中国文库

·史学类·

中国回回民族史

（上）

白寿彝　主编

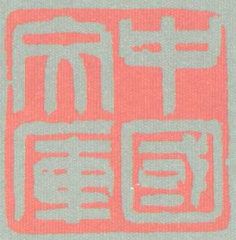
中国出版集团
中華書局

中

国

文

库



中国文库
史学类

中国回回民族史

（上）

主　编　白寿彝
副主编　马寿千　李松茂

中国出版集团
中華書局

图书在版编目(CIP)数据

中国回回民族史/白寿彝主编. —北京：中华书局，2007.9
（中国文库）
ISBN 978-7-101-05909-0

Ⅰ.中… Ⅱ.白… Ⅲ.回族—民族历史—中国
Ⅳ.K281.3

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 161524 号

责任编辑：崔文印
整体设计：翁　涌　李　梅
责任印制：董文权

中国回回民族史(上、下)
Zhongguo Huihui Minzu Shi
白寿彝　主编
马寿千　李松茂　副主编

中华书局出版
http://www.zhbc.com.cn
E-mail:zhbc@zhbc.com.cn
北京市丰台区太平桥西里 38 号　邮编：100073
北京瑞古冠中印刷厂印刷　　新华书店总店北京发行所经销
2007 年 9 月第 1 版　　2007 年 9 月第 1 次印刷
开本：880 毫米×1230 毫米　1/32　印张：46.375
字数：1064 千字　印数：1—4500
ISBN 978-7-101-05909-0
定价：78.00 元(全二册)

“中国文库”出版前言

“中国文库”主要收选20世纪以来我国出版的哲学社会科学研究、文学艺术创作、科学文化普及等方面的优秀著作和译著。这些著作和译著，对我国百余年来的政治、经济、文化和社会的发展产生过重大积极的影响，至今仍具有重要价值，是中国读者必读、必备的经典性、工具性名著。

大凡名著，均是每一时代震撼智慧的学论、启迪民智的典籍、打动心灵的作品，是时代和民族文化的瑰宝，均应功在当时、利在千秋、传之久远。“中国文库”收集百余年来的名著分类出版，便是以新世纪的历史视野和现实视角，对20世纪出版业绩的宏观回顾，对未来出版事业的积极开拓，为中国先进文化的建设，为实现中华民族的伟大复兴做出贡献。

大凡名著，总是生命不老，且历久弥新、常温常新的好书。中国人有“万卷藏书宜子弟”的优良传统，更有当前建设学习型社会的时代要求，中华大地读书热潮空前高涨。“中国文库”选辑名著奉献广大读者，便是以新世纪出版人的社会责任心和历史使命感，帮助更多读者坐拥百城，与睿智的专家学者对话，以此获得丰富学养，实现人的全面发展。

为此，我们坚持以“三个代表”重要思想为统领，坚持贯彻“百花齐放、百家争鸣”的方针，坚持按照“贴近实际、贴近生活、贴近群众”的要求，以登高望远、海纳百川的广阔视野，披沙拣金、露抄雪纂的刻苦精神，精益求精、探赜索隐的严谨态度，投入到这项规模宏大的出版工程中来。

“中国文库”所收书籍分列于8个类别，即：(1)哲学社会科学类(哲学社会科学各门类学术著作)；(2)史学类(通史及专史)；(3)文学类(文学作品及文学理论著作)；(4)艺术类(艺术作品及艺术理论著作)；(5)科学技术类(科技史、科技人物传记、科普读物等)；(6)综合·普及类(教育、大众文化、少儿读物和工具书等)；(7)汉译学术名著类(著名的外国学术著作汉译本)；(8)汉译文学名著类(著名的外国文学作品汉译本)。计划出版1000种，自2004年起出版，每年出版1至2辑，每辑约100种。

“中国文库”所收书籍，有少量品种因技术原因需要重新排版，版式有所调整，大多数品种则保留了原有版式。一套文库，千种书籍，庄谐雅俗有异，版式整齐划一未必合适。况且，版式设计也是书籍形态的审美对象之一，读者在摄取知识、欣赏作品的同时，还能看到各个出版机构不同时期版式设计的风格特色，也是留给读者们的一点乐趣。

“中国文库”由中国出版集团发起并组织实施。收选书目以中国出版集团所属出版机构出版的书籍为主要基础，逐步邀约其他出版机构参与，共襄盛举。书目由“中国文库”编辑委员会审定，中国出版集团与各有关出版机构按照集约化的原则集中出版经营。编辑委员会特别邀请了我国出版界德高望重的老专家、领导同志担任顾问，以确保我们的事业继往开来，高质量地进行下去。

“中国文库”，顾名思义，所收书籍应当是能够代表中国出版业水平的精品。我们希望将所有可以代表中国出版业水平的精品尽收其中，但这需要全国出版业同行们的鼎力支持和编辑委员会自身的努力。这是中国出版人的一项共同事业。我们相信，只要我们志存高远且持之以恒，这项事业就一定能持续地进行下去，并将不断地发展壮大。

“中国文库”编辑委员会

“中国文库”第三辑
编辑委员会

顾　问

（按姓名笔画为序）

于友先　邬书林　刘　杲　许力以　杜导正　李从军　李东生

杨牧之　宋木文　张小影　柳斌杰　徐惟诚　龚心瀚

主　任：聂震宁

副主任：刘伯根

委　员

（按姓名笔画为序）

王之江　王　琦　王瑞书　边彦军　吕建华　刘玉山　刘国辉

刘健屏　李　岩　李保平　李　峰　杨　才　杨　耕　杨德炎

吴江江　吴希曾　吴尚之　吴　斌　何林夏　汪继祥　宋一夫

宋焕起　张伟民　张　琦　陈　鹏　胡守文　俞晓群　祝君波

贺圣遂　贺耀敏　栾世禄　黄书元　曹　铁　龚　莉　惠西平

程大利　焦国瑛　解　伟　薛炎文

“中国文库”第三辑编辑委员会办公室

主　任：刘伯根

副主任：刘国辉　宋焕起

成　员：（按姓名笔画为序）

于殿利　刘晓东　李红强　汪家明　林　阳

徐　俊　潘凯雄

出版编务组：

李红强　仵永成　蔡增裕　谢仲礼　乔先彪

仝冠军

目　录

题记…… (1)

甲编　序说

第一章　回族史系统研究的开端…… (3)
第二章　回族史系统研究的发展…… (9)
　一、金吉堂《中国回教史研究》 …… (9)
　二、傅统先《中国回教史》…… (14)
　三、马以愚《中国回教史鉴》…… (17)
　四、白寿彝《中国回教小史》、《中国伊斯兰史纲要》 …… (20)
第三章　回族史料的收集和整理 …… (25)
　一、白寿彝《中国回教史料之辑录》…… (25)
　二、白寿彝《咸同滇变见闻录》…… (27)
　三、白寿彝《中国伊斯兰史纲要参考资料》…… (31)
第四章　回族史研究的新阶段 …… (36)
　一、《关于回回民族问题的提纲》…… (36)
　二、《回回民族问题》一书的出版…… (39)
　三、《回回民族问题》的作者…… (42)
第五章　新中国初期的回族史研究 …… (45)
　一、《回回民族的新生》、《回回民族的历史和现状》 …… (45)
　二、回族史料的继续收集和整理…… (52)

三、回族社会历史调查……（55）
第六章 最近的二十年(1978—1998) ……（62）
一、全国回族史讨论会……（62）
二、回族人物志的编写……（75）
三、回民起义史料的扩大收集和研究……（79）
四、地区回族史研究的成绩……（88）
结语:回族史研究是一门艰苦的学问……（95）

乙编 综述

第一章 “回回”这个名称……（103）
第二章 回回民族和回回教……（105）
第三章 回回民族的形成(上)……（110）
第四章 回回民族的形成(下)……（118）
第五章 元明时期的反压迫斗争……（124）
第六章 清前期的反压迫斗争……（130）
第七章 云南回民起义……（137）
第八章 西北回民起义……（144）
第九章 兄弟民族的人民友谊……（152）
第十章 学术文化上的贡献……（157）

丙编 专论

一 中国回教的历史……（165）
题记……（165）
第一章 中国大食间的交通……（166）
第二章 大食商人的东来……（170）
第三章 大食法之记载……（174）

第四章　礼堂和公共墓地的创建……（177）
第五章　回回之始盛……（181）
第六章　歧视与厄害之发生……（184）
第七章　寺院教育的提倡……（190）
第八章　汉文译述的发表……（192）
第九章　最近的三十二年……（197）
二　中国穆斯林的历史传统……（201）
三　从怛逻斯战役说到伊斯兰教之最早的华文记录……（210）
（一）怛逻斯……（210）
（二）怛逻斯的战事……（219）
（三）怛逻斯战役对于唐在西域地位上的影响……（228）
（四）怛逻斯战役对于唐大食国际关系上的影响……（235）
（五）怛逻斯战役与伊斯兰教之最早的中文纪录……（242）
四　宋时大食商人在中国的活动……（248）
（一）宋以前南海上的香料贸易与大食商人……（248）
（二）宋时大食商人在蕃商中的地位……（258）
（三）宋时大食商人与朝贡……（263）
（四）宋时大食商人在中国生活的情形……（270）
（五）宋时大食商人在中国贩卖的商品……（272）
（六）宋时大食商品在中国的影响……（292）
五　元代的吉普赛人——啰哩回回……（302）
（一）啰哩释义……（302）
（二）啰哩是最早的名称……（304）
（三）元代的啰哩回回……（306）
（四）元代以后的啰哩人……（309）
六　明代哈密地方的哈剌灰人……（314）

七 回教清真教名称源流考释……(319)
八 明清回族进士考略……(324)
(一)顺天府……(325)
(二)直隶……(331)
(三)江苏……(338)
(四)山东……(348)
(五)安徽……(363)
(六)河南……(370)
(七)浙江……(390)
九 中国伊斯兰教教派与门宦……(394)
第一章 教派、门宦产生的历史背景与条件……(394)
第二章 教派的类别与门宦的特征……(411)
第三章 三大教派……(415)
第四章 四大苏菲主义学派及其门宦……(424)
十 中国伊斯兰教碑文选注……(461)
(一)西安化觉寺创建清真寺碑……(461)
(二)西安重修礼拜寺无相记……(465)
(三)泉州重立清净寺碑……(469)
(四)广州重建怀圣寺记……(480)
(五)广州尔卜道拉喜墓碑……(484)
(六)杭州真教寺碑记……(487)
(七)嘉兴府建真教寺碑记……(492)
(八)南京敕建净觉、礼拜二寺碑记……(497)
(九)刘介廉公墓志……(500)
(十)青州赵氏先茔碑记……(505)
(十一)青州圣裔赵氏重建碑……(506)

(十二)大名县城镇南关小东街礼拜寺碑记……(509)
(十三)定州元至正八年重建礼拜寺记……(514)
(十四)定州明正德十六年重修清真礼拜寺记……(524)
(十五)昆阳故马公墓志铭……(530)
十一　《古兰经》的汉译……(534)
(一)国际译坛掠影……(534)
(二)国内译本综览……(540)
(三)汉文全译本巡礼……(544)
铁铮从日文转译的《可兰经》……(544)
姬觉弥总纂的《汉译古兰经》……(548)
王静斋的三种《古兰经译解》……(551)
刘锦标的《可兰汉译附传》……(558)
杨敬修译《古兰经大义》……(561)
时子周的《古兰经国语译解》……(568)
马坚通译《古兰经》及前八卷注释本……(573)
林松的《古兰经韵译》……(581)
仝道章的《〈古兰经〉中阿文对照详释本》……(587)
周仲羲译《古兰经》(新加坡印本)……(593)
马振武的经堂语《古兰经》译本……(596)
沈遐淮的《清真溪流——古兰经新译》……(605)
十二　有关杜文秀对外关系的几个问题……(607)
(一)杜文秀与英法侵略者的接触……(607)
(二)腾越的通商……(612)
(三)“回教国”的问题……(615)
(四)刘道衡使英问题……(617)
(五)有待研究的问题……(619)

十三 清朝同治年间西北回民自卫抗清斗争述略……(624)
(一)关中发难……(625)
(二)金积堡之役……(629)
(三)河州之役……(635)
(四)西宁之役……(638)
(五)肃州之役……(639)
(六)乌鲁木齐之役……(642)
十四 近代史上回族人民的反帝爱国斗争……(651)
十五 十九世纪末二十世纪初回回民族的新觉醒……(667)
十六 对中国回族经济的审视与沉思……(683)
十七 全面研究回民抗日的历史……(693)
(一)中国共产党领导下的回民抗日……(693)
(二)国统区、大后方的回民救亡运动……(696)
(三)沦陷区回民的反抗斗争……(699)
(四)全面研究这段历史必须注意的几个问题……(701)
附录
回回教入中国史略(陈垣)……(704)
中国回教寺院教育之沿革及课本(庞士谦)……(720)
清真教育会记事……(728)
《中国回教俱进会本部通告》序(王宽)……(734)
三十年来之中国回教文化概况(赵振武)……(736)
五十年求学自述(王静斋)……(755)

丁编 传记

元代
一 赛典赤赡思丁……(769)

赛典赤纳速剌丁……（781）
赛典赤忽辛……（783）
赛典赤乌马儿……（786）
赛典赤家族……（788）
二 阿合马……（791）
三 扎马剌丁……（801）
也黑迭儿丁……（813）
四 萨都剌……（819）
高克恭……（834）
明代
一 常遇春……（843）
冯胜 冯国用……（850）
沐英……（858）
二 郑和……（862）
三 马文升……（867）
海瑞……（876）
四 李贽……（883）
五 丁鹤年……（889）
梁檀……（896）
六 麻贵……（909）
马守应……（916）
清代
一 米喇印 丁国栋……（925）
二 马进良……（932）
马宁……（936）
哈国兴……（940）

苏尔相……（944）
三 王岱舆……（948）
马注……（951）
刘智……（956）
四 祁静一……（963）
马来迟……（965）
马明心……（968）
五 改琦……（971）
蒋湘南……（972）
近代
一 伍长华……（976）
马辰……（979）
郑国鸿……（983）
沙春元……（987）
二 徐天尧 安玉贤……（990）
马维骐……（993）
马秀廷……（995）
白金柱……（997）
左宝贵……（998）
马福禄……（1005）
三 杜文秀……（1008）
李国纶……（1030）
苏天福……（1032）
马如龙……（1035）
四 白彦虎……（1039）
马化龙……（1044）

马占鳌 …… (1048)
马海晏 …… (1051)
马桂源 …… (1054)
马文禄 …… (1060)
五 马新贻 …… (1063)
郑魁士 …… (1067)
六 马德新 …… (1071)
马联元 …… (1076)
王宽 …… (1081)
马启西 …… (1084)
七 丁拱辰 …… (1087)
杨枢 …… (1089)
王子斌 …… (1092)
李元庆 …… (1097)
现代(上)
一 马骥云 …… (1101)
丹鹏晏 …… (1104)
马玉贵 …… (1108)
赵钟奇 …… (1113)
二 丁竹园 …… (1117)
丁宝臣 …… (1121)
蔡大愚 …… (1125)
刘庆恩 …… (1130)
三 马骏 …… (1134)
郭隆真 …… (1139)
刘清扬 …… (1146)

吴祯 …… (1154)
四 马本斋 …… (1157)
刘震寰 …… (1162)
安德馨 …… (1168)
马君图 …… (1173)
五 韩幽桐 …… (1180)
马宗融 …… (1185)
马坚 …… (1189)
纳训 …… (1194)
六 金尔珍 …… (1196)
金颂清 …… (1199)
金祖同 …… (1202)
马驹 …… (1205)
七 马安良 …… (1210)
马福祥 …… (1213)
马麒 …… (1219)
马麟 …… (1226)
八 白崇禧 …… (1230)
马鸿逵 …… (1237)
马步芳 …… (1241)
九 马鸿宾 …… (1246)
马佐 …… (1251)
端木杰 …… (1252)
十 吴鸿宾 …… (1256)
刘屹夫 …… (1258)
刘格平 …… (1263)

马青年 …… (1268)
现代(下)
一　蒋翰臣及其家族 …… (1271)
魏子青 …… (1275)
杜秀升 …… (1280)
安树德 …… (1284)
二　铁宝廷 …… (1287)
马伯声 …… (1296)
陈经畬 …… (1300)
温少鹤 …… (1305)
丁德山 …… (1309)
三　白瑞启　白泽民 …… (1315)
赵炳南 …… (1321)
四　童琮 …… (1429)
马六舟 …… (1331)
马邻翼 …… (1333)
唐柯三 …… (1338)
时子周 …… (1341)
五　哈少夫 …… (1348)
伍特公 …… (1351)
沙彦楷 …… (1355)
傅统先 …… (1358)
六　马观政 …… (1362)
马聪 …… (1367)
白耀明 …… (1372)
沙国珍 …… (1377)

七 马连良 …… (1380)
侯喜瑞 …… (1384)
雪艳琴 …… (1387)
薛恩厚 …… (1390)
八 王苹 …… (1393)
张平 …… (1397)
丁嵚 …… (1399)
李超 …… (1403)
九 王子平 …… (1406)
马凤图 …… (1409)
穆成宽 …… (1415)
十 达浦生 …… (1420)
哈德成 …… (1427)
王静斋 …… (1433)
马松亭 …… (1441)
十一 杨敬修 …… (1448)
庞士谦 …… (1452)
虎嵩山 …… (1457)
马良骏 …… (1459)

甲　编

序说

श्री

ॐ

第一章　回族史系统研究的开端

回族形成于明，发展于清（清代前期和中期，即1840年以前），回族史的研究正式从清代开始的。明末清初的顾炎武说："唐之回纥，即今之回回是也。"（《日知录》）他的说法是错误的。雍正、乾隆年间的杭世骏，在《道古堂文集》中，也大体重复了他的说法。乾隆、嘉庆年间的钱大昕，则作出了正确的解释，他说："案回纥，唐时旧名，后称回鹘。……音转为畏兀，或作畏吾儿，与回回非一种。"（《廿二史考异》）这就是说，"回回"与"回纥"非一个民族或种族，不能视二为一。但"回回"这个名称，又是由"回纥"或"回鹘"音转来的，陈垣先生说："关于回回名称的起原，研究者颇不乏人，如钱大昕、李光廷、丁谦均有所论列。其名实由回纥转变而来。"（《回回教入中国史略》）清末民初的屠寄说得更具体："回回者，回纥之音讹也。……蒙兀西征，不暇深辨，举天山南北，葱岭东西，凡摩诃末信徒，不以波斯、吐火罗、康居、乌孙、大食、突厥，通谓之回纥。而又不能正言，声讹为回回。"（《蒙兀儿史记》卷一百五十五）这样就得出正确结论，回回不是由回纥直接发展来的（尽管吸收有回纥的成分）；回纥的直系后裔是维吾尔，但"回回"这个名称，则是由"回纥"音转来的。

一个民族或国家的历史研究，通常先由人物开始，回族史也如此。首先进行这一工作的，也应是钱大昕，他作《元史氏族表》，其中卷二"色目·回回"部分，列几十个回回世家，含其世系、官职等，

是关于回回人物史料的首次系统收集、整理。其后屠寄继续了这一工作,在《蒙兀儿史记》中列"色目·回回"表,增补了内容。钱大昕和屠寄是我国研究元史和蒙古史的有成就者,前者还是先行者。大凡研究元史和蒙古史的人都离不开回回问题,离开回回问题就不能对元史和蒙古史进行深入、全面研究,而回回史的研究也以元代为第一重要阶段。所以钱大昕、屠寄等人不仅是我国对蒙元史研究作出贡献的人,也是对回回史研究作出贡献的人,当然他们是站在蒙元史的角度研究回回史的。

人物的研究一开始还往往带有传说成分,这是因为人类历史研究一般是从传说时代开始的。回族历史可以说没有传说时代,但仍有些传说中的人物,如早期来华的穆斯林人物等。清晚期成书的《清真先正言行略》记载了这方面的人物,但也误收了一些非回回人物。如隋唐时期西北古民族铁勒、回纥的人物:契苾何力、契苾明、吐迷度、咄摩支、哥舒翰等,说明作者对回回早期历史认识不清,对回回、回纥缺乏严格界定。但更多地收集了有信史可考的回回人物,如元代的赡思丁、忽辛、哈散,明代的常遇春、沐英、铁铉、达云,清代的马雄、马宁、马注、刘智、哈元生、沙春元等,对研究回回历史人物作了早期工作。

以上这些工作或是零星的(名称的考订)、或仅某一方面的(人物资料的收集),处于回族史学童年或萌芽阶段。回族史的系统研究,回族史研究成为一门学科,是本世纪20年代开始的。

首先应该提到陈汉章的《中国回教史》,刊于1926年的《史学与地学》第1期,是一篇史料性的文章。白寿彝先生肯定了其研究回教史的肇始地位,说:"关于中国伊斯兰教史的研究,以陈汉章在中国史地学会出版的《史学与地学》第一期所发表的《中国回教史》为最早,发表的时间是1926年3月。"(《中国伊斯兰史存稿》)陈汉

章引《明史·西域传》的资料，首从穆罕默德创传伊斯兰教开始，然后说到“回回”和“回纥”的关系，回回教和摩尼教、景教有无关系，唐代文献中和回教有关的记载，继是宋、辽、金、元、明、清文献中的资料。整篇文章引述资料几十种，有正史、官书和私人著述，有的书中的资料从不同角度多次引录，从头到尾几乎都是以资料说话。陈汉章自己的话少得又少，大体只有这些：“中国人有合回回于回纥者，有以回回教为回纥之摩尼教者。”“又有疑回回教源于大秦景教者。”陈汉章的结论是，“回回本与回纥无涉”，“回回教亦与摩尼教、景教无涉”。他引录唐至清的中国大量文献，说中国关于回教的记载，“始见于唐”，“继见于宋”，“旁见于辽金”，“众见于元明”，“清更多所事焉”，这已构成一篇简明的中国回教史。但他在引录史料时，有的没原文照引，而是有所删节，仍注出自原书，这就难免导致读者误解。开头引的《明史·西域传》中的一段文字即如此。不论如何，陈汉章总是开始了中国回教史的系统研究，写出了中国回教史的第一篇系统文章，在资料的收集、整理、排列方面也不能说没有成绩。他还根据旧、新两《元史》，并补充《元诗选》、《元文类》、《至正集》、《元西域人华化考》等书中的资料，作“回回人”表，把回回人物的资料收集、研究工作推进一步。

1948年11月，白寿彝先生编著的《中国伊斯兰史纲要参考资料》出版时，将陈汉章文置于第一篇，肯定了其研究中国回教史的开拓地位。同时在篇末又注明：“本文……原无标点今代加。及原文错字不少，今就所知，为之改正。又原文引书有删节处，有倒错原来次第处，今只就原文照印，不再一一校正。”

在陈汉章文发表的次年（1927年）3月5日，陈垣在北京大学研究所国学门作回回教问题的演讲，题目是《回回教进中国的源流》，沅君记，同年9月刊于《北京大学研究所国学门月刊》第一卷

第6号,次年又在《东方杂志》第25卷第1号(1928年1月)刊出,改题《回回教入中国史略》,为系统研究中国回教史的又一篇名作。

陈垣首先讲他研究中国回教史的计划,说"二十年前,余即有意编纂《中国回教志》",内容包括《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》,附《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》。后因调查方面的困难,"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"。陈垣先讲回回历,说"欲知回回教进中国的源流,应先知中回历法之不同"。"明乎此,方可言回教何年入中国"。在此之前,1925年7月,陈垣已编出《中西回史日历》,在《例言》中对回回历有精确说明;同年还完成《二十史朔闰表》,在《例言》中对回回历亦有说明,可知陈垣讲演《回回教进中国的源流》时,对回回历法已成竹在胸。陈垣继讲大食与中国的关系,中国典籍中关于回教的记载,从唐至五代,至宋、元、明、清,间讲"回回"、"伊斯兰"、"回回教"、"穆士林"等名词的起源和演变。最后分析"回教势力传播之原因",认为有四点:商贾之远征、兵力之所届、本族之繁衍、客族之同化,还认为"回教在中国不传教"、"回教不攻击儒教"。陈垣通篇讲演以扎实史料为依据,末了又提出使用史料的原则:引用第一手资料,不得已时方可转引第二手材料;引用史料不得任意删节、窜改,说"凡考证家引用古书,为行文方便,删节字句,原无不可,然不可任意改窜,仍称出自原书,眩人耳目"。从回教史本身到回教史治学都讲到了。

陈垣先生在讲演开始时提到的《中国回教史》,后来没有完成;他在讲演最后说的"拙著有《回教汉文著述表》,为《中国回教志》中《经籍志》之一部",我们今天也没见到。我们见到的、传世至今的,

是这篇《回回教进中国的源流》、后改名《回回教入中国史略》的著名演讲。

1935年春，白寿彝先生在河南开封主编《伊斯兰》月刊时，在第4期“谈座”栏刊出《中国回教史料之辑录》一文，内中说：“回教入中国千余年，而中国回教史专书之作绝少。五六年前，陈援庵先生讲《回回教入中国概(史)略》于北大，冯沅君记之，刊于《东方杂志》。此为中国人对于中国回教之第一篇有系统的讲述。”“第一篇有系统的讲述”，是白寿彝先生对陈垣此篇讲演的崇高评价。1936年3月，《图书季刊》刊出的白寿彝先生的《中国回教史之研究》一文，重刊了这段话。1948年11月白寿彝先生出版他编著的《中国伊斯兰史纲要参考资料》时，收入了陈垣先生这篇演讲。中华人民共和国成立后，中国回民文化协进会组编《回回民族的历史和现状》，由白先生负责，在第一稿“参考资料”本的“题记”中提到陈垣这篇文章，说史学界前辈陈垣先生关于回回历史方面的著作，民族问题研究会关于回回民族的研究，使我们有可能编出这一本资料来。1980年陈垣先生诞生百年，白寿彝先生在纪念文章中再提到陈垣这篇讲演，说“他对伊斯兰教，虽只留下来《回回教入中国史略》这一篇演讲词，但他编纂中国回教志的设想，一直到今天，对中国伊斯兰教史的研究工作还具有重要的指导意义”。1983年宁夏人民出版社出版白寿彝先生的《中国伊斯兰史存稿》，白先生作为附录，将陈垣文和其他几篇重要文献收入其中。陈垣先生的讲演伴随我们走过了研究回族史和伊斯兰教史的大半个世纪。

这里必须附带说明，陈垣、陈汉章写文章的当时，还没有今天我们关于“回族”的这个科学概念，他们所说的“回教史”包含我们今天的回族史和伊斯兰教史两种内容或两个学科。这是当时的认识。恩格斯说：“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。”陈垣和陈汉章也是在他们“时代的条件下进行认识”，而且可以说达到时代的高峰，因此我们把他们的作品作为回族史系统研究的开端，作为这个学科产生的标志。

第二章　回族史系统研究的发展

一、金吉堂《中国回教史研究》

进入30年代，出现了研究中国回族史的专书，即金吉堂的《中国回教史研究》，成达师范出版部1935年印行。全书分上、下两卷。卷上为“中国回教史学”，论述有关回教史研究的一些问题，作者说是“就个人研究所得，指示致力于此道者一些门径，俾减少其前进困难”。包括三章，一、中国回教史上应解决之问题，二、中国回教史上应认识之各问题，三、中国回教史之构造。具体内容有“回回”和“回纥”的关系、回教何时传入中国、中国历代对回教徒的称谓、“清真”一词、中回历之不同、对已出版回教作品之评论、未来中国回教史的构造、如何蒐集史料等。在“未来中国回教史的构造”一节，作者对陈垣《中国回教志》的目录进行调整。调整后“志”的部分为：大事志、人物志、氏族志、经籍志、古迹志、户口志、风俗志，附录的“表”的部分调整为：中回历对照表、唐宋辽大食交聘表、元明清回回科第表、东土圣裔的源流表、历代哈吉表、回教氏族表、教门学案。我们不对金吉堂提出的中国回教志方案进行评论，也不比较陈垣回教志和金吉堂回教志框架的短长，因为这仅仅是一种设想，后来都没有成书。

《中国回教史研究》卷下为“中国回教史略”，概述中国回教史，作者说是“系就所见各书，摭拾资料，为一略具雏形之叙述”。亦三

章，一、回民在中国历史上之侨居时代，二、回民在中国历史上之同化时代，三、回民在中国历史上之普遍时代。唐初至南宋为第一章，宋末至明中叶为第二章，明中叶至清末为第三章。作者在“例言”中说本书直接采用的资料约百种，得之于张亮丞之《中西交通史料汇编》、陈援庵之《元西域人华化考》、桑原骘藏之《提举市舶元西域人蒲寿庚考》……等书之介绍，间接采用者亦不下三四十种。书末附“引用书目”。

在金吉堂书出版的次年（1936年），白寿彝先生写了《中国回教史之研究》的书评，先刊《图书季刊》1936年3月的第三卷第1、2期合刊，再刊于《大公报》副刊1936年6月11日的第134期，对金吉堂书作了评论。这不止是一篇单纯的书评，同时论述了回族史研究的一些重要问题，成为回族史研究的文献；就书评本身而言，也精确全面，成为书评范例，因此全文引录在下面：

> 本书共分二卷。卷上为《中国回教史学》，内分“中国回教史上应解决之问题”、“中国回教史上应认识之各问题”及“中国回教史之构造”三章。卷下为《中国回教史略》，内分“回民在中国历史上之侨居时代”、“回民在中国历史上之同化时代”及“回民在中国历史上之普遍时代”三章。前有目录，后附引用书目。全书约7万言。
>
> 去年春间，本书下卷第一章曾发表于《月华》七卷二期。时余在开封主编《伊斯兰》月刊，于第四期“谈座”中，揭有《中国回教史料之辑录》一文，即余读此章后，有感而作者也。余在文中，指陈中国回教史研究之短促的历史，及回教徒对于中国史实追求之真挚。余谓：“回教入中国千余年，而中国回教史专书之作绝少。五六年前，陈援庵先生讲《回回教入中国史略》于北大，冯沅君记之，刊于《东方杂志》。此为中国人对于

中国回教之第一篇有系统的讲述。据此篇序引，援庵先生固有意著《中国回教志》；蓄意二十年，以实际调查困难，拟改撰《中国回教史》。距今虽又已五六年，以援庵先生治学之谨严，此书不知何时可以行世也。近在《晨熹旬刊》广告栏内，见南阳某君有《世界回教史》之作，其名甚煊赫，实仅一万余言，谅不能多所发挥。《月华》七卷二期刊有金吉堂先生《回民在中国历史上之侨居时代》，所划时期甚有意致，然立论不注出处者多，而材料范围是否能有创获，以现在发表者尚少，不能确知。”余又谓：“然中国回民非不憧憬于其已往之历史，非不依恋于其祖宗先贤之故迹。今试展诵《回回原来》，虽其荒谬怪诞，出乎常理，然徒以其系传述回教入中国之故事，读者莫不悠然神往。斯时，吾固见追求历史的欲望，跃跃于读者之肺腑，可以穿胸臆而与吾人相见。”今时逾一年，中国回教史之研究更无别项新的进展。去年夏间，虽有马子实先生以阿拉伯文著《中国回教概观》一书，刊于开罗，风行埃及各地；然偏于现状之叙述者多，不得以中国回教史目之。著者此书之出版，与《伊斯兰》月刊之停办，《镇江回报》之创刊，同为最近一年内中国回教出版界最可纪念之事。而著者此书，笔调明畅，所用材料颇有新的发现，余向所指摘之点亦全加以改正。此书之前，虽有《世界回教史》，亦为回教人之作品，然据南阳水自立先生函示，后者亦仅系一讲稿，为人不告而刊者。故回教人正式发表其对于中国回教史之整个的看法者，实以著者此书为首创。

余对于本书所述，最感兴趣者约有三端。其一，为“张芾造反”及“长安纪闻”等民间的史料之称举；其二，为近代教民著述之总述；其三，为中国礼拜寺内不授历史之原因的推测。

前二点，为治中国回教史者不容忽视之资料。后一点，则系一极重要的问题之提出也。

虽然，本书需要修正补充之点亦甚多。今依原书之次序，略举其要者如左。

（一）卷上第二章第一节中，“蕃”、“胡”、“獠”、“夷”等名，与“回夷”、“答失蛮”、“木速蛮”等名不同。后者系专称回教徒；前者系对于外国人之泛称，不过有时亦对于来自外国之回教徒用此种名称而已。此二者，宜分别言之也。

（二）卷上第二章第二节中，以“大食”为 Danish 之译音，恐距事实较远。“大食”一名，在中国回教史的研究上，颇为重要，应加改正。又，本节所举波斯文、阿拉伯文著作中之中国名词，似不出日本桑原骘藏氏所称引之外。此类名词之重要者，决不只此。如波斯文称茶为 Cha，称茶盏为 Chadan，其历史的意义之丰富，亦不在 Kayton 等名之下也。

（三）卷上第二章第五节中，论中、回历不同，仅引冯沅君记录陈援庵先生之演辞，不举《中西回史日历》，不无遗憾。

（四）卷下第一章第二节及第五节中，论回教商贾在东土之发展，仅言及人数之众及纳税之多，而于回教商贾与唐宋文明之关系阐发过少。以余所闻，回教国家之药材及方剂，已于唐宋时传入中国。余曾细检《证类本草》，发现海外药物达300种以上，其间来自阿拉伯、波斯者，不在少数。此种香料之普遍地消费，犀象宝物之特蒙重视，均回教商贾在东土发展之结果，有以影响唐宋时代中国人之社会生活者，似均值得一提也。

（五）卷下第三章第五节，论近代教民人才与著述，所述及者甚多，惜无要领。王岱舆、马注、刘智、马复初，回教之四大

著作家也，其造诣与地位均应与他人有别。而刘智之《天方性理》，马复初之《大化总归》，更能吸收宋明理学，阐发回教之根本思想。此不惟在中国回教史上应有一崇高之地位，即在中国思想史上亦能表现其坚实与博大之光辉。著者漫然置之于众人之中，至可惜也！

此五点外，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。本书页311，有云："北宋时代广州所得之入口税，竟居全国税收十分之九。"此类严重之伪讹，最易滋生误会与纠纷。至望著者能细加校对，别制一勘误表附入本书之后也。

最后，余愿提出两点，与著者商榷。第一，本书系平铺式的叙述，似不必于书名上用"研究"二字。第二，"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，即总称为《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。至于中国有外国回教徒之留居，以及中国之有回教，本书未分析地言之，亦未免有观念不清之嫌也。

综观本书全书，不无可疵议之点。然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。中国穆斯林与治中国文化史、中国宗教史者，均可一读也。

二、傅统先《中国回教史》

金吉堂书之后有傅统先《中国回教史》出版。关于此书的写作缘起，作者在书的《自序》中说："本年二月中旬，王云五先生为编辑中国文化史丛书事，嘱写中国回教史一书。……乃就商于哈德成阿衡、沙善余先生。二君均以商务印书馆之重视中国回教引为欣幸，力促予任此工作，并允供给材料，担任校对。"此序写于1937年7月1日，看来作者是在不到半年的时间内完成的。而商务印书馆出版的时间则为1940年7月，拖了三年，这可能和当时的形势和出版条件有关。

全书共七章。第一章《回教与穆罕默德》，述穆罕默德创教和伊斯兰教信仰。第二章《回教之传入中国》，分"回教入中国之年代"、"回教入中国之路程"、"回教徒侨居中国之情形"、"回教入华对于西方文化上之贡献"四节。第三章《宋代之回教》，含"海上交通之繁盛"、"回教徒之香料贸易"、"回教徒之豪富"、"回教对于宋代文化之影响"、"清真寺之创建"五节。第四章《元代回教之鼎盛》共十节，有"回教对于元代政治之影响"、"回教徒对于元代军事上之辅助"、"元代回教徒商贾之情形"、"回教对于元代文化之贡献"、"元代之回教妇女"等。第五章《明代之回教》，包含"回教徒之同化"、"明代之回回历"、"郑和下西洋"、"明代名臣中之回教徒"、"回教对于明代艺术上之贡献"等七节。第六章《清代之回教》共十三节，其中以数节叙新疆维吾尔族之伊斯兰教，以及西北和云南回民起义，此外有"清代朝野对于回教之隔膜"、"忠于清廷之回教武人"、"中国回教之学术"等节。最后一章为《中华民国之回教》，述1912年至1937年作者结稿时之中国回教，包括"中国回教之组

织”、“中国回教之教育”、“古兰经之翻译与中国之回教刊物”，以及“侮教案”、“回教与中国军事政治之关系”等七节。末附“参考书”。

作者在《自序》中说“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”。这是关于书的体例、使用材料、创作态度的简要说明。本书确是“按代编制”的一部中国回教简明史，除按宋、元、明、清的历史顺序叙述外，还有民国一章。陈汉章之《中国回教史》、陈垣之《回回教入中国史略》、金吉堂之《中国回教史研究》都述至清末，惟本书述至作者当代，可谓体系完整。其中回教组织、回教教育、古兰经翻译及回教刊物部分，内容充实、具体，时过半个世纪，到今天已成为珍贵资料。书的整体内容也是完备的，有政治、有军事、有交通、有商业，更突出文化，还有“元代之回教妇女”一节，可谓面面俱到。本书名为“回教史”，除第一章述穆罕默德创教与伊斯兰教信仰外，以后章节主体内容多为回族的，因此本书又是一本简明的中国回族史。作者说本书“以客观之态度……就事论事”，在书中也得到反映，清代章“清代朝野对于回教之隔膜”节，引录康熙圣旨，雍正、乾隆上谕，说明清廷对回教的态度，此为客观叙述。“忠于清廷之回教武人”一节，说“回教徒对于清代之征伐蒙古、苗、缅、白莲、天理等役（引者按：此中有民族、有外国、有宗教，似不应并列），有功勋者亦复不少，而以马进良、哈国兴、哈元生、许世亨、许文谟、马新贻、马联海、马如龙等人为尤著”。书中如实叙述其事迹。谈到明代回教徒变化时，说一般回教徒“除信仰不同外，颇不易与其他非回教徒辨别”，“即姓氏亦多改用汉姓”，“因此一般史家，对于回教徒之传记，未如《元史》中之有详细说明。今日欲加以辨别而为之记述，则颇非易事”，说的也是实情。关于“根据正史及可靠之材料”写成此书，也符合书的内容实际。明代开国功臣常遇春、沐英等事迹的叙述据《明

史》,郑和事迹的叙述据《马哈只碑》和《郑和行香碑》。作者根据《明史纪事本末》和《明会要》的材料,批驳了"朱元璋为回教徒"的说法。说"此说多推测之词,极不可信"。又作出分析:"然太祖之重视回教则为事实。一因为当时回教繁盛,势力雄大,太祖尊重回教,为一种政治上之关系;二因为左右近臣多回教徒,颇为太祖所依重。"这种分析是正确的,特别"政治上之关系"一句,颇有见地。作者在《自序》中还说:"日人桑原骘藏之《蒲寿庚考》,新会陈援庵之《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。"书末列参考书目,分"正史类"、"杂记类"、"考证类"、"通史类"、"杂志类"五种。作为资料的使用,符合学术著作的要求。因此从资料的使用、治学的态度、全书结构的严整看,本书不失为一本系统简明的中国回族、伊斯兰教史。

论及本书的不足,一是某些史实叙述不确,如说元代阿老瓦丁、亦思马因所造"回回炮"为火炮即为一例。其实阿老瓦丁、亦思马因所造回回炮为机械发石的炮,《元史》中已说是"巨石炮","炮"亦写为"砲"。所以造成这种误解,大概是《元史》中说这种炮"声震天地,所击无不摧陷",误为火炮;研究不足也导致这种误解。金吉堂《中国回教史研究》和其他一些书中亦误认是火炮。其次,本书名为《中国回教史》,"按代编制",以宋、元、明、清的顺序排列,第一章"回教与穆罕默德"似不宜单列一章,开头简述其事迹即可;陈垣讲回回教入中国史略是从回教入华开始的,白寿彝写中国回教史从中国大食间的交通写起。第三,本书最后一章(民国章)述民国以来回教组织、教育、期刊甚详,成为本书的突出优点。但"回教与中国军事政治之关系"一节后半部分,以长篇文字攻击 1936 年彭德怀领导的红军西征和马青年为师长的回民独立师,又在西安事变之后,摭拾马鸿逵、马步芳等于 1937 年 1 月 20 日通电中攻击中

共的谰言，甚至摘载国民党中央宣传部的声明，实属与本书学术内容无关，成为本书的政治污点。

三、马以愚《中国回教史鉴》

《中国回教史鉴》，1940 年商务印书馆初版，1948 年 2 月增订二版，是又一本关于中国回教史的著作。如果说傅统先的《中国回教史》是“按代编制”，本书的特点则是“分类编纂”。全书八章：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。在第一章“至圣纪要”中，述穆罕默德创教和伊斯兰教的传布，包括“至圣世系”、“哈里发”、“东大食”、“西大食”、“南大食”、“阿剌伯疆域”六节，为国外内容。第二章“回教之道”述伊斯兰教信仰和派别，含“孔圣之道”、“穆圣之道”、“天道”、“圣使”、“回教命名”、“十叶派”、“孙尼派”等节。第三章“礼法制度”主要述伊斯兰教功修和礼俗，含“经典”、“功令”、“信念”、“沐浴”、“礼拜”、“斋戒”、“捐廉”、“觐见”、“嘉礼”、“凶礼”、“禁戒”等内容。第四章“历代史志”，介绍有关回教和记载回教的书籍，分“类书”、“地志”、“私家撰记”等种；又有“记载之异”、“记载之谬”等小节，加以比较和指误。第五章“回纥源流”，述新疆维吾尔族伊斯兰教，及“回纥”、“回回”的关系，包括“新疆沿革”、“胜迹”、“人口”、“习俗”等。第六章“回回历法”是作者的强项，作者另撰有《回回历》，1946 年商务印书馆出版，本章中包括“太阳历”、“太阴历”、“闰日”、“计斋期”、“仪象”、“阿拉伯算学”等节，既为天文历算的说明，又为广大穆斯林所应用。第七章“文章勋业”是人物志，述唐、宋、元、明、清、民国的人物。包括赛典赤及其子孙、常遇春、铁铉、郑和、哈国兴、许世亨、马大用、左宝贵、马福禄、马毓宝、安德馨等政治军事人物；

文化人物有扎马鲁丁、马沙亦黑、高克恭、丁鹤年、丁澎、改琦;学者赡思、马邻翼,及经学家王岱舆、马注、刘智、马德新、哈德成等。这些人物大体是按历史顺序叙述的,所以在这部"分类编纂"的书中,也有"按代编制"的成分。第八章"名寺古墓"是作者亲自考察、结合文献资料整理而成,计有"杭县名寺"、"南京名寺"、"江都寺墓"、"广州寺墓"、"晋江寺墓"、"昆明之寺"、"天水之寺"、"长安名寺"、"重庆之寺"、"山西之寺"、"陕西之寺"、"甘肃之寺"、"安徽之寺"、"北平之寺"、"四川之寺"、"云南之寺"、"江苏之寺"、"湖北之寺"、"福建之寺"等,除东北外几乎遍全国,而东北的情况当时是不允作者去考察的。这是关于中国回族地区清真寺的大面积考察,留下了珍贵资料和记录。

本书的最大优点是资料丰富,作者几乎是句句靠资料说话,因此读起来内容扎实,段段有收获、长知识。作者在书末列的"引用书目"中有近200种典籍,说明作者旁征博引、阅读范围之广。特别对中国地方志,作了大范围引用,根据"引用书目"的排列顺序,重要的有:《新疆图志》、《宣威县志》、《归绥县志》、《固原州志》、《黑龙江志稿》、《甘肃新通志》、《芜湖县志》、《昌平州志》、《新都县志》、《安徽通志》、《定海县志》、《杭州府志》、《建水州志》、《钱塘县志》、《巴县新志》、《浙江通志》、《武昌府志》、《扬州府志》、《广东通志》、《江宁府志》、《河南通志》、《广州府志》、《泉州府志》、《西安府志》、《常州府志》、《邵武府志》、《陕西通志》、《山西通志》、《湖北通志》等,已经遍全国。这是在回族史研究中第一次广泛利用全国地方志材料,而回族遍全国,利用全国各地方志材料研究回族,是回族史研究不得不走的一条路。由于征引资料丰富,在某些问题上扩大了回族研究的视野,如第五章"回纥源流"部分说,新疆"民族凡十四","八曰甘回族"。"甘回族,亦

曰汉回族，一曰东干族，以其来自甘肃。”又征引资料说：“汉装回，多从河湟迁徙来新，居食衣服，皆从华制。”“新疆回回，多来自陇省，以西宁、河州为最多；亦有来自陕省者。服装与汉人同，故别之曰甘回，亦称曰汉回。欧洲与缠回，统称之为东干回回。”通过征引多种资料，说明“东干”即“甘回”，“以其来自甘肃”，所以新疆称之为“东干回回”、“东干回”、“东干”。这是正确的解释，其他解释是不正确的。在第七章“文章勋业”部分，谈到回回爱薛，说“《元史·世祖纪》谓改回回爱薛所立京师医药院名广惠司，而近冯承钧《西域南海史地考证译丛》谓爱薛为西方基督教，其译沙海昂注《马可波罗行纪》且谓与波罗同时之基督教人也”。在陈汉章《中国回教史》所制“回回人”表中，只列“爱薛（西域拂林人，表亦回回人）”。在傅统先《中国回教史》第四章元代“西域医药”部分说：“至元十年世祖乃改回教徒爱薛所立之京师医药院名广惠司。”马以愚由于旁征博引，引进最新研究成果，说明爱薛并非回教徒，而为基督徒，这一结论早已为元史学界及回族史学界所接受。所以我们要首先肯定马以愚这本书旁征博引资料带来的好处，对回族史研究给予的推进。然而本书的缺点或不足，也正在于史料的运用方面。作者不是让史料服从文章的写作，根据行文的演进选用资料，而是文章跟着资料走，因而松散蔓泛，导致史料罗列。全书八章，基本是史料分成八类排列；每章中的若干小节，又是史料的再分小类排列，初学者感到不得要领，难以卒读，有基础者读起来亦十分吃力。史家陈垣研究史学亦是从收集史料入手，而且尽量收集到能收集的全部史料，但不是罗列史料，而是经过一番消化、融解的功夫，用自己的话写出来、讲出来，《回回教入中国史略》的讲演即为一例。史料不等于史学。史料之成为文章、著作，犹如矿石之成为铜、铁，要加一番冶炼的功

夫。

关于此书的写作，作者在《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，此余昕夕之所求之者，余心大慰。"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。"可见马以愚先生著作此书的投入和他的奉献精神。

四、白寿彝《中国回教小史》、《中国伊斯兰史纲要》

40年代中期，白寿彝相继完成两本中国回族史、伊斯兰教史著作，先为《中国回教小史》、次为《中国伊斯兰史纲要》。《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。《中国伊斯兰史纲要》1946年8月重庆初版，1948年3月上海第二版，同年11月又出《中国伊斯兰史纲要参考资料》，作为学习此书的参考。

《中国回教小史》九章。一、中国大食间的交通。从回教传入追溯到中国和阿拉伯交通的历史，再详述唐时和阿拉伯的交通。二、大食商人的东来。据《岭外代答》和《萍洲可谈》等资料，述大食商人东来的情况，并根据新旧《唐书》和《宋史》"大食传"谈来中国的大食贡使。三、大食法之记载。以杜环《经行记》为据，谈中国典

籍中关于伊斯兰教的最早记载，说“就唐宋两代关于回教教义的汉文记录来看，《经行记》是最早的，也是最好的”。《诸蕃志》中也有记载，“说的不如《经行记》详细，又不如它的正确”。四、礼堂和公共墓地的创建。谈长安大学习巷礼拜寺和广州怀圣寺，以及泉州和扬州的礼拜寺；公共墓地的创建则始在广州和泉州。说“唐宋时在中国的回教人，差不多可以说，都是外国人。但自从他们在中国建寺，建公共墓地后，他们和中国的关系一天一天地密切起来，回教和中国的关系也要一天一天地密切起来了”。五、回回之始盛。讲元代回回的情况，引《明史·西域传》的话“元时回回遍天下”，又引《癸辛杂识》的话“今回回皆以中原为家，江南尤多”，说明元代回回的兴盛，为中国回族史的第一个重要时期。六、歧视与厄害之发生。讲回教在明清时受到的歧视，以及清代的回教人反清之役。七、寺院教育的提倡。讲胡登洲创办经堂教育及经堂教育读本。八、汉文译述的发表。说“汉文译述的发表，始于明末。真正能自成体系，立论正确的译述，从王岱舆开始。岱舆后，张中、伍遵契、马注、刘智都是很重要的译述者”。着重介绍了王岱舆、马注、刘智、马德新的译述。又说“德新后，有马联元”。指出金陵和云南为汉文译述的主要发表地，各有特点。九、最近的三十二年。全书最后一章，述民国成立至作者当时的三十二年（1912—1944 年）。首述王宽对经堂教育的改革、留东清真教育会的成立及《醒回篇》的出版；民国成立以来的三十二年，述信教自由、各种学校之提倡、出版品之增加、回教组织逐渐扩大等内容，说“回教在往新生的路上走”，但“阻碍回教前进的事情也还多得很。究竟中国回教是否能走上新生的路子，这一方面要有回教人本身努力底程度，另一方面也是要看他们所具备之客观条件”，保持了慎重态度。

综观全书，作者写得通俗易懂，深入浅出，对材料进行了一番

“冶炼”的功夫。“每章后面都附有参考资料举要，是为初学预备的”。但对有基础者亦有参考价值，可以进入更广阔的学术空间。作者还在《题记》中对回教史研究提出了要求，说“中国回教史研究，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，他更要懂得回教的精神，懂得中国回教人的心”。1983 年，宁夏人民出版社出版的白寿彝先生的《中国伊斯兰史存稿》，白先生将《中国回教小史》收入。在全书的《题记》中写道：“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。”又说：“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。”对研究回族史和伊斯兰教史提出理论上的指导。

《中国伊斯兰史纲要》1946 年初版于重庆，作者在《自序》中说了如下的话：“我在十年前，就想写一部中国伊斯兰史。但准备不到二年，就遇着战争。我像逐水草而居的游牧人一样，携着眷口东西地流浪着，一直没有认真地工作过。三十二年三月，写了一本《中国回教小史》，只是想介绍一点粗浅的概念，不能说是一本真正的史书或史论的。现在这一本小书，又是打算专给回教高小初中学生阅读或作教材用的，形式和趣味虽和小史不同，但其需要不断地改进则一。”

全书共二十章，一、总论，二、大食人的来华，三、意外的收获，

四、宋代的大食商人，五、伊斯兰移殖中国的开始，六、元时回回的政治地位，七、元时回回学术的输入，八、元时回回在中国学术上的贡献，九、伊斯兰移殖中国之成功，十、明清时回回政治地位的低落，十一、明清回回中的学人和名宦，十二、明清的回回军人和回回农村，十三、寺院教育的提倡，十四、宗教学术的运动，十五、清代回回的惨祸(一)，十六、清代回回的惨祸(二)，十七、清代回回的惨祸(三)，十八、清末回回的文化工作，十九、伊斯兰在厄难中的生长，二十、结论。基本也是通史体裁，从伊斯兰教传入写到作者的当时(1946年)。作者在《结论》部分说："中国伊斯兰不能脱离中国而存在，中国伊斯兰的发展也不能不受政治环境的影响。……我们如想要伊斯兰早日走上一个新的时代，一方面要在教内各种问题上努力求得解决，另一方面还要一个安定繁荣的中国和一个民主的政治。"同在《中国回教小史》中的结论一样，说的既有学者风范又有政治见地。

全书最后列有"参考书举要"，共三部分。第一部分为资料，包括《苏莱曼东游记》、《诸蕃志校注》、《中西交通史料汇编》及译、作者和版本。第二部分为论述部分，列有关总论文章和书籍六种。包括陈汉章《中国回教史》、陈垣《回回教入中国史略》、金吉堂《中国回教史研究》、马以愚《中国回教史鉴》，以及作者自己的《中国回教小史》。作者说："以上论文及书，共六种。第一种仅为材料之列举。第二种，举出不少有意义之问题，但因系演讲词，限于时间，不能周详。第三种，对于中国回教史之时代的划分，颇有见地，但对于史事缺欠忠实。第四种之第七章详于民国以来之教中情形。第五种之第八章详于回教古迹。均有特点。"对于民国以来迄作者当时的中国回教史系统研究，作了高度概括和中肯评价。参考书举要的第三部分为论述的专论书目，有日人桑原骘藏《蒲寿庚考》、陈

垣《元西域人华化考》等四种，说“以上共四书，前两种为世界名著”。这自然指那个时代说的，今天的书籍当然比那个时代丰富多了。

作者为本书另编有“参考资料”，即《中国伊斯兰史纲要参考资料》，我们将在下章叙述。

第三章　回族史料的收集和整理

一、白寿彝《中国回教史料之辑录》

史料是史学研究的基础或前提，史料收集整理的过程也往往是研究的过程。有的研究成果反转来又成为继续研究的资料；研究和资料间没有鸿沟。但史料的收集、整理仍构成一门独立学科——史料学；它是历史学的辅助学科。回族史料的收集从清代就开始了，钱大昕等人是著名收集者，也是回族史早期研究者，当然那时只局限于某一方面或某个问题。回族史料的系统收集是从陈汉章开始的，他的《中国回教史》既是回族史系统研究的开端，也是回族史料的系统列举。陈垣的名篇《回回教入中国史略》也是根据丰富史料说话的。但对回族史料给予专门论述，述其收集范围和整理方法，建立在科学的基础上，则是在1935年白寿彝《中国回教史料之辑录》一文中开始谈及的。

《中国回教史料之辑录》刊于1935年白寿彝在开封主编的《伊斯兰》月刊第4期，兹摘录如下：

> 回教入中国千余年，而中国回教史专书之作绝少……吾人试一推求其故，其原因虽夥，而最要原因之一，则为材料上之困难。回教入中国，非由一路，或循天山东来，或沿海滨而处，偏僻穷壤亦所在多有。其历来聚居之情形及其发展之经过，各清真寺之石刻及先贤墓之碑文往往详之。此项材料最

多，而搜集亦最难。盖事实上，决不能以少数人之力，大量搜集全国清真寺石刻及先贤墓碑之拓本。此材料之困难一。中国古籍浩瀚，且一书之性质向难辨认，往往读过千卷书，吾人所需者未必能获一则。此材料之困难二。即此二难，已足使老儒咋舌，幼学气短。新进之士未识艰辛，一经试验，此两座泰山未有不压其希望为碎粉者。故中国回教历史固长，人口固众，教徒追求往事之心固热，而对于教史专书之缺欠，不能补益丝毫也如故。近虽有少数笃学之士，苦心孤诣，恐亦将因材料之故，难逃于事倍功半之例。即其在事倍功半之情形中，所得之成绩，如发表时不能尽量表露其原料，亦甚难望其能作昌盛此项研究之助也。

吾人今日如为教史澈底打算，则请从辑录中国回教史料始。此项工作，用一分气力，即可得一分成绩。此种成绩将非少数人所私有，而为大众之公器。苟能辑录至相当程度，则审核陶冶之功尚属较易，凡有史学素养之士均可优为之矣。

史料辑录之范围，甚为广泛。举其大目，约有五类：

第一类、现存实物之记录，图片，照片，拓片等；

第二类、各地教民之散布情形，生活状况，风俗礼仪，及所诵习经典的记录；

第三类、中国回教人（或入居中国之回教人）之著作底搜集；

第四类、中外书籍中，关于回教记载底辑录；

第五类、教内外人关于回教教义，人物，古迹之传说。

此五类者，或原即关于过去回教之记载，或仅系记述现在回教情形而可借以为考究过去之资者，均为治中国回教史所不可少之资料。

辑录之法，或全录故籍，或精识新得。其本教人著述篇幅较多者，则不妨提玄钩元，撰为纲要，著其藏版及发售处所，以便学者购取。各文自为起讫，各作小目，立为号码，陆续印行，活叶发售。积之以岁月，策之以群力，其事虽艰，终不患其无成，他日教史专家之出，又岂止三数人已哉？

二、白寿彝《咸同滇变见闻录》

如果说《中国回教史料之辑录》只是提出问题，指出收集回教史料的范围和方法，十年之后，白寿彝则付诸实践，亲自整理出了第一部回族史料——《咸同滇变见闻录》。

《咸同滇变见闻录》之前，有何慧青的《云南杜文秀建国十八年之始末》，连载于1936年的文史半月刊《逸经》。全文十部分：杜文秀事略与洪秀全之比较、杜文秀革命之背景、建国大理之规模制度、占领之区域、战事简述、和议之经过、中心人物传略、军事与兵制、杜文秀之失败、结论。是关于杜文秀起义史事的第一篇系统叙述。1940年中国回教救国协会云南省分会将其辑印成册，马聪为之作序，称为“近时不可多得之史料”。白寿彝先生亦撰《题何慧青著〈杜文秀建国十八年之始末〉》，予以评价。但全面收集并详加校勘杜文秀以及整个云南回民起义资料，为以后研究奠定坚实基础和产生深远影响的，是白寿彝及其校集的《咸同滇变见闻录》。

《咸同滇变见闻录》，白寿彝校集，1945年9月商务印书馆出版，上、下册，是第一部关于清咸丰、同治年间云南回民起义（主要是杜文秀起义）的专题资料。关于这部资料的校集过程，白寿彝在该书《自序》中说：

民国二十八年一月，予既至昆明，留心访问与文秀有关之

遗文轶事。是年夏，白亮诚先生自佛海来，尽以历年所得，举以相贻。次年秋，予以沙竹轩阿衡马子实先生之介，复得尽觐马瑞岐先生之遗藏。马虞卿先生、李芳伯先生、沙宝诚先生、周继廉先生、卢振明先生、王之平先生、忽本初先生、纳子嘉先生、万稼轩先生、沙元先生又各以所有惠赠借抄。总计先后所得，大抵皆为民间传抄之本，未经刊布之作。数量虽尚不为多，然皆为研究杜事者之新资料，对于救济方略、方志之偏弊，及提供研究者以较正确之观念，裨益当不在少。予因从而校写成书，排版问世，其亦同道之士所乐闻欤。

校写，始于二十八年冬。时袁守和先生、万稼轩先生给予之鼓励至多。嗣后，陆续校写，并陆续以新获善本易去已写就者，往往一易而再易。复以课务之牵制，历20个月，始得10万言，名之为《咸同滇变传抄史料初集》。三十年五月，寄沪付印，为书局延搁者经年。后，首篇方排，而太平洋战衅已启，书既不能续印，稿亦留沪不得出。三十年六七月间，予又集中精力，校写10万言，为二集，置箱箧中，亦且年半。今集合旧稿，改为本编，距开始校写，已3年余矣。今本所收，有原编两集所无者，亦有今无而原有者。此全为迁就手头现有稿本而然，无深意也。至于改易原名，则以今名更具体，更为多人注意之故。且在内容之范围上，今名毋宁更为宽泛也。

《咸同滇变见闻录》共四部分，一、咸同滇变文件，二、咸同纪事，三、咸同见闻杂记，四、咸同传闻杂记。一、二部分为上册，三、四部分为下册。第一部分包括《云贵总督札一件》、《杜文秀叩阍稿》、《马如龙晓谕滇垣绅民》、《杜文秀军政管理条例》、《杜文秀帅府布告》、《杜元帅誓师文》、《上杜公书》、《杜文秀帅府楹联》、《杜文秀客堂联》等。第二部分包括《碌云纪事稿》、《滇垣咸同十四年大

祸记》两篇。第三部分含《马负图私记》、《咸同野获编》、《辩冤解冤录》、《杜文秀统属汉官职名》、《杜文秀统属回官职名》等篇。第四部分含《滇西变乱小史》、《杜文秀革命小史》、《永昌府保山县汉回互斗及杜文秀实行革命之经过》、《他郎南安争矿肇乱记》、《昭鲁变乱纪闻》、《元谋变乱纪闻》、《楚雄丙辰抗变事略》、《滇变杂记》等篇。全书的四个部分基本反映了云南回民起义的全过程，和当时收集到的民间传抄史料。

史料学和校勘学有密切关系。可以说没有严格的校勘就没有严格的史料。白寿彝先生到云南后，友人送给他的有关云南回民起义的资料很多，有的一种有几个版本或抄本，必须加以比对、审查才能择其一使用，以他种补充；即使只有一种，也必须加以校勘。为此，白寿彝先生下了极大的选择和校勘功夫，他在书前的《校集略例》中说：

一、本书所收资料，以具备下列两个条件者为限：

（甲）与杜文秀本人直接有关，或与其部属、友军及敌人有关者。

（乙）未曾刊布，或虽曾刊布而现已无刻本流传而另有别本足资校勘者。

二、本书所收资料，于原收藏人、原著作人之可考者，一律于标题下注出姓名。可能时，并于正文之后，注出原件流传之经过。

三、本书所收资料，一律分段，并加句读，对于原本之形式，不为保留。但如遇有原稿本，或抄本之有朱墨删改、款式特殊、及印有图记等情形者，于正文后，酌加说明。

四、本书所收资料，无论标题或正文，如遇有伪讹、衍文、脱文，及加眉批之处，依下列之例校写：

（甲）原文伪讹者，以可能的正确之字注于其下，并以括号（ ）括之。

（乙）原文有衍文者，以括号（ ）括之。有脱文者，则审视上下文意，酌为增补；增补之字，以括号〔 〕括之。

（丙）原文之伪讹衍脱，一时不能测定其应系何字者，均暂照旧缮写。不复另加识别。

（丁）原文上有眉批者，为排版便利起见，将其移置于有关字句之下，以括号（ ）括之，并标“原批”二字以明之。

五、本书于一种资料有两种或多种异本时，采用较早之本为底本。如各本缮写时期不能分别，则采用较优之本。至未用作底本之别本异文，当斟酌情形，或分注正文之下，或另作校记附于正文之后。

六、本书所收资料，遇原本有删改之处，或依原底本缮写而注出其后来删改之处，或依修改本缮写而注出原来之字句。此因各文校写之时间，先后相距稍久、有未能完全一致之处，阅者谅之。

七、本书前三卷之编次，略以撰作时期之先后为序。其撰作时期不能确指者，则分附各卷之末。第四卷各文之撰作时期，则可指明者甚少，今略以各文性质之相近者为编类而已。

八、本书用例，有非上列各项所能尽者，当随时于正文后分别说明之。

可以肯定地说，这是一部经过严格校勘的回族史料，不是简单的史料汇集或汇编，没有深厚的史学功底和严格的校勘功夫是做不到、完不成的。《咸同滇变见闻录》的出版，不止整理出了第一部回族史料，且为以后整理回族史料作出了范例。

三、白寿彝《中国伊斯兰史纲要参考资料》

《中国伊斯兰史纲要参考资料》，白寿彝编著，文通书局 1948 年 11 月上海初版。1947 年 12 月 27 日白寿彝在为《中国伊斯兰史纲要》写的题记中说："本书底参考资料已经付印，希望不久可以出版，为读者诸君阅读本书时的参考。"可知本书是为学习《中国伊斯兰史纲要》编辑的，但它的意义，远远超越了《中国伊斯兰史纲要》的"参考资料"，而成为一部中国伊斯兰教史和回族通史参考资料。

《中国伊斯兰史纲要参考资料》全书十五篇，一、中国回教史，二、回回教入中国史略，三、"回回"一词的起源和演变，四、怛逻斯战役和它的影响，五、宋时大食商人在中国的活动，六、元代回教人与回教，七、元代回汉通婚举例，八、跋吴鉴清净寺记，九、跋重建怀圣寺记，十、中国回教寺院教育之沿革及课本，十一、记明清时之回回文人，十二、记明清时的回将，十三、柳州伊斯兰与马雄，十四、三十年来之中国回教文化概况，十五、史料辑录。此十五篇大体按唐、宋、元、明、清、民国的历史发展顺序排列，因此它是一本通史参考资料，无论对中国伊斯兰教史或回族史，都是如此。

关于本书的编辑方法，作者说："本书的编法，是以通论性质的居前，各时代的专论居后，史料辑录居最后。对于所收各文，……都尽量保持原来的形状，不加割裂。"（《自序》）关于"通论性质的居前"，即以陈汉章《中国回教史》和陈垣《回回教入中国史略》排在前二位，此二文，我们在第一章中已叙述过了。编者说："第一第二两篇论文是很著名的，但同时也是很不容易看到的了"，所以收入本书。第三篇《"回回"一词的起源和演变》，杨志玖撰，原刊《中国回教救国协会会刊》第二卷第 1 期，包括"回回"一词的起源、"回回"

涵义的确定及应用的普遍、文人笔下的“回纥”和“回鹘”、元史中杂出“回回”“回鹘”“回纥”的原因，把这一问题说得很清楚。陈汉章《中国回教史》中曾引资料说明顾炎武、杭世骏对“回纥”、“回回”问题的误解，钱大昕给予正确说明，陈垣在《回回教入中国史略》中，亦说“回回”一名“实由回纥转变而来”。但给以系统解释，说明“回回”一词的起源，“回回”、“回纥”的区别，又混用的原因，是杨志玖先生这篇文章，所以收入本书“各时代的专论”第一篇。研究一个民族的历史首先遇到的是族称问题（即这个民族为什么叫这个名称），杨志玖先生这篇文章解释清了“回回”这个名称，系统说明了“回回”一词的起源和演变。族源研究也是一个民族的历史研究首先遇到的问题，第四篇《忽逻斯战役和它的影响》、第五篇《宋时大食商人在中国的活动》，都和回族族源有关。两篇都为白寿彝先生所作，前一篇原载白寿彝主编的《禹贡》第五卷第 11 期（1936 年 8 月）“回教与回族”专号，名《从忽逻斯战役说到伊斯兰教之最早的华文记录》，1942 年修改，改题《忽逻斯战役和它的影响》，编辑本书时收入；后一篇原名《宋时伊斯兰教徒底香料贸易》，载白寿彝 1937 年主编的《禹贡》第七卷第 4 期“回教专号”，1942 年增删，改题《大食商人在中国的活动》，编辑本书时亦收入。前一篇讲的是中国（唐）和大食（阿拉伯）间军事政治接触，从而有中国人杜环在《经行记》中关于伊斯兰教的正确记载；白先生说：“关于伊斯兰教的最高信仰和礼拜斋戒等重要功课，《经行记》都说到了。说得这样正确而具体，不只在《经行记》以前没有过，在《经行记》以后的唐宋记载中，也没有过。”后一篇讲中国（宋代）和大食间的经济关系，说：“宋时，在中国的巨商，不限于大食商人。但如就巨商有名可考者之多，及其地位之重要来说，我们不能不说以大食商人为第一。”回族族源中有外来成分，而外来成分又和中国阿拉伯间的交通有

关，因此这两篇研究中国唐宋时和阿拉伯关系的大作，应该认作是研究回回早期历史的作品。全书第六篇《元代回教人与回教》，是作者原写的《中国回教史》的一章。作者说："1940 年 12 月，因避日机轰炸，避居嵩明县的杨林镇。村居多暇，着手写中国回教史，成三章。苦于手头缺书，明清时期的部分没有法子写下去，也就搁笔了。此后辗转迁徙，已成三章，只有这一章保存下来。""这一章"就是收入本书的《元代回教人与回教》这一篇。本篇六部分，一、蒙古人之西征与回教人在中国各地之普遍，二、宋末及元时回教人之政治地位，三、宋末及元代回教人之显宦，四、元代回教人之西学，五、元代回教人之华学，六、中国回教之兴盛时期。方方面面都讲得周到，资料征引丰富，于此可窥见白寿彝先生未完成的《中国回教史》的一斑。元代是中国伊斯兰教史的兴盛时期，是回族史的第一个重要时期，《元代回教人与回教》这一篇正是讲此的，和讲唐时怛逻斯战役的第四篇，以及宋时大食商人活动的第五篇正好连续下来，形成回族通史参考资料的体系。第七篇杨志玖先生作《元代回汉通婚举例》，亦是述元代回回史的，但是从回汉通婚这个角度叙述的。元代时回回在中国已稳定下来，"以中原为家"，回汉通婚成普遍现象。杨先生是根据文献资料记载举例的；没有文献资料记载下来的民间通婚现象应更普遍。这篇文章亦可视为回族族源的研究，是回族形成过程中吸收的国内居民成分；吸收汉民的主要方式是通婚。第八篇《跋吴鉴清净寺记》和第九篇《跋重建怀圣寺记》是白寿彝先生自己写的，是以清真寺碑刻研究中国伊斯兰教史的范例。从时间上讲亦属于元代回回史的研究范畴。可以说，本书中关于元代回回史的研究资料丰富，共四篇。从第十篇起进入明清及民国回族史的研究阶段。第十篇《中国回教寺院教育之沿革及课本》，庞士谦作，先刊于白寿彝主编的《禹贡》半月刊第七卷第 4

期(1937年),是专门谈经堂教育的,而经堂教育兴起于明末,兴盛于清代。文中谈著名经师传承系统及经堂教育课本,是论述经堂教育(即寺院教育)的经典之作。第十一篇《记明清时之回回文人》、第十二篇《记明清时的回将》,白寿彝先生说是他的"随笔"。文人篇有金大车、金大舆、马继龙、闪继迪、闪仲侗、马上捷、马明阳、张端、丁澎、马世俊、孙鹏、马汝为、赛屿、沙琛,共十四人,可视为明清回族文学史的简编;武人(回将)有常遇春、胡大海、麻贵、达云、哈元生、哈攀龙、冶大雄、马良柱、哈国兴、许世亨、左宝贵、马福禄,以清代的居多。无论文人或武人都引述了丰富资料,具备明清回族人物志的雏形。第十三篇《柳州伊斯兰与马雄》,属地区史研究。关于此篇的写作,白寿彝先生说:"1938年12月自桂林赴昆明,在柳州候车耽搁了一个多月。因就便访问柳州伊斯兰的史实,成《柳州回教考》一文。1939年12月,在课余修改旧作,改题今名。……后来发表在《西南边疆》第九期。"全文七部分:一、伊斯兰之传入柳州,二、鹧鸪台清真寺,三、马雄,四、城内清真寺的创建与马雄,五、窑埠村回教坟山与马雄,六、马雄在柳州延聘伊斯兰名师,七、马雄死后之柳州伊斯兰。作者根据清真寺碑刻和回教坟山墓碑,参照文献资料以及《白氏宗谱》写成此文,是利用碑刻资料研究伊斯兰史和清初回族史的范作。作者说:"柳州翁永修阿訇为本文提供了不少资料。"第十四篇《三十年来之中国回教文化概况》,是专论民国以来回族文化的,赵振武作,原刊白寿彝先生主编的《禹贡》半月刊第五卷第11期"回教与回族专号"。包括五部分:学校、书籍与印刷、定期刊物、学术团体、图书馆及书报阅览室,是论述迄1936年为止的民国时期回族文化的名篇。本书最后一篇(第十五篇)"史料辑录",收有《马文升传》、《孙继鲁传》、《詹沂传》、《金溶传》、《马新贻传》,以及《圣武记》等书和《醒回篇》中的资料,是典型

的史料辑录。前十四篇可以说是根据丰富史料写成的著名论文或文章，是回族史研究的大作。但如本章开头所说，研究和资料间没有鸿沟，有些研究成果对后人（继续学习或研究的人）来说又可视为资料，本书编者就是这样把已发表的论文作为学习《中国伊斯兰史纲要》的“参考资料”编入本书的。编者估计到“本书（即《中国伊斯兰史纲要参考资料》）却比《纲要》（即《中国伊斯兰史纲要》）难读，比读《纲要》时更需要准备，需要用功”，所以告诫读者说：“学问的道路并没有一条坦易的路可走；尤其是在一门学问新兴的时候，更需要艰苦的努力。”（《中国伊斯兰史纲要参考资料·自序》）

从30年代中期《中国回教史料之辑录》那篇文章，到40年代中期回族专题史料《咸同滇变见闻录》的出版，再到40年代晚期回族通史资料《中国伊斯兰史纲要参考资料》的问世，说明回族史料的收集、整理工作，在十几年中取得了突出的成绩。

第四章　回族史研究的新阶段

一、《关于回回民族问题的提纲》

如本篇第一章所说，回族史研究一开始是以“回教”的名义进行的，也可以说那时的回教史研究包含回族史和伊斯兰教史两项内容，是族（回族）、教（伊斯兰教）合一的学科。虽然30年代也出现过“回族”的名称，如1936年5月25日毛泽东签署的《中华苏维埃中央政府对回族人民的宣言》、1936年8月1日出刊的白寿彝主编《禹贡》半月刊“回教与回族专号”。但回族作为一个民族的历史来研究，将回族史研究从回教史研究中析分出来，成为独立学科，则是从40年代初期的延安开始的，标志是中共中央西北工作委员会拟定的《关于回回民族问题的提纲》、李维汉的《回回问题研究》和民族问题研究会编《回回民族问题》一书。

《关于回回民族问题的提纲》，1940年4月中央西北工作委员会拟定，基本上经中央书记处批准。收入中共中央书记处编《六大以来》党内文件，又收入中共中央统战部编《民族问题文献汇编》，还收入人民出版社出版的《李维汉选集》。全文六部分，一、回回民族的特征，二、国民党政府的大汉族主义政策及其影响，三、日本帝国主义的阴谋，四、回族问题的严重性，五、争取回族的政策，六、党的工作方针。要特别说明的是第一部分。这部分开头说：“现在居住于西北之甘、宁、青、陕与西南之云、贵、川以及散布全国各省之

数百万回回的来源，历史上曾有波斯大食人之后与回纥回鹘之后的两种说法。根据现有材料的研究，我们认为前一种说法较为可信。波斯大食人，在唐宋时代已来到中国贸易，而在元时则随同征服中国的蒙古军大量的移入中国，逐渐形成为中国境内的一个民族。同时它又可能有一部分信回教的回纥回鹘人与汉人混杂在内。这个民族曾经过多次反对异民族压迫的斗争，得以生存发展于今日，是富于斗争精神的一个民族。”这一段关于回族族源的话基本上是正确的，而且在当时延安环境内（资料缺乏和战争年代）说出这样一段话、作出这样的结论是不容易的。首先它说回回民族是从元代“逐渐形成为中国境内的一个民族”；族源有外来成分又吸收有国内成分；“是富于斗争精神的一个民族”。而且从提纲的总题目到第一部分的分题目，都明确使用“回回民族”，而没用“回教”。关于回教（伊斯兰教）和回族的关系，作者说：“伊斯兰教对回回民族，不只是简单的宗教信仰……成了回回民族社会生活的组织部分”，作了极为正确的表述。《关于回回民族问题的提纲》把回族研究从回教中析分出来，给以独立叙述。但由于是一篇政治文件，不是学术论文，未能将这一问题作充分的学术论证。对这一问题展开学术论述的，是时任中共中央西北工作委员会秘书长的李维汉（罗迈），继之发表的《长期被压迫与长期奋斗的回回民族》、《回回问题研究》两篇文章。

《长期被压迫与长期奋斗的回回民族》，1940 年 4 月 30 日、5 月 15 日刊于延安《解放》杂志第 106、107 期，是一篇简明的回族反压迫斗争史，是《提纲》中所说“富于斗争精神的一个民族”的具体阐述。文章开头说：“回回民族已有近八百年的历史”，“他是中国境内被压迫的少数民族之一”。“回回民族的组成成分，主要是从波斯、大食等地来到中国的回回人，其次为回化的汉人，再其次为

回纥回鹘人，可能还有其他的种族成分”。“回回民族全体信仰伊斯兰教”。这段表述比《提纲》开头那段表述进一步具体、准确。文章第一部分述元代回回的历史，说元时“开始形成为中国境内的民族”。第二部分述清代回族的历史，主要讲清代回民反抗斗争，有顺治年间的米剌印、丁国栋起义，乾隆年间的苏四十三事件与田五事件，同治年间的回族革命运动，以及光绪二十一年的事件，主要是西北的，其中包括撒拉等族的，作者说是“信奉回教各民族的共同的革命运动”。第三部分述辛亥革命以后的回族。文章写于抗日战争时期，延安研究回回民族问题也是为抗日研究的，所以文章最后说：“只有坚持抗战，才是回族的出路，才是继承了回族祖先光荣的革命传统，才是实行了伊斯兰教的反抗侵略者的神圣教义，……才能给中华民族和回族的解放事业开辟出一条广阔的道路。”

《回回问题研究》写于1940年6月16日，发表于《解放》第109期。共八部分：一、回回的来源，二、回回的社会经济情况，三、回教，四、回回的革命传统、五、空前的民族危机与回族当前的出路，六、回回问题是民族问题，七、实行民族平等的办法，八、肃清大汉族主义的传统，纠正狭隘回族主义的倾向。最后是“简短的结论”。第六部分中说：“本文的前面几节，都是把回回当作一个民族，把回回问题当作一个民族问题来论述的。”对否认回回是一个民族、回回问题是民族问题的论点给予了批驳。作者明确指明回回问题是民族问题，把回回问题作为民族问题来论述，从“回教”研究中析分出来，而“回教”仅仅是这篇《回回问题研究》的一部分（第三部分）。

《长期被压迫与长期奋斗的回回民族》、《回回问题研究》两文，不仅阐释了《关于回回民族问题的提纲》中提出的回回是民族的学术论点，还成为即将出版的《回回民族问题》一书的框架和组成部分。

二、《回回民族问题》一书的出版

《回回民族问题》，民族问题研究会编，延安解放社 1941 年 7 月出版。共九章：一、回回民族的来源、名称与分布状况，二、长期被压迫与长期奋斗的回回民族，三、什么是伊斯兰教，四、回族的发展过程中的回教，五、回回民族的现状，六、空前的民族危机和回回民族的出路，七、回回问题是民族问题，八、团结回回民族共同抗战建国的政策，九、陕甘宁边区的回民，最后是“简短的结论”。从体系和框架来看，和《回回问题研究》大体一致，有些论述进一步深化和具体。第一章中关于回回来源的部分说：“我们可以作出大致正确的（我们只说“大致正确的”，因为对这个问题还有进一步研究的余地）结论：中国回回民族的来源主要的是元时来中国的回回人，回回民族在发展的过程中还加入了大量的汉人成分，此外还可能有回纥、回鹘人。”第四章论述回族和回教的关系时说：“为中国回回民族所信奉而称做回教的伊斯兰教，不仅同回回民族的发展不可分离，并且已经随着回回民族的发展，而带了许多显著的、新的特征。”作者以“门宦制度”与“新旧争教”作为这种特征的例证。第七章专论回回问题是民族问题，说：“本书的全文都是把回回当作一个民族，把回回问题当作民族问题来论述的，并且本书的主要任务，也正在于说明回回是民族，回回问题是民族问题。从此立场来求得问题的解决，来破除与肃清一切关于回回民族、关于回回民族问题的不正确的见解，以及各种谬论。”这正是本书写作宗旨和论述核心。因此我们把本书的出版，作为回族研究从回教研究中析分出来，形成为独立学科的标志。从《关于回回民族问题的提纲》到《回回问题研究》，再到《回回民族问题》一书，一脉相承，逐步完

善和充实，终于建立起回族研究这门新学科，推进回族史研究进入新阶段。李维汉说，延安时我们从回回民族的历史到它的现状，作了初步研究，在这个基础上，起草了《关于回回民族问题的提纲》，上报党中央。后来我们又根据这项工作的研究成果，编写成了《回回民族问题》一书（《回忆延安时的民族工作》，1981 年）。他没提自己的《回回问题研究》一文，是正常的。

《回回民族问题》一书完成之际，1941 年 4 月 15 日，李维汉为此书写了《序言》。这篇序言不仅说明本书写作的宗旨和经过，还成为回族史研究的一篇文献，因此全文收录在这里：

回回民族，据不大正确的统计，人口不到四百万。但它有八百年的历史，有英勇斗争的传统，它在抗战建国运动中，无疑的占着重要的地位。

日寇以华制华政策的一个方面，就是分裂中华各个民族，而特别集中力量于挑拨满、蒙、回的分立运动——实际是傀儡运动。

汉族大地主大资产阶级的民族压迫政策和反共政策，给了日寇以挑拨回族的有利口实。

汉族大地主大资产阶级及其代表者，否认回回为一个民族，否认回回问题为民族问题，而将回回民族问题简化为宗教问题，将回回问题的解决简化为汉化教育问题。这是大汉族主义的标本。

中国共产党一贯的承认回回是一个民族，主张以民族平等的原则，团结回回民族共同抗日，而在中共所领导的抗日根据地区中，坚持的实行了正确的政策，从而团结了回族各阶层，击破了日寇的离间阴谋。事实证明了中国共产党的正确。

可是，由于长期民族压迫政策的传统，由于大汉族主义者

长期宣传、教育的影响，不但许多汉人怀疑回回是一个民族，对于回族和回教的来源及其相互关系，不能了解，甚至某些回人中也存在着同样的怀疑和不了解。《回回民族问题》这本小册子，从各方面给了我们一个回答。

这本小册子，是几个热心研究中国少数民族问题的同志经年努力的结果。

由于大汉族主义传统的影响，关于回族的汉文史籍与史料，是很缺乏的，且多是不可靠的。有些比较真实的材料，由于抗战的环境，我们这里没有找到，因此，这本小册子的写成，虽然花费了许多工夫与许多心血，但仍然只能当作初步的研究，错误和缺点在所不免，希望读者予以指正，特别希望回族先进人士予以指正。

《回回民族问题》出版后产生很好的政治影响，先后在山东的鲁南、渤海两地翻印。1946 年 10 月 4 日刘格平写于鲁南回协的《引言》中说："我党把这本书加以翻印，不但是对于山东回民工作有很大的帮助，而且能使各阶级人士了解回民这一革命生力军。""我们在工作上感到对回民问题有些不够明确，有的地方缺乏根据，但在这本书上给了解答。在山东不但回民，即是党政军的同志们，都很想去了解一些回民问题，这本书却是个应急的珍品。"新中国成立后，北京民族出版社于 1958 年再版此书，中国回民文化协进会写的《再版前言》中说："《回回民族问题》一书，是于 1941 年 4 月出版的。它简明地阐述了中国回回民族的产生和发展的历史，阐述了中国共产党的民族平等和团结回族人民参加神圣的抗日战争的政策，以马列主义的民族观点科学地分析了回回是一个民族的问题，并且阐述了中国共产党对回回民族的解放和发展所指出的正确的政治方向和前进道路，对于回族人民在革命的道路上胜

利地前进并取得民族解放有过很好的影响。”“现在再来出版《回回民族问题》这本书,……也给热心研究回族历史问题的同志解决在研究回族历史中的许多重大问题提供了许多宝贵的见解和资料。”同时指出:“这本书的初版已经过了十七年,……书中对解决回族问题所说到的具体政策,只能作为研究问题的参考。”民族出版社以后又多次重印此书。新中国成立后出版的《回回民族的新生》、《回回民族的历史和现状》、《回族简史简志合编》等书,都从该书中吸收营养,把自己视为延安开始的研究回族道路的继续。80年代白寿彝教授主编《回族人物志》时说:“一九四一年延安出版的《回回民族问题》,对于回族史的研究,一直到现在,还有重要的意义。”可见《回回民族问题》这本书,不只开始了回族史研究的新阶段,而且产生了深远的影响。

三、《回回民族问题》的作者

《回回民族问题》署“民族问题研究会编”,但这仅是一个名义。李维汉说:“《回回民族问题》一书,经中央宣传部审查后,交由延安解放社出版,新华书店发行,当时为了便于在国民党统治区和全国范围内发行,这本书的编者没有署西工委或作者的名字,而是用了‘民族问题研究会’的名义。”(《回忆延安时的民族工作》)《回回民族问题》的作者是谁呢?李维汉在该书《序言》中说:“这本小册子,是几个热心研究中国少数民族问题的同志经年努力的结果。”“经年努力”指1940年4月至1941年4月这段时间,因为1940年4月中央西北工作委员会拟定《关于回回民族问题的提纲》上报党中央,1941年4月《回回民族问题》一书完成,李维汉为该书写《序言》,整整一年,所以称是“经年努力的结果”。“几个热心研究中国

少数民族问题的同志”又是指谁呢？首先应该是李维汉同志本人。他写的《回回问题研究》一文成为《回回民族问题》一书的基本框架，《长期被压迫与长期奋斗的回回民族》移植为《回回民族问题》一书的第二章；《回回民族问题》一书中的大部分论述是《回回问题研究》一文中内容的充实和具体化；《论肃清大汉族主义的传统与纠正狭隘回族主义的倾向》一节（第七章）和《回回问题研究》中的第八部分几乎完全一致。所以李维汉同志应首先是《回回民族问题》的作者。《回回民族问题》一书是中央西北工作委员会根据党中央指示编写的，西北工作委员会为此设立民族问题研究室，由刘春负责。下设回回民族问题研究组、蒙古民族问题研究组，回回民族问题研究组的参加者有牙含章等。因此，《回回民族问题》一书的编写，应和刘春、牙含章有关。牙含章在《自传》（《中国当代社会科学家》第三集）中说：“参加这本书研究工作的，实际上是三个人：即李维汉同志、刘春同志和我。李维汉同志根据中央西北工委讨论回回民族问题的精神，起草了‘解决回回民族问题的基本政策’这一部分，并负责全书的最后定稿。刘春同志负责研究回回民族与伊斯兰教的关系等部分，并负责全书的文字上的修改和加工。我负责研究回回民族的来源和历史等部分。”1978 年 8 月宁夏回族自治区党委统战部就《回回民族问题》写作中的一些问题致信刘春，刘春在复信中说：“我过去曾经在延安参加过回回民族问题的研究和《回回民族问题》一书的编写工作”，“《回回民族问题》一书是为了我党团结回族人民共同抗日的需要，为了批判国民党大汉族主义，揭露日本帝国主义分裂回族、灭亡中国各民族的阴谋，驳斥在回回民族问题上的各种谬论，阐述党的民族平等政策而编写的。……由延安解放社印刷出版，经新华书店发行的。出版前，中央宣传部作了审查。负责审查的是徐老（徐特立同志），他作了评

价。当时为了有利于在国民党统治区传播，没有用西北工委名义，只是用民族问题研究会和新华书店发行的名义”。“这本书于一九五八年由民族出版社再版，印刷了两次。再版时由我作了一处删改，其他均未动”。中国回民文化协进会于1958年2月7日写的《再版前言》中说：“在再版的时候，除由本书的一位作者对某些词句作了一些无损于原意的订正之外，其他均保存原书的面貌。”这“一位作者”，应是刘春同志。这样完全可以作出结论：《回回民族问题》的作者是李维汉、刘春、牙含章同志。李维汉在《回回民族问题·序言》中所说的“几个”同志，应是以上三位同志。当然，编写《回回民族问题》一书作为中央西北工作委员会完成党中央交给的一项任务，西北工作委员会的其他同志，也可能作了某些工作或某些与此有关的工作，但书的写作者，应是李维汉、刘春、牙含章三人。

第五章　新中国初期的回族史研究

一、《回回民族的新生》、《回回民族的历史和现状》

中华人民共和国成立开始了回族历史的新纪元，回族史研究进入新时期。如果说《回回民族问题》开辟了回族史研究的新阶段，回族史研究进入新时期的标志则是白寿彝著《回回民族的新生》。《回回民族的新生》，东方书社 1951 年出版，共十二章："回回"这个名称、回回民族和回回教、回回民族的形成（上、下）、战斗的民族（一、二、三、四）、兄弟民族的人民友谊、民族内部的社会分化、学术文化上的贡献、回回民族的新生。作者说"这是一本近乎回回民族简史的小册子"，所以"叫它作《回回民族的新生》，因为这几个字正说明了我们回回人民所置身其中的大时代，说明我们回回人民对这个大时代的喜爱"。写作过程中，"有不少的问题，起始看来简单，越写越觉得不简单。毁稿再写，写了再毁，有一部分稿件是曾经改写过六次的"。作者最下力的，应该是回回民族的形成这一部分。作者写过多种关于回族、伊斯兰教的著作，论述回回民族的形成，这是第一次。作者根据马克思主义关于民族问题的理论，民族的四个特征，论证回回民族的形成。首先是经济生活。作者说："回回民族在形成的过程中之有不少人从事商业，和更多数

的人从事于农业生产，这说明农村经济和商业经济都是回回民族在中国生存和发展的经济基础，而小土地所有者及屯区的农业生产则是更重要的经济基础。自从回回在中国有了耕种的田地，就在封建社会的中国生了根，成为和中国人民不能分开的一部分。这和过去来中国的阿拉伯、波斯商人的时代，是大不相同的。”关于共同的心理素质，作者说：“长久在中国留居的和蒙古西征军所强迫东徙的信仰伊斯兰的人，至少包含了阿拉伯人、波斯人和土耳其人，他们进入中国以后，怎会成为一个民族呢？这除了回回民族在中国已有了可以形成的经济基础外，我认为，还有其他的原因的。”“一个原因，是因为他们都是从西域来的，同时又是信仰伊斯兰教的人。”“伊斯兰教，在他们形成为一个民族的过程上，是起了大的作用的。”“另一个原因，是他们逐渐有了共同的语言。”“回回民族的共同语言，是包括了阿拉伯、波斯语汇在内的，基本上同于汉语的语言。这样的语言，一定要经过长久的时期才能形成的。”“第三个原因，是本书第二章所说回回民族居住的情况。像那样‘大的分散，小的集中’的情况，是今天回回民族居住的情况。”“上述的各种原因，使回回民族得以形成。”作者以马克思主义民族理论分析回回民族的形成，所坚持的学术方向是正确的，这也是从延安开始的以马克思主义为指导研究回回民族的道路，是新中国回族研究者皆应走的道路。本书的第二个明显特点，是论述回回民族和伊斯兰教的关系，即本书第二章回回民族和回回教。作者说：“首先，应该指出来，信仰伊斯兰教的，并不只有回回民族。在国外，阿拉伯人、伊朗人、土耳其人、埃及人、阿富汗人、巴基斯坦人、马来亚人，差不多都是信伊斯兰教的。在中亚细亚和阿非利加洲北部各地，也有大量的人信仰伊斯兰教。在英国、法国、德国，也有很少数目的人信仰伊斯兰教。这些信仰伊斯兰教的人都有不同的自己的民

族或种族名称，他们从来不自称为回回……。在国内，新疆境内，于回回民族外，有许多民族信仰伊斯兰教，但他们各有自己的民族名称，如维吾尔、哈萨克等等。”“其次，应该指出来，回回民族虽和一些别的民族在宗教信仰上是共同的，但在别的民族特征上却是不同的。第一，是语言的不同。另外，是居住地域、经济生活和宗教信仰以外的心理状态的不同。”“以上，这些事实，都可以说明回回民族和回回教的不可等同。回回民族，除宗教信仰外，还有更多的特征；或者说，回回教的共同信仰，只是回回民族的民族特征的一部分。”作者写过多种研究回回民族和伊斯兰教的书籍和文章，这样清楚地分清回回民族和伊斯兰教的关系，是第一次。这也是新中国回族史研究者和伊斯兰教史研究者所开始的新路，或者说是对于延安开始的这条道路的继续和发展；回族史研究和伊斯兰教史研究之成为两个学科，已是不待言的事。本书的第三个特点，也是作者着力表述的，是回族人民同兄弟民族的情谊。作者说的是回族反压迫斗争中同各族人民的友谊，说“回回民族在以反民族压迫为基本形式的各种起义行动中，是经常地和各族人民在一起的。有的时候，回回人民的起义和别族人民的起义是互不相谋的，但他们有共同的反抗对象，他们同为时代洪流中的一个支流。有的时候，回回人民的起义是和别族人民的起义结合成为一个队伍的，他们不只有共同的反抗对象，并且还结合成一个共同的反抗压迫的力量”。作者叙述了回族人民和信仰伊斯兰教的民族不能分割的友谊，和非信仰伊斯兰教的彝、苗以及汉族的友谊。作者对民族压迫进行了阶级分析，说“民族压迫，大量的是阶级的压迫。阶级压迫，用民族形式表现出来，就是民族压迫。回回人民所受汉族的压迫，本质上是汉族统治阶级的压迫。回回人民在清代所受的民族压迫，本质上是满洲贵族统治阶级和汉族地主阶级的联合压

迫。回回人民受着统治阶级的压迫,汉族人民也一样受着统治阶级的压迫。在这一点上,回回人民和汉族人民的遭遇是共同的,他们的要求也是共同的。在这一点上,他们携起手来,他们建立了战斗的友谊"。新中国成立之初,急需弥合旧社会造成的民族间创伤,共同团结建设社会主义。作者的这段论述,既是关于历史上回族人民和兄弟民族友谊的学术阐述,也是在民族史研究中贯彻民族团结的政治职责。作者说这本书"因为没有采取专门著作的形式,也就没有把根据的材料都注出来。但如果本书后面所列的参考书看过一遍,对于本书材料来源大概也就都可以知道了"。作者在书末列的"参考书举要"中有:《蒲寿庚考》、《元西域人华化考》、《中国伊斯兰史纲要参考资料》、《回回民族问题》和《回民起义》(中国近代史资料丛刊)。其中前两种是作者在其以前的回族史、伊斯兰教著作中屡次提到的,第三、五种是作者编的,第四种为延安民族问题研究会编,上章刚介绍过。

《回回民族的历史和现状》,白寿彝、韩道仁、丁毅民等编著。共三个版本:参考资料本、初稿本、民族出版社正式出版本。"参考资料"本署"中国回民文化协进会办公室编",1957 年 6 月印,16 开,32 页,供全国人民代表大会讨论建立宁夏回族自治区用。《题记》中说:为了第一届全国人民代表大会第四次会议讨论建立宁夏回族自治区的问题,我们编辑了这一本资料,供诸位代表参考。编写工作的参与者共八位同志:白寿彝、韩道仁、丁毅民、杨兆钧、穆广文、庞宝光、马恩惠、马寿千。全部资料共四章:一、回回民族的来源、特点和分布,二、回回民族的形成和发展,三、回回民族的解放运动,四、新中国时期的回回民族。第一章和延安编写的《回回民族问题》第一章大体相似,内容大大丰富。第二章叙述的时间从 13 世纪初至 19 世纪中叶,即回族史古代部分。第三章从 1840 年

至1949年，即回族史近现代部分。第四章叙述中华人民共和国成立后，即回族当代史。将回族史分成四个阶段叙述，这是第一次。这四部分和中国通史的分期一致，可以说开辟了回族史编写的新体例。它并以提供资料作为人大代表参考的方式，帮助回族人民创造美好的未来。

《回回民族的历史和现状》"初稿"本，署"中国回民文化协进会编"，1957年9月印，小32开，128页，比"参考资料"本的量增加约一倍。编者于1957年8月20日写的《题记》中说："广大回族人民都希望知道自己的历史和解放后发展的新面貌；民族工作干部以及各个方面，也都希望知道回回民族的历史和现状。远在抗日战争时期，延安的民族问题研究会编写了一本《回回民族问题》的小册子，它不仅很好地介绍了回回民族的来源及其发展，特别是它以马克思列宁主义关于民族问题的学说，对回回问题作了分析，肯定了回回是我国的一个少数民族，并把回回问题当作民族问题来处理，……同时它指出了回回民族前进的正确方向。""这本小册子的编写是参考了《回回民族问题》和有关的记载，并得到了各方面提供的很多材料，回族革命干部介绍了不少情况，汇集编写出来的。虽然全稿的体例和笔调还不够一致，但我们还是这样的印出来了。印出来的主要目的就在于征求大家的意见，……使我们对回族历史的编写可能进一步提高，因而能早日的公开发行。""这本小册子的主笔者，按着文章先后的次序排列是：白寿彝、韩道仁、丁毅民。穆广文、马恩惠起草了云南、陕甘的回民起义两段。庞宝光参加了抗日战争一段的编写。在编写过程中，杨兆钧、马寿千参加了讨论和作了不少的协助工作。"全书第一章述回回民族的来源、特点和分布，共三节：一、回回民族的来源，二、回回民族的特点，三、回回民族现在的分布情况。在回回民族来源部分中，作者说："回回民

族的第一个来源，也就是主要的来源，是十三世纪初叶开始东来的中央亚细亚各族人、波斯人和阿拉伯人。”“回回民族的第二个来源，是曾经久居在中国对外贸易港上的阿拉伯人。”“回回民族中，还有汉人的成分。这有的是因为通婚的原因。有的是社会的、经济的和接受伊斯兰教信仰的原因。”“此外，回回民族中，还有蒙古人成分、维吾尔人成分、犹太人成分以及别的成分。”这是迄那时为止关于回族族源的最全面说明。关于回回民族特点，作者说：“小集中，大分散，点和点，成条线：这可说是回回民族的地域地点。”“使用汉语为共同语言并保留一些原有词汇，这是回回民族的语言特点。”作者还论述了回回民族的心理特点和经济特点。这基本上是民族构成的四要素。关于回回人口分布的情况，书中列表说明，一是各省数字，二是回回人口一万以上的城市的数字，都是根据1953年全国普选时国家统计局公布的数字制表。各省中以甘肃最多：1086597人（当时还没成立宁夏回族自治区），城市中以北京最多：78862人。全国回族人口总计3530498人。第二章回回民族的形成和发展，亦三节，叙述时间从13世纪初至19世纪中叶。一、回回的初期活动，叙述13世纪初至14世纪中叶的回回活动，即蒙古西征到元朝灭亡这段时间。作者说这段时间“回回民族尚未形成，但回回民族形成的条件已经有不同程度的萌芽或成长”。二、回回民族的形成，从14世纪中叶到16世纪中叶，即明朝成立后的二百年间。作者说“十四世纪中叶以后的两百年中，回回形成了自己的民族”。同时指出：“明初以来二百年间回回的发展是在更巩固的状态下发展的。回回人民在这时期所发展的新的村落和所从事的商业活动，一方面意味着回回经济条件的更为巩固，又一方面也意味着对于农业生产和物品交流上所作的贡献。”又说：“从十四世纪中叶到十六世纪中叶，回回的经济条件、地域条件和心理

条件都已达到可以形成一个民族的程度。并且在同一时期，回回逐渐习惯于以汉语作为本民族的共同语言。”三、回回民族的发展，从16世纪中叶到19世纪中叶，说“从十三世纪初年到十六世纪初叶，是回回在中国落户、生根，以至形成一个民族的时代，从十六世纪中叶到十九世纪中叶，是回回民族在封建社会里的发展时代”。“在这个发展时代里，回回的人口增加了，回回的经济情况也有了发展”。“在经济发展的条件下，各地回回出现了更多的科举人物、文武官员和文人、学者”。以宗教形式出现的新的历史产物，有“门宦的创始”、“经堂教育的提倡”和“教义汉文译著的编印”。以上三节，不仅科学论述了回回民族的形成，还科学论述了回回民族在中国封建社会里的发展。回族史更紧密地成为中国史一部分，建基于中国史的发展之上，是回族史研究在学术观点上的重大突破。第三章回回人民反清运动，述1840至1911年的回族人民反压迫斗争，分云南回回人民的反清运动、西北回回人民的反清运动、辛亥革命前的回族三部分。第四章回回民族解放运动的新时期，述1911至1949年的回族历史，分回回民族解放的正确道路（1911—1937年）、在伟大抗日民族解放战争中的回回民族（1937—1945年）、为回族人民和全国人民的彻底解放而斗争三部分。这两章（第三、四章），在“参考资料”本中为一章，“初稿”本中分为两章。如果第二章为回族古代史，这两章则为回族近现代史。第五章为新中国时期的回回民族，述回回民族在新的历史时期政治、经济、文化教育事业的发展，以及在保卫祖国、建设祖国各条战线上的事迹。全书末附“全国回族自治州简表”、“全国回族自治县简表”，以表格的形式报道了迄那时为止，回族区域自治取得的成绩。

《回回民族的历史和现状》正式出版本，1957年10月北京民族出版社出版，白寿彝、韩道仁、丁毅民等编著。小32开，63页，可

视为“初稿”本的压缩本。结构上恢复为“参考资料”本的原四章，即把“初稿”本的第三、四章合为一章，仍名“回回民族的解放运动”。编者在1957年国庆节写的《前言》中说：“现在放在读者面前的这本小册子，……简单地介绍了回族的历史和现状。它是根据抗日战争期间延安民族问题研究会编写的《回回民族问题》和其他有关回族的记载，并得到各方面提供的很多材料和许多回族革命干部介绍的情况而编写成的。”“主笔者是白寿彝、韩道仁、丁毅民。穆广文、马恩惠起草了陕甘、云南的回民起义两段，庞宝光起草了抗日战争时期的一段。在编写过程中，杨兆钧、马寿千协助作了不少工作，并参加了讨论。”和“初稿”本中的《题记》内容差不多。

从1957年6月出“参考资料”本，到同年9月出“初稿”本，一月后由民族出版社正式公开出版，不到半年时间，《回回民族的历史和现状》即出三个版本，作者付出了巨大辛劳，回族史研究取得了重大进展。

二、回族史料的继续收集和整理

回族史研究的过程，也是回族史料不断收集的过程；回族史料的不断丰富和积累，推动着回族史研究的发展。本世纪40年代中期，白寿彝整理出了第一部回族专题史料《咸同滇变见闻录》。中华人民共和国成立后，中国史学会根据毛泽东主席“对于近百年的中国史，……应先作经济史、政治史、军事史、文化史几个部门的分析研究，然后才有可能作综合研究”的指示，组织编辑中国近代史资料丛刊。其中第四种“回民起义”部分由白寿彝先生负责。全书四册，神州国光社1952年12月初版，1953年8月再版。第一、二册是云南回民起义资料，是《咸同滇变见闻录》收集范围的充实和

扩大。不仅有咸丰、同治年间的，还有道光年间的；不仅有云南的，还增收贵州的。《咸同滇变见闻录》中的资料几乎全收入《回民起义》第一、二册，只有《批示》七件、《示谕》一件、《拟投地方官禀稿》、《昆明谣二则》和《杜氏文秀革命小史》未收入。增加的内容大半是官方、半官方的，如《永昌府志》、《大理县志》的有关部分，贺长龄《耐庵奏议存稿》、林则徐《云贵奏稿》的有关部分，以及《钦定平定云南回匪方略》的有关部分，还有《滇南回回总掌教马公墓志》、《原任湖南提督马公云峰传》和杨玉科的《从军纪略》等。贵州方面的，收入凌惕安《咸同贵州军事史》有关内容。编者说："因为贵州回民起义，和云南回民起义是分不开的，所以我们把这一篇附在云南回民起义史料的里面。"西北回民起义资料编为第三、四册，有《国朝甘肃再征叛回记》、《平回纪略》、《临潼纪事》、《征西纪略》、《平回志》、《平定关陇纪略》、《秦陇回务纪略》、《多忠勇公勤劳录》、《戡定新疆记》、《西宁军务节略》等，大部为官方和半官方的。编者说："近代史上的西北回民起义，是在同治、光绪年间。因为这次起义，和顺治年间米剌印、丁国栋起义，乾隆年间的苏四十三、田五起义，有历史上不可分割的关系，所以把关于顺治年间、乾隆年间起义的记载，也选了两篇，放在第三册的卷首。"第三、四册是关于有清一代西北回民起义资料的第一次系统编集，和云南、贵州部分，共同构成清代回民起义资料，成为中国近代史资料丛刊第四种。

编者估计到读者读这类资料的困难，"在每一种资料前，都冠有简单的题记，说明这一资料的主要内容、作者、版本。如系传抄本，尽可能说明本子的来历。有时对于一种资料在研究上的价值和本书所以辑入它的用意，也有所说明"。如关于林则徐的《云贵奏稿》，编者在题记中说："《云贵奏稿》，是林则徐在道光二十七年至二十九年继李星沅之后任云贵总督时的奏稿，主要是关于镇压

回民暴动的奏稿。原来有十卷，现在收入卷一至卷三的全文，卷四、卷五、卷七、卷八中的各一篇，卷十的两篇。我根据的是《林文忠公政书》家刻本。'云贵奏稿卷几'字样，原来是刻在每叶中缝上，现在移在每卷的开端。原来对于'圣''谕''旨'等抬头的地方，现在一律不加保留。另外，我对于原文加了标点，分了段落。"关于《钦定平定云南回匪方略》的题记中说："《钦定平定云南回匪方略》五十卷，奕䜣领衔纂修，成书于光绪二十二年。这书收录咸丰五年九月至光绪五年十月间有关云南回民起义及镇压云南回民起义的奏谕，是一部按着年月日排列的奏谕汇编。在这些奏谕里，对于回民起义，一般地是颠倒黑白，捏造事实。……但同时，透过这些奏谕，我们也不是不可以发现真的情况；尤其是在清奴仆的互相攻讦的奏谕里，更可以暴露出当时的一些真实状况的。"关于杨玉科的《从军纪略》，编者说："《从军纪略》二卷，杨玉科撰。这是杨玉科扼杀人民起义，残杀非武装居民的无耻的供状。但因为要夸耀自己的反动功劳，却也暴露了某些战役的具体情况，清军纪的败坏，义军将士顽强的英勇和不惜牺牲的决心。""这里发表的，是根据北京图书馆藏的光绪壬辰年刻本，加上标点，分了段。"读白寿彝先生的这些题记，即在每篇资料前写的说明，不仅知晓该资料的价值，阅读时应注意的地方，还增加版本学的知识，以及整理资料的方法。关于传抄本，编者在《滇西变乱小史》的题记中说："《滇西变乱小史》，记杜文秀和他的战友们的故事。口述者和笔录者，姓名都已不可考。民国二十八年，我从白孟愚处得到一个抄本。第二年，又见到马生凤遗藏的抄本。编《咸同滇变见闻录》的时候，我根据白本，分了段，加上标点，发表出来。但后来发现白本的最末一段，脱了21个字。现在根据马本补出来。"这里可以看出编者的认真负责，和对传抄本持有者的尊重。编者对每篇资料全文，如同编《咸

同滇变见闻录》一样，都作了详细校勘。资料的排列次序，略依史事发生的先后：总叙的在先，分述的在后；概括的在先，详细的在后。是成功编辑回族史料的又一范例。

《回民起义》全四册出版，提供了清代回民起义的主体资料，为研究清代回民起义铺垫了坚实基础，推进了回族史的研究。

50年代，云南的吴乾就带领青年对杜文秀起义进行了调查，陕西的马长寿组织学生对陕西回民起义进行了调查。这些资料到80、90年代才刊布，因此我们挪到下一章中叙述。

三、回族社会历史调查

为庆祝中华人民共和国成立十周年，展现民族工作的成就和少数民族地区的变化，根据中央的指示和布置，由中国科学院民族研究所于1958年具体组织所内外大批人员，分赴全国各少数民族地区进行社会历史调查。宁夏少数民族社会历史调查组，于1958年8月在北京成立。负责调查回族历史与现状，在此基础上写出新的回族史志。调查组成立时，由中共宁夏回族自治区筹委会工作委员会指定李微冬为组长，白寿彝、韩道仁为副组长，马寿千为秘书，李起民为团支部书记。成员有中央民族学院的马雪莲，民族研究所的马恩惠，北京师范大学的玉质瑛、吉书时、陈守静，北京大学的李铁城、张健之、朱希淦。马寿千、李起民分别是中央民族学院和北京师范大学的，负责调查组的日常工作。调查组食宿初在中央民族学院，先学习中国共产党的民族理论、民族宗教政策，初步了解回族的历史和当前特点，然后赴北京图书馆、明清档案馆、革命博物馆、历史博物馆查阅资料。9月起，分组到北京、天津、河北、山东、河南回民聚居的城乡进行调查。当时处在人民公社化时

期，调查组写了一篇《人民公社化运动中的北京郊区回族人民》，在《民族研究》1958年第3期发表。1958年10月25日宁夏回族自治区成立，11月底调查组移到银川。到银川后增加新成员：黑伯理、丁毅民，还有陶伟、石健、丁国勇、马才顺；甘肃调查组的马钊、朱崇礼，青海组的白玉身，黑龙江组的王钰欣，云南组的刘绍川，也齐集银川。除部分成员到宁夏吴忠、西吉、固原调查外，大部人员集中力量编写书稿。1959年4月，白寿彝教授到银川，对书稿进行审阅。5月，初稿完成，调查组结束。

这次调查是在大跃进的条件下进行的，一些调查数字存在水分，迭经修改，方于1963年8月由中国科学院民族研究所铅印，供内部参考，名《回族简史简志合编》（初稿），署“中国科学院民族研究所宁夏少数民族社会历史调查组编”。《后记》中说：《回族简史简志合编》一书，是在“宁夏回族自治区党委的直接领导下，由宁夏少数民族社会历史调查组的同志集体编写的”。“本书从1958年10月起，调查、编写同时进行，1959年5月完成初稿。本书是在《回回民族问题》和《回回民族的历史和现状》（初稿）的基础上，补充了对宁夏、山东、河南、甘肃、青海、云南等地区回族的调查材料编写而成的”。《后记》列举了参加调查编写的人员名单，并说：“现在将全部书稿作为资料印出，希望读者提出宝贵意见，以便修改。”

《回族简史简志合编》（初稿）分上、下两篇。上篇为中华人民共和国成立以前的内容，下篇为中华人民共和国成立以后的。上篇“绪论”部分简述回族族源、人口、经济特征、信仰习俗和求得解放的道路。第一章中国封建社会时期的回回民族，叙述的时间从南宋末叶到清中叶，即13世纪初年到19世纪中叶，包括一、回回的初期活动（南宋末叶到元亡，即自13世纪初年到14世纪中叶），二、明代的回回民族（14世纪中叶到17世纪中叶），三、清代的回

回民族(17世纪中叶到19世纪中叶),四、回回民族和伊斯兰教的关系。前三部分即回族古代史,按中国通史的分期,脉络清楚。第四部分述回族和伊斯兰教的关系,作出了回族和伊斯兰教关系的简明叙述,说:"历史上,回回民族和伊斯兰教有密切的关系。但它们各有自己的历史,它们之间的关系在不同历史时期也有不同的表现。""唐宋时代,伊斯兰教的信仰基本上只局限在'蕃商'中间。……他们在中国还是一种侨居的性质,缺乏经济与政治的基础,并没有条件形成一个人们共同体。""元代是回回民族形成的最初时期,伊斯兰教开始就成了这个形成中的民族的信仰。"作者认为,回回和伊斯兰教的密切关系表现在以下三个方面:一、由于回回基本上都信仰伊斯兰教,他们在思想意识上就有了一个无形的维系,促使了民族共同心理状态的形成。二、伊斯兰教在很大程度上影响了回族的风俗习惯。三、元以后,伊斯兰教成了回族中占统治地位的意识形态,对回族社会政治、经济发展发生有力的反影响,回族社会的政治经济制度不少方面披上了一层宗教外衣,甚至有些本身是宗教制度,又是经济制度。"关于回族和伊斯兰教的区别,作者说:"宗教是一种意识形态,而民族却是一个人们的共同体,宗教这种意识形态只不过是信教民族的共同心理状态的一个方面而已。信仰同一宗教的不只一个民族,一个民族内部也不一定只信仰一种宗教,并且一个民族的宗教信仰也可有先后的不同的。"可以说迄今为止,我们还找不到比这更准确的表述回族和伊斯兰教关系的语言。作者在这部分还论述了门宦制度、经堂教育和汉文译著教义活动,也有其精辟深刻之处。第二章旧民主主义革命时期的回回民族,述1840年以后至辛亥革命时的回族革命活动,包括一、西南回族人民联合各族人民的起义(19世纪中叶),二、西北和山东回族的反清运动,三、回族人民的沉重灾难及其继续斗争三部

分。除叙述回族反压迫斗争，还叙述到回族反外来侵略的爱国斗争，以及清末出现的新文化运动：新式教育的创办、刊物的发行、社团的产生等。第三章从“五四”运动到第二次国内革命战争时期的回族人民，述1919至1937年的回族历史，包括“五四”运动和豫海回民自治政府等内容，特别综述了回族的经济特征，指出：“从全国范围来看，虽然总的是以农业为主，但各地区也不尽相同。大体可以分为四种类型：西北甘宁青的回民，有较大的聚居区，地广人稀，以农业为主，农业经济比内地更为落后。华北、东北及东南各省的回民，多与汉族杂居，仅有回族聚居的乡和村落，一般土地较少，……除务农外有80%左右的回民兼营季节性的小商贩活动……。云南及西南各省的回民，居住极分散，与汉族及其他民族交错杂居，由于历史的原因，回族多住于交通要道，并且土地很少，所以多农商兼营或以商为主。散居在新疆、内蒙等地农村的回民，则又是一种类型，即农牧兼营或以牧为主。”这是一段很好的概括，而且概括得很精彩；当然已是半个世纪前的情况。第四章抗日战争时期的回民、第五章为回族人民和全国人民彻底解放而斗争，述8年抗战和3年解放战争的回族革命斗争史。是书上篇的缺点也极明显，即古代部分太略，近现代部分相对太详；整个古代史只一章，近现代则四章。这种比例失调可能是当时强调厚今薄古的影响，或不适当地理解或贯彻这个口号。全书下篇为新中国时期回回民族的发展。分三章：一、回回民族政治上的发展，二、回回民族经济上的繁荣和发展，三、回回民族在文化教育事业上的大发展。框架和《回回民族的历史和现状》的“现状”部分基本一致，增加了大跃进和人民公社化运动的材料。

编写《回族简史简志合编》的同时，一些省的调查组附带或专门对该省的回族历史和现状进行了调查，并写成专门材料。计有：

《黑龙江省回族社会历史调查报告》、《甘肃回族调查资料汇集》、《青海回族调查资料汇集》、《广东省回族满族社会历史情况》等。《黑龙江省回族社会历史调查报告》是最早的一本，1958年12月铅印，16开本，38页，署“中国科学院民族研究所黑龙江少数民族社会历史调查组”。共十部分：一、一般情况，二、回回民族的来源，三、居住特点和变迁原因，四、解放前的经济，五、解放前的借贷情况，六、解放后的变化，七、整风运动和社会主义教育，八、大跃进中的回族人民，九、回族人民宗教信仰的情况，十、生活习惯。附录私营工商业改造、回族农业社收入和生产资料占有三个统计表。应该说这个材料整理得不错，调查者说“自1958年9月初至12月中旬”完成的。除“整风运动”和“大跃进”是当时的材料外，其它部分均有实际内容和专业水平，如“回回民族的来源”部分(第二部分)，说来黑龙江的回民：1.移民来此，2.被发遣而来，3.经商流落本省，4.谋生而来。说的都是历史事实，而且概括得很好。《甘肃回族调查资料汇集》，中国科学院民族研究所甘肃少数民族社会历史调查组编，1964年5月印，16开，42页。共四部分：临夏市回族情况调查报告、临夏县回族情况重点调查材料、龙嘴子革命根据地调查报告、临潭县回族情况调查材料。第一部分，包括临夏市概况、历史上甘肃回民反抗统治者的斗争、回族和汉族等民族的关系、解放前后经济生活的变化，以及伊斯兰教等情况，是甘肃省少数民族社会历史调查组临夏分组第三小组于1958年9月25日至10月25日在临夏市调查的，11月1日整理成稿。第二部分，有临夏县解放前农村情况、土地改革、互助合作运动等内容，主要是经济方面的，甘肃省少数民族社会历史调查组临夏分组第三小组临夏县组于1958年12月27日完成。第三部分，简述龙嘴子革命根据地概况、革命根据地历史、革命斗争中亲密的回汉关系，甘肃少数民族社会

历史调查组临夏分组回族组调查整理，时间是 1958 年 12 月 10 日。第四部分，临潭回族调查材料，甘肃省少数民族社会历史调查组甘南分组调查，于 1958 年 12 月 25 日写的《后记》中说："1958 年 12 月，我组两位同志曾去临潭作为期 15 天的调查，这次调查，就是在此次调查的基础上整理而成的。"当时调查速度很快，可以说是大跃进的方式，收入本集中的材料都于 1958 年底完成。《青海回族调查资料汇集》，于 1958 年底至 1959 年初完成。其中第一篇《青海回族的一些情况》是青海省少数民族社会历史调查组 1958 年 12 月 24 日完成的。第二篇《青海省门源回族自治县回族社会历史情况调查报告》由门源回族调查组 1958 年 12 月 5 日完成，是同年 9 月至 12 月在门源进行 80 多天调查的结果。第三篇《化隆回族自治县调查材料》于 1958 年 12 月 1 日完成，青海省少数民族社会历史调查组化隆组调查整理。第四篇《青海湟中县回族社会历史调查报告》和第五篇《青海大通县回族社会历史情况》，由青海省少数民族社会历史调查组湟中回族小组 1959 年 4 月 16 日和大通回族小组 1959 年 3 月 4 日整理编写。这五篇材料于 1964 年 6 月由中国科学院民族研究所铅印，署"青海少数民族社会历史调查组编"，16 开，78 页，是回族社会历史调查所完成的重要资料之一。《广东省回族满族社会历史情况》，中国科学院民族研究所广东少数民族社会历史调查组 1963 年 11 月编印，16 开，21 页。其中《回族社会历史概况》部分，包括广东省回族的历史来源、人口分布、语言文字、解放前后经济政治的变化，以及宗教信仰、风俗习惯和文化教育等内容；还列表说明解放后广州市回族的各项统计数字和海南岛崖县的回族情况。当时海南岛属广东省辖，所以这部分材料中包括今海南省回族的。以上这些材料的调查、整理者都没有名字留下来。

这些调查材料，同1959年5月完成初稿的《回族简史简志合编》一样，都是在大跃进的条件下，以非常快的速度完成的，难免粗糙，一些统计数字也有浮夸。但它是在统一领导下，组织众多人力，几乎在全国范围内调查完成的，在回族历史上是第一次。这次回族社会历史调查及其整理的资料和写出的《合编》一书，作为回族史研究的一个阶段，载入了回族史学史。当1963年和1964年这批材料和《回族简史简志合编》相继印出的时候，全国范围的大批判已经开始，继之到来了十年的文化大革命，回族史研究同一切学术研究一样，都中断了。

第六章　最近的二十年(1978—1998)

一、全国回族史讨论会

1978年,是宁夏回族自治区成立20周年。为庆祝宁夏回族自治区成立20周年,在白寿彝教授指导下,由马恩惠、马寿千等人,将《回族简史简志合编》前半部分析出,略加修改,作为《回族简史》由宁夏人民出版社出版。《回族简史》的出版,一定程度上满足了回族人民了解自己历史的需要,和广大民族工作者以及社会人士了解回族历史的要求。但这书写成于大跃进年代,框架不够合理,内容过于简略,且已时过20年,需要修订、充实,为此于1983年10月在宁夏银川召开《回族简史》座谈会。到会的有回民老干部、老学者王连芳、金浪白、马寅、杨兆钧等,丁毅民作为东道主为座谈会的举行作了许多工作。到会代表100多人,代表着全国一半以上的省、市、自治区。白寿彝教授以《关于回族史工作的几点意见》为题为大会作了长篇录音讲话,称"这次大会,是回族史研究工作者和关心回族史研究工作的同志们的大会,是解放以来第一次召开的这样的大会,也是有史以来第一次召开的这样的大会"。他在讲话中就回族史研究的重要性,回族同伊斯兰教的关系,回族跟兄弟民族的关系,编写新的回族史,研究工作的开展以及队伍培养六个方面谈了自己的意见。这些意见成为80年代回族史研究的纲领,因此我们节录在下面:

第一点，回族史研究的重要性。对于这一问题，我们谈得已经够多了，同志们也都曾经发表过很多意见。但是在现在新的历史时期，又有它的新的重要性。这就是说，研究回族史，并且把研究成果告诉群众，把研究成果向国内各族人民进行宣传，在新的历史时期有它新的重要意义。

我们回族的历史，是我们中华各民族大家庭的历史不可分割的一部分。整个中国民族的发展进步，跟回族的发展进步分不开；回族的发展进步，也跟全国各民族的发展进步分不开。在回族历史上，曾涌现了不少的政治家、经济家、军事家、思想家、艺术家，还有科学家，为祖国历史写下了光辉的篇章，为祖国的革命斗争提供了不少的贡献。我们对这些人的事迹研究得还不够。我们应该加强这方面的研究，用以教育回族人民，鼓励回族人民继续前进，让回族人民懂得过去我们在祖国历史上的地位，对祖国文明创造的功绩，加强自己对维护祖国、促进祖国四个现代化建设的责任感。同时，也让我们兄弟民族，包括汉族的同志们、汉族的广大人民，增进对于回族历史的了解，让大家更多地知道回族的历史跟全国各民族的历史分不开，回族跟全国各族人民的密切关系，从而增加我国各民族之间的团结。这两个方面都可以说是爱国主义的教育，同时也是共产主义教育不可分割的一个部分，这就是我们今天新的历史时期的新的重要性。所以我们不能把回族史的研究看作一个民族内部的工作，更不能把回族史的研究简单地看作少数人的工作。我想这种重要性很值得我们注意，很值得我们研讨，很值得我们宣传。

第二点意见，想谈谈回族同伊斯兰教的关系问题。这个问题是大家比较注意的问题，也是一个很古老的问题。在过

去很长的历史时期，把这两个问题混同起来了，认为回族就是伊斯兰教，伊斯兰教就是回族，这样说法当然不对。在世界上，信仰伊斯兰教的民族很多。外国有好多个民族信仰伊斯兰教，我们国内也有好多个民族信仰伊斯兰教。我们平常说的有10个民族信仰伊斯兰教，这是就这10个民族信仰伊斯兰教的普遍性来讲的。这10个民族以外，还有旁的民族也有人信仰伊斯兰教的，有的多一点，有的少一点，有的历史长一点，有的历史短一点。我们不能说这些信仰伊斯兰教的人都是回族，这显然是不对的。辛亥革命以后，提出来“五族共和”：汉、满、蒙、回、藏。这个“回”字，意义很笼统，不好弄清楚。这个“回”字究竟是指新疆的一些民族呢，还是指国内所有信奉伊斯兰教的民族？不清楚。至少“五族共和”的“回”字，是跟我们今天所说的“回族”是不完全一样的。最近这几十年，特别是解放后这些年，大家都比较清楚了，伊斯兰教是个宗教，回族是个民族，它们两个不一样，在概念上不一样，在实质上也有区别。这种说法，我看是正确的。

第三点，回族跟汉族的、跟别的兄弟民族的关系。回族作为一个民族，有它自己的特点。最大的特点就是分散，分散到全国各地。现在如此，过去很长时间里也是如此。因为是分散，跟别的民族关系就特别密切。在内地，跟汉族的关系很密切。在别的民族地区，跟别的民族关系也很密切。回族人在历史上的创造，在历史上的贡献，往往是跟别的民族联系在一起的。有的时候是为别的民族的成就所遮盖，回族自己的成就不容易被看见。从文化上讲，回族人在文学方面、哲学方面、儒家“经学”方面、科学方面，都有它的成就。但是，很难说哪一种成就单独是回族人搞出来的。当然也有，但在记载上

不多见。

现在谈第四点意见，关于编写新的回族史的问题。过去我们对回族史的研究，写出过一些文章，也写了一些书。但作为一个通史的要求来写，也还只有一个《回族简史》。现在看，《简史》在内容上、在分量上，是不能满足大家的要求的，是需要更为充实、更为丰富一些，可以写得多一些。

第一部分，要把我们回族史有关的基本材料加以论述，同时对于回族史研究的过程加以论述，把已有的回族史研究所经历的行程以及达到的水平、提出的问题，提出来。我们写这一部分，是为了两个目的。一个是向群众说明，我们这书是从什么地方起步的，过去人都搞出什么成绩，要怎么样发展前人的成果。第二个目的，告诉读者，如果想进一步研究，可以根据哪些资料，推进这方面工作的开展。我看，咱们新的回族史现在写这一部分还比较困难，但还是可以写的。就我们现在已有成绩讲，有多少说多少，以后不断地再修改、再提高。

第二部分，把我们现在所流行的体裁放在第二部分，把回族的历史发展的整个面貌按照历史顺序写下来，其中包含经济、政治、文化各个方面，当然也包含宗教等等方面。现在我们这个《简史》可能少一些，但第二部分可以在《简史》基础上，把它提高，把它充实。我看这个工作还是可以做的，一下子当然也做不好，还要不断地去发展提高。

第三部分可以写回族的各种制度。回族的团体，回族在经济、政治方面各种有特点的、有民族性的一些东西，可以摆在这儿。这个工程很不容易，要好好地考虑，把这些群众性的、社会性的、组织性的一些东西尽可能地源源本本地写出来。

第四部分写传记。把历代的人物传记都写上，写正面的，也要写反面的。这一部分，我想可以大量地写。这一部分在分量上可以多一点。最近，我们着手写《回族人物志》，因为时间期限不长，不可能一下写得很多。这本书能把主要人物写出来，我看也很不容易了。我们限于水平，限于工作时间，不可能一下写得都很完备，但还是希望把这本书早点出来。出来后，希望大家补充、发展，希望将来在我们的回族史里这一部分能得到更好的充实，写得更丰富、更生动一些。

第五，我想说说回族史研究工作需要大力展开。我们回族史研究工作，还需要用很大的力量才能展开。第一，因为我们这个民族分散在全国各地，我们的材料也是分散的，不像旁的民族的材料那么集中，比较容易收集。这是个很大的问题。第二，在书面材料上，我们过去的文献材料也是很分散的。专门写回族史的材料，除了几本官书以外，集中的材料是很少见的。所以我们的第一步工作，要进行资料的工作。这里边可以包含这样那样的内容。首先是把历史文献里面的书面材料大量搜集起来。这一次我们搞回族人物志，关于元代回族材料，在元代文集里找到了不少。其中有一些是我过去没见过的。在明清的文集里，在明清的地方志里，这种材料的分散性更大，但是材料不会少的。把这些材料都集中起来，要相当长的时间，很耐心的工作，但这些材料的搜集是必要的。像这样的工作，一个研究机关我想是可以担任的。现在有了复制工具，进行起来也比较方便。当然，零碎材料还需要抄写。把文献方面的资料尽量地搜集起来，按照时代排列起来，出一些资料集，一本、两本、三本、四本、五本出下去，对于我们的工作有很大的好处。这是资料上的一项工作。

其次，在资料工作上，还要搜集地方材料。这里面包含了礼拜寺的碑刻，回族墓地的碑刻，家谱，各种回族团体的章程、刊物，以及各种文件、回族所经营的各种行业的有关记录、账簿等等。还有地方上有关的各种传说，包含流传的故事、歌谣等等都在内。当然这些材料都需要分析，不是说拿来就可用。比方说家谱，就有很多不可靠的，写家谱差不多成一个通例了，有些人只要写家谱，就要找历史上一个名人当他祖宗。其实完全是不相干的，不能轻信。我曾看到一些家谱，有些家谱可信程度不多，需要研究。不要看写在家谱上了，就相信了。家谱上有好多荒唐东西。对很明白的荒唐东西，有些人还轻信，不应该这样。地方上的材料，还包含有礼拜寺的各种匾额的文字，有关的文物，这些也要搜集起来。

搜集材料是一个工作。但研究工作，不能等着材料搜集好了才进行。要一面搜集材料，一面进行研究。要就现有材料进行研究。研究了，可以发现问题，然后再搜集材料、再研究。就一般的材料讲，要系统地进行搜集。就专题材料讲，往往是随着专题的开展而不断搜集。专题的工作可以做得很多。这两年，我们出了一些书，有些专题做得很好。这一类工作，我觉得可以做下去。比方说，西北的门宦制度，这大有文章可以做，需要详细地调查，也希望跟门宦有关系的同志提供这方面的材料，把这个问题研究得更好一些，更科学一些。

在上述的工作以外，还要了解兄弟民族的有关记载。这不是汉族文字了，是别的兄弟民族的。比方说，维吾尔的记载里边，藏族的记载里边，西南的傣族、白族，是不是也都记载了与回族有关的东西？还有彝族，是否也有记载与回族有关的东西？这些方面的材料也还是要搜集的。兄弟民族的记载丰

富，有它们的特点。另外，还有国外的有关记录，有关的研究。从明中叶以后，西方的传教士不断到中国来，虽然曾经中断了，后来又有人来。他们想了解中国穆斯林的情况，想了解中国各民族的历史，他们还想把他们的活动发展到穆斯林中间来，因而就有他们写的一些材料，今天看着还是很有用的。我们对这方面材料也要搜集，也要研究，对他们的观点也应该进行分析。所有这些，都是搞回族史的人应该注意的。

研究回族史的专门工作者，很必要有专门的修养。这点包含了这样几个条件。一个是对中国史要有研究，至少对中国史有点必要的了解。中国史不了解，没法搞回族史。因为回族史毕竟是中国史的一部分，每一个时期都不能跟中国史分割。你不了解整个历史背景，你就不可能了解这个民族的历史。所以孤立地看问题，说搞回族史，不搞别的，什么都可以不搞了，说这就够搞的了，搞别的来不及了，这个想法就不对。正因为你要搞这一点，要把这一族的历史搞好，就更应该看得宽一些，看得远一些，知道得多一些。懂得整个，从整个看局部，那才看得清。从局部看局部，怎么能看清楚？这很要紧。要有中国通史的修养，中国史学的修养。要懂得我们史学方面有什么成就，怎样写历史，这是很必要的。这是一个条件。

还有一个条件。既然是搞回族史，不能丢掉伊斯兰教的历史，那就需要懂得阿拉伯文，需要懂得波斯文，需要懂得伊斯兰教最基本的经典，最基本的教义，同此有关的主要的各个流派，这是需要的。你不知道这些，还是不行。当然，一个人要具备这些条件不容易，但是在一个研究单位里，应该有互相配合的力量。你具备这个条件，他具备那个条件，就容易凑合

成一个比较完整的机体。然后我们这个工作才能做得更好一些,更快一些。这是智力结构问题。

第六点是队伍问题。现在看,想达到我们的要求,能把回族史的研究工作取得更好成绩,让它发挥更大的教育作用,起到更大的社会效果,很需要投入相当大的力量才行。首先要解决的还是队伍问题。从我们的要求上说,研究回族史的队伍太小,人数太少。我们的队伍就现在讲,跟我们的要求差相当大的距离。我们不知道国外的情况。像在资本主义国家,也有人在研究回族史同中国伊斯兰教史,究竟有多大队伍,我们还缺乏调查研究。就我们的需要讲,我们的队伍需要大大地扩充,需要大大地加强。……我看这个队伍问题,扩大、加强专业队伍,已经提到日程上来了,不能再晚了,越晚越困难。希望这个会能够有所考虑,至少能够对这个问题的解决起点促进作用,这是很必要的。

另外一个方面,我们还要注意培养业余队伍,恐怕这个队伍人手更多一些。要采取一定措施,可以扩大这方面的人员。特别在收集资料上,在不同文字的翻译上,在地区性的研究工作上,我们需要业余队伍的力量。

马寅同志也以《对研究和编写回族史的几点意见》为题作了发言,讲了回回民族的形成和发展,特别对回族的族源、历史上回族和其他民族的关系、关于回族的语言文字和学文化问题、回族和伊斯兰教的关系问题讲了个人意见,成为指导研究和编写回族史的又一指示性讲话。

1985年11月,在云南昆明召开第二次全国《回族简史》座谈会,"出席会议的代表共124人,来自北京、天津、上海、宁夏、甘肃、陕西、青海、新疆、河北、河南、山东、吉林、内蒙古、江苏、福建、广

东、湖南、安徽、四川、贵州、云南等二十二省、市、自治区及中央有关单位。代表中,有从事回族史研究的专家、学者,有各省、市、自治区长期从事党的民族工作的老同志,有现在各省、市、自治区担任民族、统战工作的领导干部,还有从事回族史研究的回族和汉族的中青年专业和业余的科研人员。……会议对修改《回族简史》、编写多卷本的《回族史》和对回族史研究中的一些重要问题,进行了热烈的讨论和学术交流"(座谈会《纪要》)。原回民独立师师长、宁夏回族自治区人大常委会主任马青年,回族学者、元史专家杨志玖教授等,在大会上作重要讲话和发言。会议收到论文、资料 140 余篇,后选出 44 篇,由马维良主编,作为第二次全国《回族简史》座谈会论文选编,定名《回族史论集》由云南民族出版社出版。收入的主要文章有:王连芳《浅谈对回回民族的再认识》、杨志玖《关于元代回族史的几个问题》、丁毅民《三十年来回族历史研究的回顾和当前研究的任务及重点》、马通《撰写〈回族史〉的几点浅见》、郑克晟《关于明代回族史的几个问题》、蒋中礼《云南回族人民反清斗争与大理政权》、马寿千《清朝同治年间北疆回民自卫抗清斗争述略》、黄秋润《泉州陈埭丁姓、白奇郭氏回族习俗的演变》、马学林《试论建立回族学》等,书末附第二次全国《回族简史》座谈会论文题目。这是一次丰收的大会,是总结 1983 年 10 月银川会议以来回族史研究成果的大会,也是一次把回族史研究推向深入发展的大会。

第三次全国回族史讨论会于 1987 年 12 月在兰州召开。由于这次会议称第三次全国回族史讨论会,而这次会议又是 1983 年在银川、1985 年在昆明举行的两次《回族简史》座谈会的继续,所以前两次会后来也称为第一次、第二次全国回族史讨论会。白寿彝教授以《历史意识与时代觉醒》为题向大会发表了录音讲话。讲了

三个问题：一、关于历史的二重性问题，二、关于历史认识和时代的觉醒，三、关于回族史工作的展望。第一、二个问题不是直接讲回族史的，但对回族史研究也有指导意义。第三个问题直接讲回族史，白先生说："今天我们开的这个会议，实际上也是研究我们回族史工作如何做好的会议。虽然会议的主要内容是关于近现代回族史，但近现代回族史也不能脱离整个回族史的研究。以前我曾经说过，我们要编一部规模比较大一些的回族史，其中包含回族史发展的综述，回族的典章制度，回族人物传记。这几年，我和一部分同志进行了人物传记方面的工作，但进度很慢，元代部分已出版，明代的部分已发稿，清代部分正在组织，可望年内能完成。第四部分是关于近代的人物，也在开始考虑。"谈的还是新型回族史的编写工作。他希望参加过抗日战争、解放战争的同志多写回忆录，在经济、学术文化、教育、包括宗教领域和其他领域里的同志们写出各自领域有关方面的材料，使我们的回族史能够更全面、更丰富、更完整。他还希望有计划地进行一些专门调查工作，并有一个比较专门的协作机构。白寿彝教授的讲话再一次鼓励了大家，进一步指明了回族史研究的方向。会后由马通择选会议论文编成《回族近现代史研究》，由甘肃民族出版社出版。收入穆永吉《回族史研究观念的新突破》（代序）、沙里士《写好回族史　增强民族自尊心》、马祖灵《把回族近现代史研究引向深入》、马青年《回民独立师在同心的日日夜夜》、王希隆《近代回族社会进步思潮和革命斗争》、答振益《近代回族人民反帝爱国斗争述略》、马思义《从海固起义到回民骑兵团》等。有的非本次会议论文，是根据本集编辑需要收入的。白寿彝教授的讲话自然收入。这本论文集，不只记录了这次讨论会的进程，还成为回族史研究的又一项成果。

第四次全国回族史讨论会1988年8月在河北承德举行，主题

是回民抗日斗争。回民抗日老干部王连芳、吴庆云等到会。会后由河北省民族事务委员会编辑、出版《回族抗日斗争史论集》，杨静仁题写书名，河北人民出版社出版。收入文章有马玉槐《抗日战争时期的冀中回民》、王连芳《冀鲁边区回民支队成长的片断回忆》、吴庆云《抗日战争中的冀鲁边区回民支队及其历史影响》、答振益《湖北回族人民的抗日斗争》、黄秋润《回族抗日英雄郭志雄烈士》等。会议提出全面研究回民抗日的历史，为此收入《抗战时期回族人民的民族救亡运动述略》、《抗战前期大后方回族人士的爱国外交活动》和《全面研究回民抗日的历史》等文。这本论文集是第一本回族抗日斗争史论集，比较集中地反映了回民抗日的历史。

第五次全国回族史讨论会于1989年9月在河南省郑州举行，由河南省民族事务委员会承办，讨论的主题是回族经济问题。白寿彝教授对会议作了录音讲话，说“这次座谈的重点是经济问题。这很好，这是一个重要的问题，应该好好谈谈。我不是研究经济学的，但我对历史有兴趣”，于是就先谈了历史问题。“第一个问题是当代历史资料的搜集和整理问题”，同对兰州会议那次谈的差不多，即写回忆录和见闻录。“第二个问题，是关于40年来回族史的总结工作。这40年，我们的回族史工作不能算理想，但还是做出很多的成绩。其中有理论方面的成绩，有资料方面的成绩，有专题研究方面的成绩，有综合论述方面的成绩，有调查的成绩，有课堂教学的成绩，有学术指导的成绩……我们要总结这些成绩。总结过去，为的是要看到我们的成绩，看到我们的不足，认识哪些问题是已经解决了的，哪些问题是没有解决的，从而推进工作的进一步开展，提高工作自觉性，减少工作盲目性”。白先生建议写《四十年来的回族史工作》和编《四十年来回族史作品目录》，说“如果编写得好，可以说是有阶段性的著作”。关于经济问题，白先生说：“第

一，我们要摸摸一些有关的具体情况，其中包含回族人口在地区上的分布，回族聚居点的分布，回族人口在产业部门上的分布，回族人民在劳动上的结构。第二，要研究经济情况和民族发展的关系，要从本民族历史发展上去看问题，要从民族比较研究上去看问题。回族，是个散居的民族，它分散在汉族和少数民族之间，能够存在并不断发展，是否有经济上的原因，其特点是什么？第三，近年，进行经济改革，回族在不同的地区正经历着不同的经济变革过程。在这种形势下，展望回族前途，我们应该怎样看。”白先生把回族经济研究和回族历史的研究、回族发展的研究以及对回族前途的展望联系起来。这次全国回族史讨论会在中州大地举行，下一次移到齐鲁大地。

1990 年 10 月在山东济南召开第六次全国回族史讨论会，山东省民委主任刘书祥主持，“出席会议的代表共 91 人，来自北京、天津、上海、黑龙江、吉林、辽宁、内蒙古、河北、河南、山东、山西、陕西、甘肃、宁夏、青海、新疆、安徽、江苏、福建、湖北、湖南、广东、海南、云南、贵州、广西、浙江等 27 个省、自治区和直辖市”，从地域上看是回族史讨论会以来规模最大的一次。会议“侧重讨论回族教育史方面的问题。会议收到论文、资料共 77 篇(册)”(以上见会议《纪要》)。到会的回族学者有杨志玖教授、杨兆钧教授、马汝珩教授、马通研究员，回民老干部王连芳、丁毅民、刘树生、吴庆云到会并讲话。著名史学家白寿彝再次为大会作录音讲话，再次表述了编写新型回族史的意见。说：“这个问题，我在 1983 年宁夏《回族简史》座谈会上已经提出过。我当时的主张，是把回族史的体例分成四个部分来写，同目前流行的体例不大一样。这四个部分，第一，叙说部分，是把过去研究回族史的成果，回族史的基本的资料同我们应该开辟的回族史的路子，作一个总的论述。第二，综述部

分，是要对回族形成、发展的历史作一个综合的论述。这种体例就是我们现在流行的一般历史书的体例。第三部分，典志，是关于回族史的各种专题的研究。第四部分，是关于人物的传记。”白先生说困难的是第三部分，这些专题写什么，经过他继续考虑，他觉得可以写几个方面，即地域考，生计考，工艺考，会社考，寺院考，教育考，天算、历法考，医药、体育考，礼俗考，经籍考，金石考，语文考。“这几个方面的问题，就我现在所理解的看，可以说把回族史上的一些主要问题都包含进去了”。这是白寿彝先生关于编写新型体例回族史的最全面说明。会后不到一年时间，山东省民族事务委员会编辑出版了《中国回族教育史论集》(山东大学出版社)，“荟集了第六次全国回族史讨论会上收到的具有一定代表性的论文资料近40篇，比较全面地反映了当前国内回族教育史研究的状况和特点”(《前言》)。白寿彝教授为全书作序。书中收入的综合性论文有：《八十年来回族教育的发展》、《伊斯兰教和回民教育》、《回族教育特点刍议》等；分省、市、自治区的论文有：《北京回民教育的回顾》、《上海市回民教育概况》、《吉林回族教育述略》、《河北回族教育的历史与现状》、《浅议河南回族教育》、《山东回族教育史浅论》、《甘肃回族教育问题浅析》、《宁夏民族教育三十年》、《闽南回回教育历史演变与发展》、《湖北回族教育的回顾与思考》、《贵州回民教育发展简史》、《广西回族教育史略》等，末附《回族教育论文资料篇目简辑》(1908—1989年)。书的内容全面，资料丰富，是中国第一本论述回族教育历史和现状的专书。

第七次全国回族史讨论会于1992年12月在古城西安举行。吴庆云主持。会议讨论的重点是近现代回族历史人物问题，收到论文、资料88篇，书籍9册。会后由冯增烈、冯钧平将论文资料选编为《近现代回族人物研究》，由陕西人民出版社出版。收入的综

合性论文有:《近代史上回族人民的反帝爱国斗争》、《评价近现代回族历史人物的几点原则性意见》等;专题人物有《陕甘回族人物对辛亥革命的贡献》、《回族抗英爱国将领马辰》、《关于杜文秀评价研究的自我回顾》、《白彦虎与苏联东干族》、《先君瑞生公事略》、《马重雍传略》、《记回族知名人士仝道云》、《近现代福建三位回族历史人物》等。全书30余万字,是全国回族史讨论会的又一收获。

全国回族史讨论会第八次于1995年在乌鲁木齐举行,第九次于1996年再次在郑州举行,第十次于1997年在安徽举行,第十一次于1998年再次在昆明举行,进一步推动了回族史研究的发展。在昆明举行的第十一次全国回族史讨论会,展望了21世纪的回族史研究,同时成立了中国民族学学会回族学会。不断举行的回族史讨论会政治上还有促进回回民族团结的作用。

二、回族人物志的编写

回族人物志的编写,应该说从清代就开始了,代表者是钱大昕,但那时主要是资料的收集和排列工作。清晚期成书的《清真先正言行略》,是系统编写回族历史人物的尝试,但没有将回族早期历史中的回回、回纥分开,误将一些回纥及隋唐时期西北古民族的人物收入。本世纪40年代前期,白寿彝教授撰成《回教先正事略》,收有回族人物350余人;40年代后期又完成《中国伊斯兰经师传》,皆未能出版。本世纪80年代初,《中国伊斯兰经师传》经牟传珵整理,陆续在《中国穆斯林》上发表。《回教先正事略》经白寿彝先生略加调整,组织人力扩写成《回族人物志》四册(元、明、清、近代)。他在第一册(元代)的《题记》中说:"本世纪四十年代前期,我写了《回教先正事略》六十卷,其中,回族人物约占五十六卷,有

传者一百七十五人，有附传者一百七十九人。当时因避敌机轰炸，长居乡村，可以说是见闻寡陋。那时，也没有接触到科学的理论著作，还不懂得进行理论分析。所以，这部旧稿可以说是旧材料、旧观点的汇集，但这毕竟是我写回族人物的开端。”关于写历史人物的理论问题，白寿彝说：“一个人总是离不开他所处的社会。不理解这个人所处的是什么社会，就很难全面地了解这个人。反过来，把一些人的事迹联系起来看，也可以发现历史运动的脉络，和人们身上的历史烙印。”在 1983 年对宁夏举行的第一次《回族简史》座谈会的讲话中也说：历史是群众创造的，但是群众必然有他们的代表人物。我们把这些代表人物写出来，历史就具体了，就不概念化了。又说：写代表人物，以及一些英雄人物，不等于英雄史观。

回族人物志的编写工作从 1982 年上半年开始，参加的有北京师范大学、宁夏社会科学院、中央民族学院以及宁夏图书馆和中国社会科学院民族研究所的同志。第一册（元代）于 1984 年完成，1985 年由宁夏人民出版社出版。收入的有著名政治家赛典赤赡思丁及其家族，怯烈、阿合马、答失蛮，天文学家扎马剌丁，建筑学家也黑迭儿丁，造炮家阿老瓦丁、亦思马因，亦思替非文字的教授者亦福的哈鲁丁，诗画家高克恭，著述丰富的赡思，伊斯兰教经师夏不鲁罕丁、阿老丁，著名文学家萨都剌、马九皋、伯笃鲁丁（鲁至道），以及许多有政绩的官员。元代是回族历史第一个重要阶段，人材济济，收入的这些人物基本上反映了元代回回的兴旺局面。正文以外还有附卷三。一、遗文，收高克恭、赡思、伯笃鲁丁、马九皋等 13 人的作品。二、碑传题跋酬赠，收入诗文 70 余篇。三、姓名录，除本册收入的有事迹可考者外，仅有姓名、住地、官职者，亦一并录出，可窥知元代回回的全貌。这些资料可帮助正文阅读，并丰富正文的内容。《回族人物志》元代册是一本论述与史料兼备的

作品。

《回族人物志》第二册(明代)1988年出版。主编白寿彝在《题记》中说:“一般说来,写历史人物传记比写历史发展过程要容易些,但也有它的难处。第一,写传记必须熟悉有关传主的资料,‘熟悉’二字很难做到。第二,要有多学科的知识,写文学家要懂得点文学;写哲学家要懂得点哲学;写政治家也必须有一定的政治方面的知识。第三,要把人物摆在一定的历史环境中去写,不能孤立地去写一个人物的生平。第四,在表述上要下功夫,总要写得确切,最好还要生动。写传记最怕写成一篇流水账,但因作者的修养和功力不够,又往往会出现这种情况。”这是就写人物传记的一般情况说的,具有指导写人物传记的普遍意义。关于具体到写明代回族历史人物,白先生说:“写明代回族人物传记,还有应该注意的两个特点。第一,由于历史记载的缺乏和姓名的汉化,族别往往不易辨识,有时不能不参考有关的家谱和民间传说,而这些材料不能尽信,必须审慎对待。第二,明代历史人物社会地位的升降,只能反映当时回族发展的一部分状况。此外,回族农村在明代大量地形成,是这时回族发展的另一重要特点。我们论述明代回族人物的历史,注意到了这两点,但处理得还不够妥善。”这一册收入的人物,有明代开国功臣常遇春、胡大海、丁德兴、沐英、蓝玉、冯胜、冯国用,政治家马文升、海瑞、铁铉,航海家郑和,进步思想家李贽,武将麻贵、达云,文学家丁鹤年、金大车,伊斯兰经学家詹应鹏、张忻,以及回民起义领袖马守应等。附录的材料有“遗文”、“碑传题跋酬赠”,占全书总字数的一半以上,同样是一本人物传记和人物资料兼备的撰著。

第三册回族人物志是清代的,出版于1992年。主编白寿彝教授在《题记》中说:“《回族人物志》第三册,写的是清代回族人物的

传记，上起于明清之际，下至于鸦片战争前后。”“写清代人物传记，也有应该注意的两个特点。第一，清代的阶级矛盾和民族矛盾互相错综，情况复杂。而且关于这方面的记载，多属于官方性质，真相往往被遮掩起来。透过官书所形成的迷雾，对现实历史状况进行分析，需要相当高的理论水平和史料上的深入辨析。第二，这一时期的宗教学者和文学家、诗人，都相当多，如何对他们进行适当的评价，这需要在有关专业方面素养的积累。对于这两个特点，我们是注意到了，也试图加以适当的处理，但限于功力和理论水平，距离要求尚远，希望得到同志们的帮助。”本册收入人物近百人，有传者 45 人，有附传者约 50 人，超过元代和明代册，从一个方面说明回族在发展。如《题记》中所说，清代的回回宗教学者和文学家相当多。宗教学者有王岱舆、张中、伍遵契、马注、常志美、舍起云、刘智、袁汝琦、米万济、金天柱等；黑鸣凤、袁国祚、马大恩则是刻书家，对经书的传播起了重要作用。文学方面的有丁澎、马世俊、丁炜、孙鹏、马汝为、赛屿、沙琛、改琦、蒋湘南等。清代军政舞台上回回名人众多，如马雄、马宁、马进良、哈元生、哈攀龙、冶大雄、马良柱、马瑜、许世亨、马彪、乌大经等。回民起义领袖人物有米剌印、丁国栋、田五等。这些人物展现了回族在清代各方面的活动。附录部分除前二册有的“遗文”和“碑传题跋酬赠”外，还有“回回人著述传知见目录”，收录 1840 年以前回回人所编、撰、纂、辑、译写的汉文著述，依作者、书名、版本排列，使本册的资料内容更为丰富。

当本册出版的时候，回族人物志最后一册“近代”册亦完稿，白寿彝教授在《题记》中说：“《回族人物志》于 1982 年开始撰写，到 1992 年完成，整整有十个年头。在这十年的撰写实践中，我们深感到，回族史工作的开展，第一，需要大规模的资料搜集。第二，需要培养渊博的专业人才。第三，需要有实事求是的优良学风。对

这三个方面，我们都还需要作长期的努力。”近代册收入的人物，首先是回民起义的杜文秀、李国纶、蔡发春、张翎翔、马河图、金万照、马化龙、马占鳌、白彦虎、马桂源、马文禄、马如龙等。反侵略的有郑国鸿、沙春元、马维骐、左宝贵、马福禄以及安玉贤、徐天尧等。辛亥革命中的志士马骥云、沙金海、马玉贵、底奇峰、丹鹏晏、王汝川以及护国英烈丁宝臣、尹神武。文化教育方面的人物王宽、童琮、马邻翼、丁竹园、马驺等。宗教方面的马德新、马联元、马元章、马进西、马启西等。还有政界的伍长华、马新贻、马六舟、杨枢、马福祥、马麟、马麒，以及武术界的王子斌、王子平。可称人材济济。附录部分有“遗文”、“档案”、“碑传”、“译文”。全书339千字，超过以前三册。这一册因种种原因拖至1997年才出版。

回族人物志全四册的出版，完成了以人物连接成的一部回族史，是回族史研究的一项基干工程。此外出版的还有马通负责的《甘肃回族人物》、马亮生主编的《湖南回族人物录》(都包括当代人物)，以及中国文史出版社的《宁夏三马》、《青海三马》、河南人民出版社的《西北五马》等；还有写专门人物的《白崇禧传》、《赛典赤·赡思丁评传》等。回族分布全国，回族人物的研究，回族人物传记的编写，天地广阔，大有作为。

三、回民起义史料的扩大收集和研究

上章曾提到，50年代马长寿和吴乾就领导对陕西回民起义和云南杜文秀起义进行了调查，调查的结果80、90年代才问世。陕西回民起义调查结果以《同治年间陕西回民起义历史调查记录》的书名，由陕西人民出版社1993年12月出版，主编马长寿。马长寿1957年底为这次调查整理稿写的《序言》中说：“同治年间陕西的

回民起义,对于西北的回民历史来说,应是一次空前未有的大变动。在此运动发生以前,陕西各县,特别是渭、泾、洛三河流域,是我国回民的一个主要集中区或杂居区。但自这一运动发生以后,清代统治阶级把陕西各地原有的回民,除了西安城内的回民以外,整个驱逐出境或屠杀了。这一空前未有的大变动,改变了历史上陕西人民民族成分的原有面貌。""这一段血和泪的'痛史',距今尚不及百年。陕西和甘肃的回民们父传子、子传孙,一直传到现在,留有深刻的印象。而作为中国各族人民历史的研究者,我们就不应当满足于清代末年为统治阶级服务的那些'钦定'官书和官僚地主知识分子的几种著述,应当站稳人民的立场,努力调查研究当时屠杀和驱逐回民的是哪些阶级?""陕西回民起义本身也有许多问题必须进一步调查研究,才能明确。例如回民起义的原因,各地有各种说法,到底其中哪一种原因是主要的,哪些原因是次要的,都必须深入调查。又如回民起义后曾经成立了一些不巩固的临时政权,我们要了解这种政权的性质如何,就必须调查当时掌握这些政权的人物是谁?他们的阶级成分如何?曾经宣布些什么政策?有些什么政治措施?所有这些,都是与起义性质有关的东西,应当调查研究。关于回民起义的领导人物,……必须加以详细调查。其它如各地回民起义的时间问题;相互联系问题;各县回民军的进攻和撤退路线问题;还有原初回民的分布问题;各县回民村和重要战役所在地名称雷同问题。"关于调查的范围,马长寿说:"收集回汉地区一切有关的文献和实物,无论府志、县志、乡土志也好,碑碣和墓志铭也好,回汉人士所著的纪事、诗文、歌谣、谚语、传记、图书也好,不管他们的立场如何,只要能够表达与起义有关的某一点,便把它收罗起来。资料多了,相互勘对,是非自然明确。""总计调查和访问的时间,是从1956年2月到1957年3月底,前后断断续续

达七个月之久。”“调查归来以后，大家就整理笔记，分别撰为记录。最后由马长寿收集起来，加以校正、审核，并参考其他文献从事整理，把所有的记录总结为一个报告，前后所费时间共达四个月之久。”这个记录由陕西人民出版社打印50份，分送有关地区和单位审查，因种种原因长期未能出版。1993年陕西人民出版社出版的版本，前面收有马长寿的《序言》，目录中共十七部分：一、渭南县调查记录，二、华县调查记录，三、华阴县资料（附），四、大荔县调查记录，五、临潼县调查记录，六、蓝田县资料，七、西安市、长安县调查记录，八、三原县调查记录，九、泾阳县调查记录，十、咸阳县调查记录，十一、兴平县资料（附），十二、礼泉县调查记录，十三、周至县调查记录，十四、户县资料，十五、凤翔县调查记录，十六、平凉市、县调查记录，十七、泾源回族自治县调查记录。全部约33万字，前有黑白照片近40幅。由于陕甘回民起义是一整体，陕西回民起义失败后又被强制安插在甘肃，调查的当时还没成立宁夏回族自治区，所以这部陕西回民起义历史调查记录，所涉及的范围，不仅在陕西，而是扩及甘肃和宁夏。当这部资料正式出版的时候，主持这次调查和作为这部资料主编的马长寿教授已辞世20多年。

吴乾就教授研究、收集云南回民起义资料40年代已作出成绩，他曾就白寿彝校集《咸同滇变见闻录》中的某些资料，撰文与白寿彝教授进行研讨；白寿彝在编《回民起义》云南部分有关资料的“题记”中曾予说明。50年代后期，在全国范围内进行回族社会历史调查时，吴乾就带领青年人到滇西对杜文秀起义进行深入调查，调查报告刊于云南人民出版社1985年出版的《云南回族社会历史调查》第一集，有《保山杜文秀起义历史调查》、《腾冲杜文秀起义历史调查》等。吴乾就根据调查材料，结合文献资料写成《云南回族的历史和现状》一书，我们在本章下节叙述。吴乾就还于60年代

初发表《关于杜文秀的评价问题》、《试谈杜文秀的评价问题》学术论文，对正确评价杜文秀起了重要作用。

80年代以来收集整理的清代回民起义资料，有如下几种：《云南回民起义史料》、《陕西回民起义资料》、《豫师青海奏稿》等。《云南回民起义史料》，荆德新编，云南民族出版社1986年出版。收入《白羊厂汉回械斗案》、《永昌汉回互斗案节略》、《迁葬清咸丰丙辰年昆明五方被难回教亲友碑记》、《粮单》、《新建挖色城池碑记》、《咸同变乱经历记》、《武功纪略》、《咸丰丙辰纪变录序》、《滇事述闻》、《滇西回乱纪略》、《平滇篇》、《滇回纪乱》、《昆阳乱纪稿》、《马联升传略》、《三朝纪略》等，丰富了云南回民起义史料。有些资料白寿彝先生编中国近代史资料丛刊《回民起义》时曾收入过，但版本不同，甚而名称不同（如杨玉科《武功纪略》在《回民起义》第二册中为《从军纪略》），可以“详略互见”，荆编本又收入。附录（法）罗舍《云南回民革命见闻秘记》和（英）布洛克斯《云南回民起义史料》译文，书前有杜文秀起义的历史文献图片12幅。《陕西回民起义资料》，邵宏谟、韩敏合编，陕西地方志编纂委员会1987年7月印，16开本，254页。编者在《编辑说明》中说：“本书编辑了清朝档案以外的陕西回民起义资料，其中一部分是罕见的或新发现的孤本或抄本。该书内容包括两部分：第一部分是专著文集类，共收二十余种；第二部分是地方志类，共收陕西省六府、五州、五十二个县的五十七种地方志中关于回民起义的各种记载。每种资料前，都附有简要的‘编纂者按’，对资料的内容、作者、版本以及价值等均作了介绍。”编者说：“为避免重复，故凡已录入白寿彝先生所编《回民起义》（中国近代史资料丛刊）一书中的有关陕西回民起义的资料，均不录。”有了白寿彝先生编《回民起义》第三、四册中所收陕西回民起义资料，再加上这部资料，以及马长寿教授根据调查、结合文

献资料整理成的《同治年间陕西回民起义历史调查记录》，陕西回民起义的资料应该说不少了，只是如何研究的问题。《豫师青海奏稿》，吴丰培编，青海人民出版社 1981 年 11 月出版。是关于清晚期今青海地区回民起义的资料。书的《简介》中说："豫师是清同治九年至光绪四年间的西宁办事大臣。当西北回民起义，陕甘总督左宗棠率兵大举镇压的时候，他也奉命练兵协助，故有些奏折是与左宗棠汇奏，而大部分是他单独具奏的。对于这八年的青海史事，很是重要。"收入奏折一百多份。因西北回民起义是一个整体，故对了解青海以外地区的回民起义也有参考价值。

80 年代以来出版的研究清代回民起义的著作就成本的说，比资料要多。计有《清代西北回民起义研究》、《清代同治年间陕西回民起义研究》、《陕西回民起义史》、《杜文秀起义》、《杜文秀起义论集》等。《清代西北回民起义研究》，吴万善著，兰州大学出版社 1991 年 6 月出版。是作者多年研究的结果，资料丰富，态度客观。马寿千作序。全书上、下两篇。上篇述清代前期西北各族穆斯林起义，下篇述清代后期西北各族穆斯林起义。上篇包括"顺治年间米剌印、丁国栋领导的回民起义"、"乾隆年间苏四十三领导的撒拉族、回族起义"、"乾隆年间田五、张文庆领导的回民起义"三章，下篇包括"同治年间陕甘回民起义"（上、下）、"同治年间新疆回、维等族穆斯林起义"、"光绪年间河湟撒拉族、回族起义"四章。附录"清代西北回族和各族穆斯林起义期间人物简介"。书的内容和名称不尽相符，因为书的内容是叙述西北各族穆斯林起义，而书名只是"回民"。《清代同治年间陕西回民起义研究》，是 1987 年 9 月在西安举行的"清代同治年间陕西回民起义学术讨论会"的论文选集。冯增烈等编，三秦出版社 1990 年 4 月出版。收入论文 22 篇，以白寿彝教授对会议的录音讲话作为全书的"代序"。收入的主要文章

有《关于清代同治年间陕西回民起义时期的主要社会矛盾问题》、《清咸同年间回民起义评论》、《略论清代陕甘回民起义》、《同治年间陕甘回民起义性质刍议》、《清朝同治年间北疆回民自卫抗清斗争述略》、《清代陕西回民起义同太平军、捻军、李蓝义军的关系》、《西捻军与陕甘回民起义》、《同治时期陕西回民起义中回汉人民的联合斗争》、《略论白彦虎历史评价问题》、《陕西回民起义领袖崔伟》等。附录"清代同治年间陕西回民起义研究论著、资料索引",分一、综述,二、性质,三、统治阶级的政策,四、人物评价,五、民族关系与宗教信仰,六、与太平军、捻军、李蓝起义军关系,七、书评等,八、有关史料,收辑全面。还附录有"回族与伊斯兰教杂著"、"伊斯兰教与回族史研究"等论文资料目录。《陕西回民起义史》,邵宏谟、韩敏著,与上述《陕西回民起义资料》的编者同。陕西人民出版社 1992 年 11 月出版,吴庆云写序言。全书七部分:一、回民起义前的陕西社会矛盾,二、陕西回民起义的兴起,三、横扫八百里秦川,四、反击清军的围剿,五、回、捻起义军在陕西的联合抗清斗争,六、回、捻起义军在陕西抗清斗争的失败,七、陕西回民起义失败的原因及历史意义。附录"陕西回民起义大事记",书内插有"同治初年陕西回民起义图"、"西捻军与回民起义军联合抗清图"二幅。由于作者是《陕西回民起义资料》编者,所以书中大量利用了该《资料》中的资料,以及白寿彝编中国近代史资料丛刊第 4 种《回民起义》第三、四册中的资料。《杜文秀起义》,荆德新编著,云南民族出版社 1991 年 11 月出版。全书八章:第一章杜文秀起义前夕的云南回族,述经济状况和民族关系;第二章几次流血事件,述 1856 年大规模起义前的几次事件,包括永昌屠回、南安争矿、滇垣火祸等;第三章滇西和滇东南的起义,述全云南的回民起义;第四章统一云南的斗争,述杜文秀在滇西起义的胜利和东征昆明;第五

章政治、经济等方面的建设，述军政措施、民族政策、发展生产等；第六章杜文秀起义的失败；第七章几个探讨的问题：就帅时间和所谓称王、建国问题，和太平天国的关系问题，大理政权的对外关系，大理政权的性质以及杜文秀服毒自杀问题。第八章结束语。作者对杜文秀起义作了许多正确的叙述和评述，但却认为大理政权"并不反对封建，因而它的阶级实质是武装割据于云南西部的地主商人政权"(314页)。既然是"地主商人政权"，又是"武装割据"，就否定了这次起义本身，甚至否定了《杜文秀起义》这个书名。书末附录的材料有一、大事年表，二、大理杜军大司表，三、已见大理杜军职官印章、印文表，四、清咸同年间云贵总督、云南巡抚、布政使、按察使、提督任职表。书前有黑白文献图片6幅。《杜文秀起义论集》，高发元主编，云南大学出版社1993年9月出版。是1990年11月在云南大理举行的杜文秀起义学术讨论会论文选集，收入论文33篇。其中重要的有《论杜文秀起义的历史意义和深远影响》、《大理政权是农民革命政权》、《评林则徐处理永昌惨案》、《论杜文秀起义军的军政法令》、《大理帅府的财政税收政策》、《杜文秀起义与滇缅贸易》、《论杜文秀义军的民族团结政策》、《以建水为中心的滇南回民起义》、《玉溪地区回民起义概述》、《滇中回民起义述略》、《马联升起义与大理政权》等，实际上整个云南回民起义都论述到了，不止是滇西的杜文秀起义。还有《试谈大理政权与太平天国的关系》、《试论杜文秀起义军与李文学起义军之间的关系》两文，把对杜文秀起义的论述引向和别的起义军的关系。《杜文秀起义研究综述》一文综述了杜文秀起义研究中的一些问题，如关于大理政权的性质，作者认为："判断一个政权的性质，主要是看它代表什么阶级的利益，而不能以其领导集团成员的阶级出身作为主要根据，不能因为大理政权的部分领导人出身商人地主阶级家庭，就断定

它是商人地主阶级性质的政权。”这种见解无疑是正确的。还有杜文秀与英国的关系问题,以及服毒赴清营等问题,都列述了学术界的意见,总之认为杜文秀是肯定的人物。书末附《杜文秀起义研究论文、资料目录索引》,按时间顺序排列,共得 138 篇,可以略见杜文秀起义讨论的规模;但漏收的不少,非专论杜文秀起义而收入的也有,如关于《云南回族史》的书评等。

关于清代回民起义的研究,台湾也出了三部著作:《咸同云南回民事变》、《滇西回民政权的联英外交》、《清末西北回民之反清运动》。《咸同云南回民事变》,王树槐著,台湾中央研究院近代史研究所专刊第 23 种,1968 年初版,1980 年再版。作者在《自序》中说:“本书的重心,在于研究此次事变发生、延续及平息的各项因素,并一论其影响。”全书五章,第一章事变的起因。分远因和近因两方面叙述,远因有宗教、政治和经济方面的,近因则为争夺开矿和省城屠回。第二章回民领导人物及其态度。说马德新“主和”、马如龙“受抚”、杜文秀“反满”。第三章官方的因应。述朝廷的态度、疆吏的腐败、官兵的胡为、岑毓英的智略。第四章变乱的平息。述起义的失败,认为马如龙受抚、杜文秀措施失当是起义失败的内部原因。最后一章述事变的影响,分“人口的锐减”、“经济的凋零”、“外患的肇端”三部分。附录云南省图、征引书目等。全书语调平和、资料丰富,但对云南回民起义的正义性肯定不足,如用“事变”、“变乱的平息”等词,还有“汉降于回”、“回降于汉”等语,容易把这场回民反清斗争误导为回汉斗争。《滇西回民政权的联英外交》,如书名所示,专述杜文秀大理政权和英国的关系。黄嘉谟著,1976 年台湾中央研究院近代史研究所专刊第 37 种。作者 50 年代曾在英国伦敦大学亚非学院研修,期间见到杜文秀大理政权和英国关系的文件,开始研究这一问题,写成是书。第一章述大理政权

前期的内外交通，说大理政权前期以军事活动为主，未顾及外交，英、法对大理试探联系未获结果。第二章、第三章述英国和大理政权的初步接触，及英国和大理政权属辖的腾冲地区的贸易。第四章为全书中心，述大理政权联英的过程和具体内容。作者说："由于军事形势的逆转"，大理政权"考虑到寻求国际援助"，"杜文秀终于依照刘道衡的建议，仿行石敬瑭称臣于契丹的故事，修备上英王表文一道，……授于刘道衡全权"，结果刘道衡空手而归，"流落异域，终其余年"。第五章联英外交的尾声，述大理失陷后李国纶在腾冲苦斗，最后失败，其子李发率回民武装约 100 人进入缅甸，其中有 5 至 14 岁的儿童约 20 人，结局不得而知。本书的优点是尽量利用英国有关和大理政权关系的外交档案，且竭其全部，系统述论了大理政权和英国的关系。缺点是对刘道衡和杜文秀的关系、是否代表杜文秀缺乏分析；确信刘道衡全权代表杜文秀，而且说杜文秀想仿效石敬瑭称臣契丹而称臣英国，内外无别，流于武断。《清末西北回民之反清运动》，作者高文远，台湾学海出版社 1988 年出版。全书未分章节，首列"西北回民反清区域图"和"白彦虎西行路线图"，使读者对西北回民反清概貌有所了解。"绪论"部分述伊斯兰教在西北的影响，阿洪在回民中的权威。起义的"远因"回顾顺治、乾隆年间的西北回民反清斗争。"近因"述政治腐化、官吏贪污，激起民变。反清运动的经过，分陕西地区、金积堡、河州、西宁、肃州、新疆地区依次叙述，最后评价白彦虎的反清活动和左宗棠的剿抚政策。末尾述光绪年间的河湟事变。全书优点是资料丰富，以资料说话；缺点是对阿古柏在新疆的活动、阿古柏和白彦虎的关系，评价不当。

清代回民起义研究，在回族史研究各阶段中出成果最多。希望有一部综述清代回民起义——既包含西南又同时包含西北——

的大型学术著作出现。

四、地区回族史研究的成绩

回族是分布全国的民族，地区回族史研究对提高全国回族史研究，有战略布局的意义。80年代以来地区回族史研究取得的成绩，首推吴乾就的《云南回族的历史和现状》。这部书稿写于50年代末，发表于80年代初，因此我们把它作为中国地区回族史研究的第一本成果来叙述。如上述，吴乾就在40年代就对云南回民起义进行研究，50年代后期赴滇西调查，结合文献资料写成是书。时隔20多年，经吴妙玲、蒋中礼校注，连载于云南省历史研究所《研究集刊》1982年第1、2期，1983年第1期。全书由三大部分组成，一、概况，包括“云南回族的来源及其流迁”、“云南回族的人口和分布”、“回汉杂居与文化交流”、“云南回族经济生活的特点及其产生的原因”、“云南回族的阶级分化”五节。二、红白旗事变与回族的反清运动，述咸丰、同治年间的云南回民起义，包括九节，为全书重点，有“回族在元明清三朝的政治地位”、“回汉间的民族隔阂和清代统治者挑拨离间政策”、“永昌屠回案及其遗留问题和影响”、“云南回族起而自卫和报复的两个中心：大理和临安”、“清政府的‘剿抚兼施’政策和马如龙的投降”、“云南回族反清政权的建立及其失败”等内容，而以“反清政权的建立及其失败”内容最详尽，述杜文秀大理政权的建立、政策、东征和最后失败，是作者多年研究和深入调查的结果。三、述解放后的变化，包括十二节，其中四、八、十、十一、十二等节，校注者认为“由于受到当时历史条件的限制，其材料和观点多有不实、不妥之处，故此次刊登时删去不用”。总的来看，此书未构成云南回族历史和现状的完整体系，古

代部分几乎没有搭起框架;详尽的是近代,而近代部分亦只详咸同回民起义,其他方面基本未述。解放后的部分由当时的政治环境决定,不能责怪作者。全书形成这样的结构,和当时倡行的"厚今薄古"有关,甚而是对这个方针的贯彻。因此总的我们还是肯定这本书,他毕竟是第一次完成的第一本云南回族史,也是中国第一本地区回族史著作。

《云南回族史》,杨兆钧主编,云南民族出版社 1989 年初版,1994 年修订再版。是一部系统完整的著作,集体编写而成。全书由"绪论"和八章组成。"绪论"部分包括云南回族源流、人口分布、生活习俗和历史特点,既写出了中国回族的共性也有云南地区回族的特性。第一章元代云南回回的政治、经济和文化,叙述元代云南回回的政治经济活动、文化科技贡献,还专列"杰出人物"一节,述赛典赤家族及怯烈事迹。第二章明代云南回族的政治、经济和文化,杰出人物以述沐英、郑和为主,在云南任姚安知府的李贽亦予叙述;政治、经济、文化教育事迹依次叙述。第三章清代前期和中期云南回族的政治、经济和文化,首述明清鼎革,回族人口大量移入云南,说"到了清代前、中期,云南已成为仅次于西北的第二个回民聚居区"。清代前期和中期的云南回族经济,获得很大发展,特别在东部。文化人物有孙鹏、马汝为、沙琛、马注等。清真寺的普遍建立,成为云南宗教文化发展的标志之一。第四章述清末以杜文秀为首的云南回民大起义,详述这一清代晚期云南以至全国回族历史上的大事件。第五章述杜文秀反清失败至辛亥革命的云南回族,包括云南回族抗法和参加同盟会等活动。第六和第七章分述辛亥革命至抗日战争和抗日战争与解放战争时期的云南回族政治、经济和文化。第八章云南回族的对外贸易和华侨,是修订本增加的,初版本无。末附云南回族历史大事记。这是一本按着中

国通史体例编写的地区回族史，它以中国历史发展为大背景叙述云南地区回族史，因此视野宽阔，宏观中有微观。它的不足是由于集体编写的，笔调不够一致，有些历史资料的征引不严格。

《甘肃回族史》，马通著，甘肃民族出版社 1994 年 11 月出版。作者在《后记》中说："这本地方回族史，并未按中国传统史籍撰写方法去写，而是从甘肃回族的实际出发，以其历史行程中的重大事件为立足点，探古叙今，直记述到 20 世纪 90 年代。"第一章甘肃回族的源流，分甘肃回族的来源与变迁、甘肃回族的地域与资源、甘肃回族人口分布三个方面叙述。第二章历代政府的民族政策与甘肃回族的自卫反抗，首述历代政府的民族政策，继述明代、清代、民国时期甘肃回族的自卫反抗。第三章甘肃回族的新历程，述中华人民共和国成立后的情况，分民主改革、社会主义改造、区域自治的实施、民族乡的建立、回族干部的成长五个方面。第四章专述甘肃回族经济，有农业、工业与手工业、交通运输与邮电、乡镇企业与集市贸易、金融业、财税业等内容。第五章甘肃回族的文化、教育、卫生与科学技术。第六章甘肃回族的宗教信仰，包括伊斯兰教在甘肃回族中的传播、伊斯兰教在甘肃的派别、甘肃伊斯兰文化、甘肃伊斯兰教学术研究四小节。第七章甘肃回族的风俗习惯，分服饰、饮食、婚姻、葬礼、节日、饮茶、清洁卫生、传统小食品、妇女金银首饰九部分。由于历史上的甘肃包括今宁夏和青海大部，所以这部著作中包括今青海和宁夏的部分历史，特别是第二章的"自卫反抗"部分。本书的不足是未专述西北马家军阀的历史，虽然他们的主要活动在青海、宁夏，但"根"在甘肃，而且其活动和甘肃也有不可分割的关系。作者是著名宗教学家，另著有《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》、《中国伊斯兰教派门宦溯源》、《中国西北伊斯兰教的基本特征》等。

《吉林回族》。东北地区的回族史研究，以《吉林回族》为代表。主编马鸿超、田志和，吉林教育出版社 1989 年 4 月出版。体例和《甘肃回族史》差不多，但分的更细一些。计九章：一、吉林回族源流，二、旧社会的磨难与抗争，三、人口与分布，四、回族乡，五、政治生活，六、经济生活，七、社会生活，八、风俗习惯，九、伊斯兰教。“社会生活”一章包括教育、文化科技、社会福利等内容。末附吉林回族大事记。前有黑白图片八幅。作者认为回族迁入东北最早在元代末叶，而迁入吉林则在清初康熙年间。来源多是直、鲁、豫一带，而以鲁（山东）居多。迁入的方式以谋生为主。西北回民的迁入则是强制性的发迁，时在乾、嘉时期。作者强调了东北回民和关内冀、鲁回民的密切关系，无论是历史还是宗教，以及经堂教育，和西北迁去的回民虽不是一个教派，但能友善相处，“回回一家”，百多年来形成亲密整体。叙述东北地区回族历史，困难的是抗日战争一段，作者在第二章以“旧社会的磨难与抗争”为题，很好地叙述了这段历史。作者强调吉林回族和中国回族历史整体的一致性和不可分割性，是本书的一大优点。

《广西回族历史与文化》，马明龙主编，广西民族出版社 1998 年 5 月第 1 版。本书的突出特点是加强文化部分，这是近年来回族历史研究以及和回族历史研究有密切关系的伊斯兰教研究的明显倾向。本书的体例是“按代编制”和“分类编纂”的结合。前四章：广西回族来源与迁徙、元代至明清时期的广西回族、鸦片战争至民国时期的广西回族、新中国时期的广西回族，是按时代顺序叙述；五至九章：经济活动、宗法制度、教育与文化、语言与风俗、宗教信仰，是分类叙述。主编马明龙在序言中说：“仔细阅读本书的读者不难发现，本书的第一、二、三、四章是属于‘史’的写法，即详述广西回族的历史发展进程；第五、六、七、八、九、十章属于‘志’的写

法，即横排竖写，采取类似方志的写法。”第十章人物，分历史人物和当代人物两部分，共80多人，从元代的伯笃鲁丁（鲁至道）至现代的白崇禧等。本书在结构上的特点，除了人物单列一章外，再就是第六章的“宗法制度”，内容包括族谱、族规、宗祠、族产和族长等，既丰富了广西回族的历史内容，又可看出回汉关系的密切，以及伊斯兰文化和中国传统文化的结合。作者说，他们写广西回族，“立足本民族，立足广西本土，但并不局限于本民族和广西本土”，而是“把广西回族放到中华民族悠久而灿烂的历史和文化这一大背景中去深化认识”。因此叙述有广度深度。书末附乾隆谕旨碑文、广西回族大事年表。书首的照片有桂林市回民小学、民国时期桂林回族出版的《穆民应用常识》、阿汉文合璧的回族墓碑以及桂林回族《马氏族谱》等，突出文化特色。

《呼和浩特回族史》是以城市为单位写成的一本回族专史。丹昌国主编，内蒙古人民出版社1994年12月第1版。正文共六章：一、呼和浩特回族源流，二、呼和浩特回族经济生活，三、呼和浩特回族的文化教育科技体育卫生，四、呼和浩特回族的宗教信仰，五、呼和浩特回族风俗习惯，六、呼和浩特回族人物。附录呼和浩特回族大事记。经济部分突出呼和浩特回族的驼运业，以及由此形成的和西北地区的经济联系；历史部分突出回族和蒙古族的历史联系，这既是内蒙古地区回族的特点，也是中国回族早期历史的特点；源流部分突出呼和浩特回族和河北、山西地区回族的密切联系。前有彩色图片20幅，主要展现当代风貌。本书的不足在于历史部分，如关于朱元璋《百字赞》和康熙《圣旨碑》的解释，并引录“整个明史不提回回二字”等语，说明缺乏历史知识。

《北京牛街》。回族分布全国，在城市自成街道，在农村自成村落，《北京牛街》是叙述回回在城市自成街道的一本典型著述。作

者刘东声、刘盛林，北京出版社 1990 年 2 月出版。全书不列章、节，只分沿革、经济、政治、宗教、教育、医药、民俗七部分。前有“前言”，后有“结束语”。“沿革”部分述牛街的历史、居民来源和街巷。“经济”部分述解放前牛街回民经济生活，有牙行、饮食业、牛羊肉业、驼行、珠宝玉石业等，一半以上的牛街回民以小商小贩为生。“政治”部分述学术团体、群众团体和一些政治组织。“宗教”部分以牛街礼拜寺为主。“教育”部分述牛街小学和中学以及回民学院。“医药”部分介绍解放前的医院和解放后的回民医院。最后一部分“民俗”，说“北京各个回族聚居区的习俗大同小异”，牛街回民习俗不仅和北京、和全国回民亦大同小异，其中“姓氏习俗”一小节颇有特点。通观全书，叙述通俗具体，但缺乏文献资料的引用。

《陈埭回族史研究》。如果说回回在城市自成街道有《北京牛街》作典型叙述，回回在农村自成村落则有《陈埭回族史研究》叙述。“陈埭”是福建省泉州地区晋江县的回族聚居镇，回民姓丁，民间称“陈埭丁”。1989 年在陈埭镇召开“陈埭回族历史学术讨论会”，会后将论文选编为《陈埭回族史研究》，由中国社会科学出版社出版，杨静仁题写书名，陈国强主编。收入的论文有《陈埭回族的形成和历史发展》、《陈埭丁姓回族的渊源与启示》、《陈埭丁姓回族的源流及迁居陈埭的原因》、《陈埭丁氏回族历史上的商业活动》、《陈埭丁氏宗祠的建立及其祖先崇拜》、《略谈陈埭回族姓氏及社会习俗》、《陈埭回族风俗的演变》、《浅议晋江陈埭回汉的文化融合》、《陈埭丁氏回族与台湾关系初探》、《清初著名回族诗人丁炜》、《丁拱辰的爱国思想》等。由于是论文集，各篇内容难免重复，还称不上是一本结构严整的历史著作。

《中南地区回族史》。以省、市、街、镇为单位写成的回族史如上述，突破省市区划，以“大区”为单位写成的回族史，目前有《中南

地区回族史》一种。答振益主编、许宪隆副主编，新疆人民出版社1995年6月出版。编者在《前言》中说："《中南地区回族史》涉及的时空范围，就地域范围而言，以现在的中南6省(区)即河南、湖北、湖南、广西壮族自治区、广东、海南为基准；就时限而言，上自唐宋时期阿拉伯、波斯穆斯林商人进入中南地区，下至1949年中华人民共和国成立前夕。举凡在此时空范围内，有关中南回族社会、历史、政治、经济、文化、教育、宗教信仰、生活习俗各方面的问题，均属本书所要研究的内容。"全书八章，基本按中国通史体例，以朝代顺序排列。第一章唐宋时期中南地区的回回先民，第二章元代中南地区的回回人，第三章明代中南地区的回族，第四章清代前、中期的中南回族，第五章清代晚期的中南回族，第六章民国时期的中南回族。编者说"对于伊斯兰教在中南地区的传播和中南回族的生活习俗方面，我们则集中安排在本书最后两章专门论述"，因此本书的第七、第八章分别为：伊斯兰教在中南地区的传播、中南地区回族的风俗习惯。有纵有横、纵横交错，全书为统一整体。作者还"从中国历史整体角度来俯瞰中南回族"，因此视点高、视野宽，成为近年来研究地区回族史的一部佳作。

除以上列述的外，80年代以来问世的地区回族史作品，还有《湖南回族》(湖南人民出版社)、《湖北回族》(中央民族学院出版社)、《宁夏回族》(宁夏人民出版社)、《广东海南回族研究》(广东人民出版社)、《百崎回族研究》(厦门大学出版社)、《山东近现代回族》(山东人民出版社)等，呈遍地开花态势。

和已出版的地区回族著作相比，地区回族史料的整理则显得不足。如果这方面的工作跟上去，回族地区史的研究肯定会跃上新台阶，从而推进中国回族史整体水平的再提高。

〔李松茂〕

结语:回族史研究是一门艰苦的学问

白寿彝先生早在30年代中期,刚刚踏上社会,就开始了对回族史(当时称回教史或伊斯兰史)的研究工作。60年的时间,寿彝老师以研究中国通史、中国史学史为主,对于本民族的历史——回族史这门学科付出了大量心血,进行了具有开拓性的工作。

早在新中国成立前,白先生就认为回族史研究是一门很艰苦的学问,回族史作为整个中国通史的一部分,对它的研究有着重要的意义。近年来,白先生又指出,在现在新的历史时期,回族史研究又有它的新的重要性。把我们的研究成果告诉群众,向国内各族人民进行宣传,有着新的重要意义。回族的历史是我们中华各民族大家庭的历史不可分割的一部分,回族的发展进步跟全国各民族的发展进步分不开。在回族历史上曾涌现不少政治家、经济家、军事家、哲学家、艺术家,还有科学家,为祖国的历史写下了光辉的篇章,为祖国的革命斗争做出了不少贡献。我们对这些事迹还研究得很不够,我们应该加强这方面的研究。一方面,可以用这些事迹教育回族人民,鼓舞回族人民继续前进,让回族人民懂得自己的祖先在历史上的地位,对祖国文明创造的功绩,加强自己对维护祖国统一,促进四个现代化的建设所应该尽到的责任;另一方面,也让兄弟民族,包括汉族的广大人民,增进对于回族和回族历史文化的了解,让大家更多地知道回族的历史同全国各民族人民的密切关系,从而更加加强我国各民族的团结。这两个方面都可以说是爱国主义的教育,同时也是共产主义教育不可分割的一部分。所以,白先生一直强调不能把回族史研究看做一个民族内部的工作,也不能、更不能把回族史研究简单地看成少数人的工作。

(1983年10月6日在《回族简史》〔银川〕座谈会上的录音讲话)

白先生认为回族史研究既然是一门很艰苦又很重要的学问,研究回族史的人必须有渊博丰厚的知识作基础,并概括为又宽又厚。研究回族史的人,必须具备多种语言上的工具,欧美等国在这方面已有的成绩需要了解,阿拉伯文、波斯文、土耳其文的有关记载需要了解。研究回族史的人,必须理解伊斯兰教义和教法,要对明、清以来王岱舆、刘智等伊斯兰宗教学者的大批译著进行认真的研读。

白先生要求研究回族史的人要重视对中国古籍的研读和历史文献中有关回族和伊斯兰史料的收集。强调研读《史记》、《史通》等史学名著,认为只有认真研读了这批史学名著,进而研究中国通史和回族史,才能有扎实的基础,才能领悟历史现象并左右逢源,否则在阅读宋、元、明、清的史籍中往往会茫然而不知其究竟。

对于浩如烟海的中国历史文献、史料,白先生一直非常重视,认为研究和撰写回族历史,不掌握大量的、准确的史料是不行的。要掌握翔实的史料,实事求是、有的放矢地去研究、去写作,反对空谈。要广泛涉猎历史文献,各类官修的正史、地方志、奏议要涉猎、研读,私人的游记、文集、笔记、各类谱牒,也要读,并强调研究回族史的人要注意搜寻和研究各地清真寺的碑刻,其中有丰富的有价值的史料,包括由回回人经营的行业、店铺的账本都具有研究价值。

白先生很重视调查研究和访录"口碑"的价值,由于回族人遍布全国,他们的活动和事迹也是全国性的,作为一个只有几百万人口的少数民族来说,这一点很特殊,也很重要。为此,白先生提倡研究回族史的人,也须足迹遍全国,去了解和体验各地回族人的风土人情,了解回族人的精神世界。我们体会,这就是要求研究者

“读万卷书，行万里路”，古人对于读书人的这一要求，同样适用于研究回族史的人。

为此，白先生一再强调必须在研究中国通史的基础上，才能去研究回族历史，而不要孤立地去研究回族史，这是整体与局部的关系，研究回族史必须有全局观点，否则不可能深入，也不可能突破，只能在狭隘境界里徘徊。

与这个问题相关联，还要对回族同汉族以及其他民族的关系史进行研究。回族分布在祖国各地，与汉族及其他民族交错杂居，研究同这些民族的关系，就构成研究回族史的一个重要内容。白先生认为，热爱自己的民族同热爱自己的国家是一致的，关心回族历史发展，也要关心国家的统一和发展。注意和强调回族以及各少数民族对于祖国的历史文化包括反对外来侵略的斗争都曾做出了自己的贡献，而汉族则在中华民族的发展中、在祖国统一事业中，起着主体民族的作用。

白先生很重视史学与现实的关系，强调通过历史教育增强民族团结，振奋民族精神，提高民族自信心。抗日战争时期白先生认识并强调这一点。建国之初，他写了《回回民族的新生》，从历史的角度反映广大回族人民对新中国的歌颂。1957 年为配合宁夏回族自治区的成立，白先生又主编了《回回民族的历史和现状》，并且在他的指导下，为中国回民文化协进会举办了一次大型的回族历史和现状的展览。成千上万的回民扶老携幼前来参观，盛况空前。不久又拿到宁夏去展出，起到了历史为现实服务，增强民族团结的社会作用。这些都是值得我们学习和继承的。

白先生在回族历史编纂和回族史料、回族人物志的编纂方面，从理论到实践都为后学者开辟了道路，做出了榜样。早在抗日战争期间，白先生在昆明云南大学任教，在艰苦的条件下，他深入农

村，深入回民地区，多方搜寻，获得了一批珍贵的清代咸同时期云南回民起义史料，并编纂成《咸同滇变见闻录》出版。建国后，白先生将《咸同滇变见闻录》予以充实、修改，又收集了一批清代西北回民起义史料，编纂为《回民起义》四册，作为中国近代史资料丛刊之一，由神州国光社出版，受到中外学者的重视，成为研究清代西南和西北回民起义的必读资料。近年，白先生就研究西北回民起义问题又作了许多独到的表述，给后学者以不少启迪。白先生认为研究西北回民起义，同研究其他历史问题一样，主要从资料的搜集入手，官方的记载较多，民族内部的记载，民间的记载都比较少，官书还是要利用的，好多个材料，对比起来看，可以发现问题，也可以看出哪些可靠，哪些不可靠。白先生具体指出将《钦定平定陕甘新疆"回匪"方略》与档案材料和清实录对照起来看一看，会发现很多问题。白先生认为研究回民起义，要把起义的历史过程给弄清楚，并且要从全局、从全中国发展的形势看问题，可以站得高一点，不要拘泥在我们自己的小圈子里。在从全局出发的同时，要进行具体研究，要一个一个地区地进行研究，一个时期一个时期地进行研究。具体研究每一个领导人在整个活动中间的作用，研究他这个人的前后不同变化。白先生特别强调总结历史经验和教训的重要现实意义。历史的评价，是把历史事件的性质弄清楚，把历史本身的发展特点搞清楚，绝不是要算老账。重要的是从历史事件中吸取教验教训，我们如何在今天对待这样的问题。（1987 年 8 月 31 日在陕西《清代同治年间回民起义学术讨论会》上的录音讲话）

白先生很重视收集和撰写回族人物传记，早在本世纪 40 年代前期，他写了《回教先正事略》60 卷，其中，回族人物约占 56 卷，这是白先生撰写回族人物的开端。他认为回族史的社会资料广泛而缺乏系统，短时期内很难得出概括的论述，但关于某些人的传记材

料却比较集中，为此白先生近年倡导并主编《回族人物志》，已出版元代、明代、清代三册，近代一册也即将出版。

近年，白先生主编多卷本《中国通史》，由此他又想到除了充实《回族简史》之外，应该组织人力着手编纂一部多卷本的《回族史》。现在，宁夏社科院的同志正依据白先生的设想，组织各地研究回族史的人力来完成这项任务。所有这些都是白先生在回族史编纂工作上的贡献，通过这些编纂工作培养了一批回族史研究队伍，并为今后回族史研究作了开辟工作。

白先生强调马克思主义理论对于研究回族史的指导意义，研究者必须具备这方面的修养。同时也要学习中国哲学史和西方哲学史，包括希腊哲学著作，也要有这方面的修养。建国前，白先生研究回族史，以扎实的史学功力和严谨求实的学风，坚持传统的史学理论和方法，对于回族族源的形成，回族在历代的发展以及人物评价、反压迫斗争等方面，作出了符合客观实际的表述。建国后，学习和运用马克思主义历史唯物主义立场、观点和方法研究回族史，在回族史诸问题的探讨上更臻完善和成熟，为使回族史成为一门较为完整系统的学科奠定了基础。延安时期参加过《回回民族问题》编纂工作的牙含章同志在《回回民族杰出的史学家》一文中指出，从建国前和建国后白寿彝先生关于回族的来源和形成等一系列的论述来看，“一方面说明《回回民族问题》一书完全符合我国回族问题的实际，代表了广大回族人民的心愿；另一方面也说明了白寿彝同志对回回民族问题的基本观点早就和中国共产党是一致的，说他是回回民族杰出史学家是当之无愧的”。这一评价是符合白先生60年来在回族史研究领域所做的开拓性成就的。白先生的不断开拓、创新，为后学者树立了榜样。

白先生在治学上，严谨求实，强调史德。他曾说过，“学无止

境，我仍将走新路”。他尊重前人成果和传统，但不拘泥于已有的结论，包括自己过去的论述，坚持不断发展和创新。白先生在做人方面，也是勤奋一生，自甘清苦，堪为师表。他曾开玩笑说：搞历史是发不了财的，要搞历史就要扎扎实实做学问。白先生提倡史学界要互相理解，只有理解，史学界才能团结，中国历史学才能发展。我们体会，回族史研究人数不多的队伍，不管是在北京的还是在宁夏和别的地方的，不管是老年学者还是中青年学者，也不管是回族人或者汉族人和别的民族的人，都要互相理解，互相尊重，这样才能增进团结，共同把回族史研究工作搞得更好，多出成绩。①

〔马寿千〕

① 参见1989年2月1日《光明日报》记者肖黎采访录。

乙　编

综　述

第一章 “回回”这个名称

“回回”这个名称，依我们现在所见到的记载，是开始于11世纪末叶。沈括在1086至1093年间成书的《梦溪笔谈》(卷五)，第一次用了“回回”这个名称。他所用的这个名称，实际上就是7世纪以后，唐人所说的“回纥”或“回鹘”。“回回”和“回纥”“回鹘”，音既相近，又比后两个名称写起来更简便，也可能就是后两个名称的简写或俗写。

1237年，徐霆在他的《黑鞑事略》里，屡次地用到“回回”这个名称。他所说的“回回”，在字源上，显然也和“回纥”“回鹘”相同。但在实际的含义上，他所说的“回回”，除包括了唐人所说的“回纥”或“回鹘”外，还包含了葱岭以西的一些部落或种族。

13世纪末叶以至14世纪中叶，元人的著述中，对于“回回”一名的用法，相当混乱。1369年，明人根据元代史料所修的《元史》，继承着这种混乱，并且可能更增加了混乱的程度。值得在这里指出来的，是有一种用法：一方面它特别习惯于用“回回”称呼波斯人(现在称作伊朗人)，并有以“回回”称呼信仰伊斯兰教的人的显著倾向；又一方面，把“回回”和“畏兀儿”“畏吾儿”区别开来，以后者专称唐人所说的“回纥”“回鹘”的后裔，就是现在所说的维吾尔民族。

14世纪末叶以后，明人著作中仍是把“回回”和“畏兀儿”区别开来。例如《殊域周咨录》记哈密有三种“夷人”，“一种回回，一种畏兀儿，一种哈剌灰”。这种区别，是很清楚的。

1416年,回回人马欢著《瀛涯胜览》。其中有一段,说爪哇有三等人,其中,"一等,回回,皆是西蕃流落此地,衣食诸事皆清致。一等,唐人,皆是广东漳泉等处人窜居此地,食用亦美洁,多有从回回教门受戒持斋者"。[①] 在这里,信仰伊斯兰教的西方各国人被称为"回回人",汉族人信仰伊斯兰教的却还被称为"唐人"。在这里"回回"之被作为民族的或种族的名称甚为显著,但"回回"也还不是泛指一切信仰伊斯兰教的民族或种族的。

17世纪中叶以后,"回回"便成了对于一切信仰伊斯兰教的民族或种族的广泛的称呼,畏兀儿也被称为"回回"了。

我们现在所谓"回回",是被用作一个特定的民族的名称,却不再是泛指一切信仰伊斯兰教的民族或种族了。许多信仰伊斯兰教的民族、种族,虽曾经被称为"回回",但他们都有他们自己的民族的或种族的名称,他们并不自称为"回回"。我们现在所说的"回回",不只被人家称作"回回",并且自己也是称为"回回"的。

"回回"这个名称,可说是有它自己的不简单的历史。它最初虽是"回纥""回鹘"的别译,但后来却被区别开,而另用"畏兀儿"称呼后者("回纥""回鹘");更后,却又和后者混同起来;现在又要把它和后者(即今天所说的维吾尔)区别开了。伊斯兰教,最初当是因为被回回所信仰而称为回回教,但后来又倒转来用"回回"称呼一切信仰伊斯兰教的民族或种族。现在虽大家仍旧习惯用"回教"称呼伊斯兰教,但却只用"回回"称一种特定的民族,而不泛称一切信仰伊斯兰教的民族或种族了。这样的经过,是相当曲折,容易弄糊涂的。我们学习回回历史或回回问题的,必须首先把上述的经过弄清楚,把今天我们所说的"回回"的意义弄清楚。

① 诸本文字歧异颇多,今据《丛书集成初编》所收《纪录汇编》本。

第二章　回回民族和回回教

在“回回”这个名称含义的变迁外，“回回民族”和“回回教”的区别，也是需要尽先知道的。

首先，应该指出来，信仰伊斯兰教的，并不只有回回民族。在国外，阿拉伯人，伊朗人，土耳其人，埃及人，阿富汗人，巴基斯坦人，马来亚人，差不多都是信仰伊斯兰教的。在中亚细亚，和阿非利加洲北部各地，也有大量的人信仰伊斯兰教。在英国、法国、德国，也有很少数目的人信仰伊斯兰教。这些信仰伊斯兰教的人都有不同的自己的民族或种族名称，他们从来不自称为回回，也从来没有，或者很少，被称为回回的。在国内，新疆境内，于回回民族外，有许多民族信仰伊斯兰教，但他们各有自己的民族名称，如维吾尔、哈萨克等等。在17世纪以后，他们虽也曾有被称为回回的，但这是仅就宗教信仰的特征上，把他们和回回民族混淆起来了，这是不合于实际情况的。蒙古人中有信仰伊斯兰教的，但他们是属于蒙古民族，而不属于回回民族。摆彝人中有信仰伊斯兰教的，但他们是属于摆彝族，而不属于回回民族。听说西藏人中也有信仰伊斯兰教的；如果有，他们是属于藏民族，也不是属于回回民族。这些事实，都足以说明回回民族和回回教是不可以等同起来看的。

其次，应该指出来，回回民族虽和一些别的民族在宗教信仰上是共同的，但在别的民族特征上却是不同的。第一，是语言的不同。另外，是居住地域、经济生活和宗教信仰以外的心理状态的不

同。

回回民族有自己的共同的语言。它不同于其他任何信仰伊斯兰教的民族的语言。它不只和国外的信仰伊斯兰教的各民族的语言不同，也和国内的新疆各民族（新疆的回回民族当然不在内）的语言不同，和蒙古人、撒彝人、西藏人中的伊斯兰教徒使用的语言不同。以现在的情况来说，回回民族的共同语言，在基本上是汉语，绝大多数的语汇是汉语汇，语法的组织也是汉语法的组织。但我们还不能说，回回语就是汉语。因为回语中，还有一小部分汉语所没有的语汇，而是属于阿拉伯语和伊朗语的语汇。这些语汇，有些是宗教用语，有些不是宗教用语。我们不能说它们是一种“行话”，因为它们被使用于各种职业的人。我们不能说它们是一种“方言”，因为它们通行于全国各地的回回民族的中间。我们也不能说它们是“外来语”，因为它们在回回民族中间，更被爱用，更被熟悉。例如回回语称“弟兄”是“多斯弟”，“多斯弟”对回回民族人民是表示了更丰富的亲切和热爱。又如回回语称仇敌是“都是曼”，“都是曼”也表示了更多的憎恨和愤怒。另外，回回民族使用的语言，在方言的纷歧上，比汉语大大地减少。那就是说，他们的语言的共同性，比汉语还要强些。除了少数例外，全国各地的回回民族人民都可以不困难地直接交谈。这些，都是回回民族在语言上所表现的民族特征。因为不知道这种特征，把回回民族和回回教等同起来，是错误的。因为回回民族在基本上使用汉语，因而否

认它是一个民族，也是错误的。①

回回民族的居住地域，既和国外信仰伊斯兰教的民族或种族远远地隔开，也没有和国内的信仰伊斯兰教的各民族集中在一个地域。在新疆，虽有回回民族和维吾尔等民族在一块儿居住，但那只是回回民族中极少数的人，并且这极少数的人在与新疆各民族杂居的状态中，基本上也是在各地自成区域的。大的分散，小的集中，是回回民族居住状态的特点。所谓大的分散，是说不单独集中在一个地区，而分散在全国各地居住着。所谓小的集中，是说在某一地居住的回回民族，总是集中在一定的乡村或街道里。但所谓大的分散，不可理解为回回民族居住地域毫无联系。回回民族居住地域的不同的集中点，往往是沿着交通线分布的。一方面好像是个个孤立，互不相干；另一方面，却是若断若续，此呼彼应。这种情况，说明回回民族也有自己居住的共同地域，但不完全是“面”的，有时是“点”和“线”的。说它有整个独立的共同地域，是不对的；说它没有互相联系的地域，也是不对的。这是回回民族居住地域上所表现的民族特征。

回回民族的经济生活，在一个地区或不同地区的回回民族人民中间，有一定的联系。在生产事业中，本民族的弟兄们往往是共同工作者。回回民族的宗教师、商人、运输业者和旅行者，经常地在流动生活中，受到各地弟兄们的照顾，同时也成了各地弟兄们情

① 回回民族和汉族在基本上使用同一的语言，并不妨碍它们是两个民族。斯大林说：“每个民族一定需要有一个共同的语言，然而各个不同的民族却不一定需要有各个不同的语言！没有一个民族竟会同时操几种不同的语言，但这还不是说不能有两个操同一语言的民族！英吉利人和美利坚人操着同一语言，但他们毕竟不组成为一个民族。挪威人和丹麦人，英吉利人和爱尔兰人也是如此。”（见《马克思主义和民族问题》第一章）

况的传达者。回回民族在全国各地，更长期地建立了天课制度[①]，在甘肃宁夏建立了门宦制度[②]，这都是回回民族特殊的经济制度。回回民族虽不能像斯大林在《马克思主义与民族问题》第一章里所说的“具备有内部经济联系来把本民族中各个部分团结为一个整体”，但回回民族在经济生活上总也表现着它的民族特征的。

回回民族的心理状态，受了宗教信仰的很大的影响，因而往往以宗教信仰的形式表达出来。但决定回回民族心理状态的，不是宗教信仰，而是回回民族的历史、回回民族的生活条件，因而回回民族的心理状态还有宗教信仰以外的成分。回回民族的心理状态最显著的特征，是回回民族人民的团结互助和勇敢奋斗。这种特征，不必否认，是受了宗教信仰的影响，但更重要的是长期地被压迫屠杀和生活的特别艰苦所造成。这种特征，孤立起来看，虽也为国内其他民族所具有，但当作回回民族心理状态的一个有机成分来看，这种特征与其他民族所表现的类似的特征，是应该具有不同的意义的。

以上这些事实，都可以说明回回民族和回回教的不可等同。回回民族，除宗教信仰外，还有更多的特征；或者说，回回教的共同信仰，只是回回民族的民族特征的一部分。

但是，为什么，一直到现在，还有很多的人把回回民族和回回教等同地看呢？这是不难理解的。斯大林说：“在把各个民族拿来作比较的时候，显得比较突出的，有时是这个特征（民族性格），有

① 伊斯兰教的“天课制度”规定：凡有资财与收入的人，除生活必要的开支外，如有余存财货，都应缴纳一定比例数的天课于主所指定的天库；而负责接受保存天课的人，就是各教场的教长“阿訇”。

② 有世袭制教主的各种新教派，每一教派都可以称作一个门宦。

时是那个特征(语言),有时又是另一个特征(地域、经济条件)。"[①]回回教是一个具备一套社会制度的宗教,这对于一个信仰它的民族,很容易成为"表现得更为明显"的特征。如果我们不能对这个民族作全面的考察,便很容易把这一更为明显的特征,扩大成唯一的特征,并进而把这个特征和这个民族等同起来。一般人之所以不能区别回回民族和回回教,这应该是最重要的原因。

① 见《马克思主义和民族问题》第一章,括号内的词句是原来有的。

第三章　回回民族的形成(上)

回回民族是怎样形成的呢？这在现在，还是一个不容易解决的问题。我们只能在这里，提出一些初步的意见。

首先，我们应该注意阿拉伯人波斯人(现在说是伊朗人)和回回民族的关系，远在7世纪中叶以至13世纪末叶，有不少的信仰伊斯兰教的阿拉伯人波斯人陆续到中国来。在他们的中间，有一些人在中国住下来，这就是后来回回民族里的一部分的祖先。

最初来中国的信仰伊斯兰教的阿拉伯人，依比较可信的记载，是在651年。此后，经常有“朝贡使”和商人到中国来。他们有的是走陆路：取道波斯，经过中亚细亚和天山北路，到达长安。有的是走海路：取道波斯湾，经过阿拉伯海、马拉巴海岸、孟加拉湾、马六甲海峡，到达南海，在广州或别的口岸登陆。另外，还有两条可能的路。一条，是从阿拉伯由海路到越南，再由越南经陆路到云南。又一条，是从阿拉伯由海路到印度，再由印度经陆路到云南。

阿拉伯商人到中国后，可以在几个指定的都市间，往返贸易，通常是聚居在几个滨海的口岸上。7世纪中叶以后，是在广州和扬州。10世纪中叶以后，是在广州、泉州和杭州。自7世纪中叶以至9世纪之末，和阿拉伯人在一块儿作生意的，还有许多信仰伊斯兰教的波斯人。当时的记载分别地把阿拉伯人写作大食人，把波斯人还是写作波斯人。此后的记载就不再分别阿拉伯人和波斯人，把他们统统写在“大食人”的名下了。

756年,阿拉伯军队因受唐的邀请,曾到中国来对安禄山作战,但人数和后来的情况是不清楚的。

760年,扬州发生了兵变,阿拉伯波斯商人遇害的有好几千人。878年,黄巢破广州。据说,广州伊斯兰教人、基督教人、犹太教人死了12万人。这说明扬广两地居留的阿拉伯波斯商人数目的多。10世纪中叶以后,阿拉伯商人在南海贸易上,在来华的各国商人间,居于领导地位,比以前更是显著。这时,记载海外各国的官私文书,都把阿拉伯列在第一位。中国口岸上的著名外国商人,差不多也都是阿拉伯人。12世纪初,朱彧写《萍洲可谈》说:"广州番坊……番人衣装与华异,饮食与华同,……但不食猪肉而已。"(卷二)番坊,是外国商人居留地。番人,是泛指一切外国商人。但这拿"不食猪肉"作番人的唯一的特点,说明在当时居留广州的外国商人是以信仰伊斯兰教的商人作为最主要的成分的。

阿拉伯、波斯商人贩卖的货品,按照记载上的分类,是香药、犀象、珍宝,三大类。香药,是香料和药品。犀象,是犀角和象牙。珍宝,如珍珠、珊瑚、琥珀、玻璃之类,都是的。8、9世纪时,阿拉伯波斯商人的珍宝是出名的。这时的小说描写阿拉伯波斯商人,都是藏有珍宝的富商,他们的一颗珠子就可以卖很多的钱。10世纪中叶以后,阿拉伯商人的犀象,尤其是香药出名。象牙,大的,可以重到100多斤。犀角可以重到10几斤。药品中的芦荟、血竭、没药、阿魏、腽肭脐等,都是当时珍贵的药品。香料中的乳香,在当时名色最多,销行最广,是宋政府特别统购专卖的货品。阿拉伯人的这类香药品的输入,曾扩大了当时中国药物学的内容。而卖香料,卖药,卖珠宝,一直到1000多年后,还成为回族人民的特殊行业。

阿拉伯商人在中国境内,自由地进行他们的宗教行为。8、9世纪时的长安,可能有礼拜寺,广州扬州也可能有礼拜寺。851

年,有一个阿拉伯商人到广州来过。据他说:“广州是商人聚汇的地方。中国皇帝派一个伊斯兰教人,处理在这里经商的伊斯兰教人相互间的诉讼。在每一个节期,由他领导大家礼拜,宣读天启,并为伊斯兰教国家的苏檀(国王)祈福。伊拉克的商人对于他的判断总是服从的。他按照真理做事,他的判断总是合于真经的教规的。”依他说的这种情况,广州总应该有一所礼拜寺的了。这个主持的人,是一个执掌宗教的人,是一个司法的人,也可能是一个掌理商务的人。自7世纪中叶以后,唐宋政府在外国商人居住区里所委派的番长,可能就是这样的一个人。番长办公的地方,叫做番长司,可能就是礼拜寺所在地。

礼拜寺的可靠的记载,开始发见于岳珂的《桯史》。他记载1192年所见广州蒲姓的礼堂,依他所说的建筑形式和用途,显然是一所堂皇壮丽的礼拜寺。这大概就是怀圣寺,是可考的中国古礼拜寺的一个。另外还有一个古寺,是泉州的清净寺,是1131至1162年间阿拉伯的撒那威人(Shiravi)纳只卜·穆兹喜鲁丁所建。据说,扬州太平桥的礼拜寺,建筑得也早,是补好丁在1275年创建的。

12、13世纪时,广泉两地也有了阿拉伯商人的公共墓地。泉州墓地,是1162到1163年,由蒲霞辛和纳只卜·穆兹喜鲁丁经营的。广州墓地创建时期和创建人已不可考,最早的记载是见于13世纪初年的《南海百咏》。

这些外来的阿拉伯商人,在中国有了礼拜寺和公共墓地,这表示他们要安居在这块土地上,或至少要在这块土地上作稍微长久一点的打算了。于是,有在中国住下几十年的了,如11世纪末叶的辛押陁罗。有在中国娶妻,娶了妻不想回国的了。如蒲亚里,在1137年以前,在广州娶得了右武大夫曾讷的妹妹,就不想离开广

州。有的在中国生了娃娃,这娃娃长大了被叫作“土生番客”。后来不只有了土生番客,而且有了“五世番客”,有了在中国居住五代的外国商人了。

以上的情况,都在说明一个事实:阿拉伯波斯商人在中国长期经商之后,定居下去了,他们有的不想回去了,他们有逐渐变成中国人的可能了。

13世纪末叶,居留在中国的阿拉伯商人,开始被称为回回(当然,这所谓回回并不就等于回回民族)。同时,更有不少的信仰伊斯兰教的商人,从西方各国到中国来。他们散布在许多商业都市,用善于经营的方法,从事于有丰富利益的商业活动。许有壬《西域使者哈只哈心碑》说:“我元始征西北诸国,西域最先内附。故其国人柄用尤多。大贾擅水陆利,天下名城巨邑,必居其津要,专其膏腴。”这所谓“大贾”,主要的当是指回回商人说的。

经过相当时期的发展,江南的回回达到一个相当多的数字,其中可能是以回回商人占主要的成分。14世纪初叶以后的杭州城中,已发展成了一个相当广大的回回居住区。摩洛哥大游历家伊本·白图泰,记述杭州城共有六个区域,第三区是回回所居住的地方,这里有大礼拜寺,有医院,有自成一种风气的生活情调和市场布置。《西湖游览志》卷十八,也说:

> 真教寺在文锦坊南。元延祐间(1314至1320年),回回大师阿老丁所建。先是宋室徙跸,西域夷人安插中原者多从驾而南。元时内附者,又往往编管江、浙、闽、广之间,而杭州尤夥,号色目种。隆准深眸,不啖豕肉。婚姻丧葬,不与中国相通。诵经持斋,归于清净,推其酋长统之,号曰满剌,经皆番书,面壁膜拜,不立佛像,第以法号祝赞神祇而已。

《元史》记:“回回孛可马合谋沙等献大珠,邀价钞数万锭”(卷

十七，至元三十年）。“泉州大商马合马丹的进珍异及宝带、西域马”（卷二三，至大元年）。“回回以宝玉鬻于官”（卷二四，皇庆二年）。《多桑蒙古史》记忽必烈禁止用断喉之法杀羊，“如是者七年。回教贵人及回教教长，乃求丞相桑哥进言于帝，言回教商人不复至中国，例献之物因缺，而其货物所纳之关税因无所得。忽必烈乃收回其禁令”（三卷四章）。这些记载，说明13世纪末叶以后回回商人继承了7世纪中叶以来阿拉伯商人的行业，照旧以珍宝作为重要商品的一部分；同时并说明回回商业在当时商业上的重要，甚至可以严重地影响到了例献和关税。13世纪末叶后到中国来的这些商人，虽是在留居中国的伊斯兰商人中新参加的成分，但他们是安心以中国“为家”的，他们是并不以外国人自居的。

依阿拉伯波斯等地商人在中国长期发展的情况看来，他们不是没有逐渐在中国构成一个新民族的可能。但由于蒙古贵族统治阶级西侵的结果，后来构成回回民族基本成分的，不只是这些商人的后裔，而且更是被蒙古西征军强迫东移的大量的信仰伊斯兰教的俘虏和兵丁的后裔。这里面，有波斯人，有阿拉伯人，有土耳其人。《多桑蒙古史》在绪言里，引波斯人阿拉伯人所著《世界侵略者传》说：“盖今在此种东方地域之中，已有回教人民不少之移殖，或为河中（阿母河和锡尔河之间的地区）与呼罗珊之俘虏，挈至其地为匠人与牧人者，或因签发而迁徙者。”略可说明这些被征服的人们被迫东迁的一般情况。同书一卷七章，又记撒麻耳干之役，说：

> 撒麻耳干居民被杀者，为数亦众。括余民，成吉思汗取工匠三万人，分赏其诸子诸妻诸将。搜简供军役者，数与之同。

仅仅撒麻耳干一地，就征发了或俘虏了工匠3万人和供军役者3万人，这说明在蒙古西征军强迫下东迁人数的多和其中工匠人数的多。

东来的工匠，有作军匠和工兵的。《元史》记："括两淮造回回炮新附军匠六百，及蒙古、回回、汉人、新附人能造炮者，俱至京师"（卷十，至元十六年）。能造炮的回回，是军匠。另有回回炮手，是工兵。同书又记："先是收天下童男童女及工匠，置局弘州（阳原）。既而得西域织金绮纹工三百余户，及汴京织毛褐工三百户，皆分隶弘州，命镇海世掌焉"（卷一二〇）。这又是拨入官匠局院里的织工匠。

这些工匠都是军用或官用，并不是独立的手工业者，也不能占很大的数字。在被迫东来的人中，占数字最大的应该是编入探马赤军的兵丁。探马赤军是把被征服的"诸部族"编制成的军队。办法是："家有男子，十五以上，七十以下，无众寡，尽签为兵。十人为一牌，设牌头，上马则备战斗，下马则屯聚牧养"（《元史》卷九八）。探马赤军内的回回，在经过了屡次战斗，经过了遥远的旅程，死的死了，没有死的到了中国。又经过许多战斗，或没有等到再在中国境内作战，被分散到各处，从事于"屯聚牧养"的工作，主要的是在已经开垦的田地，或未开垦的荒田上去耕种。这些卸了军装的农人，有的变成小土地所有者，如《元史·食货志》所说："令探马赤随处入社，与编民等"（农桑项下）。有的就成为屯田区里的佃户，是农奴身份的半自由人。无论他们是小土地所有者、或是屯区里的佃户，都是分别集中在不同的地区里，这是军人从事农业生产时的特殊情况。并且在生产劳动的过程中，他们还必须如《元史·兵志》（屯田）所记，是以户为单位。这就是说，他们必须娶妻成家，以保证劳动力本身的再生产。这经过长期磨难，经过长期锻炼的人们，这样地在田地上住下来，慢慢地把许多荒芜的地方变成了回回农村。这应该是今天散布在不少省区里的许多"回回营""回回村"或回回民族居住的某家营某家屯之类的来历。

依我们所知道的说,(一)河西(甘肃北部)是回回屯田的一个重要区域。《元史》卷二八曾记至治二年(1322 年)十二月"壬申免回回人户屯戍河西者银税"。(二)现在的河南开封一带,也是当时回回屯田的一个区域。《元史》卷十一,曾记至元十八年(1281 年)七月"庚子,括回回炮手散居他郡者,悉令赴南京屯田"。南京路,后来改作汴梁路,路治就是在现在的开封。(三)云南也是一个重要的回回屯田的区域。云南的开始种稻,开始兴修水利,开始屯田,都是回回提倡的。现在云南回汉杂居的村子,回回的田地往往是在水源旺盛的地方,这大概因为他们是最初开发这些地方的人,所以选择了最便于耕种的田地。

回回民族在形成的过程中之有不少人从事商业,和更多数的人从事于农业生产,这说明农村经济和商业经济都是回回民族在中国生存和发展的经济基础,而小土地所有者及屯区的农业生产则是更重要的经济基础。自从回回在中国有了耕种的田地,就在封建社会的中国生了根,成为和中国人民不能分开的一部分。这和过去来中国的阿拉伯波斯商人的时代,是大不相同的。

回回民族在形成的过程中,曾分布于全中国的各地。1314 年,元仁宗曾颁布了一个科举程式条目,其中列有蒙古、色目、汉人、南人的选取人数和地域分配。现在根据《元典章》卷三一,把它们作出一个表:

《元典章》所列蒙古、色目、汉人、南人科选人数和地域分布表

地/人	大都	上都	河东	真定等	东平等	山东	辽阳	河南	陕西	甘肃	岭北	江浙	江西	湖广	四川	云南	征东
蒙古	15人	6人	5人	5人	5人	4人	5人	5人	5人	3人	3人	5人	3人	3人	1人	1人	1人
色目	10人	4人	4人	5人	4人	5人	2人	5人	3人	1人		10人		7人	3人	3人	
汉人	10人	4人	7人	11人	9人	7人	2人	9人	5人	2人	1人				5人	2人	1人
南人								7人				28人	22人	18人			

这表里所说的色目人，是包括了东来的各种人在内，回回在实际上是其中一个最重要的成分。从这表里，我们虽不能很正确地看到当时回回在中国分布的区域，但可以大概地看到他们的分布区域。如果拿表里的色目人数和别种人的人数相较，也可以大概推知回回在某个区域里的经济政治和文化的地位。例如，色目人在山东、江、浙、湖、广的选取人数，比蒙古人在这三区里的选取还要多，可能是回回在这些地方的重要性也相对地大些。色目人在云南比蒙古人、汉人选取的人数还多，可能是回回在云南的重要性也大些。如果我们把色目人在各区的选取人数互相比较，这对于我们推测回回在各区间的人口数的比例，特别是城市居民的人数比例，也许是不无帮助的。

第四章　回回民族的形成(下)

现在的问题是:长久在中国留居的和蒙古西征军所强迫东徙的信仰伊斯兰教的人,至少包含了阿拉伯人、波斯人和土耳其人,他们进入中国后,怎样会成为一个民族呢?这除了回回民族在中国已有了可以形成的经济基础外,我认为,是还有其他的原因的。

一个原因,是因为他们都是从西域来的,同时又是信仰伊斯兰教的人。长期的遭受迫害的共同历史,已经可以把他们结合在一起。而且他们之间,如相貌、语言、风俗习惯等等,虽有不同,如拿来把他们与蒙古人、汉人之间的不同相比,是太小了。这使得这些共同来自西域的波斯人、阿拉伯人和土耳其人等,在适合生活需要的情况下,把彼此间的某些不同点逐渐冲淡,而把某些接近的地方或共同的地方逐渐结合起来,以致他们在生活上和情感上都会一天比一天更为接近,一天比一天更为融洽,而把共同点的面,日益扩大起来。这些共同点,在他们中间虽是更为共同的了,但在他们与蒙古人和汉人间却表现出更大的不同来。

伊斯兰教,在他们形成为一个民族的过程上,是起了大的作用的。伊斯兰教,不只是一种宗教信仰,并且如本书第二章所说,还具备了一套社会制度。例如,它对于婚姻和饮食的规定,已成为伊斯兰教信仰者生活习惯的重要部分。饮食的习惯,使同教者容易接近,不同教者易于疏远。婚姻的习惯,也只限于同教的人有正常通婚的机会,而使不同教的人的通婚成为例外。这些,也都可使身

临异域的不同国度、不同种族，但是同一宗教信仰的人，日渐融化。婚姻关系的日益加密，更有力地泯灭旧有的某些差别，日益向一个新民族形成的道路上推进。

另一个原因，是他们逐渐有了共同的语言。依本书第二章所说，回回民族的共同语言，是包括了阿拉伯、波斯语汇在内的，基本上同于汉语的语言。这样的语言，一定要经过长久的时期才能形成的。最初，在阿拉伯、波斯商人时代，可能已有不少居留中国的商人，说着类似这样的语言。因为要和汉人做生意，要和汉人经常地来往，学习汉人的语言，成为必要的。但这种汉语，是专在和汉人打交道时才说的。后来，商人们在中国长期地住下来的，有娶汉女为妻的，有在中国生了娃娃，而娃娃成了“土生番客”以至“五世土生番客”的，于是在自己人中间便有了偶然或经常说汉语的可能。这样的汉语，就不会是纯粹的汉语；不只在语汇上，并且最初在语法组织上，都一定有很多的阿拉伯语和波斯语成分。13 世纪末叶以后，大批的人从西域到中国来，当他们和绝对多数的汉人接触以后，他们也同样有了学习汉语的必要，也同样有了学习汉语的方便。他们学习汉语和使用汉语的过程，和当年阿拉伯、波斯商人的情形也可能是相似的。但等到这种语言成了一种新的民族的共同语言的时候，就是说在基本上代替了使用阿拉伯语、波斯语和土耳其语之纷歧语言的时候，也还要更多的时期。在什么时候完成了这种共同语言呢？我们是无法确切说出来的。我们所可确切说出来的，是这种语言，是把波斯人、阿拉伯人、土耳其人等，在中国境内形成为一个新民族的重要的原因。

第三个原因，是本书第二章所说回回民族居住的情况。像那样“大的分散，小的集中”的情况，是今天回回民族居住的情况。在 100 年前，回回民族是远有更大的集中居住的区域的，主要的是在

陕、甘、宁、青和云南。那时的甘宁青，是“回七汉三”，陕西是“汉七回三”。百年来，被满汉地主阶级强迫分散的结果，才有今天的大致情况。

上述的各种原因，使回回民族得以形成。形成的时期是在什么时候，我们虽不能断定，但回回民族的历史却是应该从第7世纪中叶阿拉伯、波斯商人东来说起的。13世纪初叶，回回民族史就进入了重要的阶段。此后就越来越重要了。

斯大林在《马克思主义与民族问题》第一章说：

> 民族首先是个共同体，是由人们组成的确定共同体。这个共同体不是种族的，也不是部落的。现今的意大利民族是由罗马人、日耳曼人、伊特剌斯坎人、希腊人、阿拉伯人等等组成的。法兰西民族是由高卢人、罗马人、不列颠人、日耳曼人等等组成的。英吉利民族、德意志民族等也是如此，都是由不同的种族和部落的人们组成的。
>
> 总之，民族不是种族的共同体，也不是部落的共同体，而是历史上形成的人们的共同体。

回回民族也并不是一个种族的共同体，不是一个部落的共同体，而是一个历史上形成的人们的共同体。它，至少是由一些阿拉伯人、波斯人和土耳其人所组成。在这一点上，它和意大利等等民族的组成相类似。斯大林在同章里，紧接着又说：

> 总之，民族不是偶然的、昙花一现的混合物，而是由人们组成的稳定的共同体。

回回民族也并不是什么偶然的混合物，并不是昙花一现的混合物，而是一个稳定的人们的共同体。这些，就回回民族的实际情况，和斯大林所说的相比，都是符合的。但紧接着，斯大林在同章里，举

出四个民族特征来，结论说：

> 民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体。

如拿这样一个完备的民族定义来衡量回回民族，历史上的回回民族和今天的回回民族，都是不能充分具备的。回回民族有自己的经济生活，但还说不到“共同的经济生活”，“经济的联系性”。回回民族有自己集中居住的地域，但说是“共同的地域”，还不太够。共同的语言，是已经有了。也有表现于共同文化上的共同心理素质。

但这四个特征的不充分具备，不能作为否认回回民族已经形成的理由。因为斯大林在这里所说的民族，指的是现代的民族。这个意思，在上引书第二章和《论党在民族问题方面的迫切任务》第一节中，斯大林都说得明白。另外，斯大林又说过：

> 在这些多民族国家里，有一个比较发达的民族居于统治地位，其余不大发达的民族则在政治上以至后来在经济上都受统治民族支配。①

> 只有在封建制度还没有消灭、资本主义还不大发展、被排挤到次要地位的民族在经济上还没有结合成为一个整体的条件下，才能有这种特殊的国家形成方式。②

回回民族正是历来被发达民族统治民族所支配的民族，是在封建制度还没有消灭时候的民族。这个民族，虽在“经济上还没有结合

---

① 《关于党在民族问题方面的当前任务的报告》，《斯大林全集》第5卷，人民出版社1957年版，第28页。

② 《马克思主义和民族问题》，《斯大林全集》第2卷，人民出版社1953年版，第301页。

成为一个整体”，但是“被排挤到次要地位的民族”，还是一个民族。

最后，还须说到，回回民族中也有汉人成分和蒙古人成分。《多桑蒙古史》引《世界侵略者传》说：“(有)偶像教徒之儿童沦为回教徒奴婢，曾在其教中养育成人者；偶像教徒之自愿改从回教者。”《元史》卷二七说：“〔至治元年(1322年)十月〕，敕蒙古子女鬻为回回、汉人奴者，官收养之。”这是回回民族中蒙、汉成分的一种来源。

其次，回回民族人民虽在原则上不和非伊斯兰教的人通婚，但有时对汉族行片面的通婚，即娶汉女而不婚汉男。这在男子中心社会中，是回回民族中汉人成分的又一种来源。

再则，因为政治上的原因，蒙、汉人也有参加回回族的可能。《多桑蒙古史》三卷六章，记元成宗从弟阿难答守唐兀(今宁夏，及甘肃北部，青海东北部)时的事，说：

> 阿难答幼受一回教徒之抚养，归依回教，信之颇笃，因传布回教于唐兀之地。所部士卒十五万人，闻从而信教者居其大半。
>
> 阿难答熟知《可兰经》，善写阿拉伯文字。其臣某诉之于皇帝铁木耳，言宗王阿难答终日在礼拜寺中诵《可兰经》，命蒙古儿童行割礼，宣传回教于军中。铁木耳遣使者二人往说其皈依佛教。阿难答不从。帝召之至，面谕之，亦无效。乃拘禁之。其后未久，太后阔阔真以为阿难答在唐兀之地颇得人心，锢之恐致民怨，言于帝，释之还镇。

像阿难答本人，在生活上和思想上都已很接近回族，但他的蒙古贵族的出身限制了他，使他只能成为一个信仰伊斯兰教的蒙古人。至于他所部士卒之信教的，如果他们同化于回族的程度越来越强，倒是反而更容易成为回族的成员的。如果有像阿难答在政治上的地位的人，是一个回回，并热心传教，那么，受他影响的部下，参加

回族的可能性就更要大了。像这样的事实，是很可能存在的，不过一时我们还找不着证据。

畏兀儿人（维吾尔人），在14世纪中叶前后，尚未见有参加回回民族构成的记录。此以后，当陆续有参加的。今天的回回民族中，有畏兀儿族的成分，是没有问题的。

第五章　元明时期的反压迫斗争

回回民族是一个战斗的民族。回回民族的历史，是一部受迫害和反迫害的历史。远在回回民族尚未形成，未来的构成回回民族基本成分的各种西域人，就是在痛苦的遭遇中被迫到东方来的。《多桑蒙古史》一卷十章描写13世纪之初，蒙古贵族统治阶级的西征，说：

> 蒙古兵多用诈术，不惜为种种然诺，诱敌开城。城民之过于轻信，开城乞降者，蒙古兵则尽屠之。虽先发重誓，许城民不死，亦然。凡大城皆不免于破坏，居民虽自动乞降，出城迎求蒙古兵之悲悯者，仍不免于被屠。盖蒙古兵不欲后路有居民，而使其有后顾之忧也。此辈不重视人命，仅见有立时之卤获，与其畜群之牧地而已。
>
> 蒙古兵在远征之中，每年休养士马数月。然于进至屯驻地以前，必先蹂其四围之地甚远，俾能自保，然后饱载所掠之物，休兵于其地。役使所俘之多数俘虏，是皆因年幼貌美而获免之男女也。此辈不幸之人，命运较死于蒙古兵锋镝之下者，更为可悯，体无完衣，饥饿疲弱，待遇如同最贱之牲畜。军中之幼妇万千，习于亚洲人之奢侈，遵守东方风俗及回教法律，生长于深闺之中者，曾见其亲属被杀，自身被虏，而随此种貌丑行恶之蛮人，以供其玩具之用。

在这样无比的野蛮与残暴的民族迫害中，回回民族史揭开了它的序幕。就是这些未被杀完、未被折磨死的人们，到了中国，他们的后裔成为回回民族的一种基本构成的成分。

这些人，在到达迁徙地点后，生活情况比在被迫东迁的时候，一般地要得到了改善。但是他们在被迁徙相当久之后，处在奴隶和半奴隶地位的，还是要占相当的数字。1333 年修的《镇江志》卷三：

> 在“户”下，记“回回五十九”，其中在录事司（镇江路所在地，即今镇江）者四十九，在丹徒县者五，在丹阳县者三，在金坛县者二。
>
> 在“口”下，记“回回三百七十四”，其中在录事司者二百九十六，在丹徒县者三十一，在丹阳县者四十，在金坛县者七。
>
> 在“躯”下，记“回回三百一十”，其中在录事司者二百七十九，在丹徒县者一十一，在丹阳县者一十八，在金坛县者二。

“户”是住户，“口”是人口。这两样，只是计算单位的不同，在性质上都是属于所谓“良”民的。“躯”，在字义上，应即是《元典章》里所说之“躯”，是奴隶或半奴隶的性质。但《镇江志》所谓“躯”者，略略不同于《元典章》，而以“无家者同躯”，把无家的单身人也包括在内了。如果这种单身人的数字并不多，则在镇江路所属地区内，奴隶和半奴隶，在“回回”人口中所占的比例数，是很大的。

在宗教信仰和风俗习惯上，这些人受到蒙古贵族统治阶级的干涉。《多桑蒙古史》说：

> 蒙古人在春夏二季，日间禁在流水中沐浴，禁以手浸其中，禁以金瓶或银瓶取流水，禁在地上晒浣衣，以为此事可致雷殛，……一日，窝阔台（元太宗）与其兄察合台共猎还，见一回教徒浴于水中，察合台持法严，欲立杀其人。（二卷二章）

窝阔台即位之初，即禁止用断喉之法杀诸供食者之牲畜。应遵蒙古俗及成吉思汗法令，破腹杀之。此禁，与回教徒之教戒相违。盖回教徒只能食断喉牲畜之肉也。有一回教人购一羊，引之至家。有钦察人见之，蹑其后，登其屋以侦之。见其人将断羊喉，即跃下捕之，往见蒙古主。（二卷二章）

有回教商人来自忽里及乞儿吉思之地，贡白鹘及白爪红喙之鹰。帝示殊待，赐以御食，其人拒不食。忽必烈询其故。对曰："杀牲未遵其教法，其肉不洁，故不食。"帝恚，益以左右佛教徒及基督教徒之进谗言，遂重申成吉思汗法令，禁止用断喉之法杀羊，违者死，籍其家以赏首告之人。（三卷四章）

察合台要执的法，忽必烈要重申的法令，都是根据蒙古人的风俗习惯。拿蒙古人的风俗习惯去强迫非蒙古族的人去遵守，这正是民族压迫或种族压迫的一种表现形式。但这种压迫，并没有被顺利地承受。《多桑蒙古史》又记忽必烈时事，说：

《可兰经》有云："凡崇拜数神者，杀之。"基督教徒曾在帝前引此语。帝闻之，召都城之回教博士至，而询其为首者，彼等圣经中是否有是语？诸人不能否认，对曰："有之。"忽必烈曰："汝曹以为《可兰经》授自上帝欤？"其人对曰："吾曹未尝致疑也。"可汗又曰："上帝既命汝曹杀异教之人，何以汝曹不从其命？"对曰："时未至，吾曹尚未能为之。"帝怒曰："然则我能杀汝也。"遂命立将其人处死。（三卷四章）

这条记载之有关于《古兰经》（《可兰经》）的地方，不免有错误。但这条记载，却也说明了回回民族，即是在形成的过程中，已经表现了怎样不易屈服的精神。

14世纪中叶，即元的末年，回回人民，在当时的壮阔的农民运动中，参加了推翻统治阶级的力量。在传说里，常遇春、胡大海都是当时回民的领袖。常遇春的父亲是一位阿衡（或译阿洪，阿訇，回教传教师之称）。胡大海，原来是一个炸油条的，有“铁指头胡大海”之称。传说中，甚至于说朱元璋和他的马皇后都是回回的儿女。后一传说，自然是难使人也相信的。但这个传说的意义，在说明朱元璋早年的起义，和回民之可能的密切关系。

元对回回，是一面压迫，一面利用。明对回回，是一面笼络利用，一面企图在压迫下进行汉化。1368年，朱元璋禁止“胡衣、胡语、胡姓”。1372年，又在婚姻关系上作了限制。《明会典》卷二十、载1372年（洪武五年）的令：

> 蒙古色目人氏，既居中国，许与中国人家结婚姻，不许与本类自相嫁娶。违者，男女两家抄没入官，为奴婢。其色目钦察自相婚姻，不在此限。

这种禁令，说明了明统治阶级要汉化蒙古、回回等民族的用心。

在汉化政策下，回回有采用汉化姓名的。回回的大量使用汉语，也可能是和这种禁令有关。在婚姻关系上，回回人民虽不许“本类自相嫁娶”，但实际上未必能办得到。并且，同时法律不禁止他们和钦察人相婚姻，又承认了他们和汉族婚姻的合法性，这在某种情况下，却反而有扩大回回人口的可能。从明初到明末，他们的“种类日滋”，陕甘地域和运河两岸的回回人口都大大地发展起来。“胡语”和婚姻的禁令，在一定的条件下，反而帮助了回回本身的巩固和发展。这说明了统治阶级的愚蠢，说明了回回人民之具有顽强的克服困难的高尚品质。

明遗民顾炎武，在所著《日知录》卷二九《吐蕃回纥》条说：

> 惟回回自守其国俗，终不肯变。结成党伙，为暴闾阎。以

累朝之德化，而不能驯其顽犷之习。所谓食桑葚而怀好音，固难言之矣。

又说：

天子无故不杀牛。而今之回子终日杀牛为膳。宜先禁此，则夷风可以渐革。唐时赦文，每曰十恶五逆，火光行劫，持刃杀人，官典犯赃，屠牛铸钱，合造毒药，不在原赦之限。可见古法以屠牛为重也。若韩滉之治江东，以贼非牛酒不啸结，乃禁屠牛以绝其谋。此又明识之士所宜豫防者矣。

《日知录》是在清初发表的，但以上两段话说的是14世纪中叶以至17世纪中叶明代的事情。顾炎武的学术成就和他不屈于清的气节，我们是佩服的。但以上的两段话，却代表了明统治阶级对于回回人民的不肯无限度地汉化，是如何恶毒地痛恨。同时，在这段话的又一方面，却又表现了回回人民的不可屈服的高贵品质。

回回人民武装起义，在15世纪初年，即明代初叶，已经有了。《明太宗实录》卷一〇四，记1410年(永乐八年)事：

(五月丁亥)是日，肃州卫寄居回回哈剌马牙等叛杀守御都指挥刘秉谦等。指挥冀望、陈杰，率众与贼战城中。不胜，遣人结赤斤、沙州、哈密为应援。时肃州卫先遣千户朱迪等，领军出哨。城中军少，不敌。卢本佯为承顺，谓哈剌马牙等曰："今城中既服从，屯军在城者，宜令出灌田，庶不得误农事而军饷有资。"哈剌马牙等信之，遣总旗杨得用等各归屯。本密令得用报诸屯寨，大集军余，多备器械，约千户朱迪等军向城南门举炮为号，已。戊子昏时，迪等军至城外。本闻炮声，举炮应之，内外合攻南门，杀贼十余人，贼皆北走。遂开门纳迪军与贼战。本没于阵，贼亦大败。余党走匿观音寺钟楼，迪围杀殆尽。贼众百余人，先出外剽掠，闻城中被杀，皆远遁。

这只是记哈剌马牙等起义的经过。这次起义的队伍，似只有几百人。起义的直接原因，不知是为什么。失败的直接原因，是由于对统治阶级的警惕不够，以致给了他们以很快的反击机会。《回回民族问题》引《甘宁青史略》卷十五，所记1534年（嘉靖十三年）事：

春正月，回逆马兴据阶州铁炉山叛，杀千户王灵凤。……

又犯徽、成。陕西巡抚御史黄臣……亲督大军讨马兴，平之，

这事的经过更不详细。但它同1410年的事，都是为反抗统治阶级的压迫，是没有疑问的。

17世纪中叶，即明末，各地农民起义，回回人民照旧参加了起义的队伍。和张献忠李自成共同起义的，有以马守应为首的一支队伍。马守应，绰号叫老回回，应该是一个回回农民。他所领导的队伍，应该是以回回人民为基本成分的队伍。先是马守应和张献忠等起义军，共十三家七十二营，马守应是十三家之一。后来归并于李自成，成为李自成的“革左五营”之一，可以说是李自成的基本队伍，对于摧毁明的统治，发挥了一定的力量。马守应，是我们现在仅仅知道的起义军中的回民领袖，当时的回民起义领袖，应不止他一个人。

第六章　清前期的反压迫斗争

自17世纪40年代起，满洲贵族统治阶级和汉族地主统治阶级的联合政权——清，使回回遭受了空前的更大的压迫。在法律上，对于回回的防制，比对汉人严厉；对于回回的施刑，也比对汉人加重。流徙罪，普通可声请留养的，回回不得声请。某些罪犯，要在脸上刺着“回贼”字样，作为对回回的民族的侮辱。公文书中，常常“民回”连称，把“回”从“民”中分开，表示回回不得以平民看待。“回匪”“回贼”“回子”的名称，成为对于回回经常的称呼。“回”字左边，加上一个“犭”旁，更是清代所常见的。

回回对于清的压迫，用更坚决的反抗来答复，自清在北京建立政权，以至清的颠覆，回回的反清运动一直是继续着。米剌印、丁国栋的甘州起义，是反清运动的开端。苏四十三的循化起义和田五阿衡的石峰堡起义，是反清运动的继续。杜文秀的云南起义和白彦虎等的陕甘大起义，更成为威胁清生存的大风暴。

米剌印是甘州（张掖）的副将。他和他的同事丁国栋商量好，要反清复明，在这时，反清复明的口号，并不等于重建明朝，真实的意义是更在于推翻清的统治。

1647年，米剌印、丁国栋利用重阳节宴饮的机会，诱杀了巡抚张文衡和他的一批文武同僚。他们拥出明延长王朱识镕，作为反清复明的号召。丁国栋留守甘州。米剌印领兵南下，破凉州，占有河西地。更渡过黄河，连续攻下了兰州、狄道、渭源、河州、洮州、岷

州，进围巩昌（陇西）。起义军有兵10万，号称100万，自陕西以至北京，都大为震动。

1648年，北京派固山贝子兆祺为平西大将军，并调蒙古兵，援助陕甘总督孟乔芳对米剌印作战。米剌印的战线太长了，也没有注意到前线和根据地间的联系。这个军事上的空隙，被孟乔芳发现了。闰四月，在临洮河州等地被各个击破后，兰州又落到孟乔芳手里。五月，米剌印在靖远水泉堡打了败仗，被清军杀害了。朱识镕也被杀。

孟乔芳的军队围困了甘州，起义军被设计诱出，损失了许多人。几个月以后，城里的粮食吃完了，曾一度和敌人妥协。但又一个月以后，丁国栋又集结了新的力量。关外的维吾尔人和河西各地的回回，又团结在丁国栋的周围，重新威胁着兰州。

1649年，甘州被孟乔芳攻破。据官方的报告，这次战役中，起义军就义者有8000人。十一月间，肃州也被攻破。起义军就义者，据说，有5000人。丁国栋是在这时被害的。

米剌印、丁国栋虽是失败了，但他们的英勇行为，是当时西北反清运动中的一面伟大的旗帜，对于后来的回民起义更有重大的影响。

米剌印、丁国栋失败后132年，即1781年，甘肃循化厅有苏四十三的起义。苏四十三的祖籍是河州人，祖父和父亲都在循化的撒拉地方住。苏四十三的起义是撒拉人内部在宗教上的派别斗争转变。这次起义的主要的参与者是撒拉人，回回也是大量参与了的。

撒拉是一个信仰伊斯兰教的小民族。人数不多，但很强悍，居住的区域分为十二工。他们原来奉行河州人马来迟传下来的一个教派。1761年，安定（定西）人马明心开始在他们中间传布一套新

的办法，于是有了新教老教的名称。老教，指马来迟传的教派。新教，指马明心传的教派。新派发展很快，十二工中，有多数改信了新教。其中最有力的领导人，有贺麻路乎和苏四十三。1762 年，马明心和马来迟儿子国宝，在撒拉地方偶然相遇，由争吵而至官厅互控。结果，官厅判决：将马明心、马国宝驱逐出境，永不准再生事端。1769 年，新旧派又在官厅互控，被判决“各行其是”，双方的首事人都判了罪。新派被判的罪特别重，贺麻路乎受了一顿枷打，还被充军到乌鲁木齐（迪化）给兵丁为奴。并且，在判决以前，官方还曾一度封闭了新派的三个礼拜寺。清的地方政权，在这些措施上，很明显地要利用撒拉人教派的纠纷，来进行更进一步的分化。但这只有促使新派对清地方政权的愤恨。

苏四十三继续领导着新教，经常设法把新教推行到老教区域里。1773 年，有 20 家老教转入了新教。老教人又去控告，在路上遇见了新教的人，双方打起来，把新教的人打死一个。此后，屡次斗殴，互有死伤，事态一天比一天扩大。1781 年二月十八日，兰州府知府杨士玑和河州副将新柱到循化来调查。新柱先到，新教的人假充老教的人来迎接。新柱一口答应：“我一定为你们老教做主，杀绝新教。”这句话，促成了苏四十三反抗清地方政权的决心。当夜，他带了 1000 多人，赶到白庄，把新柱的住宅包围了，把新柱拉出来杀了。接着，又赶到奇台堡，天还没有亮，把杨士玑也杀了。于是，苏四十三的行动，不再是争教内派别了，而是对清统治阶级举起了反抗的义旗。

紧接着，苏四十三由奇台堡沿大道直扑河州城，陕甘总督勒尔谨由兰州带兵来截击。他还没有走到河州，苏四十三已把河州拿下了。勒尔谨又抢先去守临洮，苏四十三却由唐汪川渡河，直扑兰州，攻占了兰州的西关。

苏四十三的进军是勇猛的，但他照前不顾后。他并没有留下人来看守老家，也没有照顾到马明心的安全。循化厅在他进军的时候，剿捕了新教的家属300多人，壮健的处死，妇孺充军到伊犁或云南。安定县派人将马明心逮捕，送到兰州狱里。布政使王廷赞叫马明心到城头上讲话。马明心用撒拉话说了一通，把自己的头巾丢下城去。苏四十三攻击得更凶了，王廷赞在城上把马明心杀了头。

北京调动大批人马来镇压。先派大学士阿桂作专办这事的钦差大臣，又派和珅带领火器营2000人参战，派西安将军伍弥泰、提督马彪、仁和，各带人马参战。清军有1万多人，从各路赶了来。苏四十三只有1000多人，由兰州退守华林山。这1万多人屡次被这1000多人打败，常常夜间自己惊恐起来，放着枪炮，闹到天明。和珅的火器营强攻华林山，结果是死了几百人，还死了一个总兵和一个游击。北京不得不把和珅召回去，把勒尔谨也撤了职。

后来，阿桂把兰州城东和城内的兵渐渐集中起来，又调来藏兵和蒙古兵来助战。苏四十三的队伍，被阿桂设计诱杀了许多人、又被他夺得了西南方的险要。接着，被阿桂用围困的毒计，断绝了山上的水源。苏四十三利用天雨，暂时勉强维持着饮料，仍坚持下去。六月底，阵地被突破，苏四十三被杀。他的伙伴们退到华林寺。七月里，被敌人纵火，全部壮烈牺牲了。从苏四十三起义，到战事结束，前后共约5个月。

事后，清政权借了这个题目，给撒拉人和回回人民加上一条条的索链。在一个文件里，被规定着："回民不得复称总掌教、掌教、阿洪、阿衡、师父名目，择老成人充乡约，稽查约束。循化掌教改为总练，阿洪改为乡约。新教礼拜寺全毁，旧教嗣后亦不得增建。不许留外来回民学经、教经及居住，每年乡约头人具无新教及前项情

节甘结一次，地方官加结，年终汇齐送部。”[①] 不久以后，在另一个文件里，又被规定着：“回民无分新教旧教，止以从逆者治罪。按察议新教旧教均系良民，不便歧视。从前议禁，当略为变通。嗣后严禁回民邪教及阿洪名目，亦不许添建礼拜寺，及留外来回民居住。其念经原非例禁，但不得聚集礼拜寺。仍令乡约稽查，如有匪徒在寺谋为诡秘，即行禀究。年底，仍取具甘结，地方官加结汇赍。”[②] 回回的宗教活动、宗教组织和往来自由，在这两个文件里都被限制被监视了。同时，清又加强武力镇压，把提督从西安移到固原，把总兵从固原移到河州。

但屠杀监视和镇压，并不能消灭回回人民的反抗。苏四十三失败后第三年，即 1783 年，回回田五阿衡提出了为马明心复仇的口号，又举起反清的义旗来。田五阿衡在苏四十三失败的那一年冬天，就在通渭石峰堡修理根据地。第二年，暗中制造旗帜兵器。第三年四月，先把同志们的家属安置在石峰堡，然后分别在伏羌县（甘谷）的鹿卢山、静宁州的底店山和潘陇山同时发动起来。甘肃提督刚塔派了兵来打。在见仗后，田五阿衡不幸受伤死了。他的同志马四圭和张文庆，团结了更多的回回群众，不少的地方有了响应。靖远的清政权内部，也有人要响应的，被靖远知县发觉，没有成功。会宁知县吓得把城外的房屋水窖都毁掉，使义军不好在城外停留，才没有被拿下。西安副都统明善，在战争中，被义军打死了。清军的失败，迫得北京不得不把陕甘总督李侍尧、提督刚塔拿问治罪，另派福康安和海兰察负责镇压，又派阿桂带了火器营 2000 人来助战。六月间，义军以众寡不敌，逐渐失利，多数的人退

① 见《循化厅志》卷八《回变》。

② 同上。

守石峰堡。这是一个很险要的地方，四面削壁，沟堑纵横，敌人是不容易上来的。敌人照旧用攻取华林山的办法，把石峰堡围困起来，断绝了山上的水道。这样，坚持到七月间，阵地被敌人突破。领导人和1000多个同事都殉难了。

石峰堡起义的失败，更加紧了清政权对回回人民的防范。1789年，河州知州涂跃龙禀陕甘总督说：

> 汉回教道久分，往往有汉民改回民。究其所以，有回民乏嗣，抱养汉民为子者，有无赖汉奸贪财归回者，应分别严禁。抱养者，汉民本生父及回民，照略诱例，各杖一百，徒刑三年。如无父母，罪归该亲房户首，照所得罪减一等。其叛汉归回者，照谋叛、谋而未行、为首律，拟绞。以前改从回教，本身已故，子孙相沿已久，未便押令归汉，听其自便，于保册内注明：如本人现在，限三月改归汉教，违者仍照谋叛律问拟。该管乡约，知而不举，亦照罪人减二等科断。

同年，陕甘总督告示：

> 回民改存旧教，各归本村寺内诵经。毋得藏匿冥沙、卯路等经，摇头脱鞋念经，致干严谴。倘仍有新教，治罪不宥。下开五条：
>
> 一、禁搀夺。
>
> 一、禁勾引窝留。
>
> 一、禁抱养及改归回教。
>
> 一、禁添造礼拜寺。
>
> 一、禁诬告。

这不只要加强进行回回内部新旧派的对立，还要加强进行回汉之间的对立。所谓“分而治之”：把人民分开，为的是便于统治。

尽管清统治阶级费尽了心机，回回人民是始终不屈服的。他

们在统治者眼中是“素以争斗为能”的(林则徐陕甘奏稿中语)。小的反抗,积成了大的反抗。更长久的压迫,造成更大规模的反抗。19世纪中叶,回回人民在云南在陕甘,以空前的规模,展开了如火如荼的反清运动。

第七章　云南回民起义

云南回回大规模的反清斗争是开始在1856年。在这以前，云南回回正和西北回回一样，不断地作反抗清地方政权的斗争。云南的统治阶级对于回回，一方面是深刻地憎恶，又一方面是说不出来的害怕。在回回力量较大的地方，地方官不敢不作一定程度上的让步。在回回力量弱的地方，地方官就多方迫害，往往联合汉族地主恶霸对回民进行屠杀。1839年，猛缅（缅宁）的屠杀，回回死难的约在2000人以上。1845年和1847年，永昌的两次屠杀，回回死难的共计在1万人以上。永昌的屠杀，林则徐是奉命查办的，他的口号是“只分良莠，不分汉回”。事实上，查办的结果，是永昌回回被迫丢去肥沃的田园，徙到烟瘴之区的官乃山。懦弱点的人遵命迁徙了，刚强的人不肯照办，他们宁肯漂流四方另谋生活。这加深了永昌回回的愤怒，也就加深了云南回回的愤怒。

1850年，他郎（墨江）的金矿出金很旺，有不少地方的人到这里来开采，其中有回回，但有更多的汉人。临安恶霸地主黄鹤年知道了这个矿厂利益的优厚，就派他的侄子黄殿魁和林五代，带领了500人进厂。经过了战斗，杀死了回回100多人，霸占了矿厂。

原在他郎的人，逐渐转移到南安（双柏），开采石羊厂。石羊厂的出产渐旺，他郎的出产反而衰弱下来。1854年，回回资本在石羊厂矿商中已发展到了主要的地位。回回矿商马长年，因债务纠葛，和汉族矿商颜尔安、王三毛牛，闹得感情恶劣。颜王二人商量

报复，一面到他郎金矿上商量搬兵，一面暗地里利用民族成见，分化回汉矿丁。他郎金厂的恶霸集团，巴不得的好机会，又带人抢夺石羊厂。因得到汉丁的内应，杀死回回400多人，撵走了1000多人，把石羊厂又霸占起来。此后，双方反复战斗，一方面是见回回就杀，一方面是见临安人就杀，以致把回回和临安人的对立弄得非常尖锐。到后来，怕事的矿丁都走了，矿硐也被填塞的不少。恶霸的爪牙，虽最后又占据了矿厂，但是已没有法子生产了。他们便也离开了矿厂，焚劫回回村寨，一方面是为的出气，又一方面是为了发财。1855年二月，鄂嘉回回被杀1000余人。六月，罗川十三村回回被屠。十月，镇南八村回回被屠。1856年，楚雄龙头村被烧抢，经过了战斗，回回死了70余人。楚雄城内回回被杀的300余户。禄丰官厢街回回被杀的30余户。恶霸们并不以此为满足，从禄丰一直向昆明进发，到了安宁，又想转到昆阳和新兴(玉溪)。但是回回已不允许他们任意猖獗了，昆阳海口村的回回已有了准备。新兴的回回也组织起来，由马凌汉率领，采取主动的防御，到达海口村，和当地的回回会合，恶霸们见事不妙，退到昆明城西的碧鸡关。马凌汉的队伍，在没有接触敌人的情况下，进至昆明南门外的顺城街。

云南官厅从事变的开始，就是一直站在恶霸地主方面的，所以任凭他们到处杀抢奸烧，装作没事人似的。但是等到马凌汉率领自卫的群众到了昆明，官方可有话了。他们派了昆明县王某和绅士黄琮出城弹压，并且叫马凌汉的队伍解散。马凌汉诉说了回回受害的经过。王黄不惟不理会，并且替临安恶霸们辩护。马凌汉气极了，大骂起狗官来。王黄讨了没趣，退回城去。

恶霸们由碧鸡关进至小板桥，动手抢劫，富商李芬损害得最重。马凌汉听说，赶到驱逐，恶霸们就逃跑了。丢下了抢劫的物

件，马凌汉的群众捡起来，没有退给原主。李芬误以为马凌汉抢劫，就进城报告。官方先因受了马凌汉的没趣，正自老大地愤恨，现在又听了这个谎信，以为回回要“造反”了。趁着马凌汉带的群众已退，把临安恶霸的队伍招进城内，关了昆明城，洗杀回回。从四月十六日，直杀到四月十八日。巡抚舒兴阿又秘密下令各府厅州县聚团杀回。于是云南各地回回在各地举起了反抗的旗帜。回回对临安地主恶霸的斗争，开始扩大成回回对清政权的斗争。

这时，马金保、蓝平贵在姚州起义，杜文秀在蒙化起义，马复初在新兴起义，马如龙在建水起义，徐元吉在澂江起义。各地回回不约而同地都动作起来了，有的从事保卫家乡的战争，有的攻击并占领了附近的州县。他们在短期间内，会合成为两支坚强的队伍。一支是由马如龙领导的，他领导的地区大体上都在云南东部和南部。又一支是由杜文秀领导的，他领导的地区基本上是在云南西部。

马如龙是一个能打仗的人。1857 年，起义军攻昆明，马如龙的队伍是基本队伍。昆明在他的包围中，清官吏束手无策，食粮几乎完全断绝。1861 年，马如龙第二次进攻昆明，双方交战 3 个月，清军方面粮尽力竭，已很难得支持，便用“署理总兵”的官衔向马如龙诱降。这个武秀才出身的马如龙挡不住诱惑，便带了全部队伍出卖了回回人民，在 1862 年，向屠杀回回的刽子手们投降了。

和马如龙正相反，杜文秀一到了大理，就和同事们说：“欲做大事，必须收拾人心，不宜专尚威力。且汉众回寡，尤须重用汉人。”[①] 1856 年九月二十五日，杜文秀被推为总统兵马大元帅。他明确了革命对象是打倒满清。他制定了文武官制，并制定了军政

① 白寿彝《回民起义》第一册《大理县志稿》卷之八。

管理条例。他特别强调政治纪律和军事纪律，绝对不许贪污，不许扰民，要团结回汉人民，并且要争取彝族人民。

在杜文秀的适当措置下，他得到了广大人民的拥护。自占有大理后，他领导的力量逐步向外发展。1867 年十月以前，杜文秀已占有云南的大半。滇西的镇南、姚州、赵州、弥渡、宾川、云南、邓川、浪穹、云龙、丽江、鹤庆、剑川、永昌、永平、龙陵、腾越、顺宁、云州、缅宁、永北、蒙化、大姚、姚安、广通、中甸、维西、景东、禄丰、安宁，滇南的思茅、普洱，昆明以北的罗次、武定、元谋、禄劝等地，都归了杜文秀的掌握。滇东的曲靖、寻甸，虽在受昆明政权的任命，暗地里却接受杜文秀的指挥。另外，贵州方面有金万照、马凌翔、马河图占领兴义及普安，陕西、四川方面有蓝大顺、蓝二顺等先后攻到绵竹和西安，这也都是杜文秀领导的别动部队。在杜文秀起义的 11 年内，太平天国曾占有东南广大地区，陕甘的回回大起义已经爆发，捻军也发挥了他的一定的力量。这正是全国范围内，人民力量高涨的一个时期。

马如龙叛变后，曾对杜文秀招诱和议，并利用马复初在宗教上的威望，企图促成和议的实现。但杜文秀答复马复初说："官吏反复无常，前车在鉴，未可信也。且满人夺我中华，主政二百余年。今之官吏，大都忘其根本，吾迤西回汉一心，誓绝满虏，有进而无退。况今者太平天国业已克服十有余省，石达开奉命来滇，将与吾歃血为盟，互为援助，扫尽腥膻，以安居民，特指顾间耳。"这是 1862 年间的话。这充分说明杜文秀对所领导的革命的认识和信心，说明他所领导的革命不是回回民族对汉族的革命，而是联合回汉（事实上还有彝）人民对清政权的革命。这是民族的革命，这也是阶级的革命。

1867 年十月，杜文秀因为云贵总督劳崇光病死，岑毓英引军

到贵州未归，昆明空虚，便调集了20万大军，派了十八个大司分别统率，派蔡廷栋为大经略，总理军务，东征昆明。杜文秀誓师，说：

> 此次出师，本为兴汉，戒勿滥杀。如临其境，如遇其民，各当发明宗旨。但得汉回一心，以雪国耻，是为至要。统兵官等须知，仁义之师，以道德为甲胄，以亲爱为戈矛，以相应为攻击。我军有三事焉：始则锄满，次则拊汉，三则除奸。而彼军反对，然后戈矛相见。彼杀我先杀，彼止我先止。战胜攻取之际，毋肆掳掠，毋贪财货，毋凌妇女。遇官吏顽梗不服者，杀之。良善被挟者，抚之。诸恶元凶，法所必诛，严加惩办，理宜不赦。①

又传檄全省，说：

> 窃思滇南一省，回汉夷三教杂处，已千百年矣。出入相友，守望相助，何尝有畛域之分？慨自满清僭位以来，虐我人民，二百年于兹矣。妖官偏袒为计，石羊起衅，池鱼皆殃；强者逞鸱张之威，弱者无鼠窜之地。尔时百姓危若倒悬，可恶妖官犹安然高枕，置苍生于不问，弃黎庶其如遗。甚至汉强则助汉以杀回，回强则助回以杀汉，民不聊生，人心思乱。本帅目击时艰，念关民瘼，不忍无辜之回为汉所杀，更不忍无辜之汉被回所伤。爰举义师，以清妖孽。志在救劫救民，心存安回安汉……②

杜文秀的宣告，在历史上所有的回回运动中，是最注意争取各民族被压迫人民团结的文告，具有一定时代的不可磨灭的光辉。但可惜他的进攻昆明，已失掉了最好的时机，这时太平天国已被消灭，

① 白寿彝《回民起义》第二册《誓师文》。
② 同上书《兴师檄文》。

反动政权已有力量来收拾云南。同时他派出的大经略，领导力量不够强，义军内部的团结也不够好，并且对于叛徒马如龙还可能存有幻想。因而大军屯在昆明的附近，几至完全包围了昆明，却一直到了1869年八月间，还没有把城攻下。后来因为军粮问题，义军内部发生了破裂。八月十三日，十八大司中的段成功和马如龙勾结上了，以致动摇了整个的阵线。这时岑毓英已自贵州回来了，并且在曲靖取得了军事根据地，随时向昆明发展。趁着义军阵线动摇的机会，马如龙、岑毓英联合起来，进行了反攻。在这次战役里，杜文秀丧失了他的主力部队，是义军由优势转入劣势的开始。

从这以后，岑毓英先后将东南方面的义军力量各个击破，随着就派遣杨玉科、李惟述、蒋宗汉等带兵西进。双方迭有大胜败，最后还是反动队伍得了便宜，在1872年三月迫近了大理。杨玉科又用计分化大理守将，上下关皆为清军所得。十一月，大理城外防守工事都已丧失，外援断绝，城中还是誓死抵抗。清军用火药穿地道，把东城轰坏了十几丈。但清军仍进不得城。二十五日，杜文秀召集文武会议。大司衡杨荣首先动摇，主张投降。第二天，杜文秀服毒自杀。十二月，岑毓英到大理。十日，把杨荣等降人，设计杀害。十一日，屠洗大理城内外人民，并割下耳朵和手，装了几十大筐，送到昆明去夸功。

从云南各地回回开始大规模抗清，到杜文秀之死共17年。如从石羊厂争夺起，就有19年。从他郎金矿的争夺起，就有23年了。

杜文秀死后，他的大司空李国纶照旧坚守腾越。清总兵李惟述攻腾越不能胜。岑毓英派提督徐联魁来助战，挖掘地道，把城墙轰塌20多丈。李国纶和他的同志们，缢死自己的家属，带了1000多个人，突围逃到乌索。乌索在李国纶手里，又变成了一个坚固的

堡垒。清军付出了1000多个性命，没有取得这个小小的石城。1874年，清军又添上提督蒋宗汉的队伍，蒋宗汉几乎被李国纶捉住。清军围住了这个小城，用枪炮，一直攻击了20多天。无法再支持下去了。李国纶又突围，到了云峰山。这是一个险地，但也是一个绝地。粮食、武器和饮料全没有了。他在极困难的情况下，还是带领一部分的战士转移了。但长期的艰苦的战斗，严重地损害了他的健康。他病了，他被掩蔽在一个小乡村里。后来，他被叛徒出卖，被害在凶徒丁槐的手里。他就义的时候，杜文秀已死了两年。他的智慧，英勇和坚贞，是回回民族战斗史上的不可磨灭的光辉。

杜文秀的伙伴们，有一些人是逃到了缅甸，还有一些人是在中国缅甸接界的山区。他们坚持着不投降，他们的后裔一直到今天还在这些地方住着。

法国的军火贩子们，在镇压义军的反动战争中，在血泊里曾捞了一注大财。他们曾经为岑毓英运来了洋枪和开花炮，并帮助岑毓英在昆明设立了兵工厂。另外，还专门负责替岑毓英训练开花炮队，教他们怎样屠杀人民。这样血淋淋的事实，是回回人民和全中国人民所永远忘不了的。

这次长期的战斗，有人估计，死人总数在百万人以上。战事结束后，回回大量财产被充公或被军官们占据，大量的人流离失所。但回回在这次战斗中所表现的无限英勇，却教训了以后的云南反动政权，使他们再也不敢小看回回的力量了。

第八章　西北回民起义

西北方面，自苏四十三和田五起义失败后，回回民族和其他信仰伊斯兰教的民族，所受的压迫是没有停止过的，进行反压迫的战斗也是没有停止过的。1855 年以后，新疆的喀什噶尔（回城在疏附）、英吉沙尔、库车等处的维吾尔族，甘肃循化厅的撒拉族，都曾举起了反抗的义旗。1858 年，陕西临潼县有回回村庄演戏，汉人随意前去看戏。但等到汉人村庄演戏，汉族绅士却预贴告条，不准回回往看。有回回幼童担果实到戏场售卖，被汉人攒殴，受伤很重。回回不服，到县申诉，县令不管。控告到第三次，反被县令责打。回回不忿，集众数千人到汉村私斗，双方互有死伤。后来由西安把县令撤换，并派兵弹压，这事在表面上告一结束。像这一类的事件，在西北是随时随地可以发生的。地方官往往故意培植汉人和回回间的对立。遇着汉回纠纷，就压迫回回，偏袒汉人。回回受不了压迫，起来反抗，地方官就用武力来镇压，在这一点上，西北回回所受的待遇，是和云南还不完全相同的。西北回回被压迫得太厉害了，就在 1862 年开始了反压迫的大斗争。这不只是西北回回反压迫的大斗争，并且是西北信仰伊斯兰教各民族反压迫的大斗争。并且正如本书第七章所说，是和同时期的杜文秀领导的云南起义军，洪秀全领导的太平军，张宗禹领导的捻军，同为人民力量巨大洪流中的支系。

1862 年三月，甘肃籍回兵 600 人，从河南遣散回家，路过陕西

华州，没有得到园主的许可，在一家竹园里砍了几棵竹子。双方发生了口角，园主纠众打死了两个回回，别的回回也就逃走了。但是，当晚就有人烧毁附近回回村庄的房屋。回回不甘屈服，进行报复。这时，竟然有团练出来，和回回为仇。很显然地，这已不是回回人民和汉族人民间的仇杀，而是汉族地主的武装对回回的惨酷镇压。这时的团练大臣张芾，素日是专和回民作对的。他曾经从筐箩里抓起一把麦子，对他的母亲说："手里的麦子，好比陕西的回回。筐箩里的麦子，好比陕西的汉民。不但是回汉人数相差的太远，并且这少数的回回还是在我手里呢。"这时，对华州回民进行镇压的团练可能是受他指使的。

四月十七日，华州的回回行动起来了。渭河两岸的其他地方，如大荔、渭南、高陵、临潼等地的回回，也都已起来或就要起来了。张芾还自作威福地往高陵临潼各回村（弹压）。走到临潼，被回回领袖任武留在仓头村杀了。杀了张芾，说明了回回反抗的决心。于是，渭河两岸的州县都控制在回回手里，大荔的王阁村、羌白镇和渭南的仓头镇，成了重要的根据地。接着，义军力量向西发展，三原、富平、耀州、泾阳、咸阳、醴泉、乾州、武功、凤翔等地都成了义军的势力范围。包围了西安，达3年之久。包围了潼关，动摇了陕晋豫的咽喉要地。并严重威胁着山西滨河一带的地区。回回军事力量，号称有十八大营，领袖是白彦虎、马长顺、崔伟、毕大才、杨文治、马政和、陈林、阎兴春、冯钧福、余彦禄、禹德彦、马镇国、蓝明泰、马生彦、哈连金、邹保和、张代雨和马维骧。任武和赫明堂也是重要的首领。另外，在盩厔，有和杜文秀及太平天国有联系的蓝大顺据守。蓝大顺是在华州起义不久以前，从四川入陕西，进攻汉中，破洋县佛平厅，最后占领盩厔的。

陕西回回起义不久，即有义军和甘肃西南部回民取得联络，于

1862年秋占有秦州(天水)秦安。第二年,平凉、固原、西宁、狄道、河州、宁夏,先后归入义军手里。发展的结果,形成了甘肃的三大地区。自宁夏至秦安,包括金积堡、灵州、固原、平凉等地,这是一个区域。马化龙是这个区的主要的领导人物。自河州而西到西宁,东到狄道,这又是一个区域。马占鳌是这个区域的领导人物,特别是河州附近区域的领导人物;马桂源是西宁附近区域的领导人物。肃州以西的河西走廊又是一个区域,马文禄是领导的人物。

清政权,在一开始,是用了大力来对付陕西。甘肃不少的军队调到陕西来。直隶也有军队来。又特派胜保作钦差大臣,负责全省军务。胜保是克扣军饷,勒索富商,玩女人的人。并会在屡次打了败仗以后,假造胜利的报告。1862年十一月,多隆阿代替胜保,清军势转盛。第二年三四月间,羌白镇王阁村等根据地被攻破。五六月间高陵、泾阳、咸阳一带的回回遭了多隆阿的残酷的屠杀;据说,在纵横200里路间,横尸遍野,马不能行。此后凤翔邠州也被攻破。多隆阿想攻下盩厔,扫清后路的威胁,便可放心进入甘肃,但蓝大顺并不是好对付的。多隆阿围困他,他百方来防御。1864年,多隆阿掘了地道,点上了火药,把盩厔的月城轰了一丈多宽。但里面还有五道坚实的卡子,多隆阿力攻不破。后盩厔被突破了,多隆阿也受了重伤,不久即死了。代替他的是穆图善。自1864年至1866年之间,双方战争互有胜负,回回并没有因为受了多隆阿的打击,完全从陕西退出。并且捻军又进入了陕西,清军又多了一层牵制。甘肃方面,虽然已陆续有清军的援军开去,但都不济事。1866年三月,兰州又发生了兵变,清军内部自行火并,接着,陕甘饥民也起来了,以高万镒、董福祥为首,活动于陕北和甘肃的合水、宁州、正宁等地。甘肃回回义军,在这种情况下就更强大起来。

太平军镇压下去后，清于1867年抽调更多军队来对付回回。任命左宗棠作钦差大臣，督办陕甘军务。左宗棠是绞杀人民革命的老手，他要根据他绞杀太平军的经验来对付西北回回。

左宗棠受命后，派出一部分军队和陕西境内回回作战，以更大的力量集中镇压捻军。1868年六月，捻军完全被镇压下去。十月，左宗棠定所谓三路平回之策：

一、派刘松山由绥德取道花马池，进攻金积堡，这是北路。

二、派周开锡由秦州进攻巩昌、河州、狄道，这是南路。

三、左宗棠和刘典，亲督大军自乾州，沿陕甘大道入甘，这是中路。

和这种进兵计划相配合的，是招抚董福祥等集团，并举办军民屯田，以减缩动荡的范围，安定清军后方。

1869年二月，左宗棠移军乾州，压诱陕境回回入甘，以便节省他的兵力。陕境回回堕入他的圈套，左宗棠便得专心来对付甘肃。但甘境回回是更难对付的，马化龙、马占鳌都是左军的劲敌。左军的内部也有问题，兵变的事情是发生过好几次的。

1869年八月，刘松山进兵灵州，进逼吴忠堡，距离金积堡只30里。又分兵到峡口、宁夏，对金积堡采包围的形势。马化龙团结了本地的回回，并吸收了陕西百战归来的白彦虎等部队，在金积堡周围布置了五百七八十座堡寨，时时出奇兵攻击并截断了清军的粮运。刘松山顽强地向金积堡进攻，曾缩小了包围圈，破坏了马化龙不少的堡寨。但1870年正月，刘松山被白彦虎部下马五打伤致死。接着，马化龙的友军又进入陕西，活动于陕北和乾州永寿一带，威胁着西安的外围。一时，马化龙的力量又有伸张。刘松山的侄儿刘锦棠继帅其众，采取严密包围的办法，筑长围来围困。金积堡的人多粮少，日久无办法解决食粮问题，煮草根麦根，掺着牛皮，

作为食品。十一月，马化龙恐怕日后堡破，人民死亡太重，决心以个人的生命来代替大众，便投降了。金积堡的战事就是这样的结束了。马化龙父子受到了凌迟的处分，不少的回回被安置到平凉。

河州的马占鳌，不是周开锡所能对敌的。1871 年七月以后，马占鳌所接触的，是左宗棠直接统率的主力，同时也就是清军在甘的最大部分的兵力。马占鳌占太子寺作据点，环营掘成长壕，联络数十里，凭山依水，护以卡堡。并分兵断清军粮运，迫使清军不得不宰骡马为粮。又在除夕，乘清军宴飨，连夜筑起三座堡垒，遮断了清军的联络，使他们前后不能相顾。1872 年正月，马占鳌发动反攻，把清军打得大败。清提督傅先宗、徐文秀，总兵郑守南、李其祥，副将卢才华、王福昌，参将吴明胜、陈东海，都被打死了。这是一个全胜的大仗。但马占鳌对于最后的胜利是没有信心的，他趁着大胜的机会，要求投降。这是出于左宗棠意外的，投降的条件也就可以好些。河州算是在战后没有经过屠杀和移民，战争就这样完结了。西宁等地，是在 1873 年间才被完全镇压下来，领袖们有的投降，有的被杀，有的是被脔割而死的。

肃州的马文禄，在陕西和金积、河州各处战斗结束以后，成为陕甘回回义军最后汇合的堡垒。1872 年二月，左宗棠派徐占彪进军肃州，后来又加派了金顺、宋庆等的队伍。肃州周围 100 多个堡垒都被破坏了，肃州被长围围困起来。清军日夜用炮轰城，城随坍随补。清军掘隧道，马文禄从城内塞断它。整整攻了 18 个月，肃州没有被清的将军们拿下来。1873 年八月间，左宗棠亲自到肃州来督战，刘锦棠也从西宁率军来。肃州所面临的威胁，是比金积、河州所碰到的规模都要大的。八月间，马文禄受了骗，放弃了战斗，向左宗棠请罪了。结果是马文禄和别的八个领袖被磔死。城内居住的回回，除土著者不准移动外，从甘州来的回回被指定出东

门，由宋庆点验；从关外来的，由金顺点验；从西宁、河州、循化及陕西来的出南门，由刘锦棠、徐占彪点验。这些外来的回回，共1573人，全被屠杀。夜间又进城放火，把城内回回5400余人也全都屠杀。这是陕甘回回在起义以来的最后一次血的洗礼。起义军之逃脱魔手的，只有白彦虎等的队伍，在百战之余到新疆去了。从华州起义到肃州被屠，共12年。肃州被屠的时候，是在杜文秀死后的第二年。

这次的西北大起义，在时间上没有云南长久，但回回遭受的损失，人口伤亡和财产损失，都比云南还要惨重。就陕西来说，回回人口，十不存一。就甘肃来说，回回2/3的人口是被杀了。事后，把回回分离开，不准他们靠近城市居住，也不准靠近汉族居住，更不准过于集中地居住。

左宗棠屠杀回回的过程中，他从资本主义侵略者和上海大买办分子胡光墉那里得到了帮助。左宗棠有答胡光墉书说：

> 田鸡炮已到，果是利器。十六磅十二磅钢炮尚未到兰。昨次克复各城所用，乃前解之十六磅子炮也。安集延亦有洋制枪炮，亦有开花子，然不如尊处所购之精。足见阁下讲求切实，非近今自命知洋务者所能及也。①

又有奏折说：

> 胡光墉自奏派办理臣军上海采运局务，已历十余载。转运输将，毫无遗误。其经手购买外洋火器，必详察良楛利钝，伺其价值平减，广为收购。遇泰西各国出有新式枪炮，随时购解来甘。如前购之布鲁斯后膛螺丝开花大炮，用攻金积堡贼巢，下坚堡数百座。攻西宁之小峡口，当者辟易。上年用以攻

① 《左文襄公书牍》卷十七《与胡雪岩》。

达坂城，测准连轰，安（安集延）夷震惧无措，贼畏之如神。官军亦羡为利器，争欲得之。见在陆续运解来甘者，大小尚存数十尊，后膛马步枪亦数千杆。各营军迅利无前，关、陇、新疆速定，虽曰兵精，亦由器利。则胡光墉之功，实有不可没者。

臣军饷项，全赖东南各省关协款接济，而催领频仍，转运艰险，多系胡光墉一手经理。遇有缺乏，胡光墉必先事筹维借凑，豫解洋款。迟到，则筹借华商巨款补之。臣军倚赖尤深，人所共见……核其功绩，实与前敌将领无殊。①

这些材料，说明左宗棠是怎样通过了买办胡光墉，取得资本主义国家之军饷和军器上的帮助的。军饷大致是借自英国。军火，是购自德国。

1895年，河州狄道的回民起义。回回的领袖是马永琳、马永瑞、马维翰、马如彪。西宁总兵和河州总兵派兵来围攻，都被打败了。西宁全军覆没。马永琳等围了河州，从五月十八日到十月十八日整整围了5个月。西宁的包良伏，大通的刘四，海城的海四虎，都杀官响应。海四虎从靖远攻平番、红水，刘四、包良伏出扁都口，进攻永昌、山丹，一时声势甚是浩大。清政府赶快派了董福祥来。这是一个在左宗棠部下，受过屠杀回回的训练的。他又拿出他的毒手来，把这一次的起义军残害了。

辛亥革命以后，事实上，回回的地位并没有改善。1931年的河州事变，1939年的海固事变，1942年的甘南事变和孟县桑坡事变，1943年的玉树事变，以及1948年的青海兵变，都说明反动统治集团对回回压迫的残酷和回回反抗的强烈。这些壮烈的事迹，因为发生的时候，消息被封锁，一直到现在，很遗憾地，我们还不能在

① 《左文襄公奏稿》卷五二《道员胡光墉请破格奖叙片》。

这里说出详细的经过来。

700年的战斗历史，充分说明了回回民族的团结、顽强、勇敢、不怕牺牲、不可屈服的高贵品质。

第九章　兄弟民族的人民友谊

回回民族战斗的历史，基本上是反民族压迫的历史。有的时候是反抗蒙古人的民族压迫，有的时候是反抗满洲人的民族压迫，有的时候是反抗汉人的民族压迫，更多的时候是反抗满汉联合政权的民族压迫。但我们不能由此得出结论，说回回民族和蒙满汉各民族是完全对立的；更不能得出结论，说回回民族和国内其他各民族是完全对立的。事实上不是这样。具体的事实是：回回民族在以反民族压迫为基本形式的各种起义行动中，是经常地和各族人民在一起的。有的时候，回回人民的起义和别族人民的起义是互不相谋的，但他们有共同的反抗对象，他们同为时代洪流中的一个支流。有的时候，回回人民的起义是和别族人民的起义结合成为一个队伍的，他们不只有共同的反抗对象，并且还结合成一个共同的反抗压迫的力量。

在反压迫运动中，首先，我们可以很明显地看出，回回民族和国内其他信仰伊斯兰教的民族有不能分割的友谊。丁国栋的队伍，一到肃州，新疆维吾尔等族的兄弟们就赶来参加了。情况的发展，使丁国栋愿意拥戴哈密汗的儿子土伦泰为王。撒拉人民起来了，但领导者苏四十三和导师马明心都是回回。后来要为马明心苏四十三报仇，为撒拉人报仇的，也还是以田五阿衡为首的回回。清300年统治中，撒拉的反抗是一直没有停止的，每一次的反抗几

乎没有回回不参与的。在云南起义的开始，彝族[①] 中信仰伊斯兰教的人立即大量地参加了回回的队伍。官书中常有“夷回”与“回夷”之别。“回夷”，是说回回和彝人。“夷回”，就是说彝人之信仰伊斯兰教者。陕甘新大起义的过程中，新疆信仰伊斯兰教的各民族都站在回回的一边，承担了回回民族在这次起义中所有的欢快和苦痛。清政权在结束了战事后，修了一部320卷的书，题作《钦定平定陕甘新疆回匪方略》。这是一部刽子手自画供的书，但同时也是在书面背后时时透送过来西北信仰伊斯兰教各民族之兄弟般友谊的书。

同样，在反压迫运动中，我们还可以很明显地看出，回回民族和其他少数民族，尤其是和彝族苗族的友谊。在云南起义的过程中，云南的回回人民和彝族人民是结合成为一个队伍的。在云南的起义军中，凡是在回彝杂居或接近彝人的区域、都是回彝共同参加的。杜文秀的军队中，有不少的高级军事干部是由彝人来担任。“回彝一家”，一直到今天，还是云南若干地区中相当流行的话。云贵总督张亮基说：“窃念数年来，各处滋事，均系回匪勾串夷民。滇省夷人最多，十居其七，汉民不过二分，回民仅止一分。回民之敢于滋事者，全仗勾结夷民以为党羽。必先安抚夷民，则回势自孤。”可见云南起义之所以能声势浩大，回彝人民的友谊是很重要的因素。同时，在云南起义过程中，贵州苗族也有大规模的起义。回苗人民没有结成一个队伍，但回苗人民的起义是分不开的。当苗族人民力量强大的时候，许多反动的军队是在贵州境内被吸住了，云南的清政权对于回回人民是没有办法的。苗族人民在贵州失败

① 这里所说的“彝族”，是沿用当时的称呼（那时候是写作“夷”），比现在所说的“彝族”，含义较为宽泛，有时是包括了回族以外的云南各少数民族在内的。

了,不久回回人民也在云南开始衰弱了。在这一运动中,苗族人民和回回人民是利害相关,分担着痛苦和欢乐的。官书中把《钦定平定云南回匪方略》和《钦定平定贵州苗匪记略》作为两个姊妹篇看,官书中常把"回夷苗教"连起来说,都可为这种回苗人民之战斗的友谊作证明的。

回回人民和汉族人民间的民族关系,比较复杂。在某些回回起义的运动中,回汉人民间有过残酷的屠杀。云南起义的开始,是这样。陕甘大起义的全部过程中,几乎随时都不免有这种实例。但这只是事实的一面。事实又一面是:回汉人民间是存在着长久的战斗的友谊的。并且回汉人民的战斗友谊,是比回回民族与撒拉民族间、回回民族与新疆各民族间、回回民族与彝族苗族间的战斗友谊,有更长久的历史的。还在 14 世纪中叶,回回人民就参加了汉族人民反蒙古贵族统治的行列。举例来说,常遇春、胡大海的武装起义就是朱元璋领导的武装的一部分。此后,反明地主阶级的统治,回回人民照旧地参加。举例来说,马守应的武装就是李自成领导的武装的一部分。这两个例,我们在第五章里已经说过了。此后,米剌印、丁国栋起兵反清。和他们同时反清的,山西有大同姜壤的起义,江南有南明的抗战;陕甘境内,有武大定的起兵固原,马德的起兵豫旺,米国珍、李世英的起兵兴安,贺洪器的起兵庆阳,赵荣贵的占领文县,王永强的占领同官,和贺珍的出入汉中。米剌印、丁国栋的起兵,正是当时抗清洪流中的一部分。此后,云南的起义和大西北的起义,正和太平军捻军的起义相先后,他们也都同是抗清洪流的一部分。在杜文秀领导下的义军不只是回彝人民的联合,不只是和贵州苗族的起义利害相关,并且是有广大的汉族人民参加的。杜文秀对于回汉彝联合战线的重要,是有一定程度上的认知的。他在行营条例上,曾有明白规定:"族分三教,各有根

本，各行其是，既同营干事，均宜一视同仁，不准互相凌虐。违者，不拘官兵，从重治罪。”又规定：“军官所过地方，有毁拆庙宇，扰害民房者，斩。”“官兵有经过文武庙宇，不准驻扎，违者治罪。”① 他在答杨振鹏书中说：“至若迤西（滇西），回之受职者数千，汉之受职者数万，十八土司俱各袭职。文则划策，武则立功。三教同心，联为一体。”② 像这样的民族联合，是回回民族史上更好的范例，更好地说明回回民族同各兄弟民族（包括汉族在内）间之人民的战斗友谊。这完全证明，回回民族决不是和国内其他民族对立的。

但是，回汉间的关系，还是很可能被人疑惑的，回回和撒拉、维吾尔等，因为同是信仰伊斯兰教的民族，同是受压迫的民族，他们中间的友谊是容易理解的。回回和彝苗，虽不完全信仰一个宗教，但同是受压迫的民族，他们中间的友谊也还是容易理解的。只有汉族，依照一般的了解，正是压迫回回的民族，回回和汉人之间怎样会建立友谊呢？想要把这个问题弄清楚，以下两点的了解是必要的：

第一，民族的压迫，大量的是阶级的压迫。阶级压迫，用民族形式表现出来，就是民族压迫。回回人民所受汉族的压迫，本质上是汉族统治阶级的压迫。回回人民在清代所受的民族压迫，本质上是满洲贵族统治阶级和汉族地主阶级的联合压迫。回回人民受着统治阶级的压迫，汉族人民也一样受着统治阶级的压迫。在这一点上，回回人民和汉族人民的遭遇是共同的，他们的要求也是共同的。在这一点上，他们携起手来，他们建立了战斗的友谊。在云南起义的过程中，这种情况是很明白的。在回汉人民携手反明的

① 以上引文皆见白寿彝《回民起义》第二册《管理军政条例》之《关于行营执行二十三条》。

② 见白寿彝《回民起义》第二册《复杨振鹏书》。

斗争中,这种情况是更为明白的。这是我们需要了解的一点。

第二,尽管民族压迫在本质上多是阶级压迫,但民族压迫又不能和通常的阶级压迫相等同。民族压迫的形式一旦呈现,则受压迫者所受的这种压迫便是于通常的阶级压迫外,受到了又一种形式的压迫。同时压迫别民族的统治阶级,又用民族利益去诳骗本民族的人民,使他们来为统治阶级服务,使他们也相信对别民族的压迫是正当的。这样,就形成了他们的大民族主义。《共产党宣言》说:"任何时代的统治的思想永远只是统治阶级的思想。"很能说明这个道理。在被压迫者方面呢,为了对抗大民族主义,便产生了狭隘民族主义。大民族主义和狭隘民族主义的对立,尖锐的体现在回汉民族关系上,便是某些时期回汉人民间的互相残杀。这是我们需要了解的第二点。

我们了解这两点,便了解了民族压迫的意义是什么;了解了为什么回汉两族人民有时候建立友谊,有时候互相残杀;了解了回汉人民的友谊是符合两族人民共同利益的,回汉人民的互相残杀是为统治阶级所造成,是受了统治阶级的诳骗的。

回回民族和国内其他民族建立人民友谊的历史,同时也就是测验回回人民革命运动成就高低的历史。在反元反明的运动中,回回人民和汉族人民主力军建立了友谊,汉族人民打倒了反抗的对象,回回人民也同样地打倒了反抗的对象。西北大起义,因为团结了西北的几个民族,所以能在西北广大地区中坚持了十几年。云南起义,因为团结了回汉彝的人民,所以也能在云南坚持了十几年。但如果西北大起义,能团结了广大的汉族人民,西北大起义的规模是要改变面貌的。如果云南起义和西北大起义联合起来,和贵州苗族联合起来,和太平天国捻军联合起来,那末,清统治的完结也不必等到 1911 年了。

第十章　学术文化上的贡献

回回民族虽是长期地遭受民族压迫，但这个民族的聪明智慧，仍能在学术文化上有一定的贡献。当13世纪中叶以至14世纪中叶，元的统治时期，回回定居中国以后，压迫相对地减轻，同时回回学者又从国外带来了许多新知识，故贡献较多。14世纪中叶以至20世纪之初，明清统治时期，压迫越来越重，同时又因在史书记载里已不容易分别出回汉人物，我们知道的贡献也就少了。

依据近人的考证，回回在文化艺术方面是出过许多文人、诗人和画家的。元时有萨都剌，著有《雁门集》，在当时诗坛上有很高的地位。他还善于楷书，能画。丁鹤年，著有《丁鹤年集》。诗人戴良称赞他说："鹤年古体歌行，皆清丽可喜，而注意之深，用工之至，尤在于五七言律。其措辞命意多出杜子美，而音节格调则又兼得我朝诸阁老之所长。其入人之深，感人之妙，有非他诗人所可及。"[①]伯笃鲁丁、买闾、哲马鲁丁、别里沙、仉机沙等，都是诗人，但没有诗集传下来。马九皋，是一个曲家。他的曲有"清逸旷达"之称，有人拿"松阴鸣鹤"来比喻他。高克恭是一个诗人，更是一个画家。他善画山水和墨竹，是当时的国手。《图绘宝鉴》称赞他的山水画说："怪石喷浪，滩头水口，烘琐泼染，作者鲜及。"许多有名的诗人，都拿他的画当作题咏的对象。现在故宫博物院里，还存有他的画。

① 戴良《鹤年吟稿序》。

明代有金大车、金大舆，著有《金子有集》、《金子坤集》。马继龙，著有《梅樵集》。闪继迪，著有《雨岑园秋兴》、《吴越吟草》。马上捷，著有《拾芥轩集》。这三个人的诗集，都没有传下来。清代有丁澎，所作诗篇，传诵一时，著有《丁药园集》。马世俊，工于书画，有“二右”（晋王右军羲之善书，唐王右丞维善画）之称。著有《匡庵集》。孙鹏，以诗古文辞著名，著《南村诗集》。马汝为，著有《马悔斋集》，是一部诗集，但他写的字在云南更出名。沙琛，是云南的大诗人，著有《点苍山人诗钞》。李若虚，著有《实夫诗存》和《海棠巢词》。杨鼎芳，著有《匪义诗草》和《爱日堂文集》。马彭，著有《秋海棠斋诗集》。马彭的学生蒋湘南，是一个方面较多的作家，他有《春晖阁诗选》、《七经楼文钞》，又有《周易郑虞通旨》、《十七经楼日记》、《中州河渠书》、《华岩图经》等书。改琦，善画人物，以古拙见称，山水花草兰竹小品，也有名，著有《玉壶山人集》。明清时的回回文人和诗人，在数量上是比元时多的，但像萨都剌、丁鹤年、马九皋等在全国文坛上有很高的地位，是没有的。在艺术家中，高克恭的成就，在明清也是看不到的。

诗文书画方面的贡献，并不是回回主要的贡献。回回在中国学术文化上的贡献，主要的是天文学算学和医药学。回回天文学家扎马鲁丁或作扎马剌丁在元世祖的时候，是一个介绍西域天文学到中国来的大师。1267年，扎马鲁丁制造天文学仪器七种，《元史·天文志》记这七种仪器，是：

（一）咱秃哈剌吉（Dhatu halag），汉译多环仪，《元·志》译作混天仪。“其制以铜为之，平设单环，刻周天度，画十二辰位，以准地面。侧立双环，而结于平环之子午，半入地下，以分天度。内第二双环，亦刻周天度，而参差相交，以结于侧。双环去地平三十六度，以为南北极，可以旋转，以象天运，为日行之道。内第三第四环，皆结于

第二环，又去南北极二十四度，亦可运转。凡可运三环，各对缀铜方钉，皆有窍，以代衡箫之仰窥焉”。

（二）咱秃朔八台（Dhatu sumūt），汉译方位仪，“测验周天星曜之器也。外周圆墙，而东面启门。中有小台，立铜表，高七尺五寸，上设机轴，悬铜尺，长五尺五寸。复加窥测之箫二，其长如之。下置横尺，刻度数其上，以准挂尺。下本开图之远近，可以左右转而周窥，可以高低举而偏测”。

（三）鲁哈麻亦渺凹只（Luhma-i-mu'wajj），汉译斜纬仪，是“春秋分晷影堂。为屋二间，脊开东西横罅，以斜通日晷。中有台，随晷影南高北下。上仰置铜半环，刻天度一百八十，以准地上之半天。斜倚锐首铜尺，长六尺，阔一寸六分，上结半环之中，下加半环之上，可以往来窥运，侧望漏屋晷影，验度数，以定春秋二分”。

（四）鲁哈麻亦木思塔余（Luhma-i-mustawi），汉译平纬仪，“冬夏至晷影堂也。为屋五间，屋下为坎，深二丈二尺，脊开南北一罅，以直通日晷。随罅立壁，附壁悬铜尺，长一尺六寸。壁仰画天度半规，其尺亦可往来规运，直望漏屋晷影，以定冬夏二至”。

（五）苦来亦撒麻（Kura-i-samä，汉译天球仪，《元·志》译作浑天图。“其制以铜为丸，斜刻日道交环度数于其腹，刻二十八宿形于其上。外平置铜单环，刻周天度数，列于十二辰位以准地。而侧立单环二，一结于平环之子午，以铜丁象南北极，一结于平环之卯酉，皆刻天度，即浑天仪而不可运转窥测者也”。

（六）苦来亦阿儿子（Kura-i-ardz），汉译地球仪，《元·志》译作地理志。“其制以木为圆毬，七分为水，其色绿；三分为土地，其色白。画江河湖海脉络，贯串于其中。画作小方井，以计幅圆之广袤，道里之远近”。

（七）兀速都儿剌不定（Usturlab），汉译观象仪，“昼夜时刻之

器。其制以铜如圆镜,而可挂。面刻十二辰位,昼夜时刻。上加铜条,缀其中,可以圆转。铜条两端各屈其首,为二窍以对望,昼则视日影,夜则窥星辰,以定时刻,以测休咎。背嵌镜片三面,刻其图凡七,以辨东西南北日影长短之不同,星辰向背之有异,故各异其图,以画天地之变焉"。(以上七段有关引文皆见《元史》卷四八《天文志》之《西域仪象》)

这七种天文仪的名称,都是阿拉伯文名称。上引各名称下面括号内的拉丁字,是根据马坚先生作出的拉丁化阿拉伯文对音。扎马鲁丁制造的这一套仪器,完成了当时燕京观象台的新式设备,是以前中国天文学界所从未有过的设备。

扎马鲁丁又制《万年历》,又称《回回历》,元世祖在1267年把它颁行全国。1281年,郭守敬(汉人)的《授时历》代替了《回回历》,但《授时历》是以《回回历》为蓝本的。清代天文历法数学大师梅文鼎说:

> 按古历并溯太古为元,各立积年,未免牵合,故久而多差。惟《授时历》不用积年,截用至元辛巳(1281年)为元,一凭实测,而无假借。故自元迄明,承用三四百年,法无大差。以视汉晋唐宋之屡改屡差,不啻霄壤,故曰《授时历》集诸家大成,盖自西历以前,未有精于《授时》者。

像这些称赞《授时历》的话,《回回历》都应该有份。自从《回回历》介绍西域历法到中国,在中国历法上起了一个很大的革命。以前因实测方法不精密或不受重视,新历法施行不久以后,即与天象不合,须时时改变。故自汉以后,每一种新历法,施行久者不过100年,少者不到20年。自从《回回历》在1267年开始出现,一直到1669年的完全采用西洋历法,回回历法在中国历法上占据支配地位达400年之久。

因为回回历法这样重要，所以元有回回司天监，后称回回司天台。明的钦天监中设四科，《回回历》是其中的一科。明时回回天文学家之知名者，有郑阿里、马沙亦黑等。清初，在完全接受西洋历法以前，钦天监中也设有回回科。

和天文学有密切关系的是数学。郭守敬在中国数学史上有很高的地位，因为他曾算弧三角法。学者们的意见，以为弧三角法是伊斯兰教徒发明的，他这种学问应该是从回回学来的。我们知道郭守敬的历法和回回历法的关系，因而也可肯定他的数学和回回数学的关系。回回学者赡思，《元史》本传说他"究极"天文、算数，这都是回回特长的学问。

回回医药学，在中国药物学史上也是有地位的。远在7世纪中叶以至13世纪中叶，有不少的阿拉伯、波斯产的药品，经伊斯兰商人之手到中国。乳香（即薰陆香，得名为阿拉伯文 Kundur 的对音），龙涎香（即阿末香，得名为阿拉伯文 Anbar 的对音）、苏合香油、没药（没药，得名为阿拉伯文 Murr 的对音），都是当时著名的可用作香料的药品。1057年，宋仁宗下诏纂修《本草》（嘉祐本草），说：

> 其蕃夷所产药，即令询问榷场市舶商客，亦依此供析，并取逐一味各二两或一二枚封角，因入京人差赍送，当所投纳，以凭照证。

依这一段诏书所说，当时由阿拉伯传入的药品以及药物知识，是可能不少的。

元时有回回药物院之设，燕京、和林（在外蒙古库伦西南）各有一处，原来是独立机关，后来改属广惠司，元时回回大概有不少懂得药物学的。大诗人丁鹤年，就曾经以卖药自给。明人有《回回药方》36卷，这是仅仅传流下来的。至于回回之以卖膏药出名，是一

直到今天还是如此。

元时回回在水利方面有相当贡献。赛典赤在云南修六河，修滇池，给昆明及滇池周围之农产以很大的帮助。赡思作《河防通议》，也是现存治河的一部较早的古书。

明时，曾有云南回回发明磁青，有“回青”之称。又曾发明以阿拉伯文字母，作为拼写符号，拼写经典注释及日常账目书信等，不过没有统一的标准，不能普遍地流行。

现在我们新中国的首都北京，建筑学家称赞说，是“世界绝无仅有的建筑杰作的一个整体”，“不但在全世界里中古时代所没有，即在现在，用最进步的都市计划理论配合，仍然是保持着最有利条件的”。这个伟大的工程，正是一个回回，名叫也黑迭儿丁所设计的。回回曾介绍阿拉伯式的建筑到中国，如泉州清净寺的礼殿，广州怀圣寺的光塔。但北京的工程设计，却是回回人学习了中国旧有的建筑艺术，而匠心独运的，构成一个旷古所无的巨大的创造。

回回民族在学术文化上的贡献，是有待于大量地发现的。我们现在能说出来的，实在太有限。但就是这一些，已足说明回回民族在民族压迫下的成就，说明回回民族是具有高度智慧的民族。

丙　　编

专

论

一　中国回教的历史

本文写于1943年，发表于《边政公论》。1944年作了一些修改，交商务印书馆出单行本。今据单行本作了字句上的个别修改，内容未加改动。

1981年12月30日作者记

题　记

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，他更要懂得回教的精神，懂得中国回教人的心。一直到现在，我们还没有找到一个能胜任这种工作的人。教外的学者，无论他是如何渊博，究竟觉得隔膜。教内人，虽有的人具备了一两个条件，但还不能具备一些必不可缺的条件。一直到现在，我们见不到一本可看的中国回教史，这实不可怪。这本不是短时期所能产生出来的。

现在我这一个小册子，更谈不上是什么著述。只是介绍中国回教史之一个粗浅的概念而已。在这个册子里，有几处是和别人

的注意点不很一样的，也因为限于篇幅，不能详加解说。我希望，以后有机会能写出一本比较详细的东西出来，请大家指正。并希望同道的朋友，以后在这门学问上，能够各出所长，彼此合作，能够写出一部比一部好的东西来。

这本小册子，每章后面都附有参考资料举要，是为初学预备的。这些资料都限于中文方面的。外国文方面的书，一概没有说。

1944 年 2 月作者记

第一章　中国大食间的交通

回教原名叫作伊斯兰（Islam），是一个阿拉伯字，意思是“顺从”。“顺从”，应该是“顺从造物主”的意思。

隋大业六年（公元 610 年），回教创兴于阿拉伯。不久以后，回教就由阿拉伯传到中国来。但中国和阿拉伯间的交通，是在很早的时候就有了的，并不是回教兴起以后的新鲜事情。

当汉武帝时，张骞凿空，就听说西方有一个条支国。后汉和帝永元九年（公元 97 年），甘英奉使西域，他亲自到了条支。条支，据有些学者的研究，是 Andiochia（Antiochia 的讹音）的省译，乃是以一个地方的名字而泛指美索不达米亚（Mesopotamia）全部的。我们知道，美索不达米亚是可以算在阿拉伯半岛以内的。这样，我们很可以说，在回教创兴五百年前，中国阿拉伯间已经有交通了。

在东晋及南北朝时期，南海的航运已经相当地发达。据阿拉伯史家的记载，这时候已有中国和印度的船只，经由波斯湾，航入阿拉伯内河。

隋及唐初，波斯人到中国来的很多。这所谓波斯人，可以解释为波斯国的人，也可以说是从波斯湾来的人。如果后一个解释是

对的，当时所谓波斯人中，就一定包含不少的阿拉伯人在内。即使这个解释不对，恐怕事实上也有些阿拉伯人从波斯湾到中国来的。因为波斯湾，在这个时期，已可能成为对印度和中国的重要贸易港口所在了。

这都是回教兴起前，中国与阿拉伯间交通的情形。回教兴起后，中国阿拉伯间的交通已经大大地进步。这时，中国人习惯用大食这两个字，称呼阿拉伯。大食是 Tazi 的译音，原是一个波斯字。中国人大概是从波斯人那里学到了这个名词。大约，至晚从唐永徽二年(公元 651 年)起，一直到蒙古人入中原止，中国人都使用着这个名字。现在我们也可照着唐宋人的习惯，用这两个字表示唐宋时期的阿拉伯。唐时，中国大食间的通路，正常的有两条。一条是走海路，一条是走陆路。贞元间(公元 785—805 年)宰相贾耽著录中国人四夷路程，就详细地说到这两条路。他说：

> 安西西出柘厥关，渡白马河，百八十里西入俱毗罗碛。经苦井，百二十里，至俱毗罗城。又六十里，至阿悉言城。又六十里，至拨换城，一曰威戎城，曰姑墨州，南临思浑河。乃西北渡拨换河、中河，距思浑河百二十里，至小石城。又二十里，至于祝境之胡芦河。又六十里至大石城，一曰于祝，曰温肃州。又西北三十里，至粟楼烽。又四十里，度拔达岭。又五十里，至顿多城，乌孙所治赤山城也。又三十里，渡真珠河。又西北，度乏驿岭，五十里渡雪海。又三十里，至碎卜戍。傍碎卜水五十里，至热海。又四十里，至冻城。又百一十里，至贺猎城。又三十里，至叶支城，出谷至碎叶川口。八十里，至裴罗将军城。又西，二十里至碎叶城。城北有碎叶水。水北四十里有羯丹山，十姓可汗每立君长于此。自碎叶西十里，至米国城。又三十里，至新城。又六十里，至顿建城。又五十里，至

阿史不来城。又七十里，至俱兰城。又十里，至税建城。又五十里，至怛逻斯城。[①]

安西是现在的库车。俱毗罗碛是现在的赫色勒(Hosel)沙碛。阿悉言城是现在的拜城。拨换城是现在的阿克苏城。思浑河是现在的塔里木河。于祝是现在的乌什。拔达岭是 Badel 岭。热海是 Issyk－koul。碎叶川是吹河。怛逻斯城是现在 Talas 水上的 Aulie ata，是唐时很繁荣的一个城镇，那时大食在东方的势力，一直可以达到这个地方。由这里西进，可以经由波斯，到大食的首都。这是中国大食间，经由现在的北疆、中亚细亚以相往还的陆上通路。贾耽又说：

> 广州东南海行二百里，至屯门山。乃帆风西行二日，至九州石。又南二日，至象石。又西南三日行，至占不劳山。山在环王国东二百里海中。又南二日行，至陵山。又一日行，至门毒国。又一日行，至古笪国。又半日行，至奔陀浪洲。又两日行，至军突弄山。又五日行，至海硖，蕃人谓之质，南北百里。北岸则罗越国。南岸则佛逝国。佛逝国东水行四五日，至诃陵国，南中洲之最大者。又西出硖三日，至葛葛僧祇国，在佛逝西北隅之别岛。国人多钞暴，乘舶者畏惮之。其北岸则箇罗国。箇罗西，则哥谷罗国。又从葛葛僧祇四五日行，至胜邓洲。又西五日行，至婆露国。又六日行，至婆国伽蓝洲。又北四日行，至师子国。其北海岸，距南天竺大岸百里。又西四日行，经没来国，南天竺之最南境。又西北经十余小国，至婆罗门西境。又西北二日行，至拔飀国。又十日行，经天竺西境小国五，至提飀国。其国有弥兰太河，一曰新头河，自北渤昆国

① 《新唐书》卷四三下《地理志》。

来，西流至提飑国北，入于海。又自提飑国西二十日行，经小国二十余，至提罗卢和国，一曰罗和异国。国人于海中立华表，夜则置炬其上，使舶人夜行不迷。又西一日行，至乌剌国，有大食国之弗利剌河，南入于海。小舟溯流二日，至末罗国，大食重镇也。又西北陆行千里，至茂门王所都缚达城。①

屯门山在珠江东口。占不劳山是 Culas Cham。环王国即占婆(Champa)。奔陀浪即宾童龙(Pandunarga)，现在的藩龙(Phanrang)。军突弄是 Puau Ku dur 即 Paulo Condore。海硖是满剌加海峡。佛逝在巴林冯(Palembang)。诃陵是爪哇。师子国是锡兰岛。天竺是印度。弥兰太河是印度河。提罗卢和是 Derrarah。乌剌国是 Oboll-lah。末罗国是 Basra。缚达城是 Baghdad。提罗卢和、乌剌、末罗，都是波斯湾上的港口。缚达是大食的都城。这是中国大食间，经由南海、满剌加海峡、孟加拉湾、马拉巴海岸、阿拉伯海和波斯湾以相往还的海上航道。

在这两条路线外，还有两条可能的路线。一条路线是自大食从海道到安南，再由安南从陆路到云南。又一条路线，是自大食从海道到天竺，再自天竺从陆路到云南。在贾耽书中，记着一条安南通天竺道，云南正是这条道的中心。如果以云南为行程的起点，他这一条道的记录正好可分为两条道的记录，即云南通天竺道，和云南通安南道。贾耽既有这样的记载，想来当时，这两条道上必定是常有行旅往来的。不过仅就中国大食间的交通而论，这两条道毕竟比上述的两条路线要迂远得多。即使有大食人经由这两条路到中国，或中国人经由这两条路到大食，人数也一定是很有限的。

自唐时起，一直到现在，中国大食间的交通路线，除了因受军

① 《新唐书》卷四三下《地理志》。

事影响而需另觅途径者外，似乎都不出这四条路线的范围。

本章参考资料举要

关于回教教义的概要，可看刘智著的《天方性理》、《天方典礼》（有成都、广州、镇江、昆明等处刊本），纳忠译的《伊斯兰教》（北平成达师范学校出版），马坚译的《回教真相》（商务印书馆出版）。

关于条支之考证及中国大食间在回教兴起前之交通，可看王古鲁辑译的白鸟库吉《塞外史地论文译丛》（商务印书馆出版），张星烺编的《中西交通史料汇篇》第三册（辅仁大学出版）。

关于安西至怛逻斯城的地名考订，可看冯承钧译的沙畹《西突厥史料》第一篇第二章。

关于广州至缚达城的地名考订，可看冯承钧译的伯希和《交广印度两道考》下卷，杨炼译的桑原骘藏《唐宋东洋贸易港研究》（以上三书俱商务印书馆出版）。

关于安南至天竺道，也可看《交广印度两道考》。

关于宋代中国大食交通的，可看周去非《岭外代答》（有知不足斋丛书本），赵汝适《诸蕃志》（有《函海》本，《学津讨原》本，《国学文库》本，商务印书馆出版冯承钧《校注》本）。

关于元明时中国大食交通的，可看汪大渊《岛夷志略》（有藤田丰八校注本），邱处机《长春西游记》（有李文田校注本），和冯承钧译的伯希和《郑和下西洋考》（商务印书馆出版）。

关于清代中国大食交通的，可看马德新《朝觐途记》（有昆明刊本）。

第二章　大食商人的东来

回教传入中国，大概是信奉回教的大食商人带来的。

唐宋时，大食商人到中国来的很多。他们在得到政府允许的

时候，可以在某几个指定的都市间往返贸易。但通常，他们都聚居在几个滨海的口岸上。唐时，是广州，扬州。宋时，是广州，泉州，杭州。《旧唐书·邓景山传》记上元元年（公元760年）田神功之乱，扬州的波斯大食商人遇害的，有数千人之多。大食人在唐末所作游记，说黄巢之乱，广州的回教人、基督教人、犹太教人被杀的，共有十二万人之多。这都可见，唐时广、扬二州居留的大食人是很多的。宋时的海外贸易，是承继唐时已有的规模而发展的。大食商人这时在南洋贸易上的领导地位，更比唐时显著。这时，官私文书之记载海外各国的，差不多都把大食列在第一位。这时著名的外国商人，也差不多都是大食商人。《岭外代答》说："诸蕃国之富盛多宝货者，莫如大食国。"① 这已说明大食商人地位的重要。《萍洲可谈》说："广州蕃坊……蕃人衣装与华异，饮食与华同。或云：其先波巡尝事瞿昙氏，受戒勿食猪肉。至今蕃人，但不食猪肉而已。"② 不食猪肉，自是信回教的大食人。《可谈》以不食猪肉为蕃人的特有习惯，更可见宋时聚居广州的大食人之多了。

大食商人在中国者，大致都很阔绰，为唐宋人所艳称。唐人小说记载波斯大食商人豪富的故事甚多。他们所说的波斯人，有时实在也是大食人。他们所说的波斯邸，有时实在也是大食人开办的商店。例如裴铏的《崔炜传》说，崔炜到波斯邸，打算用所得的明珠换钱。有一老胡人用十万缗来换这个珠子。"崔子诘胡人曰：'何以辨之？'曰：'此大食国宝阳燧珠也。昔汉初赵佗使异人梯山航海，盗归番禺。今仅千载矣。我国有能玄象者，言来岁国宝当归。故我王召我具大舶重资，抵番禺而搜索。今日果有所获矣。'

① 见该书卷三《外国门》下《航海外夷》条。
② 见该书卷二。

遂出玉液而洗之，光鉴一室。胡人遽泛舶归大食去。”[①] 这是在唐人小说中，“波斯”可解为“大食”的一个例子，也是唐时大食商人阔绰之一个例子。小说中所说的某一件事情固不可完全相信，但小说中所表示的某一类事情总是有它的社会背景的。宋时虽没有这一类的小说，但有不少实事的记载。例如北宋的辛押陀罗，居广州数十年，家资达数百万缗。南宋时的蒲亚里，一个人在同一时期进奉大象牙二百零九株、大犀三十五株，每株象牙都在五、七十斤以上。罗辛，一个人在同一时期贩来的香料，仅乳香一项达三十万缗。番禺蒲氏在居留地的住宅，层楼杰观，晃荡绵亘，不能悉举。宋末的佛莲，富厚的程度，可以己力发海舶八十艘。这都可见宋时大食商人阔绰的一斑。

大食商人在中国似无传教的事，但他们之来华对于教义的传布，似也不无关系。第一，因为他们是异邦人，并且举止阔绰，他们的行动很易受一般人注意，他们的宗教生活也就可能成为人们所注意的一种目标。第二，他们在中国的商业活动，事实上恐怕不能不雇用中国人来帮忙。这些中国人同他们相处日久，也许有信仰回教的人。不过，这两种可能的事究竟可能到什么程度，我们是没有法子来估定的。

大食的商人，有时常代表大食或大食的某一地方到中国来作朝贡使。新旧《唐书·大食传》和《宋史·大食传》所记的朝贡使，从各方面来看，似乎都是大食商人充任的，他们朝贡的任务大概也不出于商务联络的意义。大食朝贡使之最早的记录是永徽二年，就是普通所认为回教传入中国的一年。其实，大食朝贡使到中国来，是一件事；回教传入中国，是又一件事。我们说，回教传入中国，与

① 见《太平广记》卷三四。

大食商人或大食朝贡使有相当关系，是可以的。但要一定说回教传入中国，与某次朝贡使有关，是不可以的。并且，大食朝贡使虽于永徽二年始来，但在这一年以前，谁也不敢说，没有回教人到中国来过啊。

唐天宝十年（公元 751 年），中国大食间因石国（现在的塔什干）问题发生战事。中国军队大败，死伤数目在二三万人至十万人之间。大食对唐在西域的势力作了一个很大的打击。但两国的关系，并没有因此而恶化。天宝年间，安禄山之乱，大食还应中国的请求，派兵来中国定乱。由海道到中国来的大食商人，更完全和这次战事没有关系，照旧地源源而来。另外，有一件很重大的事，是由这次战事产生的。这次战事使大食在俘获的中国人中，发现许多造纸工人。于是大食得大规模地设立造纸厂，并在若干年后将中国造纸术辗转介绍到欧洲去，给欧洲中世纪文明以很大的刺激。有人说，欧洲近代文明的产生，和中国造纸术的西行，有很大的关系。这话并不夸大。这是当初两国军事当局所梦想不到的结果，也是当时东来的大食商人想象不到的奇迹。

本章参考资料举要

关于大食商人居留的情形，可看陈裕菁译的桑原骘藏《蒲寿庚考》第二章，刘复刘小蕙合译的《苏莱曼东游记》（以上二书均中华书局出版）。

关于大食商人的唐人小说，可看《中西交通史料汇篇》第三册中所集《太平广记》各篇。

关于大食商人之香料贸易，可看白寿彝的《宋代伊斯兰教徒之香料贸易》（《禹贡》半月刊第七卷第四期）。

关于大食朝贡使的记载，可看新旧《唐书·大食传》、《宋史·大食传》、《册府元龟》九七〇，九七一，九七二，九七五等卷，《宋会要稿》"蕃夷"门。

关于天宝十年，唐与大食间的战事，可看白寿彝的《从怛逻斯战役说

到伊斯兰教之最早的华文记录》(《禹贡》半月刊第五卷第十一期)。

关于中国造纸术之西行,可看姚从吾《中国造纸术之西行》(《辅仁学志》第一卷第一期),刘麟生译的卡德《中国印刷术源流考》。

第三章 大食法之记载

回教,唐时叫作大食法。中国人记述大食法最早的,是杜环的《经行记》。杜环在天宝十年作随军书记。中国军败时,为大食所虏。后来在大食十二年,经行西域各国。宝应初年,环始附商船,从海道归国。《经行记》大概是他回国后,根据以前的临时笔记而写成的一部书。现在原书失佚,只能从《通典》一九二、一九三两卷的附注中,见到它的片段。《通典》卷一九三引《经行记》:

(大食)一名亚俱罗。其大食王,号暮门,都此处。其士女瑰伟长大,衣裳鲜洁,容止闲丽。女子出门,必拥蔽其面。无问贵贱,一日五时礼天。食肉作斋,以杀生为功德。系银带,佩银刀。断饮酒,禁音乐。人相争者,不至殴击。

又有礼堂,容数万人。每七日,王出礼拜,登高座为众说法,曰:"人生甚难,天道不易。奸非劫窃,细行谩言,安己危人,欺贫虐贱,有一于此,罪莫大焉。凡有征战,为敌所戮,必得生天。杀其敌人,获福无量。"率士禀化,从之如流。法唯从宽,葬唯从俭。

同卷又引:

诸国陆行之所经也,胡则一种,法有数般。有大食法,有大秦法,有寻寻法。……其大食法者,以弟子亲戚而作判典,纵有微过,不至相累。不食猪狗驴马等肉,不拜国王父母之尊,不信鬼神,祀天而已。其俗每七日一假,不买卖,不出纳,

唯饮酒谑浪终日。

又卷一九三引：

从此至西海以来，大食波斯参杂居止。其俗礼天，不食自死肉及宿肉。以香油涂发。

在这几段话里，杜环说到了回教的基本信仰、礼拜、作斋、和日常生活上应该遵守的一些条件。

回教的基本信仰是一神的，认造物主是最高的存在，无形象，无比拟，超时间性，超空间性，单一，无偶。回教所崇拜的对象，只有他。他以外，回教人无所拜，也不得有所拜。杜环说"不拜国王父母之尊，不信鬼神，祀天而已"，就是说的这种基本信仰。杜环用一个"天"字，大概是要表示最高存在的意思。不过天还是有形象的，还是造物主所造的一种物，并不足以表示造物主的本然。在这一点上，杜环的记载不免有点毛病。

回教的礼拜，通常有三种。一种是日常的礼拜，每日五次。第一次在东方发白，太阳还未出来以前，叫作晨礼。第二次在过了正午的时候，叫作晌礼。第三次在日落前的相当时期，叫作晡礼。第四次在黄昏的时候，叫作夕礼。第五次在天已夜的时候，叫作宵礼。又一种是七日一次的礼拜，叫作聚礼，在耶稣教的礼拜五举行。按规矩，这一次的礼拜，全城的人必须集中到一个礼拜寺里，由当地行政领袖领导礼拜。如果是在一个普通城市，应该是由市长领导。如在国都，应该由国王领导。并且在正式礼拜以前，领导人照例要报告七日来的大事，并对群众有所训诲。杜环把这两种礼拜都说明了。"无问贵贱，一日五时礼天"，是说第一种礼拜。"每七日，王出礼拜，登高座为众说法"，是说的第二种礼拜在国都举行时的情形。"其俗每七日一假，不买卖，不出纳，唯饮酒谑浪终日"，这也是说的聚礼日的情形。不过这句话有错字，末了的十个

字应该是“不买卖饮酒，唯谑浪终日”。意思是说，这一天是放假日，做买卖的也不做买卖了，不过他们虽在放假日，也不喝酒，只玩一天罢了。

回教的第三种礼拜是会礼，每年仅举行二次，一次在回历十月初，一次在回历十二月十日。这二次礼拜，也是大会全城的人的礼拜，比聚礼更隆重，更受重视。十月初的会礼，是结束九月间作斋的一个大典。回教人在九月间，要作一个整月的斋。在这一个月里，日出之后，日落之前，都不许进饮食。但在夜间可以饮食一切合宜的东西，肉类也是照常可以食用的。一个月的斋期完了之后，大家共同举行一次会礼。至于十二月间的会礼，则除了礼拜之外，还有一种很重要的大典，就是宰牲。每一个回教人，凡是有余财的，都要亲自宰一只羊，或七个人合起来宰一只牛或一只驼。此后就把宰得的肉分作三份，一份留着自用，一份送给亲友，一份送给贫人。这种办法的意思，是要叫人牺牲，牺牲私欲，履行正道。杜环没有把这两次会礼正式地说出来，但把作斋和宰牲都说出来了。“食肉作斋，以杀生为功德”，就说的是这两件事情。杜环对于这两件事情，似乎还不理解，所以在这两句话里，很表示着诧异的神气。

回教对于日常生活的处理，在饮食方面，禁止吃猪肉、自死肉，禁止喝酒。在行为方面，禁止斗殴，禁止奸淫窃盗，禁止仗势凌人，禁止损人利己。对于敌人，可以自正道的立场上和他对抗。遭遇侵略，可以反攻，可以对敌人施行杀戮。如果回教人为正道战死，回教的经典是保证他可以入天国的。诸如此类的教条，杜环都说到了，并且都是正确的。这是中国回教史上所应该大书特书的。

杜环以后，旁人具体地记述回教教义的，似乎还没有人。北宋时，欧阳修作《新唐书·大食传》，就是摘取杜环的文章，收进传里去的，也别无新说。

南宋宝庆元年(公元 1225 年),赵汝适著《诸蕃志》,称回教为大食教度。他在"大食国"条下,述大食教度说:

> 王与官民皆事天。七日一削发剪甲。岁首清斋,念经一月。每日五次拜天。

第一句是说回教的信仰。第二句是说聚礼日,回教人所通行的风习。第三句是说作斋。第四句是说平常的礼拜。这一段话说的不如《经行记》详细,又不如它的正确。在《诸蕃志》以外,宋代著作,如朱彧《萍洲可谈》,如岳珂《桯史》,都记着一点回教教义或风习,但更是捕风捉影,不堪一读了。

就唐宋两代关于回教教义的汉文记录来看,《经行记》是最早的,也是最好的。这一方面可以使《经行记》在中国回教史上占一个地位,另一方面也可以使我们知道回教在当时简直是得不到中国学人之认识的。

本章参考资料举要

关于回教礼拜、作斋等典礼的,可以看清刘智的《天方典礼》,和余浩洲刊行的《真功发微》(都有木刻本、马福祥影印本)。

关于回教之处理日常生活的,可以看明王岱舆的《正教真诠》,清马注的《清真指南》(都有木刻本)。

关于回教根本信仰的,可看王岱舆的《清真大学》(有北平石印本、马福祥排印本)、《希真正答》(有马福祥排印本)、今人马坚译的《回教哲学》(商务印书馆出版)。

第四章　礼堂和公共墓地的创建

回教人宗教活动的中心,是在礼拜寺。礼拜寺,唐人叫作"礼

堂”。杜环《经行记》说大食的礼堂容数万人，就是指麻嘉（Makka）的大礼拜寺说的。这是“礼堂”之名所自始。

北宋欧阳修撰《唐书·大食传》，也因袭《经行记》，采用“礼堂”的名字。

南宋岳珂记其在绍熙三年（公元 1192 年）所见回教礼堂，说“有堂焉，以祀名”。这似是又有“祀堂”的名字。开禧二年（公元 1206 年）前，方信孺著《南海百咏》，则采用“礼拜堂”三个字作名称。

唐时，在中国的礼堂，相传有两个。一个在长安，即现在大学习巷的礼拜寺。一个在广州，即怀圣寺。

长安大学习巷礼拜寺里有一块碑，题作“创建清真寺碑”，碑尾题“天宝元年”。如果这碑可靠，它就算是一块最古的回教碑，这寺也就是一座最早的礼堂。但近年经专家考证，这块碑实在靠不住，它最早也不过是明代的东西。因而，这座寺是什么时候创建的，也就成问题了。

怀圣寺，相传是隋开皇年间创建的。据说这时，穆罕默德命赛一德斡歌士带着三十册《古兰经》到中国来传教，遂在广州首建这个寺。但这传说显然不可信。开皇年间，穆罕默德尚未传布回教，如何能派人到中国传教？《古兰经》成书，是在穆罕默德去世之后，斡歌士如何能于穆氏在世时携带全经到中国去？这都是不可能的。

这两个寺虽没有确切的证据，可以证明它们是在唐时创建，但唐时长安之有回教礼堂是可能的，广州有回教礼堂之可能性更大。怀圣寺虽不见得创建于唐，但至晚要创建于宋，比长安大学习巷的寺要早得多。

唐大中五年（公元 851 年），有一个大食商人叫作苏莱曼（Su-

laiman)的,到广州来。据他说:"广府是商人汇集的地方。中国皇帝派一个回教人,处理在这里经商的回教人间的诉讼。在每一个节期,就由他领导大家礼拜,宣读天启,并为回教国的苏檀(Sultan)祈福。伊拉克(Irak)的商人对于他的判断,总是服从的。他按照真理做事,他的判断总是合于真经和教规的。"① 这个裁判诉讼的人,似乎就是宋时所说的蕃长。他是一个执法者,同时也就是一个教长。他所住的地方,似乎就是宋时所说的蕃长司。这是一个蕃人法庭的所在地,也是一个宗教活动中心的所在地。如以现在回教社会中,司法和教务不分的情形来看,这个蕃长司在实际上也应该就是一个礼堂。如果这话不错,则我们根据苏莱曼的报告,说唐时广州有回教礼堂的存在,总应该和事实相去不远吧?

岳珂记绍熙三年所见闻云:

> 番禺有海獠杂居。其最豪者蒲姓,号白番人,本占城之贵人也。既浮海而遇风涛,惮于复反,乃请于其主愿留中国以通往来之货。主许焉,舶事实赖给其家。岁益久,定居城中,居室稍侈靡逾禁。使者方务招徕以阜国计,且以其非吾国人,不之问,故其宏丽奇伟,益张而大,富盛甲一时。……
>
> 獠性尚鬼而好洁,平居终日,相与膜拜祈福。有堂焉,以祀名,如中国之佛而实无像设。称谓聱牙,亦莫能晓,竟不知何神也。堂中有碑,高袤数丈,上皆刻异书,如篆籀,是为像主。拜者皆向之。……中堂有四柱,皆沉水香,高贯于栋。曲房便榭,不论也。……
>
> 后有窣堵波,高入云表,式度不比它塔。环以甓,为大址,累而增之,外圜而加灰饰,望之如银笔。下有一门,拾级以上,

① 见《苏莱曼东游记》。

由其中而圜转焉，如旋螺。外不复见其梯磴。每数十级，启一窦。岁四五月，舶将来，群獠入于塔，出于窦，啁哳号呼，以祈南风，亦辄有验。绝顶有金鸡甚巨，以代相轮，今亡其一足。……

他日，郡以岁事劳宴之，迎导甚设。家人帷观，余亦在。见其挥金如粪土，舆皂无遗。珠玑香贝，狼藉坐上，以示侈。帷人曰：此其常也。后三日，以合荐酒馔烧羊以谢大僚，曰如例。①

依这所记祀堂与塔之关系及形式来说，它们显然就是怀圣寺和怀圣塔。考之于明清两代的记录，如《殊域周咨录》、《羊城古钞》、《广东通志》等书，也可证明这是不错的。这可见，怀圣寺虽不必是唐建，然它至晚是宋建，是可以相信的。又，以蒲姓所表现的身份，和"群獠"之出入于塔以祈南风的情形来看，蒲姓之为蕃长，及其祀堂之为公共建筑，似也很可相信。这一点，对于帮助我们理解唐宋时回教礼堂之性质，是很有意义的。

怀圣寺外，宋时尚有泉州清净寺和扬州寺的创建。清净寺是绍兴年间（公元 1131—1162 年），撒那威（Shiraf）人纳只卜穆兹喜鲁丁所建。寺有层楼，有高塔，并有田土房产，以供寺中薪给和修葺的费用。这寺，在元明时曾屡经修补，宋时规模到现在还大致可见。扬州寺，是德祐间（公元 1275 年）补好丁所建。今在扬州太平桥。

宋时，广、泉两地又有回教人的公共墓地。泉州的墓地，经始于绍兴壬午（公元 1162 年），完成于隆兴癸未（公元 1163 年），是蒲霞辛和纳只卜穆兹喜鲁丁经营的。广州的公共墓地，创建人已不

① 岳珂《桯史》卷一一《番禺海獠》。

可考，也是南宋时始见于记录的。

唐宋时在中国的回教人，差不多可以说，都是外国人。但自从他们在中国建寺，建公共墓地后，他们和中国的关系一天一天地密切起来，回教和中国的关系也要一天一天地密切起来了。

本章参考资料举要

关于"创建清真寺碑"，可看陈垣讲的《回回教入中国史略》(《东方杂志》第二十五卷第一号)，牟润孙译的桑原骘藏《创建清真寺碑》(《禹贡》半月刊第五卷第十一期)。

关于怀圣寺的，可看陈裕菁译的桑原骘藏《蒲寿庚考》第二章注二九至三一。并可看刘智《天方至圣实录》卷二十(有成都木刻本)。

关于清净寺的，可看白寿彝《跋吴鉴清净寺记》(《回教文化》一卷一期)。

关于泉州墓地的，可看林之奇《拙斋文集》卷十六之《泉州东坡葬蕃商记》(文津阁《四库全书》抄本)。

关于广州墓地的，可看方信孺《南海百咏》。

第五章　回回之始盛

元时，"回回"一名开始代替"大食人"，被认为信仰伊斯兰者的名称。在它代替"大食人"一名词之前，本是"回鹘"、"畏兀"的变音，是专指畏兀儿民族说的。后来又用这个名词兼称波斯人。但不久之后，元人似又发现畏兀人和波斯人宗教信仰不同，便专以"回鹘"、"伟兀"、"畏兀儿"、"畏吾儿"等名词称畏兀人(Uigur)，以"回回"或"回纥"专称信仰伊斯兰教者。但有时，元人也有称伊斯兰教人为回鹘的，也有以回回兼指别种西域人的。不过，大致说来，回回之用以称呼伊斯兰人，是始于元，并且在元时已是很通行

了。“回回教”或“回回教门”的名词,在这时候也许已经有了,但也不一定有。

元时,又有称回教人为大石马、达失蛮、答失蛮或达识蛮的,都是 Danishmand 的对音,意思是有知识的人,是专指回教经师说的。有称回教人为没速鲁蛮、谋速鲁蛮、木速儿蛮、木速蛮或铺速满的,都是 Mussulimin 的对音,意思是顺从正教的人,是泛指一切回教人说的。答失蛮一名,在元代官方文书中更是常用。

元时来中国的回回,比唐宋时来中国的大食人,不知要多到多少倍。唐宋时,中国和大食间的关系,仅是通商的关系;到中国来的大食人,除了极少数外,也都是些商人。元时,中国和西亚细亚诸国都已在一个蒙古帝国的体系内,已非单纯的商业关系所能限制。这时来中国的回回,有不少的商人,有更多的军人和从军的工人,还有别的许多不同职业的人。以前的回教人仅能在通商口岸长期居住,现在则可在内地各大都市居住,并且是特别拣好的地方住下来。以前回教人在中国仅是做客,现在则可做主人翁。所以周密《癸辛杂识续集》上说:“今回回皆以中原为家,江南尤多。”《明史·西域传》说:“元时回回遍天下。”许有壬《西域使者哈只哈心碑》说:“我元始征西北各国,西域最先内附,故其……大贾擅水陆利,天下名域巨邑,必居其津要,专其膏腴。”

回回这时在政治上的地位,无论在法律上或事实上都相当不错。自中央和行省的丞相、平章政事,以至于州县的达鲁花赤,都有不少回回担任。回回中,自然也难免有些不肖的分子仗势凌人,如阿合马等。但贤明的好政治家能修明吏治,深得民心,足以规范当世,劝化后世的,也还是大有人在。如赛典赤赡思丁,奕赫抵雅尔丁,买述丁,伯笃鲁丁,苫思丁等,都是很好的政治人物。

回回在这时也出了不少的学术上的人物。如赡思丁是著作很

多的儒学家，萨都剌、丁鹤年是有名的诗人，高克恭是和赵孟頫齐名的画家，也黑迭儿丁是设计并督造北京宫阙的工程家，札马剌丁是历法家，阿老瓦丁和亦思马因是火炮制造家。另外还有一些医学家或药物学家。

这时，礼拜寺的建筑已经普遍起来。燕京、和林、杭州、定州、鄯阐（今昆明）都已建寺。著名的怀圣寺和清净寺也都经重修。回回的居住区，大概都以礼拜寺为中心。

教外人之改奉回教者，这个时候大概不少。《多桑蒙古史》三卷六章引拉施丁《史集》所记安西王阿难答事，说："阿难答幼受一回教人之抚养，归依回教，信之颇笃。因传布回教于唐兀之地（约当今宁夏而地域较阔）。所部士卒十五万人，闻从而信教者居其大半。阿难答熟知《古兰经》，善写阿拉伯文字。其臣某诉之于皇帝铁木耳，言宗王阿难答终日在礼拜寺中诵《古兰经》，命蒙古儿童行割礼，宣传回教于军中。"阿难答的办法，很像北伐以前的冯玉祥，因为自己信仰某一种宗教，也愿意他的部下信仰这种宗教；同时，他的部下因为主帅对于某种宗教有信仰，也就容易对这种宗教发生信仰。阿难答的事，只是我们所知道的一个例。像这样的事，在元代不知要有多少，可惜文献不足征了。

总之，元代因为东来回回的数目之多，回教就很容易发达。同时，更因为回回在政治、军事、经济、学术上都有相当高的地位，回教便更容易昌盛。另外，回回在这时都不再以客人自居，他们已把他们的事业，在这块地上打下了基础，这样就使回教在中国生了根，并让回教在教外人中传布，而吸收新鲜分子过来。

本章参考资料举要

关于回回名称之演变的，可看陈垣《回回教入中国考略》，陈汉章《中

国回教史》(《史学与地学》第一期),杨志玖《回回一词的起源和演变》(《中国回教救国协会会刊》第二卷第四期)。

关于元时东来回回情形的,可检阅冯承钧译的《多桑蒙古史》和《马可波罗行记》中的有关材料(二书俱商务印书馆出版)。

关于元代回回的政治地位,可看钱大昕"元史氏族表"(有开明书店"二十五史补编"本),陈捷译的箭内亘"元代蒙汉色目人待遇考"(商务印书馆出版)。

关于元代回回的学术成就的,可看陈垣《元西域人华化考》(有《国学季刊》、《燕京学报》分载本,有陈氏自刻本)。

第六章 歧视与厄害之发生

元代虽是回教在中国的昌盛时期,但回教或回教人之遭歧视,也在这个时候开了一个头。《多桑蒙古史》三卷四章引《史集》记元世祖忽必烈时候的事说:

> 《可兰经》有云:"凡崇拜数神者,杀之。"基督教徒曾在帝前引此语。帝闻之,召都城之回教博士至,面询其为首者,彼等圣经中是否有是语。诸人不能否认,对曰:"有之。"忽必烈曰:"汝曹以《可兰经》授自上帝欤?"其人对曰:"吾曹未尝致疑也。"可汗又曰:"上帝既命汝曹杀异教之人,何以汝曹不从其命?"对曰:"时未至,吾曹尚未能为之。"帝怒曰:"然则我能杀汝也。"遂命立将其人处死。

《古兰经》第二篇中,虽有杀敌之训,但系专指敌对者而言,并非要对崇拜多神者,不分青红皂白地一律杀戮。忽必烈听了基督教徒的一面之辞,就随便地杀戮回教博士,很可以证明他对于回教的歧视。不过这我们还不能专怪他,他咨询的这位回教博士,对于教义也太不清楚了,他不能把忽必烈的误会消释。另外,多桑书还记有

两件事。一件事也是忽必烈时候的事：

有回教商人来自忽里(Couris)及乞儿吉思之地，贡白鹘及白爪红喙之鹰。帝示殊待，赐以御食。其人拒不食。忽必烈询其故。对曰："杀牲未遵其教法，其肉不洁，故不食。"帝恚，益以左右佛教徒及基督教徒之进谗言，遂重申成吉思汗法令，禁止用断喉之法杀羊。违者死，籍其家，以赏首告之人。①

又一件是元太宗窝阔台时的事：

窝阔台即位之初，即禁止用断喉法杀诸供食之牲畜，应遵蒙古俗及成吉思汗法令，破腹杀之。此禁与回教徒之教戒相违。盖回教徒只能食断喉牲畜之肉也。有一回教人购一羊，引之至家。有钦察人见之蹑其后，登其屋以侦之。见其人将断羊喉，即跃下捕之，往见蒙古主。②

这两件事就充分地看出元代或蒙古统治者对回教之真正的歧视。因为对回教歧视，有时便不免对回教人有所厄害了。元末人所著《辍耕录》，有"嘲回回"一条，说：

杭州荐桥侧首，有高楼八间，俗谓八间楼，皆富实回回所居。一日娶妇，其昏礼绝与中国殊。虽伯叔姊妹，有所不顾。街巷之人肩摩接踵，咸来窥视，至有攀缘檐阑窗牖者。踏翻楼屋，宾主婿妇咸死。此亦一大怪事也。郡人王梅谷戏作下火文云："宾主满堂欢，闾里迎门看；洞房忽崩摧，喜乐成祸患。压落瓦碎兮，倒落泥沙；鸳都钉折兮，木屑飞扬。玉山摧坦腹之郎，金谷坠落花之相。难以乘龙兮魄散魂消，不能跨凤兮筋断骨折。毬丝脱兮尘土昏，头袖碎兮珠翠黯。压倒象鼻塌，不

① 见《多桑蒙古史》三卷四章。
② 同上书二卷二章。

见猫睛亮。呜呼！守白头未及一朝，赏黄花却在半晌。移厨聚景园中，歇马飞来峰上，阿剌一声绝无闻，哀哉树倒胡孙散。”阿老瓦、倒剌沙、别都丁、木傒非，皆回回小名，故借音及之。象鼻、猫睛，其貌也。毸丝、头袖，其服也。阿剌，其语也。聚景园，回回丛冢在焉。飞来峰，猿猴来往之处。①

新婚横死，是何等惨酷的事！但王梅谷却用来作嘲笑的资料，《辍耕录》也把嘲笑的话收在书内，这又可以表示元代的一部分士民对于回教和回教人的歧视。

明代开国功臣，据说有不少的回教人在内。所部士卒中，回教人也很多。但这并不能免除明太祖对回教人的歧视。《明律》上规定：

凡蒙古色目人，听与中国人为婚姻，不许本类自相嫁娶。违者，杖八十，男女入官为奴。②

原注云：

胡元入主中国，其种族散处天下者，难以遽绝，故凡蒙古及色目人，听与中国之人相嫁娶，为婚姻。……不许蒙古色目之本类自相嫁娶。如本类中违律自相嫁娶者，两家主婚杖八十，所嫁娶之男女俱入官，男为奴，女为婢。……夫本类嫁娶有禁者，恐其种类日滋也。

所谓色目人，实际上是回教人占最大多数。这条限制色目人的法律，也就是限制回教人的法律。事实上，也许回教人因为这条法律的关系，而有娶汉女的许多方便。但就这条文的本身而言，充分地表示它对回教人的猜忌和防闲。这种歧视的程度，较元时是大大

① 见该书卷二八。

② 《大明律附例》卷六《户律》。

地增加了！

明代的私人著作中，间有对于回教人表示好感的，但也很有表示嫌恶的。以两者相衡，好感的程度似远不及嫌恶的程度之深。茅瑞征著《皇明象胥录》，公然摭拾市井谰言，对回教辱骂。一代大师顾炎武著《日知录》，痛心疾首地说：

> 天子无故不杀牛。而今之回子终日杀牛为膳。宜先禁此，则夷风可以渐革。唐时赦文，每曰十恶五逆、火光行劫、持刃杀人、官典犯赃、屠牛铸钱、合造毒药，不在原赦之限，可见古法以屠牛为重也。若韩滉之治江东，以贼非牛酒不啸结，乃禁屠牛以绝其谋。此又明识之士所宜豫防者矣。①

他竟把回教人之屠牛，都认为大逆不道了。

清政府对回教人，由歧视而压迫。清律上有若干条文，对于回教人之犯罪者，特别加重处罪。回疆征服后，对于回汉间的关系，特别加强监视。回疆之重要地方，多于同一地点分设回城与汉城，两城人民不得自由往来。汉人入回疆者，皆须携带护照，始准入境。回疆回汉人民间之通婚，更所严禁。

有清三百年中，与回教人有关的战事，可以说是无代无之。我们试举著名的战事来说，就有：

一、米剌印丁国栋之役，时间在顺治五年四月到六年十一月，战区在甘肃。米丁所部回众（当然也有非回教人在内），先后死者约三万人。

二、大小和卓木之役，时间在乾隆二十三年五月到二十四年七月，战区在回疆。

三、乌什之役，时间在乾隆二十九年二月到同年七月，战区在

① 见《日知录》卷二九《吐蕃回纥》条。

回疆。

四、昌吉之役，时间在乾隆三十二年八月，战区在回疆迪化州属之昌吉。

五、苏四十三之役，时间在乾隆四十六年三月到六月，战区在甘肃。

六、田五之役，时间在乾隆四十九年四月至七月，战区在甘肃之通渭县、伏羌、静宁一带。

七、张格尔之役，时间在嘉庆二十五年八月至道光八年正月，战区在回疆。

八、永昌之役，时间在道光二十三年至二十八年，战区在云南永昌一带。

九、咸同云南之役，时间在咸丰六年至同治十一年，战区遍于云南各地，并波及四川贵州。双方死亡数目，包括军民在内，数目很多。

十、陕甘之役，时间在同治元年二月至十一年冬，战区在陕西甘肃二省。双方死亡人数亦多。

这些战役的起因，不完全相同。除了米丁之役，是由于要复明抗清，其他各役由于地方官吏处置之不公，或地方官吏对回民之虐待，因而激起变乱的，居最大多数。例如昌吉之役，魏源述其起因云：

> 乾隆三十有二年，屯官以中秋之夕，犒诸流人。置酒山坡，男女杂坐，醉逼流妇使讴。诸流人故悍，又皆使酒，俄顷激变。戕屯官，劫军器，据城叛。①

张格尔之役，魏源亦述其起因之一，说：

① 《圣武记》卷四《乾隆新疆后事记》。

（边臣）保举渐弛，多用侍卫。及口外驻防，视换防为利薮，以瓜期为传舍。与所属司员章京，服食日用，无一不取于阿奇木伯克（清人任命之回人首领）。伯克借供官为名，敛派回户，日增月甚。西域赤铜普尔钱，一当内地之五。喀什噶尔岁敛普尔钱八九千缗。叶尔羌岁敛普尔钱万余缗。和阗岁敛普尔钱四五千缗。又土产毡裘金玉缎布，赋外之赋，需索称是。皆章京伯克分肥，而以十之二奉办事大臣。各城大臣不相统属，又距伊犁将军渺远，恃无稽察，威福自出。而口外驻防笔帖式，更习情形，工搜括。甚至广渔回女，更番入直，奴使兽畜，而回民始怨矣。①

其他战役的起因，类似这种情形的很多。大概清中央政府对于回教人的歧视，反映到地方官吏的心理上，已使他们觉得回教人可欺。同时，如果他们是边地官吏，住在天高皇帝远的地方，更使他们能施展鱼肉人民的伎俩。这样，战斗的事情就一天一天地多起来了。回教人是大批地牺牲掉了。清政府及其官吏对于回教人的不顺从，反而感觉着头痛，于是就有了“回回难治”的口号。

本章参考资料举要

关于元代或蒙古帝国时之回教人处境，可检阅《多桑蒙古史》中有关各章。

关于清代与回教有关的战役，可看《兰州纪略》（有刊本），《石峰堡纪略》（有《四库全书珍本》初集本），《平定回疆剿擒逆裔方略》、《平定云南回匪方略》、《平定陕甘新疆回匪方略》（以上俱有刊本），魏源《圣武记》（有《四部备要》本），林则徐《林文忠公政书》（有《国学基本丛书》本）。简

① 《圣武记》卷四《道光重定回疆记》。

单一点的记述，可看但喜《清朝全史》(中华书局出版)，肖一山《清代通史》(商务印书馆出版)，曾问吾《中国经营西域史》(商务印书馆出版)。但《全史》等书错误太多，须注意。

第七章 寺院教育的提倡

明清两代，回教因受人的歧视与厄害，遂有教中才智之士出来设法作各种救护宗教的活动。其表现最大者，有两种。一是寺院教育的提倡，一是汉文译述的发表。前者所以使师弟相授，希望能够把宗教学术的传统保持下去。后者所以介绍回教教义于教外人，或不懂阿拉伯文、波斯文的回教人，以增进他们对回教之理解或认识。

寺院教育的提倡，相传始于胡登洲。登洲，陕西渭南人，字明普，明嘉靖元年(公元 1522 年)生。早年，他本是读儒书的，后来改业习经，并到满克(Makka)朝觐。归国以后，他大大地感到中国回教的衰败，就立志兴办教育。他招了一些学生到礼拜寺里，自己供给他们生活费用，或给他们找工读的机会。他成就的学生很多，他的弟子、再传弟子及数传弟子中，很有些著名的经师。至于影响所及，闻风而起的，就更有人在了。

自登洲到现在，三四百年间，寺院教育的主要课程不外乎教法和宗教哲学。课本，或用阿拉伯文，或用波斯文。现在回教寺院教育，普通有“十四本经”之说，即：

一、《连五本》。这种课程，共包含五个部分，是讲动词变化和词句构造的。前三部分不知谁作。后二部分是根据阿卜杜戛西尔(回历 471 年即宋元丰二年，公元 1079 年去世)的书作的。

二、《遭五》。这是“连五本”第五部分的注解书。作者名穆团

勒吉生于回历 538 年(即宋绍兴十三至十四年,公元 1143—1144 年),死于回历 610 年(宋嘉定六至七年,公元 1213—1214 年)。

三、《满俩》。这是一部大文法书。作者查密,生于回历 817 年(明永乐十二至十三年,公元 1414—1415 年),死于 897 年(明弘治五年,公元 1492 年)。

四、《白亚尼》。这是一部修词学。作者赛尔德丁,死于回历 772 年(明洪武三至四年,公元 1370—1371 年)。

五、《伟戛业》。这是一部教法书。作者马哈谟德,死于回历 747 年(元至正六至七年,公元 1346—1347 年)。

六、《者俩来尼》。这是一本浅近的《古兰经》注,宜于初学者之用。作者者剌伦丁未作完,于回历 864 年(明大顺三至四年,公元 1459—1460 年)去世。者马伦丁接着作完。他于 901 年(弘治八至九年,公元 1495—1496 年)去世。

七、《戛遵》。是一部较详的《古兰经》注。作者阿布都剌死于 791 年(明洪武二十二年,公元 1389 年)。

八、《客俩目》这是一本讲宗教哲学的杰著。作者生死年月待考。

以上的八种,都是用阿拉伯文写的。

九、《圣训详解》。这书是四十段圣训和它们的解释。选注者伊本斡德安,死于回历 594 年(宋庆元三至四年,公元 1197—1198 年)。

十、《艾尔白欧》。这也是四十段圣训的选注。作者是哈萨谟丁。

十一、《侯赛尼氏经注》。这是一部《古兰经》注。回历 897 年(明弘治四至五年,公元 1491—1492 年),侯赛尼著。

十二、《昭元密诀》。这是一部哲学书,与《满俩》同一著作者。

十三、《归真要道》。这是一部论修养的书。回历620年(宋嘉定十六年,公元1223年),阿布都剌著。

十四、《古力斯坦》。这是一部文学名著。作者赛尔底殁于回历690年(元至元二十八年,公元1291年)。

以上六种,都是用波斯文写的。

这十四种经籍,并不是每一个经学生必须完全学习的,也不是于这十四种以外,不准学别的东西。这不过是寺院教育中的主要课程罢了。

这十四种经籍之规定,始于何时,不能确考。但我们如注意上列各经籍著作时期之可考者,都在胡登洲以前,则它们在登洲时已规定好了,也未可知。

本章参考资料举要

关于回教寺院教育者,可看庞士谦《中国回教寺院教育之沿革及课本》(《禹贡》半月刊第七卷第四期)、王静斋译《伟戛业》初、二集(北平刊本)、杨仲明译《教心经注》(桂林刊本)、李虞宸译《圣谕详解》、伍遵契译《归真要道》(南京蒋氏刊本,太原伊斯兰布道会刊本)。

第八章 汉文译述的发表

汉文译述的发表,始于明末。真正能自成体系,立论正确的译述,从王岱舆开始。岱舆后,张中、伍遵契、马注、刘智都是很重要的译述者。

王岱舆,别署真回老人,明末清初人。明洪武年间(公元1368—1402年),他的祖先从西域来进贡。明太祖询问历法,他答得很详细。明太祖给他一个钦天监的官,叫他住在金陵。一直到

岱舆的时候，还在金陵住家。岱舆生长在宗教气息浓厚的家庭里，自幼对于回教经典已有了很好的根基。三十岁以后，他开始读儒书，阅史籍，浏览诸子学说。他对于禅宗的道理，似乎也用心研究过。他觉得各家的道理都不如回教的道理好。他和别人辩论，常常用回教的道理折服他们。他把他的心得和重要的辩论，写成两部书。一部书是《清真大学》，一部书是《正教真诠》。《清真大学》共一卷，内分五篇，是一部讲宗教哲学的书。《正教真诠》共二卷，各有二十篇。前二十篇是论归真明心之学，后二十篇是修道之学。另外，又有《希真正答》一卷，是岱舆同别人问答的话，后学伍连城代为辑录的。《正答》所陈义说，和上述两书不相出入，但显豁详明的地方，也有两书所赶不上的。《大学》有北平石印本，太原伊斯兰布道会排印本。《真诠》有镇江刊本，成都刊本。《正答》有马福祥排印本。

张中，又名时中，字君时，明末清初时姑苏人。也是在童年时候，就学习经典。崇祯十一年（公元1637年），他到金陵游学，正赶上印度经师阿世格东来。他师事阿世格三年，很学了一些东西。他根据阿世格的讲解，加上自己的心得，作了一部《归真总义》。这是一部阐明回教最高信仰的书。他又译注了一部《四篇要道》，是讲日常生活中应遵行的一些条件（二书成都俱有刊本）。另外，他又有《克理默解》一卷，早已失传。

伍遵契，字子先，金陵人。他幼读儒书，中过秀才。后来因为无意功名，便把儒书抛开，专心研究教典。清康熙十一年（公元1672年），他究心教典，已快三十年了，他开始翻译一部著名的波斯文巨著。这部巨著，就是前章所已经提到的寺院课本之一——《归真要道》。这书共分四卷，内包五门。第一门三篇，解明本经纲目大义。第二门五篇，解明万有造化根源。第三门二十篇，解明今

世中正事业。第四门四篇，解明善恶归结。第五门八篇，解明士农商工齐修。全书都用寺院讲经的口气写，是遵契口述，他的哥哥天叙写下来的（有南京蒋春华排印本，太原伊斯兰布道会排印本）。遵契又有《修真蒙引》一书，只一卷（有刊本）。

马注，字文炳，号仲修，是赛典赤赡思丁的十五世孙。崇祯十三年（公元 1640 年）生于云南永昌。永历帝在云南建国，他曾以荐，入中书，后改锦衣侍御。永历帝既败，注以教书维持生活。康熙八年（公元 1669 年），他看出吴三桂的阴谋，知道云南要难免糜烂了，他离家到北京去。在京差不多住了十五年，他才回来。他往来游踪所及，到了不少的地方，见到了许多有意思的人。他的兴趣逐渐集中到回教教义方面来，把以前作文章谈经济的旧业差不多都放弃了。他著了一部讲教义的书，叫作《清真指南》。这书共有八卷，后来又加上了两卷。大概全书的精髓都集中在卷七，可以说是全书的提纲。卷二卷三讲的是天人之学，卷四卷五论的是修身之道。卷十中的条款，则更触及许多实际问题，有许多意思是同时回教著述中所没有谈过的。这书全部定稿时，他已经是七十二岁的人了。

刘智，字介廉，号一斋。清康熙初年，生于金陵。他父亲三杰，字汉英，对于教义有很浓厚的兴趣，曾著过《清真教说》。马注游金陵，三杰和注过从甚密，他曾为注校订《清真指南》全部。三杰有志译经，常恨自己的力量不够。智继承他父亲意思，发愤攻读回教要典，并研究中国子史群经和道佛两教的书。他在山林中僻居十年，专心治学。又赴齐鲁燕豫，访求遗经。他的著作，有《天方性理》、《天方典礼择要解》、《天方至圣实录》。《天方性理》是说天人性命的书，有本经，有图说。本经有五章，图说有五卷。约在康熙四十三年（公元 1704 年）完成。《天方典礼》，是一部论礼法的书。关于

日用伦常的教训，婚姻丧葬的仪则，都扼要地说到了。共二十卷，二十八篇。康熙四十五年（公元 1706 年）完成。《天方至圣实录》是叙述穆罕默德六十三年间所历大事的书。书用纲目体，按年编次。共二十卷。康熙六十年（公元 1721 年）开始写作，雍正二年（公元 1724 年）完成。这是智的最后巨著。他完成这书时，恐怕已有六十岁了。另外，他还有《五功释义》、《天方字母解义》、《天方三字经》，都是小册子，是专为初学的人写的。智自称，所著述数百卷，但行世的不过五十卷罢了。智所著书，版本最多，广州、镇江、成都、昆明、北平、上海等处均有一种或多种书的刊本或排印本。

刘智死后，好久没有宗教著作家出来。一直到同治年间，才有马德新的大量译述出世。

马德新，字复初，云南太和县人。生于乾隆五十九年（公元 1794 年）七月二十九日，死于同治十三年（公元 1874 年）四月十三日。他对于回教教典的造诣很深，游历的回教区域也多，国内如陕西、四川和云南各地，国外如印度、阿拉伯、土耳其，他都到过。他在国外得到的经籍和教益，大概都很不少。回国以后，他的声名大极了，不只全云南的回教人尊崇他，就是非回教人也都知道他。咸丰年间，因地方政府屠杀回民，致激起大规模的民变。德新曾参加过民军。后来德新虽和地方政府妥协，但他在回教人中的声名毕竟使当道者忌妒。后来就因为这个，被罗织罪名，以八十岁的高年竟被杀死。他所译著，有阿拉伯文的，有波斯文的，有汉文的。汉文译述，有：

一、《宝命真经直解》五卷。

二、《信源六箴》一卷。

三、《礼功精义》一卷。

四、《幽明释义》一卷。

五、《正异考述》一卷。

以上四种，又合称为《四典要会》，是德新的重要译述。

六、《性命宗旨》一卷。

七、《会归要语》一卷。

八、《醒世箴》一卷。

九、《天理命运说》一卷。

十、《礼法启爱》一卷。

十一、《道行究竟》一卷。

十二、《寰宇述要》一卷。

十三、《天方历源》一卷。

十四、《据理质证》一卷。

以上十四种书，俱有昆明刊本。

这些书大概都是德新口述，他的学生马安礼、马开科笔受并修润的。另外，他又有：

一、《真诠要录》，是删削王岱舆《正教真诠》而成。

二、《指南要语》，是删削马注《清真指南》而成。

三、《天方性理注释》，是刘智《天方性理》第五卷的注释。

四、《尔勒璧春秋》。

五、《天方至圣实录宝训》。

这两种是撮摘《天方至圣实录》而成。

这都是德新整理前人著述的成绩，马安礼、马开科的助力也还是占很重要的成分。

德新后，有马联元，字致本，云南新兴人。他的先人中，很出过几个有名的经师。他在经学方面，既有很好的家学，另外他又攻习儒学。二十二岁的时候，他在河西小回村任经师。一年之后，就到满克朝觐，遍游叙利亚、埃及、印度各国。见闻既广，学问日进。回

国之后，在新兴龙门大寺主讲，先后来就学者，达一千余人之多。光绪二十年，赴印度。第二年，到干补勒城，就在那里注经。这年闰五月十九日死，时年六十三岁，他著阿拉伯文波斯文书多种，风行一时。汉文译述，有《孩听译解》一种，用汉文译《孩听》(《古兰经》选本)，这与马德新的《宝命真经直解》，都可说是《古兰经》之最早的汉文译本。

大致说来，汉文译述的发表，可分两个阶段。王岱舆至刘智，是一个阶段。马德新、马联元是一个阶段。第一阶段，译述和发表的地域以金陵为主，内容或专译一经或专述一理论的体系，其兴趣几全限于宗教哲学和宗教典制的方面。第二阶段，译述和发表的地域以云南为主，内容方面较广，已由宗教哲学、宗教典制扩及到天文历法、地理和《古兰经》之汉译了。

本章参考资料举要

可看本章所列举各书。

第九章　最近的三十二年

自回教传入中国一直到清末，可分为两个时期。唐宋元是一个时期，明清是又一个时期。第一个时期虽可能有中国人信仰回教，但中国境内的回教力量总是以外来的回教人为核心的。第二个时期，中国境内的回教人可以说都是中国人了(不管他们的祖先是中国人或外国人)，但被教外人歧视，至少是被政府和士大夫阶级歧视，并且由歧视而迫害。我们可以称第一个时期是中国回教史上的移殖时期，第二个时期是中国回教史上的厄难时期。不过我们说厄难时期，并不是说回教在这时期没有什么发展，回教在这

时期，信仰者的数目不知比以前增加了多少倍，礼拜寺的数目也不知比以前增加了多少倍。回教人在政治上的地位是不如前了，但回教深入了各地农村，力量比以前还要坚固。这时的迫害虽重，但外来的压力却更使回教人团结了。而宗教学术的研究，寺院教育的推进，也是这时期之另一方面的收获。这也是我们谈中国回教史所必须知道的。

光绪宣统年间，回教先觉之士，受了时代思想的影响，经师王宽倡办新式学校于北京，鼓吹教育普及，提倡经书两通。留日回教学生三十六人组织留东清真教育会于东京，发刊《醒回篇》，讨论回教教务之改进及实施回教教育之方策，字里行间亦时时暗示民族革命的意思。这是清末中国回教的一种新气象。民国建元以后，中国回教更有转入一个新时代的模样。一直到民国三十二年年底止，这种转变一直在发展着，但这个新时代究将是怎样的一个时代，却还须等待一个时期，才能看得明白。

在最近的三十二年中，中国回教的大事约有五项可述。

第一，是政府及教外人对回教的重视。民国建造，以五族共和相号召，回族被列为五族之一。不管“回族”一词在现在有如何不同的解释，但在那时似是指全部中国回教人说的。这是回教人第一次在中国政治上，取得和非回教人同等的地位。民国约法等之明白标举“信教自由”，也都给回教以很有利的保障。孙中山说：

> 三民主义首在解放国内之民族一律平等。回族在中国历代所受压迫最甚，痛苦最多，而革命性亦最强。故今后宜从事于回民之唤起，使加入民族解放之革命运动。
>
> 回族向以勇敢而不怕牺牲著名于世，苟能唤起回民之觉悟，将使革命前途得一绝大之保障。

中山以一个旷代的政治家而说出这样重视回教人的话，这是史无

前例的。北伐完成以后，以至抗战七年的今日，政府颁布保障回教和嘉慰回教人的文告，更时常可以看得见。

在学者方面，注意回教史和回教问题的人也慢慢地多起来。陈汉章、陈垣、张亮丞、顾颉刚等是其中最热心的。

第二，是各种学校之提倡。民国建立以来，各地回教区域筹设普通小学者甚多。筹设中学者，也有北平西北公学、云南明德学校、杭州穆兴中学等。筹设师范学校者，有北平成达师范学校、上海伊斯兰师范学校、万县伊斯兰师范学校、宁夏省立云亭师范学校等。前三个师范学校都是以训练新时代的教长为目标或目标之一的。寺院学校的课程也在逐渐改变中。新的外来经典，国文、常识等科目，局部地改变了旧有的课程。

第三，是出版品之逐渐增加。中国回教定期刊物，在三十二年间，先后发刊者当在七十种以上。其中创刊最早者是民国四年创刊的《云南清真月报》，刊行最久者是民国十七年一月创刊的《月华》，和十八年九月创刊的《伊光》。而《中国回教学会月刊》和《季刊》，则是这些刊物中最严肃最充实的。

回教书籍除北平、上海、昆明、成都、镇江、广州随时用旧有木版印刷或用铅石印翻印旧书及外国来的新书外，中国回教人之新著也在随时增加中。在老辈的经师中，如杨仲明，如王静斋，都是译经的健将。仲明的细密，静斋的多产，都是很难得的。青年人中，马坚最有希望。他译述的东西，既忠实，又谨严，和杨、王的作风又有所不同。

第四，是回教组织逐渐扩大。自民国元年起，中国回教人士开始有公开组织全国性的团体之自由。这一年内遂有中国回教俱进会之成立，设本部于北京，设支分部于各省县。十八年十月，中国回教公会成立，设总会于南京，并拟设本支会于各省县。这本是一

个准备代替俱进会的组织。但俱进会支分会之在僻远省县者，并没有完全改组。二十六年冬，中国回民救国协会发起于郑州。次年夏，在武汉正式成立。后来迁到重庆，改名中国回教救国协会。三十二年，又改名中国回教协会。这个会规模比以前的两个会大。凡在后方各地曾经成立俱进会或公会的，都已完全由协会改组。并且有许多地方，向来没有设过某会的分支会的，现在也设上协会的分支会了。此外，还有中国回教学会和伊斯兰文化学会，在作埋头研究的工作。有各清真寺的董事会，处理各寺的寺务。

第五，是回教人爱国的情绪很高。民国缔建时，回教人参加革命各役，杀身成仁的，不可胜计。抗战以来，回教人在中央及西北西南各地负军事重任的，很有一些人。至于在前线努力杀敌，在后方努力生产的，可以说占中国回教人的全数。这也是以前所没有的。

大致地说来，上述情形，已是表示回教在往新生的路上走。不过现在回教的进步还赶不上它四周的进步，回教人的努力还太不够。这都不能使回教在现在以及在最近的将来，走上新生的路子。并且，阻碍回教前进的事情也还多得很。究竟中国回教是否能走上新生的路子，这一方面要有回教人本身努力的程度，另一方面也是要看他们所具备之客观条件。

本章参考资料举要

可看赵振武《三十年来之中国回教文化概况》(《禹贡》半月刊第五卷第十一期)和傅统先《中国回教史》第七章(商务印书馆出版)。

1943年3月写于渝旅次，1944年2月修改

〔白寿彝〕

二　中国穆斯林的历史传统

这是1962年2月2日在巴基斯坦历史学会第十二届年会上宣读的论文，原文在《北京师范大学学报》社会科学版1962年第2期发表。有英文本，发表在《Journal of Central Asia》，July 1981，Gslamabad，Pakistan。

作者记，1982年元月14日

(一)

“学问，虽远在中国，亦当求之”。穆罕默德的继承者遵从了这条训示，派外交代表到中国来。早在公元651年8月25日，即赫蚩拉31年1月2日，哈里发的第一个使节在长安朝见了唐高宗[①]这事，为当时的史官郑重地记载在皇朝的典籍里。从此，伊斯兰在中国逐渐传播并发展起来。在一千三百多年的悠久岁月里，中国穆斯林在许多方面形成了自己的传统。他们追求学问的精神和在学术上的成就，是可以首先提出来说的。

中国穆斯林研究、介绍了外国穆斯林的学问，特别是医药学、数学、天文学和历法。他们介绍来的药物、方剂和关于它们的性能

① 见《旧唐书》卷四。

的阐述，见于医药书记载者，占有相当的数量[①]。他们创制了一些膏药和丸药，在内外科一些病症的疗效上享有长期以来的荣誉。他们利用了阿拉伯、波斯的天文学知识帮助对天象的窥测，参考了赫蚩拉历法制定全国通用的历书，从十三世纪中叶起一直延续了四百多年。1254年，穆斯林天文学家札马剌丁创制了浑天仪、天球仪、地体仪等全套的天文仪器，在中国天文学史上占有一定的地位。1382年，马沙亦黑等奉命译历法、经纬度、天文诸书，颇受明代朝廷的重视[②]。

中国穆斯林善于发展本民族的文化并学习汉族的文化。维吾尔、哈萨克等民族的音乐、舞蹈，东乡族、撒拉族、保安族称作“花儿”的歌唱，始终是中国文化中鲜艳的花朵。十一世纪七十年代穆斯林玉素甫·哈斯·哈吉甫写成的长达13290行的叙事诗《福乐智慧》和长期流传维吾尔民间、包括340首歌曲的《十二木卡姆》[③]也都是中国文学的巨作。在十三、四世纪时，高克恭（？—1310年）和萨都剌（约1300—1360年）的诗和画都达到一代的高峰。高克恭的山水画，写林峦烟雨，能冶各名家之长而独造新境；作竹，尤有意致。萨都剌的诗以清新俊逸见称，所在吟咏，传诵一时。此外，赡思（1278—1351年）作为一个渊博的学者，写出了丰富的著作，对于文学、哲学、历史、数学、天文学、地理学、水利工程，无不究心；亦黑迭儿丁是一个大建筑家，他设计的元代大都奠定了迄今仍然保存着的故宫建筑规模的基础。十五世纪以后，中国穆斯林中不断出现诗人、文学家和画家，如丁鹤年、金大车、闪继迪、丁澎和改琦

① 北京图书馆藏有明抄本《回回药方》，存四卷。

② 他们所译《天文书》，现存，收入《涵芬楼秘笈》。

③ 已经过了整理，于1960年出版。

等，都有优秀的作品传世。

应该特别提出来的是十六世纪的学者李贽（1527—1602 年）。他是一个思想家、史学家和文学评论家。他的著作很多。他对当时尊奉的某些封建思想和封建的社会关系，对当时不许异议的孔子学说，进行了大胆的批评，揭露了它们的偏见和在社会发展上的危害。他的议论曾影响了不少的人。因此，他被关到监牢里面一直到死。他刊行的著作遭到毁禁，但并不因此而中断了在民间的流传，他的学术成就一直受到中国学术界的重视。最近，我们已整理了他的主要著作，印行了新的版本①。

中国穆斯林的学术兴趣是广泛的。他们善于学习别人的长处，并不断作过新的贡献，丰富了祖国的文化。

（二）

中国穆斯林对宗教知识的学习，一向都是用口头传授的方法。从十七世纪起，他们开始采用中国古典著作的形式写出来宗教的著作，同时也开始把阿拉伯文、波斯文的宗教论述译成中文。

王岱舆（约 1560—1660 年之间）是第一个刊行了中文宗教著作的人。他作了两部讲宗教哲学的书和一本讲伊斯兰基本知识的书。后者题作《正教真诠》，辨析当时人对伊斯兰的疑难。这书曾刊行了多种版本，流行较广。

继王岱舆之后，郁速馥·马注（1640—1711 年?）写了《清真指南》十卷，刘智（约 1660—1720 年之间）写了《天方性理》六卷，《天

① 他的代表作《藏书》六十八卷，《续藏书》二十七卷，《焚书》六卷，《续焚书》五卷，都已印行了新版本。

方典礼》二十卷,《天方至圣实录》二十卷,都经刊行流传。刘智著述繁富。《天方典礼》虽已有二十卷之多,还不过是原稿的摘要。

这三个人有一个共同特点,即他们都是号称"学通四教"的人。他们首先通晓伊斯兰教义,同时也研究儒学、道教和佛教所说的道理。他们往往吸收它们的有利因素,并引用中国历史上的故事,来阐述伊斯兰的主张,解答各种疑难的质问;有时是用诘难的方法来申明正面的论点。后来马德新(1794—1874年)的《四典要会》也采用了这种方法。但他的著作包括了更多的方面。在他已刊的三十多种著作中,有写宗教哲学、教法、宗教史的,有写天文、地理的,也有写阿拉伯语法学、修辞学的;有个人独立写作的,有跟别人合写的,也有根据王岱舆等人的著作而加以删定的;有用中文写的,有用阿拉伯文写的,也有一书而用两种文字去写的。这个学者还曾把《古兰经》译成汉文,不过没有译完,他就死了。

这四个人是清代最有名的四大宗教著作家。他们(除刘智外)都教授了一些学生。在他们的学生中,也出了一些著作家。有时,老师们的著作也曾因有学生们的帮助而得以完成。

著名的宗教学者中,还有张中,著有宗教哲学书,伍遵契译有宗教修养的书。他们跟王岱舆同时或稍后。1862年,杜文秀曾出版了在中国第一次用木刻印刷的《古兰经》。十九世纪末,马联元(1841—1903年)编印了用中文跟阿拉伯文对照的《古兰经》选本,还编出了经堂上使用的阿拉伯文和波斯文的课本。

中国穆斯林的宗教著作表现了他们刻苦钻研和善于吸取他人长处的优点,这曾有助于伊斯兰教义在中国的传播。

(三)

中国穆斯林在经济上和政治上,同样作出了历史性的创造。

长期以来,中国穆斯林善于跟不同民族、不同宗教信仰的人合作,共同发展生产。信奉伊斯兰的维吾尔族、回族、哈萨克族、东乡族、柯尔克孜族、撒拉族、塔吉克族、乌孜别克族、塔塔尔族和保安族[①],曾同汉族、蒙古族、藏族及其他少数民族的成员共同发展了西北各地区的农业和畜牧业。在其他省区,回族也同汉族及其他少数民族共同发展了当地的农业生产。中国穆斯林和全国各族人民不断地交流生产经验,交换生产工具,共同兴修水利。在新疆的著名的坎儿井,这是一种复杂的地下水道和井坑相连的灌溉系统,就是由汉人创始而由新疆各族穆斯林共同发展起来的。遍布宁夏地区的沟渠系统,也是首先由汉人创始,后来在回族的合作下,就不断发展以至成为今日的规模。穆斯林经营的手工业、商业、运输业,也同样跟全国各族人民学习并取得经常的合作和联系。

在中国政治史上,出现过许多穆斯林人物,赛典赤赡思丁(1211—1279年)是其中比较突出的一个。他先后任陕西和云南行政长官,到处建立屯田制度,办学校,修山路桥梁,开辟驿站。他在云南更兴建水利,传入新的作物品种、宣传先进生产技术,整理了水利工程,发展了当地的社会经济,一直为云南人民所称道。他的儿子纳速剌丁(?—1292年)和忽辛(?—1310年),上文提到的画家高克恭、著作家赡思,也都是著名的政治家。在他们之后,明代

① 这十个少数民族的成员几乎全是穆斯林,其他个别民族中也有穆斯林,但人数很少。据近年调查全国穆斯林共约一千万人。

穆斯林政治家如孙继鲁(？—1547年)等,在中央政府里也有较高的职位,在政治上有所主张。

在另一方面,中国穆斯林群众曾进行多次反封建的大规模的斗争。在十四世纪中叶和十七世纪前叶的两次全国性农民起义中,穆斯林跟汉族人民及其他少数民族一起,先后推倒了元、明两朝的封建政权。上一世纪中叶,在西南有由回族发动并联合汉族、彝族、苗族、白族及其他少数民族的起义,在西北有先后由回族、维吾尔族发动并联合其他少数民族的起义。这两次的起义都发展到广大的地区,并且都历时十余年之久。它们实际上是当时太平天国农民革命的支流,它们的发动和失败都受到太平天国的影响。当时清政府的官员曾企图把云南的起义说成是穆斯林和非穆斯林间的斗争。但云南起义军的答复,说这是"官逼民反",是穆斯林和非穆斯林共同反对压迫的问题,而不是穆斯林跟非穆斯林间的问题。

中国穆斯林跟全国人民一起,曾经不懈地参加反侵略、反帝国主义的斗争。1894年,中国和朝鲜一起反对日本的侵略。穆斯林将军左宝贵率领他的部队,英勇地保卫平壤。他屡次击退敌军的进攻,坚持到最后一分钟,给朝鲜人民留下不可磨灭的印象。1900年,八国联军入侵北京,穆斯林将军马福禄先后在天津附近和北京城上对敌进行顽强的战斗,最后把生命献给祖国。1937—1945年的抗日战争中,日本侵略者一方面残酷地迫害穆斯林,一方面利用宗教去欺骗群众。穆斯林看穿了敌人的诡计,坚决参加抗日军队,支援前线。中国共产党领导下的各抗日根据地分别建立了穆斯林的抗日组织和抗日武装。在北京迤南,马本斋(1901—1944年)领导的回民支队,在五年之间与敌人作战一百数十次,严重打击了这一地区的敌人。这个支队得到了"打不垮、拖不烂的铁军"称号。

马本斋的母亲不幸陷入敌手，敌人妄想利用她去劝说儿子投降，但她不顾一切威迫利诱，不屈而死。朱德总司令称许他们，说是“汉回各族模范”，“母子两代英雄”。

近代中国历史上的几次重大革命活动，一直到1949年中国大陆的解放，中国穆斯林都参加了。维吾尔族和新疆各民族，于1944—1949年，在伊犁、塔城、阿勒泰地区建立了以阿合买提江·哈斯木（1914—1949年）为首的革命政权和武装部队，更集中地打击了国民党和美帝国主义在新疆的反动势力，并配合了全国的解放战争，在全国革命形势的迅速发展下，促使新疆各族人民获得了解放。中国穆斯林认为，发展生产，反对封建压迫，积极参加反侵略反帝国主义的斗争，是光荣的历史传统，是每一个穆斯林应尽的职责。

（四）

对中外文化交流和贸易的发展，中国的穆斯林和外国的穆斯林都起过积极的作用。

自七世纪后叶到十五世纪末，中国沿海港口及接近海港的地区，如广州、泉州、福州、明州、扬州等地，经常接待来自各国的穆斯林商人和少数的宗教家、旅行家。在贸易最盛的时候，一个港口上曾居留过数千以至数万外国穆斯林商人。同时，中国商人，包括中国穆斯林在内，也到东南亚及印度洋沿岸各地贸易。在这八、九个世纪，从外国运销中国的货物有香料、药材、蔗糖、吉贝、象牙、犀角、珊瑚、珍珠、琥珀和奇禽异兽。中国外销的货物有丝、锦、绫、绢和各种丝织品，茶、瓷器、漆器、金银器皿、麝香和药材。中国人的重要发明，包括造纸术、罗盘针、火药，也都经过穆斯林的介绍，传

播到欧洲各国。

中国人民和巴基斯坦人民很早就互相往来。公元402年，中国旅行家法显就到过白沙瓦，第二年又到过德腊伊斯迈尔汉及德腊加济的附近地区。他把在这些地方的见闻记载在他的旅行记里。中巴人民的往来，实际上比这个记载更为古老。法显之后，不断有中国人到过巴基斯坦。特别值得指出来的，是在1405—1433年的二十九年之间，云南的穆斯林郑和曾先后七次奉明成祖和明宣宗的命令组织规模巨大的航海队，到海外进行友好访问。他的航海队曾先后访问了东南亚和印度洋沿岸三十多个国家或地区，发展了中国和他们之间的文化和贸易的关系。他的随从者马欢、费信和巩珍分别为这七次的访问写了专书。马欢在所著《瀛涯胜览》，巩珍在所著《西洋番国志》[①] 里，都对浙地港及其邻近地区作了生动的描写。他们说，这里的居民都是穆斯林，婚丧仪式都遵照伊斯兰的规定。他们称赞这里风俗的淳厚和善良，气候如夏，每年稻熟二次，粮食和蔬菜种类很多。他们还说这里的富人制造了船只，到外国去经商。费信在所著的《星槎胜览》里特别称赞这里的居民对中国船员热烈的友情和款待。

中国穆斯林和各国穆斯林间的友好往来，近几百年来，曾因西方殖民主义和帝国主义的东侵而遭到了阻碍。在这期间，中国穆斯林和各国穆斯林间的往还少了，但从未停止过。中华人民共和国成立后，各国人民的传统友谊得到了发扬。1953年，中国穆斯林成立了中国伊斯兰教协会，以研究教义，主办中国伊斯兰经学院，发展爱国主义教育，进行国际友好往来，保卫世界和平作为主要的工作。数年以来，这个穆斯林团体派遣出了代表团，访问了近

① 本书一向流传甚稀，近年发现一旧抄本，1961年据以出版。

三十个国家的穆斯林，并经常邀请和招待外国穆斯林在中国进行访问。

中国穆斯林的历史传统不是孤立的，而是中国历史传统不可分割的一个组成部分。中国穆斯林跟全国各族人民一起，首先是跟汉族一起，共同创造了伟大的中国的历史、创造了伟大的中华人民共和国的历史。

现在中国的历史学者和宗教学者正在逐步开展中国伊斯兰史的研究。我们认为，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，使其有利于对宗教和学术的正当发展，有利于保卫世界和平。

〔白寿彝〕

三　从怛逻斯战役说到伊斯兰教之最早的华文记录

1936 年 8 月，我在《禹贡》半月刊第五卷第十一期发表《从怛逻斯战役说到伊斯兰教之最早的华文记录》。1942 年修改旧稿，改题《怛逻斯战役和它的影响》。今用 1942 年修改稿，篇名仍用 1936 年的旧题。

1981 年 12 月 29 日作者记

(一)怛逻斯

唐天宝十年(公元 751 年 2 月—752 年 1 月)中国和大食间的怛逻斯战役，从好几方面说，都是历史上值得注意的一件大事。在未研究这次战役以前，我们应该先知道怛逻斯是怎样的一个地方。

怛逻斯是一个城，也是一个川。怛逻斯川大约就是现在俄罗斯土耳其斯坦(Russion Turkestan) 的 Talas 河。怛逻斯城大约就是现在 Talas 河上 Aulie-ata。怛逻斯三字当即 Talas 的对音，或是大食文撰述中 Taraz 的对音。[①]

---

① 本段系采用布勒士奈得(E. Bretschneider)的考证，见其所著《元明人西域史地论考》(Mediaeval Researches from Eastern Asiatic Sources)上册，页 18—19，注二三，又页 228，注五八五。

怛逻斯一名，在中国典籍中的最早纪录，见于唐贞观二十年（公元646年）成书的《大唐西域记》。《西域记》卷一记此地，作“怛逻私城”，说是“城周八九里，诸国商胡杂居”。宝应年间（公元762—763年）或其稍后，杜环著《经行记》，说碎叶川（吹河 Chu River）“西头有城，名曰怛逻斯，石国（Tashkand）人镇，即天宝十年，高仙芝军败之地”①。《经行记》成书不久，杜环的诸父杜佑著《通典》，卷一八五《边防类总序》的自注，也提到这个地方，说是“怛逻斯川”。贞元间（公元785—805年）贾耽撰《皇华四达记》，有自安西（龟兹今库车）至怛逻斯城的详细路程②。石晋开运三年（公元946年）前成书的《旧唐书》，宋嘉祐五年（公元1060年）成书的《新唐书》和元丰七年（公元1084年）成书的《资治通鉴》，都有关于怛逻斯的记载。除了《新唐书》卷二二一上《龟兹传》写作“咀逻私”，又卷四三下《地理志》写作“怛逻斯”，以及三书的若干地方讹作“恒逻斯”外，都一律写作“怛逻斯”。《新唐书》于天宝十年之怛逻斯战役外，在卷二一五下之《西突厥传》中，又有另外的关于怛逻斯的记事。《西突厥传》记玄宗时（公元712—756年）苏禄部黑黄二姓的猜忌及大首领莫贺达干与都摩支之争，说都摩支居碎叶城，“引黑姓可汗尔微特勤保怛逻斯城，共击达干”。又说：“疏勒镇守使夫蒙灵察挟锐兵，与拔汗那（Ferghana）王掩怛逻斯城，斩黑姓可汗与其

① 《经行记》久佚，此据《通典》卷一九三“石国”条下引。

② 贾耽书久佚，此据《新唐书》卷四三下《地理志》引。

弟拨斯"[①]。蒙古成吉斯汗十四年(公元 1219 年),耶律楚材西游,他的《西游录》中也著有"塔剌斯城"的名字。成吉斯汗十六年(公元 1221 年)邱长春西游,蒙哥汗九年(公元 1259 年)常德西使,都经过怛逻斯这个地方。常德《西使记》写作"塔剌寺",《长春西游记》写作"答剌速没辈"。"没辈",是蒙古话"河"的意思。大概从公元七世纪中叶到十三世纪中叶,中国旅行家之西游者,都注意到怛逻斯城或怛逻斯川。这就可以看出它们有值得重视的所在。《西域记》所记,更足见怛逻斯城,至少在唐初,是西域的一个商业市场。因为是一个市场,所以就为各国商胡所杂处了。《经行记》及《新唐书·西突厥传》所记,则可见怛逻斯城至少在唐玄宗时,是碎叶川流域的一个军事重镇。所以苏禄部二姓及二首领之胜败,以此城之得失为重要的关键,而石国也要派兵到这里来镇守了。

在西方典籍中,关于怛逻斯的记载,布勒士奈得(Breschneider)有一扼要的叙述。他说:

> Talas 是土耳其斯坦一个地方的名字,早在第六世纪,已见于拜占庭的编年史。史记 569 年查士丁帝(Enlperor Justine)派遣到中亚细亚突厥汗的使节,曾牵涉到它……
>
> 伊斯兰教著作家称这城为 Taras。在波斯的古史中,常常见到这个名字。……九世纪的 Ibn Khurdadbil 和十世纪的 Ibn Haukal 都认 Taraz 是伊斯兰人和突厥人间重要的贸易地方。

① 《新唐书·西突厥传》记显庆初年(应指公元 657 年)苏定方肖嗣业等进讨贺鲁,说:"定方命嗣业婆闰趋邪罗斯川追虏"。沙畹(E. Chavannes)以为"邪罗斯川"应为"怛逻斯川",见其所著《西突厥史料》,冯承钧译本页 54。如沙说是对的,则怛逻斯在军事上之重要又多一证。

同书卷二二一上《龟兹传》,称千泉"西(或系东字之讹)赢百里至呾逻私城,亦比国商胡杂居"。此显系抄《西域记》。又卷二二一下《石国传》称细叶川(碎叶川)"西属'怛逻斯城,石常分兵镇之'"。此显系抄《经行记》。故二条系在本文中未列举。

十二世纪的 Edrisi，十三四世纪的 Abulfeda，Ibn Batuta，和别的大食地理家及旅行家，都说到 Taraz 是土耳其斯坦的一个城。拉施特丁也记载着：1210 年，花剌子模的摩诃末（Mohammed of Kharezm）败西辽（Karakhitai）军于 Taraz 附近。

Rubruk 在他的行记（1253 年）中记着 Talas 城，不过他自己没有到那里去。当他从 Volza 往 Cayalic 的时候，他听说 Talas 城位在群山的附近，距他当时所走的路线有六天的路程。他听说，有许多日耳曼人（Germans）在 Talas 住着。1255 年，小亚美尼亚（Little Armenia）王 Hai Thon，在从蒙古归来的途上，经过 Talas，他在那里见到蒙哥汗的兄弟旭烈兀。

现在，一个用 Talas 或 Taraz 作名字的地方，已经不存在了。当十六世纪的开头，巴比算端（Sultan Baber）写他的回想录（Memairs）。他在拔汗那（Ferghana）记事中说，在他的时代以前，Taraskand 这个城，已经为蒙古人和乌兹别克人（Uzbeks）所毁灭了。①

在布氏的叙述中，可见怛逻斯城的毁灭，应在十三世纪蒙古人西征的时期。又可见怛逻斯城不只为中国旅行家所注意，也同样地为西方旅行家所注意。至于怛逻斯城之为贸易市场和军事重镇，则证以西方典籍，不只唐初或唐玄宗时是这样，自唐初以至于怛逻斯城之毁灭，似乎都始终占有这种重要地位的。这很可以使我们明白，天宝十年唐与大食间的战争，所以要在怛逻斯进行的重要原因之一了。

怛逻斯城与唐安西都护府间的路程，《新唐书》卷四三下复述《皇华四达记》所记者如下：

---

① 见《元明人西域史地论考》上册，页 18—19，注二三。

安西西出柘厥关，渡白马河，百八十里，西入俱毗罗碛。经苦井，百二十里至俱毗罗城。又六十里，至阿悉言城。又六十里，至拨换城，一曰威戎城，曰姑墨州，南临思浑河。乃西北渡拨换河、中河，距思浑河百二十里至小石城。又二十里，至于祝[1]境之胡芦河。又六十里至大石城，一曰于祝，曰温肃州。又西北三十里，至粟楼烽。又四十里，度拔达岭。又五十里，至顿多城，乌孙所治赤山城也。又三十里渡真珠河。又西北度乏驿岭。五十里，渡雪海。又三十里，至碎卜戍。傍碎卜水五十里，至热海。又四十里，至冻城。又百一十里，至贺猎城。又三十里，至叶支城。出谷，至碎叶川口。八十里，至裴罗将军城。又西二十里，至碎叶城。城北有碎叶水。水北四十里有羯丹山，十姓可汗每立君长于此。自碎叶西十里，至米国城。又三十里，至新城。又六十里，至顿建城。又五十里，至阿史不来城。又七十里，至俱兰城。又十里，至税建城。又五十里，至怛逻斯城。

这是我们所见怛逻斯安西间路程之唐时最详细的记载。《西域记》和《经行记》对于这段路程，也有记载。《西域记》卷一说：

从此（屈支国）西行六百余里，经小沙碛，至跋禄迦国。

跋禄迦国，东西六百余里，南北三百余里。国大都城周五六里，土宜气序，人性风俗，文字法则，同屈支国。语言少异。细氈细毡，邻国所重。伽蓝数十所，僧徒千余人，习学小乘教说一切有部。

国西北行，三百余里，度石碛，至凌山，此则葱岭北原，水多东流矣。山谷积雪，春夏含冻。虽时消泮，寻复结冰。经途

① “于祝”原作“于阗”，依沙畹说校改。见《西突厥史料》冯译本，页9。

险阻，寒风惨烈，多暴龙，难陵犯。行人由此路者，不得赭衣，持瓠，大声叫。微有违犯，灾祸目睹，暴风奋发，飞沙雨石，遇者丧没，难以全生。

山行四百余里，至大清池。周千余里，东西长，南北狭，四面负山，众流交凑，色带青黑，味带咸苦。洪涛浩汗，惊波汩潏。龙鱼杂处，灵怪间起。所以往来行旅，祷以祈福。水族虽多，莫敢渔捕。

清池西北行五百余里，至素叶水城。城周六七里，诸国商胡杂居也。土宜糜、麦，蒲萄，林树稀疏，气序风寒，人衣毡褐。……

素叶城西行四百余里，至千泉，……

千泉西行百四五十里，至呾逻私城。城周八九里，诸国商胡杂其居。土宜气序，大同素叶。

《经行记》说：

从安西西北千余里，有勃达岭。岭南是大唐北界，岭北是突骑施南界。西南至葱岭，二千余里。其水，岭南流者尽过中国而归东海，岭北流者尽经胡境，而入北海。又北行数日，度雪海。其海在山中，春夏常雨雪，故曰雪海。中有细道，道旁往往有水孔，嵌空万仞，辄坠者莫知所在。勃达岭北行千余里，至碎叶川。其川东头有热海。兹地寒而不冻，故曰热海。又有碎叶城，天宝七年北庭节度使王正见薄伐，城壁摧毁，邑居零落。昔交河公主所居止之处，建大云寺，犹存。其川西接石国，约长千余里。川中有异姓部落，有异姓突厥，各有兵马数万。城堡间杂，日寻干戈。凡是农人，皆擐甲胄，专相虏掠，

以为奴婢。其川西头有城，名曰怛逻斯。[1]

这三段记载，虽是详略不同，地名各异，但记的都是一条路线。

《四达记》、《经行记》的安西，就是《西域记》的屈支。屈支，唐时通写作龟兹，是安西都护府所在地，今早经改写为库车。

《四达记》的俱毗罗碛，大概就是《西域记》的"小沙碛"，现在的 Hosol 沙碛。[2]

《四达记》的拨换城，就是《西域记》的跋禄迦国，现在的阿克苏。

《四达记》的拔达岭，就是《经行记》的勃达岭，现在地图上的 Bédel。《西域记》的凌山，或者也就是此处。

《四达记》、《经行记》的雪海，就是《西域记》的山谷积雪处，惟不知在今何地。

《四达记》、《经行记》的热海，就是《西域记》的大清池，现在的 Issyk koul。

《四达记》、《经行记》的碎叶城就是《西域记》的素叶城，在 Tokmak 附近。

自安西到怛逻斯城的路线，颇有曲折。但大体上，是由东南方走向西北方。

从路程的里数方面说，《四达记》所明白记载的里数，共一千四百六十里。但安西至白马河，拨换城至思浑河，真珠河至乏驿岭，叶支城至碎叶川口，各距离间的里数，是否已经计算在内，不能确知。《西域记》所记的，至少有二千三百四五十里。但《西域记》所

① 《通典》卷一九三"石国"条下引。

② 以下各地之今释，俱用沙畹《西突厥史料》第一篇第二节之说。

述“千泉西”三字，很可能地是“千泉东”之误[①]。如果是这样，则西域记所记，至少应是二千零四五十里。《经行记》所记只有安西到碎叶川间的距离，共二千余里。若把《四达记》所记碎叶川口到怛逻斯城间的距离三百八十里加上，至少应是二千三百八十里。大体说来，《西域记》和《经行记》的里数相差不远，而《四达记》和它们竟相差六百里至九百里，这是因为《四达记》脱落了许多里数呢，是它计算里的标准淆乱呢，或是《西域记》、《经行记》太夸大了呢，本文内可惜不能作详细的研究。现在我们所可以说的是，依据唐时的记载，自安西到怛逻斯的路程，至少有一千四五百里，多则要有二千三百八十里以上。沿途有沙碛，有河流，有高山，有海。高山如拔达岭，海拔达四二二四公尺。海如雪海，仅海中有细道可通。这一条路，可以说是一条很不容易走的路。而怛逻斯战役中的唐军，却就是自安西动身，从这条路上到怛逻斯去的。

另外还有三个国或部落是在怛逻斯附近，并且和怛逻斯战役有关系的。

一个是石国。石国和康、安、曹、米、何、火寻、戊地、史，号称昭武九姓，有时简称为“九姓”。九姓所居，大抵在药杀水（Yaxartes，Syr daria）流域与乌浒河（Oxus，Amu daria）流域，土地平衍肥沃，宜于禾稼，是中亚细亚最好的地方。石治柘折（Sh Tchadj）城，即今塔什干城（Tashkend）。国境周围有千余里，在碎叶河（Chu River）与药杀水之间。俗善战，产良马。东南大山上，生有名为瑟瑟的宝石。[②]

---

① 如“西”字是“东”字误，则《西域记》所记素叶城到呾逻斯的里数，应是二百五六十里，与《四达记》所记里数略同。

② 参看《新唐书》卷三二一下康石诸国传。

一个是拔汗那，或称破洛那，或称钹汗，或称怖捍。天宝三年（公元744年），唐把它的国号改称宁远。《经行记》："拔汗那国在怛逻斯南千里，东隔山"①。《新唐书》卷二二一下《石国传》："石东南千余里，有怖捍者，山四环之。地膏腴，多马羊。西千里距堵利瑟那，东临叶叶水。水出葱岭北原，色浊，西北流入大碛"。又《拔汗那传》："宁远者，本拔汗那，……去京师八千里，居西鞬城，在真珠河之北"。叶叶水应即 Shash 水，亦即真珠河，今之锡尔河。大约锡尔河之下游，流经拔汗那之东境，而拔汗那仍有不少领土在锡尔河的北岸，所以《石国传》说怖捍"东临叶叶水"，又说"西鞬城在真珠河之北"。拔汗那应即 Ferghana 的译音。拔汗那在唐时之领土，以其"东临叶叶水"一点测之，应有不少地方在今 Ferghana 境内。但唐时的拔汗那和现在的 Ferghana，却不必在辖境上完全一致。西鞬城应为大食文的 Akhsikand（Akhsikath，Akhsiket），其地在贵山城（Kasan 在 Hamangan 西北三十俄里）以南，锡尔河以北②。

又一个是葛逻禄。《新唐书》卷二一七下《葛逻禄传》："葛逻禄本突厥诸族，在北庭（济木萨）西北，金山（阿尔泰山）之西，跨仆固振水，包多怛岭，与车鼻部接。有三族，一谋落，或为谋剌；二炽俟，或为婆匐；三踏实力。永徽（公元650—655年）初，高偏之伐车鼻可汗，三族皆内属。……至德（公元756—757年）后，葛逻禄浸盛，与回纥争强，徙十姓可汗故地，尽有碎叶、怛逻斯诸城。"又卷二一五下《西突厥传》："大历（公元766—779年）后，葛逻禄盛，徙居碎叶川。"这可见葛逻禄是逐渐向西南发展或迁移的。它徙居碎叶川

① 《通典》卷一九二"疏勒"条下。

② 参看《元明人西域史地论考》下册，页52—53，Kasan 条，及注八二三；《西突厥史料》冯译本，页110，《拔汗那传》注二。

的时候，距怛逻斯之战约二三十年或二三十年以上。它尽有碎叶、怛逻斯诸城的时候，距怛逻斯之战约十年或十年以上。当怛逻斯战时，葛逻禄占有的土地当距怛逻斯城不远。它的地望，当在怛逻斯城的东北。

在这三个国家或部落外，当时参加唐与大食间的战争的，当还有别的国家或部落。但在中国载籍中，没有明文可考了。

(二)怛逻斯的战事

怛逻斯的战事，《新唐书》卷五《玄宗本纪》仅记：

> (天宝十载)七月，高仙芝及大食战于恒(怛)逻斯城，败绩。

又卷一三五《高仙芝传》，也简单地记着：

> (天宝)九载，讨石国，其王车鼻施约降。仙芝为俘献阙下，斩之。由是西域不服。其王子走大食乞兵，攻仙芝于怛逻斯城，以直其冤。

《旧唐书·玄宗本纪》对这事，未提只字。而卷一〇四《高仙芝传》只说：

> (天宝)九载，将兵讨石国平之，获其国王以归。

《通鉴》卷二一六于天宝十载四月后，八月前，记：

> 高仙芝之虏石国王也，石国王子逃诣诸胡，具告仙芝欺诱贪暴之状。诸胡皆怒，潜引大食，欲共攻四镇。仙芝闻之，将蕃汉三万众击大食，深入七百余里，至怛逻斯城，与大食遇。相持五日。葛逻禄部众叛，与大食夹攻唐军。仙芝大败，士卒死亡略尽，所余才数千人。右威卫将军李嗣业劝仙芝宵遁。道路阻隘，拔汗那部众在前，人畜塞路。嗣业前驱，奋大梃击

之，人马俱毙。仙芝乃得过。将士相失。别将汧阳段秀实闻嗣业之声，诟曰："避敌先奔，无勇也。全己弃众，不仁也。幸而得达，独无愧乎？"嗣业执其手谢之，留拒追兵，收散卒，得俱免。还至安西，言于仙芝，以秀实兼都知兵马使，为己判官。

《通鉴》的记载虽也不能使我们满意，但比较具体一些。我们现在可以《通鉴》所记为骨干，参校别的材料，把详略异同的地方一一记下。

《通鉴》所谓"虏石国王"，在"天宝十载"下所举，只是略述起因。"虏石国王"的本事，《通鉴》系于"天宝九载十二月"之后。新旧《唐书·高仙芝传》俱作天宝九载，未记月份，与《通鉴》略同。但《旧唐书》卷一〇九《李嗣业传》说：

（天宝）十载，又从平石国。及破，九国胡并背叛突骑施。以跳荡，加特进，兼本官。

《新唐书·玄宗本纪》说：

（天宝十载正月）戊申，安西四镇节度使高仙芝执突骑施可汗及石国王。

这都比《通鉴》、新旧《高传》所记，推后几个月。《旧唐书》卷一二八《段秀实传》说：

（天宝）七载，高仙芝代灵察，举兵围怛逻斯。黑衣救至，灵察大衄，军士相失。夜中，闻都将李嗣业之声，因大呼责之，曰："军败而求免，非丈夫也。"嗣业甚惭，遂与秀实收合散卒，复得成军。师还，嗣业请于仙芝，以秀实为判官。

这以怛逻斯战事系于天宝七年。若依此说，高仙芝之虏石国王，至晚也须在天宝七年间。这又比《通鉴》和新旧《高仙芝传》提前三年，比《旧唐书·李嗣业传》、《新唐书·玄宗本纪》提前三年多。相互间的歧异很大。今按，《旧唐书·段秀实传》的异说，并不是由于虏

石国王时期之传说不同，而是由于文字上的含混和错误。“（天宝）七载高仙芝代灵察，举兵围怛逻斯”者，是说天宝七年高仙芝代夫蒙灵察为四镇节度使，而在代灵察为四镇节度使后，有举兵围怛逻斯一事。考《旧唐书·高仙芝传》，天宝七年六月，仙芝代灵察，灵察遂即被征入朝。《段传》所谓“灵察大衄”的“灵察”，显缘上文“灵察”而衍。“高仙芝代灵察”，和“灵察大衄”，事实上是不能同时并有的。这两个字的衍文，极易使人误解“高仙芝代灵察”的使命就是围怛逻斯；而平石国之役，也会跟着被人误解为天宝六七年的事情了。又按《新唐书·玄宗本纪》的记载，是记突骑施可汗和石国王被俘至阙下的日子，不是记他们最初被擒的时期。《通鉴》卷二一六说：

> （天宝十载正月），安西节度使高仙芝入朝，献所擒突骑施可汗、吐蕃酋长、石国王、谒师王。加仙芝开府仪同三司。

仙芝在天宝十年正月入京师献俘，当时的史官因记其献俘的日子。《新唐书》也本之而作上引的记载。《新唐书》所记“执突骑施可汗及石国王”的年月，和《通鉴》所记献俘的时期，是完全相合的。至于《旧唐书·李嗣业传》的记载，似着重在李嗣业的晋爵。天宝十年正月，高仙芝既献俘京师，以功“加开府仪同三司”，而当初参与战役的功臣，当然也要加封。李嗣业之“加特进”，大概就是这时候的事。所谓“又从平石国”云云，大概是追述“加特进”的原故的。综此所述，虏石国王的时期，以从《通鉴》及《旧唐书·高仙芝传》，认作天宝九年间事，为是。其他记载，虽在文字的表面上看来，似有不同，但实际上并没有怎么异说。

石国之役，《经行记》说：

天宝中，镇西节度使高仙芝擒其王及妻子归京师。[①]

《旧唐书·高仙芝传》说：

仙芝性贪，获石国大块瑟瑟十余石、真金五六驼驼、名马宝玉称是。

又《李嗣业传》说：

初，仙芝给石国王约为和好。乃将兵袭破之，杀其老弱，虏其丁壮，取金宝瑟瑟驼马等。国人号哭，因掠石国王东，献之于阙下。

《新唐书》卷二二一下《石国传》说：

天宝初，封王子那俱车鼻施为怀化王，赐铁券。久之，安西节度使高仙芝劾其无藩臣礼，请讨之。王约降。仙芝遣使者护送至开远门，俘以献，斩阙下。

前引的《新唐书·高仙芝传》也说：

讨石国，其王车鼻施约降。仙芝为俘献阙下，斩之。

《通鉴》卷二一六于天宝九载十二月后，记云：

安西四镇节度使高仙芝伪与石国约和，引兵袭之，虏其王及部众以归，悉杀其老弱。仙芝性贪，掠得瑟瑟十余斛、黄金五六橐驼、其余名马杂货称是，皆入其家。

综合这些材料来说，石国之役的开端，由于石王之无藩臣礼，高仙芝因奏请讨伐。讨伐既见于事实，石国王那俱车鼻施便请愿讲和、投降。仙芝趁着石国未施防备，进兵袭击，把石国王、石国王的妻子、石国的丁壮俘虏了去。把石国的老弱，杀得很多。他又把石国的大瑟瑟运走了十余斛，真金子运走了五六驼驼。还有许多值价相等的名马、宝玉和杂货。这些都运到了他自己的家里。在这种

① 见《通典》卷一九三“石国”条下引。

骚乱的场合里，仙芝的将官和士卒所劫略石国的财产，恐怕也要效法他们的主帅，决不止于少数。石国人遭遇了这样大的灾难，都伤心地痛哭。他们的国王，在战事结束的第二年，也被高仙芝带到了唐京都，把脑袋砍了。

当仙芝在石国大肆杀掠时，石国的一个王子跑出来，到有关系的国家去报告。怛逻斯战争跟着就来了。这就要说到前引《通鉴》所谓："石国王子逃诣诸胡，具告仙芝欺诱贪慕之状。诸胡皆怒，潜引大食，欲共攻四镇。仙芝闻之，将蕃汉三万众，击大食，深入七百余里，至怛逻斯城，与大食遇。"《旧唐书·李嗣业传》记这一阶段的事，说：

> 其子逃难奔走，告于诸胡国。群胡忿之，与大食连谋，将欲攻四镇。仙芝惧，领兵二万，深入胡地，与大食战。

《新唐书·李嗣业传》说：

> 初，仙芝特以计袭取石。其子出奔，因构诸胡，共怨之，以告大食，连兵攻四镇。仙芝率兵二万，深入……。

又《石国传》说：

> 王子走大食乞兵，攻怛逻斯城。

又《高仙芝传》也说：

> 其王子走大食乞兵，攻仙芝于怛逻斯城，以直其冤。

《新唐书》的《石国传》和《高仙芝传》叙述甚简。它说大食攻仙芝于怛逻斯城，好像仙芝在怛逻斯城素日驻有军队，当时并不知道大食来攻。但按照《通鉴》和新旧《李嗣业传》的说法，其间颇有曲折。先是石国王子赴大食乞兵；次是群胡与大食连合，想攻四镇；再则是高仙芝听见了这个消息，有点担心，遂率兵迎击。后来深入胡地，在怛逻斯地方遇见了大食等国的军队就打起来了。这个说法，要比较前说来得清楚些。前说为了省略的关系，容易使人误会。

据前文所说，怛逻斯距安西都护府，至少要有一千四五百里，多则可有二千三四百里，仙芝从安西到怛逻斯城，可以说是悬军深入了。但《通鉴》仅说“深入七百余里”，恐怕有讹误的字，说不定“七百”上面也许脱落了“一千”二字呢。

怛逻斯战役的阵容，在大食方面，当然有大食的正式军队。另外，还有所谓“诸胡”的军队。所谓“诸胡”，恐怕就是昭武九姓胡。如康、安、曹、米、何等国，都是石国的同一血族的国家，同时也是已受大食管辖的国家，并且和石国壤地相接，是很容易参加这个战团的。这方面的军队数目，在中国史料中，未见记载。在我们所知道的大食文撰述中，也仅提到大食军的统帅，是阿波悉林（Abū Muslim）[①]。在唐军方面，除了中国军队外，还有西域小国的军队。这方面的军队数目，《通鉴》已举出是“蕃汉三万众”，新旧《李嗣业传》都说是“兵二万”。《通鉴考异》说：

> 马宇《段秀实别传》云：“蕃汉六万众。”今从《唐历》。

《通典》卷一八五《边防类总序》的自注说：

> 天宝中……高仙芝伐石。于怛逻斯川，七万众尽没。

这算是四个说法[②]。考《旧唐书》卷三八《地理志》说：

> 安西都护府治所，在龟兹国城内，管戍兵二万四千人……

《新唐书》卷二二一上《龟兹传》说：

> 长寿元年，威武道总管王孝杰破吐蕃，复四镇地，置安西都护府于龟兹，以兵三万镇守。

《通鉴》卷二一三于开元十四年八月下说：

> 自王孝杰克复四镇，复于龟兹置安西都护府，以唐兵三万

① 见大食人 Ibn Athir 书。

② Ibn Athir 说中国军死亡十万。

戍之。

这可见，自长寿元年（公元 692 年）到开元十四年（公元 726 年）的三十四年间，安西守戍的唐军，少者有二万四千人，多不过三万人。开元十四年到天宝十年的二十五年间，也没有听说变更戍兵的数目。这次参加怛逻斯战役的唐兵，事实上恐怕连二万人以上的数目都不到。因为高仙芝不能不在安西留相当数目的军队作留守，同时又不能不在焉耆、于阗、疏勒三镇配置相当的兵力，以维持后方的安全。这样一来，能实际参战的唐军，如有二万人，已经不算少了。但这话的意思，并不是要赞成《李嗣业传》的说法，却正是疑惑《李嗣业传》的作者有这种类似的顾虑，而有意地把当时见于记载的这种参战的军队改得少了。我的意思以为，当时实际参加战争的唐军，虽最多不过两万人，但当时高仙芝所统率的参战者决不只两万人。《通典》的作者杜佑，是《经行记》作者杜环的诸父。杜环是亲身参加这次战争的人。《通典》的作者大概就是根据他这位族子亲历的事实来说的。并且他是唐代一个很有德望的大臣，对于这样的国家大事，也决不肯随便去写的。所以在四个说法中，《通典》所记的参战人数虽多，恐怕反要比较地靠得住。《李嗣业传》的说法，在这点上既不可靠，《通鉴》的作者明知道有两种说法，却毫无理由地采取《唐历》的说法，也未能使人置信。至于《段秀实别传》的说法，即和《通典》相近。我们知道，当时高仙芝统辖的军队，有"汉"有"蕃"。汉军虽至多不过两万，蕃军却是可以多多地参加的。我们在《册府元龟》卷九九九里，可以看见开元六年（公元 718 年）吐火罗诸国的表文。它开首的几句话说：

> 仆罗克（兄）吐火罗叶护部下管诸国王都督刺史，总二百一十二人。谢飓国王统领兵马二十万众。罽宾国王统领兵马二十万众。骨咄国王、石汗那国王、解苏国王、石匿国王、悒达

国王、护密国王、护时健国王、范延国王、久越得建国王、勃特山王，各领五万众。仆罗祖父已来，并是上件诸国之王。

这数或不免夸大，但也可见当时蕃国兵卒众多之一斑了。高仙芝在怛逻斯战役中，对这样的蕃国，征它几万兵，应该不是一件稀奇的事。例如蕃兵参加这次战役之见于明文者，葛逻禄部和拔汗那部，其兵卒恐怕都不在少数。这次高仙芝带了蕃汉之众七万人，可见他心目中的大食，也是一个劲敌。而当时情形之严重，也可想见了。

怛逻斯大战的结果，是高仙芝大败。《通鉴》述当时的情形，是："相持五日。葛逻禄部众叛，与大食夹攻唐军。仙芝大败，士卒死亡略尽，所余才数千人。右威卫将军李嗣业劝仙芝宵遁。道路阻隘，拔汗那部众在前，人畜塞路。嗣业前驱，奋大梃击之，人马俱毙，仙芝乃得过。将士相失。别将汧阳段秀实闻嗣业之声，诟曰：'避敌先奔，无勇也。全己弃众，不仁也。幸而得达，独无愧乎？'嗣业执其手谢之，留拒追兵，收散卒，得俱免。还至安西，言于仙芝，以秀实兼都知兵马使，为己判官。"新旧《唐书·李嗣业传》也有记载，而《新唐书》所记比较简略。《旧唐书》说：

> 仙芝大败。会夜，两军解。仙芝众为大食所杀，存者不过数千。事窘，嗣业白仙芝曰："将军深入胡地，后绝救兵。今大食战胜，诸胡知，必乘胜而并力事汉。若全军没，嗣业与将军俱为贼所虏，则何人归报主？不如驰守白石岭，早图奔逸之计。"仙芝曰："尔，战将也。吾欲收合余烬，明日复战，期一胜耳。"嗣业曰："愚者千虑，或有一得。势危若此，不可胶柱。"固请行。乃从之。路隘，人马鱼贯而奔。会拔汗那兵众先奔，人及驼马塞路，不克过。嗣业持大棒，前驱击之，人马应手俱毙。胡等遁，路开，仙芝获免。

《旧唐书》这条记载，和《通鉴》详略互见，可以相发。依这两条所说，这次战败，受仙芝统率的蕃军之影响不小。先是葛逻禄部的背叛，弄得仙芝腹背受敌，犯了军事上的致命伤。再则，拔汗那部先奔，弄得驼马塞路，不惟更影响了全军的军心，简直想退军也不容易。我们看李嗣业告高仙芝的话，可以知道高仙芝宵遁的具体情况。在这次战争中，高仙芝所统属参战军队的全体，连背叛的，带逃走的，死亡的，总要有六万多人。其中唐的正式戍卒，恐怕要在一万数千人光景，这在高仙芝以及安西四镇，自然是一个严重的损失。但是高仙芝还能"还至安西"，大食原来打算潜攻四镇的计划，却为这次恶斗无形搁置了。

这次战事的时期，《新唐书·玄宗本纪》作天宝十载七月，《通鉴》则记于是年四月后，八月前。

《旧唐书》对这件事情之所以没有正面记载的原故，我疑惑是因为当时的史官对于这件事没有接到正式的报告。我们知道在这次战败以前，高仙芝简直是一位常胜将军。连年，讨伐了勃律，擒了突骑施可汗，攻破了羯师，打破了吐蕃，荡平了石国。我们可以想见他的踌躇满志。天宝十年正月，朝廷加他开府仪同三司，优奖他的功勋。在这次优奖不久的几个月间，竟然有这样大的失败。这是怎样地损害他的威严，怎样地使他觉得无面目！《通鉴》于天宝四载下记着：

> 时边将耻败，士卒死者皆不申牒，贯籍不除。

高仙芝恐怕更不免为这种风气下的实行者。如果真是这样，则当时的史官自无从对这事作正式的纪录。后来高仙芝死了，仙芝的关系人为仙芝作传，自然也要隐恶而扬善，把这件丢脸的事轻轻地揭了去。再到以后，李嗣业死了，为李嗣业作传的人，因为在这个战败的场合中，他个人很能表现他的才力，就把这件事写在李嗣业

传记里面了。刘昫修《唐书》,事实上不能不因仍旧史,于是因为史料来源之不同,在《玄宗本纪》和《高仙芝传》里都没有提到这次战事的一个字,而却在《李嗣业传》里把这件事写得相当地详细。这不是《旧唐书》的作者有意为高仙芝回护,而是没有把史料作整个融和。这大概是《旧唐书》没有对这件事作正面记载的原故。《新唐书》在这一点上,总算进步一点,在《玄宗本纪》和《高仙芝传》里,还记了几个字。但修正的工作也并不是容易作的。《旧唐书》的这点缺憾,《新唐书》还是不能真正地弥补。所以仍然使人觉得它的正面记载太不充分。

(三)怛逻斯战役对于唐在西域地位上的影响

怛逻斯战役的规模既大,死亡又重,很可能地影响到唐在西域的地位及唐与大食间的关系。关于第一点,沙畹在他的《西突厥史料》中说:

> 由怛逻斯河之败,中国国势遂绝迹于西方。①

姚士鳌著《中国造纸术输入欧洲考》也申述:

> 怛逻斯城的战争,中国史家因为高仙芝久镇西域,并且是率师远征,虽然大败,犹录其前功,只说"与大食战于怛逻斯城,败绩"。实际上,这次战争,不仅是纸从中国传到小亚细亚,也是唐朝与大食在中亚霸权消长的关键。所以《新唐书·西域传》石国下说:"王子走大食乞兵,攻怛逻斯,败仙芝军,自

① 《西突厥史料》冯译本(商务印书馆1934年版),页217。

是臣大食。”①

这些话都相当地对，但并不全对。实际上，在人人“津津乐道”的开元年间和天宝初叶，唐朝已露出它维持中亚霸权的无力。我们不必等怛逻斯战败后，就可看出唐朝霸权之没落的征象了。可是，在怛逻斯战败后，中国国势却也并不遂“绝迹于西方”。

在《册府元龟》里，同时也是在沙畹所收的材料里，可以看见西域诸国上给唐帝的表文。开元七年（公元719年）二月：

1.安国王笃萨波提遣使上表论事曰……自有安国已来，臣种族相继，作王不绝，并军民等，并赤心奉国。从此年来，被大食贼每年侵扰，国土不宁。伏乞天恩滋泽，救臣苦难，仍请敕下突厥施，令救臣等。臣即统领本国兵马，计会翻破大食。伏乞天恩，依臣所请。

2.俱密国王那罗延上表曰：臣曾祖父叔兄弟等，旧来赤心向大国。今大食来侵，吐火罗及安国、石国、拔汗那国，并属大食。臣国内库藏珍宝及部落百姓物，并被大食征税将去。伏望天恩处分大食，令免臣国征税，臣等即得久长守把大国西门。伏乞炤临，臣之愿也。

3.康国王乌勒伽遣使上表曰……臣种族及诸胡国，旧来赤心向大国，不曾反叛，亦不侵损大国，为大国行裨益土。从三十五年来，每共大食贼斗战，每年大发兵马，不蒙天恩送兵救助。经今六年，被大食元率将异密屈底波（émir Qotaiba），领众军兵来此，共臣等斗战。臣等大破贼徒，臣等兵士亦大死损。为大食兵马极多，臣等力不敌也。臣入城自固，乃被大食围城，以三百抛车傍城，三穿大坑，欲破臣等城国。伏乞天恩

① 《辅仁学志》第一卷第一期，页41—42。

知委，送多少汉兵来此，救助臣苦难。其大食只合一百年强盛，今年合满。如有汉兵来此，臣等必是破得大食。

开元十五年(公元727年)：

吐火罗叶护遣使上言曰：奴身罪逆不孝，慈父被大食统押，应彻天聪。颂奉天可汗进旨云：大食欺侵，我即与你气力。奴身今被大食重税，欺苦实深。若不得天可汗救活，奴身自活不得，国土必遭破散，求防守天可汗西门不得。伏望天可汗慈悯，与奴身多少气力，使得活路。又承天可汗处分突厥施可汗云，西头事委你，即须发兵，除却大食。其事若实，望天可汗却垂处分。奴身缘大食税急，不救得好物奉进。望天可汗炤之所欲，驱遣奴身。及须已西方物，并请处分。奴身一一头载，不敢怠慢。①

《全唐文》卷九九九亦载开元(二十)九年(公元741年)石国王伊捺吐屯屈勒《请讨大食表》文云：

奴身千代已来，忠赤于国，只如突厥骑施可忠赤之日，部落安贴；后背天可汗，脚底火起。今突厥属天可汗。在于西头为患，唯有大食，莫逾突厥。伏乞天恩，不弃突厥部落，打破大食，诸国自然安贴。

这可略见开元间，安、康、俱密等国，在大食压迫下之困苦艰难中，怎样希望唐家援助他们，替他们打开难关。但是请求的结果呢，《新唐书》卷二二一下《西域传》，于康国下记：

其王乌勒伽与大食亟战，不胜。来乞师，天子不许。

于石国下记：

王伊捺吐屯屈勒上言：今突厥已属天可汗，惟大食为诸国

① 以上四表，俱见《册府元龟》卷九九九。

患，请讨之。天子不许。

于俱密国下记：

其王那罗延颇言为大食暴赋，天子但尉遣而已。

唐家天子只是安慰他们几句，并不为他们发一兵，派一将。这完全可以看出，唐家在这时已不能发挥一个拥有霸权者的能力，它对于过些国家已不能尽保护的义务了。开元十五年，僧人慧超自天竺回中国，路经西域诸胡国。他看见了“吐火罗国王住城，名为缚底耶，见今大窣兵马在彼镇押。其王被逼，走向东一月程，在蒲特山住，属大窣所管”。他看见了“安国、曹国、史国、石骡国、米国、康国等，虽各有王，并属大窣所管”。他并看见了骨咄国、胡密国也并属大窣所管[①]。这些向来臣服唐家的胡国，就在唐家不能发挥保护能力中，逐渐都滚入了大食势力圈内。大唐在中亚的霸权，在开元年间已是渐渐剥落。到了天宝十年怛逻斯之战，已经是很有些时候了。

但有趣的是：唐在中亚的霸权，在实质上虽已是逐渐剥落，但开元天宝间，西域诸小国来朝贡的，却又不能说是不盛。这大概是由于三个缘因。第一，诸胡的贡献，在本国里不算什么，拿到唐朝去，也不致于赔本。因为唐朝皇帝，还要赏赐一些物件。开元七年康国求助的表文，末尾说：“如天恩慈泽，将赐臣物，请付臣下，使人将来，冀无侵夺。”这可见当时的胡人，对于皇帝的赏赐，是很希冀的。第二，唐对于胡人，通常没有什么虐待。特别在经济方面，不在胡人身上想办法。而胡人与唐人通商，反可得到许多的利益。胡人在大食的管辖下，则正和在唐人管辖下的情形相反。我们看诸国的表文及慧超所谓“此胡密王……见属大窣所管，每年输税绢

① 见慧超《往五天竺国传》。

三千匹，住居山谷，处所狭小，百姓贫多”。可见大食在诸国课税相当地重。在这种情形相对之下，未受大食约束的小国，也要设法和唐保持相当的联络。第三，当时唐对西城诸胡，虽不能尽保护的责任，但如有胡国，对于唐有所妨害，或“无藩臣礼”的时候，安西都护府是会代表唐政府执行讨伐的责任的。例如“小勃律国王为吐蕃所招，妻以公主，西北二十余国皆为吐蕃所制，贡献不通”，玄宗就“特敕仙芝以马步万人为行营节度使，往讨之”①。又如揭师国“恃其险阻，违背圣化，……知勃律地狭人稠，无多田种，镇军在彼，粮食不充，于个失密市易盐米；然得支济，商旅来往，皆著揭师国过，其王遂受吐蕃货求，于国内置吐蕃城堡，捉勃律要路”②，玄宗也就应吐火罗叶护之请，于天宝九年二月，派安西兵，“破揭师，虏其王勃特没”③。唐的这种办法，也使西域诸国不敢不来朝贡了。

在这种矛盾状态下，西域诸小国自然是最苦。一方面不能仰仗唐的助力，同时对于唐又不能不有一种适当的表示。如果举措不当，便不免出乱子。唐的安西都护府，在这种场合下，也须斟酌情形，妥为适应。如超出了相当的限度，也易招致意外的危险。怛逻斯战役的导火线石国之役，依我的看法，就是由于石国和高仙芝，都没有看清楚他们的环境和他们所处的地位。石国之招致高仙芝的讨伐，据说是“无藩臣礼”。这如果不是直接损害了唐的尊严，就是直接损害了高仙芝的尊严。石国王忘记了勃律揭师的前车之鉴。他似乎没有注意到，唐的安西都护府虽不能帮助他抵抗大食的侵略，却能讨伐他对唐或唐军事领袖的不恭。在高仙芝方

① 见《旧唐书·高仙芝传》。

② 见《册府元龟》卷九九九，天宝八载吐火罗表文。

③ 见《通鉴》天宝八载十一月下，及九载二月下。

面，他固然可对石国发挥安西都护府的威权，但他应该知道西域小国之自称臣唐，并非专因唐四镇兵力之强，也是因为他们所受唐的压迫较小。石国王不知所以自处以致身死国破。高仙芝呢，那样地大杀大掠，又如何能不给群胡以贪残的印象？我们推想，那时群胡的意思，总以为高仙芝和大食在这一点上，没有什么分别。也许他们觉得，高仙芝还不如大食。因为大食虽有一定的课税，却也未必把金石宝货满载而归，也未必这样任意杀戮。而且，大食虽统辖他们，也许能保护他们，更何必去向这个既不能保护于前又肯施毒手于后的大唐讨好呢？于是他们乐得倒在大食的方面，勾引大食的兵马去潜攻四镇。怛逻斯战争遂就爆发了。这不是群胡和大食，为别国人的事情流本国人的血，而是群胡为了怕自己的处境将发生更大的困难，大食为了扩张自己的势力，二者互相利用所作出来的。所以我们可以说，怛逻斯战役之发动，是由于高仙芝于唐在西域势力渐趋实质上的衰落中，未能认清其处境，而对于一个不恭的胡国，超过适当的限度，采取了过分的行动之故。

怛逻斯战役的影响，大概是把上述的矛盾状态稍为改变一点。唐在西域势力之实质上的衰落，到这时候，大概要发展到形式上的表现。这时，恐怕要有少数国家，撕破入朝进贡的假面，不和唐像以前般地往来了。“石国自是臣大食”，是我们在史书中所见到的一个事实上的例子。李嗣业说：“今大食战胜，诸胡知，必乘胜而并力事汉。”[①] 这可见，这种趋势，也是当时参战的高级军官所能立时看到的。姚氏说这次战事是“唐朝与大食在中亚霸权消长之关键”。这话可以修正为：这次战事的结果，是唐朝与大食在中亚霸权消长的表面化。

① 见《旧唐书·李嗣业传》。

高仙芝在这次的战事中，虽打了一个大大的败仗，但他的军事根据地——安西四镇——并未受动摇，他手下的唐军也还有相当的数目。在这次战败的第三年，即天宝十二年(公元753年)：

> 封常清代仙芝讨大勃律，师次贺萨劳城，一战而胜。常清逐之。秀实进曰："贼兵羸，饵我也。请备左右，搜其山林。"遂歼其伏。①

在第五年，即天宝十四年(公元755年)，安禄山反后，李嗣业和段秀实率安西骑兵五千，赴朔方勤王，累有战功。这可见怛逻斯战后，安西的实力仍是不可低估。而封常清讨大勃律一役，尤可见唐在西方之势力仍然存在，决不像沙氏所说"中国国势遂绝迹于西方"。

怛逻斯战后，唐在西域既然仍旧保持相当的势力，因而在安禄山反后，许多小国大概有格于形势，不得不派兵助唐平乱。也有个别大国以及和唐无特殊关系的小国，是另外有条件使他们乐意去助唐的。《通鉴》卷二一八至德元载(公元756年)九月下说：

> 上虽用朔方之众，欲借兵于外夷，以张军势。以豳王守礼之子承寀为敦煌王，与仆固怀恩使于回纥，以请兵。又发拔汗那兵，且使转谕诸城郭诸国，许以厚赏，使从安西兵入援。

沙畹称这次各国派兵入援，是"中国在西方所执光荣任务之最后遗响"②。其实却大部分是"厚赏"勾出来的。

---

① 见《旧唐书·段秀实传》。

② 见《西突厥史料》冯译本，页218。

(四)怛逻斯战役对于唐大食国际关系上的影响

怛逻斯战役在唐大食国际史上的意义说,是两国间唯一的最大的武力接触。

在高宗时,唐在波斯设波斯都督府,拜波斯王卑路斯为都督。不久,波斯为大食所灭。调露元年(公元679年),高宗命裴行俭领兵护送波斯王子泥涅师复国,并派行俭为安抚大食使。后来因为路远,行俭中道折回,泥涅师因流落吐火罗作客①。这可说是唐与大食势力之最初的冲突。但波斯离中国甚远,只是在名义上臣服中国。所谓波斯都督府者,实等虚设。这时,唐对于大食的实力也隔膜得很,所以就冒然地派了一个安抚大食使。这位安抚大食使,大概也觉得无甚意味,中途就回来了。这种势力上的冲实,也可以说只是名义上的;在实际上,差不多没有什么关系。

一直到了开元间,唐与大食的冲突才真正地逐渐加重。除上文所述安、康、俱密等国逐渐入了大食势力圈外,在怛逻斯战前,还有别的冲突。《通鉴》卷二一一于开元三年(公元715年)下说:

> 拔汗那者,古乌孙也。内附岁久,吐蕃与大食共立阿了达为王,发兵攻之。拔汗那王兵败,奔安西求救。(张)孝嵩谓都护吕休璟曰:不救,则无以号令西域。遂帅旁侧戎落兵万余人,出龟兹西数千里,下数百城,长驱而进。是月攻阿了达于连城。孝嵩自擐甲,督士卒急攻。自巳至酉,屠其三城,俘斩

① 见《旧唐书》卷八四《裴行俭传》;《新唐书》卷一〇八《裴行俭传》;又卷二一五下《阿史那传》;卷二二一下《波斯传》。

千余级。阿了达与数骑逃入山谷。孝嵩传檄诸国，威振西域。大食、康居、大宛、罽宾等八国皆遣使请降。

这大概是唐与大食第一次短兵相接。这次，大食是打败了。

开元五年(公元717年)，突骑施引大食窥四镇。《通鉴》卷二一一说：

(开元五年四月)突骑施酋长左羽林大将军苏禄部众浸强。虽职贡不乏，阴有窥边之志。……(七月)安西副大都护汤嘉惠奏：突骑施引大食、吐蕃谋取四镇，围钵换及大石城，已发三姓葛逻禄兵与阿史那献击之。

这是第二次唐与大食以兵戎相见。这次的胜负不明。但四镇未入大食手中，是无疑问的。我们看汤嘉惠仅派三姓葛逻禄和阿史那部众往击，这次战争恐怕不见得很严重。

《旧唐书·李嗣业传》说：

天宝七载，安西都知兵马使高仙芝奉诏总军，专征勃律。……遂长驱至勃律城，擒勃律王、吐蕃公主，斩藤桥，以兵三千人戍。于是拂林、大食诸胡七十二国皆归国家，款塞朝献，嗣业之功也。

《新唐书》卷二二一下《大勃律传》说：

天宝六载，诏副都护高仙芝伐之(大勃律)。……仙芝约王降，遂平其国。于是拂菻、大食诸胡七十二国皆震恐，咸归附。

在高仙芝讨勃律一役中，未闻大食参加。《旧唐书》所说，或许是因那时候凑巧有大食等国的使臣在朝，史臣故加铺张，遂成了这次战役的成果。《新唐书》所说"震恐"，恐怕更是过甚其辞了。距怛逻斯战役三四年前的大食国，不至这样泄气。

在怛逻斯战前，除了开元三年、开元五年，唐和大食的两次武

力冲突外，还有一次军事合作的要约。《全唐文》卷二八五《敕安西节度王斛斯书》说：

> 敕王斛斯：得卿表，并大食东面将军呼逻散诃密（Amir khurassan）表，具知卿使张舒耀计会兵马迴。此虽远蕃，亦是强国。观其意理，似存信义。若四月出兵是实，卿彼已合知之。还须量意，与其相应。使知此者计会，不是空言。且突骑施负恩，为天所弃。诃密若能助国破此寇仇，录其远劳，即合优赏。但未知事实，不可虚行。卿可观察蕃情，颇有定否，即须随事慰接，令彼知之。若舒耀等虚有报章，未得要领，岂徒不实，当有所惩。绝域行人，不容易也。

这篇敕系出张九龄手笔，当系开元十一年至十四年，九龄为中书舍人时事。在这篇敕中，可以看出，当时安西节度使王斛斯和大食东面将军呼逻散诃密有共同击突骑施的要约。突骑施处于两大之间，依违无常，对唐有时称臣，有时捣乱；对大食或者也如此。所以两国的军事领袖要打算合作，“破此寇仇”。但这种军事上的合作，未见施于事实。后来到开元二十七年，突骑施可汗吐火仙之被擒，还是唐碛西节度使盖嘉运联合拔汗那作出来的[①]。在怛逻斯战役前的唐与大食间之直接的军事关系，只有上述的两次交手战而已。

怛逻斯战后的第六年，即至德二年。是年正月，大食应唐的邀请，派兵跟着拔汗那、安西的兵，开入中国边境，助唐平安禄山之乱。是年九月癸卯，收复西京。十月壬戌，收复东京。至是，唐的两京，赖着大食及诸国的力量，完全克复了[②]。这是在怛逻斯战后，大食在军事上，帮了唐朝一个大忙。这事的第二年，广州奏大

① 见《通鉴》卷二一四。

② 见新旧《唐书·玄宗本纪》及《大食传》、《通鉴》卷二一九。

食扰乱。《旧唐书》卷十说：

（至德三载即乾元元年九月）癸巳，广州奏：大食国、波斯国兵众攻城，刺史韦利见弃城而遁。

《通鉴》卷二二〇说：

（乾元元年九月）癸巳，广州奏：大食、波斯围州城。刺史韦利见逾城走。二国兵掠仓库，焚庐舍，浮海而去。

我疑心这件事情，就是助唐平乱的大食兵作的。说不定，这时西域有特殊情形，大食兵在陆路上的归途发生障碍，改由海道归国，临走放了这末一个起身炮。《旧唐书》所称"兵众"，最可注意。因这可见，决非居广州的大食商人所为。而大食之派兵攻广州，也是毫无意义，决不会有的。我们知道，当克复两京之前，唐的最高军事领袖曾和回纥公开地交换条件，允许回纥于破城之日，任意大掠。即使大食和唐没有作过这样的条件，大食人看惯了回纥的这种把戏，照样演习一套，是可能的。所以攻广州这件事情，可以说是没有什么严重的军事意义。至于他们和波斯人之合于一起，则是因波斯在这时早已亡国，事实上，波斯人须受大食人的支配。在援唐的大食军队中，包含许多波斯人，恐怕是难免的。

过了至德三年，更历二十九年，唐宰相李泌向德宗建议结大食以抗吐蕃。《通鉴》卷二三三于贞元三年（公元 787 年）九月下说：

回纥，合骨咄禄可汗屡求和亲，且请昏。上未之许。会边将告乏马，无以给之。李泌言于上曰："陛下诚用臣策，数年之后，马贱于今十倍矣。……臣愿陛下北和回纥，南通云南，西结大食天竺。如此，则吐蕃自困，马亦易致矣。……大食在西域为最强，自葱岭尽西海，地几半天下，与天竺皆慕中国，代与吐蕃为仇，臣故知其可招也。

后来，和回纥成功，离间吐蕃云南成功。却偏巧贞元五年三月李泌

死去，单单结大食天竺之策没有实现。如果实现了，也是军事上的一种大联合。

贞元十七年（公元 801 年），唐剑南西川节度使韦皋部将杜毗罗潜袭吐蕃险要。据《新唐书》卷二二二上《南蛮传》所记，是役“虏大奔。于时康黑衣大食等兵及吐蕃大酋皆降。获甲二万首”。这是在中国史料中所见，唐与大食之最末次的军事上的冲突。这次大食的军队是败了，投降的人数不详。

以上，就唐和大食之直接的军事关系来说，共有三次军事合作的拟议；却只有大食助唐平乱一事，见之实行。共有四次军事冲突，有两次是大食打败了，一次胜负不明。只有怛逻斯之战，是大食打胜仗。但怛逻斯一战，却比其余的三次战争，规模都大得多。

在怛逻斯战役的前后，唐与大食间通常关系，并没有什么改变。我们检查大食使臣来华的次数，见于记载者，有：

一、永徽二年（公元 651 年）八月乙丑，大食国始遣使朝献。

二、永徽六年（公元 655 年）六月，大食国遣使朝贡。①

三、永隆二年（公元 681 年）五月，大食国遣使献马及方物。

四、永淳元年（公元 682 年）五月，大食遣使献方物。

五、长安三年（公元 703 年）三月，大食遣使献良马。

六、景云二年（公元 711 年）十二月，大食遣使献方物。②

七、开元初（公元 713 年），大食遣使来朝，进马及宝钿带

① 以上见《旧唐书》卷四。

② 以上见《册府元龟》卷九七〇。

等方物。[①]

八、开元四年(公元716年)七月,大食国黑密牟尼苏利漫遣使上表,献金线织袍、宝装玉洒池瓶,各一。[②]

九、开元七年(公元719年)六月,大食国遣使朝贡。

十、开元十二年(公元724年)三月,大食遣使献马及龙脑香。[③]

十一、开元十三年(公元725年)正月丙午,大食遣其将苏黎等十二人来献方物,并授果毅,赐绯袍银带,放还蕃。[④]

十二、开元十三年三月,大食遣使苏黎满等十三人献方物。[⑤]

十三、开元十六年(公元728年)三月辛亥,大食首领提卑多类八人来朝,并授将郎,放还蕃。

十四、开元十七年(公元729年)九月,大食国遣使来朝,且献方物,赐帛百匹,放还蕃。

十五、开元二十一年(公元733年)十二月,大食遣首领摩思览达干等来朝。并授果毅,各赐绢二十匹,放还蕃。

十六、开元二十九年(公元741年)十二月丙申,大食首领和萨来朝,授左金吾卫将军,赐紫袍金钿带,放还蕃。[⑥]

十七、天宝三年(公元744年)七月,大食国遣使献马及宝。

---

① 见《旧唐书》卷一九八。
② 见《册府元龟》卷九七一、卷九七四。
③ 以上见《册府元龟》卷九七一。
④ 见《册府元龟》卷九七五。
⑤ 见《册府元龟》卷九七一。
⑥ 以上见《册府元龟》卷九七五。

十八、天宝四载(公元745年)五月,大食遣使来朝贡。

十九、天宝六载(公元747年)五月,大食国王遣使献豹六。①

二十、天宝十一载(公元752年)十二月己卯,黑衣大食谢多诃密,遣使来朝,授左金吾卫员外大将军,放还蕃。②

二一、天宝十二载(公元753年)三月,黑衣大食遣使献方物。

二二、天宝十二载四月,黑衣大食遣使来朝。③

二三、天宝十二载七月辛亥,黑衣大食遣大酋望二十五人来朝,并授中郎将,赐紫袍金带鱼袋。④

二四、天宝十二载十二月,黑衣遣使献马三十匹。

二五、天宝十三载(公元754年)四月,黑衣大食遣使来朝。

二六、天宝十四载(公元755年)七月,黑衣遣使贡献。

二七、天宝十五载(公元756年)七月,黑衣大食遣大酋望二十五人来朝。

二八、至德初(公元757年),大食国遣使朝贡。

二九、乾元元年(公元758年)五月壬申朔,回纥使多乙亥阿波八十人,黑衣大食酋长阇文等六人,并朝见。至合门,争长。通事舍人乃分左右,从东西门并入。⑤

① 以上见《册府元龟》卷九七一。
② 见《册府元龟》卷九七五。
③ 以上见《册府元龟》卷九七一。
④ 见《册府元龟》卷九七五。
⑤ 以上见《册府元龟》卷九七一。

三十、宝应元年(公元762年)五月戊申,黑衣大食遣使朝见。①

三一、宝应元年十二月,黑衣大食遣使朝见。②

三二、大历四年(公元769年)正月,黑衣大食遣使朝贡。

三三、大历七年(公元772年)十二月,大食遣使朝见。

三四、大历九年(公元774年)七月,黑衣大食遣使来朝。

三五、贞元七年(公元791年)正月,黑衣大食遣使来朝。③

三六、贞元十四年(公元798年)九月丁卯,以黑衣大食遣含嵯、焉鸡、莎比三人并为中郎将,放还蕃。④

在一百四十七年中,共通使三十六次。其中,怛逻斯战前一百年内,共通使十九次。怛逻斯战后四十七年中,共通使十七次。而自战后之第二年直至第八年,每年大食均有朝贡使来。天宝十二年之一年内,大食使臣且来四次。怛逻斯战时,虽值大食之转移朝代,但仅就唐大食间之整个关系说,并未见受到怛逻斯战役的显著影响。

(五)怛逻斯战役与伊斯兰教之最早的中文纪录

以上所述怛逻斯战役的两种影响,都是可能的影响。另外,还有两种影响,只是偶然的影响。一种是中国造纸术的西行,又一种

① 见《册府元龟》卷九七二。
② 见《册府元龟》卷七五二。
③ 以上见《册府元龟》卷九七二。
④ 见《旧唐书》卷一九八,《册府元龟》卷九七六。

是伊斯兰教义之开始有中文的纪录。

原来当怛逻斯战争中，中国有不少的人被大食俘虏了去。其中，有许多技术人材。大食人在这些人中，发现了一些造纸工人。于是他们就在飒秣建（Samarkand）设立了一个工厂，用中国造纸术来造纸。出货以后，风行一时，有机会得到这种纸的人，都把这种平滑柔和的纸，来代替久已用惯了的粗糙笨硬的纸。接着大食内地各都市，也都陆续设立了大规模的造纸厂，供给全国需要，并运销到欧洲去。此后过了相当久的时期，欧洲各地也跟着学习这种造纸的新方法。据说，这不只对于大食和欧洲的造纸术引起了空前的改革，并且对于大食和欧洲的文明也发生了很大的影响。因为用这种新方法所造的纸，比他们旧用的纸太方便了，对于文明的传播和进步，起了非常重大的作用。据说：欧洲人之所以能从黑暗时代转入启蒙时代，中国造纸术的输入实占一个重要原因。这真是当初双方从事怛逻斯战争的人所梦想不到的结果。姚士鳌著有《中国造纸术输入欧洲考》（刊于《辅仁学志》第一卷第一期），对于造纸术的西行，有很详细的研究，这里不必再说了。

造纸术外，在这次战争中，也可能把别种专门技术输入大食。《经行记》说大食有“绫绢机杼金银匠，画匠。汉匠起作画者，京兆人樊淑、刘泚。织络者，河东人乐隟、吕礼”[①]。这些作画的和织络的汉匠，或许也是在这次战争中俘虏过来的，不过无明文可考了。

《经行记》作者杜环，在这次战争中被虏。他历行大食各地，到宝应初年（公元 762 年），才从南海回国[②]。自天宝十年到宝应初年，他整整地居留并游历了十一二年。他见了很多大食各地的风

① 见《通典》卷一九三《大食传》下引。

② 见《通典》卷一九一《西戎总序》自注。

土，对于伊斯兰教义有相当正确的知识。他把他所知道的教义，记在《经行记》里，遂成了伊斯兰教义之最早的中文纪录。这在中国伊斯兰史上，也是一件应该大书特书的事。这也是当日从事怛逻斯战争者所梦想不到的。

《经行记》原书久佚，现在只能从《通典》所引，看到有关教义的记载。《通典》卷一九三引《经行记》说：

> （大食）一名亚俱罗。其大食王号暮门，都此处。其士女瑰伟长大，衣裳鲜洁，容止闲丽。女子出门，必拥蔽其面。无问贵贱，一日五时礼天。食肉作斋，以杀生为功德。系银带，佩银刀。断饮酒，禁音乐。人相争者，不至殴击。又有礼堂，容数万人。每七日，王出礼拜，登高座为众说法。曰："人生甚难，天道不易。奸非劫窃，细行谩言，安己危人，欺贫虐贱：有一于此，罪莫大焉。凡有征战，为敌所戮，必得生天。杀其敌人，获福无量。"率土禀化，从之如流。法唯从宽，葬唯从俭。

同卷又引：

> 诸国陆行之所经也，胡则一种，法有数般。有大食法，有大秦法，有寻寻法。……其大食法者，以弟子亲戚而作判典，纵有微过，不至相累。不食猪狗驴马等肉，不拜国王、父母之尊，不信鬼神，祀天而已。其俗，每七日一假；不买卖，不出纳，唯饮酒谑浪终日。

同卷又引：

> 从此至西海以来，大食波斯参杂居止。其俗礼天，不食自死肉及宿肉。以香油涂发。

以上共引三条，我们可以逐条加以解释。

先说第一条。

第一条的亚俱罗，就是苦法（Kufa），是叙利亚文 Akula 的

对音[①]。暮门是 Amir al-Mu'minin 的省译,《旧唐书·大食传》作"噉密莫末腻",《新唐书·大食传》作"黦密莫末腻",意思是"信仰者的首领"。这是哈里发(khalifa)例用的称号,所以说"大食王号暮门"。黑衣大食都苦法,所以说"都此处"。

大食男女,比中国人体格魁梧壮大,注意仪容的整齐和修饰。所以说:"其士女瑰伟长大,衣裳鲜洁,容止闲丽。"

大食妇女有戴面幂的风俗,同时伊斯兰教也要妇女隐蔽面部。所以"女子出门,必拥蔽其面"。

伊斯兰教的最高信仰是 Allāh,在中文中,很难找到一个适当译名。这所谓"天",《经行记》的原意,应该就是译 Allāh 的。Allāh 无形象,无方所,绝不是"天"字所可表示。但在"最高的存在"之意义上说,至少在普通中国人眼光中,"天"和 Allāh 是比较最接近的。

"礼"就是礼拜,是大食文 Salāt 的意译。伊斯兰教规定,每日有五次礼拜。第一次在日未出前,是 Salat al-fajr,普通译作晨礼。第二次在日过午时,是 Salāt al-Duhr,普通译作晌礼。第三次在日落前的相当时间内,是 Salāt al-Asr,普通译作晡礼。第四次在黄昏时,是 Salāt al-Maghrib,普通译作昏礼。第五次是在既夕之后,是 Salāt al-'isha,普通译作宵礼。这五次礼拜是每一个伊斯兰人,无论国王,或力役的人,都是应该举行的。这就是所谓"无问贵贱,一日五时礼天"。

伊斯兰教于每年黑蚩拉(Hijira)九月,斋戒一个月,把饮食的时间放在夜间。晨曦之后,和日落之前,不能进饮食。但当夜间能进饮食的时候,肉是照旧可以吃的。黑蚩拉十二月十日至十二日,伊斯兰教举行古尔邦节。在这节期中的一个重要典礼,是凡有余

① 见 Hirth and Rockhiij, Chao Ju-Kua. p. 100。

财的人，都要宰牲。一个人宰一只羊，或七个人合宰一只牛或一只驼。宰牲后，把肉分作三份。一份自用，一份送亲友邻居，又一份济施贫穷。斋中吃肉，和以宰牲为一种典礼，都是普通中国人所诧异的。所以《经行记》特别记出这两件事，说是："食肉作斋，以杀生为功德。"

伊斯兰教对于饮酒和音乐，禁止颇严。《古兰经》第二章第二一九节说："凡有人拿喝酒和赌博的事情问你们，你们要回答说：两者对人都有大罪，也有利益。但罪恶是超过利益的。"第五章第九十节说："唉！归信的人们！喝酒，赌博，拜偶像，和抽签，都是恶魔的丑恶行为。你们要想到善果，要屏绝它们。"这是禁饮酒的证据。《米失戛特》(Mishkāt)第二十二卷第九章说："乃非儿(Nafi')和伊本奥玛尔(Ibn'Umar)在路上听见奏乐的声音。伊本奥玛尔用指头塞住耳朵，走到一边。乃非儿问他为什么。他说：当我年幼的时候，曾有一次在至圣跟前侍立，至圣听见音乐，就用手指把耳朵塞起来。"[①] 这是禁音乐的证据。《经行记》说"断饮酒，禁音乐"，是很得其实的。

伊斯兰教每七日有大礼拜一次，普通称为"聚礼日"，按规矩，在城市举行者，须由地方长官领导。在都市举行者，由哈里发领导。在典礼进行程序中，有 Khutab 一项。Khutab 的意思，是"讲述"。讲述时，或报告七日间的大事，或训示做人处世的道理。《经行记》所谓"每七日，王出礼拜，登高座为众说法"，就是指聚礼日的情形说的。至于王所说的一套关于做人处世之道的话，都一一和伊斯兰道理相合。

再说第二条。

① 据 Hughes, A Dictionary of Islam 中引。

第二条所谓“以弟子亲戚而作判典，纵有微过，不致相累”。意思是说：在法律裁判的时候，虽有人和被告人有弟子亲戚的关系，也不至于被累受过。这是伊斯兰教法，只把犯罪的责任加在犯罪者一人身上，和当时中国法律之株连亲友者不同。所谓“不食猪狗驴马等肉”，是伊斯兰教义对于饮食上的禁戒。所谓“不拜国王父母之尊，不信鬼神，祀天而已”，是说伊斯兰教，除 Allāh 外，什么也不拜。“其俗每七日一假”，是说聚礼日。“不买卖，唯饮酒，谑浪终日”，似为“不买卖饮酒，唯谑浪终日”之误。意思是说，聚礼日，大家都休息了，也不饮酒，只玩耍一天罢了。

至于第三条，仍是说伊斯兰的最高信仰和饮食禁忌。和以上两条所说的意思，不相出入。

综看这三条，关于伊斯兰的最高信仰和礼拜斋戒等重要功课，《经行记》都说到了。说得这样正确而具体，不只在《经行记》以前没有过，在《经行记》以后的唐宋记载中，也没有过。这也可说是怛逻斯战役给与《经行记》作者以这样有利机会的。

〔白寿彝〕

四　宋时大食商人在中国的活动

1937年4月，我在《禹贡》半月刊第七卷第四期发表《宋时伊斯兰教徒底香料贸易》一文。1942年增删旧作，改题《大食商人在中国的活动》。1937年所作原有一章论述宋以前的有关情况，1942年删去。今仍将此章冠于篇首，篇名及文章的其他部分，都沿袭1942年之旧，而对个别词句作了删改，对注文有些技术上的调整。

1981年12月30日作者记

(一)宋以前南海上的香料贸易与大食商人

海外异香在很早的时候，即已传入中国。鱼豢《魏略》记大秦草木十二种香，又记大秦通益州、永昌的水道，又说"故永昌出异物"[①]，大概在三国时，域外香料已很有泛海而来的了。南北朝时，南海的交通大开，海南诸国的名香为南北各史所特称。《续世说》卷九记隋炀帝事，说他：

> 每至除夜，殿前诸位设火山数十，尽沉水香根。每一山焚沉香数车，以甲煎簇之，焰起数丈，香闻数十里。一夜之中，用沉香二百余乘，甲煎二百余石。

① 见《三国志·魏志》卷十三，裴松之注引。

除夕一夜消耗沉水香甲煎香如此之多，这固是隋炀帝之过度的奢侈，也可见当时沉香甲煎来中国者，数量是不会少的。

入唐以后，关于当时南海贸易的记载较前略详。这时的香料贸易，在当时的南海贸易中占有重要的地位。韩愈《昌黎集》卷二一《送郑尚书序》说：

> 若岭南帅得其人，则一边尽治，不相寇盗贼杀，无风雨之灾、水旱疠毒之患，外国之货日至，珠、香、象、犀、玳瑁、奇物溢于中国，不可胜用。

李翱《文集》卷十一《岭南节度徐公行状》说：

> 蕃国岁来互市，奇珠琲（玳）瑁、异香文犀，皆浮海舶以来。常贡是供，不敢有加。舶人安焉，商贾以饶。

《旧唐书》卷一〇五《韦坚传》说：

> （韦坚）穿广运潭以通舟楫。……取小斛底船三二百只，置于潭侧。其船皆署牌表之。若广陵郡船，即于枻背上堆积广陵所出锦、镜、铜器……南海郡船即玳瑁、真珠、象牙、沉香……

这可见香料和犀、象、珠宝，在唐的进口货中，同为主要商品。《唐大和上（尚）东征传》记天宝年间事说：

> （广州）江中有婆罗门、波斯、昆仑等舶，不知其数。并载香药、珍宝，积载如山。其舶深六、七丈。

又说：

> （万安州大首领冯）若芳每年常劫取波斯舶二三艘，取物为己货，掠人为奴婢。其奴婢居处，南北三日行，东西五日行，村村相次，总是若芳奴婢之住处也。若芳会客，常用乳头香为灯烛，一烧一百余斤。其宅后，苏芳木露积如山，其余财物亦称此焉。

当时南海上蕃舶容积之大，及所载香料之多，也约略可以想见。《东征传》又记：

> 天宝七载春，荣叡普照师从同安郡来，下至扬州崇福寺大和上住处，和上更与二师作方便，造舟买香药，备办百物，一如天宝二载所备。

扬州为当时蕃商汇聚之处。依此文所记，则在广州以外，扬州也是当时的一个香料市场了。

唐时，贵族消费香料的力量，已很可观。唐代贵家妇女佩香很盛。《杜阳杂编》卷下，记咸通九年（公元 868 年）同昌公主出降以后的事，说：

> 公主乘七宝步辇，四角缀五色香囊，囊中贮辟寒香、辟邪香、瑞麟香、金凤香。此皆异国所献也。仍杂以龙脑、金屑、刻镂水精、马脑、辟尘犀，为龙凤花。其上仍络以真珠、玳瑁，又金丝为流苏、雕轻玉为浮动。每一出游，则芬馥满路，晶荧照灼，观者眩惑其目。是时中贵人买酒于广化旗亭，忽相谓曰：坐来香气，何太异也？同席曰：岂非龙脑邪？曰：非也，余幼给事于嫔御宫，故常闻此，未知今日因何而致。因顾问当炉者。遂云：公主步辇夫以锦衣换酒于此也。

公主服用之香可以芬馥满路，可以袭于辇夫锦衣而仍生异香，已很可见同昌公主用香之盛及其所用香之名贵。《新唐书》卷七六《杨贵妃传》：

> （杨）国忠既遥领剑南，每十月，帝幸华清宫，五宅车骑皆从。家别为队，队一色。俄五家队合，烂若万花，川谷成锦绣。国忠导以剑南旗节，遗钿、堕舄、瑟瑟、玑琲狼藉于道，香闻数十里。

杨府五宅全体出发，可以香闻数十里，他们用香的阔绰比同昌公主

还要高出几倍了。《酉阳杂俎》卷一九：

郑注太和(公元827—835年)初，赴职河中，姬妾百余，尽骑，香气数里，逆于人鼻。

郑注虽不及杨府五宅派头之大，但以百数姬妾所带之香可以散布数里，逆于人鼻，这种香的数量和品质也就很可观了。

唐人有以香薰衣者，有以香作食品者，有以香材为栋梁、涂墙壁者。我们所知道的这三件故事，都和唐宰相元载有关。《云溪友议》卷下(《稗海》本卷一二)：

(元载妻)忽因晴霁日景，以青紫绦四十条，每条长三十丈，皆施罗绮锦绣之饰。每条绦下，排金银炉二十枚，皆焚异香，香亘其服。

《杜阳杂编》卷上：

载宠姬薛瑶英，攻诗书，善歌舞，仙姿玉质、肌香体轻。……瑶英之母赵娟亦本岐王之爱妾也，后出为薛氏之妻，生瑶英，而幼以香啖之，故肌香也。

同卷又说：

元载末年，造芸辉堂于私第。芸辉，香草也，出于阗国，其香洁如白玉，入土不朽烂，舂之为屑，以涂壁，故号芸辉焉。而更构沉檀为梁栋，饰金银为户牖，内设悬黎屏风紫绡帐。

在这三件故事中，薛瑶英之肌虽未必香，即肌香也未必由于啖香，但唐时之有人啖香者，却因此而可见。唐人之以香涂壁及作建筑材料者，除元载外，尚有宗楚客、杨国忠。《朝野佥载》卷三："宗楚客造一新宅成，皆是文柏为梁，沉香和红粉以泥壁，开门则香气蓬勃。"此宗楚客之以香涂壁也。《开元天宝遗事》下："国忠又用沉香为阁，檀香为栏，以麝香、乳香，筛土和为泥，饰壁。每于春时，木芍药盛开之际，聚宾友于此阁上赏花焉。"此杨国忠之以香为建筑材

料也。

唐宫中每欲行幸,即先以龙脑、郁金铺地。到了宣宗,性尚俭约,不许按照老例办。但宣宗死后,懿宗即位,虽未必恢复这个旧例,却是一个很会消费香料的能手。他制造一种香蜡烛,仅仅二寸长,却一夜也点不完,"郁烈之气可闻于百步,余烟出其上,即成楼阁台殿之状"。咸通十二年(公元 871 年)冬,他又制两个高座,赐新安国寺,一个是讲座,一个是唱经座,"各高二丈,研沉檀为骨,以漆涂之,镂金银为龙凤花木之形,徧覆其上"。更过两年,他迎佛骨于凤翔法门寺,"以金银为宝刹,以珠玉为宝帐香舁,仍用孔雀氄毛饰。其宝刹,小者高一丈,大者二丈,刻香檀为飞帘、花槛、瓦木、阶砌之类,其上徧以金银覆之"①。这位会消费香料的皇帝,倒是能出新鲜花样的。

《清异录》记:

> (唐)中宗朝,宗纪(室?)韦、武间为雅会,各携名香,比试优劣,名曰斗香。惟韦温挟椒涂所赐,常获魁。(卷四"薰燎门")
>
> 宝历中,帝(敬宗)造纸箭、竹皮弓。纸间密贮龙麝末香。每宫嫔群聚,帝躬射之。中者,浓香触体,了无痛楚。宫中名风流箭,为之语曰:风流箭中的人人愿。(卷四"武器门")

《开元天宝遗事》下记:

> 杨国忠家以炭屑用蜜捏塑成双凤。至冬月,则燃于炉中,及(乃)先以白檀木(末)铺于炉底,余炭不可参杂也。

在这三条记事中,从后二条更可以看出唐时有权有钱的人对于香料是如何地浪费,从前一条可看出当时对于香的考究,已成为王孙

① 本段所说唐宫故事及宣宗各事,均见《杜阳杂编》卷下。

公子的一件正经事了。

唐代贵族所消费的香料，如上文所列，实大都为域外产物。辟寒香、辟邪香、瑞麟香、金凤香、芸辉、沉檀、沉香、龙脑、郁金，皆海外香料也。

五代时，香料在南海贸易上的地位虽不甚明白，但这时的权贵对于香料的享受，较之唐时，实有过之无不及。蕃香在这种享受中居主要的地位，也无可疑惑。《清异录》记这时的事情，有：

灵芳国　后唐龙辉殿安假山水，一铺沉香为山阜，蔷薇水、苏合油为江池，苓藿、丁香为林树，薰陆为城郭，黄紫檀为屋宇，白檀为人物，方围一丈三尺。城门小牌曰灵芳国。（卷四“薰燎”）

香碗筋　后唐福庆公主下嫁孟知祥。长兴四年（公元933年），庄宗晏驾。唐避乱，庄宗诸儿削发为苾蒧，间道走蜀。时知祥新称帝，为公主厚待犹子，赐予千计。敕器用局以沉香、降真为钵，木香为匙筋，锡之。（同上）

雕香果　（周）显德元年（公元954年）周祖创造供荐之物。世宗以外姓继统，凡百务从崇厚。灵前香果，雕香为之，承以黄金。起突叠格，禁中谓之夺真盘饤。（同上）

雪香扇　（后蜀主）孟昶夏月，水调龙脑末，涂白扇上，用以挥风。一夜与花蕊夫人登楼望月，误堕其扇，为人所得。外有效者，名雪香扇。（同上）

山水香　道士谭紫霄有异术，闽王昶奉之为师，月给山水香焚之。香用精沉，上火半炽，则沃以苏合油。（同上）

龙酥龙山　吴越外戚孙承祐奢僭异常，用龙脑煎酥，制小样骊山，山水、屋室、人畜、林木、桥道，纤悉备具。近者毕工，承祐大喜，赠蜡装龙脑山子一座。其小骊山，中朝士君子见

之,云围方丈许。(卷三"器具")

《续世说》卷九记有:

沉香龙 (马希范)作九龙殿,刻沉香为八龙,饰以金宝,长十余丈,抱柱相向。希范居其中,自为一龙。其幞头角长丈余,以象龙角。凌晨将坐,先使人焚香于龙腹中,烟气郁然而出,若口吐然。

这类消费香料的方法,显然和唐代不很相同。这时对于香料的消费,已参进去许多精细的技巧,有非唐时所能比拟的了。这时所用的香料,如沉香、蔷薇水、苏合油、丁香、薰陆、黄紫檀、降真、龙脑,都是海外的名产。

五代时,焚香之器颇有考究者。南唐李煜焚香器,有把子莲、三云凤、折腰狮子、小三神、𠀋字金、凤口婴、玉太古、容华鼎等数十种,都是用金玉制成的。啖香的习惯,在这时的权贵之间也颇普遍。当他们筵会时,"陆珍水异毕陈于前"已是不必说,而许多贵重食品或食品的陪衬品中,于珠花、玉果、蔬笋、酢醢、糖品外,往往有所谓香剂。南唐李璟于保大七年(公元 948 年)召集了一个香燕,自和合煎饮以至佩带之香,共九十二种①。这个盛大的香燕,我们知道其中有许多中国香,但蕃香也一定不少。

《清异录》卷四说:

高丽舶主王大世选沉香近千斤,叠为旖旎山,象衡岳七十二峰。钱俶许黄金五百两,竟不售。

海舶来,有一沉香翁,剜镂若鬼工,高尺余。舶酋以上吴越王,王目为清门处士,发源于心清闻妙香也。

这可见香料制成的玩好品,在五代时也有不少从外国来的。

① 见《清异录》卷三"绰楔台盘"条及卷四"香燕"条。

《宋史》卷四八〇《吴越钱氏世家》记宋初的钱氏贡献，说：

乾德元年（公元963年）以白金万两，犀牙各十株，香药一十五万斤，金银、真珠、玳瑁器数百事来贡。

开宝九年（公元976年）二月……贡白金二万两，绢三万匹，乳香二万斤……贡白金五万两，钱十万贯，绵百八十万两，茶八万五千斤，犀角象牙二百株，香药三百斤……又贡白金十万两，绢五万匹，乳香五万斤……

太平兴国元年（公元976年），贡御衣通天犀带，绢万匹，金器、玳瑁器百余事，金银钏器五百事，涂金银香台，龙脑檀香床，银假果，水晶花，凡数千计，价值巨万，又贡犀角象牙三十株，香药万斤，干姜五万斤，茶五万斤。

太平兴国三年，贡白金五万两，钱万万，绢十万匹，绫二万匹，绵十万，屯茶十万斤，建茶万斤，干姜万斤，越器五万事，锦缘席千，金银画舫三，银饰龙舟四，金饰乌檎木御食案、御床各一，金樽罍盏�斛各一，金饰玳瑁器三十事，金钏藤盘二，金钏雕象俎十，银假果树十事，翠毛真珠花三丛，七宝饰食案十，银樽罍十，盏斛副焉，金钏越器百五十事，雕银俎五十，密假果剪罗花各二十树，银钏大盘十，银装鼓二，七宝饰胡琴、五弦筝各四，银饰箜篌、方响、羯鼓各四，红牙乐器二十二事，乳香万斤，犀角象牙各一百株，香药万斤，苏木万斤。

这些贡献或为钱氏在五代时累年积聚之物。如果是的，则我们看香料与犀象珠宝在贡献中的比例，及乳香与其他香药之动辄万斤，则五代时南海上的香料贸易当不应视唐时为减也。

宋以前南海香料贸易，在天宝年间似已以大食商人占相当的地位。《唐大和上东征传》记广州江中波斯舶不计其数，又记冯若芳岁劫波斯舶二三艘，一烧乳头香一百余斤。所谓波斯舶，系自波

斯湾上开出之船，其间可有许多波斯人，也可有许多大食人。乳头香，依后来《诸蕃志》所记，乃大食产物。《东征传》又记天宝七载在扬州备办香药，而《旧唐书·邓景山传》记上元元年田神功之乱，扬州的波斯大食商胡死者数千人。在这些被害的波斯大食人中，当不少大食商人在内。大中五年，大食人苏莱曼的游记中（Salsalat-al-Tewarykh）说："从外国输入中国的东西，有象牙，有香料，有铜锭，有玳瑁，有布禅。"① 苏莱曼所谓"从外国输入中国的东西"，恐怕就是以自己见闻所习，指大食和中国间的贸易品说的，香料自居一重要的部分。后梁末帝贞明二年，大食人阿布赛德（Aou Zayid Al-Hasan）辑其见闻，广苏莱曼所记，为作补注一卷。阿布赛德对于香料，显然露出一种浓厚的兴趣。他详记中国西藏的香麝，苏可都拉的沉香，和波斯湾一带出香料的地方。他并说到巴斯拉（Basra）开香料店的人。最有意思的，是他关于箇罗（Kalah）的记载。他说：

> 加拉海邦（Kalah，Kra）位置在中国与阿拉伯间的半路上。据说这加拉邦的面积，是八十〔平方〕巴拉桑斯（Parasauge）。加拉城是个市场，所集中的商业是沉香、樟脑、檀木、象牙、锡、乌木、苏木，以及其他各种香料和别种东西。……现在欧曼（Omān）的船就向这地方开去，这地方的船就向欧曼开来。②

这个香料商业集中的市场箇罗与出产香料的大食之大城欧曼间船只往来，所为何事，甚为明白。大食的船只到达欧曼，既已是走到赴中国途中的半径，则大食船更载其本国特产的香料，或增置

① 此据刘复及其女刘小蕙的《苏莱曼东游记》译文，先在《地理杂志》发表，后中华书局为出单行本。

② 同上。

本国所无的他种香料，循大食中国间交通之经常道路，继续东开，直达广州口岸，当为情理之常。阿布赛德之书写成时，虽已唐亡九年，但他所记的材料都属于成书时的最新情事者毕竟甚少，尤其关于国际贸易之情形更非短时间所可造成的。

《册府元龟》卷九七一，开元十二年三月下记：

大食遣使献马及龙脑香。

《旧唐书》卷十七上《敬宗本纪》上，长庆四年九月丁未下记：

波斯大商李苏沙进沉香亭子材。

李苏沙进香料时，波斯已破灭一百五六十年，而李氏又系往来中国波斯湾上的商人。一个商人有力量进贡沉香亭子材，则他的香料贸易的规模必是相当可观的。

五代时，关于大食商人的香料贸易，有一些风雅故事，陈垣先生考之甚详。他的《回回教入中国史略》谈到：唐时有大食人李彦升成进士，五代时亦有波斯人李珣，兄妹皆有才名。他说：

> 今《花间集》选李珣词不少，李珣集名《琼瑶集》。吾因李珣弟李玹以鬻香药为业，尹谔诗又有"胡臭薰来也不香"句，因而联想到《旧唐书·李汉传》有波斯贾人李苏沙献沉香亭子材事。珣、玹，疑为李苏沙后人。李时珍《本草纲目》引李珣《海药本草》，谓为肃代时人。然吾观《海药本草》所引，有段成式《酉阳杂俎》，则珣必在段成式后，其为五代时世业香药之李珣无疑。然则珣并知医，与元末回回诗人丁鹤年之兼擅医术同，亦回回风俗也。

李珣等的风雅故事，固非我们现在所讨论的正题，但我们从这一些风雅故事中可以得到两点暗示：1.五代时，已有大食商人久居中国内地。2.在这些商人中，有用汉姓仿汉名字，习中国文章诗词者。从头一点论，则他们的香料业已直接深入内地，不过其开端至

晚须始于唐末。从第二点论，则一方面可见此种商人与社会交往之频，因而汉化如此之深，又一方面则可见一部分香料商人求了解中国文化之诚。前一点，可以助我们对于唐代大食商人香料贸易增加认识，后一点对于后来伊斯兰教徒香料业之发展，也不无关系也。

《铁围山丛谈》卷五：

> 政和四年，……时于奉宸中得龙涎香二，琉璃缶琉璃母二大筐。……又岁久无籍，且不知其所从来。或云：柴世宗显德间，大食所贡。又谓真庙朝物也。玻璃母，诸珰以意用火煅而模写之，但能作珂子状，青红黄白随其色，而不克自必也。香则多分锡人臣近侍，其模制甚大而质古，外视不大佳。每以一豆火爇之，辄作异花气，芬郁满座，终日略不歇。于是太上大奇之，命籍被赐者，随数多寡，复收取以归中禁。因号曰古龙涎，为贵也。诸大珰争取一饼，可直百缗，金玉为穴而以青丝贯之，佩于颈，时于衣领间摩挲以相示，由此遂作佩香焉。

《新五代史》卷七四《占城传》：

> 显德五年，其国王因德漫遣使者莆诃散来贡猛火油八十四瓶，蔷薇水十五瓶。……蔷薇水云得自西域，以洒衣，虽敝而香不灭。

龙涎和蔷薇水，皆大食名产，如《铁围山丛谈》所记的龙涎确为显德间大食所贡，则五代时大食的名贵香料之来华者，至少有二种可考了。

（二）宋时大食商人在蕃商中的地位

宋时，大食商人在蕃商中地位的重要，更是显然。淳熙五年

(公元1178年),周去非著《岭外代答》,卷三说:"诸蕃国之富盛多宝货者,莫如大食国。其次,阇婆国。其次,三佛齐国。其次,乃诸国耳。"宋时,官方记载之涉及通商诸国者,如《宋会要稿·职官》四四,说:

> 凡大食、古逻、阇婆 、占城、勃泥、麻逸、三佛齐、宾同陇、沙里亭、丹流眉,并通货易。
>
> 今来大食诸国蕃客,乞往诸州及东京买卖。

同书"蕃夷"七说:

> 海外蕃国贡方物至广州者……其防援官:大食、注辇、三佛齐、阇婆等国勿过二十人,占城、丹流眉、渤泥、古逻、摩迦等国勿过十人。

这都是以大食列在诸国的前面。私人记载,如《萍洲可谈》卷二说:

> 广州蕃坊……蕃人衣装与华异,饮食与华同。……至今,蕃人但不食猪肉而已。又曰:汝必欲食,当自杀自食。……至今蕃人,非手刃六畜则不食。

这所谓蕃人,当就是信仰伊斯兰的大食人。"勿食猪肉",是伊斯兰的禁令。"自杀自食","非手刃六畜则不食",当也是指伊斯兰信者之不食教外宰杀的生物而言。《可谈》在这里,竟以大食人的风习代表一切蕃人的风习了。

这时大食巨商,不乏有名可指的人。如:

一、蒲希密　这是一个船长,宋时叫作舶主。他献给太宗许多贵重的礼物。《宋史·大食传》说:"淳化四年(公元993年),又遣其副酋长李亚勿来贡。其国舶主蒲希密至海南,以老病不能诣阙,乃以方物附亚勿来献。其表曰:'大食舶主臣蒲希密上言:众星垂象,回拱于北辰;百谷疏源,委输于东海。属有道之柔远,罄无外以宅心。伏惟皇帝陛下,德合二仪,明齐七政,仁宥万国,光被四夷,赓

歌洽《击壤》之民，重译走奉珍之贡。臣顾惟殊俗，景慕中区，早顷向日之心，颇郁朝天之愿。昨在本国，曾得广州蕃长寄书招谕，令入京贡奉。盛称皇帝盛德，布宽大之泽，诏下广南，宠绥蕃商，阜通远物。臣遂乘海舶，爰率土毛，涉历龙王之宫，瞻望天帝之境，庶遵玄化，以慰宿心。今则虽届五羊之城，犹赊双凤之阙。自念衰老，病不能兴。遐想金门，心目俱断。今遇李亚勿来贡，谨备蕃锦药物，附以上献。臣希密凡进：

象牙五十株　　乳香千八百斤　　宾铁七百斤
红丝吉贝一段　　五色杂花蕃锦四段　　白越诺二段
都爹一琉璃瓶　　无名异一块　　蔷薇水百瓶

我们看他进献物品的名贵，和数量之多，就是一个大商人的派头。至道元年（公元995年），他的儿子蒲押陁黎又奉他的命来献：

白龙脑一百两　　腽肭脐五十对　　龙盐一银合
眼药二十小琉璃瓶　白沙糖三琉璃瓮
千年枣　　舶上五味子各六琉璃瓶
舶上褊桃一琉璃瓶　蔷薇水二十琉璃瓶
乳香山子一座　　蕃锦二段　　驼毛褥面三段
白越诺三段

二、辛押陁罗　这是大食勿巡人。勿巡是Mezoen的对音，Oman首府Sohar的别名[①]。《宋会要稿·蕃夷》四，神宗熙宁五年（公元1072年）诏："大食勿巡国进奉使辛押陁罗辞归蕃，特赐白马一匹、鞍辔一副。所乞统察蕃长司公事，令广州相度。其进助修广州城钱银，不许。"苏辙《龙川略志》卷五："蕃商辛押陁罗者，居广州数十年矣，家赀数百万缗。"

① 见藤田丰八《宋代层檀国》，何健民译《中国南海古代交通丛考》本。

三、蒲亚里　绍兴元年(公元 1131 年)的时候,已在中国。后来他在中国娶妻,留居不去。《宋会要稿·职官》四四:"绍兴元年十一月二十六日,提举广南路市舶张书言言:'契勘大食人使蒲亚里所进大象牙二百九株,大犀三十五株,在广州市舶库收管。缘前件象牙,各系五七十斤以上,依市舶条例,每斤价钱二贯六百文九十四陌,约用本钱五万余贯文省,欲望详酌。如数目稍多,行在难以变转,即乞指挥起发一半,令本司委官秤估,将一半就便搭息出卖取钱,添同给还蒲亚里本钱。'"诏令张书言"拣选大象牙一百株,并犀二十五株,起发赴行在,准备解笏造带,宣赐臣僚使用。余依"。又,绍兴七年闰十月三日,"上曰:'市舶之利最厚,若措置合宜,所得动以百万计,岂不胜取之于民?朕所以留意于此,庶几可以少宽民力尔。'先是,诏令知广州连南夫条具市舶之弊。南夫奏至,其一项:市舶司全籍蕃商来往贸易。而大商蒲亚里者,既至广州,有右武大夫曾纳利其财,以妹嫁之。亚里因留不归。上令委南夫劝诱亚里归国,往来干运蕃货,故圣谕及之"。亚里在中国娶妻,留居不归,致劳皇帝委广州知州劝诱他归国,干运蕃货,可以想见他在当时国际贸易上地位的重要。

四、番禺蒲姓　岳珂《桯史》卷十一说:"番禺有海獠杂居。其最豪者蒲姓,号白番人,本占城之贵人也。既浮海而遇风涛,惮于复反,乃请于其主,愿留中国以通往来之货。主许焉,舶事实赖给其家。岁益久,定居城中,居室稍侈靡逾禁。使者方务招徕,以阜国计,且以其非吾国人,不之问。故其宏丽奇伟,益张而大,富盛甲一时。绍熙壬子(公元 1192 年),先君(岳霖)帅广,余年甫十岁,尝游焉。今尚识其故处。层楼杰观,晃荡绵亘,不能悉举矣。……他日,郡以岁事,劳宴之,迎导甚设。家人帷观,余亦在。见其挥金如粪土,舆皂无遗。珠玑香贝,狼籍坐上以示侈。帷人曰:此其常

也。”这个所谓占城贵人的蒲姓，据桑原骘藏的考证，应该也是一个大食商人而曾经在占城侨居的①。他的居室之“富盛甲一时”，可以想见他在蕃商中的地位。

五、尸罗围　这个人是在绍兴元年（公元1131年）到中国来的，住在泉州。他在泉州作了许多重要的事。他在泉州的地位，和蒲姓在广州的地位，有点相像。故《闽书》卷十一，于记述蒲姓后，接着就说：“泉亦有舶獠，曰尸罗围，货乙于蒲。”

六、蒲罗辛　这是一位香料商人。《宋会要稿·蕃夷》七，绍兴六年（公元1136年）八月二十三日：“提举福建路市舶司言：大食蕃客蒲罗辛状，本蕃系出产乳香。自就蕃造船一只，广载迤逦入泉州市舶进奉抽解。乞比附纲首推恩，诏蒲罗辛特补承信郎。”《宋史》卷一八五：“知泉州连南夫奏请：诸市舶纲首，能招诱舶舟，抽解物货，累价及五万贯十万贯者，补官有差。大食蕃客罗辛贩乳香，值三十万缗。纲首蔡景芳招诱舶货，收息钱九十八万缗，各补承信郎。”罗辛所贩乳香价额，仅就乳香这一种香料来说，已是一个很大的数目。这比熙宁九年，明、杭、广三市舶司所出卖的乳香总额仅少二万多缗，比熙宁十年的总额少一万多缗，比元丰元年的总额还要多出四万多缗②。这可看出罗辛在当时，实在可以说是一个很大的乳香商人了。

宋时，在中国的巨商，不限于大食商人。但如就巨商有名可考者之多，及其地位之重要来说，不能不说以大食商人为第一。这一点，也可以使我们看出大食商人在蕃商中之居有领导的地位。

① 见《蒲寿庚考》第三章。

② 见《粤海关志》卷三引毕衍《中书备对》。

(三)宋时大食商人与朝贡

宋时,大食人到阙朝贡的不少。这些朝贡的人大概都是商人。今检阅《宋会要稿》"蕃夷"四、"蕃夷"七,《玉海》,《宋史·大食传》所记大食人朝贡的事,得有下列的记述:

一、太祖"开宝元年(公元968年)二月二十三日,大食国遣使贡方物"。

二、"四年,又贡方物,以其使李珂末为怀化将军,特以金花五色绫纸写官诰以赐"。

三、"六年,遣使来贡方物"。

四、"七年,国王诃黎佛遣使不罗海……贡方物"。

五、八年十月,大食来贡。

六、九年"四月三十日,大食国王诃黎佛遣使蒲希密来贡方物"。

七、太宗太平兴国元年(公元976年)四月,大食国遣使蒲思郝、副使摩诃末,判官蒲罗等贡方物[①]。

八、"四年,复有朝贡使至"。

九、神宗"雍熙元年(公元984年),大食国人花茶来献花锦、越诺、拣香、白龙脑、白沙糖、蔷薇水、琉璃器"。

十、"淳化四年(公元993年),大食遣其副酋长李亚勿来贡。其国舶主蒲希密至南海,以方物附亚勿来献"。亚勿有表

① 此据《会要》"蕃夷"七。《宋史·大食传》列于太平兴国二年。

文，已见前章[①]。

十一、至道元年（公元995年）“二月一日，大食国舶主蒲押陁黎以方物来贡”。贡物品名已见前章。神宗问其山泽所出，赐其父蒲希密黄金，准其所贡之直。

十二、三年三月二十日，“又与宾同胧国使来朝”。

十三、真宗咸平二年（公元999年）闰三月，“遣蒲押提黎来贡象牙四株，拣香二百斤，千年枣、白沙糖、葡萄各一琉璃瓶，蔷薇水四十瓶，贺皇帝登位”。

十四、“六月，遣其判官文戍来贡”。

十五、三年三月，舶主陁婆离遣使穆吉鼻来贡。穆吉鼻还，“诏赐其舶主陁婆离银二千七百两，交倚水灌器，金镀银鞍勒马”。

十六、四年，大食入贡。

十七、六年六月，“其王阿弥遣使婆罗钦三摩泥等来贡方物”。摩尼等对于崇政殿，持真珠以进。自云：离国日，诚愿得瞻威颜。即献此，乞不给回赐。真宗不愿违其意。俟其还，优加恩赉。

十八、“景德元年（公元1004年）又遣使来，与三佛齐、蒲端国使，并在京师。会上元观灯，皆赐钱，纵其宴饮”。

十九、“秋，蕃客蒲加心至”。

---

① 《会要》“蕃夷”七及《玉海》记蒲希密进贡在淳化五年，《宋史·大食传》作淳化四年。按《大食传》于至道元年下，记蒲押陁黎的话，说他的父亲蒲希密“于前岁蒙皇帝皇恩，降敕书，赐以法锦袍，紫绫缠头，间涂金银凤瓶一对，绫绢二十匹”。接着又说：“今令臣奉章来谢，以方物致贡。”看这些话，则至道元年的“前岁”至至道元年间，不应更有贡献的事。如果其间更有贡献的事，蒲押陁黎不应举远遗近。他所谓“前岁”，就是淳化四年，不是淳化五年。故今从《宋史·大食传》。

二十、“四年，又遣使同占城使来，优加馆饩之礼，许遍至苑囿寺观游览。”

二一、“大中祥符元年（公元1008年）十月，车驾东封。舶主陁婆离上言，愿持方物至泰山。从之。又舶主李亚勿遣使麻勿来献玉圭。并优赐器币袍带，并赐国王银匙、绳床、水罐、器械、旗帜、鞍勒马等”①。

二二、“四年，祀汾阴。又遣归德将军陁婆离进瓶香、象牙、琥珀、无名异、绣丝红丝、碧黄绵、细越诺、红驼毛间金丝壁衣，碧白琉璃酒器、蔷薇水、千年枣等。诏令陪位。礼成，并赐冠带服物”。

二三、“九年十一月，大食蕃客截沙蒲黎以金钱、银钱各千文来贡。且求朝拜天颜。诏入内侍省，引封崇政殿，优给其直，遣之。”

二四、“天禧元年（公元1017年）六月，诏大食国蕃客麻思利等回赐物色，免缘路商税之半”。麻思利等显然也是到京进贡的人。

二五、“三年五月二日，大食国遣使蒲麻勿陁婆离、副使蒲加心来贡”。

二六、仁宗天圣元年（公元1023年）九月十九日，大食国遣使瞿来著等自沙洲来贡方物。

二七、“至和二年（公元1055年）十月二十六日，大食国首领蒲沙乙来贡方物”。

---

① 《宋史·马亮传》“海舶久不至，使招来之。明年，至者倍其初，珍货大集。朝廷遣中使，赐宴以劳之，是岁东封，亮敦谕大食陁离，蒲含沙，贡方物泰山下”。这时马亮知广州。这可见此次贡献，系出于广州知州的授意。

二八、“嘉祐元年(公元1056年)四月,大食国首领蒲沙乙入贡方物”。

二九、“嘉祐五年正月二十八日,大食国首领蒲沙乙贡方物。授沙乙武宁司阶。其男覆佛乞以银盒上乾和节香。诏许之,还其银盒”。

三十、“神宗熙宁三年(公元1070年)十二月二十四日,大食国遣使来奉表,来贡珊瑚、金装山子笔格、龙脑、真乳香、象牙、水晶、琉璃器、锦罽、药物”。

三一、“四年七月五日,层檀国遣使层加尼,防援官郎萨奉表贡真珠、龙脑、乳香、琉璃器、白龙黑龙涎香、猛火油、药物”。

三二、五年四月五日,大食勿巡国遣使辛毗陀罗奉表贡真珠、通犀、龙脑、乳香、珊瑚笔格、琉璃水精器、龙涎香、蔷薇水、五味子、千年枣、猛火油、白鹦鹉、越诺布、花蕊布、兜罗锦、毯、锦襆、蕃花簟。皇帝有回赐,已见前章。

三三、“六年七月三日,大食陁婆离遣使蒲麻勿等来贡真珠、玻璃、金饰寿带、连环镔、臂钩、念珠、龙脑、乳香、象牙、千年枣、琉璃器、药物。十月五日,陁婆离进奉都蕃首保顺郎将蒲陁婆离慈表:‘男麻勿将贡物,乞赐将军之名,仍请以麻勿自代。’诏蒲麻勿与郎将。余不行”。

三四、“十二月十六日,大食俞卢和地国遣蒲罗说来贡乳香等。诏香依广州价,回赐钱二千九百贯,别赐银二千两”。

三五、“元丰四年(公元1081年)六月二十三日,广南东路经略司言,大食层檀国保顺郎将层伽尼请备礼物,诣阙谢恩。诏宜多给舟,令赴阙”。

三六、“六年正月十三日,层檀国贡方物”。

三七、“七年四月二日,大食国贡方物”。

三八、“八年十二月二十一日，大食国遣人入贡”。

三九、“哲宗元祐三年（公元 1088 年）十一月二十五日，大食麻罗拔国遣人入贡”。

四十、“四年四月九日，诏大食麻罗拔国贡使加立，特授保顺郎将”。

四一、“十一月二十五日，大食麻罗拔国进贡方物”。

四二、“七年五月二十四日，广州贡大食国进奉火浣布。诏宾之瑞物阁”。

四三、“绍圣三年（公元 1096 年）十月十五日，熙河兰岷路经略安抚使司言：大食国进奉般次，迷令马斤等赍到表章。缘近奉旨，于阗国已发般次，未到熙州者，表章进奉物，令本司于熙州军资库寄纳。今者大食国乞赴阙进贡，令取朝廷指挥。诏依于阗已降指挥”。

四四、“元符二年（公元 1099 年）二月二十一日，大食国遣使入贡”。

四五、“徽宗政和六年（公元 1116 年）六月二十七日，大食遣使入贡”。

四六、“高宗建炎三年（公元 1129 年）三月七日，宰臣进呈张浚奏：大食国遣使进奉珠玉宝贝等物，已至熙州。上宣谕曰：‘大观宣和间茶马之政废，川茶不以博马，惟市珠玉。故马政废缺，武备不修，致胡虏乱华，危弱之甚。今若复捐数十万缗，贸易无用珠玉，曷若惜财以养战士？宜以礼赠贿，而谢遣之。’乃诏张浚并不得受量度支赐，以答远人之意”。

四七、绍兴元年（公元 1131 年）十一月二十六日，大食人蒲亚里进贡。贡品已见前章。

四八、孝宗“乾道四年（公元 1168 年）大食进贡方物。初

大食遣乌师点等赍宝贝、象牙、乳香等入贡。舟至占城，为贼所夺，诉于福建路市舶司。……上令以理遣回。其余物货，市舶司斟酌，依条抽买”。

以上自开宝元年到乾道四年二百年间，大食人之进贡，有明文可考者，共四十八次，差不多平均每四年总有一次朝贡。

在这许多次朝贡中，有称：

（一）国王诃黎佛遣使者，二次。

（二）其王阿弥遣使者，一次。

（三）大食来贡或大食遣使来贡者，二十四次。

（四）舶主来贡者，四次。

（五）蕃客或国人来贡者，五次。

（六）首领来贡者，三次。

（七）层檀国、勿巡国、陁婆离、俞卢和地国、麻罗拔国来贡者，或一次，或二次，或三次。

诃黎佛是 Khalif 的对音。阿弥是 Amir 的对音，得为 Amir al-Mu'minin 的省译。这两者都是大食王的正式称号。特举这两个称号的三次贡使，也许真是国使的性质。其称舶主、称蕃客、称首领之朝贡者，都可能是大食商人。称大食来贡或大食遣使来贡者，大概也都是些商人。至于层檀国，据藤田丰八的考证，得为即 Sultan 的译音，勿巡为 Mezoen（Sohor），陁婆离为 Tabriz[①]，麻罗拔为 Hadramaut 沿岸的 Mirbat[②]，都是大食的地方名称。层檀和这些地方的朝贡者，也是以商人为最可能的人物。大致说来，宋时大食朝贡者虽多，但除了极少数的例外，当都是大食商人出头来作的。他

① 以上见藤田丰八《宋代之层檀国》，何健民译《中国南海古代交通丛考》本。

② 见 Hirth and Rockhill, Chao Ju-Kua。

们作这些事情，最主要的原因之一，是因为贡献的本身就是一种商业活动。这我们只要看上列的第十一条所谓“赐黄金准其所贡之直”，第二三条所谓“优给其直”，第三四条所谓“回赐钱”，第四六条对大食之进贡说出“今若复捐数十万缗，贸易无用珠玉”，更可以看出这种情形。第十七条的大食使者虽说“乞不给回赐”，但我们也正可因此知道“回赐”是照例应该给的。另外，进贡还可以得到两种好处。一种好处，是朝贡人可得到沿途地方官的招待。又一种好处，是进贡的货物可免沿途商税。《宋会要稿·职官》四四，说天禧元年六月三司言：“大食国蕃客麻思利等回，收买到诸杂物色，乞免沿路商税。今看详麻思利等将博买到真珠等，合经明州市舶司抽解外，赴阙进卖。今却作进奉名目，直来上京。其沿路商税不令放免。”诏：“特蠲其半。”又政和五年七月八日，礼部奏福建提举市舶司状：“今照对慕化贡奉诸蕃国人等到来，合用迎接、犒设、津遣、差破、当直人从，与押判官等，有合预先处置声明事件。今措度，欲乞诸蕃国贡奉使副、判官、首领所至州军，乞用妓乐迎送，许乘轿或马，至知（知州）通（通判）或监司客位候相见。罢赴客位上马。”曾巩《文定集》卷十六《陈公神道碑》叙陈世卿知广州事，说：“海国来献，多人徒，以食县官，而往往皆射利于中国也。天子问公所以纲理之者。公谓：以国之大小，裁使员授官之多少，通其公献而征其私货，可以息弊止烦。从之。”从这些记载里，我们可以看出，不只进贡的物品可以免沿途商税，并且有时连进贡人私带的货物，也可以得到一些优待。而且沿途可以吃地方官的，可以乘轿、骑马、享受妓乐迎送，和以客礼见知州、通判、监司的优遇。进贡者既有这许多好处，大食商人自然是乐于进贡了。

夏德（Hirth）说：“这种朝贡的记载，表示大食商人和中国朝廷

间商业关系之密切。"[①] 这是正确的。老实说,大食商人在中国的最大顾主,实际上也就是中国朝廷。这也是大食商人所以不得不频频进贡的主要原因之一。即使他们于进贡时得不到上述的许多好处,但为了商务的发展,也是不能不费本钱和中国朝廷联络的。

(四)宋时大食商人在中国生活的情形

宋时,大食商人在中国经常居留的地方,有广州、泉州、杭州三处。广州居留地在西城,称为蕃坊或蕃巷,有时又称蕃市。蕃坊有蕃长,是从大食人或别的外国人中简选,由中国政府任命。他管理蕃坊的公事,尤其注意招邀蕃商入贡。他巾袍履笏,服中国官服。办公的地方,叫作蕃长司。泉州居留地在城南濒江的地方,普通称作泉南。但后来有杂居在城内的。杭州居留地,宋时无考。但元时穆士林居留地,在今清泰门内,自荐桥至其西文锦坊之间。这或许就是因袭宋时之居留地的。泉、广两处大概也有蕃长、蕃长司,和广州同。

这时,中国政府对于大食及别国商人之来者,都表示欢迎。照例,在他们来的时候,设筵慰劳。另外对于招致蕃货有功的商人,还给予官职,如承信郎或归德将军之类。但同时,对于蕃商也有种种约束。

当蕃舶初入中国海口时,在指定的地方下碇,由巡检司差兵监视,叫作"编栏"。此后,地方官和市舶司来检阅货物,征收货税,叫作"抽解"。抽解的比例,宋初是取货物的十五分之一,后来取十分之一。北宋绍圣元符间分货为粗细二色。真珠、龙脑等货,称为细

① 见 Hirth and Rockhill, Chao Ju-Kua。

色，十分抽一。玳瑁、苏木等，称为粗色，十分抽三。南宋绍兴间，对于某种货物，抽解四分。隆兴时，对于犀象，抽解二分。但这种抽解法，似都施行不久，都停止了。南宋时期施行最久的税率，大体上是十分抽一。在抽解以外，又有所谓"呈样"者，是选择货物之名贵者，如犀、象、真珠、香药之属，送给下碇港口有关的官吏。

抽解后，又有政府之禁榷及博买。禁榷者，是对于若干货物，如镔铁、珊瑚、玛瑙、乳香等，完全由政府收买专卖。博买者，是对于抽解外，更由政府收买若干，而听蕃商将剩余的货物，自由出卖。博买的比例，宋初很高。太宗淳化二年规定，把货物的良者，博买十分之五；粗恶者，不买。孝宗隆兴时，则择货物之良者，如犀象，博买四分；真珠，博买六分。

这些手续都完了后，大食商人或别的蕃商在州界内自行贩卖余货者，不再课税。所谓州界者，如居留广州之商人在广州界内，居留泉州之商人在泉州界内之类。若想到别州或东京贸易的，须开列货物名称和数量，向所在市舶司请领公凭文引，准许其往来居住。如没有公凭文引，则许人告发，按偷税法治罪[①]。

这时，大食商人衣食都很自由。我们看《萍州可谈》卷二所谓"蕃人衣装与华异"，及《梹史》卷十一记蒲姓之特别食品，都可晓得这种情形。在宗教活动方面，大食商人也应该是和他们的衣食一样地自由。他们在泉州和广州都建有礼拜寺，并且都有了便于进行宗教典礼的穆士林公共墓地。礼拜寺之可考者，泉州叫作清净寺，广州叫怀圣寺。墓地之可考者，泉州在城东南，广州在城西。我别有《吴鉴清净寺记》、《跋重建怀圣寺记》，可以参看。

---

① 参看藤田丰八《宋代市舶条例第四章》，见何健民译《中国南海古代交通丛考》本。

这时,大食商人有在中国留居许多年的。例如本文第一章所举的辛押陁罗、番禺蒲姓等。也有在中国娶妻的,例如蒲亚里。《萍洲可谈》卷二说:"元祐间(公元 1086—1094 年),广州蕃坊刘姓人娶宗女,官至左班殿直。刘死,宗女无子,其家争分财产,遣人挝登闻鼓。朝廷方悟宗女嫁夷部。因禁止。三代须一代有官,乃得娶宗女。"这也是蕃商在中国娶妻的例。不过刘姓却不必一定是大食人。

这时蕃妇有"菩萨蛮"之称。菩萨蛮为 Muslimānt 的音转,义为信仰伊斯兰的女子。但何以伊斯兰女子有这称号,而伊斯兰男子却无类似的称呼?这大概是因为到中国的伊斯兰女子,在这时特别地少,就为人所注意了。

这时又有"土生蕃客"、"五世蕃客"的名目[①]。大概大食商人中,也总有一些是在中国土生的,或居留五世的了。

大食商人在中国定居下来,有礼拜寺,有墓地,娶妻生子,久留不归,很可能慢慢变成了中国人。这和伊斯兰之在中国生长,是应该很有关系的。

(五)宋时大食商人在中国贩卖的商品

宋时,大食商人在中国贩卖之商品,可分为香药、犀象、珍宝三大类。香药,是香料和药品。犀象,是犀角和象牙。珍宝,如珍珠、珊瑚、砗磲、玻璃、琉璃之类皆是。

唐时大食商人的商品,以珍宝驰名于世。宋时则以犀象,尤其是香药,为人所重。

---

① 见《宋会要稿》"职官"四四。

北宋庞元英《文昌杂录》卷一说：

余本部掌朝贡录。见至道中，大食国蒲希密遣男进贡，云彼国但出犀象。诏问：以何法可取？对云：象用象媒诱致，以绳渐羁缚之。犀则使人卧大树，操弓矢，伺其至，射而杀之。其小者，不须弓矢，亦可捕获。

《诸蕃志》卷上于大食国下说："土地所出，真珠、象牙、犀角……。"于层拔国(Zangebar, Zanzibar)下说："产象牙。"于弼琶罗国(Berbera Coast)下说："产龙涎、大象牙及大犀角。象牙有重百余斤，犀角重十余斤。"《萍洲可谈》卷二说："象牙重及三十斤，并乳香，抽外，尽官市。盖榷货也。"这些记载都可见大食之产犀象，及其为宋人所重。本文第二章所举的蒲亚里，就是大食的一个犀象巨商。

宋时大食商人在中国售卖之香药，如芦荟，如血竭，如阿魏、腽肭脐、无名异等，都是名贵的药品。但在中国销路最广的，实际上却是些香料。这一类的香料较著名的，有：

一、乳香　《诸蕃志》卷下："乳香，一名薰陆香，出大食之麻罗拔、施曷、奴发三国深山穷谷中。其树大概类榕。以斧斫株，脂溢于外，结而成香，聚而成块。以象辇之，至于大食。大食以舟载易他货于三佛齐，故香常聚于三佛齐。番商贸易至，舶司视香之多少为殿最。而香之品十有三。其最上者为拣香，圆大如指头，俗所谓滴乳是也。次曰瓶乳，其色亚于拣香，又次曰瓶香，言收时贵重之，置于瓶中。瓶香之中，又有上中下三等之别。又次曰袋香，言收时止置袋中。其品亦有三，如瓶香焉。又次曰乳榻，盖香之杂于砂石者也。又次曰黑榻，盖香色之黑者也。又次曰水湿黑榻，盖香在舟中，为水所浸渍而气变色败者也。品杂而碎者曰斫削，簸扬为尘者曰缠末，皆乳香之别也。"夏德(Hirth)、罗志意(Rockhill)以为乳香以香之形状得名。大食有香名 laban 者，意亦为乳。薰陆，广州音

为 ian-luk，古音为 hun-luk，应为大食文 Kundur 之对音。麻罗拔即 Mirbāt，施曷即 Shehr，奴发即（祖法儿）Dufar，乃大食 Hadramaut Coast 之三口岸，所谓产香之区也。夏罗二氏又引《马可波罗游记》说："奴发在施曷西北五百哩，为一巨大著名的佳城。这里出产许多白香。产香的树像小枞树一样。采香时，用小刀在树上割几条裂口，香就从裂口里流出来。有时，因为太阳热力的原故，不必用刀去割，香也会自己流出来的。"又引班特（Theodore Bent）《南大食香国查勘记》（Exploration of the Frankincense Country Southern Arabia）说："近 Cape Risut 有一很大的区域。为香料树所覆盖。它们有像榛皮树似的绿叶子，有小的绿花，有细琐的果子。……最好的香料是出在 Hoye 和 Haski，距麻罗拔约有四日的行程。……其次是出在 Cape Risut 附近，其中有一小部系出在 Cape Risut 迤西 Chiseri 地方。""Mount Haghier，在 Sokotra 之南，遍山谷全是香料树。最上品者称 leban Iaki，其次者称 Leban resimi。"① 马氏班氏的说法，都可以和《诸蕃志》的记载相参证。

二、龙涎香 《岭外代答》卷七："大食西海多龙，枕石一睡，涎沫浮水，积而能坚。鲛人采之，以为至宝。新者色白，稍久则紫，甚久则黑。因至番禺，尝见之。不薰不莸，似浮石而轻也。人云龙涎有异香。或云龙涎气腥，能发众香，皆非也。龙涎于香，本无损益，但能聚烟耳。和香而用真龙涎，焚之一铢，翠烟浮空，结而不散。座客可用一剪分烟缕。此其所以然者，蜃气楼台之余烈也。"《诸蕃志》卷下所记略同。夏德、罗志意以为龙涎香就是《酉阳杂俎》卷四的"阿末香"。"阿末"，广州音 Omut，是大食文的 anbar。按《酉阳杂俎》卷四原文"拨拔力国"条下说：

① 见 Hirtn and Rockhill，Chao Ju-Kua。

拨拔力国，在西南海中。……土地唯有象牙及阿木香。波斯商人欲入此国，团集数千人，赍缣布，没老幼，共刺血立誓，乃市其物。

拨拔力即《诸蕃志》之弼琶罗，在大食所属之 Berbera Coost。但《酉阳杂俎》作者虽知有此香，未必见此香。历史上远地异物本名之保持，往往多在传闻的时候。等到人们都已见惯了它，原名反不可知了。夏氏罗氏又引爱德锐斯(Edrisi)之说，说最好的龙涎香出在瓮蛮(Oman)的海上。“这种东西，从海底深处涌出。当大风暴卷起海潮的时候，阿末香就被抛在岸边。许多人想着这是一种动物的排泄物，但并非如此。”[①] 此种记载，可以证明《代答》之颇带神秘气息的记录，也不是没有根据的。

三、苏合香油　这香是中国人所知最早的蕃香之一种。《魏略》和《后汉书·大秦传》都有记载。《梁书》也记这香，并说这香之来中国者，多掺杂伪品。《岭外代答》卷三“大食诸国”条下记麻离拔、白达、吉慈尼诸国出产。《诸蕃志》卷上弼琶罗国、白达国、吉慈尼国各条下记本国出产，各有苏合油或苏合香油。《诸蕃志》卷下说：“苏合香油出大食国，气味大抵类笃耨。以浓而无滓为上。番人多用以涂身。闽人患大风者，亦仿之。可合软香及入医用。”白达即报达(Baghdad)。吉慈尼即 Ghazni[②]，和弼琶罗、麻离拔，俱为大食属地。

四、蔷薇水　《岭外代答》卷三“大食诸国”条下，记麻离拔出产，有蔷薇水。麻离拔就是麻罗拔(Mirbāt)。《诸蕃志》卷下说：“蔷薇水，大食国花露也。……今多采花浸水，蒸取其液以代焉。其水

① 见 Hirtn and Rockhill, Chao Ju-Kua。

② 同上。

多伪杂,以琉璃瓶试之,翻摇数四,其泡周上下者为真。其花与中国蔷薇不同。"同书卷上,记施国(Kish)条下,说大食人以驼运蔷薇水,载舟上来此,与别国交易。伊本霍开(Ibn Haukal)书也说,波斯湾附近的省份,以蔷薇水(Rose-Water)行销世界各地而驰名。马开得西(Makkadasi)说,沙步(Shapur)城及其山谷,出产十种不同的香油,行销东方,极为广远①。

五、蕃栀子 《岭外代答》卷七:"蕃栀子出大食国,佛书所谓薝葡花是也。海蕃干之,如染家之红花也。今广州龙涎所以能香者,以用蕃栀故也。又深广有白花,全似栀子花,而五出。人云,亦自天竺来,亦名薝葡。此说恐非是。"今本《代答》说栀子和薝葡花的关系,前后矛盾。"佛书所说薝葡花"上,似脱一"如"字。栀子,学名 Gardenia Florida。薝葡,当为梵文 Champaka 之对音,英文作 Champac tree,今译作金香木,学名作 Michelia Champaca,产于东印度,与栀子不是一种东西。《代答》疑栀子不自天竺来,不名薝葡,甚是。《诸蕃志》卷下记有栀子花,说出自大食的啞巴闲和罗施美。啞巴闲,又作啞四包闲,为 Ispahan 或 Isfahan,即元人之亦思法杭。罗施美即 Khwārim②。二国都是大食的属地。

六、木香 《诸蕃志》卷上记大食国、弼琶罗国出产,各有木香。同书卷下说:"木香出大食麻罗抹(拔)国,施曷、奴发亦有之。树如中国丝瓜,冬月取其根,剉长一二寸晒干,以状如鸡骨者为上。"夏德、罗志意以为木香即拉丁文的 Costus,语原为梵文的 Kushtha,乃是 Kashmere 的土产,为 Sindh 各口的重要出口货,《诸蕃志》所记未

① 见 Hirtn and Rockhill, Chao Ju-Kua。

② 同上。

免有误[①]。洛佛（Laufer）以为赵汝适时，中国人确知木香自大食诸国来，《诸蕃志》所记并不得视为谬误。中国人所谓木香，并无植物学上的意义，乃是一种商业上的分类，实包含来自许多不同区域的不同种类的产品而言。洛氏一方面既举出 Diescorides 书中记有大食、印度、叙利亚三处所产，形状颜色完全不同的 Costus，为夏氏罗氏说之反证，另一方面又历举中国书籍记载木香产地有云南、昆仑、西湖、大秦、印度、交州之不同，以为己说的例证[②]。关于植物学上的知识，本文作者所知甚少，不能在这方面批评夏罗二氏说和洛氏说的是非。但只就两说的考证说，洛氏特别显得详核，其说似较夏罗二氏之说为胜。并且我们觉得《诸蕃志》作者本人曾提举泉州市舶司，本书系记与泉州互市诸国及诸国输泉货物。他关于木香产地的记载，应有所据。即使大食及其属国没有这种香货出产，至少也应该是大食商人手中的贸易品。木香出产地的问题，对于我们现在的问题，是没有很大的影响的。

七、没药　这是古代西方人最重视的香料和药膏。其味芳烈而苦。《诸蕃志》卷上说弼琶罗产没药甚富。同书卷下又说没药来自大食之麻罗抹（拔），高大如中国松树，皮厚一二寸。采香时，先掘地成穴，再以斧斫破树皮。树脂流到穴里，经十日就可取出来。没药之"没"，在中文上毫无意义，显然是一外来字的译音。夏德、罗志意以为"没"的广州音为 Māt，是大食文 Murr 的对音[③]。洛佛以为，"没"古音 Mut 或 murr，无疑地可归原为一闪波语系的名字（Semito Persian name），——希伯来文的 Mor，亚拉美文的（Aramaic）

① 见 Hirtn and Rockhill, Chao Ju-Kua。

② 见 Laufer Sino-Iranica。

③ 见 Chao Ju-Kua。

murā，大食文的 murr，或波斯文的 mor。但“没”之原文，究竟为一大食文或一波斯文，洛氏保留一个意见。他以为没药之名如始于宋代，则可谓其源于大食文。如始于唐代或较远的时期，当以源于伊兰语为可靠[①]。我们在宋以前的文件中，虽未发现没药一名，但不能因此就敢断定宋前人没有使用过这个名字。我们对于洛氏慎重的保留案，尚不敢作肯定的决议。现在我们所相信的，即不问没药的语源如何，宋时的大食人之以没药为一种重要香料商品，并无疑问。截至第十四版之《大英百科全书》止，其所记现在出产没药的地域，犹仅限于大食和东阿非利加洲，比《诸蕃志》的记载，还不能有什么改变。

八、丁香 《岭外代答》卷三“大食诸国”条下，记麻离拔国出产有丁香。《诸蕃志》卷上记阇婆、苏吉丹、大食、海南出产，也各有丁香。又记大食的瓮蛮，以马、宝石及枣，易外来的丁香、白豆蔻、和脑。又记三佛齐、细兰的入口货，有丁香。并说三佛齐的丁香，是大食人所转贩。同书卷下又说：“丁香出大食、阇婆诸国，其状似丁字，因以名之。能辟口臭。郎官咀以奏事。其大者谓之丁香母。丁香母，即鸡舌香也。或曰：‘鸡舌香，千年枣实也。’”依此各条之记载，宋时来中国之丁香，不尽为大食人的商品，但似以大食人所贩运者为多。瓮蛮当为波斯湾上的一个丁香市场。细兰的丁香亦当为大食人所运。因三佛齐的丁香既来自大食，在三佛齐、大食间的细兰的丁香不应反非大食之物。三佛齐、细兰之有丁香，虽似与中国无关，但这也可见大食丁香在南海上的地位。

九、金颜香 《诸蕃志》卷下：“金颜香，正出真腊，大食次之。所谓三佛齐有此香者，特自大食贩运至三佛齐，而商人又自三佛齐

① 见 Sino-Iranica。

转贩入中国耳。其香乃木之脂。有淡黄色者，有黑色者。拗开雪白为佳。有砂石为下。其气劲，工于聚众香。今之为龙涎软香佩带者，多用之。蕃人亦以和香而涂其身。”夏德、罗志意不以大食产金颜香，而以《诸蕃志》所谓“正出真腊，大食次之”者，是说大食人自其经过各地贩运金颜香，他们取道三佛齐运至中国的金颜香，比较从真腊直接运来的为差①。然无论如何，金颜香为宋时大食人的一种香料贸易品，是无疑问的。

十、安息香　《诸蕃志》卷上列安息香为大食产物。同书卷下又说安息香出于三佛齐。夏德、罗志意、洛佛以 Benzoin 或 Benjoin 译之。Benjoin 在公元十五世纪中叶以前，不为欧洲人所知。英文的 Benjoin，系大食文 Luban jawi 之误讹。葡萄牙文、西班牙文、意大利文和法文的用语也都为同一语源的误讹。Luban jawi 者，其意为爪哇之香。大食人所说爪哇，不是现在的爪哇而是苏门答腊。洛氏说安息香，实际产于苏门答腊、渤泥和其他马来诸岛②。大概宋时大食人的贸易品，不仅为大食及其属国所出。他们足迹所经，凡认为可获得利润的商品，当有尽量的采取。这本是商人应作之事，并不足怪。当时著作家未能分析这种情形，因而有误谬的记录，也属事理之常。

十一、肉豆蔻　《岭外代答》卷二以肉豆蔻为阇婆产，《诸蕃志》卷下以肉豆蔻出自黄麻驻与牛仑。但《诸蕃志》卷上记黄麻驻、牛仑为阇婆属国，两书记肉豆蔻产地可谓相合。此外，《诸蕃志》卷上记大食产物，也有肉豆蔻。或者肉豆蔻亦非大食及其属国所有，而是大食人之香料商品中的一种。

---

① 见 Chao Ju-kua 和 Sino-Iranica。

② 同上。

十二、檀香 《诸蕃志》卷下言檀香出于打纲、底勿及三佛齐。打纲、底勿均为阇婆属国。同书卷上记佛罗安、天竺、层拔物产，也各有檀香。佛罗安在马来半岛西岸之 Berananz，层拔系在非洲东岸，为大食属地。大概这香也仅是大食人的一种贸易品，未必是大食及其属地的产品。

这些香料名色，我们如拿来和当时全部贸易品的名色种类作一比较，很可看出当时大食人的香料贸易在南海贸易中地位之重要。

宋时的南海贸易，自开国之初，本来就有以香料贸易占主要地位的现象。我们只要看《宋会要稿·职官》四四，市舶司下所记货物名色，自宋初起便几乎完全属于香料和药材，就可了然这种情形。太平兴国七年(公元 982 年)闰十二月，宋太宗以诏令公布市舶上来的禁榷物八种，放通行药物三十七种。禁榷物八种，是：

玳瑁	牙	犀	宾铁
鼊皮	珊瑚	玛瑙	乳香

通行药物三十七种，是：

木香	槟榔	石脂	硫黄
大腹	龙脑	沉香	檀香
丁香	皮桂	胡椒	阿魏
蒔萝	荜澄茄	诃子	破故纸
豆蔻花	白豆蔻	鹏沙	紫矿
胡芦巴	芦会	荜拨	益智子
海桐皮	缩砂	高良姜	草豆蔻

桂心苗	没药	煎香	安息香
黄熟香	乌橘木	降真香	琥珀[①]

就所谓放通行药物三十七种说，其中有不少的香料、同时也是药物。但这所谓放通行药物，是和所谓禁榷物，在一诏令中同时并列的。禁榷物并不限于药物。我疑惑上列的禁榷物和放通行药物，连合一起，就是当时入口的主要货品之全部。这证之后来入口货的情形，及当时政府对于"香药"一词之习惯用法，似颇近于事实。果尔，则当太平兴国时，入口的香料已有：

乳香	木香	龙脑	沉香
檀香	丁香	豆蔻花	草豆蔻
没药	煎香	安息香	黄熟香
降真香	白豆蔻		

共十四种，占主要入口货品种的五分之二。

绍兴三年(公元1133年)十二月十七日，户部奏准一个蕃物名色的单子，其中一部是指定起发赴行在的，一部是令三路市舶司随时变卖的。原奏略谓："勘会三路市舶，除依条抽解外，蕃商贩到乳香一色及牛皮筋角堪造军器之物，自当尽行博买。其余物货，若不榷宜立定所起发窠名，窃虑枉费脚乘。欲令三路市舶司将今来立定各色，计置起发。"

下项名件欲令起发赴行在送纳：

① 按《宋会要稿》"丁香"之下复衍"丁香"二字，故实为三十六种。

金 银 真珠 玉
★乳香 牛皮筋角 象牙 犀
★脑子 ★麝香 ★沉香 ★上中次笺香
★檀香 乌文木 鹏砂 朱砂
★木香 ★人参 ★丁香 ★琉璃
珊瑚 ★苏合油 ★白豆蔻 牛黄
腽肭脐 ★龙涎香 藤黄 血竭
茎澄茄 ★安息香 缩砂 ★降真香
★肉豆蔻 诃子 ★舶上茴香 茯苓
★菩萨香 鹿茸 ★黑附子 ★油脑
苁蓉 琥珀 上等螺犀 中等螺犀
下等螺犀 水银 上等药犀 中等药犀
下等药犀 ★鹿速香 ★赤仓脑 米脑
★脑泥 ★木扎脑 夹杂银 石碌
★白附子 铜器 银朱 苛子
南蕃苏木 高州苏木 随风子 ★青木香
干姜 川芎 红花 雄黄
川椒 石钟乳 琉黄 白木
★夹杂黄熟香 ★头上等生香 ★茴香 乌牛角
白牛角 沙鱼皮 上等鹿皮 鱼胶
海南苏木 ★熟速香 画黄 龟鼈皮
鱼鳔 椰心簟 蕃小花狭簟 菱牙簟
蕃显布 海南棋盘布 海南吉贝布
海南青花棋盘皮单 ★下色瓶香 海南白布
海南白布皮单 ★拣香 ★上色瓶乳香 ★中色瓶香
★次下色瓶香 ★上色袋香 ★中色袋香 ★下色袋香

★乳香塌香	★黑塌香	★水湿黑塌香	青棋盘布细
★生速香	★斫削拣选低下水湿黑塌香		黄蜡
松子	榛子	★夹煎黄熟香	头白芜荑
山茱萸	茅术	防风	杏仁
五苓脂	黄耆	土牛膝毛绝布	高丽小布
★占城速香	★生熟香	★夹煎香	★上黄熟香
★中黄熟香	★下笺香	石斛	

下项名件欲令本处一面变卖：

★蔷薇水	★御碌香	芦荟	阿魏
荜拨	史君子	★豆蔻花	肉桂
★桂花	★指环脑	★丁香母	扶律膏
大风油	★加路香	火丹子	★紫藤香
芎芹子	★豆蔻	★黑芎藭	龟童
★没药	天南星	★青桂头	秦皮
桔皮	鳖甲	莳萝	★官桂
榆甘子	益智	高良姜	★甲香
天竺黄草	★豆蔻	★藿香	红豆
草果	大腹子肉	破故纸	★苓苓香
蓬莪	术木	鳖子	石决明
木兰皮	★丁香皮	★壳豆蔻	乌药
★柳桂	★桂皮	★檀香皮	姜黄相思子
苍术	★青椿香	★幽香	★桂心大片香
姜黄熟缠末	★湖脑	三赖子	龟头枝
实密木	檀香缠	★丁香枝	★白胶香

★椿香头	★鸡骨香	★龟同香	白芷
★亚湿香	木兰茸	★乌黑香	★粗熟香
★下等丁香	★下等冒头香	★下等粗香头	★下等青桂片香
★麝香	★木蕃	槟榔肉	连皮槟榔
★旧香	连皮大腹	★粗熟香头	海桐皮
松搭子	犀蹄	土半夏	常山蕊仁
远志	★暂香	★下速香	★下黄熟香[①]

我们看原奏所谓乳香及牛皮筋角以外的“其余物货”，显然系指当时入口货的全部。在这全部货单中，香料居一个很显明的主要地位。我们只要数数标识在香料名色上的星号，便可知当时香料的品种在当时全额贸易品中，占几分之几的数字了。

绍兴十一年(公元 1141 年)十一月，户部言：“重行裁定市舶香药名色，仰依合起发名件，须管依限起发前来。所是本处变卖物货，除将自来条格内该载，合充循环本钱外，其余遵依已降指挥，计置起发施行，不管违戾，合赴行在送纳。”可以出卖物色：

细色呵子	★中笺香	★没药	破故纸
★丁香	★木香	★茴香	茯苓
玳瑁	鹏砂	荜茇	紫矿
玛瑙	水银	天竺黄	末朱砂
人参	鼍皮	银子	★下笺香
芹子	铜器	银珠	★熟速香
★带根丁香	桔梗	泽泻	茯神

① 见《宋会要稿》“职官”四四。

金　★舶上茴香　★中熟速香　玉
★乳香　★麝香　夹杂金　夹杂银
★沉香　★上笺香　★次笺香　鹿茸
珊瑚　★苏合油　牛黄　血蝎(竭)
腽肭脐　★龙涎香　荜澄茄　★安息香
琥珀　雄黄　钟乳石　蔷薇水
芦荟　阿魏　★黑笃耨　鳖甲
★笃耨香皮　★笃耨香　没石子　雌黄
★鸡舌香　香螺奄　葫芦芭　翡翠
★金颜香　画黄　★白豆蔻　★龙脑有九等：
★熟脑　★梅花脑　★米脑　★白苍脑
★油脑　★赤苍脑　★脑泥　★鹿速脑
木扎脑　粗色胡椒　★檀香　★夹笺香
黄蜡　★黄熟香　吉贝布　袜面布
香米　缩砂　干姜　蓬莪术
★生香　★断白香　★藿香　荜拨
益智木　鳖子　★降真香　★桂皮
木绵　史君子　★肉豆蔻　槟榔
青橘皮　小布　大布　白锡
甘草　荆三稜　★碎笺香　防风
蒟酱　★次黄熟香　★乌里香　★苓上香
★中黄熟香　★冒头香　三赖子　青苎布
★下生香　丁香　海桐皮　蕃青班布
★下等冒头香　★下等五里香　苓牙蕈　★修割香
★中生香　★白附子　白熟布　白细布
★山桂皮　★暂香　★带枝檀香　★铅土茴香

★乌香 ★牛齿香 半夏 芎袴布
石碌 ★紫藤香 ★官桂 ★桂花
★花藤粗香 红豆 高良姜 ★藤黄黄熟香
★头钗藤黄熟香片 ★螺头斩剉香 ★生香片
水藤皮 ★苍术 红花 片藤
琉琉(璃) ★水盘头 ★赤鱼鳔香缠 小片水盘头
★杏仁红橘皮二香 ★大片香 糖霜
天南星 松子 粗小布 ★大片水盘香
★中水盘香 ★獐(樟)脑 ★青桂香 ★斧口香
白苎布 鞋面布 ★丁香皮 草果
生苎布 ★土檀香 青花番布 苁蓉
螺犀 随风子细 丁海母 ★龟同亚湿香
菩提子 鹿角 蛤蚧 洗银珠花
梨木 琉璃珠 椰心簟 犀蹄
蕃糖 师子绥(枝实簏重枉费脚乘) 窊木
大苏木 小苏木 硫磺 白藤棒
修截香 ★青桂头香 蕃苏木 海南苏木
□□□□镀铁白藤 粗铁水藤坯子 大腹子
★姜黄麝香木 跳子 ★鸡骨香 大腹
★檀香皮 把麻 倭板 倭枋板头
薄板 板掘 短板肩 椰子
长薄板 合簟 火丹子 蛙蛄干
倭合山枝子 ★白檀木 ★黄丹麝檀木 苎麻
苏木稍鞁 相思子 倭梨木榼 藤子
滑皮松 香螺壳 连皮大腹 吉贝花布
吉贝纱 琼枝菜 ★砂黄粗生香 琉黄泥

黄木柱　短小零板　杉枋厚板　松枋
海松板　木枋厚板　令赤藤　厚枋
海松枋　长小零板　板头　松花小螺壳
粗黑小布　杉板　狭小枋　令团合
杂木柱　枝条苏木　水藤蔑　★三抄香团
铁脚珠　苏木脚　生羊梗　黄丝火枚
★煎盘　★黑附子　★油脑　药犀
★青木香　白术　蕃小花狭簟　海南白布
单青蕃棋盘小布　白芜荑　山茱萸
茅术　五苓脂　黄耆　毛施布
★生熟香　石斛　大风油　秦皮
★草豆蔻　乌药　香白芷　木兰茸
蓯仁　远志　海螺皮　生姜
黄芩　龙骨草　枕头　土琥珀
冷瓶　密木　白眼香　★脐香
铁熨斗　土锅　★豆蔻花　砂鱼皮
★拍还脑　★香拍皮　黄漆　滑石
蔓荆子　金毛狗脊　五加皮　榆甘子
菖莆　土牛膝　★甲香　★加路香
石花菜　粗丝玺头　★大价香　五倍
细辛　★韶脑　★旧香　★御碌香
大风子　★檀香皮　★缠香皮　★缠末
大食芎䓖梅　★董(薰)陆香　召亭枝　龟头犀
★香豆根　★白脑香　★生香片　舶上苏木
★水盘头　★幽香　蕃头布　海南棋盘布
海南青花布　皮单　长木　长倭条

短板肩[①]

这个可以出卖物色的名单，比绍兴三年所定名色的后半部，更为详细。香料在这个名单中所占的地位，也是很明显地重要。这种情形，一直到南宋晚季，似乎没有变改。

宋人所谓“香药”，按字而讲，应该是仅指香料和药材。但在行政的惯语上，却尝附有香料药材以外的东西。《宋史》卷二六八《张逊传》，记逊当太宗时，“再迁香药库使。……由是犀象、香药、珍异充溢府库”。《文昌杂录》卷三说：“内香药库在谘门内，凡二十八库。真宗皇帝赐御诗二十八字以为库牌。其诗曰：每岁沉檀来远裔，累朝珠玉实皇居；今辰内府初开处，充扰尤宜史笔书。”《宋会要稿·职官》四四引《哲宗正史·职官志》说：“蕃贡市舶香药、宝石，则归香库。”这都可见“香药库”之“香药”，在香料药材外，实包含犀象、珠宝等珍异蕃货。又《文献通考》说：

> 元祐元年，杭、明、广三州舶司，是年收钱粮银香药等五十四万一百七十三缗匹斤两段条个颗脐只粒，支二十三万八千五十六缗匹斤两段条个颗脐只粒。

所谓“条个颗脐只粒”，既非钱粮，也不尽是香药，里而至少必包含犀角象牙和真珠。香药一词的这种用法，也很可以反映出香料和药材，在南海贸易中，实居领袖的地位。

大食人在南海香料贸易中的货物，依上文所列，虽仅有十二种，但在《诸蕃志》所记四十七种蕃货中，已占四分之一而强；在同书所记二十二种蕃香中，已占二分之一而强。若更以绍兴年间两次颁布的蕃货名色分开来写，则这十二种香料，除了栀子非这两次

① 见《宋会要稿》“职官”四四。

名单中所有，及龙涎香、苏合香油、蔷薇水、没药、金颜香、安息香、肉豆蔻未见子名外，乳香、木香和檀香实包括许多名称。

一、乳香下有：

乳香	薰陆香	拣香	上色瓶乳香
中色瓶香	下色瓶香	次下色瓶香	上色袋香
中色袋香	下色袋香	塌香	黑塌香
水温黑塌香	斫削拣选低下水湿黑塌香		缠末

二、木香下有：

木香	青木香

三、丁香下有：

丁香	丁香母	鸡舌香	丁香皮
丁香枝	带根丁香	下等丁香	

四、檀香下有：

檀香	檀香皮	带枝檀香	檀香缠

以每一子名作一种名色来计算，以上已有三十五种，约占全部市舶香料名色七分之二，不能说是不多了。并且这三十五种名色，俱属常用或名贵之品。在此以外的名色虽多，但除了不常用或仅为入药用者外，其常用或著名的纯正香料，仅为：

一、沉香属的：

沉香	上笺香	中笺香	次笺香
下笺香	夹笺香	碎笺香	鹿速香
熟速香	中熟速香	下熟速香	黄熟香
上黄熟香	中黄熟香	次黄熟香	下黄熟香

夹杂黄熟香	夹煎黄熟香	占城夹煎香	占城速香
黄熟缠末	藤黄黄熟香	头钗藤黄熟香	
粗熟香	粗熟香头	细生速香	生速香
暂香	生香	高上等生香	中生香
下生香	黄粗生香	生香片	水盘头
小片水盘头	大片水盘头	中水盘香	

二、龙脑属的：

龙脑	熟脑	梅花脑	米脑
白苍脑	油脑	赤苍脑	脑泥
鹿速脑	木札脑	指环脑	白脑香
璋脑	潮脑	韶脑	扶律膏(?)

三、豆蔻属的：

豆蔻	白豆蔻	天竺豆蔻	豆蔻花
豆蔻壳			

四、笃耨属的：

笃耨香	笃耨香皮	黑笃耨

以及麝香木、麝香，姜黄麝香，降真香，紫藤香，白檀木，黄丹麝檀木等。若仅就舶上香料之驰名及常用者，并舍弃名色的分类而按着香料本身分类说，大食人手中的香货是占当时香料贸易品之多数的。

宋时的香料，以乳香之用为最广。宋政府对于乳香，常为大量的收买，对于乳香贸易常作特别的奖励。《粤海关志》卷三引毕衍《中书备对》说：

> 明、杭、广州市舶司，博到乳香计三十五万四千四百四十九斤。……三司三年出卖，计八十九万四千七百一十九贯三

百五文。熙宁九年，三十二万七千六百六贯一百四十七文。熙宁十年，三十一万三千三百七十四贯二百四文。元丰元年，二十五万三千七百三十八贯九百五十四文。

三十五万四千四百四十九斤的数目，不注明系经若干时期所博买到的。如按下文所说熙宁九年、熙宁十年和元丰元年三个年头平均计算，则每年中三司共博买乳香约十二万斤之谱。南渡以后，三司博买乳香的总额更较此为多。《宋史·食货志》下七说：

建炎四年，泉州抽买乳香一十三等八万六千七百八十斤有奇。

一司所买已超过八万斤，则三司抽买总额至少要在二十万斤以上了。《宋会要稿·职官》四四：

（绍兴三年诏广南东路提举市舶司官）：今后遵守祖宗旧制，将中国有用之物如乳香药物及民间常使香货，并多数博买。内乳香一色，客算尤广，所差官自当体国，招诱博买。……

（同年十二月十七日）户部言："勘会三路市舶，除依条抽解外，蕃商贩到乳香一色及牛皮筋角堪造军器之物，自当尽行博买。……"诏依。……

（绍兴六年十二月二十九日户部言）："除象牙、乳香、真珠、犀角系是实宝货之物，合依旧分数抽解外，其诸杂香药物货，欲依已勘当事理施行。"诏依。……

（开禧元年八月九日提辖行在榷货务都茶场赵善谧言）："泉广招买乳香，缘舶司阙乏，不随时支还本钱，致有规避博买，诈作飘风前来明、秀、江阴舶司，巧作他物抽解，收税私卖，搀夺国课。乞下广福市舶司多方招诱，申给度缗变卖，给还本钱；仍下明、秀、江阴三市舶，遇蕃船回舶，乳香到岸尽数博买，

不得容令私卖。'从之。十月十一日,诏泉、广市舶司将逐年博买蕃商乳香,自开禧二年为始,权住博买。

《宋史·食货志》下七:

(绍兴)六年,知泉州连南夫奏请诸市舶纲首能招诱舶舟,抽解物货,累价及五万贯十万贯者,补官有差。……闽、广舶务监官抽买乳香,每及一百万两,转一官。又招商入蕃兴贩,舟还在罢任后,亦依此推赏。

这都可见宋政府对于乳香之注意博买,及对乳香业之奖励。依前文的考证,我们已知道乳香贸易儿全握在大食人手中。而大食蕃客罗辛之贩乳香,值三十万缗,补承信郎,也为宋代香料蕃商中之仅有的记录。我们相信大食人因乳香业之独霸,已足使他们的香料贸易在宋时南海贸易中,获得一领袖的地位。此外更加上药料和犀象珍宝,大食商人的商业地位之更为巩固,是不待言的。

(六)宋时大食商品在中国的影响

宋时大食商品或大食商人贩卖来的商品,在中国发生不少的影响。最要者,有下列三项。

(一)对于中国国用上的影响。

宋时市舶之利,在开国以后,木即逐趋重要。崇宁以后,收入更为增加,有助于国用者不少。我们看诸书中记及宋代市舶之利者,《宋史》卷二六八《张逊传》说:

逊请于京置榷易署,稍增其价,听商入金帛市之,恣其贩鬻,岁可获钱五十万缗,以济经费。太宗允之。一岁中,果得三十万缗。自是岁有增羡,至五十万。

《文献通考》卷二十,开宝四年下引陈傅良说:

是时，市舶虽始置司，而不以为利。淳化二年，始立抽解二分，然利殊薄。元丰始委漕臣觉察勾拦。已而，又置官望舶。而泉、杭、密州皆置司。崇宁置提举。九年之间，收至一千万矣。政和四年，施述奏：市舶之设，元符以前虽有，而所收物货，十二年间至五百万。崇宁经画详备，九年之内收至一千万。

《玉海》卷一八六"唐市舶使"条下说：

海舶岁入象、犀、珠、宝、香药之类，皇祐中五十三万有余，治平中增十万。中兴岁入二百万缗。

《建炎以来朝野杂记》甲集卷十五"市舶司本息"条下说：

（绍兴）六年冬，福建市舶司言：自建炎二年至绍兴四年，收息钱九十八万缗。……至绍兴末，两舶司（闽、广）抽分及和买，岁得息钱二百万缗，隶版曹。

我们更看诸书中之记宋国库岁收者，如《建炎以来朝野杂记》甲集卷十四"国初至绍熙天下岁收数"条下说：

国朝混一之初，天下岁入缗钱千六百余万，太宗皇帝以为极盛，两倍唐室矣。天禧之末，所入又增至二千六百五十余万缗。嘉祐间，又增至三千六百八十余万缗。其后月增岁广，至熙、丰间合苗役易税等钱，所入乃至六千余万。元祐之初，除其苛急，岁入尚四千八百余万。渡江之初，东南岁入不满千万。逮淳熙末，遂增至六千五百三十余万焉。今东南岁入之数，独上供钱二百万缗，此祖宗正赋也。

把以上各条所记岁收总额，和市舶所收相比较，可得下表：

宋初（自公元960年起）	岁收千六百余万	市舶利三十万

——	——	五十万
天禧末(1021 年)	二千六百五十余万	——
皇祐(1049 年—1054 年)	——	五十三万
嘉祐(1057—1063 年)	三千六百八十余万	——
治平(1064—1067 年)	——	六十三万
熙宁元丰(1068—1085 年)	六千余万	——
元祐初(1068 年)	四千八百余万	四十一万六千余
崇宁元年(1102 年)	六千余万	一百一十万一千余
渡江之初(1127 年起)	一千万	二百万
绍兴末(1162 年)	——	二百万(仅闽广二处)
淳熙(1174—1194 年)	六千五百三十余万	——

从这个表,可以看出宋代的市舶之利,真是与年俱进。在南宋初年,市舶所入,居然占全部岁入五分之一。这和南宋国家经费之关系,可谓特别地大。在这种庞大的收入中,香料的抽解与和买,实占一个极大的数目。所以绍熙元年,臣僚言:“钱宝与香货,皆所以

助国家经常之费。况钱由江行，香由海行。乞今后市舶司纲官押海道粗色纲及十万斤，委无少欠。乞组计价值，比附钱纲，推赏。”[①]《宋史》卷一八五《食货志》也说：“宋之经费，茶盐矾之外，惟香之为利博。”

（二）对于中国风习上的影响

宋时，大食商品对于中国风俗方面，影响最著的，是香料的销费。宋时用香的故事，最富丽者是诸宫香烛。叶绍翁《四朝闻见录》乙集：

> 宣（和）、政（和）盛时，宫中以河阳花蜡烛无香为恨，遂用龙涎、沉脑屑灌蜡烛，列两行数百枝，焰明而香瀚，钧天之所无也。建炎、绍兴久不能进此。惟太后旋銮沙漠，复值称寿，上极天下之养，故用宣、政故事。然仅列十数炬。太后阳若不闻。上至奉卮，白太后以烛颇惬圣意否？太后谓上曰：你爹爹每夜常设数百枝，诸人阁分亦然。上因太后起更衣，微谓宪圣曰：如何比得爹爹富贵？”

皇帝每夜设香烛至数百枝，诸人阁分亦设同样之烛若干枝，这些烛内不知烧化了多少名贵香料。以视唐代冯若芳之烧乳香百余斤，无论在香的品质上，烛的工细上，香烛的数量上，冯若芳均不足羡了。但宋宫廷之烧香烛，恐不只宣、政盛时为然。《间见录》说：“宫中以河阳花蜡烛无香为恨”，则宣、政以前，河阳花蜡烛无香而已，他种蜡烛未必无香的。高宗极天下之养以为太后寿，仅列香烛十数枝，恐也只是南渡初叶时的情形。以南宋南海香料贸易之盛，这种情形恐怕不会长久继续，而要恢复到宣、政盛时之旧观的。烛中之合有大食人贩卖的龙涎，恐怕也是始终郑重保持着的。我们看

① 见《宋会要稿》“职官”四四。

《铁围山丛谈》卷五记政和四年春,奉宸库中的古龙涎,说:"每以一豆大爇之,辄作异花气,芬郁满堂,终日略不歇。""诸大珰争取一饼,可值百缗。金玉为穴,而以青丝贯之,佩于领,时于衣领间摩挲以相示。"及同书卷二说蔡京题碑,于"食罢,辄书丹于石者,数十字则止。必有御香龙涎,上尊椽烛、珍瑰,随锡以归。"龙涎似为宋朝廷上最尊尚之品。

《齐东野语》卷八"香炬锦茵"条下说:

> 秦会之当国,四方馈遗日至。方滋德帅广东,为蜡炬,以众香实其中,遣驶座持诣相座。厚遗主藏吏,期必达。吏使俟命。一日宴客,吏曰:烛尽,适广东方经略送烛一掩,未敢启。乃取而用之。俄而异香满座。察之,则自烛中出也。亟命藏其余枚。数之,适得四十九。呼驶问故。则曰:经略专造此烛供献,仅五十条。既成,恐不佳,试爇其一,不敢以他烛充数。秦大喜,以为奉已之专也,待方益厚。

方滋德以广东帅为资格,用以结纳权贵而居然成功的香烛,其中当然有多量的名品。若龙涎之类的香料,恐怕是要有的。

宋时皇帝及贵族,于晏会时,制作香剂食品,或陈设名贵香药,已成一种风气。《武林旧事》卷九记绍兴二十一年十月高宗幸张俊府,张俊供进御筵节次,其中有缕金香药一行,计为:

脑子花儿	甘草花儿	朱砂圆子	木香丁香
水龙脑	史君子	缩砂花儿	官桂花儿
白术人参	橄榄花儿		

又有砌香咸酸一行,计为:

香药木瓜　椒梅　香药藤花　砌香樱桃
紫苏柰香　砌香萱花柳儿　砌香葡萄
甘草花儿　姜丝梅　梅肉饼儿　水红姜
杂丝梅饼儿

以上各种香料食品之原料，除丁香、木香可为大食人所贩卖者外，其他食品中所用香料，当也不少与丁香、木香同一来源者。《铁围山丛谈》卷二，记蔡京“凡三日一赴局，则供张甚盛。肴核备水陆，陈列诸香药珍物”。《鼠璞》卷上说：

> 坡公与章质夫帖云：“公会用香药，皆珍物，极为蕃商坐贾之苦。盖近造此例。若奏罢之，于阴德非小补。”予考坡仙以绍圣元所抵五羊，粲为帅。广通舶，出香药，时好事者创此，他处未必然也。今公宴，香药别桌为盛礼，私家亦用之。

这都可见香料在当时贵族筵席上应用之盛。其间大食香料，恐怕是不能少的。

宋代焚香薰香之习，甚为普遍。庄季裕《鸡肋编》卷下说：

> 吴开正仲云：渠为从官，与数同列往见蔡京，坐于后阁。京谕女童使焚香，久之不至。坐客皆窃怪之。已而报云香满。蔡使卷帘，则见香气自他室而出，霭若云雾，濛濛满座，几不相睹，而无烟火之烈。既归，衣冠芳馥，数日不歇。计非数十两，不能如是之浓也。其奢侈大低如此。

叶梦得《避暑录话》卷上说：

> 赵清献公好焚香，尤喜薰衣。所居既去，辄数月香不灭。衣未尝置于笼。为一大焙，方五六尺，设薰炉其下，常不绝烟。每解衣，投其间。

欧阳修《归田录》卷二说：

梅学士询在真宗时，已为名臣。至庆历中，为翰林侍读以卒。性喜焚香。其在官舍，必焚香两炉，以公服罩之。撮其袖以出。坐定，撒开两袖，郁然满室浓香。

《老学庵笔记》卷一：

京师承平时，宗室戚里岁时入禁中。妇女上犊车，皆用二小鬟，持香球在旁。而袖中又自持两小香球。车驰过，香烟如云，数里不绝，尘土皆香。”

这略可见焚薰之习普遍之一斑。《枫窗小牍》卷上说：

汴京闺阁，妆抹凡数变。崇宁间，少尝记忆作大鬟方额。政宣之际，又尚急把垂肩。宣和已后，多梳云尖巧额，鬟撑金凤，小家至为剪纸衬发，膏沐芳香。花靴弓履，穷极金翠，一袜一领费至千钱。今闻虏中闺饰复尔。如瘦金连芳、莹面丸、遍体香，皆自北传南者。”

这则香料之普遍地应用，又不只于焚薰为然。而以香料作化装品者，更曾以汴京为中心，推行于各地之一般社会。不过大食之香品，在焚薰化装中究占如何位置，因史料缺乏，不可考了。

张知甫《可书》说：

仆见一海贾，鬻真龙涎香二钱，云三十万缗可售鬻。时明节皇后许酬以二十万缗。不售。遂命开封府验其真赝。吏问何以为别。贾曰：浮于水则鱼集，薰于衣则香不竭。果如所言。

《铁围山丛谈》卷五说：

旧说，蔷薇水乃外国采蔷薇花上露水。殆不然。实用白金为甑，采蔷薇花蒸气成水，则屡采屡蒸，积而为香，此所以不败。但异域蔷薇，花气馨烈非常。故大食国蔷薇水，虽贮琉璃缶中，蜡密封其外，然香犹透澈，闻数十步；洒著人衣袂，经十数日不歇也。至五羊效外造国香，则不能得蔷薇，第取素馨茉

莉花为之，亦足袭人鼻观，但视大食国真蔷薇水犹奴尔。

这略可见一部份大食的香料贸易品在宋代社会上，享受盛誉的一斑，同时也可见在食的香料工艺品，在广州有仿制品的上市。

(三)在中国医药方剂上的影响

宋时大食商人和别国商人，既输入了许多种的香药，于是在中国医药方剂上，便出了不少以蕃药为主的药剂。今仅就上文所列的十二种香而言，《经济总录》》诸风"一门所收，已有：

乳香丸八种，乳香散三种，乳香丹一种
木香丸五种，木香汤一种
没药丸五种，没药散二种
安息香丸两种
肉豆蔻丸一种

这可见宋代，用上述香药作主药以制成的圆散丸汤种类之多。《太平惠民和剂局方》中用这些香料作主药，并用以标名的药剂：

在绍兴以前有十种
绍兴续添三种
宝庆新增四种
淳祐以后续增十八种

这可见它们在宋代药物地位上之发展。《苏沈良方》卷二有木香散：

此药，福唐陈氏者鬻以自给。郡人极神之，未有得其方者。一日为其亲戚攘得与予。予作官处，即合以施人，如法煮

服，以衣覆取汗。为过三五服，辄瘥。所至，人来求药者无穷，其验如神。

卷五又有苏合香丸：

本出《广济方》，谓之白术丸，后人编入《外台》、《千金》等方云。真宗朝，尝出苏合香酒赐近臣，又赐苏合香丸。自此，方盛行于世。此药大能安气血，却上邪。凡疾自内作，不晓其名者，服此往往得效。唯治气疰、气厥、气逆、气不和、吐痢、荣卫阻塞，尤有神功。予所亲见者，尝有淮南监司官谢执方，因呕血甚久，遂奄奄而绝。赢败已甚，手足都冷，鼻息皆绝。计无所出，唯研苏合香丸灌之，尽半两遂苏。又予所乘船，有一船工之子病伤寒，日久而死，但心窝尚暖，不忍不与药，弃而不救。试与苏合香丸灌之，四丸乃省，遂瘥。予友人为两浙提点刑狱，尝病，大泻，目视天地皆转，神思不理，诸药不效。服苏合香至两丸许，顿觉轻爽，腹泻亦止。予目睹救人于将绝者，不可胜计。人家不可无此药，以备急难。瘟疫时，尤宜服之，辟疫尤验。……东阳刘使君少时，尝病瘵，日渐赢削，至于骨立，肌热盗汗，劳状皆具。人有劝服此药。凡服八九两，所苦即瘥。

洪氏《集验方》卷一说：

肉豆蔻散，治赤白痢无药可治者，其效如神。上吐下痢者，亦治。

卷三说：

丁香草果散，治大人小儿脾虚，发热，及潮热。他药不能治者，服之如神。

这又可见上述各香料所合药剂，有不少造福社会，为当时方家所称的。

异国香药之初度入华，当然是由商人宣传它们的用法和它们

品质之佳妙。它们这能入方剂，也许有一部份是中国人偶尔的发现，但大体上恐还是得其知识于香药商人。我们在《政和证类本草》附录中，看见嘉祐二年仁宗令修《本草》的诏令中有云：

> 其蕃夷所产药，即令询问榷场市舶商客，亦依此供析，并取逐味各一二两或一二枚封角，因入京人差赍，送当所投纳，以凭照证。

这可证明宋时之有大批的关于医药知识之输入，是毫无问题的。又，我们在《证类本草》卷九见有引《嘉祐本草图经》的话说话：

> 补骨脂，生广南诸州及波斯国。……胡人呼若婆固脂，故别名破故纸。今人多以胡桃合服。此法出于唐郑相国。自叙云："予为南海节度，年七十有五，越地卑湿，伤于内外，众疾俱作，阳气衰绝。服乳石补益之药，百端不应。元和七年，有诃陵国舶主李摩诃知予病状，遂伟此方并药。予初疑而未服。摩诃稽颡固请，遂服之。经七八日而觉应验。自尔常服，其功神验。十年二月，罢郡归京，录方传之。"

这是外国方剂的传入，在唐时已经有了。宋时当更多吧？可惜，我们对于大食的医药知识，毫无所知。我们虽相信上述香药之入方剂，与大食医药学有关，但我们无从证明它们的关系密合到何种程度。

关于大食商品在中国的影响，当不仅上述三项。而且这三项，因受手头资料的限制，也说得太不够。以后我们还应该有机会加以补充。

〔白寿彝〕

五　元代的吉普赛人——啰哩回回

(一)啰哩释义

元代回回人从中亚、波斯、阿拉伯等地区大量移居中国，构成我国回族的主体，这已是公认的历史事实：在来华的回回人中，有一种叫做啰哩(又称罗里或剌里)的回回人，过去学者研究的似尚不多。《元史》卷四《顺帝纪》至正三年(1343年)六月条记事说："是月，回回剌里五百余人渡河寇掠解、吉、隰等州。"日本学者田坂兴道在其名著《中国回教的传入和发展》中引此条后解释说："剌里，当即《元史》卷一〇五《刑法志·杂犯》条之'诸啰哩回回为民害者，从所在有司禁治'之啰哩，想系波斯语 Luri 之音译，为一种流浪种族名。意为流浪者、乞丐。"① 他在另一处说："剌里、啰哩，波斯语 lori 之对音，有流浪者、乞丐之义。"②

除田坂氏所举两条外，《元史》上与啰哩有关的记载还有卷二〇《成宗纪》："大德六年(1302年)九月丁未，中书省臣言：'罗里等扰民，宜依例决遣置屯田所。'从之。"此条田坂氏未引用。此外，《元史》卷一二二《唵木海传》说他"癸丑(1253年)，从宗王旭烈兀

① 《中国にわける回教の传来とその弘通》上卷，1964年东洋文库刊，第632页。笔者于1985年撰《关于元代回族史的几个问题》，对啰哩的解释即采其说，特向读此文者声明并致歉。

② 同上书，下卷，第1185页。

征剌里西番”，屠寄《蒙兀儿史记》卷一六《妥欢帖睦尔可汗本纪》至正三年六月引回回剌里条下注云：“唵木海传云：‘从宗王旭烈兀征剌里西番’即此回回剌里，似指罗耳。此五百人盖俘虏居陕西者。”① 不管他的注释正确与否，但能指出此点，亦为难能可贵。

田坂氏释啰哩、剌里为流浪民族名，大致不差，但嫌笼统，据其书后所附《参考文献要目》中，有斯坦因嗄斯（Steingass，F. J.）1930年版的《综合波斯英语辞典》，啰哩、剌里的解释当取自该书。但据1977年版的该书对于لرى（转写为 lorí）的几项解释依次为：勇敢、鲁莽、无耻；歌手、街头乞丐、优美、纤细；一种鸟的名字；波斯的吉普赛族。另一转写为 lūrī 的则作麻风病解。1981年北京大学东方语言文学系所编《波斯语汉语辞典》将لرى释义分为两组，即 I. 麻风。II. ❶流浪者，茨岗人（按即吉普赛人）；❷无耻的。可见，田坂氏的解释不够全面，尤其忽略了作为吉普赛人这一原始的或基础的解释，可谓未达一间，令人惋惜。

在田坂氏书后所引文献中，尚有《伊斯兰百科全书》，他未举出该书出版年月，但此书最早的1928年版中即有 Lūlī（卢里、罗里）一条，系著名的英国伊朗学家密诺尔斯基所撰。该条开头的概括语即称 Lūlī 为“波斯的吉普赛人的一种名称”（指尚有它种名称——引者）。接着说，类似的形式有：在波斯为 Lūrī，Lōrī；在俾路支为 Lōrī。又说，波斯语字典释 Lūrī/lūrī 为“无耻、放荡、可爱的、音乐家、轻浮的妇女”等。该条还就 Lūrī 语源及啰哩人在波斯的分布情况做了详细的叙述。这些，田坂氏似未寓目。

---

① 屠氏所指罗耳，见《元史》卷六三《地理志》不赛因（伊利汗君主）所辖地名。《蒙兀儿史记》卷一六〇引西方地图谓即波斯之罗里斯坦，布莱慈奈德的《中世纪研究》下册，第127页同。按，罗里斯坦（Luristān，罗今多译卢）指罗耳（今译卢尔）人的土地。卢尔人与作为吉普赛人的啰哩人仅译音相同，但非同种人。见《伊斯兰百科全书》Lūlī 条。

总上所引，我认为《元史》中的啰哩、罗里或剌里，即波斯文中的 Lorī 或 Lūlī，是波斯语对吉普赛的称呼，是这个词的本义。至于其它释义，除“麻风”和“鸟名”二词可能偶尔同音以外，都是从吉普赛这个原义派生而来。其由来或取其职业，或取其品质或其它特点，其中不乏出于民族偏见的歧视、蔑视的贬义词。

除波斯语外，在苏联的乌兹别克和塔吉克共和国内，还有一种Люли（Liūli，柳里或卢里）人，也就是从波斯来的啰哩——吉普赛人，他们信仰伊斯兰教，属于逊尼派，可称是地道的“啰哩回回”了[①]。

（二）啰哩是最早的名称

把啰哩人称为吉普赛人，在历史上是较晚出现的事。15 世纪后，当他们流浪到欧洲时，自称是从“小埃及”来的基督教徒巡礼者，因而被称为埃及人。在英语中埃及人（Egyptian）遂讹化为吉普赛人（gypsy 或 gipsy）。阿尔巴尼亚称他们为埃夫吉惕（Evgit），也是从埃及一词演化而来。法国人除称他们为埃及人（égyptien）外，又称他们为波希米亚人（Bohémien），因为认为他们来自波希米亚。西班牙称他们为吉坦诺（gitano，男性；女性作 gitana），也是从中古拉丁语埃及人（aegyptanus）演化而来。另一广泛的称呼是茨冈人（俄语 ЦЫГАН 或 ЦЫГАНЕ）。除俄语及其它斯拉夫语系外，德国人称之为茨贡内（Zigeuner），意大利人称之为秦加罗（Zingaro），土耳其人称之为秦根尼（Tshinghine），这都是从希腊语阿茨冈诺义（Athinganoi）一词演化而来。这个词据说是小亚细亚摩尼教的一派

① 《苏联大百科全书》1974 年俄文版释 Люли 为茨冈，1974 年英文版释为吉普赛。

名，一说义为“不可接触者”。此外在各国甚至在波斯（伊朗）还有一些不同的称呼。目前他们自称为罗姆（Rom 或 Roma）人，其义为人。一说此词由古印度北部的多姆（Dòm）族演变而来[①]。

在文献上见到的吉普赛人最早的名称应是 Lurī、Lorī 或 Lūlī，即元代的译名罗里、啰哩或剌里。波斯诗人菲尔道西（Firdausī，约935—1020 或 1025 年）在其史诗《列王纪》（Shāh-nāma 或译王书，约成于 1010 年）中，记载波斯萨珊王朝国王巴赫拉姆五世（Bahrām Ⅴ，420—438 年在位），为了使国内的穷人快乐，派使者到印度国王商古勒（Shangul）处，请他选送一万名善弹竖琴的啰哩（Lurī）男女到波斯来。啰哩人到达后，巴赫拉姆接见了他们，发给每人牛、驴各一头，千驮麦子供牲畜食用和作种子，令他们从事耕作，同时免费给穷人奏乐。啰哩们走后把麦种和牛吃掉，一年后面色憔悴来见国王。国王说：“没有收获，吃掉种子，只怪你们自己。既然只留下毛驴，那就装驮好毛驴、拉紧琴弦去谋生吧。”诗人结语说：

今日啰哩人　仍如先王谕
足下无寸土　浪迹天涯里

流浪复流浪　犬狼为伴侣

① 见《伊斯兰百科全书》Lūlī 条。此条承南京大学刘迎胜及上海辞书出版社任余白、吴雅仙等先生提供。《简明不列颠百科全书》中文版第 2 卷第 750 页“多姆”条（英文版第 3 卷第 610 页）称，“罗姆即多姆的变音，叙利亚吉普赛人也称自己为道姆”。本段还参考了 1956 年版《不列颠百科全书》、1980 年版《美国百科全书》、1987 年版美国《科利尔百科全书》“吉普赛”条及《英汉辞海》Gitano 条。

盗窃与抢劫　聊以维生计[①]

诗人显然是根据他生活的时代对啰哩人的观察和认识写出这一结语的，其中当然有对啰哩人的偏见，但也部分地反映了某些实际情况，对我们了解元代啰哩人提供了一些背景知识。

从上可见，啰哩应是对这一流浪民族的最早称呼。至于为什么叫这个名称，据《伊斯兰百科全书》Lūlī 条作者的推测，它可能与啰哩人最初居地印度北部的阿拉伯作家称为 Arūr 或 al-Rūr 有关。作者认为，从 Arōrī/Rūrī 变为 Lōrī/Lūlī 可用语音学上两个 r 的异化规律来解释，特别是从印度的 Aror 变为阿拉伯的 al-Rūr 更可了然。Arūr 城今已荒废。其地在今巴基斯坦的木尔坦(Multan)西南 48 公里、满苏拉(al-Mansūra)以北 32 公里处。

(三)元代的啰哩回回

万名啰哩男女于 5 世纪从印度到达波斯(伊朗)，这可能是他们首次离开故乡。但这次人数不多，而且是被邀请去的。五百年后，即公元 10 世纪后，由于在阿富汗的突厥人的兴起和向外扩张，啰哩人被迫从印度流入波斯，以后又从波斯向西向北迁徙，遍布欧

① 本段《列王纪》系据苏联国家文艺出版社 1957 年版，第 611—612 页；《巴赫拉姆·古尔从印度招来啰哩(дурй - Lurī)》节，承北京大学教授余大钧先生译出双行诗 22 段，44 行；复承台湾中央研究院历史语言研究所洪金富先生寄来 A. G. Warner 与 E. Warner 英译本第 7 卷 BAHRĀM Gūr 卷第 39 节第 148—149 页及摩尔(MOHL)编译法文本第 6 卷第 76—79 页。原文是双行诗，本段节录为散文(法译亦为散文)，并以余译为主，综合三书写出。如有错误，由笔者负责。又，英译本径译啰哩为吉普赛(Gypsies)，法译为 Louris(啰哩复数)。

洲各地。他们到达英国的时间约在1500年[①]。

到中国来的啰哩人应当是蒙古西征从波斯带回来的，也可能是自动流浪到中国来的。最早的文献记载见于元成宗大德六年(1302年)，显然在此以前若干年他们已经到达中国。这比他们到达欧洲特别是西欧国家的时间都早得多，这时自然也不会有吉普赛这一名称。

从《元史·成宗纪》和《元史·刑法志·杂犯》所记两条有关史料推测，啰哩人在中国的分布地区应较广泛，人数亦应不少，否则不会因有个别地区和少数人"扰民"而惊动中书省臣上奏并载于国家法典。又从《元史·顺帝纪》至正三年记事可知，剌里人当时在陕西或甘肃地区当为数不少。至于他们是怎样"扰民"和"为民害"，虽史无明文，但有一条材料似乎能透露一点消息。元末明初学者高启为胡松所撰墓志铭中有一段说：

> 以省铨为宁国路泾县(今属安徽)典史。时有制，"蒙古色目殴汉人南人者不得复"，西域流户数百人因恃以为暴。所过掠财畜、辱妇女，民束手不敢拒，相惊若寇至。及泾邑，傔悉引避，民愈恐。君语众曰："吾在，若无忧也。"即出劳之于郊，诱闭佛寺中。呼其酋谕曰："制言不得复殴者，民耳。今我天子吏也，所行者法。若善去，勿妄犯吾民，当率酒米相饷，否则知有法尔。"酋愕，遂戢其众亟去，无一人敢哗。君亲送出疆以归。民罗拜马首曰："微公县几残矣。"[②]

此处"西域流户"虽未明言其为啰哩或剌里，但"流户"与啰哩的流

① 参看朱映钧《关于吉普赛人的历史》，载《思想战线》1979年第6期；赵锦元《浪迹天涯的吉普赛人》，中国社会科学出版社1982年版，第6—13页，此书由中国社会科学院民族研究所白翠琴先生提供；到英国时间据《不列颠百科全书》1956年版。

② 《高太史凫藻集》卷五《元故婺州路兰溪州判官致仕胡君墓志铭》，四部丛刊本。

浪习惯颇为相似，又是来自西域，此其一；他们的作为是些“扰民”和“为民害”的事，与元政府所禁止的啰哩的行径案情相同，此其二；吉普赛人社会组织以部落为单位，部落酋长有极大权威，受到部落成员的尊重。文中胡松与酋长交涉妥当后部众即散去，符合吉普赛人的组织规则，此其三。这是笔者推论的根据。在没有确凿的证据以前，姑且如此立论，或不致离题太远。又有一巧事：今安徽泾县云岭有罗里村，为抗日战争时期新四军军部所在地，是否为啰哩人流徙至此而得名？村中有柳姓人，是否为啰哩人姓氏？[①] 事涉臆测，似乎离奇。若能实地调查或取得文献佐证，变假说为实事，亦史坛一快事也。

据墓志铭，胡松任泾县典史时在元文宗后，他死于至正十七年（1357年），年八十四。以七十致仕之例，致仕时当在至正三年（1343年）。西域流户至泾县扰民事件亦当在此前或此年。若然，则与剌里回回渡河寇掠一事南北交相呼应。

至于啰哩、剌里被称为回回，这也是很自然的。因为他们来自波斯，而波斯、阿拉伯人在当时是被称为回回的。根据吉普赛人多信奉其所在国的宗教的事例，他们应当是信奉伊斯兰教的穆斯林，其中一部分可能融合于广大的回回人中。但由于这个民族固有的特性，大部分人在生活习惯和宗教信仰上可能仍顽强地保持其独立性，或因久居汉地而受汉人的影响。

由于生活习惯和谋生手段的特殊，吉普赛人在欧洲多遭歧视和迫害。他们在元代的“扰民”和“为民害”，自然会引起民众的反感和政府的取缔。但元政府只是下令禁止或令他们屯田务农，而

① 参看《皖南烽火》，上海文艺出版社1960年版，第44—51页所载罗里村老人柳松林口述《叶挺军长在罗里》。柳姓为现存吉普赛人姓氏，见下节。

禁令的效力又大成问题。如墓志铭所说，他们的行动还受到元政府的保护。这从一个侧面反映了元朝的民族分化和对色目人的优容政策。也应看到，对这一外来民族的不理解，不能或不愿认识到他们本质上的某些优点，以致产生民族间的隔阂、误会和反感，在当时的情况下，也是很难避免的。

（四）元代以后的啰哩人

啰哩回回在明代也有记载。约在成化二年（1466年）后，秦州（治今甘肃天水市）知州秦纮记秦州事说：

> 秦州有啰哩户，乃回回别种。汉人不与通婚姻，自相嫁娶，有以兄弟娶姊妹者，有以姑姨配甥侄者。予访得清水、秦安等县，亦有啰哩，乃移文各县，令其共为婚姻。①

称他们为“回回别种”，似乎认为这些人与一般回回人不同，可能这时他们已不信伊斯兰教，生活习惯已发生变化。他们的婚姻制度与西方学者所述吉普赛人婚俗相同，即不同异族结婚（现在已不严格了）。这样选择对偶的机会就少，自然会发生近亲结婚现象。这倒证明啰哩确实是吉普赛人。秦纮这个清官给啰哩人办了一件好事，即使如此，他们的结婚范围仍然限于本族。

这些啰哩人又被官方称为“啰贼”。据乾隆二十九年（1764年）《直隶秦州新志》和光绪十五年（1889年）《重纂秦州直隶州新志》“武备”门记载：

---

① 王士禛《池北偶谈》卷八《秦襄毅公年谱》条，中华书局1982年版，上册，第177页。秦纮，《明史》卷一七八有传，称“宪宗（1465—1487年在位）即位，迁葭州知州，调秦州”。此条承云南师范大学方龄贵教授提供。

嘉靖三十八年(1559年)秋七月,啰贼盗掠清水县,典史乔学中流矢死。

万历十五年(1587年)春二月,啰贼马友忠以千人啸聚清水之石洞山,知县季思率民兵击之,斩首二十余人,余党败走。

崇祯(原作正)十三年(1640年)冬十月,啰贼马流(光绪本注:《清水志》作流来)寇掠清水汤峪铺,知府乔迁高追之,围于观音殿烧杀之,乡民与其难。

马友忠,《万历武功录》作马有忠,此书卷一有《啰贼马有忠列传》,称其为"啰哩酋长",谓其于丁亥(万历十五年)冬,出略凤翔(今属陕西)诸郡。次年春,亡抵于秦州石门山,与当地饥民、矿工等结合,至百余人,据险自守,后为明军击散,不知所终。此事在前述马友忠据清水县石洞山后。本书传后作者的《赞语》引张给谏(希皋)疏说:"啰哩者,'回贼'残党也。"这和上引秦纮称啰哩为回回别种说法类似。至于称"啰贼"或"回贼",足见统治者对他们的蔑视和歧视。明代后期,政治腐败,天灾频仍,饥民成群,他们和啰哩联成一气,共同为生存而斗争,这是促使啰哩人起事的重要原因,受歧视和鄙视的地位也是使啰哩人不满和起事的一个因素①。

由于资料所限,清代啰哩人的情况暂无可述。据甘肃友人说,天水市(秦州)现已无啰哩人,可能他们已流徙他乡,也可能部分融合于回族或汉族之中,尚需深入调查。但据前引《元史·顺帝纪》、《池北偶谈》及上面几条材料,可以看出,陕西和甘肃两省应是元明两代啰哩人散居的主要地区。今天的甘肃兰州市以北的永登县境内的薛家湾,仍有号称"中国的吉普赛人"的居民。据兰州大学中文系兰天丝绸之路考察队的调查,他们是在一百多年前从外地流

① 《万历武功录》一书由中央民族学院马寿千教授提示。

浪到这个村的。全村有高、柳、刘、何四大姓，相互通婚，姑娘不外嫁，小伙子一般也不娶外村姑娘。解放前，他们过着流浪生活，一辆毛驴车拉着自己的妻子儿女走乡串镇，四处算卦。解放后，他们有了土地，逐步学会经营农业，但至今仍以算卦为业，主要农活雇人来做。他们信仰周公、桃花娘娘和无量祖师，这同他们的职业有关。在体质上，与当地汉人已无大差别，只是脸型略瘦长，下巴微突，有些人瞳孔颜色较浅，多数人则是黑的。他们已不信伊斯兰教，不能称为回回了①。

从上面的叙述可以肯定，他们是真正的吉普赛人，而且是元明两代啰哩人的后裔。第一，他们还是在甘肃省内流动，虽然不在秦州。第二，他们的职业，还是像世界上其他的吉普赛人一样，以外出算卦为主。第三，他们信仰的神祇周公和桃花娘娘，是元代的传说人物。《元曲选》有《桃花女破法嫁周公》杂剧，说的是洛阳人周公（不是西周时的周公旦）算卦甚灵，曾算定石婆婆子石留住应于某夜死去，被桃花女破其法得不死，周公知桃花女术高于己，求桃花女嫁其儿子，实欲作法害之。桃花女知其诡计，一一破之，最后嫁其子。啰哩人大概是看过这出戏，知道这两个人善于占卜，因而拜为祖师。第四，他们的族内婚制是典型的吉普赛人婚制。第五，他们的姓氏虽是汉姓，但也不无啰哩人的痕迹。如一节所说，苏联中亚有柳里（liuli）人，柳、刘是否为 liuli 的译音？至于高姓，则在伊朗某些省内对吉普赛人的称呼有高达利（Gāodārī）、高把子

① 本段据李映洲《访中国的"吉普赛"人》（载《甘肃青年》1984 年第 4 期，1984 年 7 月 5 日《羊城晚报》有摘录）、惠生《中国吉卜赛人来历待考证》（载 1984 年 10 月 12 日《新晚报》）等文。后二报由白翠琴先生提供。不信伊斯兰教，据兰州大学马明达副教授说。

(Gāobāz)等名,是否为高姓所据之译音?[①] 此说似近穿凿,但罗里在元代亦可作为人名[②],至其子孙则可取其首字或末字为姓[③],则非绝不可能。姑提出以备取舍。

更有趣的是,文中提到"毛驴车",不由令人联想到公元5世纪啰哩人到波斯后的故事。在他们吃掉麦种和耕牛只剩下毛驴时,波斯国王让他们牵着毛驴去谋生。事隔一千五百多年,他们还与毛驴为伴,这也许是这个民族千百年来历经劫难而能顽强存在的原因之一吧。

吉普赛人(啰哩)来到中国已七百多年,从《元史·成宗纪》所载大德六年(1302年)罗里扰民事件开始,至今也有六百八九十年,他们的后代尚有遗存,可谓幸事。但长期以来,人们并不认识他们。文献不足是一个原因:《元史》中仅有三条,《新元史》不著一字,《蒙兀儿史记》仅载剌里渡河一条;不了解国际学术动态又是一个重要原因。以致在吉普赛人面前还不能断定他们是否真正的吉普赛人,不知他们从何而来,甚至连他们自己也说不清。这篇短文就是为弥补这一空白而作的。因系初次探索,疏漏和错误在所难免,在文献钩沉和实地考察方面都有待发掘和充实,本文权当引玉之砖吧。

〔附记〕本文是在许多同行协助下完成的,除文中已注明的诸先生

① 参看《伊斯兰百科全书》Lūlī条。

② 《元史》上有二罗里:一见卷三一《明宗纪》,附和回回宰相倒剌沙的郎中罗里,应为回回人;一见卷一三八《伯颜传》,为伯颜所遣使者。《至顺镇江志》卷一九有金坛县达鲁花赤罗里,回回人。

③ 此例甚多,如纳速剌丁后人姓纳或速、剌、丁;丁鹤年的祖及父名末字皆为丁,因以丁为姓。

外，南开大学中文系邢公畹教授、中国社会科学院近代史研究所蔡美彪研究员也对本文写作提供帮助，在此一并致谢。

1990年10月5日脱稿，10月22日修定

又，最近甘肃永登县委党史办赵鹏翥同志寄我《中国的吉普赛人——记甘肃永登县的蛮婆子》（竹天，《边疆通讯》1947年4月，第4卷第4期）、《甘肃的吉普赛人——记永登的"蛮婆子"》（甘尼，1947年8月5日《西北日报》）、《中国的吉普赛人——甘肃省永登县薛家湾村调查报告》（吴疆，《兰州古今》1989年第4期）三文，盛情可感，获益良多。吴文认为他们可能是南方移民，不是吉普赛人。文中提到他们称呼外来人为"豁家"。按：美国吉普赛人称外人为Gajo（《美国百科全书》第13卷第646页），英国吉普赛人称外人为Gorgio（Gypsies and Government policy in England，30页及多处）或Gagio（赵锦元：《浪迹天涯的吉卜赛人》第53页），不知与"豁家"有无关联，值得注意。

1991年3月8日

（原载《历史研究》1991年第3期）

〔杨志玖〕

六　明代哈密地方的哈剌灰人

明初，随着察合台汗国的覆亡，我国新疆地区分裂为一些各自割据、不相统属的势力，仍旧由察合台汗的后裔的蒙古贵族所统治。新疆东部开始形成瓦剌四部，瓦剌的西边是别失八里，游牧于这一地区的哈萨克人和柯尔克孜人也都处在蒙古贵族统治之下。在天山以南地区，西部是喀什噶尔和于阗，向东有火州、柳城、吐鲁番和哈密，等等。统辖地区有大有小，其居民主要是维吾尔人，也有回回人、蒙古人等不同的民族。

明洪武、永乐间，在哈密地区以及甘肃嘉峪关内外建立了哈密、安定、阿端、曲先、赤斤、沙州、罕东、罕东左等共八个卫，并封授蒙古头目率部世守其地。永乐元年（1403 年），原哈密王安克帖木儿向明廷献马四千七百四十匹，得到了明皇朝的优厚赏赐，第二年再次朝见，被永乐皇帝封为忠顺王，赐给金印，后来又封授其他头目为指挥、千户、百户等官。明皇朝之所以特别重视哈密地区，是由于哈密当时所处的战略地位所决定的。哈密在明代的政治、经济和军事的地位都非常重要，明皇朝一直把它作为向西向北控制西域的前哨阵地和保卫甘肃的有力的屏障，哈密又是从内地通往西域的咽喉，是西域各地各族向明廷朝贡和同内地进行贸易往来的必经之地。

明代的哈密又是一个多民族杂居的地区，据明孝宗弘治年间兵部尚书马文升（回族）在《兴复哈密国王记》中说，哈密有回回、畏

兀儿、哈剌灰三种人杂居。这里的回回，“元系吐鲁番族类”[①]，说明它主要是指信仰伊斯兰教的维吾尔人而言；畏兀儿，这里指的是撒里畏兀儿人，他们是后来形成裕固族的先民。

哈剌灰是什么人？这是需要着重加以考察的。“哈剌”，是突厥语“黑”的意思，“灰”与“回”音近，因此，哈剌灰可能是“黑回回”的意思。《明孝宗实录》卷二〇八说，哈剌灰“乃瓦剌种类”。又据明万历四十四年修、清顺治十四年重修的甘肃《肃镇志》说，哈剌灰“本安定王之部卒，前元之达种”。这都说明哈剌灰原是蒙古人，是地位较为低下的蒙古族部卒。这批蒙古人由于受周围日益强大的回回人（指哈密和吐鲁番地区的信仰伊斯兰教的维吾尔人）的影响，逐渐改变其生活习俗，所以他们才被叫做黑回回。只有少数迹象能够说明在哈密的哈剌灰人曾受到伊斯兰教的影响而改变其习俗，如哈密的哈剌灰大头目叫做拜迭力迷失。“迭力迷失”则是元明时穆斯林人所常用的名字。从正德时期开始哈剌灰人陆续迁往甘肃肃州以后，我们从前举《肃镇志》的记载中可以明显看出哈剌灰的蒙古人加速“回回化”的过程。

哈剌灰人为什么迁往肃州，他们当初在哈密时的政治经济地位又如何呢？哈密实行的是贵族政治，哈剌灰人当中也有少数地位较高的贵族，他们同回回人的贵族和畏兀儿人的贵族一起共同掌握哈密王国的实际统治权力，国王是得到明廷册封的蒙古宗室的后裔，地位最高但却没有实权，三族的贵族共同拥立国王并辅佐国王，国王对于三族的贵族莫能节制，而三族贵族之间也是彼此颉颃不相统属。

哈密的哈剌灰人主要以射猎为生。哈剌灰的人数不详。明代

① 桂萼《桂文襄公奏疏》，引自《皇明经世文编》卷一八一。

哈密附近有个地名叫“速木哈剌灰”,“速木”,有时译作“苏木”,蒙古语“佐”的意思,佐是旗以下的基层行政单位,速木哈剌灰就是指一个相当于佐的哈剌灰人的基层组织,说明这是一个哈剌灰人聚居的地方。在贵族政治统治下哈剌灰人同回回人、畏兀儿人中的普通农牧民一样,境遇十分悲惨,各族贵族们对各族民户进行多方榨取,每年要向每户农牧民征麦三石、马一匹,还经常抢夺农牧民的牛羊和污辱其妻女。明中叶以后,哈密西边的吐鲁番和北边的瓦剌日趋强大,它们不断争夺对哈密的控制权,不断派兵对哈密进行抢掠,而明皇朝却日益失去了对哈密的控制,哈密王国的国势也渐渐衰微下去,阶级矛盾和民族矛盾都非常尖锐,加上连年的战乱,使哈剌灰等各族农牧民陷入了深重的灾难。

明中叶以后,哈密地区除了回回人即信仰伊斯兰教的维吾尔人已经归属于吐鲁番外,哈剌灰人和畏兀儿人(即撒里畏兀儿人)则被迫不断地内迁到甘肃肃州。马文升在《兴复哈密国王记》中曾说:“又虑哈剌灰以射猎为生,各番颇惧,多不乐居哈密城,遂请量留其家室之半居肃州,许其往来,以系其心。”这说明哈剌灰人的迁往肃州除了前面所述政治经济背景之外,也与明皇朝以行政手段的居中调处有关。哈剌灰人从正德年间由哈密迁到肃州定居,到嘉靖初年又有一批哈剌灰人迁来肃州。后来人们把正德年间迁到肃州的哈剌灰人叫做旧哈剌灰,而把嘉靖初年迁到肃州来的叫做新哈剌灰。哈剌灰人迁徙的具体情况尚不可考,根据《肃镇志》记载,只知道哈剌灰人当初是“率领部落”迁往肃州的,先后两大批迁来的人数可能不少,他们到肃州后住在东关,生活日趋稳定,人口也日渐繁衍。

哈剌灰人的经济生活,在哈密时期和迁到肃州以后有不小的变化。在哈密的时候,哈剌灰人主要“以射猎为生”,他们初到肃州

的时候，仍然过着“赖牛羊乳汁以资食，借孳牧之息以生利”的牧业生活。经过一些年月，由于受周围汉、回各族的影响，哈剌灰人渐渐改变为耕牧为生的经济，“食则足于田亩，衣则足于孳畜”。随着经济生活的比较稳定的发展，哈剌灰的人口繁衍渐多，他们耕牧之外，也“间充行伍”，并与当地回回、畏兀儿等族一起从事商业贸易活动，“凡遇进贡之年”，肃州各族将马匹及其他土特产运往北京，然后“买京师茶斤段匹”，再运回肃州，与西北各族开展交易，“相换马匹、牛、羊以为利”。明代西北蒙古、回回、畏兀儿各族以马匹同明皇朝进行交易，获利甚厚，入贡时可以得到朝廷加倍甚至数倍的赏赐。哈剌灰人有着经营畜牧业的传统，“借孳牧之息以生利”，他们的畜产品，特别是马匹，是当时西北各族向朝廷进贡和同祖国内地进行交易的重要产品。明代档案有“哈拉怀”进贡的事，哈拉怀应即哈剌灰。

哈剌灰人的生活习俗怎样呢？这是个很有趣的问题，据《肃镇志》记述说，哈剌灰“凡有所为，与回夷同俗，但不剃发缠头，自以为回回骨头是也”。其中的新哈剌灰，即嘉靖初年由哈密迁到肃州的哈剌灰人，刚到的时候仍然保持蒙古人的习俗，到了万历年间，已经“不食猪肉，与回回同俗”了。这正说明，源出蒙古的哈剌灰人，由于在哈密和在肃州长期受到周围回回人（这里既包括信仰伊斯兰教的维吾尔人，也包括当时所谓的“汉回”）的影响，已经逐渐改变了原来的生活习俗，接受了回回人的风俗习惯。而当他们长期地“与回回同俗”之后，也就势必渐渐同化于回回人之中。

元明时期，蒙古人由于接受伊斯兰教从而改变生活习俗并同化于回回人之中的现象颇多，突出的如元代安西王阿难答信仰伊斯兰教。他的部下有十多万蒙古人，其中多一半跟随阿难答也改信了伊斯兰教。《元史译文证补》的作者洪钧说，元代虽然佛教兴

盛，但西北的几位蒙古藩王却“渐染土俗，与天子异趋”，正是指的蒙古贵族由于受到西域伊斯兰教势力的强烈影响而改奉伊斯兰教的事。明代前期，各地（主要是北方）蒙古军民其中也包括回回军民，对明皇朝来说有一个不断“内附”和不断被安插的过程，其中像西北的平凉、固原、宁夏、灵州和内地的东昌、德州、河间、沈阳等地，以及南京、北京地区，都安插了不少蒙古人和回回人，文献中有时笼统地称他们作“土达”、“鞑靼”，也有称作“家达子”的。然而从以上这些地区后来的民族构成看，主要是回回人分布较多的地区，却很少有蒙古人。这可能是说，当初这些地区安插的土达实际上就是回回人，而没有蒙古人，而可能性更大的则是当初这些地区安插的既有回回人也有蒙古人。蒙古人后来由于“与回回同俗”而同化于回回之中了。

蒙古人“与回回同俗”之后是不是就等于已经同化于回回民族之中呢？恐怕不能这样绝对化，还应该看看其他的历史条件去综合考察。比如，由于特殊的历史条件和环境等因素，有的蒙古人既“与回回同俗”，同时又与回回有不同的特点，如语言特点等，从而形成为另外的民族，既不是回回民族也不是蒙古民族。另外，也有蒙古人“与回回同俗”了，但仍然保留着蒙古的语言、服饰等特点，他们被叫做“蒙古回回”，他们仍是蒙古族而不是回族。

我们介绍的哈密和肃州地方的哈剌灰人，他们的“与回回同俗”则是蒙古人“回回化”的一个具体的例子，体现了回回民族与蒙古民族源远流长的亲缘关系。对哈剌灰问题我个人接触到的材料很少，只做以上的初步的介绍，可能有的学者已经考证过这个问题，希望给以指正。

（原载《新疆社会科学》）

〔马寿千〕

七　回教清真教名称源流考释

至少在唐高宗永徽二年(651 年),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《桯史》、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 年)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》卷一九三引),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 Islăm 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 年)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。明万历间李赞的族人李光缙在《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”②。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》剩语）。《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，遂别其名曰清真教”。他又说，“夫所谓清者，凡所行事远避其浊求人于清；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、教的清真和人的清真这

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

② 作者另文《“李卓吾先生遗言”中所反映的回族丧葬习俗》，见《中国穆斯林》1983年第3期。

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。

（原载1979年10月9日《光明日报》，本文又加充实）

〔马寿千〕

八　明清回族进士考略*

唐宋至明清，盛行科举；而自唐代起，就有大食国人李彦升登进士，一时传诵。元代色目人回回人登第的情况，早已引起人们的注意和研究；明清时期回人登第者甚众，但关于这方面的研究不多。陈垣先生最早提出这个问题，他计划写《元明清回回科第表》①，但未见发表。白寿彝先生在抗战时期写的《滇南丛话》②，列举了明清时期云南部分回族的科第情况，是迄今为止唯一的专论。澳大利亚国立大学英籍教授莱斯利博士在其《伊斯兰汉籍考》一书中，对明清时期已知回族人登科第的情况作了个小结③。回族族籍的确定，是本项研究最棘手的难题。

1989年我曾探讨了20个清代的回族进士，文章曾请业师张政烺先生审阅，张先生阅后，认为人数太少，命我再努力发掘。今值纪念商鸿逵先生逝世十周年之际，学兄何龄修嘱我为文以怀念商

---

* 本文原为三篇，分别刊登于《商鸿逵教授逝世十周年纪念论文集》（北京大学出版社1995年版）及《1994清史论丛》、《1995清史论丛》（均辽宁古籍出版社出版），此次收入本书时作了补充，并加了浙江部分。此外部分将陆续发表。

① 见《回回教入中国史略》。

② 《中国回教救国协会会刊》第1卷第7、12期及第2卷第1、3、6—7、8—9、10—11各期（民国二十九年），现收入《白寿彝民族宗教论集》，北京师范大学出版社1992年版。

③ D.D. Leslie, Islamic Literature in Chinese, Canberra, College of Advanced Education, 1981, P.116－117. 汉译本《伊斯兰汉籍考》（杨大业译）第88页。

师，乃草成本文，略慰商先生当年教诲之心。

文中人物按行政区划排列，为方便计，明清一律以牛平汉《清代政区沿革综表》为准，文进士在前，武进士在后，各按时代顺序。一家人（或同族同姓）中有文有武者，则合并叙述，按辈分排列。文进士之科年、甲第、名次悉按《明清进士题名碑录索引》所列，不再一一注释。

本篇为顺天、直隶、江苏三地区之进士，其它地区之进士，以后陆续发表。

（一）顺天府

大　兴

001 金怀玮（1682—1764）　康熙四十二年武进士，二甲十二名。

金怀玮，字毓昆，顺天乡试第二名[①]。康熙末年任贵州铜仁协副将[②]，后调云南援剿左协副将[③]。六子中金澍、金溶、金洪为进士，金潢、金浚为举人。

002 金澍（1706 前—?）　乾隆十年进士，三甲二百二十名。

金怀玮之长子，字雨田。曾任刑部广西司额外主事[④]。

003 金溶（1706—1777）　雍正八年进士，三甲七十六名。

金怀玮之次子。关于金溶之记载颇多，以卢文弨之《浙江督粮道金公溶家传》[⑤] 为详：

---

① 中国第一历史档案馆藏《康熙四十二年武进士登科录》。

② 乾隆《贵州通志》卷一八，《秩官》。

③ 同上。

④ 北京图书馆藏乾隆十年《爵秩全本》，《刑部·广西司》。

⑤ 《抱经堂文集》卷一八，或《碑传集》卷八五。

“公讳溶姓金氏,字广蕴,顺天大兴人。父怀玮,武进士,云南援剿左协副将。公少师事秀水诸草卢先生锦。雍正八年成进士。试刑部,授江苏司主事,历员外、郎中。乾隆元年主试贵州;四年擢山东道监察御史,继协理江南道巡济宁漕。八年九月以言事罢,九年二月复职;旋命往福建,以道府用。十年知漳州府;十四年授台湾道;十七年回内地,摄知汀州府。丁母忧。二十一年赴陕西办理军需,补驿盐道,署按察司使者三,署布政司使者一,署潼商道、延绥道各一。丁父忧。二十九年补浙江督粮道,又一署宁绍台道。三十二年原品休致。两遇国家大庆,恩晋二品阶,通奉大夫。四十二年十二月甲午终于家,年七十有三。”

这篇传记更有价值的部分是详记了金溶为御史时的重要奏疏。他的奏疏敢于指摘时弊,直颜犯上——他所以被外放,恐怕也是由于这个原因。《清史列传》和《清史稿》均有金溶传,但这些言论被删去了。

金溶有四子,其中金克诚和金克俊为知县。孙五人,其中有金绍纶,事见后。

004 金洪(1714—1761后) 乾隆七年进士,三甲十六名。

金怀玮之四子,字元音。翰林院庶吉士。乾隆十六年至十八年四川龙安府彰明县知县[①],乾隆二十一年甘肃安定县知县[②]。

附

金潢 金怀玮第三子,乾隆举人。

金浚 金怀玮第五子,乾隆举人[③]。

---

① 嘉庆《四川通志》卷一〇五,《职官》。

② 北京图书馆藏乾隆二十二年《爵秩全览》,《安定县》。

③ 朱彭寿:《旧典备征》,中华书局1982年版,页98。

金氏一门三为进士，二为举人，名噪一时。“同胞五登甲科，大兴金澍、溶、潢、洪、浚，门悬‘五子登科’。”①

金氏为大兴望族，原居江宁，后迁北京。其家人才辈出。

金氏为回族。首先提出者为白寿彝先生。金溶原配龚氏，卒于漳州，葬于漳州西门外之回墓中，墓碑上书“金溶之原配皇清诰封恭人教门龚氏墓”②，白先生据此确定金溶为回族③。此外，尚有证据：第一，雍正时镇守云南曲寻武沾等处总兵官杨鲲给雍正的密折中提到金怀玮说：“云南援剿左协副将金怀玮，系崇文门外回子金五金六之弟，拜原任贵州提督张文焕为义父。由守备屡提至贵州铜仁协副将，续调援剿左协副将。参革云南盐道回子沈元佐系其姻亲。”④ 沈元佐为牛街之回民，清赵士英著《冈志》中就有关于沈元佐之记载⑤。第二，北京花市清真寺有《雍正上谕碑》，雍正年立，其阴面为立碑人姓名，上书“顺天府回民”。人名共一百，其中金怀玮、金洪、金溶的名字十分清楚，原拓片藏北图，有影印件，见北图编《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》68 册 73—74 页。第三，浙江嘉兴清真寺现在保存有《重修嘉兴府礼拜寺碑记》，为金溶所撰，全文如下：

> 嘉兴府治东门内通济桥西，故有清真寺，为隶教笈者礼拜之所。实始前明万历，有同知嘉兴府事马化龙为文志诸石。本朝涵濡圣化百余年，隶笈较多，逢国大庆，则咸会于斯顶祝焉。岁久寺日倾圮。乾隆丙寅丁卯间，里人州司马沙翁大成

① 戴璐：《藤阴杂记》卷一。
② 黄仲琴：《闽南之回教》，载《中山大学语言历史研究所周刊》第 9 集第 101 期。
③ 《中国伊斯兰史纲要》页 37；《中国伊斯兰史纲要参考资料》页 376—378。
④ 《世宗宪皇帝朱批谕旨》，四库本第 422 册，页 793。
⑤ 《北京牛街志书——〈冈志〉》，北京出版社 1991 年版（修订本），页 10。

遵赠公如金遗命，出金若干镒，□而葬之。殿室廊庑，宏厥规式，又筑讲堂三楹于东，点垩丹漆，靡不具饰，而寺门犹存旧制。阅今二十余年，沙翁甥国子生郭君载，为成舅氏未成之志，请于有司，诹吉改作。徙其门而西之旧门遗址，列室五间，而移讲堂于殿之西偏，重檐邃宇，增饰崇丽，是为斯寺庆遭逢矣！自甲午二月经始，至乙未六月告竣。独出金若干镒。从侄振麟驰书乞文于余。忆余奉旨督储浙中时所经见，今闻沙翁能成亲志于前，郭君能终舅志于后，窃叹余不能再至其地，相与共落之也。爰摭前后兴修本末，勒石于殿。其易"清真"为"礼拜寺"者，从省会额制也。

赐进士出身诰授通议大夫浙江省粮储道前任福建台湾道钦命加二级大兴金溶撰文。

碑文无论其内容及行文口吻，全为穆民[①]。第四，金溶有孙名金绍纶，乾嘉时的学者，师从丁杰、卢文弨等乾嘉学派大师。清代有一部书名《冈志》，是记载康雍乾时期北京牛街回民的一部志书。金绍纶最早对此书作了研究，并写了评语。从他对此书的注意及评语看，确为穆民无疑[②]。

宛　平

005 常自牧(？—1673后)　顺治三年进士，三甲十三名。

---

① 方豪曾注意到此碑，他在《浙江古代之回教》(载《方豪文录》，1948年北平上智编译馆版)一文说，他虽看到此碑，"因在暗室，不能笔录，仅'乾隆丙寅丁卯间'数字尚易识别而已"。郭成美之《伊斯兰教在嘉兴的传播》(载《中国伊斯兰教研究文集》，1988年宁夏人民出版社版)一文中曾提到此碑。上述碑文是1990年我在嘉兴清真寺抄录。

② 参阅杨大业：《中国唯一回族地方志——〈冈志〉》，载《中国地方志》1993年第5期。

〔乾隆〕《湖南通志》卷六一《职官》，郴州知州常自牧，任期在顺治四年以后。〔光绪〕《顺天府志》卷一一六《选举》云：常自牧，湖南郴州知州。〔雍正〕《畿辅通志》卷六三《选举》，下注云：盐山人，知州。

常氏为北京牛街回民，《冈志·人物》记常氏云："常自慕，顺治年进士，授湖南慈利县知县。吴逆之变，以身殉国。"[①] 按吴三桂反清在康熙十二年，可知常自牧卒于康熙十二年（1673 年）以后。顺治朝和康熙初，湖南屡有战事，有关地方官员任职情况记载不全。〔康熙〕《郴州总志》修于康熙二十三年，其卷八《秩官》记知州，首任为尚可教，下注："辽东人，四年任。郴始入版图。"再下为"常自牧、田一伦"，仅有姓名，无籍贯和任期。郴州是常自牧任官之处，此记载时代距他又极近，尚且说不出任期，其它记载的失误，更不足为奇。《冈志》距常自牧已有六七十年，把"牧"写成"慕"，任官误为慈利县，可以谅解。

006 改日新（1680—1725）　康熙三十六年武进士。

康熙四十二年为山西平垣游击，四十七年为新平副将[②]。五十一年任西安守参[③]，五十四年至六十一年为花马池副总兵[④]。子改光宗亦为武进士。

007 改光宗（1760？—1751）　雍正八年武进士。

改光宗，字昭来，改日新子。曾任松江城守参。练兵有法，升漕督副将。乾隆九年任兴汉镇总兵，十二年调襄阳镇总兵，十四年南阳总兵，十六年寿春总兵。乾隆十七年湖北马朝柱发起抗清运

① 《北京牛街志书——〈冈志〉》，页 9。
② 雍正《山西通志》卷八二，《职官》。
③ 雍正《陕西通志》卷二二，《职官》。
④ 雍正《宁夏府志》卷一〇，《职官》。

动，他奉命镇压，因军务劳累，病卒于军中。乾隆帝下旨抚恤，准其家入籍华亭。[①] 改光宗虽为武将，但善弹琴，能诗。《国朝松江诗抄》里就收有他的诗。其孙改琦为嘉道时名画家。

改氏为北京牛街回族世家，自明初即居北京。改日新之父名改弼廷，为康熙间北京牛街头面人物，《冈志》中有详细记载。

关于金改二氏详细情况，可参阅杨大业《宛平改氏和大兴金氏——明清回族世家》[②] 一文。

密　云

008 穆成龙（1840 前后—?） 咸丰十年武进士。

〔光绪〕《广德州志》卷三〇《武职·都司》："穆成龙，顺天密云人，庚申进士。由蓝翎侍卫补授，光绪三年任。"穆成龙为〔光绪〕《密云县志》之"协辑"，其所署之官职为"江南广德营带马步军都司"[③]。

009 穆成虎（1840 前后—?） 光绪二年武进士。

穆成虎为咸丰十一年武举，同治十三年参加武会试，成绩略差，"上谕：本日殿式中式武举……弓力不符之顺天武举穆成虎，罚殿试一科"[④]。至光绪二年始中武进士，授卫守备[⑤]。

密云县城东北 20 里有穆家峪村，其地为回民集中之地，穆姓

---

① 中国第一历史档案馆编：《乾隆朝上谕档》第 2 册，档案出版社 1991 年版，页 17、200、356、526；第 3 册，页 625。

② 载《中央民族大学学报》1994 年第 6 期。

③ 光绪《密云县志》卷首及《选举·武科》，民国《密云县志》卷三之三，《人才》。咸丰十年一科，是十一年补行，穆成龙为会试第十名。见《咸丰十一年补行庚申恩科会试录》（一档藏）。

④ 《起居注册·同治朝》第 43 册，同治十三年十月初四日。

⑤ 光绪《密云县志》卷首及《选举·武科》；民国《密云县志》卷三之三，《人才》。

最多。穆成龙成虎为兄弟，即穆家峪人。穆成虎之孙穆瑞亭老先生于1994年1月25日致函笔者，告知其家情况。他家与天津回民穆氏为一族，辈分排字全同。

(二)直　隶

天　津

010 穆大本(1824—1854)　道光二十五年武进士，三甲三十六名[①]。

穆大本，字立斋。中进士后，以营守备用，任四川绥宁营守备。咸丰三年奉命和太平军作战，由广西到南京。以战功升阜和右营都司，都标右营游击。咸丰四年在南京上方桥作战时失足落水而亡，年31岁[②]。

天津回民中穆为大姓。始祖穆重和，钱塘人，明初随燕王北上，落户天津北之穆庄子(今北郊天穆村)。后有一支迁天津城内西北角，经商致富，所开正兴德茶叶庄极负盛名。“正兴德穆家”为天津八大家之一[③]。穆大本为天津回民穆氏，其证明为其女儿适天津回族黑氏。据《黑氏宗谱》，黑氏为回族，原居临清，后迁天津，其十九世黑席珍，“妻，穆氏，武进士特授四川北镇游击进封头品顶戴穆公大本之女”[④]。

河　间

011 哈义勇(1676—1760以后)　康熙五十一年武进士。

① 《清代起居注册·道光朝》第79册，道光二十五年十月初一日。
② 同治《续天津府志》卷一三，《人物》。
③ 穆芝房：《天津穆家和正兴德茶叶店》，载《天津文史资料选辑》第20辑。
④ 刘侗主编：《辽宁回族家谱选》，天津古籍出版社1992年版，页75。

〔乾隆〕《河间府志》卷九《选举·武进士》:“哈义勇,壬辰武进士。”壬辰为康熙五十一年(1712年)。〔乾隆〕《河间县志》卷四《武举》:“哈义勇,康熙壬辰,历任山西潞泽参将,现年八十五岁。”[①]〔雍正〕《山西通志》卷八〇《职官》:“平阳营参将,哈义勇,武进士,直隶河间人,雍正九年署任。”

肃　宁

012 哈攀龙(1710前后—1760年) 乾隆二年武进士,一甲一名。

《清史稿》卷三一一《哈攀龙》:“哈攀龙,直隶河间人,其先出回部。乾隆二年一甲一名武进士,授头等侍卫。”后历任河南南阳、福建漳州诸镇;随征金川,屡立战功;乾隆十四年署固原提督,十六年移湖广提督,后移贵州提督。入京陛见,病留京师,卒。

013 哈攀凤(1730—?) 乾隆十六年武进士,二甲二名。

按〔乾隆〕《河间府志》《选举》:“哈攀凤,肃宁人,壬戌进士,侍卫。”而〔乾隆〕《肃宁县志》卷八《选举》说哈攀凤“乾隆辛未进士”。应以县志为准,辛未即乾隆十六年(1751年)[②]。乾隆二十四年任四川安阜营都司,三十一年任普安营参将[③]。

014 哈国兴(1732—1773) 乾隆十七年武进士,二甲四名。

哈国兴为哈攀龙之长子。《清史稿》《哈攀龙》后有附传。他在云南抗击缅人入侵,屡立战功。后又随征金川。乾隆任以参赞大臣之职,此职只能由满人担任,由汉人(回人也按汉人对待)担任是

① 乾隆《河间县志》修于乾隆二十五年(1760年),其年哈义勇85岁,可知生于1676年。

② 中国第一历史档案馆藏《乾隆十六年武进士登科录》载哈攀凤,字振羽,为该科二甲二名,22岁。

③ 嘉庆《四川通志》卷一〇七,《职官》。

例外。后卒于军。乾隆帝十分惋惜。死后加赠太子太保，祀昭忠祠，图形紫光阁。

献　县

015 哈廷梁（1719 前后—?）　乾隆十七年武进士，一甲一名。

〔乾隆〕《献县志》卷八《选举·武进士》："哈廷梁，乾隆十七年进士，一甲一名。四川参将。"〔乾隆〕《河间府志》所载同，但"梁"误作"标"。乾隆二十七年任四川普安营参将，三十年任化林协副将[①]。

哈廷梁为哈攀龙之族弟。乾隆十七年十二月二日哈攀龙《奏为长子中二甲第四名武进士谢恩折》中说："臣长子国兴叨蒙圣恩，赐中二甲第四名武进士，钦授三等侍卫。……再，一甲第一名哈廷梁，亦系臣之族弟。"[②] 可知。

016 哈国龙（1720 前后—?）　乾隆四年武进士，一甲二名。

〔乾隆〕《献县志》卷八《选举·武进士》："哈国龙，乾隆己未科，会元，榜眼。全州参将。"己未即乾隆四年（1739 年）。

哈为回族特有之姓（满人姓哈与此不同）。河间哈氏为当地回族大姓。哈国兴去世后，乾隆帝赞曰："中土回人，性多拳勇。哈其大姓，每出将种。"[③] 是很好的概括。上述 5 人中，即有武状元二人，榜眼一人。其他武举以及行伍出身者更多。哈元生次子哈峻德，称其族"自戎行历科甲，今经四世。由末弁至大员计数十人"[④]。今以〔乾隆〕《献县志》、《肃宁县志》、《河间县志》考之，哈氏

① 嘉庆《四川通志》卷一〇七，《职官》。

② 台湾故宫博物院编：《宫中档乾隆朝奏折》第 4 辑，页 474。

③ 《畿辅通志》卷八，《名将》。

④ 哈峻德：《奏谢调补总兵官折》乾隆十八年三月八日，载《宫中档乾隆朝奏折》第 4 辑，页 766。

有武职者20余人，其言不虚。《清史稿》所云哈氏“河间”人，是指河间府。哈氏分居于河间、献县及肃宁三县，三县相邻甚近。哈攀凤、哈攀龙、哈国兴均为肃宁县[①]人。据《乾隆十七年武进士登科录》，哈攀龙、哈攀凤为兄弟。

新　河

017 脱大基(1627前后—?) 顺治四年武进士。

〔康熙〕《新河县志》卷七《选举·武进士》：丁亥，脱大基。彰德府守备。按丁亥即顺治四年(1647年)。

脱氏为元丞相脱脱之后，后皈依伊斯兰教，成回族，移居河北新河。〔康熙〕《新河县志》卷八《人物》有《脱镐》，卷一〇《艺文志》有明左布政邑人戴光启撰《同知脱镐墓表》，记其家世甚详。脱镐曾任东昌府同知，时在隆庆年。脱氏今有家谱传世[②]。脱镐为八世，脱大基为十一世。

承　德

018 王廷相(1851—1900) 光绪十二年进士，二甲二十六名。

王廷相，字梅岭，少好学，以孝称。以编修督山西学政，转御史，敢言事。八国联军进犯北京，他随军到通州作战，军败，投河而死[③]。他在京为官时，是在京中的回族贵官之一。王静斋阿訇说：“于老(于

① 《献县志》、《河间县志》均将哈攀龙入志，实为“攀龙”附凤。

② 载《辽宁回族家谱选编》，页49。脱氏后人一支移往沈阳。按回族脱姓分布很广，如脱维善先生，原籍广州，为香港企业家，全国政协第七届委员，即为回族。见刘淑英《爱国爱教、热心公益的回族企业家脱维善先生》，载《回族研究》1993年第1期。

③ 《清史稿》卷四六七，误将其中进士写成光绪十三年；《碑传集补》卷三三，《王廷相传》。

勉斋阿訇，王静斋的业师，在北京任阿訇多年）与本教大老官，若王廷相（字梅岭），唐承烈（字冕周），哈锐（字退轩）过从甚密。”可见王氏为回人[①]。

保安州

019 闪耀龙（1750 前后—?）　乾隆二十八年武进士。

他中进士后，授乾清门侍卫。后出任贵州归化营游击，升黔西协副将[②]。出师大金川。

020 闪煜龙（1750 前后—1796）　乾隆四十年武进士。

闪煜龙开始为乾清门侍卫，后出任山西怀仁城都司。乾隆五十五年任陕西宁羌营游击[③]。嘉庆元年白莲教在湖北起义，他奉命与之作战，死于湖北保康县喇叭洞，清廷抚恤赏云骑尉世袭[④]。

闪氏为保安州大户。〔光绪〕《保安续志》《敦行》记闪恒兴：“天性仁厚，寒素起家。乾隆戊午科第三名武举。善教子。长耀龙，三煜龙，俱成武进士。次子焕龙，四子熠龙俱中武举。孙曙天亦中武举。迄今后嗣蕃衍，人皆以善门目之。”闪氏一门六登科甲，可与大兴金氏媲美。

---

① 王静斋：《中国近代回教文化史料》，原载《回教论坛半月刊》第 2 卷第 2、3、4、5 期（1939 年），此处转引自李兴华、冯今源《中国伊斯兰教史参考资料选编》，宁夏人民出版社 1985 年版，页 941。

② 道光《保安州志》卷五，《选举·武进士》、《武科仕宦》。民国《贵州通志》《职官表》九。

③ 民国《续修陕西通志》卷二五，《职官》一六。

④ 《大清畿辅先哲传》卷三七《忠义》二，误将闪煜龙的籍贯记为延庆州。又，道光《保安州志》卷五，《武科仕宦》；卷六，《忠义》。

大　名

021 闪文绣(1689 前后—1729 后) 康熙四十八年武进士。

闪文绣,字素公,大名县人。康熙五十八年为漕运盐城营游击,雍正元年任漕督左营副将①,雍正元年为徐州副将②,六年升河南河北镇总兵③。雍正七年对准噶尔用兵,傅尔丹出征北路,车骑营兵 9000 人由闪文绣统领④。他在军中,廉洁自奉,因劳累卒于军中⑤。

闪为回族专有之姓。云南闪姓回民甚多,据说其它各地闪姓回民均来自云南。大名为回族十分众多的地方,其地现有回民 17000 余人,可见其多⑥。闪文绣为大名回族,《大名县回族志》⑦将其列入大名回族历史人物之一。自大名而北,北京牛街闪姓回民也不少。京北之昌平城内也有,清末有闪殿魁,曾任四川提督,即昌平闪氏。自昌平而西经延庆怀来即达保安州,今名涿鹿县。此地北距下花园 30 里,西距宣化府 60 里。闪耀龙、闪煜龙为城内

---

① 乾隆《江南通志》卷一一〇,《武职》。

② 《副将折子》:"徐州副将闪文绣,直隶人。由淮安城守营参将,特旨补授。"雍正元年六月二十日。见《雍正朝汉文朱批奏折汇编》第 30 册,页 384。

③ 《清世宗实录》卷六五,雍正六年正月甲寅。

④ 同上书卷七九,雍正七年三月辛酉,明言闪文绣在北路。但《清史稿》卷九《世宗本纪》却说:"总兵官魏麟、闪文绣领车骑营八千,赴西路布尔库。"西路由岳钟琪率领,《清史稿》卷二九六《岳钟琪》并未提此事,而卷二九七《傅尔丹》则云:"车骑营兵九千……魏麟、闪文绣将车骑营。"可知《世宗本纪》之误。闪文绣在雍正七年四月二日的《奏请带马兵张文忠等随臣统领车骑营效力折》中叙述较详,载《宫中档雍正朝奏折》第 12 辑,页 786。

⑤ 乾隆《大名县志》卷一四,《选举》;卷三六,《人物》。

⑥ 阿里:《大名南关小东街礼拜寺碑记》,载《中国穆斯林》1985 年第 1 期。

⑦ 大名县民委编,1992 年出版。

回民，其后裔仍在，且有散居各地者。宣化城内亦有闪姓回族。按张家口宣化一带，自元代即为回回的聚居点，参阅杨志玖《回回人的东来和分布》(续)，载《回族研究》1993年第2期。

022 任廷英(约1850—1934前)　同治十三年武进士。

任廷英为同治十二年武举，次年成进士。〔宣统〕《濮州志》卷三《官师·游击》："任廷英，直隶大名人。蓝翎侍卫，光绪三十年任。"〔民国〕《大名县志》卷一五《贡举·武科进士》："任廷英，甲戌，蓝翎侍卫。历山东濮州参将，大名人。"同书卷二一《冢墓》："清山东濮州营游击任廷英墓在今城南关东南郊。"该志修于民国二十三年，可知任廷英去世最晚在民国二十三年。

023 杨其浚(约1850—1934前)　同治十三年武进士。

杨其浚和任廷英为同年武举，同年成进士。〔民国〕《大名县志》卷一五《贡举·武科进士》："杨其浚，大名人。蓝翎侍卫。山东兖州营都司。"同书卷二一《冢墓》："清山东兖州营都司杨其浚墓在今城南关东郊。"

024 杨飞鹏(1850前后—1934前)　光绪十五年武进士。

杨飞鹏为光绪二年武举。〔民国〕《大名县志》卷十五《贡举·武科进士》："杨飞鹏，己丑，大名人。山东登州营都司。"〔民国〕《文登县志》卷五《职官表二·中军都司》："杨飞鹏，大名人。蓝翎侍卫，十八年任。"其墓也在大名城南关东郊。

025 丹奇云(1861—?)　光绪十八年武进士。

据中国第一历史档案馆藏《光绪十一年顺天武乡试录》："第四十五名，丹奇云，年二十五岁，直隶大名府大名县民籍武生。"他于光绪十五年参加殿试，石力不符，光绪谕旨："本日殿试中武举……

石力不符之直隶丹奇云，均着停罚殿试一科。”[①] 至光绪十八年始成武进士[②]。

以上4人均为大名回族。大名自元代即有回族居住，至明代更多。任廷英之任氏、丹奇云之丹氏均为明代自山西洪洞县迁往大名南关居住的——南关是大名回族主要居民点，其人口占大名回族80%以上。杨其浚、杨飞鹏之杨氏是永乐年间从北京枯柳树村（今顺义回民营）迁往大名七里店者。杨氏、丹氏今有家谱传世，有功名者甚多（参看《大名县回族志》第一章《族源、分布》及第四章《政事》）。

大名文化发达，清代著名学者崔述，即大名城内人。

（三）江　苏

上　元

026 伍长华（1779—1842） 嘉庆十九年进士，一甲三名。

伍长华，字实生，号云卿，江苏上元（今南京）人。嘉庆十八年应江南乡试大捷，次年成进士，一甲三名，即探花，授翰林院编修。历任广东、长芦盐运使，甘肃按察使，云南布政使，道光十八年升湖北巡抚，与林则徐在武昌销烟，较虎门销烟尚早半年。后署湖广总督。

伍长华之家族在南京甚为出名。始祖为中亚撒马尔罕人伍儒（入华后改名）。明洪武二年来华，其后世均为钦天监刻漏科博士。清初其族有一学者名伍遵契，曾翻译波斯文伊斯兰教著作《米尔撒

① 《清代起居注册·光绪朝》第38册，光绪十五年十月初四。

② 民国《大名县志》卷一五《贡举·武科进士》。

德》，中文名《归真要道》，为伊斯兰教重要经典。按《伍氏宗谱》，长华为十四世。长华之曾孙名伍崇学（仲文），为同盟会员，民国时期著名教育家。曾孙女伍崇秀为林伯渠夫人。

南京大学教授伍贻业先生即为伍氏后裔，著有《台湾故宫博物院藏清代南京回族探花伍长华之史料》，载《西北第二民族学院学报》1990年第2期（哲学社会科学版）。

027 伍元芝（1865—1923）　光绪十八年进士，三甲九十二名。

伍元芝，字兰荪。光绪十八年壬辰进士，翰林院庶吉士。曾任内阁额外中书舍人[①]。又任主事，后外放到浙江。二十七年（1901年）浙江武备学堂成立，他为首任总办。在学堂大厅内撰写一副对联：十年教训，君子成军，溯数千载，祖雨宗风，再造英雄于越地。九世复仇，春秋大义，顾尔多士，修鳞养爪，毋忘盗寇满中华。这个学校培养了不少人才。伍氏在晚清及民国初年是十分活跃的政界人物。1923年因病赴沪疗养，误服鹿茸，脑溢血突发病逝。

伍氏为伍长华之后裔，伍氏家族中知名人士。伍先生之哲嗣伍崇经先生今已八旬，居上海。上述伍元芝先生的情况，均为伍崇经先生提供，在此谨致谢意。

028 范明道（？—？）　顺治十二年武进士，一甲三名。

（中华版）《清实录》三《世祖实录》738页卷九十四顺治十二年十月己未，定该年武进士一甲三名为于国柱、单登龙、范明道。同月丙寅上谕兵部，一甲之第三名授游击品级。谈迁《北游录》（中华版409页）《纪闻》下一四一《教习武进士》："乙未教习武进士……三品服俸高密单登龙，上元范明道……"

① 光绪二十四年《缙绅全书》《内阁》。

据金吉堂《清真寺的五百年》一文[①],北京东四清真寺有一"范公之碑",全碑剥蚀净尽,不能辨一字,惟碑额篆书"范公之碑"四大字尚可辨认。而牛街礼拜寺内有匾题为"真诚可格",上款"顺治丁酉初夏朔后之吉",下识"武进士探花及第随□学习授三品服俸今奉上传简授湖广荆州游击范明道熏沐立"。范明道为回人可证。

江　宁

029 金贤(1463—1533)　弘治十五年进士,三甲一百五十九名。

金贤,字士希。其先世居永平,曾祖洵时迁南京。曾任仁和知县,大名府知府[②] 及福建延平知府[③]。他精研《易》及《春秋》。著有《纪愚》若干卷。在京中为官,刚直不阿,刘瑾无如之何。辞官后归南京,以诗酒自悦。子4人,大车、大舆均以诗名[④]。

周晖《续金陵琐事》卷下《回回中乡会试》条:"回回中会试者金贤,中乡试者金大车,岁贡者马应龙、范一清、张锐。"

正德时任大名知府,为大名南关小东街清真寺撰《礼拜寺碑记》[⑤],益加证明其为回族。

江　浦

030 刘岩(1656—1716)　康熙四十二年进士,二甲四十四名。

《清史列传》卷七一《文苑传》二:"刘岩,原名枝桂,字大山,江

---

① 原载《月华》1947年6月号,此处转引自《中国伊斯兰教史参考资料选编》上册页493。

② 雍正《畿辅通志》卷五九,《职官》。

③ 雍正《福建通志》卷二四,《职官》。

④ 《国朝献征录》卷九一,《知府东园金先生传》。

⑤ 民国《大名县志》卷二五《宗教》及《阿里》:《大名南关小东街〈礼拜寺碑记〉》。

苏江浦人。康熙二十五年以诸生贡太学，名震京师。康熙四十三年成进士，改翰林院庶吉士，散馆授编修。四十八年充同考试官。”大山后因为《南山集》作序，与方苞同被捕下狱。后免死，入旗籍。这是康熙年间一件有名的文字狱。康熙五十五年卒。

大山古文豪宕峭折，于欧苏为近。诗品高洁，不尚词华，沈德潜亟称之。有《匪莪堂文集》5卷，《拙修斋稿》，《石樵诗集》，《大山诗集》7卷等。《匪莪堂文集》中有吴楫撰《刘大山传》及年谱；《江浦稗乘》卷三五《人物》四，及《金陵通传》卷二八都有关于他的记载。

刘大山为回族，其证据是他曾协助著名回族学者刘智撰写《天方性理》一书。刘智，南京人，其《天方性理》一书为其重要著作之一。刘智于康熙四十五年赴京时，该书已有成稿，康熙四十九年刊刻。书前有协助人员名单，计有鉴定：熊赐履、王泽弘、徐元正、王原祁，此4人俱是教外人，官高名大，为该书大增声势。后面还有12人：袁懋昭、马桓香、黑羽辉、俞陈芳及刘大山（岩）等。刘岩之外的11人为回族，而刘岩也应为回族；刘岩负责“正文”，只有回族，才可能致力这部伊斯兰教著作。大山为江浦人，江浦离南京仅几十里，南邻六合，这是回族众多地区。刘智请他负责对正文推敲，也有一个重要因素是因为他的文笔好。

丹　徒

031 金銮（1720前后—?）　乾隆四年武进士。

〔嘉庆〕《丹徒县志》卷一四《科目》：金銮，乾隆己未武进士。

金銮为回族，是其家谱所载。光绪十六年重修《古润金氏宗谱》载十三世：金定（多一“定”字）銮，乾隆戊午科武举，己未武进士。生殁失考。配童氏，生殁失考。生一子：士孟。此谱前有序，

称其家自唐入华，为回人，元时姓亦不喇金，后改金氏。明代受封。支派在江阴、扬州、南京均有。谱有世系表。此谱原本存北京民族宫图书馆，扬州有复本。

江　都

032 沙鹏（？—？） 弘治十二年进士，三甲二十九名。

〔万历〕《福州府志》卷四〇《历官》上："福建按察使，沙鹏，江都人。正德间任。"① 〔康熙〕《扬州府志》卷一五《选举》："沙鹏，江都人，以御史历任福建按察使。"

扬州为回民重要聚集区，沙为回族大姓。沙鹏在福州时，曾整修福州清真寺。该寺有《重建清真寺碑记》，建于嘉靖二十八年，记中云："国朝以来，本教……莅兹土者……按察使沙公鹏，辄加整饬，灿然壮观。"② 据此可知沙鹏为回族。

仪　征

033 杨谦（1686—？） 康熙四十五年武进士，一甲一名。

杨谦，字先豫。父揆，善医术。杨谦为康熙四十一年壬午武解元③。康熙四十五年，帝在畅春园亲试武举，定杨谦为一甲一名④。曾为石匣副将，后官至天津总兵⑤。

034 杨凯（1689—1772） 康熙四十八年武进士。

---

① 雍正《福建通志》所载同，影印本《文渊阁四库全书》第528册页105。

② 庞士谦：《埃及九年》，中国伊斯兰教协会1988年版，页94。

③ 道光《仪征县志》卷三二，《宦绩》下。

④ 《康熙起居注》，康熙四十五年十月初六日庚寅，中华书局1984年版第2册，页2021。

⑤ 嘉庆《重修扬州府志》卷四二《选举志·武科》。

杨凯，字赓起，号江亭，杨谦四弟。少时与群儿戏，辄高踞一坐，左右指挥。就塾遽能文，师异之。中进士后，帝命在武英殿为纂修。后出任湖广，二十年未离湖广，官至湖广提督。他长期在苗区任职，但他不专靠武力，而尽量采用政治方法解决苗民问题。子二：甲，宽。甲更名文渊，成进士[①]。

035 杨文渊（1724—1770 以后）　乾隆二十五年进士，三甲三十六名。

杨文渊，杨凯长子，原名甲，字清立，号春渟[②]。〔道光〕《仪征县志》杨凯传有他的附传。他在福建曾任知县，〔道光〕《重纂福建通志》卷一一五《国朝职官》《延平府·顺昌县知县》："杨文渊，江南仪征人，乾隆庚辰进士，三十四年任。"但〔光绪〕《顺昌县志》卷四《秩官》则云："杨文渊，江南仪征人，进士，三十五年任，丁忧。"应以县志为准。

杨氏弟兄为回族。吴振棫《养吉斋余录》卷九："杨谦，江都籍回回人。康熙乙酉、丙戌武科解状两元。累官石匣副将。进方物至行在，命之射，连中四矢，上喜曰：'不负钦定状元。'尝以御制《山庄晚眺》诗赐之。弟凯，亦武进士，能诗，改纂修武英殿。雍正后仍晋武阶，官至湖广提督。"

杨氏为回人，也可从《儒林外史》之描写可看出。据研究，吴敬梓《儒林外史》中所描绘之汤镇台及汤知县，均回回人，其原型即杨凯、杨谦兄弟。吴敬梓和杨凯是老友，《文木山山房集》卷三有《赠杨督府江亭》诗一首，其首二句为"狻猊产西域，本非百兽伦"。一

① 钱仪吉：《碑传集》卷一一二，汪中：《提督杨凯传》；道光《仪征县志》卷三二，《宦绩》下。

② 一档藏《乾隆二十五年进士登科录》。

方面说杨凯为出类拔萃的人物，同时寓有回族之意。另有《雨夜杨江亭斋中看雨》诗一首，也是赠杨凯的。参看何泽翰《儒林外史人物本事考略》(上海古籍出版社 1985 年版)78 页。李汉秋《儒林外史研究资料》(上海古籍出版社 1984 年版)223 页。

036 杨赞勋(1816—1864) 咸丰三年进士，二甲五十一名。

〔同治〕《续纂扬州府志》卷一三《人物·文苑》："杨赞勋，字竹书。道光二十四年举人，咸丰三年进士；刑部主事。工诗文，笃于内行。著有《见闻录》、《省心录》、《红杏山房诗草》。卒年未五十。"另据《道光甲辰恩科直省同年录》[①]："字尧卿，号云史，行一。嘉庆丙子八月初三日吉时生。江苏扬州府仪征县附生，民籍。癸丑进士，刑部主事。"据此，他生于嘉庆二十一年(1816 年)，卒年在同治三年(1864 年)。

杨赞勋为回族，其证有二：一，北京德外马甸有清真寺，道光时重修，杨赞勋撰有《重修德胜门外马甸礼拜寺碑记》[②]，其文前述重修经过，重修后"左庑为讲学经堂，右庑为清真小学讲堂及乡耆起居之所，大殿外房间凡二十有一。捐金计三千余两。其制度一以天方国克尔卜为准，规模称大备焉。维时寺之司铎者与在事之诸乡老，叙其经营之始末，助捐者之芳名，欲勒之石，以垂诸久远，使穆民深悉艰难，益培根本。……"署名为"道光三十年岁次庚戌上浣之吉例授文林郎甲辰科举人拣选知县仪征杨赞勋谨撰"。从碑文行文语气看，其为穆民无疑。二，北京民族宫藏有《启蒙要略》一书，即刘智之《五功释义》及王岱舆之《清真大学》二书，书无刊刻年

① 《中国史学丛书》本页 241。

② 子瑜：《北平德胜门外马甸清真寺的调查》，载《正道》1 卷 2 号(1930 年)，转引自《中国伊斯兰教史参考资料选编》页 507。

代及地点，但前有“关中聂从有之原敬修氏锦城圣裔马宏融之机修氏仝梓”，书前有《弁言》，为杨赞勋撰，文之口气，全为穆民，如云：“吾人之所宜学者，不过顺五常之极则，循五事之当然，以推求夫一贯之原，而阐发乎独一之理。……王子岱舆、刘子一斋，先觉乎道者也。译天方经典之精义，著为《五功释义》、《清真大学》两书。反复譬喻，剀切周详，发明五典五惇之体要，真一不二之本源，谆谆然有发蒙启悟之思焉。顾其书犹分为二，不合观之，将有志广学者，无由寻其奏功之序；且欲考其功者，未由得其正学之归。于是薛子省吾请于寺之阿衡王守谦师，萃两书之精蕴，合为一编，名之曰《启蒙要略》，而问序于予。”署名为“大清咸丰二年岁次壬子四月穀旦真州后学杨赞勋谨识”，有印二方，一曰“赞勋私印”，一曰“竹书”（即其字，前面已知）。文中提到的王守谦阿訇，即晚清有名之王浩然阿衡之叔祖[①]。杨赞勋之《弁言》也能表明其为回族。

杨赞勋与前之仪征杨谦一家，是否同一家族？待考。

山　阳

037 杨才瑰（？—？）　康熙三年进士，三甲一百一十八名。

杨才瑰字赋臣，顺治十四年中举人。但此年江南乡试有舞弊，成轰动全国之大案[②]。皇帝亲自覆试，别人害怕，才瑰坦然，因他有真才实学，结果仍在高等。中进士后，曾任松江府教授、兵部武选司主事，后因疾乞归，卒年77。著有《廿一史纂要》、《皋声堂集》等。其子杨九霞，聪明过人，有神童之誉。康熙二十六年举人，但

① 尹伯清：《王浩然阿衡传》，载《月华》第7卷第24期（1935年）。此处自前书第608页转引。王静斋：《中国近代回教文化史料》，原载《回教论坛半月刊》第2卷第2、3、4、5期（1939年），此处自前书第933页转引。

② 商衍鎏：《清代科举考试述录》，三联书店1958年版，页303。

未及仕而卒[①]。

杨才瑰为回族，有松江府清真寺之《重修真教寺碑记》为证[②]。他在康熙十一年至二十一年为松江府学教授。康熙十六年松江清真寺重修，他撰碑文说："予奉简命，秉铎松郡。考郡志，知真教寺在府景家堰之北……因敬谒焉……会同教塞纯吾偕耆彦唐九臣、陆元卿合辞言曰：'松寺历有年所，……今倾颓又见告矣。公适临兹土，将何以为修葺此寺计？'予逊谢良久，出俸钱二十两，勉为倡率。……"落款为"时康熙十六年岁次丁巳冬季上浣，赐进士出身告改松郡学博杨才瑰赋臣熏沐拜撰"。今此碑尚陈放于松江清真寺院内。杨才瑰为回族之另一证明为其子杨九霞曾协助刘智撰写《天方典礼》。《典礼》卷一三署有"山阳杨九霞丹岩参订"。按《典礼》为刘智在康熙四十八年到山阳时，由山阳杨氏协助他刻版发行的。杨九霞此时尚在，其对《典礼》的热心，为回族之明证[③]。

淮扬为回族最早活动地区之一，其地杨姓回族甚多，过江到镇江，杨仍为回族大姓。

徐　州

038 沙立(？—？)　弘治三年进士，二甲六十四名。

〔康熙〕《江南通志》卷一二二《选举》《进士》，弘治庚戌科，沙立，徐州人。〔顺治〕《徐州志》卷四《选举》载除沙立外，还有：

沙杰，举人，弘治九年甲子科。(按甲子为弘治十七年)

沙玄，嘉靖八年贡生。

---

① 乾隆《淮安府志》卷一二，《宦绩》。

② 此碑文全文见马以愚《松江伊斯兰教寺墓采访记》，载《上海穆斯林通讯季刊》1991年第2期。

③ 见《天方典礼》，《例言》。

沙孟井，嘉靖十一年贡生。

〔顺治〕《徐州志》卷五《人物》："沙杰，字彦英，守贞，履素，由举人任沂州学正。""子立，登进士。历官广西按察使，素刚介。""从子玄，以贡授济阳训导。"立子孟升，升孙国桢，均有名于世。该志卷六《文苑》有沙孟井文《复李先生论名宦乡贤书》，其中说沙杰有《乐贤诗》一卷。

徐州沙氏一支是从常州迁过去的，这在《毗陵沙氏宗谱》中有明确记载。该谱卷一《簪缨志》记"六世讳立，宏治庚戌进士。占籍徐州"。但说沙立的父亲名"昊"；而《世系表》中，三世以长的长子名"杰"，下注云"赘籍莱阳"。这里有误。沙杰是沙立的父亲，《徐州志》讲的十分明确。莱阳也确有一支沙氏，很可能是"赘籍莱阳"的沙氏之后，见后面山东部分。

该谱始修于顺治，今传世者为道光九年重修本，又有光绪十一年刻本。据该谱，其先来自西域。原居陕西，元末有了尘公移居常州。谱中有《御制百字赞》、《清真教论》、《五功词》等文章，世系中载有些人为著名之阿訇，足证其为回族。至今常州回族中沙氏仍为大姓。1990年我到常州，曾拜访了一位沙老先生，他听说北京有沙氏家谱很高兴。此谱国内仅中科院图书馆有一部，美国、日本、澳大利亚均有。

存　疑

长州韩雍、溧阳马世俊及句容笪重光都曾被认为是回族，但笔者尚未看到确切资料，足以证明其为回族。待考。

(四)山　东

禹　城

039 韩昌谷(1620—?) 崇祯十六年进士,三甲一百九十五名。

韩昌谷,崇祯十二年(己卯)举人。据《山东乡试录·崇祯己卯科》[①]:"韩昌谷,字仲戬,号禄宜,……庚申年五月初七日生。曾祖仁忠;祖继朗,兴县典史;父养醇,丁卯举人;兄昌龄,弟昌邦、昌祉……。"嘉庆《禹城县志》卷九《人物志·义行》记昌谷,"养醇子。太谷县知县、兵部主事、员外郎、户部郎中、荆州府知府"。其任荆州府知府,在顺治末年[②]。昌谷又工诗,有诗集名《渡江草》,仁和诗人丁澎为之序——丁澎也是回族[③],则丁韩二人不仅为诗友,且为教亲,诚属艺苑佳话。民国《禹城县志》《艺文志下·诗赋》收有他的诗五首:《姑苏秋兴》、《兼山亭》、《苦蚊》、《中秋无月观梨园午灯次关六钤年兄》,五律一首题佚[④]。

昌谷父养醇,字长孺,天启丁卯举人,顺治五年任衢州府知府[⑤];著有《留金堂集》、《太末吟》[⑥]。叔养浩,常州府通判。弟昌

---

① 北图藏本。

② 雍正《湖广通志》卷二九《职官》及康熙《荆州府志》卷一三《职官》均载韩昌谷在清初任荆州知府,但均无任职年代,以前后顺序排之,当在顺治末康熙初年。

③ 见本《考略》浙江省部分。

④ 《渡江草》,据民国《禹城县志》卷七《艺文志上·书籍》系抄存本,收诗15首。同书《艺文志上·文词》收有丁澎之《渡江草叙》,对其诗推崇备至。

⑤ 雍正《浙江通志》卷一二二,《职官》。

⑥ 民国《禹城县志》卷七,《艺文志上·书籍》录之,同书《文词》有《太末吟序》,为知县成晋征撰,称其诗"神情超远,格律精严"。

祉，康熙元年任淮安府知府[①]。韩氏号称“一门三知府，父子九登科”。

禹城在济南府西北百里，回民甚多，光绪《禹城乡土志·户口》记当时禹城人口为17万，而回民有1万有余，占人口比例高达6%。同书《氏族》云：“回人姓韩者，自明及今，历多显达。”民国《禹城县志·宗教》云：“回教于邑中最久，人亦较多。城西韩家寨前后左右十余村皆回民，各村大都有礼拜寺……规模宏壮，以韩家寨礼拜寺为最。”同书《氏族》云：“回族韩姓，世居五区韩寨者，自明及今，文武科第，代不乏人。明末清初，韩养醇父子三人均擢知府，洵极一时之盛。”按韩氏一族，据云来自西地撒拉，其上三世失传，四世起分为三支：禹城韩家寨，沧州及归德府葛庄。其后迁居各地者不少，北京、吉林均有。80年代，吉林九台县胡家回族乡蜜蜂营村80岁老中医韩来馨先生献出《韩门宗谱》，其十三世系中，有状元、进士、举人者共十三人[②]。今以史志考之，其言不虚。以下韩金榜、韩金甲、韩云龙均为韩氏一族。

040 韩金榜（约1771—?）　嘉庆十年武进士，三甲四十二名[③]。

按《韩门宗谱》，韩金榜为韩氏十四世。据嘉庆《禹城县志》卷八《选举·武科第》金榜父名有璋，乾隆三十六年辛卯（1771年）武举。金榜为嘉庆九年甲子（1804年）武举。

041 韩云龙（约1771—?）　嘉庆十四年武进士，三甲二十一名[④]。

---

① 乾隆《江南通志》卷一〇八，《职官》。

② 原谱未见。此处转引自《吉林回族》（吉林教育出版社1980年版）第5—6页。又韩来馨先生之孙韩西木于1990年5月2日有函致笔者，也叙述了家谱情况。《德州地区志》（齐鲁书社1992年版）第756页也提到《韩寨族谱》。

③ 《嘉庆十年乙丑科武登科录》，一档藏。

④ 《嘉庆起居注》嘉庆十四年十月十九日丙午，一档藏。

韩云龙与韩金榜为同年武举，但他到十四年恩科始成进士[①]。

042 韩金甲（约 1838—?） 咸丰九年武进士，一甲一名。

《咸丰九年武进士登科进呈录》："一甲一名：韩金甲，山东济南府禹城县民籍。"

民国《禹城县志》《选举》第 41 页："韩金甲，回族。咸丰戊午科举人，己未科进士，殿试一甲第一名，钦点御前侍卫，状元及第。随僧格林沁剿匪有功。"同治二年《大清缙绅全书》（北大藏）也载："御前侍卫，韩金甲，山东济南府人，己未状元。"

043 马西平（? —?） 嘉庆二十二年武进士，三甲四名[②]。

民国《禹城县志》卷五《人物志上·武科举》："马西平，嘉庆丙子科举人，丁丑科进士。御前侍卫。历任陕甘游击、参将、副将，甘肃总兵。剿匪阵亡，世袭云骑尉。回族。"

陵　县

044 冯羲（? —?） 康熙二十四年武进士，会试第四十一名[③]。

冯羲为康熙十七年戊午科武举，到康熙二十四年乙丑成进士[④]。

陵县距济南府甚近，其地回民众多。1982 年该县有回民 17066 人，占人口总数 3.18%，比例甚高。1965 年以前有清真寺 44 处[⑤]。冯氏为该县回族大姓。光绪《陵县乡土志》《人类》："本境除汉人外，只有回民。居赵马郎家庄，冯老庄等十余村，共九百七十

① 嘉庆《禹城县志》卷八，《选举》《武科录》。
② 《嘉庆起居注》嘉庆二十二年十月十九日己丑。
③ 《康熙二十四年武会试录》，一档藏。
④ 道光《陵县志》卷四，《选举》；宣统《山东通志》卷一〇七，《武科选举》。
⑤ 《陵县志》1986 年版，第 108、816 页。

多户。惟冯老庄、马厂街之冯氏最著，其读书应试与汉人同。”冯氏为明初开国功臣冯胜之后，族大丁多，除陵县外，在北京、吉林居住者也不少。有《冯氏家谱》传世。据《家谱》冯羲为十二世[①]。

冠　县

045 沙亮（？—1748）　雍正五年武进士。

嘉庆《东昌府志》卷三一《忠烈》：“沙亮，字智公。雍正五年武进士。改侍卫，授巡捕营守备，历升陕西延绥镇标左营游击。乾隆十三年征大金川，力战阵亡。”《国朝耆献类征》卷三四八《沙亮》所载略同。

沙氏约于元明之际自天方来，定居于冠县。明末沙厚庵迁张秋镇，至沙亮以军功起家，并修有《沙家族谱》[②]。近年有人认为他是发源于冠县的回族拳术“查拳”的创始人，此说已得到武术界不少人的承认。

046 张儒诚（1853—1894）　光绪一五年武进士。

张儒诚，字子诚，冠县城内南街人。光绪乙酉举人。中进士后，授蓝翎侍卫，在京奉职五年，将及简放，回籍省亲，一病不起，时年四十有三。事见民国《冠县志》卷八《忠勤》。同书卷九《艺文志》，有邑人清廪生沙延昶撰《蓝翎侍卫子诚张公墓志》，记张氏生平家世甚详。其母为沙氏，嫡妻亦为沙氏，沙延昶为沙氏婆媳族人，当无疑问。按沙氏为冠县回族大姓，张儒诚两代与沙氏结亲，必为回族（中表结亲，在回族中甚多）。又冠县虽属山东，但与河北

① 《辽宁回族家谱选编》，第791页。

② 原谱未见，此处据邱树森主编《中国回族大辞典》，江苏古籍出版社1992年版，第250页《沙亮》及第32页《沙家族谱》转引。

大名县为邻县，张儒诚是否与大名回族张氏为一家？参看《大名县回族志》第10—14页及附图。

临　清

047 黑鸣凤(1673—?) 康熙四十二年武进士，二甲十五名。

黑鸣凤，字羽辉，号朝阳，康熙四十二年中第，同榜第十二名为大兴金怀玮，第十八名为临清马灿，一榜中三人为回族，可知回族琥进士之多[①]。他后授侍卫，康熙四十六年任宁波右营游击，后为象山协副将[②]。

据《黑氏家谱》，黑氏始祖原名黑资哩，后赐姓黑。明初即居临清。黑鸣凤为回族之直接证明为其襄助刘智出版《天方性理》，他为此书写了《序》《跋》，后又著《性理本经注释》五卷，笃信伊斯兰，由是可证。

048 马灿(1671—?) 康熙四十二年武进士，二甲十八名。

民国《临清县志》《人物·显达》："马灿，字舒庵。任陕西肃州镇标左营游击，升潼关参将，诰授昭勇将军。……以疾终于官。"乾隆《甘肃通志》卷二九《皇清武职官制·肃州镇标左营游击》："马灿，临清人，康熙五十一年任。"

049 王廷英(? —?) 乾隆四十三年武进士。

民国《临清县志》《选举表·武科进士》："王廷英，戊戌科，湖南长沙府副将。"

廷英父名王万春，乾隆癸酉武举，后任福建漳州总兵。

---

① 《康熙四十二年武进士登科录》，一档藏。

② 雍正《宁波府志》卷一六，《秩官下》。乾隆《临清直隶州志》卷七，《选举》。民国《临清县志》一五，《人物·显达》。

050 洪梦龄(？—?)　道光六年进士，三甲九十一名。

洪梦龄，字锡九，道光丙戌进士。世有善行，州牧额其堂曰“积善”，后为贵州余庆县知县[①]。据民国《余庆县志》卷二《职官志》，其任职期为道光二十二年五月至八月，同书卷三《宦绩》赞他任职时“重待士子”。

051 洪毓琛(1813—1863)　道光二十一年进士，二甲二十一名。

《词林辑略》卷六《道光辛丑》：“洪毓琛，字琢崖，号润堂，又号桂亭，山东临清人。散馆改知县，官至福建台湾府海防同知。”其在福建沙县任知县在道光二十五年[②]。后任台湾知府。《台湾省通志》卷七《人物志》表四：“洪毓琛，山东清源，辛未进士，台湾知府。为政慈惠，有‘洪菩萨’之称。(同治)二年六月卒于任。”又据北师大图书馆藏《道光二十一年会试齿录》，洪梦龄为其胞叔，“曾祖母氏马，廪膳生讳珍公孙女、癸未科侍卫陕西肃州营游击诰封昭勇将军讳灿公侄孙女。祖母陈，原任长葛县知县讳世威公堂妹，辛丑科武举领江淮九帮千总讳万清、己亥科武举讳万春公伯叔姊。娶马氏，怀宁候选州同讳理斋公孙女，附贡生山东候补县丞印铨公女”。

《清真先正言行略》记了洪氏叔侄，此书所记全为回族人，但未说明其根据。其书编印在同光时，与洪氏叔侄同时代。临清洪氏为回族大姓。如乾隆三十九年寿张县王伦抗清，曾占据临清。地方官员攻打临清时，“该处洪观营回民，屡与贼匪敌，素称强壮。……回首洪印、洪全等皆愿出力”[③]。民国期间有“洪静斋君创办

① 民国《临清县志》一五，《人物·显达》。

② 同治《福建通志》卷一一二，《国朝职官》。

③ 乾隆三十九年九月二十四日正定总兵万朝兴等《奏报官兵在三岔河口攻打贼匪事》折，载《宫中档乾隆朝奏折》第38辑，页852。

清真模范学校，声誉卓著，遐尔知名”[①]。洪毓琛的岳家怀宁马氏，为回族世家，有《怀宁马氏宗谱》传世，见本文安徽怀宁部分。洪毓琛在同治元年为该谱写过《叙言》。

052 马元瑞(1823—?) 咸丰六年进士，二甲四十七名。

《词林辑略》卷七《咸丰六年丙辰科》：“马元瑞，会元，字云占，号符斋，山东临清人。散馆授编修，官至刑科掌印给事中，转吏科给事中。”后外任河南省河北道，未赴任而卒[②]。

元瑞为回族，其证有三。一，金天柱原著《清真释疑》一书，同光时唐传猷将其书增补成《清真释疑补辑》，他在光绪六年的《补叙》中提到的“同教诸君子”中有“临清太史马符斋元瑞”。在光绪七年的《跋》又提到：“本教读书人少。惟吾乡马符斋侍御，由道转科，曾与商阅一二，颇有笔削。奈不数月，以疾捐馆矣。”二，据《黑氏家谱》，其十八世有黑景芳，行二，咸丰二年生，其妻为“临清州马察院元瑞公之女，咸丰元年生，无嗣”[③]。三，《赛典赤家谱》下，有唐冕周一个《谕示》，中间提到“咸丰丙辰科会元马公元瑞，夜半发榜，即通国皆曰：“山东在教者也。”[④] 北图藏《咸丰六年丙辰科会试同年齿录》载，马元瑞之曾祖名勇，字继斌，太学生。本生曾祖

① 逸鹤：《临清回民状况》，载《月华》第7卷16期。

② 民国《临清县志》二五，《人物·显达》。

③ 《辽宁回族家谱选编》，第45页。

④ 唐传猷，字晋徽，邹县籍，居济宁。咸丰十一年贡生。工书法，有闻于醇王府，居京十余载，未有求于醇王，王由是益敬之，他的主要贡献是《清真释疑补辑》一书。后随其子居西安，卒年七十七。有《松鹤堂诗集》。其子唐承烈，字冕周，由誊录馆叙同知。后为四川宁远府知府，此《谕示》下注云：“因劝教规疏忽者，始有批示通谕。”下署“四川宁远府知府”。后调成都府知府；因教案去职，后又开复，为陕西候补知府，时在光绪二十四年，参看宣统《山东通志》《补遗》，商务本第6215页。《济宁直隶州续志》卷一二，《人物》；光绪二十四年三月十六日唐承烈谢恩折，载《宫中档光绪朝奏折》，第11册，第687页。《谕示》见宁夏社科院影印本《赛典赤家谱》下册，第154页。

勋，字巫烈，太学生。祖廷栋，字上选，太学生；祖母洪氏，丙戌科进士、原任贵州余庆知县梦龄公胞妹，辛丑科翰林院庶吉士福建台湾府海防同知毓琛公胞姑。父思敬，字义庵，太学生；母王氏，乾隆乙酉科武举福建漳州镇总兵讳万春公长孙女，戊戌科进士御前侍卫长沙府副将廷英公胞侄女，庚子科武举廷华公女。妻黑氏。马灿、王廷英之为回族，也因此得到证明。

临清在运河边，水陆交通十分方便，文化发达[①]。此地回民不但人数多，而且“文化卓然，人才蔚起，尤非他教所及”[②]。明清时期中科举者甚多，上面所列，仅是进士一级，其下举人贡生等，则不胜枚举。更值得注意的是，上述六人，不仅都是累代官宦，而且这六家都是亲戚，成为群体。

济　宁

053 米协麟(1829—?)　同治十三年进士，三甲二十二名。

米协麟，字瑞符，同治元年举人。九年任泗水训导，时举立身经世之学以勖诸生，士风为之一振。中进士后，原分到福建，因亲老，改为直隶。时李鸿章在直隶，对他很赏识，派他在营务处工作，十分干练。后调东明县；光绪八年调甘肃文县，十六年调静宁州。后因受人中伤，乃归里，著书自娱，不与外事[③]。

唐传猷在《清真释疑补辑》光绪六年的《补叙》中提到他是参与编辑《补辑》一书的“同教诸君子”之一。光绪二十年，左宝贵(回族)在山东平邑县捐资重修清真寺，他写了《左军门捐资重修清真

① 晚清义丐武训在临清办义学一所。武训后即卒于临清。

② 民国《临清县志》《宗教》。

③ 民国《济宁直隶州续志》卷一一，《选举》；卷一二，《人物》。《同治元年壬戌补行辛酉科山东乡试同年录》(北大图书馆藏)。

寺碑记》,署名为"赐进士出身诰授奉议大夫甘肃升用直隶州前静宁州知州瑞符米协麟撰"①。

济宁号称鲁西门户,其地回民甚多,米氏为大姓之一②。

菏 泽

054 马新贻(1821—1870) 道光二十七年进士,三甲六名。

马新贻,字谷山,号燕门,丙午举人,二十七年成进士。开始在安徽任知县,有政声;累官至浙江巡抚,闽浙总督;同治七年擢两江总督。同治九年七月,在江宁衙署为张文祥刺死,年仅50岁③。

此案当时震惊朝野。因为像两江总督这样重要的地方大员为人刺死,实属罕见;而且当时正值多事之秋。人们对此案纷纷猜测,清廷派大员多次审讯,但始终未能找出令人信服的原因,"与前明挺击,本朝嘉庆之成得行刺,同为千古疑案"④。值得注意的是,有一种说法是此案与回民起义有关。薛福成《庸庵笔记》卷四《张文祥之狱》记此事,有一段话:"江宁将军魁玉诘问主使,文祥张目答云:'我为天下除一通回匪者',盖以马公先世出于回教,故诬之也。"这就牵涉到他是回民的问题。

马新贻是曹州府(即菏泽县)人。曹州为鲁西南重镇,在军事上尤为重要,同治四年,僧格林沁死于此地。这里是山东回民最多的地方之一。光绪《菏泽县乡土志》《人类》:"本境除汉人外,只有

---

① 李常松:《左宝贵捐资重修平邑县地方镇清真寺碑》,载《中国穆斯林》1985年第1期。

② 文阳:《济宁伊斯兰教发展窥略》,载《中国伊斯兰研究文集》,宁夏人民出版社1988年版。

③ 孙衣言:《逊学斋文钞》卷四,《马端敏公神道碑》。《续碑传集》卷二六收有此文。《清史列传》卷四九和《清史稿》卷四二六所载较简单。

④ 陈其元:《庸闲斋笔记》卷四,《张文祥行刺案》。

回民居西门里左右及城西之梁庄、李兴、齐庄，城东之马梅、沙海等处：约近八百户，男女约近八千余口。惟二马氏最著。马济胜，其始自郓迁菏，官至福建陆路提督，二等子爵世职。马新贻，世以诗书为业，由道光丁未进士，累官至两江总督。”北京花市清真寺原有马新贻所写的匾，笔者以前见过多次。马家居菏泽西沙海，其家号称“绿大门”。他死后葬菏泽城东马家海[①]。至于民间流传的说法，这里就不讨论了[②]。

益　都

055 刘瓒(1438—?)　成化二年进士，三甲一百四十三名。

据北图藏《成化二年进士登科录》：“刘瓒，贯山东青州府益都县，匠籍，县学生，治《书经》。字庭璧，行四，年廿九。”他曾任陕西按察司副使[③]。

他曾重建青州城(即益都县)东关之真教寺，该寺为元代大德六年建[④]。寺中有刘瓒所题匾额。弘治八年，他为济南清真南大寺写了《济南府历城县礼拜寺重修记》[⑤]。光绪《益都县图志》卷四一《孝义》记刘福增：“城内人，太学生。先世自沧州迁来，二世有名瓒者，进士。”又详记刘家曾向清真寺捐过大量房地产。其对刘家

① 光绪《菏泽县志》卷一五，《古迹》。

② 民间流传所谓清末四大奇案之一即《张文祥刺马》，故事愈演愈奇。清末上海天心舞台曾演出京剧《张文祥刺马》，王钟声编剧。见《京剧剧目辞典》，中国戏剧出版社 1989 年版第 1073 页。

③ 雍正《陕西通志》卷二二，《职官》三，按察司副使，有“刘瓒，山东益都人”，但无任职年代。

④ 张连杰：《元代名寺——青州真教寺》，载《青州文史资料》(选本)，山东人民出版社 1991 年版。

⑤ 《济南伊斯兰教史志资料》，济南市伊协编，1987 年。

的介绍是“与金岭镇马氏俱为回部望族云”。

056 杨应奎(1487—1542) 正德六年进士,三甲八十五名。

据光绪《益都县图志》卷三五《列传》:“杨应奎,字文涣,又字浑谷。其先回部人;始祖赛典赤·赡思丁为元佐命,累世袭王爵。后人有为益都路总管者,遗田宅于益都;明洪武初其孙莫苏奔于此,遂家焉。以世居宛平之羊市,故借其音改姓为杨。应奎,莫苏之六世孙也。”他曾先后在各地任官,以在临洮及南阳为有名。后被人中伤,免职归家,结诗社自娱。“嘉靖二十年卒,年五十六”。他曾修《临洮府志》已佚,《南阳府志》今有传本,《浑谷文集》已佚。他和石存礼等人唱和的诗集名《海岱会集》,共八卷(咸丰《青州府志》作十二卷,见该书卷三三《艺文考》)。《四库全书》收有此书,《提要》云:“人人皆不以诗名,而其诗皆清雅可观。”今录其《幽居》五古一首:“卜筑当郡城,而我居独幽。深巷轮蹄远,小园树木稠。墙垣甃白石,前街临清流。茅屋仅数楹,图书列四周。床上悬鸣琴,古调莫能俦。秋风飒然至,披襟一坐酬。眼前无长物,竹菊三两畴。日午密阴转,散发咏公刘。真乐在读书,日与圣贤游。或时忘盥栉,巾服亦懒求。但视年谷登,非为稻粱谋。”

057 马之骥(? —?) 天启五年进士,三甲二百零四名。

雍正《山东通志》卷二八之三《人物》:“马之骥,字胜千,益都人。天启乙丑进士。授馆职,以忤魏阉归。崇祯初,起检讨,典试闽中,得人唯多。升国子司业,署祭酒。生平耻逐浮华,敦实行。所撰有《四书摘义》、《素言》等藏于家。”康熙《青州府志》卷一六《事功》所载同。

他是回族,在青州已为公认。如青州市旅游局编《东方古州》一书在介绍回族人物时说:“历史上青州回族不论在政治、经济、文化上都出现过不少杰出人物。例如明朝的杨应奎、赵天衢、马之骥

等。”[①] 按该书，回族是青州主要少数民族，有16800人，占人口之2.7%。

058 丁殿祥(1788—?)　嘉庆十九年武进士，一甲一名。

清《仁宗实录》卷二九八嘉庆十九年十月丁丑：“赐中式武举丁殿宁、史鹄、杨定泰三人武进士及第。”

光绪《益都县图志》卷三七《列传》：“丁殿祥，字崧生，祖瓒，见《孝义传》。殿祥躯干短小，目不能远视，而射必中鹄。年二十七，成嘉庆十九年武进士殿试第一人。授头等侍卫；出为六安州游击，升广西全州营参将，署平乐、柳州营副将，卒于官。殿祥虽武人而喜文翰，公余辄亲笔墨，求书者户外履恒满。论者谓其圆润工整，颇得力于赵松雪云。弟殿甲，二十一年武进士，授蓝翎侍卫，官直隶玉田营都司。”同书卷四一《孝义》云：“丁瓒，回部人。……子一，孙五人，登武科第者三，其一即状元殿祥也。”按殿祥之“祥”原为“宁”，避道光讳而改为“祥”。又前引唐冕周之《谕示》中曾提到：“尝闻我朝乾隆某科文榜探花伍公长华，武榜状元丁公殿宁均吾教人。”唐为济宁人，而时代距丁也甚近，其言确有根据。

059 丁殿甲(1789后—?)　嘉庆二十二年武进士。

丁殿祥之弟，咸丰《青州府志》卷一八下《选举》及光绪《益都县图志》卷二二《选举》均载其为嘉庆二十二年进士。据光绪《玉田县志》卷一七《职官》下《武秩》中玉田营都司中有丁殿甲其人，但无任职年代。

掖　县

060 张孔教(?—1673后)　万历二十九年进士，三甲七十一名。

① 《东方古州》，中国旅游出版社1988年版，第267—269页。

张孔教，字卓吾，万历丁丑举人。中宪大夫、翰林院提督四译馆太常寺少卿。卒后崇祀乡贤祠。

父翚，庠生，累封中宪大夫、翰林院提督四译馆太常寺少卿，崇祀乡贤。

崇祯二年他为胶州写过一篇《重修圣庙记略》，见民国《胶州志》《艺文·金石上》。

子张忻，孙张端，见下。

061 张忻（？—1658） 天启五年进士，三甲一百一十八名。

张忻，字静之。其家累世以文学显。初任河南夏邑知县，累迁太常寺卿，以忤中贵，归。后以守莱有功，迁刑部尚书[①]。他是明代最后一个刑部尚书。李自成进京，他同儿子张端都投降了[②]。入清后任兵部侍郎兼天津巡抚。顺治十五年卒[③]。雍正《山东通志》卷二八之四《艺文志》收有他的《三芸馆诗草》及《归囿日记》。

他撰有《清真教考》一书，书已佚，但《序》尚存。其文阐明伊斯兰教义甚详，见白寿彝先生之《明末两回教史家——詹应鹏与张忻》一文[④]。子张端，见下。

062 张端（1623—1655） 崇祯十六年进士，三甲五十八名。

张端，字君还，号天柱，天启三年生。崇祯十二年，与韩昌谷同中山东举人，见《山东乡试录·崇祯己卯科》。他聪明过人，过目成诵。中进士后，选庶吉士。李自成进京，他与父忻同降。入清后，

① 《明史》卷二五四《乔允升传》说："（崇祯）帝在位十七年，刑部易尚书十七人。"

② 计六奇《明季北略》卷二二把张忻列入"刑辱诸臣"中，张端列入"从逆诸臣"中，则未肯定张忻降，而张端则已降，中华书局 1984 年版，第 583、616 页。

③ 《贰臣传》卷一二《张忻列传·子张端附》，或《清史列传》卷七九，《清史稿》卷二三八。

④ 原载《突崛》第 66—67 期（1944 年），后收入《白寿彝民族宗教论集》。

授检讨，典试江左，起拜国史院大学士。顺治十一年死。

莱　阳

063 盖范（？—？）　顺治十二年进士，三甲二百三十三名。

〔康熙〕《莱阳县志》卷六《贡举·进士·国朝顺治》：盖范乙未科，授建阳知县。〔民国〕《莱阳县志》卷三中《乡宦》，盖范，进士，福建建阳知县。墓在城南五十里塔山前。

064 盖绍曾（1827—？）　同治十年进士，三甲六十名。

盖绍曾，字凤西，同治元年乡试中第二十名举人[①]。成进士后，署四川黔江县知县、合州知州、雅安县知县，调南充。居官廉能。总督丁宝桢称其才堪大用，尝曰："州县官若尽如盖令，督抚可弗用也。"[②]

唐传猷作《清真释疑补辑》，盖绍曾为之写《叙》，开头即说："昆仑为江河之源，别派分支，水不一而本一也；圣人为人伦之至，经世立教，事不同而心同也。天方国居昆仑山下，盘古氏后，开天明道，圣圣相承。至穆罕默德圣人出，恐人之迷失其本心也，因于日用伦纪之间，谨小慎微，严立规条，著《天方经》、《秘经》等书，以上接道统，而清真之教益以明。……"他在书中还夹有注解，如在《诚信》一节中，原书讲至"气"的问题，他解释说："谨案：知者气之灵也。气而不灵，则昏浊之气而已。天之气至清至真，故灵而无不知。"上述文字表明他是一位"回儒"[③]。

盖范为绍曾十四世伯祖，见《清代朱卷集成》（上海图书馆原

① 《同治元年壬戌补行辛酉科山东乡试同年录》，北大图书馆藏。

② 民国《莱阳县志》卷三之一，《人物·乡宦》。

③ 《序》，署名为"光绪九年岁次癸未孟秋中浣辛未科进士四川雅安县知县盖绍曾凤西甫识于蓉垣官舍"。

藏,台北影印本)第34册451页盖绍曾履历。

存　疑

沙澄,顺治三年进士。沙长祺,雍正二年进士。均为莱阳籍,后迁蓬莱。疑是常州沙氏一支,待考。

靖海卫

065 赛玉弦(?—?) 康熙六年进士,二甲四十名。

雍正《山东通志》卷二八之四《人物·皇清》:"赛玉弦,文登人,康熙丁未进士。天性纯孝,事亲能先意承志,曲体亲心。凡诸父兄弟,无不谋其温饱,完其室家。族中有逋赋,多方措署代输。教子成进士,自甘怡退,不乐仕进。布衣蔬食,浑厚和平。为乡里排难解纷,人皆乐受。殁后众举祀乡贤。"康熙《靖海卫志》卷七《名贤》有传,称其著《慵斋文集》。又称因子贵而"晋赠奉直大夫山西提督学道"。

子名璋,亦成进士。

066 赛璋(?—?) 康熙九年进士,三甲五十一名。

雍正《山东通志》卷二八之四《人物·皇清》:"赛璋,文登人,丁未进士玉弦子,康熙庚戌成进士。父子接武捷南宫,谦抑逾甚。……璋初授山西广昌知县,再任临汾,雪冤理枉,指不胜屈。晋礼部主事,督大通桥运务,积弊悉除,由是粮艘直达京师,无红朽缺额之虑。转户部正郎,督通河道,于淫雨后经营修筑,商民交受其利。……以恩授奉政大夫。卒祀乡贤。"

按赛氏是云南赛典赤之后。《赛氏总族牒》云:"我赛氏籍隶西土,世袭王爵。……至前明停封。太祖、成祖犹念咸阳王开滇勋烈,则予以世袭千户。在河西子孙,则予以世袭指挥。在山东靖海

卫，则予以世袭镇抚。”又于其科甲人物中，明确指出赛玉弦及赛璋之中式年代。①

（五）安　　徽

怀　　宁

067 马圯受（1688—?）　康熙五十一年武进士，三甲三十名。

据《康熙五十一年武进士登科录》，马圯受，江南安庆怀宁县民籍，二十五岁，三甲三十名。张楷修康熙《安庆府志》卷八《选举》所载同。雍正《山西通志》卷八〇《武职官·宁武营都司》，有马圯受，任职时间为雍正十年八月。

068 马大缙（1686—?）　康熙五十七年武进士，三甲六十七名。

据《康熙五十七年武进士登科录》，马大缙，字元藻，三十三岁，江南安庆怀宁县籍，三甲六十七名。张楷修《安庆府志》卷八载他为康熙五十四年乙未武进士，误。应为五十七年戊戌。

069 马大用（1698—1759）　雍正五年武进士，一甲三名。

民国《怀宁县志》卷一八《仕业·马大用》：“马大用，字万宜。姿容瑰伟，读列代名臣传，慨然自负。于象台兵法，靡不涉猎；又善挽

---

① 《郑和家世资料》，中国航海研究会编，人民交通出版社 1984 年版，第 11、25 页。又《池北偶谈》卷二四（中华书局 1982 年版第 582 页）有《赛从俭》条：“文登人赛从俭，卜地葬亲于黄山。南有邻某者，阴图其地，夜遗地主金，老妪赴茔，忽迷失道，有二童子执炬前曰：‘妪欲往赛氏茔乎？吾为妪导。’中途谓曰：‘此地诚善，但汝家不能有。赛氏当世科第，天启之也。’言已忽不见。妪乃在海港中，及觅路至茔所，则既葬矣。妪悔，述其故。从俭曰：汝言果不妄，吾子孙有仕宦者，即以十金为赠，书其言于券末。后从俭知三河县，子孙多仕郡县，皆不负约。康熙丙午元旦五更时，近村人遥见茔前有二炬绕行，曾孙王弦以是秋举乡试，明年登第。己酉元旦复然，玉弦子璋以是秋举乡试，明年登第。”此事亦见余金《熙朝新语》卷三，上海古籍书店 1983 年版，第 22 页。

强弩,发辄中的。雍正丁未中武会试第三人,补二等侍卫,授陕西火器营参将,署花马池副将。……(乾隆)十八年移镇台湾。台俗淫侈,时进父老于庭,与以酒食,恳切激励,于是风俗一变。……甲戌风灾,沿海船艘漂没,大用亲涉鹿耳门,指挥泅水诸军捞救共四千余人,淹毙者施棺掩瘗。时疫盛行,广给医药,督备弁视其起居,全活无算……旋擢水师提督,驻节厦门,内捍全闽,外通各岛……二十四年以病乞休,上传谕慰留;疏再上,许解任,食原品俸;寻卒,年六十二。"据《乾隆朝上谕档》乾隆二十四年闰六月十三日:"内阁奉上谕,马大用简任提督,节镇海疆。任闽二年,于水师营伍训练有方,克称厥职。现在患病,已降旨令其解任调理,病痊之日赴阙补用;并着加恩,照原品在家食俸,以示优奖,钦此。"①

按怀宁马氏为回族世家,始祖马依泽,宋太祖建隆二年(961年)自西域入华,其后裔遍及中国各地,有《怀宁马氏家谱》传世。据该谱,马圯受为二十八世。大缙大用为二十九世。马大用子马自良,乾隆丁卯举人,在河南任知县;孙马光辉,诸生,任宛平知县。

北京钢铁学院教授马肇曾先生即为怀宁马氏,他撰有《安徽〈怀宁马氏宗谱〉考》一文②,请参阅。

宣　城

070 詹沂(1535—1617)　隆庆五年进士,三甲一百八十二名。

明过庭训《本朝分省人物考》卷三八《南直隶宁国府·詹沂》:"詹沂,字裕之,号鲁泉,宣城人。生而颖慧秀拔,嗜学不辍……隆庆辛未进士,授新建令。仁慈明肃,均里甲,定徭赋……合邑呼曰

① 第三册第335页。

② 载《回族社会历史调查资料》,云南民族出版社1988年版。

'神君'……"后来因为得罪了张居正,一度回家,后又复职,万历二十年擢左副都御史。他敢于上疏言事,为官清廉,但因此屡受排挤,受人中伤,他"急请休致,上温旨勉留。乞休愈恳,解封印,庐郊外候命。嗣得旨,有'洁身忘义'之语。我朝大臣未有挂冠行者,挂冠自沂始……年八十,子应鹏成丙辰进士……丁巳夏偶沾微恙……端坐而逝。所著有《洁身堂稿》"。这里有一处失误,即"年八十子应鹏成丙辰进士"——丙辰为万历四十四年(1616年)。实际他80岁那年是甲寅即万历四十二年(1614年),明梅鼎祚《鹿裘石室集》卷一三《大中丞詹公八十序》是为詹沂八十寿辰而写的,文中说:"又六年为岁甲寅,则公年届八秩云……是岁七月,曾孙生……八月日乙巳公揽揆之辰,适与弥月之期合。"而另一篇祝寿文,明汤宾尹《睡庵文稿》卷一〇《大中丞鲁泉詹先生八十寿序》中也说:"曾孙弥月之庆,适凑为寿之辰,论者皆以为善气所迎,天人之报不爽也。"这二人全是当时参加庆寿者,而梅鼎祚不仅与他为同乡,又为其弟子辈,应以他的话为准。詹沂之生年应为嘉靖十四年(1535年),卒于万历四十五年(1617年),享寿83岁。

071 詹应鹏(?—1636后)　万历四十四年进士,二甲三十四名。

詹应鹏,字翀南,詹沂长子。曾任嘉兴知府,嘉湖兵备道,两浙右参议。所到之处,颇有政声。崇祯四年辞官还家,81岁卒于乡[①]。

他辑有《群书汇辑释疑》一书,已佚,但其《跋》存于刘智之《天方至圣实录》之附录中。从《跋》中知道,《群书汇辑释疑》是将当时能看到的汉文有关伊斯兰的资料汇辑在一起。而从《跋》一文充分看出詹应鹏是一回儒。白寿彝先生之《明末两回教史家——詹应

① 乾隆《宣城县志》卷一五,《人物》《宦业》。

鹏与张忻》,最早研究了他。

他著有《巢云阁集》及理学诸书。弟应凤;子希颢,壬子副车,有《清寂遗居文集》[①]。

072 詹宇(1645—?) 康熙二十四年进士,三甲二十四名。

乾隆《宣城县志》卷一五《懿行》:"詹宇,字在周,号谷轩,康熙乙丑进士。祖应鹤……宇弱,不好弄书,过目即成诵,应鹤叹为伟器……父希震,性豪爽。"据北图藏《康熙二十四年乙丑科会试二百五十名进士三代履历便览》载,詹宇字谷轩,顺治二年乙酉(1645年)生。曾祖泾,祖应鹤,父希震。应鹤在乾隆《宣城县志》卷一五有传。考明支大纶《支华平先生集》卷一二《詹封君传》,是记詹沂的父亲詹友相之生平。据该传,詹友相有五子:浙、滚、洛、沂、泮,可知詹泾与詹沂不是胞兄弟,詹应鹤不是詹沂之亲子侄,但肯定是一族,因不但同姓同乡,而且其辈分排字全相同,故詹宇与詹应鹏为同一家族,为回族。

全 椒

073 薛春黎(1813—1862) 咸丰三年进士,二甲三十八名。

薛春黎,字稚农,号淮生。咸丰初乡试第一,联捷成进士,选庶吉士。在京中任御史多年,敢言事。典试江西,卒闱中。有《味经得斋集》。弟时雨,同榜进士。据薛时雨《五十自述》叙述他的两个哥哥:"伯兄长八龄,悬弧在庚午,仲氏生酉年。"伯兄为薛暄黍,仲兄即春黎,酉年即道光十八年癸酉(1813年)。薛春黎卒在同治元年(1862年)。

074 薛时雨(1818—1885) 咸丰三年进士,二甲九十四名。

---

① 乾隆《宣城县志》卷二七,《载籍》。

薛时雨，字慰农，号澍生，晚号桑根老人。幼工诗文，于学无所不窥。曾官嘉兴知府，后主讲于杭州南京，同光之际，在东南十分著名。据顾云《桑根先生行状》，他生于嘉庆二十三年，光绪十一年卒，寿六十有八。

全椒薛氏为书香世家。薛氏弟兄三人：伯暄黍，仲春黎，叔时雨。暄黍，字艺农，道光间举乡试，以父卒母老，不再应试，训春黎、时雨二弟成进士[①]。

马骏之《咏清史诗十一首》记薛春黎云："清真教人时雨之兄，能文。"记时雨云："清朝名翰林，佐马新贻幕府，亦清真教人。"马骏（1880—1945年），字君图，山西晋城人，明马文升后裔。清末留英，参加同盟会，曾任山西实业厅长，河东盐运使等职。抗战时以身殉国。马氏对伊斯兰教及回族史均有研究，有不少著述[②]。《咏清史诗》有十首发表于《伊光》1925年2卷1期[③]。他的时代距薛氏兄弟很近，他又是位学者，其认定薛氏为回族，其说可信，1935年出版的金吉堂氏《中国回教史研究》从其说。

和　州

075 马谅（1406—1483）　宣德八年进士，二甲六名。

《明宪宗实录》卷二三五，成化十八年十二月"戊子，致仕南京户部左侍郎马谅卒。谅字子谅，直隶和州人。宣德癸丑进士，为行在吏科给事中；正统九年，升山东右参议；景泰时，入为应天府府尹。天顺初，进南京户部左侍郎，以母忧去位。服除，莅事户部，复

① 民国《全椒县志》《儒林》。

② 王永亮：《马君图传略》，载《回族研究》1991年第4期。

③ 此处转引自《中国伊斯兰教史参考资料》第722页。

改南京户部;满九载,将叙迁,为言官所劾,因请致仕。至是卒,年七十七。讣闻,赐祭葬如例"。《明史》卷三〇七《门达传》:"(达)……劾南京户部侍郎马谅,……皆罢去。"

和州(今和县)回族人很多。《和县少数民族概况》[①] 一书第三章第四节《历史人物和事迹》记马谅说:"马谅,字子谅,先籍河南,后徙全椒。马谅伯祖父马九成战死鄱阳,朱元璋赐宅和州,遂为和州回族世家。"今和县马氏后裔有《马氏宗谱》传世,据北图藏《宣德八年癸丑科进士履历》,马谅曾祖名信叔,元乡贡进士,祖父名九恩;父名文,母徐氏,可知其伯祖名九成可信。

076 王珍(1455—1498) 成化二十三年进士,三甲八十四名。

万历《和州志》卷四《乡贤列传·王珍》:"王珍,字元聘,幼颖敏绝人,读书过目即成诵,家贫能孝……登成化丁未进士……采纂实录,所至馈遗,一无所受。初授补浙浦江令,恤民劝农,锄强去暴,崇礼教,毁淫祠……未竟所施,竟卒于任,时年四十有四,识者恨之。"嘉靖《浦江志略》卷三《官守志》:"王珍,和州人,进士。有学有行,古道自持,征赋有方,不扰而集。"但无任职年代,其后任虞坤为弘治十一年任。万历《金华府志》卷一三《官师表》及卷一四《宦绩》均载王珍为弘治五年任。则其卒年应在弘治十一年(1498年)。

王珍为回族,祖籍为山西太原,后迁和州,王家堂号名"钦易",今王氏后裔居和州甚多,且有《王氏家谱》传世[②]。

077 万庆(?—1569后) 嘉靖三十八年进士,三甲七十七名。

〔万历〕《和州志》卷四:"万庆,字子余。少颖异不群,弱冠以文名。任刑部员外郎,升署郎中。"万历《泉州府志》卷九载他在嘉靖

① 和县民族宗教事务科与和县地方志办公室合编,油印本。

② 《和县少数民族概况》(油印本)第一章第一节《回族》。

四十四年至隆庆三年任泉州知府。同书卷二四《寺观宫庙类》载他修泉州清净寺事:“隆(原书缺“庆”字)丁卯木塔坏,知府万庆捐俸,令住侍夏东升、教人苏养正等修塔五层。”泉州之《重修清净寺碑记》也说:“隆庆丁卯,塔坏,住持夏东升鸠众修之。太守万灵湖公,捐俸以助。”[①] 足证万庆为回人。

078 马如蛟(1600—1637)　天启二年进士,三甲二百零五名。

《明史》卷二九二《马如蛟》:“马如蛟,字腾仲,和州人。天启二年进士,授浙江山阴知县,有清操。崇祯元年征授御史,劾罢魏忠贤党徐绍吉、张纳。出按四川。蜀中奸民悉以他人田产投势家,如蛟列上十事,永革其弊。还朝,监武会试。武举董姓者以技勇闻于帝,及入试,文不中程,被黜。帝怒,黜考官,蛟亦落职……流贼至,如蛟倾赀募士,佐黎弘业固守……巷战,贼多伤,力屈遂战死。”同书卷一〇九《李自成》:“九年春,迎祥、自成攻庐州,不拔。陷含山、和州,杀知州黎弘业及在籍御史马如蛟等。”明鲁可藻《崇正乙亥和州失城始末》[②] 及朱大典《流贼陷和州揭》[③] 记其事甚详。九年十二月二十八日[④] 马如蛟将家人焚死后战死。

马如蛟与黄道周同榜,《明史》卷二五五《黄道周》记黄氏曾向崇祯称赞时人有云:“臣所识者有马如蛟……皆卓荦骏伟,使当一面,必有可观。”

据《历阳典录》卷二四《艺文》,如蛟有《讷斋集》五卷。

---

① 碑文全文见《泉州伊斯兰教石刻》,福建人民出版社 1984 年版,第 11 页。

② 《历阳典录》卷二七,《艺文》四。

③ 《历阳典录补》,《艺文》四。

④ 公元 1637 年 1 月 23 日,故马氏卒年应为 1637 年。又据北图藏《天启二年壬戌科进士履历》,马如蛟生于万历二十七年己亥十二月二十一日(1600 年 2 月 5 日),则其生年应定为 1600 年。

马如蛟是和州回族中著名人物,《和县少数民族概况》将他列为回族历史人物之一。

(六)河　南

钧　州

079 马文升(1426—1510) 景泰二年进士,三甲一百零七名。

马文升,字负图,河南钧州人。授监察御史,按山西、湖广。历任福建按察使、南京大理寺卿,右副都御史。忤太监汪直,谪戍重庆,后起复为左副都御史,巡抚辽东。任兵部尚书、吏部尚书。因受刘瑾排挤,文升求去,乃还家。瑾败,复职致仕。正德四年六月卒,年八十五。讣闻,辍朝一日,赐祭葬,赠特进光禄大夫、太傅兼太子太傅,谥端肃[①]。

马以愚先生之《中国回教名礼拜寺记》[②] 首先指明马文升为回族。该文之《重庆清真寺》一节云:"清真寺二,一在苍坪街,一在十八梯,今为中兴路,为端肃公建。……《巴县新志》曰:'清真寺,明河南侍郎马文升建。'又曰:'马文升,字负图,河南禹州人。景泰辛未进士,由御史历兵部侍郎,总督辽东军务。……'盖录《明史》而言。余家始居西安,继徙河南,再迁皖之怀宁,故先端肃公为豫

① 明《武宗实录》卷六四正德四年六月壬辰。白寿彝《回族人物志·明代》,1988年版。

② 原载《东方杂志》第42卷第3号,此处转引自《中国伊斯兰教史参考资料选编》。

人也。”按马以愚先生为怀宁回族世家，有《怀宁马氏家谱》传世[①]。

睢　州

080 马振清（？—1899后）　光绪十二年武进士。

〔光绪〕《睢州志》卷七《武举》：“光绪乙酉科，马振清。”《武进士》：“光绪丙戌科，马振清。”〔光绪〕《永城志》卷七《兵防志》：“中军守备，光绪二十五年，马振清，睢州人，署。”

马振清为考城伯党乡人。伯党乡因隋末王伯党从李密于此而著名。此乡位于民权县城南九公里，人口近万人，其中回族占人口总数之55%，今建回族乡，有嘉庆元年建清真寺[②]。伯党回族中，以马白二姓为大。马姓回族人物中人材济济。如马振滨，光绪二十三年举人，官甘凉道道尹；马振波，光绪二十八年举人。马振清以睢州籍应考，是因睢州与考城相邻。

民权县政协马德彪（回族）先生介绍了上述情况，谨此致谢。

考　城

081 底蕴（1480—1543）　正德九年进士，三甲二十七名。

《明实录》《世宗》卷二六二嘉靖二十一年闰五月壬戌：“升陕西左布政司底蕴为都察院右副都御史，巡抚甘肃。”卷二七一嘉靖二十二年二月庚子：“巡抚甘肃副都御史底蕴卒。赐祭葬如例。”明雷礼《国朝列卿纪》卷一三〇《甘肃巡抚尚书侍郎都御史年表》：“底蕴，河南开封府考城县人。正德甲戌进士，嘉靖二十一年以右副都

① 参阅本文安徽怀宁部分。〔民国〕《巴县志》卷五《礼俗·宗教》云：“清真寺有西寺南寺，西寺创于明之中叶，为河南马侍郎文升所建立。”引文所云《巴县新志》，不知是否即此。

② 《中华人民共和国地名词典·河南省》，第382页。

御史任，二十二年卒于官。”

底蕴，字汝章，号河曲，考城（今民权）北关镇底庄人。幼有大志，性警敏，貌魁梧。弘治十四年举人，正德九年及第。初任兴化，能声大著。调宜兴不果，改任咸阳知县。他举利弊之大者行之，治渭河，平冤狱。升任礼科给事中，因直言敢谏，有名于时。曾上书诛逆党，正母仪，不避权贵。明宪宗的女儿永康公主嫁给代州人崔元。后来世宗入继大统，崔元以迎立功封京山侯，礼部不同意，而底蕴也上奏章论其不可①。因此后来被外调太平府知府②。他开荒垦田，清理赋役，查禁黄山淫祀，节省民财以数万计。历任浙江按察司副使，山东按察使，陕西右布政使。嘉靖二十一年巡抚甘肃，赴任途中经红城子口，忽有鞑靼数万入侵；他调兵遣将，出奇制胜，敌不敢南侵。蕴积劳成疾，卒于凉州。

他著有《河曲谏稿》二卷，《千顷堂书目》卷三〇曾著录，不知今有传世之本否？其书之内容，据《娄子敬文集》（嘉靖刊本）卷二之《底公谏稿序》说，分为上下二卷。“上卷首之以赋役黄册，勤民也，条目凡七，皆厚下安民之道也。下卷首之以因变修省敬天也，条目二十，皆祛弊弥灾之术也。”③

底蕴原籍是河北文安县。〔康熙〕《考城县志》卷二《人物》云：“底蕴，字汝章，顺天府文安县人。正德甲戌科。正统末，其先人移家考城，遂占籍焉。”〔康熙〕《文安县志》卷五：“底蕴，黄甫里人，后

① 《明史》卷一二一《列传第九·公主》。

② 〔嘉靖〕《重修太平府志》卷三《职官志·国朝知府》：“傅钥，字希准，辽东广宁左卫人……明爽岂弟……”其下又云：“底蕴，字汝齐，河南考城人。……”而〔乾隆〕《江南通志》卷一一七《职官志·名宦六》却有：“底蕴，字希准，广宁人，……明爽恺……”显然是抄错了行。

③ 娄枢字子敬，怀庆卫人。见孙奇峰《中州人物考》卷一。

徙家考城。”经联系，笔者与河南民权县（原考城之一部分）第三高中之底世铎老师及其胞弟底世锦先生（供职民权县民宗局）通信，才知他们为底蕴之后代。据底氏昆仲于1995年几次来信告知其家情况，笔者才大开眼界。原来底蕴之曾祖名底仲良，文安人。明英宗正统末，也先进犯中原，底氏避乱到考城，乱平迁回文安，仲良有四子，第二子义，字长民，留考城未归，乃占籍考城。义生镇，镇有二子：“蕴，缙。底氏一支在考城已传23代，底世铎、世锦昆仲为18代。有家谱传世，1993年新修家谱即为底世铎老师撰写。考城底氏户大丁多，有数千人，此外，在考城以外居住者也很多。

笔者疑底蕴是回族，是从其姓开始。据金吉堂之《中国回族教史研究》第一章第二节，“底”是回教徒独有之姓，和赛、纳、哈等并列。以中国史籍考之，此姓原来未见过。《古今图书集成》影印本370册《氏族典》卷四〇一《底姓》，就是引了《考城志》关于底蕴的记载，以此为例说明底姓。现今之底姓也为回族。原全国人大民族委员会办公室主任底润昆先生于1995年元月9日致函笔者说：“我的家是河北省无极县高头回族乡谈下村，我们乡的谈下、高头两村有姓底的，另外相隔不远的藁城乡九门村也有姓底的，几个村底姓聚居也有几千人。我们那里姓底的都是回族。”底蕴之祖籍河北文安县回族不少，但可惜现在已无底姓了[①]。后徙之考城，回民也很多。但今日考城之底姓全都是汉民了。

底氏昆仲来函，说到其族籍时，提到了不少重要情况。1.考城现今底姓全是汉民，原来他们根本没听说过他们是回民。2.留下来古坟头四十余座，全是圆坟，没有回民的长方形坟头。3.明代来

① 北图藏有文安县地方志办公室1989年编油印本《文安县志》修改稿，其第五册第七编第四章载该县有回民3955人。第五章《姓氏》载该县姓氏270个，但无“底”姓。

祭底蕴的官员有祭礼，内有猪。4.底氏族人与回民从来没有发生过矛盾，和睦相处。底庄（底姓聚居村）与胡集回民自治乡马庄村的回民马氏，称底马一家，世系不乱，长幼有序，互相往来，亲如一家，已历多世。上述几点，对我们确定底蕴之族籍十分重要。综合来看，底蕴为回族应能确定，但后世出教也是事实。至于何时因何故出教，现在尚难确定。

082 马哲（？—？） 康熙十五年武进士。

083 马成豹（1677—？） 康熙五十七年武进士，三甲五十五名（据一档藏《康熙五十七年武登科录》）。

张文清《考城志》卷九《选举表·武进士》："马成豹，康熙戊戌。"〔雍正〕《河南通志》卷四七《选举·武进士》："（康熙）戊戌：马成豹，考城人，卫守备。"〔光绪〕《滁州志》卷五《武职表·滁州卫守备》："马成豹，雍正七年任。"

084 马诚（？—？） 康熙六十年武进士。

张文清《考城志》卷九《选举表·武进士》："乾隆，马诚。"此处记为乾隆武进士，但无年代。〔光绪〕《续修睢州志》卷七《武进士》则载："（康熙）辛丑科。马诚，杭州卫督粮守备。"参之以家谱，当以《睢州志》为是。

上述马哲、马成豹、马诚三人，均为考城（今民权县）胡集回族乡大马庄村人。马庄位于县城东北十公里，回民占98%。清代初年，马氏有功名者甚多，光武进士武举人即有7人[①]。马庄之马希亮先生于1994年两次致函笔者，介绍了他家的家谱和世系。马氏原居开封，明末清初移居考城，自一世祖登龙公起，至希亮先生已是12世。原家谱有嘉庆二十四年序。马氏分尚贤、尚见、尚智三

① 杨惠云：《回族大辞典》，第61页。

支。马哲为尚贤公一支。成豹为尚见公一支，马诚为成豹次子。此外，马氏一门中有功名者甚多，是考城非常兴旺发达的回族大户。

郑　州

085 沙春元（？—1858）　道光十二年武进士，三甲八名[①]。

沙春元，字梅芳。中武进士后授蓝翎侍卫；后外任山西吉州营都司。咸丰六年调天津镇标右营游击；八年调防大沽口。时值英法联军进攻大沽炮台，沙春元坚守，终于以身殉国。清廷予祭葬世职[②]。

郑州回民中，沙为大姓。《清真先正言行略》中有沙春元传。他是回族的爱国将领[③]。

086 海三锡（？—？）　道光三十年武进士。

〔民国〕《郑县志》卷九《选举志·武进士》："道光。海三锡，庚戌科，花翎侍卫简放直隶河间协标都閫府，咸丰年间升宣化镇中营游击。"

按海为回族专有之姓。明代有海瑞。郑州海氏为大姓，武举有海外服、海外钦、海飞龙等人。清末有海贡琳，参加革命，后牺牲。均见〔民国〕《郑县志》。

087 赛长庚（？—？）　咸丰六年武进士，二甲三名（据一档藏《咸丰六年武进士登科录》）。

〔民国〕《郑县志》卷九《选举志·武进士》："赛长庚，丙辰科，御

---

① 《清代起居注册·道光朝》第27册，道光十二年十月十九日。

② 清《文宗实录》卷二五六，咸丰八年五月甲辰："予天津防夷阵亡游击沙春元……祭葬世职。"

③ 答振益：《回族爱国将领沙春元》，《宁夏大学学报》1990年第4期。

前侍卫。”

赛为回族专有之姓。参阅本文山东靖海卫赛氏部分。

永　宁

088 锁青缙(？—1654 后) 崇祯十年进士,三甲一百四十六名。

〔雍正〕《河南通志》卷五九《人物三》:“锁青缙,字葸之,永宁人。明崇祯丁丑进士。顺治三年补兵部车驾司主事。戊子出为湖广按察司佥事,分巡长沙道。楚南多狡寇,出没无常。缙运筹帷幄,两月平复,百姓赖以安。祀乡贤。”张楷纂修之〔乾隆〕《永宁县志》卷六《烈女志》:“廪生锁一理妻梁氏,年二十,夫故,痛哭欲殉者数四。时子青缙方五岁。亲族劝以当忍死抚孤,同尽何益!氏悟,乃不死。抚青缙,口授字句,晨夕不倦。……青缙后举进士,仕至长沙道。”单履咸纂修之〔乾隆〕《永宁县志》卷六记云:“锁青缙,字葸之,号谷王。……授南乐县知县。……甲申召对文华殿,吏部拟授给事中。命未下而京师破。……〔顺治〕戊子为湖广按察司佥事……己丑以病去官。聊城傅状元以渐,公己酉(按:应作乙酉,顺治二年,1645 年)典试,拔之遗卷中者也。”同书卷八有傅以渐《五老序》云:“锁公谷王、张公玉调……谷王,吾师也。功名富贵,脱然不计,直道难行。长沙归老,获孤孙以续本支,于愿已足。”傅以渐,清代第一个状元①。

徐鼒《小腆纪年》卷四,列举了所有受过李自成任命的明朝官员名字,其中有“伪府尹二人:顺天杨徵,河南锁青缙”。此事在其他材料中只字未提,大概是避讳吧。李自成当时留用明朝官员,大多根据牛金星的意见,牛金星是河南人,所以当时留用之明朝官员

① 《清史稿》卷二三八《傅以渐》。

中，河南人颇多；而锁青缙又是牛金星的原籍卢氏县紧邻的永宁县人，他被留用，是不是与此有关呢？

锁青缙曾编纂《永宁县志》，即今称为〔顺治〕《永宁县志》者，此书现存不多。他为此书写了《叙》，事在顺治十年——可知他此时仍在世。〔乾隆〕《永宁县志》卷七《艺文志》收有他写的《叙》和《张一调画一地粮碑记》两篇文章和《大观揽胜》七律诗一首。

元明之际，以锁为姓名开头者不少。如果我们翻开钱大昕之《元史氏族表》，就可以看到元代不少人以锁为姓。其它族不谈，西域人姓锁者颇多。元代周德清写了一本《中原音韵》，友人锁非复初作序，末署"西域拙斋琐非复初序"①。明初西域人姓锁者甚多，据说锁是撒马儿干的音译。名锁飞者即屡见。《明太宗实录》卷二四永乐元年十月戊午："通事锁飞自西域还。初，锁飞与镇抚答哈帖木儿等奉命使迤西。时鬼力赤阿鲁台方率众与瓦剌马哈木战，马哈木大败之，尽掠其人马，居鲁班答述之地——答哈帖木儿，锁飞皆为所留。锁飞夜窃其马驰归，备言虏中事。"同书卷一七七永乐十四年六月戊寅："回回锁非等来朝，贡驼，赐钞币有差。"《明史》卷三二九《西域一》记吐鲁番"隆庆四年〔国王〕马黑麻嗣兄职，遣使谢恩。其弟锁非等三人，亦各称速檀，遣使来贡"（速檀即国王之意）。

值得注意的是有不少西域回回在明朝任军职。《太宗实录》卷一四一永乐十一年秋七月壬寅："升奉使撒马儿罕等处官旗指挥佥事马哈目火者为指挥同知，正千户锁住等为指挥佥事，试百户孙交

① 陈垣：《元西域人华化考》。

等实授百户，总旗刘从善等为试百户；亡殁者子孙如例升袭。”①

明初在河南永宁也有一名锁飞者，单履咸〔乾隆〕《永宁县志》卷四《旧设军官》：“锁飞，河南卫右千户所百户，永乐十四年调永宁县守御白马寨，世袭。”这个锁飞是前面提到的几个锁飞中的一个吗？不知道。但他是西域回回应能肯定。百户锁飞以下九代之世袭次序为：洪熙元年，锁亮；宣德年，锁镰；正统九年，锁铭；成化八年，锁智；正德年，锁章；嘉靖年，锁立；隆庆元年，锁九爵；万历年，锁一元。此外，在县志中出现的锁姓人物不少，值得注意的是明代贡生有锁九峰（太原通判）、锁一贞（虞城训导）——均见〔乾隆〕《永宁县志》卷五《选举》。由此可知，锁飞后代有“九”、“一”两字辈，而锁青缙之父名锁一理，正在“一”字辈，可知其为百户锁飞之后代无疑。

永宁县今名济宁县，在洛阳西南百余里。此县中回民比例甚高②。在县城关镇西 1 公里就有一个王范回族乡，回民占人口总数的 19.9%③。锁姓历来都住在这里。单履咸〔乾隆〕《永宁县志》卷五《烈女》：“锁氏，诸生马锦之妻，分巡长沙道锁青缙之女也。慧而贤明。明末寇攻王范砦，……同夫携其子女投井死。”但今天的锁姓则多已出教。王范清真寺之金松芳先生曾致函笔者，他说：“锁青缙，洛宁确有其人。……王范回族乡回民坟内曾有锁家坟一处。也有口传，可能是回族。后代可能由于清代的民族压迫而出教了。现在王范没有回民姓锁的。”据此，锁氏当初为回族无疑。锁青缙本人为回人应肯定。后世出教，也是常见。

① 关于西域回回在明初内附任职情况，可参看和龚：《明代西域入附回回的职业结构》，载林松、和龚：《回回历史与伊斯兰文化》，今日中国出版社，1992 年版，第 218 页。

② 《洛宁县志》，三联书店 1991 年版，第 548 页。

③ 《中华人民共和国地名词典·河南省》，第 123 页，商务印书馆 1993 年版。

锁姓在其它的地区也有，且都是回族。明田汝成《西湖游览志余》卷二三："锁懋坚，西域人，扈宋南渡，遂为杭人，代有诗名。"成化时所写《沉醉东风》词一阕，名著一时。清代钱塘有女诗人锁瑞芝，有《红嫱吟馆诗稿》[①]，今江苏省伊斯兰教协会会长锁国良为扬州人[②]。

陕西回族中有锁姓。如汉中的西乡县1990年有回族4474人，该县的沙河地区是回族主要居住地区之一，有锁姓[③]。今四川阆中巴巴寺有《师祖上人碑记》，为"陕西汉中府西乡县侯诠训导教下锁成撰"，时在康熙五十八年[④]。距西乡县不远的安康县城回族也不少。"回族于元明间陆续迁来县城，早期姓氏有……锁……等"。民国期间有锁兰如，县志明确记载为回族。曾为反击侮教案入狱[⑤]。

邓　州

089 马殿甲(1777—1849)　嘉庆十六年武进士，一甲一名。

清《仁宗实录》卷二九四嘉庆十六年十月乙丑："赐武举一甲马殿甲、成必超、林芳标三人武进士及第。"

《国朝耆献类征》初编卷三二六《将帅》六十六《马殿甲》："马殿

---

① 《清代闺阁诗人征略》卷九。

② 杨惠云主编：《中国回族大辞典》，第923页。

③ 《西乡县志》，陕西人民出版社1991年版，第573页，《社会志·民族状况》；第582页，《宗族·姓氏》。

④ 李兴华：《关于汉文伊斯兰教碑文搜集整理出版问题》，《回族研究》1994年第2期。

⑤ 《安康县志》，陕西人民教育出版社1989年版，第171页，第四篇，《人口》，第三节，《姓氏》。第887页，第三十五篇，《人物》。又《回族研究》1994年第1期第104页对该杂志的赞助名单中，有陕西安康锁精忠、锁精业二人。

甲，河南邓州人。嘉庆十六年一甲第一名武进士，授头等侍卫，充乾清门行走。十八年逆匪林清煽乱，遣其党数十人潜入紫禁城内，尽数就获。殿甲与有功，赏加二级。二十一年选陕西黄浦营游击。二十五年升署波罗营参将。道光二年护理神木协副将。三年军政届期，陕甘总督长龄奏称殿甲才具敏捷，训练克勤。送部引见，特旨准卓异加一级，回任候升。……六年七月护理延绥镇总兵。时逆裔张格尔滋事，殿甲赴喀什噶尔军营，带兵进剿。……十三年补保定营参将。……十九年以直隶总督琦善奏保殿甲堪胜陆路总兵，得旨交军机处记名，寻升广东南韶连镇总兵。二十年值英夷滋事，沿海戒严，殿甲督饬官兵在海口防堵。二十一年升署陆路提督。二十二年军务告蔵，靖逆将军奕山奏保殿甲训练水陆壮勇，防御出力，赏加提督衔。二十四年升广西提督，二十五年三月来京，召见四次，六月抵任。……二十八年，因病吁请开缺，允之。二十九年卒。子步衢，山东临清卫守备，捐升都司。”

马殿甲为回族，屡有记载。《清真先正言行略》是清代一部专记回族人物的书，成于同治十三年（1874 年）。编者李焕乙，南阳唐县人。此书中首次提到马殿甲为回民。唐县和邓县相邻，邓县在西，唐县在东，相距百里。李焕乙和马殿甲是同时代同地区的人，他认定马殿甲为回族，十分可靠。此后，南阳回族学者水子立所写之《中国历代回教名贤事略汇编》[①] 中也有记马殿甲为回族。

新　野

090 马化龙（1549—1603）　万历五年进士，三甲五十六名。

---

① 载《回教论坛半月刊》第 3 卷第 1—2 期、第 12 期（1940 年），此处转引自《中国伊斯兰教史参考资料汇编》页 676。

明冯梦祯《快雪堂集》[①] 卷一一《马郡丞墓志铭》："万历癸卯夏六月嘉兴府同知莘野马公卒于官，其子马之骐等……以公不朽见托。……公讳化龙，字之卿，别号在田，河南之莘野人。裔出汉伏波将军援。初著籍泾阳；高祖恭，行贾莘野，乐其地居焉。恭生玘，玘生文经，公父也。……公……二十二以《春秋》魁庚午乡试，丁丑成进士。"他中进士后，首任山西长治县令。此县是潞安府首县，有明朝的藩王。"王故贤而道者。或以非法侵民田若干亩为园，民供田课自若。又舍其卫卒不充警，而役于民。公力争之王，王称有先朝旨，公笑曰：'焉有先朝旨不可见者。'王语塞，乃得论革如故。于是一时推强项令，必首及长治。"明代藩王在各地兼并土地，为害百姓，这个矛盾在万历年间已十分突出。马化龙一个初任的县令，竟然敢和一个藩王争议，而且要回了侵占农民的土地，这在当时实属少见。他还平反了不少冤狱。有一个坐牢 43 年而不能定案的"犯人"，他当时就给放了；还有一个 13 岁的儿童被他哥哥诬为杀人犯，马化龙也当堂释放。

从上述几件事可以看出他是一个敢作敢为的地方官。他因此得到百姓的拥护，但上级对他却恨之入骨，以后他在官场上十分坎坷，和他的正直不阿不无关系[②]。他历任苏州同知、常州知府、淮安知府、山东按察副使、天津兵备道。在淮安知府任上，他对治理黄河提出了"分黄五难说"[③]，与上级的意见不同；后来就为此事被参奏，移嘉兴府同知，万历三十一年卒于任所，年五十五。他的好

① 万历刻本。

② 〔顺治〕《潞安府志》卷四《郡县·长治县》记马化龙，只说他"才长而敏，应事如流。时裁损公费，额编不足，多方设处，民无赔累之苦"。对他对抗藩王的事，只字未提。这已是清代的方志，对马化龙还不敢或不想秉笔直书他的政绩。

③ 《明史》卷八四《志》六十。

友冯梦祯赞扬他说:“公生中原,才高气雄。”①

〔乾隆〕《新野县志》卷九《艺文记》录有他写的《重修汉议事台记》一文。

二子马之骐、马之骏为进士。

091 马之骐(1580—1631 后) 万历三十八年进士,一甲二名。

092 马之骏(1588—1625) 万历三十八年进士,二甲五十一名。

明《神宗万历实录》卷四六九万历三十八年闰三月己酉:“授一甲第一名韩敬为修撰,二名马之骐,三名钱谦益俱编修。”明张弘道、张凝道同辑《皇明三元考》卷一四万历三十八年庚戌科:“榜眼马之骐,河南新野人,号康庄。治《春秋》。年三十一。丙午举人,丁未进士。父化龙丁丑进士。”钱谦益《列朝诗集小传》丁集下《马主事之骏》云:“之骏,字仲良,新野人。其兄之骐,字时良,同举万历庚戌进士,时良以榜眼入翰林,官终礼部侍郎。仲良授户部主事,榷浒墅关。用内计左迁,量移顺天通判,复户部主事。天启乙丑卒于官,年三十有八。仲良兄弟并有时名;而仲良尤为秀发,与钟伯敬同时称诗。”

据清刘拱宸、刘沛然合编《南阳人物志·明志》② 卷三,马之骐有《静啸堂诗》八卷行世,但笔者未见,不知今有传本否?〔顺治〕《南阳府志》卷一三《诗赋》收马之骐诗一首《春日怀用沈彭先生却寄》,〔康熙〕《新野县志》卷七《艺文》收有他的诗二首《内苑寺》、《乾明寺》,但他的诗名没有其弟之骏的名气大。

马之骏有《妙远堂集》四十卷(《千顷堂书目》卷二六作十二卷),《四库全书总目提要》卷一八〇《集部三十三·别集类存目七》

① 《快雪堂集》卷二一《祭马在田郡丞文》。

② 清同治九年南阳府署刊本,中国社科院历史所藏本。

有评论。《妙远堂全集》今已不多见。但《明诗综》卷六五选了他三首诗:《十方禅院》、《送刘四》和《秋日草桥作》。《御选明诗》卷六二收了他三首诗,《送刘四》换成了《聊园晚步》;卷八七收了他一首七律《伏枕》。今录其《秋日草桥作》一首如次:"白屋村村度,青帘面面迎。野溪残雨入,侧树早阴生。黎枣过桥色,鸡啄近市声。未论丘与壑,出郭已多情。"

《帝京景物略》是竟陵派的刘侗、于奕正合著,专门记叙北京的名胜风景。书中选了马之骏的诗不少,计有《报国寺松歌》、《报国寺阁秋望》、《草桥秋集》二首、《九月八日集韦公寺》、《郊行至慈慧寺》二首、《集李戚畹园》二首、《香山寺》三首、《碧云寺》、《望湖亭》、《九龙池》共十五首①。

明万历时,文坛上钟惺、谭元春的名气甚大,号竟陵体。马之骏与钟惺是同榜进士,但他并不赞同钟惺的文学主张。他和苏州的王留(字亦房)主张相同,号称"王马"。当时人都推崇钟谭,而不重王马。但也有人对此持异议,周亮工《书影》卷一引张菉居云:"竟陵时,新野马仲良同伯敬起家庚戌进士,自造新声,偕吴门亦房倡和。其诗抉镂性灵,鲜警秀异,足以移易一世。王马之名宜与钟谭并,乃世唯口钟谭,不及王马。"② 对王马,特别是马之骏的诗,应作深入研究,重新作出评价。

马化龙之始祖名马依泽,宋时自西域来华。本文安徽怀宁马氏即其后裔之一支。马肇曾先生之《略论河南几位回回先人》一文③,记叙了马化龙父子一支的情况。该文所引民国四年岁次乙

① 《帝京景物略》,北京古籍出版社 1983 年版,第 108、115、121、131、208、220、239、253、304、337 页。

② 转引自清陈田:《明诗纪事》庚签卷二二。

③ 载《中国穆斯林》1994 年第 1 期。

卯小阳月阖族同立《马氏祖谱》称:“马氏祖居陕西泾阳县永乐镇李尚书塔旁,当明时迁出:一居山东益都,一居江南安庆府,一居河南陈留,一居河南郑州,一居四川合州。其一居河南新野,即吾族也。始来新野者为玘公,故以玘公为始祖,旧奉回教,自副使云卿公出教,其后遂不奉回教,别支则仍奉回教焉。今依家谱叙副使一支独详,唯仲良之后流寓贵州不可考,不列。”另据道光五年二月之《皇清处士马公祖父德寿碑》,其新野马氏系统为:

怀涛{化龙{之骐 之骏 夔龙——之骄——可宗——天机——祖义

由此可知,马化龙一支为回族由来已久。

马化龙父子仍信教甚笃,说他出教不确。马化龙曾任常州知府,在任时就重修了常州的清真寺。〔光绪〕《武进阳湖志》卷二九《寺观·阳湖》、《真教寺》:“在池子巷即今公园路,因建有真教寺,曾改名为回回堂街。”① 他调到嘉兴同知时,又撰有《嘉兴府建真教寺碑记》,此碑今仍在嘉兴清真寺②。马之骐于万历四十二年为西安小皮院清真寺撰写了《重修真教寺碑记》③;天启二年又为大同清真寺写了《重修礼拜寺记》④;崇祯四年他又为甘肃武都清真寺拟定了《大明重修礼拜寺》碑文。文中说:“予虽后学,抚今筹昔,吾教祖圣人马罕默的从唐中[宗]时仙骨显应,降真经六千六百六十

① 赵华宇:《常州清真寺修复记》,载《中国穆斯林》1982年第4期。

② 郭成美:《伊斯兰教在嘉兴的传播》,载《中国伊斯兰教研究文集》,宁夏人民出版社1988年版。按此碑之阴面,即金溶之《重修嘉兴府礼拜寺碑记》,见《明清回族进士考略》。

③ 马希明:《西安的几座清真寺》,载《中国伊斯兰教研究文集》。

④ 李兴华:《关于汉文伊斯兰碑文搜集整理出版的问题》,载《回族研究》1994年第2期。

六段，……予教诚真教哉，予教诚真教哉！”虔诚之穆民，跃然纸上。此碑现存武都城关清真寺院内东侧[①]。马之骏也在天启五年为他的故乡河南新野沙堰清真寺撰额[②]。北京锦什坊街清真寺有碑，为马之骐撰，今碑仍在，但磨损严重。

新编《新野县志》在谈到新野回族时说：“在少数民族中，回、蒙古族迁入较早。宋太祖建隆二年（961年）陕西穆鲁回民马依泽，应召入中原，后定居新野沙堰。……到1985年，全县回民有马、黄、闪、焦、丁、白、武等36姓，1310户，6556人，占总人口的1.02%，主要分布在沙堰，城关等地。”“沙堰镇位于县城北部，镇政府驻地在沙堰，距县城13公里。……少数民族中，主要是回族，有2295人，占总人口的5.2%。……马坟村为明代一门三进士马化龙、马之骏、马之骐的故里。”该志在介绍人物时，也把马氏父子定为回族[③]。

最近在南阳府衙旧址附近，发现珍贵伊斯兰文物两件：一个鎏金铜炉，正德年制；一个鎏金炉净瓶。这也足以证明明中叶时，南阳回民颇有人数[④]。

西　平

093 张凤鸣（1850—1908）　同治十三武进士，一甲一名。

清《穆宗实录》卷三七二同治十三年十月甲戌：“赐一甲张凤

---

① 吴景山：《武都清真寺中现存碑石文书档案资料》，《回族研究》1993年第4期。此文录有该碑文全文，可参阅。

② 新野沙堰清真寺管委会1994年8月29日给笔者来信告之，谨此致谢。胡云生之《南阳的清真寺》（载《中国穆斯林》1993年第3期）一文，也提到马之骏为南阳沙堰清真寺撰额一事。

③ 《新野县志》，中州古籍出版社1991年版，第107、583、68、623页。

④ 吴东阁：《南阳发现伊斯兰文物》，载《中国穆斯林》1994年第4期。

鸣、赵瑞云、刘云全三人武进士及第。”〔民国〕《云南通志》卷一四《历代职官表三》鹤丽镇总兵光绪朝:“张凤鸣,河南西平人。”楚雄协副将光绪朝:“张凤鸣,河南人。”

〔民国〕《西平县志》卷二七《文献志·人物篇》六:

张凤鸣,字岐山,西平抚治保花马刘村人。祖玉林,父应环,均诰赠建威将军。凤鸣少时倜傥有大志,同治癸酉武举,甲戌会试,一甲第一名武进士,授头等侍卫,赏戴花翎。清制重文轻武,翰林院编修检讨均食全俸,武侍卫半之。公愤不能平,尝率同僚多人,请兵部代奏,侍卫与翰林须一体待遇,得旨俞见,众服其胆识。寻选授云南参将,升楚雄副将。斥俸造枪200余支,给民团自卫。未几,擢任鹤丽镇总兵官,屡立边功。云贵总督岑英爱其才,数以智、仁、勇三字称之。公为人厚重,不急功利。滇时值承平日久,有武官马殿选,拟借事谋升迁,捏报滇西猓垓苗酋作乱;清廷不察,即饬马殿选督兵进剿,而以公副之。及兵抵酋窟,安堵如故;殿选乃强指窟内猎兽火器为苗酋反证,纵兵大肆屠戮。公力谏弗听,遂自率所部扼守要塞,凡马军兵士经过,悉将所掠财物扣留,招苗民认领。嗣清廷论赏征苗功,颁赐礼物,公称疾不拜;其侄某私受,白公,公怒朴责之,并毁弃衣物。后数日入见,总督丁振铎谓曰:“尔征苗伟绩,我已具疏上闻矣。”公口不言谢,但咨嗟太息;振铎怪而问之,因密陈颠末,振铎默然良久而罢。滇西南苗徭地产金甚丰,西川厅官涎其利,诱杀地之苗酋,而迫令以金赎尸;苗人大怒,共起戕厅官,支解之。清廷闻变,遣将征讨,日久不能下。会诸酋上书当道,力陈厅官渎职激变状,并称如命公往抚,当就范;许之。公单骑往,到则苗人皆释甲罗拜,事遂敉平。光绪三十四年奉旨晋京陛见,行到常德道卒,年五十有九。子国勋由荫生官云南安宁州知州。赞曰:……余幼时从先君子读书麟德家,一日凤鸣入觐述职毕,由京返

滇，道经权寨镇候麟德。余见其额上斜纹一道，若鸿沟然，器宇轩昂，而举止闲雅，此不得谓非异相也。凤鸣身本武夫，且掌兵柄，而洁己爱民之忱始终无渝，光明伟俊，有足多者，民怀苗格，誉满滇南，宜哉。

按马殿选，宜良人，光绪时云南督标副将，见〔民国〕《云南通志》卷一四《历代职官表》三。

094 张忠祥（？—？）　光绪二年武进士，一甲二名。

清《德宗实录》卷四一光绪二年十月壬辰："赐一甲宋鸿图、张忠祥、景庆三人武进士及第。"〔光绪〕《玉林州志》卷一一《武职·国朝参将》："张忠祥，河南西平人，榜眼，〔光绪〕十三年任。"

〔民国〕《西平县志》卷九《氏族》下："花马刘村张氏。张氏世奉回教，元末由孟县迁西平县东方廓方桥村代庄，再迁至县西抚治保花马刘村。因无家谱，故先代世系均不详。清嘉道间有名张玉林者，生子应环，应环生凤鸣。凤鸣以同治甲戌科武状元，至云南鹤丽镇总兵。同时张忠祥（忠祥为凤鸣族叔）由光绪丙子武科会元取中第二名武进士。寻官广西玉林营参将，于是张氏始为著姓。忠祥之兄曰成祥，成祥二子曰凤图、凤起，又有名凤冈与盘铭者均系武举。西平武将盛极一时，实以张氏为首称。现张氏由花马村又分居于韩庄、蝶庄、小张坡庄等处。"

〔民国〕《西平县志》卷十七《选举》武进士：嘉庆十三年，冯俊三；同治十三年，张凤鸣；光绪二年，张忠祥。武举：同治六年丁卯，张忠祥，字霭臣；十三年癸酉，张凤鸣、张盘铭；光绪十一年乙酉，张凤图、张凤冈；十七年辛卯，张凤起。

光　州

095 马佩瑶（1817 前—1886 后）　道光三十年进士，三甲九十一名。

《词林辑略》卷六《道光庚戌》:“马佩瑶,字以周,号香谷,河南光州人。散馆授检讨。”〔光绪〕《光州志》卷五《文学列传》:“马佩瑶,号香浦,光州人。工书,博学善属文。道光癸卯登贤书,丁未成进士,授检讨。充戊午浙江乡试副考官。有权贵以重金聘延入幕,礼貌甚隆。未几辞去,人问之,不答;后数年,权贵伏法,人服其知机云。”《道光二十三年癸卯科直省同年全录》[①] 载:“马佩瑶,字目舟,号香浦,嘉庆丁丑正月十二日生。丁未贡士,庚戌进士,现官翰林院检讨。住州南城湖。……弟佩玖、佩珣、佩瑀、佩璋、佩瑛、佩璐、佩琪。”

马佩瑶之为回族,由其胞弟佩玖可以为证。佩玖即〔光绪〕《光州志》之主编。佩玖虽仅中举,然其名远较乃兄翰林马佩瑶为著。据介绍,“潢川县位于河南省东南部,元朝称为光州,当时有一支色目人的军队在城内(即今日潢川县旧城中的回回营)驻防。元朝著名文学家马祖常之父马润在此任监军,又在大德年间(1297—1307年)兼任光州达鲁花赤,定居于此。在回回营的东部和北部建起大片住宅。马润为使这支回回军能过正常的宗教生活,在南湖北岸创建清真大寺(即今之潢川县城关的小院内)。马祖常之后裔马晟大阿訇在明朝万历年间(1573—1620年)任清真寺大掌教。寺毁于明末战火,马氏家庭也随之衰落。……清朝咸丰乙未科(1859年)举人,马晟七世孙,清朝中期著名回族文学家蒋湘南的女婿马佩玖(1817—1888年)(曾历任高县、荣县、平武、威远、丰都知县,升候补知府)在同治十三年(1874年)献‘光州南湖祖遗宅基地’,着其胞

① 咸丰甲寅七月重辑,北大图书馆藏。

弟马佩莹监修清真大寺(人称南寺)"[①]。新编之《潢川县志》第二十九编《人物》介绍马佩玖说:"马佩玖,字子贻,回族,光州人。清咸丰乙未(1859年)举人。他治学严谨,擅长书法,……历任高县……丰都知县,后升补知府。曾把光州南湖祖遗宅基地献出建清真寺(清真南寺)。……光绪十三年(1886年)知州杨修田修《光州志》聘马佩玖为主笔,次年成书十二卷。1888年病逝,享年71岁[②]。

马佩玖之岳父蒋湘南也是回族,《碑传集补》卷五〇夏寅官《蒋湘南传》开头即说:"蒋先生湘南,字子潇,先世本回部,居河南固始县,故为固始人。"[③] 民国十八年编《河南新志》第175页谈到河南回族时,曾指出:"回教……科举时代,才俊者亦文武科试。光州有登科甲入翰苑者。"即指马佩瑶无疑。

据此,马佩瑶为回族应肯定无疑。然而尚有待考者,一、据陈垣《元西域人华化考》,马祖常为天主教徒,方豪之《中国天主教史人物传》从其说;但潢川马氏后世确奉伊教,不知何时转变。二、马佩瑶在《同年录》里报自己的出生年为"嘉庆丁丑"即二十二年,1817年。其弟佩玖生年也是1817年,哪个对?清代科考时少报年龄是常事,故马佩瑶之生年恐在1817年以前。

---

① 潢川民宗局:《元朝古寺——潢川县清真大寺》,载《中国穆斯林》1993年第6期。

② 《潢川县志》,三联书店1992年版,第678页。

③ 《清史列传》卷七三有《蒋湘南传》,没有说他是回族。白寿彝主编《回族人物表·清代》(宁夏人民出版社1992年版)有蒋湘南之传记。

(七)浙　江

仁　和

096 丁澎(1622—1691 后)　顺治十二年进士,二甲十二名。

《顺治十二年乙未科会试三百八十五名进士三代履历便览》[①]:"丁澎,飞涛。易二房。壬戌年二月十七日生。嘉善籍,仁和人。壬午五十八名。……曾祖相,祖明德,父大绶。……"林璐《岁寒堂初集》卷二《丁药园外传》:"丁药园先生,名澎,杭之仁和人也。世奉天方教,戒饮酒;而药园颇嗜酒,饮至一石。貌益庄,言愈谨,人咸异之。诗、赋、古文辞,自少年未达时即名播江左。其后,仲弟景鸿、季弟滢皆以诗名,世目之曰'三丁'……时药园官京师,犹守天方教;同官故以猪肝一片置匕箸,药园短视,吏人以告获免。"[②] 按林璐字鹿庵,仁和人,以文著称。他和丁澎为总角之交。丁澎《扶荔堂文集》卷二《林鹿庵文集序》:"林子鹿庵与余同闾巷,父祖三世相友。幼共群儿戏,余两人指挥部署为阵图,见者异之。"《扶荔堂诗集》卷九有七律《介林鹿庵六十》一首。二人相交至深,所以林璐说丁澎是回民可信。

丁澎少时就以诗名,他和陆圻、柴绍炳、毛先舒、孙治、张丹、吴百朋、沈谦、虞黄昊、陈廷会合称西泠十子;后来在北京,又和宋琬、施润章、严沆、张文光、赵宾、陈祚明等号称燕台七子[③]。

---

① 北图藏。

② 《岁寒堂初集》有康熙林氏崇道堂刻本。钱肃润编《文瀔初编》(康熙辛酉刻本)卷一五,张潮的《虞初新志》(日本文政六年翻刻本)卷四全收有《丁药园外传》。

③ 《清史列传》卷七〇《陆圻》、《丁澎》,《清史稿》卷四八四《陆圻》。

丁澎有《伏荔堂诗稿》十三卷，南京图书馆有藏；《信美轩诗选》一卷，收入《燕台七子诗刻丛书》，上海图书馆有藏；《扶荔堂诗集选》十二卷，《扶荔词》四卷，《扶荔堂文集选》十二卷，北图、南京图书馆均收藏[①]。北大图书馆有《扶荔堂诗集选》及《扶荔词》。此外，他还写过一篇《天方圣教序》，收于刘智的《天方至圣实录》卷二〇；为另一本伊斯兰教著作《教款微论》写过一篇《序》：这两篇文章更证明了他的回族身份。

《教款微论》的《序》写于康熙三十年（1791 年），这可能是他最后一篇著作，他的去世可能就在此后不久。其子丁辰槃在康熙五十五年所写《扶荔堂跋》（见《扶荔堂文集》）中说“先大夫弃世二十有余载”，也说明丁澎去世在康熙三十年以后，享年七十以上。

钱　塘

097 木讷（？—？）　永乐十六年进士，三甲六十一名。

〔万历〕《杭州府志》卷五六《选举·举人》：永乐九年，木讷，解元。《进士》：永乐十六年，木讷，钱塘人。仕至监察御史，以文学名。〔乾隆〕《杭州府志》卷九三《文苑》引成化旧志云：“木讷，字近仁，钱塘人。永乐辛卯解元，戊戌进士，官至河南道御史。以文学名。墓在清波门外湖滨。瞿佑《归田诗话》及天目山《狮子正宗禅碑》皆讷所撰。”

金吉堂的《中国回教史研究》认为木讷是回回，但未说明其根据。考杭州木姓甚少，〔光绪〕《杭州府志》卷三九《冢墓》：“御史木讷墓，在学士港口。按徐逢吉《清波小志》云‘考旧府县志，载木御史墓

① 杨长春、王玲：《谈回族作家丁澎的拟作及收藏》，《宁夏大学学报》1989 年第 2 期。

在学士港，予每寻之不得，询之里老钱斗文云，周濂溪祠后有木家坟。予即偕往，见一大坟……，坟前内有断碑一片，近为土人毁去。予考杭城鲜木姓之家，此坟确为木御史墓无疑。'"钱塘锁冯普编《古今姓汇》(乾隆十年刊本)卷上有木姓，但解释为"端木氏后，避仇改木。明木景芳，助教。木讷，解元"。其实杭州的木姓实为回民专有之姓。杭州凤凰寺今存有乾隆八年丁士坤撰之《重修真教寺碑记》，其中提到倡议重修的乡老中就有一位"木秀苍"和一位"木向荣"。碑文后附捐刻者人名二百余个，其中就有"丁木氏"、"木孔昭"等人①。法人微席叶在二十世纪初年到中国考察时已注意到这个特点，他说"此名单包括了二百多名捐刻者。……人们注意到，在这些姓氏中，特别多的是中国穆斯林常用的姓：马、丁、耳、沙、木、哈"②，杭州木姓应是回族人特有之姓，据此，木讷为回人应能肯定。

嘉　善

098 丁彦(1627—?)　顺治六年进士，二甲三十五名。

《顺治六年登科录》③："贯浙江嘉兴府嘉善县，民籍。县学附学生，治《书经》。字文博，行一，年二十三。……曾祖翥，祖斯和，父严德。"〔光绪〕《嘉善县志》卷二四《文苑》："丁彦字文博，号易斋。顺治六年进士。授工部都水司主事，督理江南芦政，有政声。其举于乡也，出陈忠裕公之门。……归田后，自订其稿，刻有《暇日堂集》。"清初平湖沈季友编《檇李诗系》，专收嘉兴一郡之诗。其书卷二五收丁彦诗一首为《并蒂莲和丁飞涛韵》；同书卷三五收有丁彦

① 此碑文及全部捐刻人名都是嘉兴郭诚美先生提供给我的，在此表示十分感谢。
② 见莱斯利著、杨大业译《伊斯兰汉籍考》，1994年版，第59页。
③ 北图藏。

夫人沈理诗二首，妾邹莲午诗一首。

明末清初金陵人王岱舆写了一部《正教真诠》，阐扬伊斯兰教义；丁彦为此书写了《真诠弁言》，署名“鹤湖丁彦”，但无年代。王氏另一著作《希真正答》后边有一个《附录》，署名为“真回老人金陵王岱舆著弟子伍连城等参订”；其后还有一篇《剩语》（内容是一个和尚皈依伊斯兰），署“真回老人著鹤湖丁彦订”。为《真诠》写“弁言”不一定是回民，而参订《剩语》，恐怕非回莫属了。“鹤湖丁彦”是否即顺治六年进士丁彦？鹤湖是嘉善一个湖名，在县西北三十余里，旧日产鹤，故名[①]。鹤湖丁彦正好说明他是嘉善人。《弁言》无年代，但另外两个人的序一个写于崇祯十五年，一个是顺治十四年。丁彦的《弁言》也应在此前后。丁彦是崇祯十五年举人，顺治六年进士，时代也一样。时间、地点、姓名全对，二者确为一人。丁彦和丁澎同为崇祯十五年举人，丁彦又有诗和丁澎，二人熟悉，已为我们知道。但二人关系可能不止于此，是否同为丁氏家族人？因为丁澎是嘉善籍，而且他祖父叫明德，丁彦父亲叫严德，好像一辈。如果成立，丁彦之为回族更确凿了。

萧　山

099 沙安

〔雍正〕《浙江通志》卷一三五，《选举》一三《明·举人》，永乐十八年，沙安，萧山人。按《毗陵沙氏宗谱》《簪缨志》载，“三世受绥公讳安，永乐甲午举人，籍绍兴”。按甲午为永乐十二年，应以《通志》所载为准。萧山为县名，属绍兴府，故云“籍绍兴”。

〔杨大业〕

① 〔光绪〕《嘉善县志》卷一《山川》。

九　中国伊斯兰教教派与门宦

公元610年穆罕默德在阿拉伯半岛的麦加传播伊斯兰教，公元622年迁居麦地那，建立了政教合一的穆斯林公社。十七年后哈里发欧麦尔即以这一年为“希吉来年”。是为伊斯兰教纪元的开始。公元629年以阿布·苏非扬为首的麦加上层和全城居民宣布皈依伊斯兰教，并毁弃麦加城内克尔白殿内的偶像，从此克尔白为伊斯兰教圣殿，麦加为伊斯兰教圣地。公元632年穆罕默德在麦地那逝世。他的继承人阿布·伯克、欧麦尔、奥斯曼和阿里依次继承他的传教事业。

公元651年穆罕默德的第三任哈里发奥斯曼派使节到中国与唐王朝建立友好关系，这次使节来中国虽然没有讨论传播伊斯兰教问题的记载，但我国史学界认为一定介绍了大食国情和宗教，故以这一年为伊斯兰教传入中国之始。

十六世纪苏菲派传入中国后，在伊斯兰教中发生了重大变化，从此，三大教派四大苏菲主义学派及其40多个支系门宦开始产生和形成。

第一章　教派、门宦产生的历史背景与条件

伊斯兰教自唐初（7世纪中叶）传入华夏到现在，虽然已有1300余年的历史，但在明中叶（16世纪）以前的近千年中并没有任

何派别和教团的形成。这并不是说，在此之前，没有任何苏菲学者来过中国，根据一些记载和传闻，在中国南宋时（1127—1279 年），东南沿海的广州、扬州等地，已有云游四方而带有神秘色彩的苏菲学者的足迹[①]。十五世纪末，大约在明弘治时期（1488—1505 年），就有从中亚来的乌瓦依希教团（或达瓦尼耶教团）的学者穆罕默德·谢里甫与纳格什班迪耶的和卓·他只丁和和卓·哈司剌·马黑杜米·奴烈以及和卓·马黑麻·亦速甫等先后在叶尔羌、吐鲁番传播其主张[②]。但他们在当时都没有形成派别或教团。十六世纪末、十七世纪初纳格什班迪耶派的第五代谢赫麦赫杜姆·阿扎姆的后裔来到新疆传教宏道，从此，以依禅著称的苏菲学派在新疆维吾尔等

① 《伊本·白图泰游记》，马金鹏译，1985 年宁夏人民出版社出版。第 553 页“奇异的故事”中说：“我在隋尼克兰时，听说有一位高龄老者，年逾二百岁，他既不吃不喝，也不大小便，但十分健壮。老人在城外一山洞里修炼。我曾去山洞看望他。……他又对我说……还记得你抵达一海岛，岛上有一庙，偶像间坐着一个人，那人给你十枚金第纳尔吗？我说是呀！老人说，我就是那人……当地人认为这老人是穆斯林，但从来没有人见他作过礼拜，可是老人倒是常封斋的……。”

扬州普哈丁墓陵中有清光绪三十四年（公元 1908 年）立的《先贤历史记略碑》一块，碑文上讲：“普哈丁，天方之贤士，负有德望者也，相传为穆罕默德圣人十六世裔孙。宋咸淳间（1265—1274）来扬州，……未几，先贤亦归去，越三年，复东游至津沽，遂乘舟南下。一夜即达广陵（扬州）。抵岸，舟子呼客起，不应，视之，则已归真矣，时德祐元年（1275 年 7 月 20 日）。事为地方郡守元公所闻，知为异人，建墓兹土。”

② 据阿布利孜大毛拉（莎车大寺教长；1920—1937 年在布哈拉的米勒阿斯大学求学）于 1986 年告诉笔者说：穆罕默德·谢里甫是 23 世圣裔，十五世纪末从伊朗买古汗兹地方来华，是叶尔羌汗国阿布都·剌失德汗的教师。传的嘎迪林耶，与阿帕克和卓没有家族关系。他在叶城太尔孟大麻扎住了很长时间。1565 年殁于叶尔羌。虽有一些信众，但当时没有形成教团。后来他的后裔有所发展。

《世界宗教研究》1988 年第 1 期刊有陈国光的《中亚纳合西班底教团与我国新疆和卓，西北门宦》一文谓：火者·他只丁，是法赫丁之孙，受教于纳格什班迪耶第三任教主阿赫拉尔，在吐鲁番传教多年。和卓·哈司剌·马黑杜米·奴烈与和卓·马黑麻·亦速甫都是阿赫拉尔之孙，在吐鲁番和叶尔羌传过教，“但终无成就”。

穆斯林民族中渐次形成各种教团。清康熙十年(1671年)后,纳格什班迪耶的希达叶图拉、嘎迪林耶的华哲·阿卜杜拉等先后从新疆、中亚和西亚等地来到甘、宁、青传教,从此,甘、宁、青的回族、东乡族、保安族和撒拉族等穆斯林中始有派别和各门宦教团的产生与形成①。

1.何以在伊斯兰教传入中国后长达近千年的历史上没有产生与形成不同的派别或教团呢?从伊斯兰教的传播史看,远在先知穆罕默德逝世后,因哈里发的继任问题,就有派系萌芽,诸如迁士与辅士之争,哈希姆家族与伍麦亚家族的对立。在第四任哈里发阿里被刺前后,这种派别有了进一步发展,遂相继产生了哈瓦利吉派、什叶派和逊尼派。八世纪苏菲主义出现后,不及百年,各种派别、教团,几乎遍及整个伊斯兰世界,但在中国直到十七世纪以后才形成了各种不同的派别和教团。根本原因是由于伊斯兰教传入中国的特殊历程决定的。

唐宋时期,从阿拉伯、波斯以及东南亚来中国的穆斯林,是从事商业贸易活动的商贾,他们散居东南沿海的广州、扬州、泉州、明州、杭州诸港埠和长安、开封等都城重地,中国人称他们为"蕃客"、"蕃商"或"胡客",其聚居区被称为"蕃坊"。他们信仰的伊斯兰教被称为"大食法"、"大食教度"。内部民事纠纷,由蕃长依据"大食法"进行处理。这些人往往因海运阻塞,或因商务问题,有的长期留居中国,娶妻成家,生儿育女,被称为"五世蕃客",人数约在一二

① 见马通《中国伊斯兰教派门宦溯源》第61—69页,1986年宁夏人民出版社出版。

十万[①]。现在广州的光塔寺、泉州的圣友寺、杭州的凤凰寺、扬州的仙鹤寺、西安的化觉寺等，就是遗留下来的历史见证。他们虽然对唐、宋时期的经济做出了重要贡献，但他们一直是外国的侨民，与中国人享有的权利与义务相比也是有限的。

蒙、元时期，是穆斯林移居中国最多之时。由于成吉思汗子孙三次西征[②]，被签发东来的中亚和西亚穆斯林多达数十万人[③]。他

---

① 根据《唐书》记载，从唐高宗永徽二年(651年)至贞元十四年(789年)大食国遣使节到中国通好达39次。这些使节名义上是贡使，实际上带有商业性质，因此人数一次比一次多。

《册府元龟》卷九七〇至九七六页记载：波斯派往中国的使节达20余次。

据《旧唐书·邓景山传》唐玄宗天宝末年(760年)江淮都统刘展叛据扬州，兵马副使田神功率兵往平，大掠居民，大食、波斯胡商死者数千。

《蒲寿庚考》引自《全唐文》谓：公元773年唐朝的岭南将哥舒晃叛据广州，岭南节度观察使路嗣恭率兵平之。株连胡商数百家，没收财富数百万贯，"五府节度皆坐赃巨万而死"。胡商当然不一定全是大食人，但大食、波斯人当时居广州者确实不少。

范文澜《中国通史》第三册第415页记载：唐僖宗乾符六年(879年)，"黄巢率兵攻破广州，杀回教徒、犹太人、基督教徒、祆教徒，为数达十二万以至二十万人"。

《踏遍天下访回乡》一书中，根据史书记载谓：唐朝京城长安城里，就有蕃商四千户，大多是波斯、大食商人。城里有专门为这些蕃商设立的"西市"，街上有他们开设的珠宝店、药铺等，被称为"波斯店"。唐宋时的广州港很繁荣，港口大船云集，最多的时候，每年有四千多艘大食船。到宋代，泉州港特别繁荣，当时形容这里的蕃商之多，有"市井十洲人"、"涨海声中万国商"的诗句。

白寿彝教授著《回回民族的形成和初步发展》文中，亦有类似记载。见宁夏人民出版社出版的《回族史论集》第16页。

② 1219—1225年成吉思汗率20万大军西征，灭了花剌子模。1235—1242年以拔都为统帅的"长子西征"，征服斡罗思，侵入奥匈，击溃波兰和法国诸国的联军，震动了西欧。1252—1258年旭烈兀西征，攻陷报大(巴格达)，哈里发穆斯泰尔绥姆投降被杀，屠杀居民数十万，阿拔斯王朝的艺术珍品和华丽的建筑物遭焚毁。

③ 宁夏人民出版社出版的《回族史论集》第60页中，有林干《试论回回民族的来源及其形成》一文，谓：被蒙古签发的各军中，则以回回人为主的西域亲军人数为最多，据说有二三百万之众。志费尼在《世界征服者史》中记述第一次西征被签发东来的中亚人约20多万。拉施特在《史集》中记述被东签的约百万人。

们主要是工匠和平民。工匠被编入元朝政府或诸王贵族所属的工局，从事纺织、建筑、造武器、造纸、造金玉器皿等各种行业的劳作，是中国回回先民最早的工人队伍[①]。平民被编入探马赤军，充当蒙古军的前锋。后又被派去镇戍边关要塞，既是战士，又是农民，过着兵农合一的生活。这是中国回族、东乡族等先民最早的农民队伍[②]。

名为斡脱的中亚穆斯林商人，擅长经营珠宝。蒙古兴起时，成吉思汗就同他们取得了密切联系，为蒙古人营商贸易。蒙古西征时，又为蒙古人提供情报，甚至担任蒙古的使节。斡脱的活动遍布各个行省，以至于偏僻的漠北和"西蕃"。在国际上他们的活动一直伸展到波斯和印度，势力较大。1263 年，单中都路（北京及附近地方）回回人就有 2953 户，其中大多数是"富商大贾势要兼并之家"。这是继唐宋穆斯林商人之后最多的回回商人。

---

① 据《中国大百科全书·中国历史》元史卷谓："这些工匠生产的纳失失（织金缎）最著名，是缝制元朝宫廷宴飨礼服'只孙服'的主要原料。专门织造纳失失的荨麻林（今河北张家口市西洗马林）匠局，就是窝阔台汗在位时以回回人匠三千户所置，其中大部分是撒马尔罕人；同时设置的弘州（今河北阳原）纳失失局，领有西域织金绮纹工三百余户，教习从中原各地签括来的工匠造纳失失。""元世祖时，伊利汗阿八哈遣来的回回炮匠阿老瓦丁、亦司马因等，所造回回炮（抛石机）能发射 150 斤重的巨石，比中国原有的抛石机优良，于是元朝政府从全国各签括匠人，成立回回炮手匠万户府，在他们的指导下创造，使用回回炮。"

② 林干的《试论回回民族的来源及其形成》一文中，谓：十三世纪蒙古族把新疆、波斯、阿拉伯及中亚各族穆斯林与东欧各族征服后，为了征服中国，灭亡南宋，于是签发被征服了的西域各族人民组成各种"卫军"和"亲军"——探马赤军，随同蒙古军开赴中国进行灭宋战争后，这些"卫军"和"亲军"又被派驻中国各地，担任守护皇城、京师、近畿、防戍库藏、漕运及屯田等任务。白寿彝教授著的《回回民族的形成和初步发展》中谓："被签发东来的回回多被编入探马赤军。"按规定探马赤军要"上马则务战斗，下马则屯聚牧养"。1273 年忽必烈令"探马赤军随地入社，与编民等"。此后大批回回军士在社的编制下，投入农业生产，而成为普通农民，同时，也有一部分人过着兵农合一的生活，一面屯田，一面参加地方卫戍，即所谓的"屯戍人户"。

元朝统一中国后，由于四大汗国已相继成立，东西交通畅通，一些归附元朝的回回贵族、回回官僚及回回学术人士也来到中国从事各种不同的职业，但以充任各类官员者为多。尽管元代色目人地位高，特别是穆斯林人多贡献大，但蒙古统治者视他们为奴仆，实质上他们仍处在一个被征服而亡了国的移民者的地位。他们与唐宋时的大食、波斯侨民一样，并不以中国为其祖国。

元末明初，是回回民族开始形成一个民族共同体的时期。这时，久居中原的各族穆斯林，除已具有大融合和形成回回民族共同体的历史条件外，明代开国皇帝朱元璋的强迫同化政策是具有重要意义的。他对东南沿海穆斯林背叛南宋，杀害王室后裔的泉州蒲寿庚家族为重要对象，实行了镇压政策，东南沿海的穆斯林有的离开中国，有的隐居山林海湾，有的潜伏远乡僻壤，号称“蒲半街”的泉州穆斯林，从此几乎绝迹。如今陈埭丁姓和白奇郭姓三万余

人，就是当时逃到海湾避难的波斯、阿拉伯人的后裔[①]。1980年落实民族宗教政策时，久居山乡僻壤的原阿拉伯人的后裔在登记族别时，有人疑虑不安地打问“登记族别为回族是不是还要杀头”。

朱元璋在对东南沿海穆斯林实行镇压政策的同时，对内地穆斯林一方面实行迁徙、疏散，另方面下诏禁止本类婚配、禁止说胡语、穿胡服、用胡名，但同时又御制“百字赞”、敕建清真寺，表示尊

① 《宋元通鉴》记载：“我太祖皇帝禁泉州蒲寿庚、孙胜夫子不得齿于士，盖治其先世导元倾宋之罪，故禁夷之也。”

《蒲氏族谱》载，自明初开始，蒲氏后裔由泉州迁往省内的有晋江、南安、惠安、安溪、同安、厦门、福州、镇江和浙江的嘉兴、黄岩以及山陕等地。

晋江县海滨陈埭乡，居住回族丁姓16000多人，号“万人丁”。元末兵起，江南大乱，丁氏宗族是色目人后裔，为经商和避乱迁居陈埭。陈埭乡中心有座形式特别的丁姓祠堂，正中用花岗岩石筑一平台，正厅建于平台之上，四周全部围以廊庑，前后左右相连，形成一个“回”字。泉州灵山之东也保存着一座明代丁姓的坟墓，两方墓盖石，系伊斯兰教祭坛形式。

惠安白奇等地的十多个自然村，住着12000多人的郭姓回族，俗称“九乡郭”，以航海、渔农为生。他们原是阿拉伯人的后裔，为逃避明代民族歧视，托附于唐汾阳王郭子仪世系之下。《白奇郭氏家谱》载：郭得广于元末“督糈来泉”，因“干戈枪剧”，“乃纳室于泉”，居法石，蕃衍子孙。其孙有三，次仲远开基白奇，三季渊住法石。法石发现刻有中阿两种文字的“晋坡庭惠白奇，元郭氏世祖坟茔”墓碑。阿文为“伊本·库斯·德广贡·纳姆”。“伊本”即父系世家；“库斯”即“郭氏”音译；“德广贡”即“德广公”音译。今法石尚有二三户郭氏姓和旧祠堂，与白奇等“九乡郭”是同宗。“九乡郭”开基祖郭仲远及其妻陈氏墓在下埭村的龙头山阳，辉绿石雕的伊斯兰教式墓石，刻有阿拉伯文的《古兰经》文句和连枝花纹，墓区背后正中嵌一标志着伊斯兰教的云图案花纹（《泉州伊斯兰教研究论文选》第201—206页）。

重穆斯林的宗教信仰①。其目的是要加速中原大地上各族穆斯林的汉化，使其成为一个只是宗教信仰不同的“汉民族”。历史的发展与朱元璋的意愿恰恰相反，正是在外受压力，内有伊斯兰教的联接下，进一步增强了各穆斯林“胡人”的内聚力，为最终形成一个信仰伊斯兰教的中国回回民族起了重要作用。虽然回族这个实体存在于华夏大地上，但不为历代统治者所承认，他们仅以“回教”相称，而不以回族相对待，这种思想实际上渊源于明朝的开国皇帝朱元璋。

综上所述，穆斯林从唐初来到中国至明中叶的近千年中，走过了一个复杂而艰难的历程。他们从经商的外国侨民、被征服的移民，到转变成为一个真正的中国公民；从各种不同民族的穆斯林，至形成一个单一的回回民族；从“客户”、“编民”，到主户。这无疑是一个大的变革。在这一大变革中，由于他们所处的社会地位和从事的带有强制性的职业，决定了他们信仰的宗教及其活动在他们社会生活中的地位，是不可能也不允许从事教派活动的。

---

① 《明律》卷六，蒙古色目婚姻条：明洪武五年（1372年）下诏说：“凡蒙古、色目人，听与中国人为婚姻，不许本类自相嫁娶，违者杖八十，男女入官为奴。”

《明律》原注在解释这条法律规定时说：“胡元入主中国，其种类散处天下者，难以遽绝。故凡蒙古人及色目人，听与中国之人相嫁娶为婚姻……不许蒙古、色目人本类自相嫁娶。如本类中违律自相嫁娶者，两家主婚杖八十，所嫁娶男女俱入官，男为奴，女为婢……夫本类嫁娶，有禁者，恐其种类日滋也。”

《明史》卷三三二《西域传四·撒马尔罕传》：“洪武中，回回居甘肃者尚多，诏守臣悉遣之，于是归撒马尔汗者，千二百余人。”

《天方典礼》谓：“明洪武初，敕修清真寺于西、南两京及滇南、闽粤，御书《百字赞》，褒扬圣德。”

《百字赞》：“乾坤初始，天籍注名。传教大圣，降生西域。受授天经，三十部册，普化众生。亿兆君师，万圣领袖。协助天运，保庇国民。五时祈佑，默祝太平。存心真主，加志穷民。拯救患难，洞彻幽冥。超拔灵魂，脱离罪孽。仁覆天下，道贯古今。降邪归一，教名清真。穆罕默德，至贵圣人。”

同时说明，到明中叶，不仅形成一个回回民族共同体的条件具备了[①]，而且逊尼派和什叶派这两个不同派别的穆斯林形成一个统一的逊尼派别的条件也成熟了[②]。为什么中国的什叶派能被中国的逊尼派融合呢？其基本原因有三点：一是伊斯兰教派别虽多，但其基本信仰都是一致的，分歧只是仪礼方面的一些枝节问题，因此，不论甲派融于乙派，或乙派融于甲派，都不影响一个穆斯林的基本信仰；二是逊尼派承认“四大哈里发”[③] 都是先知穆罕默德的继承人，而什叶派只承认第四任哈里发阿里是先知穆罕默德的唯一继承人，这个分歧，并不是不可调和的矛盾；三是就全世界伊斯兰教派别的人数论，逊尼派人数多，什叶派的人数少，按理当时来到中国的什叶派人比来到中国的逊尼派人要少。因而，在特定的历史条件下少数融于多数之中，是完全可能的。从现在中国穆斯林遗留下来的一些迹象看，也是符合这种论断的。如甘、宁、青的逊尼派，在赞颂“四大哈里发”的同时，对第四任哈里发阿里的颂扬也很重视。哲赫忍耶学派往往在宣教之后要庄严地宣称：“若是你们听了遵了，让我们在阿里和哈三的绿旗之下，同进重恩不朽的天堂。”这一细节说明在对待“四大哈里发”的这一关键问题上，中国逊尼派与什叶派取得了统一，具有“合二而一”的特征。

2.何以在明中叶以后新疆始有依禅及其教团的形成呢？何以在清初以来甘、宁、青地区又有门宦及其教团的产生呢？

从总体上看，有四个主要原因：一是伊斯兰世界教派分化运动

① 即大分散小集中居住地域的形成，汉语言文字的使用，以农商为主的共同经济体的出现，以及共同的伊斯兰文化等。

② 根据国内外史料，中国穆斯林自唐宋以来，就以阿拉伯人和波斯人为最多，因此，明中叶前，逊尼派和什叶派并存的情况是存在的。

③ 四大哈里发：即艾布·伯克尔、欧麦尔、奥斯曼、阿里。

的影响，特别是苏菲派的传入，是中国伊斯兰教的依禅和门宦产生的外部原因；二是天灾人祸，造成的穷困苦难，是中国穆斯林崇信依禅与门宦的内在因素；三是一些政治集团的利用和支持，是中国伊斯兰教一些派别得以发展的社会原因；四是地域毗邻关系也是一个不可忽视的原因。

新疆的依禅派是由中亚传来的。虽有契斯提耶、达瓦尼耶等支派，但形成较大教团的只有白山派和黑山派两派。他们的传入与地域有关，与当时新疆察哈台后裔政权的分裂与衰败有关。新疆地处中亚与甘、宁、青的中间，西与中亚毗邻，东与甘、宁、青相连，历史上政治、经济、文化与中亚很密切。元代为察哈台汗国属地。元亡察哈台诸后王各自割据，不相统属。到了明代中叶，即十七世纪初，南疆一个统一的伊斯兰叶尔羌国形成，阿布都·剌失德为汗王。但到十七世纪中叶，叶尔羌汗王逝世后，其后裔因争权夺利，发生矛盾，遂分为若干割据政权[①]。这时，中亚撒马尔罕的纳格什班迪耶第五代大依禅麦赫杜姆·阿扎姆之孙胡什·夏迪（亦译萨迪）与穆罕默德·玉素甫分别在喀什和叶尔羌传授依禅的主张。他们两派利用当时统治南疆的察哈台后裔诸王内讧的机会，各自依附和支持一派，积极发展自己的势力。经过长时间的角逐，到白山派的阿帕克和卓时，两派不仅成为南疆的统治派别，而且成为当时南疆六城的两支强大的社会力量，并直接威胁着察哈台后裔统

① 1655年，“回使拜克告曰：哈密、吐鲁番、叶尔羌长，皆昆弟，其父曰阿布都喇汗，居叶尔羌，卒已久。有子九：长即阿布都喇汗，居叶尔羌。次即阿布勒·阿哈默特汗，居吐鲁番，先二年卒。次‘苏勒檀’赛伊特汗嗣之。次巴拜汗，居哈密，以得罪天朝故，为叶尔羌长所禁；阿布勒·阿哈默特汗子代之。次玛哈默特·苏勒檀居帖力。次沙汗，居库车。次早死。次伊思玛业勒，居阿克苏。次伊卜喇伊木，居和阗”（和宁《回疆通志》卷三）。

治的世俗政权[①]。1695 年黑山派乘机发动群众击败白山派，并毒死统治南疆达 40 多年的白山派和卓阿帕克，从而取得了优势，并且依附清政府，约在 1700 年达涅尔及其后裔相继为汗，至 1756 年统治南疆约 55 年之久。但是白山派的后裔不服，于 1757 年发动了“大小和卓之乱”（即大和卓波罗尼都与小和卓霍集占），历时达四年之久；1820 年又发动了“张格尔之乱”，历时达八年；1847 年又有“七和卓之乱”。十九世纪六十年代张格尔之子布素鲁克被阿古柏抬上汗位，当阿古柏占领南疆四城，建立哲德罕尔汗国后，即将布鲁克踢开。至此，白山派与黑山派彻底从政治舞台上消失了。但依禅派的宗教活动至今亦然如故，只是分支又有增加。依禅派的这种宗教与政治的斗争，曾导致南疆社会长期不安，生产力遭受严重破坏。

新疆除依禅派外，尚有一些什叶派、瓦哈比派。塔什库尔干的塔吉克人信仰伊斯玛仪派（又称七伊玛目派），是十七世纪时由伊朗的赛义德沙利汗人传入的；近代又有追随和崇信阿迦汗，认为阿迦汗是“活主”，是“完美无缺”和“绝对正确”的。1882 年从巴基斯坦来到莎车的一些行商，在莎车县老城创建了约有数百人的十二伊玛目派团体。1902 年初喀什北郊脱库斯塔什清真寺倡导“凭经传教”，群众称为“瓦哈比派”。同时，由于内地回族、东乡族等穆斯林的迁入，也把甘、宁、青地区的各种教派和“门宦”带进了北疆。所以，新疆已是一个伊斯兰教各种派别并存的地区。

随着社会历史的发展，到十七世纪末苏菲学派传入了甘、宁、青后，在穆斯林社会中发生了一些重大变化，主要的有三：一是产生了教派与门宦；二是信仰伊斯兰教的各民族反对清王朝民族压

① 拙作《中国伊斯兰教派门宦溯源》第 61—70 页，1986 年宁夏人民出版社出版。

迫与宗教歧视的多次起义遭到残酷镇压;三是信仰伊斯兰教的一些民族上层渐次形成了军阀并跻身西北统治层达 80 多年之久。这三个问题紧密相连,互为因果,它的历史地位和社会影响是相当深远的①。

甘、宁、青的三大教派与四大苏菲学派及其演化形成的四十多个门宦,归结起来,其源有三个方面:一是来自新疆,二是来自阿拉伯,三是自创的。而直接来自新疆者又居多。最早是新疆白山派首领希达叶图拉(阿帕克和卓)于康熙十一年(1672 年)将纳格什班迪耶学理传入了甘、宁、青地区。并通过他的学生马宗生、鲜美珍、马守真、刘伯阳、祁信一、安西太爷以及同太巴巴、李太巴巴、马殿功等先后创建了毕家场、穆夫提、临洮、鲜门、刘门、洪门等门宦;与希达叶图拉同时期从阿拉伯来到两湖、云贵和陕、甘、宁、青、新的华哲·阿布都拉将嘎迪林耶学理传给了他们的学生祁静一、马慎一和云南马等人,并通过他们先后创建了大拱北、后子河、韭菜坪等门宦;另一些是中国去参加朝觐的哈吉和去叶尔羌的留学学生马来迟、马明新、马文泉和马葆真等在阿拉伯和叶尔羌分别接受了虎夫耶、哲赫忍耶和嘎迪林耶学理,返家后创建了花寺、官川、文泉堂和北庄门宦。文泉堂的学生及其继承人又相继创建了通贵、崖头、高赵家和撒拉教等门宦;还有一些门宦如胡门、法门等是具有一定学识的阿訇自己创建的。

有清一代,教派、门宦盛行于甘、宁、青,是有其历史原因的。

---

① 本文只论述第一个问题,其余两个问题已有专论,不再赘述。穆斯林民族的反清斗争,见拙作《甘肃回族史纲要》,1987 年甘肃省民族研究所内部印发,并收入 1988 年甘肃人民出版社出版的《甘肃少数民族》一书中。

穆斯林民族军阀问题,见 1988 年中国文史出版社出版的《宁夏三马》;同年中国文史出版社出版的《青海三马》。

(1)甘、宁、青穆斯林要求学习教义和教理愿望很强烈。

元末到明中叶,回回民族共同体形成后,伊斯兰教成了这个民族的重要联结纽带和精神支柱。但是由于历史的原因,伊斯兰教"教义不彰,教理不讲"给自身带来的危机十分明显,不仅非穆斯林不了解伊斯兰教,把它视作"殊服异俗,守秘固拒"的蕃客胡贾之礼俗或不食猪肉之教。而且回回民族以汉语文为本民族语言文字后,已不能直接阅读阿拉伯、波斯文的经典,对伊斯兰教义教理,只知其然而不知其所以然。就是一些宗教职业者,大多学识浅薄,对《古兰经》、圣训等经典,缺乏深刻理解。加之,在一个信息十分闭塞的封建国家里,对世界伊斯兰教的演变情况又很少了解。到了明朝末年,伊斯兰教界的一些知名人士,如胡登洲(1522—1597 年)等针对穆斯林宗教知识贫乏,非穆斯林又不了解伊斯兰教的情况,积极倡导经堂教育后,受到穆斯林的热情支持,并在他的学生推动下,经堂教育走出宗教大师之家,而成为各地清真寺的主要任务之一。到了清代随着经堂教育的完善与社会文化的发展,回族中的伊斯兰教学者张中、伍遵契、马注、刘智、马复初、马联元等,先后汉译和撰述了一些伊斯兰教的著作,成为用汉语文研究伊斯兰教的先导。经堂教育和汉译经典的顺利开展,均在穆斯林中产生重大影响,说明穆斯林不仅自身需要学习教义知识,而且通过汉译著作的发行与宣传,期望非穆斯林能对伊斯兰教有所了解,从而增进团结,免除歧视。此后汉族学者李铁铮和姬觉弥还先后汉译了两部《古兰经》;有的还写了很多重要文章,这都起到了很好效果。

(2)甘、宁、青穆斯林对圣裔十分崇敬。

对先知穆罕默德的崇敬是穆斯林的信仰之一,《古兰经》中就有"穆罕默德是主的使者"的启示,这是全世界穆斯林恪守不渝的信条。对"圣裔"的崇拜就不同,什叶派只崇敬穆罕默德及其女婿

阿里的直系亲属；逊尼派除罕百里学派对崇奉圣裔持反对态度外，哈乃斐、马立克、沙斐仪法学派原则上都主张崇敬圣裔。特别是苏菲主义学派对哈希姆家族的后裔都以圣裔相待，十分崇敬。中国伊斯兰教绝大多数派别是大伊玛目艾布·哈尼法的尊信者，所以除伊赫瓦尼和赛莱菲耶外，其余各派对圣裔的崇敬是一致的。当十七世纪后期（1674 年）希达叶图拉以“二十五世圣裔”的名义在西宁宣教宏道后，河湟地区的穆斯林惊喜若狂，探视者络绎不绝，有的被收为“穆勒什德”（门生）而成为甘、宁、青“门宦”的开拓者；此后，华哲·阿布都拉以二十九世圣裔名义创建了大拱北等，马葆贞以受传于莎车二十八世圣裔乌尼亚而创建了北庄门宦。马来迟、马明新等虽未打什么圣裔的旗号而创建花寺门宦和官川门宦，但他们在访师求教的历程中所拜访过的一些圣裔也成为他们吸引尊信者的一个因素。

（3）甘、宁、青地区的天灾人祸，使穆斯林贫穷苦难，寻求精神依托的愿望趋于迫切。

甘、宁、青伊斯兰教教派与门宦产生于明末清初。我们就以明崇祯初年至清康熙初年（1628—1671 年）的四十年间教派、门宦传播最早的临、河、湟地区各种灾害为例来探讨这一问题。根据我们看到的记载，在此期间甘、宁、青共发生旱、涝、风、雹、虫、山洪等大自然灾害约 34 次，其中临、河、湟地区发生十次。崇祯八年（1635 年）“狄道夏大旱，斗粟银五钱，饥死甚众。河州旱，民饥，斗粟五钱，掘尸坑掩殍者三四处，四乡人民饿死者众”①。崇祯十三年（1604 年）“河州自正月至六月不雨，夏禾尽枯。秋种未播，谷价腾贵，斗粟白银一两，域池门外瘗尸掘大坑七八处，深三四丈，每日车

① 《导河县志》。

拽尸骨无算,人相食"①。"狄道春夏无雨,夏禾尽枯,秋不能种,斗粟一两,人相食"②。顺治十一年(1654年)"六月丙寅(初八日),临洮、平凉、庆阳、巩昌府属地具震,声如雷。倾倒城垣、楼垛、堤坝、庐舍,压死军民三万一千余人,牛马牲畜无算。十月朔,十六日地震屡闻"③。康熙三年(1664年)"秋七月,河州、西宁卫雷雨大作,河州井沟山崩,压死居民二十余口,村庄陷没"④。次年"秋八月,河州雷雨交加,山洪暴发,东乡干头沟二山相合,压没哈剌禅家里民七十一口,牲畜无数"⑤。康熙六年(1667年)"临洮、河州夏旱秋涝,斗粟千钱,饥民携妻子逃徙者,动以千计"⑥。在不断发生天灾的同时,人祸逼得人民走投无路。崇祯皇帝的《罪己诏》中供认说:"……张官设吏,原为治国安民。今出任专为身谋,居官有同贸易。催钱粮先比火耗,完正额又欲羡余。甚至已经蠲免,亦悖旨私征;才议缮修,乘机自润。"崇祯十六年(1643年),当李自成、张献忠的农民起义军已经势成燎原的时候,崇祯帝不时召对群臣,马世奇在《廷对》中说:"今闯、献并负滔天之逆,而治献易,治闯难。盖献人之所畏;闯人之所附。非附闯也,苦兵也。一苦于杨嗣昌之兵,而人不得守其城垒。再苦于宋一鹤之兵,而人不得有其家室。三苦于左良玉之兵,而人之居者、行者,俱不得安保其身命矣。……而贼又为散财赈贫,发粟赈饥,以结其志。其实贼何能破各州县,各州县自甘心从贼耳。故目前胜者,须从收拾人心始。收拾人心,须

① 《导河县志》。
② 《狄道州志》。
③ 《清史稿·灾异志》。
④ 民国《续修导河县志》。
⑤ 《河州志》。
⑥ 《临夏自然灾害纪略》。

从督抚镇将约束部位，令兵不虐民，民不苦兵始。”[①] 明朝亡后不久，清顺治四年（1647 年）在“闯贼余党”的影响下，回族将领米剌印、丁国栋乘东南明臣遗老反对清廷统治之机，以反对清廷调回军入川，攻打巴东农民军为理由，在甘肃河西发起反对清朝统治的起义，先后攻占河西、临洮，又分兵攻西宁。不久攻陷洮、岷、巩和河州等地，“拥众十万，号百万，关辅大震”。他们虽英勇奋战，但由于彼此力量悬殊，终以失败告终。这次回民起义，激怒了清王朝，为后来残酷镇压回族的反抗埋下了祸根。

这四十年期间所发生的自然灾害与农民反压迫剥削的斗争以及清初的统一战争，致使全国土地荒芜，人丁缺少，财政入不敷出。顺治十八年（1661 年）人丁户口只有一千九百多万口，还不到明朝万历六年（1578 年）的六千零六十九万多口的三分之一，全国的田地只有五百二十六万多顷，很多地方是百姓流亡，田地荒芜，甚至一些人口稠密的繁荣地区也出现了弥望千里，人烟稀少的一派惨象。甘、宁、青各族人民更为困苦，终日挣扎在饥寒交迫线上，思想早已陷入空虚之漩涡中，迫切希望能得到解救，而苏菲学派的“谢赫”（长老）、“古土布”以及“穆勒什德”则谆谆劝导穆斯林说：通过“道乘修持”能得到真主的宽恕，能解脱其空虚。这也是有清一代各个派别得以迅速发展的原因之一。

（4）海禁开放，甘、宁、青穆斯林的朝觐，为新学派的传入敞开了门户。

康、乾两代是清朝的全盛时期，特别是康熙皇帝反对顺治以来一部分保守的满族贵族顽固维持和继续推行满族入关前的早期奴隶制度，强制将汉族地区先进生产力纳入满族落后的生产关系中，

① 《明季北略》卷三九。

把中国社会拉向后退的作法，主张必须医治战争创伤，发展生产，改变生产倒退、经济萧条的状况。严令停止圈地，禁止“投充”，实行轻徭薄赋，兴修水利，奖励垦荒，节约开支，惩治贪污等一系列有效政策。同时，实行开放政策，允许中外经济文化交流。甘、宁、青的马来迟、马果园、马文泉等就是在出国朝觐、留学回国后创建了宗教派别的。

门宦的创始人，大多都是一些贫穷而虔诚的宣教宏道者。他们在“道乘”修持方面都比较严谨。他们不在清真寺任职，只是在家设帐讲学，进行苦其心志、劳其筋骨的修持。开始穆斯林大多都是出于宗教感情，以敬仰之心，探望听讲，以表拥护，并非教众。有些好道者，愿拜师为徒，遂被收为学生。师徒之间，信众与传道者之间，关系都比较松散，几乎谈不上什么内聚力。

各个教派和门宦的内聚力是在教派、门宦相互分争中开始增强的，在反清斗争中这种内聚力达到了高潮。由于内聚力的强化，各个派别的始传人与继承人的领袖地位有很大提高。随着他们影响扩大，社会地位提高，“道祖”、“老人家”等尊称在穆斯林中首先流传，继而“教主”之称也就在文人学士的记述中与官方文献中出现。这一名称的出现，表示这一社会力量已被社会和官方认可。

派别内部与派别之间的斗争，使各个派别的领袖人物悟出了一条经验，就是对抗须要有物质基础和策略。因此，在清同治年间（1862—1874 年）回民反清起义失败前后，凡是比较大的门宦都筹资搞商业贸易，大力积聚财富；同时，采取各种不同方式建立自己的武装。平日用以保护经商贸易，一旦发生内外矛盾与斗争，则成为对抗的有力支柱。另方面，与当政者一般不搞直接对抗，尽力靠近当政者，争取受到他们的支持，获得自己的发展。这样做的结果，有的派别领袖依靠信众力量，获得了一定的社会地位，发展了

自己的派别。如北庄门宦原是个小门宦，但由于马悟真是同治年间依靠本门宦教众在河州发起反清起义的领袖之一，降后受到清廷的重用，后来他的侄子马璘升任甘州镇守使，从而使该门宦得到很大发展。

第二章　教派的类别与门宦的特征

中国伊斯兰教的各种派别，究本溯源，同世界伊斯兰教的派别一样，只有逊尼和什叶两大派。教义教理大同小异。中国的格底目、伊赫瓦尼、赛莱菲耶、西道堂与依禅、门宦都属逊尼派；伊斯玛仪派（又称七伊玛目派）、十二伊玛目派均属什叶派。

从教法上分：格底目、西道堂与依禅、门宦，遵行哈乃斐派的教法；伊赫瓦尼、赛莱菲耶遵行罕百里派的教法。伊斯玛仪派，则不以逊尼派的四大教法学派为准则，而以阿里的法学思想为依据；十二伊玛目派，又奉行贾法尔·萨迪格（703—765年）的贾法里教法。

从神秘主义观点看，依禅、门宦属苏菲主义学派，主张守贫、苦行和禁欲；伊斯玛仪派与十二伊玛目派则属马赫迪思想，期待“救世主”的来临。前者在西北穆斯林中的影响较大，后者只在人数不多的塔吉克民族和极少数维吾尔人中有一定影响。它的显著特征是清真寺少，每日只礼拜一二次，礼拜时，不必面向西方，一般随日升日落而拜，一般不封斋，不去麦加朝觐。十二伊玛目派自称为艾斯那衣·谢日耶派，在清真寺设有哀祷室，阿述拉日，教众聚集在哀祷堂悼念侯赛因；在招唤词中增加“我作证阿里是礼拜真主的”，“快来做好事吧”！礼拜念“法蒂哈”时，垂下双肩，手掌放松，五指自然伸平，双臂同时前后摆动，在“虎图白”中增加赞颂阿里的内容等。

苏菲、依禅、门宦这三个名称虽不同，但含意是相同的，它是伊斯兰教中一种神秘主义派别的不同称呼。最早约于八世纪，在西亚出现一些“谢赫”和他们的门徒，穿着羊毛长衫，云游各地，以守贫、苦行和禁欲为主张，从事“道乘”修行活动，被人们称为“苏菲”。由于具有一定的民主倾向，因而许多反封建压迫剥削的斗争都是在它的旗帜下进行的。十二世纪以后，随着教规和修炼方法的不断完善，不同的派别日渐增多，到十五世纪苏菲教团在中亚得到大发展后，始把“谢赫”、“穆勒什德”统称为依禅。“大依禅各自组成自己的教团，本人拥有相当大的经济和政治实力。他们不仅对信众具有绝对权威，而且在解决世俗问题时也有很大影响。有些地方，他们甚至建立独立政权，实行政教合一的统治。各依禅派别之间常展开剧烈的斗争”①。十六世纪末至十七世纪中叶依禅派盛行于新疆。

依禅的特征主要是：依禅认为通过苦行、戒欲、忏悔途径，达到“天人合一”的境界。要达到这一境界则要通过人和真主之间的“中介人”，这个中介人，就是依禅；依禅崇拜圣徒、圣墓。实行父传子受的世袭制；或由信得过的高足弟子继承。依禅，依次分为依禅（导师）、海里凡（高足弟子）、苏皮（修道弟子）、阿皮孜（论经弟子）、布维（女弟子）、穆里德（信徒）等不同等级。依禅吸收门弟子的条件是：须由高足弟子海里凡的介绍；被接收人须绝对服从导师；并接受导师吩咐的“迪克尔”；海里凡在负责一地区教务时，须持有依禅的“衣尔沙孜”（委任书）。

甘、宁、青门宦是中国回族、东乡族、撒拉族、保安族等对伊斯兰教中苏菲学派各支派的泛称。《回回民族问题》称“门宦”一词，

① 《中国伊斯兰教研究》第329页，1987年青海人民出版社出版。

源于汉族的“宦门”、“门阀”等名词，标明一种世袭的身份、地位与特权。十七世纪后期以来，虎夫耶、库布林耶、嘎迪林耶、哲赫忍耶等苏菲各学派，沿着海、陆两路，相继从阿拉伯、中亚以及新疆传入甘、宁、青地区，在中国传统文化思想影响下，逐渐形成了穆夫提、大湾头、大拱北、花寺、关川等派别，这时并不叫门宦。门宦一名并不是他们自己取的名字，而是外人相加的。各门宦都有自己的名字，从大的学派方面讲，称虎夫耶，或嘎迪林耶，或库布林耶，或哲赫忍耶。从小的支派讲，有的以地名命名，如毕家场、北庄等；有的以创始人姓氏命名，如刘门、杨门、张门等；有的以创始人的形象命名，如胡门、疯门等；总之不叫门宦。

清中叶，甘肃临洮北乡穆夫提第六代教主马显忠（1736—1795年），由于出资兴办义学，并在改善当地回、汉等民族关系方面有贡献，清地方当局赐给马显忠一“统领”头衔，命其统管河州各教派，群众称其管的是“七门八宦”，后来就有了“门宦家”之称。据《平回志》卷三记载，“州之老巢三，城北之华寺、毕家场、祁家场（大拱北——引者注），通称拱北。拱北者，清真寺也。又称其教首曰牟费谛。牟费谛者，犹云渠魁也。三巢为众回渊薮，陕甘及他省回皆依归听命焉”。但“门宦”一词见于文献者，始于光绪二十三年三月河州知州杨增新的《呈请裁革回教门宦》一文中。门宦一名的出现和被甘、宁、青苏菲学派各支派所接受，表明这些支派大多已形成一种具有宗教世袭的身份、地位与特权的“高门世家”，它是在一定的社会经济基础上形成的一种权力更集中，辖区更大的教坊制度，是甘、宁、青伊斯兰教中一种特有的组织形式。

伊斯兰教中的苏菲主义派别很多，传入甘、宁、青的苏菲学派主要有虎夫耶、嘎迪林耶、库布林耶和哲赫忍耶四个派别。它们在甘、宁、青发展，创建了四十多个支派，这四十多个支派就叫门宦。

门宦共同遵行的教义和礼仪是：尊信《古兰经》、圣训和六大信仰，并以“念、礼、斋、课、朝”五大天命为基本义务，遵守不渝；崇敬教主、老人家，宣扬他们是引领教众走上正道的“谢赫”，教众须遵从他的领导，教主、老人家须静坐修持，常念“迪克尔”；在教主墓地建立亭室，名曰拱北，教众须经常去拱北祷念；大多数门宦的老人家、教主，由始传者的子孙世袭，或由信赖的高徒门弟继承，别人不能继承相传；教主管辖许多教坊（清真寺），教坊的阿訇由教主委任；教主、老人家一般靠营商贸易和教众的奉献开展本门宦的宗教活动。

甘、宁、青的门宦除具有上述共同教义、礼仪和习俗外，还各有一些不同的遵行：属于虎夫耶派别的门宦主张“道教并重”和“闹中求静”，以及低念“迪克尔”为其主要特征。这些门宦是：穆夫提门宦、花寺门宦、毕家场门宦、胡门门宦、北庄门宦、洪门门宦、丁门门宦、崖头门宦、高赵家门宦、鲜门门宦、通贵门宦、明月堂门宦、文泉堂门宦、凉州庄门宦、碱沟井门宦、灵明堂门宦等。人数约有数十万，主要分布在甘肃的河州、兰州、秦州，青海的循化、化隆、西宁，宁夏的银川、同心、西海固，以及新疆等地。这些门宦虽都传授虎夫耶，但他们之间没有道统传授的直接联系。属于嘎迪林耶派别的门宦主张“先道而后教”，修道者不娶妻室，出家住拱北，修行中以静坐参悟，默念“迪克尔”为尚，宣扬“一时的参悟，胜过千年的功修”。这些门宦是：大拱北门宦、香源堂（又称海门）门宦、阿门门宦、齐门门宦（又称七门）、韭菜坪门宦、杨门门宦（又称后子河），以及撒拉教等。人数约有二十多万。主要分布于甘肃临夏、东乡、康乐、兰州，青海的大通、民和、西宁，以及宁夏的海原，陕西的西乡，四川的阆中等地。这些门宦有教统联系，基本上是华者·阿布都拉及其再传弟子所传授。属于库布林耶的门宦，主张遵守五功，静修

默念“迪克尔”。它虽只有大湾头一个门宦，但内部传授的老人家已发展到十三支，这十三支之间各遵师传，互不排斥，人数约万余人，主要分布于甘肃东乡和康乐等地。属于哲赫忍耶的门宦，主张“先教而后道”，高声念诵“迪克尔”，宗教仪礼以简为尚。它传了“两姓三家”（阶州马、平凉穆和灵州马），现有沙沟、板桥、北山和南川四个门宦，由于同出一个道祖传授，教义、礼仪和习俗皆同。人数约二十多万，分布于甘肃省张家川、平凉、徽成，宁夏的西吉、固原、吴忠，以及新疆、云南、河北、吉林、山东等地。

历史上，门宦之间因见解不同，经常发生矛盾，引起斗争，发展成为信仰伊斯兰教各民族内部不团结的因素之一。封建统治阶级常利用这一矛盾，挑拨离间，制造、扩大民族内部和民族间的不团结，以强化其统治。

不少门宦的教主、阿訇，在反对清廷的民族压迫斗争中，虽曾起过发动、组织教众进行斗争的进步作用，但由于教派、门宦之间的见解不同，存在着矛盾，以致各据一方，难以实现统一领导，成为反清失败的原因之一。但它的消极因素远不止于这一点。

第三章　三大教派

第一节　格底目

格底目学派是为了与其他教派门宦相区别而产生的名称。它是苏菲派未传入中国前，中国穆斯林所遵循的伊斯兰教教理和教仪，具有悠久历史。

“格底目”是阿拉伯文音译，意为“古行”，故称“尊古派”；因主张在“昏礼”之后开斋，又有“后开”派之称。通称“老教”。是指明末清初产生新教派以来，基本上保持着伊斯兰教传入时期的宗教

制度的一个派别，属逊尼派，教法上属哈乃斐学派。格底目是中国伊斯兰教中传播较广泛又占有优势地位的一个教派。已有一千三百多年的历史。其传入和发展约分三个时期。第一个时期为唐宋。那时以经商为目的的阿拉伯和波斯等地商人来到我国广州、泉州、扬州、明州等重要港埠经商，他们中不少人因商务关系久居中国，或因归路一时断绝而不能归国，或与中国人婚配，有了儿女，久而久之，遂定居下来，从而把伊斯兰教移植于我国东南沿海。广州的怀圣寺、泉州的清净寺、扬州的仙鹤寺、杭州的凤凰寺，以及在这些地方出土的阿拉伯文石刻等遗迹可为佐证。此为格底目的初传时期。第二个时期为元代。蒙古人三次西征，大批信仰伊斯兰教的中亚、西亚各族人被签发到中国，参与灭宋战争。元朝统一中国后，被签发东来的各族穆斯林，大部分被派遣到西北，一面屯垦，一面镇守边关要塞。他们随着居住地的稳定，建立了很多清真寺。《明史·西域传》中说："元时回回遍天下，及是居甘肃者尚多。"这些穆斯林中，也有一些什叶派，被融合于格底目的大发展时期。第三个时期为明末清初以后。由于苏菲主义和罕百里教法学派先后传入中国，并得到大发展，部分教民分别改遵了各个门宦和伊赫瓦尼，格底目在西北优势大为削弱，但从全国衡量，它仍是一个多数派。

格底目的主要教义和礼仪是：以《古兰经》和圣训为信条，虔守哈乃斐教法，反对标新立异，严守"教乘"，不重视"道乘"，认为静坐修持只是一种副功，不遵行也无损于信仰；一直保持着哈乃斐学派的宽容大度风格，虽对门宦崇拜教主与拱北持有异议，但并不反对任何门宦的功修，也不主张攻击其他教派门宦的仪礼，在教争中持折衷调和态度；给即将停止呼吸的人念"讨白"（忏悔赎罪），当念到"真主独一"时，要临终者举右食指，表示认主独一。在聚礼时，除

礼六拜“主麻”拜外，还要礼当天晌礼的十拜。在每年斋月前一月，每户都要宰牲念经，即转“拜拉特”（赎罪），最后全“者麻提”的人要到清真寺念《古兰经》，赞主赞圣，名曰“了夜”。每年斋期需满三十天，主张月初见月封，见月开。进入斋月后的十四日要隆重举行纪念穆罕默德的女儿、阿里的妻子法图麦逝世日活动。每年除过三大节日外，不很重视“阿述拉”的纪念日（伊历元月十日）。举行葬礼时，主张以《古兰经》转“费底耶”（赎罪）。教徒散布全国各地，没有统一的组织领导，比较涣散；对《古兰经》的念法比较古老，带有一些地方性语调，与发音较严格的伊赫瓦尼的念法，形成鲜明对比；在长期发展过程中不断受到中国传统文化的影响，宗教仪式中掺杂了不少儒家习俗，如为死者穿白戴孝，送葬时，高声啼哭；人亡故后每逢头七、二七、三七、四十日、百日、周年、三年，都要宰牲念《古兰经》，赞主赞圣，以搭救亡灵等。实行单一教坊制。教坊是以一个清真寺为中心，包括周围穆斯林居民形成的一种地域性的宗教组织单位，称之为“哲麻尔提”，各个清真寺之间，独立自主，互不隶属。教坊地区范围和包括的户数很不一致，以村落街巷为主，大的教坊户数多达一二百户，小的教访只有十数户不等。教坊内的穆斯林称为“高目”或“哈万德”，是教众、居民之意。教坊内的组织形式最早是“三道掌教制”（谢赫、嘎锥、蕃长）；后来，随着时代的演进，名称和内容亦有所改变。唐宋时期，由管理教务的“谢赫”（长老）和管理民事的“嘎锥”（教法官）以及由政府委派处理侨务的蕃长组成。元明以来，多由领拜的“伊玛目”、宣教的“亥提布”和呼唤礼拜的“穆安津”组成；清代后期，教务由开学阿訇、二阿訇、穆安津主持，事务由学董、乡老管理。学董操有一坊内宗教事务的实权，开学阿訇亦受其制约。中华人民共和国成立后，学董和乡老一职又由寺管会所代替；开学阿訇实行聘任制，学董、乡老实行选举制。

对受聘的阿訇，教坊的穆斯林要举行隆重的欢迎活动。邻近各坊，也被邀请送帐贺喜。阿訇任期年限不一，决于阿訇与本坊群众的关系，有一二年的，也有三四年的，但一般都以一年为限。任期一到，阿訇即主动提出辞学。若群众挽留，本人同意，可继续任教，否则，由教坊群众举行欢送会，送阿訇回家，通称为“散学”。

第二节 伊赫瓦尼

伊赫瓦尼，又称“艾赫里逊奈”，均系阿拉伯文音译，意为“兄弟”和“遵经”，故有“兄弟派”或“遵经派”之称。它是意欲消除儒、道文化对伊斯兰教的渗透，维护伊斯兰教的纯真的一个新兴学派。又由于与格底目和各门宦相区别而通称其为“新教”或“新兴教”，属逊尼派，但在教法上属罕伯里学派。

伊赫瓦尼于十九世纪九十年代由马万福(1849—1934年)创建于甘肃河州(今临夏回族自治州)。马万福，经名奴海，甘肃河州东乡菓园人，是一位著名的东乡族阿訇。公元1888年去麦加朝觐和留学时，受到瓦哈比派反对苏菲主义思潮影响。回国后联络当时河州较著名的格如、散的、黑庄、奴姆若顺以及法德明、马会山等“十大阿訇”，结合中国伊斯兰教实际，创建了伊赫瓦尼派。主张“凭经行教”，“尊经革俗”，反对异端。最初提出十大纲领：在念《古兰经》时，只能一人念，众人听，反对阿訇、满拉数人同时诵念；不能请阿訇给自己或家中成员念“讨白”，讨白要自己念；不朝拜拱北，不崇拜教主、老人家；不高声赞圣；不多举意念“教阿”(祈祷词)；不宰牲纪念死者的忌日；不用《古兰经》给死者转“费提叶”；不多做“太抬卧尔”的“阿曼里”；“阿曼里”要自己干，《古兰经》要自己念；对“候空”(教律)要用“省海勒”(手段、分析)方法。由于这些主张和宗旨针对性强，直接触及其他学派的利益，遂遭到一些宗教上层

的强烈反对，又因马万福支持乙未河湟事变受到牵连，遂潜往甘肃陇东及新疆等地，于是该派发展一度受到严重挫折。公元1918年以来，马万福在宁海镇守使马麒及其弟马麟以及民国时青海省主席马步芳的强权支持下，使伊赫瓦尼得到了大发展，到本世纪四十年代在甘、宁、青地区的伊斯兰教中取得了显著地位，并在全国各地的穆斯林中也相继发展了不少信众。中华人民共和国成立后，该派中又分离出了赛莱费耶派。

伊赫瓦尼的主要教义、礼仪是：凭《古兰经》行教，遵行圣训，革除习俗，反对异端活动。除严守创教初期提出“十大纲领”外，还有下列一些宗旨：在宗教功修方面，主张依次履行天命、当然、圣训三种功课，然后如有余力再做“副功”课；认为不论念“清真言”、“作证词”、《古兰经》，都是为了“认主”、“证主”和“畏主”，不是祷告和祈愿；反对宗教教职人员利用念经获取代价和报酬，主张宗教教职人员为教众念经时，不能收“海迪耶”，教众也不可因念经而宰牲备饭，更反对念经的时候点香；主张拜内打坐时起指（在礼拜打坐默念到“真主独一”时，要举起右手食指表示认主独一的信念）是圣行，反对念“讨白”时起指；主张用阿语默念“立意词”，并且要知道“立意词”的含意，否则，用汉语举意也合乎经典要求，同时反对没有割礼的人率众礼拜；反对只有阿訇才能给临终的人念“讨白”，主张凡懂教义的任何穆斯林都能给临终的人做“提念”和启示，而由本人自己祈祷赎罪；反对在洗亡人埋体时念“塔哈章”，反对为亡人宵夜，晨念“哈提经”，以及念七天、四十天、百日、周年等忌日，主张遵照“圣行”，只在“主麻日”做祈祷，追悼亡人；反对为亡人披麻戴孝和高声嚎哭，同时，对妇女的要求比其他教派严格，主张妇女必须戴盖头，限制妇女参加社会、文化活动。

伊赫瓦尼的教权组织形式，最初大体与格底目相同，实行互不

隶属的教坊制，后来推行了“海乙”制（设在城镇的中心寺），一个“海乙”寺，管辖数个或数十个小寺。“海乙”寺的掌教，管理所属小寺的阿訇，并有出“侯空”（教律）和处理民事纠纷的权力。有的“海乙”寺，还向小寺派收学粮。该派以甘、宁、青为主，散布全国各地。

赛莱费耶是阿拉伯语的音译，意为“前三辈”（圣门弟子、再传弟子和三传弟子），是从伊赫瓦尼中分离出来的一个现代派，与伊赫瓦尼没有实质性区别，因礼拜时抬三次手，又有“三抬”之称。1937年马得宝阿訇接受了经沙特阿拉伯国王、教长阿齐兹修正后的瓦哈比派的宽容思想（即伊赫万兄弟会的主张）后，即从伊赫瓦尼派中分离出来，创建了赛莱费耶派。

1936年河州马得宝（尕白庄阿訇）和马麟（原青海省主席）、马以奴斯阿訇等人去麦加朝觐，回国时他们购买了一些有关论述瓦哈比派新主张的经书。马麟担心带回这些书经会引起风波，劝大家不要带，结果多数人没有带，唯独马得宝和马以奴斯偷偷将《伊斯俩目助有什》、《海真理古鲁比》和《满克塔勒海》等经书带回。当他们在河州边研究边传授时，遭到马步芳的反对，信从者只是一些阿訇，人数不多，也没有形成一派。中华人民共和国成立后，以马得宝为首的一些阿訇以八坊新王寺为立足点，第二次进行传授，到本世纪七十年代末，在广大群众中乃有一定发展。现在河湟等地区已有一批信众和一些清真寺，尚处于发展阶段。主要宗旨有：只承认“前三辈”的教义教律，同时认为前三辈对同一问题有不同解释时，就要看谁的依据充足、解释正确就遵谁的，不盲目排斥任何一个。赛莱费耶的主要教义和礼仪是：“安拉”在被造物之外，不在被造物之内；地球是“安拉”造化的，因此，“安拉”在地球之外。于是其他教派认为赛莱费耶给“安拉”定了方位，违反了“安拉”“无方所、无相似”的传统教义；只承认《古兰经》原文和正确的注解。《古

兰经》中有些隐晦不明白的字意，没有给人类赋予注释的责任，不能妄加解释，解释了也不承认；认为圣训只是对《古兰经》的解释，就应当尊行；在礼天命拜时，伊玛目高念“法蒂哈”，跟随礼拜的人也要低声念“法蒂哈”；在做“都阿”时必须面向正西，朝向克尔白；不给亡人做“费底耶”赎罪；在礼拜时须抬三次手，即礼拜开始时两手贴胸前，抬手一次；继在鞠躬前抬手一次；鞠躬起来时，抬手第三次；男子须留“满头”（大背头）、“利豪耶”（鬓须），妇女须带盖头和面纱；同伊赫瓦尼一样，不崇拜门宦的教主、老人家，不崇拜圣墓，不崇拜拱北；反对阿訇给教众念经时收受“乜贴”，反对吃念并行，主张吃了不念，念了不吃；反对念经、上坟时点香及送葬时穿白带孝、高声嚎哭；主张出荒郊礼“尔德”拜；念作证词时举右食指，表示认主独一，但念“讨白”时不能起食指；集体不能同时念《古兰经》，要一人念，众人听，也不为亡人宵夜，念“头七”、“二七”、“三七”和“四十”纪念日；要求内妇人不能见外男子。

第三节　西道堂

西道堂，最初取名金星堂，后改为西道堂。西道堂是一个主张可以用汉文宣传伊斯兰教义，也是一个主张兴办汉语文学校，并积极发展商贸企业的独特学派。因以中国伊斯兰教著名学者刘智等人“以儒诠经”的汉文译著为传教依据，故有汉学派之称。十九世纪初，马启西（1857—1914年）在甘肃临潭县旧城镇创建了西道堂。

西道堂的发展，大体经历了三个阶段：一是马启西创教时期（1902—1917年）。马启西，临潭县人，回族，清末秀才，为了发展伊斯兰文化，于1891年，在临潭旧城西凤山开设私塾一所，取名金星堂，除讲授“四书”、“五经”外，还以王岱舆、马注、刘智等人用汉语编撰的《清真大学》、《清真指南》、《天方典礼》等伊斯兰论著为蓝

本，宣传其宗教教旨，简化宗教仪式，减轻宗教负担，克服陈规陋习，提倡男女上学读书，因而受到当地广大穆斯林群众的拥护。随着信众的增多，他在西凤山下设帐讲学，取名西道堂，一面传教，一面组织生产。凡参加者，将其财产一并归入道堂，实行集体经济管理制，从事农、牧、商等各业的开发经营。由于在较短时间内获得了较大收益和发展，马启西的宗教地位和影响也随之增高，遂受到其他教派排斥。1914 年地方军阀马安良诬陷马启西与白朗事变有勾结，将马启西兄弟及其亲属等二十三人杀害，并查封了道堂，抄没了全部财产，使西道堂陷入危机与旷日持久的诉讼之中。直到 1919 年马安良暴病身亡，诉讼不了了之。第二个时期为马明仁时期（1918—1946 年）。1917 年第二任教主丁全功被马安良杀害后，马明仁继任了第三任教主。马明仁（1896—1946 年），临潭人，回族，有一定文化，长于理财，为人和蔼。被选为教主后，尽力收拢、安置流落各地教徒，制定振兴之策，完善各项制度，领导群众团结一致，继续经营农、商、牧、副各业。经二十多年的艰苦奋斗，道堂经济得到了全面发展，不仅在北京、张家口、兰州、包头、阿坝、康定、拉萨等地设立了商栈，而且行商遍及全国各大城市，同时还建立了农场十二处，耕地达七千余亩；牧场五处，各种牲畜约五千头（只）；林场十三处，各种作坊十余处。经营商品，不仅有各种畜产品，贵重药材、珊瑚玛瑙、粮食木材，而且还有布匹、百货等，资金达百万余元（白元），是西道堂的全盛时期。第三个时期为敏学成时期（1947—1958 年）。1946 年马明仁逝世后，敏学成继任了第四任教主。敏学成（1882—1957 年），字志道，祖居临潭卓洛，回族，有一定文化，为人诚恳忠厚。由于他体弱多病，实权多集中于中层负责人，以致中上层中出现积聚私财的现象，道堂集体经济大为削弱。教主敏志道无能制止这种颓势，加之马步芳军阀势力胁迫，使西道

堂经济发展受到种种限制，至1949年开始走向衰落，下层教众处于贫困境地。新中国成立后，西道堂受到保护。反封建宗教特权及“文革”时，西道堂和其他教派一样受到了不公正的对待。中国共产党十一届三中全会拨乱反正后，党和国家的宗教信仰自由政策得到认真贯彻和落实，西道堂和其他教派的宗教信仰均受到尊重和保护，现在全体教众正在为祖国“四化”建设而努力。

西道堂的主要教义、礼仪和教权组织为：基本信仰是“认主独一”、“顺主从圣”、“遵经依训”，履行天命五功，并以刘智等人“以儒诠经”的汉文译著为宣教依据。同时把刘智等人的学说思想融汇于他们的宗教实践中，在宗教礼仪方面又兼收并蓄了格底目和哲赫忍耶的一些特点，如“主麻”礼十六拜，与格底目相同；对“圣纪”和教主忌日，十分隆重，其时除念《古兰经》外，还念《卯路提》、《满丹夜合》，以及《穆合曼斯》等赞圣之经，又与哲赫忍耶相似。它们不为历代教主修建拱北，这与其他门宦大相径庭；同时，除创始人马启西从事静坐修持外，历代教主都不重视“妥若格提”（道乘）的修持；教权结构具有门宦家的特点，实行教主集权制。教主既是宗教领袖，又是道堂内世俗生活中总管一切的权威。组织结构，分集体户和个体户两部分。个体户散居西北各地，经济独立，生活自主，遇有困难，道堂给予帮助；集体户聚居于临潭旧城西道堂内和各农场、牧场中，约四百户，千余人，集体经营农、林、牧、副、商各业，财产及收入全部归道堂所有，实行统一管理，统一分工，统一分配。堂内设有总经理，统管各行各业，各行各业还设有分经理和负责人；堂内设有大、中、小灶，实行集体生活，教众的衣、食、住和婚、丧费用全部由道堂统一支付；提倡学文化，出资创办启西女校、旧城二校，并筹办中学，鼓励道堂内和当地各族男女学龄儿童上学，学习文化，同时，还选拔道堂内学习好的青年上中学和大学，故其

成员大多都有一定的文化知识。西道堂虽是一个宗教团体，但其宗教教育和宗教活动并不浓郁，他们在统一的宗教主张之下，主要从事各种经济活动，它既是一个宗教派别，也是一个具有特殊模式的经济团体。

教众主要散居于甘肃临潭县旧城镇、和政县台子街和青海省民和县马营等地。教众约有万余人。

第四章　四大苏菲主义学派及其门宦

第一节　虎夫耶学派

虎夫耶是阿拉伯文的音译，原意为“隐藏的”、“低念的”。因主张低声念“迪克尔”，故有“低念派”之称。它是中国伊斯兰教四大苏菲学派之一。教派上属逊尼派，教法学上属哈乃斐学派。

虎夫耶最初为叙利亚苏皮乌不勒哈细姆（殁于公元 1365 年）所传，后他的主张为中亚穆罕默德·伯哈文丁（1318—1388 年）所吸收，创建了纳格什班迪耶。从此，虎夫耶基本上融于纳格什班迪耶，盛行于阿拉伯和中亚等地。纳格什班迪耶的大教主阿扎姆之子依禅卡朗和依禅卡什目，因争教权，分为两派：前者为低念派，名虎夫耶；后者主张高念，名哲赫忍耶。公元十六世纪，卡朗之子玛姆特·玉素甫来到新疆传教。继而依禅卡什目，即伊沙克也来到新疆叶尔羌发展势力。在新疆又把虎夫耶称为白山派，把哲赫忍耶称为黑山派。两派水火不容，争斗了近半个多世纪。十七世纪虎夫耶分别从新疆和阿拉伯又传入甘、宁、青（从新疆传入甘、宁、青者较多）。从新疆传来者以希达叶图拉为代表，从阿拉伯传来者以马来迟为代表。他们把虎夫耶先后由陆海两路传入甘、宁、青后，经过二百余年的传播和发展，并与中国传统文化相融合，遂

形成了许多支系门宦。

虎夫耶的支系有毕家场门宦、鲜门门宦、穆夫提门宦、花寺门宦、临洮门宦、刘门门宦(明德堂)、庆云堂门宦、胡门门宦、北庄门宦、洪门门宦、丁门门宦、法门门宦等。各门宦之间,互不往来,各有自己的授传人,独立传教和施行教权。

虎夫耶的主要教义和礼仪是:《古兰经》和圣训为信仰的根本依据,遵行天命五功,重视隐修和默念"迪克尔",但所属支系门宦因其传授者不同,念诵方式亦各有异。教阶分为三级:最高一级是"穆勒什德",称太爷或教主,被认为是得了教门的人,具有"勿里"的品级,并能显示各种"奇迹";次一级是"海里凡",即"穆勒什德"的接班人,被认为是办教门的人,具有"谢赫"的品级;再一级是上两级的忠实信众,称为"穆勒得",即追随者,被认为是学习教门的人。实行教主集权制。在继承方式上,教主在世时,精心培养几个"海里凡",为继承教权的候选人,临终时选择其中一人,交给经典、著述或掌教印章或几件衣物,作为继承教权的凭证而成为下一辈教主,后来大多演变为"子袭父职"的世袭制。随着教坊的增多,将若干教坊联结为一个教区,由教主指派"海里凡"主持教区教务;同时,以教主委派各坊教长制,代替了单一教长的推选聘请制,从而奠定了教主权力集中制的教权结构。教主、老人家被认为生前能显示各种"奇迹",是引领教众走上正道的人,逝世后尊信者为其修建拱北,予以祷念,有的将朝拱北和朝拜天房等同视之。教众要给教主、老人家奉献钱财和礼物,名曰送"海迪耶"。教众主要分布于西北各地,尤以甘肃为最多。该学派的支系门宦有:

(1)毕家场门宦

以其始传者拱北所在地而得名。创始人马宗生(1639—1719年),经名阿布都若海麻尼,先祖是唐时落居陕西长安大学习巷的

波斯使节。幼时在长安大学习巷清真寺学习阿文，二十五岁在该寺完成阿文大学课程，“穿衣”成为阿訇。以后去麦加朝觐，途经河州，因感路程艰险，路费不足，遂寄居河州南关，后任北寺开学阿訇。康熙十一年(1672年)，穆罕默德二十五世后裔，华哲·希达叶图拉·阿法格·曼什乎勒，从新疆来到青海湟中，住凤凰山传教。马宗生会同八坊上二舍清真寺阿訇太巴巴，祁寺满拉祁静一和马十万等去青海朝见“圣裔”。希达叶图拉见其虔诚，遂给马宗生等分别传授了虎夫耶宗旨和“迪克尔”，嘱咐他们认主赞圣，做功传教。马宗生回到河州后，遵守师传，静修功课，并融合自己的见解，立足北寺，先向阿訇、满拉传授教理，随后广泛向群众宣传，追随者日益增多，遂形成一派。他逝世后，经长子马一清、长孙马达吾德两位阿訇的传播，教众一度发展到二千余户。他们为了进一步扩大影响，巩固发展毕家场门宦，不仅为马宗生修建了拱北，而且主持并出资重修了八坊的祁寺、北寺和西寺三个清真寺，进一步吸引了一大批群众。在他们之后，由于后代中没有具备传教条件的人，同时，大拱北、穆夫提相继崛起，该门宦开始走向衰落，从第三代起只称主持，而不再称教主(另说从第四代之后不再传授了)。

毕家场门宦的主要教义、礼仪是：《古兰经》、圣训是信教传教之本。念、礼、斋、课、朝是必先要尽的义务；传教必须顺应天理(顺天顺圣)，遵守国法(顺从国家及执政者)，重视人情(孝顺父母、爱护骨肉、和睦邻居)；既要遵行天命五功，也要静修默念“迪克尔”，两者不要偏废，才能完善“尽性复命之道”，但这只是对传教者的要求，不是对所有教众的要求，教众只要履行天命五功，就算是一个完美的穆斯林；反对随意批驳别派或与之争夺教众和教权；实行教主世袭制和凭印传教。

该门宦的传教人依次为马宗生、马一清。也称教主，从第三代

起没有传教人，只称该门宦负责人为主持人。他们是：二太爷、阿布都董拉希、故白、依布拉海满、伊底勒斯、世师、活命阿訇、海茶阿訇、九阿訇、麦赛阿訇、德虎阿訇、马国珍。二十世纪八十年代为马光明。

教众约二万余人，主要分布于甘肃临夏县阴洼山、临夏市八坊、临潭旧城，以及四川松潘和宁夏西吉等地。

(2)穆夫提门宦

穆夫提，阿拉伯文的音译，意为教法说明官。始传人马守贞(1633—1722年)，又名豪祖勒提·伯什勒力·勒比尼。

马守贞母亲的先祖是助唐平安史之乱的大食兵，落居陕西长安仓门巷。宋时因犯罪被逐放青海西宁。大约在公元1630年希达叶图拉(阿帕克和卓)首次来到青海西宁，与马守贞的母亲田氏结婚，1633年生马守贞。当时希达叶图拉(阿帕克和卓)正与黑山派争夺南疆政教大权，尚处劣势。不久阿帕克和卓去新疆，田氏母子迁居甘肃临洮北乡。1673年希达叶图拉二次来到西宁，将马守贞叫到西宁，给其传授虎夫耶学理，并将他的衣物八件交给马守贞，作为传教凭证；同时取名“穆夫提”，让西宁李太巴巴为辅士，并教经典知识和仪礼，后在原籍传教。马守贞在临洮北乡传教五十余年，取得了大发展。后来该门宦移居康乐封台堡，再迁雍道家。教众达数万。马守贞逝世后，由于二、三、四、五代教主，有的多病、有的年轻、有的因能力差，基本上处于停滞状态。第六代教主马显忠才华出众，不仅振兴了该门宦，而且兴办义学，提倡回汉团结，受到陕甘总督重视，给予“统领”头衔，命其管理河湟地区教派门宦，群众呼其管的是“七门八宦”，遂成为河湟地区较有影响的门宦。1862年以来，因多次参与回民自卫反清起义和反抗军阀的斗争，领导人多被杀害，教众受到摧残，财产遭到很大损失，遂陷于衰落

境地。中华人民共和国成立后，一度遭受极左思潮的迫害，受到不公正待遇；但在党的十一届三中全会后落实了宗教信仰自由政策，受到了正确对待。其负责人拜玉凤被选为第八届省政协副主席。

穆夫提门宦的主要教义和礼仪是：《古兰经》和圣训是信仰和传教的依据；教乘和道乘并重。前者主要指的是念、礼、斋、课、朝，后者主要指的是坐静修持和低念“迪克尔”；教主继承实行“长子世袭制”。教主继承教权时，须先坐静七至四十天，然后宰牲念经，赞主赞圣，举行隆重的继承仪式；教众探望教主时，须行跪拜礼；逢历代教主忌日时，道堂要宰牲念经，名曰干“阿曼里”，教众拿“海迪耶”去拱北上坟；所属清真寺阿訇，由教主直接委派，或由教众推选，经教主批准后，才能到寺当阿訇；把朝觐天房与朝觐拱北等同起来，并且重视向教主讨“都阿”，取“口唤”。妇女一般不戴盖头，也可以从事社会活动；热心办学校，主张男女上学念书。

穆夫提门宦，从 1673 年开始传教，至 1949 年已传十四代，教主依次为：伯什勒力·勒比尼、艾布都·若豪麻尼、艾布都里·托细勒、艾布都里·妥法勒、艾布都里·散他勒、和者·散尔董的尼、纳苏龙的尼、伯哈忍的尼、色尔董拉赫、穆足忍的尼、木豪引的尼、折俩龙的尼、伊斯目的尼、穆豪叶·艾散董的尼。教众主要分布于甘肃临夏、康乐、东乡和青海西宁南川以及新疆等地。

(3)临洮门宦

以其始传人原籍而得名。始传人马玉焕，生于清乾隆年间，享年 35 岁(具体生卒年月不详)。又名伊斯哈格·扎尔丰的尼。

临洮门宦是从穆夫提门宦中分离出来的一个门宦。穆夫提门宦，到清乾隆年间分为两支，马金焕以长子资格继承了穆夫提门宦第六代教主，在康乐传教。其弟马玉焕，阿文比长兄马金焕好，同时曾服侍其父坐牢三年，但因系是次子未得到教主职位，甚为不

满，遂率领追随者迁居临夏瓦窑头；后去麦加朝觐，走访了虎夫耶道堂“谢赫”，重新领受了传教学理；返回后，苦修善行，传播发展了一些信众，逝世后葬于临夏西川王家场；当地群众称其为临洮门宦。在马玉焕之后，因缺乏接替人，三代失传，陷于衰落。后来他的曾孙马有德，为振兴临洮门宦，又去麦加朝觐，再次拜访了虎夫耶派的长老哈比本董拉海，接受了“迪克尔”；返回后，大力发展传播，教众达千余户，兴旺一时。在他之后的两代教主，虽都是“哈吉”但学识较差，苦修善行不及前辈，使该门宦没有得到进一步的发展。第八代教主马成章两次去麦加朝觐并拜访了纳格什班迪耶谢赫满素木，领受了教理。回国后在甘肃临夏、东乡、甘南和青海西宁等地清真寺任教长期间，传播他的主张，使该门宦得到一次大发展，在社会上产生了一定影响。由于他生前没有指定接替人，他逝世后，也没有人自行接替传教，因此，该门宦到二十世纪五十年代，已基本上处于衰落状态。

临洮门宦的主要教义和礼仪与穆夫提基本相同。所不同者主要有：不以“长子继承”为唯一教权接替制度，但教主须有本家族有经典学识的人继任，而且必须是“哈吉”；教主对教众控制较松散，也不主张行跪拜礼，重视履行天命五功，反对把朝拱北与朝天房同等相待，认为朝天房是“天命”，朝拱北是一般悼念仪式。

临洮门宦到二十世纪五十年代已传十三代。前五辈与穆夫提门宦相同，第六辈为马玉焕（即临洮门宦的第一代），自后三代教主失去记载，从第十代起，依次为：马有德、杂黑的、舍木松的尼、马成章。教众主要分布于甘肃临夏西川、八坊和康乐刘川等地。

（4）花寺门宦

因早期建筑的清真寺、拱北多系雕梁画栋、彩色花卉装饰，故称“花寺门宦”。另说老花寺内有花园，故名花寺。马来迟家原为

花寺“高目”,他传虎夫耶宗旨后,遂被称为花寺门宦。始传人马来迟(1681—1766年),回族,经名阿布都·哈里木,临夏八坊人,出身于商人家庭。

马来迟从童年起就开始在清真寺攻读阿文,十八岁完成阿文大学课程,成为一位青年阿訇,先后在青海、甘肃、陕西、湖北等地清真寺任教长,学生遍全国。1728年去麦加朝觐,并到大马士革、巴格达、开罗等地深造,先后研究了沙孜林耶、嘎迪林耶、纳格什班迪耶和赛哈来外勒顶耶等苏菲派学理,并拜虎夫耶学者艾海曼提·阿格来以及麦加著名学者茂俩拉买核都米为师。1734年返回河州后,综合各派教旨,在河湟地区传播虎夫耶学理。经过近三十年的宣教,河湟地区的一些回族、撒拉族、东乡族和藏族尊信了他的教旨,信众多达十余万人,成为河湟地区人数最多的门宦之一。此后,虽受到哲赫忍耶的挑战并且发生了严重斗争,但其教权势力仍一如往日。同治年间西北回民发起了反清起义,花寺门宦在河州的主要领导人马永瑞,西宁的马永泰、马归源、马本源等在河湟率教众起义。失败后,教众惨遭杀害,教主、头人被杀害,家属流放千里,或发配为奴,花寺门宦势力受到很大的削弱。此后花寺门宦即分裂为以循化为中心、马如彪为首和以河州为中心、马永琳为首的新、老两派,矛盾重重,相持不下。光绪二十一年花寺门宦的主要领导人马永琳又一次发起反清起义。失败后,马如彪、马永琳及其家族绝大多数人被杀害,教众遭到残酷镇压,花寺拱北被拆除,财产被搜刮一空。从此,花寺门宦一蹶不振,完全衰败。光绪末年马来迟的六世孙马显福,欲谋振兴花寺,虽作了很大努力,给马来迟墓重修了八卦亭,但并没有挽回衰落的局面。现无传教人,只有家族一些人共同主持管理拱北。

花寺门宦的主要教义和礼仪是:《古兰经》和圣训是信仰之本。

同时，主张“闹中求静”，低声反复念“迪克尔”；一生从事宣教的“谢赫”、“海里凡”和“穆勒什德”，要“教”（天命五功）、“道”（静修）并重，一般“穆勒提”要求做好“天命五功”，经常探望拱北即可；每逢圣纪和历代教主的生辰忌日要宰牲干“阿曼里”。举行“阿曼里”时，除念《古兰经》外，还要念《卯路提》、《冥沙尼》经；教众逝世后，家属要先到花寺拱北报讯做祈求，念“亥亭”（《古兰经》中的几段）。逢教众忌日在家悼念时，其家属须先去拱北上坟；用《古兰经》转“费底耶”；给亡人站“者那则”时要脱鞋。埋葬亡人时，要求阿訇、满拉跪在墓前，各持《古兰经》一本（共三十本），各自朗诵完为止；实行“父传子受”的教权继承制和指派“海里凡”管理教区的教坊制。

花寺门宦至1949年已传七辈，教主依次为：马来迟、马国宝、马光宗、舍木松的尼、奴茸的尼、马桂源、马克里木。教众主要散居于甘肃河州西南两乡、广河三甲集、和政买家集、牙当、大小南岔，青海循化、西宁，宁夏银川及新疆乌鲁木齐等地。

（5）北庄门宦

以始传人的居住地北庄村而得名。创始人马葆真（1772—1826年），又名豪木钗，东乡族，临夏东乡北庄人，出身于农民家庭。该派始传人虽为东乡族，但他们教众中回族不少。

马葆真，从小在清真寺攻读阿文，学习经典知识，及长学识出众，名冠八坊。他原系花寺门宦教民，1800年以来先后两次去新疆莎车拜访穆罕穆德二十八世后裔乌尼亚；三次去麦加朝觐，并受传乌尼亚的虎夫耶学理。由于马葆真经典知识广泛，又能苦干苦行，因此，信众曾一度发展到十多万，是北庄门宦鼎盛时期。他的教众由五个学生分管：豪比布本拉希领导东乡巴苏池等地教众；敏松的格领导洮州、康乐等地的教众；井沟依斯麻领导临夏等地的教

众;另外两支分别由阿巴斯、马达吾德负责。同治年间西北回族发起反清起义时,马葆真长孙马悟真率领北庄门宦教众参加起义,失败投降后,与马占鳌参与了清廷镇压起义群众的活动,受到清军的器重,充任马占鳌的左旗管带。后来马悟真的侄子马璘又出任了甘州镇守使,这对进一步发展巩固北庄门宦起了很大作用。1928年马仲英起事后,马璘的士兵哗变,他随即解甲归田。

马葆真逝世后,他的五个学生的后裔,也先后各立门户,自成一派,但名义上仍属北庄门宦。一为豪比布本拉希,形成一支,称巴苏池门宦;二为松的格,殁后葬于旧城达子沟,自成一支,称达子沟拱北;三为阿巴斯,自成一支,称小杨门;四为马达吾德,在吐鲁番自成一派,称妥叶老人家;五为依斯麻,殁后在井沟修葺了坟墓,人称井沟太爷。

北庄门宦的主要教义和礼仪是:除《古兰经》和圣训为信仰的基础外,还主张:对传教人称老人家,不称教主;老人家必须具有"哈吉"身份和莎车道堂的传教凭证;教从婚丧等大事情,必须先取得老人家的同意,名曰"吩咐";主张用《古兰经》转"费底耶",现在部分信徒也用现金转"费底耶"。

北庄门宦至1949年已传六辈,历代老人家依次为:马葆真、马哈三、胎里会、阿哈曼提、马绍宗、马进成。教徒约八万余人,主要分布于甘肃东乡、临夏、和政、临潭以及青海西宁和新疆等地。

(6)胡门门宦

以其始传人胡须长故名。始传人马福海,经名艾布里·则地(1715—1812年),东乡族,临夏东乡红泥滩人,出身于农民家庭。教众中回民也不少。

则地幼年在家乡攻读阿文,及长在西安崇文巷清真寺拜王尕锥阿訇为师,学习经典。1749年返家后,宣称他遇见了"海孜勒"

圣人(伊斯兰教传说中一位长存的“圣人”),“使他通晓了理学,知道了天人合一和浑化的奥妙”,开始宣讲苏菲学理。由于他的阿、波文经典知识渊博,并且长于天文地理,同时,遵行严谨,能说善辩,遂取得了附近八个村头人和大部分群众的信赖,积极拥护、支持他传教。当他八十岁时,雪白的胡须突然变黑,又引起更多的人尊敬并以“谢赫”相对待。于是信者剧增,教众达四万余人。以后则地的三子而力及其后裔掌握了教权;则地的长子欧斯麻乃及其后裔参予了地方政权。三子而力之子,哲麻龙的尼(大师傅)与格的如(三师傅)因争教权,又分二支,开始走向衰落。长子欧斯麻乃之孙马万有曾参加同治年间反清斗争;失败投降后,子孙中从政为官者不少,如马国仁曾任天水镇守使,马国礼曾任甘肃省实业厅厅长,对胡门教权起了一定巩固作用。

胡门的主要教义和礼仪是:除以《古兰经》和圣训为信仰基础外,还有:对阿拉伯第一个字母“艾立夫”解释为“一字分三,三字归一”,它表示真主、圣人、穆民三者合而为一;不食兔肉;重视天文气象研究,声称有祈雨之术;对即将停止呼吸的人,要请阿訇反复念“讨白”,直至停止呼吸为止;教权实行“父传子受”制;“教”、“道”并重,即天命五功和静坐修持都应履行;举“都阿”须抹两次脸面。

胡门自艾布·则地于1749年传教以来,至1949年,共传六代,从第三辈起,分为两支,即红泥滩胡门和太子寺胡门。红泥滩胡门教主依次为艾布·则地、而力、哲麻龙的尼、阿布伯克、八爷、依拉希满。太子寺胡门教主依次为:艾布·则地、而力、格地如、七阿訇、伯克二师傅、马国忠。教众主要分布于临夏、东乡、康乐、广河以及兰州和青海西宁等地。教众共约四万余人。

(7)明德堂

又称刘门,以始传人之姓而取名。始传人刘伯阳(1649—1737

年),经名西拉董的尼,回族,甘肃兰州市人,出身于城市贫民家庭。

1673年刘伯阳、鲜美珍、马建功在青海西宁同受教于希达叶图拉。马建功、刘伯阳遵从希达叶图拉之命,共同辅佐鲜美珍传教,故马建功、刘伯阳同是希达叶图拉的门徒,刘伯阳还是鲜美珍在兰州的"拉依布"(代理人)。刘氏终身修持干功,谦虚俭朴,言谨行慎,颇受教众尊重,后来形成了鲜门的一个分支,俗称刘门门宦。晚年行动不便时,由其子接替了"拉依布"。父子两人先后逝世后,同葬于兰州西津桥,教众为他们修建了墓庐,称桥子拱北。刘氏的后代遵照伯阳的旨意,再未接替传教,只是辈辈相继看守拱北。

刘门的教义和礼仪,基本与鲜门相同,主要是:以《古兰经》、圣训为信仰之本;重视坐静默念;干功修持多在晚间,颇为神秘;传教人娶妻室,但须云游四方;在做"求祈"时,要点香叩"散智丹"。传教人只有两辈,即刘伯阳及其子刘哈三,其余皆以主持对待,不以传教人相称。教众约二百余户约千余人,主要散居兰州和青海西宁。

有的书刊,曾记述明德堂二十世纪四十年代主持人是刘希天。他是个知识分子,他的父亲曾经任过鲜门的"拉依布",故刘希天曾代理过明德堂的主持人。他逝世后即行停止代理一职。

(8)丁门门宦

以始传人姓取名。始传人丁祥(又称丁香),回族,先祖阿拉伯人,元代到中国。先祖在中国生三子,取拜、哈、丁三姓。明朝丁姓来临潭居住,民国年间有一支迁康乐虎关,一支仍居临潭。丁祥生于乾隆五年(1740年)农历三月十七日,殁于嘉庆二十四年(1819年)七月二十七日。丁祥在清乾隆三十一年同丁云第一次朝觐。乾隆四十五年同丁贵第二次朝觐,丁祥在莎车求学时领受了虎夫耶、嘎迪林耶、哲赫忍耶、苏汗日万日顶耶等四门,只传了虎夫耶。

他的老师有两人，都是阿富汗人。他在莎车学完功修后，回到甘肃，先后在兰州、河州和洮州等地宣教，受到一些好道之士的拥护，尊信的教民也不少。他逝世后葬于宁夏塔桥，家族及信众为其修了墓庐，称塔桥拱北，又称丁门拱北。丁祥的弟子（学生）为素来麻乃，兰州人；另一个弟子马虎，临潭人。他的宗教主张和功修方法只传给他的接替人和学生，一直延续到今天。他凭《古兰经》宣教，主张“道”、“教”并重，每天早3—4点起床，做小净，礼副功拜，低念“迪克尔”；教主每年要游坊一至二次，届时为教众做“求祈”、念“讨白”，接受束脩赠送。他们的接替人，依次为：丁祥、丁贵、丁世福、丁占魁、丁述堂。现为丁士俊。丁门的副负责人是：丁祥的弟子素来马乃、马虎；丁贵的弟子马世芳，广河人；丁世福的弟子叶乙吉勒斯；丁占魁的弟子马用吾，兰州人；丁述堂的弟子买卢路子和马善清，均为兰州人。教众约万余人，主要分布于临潭、兰州、宁夏和新疆等地。

（9）庆云堂

也称刘门门宦，以始传人的姓取名。始传人为阿布都·干哈勒，生殁年不详，道统谱系记有二月十日生，三月十一日亡，回族。先祖叙利亚人。公元1672年，他和毕家场始祖马宗生同去西宁接受了希达叶图拉的虎夫耶学说，在兰州传教。殁后葬于兰州小西湖。后裔为其修建了墓庐，名小西湖拱北，或莲花池拱北。据说他与河州毕家场门宦道祖马宗生是娘舅关系。根据他们的道统谱系记载，刘门尊希达图拉希为25辈，阿布都·若豪麻尼（即马宗生）为26辈，阿布都·干哈勒为27辈，和者·达吾德为28辈（生于九月初，终于三月初六）。此后再没有传教人，都是后裔中的守拱北者。在其道统谱系中，还记述了该门宦中的几个受人崇敬的人，大概是该门宦的传播者，但没有列入接替人行列。这几个名人是：在兰州有

祖太爷、尊贵太爷、伊麻目太爷、贵人太爷，还有一位罕知太爷，在河州有一个新院太爷。这些人的活动没有记载，口传也不多。

刘门的主要教义和礼仪与毕家场门宦相同，凭经传教，“道”、“教”并重，以《古兰经》、圣训为立教宣道和做人处事的准则。该门宦只传了两辈。历代管事人只是守拱北的负责人，而不是宣教布道的老人家，二十世纪四十年代的主持人刘文瑞，字云青，1946 年逝世。二十世纪五十至八十年代主持人是穆罕默德·曼斯五德·刘子勋阿訇，他是 28 辈的四世孙，1992 年去世。

(10)法门

以始传人的姓取名。始传人法贞，经名舍木逊的尼，生于光绪二十五年(1899 年)，殁于 1967 年 6 月 12 日，享年 68 岁，回族，甘肃临夏县人，枹罕乡石头洼村，出身于农民家庭。

法贞出自经学世家，先祖法明德(1863—1926)是河州格底目学者之一。哈吉法贞也是临夏格底目著名阿訇，他精通波斯文和阿拉伯文，被誉为临夏格底目的“三根柱”之一。他曾先后在临夏磨川清真寺、临夏八坊老王寺和大河家大寺任教长多年。他曾三次朝觐。1932 年朝觐后，受马鸿逵和马松亭阿訇的委托，在麦加满素目的协助下与祁明德阿訇出面购买土地，修建了一所供中国哈吉朝圣住的房屋。1933 年回国后，法贞遵循纳格什班迪耶学理，自己修持干功，不收门徒学生，也不发展教众，只允许他的追随者自学自干，但不能传授。因此，他的主要尊信者是一些阿訇、满拉。法贞逝世后，他的追随者中也没有人自立门户进行传授。但由于他的学识渊博，遵守严谨，声望高，影响大，故法门之称传遍河湟。他主张干“妥勒格提”(中道)，必须恪守“舍勒阿提”(常道)，即“先教而后道”，不能本末倒置；干功修持属于自己的虔诚意愿，应当干而不宣，反对创门立户，发展教众。他的这种严谨态度，得到

当地各教派门宦的广泛称赞。他的次子法元忠也是一位阿訇，于1986年和1992年两次去麦加朝觐，现继父干功修持。

(11)鲜门门宦

中国伊斯兰教苏菲主义虎夫耶学派支系门宦之一。创始人鲜美珍(1661—1739年)，青海西宁人。以创始人姓氏而得名。康熙十二年(1673年)，鲜美珍在青海学习阿拉伯文和伊斯兰教经学时，受到来华传教师和卓·阿卜杜拉的重视，将他引荐给希达叶图拉，并将其托付给湟中东关清真寺杨玉珍和马建功阿訇共同培养。以后他接受了和卓·阿卜杜拉所传的嘎迪林耶和希达叶图拉所传的虎夫耶教理，开始静修。42岁时去麦加朝觐，回国后出家离开湟中、漫游四方，传播苏菲派学理。他曾到广州、扬州、开封、北京等地传教，也曾在兰州西津寺(佛教寺)居住过。由于他的这种修道和传教方式一反伊斯兰教常规，引起兰州等地穆斯林对他的非议，而鲜美珍也因此为西北穆斯林所熟知。他是一个苏菲主义苦修者。他的主要门生有兰州的刘伯阳、青海的马殿功和扬州的沈维真、河南的陈平宽等。他于乾隆四年(1739年)殁于河南开封，葬于朱仙镇，后迁回西宁。鲜美珍临终时嘱托陈平宽，令马建功管理巴藏沟家务，不要派"海里凡"；并令海胡阿訇将各"海里凡"所持传教印件交其弟，只留给海胡一个印件，以便代管各地弟子。他的教众约有四五千人。在他之后没有大的发展。到第六代时，设有两个道堂，一为青海八站沟鲜门道堂，一为西吉前岔鲜门道堂。鲜门的主要教义和礼仪是：以《古兰经》、圣训为信仰之本；修道方式重视坐静默念，疏于五功；传教者修持和传授"迪克尔"颇为神秘，一般都在晚上进行，其静修细节鲜为人知；教主娶妻成家；教众对传教者极为崇拜，往往拉手相吻，借以"沾吉"；在念"求祈"时有"敬香、吻香和叩头"之举；教统仍为鲜氏家族世袭相继。鲜门教主依

次为鲜美珍(柱子太爷)、鲜华哲(华哲太爷)、鲜成德(川里太爷)、鲜向辉(新白太爷)、鲜林伯(九霄太爷)、鲜玉凤(青海)和鲜玉贞(西吉)。信众以西宁、兰州和宁夏西吉较多。

(12)洪门门宦

中国伊斯兰教苏菲主义虎非耶学派支系门宦之一。始传人洪寿林(1852—1937年),字海如,又名寿龄,经名舍勒夫·穆迪尼。道号为苏哇里水·则玛尼·默尔迪努力罕给·穆祖希龙迪尼·苏哇龙拉西。祖上系甘肃景泰县路塘洪家庄人氏。以创始人之姓取名。清末,有一"凉州庄太爷"在甘肃、青海、宁夏传播虎夫耶学理,门徒较多,教众只称其为凉州庄太爷。当时在兰州求学的洪海如接受了他所传的学理。凉州庄殁后,他得到了传教凭证,遂在同心洪岗子设立道堂,开始传教,受到一些人的尊崇,形成为虎夫耶的一支。1936年洪海如逝世后,教众与家属为其修建了拱北。他的学生周兆仁和丁万明被推举为"海理凡"即代理人,今为两支派,继续传播其师的主张。这两人逝世后分别由马伯华、王进录继承。洪门的教义和礼仪,除遵奉《古兰经》、圣训,履行五项宗教功课外,主要有:(1)凡受传者,须先接受"十条戒律"(即戒烟酒、戒赌博、戒高利贷、戒搬弄是非、戒买卖妇女、戒贩毒、戒忤逆父母、戒盗窃、戒色、戒骗孤儿)。(2)念"讨白"(即悔罪),立志遵行戒律,成为忠实的信守者。(3)念"迪克尔"。(4)遵"守头"(即秘传的道统传系),暗记前代尊号,即使对父母妻子亦不得外泄。据传洪门的道祖是马方(称安西太爷),甘肃安西大湾人。乾隆二十二年(1757年),清政府调大军平定新疆准噶尔部叛乱时,马方随军进入新疆,在总兵高天喜部下任千总。乾隆二十四年(1759年)平定了大小和卓之后,马方驻扎于阿克苏,常去阿克苏的阿印科地方听卡里·阿格德讲道。后弃官从教,取名努尔·穆罕默德·阿里·苏非;在卡里·阿格德

的指导下，在阿印科巴什河岸的山洞中静修40天，获得了海里凡的资格，并往返于鄯善、吐鲁番、乌鲁木齐、伊犁等地传教。殁后葬于伊犁，后迁葬于安西大湾。继其传教者依次为：康成太爷、大通太爷、碱沟井太爷、凉州庄太爷、洪海如。教众约10多万人，主要分布于宁夏同心、海固等地，具有一定的社会影响。

第二节　哲赫忍耶学派

哲赫忍耶是阿拉伯文的音译，原意为高念，故有“高念派”之称。中国伊斯兰教四大苏菲学派之一。教派属逊尼派，教法上属哈乃斐学派。

哲赫忍耶，以高念“迪克尔”为其主要特征。原为波斯人艾卜·玉素甫·哈木丹(？—1140年)首创于波斯。后经阿布杜·嘎德尔·吉拉尼(1078—1166年)的充实，在波斯得到了发展。后传入中亚、伊拉克等地。中亚的纳格什班迪耶传至麦赫杜姆·伊·阿扎姆(约卒于1540年)的儿子伊沙克时，又吸收、融合了哲赫忍耶的一些主张，以伊斯哈克耶自称。该派在阿拉伯、波斯和中亚等地都有传播。约于十六世纪传入中国新疆的莎车、喀什等地，又称黑山派。

哲赫忍耶是马明心传入甘、宁、青的。马明心(1719—1781年)，字复性，经名伊卜拉欣，道号维尕耶·屯拉海(维护主道人)，逝世后被尊为“束海达依”(为主道牺牲的人)。回族，出身于贫苦农民家庭，祖籍甘肃阶州(今武都)，后迁榆中马坡，再落居河州大西关。1728年随叔父去参加朝觐，行至中亚卡拉库姆沙漠，叔侄被风沙吹散，马明心流落布哈拉，被伊斯哈克耶派教长收留达四五年；后随其朝觐，到也门扎比德，马明心又进入穆罕默德·布录色尼道堂求学。1744年马明心回国时，带回了《古兰经》、《卯路提》、《穆罕曼斯》和《满丹夜合》等经典和他的老师送给他的“太斯比合”

(念珠)、拜毡、手杖、碗和宝剑等传教凭证。

马明心回国后,在青海循化、甘肃河州等地传教期间,身穿羊毛长衫,极为简朴,对教义教法的阐述,十分透彻,并主张简化宗教仪式,反对花寺门宦教主马来迟及其子马国宝父子的一些做法。同时,凡信众给马明心有所奉送,即随手转送穷人。于是花寺门宦的一些教众也相继尊信了马明心所传的哲赫忍耶,故与花寺门宦发生冲突,引起教派斗争。1762 年以来,花寺第二代教主马国宝依靠循化地方土司势力压制哲赫忍耶一派,并将马明心告到官府,判其离开河湟。马明心被逼迫移民定西官川后,各地一些好道之士,不远千里又来求教,信众也日益增多,从此,官川遂成为马明心传播哲赫忍耶学说的又一基地,称马明心为官川"阿则孜"。

1781 年循化地区马明心的学生苏四十三与循化花寺门宦发生教派之争,导致械斗。清地方官吏偏袒花寺,压制哲派,于是以苏四十三为首的撒拉族、回族、东乡族哲派群众举旗反对清地方官吏进而演变为反清斗争。他们攻开河州,围困兰州。结果寡不敌众,苏四十三等三千余人战死于华林山等地;马明心被杀害于兰州城,后葬于兰州,即现在的东拱北;其家属中女性被发配伊犁为奴,男性被流放云南垦田。从此以后,清廷对哲派采取了残酷镇压政策,哲派也多次发起反民族压迫起义,如 1784 年田五、张文庆等为首的石峰堡反清起义;1862 年以马化龙为首的宁灵反清起义;以及 1939 年至 1941 年以马国瑞、马思义为首的三次反对国民党压迫的海固暴动。

哲赫忍耶的教义、礼仪是:敬主赞圣、"遵经从训",主张先"教乘"后"道乘",认为没有"教乘"作基础,"道乘"也失去基础。同时"道乘"修持只限于极少数有条件、有决心的继承人,不要求一般信众都去进行道乘修持。它的主要特点是简化了聚礼的拜数。主张

只礼十拜，而其他教派门宦主张礼十六拜；反对传教人、阿訇，利用施舍聚敛财富，认为接受施舍者应主要是贫穷的穆斯林；主张清真寺要庄严肃穆，简单整洁、纯朴，反对大兴土木，用彩色修饰清真寺；最初主张教门传贤不传子，其后教主一职则发展为父传子受，后来开创父传子受的教主说，这是清廷所逼而造成的，但也被说成是主的“口唤”；赞圣词调，马明心时为“也门调”，马达天时改为“灵州调”，从马化龙起又改为“也门调”；教权实行道堂、教区和教坊三级制，形成教主、热依斯和开学阿訇的管理体系；崇敬拱北和教主，教主的“口唤”可一呼百应；传教者须单独坐静干功，信众在一日五次礼拜时集体干功高念“迪克尔”；主张走“束海达依”（殉道者）的路；同时以戴黑白六角帽和不留鬓须为明显特征（后来西道堂、灵明堂也戴黑白六角帽）。

从马明心1745年传教至1949年，历经两姓（马、穆两姓）三家（阶州马、平凉穆、灵州马）四个分支门宦（沙沟、宣化岗、南川、板桥），共传八代。教主依次为马明心、穆宪章、马达天、马以德、马化龙、马进成、马元章、马震武。他们称“里七外八”，传教终止。以后为守教守拱北者，非传教人。教众分布于西北及云、贵等十三个省市区；前苏联吉尔吉斯的哈尔湖附近的二道沟也有其信众，他们是同治年间起义失败后，逃往前苏联的。其分支门宦是：

（1）沙沟门宦

以传教地取名。创建人马元章（1853—1920年），经名利牙顿丁，道号索底根俩·穆罕穆德·努尔（忠于安拉的人），生于云南，是马明心的四世孙。公元1781年马明心被清廷杀害后，其家属中的女性发配伊犁为奴，先后被害。长子马顺清充发云南他郎，在马明心的学生云南古城马学成的资助保护下，得以保全性命，后来为哲赫忍耶的第四辈教主马以德在云南的“热依斯”。马顺清逝世后，

三子马世麟,继任了哲赫忍耶第五辈教主马化龙在云南的"热依斯",又称云南老三太爷。他在昆明经营进口生意。财力雄厚,是当时云南有名的富户。杜文秀起义时,他以巨额黄金、白银予以资助,并为河西起义军首领之一。1871 年哲赫忍耶第五辈教主马化龙在金积堡反清失败被杀害后,其家属遭到全部杀害和监禁。这时马世麟亦因参加杜文秀起义失败而牺牲。在被害之前,马世麟命其子、侄马元章、马元超兄弟等十八人,化装脱逃,找机会营救马化龙的家属。马元章等于 1875 年辗转来到张家川。他在南八营头领李得仓等的掩护下,开始挽救哲派的危境。他暗中访寻到马化龙的头骨,埋葬于张家川北山,后修建了"宣化岗"拱北,让其弟马元超看守。又于 1897 年设计将马化龙之孙马进西在狱吏解送途中抢回,隐藏于教众中,后迁居张家川南川。他惟恐引起清廷注意,独自迁居穷乡僻壤的沙沟,并以此地为基地,发展教众。他尊被清廷折磨而死的马化龙长孙马进成为第六辈教主,他自己以第七辈教主而相继。在他的努力下,发展巩固了哲赫忍耶,使哲派走上了继马明心和马化龙之后的第三次兴盛时期。1920 年殁于海原大地震灾难中,他的四子马震武继承了教权,教众通称为沙沟四爷。马震武依靠马元章的声誉,上交官府乡绅,下联哲派中的头面人物,牢固地团结了所属教区的教众。

沙沟门宦在教义方面没有改变,仍按马明心的教旨行教,但在其他方面改变较多。主要是:继续实行"父传子受"的教主继承制,改变了马明心所主张的传教布道者应清贫廉洁、不积聚财富的主张,而走向其反面,成为富甲一乡的富有者。

沙沟门宦直接管辖的教坊,据 1950 年统计,主要是西海固和隆德静宁地区的 260 余坊,甘肃陇东地区的 130 余坊,新疆等地的 40 余坊,共计 10 万多人,在洪乐府,西吉和兰州曾设有道堂。道

统依次为:马明心、穆宪章、马达天、马以德、马化龙、马进成、马元章、马震武。

(2)北山门宦

以拱北所在地取名。主持人马元超,是马明心的四世孙。马元章从云南到张家川,暗中找到马化龙等的头骨后埋葬于张家川北山,后修建了拱北,取名宣化岗,让其弟马元超看守。拱北一切事务,均由他独自处理,马元章只在重大节日时前来主持一下悼念先辈的典礼,即返回沙沟。马元章逝世后,马元超将马元章的遗体埋葬于宣化岗;随之叔侄失和,不承认马震武为继任教主,从此分为沙沟派与北山派。北山门宦即由此产生。马元超虽不以教主自居,但掌握了宣化岗实权,教众也以教主相对待。马元超逝世后,其子马重雍继父主持宣化岗教务,通称"北山上六爷"。北山门宦的教义和礼仪与沙沟门宦一样,严守马明心的教旨,仅仅是教权势力的划分而已。据1950年统计,他们直接管辖张川108坊,天水、秦安、徽成、两当、清水、礼县等地25坊,齐齐哈尔、河南汝县、南京、陕西陇县、固关等地14坊,总计约200坊。道统依次为:马明心、穆宪章、马达天、马以德、马化龙、马进成、马元章;此后为马元超、马重雍,为拱北主持人,非传教人。

(3)南川门宦

以传教地取名。创建人马进西(1866—1940年),字锐恒,乳名五十九,宁夏灵州人,是哲派第五辈教主马化龙的次孙,也是马化龙唯一裔苗。

1871年马化龙反清起义失败后,他和家属全被杀害,清廷将马化龙年不及10岁的两个孙子马进成、马进西捕押监狱中,待成年宫刑后发落为奴。1875年马元章从云南潜回张家川后,派人在开封疏通监护马进成。马进成被宫刑后病殁于一官员家中,遗骨

被看护教民盗回埋葬于张家川南川。后来马进西被解送北京宫刑途中,被马元章派人抢回,流落隐藏于教民中。后经李得仓疏通马安良,在其保驾慈禧太后到长安之机,冒死上书,以"赦一珍可安万民,杀一人万民不安"之词,求准慈禧赦免了马进西。从此马进西在张家川设立了道堂,继承了马化龙、马进成一脉,教徒称为南川门宦。后来马进西与马元章失和后,马进西返回金积板桥。南川门宦先后由其子马腾霞、马腾霓接替管理。基本教义和礼仪仍遵守马明心旨意不渝,和沙沟门宦、北山门宦相同。只是各有各的直辖区,南川门宦至1949年主要管辖张家川等地的55坊,道统依次为:马明心、穆宪章、马达天、马以德、马化龙、马进成、马进西,以后的马腾霓只是主持人。

(4)板桥门宦

以传教地取名。始传人马达天(1757—1812年),经名穆罕默德·者俩里,道号古土布·阿兰(世界领袖之意),是哲派第三代教主。

马达天是第二辈教主穆宪章的学生。穆宪章逝世后他继任第三辈教主时,清廷对哲派的禁锢已有所松弛。马达天在金积堡洪乐府暗设道堂,秘密开展传教布道活动。后被清廷发觉,以夜聚明散"的罪名发配黑龙江,行至吉林船厂身亡,故称船厂太爷。马达天被捕后,由于来不及选择接替人,其子马以德在探狱时,就接任了教权。马以德(1780—1849年),经名穆罕默德·索非依,道号哈给根俩(意为安拉的本质),是哲派的一位才学兼优的著名阿訇。他任第四辈教主后,鉴于前几代教主遭遇之惨,遇事慎重,得到善终,葬于宁夏洪乐府,称"四月八太爷"。他临终时将教权交给了长子马化龙,开创了哲派"父传子受"的先例。马化龙(1810—1871年),经名拖必尔停俩,道号赛义德·束海达依(殉道者的领袖)。他

利用经商机会，经常往来于同心、海固、盐池以及平凉、庆阳和陕西、内蒙等地，传教布道，因而信众增多，教区扩大，成为继马明心之后，哲派的第二次大发展时期。他在金积堡修建的东、西两府和道堂，是当时吴忠地区较大建筑之一。1871 年马化龙在宁、灵举旗反清失败而遇害后，家属全部被杀，道堂化为焦土。后来他的唯一遗孙马进西得到清廷赦免后，遂在张家川南川宣教，后与马元章失和，又从张家川迁居板桥，重建了道堂，教民称为板桥门宦。1940 年马进西逝世后分为二支：一支为南川门宦，由其子马腾霓主持；一支为板桥，由其子马腾霭主持教务，教民称板桥十爷，他于 1990 年逝世后，由其子马国权主持教务。

板桥门宦的教义和礼仪，仍以马明心的教旨为准则，和沙沟门宦、北山门宦、南川门宦相同，只是各有自己的教区。板桥至 1949 年在宁夏吴忠等地约有 120 坊，新疆约有 20 坊，甘肃、青海以及江苏等地约有 10 多坊，共计约有 150 多坊。道统依次为：马明心、穆宪章、马达天、马以德、马化龙、马进成、马进西。以后的马腾霭、马国权都是主持人，不传教。

第三节　嘎迪林耶学派

嘎迪林耶是阿拉伯文的音译，意为“大能者”，中国伊斯兰教四大苏菲学派之一。教派属逊尼派，教法属哈乃斐学派。十二世纪为伊朗人阿布杜·卡迪尔·吉拉尼（1078—1166 年）所创，盛行于巴格达。是苏菲派中比较大的一个教团，后分两支：一派主张结婚修道，为多数派；一派不婚配，出家修道，为少数派。

清康熙初年首先由穆罕默德二十九世后裔华哲·阿布杜拉传入甘、宁、青。它在长期发展中，受中国传统文化影响较深，与其他苏菲派有显著区别。

嘎迪林耶主张在遵行《古兰经》、圣训的同时，必须静修参悟，否则不能达到认主、近主的目的，认为“道中有教”，“教”是通过穆罕默德的生平言行所形成，而“道”则是超然的、非创造的、永恒不变的。为了求“道”，一派认为必须割断夫妻恩爱，抛弃功名利禄的诱惑，摆脱现实生活，云游四方，访名师，进行苦修苦练，以求悟道。认为静修参悟是求道的捷径，“一时的参悟，胜过千年的功修”。他的修持理论是“定性复命”和“修身养性”，认为“性”是根，是永恒的。“命”是形，是暂时的。“修身克己，清心寡欲”都是为了养性。另一派则认为婚配繁衍后代是天命；否则违背主命，修道也不全美。婚配者，也可以出家修行。云游四方，苦修苦练，同样可以达到“定性复命”的愿望。

嘎迪林耶的各辈道祖被认为是“古土布”，是出家修行者的引路人和导师，是各种“奇迹”的显行者。道统继承是由前辈导师出家修道者中指定的。出家人分三等：第一等出家人必须是童子出家，并且要经过长期的巡游乞行，以及食不果腹地苦炼和入山修行；第二等出家人是“勤炼人”或“记教人”，他们可以是童子出家，也可以半路出家，但只限他们住拱北修行，不再巡游乞行或入山修行；第三等出家人，是管理拱北的当家人或主持，是拱北的掌权者，修持兼而行之，但不及前两种人艰苦。

嘎迪林耶一般都要早晚敬香和默念“迪克尔”；各种出家人，事先要有“勿里”、“穆勒什德”的认可，出家后必须遵行禁欲的三条戒律（戒色、戒“六贼”、戒慕荣华富贵）和五条节守（勤学戒规、乞讨口粮、勤学苦炼、晨点香、勤沐浴）；阿訇和一般教众被视为俗人，他们只是信道者，不履行修道的各种戒律和功课，只要求重视朝拜拱北和跟“阿曼里”；以拱北、先贤静修地为宗教活动中心，不重视修建清真寺，一般在拱北、修道所设有礼拜寺，纯属本派教徒的清真寺

较少。凡属本派教徒的清真寺，均实行单一教坊制，阿訇由教众选聘，是一坊的领导人。

嘎迪林耶传入中国后最早支系只有三个：一是祁门（大拱北传人祁静一）；二是鲜门（后改遵虎夫耶）；三是马门（即云南马）。这三大支系随着时间的推移，又衍化出若干分支，他们之间各行其是，互不干涉。教众主要分布于西北五省区和四川等地。

（1）大拱北门宦

初以始传人祁静一之姓泛称祁家拱北；后因拱北增多，建筑又宏伟壮丽，故取名大拱北。始传人祁静一（1656—1719年），又名西俩里，道号西俩弄的尼（月亮的光）。回族，河州八坊小西关人，出身于城市贫民家庭。

祁静一，七岁入清真寺攻读伊斯兰教经典。1672年穆罕穆德二十五世后裔华哲·希达叶图拉来青海湟中传教，祁静一随毕家场马宗生去西宁求教，希达叶图拉则说："余非尔师，故吾道不可传尔。"1674年，穆罕默德二十九世后裔华哲·阿卜杜董拉来到河州传教，他传的是木乎引的尼·艾卜都尕的若（据传系十二辈圣裔，巴格达人）的教理，祁静一即去拜见，被收为门徒。祁静一听从师命，绝离尘俗，不求婚配，先在河州杨妥家静室开始静修，后偕同先师马纯一在陕西西乡北寺、留坝紫柏山、滴水崖、沙河坝、蔡家岭等深山老林与风景幽雅之地修道，"出则箪食瓢饮，屡空晏如；入则辟谷绝粒，慎独静修"，达十年之久。受师赏识，尽传其道。1686年华哲·阿卜杜拉去四川阆中传教，祁静一则受师命仍留西乡。他遵五时参拜之典，重七日朝向之礼，遵行虔诚，生活简朴，受到当地穆斯林的尊重。1689年华哲·阿卜杜拉殁于阆中，祁静一赶赴阆中送葬并为其修建墓庐，名曰"久照亭"。从此，祁静一往来阆中、西乡等地，足迹踏遍川、陕、甘三省，历尽名山大水，备尝千辛万苦，宣传

教理，发展了大批教众。1719年祁静一殁于西乡鹿龄寺，次年迁葬于河州，教众为其修建了拱北，成为该门宦信众瞻仰的重地。

祁静一的主要学生有马如恒、马长清、妥化清、沙明清、王再清和马腾翼。这些人在协助祁静一传教，开拓大拱北教务方面，起了重要作用。其中富有才华而较有影响的只有两位：一为马如恒（1657—1744年），河州八坊人，回族，教众以“大太爷”称之。他逝世后葬于河州，教民为他修建了墓庐，称“大太爷拱北”。二为马腾翼（1694—1758年），东乡族，今东乡族自治县黑水泉沟平庄人，精通阿文和波斯文，经典知识广博，教众以“阿訇太爷”称之。他原与祁静一对立，对祁静一之修行表示怀疑，常问难于祁静一。后经长期观察与交往，为祁的修道理论和平易近人的态度所感化，自谓“吾过矣，今后愿以师生相称”，终成为祁静一的坚强支持者和开拓者。逝世后，葬于河州八坊之西，教民为他修建了墓庐，称“台子拱北”。

大拱北门宦的教义和礼仪，除以《古兰经》和圣训为信仰基础外，主要有：主张先“道”而后“教”。道者“定性复命也”。修道之法即以绝尘俗为入道之门，清心寡欲为修道之功，故凡修道者，皆以淡泊持其志，宁静守其身；以童子出家修行为首要宗旨，中途可以还俗，但不能二次出家；没有“教主”或“掌教”名称，从出家人中推选产生德高望重者主持教务，名曰当家人；当家人一般实行终身制，但不能由其学生或家族人世袭；每个出家人都有自己的徒弟，实行师徒相传，承先启后；当家人和出家人的财产属公产，为大拱北所有；以静修干功和默念“迪克尔”为日常功课，重视晨礼和向先贤墓早晚点香；教徒婚丧须先去拱北做“求祈”，凡举行大小宗教活动，必须点香。

为了承先启后，不致乱辈失传，祁静一在生前就拟定了“一清

风云月，道传永世芳”十字为前十辈取名次序。同治年间，当家人祁道和又加续了“敬诚（又一说是“承”）先哲远，克念悟真常”十字，为后十辈取名次序。到1949年传至第十辈，即“芳”字辈。他们的师祖是华哲·阿卜杜拉。历代当家人为：第一辈祁静一；第二辈为马开清、马长清、妥化清；第三辈为祁瑞风；第四辈为高祥云；第五辈为马贵月；第六辈为祁道和；第七辈为穆中传、马顺传；第八辈为马永观；第九辈为马世德、喇世慧；第十辈为杨世俊（穆罕默德·阿里）。

大拱北所属拱北数十处，大半在深山老林中，或靠山依水的寂静地方，都是出家人的墓冢或静修地。分布在西北及四川等省区，统由大拱北选派出家人管理，其中以四川阆中巴巴寺，陕西西乡鹿龄寺和甘肃河州大拱北为最大。教众主要分布于甘肃临夏、陕西西乡、四川阆中，及青海、新疆等地。

（2）海门门宦

以其始传人姓取名，中国伊斯兰教嘎迪林耶学派所属门宦之一。始传人海阔（生卒年月不详），回族，兰州市人，出身于城市贫民。

1857年清廷镇压新疆大和卓波罗尼都、小和卓霍集占叛乱时，有一个名“巴巴爷”的被俘，解押北京，路过兰州时，适逢海阔在皋兰县监狱工作，被派监管。因“巴巴爷”是圣裔，海阔甚为尊重，故受其所传，遂弃职干功创建海门。海阔殁后葬于银川。他临终前将所持的手杖、“太斯比合”（念珠）等派人送交兰州沙满拉。沙以此作为继承和传教凭据。后来沙满拉将此物埋于兰州市西津桥，修建了拱北，起名香原堂，其实是海阔的遗物冢。1985年后在兰州伏龙坪建立了海门拱北；同时在唐汪黑石山也建立拱北。沙满拉殁于东乡唐汪，教众为他在唐汪黑石山修建了墓庐，称“沙家

拱北”。但此后没有人传其教，只有守其拱北者。

海门除以《古兰经》和圣训为传教布道准则外，最主要的一条是“信义高于一切”。凡信其教旨的必须以信义为第一，如失信背义即失去海门信徒的资格。

教民不多，主要散居于东乡、兰州市和临夏、广河等地。

(3)阿门门宦

以传教人籍贯取名，中国伊斯兰教嘎迪林耶学派所属门宦之一。传教人穆罕默德·奴农的尼，阿拉伯人，是云游四方的修道者。

奴农的尼于清咸、同年间来到兰州，串乡访友，传教布道，受到兰州穆斯林的尊重。逝世后，他的信徒和众穆斯林感念他是个远离家乡的人，又是从圣地来的，遂隆重举行了葬礼，埋于兰州潘家坝，为他修建了墓冢，名为“阿门拱北”。随着岁月的流逝，日常到拱北祷念者也不多了，只是每逢尔德节、古尔邦节，还有一些穆斯林去上坟。原来有守墓人，但无接替人，遵信者多在兰州。

(4)文泉堂

以始传人姓名而得名。中国伊斯兰教嘎迪林耶学派所属门宦之一(融合了虎夫耶和嘎迪林耶两种学说，过去曾自称虎夫耶，现自认为嘎迪林耶)。创始人马文泉(1840—1882年)，经名穆罕默德·依布勒喜满，回族，祖籍临夏大河家，后旅居兰州市，出身农民。

马文泉自幼就读于临夏大河家清真寺，学习阿文经典知识。清同治年间，曾去麦加朝觐，接受了麦加嘎迪林耶派“谢赫”阿布都里·克勒木的学理。他回国时正值西北回民反清起义失败而惨遭镇压之际，遂在福建、广西、云南、四川等地云游宣教；后回到甘肃传教，被清政府以“邪教”罪名杀害。遵信他的人，念其被枉杀，便在兰州耿家庄为他修建了墓冢，称耿家庄拱北，并取名文泉堂，以表怀念。1958年以来在极左路线的干扰下，拱北被拆被占用。

1985年落实政策后，在原地修建了拱北，基本上恢复了原貌。文泉殁后，其子阿布都里·若海米，为了继承遗志去麦加朝觐，领受了该学派的传教旨意后，继续在兰州传教。以后马文泉的学生中有的又融合和受传了其他“谢赫”的学理，分别创建了通贵门宦、崖头门宦、高赵家门宦和撒拉教，但都以文泉为始祖。

马文泉的主要教义和礼仪为：《古兰经》和圣训为信仰基础，对履行天命五功与坐静修持同等重视；念“迪克尔”和干功一般在深夜进行，较为隐密；马文泉不主张教权“父传子受”，凡是接传其学理者，须去麦加朝觐并重新领受“吾师达提”的干功旨意。他的学生中有的虽然是“父传子受”，或由“家族继承”，但都履行了朝觐或接受了新的“谢赫”的指导。

文泉堂只传两代，即马文泉和阿布都·若海米，教众不多，主要分布在甘肃临夏、兰州和青海循化等地。

(5)崖头门宦

以其始传人籍贯崖头坪取名。中国伊斯兰教嘎迪林耶学派所属门宦之一(前曾以虎夫耶自称，实为嘎迪林耶)。始传人反他黑(1865—1938年)，又称胡阿訇，撒拉族，祖籍青海循化，后迁临夏崖头坪，出身于农民家庭。教众中也有回族。

反他黑是个大阿訇，他兼容并蓄了马文泉、母撒、奴茸的尼和新疆莎车道堂等嘎迪林耶和虎夫耶学理，创建发展了崖头门宦。他临终前嘱咐由大墩撒尔董的尼代理教务，待其子韩振绪完成学业和朝觐功课后，正式接替他传教。

韩振绪(1890—1960年)自幼攻读阿文，后任开学阿訇达三十年之久。1943年去麦加朝觐，1946年回国后主持教务，先后在兰州、循化、中宁等地清真寺任教长，是当时甘、青著名阿訇之一。由于他学识渊博，遵守严谨，受到教民的拥护，对该门宦的发展巩固

起了重要作用。他逝世时将教权交给年近九十的官藏阿爷(1870—1968年)。1980年后韩哲民朝觐后正式主持教务。

崖头门宦主要教义和礼仪是:除以《古兰经》和圣训为传教之本外,对于主命、圣行和坐静修持十分重视;传授"迪克尔"较隐秘,干功多在晚间;教权继承人必须是具有阿文经典学识和完成朝觐义务者,否则不得受传。

该门宦至1949年已传五代,传教者依次为:奴茸的尼、反他黑、撒尔董的尼、韩振绪、官藏阿爷(代理教权)、韩哲民。教民主要分布在甘肃临夏大河家、刘集、八坊、兰州和青海循化、西宁等地。

(6)高赵家门宦

以其始传人籍贯高赵家取名。中国伊斯兰教嘎迪林耶学派所属门宦之一(前自称虎夫耶,实为嘎迪林耶)。始传人马以黑牙,保安族,甘肃临夏高赵家人,出身于农民家庭。

马经黑牙,原系崖头门宦的教民。1920年左右串通本村王若木赞、马五九等九人,从崖头门宦分离出来,开始在本村传教。马五九、马立克等六人首先参加,并在河谷静地念"迪克尔"。崖头门宦教主反他黑得知后很生气,让他立即从崖头门宦滚出去。于是马以黑牙和王阿布都等九人迁往青海贵德莫七沟,一面从商,一面继续干功和宣传。五年后又回到原籍传教,不久高李两村保安族基本上参加了该门宦。1928年以来,教主马以黑牙、王阿布都先后被地方官吏杀害,其宗教礼仪一般不再公开进行。

高赵家门宦的主要教义和礼仪是:除以《古兰经》和圣训为宣传之本外,一般在夜间聚会于"阿曼里";主张集体念"迪克尔";盛行点香。曾有过两任女教主,女教主只负责出教条和判断是非,不亲自念"亥亭"和干"阿曼里",婚姻、丧葬、礼拜由清真寺阿訇主持。历任教主依次为:马以黑牙、王阿布都、马桃花(女)、马尕以西

(女)。教民主要居住在甘肃临夏高赵李家等地。

(7)撒拉教

以始传人族别取名。中国伊斯兰教嘎迪林耶学派所属门宦之一(前曾自称虎夫耶,实为嘎迪林耶学派)。始传人苏哇什(1880—1949年)又名奴勒·穆罕默德,撒拉族,青海循化人,出身农民家庭。

苏哇什于二十世纪四十年代末,接受了阿布都里·反他黑的传教旨意后,在循化一带传教。后因主张向"道祖穆乎引的尼低头示礼",受到一些人的批评,影响了他的宣教工作。苏哇什逝世后,循化的海孜若接替传教。二十世纪七十年代末有一定发展。

撒拉教的主要教义和礼仪是:凭《古兰经》立教,主张"舍勒阿提"(教乘)与"妥勒格提"(道乘)并重;晨礼后,念"牙细尼"(《古兰经》中的一章),然后集体环跪念"迪克尔";教徒平时要做"求祈"。方式上有"大赞"、"小集大赞"之分;人殁后要做"特海里力"(给亡人念七次清真言),完总(搭救亡人的最高形式等);每辈只有一个主事人,实行传贤不传子;以"忍、让、恭、俭"为做人处事的原则。

撒拉教的主事人,依次为:马文泉、韩母撒、韩七一、循化依玛目、循化拉边、韩胡个、苏哇什、韩勒满子、海孜若,现在为广河马世魁又称五师傅。教民主要散居于青海循化和甘肃临夏、广河等地。

(8)灵明堂

以始传人名字取名。中国伊斯兰教嘎迪林耶学派所属门宦之一。融合了嘎迪林耶和虎夫耶两种学说(前曾自称虎夫耶,实为嘎迪林耶)。始传人马一龙(1853—1925年),字灵一,回族,甘肃兰州市人,出身于城市贫民家庭。

马一龙于1877年和1885年在兰州、广河先后受教于新疆静杜子巴巴和大香道祖,并把他们两人所传的虎夫耶和嘎迪林耶学

理融合一体，专心干功。后来他竟一反常态，冬夏身穿单衣，腰束麻绳，沿门乞讨。有时自歌自舞，与街巷小儿嬉戏，任人斥笑，有时被人打骂，而他却以笑应之，决无嗔怒之意，故人们以疯汉视之。若有人向他询问时，则指一事一物示之，或绘图于地，让问者自思玩索，因而人们对他产生疑惑；但他所暗示之事，往往有所应验，故又受到一些人的尊敬。后来拥护他的人，在兰州上西园置地，为他修建了落脚之地，取名西园道堂。此后马灵一常和一些好道之士，讲学论道，信者增多。他逝世后，信徒为他修建了墓庐，以表怀念。拜他为师的学生中，大多都能虔诚信守，苦修苦干，有的在外地宣教布道，亦受到信徒的尊敬。

灵明堂的主要教义和礼仪是：以《古兰经》、圣训为传教宣道之本；接替传教者不娶妻室，终生出家，专心干功；主张“禁欲清贫”、“潜修密炼”；教民多系中、小商人和贫穷市民；静修方式和“迪克尔”较隐秘，不让别人知道。静修时间以四十天为限，多则连续一百二十天。

灵明堂的接替人依次为马一龙、单子久、汪寿天。除此，新疆哈密、乌鲁木齐，甘肃临夏、大河家、广河祁家，宁夏固原三营等地都有马灵明和单子久的学生宣教。教众主要分布在甘肃兰州、临夏以及新疆乌鲁木齐、哈密和宁夏等地。

(9)明月堂

抗日战争时期，河南孟县人马仁甫逃难于兰州，从事皮毛业生意，与兰州回族皮毛业者发生联系，而兰州回族皮毛商又多系灵明堂的教众或拥护者(当时灵明堂的老人家单子久，就是皮毛业工人出身)。后来马仁甫参加了灵明堂，并拜单子久为师，成为灵明堂的一位热心的教民，1946 年抗日战争胜利后，马仁甫迁居固原三营经营皮毛业，并在三营修建道堂住宅和清真寺，取名明月堂，从

事宣教活动。他逝世后无人接替。二十世纪八十年代经汪寿天的努力,为马仁甫修了墓,并和兰州灵明堂结为一体。

(10)齐门门宦

中国伊斯兰教苏菲主义嘎迪林耶学派支系门宦之一。创建人马德明(? —1950 年),回族,宁夏固原人,出身于农民家庭。齐门,又称"七门",以其马德明的俗名"七十子"的谐音取名。齐门自称源于清末名为侯赛因的传教师,但形成门宦却始于二十世纪二十年代的马德明。马德明以前的几辈老人家都是一般的修行者。第一代侯赛因。第二代绰号马胡子,尊号阿卜杜拉·哲赫麻尼,逝世后葬于宁夏同心塌岭,教众为他修建了墓庐。第三代马胡子的弟子余得省,尊号浩贝热·麻拉尼,他因参加光绪二十一年(1895 年)海固回民反清起义被杀害。第四代是余得省的儿子余海珍,尊号浩贝热·阿吉里。这几个老人家都没有固定的传教区域和较有影响的拱北。余海珍逝世后,由余得省的弟子马德明继任了第五代老人家。马德明于 1928 年正式继任后,将传教中心由同心的塌岭迁移到固原的梁家堡。由于他积极传教和去麦加朝觐,在社会上有一定声望,齐门门宦始为当地穆斯林所承认。马德明于 1950 年逝世后,门弟子因争夺教权,分为两派:一为余明林派(第三代老人家余得省的孙子),以梁家堡为活动中心;一为海正发派,以炭山为活动中心。齐门的教义和礼仪,除《古兰经》和圣训为信仰的基础外,还有:(1)主张"在家修行",没有苦修一类的宗教功修。(2)与河州的祁门、后子河的杨门和韭菜坪的杨门没有直接的道统关系,自谓本派为"大嘎迪林耶",其他的一些嘎迪林耶门宦是小嘎迪林耶。(3)重视历代老人家忌日,届时要宰牲念经悼念。(4)对天命五功也较重视。教众主要散居于宁夏固原七营炭山,梁家堡和同心石塌岭等地。

齐门有两个拱北，即同心石塌岭拱北（第二辈老人家的墓地）和固原梁家堡拱北（第四辈老人家的墓地）。齐门的主要纪念日是古历八月初二和古历十月十四以及古历十一月二十五日。

（11）通贵门宦

中国伊斯兰教苏菲主义嘎迪林耶学派支系之一。创始人马金贵（？—1936年），回族，宁夏银川通贵人，出身农民家庭。以其创始人的出生地取名。清光绪初年，甘肃平凉桥店马在兰州攻读伊斯兰教经典时，接受了马文泉有关嘎迪林耶和虎夫耶学理，被马收为弟子。光绪八年（1882年）其师马文泉被害后，他回到平凉传教，较有名气。二十世纪初，马金贵拜桥店马阿訇为师，学习嘎迪林耶和虎夫耶学理。桥店马逝世后，他回到原籍通贵传教修道。马金贵虽然学识有限，社会声望不高，但他活动能力强，一些穆斯林受其影响，遂遵奉其主张。他逝世后，其子马光林为父修建了墓庐，并继其父发展巩固了通贵门宦。通贵门宦有时自称嘎迪林耶，有时自称虎夫耶，故以往多被认为是虎夫耶，按其修行和道统实为嘎迪林耶。通贵门宦以《古兰经》和圣训为其信仰的基础。重视静修。默念“迪克尔”和重点悼念先辈老人家。发展教众比较隐秘，功修多在夜间进行。教众约有数百户，主要分布于宁夏通贵、永宁、平罗等地。

（12）韭菜坪门宦

中国伊斯兰教苏菲主义嘎迪林耶学派所属支系之一。因以宁夏海原县韭菜坪为传教基地，故名。该门宦是青海后子河杨门门宦的支系，创建人安洪维（？—1920年），回族，甘肃平凉人，出身于农民家庭，是嘎迪林耶后子河拱北第六代道祖安裕和族孙。10岁离家，跟随后子河拱北第七代道祖杨保元学习嘎迪林耶派学理。杨保元逝世后先葬于化隆泉，后迁葬于后子河，安洪维为他修建了

拱北，并以“老人家”身份主持后子河拱北教务，在青海大通和宁夏海原、固原地区传教，后定居韭菜坪。1920年在固原传教时殁于当地大地震中，终年80岁。安洪维逝世后，其弟子马进云，杨枝荣先后主持韭菜坪教务。杨枝荣是固原铁家沟人，9岁到韭菜坪拱北修道，五十年代亡故。韭菜坪门宦的主要教义和仪礼除以《古兰经》、圣训为信仰的基本准则外，主要特点是：(1)主张“先道后教”，出家修道，不娶妻室。出家人以漫游四方、访师求道为尚。(2)每年要到所属教坊巡视一次，名曰“串坊”，届时接受束脩馈赠。(3)道堂于每年农历正月初一、三月二十五、八月十五和九月初九为前辈老人家做忌日，宰牲念经，教民要拿“乜帖”赶“尔麦里”纪念会。该门宦所属拱北共有15处，都是修道者的墓地或静室。其先后主持人为：安洪维、杨枝荣、马进云。教民约万余人，主要分布于宁夏海原、固原和青海大通、甘肃兰州等地。

(13)后子河门宦

中国伊斯兰教苏菲主义嘎迪林耶学派支系门宦之一。创建人杨保元(1780—1873年)，经名塔吉丁，回族，青海大通良教沟人，出身农民家庭。以拱北所在地后子河取名。1672年自称穆罕默德二十九世后裔的和卓·阿卜杜拉在甘肃、宁夏、青海传教时，收云南马(云南碧江县人)为门弟子。云南马又六传至安裕和后，由弟子杨保元接替为第七代传教人。杨保元早年在民和大滩牙河清真寺阿訇王通之处攻读阿文。1798年经王通之推荐，拜陕西邠州北吉原安裕和为师。从此，在安裕和与刘邠州的培育下，出家修道，专心探求性命之学。1800年随刘邠州去麦加朝觐，游历了西域各国，访贤求学，获益不浅。回国后，曾在玉门昌马尔石洞坐静三年，继到陕西北吉原坐静达六年之久。1812年继安裕和而成为云南马一支的第七辈老人家。1831年杨保元遵师命，漫游甘肃、陕西、

四川、贵州、广东及新疆南北等地，他不拘民族之别，亦不避教道之殊，只要是名人贤哲均不辞艰辛地登门求教。1841 年他返回西宁，开设“中和堂”，凭经宣道，教人为善，回、汉、藏族人士慕名来访者络绎不绝，改宗归信者为数不少。于是受华寺上层的干预，被甘肃按察使萧某以“邪法惑众，图谋不轨”罪名判处死刑，遂激起教众反对。后改判充发山西灵石县。1855 年刑满返家，继续潜修。1861 年隐居后子河。1872 年刘锦堂进军西宁，镇压回民起义时，他以全家性命担保具结，保全了北川回汉人民的生命财产，受到河湟人民的拥护。他逝世后葬于后子河，教众为他修建了墓庐，名曰“后子河拱北”。1895 年河湟事变中，被清军纵火焚烧。杨保元临终时遗言，在他之后不再续传，故其后虽有出家守护拱北者，也有称师收徒者，但都没有成为公认的老人家。后子河杨门遵奉《古兰经》、圣训为信仰的基本准则，主要教义和礼仪有：(1)主张“道”中有“教”。认为伊斯兰教有表有里，“表”是教，“里”是道。所谓“教”是指念、礼、斋、课、朝。所谓道，就是本然独一、真一，就是动静、呼吸、性命和阴阳，从里及表。(2)在修持形式上与其他苏菲派有不同之处。(3)要求童子出家，也允许半路出家，但必须与妻室割断联系。(4)重视漫游，访师求道。(5)道统实行师徒传授制，倡导传贤，反对父传子受。(6)遇婚丧事须先去拱北做“祈求”，盛行敬香。杨门的道统传系及历代老人家为：第一代盘龙山道祖(即和卓·阿卜杜拉)；第二代云南道祖(即云南马)；第三代巩昌北山周道祖；第四代西安马道祖(广德门)；第五代西安疙瘩山冯道祖；第六代陕西邠州北吉源安道祖(安裕和)；第七代青海大通后子河杨保元。教众万余人，主要分布于青海民和、大通，宁夏海固以及甘肃河州等地。

第四节　库布林耶学派

中国伊斯兰教苏菲主义四大学派之一。库布林耶是阿拉伯文的译音，原意为“至大者”，源于中亚人纳吉姆丁·库布拉所创的库布拉维教团。教派属于逊尼派，教法上属哈乃斐学派。

据传第一个将库布林耶传入中国的是一位名叫穆乎引的尼的外籍传教师。但穆乎引的尼是伊斯兰教历六世纪的一位凭“克尔曼提”传教的传说人物，因年代久远，缺乏记载。又一说是穆乎引的尼·以布尼·阿若比，是沙特人。遵行库布林耶学说的大湾头门宦，一贯传述穆乎引的尼曾三次来中国传教，第一次到两广传教，第二次到两湖传教，第三次从新疆来到甘、宁、青传教，最后于明末清初定居河州东乡大湾头传教，改姓张，号玉皇，字普济，耕耘着乡民赠给的九亩土地，成为东乡族的一员。和他先后来到大湾头的还有其子艾海买提·白贺达吉，后继任了第二辈教长，发展不少教众，有东乡族，有回族，也有归依的汉民。其子孙相袭至今，已传到十四辈，俗称张门或大湾头门宦。

张门的教理及礼仪，主要有：除以《古兰经》、圣训为信仰之本外，主要学说是静性复命，浑化归一。要通过履行天命五功和静修参悟，达到“天人合一”的目的。静修分 40 天、70 天和 120 天不等。届时幽居山洞，默念“迪克尔”，做礼拜，日食大枣七枚和数杯开水；干“阿曼里”时，点香高念《古兰经》、《卯路提》和《穆合曼斯》；以“传转”《古兰经》为亡者赎罪；举行殡仪时脱鞋，但也不反对不脱鞋。

张门已有十四支传教人，都是穆乎引的尼的后裔。张门的主要拱北有：东乡大湾头拱北（主要是穆乎引的尼及其子艾海买提·白贺达吉的墓地）；康乐草滩拱北（主要是布孜勒克·叶尔故白及其后裔的墓地）；兰州五星坪拱北（为四太爷后裔之墓）。道堂有两

处，一是大湾头道堂，主持人张明义；二是康乐上湾道堂，主持人张明道。

〔马 通〕

十　中国伊斯兰教碑文选注

(一)西安化觉寺创建清真寺碑

创建清真寺碑记[①]

赐进士及第、户部员外郎兼侍御史王鉷[②] 篆书

窃闻俟[③] 百世而不惑者，道也。旷[④] 百世而相感者，心也。惟圣人心一而道同，斯百世相感而不惑。是故四海之内皆有圣人出。所谓圣人者，此心此道同也。西域圣人谟罕默德，生孔子之后，居天方之国，其去中国圣人之世之地，不知其几也。译语矛盾而道合符节者，何也？其心一，故道同也。昔人有言，千圣一心，万古一理。信矣。但世远人亡，经书犹存。得于传闻者而知，西域圣

① 据白炎同志寄中国西安清真大寺创建清真寺碑照片录。原碑文无标点；共22行，足行31个字；碑头竖写“创建清真寺碑”六字，两行，楷书。据日人桑原骘藏《〈创建清真寺碑〉考》，此碑“高五尺，幅二尺三寸强”。此碑现存西安化觉巷清真寺。

② 王鉷：(？—752)唐玄宗宠臣。太原祁县(今山西祁县南)人。初为鄠县尉。天宝年间，充京和市和籴使、户口色役使等职。敛财有术，善于搜括，每年进钱宝亿万人内库，供宫廷享用，极受玄宗信任，权势日盛，拜御史中丞，进御史大夫等。到天宝九年(750)时，身兼二十余职。后因罪赐死。

③ 俟：音似(sì)。等待。如俟机进攻。

④ 旷：开阔，空；这里作历时解。

人生而神灵，知天地化生[①]之理，通幽明[②] 死生之说。如沐浴以洁身，如寡欲以养心，如斋戒以忍性，如去恶迁善而为修己之要，如至诚不欺为感物之本；婚姻则为之相助，死丧则为之相送；以至大而纲常伦理，小而起居食息之类，罔不有道，罔不立教，罔不畏天也。节目虽繁，约之以会其全，大率以化生万物之天为主。事天之道，可以一言而尽，不越乎君心之敬而已矣。殆[③] 与尧之钦若昊天[④]，汤之圣敬日跻[⑤]，文之昭事上帝，孔之获罪于天无所祷，此其相同之大略也。所谓百世相感而不惑者，足征矣。圣道虽同，但行于西域而中国未闻焉。及隋开皇[⑥] 中，其教遂入于中华，流衍散漫于天下。至于我朝天宝[⑦]，陛下因西域圣人之道有同于中国圣人之道，而立教本于正，遂命工部督工官罗天爵董理匠役，创建其寺，以处其众。而主其教者，摆都而的也。其人颇通经书[⑧]，盖将统领群众，奉崇圣教，随时礼拜以敬天，而祝延圣寿[⑨] 之有地矣。是工起

---

① 化生：佛教语。四生之一，即无所依托，忽然而生。《俱舍论》八："有情类，生无所托，是名化生。"

② 幽明：(1)天地。《大戴礼·曾子·天圆》："天道曰圆，地道曰方；方曰幽而圆曰明。"(2)善恶，贤愚。《书·舜典》："三载考绩，三考黜陟幽明。"(3)旧称生死，阴间与阳间。杨涟《祭赵我白文》："师生思义，邈若河山，遂成幽明永隔矣。"又有诗曰："人神幽明绝，朋好云雨乖。"(4)昼夜，阴阳。《礼记·祭义》："祭日于坛，祭月于坎，以别幽明。"《史记·五帝本纪》："顺天地之纪，幽明之占。"张守节《正义》："幽，阴；明，阳也。"本碑记中作第(3)解。

③ 殆：几乎，差不多。如敌人伤亡殆尽。

④ 钦若昊天：钦，敬，钦佩；昊天，天。昊，元气博大貌。《书·尧典》："乃命羲和，钦若昊天，历象、日、月、星辰，敬授人时。"

⑤ 跻：音机(jī)。登，升。

⑥ 隋开皇：公元581—600年。

⑦ 天宝：唐天宝年间，公元742—755年。

⑧ 经书：即阿拉伯文经典，特指《古兰经》。

⑨ 圣寿：这里的"圣寿"不作"穆圣之寿"解，而作"中国皇帝之寿"解。祝延圣寿，是指为当朝的中国皇帝祈祷长寿。若以为是指伊斯兰教之"圣寿"，则误矣。

于元年[①] 三月吉日，成于本年八月二十日。的等[②] 恐其世远遗忘，无所考证，遂立碑为记，以载其事焉。

时天宝元年岁次壬午[③] 仲秋吉日立。

关中万年县石公刻。

附录

西安化觉寺《创建清真寺碑记》是中国伊斯兰教最早的汉字碑文吗？

冯今源

西安化觉巷清真寺现存唐天宝元年(742)“赐进士及第户部员外郎兼御史王铁撰篆”的《创建清真寺碑记》，内云该寺系唐玄宗“命工部督工官罗天爵董理匠役，创设其寺”，“是工起于元年三月吉日，成于本年八月二十日”。就落款时间“天宝元年岁次壬午仲秋吉日”而言，此碑确为中国伊斯兰教最早的汉文碑。

但据日本学者桑原骘藏，中国学者陈垣教授、白寿彝教授等人多方考证，断言此碑为一伪碑。他们的根据有以下几点：

唐代称阿拉伯为“大食”，间或亦有用“多氏”、“大寔”、“大石”等语者。宋代也是如此称呼。只有到明代以后，才用“天方”一词。此碑舍唐代通呼阿拉伯为“大食”之语不用，而称之为“天方”，可知

① 元年：即天宝元年，公元 742 年。

② 的等：摆都而的等人。

③ 天宝元年岁次壬午：742 年。今源按：这里还有个问题，即文中明明写的是“是工起于元年三月吉日，成于本年八月二十日”。如以“本年”即“元年”来理解，似很勉强；如“本年”非“元年”，则是何年？文末落款日期是“元年”，按此理解，则创建大寺只用了短短的五个月时间。可能吗？

其不为唐代物而为明以后所建。

唐人称穆罕默德为“摩诃末”,宋人称之为“麻霞勿”,都是三个汉字的译音。明代人则多用四个汉字的译音,将其译成“谟罕蓦德”、“穆罕默德”等。今此碑不用“摩诃末”,而用“谟罕默德”,其非唐代物又得一旁证。

碑文称“及隋开皇中,其教遂入于中华”。这是根本不可能的事情。唐代绝无此说,此说当起自明以后。

宋敏求《长安志》列举唐代人景教之波斯胡寺、火祆教之祆祠,独无(伊斯兰教)清真寺记事。

穆罕默德逝于公元 632 年,距天宝元年(742)仅 110 年。碑文称其“世远人亡,经书犹存”,颇欠妥当。

碑文语意纯是宋明以后语,与唐人语绝不类,如所谓“寡欲以养心”,“事天之道,可以一言而尽,不越乎吾心之敬而已矣”,都是宋明理学家的口吻,唐人是说不出的。

碑文云“主其教者,摆都而的也”。碑阴有阿拉伯文记载 Badruddin 在该寺作教长事,明确记载教长卒于伊斯兰教历 952 年,即明嘉靖二十四年(1545)。Badruddin,恰于“摆都而的”对音,又同为教长,很可能为同一个人。果如此说,此碑为明人伪造可证矣。

这些学者的意见,是很有说服力的。但是也有一些问题颇费思索,有待进一步研究和说明。

伊斯兰教深恶说谎造假,欺诈弄人绝不为教条所允许。伪托古人书写寺碑,很难说是穆斯林所为。纵令撰稿人不愿留名于碑文而将名誉让与古人,清真寺的教长、乡老和本坊穆斯林也很难同意,更不会明知其伪却依然立于寺中以惑世人。

如陈垣先生所说,据《旧唐书》本传,天宝元年王铁正为户部员外郎兼御史,其前后一二年则不是此官职,可见年代官职并无错

误。明代穆斯林何以对王铁如此了解？果有此深入准确的了解，则必知此公名誉并不好，《大唐诏令集》中有赐王铁自尽诏。那么，托名何不托一大贤而偏偏托名王铁？王铁曾有舍宅为观之举，其对宗教之热忱可知；那么他为清真寺书一碑文亦无不可。且其对道家必有相当认识，书清真寺碑文时，大谈“窃闻俟百世而不惑者道也”，“惟圣人心一而道同”，“知天下化生之理，通幽明死生之说”，大讲洁身、养心、忍性云云，是理学家语还是道家语？

因此，学术界也有人不同意称王铁碑为伪碑。

如此碑属真，当推中国伊斯兰教第一汉文碑。如确为托古伪碑，则第一块汉文清真寺碑记就是河北定县清真寺的《重建礼拜寺碑记》，时间是元至正八年(1348)二月，撰文者是“承务郎真定路安喜县尹兼管诸军奥鲁杨受益”。

(二)西安重修礼拜寺无相记[①]

重修礼拜寺无相记

前壬子[②] 卿贡进士[③]、西安郡庠教授、锦江李谦撰。

西安府照磨[④]、怀庆秦俊书。

西安府咸宁县[⑤] 知县、大同郭礼篆。

---

① 转录自马希明《西安清真大寺》第48—49页。标点为今源试如。

② 前壬子：明宣德七年(1432)壬子。

③ 卿贡进士：似为乡贡进士之误。

④ 照磨：官名。元始置，掌核对文书。明于都察院及布政、按察二司各府置之。

⑤ 咸宁县：唐天宝七年(748)改万年县置。治所与长安县同城，在今陕西西安市。1914年并入长安。历与长安县同为京兆府、奉元路、西安府治所。

古雍[①] 咸宁之北，在遗址曰“礼拜院”[②]。考其由，莫详何代[③]；稽其实，坛埠[④] 犹存。虽居巷首处，触之辄不然，其一瓦一砾亦莫敢移。虽僧虽道，尤莫敢亵。一旦，奉无相教者[⑤] 刘氏满剌[⑥] 叹

① 雍：古州名。东汉兴平元年(194)分凉州而置。三国魏时，治所在长安(今西安市西北)。辖境相当于今陕西中部、甘肃东南部、宁夏南部及青海黄河以南的一部分。后辖境减缩。

② 礼拜院：即西安清真大寺之原称。该记载近乎事实，较王铁及李时荣撰碑文所记原名清真寺为可信。以今源愚见，“清真”一词用于伊斯兰教寺院，应是明代及其以后之事。

③ 考其由，莫详何代：这是一条重要线索。生活于景泰六年(1455)的这位碑文作者李谦，竟然不知有唐天宝元年王铁碑，更不知嘉靖五年(1526)所立李时荣碑中所述那些宋、元历次重修事，更加深了吾人对那两座碑中所述真伪之疑问。唐王铁碑不是一直立于大寺中么？那上面不是明明写着“天宝”年号、“命工部督工官罗天爵董理匠役，创建其寺”么？何以李谦却“考其由，莫详何代”呢？答案可能是：所谓“唐天宝王铁碑”其实撰于明景泰六年的李谦碑之后！当然，这样说丝毫无损于西安清真大寺的悠久历史，它毕竟是“莫详何代”创建的“礼拜院”遗址；它否认的仅仅是唐天宝王铁碑而已。

④ 坛埠：音谈扇(shàn)。供祭祀用的经清除的整洁场地。《礼记·祭法》：“王立七庙、一坛、一埠。”郑玄注：“封土曰坛，除地曰埠。”此处是借指“礼拜院”之遗址。

⑤ 奉无相教者：即信奉伊斯兰教的人。伊斯兰教在中国历史上曾有多称，但以“无相教”称之则仅此碑记。究其原因，伊斯兰教反对一切偶像崇拜，强调“认主独一”，而真主是无形似、无方位、无遐迹的。所以伊斯兰教清真寺中，特别是礼拜殿内，绝无任何偶像的绘画或雕塑。这是伊斯兰教与儒、释、道、天主、基督等各种宗教的一个主要区别。本碑记作者称之为“无相教”，虽欠妥，但确实抓住了伊斯兰教的一个基本特征。

⑥ 满剌：马希明录文中误作“满剌”，径改正之。今源按：从碑末题名分析，这位倡议修寺的刘氏满剌志杰，以及其他22名满剌，都可能还是经堂学员，并非如元代的掌教满剌。该寺当时三位掌教依次是刘荣、马大真、李朝臣，而刘荣是掌教伊玛目。满剌刘志杰与掌教刘荣有无亲属关系？不得而知，但在这次修寺活动中他的倡导及表率作用，反映出他与其他一般满剌还是有所区别的。此外，还可以引出另外一个有关回族地区经堂教育的话题。如果按我们的上述理解，满剌是经堂学员而非掌教，那么，在公元15世纪中叶的“大明景泰六年(1455)”，西安清真大寺竟已有23名学经的满剌！这又是一个重要的线索。其所以重要，就是因为它早于胡登洲(1522—1597)办学将近整整一个世纪！中国回族地区的经堂教育史应该为此而重写。

曰:“虽以奉教,莫有所奉之堂。既无其堂,将何以奉其教而演其宗乎?”遂斋沐祷于故址焉。词毕,四治肃然,一区宁谧。象[①] 曰:异哉祷也!斯址方此百余步,触之多异。余师祷之,凝照无异。得非前代无相之故埠垣,经兵燹而莫究其实乎?□资兴起而有维新之志,率诸奉教者而语曰:“斯教之兴,吾辈所崇奉。奈无台观,无以启人心之敬畏。教门之兴,非一人所能措,必资宗派之力也。”佥曰:“景仰斯事,不至数仞之堂不已[②] 也。”各捐己资,鸠工庀材[③],远近崇信,既以孔方兄[④]之相欢,复募公输子[⑤] 之下乎[⑥]!肇工于景泰甲戌[⑦],毕工于乙亥[⑧] 仲春。则栋宇黝垩煊耀,矧其陶甓[⑨] 以甃[⑩],而为无相之所崇奉乎?观夫天选至诚,正直无私,传经立教,指迷归正,与夫非上天所令而不传,非上天所命而不语,非昔日马

---

① 象:即《象传》,亦称“象辞”。《易传》中的两篇。《易传》作者认为,《周易》中的卦和爻都是一种“象”,而“象”则摹拟客观事物现象,并包含着一定的吉凶休咎的内容。“象”有写象(描写万物形象)之意,分“大象”、“小象”两种:说明卦的称作“大象”,说明六爻的称作“小象”。

② 不已:不停止。马希明录文误作“不己”,径改正之。

③ 庀材:马希明录文误作“度林”,径改正之。庀,音痞(pǐ)。备具、治理。

④ 孔方兄:钱的别称。旧时铜钱中有方孔,故称。含有取笑、鄙视之意。鲁褒《钱神论》:“亲爱如兄,字曰孔方。失之则贫穷,得之则富强。”黄庭坚《戏呈孔毅父》:“管城子无食肉相,孔方兄有绝交书。”

⑤ 公输子:公输般,即鲁班,我国春秋时期著名的建筑工匠,历来被建筑工匠们尊为“祖师”。

⑥ 以上两句,一是讲募集钱财,一是讲征集工匠。

⑦ 景泰甲戌:马希明录文误作“景泰甲戌”,径改正之。即景泰五年,公元 1454 年。

⑧ 乙亥:即景泰六年(1455)乙亥。

⑨ 甓:音辟(pì)。砖。陶甓,陶土制成的砖。矧,音审(shěn)。(1)作“况”、“何况”解。(2)作“亦”字解。《书·康诰》:“元恶大憝,矧惟不孝不友。”(3)通“龂”,齿根。文中作第(2)解。

⑩ 甃:音咒(zhòu)。用砖砌的井或水池。

氏先圣哈嘛[①] 之所立教则复之。遵是教者，恶以崇奉于悠久乎？虽然，非礼拜之有遗址，固不足以启后人之维新；非满剌刘氏之维新，其能致后人之敬畏哉？工毕，谋非石无以垂永久，非记无以彰其成功。既有其文，复勒诸石，则今日满剌刘氏辈维新之绩，得不磨[②] 于后世，俾将来之奉教者咸知斯殿之峥嵘，乃某朝某师之所鼎新[③] 也。遂述始末之由，以复来者之请焉。是为记。

大明景泰六年岁次乙亥仲夏吉日，满剌刘志杰等立石。鸿卢寺[④] 叙班：倪名、白信

满剌：马彦名（等22人，略）

咸宁县县丞[⑤]：冯春

主簿[⑥]：崔冕

典史[⑦]：蒋盛

耆老：张成（等9人，略）

掌教：刘荣

副教：马大真

鸣教：李朝臣　　年三月吉日

---

① 马氏先圣哈嘛：先圣马哈嘛，即先圣穆罕默德的古译。唐王铁碑中用"谟罕默德"译名；而这块明李谦碑却沿用旧译名"马哈嘛"，颇堪玩味。看来李谦确实未见过王铁碑。

② 磨：磨灭，泯灭。

③ 鼎新：犹言更新。马希明录文作"鼎新"。疑有误，故正之。

④ 鸿卢寺：应作"鸿胪寺"。官署名。北齐始置，历代沿置。主官为鸿胪寺卿。

⑤ 县丞：官名。始于秦，秩四百石至二百石，佐助县令、县长，并负责司法裁判。

⑥ 主簿：官名。汉代中央及郡县官署皆置主簿，以典领文书，办理事务。外官设于知县以下，与县丞、县尉同为县之佐官。

⑦ 典史：官名。元始置，明、清因之。为知县属官，每县置一员，无品秩。其职责为典文移出纳及捕盗、狱囚等事；如县丞或主簿缺，则兼领其职。

(三)泉州重立清净寺碑[①]

重立清净寺[②]碑掌教夏彦高,谟阿津□□□仝募
明□□将军福建都指挥使司都指挥□□□□许清篆盖
赐进士观户部政使□□□□□□□□事□□丁仪书碑

① 转录自陈达生主撰《泉州伊斯兰教石刻》第9页。原文无标点。空格处所填字,系据白寿彝《跋吴鉴"清净寺记"》及张星烺《中西交通史料汇编》补。《泉州伊斯兰教石刻》云:"重立清净寺碑(公元1507年):艾苏哈卜寺门楼甬道后东侧,登台阶数级,有一堵矮墙,墙上并排安嵌二石碑,南首者即是此碑。花岗岩石琢成,通高260、宽110厘米。碑面阴刻文字,风化剥蚀严重。碑首横刻篆体六大字'重立清净寺碑',以下竖刻22行,每行60字。"

② 清净寺:泉州著名清真古寺,位于今泉州市东南部,寺南临通淮街,北依五代、北宋时的护城壕(八卦沟)。近十余年来,学术界依据该寺门楼甬道后北墙上所嵌阿拉伯文纪年石刻,普遍认为该寺本名应作"艾苏哈卜寺"(Ashab Mosque),创建于伊斯兰教历400年(公元1009—1010年),即北宋真宗大中祥符二至三年,创建人不详。伊斯兰教历710年(公元1310—1311年),即元武宗至大三年,波斯南部城市设拉子(Shiraz)著名的"鲁克伯(意为骑士)哈只"即艾哈玛德·本·穆罕默德·贾德斯,为该寺"建筑了高悬的穹顶,加阔了甬道,重修了高贵的寺门并翻新了窗户"。中青年学者陈达生先生进而断定,称艾苏哈卜寺为清净寺,系明代以来历史学家之误。他认为,艾苏哈卜寺与清净寺实为二寺,而非一寺,二寺创建、修建年代及主持者姓名毫无相似之处;之所以将二寺误为一寺,皆因明正德丁卯(1570)年将这块《重立清净寺碑》误立于艾苏哈卜寺内所致。他在主撰之《泉州伊斯兰教石刻》第10页中写道:"元末,泉州发生战乱,色目人互相残杀,大部分教寺建筑被毁,清净寺可能也毁于此时。一百多年后,社会趋向安定,泉州穆斯林重修教寺,觅得吴鉴撰写的旧碑,因字迹漫漶不清,重刻了碑文。可能当时当地能懂阿拉伯文的人很少,对艾苏哈卜寺内的阿拉伯文纪年石刻难以认清,所以将《重立清净寺碑》误立于艾苏哈卜寺内,尚书赵公荣又在寺额上题书清净寺大匾,致使张冠李戴,延续至今。"

西出玉门万余里，有国曰大寔，于今以帖直氏[①]。北连安息[②]、条支[③]，东隔土番[④]、高昌[⑤]，南距云南、

① 大寔、帖直氏：均为波斯语 Tajiks 之音译。冯承钧原编、陆峻岭增订《西域地名》（中华书局 1980 年 2 月增订本）第 91 页："Tajiks，一作 Tazi，波斯语一种依兰（Iran）种族之称，唐时则为阿拉伯（Arabes）人之号。《经行记》、新旧《唐书》、《岭外代答》、《诸蕃志》、《宋史》、《辽史》均作大食，《求法高僧传·玄照传》作多氏，《往五天竺传》作大寔，《东征传》、《册府元龟》卷九〇七、《继业行记》作大石。……又有人谓前一大食为条支之对音，而以其地在今之伊拉克（Irak）国者。"

② 安息：冯承钧《西域地名》有三解。其一，"Arsaces，汉之安息王朝，后为萨珊王朝所灭。此名与安息二字之读音相近……"其二，"Partava，古波斯语安息国名，中世纪波斯语作 Partu，《希腊古地志》作 Parthyaea，梵语作 Pahlava。"《前汉书·安息传》'安息国王治番兜城'，又《乌弋山离传》'北与朴桃接'，北宋本《三国志》有排特（诸书皆作持），兹三名疑皆为其对音。"其三，"Bokhara，《魏书》为忸密，又为安息，《隋书》为安国，《西域记》为捕喝，《新唐书》曰安国，一曰布豁，又曰捕喝，治阿滥謵城，即康居小君长颺王故地。《前汉书》之颺城，《西游录》作蒲华，《亲征录》作卜哈儿，《元秘史》作不合儿，《元史》有蒲华，不花剌，卜哈儿诸译，《明史》后卜花儿，《魏书》又有副货国副货城，《元史·察罕传》之孛哈里城，疑亦为其对音。今苏联中亚之布哈拉。"

③ 条支：《西域地名》有二解：其一，"Irak，《经行记》云：大食'一名亚俱罗'。又云：'苫国在大食西界，有大川东流入亚俱罗。'按苫国即 Scham 之对音，为大食人 Syria 之称，考黑衣大食最初都城叙利亚（Syria）语名 Aqula，则确为亚俱罗之对音，此城即《元史·西北地附录》之苫法（Kufa），今其地为伊拉克国。又有谓此地为汉之条支。"其二，"Syria，今之叙利亚。有人以其地为古之大秦、海西、条支诸国，然确为《经行记》之苫国。"

④ 土番：番，音博（bō）。又作"吐蕃"，公元 7 世纪至 9 世纪在青藏高原建立的藏族政权，以拉萨为都。原为唐人对该政权之称谓；吐蕃政权崩溃后，宋、元、明初史籍仍沿称青藏高原及当地土著族、部为"土番"、"吐蕃"或"西蕃（番）"。

⑤ 高昌：今新疆吐鲁番境内。《西域地名》第 77 页云："Qoco，一作 Khoco，兹二名并见德人在吐鲁番所得突厥文写本。伯希和考订为高昌之对音。其地即为今吐鲁番县属之哈剌和卓城（Karakhoja），亦称亦都护城（Idikut-Sahri），俗称 Dakianus Shahri，汉时为高昌壁，唐时为高昌县，宋元时为高昌回鹘国都，《辽史》为和州回鹘。《元史》谓高昌国王亦都护，盖指此国。《金史》、《西游记》亦讹译而为和州。《元史》又有哈剌火者，哈剌霍州，哈剌火州，合剌禾州，合剌和州，火州诸译。《高昌偰氏家传》云：'高昌，今哈喇和绰也。'《明史》云：'火州又名哈剌，在吐鲁番东三十里，东有荒城，即为高昌国都。'《西域图志》有哈剌和卓城，皆指其地。"

安南[①],西渐于海。地莽平,广袤数万里。自古绝不与中国通。城池、宫室、园圃、沟渠、田畜、市列[②],与江淮风土□异[③]。寒暑应候,民物繁庶。种五谷、蒲萄诸果。〔俗〕重杀,好善[④]。书体旁行,有篆、楷、草三法。著经史诗文,阴阳星历,医药音乐,皆极精妙。制造

① 安南:今越南。唐安南都护府地。五代晋时独立,建国号为瞿越、大越等。北宋开宝八年(975)封其王为交趾郡王,南宋隆兴二年(1164)改封为安南国王,此后即称其国为安南。明永乐五年(1407)以其地置交趾省,宣德二年(1427)复独立建国,我国仍称之为安南。15世纪以后,其南部疆土不断扩展,占有占城国全部和真腊国的一半,濒临暹罗湾。清嘉庆七年(1802),改国号为越南,但直至1949年新中国成立以前,中国民间多仍沿称其安南旧名。

② 市列:《泉州伊斯兰教研究论文选》(福建人民出版社1983年6月第1版)书末附录3,亦为《重立清净寺碑》全文,与《石刻》本小有差异,此处即其一。《文选》不作市列,而作"布列"。

③ □异:《泉州伊斯兰教石刻》及上注所引《文选》,"异"字前均为一方框。白寿彝《跋》文中录文作"不异";杨永昌《早期伊斯兰教学术在中国传播情况的探讨》(载甘肃民族所编《伊斯兰教在中国》,宁夏人民出版社1982年9月版,第66页,以下简称"杨文")中录文却作"迥异"。不知孰是?

④ 〔俗〕重杀,好善:此俗字据白寿彝、张星烺文补。杨永昌文该句作"不重杀生,好善"。杨先生文内分析道:"根据伊斯兰教教义的规定,'俗'字可能对,不知《泉州宗教石刻》所引全文系原拓碑文还是排印时手民之误,有待今后考证核实。"知杨文所据乃50年代吴文良先生之《泉州宗教石刻》也。今源以为,此处应以"俗"字为是,故补之。

织文、雕镂器皿尤巧[①]。初,默德那国王别谙拔尔谟罕蓦德,生而〔神灵〕,有大德,臣服西域诸国,咸称"圣人"。"别谙拔尔",犹华言"天使",盖尊而号之也。其教以万物本乎天,天一〔理〕,无可像,故事天至虔,而无像设。每岁斋戒一月,更衣沐浴,居必易常处。日西向拜天,净心诵经。经本天人所授,三十藏,计一百三十四部,分六千六百六十六卷。旨义渊微,以至公无私、正心修德为〔本〕,以祝圣化民、周急解厄为事。虑悔过自新,持己接人,内外慎敕,不容毫末悖理。迄今八百余岁,〔国俗〕[②] 严奉尊信,虽适殊域,传子孙,累世犹不敢易焉[③]。至隋开皇七年[④],有撒哈八·撒阿的·斡葛思者,自大寔航海至广,方建礼拜寺于广州,赐号"怀圣"。宋绍兴元年[⑤],有纳只

① 雕镂器皿尤巧:早在唐宋时期,阿拉伯、波斯那些精美的工艺品即已传入中国,受到中国人民的喜爱。唐代诗圣杜甫,尝作《荆南兵马使太常卿赵公大食刀歌》,讴歌"大食宝刀"制作之精。《宋史·大食传》中的琉璃、碧白琉璃酒器,《岭外代答》中的碾花琉璃,当时人们称为"大食料",后来又称"回回料",都是精美的工艺品。故《宋史·大食传》中云:"市肆多金银绫锦,工匠技术咸精其能。"元代有"大食瓶"传入中国,其质量巧薄、清坚,以阿拉伯文及花穗为饰,美观、素雅、高洁,诗人吴渊颖将其喻为"龙宫宝",叹为鬼斧神工之作。

今源按:该句以上为碑记的第一部分内容,概述大寔之地理位置、风土人情、气候物产、书法工艺等。作者吴鉴所据全靠史书,对阿拉伯的文史知识不多,故所述有的对,有的不对。如所谓"自古绝不与中国通",即非史实。又所谓阿拉伯人"俗重杀",似受《经行记》和《新唐书·大食国传》影响,不为无因;但这种叙述亦属片面,易使人误认为阿拉伯人重杀而不重和平。

② 国俗:《泉州伊斯兰教石刻》及《论文选》均无此二字;白寿彝、张星烺著作中均为"国俗";杨永昌文则据吴文良《泉州宗教石刻》作"国民"。

③ 累世犹不敢易焉:至此句,为碑记第二部分内容,即详述伊斯兰教基本教义、经典。对此,白寿彝教授给予了高度评价,认为"吴记述谟罕蓦德之教,为吾人所见唐宋元之汉文记录中最得其要者";"吴记以后,如在伊斯兰寺院碑记中寻觅其续,迄于今日,实尚未见一文足以当之"。详见《跋吴鉴〈清净寺记〉》一文。

④ 隋开皇七年:公元 587 年。从该句起至"赐号怀圣"句,白寿彝《跋》中不见。

⑤ 宋绍兴元年:公元 1131 年。

卜·穆兹喜鲁丁者，自撒那威[①]从商舶来泉，创兹寺于泉州之南城[②]。

① 撒那威：波斯语 Shiraf 之译音。《西域地名》："Shiraf，中世纪波斯湾著名港口，在 Basra 与 Vbolla 东南之 Fars 地方海岸处，今已废。元吴鉴《清净寺记》之撒那威，《桯史》之尸罗围，《诸蕃志》之施那帏，皆为 Shiraf 对音，指 Shiraf 人而言。此港在中世纪常与中国通航。"张星烺《中西交通史料汇编》第二册第 193 页注(四)："撒那威即 Shiraf 之译音，鄙人尝译作西拉甫者也。北宋时，该港为波斯湾境内最盛商埠。"

② 泉州之南城：泉州学者曾就"南城"问题进行探讨。吴文良先生提出，泉州之南城是南门城，简称南城(旧称镇南门)，那批因营商获大利的外国侨民都集居在城南；而通淮门是偏于东南方，不是面向正南；更从寺中阿拉伯碑记看，有"这是侨居此邦伊斯兰教徒们的第一圣寺"之说，似乎含有除本寺外尚有第二座寺的意味，便在《泉州宗教石刻》中说：我们很"怀疑"吴鉴的碑记"或者"最初是在南门的另一座清净寺。"这个地方(南门城)正是宋元时代，蕃商麇集之所，就是当时所谓'蕃坊'。阿拉伯人在'蕃坊'内建立伊斯兰教堂，是有可能的。"庄为玑先生在《泉州清净寺的历史问题》(载《厦门大学学报》社会科学版 1963 年第 4 期)一文中提出了不同看法。他认为，南宋张读的《重建州学记》说："(郡庠)建在州城南之东门。"所谓城南的东门，就是现在的涂门街。所以吴鉴所说的"南城"，也就是城南的涂门街的意思。"为什么涂门街称为南城呢？因泉州城是个不等边的三角形，南北长，东西狭。城中有两个十字路，北有顶十字，是城北部分；南边有下十字路，下十字以南的部分，都是城南部分。涂门街也是属于城南部分的街道，所以吴鉴称之为南城是有道理的。"他进而认为，吴先生说回教寺必须建在"蕃坊"中也是没有根据的，泉州没有"蕃坊"。"泉州有'蕃坊'之说，是倡自日、德、美等国的'学者'。他们主观推测说泉州有'蕃坊'在泉南。'泉南地临晋江，便于出海，故置蕃坊于此，广州亦然'，我们不应该盲从他们的说法。"他承认，泉州确有外国侨民和商人集中居住的"泉南"，如《诸蕃志》所称：罗护那建刹于城南(984—987 年)，施那帏跻寓泉南(1131—1162 年)，罗巴智力干父子居泉之城南(1208—1224 年)。但是，他强调"这个城南或泉南并不等于'蕃坊'。因为泉州既有外国侨民和商人集中居住的泉南，也有'蕃商杂处民间'、'蕃汉杂居'的现象。如果承认泉南等于'蕃坊'，那么那杂居地要叫做什么名称呢？"后吴文良先生又在《厦门大学学报》(社会科学版)1964 年第 1 期发表《再论泉州清净寺的始建时期和建筑形式》一文，与庄先生商榷。文中，除否认他说过"回教寺必须建立在所谓'蕃坊'中"这句话，更以自己在南门城的考古发掘实践及中外学者关于城南有外国人集居地的考证，强调说泉州在宋元时确有"蕃坊"。80 年代初，庄先生在与青年学者陈达生合作的《泉州清净寺史迹新考》一文中，修正了自己关于"清净寺的建筑地点就是在现今的涂门街"的观点，提出位于今泉州东南通淮街的是北宋圣友寺(即现存的艾苏哈卜寺)；而现已不存的清净寺寺址则"在今南门排铺街附近"，"可勿庸置疑"。

造银灯香炉以供天，买土田房屋以给众。后以没塔完里[①] 阿合味不任，凡供天给众具窜易无孑遗，寺因废坏不治。其徒累抗于官，墨□不决有年矣。至正九年[②]，闽海宪佥赫德尔行部至泉，为政清简，民吏畏服。摄思廉不鲁罕丁[③]，命舍剌甫丁[④] 哈悌卜[⑤] 领众分诉。宪公审察得情，任达鲁花赤高昌偰玉立正议为之□理，复征旧

① 没塔完里：阿拉伯语 al-Mutāwāli 的音译，又译作穆泰瓦利，意为寺产或麻札财产的管理人员。在我国，多称作“管事乡老”，有些地方称“学董”、“社头”、“社首”，相当于今清真寺民主管理委员会中主管寺务的主任。多由富有而德高望重的长者中经寺坊穆斯林协商推举产生，负责管理清真寺的土地、房产及各种宗教收支费用，筹办各种宗教节日活动，办理丧葬事宜，决定阿訇的选聘、留任及其他各种寺务。因此，对清真寺而言，这是一个决定其兴衰的重要职务。

② 至正九年：公元 1349 年。

③ 摄思廉不鲁罕丁：白寿彝、张星烺、杨永昌诸文均作“摄思廉夏不鲁罕丁”。今源按：据《闽书抄》载，不鲁罕丁为“西洋喳啫例绵（今伊朗卡泽伦城）人。皇庆（1312—1313 年）间，随贡使来泉，〔住排铺街〕，修回回教，泉人延之住持礼拜寺。寺，宋绍兴（1131—1162 年）创也。”元顺帝至正七年（1347）左右，摩洛哥旅游家伊本·白图泰尝至泉州。其《游记》述曰：“剌桐（即泉州）城的廉士中有一位开才龙（kāzerūn，即卡泽伦，亦即《闽书抄》之喳啫例绵）人氏，名叫白尔汗丁（Burhān al-Din，即不鲁罕丁），城外有他的一座道堂。”他位居“众伊斯兰长老们之道”。摄思廉，阿拉伯语 Shaikh al-lslām 的音译，今译“谢赫·伊斯兰”，意为“伊斯兰长老”。夏不鲁罕丁之“夏”字，亦为阿语 shaikh 之译音，即“谢赫不鲁罕丁”或“不鲁罕丁长老”之意。将其置于“摄思廉”之后，似有重复、强调其长老身份之义，又有开泉州夏氏掌教家族之先河之义。

④ 舍剌甫丁：《伊本·白图泰游记》中载，泉州当时留居之回教商人领袖中，除白尔汗丁外，又有“塔伯利资（Tabriz，又作帖必力思，在伊朗西北境，今称大不里士）大商赛洛夫爱丁（Sharif al-Din）者同时至。余在印度时，欠赛君债甚多。赛君生意场中，惠我实多，至今余甚感之。赛君能默诵《可兰圣经》，每日必祈祷。”（见《中西交通史料汇编》第二册第 76 页）这位赛洛夫爱丁，即是吴鉴记中之舍剌甫丁（Sharif al-Din）。以其能诵经“每日必祈祷”，故任哈悌卜一职，作摄思廉之助手，可谓得人。

⑤ 哈悌卜：阿拉伯语 khaṭib 之译音，今译“海推布”，旧译又作“鸣教”、“唱教”，意为“宣讲教义者”、“宗教演说家”。与伊玛目、穆安津合称“三掌教”，专门负责宣讲教义教法，并于主麻日聚礼时在“敏拜尔楼”（讲坛）上宣念“呼图白”。

物。众志大悦。于是里人金阿里质以己赀，一新其寺[①]。来征余文

① 里人金阿里质以己赀，一新其寺：《泉州伊斯兰教研究论文选·附录3》及白、张、杨文中，“质”字均作“愿”字。关于金阿里为何人，学术界有不同意见。第一种意见见于1981年福建省社联历史学会厦门分会编印《史论》第1辑所载吴幼雄文章《试论泉州伊斯兰教寺的创建时间》。吴文认为“金阿里是金吉之子，也即助那兀纳攻莆田，为陈友定所杀的金阿里。”其依据为《泉州府志》之《金吉传》：“金吉号一庵，先为上都人。至顺间，以捕盗功授武略将军，左副翼万户府上千户，镇守泉州路。……擒那兀纳槛送行省，兵不血刃，市不易肆。殁后，州人醵祀之。长子呵哩，先以陈、柳之乱倡义徂征，死节于莆。次嘛哈吻，遵父遗命，葬吉于东郊荔林之原，遂世为泉人。”又依据嘉靖三十四年(1555)《清源金氏族谱》。《谱》中有明嘉靖时文人朱梧所撰《二世祖元处士肃轩府君传赞》：“公名呵哩，武略将军一庵公长子也。豪逸雄伟，好孙吴之学，论难不能屈，授之阵法，慨然武功自许。适陈同、林珙二家媾乱……遂以白牌舍人召募义兵，抵莆……力战不支，兵溃身死焉。泉人义之，纪于《通志》。公平日轻财乐施，慈仁广爱，敦尚回教。回人泉中旧有清净寺，圮废岁久，公以木石一新，巨费靡算，楼宇壮敞，至今侈观。回人德之，相率勒石寿功云。公娶陈氏，一子延宗。卒附东郭祖坟之侧。”《谱》之“世系大略”亦记云：“贰世：元至正年间，二世祖处士肃轩府君，公名呵哩，号肃轩，行一……至正二十六年(1366)身殁莆阳。一子，延宗。”依据可谓过硬。第二种意见是陈达生提出的。他在《金阿里与清净寺》一文中认为，据金吉、金呵哩父子业绩考证推算，“则重修清净寺时(公元1350年)，金呵哩才14—19岁，尚不能自立。即便按其上限再加上5岁(实际上亦不可能)，亦仅24岁。他既非世代商贾，又非自贩舶于海外之暴发户，经济条件有限，‘愿出己赀，一新其寺’实可疑也。……按(吴鉴)此文所载，该寺废坏不治的程度严重，不仅一般教徒无法，甚至撒思廉不鲁罕丁也无计可施，其修寺之赀必定甚为浩巨。依此，即便是金吉本人，以其区区一武官，亦无法独赀修寺，更何况其乳臭未干，尚不能自立的长子乎？假设为金呵哩合家投赀，彼时金吉正当四十岁，年富力强，当铭刻金吉之名，而非金呵哩之名”。所以他的结论是：“至正十年(公元1350年)独赀重修清净寺的金阿里，乃是一名居留泉州的阿拉伯(或波斯)虔诚的穆斯林，其与金吉当为同龄之人物，而非为其下辈。金阿里或是一名世代经商的穆斯林富商，他并未入仕，拟称里人。其与金吉长子金呵哩风马牛不相及。《清源金氏族谱》内朱梧的《二世祖元处士肃轩府君传赞》及附录《重建清净寺碑》文，乃是嘉靖三十四年(公元1555年)修谱时撰赞者别有用心的强扯附会。”第三种意见来自日本前岛信次教授。《东洋文库研究部纪要》第32卷载其《元末的泉州和回教徒》一文，文中引《八闽通志》转载“至正近记”的一段话，记至正二十六年(1366)六月，一位叫余阿里的江西省左丞在兴化，遏制赛甫丁、扶信奔败之兵，开分省，立官府，使余民稍有生意。前岛教授认为，余阿里“这个名字似乎与泉州穆斯林中一位著名人物金阿里相混淆。我无法肯定哪一个是正确的，但‘金’更有可能，他作为江西省左丞率军由海入兴化”。也就是说，余阿里可能是金阿里的误写；他是江西省左丞，又是重修清净寺的里人金阿里。

为记。予尝闻长老言，帖直氏国初首入职方[①]，土俗教化与他种特异。征诸《西使》[②]、《岛夷》[③] 等志尤信。因为言曰，天之欲平□天下，由来非一日情也[④]。庄子书、佛书皆言西方有大圣人，至隋而谟罕蓦德始出。其教大端，颇与理合。汉唐通西域，羁縻[⑤]，不尽臣服[⑥]。自礼拜寺先人闽广，□其兆盖已远矣。今泉造礼拜寺增为六七[⑦]，而兹寺之

① 职方：(1)官名。《周礼》夏官所属有职方氏，掌管地图与四方的职责。由唐迄清，兵部皆设职方司，北洋军阀统治初期亦设于内务部，主要掌管疆域图籍。(2)古代地理著作名，《周礼·夏官·大司马》中的一篇。

② 西使：即《西使记》，书名。元刘郁撰。一卷。记常德于蒙古九年(1259)奉蒙哥汗之命，自和林西行觐见旭烈兀于西亚的沿途见闻，对中亚、西亚风土人情记述颇详，约1300余字，是有关当时东西交通的重要史料。内有记"天房国"之文曰："报达之西，马行二十日，有天房，内有天使神，胡人之祖葬所也。师名癖颜八儿，房中悬铁缸，以手扪之，心诚者可及，不诚者竟不得扪。经文甚多，皆癖颜八儿所作。"该记最早载于元人王恽《玉堂嘉话》。近人丁谦、王国维曾予考订。国外有法、英文译本。

③ 岛夷：即《岛夷志略》，书名。元汪大渊撰。一卷。书前有至正十年(1350)张翥序和九年吴鉴序。作者曾先后两次随商船浮海历数十国，故书中百条见闻多与作者游踪有关。其中记海外各国山川、道里、国情、民俗、物产、贸易等颇详，东至澎湖、文老口，西至阿拉伯海、东非沿海，所涉国名90余、地名220余，为上承《岭外代答》、《诸蕃志》，下接《瀛涯胜览》、《星槎胜览》的重要地理志书，对研究元海外交通史、中阿关系史及亚非古代史提供了宝贵的资料。其记"天堂国"云："天堂地多旷漠，即古筠冲之地，又名为西域。风景融和，四时皆春也。田沃稻饶，居民乐业。云南有路可通，一年之上可至其地；西洋亦有路通。名为天堂，有《回回历》，与中国《授时历》前后只争三日，其选日永无差异。气候暖，风俗好善。男女辫发，空细布布衫，系细布梢。地产西马，高八尺许。人多以马乳拌饭为食，则人肥美。贸易之货，用银、五色缎、青白花器、铁鼎之属。"有"知服斋丛本"。部分内容曾被译为德、法、英文。

④ 由来非一日情也：《泉州伊斯兰教研究论文选·附录3》，"情"作"绩"字。

⑤ 羁縻：音鸡迷(jīmí)。笼络而使之不生异心。又作束缚解。

⑥ 汉唐……臣服：此句似亦可断作"汉唐通西域，羁縻不尽，臣服"。

⑦ 今泉造礼拜寺增为六七：庄为玑、陈达生《泉州清真寺史迹新考》曰："现就这些尚存的遗迹考证当时的教寺分布情况，大致如下：一在今城东南，名为北宋圣友寺(即艾苏哈卜寺——引者)；二在城南，名曰南宋清净寺；三曰涂门外津头浦的宋也门寺；四曰南门元穆罕默德寺；五曰东门外东头乡元纳希德重修寺；六曰元无名大寺。此外，还有其他石刻尚在继续考证之中。可见，泉州'礼拜寺增至六七'之记载，乃真实不虚。"

废复兴，虽遭时数年，名公大人硕力[①] 赞赞，亦摄思广[②]、益绵[③] 之有其人也。余往年与修《清源郡志》，已著其事。今复□[④] 其废兴本末，俾刻之石，以见夫善教流行，义无所不达也。奉政赫公、正议傑公，皆明经[⑤] 进士，其于是役均以大公至正之心行之耳，非慕其教者。傑公治泉有惠，期年之内，百废皆兴；而是寺之一新者，亦余波之及欤？谓非明使者与贤郡守，则兹寺之教坠矣！不鲁罕丁者，年一百二十岁，博学有才德，精健如中年人，命为"摄思廉"，犹华言"主教"也。益绵苫思丁，麻哈抹没塔完里，舍剌甫丁哈悌卜，谟阿津萨都丁。"益绵"，犹言住持[⑥] 也。"没塔完里"，犹言都寺[⑦]也。

---

① 硕力：大力。硕，音烁(shuò)，旧读时(shí)。本谓头大，后引申为凡大之称，如"硕果累累"、"硕大无朋"。

② 广：应为"廉"字之误。

③ 益绵：阿拉伯语 al-imām 之音译，今译作伊玛目，原意为领袖、表率、率领者和思想理论界权威。有多种用法(参见《中国伊斯兰教百科全书》第 660 页)。此处专指在寺内率众礼拜的阿訇，在中国，以前又称"掌教"，在"三掌教制"中位居首位，取世袭制，负责寺中各种教务活动，故后文释之"犹言住持也"。

④ □：似应为"志"字。

⑤ 明经：唐代科举制度中科目之一，与进士科并列，主要考试儒家经义。清代用作贡生的别称。

⑥ 住持：佛教僧职。原为久住护持佛法之意，后用为寺院主管僧之职称。道教后亦采用此称，指道观之主要负责人。

⑦ 都寺：亦作"都总"、"都管"，佛教僧职。禅宗寺院东序六知事之一，统管总务。《百丈清规》卷四："古规惟设监院，后因寺广众多，添都寺以总庶务。早暮勤事香火，应接官员施主，会计簿书，出纳钱谷，常令岁计有余。"

"谟阿津"[①],犹言唱拜者也。赞其事,总管孙文□□顺[②],推官徐君正,奉训知事郑士凯;将仕董其役者,泉州路平准[③] 行用库副使冯马沙[④] 也。时至正十年[⑤],三山吴鉴志。

按:旧碑年久朽敝无征,掌教夏彦高[⑥]、□者旧[⑦]、赵尹璋、蒲景荣、迭元高[⑧]等,录诸《郡志》全文,募众以重立石;如尚书赵公

① 谟阿津:阿拉伯语 al-mu'adhdhin 的音译,旧译又作"买曾",今译作"穆安津",原意为"宣礼员"。清真寺内按时呼唤穆斯林作礼拜的人。吴鉴言其为"唱拜者"是对的。公元 623 或 624 年,阿布杜拉·本·栽德首创唤拜仪式,由释奴比拉勒(Bilāl,? —638 或 642 年)任之。其任务是召集教众,请伊玛目,宣布礼拜仪式开始。后成为一项必行的宗教仪式——唤礼,俗称"喊邦克"或"念邦克"。在中国,为"三掌教"之一,以前多世袭。

② 总管孙文□□顺:杨永昌文作"总管孙文、英顺"。

③ 平准:杨文作"平淮"。

④ 冯马沙:《泉州伊斯兰教研究论文选·附录 3》作"乌马沙"。

⑤ 至正十年:公元 1350 年。

⑥ 夏彦高:杨文作"高彦海"。

⑦ □者旧:杨文无此三字。

⑧ 迭元高:杨文作"赵远高"。

荣[①],立扁"清净寺"三大金字以辉壮之;他如参将马公谟[②]、张公玹,少卿赵公玹,知州马公庆,指挥干公辅[③],皆以本教为念,或茂以修葺之助[④],或厚以俸赀[⑤]之施,而咸有功斯寺者。然教中显于泉者尤多,以其□□□地[⑥],故漏之。是故正德丁卯夏之吉旦[⑦]。

---

① 尚书赵公荣:赵荣,明中叶回族政治家、外交家、书法家。以"能书"、"忠义"、"善口辩"名闻于朝,因奉迎英宗返京复辟立功,进尚书。《明史》卷一七一《杨善传》后附《赵荣传》云:赵荣,字孟仁。其先西域人,元时入中国,家闽县。舅萨琦,官翰林。从入都,以能书授中书舍人。正统十四年(1449)十月,也先拥上皇(英宗朱祁镇)至大同……遂犯京师,奉上皇登土城,邀大臣往迓。荣慨然请行。大学士高谷拊其背曰:"子忠义人也!"解所犀带赠之。即擢大理右少卿充鸿胪卿,偕右通政王复出城朝见,进羊、酒诸物。也先以非大臣,遣之还,而邀于谦、石亨、王直、胡濙出。景帝不遣;改荣太常少卿,仍供事内阁。景泰元年(1450)七月,擢工部右侍郎,偕杨善等往。敕书无奉迎语,善口辩,荣左右之,竟奉上皇归。进左侍郎。……天顺元年(1457),进尚书。曹钦反,荣策马大呼于市曰:"曹贼作逆,壮士同我讨罪!"果有至者,即率之往。贼平,英宗与李贤言叹荣忠,命兼大理寺卿,食其俸。七年(1463),以疾罢。成化十一年(1475),卒,赐恤如制。此外,赵荣还是一位虔诚的穆斯林,在修建各地清真寺、先贤墓的过程中屡伸援手。他曾为北京东四清真寺请敕并书写碑文,曾助修闽县礼拜寺,曾于天顺元年奉命修建回回祖师茔地,亦曾于正德丁卯为重修之清净寺亲书寺匾。这种爱国爱教的回回政治家,在明代也是很有特色的。

② 马公谟:杨文及《泉州伊斯兰教研究论文选·附录3》均作"马公谨"。

③ 干公辅:杨文作"于公辅"。

④ 或茂以修葺之助:杨文作"或募以修辑之初";《泉州伊斯兰教研究论文选·附录3》作"或茂以修葺之功"。

⑤ 俸赀:杨文作"俸督"。

⑥ 以其□□□地:杨文作"以其××土地"。

⑦ 是故正德丁卯夏之吉旦:杨文作"是为××丁卯夏月吉旦"。"是故"似系"时为"之误。正德丁卯,即正德二年(1507)。

(四)广州重建怀圣寺记[①]

奉议大夫广东道宣慰使司都元帅府经历郭嘉撰文。

政议大夫同知广东道宣慰使司都元帅撒的迷失[②] 书丹。

中奉大夫江浙等处行中书〔省?〕参知政事僧家讷[③] 篆额。

白云之麓[④],坡山之隈,[⑤],有浮图[⑥]焉。其制则西域[⑦],嵘然石立,中州[⑧] 所未睹。世传自李唐讫今。蜗旋蚁陟[⑨],左右九转,南北其扃。其肤[⑩] 则混然,若不可级而登也。其中为二道,上出

---

① 本文录自白寿彝《跋"重建怀圣寺记"》,见《中国伊斯兰教史参考资料选编(1911—1949)》上册第546—547页。在录注过程中,还参考了中元秀等所编《广州伊斯兰教古迹研究》、傅统先《中国回教史》等书。

② 撒的迷失:中元秀本作"撒的迷失",似误。从白文。

③ 僧家讷:中元秀本作"僧嘉讷"。另,"中书省参知政事",白文缺一"省"字,依中元秀本补。

④ 麓:音路(lù)。山脚。白云之麓,即白云山之山脚。白云山在广州市北郊,因主峰摩星岭常为白云所掩,故名。现为广州市著名风景区。

⑤ 坡山之隈:山坡下的拐弯处。隈,音威(wēi)。弯曲之处。《管子·形势》:"大山之隈。"又作角落解。

⑥ 浮图:佛教名词,梵文 Buddha(佛陀)的旧译,一译"浮屠"。故有称佛教徒为浮屠氏、佛经为浮屠经者;亦有人误将佛塔的音译"窣堵波",译作"浮屠",称佛塔为浮屠,如俗语谓:"救人一命胜造七级浮屠。"在此《记》中,作者借用"浮图"一词以指称怀圣寺光塔。

⑦ 其制则西域:光塔的形制以西域建筑为准则。

⑧ 中州:古地区名,又作中土、中原,有三义:(1)仅指今河南省;(2)泛指整个黄河流域;(3)泛指全中国。如唐王维《奉和圣制暮春送朝集使归郡应制》诗云:"宸章类河汉,垂象满中州。"本《记》取第(3)义,即在中国未见过这种形制的塔。

⑨ 陟:音至(zhì)。升、登高。《诗·周南·卷耳》:"陟彼高冈,我马玄黄。"蜗旋蚁陟,意为塔内可盘旋而上。

⑩ 肤:皮肤,这里指塔的外表。全句是说,从光塔的外表看,毫无阶梯痕迹,好像是不可攀登而上的一样。

惟一户。古碑漶漫[①],而莫之或纪。寺之毁于至正癸未[②]也,殿宇一空。今参知浙省僧家讷元卿公实元帅,是乃力为辇砾树宇[③],金碧载鲜。征文于予,而未之遑[④]也。适元帅马合谟德卿公至,曰:"此吾西天大圣擗奄八而马合蔴[⑤]也。其石室尚存,修事岁严。至者,乃弟子撒哈八[⑥],以师命来东。教兴,岁计殆八百。制塔三,此其一尔。因兴程租[⑦],久经废弛。"选于众,得哈只哈散[⑧]使居之,以掌其教。噫!兹教崛于西土,乃能令其徒颛颛[⑨]帆海,岁一再周,堇堇[⑩]达东粤海岸,逾中夏,立教兹土。其用心之大,用力之

---

① 漶漫:亦作漫漶,模糊不可辨识。漶,音患(huàn)。

② 至正癸未:元顺帝妥懽帖睦尔至正三年癸未,即公元1343年。

③ 辇砾树宇:辇,音撵(niǎn),原指人推挽的车,这里引申作"载运";砾,音立(lì)。石、碎石。全句意为运石瓦盖房。

④ 遑:音皇(huáng)。(1)闲暇、暇;(2)通"徨";(3)通"惶",恐慌、恐惧。

⑤ 擗奄八而马合蔴:擗奄八而,波斯语 paighmbar 的音译,又译作派罕巴尔、别庵伯尔、别谙拔尔等,与阿拉伯语"来苏里"(Rusul)、"乃宾依"(Nabiy)意近,指使者、先知穆罕默德。

⑥ 撒哈八:阿拉伯语 Ṣuḥābah 的音译,又译撒哈比、苏哈白、索哈卜等,意译为"弟子"或"门弟子",原意为"同伴"。专指先知穆罕默德的早年追随者。分若干等级,最高级的即"十大圣门弟子"(包括四大哈里发),其次为迁士、辅士和曾亲身参加"白德尔之战"者等。《记》中似将其作为人名。白寿彝《跋》文作"其弟子撒哈八"。据中元秀本改"其"为"乃"字。

⑦ 因兴程租:《中国回教史》第47页作"因兴程祖"。不知何意?望识者教之。

⑧ 哈只哈散:白寿彝《跋》文作"哈只哈三";《中国回教史》第47页作"哈兴哈散",其中"兴"为误字。依中元秀本图一碑文照片改。哈只(或哈祇),今多译作"哈吉",亦译"哈智"、"阿吉"等,系阿拉伯语的音译,意为朝觐者,伊斯兰教对曾朝觐麦加者的一种荣誉称号。

⑨ 颛颛:音 zhuānzhuān。同"专专",《汉书·贾捐之传》:"颛颛独居一海之中。"颜师古注:"颛,与专同。专专,犹区区也。"又恭谨貌。龚自珍《工部尚书高邮王文简公墓表铭》:"门内之士,勉勉颛颛,人知之。"本文取第二义,作"恭谨"解。

⑩ 堇堇:音 jǐn。通"仅",表示"少"、"不多"之意。《汉书·地理志》:"豫章出黄金,然堇堇。"

广，虽际天极地[①]，而犹有未为己焉者。且其不立象〔像〕，教惟以心传[②]，亦髣髴[③] 达磨[④]。今觇[⑤]其寺宇空洞，阒[⑥]其无有像设；与其徒日礼天祝釐[⑦]，月斋戒惟谨，不遗时刻晦朔[⑧]；匾额"怀圣"。其所以尊其法，笃信其师教为何如哉！既一毁荡矣，而殿宇宏敞，广厦周密，则元卿公之功焉。常住无隐，徒众有归，则德卿公之力焉。呜呼！不有废也，其孰与兴？不有离也，其孰与合？西东之异俗，古今之异世，以师之一言，历唐宋五代，四裂分崩，而卒行乎昭代[⑨]

---

① 际天极地：天之边际，地之极至，喻如天地之广大。

② 且其不立像，教惟以心传：白寿彝《跋》文作"且其不立像教，惟以心传"。今据中元秀本及傅统先《中国回教史》第47页改正之。

③ 髣髴：通仿佛。

④ 达磨：又作"达摩"，全称"菩提达摩"（Bodhidharma，？—528），意译为"道法"。《宗教词典》第926页："据《续高僧传》卷二十八、《景德传灯录》卷三载，为南天竺僧人。属婆罗门种姓，一说属刹帝利种姓，香至王第三子。南朝宋末航海到广州，又往北魏，在洛阳、嵩山等地游历并传禅学。后遇慧可，授《楞伽经》四卷。一说梁普通元年（520）或大通元年（527）到广州，武帝迎至建康（今江苏南京），同年至北魏入嵩山少林寺，'面壁而坐，终日默然'，达九年，世称'壁观'。提出'理入'和'行入'的修行方法。'理入'要求'舍伪'、'归真'，解决认识问题；'行入'教人去掉一切爱憎情欲，按佛教教义践行。被称为'西天'（天竺）禅宗第二十八祖和'东土'（中国）禅宗初祖。唐代宗赐谥'圆觉禅师'。"郭嘉称伊斯兰教不拜偶像，"惟以心传，亦髣髴达磨"，虽属牵强附会，但却如实地反映了他那个时代华人对伊斯兰教的认识程度。

⑤ 觇：音搀（chān），看、窥视。《淮南子·俶真训》："其兄掩户而入觇之。"《左传·成公十七年》："公使觇之，信。"

⑥ 阒：音去（qù）。寂静。《易·丰》："阒其无人。"

⑦ 祝釐：釐，音西（xī）。祝釐，祈求福佑。《汉书·文帝纪》："今吾闻祠官祝釐，皆归福于朕躬，不为百姓。"

⑧ 晦朔：晦，音会（huì）。阴历月终。朔，音硕（shuò）。阴历月初一日。《庄子·逍遥游》："朝菌不知晦朔。"

⑨ 昭代：政治清明的时代。旧时文人常以美称其本朝。崔涂《问卜》诗："不拟逢昭代，悠悠过此生。"

四海一家之盛世，于数十万里之外，十百千年之后，如指如期[①]，明圣已夫！且天之所兴，必付之人[②]。虽灰烬[③]之余，而卒昭昭乎成于二公之手，使如创初，又岂偶然哉？遂为之辞曰：

天竺[④]之西，曰维大食；有教兴焉，显诸石室。遂逾中土，阐于粤东；中海外内，窣堵[⑤]表雄。乃立金鸡，翘翼半空[⑥]；商舶是脉[⑦]，南北其风。火烈不渝，神幻靡穷；珠水溶溶，徒集景从。甫田莽苍，复厦穹窿；寺曰怀圣，西教之宗。

至正十年[⑧]八月初一日，当代住持[⑨]哈只哈散。

中顺大夫同知广东道宣慰使司都元帅府副都元帅马合谋。

---

① 如指如期：《中国回教史》第48页作“如指如斯”。依中元秀及白寿彝《跋》文。意为“按照指定(或约定)的时日”。

② 必付之人：依中元秀本及《中国回教史》第48页引文。

③ 灰烬：《中国回教史》第48页作“毁尽”。依中元秀及白寿彝《跋》文。

④ 天竺：竺，音竹(zhú)。天竺，古印度别称，又作“身毒”。《史记·大宛列传》：“其(大夏)东南有身毒国。”《后汉书·西域传》：“天竺国一名身毒，在月氏之东南数千里。”以后，《晋书》、《魏书》、《新唐书》、《宋史》均沿称“天竺”。玄奘《大唐西域记》：“详夫天竺之称，异议纠纷，旧云身毒，或曰贤豆，今从正音，宜云印度。”

⑤ 窣堵：窣堵波之略称。窣，音苏(sū)。窣堵波，梵文 stupa 的音译，即佛塔。《大唐西域记》卷一：“窣堵波，即旧所谓浮屠也。”供奉和安置舍利、经文和各种法物。这里是借指怀圣寺光塔。

⑥ 乃立金鸡，翘翼半空：《宗教词典》第564页：“塔顶原置一金鸡，随风旋转，以测风向，入夜点火其上，以导归帆(明洪武二十五年[1392]七月鸡为飓风吹落)。”

⑦ 商舶是脉：《中国回教史》第48页引文作“商舶是赳”。依中元秀本。

⑧ 至正十年：公元1350年。

⑨ 当代住持：依中元秀本图——原碑文照片及《中国回教史》第48页引文。按：住持为佛教僧职，原为“久住护持佛法”之意。《圆觉经》卷上：“一切如来，光严住持。”《高僧传》卷一一：“……此五罗汉次第住持。”禅宗兴起后，用为寺院主管僧之职称。亦称“方丈”。后道教亦用来指称道观中的负责人。从本《记》来看，哈只哈散自称“当代住持”，应也是借指自己是怀圣寺当代负责人。其实，伊斯兰教并无此职称。揆情度理，哈散应是当时怀圣寺的掌教(伊玛目)。

(五)广州尔卜道拉喜墓碑[①]

先贤讳尔卜道拉喜·舍尔巴勒[②]。西域满克[③]人也。品行正大,受至圣之遗传,道德宏深,解天经之奥妙。光绪十二年[④],奉君

① 转录自中元秀等编《广州伊斯兰古迹研究》第152—153页。按该书第147页注(1)可知,尔卜道拉喜('Abd Allāh)又译作尔卜当乐熙,清光绪十五年(1889)逝世,时年46岁。当年五月念五日,广东绅耆、受业等为之立一阿拉伯文、汉文碑;第二年又立这一块汉文碑。二碑并立于先贤古墓前左侧。阿、汉文碑上方及下方的左右两部分为阿拉伯文,横书;下方最右行竖写汉文"至圣迁都壹千三百零陆年山窝理月吔其闪白",当中竖写汉文"满克疏嗣琏耶晒祺尔卜当乐熙先贤墓",最左方竖写汉文"光绪十五年五月念五日终　广东绅耆、受业等仝立"。

② 尔卜道拉喜·舍尔巴勒:其阿文姓名作'Abdullāh ibn shā'aban,现应译作"阿卜杜拉·本·舍阿班"。

③ 西域满克:阿拉伯麦加。

④ 光绪十二年:公元1886年。

命差派，来华传授道学[①]。由西域航海到粤，旋往江南、河南、陕西、甘肃各省，尽心教化，实力传宣。十四年[②]，复至粤东省，后学辈欢迎恭接，诚敬款留。设帐一年，教诸弟子，日夜不倦，辛劳万状。且远涉重洋数万里，来华游历诸省，波涛之险，风霜之苦，无不

① 道学：阿拉伯语 Ṭariqah 的意译，又作“道乘”，音译“塔里卡”。伊斯兰教苏非派称宗教功修为“道路”，专指精神修炼的必经途径与阶梯。中国伊斯兰教汉文译著中，将这种修炼之功称作“三乘”，又作“三程”、“三道”。刘智《天方典礼》卷一《原教篇》：“法备三乘，理原一本。”其释云：“乘，载也；载诸法义，以备求道者次第取法也。初曰礼乘（方云‘舍礼二’），总载天道、人道一切事功之条例。此勤德敬业者所取法也。进曰道乘（方云‘脱礼格’），总载人理、物理尽人合天之法程。此穷理尽性者所取法也。终曰理乘，又名真乘（方云‘合几格’），总载无我无物、天人一致之微言。此克己完真者所取法也。勤德敬业，所以修身也；穷理尽性，所以明心也；克己完真，所以见性也。身不修，不可以明心；心不明，不可以见性；性不见，不可以合天。性之不可见，己私之蔽也。三乘之法，己私之砺也。三乘之上，更有超乘一法，则天人化矣，名迹泯矣，非语言文字可传，待其人之自会而已。”后亦有人将道乘、真乘、超乘统称之为“道乘”或“道学”，意即修道之途或修道之学。碑文中之“道学”，有广义，有狭义。广义之道学，即泛指伊斯兰教苏非主义的一切修道之学。狭义之道学，即专指尔卜道拉喜所传播的修道学理“疏嗣琏耶”。按：疏嗣琏耶，中元秀等人又译作“沙孜林耶”或“沙兹里耶”，是阿拉伯文 shādhiliyyah 的音译。沙兹里（1196—1258），全名努尔丁·艾哈迈德·艾布·阿卜杜拉·沙兹里，是苏非沙兹里教团的创始人，生于摩洛哥北部直布罗陀海峡南岸塞卜泰（休达）附近的古马拉村。曾在突尼斯沙兹拉（shādhila）村附近山洞静修，创立了区别于其他苏非派的学理和教团组织，故其本人及所创学理、教团俱以“沙兹里”而闻名于世。其具体学理主张，坚持伊斯兰教逊尼派观点，遵循教法规定的宗教功课，强调虔诚和信赖真主，遇事顺从真主的意志；主张虔敬，不必过道堂或寺院的苦行生活，允许成员担任世俗职务，享受俸禄；主张同犹太教徒、基督徒友好相处。据说沙兹里教团有 13 个分支，主要分布在北非、叙利亚、阿拉伯半岛、东南亚和罗马尼亚等地。在中国，新疆维吾尔地区曾有“沙孜林耶”作为伊禅派的一个分支流布；但内地回族地区却只有过虎非耶、哲合林耶、尕德林耶、库布林耶“四大门宦”，向未闻有“沙孜林耶”传教士活动。广州这两方“尔卜道拉喜墓碑”却为我们提供了这方面的可靠的第一手资料，说明 19 世纪 80 年代苏非沙兹里教团的传教士不仅到过中国，而且在广东、江南、河南、陕西、甘肃各省传教，“尽心教化，实力传宣”；在广州“设帐一年，教诸弟子”；“行道诸省，授万人之妙理，流百世之芳名”。可见确曾产生过一定影响。这正是这两方碑弥足珍贵之处。

② 十四年：即清光绪十四年，公元 1888 年。

备尝。且水土不服则饮食欠调，而传道太劳则心力用尽，以致积劳成疾，入于膏肓。虽病中尤领人礼拜，教人念经，一息尚存，不容稍懈。延至五月二十五日，病益沉重，对诸弟子曰："尔辈务宜勤读经典，谨遵道学。"言既毕而目瞑。呜乎！先贤奉命来华，行道诸省，授万人之妙理，流百世之芳名。论心术则不负君恩；论学术则不愧名教。且临危语不及私，非品学兼优何能及此！

先贤卒年四十六岁，葬于粤东省北门外清真古墓之侧。后学辈敬立碑石，爰志数语，以期垂诸千古云尔。

大清光绪十六年[①] 七月十四日

金陵后学[②] 同人等敬立

① 大清光绪十六年：公元1890年。

② 金陵后学：金陵即今南京。由此可知，碑文中所谓"江南"必有江苏南京在内。这些"金陵后学"赴广州为其师树碑立传，可见对之敬仰热爱及尊重之深切，亦可见尔卜道拉喜所传沙兹里道学影响之深厚。然此后百余年来竟再未闻该苏非派学理在华流布，怪哉！

(六)杭州真教寺碑记[①]

造化[②]之初,浑浑[③]耳。乃阳气积于上为天,阴气凝于下为地;天地之气钟于有生之属则为人。溯所以生人者,则天以赋气,地以赋形,而天地之气之形将谁赋之?推其原,盖天方氏之教实生天地者云。未有天地之先,浑浑耳。浑浑者,一真之气也。而天方者,实秉一真之气而分天、分地,遂以分人[④]。则三才[⑤]之所以判者,天方氏[⑥]以一真之气判之也。后世奉一真以为教,此真教之名所繇

① 录自杭州园文局文物处提供的原碑拓文,并参以《天方至圣实录》1984年中国伊斯兰教协会印本第372—374页。碑首正中篆额"皇清"两个大字。碑高200厘米,宽95厘米;有文字21行,足行71字。标点基本依冯增烈先生(1926—1996)据马福祥印本所加,个别标点为今源试改点。拓文中之缺漏字及不清楚之字,依伊协本;伊协本与拓文明显不同处,依拓文。

② 造化:创造化育。《淮南子·精神训》:"伟哉造化者,其以我为此拘拘邪?"

③ 浑浑:这里应作"浑沌"(或"混沌")解,是古人想象中世界生成以前那种混沌状态。曹植《七启》:"夫太极之初,浑沌未分。"《白虎通·天地》:"混沌相连,视之不见,听之不闻。"

④ 遂以分人:伊协本《实录》中无"遂以"二字,依原碑拓文加之。

⑤ 三才:又作"三材",古指天、地、人。《易·系辞下》:"有天道焉,有人道焉,有地道焉,兼三材而两之。"马注《清真指南》卷之四:"三才之内,惟人至贵。"

⑥ 天方氏以一真之气判之也:以上丁澎或以"天方氏之教",或以"天方氏",作为天地万物及人类之本原,都不符合伊斯兰教的认主观,反映出其伊斯兰教知识的局限性。刘智《天方典礼择要解·原教篇》:"无物之初,惟一真宰之本然,至清,至静,无方所,无形似,不牵于阴阳,不属于造化,实天地人物之本原也。一切理气,皆从此本然而出。""真宰无形,而显有太极。太极判而阴阳分,阴阳分而天地成,天地成而万物生。天地万物备,而真宰之妙用贯彻乎其中。""天地万物既备,乃集气、火、水、土四行之精,造化人祖阿丹于天方之野。"

昉[①] 云。真教之始，有默德那国王名穆罕默德者，秉以嬤乃[②] 之真源，阐教于西土[③]。以嬤乃者，华言之本性，认识真主独一之源也。能造天地，变山川，易日月，四方之人憬[④] 然归向。间有疑以为"能令日月分形，则诚圣者也"。圣人[⑤] 于海拉山默祷，运神力显示变化，令一月分而为两，旋复合而为一。于是智愚共信，遐迩

① 繇昉：繇，多音字，此处读作"由"(yóu)，通"由"，意为"从、自"；昉，音访(fǎng)，曙光初现为昉，引申为开始之意。

② 以嬤乃：阿拉伯语 imān 的音译，又译作伊曼、以妈纳、以麻呢等，今译作"伊玛尼"。意为信仰、相信、知道。专指穆斯林对安拉赐予先知穆罕默德"启示"及基本信条的确信、承认与实践。马注《清真指南》："以妈纳乃心间之光。"指谓"心间诚信，舌上诵念，身体遵行"；在卷之五中，马注特别强调以 17 项伦理道德的行为规范作为"以妈纳之培养"：即克己，降伏自性，尊重大人，疼顾下人，担待仇人，舒舍穷人，谨言愚人，提醒迷人，谦下学者，信实朋友，顾盼骨肉，教训妻子，义和手足，恭敬师长，孝顺父母，忠诚君王，惧怕真主。王岱舆《正教真诠》名以妈纳为"真赐"："真赐者，即所谓以妈纳也。"在《真教寺碑记》中，丁澎释以嬤乃为"本性"，为"认识真主独一之源"(真源)，颇具新意。

③ 西土：刘智《天方典礼择要解·原教篇·考证》："《天方舆地经》曰：地为圆体如球，乃水土相合而成。其土之现于水面而为地者，盖球面四分之一也。地之平面，自东至西，分为三大土：在东曰东土，在西曰西土；东、西之间，则中土也。"《碑记》所谓"西土"，指麦加、麦地那等伊斯兰教发祥地。

④ 憬：音井(jǐng)。醒悟。

⑤ 圣人：指穆罕默德。今源按：此处"圣人"之前及前文"真主"之前，拓文均空两格以示尊重。

服从[①]。在中国盖唐武德四年[②],因命率更令[③] 欧阳询[④] 篆"开元通宝"[⑤] 钱文以志其异。厥后,宗[⑥] 梦与圣人接,悚然而寤,乃遣使者数辈至其国。圣人[⑦] 乃命其徒赛尔德·宛歌斯以真经三十藏,计锁勒[⑧] 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。其教以清洁为主,不事像设。每日有五时之拜,摄心于日矣。每月有主

① 关于圣人指分圆月的传说,马注《清真指南》卷之七《圣赞》:"若夫回夕照,分圆月,感万众以输诚。"其注释云:"又昔圣人一晚观月,圣叔额白勒黑丙者难于圣人曰:'尔果圣,月可破乎?'圣人默祈真主,随举手指挥,而月已两分矣。圣叔又曰:'尔果圣,月可复圆乎?'圣人再祈真主,仍举手指,而月复圆矣。远近贤愚咸服为圣。"刘智《天方至圣实录》卷十六释"分圆月"时云:"圣道初行时,有外道难之曰:'果为天使,必有奇征。'圣人曰:'吾道以常,不事奇异。'众愈戏,难之曰:'必令月破,吾人乃服。'圣乃默祈于主,月忽两分。众谬之曰:'术也。'迨至远国驰驿报异,众乃钦服。"

② 唐武德四年:唐高祖李渊武德四年辛巳(621)。

③ 率更令:官名。又作太子率更令,为东宫(太子)属官。秦始置,历代因之,掌知漏刻,主宫殿门户及赏罚之事。北齐始置率更寺,以率更令主之。唐率更寺加掌宗族次序、礼乐、刑罚等事。龙朔中改为司更寺,令为司更大夫;咸亨中复旧。宋以后废(参见安作璋主编《简明中国历代官制词典》,齐鲁书社 1990 年 4 月版,第 281、45 页)。

④ 欧阳询(557—641):唐代著名书法家。字信本,潭州临湘(今湖南长沙)人。官至太子率更令、弘文馆学士,封渤海县男。工书法,学二王(羲之、献之),劲险刻厉,于平正中见险绝,自成一派,世称"欧体"。与虞世南、褚遂良、薛稷并称为唐初四大书家。碑刻有正书《九成宫醴泉铭》、《化度寺碑》、《皇甫诞碑》等;行书墨迹有《张翰》、《卜商》、《梦奠》等帖。编有《艺文类聚》100 卷。

⑤ 开元通宝:简称"开元钱"。中国古钱币名。唐高祖武德四年废五铢钱后始造。币面上下右左有"开元通宝"四字,有人回环读作"开通元宝",为后世铜币以"通宝"或"元宝"为名开了先例。"开元"意为开辟新纪元,非指年号。丁澎将此事与伊斯兰教关于圣人指分圆月的传说联系起来,显属牵强附会,但也真实地反映了他那个时代回族穆斯林群众对教史认识的水平。

⑥ 宗:指唐太宗李世民(599—649)。

⑦ 拓文原在"圣人"前空两格。

⑧ 锁勒:又译作苏勒、苏拉、索勒、苏尔等。阿拉伯语 surah 的音译,意为"章"。

玛儿之拜[①]，摄心于月矣。每岁有一月之斋，饥不食，渴不饮，以消三毒五浊之愆[②]，摄心于岁矣。日有日省，月有月修，积日月而成岁，则岁有心斋。夫非一真之气保于吾性者全且备乎？至于祝

国佑民[③]，笃父子之亲，凛君臣之义，与尧、舜、周公、孔子遗书无异；以视浮屠氏弃去一切，老氏幽栖谷处者，不大径庭乎哉？武林真教寺居城之中，岿然高峙，左镇江海，右映湖山，表东南之钜丽[④]，壮江山之形势，兹寺实一方之镇焉。创于唐，毁于季宋。元辛巳年[⑤]，有大师阿老丁者来自西域，息足于杭，眺遗址而慨然，捐金为鼎新之举。表以崇闳[⑥]，缭[⑦]以修庑[⑧]，焕然盛矣。无何，而守者不戒，复毁焉。按洪武中，有咸阳王赛典赤七代孙哈智赴内府宣

① 每月有主玛儿之拜：主玛儿，阿拉伯语 jumāh 的音译，今译作“主麻”。主玛儿之拜，今译作“主麻拜”，阿拉伯语作 salāt al-jumāh，意为“聚礼”。伊斯兰教规定，每周五（主麻日）实行聚礼。刘智《礼拜条例》：“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。”丁澎称“每月有主玛儿之拜”，不确，应为“每周有主玛儿之拜”。在其另一篇《天方圣教序》中，他将聚礼又改称为“每至阿济纳亢牛娄鬼日，赴寺大瞻礼，征七日来复之义，是摄心于日矣”。义近刘智之说矣。

② 三毒五浊之愆：三毒，又作“三垢”、“三火”。佛教用语，指贪、嗔、痴三种烦恼。佛教认为，在诸烦恼中，这三种为烦恼的根本，故又称“三不善根”，为“根本烦恼”之首。五浊，亦佛家语，又作“五滓”。包括劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊。愆，音千（qiān），过失、罪咎、愆尤。

③ 祝国佑民：据拓文意，在祝与国字之间空两格。佑，伊协本作“祐”，依拓文改。

④ 钜丽：伊协本作“巨丽”，依拓文正之。

⑤ 元辛巳年：元代有两个辛巳年：其一，元世祖忽必烈至元十八年（1281）辛巳；其二，元顺帝妥懽帖睦尔至正元年（1341）辛巳。

⑥ 崇闳：闳，音宏（hóng）。有二解：巷门；宏大。此处应是指真教寺的寺门崇高宏大。

⑦ 缭：音聊（liáo）。缭绕，回环旋转。伊协本作“漆”，依拓本正之。

⑧ 庑：音五（wǔ）。正房对面或两侧的小屋。

谕:“允各省建造礼拜寺,历代赐敕如例。”我　　大清[①] 定鼎,薄海[②] 内外,咸为臣妾,而吾教之行于中土较前尤盛。顺治丙戌岁[③],中州苏公见乐来镇睦婺[④],捐俸重建,飞丹流垩,其巍焕殆甲于中土焉。余生也晚,奉先世之遗教,其渊源固所心志。殆滥竽容台,厕足典客司,与诸国辖轩使者[⑤]游,进而访其风土,询其趋尚[⑥],益识真教之渊源与吾儒实相表里。孔子曰:“西方有大圣人焉[⑦],不治而不乱,不言而自信,不化而自行,荡荡乎人无能名焉。”此创真教之传[⑧] 者,尼山氏犹让之,其卓立于天地之先者又何疑哉?约略纪之,以勒诸石,俾后学稔[⑨] 知吾教所自始,而寺之建兴于杭郡者复有考云。

时　　康熙九年岁次庚戌[⑩] 如月穀旦。

赐进士第、奉直大夫、礼部祠祭清吏司郎中、前刑部广东司主

---

① 大清:依拓文,在“大”之前空两格。

② 薄海:本指达到海边,泛指广大地区。如:薄海同欢。

③ 顺治丙戌岁:清世祖章皇帝福临顺治三年(1646)丙戌。

④ 睦婺:睦州、婺州。在今浙江境内。睦州辖境相当于今桐庐、建德、淳安三县地;婺州,在今金华一带。婺,音务(wù)。

⑤ 辖轩使者:伊协本作“辎轩使者”,据拓文正之。辖,音由(yóu)。轻;古代一种轻便的车。辖轩,轻车。古代帝王的使臣多乘辖车,后因称使臣为“辖轩使”。《风俗通序》:“周秦常以岁八月,遣辖轩之使,求异代方言。”

⑥ 询其趋尚:拓文原为“询其趍尚”。趍,趋之异体,故从伊协本。有关丁澎的历史资料多载诸国使者喜爱丁澎之诗,不惜以珍宝易之;而本记则侧重写丁澎充分利用与诸国使者游之机,访其风土,询其趋尚,向他们学习有关伊斯兰教的历史、文化及教义,不仅反映了丁澎的孜孜好学,而且反映出他对世代信奉的伊斯兰教有浓郁笃深的感情。

⑦ 西方有大圣人焉:伊协本无“焉”字,据拓文补之。

⑧ 之传:伊协本无此二字,据拓文补之。

⑨ 稔:音忍(rěn)。熟悉。稔知,即熟知。伊协本误作“稳”,据拓文正之。

⑩ 时康熙九年岁次庚戌:拓文中“时”作“旹”,单独占一行。从伊协本改作“时”;在其后空两格。康熙九年岁次庚戌,公元 1670 年。

事、遇册立典礼改调主客司提督、两馆加一级、历升仪制司员外郎、奉命典试河南大主考丁澎[①]顿首谨记(篆印两方,文字不清,仅辨其上印文为□阳丁澎)。

(七)嘉兴府建真教寺碑记

赐进士第、同知嘉兴府事、前山东按察司副使、奉敕整饬天津

① 丁澎:伊协本作"丁彭",依拓文改正。丁澎,又作丁鹏,字飞涛,号药园。浙江仁和(今杭州)人。回族,世奉伊斯兰教。生卒年不详。邱树森主编《中国回族大词典》第684页记其生卒年"约1622—约1686",不知何据?查丁澎之子辰槃于康熙五十五年丙申(1716)三月朔日所撰《扶荔堂跋》文,内有"嗟乎先大夫弃世迄今二十有余载"之句。据此上推20年,为公元1696年;上推29年,为1687年。1686年距1716年已整整30年矣。又古燕米万济先生于康熙三十年辛未(1691)讲学武林,丁澎亦于是年为其《教款微论》作序,可见当时丁澎尚健在。据此,今源以为丁澎卒年似应定于公元1691—1696年间为是。丁澎是清初著名的回族诗人。少有隽才,与弟景鸿、漾并称"三丁"。出仕前,即以诗名满江南,所作《白燕楼诗》流传吴下,士女争相传抄,甚至书于衫袖。与同里陆圻、柴绍炳等9人合称"西泠十子",有《十子诗选》行世。入仕后,又与张文光等人结为"燕台七子",有《七子合刻》诗集流传。顺治十二年(1655)乙未进士,官刑部广东司主事;遇册立东宫典礼,改调礼部主客司;历升仪制司员外郎,奉命典试河南。任主客司时,与来自各民族地区及国外的贡使相交甚厚,虚心请教各地风土民情,尤留意学习有关伊斯兰教的历史与文化;贡使们对丁澎亦极为敬重,不惜以紫貂、银鼠、美玉、象犀等珍宝从其吏人处换其诗作。典试河南时,因"偶循旧例,将榜首数卷更易数字,致干廷议"(辰槃语),被谪戍靖安(今吉林洮安)五年。其间历尽艰辛,五次迁居,家日贫而诗日富。"躬自饭牛,吟啸自若,所作诗语多钟爱,无怨诽之意。"表现了穆斯林诗人达观善处的修养与气质。康熙九年(1670)任礼部祠祭司郎中。二十二年(1683)主修《浙江通志》。著《扶荔堂集》、《药园集》等。现存世者有《扶荔堂文集选》12卷,《诗选》12卷,《扶荔词》4卷。《天方至圣实录》卷二十、《回族人物志(清代)》附卷之七,分别收有其《天方圣教序》、《真教寺碑文》、《教款微论序》三文,反映了丁澎对伊斯兰教的基本认识。从有关史料分析,丁澎"世奉天方教",对伊斯兰教有很深的感情和一般的了解;在遵守上,有的做不到,如忌饮酒,丁澎贪杯并豪饮;有的则能做到,如禁食猪肉。林璐《丁药园外传》称:"时药园官京师,犹守天方教。同官故以猪肝一片置匕箸。药园短视,吏人以告获免。"

等处兵备、新野马化龙撰文。

赐进士第、知嘉兴府事、前南京礼部精膳清吏司郎中、邵阳车大任篆额。

赐进士第、朝列大夫、南京国子监祭酒、前左春坊左庶子、纂修国史副总裁、经筵侍班官、郡人冯梦桢书丹。

真教[①] 之入中国，不详所自始。世鲜有通其说者；而习其说者，复不能自通，第以肤浅鄙俚之见文之，故寖以失其初意，而承讹袭舛[②]，真派之堙且久矣。

夫其教原本西域，国自为俗，流入华土，各仍其世而守之，用以无忘厥祖，原非故标一异帜，庸以自别于齐民为也。其俗，敬天尊主，乐善好施；而归本于清身心、戒杂秽，不事巫祝[③]，不设神像，不化钱楮[④]。其人相见则以其语自通，蔼如一家，有无相济，适万里可无齎[⑤] 焉！有经三十藏，有篆草隶法，率龙文鸟迹，不可测识。其清净颇类道氏，而无其炼形服气之诬；其轮回[⑥] 果报之说又类

① 真教：即伊斯兰教。早期中国穆斯林学者在汉文译著中对伊斯兰教的称呼。后衍变为清真教、天方教等。

② 舛：音喘(chuǎn)。错讹。

③ 巫祝：巫，以巫术替人祈祷为职业的人；祝，祭祀时司告鬼神的人，又指为人告神求福之人。在中国古代，巫的权力很大，主要职司是奉祀天帝鬼神及为人祈福禳灾，并兼事占卜、星历之术。

④ 楮：音楚(chǔ)。木名，其皮可制桑皮纸，故以作纸的代称。钱楮，又作楮钱，旧俗祭祀时焚化的纸钱。

⑤ 齎：音机(jī)。賫(赍)的异体字。(1)以物送人；(2)旅行人携带衣食等物；(3)带着、抱着。此文中作(2)解。

⑥ 轮回：佛家认为世界众生莫不展转生死于六道之中，如车轮旋转，称为轮回，惟成佛之人始能免受轮回之苦。

释氏，而无其泡影[①]山河、土苴[②]名义之幻。又率家诗户书，诵法孔子，冠进贤者，后先相望，无一人持梵空门[③]，受符玄箓[④]者。其所趣向大辕[⑤]可睹矣。卑鄙者流，墨守其师说，而弗轨于理，第[⑥]于饮食起居、纤细琐屑之末，排异教如寇仇，争是非如聚讼，而人乃群起訾[⑦]之，譬则狐禅[⑧]自堕、旁道争鸣，宁讵得执为口实云者。

我高皇帝龙兴，征本教郑阿里等十一人，命儒臣译其历，特为置司天监。文皇帝嘉米里哈只之谊，赐以玺书，特示旌异，金莹璧润，炳如日月。岂非以其说有裨[⑨]王风，而实无所戾吾儒之旨，良亦有足述者乎！今其经具在，令得译如华言，以昭示宇内。宇内传而习之，即不得与丘索[⑩]诸彝训[⑪]鼎立班行，抑何至出梵音符咒下？

---

① 泡影：比喻虚幻和无望的事。《金刚经》："一切有为法，如梦幻泡影。"

② 土苴：苴，音炸(zhà)，通渣。土苴，即土渣，比喻极微贱的东西。《庄子·让王》："道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下。"注："土苴，如粪草也。"

③ 空门：佛教谓色相世界，皆是虚妄，能破除偏执，由空门而得涅槃，以空为入道之门，故称空门。

④ 符箓：亦称"符字"、"墨箓"、"丹书"。道教法术之一。一种笔画屈曲、似字非字的图形。道教认为可以之"遣神役鬼"、"镇魔压邪"。

⑤ 辕：(1)音陵(líng)。被车轮碾压；(2)音棱(léng)。车声，大声。碑文用此字，似有误。

⑥ 第：有多解，此处作"但、只"解。批评"卑鄙者流"仅仅在细枝末节争论不休。

⑦ 訾：音紫(zǐ)。诽谤，非议。

⑧ 狐禅：即野狐禅，是佛教内对一些并非真正坐禅办道而妄称开悟者的讥称。据说，从前有一人因错解禅语中一个字，被五百生投胎为野狐，后遇百丈禅师予以纠正，才得解脱。事见《传灯录》。后人遂以野狐禅代指异端、外道。

⑨ 裨：益也，增益，完补。

⑩ 丘索：即九丘八索，相传都是远古书名。《宋书·礼志》："丘索著名者，尚有遗炳。"

⑪ 彝训：日常的训诫。《书·酒诰》："聪听祖考之彝训。"

矧[①] 民俗江河至今，日而浇漓极矣。妄希天纲[②] 之竦[③]，罔故顾彝[④]之重，巧伪朋生，一室胡越[⑤]；又何如人遵是教，而养忠爱之诚，复亲逊之化，不私其货，不忘其本，犹有得于胞与之度，而旷然见古初之遗哉？

教人独杭省为最蕃。杭故有真教寺，宏丽甲天下。其衍在禾郡者，久阒建寺。今教人马仲律等，而各量力捐金，贸得隙地，于治东之通济桥南，稍仿杭制启建，以宣敕谕焉。缔造既竟，白之先后郡守刘、车两候〔侯?〕，欲得垂之贞珉、刻之郡棰，以杜外侮，为子孙焚修计。余适落拓[⑥] 此地，得阐扬而论说之，俾朝夕于兹者，咸昭然通其大指，而因以晓流俗之人，使斯教永无晦蚀；则兹寺也，即与诸琳宫[⑦] 贝阙并峙不朽可矣。

皇明万历三十年岁次壬寅[⑧] 秋九月朔旦。

嘉兴府知府车大任，同知马化龙，通判曹维藩、傅之仕，推官王养俊，嘉兴县知县郑振先，秀水县知县陈于廷同立石。马仲律。

附说

① 矧：音审(shěn)。书面语，况且。

② 天纲：星官名。《晋书·天文志》："北落西南一星曰天纲。"联系上下文应是天网之误。天网者，谓天道如网，作恶者逃不出天的惩罚。《老子》："天网恢恢，疏而不失。"后用以比喻国法。

③ 竦：音耸(sǒng)。肃静，恐惧。

④ 民彝：指民之正常伦理。彝，常理。《书·康诰》："天惟与我民彝大泯乱。"

⑤ 胡越：胡地在北，越地在南，相隔殊远，比喻疏远，隔绝。从上下文看，胡越似概指未开化之民族。意即如今之民俗世风有如江河日下，人们不惧天惩，不重民彝，巧伪奸滑，朋比为奸，北胡南越等蛮夷同处一室。

⑥ 落拓：穷困失意，景况零落。

⑦ 琳宫：仙人所居之所。

⑧ 万历三十年岁次壬寅：公元 1602 年。

这篇《碑记》是80年代末嘉兴郭成美先生赐寄给冯今源的。谨此向郭君表示衷心的谢意!

这是一篇非常重要、极具学术价值的碑记,郭成美先生曾有专门研究成果发表。今源认为,该《碑记》可以给我们一系列重要启示。

1.碑文首句"真教之人中国,不详所自始",反映了作者严谨的治学态度。"知之为知之,不知为不知,是知也。"

2.接着,作者批评了时人"习其说者,复不能自通",又不肯下功夫学习,仅以"肤浅鄙俚之见文之","承讹袭舛",结果使教门"失其初意",导致"真派之堙且久矣"。这是一针见血的批评。今日观之,亦有其现实意义。

3.作者以宗教比较法概括了伊斯兰教的基本教义,难能可贵。复又笔锋一转,对当时教内"卑鄙者流"大加鞭挞,指出这些人"墨守其师说,而弗轨于理,第于饮食起居、纤细琐屑之末,排异教如寇仇,争是非如聚讼",其结果是败坏了伊斯兰教形象,好像是"狐禅自堕、旁道争鸣",使教外人"群起訾之",误以为真教"故标一异帜,庸以自别于齐民"。这对今日回胞也应有所启迪。

4.再下一段叙述如何弘扬真教精神,为净化社会人心服务。指出,如人人能遵此教义,"养忠爱之诚,复亲逊之化,不私其赀,不忘其本",必将有益于国家和社会。今天,在倡导宗教与社会主义社会相适应之际,重读此文,不有所悟所得乎?

（八）南京敕建净觉、礼拜二寺碑记[①]

西域教门，精微韫奥[②]，宏博广衍，自君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之伦，以至天文、医卜、农圃、小道之术靡不该存[③]，靡不与中国情俗相仿佛。盖其国土居昆仑之中央[④]，故其人性秉中和，不涉乖畸。我太祖高皇帝开基定鼎，亦卜剌金、可马鲁丁等内附，特蒙恩渥[⑤]，垂泽至今，但敕建礼拜、净觉二寺之由无从考证。及睹各姓敕命[⑥]，乃知洪武二十一年，有亦卜剌金、可马鲁丁等，原系西域

① 转录自刘智《天方至圣实录》（中国伊协 1984 年印本）卷之二十。标点为冯增烈先生所加，个别地方今源依个人理解作了订正。原碑记题目后面注有“应天府”三字，转录时径自去掉未录。

② 韫奥：韫，音运（yùn）。包含、蕴藏。韫奥，蕴含着深奥的道理。

③ 靡不该存：应作“靡不赅存”。赅，书面语，音同该（gāi）。意为兼、完备、全。靡不赅存，意即没有不包括的。

④ 盖其国土居昆仑之中央：这是明清时穆斯林学者的普遍认识。刘智《天方典礼择要解》卷一“考证”云：《天方舆地经》曰：“……又自东至西作一直线，距南、北两极等，为地经中线。自北极至南极作了一横线，距东、西海岸等，为地纬中线。两线相交为十字形，天方当其十字交处。”西谚曰：“大地如磨盘。”天方，盘之脐也。……《河图括地象》曰：“地之位，起形于昆仑。昆仑者，地之中也。”《一统志》曰：“天方当昆仑之阳，于诸方为得风气之正。”……合数说观之，（天方）其为中极无疑矣。故刘智在该书正文中称：“中极，天方之地也。天方处六合之极中，故命曰中极。乃圣贤丛会之地，人民首出之乡。”

⑤ 渥：音沃（wò）。厚、重。恩渥，皇恩厚重。

⑥ 各姓敕命：皇帝当年赐给各家各姓的敕命文书。

鲁密国[①] 人，为征金山[②]、开元[③] 地面，遂从金山境内随宋国公[④] 归附中华。钦蒙高帝喜其宾服，钦赏纻丝银钞等物，着落礼部给与脚力，前往永平府[⑤] 搬取家小赴京居住[⑥]。因而敕建二寺安扎，将可马鲁丁等五户分在望月楼净觉寺居住，子孙习学真经，焚修香火，祝延圣寿，寄籍江宁县，优免差役。永乐三年[⑦] 二月，内钦取

① 鲁密国：又作“鲁迷国”。Rūm 的音译，古西域国名。一般以为即芦眉国的异译，指奥斯曼帝国（al-Imbarātūriyyah al-'Uthmāniyyah，1299—1922）。奥斯曼帝国的创始人奥斯曼一世（'Uthman I，1258—1324），信奉伊斯兰教，原属鲁姆苏丹国的部落。13 世纪末，鲁姆苏丹国瓦解后，奥斯曼帝国宣布独立。16 世纪苏丹苏莱曼一世（1520—1566 在位）时，帝国疆土横跨欧、亚、非三洲，为全盛时期。1922 年，帝国被基马尔政府推翻；1923 年，土耳其共和国正式成立。明嘉靖三年（1524）至三十三年（1554）间，奥斯曼帝国（鲁迷）曾先后五次遣使至中国，有友好往来。《明史·西域传》有专条记述“鲁迷”。

② 金山：在今内蒙古哲里木盟东境西辽河南岸。

③ 开元：古代“路、州、府、县”之路名。金末蒲鲜万奴割据辽东时（1215—1233）置。治所在今黑龙江省东宁县三岔口附近。1233 年蒙古灭万奴，移治建州故城北石墩寨（今牡丹江流域）；1235 年复移治所于黄龙府（今吉林省农安）。辖境西起今辽宁开原、吉林四平及松花江流域，北抵黑龙江口，南达今朝鲜东北部地区，东至于海。元大德（1297—1307）后，于黑龙江下游地区分置水达达路，辖境缩小。元至正二年（1342），又移治所于咸平（今辽宁）开原县城北。明初废。

④ 宋国公：明初著名回族将领冯胜（？—1395）。安徽定远人。原名国胜，又名宗异。自幼喜读兵书，讲论兵法，演兵习武，精于骑射，雄勇多智略。元至正十二年（1352）与兄国用一起归附朱元璋。此后，在一系列重大战役中战功卓著，为明王朝开国元勋。洪武二十八年（1395）二月，因遭朱元璋猜忌，服御赐毒酒暴卒故里家中。详见《明史·冯胜传》，《回族人物志（明代）》卷十九、附卷之五，《中国回族大辞典》第 359 页，《中国回族大词典》第 229 页。

⑤ 永平府：元大德四年（1300）改平滦路置。治所在卢龙（今河北卢龙），辖境相当于今河北省长城以南的陡河以东地区。明洪武初改称平滦府；四年（1371）复改名永平府。1913 年废。背山阻海，为通辽东之咽喉要道。

⑥ 赴京居住：应是指赴今日之南京居住。由是观之，所谓敕建之净觉、礼拜二寺似乎均在南京，并非如前碑赛哈智宣谕的一在南京一在西安。今人多以赛哈智宣谕者为是。

⑦ 永乐三年：公元 1405 年。

四户上京[①]，着在四译馆[②] 教习子孙，至今优免差役。见存九户，在此习学本教，祝延不缺，节奉礼部札副，事理猗欤休哉[③]！高帝聪明神武。非其教实有可遵、果不谬于中国先王之道，恶[④] 能与居与处、免役免徭？且布匹钞锭之频颁，纻丝靴袄之屡给，若是则净觉、礼拜二寺之基洵非淫祠可比。市廛[⑤] 之处，易侵易越，即尺土寸楹皆高帝神灵所凭依矣。今幸亦卜剌金等子孙果能世守焚修不缺，瞻礼殿庭者，睹金铺而生严畏之心，仰雕甍而肃敬恭之度，则兹寺也固宜与国祚[⑥] 绵延于亿万斯年乎！今遇重加修葺，各姓祈置碑勒石以垂不朽，而余敬为之记。

弘治五年[⑦] 壬子秋九月，吴郡王鏊撰。

---

① 内钦取四户上京：此处之京城应是指燕京，即今北京。

② 四译馆：《辞海》释云：明清时所设专门翻译边疆民族及邻国语言文字的机构。明永乐五年(1407)设四夷馆，选国子监生习译事，隶翰林院。内分八馆：鞑靼(蒙古)、女直(女真)、西番(西藏)、西天(印度)、回回、百夷(傣族)、高昌(维吾尔)、缅甸。后以太常寺少卿提督馆事，并增八百(掸族)、暹罗二馆。清初改名四译馆，省蒙古、女真二馆。乾隆十三年(1748)并入会同馆，称“会同四译馆”，合并八馆为西域、百夷二馆。今源按：若依《辞海》上述释文，则“四译馆”之称始于清初；若依碑文，则永乐三年即已有“四译馆”之设。《辞海》是耶？碑记是耶？

③ 事理猗欤休哉：这种事理多么美好啊！猗，音医(yī)。叹词，表示赞美。

④ 恶：音乌(wū)。义同乌，书面语，何、哪里(多用于反问)。

⑤ 市廛：商店集中的地方。廛，音缠(chán)。

⑥ 祚：音坐(zuò)。福；君主之位。

⑦ 弘治五年：公元 1492 年。

(九)刘介廉公墓志[①]

刘介廉公墓志

先生讳智,字介廉,晚号一斋。上元[②] 刘氏,世习天方之学。父汉英先生[③],有文行,尝喟然[④] 叹曰:天方经典,析理甚精,惜未有汉译,俾广其传于东土也!时先生方总角[⑤] 受书,窃闻绪论[⑥],已默识之[⑦]。年十五,笃志劬学[⑧],于经史百家之籍靡不研究,凡八年。乃进而读天方经典,又六年。将从事于翻译,思复不敢自信,

---

① 录自《突崛》第3卷9期所载高文远撰文《介绍一位沟通回汉文化的大师——刘介廉》一文的附录,墓志作者金鼎生平事迹不详。

② 上元:旧县名。唐肃宗上元二年(761)改江宁县置。治所在今南京市。

③ 汉英先生:刘智之父名三杰,字汉英,生卒年不详,为中国明末清初回族伊斯兰教经师。广学博识,通晓伊斯兰教经典、教义、教法,掌握阿拉伯文、波斯文,熟悉伊斯兰教历史,深晓"天人性命"之旨,曾以己所领会默喻者示诸同人。认为伊斯兰教经典上穷造化之玄机,中阐人极之妙旨,下究物理之异同,析理甚精,应译成汉文以广昭于中国。主张穆斯林之首务"莫大乎认识造化天地人神之真主;认主之凭则莫大乎拜主";拜主之义在于"求恕己身之罪业,默祝君上之太平,思亲恩而感师训,念友谊以及群生"。曾助马注校订《清真指南》并为之赠诗。著《清真教说》一文,阐释"清真"、"回回"、"礼拜"之义。据传,亦为民间流传小册子《(天方)回回原来》的作者。对刘智影响甚巨。

④ 喟然:喟,音愧(kuì)。喟然,叹气的样子。

⑤ 总角:古代男女未成年前束发为两结,开头如角,故称总角。后因以借指儿童时代。

⑥ 绪论:学术论著的开头部分,多用于说明全书主旨及内容。在本文中非此意。绪,意作前人未竟之功业解。绪论,即汉英先生功业未竟之论。

⑦ 已默识之:识,音志(zhì)。通誌(志),记住之意。语出《论语·述而》:"默而识之。"

⑧ 笃志:笃,音赌(dǔ)。笃志,志向专一不变。劬:音渠(qú)。劳苦,勤劳。劬学,勤学。

则又进而读释藏经三年，道经一年，又进而读西洋书[①] 百三十七种。由是怡然涣解[②]，乃操笔著述。且译且诵，朝作夕思。屏弃人事，举凡当世声色利禄[③] 之途，视之若浮云之过天空[④]，而飘风之入吾耳也。久之，又以为未足，复裹粮负笈[⑤]，历齐鲁燕赵，走京师，与朝士贤大夫游，相与讨论学术；折而至湘楚，入秦陇，访求遗经宿学；南下武林，上会稽[⑥]，寻峋嵝[⑦] 碑，再登天童[⑧] 及大嵩珠山，观沧海，而学识大进。雍正庚子[⑨]，应兖州[⑩] 太守马公之招，谒

---

① 乃进而……西洋书：中间一段文字，高文远文中未录，据翁长森、蒋国榜辑《金陵丛书》碑一补。此外，这里的西洋书根据上下文应该是阿拉伯文或波斯文的著作，而不是欧洲文字。因下面谈及刘智"得《至圣实录》全帙于河南朱仙镇赛氏，得吴氏藏经数十册于京师某氏，皆西文旁行，自元代入中国，藏于秘府，至明季流寇之乱，始渐流传人间"，可见西洋书是阿拉伯语或波斯语的著作确切无疑。再则，《明史·西域传》中称印度洋为西洋，故碑文中的"西洋书"不应是"泰西文"。

② 怡然涣解：又作涣然冰释，指疑虑、问题像冰遇到热立即消融一样而得以解决。语出杜预《左传序》："涣然冰释，怡然理顺。"

③ 声色利禄：声色，指歌舞、女色；利，货利，指金钱；禄，俸禄，古代官吏的俸给。泛指人欲。

④ 浮云：飘浮于空中之云，比喻不值得关心的事物。《论语·述而》："不义而富且贵，于我如浮云。"天空，《金陵丛书》本作"太空"。

⑤ 裹粮负笈：裹粮，包扎粮食。《诗·大雅·公刘》："乃裹糇粮。"笈，音急(jí)，书籍。负笈，背负着书箱。《晋书·王裒传》："负笈游学。"

⑥ 上会稽：上会稽山。会稽山在浙江省中部绍兴、嵊县、诸暨、东阳之间。钱塘江支流浦阳江与曹娥江的分水岭。近南北走向。主峰在嵊县西北。

⑦ 峋嵝：音狗搂(gǒulǒu)，又读居噜(jūlū)。山名。衡山七十二峰之一，在湖南衡山县西。古来称为衡山的主峰，故衡山又名峋嵝山。

⑧ 天童：山名。在浙江宁波市东。山上有天童寺，东晋时建，为浙东佛教名寺。

⑨ 雍正庚子：误。雍正无庚子年，只有庚戌即雍正八年(1730)。康熙五十九年(1720)和乾隆四十五年(1780)为庚子年。据刘智《天方至圣实录·著书述》："庚子冬，赴兖府马公召，谒孔陵，有感而归。明年辛丑二月，寓三山市肆，甫译《天方至圣录》，俄复有姑苏之役。"可知所谓"庚子"实为康熙五十九年。

⑩ 兖州：兖，音眼(yǎn)。兖州，府名。明洪武十八年(1358)升兖州置。治所在滋阳(今山东兖州)。

孔林[①],心忾然[②] 有所感,遂辞而归。盖至是而涉猎之富,登览之远,足以尊所闻而副[③] 所志矣,方其求天方之经典原本也。得《至圣实录》全帙[④] 于河南朱仙镇赛氏,得吴氏藏经数十册于京师某氏,皆西文旁行,自元代入中国,藏于秘府,至明季流寇之乱始渐流传人间。其书多言天算舆地之学,为世所罕观。既又得《人镜》[⑤]、《格致全经》[⑥]诸书于秦中。于是,本教中故籍雅记集略子酋[⑦] 备矣。先生由少至老,所著数百卷。其先刊行者,曰《天方典礼》[⑧]

---

① 孔林:在山东曲阜县城北门外。孔子及其后裔的墓地。历经扩充修建,占地达三千亩。有历代颂扬孔子的碑刻。

② 忾然:忾,音戏(xì)。叹息的样子。《诗·曹风·下泉》:"忾我寤叹,念彼周京。"全句是说,刘智谒孔林时心有所感。忾,不读作愒(kài),不作愤慨解。

③ 副:符合、相称。

④ 帙:音治(zhì)。书画外面包着的布套;用于装套的线装书。全帙,即全套。《至圣实录》,指波斯文的穆罕默德传记著作《忒尔准墨》。后刘智以之为蓝本,同时参考阿拉伯、波斯、中国的有关史料和传说,编译汉文的《天方至圣实录》。

⑤ 人镜:书名。疑即中世纪波斯伊斯兰教著名苏非派学者贾米(又作查密,al-Jāmi,1414—1492)所作《勒瓦一合》,系伊本·阿拉比所著《智慧真宝》一书的注释。刘智称之为"昭微经",将其译成汉文,名曰《真境昭微》。全书共36章,重点探讨伊斯兰教认主学精义。前12章"言修道体道之功",后24章"明真理隐著之义"。真境,指抛弃幻而不实的尘缘,使认识达于独一真主清净之境界。

⑥ 格致全经:又作格致经解,阿拉伯文音译为"设理合默瓦吉福"。

⑦ 酋:音义(yì)。盛貌。

⑧ 天方典礼:书名。又作"天方典礼择要解"。刘智撰。成书于康熙四十九年(1710)。正文共20卷。卷一至四为"原教"、"真宰"、"认识"、"谛言",介绍伊斯兰教基本教义,是全书总纲。卷五至九,介绍伊斯兰教五功制度及两大节日会礼。卷十至十三,讲人伦五典即伊斯兰教伦理。卷十四至十七,讲居处、财货、冠服、饮食等日常生活礼仪。卷十八讲伊斯兰教聚礼。卷十九、二十分别讲婚姻之礼和丧葬之制。是结合中国传统文化阐述伊斯兰教宗旨并重点介绍其礼仪制度的代表作品,其书被列入《四库全书总目》子部杂家类存目。在回族穆斯林中影响较大。

二十卷,《天方性理》[①] 五卷,既又著《五功释义》[②] 一卷,《字母解义》[③] 一卷。晚年始著《至圣实录年谱》一书,转博采天方群籍,胪列[④] 至圣生平事迹,颇仿紫阳[⑤] 纲目之列,年经事纬[⑥],凡涉于政教、刑法、礼乐[⑦]、阴阳[⑧]、五行[⑨]、风俗、疆域、人物,辑录无遗。盖数十年心力之所萃[⑩],垂老而成之者也。先生晚归金陵,居清凉山扫叶楼十余年,门户覃思[⑪]。一时名公贤士,无不知金陵刘居士者。乾隆中[⑫],天子开《四库》,采访天下古今遗书,而《天方典礼》遂得收入存目中,《提要》称其"习儒学,授经义,文颇雅赡"。呜呼,信

---

① 天方性理:书名。刘智编撰。康熙四十三年(1704)前后成书。其宗旨:"首言大世界理象显著之序以及天地人物各具之功能与其变化生死之故;次言小世界身性显著之序以及身心性命所藏之用与其圣凡善恶之由;末章总合大小世界分合之妙理、浑合之精义而归竟于一身。"是阐释伊斯兰教性理学说的代表著作。

② 五功释义:书名。又称"礼书五功释义"、"一斋五功释义"。刘智撰。共63章。以中国儒家性理学说与概念阐释伊斯兰教五功的代表作,是回族穆斯林学习和理解五功的基本教材。

③ 字母解义:书名。又作"天方字母解义"。刘智撰。成书于康熙四十九年(1710)。中国伊斯兰教文字学著作,分上、中、下三篇。以伊斯兰教观念及中国理学思想对阿拉伯字母的来源、发展、作用进行社会化诠释,进而阐释伊斯兰教教义的代表作。带有浓郁的苏非神秘主义色彩。

④ 胪列:胪,音卢(lú)。陈列。

⑤ 紫阳:山名。在安徽歙县城南。宋朝朱松读书于此,后其子熹居福建崇安县,题所居之听事堂曰紫阳书堂。后人因用紫阳为朱熹的别号,或以紫阳称朱子之学。

⑥ 年经事纬:以年代为经,以事件为纬。

⑦ 礼乐:礼与乐的合称。《吕氏春秋·孟夏》:"乃命乐师习合礼乐。"《礼·王制》:"春秋教以礼乐,冬夏教以诗书。"

⑧ 阴阳:古以阴阳解释万物化生,凡天地、日月、昼夜、男女以至腑脏、气血皆分属阴阳。《易·系辞》上:"阴阳不测之谓神。"疏:"天下万物,皆由阴阳,或生或成,本其所由之理,不可测量之谓神也。"

⑨ 五行:水、火、木、金、土,古代称构成各种物质的五种元素。

⑩ 萃:音翠(cuì)。聚集。

⑪ 覃:音潭(tán)。深,深思。门户覃思,应为闭户覃思之误。

⑫ 乾隆中:公元1763—1768年。

矣！先生墓在聚宝门外。粤匪之乱[①]，全家歼焉，谱牒[②]无征，其世自汉英先生以上殆不可考，先生生平岁月亦不能详。以年辈计之，自康熙中叶[③]，迄乾隆初年[④]，享寿盖五十六岁。有远孙德坤，今为金陵净觉寺掌教，能善承先志，继介廉之学于不朽云。光绪丙午[⑤]，乡人士集资葺先生墓，凡为圹[⑥]若干丈，华表二，石坊一，碑一，而属鼎为文以志之。乃即其荦荦[⑦]可记者著于碑，俾[⑧]知吾教中大贤丘垄之所在，又欲使后之人有所考镜观感焉。铭曰：

峨峨钟山，孕毓灵奇。穆穆先生，实降于兹。遗编榛莽，廓而清之。回教西来，历年逾千。非释非道，末流涣焉。西称哲学，我宗儒经。非是不美，乃坠晦暝。手振坠绪，爰发其光。明教阐理，厥声琅琅。坯土既夷，坊表谁正。既封既树，桑梓是敬。告我后人，式此卓行。

宣统二年岁在庚戌二月朔乙亥越十六日庚寅花翎二品衔、署理湖北盐法武昌道、军机处存记湖北补用道上元金鼎撰[⑨]

① 粤匪之乱：诬指太平天国农民革命运动。
② 牒：音谍(dié)。文书或证件，如谱牒、通牒。
③ 康熙中叶：公元 1686—1701 年。
④ 乾隆初年：公元 1736—1740 年。
⑤ 光绪丙午：即光绪三十二年，公元 1906 年。
⑥ 圹：音矿(kuàng)。墓穴。
⑦ 荦荦：音落落(luòluò)。明显。
⑧ 俾：音比(bǐ)。使。
⑨ 自“铭曰”以后，均据《金陵丛书》补。

(十)青州赵氏先茔碑记[①]

□〔吾〕始祖伯颜[②],□西域人也。仕元,赐姓赵[③]。□出将入相,五十余年,忠绩斑斑,可□□臣,实录载□。迨其子明远,始奉我朝,命徙青,为编户[④],族类蕃衍[⑤],衣冠[⑥] 相继,彬然盛矣。吾教

① 此碑记由王建平摘录自《山东青州的赛典赤·赡思丁后裔》,《回族研究》1997年第4期,第83页。注释由冯今源所加。

② 伯颜:原名阿布·伯克。赛典赤·赡思丁之孙,纳速剌丁之子。受世祖宠信,赐蒙古族名伯颜,委以重任。成宗时,益宠之,为提高其权势与地位,特以其祖赛典赤之称号授之。故《元史·宰相年表》中多称之为"赛典赤"。世祖至元三十年(1293)十一月己卯,伯颜由河南江北行省入为中书省平章政事,位于帖哥、剌真、不忽木诸中书平章之上(事见《元史》卷十七《世祖本纪》)。当时的右丞相蒙古人完泽并不急功近利,故使伯颜成为当时最有权势的大臣,与完泽等共同主持中书省事并处理全国政务。成宗朝,其弟伯颜察儿亦调任参议中书省事,于是伯颜益加位尊权重,党羽重多,不可一世。大德十一年(1307)正月,成宗卒,伯颜与左丞相阿忽台、平章八都马辛等谋推成宗皇后伯要真氏称制,而以皈依伊斯兰教的安西王阿难答辅政,意欲拥立阿难答登基做皇帝,参加了一场未遂政变,结果事败被杀。也可能正因如此,《元史》中未列其传,其事迹只能从《世祖本纪》、《成宗本纪》及完泽、千奴、何玮等人传记中寻些蛛丝马迹;此外,波斯史家拉施特《史集》及多桑的《蒙古史》中也有些记载。本碑记及以下两篇青州赵氏墓碑记,恰可补正史之不足,弥足珍贵。

③ 赐姓赵:白寿彝主编《回族人物志(元代)》卷三中记云:"赛典赤家族散在各地,而以在云南者为胜。"又云:"大约在元末明初,赛典赤家族开始采用单一词的汉姓形式。如纳速剌丁之后,或以纳为姓,或以喇为姓,或以丁为姓;马速忽之后,或以马为姓,或以忽为姓。""云南民间相传,赛典赤家族有十三姓,而说法不一……同治年间马钧所写《玉溪龙门马氏宗谱》……序文中说,纳、哈、马、忽、速、撒、赛、保、闪、木、沙、苏、郝十三姓,皆咸阳王赛典赤后裔也。"从青州赵氏墓碑文中,我们又知道了在山东的一支赛典赤家族后裔:伯颜在元世祖时即受赐汉姓赵,其子明远时举家迁居青州,是为青州赵氏之始祖。

④ 编户:编入户籍的平民。

⑤ 蕃衍:人丁兴旺,支脉旁系繁多。

⑥ 衣冠:士大夫的穿戴,引申为士大夫,官绅。喻做官的人多。

不信邪道，不用棺椁，示后世子孙，永为遵守[①]。

大明万历五年岁次丁丑[②]季夏吉旦

七世孙八世孙九世孙仝立

（名略）

（十一）青州圣裔赵氏重建碑[③]

我赵氏始祖伯颜，乃赛一忒（西方大圣人之称）[④]，谟罕默德贵圣裔也。始居西域，天房国人。方元太祖西征时，以币帛聘伯颜曾

① 吾教不信邪道，不用棺椁，示后世子孙，永为遵守：不信邪道，即不相信邪门歪道，不讲迷信，不搞烧纸、磕头、冥祭、拜偶像、设灵位等那一套。不用棺椁，即穆斯林亡故后，洗净后直接裹以白布，置于墓穴中，不用棺椁，不用随葬品。由此句可见，伯颜、赵明远父子宗教信仰是很虔诚的，而这一点在正史上是根本看不到的。

② 大明万历五年岁次丁丑：公元 1577 年。

③ 王建平转录自《山东青州的赛典赤·赡思丁后裔》一文，载《回族研究》1997 年第 4 期，第 83—84 页。诠释由冯今源所作。

④ 赛一忒：赛典赤之异译，今译作赛义德。括注中谓“西方大圣人之称”是不准确的，原意为“圣裔”或“贵人”。

祖讳可麻剌丁，封云中郡公[①]；伯颜祖讳赡思丁，中书平章，封咸阳王；伯颜父讳纳速剌丁，中书平章，封延安王；至伯颜，受中书平章，独理国事，封淮王，为大元帅，总制两淮[②]，深谋善断，元世祖称为一代良将，而以赵姓赐之。虽属奖功盛典，而我赵氏始基于此。迨及洪武，敕封伯颜忠武王庙，享百世嘉；其子明远讳赐旧职，受禄座

① 以币帛聘伯颜曾祖讳可麻剌丁，封云中郡公：明邹应龙、李元阳纂修《云南通志》卷十五（龙氏灵源别墅排印本）载赵子元《赛平章德政碑》云："荣禄大夫云南诸路行中书省平章政事赛公，本乌孙国师之后。早遇太祖，功闻五朝，政事舒徐，德量宽大。"后至元五年（1339）九月钱大昕《济渎重建灵异碑记》云："始祖赛天知苦鲁马丁，追封世王。"马注《咸阳王赛典赤赡思丁公茔碑总序》云："元太祖西征，（赡思丁）公起关中，率千骑，以文豹白骨（鹘）迎降……王父马哈目，封云中郡公；王祖坎马丁，为统兵元帅；王曾祖苏祖沙，封宁彝侯；王高祖赛严，封莒国公；次（高祖），赛伏丁，封昭庆王；王五世祖所非尔，封西宁朝奉王，即宋熙宁时西来之始祖也。所非尔曾为大西域阿思补花喇国王……率亲属部众假田猎入贡京师。"白寿彝主编《回族人物志（元代）》卷二《赛典赤赡思丁》云："他家原来是布哈拉人……他的父亲名苦鲁马丁。史称，成吉思汗西征时，他们一家率领千骑，带着文豹、白鹘之类的珍禽异兽前去迎接，后来随成吉思汗东迁。"而据又名《马氏家乘》的《赛典赤家谱》（马尚文家藏本）中云：赛典赤赡思丁为31世祖；其父马哈目·可马乃丁为30世祖，"宋理宗淳祐壬寅（二年，即公元1242年），授布政统运使、平章政事，总督天下军，封云中郡（公），赐太尉，同三司，封雍国公"。29世祖坎马丁·欲速甫，"宋宁宗庆元元年（1195）征金。（金）泰和（1201—1208）间，为统兵营帅。敕封总管天下都招讨，世袭王爵"。综上所述，赛典赤赡思丁之父，计有苦鲁马丁、马哈目、马哈目·可马乃丁、可麻剌丁等几种说法。后三种说法可归纳为一种意见：赡思丁之父名全称应是马哈目·可马乃丁或马哈目·可麻剌丁。苦鲁马丁疑为坎马丁之误；坎马丁，赡思丁之祖也。另据《松乡先生文集》卷一（1922年重印清光绪十六年补刻本）任士林撰《平章政事赛典赤荣禄公（纳速剌丁之子乌马儿）世美之碑》记云："孝敏公，追赠崇进，封云中郡公，谥孝敏，是为曾祖考。"由此可知，说赡思丁之父曾被封为云中郡公，大约是不错的。但青州《赵氏重建碑》说"元太祖西征时，走币聘伯颜曾祖讳可麻剌丁"，则与上述各种文献记载均不同，尤与《赛典赤家谱》及马注所记相悖，那些文献记述投诚成吉思汗的人是赡思丁，而不是其父。

② 封淮王，为大元帅，总制两淮：马注《咸阳王赛典赤赡思丁公茔碑总序》云："孙，伯颜，生三子，封淮王。"《赛典赤家谱》云："伯颜，授荣禄大夫、尚书平章政事，晋封淮王。"

熏府，而明远守节不仕[①]。又诰封祖母马氏一品[②]，命同子明远徙益都南柳社为编户，而我赵氏寄居青郡，又自此始。今城南薄板台始祖墓，其首创也。旧有碑记，年远日久，字迹残坏；加之坟墓各迁，再阅数十年，愈远愈疏，忘厥由来，甚至族人漠不知始祖墓者。兹重立碑石，详叙始末，以表前烈；复书后人支派于下，庶由近追远，赖以相传不朽云。始祖伯颜，不以贵而废礼，一日五时，向西朝拜真主谢恩，不忘其生化之原也；不信邪道，不用棺椁，用示后世子孙，永为遵守，其庶几矣。

大清康熙岁次戊子[③]孟夏吉旦

十世孙至十五世孙仝立（名列碑阴）

碑阴为：

奉普慈特慈真主之名（原文为阿拉伯文，碑文无译文）

贵圣传二十三世而有始祖明远[④]入青州，后世子孙分列于后：

（子孙共计四百零六人，名略）

康熙四十七年五月初三日熏沐谨书

---

① 迨及洪武……而明远守节不仕：这段记载不见于正史。《赛典赤家谱》中，先叙伯颜“生四子”；后面又说：“淮王伯颜生三子：长，米的纳，授滇阳侯，生三子；次，赛曲列散尔班丁，授江西左丞，后荣禄大夫、河南省平章政事；三，赛木马儿，授临安总府。”也没有关于“其子明远”之记述。不知未见于《谱》的那第四子是否即明远？

② 诰封祖母马氏一品：《赛典赤家谱》中无伯颜之妻姓氏。观此碑可知伯颜妻马氏，洪武时诰封一品夫人，同子明远一起徙益都南柳社为编户。

③ 大清康熙岁次戊子：康熙四十七年（1708）。

④ 贵圣传二十三世而有始祖明远：按《赛典赤家谱》，赛典赤赡思丁为31世，纳速喇丁为32世，伯颜为33世。作为伯颜之子的赵明远应为34世，而不是23世。

(十二)大名县城镇南关小东街礼拜寺碑记[①]

① 此碑记是该寺现存唯一史料,见于《大名县志》卷二五"宗教篇"中,又见于1992年7月大名县民族宗教事务委员会编《大名县回族志》第三章。本文即据此二者所录。另外,此碑文曾转载于《中国穆斯林》1985年第1期,第23页,但它和民国二十三年续修的《大名县志》及《大名县回族志》均有个别地方的文字出入,故未采用。《大名县志》载的碑文见《邯郸地区清真寺史料集》,第21页。本碑记作者金贤,明中叶回族政治家、学者。约生于景泰(1450—1456)末年或天顺(1457—1464)初年;卒于嘉靖七年(1528)以后。其先辈为默伽(麦加)人,东迁入华后居永平(今河北卢龙),明太祖朱元璋赐姓金,徙其曾祖洵于江宁(今南京),遂家焉。金贤,字士希,号东园(一作东原)。"性资颖敏,魁岸闳达,有巨人度。"少年时期,学《易》于名师吴彦华之门,穷探妙解,有声于时。尝取《易》、《春秋》等儒经及诸家之说,进行比较研究,发他人所未发,著《春秋纪愚》若干卷,纵论春秋大势,探求圣言渊微,推究义理弘博。弘治十五年(1502)中进士,出任仁和知县。史家赞其"事上以诚,接宾以礼,御众以义,莅事以勤,文而无害,宽而不弛"。曾与杭州太守杨孟英一起,疏复西湖数百余顷,民赖其惠。奉召入京,为兵科给事中。时太监刘瑾擅权,贤"独持大体,不亢不随",曾拂逆瑾意,"勘淮安狱,正知府某罪,明周给事自杀之冤";并"论宗室置镈逆谋,议圻辅平寇利害",奏黜都御史治军无状、滥杀无辜,表现了回回人刚正不阿、嫉恶如仇的骨气和胆识。为此得到人们普遍赞誉及朝廷赏识:"服父丧,再起,转右给事中。"其时,刘瑾虽伏诛,但"钱宁继起乱政",贤"求补外避之",遂于正德十一年(1516)出任大名知府。在任期间,做了大量利国利民之事,如:"禁止横政,绳长吏之桀骜,辩黠盗之牵诬,民以安堵";"缮城浚池,兴举百度,修子贡祠";为"有惠于郡"的狄梁公、寇莱公"建祠置祀";"刻元城刘公语录,以兴学者";此外,他还建议请疏黄河支渠,分杀其流,"俾无泛滥为害",惜"台臣是其议而不果行"。后因发现"郡藏于籴金三千两,不登于籍",说"吾不忍厚私以负国家",遂告之御史,籍之官。故受到某些言官不悦,漫词诬刻,乃改知福建延平府。为明心志,贤到延平"受事者七日,即上疏乞骸,不俟报而归,旋得请致仕"。晚年,居家著述讲学,"日与朋旧为乐",仗义疏财,名重一时。嘉靖七年(1528),"大礼成,推恩进亚中大夫"。年七十一,卒于家。有子四人:大车、大舆、大辕、大轭。大车,乡进士,有文行;大舆,府学士,善诗;见白寿彝《回族人物志(明代)》卷二九。金贤事迹,详见〔明〕焦竑辑《国朝献征录》卷九一,顾璘撰《知府东园金先生传》。该《礼拜寺碑记》是金贤任大名知府第四年时,应该寺掌教杨济民之请而作,充分显示了他深厚的学术功底和刚正务实、不慕虚礼的做人原则,弥足珍贵。碑文承袭了元时对伊斯兰教的认识,及其在我国传播的普遍说法(隋开皇中);另"附儒"的观点特别突出。这与王岱舆、马注等后来学者的思想是一致的。

外诸夏者[①]，凡五十有七国。国异政，土殊俗，有主之者，咸称圣人焉。其在西域有迈德那者，其圣人讳穆罕迈德，生而神灵，有大德，其教[②]为最正，而诸国之近者咸宗焉。尝考其教，大要以敬天为主，以清心寡欲为训，而正纲常、辨义利、审取舍、昭淑慝[③]，以垂劝戒者，大抵皆归于道也，其异于诸夏之圣人者盖寡矣。隋开皇中，其教始入中国。厥后流衍散漫于天下，日益以蕃[④]。及我国奄[⑤]有万方，四夷来享，而是国之奉珍入贡者独多[⑥]，从而内徙者，遂建寺以处之，俾[⑦]崇奉其教。其建于大名而主其教者，杨济民也。济民博通国书，奉行惟谨。来谒予曰：是寺也，所以垂吾圣人之道而信于众人者也，无文以记之，恐世远而人玩，敢以是请。予惟万物之生本乎天，而所以事天者，一言以蔽之曰，敬是[⑧]。《尧

① 外诸夏者：夏，即华夏，代指中国。诸，之乎，之于。意为：在中国之外的地方。

② 其教：《中国穆斯林》载文作“其教义”，似不确。

③ 昭淑慝：昭，明确、明显、明辨；淑，温和、善良、美好；慝，音特(tè)。邪恶、罪恶、恶念。昭淑慝，即明辨善恶之义。

④ 日益以蕃：日益发展。蕃，音凡(fán)。(1)指草木茂盛；(2)繁殖、繁衍、滋生众多，如“蕃息”。此处可作发展解。

⑤ 奄：音眼(yǎn)。覆盖之意。“及我国奄有万方”，即我国之威望覆盖国外各个地区。

⑥ 而是国之奉珍入贡者独多：是国，意即“此国、该国、这个国家”，指前文之“迈德那”国。全句意为：而迈德那这个国家来华奉珍宝进贡的人尤其多。

⑦ 俾：音比(bǐ)。使(在达某种效果)。

⑧ 敬是：《中国穆斯林》载文作“敬事”。以崇敬、敬奉为头等大事。

典》首钦若之文[①]，虞廷谨敕天之戒，恐惧著于大《易》，休咎衍于箕畴[②]，自古圣贤未有不以敬天为急者。然敬天之意存于中，而礼拜者，所以将其敬也；建寺者，所以洁其地也。圣人之制礼[③]，其所以正人心、扶世教者，莫此为大。子率群众而从事于此，可谓能崇其教矣。虽然，吾犹有说也。天道善善而恶恶，故《易》以遏恶扬善为

① 《尧典》首钦若之文：《尧典》这部古代经典首先便提出“钦若昊天”之文。按：《尚书·尧典》云：“乃命羲和，钦若昊天，历象、日、月、星辰，敬授人时。”

② 休咎衍于箕畴：休咎，音休究(xiūjiū)。吉凶；衍，音眼(yǎn)。开展、发挥、推衍、敷衍；箕，音鸡(jī)。指箕子，据传系商纣王的叔父，官太师，被封于箕(今山西太谷东北)，故称；畴，音愁(chóu)。即九畴。按：旧传商末箕子曾向周武王陈述“天地之大法”，是为“洪范”，系《尚书》中的重要篇章。文中提出帝王统治人民的各项政治经济原则，分为九畴(即九类)，认为龟筮可以预卜人事吉凶祸福，国家的治乱兴衰能影响气候的变化，后成为汉代“天人感应”的神学理论依据；其中，以水、火、木、金、土“五行”来解释自然现象，当代学者认为含有朴素唯物主义因素。所谓“休咎衍于箕畴”，即是说，从箕子所论的“洪范九畴”可以推衍出吉凶祸福。

③ 制礼：《中国穆斯林》载文作“制礼拜”。

顺天。五典[①] 克从，敦天叙也；五礼克庸，顺天秩也[②]；无敢戏豫[③]，敬天渝也；无敢驰驱，敬天渝也[④]；于时保之，畏天威也。信斯言

① 五典：夫爱妇敬之道，父慈子孝之道，君仁臣忠之道，兄弟协义之道，朋友忠信之道，是为五典。按：五典，又称五伦，是回族穆斯林学者根据《古兰经》和"圣训"，结合儒家思想，概括出来的一整套中国伊斯兰教伦理概念，作为穆斯林在夫妇、父子、君臣、兄弟、朋友等五个方面应遵循的原则。该概念的提出始于元代，至明末清初回族穆斯林学者刘智（约1660—1730）集大成，将其列入所著《天方典礼》，与伊斯兰教"天命五功"相并列，提出："圣教立五功以尽天道，又立五典以尽人道者，天道人道，原相表里，而非二也。盖尽人道而返乎天道，斯天道有以立其基；尽天道而存乎人道，斯人道有以正其本。天道人道尽，而为人之能事毕矣。"他以儒家"三纲五常"学说丰富其"五典"说，认为人伦之礼本于"三纲"而尽于"五典"，"三纲"制约着"五典"的义，"五典"统一于"三纲"之名，"名义立，而道尽，人伦之要无余蕴矣"（《天方典礼择要解》卷十《五典篇·总纲》）。刘智认为，"五典"是"君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之常经，为天理当然之则，一定不移之礼"，是"万物之本也"。其中，夫妇是"生人之本"，"人道之纲"，"修此而后家道正，家道正而乡国正矣"。父子是"尊卑之本"，"父子定，则乡而长幼，国而君臣，由是而皆定矣"。君臣是"治道之本"，"道统于君，行于臣。君臣之分定，而天下归于至治矣"。兄弟是"亲爱之本"，"并蒂之果，同本之支。举世交游，未若兄弟之近切而无嫌也。故圣人教人亲爱，自兄弟始"。朋友是"成德之本"，"生我者父母，教我者师长，成我者朋友。朋友一伦，能成四伦之功。故圣人教人定交，以成德也"。人为万物之灵，就在于能尽人道。只要按上述"五典"的原则去调整人与人、人与社会和家庭的关系，就是尽了人道，完成了人伦之礼。由上所述，可知回族穆斯林所谓"五典"，既非"三坟五典"之义，又与儒经《尚书·舜典》中所讲的"父义、母慈、兄友、弟恭、子孝"之"五典"有别。金贤在碑文中借用《尚书·舜典》中"慎徽五典，五典克从"的后半句，其内涵则要有所不同，读者不可不察。

② 五礼：中国古代指吉礼、凶礼、军礼、宾礼、嘉礼五种礼制。《周礼·地官·大司徒》："以五礼防万民之伪而教之中。"伊斯兰教每日五番拜亦作"每日五礼"。克，与上文"克从"之克均作"能够、胜任"解；庸，平常、经常之意。故碑文所谓"五礼克庸，顺天秩也"，其意应解作：穆斯林能够经常作到每日按时礼五番拜，是顺应"天秩"即真主的安排。

③ 无敢戏豫：语出《诗·大雅·板》："敬天之怒，无敢戏豫。"按毛传解："戏豫，逸豫也。"故"无敢戏豫"，意即不敢嬉游逸乐也。

④ 无敢驰驱，敬天渝也：语出《诗·大雅·板》："敬天之渝，无敢驰驱。"毛传："驱驰，自恣也。"驰驱，即放纵之意；无敢驰驱，即不敢放纵自己。渝，改变，违背。天渝，即天变。

也，则其静与天游，动与天俱，诚中达外，纯于善而不杂于恶，而所以敬天者有其本矣。不然，虚礼虽隆，而实德以泯，圣人立教之意孤矣。子当求其本而谨之，使无孤圣人之意可也。济民再拜曰："敢不从命！"遂书以为记。①

① 《大名县志》(民国二十三年续修本第13册第25卷)所载碑文末尾另有如下一段文字：

南关西街一处，乾隆十五年(1750)甲辰修，内设义学一所，义学田三十七亩。南关石坊院一处，内有义学。龙王镇一处，内有义学。善乐营一处，内有义学，外有义地。

按：大名之回民，明永乐二年(1404)，自顺天府大兴县枯柳树村迁至元城县钟楼村、钟鼓村者，即善乐营之旧名也。大名之有回民，实自此始。至正德(1506—1521)时，始建寺；崇祯十七年(1644)，重修。

城北二十里，马时庄二处：曰东寺，曰南寺。

按：明宏〔弘〕治二年(1489)，马良由宏农县孔家洼迁此建寺；后有郡城南关之马氏移于此村，称为"西马"。二氏本非一家，故通婚姻。又建南寺，称旧寺曰"东寺"。

旧城关大街一处，康熙五十年(1711)重修，嘉庆二十二年(1817)再修，民国七年(1918)又修，内设义学，外有义学地。金滩镇一处，亦有义学、义地。

今源按：上录文字中括号及方括号均系编者冯今源所加。其中"乾隆十五年甲辰"一句似误。乾隆十五年(1750)应为庚午，而非甲辰。前此之甲辰为雍正二年(1724)，后此之甲辰为乾隆四十九年(1784)。

(十三)定州元至正八年重建礼拜寺记[①]

大元至正三年[②],普公奉命统领中山府兵马,甫[③] 一禩[④],士卒驯习,百废俱举。时天下晏然[⑤],乃谓众曰:今有司建学,以祀先圣,殚[⑥] 厥[⑦] 职,知所尊也。吾独无所尊乎?吾回回人[⑧]

---

① 元代伊斯兰教汉文碑记,除此定州碑外,尚有广州至正十年八月郭嘉所撰《重建怀圣寺记》及泉州至正十年吴鉴撰《重修清净寺碑记》,其中以定州碑为最早,记述伊斯兰教情况亦较详。故不妨可以说,该碑是迄今为止所知最早的伊斯兰教汉文碑,殊为珍贵。定州《重建礼拜寺记》拓本,北京大学图书馆有藏,原为缪荃孙艺风堂物,见《艺风堂金石文字目》卷十七。前于缪目著录的,有吴式芬《金石汇目分编》卷三补遗。杨永昌先生《早期伊斯兰教学术在中国传播情况的探讨》一文及孙贯文先生《重建礼拜寺记碑跋》一文中,均全文转录。然录文均有差异。冯今源根据定县民政局同志提供的原碑拓文及原碑文对照整理,并谨向定县民政局同志表示衷心谢意。原碑 19 行,足行 59 字,字体楷书,字宽、高各 2.5 厘米。

② 大元至正三年:公元 1343 年。

③ 甫:音斧(fǔ)。书面语,刚刚之意,如"年甫二十",即年纪刚刚二十。

④ 禩:音似(sì)。"祀"的古体字。代指年。一禩即一年,甫一禩即刚刚一年。

⑤ 晏然:晏,音雁(yàn)。安然,太平。

⑥ 殚:音单(dān)。尽,竭尽。

⑦ 厥:音决(jué)。其;他的。

⑧ "回回"一词,最早见于北宋元祐年间(1086—1093)沈括(1031—1095)《梦溪笔谈》卷五:"旗队浑如锦绣堆,银装背鬼打回回;先教净扫安西路,待向河源饮马来。"宋嘉熙元年(1237)成书的徐霆《黑鞑事略》中,也说到"回回国"、"回回字"等。宋绍兴二十一年(1151)成书的洪遵《谱双》中,记有"大食双陆毯"和"回回双陆",其中大食双陆属"南蕃"双陆之一,而回回双陆则属"北人双陆"之一。《辽史·天祚皇帝本纪》卷三亦记曰:"(大石)至寻思干,西域诸国举兵十万,号忽儿珊,来拒战……三路俱进,忽儿珊大败……驻军寻思干,凡九十日,回回国王来降,贡方物。"至元代,记载中"回回"一词大量出现,此碑记即其一。今源按:回回之起源,历史上曾有多说,计:回回人说、回鹘说、突厥说、阿拉伯说、波斯说、九姓胡说、大食蕃客说、汉源说等。高嵩先生《关于回回起源——诸说评要》及《关于回回起源——群籍摘笺》两文中,有详尽考证。其中,回回人说最为平实可信,是目前已为学术界普遍承认的主流学说。

拜天[①],其事也。不知此地亦有吾属而知所以拜天者乎?左右对

① "吾回回人拜天,其事也。"今源按:中国人对于伊斯兰教信真主的认识,经历了一个漫长的历史过程。从唐迄明,许多人曾一度以"天"来理解伊斯兰教的基本信仰。杜环《经行记》云:"其大食法者……不拜国王父母之尊,不信鬼神,祀天而已。"《旧唐书·大食传》云:"惟拜天神,虽见王亦无致拜之法。"《新唐书·大食国传》云:"国人止拜天,见王无拜也。"《往五天竺国传》云:"国王爱煞事天,不识佛法,国法无有跪拜法也。"《诸蕃志》云:"王与官民皆事天……每日五次拜天。"这种认识,在明中叶以前迄无改变。如明初回回太师马沙亦黑在奉诏所译《回回天文经序》中云:"天理无象,其生人也,恩厚无穷。人之感恩而报天也,心亦罔极。"此外,在陈思撰《来复铭》、金贤撰大名《礼拜寺碑记》中亦可见到证明。明中叶以后,随着伊斯兰教研究事业的逐渐开展,人们认识到,中国传统观念的"天"与伊斯兰教真主的概念是根本不同的。明末崇祯九年(1636),回族学者詹应鹏在所撰《群书汇辑释疑》中,就特别强调伊斯兰教"事主非事天"的观点。至清初,马注在《清真指南》卷二中进一步论证曰:"若曰天,天既有像矣,有像者皆真主之所造。吾教事主之外,凡主一切所造之物,俱不事焉。""推无极之始,乃天地之所从生也。天地既有从生,则知天地非自有。既非自有,必不能永保不坏,长静不动……总不出真主赋物之全能。""是知万有因岁月为始终,岁月因天地为始终,天地因真主为始终。真主既能成造天地万物,而又使之能有能无,能始能终,孰有如真主之永立与真主之全能?"刘智译"天方大贤查密氏所著"《真境昭微》第24章《名分》中强调指出:"真有虽可以说在万类幽灵之物,然其品第不同,阶级不可乱也。盖谓每一品有专独之名称故也。拟喻异乎别品者,即如为主宰之品及为物之品,若将为主独品之名,如谙喇乎、普慈之称,说在万物之品,至为悖逆;若将独于为物诸品之名,说在为主之品,极为迷乱。"可见,在明末清初之际,回族穆斯林即已达成共识:绝不能以"安拉""普慈"之名指称万物;亦不能以万物之名,如"天地""天"等,指称真主。否则,即是"至为悖逆","极为迷乱"。如果说明中叶以前中国人以"天"代指真主虽误但尚可理解的话,今人如再以"天""天地"等指代"真主",就不可原谅了。

以回回之人遍天下，而此地尤多[①]，朝夕亦不废礼。但府第之兑[②]隅，有古刹寺一座，堂宇止[③] 三间，名为礼拜寺[④]，乃教众朝夕拜

① 回回之人遍天下，而此地尤多：宋末元初周密《癸辛杂识》续集卷上“回回沙碛条”记云：“今回回皆以中原为家，江南尤多。”此后，《明史·西域传》亦有记载云：“元时回回遍天下”，“迄元世，其人回回遍于四方”。今源按：伴随蒙古贵族西征，元帝国的建立，中国与中亚、西亚伊斯兰国家之间的陆路交通畅通无阻，阿拉伯、波斯及中亚地区的各族穆斯林，跟随蒙古军队大量涌入中国。这时的穆斯林，不再像唐宋时期那样，只限于分布在京师及海陆交通干线的商业城市。他们不仅数量极多，而且社会成分也非常复杂：除一部分来华贸易的商人外，更大量的则是回回军士、炮手、工匠、百姓及已归附蒙古贵族的回回达官贵人和学术之士。他们被编入“探马赤军”，参加了蒙古贵族征服全中国的战争，被派到全国各地去驻防和屯戍，因此，不可能集中聚居在某一个或几个城市和地区，终于形成了“元时回回遍天下”的局面。从北方到南方，从内地到边疆，从农村到城镇，到处都有回回人定居，为以后回族大分散小集中居住特点打下了基础。与此同时，这些以四海为家的回回人“朝夕亦不废礼”，将伊斯兰教带到了全国各地。故此我们说，元代伊斯兰教已经大规模传入中国，中国伊斯兰教已经确立并开始了它的兴盛时期。这个时期的到来，根本原因在于穆斯林移民的入华，定州该碑记中的回回将领普颜帖睦儿重建礼拜寺之记载即可证明。

② 兑：音对(duì)。西方。

③ 止：同仅、只。

④ 名为礼拜寺：礼拜寺，是阿拉伯语 Masjid 的意译，原文意即礼拜的场所。今源按：“寺”字古来有之。《周礼》及《诗经》中均有“寺人”一词，系指古代宫中供使令的小臣，掌管王之内人及女宫的戒令，故后来人们常称宦官为寺人。公元前 2、3 世纪时，“寺”成了官署名称。汉代时已有太常寺、光禄寺、鸿胪寺等九卿的官署设置。南北朝时期的北齐设大理寺，是中央审判司法机关。后汉明帝永平十年(67)，印度佛教徒摄摩腾、竺法兰应汉政府邀请至洛阳，先住鸿胪寺，后在雍门外三里御道南创建住所。因其经典系白马驮载而来，故名其住所为“白马寺”，此为中国佛教寺庙创建之始。此后，“寺”字多为各教教堂所采用，如唐代景教有“大秦寺”，祆教有“波斯寺”。伊斯兰教初入华之唐宋时期，多称穆斯林礼拜之场所为“堂”：礼堂、祀堂、礼拜堂。观此定州碑记，可知在元至正八年(1348)以前，人们已称 Masjid 为“礼拜寺”矣。此时，“清真寺”一词尚未见。

天，祝延圣寿之所[①]。其创建不知昉[②]于何时，而今规模狭隘，势难多容。众欲有以广之，而力弗逮[③]者数十年。今公之来镇兹土也，其将有以拓之乎？公遂慨然以改筑之事为己任，乃首捐俸金百两，并谕教之同志者各出赀以营治之。于是鸠工度材，大其规制。作之二年，正殿始成。但见画栋雕梁，朱扉[④]藻棁，而壮丽华采有不可以言语形容者。殿宇既成，行将晋礼，乃属[⑤]予为文以记之。予惟天下之教，儒教尚[⑥]矣。下此而曰释与老[⑦]，虚无寂灭，不免于妄[⑧]；且其去人伦，逃[⑨]租赋，率天下之人而入于无父无君之域，

---

① 朝夕拜天，祝延圣寿之所：拜天，即拜主之意；祝延圣寿，即祝延当今皇帝圣寿之意。今源按：唐宋时期蕃坊之寺，社会职能略有不同。《中国印度见闻录》中云："商人苏莱曼(Solaiman)提到，在商人云集之地广州，中国官长委任一个穆斯林，授权他解决这个地区各穆斯林之间的纠纷；这是照中国君主的特殊旨意办的。每逢节日，总是他带领全体穆斯林作祷告，宣讲教义，并为穆斯林的苏丹祈祷。"(《中国印度见闻录》，汉译本，中华书局，1983年2月，第7页)至蒙元时期，情况便发生了微妙变化。据《世界征服者史》及拉施特《史集》记载，伊斯兰教历650年(1252)开斋节，宗教大法官扎马鲁丁·马合木主持会礼并为蒙古皇帝祝寿，蒙哥汗特以金银及贵重布帛数车赐之，并于此日大赦，遣使至各地，命尽释狱中之囚。可见，元代穆斯林在举行宗教活动时，已将"为穆斯林苏丹祈祷"变成为非穆斯林的蒙古皇帝"祝延圣寿"。这种变化对伊斯兰教适应中国国情、继续在华发展，意义重大，它在实践上解决了在中国这样一个非穆斯林统治的封建国度里穆斯林应如何处理和对待国君的问题。后来，王岱舆正是在元代穆斯林这种实践基础上，提出了"二元忠诚"的理论："夫忠于真主，更忠于君父，方为正道。"(《正教真诠·真忠篇》)

② 昉：音仿(fǎng)。起始。

③ 逮：音代(dài)。到；及。

④ 扉：音非(fēi)。门扇。

⑤ 属：同嘱。

⑥ 尚：尊崇，注重。

⑦ 释：佛教。老：道教。以佛道二教分别尊崇释迦牟尼与老子，故有是称。

⑧ 妄：荒谬而不合理。

⑨ 逃：音逃(táo)。"逃"的古体字。

则其教又何言哉！惟回回之为教也，寺无像设，惟一空殿[①]，盖祖西域[②] 天方国[③] 遗制。其房四面环拜[④]，西向东，东望西，南面北，北朝南。中国在西域之东，是教中拜者则咸西向焉。考之舆图曰，默德那国[⑤] 即回回祖国也。初，国王谟罕蓦德，生而神灵，有大德，臣服西域诸国，诸国尊号为别谙拔尔[⑥]，犹华言天使云。其教专以事

---

① 寺无像设，惟一空殿：伊斯兰教崇信独一真主，真主无形似，超越时空又无时无处不在，反对崇拜任何人、物和偶像，故礼拜殿布置与佛、道、儒、基督等其他宗教殿堂迥然不同，绝无偶像之设。对伊斯兰教清真寺殿堂这一特色，宋代岳珂即已注意到了。他在《桯史》卷十一中写道："有堂焉，以祀名，如中国之佛，而实无像设。"

② 西域：汉代起对于玉门关（今甘肃敦煌西北）以西地区的总称。有狭、广二义：狭义指今敦煌以西至我国新疆全境；广义则包括亚洲中部、西部、印度半岛、欧洲东部和非洲北部在内。碑记称天方国为西域，是对的。

③ 天方国：亦有狭、广二义：狭义仅指麦加，为伊斯兰教发祥地。《明史·西域传四》："天方，古筠冲之地，一名天堂，又曰默迦。"广义则泛指阿拉伯地区。刘智《天方典礼择要解·例言》："是书皆天方之语，用汉译成文。"此碑记取狭义。据此可知，称麦加为"天方国"，最迟应始于元代。《宗教词典》（上海辞书出版社，1981年12月，第1版，第146页"天方"条）称"始于明代"，误，建议再版时更正为是。

④ 其房四面环拜：其房，指天房（Bait Allāh），即麦加圣寺中心之克尔白。今源按：克尔白系阿拉伯语 Ka'bah 的音译，原意为"立方体形之房屋"。元代刘郁《西使记》记曰："报达之西，马行二十日，有天房。"明代罗曰褧《咸宾录·西夷志》卷之四"天方"条："国内有礼拜寺，寺分为四方，方各九十间，皆白玉为柱，黄玉为地。"明代黄省曾《西洋朝贡典录》卷下《天方国第二十三》亦云："其礼拜之寺曰天堂。其堂四方而高广，谓之恺阿白。"克尔白为全世界穆斯林礼拜时的朝向，故碑文云："其房四面环拜，西向东，东望西，南面北，北朝南。"

⑤ 默德那国：即今沙特阿拉伯麦地那（al-Madinah），伊斯兰教第二大圣城，原名"雅兹里布"，622年穆罕默德从麦加迁徙至此后，改名为"麦地那·纳比"（al-Madinahal-Nabiy），意为"先知之城"，简称"麦地那"。同年，穆罕默德在这里建立了历史上第一个伊斯兰教政教合一的穆斯林公社"乌玛"（Ummah）。这里有仅次于麦加圣寺的伊斯兰教第二大圣寺"先知寺"；穆罕默德逝世后，即葬于先知寺之东南角，其墓迄今犹存。

⑥ 别谙拔尔：又作派罕巴尔、斡奄八而、别庵伯尔等，系波斯语 Paighambar 的音译，意为"使者"、"先知"，与阿拉伯语"来苏里"（Rasūl）、"纳比"（nabiy）同义。碑记作者不用阿语之"来苏里"、"纳比"，却用波斯语之"别谙拔尔"，颇耐人寻味。

天为本，而无像设。其经有三十藏，凡三千六百余卷[①]。其书体旁行，有真、草、篆、隶之法，今西域诸国皆用之。又有阴阳星历、医药、

① 其级三十藏，凡三千六百余卷：经，即《古兰经》。今源按：关于《古兰经》的卷、章、节数，中国文献典籍中记载多不一致。该碑记曰“三十藏，凡三千六百余卷”；吴鉴碑记曰“一百三十四节，凡六千六百四”；《寰宇通志》卷一一八云“六千六百余卷”；俞正燮《癸巳存稿》卷十三“六千六百六十章”；马以愚《中国回教史鉴》“百十有四章，计六千三百三十六节”。据王静斋阿訇《古兰经译解》（丙种本），全经计有：30卷，114章，6236节。此外，国际上伊斯兰教界对于《古兰经》节数亦有以下几种主张：麦加派主张6219节；麦地那派有6211节、6000节、6214节三种主张；库法派有6239节、6236节两种主张；巴士拉派主张6204节（一说6214节）；埃及派主张6211节；叙利亚派主张6226节；另有一种所谓“通俗版”，为6225节；中国伊斯兰教界传统说法是6666节。详见《古兰经百问》（今日中国出版社，1994年9月，第1版，第25—27页）第16问。

音乐。隋开皇中，国人撒哈伯撒哈的斡葛思[①] 始传其教入中国。是知祖宗以万国为家，录善不遗。其曰以事天为本，而无像设。今近而京城，远而诸路，其寺万余[②]，俱西向以行拜天之礼，而殿则空焉。盖造物之主不可以行迹求，若拟之像，则类物，殆亦渎矣。惟有想无像以表其诚，其遗风流俗之美盖可知也。况其奉正朔，躬庸租，

① 撒哈伯撒哈的斡葛思：撒哈伯，又作苏哈白、撒哈拜，阿拉伯语 Ṣaḥābah 或 Ṣuḥābah的音译，系 Sahib 的复数词，意为“伙伴们”、“追随者们”，指亲身接受过穆罕默德教诲的圣门弟子，其中有著名的“十大苏哈白”和最著名的“四大苏哈白”，详见宛耀宾主编《中国伊斯兰百科全书》。撒哈的斡葛思，阿语 Sa'd Waqqās 之音译，《中国伊斯兰百科全书》第 475 页列有专条作“赛尔德·本·艾比·瓦戛斯”(Sa'd ben Abi Waqqāṣ，593—675 年)，为杨宗山教授释文。据杨教授介绍，赛氏为“穆罕默德门弟子，军事将领。全名为赛尔德·本·艾比·瓦戛斯·本·乌海卜·本·阿卜德·麦纳夫·祖赫里。生于麦加，出身于古莱什部落的祖赫拉(Zuhrah)家族，家庭十分富有。”610 年，17 岁的赛氏经艾布·伯克尔引荐信奉了伊斯兰教，“成为第五位最先信教者”，是“穆罕默德以天园相许诺的十大(圣门)弟子之一”；以屡建战功“而享有雄狮之称”；638—641 年曾任库法总督，并在库法建造了伊拉克第一座清真寺；后隐居于“麦地那郊外阿基格(al-'Aqiq)村”；“毕生传述圣训 270 余段”；“晚年双目失明，675 年病故”云云。其中，并无述其来华传教之事迹。今源按：斡葛思又译作宛葛思、瓦戛斯、斡歌士、旺各斯、挽个士等，俗称“大贤”，系中国穆斯林民间所传唐代来华传教的四位大贤之一，他传教于广州，二贤传教于扬州，三贤、四贤传教于泉州，最后都逝世于传教地。详见后“广州先贤古墓碑记”注文。总之，关于这位“撒哈伯撒哈的斡葛思”巴巴来华传教之事，民间亦言之凿凿，且有广州古墓为证。杨教授所言“瓦戛斯”与这里所记之“斡葛思”是一个人，还是同名的两个人？待考。

今源又按：伊斯兰教入华时间，迄今已有 12 种之多(详见冯今源著《中国的伊斯兰教》及《伊斯兰教历史百问》)。其中，“隋开皇中(581—600 年)说”即以此定州至正八年碑记为滥觞。然揆情度理，当时穆罕默德仅为一名十余岁少年，尚未开始其传教活动，显然绝不可能发生遣人来华传教事，故已为史家根本否定。陈垣教授《回回教入中国史略》中谓：“问回教何时入中国，多数言隋开皇中。‘隋开皇中’四字见《旧唐书·大食传》。《旧唐书》本之贾耽《四夷述》。然此四字系述摩诃末先代之情形，非谓其教此时入中国。”陈垣教授所言极是。

② 今近而京城，远而诸路，其寺万余：据此可知元代伊斯兰教在华发展速度之快、范围之广。

君臣之义无所异；上而慈，下而孝，父子之亲无所异；以至于夫妇之别，长幼之序，朋友之信，举无所异乎！夫不惟无形无像与《周雅》无声无臭之旨吻合，抑且五伦全备与《周书》五典五惇[①]之义又符契而无所殊焉[②]。较之释、老，不大有间乎？且其拜天之礼，一日五行[③]，

① 惇：音敦(dūn)。敦厚。笃厚。五典，又作五常，即指中国封建社会五种行为准则：父义、母慈、兄友、弟恭、子孝。《书·舜典》："慎徽五典，五典克从。"

② 况其奉正朔，……而无所殊焉：这一段文字颇值得注意。它清楚地表明，元人已开始用伊斯兰教比附儒家学说。这种"附儒"工作，正是中国人对伊斯兰教研究之始。

③ 拜天之礼，一日五行：伊斯兰教拜功之一，即每日五次礼拜，称"五番拜"或"五时拜"。(1)晨礼，阿拉伯语称"发吉尔"(Ṣalāt al-Fajr)、"苏布哈"(Ṣalāt al-Subh)，波斯语称"榜搭"(Bāmdād)，由拂晓至日出前举行。共四拜：两拜圣行，两拜天命。(2)晌礼，阿拉伯语称"祖合尔"(Ṣalāt al-Zuhr)，波斯语称"撇失尼"(Peesheen)，由中午太阳稍偏至西偏，即由一物体的阴影达至原物体的两倍时内举行。共十拜：四拜圣行，四拜天命，两拜圣行。(3)晡礼，阿拉伯语称"阿苏尔"(Ṣalāt al-'Aṣr)，波斯语称"底盖尔"(Digar)，太阳西偏至日落前举行。共四拜天命拜。(4)昏礼，阿拉伯语称"买俄利布"(Ṣalāt al-Maghrib)，波斯语称"沙目"(Ṣhām)，日落至晚霞消失前举行。共五拜：三拜天命，两拜圣行。(5)宵礼，阿拉伯语称"艾沙宜"(Ṣalāt al-'Ishā)，波斯语称"虎夫滩"(Khuftan)，从晚霞消失至次日拂晓前举行。共九拜：四拜天命，两拜圣行，三拜"威特尔"(Ṣalāt al-Witr)为"当然拜"(瓦吉布，Ṣalāt al-Wājib)。此外，尚有每周一次的聚礼(Jum'a)和每年两次会礼(Ṣalāt al-'Id)。

斋戒之事，每岁一举[①]；与夫沐浴无间于寒暑[②]，施与不问其亲疏[③]，则又其笃信力行而无所訾议[④] 焉者也。予因普公之请，而嘉是教之真且纯也，乃为之记。时大元至正八年[⑤]，岁在戊子，春二月之吉。

承务郎[⑥] 真定路安喜县尹兼管诸军奥鲁杨受益撰文并书丹。

碑阴[⑦]

功德主：奉诏统领卫兵□御中山府都督普颜帖睦儿

助工善官指挥：秃坚赤　张□顺　都失里　李体儿　李坚别不花

千户：万家奴　吴□□　□古思

百户：也里不花　□□迷失　□有声

助工教众：哈孙　阿鲁朱　张佩　李□　沙的斤忽里台吉

---

① 斋戒之事，每岁一举：斋戒，阿拉伯语称“索姆”（Ṣawm），波斯语称“肉孜”（Rozah），中国通用汉语的穆斯林称“封斋”、“把斋”或“斋功”。伊斯兰教规定，每年教历九月（莱麦丹月），每个成年男女穆斯林都应斋戒一个月。在此期间，每天从天将破晓至太阳落山之后，完全禁绝饮食及性行为，禁绝一切杂念，纯洁思想，一心向主。

② 沐浴无间于寒暑：伊斯兰教规定，身体洁净是礼拜、封斋必备的条件之一，身不洁者不能礼拜，无大净者不能封斋。每次拜前，必须用洁净的清水作“大净”（洗净全身）或“小净”（局部净身）；封斋前，必须作“大净”。大净，阿拉伯语称“务司里”（Ghusl）；小净，阿拉伯语称“渥都”（Wuḍū'），波斯语称“阿布代司”（Ābdast）。

③ 施与不问其亲疏：《古兰经》云：“你们……当孝敬父母，当优待亲戚，当怜恤孤儿，当救济贫民，当亲爱近邻、远邻和伴侣，当款待旅客，当宽待奴仆。真主的确不喜爱傲慢的、矜夸的人。”（4：36）

④ 訾议：音资义（zīyì）。说人坏话，评论人家短处。无所訾议，即无可挑剔，无被人评论之短处。

⑤ 大元至正八年：公元 1348 年。

⑥ 承务郎：元代文散官，据《元史》卷九一《志》第四十一上《百官》七可知，官秩为从六品。

⑦ 碑阴部分据孙贯文先生《重建礼拜寺记碑跋》一文转录，标点为编者所加。该文载《回族史论集（1949—1979）》，宁夏人民出版社，1984 年 12 月，第 1 版，第 112、113 页。

朱平　王著　脱脱台　罗源　王靖　月秃失里　哈八儿孙
燕帖古里　张志　不儿古　李言　拜延收　马恒安　吕诚
阿剌带　杨玄　刘因　白付钟明　金右　必不列　田德明
忽都赤　卜罗　王金

副教:杨美

掌教满喇[①]:金洪

副教:秃朱[②]

---

① 掌教满喇:满喇,阿拉伯语 Mawlā 的音译,又译作"毛拉"、"冒洛"、"满拉"、"毛喇"、"曼拉"等。据埃及艾哈迈德·艾敏《阿拉伯—伊斯兰文化史》称,Mawlā 原意为"被释放者"、"被解放者"、"被管理者",是由词根"互拉"(Walā')派生出来的被动名词,其复数"马瓦里"(Mawāli)意为"保护民"。前伊斯兰时期,阿拉伯人对同宗、子侄、同盟者的称谓;伊斯兰教兴起后,阿拉伯人用以指称与原主人仍保持一定隶属关系(瓦拉关系)并具有穆斯林身份的释奴;再后来,又成为除阿拉伯民族以外一切改信伊斯兰教者的通称,包括波斯人、亚美尼亚人、埃及人、柏柏尔人及其他非阿拉伯民族的穆斯林,也包括虽属于阿拉伯血统但已失去作为阿拉伯统治阶级成员资格的人。倭马亚王朝时期(661—750 年),由于释奴中涌现出大批著名学者和诗人,释奴在学术文化界及政权机关中所处地位日趋重要,成为一股强大的有影响的社会力量,该词遂衍变为"有学问的人"、"伊斯兰教学者"的代名词,成为伊斯兰教国家尤其是中亚及印巴次大陆对知识分子和宗教学者的尊称,其义相当于汉语的"先生"。元代以后,伊斯兰教大规模入华,各地穆斯林称清真寺内掌教讲经者为"掌教满喇",相当于伊玛目和开学阿訇,此定州碑、山东济南元碑及明景泰四年(1453)《杭郡重修礼拜寺记》可证。其助手不称"海推布"、"穆安津",而称"副教",且设两位副教,亦值得注意。如今,西北地区已将经堂学员称作"满拉";新疆维吾尔地区,毛拉一般指头戴"赛来"(缠头巾)、略知经文术语但不大识字的宗教人士;对毕业于布哈拉伊斯兰教高等学府并持有证书、精通《古兰经》及阿语、波斯语等两种语言以上者,则尊称为"大毛拉"。

② 从碑阴所附名录看,元代来华之回回人中,大量仍沿袭原名,如普颜帖睦儿、哈孙、阿鲁朱、沙的斤忽里台吉、脱脱台、月秃失里、哈八儿孙、燕帖古里、不儿古、阿剌带、必不列、忽都赤、卜罗、秃朱等等;但也有许多穆斯林(教众),甚至是掌教满喇、副教等教职人员,已取汉族姓名为己名,如张佩、朱平、王著、罗源、王靖、张志、李言、拜延收、马恒安、吕诚、杨玄、刘因、金右、田德明、王金、杨美、金洪等。对这一现象,治中国回族史及中国伊斯兰教史者应给予相当的注意。

(十四)定州明正德十六年[①]重修清真礼拜寺记[②]

定城之西有礼拜寺在焉,盖元至正戊子[③]普公之所重建也。迄今殆[④] 百五十年于兹矣。殿宇□□,恢洪峻峭,而诸物未备,实为缺典焉。众欲有以增饰之,而材用既具,势有难以猝[⑤] 遂者。弘治间[⑥],有武平伯陈公勋[⑦]者,以公办毕回京还道经定州,诣寺拜谒。始见其制之巍峨,而喜其足以有容也;继见其殿之孤立,而悲其无以为副也。乃谓州钦差都司张公曰:"殿宇若引而无以饰之,宁忍之乎?"张公应曰:"渠与教众谋已数年,而材尚未充。苟有协

① 明正德十六年:公元 1521 年。

② 定州礼拜寺在河北省定县城关镇回民街(一度更名解放街)西口路北。80 年代初笔者去定县调查时,据地方同志云,大门原南向,且街上尚有一牌楼门,今俱无。今寺门东向,正对大殿。根据拓文及原碑文对照整理。原碑 17 行,足行 52 字,字体楷书。字宽、高各 2.5 厘米。

③ 至正戊子:至正八年,即公元 1348 年

④ 殆:音代(dài)。几乎,差不多。

⑤ 猝:音卒(zú)。完毕,完成。同"卒"。

⑥ 弘治间:公元 1488—1505 年。

⑦ 武平伯陈勋:查白寿彝主编《回族人物志(明代)》(宁夏人民出版社 1988 年 8 月版),无有关陈勋及其家族之任何记载,甚憾。其实,陈氏家族在明代对伊斯兰教之发展是有相当贡献的。陈勋之曾祖陈友,《明史》卷一一六有传,附于《方瑛传》后。《明史》卷一〇七《功臣世表》第三"天顺朝"栏内,列陈氏之世次如下:

武平侯陈友:天顺元年(1457)七月戊子封伯,禄千一百石,世袭。三年(1459)四月己巳,进封侯,子孙仍袭伯,加禄百石。四年(1460)三月卒。弘治六年(1493)三月,追封沔国公,谥武僖。

陈能:天顺四年(1460)六月戊辰袭武平伯;成化八年(1472)六月停禄,寻复。十九年(1483)七月卒。

陈纲:成化二十年(1484)三月癸丑袭,禄千石,管红盔将军上直。弘治四年(1491)兼坐扬威营。八年(1495)三月卒。

陈勋:弘治九年(1496)四月壬寅袭。正德元年(1506)五月,领右府;二年(1507)二月,

力者出，一举而成功可期矣。”陈公默然。乃抵京复命毕，遂晋拜于

三千营管提。四年(1509)十月卒。

陈熹：正德五年(1510)袭。

陈大策：嘉靖十三年(1534)闰二月丙寅袭。万历五年(1577)闰八月卒。

陈永寿：万历五年(1577)十二月乙未袭。

陈如松：袭年无考。万历十九年(1591)正月庚戌，管理红盔将军。

陈世恩：袭年无考。天启五年(1625)十二月，管红盔将军。崇祯三年(1630)九月甲辰，加太子太傅。

著名回族学者金吉堂先生曾在《敕赐清真寺的五百年》一文中，对陈氏家族“与教门发生的关系”列表如下：

陈　友	始封武平伯，进爵，创建(北京东四)敕赐清真寺	正统十二年(1447)
陈　能	为敕赐清真寺请书碑文	景泰元年(1450)
陈　勋	1.助修直隶定州礼拜寺 2.助修山西大同礼拜寺	弘治？年
陈　熹	为直隶定州礼拜寺领札副	正德五至十六年(1510—1521)
陈大策	1.为敕赐清真寺住持马顒立碑 2.刊行明武宗评各教语 3.重修山东济南府礼拜寺 4.重修直隶易州礼拜寺	嘉靖二十六年(1547) 隆庆六年(1572)
陈如松	1.助修直隶通州朝真寺 2.重修直隶昌平州礼拜寺并撰碑文	万历二十一年(1593) 万历四十四年(1616)

据此可知，陈勋助修定州寺之举时间，应在他袭伯之后至逝世之前，即弘治九年(1496)至正德四年(1509)之间。联系上文“元至正戊子……迄今殆百五十年于兹矣”，元至正八年(1348)加150年，应是弘治十一年(1498)；“殆”字，作几乎、差不多解，则可能是弘治十至十一年间，而此时陈勋恰已袭武平伯位。

敕赐普寿寺[①]，揖教之缙绅士大夫而语之曰："予周流诸省，阅寺多矣，未有若定州之礼拜寺者。宄[②]阔侈大，与此仿佛。惜其粉饰未具，不得为完寺也。彼已经营有年，而屡以材窘坐废。予欲助之，恐不能胜，试与诸公议焉。"众佥[③]曰："谨如教。"陈公于是先捐俸金，而诸士大夫争先施与。数百金之赀，一时而集。乃命使赍[④]至定州，付当事者，令其增修，定之教众，得公之助，于是并手协作，工善役勤，晨夜展力。越明年，正宇既新，而前厦、后室、堂陛、两庑、仪门、复道，以次而毕；复植柏于院之内外，以广其荫；凿井于殿之巽隅[⑤]，以便其汲。一时修治，视前诚为增辉，而后有作者莫之与京[⑥]矣。陈公赞成之功，不其伟哉。张公暨定之教众，感陈公

① 敕赐普寿寺：即北京西城区锦什坊街清真寺，明代与牛街寺、东四寺、安内二条法明寺并称为京师"四大官寺"。唐宗正先生《北京市清真寺调查(之七)》一文中转录王振名君所撰该寺史纪云："锦什坊街清真寺，位于锦什坊街中间路西，正门额曰'敕赐普寿寺'，为京都四大名寺之一。惟其初建年月已不可考。寺内虽有碑碣，因年代久远，被风雨摧浸，字迹剥落，模糊难辨。其一尚有'大明天启某年重建'等字，可认其初建当在明初也。相传当初之寺基，南至王府仓胡同，北至大水车胡同，其规模之宏大与建筑之壮丽可想而知矣。今虽不如相传之大，除牛街、东四等寺外，市内各寺尚不能与其媲美。"按："天启"为明熹宗朱由校年号，由元年(1621)至七年(1627)即终。弘治间，敕赐普寿寺即已具相当规模，所辖"教之缙绅士大夫"亦应不少，所以陈勋向他们商议集资助修定州寺，"数百金之赀，一时而集"。一百余年后(即天启年间)，敕赐普寿寺自己也进行了一次重修，是可能的。

② 宄：音鬼(guǐ)。奸宄，由内而起叫奸，由外而起叫宄。用于此句，不妥，应是"宏"字之误。

③ 佥：音千(qiān)。意为全、都。

④ 赍：音鸡(jī)。(1)以物送人；(2)行人携带衣物等物；(3)带着，怀着，抱着。此句中作第(3)解。

⑤ 巽隅：音逊于(xùnyú)。东南角。

⑥ 京：大。《左传·庄公二十二年》："八世之后，莫之与京。"孔颖达疏："莫之于京，谓无与之比大。"

之德，乃走币以谢，且恳其〔请〕敕额焉。陈公未及行而歿[①]。迨[②] 正德[③] 间，公之弟熹袭伯爵，时且掌后府事，与礼部侍郎张公相友善。因谓曰："定寺敕额，先兄有志于请求而未逮，吾欲有以成之，可乎？"张公曰："敕命未易猝得。予职宗伯也，天下寺院皆其所司，予且额之。"乃题其匾曰"清真礼拜寺"，以榜其门。因移檄定州卫，命择郡之谨厚

① 歿：音墨(mò)。死，亡。
② 迨：音代(dài)。等到，趁着。
③ 正德：明武宗朱厚照年号，从公元 1506 至 1521 年。

有学行者三人以领其事，并查勘得寺原系古刹，仍给札副住持[①]，以荣

① 札副住持：明清时期，对宗教寺院管理方式之一，类似于今日寺院登记制度。由寺院具文申请，说明掌教姓名、年龄、籍贯、宗教学说与素养、申请给札理由等，上呈礼部。礼部经审核得实，相应给札，对受札者提出“领众焚修，祝延圣寿，多要安分守礼，毋得混乱清规”等原则要求。金吉堂《敕赐清真寺的五百年》中说：“按前明制度，凡礼拜寺住持必须领得礼部发给之札，以为凭据。其初次取得或再度换取之手续，非常繁忙。而‘敕赐’或‘敕建’者，又皆为冠带住持，所谓‘冠带荣身’，非常尊严，一切差徭，概在蠲免之列。”金先生还载录了一份清顺治年间（1644—1661）颁给东四清真寺掌教马承业的札副，为我们保存了一份珍贵文献资料。全文如下：

掌教马氏，世家也。自大明洪武年赐汉姓，弘治间给与札副，住持是寺，绵绵延延，世袭至今，垂□□□代。此数百年中，并无意外事故发生——如济宁大寺和敕赐普寿寺——想见人材辈出，能世其家学。当代掌教马宠九氏，人极开明。据云先世明札已佚，现存札为入清后领得者，为录之如下：

礼部祠祭清吏司为恳恩给札冠带住持以便焚修事。据中城仁寿坊四铺清真寺掌教马承业呈称：年五十七岁，系顺天府大兴县人。自幼习读经典，素守清规，并无过犯，伏乞给札冠带等情到司。据此，相应给札。为此札仰本教，照札事理，即便冠带前去，本寺掌教领众焚修，祝延圣寿，多要安分守礼，毋得混乱清规，未便须至札副者。

右札副清真寺掌教马承业，准此。顺治元年（1644）十月十八日。

当代学者杨永昌先生在《漫谈清真寺》一书中，为我们记录了牛街寺一份明代札副，亦极珍贵。他写道：

从北京牛街礼拜寺保存下来的一份晚明时期的“札副”史料看，当时争夺三掌教职位的斗争也是很激烈的，证之该寺明弘治年碑被击毁事实，益信世袭掌教职位的争夺是从未间断过的。事情发生在明崇祯三年（公元1630年），牛街教民许林等，向当时明中央政府礼部保举王永寿、八继德、白汝瑾三人为牛街礼拜寺住持（伊玛目）、协教（海推布）、赞礼（穆安津）。札副中记载：

职等俱系回回教门，切遵旧制，原为敕建礼拜寺，座落宣南地方，历蒙部给主持、协教、赞礼各一人，领众焚修，祝延圣寿无疆，祈祷地方宁静。凡遇有本寺有缺，许本教官员士庶人等保举。代代相传，遵奉年久。今因本寺协教八光祚去年病故，赞礼王永寿师兄白继祖今年病故，见今王永寿系先年已过住持王相之嫡孙，自幼习读经书，深通教典，乡评雅众，精研焚修，身家良善，毫无违碍，堪合顶补已过师兄白继祖冠带住持名缺，八继德礼合顶补故父八光祚协教名缺，白汝瑾礼合顶补赞礼王永寿名缺，皆系顺挨，并无搀越……

今源按：从杨先生所引文字看，这份文献似是牛街寺众申领礼部札副的呈文，还不是礼部所颁札副；但因是摘录，缺少前言、后语，亦可能是札副中审批原因部分，未见全文，不敢贸然结论。但这丝毫不影响该文献的珍贵性。

之焉[1]。予自京秩迁守临安，陈公饯之行，备道其详，因征文为记，予遂笔之，以识其颠末云。旹[2]

大明正德十六年，岁在辛巳，正月吉日，乡贡进士奉议大夫临安府同知云中马谦撰文，太学生郡人康庶书丹。

① 守寺敕额……以荣之焉：前引金吉堂先生所列表中云：陈熹“为直隶定州礼拜寺领札副”。以这段碑文记述，应是陈熹继其兄志，欲为定州寺请敕命赐额。礼部侍郎张公与之相友善，对他说：敕命不容易得到，并自告奋勇为定州寺题匾额曰“清真礼拜寺”，以榜其门。张礼部侍郎还“查勘得寺原系古刹，仍给札副住持，以荣之焉”。也就是说，陈熹为定州寺办了两件好事：(1)请礼部侍郎张公为寺题写匾额“清真礼拜寺”；(2)礼部颁发札副给定州寺住持。

② 旹：音时(shí)。古体字，同“时”。

(十五)昆阳故马公墓志铭[①]

① 转录自袁嘉谷《滇绎》卷三。昆阳,旧县名,在云南省中部,1958年撤并于晋宁县。1913年袁嘉谷《昆阳马哈只碑跋》记云:"《明史》言和云南人,不言何县。岁甲午(1894),苏君晓荃告余曰:'昆阳和代村有和父墓碑,宜为昆阳人。'壬子(1912)访之昆阳,果得碑拓本于宋君南屏。碑高建初尺七尺七寸,广四尺一寸,计十四行,行二十八字。永乐三年端阳日礼部尚书左春坊大学士李至刚撰……文极雅饬,阙书者姓氏,疑亦李书,秀姿近北海一派。刻工亦精。"1935年夏光南《郑和太公墓志铭跋》则记云:"读袁树圃先生之《滇绎》载明大学士李至刚所撰马公墓志铭,知碑尚存昆阳城西。偕友人周生甫访之,于昆阳城西一里地果得其碑,因摄影一帧。碑高约六尺,宽二尺六七寸,攒为红砂石,首镌篆文'故马公墓志铭'六字,文十三行,二百八十二字。其后丈余有小丘,已倾落,似即当日之坟墓,墓前有石龟,长约三尺,以墓志碑同西面立。更有不知名之荒冢,多数亦回族〔教?〕徒旧物。"1944年8月,应郑鹤春先生之请,李群杰录辑《郑和传》调查资料,并撰《马哈只碑亭》一文,内云:"马哈只墓碑建置迄今逾六百载,雪压霜欺,苔藓衅败。回乱后若敖鬼馁,碑卧荒丘,只供牧夫樵子之讴吟踯躅,词人逸士未尝过而问焉。是亦慨世降之一端也。民国二十四年,昆阳县知事杨立声始饬工树立,建碑亭以覆之。碑质为红砂石,文理坚致,风雨剥蚀,郁成异观。古色斑烂,摩挲罔释,殆有卧碑三日之感云。碑高六尺,阔二尺七寸,字十四行,行二十六字,遮除空白,计百八十六字,泐三字。碑后小丘倾陷,殆藏幽之所。前有石龟一,长三尺,盖古以奠碑者。立声建碑亭于上,并树二石于左右,一为夏光南碑跋,一为《明史·郑和传》。墓地轩厂,惜碑亭嫮陋,湖壖风高,片瓦无存,垣基尽圮。余于政务倥偬之余,提倡文化,以为拓东故城(拓东节度使实驻昆阳),历史悠遥,金石遗迹足资沾溉,乃于马哈只墓地重建碑亭,附刻袁屏山太史跋于左,钩刻天妃灵应碑于右,自跋并征集诗文附刻于后,以发潜德之幽光,昭盛迹于有永。尚拟移孔思诚、杨慎、蒋廷铨、赵良栋、傅宗龙、李文耕、顾东桥、韩慕庐诸遗迹于中,并附刻杜文秀与邑人杨振鹏论和战书暨邑中名贵墨迹,以为碑林。虽不足步武咸京,亦泱泱乎大观矣。碑亭左侧,真圆松风庵故址俨然在焉;碑文为杨升庵撰书,与马哈只碑后先辉映。予谓哈只墓、升庵碑、真圆庵,可谓三绝。"今源按:读以上袁、夏、李三氏所记,马公墓碑及其建修史概可知矣。但三氏所述碑之尺寸及碑文字数、行数等,却不尽一致,读者慎之。

公字哈只[①]，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，风裁凛凛可畏，不肯枉己附人，人有过，辄面斥无隐[②]。性尤好善，遇贫困及鳏寡无依者，恒保护周给，未尝有倦容[③]，以故乡党靡不称公为长者。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

① 公字哈只：哈只，今译作哈吉，阿拉伯语 Ḥājj 的音译，意为“朝觐者”。凡按教法要求朝觐过麦加克尔白并完成其全部朝觐功课的穆斯林，均获“哈吉”之尊称。袁嘉谷《卧雪堂文集》卷九《昆阳马哈只碑跋》论曰：“和之祖父皆回教曾朝天方者，尊称既久，即和亦忘其祖与父之本名。父卒年三十九，和已升内官监，殆幼学后人燕邸，早忘父名亦常耳。及父卒，追念先泽，口述俗称以告李，李悉仍之，其孝也，其慎也。当是时，中国回人朝天方，道必出海，赍一岁粮乃达。纵有让皇浮海之传闻，谁敢行险远浮者？和奉君命而往，承其家世探险精神，率二万余人，往来重洋十数次……”今源以为袁先生所论极是。

② 不肯枉己附人，人有过，辄面斥无隐：这是典型的回回民族性格，源于《古兰经》教导：“你应凭智慧和善言而劝人遵循主道，你应当以最优美的态度与人辩论”(16:125)；“应当劝善戒恶”(31:17)；“你们中当有一部分人，导人于至善，并劝善戒恶；这等人，确是成功的”(3:104)。回族穆斯林根据《古兰经》的上述精神，归纳为“命人行善，止人干歹”两句话，归入“八件教门原根”之中，成为人们的行为准则，衡量信仰虔诚与否的重要尺度。

③ 性尤好善……未尝有倦容：马哈只的行善品德亦源于《古兰经》的教诲：“你们当为主道而施舍，你们不要自投于灭亡。你们应当行善；真主的确喜爱行善的人。”(2:195)“你们所费用的财产，当费用于父母、至亲、孤儿、贫民、旅客。你们无论行什么善功，都确是真主所全知的。”(2:215)坚持伊斯兰教五大信仰，“并将所爱的财产施济亲戚、孤儿、贫民、旅客、乞丐和赎取奴隶”(2:177)的人，才是忠贞的、敬畏的穆斯林。

郑，为内官太监[①]。公勤明敏，谦恭谨密，不避劳勩[②]，缙绅咸称誉焉。呜呼，观其子而公之积累于平日与义方之训[③]可见矣。公生于甲申年[④]十二月初九日，卒于洪武壬戌[⑤]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，而服礼义之习；分安乎民庶，而存惠泽之施；宜其

---

① 赐姓郑，为内官太监：《郑和家谱》记云："公和始事于永乐二年(1404)正月初一，御书郑字，赐以为姓，乃名郑和，选为内官监太监。"(《郑和年谱·郑和三使西洋事条》)郑鹤声、郑一钧先生在《郑和下西洋资料汇编》(1980年10月齐鲁书社)上册第5页中云："郑和之赐姓授职，在永乐二年(1404年)正月元旦，适当靖难功成。靖难之役，明成祖得宦者之助甚多，故功成之后重用宦者，推心置腹，赏赉有加。郑和以雄才大略，其靖难之功，远出诸宦者上，故赐姓以外，复选为内官监太监以示酬劳。时郑和方三十三四岁。"又录"昆阳民间谚语"云："马不能登殿，皇帝赐姓郑。"

今源按：据近年郑和研究的新资料、新成果，今源在所著《中国的伊斯兰教》(1991年7月宁夏人民出版社)一书中，对郑和家世及受赐姓氏予以考证归纳如下："郑和，原姓马，云南昆阳州人氏，出身于世代穆斯林家庭。其远祖名叫所菲尔，是'西域天方国普化力(布哈拉)国王'。宋神宗熙宁三年(1070)，因被邻国侵略，所菲尔舍国适宋，神宗封他为宁彝侯，后又加封为宁彝庆国公。郑和的曾祖伯颜(一作拜颜)，是所菲尔的八世孙。伯颜的长子名叫察尔·美的纳，元末被授滇阳侯，是为郑和的祖父。察尔·美的纳之子，即郑和之父，名叫米里金，生于元顺帝至正四年(1344)，卒于明洪武十五年(1382)，以马为姓，授云南行省参知政事，袭封滇阳侯；娶妻温氏，生二子四女，长子文铭，次子和。郑和的祖父、父亲，都曾去麦加朝觐，故有'哈只'的荣誉称号。明洪武十四年(1381)，朱元璋派大将傅友德、蓝玉、沐英等率兵征讨云南。年仅十二三岁的郑和被掳获，编入傅友德军中，随明军抵京师(南京)，后又进燕王朱棣的府邸当了太监。郑和'丰躯伟貌，博辩机敏，有智略，习兵法'，深得燕王朱棣的信任和喜爱。在燕王'靖难之役'中，特别是在建文元年(1399)十一月，燕王军队与曹国公李景隆的部队战于郑村坝(今北京大兴县东)，燕王军大胜，其中郑和立下了汗马功劳。因此，朱棣当了永乐皇帝的第二年(1404)元旦，赐和以郑姓，并选他为内官监太监，以示酬劳。"

② 劳勩：勩，音益(yì)。劳苦。不避劳勩，即不避劳苦。

③ 义方之训：义方，旧指行事应该遵守的规矩法度。《左传·隐公三年》："石碏谏曰：'臣闻爱子，教之以义方，弗纳于邪。'"后因此多指家教。蔡邕《司徒袁公夫人马氏碑》："义方之训，如川之流。"见《辞海》(1979年版)第324页"义方"条。

④ 甲申年：元顺帝至正四年(1344)。

⑤ 洪武壬戌：明洪武十五年(1382)。

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[①] 撰。

马公墓志碑阴右上角行文：

马氏第二子太监郑和，奉命于永乐九年十一月二十二日，到于祖宗坟茔祭扫追荐，至闰十二月吉日回还记耳。[②]

〔冯今源〕[③]

① 李至刚：华亭人，《明史》有传，曾劾罢曹国公李景隆，与郑和相友善。至刚撰此铭文时在永乐三年(1405)，距马公去世已23年矣。

② 这是郑和奉命第三次出使西洋归国后的事。此前，第一次，永乐三年五月己卯，“中官郑和等赍敕往谕西洋诸国”。行前，嘱托好友李至刚大学士代拟先父马公墓志铭于端阳之日。永乐五年九月壬子，“太监郑和使西洋诸国还，械至海贼陈祖义等”。第二次，永乐五年返国不久复受命再度出使西洋，无暇回故里祭祖游坟；永乐七年回国。紧接着又第三次奉命出使，至永乐九年(1411)六月乙巳，“内官郑和使西洋诸国还，献所俘锡兰山国王亚烈苦奈儿并其家属”。这次回国后，有一段较长的休整时间，并未马上接到出使之命，故郑和终于该年十一月二十二日回到自己魂牵梦绕的故乡，“到于祖宗坟茔祭扫追荐”，至闰十二月吉日才依依不舍地离乡返京。大约这是郑和少小离家后的首次返乡，也是他有生之年唯一的一次返乡，故他对这次祭祖之行极为珍重，特意嘱人在《故马公墓志铭》碑阴右上角刻下这段文字，明确宣布太监郑和是“马氏第二子”。这段补刻文字及郑和托李至刚所撰《故马公墓志铭》，为世人留下了郑和出身于回族穆斯林家庭的第一手文献资料，弥足珍贵。

③ 1998年，冯今源与王建平合作《中国伊斯兰教碑文选注》一书，收入全国21个省、市、自治区的190余篇中国伊斯兰教汉文碑和部分阿拉伯文、波斯文、察合台文碑汉译文。因故未能如愿出版。事被白寿彝教授所闻，嘱马寿千老师转告今源，选出以上15篇收入白老这部《中国回回民族史》。这15篇除个别已注明者外，均由今源收集；校点及注释，亦全部系今源独立完成者。尽管如此，今源亦对当年与王建平博士的合作及博士的大力协助，表示衷心感谢。特此谨注。

十一 《古兰经》的汉译*

(一)国际译坛掠影

在全世界穆斯林心目中,最有权威而又占绝对主导地位的经典,莫过于《古兰经》。它被尊称为"安拉的语言"、"造物主的启示"。它在颁降之初,便"把一盘散沙似的阿拉伯人鼓铸成一个坚强的民族",约个把世纪,就"解放了亚、非、欧三洲上被罗马帝国和波斯帝国所奴役的几百万人民",并"创造了灿烂辉煌的文化,引起了欧洲各国的文艺复兴"①。而今,以《古兰经》为指导思想并形成完整体系的伊斯兰教,已传遍五洲四海,拥有十亿以上的信奉者,他们在宗教礼仪与世俗生活中,修身养性、待人接物、风尚习俗方面,仍深受源于《古兰经》原则律例的影响;而在阿拉伯地区和以穆斯林为主体的国度,甚至连立法制宪,也在严格履行着不能与《古兰经》精神相违背的准则。马克思也认为,《古兰经》是伊斯兰教"信仰和法律的源泉"。因此,要研究伊斯兰教,不可不读《古兰经》;要了解伊斯兰教,必先从《古兰经》入手;它是揭开伊斯兰奥秘与真谛的钥匙。

由于《古兰经》的原文是阿拉伯文,其深邃丰富的内涵和优美

---

* 限于检排设备,不得不删去文中多处阿拉伯原文,敬请作者和读者鉴谅。——编者

① 马坚《古兰经》译本卷首《古兰简介》,中国社会科学出版社 1981 年北京版。

奇妙的文采，曾使东西方渊博的学者，知名的文人墨客惊叹不已。要让全世界操用不同语文的读者理解，如果不可能通过学习阿语直接鉴赏咀嚼其原文，就必须借助于翻译。但各国几乎所有的译者在通过翻译实践后，都会一致感到自己译述之拙劣与力不从心，尽管目前已有八十多种大小不同的语文译本多达数百部。有些大语种，例如在欧洲，英文、德文本均在十种以上，法译本据20世纪70年代统计，已达36种之多。在我国，已出版的全文通译本，汉译者14种，另有维吾尔、哈萨克文新译本各1种。目前，争相译述的信息仍频频不断，时有所闻，新的注释成果通过国际交流，亦时有所见。

回顾近千年来《古兰经》翻译的历史，大体概况是：

1.从禁止翻译到允许并提倡翻译；

2.除穆斯林国家和地区外，多半是教外人首先翻译，而后为穆斯林学者相继翻译；

3.西方学者以大语种（如拉丁文、英文、法文、德文）翻译，推动各大洲的小语种转译；

4.从只刊印译文，发展为纷纷出版与阿文并排的对照本；

5.在我国，主要是从零星摘译，到重点选译，发展为全文通译；教外人先据英、日文本转译，发展为穆斯林学者从阿拉伯文直译。

起初，之所以禁译，是因为穆斯林经学家强调必须维护经文的庄严与纯洁，认为原经是用阿拉伯语颁发的“天启”，担心翻译会产生曲解误释，走样失真，禁锢甚严。

但随着伊斯兰教迅速广泛的传播，使用各种语言的穆斯林迫切需要理解《古兰经》的内涵，通晓阿拉伯文者毕竟有限，翻译之禁令无异于把《古兰经》严密封锁、搁置，与外界广大穆斯林群众隔绝。总不能由于过分担心译文失真或有缺陷便“因噎废食”。看

来，不译成外文就无法扩大影响，更不能满足世界各国穆斯林学习《古兰经》的客观需要。因此，以阿布·哈尼法（Abu Hanifah，700—767）为代表的著名教法学家才主张开禁，致使各种译本能够如雨后春笋般地公开出版。

从禁止翻译到允许并提倡翻译，这是一次重大的突破。一千多年来，翻译也经过了漫长的历程。

在穆斯林地区最初出现的译本，如古叙利亚文、波斯文、土耳其文本，仍以阿拉伯原文为主体，只是以解说性文字夹注于阿语正文之间，多为手写本，其流传范围也仅局限于若干伊斯兰教占主体地位的国家或地区。这些地区或兼通阿拉伯语，或彼此文化接近，共通点多，大都能够直接学习领会《古兰经》原文，译注本只起辅助参考的助读作用。

据传，巴格达在 11 世纪曾出现一部被官方承认的译本。12 世纪，在美索不达米亚北部地区先后出现两种古叙利亚译本，其中一种是迪亚巴克尔主教伊本·萨勒比的节译本；另一种是埃得萨主教巴西勒的通译本。此后，由于安达卢西亚伊斯兰文化在伊比利亚半岛上与西欧文化角逐，和基督教十字军东侵，逐渐引起欧洲人对《古兰经》和伊斯兰教研究的重视，便纷纷出现非穆斯林翻译的各种《古兰经》文本。

初期的欧洲译本，是歪曲、丑化、敌视伊斯兰教而翻译的，旨在配合十字军行动，企图借翻译而批驳《古兰经》。由法国克律尼修道院院长彼得倡导，翻成拉丁文，译者是英国人罗伯特、法国人赫尔曼和西班牙的一个阿拉伯人，此译本约告成于 1141—1143 年，旨在反对伊斯兰教，但它过了 400 年，16 世纪中叶才在瑞士的巴塞尔印刷问世，于 1543 年和 1550 年刊行过两次。译本未能保存

流传，只能从文献资料的叙述中略窥其梗概[①]。此译本一般被认为是最早的拉丁文译本。

16世纪以来，西欧各国用大语种陆续译出的《古兰经》，亦多属供“批驳”目的而译，须带批判内容才被允许传阅。据说最初各个语种的译本有：

1.法译本　1647年出版于巴黎。译者杜立叶(外交官)据阿拉伯原文译成，称为《穆罕默德的古兰》，译本选择了部分东方穆斯林经注家之解释。问世后5年内，在巴黎和荷兰的阿姆斯特丹再版过5次。

1783年，又出现了克劳迪尤·萨瓦利的法译本，被评为具有通俗易懂的特点。

2.英译本　1649年出版于伦敦，译者是英国亚历山大·罗斯(牧师)，从法文本转译，并沿用法译名称《穆罕默德的古兰》为题。

1734年又出版乔治·赛尔从阿文翻出的译本，并附译者长序一篇，从哲学角度发抒己见，基调也偏于批判。在西方殖民主义大举入侵东方的背景下，被捧为“标准的英译本”。

往后，有特色的英译本如：1861年出版于伦敦的罗德威尔译本，把各章依照颁布年代先后编排，使读者便于参照历史发展和演变过程去阅读研究。1880年在牛津出版的帕尔默译本，试图“再现东方的情调”，从鉴赏的角度展现《古兰经》独特的风貌。被评为特别成功的是1930年出版的比克塔尔译本，稍后，还有1937年版的马尔马杜译本，1939年版的理查帕尔译本。——这后3种已经

① 据M·S·赛迪格所撰《古兰经——永恒之奇迹》第15章《古兰经的翻译》介绍：第一种拉丁文译本是伯尔特·康特博士1143年所译。曾有两位阿拉伯学者，即托莱多的普图尔斯，和马耳他的西木阿尼作为翻译助手。但是，教会和宗教裁判所不允许读者得到此译本，不允许传阅，必须伴有批判性材料才能看它。

是20世纪的译本，理所当然地会从前人译本中得到启发和借鉴。

3.意大利文译本　1547年出版，译者安德烈·艾尔法宾，亦题为《穆罕默德的古兰》，序言中介绍了穆罕默德生平及伊斯兰教传播史。20世纪初在米兰先后出版了弗莱科西(1913)和波纳利(1929)译本。

4.德译本　1616年出版于巴伐利亚的纽伦堡，译者施维格，据艾尔法宾的意大利文本转译。流行较广的是1773年出版的布义森译本。1826年哈勒(署名瓦尔)译本刊行；1840年乌尔曼本问世。

5.拉丁文译本　1698年在帕多瓦出版，译者马拉齐(意大利天主教神父)据阿文原本翻译，并自撰绪论《驳斥古兰经》，企图让欧洲人对伊斯兰教留下"最坏的"印象。他将此译本献给神圣罗马帝国的皇帝列奥波德一世。在出版后的一百多年内，被西欧传教士与神职人员用为批判伊斯兰教的依据。但在18世纪，便引起知识界、学术界的异议和愤慨，如法国的卡尼叶，公开批评马拉齐不懂阿拉伯语，译文粗暴生硬，语无伦次，充满了谩骂等等。

6.俄译本　1716年出版于圣彼得堡，译者波斯尼科夫从西欧译本转译。直接从阿语原文翻译者，首推鲍古斯拉夫斯基(1871年完成，未出版)和萨勃鲁卢科夫(1878年，出版于喀山)。往后，还有1963年在莫斯科出版的柯拉契柯夫斯基译本。

以上只是略举《古兰经》在欧洲用大语种翻译的概况，侧重介绍早期的或最初的版本。其中绝大多数都是非穆斯林译者所译，其主旨不是正面宣传介绍，而多半是恰恰相反，在于驳斥，在于批判，带有偏见、成见以至敌视色彩。现代、当代，上述各语种翻译的《古兰经》，仍在持续不断，而且，更多地涌现穆斯林的新译本、详释本，流传很广，影响很大。

由于大语种的影响较普遍，同一语种又有译本十几种到数十种之多，据以转译者源源不断；再加上近几十年来全世界穆斯林掀起学习阿拉伯语的热潮，通晓或精于研究《古兰经》的人，也逐年俱增，对《古兰经》争相译注者，为数不少。据粗略统计，全世界各个国家和地区用各个民族语文翻译的《古兰经》，约 80 多种民族语文的译本数百种。

在亚洲。我国出版问世的汉文通译本有 14 种，还有维吾尔文本、哈萨克文本。此外，在穆斯林聚居的地区，有土耳其、波斯、乌尔都、孟加拉、马来西亚、印度尼西亚、爪哇、哈萨克、乌兹别克、塔吉克、塔塔尔等民族语文译本，还有普什图、库尔德、印地、克什米尔、泰米尔、旁遮普、古吉拉特、卡纳里、马拉地、马拉诺、马拉亚拉姆、泰卢古、亚美尼亚、迪瓦里、僧加罗、缅甸、泰、日本、朝鲜等民族语文译本。其中土耳其译本就近 20 种，日文译本也有 6、7 种。我国最早的一部《古兰经》通译本就是汉族学者从日文本转译的。

在欧、美洲。有拉丁文和英、法、德、西班牙、葡萄牙、意大利、卡斯提尔、瑞典、荷兰、丹麦、芬兰、挪威、捷克、保加利亚、匈牙利、塞尔维亚、克罗地亚、波斯尼亚、阿尔巴尼亚、罗马尼亚、波兰、俄罗斯等各民族语文译本。其中不少大语种均有十几种译本，法文译本据 70 年代统计已达 36 种，此外，还有世界语译本。

在非洲。有斯瓦希里、豪萨、约鲁巴、卢干达、塞内加尔、索马里等各民族语文译本。

在英语通行的大洋洲。正在翻译斐济文本。

以上情况表明，凡在穆斯林分布的地区，有穆斯林使用或通用的民族语文，就有为他们翻译的《古兰经》出现。还有不少前文所未列的国家，主要是在亚洲和非洲的伊斯兰为主体的国家，是通用阿拉伯语的民族，能直接读懂《古兰经》，它们是：叙利亚、黎巴嫩、

伊拉克、约旦、巴勒斯坦、沙特阿拉伯、也门、科威特、巴林、阿曼、阿联酋、卡塔尔(以上亚洲);埃及、利比亚、突尼斯、摩洛哥、阿尔及利亚、毛里塔尼亚、苏丹(以上非洲)等。这些国家虽不存在翻译问题,但普遍重视对《古兰经》的学习研究,也在不断出版多种注释、详解的《古兰经》。

在前述所有译本中,包括穆斯林国家很有影响的译本,除了一部土耳其文译本经官方审定为该国正式译本外,都是个人译述的成果,只能供读者作为参考或学习阿文的辅助材料。包括官方审定、认可的正式译本在内,都不能与阿拉伯原文相提并论,绝不能以诵读译文代替对原文的朗诵,不像《圣经》那样把译文视为与原文具有相等的地位。事实上,任何译者都不敢斗胆地自称他的译本准确无误,堪称范本。迄今为止,穆斯林舆论只能认为某译本有某些特色而又存在许多不足,而另一种译本虽别有所长,仍瑕瑜互见,绝不可能尽善尽美。即便有被国家审定或公众认可的正式译本,也只能是反映个人、小组或集体的学习成果,终究不能与原文等量齐观,这是毫无疑义的。

(二)国内译本综览

在我国,对翻译《古兰经》的探索,同样有过漫长的历程。伊斯兰教在唐代传入,经宋、元,至明初,穆斯林已遍及中原及全国城乡,清真寺纷纷建立,对《古兰经》和宗教教义的了解多靠阿訇、毛拉宣传讲解,谈不上文字翻译。

明末清初,来自阿拉伯、小亚细亚及泛称西域各地的穆斯林早已形成民族共同体,并以汉语为共同语,客观上迫切需要对经典、教义的翻译。一批经学造诣和汉文根底很深的穆斯林学者,便纷

纷传译经典，著书立说，才开始有翻译《古兰经》的尝试，但总是谨小慎微，不敢放手，局面迟迟打不开。其间经历了一个长期的、循序渐进的历程。回顾《古兰经》汉译的历史，大体经过三个阶段，用三种方式译述：

1.**零星摘译**（在著作中偶或引述）。这种情况多出现于明、清之际回族穆斯林学者的汉文撰述中，摘译经文片断以表达学习《古兰经》之心得体会，不敢擅自大段翻译。即便是治学最勤奋，译述最丰富的刘智（约1664—1730），在其已刊行的大量著述中，只能找到三个微型短章的译文[①]。也许，就该算穆斯林试译《古兰经》之始。即便如此，译者亦诚惶诚恐，郑重声明说："天经圣谕，皆本然文妙，无用藻饰，兹用汉译，或难符合，勉力为之，致意云尔。"[②] 其实，他的译文，严肃庄重，自有特色，以第一章《开端》为例，译文为：

> 世赞归主，化育万物，普慈独慈，
> 执掌公期。吾唯拜主，唯求主助，
> 导吾正路！是夫人路，主福之者，
> 非祸之者，亦非迷路。

译文仿《诗经》四言体，音节铿锵，韵律和谐，是字斟句酌、呕心沥血之结晶。

其他穆斯林学者的撰述中，也只能偶尔捕捉到零星摘句或转述大义的若干痕迹。

---

① 三个短章是：第1、第110、第103三章，分别见于《天方至圣实录》卷七、十三和十五。总计才十多个最短的节文。

② 《天方至圣实录》卷一《凡例》。

2.**重点选译**(作为普及性读物推广)。据以翻译的蓝本,多半是在穆斯林中流行最广泛的一个被称为"亥帖"的选本,其中包括《古兰经》首章、几个长章中的若干节,以及卷尾的若干短章,都是大家在宗教礼仪中家喻户晓,能用原文熟背牢记的。穆斯林群众多能背诵如流,但未见得理解其含义。从前清至20世纪80年代,译本多达十几种。

这种选译,有两类情况:

甲、选文精简者。只突出展示某一章或较少的章节加以译释。如:

李廷相译注《天经译解》。仅选第一章及第二章前5节,有题解、翻译,并逐节注疏。1924年北京牛街清真书报社初版。廷相曾任我国第二部通译本、姬觉弥《汉译古兰经》的阿文参证人之一。

道隐(伍特公笔名)的《汉译古兰经第一章详解》,约15万字。译者在《序》中指出:"经首《法谛海》章,涵全经要旨,厥次《百格赖》章,复举伊斯兰教基本原则五项,言简而意赅,意近而旨远;苟明其义,亦可以略识伊斯兰之真谛矣,因加汉译,附以注释。"1941年由香港中国回教学会初版刊行。

马达五译述《法谛哈》、《古兰选读》,择译首章及最后若干短章,第二章若干节。用阿、汉、英三种文字对照,并附有拉丁文音译以供拼读,由香港穆斯林布道会多次印刷分赠教亲,供日常宗教礼仪中诵读。

乙、选文内容较多者。即民间普遍流传、版本极多的普及本,阿文名称为《孩提母·古拉尼》,其简称仅取第一个语汇,被汉译为"孩听"、"亥帖"、"赫厅"等等,或被泛称为十八个"索来"(al-Surat),"索来"即"章",但此选本实际不止18章。这是在我国流传了几百年的较定型的《古兰经选本》,各地所选章节基本相同,稍有差异,

通见版本入选范围含第 1、36、67、86、87、93、94、97、99、102、103、105—114 等共 21 个整章(多属短章,少量偏长),及第 2 章(最长的章)中之若干节;另有一种《孩帖》版本,则增选第 2、3、9 章中若干节。此选本究竟于何时由何人所选辑,无从考稽,所选章节类似一些穆斯林国家流传的选本,入选详略繁简,小有差异。但我国所选《孩帖》,全国各地手抄、木刻、石印者不可胜数,家喻户晓,阿訇和不少教亲皆能全部背诵原文,并在宗教礼仪中"圆经"时诵读。

有些版本,仅刊印原文,流传极广。有的版本则以汉字注谐音,辅助不识阿文者诵读(但南北口音、各地方言差异甚大,据汉字照读,发音不准)。至于以此为蓝本进行汉译或注释者,木刻、石印、油印、铅印皆有,流传于全国各地区,究竟有多少种,限于见闻,很难确指。其中有的译本,迄今仍有人珍藏;有的虽曾见过,目前已无法寻找;有的则仅见书目或旧报刊中之简介。上述译释本,所收范围亦各自稍有增减,但主要源于《孩听》选本。它所入选的原文,在我国教亲中,几乎家喻户晓,能熟背牢记或琅琅成诵者大有人在。聚礼日、尔德节、圣纪或纪念亡人、游坟地等场所圆经时,多聆听阿訇朗诵或集体依次轮流诵读。此选本虽流通定型,篇幅亦较可观,但其总量仅相当于《古兰》全经(30 卷)中的一卷。

3.**顺序通译**(起步虽早,实现较迟)。通译全经,是一个庞大的工程。继刘智之后一百多年,约 19 世纪中叶,另一个撰译丰富的穆斯林经师马德新(1794—1874),在门徒马安礼协助下,立志通译全经。相传已完成初稿 20 卷,但刊行问世者只有前 5 卷,名为《宝命真经直解》,直至 1927 年 12 月,即至少相隔 50 多年后,才由上海中国回教学会出资刊印出版。这是通译全经的第一次尝试,可惜传世部分仅占全经的 1/6。这是我国第一个通译而未竟的汉译本,难能可贵,有重新出版、公诸于世的必要。

由哈德成、伍特公、沙善余等主持，马坚参与执笔的《古兰经》文言文译本，亦应列入有顺序通译计划之范畴，只惜仅在上海《回教学会月刊》上发表过三卷，后因故中辍。据说伍特公后来已译成全经初稿，尚未刊行，下落不明。

此外，从姬觉弥所撰《汉译古兰经》序中，可间接获知：有“李虞宸、杨仲明两阿訇”的“副译”本；“锡兰摩西甸君更告成汉译数卷”；这都是了解从事通译概况的线索。

张秉铎早年翻译的《古兰经》，首卷已出版问世，以后即中辍。据悉，译者进入晚年，目前仍在致力于全译本的翻译。

至于全文通译的《古兰经》，直到20世纪20年代末才拉开序幕。第一部通译本，还是汉族译者从日文本转译的，但接踵而来的许多译本，主要还是以穆斯林学者直接译自阿拉伯文者居多，到20世纪末，汉文通译本得以正式出版者，计有：铁铮、姬觉弥、王静斋(3种)、刘锦标、杨仲明、时子周、马坚、林松、仝道章、周仲羲、马振武和沈遐淮共12位学者的14种译本，买买提·赛来的维吾尔文译本，以及哈再孜、马哈什合译的哈萨克文译本，也相继问世。通译全经的计划不仅付诸实现，且在我国译经史上呈现百花齐放、丰富多彩的繁荣景象。

(三)汉文全译本巡礼

以下，按照近七十年来《古兰经》汉文全译本出版的顺序(其中王静斋的三种译本合起来评议)，逐一作综合、简明的介绍。

铁铮从日文转译的《可兰经》

在我国，第一个完成并出版汉文通译本《古兰经》的人是铁铮，

一位不识阿拉伯文的汉族学者。他是根据坂本健一的日文译本《コーラン》,并参照罗德威尔(Rodwell)的英译本《The Koran》转译的。书名题为《可兰经》,于民国十六年(1927 年)十二月由北平中华印刷局出版发行。

关于译者生平,可供钩沉稽考的材料很少。据说他本姓李,有关他的零星传闻,其可靠性亦无从查证确断。有人说他曾在北平教过中学,译经过程中曾约请过一些穆斯林朋友参证。还有人说他曾娶回族穆斯林为妻,可能是导致他从事此项翻译的重要因素。记得已故马松亭大阿訇(1895—1992 年)在闲谈中提起过他在译本完成之后不久改奉伊斯兰教,但惜不知所终。而有关他的身世经历,从译本中捕捉不到任何足以佐证的资料。

尽管他的译本《可兰经》并非直接以阿拉伯原文为蓝本,但它的刊行问世,总算填补了一项空白,排上了通译全本的第一把交椅。在积极宣传阿拉伯文化和伊斯兰经典方面,起了刺激、促进和推动穆斯林学者奋起译经的作用。其主观动机和客观效果,都值得欢迎。在他之前,有些回族经师,本来早已倡导并着手进行翻译,只是由于过分谨慎,裹足不前,倒让汉族学者抢先,从而也促发了更多的穆斯林学者"当仁不让"、纷纷译述的勇气。

铁铮译的《可兰经》,用文言文表述。按卷次、章序连续编排,各卷各章之间均未留空隙,但每页书眉均标注章序与篇名。卷首有《凡例》1 页,《篇次别序》(即"按天启时期之先后"为序)表格 1 页,《目录》5 页。正文共 463 页。系长条型 16 开本,每页分上、下两栏,每栏各 15 行,每行 17 字,全页为 510 字,译文约 23.6 万字。正文用三号铅字竖排,加新式标点,显目清晰。各章节次虽未加排号码,但均分节提行处理,不难窥知章节梗概。

此译本印数不多,流传有限,且绝版已久,难以征求,连某些大

图书馆和高等学府书库中亦不易见到，广大读者多有不能“一饱眼福”之憾。

译者在卷首《凡例》中说明“经文简洁、遒劲，故多直译，以存其神”；“经句长短错落，音调和谐，兹为求真记，不勉求谐韵”，力图“存神、求真”；碰到“辞削意晦处则添附字句而括注之”。虽是间接转译，仍重视原经语句之风采。试举第86章《太白篇（塔里格）》为例，“管中窥豹”，可见一斑：

译　文

自于天，自于夜来者！
但谁当教尔曹以夜来者为何？
当乃光辉之星也。
人各有一守护者超于其上。
然则人其省悟：彼被创于何者？
彼被创于迸精，
射出自腰与胸骨。
实则神能复活，
于秘密皆当被检出之日，
人当无自卫或卫他之力。
我誓以降雨之天，
与开裂之地，
此〔可兰〕乃识别之谈，
是不轻浮。
彼等〔对尔〕设谋，
我亦〔对之〕设谋，
是以其忍于不信者，其暂放任彼等。

全章共17节，分行编排，一目了然。试与原文相对照，便可感到在总体上已得其精髓。括弧内增添字样，有助于更准确地理解原经内涵。作为一个非穆斯林译者，又是间接转译，能达到这种水平，确实难能可贵。

某些词汇的译法，措词慎密、贴切，值得肯定。如第108章章名，阿文音译为"考赛尔"，经学注疏家就原词本意解释为"丰富多样"（指安拉的恩赐）；亦有人认为是"天园中池塘之一的名称"。马坚译为"多福"，王静斋译为"丰富"，而铁铮译为"丰泽"，已将注疏家的两种解释兼收并蓄，"合二而一"，熔铸为新词，所用"泽"字，在汉语中既含有"池沼"的本意，又兼有"光彩色泽"、"惠施恩泽"等词素在内。故译作"丰泽"，恰到好处，堪称"妙译"。

从全书看，译述虽用文言体，语句简朴，明快畅达，容易理解。信手翻阅，绝大多数译述均文从字顺，很少出现冷僻古奥、艰涩聱牙的措词用语，能较清晰地表达经文内涵，且文笔简炼，句式畅达，字词扣得紧，语势贯通。此外，对构句严谨整齐的经文，亦能通过摹拟表现原文风貌。

综览全译，术语概念缺乏固定措词，个别人称代词不甚准确，亦常小有微疵。最明显的是对《古兰经》的主要词汇，对伊斯兰教所崇奉的独一无偶之造物主之名，译法不固定统一。中国穆斯林对造物主之名"安拉"习惯上多称为"真主、真宰、主宰"，或直接用音译"安拉"，或采用波斯语音译为"胡达"。译家当然可从上述称谓中选用其中之一，但一经选定，应在同一著译中保持一致，以免造成混乱。而铁铮译本则不时变换、更替，或称之为"神"，或呼之为"上帝"，偶或亦间用"阿拉"。其中用"神"字最多，"主"或"主宰"亦信笔用之，全经译法不统一。这可谓是一个非常重要的词汇，译

名不统一会造成混乱。

当然,作为汉族学人,致力于伊斯兰文化之传播,又是从非阿拉伯文译本转译,在他之前无汉译本可作依据,不宜苛求。

既是第一部尝试性的汉文通译本,填补了译经史上的空白,确实起过刺激和推动穆斯林学者奋然而起、争相译注的积极作用,就该表示欢迎和大体肯定的基本态度,因为它的出现,已在我国译经史上掀开了新的一页。

姬觉弥总纂的《汉译古兰经》

继铁铮氏汉文通译本之后,上海爱俪园广仓学窘出版了《汉译古兰经》。问世时间为1931年3月,距铁铮译本之后三年多。这是第二部全译本,主译者仍为汉族学者——姬觉弥。

姬觉弥,是哈同夫妇手下的总管家,爱俪园中活跃一时的人物,原名姬佛陀。据颇知当年爱俪园内情的李恩绩追忆,他其实并不姓姬,原名潘翥凤。因拐弯抹角地"追源复始",潘姓的祖先是周文王,故改姓姬。关于他早年的历史,据他自己说:"童年走燕赵,出居庸关,驰骤大戈壁,由土耳其趋欧洲诸国。归而航海,居扶桑三岛,……倦而遄返,息辙海上,年甫逾冠也。"可知曾有过漫长的远游经历。在上海,他结识了罗迦陵,才被请到爱俪园(即哈同花园)当管家[①]。广仓学窘在该园北面,原先称为侍秋吟馆。其组成人员中有知名学者王静安,主编过《学术丛编》(月刊),还出版过许多集子,当时在学术界颇有好评。

广仓学窘先后刊刻的出版物,分为:经籍类、艺术类、碑版类、

① 参见李恩绩《爱俪园梦影录》一书及其附录《爱俪园——海上的迷宫》,三联书店1984年5月北京版。

宗教类、笔记类和教科类等，每类已出书数种到几十种不等。其中宗教类以佛经为主，出过《大藏经》四箱，共414册；关于伊斯兰教典籍，仅有《汉译古兰经》一种。

主译者虽不是穆斯林，但郑重申明其对伊斯兰教“既重其道，复敬其经”，译文“经再三考订，句求简练，文重雅驯”，加上专家学者之协作，译述大体忠实、准确，用凝炼的文言体表述，别具风格。实际上这是集体协作之结晶。计有阿文参证李廷相、薛天辉（皆穆斯林学者），英文参证钟绂华、罗友启，日文参证樊炳清、胡毅，及汉文参证费友容等七人参与译述，哈同及其妻罗迦陵审定。

译本为线装本，一函8册，首册载序言7篇，按次序署名为：岑春煊、郑沅、夏寿田、哈麟（回族）、欧司爱·哈同、罗迦陵和姬觉弥，卷末有薛天辉《跋》。全书约19万字，各章章名用音译，分节均以数字标明节次，查阅较方便。译文有多人参证，集思广益，表达较好。由于缺乏必要注释，某些词汇或仅有译音，或词义含混。从总体看，仍不失为严肃慎重、特色显著之译本。以《二迪雅特第一百》（即第100章《奔驰的马队》）为例，可想见译文风格之一斑：

> 余指怒嘶疾驶之战马，其铁蹄射出火花之马，于清晨掠阵之马，遂至卷起尘土，突入敌人深围之马矢誓！人固忘主恩者，其诚为此证之。人但知嗜资财，岂不知从墓中惊起耶！发现其心中所有，主于是曰，固深知彼辈者。

全章共11节（译文基本上每句一节），前5句“余指……矢誓”，原文修辞考究，音调铿锵，语势奔腾，后6句警戒世人不可忘恩负义，善恶是非，待末日届临，必见分晓。对照原句，译笔大体忠

实，并力图表现原文风貌。

全书译文畅达易懂，基本上达到“句求简炼，文重雅驯”的主观愿望，对具有中等文化水平、具有一定阅读汉文能力的穆斯林读者说来，并不难懂。译句中很少华而不实、咬文嚼字的措词，读者不会感到艰涩绕口，吃力费解。

再看译文在遣词造句方面，很注意原文构句方式、词序排列和语气特征，又具有古汉语典雅朴素的文风。试对照剖视《阿硕业章第八十八》（马坚译为《大灾》章）中第 17—21 节，以窥其梗概：

彼辈亦观主之造驼否？
观天，何以空悬？
观山，何以矗峙？
观地，何以广拓？
汝宜教戒之，汝固为教诫者。

类似译句，从内容到形式，从措词到语势，显然都经过细密的斟酌推敲。排比的句法，诘问的口吻，都如实加以反映。

此外，有些译文，在忠实表述内容的同时，还显示了古汉语的风格与韵味。仍以同一章第 4—7 节描述火狱惨景的几句为例：

陷之于烈火，
溉之以沸泉。
别无食料，只有蒺藜；
既不肥腴，亦难疗饥。

译句整齐，上下句犹如对仗。后两句类似骈体，句尾“藜”、

“饥”两字合辙押韵，顺口悦耳。特别是紧扣原文，参照原句，绝非卖弄或擅自发挥。借助译文，虽不懂阿语亦可推想原文色泽，咀嚼寻味，可得到美好的艺术享受。

从总体上看，《汉译古兰经》毕竟是多人参证、集思广益的成品，确实具有不少可供借鉴的优点。译述过程中既然已邀请穆斯林学者为阿文参证辅助把关；译述班子态度都很严肃慎重，就该肯定它在当时产生过较好的传播效果。

王静斋的三种《古兰经译解》

一、多次通译《古兰经》的第一个穆斯林学者

在通译《古兰经》的学者中，历时长、奉献多、影响大的经师，当首推王静斋阿訇，也是第一个通译《古兰经》的穆斯林译者。他最早问世的《古兰经译解》，在民国二十一年（1932年）二月四日由中国回教俱进会刊印于北平，按问世先后排列，虽然排在第三位。但若论起步岁月，却比铁铮译本更早。远在民国六、七年（1917—1918年）间，经山东省马良（子贞）倡议，有他参与的一部经堂语译本早已完成，只是没有付印。这部译稿，比铁铮本早十年。1926年，王静斋约用20个月单独完成的通译本已告成，只因发生若干矛盾而被积压了好几年；否则，其出版时间当与铁铮本同时或接踵问世。

译者毕生致力于经典翻译，成果甚多。光是《古兰经》的通译，除多人参与、集体合作者不计外，他个人就从头至尾通译过四遍，已面世者三种，习惯上分别称为《古兰经译解》甲本、乙本和丙本，深受各族穆斯林的赞佩。

王静斋（1879—1948年），原名文清，以字行，天津回族人。八

岁开始接受伊斯兰经堂教育，学习阿拉伯文、波斯文。二十六岁“挂幛穿衣”，出任河北大兴县（今属北京）白塔村南寺阿訇，并刻苦自学汉语、英语，奠定了能博览群籍以至著书立说的基础。他始终坚持先知遗训中关于“求知，始自摇床，止于坟墓”的名言，毕生孜孜不倦，发愤苦读，未敢懈怠。在担任掌教，从事笔耕方面，都有突出贡献。

前清末造，他先后受聘而掌教于大兴县白塔村、怀来县新保安、京都崇外花市和奉天（沈阳）开源等地清真寺。辛亥革命以后，又被聘任于山东宋庄、京东三河大厂镇、北京的什刹海寺、崇外唐刀胡同寺和京南安次县宋育村寺等执掌教务。但他一直向往远游海外，留学深造，以开阔视野。1922 年，终于如愿以偿，开始踏向征途。取道香港、新加坡、孟买，几经波折，抵达开罗，在埃及爱资哈尔大学进修，课余到国立图书馆查阅资料、摘抄卡片，学业大进。在那里，受到近代伊斯兰改革思潮的影响。此后，曾去麦加朝觐，至土耳其游历，再返开罗进修，因双亲年迈，乘轮绕道越南回国，带回经籍六百多部。除先后在各地任掌教外，开始翻译经典。被聘任为教长的地区包括山东阳信、奉天安东、哈尔滨市、天津、北平及山东青州等处。

抗日战争全面爆发，平津沦陷。他流徙各地，在青岛、蚌埠、郑州、汉口、武昌、信阳和偃城展转逗留，历经磨难，到达重庆。抗战中又奔赴西北地区，继续译经。日本投降后到过台湾，参与筹建台北丽水街清真寺。不久返回大陆，贫病交加，1948 年在贵阳溘然长逝。

王静斋阿訇毕生的贡献，不外执教与笔耕两个方面。执教生涯，阅历丰富，流动频繁，足迹所至，遍及华北、东北、中南、华东和西南许多省份和台湾省。他不甘于安常守顺，主张遵经革俗，由于

保守势力刁难作梗，环境复杂而苦于周旋，处于迂回转徙状态，耗费了不少精力。但他的作用和影响之不可泯灭，随着历史进展和时间推移，越来越明显，并受到广大穆斯林群众的公认和好评。至于笔耕方面，由于他意志顽强，百折不挠，善于因陋就简，随遇而安，在窘困中不计较个人进退得失，勇于开拓新局面，甚至在战争烽火中流亡转徙的轮船上，亦未放弃译著活动，因此，一直硕果丰收，奉献辉煌。其著述生涯，始于前清宣统二年（1910年），有讲演稿披露于天津《民兴报》；以后，译著源源不断，放光溢彩。综观纵览，其对伊斯兰教的宣扬与传播主要表现在：

（1）译解《古兰经》。

（2）传播《伟嘎业》教法学。

（3）首译波斯文名著《真境花园》，即《古力斯坦》。

（4）编译《中亚（阿）字典》。

（5）译述《回耶辨真》。

（6）创办《伊光》月刊。

上举数端，涉猎领域甚广，奉献成果极丰，足以反映静斋阿訇勤奋治学的可贵精神。

二、三种《古兰经》译本

关于《古兰经译解》，除一部未及付梓就毁于战争烽火中的译稿外、传世者三种，习惯上按次序分别称之为甲本、乙本、丙本：

甲本——1932年2月北平中国回族俱进会刊印，布面精装16开本，用文言体表述。由侯德山董理，陈振家修润，参订人有：马寿龄（松亭）、米清文（焕章）、马德宝（善亭）、赵斌（振武）、尹广源（伯清）等，皆教中名士、精英。

乙本——1942年宁夏出版石印本，线装，分订十册，用经堂语、白话文译述。是译者抗日战争时期全经译稿被敌机轰炸焚毁后“重振旗鼓，索居斗室，手不停挥，燃膏继晷，兀兀深宵”，终于补译成的结晶。

丙本——1946年上海永祥印书馆出版。这是译者三种通译本中最成熟、也最受欢迎的一种，也是问世四五十年来海内外辗转影印、翻印、重排次数最多的版本。有白话文译述，全书有尾注1943条，每条从数十字至千字以上。此外，尚有夹注、略解、附说、备考和书眉提要等，旁征博引，资料丰富。

鉴于乙本印数极少，流传面小，其特色已体现于丙本中，而丙本，是千锤百炼之结晶，故侧重于从甲、丙两本的比较中剖视探讨王译本之主要成就与特色。

三、《古兰经译解》的主要成就与特色

从总体观之，本着精益求精的原则，相距十四年的丙本与最初的甲本比较，虽然各有千秋，但从文言到白话，又附有大量资料译注，当然使读者更便于接受。试以实例观之：

(1) 丙本更通俗明快，推敲更准确贴切。如第69章《穆洛库》1—2节：

〔甲本〕 大哉掌理王国之主也，彼是大能于万事者。彼造死生，冀以试证尔等，孰是工作最优者。彼是大力、多恕者。

〔丙本〕 那掌权的主太尊大了！他是全能于万事的。那真主，造化了死与生，只为试验你们的哪一个在作为上是至好的。他是优胜的、多恕的。

不仅在句式上有文言与白话之差异，而且在词汇上亦有所调

整、改动。如首句中的(الملك al - Mulk)从“王国”改译为“权(力)”,作为章名,丙本亦改“王国”为“主权”。再如末句中的(العزيز al - Aziz),甲本的初译为“大力”,丙本改译“优胜”。后者显然比前者更确切。丙本词序排列更与原文吻合,语句流畅顺口,一气呵成;特别是改用白话文,总字数反而减少,可见推敲得体,提炼有功。

(2) 译笔忠实,语言朴素,“只求达意,不尚藻饰”,使丙本更能展现原文风貌。

如第47章《穆罕默德》第15节对“天园”之描述,扣紧原句,咬准实词,朴实无华。

> 许给敬慎之人天园的情形……
> 内有常久不浊的水河,
> 滋味不变的乳河,
> 在饮者感觉味美的酒河,
> 和清澈的蜜河,
> 他们在那里享受各种果实,
> 并蒙其养主的饶恕。
> 〔这般人〕可像那永居地狱,
> 被饮给滚水而割断肠子的人吗?

译文轻松自如地将这个长句子表述得井然有序,连锁贯通,顺流而下,不添枝加叶,不追求华丽辞藻,而以平易、朴素取胜。

(3) 遣词造句,简洁洗炼,力避冗赘,而又明白如话,在用语体文表述的丙本中,尤为突出。为节省篇幅,仅摘若干短句为例。

〔例一〕第49章《侯主拉提》第10节:

唯有众穆民是兄弟，
你们要在自己兄弟之间解和。

〔例二〕第3章《阿来尔母兰》第26节：

你任意赐人权柄，
你任意夺人权柄，
你任意把人抬高，
你任意把人降低。

运用语体文而措词如此提炼、经济，顾及原文，若非严密推敲，字斟句酌，怎能达到这种效果？以第二例而论，句式之短，用字之少，为诸家所不及，甚至超过他自己的文言文甲本：

尔授王国于尔所欲之人，
尔夺王国于尔所欲之人，
尔贵尔之所欲者，
尔贱尔之所欲者。（甲本，三:26）

两相比较，便可发现大白话倒比文绉绉的古体干脆、简明、响亮、顺口。难怪丙本迄今依然受到广大教亲的欢迎，收到雅俗共赏之效。

(4) 辅助性资料，条分缕析，广征博采，浅注详释，十分丰富，使丙本特色更为突出。

其资料之处理。方式多样、灵活，计有：

A.夹注；

B.尾注；

C.略解；

D.附说；

E.书眉提要；

F.备考……

限于篇幅，不逐一细述。

四、严谨的治学精神

作为第一位穆斯林通译者，毕生又四易其稿，三番付梓，历经曲折，饱尝甘苦，锻炼了百折不挠的坚定意志，体会也很深刻。译者作为信仰虔诚、治学严谨的经师，始终持审慎态度。他认为“读者须具高见卓识，平心静气，详加寻味，其义自见，其理自明”，不可“等闲视之，妄加疵议”。因为经文内涵“法微旨远，言简意赅，其深邃处，绝非人的言语文字可能形容到尽处”。并且指出：某些“偶然涉及日常琐屑之事”的经文，“寓意深远，别有所托”，必须“仔细寻参，莫以其字面平淡而生疑惑”。在引证权威性经注方面，译者总是“述而不作，自无杜撰”，力避穿凿附会。但求依字面解释其大义，一般有关道乘、真乘、超乘之类的联系，概不涉及。

在译经实践中，译者有“事非经过不知难”的深切体会，觉得“有时对于一个译句，或一段译文，自己看着极明白，而在读者看来，即不甚了解”，认为“必欲作到完善地步，那得是语无晦文，字无晦义”，谈何容易！曾慨叹像先达刘介廉那样汉学渊博的人尚且引为难事，“我等后生不度德、不量力，冒昧译经，只不过稍具轮廓而已”。

但他对译经有自己的独到见解，指出早年严几道提倡以“信、

达、雅”为翻译标准，近人则主张改“雅”为“俗”，或再加一个“简”字，即做到“信实、畅达、通俗、简捷”。他认为要使译文流畅，“必须文气衔接，犹如长江大河一泻千里”，而自己只能追求“对于原文的结构和本意，永远保持十足的忠实。因具此定见，所以译出来的文句，总是不流利。大多数译者所欢迎的，是文从字顺，气势流畅。至于是不是与经文的原义相吻合，反倒认为次要。这是读者和我意见不同的焦点。须知译经，是把真主的皇言，介绍给不识阿文的大众，并非个人做文章，极尽富丽堂皇的能事”。他还声明自己的“译经标准是把原文意义赤裸裸的披露出来”。可见译者的精力，主要倾注于译笔之忠实，而不过多地追求技巧。他朴实的译风跟他朴实的作风，表里一致，文如其人。

饱尝过译经甘苦的静斋阿訇说：“很多人希望《古兰经》汉译有一完善的标准本，我敢武断这理想的标准本，任凭是谁，终难做到。”确实一语破的，切合实际。但就汉译本而论，王静斋阿訇已倾心竭力作了不可磨灭的贡献，从七十多年前的甲本，到五十几年前的丙本，迄今依然在闪烁着光辉。

刘锦标的《可兰汉译附传》

《可兰汉译附传》，是第四部汉文《古兰经》的通译本，编译者署名为“冠豪刘锦标”，于1943年由北平新民印书局出版。在通译本中是第二部穆斯林之译作。

据谢锡恩撰写的《序》（由孙云五代笔）所介绍，刘锦标，原籍河北省安国县，“以其先德司铎奉天”，便随家迁居沈阳。受其家庭影响，曾“博览儒书”，著作有《易理中正论》两卷，《人道天道汇编》及《说中》等数种，顾名思义，似可想象其内容与研究兴趣之所在。序文中说他“历充军政要职，陟显达”，但未详及其官衔职位；又说他

“热心宗教，不遗余力，民国廿七年（1938年）春，挺身来华北，创设中国回教总联合会，唤醒穆民，敦崇教义”。联系时代背景就不难推想，当时正值中华民族奋起抗击日本帝国主义侵略的战争时期，华北已沦陷，倭寇已侵占北平。此译本问世于1943年年初，从历史和地理环境考察，译者显然在客观事实上被敌人视为可以利用的工具。国难当头，严重失足，历史自有公论，广大读者肯定会从中作出判断。至于他生平的全部经历，及后来的归宿，不甚了了，也缺乏素材，无法详述。

此译本既名之曰《可兰真经汉译附传》，其正文亦分为“经”与“传”两个主要部分。“经”与“传”，本是我国古代文献中由来已久的专门术语。“经”，多指历来被尊崇为典范的著作，如《十三经》、《道德经》之类，传入东土的各大宗教典籍，其汉译称谓，亦带“经”字，如《金刚经》、《圣经》、《古兰经》。至于“传”，则指阐述经义的文字，如《〈春秋〉三传》，《春秋》是“经”，《三传》是指解释《春秋》的三种撰述，即《左传》、《公羊传》和《穀梁传》的统称。有时也将二者合称“经传”，被视为经传者，须具有相当高的级别、影响，被社会公认。刘锦标译本中的“经”，是《古兰经》原文的直译，用五号字检排；“传”，是译者的引证、解释和发挥，其中包括旁征博采、言之有据的资料，出自经学家的注疏，但属于译者个人的理解、阐发之处亦不少，均用小号字检排，以别主次。经与传夹杂相辅，随译随释，即序文所谓“笔译数节后，即附以传释”。从篇幅比重看，有些章节，传多于经，字数超过译文十几倍，如第1、2两章；有些章节，经、传文字大体相等；亦有只译经而不附传者，如第79、84、99等章。就总数量而言，传释文字稍多，常出现成段成串的联想与发挥。

综观全书，当然应首先衡量其译文，看其对原意的理解和表达程度如何。大体说来，其可取之特点为：

（一）译述庄重严肃，语句文白相间，简明畅达，可雅俗共赏。

（二）译文中不乏行文流畅，既紧随原经，扣准字句，又对应表述之片断。

如第 83 章《母团非非（称量不公）》第 1—3 节揭露损人利己的奸商在度量衡上捣鬼，其译文为：

悲哉！好占便宜的人啊！
他们若是买人家东西的时候，
必求足其量。
他们若量与人，或称与人的时候，
必设法减少！

基本保持原句构造，畅达明快，通俗易懂。

（三）某些译句，在细微处很重视原经措词与表达口吻，自有其独到之处。

如第 81 章《台克威尔（折起）》第 15—16 节，马坚译文为："我誓以运行的众星——没落的行星"，略去否定词，不予直译。而刘锦标译为："我无需乎以隐而不显的各星辰为誓"，有意兼顾字面上的辞藻，而又不失原旨，与诸译家表述语气不同，实质则一，确有"异曲同工"之效，没有"孰是孰非"之别。从细微处看，刘译推敲细致，自成特色。

（四）纵横通览，也存在瑕瑜互见、巧拙不均的译句。特别是套用译者平素研究的"易理中正论"之术语，更觉失宜欠妥。在译本"附传"中，贯串易理方面的名词术语乃至论证方法，比比皆是，但作为传释，纯属译者个人的理解、体会，不宜挑剔；用之于译文表达经义，却不可不慎。

但此译本最严重的问题是，在其《附传》中出现了大量与《古兰经》文毫不相干的东西，主要有：

（一）将个人牢骚、情绪发泄于传释中。

（二）更有甚者，是假借附传之名，散布与经文毫不相干或背道而驰的言论，客观效果极恶劣。

如第61章《算府（战列）》第1—4节的附传中宣扬："当战争时，勇敢固属可嘉，然国人希望得为教牺牲之高品，古今均有不顾全局之利害，冒然妄言妄行之徒，明知作不到，必要作，终至于全体失败……"；又说："人能因其所遇而安之，安而能按序前进，乃真得道者也"（790—791页）。鼓吹对侵略采取不抵抗主义，要"国人"逆来顺受，随遇而安。

在第16章第14节后，还列了一段借题发挥的对话："友人有主张救世，解决人类之痛苦者。余曰：未能救己，焉能救人？自己的痛苦，尚不知何法解决，庸谈解救人乎？"（792—793页）联系当时现状与形势，更觉其露骨地散布苟且偷生，甘当奴才顺民，何必济世救人？顽敌当前，只能束手待毙。这与《古兰经》提倡为真理、为正义、为主道而英勇搏斗，不惜牺牲的精神相距十万八千里。

综上所引，可知刘译本所附传释，塞进许多投敌叛国的货色，是译本之糟粕所在。也许，这正是人们多对此译本避而不谈的主要缘由。

杨敬修译《古兰经大义》

《古兰经大义》是我国第五位译者翻译的第七种汉文通译本，译者是伊斯兰经师、掌教阿訇杨敬修。1947年8月由北平伊斯兰出版公司刊行问世。译本以古雅而崭新的面貌，严格直译而独具特色的风格，引人瞩目。

杨敬修(1870—1952年),字仲明,号秀真,经名萨里哈,以资质聪慧且考中秀才,而被称为"杨才子"。清同治九年生于河北盐山(今黄骅县)东段儿庄,幼年时随祖父母逃荒至天津下新城镇落户。曾进清真寺当"海里凡",勤习阿拉伯文、波斯文,投奔名师李正光。李氏曾读过友人"藏书千数百函",杨受其影响,重视汉文化学习,亦博览群书,嗜书成癖,根柢很好,并著书立说。光绪二十四年(1898年),写成第一部论著《四教要括》,这时,他还未满"而立之年"。

以后,曾在河北省三河县霍各庄、丰润县林南仓及开平等地任阿訇。1909年携眷迁移北京,定居花市大街。他曾发起筹办"京师清真寺教育总会",因受保守势力反对而未能如愿以偿。辛亥革命以后,曾应马福祥之邀赴绥远讲学,应马君图之约去山西任教,又去上海、南京与热心的教内贤达讨论宗教文化事宜。1927年,与时子周、王静斋等名流筹划在天津兴办中阿大学,因困难、阻力较多,终未成功。但他并没有悲观失望,立志以宣传伊斯兰文化为己任,手不停挥地从事译著工作,晚年致力于《古兰经》之通译。1948年底,不慎摔伤臀部,卧床不起,1952年病逝于北京。

杨敬修经历了前清同治、光绪、宣统及辛亥革命、抗日战争等历史阶段,迎来了新中国的解放。作为一个经书并重、学贯中西的"尔林",于经堂教育"传道、授业、解惑"之余,埋头撰述,坚持笔耕,一贯思想活跃,眼界开阔,主张积极进取,反对抱残守缺,给后人留下不少宝贵的遗产。其主要译著有:

(1)《四教要括》 成书于1898年。〔按:四教,分别指儒教、佛教、基督教和伊斯兰教〕

(2)《中阿初婚》 1911年编译出版,内容是讲阿拉伯文法。

(3)《教心经注》译本(阿文原名为"尔哥一德",عقائد/Agayid,

马坚译本名为《教典诠释》）1924年初版，是认主学方面的著作。

（4）《昭元密诀》译本（波斯文原名为“艾慎尔帖·来麦尔提”，有破衲痴汉译木刻本问世）系哲学著作，未刊，现存局部译稿。

以上两书，都是经堂教育中规定的必修教材。

（5）《亥帖译音》和《亥帖注解》分别完成并出版于1916年和1921年。系《古兰经文选》，数百年来在我国穆斯林内部流通的一种《古兰经》节录本。

《古兰经大义》初版，平装32开铅印竖排本，分装为上、中、下三册，按卷次、章节顺序排列，连排而未留空白页，卷次划分仅在每卷起始处作符号标注，卷首有《例言》六则，卷末附勘误表，全书无序、跋。正文用四号楷体字检排，每页11行，每行28字，总计约14万字。译文体裁为文言体，加新式标点。此译本虽印数有限，流传不广，亦未再版，但其特点显著，常能听到阿訇们啧啧赞叹。主要因为：

（一）译文典雅凝炼，给人以古朴、庄重、严肃之感。

译者身为虔诚的穆斯林学者，又是肩负掌教重任的经师，对《古兰经》有深厚感情。特别是一贯重视汉文修养，成长于思想活跃、文化气氛浓郁的天津市，耳濡目染，视野辽阔，又有名师指点，自然有别于一般迂腐寒儒或抱残守缺之士。由于阿、波、汉文造诣较深，又有多年译著实践的丰富经验，晚年从事通译，可谓得心应手。

他选用古汉语译述，文字古朴古雅，古色古香。试举常诵的开篇首章《发提哈》为例：

以普慈特慈主称

颂维真宰：养诸世界，普慈、特慈，掌报日者。唯尔仰拜，

维尔觅援。祈导我直度。夫人之度，尔恩在彼，非所怒诸，亦非迷者。

译句以四言为主，仅有一句是五言，近似《诗经》的“雅”、“颂”体。由于此章被视为《古兰经》之总纲，是“认主独一”的立论基础，在穆斯林宗教礼仪中占有极重要的位置，举凡礼拜、祈祷、集会、喜庆、悼亡等仪式中，均反复恭诵，是必读的、首要的一章，因此，译者有意识地将它译成这种严谨庄重的句式。于此之外的所有章节，都用散句表述，并不追求句法和字数的整齐，例如第二章《摆格赖》（即《黄牛》章）第255节译文为：

安拉乎：无主，唯之；永活，大立；不制之；盹与睡。为有所在诸天，与所在地。谁兹夫求情其前？唯以其允。知彼前，与彼后者。该不围其知之些物，唯所欲。其库雷西，容诸天、地；其监不疲之。其高尊者。

这是穆斯林群众熟知并能琅琅背诵的一节，被称为“阿耶·库雷西”。海内外书法家、艺术家，常将它抄写、织绣、雕刻或彩印成极精致的《古兰经》语录牌，悬墙挂壁以供诵读，是一节描述安拉权力无上的经文。熟悉理解阿拉伯原文的读者，肯定会赞赏译句之简炼准确、朴实无华而忠实于原文，遣词构句从语法角度和词序看也接近、吻合阿拉伯文。

译者曾在《例言》中说：“作文最重贴切，译文何莫不然。故对中阿字句，彻底搜求，必使二者意义，吻合无间而后已。一或牵强，或迁就，必失本来，而多所遗憾。”可见其采用文言体，是经过深思熟虑以后的选择，有助于使古汉语和阿语巧妙沟通。

（二）字斟句酌，忠实直译，从句型结构到词序排列，推敲细微，尤为独到。

通晓阿文原经又具备阅读古汉语能力者，阅读杨译本，甚至可借汉译而推想原文语句构造，或凭借译文复述出原句，因为译文已尽力将阿、汉两种文句的词序排列趋于一致。就大多数译句而言，珠联璧合的译句随处可见，绝非夸张过誉。如能选择常诵习闻的若干章节赏析，就不难想像译者之苦心及水平。据参与译述并为之作记录的马淳夷先生回忆，当年杨氏译经，“原文某字应译成中文某字，成竹在胸，口头烂熟，所以一打开经本，便不费思索，而出口成章地翻译出来了”①。可见译者从字词到句法早有成套的布局。白寿彝教授也肯定杨译本“是采用严格的直译方法，是经过字斟句酌的成品”，并希望它能“有再版的机会”②。

（三）严格直译之外，重视原文语势、风貌、神采，具有艺术魅力，而又力避堆砌华丽辞藻。

译者曾在《例言》中声明：“译文深不至晦，浅不嫌陋，斟酌损益，俾显明中犹存简古气色。非敢曰雅俗共赏，盖欲普通特别两获裨益，方合经旨。亦即译者心愿，识者察之。”

总览全译，“深不至晦，浅不嫌陋”，文采斐然的佳句颇多。如第 82 章《阴非土哇雷》第 1—9 节，描述末日届临景象及背离者被责问为何忘恩负义之情景，原文首先连用四个排比句式，音调铿锵，节奏鲜明，气势磅礴，而后，列举造物主的恩惠，质问某些人何以背道而驰？杨译本文字简短、明快，遒劲有力：

① 引自杨大业《杨敬修传略》一文中之转述，《世界宗教研究》1990 年第 1 期。

② 白寿彝《马坚译〈古兰经〉序》，中国社会科学出版社 1981 年北京初版。

时，天裂矣！时，诸辰散矣！时，诸海灌矣！时，诸墓翻矣！身知前与后者。孰乎人哪！何欺尔，以养尔仁主？夫造尔而庄，而均；在所要孰形配尔。毋！抑尔诬报。

仅70字左右，语势神采，跃然纸上。不妨再举若干译句，与读者共赏之：

伤哉！夫不公者。量在人时：求卒。量彼，或称时：该折。此等不猜彼实被苏为巨日耶？(83:1—5)

这是《古兰经》中对某些奸商的批判。这些人买进时强取多捞，卖出时缺斤短两，总是亏损别人，私吞肥己。警告这些人必须考虑复苏日将被彻底清算，译句简炼，紧扣原文。

总之，杨译始终坚持严格直译，不加雕琢修饰，使之在“显明中犹存简古气色”。这是他译经所坚持的观点和准则，从而突出了区别于其他译本之显著特征。

如果说，像《古兰经大义》这样译述严格认真的佳译对某些读者说来仍不免感到生疏费解的话，除对阿语原经不太熟悉外，主要原因似乎是：

(一)仅有直译白文，缺乏必要注释；

(二)大量专门术语，只作音译，不作意译。

不熟悉经堂语的读者，很难看懂。例如在最短的、仅含3节的第108章《考赛雷》中，每一节都夹杂运用了音译的词汇术语，全章译文为：

我实予尔“考赛雷”！

则须为尔养主祀！作“奈哈雷”！

酬尔者：实即“艾卜太雷”。

不仅教外人读了会莫名其妙，即便是多少懂得若干宗教术语或特殊外来语汇的穆斯林群众，也可能茫然困惑，望文兴叹。

（三）使用了不够普及化、大众化的经堂语，能理解者寥寥无几。

（四）个别措词、短语，或过于简略，或语气艰涩，或难揣原意，表达效果为之削弱。

如第24章《驾雷》第30、31节中分别告诫穆斯林男女必须注重文明仪表，要“遮蔽下身”或“保持贞洁贞操”，习惯上称为“遮盖羞体”（“羞体”，是按经训规定不该裸露的部分肌体）。杨译本两处均译为“监其私”，简炼有余，含义不明。

以上杂陈数例，绝非吹毛求疵。看来，主要关键在于缺乏必要的简注。译者晚年卧床养伤，精力不足，来不及修润阐释，不宜苛求。

总体上看，《古兰经大义》以其典雅、凝重，以其扣紧原文、兼顾字面、严格直译著称，也确实博得经书两通的“尔林”、学者的称赞，不失为“高档次”译作，在诸译中有其独特风貌，自有其应占的席位和传诵价值。一般读者虽偶有“阳春白雪、曲高和寡”之感叹，但由于读者对象不同，“和之者众”的普及性译本固然为大众所需求，可也不能排除高层次的译作，供经学根底扎实的研究者品味鉴赏。好在《古兰经》通译本很多，可供情趣不同、口胃各异的读者自行选择，或相互参照。杨译本将作为高档次的独特产品，在译经史上闪耀其光辉。

时子周的《古兰经国语译解》

时子周的《古兰经国语译解》，是第6位译者奉献的第8种《古兰经》通译本。1958年2月由台北中华学术院回教研究所理事会出版，以后又由香港伊斯兰联会重印。主要流传于台湾、香港和海外华侨穆斯林聚居较多的地区。

时子周（1879—1969年），又名时作新，回族，天津人。毕业于清末保定优级师范学校。1904年曾在南开中学前身敬业中学任教。1917年东渡扶桑游览考察，回国后任南开中学教务主任，开展社会活动，成为1919年“五四运动”中的活跃人物。当时学生联合会、女界爱国同志会、各界联合会等进步团体风起云涌，抵制日货，游行示威，声势浩大。时子周以回教团体代表身份积极参加，被推为评议员。他在群众集会上针对巴黎和会与日本侵华等问题发表讲演，激动人心。又率众参与抵制日货运动。1920年初各界代表被拘捕，时子周也被拘，与周恩来、马骏、马千里等被押在天津警卫厅两个多月，又被解送地方检察厅，经三个多月“侦查”后以所谓“私擅监禁罪‘被判处’有期徒刑两个月”，因实际被羁押日期早已超过“刑期”，当即释放。他在被押阶段，与难友们一起绝食抗议，被捕人士中以他年岁较大，被尊为老师，难友们在被押中曾为他祝贺42岁生日。这是他早期的积极进步的表现。

被释放后，被推荐为天津工巡捐务处处长，开始从政。1931年“九一八”事变后，原南开中学学生张厉生逐渐成为蒋介石亲信之一，保举他的老师时子周为国民党天津市党部委员，又促使他与陈立夫、陈果夫发生联系，参加CC集团，成为国民党在天津的嫡系。以后，被选为国民党中央候补委员，未几又补为中央委员，并先后担任过宁夏省、湖北省教育厅长。抗日战争时期到重庆，就任

国民党中央政治学校边疆教育班主任，长期住在重庆观音岩附近的回教救国协会，任副理事长，处理日常会务，直至日本投降。返回天津，任国民党市党部主任委员和天津市临时参议会议长。在国民党官僚相互倾轧的夺权斗争中，失势丢官，仅保留一个国民党中央委员头衔。1948 年 10 月，悄然离开天津，经长沙、昆明绕道去台湾。1969 年病逝于台北，已年过九旬①。

在特定历史背景与社会环境中，他的生平活动贯穿着较复杂的政治因素。但他也没完全摆脱文化教育的职业范畴，并以执教南开、河东中学和天津市立师范学校而起家。作为回族穆斯林，他对伊斯兰学术文化事业一向很热心。他的岳父是回族著名医师兼新闻界名流丁子良（原名国瑞，号竹园，1869—1935 年），清末曾创办《竹园百话报》，后改称《天津竹园报》，有《竹园丛话》24 册问世，丁竹园对其女婿时子周有潜移默化之影响。1927 年，时子周曾与王静斋、杨敬修等著名阿訇在天津筹办中阿大学，以困难重重、阻力甚大而未能如愿以偿。但这三位天津人，后来都是汉文《古兰经》的通译者。时子周一向支持伊斯兰文化宣传事宜，晚年到台北，以白崇禧因病请辞回协理事长之职，时子周被公推为继任者，从 1958 年直至归真。

他经常在台北清真寺讲演，完成《古兰经国语译解》，脱稿付梓之际已年届八旬。他在《自序》中谦逊地认为："译文仍多欠流畅"，对译经工作有严格要求。在海峡两岸处于隔绝、封闭的特殊形势下，他的成果，弥补了台湾等地穆斯林读者不易读到大陆译本的缺陷。

---

① 参见刘及三、谢天培《时子周其人》，《天津文史资料选辑》1988 年 7 月出刊的第 44 期。

《古兰经国语译解》,为32开竖排繁体字布面精装本,分卷编排,各卷单列页码,每卷从22页到59页不等;同时加排相互衔接之总页码。正文(包括译文与注解,二者用大小不同字号区别开)共908页,约70万字。编排显目清晰,译文按节次提行处理,标号冠于节首顶格处,查索迅速。书眉辟内容提要,概述某节重点所在。释文连续计数,共2117条,均分条提行而不连排,插入译文之中。版面显然是吸取了英译本编排的优点。其主要特色是:

(甲)从译文本身看 其措词、语气以至文风都与王静斋所译丙种本切近,好多译句几乎完全相同。反映了两位天津译者的理解往往不谋而合,相互沟通,或乐于接受、吸收王译本。两相对照,不难发现相近、相同之处。但时译本仍有自身特点,如:

(1)某些关键性措词与句型结构确实经过慎重推敲,与王译本同中有异,互有异同。

如第24章《光(奴雷)》第35节描述安拉的光辉,原文运用了比喻的修辞手法,是穆斯林们熟悉常诵的一节经文。时译全节为:

> 安拉是天地的光。他的光的情形如柱,柱上有灯,灯在玻璃中。那玻璃似发光之星,燃自吉庆的橄榄树,不东不西,它的油虽不与火接触,而发出光来。光上之光……

仅就这一节而言,有两处与王译不尽相同,一处王译丙本为:"他那光的情状,如同是有灯的壁龛",时的译文则是:"他的光的情形如柱,柱上有灯"。主要差异是名词"米史喀",时译作"柱",避免用"壁龛"(本意是表示供奉佛像神灵的位置)字样,更确切、慎重。另一处王译本连锁上句译为:"燃自吉祥的树,就是不东不西的橄榄树",时译则分为两句:"燃自吉祥的橄榄树,不东不西"。两人虽

然都把短句同样译为“不东不西”，但从释文中仍反映出理解上的差异。王译本原注 1156 条认为：“不东不西，就是橄榄树位居中央，整天受阳光的炙晒”；时在 1280 条释文中认为：“说不东不西者，意思是不专属于东方，也不专属于西方，将来此光可照耀全世界”。理解更灵活，即“不东不西”是指“光”或“灯”而言，不局限于橄榄树，明确易懂。

(2) 语言简炼，行文经济，且紧扣原文。

如第 79 章《渴望者(那吉阿提)》第 8—9 节描述末日景象的译文是：

是日，众心跳动，
其目下垂。

又如第 55 章《仁主(来哈曼)》第 9 节：

要持天秤以平衡，
勿使分量不足。

类似例句，简洁提炼，不胜枚举，屡经查对，虽奠基或许是借鉴于王静斋译本，却善于取其精华而又略加润色，增添文采。

(3) 尽量避免经堂口吻，局部经文所据资料也与王译本有显著区别。(举例从略)

(乙) 从注释资料看　时译本尾注达 2117 条，是诸译本数量最多的一种。内容相当丰富，除具备其它译本释文涉及的时代背景、典故来源、参见章节等共同点以外，尚有许多新颖独到的内容，或吸收近人研究成果，或择取英译本新注，或表述个人体会，构成

《国语译解》引人瞩目的特色。

（丙）从特殊释例看 不少经文内容，译者多侧重于作理性主义的解释。

众所周知，《古兰经》中既有大量清晰易懂、明确无误的表述，也有若干隐晦难解、神妙莫测的语句。对于后者，历代经学注疏家多持谨慎态度，不敢也不提倡妄猜臆释。而译者对经文中大量带有传奇色彩的内容，小到名词、称谓，大到事件始末，多有唯理性的、力求抹掉离奇成分的解释，与往昔经学家传统注释截然不同，似有必要概举数例，以了解近、现代试作新释的动向。

(1)《古兰经》多次提及的“镇尼”，多被译为“神”或“精灵”。经学家认为是指像人类一样头脑发达、有理智思维的高级动物，如蛊惑阿丹摘食禁果的易卜劣厮就属镇尼范畴，第 72 章还以此为章名。时译本在第 1918 条释文中说：“此处所谓镇尼，不是如魔鬼一类妙体的东西，而是指异族或异邦人而言……”，并断言此章中是“暗指耶稣教徒”。在其它章节中也分别有多种解释。

(2)对富于奇异色彩的情节，均别有所释。

如有关苏莱曼通晓鸟兽语言、有“镇尼”及群鸟侍奉并追随他远游的故事片断，见第 27 章《蚂蚁》，其第 39 节释文第 1361 条云：镇尼“不是魔鬼，是指一个异族人”。第 16 节释文第 1353 条云：“学会鸟语的意思，是会用鸟传达消息……不是苏莱曼真能明白鸟所说的话……可见鸟语是一种隐喻的名词”；第 17 节释文第 1354 条云：“苏莱曼的军队分三部分，有镇尼，有人，还有鸟。镇尼，暗指异族人，被征服者。鸟是传达消息用的鸽子”；至于第 18 节提到的蚂蚁，释文第 1355 条云：“是族名，不是蚂蚁。就因此字也作蚂蚁讲，于是有很多人给苏莱曼造了许多有关蚂蚁的故事，均离奇怪诞，不能相信”。

(3)有关母撒的故事,例如他同埃及国王法老的魔术师较量斗法之际,曾展示"手杖化为巨蛇"、"伸手闪露光芒"两种奇迹,时译对第7章第107—108节释文第644条说:"母撒的手杖就是代表他的群众,是活动而有生气的,可以吞没了一切虚伪的民众;手的洁白是比喻理论纯洁的。"

(4)脍炙人口的故事,亦尽量解释成实有所指的寓言。

如第18章《洞》第9—26节,讲述有几个(三人、五人或七人)青年带着一条狗隐居深山洞穴,长眠三百多年,睡醒以后恍惚感到仅在洞中停留半日或一天,其实世间已经沧桑巨变。时译本对此事注释颇详,认为此章"纯是叙述耶稣教的情形。所谓洞者,是说明耶稣教最初的情形是出家的,如僧侣一般,闭户自修,不问世事,如人在山洞中一样。……他们始而不问世事,愿意与世隔绝,随后清醒过来,颇感不安,才辗转反侧,结果是由出世制度一变而改为入世"。关于时间,"也是双关语,指青年睡觉的时间固然可以,指耶稣教出家制度的时期也是可以的"。

(5)特别突出的释例是有关先知穆罕默德登霄遨游的故事,同样作理性分析,认为那是"幻境","不是肉体的升霄"。

例子尚多,不必赘举。综上所述,已足见时译本已吸收并引入近代注释本的许多新内容。故从译文看,虽与王静斋丙种本相当切近,但注释部分却别开生面,自成体系。至于是否全部准确,是否为广大穆斯林群众乐于接受,说起来就比较复杂。"见仁见智",各抒心得体会,勇于探索尝试,效果如何,当由读者自己去参悟、思辨。

马坚通译《古兰经》及前八卷注释本

在汉译《古兰经》中,马坚通译本,是孕育过程甚长、准备阶段

很久、公开发行量最多、社会影响面最广的一部。它虽然出版较迟，按问世顺序是第七位译者翻译的第九种译本，但从1981年中国社会科学出版社初版于北京以来，已流传全球；沙特阿拉伯的法赫德国王古兰经印制厂，还在麦地那加上原文大量印制了对照本。广大穆斯林群众，多引用它的译文；学术界有关论著中介绍《古兰经》内容，也多以此译本为依据。

马坚(1906—1978年)，字子实，号自适，经名穆罕默德·麦肯，出生于云南省个旧市沙甸回族穆斯林哈吉之家，从小就接受《古兰经》的启蒙，学习过阿拉伯文，并重视汉文化学习，在省城昆明市上中学，成绩优秀，名列前茅。毕业后在沙甸执教，服务桑梓。他切身感到提高回民文化素质、普及教育的重要性，也深感到以学阿语和伊斯兰教义为主旨的经堂教育迫切需要改进与提高。

1928年，赴西北地区深造，投甘肃名师虎嵩山阿訇帐下，学业大进；后报考上海伊斯兰师范学校，以才华横溢、成绩卓越而深受嘉许。1931年，荣获赴埃及留学之良机，作为20世纪30年代初第一批留学爱资哈尔大学青年之一，与纳忠、张有诚、林仲明等漂洋过海，前往北非。修完爱资哈尔大学课程后，又转入国立阿拉伯语文学院，继续攀登阿拉伯语言学、文学、史学、哲学与宗教学的高梯，前后在埃及达八年之久。

这八年，在酷热高温的文化名城开罗，除刻苦进修外，始终手不停挥，笔耕不辍，为沟通中阿文化作出巨大贡献。介绍华夏古老文化的译著常在埃及报刊披露，传播伊斯兰教哲理的译作也相继在国内出版。在留洋阶段的学生时代，其辉煌成就已为海内外所瞩目。

学成归国后，被其师哈德成迎往上海翻译《古兰经》。珍珠港事件后，太平洋战争爆发，他乔装商人，返回故乡沙甸兴办教育，培

养其学成归国后第一批攻读阿拉伯语言的学生，同时，继续埋头译述。不久，哈德成亦转移后方，到沙甸与马坚会合，加速译经。这一时期，还在云南大学执教，主编《清真铎报》。日本投降后，由北大、清华、南开组成之西南联合大学分别迁回北平、天津复校，马坚即被聘任为北京大学教授，并成为东方语文系的创始人之一。培养了一代又一代栋梁之材，出版了一批又一批学术译著。在教育战线，桃李满天下；在学术领域，亦硕果辉煌。而今，分布于各地高等学府的阿语师资，屹立于各条战线独当一面的翻译支柱，活跃于学术领域的科研骨干，几乎都是他的弟子、再传弟子，以至第四代、第五代。受其直接、间接影响的后生晚辈，比比皆是。

马坚用心血浇灌的译著成果，琳琅满目，丰富多彩，据粗略统计，有：从阿文、英文翻译的名著，如史学方面的《阿拉伯简史》、《阿拉伯通史》；文学方面的《阿拉伯文学简史》；宗教学方面的《回教真相》、《回教哲学》、《回教教育史》、《教典诠释》、《回教基督教与学术文化》；政治方面的《埃及宪法》等等。专著则有介绍伊斯兰历法的《回历纲要》、论文汇编《穆罕默德的宝剑》等。工具书方面，曾主持编纂《阿拉伯汉语词典》。此外，早年在埃及，还把一些有代表性的华夏文化著作译成阿文出版，如《论语》、《茶神》、《河伯娶妇》、《中国格言》等；又向阿拉伯世界介绍并撰写了《中国回教概观》；新中国成立后，曾将毛泽东的《论人民民主专政》，以及《中华人民共和国宪法》译成阿拉伯文。有关报刊发表的单编论著而未辑汇成书者，更不胜列举。

马坚还积极参与国家政治生活与社会主义建设。1949 年出席中国人民政治协商会议，当选为第一届全国政协委员；1954 年起，连续当选第一、二、三、四、五届全国人民代表大会代表。此外，曾担任中国亚非学会理事，作为中国伊斯兰教协会发起人之一，被

选为常务委员。

独具特色的前八卷本

关于《古兰经》的翻译，是马坚平生的夙愿。早在幼年时期，受伊斯兰教启蒙教育的熏陶，他对《古兰经》就产生浓厚兴趣。20年代初，上海《伊斯兰学生》杂志就发表了他的《国语古兰经》第一卷译稿，这是始译《古兰经》的尝试，这时，年方24岁。留学埃及八年，译著颇多，但主要在为《古兰经》全译作准备。归国后到上海，立即投入此项宏伟计划之实施，且双轨并进：一方面参与伍特公、沙善余等用文言体译述；另一方面，是单独从事白话文之翻译。后者已用14个月时间译成9卷。后来因抗日战争爆发而转移家乡，至1943年哈德成归真，已完成20卷，1945年已基本译完全经初稿。1948年在北平准备付印，未能如愿以偿。50年代初，先后由北京大学出版部和商务印书馆出版了包含前8卷且带有注释的《古兰经》上册，并准备争取中、下册陆续出版。及至中国伊斯兰教协会成立，其机关刊物《中国穆斯林》1957年创刊，从第二期起开始连载带注释的译文第9卷，至第8章第19节中止。往后，由于任务繁忙紧张，各项运动彼伏此起，注释工作无暇顾及，直至林彪、"四人帮"集团彻底垮台，重新整理出版《古兰经》的计划才被列入议事日程。但译者已年逾七旬，以身心久经摧残，病魔缠身，除糖尿病之外，致命的要害是视力微弱，左目失明，右眼也只残存0.2功能，用高倍放大镜看稿也很吃力，只能依靠助手诵读译稿，边听取边口述修改意见，进展缓慢。但仍以顽强毅力拼搏，直到病逝前十几个小时，仍在核校译稿，竟未及完成通译稿之复审工程。等到全经正式出版送达读者之手时，译者已离开人世两年零八个月。这是汉文通译者中未能见到成果问世的唯一译者，思之凄然。

按译者生前的通盘计划与设想，当然是以注释全经为目标。这一遗愿虽未能实现，但从其带注释的上册即前8卷中，亦足以反映其呕心沥血的结晶。

上册系32开繁体字竖排平装本。卷首有《译者序》，阐述《古兰经》的影响，简介我国清代以来翻译概况，和译者自己的译述过程。有《凡例》8则，涉及对《古兰经》的思想内容与语言艺术，和译者对若干问题的处理原则。其中第8条强调："译文中的每一个字都是经过推敲的，每一个句都是经过锻炼的，但为才力所限，不能达到炉火纯青的程度。"表明译者对遣词造句的严肃、严格与严谨，及虚怀若谷的态度。此外，还有一篇提纲挈领的专文《古兰经简介》，约1.9万字，较全面地介绍了《古兰经》的颁示背景、记录整理经过、内容与形式，社会影响及欧洲名家之评价。此专文亦曾增印过单行本，极受欢迎。为帮助读者了解全经梗概，马坚特按经文内容分门别类，归纳为20个方面，均列出显目的小标题，如(1)承认客观真理的存在；(2)教人注意观察与思维；……(20)反对战争，拥护和平。每一项都具体摘引有代表性章节译文加以阐述。概括清晰，轮廓分明，配搭例句，一目了然，提供了阅读经文的方法与线索。

与1981年问世的通译本比较，这部前8卷单行本的突出优点，就是带有丰富的注释。其中繁简详略酌情而释，不尽相同。短小者仅寥寥数字，如"参阅×章×节"；或"易卜拉欣，就是亚伯拉罕"等等。较详细的释文，往往扣紧经文主旨，旁征博引，具体发挥。警辟精彩的释例颇多，也起到发人深思的助读作用。从带注本初版至通译本问世，其间相距近三十年。为保持通译本体例协调，前8卷的注释被"割爱"了。新的《古兰经》通译本，为大32开简化字横排本。正文487页，卷首有白寿彝教授《序》，保留了译者

1949年为前8卷带注本撰写的《译者序》,和《古兰经简介》的片段节录。卷末附《参考书目举要》,及译者夫人马存真写的《后记》。全书共约29.4万字。

由于通译本不附注释,仅有译文,可以集中注意力鉴赏译笔之风格特征:

(一)"忠实、明白、流利",是译本最可贵的特色,也是译者所追求的译经标准。

《译者序》曾强调:"我在翻译的时候,力求忠实、明白、流利;在注释的时候,不敢牵强、附会、穿凿。"译者深感到如果"对于《古兰经》认识不够,或有意地曲解经义,或辞不达意,使人不解,甚至误解",就会"贻误后学"。因此,积数十年丰富的翻译经验之马先生,对译《古兰经》更是百倍用心,慎之又慎。

试举篇幅不算太长的第82章《破裂(引斐塔尔)》为例,全章19节如下:

节次　　译文

1.当穹苍破裂的时候,

2.当众星飘堕的时候,

3.当海洋混合的时候,

4.当坟墓被揭开的时候,

5.每个人都知道自己前前后后的事情。

6.人啊!什么东西使你背离了你的仁慈的主呢?

7.他曾创造了你,然后使你健全,然后使你匀称。

8.他意欲什么型式,就依什么型式而构造你。

9.绝不然,但你们否认报应!

10.你们的上面确有许多监视者。

11.他们是尊贵的,是纪录的。
12.他们知道你们的一切行为。
13.善人们,必在恩泽中;
14.恶人们,必在烈火中。
15.他们将在报应日堕入烈火,
16.他们绝不得离开它。
17.你怎能知道报应日是什么?
18.你怎能知道报应日是什么?
19.在那日,任何人对任何人不能有什么裨益,
　在那日,命令全归真主。

逐句细品,对原文的忠实程度便可一目了然。实词、虚词、句型、语气,都有兼顾。扣紧原意,不添枝加叶。其中1—4节、13—14节按原句整齐之结构表述,用词准确,朴实无华。全章行文畅达、流利,明白如话,读起来给人以庄重和谐的感受。

(二)文字简洁、凝炼,措词经济明快,表现出老翻译家驾轻就熟的笔锋。

如有关对偶像的揭露与讥讽,第七章《高处》第197节:

你们舍他而祈祷的偶像,
不能助你们,
也不能自助。

再如第195节的几个排比反问句:

他们有脚能行呢?

还是有手能擒呢?
还是有眼能见呢?
还是有耳能听呢?

均逐句咬准原文,连严整的构句形式亦依样复现。

措词之精炼,常反映在一些文白相间的译句中,如第五章《筵席》第119节中提及对众信士以乐园的预许,译句为"他们得享受下临诸河的乐园,而永居其中"。将很多字母和词汇组成的句子译为"下临诸河",译为"永居其中",尤觉洗炼。

(三)不雕琢修饰,保持原文固有的朴素风貌。仅从第49章《寝室》中略举数例:

△如果一个恶人报告你们一个消息,你们应当弄清楚,以免你们无知地伤害他人,到头来悔恨自己的行为;(6节)

△信士们皆为教胞,故你们应该调解教胞间的纷争;(10节)

△你们应当远离许多猜疑,有些猜疑,确是罪过。你们不要互相背毁,难道你们中有人喜欢吃他的已死的教胞之肉吗?你们是厌恶那种行为的……(12节)

这一类多属立身处世、待人接物的准则,经文中常出现,寓意深刻,译文浅显易懂,如实道来,毫无斧凿瘢痕。

(四)对修辞别致特殊、节文短促紧凑的经文,亦尽力用相应之文笔表现原句构造之特色。

如第79章《急掣的》前9节描绘末日景象,译文为:

1.誓以急掣的，
2.轻曳的，
3.奔驰的，
4.先驱的，
5.决策的，
6.当震动者震动，
7.而续发者续发之日，
8.在那日，许多心将忐忑不安，
9.许多眼将不敢仰视……

译句文白杂糅，雅俗相间，不是只强调通俗而忽视典雅，总是随着原文的表现方式灵活应变，力求妥善。

从总体看，这部凝聚着数十年心血的通译本，严肃、庄重、凝炼，译笔忠实、明白、流利，朴实无华，素雅中蕴含深沉；浅显易懂，平淡处崭现功夫，在学术界受到高度评价，译文多被引用。读者感到遗憾而难以弥补的是注释工作没能完成，物别是读过前 8 卷带注本的人，更觉得其注释特色不同凡响，某些精辟的见地，任何注本都难以取代。如果说，读者偶或会发现个别译句不易理解，或小有疑问，正是因为译者没来得及亲自作注释之故。

林松的《古兰经韵译》

《古兰经韵译》，是我国第八位译者奉献的第十种汉文通译本。这是新中国建立以来，继马坚译本之后在大陆出版的第二部译本。1988 年 7 月，中央民族学院出版社在北京同时发行阿、汉文对照（上、下册）和汉文单行（全一册）两种版本。与原经全文对照编排，

在国内还是第一次;用带韵散文体翻译,在国内也是首次尝试。

译者叶哈雅·林松,在中央民族大学中文系从事古典文学研究与教学。专业教学外,科研项目以回族历史和伊斯兰文化为重点。译者早年曾师从马坚、哈德成、张子仁等先生学过阿拉伯语言文化,并参与回民报刊的编辑工作。其祖辈系哈吉世家,父、叔皆30年代初期埃及爱资哈尔大学留学生。受环境与家庭影响,对伊斯兰学术文化有浓厚兴趣。因此,在讲授与研究中国古典文学同时,亦兼顾回回历史与文化之课题研究。其撰述,译著除《古兰经文选》和《古兰经韵译》选译、通译本外,中国文学方面,有《孟子全译》、《宋代文学》及古代部分回族作家、作品研究等,民族宗教方面,著有《麦加朝觐见闻》、《汉译〈古兰经〉史话》、《回回历史与伊斯兰文化》(与和龚合著论文集),和"宗教经书宝典系列"中的专著《古兰经知识宝典》;译注有阿拉伯古典长篇抒情诗《斗篷之歌》,编撰有《古兰经故事》(与杨连凯、李佩伦、白崇人合编),《中国回族大词典》(任副主编,邱树森主编)等。报刊上发表学术论文上百篇,多涉及回族历史与人物,其中有关郑和之研究占十余篇。部分作品被译为阿拉伯、波斯、英、日文发表。

关于《古兰经》的翻译,起先是从选译开始。1981年,北京外语教学与研究出版社正式出版了阿、汉对照本《古兰经文选》(即《亥帖》选本),试用押韵散文体裁表述,并略带简注。由于译文音韵铿锵、顺口悦耳、好记易懂,受到穆斯林群众尤其是青年读者的欢迎。在各方建议、鼓励、催促下,才下决心试作通译。译者在《后记》中说:"对韵译的摸索,决不是想标新立异,独辟蹊径,事实上国外早有先例可循。我的主观动机不过是想把它富于韵味感的特征,借用我国音韵丰富的汉语尽力转达。"并谈到在尝试过程中,"常感到作茧自缚之苦,亦有词难尽意之憾,更有因韵损意之忧,但

又有甘愿磨炼之乐，因而常处于犹豫矛盾状态，试译工作时勤时懒，亦曾几度中辍。历经甘苦，克服惰性，勉力振作，终于把初稿完成。修润复查时，仍感到有不少长期搁置的歧疑难关，不易突破。虽曾查证寻据，求教师友，参照他译或注疏而酌情抉择，还是感到远远没能表达原文美妙的色泽光辉”。事非经过不知难，这恐怕也是所有译经人共同的切身感受。

《古兰经韵译》的两种版本，版式编排以阿、汉对照本为主，按卷次分章逐节对照，原文、译注均分开，各占一页；汉文单行本则是抽印于对照本，正文页码及版式完全相同。都是 32 开布面精装本，汉文本计 1162 页，约 82.4 万字。卷首有白寿彝教授题词和李士厚先生题诗，封面汉文书名由马松亭大阿訇题签。目录前有《例言》10 则，卷末附录有：①有关朗诵的几种符号说明；②祈求词；③《古兰经》各卷章节一览表；④六十年来汉译《古兰经》版本简介。最后是译者《后记》。对照本初版 5 万部，汉文本 3 万部，皆布面精装，外加护封。

通观译文，全用带韵散文体表述，本着“直译为主、意译为辅”的原则，二者交替，综合并用，既要保证对原文精神的表达，又要顾及语尾押韵的特点，故句式较灵活，姑举若干片断，以剖视此韵译本自身的风格。

（一）在理解原经内容的基础上，扣准原有语汇的前提下，尽力以相互吻合的句式译述。

如第 10 章《优努斯》第 24 节，以庄稼收成的丰歉作比喻，论述安拉的旨意应发人深思，全节是一个紧密连贯的长句子，译文为：

今世的生活，
好比从高空降落的雨，

地里的庄稼——人类和牲畜赖以生存的东西
便借它滋长茂密，
等到大地肥美丰腴，妖娆绚丽，
种地人料定丰收在望之际，
夜间或白昼，下达了我的旨意，
我使它变得干枯光秃
就像原先并没播种过籽粒，
我就这样对能思考的人把征兆剖析。

分句表述，与原文比较，词序位置虽小有调整，但基本上不脱离分句的范畴。

（二）掌握经文蕴涵精神和语言风貌，通过译句转达内容与形式凝结的环境气氛。

如第二章《黄牛（摆盖来）》第286节，含有庄严、肃穆的呼告、求祈色彩，各国穆斯林通常视为一段精辟的祈祷词，在履行拜功后，或隆重仪式中，摊开双掌于胸前作“堵阿宜”之际，常恭诵这一节，其韵译句子为：

安拉不苛求任何人超过能力所及的限度，
各人应受所行〔善举〕的奖励，
应受所造〔罪孽〕的惩处。
啊！我们的主！请不要责怪我们的疏忽，
——如果我们遗忘或有错误。
求你不要让我们背上过重的包袱，
犹如你让前人所承担的重负。
啊！我们的养主！

请不要给我们力所不及的繁务，
请对我们宽容，
请对我们饶恕，
请给我们恩顾！
你是我们的护佑者，
求你给我们援助，
以对付那些叛逆之徒。

如泣如诉、呼告求助的氛围，已大体根据原文转译。

（三）译文虽押韵，但不追求构句整齐，保持散文格式，偶有注重上下句修辞手法之处，均依随原经之遣词造句，如：

〔例一〕第 91 章《太阳（晒目思）》第 8—9 节：

洁身自重的人必获胜利，
污身自毁的人肯定晦气。

〔例二〕第 41 章《阐释（奉随来特）》第 46 节：

行善者自享其利，
作恶者咎由自取，
你的主对仆人绝不亏枉冤屈。

〔例三〕第 99 章《震撼（唧哩咱啦）》第 7—8 节：

谁行过一微之善，有赏可见，
谁作过一尘之恶，必见惩办。

采用类似白话文对仗句译述，注意句型工整，均以原文为据，其中例二第3句亦因原句变幻而改译为散句。又如第82章《崩裂(引非塔勒)》第1—6节描述末日景象的句子中，前4节系构词严整的排比句式，后两节则改为带叙述兼质问的散句，译文也相应地尾随变化：

①当苍天崩裂破碎之时，
②当星辰殒落飘坠之时，
③当海洋横溢泛滥之时，
④当坟墓翻覆捅开之时，
⑤任何人都会知道自己前前后后干的事，
⑥人啊？什么因素蛊惑你对仁慈的主背道而驰？

两相对照，便可发现句式之齐整与零散，以及字数之多寡增减，都是依随原文而有意为之。

(四) 用带韵散文译述，力求音韵铿锵、节奏和谐、顺口悦耳、好记易懂，是译文的主要特征。

此通译本，节尾句末均照顾韵脚。其中短章和中章，分节较少，力求一韵到底；某些长章，为避免因韵损意，在可以划分段落之处亦曾改韵换辙，但也注意防止换韵过于频繁。甚至对篇幅较多的长章，亦尽可能坚持不轻易改韵。例如常被诵读的第九章《忏悔(讨白)》，全章共129节，译文达610多行，通章一韵到底，用“u”韵，如：“布、徒、怒、辱、书、悟、处、苦、赋、护、睹、顾”等等押韵。再如第十章《优努斯》，共109节，译文约440行，统押“i”、“ü”韵，如：“异、迪、喜、级、理、析、蔽、期、裕、惧、御、语”等押韵。篇幅最长，横

跨三卷，达286节，译文近1600行的第二章《黄牛》，前后换过韵，计有："an"、"i"、"ü"、"ou"、"ing"、"ang"、"u"等数韵，但同一韵脚均连续、密集地运用。

（五）由于追求句尾押韵，偶或亦出现少许因韵损意、词难尽意或译述失误之处。限于篇幅，举例从略。

韵译，无论在国内、国外，都是一种新的摸索尝试，音调铿锵，顺口悦耳，新颖活泼，能激发一般青年读者的阅读兴趣，感受到《古兰经》语言风格之美。自然，它跟其他文言体、白话文、经堂语译本一样，可供旨趣各异的读者自行选读。它的出版，在《古兰经》译坛，只是增添了一个别开生面的新品种。新华出版社1986年初版的译作《穆罕默德生平》（王永芳等译），民族出版社1993年新编的《〈古兰经〉箴言》（刘飞茂等编）等书所摘引的全部《古兰经》译文，均全部采自这部韵译本。

仝道章的《〈古兰经〉中阿文对照详释本》

寓居海外、遍布全球的华裔穆斯林，对汉译《古兰经》极为关注，也迫切希望读到更多的译本和注释本。长期定居于穆斯林人口比重不大的欧洲、美洲、澳洲并具有较高汉文修养的华裔，大都通过英文译注本学习《古兰经》。他们掌握了大量东、西方学者研究《古兰经》的成果和丰富资料，并有自己动手翻译、整理的宏愿。定居美国菲尼克斯州凤凰城的美籍华胞闪目氏·仝道章，曾精心译述了题为《〈古兰经〉中阿文对照详释本》，正是这一类译本的杰出代表。

仝道章（1920—1995年），原籍安徽和县，回族。其先君仝青山，毕生为主道行善，曾创建安徽省当涂县清真寺。其岳父马天英哈吉，系海内外知名的穆斯林学者，著述颇丰，晚年在马来西亚主

办中、英文刊物《伊斯兰之光》,影响深远。仝道章早年毕业于上海复旦大学,中、英文造诣极深。受家庭与社会环境熏陶,热衷于弘扬伊斯兰文化。70年代初,在新加坡任《南洋商报》总编辑,因发生报业风波,与该报主编及总经理一起被捕入狱。狱中度过"漫长孤独的岁月","难免心绪烦恼、愤恨与失望,但也令他有深思、反省与追求真理的良好机会",便开始诵读《古兰经》,以此作为慰藉。于是,从"心胸开阔,灵智明朗",到"化悲愤为毅力",决心翻译《古兰经》,这是他把兴趣和精力,转向译经的缘起①。

译本最初依据的是阿卜杜·优素福·阿里(A. Yusuf Ali)的英译本,后来反复校译时又以较流行的穆·马·毕克滔(Muhammad Marmadukc Pickihaii)氏英译本为主,前后参照英、汉、法译本19种、《圣训》4种和有关字典及书刊多种。以他的渊博知识和文化素养,特别是在铁窗生涯中保持临危不惧、奋然自勉的坚韧毅力和气概,仅用九个月零五天时间,即完成初稿。但他并不急于匆匆出版、出狱后,经过十多次重译、校订、注释、整理、誊抄,先后打印五次征询意见,从初稿到定稿,历时十七年之久,才寄回祖国出版,终于在1989年11月由南京译林出版社正式刊行问世。次年6月,译者偕夫人马琳飞抵南京,参与此译本首发式座谈会。

译本系16开阿、汉对照横排本,有布面精装本和护封豪华礼品本两种装订方式。卷首有马松亭大阿訇亲笔题词:"提高穆民文化素质,发扬伊斯兰文明",有《伊玛目王世明哈志序》、《林松教授序》和《译者的话》三篇序文。卷末除译者《后记》外,附录了:《古兰经引得及其注释》85页,《列圣世序表》1页,《重要人名地名对照表》1页,《阿拉伯语读音简介》13页,《参考书目》4页(书目分列三

① 引自仝道章译本卷首《伊玛目王世明哈志序》。

类共36种),以及《阿语发音参考书目》1页(共列11种)。正文部分共计722页,按卷次、章序、分节编排,阿、汉文对照庄重严肃、清晰醒目,印刷、装帧在国内出版的同类译本中是很考究的。这是汉文通译本中第九位译者奉献的第十一种版本。

全译本特色显著,别具风格。与诸译本比较,除译文本身相互的共同点、类似点反映出译家对经文的共识与体会外,还展示了不少精心独到的功力和结晶。

(一)开篇引言,内容提要,考虑周密,对阅读经文有良好的辅助作用。

例如每章标题(章名)下均设详略不等的说明或提要文字,大体上包括"释名"和"释义"两部分。释名,主要介绍章名之由来,颁降时间和地点;释义,涉及内容更广泛具体,诸如概括全章主旨、重要性、社会影响,剖视有关人物或事件的历史背景,综述经学注疏家对某些问题的见解等等。如篇幅较短的第一章《开宗明义(法谛哈)》,引言式的提要文字,多于正文数倍,对章名及其内涵的介绍,简明易懂;对全章所含七节,逐句阐释,深得要领。

又如对一些洋洋洒洒的长章,于开篇提要之外,译者还根据《古兰经》某些版本划分成若干"鲁枯尔"的方式进行分段,并分别用汉文拟定小标题,题后附以段落提要。如最长的第二章《黄牛(巴格拉)》,共286节,长度横跨三卷,约占全经的1/13。此章被划分为内容自成中心的40个"鲁枯尔",译者均冠以小标题及简要说明。

(二)译述经文,语言朴实,畅达明快,琅琅上口,遣词造句亦忠实于原文。

试以众所熟知的第93章《清晨时光(睹哈)》为例:

凭清晨时光，
和宁静的夜晚作证，
你的主没有舍弃你，他也没有厌恶你。
你的未来一定比先前更好。
你的主一定会赏赐你，你将因此而满足（喜悦）。
他（主）不曾发觉你是孤儿尚保护你吗？
他（主）不曾见到你迷惘彷徨而引导你吗？
他（主）不曾发现你生计匮乏而使你富足吗？
所以你不要苛待孤儿，
也不要斥逐求乞者，
而要宣扬你的主的恩典！

译文准确、简洁、措辞优美而并不咬文嚼字、矫揉造作。其中第4节，译自阿文者如王静斋、马坚等，多从宗教角度理解为“后世于你确比今世更好”，仝译则从现实生活角度领会，译为“你的后来一定比先前更好”，但也无可挑剔非议，且与原文精神并不违背。因为此节中的“阿赫莱”，既可专指“后世”，亦可泛指“后来”，两种含义兼而有之；而另一个对应词“乌俩”，通常多指“先前”、“开初”，如与上文“阿赫莱”呼应，亦可引申为“今世”，但在《古兰经》中表示“今世”的词汇，多用“杜尼雅”。仝道章在“释义”中指出：“穆圣的晚年，尤其是最后十年，确实是人类历史上最奇妙的成功纪录。穆圣逝世以后的声誉，和他在后世的地位，是愈来愈高的”，可见译者对此节经文的领会，实际上已将宗教角度和现实角度的解析融会贯通，两相融合，稳妥而贴切。

（三）解说简明，注释扼要，突出译文为主体，释文聊起辅助作用，详略得体，绝不喧宾夺主。

（四）附录中的《古兰经引得及其注释》，是全译本中最精彩、最独到，也是其他译本所缺乏的最显著特色。

这份资料，不仅弥补了正文中尾注过少、释文简略的不足，而且，为广大读者提供了条分缕析、一目了然、查阅方便的良好条件。其篇幅为85页，每页分左、右两栏，共98行，总量达8300行，约19万字。这是积多年研究结晶，在参阅大量各语种资料、工具书的基础上呕心沥血之杰作。《译者的话》中指出：

> 由于《古兰经》是因时因事陆续下降的天启，不是一本分门别类的专著，因此，有时同一论题散见各章，论述的详简、深浅也往往各异，就如《论语》中论仁、论政等一样，不能单凭一章一节的论述，而要纵观全文，才能了解领略其含意。而为了理解一个专题翻遍全书，不是人人都能做到的事。所以译者才不惮其繁地编辑了一份比较详细的索引，旨在方便有心探讨经文真意的读者……

此举真是功德无量，独具匠心，能设身处地为阅读者着想，付出辛勤汗水，显然已收到预期的效果。

《引得》资料除经文中的内容应有尽有外，惹人瞩目的另一特色是：精心开辟“中华民族传统美德见于《古兰经》者”专栏，列成一览无遗之对照表格附于十五划“德行”词目之下，其项目包括：忠、孝、仁、爱、信、义、和、平、温、谦、廉、俭、智、勇、耻、恕、慈、友、贞洁、慎独、佳言、善行、诚挚、容忍等24项，每项均注明应参考的《古兰经》章节序数，以表明伊斯兰文化与古老华夏传统文化有其共同点，表明人类文明、伦理道德之相互沟通。紧接着，译者又增辟“伊斯兰的基本美德”条目，突出罗列伊斯兰教自身的特色，从比较中

反映了华夏与西域文化之异同,共同性、独特性,一清二楚。可见译者于完成译经重任外,倾心竭力地奉献了创造性的成果,使《古兰经》的译释进程登上了新台阶。

如果说多少还有些美中不足的话,就是如此丰富、细密的《引得》资料,版面较挤较密,字体也太小,看起来眼花缭乱,也有点费时费力。主要是开头缺乏一个总目,编排时如果能充分利用每一页的书眉,标明这一页所收的是多少笔划的词目,而且把词目首字逐页列出,像《辞源》、《辞海》的编排那样,就会省事得多。

(五)对某些专用术语和特定称谓,译者采用中国穆斯林惯用的、近于约定俗成的措词,博得乡亲们的欢迎。

例如将"麦俩以凯"译为"天仙"(有人译为"天神"或"天使");将"阿赫莱"译为"后世"(有人译为"末日");将"乃宾"译为"圣人",其复数词"安比雅"则译为"列圣"(有人译为"先知"、"众先知");将"哲汗乃目"译为"地狱"或"火狱"等等,均考虑和照顾到乡亲们源于经堂语的称谓习惯。

对于此类译名,译文中偶或亦有几种译法交替使用的现象,并在《引得与注释》中附加说明。有些称谓带有修饰成分,译文中均有意识地区分开,如"占乃"泛称为"天堂、天国、天园或乐园",而缀以修饰词汇时,译文亦相应变化、调整。措词力求忠实原文,吻合原意,推敲得认真细密,亦能反映译者治学态度之严谨。

尤为可贵的是译者作为海外华裔,致力于《古兰经》的钻研与译述,为提供国内穆斯林群众阅读之便,宁愿放弃国外更优越的印刷设备与条件,而将新译本寄到南京自费出版,有相当数量是免费赠送,其发行部分的收入,全部捐助江苏省伊斯兰教协会作为发展教务专用的基金。此项义举,体现了译者尊教爱国心意之赤诚,可敬可嘉!

周仲羲译《古兰经》

（新加坡印本）

在海外华裔学者的《古兰经》译本中，继闪目氏·仝道章的“中阿文对照详注释本”之后，奥斯曼·周仲羲的通译本，由伊斯兰教国际出版社于1990年在新加坡佳艺彩印公司刊印问世，这是汉文通译本中第十位学者翻译的第十二种版本。

周仲羲，原籍安徽省颍上县。1925年生，1949年肄业于南京大学。20世纪50年代初，曾留学巴基斯坦，在阿哈默底亚大学进修阿拉伯文、乌尔都文，攻读伊斯兰教和比较宗教学课程。毕业后，留在该校研究伊斯兰文化，并倾心致力于译注《古兰经》的准备工作。为此，“几乎与人生一切其他兴趣断绝了关系”。1986年移居伦敦，并动手翻译，初稿译成之后，曾到新加坡和上海旅游，征询对译文的意见，接触过一些他所熟悉的学者。译本以阿、汉对照的形式出版后，主要在海外华侨穆斯林中传阅，亦有少量流传到国内。由于新华通讯社主办的内部刊物《参考消息》曾经刊登过一篇短文评介此书[①]，该刊发行量很大，有关此书的信息传播范围极广，但大陆内地读者见到此译本的人数实际上并不多。

这是一种硬壳纸面精装的大32开本。《古兰经》正文与译释，共1452页。其版面设计为：正文每页分左、右两栏，阿文居左，译文居右，分节提行编排；注释则以通栏小号字置于页尾；书眉均标明卷次、章序及章名，查阅方便，版面清晰醒目。其注释包含两部分内容，一部分是简介有关内容可供参照的其它章节，仅以阿拉伯

① 参见《参考消息》1990年7月16日第二版所载符泉生《周仲羲与〈古兰经〉新译本》。

数字标注章、节序数;另一类即详释文字,是集译注心得之大成的主要部分。全书释文连续编号,总计1829条。

卷首有李发沈(扬江)撰写的《序言》,译者《例言》十五则,及《致谢》一篇。并开列《参考书籍目录》,内含阿拉伯文《圣训》18种,《古兰经注释》15种,阿、英文"字典、百科全书和杂志"18种,"历史、地理"18种,阿文"苏非派学和信仰学"4种,和文法、法律、阿文修辞书、"主许迈喜合著作"等2—5种不等,以及"各种不同学科的书籍"若干册(篇)。卷末附录有《阿文单词和说明》,和按笔划多寡分列的汉文译词《索引》,最后是《各种语文〈古兰经〉翻译一览表》,包括:各语种全译本28种,各语种《古兰精选》100种,其中除"精选"第18种标明系"CHINESE(汉语,中国的语文)"字样外,并未列举任何一种汉文通译本。此一览表均未具体说明任何文版的任何译本命名、译者、出版处及问世年月。而从卷首所列《书目》、《序言》、《致谢》等角度观察,译者显然倾斜于阿哈默底亚的观点。

经文翻译用浅显易懂的白话体,文从字顺,为连贯上下文语气而增添的字样则改排斜体字,以显示并非正文。从全书文笔看,无论是译文或注释,译者虽长期寓居海外,但汉文根柢很好,旁征博引方面,亦得心应手。

同诸家汉译本比较,主要特点是:

(一)对"含义隐晦"的经文,一律在正文中用直接意译的方式表达,而在脚注中补述其依据来由。在处理上,与诸译家只以音译为主、注释为辅的情况正好相反。

(二)对个别词汇(主要是称谓性名词),译文也独树异帜,不仅与众不同,甚至连译者自己也不尽一致。

(三)某些译句虽与诸汉译略有差异,但不失为独到的体会,颇有可取的价值。

仅以较短的第 111 章《火焰》为例，亦可见一斑。此章全文为：

1.阿布·拉哈布的双手将要毁灭，他自己也将毁灭！
2.他的财富和他所获得的，都将对他没有一点益处，
3.他快将进入烈火中，
4.他忙于增加〔火中〕燃料的妻子（也将进入那烈火中）
5.她的脖子四周将系着棕绳。

其中第 4 节，译文却别有新意，似乎含有“玩火自焚”，所担柴禾只能起到“增加燃料”于烈火中烧她自己的成分。把燃料与火狱直接挂钩，而不再绕圈子引申。从这个角度赏析，不仅合情入理，而且也贴切巧妙，可以说是字斟句酌的结晶。

（四）注释详细、辅助性资料丰富，较明显突出，有其自身风格。

对周译本争议最大的、也是此译本最值得商榷的，是译释中散播的若干观点，特别是否定先知穆罕默德为最后一位使者的观点，激起穆斯林读者的强烈反感。在《古兰经》第 33 章《联军》第 40 节中，曾提到这个问题。周译意为：“穆罕默德不是你们任何人的父亲，而是安拉的使者，和众先知的印信。”原文中的“哈台姆”一词，译为“印信”，倒同其它汉译本译为“封印”或“玺”相近，其内涵是指穆罕默德是最后一位先知，但问题出自他为此而作的第 1035 条注释，释文中虽然也引述“最后一位”这样的字样，但这条达 1500 多字的长释中，模棱两可、前后矛盾、自制混乱的话很多，而译注者突出的主旨全在否定穆圣是最后一位先知的明确概念，大有散布今后仍可能再出先知的论调之嫌。例如说：“他〔穆圣〕是先知之印信，但不要说在他之后将没有先知”；“如果把这一用语取意为他是先知中的最后一位，而在他之后不再有先知（圣人），那么，这节经

文似乎就显得不协调”。周译本中这类问题还有不少，皆源于阿哈默底亚教派的观点。

阿哈默底亚是19世纪80年代在印度旁遮普地区产生的教派，这是乌尔都文Ahmadiyah的音译。其创始人名叫库拉姆·阿哈默德（Mirza Ghulam Ahmad，1839—1908年），出生于旁遮普邦的卡迪安镇（Kadigan）一个大地主家庭，他曾在锡亚尔科特（Sialkot）法院任初级文书，后研究宗教学。1880年发表《阿哈默底亚的论证》，作为该教派的基本信条。

这部《古兰经》的译者周仲羲正是在阿哈默底亚大学进修后留校的，在这一特定熔炉中成长，被铸造成全盘接受阿哈默底亚观点的类型，他所译注的《古兰经》，也坚持按这一教派的体系、模式进行。从《序言》、《例言》、《致谢》以致所引《书目》中，均能看出这种倾向；此译本之校订、印刷、出版，又得到该教派人士的赞助，因此，这部通译本的阿哈默底亚观点的倾向特别明显，以至出现不少正统穆斯林群众难以接受并强烈反对的社会效果。据悉，译者在伦敦，已将各方面对其译本的表扬与批评全部汇集成册并付印，同时也发表他本人的感谢意见和辩护。

马振武的经堂语《古兰经》译本

1996年3月，宗教出版社在北京出版了一种用汉、阿、“小儿锦”对照的《古兰经》译本，是马振武阿訇以传统的经堂口语整理、翻译的。按汉文全译本顺序排列，是第十一位译者的第十三种版本。

马振武阿訇，1922年7月出生于河北省大厂回族自治县大马庄的一个阿訇世家，是第九代传人。阿訇“年十五而有志于学”，由其父传授伊斯兰教经典并奠定了基础，往后，在天津、沧州、承德、

张家口、北京等地，师从杨明远、马士诚、李继瀚、马谦益、山国庆等著名阿訇，苦读十三年后学有所成，开始在各地清真寺设帐讲学。他潜心钻研《古兰经》几十年，浏览了许多译本，并立志要用经堂语翻译《古兰经》。这项浩大的工程从1979年开始动笔，到1994年完成，历时十五年之久。这十五年，译者先后在大马庄、小厂、沧州、昌平、隆化等地清真寺担任阿訇。每到一地，必然"随身携带纸笔墨砚和各种参考经典。无论炎炎暑夏，还是严寒隆冬，每天伏案翻译十几小时，从未中断"。在译经过程中，"不断增补遗漏，订正修改，六易其稿"，直到年逾古稀，才大功告成(参见译者《后记》)。

马振武阿訇译本与在此之前的各家汉译本比较，其主要特色有三：

(1) 文体(或口吻)：用沿袭数百年之久的经堂语，读起来有如置身于经堂中倾听阿訇向"满拉"、"海里凡"宣讲经典；

(2) 版面(或编排方式)：由阿拉伯经文和汉语译文(其中又包括以阿、波文字母拼写的小儿锦)对照组成。这三种书写形式，都是从右至左逐行手写。每页分为五栏。每栏排列次序为：阿文领先，小儿锦居中，汉译在后。其中以阿文原经为主干，用浓墨粗体大字书写，小儿锦与汉文则用淡墨小字抄录，紧随于原文之后，主次鲜明，也便于逐行逐句对照阅读；

(3) 书法：全经都是人工抄写，并非铅字检排或电脑打字，是根据手稿复制的胶印本。阿拉伯文原经是马振兴阿訇手迹，汉字则是译者的高徒弟子刘铁柱阿訇书写。——具备上述三点，堪称赋予中国特色的《古兰经》。

全经是32开布面精装横排本，依照阿文编排习惯，从右至左翻页阅读。正文按30卷次序分卷编排，各卷单独编页码，从74页(如第6卷)到94页(如第30卷)不等，全书未标明累计总页码。

卷首有著名历史学家、前辈穆斯林学者白寿彝教授《序》，序文中肯定这是“富有特色”的译本，有“重要的史料价值”，是“一种值得参考的版本”，它“将有利于《古兰经》研究的发展”。在阿里·铁东立先生撰写的《前言》中，概述了《古兰经》的重要性、翻译与研究历程，及马振武阿訇简历，指出此经堂语译本将产生“积极的作用和影响”。中国伊斯兰教协会会长安士伟大阿訇在题词中说，“此经出版将使我教前辈使中阿文化交流之历史贡献收集在册，同时使今日学子在学习、研究古兰经时得到帮助”；副会长兼秘书长宛耀宾先生亲笔贺词为：“中阿文化交流的历史例证”。他们都侧重从经堂语、小儿锦的突出特点，肯定其历史意义与保存价值。

经堂语，是中国伊斯兰教经堂教育中使用的一种专门语言，是“运用汉语语法规则将汉语、阿拉伯语、波斯语三种不同词汇或词组交互相合成句的独特汉语表达形式”。关于它所独具的特色，不妨通过若干实例，来鉴赏、考察、品味。

首先，请看穆斯林群众家喻户晓的第二章《柏格赖》（音译采用马阿訇原用汉字，下同）：

艾立府、俩目、米目。
那个是“克它布”。
在它里边没有设疑着，
是引领那一些“闷台给尼”的。
他们归信“艾不”，
与他们立站“乃玛子”，
与他们就从我慈悯他们的那个上使费，
与那些人，他们归信人把它降至你的那个，
与人在你之前降它的那个，

他们就定信后世，
此一些人，是在从调养他们的主的正道上，
此一些人，就是一些得成功的。

光从译文所用词汇看，除首句是三个阿拉伯字母的音译外，这简短的几节中，就夹杂着阿文（如克它不、艾不、闷台给尼）、波斯文（如乃玛子）词汇，即便是纯汉文部分，也有一些阿訇们习惯使用的经堂口语，如“设疑”、“使费”、“定信”等，再加上少许特殊口吻，如词尾“着”（设疑着），以及多次重复的“那个”（相当于虚词“所”）等等，还有表示被动形态的动词如（“被降示于你”）这短语，译为“人把它降至你”，一般读者也许会感觉别扭、纳闷，不知所云或疑团莫释，但喜闻乐听的父老乡亲读起来却细嚼慢品、有滋有味。当然，译者也曾为广大读者着想，除了照译经堂语之外，还有一些特殊用词下作了小注，如：克它不（经典）；闷台给尼（敬怕主）；艾不（未见）；乃玛子（拜功）；译文中的人称代词或指示代词，也逐一有交代，如“我慈悯”的“我”字下标明是指“胡达”（波斯语对安拉的称呼）；再如“人把它降至你的那个”一句，在“人”字下注释为“胡达”，在“你”字下说明是指“莱苏里”（阿拉伯语，意思是“使者，指穆罕默德”）。详注细释，用心良苦，考虑周密，亦颇见功夫。尽管如此，恐怕有些读者还是会感到吃力难解。

为帮助有兴趣研究经堂语的读者掌握这一特殊文体译述经典的规律，特抄录马坚教授翻译的这五节文字，以供对照参考：

（1）艾利弗，俩目，米目。
（2）这部经，其中毫无可疑，是敬畏者的向导。
（3）他们确信幽玄，谨守拜功，并分舍我所给以他们的。

(4)他们确信降示你的经典,和在你以前降示的经典,并且笃信后世。

(5)这等人,是遵守他们的主的正道的;这等人,确是成功的。

弄清这几节的大意,回过头来再去阅读经堂语译文,也许会恍然大悟,或多或少掌握了一丁点规律。

在经堂语译文中,外文词汇与汉语词汇的使用比例,因文而异,不尽相同。有时外文词汇特别密集,几乎等于原词照搬,只不过是用少许汉译口吻稍加贯串、连接而已,如第33章《艾哈杂不》第73节的译文是:

以便"安拉胡""而杂不"
一些"目拿非盖"男与一些"目拿非盖"女,
与一些"目失雷开"男与一些"目失雷开"女,
与以便"安拉胡"恕饶
一些"穆民"男与一些"穆民"女,
"安拉胡"是多恕饶的,是独慈的。

这一节中的动词"惩罚"只音译为"而杂不";三对含性别的称谓性名词也只是译音,而把前两对称谓分别注释为"伪信士"(目拿非盖)、"信偶像的"(目失雷开),第三对称谓"穆民"可能是因为众所周知,无须解释。尽管采用的是译音,但对它们的词性却表达得很明显,如按阴阳性译出"男"和"女";又因为它们都是复数词,便通统加上"一些";还有连接词"与",也按阿文"娃五"出现的次数不避繁琐地逐一直译,虽不免冗赘,但准确无误。

至于译文主要是汉语而外文语汇比较少的句子,也含有浓郁

的经堂语色彩。如篇幅最短、只有 3 节的第 103 章《阿苏雷(时间)》:

指着"阿苏雷"发誓!
委实人类一定是在折本里边,
除非是他们归信,
与他们干清廉的干办,
与他们凭着真理一个嘱咐一个,
与他们凭着忍耐一个嘱咐一个的那些人。

这章译文,只有开头誓词中的"时间"用原文"阿苏雷"以外,全是汉语,但经堂口语十分明显,如"委实"、"归信"、"干办"之类的词汇;"指着"、"凭着"之类词尾带"着"的口吻;"在……里边"的句式;以及把包含"相互"、"彼此"色素的动词(意思是互相勉励、彼此劝告)译成"一个嘱咐一个"等等。此外,译文第 3 节是个长句子(在以上抄引格式中,本节含第 3—6 行),按阿拉伯原文词序,节首的字样为:"除非是那些人",然后,才继续述说"那些人"的情况,而译文却将"那些人"移到最后,置为节尾,使它组成一气呵成、横跨四行的完整句子:"除非是……的那些人。"对类似译文,一般说来,经常到清真寺的、年岁较大的穆斯林群众,不仅能够完全听懂,而且顺耳舒心,感觉良好。这就是长期以来经堂语吸引回回乡老的魅力!这也是几百年来它能在通用汉语的回族大众中扎根生存的原因!

经堂语的遣词构句和特殊句型规律,丰富多采,时有变化,似乎还没有人作过理论性、系统性的归纳,也很难作出较全面的概括、总结。但从一些译句中可以略知梗概,例如:

(a) 在阿拉伯原文中,如果同样一个词汇以动词和名词的形

态连接出现,译文中总是会“依葫芦画瓢”地忠实于原文。例如:

第 99 章《济洛扎洛(震动)》第 1 节:

在人使地震动,是那样使它震动……

第 89 章《飞秩雷(破晓)》第 21 节:

不可! 在地面炸碎,
是那样一块在一块之后的炸碎……

第 73 章《模赞密洛(裹大衣者)》第 20 节:

你们借给“安拉胡”债着,
是那样俊美的借债……

(b) 把“着”字作为词尾或放在词组、短语后面,多用以表述情况、状态,也是经堂语的一种特殊句型,如:

第 35 章《法颓雷(创造者)》第 24 节:

委实我凭着“汗盖(真理)”着
报喜讯着、传警告着的你……

第 89 章《飞秩雷(破晓)》第 27—28 节:

叹安静的性灵哎!
你喜着、被喜爱着归至调养你的主吧!

这类译文有时会构成很长的句型，且看第 33 章《艾哈杂不(联军)》宣布对先知穆罕默德的使命，其中第 45—47 节的译文就满纸“着”字(例句从略)。

(c) 在语气上，对含有感叹、惊讶口吻的词汇，往往在词头冠以“好”字，即便是表示贬意的词汇。例如第 2 章《柏格赖》的下列几节：

一定他们凭着它卖他们的本身的那个好歹啊！(102 节)
……然后我把它逼叱至火狱的“尔杂不”，
归着之处好歹！(126 节)
……使得他满足的是“折汗难”，
一定铺衬好歹啊！(206 节)

再如第 5 章《玛仪代(餐桌)》谴责吞食贿赂、编造谎言之徒，警告这帮人没有好下场。其中第 62—63 节节尾的译句分别为：

……一定他们干的那个好歹啊！(62 节)
……一定他们所作为的那个好歹啊！(63 节)

按说，“好”和“歹”本是一对意思相反的形容词，“好”是褒意，“歹”则含贬意，但在此处，“好”是副词，是用来修饰形容词“歹”的状语，“好歹”就是“真歹”、“很歹”！这个“好”字，近几年来似乎很流行、很时髦。

(d) 用连接词(阿拉伯文语法中泛称“虚词”贯串起来的句子，比如假设条件句，在译法上也有其经堂语的句型模式。请看第 15

章《黑秩尔》第21节：

没有一种事物便罢，
但有了，在我的跟前有它的仓库。
我不降它，
除非是凭着已经明白的定数。

这一节包括两句话，都用关联词把句式组合完整，即：

1.“没有……便罢，但有……”；

2.“……不……，除非……”。

这是听阿訇们宣讲“卧尔兹”时经常碰到的句型；也是阿拉伯文包括《古兰经》经文中的常见句式，信手拈来，随处可遇，不再举例。

关于经堂语所惯用的词汇，包括外文词语的音译，究竟什么地方用阿拉伯文，什么地方用波斯文，主要取决于穆斯林群众对这些词汇的熟悉程度，比如“拜功”，在《古兰经》中的阿文是“萨拉”，但大家都熟悉的却是波斯语“乃玛兹”；而“信仰”一词，尽人皆知的是阿拉伯文“伊玛尼”。因此，必须考虑和照顾听众的接受能力。还有大量汉语词汇，其实也有经堂语本身的特色，其中有采自我国古代典籍者，带上了文言色彩；有受影响于地区性的方言俚语者，因此雅中有俗、俗中有雅；值得注意的是有若干词汇，在发音或组字次序方面，不尽相同，如“健康、学习、道路、饶恕”等，正好被倒过来，说成“康健、习学、路道、恕饶”；另外也有少量词汇汲取了儒道释诸教典籍中的术语，如“无常”、“虔诚”、“参悟”、“造化”等等。在通用汉语的回族穆斯林中，代代相传，长达几百年。

至于“小儿锦”，主要是一种用阿拉伯文或波斯文字母拼写汉语的表音符号，一种近似“汉语拼音方案”的符号，但它的历史，远

比用罗马字母或拉丁字母的汉语拼音要早，只不过仅在一些懂得阿语并能拼音的回民圈子内流通罢了。限于篇幅，不再多说。

沈遐淮的《清真溪流——古兰经新译》

沈遐淮的《清真溪流——古兰经新译》，是第十二位译者翻译的第十四部《古兰经》汉文通译本。1996 年 3 月，由台北新文丰出版有限公司发行。由于该译本题点较多，且含有译者个人政治偏见，特别是附录了许多与《古兰经》内容毫无关系的言论，海峡两岸穆斯林都有反感，故不作评介。

结束语

像《古兰经》这样对全世界十几亿穆斯林起指导作用的首要文献，在整个人类文化中具有不可忽视的地位，被译成各种语文在社会上广泛传阅，很有必要。在我国这样一个古老文明，拥有 12 亿人口的国度，光是刊行问世的通译本，近 70 多年来，就有汉、维、哈 3 种文字的 16 种版本（其中王静斋个人译本占 3 种），而且，还有人在继续埋头译注。与争相竞译的东、西方译坛相比，毫无逊色。

同一经典，译本纷呈，对读者来说，并不多余，正好提供了抉择、参照、比较的条件，有助于加深理解。译述丰富的穆斯林权威学者马坚教授认为译本众多是好事，“见仁见智，各有特色，亦各有价值”。从前述我国 16 种通译本（维吾尔文、哈萨克文两种《古兰经》译注本从略）看，有的用凝炼典雅的文言体，给人以深奥含蓄之感；有的用通俗畅达的白话文，给人以简明易懂之便；有的用寺院教学中世代沿袭的经堂语，使受过熏陶的父老乡亲乐于接受；有的用顺口悦耳的押韵散文体，使之因节奏铿锵而增添阅读兴趣；有的用丰富精彩的民族语文，使天山南北的兄弟姐妹习听耳熟，倍加亲

切。

译述者既然各有自己的表述方式，读者也就不妨按自己的兴趣、习惯从中有所选择。众口难调，各取所需，诸家译本都在为满足特定的不同需要而尽力服务，但也促使《古兰经》译坛呈现百花吐艳、溢彩飘香的气氛。

〔林　松〕

十二　有关杜文秀对外关系的几个问题

要对杜文秀正确地评价，必须搞清楚他在对外关系上的一些问题。杜文秀究竟与英法侵略者发生过什么关系？产生过什么后果？李国纶为什么要在腾越与英国侵略者谈判通商？杜文秀是否建立过所谓的“回教国”？1872 年杜文秀遣使英国到底是回什么事？本文想就这些问题作一个简单的叙述。

(一)杜文秀与英法侵略者的接触

从 1855 年到 1871 年，除去李国纶在腾越同英国斯莱顿商谈过通商问题外，杜文秀从未同英法侵略者建立过任何关系。到过大理的仅有安邺所率领的探险队，但立被杜文秀所驱逐。显然，由于云南回民起义的结果，在杜文秀直接的抗拒或起义间接的影响下，英法侵略者窥探云南的阴谋受到严重的打击，蚕食云南的打算被迫延迟了十八年。①

云南回民起义的年代正值英法殖民主义者准备对云南进行侵略的时期。英国最初的打算是利用阿萨姆和上缅甸作为据点来进行侵略的，1826 年第一次英缅战争结束，英国便取得了这条通道

① 斯特德(A.P.Stout)：《对云南的窥探》(The Penetration of Yunnan)，《费城地理学会会刊》，1912 年，一月号，第十页注。

的控制权，随即同时两面派出所谓的探险队深入云南。在1868年以前企图探明阿萨姆与缅甸间情况的共有八个队，企图探明缅甸与云南间情况的共有九个队。但这种阴谋大都遭受到打击而破产，从印度出发的均由于道途的艰险或居民的反抗而被迫折头，[①] 从缅甸出发的虽说实现了阴谋的一部分，[②] 但由于云南回民起义的结果，企图深入云南的阴谋始终无法实现。[③]

1852年第二次英缅战争后，下缅甸被英国所占领，整个缅甸沦为英国殖民地只是时间问题。为了明了云南在回民政权下的实际情况以及准备下一步的侵略行动，英国对深入云南进行窥探更感迫不及待。同时在1862年西贡条约之后，法国对云南也一样虎视眈眈。1867—1868年是英法侵略者所谓探险活动集中的一年，同时也是杜文秀开始与外人接触的一年。

岑毓英和马如龙是在法国殖民主义者的支持下对回民进行镇压的，最初帮助制造火药的有法国神父弗诺尼(P. Fenouil)。[④] 1868

① 《有关阿萨姆与缅甸间地区文件》(Selections of Papers Regarding the Hill Tracts Between Assam and Burma, and on the Upper Brahmaputra)，1873年，第一页、第八三页、第一三四页。

② 克里弗德(Hugh Clifford)：《印度以外地区》(Further India)，1905年，第二五五——二七六页。

③ 《对云南的窥探》，第十一页。

④ 弗诺尼也叫高司铎，1847年来云南，1880年任云南区主教，曾先后助劳崇光、岑毓英办理昆明和曲靖火药局和铸造大炮。见德拉格来，安邺(Doudart de Lagrée et Francis Garnier)：《印度支那探险记》(Voyagge d'Exploration en Indo-Chine Effectué Pendant les Anneés 1866, et 1869)，1873年，卷一，第四五八——四五九页；及莫理循(George Ernest Morrison)：《一个澳洲人在中国》(An Australian in China)，1902年，第一七一——一七二页。

年安邺等在昆明已看到刻有天主教会特殊标帜的大炮。[①] 稍后帮助购买军火的有法国商人堵布益，帮忙军器应用训练的有法国军士武龄、实一。1872 年清军是依靠法国开花炮的力量攻陷大理的。[②]

但在回民起义队伍中则始终没有什么欧洲人。1868 年安邺所听到的传闻，大理有十六名欧洲人和四名马来人帮助回民制造炮弹，后因制造失败，欧洲人均被杀，马来人则被投入狱。[③] 同年顾巴在中甸所听到的，则谓大理共有五名欧洲人，三人铸造枪炮，两人传授《可兰经》。[④] 这些传闻均不确实，法国神父勒格尔暹在起义时期始终留在大理地区，他的说法比较可靠。据他的说法："除去很少数人从仰光来，懂几个欧洲词语如巴德利和甲必丹之类，决没有任何欧洲人在大理与回民在一起。[⑤] 与安邺同行的德卡尼也认为，"传闻在大理的十四名欧洲人应是缅甸人或印度人"。[⑥]

1868 年杜文秀开始与英法殖民主义者发生接触时，他对这个

---

① 德卡尼(Louis de Carné)：《印度支那与清帝国游记》(Travels in Indo-China and the Chinese Empire)，1872 年，第二七七页。

② 弗诺尼致教会书谓清军拥有法制大炮十门，曾使"大理皇帝大大震惊"，见《传信录》(Annales de la propagation de la Foi)，卷四三，1871 年，第一〇三页。清参将雷应天也认为大理之被攻破应"完全"归功于法制大炮，见巴伯(Colborne Baber)：《滇西漫游与研究》(Travels and Research in Western China)，《英国皇家地理学会副刊》卷一，第一编，1882 年，第一五八页。

③ 《印度支那探险记》卷一，第五一一页。

④ 顾巴(T.T.Cooper)：《商业先驱者游记》(Travels of a Pioneer of Commence in Pigtail and Petticoats)，1871 年，第三三一页。

⑤ 波俄(J.Buot)：《西藏之行》(Dans les Marches Tibétaines)，1909 年，第四页。基尔(William Gill)：《金沙江》(The River of Gold Sand，The Narrative of a Journey Through China and Eastern Tibet to Burma)，1880 年，卷一，第三〇四页。

⑥ 《印度支那与清帝国游记》，第三二四页。

问题的处理是完全正确的，态度极其严肃但决不粗暴。这一年首先进入云南是德拉格来和安邺率领的“探险队”。这一群冒险家在临安为梁士美所重视，不仅有保护，而且有馈赠。在昆明马如龙更大加款待，并借给七百两银子，声称“一千两、一万两都可以借”，还表示这一笔钱用不着还，若坚持要还的话，无妨将来运点枪弹来。马复初更认为他最了解法国“探险队”的科学目的，所以替他们写了阿拉伯文的介绍信，要滇西的回汉人民不要阻难这群冒险家的行动。①

1868年3月2日当这群冒险家达到大理时，杜文秀对待他们的态度便完全不同，他面斥法国神父勒格尔暹，勒令安邺同德卡尼等立刻离境，决不加以接见。杜文秀完全洞见殖民主义者的阴谋，指出安邺等在中国境内探清道路、测量距离和绘制地图的意图是很明显的，尽管他们作出各式各样的抵赖，实际是想强占中国的土地。杜文秀警告安邺等，“虽然侵略者可以强占澜沧江流域从海到云南的土地，他到达大理势必停止，虽然侵略者能征服中国内地十八省，但征服大理却要困难得多”。② 在杜文秀严厉的拒绝下，安邺等无法继续前进，法国殖民主义者的阴谋至此才受到打击。③

同年企图深入云南的还有英国人顾巴，这一个被称为“当代最

① 《印度支那探险记》卷一，第四四六页、第四八九页、第四九〇——四九一页；《印度支那和清帝国游记》，第二七六页；《印度以外地区》，第四五页。

② 《印度支那探险记》卷一，第五一三页；《印度支那和清帝国游记》，第三二六页。

③ 正因为如此，同时再加上当时国际间英法的对立，所以在这一群法国冒险家所发表的著作中，例如德卡尼的著作和在《两个世界杂志》(Revue des Deux-Mondes)上所发表的一系列文章，以及安邺的《东京问题》等文，回民政权均受到攻击诬蔑，杜文秀被说成是英国殖民主义者的同谋人，他们之所以受到打击，是由于杜受到英国挑拨和利用的结果。

大胆的旅行家”原是英印军队中的军曹。[①] 他自供相信“英国商品在中国的扩大倾销，可以促进中国工业的发展，进而挽救中华民族之濒于灭亡”。[②] 他的行动是为英属印度政府和英驻华使馆所竭力支持的，据印度总督迈约的表示，“可惜印度政府不能用政府的名义来支持赞助这种活动”，[③] 因而顾巴的活动是打着上海英国商会或加尔各答英国商会的招牌来进行的。

1868 年顾巴第一次想窥探中国西南边疆的情况，为英货由通商口岸深入内地的可能性提供些资料。[④] 他从上海沿长江而上，准备从四川西部进入云南。在云南德钦、维西等地他都可以通行无阻，但想从维西进入大理的时候，却在杜浪村受到鹤庆回军将领的拒绝而被迫停止。[⑤]

云南回民不仅打击了安邺、顾巴这类殖民主义者的阴谋，同时也保卫云南不接受任何外国人的深入窥探。在 1872 年，李希霍芬差不多完成了对中国其他省份的“地理考察”，但由于回民起义的结果，却不得不放弃对云南进行“考察”的计划。[⑥]

但在 1873 年回民起义失败之后，情况便两样了。一方面由于中国整个形势的转变，列强各国准备分割中国领土的野心加剧，中国边境危机普遍地加深，而另一方面滇省清朝官吏的庸弱无能也

---

① 《英国地理杂志》(The Geographical Magazine)，1878 年，六月号，第一六二页；鲁纳(Adrian Launey)：《西藏教会史》(Histoire de la Mission du Thibet)，1904 年，卷二，第八五页。

② 顾巴：《米舍迷山》(Mishme Hills)，1873 年，第一页。

③ 《米舍迷山》，第十五页。

④ 《商业先驱者游记》，第二页。

⑤ 《商业先驱者游记》，第三三八页、第三四四页、第三四五页。

⑥ 《李希霍芬中国旅行报告书》(Baron Richthofen's Letters 1870—1872)，1903 年，卷二，第一一〇——一一一页。

是主要原因之一。[①] 因此从1875年马嘉里案件发生之后，云南门户洞开，殖民主义者闯出闯入旁若无人，穷乡僻壤无不深入，十九世纪中叶起，已趋于沉寂的云南，重新成为“探险”、“旅行”风靡一时的地区。[②]

(二)腾越的通商

1868年大司空李国纶曾允许过英国“探险队”进入腾越，并同意谈判通商问题。这是唯一被允许入云南境内的外国探险队，而且也是云南回民与英国唯一一次的正式发生关系。据英国人自己的说法，斯莱顿之被允许进入云南，是由于英国“在回民与清政府之间严守中立”，极端尊重回民帝国的地位，进入云南决不先向清政府领取护照。[③] 这可能是一部分原因，但主要原因应从滇缅通商对于滇西回民的重要性中去求得解答。

滇缅之间有着传统的通商关系，根据1831年柏奈的调查，当时进入缅甸的云南商人差不多全是腾越的回民。[④] 从缅甸输出的

---

① “回民叛乱渐近平息，安全已经没有问题”，“(英国)政府不应该再吝惜在边界以外探路测量所需的些小费用，更不应该不对当地政府使用一点压力来保证这样的做法”。见克莱登(J. Coryton)：《英属缅甸与中国西部》(British Barmah and Western China)，及玉尔(H. Yule)：《中国西部的通商道路》(Trade Routes to Western China)，《英国地理学杂志》，1875年，一月号，第二二页，四月号，第一〇〇页。

② 《对云南的窥探》，第一——三五页。

③ 安德森(John Anderson)：《滇西探险记》(Mandalay to Momein, A Narrative of Two Exepditoin to Western China of 1868, 1875 under Col. Edward B. Sladen and Col. Horace Broune)，1876年，第二四〇页。

④ “腾之回教则以城内外、乌索、马家村三地为最著。教民富坚忍性，精悍英发，善营商业。嘉道间最称富庶，旅居缅甸为玉石、宝石、棉花商者半属之”。见曹琨：《腾越杜乱纪实》(苏州刻本)，第一页。《滇西探险记》，第二三一页。

主要是棉花，从云南输入的则包括丝、茶和各种手工艺品，[①] 每年借互市贸易输入云南的缅棉达三百万磅至四百万磅之间，[②] 缅棉不仅供应云南的需要，同时也运往四川和贵州。滇缅间的互市贸易额是不断在增长的，1827 年缅棉输入云南的总价值才二十万英镑，[③] 至 1854 年则已跃升到五十万英镑。[④] 从 1855 年起，腾越地区以李珍国为首的清军便以断绝滇缅互市贸易为手段来扼杀回民起义军，因为这样不仅可以打击回民经济，同时也断绝了整个滇西回民地区的物资供应。

在李珍国的阻扰下，滇西地区的棉花供应逐渐感到困难，1868 年安邺等便看到滇西所需要的棉花已改由四川供应，并且设法在气候温暖地区试种木棉。[⑤] 同时缅棉输出是由缅王曼桐个人垄断下进行的，而滇缅边境少数民族又一向以抽收行商保护税取得一大部分收入，[⑥] 所以在 1868 年的时候，企图恢复通商互市的不只是腾越回民，[⑦] 同时也包括缅甸王朝和两国边境的少数民族。

当然，英国的要求通商是别有目的的。经济上它想在中国“开

---

① 萨穆斯（Michael Syme）：《使缅纪事》（An Account of Embassy to the Kingdom of Ava sent by the Governor of India in the Years of 1795），1800 年，第三二五页、第四三二页。

② 麦尔孔（Howard Malcom）：《东南亚游记》（Travels in South-Eastern Asia），1839 年，卷一，第二六五页。

③ 克劳佛德（John Crawfurd）：《奉使缅甸记》（Journal of An Embassy from the Governo-General fo India to the Court of Ava），1829 年，第四三六——四三八页。

④ 费特希（Albert Fytche）：《治缅回忆录》（Burma Past & Present with Personal Reminiscenes of the Country），1878 年，卷二，第三〇二页附录。

⑤ 《印度支那探险记》，卷一，第五二一页。

⑥ 李奇（E. R. Leach）：《上缅甸的政治制度》（Political Systems of Highland Burma），1954 年，第二四二页。

⑦ “兴堂贼中之识时英杰也，以连年兵争，民穷财尽，募饷无由，非疏通商务、引外国资金输入不可”。见《腾越杜乱纪实》，第十四页。

辟一个人口五千万的内地市场，从孟加拉湾出发两周或三周便可以到达，较之绕中国海的航程可以节省时间和人力五分之一以上"。[①] 政治上它想培养一个所谓的"独立"政权来获得最优惠的保证。不管英国侵略者的打算如何，就整个谈判过程和谈判结果来说，李国纶并没有接受任何不平等的待遇和做出任何丧权辱国的事情来。

由于滇西战事的激烈，斯莱顿想直达大理的计划并未能实现，在腾越停留了十七天，达到一个口头的协议，双方愿意开放互市贸易，[②] 同意由缅甸掸邦进入大理的货物税率不超过百分之四。[③] 另外，斯莱顿个人还有过这样的想法，希望利用英国与清政府的外交关系，来调解大理与清政府之间的"利益纠纷"，但这种想法始终没有正式提出过。[④]

在第一次谈判之后，直到1872年回民起义被镇压为止，英国货物并未有机会进入云南，而滇缅之间的贸易却相当活跃起来，大量缅棉与食盐进入云南，大批回民商贩重新达到缅甸，[⑤] 要是没有清军的阻扰，[⑥]传统的互市贸易很可以由此得到恢复。至于英属缅甸政府与李国纶间的关系却并没有什么大的改变，始终没有发生过什么政治谈判或是军事援助的关系。只是为了"进一步扩大这一次谈判的影响"，1869年英国开始在八莫设立驻扎代表。[⑦]

---

① 《伦敦每日电讯报》(Daily Telegraph)，1870年4月21日社论。

② 《滇西探险记》，第二四六页。

③ 王绳祖：《马嘉里事件与烟台条约》(英文)，1940年，第二九页。

④ 《斯莱顿报告书》(Official Narrative of the Expedition to Explore the Trade Routes to China via Bhamo under the the Guidana of Major E. B. Sladen)，1871年，"附录"，第六七页。

⑤ 《滇西探险记》，第三三五——三三六页。

⑥ "正开破镇安所时获回商货驮马千余头"。《腾越杜乱纪实》，第十八页，

⑦ 《治缅回忆录》卷二，第一一五页。

1868年英属印度政府故示好意对腾越两名回民军官家属付出了共一千卢比的赔偿费，[①] 因为这两名军官在护送斯莱顿由南盏至腾越途中遇伏阵亡。[②]

1870年当腾越被围时，据说“腾越方面”曾向英国驻八莫代表要过四支双筒步枪和一些铜雷筒，英属印度政府曾答应以礼品方式送出，但实际并未寄出。稍后据说李国纶由于长期被围众寡悬殊，曾希望得到大规模的军事援助，但始终没有成为事实。[③] 李国纶对回民起义事业忠贞英勇的表现是值得令人钦佩的，前后守腾越五年，在极艰难的条件下进行斗争，1872年腾越被攻陷后又据守乌索进行游击战两年。英属缅甸政府曾屡次表示只要他进入下缅甸便可以获得“政治避难权”，但李国纶仍留腾越坚持斗争直到最后英勇牺牲，从未进入缅甸一步。[④]

（三）“回教国”的问题

欧洲人所谓的大理回教国在中文资料中根据并不多，[⑤] 而外

① 凯第（John F. Cady）：《近代缅甸史》（The History of Modern Burma），1958年，第一〇七页，注一二七。

② 《滇西探险记》，第一八四——一八五页、第一九四——一九五页。

③ 《斯皮尔门上尉行政日志》，印度事务部档案（India Office Records），《致印度文书》（Letters to India），卷四，1872年，第二七二页，附第四一——四二页。

④ 栋（Thaung）：《云南班赛的兴衰》（Panthay Interlude in Yunnan），载《缅甸研究会五十周年纪念特刊》，卷一，1961年，第四八二页。

⑤ 大理文职官员等级表中包括一些宗教领袖的官衔，如维持清真都掌教（从二品），都掌教（正三品），副都掌教（正四品），都掌教典籍（从四品），都掌教中书（正五品），司经馆教□（谕）（正五品），司经馆训导（正六品），司经馆主簿（正八品），司经馆司务（正九品）等，但详细情形不得而知。见印度事务部档案，《致印度文书》，卷四，1872年，第二五二页附件。

文的根据也仅来自一张阿拉伯文传单。据说这种传单是杜文秀在1866年前后在西藏四川等地少数民族地区散发的,英属印度政府从尼泊尔得到这种传单,[①] 玉尔上校曾获得一份,[②] 以之赠与安邺,在他的《印度支那探险记》里列为附录文件发表。[③] 这张传单全文长五百多字,充满了大伊斯兰教主义气味,汉回团结共同反抗清朝统治的重要性完全被忽视了。传单中声称在大理建立了回教国,杜文秀被称为苏丹苏莱曼(即梭罗门,也译苏来茫)。这便是所谓大理回教国的来源。

在外文文献中,有关回民起义的两个问题曾长时期纠缠不决,一是云南回民被称为"班赛"(Panthay)的问题,[④] 另一个便是大理回教国的问题。一份传单上的内容和一个政权的性质毕竟是两回事,一个政权的性质可以在一份传单中得到反映,但单凭一份传单来判断一个政权的性质却仍然有问题。巴伯和基尔曾先后向大理回民询问有关回教国和苏丹称谓的问题,结果所得的结论却一样,"苏丹的称谓对大家是完全陌生的,除去两三个阿訇之外,当地人从不用来称呼他们的首领,至于苏莱曼的名字则根本没有人知道"。[⑤]

所以大理回教国的问题实际系由这份传单所引起的。显然,

---

① 当时尼泊尔使臣由北京经西藏归国途中所得。

② 《金沙江》卷一,玉尔序言,第五二页附注。

③ 《印度支那探险记》卷一,第五六四——五六五页"附录"。

④ 有谓是回回的音译,有谓来自汉语"本地"或"白旗",有谓由印度语"帕西"(帕西教徒)孳乳而来,有谓根本即缅甸语 Puthee(高贵的回教徒),但毫无结论。

⑤ 《金沙江》卷二,第三〇三页注。柯古(Archibald R. Colquhoun)认为,杜文秀被称为苏丹看来最初是为欧洲人所臆造的,1868年英国探险队正式加以引用,其实这个探险队仅到过腾越,离大理还有七站路。见所著《过黄金地》(Across Chryse),1883年,卷二,第二四五页。

散发这份传单的目的是为了煽动其他地区回民共同反抗清朝的统治，其内容代表了极少数阿訇的看法和趋向，杜文秀对于宗教的看法并不这么狭隘，[①] 更不代表大理回民政权的性质。

（四）刘道衡使英问题

1872年刘道衡的出使英国是杜文秀在对外关系上的一个转折点，也是对杜文秀评价的关键所在。1867—1869年围攻昆明失败后，大理在军事上开始出现颓势。1870年秋间在大理已经四面受敌的情况下，刘道衡开始建议不择手段借英法侵略者的力量来推翻清朝的统治。此后一年，清军逐渐迫近大理近郊，刘道衡便在这个时候出使英国。以下首先尽可能地将这件事情的经过叙述一下，其次在另节再指出在评论这件事情值得进一步深入研究的问题。

刘道衡等在1871年底到达下缅甸，在仰光很受到英殖民地官吏的重视。当时缅王曼桐的使节也同时到达仰光，但所受的重视却比不上刘道衡。[②] 因为全部缅甸沦为英国殖民地只是时间问题，以缅甸为据点进一步对云南进行侵略，是当时英属缅甸政府政策的中心内容，“所以对中国回民的友好态度，对迟早缅甸和中国的事态变化将会特别有用”。[③] 于是刘等便由英属印度政府安排和扶持下，经加尔各答送往伦敦。同行共八人，以刘道衡为首，称

① 1868年杜文秀对天主教神父勒格尔遍谈话时曾谓，“我了解你们的宗教，我念过关于你们宗教的书，回教徒和基督教都是弟兄……”。见《印度支那探险记》卷一，第五一三页。

② 《治缅回忆录》卷二，第一一五页注。

③ 印度事务部档案，《致印度文书》卷四，1872年，第二七二页附六页。

是杜文秀义子，并自称叫做“哈桑”，次为杜文秀之侄或甥，汉名不详，自称叫做“郁素福”，另马来翻译一人，随从五人。[①] 在伦敦刘等虽受到招待，但并未得到重视，同当时缅甸使节所受到的接待简直无法相比。[②] 刘道衡自始至终要求一见印度事务大臣安吉尔而不可得，[③] 与之接谈的仅是印度事务部次官凯依而已。

不久，在一次会面时，刘的随从向凯依递交了以大理使臣刘道衡具名的两封亲笔信函，其中一封主要说明所送大理石四箱的特殊政治意义，据称“古来中华规矩，每逢小邦归顺大国，名为献土称臣，必取小邦主山之石以为凭据，将此石献与大国，即如将小邦的土地人民山川城池拿到大国一般，大国将此石收了，即如将小邦的土地人民山川城池收了一般”。[④] 英国殖民主义者自然是极想侵略中国的土地人民，瓜分中国的山川城郭的，不过刘道衡的这种方式决不解决问题。何况一来，清政府已经风闻刘使英的消息，驻华公使威妥玛已经建议不要同大理建立任何政治条约关系；二来，当时伦敦《巴玛尔报》又于六月二十八日发表了有关刘道衡的长篇报道，[⑤] 显见得英国的两面手法已经暴露无余。刘这样一来更使得英国的处境很难堪，所以亟欲遣送刘回大理，照印度事务大臣安吉尔的指示是“愈快愈好，最好立刻”。[⑥]

刘“归顺英国”的打算并未得以实现，经过多少次的幕后活动，

---

① 印度事务部档案，《致印度文书》卷四，1872年，第二七二页附四页。

② 麦克马洪（A.B.MacMahon）：《中国与印度以外地区》（Far Cathay and Farther India），1893年，第四七页、第一四〇——一四二页。

③ 印度事务部档案，《致印度文书》卷四，1872年，第二七一页。

④ 印度事务部档案，《致印度文书》卷四，1872年，第二三五——二四三页附件原文。

⑤ 印度事务部档案，《致印度文书》卷四，1872年，第二〇九——二一五页。

⑥ 印度事务部档案，《致印度文书》卷四，1872年，第二七二页附四——六页。

最后才彼此同意大理石四箱作为大理地质标本留印度事务部博物馆保存，而刘则在顾巴的护送下经君士坦丁堡回国。[①] 刘道衡在君士坦丁堡的活动也毫无结果。[②] 待回到仰光后时大理已被攻陷，刘道衡遂停留仰光不进，同时还几次要求英政府出面来制止清军对回民的屠杀，[③] 以后便始终在英属印度政府豢养下生活。[④]

（五）有待研究的问题

对杜文秀评价的主要关键在于刘道衡的无耻行为由谁来负责的问题。认为杜文秀最后背叛了革命的论据大多根据布鲁穆赫尔书中的一段引文，[⑤] 这段引文来自巴伯在漾濞合江铺（大合江）所发的感叹，当他看到下关河、漾濞江与黑惠江三江合流的雄伟气概时，联想到四箱大理石的事情，[⑥] 但他所指要向英国归顺的也仅是大理的使臣而已，到底杜文秀对刘道衡的无耻行为应负什么责任，实值得我们进一步加以研究。

刘道衡曾带去了杜文秀向英皇称臣的表文，希望英国“发飞龙

---

① 印度事务部档案，《致印度文书》卷四，1872 年，第二七二页附十二——二十页。

② 不像德西尔桑（Dabry de Thiersant）所说一样，刘在君士坦丁堡系作为苏丹阿卜德·亚尔亚兹的贵宾受到招待。见所著《回教在中国》（Le Mahométisme en Chine et dans le Turkestan Oriental），1878 年，卷一，第一四五页。实际刘道衡等最后是向英商举债离开君士坦丁堡的。见《致印度文书》卷四，第二七三页附一——十六页。

③ 《马嘉里事件与烟台条约》，第三三页。

④ 在 1878 年英属印度政府月补助刘生活费 550 卢比，其结婚补助费为 8000 卢比。见《近代缅甸史》，第一〇八页。

⑤ 布鲁穆赫尔（Marshall Broomhall）：《中国伊斯兰教》（Islam in China），1910 年，第一九二页。

⑥ 《滇西漫游与研究》，第一六二页。

之师”，而杜则“愿效前驱，勷成逐鹿之志”，[①] 这是一个重要的文件。不过稍一仔细研究，表文中又出现一些问题无法解决。首先，表文所注年月是“辛未年十月”，约 1871 年 11—12 月，而照英国驻八莫代表的行政日志所载，“大理使臣”过缅是 1871 年 9 月，并且在八莫一直停留到 11 月才离开，甚而还特别注明“显然即正来印途中”的“大理使臣”。[②] 这样看来，这份表文要不是刘道衡抵缅后，大理才另派人送出，另一个可能便是刘在缅甸自己弄的。这份表文的笔迹同刘在伦敦致印度事务部的两封信的笔迹很相似，更不得不令人加深了这种怀疑。

其次，杜表文中写明所派遣的是“叔岳马似龙、义子刘道衡”，[③] 为什么马似龙并没有去英国，而伴刘出使的却是杜的侄或甥郁素福，这个问题似乎又难解释。但不管怎么样，有一点却很清楚，即出使的事情，由于交通关系和清军的包围，中间变动很大，也可以说杜文秀对出使的事情根本已经无法控制，刘道衡自作主张的地方很多。表文末小字附注，声明“所有备细机宜表内不及陈者已嘱刘道衡面陈”（且不问这是否刘添加上去的），最足以说明这种情况。

至于用四箱大理石为象征献土地人民山川城池的做法，可以比较肯定地说，是刘道衡搞出来的无耻勾当。四箱大理石体积“庞大笨重”，火车轮船载运尚嫌困难。[④] 据伦敦《巴玛尔报》的报导，

① 印度事务部档案，《致印度文书》卷四，1872 年，第二二一页附件原文。

② 印度事务部档案，《致印度文书》卷四，1872 年，第二七二页附八页。

③ 印度事务部档案，《致印度文书》卷四，1872 年，第二二一页附件原文。

④ 凯依拒接收大理石时，刘道衡的答语。见《致印度文书》卷四，第二七二页附九页。照巴伯的说法，这四箱大理石曾为英海关扣留放置待纳税仓库。见《滇西漫游与研究》，第一六二页。

当时清军和上缅甸搜查甚严，刘等是化装逃出来的，途中经历许多惊险才到达下缅甸。[①] 在这样情况下携带这样体积的物品不仅载运困难，而且等于自我暴露来自大理的身份。以常情来判断，这是不可能的。要是再看看另一件政治性的礼物，所谓“大理所管之地”的山川图，据称是“由东至西人走十八日，由南至北人走二十二日”的范围，而实际的地图却是一张大理苍山十九峰的风景图。[②] 可见这些礼品大致都是在下缅甸弄来的，所搞的花样不只无耻而且也幼稚可笑，无怪乎在伦敦不只整个使团的身份受到怀疑，[③] 甚而刘道衡个人的来历也认为不大可靠。[④]

照以上情况来看，既不能说杜文秀完全同意刘道衡这种行为，[⑤] 但也不能说杜文秀对使英的事体可以毫无责任。因为在对外关系上，杜的态度一向是正确的，直到最后大理被攻陷时为止，政治上还从没有过什么妥协动摇的表现，仅凭一份表文，或以刘道衡个人的行为来作为评价杜的依据总还觉得不够。暂不问刘道衡使英应该由谁来负主要的责任，有一个问题倒很值得用阶级分析方法来加以研究——这便是有关刘道衡其人的问题。要是杜确是同意使英的一切做法，那我们便要问刘道衡是代表什么人打入大理政权中去的；要是使英的许多无耻勾当应该由刘来负主要的责任，那我们便又要问什么人与刘道衡同谋，或者至少希望他这样做——尤其是在下缅甸的时期。

---

① 《致印度文书》卷四，第二一五页。《滇西探险记》，第三四〇页。

② 《致印度文书》卷四，第二三五——二四三页附件原图。

③ 《治缅回忆录》卷二，第一一六页。

④ 《致印度文书》卷四，第二七一页，英驻华领事金氏与刘道衡谈话的笔录报告。

⑤ 《上杜公书》后有杜文秀批语（见《回民起义》卷二，第一七一页），表示赞同刘的建议，但无法证明确系杜所批。

根据个人不成熟的看法，上述这些问题的答案应该从缅甸云南回族商人中去找寻。因为在回民起义时期中，与英国人发生接触较多的是这些商人，英国人所获知有关滇西的情况全依靠这个来源，[①] 甚而传递书信和向回民军官家属交付赔偿金之类也很可能由这些人经手。[②] 而这些商人与大理政权也有着一定的关系，1873 年岑毓英曾在缅甸查封了据称是杜文秀开设的元兴、元发两个商号，“所有货物本银约共合银三万四千余两”。[③] 这两个商号当然是开设在上缅甸地区内，虽未必一定是杜文秀开设的，但彼此间有着一定的联系——政治上的同情或是姻亲上的关系等。既然在上缅甸这样不利的环境下可以有这样的商号，[④] 在英属下缅甸区域内像这样的商号必然更多。刘道衡是一个踪迹诡秘的人，曾经“父事扶风氏”，“五岁之间周游三万余里”，“认识许多英国官吏”，[⑤] 他是如何打进大理的虽不得而知，但去英国之前在缅甸停留时期，他所接触的不外是这些商人。当前在云南回民起义问题的讨论中，一般对滇西回族商人的地位和作用还重视不够，有关他们大中小各个组成部分的力量和对起义的态度还缺乏分析。若对他们的情况有比较详尽的了解，刘道衡使英的责任问题或杜文秀对外关系的转变问题便可能获得解决的途径。

总括说来，在 1855 年到 1871 年间杜文秀在处理对外关系上是正确严肃的，在他的直接抗拒或起义的间接影响下，英法殖民主

① 《治缅回忆录》卷二，第二九七页。
② 有档案材料可查但尚未见到。
③ 《岑襄勤公奏稿》卷九，同治十二年十一月二十五日。
④ 大理回民政权和缅王曼桐间的关系问题还有待研究。
⑤ 《回民起义》卷二，第一七〇页；《致印度文书》卷四，第二七二页附五页。

义窥探云南的阴谋受到严重打击，蚕食云南的打算被拖延了十八年。最后阶段出现了刘道衡使英的事件，这确是一桩可耻的行为，但究竟杜文秀应负什么责任以及其原因何在，还有待进一步的研究。

〔田汝康〕

十三　清朝同治年间西北回民自卫抗清斗争述略

1862年(同治元年)春天,陕西关中回民在太平军、捻军的影响下,掀起了一场大规模的自卫抗清运动。这一斗争的浪潮迅速波及整个西北地区,使陕西、甘肃(包括宁夏、青海)以及新疆回族人民同当地各族人民的反抗凝为一体,锋芒所向,曾给后期的太平军与捻军的革命斗争以有力的配合,并且使清王朝在西北的反动统治遭到沉重打击。这一斗争延续到1877年(光绪三年)。这是太平天国时期我国各族人民反帝反封建总运动的一部分,在回族人民反压迫斗争史上,它是一次空前规模的反抗民族压迫、争取民族生存的自卫性的抗清运动。

太平天国运动、捻军起义和西南回、苗、彝各族起义,使清朝在中国东南、西南乃至中原地区的统治陷入了顾此失彼的崩溃边缘。而素称贫瘠的陕甘地区,汉、回各族负担历来沉重,这时竟成了清廷榨取兵饷的重要来源,各种厘金、捐输不断而来,以致"层层剥削,民不聊生"①。各地军政吏治也极端腐朽,以甘肃来说,左宗棠也不得不承认:"甘肃之军,不能卫民,反以扰民,甘肃之官,不能治民,反激民为乱"。② 腐朽昏庸的地方官吏往往人为地制造矛盾,

① 《清穆宗实录》卷八。

② 《左文襄公全集·批札》卷二。

借端歧视侮辱回民。对于民间词讼，“任意出入其法，回杀汉者抵死，汉杀回者令偿敛葬银二十四两”①，更有甚者，遇有回汉纠纷，“无知官吏不肯详细体察”，“但系回民皆目为‘贼’”②。地方上的团练武装，在官府怂恿下，也经常寻衅闹事，对回民村寨进行焚掠。因此，各地回民中早已孕育着强烈不满。

在当时西北地区食粮应役的兵弁中，回民约占十分之三四，咸丰以来他们也多随军调往东南各省，而陕甘回民同东南各省间的商业往来更是一种历史的传统。因此，对于东南各省的反清形势，陕甘回民中早有传闻，并深受鼓舞。甚至陕甘回民还经常“私贩马匹”，给安徽捻军以“接济”③。所以咸丰末年清廷不仅预感到关中地区犹如一堆干柴，而且觉察到关中回民又是突出的不稳定因素，责成地方官严加防范。

（一）关中发难

1862年4月（同治元年三月），川滇农民军蓝大顺等部进入陕南，攻占洋县，进至佛坪厅。同时，太平军扶王陈得才部联合捻军，由武关趋蓝田，径逼西安，全陕为之震动。5月21日太平军到渭南，有回民充当向导攻陷渭南县城。这期间正值华州发生回汉之间因购买竹竿而争闹的事件。同州府团练冯元佐、西安府团练梅锦堂竟率领团众到处焚掠屠杀回民，于是同州府渭河两岸回民被迫奋起自卫反击，起义迅速向西安府和凤翔府扩展，波及十数州

① 《平回志》卷三，见《回民起义》第三册。
② 宁夏将军穆图善奏折，见明清档案部藏军机处录副奏折，民族类。
③ 《钦定平定陕甘新疆回“匪”方略》卷二十五。

县。回民较少的陕北延安府和陕南商州属之镇安、山阳，兴安府属之洵阳，湖北省郧阳府属郧西等地，也有回民自卫抗清活动。据最早到陕西镇压回民起义的钦差大臣胜保说，关中回民自卫抗清的几个中心据点是“同州之王阁村、仓头嘴、沙苑，西安之永乐镇、沙河、塔下、苏家台、塔儿坡、马家堡、南安村、北安村等处”，他们平时分道出击，“临阵互为应援”①。其中的沙苑，在蒲城、富平、临潼、渭南之间，这里“地处渭北，一望平坦，辽阔无垠，东北连同州府郭首邑大荔县，五县犬牙相错，回庄居其大半”②。王阁村、羌白镇、仓头嘴（镇）成为起义回民惨淡经营的几座重要的抗清堡寨。回民于王阁村“外掘陷阱壕堑，为死守计”，而“于羌白镇五里许，列八营以屏蔽王阁村”，羌白镇壁立千仞，鹿角栅墙密排数重，“周围绕以棘刺，炮台警楼高矗云表，守御最固”，“仓头城堑深阻，壕内设铁蒺藜、梅花桩，防备严密”③。

起义初期任武、赫明堂是重要的回民首领，还有不少阿訇、保正、武举身份的人成为起义回民的头目。他们在组织、领导回民自卫抗清方面做出贡献，但他们对于汉族团练武装与一般汉族人民不能加以区别，以致在起义过程中对团练屠回进行报复而伤害汉民的错误行动时有发生。

清廷最初派钦差大臣胜保来陕，9月胜保率部由潼关进驻西安，沿途不断遭到回民武装的狙击。胜保的军队被认为是“遇‘贼’溃退，见民抢掠”④ 的乌合之众，自然不是回民军的对手。胜保自

① 《钦定平定陕甘新疆回“匪”方略》卷十九。
② 《秦陇回务纪略》卷一，见《回民起义》第四册。
③ 《平回志》卷一，见《回民起义》第三册。
④ 《钦定平定陕甘新疆回“匪”方略》卷二十七。

己也承认，陕西回民“多系马贩出身，马匹极其精壮，多至万余”①。他们“西剿则东驰，东攻则西窜，以趋避为长技，势难专制”②。胜保索性躲在西安城里，整天宴乐、搜刮，不敢出来接仗。然而他的军队竟用白布包头，冒充回民，对乡下汉族百姓烧杀淫掠，无所不为，胜保却“昏然不知，知亦不究”③。12月，胜保被逮捕入京，赐死。改派钦差大臣多隆阿来陕，多隆阿同样遭到回民武装的坚强反击，并且面临着“军饷兵械皆缺乏”、“无以御敌”的困境，他就佯装与回民谈和，派部将曹克忠到回民堡寨窥测虚实，“迟回十余日，后路军火粮运悉至”④，1863年2月，多隆阿乘回民不备，率部猛攻羌白镇、王阁村营垒，回民经过顽强反击后被迫撤离。西安府属之永乐镇、苏家沟、马家堡等回民堡寨，也相继被清军攻陷。回民牺牲惨重，老弱妇幼多被屠戮，精壮被迫撤离关中。

陕西回民撤向甘肃的路线主要有两条，一条是北路，由乾州、邠州沿陇山山脉入甘，到平凉、固原，再往北而达盐茶厅、同心堡、中卫、金积堡以及宁夏府城、平罗、石嘴山一带，再一条是南路，由凤翔向西沿秦岭山脉和西倾山脉经过秦州、岷州、洮州、狄道州而达回民聚居的河州，有的再转往西宁。南路陕西回民入甘后也有转往清水、张家川、莲花城一带的。从地理形势讲，陕甘之间“跬步皆山，崎岖逼仄”⑤，“山川复沓，歧路纷纭”⑥，而陕甘回民长期贸易往来，对这种地势颇为熟悉，所以陕西回民入甘往往避开大道而从

① 《钦定平定陕甘新疆回“匪”方略》，卷十九。
② 《平回志》卷一，见《回民起义》第三册。
③ 潘祖荫《潘文勤公奏议》。
④ 《平回志》卷一，见《回民起义》第三册。
⑤ 《钦定平定陕甘新疆回“匪”方略》卷三十七。
⑥ 《平定关陇纪略》卷二，见《回民起义》第三册。

“山僻小径”通过，所经之处“沿途回庄，资以口食”，“处处应援，节节供给”，由邠州、长武向北行军的陕西回民，曾在庆阳府宁州属长八九十里的董志原扎聚数年之久。驻扎在董志原的陕西回民武装，号称十八大营，以冯君福、马正和、张泗明、崔三、余彦禄、禹得彦及杨文治、马生彦、白彦虎、马长顺、陈林等为最强，他们都叫大帅。

1866年11月，西捻军张宗禹等率部六万自秦岭入陕，清军大溃。董志原的陕西回民军趁机重返关中战场，他们“人数既多，种类不一”①，其中主要是陕回，也有甘回和少数滇回，主要是回民，也有汉民，包括不少溃勇。1867年初，回民军已经进到蒲城、富平、临潼、渭南一带，另一路回民军在陕回崔伟率领下，联合甘肃狄道、河州回民米贾、张非等部，包括不少东乡、撒拉族的武装，进入凤翔府。这两支回民武装，或者为捻军作向导，或者与捻军互为犄角，配合作战，大体上保持一种时离时合的关系。从董志原出击的一支回民军曾乘机袭取了绥德州城，并邀请张宗禹部入城共同防守。这样，就在西捻军进入陕西的一年多的时间里，回民军与捻军协同作战，主动配合，形成了“捻自南而北千有余里，回自西而东亦千有余里”②，捻回合势的西北反清斗争的高潮。由于东捻军在华北告急，西捻军抢渡黄河东去，陕甘回民武装在关中陷于孤立，被迫再次退往甘肃。

① 《左文襄公全集·奏稿》卷二十二。
② 《左文襄公全集·奏稿》卷二十三。

(二)金积堡之役

陕西回民起义对于甘肃(包括宁夏、青海)及新疆各地回民影响极大。迅速发展成为"东西南北云合响应"[①] 的形势。其中,在回民居住较少的城镇,或者像凉州(今武威)那样,无辜回民惨遭屠戮,更多的则不得不在战乱中忍辱求生。而在回民聚居的地区则纷纷起来武装自卫,形成了金积堡、河州、西宁、肃州以及乌鲁木齐等几个回民自卫抗清的中心。其中以灵州的金积堡(一作金鸡堡)为中心,以马化龙为领袖的宁夏地区是最重要的一个。当时人谓:"各地回众皆观望宁郡举止以为顺逆"[②],"率视金积为向背"[③]。左宗棠的军队也是首先从攻夺金积堡着手,进而镇压甘肃各地回民自卫武装的。

到了十九世纪中叶,宁夏回族无论在农牧业生产和商业经营上都有明显的发展,而民族内部贫富分化的现象也更加突出,出现了不少地主富豪,阶级矛盾和民族矛盾都进一步激化。马化龙家族就是当时宁夏回族地主富豪中最突出的一个。马化龙是宁夏伊斯兰教新教的大教主,世居灵州金积堡,依靠秦渠、汉渠的水利灌溉,占有广大膏腴土地。他还以善于经商积累财富,伙友们往来包头、归化(今呼和浩特)以及北京、天津等地,交结回民中的"洋商"。马化龙凭借经济上优厚势力和宗教上的特殊地位,又捐纳了一个千总的头衔,成为宁灵地区富甲一方、武断乡曲的最有势力的豪门

① 《秦陇回务纪略》卷一,见《回民起义》第四册。
② 《钦定平定陕甘新疆回"匪"方略》。
③ 《平定关陇纪略》卷九,见《回民起义》第四册。

地主。在宁夏其他回族堡寨也出现了不少地主富豪，成为各该地区回民中大大小小的头目，其中有的还是宗教上的阿訇或是官府的员弁。他们毕竟是回民中的少数，大量的还是生活不稳定的贫苦回民。由于当时历史条件的影响，同治年间宁夏地区的回民自卫抗清斗争，是由民族宗教上层和广大贫苦回民共同发动，并且由民族宗教上层所领导的斗争。

1862年9月，盐茶厅（今属宁夏回族自治区海原县）同知屈升之在回、汉族人民已经缴纳捐输之后，又带领兵役勒令再捐银钱，激起各族群众强烈不满，担任把总的回民马兆元在平远所（预望城，今属宁夏回族自治区同心县）发动起义，这次起义的反封建性质是鲜明的。马兆元起义影响所及，举凡灵州属之同心城、金积堡；宁夏府属之通昌、通贵；平罗属之宝丰、石嘴山等处回民纷起响应。值得注意的是，一开始平远所的汉族就有不少人参加了回民反清队伍，其中杨祥、叶金兰等还参加了起义的领导。遗憾的是由于反动统治者的挑拨分化，回民军未能很好地发动和团结汉族人民共同抗清，而使自己很快陷入孤军作战的境地。不仅如此，就是在宁夏各地回民之中，反清行动也未能统一。当马兆元率众进攻灵州受挫之后，金积堡的马化龙、同心城的周法等，竟表示不愿参加反清行列，因而拒绝合作。不久马兆元被勾结官府的回民上层诱杀，从盐茶到宁、灵的回民抗清怒火曾一度平熄下去。到1863年秋后，由于团练的到处焚掠回民村寨和陕西起义回民的陆续北来，进一步激发了宁夏回民的斗志。于是，在1863年12月4日和5日，起义的回民相继攻占了宁夏府城和灵州城。宁夏府城以马万选、纳万有、赫文典等人为首领，灵州金积堡富甲一乡的宗教领袖马化龙被拥戴为大总戎。1864年9月，固原州城也被陕西回民军孙玉宝（一作义宝）部所攻占。这样，宁夏回民自卫抗清斗争又

走向高潮。

1865年3月，清军提督雷正绾部在回族上层张保龙配合下攻陷固原州城。8月，雷正绾部会合提督曹克忠部向金积堡一路杀来，这两支饥馁的兽军妄图扫平金积到吴忠四五百座回民堡寨，大肆抢掠，“得其积聚”，以遂兽欲，并一举扑灭宁夏、灵州一路回民抗清烽火。而当清军进至距金积堡十五里的强家沙窝时，遭到陕西回民同当地回民马步劲旅的腹背夹击，饥疲力竭的清军伤亡弁勇二千数百名，军装、火药、器械、马匹都成了回民军的战利品。紧接着，雷正绾部全军溃变，变兵与陕回赫明堂部联合由固原、平凉直扑泾州，陕甘同时震动。

强家沙窝大捷后，马化龙连同宁夏府城的马万选等回民首领接受清宁夏将军穆图善的招抚，并将宁夏府城起义的千总纳万有送交清营，被清军杀害。然而，正当宁夏府城回民已经缴械献城之后，清军都统都兴阿却背信弃义将留营办缴银米的回民头目保立等十一人诛杀，并率队入城，在1866年1月31日发生了对已经缴械献城的回民大肆屠戮的惨剧。都兴阿率队进城后，对部下作了可耻的屠城动员，说什么“兵勇太苦，借此可以发财”。这批凶残的兽军把宁夏城内手无寸铁的无辜百姓“不分汉、回、尽力诛洗，大肆焚掠。城中户庐灰烬，火光烛天”，彻夜不熄①。清朝的宁夏将军穆图善给同治皇帝的上奏说，原来宁夏府城被回民军占踞“两年之久，民居完整，积储甚多”，清军“收复宁郡时城内尚多汉民，互相安处，足见甘省汉、回平日本无嫌隙”②。而经过都兴阿的这次野蛮

① 同治五年二月三日穆图善奏折，原件藏明清档案部。

② 同治五年三月五日穆图善奏折，原件藏明清档案部。

的杀降，“百姓猝遭焚掠，城内精华蹂躏净尽”①，“万家皆成焦土”，不仅回民遭此浩劫，城内汉民也“大半遭屠戮，其逃出者仅以身免”②。迫于清统治者的淫威，为了避免更大损失，马万选、马化龙还是忍痛接受了穆图善的招抚。

当时清陕甘总督杨岳斌困守兰州，粮饷短绌，又无兵可调，四面都是回民自卫抗清势力，1866 年底，“触处棘手，焦灼万分”的杨岳斌“开缺归养”③，左宗棠以钦差大臣总督陕甘。这时又正值西捻军张宗禹率部入陕、捻回合势之际，左宗棠采取了先捻后回和先陕后甘的方针。1868 年 7 月，捻军在鲁北覆灭，1868 年 11 月左宗棠到陕西，1869 年 4 月进驻泾州，策划了分兵三路进兵甘肃的计谋。

聚集在董志原的陕西回民在不断出击受阻之后，并十八大营为四大营，主力退往同心城、宁安堡、金积堡一线，也有向东避往榆林、绥德和向西由肖河城退入甘肃各州县的。虎口余生的陕西回民多次向左宗棠递禀求抚，均无结果。各地不断发生的回民放下武器接受招抚之后反遭屠戮的惨剧，更增加了陕西回民的疑惧和观望心理，他们只得一面递禀求抚，同时准备以武装自卫来抗击清军的野蛮进剿。

由董志原退往宁夏的陕西回民武装，1868 年至 1870 年曾有几支马队向蒙古草地进军。这是一种逃避清军进剿，并带有抢劫性的出击。其中一支由磴口、三道河向乌拉特旗地进军。据绥远城将军定安奏折所附陕西回民小头目王登明的口供，这是陕回马振

① 《清穆宗实录》卷一百六十九。
② 同治五年三月五日穆图善奏折，原件藏明清档案部。
③ 《平定关陇纪略》卷三，见《回民起义》第三册。

刚的马队，打算“出边到后套居住，能把西包头抢了，有了银钱，再说投诚的话”[①]。另外的马队由鄂尔多斯草地进至哈喇寨、十里长滩，更有进军到察哈尔旗地，威胁口北三厅的，以致清廷责令直隶总督曾国藩严加防备[②]。不久，这批马队中有北进到外蒙古土谢图汗和三音诺颜部的。同治九年十月十九日，一支回民马队一举夺取了乌里雅苏台，仅留四日旋即撤离。乌里雅苏台将军福济“止顾身命，将仓库存项酬谢”了回民军[③]。这一带有不少蒙古人假冒回民乘机起事，四出焚掠。乌里雅苏台的被攻陷，给清廷带来一片惊慌，他们甚至弄不清楚这支马队是从什么地方突然降临的。

1869年9月，以提督刘松山为翼长的清军，奉左宗棠之命以追剿陕回为名，由定边、花马池、兴武营、进兵灵州，所部包括提督易德麟、李就山、章合才、李占椿、喻执益、余虎恩、肖章开、潘运璋、谭上连等马队、步队，在黄河以西有乌里雅苏台将军金顺和提督张曜的清军扼守；在青铜峡口有提督雷正绾、周兰亭等军，形成对金积、吴忠等五百多座回民堡寨的合围形势。

当时清军统帅部里在对宁灵回民用剿还是用抚的决策上认识并不一致。宁夏将军穆图善以及绥远城将军定安都曾力保马化龙“立志坚定”，主张维持抚局，他们反对刘松山在进军中滥杀激变。而左宗棠和刘松山正以镇压了太平军、捻军的老湘军为王牌，骄横地主张对回民必须“痛剿”，“非俟其畏剿之极，诚心乞抚，则固未可漫然允之”。主剿派最终占了上风。刘松山等部清军，在“痛剿以慑服其心”的思想支配下，凭借着优势兵力，依仗外国列强提供的

① 同治八年七月十一日定安奏折附王登明口供，原件藏明清档案部。
② 《清穆宗实录》卷二百八十。
③ 《清穆宗实录》卷三百二。

贷款和新式枪炮，对金积五百多座回民堡寨一路杀来。面对着清军的进军架势，马化龙对抚局仍存幻想。《甘宁青史略》一书曾记录了马化龙的一段自述，反映了他对抚局的认识，也反映了斗争的自卫性。马化龙说："吾本念经人，遭逢乱世，为众推戴，不得不维持桑梓，苟延残喘。俟东南军务平定，甘肃重见天日，必有贤明长官主持西北大局，届时吾即投诚，当一个太平百姓，于愿足矣。"这段自述和马化龙当时在斗争中的表现是一致的。由于斗争只是出于自卫，当清廷用剿的时候，为了维持桑梓，马化龙出面送银送面送地图，递呈代陕回陈林、崔巍等求抚，要求停止进军，而当遭到拒绝后，就不得不"互相保卫，竭力守御"①。如果清廷用抚，即马化龙幻想的穆图善那样的"贤明长官主持西北大局"，马化龙可以出面接受抚局，这也是为了维持桑梓。而只有维持桑梓，保境安民，当一个太平百姓，马化龙才可以维持他在回民中的地位，宁灵回民包括逃来的陕西回民也可以忍辱求生，避免遭到过多的杀戮和损失。总之，清廷方面对宁夏回民时剿时抚，即兵力雄厚时用剿，无兵可调时用抚。以马化龙为首的宁夏回民则是时战时降，战是为了维持桑梓而自卫抗击，降也是为了维持桑梓而忍辱求生。马化龙在自卫抗击时并没有放弃求抚的幻想，而他在抚局期间又没有完全丧失对清军可能进攻的警惕。

事实正是如此，马化龙一再求抚，刘松山骄横地秉承左宗棠的旨意，以突袭吴忠堡开始，对秦渠、汉渠周围五百多座回民堡寨发动了野蛮的进攻。以马化龙为首领的金积各堡寨回民和留在那里的陕西回民一道，为了生存的权利，发扬了回族人民英勇顽强的抗暴精神，凭借着纵横的沟渠和坚厚的碉墙，同依仗洋枪洋炮的优势

① 同治八年十月十八日穆图善片附《灵州职员马朝清原禀》，原件藏明清档案部。

兵力的清军逐堡逐寨地进行殊死拼搏，使进犯的清军每前进一步每攻占一座堡寨都要付出巨大的伤亡。在1870年2月马五寨的攻夺战中，狂傲不可一世的清军统帅刘松山被击毙，回民军乘胜攻夺了青铜峡口，清军雷正绾、周兰亭、徐文秀等军粮路被截断，同时溃退。在此期间，有部分陕西回民武装联合陕北的汉族农民武装，由甘泉、靖边堡一带向关中出击，米脂、同官、蒲城、韩城、郃阳、中部、宜君、长武、大荔等县先后告急。左宗棠受到严旨责斥，叫他扪心自问何以对朝廷？内阁学士宋晋甚至向清廷建议，让李鸿章到西北来，把左宗棠调到贵州去。可见当时的形势对清朝统治者来说有多么严重！战斗到1870年年底，金积堡外围的多数回民堡寨被清军攻陷，加之粮援俱绝，马化龙只得亲赴刘锦棠军营投降。不久，黄河西岸王家疃等回民堡寨经过拼死力斗终于陷入清军之手。1871年3月5日（同治十年正月十三日）马化龙父子、亲属及回民自卫抗清英雄一千八百余人惨遭杀害。金积堡反围剿战斗以及整个宁夏地区的自卫抗清斗争至此悲壮地结束了。

（三）河州之役

金积堡战役结束后，左宗棠就积极谋划镇压河州的起义。河州辖境四百余里，西乡和南乡是回民聚居地区，东乡为信仰伊斯兰教的东乡族所居。咸丰末到同治元年二年之间，先是西宁地区回族、撒拉族中因教派矛盾引起械斗，随之而来在碾伯、米拉沟、狄道州及安定、皋兰、金县交界地区陆续发生团练武装无端杀回事件，加之陕西回民的不断西来，于是，被兵荒马乱捐输差役长期困扰的河州回族和东乡等族，1863年9月在东乡族首领马尕大（即马悟真）等率领下发动起义，12月，回族阿訇马占鳌被推举为主帅，其

他首领还有米阿訇、刘阿訇、尕乡约、临洮大师和撒拉族首领老阿訇等。1864年2月，武装群众攻占了河州城，清文武官员由马占鳌等护送出城。起义群众在1864年11月间一度占领金县、威胁靖远，铁骑驰骋于兰州周围的清水驿、秤钩驿、阿干镇、沙尼镇，造成兰州戒严、“文报不通”① 的局面。而在两个月以后，1865年1月河州回民就向代理陕甘总督恩麟“甘词乞抚”，表示“不敢自居叛逆”②。陷于困境的恩麟只得采取“暂予牢笼，以纾兵力”③ 的羁縻办法。

河州回族、东乡族受抚后，仍有过小规模出击活动。1865年5月，以马阿訇为首的河州回民和陕西回民、莲花城回民联合清军陶茂林部溃勇，曾围攻安定县城。1867年9月12日至15日，以河州东乡族为主力的一支武装由东岗山梁、焦家湾、阿干镇分路攻扑兰州，力挫清军，提督周保和被击毙，总兵以下兵弁多有伤亡。为此，穆图善于1868年6月率军进逼河州，由新路坡攻占太子寺汛城，河州南乡和东乡都遭到很大损失。各族群众凭借层峦叠嶂，严阵以待，穆图善不敢再深入，而就此罢兵。1869年11月初，当金积堡受围攻之际，在狄道的陕回崔三联合河州马尕大、马占魁等曾向北出击，扬言救援金积堡，遇到清军拦截，中途而返。

对于河州，左宗棠认为马尕大、马占鳌等人求抚之心“坚切”，然而“非创巨痛深，固难望其永久贴服”④，决定“先剿后抚”。1871年9月16日左宗棠进驻安定，分兵三路进窥河州。以记名提督傅先宗由狄道渡洮河，造船、架桥、修垒，为中路；记名提督刘明灯、徐

① 《钦定平定陕甘新疆回“匪”方略》卷八十七。
② 《钦定平定陕甘新疆回“匪”方略》卷九十一。
③ 《钦定平定陕甘新疆回“匪”方略》卷八十九。
④ 《钦定平定陕甘新疆回“匪”方略》卷二百四十八。

文秀由安定进扼康家崖，屯三甲集，以进逼大东乡，为右路；记名提督杨世俊及提督张仲春等马步队取道南关坪，为左路。以弧形合围的形势，滚营前进，节节进逼，大有一鼓荡平之势。

河州回族、东乡族和撒拉族的联军，凭借山峦层垒路径狭险的地形，发扬勇猛顽强的斗志和攀崖越涧的长技，在三甲集、黑山头、董家山、谢家坪筑垒力拒，给进犯清军以重创。1872 年 1、2 月间河州各族联军同数十营清军在太子寺展开了一场恶战。清军进占太子寺南二十里的新路坡，以马占鳌、马海晏为首的各族联军，在太子寺环营掘长壕，凭山依水，护以卡堡，严阵以待。1872 年 2 月 12 日（同治十一年正月初四日），各族联军乘清军春节夜宴，以所谓黑虎掏心的战术，在新路坡迤东清军腹地抢筑三道坚冰构筑的壁垒，配以优秀的撒拉族射手，各垒互为犄角，凭险拼死力拒。清军首尾不能相顾，粮路又断。13 日（正月初五）被激怒的清军猛攻三垒，遇到坚强狙击。14 日傅先宗被击毙，清军兵威顿挫，各族联军乘势全力反攻，白刃相搏，杀声震天。19 日夜徐文秀又被击毙，总兵郑守南、李其祥以下副将、参将、游击、都司死亡数十名，弁勇伤亡惨重，残余清军也相率弃垒溃逃，不能成军。这是左宗棠在西北最大的一次惨败，他又受到清廷的严旨斥责，所谓"'贼'势复张，兵威顿挫，而粮饷又不能继后，事殊不可言"①。

马占鳌乘大胜之机，力排众议，派遣自己的儿子马七五和其他几个头目到三甲集面见清总理营务处陈湜求抚，并尽缴马匹、器械，表示永不反复。左宗棠惊喜交加，接受抚局，给马七五取名安良，从此马占鳌、马安良父子及其左右一批武将死心塌地为清军镇压西宁、肃州及新疆等地各族起义而效命卖力。

① 《平定关陇纪略》卷十一，见《回民起义》第四册。

(四)西宁之役

咸丰末年西宁、大通、丹噶尔等地,有以马尕三(即马文义)为首的撒拉族人因教派争端而引起的械斗。1862 年 2 月,碾伯团练无端杀死打牲回民三人,又欲净洗米拉沟回民,于是西宁府各地回族、撒拉族纷纷采取自卫行动。1863 年 4 月,西宁回族中又发生花寺教派与临洮教派之间的械斗,回民总约马归源(其父马永泰原为清军参将)纠合花寺教众数千人将西宁东关及北关一带临洮教民杀伤过半,械斗波及到丹噶尔、南川营及米拉沟一带。由于受关中及甘肃各地回民起义的影响,加之清军对西宁府属械斗的回民在"进剿之时,往往妄行杀戮,乘机抢掠",以致无辜回民也"无以自存"①。1867 年 3 月,贵德厅回民高举"汉回通谋,官逼民变"旗帜,占踞厅城②。西宁各地回族、撒拉族因教派矛盾引起的械斗已经转化为各族联合的自卫抗清斗争。

"困居城内,无饷无兵"的清西宁办事大臣玉通,不得不对西宁回民"竭力羁縻"③,维持一种抚局。马归源被任为署理西宁府知府,其弟马本源也被委以军职。他们弟兄为了向清廷效忠,曾参与扑灭西宁附近一些零星的回民反抗活动。抚局期间,凡是西宁城门的启闭,公文的往来及官员的出入,都由回民控制。这种抚局对清廷来讲,与金积堡、河州等处的抚局一样,只不过是在无饷无兵情况下的暂时容忍而已。

① 《清穆宗实录》卷二百九。
② 《钦定平定陕甘新疆回"匪"方略》卷一百五十五。
③ 《钦定平定陕甘新疆回"匪"方略》卷二百一。

当河州战役结束后，1872 年 9 月以刘锦棠为主帅的清军包括提督何作霖、余虎恩、谭和义、苏大德、罗照升、陈启明、刘明灯、席大成、尹兴茂，由碾伯向西分扎八十余里，向西宁进犯。碾伯到西宁“两山对峙，湟水中流”，由大峡口抵小峡口数十里，“高峰危耸，中通一径”，“南北沟岔纷歧”①。以白彦虎为首的陕西回族同当地回族、撒拉族联军，为了民族生存，凭险拼死抗拒，给进犯清军以不断的打击。由 1872 年 9 月下旬开始到 11 月底，前后两月有余，大小五十余战，11 月 19 日刘锦棠进驻西宁，马归源、马本源等携眷出走。1873 年 3 月初巴燕戎格之役，马归源、马本源被俘，后被杀害，大通、循化等地也先后被清军攻占。禹得彦、崔伟、毕大才等支虎口余生的陕回男妇老幼约二万人，被押赴平凉、秦安、清水等县，择地安插。唯有白彦虎深知左宗棠的残忍刁诈，誓不投降，率领眷属及党羽约二千余人，于 1873 年 2 月下旬由大通经永安冒着冰雪严寒向河西奔驰。

（五）肃州之役

河西甘州、凉州、肃州人数不多的散居回民因受关中和宁夏、河州、西宁回民自卫抗清斗争的影响而深感不安，民族关系日趋紧张。1864 年 2 月，回族猎户马得功、马三娃等聚众占踞赤金堡。1865 年 2 月 18 日，以凉州副都统瑞云为首的清军，竟在三昼夜间将凉州郡城内及东关厢回民四百余户包括担任清军游击、都司、守备等官职的回民屠戮净尽。接着，甘州及高台县也发生无辜回民

① 豫师“详陈西宁剿‘匪’大捷折”，同治十一年十一月初九日，见《豫师青海奏稿》。

被屠事件。这对于河西各地回民震动极大。短时间内,永固堡、洪水营以及安西、敦煌、玉门等县回民被迫纷纷起来武装自卫。

1865年3月中,护肃州镇成桂与署安肃道恒龄密商,收养精壮遣犯,并让乡练进入肃州城,"宣传剿灭回民"①,3月21日突然将各城封闭,形势极为紧迫。回民方面因有凉州郡城屠回惨案的前鉴,也有了准备。3月22日回族猎户武装占踞嘉峪关城,进军肃州东关,23日肃州城内以马天才为首的回民劈开东门,猎户武装一齐拥进,肃州遂为回民占有。同治八年以前大约三年时间,实行武装自卫的肃州回民同清军形成一种相峙局面。其间,1868年5月,肃州南山一带包括金佛寺、清水堡等处汉民,被清军"勒捐钱粮,枷锁比追"激变②,傅三冒料、杨文善等汉族农民首领主动联合肃州回民自卫武装共同抗清。1869年1月,清军提督成禄、杨占鳌率军围攻肃州,回族猎户首领马文禄(即马四)约同城中汉民耆老百姓数百人出城求抚,声称"肃州回汉向来和好",几年来"虽有就抚之心,实无投生之路;兼之各处回民于招安之后复被哄杀,因而疑贰不定","非敢抗拒官军,实因无计求生,迫而为此"③。成禄委派马文禄为肃州回民头目,改名马忠良。并委派回民头目马金贵前往乌鲁木齐办理招抚,马金贵去新疆,沿途只称讲和而不说招抚,由于清方毫无诚意,乌鲁木齐方面没有出现抚局,后来马金贵在达坂城抗击阿古柏的战役中壮烈牺牲。

尽管以马文禄、马金贵为首的肃州回民接受成禄、杨占鳌的抚局,而且从同治八年以来"尚知安分"④,并未主动出击。然而,左

① 《钦定平定陕甘新疆回"匪"方略》卷一百五。
② 《钦定平定陕甘新疆回"匪"方略》卷一百七十二、一百七十三。
③ 《肃州回目原禀》,原件藏明清档案部。
④ 《钦定平定陕甘新疆回"匪"方略》卷二百四十九。

宗棠在镇压了河州、西宁回民自卫抗清武装之后，就以大军北上压逼肃州。围攻肃州的清军主力是提督徐占彪、杨世俊两军。将军金顺、提督张曜、宋庆诸军也参加对肃州的合围。

1873年3月初，白彦虎率部通过仅容单车又有五营清军防守的扁都口，经山丹、东乐至甘州城外之梁家堡，杨世俊和杨占鳌等军分道追击。3月中至4月中，白彦虎部经抚彝厅属鸭子渠、板桥，进至高台，肃州回民曾多次出城配合白彦虎部迎击清军，白彦虎率部与清军周旋于高台属之毛目、双树屯，金塔属之牛头湾以及肃州郊外的野麻湾、塔尔湾。由于清军截击，白彦虎不愿进驻肃州，而是率部经文殊山进军嘉峪关外的大罩滩、黑山峡，由敦煌奔向哈密。

肃州回民既得不到外援，又不能弃城突围，只有困守孤城拼死力斗而已。肃州古城城高三丈六尺，厚三丈余，城外有深壕环绕，壕深二丈余，阔约十丈。以马文禄、马永福为首的肃州本地回民同陕甘新疆各地聚集在肃州的回族、撒拉族、维吾尔族武装，在凶残的清军围攻面前，凭坚拒守，毫不畏惧，他们的拼搏精神真正是惊天地泣鬼神。清军日夜以后膛螺丝炮猛轰，城墙随坍随补。1873年8月，清军攻占肃州东关，徐占彪负重伤，不能领军。对峙到10月，在清廷一再严旨催逼下，左宗棠亲自到肃州城郊督战，杨世俊在攻城时被击毙。骄横的左宗棠也在惊叹，肃州回民在东关已破、储积已空、外援已绝的极端艰苦情况下，“犹敢倔强一崛，誓决死斗”[①]，是所有各支回民抗清武装中之最为“坚悍”者。7月下旬，刘锦棠由西宁经永安至甘州，派湘军五营赴肃州增援，左宗棠让新抚的陕回头目到城下呼叫投诚免死，马文禄信以为真开城出降，左宗

① 《钦定平定陕甘新疆回“匪”方略》卷二百八十三。

棠背信弃义纵兵大杀，马文禄、马永福等自卫抗清英雄惨遭杀害，聚集肃州的各族“客回”一千五百七十三名被处死，当地“土回”五千四百余名除老弱妇女九百余名外，尽遭屠戮。左宗棠以他手中的屠刀取得了肃州之役的可耻胜利。

（六）乌鲁木齐之役

新疆地区回族和维吾尔、哈萨克等族人民在清朝沉重的封建榨取和严刻的民族压迫下，时有反抗。早在1856年（咸丰六年）库车的维吾尔族人迈买铁里等，因地方官的滥派差徭而聚众抗官，遭到残酷镇压。1863年（同治二年）春，在陕甘回民自卫抗清斗争的影响和各地屠回事件刺激下，塔尔巴哈台（塔城）和伊犁惠远城三道河地方的回民，“怀疑起事”①。塔城回民经掌教、乡约劝导，抗争渐渐平息下去。三道河回民则联合塔尔奇营回族和维吾尔等族士兵，“扭锁开城，抢劫库存军械，杀毙兵丁”②。在清军镇压下，起义首领杨三星、飞刀马二等被捕牺牲。

1864年（同治三年）7月，事态进一步扩大。居新疆南路之冲的库车回民联合维吾尔人发动起义，占踞库车城。接着。喀喇沙尔（今焉耆回族自治县）办事大臣依奇哩竟然“将该处回民不分良莠全行诛戮”③，这一灭绝人性的暴行，无异于火上浇油，“以致流言四起”，叶尔羌、英吉沙尔、喀什噶尔，以及伊犁、塔城、乌鲁木齐、吐鲁番、哈密等地，回族联合维吾尔等族人民纷纷起来自卫抗清。

① 《清穆宗实录》卷六十三。
② 《清穆宗实录》卷六十八。
③ 《钦定平定陕甘新疆回“匪”方略》卷七十六。

伊犁以维吾尔族迈孜木杂特为首的起义，声言："近年万种冤屈不能伸雪"，起义确"因委曲逼迫所致"。他们高举"官逼民反"[①] 的旗帜，反映了新疆回、维各族人民反抗清封建统治的强烈要求，也说明新疆各族人民的起义从总体上讲是正义的、无可非议的。乌鲁木齐回民起义，由阿訇妥明（妥得璘）、参将索焕章领导，起义的直接导因是"红庙子满城都统平某，假防堵为名，檄各州县加征民粮"，迪化州甚至"按亩勒征，严刑催比"[②]。这一地区原有的回汉矛盾也因而激化。于是古城、奇台、木垒河等地回民纷起响应。妥明、索焕章率领的回民武装，又先后攻占昌吉、呼图壁、绥来、库尔喀喇乌苏等城。起义进入高潮，天山南北几乎全部被各族反清群众所占踞。

由于起义具有反抗民族压迫的自卫斗争性质，回、维各族的民族、宗教上层不仅参加了起义而且掌握了斗争的领导权，在斗争中发挥了组织、号召作用。个别领导人囿于狭隘的民族意识也有把斗争引入歧途的。喀什噶尔各族人民起义后，柯尔克孜族酋长思的克派回民头目金相印到中亚浩罕国要求请回南疆大和卓波罗尼都的曾孙布鲁素克和卓，以便拿他的旗帜作为反清号召，而浩罕国军官阿古柏乘机挟持布鲁素克进驻喀什噶尔，并掌握了实权。思的克对此十分不满，率领柯尔克孜人民进行反抗，失败，被逐。不久布鲁素克也被放逐。1867 年底，阿古柏在喀什噶尔建立伪政权，控制喀什噶尔、和阗、阿克苏、库车、莎车、叶尔羌、乌什等七城。入侵者篡夺了各族人民起义的胜利果实，把南疆维吾尔等各族人民置于黑暗残暴统治之下，而且把魔爪伸向吐鲁番、伸向北疆。

---

① 《钦定平定陕甘新疆回"匪"方略》卷九十二，又见《清穆宗实录》卷一百二十七。

② 《平回志》卷七，见《回民起义》第三册。

以妥明、索焕章为领袖，以乌鲁木齐为中心的北疆回民自卫抗清武装，尽管至今还有人错误地称他们是“封建神权”统治，但是，在阿古柏的军事威胁面前，他们并没有因为与阿古柏集团同样信仰伊斯兰教而与之同流合污，他们果断地出兵向南迎击阿古柏，并一再派人向过去的敌人——清军和团练武装讲和，表示摒弃前嫌合力抗击阿古柏。北疆妥明、索焕章回民自卫武装的这一转变极为重要，也极其可贵。而清统治者却始终把北疆的回民自卫武装当做主要敌人，认为阿古柏攻打妥明，正使清军有机可乘，绝无清军去帮助妥明的道理。相反地，清军与阿古柏信使往还[①]，秋波频传；清军与各路民团也在帮助阿古柏夹攻妥明，阿古柏“深得其力”。

1870年（同治九年）3月，当妥明派马仲、马泰、赵生才等率众南击阿古柏受挫之后，10月阿古柏以数万之众经过激烈战斗攻陷了吐鲁番，回民惨遭屠戮。清统治者意识到阿古柏此举正是为清廷效力的表示，只是怀疑“惟该头人是否真心向化，究不可知”[②]。夺取了吐鲁番之后，阿古柏军即北上围攻乌鲁木齐，遭到妥明、索焕章的坚决反击，妥明再次向清廷求抚，呼吁夹击阿古柏。然而清统治者对此毫无诚意，乌鲁木齐竟在清军、民团与阿古柏匪军的夹攻中陷落[③]，回、维各族惨遭杀戮。妥明逃走，后被拘管，索焕章出城即病故，马仲投顺阿古柏，被委派为阿奇木（总管），阿古柏仍返回吐鲁番。

吐鲁番、乌鲁木齐等地被阿古柏匪军夺取并受其控制，使北疆

① 《钦定平定陕甘新疆回“匪”方略》卷二百四十五、二百五十三。
② 《钦定平定陕甘新疆回“匪”方略》卷二百三十八。
③ 《钦定平定陕甘新疆回“匪”方略》卷二百四十二。

回民自卫武装遭遇沉重打击，但还不等于回民自卫武装的被消灭。乌鲁木齐等地回、汉、维各族人民对于接受阿古柏的统治极其不满，这一带反阿古柏入侵者的斗争并没有停止。妥明自己仍在设法与清军联系，有时通过驻守古牧地的回民首领马明与清军联系，表示愿意谈判投诚，合力抗击阿古柏。妥明还曾派遣马进才等回民头目去西宁等地送信，“约该处回兵出关相助”①，共击阿古柏，这一着棋也是非常有意义的。清廷仍是拒绝投诚，甚至回民军差人到清军赵兴体营中送信投诚，因信中有讲和等字样而被斥逐，未允所请②。当时只有乡团徐学功深明大意，赞同联合，停止与回民武装的敌对行为，他主动发给回民军旗帜，并且派弟弟徐学弟联合回民军“同攻安集延”③。1872 年(同治十一年)春，徐学功自己带领马步勇丁驻扎在乌鲁木齐北门外，日用粮草等项都是乌鲁木齐、玛纳斯等处回民竭力筹备主动供支。玛纳斯回民武装还联同徐学功不断打击阿古柏入侵军。这年 5 月，被肃州马文禄派来讲和的回民首领马金贵在达坂城奋力抗击阿古柏匪军，徐学弟率兵来援，马金贵、徐学弟先后战败牺牲。

驻守古牧地的回民军首领马明一直高举反抗阿古柏的旗帜，与阿古柏匪军相持。马明与清哈密帮办大臣景廉的委员桂洪元“深相结，大出刍粮供军，共图帕夏(阿古柏)”④。清军古城统领张玉春率所部进驻古牧地，抗击阿古柏军，战败，受重伤，马明奋力救援，并支发该军口食。为此，景廉有接受马明投诚的可能。1872 年 8 月，古牧地被阿古柏匪军攻破，马明被拘管。就在古牧地被困

① 《清穆宗实录》卷三百四十一。
② 《钦定平定陕甘新疆回“匪”方略》卷二百六十三。
③ 《钦定平定陕甘新疆回“匪”方略》卷二百六十五。
④ 《戡定新疆记》卷一，见《回民起义》第四册。

危急之时，马明还向清方表示“欲与安集延假意说和，以为缓兵之计，禀请迅发大兵”①。马明有意投诚，而清军方面像徐学功这样深明大义的人却非常之少，当时非但没人出面妥善利用这一形势，却不断有人故作刁难，破坏北疆回民武装的投诚。驻守济木萨的清军统领孔才，就是最为凶顽的一个，先是要求马明送家属为质，后来又将济木萨、古城两处进行贸易的无辜回民一齐剿洗净尽，致使抚局遭到破坏。在回民武装方面也有记恨民团屠回的前仇，又慑于阿古柏的淫威，卖身投顺，甚至有不顾大局暗结阿古柏匪军偷袭徐学功营盘的错误行为。事实说明，妥明、马明与徐学功、徐学弟的捐弃前嫌合力共抗阿古柏，代表了当时北疆混乱局面中的正确方向，他们坚持与阿古柏匪军搏斗数年，为打击入侵者承受重大牺牲作出积极贡献。清廷的拒绝招抚，特别是孔才之辈对回民的剿洗是极其错误的。孔才及其它一些地方的滥杀行为，说明回民投诚后生命财产仍得不到切实的保障，这就使得本来可以接受招抚共抗阿古柏的广大回民因疑惧观望而继续呻吟在阿古柏的黑暗统治之下，并在不久刘锦棠大军消灭阿古柏入侵军的战争中遭到玉石俱焚的命运，也堵塞了白彦虎出关后可能受抚的最后一线希望。

1873年春，白彦虎一支人马约二千余人在西宁抗清失利，由大通经永安奔向河西，又经肃州外围出嘉峪关奔哈密，纠约当地维吾尔人抵御清兵的追击，不久即奔向乌鲁木齐。当时北疆的形势，据景廉所奏，乌鲁木齐、昌吉、呼图壁、玛纳斯、古牧地等处，“现为安夷、回逆分踞”，他们之间是“忽离忽合”的关系。景廉主张“安

① 《钦定平定陕甘新疆回“匪”方略》卷二百六十八。

夷、回逆总宜分而不宜合”[①]，如果迫使陕甘回民军投顺安集延，那就“为官兵多树一敌”，甚不可取。左宗棠、刘锦棠的大军出关规复新疆，所征剿的对象也不尽相同，既有所谓“陕甘叛回”，又有“安集延夷兵”以及“积年叛弁”，等等。白彦虎由哈密奔乌鲁木齐，是否与妥明约会西宁等处回民军有关，已不可考，但这支人马最初确是投奔北疆回民自卫武装而来，那是毫无疑问的。只是这时北疆形势已发生变化，古牧地已被阿古柏匪军攻破，马明被拘管。妥明、马明联合民团及争取清军合力抗击阿古柏的策略已遭到破坏。白彦虎一支人马转战陕甘万里跋涉而来，这时已断绝了向清廷投诚求生之路。拒绝投诚坚持反清的道路本来是正义的，然而在新疆，白彦虎没能顺应已经变化了的形势，他没有继承（实际上也不可能继承）妥明、马明联合清军共抗阿古柏的策略，而采取了暂时投顺阿古柏以抗拒清军追剿的策略，这一行动不仅对这支自卫抗清军来讲，还是就当时整个新疆的形势讲，都是万不得已的求生策略。

1876年（光绪二年）7月，刘锦棠及金顺等部清军奉左宗棠之命，为了打击白彦虎及原在北疆各地的陕甘回民，由济木萨出发进占阜康、古牧地，8月18日一举攻占乌鲁木齐所属三城，即乌鲁木齐城、红庙子及妥明所筑王城。但在城小而坚的玛纳斯南城，金顺以大炮猛轰仍久攻不下，刘锦棠派湘军往援，左宗棠写信示意刘锦棠，必要时不妨考虑用抚，他说：“玛纳斯南城本可收抚，因孔才执意欲剿，徐学功不能与争。而外来各军群思复城之功，摩拳擦掌以待。”又说：“且一城之中，矢死抗拒者究有几何？老弱妇女，岂必尽加屠戮？”[②] 左宗棠这段话透露出一个重要事实，即玛纳斯回民

① 《钦定平定陕甘新疆回“匪”方略》卷二百七十九。

② 《左文襄公全集·书牍》卷十七。

(实际上应该不止玛纳斯,而是包括古牧地及乌鲁木齐各城)曾经有过投诚之议,很可能是徐学功联系招抚的,因为就在不久以前玛纳斯等地回民还与徐学功的民团和好,并肩合力抗击阿古柏匪军,徐学功驻扎乌鲁木齐时,日用粮草等项都是乌鲁木齐、玛纳斯回民竭力筹备供支的。古牧地被围紧急时,马明表示欲与安集延假意说和,以为缓兵之计,禀请迅发大兵,代表了北疆广大回民及其领袖们在阿古柏匪军胁迫下的共同心声。可是,岂知大军一旦出关就不加区别竟然反目成仇又项上加刀呢?深明大义又深知内情的徐学功为招抚回民确曾力争过,怎奈"因孔才执意欲剿",玛纳斯回民投诚竟遭拒绝。到11月初玛纳斯南城回民首领率众出降,金顺竟不讲信义,纵兵杀降,这次是正义之师造成的杀降惨剧。一贯主张痛剿的左宗棠此时此刻对于金顺等的野蛮杀降也深为不满。左宗棠深知,不仅玛纳斯等地回民不须动兵"本可收抚","吐鲁番人虽为安集延所胁,然来降者每言欲归天朝",即使南疆,"闻南八城回情亦不服安集延,盖皆畏诈力驱迫而仍思宽大归恩之故",所以左宗棠强调"此次大军所至,非申明纪律,严戒杀掠不可"①。这正说明清军出关规复新疆与在关内镇压、诛剿起义群众性质已完全不同,因而严戒杀掠正体现了正义之师的纪律和对各族人民所施与的恩泽。

白彦虎及其所部在红庙子、古牧地及玛纳斯的对清军作战中,不敢踞城死守,无心恋战,且战且走。1877年(光绪三年)4月吐鲁番战役中,马人得率众投诚,白彦虎已先期逃往托克逊,正式投入阿古柏的怀抱。左宗棠根据多年的观察,对于白彦虎在作战中的规律性掌握得很清楚,并有比较客观的分析。他认为白彦虎"自陕

① 《左文襄公全集·书牍》卷十七。

至甘，未尝占踞城池，遇劲军未尝恋战，有时见劲军蹑踪而至，绐诸逆目断后，自挈党伙先逃，所犯之处未尝久留，且不踞城池，专为觊便窜逸之计。观其过肃城不赴马四之招，现踞红庙子，不踞乌垣，亦可概见"①。这是1874年(同治十三年)3月左宗棠的分析，到1876年(光绪二年)8月，白彦虎此时已投靠了阿古柏，左宗棠认为白彦虎"自知势力不及安集延，思借为声援以自固，凡帕夏所欲，不敢少违"，并"与土回坚拒官军，自观成败，伺间脱走"②。白彦虎由陕而甘而新疆十多年的作战经历也正是如此，投靠阿古柏，仍然是"为觊便窜逸之计"，借阿古柏之力，抗拒清军，"自观成败，伺间脱走"。

1877年(光绪三年)4月，刘锦棠率军连克达坂城、吐鲁番和托克逊，进展迅速，敌人闻风丧胆。达坂城之役，阿古柏的亲信大通哈(大总管)和几个胖色提(营官)被俘，他们都为阿古柏向清军乞款，表示愿意缚送白彦虎，献出南八城以自赎。可是阿古柏既制服不了白彦虎、内部又矛盾重重，1877年5月29日阿古柏被部下杀死③。

形势急转直下，阿古柏的次子海古拉携阿古柏尸体西窜，途中被其胞兄伯克胡里谋杀。白彦虎踞开都河西岸的库尔勒，惶惶不可终日。为了阻挡清军追击，竟不择手段掘开开都河，使喀喇沙尔至库尔勒之间数十里一片泽国。1877年10月，刘锦棠所部清军追至库尔勒，白彦虎早已仓荒西窜，经库车、拜城，逃往乌什。伯克胡

① 《钦定平定陕甘新疆回"匪"方略》卷二百九十三。

② 《钦定平定陕甘新疆回"匪"方略》卷三百一。

③ 阿古柏之死众说纷纭，有自杀他杀二说。《阿古柏伯克传》作者英国人包罗杰则说："至于阿古柏伯克会遭到凶杀，如果我们考虑到在他周围的那些像东干(指回回)首领之类的可疑部属，就不足为奇了"，言下之意是白彦虎杀死了阿古柏。

里分道逃往叶尔羌。清军舍伯克胡里，专追白彦虎。白彦虎由乌什折向喀什噶尔，并已先期遣人用金银货宝向俄国“买路求生”①。12月17日，清军攻克喀什噶尔，白彦虎及伯克胡里率残部分头向西北方向狂奔，经阿特巴什的纳林河桥逃入俄罗斯境内。1878年（光绪四年）1月2日，清军收复和阗。这样，除伊犁地区外，新疆全境重新为清军控制。

西北回民自卫抗清斗争，从1862年（同治元年）春天关中发难开始，到1873年（同治十二年）年底肃州被攻陷和北疆回民自卫抗清势力在清军与阿古柏匪军夹击下失败为止，历时近十二年。1873年白彦虎出关，1877年底出走俄境，这四年多时间斗争性质又有变化，为了叙述的完整性，文中仍作一简略交代。同治初至光绪初的西北回民起义，时间久、地域广、问题多。各类问题错综复杂，往往因人因事因时因地而异。诸如各地起事的爆发原因和性质、民族宗教上层的参加及其影响、民族关系（包括与太平军、捻军、民团、溃勇诸种关系以及回、维，回、蒙等关系）、起义领导人的评价、投诚问题的评价、教派纠纷、白彦虎假意投靠阿古柏和阿古柏被杀之谜以及白彦虎出走俄罗斯的认识，等等。这些问题目前在学术界有的已有较好的评述，而有的尚无定论。本文对很多问题未敢涉及，有的问题也未能深入探讨，只就各地自卫斗争的过程略述其梗概而已。因此，错漏不妥之处在所难免，敬希读者鉴谅并给予指正。

（原载《西北史地》1986年第1期，本文略作修删）

〔马寿千〕

① 《平回志》卷七，见《回民起义》第三册。

十四　近代史上回族人民的反帝爱国斗争

从鸦片战争开始，外国侵略者用炮舰和鸦片打开了长期闭关锁国的中国大门，中国社会一步一步地变成半殖民地半封建社会。外国资本侵入的影响，首先从东南沿海和内地开始，边疆地区遇到列强蚕食和瓜分的危机，中华各民族面临着空前的灾难。从沿海到边疆，凡侵略者所到之处，各地各族人民始终坚持了英勇的反侵略斗争。散居各地的回族人民，包括在清朝军队里服役的广大回族官兵，同汉族及其他各族人民一起以不同形式参加了反抗外国侵略的斗争，并做出了积极贡献。

不少文献记载可以说明，清朝乾、嘉、道、咸时期各地绿营军队的民族构成中，西北陕甘（包括宁夏、青海）地区的军队里，或者“多系回弁”，或者“回兵居半”，其中当也包括撒拉、东乡等族官兵在内。西南的云南、贵州、四川和山东、河南、河北等地的军队里，也有相当多的回族官兵。仅从雍正至道光一百多年时间的不完全统计，官至提督级的回族将官就有二十余名，总兵以下的中下级员弁当更多，他们平日驻扎各地，遇有农民起义或者边疆少数民族反抗，就奉命调去参与镇压，遇有外来侵略即奉命守土抗敌。因此，鸦片战争时期，像广东防守战中四川、贵州兵的参战，江浙沿海有陕甘兵及青州兵的参战，其中当有众多回族官兵英勇御敌和流血牺牲。

鸦片战争时期，在林则徐的同僚和部下里有不少回族人，其中有事迹可考并知其为回回者有伍长华和马辰。他们追随林则徐在禁绝鸦片和抗击侵略的斗争中做出积极贡献。

伍长华[①] 出身于南京回族世家，由按察使、布政使到道光十八年(1838年)升任湖北巡抚，那时林则徐任湖广总督，在林则徐去北京陛见道光皇帝痛陈严禁鸦片主张的时候，伍长华一度兼署湖广总督。就在林则徐虎门禁烟的半年前，林则徐与伍长华各率僚属来到武昌校场，共同将湖北各地查抄的鸦片烟枪1754杆，烟斗烟具若干，当众捶碎焚烧。同时又将从江夏(今属武昌)和汉阳缴获的烟土烟膏16768两投入江心。说明伍长华身为湖北巡抚是积极追随林则徐禁绝鸦片的大员。

马辰[②] 出身于安徽怀宁(今安庆)回族世家，道光十五年(1835年)任湖南抚标右营游击，第二年署左营参将。他治军严明，却得罪权贵，被革职回籍。道光十八年林则徐以钦差大臣节制广东水师，前往广东查禁鸦片，路过安徽时启用了马辰。让马辰兼程先赴海口，代为查访夷情，后又多次派他往返于澳门、广州等地，“侦探夷情，查访汉奸”。马辰完成任务甚为周详，深受林则徐的赏识。在轰轰烈烈的禁烟运动中，马辰积极参与“收缴溶化烟土二万余箱，昼夜稽查，不辞劳瘁”。在广东沿海军民抗击英国武装侵略的战斗中，林则徐素知马辰熟悉带兵，委他赴行营会合剿办。道光十九年十月，马辰率兵参加官涌之战，“旬日之内大小接仗六次，具系全胜”。道光二十年正月，马辰率兵在长沙湾“毁内地济夷运输船二十有二，奸民焚死缚献有差”。林则徐夸奖这次战役甚为痛快，

① 《江苏地方志》1988年第4期，伍贻业《回族探花伍长华》。

② 《林则徐集·奏稿》、《林则徐集·日记》，答振益先生提供。

可以“寒汉奸之心，落顽夷之胆”。道光二十年四五月间，马辰在关天培指挥下，与土家族爱国将领陈连升联合作战，多次给予英国侵略者的船只以沉重打击。林则徐先后三次奏请启用并奖励马辰，赞扬他“收缴趸船鸦片以迄毁化竣事，皆任其劳”，参加官涌、东涌战役，“奋力剿防，屡经获胜”。“于军务历练多年，其才识均属得用”。对马辰在消禁鸦片和抗击侵略者斗争中的功绩给予了充分肯定。

鸦片战争时期，中国军队抗击英国侵略军最为壮列的一次战役是道光二十一年八月（1841 年 9 月）的定海抗战。这次抗战有三个总兵与敌人浴血奋战六天六夜，同日阵亡，在中国近代史上写下了光辉的一页。三总兵之一的浙江处州镇总兵郑国鸿，湖南凤凰厅（今凤凰县）回族[①]，出身于将门。道光二十年（1840 年）升任浙江处州镇总兵。道光二十一年二月，与定海镇总兵葛云飞、寿春镇总兵王锡朋统兵三千名收复了定海。定海是浙江沿海战略要地，是侵略军必争之地。道光二十一年九月，英国侵略军再次犯定海。钦差大臣裕谦力主抵抗，三位总兵誓死坚守。郑国鸿驻守定海东面的竹山门，与葛云飞、王锡朋三总兵各扼要隘，互为犄角。1841 年 9 月 26 日，四只英国船闯入竹山门，郑国鸿从容指挥，大炮击断英军首船的大桅，侵略军退走，道光皇帝传旨嘉奖。第二天，英国侵略军以火轮三只，三桅船一只，再攻竹山门，再次被击退。接连几天，进攻竹山门和晓峰岭的英军，均被郑国鸿和葛云飞等部击退。清军扛枪、扛炮英勇御敌，不断取胜，士气大振。当时英国侵略军还裹胁了一万多名闽广亡命的土寇，共约二万人。而三镇清军不过四五千人，三位总兵曾多次联名请求增兵，裕谦和提督余

① 见马亮生主编《湖南回族》。据云今日凤凰县有郑氏后裔，仍为回族。

步云坐视不救，只令三总兵死守，不要希望有援兵，三镇士兵连日血战，枪炮连续轰击，热不能用，仍然奋击不已，而且连日风雨交加，官兵站立在泥淖之中，无暇炊事，食不果腹，三镇守军陷于既无援兵又粮尽兵疲的绝境之中。10月1日午夜，英国侵略军趁大雾发动总攻，三位总兵率所部官兵誓死拼杀。直到第二天下午，总兵王锡朋中炮，英勇献身。郑国鸿所据竹山门已腹背受敌，他见敌势弥漫，知事已不可为；把总兵官印授于军校，只身赴敌，身被重创，仍然擎旗挥刀督战，手刃悍贼数人，壮烈牺牲。葛云飞在奋战中弹穿胸膛，身中四十余创，壮烈捐躯。三位总兵所率五千名官兵几乎全部阵亡，定海再次被英军侵占。定海保卫战惊破敌胆，三总兵同日殉国壮怀激烈。道光皇帝览奏，深为感动，为之堕泪。这是鸦片战争中打得最激烈、最雄壮，连续时间最长的一次战役。三总兵的事迹受到颂扬与怀念。后人在赞扬郑国鸿的诗中写道："郑帅断右臂，裹创强撑搴，张目犹呼公，扬扬如平时"，"前队既沦亡，后队势渐危，公死复何憾，公名日月垂"。英国侵略者也被郑国鸿的英雄形象所感动，他们也承认："有些汉军军官表现得很英勇，汉军中的郑老将军亲自率领所属和我们军队短兵接战，丝毫不怕从舰上打来落在他身旁的炮弹，炮弹把他打倒，又有人紧接来替他指挥战斗。"

三总兵阵亡后，均入祀昭忠祠。郑国鸿谥号"忠节"，他不仅是一名爱国的武将，同时还优于文学，是一名儒将，他自幼聪颖好学，曾就师于社会名流严如煜，探求经世之道，著有《诗经疏义》、《葩经招旨》、《昌学崇源》等。郑国鸿的儿子鼎臣，继承父志，参加抗英战斗，为国雪耻，为父报仇。道光二十二年(1842年)旧历三月初三，在乍浦以南的普陀洋海面，用战船奇袭英国侵略者，打了一个著名的漂亮仗，朝野震动，被誉为当世的"奇男"。当时随军的爱国诗人

贝青乔在他的《咄咄吟》里赞誉郑鼎臣的这次战功说："一军缟素拥奇男，战槛横排乍浦南，记取普陀洋外捷，壬寅三月日初三。"郑国鸿、郑鼎臣父子在鸦片战争中的英雄业绩，说明他们不愧为中华民族的英烈，回族人民的奇男。

道光二十一年(1841 年)，在浙江沿海参加抗英的陕甘绿营兵有四千二百名，其中有固原营、宁夏营、西宁营。陕甘兵在当时最称劲旅，他们主要参加了慈溪、乍浦以及松江的三次战役。由金华副将河州人朱贵率领的以固原营兵为主力的骁勇善战的甘肃劲兵九百名，奉命保卫慈溪，驻扎在慈溪门外的大宝山。在英军侵略者道光二十二年(1842 年)旧历二月初四，派遣陆海军进逼大宝山。从上午八时至下午五时，甘肃兵饥不得食，渴不得饮。与英军誓死格斗，我军无不一以当百，使用扛枪扛炮隐蔽在树林中，依托岩石，与武器精良、人数众多的英军浴血奋战。而其他清军竟不来增援，甘肃兵孤军奋战，最后与敌人短兵相接，肉搏相拼，朱贵阵亡，所部牺牲者约四百余人，英国侵略军也受到重创，死伤近四百人。这一战使敌军不敢再犯绍兴，仓惶而去，浙江内地得免侵扰，当时有人把这次战役说成是"战最烈，死亦最多"的一次战役。甚至有人赞誉这一仗可以与唐代张巡、许远坚守睢阳保障江淮的功劳相比。甘肃劲兵的英勇顽强精神已经威震敌胆，英国侵略军也承认，这些是中国陆军的精华，其中所包括的五百名卫戍京师的甘肃军队是强壮而筋骨发达的一种人，惯于在边陲作战，中国人誉之为不可征服，还有陕西军队。奕经称他是为了等待这支军队到来才延期进攻的[①]。与定海三总兵的处境相似，慈溪战役的失败，主要由于清军参赞文蔚等人庸懦无能和指挥不当所致。

① 《鸦片战争》第五册，汉宾《在华作战记》。

道光二十二年四月初九，英国侵略军进攻乍浦，有陕甘调防的士兵数百名在乍浦唐湾山北驻防，他们以扛炮与敌军奋力拼搏，不久我军火器用尽，援兵又不继，力竭同死。这次战役陕甘兵共阵亡三百六十七人，给英国侵略军也造成重大损失。在上海松江驻防的陕甘兵二千人，坚守阵地，多次击退英国侵略军的进攻，松江得免于被敌侵占。慈溪、乍浦两次战役，陕甘兵牺牲近八百名。慈溪阵亡者有督标左营把总邸法德、外委马隆图、马兵单朋德、步兵马有等人；乍浦阵亡有千总李廷贵、把总马芝荣、外委马成功等，应均为有名姓之回回将士。

道光二十二年，英国侵略军进犯厦门的时候，奉调驻守厦门海口的清军游击杨成龙[①]（福建邵武回民）率兵与英军斗智斗勇，奋力击退敌人船队，保卫了厦门海防，鼓舞了福建沿海军民的抗敌斗志。

在第二次鸦片战争即英法联军之役中，也有回族爱国官兵参加反抗侵略的战争，天津镇标右营游击沙春元，河南郑县（今郑州）回族，武进士出身。咸丰八年（1858 年）调防天津大沽口北岸炮台。当年四月，英法侵略联军为了扩大第一次鸦片战争所得利益，趁清统治者与太平军作战不可开交之际，迫使清朝政府修约，侵略军的舰艇及登陆队二千七百多人，集中在白河口外。五月二十日，英法联军向直隶总督谭廷襄发出最后通牒，并且炮轰我大沽炮台。面对侵略军的嚣张气焰，驻守炮台的游击沙春元沉着指挥，亲燃巨炮，激战中击沉敌舢板四只，毙敌近百名。法军炮艇“霰弹”号受重创，舰长被击毙。正当大沽炮台爱国官兵与英法侵略军浴血奋战之际，直隶总督谭廷襄以及布政使、提督、总兵等文武官员们却一

① 见《回族研究》1997 年第 4 期，福建邵武伊协《抗英将领杨成龙》。

个个临阵逃走。沙春元率所部孤军奋战坚守炮台，终因敌众我寡，炮台失守。沙春元腹部受伤，肠子流出，为国英勇捐躯。

在回族爱国官兵奋力抗敌报国的同时，沿海一些城市的回民，在侵略者的威胁面前，坚定沉着，同仇敌忾，以不同形式表现了中国人民不可屈辱的精神。回民较多的江苏镇江，当时的《镇城竹枝词》里流传有“都督夷人骂教门，镇江回子不逃奔”的民谣。

在福建晋江出现了一位以科学技术贡献给国家的先进的回族科学家丁拱辰。丁拱辰生长在泉州一个回族商人家庭，同外界接触较多，青少年时就注意自学科学知识，17岁迫于父命弃儒经商，先后往返于浙东和广东，暇时仍坚持自学，喜欢数学，“通三角八线之法”，又研究天文，夜观星象，并亲手制作观测仪器。1831年，他31岁的时候，到国外去谋生，到过吕宋诸岛（今菲律宾）及伊朗、阿拉伯，开扩了眼界，看到了列强在各处的横行霸道，激励了他爱国救国的志向。

鸦片战争爆发，丁拱辰毅然放弃了经商之路，认识到学习外国先进技术以振兴中华的重要，这也就是当时魏源所总结的“师夷之长技以制夷”的思想。丁拱辰不仅认识到这一点，而且身体力行，苦心钻研，探数学之奥，积日月之功，著成《演炮图说》，呈献给官府，试之有验，为他奏闻于朝廷，丁拱辰不仅著书，而且自己捐献资财铸大炮四十位，小者二千斤，大者五千斤，炮身短而炮口大，略仿西洋模式，丁拱辰的爱国举动，感动了道光皇帝。道光二十一年（1841年）十二月三十日，道光的上谕认为呈缴上来的图式，极为中肯，具见矢志同仇，留心时务，可嘉之至，并且赐给丁拱辰六品官衔。当时朝野著名人士对丁拱辰在科技上的重要贡献和爱国精神，都曾给予很高的评价。魏源认为丁拱辰的《演炮图说》“甚合时用”，林则徐读了《演炮图说》，积极表示令丁拱辰回福建，“面谈细

底，方觉快心”。叶志谦称赞《演炮图说》是“谋国谋心，事先利器，配金配火，虞备除戎”。邓廷桢赞扬丁拱辰“辨微妙解弧三角，策事真通垣一方”①。状元林鸿年为丁拱辰像赞题诗说：“诸葛神机用火攻，舟车战法古原通，极西浅翊量天尺，本出玑衡矩度中。”除了《演炮图说》，经过勤苦学习，参阅大量中西军器制造资料，丁拱辰还写出了《演炮图说后编》、《增补则克录》、《西洋军火图编》等军事著作。同林则徐、魏源一样，丁拱辰代表了当时向西方寻找救国真理的中国先进分子，也是近代中国兵器创作的先驱者。由于当时的局限，丁拱辰的科技贡献在鸦片战争期间没有能充分发挥作用，而十年之后在镇压太平天国革命运动中，却被赛尚阿及李鸿章等所重视和利用，这是由当时中国善于内耗而怯于御敌的国情所决定的，非丁拱辰的始料所及。

不仅在东南沿海地区回族爱国官兵和人民群众积极参加反抗英国侵略军的斗争，在西北边疆地区回族人民参加了反抗沙俄侵略的斗争，谱写了壮丽的反帝爱国的篇章。

善于经营、开拓的回族人民历来有开发矿业的传统，比如在云南，在甘肃包括青海、宁夏等地，都是这样，在新疆也同样如此。其中新疆西北部塔尔巴哈台（今塔城）的西南有一个雅尔噶图金矿，就有大批回族汉族矿工在这里开采金矿。清朝地方官府为了筹措饷需，咸丰三年（1853年）九月开始，鼓励各族人民在这里开采试挖。几个月以后，沙俄驻塔城领事塔塔林诺夫通过西伯利亚总督向清朝政府伊犁将军奕山提出无理要求，硬说雅尔噶图金矿是属于俄国的，并要中国方面撤走挖金工人，奕山害怕得罪沙俄引起事端，在复文中一面申明雅尔噶图金矿在中国境内属于中国所有；一

① 丁拱辰《演炮图说辑要》。

面又借口获矿不旺，下令把该矿封禁，并且派兵前往驱散矿工，塔城回汉各族矿工对封建官府屈服于沙俄压力的媚外行为根本不屑一顾，仍在坚持开挖金矿。咸丰四年（1854年）九月，沙俄再次提出上述无理要求，清朝地方官吏又再次派兵前往雅尔噶图金矿驱散矿工，而矿工们毫无畏惧，仍在矿上坚持挖金，沙俄驻塔城领事恼羞成怒，带领侵略军在咸丰五年（1855）二月，包围雅尔噶图金矿，将中国矿工们堵入洞内，用烟熏死6人。五月，侵略者又枪杀我矿工5人，不断制造流血事件。沙俄侵略者的暴行，激起了中国各族矿工的极大愤怒，他们自发的组织起来，由回族矿工徐天尧、安玉贤为首的各族矿工，六月十八日聚集在专管塔尔巴哈台通商事务的章京萨碧屯的官署中示威请愿，揭发萨碧屯“侵吞国课，私通番夷”，要求侵略者交出杀人凶手，否则就要采取行动，要放火烧毁沙俄在塔城的贸易货场（夷圈货物）。这次正义的反抗沙俄侵略的爱国示威，被昏庸媚外的地方官吏强行解散，但矿工们反抗侵略暴行的怒火不仅没有熄灭，反而愈烧愈旺。八月二十六日夜间，五六百名愤怒的回、汉族矿工聚集在沙俄驻塔城贸易圈周围，怀着对沙俄侵略者驱逐中国矿工并杀伤人命的强烈义愤，安玉贤带头用芦苇点烧沙俄贸易圈的草堆，接着马隆兴等人也分别点放火把，不久就烧及沙俄的货物场，当时正值风大火猛，无人救援，结果侵略者的51间楼房、住房以及屯积的货物都被延烧几尽[①]。沙俄驻塔城领事和商人们也都狼狈逃窜，徐天尧等还连名投递禀帖控告章京萨碧屯“通外害人”[②]，清统治者终于把萨碧屯和管理洋商圈子笔帖式阿弼善革职，为了安抚洋人之心，严厉查拿这次事件的为首

① 《筹办夷务始末·咸丰朝》卷十一、十二、十四。
② 《清文宗实录》卷一百八十。

者,“使该洋人等,诚心悦服,勿因细故,致启衅端”。由回族矿工徐天尧、安玉贤等带头发动的塔城抗俄事件,充分表达了回族劳动人民威武不屈,敢于抗暴的顽强斗争精神。徐天尧等敢于揭露和控诉封建统治者的“通外害人”,在当时处在边疆的少数民族劳动人民中,能够把反侵略与反封建二者联系起来予以抗击,更加难能可贵,这正是近代中国人民最可贵的革命品质。

在震惊中外的天津教案和马嘉理事件中,也有回民同汉族及当地少数民族联合进行反抗侵略的斗争。在天津,英、法联军之役以后,十九世纪六十年代,法国及其他列强仗势侵占土地,准备修建兵营和领事馆。在天津旧城东北隅沿运河的金家窑地方,明代以来就是回族船民聚居之处,1858 年 6 月,英法侵略军把金家窑村三百多户居民全部赶走,房屋被拆毁改建成军营,回、汉族村民流离失所,无家可归,他们忍无可忍,决心与侵略者械斗血战,夺回村落以泄恨,官府害怕阻碍和局,将老百姓婉言慰回,没有几天,金家窑的被逐村民在侵略军兵营旁放火烧房惩治了敌人。1858 年 6 月的一天,一群俄国水兵闯到天津旧城西北角南阁地方寻衅,附近的回、汉族群众八百多人,手持器械,针锋相对,迫使侵略者退走,所以,在天津的汉族和回族人民中早已积累着对洋人的仇恨。十九世纪六十年代初,法国人又在天津旧城东北角的三岔河口一带强占土地修建教堂。1869 年 12 月,三层楼的所谓“圣母胜利之后堂”的法国教堂建成,人们叫它河楼教堂,或者鬼子楼。1870 年夏,传说法国教堂拐骗和虐死中国儿童,群众更加愤怒,纷纷要求官府进行查办,大街小巷贴满了揭帖,控诉侵略者的罪行,并到教堂质问和围观。公历 6 月 21 日由于法国领事丰大业的骄横和向中国官员开枪,终于激成事变。丰大业和秘书西门被愤怒的群众殴毙。接着,群众涌向法国教堂,打死了传教士谢福音和几个修

女，火烧了教堂和领事馆。群众又放火烧了天津东门外的法国育婴堂“仁慈堂”，英国、美国在天津的讲书堂及洋行等也被捣毁。这就是震惊中外的天津教案。法国及其他列强乘机以武力相威胁，要求惩办“凶手”、赔修教堂、厚葬领事等项，清廷害怕事态扩大，不好收拾，派直隶总督曾国藩处理此案，九月又改派李鸿章为直隶总督接办此案。10月19日，马宏亮、金占鳌、刘黑等二十位无辜百姓在官府屠刀下英勇就义，天津这次大规模的群众反洋教斗争，当地回民积极参加是无疑的，二十位烈士中如马宏亮等是否回民，已无从考证，二十人之外有一个叫穆巴的青年，肯定是回族，原来被曾国藩定为第一批处决的人犯之中。而穆巴的祖母穆李氏，向天津道衙门递呈力诉冤屈，要求为之申理。正巧这时官府又拿获一名在逃的所谓“正犯”范永，曾国藩认为第一批“犯人”当中，“他家皆不诉冤，独穆巴之祖母诉冤，查访后无行凶实据”，经过熟商，认为“尚可更正”。向朝廷请旨之后，曾国藩“将第一批内有证无供之穆巴，准予开释”，而把拿获的范永顶替穆巴归案正法[①]，这次事件中穆巴因“有证无供”而死里逃生，多亏他祖母穆李氏敢于大闹公堂据理力争，祖孙并为英雄人物。

马嘉理案发生在光绪元年（1875年），当时英国为了加强对我国西南地区的侵略，要开辟滇缅交通，在1874年派遣军官柏郎带兵从缅甸向云南进发，英国驻华公使馆派翻译马嘉理从云南入缅迎接。1875年2月，马嘉理在滕越附近，不顾当地景颇、汉、回、傣各族人民的劝阻，反而开枪伤人，群众奋起将马嘉理及其随员击毙。接着，柏郎所带二百余名武装探测队被各族群众围困在班西山下，各族群众中有当地少数民族和汉族，还有杜文秀部下李国纶

① 《筹办夷务始末·同治朝》卷七十七。

的儿子李发所带一批回民，在各族人民的威逼之下，柏郎率部狼狈逃回缅甸。

清朝末年在中法战争、中日战争和八国联军之役中，也都有回族爱国官兵的积极贡献。在中法战争期间，有为数众多的回族官兵参加了人越对法作战。较有名的有马维骐、马秀廷、白金柱、马树堂等。马维骐被誉为滇中骁将，战绩最佳。光绪九年(1883 年)马维骐时任清军参将，奉命率左营兵入越，曾在兴化、北宁屡挫法军。光绪十年年底，清军集中滇、粤重兵，进攻为法军占据的越北重镇宣光，前后历时 35 昼夜，战斗异常激烈。马维骐奉命率三营清兵，与刘永福的黑旗军配合，截守河道，以断绝法军支援。光绪十一年(1885 年)初，清军在宣光城下掘地道，都司马越鸿率队掘成地道，填炸药轰开城墙两处，清军与法军展开肉搏战。马维骐等随提督何秀林率队与法军恶战。由于法军增援，清军也伤亡较重，被迫解宣光之围。不少回族将士参加了这次战役。如都司马白珍、守备马绶、哨官马鞠桂等。光绪十一年二月，法军进攻临洮府，马维骐率军配合刘永福的黑旗军，大败法军，打死打伤法军一千多人，这就是著名的临洮大捷。马维骐战功卓著，《清史稿》载："法越之战，滇军多有功，而以维骐及覃修纲、吴永安为著。"随即升副将；后升任广东提督，四川陆路提督。另一位滇军将领，云南师宗回族马秀廷，光绪十一年三月下旬，他统带定远、镇远两军与黑旗军一道，在临洮大败法军，收复一些州县。继而转战宣光等地，击毙法将孤拔，打击了法军的嚣张气焰。清廷以马秀廷抗法有功，授建威将军。随马维骐参加入越抗法战争的回族将领，还有沙甸白金柱，官至开化(今文山)镇总兵，记名提督；鲁甸李辉山，以军功任右军统领，后擢道员；大理马树堂，任参将，等等，均在中法战争中立有

功勋[①]。

中日甲午战争中在平壤壮烈牺牲的左宝贵，更是中外闻名的英雄人物。左宝贵是山东费县（今平邑）回族，去平壤以前是记名提督、广东高州镇总兵。光绪二十年（1894年）七月中旬，左宝贵与马玉昆、卫汝贵、丰绅阿四路大军奉命开赴朝鲜，增援已在牙山抵御日本侵略军的提督叶志超部。八月，叶志超在牙山战败逃到平壤，统率已在平壤的左宝贵等四路大军。在日军进逼面前，叶志超胆怯，主张弃城逃走，左宝贵坚决主战，派亲兵监视叶志超，左宝贵率所部六营守平壤北城玄武门山顶，其余各将分守东西南三面，九月中，日军集结重兵向玄武门发动猛攻，左宝贵亲率所部誓决死战，站立城上指挥，杀伤敌兵无数。日军增调炮兵向清军阵地排炮轰击。左宝贵身受枪伤，仍裹创指挥，誓死抵御，他的部下深受感动，奋勇拼杀，九月十五日，左宝贵被敌军炮弹击中，壮烈殉国。光绪皇帝给予左宝贵太子少保，谥忠壮的封号，以表彰他的英烈。玄武门失守，叶志超下令撤兵，各军溃乱，叶志超率余部过鸭绿江退入中国境内。左宝贵英勇抗敌的形象，受到中外人士的普遍称颂。清末北京地区流传着左宝贵的夫人由山东老家率众为丈夫复仇的竹枝词："夫人统率复仇兵，来自齐州越禁城，粉黛兜鍪一佳话，白团三万拥银旌。"[②] 这段竹枝词所反映的内容是否确有其事，尚待考证。它说明了左宝贵在朝鲜抗敌和殉国已经在民间产生了深远影响，以致出现了不少传奇式的佳话。

光绪二十六年（1900年）在抗击八国联军侵略的斗争中，董福祥的甘军奉调保卫京师，甘军中有一支由回族总兵马福禄率领的

① 见《云南回族史》修订本。

② 光绪二十六年（1900年）《都门纪变百咏》。

主要由河州回族及东乡等少数民族官兵组成的部队，六月中他们与友军一起在廊坊同侵略军遭遇，马福禄以步兵张两翼，敌进始准发枪，骑兵往来策应，马福禄身先士卒，与侵略军喋血相拼，敌不能支，仓惶逃往天津，这一仗被称为庚子之役的第一恶仗。马福禄所率爱国官兵与义和团等友军配合杀敌，大灭了侵略军的威风，大长了中国人民的志气。侵略军头子英国驻华舰队司令西摩尔退回天津后说，这次中国军队使用的如果是西式枪炮，则所率联军必定全军覆灭。廊坊战斗中，马福禄所部官兵百余名英勇献身。七月初，侵略军以重兵进攻北京，马福禄率部守卫正阳门，侵略军以优势炮火夺得了正阳门楼，并在城上设十道栅卡，阻止清军反攻。马福禄亲自登城督战，所部健儿昼夜环攻，连毁敌人七道栅卡，在激战中马福禄被飞弹击中，壮烈捐躯，他的从弟福贵、福全，侄子耀图，以及回族东乡族撒拉族官兵百余人，皆英勇阵亡，显示了少数民族子弟的反帝爱国的献身精神。

八国联军之役中，天津和北京的回族群众，也为掩护义和团和抗击侵略军做出贡献。由于义和团有烧香、磕头及敬神等仪式，回族很少有参加义和团的。不过回民支持和同情义和团。1900 年八国联军攻破天津北门时，不少汉民跑到药王庙清真寺前避难，小伙巷回民以回回不拜鬼神，无义和团为由，阻止侵略军对汉民的屠杀。对避难者，附近回民还主动送水送饭，日夜妥加照顾。天津清真南寺也掩护了不少被八国联军追捕的义和团战士，阿訇刘德正挺身而出，将这批义和团匿于寺中，严加保护，后来侵略者发现此事，并令其交出，刘德正拒不出卖义士，侵略军将阿訇杀害。刘阿訇为反抗侵略和民族团结献出了宝贵生命[①]。当时北京回民中也

① 见《天津回族简志》。

流传着“回民和汉民，都是一家人，坛场磕了头，都去杀洋人”的民谣，说明回民中也有参加义和团并进行反侵略斗争的。曾经当过山西学政的回民王廷相，也在八国联军之役中殉国。

清朝末年，英、俄帝国主义势力觊觎我西藏地方，为保卫国家领土主权和巩固西藏边防，广大藏族同胞和在西藏的满、汉各族官民做出了重要贡献。其中也有不少回族官民为保卫西藏做出过积极贡献，随着地方回族史料的发掘整理，我们才能得知一些有关回族人在西藏的弥足珍贵的动人事迹。安徽怀宁（今安庆）回族马吉符，学识渊博，通晓英、日两种语言。光绪二十八（1902年）经四川提督马维骐推荐到西藏拉萨担任驻藏大臣公署文案，得以参与机要。入藏前，马吉符曾向朝廷明确表示，要团结藏人，励精图治，充实国防，以杜绝外人觊觎。同时要开展平等互惠的正常国际贸易和抚绥周边毗连地区，以确保边境安宁。入藏后他自愿到最艰苦的地方去办事，先后在拉里、后藏、靖西三处任同知，又在亚东和江孜任监督之职。任职期间，他因地制宜倡导发展农业、手工业，改进畜牧业技术，筹建了汉医院，逐渐引进中西医技术。在江孜创立棉、毛纺织厂，粮食、皮革、药材加工厂和工具制造厂。兴办汉、藏文识字班、小学和职业学校。他学习并熟练地掌握了藏语，对藏医学也悉心研究，他给自己取别名叫“雪山樵”，以表示热爱西藏建设西藏的决心。特别是马吉符任职亚东和江孜监督期间，面对英人的占领和侵略阴谋，他代表驻藏大臣依据国际法准则坚定地与英人斗智斗勇，反复交涉，终于迫使英人由亚东撤退，并挫败了英人在江孜建立租界的图谋。驻藏大臣联豫赞赏马吉符有眼光能办事，并让马吉符条陈治藏方略。马吉符根据平日的考察拟就了切合实际的八项治藏办法，主要有：改修康藏公路，以利于西藏与内地的交通；抚绥尼泊尔、不丹，以保西藏边境安宁；加紧电讯建设，

首先敷设江孜至拉萨的电线，以利公务，然后依次推广；从速开办噶大克（今噶尔）商埠；从速建立西藏邮政系统；配练汉裔藏人及藏族兵员，巩固国防而又节约粮饷；加强汉藏官员联系；创建官办银行，促进经济发展。驻藏大臣采纳了这批条陈，并逐条实行。就这样马吉符在西藏工作八年，凭自己的智慧和能力为建设西藏保卫西藏而尽力①。

从鸦片战争到义和团运动的六十年间，从沿海到边疆，无论是清朝军队里的回族爱国官兵，还是普通回族老百姓，都为反击侵略作出积极贡献，以上仅是知其名姓和事迹者，至于奋斗牺牲而没有载入史册，或者尚不知其为回回者，当亦不少。

〔马寿千〕

① 宁夏人民出版社《近现代回族爱国斗争史话》。

十五　十九世纪末二十世纪初回回民族的新觉醒

回族先民的活动始于唐宋，到了元代一批批信仰伊斯兰教的中亚各族人、波斯人、阿拉伯人，当时统称为回回人，海陆分程进入我国西北、云南、中原以及东南沿海各地。元代的兼容并蓄和对外开放，极有利于回回人的发展。明初，各地回回人有一个不断归附和被安插、被征调的过程。明中叶以后，散居各地的回回人，与汉族以及蒙、藏、彝、白等族交错杂居，渐渐适应并扎根于中国社会，回回作为一个民族的特征渐渐显露。白寿彝先生曾说过，回回民族的一个重要特征是它适应环境的韧性。回族的发展离不开每个时代全国形势发展的总格局。明封建统治者“用夏变夷”的高压政策，回回人也能够适应。明朝嘉靖时权臣严嵩在他的《南宫奏议》里有一段话很有代表性，他说：“汉回在中国甚多，士农工商通与汉人相同，宜乎用夏变夷。然竟以彼教为是，丧用夷礼，不食猪禽。有特立欲变者，则群聚而非之，虽妻子亦辄离悖。同类则相遇亲厚，视若至亲。”回回人就是这样在适应中求生存求发展的。回回文化是以伊斯兰文化为核心，不断适应并吸收中国传统文化（有时也可以叫汉文化或儒家文化），回回文化正是这两种不同类型文化的适应与结合。经过元明数百年的发展，到清代前期回族封建经济文化已经达到相当高的水平。然而，由于回回居住过于分散，各地区之间回回的经济文化发展水平有很大不平衡。回回民族没有

形成哪怕是局部地区的举足轻重的势力，在政治上历来没有地位，历代封建统治者在制定政策时不会注意到如此分散的少部分人的特殊利益。这就势必出现在回回人努力适应环境的同时，又时而出现不适应甚至矛盾、冲突的现象。长时期小的矛盾、小的械斗的积累，终于酿成咸、同时期云南和西北大规模的回民自卫抗清斗争。这是在太平天国革命、捻军起义的大背景下爆发的，它应当是当时全国各族人民反清起义的一部分。但又有不同，很多情况下，回民起义是被迫的，为了生存权利而愤起自卫，它是自卫性的。云南和西北回民起义遭到无情镇压，更多的是被哄杀，放下武器之后便遭哄杀。回回民族遭受到一场空前浩劫，元气大伤。通过咸同这次大的变乱，清统治者发现回族人的一个特点，或者说是弱点。在封建统治者的高压和屠杀面前，广大回民会团结一致以死相拼的；而当统治者的政策较为宽松的时候，回族人内部并不齐心，甚至会互相猜疑、互相争讼。这就是当时云南一个地方官吏所讲的回民“缓则异心，急则同命”①。光绪时海城（今宁夏海原）知县杨金庚说得更加具体，他说：“凡汉、回讼端，各执一词，莫可究诘，须准情酌理，乃得持平”，“若回民之与回民涉讼，动即造大风波，以置之死地而后快，其充当头目者尤甚。一经持法断结，分别责惩，两造复相祝而笑，相好如初”②。云南和西北的广大回民，虎口余生，惊魂甫定，在灾难沉重的日子里，没有失去民族复苏的信心，在屈辱中奋斗求生。19世纪末20世纪初全国回族经济文化在恢复中又有新的发展。

从鸦片战争开始，经过英法联军之役、中法战争、中日战争，直

① 彭崧毓：《云南风土纪事诗》。

② 光绪杨金庚：《海城县志》油印本。

到八国联军之役，专制腐朽的大清国屡遭败绩，割地赔款，屈辱至极，也一次次惊醒了中国人民。鸦片战争时期就出现了以林则徐、魏源为代表的一批志士，开始向西方寻找救国真理的尝试。魏源提出的“师夷之长技以制夷”的思想，正是这种尝试的代表思想。而这时在福建泉州出现了一位以科学技术贡献给国家的回族科学家丁拱辰，他青少年时就注意自学科学知识，喜爱数学，研究天文。公元1831年，丁拱辰去国外谋生，到过吕宋诸岛（今菲律宾）及伊朗、阿拉伯，开扩了眼界，目睹列强在各处横行霸道，激励了他爱国救国的志向。鸦片战争爆发，丁拱辰认识到学习外国先进技术以振兴中华的重要，苦心钻研，身体力行，著成《演炮图说》，并自己捐资铸大炮四十位，小者二千斤，大者五千斤，略仿西洋模式，试之有验。受到道光皇帝的嘉奖和林则徐等的表彰。他是“师夷之长技以制夷”思想的实践者，近代中国兵器创作的先驱者。

发生在距今100年前的戊戌变法，是一次自上而下的变法维新运动，最后由于顽固派权势过大而遭失败，但新政虽未能实行，民气毕竟因此而大开，中华各民族先进分子爱国图存的觉醒是压制不住的。回族镖师王正谊，字子彬，人称大刀王五，是北方著名武侠，他结交维新志士，是戊戌变法六君子之一谭嗣同的武术老师，深受变法维新思想的影响，并积极参加维新活动。当光绪皇帝被囚于瀛台之初，王五与谭嗣同曾企图救出光绪，请他亲政推行变法，这一计划仓促间不易实行。王五劝谭嗣同逃走，谭嗣同拒绝出走，被捕入狱后谭嗣同临终绝笔有“我自横刀向天笑，去留肝胆两昆仑”的诗句。据说“两昆仑”，一个是指康有为，一个就指的是王五，一文一武，希望他们担当起天下兴亡的重任。王五的事迹生动感人，他是一位传奇式人物，是一位君主立宪派人物，他的参与变法维新活动，也从一个侧面反映出回族人民的觉醒。

19世纪末20世纪初的中国，正处在山雨欲来的大动荡、大变革时期，回民散居各地，势必受到冲击，并开始有了新的觉醒。不过最初这种觉醒只出现在京师和沿海一些大中城市，也只在回民的少数先进分子中有了觉醒，并不等于全民族的普遍的觉醒，然而它的意义是重大的，在回回民族发展史上具有划时代的意义。

19世纪末20世纪初，西方文化与科学知识被大量介绍到中国来。这不同于17世纪的西学东渐，那时主要是由传教士介绍进来的，规模不大。这次是中国人主动向西方寻找真理。在学习和引进西方文化、科学知识的新潮流中，回族文化也开始注入了新的内容和活力，并由此影响着回族后来的发展。一批回族先进分子受到时代潮流的冲击和新的风气的熏染，突破了封建封闭时代的沉闷空气，他们的视野扩大了，思想活跃了，他们开始吸纳新的知识和新的观念，从新的角度去进行反思和提出问题，从高的层面去观察世界、认识事物。与当时中国总的形势一致，在北京以及沿海地区回族中也出现了到外国留学和组织团体、兴办报纸刊物以及设立新式学校等新的文化活动，这都是当时回族新的觉醒的一些重要标志。

日本距离中国最近，在大批的中国青年去日本留学的活动中，也有回族青年参加这一活动。1908年，在日本东京，有从中国14个省去的36名回族知识青年。他们人数虽少，学习的科目却很广泛。有学习工科、铁道、商船和军事科的，也有学习政治经济科、医科和师范等学科的。有一位来自奉天(今沈阳)的回族女青年，敢于冲破封建礼教和宗教教规的束缚，到国外去求学，被认为是回族女子的开路先锋。还有一位湖南籍的阿訇，来东京留学，人们称赞他是掌教开通的萌芽，是真正明白伊斯兰教义的人。这些都能从不同的侧面反映出当时回族觉醒的程度。留学日本的回族学生在

东京发起创立了“以提倡教育普及、宗教改良两事为本旨”[①] 的“留东清真教育会”。留日回族学生在东京编辑出版了回族自己最早的刊物《醒回篇》，他们基于强烈的爱国救亡和振兴回族的使命感，编辑刊物，“以笔代舌”，目的是“唤醒吾回之热度”，以“宗教与教育为之起点，推之社会由是开明，国家由是强盛，天下由是乂安”。留日回族学生成立团体和创办刊物，曾受到中国驻日公使杨枢的支持和赞助。杨枢，字星垣，广州回族，长期从事译员和洋务活动，1903 年 5 月出任驻日公使，正当清廷学习日本变法维新富国强兵经验之时，这一任命相当重要，他是清廷向西方向日本学习经验的组织者和管理者，从回回民族的角度看，杨枢当是回族新觉醒中的佼佼者和先驱者。《醒回篇》说，光绪三十三年(1907)六月，杨枢卸任回国前夕，在留东清真教育会成立的时候，他在使馆会见回族留日学生，据《留东清真教育会纪事》云：“丁未六月，乃发起斯会，经前钦差驻日大臣杨星垣先生助金以资会费，并率诸公子及随员之同教者，合留学同人摄影于使馆，以为纪念。”杨枢在政治上是主张君主立宪的，他任驻日公使期间，配合清廷“预备立宪”活动，与日本清政大学协议在该校开设法政速成科，接受中国官费留学生学习宪政知识，为清政府培养宪政人材。而杨枢并非守旧者流，他深谙世界潮流，了解民主革命的趋势，曾对当时留日的汪精卫和自己的侄子杨毅镳说：“民主革命，势所使然，问题在迟早而已。吾老矣，行将退休归田，而加入革命之举，虽吾子侄亦不禁。”[②] 留日学生中有更为激进者，参加革命派的行列，其中以四川回族青年刘

① 留东清真教育会编《醒回篇》。

② 王希隆：《清末回族外交官杨枢》。

庆恩的事迹最突出[①]。在当时民主革命派与改良派的激烈辩论中,东京曾是大论战的一个主要阵地。刘庆恩原是工人,为人正直,敢于斗争。1906 年冬,在一次四川留日学生关于革命与立宪的争辩中,刘庆恩抄起火钵痛击了为拥护君主立宪而喋喋不休的周某,博得了留日学生的一致好评。这件事也反映了以刘庆恩为代表的回族留日青年主张推翻帝制、拥护共和的决心。刘庆恩回国后,任职汉阳兵工厂,曾发明新式快枪,有人把他与詹天佑并提,属于清末留学生中之佼佼者。

东京成立的留东清真教育会,还不是最早成立的回民团体,早于它的是童琮在江苏镇江创立的东亚穆民教育总会(不久改称东亚清真教育总会),这两个团体存在的时间虽然短暂,在回族中是起到了启蒙作用的。

在国内,北京、天津等城市得风气之先,出现了丁竹园、丁宝臣兄弟这样的回族优秀代表人物。他们怀着"真理救国"、"教育救国"的热情,积极参加中国早期的新闻事业。为了让妇女、儿童都能读懂报纸和接受新思想的教育,他们把古汉语改变为通俗易懂的白话文,他们是我国早期白话文报纸的先驱者之一。1904 年丁宝臣在北京开办了《正宗爱国报》,1907 年丁竹园在天津开办了《竹园白话报》。他们通俗而又犀利的白话演说稿,当时在北京、天津一带广泛传播,很有影响。丁氏兄弟的新闻带着鲜明的时代感和历史责任感,表现出强烈的爱国主义和救亡图存的思想。外国列强对中国和中国人的欺侮,使回族进步知识分子深感耻辱。他们已经认识到人民是国家的分子,无论他的职业是什么,也无论他是满人、汉人、回回人、蒙古人、藏人,都是组成国家的分子,每个分

① 吴玉章:《论辛亥革命》。

子都有爱国、救国的责任。丁竹园曾经非常精辟地说，保卫国家就是保卫教门，爱护国家就是爱护自身[①]。他进一步指出，无论是信仰何种宗教，既然是中国人，就应当同心努力维持国家大事，没有了国家也就保不住宗教了[②]。这样的觉悟，这样的认识，说明回回人原来自发的爱国思想发生升华，变成了自觉的认识。他们不再只是考虑回回的事情或者宗教的事情，而是把国家、把救国放在第一位，自觉地鲜明地提出来，这是19世纪末20世纪初回族中爱国主义思潮兴起的突出标志。

从爱国主义思想出发，回族先进分子当时已经认识到必须化除畛域，不分民族，不分宗教，同舟共济，团结救国。他们回顾了咸丰同治时期云贵陕甘等地对回民的血腥镇压，正是由于腐朽专制的清朝统治者对广大回民实行的高压政策和宗教歧视所造成的。“其乱全由于不懂宗教之地方官所逼成。官逼民反，势不能不反”[③]。其实，我国当时就有佛教、天主教、基督教、伊斯兰教等不同的宗教，另外还有儒教，各教之间完全可以“各是其是非其非”，“于不同之中而求同”[④]，为什么要显分畛域，互相争斗呢？各宗教之间是互相尊重，各行其是的问题，同为中国人，各宗教应该“各信各教，各享各自由，井水不犯河水，何苦无故的结怨为仇呢？”[⑤] 化除畛域，各信各教，这也是觉醒中的回族先进分子在民族压迫和宗教歧视的政治环境中所采取的一种讲团结求谅解的现实态度。

要振兴民族，就必须改良宗教，认为不改良就跟不上已经发展

① 民国元年十一月初六日北京《正宗爱国报》。
② 民国元年正月十五日北京《正宗爱国报》。
③ 光绪三十四年七月十六日《竹园白话报》。
④ 留东清真教育会：《醒回篇》。
⑤ 光绪三十四年九月二十七日《竹园白话报》。

变化了的形势，不改良就会被时代所淘汰。这是当时回族先进分子对待民族、宗教问题的一种很有代表性的看法。这些有识之士已经认识到，任何宗教都不能总是因循保守，一成不变，伊斯兰教也不例外。他们信奉伊斯兰教，同时又热切地希望伊斯兰教的“教谊能随时宜以为变”①，这是因为，时代变化了，社会进步了，回族人与外界的接触和交往也愈来愈频繁，回族人要进行各种社会活动，要兴办各种事业，只要“不悖教中重大的规矩就行了”②，而不必斤斤计较，自缚手脚，限制太严。这些议论当时在回族先进分子中是有代表性的，但它在回族史上还不是最早提出来的有关宗教改良的主张。早在明代晚期的福建泉州，与回族进步思想家李贽同时的回族学者中，在议论伊斯兰教与儒家关系的时候，丁自申提出了“不泥乎其教亦不背乎其教，变而通之，与时宜焉”③ 的主张，另一回族学者、李贽的亲属林奇材则主张对宗教尽管可以变通，但最低限度是“家禁用豚”和祭祀祖先的时候，“刲牲治具，必仿教门”④，这又是一些改良宗教以适应环境的议论。我们姑且不论这些要求改良的社会背景以及这些议论在当时是否正确可行，仅就宗教需要变通需要改良以适应发展了的时代这一层来说，明末封建时代的回族学者与清末回族先进分子的主张有其相似之处。只是由于时代的进步和环境的不同，20 世纪初的宗教改良的理论在回民中的影响要深远得多，我们说这是新的更高层次的觉醒，这一点是可以理解的。

觉醒中的回回知识分子，在理论上已经有了对宗教演变规律

① 留东清真教育会：《醒回篇》。
② 民国元年六月初八日《正宗爱国报》。
③ 泉州《郭氏族谱》。
④ 同上。

的认识。丁竹园说，有一种大同主义的宗教消亡的学说，很有道理，然而现在还太早，还不到时候，人民没有达到这样的程度。回族先进分子当时能够了解西方的科学知识和技术进步，能够了解西方的各种思潮和学说，包括物竞天择、人权天赋的学说以及西方的价值观念等等。因此，他们接触和了解唯物主义的有关宗教消亡的学说，当是很自然的事情。同时，他们也会受到来自伊斯兰世界的正在兴起的伊斯兰改革主义思潮的影响。《醒回篇》里讲得很清楚，留日回族青年已经深深感到世界科学与技术日新月异不断进步，如声学、光学、电学对现代交通工具的发明和运用，令人惊心动魄。依据优胜劣败的天演公例，不改良就不能前进，就会被淘汰。国家是这样，宗教也是这样。

对宗教改良问题，《醒回篇》中发表了几篇有价值的有代表性的议论。比如，黄镇磐说，穆罕默德是世界第一的宗教改良家。这说明宗教改良不仅合乎时代要求，而且合乎圣行，先知就曾是改良家，这使保守的掌教也无法反对改良。保廷樑在《宗教改良论》一文中，提出宗教改良必须具备三个重要条件：一是需要设立宗教改良的调查机关，二是组织清真月报，三是设立宗教学会。这三条都与回回散居各地和发展不平衡有关，必须创造条件，借以联络感情，沟通信息和启发觉悟。令人感兴趣的是《醒回篇》中有一位江苏镇江李兆芝先生写的《回教振兴策》，提出宗教改良必须由学习经典、兴办学校、创立团体和创办报纸开始。李先生不是穆斯林，是一位汉族人，他关心伊斯兰教的振兴事业，提出了很有见解的主张，受到回回知识分子的普遍称赞。

回族先进分子特别重视发展教育和兴办企业的问题。他们怀着强烈的时代紧迫感，认识到一个国家，一个民族，有教育才能昌盛，没有教育势必衰亡。而且那种陈旧的教育也会造成僵死局面，

必须有新兴的现代教育才能生存。回族有识之士主张学习先进国家的教育制度，而且注意到这种学习不是模仿和照搬，必须结合中国的实际情况，取长舍短，因时制宜。他们结合回回的情况，认识到普及国民教育的重要性，并注意到提倡家庭教育、女子教育以及聘请义务教员、组织教育会、设立教育基金等在西方行之有效的办法。从回族特点出发，他们重视宗教与教育的关系，在竞争激烈的时代里，宗教应作为调和竞争的手段，即以宗教的道德、理性思想去补救教育的偏颇，实行宗教与教育合一①。

当时的实际情况是，同汉族相比较，回回的文化教育更加落后。这是由于长时期的文化专制以及民族内部落后观念的束缚。回回中流传着“多读书即会疏远教门”的说法。一般说来，回回抵制到私塾去求学，抵制参加科举考试。青少年多去清真寺学习经典和宗教教义，结果造成回回文化教育的长期封闭和落后。因此，提倡回族的现代教育，任务就更加迫切。丁竹园以热心提倡回族教育和关心伊斯兰教前途的心情，尖锐地提出：“念书最能兴扬教门，不念书最能败坏教门”，因此，“惟有多立小学堂”，“不怕穷凑，亦要设法使教民子弟强迫着念书，念书的一多，自然就容易筹生计了”②。“但求教育与实业日见发达，宗教亦就自然的光荣了”③。丁竹园对于宗教同回民教育和生计的关系的看法，是进步的有价值的，它代表了当时回族中关心民族发展和宗教前途的进步知识分子的普遍看法。

20世纪初，开始出现了一批由回民自己创办的新式学校，它

① 留东清真教育会：《醒回篇》。
② 宣统三年十二月初七日《正宗爱国报》。
③ 民国元年正月十五日《正宗爱国报》。

们是:童琮在江苏镇江创办的穆原学堂,并且自编课本;安铭在北京创办的宛平县民立初级小学;马邻翼在湖南宝庆(今邵阳)创办的清真偕进小学校,并为学校制定"和、敬、朴、诚"的校训。马邻翼同著名阿訇王宽在北京创办了回文师范学堂和京师公立清真第一两等小学堂;马六舟在齐齐哈尔创办清真小学;张子岐在营口创办清真学校,等等。这些学校突破了回族中传统的经堂教育的形式,采用中阿兼授,即除了讲授阿拉伯经文及宗教教义外,还要讲授汉语文、算术、常识等课程。在回民文化教育一贯落后,而回民又聚居的甘肃也开始兴办学校,1907 年海城(今宁夏海原)县令杨金庚劝导回、汉士绅创办"汉回初等小学堂",目的是"汉回同学,即畛域可消于无形"①,临潭西道堂积极提倡教育,创办清真学校,既讲授《四书》、《五经》,又兼讲清初刘智等的伊斯兰教汉文译著,如《五功释义》、《天方典礼》、《天方性理》等。民国元年,马邻翼到兰州,担任甘肃提学使,在兰州设立回教劝学所,作为教育行政机关。此后,兰州、河州(今临夏)、西宁、银川等回民聚居地区回民教育有了明显的发展。不少门宦、教派的领袖们和像马福祥这样的地方实权人物,也为兴办回民教育而尽过力。到五四运动爆发的 1919 年,全国各地兴办的回民学校已经有六七百处,其中中等学校也将近十处。新式学校的出现,在回族教育史上具有划时代的意义。

当时回族有识之士,首先关心回民教育和宗教改良,同时也很注意回民的生计问题。当时各地回民的境遇已经是每况愈下,生齿日繁而生计日窄,要乜帖(乞讨)的愈来愈多,出散乜帖的愈来愈少。丁竹园认为回民贫困落后的一个重要原因,就在于一些人对宗教的片面了解并受到片面了解的束缚太严,念书的人太少,"回

① 光绪《海城县志》。

民受穷，皆由于此”[①]。所以他们一直强调必须发展回民的教育和回民的生计。寺院可以去办宗教的事，而不要干预回民的教育，不要影响回民的生计。丁竹园一再向广大回民呼吁，“千万在生计上多多的注意”，设立团体应该认定“专以谋普及教育之发达，与教中人生计之稳固为宗旨，万不可与宗教混而为一”[②]。这一时期的回族经济在继承传统经营之外，也在发生变化。比如北方的牛、羊皮毛及肠衣、牛油等回族传统产品，已不是在国内市场周转而是通过洋行，由天津、上海等港口进行出口贸易。沿海、内地一些大中城市的新兴的回族企业家开始兴办地毯、制革、制烛、肥皂、纺织、面粉、电灯等新兴企业，以及饭庄、旅店、澡塘等，为繁荣市场，发展民族经济做出贡献。回族中的开明人士已不仅认识到兴办企业摆脱贫困的问题，而且强调要注意国际间的商战，呼吁助销本国货，抵制洋货，这都是新时期的新观念。

辛亥革命前和辛亥革命当中，各地回族革命志士积极参加打击和推翻清朝封建统治的斗争，并作出贡献，这也是回族觉醒的重要内容。这一时期回族革命志士的斗争形式有了突出的变化，已经不是与汉族人相互歧视、仇视，而是相互联合，并肩战斗。以汉族人为主体的民间秘密组织和进步的同盟会组织，回族革命志士们也乐于参加，并在其中起积极作用，这在历史上是不曾有过的。

1904年秋，河南开封东郊回民李元庆领导数万回、汉族农民开展了一次轰轰烈烈的抗粮罢市运动。李元庆是当地民间秘密会社“仁义会”的重要成员，在回、汉族农民中很有威信，他向斗争群

① 宣统三年十二月初七日《正宗爱国报》。

② 民国元年六月初八日《正宗爱国报》。

众喊出“打死老虎同吃肉，打不死老虎同受伤”的有力号召[①]。斗争虽然最后失败了，但李元庆的英雄事迹一直活在当地回、汉人民的心中。辛亥革命中，回族参加革命的人数更多更普遍，从沿海到边疆，从城镇到农村，在农民、工人、商人中，在新军和青年学生中，都有回族志士参加斗争。其中，武昌首义当中，知道姓名的回族志士就有数十人，西安参加起义的回民有一千多人。这是从爱国主义立场出发，与汉族一起并肩战斗，不分彼此的，而不是像19世纪中叶那样，单纯为了民族生存而战。

与过去不同，不少回族革命志士参加了孙中山领导的资产阶级革命政党——同盟会。其中，有的人参加了1908年的云南河口起义；有的人参加了1911年3月29日广州起义，成为著名的黄花岗72烈士之一。在武昌、上海、北京、西安等地，有回族同盟会员为推翻封建专制制度、创建民主共和国而奋斗，不少人献出了宝贵生命。他们是回族的精英，是回族中最革命的部分。

19世纪末20世纪初，觉醒中的回族在进行反封建斗争的方式上还有一个大的突破和新的开端。这就是由于受西方民主思想的影响，开始创办报纸，利用文字做工具，去抨击时政，去揭露黑暗独裁统治。这在回族反压迫斗争史上是第一次。丁竹园在这方面的表现最突出，可以说他是回族新觉醒中的一位优秀代表。他撰写了数百篇白话文演说稿，语言通俗、犀利，他是我国最早的白话文报纸的倡导者之一。丁竹园非常同情城乡人民的苦难，敢于替老百姓说话，敢于抨击封建官府。他曾尖锐地指出：“今日各省百姓的流离困苦，其罪过皆在官绅士大夫身上，偏用这般官绅当权在

① 1905年第2卷第1号《东方杂志》，《河南巡抚陈奏查办祥符县东乡地方匪徒借端煽聚折》。

位,其罪过实在政府。"[①] "政府就是明火(强盗)大头目,督抚司道就是明火二头目,府厅州县就是明火小头目,衙役门丁就是上道儿的明火,驰驿的大臣就是游行强盗,到一处抢一处","总而言之吧,凡是明火,全都奉旨!"[②] 丁竹园甚至激愤地喊出:"全球最不公最不平的事情,莫过于中国的政治!"[③] "天下最惨最苦的境遇,莫过于专制国的国民!"[④] 真是痛快之极,也大胆之极,敢于把当时的政府说成是明火强盗,并公诸报端,他以极高的觉悟和胆识,喊出了时代的最强音。在两千年的中国政治史上,这样明快的语言,怕也是极为罕见的了。丁竹园是一位有着强烈民主意识的报人,他的演说稿具有鲜明的时代感和超前性。光绪三十三年(1907)丁竹园在《报纸是无形的议院》[⑤] 一文中极有见地地说:"去年立宪的上谕,内中有一句最冠冕的话是'庶政公诸舆论'。我们中国上上下下的人,果真要把这句话实行了,也就足可观啦!后来我又一过虑呀,唉呀!不对了。庶政公诸舆论,也不过是一句空话呦!怎么?中国历来不许士民议论朝政,士民亦都以不干预国事为守本分。所以国民虽多,有国家思想的却不多见。""中国,权集于上的习惯太深,有了公论,在上的未必肯照办。假慎重,巧推辞,公论有个能说不能行。中国士民望风希旨的习气又太深,遇事迎合迁就,以不抗上为保全富贵的妙诀。狡黠的媚上求荣,谨愿的退避免祸。将来中国的议院,必然是有名无实的。"丁竹园也深知如此过激言论会得罪当权者,但他怀有爱国壮志,他不怕恶势力的打击。他曾

① 宣统元年十月初三日天津《民兴报》。
② 宣统元年十月初八日天津《民兴报》。
③ 宣统二年三月十三日天津《民兴报》。
④ 宣统二年七月二十七日天津《民兴报》。
⑤ 光绪三十三年九月二十日《竹园白话报》。

说过:“凡是干报馆的人,全是豁出身家性命,牺牲利益幸福”的[①]。辛亥革命爆发的前一年,丁竹园写了《遍地祸胎君知否!》[②] 一文,深刻揭露当时的严重危机,他说:“遍地是饥民,到处生计窄,省省捐税重,省省冗员多。中国目下的危局就好比无数的炸弹地雷,散放在二十二省的地面上,没人碰上便罢,一朝失慎,瞬息间是玉石俱焚。”丁竹园无情谴责清朝封建统治的演说,这已超出了观念上的觉醒,而成为一种政治性的斗争,它反映了回族人民拥护民主共和、反对封建专制的坚定意志。辛亥革命后,回族的政治地位确实有了提高,汉、满、蒙、回、藏五族共和的思想已经深入人心。尽管人们对五族共和中的“回”有不同理解,有人认为“回”是指“回部”,指新疆信仰伊斯兰教的各民族,也有人认为内地的回回民族也包括在内。总之,回回的地位毕竟有所提高,像清朝那样遭到歧视甚至屠杀而无处伸冤的景况再也不会发生了。民国时候如果出现侮辱回回的文字,回回可以在报纸上进行反驳、争辩和抗议,甚至可以上街游行、请愿,这就是觉醒,就是变化,也就是民主。

19世纪末20世纪初回族新的觉醒,曾给回族的发展带来曙光和活力。然而就当时整个中国的国情和回族本身的实际情况看,封建保守势力依然强大。所谓觉醒,仍只是少数先进分子的觉醒,而不是全民族的普遍的觉醒,全民族的文化素质和觉悟仍亟待提高。丁竹园、丁宝臣这样一批有识之士,在欢呼辛亥革命胜利的同时,由短暂的观望转入对袁记军阀统治的无情揭露。丁宝臣在一篇文章中,因对当时议员和士兵待遇的悬殊发表议论,敢于为士兵鸣不平,激怒了袁世凯,惨遭杀害。丁竹园虽然在继续口诛笔

① 宣统二年九月二十八日《民兴报》。

② 宣统二年三月十三日《民兴报》。

伐，却日益陷入消极失望之中。先进分子们提倡的发展教育、改良宗教、兴办企业的主张，困难重重，举步维艰。丁竹园曾感慨地说："教中诸事，受病太深，而且是有病不准人治。谁要发热心，有远虑，打算整顿教中的事情，谁就落个异端，轻者诅咒四起，怨声载道，重者就须(许)挨一顿嘴巴拳头。"① 沿海、内地如此，在守旧势力控制更严的地方要想改良，那阻力就更大。对于军阀统治，丁竹园曾以"二次革命，三次革命"，警告过那班"笑骂由他，好官我做"的"执政的大官们"，要他们"留神炸弹"②。面对着袁世凯一手策划的北京兵变，到处大烧大抢的惨状，丁竹园陷入绝望，署名"候补亡国奴"，撰文哀叹"中国必亡，已成铁案"③。

1919年五四运动中，民主和科学的口号，原是中国知识界，包括回族知识分子长期觉醒中探索出的爱国救国之道，民主和科学是永恒的真理。然而在军阀当权的现实中，却遇到了难以克服的重重阻力。愚昧、贫困、战乱和无穷尽的内耗，形成一种恶性循环。觉醒中的新的曙光，常常被乌云所遮盖。整个中国是这样，回族不会例外。各地回族人民继续面临着同汉族和其他各族人民一起进行反帝反封建的严重斗争，包括反抗回族内部各种封建势力的斗争，回族中的先进分子在继续为反帝爱国、救亡图存而探索真理，也在继续追求回回民族彻底解放的正确道路。

〔马寿千〕

① 民国元年六月初八日《正宗爱国报》。
② 民国元年正月十一日《正宗爱国报》。
③ 民国元年正月二十一日《正宗爱国报》。

十六　对中国回族经济的审视与沉思

对于中国，恐怕没有哪位历史学家不认为，自1978年底开始的政策转变使东亚大地偌大一片版图上正在发生着历史性巨变。中华各族儿女，在改革开放的奔腾浪潮中，自觉或不自觉地都将接受这一历史性洗礼。

对回回民族来讲，历史赋予她一个新的契机。新时代的机遇唤醒了回回人的经商传统，血管里流着中亚或波斯、阿拉伯商人血液的后裔们，又在思考——哪一条路是发家致富的新蹊径？

历代封建统治者，其政治、经济、社会、民族等方面的政策，对其统治下的各个民族的经济发展有着直接的影响。作为一个分散居住在全国的回族，其经济发展离不开每个时代的全国政治经济形势的总格局。元朝的开放为中国的经济发展注入活力。中西交通大开和对各种宗教的兼容并蓄，极适应于回回人的生存发展。当时在政治经济方面回回人处于较优越地位，无论在海上还是陆上，他们都曾在东西方贸易交流方面有着举足轻重的影响。明朝，在回回人郑和率领的庞大船队七下西洋之后，封建统治者实行了片板不许下海的锁国政策。从此，中国的国力与西方渐渐拉开了差距。锁国对中华民族是个打击，而对于具有开拓精神的回回人的打击更为沉重。清朝继续封闭，但回回人对国内市场的开拓和对周边地区的贸易还是很有成绩的。清代前期回回民族在西北及云南等地的富裕曾达到新的高度，而封建统治者的压迫和民族歧

视也日益加深,并酿成咸同时期大的灾难,回民聚居地区的经济从此一蹶不振。事实就是如此:没有一个政治上开明和宽松的环境,没有和谐的民族关系,人民的富足和国家的兴旺只能是遥不可及的梦想。

回族是居住区域最分散的少数民族,她没有历史形成的共同地域,由此造成了回族经济杂驳于汉族及其他少数民族之间的局面。形成了拆不开理还乱,你中有我,我中有你的典型的贸易型经济。西北的丝绸之路,东南海上的香料之路,西南由云南入缅甸、泰国的商路,回回商人包括他们的马帮、驼队,是其中的重要力量。回回商人长途跋涉,深入蒙藏地区,他们讲蒙语,说藏话,翻越终年积雪的唐古拉山到拉萨。运进茶叶、百货,运出皮毛、药材,促进了蒙藏地区与内地的商品交往。甘宁青河道上的羊皮筏子,多为回回人经营,把式(水手)主要为河州回民和撒拉族。这种古老原始的交通工具对沟通大西北与华北的货物贸易起过重要作用,正如回族商人在繁荣城镇的经济生活中,在地区之间,在内地边疆之间,以及同邻国之间的贸易上曾起过重要作用一样。回回人从事的长途贩运和开矿业,是从自然经济的藩篱中挤出的一条生存之路。然而,由于"大分散、小聚居"的分布特点,资源、人才的分散,其生产经营必然只能局限于小规模。在封建专制主义的扼制下,没有可能产生资本主义生产关系。

历史上回回人的善于经营是很出名的,但仍不免于贫困。清朝咸同年间,广大回族群众为躲避清政府追杀,多逃离世代居住的乡镇,或被发配偏僻之地,从而打破了原先在居住分布上的"毗邻成线"、"守望相连"的网状格局。既分且散,成为"点状结构",破坏

了回族经济赖以维系的区位优势①。他们没有土地或土地太少太差，栖身于荒僻的盐碱地、沙地、山地、河边地者为数甚多。恶劣的生存环境迫使其只能为生存而斗争，可供回民选择的谋生机会太少，回回路窄。

回回先民崇尚商业，无疑深受伊斯兰教的影响。伊斯兰教的经典中就有关于经商的论述：鼓励穆斯林外出经商，获得合法利润，主张商业道德，讲究买卖公平，履行约言，注重信誉。而回回人在生活磨练中形成的坚韧不拔、忍苦耐艰的民族特性，加上传统的擅长经营，这就成为其民族生存和发展的支撑。

回回人在传递信息方面具有传统优势。这也与伊斯兰教各地清真寺既是宗教活动的场所，也是客观上的信息交流场所有关。在交通落后、信息闭塞的封建时代，这显得很重要。聚礼前后，彼此互道色兰，言谈中互诉各人近况，交流商贸信息和各地货价行情。连左宗棠也说，回回“声息潜通，速于邮传”。这说的是军事，清军如何调动，回回早就知道了，而商业信息之灵通，当更如此。

昔日从事农业的回民，重视多种经营，也重视商业信息和分析市场。他们中很少单纯务农，大多兼营牧业、养殖业，开手工作坊、鞣割皮张，榨油，碾面粉，做豆腐，或是贩卖小商品，搞短途运输，开小饭馆。有本钱有条件的从事长途贩运，做大生意。在以农立国以农为本的国度里，黄牛、水牛是耕田的主要工具，广大汉族农民以牛为命。而饲养、屠宰牛羊则是回民养家糊口的行当，也是以牛为命，明万历年间北京曾禁杀牛，结果引起回民上街请愿，可见屠

① 马经：《社会主义市场经济条件下云南回族经济的发展问题》，载《回族研究》1993(4)。

宰业在回民经济生活中的重要地位。清真饮食业也是回民的传统行业,各地多有经营,大中城市中有老字号的饭庄,清洁卫生,富有特色,很受回、汉各族顾客的欢迎。它既有档次高的大菜系、大饭店,如北京的东来顺饭庄;也有中低档次的饭馆、面铺、小吃,乃至挑担摆摊,丰富多样。现代的清真饮食提供的服务,已从经营牛羊肉类、鸡鸭鹅类、鱼类海鲜,进而到除穆斯林禁食物品外的各种品味。清真糕点也是回民的传统行业,清真糕点有不少花样品种,大多使用植物油,堪称健康食品。人们生活水平提高了,就讲究吃好,从这一点来讲,清真食品是很有发展前途的。在回回的传统行业中,香料、珠宝业和经营采矿业、铜锡业、制药业等行业富商居多。边疆地区境域辽阔,造就马帮、驼队的运输业。

新中国的诞生使回回民族伴同各兄弟民族一起跨入一个崭新社会,在经济生活中回回民族有了新起点,各地回回的传统行业有所变动,其中有的得到了继承和发展,有的经过公私合营、三大改造,纳入国营企业,或分散到集体企业里去了,如白敬宇眼药等。一批批从事私营、个体行业的回民,成为国家或集体企事业单位的职工、干部。在政府部门和各类企事业单位、公司,包括矿山、铁路、公路、航运、重工业、轻工业、石油以及各种第三产业中,都有人数不等的回族职工,有董事长、经理、厂长、工程技术人员、财会人员、服务人员。比如首都钢铁公司就有回族职工一两千人之多。同样,在回族人经营的行业中,也有汉族或别的民族的职工,形成了"我中有你,你中有我"的现象,这是时代发展的趋势,民族团结,合作共事。

随着科技进步,新材料的应用,工业产品不断更新,回回人经营的某些行业落伍了,有的被淘汰了,如旧式的牙行(经纪人)就日渐式微。现在,新式的商业中介行业正悄然兴起。镇江回回经营

的铜锡五金业，清末以来曾经相当兴盛。由于铝制品、搪瓷制品和后来的塑料制品的出现，这些传统行业不得不转产改行。曾经在运输商品行业起过重要作用的黄河上的羊皮筏子，现在成了黄河旅游景点上的玩意儿，异地来游览的客人饶有兴致地乘坐历险。马帮、驼队的变化，也是同样道理。

自80年代开始的改革浪潮，尽管经历曲折，摸石头过河，“下海”潮迭起迭落，它的汹涌向前却无法逆转，给各个民族带来日益明显的变化已是有目共睹的事实。其对回族的影响是：从沿海到内地、边疆，在千百万涌向商品大潮的人群中，许多回族人包括不少农村回族妇女，同样兴奋地或带着几分迷惘的眼神投入到这一行列中。在西北，颇具知名度的回族聚居的甘肃临夏和宁夏同心等地，成了当地回族与各地商客进行经贸流通的集散中心。回族与其他民族之间商业往来更为密切。在改革开放中崛起的沿海、内地乡镇企业中，一些回族人口占相当比例的村庄也先后冒尖，成为远近闻名的富裕村。内地和边疆与沿海的差距拉大，但也有一些办有实业的村子紧步跟上。

在东部沿海地区，它向人们展示了回回人奔小康的图景：福建省晋江市陈埭镇所辖江头等七个丁姓回族村，大办乡镇企业致富了。首都北京市得天独厚，1993年全市涌现出48个亿元村，其中有回回聚居村5个，占亿元村总数的10.4%（据资料，北京全市4081个行政村中，有96个少数民族聚居村）。山东淄博市周村区回汉混居的灯塔村回族人口占37%，回族村长带领全村办工贸商一体，发展外向型企业，成为全省乡镇经济腾飞的灯塔。河北白沟镇不少街村有回民分布，当地的小商品批发市场已是全国闻名，各种传播媒介广为介绍，一时间渲染得沸沸扬扬。天津市武清县周羊庄村，走一条农保家、畜兴家、工发家的路，成为当地的

首富村。

随之,内地和边疆的回民村也"活"起来了。湖北襄阳县双北村的回民占全村人口47%,其经济腾飞是在稳定发展农业的基础上,以建筑业为突破口,继之利用建筑队的积累,兴建各个工厂,发展加工工业,带动第三产业,扶持个体经济而取得的。该村的产业结构已处于商品经济完全代替自然经济初期的产业结构阶段。在呼和浩特,回族经济基本形成了国有、集体、私营三种经济格局。由原先的回民奶食品加工厂和回民牛奶厂发展成立的内蒙古伊利实业股份有限公司,已是当地家喻户晓的名牌企业。新疆乌鲁木齐县八家户村的回民是办轧钢厂致富的。云南边陲,过去从事马帮贩运的回民开始有了自己的汽车和载重车,以车队替代了马帮。回回人使出浑身解数,在这前所未有的机遇里,努力把握着自己的幸福生活。

位于西北的宁夏回族自治区同心县,于1988年成立了"宁夏同心流通试验区"。在这个有回族人口22.5万,全国回族人口最多的县,政府运用政策机制,大力鼓励和组织农民进入流通领域,旨在通过流通带动生产发展,增加农民收入,加快改变贫困山区的落后面貌。

在大中城市里有回族人士创办的穆斯林大厦、穆斯林工贸公司、精品大楼、清真餐厅等纷纷涌现出来。随着经济的发展,社会分工愈来愈细,许多回族个体、私营的经营,逐步从单一的小规模的,向较大规模的高技术的领域发展,其行业也趋多样化专业化,少数还向高层次发展。一批素质高的管理人员进入企业、公司等机构的领导岗位,为国家现代化建功立业。1993年11期《民族团结》刊载国家民委表彰全国少数民族优秀厂长、经理152人,其中25个省、市、自治区(除内蒙古、湖南、海南、贵州、西藏外)的回族

优秀厂长、经理就有76人，占被表彰总数的44%。

改革开放以来，有些城镇的回回街和回回村寨之所以发展得快，一个重要的原因在于在新形势下抓住机遇，发挥了自身善于经商的特长。近年来投身于商业的回族人数与其人口的比例，高于其它民族。回族经商往往是以青壮年为主体，老人、妇女、孩子一起上。在宁夏的同心、吴忠，常见戴白帽的老人，蹬着自行车，往来于乡间和集市的土道上。河北白沟的回族妇女，也骑自行车，后座放着商品，一大早赶往贸易市场。开放城市相邻的回族村占了交通便利、信息灵通的有利条件，自然是发展快的重要原因。西南、西北的边境要津，得益于日渐增长的邻国贸易。至于像福建陈埭、云南沙甸等地，由于是侨乡，有着海外穆斯林的支持和帮助，步子自然更快。就当前回族经济发展得快的行业而言，主要还是传统经营的行业的继承和发展，例如清真饮食业、皮革制品、养牛养羊、屠宰贩运。像北京光洁机械公司"抛光"技术那样的高科技产品目前还比较少，多数回族乡镇企业仅是起步，快慢不一。但毕竟经营的范围是比过去宽多了，诸如服装、电器、音像等行业，也有回族商人的身影。

回族经济的发展同全国一样，存在着地区发展不平衡造成的差距。由于回族人口遍布全国各地，不同地区经济状况明显不一，缘于历史的、地理的、社会的诸多原因，处于僻远闭塞村庄寨堡的那部分回族群众，还没有完全解决温饱问题。宁夏西海固地区就是一个明显的例子。西海固地区是全国集中连片出了名的最贫困地区之一。那儿山大沟深，灾害频繁，地瘠民贫。该地区回族人口74万多人，占当地总人口近半。在整个西海固地区，有27个贫困乡，300多个贫困村。人均年纯收入200元以下的特困户还有19万人。从80年代初，国家扶贫开发首先从这里开始，每年2亿元

(包括"三西"的另两"西":定西、河西),连续拨款10年,终于曙光初露,情况好转。近年西海固贫困山区,把有组织的劳务输出作为生产自救、脱贫致富的有效途径。1989年至1993年累计组织输出回族、汉族农村剩余劳动力80万人次,增收4亿多元[①]。目前西海固8县输出的劳务已遍及20多个省、市。回族聚居的西吉县,过去荞麦是与贫困连在一起的,现在荞麦成了宝,1995年开发了荞麦方便面,西吉荞麦种植面积已经发展到25万亩,荞麦及其加工产品给西吉回、汉族人民开拓了一条脱贫致富的路子。

一个民族的繁荣兴旺,重要的是提高人口受教育的程度,提高全民族的素质。低文化低素质注定在高层次的经营活动中难攀高峰。自中华人民共和国成立以来,回族人口的文化构成变化很大,文化程度逐步提高,文盲率下降。沿海地区有些省市回族的文化程度还略高于汉族。例如山东省,其回族人口约46万,有文化的人口占6岁以上人口的比重,1990年为80.82%。其中大学文化程度的占1.18%,高于汉族0.1个百分点;中专程度占1.77%,高于汉族0.14个百分点;高中程度占7.16%,低于汉族0.22个百分点;初中程度占28.35%,高于汉族10.64个百分点;小学文化程度占42.38%,高于汉族1.16个百分点[②]。而在西北,在回族聚居地区回族的文化教育水平却相当低。在宁夏,有着152万(据1990年统计)回族人口的文化程度总体是低的,1990年宁夏每千人中各种文化程度的回族人口为436人,比汉族少233人。占回族人口87.78%的农业人口,受教育的状况更差,具有小学文化的占28.73%,具有初中文化占12.71%,具有高中文化占1.73%,具有

① 胡平:《走出西海固》,见《北京晚报》1994.2.5。

② 杨珍:《山东回族人口今昔》,载《宁夏社会科学》1993(3)。

大学文化的仅占0.06%。全区15岁以上回族人口中的文盲、半文盲人口有46万多人，占回族人口的30.54%，比全区高8.44个百分点，比全国高14.64个百分点。而文盲、半文盲的回族人口中64%是女性，90%以上在农村①。

显然，由于自身素质不高，加之受所处地理环境及经济条件等因素的影响，回族虽有从事商业的传统和特长，但尚未能充分发挥出来。另一方面，即使有幸发了家的，也由于忽视教育，忽视自身素质的提高及对下一代的培养，陷于满足现状而停滞不前。河北白沟镇在市场经济迅速发展中，几乎家家经商，大量的中小学生流向商海，流失率竟高达32.9%②。

有识之士认为，由于低下的文化素质和思想观念上的封闭性，使得有的回族人因循守旧，目光短浅。甚至极少数的民族败类，见利忘义，铤而走险，搞不正当经营，危害社会，为国法所不容。由于长期贫困造成思想观念上缺乏自信心，就是一些勇于走出农户家门的外出劳工，也往往留恋亲人而踯躅不前。他们中的大部分人只能做一些笨重的体力活，留在黄土地上的多数人只能挤在有限的耕地上顺着垄沟找饭吃。至于在城镇，多数回族工商业者的文化素质也偏低，经营模式多是传统的，一时还不很适应社会的急剧变化，转轨动作显得慢了几拍。

在当代改革开放的潮流中，要发展回族经济，需要有一批本民族的英才，他们应是有理想，有文化，既自尊也尊重别人，爱国家，讲团结的劳动者。他们应是不满足于小富即安，有胆识，有魄力，不自限于小聪明的新型创业者。今天的一页就要翻过去了，作为

① 《宁夏人口研究》，中国统计出版社，1993。

② 王庶文：《令人忧心的"白沟现象"》，见《中国纺织报》1994.3.7。

了解回回民族的过去并关心其未来的人，我们呼唤着用汗水浇灌的灿烂的明天。

（原稿系1997年《当代回族经济掠影》一书的《总序》）

〔赵宏庆　马寿千〕

十七　全面研究回民抗日的历史

回民抗日历史，是中国抗日战争史的一部分，是回族史的重要内容。全面研究这段历史，不仅可以发扬回族人民的优良传统，还有现实的政治意义。

（一）中国共产党领导下的回民抗日

中国共产党领导下的回民抗日武装主要有两支：冀中回民支队、渤海回民支队。对这两支部队近些年都进行了比较充分的研究。关于冀中回民支队，马进坡的《回民支队成立前后》（《民族团结》1961 年第 5 期），全面叙述了它成立的经过和战斗历程；刘世昌的《民族英雄　党的战士》（《人民日报》1982 年 2 月 4 日），回忆了该支队司令员马本斋；中国回民文化协进会编印的《通讯》第 3 期（1954 年 3 月），有《纪念回族革命先烈马本斋逝世十周年》、《追忆回民支队司令员马本斋同志》两文。马国超写的传记文学《马本斋》（中国青年出版社 1982 年），介绍了马本斋的一生；聂月华《党的关怀和教导》（《宁夏文艺》1961 年第 7 期）记叙了马本斋逝世后她和子女生活的情况；陈静波《回民之母》（吉林人民出版社 1962 年）歌颂了马母宁为玉碎、不为瓦全的爱国事迹；《河北文史资料》1989 年第 2 期有《我记忆中的马母》。关于渤海回民支队的研究，王连芳写了《河北孟村地区回族革命斗争的三个特点》、《冀鲁边区

回民支队的发展过程》、《党哺育着回族战士成长》、《我们的回民支队》、《战友和良师——忆红军战士何仕兴在回民支队的几件事》、《回族人民的儿子》等(皆收入云南民族出版社 1985 年《回族工作的回顾与期望》);刘宝俊、刘金声《抗日战争时期渤海军区回民支队战斗片断回忆》(《回族社会历史调查资料》,云南民族出版社 1988 年)、《抗日战争时期渤海军区回民支队》(《宁夏大学学报》1986 年第 1 期)、《抗战时期渤海军区回民支队根据地——黄骅县(原青城县)》(《宁夏大学学报》1987 年第 4 期),以及刘宝俊编的《回民支队战友录》(内部铅印,后在《宁夏大学学报》连载),都是重要研究成果和宝贵资料。《宁夏文史资料》第 15 辑收有《"回民支队"战斗生活片断》、《忆冀中回民支队》、《回忆渤海回民支队》、《回支骁勇天下闻》、《回民支队的三勇士》等篇,既有冀中回民支队的,也有渤海回民支队的。马玉槐《抗日战争时期的冀中回民》(载《回族社会历史调查资料》),不仅系统地叙述了冀中回民抗日,还叙述冀中回民历史,对"冀中回建会"叙述尤详。此外,孟村回族自治县编印的《孟村风云录》、河北大厂回族自治县编印的《大厂地区回民大队斗争史》、天津市民委编辑的《天津少数民族资料汇编》中,也有冀鲁回民抗日史料。

对冀鲁两支回民部队抗日的研究,现在需要的是系统编写和原始资料的收集,如《孟村风云录》附录的《冀鲁边区党委关于回民工作的指示》(1942 年 1 月),这类资料见到的还少;报刊上、敌伪档案中的资料也应收集;当时刊行的《正道周报》、《正道杂志》、《冀中回民》,应整理复印。渤海回民支队正组织编写回忆录,但回忆资料亦须和文献资料印证。在先写出《冀中回民支队战史》、《渤海回民支队战史》的基础上,可以编写《冀鲁豫地区回民抗日史》。

西北地区的回民抗日,许多是中国共产党领导的。为粉碎日

本成立“回回国”的阴谋，中共中央西北工作委员会起草了《关于回回民族问题的提纲》，制定了争取回族（包括上层）抗日的政策，罗迈（李维汉）《回回问题研究》、《长期被压迫与长期奋斗的回回民族》，指出回族争取解放的道路；在李维汉主持下写成的《回回民族问题》一书，集中了回族研究的成果，对动员回民抗日，粉碎日寇的阴谋，起了良好的政治作用。杨静仁《抗日战争时期的兰州伊斯兰学会和回民教育促进会》、吴鸿宾《甘宁青特委的一些情况》、马寅《一九三九年平凉地下工作回忆》、沙里士《平凉伊斯兰师范的地下党情况》、《沈遐熙同志谈陇南地下党的组建及主要活动情况》等，都是中国共产党在大西北领导和坚持抗日的记录。30年代末40年代初发生的海固回民暴动和回民参加的甘南暴动，虽然不是中国共产党领导，但总目标也是抗日的。暴动失败后有的领导人到了解放区，加入中国共产党，成为新型回民抗日武装领导人。马思义《从海固起义到回民骑兵团》（《宁夏日报》1959年9月13、16、17日），记录了这一过程，《宁夏文史资料》第18辑《海固回民三次暴动和回民骑兵团战斗生活的回忆》，《宁夏地方党史资料通讯》1986年第2期《陕甘宁边区回民骑兵团综述》，也反映了这一事实。《抗日战争时期的甘南农民起义》（《历史教学与研究》1960年第3期）、《发展民族武装力量　支援民族抗日战争》（《甘肃民族研究》1983年第3期），对甘南暴动作了反映。《青海文史资料选辑》第10辑《赤胆忠心为人民——怀念英雄的原新正县回民支队》，对那里的回民抗日作了记述。

中国共产党是中国回民抗日的最坚强领导者，中国共产党领导下的回民抗日武装是回民抗日武装中的最坚强者；1936年毛泽东签署的《中华苏维埃中央政府对回族人民的宣言》、杨尚昆签署的《总政治部关于回民工作的指示》，是中国共产党动员、组织回民

抗日的政治文献。

(二)国统区、大后方的回民救亡运动

抗日战争是一场全民救亡运动,国统区、大后方的回族人民同样积极投入了这场运动。在前线有回民武装抗日,震惊中外的台儿庄战役中,云南回族健儿血洒疆场,回族副旅长马继武战功卓著〔《云南回族在抗日战争中的贡献》,载《云南回族社会历史调查》(四)〕;泉州回民郭志雄,日寇进犯福州时任副团长,率部抗击,不幸身亡,包括蒋介石在内的国民党军政要人送挽联痛悼。回族旅长马秉忠在河南与日作战中牺牲,当时《中国回教救国协会会刊》赞誉他:"发扬回教精神,捍卫国土,予敌重创,致遭殉国,英勇壮烈,实足表现我国回胞一致忠勇爱国之精神。"(第1卷第3期)《中国回教救国协会会刊》辟"回教军民抗战事迹"专栏,报道回民将士杀敌业绩,有《杨营长玉麟忠勇报国》、《王荣爵副师长杀敌立功》、《郭奎武营长英勇善战》、《王营长国纯少年英雄》以及《灌县之伊斯兰抗日军人》、《晋城的回民抗日义勇队》等。西北马步芳奉命组派骑兵第1师,由马彪任师长,开赴豫皖作战,《中国回教救国协会会刊》以《两次参战的回教英雄——马彪将军》为题予以报道;上面提到的马秉忠即骑1师的。马鸿宾率81军赴绥西作战,保卫大西北。《中国回教救国协会会刊》第1卷第4期、第2卷第5期以《绥西前线的回回军》、《绥西穆斯林的爱国动态》为题作了报道。解放后,《青海文史资料选辑》第12辑,《临夏文史》第1辑有《青海骑兵师参加抗日战争前后纪略》、《回忆国民党暂编骑一师东下抗日前后》等文述其事;中国文史出版社出版的《青海三马》,有"派骑兵师参加抗日战争"一节。"宁马"抗日,有《宁夏文史资料》第14辑《国

民党81军绥西抗战的回忆》、《抗日战争中马鸿宾部在伊克昭盟的一次战斗》两篇介绍；1942年宁夏省政府秘书处编印的《十年来宁夏省政述要》第7册第5章专述“宁马”抗战。

大后方的支援，是回民全面抗战的一部分。云南回族男女青年积极参加“随军海外战地工作队”、“妇女战地服务团”。当时还有“中国回民青年战地服务团”，活跃于各战场。兰州回民组织难民救济会，救护日机轰炸中受难同胞。临夏回胞努力参加抗战工作，云亭中学组织讲演，印制壁报，激发爱国热情。山西回民致书全国穆斯林，发起捐款救国运动。慰问团奔赴各地，鼓励军民抗敌。各地回民以斋戒精神厉行节约，支援前线，一片同仇敌忾，人不分老幼，地不分南北，共同投入抗日洪流中。

宣传鼓动是抗战的又一条战线。中国回教救国协会发布告全国回胞书，号召回民履行“爱护国土属于信德”的圣训，继承历史上回教保族爱国的传统，奋力抗战。中国回教救国协会云南省分会发表宣言：“我中国回胞自国难发生以来，坚决拥护团结抗日的主张，站在全中国革命战争的立场上，做了许多救亡工作。……尤其是从军杀敌之回教将士，其忠勇牺牲，证之于前线各战役所表现的，已素见不鲜，在民族抗战史上，实占有光荣而不能磨灭的一页。”〔《云南回族社会历史调查》(四)〕著名阿訇王静斋在《回民言论》半月刊发表《穆罕默德怎样战胜他的困难》中说：“我们由当年穆圣的艰苦卓绝而致得到完全成功的往事，深信我们这次对日抗战，于度过重重险象之后，一定得到最后的胜利。”(第1卷第11期)达浦生出国宣传，写成《告世界回教同胞书》，印5000册散发，历述60年来日本侵华史实，陈述中国抗战之正义。留学埃及的马坚、纳忠等在国外宣传抗战，揭露日寇之伪善。各地清真寺教长把抗战作为宣教材料，每周聚礼日成为动员抗日的例会。“争教不争

国”的传统口号改为“争教也争国”、“国存教才存”、“爱国爱教”。《回教大众》刊发专文《回教寺院的新使命》，建议抗日期间寺院内设民众学校，请人讲演，学习军事，组织游击队。作家老舍、宋之的合写的话剧《国家至上》，宣传回汉团结抗日，演出得到巨大成功。中国回教救国协会组织“回声合唱团”，以“业余时间，训练歌咏艺术，唤起回教民众，参加救亡工作”。当时流行的《中国穆士林抗敌曲》、《中国穆斯林进行曲》、《迈进》等歌曲中高唱：“举起我们的宝剑，发出我们的吼声，贯彻爱国的信德，负起保族的使命，认清我们的敌人——日本”，“侵略者进攻把他打回去，侵略者进攻大家起来拼，用我们的热血发扬穆圣精神，用我们的热血教训敌人”，唱出了中国回民爱国的心声。

揭穿敌人利用回教侵华的阴谋，揭露日寇的残暴，是宣传活动的又一内容。《回民言论》第 1 卷第 8 期《暴日利用回教阴谋的一斑》、《中国回教救国协会会刊》第 1 卷第 6、8 期《日人在近东的阴谋》、《回教世界的魔鬼活动》，正是这样的揭露。1943 年重庆商务印书馆出版的《日本之回教政策》，对日本利用回教侵华作了全面揭露。报道日本轰炸清真寺，是揭穿日本佯称爱护伊斯兰教的有力证据。《山西私立清真崇实中学校被敌焚毁录》、《成都清真东寺被毁记》、《绥敌焚毁五原清真寺》（《中国回教救国协会会刊》第 1 卷第 4、12 期，第 2 卷第 5 期）等报道正起了这样的作用。到国外去宣传，争取国际伊斯兰教界对我抗日支持，是宣传活动的扩大。中国回教近东访问团 1938 年出国，途经印度、阿拉伯、土耳其、埃及、巴勒斯坦、叙利亚、伊拉克、伊朗等国和地区，一路走一路宣传，历时一年回国，1943 年重庆中国文化出版社出版的《中国回教近东访问团日记》记录了其活动；中国回教南洋访问团编印《中国回教南洋访问团马来亚访问记》（1940 年），亦成为抗战外交资料。

国民党中回族军政要员发表的一些言论，也有资料价值，如白崇禧《敬告全国回教同胞》、《全面战争与全面战术》、《抗战的新形势》(《回民言论》第1卷第1、2、6期)，《动员回教精神》、《反侵略与回教文化》、《兴教与救国》(《中国回教救国协会会刊》第1卷第5期，第2卷第1、12期)，《中国回教与世界回教》(《回教青年》第4卷第10、11期合刊)等。马步芳、马鸿逵也有类似言论。解放军出版社1987年出版的《白崇禧回忆录》，包括抗战部分，可以作为研究回族抗战的参考。蒋介石曾发表《对全国回民的训示》、国民党军事委员会发布"清真寺内禁止驻兵"的布告(《回民言论》第1卷第1、8期)，可以作为研究回民抗日的参考资料。

国统区、大后方回民抗日的资料需要全面收集，研究刚刚起步。目前见到的有：《甘肃民族研究》上《抗战时期回族人民的民族救亡运动述略》、《抗战前期大后方回族人士的爱国外交活动》、《抗战时期回族报刊的爱国宣传活动》等文，还远远不够。

(三)沦陷区回民的反抗斗争

这方面的资料可以说还没有注意收集。1940年《月华》第12卷第22—27期登过《北方回教同胞之抗战情绪》(又载《日本之回教政策》一书)，是作者的亲身采访。文中说：他到北方各地都遇到仇日、反日情绪；北平回民强烈反抗日本迁移三里河回民公墓；日本要买回回营清真寺的地面扩建伪衙门，阿訇坚决不允；牛羊行业是北京回民的传统行业，日本搞"牛羊组合"，宰、贩、卖全归"组合"统办，700多家牛羊行生计被夺，回民奋起反抗，回民青年在清真寺大殿宣誓，持刀割去"组合"者的耳朵，挖去"组合"者的眼睛，大快人心，被誉为"民族英雄"，伪法院也没敢把回民青年怎么样。作

者“走到北方无论哪一方清真寺的沐浴室里,随时可以见着手提着汤瓶的须发斑白的教胞,彼此互以有关抗战的消息来交换”。阿訇宣讲圣谕,引《古兰经》上的话:“我们不要着急,宁静着精神,不久便到黎明”,寄托渴望解放的思绪。回民儿童念书不忘光复,日夜盼望我军反攻。山东济南附近一位阿訇,因掩护回民游击队员被捕入狱,受到难友们的崇敬。平绥路沿线赶骆驼的运输工人,差不多都是回教人,张家口、绥远、包头三处至少有 800 人,因为日本汽车队统制运输业,回族运输工人无路可走,准备打游击去。作者还记述了他在德州、沧县、胶济路上的见闻。这是一篇极好的北方沦陷区回胞抗日材料。解放后呼和浩特出版的《回民区史志通讯》1985 年第 1 期有《归绥地区回族驼户支援抗日斗争的片断》,可和上文的记述相印证。内蒙地区回族人民有抗日传统,早在 1933 年抗日英雄吉鸿昌领部队打下多伦时,回民宰牛羊热烈庆祝,直到抗日胜利始终坚持抗日斗争。东北回民首受日本之害,1931 年辽阳回民米双祯被杀,全国义愤。1933 年,东北军中回民营长安德馨,血战山海关,死守国土,壮烈牺牲,全国痛悼。吉林回民麻秉钧,任齐齐哈尔地下特派员,坚持抗日斗争,不幸被捕,惨遭杀害,年仅 28 岁,他是共产党员,这是共产党坚持沦陷区抗日的一例。“东北沦为日本帝国主义殖民地后,东北人民为了反抗日本帝国主义侵略和法西斯统治,在中国共产党领导下,进行了极其艰苦的抗日斗争,一些回族群众直接参加了抗日联军,浴血奋战在白山林海,流血牺牲,用鲜血和躯体铺在解放中国的道路上,绝大多数成为无名烈士。”(《吉林回族》,吉林教育出版社 1989 年)

沦陷区、解放区、大后方抗日都有中国共产党领导;沦陷区、解放区、国统区往往犬牙交错,屡有变动,所以以上三方面的抗日划分是相对的,但大体反映了当时的情况。

蒋介石在“七七”事变后《告战区回教同胞书》中说:“卢沟桥事变发生以后,全国回教同胞一致兴起,或执干戈以卫国家,或尽力捐助以裕军需,或主持正义以正舆论,或教育子弟以待复兴,在此民族国家绝续之交,无不思完成其历史之重大任务。凡所表现,不特博得国人之敬爱,国际方面之同情,足使我国回教同胞,引以自慰者也。”(《中国回教救国协会会刊》第1卷第11期)蒋介石的话是符合实际的。

(四)全面研究这段历史必须注意的几个问题

(一)必须注意到回族和伊斯兰教的关系。中共中央西北工作委员会起草的《关于回回民族问题的提纲》中说:“伊斯兰教对回回民族,不只是简单的宗教信仰”,还“成了回回民族社会生活的组成部分,与团结奋斗的神圣旗帜”。在没有中国共产党领导的时候,伊斯兰教是回族团结奋斗的旗帜,有了共产党领导,这面旗帜仍然起作用。冀中回民支队大合唱中有这样的词句:“伊斯兰的教胞们挥起战斗的臂膀”(《回族文学》创刊号);冀中回民支队中有阿訇,蔡永清教长是典型例子(《访抗日时期回民支队教长蔡永清》,载《中国穆斯林》1985年第2期)。渤海回民支队和伊斯兰教的关系,政委王连芳说:“回民支队当时还特意请了丁、曹、杨三位随军阿訇,每逢大小开斋节,作为支队政委的我和支队长刘震寰同志,都要领着回族指战员去清真寺沐浴礼拜,所不同的是每次在阿訇讲完‘窝儿兹’之后,邀我和震寰同志讲话时,我们就借机宣传一番抗日救国的道理。”(《河北孟村地区革命斗争历史的三个特点》)大后方回民抗日和伊斯兰教的关系更密切。中国回教近东访问团、南洋访问团,是在宗教旗帜下开展的政治外交;中国回教救国协会

是以宗教为纽带组成的抗日政治团体。伊斯兰教的“舍希德”精神鼓舞回民战斗,礼拜活动促进军事训练,斋戒功课激励回民节约献金支前。回民许多抗战活动都不同程度带有伊斯兰教色彩,这不仅是宗教信仰,也是风俗习惯所致。全面研究回民抗日历史必须注意到这一点,正确理解这一点。

(二)必须注意到回族和汉族的关系。回族和汉族的关系,体现在多方面。抗日战争中,回族和汉族的传统革命友谊,得到了空前发扬。回族是和汉族以及其他兄弟民族联合抗日的,不仅回民参加以汉民为主体的部队,回民部队中亦有汉民。冀中回民支队、渤海回民支队中不仅有大量汉民战士,领导干部中也有汉民,如冀中回支政委郭陆顺、渤海回支参谋长何仕兴。他们和回民战士、干部鱼水情深,王连芳《战友和良师》记载了何仕兴的动人事迹;郭陆顺牺牲后,马本斋“痛哭了一场”,“他让部队买了一口最好的棺材,并取出自己心爱的围脖,给郭政委围上”(刘世昌《民族英雄　党的战士》)。他们的关系是回汉关系的楷模。冀中军区领导表扬马本斋是优秀指挥员,郭陆顺是模范政治委员,冀中回民支队是回汉团结抗日的旗帜。

(三)必须注意到国民党中回族将领的抗日活动。他们有抗日的一面,有时也有制造摩擦、甚至反共的一面。既然抗了日,就应该写,否则就不能全面研究回族抗日历史,不能看到回族抗日的全貌。对他们反共、制造摩擦的一面,可以而且应该适度揭露。

(四)少数反面人物、回奸的活动也应写进去,这也是全面研究回族抗日历史的必须。任何民族中都有坏人,刘锦标、王瑞兰、马良只是一小撮人,不代表回族,只是回族的败类。写了他们,才更能看出回族广大将士浴血抗战精神的可贵。真善美总是与假恶丑相比较而存在的。

抗日战争是回族历史上一次规模最大、时间最长、参加人数最多的反侵略战争，不仅弘扬了回族人民的革命斗争精神，也丰富了中华民族的反侵略传统，是个十分有意义的研究课题，希望在广泛收集资料、分题、分片研究基础上，写出全面的回民抗日斗争史。

〔李松茂〕

附　录

回回教入中国史略

陈　垣

关于中国伊斯兰教史的研究，以陈汉章在中国史地学会出版的《史学与地学》第一期所发表的《中国回教史》为最早，发表的时间在1926年3月。第二年3月，陈垣先生在北京大学研究所国学门讲《回回教进中国的源流》，同年9月冯沅君所记讲演稿在《北京大学研究所国学门月刊》发表。1928年1月《东方杂志》第二五卷第一号再发表，改题《回回教入中国史略》。去年6月，上海人民出版社刊行《陈垣史学论著选》收入此文，文字上跟二十年代所发表的略有出入，编者说是“据作者手写的两份讲演提纲作了校订”。但讲演词似应以当时所发表者为准。今依《东方杂志》本付排。原来的引文，间有脱漏，今为补正。

白寿彝

今日讲演此题，适遇回历1345年斋月第一日，事极凑巧。二十年前，余即有意编纂《中国回教志》。其总目如下：

(一)宗教志

(二)典礼志

(三)氏族志
(四)户口志
(五)寺院志
(六)古迹志
(七)金石志
(八)经籍志
(九)人物志:经师　卓行　政绩　武功　文苑　方术　杂流　列女
(十)大事志
(附)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

但以关于户口寺院金石诸门,非实际调查不可,而中国回教团体,组织不完备,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。

欲知回回教进中国的源流,应先知中回历法之不同。回历以三百五十四日或三百五十五日为一年,并无闰月。若以中历与之对算,则每经三十年即差一年,百年即差三年,一千年应差三十年矣。故摩诃末之生卒以及创教年代与乎回教在中国情形,若照中历计算,则无不错。然中国人言回教者,对此多不注意。宋人所著《癸辛杂识》,清人所著《西陲要略》,及近人所著《新疆礼俗志》等,皆论及回历,而均言其以三百六十日为一年。《西域闻见录》、《回疆通志》等,则又谓其以三百六十四日为一年。《长春西游记》、查慎行《人海记》、徐松《水道记》等,则均误以回历 10 月 1 日开斋节

为岁首。周密《癸辛杂识》则以回历 12 月 10 日之禋祀节为岁首。李光廷《汉西域图考》则误以土鲁番回历 1083 年之贡表在顺治十一年。据《池北偶谈》,则实在康熙十二年。由此可知欲治中国回教史,必先明白回历与中历不同始。

元《长春西游记》以元太祖十六年辛巳(1221 年)十一月四日为回教岁首。此误以回历 618 年 10 月 1 日开斋节为岁首也。

清查慎行《人海记》(《正觉楼丛书》本)以康熙己丑八月初三日为回回岁首。(己丑八月为回历 7 月,乙丑八月为回历 10 月。)此误以回历 1096 年 10 月 1 日开斋节为岁首;而刻本又误乙丑为己丑也。

清徐松《水道记》以嘉庆二十四年六月初三日为回教岁首。此误以回历 1234 年 10 月 1 日开斋节为岁首也。

宋周密《癸辛杂识》以元至元二十二年乙酉正月十二日为回教岁首。此误以回历 683 年 12 月 10 日禋祀节为岁首也。

问回教何时入中国,多数言隋开皇中。"隋开皇中"四字,见《旧唐书·大食传》。《旧唐书》本之贾耽《四夷述》。然此四字系述摩诃末先代之情形,非谓其教此时入中国。

又回历纪元,明以来皆谓始于隋开皇十九年己未(599 年),其误,因洪武十七年甲子采用回历时,为回历 786 年。由此按中历上推七百八十六年,故有此说。若按回历上推七百八十六年,则实为唐武德五年壬午(622 年),与开皇己未说,相差至二十三年。此二十三年,为研究中国回教源流者一大症结。今年为回历 1345 年,若由今年按中历上推一千三百四十五年,当为陈后主至德元年(583 年),则相差至四十年矣。明乎此,方可言回教何年入中国。

中国回教书中有一部极鄙俚而极通行之书,名曰《回回原来》,又名曰《西来宗谱》。其言回教入东土之始,谓始自唐贞观二年。

识者多鄙此书为不足信。然一考其说之由来，亦由误算年数，非有意作伪可比。所谓贞观二年者，实永徽二年也。《旧唐书》本纪，及《册府元龟》，均谓永徽二年大食始遣使来朝贡。何以知为始？因唐代外使来朝，向有铜鱼之制，雌雄各一，铭其国名，置于彼国，见《唐会要》。其初次通使者当无此，故知为始来。贞观二年与永徽二年适差二十三年，其说本不谬，特误算耳。《旧唐书·大食传》又谓永徽二年大食使来，自言有国三十四年，已历三主。今考永徽二年，为回历30年至31年，与三十四年之说不合。据《旧唐书》本纪及《册府》则永徽六年大食再朝贡，《大食传》盖误以永徽六年使者之言为永徽二年使者之言也。永徽六年为回历34年至35年，正回教第三代哈里发（教主）奥自蛮在位之时，有拙著《中回历对照表》，及《历代哈里发世系年表》可参考。总之，大食与中国正式通使，确自唐永徽二年（651年）始。广州北门外有斡歌思墓，回教人认为始至中国之人，其墓碑谓建于贞观三年，以相差二十三年之说例之，此墓当亦为永徽三年所建。

大食在唐宋间与中国之关系，殆如今日之英美，明时之葡萄牙。当时外国来华之海船，以波斯大食为最多。《太平广记》论波斯大食商胡之事，辄侈言其豪富。《旧唐书·邓景山传》言田神功兵掠扬州，波斯大食商胡死者数千人。扬州一处如此，则其人数之多可想。

中国典籍记回教事最早而又最正确者，当推杜佑《通典》。佑之族子杜环，天宝间曾随高仙芝西征，居西域十二年，从海道由广州归国。所作《经行记》，今不传，然《通典》常引用之。兹择录其一二：

> 大食有礼堂，容数万人。每七日，王出礼拜，登高坐，为众说法。曰："人生甚难，天道不易。奸非劫窃，细行谩言，安己

危人，欺贫虐贱，有一于此，罪莫大焉。凡有征战，为敌所戮，必得升天。杀其敌人，获福无量。"(《通典》引杜环《经行记》)

胡则一种，法有数般。有大食法，有大秦法。其大食法者，不食猪、狗、驴、马等肉，不拜国王父母之尊，不信鬼神，祀天而已。其俗每七日为一假。不买卖，不出纳。(同上)

此种记载，在唐以后中国书中言回教者，实未见有此清楚。所谓法，即教也。大食法，回教也。大秦法，景教也。

回教有著名之碑，在陕西西安礼拜寺。是碑题唐天宝元年户部员外郎兼侍御史王鉷撰。天宝元年为西历 742 年，较建中二年(781 年)所立之景教碑，尚早四十年。此碑若真，其价值可想。然其碑文语意，纯是宋明以后语，与唐人语绝不类，其书法亦非宋明以前书法。且译摩诃末为谟罕默德，尤为元末明初人译音。此节下文说明之。以此知此碑为明时所造。然唐时著名人物极多，何以碑用王鉷名字？王鉷名誉并不好。《大唐诏令集》有赐王鉷自尽诏。若谓明人作伪，何必托之王鉷。且《旧唐书·王鉷传》，天宝元年，鉷正为户部员外郎兼御史。其前后一二年，则不是此官。可见年代官职，并不错误。吾因此事，蓄疑有年。后在《全唐文》发见王鉷有上玄宗舍宅为观表，言宅在城南安化门内。窃疑此碑或即王鉷舍宅为观时所建。后此观入于回教人之手，乃就原碑磨改为回教寺碑，而仍用天宝元年户部员外郎兼御史王鉷衔名入石也。

杜环《经行记》所记大食王告众语，绝似道教之《太上感应篇》文。王鉷舍宅而成之道观，后又入于回教人之手，亦宗教史上极有趣味之问题也。

唐时回教势力占领中亚细亚之先后，据慧超《往五天竺国传》，及《册府元龟》，即可知其形势。《册府元龟》，开元六年吐火罗，七年安国、俱密国、康国，十五年吐火罗等，均有为大食侵略，向唐请

兵之语体表文。据此等表文，可知大食当时对待异教国增税之重，而战将屈底波之名，亦于此时见知于唐。然唐对于各国之请援，均未之许。由此知唐人于大食情况极为了然，不敢轻于用兵也。

唐人不独不愿与大食结怨，肃宗时且曾借大食兵以平安史之乱，其后更有主张连大食以抗吐蕃者。《通鉴》言，贞元三年李泌主结大食以抗吐蕃，言："大食在西域为最强，自葱岭尽西海，地几半天下，代与吐蕃为仇，故知其可结。"此等见解，全因当时与大食交通频繁，习闻外事所致。《经行记》言，在大食见有京兆人樊淑、刘泚，河东人乐还、吕礼等。《通鉴》言：天宝以来，胡客留长安者四千人，恐今日东交民巷外侨未有此众。

总之，唐与大食关系密切，就拙著《唐时大食交聘表》，由永徽二年(651年)至贞元十四年(798年)，百四十八年间，正式遣使之见于记载者，已有三十七次。其遗漏未及记载者，当更不止此。

至于五代时，回教无大事可记，且时代亦短。但其中颇有足资谈柄者。唐时有大食人李彦升成进士，五代时亦有波斯人李珣，兄妹皆有才名。

黄休复《茅亭客话》："李四郎名玹，字廷仪，其先，波斯国人。随僖宗入蜀，授率府率。兄珣，有诗名，预宾贡焉。玹举止文雅，颇有节行，以鬻香药为业，暮年以炉鼎之费，家无余财，惟道书药囊而已。"

何光远《鉴诫录》："李珣，字德润，本蜀中士，生波斯。少小苦心，屡称宾贡。所吟诗句，往往动人。尹校书鹗者，锦城烟月之士也，与李生常为善友。遽因戏遇嘲之，李生文章扫地而尽。诗曰：

异域从来不乱常，李波斯强学文章；
假饶折得东堂桂，胡臭薰来也不香。"

杨慎《词品》:“李舜弦,李珣妹,为王衍昭仪。饶词藻。有鸳鸯瓦上一首,误入花蕊夫人集。词云:

鸳鸯瓦上瞥然声,昼寝宫娥梦里惊;

元是我王金弹子,海棠花下打流莺。”

今《花间集》选李珣词不少。李珣集名《琼瑶集》。吾因李珣弟李玹以鬻香药为业,尹鹗诗又有“胡臭薰来也不香”句,因而联想到《旧唐书·李汉传》有波斯贾人李苏沙献沉香亭子材事。珣、玹,疑为李苏沙后人。李时珍《本草纲目》引李珣《海药本草》,谓为肃代时人。然吾观《海药本草》所引,有段成式《酉阳杂俎》,则珣必在段成式后,其为五代时世业香药之李珣无疑。然则珣并知医,与元末回回诗人丁鹤年之兼擅医术同,亦回回风俗也。吾有李珣《海药本草》辑本。又《图绘宝鉴》称李舜弦夫人能画,不独能诗,亦才女也。南汉后主刘怿亦娶波斯女,赐名媚猪,不似李舜弦之温雅矣。

至于宋代,关于回回教史料甚多。其与他代特异者,则每以佛的名称施于回回教。如:

周去非《岭外代答》:“麻嘉是‘佛’麻霞勿出世之处,有‘佛’所居方丈,以五色玉结甃成墙屋。每岁遇‘佛’忌辰,大食诸国王皆遣人持宝贝金银施舍,以锦绮盖其‘方丈’。”

朱彧《萍洲可谈》:“广州蕃坊,蕃人衣装与华异,饮食与华同。或云其先尝事瞿昙氏,受戒勿食猪肉。至今蕃人,但不食猪肉而已。”

方信孺《南海百咏》:“番塔始于唐时,曰怀圣塔,凡六百十五丈。(?)每岁五六月,夷人率以五鼓登其绝顶,叫‘佛’号。下有礼拜堂。”

赵汝适《诸蕃志》:“大食王与官民皆事天。有‘佛’,名麻霞勿。七日一削发,剪甲。岁首,清斋念经一月,每日五次拜

天。”

岳珂《桯史》:“番禺有海獠,尚鬼而好洁。平居相与膜拜祈福。有堂焉,以祀名如中国之佛,而实无像设,称谓聱牙,亦莫能晓,竟不知为何神也。堂中有碑高袤数丈,上皆刻异书如篆籀,是为像主,拜者皆响之。”

郑所南《心史》:“回回事佛,创叫‘佛’楼,甚高峻。时有一人发重誓,登楼上,大声叫‘佛’不绝。”

麻霞勿为闽广语,即摩诃末之异译,下文说明之。宋时市舶之利甚溥,为当时收入之一大宗。广州泉州尤盛。汉回通婚之事亦恒见。

《粤海关志》引《宋会要》,绍兴七年,“大食大商蒲亚里既至广州,有右武大夫曾纳利其财,以妹嫁之。亚里因留不归”。

五代时国主喜纳波斯女,而宋时宦族亦爱嫁大食人,辽时大食国王请婚,亦曾以公主嫁之。阿萨兰回鹘亦曾娶辽公主。均见辽史。可见五代辽宋时与回回通婚一事,上有好者,下必有甚焉者也。至宋与大食信使之往还,具详吾所作之《辽宋大食交聘表》。由辽天赞三年(924年)至宋开禧间(1207年),凡二百八十四年,正式遣使见于记载者三十九次。《宋史》所阙,可以《文献通考》所载补足之。

宋与大食之通使,多由海道。辽与大食之通使,多由陆路。辽宋时回回国境,盖尽占中亚大陆也。辽既尝与大食通婚,故后为金所侵,耶律大石乃率兵西去,遗回鹘王书曰:“我将西至大食,假道尔国,其勿至疑。”所以然者,亦以与大食有姻谊耳。其后卒建国于回回地,号西辽,凡八十八年,始为元人所灭。大石女名普速完,曾权国称制,在位十四年。吾因其名普速完,疑其曾奉回教也。

至于金代与回教之关系,记载颇缺乏。然刘祁《归潜志》称南

渡将帅著名者有郭阿里。就其名观之，其为回回教人无疑。《归潜志》又载一事，云牙虎带会宴，诸将并妻皆在座。将共食猪肉馒头，有一将妻言素不食猪肉。牙虎带趣左右易之。须臾食讫，问曰：尔食何肉？其人对曰，蒙相公易以羊肉甚美。牙虎带笑曰，不食猪肉而食人肉何也？尔所食非羊，人也。其人大呕，疾病数日。据此，则金时回回人固有以武功显者矣。

至于元时，回回人势力尤大。著录于《元史·氏族表》者逾百人。赡思著述至十余种。丁鹤年则现尚有《丁孝子集》行世。也黑迭儿则为今北京宫城之创建人。一时不能尽述，可参观拙著《元西域人华化考》。又《元典章》、《元史·刑法志》多提及回回人词讼，并云"哈的大师只掌教念经，回回词讼交有司问"。可知回回人之众。《至顺镇江志》详载当时镇江各色人户口。试列为细表，则可知当时回回人与各色人比例之确数。

关于回回名称的起原，研究者颇不乏人，如钱大昕、李光廷、丁谦均有所论列。其名实由回纥转变而来，列表于下：

- (甲)回纥—回鹘—(唐)(唐元和以后)
  - (乙)回鹘—回鹘—
    - (《辽、五代史》)
      - 外五《秋涧集》
      - 伟兀《欧阳圭斋集》
    - (《宋、金、元史》)
      - 畏吾儿《元史》
      - 畏兀儿《元史》
  - (丙)阿萨兰回鹘—回回(《辽史》)
    - (《辽史》)
      - 回纥《黑鞑事略》、《癸辛杂志》、《心史》《西游记》、《西游录》、《元史》
      - 回回《黑鞑事略》、《心史》《宋史·兵志》、《元史》
      - 外五《郝经集》

(甲)行为摩尼教时代之回鹘。(乙)行为非阿萨兰教之回鹘。(丙)行为改从阿萨兰教之回鹘。观此可知回回名目,由回鹘转变到回回之次第。但上所引诸书,有一名互用及后人误改者。如同一"外五",《秋涧集》以之代表非回回,《郝经集》则以之代表回回是也。

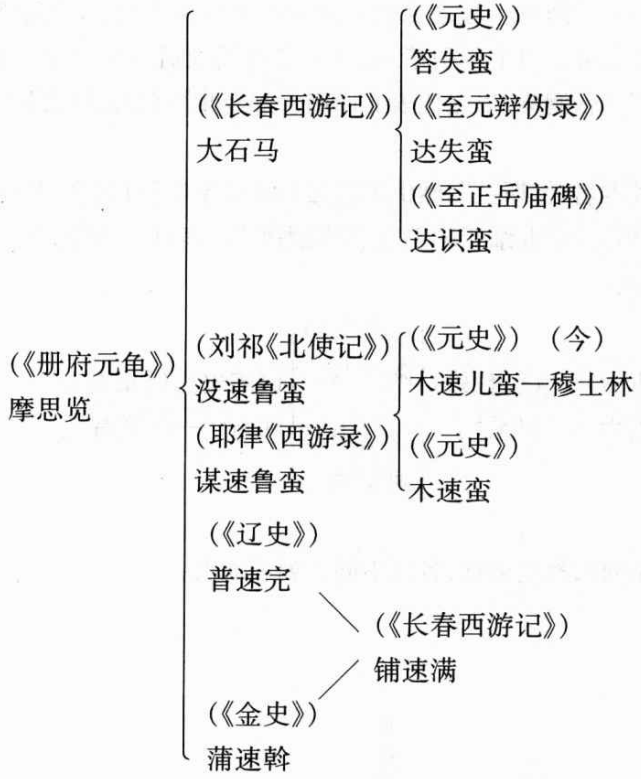
回教本名"伊斯兰",然伊悉烂之名早见于《册府元龟》及《旧唐书·西域传》。中亚细亚国王之名"阿悉烂"者多有。"阿悉烂"之异译,如次表:

(《唐书》)阿悉烂——(《唐书》)伊悉烂——(《辽史》)阿萨兰 / (《辽史》)阿思懒——(《宋史》)(《元史》)阿斯兰——阿昔兰

至于回回教之名称,各代不同。列表如次:

(唐《经行记》)大食法—(宋《诸蕃志》)大食教度—(明初《瀛涯胜览》)回回教门—(明)回回教:(明)天方教 / (明)清真教——(今)回教

回回教徒之名称，各代译音亦不同。列表如次：



摩诃末名称各代译音亦不同。列表如次：

暮门(唐《经行记》)—摩诃末(唐贾耽《四夷述》)—麻霞勿(宋《岭外代答》)—马合麻(《元史》)—谟罕蓦德(元末明初)

杜环《经行记》之暮门，有连下文都字读为“暮门都”者，如《辛卯侍行记》等是也。《经行记》原文为“其大食王号暮门都此处”，言

大食王名暮门，都于此处也。麻霞勿之名，始见于《岭外代答》，《诸蕃志》因之。非闽粤音不能得其解也。《明史》于《天方传》称回回设教之祖曰马哈麻，于《默得那传》，则称其初国王谟罕蓦德，前后相隔不过一叶，殊异若此，则撰《明史·西域传》者之回教知识可知也。谟罕蓦德之译，最早见于元至正八年定州礼拜寺碑。其次则为泉州清净寺至正九年碑。至广州怀圣寺至正十年碑犹称马合麻。先是回回二字，以名种族，不以名教。定州至正八年碑，始以回回二字，与教并提，然尚未有回回教三字合称也。清净寺怀圣寺碑，更未尝以回回二字与教并提，乃称大食而已。可知一名词之成立，亦经若干时之蜕化而成。则天宝元年碑之谟罕蓦德，其为明人手笔，尚有何疑义。又如大食之名，起于唐初垂拱间；《大唐西域求法高僧传》作"多氏"，开元间慧超《往五天竺国传》作"大窣"，皆由汉"条支"二字蜕化而来，而今本任昉《述异记》乃有大食之记载。任昉梁人，何得来大食二字，其为唐以后人所窜入无疑。

至于明代，回回教乘元代之后，由中亚东来之回回人。散居中国已及百年。以武功著者固多，其读书应举者亦不少。仅以元统癸酉（西 1333 年）《进士题名录》计，回回进士，一科已有十人，其盛可想。明初诏译《回回天文书》。主其事者，即翰林院编修回回大师马沙亦黑等，《明太祖文集》有翰林院编修马沙亦黑马哈麻敕文。永乐间派三宝太监下西洋。所谓三宝太监者，即回回人郑和也。近云南昆阳发见李至刚撰《马公墓志铭》。马公即郑和之父，名哈只。哈只者，回人以称曾朝天方者也。碑言马公二子，次子和，事今天子，赐姓郑，为内官监太监云。明时回回人给事宫廷者甚多。武宗曾纳回回女为妃，事详《野获编》及《艺海珠尘》之《武宗外纪》，不具述。《癸巳存稿》、《野获编》又有正德间禁宰猪记载，皆与回教有关系者也。陆容《菽园杂记》又有载回人尊孔事。此为中国回教

特别情形，与其他外来宗教不同。其言曰：

回回教门异于中国者，不供佛，不祭神，不拜尸。所尊敬者唯一天字。最敬孔圣人。故其言云：

僧言佛子在西空，道说蓬莱住海东，
唯有孔门真实事，眼前无日不春风。

见中国人修斋设醮，则笑之。

此诗是否为回回人所著不可知。然《七修类稿》引之，《殊域周咨录》亦引之。《菽园杂记》著于弘治间，则其说流传亦古。云南之有孔子庙，本为回回人赡思丁所创建。明末王岱舆著《清真大学》，亦模仿儒书。雍正间刘智著《天方性理》，又杂以宋儒色彩。凡此皆中国回教特异处，其原因由于读书应举，不便显违孔教也。然因此之故，明人对于回教，多致好评。政府亦从未有禁止回教之事，与佛教、摩尼教、耶稣教之屡受政府禁止者，其历史特异也。

元明内地回教虽盛，然新疆诸地改从回教之先后，则不可不加以研究。新疆今视为回疆，然在明初，土鲁番、哈密犹奉佛教。永乐六年（西 1408 年），土鲁番番僧来朝，犹授为灌顶慈慧圆智普通国师，其非回教可知。至成化五年（西 1469 年），其酋阿力遣使来贡，自称速檀，则已改从回教矣。永乐间，郑和由海道往西洋，陈诚由陆路往哈烈，经过土鲁番，犹谓居人信佛法，多建僧寺。哈密原有回回、畏兀儿、哈剌灰三族杂居，嗣为土鲁番所据，始尽从回教。至于天山北路，伊犁等处，清初犹奉佛教。此事别详拙著《新疆诸地改从回回教考》，今不能详。

清人待回教徒至虐，故回教徒叛清之事亦特多。计自乾隆中叶，至光绪初，中间不过百年，回教徒之叛清者凡五次。今考清代官书之关于回乱者，叙其书名卷数如下：

一、苏四十三之乱，有《兰州记略》二十卷，乾隆四十六年。

二、马明心之乱，有《石峰堡纪略》二十卷，乾隆四十九年。

三、张格尔之乱，有《平定回疆剿擒逆裔方略》八十卷，嘉庆二十五年至道光九年。

四、杜文秀之乱，有《平定云南回匪方略》五十卷，咸丰五年至光绪五年。

五、阿古柏之乱，有《平定陕甘新疆回匪方略三百二十卷》，咸丰五年至光绪十四年。

为书四百九十卷，亘时七十一年。然则谓乾、嘉、道、咸、同、光六朝，无一朝无回教徒之动乱可也。拙著《中国回教志》之《大事志》，即记载此项事件。盖自乾隆二十三年平定大小和卓木后，清廷气焰薰天，以为天下莫予毒，暴官污吏遍布回疆，宗室侍卫掊克无艺。魏源撰《圣武记》志在颂扬威德，然于《道光重定回疆记》，乃有"各城大臣，威福自出，甚至广渔回女，更番入直，奴使兽畜"之言。回人不堪其虐，不能不奋臂而起矣。此本属政治范围，与宗教无涉。然清代学者对于回人，亦多蔑视。顾炎武《日知录》谓："回回守其国俗，终不肯变，结成党伙，为暴闾阎。"杭世骏《道古堂集》谓："回回念礼斋课，日无虚夕，异言奇服，不齿齐民。"学者之立论如此，官吏之横暴又如彼。生于其心，害于其政，无怪其屡次动乱也。唯今日五族共和，且同为弱小民族，可以免此。

至于回教势力，虽经清人屡次戮杀，其势不少衰。今将回教势力传播之原因，略举如下：

一、商贾之远征。

二、兵力之所届。

三、本族之繁衍。

四、客族之同化。

第一项为唐时中国始有回教，及宋元时回教繁盛之原因。

第二项为唐时中亚细亚各国及宋元时新疆各地改从回教之原因。

第三项为元明以后，中国回族繁盛之原因。

第四项为在中亚及新疆之蒙古后裔改从回教之原因。

第一第二原因不奇。第三原因，为回教所独。其始因有饮食习惯不同，不便与异教通婚，其民族遂自为风气。世代相传，改宗不易，与其他宗教之父子兄弟信仰或殊者不同。又习惯上可以有二妻，民族之繁衍自易。第四原因，尤为回教特色。故中世纪时，虽被蒙族兵威所征服，而蒙人后裔竟渐次为回教势力所薰陶。其同化力之强，不可思议。四项原因之外，尚有两原因：

一、回教在中国不传教。

二、回教不攻击儒教。

因不传教，故不惹异教人之嫉视。所有六朝及唐代元代佛道相争之历史，在中国回教史上无有。故唐会昌中毁佛，外来各教均遭波及，而回回独守门罗主义，千年来元气不伤。

又因向不攻击儒教，如上文所论，回教徒对于孔子，独致尊崇，故能与中国一般儒生不生恶感。从未闻回教有受人攻击，如唐韩愈之辟佛，明沈淮之参天主教者。苟无清朝官吏之苛待，不至有陕、甘、新疆、云南之事件发生，则回教势力之保全，尚不止此。

至关于中国回教史之研究，除前述中回历之不同外，尚有二事，为回教作者之通病，不可不注意：

一、引书不检原本。凡考证家引书通例，必该书原本已佚，无可寻检，始据他书所引以为证。同时并须声明系据何书所引，不能直称引用原书。如杜环《经行记》已佚，吾人引用《经行记》，只可从《通典》所引。若其书未佚，即当检阅原书，不能据他书转引以为足。又有一记载，必有一起原。如明代诸书所述海外各国，多本于《瀛涯胜览》、《星槎胜览》二书。二书所述，系随郑和下西洋者所亲

闻见。此后如《明一统志》、如《吾学编》等所述西洋各国，即本之二书。吾人引用《明一统志》及《吾学编》时，应先知其说之所自出。明万历间，行人司行人严从简曾著一书，名《殊域周咨录》，系类集档案而成，今颇少见，余藏有写本。明人言回教者，既误认回教为隋时传入，又因《殊域周咨录》有《天方默德那传》，于是回教著作中，每发现一奇异书名。其名为何？即"隋书殊域志"五字，或"隋书殊域志周咨录"八字是也。其始所引，当系曾见《殊域周咨录》，又理想《隋书》必有记载，遂并引《隋书》。其后展转引用，不检原书，遂成此奇异书名。一若《隋书》中实有《殊域志》者。故今有一鉴定回教史籍是否可信之捷诀，即凡开卷有引用"隋书殊域志"此奇异书名者，即谬陋不足据之书也。

二、任意改窜古本。凡考证家引用古书，为行文方便，删节字句，原无不可。然不能任意改窜，仍称出自原书，眩人耳目。又一代有一代译名，如前述摩诃末、谟罕蓦德等译名，一望即知其为某时代所译。又如如德亚及犹太等名，一望即知其为明天主教所译，抑清耶稣教所译。后人翻刻古书，应仍原译，或附注说明亦可，然不能任意改窜原文，致失原来面目。今回教人翻印书籍，辄任意增改。如雍正间刘智著《天方至圣实录》，耶稣之名原作尔撒，近印《实录》，竟有改刻为耶稣者。又如乾隆间金天柱撰《清真释疑》，后人有补辑者，竟将原书窜乱改编，至不辨谁为金氏原文，谁为后人补辑。甚至翻刻古碑，亦时有此病。前述天宝元年碑，其一例也。凡此皆考究回教史者所当注意。并望回教人士，此后翻刻书籍，应保守原本勿改也。拙著有回教汉文著述表，为中国回教志中经籍志之一部，今从略。

民国十六年三月五日北京大学研究所

国学门月讲，沅君记

中国回教寺院教育之沿革及课本

庞士谦

本文原刊《禹贡》半月刊第七卷第四期。

一　明至清末之回文大学

本文所谓中国回教寺院教育，即指一般清真寺内所附设之回文大学而言。明代以前，清真寺内有无回文大学之设，无从查考。有明以来，有胡太师（胡普照）者，陕西咸阳渭城人也。学问渊博，朝觐天方，归来后目睹中国回教之不振，随立志兴学。招学子数名于其家中，半工半读，由此清真寺内设学之风渐开。其组织及办法，极为简单。清真寺内原有阿衡一位，此阿衡即为此一方之教师。至于学生之多寡，须视该方教民之经济力而定，学生之衣食住等费概由合方教民之供给。迨至学生将其应读之经典读完时，由合方教民为其挂幛穿衣，以示毕业。

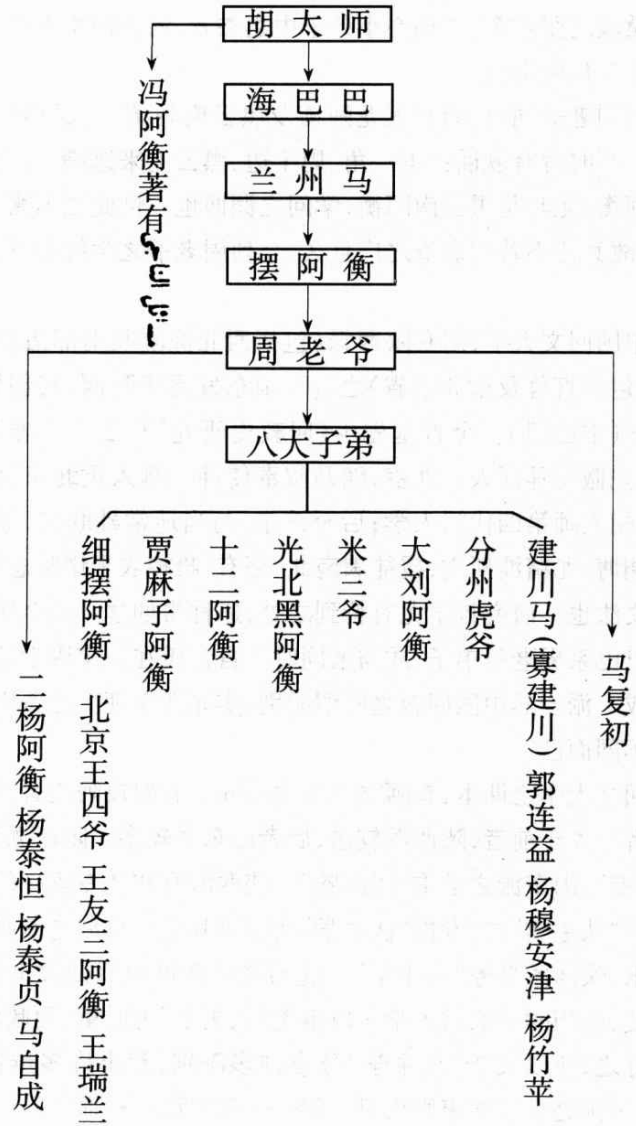
迨胡太师四传门人周老爷时，学问更为渊博，其讲解之严密，追求之细致，较前大为进步。而回文大学之林立，人才之辈出，亦皆在于此时。周老爷之八大弟子，对于中国回文大学均有功绩。其暮年所收之诸小弟子，学业功绩则更驾八大弟子之上。小弟子中，如云南之马复初，不唯弟子众多，且著有许多佳著遗留后人。

河南桑坡之张古东、二杨亦小弟子中之杰者，河南回文大学之创立即始于二杨阿衡也。

与周老爷同时，尚有王龙阿衡及黑云南阿衡。二位阿衡学问甚博。当时曾有歌谣："王一角、周半边、黑云上来遮满天。"此即言王龙阿衡，尤其是黑云南阿衡，学问之渊博也。惟此二阿衡之门徒不众，故其传不若周老爷之广且久，今列周老爷之学统如下：(见下页表)

中国回文大学，向有陕西派(包括西北豫皖及南部诸省)及山东派(包括直鲁及东北诸省)之分。山东发源于陕西，其创始人为常仙学(常巴巴)。金吉堂先生《回教史研究》有云："常志美字蕴华，其先撒马耳汗人。九岁，随乃叔奉使押一狮入贡北京，留居陕西，从胡太师第四代门人学；后至济宁，与当地常姓联宗，遂姓常。学问渊博，尤精波斯文，授徒满南北，著有《哈控衣米诺哈志》，译言波斯文法也。研究哲学尤有特到之处，通称常仙学。"按金氏所说，则常巴巴系周老爷弟子，或与彼同时。自常氏在济宁讲学后，始渐渐自成一派。然中国回教之所谓派别，实非在学理上之派别，乃习惯之不同而已。

回文大学之课本，有阿文波文之不同。有专攻阿文者，有阿波兼授者。关于前者，陕西派较多，后者山东派较多。陕西派之学重"精而专"；山东派之学重"博而熟"。陕西派有往往专攻一门者，例如讲授"认主学"的，专授"认主学"而不讲其他。自周老爷兴学，以至清末，陕西派多务"认主学"。此乃受第四世纪后回教世界潮流的趋使，因当时一般文人学士以辩论"认主学"为时髦，而政治领袖亦爱好之，所以关于"认主学"分出许多派别，惹出许多辩论和战争；但中国之认主学家则仅只一派——逊尼派——而已。


胡太师
海巴巴
兰州马
摆阿衡
周老爷
八大子弟
冯阿衡著有
马复初
建川马（寡建川）郭连益 杨穆安津 杨竹苹
分州虎爷
大刘阿衡
米三爷
光北黑阿衡
十二阿衡
贾麻子阿衡
细摆阿衡 北京王四爷 王友三阿衡 王瑞兰
二杨阿衡 杨泰恒 杨泰贞 马自成

二　最近五十年之回文大学

陕西为中国回教文化发源地，亦中国回教最高学府所在地，因此各地学子多负笈于此。自咸、同年间回族革命失败后，陕西回民多贮足陇东；由此回教文化中心，渐渐西移，集中于导河；甚至于原来之陕西人，亦到导河求学。

迨至导河之果园阿衡（马万福）于光绪年间朝觐归来，目睹中国回民所行之教门，有参杂风俗，违背教法者，于是乃从事革俗，一般人称之为“新新教”。

此后旧式所用之课本，渐渐亦有变动，除原有课本而外，又增添مواقى الفلاح《麦勒格》（教法经），مجالس الارشاد《伊尔沙德》（教法及宗教道德），مكتوبات《麦克土布》（教法及宗教道德），طريقة محمدية《托里格台》（宗教道德），甚至于讲授ابن ماجه《沙米》（为教法中最大者）等，大致乃趋重于教法及宗教道德的一类书。此乃由深研“认主学”而变为深研攻法学的一个时期。

以上所说的是近五十年来西北方面教学的状况。而东部的回文大学，自王浩然阿衡，提倡中阿兼授以来，河南等处有马自成阿衡竭力提倡，遂于民九改回文大学为中阿兼授于山西晋城。民十四马松亭阿衡创成达于济南，十七年李仁山阿衡设伊斯兰师范于万县，同年，哈德成达浦生二阿衡立回文师范于上海，此外又有云南之明德及宁夏之中阿等校，于是旧日所用的阿文课程及课本，又为之一变。除教授中文功课而外，而又使阿文教授方法现代化，多有编订课程标准，采用埃及最新教本者矣。

三 回文大学之课本

甲 阿拉伯文课本

(1) مصباح معوان زنجانی صرف سعدی统称“连五本”，前三本又总称为《算日夫》，系讲解阿文中动词名词字体之变化，及其变化之原则和方法，由浅而深。《阿瓦米米》是依照歿于471年的大文法学家阿卜杜夏西尔عبد التام所规定的“百个感物”，而详解此“百个感物”使用之方法。

《米苏巴哈》是文法书，讲解文句之构造。文句之构造视其尾音，尾音有受感物之影响而变动者，有始终不动者，此书亦系عبد التام作品之择要本。以上五本有杨仲明阿衡之混合简单的中文译本，称名《中阿初婚》。

(2) 《遭五》系注解مصباح的。其作者为ناصر الفتح ناصر الحارثی穆团勒吉氏为文法家、诗家，著有关于教法方面字典名《木俄勒布》，其他作品很多。其信仰为穆尔台吉来派，其教法宗哈那斐派。氏538年生于花剌次模地方，于601年朝觐，路经报达，610年歿于花。有人说穆团勒吉是زمخشری则麦黑没里的代替者，因其出生之日即则氏归真之时。

(3) 《满俩》系文法书中之大者，عبد الرحمن الجامی查密所作。氏于817年生在胡拉桑的查密地方，是大哲学家、文学家、认主学家，精通阿波文，著作很多，计有五十五种，《满俩》为一等文章，乃数百年来之杰作，于897年歿于候拉特。

(4) 《自亚尼》系修词学，为第八世纪有名的波斯学者，

سعد الدين赛尔顿丁所作，氏擅长哲学修词学、论理学、认主学，殁于 972 年。

(5) شرح العقاية《伟戛业》系教法书，原书为محمد麦哈穆德氏所作，作者为法界第五阶级。后经其孙صدر الشريعة率德伦设里尔加以注解，始称شرح الوقاية（即伟戛业的注解）。此书为哈那斐派，胜行于中国、印度及中亚一带，其经注约数十种。氏殁于 747 年。有王静斋阿衡中文译本，称《伟戛业》。

(6) جلالين《者俩来尼》为浅近的经注学，宜于初步研究《古兰》者。原书为جلال الدين المحلى者俩伦丁氏所注，书未竟而氏于 864 年归真。后来جلال الدين السيوطى者俩伦丁赛佑推氏，由《夜行章》（十七章）起注，而完成之。氏殁于 901 年。二氏皆埃及学者。

(7) تفسير القاضى《戛尊》为经注学之较大者，系波斯之失罗斯人عبدالله ابن عمر阿卜杜拉氏所作。氏曾充法官，因名戛尊（法官）。此书与现在成达所讲授之تفسير النسفى《那赛斐》，都系仿经注学之鼻祖تفسير الكشاف堪沙夫所作。不过堪沙夫为穆尔台吉来派。前二者为逊尼派，而《戛尊》为逊尼派中沙斐尔派，那赛斐为逊尼派中哈那斐派。此书趋重于文法及文章之构造，而缺少理论。文简意赅，适合研究文学。著者殁于 791 年。

(8) العقائد النسفية《客俩目》为认主学，为محمد النسفى ابو حفص欧麦尔氏所作，此书为认主学中的杰作，其注解不下数十种。陕西派学者多务此学。有杨仲明阿衡之中文译本，称名《教心经注》。

乙　波斯文课本

(1) خطاب《虎托布》为四十段圣训之注解，大致是趋重于道学方面的，不过其中有传述不真确的圣训。原书为阿文，是زيد ابن رفاعة 伊平我德安由ابن وديعان则德的圣训本中择要的。伊平我德安是摩索可的法官，歿于594年。后来译成波文，其译者不详。有李虞宸阿衡的中文译本，名曰《圣谕详解》。

(2) أربعون《艾尔白欧》亦为四十段圣训的注解，是纯粹道学。著者为حسام الدين ابن حامد الدين النجاشي。

(3) گلستان《古力斯坦》为文学书。著者الشيرازي الله سعد ابن عبد赛尔底，歿于690年。مصلح ابن سيد على耶尔古伯对于此本有阿文的注解，即是ابو محمد ابن شيبان以سعدي麦斯鲁尔著名。一部分学者说该氏因不了解波文，所以有些地方错误。此书中有许多奇妙的故事，有新颖的劝化，有节凑的诗文。القاضي محمود ابن فيناس麦哈木德亦著有一注解。又有العربي شمس硕麦尔著有土文的注解。

(4) مرصاد《米尔萨德》为哲学书，著者为德黑兰人عبد الله ابو بكر阿卜杜拉，此书共分五门四十篇，都是讲修道、养性、近主之道。当620年7月在西威斯地方完成之。当元西征时，其全家遭难，变后作此书。有吴子先先生中文译本，名曰《归真要道》。

(5) حسين《候赛尼》系经注学，为897年特里人حسين氏所著。文字简明，趋重理学，我国人多乐用之。

(6) تحفة《额慎》哱哼意译为《昭元密诀》系哲学中杰作，为回教认主的最高理论，其著者为《满俩》的著者عبد الرحمن ابن احمد الجامي。有破衲痴的中文译本，先年河南有木刻本，近年有马云亭先生之排印本。

以上阿波各种课本共十四种，虽不足以尽回文大学中所讲之课本，然其要已在于是。近年一般回文大学所讲授者，仍不出此范围也。

清真教育会记事

东亚清真教育总会和留东清真教育会是中国穆斯林在清末的组织。这里收入的四个材料，都见于《醒回篇》第一号，光绪三十四年即公元 1908 年，在东京出版。

白寿彝

东亚清真教育总会之状况

东亚清真教育总会，发起于江苏童氏(印琮号雪蘧)。童氏何以发起斯会乎？盖欲为中国全体回教谋教育普及也。夫为一乡一邑，出而为同教提倡公益者，间或有之。至于出而为一省之同教提倡公益者，盖未之前闻。况出而为全国之同教提倡公益，更自中国千余百年有回教以来所绝无之事也。呜乎！举世梦梦，而彼独挺身以出，大声急呼，不顾人之是非，事之难易，非思想之高超，志趋之坚固，翘然有异于众，曷克臻此！予是以不能不智童氏。惜也，斯会之发起，一年有余，而应之者尚属寥寥。岂真调高和寡，而皆不识斯会有关系于吾教匪浅者乎？爰述总会状况，以明童氏热诚，并劝同教诸君子之赞同焉。

自吾国兴教育之声，洋溢于耳。童氏奋然率先，为里之同教，兴办小学，并编纂教科诸书。其经营筹画，卓卓可观。既而与数同志发起斯会。初名东亚穆民教育总会。予等留学东瀛，犹未之知

也。丙午冬，偶阅时报载有此事，奇之。遂与之函，而问焉。继得复书及拟章程，佥云：既曰总会，当得预之。乃相与磋商，始易今名。童氏之发起斯会也。虽赞助有人。而一书一启，皆亲为之。其苦心劳力，概可想见。今年秋，始开第一次大会于江苏镇江之穆原学堂。到者甚众。举金观察（印鼎，字峙生，江宁人，湖北补用道）为会长，并举杨君正龄、哈君礼堂、金君恒义等五十余员，赞助其事。皆一时干练特达，热心公益，足为斯会之代表者。自是邻近各属，继设立分会。会各有长，长皆尽心学务。故此邦之回回教育，于兹称盛。然斯会虽云经理得人。惜交通机关尚未完备。故远距他省者，多所未闻。虽闻之，亦莫得其详。此一缺点也。说者谓，各方先集同教人以成分会，由各分会相集，而后成一总会，则总会之根基斯固。否则不过一理想之总会，而究非事实上之总会也。童氏之意，以为中国之教育，方在萌芽时代。程度至不齐一，万难循是以求。莫若用理想以惹起事实，则进步尤速。故虽分会未立，不妨先设总会以引导之。俾各分会成立，而总会自然存在。所谓由理想以进入于事实，因时制宜，计亦良佳。夫总会之所有事事，要不外集合教门之精粹，立一教育之标准，劝各处同教设立分会，则而效之，务使教门聚落之区皆有学堂，凡教中子弟俱入学受业。其间附编辑一部，凡诸学科，精选纂述，以供学堂需要；并辑时事及关于宗教诸说，随时刊发，以为同教开通智识之一助。此等设施，洵称妥善。苟经费充足，继之以无倦，又得各方教门之赞同，则数年之后，其收效诚有不可以道里计者。独是事关全部同教公益，苟倡首有人，而无继此以兴者，以实力举行之，则斯会终属理想，而吾回之教育亦终难普及，宁不可惜！呜乎！童氏自食其食，自衣其衣，而奔走呼号，昼夜不息，以经营此会者，夫岂有求于其间哉？为同教谋进化，图生存，义务所在，不容已也。吾侪亦同此人类，同此

躯壳，乌可恝置度外，而不亦引为切肤之事，以相与协力图维，共此善举乎？所愿同教诸君，闻风兴起，声应气求，富者出赀，贫者出力，就其地之所宜而设立分会，并与总会通其意而榷商之，则教育之发达可立而待。予等因是更有望于总会诸君，急起募捐集款，而组织一月刊报章，俾机关借以灵。即各省回教之设会兴学者，亦有所取法。非然者，恐不能达普及之目的，以理想之总会起，亦以理想之总会终，有不徒劳而无功乎！

留东清真教育会纪事

吾教人留学于日京者，先后接踵，而同时往往觌面不相识。丙午秋，始得十一人，会于上野之精养轩。丁未六月，乃发起斯会。经前钦差驻日大臣杨星垣先生，助金以资会费。并率诸公子，及随员之同教者，合留学同人，撮影于使馆，以为纪念。十一月，开第一次全体大会于江户川亭，议订会章若干条，以提倡教育普及、宗教改良两事为本旨。举保君廷梁为会长，黄君镇磐、杨君光灿为书记，金君应豫、白君润苍为庶务，巴君忠祥、赵君钟奇为会计，徐君传箴、周君在鼎为调查。是会也，各省同教，欣然毕至。相见之欢，感情之厚，可谓极一时之盛事。戊申春王正月，开第二次全体大会，兼送别徐君于江户川亭，是日提议编辑杂志，输入内地，以规同教。即推保君廷梁为编辑长，诸会员自由撰述投稿。秋七月，又开第三次全体大会，兼送别杨君于江户川亭。提议杂志出版捐款各事。本杂志初名“劝告清真同教书”，嗣改“醒回篇”。此本会自成立后大略经过事迹也。

本会会员数虽不多，皆意志相投，热心公益。且其初素不相知，一旦会合，亲洽无暨。吾教散居各省，形式若无团体。而精神

之结合，则甚巩固。非得之于宗教，曷克臻此？本会会员中不识回教语文者固多，而曾读三十部大经者亦有人。如苏君成璋，阿洪也，闻新学之益，遂去其业，而留学于兹，竟于警监学校及体育会毕业以归。夫阿洪不囿于旧习，而能开通若此，可谓真明回回教义者矣。故不能不令人敬之佩之。然吾教阿洪之留学，自苏君始。有苏君以开留学之端，则吾掌教开通之萌芽，即兆于此。倘掌教中有从此以兴者乎？又不禁引领望之。嗣悉同教留学中，得女士一人焉，曰杨启东。吾国女子越重洋而来兹者，计数百人，吾教得其一，何异凤毛麟角耶！然女子拘谨无学，首推吾教。今得杨女士，以开先路，吾知闻风兴起，翩然而来者，后必有其人也。此外，阿复哇朵里氏，埃及一军官，同教异国人也。来游日本，因介绍以见。晤对时，闻予等是举，大异之。因题册面回文，且加勖勉焉。

留东清真教育会章程

总则

（一）本会以联络同教情谊，提倡教育普及，宗教改良，为本旨。

（二）本会以各省留学于日本之同人，组成之。

（三）本会以全体会员为议决机关，并选举会长一员，书记二员，庶务二员，会计二员，调查二员，执行其事。

（四）本会于执行会务外，特设编辑一部。凡关于教育普及，宗教改良各论说，随时编辑，印送内地同教，以提倡而劝导之。

（五）本会经费，以名誉赞成员助金，及各员捐款，充之。

（六）本会以两月开会一次，遇有特别事件，得临时召集之。

（七）凡搢绅先达同教人等，有赞同本会趣旨，慨予资助者，推为名誉赞成员

（八）凡属本会会员皆有发言议决之权，及捐款任事之义务。

（九）本会职员以半年选举，交替一次，于开会时投票定之。

（十）各会员对于本会，皆有维持永久，图谋发达之责任。凡有卓见，得随时与职员磋商办理。

（十一）本会章程随时增修，以期尽善。但须多数会员之赞同。

（十二）本会各会员，凡迁居及归国者，请将地名，住址，报告书记注册，以便通信。

（本总则外，职务编辑等，各有专章，兹不俱录。）

留东清真教育会会员录

刘庆恩　国城　四川　冈山第六高等学校工科卒业赴德国
杨光灿　芸叔　同上　法政大学卒业
龚选廉　问泉　同上　东洋大学卒业
黄镇磐　石安　直隶　早稻田大学政治经济科
保廷梁　树勋　云南　法政大学法科
赵钟奇　毓衡　云南　陆军联队
王廷治　襄臣　同上　陆军士官卒业
孙永安　竹卿　同上　同上
金应豫　烈侯　山西　早稻田大学政治经济科
金应升　允侯　同上　同上师范理化科
乔　烈　伟侯　同上　警监学校卒业
乔　煦　子和　同上　陆军士官毕业

马祖全	汉臣	湖北	同上
哈汉英	鲁衡	同上	商船学校
白润苍	保生	广西	同文书院卒业
白志和	绍庭	同上	东亚蚕业学校卒业
杨殿镳	秉衡	广东	成城学校
马名骥	相皋	河南	陆军士官卒业
周在鼎	象九	同上	高等商业学校
巴忠祥	瑞九	同上	宏文学校卒业
洪陈臬	宪堂	同上	振武学校
马宗燧	勋臣	陕西	陆军联队
刘云祥	芝奇	同上	工业
杨士毅	子执	江苏	早稻田大学师范卒业
徐传箦	竹君	同上	警监学校卒业
宛长鸿	雁门	江苏	法政大学卒业
马家麟	瑞书	同上	早稻田大学法科
马国宾	鸿卿	同上	警监学校
马国桢	干伯	同上	岩仓铁道学校
余荫昌		安徽	
苏成璋		湖南	警监学校卒业
马应薰	云溪	同上	经纬学堂卒业
马志道	中行	湖北	仙台医学校
黑炳南	午桥	山东	早稻田大学专门毕业回国
杨启东	慰京	奉天	实践女学校
赵毓芹	子香	直隶	振武学校

《中国回教俱进会本部通告》序

王　宽

中国回教俱进会是中国穆斯林在民初的组织。本文末尾署“三年”，即中华民国三年，公元1914年。文中所称“同种”，指中土同为黄种，“陈君”是陈鹭洲。

白寿彝

余游土耳基归国后，始知世界大势非注重教育，不足以图存。遂即提倡兴学。未几，而清真学堂以立。然每叹吾教之散漫，欲筹收束之方，而末由也。

天相中国，共和缔造，集会结社载在条文。宽乃纠合同志，创设此会，惨淡经营，苦心孤诣，曩昔之希冀竟能如愿以偿。岂非真主之默佑也欤！

吾会开幕，转瞬经年。际兹《通告》刊行，宽有数言。我最亲爱之穆民，其听之！回汉相处，千载有余，而乃交哄时闻，感情恶劣，殊非五族一家之道。汉、满、蒙、藏，譬犹兄弟，操戈同室，贻笑外人。总宜相亲相近，且勿疑忌疑猜。余各处演说，皆以此语反复言之。实不愿酿兄弟阋墙之祸，而妨碍闾里之安宁也。

宽犹有言者：土耳基与吾，同种之国也。该国人士对于中华物产，最为欢迎。果能中、土结约，互通商旅，将见庄严民国称霸亚洲，而雄飞世界矣。说者谓：吾子之言得毋理想之谭欤？不知事无

难易，顾力行之如何耳。吾国商业方在萌芽，此时若不急图国外之贸易，他日商务殷繁而无尾闾之泄，必受绝大之影响。未雨绸缪，此其时乎！

余不能文，爰嘱陈君就余意而命笔书之。知我者当不以为河汉也。

三年一月副会长王浩然宽，谨白

三十年来之中国回教文化概况

赵振武

原刊《禹贡》半月刊第五卷第十一期。原有牛街两等小学堂开办摄影及月华分布图，今删。

白寿彝

近人金吉堂氏著《中国回教史研究》[①]，以唐初迄清季一千三百年间之中国回教情势，区为三期。其意以为自清季王浩然兴学起，为今后一大变迁，因而归入第四史期[②]。今欲述近代中国回教文化教育诸事迹，允宜采金氏之意，断自王浩然兴学始。

王浩然名宽，行五，浩然其字也；回名哈志阿布杜拉合曼，北平人，生于清宣宗道光二十八年，殁于民国八年。新疆缠回呼之为"白十阿衡"——"白十"，缠语谓之五，犹内地人呼之为"王五阿衡"也[③]。阿衡博学善教，果毅任重，以故名满华夏。近代中国回教文化之倡兴，教势之复振，阿衡领导之力也。基于此，故叙述近代中国回教文化教育诸变迁史迹，必须自王氏兴学始。

所谓近代中国回教文化教育者，包含自清德宗光绪三十三年至民国二十五年之三十年中中国回教的学校，著作及翻译，报纸杂

① 北平成达师范出版部出版，一册售价四角。

② 见《月华旬刊》第八卷第八期《纪念王浩然阿衡感言》。

③ 阿衡即回教教长。

志，学术团体，图书馆及书报阅览室，以及书店印刷诸事业而言，分别述之于下。

一　学　校

中国回教，经有清二百年之摧抑，回民乃变其积极态度而为消极，退居寺内[①]，谨守教功。阿衡之所倡，民教之所由，厥为寺的教育而已。所谓寺的教育者，有大学，造就阿衡之学府也；有中学，中年失学者之受教处也；有小学，儿童之教育机关也。凡此，皆以讲经为课，率读阿拉伯文，经课之外，概非所习。暴政之下，保持回教于不绝，寺的教育实居首要。然而拘墟不变，使回民积渐而成今日之贫愚。迨辛丑和议既成，国民愤战败之辱，纷起图强，王公浩然乃崛然而起，以为拯救此积弱已深之中国回民，更非改善学制莫由，乃躬往欧亚非各回教国家考查。德宗光绪三十三年归国后，与王友三、达浦生诸阿衡在北平创回教师范学堂于牛街礼拜寺，于经课之外，加入各项学科，是为中国回教有新式学校之权舆。翌年，更与马振五（邻翼）、孙芝山（德春）、马少衡（棠）、冯余轩（兴永）、古亮臣（光甲）、马瑞川（兆祥）诸先生创办京师公立清真第一两等小学堂[②]。自是厥后，各地回民莫不闻风兴起。至今流风所被，全国各地凡有回民之地，几于莫不有回教小学之设；虽失学儿童，在今日尚触目皆是，而三十年来之回教小学教育，确有足观者。而中学师范一类之中等教育，近十余年来亦达十余处，兹举于下：

① 谓回教之清真寺。

② 详见《月华》第七卷第二十四期《王浩然传》。

名　称	创办年代	所在地	创　办　人	备　考
回教师范学堂	光绪三十三年	北京	王浩然	不久即停
成达师范学校	民国十四年	济南	马松亭、唐柯三、法静轩、穆华亭	民国十八年迁北平
伊斯兰回文师范学校	十七年	上海	哈德成、达浦生	
伊斯兰师范学校	十七年	万县	周级三、李仁山	闻已停办
第一中阿学校	二十三年	宁夏	马少云	
以上系宗教教育之中等学校				
蒙回学校	民国九年	宁夏	马云亭	近状不详
崇实中学	十五年	晋城	马君图	
西北公学	十八年	北平	马云亭、白崇禧、孙绳武	
明德中学	十八年	云南		
青海回进会第一附中		西宁	青海回教促进会	
偕进中学	二十年	宝庆	马振五	
穆兴中学	不详	杭州	孙吉士	
新月女中	二十四年	北平	马松亭、杨新民、王梦扬、陈志澄、赵振武	
以上系普通教育之中等学校				

右列诸中等学校，显分二种性质：

一、普通教育——其组织，其课程，其中一切的一切，均遵部章，与一般中学无异；甚且虽标造就回族子弟之名，而实则回汉兼收。不过，回族子弟入此等学校，饮食起居，较入一般学校为便耳。

二、宗教教育——是为纯正之回民教育设施，且大多数为师范性质，其目的所在，要不外：

a.造就适合新社会环境之新阿衡，俾领导已入社会之成熟新青年。

b.造就有充分宗教知识之新师资，分发各小学服务，庶使未成熟之新青年，受有充分之道德训练，将来不致堕落。

基于是，故此种学校之课程的组织，皆与部章稍有出入，举北平成达师范学校而言，则部定师范科目与宗教道德科目各占二分之一，即每周授课三十六小时中，师范科目与宗教道德科目各十八小时是也。至组织方面，如北平成达师范学校于教务训育事务三部之外，更有出版之设，以为供应特殊应用书籍之机关；更有毕业生服务指导委员会之组织，举凡毕业后派出服务之学生，其服务效率之大小，成绩之优劣，学校均负全责。其组织情形之特殊，于此可见一斑。

于五千万人之回族集团中，其中等教育，仅乃如是，固可使人短气；而征之十载以来之有进无已，足证一般人之注意已及于此。而今而后，果使教育当局彻底明白此种纯正回民教育之需要，进而予以相当之扶植，则将来之发展必可预期！惟三十年来，回教女子中等教育迄付阙如；去岁暑假，北平新月女中之成立，实开新纪元。当枢亦以回族情形特殊故，于开学半年内，即蒙特予备案，于以见其重要。

至于小学，则自有清光绪三十四年王公浩然手创清真公立第

一两等小学堂后，至今三十年，全国各地，凡有回民之外，无不设有回民小学；其中，规模宏大，设备完全之学校，尤指不胜屈。谫陋如仆，未能备举，而篇幅有限，列举亦势所难能，姑从缺略，以免挂漏。

若固有之寺的教育，三十年来，虽依样成章墨守，然以环境日改，应付日亟，率破旧例，而加授汉文；近且有联合数寺以上之生徒，择适中地点，敦聘教师以教授汉文者，又俨然走入新式学校状态中矣。故今后纯粹寺的教育亦将渐蜕化。

留学之风，始自近十数年。民十时王静斋偕弟子马宏道西行，王氏入埃及爱资哈尔大学，马氏则入土耳其君堡大学。厥后，王曾善氏自费留土，海维谅氏自费留印。然此皆个人行动，其由学校正式资派，经与驻在国当局正式商洽者，则自埃及爱资哈尔大学中国学生派遣团始。此项派遣团，至今已有四届：第一届之派遣为民国廿年，由上海伊斯兰回文师范学校一人、云南明德中学三人合组之，并由明中训育主任沙儒诚先生护送前往，沙氏因亦留埃监护。民国廿一年北平成达师范学校复以毕业生五人组织派遣团，是为第二届。本届之派遣，由该校马代校长松亭亲自护送，抵埃之后，马氏且觐见埃王福德一世，历陈东西文化沟通之需要，及中埃两国应负此沟通之任，极蒙埃王嘉许，当允尽量收容中国学生，且许派教授二员来北平担任该校教授。自是而后，中西文化之沟通乃益进展。廿二年爱资哈尔大学中国学生部正式宣布成立，沙儒诚被任为部长。廿三年，云南明中复派遣三生赴埃，是为第三届。同年上海伊斯兰回文师范学校派遣第四届学生五人，而留印之海维谅氏亦由德里来克劳等处展转抵埃。于是爱资哈尔大学中国学生部中，已有廿人之谱，济济跄跄，盛况空前。去年，成达师范第二班及研究部第一班毕业，曾拟派遣第五届，适爱大更换校长，新校长对收容外国学生与前校长见解不同，故未能成行。然而，沟通之路已

开，今后要视吾人之努力何如耳。

埃及爱资哈尔大学中国学生部题名：

届　别	姓　名	字	派　遣　学　校
部　长	沙国珍	儒诚	云南明德中学训育主任
第一届	马　坚	子实	上海伊斯兰回文师范学校
	纳　忠	子嘉	云南明德中学
	林仲明	子敏	云南明德中学
	张有成	子仁	云南明德中学
第二届	韩宏魁	天一	北平成达师范学校
	王世明		北平成达师范学校
	金殿贵	允嘉	北平成达师范学校
	马金鹏	志程	北平成达师范学校
	张秉铎		北平成达师范学校
第三届	纳　训		云南明德中学
	马俊武	兴周	云南明德中学
	林兴华		云南明德中学
第四届	金子常		上海伊斯兰回文师范学校
	定中明		上海伊斯兰回文师范学校
	胡恩钧	枋权	上海伊斯兰回文师范学校
	林凤梧		上海伊斯兰回文师范学校
	马有连		上海伊斯兰回文师范学校
	海维谅		印度来克劳大学院

二　书籍与印刷

编译之风，始自明季，三百年来，名著极夥。前贤如王岱舆，马

文炳，刘介廉，马复初，伍子光，金北高等，其作品已不下数百种，大抵皆局部问题之译著；至回教基本典籍——《古兰经》之翻译，则近代之成就。故近代之译著事业，乃有足述者也。

译著之事，可分为翻译与著作二部言之。

a.翻译品之最堪述者为《古兰经》。全部译本已完成者，在今日共有三种，一为铁铮译之《可兰经》，二为上海姬觉弥译之《汉译古兰经》，三为王静斋译之《汉译古兰经》[①]。一二两种为非回教人所译，大率为欣赏文艺之作，第三种则为回教人自作，其文学方面之价值如何姑不具论，要其措词立言，自较真切。其翻译尚未完成或正在翻译中者，则有上海中国回教学会之译本[②]，及天津杨仲明之译本。杨译本闻在太原伊斯兰布道会陆续排印，其完成期，尚未公布。安徽杨子厚亦有译本，但只闻之，未见其稿本也。此外，近代之主要译品则尚有：

名　称	译者	出　版　者	内　　容
回教哲学	马坚	上海商务印书馆	用宇宙现状及论理推论，证明回教的绝对一神论。
阿文论语	马坚		以阿拉伯文字译中国之《论语》。
伊斯兰教	纳子嘉	北平成达师范出版部	记叙回教的性质，主张，《古兰经》概论，穆圣略史，教法之源流，构成，派别，以及回教学术之沿革。

① 铁译本为北平中华印书局出版，姬译本为上海爱俪园出版；王译本为北平中国回教促进会出版。

② 前二卷已分期刊载上海《中国回教学会月刊》。

名　称	译者	出　版　者	内　　容
圣谕详解	李虞宸	北平清真书报社	解译穆罕默德圣人之教训四十章。
回耶辨真	王静斋	北平清真书报社	记叙印度回教一阿衡与耶教一牧师之辩论。
伟嘎业	王静斋	天津伊光报社	记载回教教法之条文及说明。
中阿新字典	王静斋		
教心经	杨仲明	北平秀贞精舍	阐明认主独一之学，并对于唯心论有所辨正。

上举为翻译之概略，表列各书，亦以举要，其详则浩如烟海，不能悉录。

b.著作，更汗牛充栋，举要言之，则如：

名　称	著者	出　版　者	内　　容
四教要括	杨仲明	北平秀贞精舍	总论回、耶、儒、释四教之宗派得失。
中阿初婚	杨仲明	北平秀贞精舍	为阿拉伯文法汉译之始，故曰初婚。凡四册，一字义学、二字体学、三字用学、四菁华录。

名　称	著者	出　版　者	内　　容
伊斯兰教概论	马邻翼	上海商务印书馆	总记回教之理论及天道人道诸端，提纲挈领、要言不繁。并附成达诸生讲演录，条理清晰，尤便参考。
斋月演词	成达师范第一班学生	成达师范出版部	由回教信仰起，举凡教理，教法，教史，以及一切回教常识，无不周详。前书所录，尚不及半，此其全稿。
回语读本		万县伊斯兰师范学校	书分初高两级。共十二册，先由对译起，渐及高深文理，循序以进，最便教科。
中国回教史研究	金吉堂	北平成达师范出版部	为中国回民自著系统教史之始，分上下二卷。上卷曰中国回教史学，主研究，凡三章；下卷曰中国回教史略，主叙述，亦分三章。白寿彝氏有评语，刊《大公报图书附刊》。
回教与人生	马松亭	北平成达师范出版部	书中凡为文九篇，为马松亭等九位阿衡所著，详论回教对于人生之态度。
礼法回答	马玉龙	著作人	用问答体分别解释各项功课之意义与则例。

名　称	著者	出　版　者	内　　容
清真要义	马君图	著作人	撮要解释回教各种主张，末并附《古兰》节译数百节。
历源真本	马自成	成达出版部	道咸以来，回历之推算已走入错误之途，马氏精心测勘，历廿年之力，始完全改正为此本。
阿文新文法	埃及福力腓乐博士	成达出版部	阿文文法繁赜称极，中国历来所用，皆六百年前古本，编制体例，不适教授。本书用最经济最明显之笔，叙述阿文文法之全豹。
至圣实录纪年校勘记	赵振武	无单行本，刊载中国回教学会月刊	刘介廉著《至圣实录年谱》二十卷，中间中西历对照完全错误，历三百年，此书始为勘正之。
西行日记	赵振武	成达师范出版部	凡六卷：曰出国以前第一，曰海洋沿站第二，曰在开罗第三，曰耶路撒冷一瞥第四，曰朝觐去第五，曰归途第六。

此期作品，要以创作居多，而教科读物之类，因小学教育之发达，故质与量均极发展，不能悉述；表中所举，实不能代表万一也。回教文化，率多载之阿拉伯文中，故研习阿文，实为探讨回教文化之基本。中国回民，尚能保持此点，故千年来，阿文原文书籍之肄习，始终不辍，因而原文原书之流入中国，亦成要举。最近三十年来，经营此种文化事业，致其最大力者，当以上海协兴公司，上海中国回教书局，以及北平成达师范出版部为最。

上海协兴公司在过去，曾由孟买、德里、埃及、叙利亚、土耳其等处，运输大量之原文典籍来华销售，便利学子良多。

上海中国回教书局则以影印西书为最大之贡献。如《教律经》、《喀最经注》，以及《门志德字典》等大部头之书，均经该书局影制，便利中国学子。

北平成达师范出版部之经营运输与影印原典籍，为其最近对于中国回教文化上极大之贡献。自极浅显之《阿拉伯文读本》、《阿文法》、《圣训解释》，以至最高之《古兰经》，无不有影印本。就中尤以影印欧斯曼本之《古兰经》为最，字大行朗，极便于用。而该出版部回文铅字之鼓铸成功，更予中国回教文化上以极大之助力。回文字母凡二十有八，但首尾变化，错综联缀，其体可成二百余，故每副字凡二百余个。现出版部中仅有楷体十八磅字及廿八磅二种，两年以还，尚未大著效果，于以占文化之进度矣[①]。

至书店业之经营，在全国中，其名较著而贡献较大者，则民国初元时之成都经书流通处、镇江山巷清真寺、云南振学社、北平清真书报社、上海协兴公司、上海中国回教书局、北平成达师范出版部、上海穆民经书局，以及西安之某书社；或即旧日木刻，或运输西经，或影印西经。至如用活字回文排印书籍，则仅成达师范出版部一处而已。

三 定期刊物

回教刊物，要皆以阐发教义，提倡教育，沟通文化，传达各地回民消息为主。自有清末季至今，年有兴替，表著如下：

① 详见《月华》第六卷第二十五——二十七期。

名　　称	创刊时间	地址	备　　考
醒回篇	光绪末年	东京	留日中国回教学生主办，只出一期。
清真月报	民国四年	云南	翌年即停。
清真学理译著	五年	北京	只出一期。
清真汇报	六年	云南	只出一期。
清真月刊	九年	上海	已停刊。
清真周刊	十年	北平	已停刊。
清真旬刊	十一年	云南	已停刊。
明德月报	十三年	天津	十六年停刊，共发行十一期。
明德报	十三年	天津	共出二号。
穆声周报	十三年	北平	已停刊。
清真月刊	十四年	镇江	已停刊。
醒时月刊	十四年	奉天	
穆友月刊	十四年	北平	已停刊。
中国回教学会月刊	十五年	上海	
中国回教学会季刊	十六年	上海	月刊停刊后改此，亦只出一期。
震宗报	十六年	北平	每月一期，已停刊。
伊光月报	十六年（九月）	天津	
清真铎报	十八年	云南	每月一册，已停刊。
天方学理月刊	十八年	广州	
穆光半月刊	十八年	北平	
月华	十八年	北平	每十天一册。

名　　称	创刊时间	地址	备　　考
陕西回教公会月刊	十九年	西安	停刊数年，现又复刊。
穆士林	十九年	香港	已久不见发刊。
回教青年月报	十九年	上海	现已停刊。
成达学生会月刊	十九年	北平	现已停刊。
穆民	二十年	广州	现已停刊。
伊斯兰学生杂志	二十年	上海	
伊斯兰青年	二十年	辽宁	第二卷在陕发行。
北平伊斯兰	二十年	北平	现已停刊。
正道杂志	二十年	北平	现已停刊。
励进	二十年	北平	现已停刊。
回民	二十一年	常德	已停。
云南伊斯兰画刊	二十一年	云南	已停。
醒民	二十一年	北平	已停。
穆声	二十一年	北平	复刊后旋即停版。
回族青年	二十二年	北平	已停。
醒蒙月刊	二十二年	桂林	近状不详。
东光	二十二年	泰安	现已停刊。
穆音	二十二年	常德	近状不详。
西北	二十二年	北平	现改西北周报。
开宗月刊	二十二年	河南	现已停刊。
灿烂	二十二年（八月）	六合	只出一期。
改造	二十三年	上海	现已停刊。

名　　称	创刊时间	地址	备　　考
觉醒钟	二十三年	北平	西北三小主办、每月一期，只出五期。
天山月刊	二十三年	南京	现已停刊。
突崛月刊	二十三年	南京	
成师月刊	二十三年	北平	现改名校刊。
人道月刊	二十三年	上海	
文化周刊	二十三年	南京	
广西回教	二十三年	南宁	只出一期。
华族周报	二十四年	汉口	
晨熹	二十四年	南京	每月一册。
伊斯兰	二十四年	开封	已停刊。
昆仑	二十四年	青海	青海回教促进会主办，第一年为单页，今年已为每月一册。
回教青年月报	二十五年	南京	
回教青年	二十五年	青海	回教青年学会主办。
塔光	二十五年	广州	每月一期。
西北一小校刊	二十五年	北平	每年十期。
西北二小校刊	二十五年	北平	
西北周刊	二十五年	北平	
成师校刊	二十五年	北平	每五日刊一期。
回报	二十五年	镇江	日报。

上举所知，历三十年而得六十种，考其旋起旋仆之由，要不外(一)经费支绌，(二)稿件缺乏。至今屹然存在而能按期出刊者，在

珠江流域中，首惟《天方学理》；在长江流域，则《突崛》、《晨熹》、《华族》；黄河流域一带，则《伊光》、《月华》、《成师》、《伊斯兰青年》；在黑龙江流域，亦仅一《醒时月刊》耳。就自己所知，《月华》之发行，已遍国内外，而其数量仅为全国回民人口万分之一，其余或亦如是也。

四 学术团体

学术团体，滥觞于清光绪末叶。天津杨仲明阿衡之“清真教育会”，宣言会章，灿然已备；惜调高和寡，未能实现。至民国二年而有清河陆军预备学校回教同学与京师公立第一两等小学堂同学合组之“清真学会”，但仅筹备，亦未成立；其宗旨则“为联络学界伊斯兰教人，讲求伊斯兰教学问，兼阐发之于社会之上……”①。迨民国六年，京师公立第一两等小学堂同学所组之“清真学社”，始具体有成，至今其文献尚有足征者。

1.立案呈文

呈为创设“清真学社”，恳请立案事。窃维宗教之主旨，要以道德为依归，道德之修明，则恃学术为先导。溯我清真古教，传入中国，千数百年，虽信徒日众，贤哲代出，而宏博学理，终未大昌。推原其故，皆由学者囿守一方，不能集思广益之所致。德明等有见于此，拟在京师牛街组织“清真学社”，以阐明学理，研究学术各宗旨，借联同教之感情，共勖学问之进步。虽宗教之信仰任人自由，而事业之进行悉遵法律。庶几道德因学术而愈明，学术以研究而愈进，宗教固可借以昌明，社会

① 见《清真学理译著》第一期。

国家亦胥获补益。谨拟规约十条，呈请鉴核，俯准立案，祗候批示遵行。谨呈京师警察厅。

2.警察厅批

京师警察厅批　第二千二百七十二号

原具呈人　张德明等

呈一件　报组织“清真学社”请备案由

据呈报组织“清真学社”，假牛街清真寺为临时事务所，缮具规约，请予备案等情，查该学社，以阐明教理，研究学术为宗旨，系属一种关于公共事务之结社，核与治安警察法，集会结社各条，尚无不合，应予照准备案，除呈报内务部并行区查照外，合亟批示该具呈人等遵照。此批。

中华民国六年四月二十八日　京师警察厅总监印

3.社员规约

一、本社为清真教人所组织，专在研究学术，阐明教理，故定曰“清真学社”。

二、本社只设干部一处，不分设支部。

三、本社有下列职务：

甲，对于教务之利弊，有以文字提倡之责；但不得攻击个人私德。

乙，对于非回教人，关于本教教理教务之误解及诋侮，有以文字驳正分辩之责；但不得涉及挑衅辞意。

丙，对于同教人，及非同教人，宗教之疑问，有解释之责。

丁，对于教理教法之争持，有引据经典以调解之责。

四、本社精神，专在研究，拟定每周集议一次，遇必要时，得开临时会。其会议规则，另定之。

五、本社得以研究所得，公布于宗教界；其公布方法，另定之。

六、本社公布文件,用全社名义。

七、社员无人社费,但进行之事项,有负担经费之义务。

八、本社公布文件,一切费用,采分配法,由社员平均担之。

九、凡清真教人,年届成丁,具有研究之能力者,均得入为本社社员。

十、本社置左之职员

甲,社长一人,代表本社,综理一切。

乙,干事四人,辅助社长,分担事务。

民十而后,社员南北飘散,社务乃陷停顿。

民国十四年,上海乃有"中国回教学会"之组织,规模之备,作用之宏,为有史冠。其主旨凡五:

一、阐明教文。

a.翻译经典 b.编辑书报 c.宣讲教义

二、提倡教育

a.创设学校 b.设立藏书室 c.招待远方学子 d.设立天课部收集

三、联络中外同教情谊

四、扶助同教公益事业

五、不涉政治[①]

民国十七年,北平各大学同学,曾联合组织一"伊斯兰学友会"。据民国二十一年该会第五届常年大会之报告,会员之统计,依省别则有河北、甘肃、辽宁、山东、热河、吉林、安徽、四川、陕西、黑龙江、广东、河南、绥远、西藏、云南等十五省;依性别则有男会员八十九名,女会员七名;依校别则有辅仁大学,中国大学,民国大

① 见上海《中国回教学会月刊》第一期。

学，北京大学，朝阳大学，郁文大学，师范大学，女子师范大学，华北大学，北平大学，成都大学，中山大学，河北大学，工业大学，法政大学，铁路大学，交通大学，河北六师，河北十师，北平师范，军需学校，弘达中学，崇德中学，上海吴淞公学，警官高等，文治中学，财商专校，河南中学，西北公学，成达师范等校，为平市最高知识阶级青年之总荟。翌年（二十二年）改组为回族青年会，宗旨既变，面目全非，非复纯洁之学术团体矣。

又北平有“追求学会”者，为一部回民知识阶级之青年所组织，不详其始，大约在民国十六七年间。此班青年颇肯努力于学术事业，成绩甚著。惜中间曾一度与印度拉贺尔之阿合马底亚教会合作，致该会会员照片被刊载于阿合马底亚教会之宣传刊物中，且曾不断的由阿合马底亚教会将该会之汉文译品赠予国内图书室，为该会玷耳[①]。今据该会内幕人称，目下与阿合马底亚教会不特神离而貌亦早不合，特外人不明，尚以该会为阿合马底亚之中国会友也。

此外如南京之“中国回民教育促进委员会”，甘肃一带之“回民教育促进会”等，又皆为推行教育机关，非纯正之学术团体，不具录。

最近，青海省有“回教青年学会”之组织，吾人仅见其所出《回教青年月报》二三期，尚未能明晰一切，亦不著录。

① 印度阿合马底亚教会为回教中之异派，被一般回教人摈斥于正道之外。今其势颇盛，欧美暨南非各洲之回教新势力皆属此派。

五 图书馆及书报阅览室

书报阅览室在最近十年中，几于普遍全国。此项阅览室大都附设于各地清真寺中。盖教育逐渐发达，而后求知欲乃愈随之澎涨，于是书报阅览室乃应运而生。吾人于回教定期刊物中，则时时瞥见某处书报阅览室征求书报；某地书报阅览室鸣谢赠书；比年以来，有增无已。盖于清真寺中辟洁室数间，庋藏若干书报于其中，任人入览，斯已矣。既无经常必需之开支，更不需要若何之设备，故轻而易举，不易中辍且与日俱增也。至于规模较备之图书馆，则大率附于各中等学校，暨规模宏大之小学中，如"淑贤图书馆"之附诸西北小学一部是。至若成达师范学校之"福德图书馆"，庋藏埃及王福德一世颁赐之大量回文经典，在中国尤为鲜有。最近该校特筑楼房以为馆址，规模尤壮丽云。

总观所述，此三十年来实为中国回民文化之蜕化期；由幼虫而蛹，初期似已度过；尚不卜其成虫之何若。故举述事实，而不具论其得失，盖欲俟诸来今。

五十年求学自述

王静斋

本文原刊于《禹贡》半月刊第七卷第四期。

白寿彝

余性愚钝，幸自幼苦心求学，不肯落人后。仅此区区，尚堪自慰，五十年如一日。今已须发苍白，自惭所学无几，对国对教鲜有表白。兹值《禹贡》发行回教专号，经白君寿彝嘱余自述生平求学经过。因义不容辞，濡笔记之于左。

光绪十三年，余八岁，初读阿文，受教于双亲膝下。赋性顽皮，不堪督责。终日遍处游戏，因以屡受先父痛挞，邻里亦多白眼相加。戚友怂先父迫我改途，先父不可，居恒语余曰："汝既知戚友不以尔为可造之材，自当努力上进。异日学成，能集二三子课读，余愿已足，不敢再作非分之奢望也"云云。余闻而窃自奋曰："异日得志，除弊风，扬真理，愿天下人皆得正道。"年幼无知，作此幻想，每一回忆，不胜愧怍也。

光绪二十年，余蒙学经堂，一切读本以及浅近教法学，竟读十余种。阿文以外，波斯文间亦涉猎，惟于国文一道，闻而却走。先父迭以国学不可不读见嘱，我则执意不习汉文。而今，以国学之无根底，已成新时代之落伍者，追想已往，悔恨无济矣。

光绪二十一年，投李春生阿衡门下求学。此时，李君设铎于津

北穆家庄大寺。同学十五人，惟余最幼，八门课程，余攻四门。学兄皆老于经堂，而半多迂腐，不求甚解。居半载，因遭众人痛恶，被迫离寺。

光绪二十二年，余十七岁，离津北上，赴通县长营村，投保阳马老师，讳玉麟，门下求学。彼时，平、津尚未建筑铁路，贫苦旅客，或骑驴，或徒步。余既贫苦异常，骑驴时少，徒步时多。每次离家门，则以棉衣作抵押，向质库换到制钱两三串以作资斧。津、通相隔二百余里，徒步二日半始达。古人所谓“负笈从师”，我已饱尝其风味。且肩荷重可四十斤大褥套，日行八十里，两脚起泡，步履维艰。比至长营，从马翁半年有余，因学生满额，余之供给出自马翁及众同学，自觉不忍，乃赴平别觅求学之地而不得，遂复返津门。

光绪二十三年，经母舅介绍，到宣化南寺于勉翁门下。方负笈抵平，欲赴宣化时，于翁已来平膺任前门外箔帘胡同清真寺教职，余遂就近从于翁。次年，因故改投宣武门外教子胡同金五阿衡门下（金师讳连荣，山东禹城人）。本年，金师受聘于天津大寺，余亦随同到津。先父以为在当地求学，功夫不纯，力主离乡，远道从师。此乃旧经堂一桩美俗，青年人在本乡求学，究不如远出家门，得以摆脱家庭间一切烦琐也。

光绪二十四年，因无相当地点求学，乃就近投津门金家窑寺刘绪魁老师门下。金家窑寺建自明初，为津门最古之清真寺。明初天津无回民，粮船中有所谓安庆帮者，冬令停泊金家窑河岸；每届钦斋月，即于金家窑旷场搭盖席棚，置为临时礼拜之所。自是以后，有移此久居者，乃集资购地建设清真寺；同教愈聚愈多，日久则散居全津矣。五百年来，蕃殖十余万，大小礼拜寺建有十八所。回教在中国增加之速率，于此可以推见。

金家窑寺虽建筑最早，而教民为数无多，寺中常年经费取自全

市教胞，故寺役终日在外沿户募钱。沐浴室因以无人经营。我师生五六人日夜五时礼拜，须备有热水作小净，必得逐时燃柴烧水，每朝惟余代为服务最多。一面烧柴暖水，一面温习功课。入晚，预备次日受课，长夜不眠。有时将欲安息，而金鸡高唱，东方白矣。稍停，则下榻去作小净，作晨礼。如此夜以继旦，历一年之久，幸而精神如故，学业增进不少。

光绪二十五年，离金家窑，投沧南孟村北寺某阿衡，攻读《尔戈义代》，及后卷《伟戈业》。但此阿衡者，学业平常，品行尤劣，居此半年余，毫无进益。入秋赴河间，再投于勉翁。时国家尚有县考，余得于翁指示，在考棚临时市场，购《五方元音》、《玉堂字汇》各一部，自此始追求汉文。河间回教人，不下五百户，贫者十居八九，寺无恒产，师生五六人极为穷困。吾辈学生宿舍，严冬而无炉火，入夜僵冻，抱成一团，其苦况较他处，另一滋味。

光绪二十六年，余年二十一岁，二月回津，三月完婚。六月十八日义和团势败，洋兵占领天津，京都相继失陷，欲回河间而不可能，只得在家从先父课读。入秋，知于翁已离河间升任京都禄米仓，乃毅然独自离津北上。时当联军遍地，路上不见行人。腐尸横卧道旁，触目皆是，臭味扑鼻。将抵北仓河沿，见有木舟为洋兵载什物。余唤船家靠岸，欲乘之赴通县。押船洋兵见我与船家搭话，乃用步枪射击。余骇极狂奔，未遭惨死。势不得已，折回天津。隔数日，在河坝搭刘姓木船溯流北上，先抵通津，再与印度同教士兵同行入都，得见于翁，各道别后境遇。居无何，于翁受聘于京南安育村，乃奉师命偕班、马二君赴安育代理职务。当时，京郊土匪猖獗，我等三人乘大车夜抵马驹桥，路上枪声不绝于耳。班、马携有巨款，幸未遭劫，但彼此均饱受虚惊，次日始抵安育村。入冬，于翁莅任，余徒步回津度岁。在此期内，与已故李八阿衡过从甚密，借

阅李公《沙昧经》,受益不少。

光绪二十七年春间回安育,值于翁摒挡一切,预备回山东恩县满家庄原籍省亲。因路上不安,将所有贵重衣物寄存于该村马姓家。当时村中集有土匪不少,匪首绰号大皇上,羽党数十名,勾结外村同类,扰害地方。阿衡有法无权,劝阻无效,乃假名省亲,暂离危地。是年四月初间,一日晨时,印兵突至,包围全村,男性无分老幼,均被驱于寺中,由英国武官偕同通译,刑逼地保指出匪贼。学兄佟某误被鞭挞,余亦一度受讯,几遭痛楚。结果,拘获土匪十四名,匪首大皇上父子当场成擒,村人为之大快。入夜戒严,印兵守卫。余夤夜潜出寺门,到马宅查问于翁衣物,有无失落。据云,衣箱掩于粪堆中,当不至有损。余曰:"箱内多细毛皮衣,粪堆蒸气最能发生变化,埋藏多日,一旦见风,恐毛脱尽成为光版矣。"言下,刨出木箱,启而摩抚之,果然发生奇热。随督催马氏移衣物于寺中,得以全数保存。

五月,于翁归来,匪贼十四名在清真寺南同时伏法。吾等隔墙望,其状极惨。恶人恶报,固不足惜,而影响教誉实非浅鲜。自此以后,村内平定,邻村亦安。吾等从于翁苦读二年之久,僻野乡村,树多人少,每日两餐,粗糙已极。

光绪二十八年,于翁经余介绍,受聘于天津清真北寺,余虽同往而未获入学。此时,经堂照例课程,余已次第读毕,对汉文则仍无显著之进步。

光绪二十九年,离津投沧南丁庄海金老门下。海君讳思福,字金五,为此地阿衡中提倡遵经革俗之第一人。聪明学识,均极高明。余从此老二年,受惠良多,茹苦亦不少。学生宿舍,炕不通火,一被一褥,彻夜颤动,不觉稍暖。晨礼之后,室内滴水成冰;冷极则燃树枝略略取暖。一日两餐,由村户轮流供给。寺役携篮提罐挨

户往取，杂色粥饼，勉强下咽。有时早饭仅稀粥两碗，并微须咸菜亦无。每日课余，喝粥已毕，独赴空室，闭扉温读。残垣败栋，稻草盈屋，俨然黑洞；窗如牢门。于无情奇寒侵迫下，想出一种妙法，置双足于稻草中，借资温暖。余素患胃弱症，薄饼稀饭，尚觉克化迟慢，糙饼硬饭更使余无时不在病态中。所幸求学之志无时或渝，日常课程有进无退。课余编辑波斯文法（先前辑过一次，内容不甚充实，撇弃未用），又欲研究诗学，但终未成功。海老夜宿私宅，寺中宿室由余独居。海老自置印版西经，不下二百余种，大部教法经，若《沙昧》（五巨册）《斐特哈盖低勒》（八巨册）等经，无一不备。余入夜闭扉择要翻阅，因以得知前辈阿衡之错误不少，思有以改正之，惜人微年轻，未敢发动。

光绪三十一年，自丁庄归津。此时于勉翁离开天津北寺，再任安育村。余居津未久，仍投于老师。入冬，蒙赐锦幛，出任大兴县属白塔村南寺，由此脱去学生名义，而谬膺阿衡名义矣。

白塔村距安定车站二里行，寺分南北二处，教民不过二百家，多务农为业，人情粗野，宗教教育一概不懂。余与此般乡愚相处二年之久，徒耗宝贵光阴，颇觉无味，至此始自恨不应离开学校如此之早。幸而居白塔一载，无日不在自习中。

光绪三十三年，余年二十八岁，莅任怀来县新保安。有学生八名，皆循规蹈矩，安心求学者。教胞百余户，十之七八不谙教律，居恒无人进寺。婚礼丧葬等事参杂不少恶俗。笙管箫笛一类响器，在我教禁不准用，遇婚事仅可用皮鼓借资宣扬。惜教胞不守轨道者，每每遇婚事，故违禁例。保安先亦如此，后经上任米阿衡严行禁绝。余莅任后，接续维持，经过一年之久。讵有梁某者，为子完婚，事前声言，届时破除禁令，必欲用音乐。至是，余不愿因此发生纠纷，乃预备离任归津。此时，白塔寺聘书适至，余借此不辞而别，

直赴白塔村。余在新保安时，定阅天津《竹园报》，此我涉躐新闻纸之初步。继又函托张子文君在京代定《正宗爱国报》一份。二次莅任白塔村，除定阅《白话报》外，更定阅天津《民兴报》、《大公报》。一日，见《爱国报》登有"疑问求教"四则。由该报总经理丁宝臣氏署名，最后一语系：经堂学生能以全部作答者，则赠以上等锦幛，阿衡能答者，则另有相当酬谢。余见报后，依次作答。未几，丁君亲赴天津敝舍投书，聘余担任京都崇外花市教长职务。自此，在花市任职二载，便中起草《中亚字典》。

宣统二年秋，受聘于奉天开源，历任三年之久。民元定阅北京出版之《法政浅说》，研究法学，读《饮冰室》、《中国魂》等书。更从耶稣教徒王某读英语，惜仅四十天，因教众反对而辍学。本年入国民党，参加国事运动。民二辞职返里，赋闲多日，有时拟讲演稿，投天津《民兴报》。自以为目不识丁之我，居然能读报纸，进一步而能以为文，甚至投稿得获发表，较比十年前自属进步多多矣。虽所学不过区区皮毛，但得来非常便宜，识字则借报纸，知书则由指划；法帖读本，纸笔墨砚，我从未因此费去分文。余尝言，专门阿、波两文外，国文知识，实我例外之收获也。

民三，赴维县谒马子贞（良）先生，谈商翻译《古兰天经》事。结果，由余持书聘海金老至鲁担任。海公赴济南，余任山东宋庄阿衡职。译西经《伊祝哈鲁络汗格》（即《回耶辨真》），历五阅月，时当夏令，日夜受臭虫蚊蝇之烦扰，手不停笔，忍痛苦干。此时马子贞先生一再函约，赴济南协助译经。余以事关重大，未敢前去参加。本年刊行《回耶雄辩录》，此我处女译也。

本年，离宋庄改任京东三河大厂镇阿衡，教众九百余户，半农半商。在该镇历二年之久，读《四书参考备旨》及白话注解。更购阅《三国演义》、《列国演义》、《聊斋》、《水浒》等说部。厥后，因禁止

重利盘剥，触一王某之忌，大起纠纷。余以阿衡难当，直言招嫉，乃辞任回津。闲居半载，静极思动，欲赴海外求学，借观世界回教大势，但有志无力。思维再四，乃赴开封访友，希其代筹川资。讵徒劳往返，未得一钱，因以自动打消出国之企望。在此期内曾一度担任《北京新报》职务，代张子文君编"回教史"及"雷门鼓"两栏。

民五，任北京地安门外什刹海寺教职。该寺创自马姓，年久失修。经余募集巨款，重建南讲堂，并彩画北讲堂、大殿等等。余于暇时，照西国印本抄录《嘎追注》(《古兰》解义之一种)四大册，并便中背读旧经堂规定之四项课程。光阴荏苒，又过二年。当此期内，曾赴上海为什刹海寺募款，得薛智明阿衡介绍，成绩尚属不恶。此我首次往沪滨也。

民八，任北京崇外唐刀胡同教职，未满四十日，因故自退，居家未久，出国求学之念复起，仅带川资三十元赴沪。因尝阅《东方杂志》，欲效"无钱旅行家"故事，作海外长途之冒险。卒因护照未领，路费过少，依然徒劳，折回天津。

民九，任京南安次县安育村教职。旧地复临，老友重逢。学生十余人，讲经说教，颇觉安逸。每日正课之外，增有缩本阿文《回耶辨真》一课，并添汉字读本一门。乡愚班某，反对附加汉文功课，迫不得已而取消汉学一门。得暇则从事选录《北斐亚布顿络盖抵勒酋长战史》。此书乃一巨册，内容述亚酋长与法兰西鏖战十三年之经过，附有酋长与法军某司令官关于回教之解答，不下数十项。字句生疏，名辞涉新，开拓极其吃力。所谓开拓者，是西经附以我国特创通俗标志。新经有此榜志，读者可易于一目了然。《回耶辨真》原本，曾经余选录，附以标号，已属不易，然尚不至若开拓《亚酋长战史》之难。此时，余所译之《回耶辨真》，已交由北京牛街清真书报社发刊矣。

民十一，离安育，积有百余元，仍想作长途之旅行。居恒查阅世界地图，考问西国路程，旁观者多以我为痴人说梦，想人非非。我则意志坚绝，不达目的不止。其所以必欲出国一游者，意在扩充眼界，增广见闻。至于麦加朝觐，尚不敢企望。余虽不敏，而生平最耻于应具之知识落后，当为之善功有缺。以余所学，充一隅之阿衡，敢称绰绰有余，而以言得登大雅堂奥，则相去太远。势须海外一游，庶可取长补短。余静坐常思，以今昔全中国阿衡之知识不足以代表西方学子，以中国教胞之行为不足以彰显伊斯兰整个教义；我必须远涉重洋，一观西方我教实况，异日归来，为教努力，推广教育，方有益宗教与国家。

濒行，自有川资不满二百元，得太原马君图先生资助二百元，南京马榕轩先生资助二十元，甘肃马乾三先生资助三十元，天津杨小廷先生资助百元，统计不满六百元。此外并未向人告贷。民十一年三月间，未经双亲许可，偕马联华毅然离津。先到南京与马榕轩先生一晤，继到上海搭轮赴香港。登轮之日，始致函双亲，说明海外远游。马生较我大贫，除却单衣数件，棉被一床外，孑然一身，不名一钱。其路资尚完全须由余个人筹借。马生从我海游二十阅月，终送之于土耳其。余所以期望之者甚殷，惜后竟不能终其所学也！

到港后，欲赴广州一游而未果，乃登轮直赴新嘉坡，稍作休息，继赴印度，在麻达拉司登岸，改乘火车赴孟买，横断印度大陆。沿途风景之佳，别有洞天。晚间开驶，次日到达。遥望孟买，不亚沪滨。下车后，数度迁移，最后遇江苏人某氏，得彼许可，迁入其家。居数日，所余川资不足二百元，悉被其人骗去。落魄奇穷，进退维谷。饮食无着，投入寺中，一日两餐，穷极对付。设无马生之累，仅我一人，尚不至艰难如此其甚。当时促其独返，而苦口央求，送彼

到埃及，再为分手。至是，只得患难相共，坐受其窘，颠波流落，几入乞丐团矣。

秋间，得家中汇去百余元，更得孟买教胞凑集若干卢比，乃得以买轮直赴埃及。船抵苏彝士，照例对三等搭客，除施以检查及验看护照外，每人至低限度须携有十金镑。不然则候原船载回，不得登岸入境。此国外之通例，非若我国门户大开，外宾往返，如入无人之地，国权放弃之甚也。

此时，我二人仅余十四金镑，幸而当事人格外通融，我等得以登岸。次早搭火车直赴开罗。隔数日，考入爱资哈尔大学，每月可获二金镑津贴。历半年有余，每日除在校受课外，则携纸笔赴国立图书馆阅书，随时抄录。于是，千百年来未经前人解开之疑问，得以根本解决者很多，我于以深信开罗为回教世界学府；然于波斯文诸书素所怀疑之点，未获充分解决，此我长途旅行中一大遗憾。

民十二秋间，离埃及赴麦加朝觐。是年中国朝觐人止二十余名，半多西北籍。在未向亚喇法台山出发以前，由喇秀山先生主张制一中华国旗，备作本国同仁目标。因朝觐人不下十余万，抵亚喇法台山扎下帐房后，幕顶上各悬本国国徽，裨出游者望而知返。我人援例照办，原非法外行动。讵麦加王见我特色国徽，禁不准悬，同仁等反抗无术，乃忍辱撤下。呜呼！值此时代，国家无力，虽求与异国之同教弟兄一视同仁而竟不可得也！

余在麦加朝觐毕，仍回埃及。因在麦加除举行照例功课外，于学问方面并无所得，故欲赴土耳其再作进一步之求知。无如归自麦加后，愈感经济困难。幸得马子贞、马云亭二先生汇去二百余元，又蒙埃及闻人白士优尼君，塌搭省长黑络米巴夏资助若干元，我师生二人得在亚利山大登轮，直赴君士坦丁堡。居君堡未久，继赴新都昂戈拉一游。时土国当第一次世界大战后，商业之不景气，

有甚于今日之我国。少壮军人得势，皇室一败涂地，宗教亦连带受非常之影响。宗教经堂，文化机关，或临时封闭，或根本取消。比较埃及事事猛进，诚有天渊之别。至是，乃知战后之土国非我求知之地。马生独自留土，我则返回埃及，拟再入爱资哈尔大学。轮船抵亚力山大，照例索押金十镑，我则仅余两镑，因以被拘于轮船一日夜。后得好施者代垫十镑金，乃被释，得直赴埃及爱资哈尔大学矣。彼时中国人在该校肄业者，我等以前仅一甘肃人马姓。各国留学生在该校均有指定之宿舍，独中国人则无。阿富汗学生占有宿舍两所，而实际上除一年近花甲老学生外，别无一人。余为后来之中国学生计，乃要求学校当局，改阿富汗学生宿舍之一为中国学生独占。学校当局准如所请，并委我为中国学生部部长。当时，因双亲年迈，迭次函召回国，且以环境不许可久留，乃由苏彝士登法国轮船，历三十三日之久，取道西贡直达沪滨。此行经过二十阅月，除在海外增长不少见闻外，携来印版西经不下六百余种。在此期内，所受艰苦，罄竹难书。所幸者求增知识之目的略略达到而已。归国后，蒙济南北寺来聘。余以该地向有新旧两派之分，雅不欲投入旋窝，故而拒绝。居无何，分访马云亭、马君图二先生，答谢慨助路费事。马君图先生聘余为太原教育厅咨议，月送三十元。归津后；翻译《古兰天经》，由时子周先生从旁赞助。入手未及旬日而受山东阳信县六营村之聘，于民十四年三月离津前往。历四阅月，语体文《古兰译稿》得以全部草就。事毕，携稿归津，在回教联合会得二三友人之助，从事修润。卒以译词欠妥，置诸高阁。嗣后，仅刊出《赫提》(《古兰》特选)一册，以作投石问路之计。

民十四，赴北京访赵文府君，询往新疆之路程，拟再鼓我余勇，取道新疆赴小亚细亚一游。赵君力称不可，谓“与其一再远游，何如安心为宗教尽责。我教《古兰》译本，迄未出现。我欲先出三百

元，试办三个月，前途顺利，则再纠合同志共策进行，何如？”余领之。是年，即于东四牌楼清真寺南讲堂，开始工作，撤去原稿，另起炉灶。越数月，得故友侯松泉先生联合刘景山、赵玉香、杨开甲、马瀚文诸先生，各出数百金，热心资助，历二十阅月，卒底于成。稿存侯松泉先生手。至民国二十一年，始由侯君刊行。

民十七，任奉天省安东县东寺教长职，莅任未久，辞职归里。在安东任内，脱稿数年之《中亚字典》，得以印刷出版，风行海内。此我归国后对同道第一次贡献也。

民十八，任哈尔滨东寺教长职，历三年之久，译《英阿双解新字典》为《中阿新字典》。更译《伟嘎业》（回教法律书之一种）第一卷。民二十，刊行《伟嘎业》。民二十一年，膺任天津三义庄寺教长职。二十二年，一反往常之从俗敷衍，而积极倡行遵经革俗，摆脱旧束缚，改造新环境，因以犯津市回教中一般庸常之愚怒。民国二十三年，任北平宣外教子胡同教长职。三义庄寺职务，由萧德珍阿衡承乏。本年在平刊行《中阿新字典》。同年秋间，海氏父子率愚众扰乱三义庄寺，遵经革俗者均被逐出寺外，由反对派完全占领。同志等誓不干休，乃由余力主具呈天津检察处，控海氏父子纠众作乱，侵占寺权罪。结果，判海某两个月徒刑。至民国二十四年，三义庄寺始得以完全收复。是年，余离平，膺山东第一路总指挥赵明远先生之聘，任青州城内外两寺阿衡之职。到任后，续译第二集《伟嘎业》，历二阅月，完全脱稿，得以发行。同年，有人向中央党部报告，余与日人川村狂堂有相当之联络，勾结华北回民有所异动。中央党部疑信参半，乃密令全国大小机关，随时侦我行动。余得此消息后，亲赴南京中央党部自首，结果，得当事者充分谅解，通知全国各机关取消前令。于是，仇我者未得如愿以偿。是年，因在青州不容于愚众，乃辞职回津。临行，蒙赵公约余专任翻译本教经典工作，

并嘱以在平购房，置为常住地点。

民二十五，在平西单牌楼回教俱进会总部，组织临时办公地点，命名为“中国回教典籍编译社”。同年，开拓《欧母代序文》（回教法学通论）并修润赵母丁蕴辉女士波斯文《老欧母戴》遗稿。均得以同时刊行问世。同年，更应甘肃喇乾臣、马环吾二君之请，从事译定《回教遗产继承法》，并自动翻译《回教亲属篇》。惜迄今尚未完全脱稿。

民二十六，重译《古兰天经》，并拟扩大解注，更约马邻翼先生担任斧正。何时付印，不敢预定，大约必须经过长时间之审慎，方可刊行问世。此为我译注《古兰》第二次努力。至于能否达到最终目的，唯待主的口唤而已。

要而言之，余自亡清光绪十三年而至现在，五十年来，无时不在求知中。学问无止境，正如阿拉伯先达所谓：“求知，始自摇床，止于坟墓。”盖以人生最大之乐趣，莫过于求知。“知昨日之所不知，有如失物而复得”，其乐可知，此亦阿拉伯人之格言也。功名富贵，不足为乐，以其俨若过眼云烟，难望持久，知识为随身之珍重，知者纵至落魄奇穷而不觉为苦。良以真乐存乎其心，患得患失，早已置之度外。故我深信，欲求精神上切实之寄托，除努力求知始终不渝外，别无良法可图也。