。

（三）独传圣训(厄勒布)

独传圣训是指某一传述层次上只有一人传述的圣训。⁷⁶这是狭义的概念，但独传有时不是指绝对的一个人传述，因

⁷⁶ 《思想精华注》19 页。

而，独传圣训又分两种：绝对独传圣训和相对独传圣训。

绝对独传圣训是指在圣门弟子传述的第一层次上只有一位传述的圣训⁷⁷。如：“万事都凭意念”这段圣训，圣门弟子中只有奥默尔一人传述了这段圣训，单传了几代后，逐步有很多人传述。⁷⁸

相对独传的形式比较多：⁷⁹

- (1) 第一层次后的某一层次上只有一位传述人传述。
- (2) 某一传述人固定地从另一个人处传述。
- (3) 只有某一地方的人传述。如只有沙目地区传述的圣训。

(4) 某一地方的人从另一地方的人听到，而未从别处听到。如只有巴士拉人从麦地那人那里听到的圣训。以上几类都属独传圣训，虽然在人数上不一定是由一人单独传述的，但从另一个角度上讲仍然是独家传述的圣训。

第二章 圣训的分类（二）

圣训的传播和延续是靠传述人完成的，因此，圣训的可靠与否基本上取决于传述系统的可靠程度。所以，根据传述系统的严密和可靠程度，圣训可分为健全圣训、优良圣训和羸弱圣训⁸⁰。众传圣训由于得到了多渠道的证实，不再是进一步考证的对象，其它类型的划分和考证基本上是在单传圣

⁷⁷ 《简明圣训学》28 页。

⁷⁸ 同上下文 8 页。

⁷⁹ 参阅《简明圣训学》29 页，参阅《思想精华注》28—29 页。

⁸⁰ 这一分法是把圣训的强弱比作人体的健康状况来化分的。

训中进行。

第一节 健全圣训（索海哈）

健全圣训是指传述系统连贯，由公证可靠的人传来，无怪诞也无瑕疵的圣训⁸¹。

根据这一定义，健全圣训必须具备五个条件⁸²。

第一，系统连贯，即从第一代传述人到收编者为止，中间不能中断，每个传述人都是直接从上一代传述人听取的。

第二，公正的传述人，即必须是由公正的人传来的。所谓公证人，是指穆斯林，或指成年、理智健全、不作恶、品行不坏的人⁸³，或指能坚持敬畏真主、具有良好道德品质、绝不举伴真主、不兴异端等丑恶行为的人⁸⁴。

第三，可靠的传述人，即传述人必须可靠。所谓可靠，是指圣训的来源完全的确实，即为确切地背记下来的或确切地记录下来的圣训⁸⁵。

第四，无怪诞，即传述的圣训不是陌生怪诞的。所谓怪诞是指它与更可靠的圣训不相抵触。

第五，无瑕疵，即没有隐含有损于圣训可靠性的因素。

⁸¹ 《传述者培训》第1册 63页。

⁸² 参阅《简明圣训学》33页。

⁸³ 同上 33页。

⁸⁴ 《思想精华注》32

⁸⁵ 见《伊本·索俩哈前言》，伊本·索俩哈，法鲁克出版社，巴基斯坦木利坦，50页。

符合以上五个条件的圣训便是健全圣训。缺少其中一个条件者不能称其为健全圣训⁸⁶。

例如：布哈里记载道：阿布顿拉·本·郁素夫给我说：

“马利克告诉我们，他从伊本·舍哈布处，伊本·舍哈布从穆罕默德·朱伯尔处，穆罕默德·朱伯尔从穆图尔目从他父亲跟前传来说：‘我听到真主的使者（愿主赞颂并赐福他）礼昏礼拜时诵读《山岳章》’”。

这段圣训是健全圣训，因它具备了健全圣训的五个条件。

第一，这段圣训的传述系统连贯，中间没有中断，每个人都是直接从上一代传述人口上亲自听到的，最后记录在布哈里圣训集中。

第二，传述人都是公正可靠的。圣训评论家对以上传述人作了详细的考证，对每个人进行了公正的评价，根据他们的评价：

（1）阿布顿拉·本·郁素夫是可靠而严谨的记录者。

（2）马利克·本·艾耐斯是法学教长，圣训背诵家，无可挑剔。

（3）伊本·舍哈布是法学家，圣训背诵家，公认的治学严谨的学者。

（4）穆罕默德·本·朱伯尔是可靠的。

（5）他父亲朱伯尔·本·穆图尔目是一位圣门弟子。所有的圣门弟子都是可靠的。

第三，这段圣训不是怪诞的圣训，即它与其它更可靠的圣训不相抵触。

第四，它不隐含什么有损于圣训可靠性的病因。

因此，这段圣训便是健全圣训。

⁸⁶ 《简明圣训学》34 页。

健全圣训的价值：

要是肯定了某一段圣训为健全圣训，那么，按正统派学者的一致主张，它一定提示了一个可靠的信息，因而要执行它的指示，不应荒废了它。健全圣训就是教法的可靠依据。

健全圣训的含义：

所谓健全圣训，是指从它的传述系统的连续性和可靠性而言是健全的，因它具备了系统健全的五个条件。健全与否不是从圣训本身的真伪去分析的。健全圣训中也不能排除圣训的内容出现错误的现象，因为可靠的传述者也有错或忘的可能，系统的健全并不必然表示内容的完全肯定。

同样，非健全圣训也是指其传述系统不健全而言的，因其不具备以上某一项条件，给人留下了怀疑，但它也并不必然意味圣训内容的错误，因不太可靠的传述者有时会传述正确的圣训，这种可能不可排除⁸⁷。但总的来说，系统健全的圣训，其可靠性较大。为了慎重起见，圣训学家把系统健全的圣训称为健全圣训。

黄金索链：⁸⁸

⁸⁷ 参阅《简明圣训学》35页；《伊本·索俩哈前言》，第8页。

⁸⁸ 参阅《简明圣训学》36页。

圣训学家对圣训的传述渠道进行了分析，即对每个人的生平、经历、人品、学识等方面作了综合考证，在众多的传述系统中发现了几条最可靠的传述渠道，称之为“黄金索链”或“黄金系统”，即传述系统上的每一位传述人一个个都象黄金一样崇高和可靠。

圣训学家基于不同的角度发现的黄金索链不尽相同，在布哈里教长的眼中，黄金索链是：马利克—纳斐尔—伊本·欧默尔这一脉传述系统；罕伯里教长的黄金索链是：祖胡勒—萨里目从他父亲⁸⁹这一脉传述的系统。其他伊玛目都有自己的黄金索链。

健全圣训集：

首先把健全圣训收集并编辑成册的人是布哈里教长，其次是穆斯林教长，他们二位的圣训集是继《古兰经》以后，被众学者认为最正确的两部经典，得到了穆斯林大众的广泛接受。⁹⁰ 这两部圣训集中收编的全是健全圣训。

这两部经典中，布哈里圣训集总体上级别较高，穆斯林圣训集次之，因为布哈里教长对传述系统的要求比穆斯林教长更为严格。健全圣训除了符合以上几个条件以外，布哈里

⁸⁹ 他父亲，即萨里目的父亲，他父亲就是第二任哈里发欧默尔的儿子阿布顿拉。

⁹⁰ 《简明圣训学》36 页；《传述者培训》第 1 册 91 页。

教长要求传述人和被传人必须见面，那怕一次都行，而穆斯林教长仅要求二者为同时代的人。⁹¹

圣训的数量是相当庞大的，其中根据传述系统的完善而划分出来的健全圣训当然为数不少，虽然两大部圣训集收录的全是健全圣训，但不是说把全部的健全圣训都收录进去了。就是他俩收录进去的健全圣训也不过是他俩所知道的健全圣训的一部分⁹²。没被他俩收录的健全圣训可散见于其它圣训集中，最主要的有儿大部集子：

(1) 《哈凯目健全圣训续集》⁹³，这部集子收录的圣训是达到两大教长对健全圣训的条件，而没被他俩收录的健全圣训，或者符合其中一人的条件，而没被他俩录用。其中也收录了在哈凯目本人看来是健全的，却没达到两位教长的条件，因而没有被他俩录用的圣训。

(2) 《伊本·胡宰曼健全圣训集》⁹⁴，它收录了没有被两位教长录用的健全圣训，或者说，它收录了在伊本·胡宰曼看来符合健全圣训条件的圣训。

(3) 《伊本·哈巴尼健全圣训集》⁹⁵。

⁹¹ 《思想精华注》36 页。

⁹² 《传述者培训》第 1 册 98 页。

⁹³ < مستدرج الحكم > للحكم .

编辑者为奈萨布尔人氏穆罕默德·本·阿布董拉·本·穆罕默德·哈凯目，生于回历 321 年，歿于回历 405 年。

⁹⁴ < صحيح ابن خزيمة > لابن خزيمة .

编辑者为奈萨布尔人氏穆罕默德·本·伊斯哈格·本·胡宰曼，生于回历 223 年，歿于回历 311 年。

⁹⁵ < صحيح ابن حبان > لابن حبان

健全圣训的等级：

圣训学家经过对各大部圣训集的研究和考证，认为由于收编者接受圣训的条件不同而使健全圣训有了不同的等级。使用圣训时等级高者优先采用。圣训学家对圣训的等级综合分析后作了如下排列：⁹⁶

第一等：布哈里教长和穆斯林教长共同记载的圣训。

这样的圣训在两大圣训集中共有 820 段。⁹⁷

第二等：布哈里教长独家记载的圣训。

第三等：穆斯林教长独家记载的圣训。

第四等：符合两位教长的条件而没被他俩收录在两大部集子中的圣训。

第五等：符合布哈里教长的条件而没有被他收录的圣训。

第六等：符合穆斯林教长的条件而没有被他收录的圣训。

第七等：其他的伊玛目如伊本·胡宰目和伊本·哈巴尼等认为是健全的，但没有达到两大教长的条件的圣训。

《布哈里圣训集》最有权威的原因⁹⁸：

编辑者为希基斯人氏穆罕默德·本·哈巴尼·本·艾哈迈德·哈巴尼，殁于回历 354 年。

⁹⁶ 《简明圣训学》42—43；《传述者培训》第 1 册 122—123 页。

⁹⁷ 《传述者培训》第 1 册 104 页。

⁹⁸ 参阅《传述者培训》第 1 册 92—93 页。

据以上对健全圣训等级的排列来看，布哈里圣训集的圣训级别最高，最具有权威性。自古以来，穆斯林大众对布哈里圣训集和穆斯林圣训集给予了很高的评价，因他俩较早、较系统而且有条件地收编了圣训。但在这两大部集子中，布哈里圣训集的地位要比穆斯林圣训集的地位高，其原因何在呢？原因是这样的：

（1）布哈里教长单独采访并从其口头记取了圣训的人有 430 多位，而其中被后人认为有问题的只有 80 人。穆斯林教长单独记取了 620 多位传述人的圣训，而其中被认为有问题的有 160 人。这说明穆斯林圣训集的传述人中有问题者比例较大。

（2）布哈里教长从被认为有问题的人口上传述的圣训少，而穆斯林教长则较多。⁹⁹

（3）布哈里圣训集中被认为有问题的人多半是布哈里教长的老师，教长同他们相处过很长时间，很了解他们的情况，也清楚他们传述的圣训。而穆斯林圣训集中被认为有问题的人大半是先于穆斯林教长几代人的人，教长对他们的了解可能较少。应该注意的一点是，布哈里教长的有些老师虽然被后辈学者认为有问题，这是后来的事，但当时在教长的眼中却是可靠的传述人。既然布哈里教长接受了，说明他们没有什么问题。而穆斯林教长则有可能对后人认为有问题的人了解较少，教长也许没有直接接触过他们。因此，同为后人认为有问题的人，布哈里圣训集中的人要比穆斯林圣训集

⁹⁹ 所谓有问题的人不是指被二位教长认为有问题的人，而是被后来的圣训学家认为是有问题的人。被两位教长认为有问题的人传述的圣训一概没有收录进两大健全圣训集。

中的可靠。

(4) 布哈里要求每位传述人必须同前一代人见过面，而穆斯林教长却认为二人同时代就可以了，不一定要见面。

(5) 两大圣训集中，被后来的圣训学家认为有问题的圣训有 210 段，布哈里圣训集只占了其中的 70 多段，其余的在穆斯林圣训集中。

(6) 圣训学家认为，布哈里教长是穆斯林教长的老师，对圣训的知识比穆斯林教长全面。

由于以上这些原因，布哈里教长记载的圣训比穆斯林教长的圣训可靠，因此，他的圣训集便是最权威的圣训集。

据回历七世纪圣训学权威学者伊本索俩哈的观点，现在若有一段圣训，其表面系统健全却没有被收录在两大部圣训集（布哈里和穆斯林圣训集）中，而且圣训学著作中未见对该圣训的肯定，那么我们不该立刻将它断定为健全圣训，因为我们已经很难光凭传述系统来判断一段圣训的真伪了¹⁰⁰。

故事一则：

有一次，布哈里教长去了巴格达。那时，他的盛名已经在各地家喻户晓了。巴格达的学者聚集起来商定对这位以圣训背诵家著称的布哈里教长进行一次小小的测试。他们把一百段圣训的传述系统和正文张冠李戴地混合起来，分别由十个人记着，等见到布哈里教长时要考他。他们约好时间让教长进行一次讲座。讲座那天，前来听讲的人不计其数。在讲座当中，学者们按私下商量好的办法先由一人向布哈里教长说出张冠李戴后的一段圣训，问教长对不对。布哈里教长说：

¹⁰⁰ 《伊本·索俩哈前言》，7 页。

“我不知道”。他又问第二段，布哈里教长仍说不知道，直到他把十段问完，教长一直答道：“我不知道”。当时，测试布哈里教长的人们面面相觑，心下佩服不已，不知情者却以为教长真的无言以对。

第二个人站起来又问了事先准备好的十段张冠李戴的圣训，一段一段问下去，教长每次都说：“我不知道”。就这样，十个人都提问了，教长的答复始终是“我不知道”。末了，布哈里教长对第一个向他提问的人说，你问的第一段圣训的正确传述系统应该是这样，那条传述系统的正文应该是这样。如此等等，他把十段圣训对号入座地重新组合起来。又把第二、第三，一直到第十个人事前张冠李戴的圣训一一纠正了过来。当时在场的人无不愕然，大加赞赏他的学识，在座的人被他的渊博知识和准确记忆力折服了。

第二节 优良圣训（哈桑）

优良圣训是仅次于健全圣训的一类圣训，它与健全圣训的区别不是太大¹⁰¹。根据权威的圣训学家伊本·哈吉尔·阿斯格俩尼的观点，优良圣训是满足了健全圣训的五个条件，只是可靠程度稍低，没达到完全可靠的程度¹⁰²。

优良圣训的地位：

¹⁰¹ 参阅《思想精华注》42页。

¹⁰² 圣训按三种类型的分法始于提尔米宰教长，在他以前圣训只分为两大类：健全圣训和羸弱圣训，是提尔米宰教长在这两类间加进了介于二者之间的一类，即优良圣训。参阅《圣训学与圣训学术语》158页。

这类圣训同健全圣训一样，具有作证据的效力，只是在效力方面稍不及健全圣训。但法学家和大多数圣训学家都把优良圣训当作立论的证据¹⁰³。

优良圣训的例子：

据提尔米宰记载，他（提尔米宰）说，古太伯给我们传述说，加尔番尔·本·苏来曼—从—艾比·奥木然—从—艾比·伯克尔·本·艾比穆萨·艾什尔里¹⁰⁴传述说：我听到艾比·布赫钻尔·阿得伟说：圣人（愿主赞颂并赐福他）说：“天堂的大门就在宝剑的荫影下。”

提尔米宰教长把这段圣训定为优良圣训，其原因是：这段圣训的传述人有四位，其中三位是可靠的传述人，只有加番尔·本·苏来曼是一位诚实的人。按圣训学家的规定，被评为“可靠的人”要比“诚实的人”高一等，也更为可信。加番尔是“诚实的人”，其可靠程度不及其他三位，但他没有其他方面的问题，因此，这段圣训就算不上健全圣训，只能列入优良圣训。

优良健全圣训：

这里有必要说明一下在提尔米宰圣训集中出现的一个专有名称，即“优良健全圣训”。本来一段圣训只能是优良圣

¹⁰³ 参阅《简明圣训学》45页。

¹⁰⁴ 根据圣训学家的惯例，陈述传述系统时，惯用“甲—从—乙—从—丙—从—丁传来穆圣说……”这种模式。意思是由甲据乙，乙据丙，丙据丁传来穆圣说……。

训或者是健全圣训，不能既是优良又是健全圣训，而提尔米宰圣训集中却出现了将二者合一的名称，那么这一术语究竟指什么呢？据大多数圣训学家分析，该名词可能含有两种意思：

第一，该圣训有两个传述系统，其中一个系统是优良的，而另一个系统是健全的。因而是优良健全圣训，即：优良的或健全的圣训。

第二，该圣训只有一个传述系统，但一部分人认为该系统是优良的，而另一部分人却认为该传述系统是健全的。因而是优良健全的圣训¹⁰⁵。

这一表达方法似乎说明了一个问题：学者间对该圣训的可靠程度有分歧，而且两种说法都言之有理，无法否定任何一说。

优良圣训集：

虽然健全圣训早在一千多年前就已编辑成册，而优良圣训却到目前为止还没有一部专门的集子。优良圣训散见于除两大部健全圣训集以外的圣训集中。但收录优良圣训较多的圣训集主要有：

（1）《提尔米宰圣训集》，它是鉴赏优良圣训的主要参考书。提尔米宰教长在这本集子中收录了大量的优良圣训，而且明确指了出来。

（2）《艾布达吾德圣训集》，艾布达吾德在一封写

¹⁰⁵ 参阅《简明圣训学》47页，《思想精华注》46—49页，《圣训学与圣训学术语》159页。

给麦加居民的信中说道，他在该圣训集中收录了健全圣训，以及“类似的”和“相近的”圣训，对有严重问题的圣训他作了说明。可见“类似的”和“相近的”就必然指的是优良圣训了。

（3）《达如·古图尼圣训集》，编者本人声明其中有很多优良圣训。

第三节 羸弱圣训（多艾夫）

羸弱圣训是相对健全圣训而言的。前面已经说过，凡具备了五个条件者为健全圣训。那么，所谓羸弱圣训，便是指缺少保证圣训可靠的一个或几个条件的圣训。由于它缺乏必要的可信条件而不具备用作证据应有的力量，因而被称为羸弱圣训。

从圣训学上讲，羸弱圣训是由于缺乏健全的条件而不具备可靠品质的圣训¹⁰⁶。这并不是说圣训的内容带有什么明显的错误。

羸弱圣训的种类很多，由于其残缺的程度和形式不同，可以划分为几十类羸弱圣训¹⁰⁷。影响圣训健全的因素很多，但总的有两大原因。

（1）传述系统的残缺。如传述系统中缺少一两个传述人而出现系统的中断。

¹⁰⁶ 《简明圣训学》62页。

¹⁰⁷ 《圣训学与圣训学术语》167页，参阅《简明圣训学》61页。

(2) 传述人的缺陷。如某个传述人被认为有撒谎行为或记忆不准确等问题。

凡是这两方面有问题的圣训统统称为“羸弱圣训”。

相对而言，健全圣训和优良圣训完全具备五个条件，只是优良圣训中的可靠程度稍不及健全圣训，因某一传述者虽然可靠却不很准确。而羸弱圣训却是缺乏五个条件中的一两个条件而变成既不健全又不优良的圣训。

对传述羸弱圣训的规定：

圣训学家和其他学者都允许传述羸弱圣训，不计较它在传述系统上的残缺¹⁰⁸，但这类圣训只能限于劝导、警告和鼓励的场合传述和使用，而且应选择相应的语气，不要给人造成这段圣训十分可靠的感觉。也就是说，你既然知道该圣训是羸弱的，就不应该以肯定的口吻说圣人如何如何做了或说了，而应该说：“相传圣人曾”如何说，如何做。尽量不要给人造成很肯定的错觉¹⁰⁹。

羸弱圣训的法律效用：

对是否执行羸弱圣训的问题，学者间产生了分歧。有些人认为既然是羸弱圣训，其可靠程度不高，就不应以穆圣的确切指示来看待，因此，不必执行。大多数学者则认为，提

¹⁰⁸ 《简明圣训学》64 页。

¹⁰⁹ 同上 64 页。

倡善行的羸弱圣训，执行其指示是可嘉的¹¹⁰，但必须符合三个条件¹¹¹：

（1）传述人不是极为羸弱的，如在系统中未出现撒谎者或认为有撒谎行为的人。

（2）圣训的精神有章可寻的。如传述的内容符合《古兰经》的明文原则。

（3）执行时不要认定它就是确凿无疑的圣训，只管认作它有可能是圣训。

因此，对羸弱圣训的执行是有条件的。倡导善行的羸弱圣训在满足三个条件的情况下可以应用，因为即使不把它当作圣训看待，倡导善行也是一件好事。但羸弱圣训绝不能作信仰的依据，即不能依羸弱圣训为依据建立宗教信条，因宗教信条不能有丝毫的疑虑和含糊。

所以，根据众圣训学家和法学家的主张，健全圣训和优良圣训是不可怀疑的圣训，应无条件地接受，应遵守它的教导，而羸弱圣训则不宜笼统接受，只是有条件地接受其弃恶扬善的部分。

羸弱圣训的种类很多，下一章我们将着重讲羸弱圣训的各种类型。

第四节 补全圣训和补良圣训

¹¹⁰ 《传述者培训》第 1 册 298 页，《简明圣训学》64 页。

¹¹¹ 三个条件是由著名圣训学家伊本·哈吉尔·阿斯格俩尼总结的，得到了大多数学者的认可。参阅《传述者培训》第 1 册 298 页；《简明圣训学》64 页。

前面讲过的三种圣训，是根据自身的条件而划分为健全圣训或优良圣训或羸弱圣训的，是因自身的因素决定了其归属的类型，而补全圣训和补良圣训则是以外部因素将其划归为健全圣训和优良圣训的。

（一）补全圣训（索海哈·利骇勒）

所谓“补全圣训”，其原本是优良圣训，只是由于外部因素的补充而使它上升为健全圣训的，因此，被称为补全圣训¹¹²。

补充它的外部因素是什么呢？

补充它的外部因素是，从另一渠道传来同一内容的圣训，后一段圣训证实了前一段圣训的内容，增加了它的可靠性，补充了前一段传述系统中存在的缺陷。因此，前一段优良圣训因后一段圣训的补充和证实而上升为健全圣训。但由于自身不具备健全圣训的条件，而是得到另一段圣训的弥补而变得真实可信的。因而被称为补全圣训。然而即使被另一条传述得到了证实和确认，这段圣训仍然不是完全的健全圣训，因为从它自身的角度去考查，它缺少一种完全令人信服的品位，虽然从另一条系统对其内容得到了证实，但由原系统传述该内容的问题仍然没有得到证实。因而，它只能屈居健全圣训之下。

补全圣训法律地位：

¹¹² 《思想精华注》42—43页。

补全圣训虽然属于健全圣训的一个种类，但在用作证据时没有健全圣训那样有力。它的品位比健全圣训低而比优良圣训高¹¹³。在两段圣训之间应进行取舍时，它应在健全圣训之后优良圣训之前考虑。

补全圣训的例子：

据提尔米宰记载，由穆罕默德·本·阿目如-从-艾比·塞利麦-从-艾布·胡赖勒传来，穆圣（愿主赞颂并赐福他）说：“要不是我担心我的教民感到繁难，我一定命令他们每番拜都用“米斯挖格”¹¹⁴刷牙。

据圣训学家伊本·索俩赫分析，这段圣训是补全圣训，原因是，在其传述系统中，穆罕默德·阿目如虽然是诚实可信的人，但他不属于记忆十分准确的人。因此，由他传来的圣训不能是健全圣训，而只能是优良圣训。可是从另一系统也传来了同样的圣训。这就消除了穆罕默德·阿目如在这段圣训中记忆不准确之嫌，因而这一段圣训比一般的优良圣训要强，但因传述人本身的问题尚在，他所传的圣训就不能上升到完全的健全圣训的地位，只能是补全圣训¹¹⁵。

¹¹³ 《简明圣训学》50 页。

¹¹⁴ 一种性质柔软的树枝，内含数种对人体有益成分，阿拉伯人广泛用它刷牙，直今沿用。

¹¹⁵ 《简明圣训学》50 页。

(二) 补良圣训（哈桑·利骇勒）

补良圣训的情况与补全圣训相同，补良圣训原是羸弱圣训，由于从别的更可靠的渠道传来了相同的内容，从而使其上升为优良圣训。它本身不是完全的优良圣训，是由于得到别的圣训的补充和证实而成为优良圣训的，因而被称作补良圣训。

圣训学规定，凡是传述系统多，而且羸弱的原因不是由于传述人的品行败坏或惯于撒谎造成的，这样的羸弱圣训若得到其它圣训的证实和补充就能上升成补良圣训¹¹⁶。

根据这一定义，羸弱圣训要上升为优良圣训的话，必须达到两个条件：

（1）有一个或几个传述渠道证实它的可靠性，而且其它渠道应比它更可靠。

（2）该圣训羸弱的原因不是传述系统中某人的品行败坏的缘故，而是由于某位传述人有记忆力不强之嫌或由于系统的中断或某人身份不明等因素造成的。

补良圣训的价值：

补良圣训由于得到了别的较强系统的证实和补充而强于羸弱圣训，但低于优良圣训。对羸弱圣训，大众学者在立法

¹¹⁶ 《简明圣训学》51页。

时都不予接受，而补良圣训却象优良圣训一样产生法律效力，只是比优良圣训稍弱一点。重要的一点是变成补良圣训后，圣训升入到了“被接受”的行列，立论时可以作为证据。

补良圣训的例子：

据提尔米宰记载，舍尔布--从--阿绥目·本·吾拜顿拉--从--阿布顿拉--从--他父亲传来：“伯尼·夫拉孜部落的一位女人以一双鞋子的聘礼要出嫁，穆圣（愿主赞颂并赐福他）问：‘你情愿以一双鞋子就许配于人吗？’她说：‘情愿’！穆圣就允许她出嫁。”

这段圣训的传述系统中出现了阿绥目这个人，他被人认为是羸弱者，因其记忆力不好，因而，他传述的圣训也就是羸弱圣训。可是，同样的圣训从别的渠道也传来了，这就排除了阿绥目在这段圣训中遗忘了什么的可能性。因此，由阿绥目这一渠道传来的这段圣训由不被接受的羸弱圣训上升到了“被接受”的优良圣训之列。

可作教法依据的圣训：

基于以上的划分法，圣训可划分为健全圣训，补全圣训，优良圣训和补良圣训以及羸弱圣训。这五类圣训中前四种是可以接受，而且能够充当法律的依据，而最后一类即羸弱圣训却不被学者们接受，不可充当立法依据。

所谓被接受，是指在教法范围内的采用，即教法学家可以择优选用四类圣训进行教法演绎，把它当作建立教法的可靠依据。

值得注意的是，充当信仰依据的圣训只有众传圣训一类，因为事关宗教信仰和原则的问题，不容有丝毫的质疑，而能接受的四类圣训虽然相对可靠，但毕竟是单传圣训，这就隐约存在着一个问题，如此关键的信仰问题为何只有个别人传述呢。这就有了怀疑，可疑的圣训断然不可用作信仰的证据，而只有众传圣训可靠度高，被众人肯定了的，不再需要考证其传述系统的强弱，才能单独作信仰和原则的依据。

由于众传圣训为数不多，圣训基本上是单传圣训组成的，因此，单传圣训在接受了对传述系统的考证后可划分为健全圣训，补全圣训，优良圣训，补良圣训和羸弱圣训，除了最后一类羸弱圣训外，前四类是可以采用的圣训，立论时可以作为依据。具体情况列表如下：

众传圣训

圣训

单传圣训	1) 著名圣训	1 健全
	2) 双传圣训	2 优良
	3) 独传圣训	3 补全
		4 补良
		5 羸弱

被接受和不被接受的圣训：

1 健全 2 优良

第三章 羸弱圣训的分类（一）

羸弱圣训是三大类圣训中唯一不被接受的一类。因其传述系统中出现了不可靠的因素而丧失了法律的效力。但是，在倡导善行的场合可以采用和接受，因此，学者们还是把它详细地进行了分析、研究，而且还分门别类地予以划分，揭示了每一类型的羸弱之处。另外，羸弱圣训在得到另一传述渠道的证实和辅助下可以上升为补良圣训，从而可以产生法律效用。这样，即便是羸弱圣训也有研究的必要和价值。

圣训学是研究和考证穆圣（愿主赞颂并赐福他）的言行和品德的学问。穆圣的言行是伊斯兰的主要法源之一，因此，其中不容有任何的怀疑和含糊，圣训中一个极微小的疑点都将影响圣训的效力，甚至会废弃它的法律效用。由于传述系统中疑点的出现不尽相同，受这些疑点影响而成为羸弱圣训的种类庞杂繁多。有些圣训学家把羸弱圣训细分为三百八十一一种，有些人分上百种之多，而伊本·索俩赫则认为只有四十二种¹¹⁷。由于其种类繁多，绝大多数类型没有具体的名称，而只笼统地冠之以“羸弱圣训”的名称。

致使圣训羸弱的原因很多，但总体上不外乎两种情况：

¹¹⁷ 《圣训学与圣训学术语》167页。

(1) 传述系统的缺陷 (2) 传述人的缺陷

根据第一种情况，圣训可分为：首缺圣训、尾缺圣训、连缺圣训、中断圣训、隐断圣训和“据”字圣训。

根据第二种情况，圣训可分为嫌弃圣训、歧异圣训、隐缺圣训、穿插圣训、倒置圣训、对立圣训、讹传圣训、怪僻圣训、不明圣训、伪造圣训。

现将这些最常见的且有名称的圣训种类作以介绍。

第一节 首缺圣训（穆耳莱格）

首缺圣训是传述系统之首遗漏了一位传述人或连续几位传述人的圣训。所谓系统之首，是指给收编者传授第一手资料的人，也就是最后一代传述人，最早的一代传述人是圣门弟子。在圣训学上，传述系统的首尾是从给圣训收编者传述算起为第一位，到圣门弟子为系统之末尾。例如：《布哈里圣训集》载：艾布·纳埃目告诉我：苏福扬——从——赛尔德·本·易仆拉欣——从——阿布顿·热合曼从艾布·胡莱尔传来说：穆圣（愿主赞颂并赐福他）在主麻的一天晨礼中诵读《古兰经》的“艾立夫，俩目，米目，是从全世界的主降示的经典”（32章）和“人确实经历了一个时期”（72章）这两章。这一传述系统中，布哈里教长是收编者，传述系统从艾布·纳埃目第一人开始，到圣门弟子艾布·胡莱尔为末尾。

因此，所谓首缺圣训，是指那种在传述系统中不见给圣

训收编者提供第一手资料者的名字的圣训。这种残缺也许是收编者有意造成的，或者是有别的原因。但对圣训学家来说，这种不明原因的残缺不管出自什么理由，都会造成圣训的羸弱和对其可靠性的怀疑。

首缺圣训的种类：

首缺圣训有下列几种形式：

(1) 取掉了全部的传述系统，包括直接传述人在内。如收编者直接说穆圣如何如何说或如何如何做。这种圣训中收编者未提任何传述人的名字，而直接说出穆圣的言行，除了圣门弟子以外，圣训的记载一般都是经中间人传述的，后来的圣训收集者不可能不经任何人的中介而直接从穆圣口上听取。因此，后人直接传述圣训的方法是不可靠的。

(2) 只留下圣门弟子的名字，或圣门弟子和再传弟子的名字，而前面的系统全无。如布哈里记载，艾布·穆萨说：“见欧斯曼进来，穆圣盖住了他的双膝”。

这节圣训中，除了艾布·穆萨这位圣门弟子外，前面的系统全部省略了。布哈里教长离穆圣有四、五代，他不可能直接从圣门弟子口上听取圣训，当然中间的环节较多，被布哈里教长省去了，也许他认为这段圣训确凿无疑，不用指明传述人，但对后来的研究者造成了困难，也留下了疑点。对后来的圣训学家来说，不管省略系统的原因何在，只要有了疑点，其可信性就受到怀疑。这样，把它只能按残缺圣训对待。

首缺圣训的法律效能：

首缺圣训由于其传述系统中出现了漏洞而给人留下了疑点，这样它被归入羸弱圣训之列。根据圣训学家和众学者的主张，羸弱圣训是不予接受的，它不产生法律作用，只是在倡引善行时可以引用。

然而，包括首缺圣训在内的羸弱圣训若得到另一段品级较高的圣训的证实时，还可以上升为补良圣训，从而可以产生法律效用，能作立论的依据。

第二节 尾缺圣训（穆尔塞里）

尾缺圣训，是传述系统中漏掉了最后一位传述人的圣训¹¹⁸。也就是说第一代传述人——圣门弟子被省略掉了。即在传述系统中没有出现圣门弟子的名字，而只有再传弟子直接说圣人如何如何。

例如：据《穆斯林圣训集》记载，穆罕默德·本·拉非尔给我说：哈吉尼告诉我¹¹⁹：莱西——从——阿给里——从——伊本·什哈布——从——塞埃德·本·穆塞卜传来：“圣人（愿主赞颂并赐福他）禁止（经商时）争抢顾客”。

这段圣训的传述人中，最后一位传述者是塞埃德·本·

¹¹⁸ 《传述者培训》第1册195页，《思想精华注》66页。

¹¹⁹ 某人告诉我：“某人给我说：某人告诉我……”这是圣训传述者惯用的一种表达方式，表示上一代传述人亲自给他传授了该段圣训，以这种表达方法传述的圣训比“据”字圣训较为可靠。

穆塞卜，他是一位再传弟子。他与圣人之间必然还有一位中介，而系统中未提到这位中介人。这就造成了一个疑点，因他亲自不可能听到圣人的言论。因此，这段圣训被视为尾缺圣训。

尾缺圣训的法律效用：

尾缺圣训属羸弱圣训的一大类，本来羸弱圣训不产生任何法律效用，但学者间对尾缺圣训的效力问题产生了分歧。具体情况如下：¹²⁰

（一）不予接受。这是大多数圣训学家和许多法学家的主张，其理由是系统的中断和被省略去的人的身份不明，也许被省略的不只是一位圣门弟子，具体情况不得而知。因而不接受。

（二）它属正确的圣训，产生法律效用。这是三大教长：艾布·哈尼发、马利克和罕伯里教长以及部分学者的主张。其理由是，可靠的再传弟子不可能毫无依据地传述圣训，他必然受到可靠的圣门弟子的亲传。虽然省去了圣门弟子的名字，圣训依然是可靠的。

（三）有条件地接受。沙斐尔教长一般不接受尾缺圣训，除非它具备四个条件：

- （1）最后一位传述人是有名的再传弟子。
- （2）若考证出被省略掉的圣门弟子是一位可靠的传述人。
- （3）圣训背诵家们对该圣训没有异议。
- （4）从另一健全渠道证实了该圣训的正确性。

在沙斐尔教长等学者看来，若达到了以上四个条件，尾

¹²⁰ 《简明圣训学》72，参阅《传述者培训》第1册 195—207。

缺圣训可以成为立法的依据。

除此而外，还有另一种形式的尾缺圣训，即最后一位也就是第一代传述人虽然是圣门弟子没有被省略掉，但所传述的内容是在他不在场或他年纪尚小时圣人曾说过的话或做过的事，或者那时传述者尚未入教。这种圣训也算作一种尾缺圣训。¹²¹

据大多数学者的观点，这类圣训是正确的圣训，而且具备法律效用，它虽然不是第一代传述人的亲身经历，但他确是从另一位可靠的圣门弟子的口中听到的，因而其系统仍然是连续的。因此，可以产生法律效用。

尾缺圣训集：

有学者从洋洋圣训中择出了尾缺圣训，并编辑成册。其中最主要的有：

- (1) 《尾缺圣训集》¹²²， 艾布·达吾德著。
- (2) 《尾缺圣训集》¹²³， 伊本·艾必·哈坦著。
- (3) 《尾缺圣训集》¹²⁴， 阿俩仪著。

第三节 连缺圣训（穆耳钻里）

¹²¹ 《简明圣训学》73 页，参阅《传述者培训》第 1 册 207 页。

¹²² < المراسيل > لأبي داود

¹²³ < المراسيل > لابن أبي حاتم

¹²⁴ < جامع التحصيل لأحكام المراسيل > لصلاح الدين العلاني .

连缺圣训是指传述系统中连续省略或遗漏了两个以上传述人的圣训。¹²⁵

不管被连续遗漏掉的两位传述人本该在系统的前面或中间或末尾，凡漏掉两个以上传述人，而且是连续的，那么，这类圣训就叫连缺圣训。

例如：据马利克教长在《穆宛塔》中记载：相传艾布·胡赖尔说：圣人（愿主赞颂并赐福他）说：“对奴仆应公平地给予吃穿，不要强他所难”。

据圣训学家哈克目分析，这段圣训是连缺圣训，因为在马利克教长同艾布·胡莱尔之间有两位传述人，在这里连续被省略掉了。

何以知道他们中间有两位传述人呢？据另一段没被载入《穆宛塔》的圣训证实，马利克由艾布·胡莱尔传述这段圣训时，中间还有两位传述人，该系统是这样的：马利克—从—穆罕默德·本·尔吉兰—从—他父亲—从—艾布·胡莱尔传来……¹²⁶

后一系统证实了马利克和艾布·胡赖尔中间的空缺，原来在他们两人中间还有穆罕默德·本·尔吉兰和他父亲。

值得注意的是，虽然第一段圣训的系统得到了第二段的弥补和说明，但第一段仍然是连缺圣训，而第二段仍可能是健全圣训或优良圣训。不能由于得到弥补就同第二段圣训完全相等了，它仍然是连缺圣训，应原模原样地保留，不可随意把空缺的地方补全。被另一系统证实出来的两位，只是可能性较大的两位，但也不能排除别人的可能性。

¹²⁵ 《简明圣训学》74页，《思想精华注》69页。

¹²⁶ 《简明圣训学》74页。

连缺圣训与首缺圣训的区别：

连缺圣训与首缺圣训同是在传述系统中遗漏了传述人的圣训，但首缺圣训是遗漏了一位，而连缺却遗漏了两位，而且是连续的，若连缺圣训中遗漏掉的是第一和第二传述人的话，这段圣训既是首缺圣训又是连缺圣训。

法律效用：

学者们一致认为，连缺圣训是羸弱圣训，不产生立法效用，不予接受，除非得到另一可靠圣训的证实，上升为补良圣训而产生法律效力¹²⁷。

第四节 中断圣训（蒙格推尔）

凡传述系统出现中断现象的圣训叫中断圣训¹²⁸。

它与连续圣训相对应。在这个意义上讲，前面提到的首缺圣训、连缺圣训和尾缺圣训都属于中断圣训。但后辈圣训学家将其局限为除以上形式以外的中断，即它既不像首缺圣训而中断于系统之首，也不像尾缺圣训而中断于系统之末，也不像连缺圣训那样连续少两个传述人，它的形式可以有下列两种情况：

¹²⁷ 注意，凡是羸弱圣训经另一段圣训的证实和弥补可以上升为补良圣训，变补良圣训后，才可以接受，产生法律效用。

¹²⁸ 《传述者培训》第 2 册 208 页；《简明圣训学》76 页。

(1) 系统中间缺少一位传述人。

(2) 系统中缺少两位传述人，但不是连续的两位。

例如： 阿布顿拉·染咋格——从——扫勒——从——艾必·伊斯哈格——从——宰得·本·油什尔——从——胡宰目传来¹²⁹；……

这段传述系统中有两处中断，即扫勒和艾必·伊斯哈格中间有一传述人遗漏掉了，据考证，扫勒没有直接从艾比·伊斯哈格处听取圣训，他是通过舍勒克才听到艾比·伊斯哈格所传的圣训的，而这位舍勒克在传述系统中被省略了。由这种中断的传述系统传来的圣训就叫中断圣训。¹³⁰

法律效用：

中断圣训是羸弱圣训，学者们一致决定这种圣训不予接受，除非得到更强的圣训的证实而上升为补良圣训。

第五节 隐断圣训（穆旦莱斯）

传述系统在表面上完整无缺，实际却隐含着断裂的圣训叫隐断圣训。¹³¹

这种隐含的断裂现象有下列几种情况：¹³²

(1) 某一传述人甲曾从另一位传述人乙的口上听取了很多圣训，但具体某一段圣训则不是从乙的口上听取的，却被

¹²⁹ 《思想精华注》69 页。

¹³⁰ 《思想精华注》，69 页；参阅《简明圣训学》76 页。

¹³¹ 《简明圣训学》78 页。

¹³² 《简明圣训学》78——81。

说成是由他传述的。

(2) 传述人“甲”通过“乙”传来了“丙”所知道的一段圣训，但这位中间传述人“乙”是不可靠的人。传述人“甲”虽然没有直接从“丙”的口上听取这段圣训，但两人见过面，在传述圣训时，从系统中将中介人“乙”省去了。

(3) 某一传述人从前一代传述人的口头上听取了一段圣训，但他向下一代传述人转述时把上一代传述人的名字用了一个鲜为人知的外号或字号来代替，让人难以确定是谁。

第一种情况的例子是：

据哈凯目记载，阿里·本·赫什如目说：“伊本·尔奈仪告诉我们：相传祖胡勒说：这时有人问伊本·尔奈仪：“你听到祖胡勒说了吗？”他说“没有”，是阿布顿拉·染炸格--从--穆阿曼尔--从--祖胡赖给我传来的...”¹³³

在这一传述系统中，首先遗漏了两个传述人，从表面上看本系统没有什么缺陷，伊本·尔奈仪和祖胡勒是同时代人，并有来往，而且伊本·尔奈仪从祖胡赖口头上听取过别的圣训。不加研究的话，本系统看来是连续的、健全的。然而，这段圣训却恰恰不是从他口头上直接听取的，而是通过两个人间接听取的，在转述时，把这两个人给省略掉了。因而，由该系统传述的圣训被视为隐断圣训。

这种传述法很不受学者的欢迎，甚至有些人按伪造圣训来对待。¹³⁴

第二、三种情况的例子是：

据伊本·哈坦木说：“伊斯哈格·本·拉赫维--从--伯

¹³³ 《简明圣训学》79 页。

¹³⁴ 同上 81 页。

愿叶传来说：“艾布·勿汗布——从——纳费尔——从——伊本·欧默尔传来了一段圣训：你们不要称赞一个人的伊斯兰信仰，直到认清他的思想认识过程”。

伊本·艾比·哈坦木说：“我父亲说：这段圣训有问题，很少有人知道详情”，他说系统中的艾布·勿汗布就是伊斯哈格·本·艾比·番尔勿，要是不明确道出其真实姓名的话，很难知道他是谁。¹³⁵

这一传述系统从表面上来看似乎没有什么问题，代代传述人都有根有据地传述了这段圣训，没有中断，但其中的问题主要是把一位传述人的名字用鲜为人知的字号代替了，这样造成了一点障碍，降低了圣训的品位。

这种传述法不受欢迎，但其情节较轻，尚未省去任何一位传述人。一般隐断现象是由下一代的传述人对上一代传述人造成的。

造成隐断现象的原因不外乎下列几种：¹³⁶

- (1) 上一代传述人羸弱或不可靠。
- (2) 上一代传述人的年纪比下一代接受者的年纪要轻。
- (3) 从上一代传人跟前听取了很多圣训，没必要一再重复提及。
- (4) 为了增强传述系统的可靠度。（结果适得其反，被圣训学家因此而否定了该系统的可靠性）

学者们对隐断圣训的看法：

¹³⁵ 参阅《简明圣训学》（80——83）页。

¹³⁶ 参阅《简明圣训学》（80——83）页。

对是否要接受隐断圣训的问题学者间存在着异议，一种意见认为，应笼统地拒绝隐断圣训，而另一种意见则认为，若确实从上一代传述人口头上听到了该圣训，就该接受，若不声明亲自听见的话，不予以接受。若他若声明“我听到他说…”就证明他肯定听到了。在这种情况下就该接受。而假如他说：“有人说他曾说过……”时，就不能肯定前一位传述人真的说了，这种情况下，就不予接受。¹³⁷

识别隐断圣训的方法：

识别这类圣训的方法一般有两条¹³⁸：

- (1) 传述者亲自承认他省略了个别传述人。
- (2) 靠富有经验的圣训学家的考证。

隐断圣训集

圣训学家对隐断圣训也进行了分类编辑，较为著名的有：

- (1) 《公布隐断者的名字》，赫推布·巴格达迪著¹³⁹。
- (2) 《公布隐断者的名字》，布尔哈·嫩丁·哈兰比著¹⁴⁰。
- (3) 《介绍隐断界的圣训学者》，伊本·哈吉尔著¹⁴¹。

¹³⁷ 参阅《简明圣训学》（80—83）页。

¹³⁸ 参阅《简明圣训学》（80—83）页。

¹³⁹ > التبيين لأسماء المنلسين < للخطيب البغدادي

¹⁴⁰ > التبيين لأسماء المنلسين < لبرهان الدين الحلبي

¹⁴¹ > تعريف أهل التقيس بمراتب الموصوفين بالتكليس < للحافظ ابن حجر العسقلاني.

暗裂圣训（穆尔塞里·赫非仪）

此外，还有一类羸弱圣训，其形式是这样的：传述系统中一并出现了同时代的两位传述人，但后来考证，二者虽是同时代的人，却根本就没有见过面，更谈不上直接听取过任何圣训¹⁴²。这类圣训被称作暗裂圣训¹⁴³。

这种圣训与隐断圣训的不同在于，隐断圣训的两位传述人是同时代人而且肯定两人见过面；暗裂圣训的两位传述者虽是同时代人，却没有见过面。

考证这种圣训的办法有三：

- （一）有学者指出两人间从未听取任何圣训的关系。
- （二）传述者自己承认没有见过面，也没有听取过圣训。
- （三）另一传述系统证实两人间另有一位传述人。¹⁴⁴

例子：

伊本·玛哲记载，由欧默尔·本·阿布宰孜——从——阿格伯·本·阿米尔传了一段圣训¹⁴⁵，一位圣训评论家认为，前者根本没有见过后者，何谈传述圣训呢？这一系统中间就存在不明显的断裂现象，所传的圣训就是暗裂圣训。

¹⁴² 参阅《简明圣训学》84页。

المرسل الخفي ¹⁴³

¹⁴⁴ 《简明圣训学》，84页。

¹⁴⁵ 同上，84页。

法律效能：

隐断圣训和暗裂缺圣训同属系统有问题的中断圣训。均属羸弱圣训，不产生法律作用，不予接受，除非得到更强的圣训的证实而上升为补良圣训。

第六节 “据”字圣训（目尔尼尔尼）

所谓“据”字圣训，便是指传述系统用甲据乙据丙据丁这种形式表达传述系统的圣训¹⁴⁶。

圣训家对记述传述系统的措词相当严格，有时说：“某人给我说”，有时说：“我听到某人说”或“相传某人说”或“某人据某人传来说”。这些措辞都是表达传述系统的惯用方法，各有不同的含义和作用。“据”字圣训是在传述系统中一再使用了“据”（而阿语发音为“而”）字来表达两代传述人之间的传承关系。意思是甲据乙，乙据丙，丙据丁……传述了某一段圣训，但不肯定二者有直接的接触。

例子：

据伊本·玛哲记载，欧斯曼·本·艾比·晒班给我传述说：穆阿维叶·本·黑沙木告诉我：苏福扬—据—吾萨麦—据—欧斯曼·本·奥尔勿—据—奥尔勿—据—阿依舍传来，

¹⁴⁶ 《简明圣训学》86页。

她说：真主的使者说：“确实，真主和他的天仙都赞颂（礼拜时）靠右侧排班的人”。

这段圣训的传述系统中，苏福扬之后连续用了四个“据”字，因而被称为“据字圣训”，说明他们之间的传承关系不一定是直接的。

“据”字圣训的法律效用：

对这种圣训，学者间有两种说法：

（1）它属于中断圣训，不予接受，直到从别的渠道肯定其系统的连续性后方可接受。

（2）它属于健全圣训，应遵循其精神。

持第二种观点的条件是，圣训虽然在表达传述系统时使用了“据”字，但其系统是连续的，除了使用“据”字以外，其它方面是健全的，否则就有了新的问题。

小结

我们前面说过，圣训是指穆圣的言行或默认或品行的记载，它的内容是相当庞杂的，每一个系统传来的圣训，都可能对穆圣的真实记载，但也有可能是他人为了某种利益而杜撰的，因此，对圣训应进行详细而严密的考证和确定。

考证一段圣训的健全与否，主要是从两个方面来考虑，即传述人的可靠程度和传述系统的连续与否。

凡是在这两个方面没有问题的圣训都是可以引证的健全圣训或优良圣训，反之，则是羸弱圣训。羸弱圣训的种类很多，从原则上讲都是不能作证据的，或不被接受的，唯有当

其得到其它系统的补充或证实时，方可上升为补良圣训才产生法律效用。

以上讲过的几类圣训即：首缺、尾缺、连缺、中断、隐断、暗裂和“据”字圣训等，都是根据系统的严密与否为标准划分出来的，都属于系统不严密而被归为羸弱圣训的。

下面我们将介绍几种根据传述人的可靠问题而划归为羸弱圣训的类型。

第四章 羸弱圣训的分类（二）

识别羸弱圣训的主要方法是，对传述人本身的素质和传

述系统的严密程度进行考证。我们已经讲过了根据传述系统的严密程度划分出的羸弱圣训办法和分出的类型，本章着重讲根据传述人的可靠程度而划分的几种羸弱圣训。

影响传述人的可靠性的因素很多，归纳起来有十个，即：

- (1) 撒谎 (2) 指控有撒谎行为 (3) 品格败坏 (4) 行异端 (5) 无知 (6) 思想错乱 (7) 记忆力差 (8) 粗心 (9) 有错觉 (10) 与可靠的传述人不相一致。

这十个因素中，前五个与传述人的人品有关，后五个与传述人的智力和严谨有关。

根据这十个主要原因，羸弱圣训可以分为下列几种：

(一) 嫌弃圣训（曼特如库）

嫌弃圣训是指在传述系统中存在被指控为有撒谎行为的人传来的圣训¹⁴⁷。

指控传述人有撒谎行为的原因大致有两个：

(1) 只从他的渠道传来了某段圣训，而且与公认的原则相违背。

(2) 他平时以撒谎出名，即使在传述该圣训时没有撒谎。

例如：

欧默尔·本·舍目如--从--贾比尔--从--艾比·突费利--从--阿里和埃玛尔传来他俩说：“穆圣曾在晨礼中祈祷（念都哇古奴提）……”

¹⁴⁷ 参阅《简明圣训学》93页。

据奈沙仪和达如力·古突尼等圣训学家分析，欧默尔·本·舍如目本人有问题（可能有以上两个原因中的一个），他所传的圣训是嫌弃圣训。

法律效用：

既然圣训传述人有撒谎的嫌疑，他传述的圣训就不能采用，而且不产生什么法律作用了，应看作是最羸弱的圣训。

（二）歧异圣训（蒙开尔）

圣训学家对歧异圣训的定义有多种说法，但最较为公认的有两种¹⁴⁸：

（一）传述系统中的某人有记忆严重错乱的现象，或记忆不准确或有不良行为，这种人传来的圣训叫歧异圣训。

（二）传述者可靠程度羸弱，而且所传的圣训与其它可靠圣训相违背。

根据第二种定义，歧异圣训不仅自身是由可靠程度羸弱的传述者传来的羸弱圣训，而且还与另一健全圣训或优良圣训的精神相违背。第二种定义较为广泛地被大家接受¹⁴⁹。

据圣训学家的观点，歧异圣训的一个主要特征是：它只有一个传述系统，而且与其他多数人传来的正确圣训的精神

¹⁴⁸ 《简明圣训学》95页。

¹⁴⁹ 参阅《圣训学与圣训学术语》213页。

相违背。

例一：

海玛目——从——伊本·哲勒哈——从——祖赫勒——从——艾奈斯传来说：“圣人（愿主赞颂并赐福他）解手时，抹下了他的戒指”。

艾布达吾教长说，这段圣训是歧异圣训，因为大家知道，伊本·哲勒哈-从-宰雅旦·本·塞尔德-从-祖赫勒-从-艾奈斯传来过“穆圣做了一个银戒指，而后扔掉了”这段圣训，其它的就不知道。

在这一系统中错乱出在海玛目身上，除他之外还没有人传过这样的圣训。由于他出了差错，才传了这样的圣训¹⁵⁰。

按第一种定义来看，以上这段圣训仍算作歧异圣训，因为在传述人身上出现了错误和混淆，并且系统中漏掉了一位传述人，而且与另一条共认的系统所传述的圣训不相一致。这一圣训从遗漏一位传述人的角度来看，是一段中断圣训，而从传述者产生的错误和与另一段圣训的不相一致来看是歧异圣训，无论从哪一个方面讲，它都是羸弱圣训。

例二：

奈沙仪和伊本·玛哲——从——艾布·宰凯尔——从——海沙目·本·欧尔沃——从——他父亲——从——阿依舍传来，穆圣（愿主赞颂并赐福他）说：“你们拿成熟的枣混合吃未成熟的枣，阿丹的子孙一旦吃了它，恶魔就发怒。”

¹⁵⁰ 《传述者培训》第 1 册 239 页。

据奈沙仪教长说，这段圣训是歧异圣训，因艾布·宰凯尔独自传来了这段圣训，与其它同类圣训不相一致，而且艾布·宰凯尔本人达不到独自让人信服的品位，甚至于众学者说他是羸弱的传述人。

因此，按第二种定义的标准来看，它属于歧异圣训，因它的情况正好符合歧异圣训的条件。

法律效用：

歧异圣训由于传述人出现了错误和混淆，或者由于传自于羸弱的传述者而被归列为羸弱圣训，不予以接受，在羸弱方面它仅次于嫌弃圣训，因而不产生什么法律效用，除非象其它羸弱圣训一样在得到更可靠的圣训证实时上升为补良圣训而被接受。

公认圣训（曼尔如夫）

它是与歧异圣训相对应的一种圣训。在前面的第一个例子中我们注意到，海玛目出错，把宰雅旦·本·塞尔德从系统中漏掉了，并且所传的圣训与另一段把宰雅旦补进去后传来的较著名的圣训不一致。那么，第一段圣训就是歧异圣训，与之相反的第二段圣训便是公认圣训。

(三) 隐缺圣训（穆贰莱里）

传述系统表面健全而实际隐藏着有损于圣训健全的缺陷，这种圣训叫隐缺圣训¹⁵¹。

根据这一定义，隐缺圣训有两个主要特征：

- (1) 传述系统中隐藏着缺陷。
- (2) 这一缺陷有损于圣训的可靠性。

如果没有这两个特征的话，就不能称其为隐残圣训了。但是，从系统中找出隐含的缺陷不是一件人人都能做到的事，甚至有人说是靠真主的启示来识别的。¹⁵²

因此，只有少数学者才有资格涉足这一领域。

查寻残缺的方法：

查寻系统中隐含的残缺，必须把同类圣训收集起来，在系统间进行比较，研究各系统间的不同之处，确定传述人的准确和严谨程度，最后，再对某一系统作残缺与否的评定。

隐含残缺的地方：

圣训中隐含残缺的地方往往在传述系统中，有时也在正文中，而系统中出现问题的情况较多，¹⁵³ 比如将圣门弟子

¹⁵¹ 《简明圣训学》98 页

¹⁵² 《传述者培训》第 1 册 252——253 页。

¹⁵³ 《简明圣训学》100 页。

的遗训续归到了穆圣的话下而说成是穆圣的遗训，或从传述系统中漏掉了圣门弟子的名字；有时在正文中也有隐含残缺的现象，例如，把两段相近的圣训重叠在一起，合二为一。

隐含圣训的特征：

隐残圣训有两大特征，圣训学家就根据这两个特征从众多的圣训中查询残缺圣训。这两个特征是：（一）某一传述人独自传述。（二）传述的系统或正文与其它著名的圣训不相一致。

隐含的缺陷对圣训的影响：

一般来说凡隐含缺陷的圣训，其系统的可靠性和正文的真实性都要受到影响，可能因此而造成对该圣训的废弃。但有时隐含的缺陷只影响传述系统而不影响圣训的正文，系统虽有缺陷而正文仍然是健全的。

例如：叶尔利·本·奥拜迪-从-苏福扬·扫勒-从-尔目如·本·迪那尔-从-伊本·奥麦尔传来穆圣说：“买卖交易要自由选择”。

在这一系统中，叶尔利混淆了一个传述人，本来是苏福扬·扫勒从阿布顿拉·本·迪那尔传来的，他却混为是苏福扬·扫勒从尔目如·本·迪那尔传述。但这段圣训的正文是正确的，阿布顿拉·本·迪那尔和尔目如·本·迪那尔两人都是可靠的传述人，系统中的错误不影响正文的正确性。¹⁵⁴

¹⁵⁴ 《传述者培训》第 1 册 254 页

以上例子既是传述系统有缺陷，又是系统的隐缺不影响正文的例子，再举正文有隐缺并影响圣训品级的一例：穆斯林教长独自记载了一段传自艾奈斯（愿主喜悦他）的圣训，以明确的言辞否定了礼拜中读“比斯美俩”（奉普慈特慈的真主之名）的做法。然而，布哈里和穆斯林教长共同记载的另一段圣训却说：“他们（圣门弟子）从‘艾里哈木度，领俩’（一切赞颂，全归真主）读起，这里没提是否要读“比斯美俩”的话。

圣训学家们认为，穆斯林教长的传述隐含着缺陷，因为前辈的传述者们把“从‘艾里哈木度，领俩’读起”一语理解成不用读“比斯美俩”了，因而以明确的言辞否定掉了。他们理解的并没有错，但问题出在以明确的言辞否定了读“比斯美俩”，因此，前一段圣训被大家认为是隐残圣训¹⁵⁵。

（四） 窜插圣训（穆德热吉）

所谓穿插圣训，就是圣训正文中穿插了非圣训的成份而未加说明，让人误以为是本来就有的字句¹⁵⁶。

穿插圣训有下列几种形式：

（一）在圣训正文中加进传述者自己或别人的一段话，而且没有说明，让后来者以为是圣训的正文。

例如：艾布·胡赖尔由穆圣传来说：“被奴役的仆人要受到双份的工价，以掌握我的性命的主发誓，要不是为主道

¹⁵⁵ 《传述者培训》1册254页。

¹⁵⁶ 《简明圣训学》102页。

的圣战、朝觐和我母亲的孝敬，我一定指望作一位奴仆而活到终身。”¹⁵⁷

据圣训学家考证，这段圣训是穿插圣训，因为从“以掌握我的性命……”起，以后的话都不是圣训，而是艾布·胡莱尔自己的话，后人疑为圣训的正文而传了下来。因为圣人的母亲归真得很早，他不可能说：“要不是……对我母亲的孝敬”的话。

（二）把不同系统的两段圣训重叠起来由其中一条系统传述。

例如：赛埃德·本·艾比·麦尔燕-从-马利克-从-祖赫勒-从-艾耐斯传来说，圣人（愿主赞颂并赐福他）说：“你们不要相互为仇，也不要相互忌妒，也不要相互倾轧”。

据圣训学家考证，这段圣训是穿插圣训，因正文中“也不要相互倾轧”一句不是本传述系统所传来的，而是塞埃德·本·艾比·麦尔燕从另一段由马利克传来的圣训中移植过来的一句话¹⁵⁸。原来两段圣训的正文很相似，传述系统中有几位是共同的传述人，只是另一段圣训中多了“也不要相互倾轧”这一句，传述以上圣训时把两段的正文和系统颠倒了。

（三）从不同的系统听取了一段圣训，传述时把几条系统综合为一条。

例如：提尔米宰从班达尔-从-伊本·曼汗迪-从-苏福扬·扫勒-从-互绥利、曼苏尔和艾尔麦什三人-从-艾比·胡依利-

¹⁵⁷ 《传述者培训》第 1 册 269 页。

¹⁵⁸ 参阅《传述者培训》第 1 册 269—274 页。

从-尔目如-从-阿布顿拉传来说：“我说：主的使者啊！哪种罪恶最大？……”

据圣训学家考证，这段圣训属于穿插圣训。因该系统从表面来看，经那三人传述的正文和系统都是一致的，而实际上，经胡依利传的圣训虽然正文同其他二位所传的一样，但他的系统中比另两位的系统少一位传述人，即没有尔目如这个人，圣训是由艾比·胡依利直接由阿布顿拉传来的。¹⁵⁹

这段圣训中，由于把胡依利所传的微略不同的系统并入到另两条系统中，并且未加说明，从而影响了圣训的质量。

（四）在圣训正文中加进一句解释性的词语。

例如：祖赫勒-从-圣妻阿依舍传来，她说：“穆圣（愿主赞颂并赐福他）曾在“希拉”山洞数夜干功——即拜主”。

据圣训学家考证，这段圣训也属于穿插圣训，因正文中最后一句“即拜主”是对前一句“干功”的解释，是祖赫勒为解释圣训的意思而加入的，传述者疑为圣训正文而传述了下来。它虽然没改变圣训的原意和措辞，但毕竟加进了非圣训的成份，因而对圣训的质量有影响¹⁶⁰。

考证穿插圣训的办法：

圣训学家从下列几个方面来考证这类圣训¹⁶¹：

（1）用另一段同义和同系统的圣训当佐证，核实其

¹⁵⁹ 《传述者培训》第 1 册 269—274 页。

¹⁶⁰ 同上。

¹⁶¹ 《简明圣训学》105 页。

中的增加成份。

- (2) 有学者指出其中的穿插现象。
- (3) 传述者自己承认他补加了某些词语。
- (4) 考证一些不可能出自穆圣之口的言辞。

有关穿插的规定：

圣训学家和法学家一致认为，在圣训中增加或穿插词语是非法的，应严加制止，唯有解释性的词语例外。¹⁶²

(五) 倒置圣训（迈格芦布）

在传述系统或正文中出现了个别词语前后倒置的现象，这种圣训就叫倒置圣训¹⁶³。

倒置圣训主要有两种情况：系统中人名的倒置和正文中词语的前后倒置。

例如：

(1) 在某一条传述系统中，本来有一位名叫砍尔布·本·慢热的人，但传述者却错误地把他以慢热·本·砍尔布传下来了¹⁶⁴。这里虽然是人名在次序上的前后变化，但却变

¹⁶² 同上 105 页。

¹⁶³ 参见《简明圣训学》106 页。

¹⁶⁴ 《传述者培训》第 1 册 292 页。

成另一个人的名字，按阿拉伯人的习惯前者指的是儿子后者是父亲，经一倒置，等于改变了姓氏，完全成了两个人。

（2）艾布·胡赖尔传来的一段圣训说：“在除了真主的遮荫外没有任何荫影的日子，有七种人将要得到真主为其遮影。”这七种人中有一种人是“广施布舍，并极力隐藏其善行，甚至右手不知道左手所舍的什么？”

这段圣训是倒置圣训，因其中最后一句本来是这样的：“甚至左手不知道右手所舍的什么”。这里把左手和右手前后倒置了¹⁶⁵。

在以上两个例子中，倒置现象应是出于疏忽，并非有意。尽管如此，也对圣训的质量有影响，但如果倒置是有意识地故意作为，那么，该段圣训便以伪造圣训处置。¹⁶⁶

另外，还有一种情况也算倒置现象，即为了考验某位圣训学家的记忆力或准确程度，有意识把系统和正文张冠李戴，这种张冠李戴后的圣训也叫作倒置圣训。¹⁶⁷但这种圣训的前提条件是只是为考验某人，并不能传述，而且事后应加以说明，否则，便是伪造圣训。最著名的例子是布哈里教长同巴格达学者的故事（参见前面“故事一则”）

倒置圣训的法律效用：

倒置圣训虽然是由传述者的忽略造成的，他可以谅解，但在某一人的身上发生的次数多了，便会影响他的可靠性。

¹⁶⁵ 同上。

¹⁶⁶ 《圣训学》199页。

¹⁶⁷ 参见《传述者培训》第1册293页。

倒置现象虽然是无意识的，但它降低了圣训的品级，把圣训降到了羸弱圣训的行列，而羸弱圣训按规定是不予以接受的，唯有得到更强的圣训为佐证认识到其倒置部分，方可参考。

（六）对立圣训（穆祖托里布）

两段以不同的方式传述而来，彼此质量相等，在系统或正文中有出入而无法取舍，这样的圣训叫对立圣训¹⁶⁸。

即从多渠道以不同的形式传来一段内容相同的圣训，各系统的可靠程度都相等，但其中有无法调和的抵触；或者有两段圣训，传述系统完全一样，正文却相反，由于二者的可靠程度一样，而无法对矛盾的双方进行取舍。

根据以上定义，这类圣训的抵触之处仍然出现在两个方面：（一）在传述系统中，（二）在正文中。也就是说由多渠道传来同一段圣训而系统中有不可调合的出入，或由同一传述系统传来两段相互抵触而无法调合的正文¹⁶⁹。

例如，系统的对立：

据艾布·伯克尔（愿主喜悦他）传述的圣训说：他（艾布·伯克尔）说：“真主的使者呀！我看你老了！”他（穆圣）说：“是《胡德章》和它的妹妹章让我变老了”。

¹⁶⁸ 参见《简明圣训学》111页，《圣训学与圣训学术语》193页。

¹⁶⁹ 参见《简明圣训学》113页。

圣训学家达如·古图尼说：“这段圣训是对立圣训，因这段圣训以近十种形式传来，有些以首断圣训的方法传来，有些则以连续圣训的方式传来，有些人传说是艾布·伯克尔在同穆圣交谈，有人传说是赛尔德，有人传说是阿依舍，而各系统的传述人都是可靠的人，无法确定是由哪一条系统传述而来的¹⁷⁰。”

正文中的对立：

提尔米宰记载：盖斯的女儿法图麦传述了一段圣训，她说：有人问穆圣有关天课的事，他（穆圣）说：“确实，财产中除了天课外还有别的义务”；另据伊本玛哲从相同的系统传来说：“财产中除了天课外再没有别的义务”。

这两段圣训，一反一正，在财产的义务上说法不一。由于两段圣训是由同一条系统传来的而无法进行调合或取舍。据圣训学家埃拉盖说：“这两段圣训是对立圣训¹⁷¹。”

对立的圣训若不进行比较的话，单独每一段有可能是健全圣训或优良圣训。在比较出其中有对立的现象后却变成了羸弱圣训，因它让人感觉到传述者的记忆不准，其中定有出入¹⁷²。而这里应该指出，两段或数段圣训只有在相互抵触、无法进行取舍的状态下才叫对立圣训，如果其中有哪一段以微弱的优势略胜于其它的圣训的话，抵触情况消失，以优胜的圣训为准，其它的都成了羸弱圣训，不再称对立圣训了。

¹⁷⁰ 《简明圣训学》112 页。

¹⁷¹ 同上。

¹⁷² 《传述者培训》第 1 册 262 页。

因此，对立圣训有两个条件：¹⁷³

- (一) 各条传述在可靠程度上势均力敌。
- (二) 传述的正文间互有出入却无法取舍。

法律效用：

不管是健全圣训或优良圣训，一旦被列入不定圣训之列，便失去了它原有的法律效能，而以羸弱圣训论处，不予接受。

(七) 讹传圣训（穆算哈夫）

正文或传述系统中出现了词语改动现象的圣训，叫讹传圣训¹⁷⁴。

改动现象既可能出现在系统中，又可能出现在正文中。其主要原因是某一传述人没有直接得到上一代传述人的亲传，而是在读他的传述时读错了，并在他向别人转述时以讹传讹地传了下来。

改动现象出现在词语和意义的变动两方面。而主要的是词句的改动。词语的改动主要有以下几种情况：

(1) 系统的改动：

如：舒尔班-从-尔瓦目·本·曼拉吉目传来了一段圣训，而后来的传述者却错误地把他以尔瓦目·本·曼宰海目的名

¹⁷³ 《简明圣训学》111 页。

¹⁷⁴ 同上 113 页。

字传下来了，因两个名字在阿拉伯语书写上只有两点之差¹⁷⁷。

(2) 正文的改动：

如宰德·本·萨比特传来的圣训说：“穆圣在清真寺内盖起了一间小屋”，而后来的传述者却讹传为：“穆圣在清真寺拔火罐治疗疾病。”¹⁷⁸ 因“盖一间小屋”同“拔火罐治疗疾病”在阿拉伯语中只有一字母之差。¹⁷⁹

另外，讹传有时出自听觉，有时出自视觉。

出自视觉的如：有段圣训说：“谁在斋月封了斋，又在十月续了六天……”而后来者却讹传为“又在十月续了几天……”因为在阿语中“几天”和“六天”的在书写上只有细微的差别，由于视觉的错误，错把“六日”看作“几日”而讹传下来了¹⁸⁰。

出自听觉的错误如：阿绥目·艾哈沃力曾传过一段圣训，而传述者却错听成阿绥目·艾哈旦卜传述的而讹传下来了。

还有一种讹传，是由于对圣训的整个意思的误解而造成的，虽然对圣训中的字句没有任何变动，但意思完全改变了。

例如：安扎人氏艾布·穆萨荣幸地说：“我们是艾扎部族人，我们很光荣，穆圣（愿主赞颂并赐福他）曾朝向我们礼了拜”。原来事情是这样的：穆圣有一次在旷野礼拜，前面空空荡荡，怕人从叩头的地方经过，就插了一根标枪，因

¹⁷⁷ 正确的名字是 **مراجم**，而错误地传为 **مزاحم**。

¹⁷⁸ 《简明圣训学》114 页

¹⁷⁹ “盖小屋子”的阿语读音是：伊哈太吉热（**احتجر**）而拔“火罐治疗”的阿语读音是：伊哈太吉曼（**احتجم**）

¹⁸⁰ 原文是 **واتبعه شينامن شوال** 讹传为: **واتبعه شينامن شوال**，参见《简明圣训学》114 页。

而，有一段圣训说：“穆圣朝着标枪礼拜”。即他礼拜时把标枪插到了他的前面，而标枪一词的阿语读音恰好是“安扎”，艾布·穆萨没知道圣训的原义，错误地把标枪理解为他自己部落的名字，因而，以这段圣训为依据，为自己的部族自豪，而且还大力传播这段被他理解错了的圣训。

所以，以误解的意义传下来的圣训虽然文字上没有任何改动，也算讹传圣训。

讹传圣训的法律效用：

讹传圣训属羸弱圣训，由于对本意或系统有了曲解和变动而不予接受，不产生法律效力。

（八）怪僻圣训（沙资）

怪僻圣训是与更可靠的圣训相抵触的可靠圣训¹⁸¹。即有两段相互矛盾的圣训，从传述系统分析，两段都是可靠圣训，但其中一段比另一段更为可靠。那么，可靠程度稍差，而且与更可靠的圣训有抵触的那一段圣训便是怪僻圣训。

这类圣训同歧异圣训较相似。歧异圣训按第二种定义来说是指羸弱者传述来的且与可靠圣训相抵触的圣训，怪僻圣训是指与更可靠的圣训有抵触的可靠圣训，二者都与另一段圣训相抵触。但不同的一点是，怪僻圣训由可靠的传述人传来，而歧异圣训则是由羸弱的传述者传来的圣训。所谓可靠

¹⁸¹ 《简明圣训学》116页。

者便是记忆准确的人，他本身没有什么被圣训学家认为有损于信誉的品行¹⁸²。

怪僻圣训的类型：

怪僻现象往往还是出现圣训的两个部分当中，即传述系统和正文中。

（一）系统中的怪僻现象

例如：伊本·奥依乃-从-尔目如·本·迪那尔-从-奥塞吉-从-伊本·阿巴斯传来说：“穆圣时代，有一个人归真了，他没有任何继承人，只有他的仆人，他（穆圣）把他放赦了。”

而哈玛德·本·宰德却从另一系统传来了同样的圣训，他是由尔目如·本·迪那尔-从-奥塞吉传来的，他的系统中没提到伊本·阿巴斯，但是前一条系统在圣训学界是著名而公认的，后一条却不为人知，因此，虽然哈玛德本人和他的系统是可靠的，相比之下却显得怪僻和陌生，与公认的传述系统有出入。因而据圣训学家艾布·哈坦目的看法，后一条系统所传的圣训是怪僻圣训¹⁸³。

（二）正文中的怪僻现象：

例如：阿布都力·瓦海迪-从-艾尔麦什-从-艾比·萨利赫-从-艾布·胡莱尔传来圣人说：“你们有人礼了晨礼，就侧右躺下”。

¹⁸² 见本书“歧异圣训”一节。

¹⁸³ 《简明圣训学》117页

圣训学家伯赫盖说：阿布都力·瓦海迪的传述与许多可靠的系统所传的圣训大相径庭，大家传来的是说圣人曾在晨礼后侧右躺下了，他们只传述了他的这种行为，而没有传他让别人也在晨礼后侧右躺下的话。即大众所传来的是有关圣人的行为，而不是他的言语教导，而阿布都力·瓦海迪却传来的是圣人的言论。他本人虽然是可靠的传述人，却与大家传来的圣训相抵触，因而是怪僻圣训¹⁸⁴。

怪僻圣训的法律效用：

怪僻圣训虽然是由可靠的系统传述来的，本身没有什么问题，但它与一般公认的可靠圣训相抵触，使人觉得其中定有问题。所以不予接受¹⁸⁵，也不产生法律效力。

固定圣训（曼哈浮资）

与怪僻圣训相对应的圣训，被圣训学家称作固定圣训。在以上两个例子中，阿布都力·瓦海迪传述的圣训是怪僻圣训，而与之对应的大众传述的圣训则是固定圣训¹⁸⁶。怪僻圣训不产生法律效力，但被保护圣训却是大家接受的，产生法律效力。

¹⁸⁴ 《简明圣训学》117 页。

¹⁸⁵ 同上，117 页。

¹⁸⁶ 同上 118 页

（九）不明圣训（麦吉胡里）

传述系统中出现了不明人物的圣训叫不明圣训¹⁸⁷。

即在传述系统中，某一位传述人或他的名字不为大家熟悉。这种名字或身份的不明，造成了人们对他所传的圣训的质疑，从而不敢轻易接受，就按羸弱圣训论处。

造成不明的原因有以下几种：

（1）称谓过多，即对某人的叫法多种多样，有人以籍贯来称谓他，有人以他的家族的姓来称谓，有人以他所从事的行业之名来称谓，或以他自身的特征来称谓，从而导致了混淆不清和身份不明的后果。

例如：有一圣训传述人叫穆罕默德·本·萨仪卜·本·伯什尔，有人称他为穆罕默德·本·伯什尔，有人称他为哈玛德·本·萨仪卜，有人称他为艾布·奈资尔，还有人称他为艾布·塞尔德或艾布·黑沙目。

如此多的称谓，不知者以为是许多不同的人，实际上这些只是一个人的各种称谓罢了。¹⁸⁸ 这种现象给圣训的研究带来了一定的困难，造成了误会，并且对传述系统造成了一定的影响。

（2）所传圣训较少，即某一传述人只传过可数的几段或一段圣训，从而不为人所知，也就是说他的身份不明。因此，

¹⁸⁷ 《简明圣训学》118 页。

¹⁸⁸ 《简明圣训学》119 页，参见《思想精华注》96—99 页

他所传的圣训就叫不明圣训¹⁸⁹。

例如：艾布·阿什拉仪·达若米是再传弟子，除了哈玛德·本·塞利麦以外，再没有人从他口头上听取过圣训，他的名字和身份当然就鲜为人知了。

（3）省略了姓名，由于某种原因，不明确说出某一传述人的姓名，而笼统地说“某人”或“有人”。例如：“某人告诉我”或“有一长老告诉”等语¹⁹⁰。

综上所述，传述人的不明包括两个方面，传述人身份的不明或对他的可靠程度的不明。这两种不明都会影响所传圣训的可靠性，从而影响了它的法律效能。因此，不明圣训属羸弱圣训，不产生法律效用。

（十）伪造圣训（冒杜尔）

所谓伪造圣训，便是假借穆圣的名义编造出来的话语或谎称穆圣的行为或默认的记载。也就是说，借圣人的名义编造的谎言¹⁹¹。

本来这种“圣训”，既然是伪造的，就不能算作圣训了，但出于对圣训的谨慎和负责，不敢轻易将它列为绝对的谎言，而是仍把它以圣训看待。由于鉴别圣训真伪的方法是依

¹⁸⁹ 《简明圣训学》119页。

¹⁹⁰ 《简明圣训学》119页。

¹⁹¹ 参见《传述者培训》1册274页，《思想精华注》77页。

靠传述系统的可靠程度来辩别的，因而其结论是一种侧重性的估计¹⁹²，并非绝对的肯定，因常撒谎的人，不能排除他传述一段真圣训的可能。所以，这种圣训，虽然其中某一传述人曾有撒谎行为，仍按圣训对待。至于它有无法律效能则是另一问题。

对传述伪造圣训的有关规定：

圣训学家认为，要是识别出了某一段圣训的真伪，伪造圣训就不能传播，除非指明其中的伪造之处¹⁹³，并告示其危险性。伪造圣训绝对不能采用，它不产生任何法律效用。

伪造一段圣训的方法：

一般来说伪造圣训的方法有两种¹⁹⁴：

(1) 伪造者自己编一段话，再找一条可靠的传述系统，把二者联系起来，而后传给别人。

(2) 找一段哲人名言，而后编一条传述系统，把二者联系起来，向人传播。

鉴别伪造圣训的方法：

为了鉴别一段圣训的真伪，圣训学家制定了相当细致的

¹⁹² 《思想精华注》77 页。

¹⁹³ 《简明圣训学》89 页。

¹⁹⁴ 《简明圣训学》89 页，《思想精华注》81 页。

步骤，经多方面的考证后，才敢断定某段圣训的真伪。具体考证办法如下：

(1) 依据伪造者自己的承认

如：艾布·阿斯曼·努哈本·艾比·麦尔燕承认，他借伊本·阿巴斯之口伪造了许多有关诵读《古兰经》某些章节之贵重的圣训，因他看到人们忙于哈奈飞派教法而疏远了《古兰经》¹⁹⁵。

虽然伪造者已经承认自己伪造了某段圣训，但该圣训仍不能以绝对的谎言对待，因为据圣训学家认为，伪造者有撒谎的行为，其每句话都受到质疑，甚至于他对伪造圣训的承认都不能肯定是一句实话，因而不敢断然否决该圣训的正确性¹⁹⁶。

(2) 依据伪造者的变相承认

例如，伪造者自称从某一传述人那里听取了某段圣训，而当问及他本人的出生年月时，说出的时间却迟于传述人的归真时间。这样他等于承认了自己的伪造行为¹⁹⁷。

(3) 传述者曾是伪信士和叛教者

例如：在阿巴斯王朝马哈迪时代，处决了一个叫阿布都力·克利目·本·艾比·奥扎仪的叛教者。在处决前，他声称伪造了四千段圣训，他曾想让非法之事变为合法，让合法之事变为非法¹⁹⁸，以破坏伊斯兰原则。

(4) 所传内容与《古兰经》的精神相违背，或与众传圣

¹⁹⁵ 《简明圣训学》89。

¹⁹⁶ 参见《思想精华注》77页。

¹⁹⁷ 《简明圣训学》89页，〈传述者培训〉第1册275页。

¹⁹⁸ 《思想精华注》80页。

训的精神相违背

例如：相传有人说：“私生子不能入天堂”。这段“圣训”显然与《古兰经》的精神不符，《古兰经》说：“每个负担者不负别人的担”，意思是说，通奸的罪恶在于通奸者本身，与子女无干，所生子女是清白的，父母的罪恶不影响子女入天堂。

（5）与明确的理性原则相冲突¹⁹⁹

例如：有人为了贬低沙斐尔教长，以抬高艾布·哈尼发教长的地位而伪造了一段圣训，说：艾哈默德·本·阿布顿拉传来说：奥拜顿拉·本·曼尔旦-从-艾奈斯从穆圣（愿主赐福之）说：我的教民中有一个叫穆罕默德·本·伊迪勒斯的人（指沙斐尔教长），他对我的教民的危害比恶魔更严重；另外，我教民中有一位叫艾布·哈尼发的人，他是我的教民的明灯²⁰⁰。

显然，这段所谓的圣训是伪造的，它与理性和事实不符合，因沙斐尔教长是穆斯林公认的与艾布·哈尼发一样的伟大法学家。

（6）时间上的差距

有人传说：“穆圣向海伯尔人制定了人头税，这事由赛尔德·本·麦阿孜作证，当时由穆阿威叶·本·苏福扬作记录”。据这段圣训来看，制定人头税时赛尔德和穆阿威叶似乎都在场，而其实并非如此。向海伯尔人制定人头税，是塔布克战役之后的事，那时，赛尔德早已去世，而穆阿威叶尚未入教。显然，这段“圣训”在时间上与历史事实不符。

¹⁹⁹ 伊本·召宰说：如果你们见到一段圣训违背理性、或违背经典明文，或违背根本原则，你就断定那是一段伪造圣训。参见《传述者培训》第 1 册 277 页。

²⁰⁰ 参见《传述者培训》第 1 册 278 页。

另外，“伪造圣训”与理性不符之处还有，对一件微小的善行许以极大的报赏，或对一个极小错误告以严厉的刑法；或所传的内容是一个非常重要的问题，本来应该是由很多人传下来才对，而实际却只有一个人传来了²⁰¹，说明这其中就有问题。

以上几种途径是识别一段圣训之真伪的标准。当然由此鉴别出来的伪造圣训只能是有伪造嫌疑的圣训而不被采用，并不必然断定它就是编造出来的谎言。鉴别工作是非常复杂而精细的，需要考证者具备渊博的知识，不可轻率地断定某一段圣训的真伪，因错误地将一段正确圣训定为伪圣训或相反的情况都是很严重的问题，必许万分谨慎。当然这种鉴别方法有一定的主观性，在某一圣训学家眼中的一段伪造圣训很可能在另一位圣训学家看来是正确的圣训。但既然有人否定这段圣训，它的价值就受到怀疑了，它的品级就低。

伪造圣训的动机有多种多样：

(1) 为了取悦真主

即为了命人行好，止人作恶而假借圣人的名义伪造一些弃恶扬善的训言。其动机是好的：为了亲近真主，但其行为是恶劣的，假借圣人的名义撒了谎。这些人本身属于清廉之士，有美好的意念，殊不知其行为构成了严重的错误。麦西尔·本·阿布顿·染必是这种人的典型。他是一名德高望重的修行者，由于他的去世，巴格达的集市关闭了一天。据著名圣训学家伊本·哈巴尼说：伊本·曼海迪说：我问麦西尔·本·阿布顿·染必：‘你从哪里听说了谁诵读什么什么，就有如此如此的报偿的圣训？’他说：‘是我自己想出来的，

²⁰¹ 《传述者培训》第 1 册 276 页。

为了鼓励众人’²⁰²。即他为了鼓励人们多读《古兰经》而伪造了一些圣训。

(2) 宣扬某一派的主张

有些人为了自己派别的利益，不惜假借圣人名义编造圣训，以谎称自己的合法性和正统地位。特别是在党派或教派斗争的时候，伪造现象尤为严重。如赫瓦利吉和什叶派为了各自的利益就伪造了许多圣训，以抬高自己派别的地位。例如有人伪造的一段圣训说：“阿里是人类的精华，对他怀疑的人便已叛离了正信。”²⁰³ 显然，什叶派想用这一伪造的圣训把反对阿里的赫瓦利吉从穆斯林的队伍中清除出去。

(3) 诽谤伊斯兰

外教人由于无法从外部公开诽谤伊斯兰，就钻入内部采取编造圣训的方法进行诋毁和破坏。穆罕默德·本·塞阿德·本·沙米是一个典型的例子。他由于叛教行为被处决了，他伪造的圣训中有一段说：“圣人说：我是万圣的封印，我以后再也没有圣人来临，除非真主意欲”²⁰⁴。

这段“圣训”中最后一句话违背了伊斯兰的基本信条。因真主明确告示，穆圣为万圣之封印，他就是最后一位先知，在真主永恒的意志中就没有在他以后另派先知的意欲，真主不会违背自己的诺言。

(4) 取悦权贵

²⁰² 《简明圣训学》90页；《传述者培训》第1册 283页。

²⁰³ 《简明圣训学》90页。

²⁰⁴ 同上；另见《传述者培训》第1册 283页。

有些信仰薄弱的人，投王宫贵族之好，假借圣人的名义骗取他们的欢心，以便捞取私利。如：海雅苏·本·伊布·沃海麦的故事。他有一次去见阿巴斯王朝国王麦赫迪，见他正在戏弄一只鸽子，便随口说出了一段话，称穆圣说：“不可举行比赛，除非用标枪、骆驼，或马，或者翅膀（指飞禽）”。他为了取悦麦赫迪在原来的圣训中加了最后一句“或翅膀”，这段圣训便成了伪造圣训。当时麦赫迪觉出了他的意图和行径，当面指出了他的丑恶作法，并把玩弄的鸽子都宰掉了²⁰⁵。

（5）谋求生机

民间说书的艺人，为了迎合听众的口胃，或为了吸引听众，编造一些神奇古怪的传说，蒙混圣训，骗取钱财。艾布·赛埃德·麦达仪尼²⁰⁶曾就是这样一位伪造圣训骗取钱财的艺人。

（6）图名求利

有些人为了图名利，便想尽一切办法实现这一目的。他们有时传一些任何人都不知道的善言，把它当作圣训来传播，以期抬高自己的声誉，标榜自己的知识²⁰⁷。他们玩弄圣训，标新立异，以引人注目，达到出名的目的。

历史上，穆斯林中的一个异端教派——砍拉米派曾主张可以伪造圣训，其前提是：目的在于弃恶扬善。他们甚至于还为此伪造了一段圣训，说穆圣说：谁以我的名义说谎，以把大众引入迷途者，让他在火狱中自备归宿。” 这样，就

²⁰⁵ 参阅《传述者培训》第1册 285—286页。

²⁰⁶ 同上。

²⁰⁷ 同上。

把他们旨在弃恶扬善不把“众人引入迷途”而伪造圣训的行径合法化了²⁰⁸。这段圣训的部分原是正确的，圣训的原文是“谁以我的名义说谎者，让他在火狱中自备归宿。”而“把众人引入迷途”一句则是砍拉米派为了自己派别的立场而伪造的。因而整个圣训都成了伪造圣训。他们公开承认自己的伪造行为，说：我们为了穆圣的利益而伪造圣训，而决没有伤害他，并且认为，富有哲理的语言，或符合教义的话，可以追续给穆圣²⁰⁹。

实际上，伪造圣训的行为，不管其动机多么善良，都是非常恶劣的，它不仅假借穆圣的名义欺骗众人，而且，在教义中注进了本来不属于宗教的成份，以假乱真，严重危害了教义的纯洁性和教门的根基。有些学者把伪造圣训的行为定为叛教行为²¹⁰。

伪造圣训的作法真可谓是一大异端行为，对伊斯兰教律教义极其有害。这种行为由来已久，据说从第四任哈里发阿里（愿主喜悦之）执政期开始，社会上逐渐传出了伪圣训。由于当时内部纷争，政治倾向不一，赫瓦利吉公然从穆斯林中分裂出去，什叶派逐步露出端倪，致使各派中某些人为了门户之见都不惜借用穆圣之名来伪造圣训，以巩固其政治主张²¹¹。因此，支持派别的主张是伪造圣训的最初动机。后来。随着内外情况的越来越复杂，伪造圣训大量出现，在各个领域都几乎出现了伪造圣训。早期由于圣训没有全面收集

²⁰⁸ 《简明圣训学》91页，参见《传述者培训》第1册283页。

²⁰⁹ 《传述者培训》第1册283页。

²¹⁰ 同上。

²¹¹ 《圣训学与圣训学术语》286页。

和考证，真假圣训混合，在社会上流传，造成了极大的危害，很可能直到伟大的布哈里教长开始全面收集和考证圣训为止，伪造圣训的现象才有所收敛，后经一代又一代圣训收集家和考证家的不断努力，伪造现象才被完全杜绝。因此，圣训的编辑成册不仅挽救了伊斯兰的第二大法源，而且制止了异端邪说在教律教义中的繁殖。自从有了几大部公认的圣训集后，除早期伪造的圣训而外，新伪造的圣训因无立足之地而消失了。

故事一则：

据伊本·召宰传来，罕伯里教长和叶赫雅·本·默埃尼曾在清真寺礼拜，拜后有一说书人站起来说：“罕伯里和叶赫雅·本·默埃尼给我传述说：阿布顿拉·拉宰格-从-穆尔默尔-从-格塔代-从-艾奈斯传来说：真主的使者（愿主赐福之）说：谁诵读了“万物非主唯有真主”，真主将从其中的每一个词造一个鸟，它的嘴是黄金的，羽毛是珊瑚制成的……”。那人滔滔不绝地在讲，而罕伯里教长同叶赫雅却面面相视。罕伯里教长问叶赫雅，“你传述了这段圣训吗？”他说：“指主发誓，我这是第一次听到。”说书人讲完他的故事，收了钱就坐下来了。叶赫雅用手示意那人过来，他来了，叶赫雅问：“那段圣训是你从哪里听到的？”他说：我是从罕伯里和叶赫雅那里听到的”。叶赫雅说：我就是叶赫雅，这是罕伯里，我们怎么从来没有听到过这样的圣训？那人恼羞成怒，却反口相讥说：我常听说叶赫雅是个傻瓜，今天才得到了证实，难道除了你二位以外再没有罕伯里和叶赫雅·本·默埃尼了吗？我记录了十七位罕伯里和叶赫雅·

本·默埃尼传述的圣训。叶赫雅还想和他争论，罕伯里教长却说让他去吧，那人以胜利者的姿态走了²¹²。

第五章 圣训的分类（三）

我们前面说过，圣训从不同的角度可以划分为不同的类型。现在根据圣训的来源还可以分为下列几种：古杜斯圣训，普通圣训，圣门弟子圣训和再传弟子圣训。

²¹² 《圣训学与圣训学术语》288—289页。

（一）古杜斯圣训（哈迪斯·古杜斯）

所谓古杜斯圣训，就是指真主通过穆圣向我们传来的教诲²¹³。也就是说，它的源渊是真主而不是穆圣。因此，古杜斯圣训就是真主的直接默示。

从原则上讲，穆圣的一言一行都是在真主的启示下进行的，无论是古杜斯圣训抑或是普通圣训，都是真主的启示，而且《古兰经》又是真主对穆圣的最大启示。那么，它们之间有什么不同呢？

古杜斯圣训同古兰经的区别：

虽然《古兰经》是真主给使者的启示，古杜斯圣训也是真主的启示，但两者之间有很大的不同：²¹⁴

第一：《古兰经》从词语到意义都是真主降示的，是真主的语言，而古杜斯圣训的话虽是真主的，即以真主的口气发言的，词语则是穆圣说出的，即所用的词汇是穆圣的。

第二：由于《古兰经》是真主的言语，词汇也来自真主，因而，诵读古兰经是穆斯林的一项功修，而古杜斯圣训则不然，不以诵读它作为一项功修。

第三：《古兰经》文是以众传的方式记载下来的，而古杜斯圣训则不一定是以众传的方式记载的。

基于以上的区别，不可以把古杜斯圣训同《古兰经》同等对待，《古兰经》是真主的语言和法典，而古杜斯圣训则

²¹³ 参见《简明圣训学》126页。

²¹⁴ 《简明圣训学》126。

不同，它虽是真主的语言，但词语不是真主的。

另外，古杜斯圣训和普通圣训也是有别的，虽然同是真主的启示，词语属于穆圣，但古杜斯圣训是直接以真主的口吻说出的，而普通圣训只是对穆圣言行的记载。古杜斯圣训在措辞和表达方法上与其它圣训有截然的不同。

传述古杜斯圣训的措辞：

传述古杜斯圣训时，圣训学家和圣训传述人一般采用两种措辞方法²¹⁵：

- (1) 穆圣从真主传来说：……
- (2) 真主通过穆圣传来说：……

这是传述古杜斯圣训时一般用的两种措辞方法，无论哪一种，都表示发话者是真主，穆圣只不过是中介。

例如，穆斯林教长在他的圣训集中记载道：艾布·宰热从穆圣从真主传来说：“我的众仆啊！我亲自废弃了不义，并把不义变为对你们非法的行为，因此，你们不要相互行不义”²¹⁶。

这段圣训从传述方法上明确体现了古杜斯圣训的特点，即采用了“穆圣从真主传来说”的方法，而且正文的措辞也表示了是真主的口吻，即“我的众仆啊！”，因为人类是

²¹⁵ 同上。

²¹⁶ 《简明圣训学》126。

真主的仆人，只有真主才有资格以这种口吻对人类训示。因此，这段圣训就是古杜斯圣训。

古杜斯圣训的数量：

在洋洋几十万段圣训中，古杜斯圣训寥寥无几，记载下来的只有二百来段。最著名的古杜斯圣训集要数阿布顿·热吾夫·默纳维的圣训集²¹⁷，它收集了 272 段古杜斯圣训。

（二）普通圣训（曼热浮尔）²¹⁸

普通圣训是指属于穆圣的言语或行为或默认或品格的记载²¹⁹。

它是指对穆圣亲自说出的话，或他亲自做出的事，或亲自默认的事的记录。实际上，除了古杜斯圣训外，我们前面讲过的所有内容都是有关普通圣训的内容。

²¹⁷ 阿文名叫

< الإتحافات السننية بالأحاديث القدسية > لعبد الرؤوف المنلاوي .

²¹⁸ 意为被升高的圣训，即从最后一代传述人一直上传到穆圣，到了顶端。这里我把它称为一般圣训，是相对古杜斯圣训而言的，而且一般来说，圣训就是指这种圣训，即穆圣的言行或品格，至于我们下面要讲到的圣门弟子训和再传弟子训虽然被多数学者列为圣训，但它不属于穆圣的言行，因而另有称谓。

²¹⁹ 参见《思想精华注》106 页，《简明圣训学》128 页。

因此，普通圣训包括我们前面讲过的所有类型，如健全圣训、优良圣训、首缺圣训、尾缺圣训、中断圣训等等，其主要特征是对穆圣的言行的记录（而不是对圣门弟子或再传弟子的言行的记录）。

基于普通圣训是对穆圣的言论或行为的记载或对他的默认或品格的记录这一定义，普通圣训又可分为四类：即穆圣的言论录、行为录、默认录和品格录。

穆圣的言论录，就是说某一传述人说，穆圣曾亲口说了什么；行为录则是指穆圣曾亲自做了什么；默认录是指某一传述人说，我在穆圣面前做了什么，穆圣没有反对；品格录是指对穆圣的品格的记录，如某一圣门弟子说：“真主的使者是全人类中品格最优秀的人”等等²²⁰。

把普通圣训单独列为一类，主要是为了跟下面我们将要讲到的圣门弟子训和再传弟子训作以区别，否则，我们前面讲过的内容基本上都是普通圣训的内容。

（三）圣门弟子训（茂谷夫）²²¹

²²⁰ 《简明圣训学》128页。

²²¹ 意为被停留的圣训，即所传内容和系统没有传述到顶，而停留在了圣门子第一层上。也就是说传述的是圣门弟子的言行。

所谓圣门弟子训，简单的可以解释为圣门弟子的垂训²²²。它包括圣门弟子的言论、行为、或默认²²³。

圣门弟子的言论，如大贤阿里说：“你们向人们谈论他们所熟悉的东西……”

圣门弟子的行为，如有圣训传述说“伊本·阿巴斯带着土净率众礼拜”。

圣门弟子的默认，如某一再传弟子说他在圣门弟子前做了什么，没有遭到反对²²⁴。

圣训本来是指穆圣的言行录，但后来学者把圣门弟子和再传弟子的遗训也列入了圣训之内，笼统地把全部称为“哈迪斯”（圣训）。但法学家和中亚胡罗珊的学者们却对圣门弟子训另有称谓，作了区别，他们把普通圣训叫作“赫伯尔”（消息），而把圣门弟子训则称为“艾赛尔”（传闻）。²²⁵

圣门弟子训何以算作圣训呢？

圣门弟子同穆圣生活在同一个时代，他们受到了穆圣的亲自栽培，而且耳闻目睹了穆圣生活的真实画面，了解穆圣的行为和品格。因而，他们的言行都是有依据的，要么有穆圣的默认，要么准确地表达了穆圣的意图。这样，它表面虽然是他们的言行，实际上却表达了穆圣的旨意。所以，他们的遗训后来也被列入了圣训之列。

另外，有些圣门弟子训表面虽然停留在了圣门弟子的言

²²² 参见《简明圣训学》129页，《思想精华注》114页。

²²³ 《简明圣训学》129页。

²²⁴ 同上。

²²⁵ 《简明圣训学》129页。

行上，但实际决非是圣门弟子所能想到的，它必然有更可靠的来源，一定是从穆圣那里听到的。例如下列几种情况就不得不考虑它的源头：

（一）圣门弟子对远古事件的表述，例如对世界的起源的表述。

（二）对未见之事的表述，例如对末日的情景描述。

（三）对某些历史事件的回顾。

（四）对圣门弟子功修的说明。

（五）表明他们在穆圣时代常说或常做的事。

（六）措辞中隐含着受命于穆圣的迹象。例如，圣门弟子说：“我们奉命去做……”，意思是他们奉穆圣之命去做的。例如，比俩里奉命把宣礼词的每一句高呼两次，而成拜词每句念一次。意思是他照穆圣的命令这样做的。

（七）圣门弟子把古兰明文同降示的时代背景联系起来进行解释，实际上也是通过穆圣的言行解释《古兰经》。

在以上这些情况下，圣门弟子训虽然表面是他们的言行，实际上却表达了穆圣的旨意和精神，它内含了普通圣训的概念和效力。

圣门弟子训如同普通圣训一样可以分为健全的、优良的和羸弱的，还可以分为其它的类型，如首缺、尾缺等等。

圣门弟子训的法律效力：

一般来讲，圣门弟子训不能单独作为证据，它只能给其它的羸弱圣训作辅助，加强其效力。但若它内含着普通圣训的意义和精神时，便如普通圣训一般，产生法律效力。

（四）再传弟子训（迈格图尔）²²⁶

所谓再传弟子训，就是指对再传弟子²²⁷或三传弟子²²⁸的言行的记录²²⁹。

也就是说，它的来源是再传弟子或三传弟子，是圣门弟子以后的人留下的遗训。再传弟子和三传弟子由于离穆圣的时代最近，加上亲自接受过圣门弟子的栽培和教导，因而，他们的言行最符合圣训的精神。所以，把他们的言行也被人列入广义的圣训之中了。另外，他们的话至少可以当作至理名言或警句来看待。

例如，哈桑·伯索热关于跟在异端派人的后面礼拜的问题说道：“你跟着礼，他的异端归他”²³⁰。这句话虽然不是圣人说的，也不是圣门弟子说的，哈桑·伯索热是再传弟子，是他说的，被收录在了《布哈里圣训集》中。

再传弟子训从传述系统方面，只能追溯到再传弟子，因

²²⁶ 意为被中断的圣训，这里我根据其所表达的概念把它译作再传弟子训，因按原名直译的话不容易理解，且会与前面讲过的几个概念混淆。

²²⁷ 再传弟子是指曾见过圣门弟子，或受过他们的新传，一直信奉伊斯兰的第二辈穆斯林。

²²⁸ 三传弟子是指曾见过再传弟子，或受过他们的新传，一直信奉伊斯兰的第三辈穆斯林。所谓的前三辈就是指圣门弟子，再传弟子和三传弟子。

²²⁹ 参见《简明圣训学》132页。

²³⁰ 《简明圣训学》132页。

此，从再传弟子以下可以根据传述人的可靠程度和传述系统的严密程度把它象普通圣训一样划分为健全的、优良的、羸弱的，或首缺的、连缺的、尾缺的等等。

再传弟子训的法律效力：

再传弟子训可以当作至理名言来看待，但在立法时不可当作依据，直接不产生法律效力，只可当作佐证。艾布·哈尼发教长有一段著名的议论：“来自穆圣（愿主赞颂并赐福他）的，我们绝对服从；来自圣门弟子的，我们从中选择；至于来自再传弟子的，他们是人，我们也是人”²³¹。说明再传弟子训对立法不产生效力。

圣门弟子训和再传弟子训没有被单独分离出来编成独立的集子，但较多地出现在下列集子中。

- （1）伊本·晒班圣训集。
- （2）阿布顿拉·拉宰格圣训集。
- （3）托伯里、伊本·艾比·哈坦目和伊本·孟宰尔的《古兰经》注释中²³²。

²³¹ 《圣训学与圣训学术语》220页。这句话是艾布·哈尼发教长说的，他本人是再传弟子，他有资格说这样的话，他作为再传弟子中的法学家，立法时必然要依靠权威的圣训，不敢随便把他同时代的人的话当证据，否则，他自己的观点就足以成了立法的依据了。然而，对后人来说，断不敢说这样的话，因前三辈的言行是全民应仿效的，决不能轻视。

²³² 见《简明圣训学》134页。

（五）连续圣训（孟特岁里）

在介绍了圣训的各种划分方法以后，我们再综合介绍一类圣训。它是在前面讲过的所有内容的基础上划分的，叫连续圣训，即传述系统连续未中断的圣训²³³。也就是说，从传述系统上来讲，它由一代接一代的传述人传来，中间没有中断现象的圣训。但从传述人的多少上讲，它有可能是众传圣训或单传圣训；从传述人的可靠程度和传述系统的严密程度来讲，它可能是健全圣训或优良圣训或羸弱圣训；从它的来源上讲，它可能是一般圣训，或者是圣门弟子训。就是因为其系统连续未中断而被称为“连续圣训”，虽然同是连续的传述，但圣训学家在其中作了细微的区别。他们把传述系统连续的普通圣训称为“穆斯奈迪”，而把系统连续的圣门弟子训称为“孟特岁里”²³⁴，二者都表示传述系统的连续。

例如：

据《布哈里圣训集》记载，阿布都拉·本·优苏福-从-马利克-从-艾比·宰纳德-从-艾尔热吉-从-艾布·胡莱尔传来：“穆圣说：若狗从你们的器皿中喝了水，便要把该器皿洗七次”²³⁵。

这段圣训的传述系统从头到尾相互衔接没有中断，又是记载了穆圣的言行，因而是连续圣训，同时又是一般圣训。

²³³ 参见《简明圣训学》135页，《圣训学与圣训学术语》231页。

²³⁴ 参见《圣训学与圣训学术语》134—135页。

²³⁵ 《简明圣训学》135页。

（六）上乘传述系统和下乘传述系统²³⁶

根据传述系统的强弱，我们已将圣训划分了若干类型，前面一一作了介绍。另外，在同等可靠程度的情况下，传述系统还可以分为上乘系统和下乘系统。

所谓上乘传述系统，便是指传述层少的系统；而下乘传述系统是指传述层相对多的系统²³⁷。

传述层少者为上乘，是因为从圣训的源头到收集者为止，中间经过的人越少其可靠系数越高，讹传或伪造的可能性就越小，反之，可靠系数则低。因而，传述层少者为上乘，多者为下乘²³⁸。

但所谓传述层少，并不是说系统中缺少了个别传述人而少，而是在传承连续不断的情况下中间环节相对的少，也就是说，两段同样内容的圣训，由不同的传述系统传来，两条传述系统都同样可靠，但其中一条系统的人数较另一条的人数要少，更为直接。²³⁹ 在这种情况下，人数少的系统要比人数多的系统品位高，因它更接近于穆圣。

传述系统的上乘或下乘，是在圣训正文完全一致，系统的可靠程度也完全相等，只是系统中的人数稍有不同的情况下出现的现象。

²³⁶ 阿语原名叫伊斯纳迪·阿高(الإسناد العالي)，伊斯纳迪·纳宰里(الإسناد النازل)。

²³⁷ 《简明》170页，见《传述者培训》第2册161页。

²³⁸ 《伊本索俩哈前言》130页。

²³⁹ 见《传述者培训》第2册161页。

此外，传述系统还可以由于其它方面的原因而使下乘系统变为上乘系统，具体情况如下²⁴⁰：

（一）系统中若有某一位著名圣训学家在传述，下乘系统也会变为上乘系统的。例如，有伊本·朱勒哈或马利克教长等人传述的系统被认为是上乘系统。

（二）与著名圣训集中的某一系统相近，这样的系统也会变为上乘系统的，但其中还包括几种现象：

1、两条传述系统一直到某一著名圣训收编者的前一代传述人处完全一致，而后分岔²⁴¹。也就是说正文完全一致而传述人略有不同的两段圣训，一段收编在某一大圣训集中，而另一段未被收录，两条系统到著名收编者以前分岔，而且若从没有被收录的著名圣训集中的那一岔传述的话，要比著名圣训集的传述人要少。那么，少者便是上乘系统。

例如：布哈里-从-古太伯-从-马利克……传来了一段圣训。而正文一样的另一段圣训，其系统一直到古太伯时是一致的，古太伯后分了岔，他传给了布哈里和其他人。若你从布哈里的系统获得这一圣训的话要经过比另一系统更多的人，那么，少的那一系统便是上乘系统。

2、两条系统分岔于著名收编者的前二代传述人处²⁴²。也就是说同一系统向下传到收编者前第二代时分了岔，而且从没有被载入圣训集的那条系统获取圣训时，其中间人少于圣训集中的系统所传经过的人。既然圣训是一致的，传述系统的大半是一致，说明分歧问题不在于圣训的正文了，正文

²⁴⁰ 《传述者培训》第 2 册 161—166。

²⁴¹ 参见《传述者培训》第 2 册 161—167，《简明圣训学》181—182。

²⁴² 参见《传述者培训》第 2 册 161—167。

是可靠的。在这种情况下，这条系统的两分支都是正确的，而在正确的前提下，中间人少者为上乘，多者为下乘²⁴³。

3、与著名圣训集中的系统所经过的人数相同。也就是说同一段圣训有两条系统，二者并未交汇，没有载入圣训集的这条传述系统到最后一位传述人时经过的中间人同著名圣训集中的传述人相等。那么，对那最后的传述者来说，直接传给他的这条系统就是上乘系统，圣训集中的系统是下乘系统²⁴⁴。

4、著名圣训集中传述人的数量与另一条传述系统中倒数第二人时的人数相等。也就是说该段圣训同样有两条不同的传述系统，未被收录的这条系统的人数比圣训集中同一段圣训的系统多了最后一位传述人。那么，对那位最后多出的传人来说，传给他的这一系统仍是上乘系统，圣训集中的系统是下乘系统²⁴⁵。

（三）某一传述人归真较早的为上乘系统

例如：伊玛目脑威说：“我从伯海盖-从-哈克目传述的系统要比从艾布·伯克尔·本·赫勒夫-从-哈克目传述的系统要强，因为伯海盖比艾布·伯克尔去世的要早”²⁴⁶。

²⁴³ 参见《传述者培训》第2册161—167。

²⁴⁴ 同上。

²⁴⁵ 同上。

²⁴⁶ 《传述者培训》第2册167页。

（四）听取圣训时间早的传述人所传的系统为上乘。即二人从同一传述人处听取了同一段圣训，其中一人听取的时间早，而另一人则迟，早者的系统为上乘。

例如：一人在十年前听取了一段圣训，而另一人在他之后五年从同一传述者口上听取了同一圣训。那么，前者的系统被认为是上乘，后者的系统为下乘。

小结：

所谓“圣训”，是一个广泛的概念，它的主体是穆圣的言行、默认和品格的记载，实际上它还包含着真主给穆圣的启示，还有圣门弟子和再传弟子的遗训。圣训学对此作了较明确的划分，按圣训的来源将它划分为四类：来自真主的启示叫作“古杜斯圣训”，来自穆圣的言论、行为、默认叫普通圣训。普通圣训是圣训的主体，也是真正意义上的圣训。来自圣门弟子的言行叫圣门弟子训，而来自再传弟子的遗训叫再传弟子训。

结合前面谈过的划分方法，同一段圣训可以同时接受两方面的划分，即从一方面它可能是再传弟子训，同时从另一方面划分，它可能是怪僻圣训或不明圣训，两种以上的称谓有可能集中在一段圣训上。

第六章 传述人及其品德

圣训不同于《古兰经》，《古兰经》的降示在穆圣归真以前全部完成，而且穆圣向圣门弟子反复诵读、讲解过，圣门弟子也日夜诵读并询问过穆圣。它的字字句句都是在穆圣生前确定下来，被圣门弟子背记熟悉了。所以，它的可靠程度是不容怀疑的。而圣训则是在穆圣归真以后的一两个世纪内逐步收集和成册的，没有得到穆圣的亲自验证，由传述人一代一代的传述下来的，因而，它的可靠程度基本上取决于传述人的可靠程度和传述系统的严密程度。所以传述人的人品是决定一段圣训的关键，也是考证一段圣训的主要依据。

第一节 传述人的品德

由于圣训是伊斯兰法第二大源泉，其中不容有任何的疑点，为此，圣训学家对圣训的采用相当谨慎，制定了许多严格的条件，特别是对传述人提出了很高的要求。至今还没有

任何其它现代学科对传述者提出过如此高的要求。

为了接受某一传述人所传的圣训，传述人必须具备两个主要的条件：公正和准确。²⁴⁷ 所谓公正就是要求传述人必须是成年的、行为端正、品格健全的穆斯林²⁴⁸。

那么，怎样确定某一传述人的公正呢？我们通过两种方法来解决这一问题：第一，由一个或两个考证者证实他的公正。第二，他在学术界以公正著称，受到人们普遍的赞誉。在第二种情况下，不再需要考证者刻意寻求证据证实他的公正，大众的赞誉就能足以证实他的人格了。如四大法学家是大家公认的公正者，不再需要任何人证实他们的人品²⁴⁹。

至于圣训学家所谓的准确，便是要求他的传述不违背其他可靠传述人的传述。当然个别违背现象无妨，若违背现象多了，他的准确性便要受到怀疑，他的传述也不再被采纳²⁵⁰。

从传述者自身来讲，他必须做到传述确凿无疑的圣训，要么是准确无误的写下来的，要么是准确地背诵下来的。具备以上两个条件的传述人便是可靠的传述人，他的传述才被圣训学家接受。由于有了那样可信的品格，由他们传下来的圣训便是健全圣训。因此，传述人的公正和准确是接受一段圣训的主要标准。

此外，那些曾有不良行为，后来对自己的不良行为悔过自新而达到公正和准确这两个条件的人，他所传的圣训，可以接受。但伪造过圣训的人，无论怎样改过，他的传述是

²⁴⁷ 《传述者培训》第 1 册 300 页，又见《简明圣训学》144 页。

²⁴⁸ 《传述者培训》第 1 册 300 页；《简明圣训学》145 页。

²⁴⁹ 《传述者培训》第 1 册 301 页，《简明圣训学》145 页。

²⁵⁰ 《传述者培训》第 1 册 304 页，《简明圣训学》146 页。

不予接受的²⁵¹。

通过传述圣训换取报酬的人所传的圣训，虽然可靠，却在是否应接受的问题上学者间意见不一。部分学者不接受，另一部分接受这种圣训。还有一部分学者有条件地接受，认为只要传述人在无力营谋生计时才可以通过传授圣训获取报酬²⁵²。否则，不应以圣训作交易，那种圣训也不宜采用。

在传授圣训和听取圣训时，敷衍了事的人所传的圣训，不予接受。例如，他在传授圣训时不在乎别人睡觉，或有时所传的圣训没有可靠的来源，或自己传出的圣训连自己都不知道，或传述中经常出错等²⁵³。这种人所传的圣训，不予接受。

若某一传述人矢口否认他向人传述过某一段圣训，而别人自称从他口上听取过那段圣训，这样的圣训不予接受。若传述者犹豫不决时，可以接受。但哈奈斐学派不接受这类圣训²⁵⁴。

若有人被指责为有异端行为时，对他传述的圣训是否应接受的问题，意见也有分歧。有人主张绝对不应接受；有人主张若它不是在宣扬他的异端行为的话，可以接受，否则就不应接受²⁵⁵。

²⁵¹ 《传述者培训》第 1 册 329 页，《简明圣训学》147 页。

²⁵² 《传述者培训》第 1 册 337 页，《简明圣训学》147 页。

²⁵³ 《传述者培训》第 1 册 339 页，《简明圣训学》147 页。

²⁵⁴ 《传述者培训》第 1 册 335 页，《简明圣训学》148 页。

²⁵⁵ 《传述者培训》第 1 册 325 页。

第二节 圣训的传承

圣训是由传述人一代接一代地传述下来的。在传述过程中有两个问题，即传与承的问题，也就是上一代传人向下一代的传述和下一代人从上一代的承接。圣训的传承有一定的规则、条件和方式，而且，对不同的传承方式有不同的表达方式。每种表达方式有它不同的法律效力。因此，有关圣训的传承问题是圣训学中较为严密的部分。

信仰伊斯兰和成年是不是传承圣训的条件呢？

对这一问题，较公正的观点是，信仰伊斯兰和成年不是承接圣训的条件²⁵⁶，即对未成年的小孩²⁵⁷ 或不信仰伊斯兰的外教徒，可以传授圣训，让他们听取穆圣的教诲。但是，未成年的孩子和非穆斯林没有向他人传授圣训的资格，除非他们长大成人或皈依伊斯兰教。因此，成年穆斯林传述的他在未成年或未皈依伊斯兰时听取的圣训，得到了圣训学家的认可。如伊本·阿巴斯传述的圣训，无论是他成年以前听取的或成年以后听取的圣训都被圣训学家接受和采用。²⁵⁸

²⁵⁶ 《简明圣训学》156 页。

²⁵⁷ 沙目的学者认为，最好在三十岁后听取圣训，库法学者认为二十岁就可以听取圣训了，而巴士拉的学者则认为十岁就可以了。后来学者由于圣训基本被收录成册就允许能听懂的人就听，不受限制。见《简明圣训学》。

²⁵⁸ 《传述者培训》2 册，12 页，《简明圣训学》158 页。

圣训的传承方法：

圣训的传承方法有八种，即传述人通过八种途径之一将一段圣训传给下一代的传述人。这八种方法是：听取、宣读、准可、委托、手谕、通告、遗嘱和偶然发现。

（一）听取

即导师授，学生听。不管导师是在背读或从书本上宣读，也不管学生是一边听一边写，还是只听不写。这种方法叫听取，这是常见的一种直接传授的方法。

直接听取圣训，是传述圣训的最佳方式。这样直接听取的圣训，在向下传述时要求传述人用明确的语言突出他获得的该圣训的途径。比如，要用“我听到”或“某人给我传述说”等词语。

（二）宣读

即学生读，老师听。不管学生是在背读，还是照本宣读²⁵⁹，也不管老师是背着在听他的诵读或者拿着书本在听，通过给老师宣读得到他的认可。这种圣训向下传述时许用“某某告诉我”，或“我给某某读过”等语来表达传述系统²⁶⁰。

（三）准许

即老师准许某一学生或准许大家传他们从他口头上所听

²⁵⁹ 传述者不一定是那位宣读者，他有可能同老师一起在听。

²⁶⁰ 《简明圣训学》159页。

到的全部圣训或某一段圣训²⁶¹。

准许的方式多种多样，主要有以下几种²⁶²：

- (1) 老师准许某一位学生传述某些圣训。如老师说：“我准许你传述《布哈里圣训集》”。这种方式是最高形式的准许。
- (2) 老师准许某一位学生传述他从老师跟前听到的所有圣训。如老师说：“我允许你传述所有从我口头听到的圣训”。
- (3) 老师笼统地允许大家传述他传的所有圣训。如老师说：“我允许当代的人们传述我所传的所有圣训”。
- (4) 笼统地允许人们传述圣训。如老师说：“我允许你们传述圣训”。
- (5) 准许尚未出世的人们传述圣训，如老师说：“我准许某人的后代也传述圣训”。

“准许”的这几种形式中，除了第一种外，其它形式的准许是否可以真的能传授圣训，学者间意见不一，因为笼统的许可有些轻率，因而很难算作真正的准许。²⁶³

得到这几种形式的准许后传述这种圣训时，传述者的措辞应该是：“某某人准许我传述……”，或说：“某某人告知我说……。”等语来表达传述系统。

(四) 委托

即老师把自己记录的圣训集交给某一学生，并说：“这

²⁶¹ 参见《传述者培训》第2册，29页，《简明圣训学》159页。

²⁶² 《简明圣训学》160页。

²⁶³ 《简明圣训学》160页。

是我听到的圣训，你替我传述吧！”或者只把他的圣训集交给某一学生，却没有说替他传述的话。

在前一种情况下，学生可以替老师传述，并且可以使用“某老师委托我传述……”或“某某允许我传述……”等语²⁶⁴

在后一种情况下，学生不可以借老师之名传述²⁶⁵。

（五）手谕

老师把自己所听到的圣训亲手或让人写给在场或不在场的某一学生，言明他可以代传这些圣训。如老师写道：“我允许你传述我写给你的圣训……”或者，跟本没提让不让传的问题。

前一种情况下学生可以替老师传述，因老师有命令在先，对后一种情况，学者们意见不一，但大多数人倾向于允许他传述，因为既然已经写给他了，就意味着学生可以再写给别人或传给别人。

传述者在传述以这种方法听取的圣训时，可以用下列词语表达传述系统“某人写给我……”或“某人告诉我……”。

（六）通告

老师通告学生说，某段圣训或某本圣训集是他所听到的

²⁶⁴ 同上。

²⁶⁵ 因为在没委托传述的情况下，有两种可能情性迫使老师没有让人传述。1，他的圣训集中有不可靠的圣训，而不该传述。2，学生中没有人具备传述圣训所必要的学识和品格。

的圣训²⁶⁶。

对是否能传述以这种方式获得的圣训问题，也有两种观点：许多圣训学家、法学家和教义学家认为，学生可以传述这种圣训，而另有许多圣训学家则认为，不能传述这种圣训，因为老师虽然告诉学生那是他听到的圣训，但没有告诉他们去传的话，或许其中有什么问题而不能传。

按允许传述这种圣训的人的观点，学生传述这种圣训时，应言明：“我的老师告诉我……”一语来表达传述系统，而不用别的表达方法²⁶⁷。

（七）遗嘱

老师临终前或出门远行前嘱咐某人收藏他记录的一本圣训集²⁶⁸。

部分人认为，收藏者可以传述这种圣训。但大多数圣训学家却不让传述这种圣训，因为老师嘱咐的是保存他的圣训集，并没有嘱咐传述其中的圣训，或许其中有不能传述的圣训而收藏者不知。因此，保存者不可传述他收藏的圣训。²⁶⁹

（八）偶然发现

学生偶然发现一本由他的老师亲手记录下来的圣训集，但从来没有从老师的口头上听到过那些圣训，更谈不上老师

²⁶⁶ 《简明圣训学》163 页。

²⁶⁷ 《简明圣训学》163 页。

²⁶⁸ 同上。

²⁶⁹ 同上。

允许他传述的问题²⁷⁰。

学生若真的肯定老师的手迹的话，可以传述，但必须明确提示说：“我发现某人的笔迹写道”或“我读到某人的手迹说……”，再把传述系统一一写清²⁷¹。

以上八种途径是圣训传承的基本方式，是两代人之间交接圣训的形式，历代圣训传述人都是以这样的方式向我们传述圣训的。不过，其中直接的听取圣训和得到老师的准许而传述圣训，可能是最好的传承方式。总之，从中不难看出早期圣训传述者和穆斯林学者们治学严谨的态度和对圣训的负责。虽然通过各种渠道可以获得圣训，而且按理来说可以把听到的圣训如实告诉给别人，但学者们为了慎重起见，制定了许多规则，旨在不让人随意传说圣训，而让专门的人来从事圣训的传承，以免在传承过程中失真。由此可见圣训的神圣性和圣训学的严肃性。

没有背记下来的圣训是否可以传述给别人？

即传述人没有背下他所听取的圣训和传述系统，而是用笔记录下来²⁷²。圣训学家对这种人是否有资格向别人传述圣训的问题意见有分歧，共有三种看法：²⁷³

(1) 强硬派，他们认为，没有背记下来的圣训绝不能作

²⁷⁰ 同上。

²⁷¹ 同上。

²⁷² 《简明圣训学》163 页。

²⁷³ 《简明圣训学》163 页，参见《传述者培训》第 2 册 92—94 页。

为证据来传给别人。这是艾布·哈尼发教长、马利克教长等人的观点。

(2) 宽容派，允许人们从笔记本上转述圣训，不用跟背记下来的原始记录进行校对。

(3) 中间派，大多数学者认为，可以从笔记本上转述圣训，但必须同原始记载核对，若的确肯定其中没有什么出入时，可以传述。

是否可以传述圣训的大义，即不传原文的字面而传其大义？

对这一问题，圣训学家同样有两种观点：一部分人认为，不能变换原词而传述圣训的大意，必须按原词语逐字逐句地传述。而大部分学者包括四大法学教长都允许传圣训的大意，但必须满足两个条件：

- 1、传述者必须领会圣训中各词的意思及内含。
- 2、传述者必须掌握该圣训所表达的精神和思想²⁷⁴。

当然在口头引用时，若记不起原文的情况下允许传述圣训的大意，可是在书面引用时却不能只传其大意。特别是圣训被编辑成册后，更没有只引用圣训大意的理由了。²⁷⁵

传述圣训大意时必须说明“据圣训大意说……”，而不能让人把传述人说出的大意误认为圣训的原文²⁷⁶。

²⁷⁴ 允许传述圣训的大意的原则可以应用于圣训的翻译，因为翻译过程中，原文的词语变成了另一种文字，而且不可能完全表达原文的意义。

²⁷⁵ 《传述者培训》第 2 册，102 页，《简明圣训学》163 页。

²⁷⁶ 《简明圣训学》163。

传述和学习圣训的礼节:

圣训在伊斯兰文化中有神圣不可侵犯的权威和举足轻重的地位，它不仅是伊斯兰法律和文化的一大渊源，而且也是建立伊斯兰信仰体系的一大支柱。它是真主的意志通过穆圣的体现。因而，保护和传播圣训具有无量的功德。又因为圣训是伊斯兰各学科的一大基础，对它的传述和研究应十分严谨，为此，圣训学家对传述和学习圣训的人分别制定了一些礼节。

在传述圣训时，传述人除了自身具备一定的条件外还必须遵守下列礼节：

(1) 传述人应端正意念，净化心灵，传述圣训不是为了追求现世的浮华。

(2) 传述圣训的最大愿望，应是传播圣人的教诲，替圣人传教。

(3) 不要在比自己更可靠的人面前向别人传述圣训，要向求教者介绍到比自己强的人那里学习圣训。

(4) 应该设立讲坛，把自己听到的圣训传达给别人，以飨众人。

传述圣训是一项责任重大而意义深远的事，为此，有些圣训学家甚至规定五十岁以下的人不能传述圣训，有些人认为四十岁以上便可。较为合理的说法是，岁数不限，只要能够正确应用自己所掌握的圣训就行。

学习圣训的人应遵守的礼节:

1、学习者应端正意念，诚心为真主学习圣训。

- 2、慎防为现世的利益学习圣训。
- 3、恪守所听到的圣训的教导。
- 4、向当地最有学识、最虔诚的长老求学。
- 5、尊敬传授圣训的师长。
- 6、向同学交流学习圣训的体会和收效。
- 7、应不耻下问，向人求教。
- 8、先学习两大健全圣训集，即《布哈里健全圣训集》和《穆斯林健全圣训集》，再学习其它圣训集。

第七章 对传述人的评定

圣训的可靠与否，基本上取决于传述人的情况，传述人和传述系统的强弱决定了一段圣训的健全与否，而传述人的可靠与否基本上依靠学者们对某一传述人的评定。所谓评定，便是学者们对某一传述人的身份、人品及生平的综合鉴定，以及根据他的人格品行和行为表现而对他作出的积极或消极的评语。那么，了解传述人的情况和对他的鉴定，便是圣训研究的一个重要课题。

对一个传述人的评价基本上是从下列几个方面进行的：可信程度、记忆力的准确程度、是否有撒谎的行为等道德品质方面的问题。

根据这几个方面的综合考证，才能对某一位传述人笼统地作出肯定或否定的评价²⁷⁷。

有了学者的评定，圣训学家就可以靠它鉴别圣训的真伪和等级了。

评定传述人时使用的几个特殊用语：

评定传述人的级别和可靠程度时，根据评语不同，他们的等级就有了差别。虽然同样是肯定的评价，但对级别不同的人采用了不同的词语。大致情况如下²⁷⁸：

- 1、最高的评语：即使用了特别强调的赞誉词，如说：“某人达到了准确的顶峰”，或说：“某人是最可靠的人”等。
- 2、用两个肯定的形容词来形容传述人，如说某人是“可信的、准确的”。
- 3、只用一个表示可靠的形容词，如说“某人是可靠的”。
- 4、用一个赞叹语而不含可靠之义。如说“某人是诚实的人”，或说“没问题”。
- 5、既不作肯定的评价也不作否定的评价，如说“某人是一位长老，”或说“人们常从他那里听取圣训”。
- 6、用近乎于否定的词，如说“某人常记些圣训”等。

²⁷⁷ 肯定的评价叫作“坦尔迪利”(التعديل)，否定的评价叫“节热哈”(الجرح)。

²⁷⁸ 参见《简明圣训学》151—152页。

以上几种评语是对传述人作肯定的评价时，根据传述人的级别的不同而应用的评语。可是，虽然全是肯定的评价，但对他们的语气却不尽一致，具有前三种品格的人，一般作为可靠的人而被接受，当然第一种人是最可靠的。至于得到第四、第五种评价的人，不能算作可靠的传述人，他所传的圣训可以记载下来，再作进一步的考证，但不能作为可靠的依据应用。而得到第六种评语的人，更不能算作可靠的传述人了，他传的圣训只能记下来当作参考，不再费力去作进一步考证了²⁷⁹。

此外，还有几种评语是专门用来对传述人作否定的评价的用语²⁸⁰。

- 1、具有暧昧的词，如说某人“有点问题”。这是最轻的否定词。
- 2、指明某人不能作依据，如说“某人不能作依据”或说“他是羸弱者”。
- 3、指明不能记录某人的圣训，如说“他的圣训不可记录”或说“非常羸弱的”。
- 4、表示有撒谎嫌疑的词语：如说：“某人有剽窃圣训的行为”或“不可信”等。
- 5、指控有伪造圣训的行为，如说，“撒谎者”“恶魔”“伪造者”等语。
- 6、含有强调撒谎行为的词语，如说：“某人是最爱撒谎的人”或“撒谎到了顶峰”等语。

²⁷⁹ 《简明圣训学》151—152。

²⁸⁰ 同上 152—153 页。

以上六种评语是对传述人作否定评价时的惯用语，当然其中的品级也有不同，第一、二种人虽然不可信、不被接受，但其传述的圣训尚且可以记录，用来参考，而后四种人传述的圣训既不能记载又不能供参考之用。²⁸¹

既然对传述人的评价如此重要，多少人的评语才能有效呢？

据圣训学家认为，有一人的评定就够了。但有人认为必须要两人作出一致的评价，如同在法庭上作证一样²⁸²。假若对某一传述人的评价好坏不一时，首先应考虑否定的一面，即使肯定的人多也应如此，因他们有可能没有看到他阴暗的一面²⁸³。当然，否定一个传述人也不是随随便便的事，必须十分谨慎，而且要说出确凿的理由，而作肯定的评价时却不需列出他的全部优点²⁸⁴。妇女中的有识之士作出的评价也是被认可的，是有效的。

对传述人的评价是有主观性和片面性的，在一人眼中有问题的人，有可能在另一人的眼中就没有什么问题了。考证一个传述人时，学者们的侧重点也不一样，有些人的观察相当细微，甚至把逛大街、集市上吃喝、随便开玩笑等行为算作影响传述人品格的行为²⁸⁵，而有些学者的标准稍宽。因此，

²⁸¹ 《简明圣训学》152-153 页。

²⁸² 《传述者培训》第 1 册 308 页。

²⁸³ 同上，309—310 页。

²⁸⁴ 《传述者培训》第 1 册 309—310，参见《圣训学与圣训学术语》135 页。

²⁸⁵ 《圣训学与圣训学术语》135 页。

对同一传述，学者们作出的评价有时很不一致。但无论如何，他们的评语是相当重要的，是鉴别圣训的主要依据。

谁有资格对传述人进行评价呢？

传述人的人品是鉴定一段圣训的基础，而他们的人品全是由学者们评定的。由此说明，学者们对传述人评价便是给圣训定位的关键。对圣训强弱的鉴别，最终落在了学者们的口头上，他们的话直接决定着圣训的质量。那么，学者中谁有资格对传述人进行评论呢？

圣训学家要求，评定者必须具备下列条件²⁸⁶：

- (1) 知识丰富；(2) 治学严谨；
- (2) 客观忠实；(4) 信仰虔诚；
- (5) 不抱门户之见；(6) 确知传述人的优点或不足。

具备以上几个条件，而且长期从事这项事业的人，才有资格对圣训传述人进行评价，他们的评语才是考证圣训至关重要的依据。这说明评定者不但要有渊博的知识，而且还要有很高的人格修养，并且对传述人的生平和人格有了如指掌的认识，完全有根有据地进行评价。

²⁸⁶ 《圣训学原理》，268页。

第七章 圣训的筛选

圣训作为伊斯兰立法的一大依据，对教律和教义的理解具有举足轻重的地位。由于圣训的等级不同，其可靠程度也不尽一致，有可以接受的圣训，有不可接受的圣训，而且在可以接受的圣训中还存在不同的层次。因此，选择一段可靠有力的圣训作为信仰和教法的依据是圣训学研究的主要任务之一。

圣训的数量之大，难以数计，就载入各种圣训集的圣训而言，也不下几十万段。对生活中的任何问题都可以找到相关的数段，甚至几十段圣训，这为伊斯兰法律体系的建立奠定了基础，也为理解《古兰经》的精神提供了便利的条件。

划分圣训的目的，是为了从洋洋圣训中择取可靠的圣训

作立法依据，所以，法学家在立法时，根据圣训学家提供的线索对圣训进行了筛选，即选其可靠者用之，不可靠者弃之。可是，当可靠的圣训中有相互抵触的情况时，该如何处理呢？圣训学家对此制定了一套系统的规则，以此对圣训进行不同层次的筛选。

在介绍筛选圣训的方法以前，让我们首先解决这样一个思想问题：即圣训中真的有抵触现象吗？

答案是否定的！圣训是对穆圣言行的记录，而穆圣的一言一行都是在真主的启示下进行的。从这个意义上讲，圣训实际上就是真主的启示，而真主是全知的、万能的，他的启示绝对不会有任何的矛盾和抵触，因此，真正的圣训中没有实质性的抵触。那么，对存在于圣训中的抵触现象作如何解释呢？

圣训中出现的抵触现象只是表面的，并非实质的抵触。产生表面抵触的原因是多方面的：（1）没有理解圣训的真正含义和精神；（2）没有了解圣训的背景和原因；（3）没有了解圣训所指的对象；（4）没有掌握两段圣训的时间顺序；（5）没有了解传述人的其它品格等等多达五十多个原因。这些原因就是调和和筛选圣训的基础。因此，圣训在表面上会出现抵触现象，而在实际上却是一致的，这就要求法学家和圣训学家对圣训作精心的考证和筛选。

所谓筛选，实质是在可靠的圣训之间由于表面的抵触而进行的取舍。羸弱圣训同可靠之间不存在真正意义上的抵触，因羸弱圣训不是考虑的对象，它若同可靠圣训相符，便可引用，否则，不予考虑，更谈不上同可靠圣训抵触的问题。只有在两段圣训都是正确的，而且表面抵触时，才有必要进行筛选。在出现了表面的抵触现象，圣训学家采取了几种有

效的步骤，对相抵触的圣训进行取舍或调和。具体办法如下：

1，在众传圣训与单传圣训抵触时，应取众传圣训而舍单传圣训。

2，健全圣训与优良圣训抵触时，应取健全圣训而舍优良圣训。

此外，补全圣训高于优良圣训，低于健全圣训，而补良圣训刚刚脱离羸弱圣训的行列作为最后考虑的对象。羸弱圣训虽然名目繁多都不是接受的对象，所以不再考虑它的抵触。

以上两种方法是对圣训的初级筛选，也是最简单的取舍方法。这是在圣训不在同一等级上时实施的办法。而若两段可靠程度相当的圣训，如两段健全圣训、或两段优良圣训抵触时，处理的办法就复杂多了：

（一）矛盾的两段圣训若可以通过一种解释进行调和时，最好调和起来，不舍弃任何一方²⁸⁷。例如：用驴喝剩下的水是否能用来作小净的问题，伊本·欧默尔说：这种水是污水，因为艾奈斯传来的一段圣训说：“穆圣禁止吃家养的驴肉，因为它是污秽”。

这段圣训表明，驴喝剩的水是污秽，因为它与驴肉接触过，驴肉是污秽。但这段圣训与另一段圣训相抵触，据贾比尔传来一段圣训说：“有人问穆圣：‘我可以用驴喝剩的水作小净吗？’他（穆圣）说：‘可以！’‘那么野兽喝剩的水可以吗？’他说：‘不能！’”

这两段圣训都是健全圣训，同一个品级，无法进行取舍。因此，法学家和圣训学家对两段圣训进行了调和，让两段圣

²⁸⁷ 《简明圣训学》56 页。

训各起一部分法律作用。即根据两段圣训的综合意义，驴喝剩的水是干净的，但用它作的小净无效²⁸⁸。

（二）若实在不可调和，可以取一方舍一方。（下面将详细讲这种方法）

（三）若实在无法对任何一方进行取舍时，舍双方而不取。但这种现象极为罕见²⁸⁹。

例如：努尔曼·本·伯什尔传来说：“穆圣曾礼了日食拜，就象你们平时礼拜一样礼了两拜，每拜中一次鞠躬，两次叩头”，而阿依舍传来的另一段圣训说：“穆圣曾经礼了两拜日食拜，四次鞠躬四次叩头”。

这两段圣训，表面上显然有抵触，对每拜中鞠躬和叩头的次数说法不一，而两段圣训都是正确的圣训，且在同一等级上，在没有办法调和的情况下，法学家只好舍二者都不取，另找别的证据²⁹⁰。

在以上三种方法中，第一种方法由于调和了矛盾的双方而没有舍弃任何一方，因而没有过多的问题；第三种方法由于无法取舍而停止采用任何一方，达到了平衡，因而也没有更多的问题；而第二种方法由于要取此舍彼，就有较多问题有待解决。取一方舍一方，应有足够的理由，使其取之有理，舍之有故。因而，圣训学家从下列几个方面对抵触的圣训进

²⁸⁸ 《教法原理讲义》，迪雅布博士。12 页。 清洁有两等：1，本身清洁却不可涤净它物。2，本身清洁还可涤净它物。驴喝剩的水虽然本身是清洁的，但不能涤净它物，因而不能用它作小净，即便用它作了小净，虽然不污染人体，却没有净化的功效，因而小净无效。

²⁸⁹ 《简明圣训学》56 页。

²⁹⁰ 《法学原理讲义》12 页。

行了取舍的考虑：

一：考证抵触的两段圣训的时间顺序，取后者而舍前者，因后者有可能修正了前者的训戒。

例如，苏福杨—从—祖胡勒—从—欧拜顿拉—从—他父亲传来说，贰玛热·本亚西尔说：“我们同真主的使者一起作了土净，土一直摸到肩膀”。

据贰玛热的这段话来看，土净时须得把土摸到肩头。然而，另一段关于土净的传述却与之有出入。易卜拉欣·本·穆罕默德—从—艾比·胡卫热斯—从—艾尔热吉—从—伊本·索目特传来说：“有一次，我经过穆圣，他正在小便，便后，用手摸了一下土墙，而后，用手摸了脸和两肘”。

这段传述则表明，土净时只用粘有净土的手摸脸和双肘就可以了，不必摸到肩头。这样，两种传述间有了分歧，到底以哪一说为准？

经沙斐尔教长考证，这两段圣训都是健全可靠的圣训，二者在同一个级别上，传述人没有什么问题，其中伊本索目特是参加过白德尔战役和吾胡德战役的人，显然在可靠性上不存在问题，但圣训却依然互相抵触。但经沙斐尔教长考证，前者在时间上稍早，是贰玛热在关于土净的古兰经明文刚一降示就说的话，而后者则较晚。因此，沙斐尔教长取后者而舍前者，因后者可能修正了以前的规定²⁹¹。

二，查看两段圣训的性质，即看其中的精神是用语言直述的呢，还是用行为表达的？若两段都是用行为表达的，则从

²⁹¹ 见《圣训的分歧》，沙斐尔教长，文化书社。95-96页。

时间上进行调和，或用普遍和特殊之说对二者进行调和。²⁹²

若一方是用语言表达的，另一方是用行为表示的，那么，学者间有三种不同的观点和处理方法，各有道理²⁹³。

(1) 取用语言表达精神的圣训，因为语言的表达是最明白准确的。行为的表示则不能尽然表达确切的精神，而且人不一定就能理解到的那一意思上。

(2) 取用行为表达精神的圣训，因为行为更具体更确凿。

(3) 两者都不取，因无法进行取舍。

三，若一方表示合法，另一方则表示非法时，大多数学者取表示非法的一方，道理是：这样做更谨慎，因为表明非法的一方若确实正确的话，正好达到了目的；若不对的话，只不过放弃了一项另一段圣训所表达的合法之事，放弃一项合法之事无损于信仰。圣人说：“放弃你怀疑的事，归向你不怀疑的事”；圣人又说：“合法与非法一旦相聚，非法总是胜过合法”。因此，取表示非法的圣训²⁹⁴。

例如吃蜥蜴的问题，除了《提尔米宰圣训集》外，几大部圣训集都记载说，穆圣曾吃过蜥蜴。但是罕伯里教长等人通过可靠的传述人传来，阿布顿·热哈曼·本·哈斯奈说：“我们同穆圣一块到了一个地方，那里蜥蜴很多，我们抓了

²⁹² 即把抵触的一方解释为普遍的规定，把另一方解释为相对特殊情况而言的规定。这样，二者都不舍，在普遍或特殊的情况下取相应的一段。

²⁹³ 《教法原理讲义》 15 页。

²⁹⁴ 对这一问题还有两种说法：1,取表示合法的圣训，因为万事万物从根本上来讲是合法的，只是后来有了禁令才变为非法，但在命令和禁令冲突而无法调合时，按原本的合法对待。2,矛盾的双方都不采纳，因无法倾重一任何一方。

几只宰了，当蜥蜴快要煮熟的时候，穆圣出现在了我们的面前，说道：‘以色列的一个部族曾消失了，我怕他们就是这些东西，快把它倒掉’，我们倒掉了它，我们自己却饿着肚子”。

对能不能吃蜥蜴的问题，前后两种传述说法不一，前一种说法认为是合法的，而后一传述却认为是非法。从圣训的品级上讲，前后两段都在同一个等级上，而且无法知道它们在时间上的顺序。

在这种情况下，较谨慎的作法是，执行表示非法的圣训，即吃蜥蜴是非法的。因为若真的不能吃蜥蜴的话，执行表示非法的圣训算执行对了，若能吃，而我们却由于执行表示非法的圣训而禁止吃的话，也不过放弃了一件合法之事。放弃一件合法之事对信仰和人格没有什么影响²⁹⁵。

四，一方肯定，一方否定时，大部分学者要求分析其中的详细情况：

1、若否定一方没有明确可见的证据时，取肯定的一方。因为肯定的一方，至少给人增加一点对事物的认识，而否定一方，只是把原有的事物否定掉。

例如：据阿依舍的传述：“穆海斯的妻子白勒莉获得了自由，她的丈夫（穆海斯）也是自由人”。

这段圣训是肯定的传述，即肯定了穆海斯也获得了自由。

而据阿依舍传述的另一段圣训说：“白勒莉获得了自由，她丈夫仍是奴隶”。

这段传述是否定的，即否定了她丈夫的自由。

这两种传述显然有抵触，并且肯定的一方（即穆海斯的自由）也没有明确的证据。因为奴隶或自由人，是无法用什

²⁹⁵ 参见《法学原理讲义》25页。

么外在的东西来表示的，在这种情况下，取肯定的一方，即肯定她丈夫是自由人。因为人从根本上是自由的，奴隶的状态只是一种特殊的情况。²⁹⁶

2、若否定一方有可见的证据时，不从正反两方考虑，而是寻求别的佐证来支持或否定一方。

例如：六大部圣训集中记载了由伊本·阿巴斯的传述一段圣训说：“穆圣娶了麦穆乃，他当时还受着戒（朝觐时）”。

这段圣训说明在受戒中还可以娶妻。

另据，穆斯林由叶宰得·本·艾索目传来一段圣训说：“真主的使者娶了麦穆乃，她当时已开了戒，她是我（叶宰得·本·艾索目）的姨妈，也是伊本·阿巴斯的姨妈”。

这段圣训说明朝觐受戒时不可以娶妻，开戒后方可娶。

这两段圣训一正一反，而且反方有东西可以表示，如受戒开戒可以直接观察到。这时圣训学家不从正反两方去考虑二者的取舍，而从别的方面进行考虑。因此，哈奈非学派的法学家从下列几个方面考虑选取了在受戒中可以娶妻的圣训：

（1）从两段圣训的传述系统来分析，伊本·阿巴斯的传述系统较强，而且可靠，因他的学识高。

（2）另有一段圣训证实了那件事，据穆扎黑迪传述的一段圣训说：“真主的使者在那次旅行中（去付朝时）娶了麦穆乃，他当时还受着戒，是阿巴斯把她娉给了穆圣。真主的

²⁹⁶ 这两段圣训中，圣训学家仔细分析比较，肯定或否定他的自由后，对立法有什么意义呢？它的意义在于，当一个女奴被释放，获得了自由，她的丈夫也是自由人时，她有选择丈夫的权利。因为在奴隶时她的婚姻没有自由，随着自由人格的恢复。婚姻的自由也恢复了，她就有了选夫的自由。

使者在麦加停留了三天。第三天，奉古莱什之命前来驱赶他们的胡卫库布来到穆圣跟前，说道：“你们的期限已到了，请出去吧！”真主的使者说：“宽容我们几天，让我们在你们这里举行婚礼，给你们做好吃的，让你们来参加，不好吗？”他说“我们不需要你们的吃的，请出吧！”穆圣随即出了城，留下他的管家艾布·拉斐尔照顾麦穆乃，直到他来到“色尔夫”才同她圆了房。”

哈奈非派参照这段圣训选取了前面那一段圣训，从而主张受戒中可以婚娶。

然而，有些学者却选取第二段圣训而主张受戒中不可以婚娶。其理由是：

(1) 据艾布·拉非尔传来说：“真主的使者娶了麦穆乃，当时他已开戒，我（艾布·拉非尔）曾是他们之间的牵线人”。

但哈奈非派学者反驳说：艾布·拉非尔是牵线人，而阿巴斯是主事人，牵线人或许不太清楚，而主事人却不会不清楚。

(2) 据麦穆乃亲自说，穆圣娶了她，他当时已开戒。

哈奈非派学者认为，穆圣要娶她的消息传到麦穆乃跟前时，穆圣已开了戒，而决议早已形成，是阿巴斯把她聘给穆圣的。

(3) 穆圣说：“受戒的人不能结婚，也不许配”。

哈奈非派学者认为，这段圣训中指的是受戒的人不能圆房，而不是指定婚成亲²⁹⁷。

经过来来回回的辩证，学者们在这个问题上较侧重哈奈

²⁹⁷ 《法学原理讲义》，27—28页。

非派的主张，认为它更接近圣训的精神²⁹⁸，即受戒中可以订婚或举行成婚仪式，但不能圆房。

五、第一代传述人的年龄。取年长的人所传述的圣训。

据伊本·欧麦尔传来说：“真主的使者受戒时举意单戒单朝”²⁹⁹；而艾奈斯说：“我听到真主的使者为连戒连朝念响应词”³⁰⁰。

这两段圣训对穆圣在那一次朝觐时的方式说法不一，前者说单戒单朝，而后者则说连戒连朝。部分法学家取前者，即单戒单朝说，理由是艾奈斯那时还是孩子，而伊本·欧麦尔则已是成人，他的说法更可靠。另据一段可靠的传述说：有人曾来到伊本·欧麦尔跟前，问道：“穆圣以哪种方式受戒？”他说：“你去年没有来吗？”那人说：“没有来，但艾奈斯说穆圣曾连戒连朝”。伊本·欧麦尔说：“艾奈斯曾由妇女们照看着，她们连头都没有蒙（言艾奈斯年纪小，妇女们没回避他），而我却拉着穆圣的驼，驼的口水还滴到我身上，我听见了穆圣在念响应词”。

这段传述证明了艾奈斯那时年纪尚小，对事实不太了解。因而，部分法学家选取了伊本·欧麦尔的传述，认为单戒单朝最好³⁰¹。

六、传述人的学识。取学识高的传述人的圣训。

²⁹⁸ 同上。

²⁹⁹ 朝觐时只为正朝而受戒，叫单戒单朝。

³⁰⁰ 朝觐时，为正朝和副朝同时受戒，叫连戒连朝。

³⁰¹ 见《法学原理讲义》28页。

例如：前面的例子中艾奈斯的传述说穆圣当时连戒连朝，而据伊本·欧麦尔传述的圣训说穆圣进行了单戒单朝。

部分法学家选取伊本·欧麦尔的传述，认为他比艾奈斯更有学问，更懂得教法。

七、传述者与圣训的关系。取参与者的圣训。例如：前面的例子中，艾布·拉非尔说穆圣娶麦穆乃时已经开戒，而伊本·阿巴斯却说他尚在受戒中。这两段传述中部分法学家取艾布·拉非尔的传述，认为他直接参与了那件事，因他当时是两方的牵线人。

八、传述者与事件的关系。取当事人的传述。例如：前面的例子中，麦穆乃亲自说她嫁给穆圣时，穆圣已经开了戒，而伊本·阿巴斯却说他尚在受戒当中。部分法学家选取麦穆乃的传述，认为她是当事人，更清楚事实的真相。

九、传述人同穆圣的关系。取常陪同他的人的传述。例如：圣妻阿依舍和吾姆·塞利麦的传述说：“真主的使者夜间因同房而失去了大净，早晨还封了斋”；而另据艾布·胡赖尔的传述说：真主的使者说：“谁清晨无大净，就没有斋戒”。

圣训学家取前者，因圣妻常与圣人相伴，最清楚他的生活中一些细节问题。

十、对某一圣训是否有相反的传述。取无反面传述的圣训。例如：伊本·欧麦尔传来说，真主的使者说：“如果骆驼超过了一百二十峰，每四十峰出一只两岁的母驼作天课，每过五十峰时出一只三岁的母驼。

而阿目如·本·哈孜目却传述穆圣说：“骆驼若超过了一百二十峰，就重新开始出第二轮天课”³⁰²。

这两段圣训出现了抵触，部分法学家选取前者，因另有一段圣训与前者相同而同后者相反。因此，选没有反面传述的圣训。

十一、看传述人入教的先后。取后入教者。例如：艾布·胡莱尔传述说：“穆圣礼了两拜就道祝安词，出了拜，说了话，又接着礼拜”。而伊本·麦斯欧德却说：“穆圣在拜中，我们曾向他请安。他回答我们说：‘礼拜中有其重要事项’”。

马利克学派取前者而认为礼拜中不可以说话，因为艾布·胡莱尔入教的时间迟于伊本·麦斯欧德。因为事件发生得越迟，这一规定改变的机会就越少。而哈奈非派却以别的圣训为佐证，规定礼拜时不准说话。证据是，有一段圣训说：“真主意欲什么就命令什么。他命令的事项中有：“你们在拜中不要说话”。所以，哈奈非派据此而主张礼拜中不能说话。

303

十二、看圣训的性质。取记载言论的圣训，舍记载行为的圣训。因为，语言是针对大众说的，而行为有可能只是对穆圣自己特许的行为。

例如：欧斯曼的传述，真主的使者说：“受戒者不可婚娶，也不可许配”；另据伊本·阿巴斯的传述说：“真主的使者娶了麦穆乃，他当时还在受戒中”。这两段圣训中前一

³⁰² 即一百二十只后，每超 24 只，出一只羊的天课，25—35 只时，出一峰一岁的母驼，36—45 只时，出一峰两岁的母驼，46—60，一峰三岁的母驼，90—120 峰时，出两只三岁的母驼。

³⁰³ 参见《法学原理讲义》19—20 页。

段是记载言论的圣训，后一段是记载行为的圣训。因此，部分法学家取前一段圣训，认为言论是针对大家的，行为有可能是对穆圣特许的。

十三、看圣训的背景，取直接原因的圣训。例如：“相传真主的使者经过了麦穆乃的羊，说道：“任何皮子一旦硝了（加工处理），便洁净了”。这段圣训说明动物的皮子硝过后就可以用了；另据一段圣训说：“你们不要用死物的皮子，也不要用它筋”。这段圣训却禁止用死物的皮子。法学家取前一段圣训，认为所有其肉能吃的动物，宰了或死了以后，它的皮子一经硝过，就可以用了，因为前一段圣训的直接原因是穆圣见了羊才说那番话的，羊的肉是可食的。

十四、部分法学家取符合麦迪乃人的作法的圣训。因穆圣在他们当中度过了他一生中最重要的后十年，他们最清楚穆圣的言论和行为。

十五、取正文中对教规有分析的圣训。

十六、取传述人对圣训中的规定有解释的圣训。

十七、取较为慎重和不妨害任何人的圣训。

上述种种的取舍方法，是在两段圣训居同一等级，都是正确圣训，而且从可靠程度上无法着手取舍，可因相互抵触而无法调和时，才考虑的种种方面³⁰⁴。

当然，圣训学家考虑的不仅仅是上述的十几个方面，实际要考虑的方面多达五十多个。这里仅将最常见的方法介绍给了读者。

本来圣训的筛选问题是法学原理所研究的问题，但由于它所牵扯的都是有关圣训的问题，因此也可以算作圣训学的

³⁰⁴ 以上种种方法均摘译自《法学原理讲义》，参见10—34页。

一部分。

介绍圣训的筛选问题，其意义在于让人建立一套综合研究圣训的方法，在圣训的表面意义相互抵触时能辩证地从正反两个方面研究和应用圣训，不要片面地抓住一段圣训进行武断而违背了圣训的整体精神。

后记

圣训学是一门神圣的学科。它不仅仅是研究穆圣生平事迹和品德风范的学问，而且还是研究和考证伊斯兰基本教义和法律源渊的学问。它直接关系着伊斯兰信仰和法律体系的

确定和建立。因此，它是一门非常严肃而求实的学问，不容有丝毫的虚假和含糊。

圣训学家和法学家出于高度的责任感和求实的精神，为鉴别圣训的真伪制定了一系列方法和接受的条件，从而保证了圣训的纯洁，维护了教法的尊严和神圣。

由于穆圣一生中每时每刻的生活都是圣训的来源，圣训的数量有可能是难以数计的，而且凡是有关穆圣的记载都有可能是真实的圣训。但由于穆圣去世以后的相当一段时间内学者们不鼓励对圣训的记录，因而大量的圣训可能没有记录下来。记录下来的圣训，肯定是整个圣训中的一小部分。因此，任何一段圣训从可能性上讲，都可以是对穆圣的真实记载。所以，对圣训的考证，一般都不是从正文的内容来考虑的，而是从传述系统的可靠程度来鉴别的。用这种方法得出的结果不十分肯定，因撒谎的人传的圣训不一定确实就是谎言，不能排除他在传述某一段圣训时忠实的可能；另一方面，可靠的人也不能排除他出错的可能。因而，用以上介绍的方法分类的圣训实际上并不一定真的就是那样的，那只是后来考证的人据他掌握的资料而言似乎是那样。但这种不十分肯定的方法恰好反映了对圣训认真负责的态度，即不轻易否定一段圣训。即使在圣训学家眼中的伪造圣训也不是说该圣训明文本身有问题，而是说系统中某一传述人曾有撒谎的历史，但该圣训并不一定真的就是伪造的。

这样一来，所有的圣训不管真假似乎都被承认了。但是，承认并不等于接受。圣训学家制定的原则就是在承认的前提下接受最可靠的圣训而拒绝有任何疑点的圣训。这样不仅承认了所有有可能是真实传述的圣训，而且还防止了不可靠甚至伪造的圣训到伊斯兰法律和信仰体系中的渗入。

圣训学家的研究不是旨在对圣训进行真伪的考证，而是对它进行是否具备接受条件的考证，以及就两段同等的圣训在表面抵触的情况下如何取舍的问题提出一个合理的调和办法。

圣训的考证具有较大的主观性，不同的人考证出的结果有时不尽一致，在一位圣训学家眼中的羸弱圣训，有可能被另一位圣训学家看作优良圣训或健全圣训。因此，没有综合的分析、没有跟《古兰经》和伊斯兰基本的原则进行比较，则很难对有分歧的圣训进行强弱的辨别。那么，在圣训学家分歧时，谁还有资格对圣训更进一步的评定呢？那就是法学家和教义学家。对有关法律的圣训，法学家最有资格评定它的级别，对有关信仰的圣训，教义学家最有资格作评定。

圣训学向我们提示，圣训的使用要经过圣训学家、法学家和教义学家的考证和认可，特别是对一些同伊斯兰的基本精神和教法条文有表面抵触的圣训，一般人不可轻易接受，更不可以此为证据反驳公认的教法条例和信仰原则。另外，也不可随意将一段圣训由于不符合自己的理智或思想而贬低它的级别，甚至定为伪造圣训。

圣训学让我们更谨慎地对待圣训的使用，更踏实地执行得到证实的圣训所传达的指示。它充分体现了穆斯林学者严谨和求实的精神，也体现了伊斯兰法律的神圣和严肃。

