

第10典 中外文化交流
第1典 历代文化沿革
第2典 地域文化

中华文化
通志

第3典

【民族文化】

第4典 制度文化
第5典 教化与礼仪
第6典 学术

回族文化志

◎ 中华文化通志编委会编

◎ 上海人民出版社

第7典 科学技术
第8典 文艺

第9典 宗教与民俗



邱树森 撰

中华文化
通志

第 3

【民族文化】

◎ 中华文化通志编委会编
◎ 上海人民出版社

回族文化志



中华文化通志·民族文化典 (3-029)

王尧 主编

回族文化志

邱树森 撰

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路54号 邮政编码 200020)

印刷 深圳中华商务联合印刷有限公司

开本 880×1270毫米 32开

字数 265,000

印张 11

插页 1

版次 1998年10月第1版

印次 1998年10月第1次印刷

书号 ISBN7-208-02292-5/K·511

《中华文化通志》编委会

编委会主任 萧 克

编 委 李学勤 宁 可 王 尧 刘泽华
孙长江 庞 朴 陈美东 刘梦溪
汤一介 姜义华 陈 昕 朱金元
张国琦

办公室主任 张国琦

办公室副主任 王科元

策 划 姜义华 张国琦

7662/p

141567

回族文化志

作者简介

邱树森,1937年生。1959年南京大学历史系毕业。1963年南京大学元史专业研究生毕业。暨南大学教授,暨南大学学位委员会委员,历史分会主席,中国元史研究会副会长。主编有《中国回族大词典》、《中国少数民族简史》、《中国回族史》等。

总 序

中华文化绵延了五千年的历史，起伏跌宕；哺育着差不多五分之一人类的身心，灿烂辉煌。它坦诚似天，虚怀若谷，在漫长的岁月里，广袤的土地上，有过无私奉献四面传播的光荣，也有过诚心求教八方接纳的盛事。它以直，健以稳，文而质，博而精，大而弥德，久而弥新，昂然挺立于世界各民族文化之林。

任何一个民族的文化，勿论东西，不分大小，都有它自己的土壤和空气，都有它自己的载体和灵性，当然也就都有它自己的长处和短处，稚气和老练。准乎此，任何一个民族的文化，都有它存在和发展的天赋权利，以及尊重异质文化同等权利的人间义务。每一民族都需要学习其他文化的各种优点，来推动自身发展；都应该发扬自身文化的一切优点，来保证自己的存在，缔造人类的文明乐园。

现在，当二十世纪的帷幕徐徐降落之际，为迎接新世纪的到来，中华民族正在重新检视自己，以便在新的世界历史发展中，准确地找到自己的地位。呈现在读者面前的这部百

卷本《中华文化通志》，便是我们为此而向新世纪的中国和世界做出的奉献。

《中华文化通志》全书共十典百志。

唐人杜佑著《通典》，罗列古今经邦致用的学问，分为八大门类，“每事以类相从，举其始终”，务求做到“语备而理尽，例明而事中，举而措之，如指诸掌”。《通典》的这一编纂方法，为我们所借用。《中华文化通志》分为十典：历代文化沿革典、地域文化典、民族文化典、制度文化典、教化与礼仪典、学术典、科学技术典、艺文典、宗教与民俗典、中外文化交流典。每“典”十“志”。历代文化沿革典十志，按时序排列。地域文化典十志，主要叙述汉民族聚居区域的地域文化，按黄河流域、长江流域、珠江流域排列。民族文化典十志，基本上按语系分类排列。中外文化交流典十志，按中国与周边及世界各大区域交往分区排列。其余各典所属各志，俱按内容排列。

宋人郑樵《通志·总序》有曰：“古者记事之史，谓之志。”“志者，宪章之所系。”指的是，史书的编纂关系到发掘历史鉴戒之所在，所以，编纂者不能徒以词采为文、考据为学，而应在驰骋于遗文故册时，“运以别识心裁”，求其“义意所归”，承通史家风，而“自为经纬，成一家言”。（章学诚《文史通义·申郑》）

本书以典、志命名，正是承续这样的体例和精神。唯本书为文化通志，所述自然是文化方面诸事，其编撰特色，可以概括为“类”与“通”二字。

“类”者立类。全书十典,各为中华文化一大门类;每典十志,各为大门类下的一个方面;每志中的“编”“章”“节”“目”,亦或各成其类。如此依事立类,层层分疏,既以求其纲目分明,论述精细,也便于得门而入,由道以行,俾著者、读者都能于浩瀚的中华文化海洋里,探骊得珠,自在悠游。

“通”者贯通。书中所述文化各端,于以类相从时,复举其始终,察其源流,明其因革,论其古今。盖一事之立,无不由几及显,自微至著,就是说,有它发生和发展的历史。弄清楚了一事物一制度一观念的演变轨迹,也就多少掌握到了它内在本质,摸索到了它的未来趋势。

“通”者汇通。文化诸事,无论其为物质形态的,制度形态的,还是观念形态的,都非孤立存在。物质的往往决定观念的,观念的又常左右物质的;而介乎二者之间的制度,固受制于物质与观念,却又不时反戈一击,君临天下,使制之者大受其制。其内部的诸次形态之间,也互相渗透,左右连手,使整个文化呈现出一派斑斓缤纷的色彩。中华文化是境内古今各民族文化交融激荡的硕果;境外许多不同种的文化,也在其中精芜杂存,若现若隐。因此,描绘中华文化,于贯通的同时,还得顾及如此种种交汇的事实,爬梳剔理,还它一个庐山真面目。此之谓“汇通”。

“通”者会通。“会”字,原义为器皿的盖子,引申为密合;现在所说的“体会”、“领会”、“会心”、“心领神会”等,皆由此得义。《中华文化通志》所求之通,通过作者对中华文化的领悟,与中华民族心灵相体认,与中华文化精神相契合。

这就是《中华文化通志》依以架构旨趣之所在。是耶非耶，知我罪我，恭候于海内外大方之家。

《中华文化通志》由萧克将军创意于1990年。1991年先后两次在广泛范围内进行了论证。1992年组成编纂委员会。十典主编一致请求萧克将军担任编委会主任委员，主持这一宏大的文化工程。1993年1月和1994年2月，全体作者先后齐集北京、广东花都市，研究全书宗旨，商定典志体例，切磋学术心得，讨论写作提纲。事前事后，编委会更多次就全书的内容与形式、质量与速度、整体与部分、分工与协作等问题，进行研究讨论。近二百位作者进行了创造性构思和奋斗式劳作。这项有意义的工作得到了中央领导同志以及各界人士的热情支持。编委会办公室承担了大量的日常工作。上海人民出版社承担了本书出版任务，并组织了高水准高效率的编辑、审读、校对队伍，使百卷本《中华文化通志》得以现今面貌奉献于世人面前。我们参与这一工作的全体成员带着兴奋而又惶恐的心情，希望它能给祖国精神文明建设大业增添些光彩，更期待着读者对它的不当和不足之处给予指正。

《中华文化通志》编委会

内容提要

回族是中华民族大家庭中人口较多、分布面广、经济和文化较发达的一个少数民族，回族文化绚丽多彩，源远流长，极富特色。

本志回顾了回族的形成和发展的历程。阐述了回族文化的范畴与特点，分章介绍了回族的文学、艺术、哲学社会科学、科学技术、宗教、社会习俗、文教体育、社团等方方面面的基本情况及有关人、事、物；清晰地阐明了回族文化具有多元性的特点：它与伊斯兰教关系密切，故其内核是伊斯兰文化，它在伊斯兰文化和中国传统汉文化相结合的基础上形成，所以又是中华文化的重要组成部分，对我中华民族和祖国繁荣、发展作出了重要贡献。

《中华文化通志》编辑出版人员

(以姓氏笔画为序)

总 决 审	陈 昕				
总 顾 问	余志明				
总 监 制	郁椿德				
编辑部主任	朱金元				
编辑部副主任	虞信棠				
责任编辑	王有为	王界云	孔令琴	叶亚廉	朱子恩
	朱金元	汤中仁	苏贻鸣	杨承纮	李 卫
	李文俊	李远涛	吴书勇	宋慧曾	张 玟
	张 臻	张美娣	陆凤章	胡小静	郝盛潮
	秦建洲	顾兆敏	夏绍裘	唐继无	曹文娟
	曹培雷	屠玮涓	虞信棠		
责任决审	王有为	王树鸣	王界云	宋 存	严忠树
	吴慈生	张 玟	张满鸿	周琪生	柳肇瑞
	胡小静	钱雪门	高登瀛	夏国智	黄行发
	魏允和				
装帧设计	吕敬人工作室				
美术编辑	孙宝堂				
监 制	戴 弘				
技术编辑	沈树德	吴 坚	何永康	姜华生	曹伯祥
责任编辑	王秀菊	张新宇	陆永洲	陆秉熙	顾伟民
	唐毓华	谈 维	陶雪英	龚养耿	
编 务	朱玉堂	张大潮			

目 录

绪 论	1
第一节 回族的形成与发展	1
一、回族先民.....	1
二、回回人的聚合.....	5
三、回族的形成及其明代以后的发展	12
第二节 回族文化的范畴与特点	18
一、回族文化的范畴	18
二、回族文化的特点	22
第一章 文学	26
第一节 诗词	26
一、回族先民的诗词创作	26
二、元代回回诗人及其作品	28
三、明清时期回族诗人及其诗作	32
四、晚清民国时期的回族诗人	44
第二节 散文、小说	47
一、元明时期回族作家的散文	47
二、清代回族文学家的散文	52

三、晚清民国时期回族作家的散文和小说	54
第三节 戏剧和散曲	57
一、元杂剧	57
二、散曲	60
第四节 民间文学	65
一、神话与传说	65
二、民间故事	67
三、民谣和叙事诗	72
第二章 艺术	77
第一节 书画	77
一、二米的身世及其书画成就	77
二、元代回回书画家及其成就	80
三、明清时期的回族书画工艺	84
四、近代回族的书画工艺	90
第二节 音乐	97
一、歌曲	97
二、乐器	104
第三节 戏剧、曲艺	108
一、戏剧	108
二、曲艺、杂技	111
第三章 哲学、社会科学	114
第一节 哲学	114
一、元代儒学思想在回回人中的传播	114
二、明代的回族理学家和李贽的“异端”思想	119
三、清代理学的衰颓和蒋湘南的哲学思想	123

四、现代回族哲学家·····	125
第二节 史学·····	126
一、元代回回史家·····	126
二、明清时期的回族史家·····	128
三、现代回族史家·····	130
第三节 其他社会科学·····	135
一、法学·····	135
二、翻译学·····	136
第四章 科学技术·····	140
第一节 天文学和数学·····	140
一、天文学·····	140
二、数学·····	154
第二节 医药学·····	156
一、医疗学·····	156
二、药理学·····	167
第三节 工程技术·····	172
一、兵器制造术·····	172
二、造船术·····	174
三、航海术·····	176
四、建筑术·····	180
第四节 其他自然科学·····	183
一、地理学·····	183
二、水利学·····	186
第五章 宗教·····	188
第一节 伊斯兰教传入中国·····	188

一、伊斯兰教的兴起·····	188
二、早期伊斯兰教在中国的传播·····	196
第二节 伊斯兰教的中国化·····	202
一、明中期以来的经学传授活动·····	202
二、汉译经籍活动·····	205
三、中国伊斯兰教哲学·····	210
第三节 回族中的伊斯兰教派与门宦·····	213
一、三大教派的形成·····	213
二、苏非派传入中国与四大门宦的形成·····	219
第六章 社会习俗 ·····	226
第一节 语言和姓氏·····	226
一、语言文字·····	226
二、姓氏·····	231
第二节 饮食·····	235
一、回族饮食禁忌·····	235
二、元明“回回茶饭”·····	237
三、近代以来回回饮食·····	239
第三节 习俗·····	242
一、服饰与装饰·····	242
二、爱好清洁与讲究礼仪·····	245
三、婚俗·····	247
四、丧葬·····	252
五、节日·····	254
第七章 文教体育 ·····	258
第一节 教育·····	258

一、从蕃学到回回国子学·····	258
二、经堂教育·····	261
三、新式回民教育·····	265
第二节 图书报刊出版业·····	270
一、图书出版·····	270
二、报刊出版·····	272
第三节 体育·····	291
一、武术·····	291
二、其他民间体育活动·····	298
第八章 社团 ·····	301
第一节 从蕃坊到教坊 ·····	301
一、早期蕃坊·····	301
二、回回哈的司·····	305
三、教坊·····	307
第二节 近代回族社团 ·····	308
一、政治团体·····	308
二、文化团体·····	315
三、宗教团体·····	319
四、社会公益组织·····	321
五、近代回族社团的历史作用·····	324
参考文献 ·····	328

绪 论

第一节 回族的形成与发展

一、回族先民

回族是我国少数民族中人口较多,经济、文化比较发达的一个民族。据1990年统计,回族人口达到8602978人,在全国少数民族中位居第三。回族通用汉族语文,崇尚中华传统文化,富有爱国精神。除聚居在宁夏回族自治区,甘肃临夏回族自治州,新疆昌吉回族自治州,甘肃张家川,青海门源、大通、民和、化隆以及河北孟村、大厂等自治县,云南、贵州两省与其他民族联合建立的两个自治县外,散居全国各地,是分布最广的少数民族。

(一) 唐代的回族先民

回族的来源与伊斯兰教的创立和阿拉伯哈里发帝国的建立是分不开的。

伊斯兰教是公元七世纪初穆罕默德(570—632年)在麦地那(今属沙特阿拉伯)开始创立的。随后,建立了穆斯林神权国家。632年,穆罕默德去世,他的继承者第一任哈里发阿布·伯克尔统治时期

(632—634年)统一了阿拉伯半岛,并开始向外扩张。在以后几任哈里发统治时期,于七世纪中叶征服波斯,到八世纪中叶,建立了包括阿拉伯半岛、叙利亚、巴勒斯坦、伊拉克、波斯、中亚、亚美尼亚、埃及、北非和西班牙等地的大帝国,横跨亚、非、欧三大洲。我国史书称阿拉伯帝国为大食。随着阿拉伯帝国的扩张与强盛,伊斯兰教也随之传布各地。

伊斯兰教传入中国的时间,记载不一。唐朝人的记载称贞观初年(627年左右)已与大食国通好,《太平广记》卷四〇二《纪闻·水珠》云:

胡人曰:“吾大食国人也。王贞观初通好,……”

元至正十年(1350年)所立泉州《重立清净寺碑记》、广州《重建怀圣寺记》,均为中国传世的最早几通伊斯兰石刻,有较高的史料价值。两碑均称穆罕默德遣其弟子撒哈八·撒阿的·斡葛思(又译宛葛素、斡歌士、旺各斯、万朵斯等)来中国传播伊斯兰教。此说可供参考。但确切记载阿拉伯帝国派使臣来华,是《旧唐书》、《册府元龟》所载唐高宗永徽二年(651年),大食使臣到达唐都长安。当时是第三任哈里发奥斯曼在位。两国外交关系的建立,使大批使臣、商人、学者源源不断地来到中国,史书中称他们为“胡商”、“蕃客”。他们也可称是最早的回族先民。

唐代的回族先民多居住于唐都长安(今陕西西安)和沿海的广州、泉州、扬州等地。长安的“胡商”,到玄宗天宝年间时,有的竟居住了四十年之久,他们购买田宅,安居不归,人数达到四千之多(《资治通鉴》“贞元三年”条)。扬州的“胡商”、“蕃客”更多,肃宗上元元年(760年),田神功兵至扬州,大肆杀戮、抢掠,“大食、波斯贾胡死者数千人。”(《新唐书·田神功传》)由此推测,唐代扬州“蕃客”当有几万人。广州地处南方沿海,唐时置市舶司,专掌海外贸易。大历五年(770年)时,“西南夷舶岁至才四五……明年至者乃四十余柁”(《新唐书》

卷一三一《李勉传》)。海南岛上也有阿拉伯、波斯人落户,他们有的是因为蕃舶受飓风侵袭,上岸避险而留居的;有的是被掳掠后被迫留居的,玄宗天宝年间盘踞万安州的海盗冯若芳,“每年劫取波斯船二三艘,取物为己资,掠人为奴婢。其奴婢居处,南北三日行,东西五日行,村村相依。”(《唐大和上东征传》)泉州也有蕃舶到达,这里还是传播伊斯兰教的重要据点。

(二) 五代、辽、金时期的回族先民

五代、辽、宋、夏、金时期,中原战争频仍,北方政权林立,交通受到阻塞;东南为两宋控制之地,海上丝绸之路依然畅通,故阿拉伯、波斯商人和使者来华依然络绎不绝。

五代诸政权与大食交聘,未见记载,但当时有波斯人后裔李珣、李玘兄弟及其妹李舜弦在四川活动的记载,三人皆有文名。黄休复《茅亭客话》说:“其先波斯人,随僖宗入蜀。”可见李氏兄妹在不长的时间内就“华化”了。当时,还有南汉主刘张娶波斯女的记载(《新五代史·南汉世家》)。

辽朝幅员辽阔,其西境远至额尔齐斯河,与西州回鹘和喀喇汗朝相邻。辽与大食(阿拉伯帝国)、小食(喀喇汗朝)均有交聘关系。喀喇汗朝,《辽史》作“阿斯兰回鹘”,是居住在中亚楚河流域的葛逻禄人与公元840年时西迁的一支回鹘相结合而建立的政权,其王称阿尔思兰汗。到十世纪下半叶,喀喇汗朝逐渐实现伊斯兰化。由于喀喇汗朝的扩张,到十一世纪初,葱岭以东的于阗、叶尔羌、喀什等地均已改信伊斯兰教。辽与大食、小食、于阗等政权既有交聘关系,又有商业往来,因此,辽朝境内必有穆斯林留居。

1132年辽朝灭亡后不久,耶律大石率部西征至叶密立(今新疆额敏东南),建立西辽。西辽虽不以伊斯兰教为国教,但伊斯兰教受到王朝的尊重,因而西辽境内外突厥语各部落到十二世纪末,已基本上伊斯兰化,伊斯兰教的势力一直扩展到昌八刺(今新疆昌吉)。

西夏信奉佛教,与阿拉伯、波斯诸国交往不多。宋仁宗乾兴元年(1022年)以前,大食使臣“入贡路由沙州,涉夏国,抵秦州。乾兴初,赵德明(西夏建国者元昊之父——引者)请道其国中,不许。至天圣元年(1023年)来贡,恐为西人钞略,乃诏自今取海路由广州至京师。”(《册府元龟》卷九九九)故两宋与穆斯林国家往来多通过海路进行。

史料证明,金朝统治的范围内也有穆斯林。刘祁《归潜志》卷六载:“南渡之初有名将郭阿里,俗号郭三相公”,其军号“黄鹤袖”,作战勇敢,人莫能敌。“阿里”之名,当为穆斯林无疑。该书同卷又载,金将牙虎带宴请诸将并妻,“有一将妻言素不食猪肉”。可见金将中有娶穆斯林女为妻者。此外,“伊斯兰”一词之音译,在我国首见于金代。《金史·粘割韩奴传》:“大定中,回纥移习览三人至西南招讨司贸易。”其中“移习览”即“伊斯兰”(Islam)之译写,所谓“回纥移习览”实为西辽统治下的信奉伊斯兰教的回纥人。

(三) 两宋时期的回族先民

两宋统治下的东南地区,仍然是回族先民的主要活动地区。不过,由于人口的繁衍,出现了“土生蕃客”与“五世蕃客”,在人种上也不仅仅限于阿拉伯、波斯人。

唐代来华的蕃客在各地定居后,广置田宅,建立家室。到宋代时,“土著蕃客”的比例不断增加,蕃客与汉人通婚的现象比较普遍。如宋高宗绍兴年间,“大商蒲亚里,既至广州,有右武大夫曾讷利其财,以妹嫁之,亚里因留不归”(《宋会要辑稿》“绍兴七年”条)。通过海路,阿拉伯、波斯等国使臣、商人仍源源不断地来华,他们因向往中华文明,或因经营商贸,不少人留居中国不归。如《宋史·大食传》中所载:至道元年(995年)大食商人蒲希密来华经商,留居广州五年不归,其子蒲押拖黎奉母命前来寻访;大中祥符五年(1012年),大食国人无西忽卢华,虽已高寿一百三十岁,“自言远慕皇化,附古逻国舶船而来”广州居住。著名回回人蒲寿庚的先祖玛咭阿,“慕孔子之道,始自西域

而归中国”^①。寿庚之父开宗,由广州迁泉州,寿庚于南宋末掌泉州市舶司,以其拥有之海舶降元。广州、泉州、扬州、杭州等沿海城市,均有大批穆斯林聚居。“住唐”,即留居中国不归,是域外穆斯林商人的一种时尚。^②

除了阿拉伯、波斯等地的大食穆斯林外,宋代来华的还有“南蕃”、“占城”、“昆仑”的穆斯林。由于阿拉伯、波斯与中国之间海上交通的畅通,阿拉伯、波斯海舶来华必先经南海诸国,作为中转之地,因而南海诸国和地区伊斯兰教十分盛行。如注鞞国(元称马八儿国,今印度科罗曼德尔沿岸),宋时伊斯兰教已传入该国,其来华使臣中有姓蒲氏者;三佛齐(今印度尼西亚苏门答腊岛),“其国人居多蒲姓”(《宋史·三佛齐传》);阇婆(今印度尼西亚爪哇岛),“其使饰服之状与尝来入贡波斯相类”(《宋史·阇婆传》);占城(今越南中南部),“其风俗衣服与大食国相类”(《宋史·占城传》)。这些国家和地区,均属“南蕃”之列,其中有皮肤较黑之马来人种,又称“昆仑”人。

如果说,唐代来华之穆斯林以阿拉伯、波斯人为主,那末到两宋时,除了阿拉伯、波斯人外,南亚各国的穆斯林来华定居的人数逐渐增多。

二、回回人的聚合

(一) 蒙古国时期的回回人

十三世纪初,蒙古人崛起于漠北高原。1206年,成吉思汗建立大蒙古国。随后,成吉思汗及其继承者向外扩张,蒙古骑兵几乎蹂躏了整个亚洲西部的穆斯林地区。正是由于蒙古人的西征和向外扩张,亚

^① 《南海甘蕉蒲氏家谱》,天津古籍出版社1987年版,第15页。

^② 朱彧,《萍洲可谈》卷二载:“诸国人至广州,是岁不归者,谓之‘住唐’。”

洲的民族关系和结构发生了巨大的变化,西亚、中亚的大批穆斯林进入中原,出现了回回人在中原聚合的高峰时期。蒙古国时期和元代入居中原的回回人,实际上是后来形成为中国回回民族的主体。

早在十二世纪末,蒙古高原上塔塔儿、克烈、蔑儿乞、札刺亦儿、乃蛮和蒙古等强大集团互相争斗之时,来自中亚地区的穆斯林商人、武士等已经进入蒙古高原,有的从事商业活动,有的投奔各部,参加争斗。1203年,蒙古部首领铁木真与克烈部首领王罕战于合兰真沙陀之地(今内蒙古东乌珠穆沁旗北境),铁木真溃败,仅十九人从行退至班朱尼河(今克鲁伦河上游),粮食俱尽,煮野马、饮河水以解饥渴。铁木真举手仰天而誓曰:“使我克定大业,当与诸人同甘苦,苟渝此言,有如河水。”(《元史·札八儿火者传》)这十九位开国功臣中,竟有三名是回回人,他们是札八儿火者、阿三(哈散哈只)、玉速阿剌。除效力于蒙古部的回回人之外,其他各部也有回回人,如康里人海蓝伯就是克烈部王罕麾下的一名战将。

1206年成吉思汗统一蒙古各部、建立大蒙古国后,为了向外扩张,迫切需要了解世界,与周围国家和地区建立政治、经济联系。回回人在沟通蒙古与世界的联系上起了重要作用。1211年,成吉思汗进兵金国,曾遣札八儿火者为使;乌马儿·斡兀立是沟通蒙古与畏兀儿之间关系的使者,由于他的活动使畏兀儿亦都护巴而术阿而忒斤1212年时归附蒙古。1218年,成吉思汗命花刺子模人马合木·牙刺瓦赤、不花刺(今乌兹别克斯坦布哈拉)人阿里·火者、讹答刺(今哈萨克斯坦奇姆肯特西北齐穆耳)人玉速甫·坚客出使花刺子模,摸清该国真实情况,为西征作好准备。成吉思汗西征时,阿三和西辽回回人成帖木儿都曾充当过使者。

蒙古人是通过回回人来了解伊斯兰国家和地区的。他们把伊斯兰国家和地区,乃至信奉伊斯兰教的穆斯林统称为“撒儿塔兀勒”。该词由梵语 Sartnavaho 衍变而来,原义为商人,是突厥人对操伊朗语

的商人的泛称,突厥语读作 Sartaq, 蒙古人借用这一词, 衍为撒里达 (Sartaq) 和撒儿塔黑台 (Sartaqtai), 用以泛指信奉伊斯兰教的中亚突厥人、波斯人和阿拉伯人。其后, 又以复数形式“撒儿塔兀勒” (Sartaqhul) 出现, 泛指信奉伊斯兰教的中亚人和国家、地区。《元朝秘史》中把成吉思汗西征所经过的西辽、花刺子模、康里、钦察、报达等均泛称为“撒儿塔兀勒”。十三世纪三十年代, 南宋使臣彭大雅、徐霆先后出使蒙古国, 始知蒙古已征服中亚诸国, 他们在《黑鞑事略》一书中, 将“撒儿塔兀勒”一词译为“回回”。“回回”一词首见于北宋沈括的《梦溪笔谈》, 但当时的“回回”的含义是“回鹘”一词音转而成的大众俚语。而彭大雅、徐霆把撒儿塔兀勒译为回回, 其含义已根本不同: 回回与回鹘是不同的概念, 前者是专指信奉伊斯兰教的阿拉伯、波斯和中亚诸族人, 后者是信奉佛教的畏兀儿人。此后, 在蒙古国的官方文书中也采用“回回”一词来代替“撒儿塔兀勒”。

1218年, 成吉思汗派遣由四百五十名穆斯林组成的商队去花刺子模经商。商队途经讹答剌时, 被该城守将亦难出扣留, 花刺子模沙摩诃末下令杀死商人, 没收全部财产, 因而引发成吉思汗西征。西征过程中, 许多西辽回回人、哈刺鲁人、阿儿浑人、花刺子模人、康里人、钦察人、阿速人、八瓦耳人、阿拉伯人归降蒙古, 参与征服战争。同时, 蒙古军队所到之处, 掳掠军士、工匠、儿童数以万计, 如撒马耳干一地编入军队的达三万人, 玉龙杰赤 (今土库曼斯坦库尼亚 瓦尔根奇) 有十余万工匠、子女被驱往蒙古。以后, 拔都西征、旭烈兀西征, 均有类似情况。西征过程中, 投顺蒙古和被掳掠的回回人数量达到几十万, 是聚合到中原的数量最多的回回人。

这些进入中原的回回人中, 有些因战功显赫, 有些因治国才能出众, 有的因善于迎合蒙古贵族, 得到重用, 成为蒙古国的大臣或大将, 如牙刺瓦赤及其子麻速忽掌中亚地区户计多年; 麦什特 (今属伊朗) 人法蒂玛受宠于窝阔台妻乃马贞皇后, 引奥都剌合蛮入朝, 扑买赋税

(即包税),推行“斡脱钱”(一种高利贷),排挤大臣耶律楚材、镇海、牙刺瓦赤,权倾天下,危及朝政。贵由汗即位后杀法蒂玛、奥都刺合蛮。忽必烈上台后,因李璫事件,对汉族上层有所防范,于是玛玛、赛典赤·赡思丁、阿合马等回回政治家、理财家被重用,阿老瓦丁、亦思马因、也黑迭儿等造炮师、工程家,札马刺丁等天文学家不断召入中原。

蒙古国时期的回回人正式被当时的政府编入户籍,这是回族历史上的一件划时代大事。

早在元太宗窝阔台时,即乙未年(1235年)就实施了“乙未籍户”,当时窝阔台颁布圣旨:

不论达达、回回、契丹、女直、汉儿人等,如是军前虏到人口,在家住坐,做驱口;因而在外住坐,于随处附籍,便系是皇帝民户,应当随处差发,主人见,更不得识认。(《通制条格》卷二《户令》)

这道圣旨规定,除皇帝承认的王公贵族占有的“驱口”外,其余离开主人的,都应该附籍,成为皇帝民户,承担差发。

以后,宪宗蒙哥二年(1252年)的“壬子籍户”和世祖至元八年(1271年)颁布的《户口条画》进一步明确占籍的回回人为“回回户”。回回人正式编入户籍具有十分重要的意义:

首先,它标志着“回族先民”阶段的结束。自唐初穆斯林入华以来,尽管经历了漫长的历史阶段,但在当时的政府和华人心目中,他们依然是“胡商”、“蕃客”,历代政府对他们都有所限制。这种蕃客地位,严重地妨碍了回族共同体的形成。从“蕃客”转变为“回回户”,标志着由“客”变“户”的质的变化。

第二,回回人正式成为中华民族大家庭中的一员。回回人取得了户籍,就等于有了国籍。中华民族大家庭中出现了新的成员,从此,整个中国的民族格局发生了巨大变化。

第三,回回户的确立有利于回回民族共同体的形成和发展。由于

蒙古的向外扩张,使数以几十万计的域外各族人民进入中国,蒙古统治者把二三十种色目人按种族和宗教信仰不同大体划分为回回、畏吾儿、河西、也里可温几种,这就客观上有利于把信奉伊斯兰教的各族在回回名义下进行自然而然的民族组合,甚至那些游离于各较大民族之间的阿速人(信奉东正教)、犹太人、吉普赛人等,最后也部分地融合入回回人之中。这样,回回民族共同体在这种组合过程中逐步形成和壮大。

(二) 元代的回回人

1271年,忽必烈把蒙古国号改名为元。到1279年,南宋残部最后被消灭,全国实现了大统一。这时,国内外战争基本结束。中外交通的开通,元朝的对外开放政策,国内大统一局面的形成,为域外穆斯林继续来华,境内穆斯林之间种族、语言、文化、信仰等方面差异的逐渐缩小,回回人的民族特点的逐步形成创造了条件。元代文人王礼写道:

西域之于中夏,言语嗜欲殊焉。虽汉唐以来婚媾有之,然各怀旧族,不能杂处他土,顾安有生西域而葬江南者。惟我皇元,肇基龙朔,创业垂统之际,西域与有劳焉。洎于世祖皇帝四海为家,声教渐被,无此疆彼界,朔南名利之相往来,适千里者如在户庭,之万里者如出邻家。于是西域之仕于中朝,学于南夏,乐江湖而忘乡国者众矣……呜呼!一视同仁,未有盛于今日也。(王礼:《麟原前集》卷六《义塚记》)

在新的历史条件下,回回人的聚合与蒙古国时期相比发生了许多变化:第一,蒙古国时期域外来华的穆斯林,多为军士、工匠和被虏获的子女,而元朝时期域外来华的穆斯林多为商人、传教士和科学技术人员。如元末摩洛哥人伊本·白图泰来华时,所见杭州回回哈的大师欧斯曼·伊本·安法尼、泉州清净寺主教不鲁罕丁、教长阿布·伊斯哈格、清净寺没塔完里(都寺)舍刺甫丁·哈梯卜、广州总教长敖哈

顿丁·希札雷、大都教长鲍尔汗丁·刷额尔智等,多是元时来自埃及等阿拉伯国家和波斯;科技人员则有重建泉州艾苏哈卜寺(圣友寺)的波斯设拉子建筑师贾德斯等。第二,来自域外的穆斯林并不限于中亚、西亚,南亚和非洲等地也有穆斯林在华定居,如马八儿(今印度科罗曼德耳海岸)巨商不阿里,至元二十八年(1291年)弃家室,率百人,随元使臣来华,成宗时,授福建等处行中书省事;又如《伊本·白图泰游记》中记载,大都的皇宫有阿比西尼亚(今埃塞俄比亚)人守护,在《元典章》中有回回黑小厮记载,可证非洲穆斯林亦有在华者。第三,由于回回人在元代享有很高的政治地位和经济特权,因而回回人不断融入其他种族,人数不断增加。成吉思汗西征时,回回人只是指阿拉伯人和波斯人,但共同的伊斯兰信仰和伊斯兰文化,很快使回回的范围扩大到伊斯兰化的突厥人中去,如哈刺鲁人、阿儿浑人和部分康里人、钦察人。元时有些哈刺鲁人和阿儿浑人径称回回人。一部分并不信奉伊斯兰教的民族,由于与回回人相近,亦被列入回回人之中,如阿速人称“绿睛回回”,吉普赛人称“啰哩回回”,犹太人称“术忽回回”。由此可见,元代是回回人从四面八方到中国聚合发展到进一步凝聚的历史时期,是回回民族形成过程中的重要历史阶段。

元代的回回人在政治舞台上十分活跃。由于回回人归附蒙古最早,“故其国人柄用尤多”。到元朝建立后,回回家族中的第二、第三代人物继承了这种优势,参政意识很强烈,出现了一批著名的政治家。赛典赤家族中,赛典赤·赡思丁出任云南行省平章,政绩卓著,其后裔纳速刺丁、忽辛、马速忽、忽先、砂的等,长期主持云南行省政务,对云南地区政治、经济、文化逐渐与中原地区一体化作出了贡献;纳速刺丁之子伯颜,大德年间以中书平章政事主持“赛梁秉政”,使赛典赤家族政治上处于巅峰时期。阿合马家族在元世祖至元年间左右朝政达十九年之久,随着阿合马被诛,这个家族才遭到覆没。元代回回人担任宰相的几乎代不乏人,世祖时之阿里、宝合丁、麦术丁、咱喜鲁

丁,成宗时之伯颜、哈散、阿老瓦丁,武宗时之忽都不丁,仁宗时之哈散、察罕、乌伯都刺、忽都不丁,泰定帝时之倒刺沙、乌伯都刺、伯颜察儿,顺帝时之买术丁、马某火者、陕思丁等,伯颜、倒刺沙等甚至因参与皇位继承争斗而丧生。此外,康里人家族中如阿沙不花、脱脱及其子铁木儿塔识、达识铁睦迩,不忽木及其子回回、巉巉,斡罗思及其子庆童,哈麻、雪雪兄弟等,在元朝政治活动中也曾起过重要作用。阿速、阿儿浑上层人物则多为武臣、将领。元制,中书右丞相为蒙古人担任,而回回人哈散也曾担任过此职;枢密院汉人、南人不可任职,而康里人玉枢虎儿吐华不仅任职,而且官至同知枢密院事。地方官,元制蒙古人为达鲁花赤,色目人为同知,汉人、南人为总管,而回回人出任达鲁花赤者比比皆是。可见,元代回回人的上层人物是蒙古贵族实施统治的重要支柱。

在经济活动中,元代回回人充分显示了他们的能力。担任中书省宰相的回回人大都是出色的理财家,阿合马尽管犯了许多罪行,但他对“世祖朝量入为出,恒务樽节,故仓廩充牣”(《元史·仁宗纪》),是有贡献的。其后,麦术丁、阿里、伯颜、乌伯都刺等也都是理财的能手。至于经营商业、高利贷,回回人更有优势。元人许有壬说:“我元始征西北诸国,而西域最先内附,故其国人柄用尤多,大贾擅水陆利,天下名城区邑,必居其津要,专其膏腴。”(《至正集》卷五三)回回商人多从事珠宝、贩运、外贸等业,泉州佛莲拥有海舶八十艘,珠宝无数,江浙巨商合八失、马合谋但的兄弟拥有大量海舟,求为海道运粮都漕运万户府官,专为政府海运粮食。有的回回人成为专营高利贷的“斡脱户”,替蒙古王公贵族放债取息,或替官府承包赋税。更多回回人是普通的工匠和农户,如从事纳失失(波斯语 *nasich*, 织金锦缎)织造的工匠大都是来自中亚的工匠。

“元时回回遍天下”(《明史·西域传》)。全国大部分地区都有回回人居住,中原及东南沿海地区则多居于城镇,西北地区则多居于农

村。“大分散，小集中”的特点基本形成。元代回回人的宗教信仰和习俗依然有较严格的规定，穆斯林们“虽适殊域，传子孙，累世不敢易焉”^①。清真寺遍布回回人聚居之地，“今近而京城，远而诸路，其寺万余，俱西向以行拜天之礼”^②。元代中后期时，回回人在日常生活中已普遍采用汉语，因而采用汉名、汉姓的也日益增多，如马合麻、马合谋、马哈谟德等改姓马，赛典赤后裔多姓赛，纳速刺丁后裔多姓纳、速、刺、丁。因此，元代回回民族共同体形成的基本条件正逐步具备，为明前期回族的形成创造了条件。

三、回族的形成及其明代以后的发展

（一）明前期回族共同体的形成

1368年，朱元璋推翻元朝，建立明朝。随着这一重大历史变革的产生，回回人的生存条件发生了巨大的变化，促使回回民族共同体在新的历史条件下逐步形成。

首先，明王朝建立后，包括回回人在内的色目人由原先的第二等级沦为被统治民族。早在元末农民战争期间，割据势力方国珍、陈友定控制的浙、闽地区，排挤、打击、屠杀色目人事件屡有发生。泉州等地曾发生过亦思巴奚（波斯语 Isbah 的音译，意为穆斯林组成的军队）战乱，割据福建的陈友定乘机大肆杀戮回回人，迫使大批穆斯林逃离泉州，改名隐姓，今泉州陈埭丁姓回族、惠安白奇郭姓回族，都是当时逃离泉州后迁入的。明朝统治者虽声称“蒙古色目之人，既居我土，即我赤子，有才能者一体擢用。”（《明洪武实录》卷三〇）但又采取禁止用汉姓、限制本族通婚等措施。原先由各种族聚合而成的回回人

① 吴鉴：《重立清净寺碑记》，《泉州伊斯兰教石刻》，宁夏人民出版社、福建人民出版社1984年版，第9页。

② 孙贯文：《重建礼拜寺记碑跋》，《文物》1961年第8期。

面临生存挑战,这迫使他们重新审视社会环境,必须增强内聚力和共同的民族感情,所谓“党护族类”、“行賫居送,千里不持粮”即是。这是一种在新的历史条件下反欺压、求生存的共同民族心理,这种民族心理是形成民族共同体必不可少的条件。

第二,“大分散,小集中”的居住特点使全国回族分布格局逐渐固定。元时,入居中原的回回人多为官宦、军士、商人和文化人,元末兵乱和元朝覆亡后,他们失去了官位和特权,不得不改名换姓,有的迁徙他乡避难。留居城镇者,多成为平民百姓,而且比较集中地聚居于城市中一个地区、一条街坊;在农村中,则出现了许多回族村落。明代回族几乎分布于全国所有省区(除西藏外),有的省是从明代开始才有回族居住的记载的。

第三,回族“大分散,小集中”的居住特点,使回族处于与汉族人民的交错聚居之中,经济活动、文化生活、社会交往等等,无不与汉语、汉字、汉文化有关,从回族先民以来,采用汉姓、汉语,掌握汉文化,成了回族形成过程不可抗拒的趋势。到了明代,汉语成为回族的共同语言,姓氏、服饰趋同于汉族,反而成为回族不同于其他少数民族的特点。

第四,伊斯兰教是回族全民族信仰的宗教。从唐初至元末的七八个世纪中,分散在全国各地的回族先民和回回人,其族不散,其信仰、习俗不变,宗教的维系作用是重要原因。明代以前,用中国语言文化解释伊斯兰教教义已经存在。明代回族共同体形成之后,伊斯兰教必然向中国化方向发展,这是不可抗拒的规律。因为任何一种外来宗教要在中国得到生存和发展,如不具有中国文化和民族的色彩,则是很困难的。回族形成后,伊斯兰教中国化趋势的加强,实际上是广大回族同胞的要求,明清之际一批学识广博的“回儒”所展开的活动,正是适应了这种要求才得以发展的。

第五,回族形成过程中和形成后,在习俗、饮食禁忌等方面要求

更加规范和严格,而其规定也大都源于《古兰经》。回族在节日、婚俗、丧葬、民居、服饰、饮食、称谓(包括经名等)、语言(主要是经堂语和日常用品中的某些词汇)等,所特有的民族特点,是回族成为一个民族共同体的重要标志。

(二) 明中期回族新的聚合高潮

明朝建立后,面临着北元蒙古残余势力卷土重来的威胁,故对周边少数民族和邻国采取了友好共处的政策,对包括伊斯兰教在内的各种宗教也比较宽容。明成祖朱棣即位后,随着国力的强盛和北元威胁的减弱,对外实行开放,频频派遣郑和、王景弘等使臣和船队出访亚非各国,对周边民族的使臣、商人十分优待,因此,世界各地的穆斯林,特别是西域的穆斯林,成批地、不断地向中原迁徙,到明中期达到了高潮。

明代回回迁徙中原大体经历三个阶段:

永乐至宣德时期(1403—1435年)。朱棣即位后,全方位对外开放,又命三保太监郑和率大型船队,出使西洋各国,许多信仰伊斯兰教的国家和地区纷纷派遣使节与明朝建立外交关系或朝贡关系。自陆路来朝的有哈烈、撒马儿罕、失刺思、俺的干、俺都准、土鲁番、火州、柳城、哈实哈儿等,自海路来朝的有忽鲁谟斯、阿丹、祖法儿、刺撒,不刺哇、木骨都束、古里、柯枝、加异勒、锡兰山、溜山、南淳利、苏门答刺、阿鲁、满刺加、甘巴里、苏禄、榜葛刺、淳泥、爪哇、古麻朗等。这些“贡使回回”到中原后有的常住不返,成为“附籍回回”、“寄住回回”。永乐六年(1408年)淳泥国麻那惹加那乃访华时病卒,葬京师安德门外,成祖命西南夷人隶籍中国者守墓;永乐十五年(1417年),苏禄东王巴都葛叭答刺访华时病死于德州,王妃葛木宁、次子温哈刺、三子安都鲁等随从留居守陵,成为德州北营温、安二姓回民祖先。但总的来说,人数不多,规模不大。

正统至正德年间(1436—1521年)。东察合台汗国分为亦力把

里、土鲁番、朵豁刺惕三部,并实现了伊斯兰化。由于土鲁番不断侵袭哈密,使哈密地方的回回、哈刺灰人大批迁入甘、肃等州,土鲁番回回也大批东移。哈密回回、畏兀儿、哈刺灰人以进贡为名,一年多至三次,人数多至一千二百余名,他们常附籍于京师、南京、德州、杭州等地而不归。明廷还从甘州、凉州等地迁徙数以百千计的畏兀儿人到江南各卫。这些内迁的回回、畏兀儿、哈刺灰人也成了回族的一部分。

明武宗朱厚照崇信伊斯兰教,重用回回人,哈密回回写亦虎仙及其子、婿、侄婿皆受宠,并赐姓朱。武宗卒后被诛。

嘉靖初期(1522—1529年)。这一时期回回人内迁转入低潮,但仍有不少回回人求附。土鲁番贵族牙木兰因与速檀(算端)满速儿有隙,遂于嘉靖七年(1528年)与罕东卫头目帖木哥、土巴率三千人求附,被安置于肃州迤北境外散处。次年,明廷命湖广巡抚安插牙木兰及其家属于武昌。牙木兰广置田地,盛置宅业,成为一大商贾。嘉靖九年(1530年),土鲁番再据哈密,明廷与西域交通中断,闭关绝贡,西域回回人附籍浪潮转入低潮。

明中后期西域回回人入附的持续浪潮,为回族共同体中注入了新鲜血液,对于回族的发展和壮大作用很大。新入附的回回人虽然以居住甘肃为多,但定居内地的也不少,而且分布比较广泛。

(三) 回族形成后的政治经济状况

回族共同体形成后,回族在政治上出现了两个明显的变化:一是入仕为官宦者较元代大大减少,而政绩良好者比例大大提高;二是广大回族人民群众意识增强,反对官府压迫与剥削的斗争此起彼伏。这两大特点贯穿于明、清、民国三个历史时期。

明朝建立后,回回人失去了在元朝时的特殊政治地位,过去大大小小官宦之家,无不沦为平民百姓。如赛典赤·赡思丁的后裔赛景初,元亡后以鬻字为生,诗人丁鹤年以卖药自给。明代大部分跻身统

治阶级行列中的回族官宦,多为开国功臣、立有战功或通过科举的人士,如开国功臣沐英及其后裔,世守云南,多有战功;郑和因“靖难之变”中立有战功,又兼通蕃语,被成祖选为正使,率船队七下西洋;马文升、海瑞等均是通过科举而取得高官的。这些为官的回族政治家、军事家、外交家,其地位和权力虽不能与元代那些回回丞相、权臣相比拟,但治理国家的才能是出众的。广大回族劳动人民群众意识有了明显的增长,为了反抗封建剥削与压迫,求得自己的生存权利,从明弘治年间开始,回族人民的武装起义逐步开展起来,而且规模越来越大。明末农民起义时,著名的“老回回”马守应,率众与各地起义军并肩作战,为推翻明朝腐朽统治作出了贡献。

经过明代近三百年的发展,特别是明中期西域回回入附中原的高潮,清代回族人口大量增加。清前期百余年社会安定和经济发展,使回族人口的繁衍更加加速。到道光年间,回族人口已超过二百万,全国各省市都有回族居住,新的回族聚居点、村落不断增加,甘、宁、青、滇、陕等省区较其他省区更多。回族人民的政治地位与明代相似,跻身官宦的多为科举入仕和应征入伍的武士,但地位与政绩远不如明代。

回族人民群众意识明显增强。他们把自己民族的命运与广大汉族人民的利益紧密地联系在一起。当清军进入北京后向全国各地挺进时,回族人民与汉族人民一起投入了抗清斗争的洪流。广州明将羽凤琪、撒之浮、马成祖坚守广州城,壮烈殉职,人称“教门三忠”。在陕甘地区则有米喇印、丁国栋起义,坚持斗争达两年之久。乾隆后期,清廷对回族压迫日甚,甚至诬称,又常常挑起回族内部各教派之间、回汉之间相互争斗,因而又爆发甘肃的苏四十三起义和田五、张文庆起义。

鸦片战争后,西方资本主义的入侵,中国一步一步地沦为半殖民地半封建社会。广大回族人民与全国人民一样,遭受帝国主义侵略和

清朝封建统治的双重压迫与剥削。在太平天国和捻军起义的影响和推动下,云南和西北地区相继爆发了大规模的反清武装起义。云南杜文秀、陕西白彦虎、甘肃马化龙、新疆安得璘等就是这一时期最著名的回民起义领袖。在与外国入侵者的斗争中,鸦片战争时期战死定海的葛云飞、郑国鸿、王锡鹏“定海三总兵”,甲午战争时战死于平壤的左宝贵,庚子之役时战死于北京正阳门的马福祿等,都是中华民族杰出的民族英雄。回族人民还积极参加推翻清朝统治的辛亥革命,他们为开辟中国历史的新时期作出了贡献。

辛亥革命的胜利成果很快被反动军阀、官僚所篡夺。许多回族先进人物奋起反对军阀黑暗统治,北京报人丁宝臣因在《正宗爱国报》发表文字激烈的揭露军阀反动统治的文章,惨遭袁世凯杀害。1915年,许多回民参加了反对袁世凯称帝复辟的护国运动。

在伟大的“五四”运动中,天津南开中学的马骏、郭隆真、刘清扬等投入当地的爱国学生运动,后来又加入中国共产党,成为回族先进分子的代表。“二七”大罢工、北伐战争、土地革命战争中,许多回民积极参加,马骏、郭隆真等还献出了年轻的生命。抗日战争爆发后,回族人民将自己民族的命运与祖国的命运紧密地联系在一起,积极投身抗日救亡运动。各地回民纷纷组织抗日救亡团体,踊跃参军投入抗战第一线。中国共产党领导下的冀中回民支队、渤海支队,取得了辉煌的战果。国民军中也有不少回族将士英勇抗日。许多宗教界人士积极开展外交活动,争取穆斯林国家对我国抗日的支持。抗日战争结束后,中国共产党领导下的回民武装组织,如渤海支队、西北回汉支队、回民骑兵团等投入解放战争,与各族人民一起迎来了新中国的诞生。

由于特定的历史环境,清末形成了西北回族军阀势力,到了民国时期,以马步芳、马鸿逵为代表的军阀势力得到了扩张,在甘、宁、青等地长期统治,开办官僚企业,掠夺土特产,垄断西北的经济和贸易,

凭借政治、军事势力,实施军阀统治。随着解放战争的伟大胜利,马家军阀势力遭到彻底覆灭。

广大回族人民和全国人民一起,在中国共产党领导下经过了二十八年艰苦斗争的历程,最终迎来了历史的新纪元,回族人民从此取得了彻底的解放。

第二节 回族文化的范畴与特点

一、回族文化的范畴

(一) 宗教文化

回族多信伊斯兰教。伊斯兰教在回族形成和发展过程中起了重要的维系作用。伊斯兰教对回族人民的信仰、心理、习俗、饮食等,乃至对回族的世俗文化都有重大影响,所以人们常把回族文化称为伊斯兰文化。

但是,用伊斯兰文化来概括回族文化又是不全面的。实际上回族文化包括宗教文化与世俗文化两大范畴,但不论宗教文化和世俗文化都包含着伊斯兰文化和“华化”文化两大方面。从伊斯兰国家和地区传入的、带有明显伊斯兰色彩的伊斯兰教和世俗文化属于伊斯兰文化;域内外穆斯林到中土定居生活后,接受了中原汉文化和其他文化,用汉文和中原传统文化从事创作等文化活动,属于“华化”文化。“华化”文化也包括宗教和世俗两个方面。

回族的宗教文化就是伊斯兰教文化。确切地说,应该是具有中国特色的伊斯兰教文化。伊斯兰教与任何宗教一样,是一种社会历史现象。它的观念和行动是伴随一定的社会历史条件产生和发展并受其制约的。当人们感到不能掌握自己命运的时候,面对自然、社会与人

生时的自我意识或自我感觉,便企求某种超越的力量作为命运的依托和精神归宿。伊斯兰教认为,在现实世界之外,还有超自然的真主安拉主宰一切,穆罕默德作为安拉的最后一位使者,他通过颁布受默示的《古兰经》阐发宗教哲理,制定宗教礼仪、法规,使他的信徒有共同的信仰、道德规范,遵守教义、教规,以后又形成各种教派,组织各种教团。伊斯兰教对信奉这种宗教的民族或国家的社会生活、政治结构、文化风俗、伦理道德等产生重大影响,即对人们的世俗生活产生重大影响。

自从唐初伊斯兰教传入中国后,在中国汉族人口占绝大多数、儒学文化根深蒂固的特殊条件下,伊斯兰教要求得生存与发展,必须作某些演变与改革,使之逐步实现中国化。这种趋向从元代起已经开始,现存定州(今河北正定)至正八年(1348年)《重修礼拜寺记》碑即可看出端倪,碑文竭力寻找伊斯兰教教义与儒家学说的共同点,以使人们对这一宗教加以理解和支持。明末清初,在经济和文化发达的江南地区,涌现了一批回族穆斯林学者和思想家,即“回儒”,如王岱舆、张中、伍遵契、刘智、马注等,在诠释伊斯兰教义时,吸收儒家学说,提出“儒回兼通”,使之更适应中国传统道德和文化,也便于广大回族穆斯林接受。回族在居住上具有“大分散,小集中”的特点,又以汉语为全民族共同语言,因此回族和陕、甘、宁地区其他信奉伊斯兰教的民族,与新疆地区信奉伊斯兰教的民族,对伊斯兰教教义的理解,虽然不同程度地都接受了中原传统文化的影响,但前者显然要比后者深得多。然而,不论是什么地区,什么民族,中国穆斯林在教义和教法上都仍然固守着伊斯兰教的原则和传统。

综上所述,回族的宗教文化除了伊斯兰教的教义、教规、教法、礼仪、经典、教派、组织、清真寺,以及宗教语言、宗教教育、宗教文物、宗教节日、宗教活动、宗教哲学等等外,还应该把中国伊斯兰教的“以儒诠经”活动、中国伊斯兰教哲学、中国伊斯兰教教派等伊斯兰教中国

化的活动包括进去。

(二) 世俗文化

回族世俗文化是指宗教文化以外的部分,包括回回人入华时带来的阿拉伯、波斯、突厥等民族和国家的文化艺术、科学技术、民俗等和入华后接受了中原传统文化、用汉文从事的创作活动及其他。

回回人主要来自西亚阿拉伯国家、波斯和中亚信奉伊斯兰教的突厥人。他们从唐、宋时开始进入中原,元时入华的穆斯林人数最多。回回人入华时带入的文化科学,在中国逐渐形成了回回世俗文化,主要包括穆斯林语言文字学、史学、哲学、阴阳学、医药学、天文历算、地理、工程技术等。

语言文字学。兴起于元代。元朝政府设回回国子学和回回国子监,从事波斯语(回回字)、阿拉伯语和亦思替非文字的教育。明政府在四夷馆和会同馆中设回回馆,进行波斯语、阿拉伯语教育。明中期后在清真寺中开展经堂教育,从事阿拉伯语、波斯语教育。至清末兴起新式教育,由新式学堂开展阿拉伯文教育。

文学。元人王士点撰《秘书监志》中载有北司天台所藏回回图书中有《妣艾立诗》一部,意为诗歌。波斯诗人萨迪·伊本·阿卜杜拉(约1203—1291年)所著《真境花园》不知何时传入中国,此书曾为中国伊斯兰高等教育中的必修教材,1943年由王静斋译为汉文。

史学。《秘书监志》中有《帖里黑总年号国名》三部,意为年代、历史。刘智《天文性理》、《天方典礼》两书的参考书目中也收录了这类图书。

哲学。《秘书监志》中有《艾竭马答论说有无源流》十二部,意为智慧、哲学。

阴阳学。《秘书监志》中有《阿堪决断诸般灾福》(诸星决断)、《福刺散相书》(相术)、《蓝木立占卜法度》(沙卜)、《麻塔合止灾福正义》(占卜必读)、《密阿辨认风水》(镜子)等。

医药学。传入中国的医书最多。《秘书监志》中有《忒毕医经》十三部；元世祖曾下令收集回回医术以增广旧《本草》。元明时有《回回药方》。

天文学。从北宋马依泽入华修《应天历》，到元明时回回天文学盛极一时，其中包括天文著作及天文仪器。天文学是回回人科学技术中成就最突出的一门学科。

数学。回回人传入古希腊数学家欧几里得《几何原本》等数学著作多种及先进的数学方法。

工程技术学。《秘书监志》和刘智书中有《黑牙里造香漏并诸般机巧》(技巧)、《麦者思的造司天仪式》(古希腊天文学家托勒密文集)、《撒那的阿刺忒造浑天仪香漏》(仪器的工艺)等。

地理学。回回地理学继承古希腊关于大地是球形的学说和经纬度的概念。元至元四年(1267年)札马刺丁曾进献地球仪，还致力于《元经世大典图》的编制。

矿物学。《秘书监志》有《者瓦希刺别认宝贝》五部，意为珠宝、钻石。

化学。《秘书监志》有《亦乞昔儿烧丹炉火》八部，意为点金术。

这些著作传入中国后，官方在秘书监专门收藏，在回回人也广为流传。自明中叶后，随着回回人久居汉地，通晓阿拉伯文和波斯文的人减少，这些书籍和知识逐渐失传。

回族的婚、丧、嫁、娶、服饰、饮食以及各种风俗习惯，如节日、日常礼仪等受伊斯兰教戒律和某种禁忌影响很大，已转化为民族习俗，并成为回族与其他不信仰伊斯兰教民族区别的重要标志。此外，从域外还传入了音乐、舞蹈、书法、艺术等，也成为回族世俗文化的一部分。

至于“华化”文化，主要是指汉文化。从唐宋“蕃客”开始，到元代大批回回人东来，他们在中土定居后，不可避免地要接触汉文化和其

他文化,许多回族先民和回回人勤奋学习,在汉文化方面达到了很高的造诣,甚至用汉文创作了许多文学、艺术、哲学、史学等方面辉煌的作品,也有的在医学、天文、地理、建筑、水利、工程技术等方面继承和发扬中国传统科技,取得很大的成就。明代回族形成后,汉语成为回族的共同语言,接受中国传统文化这是十分自然的事。于是,伊斯兰文化与中国传统文化之间相互交融与渗透进一步加深,回族文化更多地表现为是以中国传统文化的形式加以表达。回族具有“大分散,小集中”的居住特点,回族形成后作为中华民族大家庭的一员,把本民族的命运与国家的命运紧密地联系在一起,因此,回族文化的内容不仅仅局限于回族内部,也不仅仅局限于所在的地区,往往反映了全国的政治、经济和文化。因此,无论是历史上还是今天的回族作家、社会科学工作者、自然科学工作者、艺术家,以及广大回族群众,他们的创作、著作、发明创造、文化活动,不论用何种形式,不论是反映回族本身还是反映全社会的,都应该包含在回族文化的广义范围内。

二、回族文化的特点

回族文化是伴随着回族形成和发展逐步产生和发展的,因此,回族文化所具有的特点是与回族本身所具有的特点相一致的。

首先,回族文化具有多元性。

回族的主体来自于中亚、西亚的阿拉伯、波斯和突厥各族的穆斯林,兼容南亚、东南亚乃至世界其他各地的穆斯林,他们在中国这块广袤的土地上,由于共同的信仰和心理,逐渐糅合成一个新的民族。在其形成过程中和形成后,又不可避免地吸收中国境内的其他民族。这样,组成回族共同体的民族数以十计,这数以十计的民族原有的文化又糅合在一起形成了回族文化,因而回族文化具有多元性。

但是,回族文化的多元性并不是诸种文化简单的拼合。伊斯兰文

化始终是回族文化的内核,无论从信仰、习俗、心态、风格,都具有不可磨灭的特点。华夏文化,特别是汉文化对回族文化影响很深,甚至汉语成了回族人民的共同语言,但这绝不是汉文化“同化”了回族文化,而是回族文化吸收了汉文化以为我所用。赛典赤·赡思丁任云南行省平章时,“创建孔子庙、明伦堂,购经史,授学田”(《元史·赛典赤赡思丁传》);蒲寿庚、蒲师文父子主管福建行省和泉州市舶司时,奉命祭祀妈祖;郑和下西洋期间,曾自称奉佛且有法名,也曾布施过佛寺,又曾代皇帝祭祀妈祖,但赛典赤·赡思丁、蒲寿庚、郑和始终是虔诚的穆斯林。

由于回族文化是多元的,因而也更具有兼收并蓄的特点。除了阿拉伯、波斯以外,中亚突厥民族很早就伊斯兰化了,因此突厥文化也是回族文化很重要的组成部分。例如,陶宗仪《辍耕录》卷二十八“乐曲”条将“伉里”曲列入“回回曲”中,伉里即康里,是突厥之一种,可见康里乐已融入回回音乐之内。

第二,伊斯兰文化是回族文化的内核。

如前所述,伊斯兰文化包括宗教文化和世俗文化两方面,但这两方面中除一些科学技术外,都直接或间接地受到伊斯兰教的影响。这一点,人们是很清楚的。

回族文化之源来自伊斯兰国家和地区,移植于中国,是经过漫长的历史阶段最终形成的。作为进入华夏的回族先民或其后裔,不论受华夏文化影响多深,有的甚至直接参与汉文化的创造,但他们的心理结构的深层,依然属于伊斯兰,因为他们毕竟是穆斯林。北宋书画家米芾、米友仁父子,其国画水平达到炉火纯青的地步,但他们对故国的眷恋与伊斯兰习俗始终如一,米芾自谓“来从众香国”(即出产香料的国家),有穆斯林爱洁成癖的习惯。明代思想家、文学家李贽,为中国传统文化作出了重大贡献,但他临终前要求以伊斯兰习俗处理他的丧葬。这两个例子说明,历史上那些直接参与汉文化创造的回族先

民或回族知识分子,他们的心态、信仰、生活习俗,依然是伊斯兰的。

伊斯兰文化作为回族文化的内核,除了表现在心态、信仰、生活习俗等方面外,在文化领域的其他方面也充分表现了出来。回族的报刊、出版物,虽然多用汉文写作,但其内容却表达了中国穆斯林对国家和民族命运的心声,王岱舆、张中、伍遵契、刘智、马注等“回儒”虽然用了许多儒家语言,但诠释的是伊斯兰教义;回族的教育,从“蕃学”到经堂教育、新式教育,都包含有伊斯兰教义乃至阿拉伯语、波斯语教学;回族的清真寺是举行宗教仪式、交流聚会、庆祝节日、办理婚丧、排解纠纷的场所,清真寺的形式历来有中国传统殿宇式和阿拉伯穹窿建筑圆顶、拱顶、尖塔式,但其基本布局和装饰雕刻都是按伊斯兰教要求或伊斯兰风格的。伊斯兰文化是回族文化的内核,回族文化又吸收、融合汉文化和其他华夏文化,为我所用。

第三,回族文化是中华文化的重要组成部分。

正如中华民族是由诸多民族组成的一样,中华文化也是多民族文化的集合体。回族文化在中华文化中占有很重要的地位。

自从域外穆斯林入华传入伊斯兰文化后,回族文化进入了形成、发展阶段,回族文化的形成和发展,实际上是伊斯兰文化中国化的过程。任何一种外来文化要在中国生根、发展,必须适应中国的土壤,否则就没有生命力。回族文化是伊斯兰文化与华夏文化共同孕育的结果。

伊斯兰教是维系“大分散,小集中”的、数以百万计的回族群众的一条纽带,对回族的形成和发展起了极为重要的作用。千百年来,回族同胞的信仰、心态、思想意识、生活习俗无不受到伊斯兰教的影响。但是,自伊斯兰教传入中国后,在基本教义不变的前提下,走向了与域外伊斯兰教不尽相同的独立发展道路,其中“以儒诠经”是世界各国所没有的。同时,伊斯兰哲学有了深入的发展,中国哲学由此增加了新的门类,开拓了新的领域。

西亚、中亚伊斯兰国家和地区是世界著名的文明古国。通过域外穆斯林传入中国的伊斯兰世俗文化,如天文学、数学、医药学、化学、地理学、建筑学……,在当时世界上具有领先地位。传入中国后,在相当长的历史阶段中作为独立的学科继续有所发展,并在实际运用中发挥了很大的作用。例如,回回天文学从北宋传入后,对中国历法帮助很大,回回历法在中国穆斯林中长期沿用;回回医药在元明时期是一门独立的医学门类,以后有许多医术、药物融入中医中去,有的至今仍在医学界占有一席之地;伊斯兰建筑艺术和风格千百年来长盛不衰。总之,回回科学技术在发展过程中,或融合于华夏文化中,或独立发展至今,在各个不同的历史时期发挥了不同的作用。

至于回族的饮食文化、生活习俗等,可以说影响了整个中华民族。以饮食文化而论,从元代“回回饮食”开始,以其营养丰富、色香俱全,为宫廷和民间所喜爱,以后又不断吸取其他菜系的烹调方法和食品种类,形成具有中国特色的清真菜系,在中国菜肴系统中蔚为大宗,备受海内外人士赞誉。

回族文化与中华文化是部分与整体的关系。世界上任何一个民族都有其个性,生活在同一国家内的各个民族又有其共性。回族文化有自己的个性,个性发展了就充实了中华文化,使中华文化更加千姿百态,绚丽多彩;回族文化又有其共性,共性就是中国化。作为中国化了的回族文化与其他兄弟民族的文化共同构成了中华文化。

第一章 文 学

第一节 诗 词

一、回族先民的诗词创作

唐宋时期的回族先民久居中华之地，已使用汉语作为思想交流的工具，故自唐代中期后即有颇有文名的穆斯林见于史书记载。

陈黯在《华心》一文中载：唐宣宗大中元年（847年），卢钧为岭南节度使时曾荐大食国（阿拉伯）人李彦昇于朝，宣宗令礼部策试其才。次年，授进士及第。“今彦昇来从海外，能以道祈知于帅（指卢钧），帅故异而荐之”（《文苑英华》卷三六四）。可见李彦昇是一位从海外来华的穆斯林，他来华后努力学习汉文化，成为“生于夷域，而行合乎礼义”的、“华化”了的知识分子，经过唐试进士的严格考试，“以进士第名显”。李彦昇通“五经”、明时务、善诗赋当属无疑。

但今天有诗词作品流传于世者，当以五代词人李珣为中国文学史上第一位穆斯林词人。李珣（约855—930年），字德润，祖籍波斯，先祖来华贸易而定居，从唐帝姓改姓李，“安史之乱”时迁居蜀，遂为梓州（今四川三台）人。曾举秀才，但未任官职。幼时即有文名，善诗

词,兼通医药,著有《海药本草》,已佚。诗集《琼瑶集》,亦已佚。五代后蜀人赵崇祚编《花间集》收李珣词三十七首;《尊前集》收其词十八首。两集中所收李珣词,除一首重复外,共五十四首,均收入《全唐诗》中。李珣诗词多为描写江南水乡风光之作,他通过寓情之景,表示自己傲视功名利禄、消沉避世厌世的心态,如《渔父歌》三首中,有“轻爵禄,慕玄虚”,“终日醉,绝尘劳”等句。

李珣之妹李舜弦,为中国第一位穆斯林女诗人。五代十国时前蜀第二主王衍在位时(919—925年)选入宫中,立为昭仪。善诗,现存《随驾游青城》、《蜀宫应制》、《钓鱼不得》三首,收入《全唐诗》中,另有《鸳鸯瓦上》一首,据考亦为李舜弦所作,误收入《花蕊夫人宫词》中。其诗情景交融,富于联想,所作七绝《钓鱼不得》即蕴含哲理:

尽日池边钓锦鳞,菱荷香里暗消魂;

依稀纵有寻香饵,知是金钩不肯吞。

入宋以后,回族先民的“华化”趋势加速,画家、医家、科技家辈出,然工中国诗之诗人因流传至今诗文极少,故难见其全貌。宋末蒲寿晟有《心泉学诗稿》传世,为宋代回回先民诗人中目前仅见之诗作。

蒲寿晟,一作寿晟、寿晟。先世为中亚穆斯林^①,居广州。至其父蒲开宗时徙居福建泉州。寿晟,字镜泉,号心泉,幼习诗学、书学,以明经举于乡。南宋末,海寇袭泉州,与弟寿庚助官宪击退之。咸淳七年(1271年),任广东梅州知州,曾建井,汲水两瓶置诸左右,以儆清廉,民颂之曰:“曾氏井泉千古冽,蒲侯心事一般清。”故有“心泉”之号。后改知吉州,未赴。南宋亡,隐居泉州法石山。有诗集《心泉学诗稿》六卷,收入《四库全书》中,总计二百二十二题二百八十八首,题材较为广泛,诗风质朴清新,《四库全书总目提要》称:“今观其诗,颇有冲淡

^① 关于蒲寿晟的先世,郑所南《心史》称南蕃人,何乔远《闽书》称南番人,日本桑原鹭藏《蒲寿庚考》称阿拉伯人,《南海甘蕉蒲氏家谱》称,始祖玛法阿,于闐人。

闲适之致，在宋元之际犹属雅音。”蒲寿晟诗作已达很高造诣，可见其“华化”之深。寿晟有子名甫山，寿晟曾作《示儿》诗，劝儿读书：

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

甫山初居广州，后移居顺德龙眼乡，匿迹为农，其子孙亦皆学而不仕。

二、元代回回诗人及其作品

元时期是回回人的聚合阶段，大批中亚、西亚、南亚的穆斯林来到中国定居。这些穆斯林以军士、工匠为主，也有不少科学家、工程专家、商人和传教士。他们在中国生活、发展自己的事业，因而逐渐接受汉文化，大体上从第二、第三代开始，即从元代中期后，用汉文从事文学艺术创作的回回文人，就像雨后春笋一般，在元代文坛上开始大放光彩。

回回诗人见于记载、留有诗作的作家有高克恭、马九皋、马九霄、萨都刺、辛文房、康里百花、虎伯恭、饥机沙、伯笃鲁丁、哲马鲁丁、别罗沙、迺贤、买间、伯颜子中、丁野夫、吉雅谟丁、爱理沙、泰不花等。这些回回诗人的诗词题材广泛，风格豪放，主题深刻，抒情真挚，为元代诗坛带来了生机勃勃的新风气。

高克恭(1248—1310年),一名士安,字彦敬,号房山,大都(今北京)房山人。曾祖随蒙古军队入中原,祖父乐道、父亨,皆采用汉人姓氏。克恭自幼接受汉文化教育,“于经籍奥义,靡不口诵心研,务极源委,识悟弘深”(邓文原:《故太中大夫刑部尚书高公行状》,《巴西文集》卷一)。可见他的汉文化基础是相当坚实的。其诗今存二十三首,多半为描写自然景色的田野诗。元代著名诗人柳贯在评论他的诗画关系时写道:“高公彦敬,画入能品,故其诗神超韵胜,如王摩诘在辋川庄,李伯时泊浣口舟中,思与境会,脱口成章,自有一种奇秀之气。”(柳贯:《题赵仲明所藏姚子敏敬高彦敬尚书绝句诗后》,《待制文集》卷一八)试举《过弋阳》为例:

雷声驱雨转山西,山腹云根似削齐;
日暮牧儿归不得,料应白水涨前溪。

这首诗似一幅山村雷雨图,暴雨、高山、牧童、溪水,诗境与画境融为一体。

马九皋(1267—约1350年),又名马昂夫、薛超吾、薛昂夫。他成名很早,三十一岁时即有《薛昂夫诗集》问世,以后又有诗集刊行,当时文坛名家赵孟頫、王德渊、刘将孙等为之序。赵孟頫云:“嗟夫!吾观昂夫之诗,信乎学问之可以变化气质也。昂夫西戎贵种,服旃裘,食湏酪,居逐水草,驰骋猎射,饱肉勇决,其风俗固然也。而昂夫乃事笔砚,读书属文,学为儒生。发而为诗乐府,皆激越慷慨,流丽闲婉,或累世为儒者有所不及,斯亦奇矣!……吾读昂夫之诗,知学问之变化气质,为不诬矣!”(赵孟頫:《薛昂夫诗集叙》,《松雪斋文集》卷六)赵孟頫在这里讲了“学问之变化气质”的道理,九皋出身于西域名门之家,但因“乃事笔砚,读书属文”,气质亦随之变化,竟与汉儒无异。刘将孙论他的诗时,赞扬他的诗“超然尘埃混浊之外”,达到新的境界,如同陶渊明之“冲寂”,韦应物之“简素”,韩昌黎之“奇畅”,欧阳修之“清远”,苏轼、黄庭坚之“神变”。九皋之诗今仅存四首,见其格调、素养,

确有唐人风韵。其弟九霄亦有诗名。

元代最负盛名的回回诗人当推萨都刺(约 1272—约 1355 年)。萨氏字天锡,号直斋,先世随蒙古军东来,遂为雁门(今山西代县)人。泰定四年(1327 年)进士,历京口(今江苏镇江)录事司达鲁花赤、南御史台掾、燕南宪司照磨、闽海宪司知事、燕南宪司经历等职。善诗词,今存《雁门集》,是回回人中最为齐全的一部诗集。萨都刺的诗风与高克恭、马九皋清雅、情趣的格调相比,论韵律、工仗不如后者,但其豪放奔腾、开拓创新和高度的现实主义,不是后者乃至多数元代诗人可以比拟的。其《醉歌行》、《登歌风台》、《过居庸关》等首,豪放刚健,干文传给予很高评价:“其豪放若天风海涛,鱼龙出没;险劲如泰华、云门,苍翠孤耸;其刚健清丽,则如淮阴出师,百战不折。”^① 其开拓创新,表现在敢于突破乐府古题的局限,采用各种体裁来表达自己的思想,如乐府古调、五言古体、七言古体、五言近体、七言近体、绝句、诗余等几乎全部采用,故毛晋称“其诗诸体俱备,磊落激昂,不猎前人一字。”^② 更为可贵的是,萨都刺的诗敢于触及时事,敢于表露自己内心的爱憎。萨氏生于世祖中期,歿于顺帝中期,经历了除蒙古前四汗外元朝整个王朝,举凡重大政治事件及天灾人祸,诗中多有触及,如南坡之变、天历之战、明宗暴卒、黄河决堤、农民起义等,皆有诗篇描述。特别是天历二年(1329 年)发生的文宗图帖睦尔、权臣燕铁木儿毒死明宗和世球的事件,这是蒙古最高统治集团中极为残忍的兄弟争位案,在当时是人人讳言的大事。事件发生后,萨都刺写下了《记事》这首诗,收入《雁门集》。

当年铁马游沙漠,万里归来会二龙。

周氏君臣空守信,汉家兄弟不相容。

^① 干文传:《雁门集·序》,《雁门集》附录一,上海古籍出版社 1982 年版,第 402 页。

^② 毛晋:《雁门集跋》,《雁门集》附录三,第 430—431 页。

只知奉玺传三让，岂料游魂隔九重。

天上武皇亦洒泪，世间骨肉可相逢。

这首诗既是诗人的感慨，也是诗人直言不讳的揭露。

萨都刺诗作中有不少是披露民间疾苦的作品，如《鬻女谣》、《江南怨》、《征妇怨》等。

于文传在评萨都刺诗时称之“一扫往家萎靡之势”。这句话可以从两方面来理解：一是风格豪放刚健，二是敢于触及时事。萨都刺的诗风对元代诗坛产生了重大影响，自萨氏之后，元代诗坛中出现了许多敢于触及时事和披露民间疾苦的诗人，少数民族诗人迺贤、余阙，汉族诗人张养浩、王冕、杨维桢等皆是。

萨都刺也是一位词人，词作多为咏史怀古、写景抒情的作品，前者如《念奴娇·登凤凰台怀古》、《满江红·金陵怀古》、《念奴娇·登石头城》、《木兰花慢·彭城怀古》等，词人通过借古喻今的手法来表达对现实政治的不满；后者如《卜算子·泊吴江夜见孤雁》等。

迺贤(1309—1368年)，字易之，别号河朔外史，哈刺鲁人。哈刺鲁即唐时之葛逻禄，译言马，故迺贤又名马易之。先祖从蒙古军东来，曾寓居南阳，故迺贤又自称南阳人士。其祖父时迁居鄞县(今浙江宁波)，迺贤生于此地。他自幼从浙东名儒高岳、郑觉民等学，成为元后期诗人，有诗集《金台集》，今存诗约二百六十首。迺贤生活的时代是元代社会矛盾日益尖锐、战乱动荡的年代，他曾游历江南、中原、塞外和川蜀等地，目睹人民群众饥寒交迫、官府昏天黑地的社会现实，因而在诗作中多有所表露。如《新乡媪》、《新堤谣》、《颍州老翁歌》等就是描写人民群众生活苦痛的诗篇。《新乡媪》是其中具有代表性的一首：

蓬头赤脚新乡媪，青裙百结村中老。

日间炊黍饷夫耕，夜纺棉花到天晓。

棉花织布供军钱，倩人碾谷输公田。

县里公人要供给，布衫剥去遭笞鞭。
 两儿不归又三月，只愁冻饿衣裳裂。
 大儿运木起官府，小儿担土填河决。
 茅檐雨雪灯半昏，豪家索债频敲门。
 囊中无钱瓮无粟，眼前只有扶床孙。
 明朝领孙入城卖，可怜索价旁人怪。
 骨肉分离岂足论，且图偿却门前债。

（《元诗选》戊集《金台集》）

这首诗描述了一位村中老妇在官府逼迫、盘剥下，被迫骨肉生离，在豪家索债之后，又被迫入城卖掉扶床孙的悲惨情景。又有《赠张直言南归》、《羽林行》等诗篇揭露封建统治者和官府腐败无能、骄奢淫逸的丑恶行径。故盖苗在评迺贤诗时说：“其关于政治视（白）居易可以无愧，而藻绘之工殆过之矣。”（《元诗选》戊集《金台集》）迺贤的诗还有许多是描绘自然风光的作品，清新流畅，充满情趣。与迺贤同时代的一些诗人、作家对其诗有很高的评价：“所著《金台集》，欧阳元功序之，谓其清新俊逸，而有温润缜栗之容。宣城贡师泰称其词清润纤华，五言类谢朓、柳恽、江淹，七言类张籍、王建、刘禹锡。而乐府尤流丽可喜，有谢康乐、鲍明远之遗风。”（《金台集》）

元代其他回回诗人，有的存诗不多，有的甚至仅有诗名，不一一罗列了。其中钦察人泰不花（1304—1352年）有诗集《顾北集》，收入《元诗选》中。

三、明清时期回族诗人及其诗作

明清两代是我国回族最后形成时期。随着回族社会地位的变化，回族人民与广大汉族人民的联系更加密切。他们以汉语作为全民族的语言，汲取汉文化更加积极，因而涌现了许多杰出的文学家，

诗作的内容更为贴近生活。

元末明初著名诗人丁鹤年的经历是元明之际回回人社会地位演变的缩影。丁鹤年(1335—1424年),字永庚,号友鹤山人。曾祖阿老丁氏为回回巨商,世祖忽必烈西征时,与弟乌马儿尽以资财投奔,并从征讨,以功赐田宅,留居京师。祖苦思丁累官至临江路达鲁花赤。父职马禄丁以荫官至武昌县达鲁花赤,遂籍武昌。鹤年自幼习儒学,就读于南湖书院。年十七而通《诗》、《书》、《礼》三经。自称:“吾宗固贵显,然以文学知名于世者恒少,吾欲奋身为儒生,岂碌碌袭先荫苟取禄位而已耶?”(戴良:《高士传》,《九灵山房集》卷一九)至正十二年(1352年)南方红巾军袭击武昌,鹤年奉嫡母冯氏避兵镇江。母歿后,赴浙东投奔堂兄、奉化令吉雅谟丁。吉雅谟丁调昌国,旋卒,鹤年生活无着,行台省辟荐交至,皆不就。时方国珍据浙东,深忌色目人,鹤年在四明(今浙江宁波),“或旅食海乡,为童子师;或寄食僧舍,卖药以自给,虽久处艰瘁,泊如也。”元亡后,筑室海边,名曰“海巢”,但海上多盗,转徙无常。明洪武初,回武昌为其母冯氏迁葬,故有“丁孝子”之称。其后遍游皖、浙、赣、鄂、川、湘、苏各地。归居杭州,庐居父墓之侧,学佛法及伊斯兰法。平生作诗数百首,“尤工于唐律,为文章有气。至于算数、导引、方药之说,亦靡不旁习。”著有诗集《海巢集》、《丁孝子诗集》等。

丁鹤年一生历经沧桑,战乱和流离,使他饱尝了人间辛酸。作为色目贵族的后裔,他忠于使他家族荣华富贵的元朝,不希望元朝政治腐败,希望清官们来挽救风雨飘摇之中的王朝,因此当席卷全国的农民大起义爆发后,他以“惆怅无人解补天”的心情写下了许多忧国忧民的诗篇。《题余姚叶散常州判海堤卷补先兄太守遗阙》:

呜呼!

只今四海俱横流,平地风波沉九州。

苍生引领望援溺,州县有官非叶侯。

州县有官非叶侯，御灾谁复忧民忧？

元朝覆亡后，丁鹤年内心十分悲愤，在《自咏十律》中留下了许多感慨悲愤的诗句：“独有遗民负悲愤，草间忍死待宣光。”（之六）“九鼎神州竟陆沉，偷生江海复山林。”（之十）所以他的挚友戴良说：“（鹤年）一篇之作，一语之出皆所以寓夫忧国爱君之心，愍乱思治之意，读之使人感愤激烈，不知涕泗之横流也。”（戴良：《鹤年吟稿序》，《九灵山房集》卷一三）

不过，丁鹤年是一位现实主义的诗人，他虽然对故国十分怀念，但面对明王朝推行休养生息的政策带来社会安定、民富国强的现实，他并无种族偏见，而加以讴歌：“游民亦占籍，编户悉安堵。力役均平赋敛轻，去者讴歌来鼓舞。”（《送周侍郎定江浙赋税还大都》）又歌曰：“八十衰翁百无补，茅檐击壤歌丰年。”重视现实，这就是诗人的伟大之处。

丁鹤年是元代入华的一个回回人家族的第四代人，他的许多亲属同他一样，都具有很高的汉文化造诣。其姐丁月娥，自幼聪慧，鹤年幼年时读书皆月娥口授。鹤年堂兄吉雅谟丁（字元德），至正年间进士，善诗，今存诗九首；表兄吴惟善亦善诗，作品洗练超脱，境界开阔，富有浪漫色彩，今存五首；次兄爱理沙（字允中），至正年间进士，今存诗三首，意境宽阔。

明代中叶还出现一批很有成就的回族诗人。杨应奎，字文焕，号澠谷，正德年间进士。应奎为赛典赤·赡思丁孙乌马儿的后裔，其六世祖莫苏迁居山东益都，遂为益都人，因世居宛平之羊市，故改姓杨。父鸾，字世享，博学有文才，善诗文，精书法。应奎历任南阳等地方官，有政声，因忤嘉靖帝，革职归故里，与当地诗人石存礼等六人立“海岱诗社”，世称“海岱七子”，诗社之诗收入《海岱会集》，皆清雅可观。应奎自有诗集《澠谷集》，已佚。其子杨金、杨铭，亦有诗名。此外，杭州锁懋坚、福建晋江丁仪（字文苑），亦有诗名，丁仪有《归囊遗稿》一卷。

江南诗坛负有盛名者，当推“金陵二金”。金氏先祖为麦加人，明初来华，明太祖赐姓金，后定居南京。“二金”之父金贤，字士希，号东园，弘治年间进士，曾官仁和（杭州）、大名等地。辞官归故里后潜心研究《易经》、《春秋》，亦善诗，今存《赠刘松隐》一首，收入《明诗纪事》中。其子大车、大輿自幼受父熏陶，均善诗文。

金大车（1491—1536年），字子有，号方山。自幼学举子业，才华横溢。稍长，从名家顾璘学诗，为顾氏所重。乡试中举，四度参加会试落第，始终未能为官，故家境贫困。其诗以五言见长，宗孟浩然、刘长卿，语言朴实自然，格调细腻深幽。内容多发泄其对怀才不遇、谋生艰难的不满，亦有揭露社会现实之作。所作《归途杂诗》颇具代表性。该诗之三有“弱冠理玄训，文苑思驰声。奔走二十年，饥寒苦躬耕”之句；诗之二则真实地描写了农民的悲惨生活：

我昔游齐东，数醉村家酒。
今日经古途，访之寂无衢。
惆怅憩空林，偶值苍颜叟。
为言遭岁凶，饥寒苦奔走。
布褐不掩形，藜藿不充口。
沟壑半流离，十室空八九。
我闻泣沾裳，伫立不能久。
寄谢当涂人，此意还知否？

大车有诗集《子有集》，今存；《方山遗稿》已佚。

大车弟金大輿，字子坤，号平湖。自幼酷爱写诗，黄姬水在《金子坤集序》中说他“有耽诗之癖”，“不以壮暮而废吟”，“不以泰约而辍咏”。他因乡试不中，一生未曾做官，生活落拓不羁，甚为清贫。他的诗语言精炼，对仗工整，意境新奇，词藻华美。时人评曰：“其气弘以畅，其词贍以靡，其调和以雅，其音邈以玄，铸自精必，可称高手。”他作过不少山水田园诗，也有许多关心国家命运、反对倭寇入侵、鞭挞

朝官昏庸无能的诗,《哀吴中》就是一首描写繁华的三吴惨遭倭寇蹂躏的名诗。大輿有诗集《子坤集》,收其诗一百八十余首。

与“金陵二金”同时代的诗人尚有孙继鲁、马从谦、马一龙等,稍后又有马继龙、海瑞、李贽、马守贞、丁景、闪应雷、萨天景、闪继迪、丁启浚、丁启汴、闪仲俨、闪仲侗、马上捷等。

孙继鲁(1498—1547年),字道甫,号松山,云南右卫(今属昆明)人。嘉靖年间进士。为官廉洁,有“青天”之誉,后因守边问题与世宗皇帝不合,被诬入狱。在狱中与前御史杨爵相互吟诗酬和,用破碗片书诗于壁上。孙继鲁病死于狱中后,后人将其诗辑成《破碗集》,又有文集《松山文集》,均佚。现仅存几首见于《云南府志》等书,其中一首无题诗表达了他忧国忧民、至死无愧的情操:

忧国忧民意自深,谏章一上泪沾襟。
男儿至死心无愧,留取芳名照古今。

马从谦(1495—1552年),字益之,号竹湖,溧阳人。嘉靖年间进士。因谏世宗皇帝停止修炼长生不老丹、揭露太监杜泰贪脏,受廷杖身亡。从谦善诗文及诸子之学,著有《四子书心得》、《丝稿论》、《应制稿》和《诗文集》,均佚;其子有骅将他遗稿辑成《竹湖遗稿》。从谦之从侄马一龙(1499—1571年),字负图,号玉华子,又号孟河。嘉靖年间进士。辞官后在溧阳筑馆教书,著述不仕,有《玉华子游芝集》、《元图大衍》、《农说》等书,今存《农说》。其诗多写自然景色,寓情于景,惜多散佚,有少量辑入《滇南诗略》等书中。

马继龙,字云卿,号梅樵,云南永昌(今保山)人。嘉靖二十五年(1546年)举人,官至南京兵部车驾司员外郎。善作古诗,多抒写其仕途艰难失意之情,山水诗有一些借景抒情和吊古伤今的佳作,如《帝京四首》之三:

大液春风杨柳,昭阳夜月梨花;
风景不同人世,尘环那识仙家。

时人评其诗曰：“无镋版，五古不可得知，七古远迹张禹山；五律清丽稳成，已臻佳境。至七律则风流跌宕，一往情深。亦时有苍凉沉郁之作。”得天居士在《滇南人物志》中说：“金齿明诗，禹山后惟梅樵一人而已。”可见马继龙在明代滇南诗人中居于很重要的地位。他的诗集《梅樵集》已佚，《滇南诗略》辑入其诗六十八首。

明末云南诗人中，闪氏父子的成就是比较突出的。闪继迪(?—1637年)，字允修，永昌(今保山)人。万历十三年(1585年)举人，官至吏部司务。诗文名闻当时，其诗气势雄浑，情绪激越，富于想象，如《霹雳石》有“才人狙喜夸笔砚，紫霄天帝煞忻羨”之句。写景诗则情趣盎然、清秀明丽，如《西湖逢里人》有“三吴水尽越山出，五色云中乡梦长”之句。写时事诗则爱憎分明，情不自禁，如《忠肃公庙》诗有“浮云不散英雄恨，碧草黄鹂涕泪中”之句，表达了作者对于谦的崇敬与怀念。他著作甚多，有《羽岑园秋兴》、《吴越吟草》、《广山先生集》等，均佚。《滇南诗略》、《诗源》、《滇南诗选》等书中辑有他的诗六十余首。继迪长子仲俨(1597—1642年)，字人望，又字中畏，天启年间进士，官至礼部右侍郎兼翰林院侍读学士。善诗，诗集已佚，今存《寄答萧五云孝廉》一首。徐霞客游滇西时，曾以长诗相赠，霞客评曰：“其歌甚畅，而字画遒劲有法。”(《徐霞客游记》卷一八)季子仲侗，字士觉，号知愿。天启七年(1627年)举人。曾随父游历吴越山川名胜，相对酬唱。有《鹤鸣集》三卷，是集杂文、诗、制义各一卷。

明代政治家海瑞、思想家李贽均有诗作传世，且造诣甚高，但海瑞以散文著称，李贽则以哲学、史学、文学评论闻名，他们的诗作不再专门介绍。

清代前期在回族中产生了一大批优秀的诗人。这些诗人大部分政治地位不高，经历比较坎坷，因而对下层人民群众接触较多，作品更能贴近社会现实，表达了劳动人民的思想感情。

马世俊(约1609—1666年)，字章民，号甸臣，江苏溧阳人。明代

诗人马从谦重孙。顺治年间进士，授翰林院修撰，官至侍读。世俊敏于词翰，工书画，书法有晋王右军羲之风格，诗作近唐王右丞维，故时人有“二右”之称（《国朝先正事略》卷三八）。世俊生于朝代更替的战乱年代，贫困潦倒，子女早夭，直到五十三岁左右才考中进士，为官六年就离开了人世。所以他的诗多有谴责暴政、描写民间疾苦的内容，《泰山妇人行》可谓此类作品的代表：

泰山妇人吞声哭，自言家在泰山麓；
 白昼不敢出门去，泰山之下猛虎伏。
 山风起处声怒噪，前窜熊羆后麋鹿；
 去年吾夫作虎脯，今年吾子葬虎腹。
 便欲辞家择乐土，越起未行心畏缩。
 君不见商君论囚渭水赤，宁成一怒诛三族。
 杀身岂肯全寡妻，破家无复存茅屋。
 妇人犹在泰山下，终身辛苦守茆独。
 吁嗟乎！
 食夫食子留我身，翻谢猛虎何其仁。

世俊有《匡庵文集》十二卷、《诗前集》六卷、《系稿诗集》六卷行世。其兄马世杰、姐狄马氏皆能诗，世杰有《欲斋集》；从兄马伯绳、从弟马谟宪、马维斯亦有诗名，伯绳字心则，号蝶翁，晚号洮渔子，有《丸阁诗集》。世俊长子马宥，字书渊，善诗文，有《砚畴集》、《溧诗近选》；次子马容，与兄齐名，有《谷含集》。

丁澎（约 1622—约 1686 年），字飞涛，号药园，浙江仁和（今杭州）人。顺治年间进士。官至礼部祠祭司郎中。曾因违犯试场规则，发配辽东靖安（今吉林洮安）达五年之久。丁澎的诗与他个人的经历息息相关，有描写苏杭名胜、仕女生活的诗，有反映战争灾难的作品，也有北方严寒艰苦生活的写照，代表作《塞上曲》就是塞外风光和边疆少数民族民俗的真实反映，其之四、五有句：

焉支北枕黑山高，酪乳驼酥醉浊醪；
自是凉州新破后，好将貂锦换葡萄。

居延雪尽草初肥，放兔呼鹰教打围；
夺得健儿雕羽箭，翻身骑马疾如飞。

丁澎也是一位著名的词人。《百名家词选》中保存他的《扶荔词》一卷，收词五十余首。清人梁苍岩评其词云：“药园之词，流丽隽永，一往情深，所谓言近指远，语有尽而意无穷者。”其词作明快、细腻，情景生动，如《长相思·采花》：

郎采花，妾采花，郎指阶前姊妹花，道侬强似他。红薇花，白薇花，一树开来两样花，劝郎莫似他。

丁澎的诗词在江南很有影响。早在入仕之前，与同乡吴百朋等并称“西泠十子”，有《十子诗选》；入仕后，与张文光等号称“燕台七子”，有《七子合刻》。诗文集有《扶荔堂文集选》、《信美堂诗选》、《扶荔词》等。二弟丁景鸿，字弋云，号鹭峰，亦有诗名，又善书画；三弟丁灏，字素涵，号天庵，善诗文，有《青桂堂集》，已佚。丁氏三兄弟皆少负诗名，因居仁和盐桥，时人称为“盐桥三丁”。

晋江丁氏，自明代培养出丁自申及其子启浚、启汴等诗人之后，至清代又出现了许多诗文家、哲学家、画家等。以诗文闻名者当为丁启浚之孙丁炜、丁焯兄弟。丁炜（1631—1701年），字澹汝，号雁水。曾任地方官及在户部、兵部任职，有政声。一生酷爱诗文，尤善五言，清代著名文学家王士禛评其诗曰：“闽诗派，自林子羽、高廷礼后，三百年间，前惟郑继之，后惟曹能始，能自见本色耳。丁雁水炜亦林派之铮铮者。其五言佳句颇多，如‘青山秋后梦，黄叶雨中诗’，‘莺啼残梦后，花生独吟时’，‘花柳看憔悴，江山待拔除’，皆可吟风。”（《清诗话·渔洋诗话》）朱彝尊论其诗曰：“读其诗，直言不伉，绮者不靡。约言之而可思，长言之而可歌。先生之诗，可谓善学唐人者矣。”（朱彝尊：《问山

诗集序》)丁炜亦善词,风格与诗近似,所作《自赋莺啼序纪事词》,“此词一出,好事者争相钞写,遂与坡公《八境台》并传”^①。丁炜有女报珠,能诗,年十九未嫁而卒,曾作《越中寄父》一首:

遥望白云飞欲回,亲闱长隔薊门隈。
凭阑乡园知何处,寂寞庭前花又开。

报珠卒后,丁炜哭以诗云:

女美生前白傅夸,清心丽质比幽花。
凤凰未驾钗先折,寥落箫声隔彩霞。

丁炜有《问山诗集》十卷,《问山文集》八卷,《紫云诗》、《涉江词》各一卷,是清代回族诗人中诗文作品最多者之一。其弟丁焯,字韬汝,曾官理藩院知事,亦善诗文,有《沧露诗集》、《沧露集》等。晋江丁氏家族中,尚有丁妃等人,妃字季常,有《田寮诗文集》。

清代云南回族诗人人才辈出,涌现了孙鹏、马汝为、赛屿、沙琛、马之龙等诗人。

孙鹏(1688—1759年),字乘九,一字图南、铁山,号南村,昆明人。明代诗人孙继鲁六世孙。官至山东泗水知县。后弃官归里,以务农行医为生。诗文书法皆能,尤以古文诗词为世人所重。他主张诗重体格气味,崇唐而薄宋,“诗,声音之道,与文不同。以气味为高,以体格为贵。……唐诗以情胜,宋诗以气胜。气之不如情也,审矣。”(孙鹏:《答某翰林书》,《滇系》八之十二)其诗多有反映劳动人民痛苦生活的作品,如任泗水知县时所作《纪灾》一诗就是描绘泗水人民遭受暴风雨灾情的真实记录,也有些清新明快的描写山川风光和田园景色的诗作。孙鹏今存诗五百首,分别收入《云南丛书》中的《少华集》(二卷)、《锦川集》(二卷)和《松韶集》(四卷)之中;散文有《南村文集》,已佚。

^① 乾隆《泉州府志》卷七五《拾遗》下。

马汝为，字宣臣，号悔斋，云南元江人。康熙年间进士，在翰林院任职，后补贵州同仁知府，有政声。后辞官归乡里，从事诗文、书法创作。诗风质朴流畅，语言生动，内容多时事感叹、居家安乐、世事恬淡之作。诗文有《马悔斋遗集》二卷，收入《云南丛书》中。

赛屿(1697—1795年)，字琢庵，号笔山，晚号梦鳌山人，云南石屏人。元代名臣赛典赤·赡思丁后裔。曾官四川珙县知县，致仕后回乡里，从事诗文创作，著有《梦鳌山人诗古文集》、《竹源堂诗文集》、《南游草》、《回舟草》等，惜今已散佚，仅有少数散见于《滇南文略》、《石屏州志》、《滇南嗣音集》等书中。

沙琛(1759—1821年)，字献如，号雪湖，又号点苍山人，大理太和人。赛典赤·赡思丁后裔。二十一岁时中举，四十二岁时始任安徽怀远县令，官至六安知州。任霍丘县令时因一杀父案未能破案而调离，被其继任举发，论罪革职并发配戍边。因为官清廉，怀远等四县及六安州民捐银代赎，才免于发配，结果罢官回乡，因此他只做了六年地方官。沙琛刻苦学习，尤好为诗歌，早年作品被收入《滇南诗话》多首，后又辑成《皖江集》四卷。嘉庆戊寅(1818年)刊印《点苍山人诗钞》八卷，收诗达一千三百余首。其诗多贴近生活，农事诗多描写生产过程及农夫、农妇的勤劳淳朴，著名的有《悯农》、《慨农》、《民事诗五首》等。他的写景诗，绚丽多彩，神姿仙态，特别是反映西南少数民族地区风情景色的诗，更令人耳目一新。也有很多诗是借景抒怀，如《全椒道中》：

弱柳千条婉碧沙，篮舆迢递绕山斜。
寒烟野渡生芳草，细雨孤村湿杏花。
多事客愁萦世路，等闲春色在天涯。
年时落魄偏豪甚，弦管燕台笑语哗。

沙琛是一位杰出的富有现实主义和浪漫主义色彩的回族诗人，他的诗在当时和后代都有很高的评价。师荔扉评他的诗为“气奇情迈，绝

众离群”(见《荫椿书屋诗话》)。姚鼐则说：“献如之才，大才也。其无病于为诗，明矣。”(见《点苍山人诗钞·序》)

嘉庆年间，鸦片大量输入中国，毒害之广，危及国计民生。丽江人马之龙(1781—1851年)，字子云，号雪楼，少有济世之志，以秀才应提学岁试时，作《去官邪锄鸩毒论》一文，痛斥官吏腐败及鸦片流毒之害，被革去秀才。以后，之龙便离开故乡，漫游各省。回到云南后居昆明，与名士“五华五子”交游唱和，往来于名山大川、书院禅房间。他的诗文多反映对黑暗现实社会的不满，描写山川景色的诗则恬静清新，自然流畅。诗作《雪楼诗选》二卷，收入《云南丛书》中。

明清时期宣城詹氏家族也是文学世家。詹氏世居宣城(今属安徽)。明中期有詹友相，“自幼倜傥不群，习举子业，贯诸史百家言。”(支大伦：《詹封君传》，《支华平先生文集》卷一二)有子五：浙、滚、洛、沂、泮，以詹沂最贵，隆庆进士，官至都察院左副都御史，善诗文，有《洁身堂稿》。沂有子三：应鹏、应凤、应鹤，皆有文才。应鹏子希颢，有《清寂遗居文集》；孙宇，字在周，号谷轩，《宣城县志》录有《澄江楼别宴》诗，詹宇为康熙年间进士，家贫。子天挺亦善诗，《宣城县志》有《江楼写生》一首。詹氏各支亦多有诗人，应鹏堂兄应鼎有子三：希诚、希舒、希恂，合著《一家言》。又有族人同怀、作辑、作梅、暹、淇澳、代、圣春等，皆能诗，詹暹有《存一诗稿》、《向隅草》等。

福建除晋江丁氏外，清乾隆后期闽中萨门诗人崛起，一时闽派诗人振扬一代。萨玉衡(1745—?)，字檀河，福州人，曾任陕西旬阳知县，旋因获罪免归，与诗友陈秋坪、陈恭甫、林则徐等聚唱赋诗。玉衡善写咏史诗，风格颇似其先世萨都刺。他过杭州，写《过岳忠武坟四首》，有“贺兰黄龙事竟空，凄凉一阙满江红。十年战伐归三字，五国羁魂泣两宫”之句，更有“将军不受金牌诏，解甲丹庭死更忠”大胆言论。过北京，则有吊文天祥的《柴市》；过扬州，则有揭露隋炀帝的《扬州绝句三首》。所作《誓城卒》是他旬阳抗敌的纪实，气势磅礴：

黑云压城黑风吼，疾雷破山堕天狗；
金乌匿光翻火鸡，火城墨拒愁云梯。
诸侯咫尺不遗矢，白羽一麾创者起；
嚼弩煮铠休问粮，城存与存亡与亡。

玉衡平生著作甚富，《闽侯县志·文苑》本传载：“（玉衡）有《经史汇考订正》八卷，《小檀弓》十二卷，《傅子补遗》一卷，继郑荔卿《五代诗话》、《全闽诗话》各二卷。先是游溧阳撰《全渊客话》、辛旬阳撰《秦中记》、《曲江杂录》。晚乃自定《白华楼诗钞》六卷，将次第付梓，一旦俱厄于火，独《诗钞》四卷为友人携去得存。”子大文、大年均善诗，合著《荔影堂诗钞》。

福州萨察伦（1785—？），亦为萨都刺后裔，原名虎拜，字肇文，号珠士。嘉庆九年中举，未曾为官。有诗集《珠光集》四卷，收诗二百五十一首。五言诗语言精炼，形象鲜明；七律格调古雅，颇具唐人韵味。察伦之诗才气不凡，散文对偶完整，修养很深，林则徐在《珠光集》题辞中赞扬他“识力既高，气魄又大，此才真加人一等”。其子树堂（1814—1849年），字大滋，有诗集《望云精舍诗草》二卷，集诗三百二十余首。因其家境贫寒，仕途失意，故其感怀诗大都抒发个人命运不幸；咏史诗则爱憎分明，颇有正义感；其余多为酬赠、题诗及写景之作。

清代回族诗人中负有盛名者还有改琦、李若虚、蒋湘南等，但改琦的书画成就更为突出，蒋湘南则经史著作更丰，故分别在书画、经学部分中阐述。李若虚主要活动于川、黔等西南地区，具有一定的代表性。李若虚（约1755—1824年），字实夫，原籍浙江杭州，幼年随父迁四川成都。少年即文才出众，尤酷爱诗，年二十即自著《移蕉山房诗课》、《蕉绿轩诗抄》。后就业于潼川太守沈澹园。初入仕，为贵州同仁府正大营巡检。后代办松桃厅同知事，因失误落职。返成都，为承松亭观察主幕务，曾四次入藏区办理边务。若虚每至一地，不忘作诗吟咏，在潼川有《来袞亭诗集》，在贵州有《夜郎残稿》，入承松亭幕后，又

有《前后出塞吟》、《海棠巢诗集》。卒后，经周霭联及若虚弟绍祖编校，除《海棠巢词》别为一集外，其余作品辑为《实夫诗存》六卷。其诗格律严谨，气势磅礴，时人给予很高评价。

四、晚清民国时期的回族诗人

晚清时期回族诗人中负有盛名的不多，但诗作并不少。

福建萨门诗人依然人才辈出。除萨察伦子树堂外，萨玉衡长子萨大文，字肇举，号燕坡，道光二十年（1840年）中举人，授知县，与弟大年合著《荔影堂诗钞》二卷。大文之诗多为现实主义作品，以反映民众悲惨生活为主。另有萨龙田（1811—1881年），字燕南，籍贯不明，有《湘南吟草》一卷，收古近体诗三十余首。

四川诗人马叙午（1864—1912年），名正常，以字行。他幼从兄马六舟攻读，长于诗词歌赋。四川督学张百熙出任管学大臣后，选其赴英国考察，回国后协助张百熙主持新学。有诗集《月赋》。

山东青州人丁渥恩，同治年间举人，有《郭仁堂诗钞》一卷。安徽桐城人马宏遇（1812—1875年），字锡三，号米山，北宋天文学家马依泽三十三代裔孙，有《米山诗存》二卷；马迪元（1814—1849年），字体乾，号调卿，马依泽三十二代裔孙，有《涵达堂诗草》二卷。

湖北地区诗人辈出。诗人李若虚之子李瑜，字观澜，咸丰时任湖北蕲州牧，善诗，有《颐云书屋诗钞》传世；瑜子征棠，字雨农，光绪间任湖北南漳县尹，有《养愚书屋诗钞》。又有马元恺（1835—1894年），字虞臣，号渔村，改名元洵，沔阳人，曾创建诗社，推敲诗作，游历广东、湖南、山东等地，留下许多诗篇，辑成《覆磐山房诗集》、《红杏山房诗集》，惜已散佚，但其友兵部主事李心地称其诗“诗法旧宗李商隐”。元恺于晚年，即光绪十九年（1893年）恩科选授明经进士，翌年病逝。

清代以来，西北地区文化教育事业有所发展，因而文士也日益增

多。兰州皋兰人马世焘(1809—1875年),字鲁平,自幼酷爱诗词,曾创作大量诗篇,今仅存《枳香山房诗草》二卷,共收诗二百八十四首^①,内容以吟咏乡土风物、纪游怀古、馈赠师友、品评诗文为主,其诗朴实无华,气势雄伟,如描写绕兰州而过的黄河而作的《黄河》一首:

浑浑浩浩撼金城,势抱雄关便不平;
二万里余虽遍绕,三千年后为谁清?
浪翻白马天瓢倒,波涛黄云地轴惊;
若使乘槎能得路,好凭矾石卜前程。

另一位甘肃回族诗人马中律,一名仲律,字雪斋,金县(今榆中)人,同治十二年(1873年)进士,吏部裁为知县,光绪初任兰州府五泉书院山长。善诗文,曾与马世焘等交游,有《雪斋拾遗》一卷。其七言律诗意境深远,遣词炼句颇具功力。所描写兰州景色为人称颂。有《虹桥春涨》一首:

几丈虹桥一色新,桃花灼灼涨春生;
蜂腰路净天连影,雁齿光摇镜拭尘。
铁炼三千龙背稳,轻舟廿四鸭头匀;
安澜纳贡怀柔远,细雨帆来画中人。

“虹桥春涨”是兰州八景之一。诗人紧扣“春涨”,描绘了镇远浮桥雄踞黄河春潮中稳妥风姿,点明了此桥沟通中央政府与西北少数民族“纳贡怀柔”的密切关系中的作用。^②

民国年间,甘肃天水人哈锐(1862—1932年),字蛻庵,也是一位回族诗人。哈锐出身医家,自幼读“四书”、“五经”,习八股文,光绪十八年(1892年)进士,廷考入翰林院庶吉士,成为回族中少有的翰林

^① 《枳香山房诗草》为未刊稿,由马世焘后裔保存,其中数十篇选入《兰山清诸家诗钞》中。

^② 邓明:《兰州回族进士马中律事略》,《兰州回族与伊斯兰教》,第43页。

公。历刑部四川司主事，璧山、宜宾、乐山知县。辛亥革命后返乡，发展实业，曾开设炳兴火柴公司。他从一位旧官吏转变为实业家，逐渐形成了忧国忧民、反对外敌的爱国思想，这种思想常常倾注在他的诗文中。《己巳早春感言》：

充耳谁闻庚癸呼，中原布满流民图；
万黎只合沟中瘠，敲比何须问有无。^①

诗中写出了1929年即民国十八年北方大饥荒的悲惨情景，也揭露了官府恣意敲索的罪行。1931年“九一八”事变爆发，哈锐爱国心切，是年11月，吴佩孚（子玉）过兰州，哈锐题诗《赠吴子玉将军》，之六写道：

少陵论将贵廉耻，北斗以南更有谁；
赢得全球人格在，爱钱惜命究何为。

又之八：

忍把神州袖手看，如闻父老劝加餐；
何当一怒殪蛇豕，夔铄伏波再据鞍。^②

诗人虽望非其人，但抗日的意志却十分坚定。

“五四”运动后，中国新文化运动蓬勃开展，新诗逐渐成为诗坛主流。许多回族青年诗人用新诗来表达他们对社会、对人生、对革命事业的心声。沙蕾（1912—1986年），江苏苏州人，小学时即模仿唐诗习作，后改写新诗，十三岁时即出版了诗集《一册图案的诗集》，收入其少年时代诗作二十多首。1932年任上海《金城》月刊文艺主编，翌年出版《心跳进行曲》、《夜巡者》两部诗集。1937年在《文学》月刊发表《午夜》、《死囚》两首诗。1938年任《回族大众》半月刊社社长兼主编、中国回教青年抗敌协会主席，用沙蕾和笔名月群在《抗战文艺》、《大公报》、《文艺复兴》和《新华日报》等报刊上发表大量抗战诗篇，强烈

① 《哈锐集》，天津古籍出版社1991年版，第6页。

② 《哈锐集》，第9页。

控诉日寇的侵略行径；抗战胜利后，他又用诗篇揭露国民党顽固势力迫害爱国进步人士的罪恶，《警告》、《控诉者和凶手》等诗篇是当时影响很大的诗篇。诗人热爱和平、自由，向往美好的新中国，他在《在火药味中我们诞生了》中写道：

忍住阵阵的剧痛啊，
别让我们的意志下沉！
在弥天的炮火中，
瞧，一个独立、自由的
东方巨人在诞生！

木斧原名杨蕾，字馨甫，1931年出生于四川成都。他很早就接触鲁迅、茅盾、巴金等人的进步作品，深受影响。抗战胜利后，他先后在成都、重庆、武汉、香港等地发表作品一百五十九篇之多，表达了他对国民党顽固势力的憎恨、对人民的热爱和对未来的向往。其中《疯孩》、《冬天》、《我们的路》等诗，被许多进步报纸转载，《血，不能白流》一诗还被四川大学中共地下党组织作为传单在游行队伍中散发^①。沙蕾、木斧等是回族诗人在这一时代杰出的代表。

第二节 散文、小说

一、元明时期回族作家的散文

元代以前回族先民中有许多卓有成就的文学家，他们曾经创作过许多诗文，但传之今日，除一部分诗作外，几乎没有散文流传下来。

^① 见《当代回族文学史》(上编)“沙蕾的诗”、“木斧的诗”，宁夏人民出版社1994年版。

元代回回文家虽多,但流传至今的作品绝少。陈垣在《元西域人华化考》中写道:“考元西域文家,比考元西域诗家,其难数倍。因元西域人专集,其传者类皆有诗无文。”其说甚是。元代回回文士除诗词、散曲及地理、水利、医药、史学著作传世外,散文留下极少。陈垣在《常山贞石志》中发现瞻思丁的遗文五篇,为《加号大成诏书碑阴记》(至治三年)、《哈珊神道碑》(至顺三年)、《善众寺创建方丈记》(元统三年)、《龙兴寺钞主通照大师碑》(至正六年)、《龙兴寺住持佛光弘教大师碑》(至正六年)。此外,翻译家察罕曾为黎崱《安南志略》作序文一篇,亦祖丁撰《魏郑公谏录序》一篇。总而言之,由于传世文章太少,难以全面评述。

明代回族文人留下散文较多。明前期有著名诗人丁鹤年等,惜无文遗存。晋江陈埭丁氏,自丁仪以下,文人辈出。丁仪子丁自申,著有《三陵稿》,其文为时人推崇,故有“当世谈文章必首三陵”^①之誉。自申侄衍夏,编有《丁氏族谱》,其中《宗聚说》、《享先纪》、《说先纪》、《宁先纪》、《念先纪》、《祖教说》各篇均出自其手笔,文字严谨,引经据典,说理清晰。晚年自作一篇《谏》,曰:

先生喜谈天下事,经纪数千万言。先生喜读古今书,评鹭数十万篇。或如烛照,或如著占,乃先生藉之以娱,不欲有传。知先生者,于风尘之表省其遗篇;不知者,于泰清之巅味其飞鸢。铭曰:

山之北兮白云深,海之东兮苍树临。
风飘飘兮攀松柏,日出皎兮扫亲茔。
结庐其下,流水环扃。
春风兮与澹,秋月兮与明。
梅之白兮莲之馨。

^① 杨修:《三陵集·序》,晋江县文献委员会抄本。

偃仰兮啸傲，烟霞兮订盟。
探木天(秘阁)兮访姚姒(舜禹)，
游玄圃兮招大庭。
人不得而名丈人兮泰清。^①

这篇《谏》生动地描绘了衍夏隐居泰清时与清水流泉、白云松柏为侣，以啸傲烟霞、徜徉玄圃为乐的情操。

明代有一批从政的官宦政论文、散文极佳。马文升、沐璘、沐诚、马从谦、孙继鲁、马自强、海瑞、詹沂、冯从吾、詹应鹏等，为其中之佼佼者。

马文升(1426—1510年)，字负图，号三峰居士，河南钧州(今禹县)人。景泰二年(1451年)进士。累官至左都御史、兵部尚书，主持兵部达十三年之久。有《马端肃公奏议》十二卷，收文升奏议五十五篇，以恩命录、行略、墓志等文附之。文升有文武才，廉直重气节，尽心戎务，于屯田、马政、边备、守御等多有建策。又有《马端肃公三记》，一曰《西征石城记》，记成化初为陕西巡抚时与项忠平满四之乱事；一曰《抚安辽东记》，记成化十四年(1478年)辽东巡抚陈钺冒功激变，而文升奉命抚定之事；一曰《兴复哈密记》，记弘治初土鲁番袭执哈密忠顺王，而文升持议用兵，遣将讨平之事。文升以其对哈密、土鲁番形势、民族关系等透彻了解，提出用兵之方略，不失为难得的一篇军事、地理、民族关系的杰出论文。

孙继鲁是明代一位杰出的诗人，也是一位散文作家。惜文集散佚，仅存其六世孙孙鹏所辑《习杜祠堂记》数篇。孙鹏写道：“此先清愍(孙继鲁谥号)提学湖广时作也。先清愍学博才高，作为诗、古文、词，雄古遒劲，迥绝径蹊，为杨升庵、李中溪诸名公所屈服。著有《松山文集》、《破碗集》以迭经兵火，只字无有，偶于他书得此，急录之，以存先

^① 乾隆《泉州府志》卷六二《隐逸》。

泽。”孙鹏所辑《习杜祠堂记》是应襄阳修建“习杜祠堂”时所写的碑文。习凿齿是东晋史学家，曾著《汉晋春秋》反对桓温的分裂活动；杜甫曾作诗赞扬孔明，反对安乐山、史思明叛乱。继鲁抓住这一主题，写道：“况如温之蓄非望，如安、如史之贼且乱者，天诛其能遁乎？则二公之史、之诗诚深远矣！”（袁文撰辑：《滇南文略》卷二八）他撰文注重思想内容，文笔清新，条理清楚，善用排比句，颇有气势。

明代著名的回族政治家海瑞（1514—1587年），字汝贤，一字国开、应麟，号刚峰，海南琼山县人。嘉靖二十八年（1549年）中举，曾在浙江淳安、嘉兴，江西兴国等地任地方官，后升至右佥都御史，巡抚应天十府，因为官清廉，兴利除弊，触及权贵利益。遭诬陷排挤，罢官归家达十六年之久。临终前两年复被起用，任南京吏部右侍郎、南京右佥都御史，卒于任。海瑞善诗文，尤以文为主，所著政论文、奏疏、序跋、赠序、墓志、书信、杂记、讲义等数量很多。早在中举后任福建南平儒学教谕时，他在《教约》中说：“文也者，所以写吾之意也。吾平日读书，体认道理，明白；立心行己，正大光明，吾之神也。作而为文，不过画师之写神在耳。”^①这就是他一生写文章的指导思想。从政后，他撰写了许多奏疏、条例，其中著名的有《治安疏》（即《直言天下第一事疏》）、《兴革条例》、《开吴淞江疏》、《劝农文》、《禁革积弊告示》等。海瑞自称上《治安疏》是“披肝胆为陛下言之”，批评朝政毫不留情，如“大臣持禄而外为谏，小臣畏罪而面为顺”；“嘉靖者，言家家皆净而无财用也”。对嘉靖皇帝只顾“玄修”长生不老之术，说理尤其得力：“盖天地赋予于人而为性命者，此尽之矣。尧、舜、禹、汤、文、武之君，圣之盛也，未能久世不终。下之亦未见方外士汉、唐、宋存至今日，使陛下得以访其术者。陶仲文陛下以师访之，仲文则既死矣。仲文不能长生，而陛下独何求之？”^②嘉靖皇帝恼羞成怒，将海瑞投入监狱。

①② 见《海瑞集》上册，中华书局1962年版。

李贽(1527—1602年)是明代著名的思想家、史学家、文学家。本名林载贽,因其三世祖叔被官府所杀,遂改姓李。号卓吾,又号笃吾、宏甫、百泉居士、思斋居士、龙湖叟、秃翁等。嘉靖三十一年(1552年)举人,历任共城(今河南辉县)教谕、南京国子监博士、礼部司务、刑部郎中、户部员外郎、云南姚安知府等,辞官后居湖北、北京、南京等地,教授子弟,潜心研究、著述。万历三十年(1602年),遭人所劾,以“敢倡乱道,惑世诬民”之罪入狱,旋自杀于狱中。李贽祖上原是河南固始的回回人,元末迁居福建泉州,世代从事海外贸易。他虽然读儒书,研究佛学,但临终前仍希望按伊斯兰教规埋葬。李贽在被捕前,对后事作了安排,要求死后不用棺木,穿圹安葬,不换新衣,用白布总盖上下,用裹脚布廿字交缠其上。

李贽不仅是一位杰出的思想家、史学家,而且是一位卓有见识的文学评论家。在文学创作上提出无拘束的“童心说”,反对复古模拟,主张“绝假纯真”,抒发己见,反对儒家思想对文学创作的束缚。他在《童心说》中写道:

夫童心者,真心也。若以童心为不可,是以真心为不可也。夫童心者,绝假纯真,最初一念之本心也。若失却童心,便失却真心;失却真心,便失却真人。人而非真,全不复有初矣。(《焚书》卷三)

李贽在《杂说》一文中,通过对《拜月记》、《西厢记》和《琵琶记》的评论,提出了文学作品要真实自然的主张,反对创作中人工的刻意雕琢和片面追求表面形式。他说:

杂剧院本,游戏之上乘也,《西厢》、《拜月》何工之有!盖工莫工于《琵琶》矣。彼高生者,固已殫其力之所能工,而极吾才于既竭。惟作者穷巧极工,不遗余力,是故语尽而意亦尽,词竭而味索然亦随之竭。(《焚书》卷三)

本着上述创作原则,李贽曾评论过《水浒》、《西厢》、《幽国》、《浣

纱》等小说戏曲。他认为《水浒传》是与《说难》、《孤愤》一样的发愤之作,水浒英雄是天下“大力大贤有忠有义之人”。他在《〈忠义水浒传〉序》中写道:

《水浒传》者,发愤之所作也。……施、罗二公身在元,心在宋;虽生元日,实愤宋事。是故愤二帝之北狩,则称大破辽以泄其愤;愤南渡之苟安,则称必方腊以泄其愤。敢问泄愤者谁乎?则前日啸聚水浒之强人也,欲不谓之忠义不可也。是故施、罗二公传《水浒》而以忠义名其传焉。(《焚书》卷三)

由此可见,李贽在评论文学作品时,竭力挣脱传统儒家思想的束缚,以追求思想解放的精神,提出自己独到的见解。

李贽极善写作散文,文风犀利,短小精悍,不事雕饰。

二、清代回族文学家的散文

清代回族文学家人才辈出,留下了比较丰富的散文作品。著名的文人有马世俊、丁澎、丁炜、孙鹏、赛屿、马汝为、金溶、李若虚、蒋湘南等。

清初马世俊以散文著称,他一生中写过大量散文,有《匡庵文集》十二卷、《诗前集》六卷、《系稿诗集》六卷行世。世俊认为作文要真情、有个性,反对一味模仿古人、只知词藻排砌。他很推崇杜甫、韩愈,认为明初的刘基、宋濂、高启等人的诗文“整密太甚,似带宋元滞调”。所以他的散文寓意较深刻,他在描摹自然景色的同时,往往联系历史典故,发表个人见解,或表达自己怀才不遇的不满,或倾注自己对家乡、大自然的热爱。他的作品为时人所称赞,早在顺治十七年(1660年)世俊应试不第后,以文章投尚书龚芝麓,龚大加赞赏,曰:“真才子也。”(《国朝先正事略》卷三八《文苑·马章民先生事略》)

云南孙鹏在文学创作上有自己的见解。他认为“夫人以品贵,诗

若古文,亦以品贵。未有人品不高,而诗品人品能高者。”他十分重视诗人、作家本身的修养。为文,他竭力推崇柳宗元、韩愈。他说:“予谓夫子诗学盛唐,古文学晚唐,二者皆唐之精,可传世。”^① 他的散文言辞犀利,长于议论,并有独特深刻见解,例如对云南历史的检讨,能从中原王朝兴衰角度去观察,批评云南“天险论”,表达了作家反对分裂、维护统一的主张:

以往事而论大理,自武侯底定后,变乱不一。迄唐中叶,蒙诏皮罗阁,虎噬五诏,数叛唐。致勤中国远伐,鲜于仲通、李宓先后丧师数十万,不能破。果恃天险乎哉!抑亦中国之制之者,失其道故也。由是而赵、郑、杨、段四姓因中国乱,相继窃据。宋人画大渡为界,段氏奄有兹土,且三百余年。如以为天险也,则何以元兵一鼓得之。迺明傅颖川侯平滇,……擒段世并段宝二孙。所谓天险者又安在?^②

被誉为“大河南北之巨儒”^③的蒋湘南是清代回族中影响最大的学者。蒋湘南(1795—1854年),字子潇,河南固始人。初从马彭学经史百家语和诗古文辞。十九岁时举秀才。道光五年(1825年),以《说文》一文受知于河南学使吴慈鹤。后受陕甘学使周之桢聘,遂得以游历内外蒙古、宁夏等地。道光十五年(1835年)中举。之后,曾任艺师、衙署文书、幕僚宾客,主讲河南、山西、陕西等地著名书院,门生遍天下。一生清贫,潜心学术,在经学、哲学、文学、地理、天文、历法、农田、水利、算术等方面均有较高造诣。所著《七经楼文钞》,有其论学、论文之见解。其门生刘元培在《七经楼文钞序》中写道:

文王、周公、孔子之《易》,皆用韵语。孔子直以文言为名,是必叶声韵者,始谓之文。人之生也,和言中宫,危言中商,疾言中

① 孙鹏:《李南山诗稿·序》,《滇系》八之十二《艺文》。

② 孙鹏:《送魏龙山之官大理提标序》,见《大理县志稿》卷二七《艺文部三》。

③ 夏寅言:《蒋湘南传》,见《碑传集补》。

角，微言中微羽，发喉引声，自有高下抑扬之致，“小序”所谓声成文，谓之音也。宋以后之文，多有声而无音，先生病之。尝曰：“宁为箠笞，无为主鼓。”又尝取《汉书》中《志》、《传》为《史记》所无者，签而出之，以示古文门径曰：“学醇论正，神华味腴，直起直住，不用语助虚字，足为伪八家对病之药。宋以来，论《史》《汉》异同者，多右马而左班，乃穴坯之见也。”此先生论文之大指也。^①他主张古文要有“声”有“音”，讲求“学醇论正，神华味腴”。他说：“于文，吾服龚定庵（自珍）、魏默深（源）。”^②因为他们的文章“无一字凿空，无一论涉肤。”

三、晚清民国时期回族作家的散文和小说

自鸦片战争以来，资本—帝国主义的侵入中国，中国一步一步地沦为半殖民地半封建社会。与此同时，随着中国民族资本主义的发展，民族资产阶级作为一种社会政治力量逐渐成长起来。代表这一社会政治力量的知识分子开始觉醒，努力寻求富强祖国、抵御外侮的道路。清末以来，许多优秀的回族资产阶级知识分子也力主学习西方，要求进行社会改革，要求振兴祖国，振兴回族，进行宗教、教育等改革。回族作家的散文写作不再是停留在自然景物的描写和碑传题跋酬赠之作，改革社会、争取民主成为散文的主流。

光绪三十三年（1907年）以国内十四省留学日本的三十六名回族青年学生发起成立了“留东清真教育会”。翌年，留东清真教育会在日本东京出版了回族历史上第一个刊物《醒回篇》。《醒回篇》第一号上发表的十篇论说和几篇内地来稿，代表了这个时代觉醒的回族新

① 刘元培：《七经楼文钞序》，见《七经楼文钞》。

② 洪符孙：《春晖阁诗钞选序》，见《春晖阁诗钞选》。

一代追求民主的资产阶级知识分子的政治、宗教观点,他们撰写的文章具有代表意义。当时留学于日本早稻田大学政治经济科、担任留东清真教育会书记的黄镇磐在《醒回篇》发刊序中写道:

自十九世纪中叶以后,凡逆旅过客,秉烛夜游,辉光接天,吾人方酣眠,何殊聋瞶?岂知他洲探险者,突飞天堑,狙我虎,排我闼,直窥我堂奥,若屏气蹑足,乘人于梦寐间。乃未几大厦连云,坦途不夜,枪林弹雨,车轰马嘶,虽长夜漫漫,如此喧嚣,差足破吾人之清梦。苟振衣起视,则见危楼飞阁,列天神仙子之居,而回顾同侪,多处于濯淖汗泥中。初不谓我境内之公园蹊径,经彼设施,独摈吾地主游踪,恐污蕙路,殆不齿吾人类焉。^①

作者用通俗易懂的比喻,告诉人们:世界在突飞猛进,而我中华尚在清梦之中,待振衣起视,已被别人摈弃,“殆不齿吾人类焉”。作者以痛心疾首的心情,呼吁中国人民赶快觉醒!回族同胞赶快觉醒!

云南人保廷梁,时留学于日本法政大学法科,任留东清真教育会会长,他在《宗教改良论》中写道:

去伪存真,救宗教之弊也;明义显公,释宗教之疑也;重业尚质,固宗教之本也;推陈即新,大宗教之用也;因时权变,广宗教之学也。推斯意也,明斯旨也,因得一简括之名词焉,曰“宗教改良”是也。^②

《醒回篇》所发表的文章充满着这批回族知识分子的爱国热情,文字犀利,说理深刻,为今后的回族报刊树立了榜样。这批回族青年大部分参加了中国同盟会,投身于辛亥革命之中。

辛亥革命后,北洋军阀篡夺了革命成果。1927年后,国民党蒋介石集团取而代之。综观辛亥革命后到三十年代初,北洋军阀和南京国

^① 见《醒回篇》,兰州大学出版社1988年版,第1页。

^② 见《醒回篇》,第20页。

民政府对舆论控制十分严厉,因此这一时期回族知识界以从事伊斯兰教研究、回族研究为主,也是回族报刊的主题。少数敢于揭露北洋军阀卖国行径的回族知识分子,如《正宗爱国报》主编丁宝臣惨遭杀害;天津刘霁岚创办的《评报》,因在1934年发表抨击蒋介石的评论,遭到国民政府的查封。参加过“五四”运动的中国共产党早期党员,回族革命知识分子的代表马骏、郭隆真等则先后被军阀张作霖、国民党反动派杀害。

随着日本帝国主义侵华野心的日益暴露,特别是“七七”事变爆发后,回族知识界从原先不同的政治立场纷纷转换角度,在抗日爱国的旗帜下,投入抗战救国的宣传活动中去。回族报刊发表了大量社论、评论、短文,强调团结抗日,揭露敌伪阴谋。如诗人沙蕾在其主编的《回族大众》发表社论《保卫西北与协和回汉》(第一卷第3期),强调:“‘协和回汉’的工作,在保卫西北的题目下,具着和增加军队同样重要的意义,甚至更含重要性。”著名学者王静斋在《伊光》上撰文批驳日伪的反共谬论。在抗战八年中,回族作家、知识分子们用笔作为战斗的武器,与日本帝国主义和卖国投敌的汉奸、回奸们展开了殊死的斗争。

从三十年代开始,回族作家创作的小说开始问世。沙蕾于1934年由上海现代书局出版了中篇小说《热情交响曲》。1946年,他在《文讯》月刊上发表了童话《小莎文的遭遇》和中篇小说《幼小的灵魂们》。另一位回族作家沙陆墟擅长古典文学小说。1938年秋,他离开家乡江苏无锡到闽北参加革命活动,担任《闽北日报》、《南方日报》、《民主报》的编辑、主编和总编辑工作,他的第一部小说《岳传新编》在《闽北日报》连载,通过岳飞抗金的事迹鼓舞人们的抗战爱国热情,在当时具有很大的意义。1946年春,沙陆墟的中篇小说结集《水浒二妇人》由福州大江出版社出版。是年9月,因国民党特务追捕,他潜回江苏,先后任苏州《大江南报》和《江东日报》总编辑,又创作了长篇小说《潘

巧云》和《舞女方珍》，两部小说在《江东日报》连载后，《潘巧云》由苏州明天出版社出版。

在报告文学方面最有成就的回族作家当推穆青。他于1921年出生于安徽蚌埠，1937年参加八路军，从事报纸编辑、文艺等宣传活动。1940年到延安参加八路军总部政治部办的艺术干部训练班学习，半年后转入鲁迅艺术学院学习。1942年9月到《解放日报》当记者、编辑，他深入敌后进行采访，1943年8月22日在《解放日报》上发表了《雁翎队》一文。抗日战争胜利后，穆青被派往东北参加创办《东北日报》工作，于1947年发表了《新劳动态度的模范》，歌颂解放区创造新中国的情景。

解放战争期间，国民党统治区的回族作家的文章，主要围绕“兴教建国”的口号，团结回民，争取回民利益，融洽民族感情，就回民参政等发表文章。这一时期积极投入反饥饿、反内战、反迫害运动的进步作家有马宗融等人。马宗融（1892—1949年），四川成都人，早年留学日本、法国，1933年回国后在复旦大学、四川大学等校任教，积极参加抗日救亡活动，在《回族文化》等刊物发表抗日文章。抗战胜利后随复旦大学返回上海，指导复旦回教同学会出版《天山》杂志，因积极投入民主运动，发表《文艺与民主：用文艺作为武器来争取民主的实现》等文章，被解聘后赴台湾大学任教。1949年病逝于上海。有散文集《拾荒》。

第三节 戏剧和散曲

一、元杂剧

戏剧创作是回族文化的重要内容。回族剧作家的创作高潮一是

在元代,一是新中国成立后。

元代戏剧、散曲统称元曲。元曲是元代具有创造性的文艺,是中国古典文学中的瑰宝。这一瑰宝是元代各族人民共同创造的。回回曲家为元曲的繁荣作出了重大贡献。

元杂剧是我国戏剧史发展到一定阶段后产生的新的戏曲形式。从宋代开始,一些大城市中建立了勾栏、瓦舍,许多民间艺人在里面进行说唱表演。到金代,在宋代市民文学的基础上出现金中都(今北京)的院本。元杂剧就是在这些基础上吸收了宋金时代的诸宫调(用多种宫调来说唱一个故事)逐渐形成的。同时,宋金的傀儡戏、皮影戏、大曲、赚曲,以及北方少数民族的音乐对它都有影响,并使之显得格外丰富多采。

杂剧把歌曲、宾白、舞蹈动作融合在一起,成为一种综合性的戏剧艺术。它以歌曲(唱)为主,唱词由同一宫调的套曲组成,句尾入韵;宾白(白)、舞蹈动作(科)加以配合。一部剧本通常分为四折(四幕),剧前或两折之间可加“楔子”。曲词一般由一个演员(男称“正末”,女称“正旦”)演唱。杂剧的题材十分广泛,内容异常丰富。据元末钟嗣成《录鬼簿》、元末明初贾仲明《录鬼簿续编》、明初朱权《太和正音谱》等书所载,元代杂剧作家约有二百余人,剧本六百种左右,杂剧名目约有二百余种。

元代著名的杂剧作家有关汉卿、王实甫、马致远、白朴、郑光祖等人,关、马、白、郑号为“元曲四大家”。王实甫实际上与四大家齐名,他具有回回人血统,应该在回族文学史中占有一席之地。

苏天爵《元故资政大夫中书左丞知经筵事王公行状》载有参知政事王结的先祖事迹:

公易州定兴人。伯祖某,国初帅乡民来归,其后管领中山人匠,因留家焉。祖逃勋,以质子军从太祖皇帝西征,娶妇阿噜浑氏,以公贵,赠通议大夫、礼部尚书、上轻车都尉、太原郡侯;阿噜

浑氏，赠太原郡夫人。父德信，治县有声，擢拜陕西行台监察御史，与台臣议不合，年四十余，即弃官不复仕，累封中奉大夫、河南行省参知政事、护军、太原郡公；母张氏，封太原郡夫人。（《滋溪文稿》卷二三）

这篇行状中的王德信，即王实甫。钟嗣成《录鬼簿》有其小传，称：“王实甫，名德信，大都人。”原来王实甫名为德信，以字行。《行状》称王德信为易州定兴人，《录鬼簿》称王德信为大都人，稍有出入。原来，元朝前期杂剧创作和演出的中心在大都，有“玉京书会”等创作团体，王实甫弃官后居大都从事杂剧创作，故有“大都人”之说。犹如罗贯中籍贯太原，长期居杭州从事创作，故又有杭州人之说。

据《行状》，王实甫之父名逖勋（《元史·王结传》误为“逖勤”），以质子军从成吉思汗西征，娶阿噜浑氏为妻。由此可知，王实甫生母为阿噜浑氏。阿噜浑，又译阿儿浑、阿鲁浑、阿鲁温、阿刺温、阿儿温、阿鲁虎、合鲁温、合鲁等，系唐宋以来居于塔刺思（今吉尔吉斯斯坦江布尔）至巴刺沙衮（今吉尔吉斯斯坦托克马克东南）之间的突厥部落。其名初见于十一世纪喀什噶里《突厥语大词典》，也见于吐鲁番文书。1218年，成吉思汗遣军灭西辽，阿噜浑归附蒙古，并组成阿儿浑军从成吉思汗西征，破花刺子模。实甫之父逖勋在这过程中娶阿噜浑女为妻。这样，实甫有阿噜浑人血统，当属无疑。阿噜浑人信奉伊斯兰教，为元色目人之一，在元代亦径称回回人。当然，封建社会里夫权至上，实甫之父为汉人，实甫本人一般视为汉人。但在元朝有其特殊性，色目人地位在汉人之上。实甫的儿子王结，武宗时宿卫入仕，官至中书左丞，文宗时官拜中书参知政事，地位显赫。由宿卫入仕，就有可能他家里是祖上有功勋的回回户。

据《录鬼簿》，王实甫创作的杂剧有十四种，全存《西厢记》、《破窑记》、《丽春园》三种，残存《贩茶船》、《芙蓉亭》二种，已佚的有《双渠怨》、《明达卖子》、《进梅谏》、《于公高门》、《七步成章》、《多月亭》、

《陆绩怀橘》、《拜月亭》、《娇红记》九种。钟嗣成的赞语是“风月营，密匝匝，列旌旗。莺花寨，明飏飏，排剑戟。翠红乡，雄纠纠，施谋智。作词章，风韵美。士林中，等辈伏低。新杂剧，旧传奇，《西厢记》，天下夺魁。”（《录鬼簿》）《西厢记》是元杂剧中的杰作，此剧是在董解元《西厢记诸宫调》基础上，吸收宋、金时期同题材的说唱文学和戏曲的成就，进一步精心创作而成的，但经过王实甫的重新创作，在思想上、艺术上大大提高了一步。《西厢记》描写了张生和莺莺的恋爱故事。鲜明地提出了“愿普天下有情人都有了眷属”的理想，赞扬了崔莺莺和张生反抗封建婚姻、封建礼教和封建家长制的斗争，揭露和抨击了封建伦理道德的虚伪性；在人物形象和艺术表达上，王实甫大大加强了莺莺和红娘在剧中的地位，使他们的性格更加鲜明。全剧结构紧凑，主题突出，文字优美，抒情感人，对后世的文学有很大的影响。《西厢记》数百年久演不衰，称之为“天下夺魁”并不过分。

元代另一位回回剧作家丁野夫，初为回回国子监生，终生未曾从政。因羡慕钱塘山水胜景，遂居杭州城南梅村。擅长绘画，亦善诗，有《梅村集》流传当时，后散佚不存。撰有杂剧五种：《俊憨子》、《赏西湖》（又名《月夜赏西湖》）、《清风岭》（又名《写画清风岭》）、《湘江亭》（又名《游赏湘江亭》）、《双鸾栖凤》（又名《碧梧堂双鸾栖凤》），可惜皆佚。

据《录鬼簿》所载，元代反映回回人生活的杂剧，有吴昌龄创作的《老回回探狐洞》、《浪子回回赏黄花》两种，于伯渊创作的《丁香回回鬼风月》一种，今皆佚。

二、散 曲

杂剧与散曲，散曲属于诗词，杂剧属于戏剧，本是不同的文学体

裁,但由于杂剧是一种综合艺术,以歌唱为主,唱词由同一宫调的套曲组成,因而又把这两种不同体裁的文艺联系在一起。

散曲包括小令和套数两种:小令依一个曲牌填写一支小曲,是由词发展而来,相当于一首单独的词;套数由不同的曲牌同一宫调的若干支小曲联缀成套,要求有头有尾,一韵到底。小令主要是民间小曲,也有的脱胎于诗词;套数则融合并发展了唐宋以来的大曲、鼓子词、传谱、诸宫调和赚词的联缀形式。散曲每支都有个牌名,以代表其谱式,如《普天乐》、《天净沙》等皆是;每一曲牌又必须隶于其所属宫调之下。据陶宗仪《辍耕录》载,元代北曲的律吕,分六宫十一调,共十七宫调,即:正宫、中吕宫、道宫、仙吕宫、黄钟宫、大石调、小石调、高平调、般涉调、歇指调、商角调、双调、商调、角调、宫调、越调^①。所谓宫调,是指乐谱上曲调高低的分别。

散曲是市井产物,具有深厚的群众基础。它形式简单,坦率真挚,清新活泼,劳动人民常常用来暴露社会现实、议论时政,在民间互相传唱。散曲吸收了大量少数民族的曲调和风格,故徐渭说:“今之北曲,盖辽、金、北鄙杀伐之音,壮伟狠戾。武夫马上之歌,流入中原,遂为民间之日用。”(《南词叙录》)元代流行的少数民族乐曲分大曲、小曲、回回曲三大类,共三十一一种,其中回回曲有《伧里》、《马黑某当当》、《清泉当当》,这些曲“与汉人曲调不同”^②。由此可见,元曲既是我国戏曲发展的产物,又与元代这一多民族大家庭特定的时代环境分不开,少数民族的音乐和风格,包括回回乐曲与风格,对元散曲的形成与发展作出了重大的贡献。

元代回回散曲家人才辈出。见于《录鬼簿》的有不忽木、萨都刺、马九皋;见于《录鬼簿续编》的有丁野夫、兰楚芳、金元素、

① 见陶宗仪:《辍耕录》卷二七《燕南芝庵先生唱论》。

② 见陶宗仪:《辍耕录》卷二八《乐曲》。其中“伧里”,当即“康里”。

金元石、赛景初、沐仲易、虎伯恭；见于《太和正音谱》的有王实甫、马九皋（薛昂夫、马昂夫）、萨天锡、不忽木、玉元鼎、阿里西瑛、阿里耀卿等。

不忽木（1255—1300年），一名时用，字用臣，康里人。师从太子赞善王恂、国子祭酒许衡及国子祭酒姚燧，精通汉文化。累官至中书平章政事。平生酷爱文学，善诗，今存《过赞皇五马山泉》一首；精于散曲，今存套数《仙吕·点绛唇》的《辞朝》，由十四支曲牌组成。不忽木虽居高位，但对元世祖重用阿合马、卢世荣、桑哥等敛财之臣却竭力反对，两度辞官。散曲《辞朝》叙其仕途及意欲隐居的心态，揭露官场腐败和权臣暴虐，表达了自己的崇高气节。其第一曲《点绛唇》：

宁可身卧糟丘，赛强如命悬君手！寻几个知心友，乐以忘忧，
愿作林泉叟！

第十三曲《柳叶儿》：

则待看山明水秀，不恋您市曹中物穰人稠。想高官重职难消
受，学耕耨，重田畴，倒大来无虑无忧。

不忽木的散曲不仅具有很强的思想性，而且在语言表达、结构层次方面也有独到之处，具有很高的艺术水平。朱权在《太和正音谱》中评他的词曲“如闲云出岫”。

马九皋的散曲也享有很高的声誉，有人将他与马致远合称“二马”，称之“并声世家”，“卓然作手”；或称之与关汉卿、贯云石齐名。九皋亦自恃才气颇高，吴亮中《南曲九宫正始序》：“昂夫词句潇洒，自命千古一人，深忧斯道不传，乃广求继已业者，至祷祀天地，遍历百郡，卒不可得。”九皋曾将自己的散曲编为《扣舷余韵》，曲家张可久有《题马昂夫扣舷余韵卷首》一首：“酒边扣舷，一曲凉州遍。洞箫吹月镜中天，似写黄冈怨。自贬坡山，风流不浅，鹤飞来又几年？题花锦笺，采莲画船，归赛西湖愿。”九皋散曲集已佚，《朝野新声太平乐府》收其小

令六十五首,《雍熙乐府》收其套数两套。内容多叹世之作,反映他自己的思想和生活,如《正宫·塞鸿秋》:

功名万里忙如燕,斯文一脉微如线,光阴寸隙流如电,风雪两鬓白如练。尽道便休官,林下何曾见?至今寂寞彭泽县。

也有写景、怀古、记事等方面的作品。写景作品优美动人,怀古作品见解精深。朱权误将马九皋与薛昂夫、马昂夫当作三人,分别评为“松阴鸣鹤”、“雪窗翠竹”和“秋兰独茂”。

萨都刺之曲不多,《雁门集》中收有若干首。朱权评为“天风环珮”。

阿里耀卿,《朝野新声太平乐府》称为“里耀卿学士”,收有《正宫·醉太平》小令一段。子阿里西瑛,善曲,又善笙簧(龟兹吹奏乐器)。居平江(今江苏苏州)城东北,自称所居曰“懒云窝”,以《殿前欢》调咏之:“懒云窝,醒时诗酒醉时歌。瑶琴不理抛书卧,无梦南柯。得清闲尽快活,日月似撺梭过,富贵比花开落。青春去也,不乐如何。”一时名士如贯云石、乔梦符、卫立中、吴西逸等皆有和曲。从内容看,西瑛也是一位失意的文人。现存散曲仅小令五首,其中《双调·殿前欢》的《懒云窝》三首、《商调·凉亭乐》的《叹世》二首。又有玉元鼎,原名阿鲁丁,先祖玉速阿刺从成吉思汗征战,后入中原,居建康(今江苏南京),取玉速阿刺之“玉”字为姓,多有误为“王”,称王元鼎。至大、皇庆年间入国子学,从理学家吴澄学。兼擅诗、文、曲,作品多散佚,今存小令《双调·折桂令》等七首,套曲《大石调》等二套,作品华美、流畅、精致、典雅。阿里耀卿、阿里西瑛、玉元鼎三人,朱权在《太和正音谱》中称之为“俱是杰作,尤有胜于前列者。其词势非笔舌可能拟,真词林之英杰也。”

康里人金元素、金文石父子,亦曲坛名家。元素,名哈刺。任工部郎中,升参知政事。《录鬼簿续编》称他“风流蕴藉,度量宽宏。笑谈吟咏,别成一家。尝有《咏雪·塞鸿秋》,为世绝唱。后随元驾北去,不知

所终”。其子文石，“幼年从名姬顺时秀歌唱，其音律调清巧，无毫厘之差，节奏抑扬或过之。及作乐府，名公大夫、伶伦等辈，举皆叹服。”两人作品，惜皆散佚。

剧作家丁野夫亦善曲，《录鬼簿续编》称他“套数、小令极多，隐语亦佳，驰名寰海”。可见其散曲为当时名家，作品今不存。沐仲易，又作穆仲义、木仲义，回回国子监生。任江浙行中书省宣慰使，累迁长兵曹幕，行省左右员外郎，元末避兵，隐居松江。《录鬼簿续编》说他“乐府、隐语，皆能穷其妙，一时士大夫交口称叹。公貌伟隼，有自赋《大鼻子哨遍》，又有《破布衫》、《耍孩儿》盛行于世”。作品亦不传。赛景初，为赛典赤·赡思丁后裔，乌马儿之子，诗人丁鹤年表兄，善曲，作品散佚。虎伯恭，钱塘名士，《录鬼簿续编》称其“乐府、隐语，靡不究意”。《太和正音谱》赞其曲“如洛神凌波”。惜作品亦不传世。

元末回回曲家中，作品存世者极少，恐与元末战乱有关。现能见到作品的，除阿里西瑛外，便是兰楚芳了。据《录鬼簿续编》，知楚芳曾任江西元帅，“功绩多著”，疑曾参与镇压元末红巾军起义，且有战功。又说他“丰神秀英，才思敏捷。……时有名姬刘婆惜，筵间切脍，公因随口歌《落梅花》云：‘金刀细，锦鲤肥，更那堪玉葱纤细！’刘接云：‘得些醋，风味美，诚当俺这家滋味。’才子、佳人，诚不多见也”。楚芳善词章，在武昌时与曲家刘廷信赓和乐章，人多以元（稹）、白（居易）比之。今存小令九首，套数三套，内容大都为爱情生活，构思奇巧，笔法细腻。《双调·折桂令》的《相思》：

可怜人病里残春，花又纷纷，雨又纷纷。罗帕啼痕，泪又新新，恨又新新。宝髻松风残楚云，玉肌消香褪湘裙。人又昏昏，天又昏昏，灯又昏昏，月又昏昏。

此曲通过残春之景描绘相思人之心理与病态，大量运用叠词，可谓妙笔！

第四节 民间文学

一、神话与传说

(一) 神 话

回族民间文学是回族人民在长期的社会生活中创造的。它体裁多样,内容丰富,流传面广。千百年来,回族民间文学主要依靠口头相传,流行于回族劳动人民中,历史上见诸文字记载的极少。二十世纪二十年代以来,袁复礼、张亚雄先后发表了所搜集的花儿及民间小调,白寿彝搜集出版了部分回族歌谣、传说故事,大量的搜集整理工作是在新中国成立后开展的,特别是八十年代以来,这项工作取得了重大发展,对回族的民间文学,包括神话、传说、故事、民谣、叙事诗、谚语、说唱等,有了比较全面的了解。

神话产生于远古时期人类对世界起源、自然现象或社会现象的原始认识,逐渐演化成神话故事。回族是西亚、中亚等地的穆斯林迁徙到中国来后与其他各族融合而成的民族,因此,回族神话具有以下几个明显的特点:第一,在内容和语言上带有明显的西亚、中亚色彩;第二,与伊斯兰教典籍有极为密切的联系;第三,与回族族源具有多元特点一样,许多神话是从汉族和其他少数民族中移植而来的。

有关人类起源的神话,如《人祖阿丹》、《阿丹和好娃》、《阿丹和海尔玛》等,明显来源于西亚和《古兰经》中安拉造阿丹,但回族人民又加入了自己丰富的想象。《阿丹和好娃》的故事主要内容是:

真主造了人祖阿丹圣人,不久又给他造了一个配偶,这个女人是从他的肋骨里生出来的。她就是好娃。阿丹和好娃起先遵守着真主的口唤,不吃天堂的麦果。有一天,阿丹圣人出去,伊布

利斯引诱好娃摘了一个麦果吃了下去。阿丹回来后也吃了一个，被天仙掐住了脖子，麦果卡在喉咙里，从此男人脖子里都有一个喉头，女人每月都要来一次月经。阿丹、好娃被真主赶出了天堂，降生到黑暗的大地上。阿丹、好娃靠自己的一双手，劳动、生活，真主饶恕了他们吃麦果的罪过，规定了四大“佛惹作”（阿拉伯语，意为必做的事）：即洗脸、洗头、洗手、洗脚。从此开始有了人类，穆斯林洗小净。^①

有关与自然界斗争的神话，有《阿当寻火种》、《插龙牌》、《李郎降龙》、《玛乃与木萨》、《太阳的回答》等。其中《插龙牌》、《李郎降龙》都是降服龙王求雨的故事，显然借鉴了汉族神话中与龙斗争的情节。

（二）传说

回族民间传说是伴随着回族形成、发展而产生的。就内容而言，它取材于本民族的历史，反映了本民族源流和形成的过程；同时，又突出地歌颂本民族各个历史阶段的杰出人物；另外，在生产斗争中，还产生了许多地方风物、风俗习惯和动植物等方面的传说，内容极其丰富。

有关回族来源方面的传说，从回族先民开始就已产生。从现存的或为拓片，或为重刻最早的伊斯兰教碑刻，如至正八年（1348年）河北定州《重建礼拜寺记》碑、泉州《重立清净寺碑记》、广州《重建怀圣寺记》碑，均有“隋开皇中，撒哈八·撒阿的·斡葛思始传其教入中国”的记载，或类似记载；《明史·西域传》、何乔远《闽书》等亦有类似记载。这一传说在中国伊斯兰学者的著述中是常见的，在回族群众中是广为流传的。尽管在具体年代上有明显不确切之处，但斡葛思来华传教是不能轻易否定的，因为这一传说由来已久，早在元代以前就传播了。

^① 《回族民间故事集》，宁夏人民出版社1988年版，第573—574页。

之后,在上述传说的基础上,各时代、各地区又派生出许多传说来,如清代有《回回原来》一书^①,甘肃临夏流传《回回的来历》,宁夏西吉、海原、固原一带流传《宛尔斯的故事》,宁夏吴忠流传《灵州回回的传说》,新疆地区则流传《回汉自古是亲戚》。

有关伊斯兰教创始人穆罕默德的传说有《穆罕默德与蜘蛛鸽子》、《蜜枣的传说》、《乞讨不如自食其力》、《洋竿的来历》、《圣人遇险记》等。这些传说歌颂了穆罕默德在创业过程中英勇果断、勇于牺牲的高贵品德,表达了回族群众对圣人的崇敬心情。传说有着丰富的想象力,情节曲折,富有传奇性。

有关古代回族历史人物的传说,有元代著名政治家、云南行省第一任平章政事赛典赤·赡思丁的传说,有明初著名航海家郑和的传说。关于赛典赤的有《锁蛟》、《征萝槃甸》两篇,前者叙述赛典赤带领回回兵与昆明的一百条蛟龙搏斗的情景,最后终于锁住蛟龙,消除水患;后者讲述赛典赤亲征萝槃城萝槃甸阿土的故事,赞扬民族和睦。这些故事与赛典赤在云南的业绩是相符合的,表达了云南回族群众对他的敬仰。关于郑和的传说有《捉赃官》、《三保太监和接官亭》、《上坟》、《散室》等,其中有郑和小时在云南的传说,有郑和七下西洋过程中关心回族同胞的情节。

经营珠宝是唐宋时蕃商和回回商人的传统活动,因而在回族群众中至今一直流传着“回回识宝”的传说。

二、民间故事

民间故事与传说有一定的差别。前者具有一定的真实性和合理性,尽管它在流传过程中会有许多渲染、夸张、想象融入故事中去。

^① 载《回族民间故事集》。以下各篇传说大都见此书。

回族民间故事是回族劳动人民创造的口头文学作品,这些故事内容十分丰富,与人们的日常生活、社会现实十分贴近,内容生动活泼,爱憎十分分明。按故事内容区分,回族民间故事可以分为以下几类:

第一,与地主老财等剥削者斗争的故事。

这类故事反映了旧中国回族农民遭受地主阶级残酷剥削的社会现象,揭露地主恶霸们的残忍手段,歌颂回族农民巧妙机智地与地主斗争的情景。

故事《千里驹》^①里的“毒蛇精”、《小克里木》里的“麻胡子大人”、《宝锅》里的“马二爷”、《张三娃》里的“王善人”、《宝罐》中的“步世仁”……都是心狠手辣、狡猾刻毒的地主老财,有的“鸡不叫就喊长工给牛羊拌草加料,鸡叫头遍就喊着上工”;有的“长着一副鹰鼻子鼠眼的恶相”最会坑人;有的专门放高利贷,盘剥农民……。但这些可恨的地主在民间故事中大都没有好下场,如《金不换》中的地主尕西木眼瞪着满箱金银,在山洪暴发时活活地饿死在山上;《千里驹》里的毒蛇精长叫一声掉进了黄河;《小克里木》里的麻胡子被蜜蜂围得严严实实,嚎叫着要人用铁镢头打,“小克里木高举铁镢头,用力向麻胡子头上击去。刹那间,他像半截麻袋,软瘫在地上不动了”。

在与财主、富商、官吏甚至皇帝等统治阶级斗争中,回族劳动人民塑造了许多机智、灵敏的人物形象,用想象、夸张、嘲讽等手法,鞭挞统治阶级的丑恶行径,反映回族劳动人民的机智、勇敢、善良的本质。这些故事主要有《阿卜杜的故事》、《赛里买的故事》、《索里哈的故事》、《伊玛目的故事》和《回“傻子”的故事》等。阿卜杜是一位回族长工,通过《舍散》、《河干了》、《挖金子》三个故事描写了他与富人阿尤布的冲突与斗争,表现出他的机智、诙谐、乐观的性格;赛里买是一位

^① 以下民间故事均引自《回族民间故事集》。

机智过人的回族妇女,故事《谁最聪明》、《女掌柜》歌颂了她勤俭持家的美德,《四件宝》、《中“状元”》表现她勇斗皇帝、巧救老公公的大无畏精神;索里哈是一位回族少年,故事《换马》、《换衣》、《换人》、《索里哈与县官的故事》围绕着财主马大肚用瘦马换走索里哈家的枣红马展开的,索里哈以自己的聪明才智夺回了马,作弄了马大肚,战胜了县官;伊玛目是一位清廉的县官,通过《审石头》、《审母鸡》、《无名人头》、《验尸》、《一日判双案》、《真假丈夫》等系列故事,表现出他办案秉公、为民伸张正义的风尚;回“傻子”是一位回族长工,通过《尤掌柜吃屎》、《放骆驼》、《过堂》等系列故事表现出他爱打抱不平、乐于助人的美德和豪爽乐观、机智勇敢的性格。

第二,描写爱情和家庭生活的故事。

回族劳动人民在长期的社会生活中有丰富的实践,产生了自己的恋爱观、家庭观、道德观,因而在许多民间故事中表达了这些观念。

回族青年渴望幸福,要求摆脱婚姻问题上的种种枷锁。《不见黄荷心不死》描写了回族青年对爱情的忠贞,姑娘黄荷与青年喜雨私订终身,换了记首(信物),但由于黄荷爹的阻挠不能成亲,喜雨得病而死,但扒出来的心不死。黄荷被迫嫁给富家,出嫁途中听到喜雨心发出的笛声,她见到喜雨的心,心见到黄荷便死了,黄荷也撞死在山崖上。其他如《金口弦》、《天鹅与猎人》、《聪明的妻子》、《曼苏尔》、《白云山上的金枝》、《夫妻泉》、《白兔姑娘》等,描写了统治阶级依仗权势,企图霸占民女,引起了人们强烈的反抗,劳动人民终于战胜邪恶,迎来了美好的爱情生活。

家庭生活方面的故事,主要宣扬孝敬父母、勤俭持家、见义勇为、反对邪恶的伦理观念。如歌颂媳妇孝顺婆婆的《孝顺媳妇》、《逆子贤媳》等,儿子孝顺父母的《舍穆》、《铲路》、《五花石》、《抢枕头》、《艾思麻的四个儿子》等,歌颂劳动致富的《金马驹》等,反对邪恶的《五姐儿》等。

第三,充满幻想的传奇故事。

回族劳动人民十分向往幸福美好的生活,但是在人剥削人、人压迫人的现实社会中,劳动人民何来幸福的生活。因此,他们幻想着超现实的力量来帮助他们达到目的,于是产生了各种追求幸福的传奇故事。

《金雀》是流传在昆明一带的传奇故事。昆明城南沙氏三兄弟都是鞋匠,整天劳碌却依然过着艰苦的生活。三兄弟决定去找能带来吉祥幸福的金雀。老大、老二都失败了,变成了石头。老三经过艰难险阻,终于找到金雀,为全家带来了幸福。《伊布雷斯》讲述了伊布雷斯为寻找幸福到东方去寻找阿匍老人的故事,最后在遥远的东方找到了阿匍老人,在老人的指点下,他从帮助他过河的大鱼鱼鳃里得到了宝珠,帮助大伯解决了苹果树不结果的原因(树底下有银子),帮助老大娘解决了哑巴女儿开口讲话的问题(与丈夫结婚即开口),终于与哑巴姑娘结婚,过上美满幸福的生活。《马大哥和他的两兄弟》描写了与人为善的马大哥解救了石二哥、榆三哥,并各娶了媳妇,过着美满的生活,但石二哥、榆三哥恩将仇报,为了霸占财产居然把马大哥推进深渊。在小天鹅的帮助下,马大哥回到家里,把石二哥射回到石头里,榆三哥射回到榆树里,与美丽贤惠的妻子过上了好日子。

另外追求爱情幸福的故事《天鹅和猎人》、《白兔姑娘》等也是幻想有超现实的力量来帮助,如天鹅变成美丽的姑娘,黑毛老兔帮助回族姑娘艾伊莎与阿布多成亲等等,都是幻想的传奇故事。

第四,有关回民起义领袖的故事。

清代以来,受压迫、歧视的回族人民不断发动武装起义来反抗清朝的统治。1856年冬,在太平天国起义的影响下,云南地区回族联合汉、白、彝、纳西、苗等族人民发动起义,参加起义的人民达数十万之多。杜文秀是这次起义的主要领导人。在攻克大理后,杜文秀被推为总统兵马大元帅,宣布服从太平天国领导。大理政权推行发展经济、

保护人民的措施,深受人民群众欢迎。这次起义坚持了十八年,沉重打击了清朝的封建统治,表现了回族人民不屈不挠的斗争精神。

云南地区长期流传着杜文秀的民间故事,主要有《“是个干大事的人”》、《起反》、《一副对联》、《筑台拜帅》、《渡漾江》、《斩将》、《孔雀胆》等。这些故事突出了杜文秀反对封建统治、反对官府压迫的思想,起义后坚持民族团结、为民谋利的原则。《斩将》就是描述杜文秀执行军纪,挥泪斩爱将的故事。王国安居功自傲,欺压百姓,“他过生日,又念经,又请客。还要各家各户为他备办厚礼,不肯听从照办的,轻则鞭打,重则坐牢”。而且还伏杀了要揭露他罪行的汉民。杜文秀坚持要惩处王国安,有人劝说:“常言道,天下穆民是一家,你杀了他,岂不叫他族人笑掉门牙,何必那么认真!”杜文秀依据《管理军政条例》坚决处斩。故事写道:

杜文秀仰起头来,向在场的将士、百姓说道:“各位父老、兄弟姊妹,本帅为救民倒悬而率众起事,承各族百姓支持,至有今日。凡为官者,必先爱民,今后凡有仗势欺压百姓者,无论何族、何官、何勋、何位,以王国安为戒!”

与杜文秀起义同时,宁夏金积堡爆发了由伊斯兰教哲赫忍耶教派马化龙领导的回民起义。起义军坚持斗争达九年之久。清军攻入金积堡后,马化龙被凌迟处死,连同家属和起义军士被杀者达千余人。民间故事《马化龙起义》、《冒了刀的爷》等描写了起义军英勇斗争、壮烈牺牲的情况。

有关回民起义的故事还有《飞来寺》、《二河州》等。《飞来寺》是讲清军占领宁夏固原后,回民四散无遗。城内六坊街有回教礼拜寺一所,久为官兵驻扎。仇回的清军常购猪肉挂在寺殿柱上,藉以污之。一日狂风,飞沙走石,地震有声,众皆愕然。须臾风止,则礼拜寺不见矣。光绪十五年云南某县忽有一礼拜寺突出,相传与固原六坊寺无异,众名之飞来寺。《二河州》讲述渭水南岸回民被追杀,欲渡往北岸,这时

有名二河州的口念“都握”(阿拉伯语祈祷之意),拿二寸铁块投到水里,河随即开出一条路,回民安全北渡。^①

第五,讲述革命军队在宁夏回民区的故事。

中国工农红军长征时,曾途经宁夏固原、银南地区,播下了革命的火种。直到现在还流传着许多关于军民友情、红军英勇作战及彭德怀与回民深厚感情的故事。

《红军三过单家集》是讲1935年红军三过西吉县回民庄子单家集的故事,讲红军尊重回民生活习惯、帮助回民盖房、建立回民自治政府的情景,特别是毛泽东路过单家集的情景。《彭老总在宁夏回民区的故事》,通过《一个小茶壶》、《地窖里》、《“彭老总来信了”》三个小故事讲述彭德怀与回民的深厚感情。《红军在银南的故事》通过《保护清真寺》等几个小故事讲述军民共同战斗的情景。《回汉支队的故事》讲述解放战争期间回汉支队解放惠安堡、活捉惯匪赵清彦等战斗经历。

三、民谣和叙事诗

(一) 民间歌谣

回族民间歌谣主要形式是“花儿”。“花儿”是一种山歌。其“音乐形式是隋唐以来新疆、青海、甘肃边区少数民族(那时是多数)歌唱(音乐)的曲调,当初并非汉语演唱”。“‘花儿’这一汉语名词,必然要在明代大量向西北边疆移民,汉民族语言普及甘、青、宁边界以后才能出现。”^② 所以,学术界一般认为“花儿”产生于明代。

“花儿”唱词是一种口头诗歌创作,其演唱则是一种口头文艺

^① 此两则故事原载《禹贡》5卷11期回教回族专号《陕甘劫余录》,后收入《中国近代史资料丛刊·回民起义》(白寿彝主编),上海神州国光社1952年版。

^② 张亚雄:《“花儿”探源》,载《民族文学研究》1981年1、2期合刊。

表演。

作为歌谣的“花儿”，其内容真实地反映了回族劳动人民的历史传统、风俗习惯和社会状况。“花儿”从整体上可分为洮岷花儿和河州花儿两大系统。前者主要是汉族群众所创造和演唱的；后者则以回族为主的信仰伊斯兰教的少数民族所创造和演唱。河州花儿因其主要流行于黄河和湟水流域，故又名河湟花儿。其歌调内容主要有以下几类。

第一，“出门人的歌”。

历史上河州地区的回族人民有经商传统，或外出谋生，或拉去当兵。当时战乱频繁，青年人长期奔波于他乡异地，因而“花儿”中有许多离情别绪的歌。河州花儿也随着河州回民的迁徙，歌儿随之远播，自甘肃临夏、皋兰、天祝等县外，扩大至青海的西宁、海东、湟南、海南，宁夏固原、银川、银南，新疆昌吉、焉耆等地区。早期袁复礼搜集的凉州回族花儿就是这方面的内容。《生个相公应马官》^①：

生个相公应马官，引着回来至槽桩吊下；睡着了半夜想平话，浸两泪枕头泡下。

这是一首描写外出当兵（应马官）的半夜想情人的花儿。另一首《凉州不凉米粮川》也是类似的花儿：

凉州不凉米粮川，甘州不甘水湖滩；出门的阿哥讨平安，回来把尕妹照看。

又有一首唱道：

走罢凉州（者）走甘州，嘉峪关靠的是肃州；挣上些钱回家走，心上的尕妹（拉）着走。

第二，反映旧社会遭受压迫、剥削的苦歌。

^① 以下所引歌谣见张亚雄编：《花儿集》，中国文联出版公司1986年版；《回族歌谣》，宁夏人民出版社1959年版；李树江：《回族民间文学史纲》，宁夏人民出版社1989年版。

在长期的封建统治、半殖民地半封建统治下，回族劳动人民遭受了地主、官府、军阀的残酷剥削和压迫，因而唱出了他们憎恨剥削者、压迫者和自己苦况的苦歌。例如描写地主剥削的《穷哥哥没活路了》：

地里的庄稼上场了，地主的大骡子到了，交过了田课皇粮（吓）要，穷哥哥没活的路了。

描写长工、佃户辛酸生活的《苦一年》：

苦死苦活没人问，慢一步还得挨上几棍；……一天的日子熬不到晚，长工的眼（哈）哭干。

甘肃回民控诉军阀马步芳统治的：

马步芳坐了个兰州城，河州城拔了个新兵，娘老子心痛着地面上哭，四乡里动了（个）哭声。

宁夏回族人民控诉军阀马鸿逵抓壮丁的《拔兵小曲》：

马鸿逵，下命令，保长甲长上了门，打了粮食要交官，养下儿子要当兵，家里住不成。……有钱的，快出钱，没钱的，进牢监。逼得男人上吊了，逼得女人喝大烟，铁人心也酸。

民谣还有不少描写旧社会劳动妇女的苦楚，如童养媳遭受打骂、封建包办婚姻带来的痛苦等等。

第三，反映回族青年男女恋爱的情歌。

回族青年男女热爱生活、追求幸福。在民谣中有大量表现男女爱情的情歌，既有青年男女情投意合时甜言蜜语，羞涩、拘谨的内心流露，又有对负心情人的怨恨、指责。例如：

石头根里的药水泉，担子挑，桦木的勺勺舀干；若要我俩的姻缘散，三九天，青坚冰上开一朵牡丹。

又有一首《尕妹不离情哥哥》：

莲花山下一条河，对对鸭子对对鹅，鹅鸭不离清水河，尕妹不离情哥哥。

甚至还有把爱情看得高于一切的歌谣：

青水儿打着磨盘子转，磨口里淌的是细面；宁叫他皇上江山乱，决不叫我俩的路断。

第四，陕甘宁边区的回族革命歌谣。

陕甘宁边区的回民在中国共产党的领导下，觉悟不断提高，有的投入了伟大的抗日战争和解放战争，为人民革命事业作出了巨大的贡献。革命歌谣表达了回族人民的觉醒，对人民军队的热爱。如《盼红军》：

日日想，夜夜盼，盼和红军早见面；只要见了红军面，喝碗凉水也心甘。天塌地裂头可断，盼望红军心不变。

表现根据地回族妇女翻身得解放的《妇女翻身歌》：

中国要抗战，八路军到前面，组织起妇联会，我才把身儿翻。回族人民对抗击日本侵略者表现出极大的英勇气概，一首《抗日少年》表达了“阿哥们抗日上前线，尕妹们家里生产”的情景：

老牛恶虎兔几年，日本鬼子他侵犯中原；阿哥是英雄上前线，尕妹妹，听阿哥唱个抗日的少年。

（二）叙事诗

回族民间叙事诗反映了回族民间文学更加成熟。它通过叙事诗歌的形式，塑造了一系列本民族的典型人物形象，表达了回族人民的情操、理想、追求。

叙事长诗《马五哥和尕豆妹》取材于清末一个真实的故事，控诉了万恶的封建社会破坏了青年男女的美好姻缘，封建官府、地主仗势草菅人命。故事情节是这样的：河州莫泥沟十八岁的回族姑娘尕豆与长工马五相爱，两人立下了山盟海誓。但尕豆被大地主马七五强行娶为十岁儿子尕西木之妻。一天，尕豆担水时与在泉边饮马的马五相遇，约马五夜间到家私会，被尕西木撞见，马五和尕豆慌张中把尕西木扼死。马七五通过行贿，使官府将马五、尕豆双双斩死于兰州城西华林山。长诗经过加工、润色，使之成为感人的一幕爱情悲剧。尕豆

在被马七五抢亲抬走之后，吐出了悲愤的怨恨：

一怨胡大不公道，把牡丹撒在火里头烧；二恨公公马七五，
你给尕娃娶的啥媳妇；三骂媒婆子丧天良，活活儿拆散好鸳鸯。

临刑时，尕豆刚烈地唱道：

我俩一搭来了一搭回，死了是这辈子不后悔！

这篇长诗通过对一对青年男女爱情悲剧的描绘，宣扬了冲破封建礼教束缚、追求爱情幸福的反抗精神，深受回族人民的称道。

反映爱情方面的叙事诗还有《吆骡子》、《红杜鹃》、《织手巾》、《相思绣》、《蓝桥相会》等。^①

^① 有关回族民间叙事诗，参见李树江主编：《回族民间叙事诗集》，宁夏人民出版社1988年版；李树江：《回族民间文学史纲》，宁夏人民出版社1989年版。

第二章 艺术

第一节 书画

一、二米的身世及其书画成就

米芾、米友仁父子可谓宋代书画之宗师，在中国书画史上占有重要地位。在探讨米氏父子书画艺术成就之前，当先解决二米的民族成份问题。

陈垣在《元西域人华化考》中认为：“回教人著述有以米芾为回回人者，以尚无确据，姑置之。”他表示了极为慎重的态度。稍后，日本著名学者桑原鹭藏著《隋唐时来往中国之西域人》，对米氏父子是否是回回人持较为肯定态度。他说：“中国人本无米姓者，迄唐中叶，米姓始现于中国载籍，但亦限于西域之胡人。……凡称米姓者，皆可视为西域胡人，至少亦可断定非中国人之后裔。是以视米芾亦为西域胡人之裔，殊较妥当。……米芾已系西域胡人之裔，则与回教，不无关系。”^①桑原鹭藏还注意到《宋史·米芾传》中有“而好洁成癖，至不与

^① 何健民编著：《隋唐时代西域人华化考》，中华书局1939年版，第90—91页。

人同巾器”之语,认为其洁癖与穆斯林以清洁为首要有关。据程俱《北山小集》卷十六《题米元章墓》,知米芾去世前“留偈句,自谓来从众香国”。此“众香国”当即盛产香料的国度,唐宋时香料贸易是中国对外贸易中最主要的商品,品种达数十种之多,其产地主要在大食、波斯等伊斯兰国家。米芾“自谓来从众香国”可证他自己知道先祖来自西域。

米芾(1051—1107年),初名黻,字元章,自号襄阳漫士。祖籍太原,后迁襄阳,中年后家居丹徒(今江苏镇江)。据南宋米宪(米芾三世孙)撰《米氏谱》(见陈振孙:《直斋书录解題》卷八),知米芾为宋初勋臣米信之五世孙。米芾以母曾侍神宗宣仁后藩邸旧恩,补校书郎,历知雍丘县、涟水军,入朝为书学博士、太常博士,知无为军,召为书画博士,擢礼部员外郎,出知淮阳军。因其曾官礼部员外郎,故又称米南官。他为人癫放,程俱《题米元章墓》称其“风神散朗,姿度瓌玮,音吐鸿扬,谈辩风生,东西晋人也。”故又称“米颠”。

米芾的书法在中国书法史上占有重要地位,被称为宋代四大家之一。中国书法到宋代形成两派,以蔡襄、米芾为代表,主张继承晋人传统;以苏轼、黄庭坚为代表,主张继承唐人传统。米芾酷爱晋人书迹,有一次在真州(今江苏仪征)舟中拜谒蔡攸(蔡京之子),蔡攸出所藏王羲之帖示之,芾惊叹,求以他画换易,攸有难色,芾曰:“公若不见从,某不复生,即投此江死矣。”并至船舷欲投江,攸不得不从(叶梦得:《石林燕语》卷一〇)。“其书奇逸飞动,法本二王,虞(世南)、褚(遂良)而下不论也。”(程俱:《题米元章墓》)米芾书法最大的特点是笔势跌宕,运笔雄强骏快,自称“善书者只有一笔,我独有四面”。后人称赞他是“八面出锋”,即指他能通过正侧、掩映、向背、转折、顿挫来确立字的体态,形成飘逸超迈的气概和沉着痛快风采。传世作品有《苕溪诗》、《多景楼诗》、《蜀素帖》等。

中国的山水画发展到五代、两宋时发生了重大的变化,由于笔墨

技法的进步,山水画的水平有了重大的突破。以荆浩、关仝、李成、范宽为代表的北方画派,其特点是以峻拔雄伟的高山大岭作为画面的主体;以董源、巨然为代表的江南画派,其特点是以平淡天真的洲渚峰峦作为画面的主体。米芾及其子米友仁师承董源,并有许多创造性的发展。

米友仁(1086—1165年),字元晖,官至工部侍郎、敷文阁直学士,故又称米敷文。从小受家庭熏陶,能书善画。十九岁时即以《楚山清晓图》受到宋徽宗赏识;南渡后又以书画为宋高宗赏识。

米氏父子创造的“米点山水”是画法技巧上的重大突破,“书法画法,至元章、元晖而变,盖其书以放易庄,画以简代密,然于放而得妍,简而不失工,则二子之所长也”(吴师道:《米元晖〈云山图〉》,《吴礼部集》卷一八)。这种画法技巧上的突破,同时促进了画风上的突破,“前代画山水,至两米而其法大变,盖意过于形,苏子瞻所谓得其理者”(吴海:《题刘监丞所藏〈海嶽庵图〉》,《闻过斋集》卷七)。画法和画风的变革,形成了“米点山水”的特色。所谓“米点山水”就是从江南“春雨初霁,江上诸山云气涨落,冈岭出没,林树隐现”的真景中,寄寓士大夫超变流荡、空灵蕴藉的情怀心绪,加以典型化概括,故其作品富有想象力。在技法上,“点滴烟云,草草而成,而不失天真”(邓椿:《画继》卷三《轩冕才贤》),即在董源的落茄点基础上加以发展,以横笔积点构成山形树影,使人有一种朦胧隐约的感觉。用这种放逸画法创作的作品,称之为“逸品”。

米芾曾创作过许多作品,可惜今已无迹可寻。米友仁有多幅传世品,如《潇湘奇观图》就是一幅典型的“米点山水”的作品,画面烟云朦胧,露气雨色,似乎有一层薄薄的纱幔,因而增添了几分梦幻和含蓄。

在诗文和书画理论方面,米芾有不少著作,如《宝晋英光集》、《书史》、《画史》、《宝章待访录》等。

二、元代回回书画家及其成就

(一) 绘 画

元代空前的国家大统一和民族大融合,为回回书画家提供了发挥艺术才能的广阔天地。回回书画家在掌握中国传统的书画艺术方面,表现出惊人的才能,画家高克恭、书法家巉巉、画工马君祥等成为这个时代书画艺术的代表人物。

元代的山水画在中国美术史上占有重要的地位。由于风格的差异,画家继承的传统不同,在画坛上出现了董巨派、二米派、李郭派、青绿派、界画派和院体派等不同流派,高克恭是二米派的代表人物。

高克恭与赵孟頫是元代画坛公认的领袖。张羽说:“近代丹青谁最豪,南有赵魏北有高。”(张羽:《临房山小幅感而作》,《静居集》卷三)克恭以专攻山水、墨竹著称,而孟頫则以书画多能盖世。夏文彦称克恭“善山水,始师二米,后学董源、李成,墨竹学黄华,大有思致。怪石喷浪,滩头水口,烘锁泼染,作者鲜及。”(夏文彦:《图绘宝鉴》卷五)他虽然是元代画坛上二米派的代表,其实是一位集各家之长而又自成一家的杰出画家。自二米而追踪董、李,可谓继承五代、宋的山水画传统,又学王庭筠(号黄华)、王曼庆(号澹游),吸收金代画家墨竹笔法,具备了深厚的传统功底。在创作意境方面,孟頫典雅蕴藉,具有浓郁的书法韵味;而克恭则雄浑苍莽,更具文人写意本色。正如朱德润所说:“高侯以文章政事之余,作山水树石,落笔便见云烟潏郁之象,真所谓品格高而韵度出人意表者也。”(朱德润:《题高彦敬尚书〈云山图〉》,《存复斋文集》卷七)时人称高克恭的画为“一代奇作”(柳贯:《题高尚书画〈云林烟嶂〉》,《柳待制文集》卷一九)。他的画对明清两代画坛有很大影响。

高克恭的传世作品有《云横秀岭图》、《春山晴雨图》等。

继高克恭之后，回回画家还有萨都刺、丁野夫等。萨都刺有诗名无画名，据陈垣《元西域人华化考》，故宫博物院有萨都刺《严陵钓台图》一轴；又有《梅雀》一轴，为延祐二年春写，首题句云：“香满疏帘月满庭，风檐鸣铁研池冰；夜寒人静皋禽语，却忆罗浮雪外登。”

丁野夫也是一位画家，《录鬼簿续编》称他“善丹青小景，皆取诗意”。

（二）书 法

元代书法注重传统，尤其是对二王为代表的晋代书法传统的继承。赵孟頫“篆、籀、分、隶、真、行、草书无不冠绝古今”（《元史·赵孟頫传》），可谓全能书法家。而与赵孟頫齐名的书法家康里人巉巉，竟如同高克恭在画坛中与赵孟頫齐名的地位一样，被后人誉为“元朝翰墨谁擅场，北巉南赵高颀颀”（张灿：《赵巉二公翰墨歌》，见卞永誉：《式古堂书画汇考》卷二〇）。

巉巉（1295—1345年），字子山，号正斋、恕叟，又号蓬累叟，康里人。父不忽木。文宗时官奎章阁大学士、翰林学士承旨，顺帝时历官江浙行省平章、翰林学士承旨。陶宗仪在《书史会要》中称：“刻意翰墨，正书师虞永兴，行草师钟太傅、王右军。笔意遒媚，转折圆劲，名重一时，评者谓国朝以书名世者，自赵魏公后，便及公也。”巉巉善真行草书，“识者谓得晋人笔意，单牍片纸人多争之，不啻金玉。”（《元史·巉巉传》）

巉巉的书法成就是他日积月累的苦练中得来的。有一次他与客人谈话，问道：“有人一日能写得几字？”客曰：“闻赵学士（孟頫）言，一日可写万字。”他说：“余一日写三万字，未尝以力倦而辍笔”（见陶宗仪：《辍耕录》卷一五《日书三万字》）。

除巉巉外，元代回回人中还有不少著名的书法家。巉巉之兄回回（1291—1341年），字子渊，官至中书右丞。“正书宗颜鲁公，甚得其体。”（陶宗仪：《书史会要》。以下引文同）泰不华，“篆书师徐铉、张有，

稍变其法，自成一家，行笔亦圆熟，常以汉刻题额字法题今代碑额，极高古可尚，非他人所能及。正书宗欧阳率更，亦有体格”。萨都刺“善楷书”。庆童，亦康里人，至正二十八年（1368年）明兵进逼大都，元顺帝逃离前任命他为中书左丞相守城，旋城破被杀，他“善大字”。达识帖木儿，字九成，康里人，官至中书平章政事。“大字学释溥光，小字亦有髓力。”康里不花，“书宗二王”。荣僧，“楷书师虞永芝”。马九皋，“能篆书”，马九霄“亦能之”。金元素，“书宗峻正斋”。

《录鬼簿续编》中亦记有几位元代回回人书法家。赛景初，“幼从峻文忠公学书法，极为工妙，文宗深嘉之”。沐仲易“尤精于书法”。虎伯恭，“字法献、羲”。

上述诸回回书法家都是所谓“华化”后经刻苦练习，成为书写汉字的书法家。元代还涌现有书写其本民族原有文字的、即书写普速蛮字的书家。普速蛮即穆斯林，普速蛮字即阿拉伯字。元世祖中统年间，燕京行尚书省中有回回译史麦术丁，“其所译簿籍捣治方厚尺纸为叶，以木笔挑书普速蛮字，该写众事，纸四隅用缕穿系，读则脱而下之”（王恽：《中堂事记》上，《秋涧先生大全集》卷八〇）。其中用以书写的“木笔”，又称革兰，是阿拉伯语的音译，分草制、竹制、木制三种，木制者用干柳木劈成小条，厚约二三分，宽度按需要酌量而定，然后将笔头两面用刀划成小道，供蘸墨时吸墨之用。但无论草制、木制、竹制的革兰，在书写前都必须用开水浸泡后方可使用。

自元代开始见有记载回回人中的阿拉伯字书法后，在中国逐渐发展成为一种独特的书法艺术，称之为经字画或阿拉伯文字画。它吸收汉字的特点和汉文书法的形式，有的写成中堂，挂于民间家庭客堂之中，有的写成对联，分挂中堂两边，有的则写成横幅；其字形，有的写成方块，有的则写成图案；其字体，则有行书体、三一体、库法体、波斯体、花体、象形体、宫廷体等。除了民间回族家庭中将它装裱后挂在宅中外，清真寺大殿、殿柱饰以金色的经文图案，显得庄严、肃穆、神

圣,一派宗教气氛。

(三) 壁画

位于山西省永济县的永乐宫(后拆迁至芮城县永乐镇),是一座道教宫观。永乐宫壁画分布于无极门、三清殿、纯阳殿和重阳殿,面积达九百六十平方米,规模宏大,技法精湛,保存完好,在中国壁画史上占有十分重要的地位。

三清殿是永乐宫的主殿,供奉道教的最高神祇玉清元始天尊、上清灵宝天尊、太清道德天尊,故称“三清殿”。殿中三清的塑像已毁坏,但四壁所画《朝元图》则完整无损。《朝元图》是元代洛阳民间画工回回人马君祥及其子马七、马十一、马十二、马十三共同绘制的。该壁画依据流传于洛阳一带的道教绘画粉本设计而成,描绘八方主神均作冠冕帝王的装束,在仙官、玉女、使者、力士的簇拥下朝拜三清至尊的情景。四周壁画面积达四百多平方米,人物近三百个,每个人物画像高近三百厘米,群像排列四周有三四层之多。人物表情十分丰富,有的庄严肃穆,有的慈颜悦色,有的潇洒自然,有的沉默寡言,有的温文秀雅,有的须眉奋张。……人物与人物之间,并非刻板拼凑,而是各有动作,或左顾右盼,或侧耳倾听,或回眸欲语,或俯首沉思,构成有机的整体群像。

《朝元图》采用传统的工笔重彩,画笔简练,线描功力深厚。服饰冠戴富丽精巧,衣纹流畅挺拔。全图青绿重彩,古朴庄重,加以在人物冠戴、衣襟、飘带与熏炉等处略施沥粉贴金,更增添画面艺术效果。其画法继承了唐宋著名画家吴道子、武宗元的壁画传统技法,但马君祥、马七父子在运用时更精湛成熟,并为明清画工所广泛吸收。

元代回回人从中亚、西亚带入中国一种绘画颜料,《大元画塑记》中称为“回回胭脂”,或即李时珍《本草纲目》所载之“胡燕脂”。这是一种紫矿染棉制作而成,用于人物画、壁画、寺院修饰配料之中。永乐宫壁画,人物服饰冠戴如此鲜艳,又是回回画工参与绘制,或许与回回

胭脂等绘画材料采用有关。

三、明清时期的回族书画工艺

(一) 绘 画

明清时期回族书画家虽然代不乏人,但总的来说成就和影响远不如元代。随着回族共同体的最后形成,特别是汉语和汉文化已经深深地融入回族同胞的生活中,因此回族书画家的艺术潮流是与整个明清时期的全国书画潮流的发展方向相一致的。例如,由于明清商品经济的扩大和市民阶层的兴起,市民文艺盛行于世,在美术界也出现了适应市民要求的市民美术,善画仕女的清代回族画家改琦就是这一潮流的代表性画家之一。

明代的回族书画家负有盛名者不多。元末明初著名诗人丁鹤年是一位画梅高手,绘有《临水梅》、《临窗梅》等作品。鹤年的族兄马速忽,字子英,官福建行中书省员外郎,明初寓居福建晋江,是一位精于画梅竹的画家,丁鹤年有《题族兄马子英进士梅花》:“池馆春深看牡丹,五陵车马隘长安。谁知凛凛冰霜际,却是梅花守岁寒。”又有《题族兄马子英进士〈竹石嘉树图〉》:“翠实可充丹凤食,乔枝仍待早莺迁。一拳苍藓荒秋雨,惆怅无人解补天。”^①此两幅作品虽已散佚,但从丁鹤年诗中此一梅一竹又跃然纸上。

明中期杭州人丁锡,字佑之,号西坞。自幼酷爱绘画,精于山水画。

明末书画家梁檀,字大廛,又字乐甫,号天外野人、蒹葭主人、石崖士等,山西太原人。诸生出身。工绘画,专心临摹古人山水、人物、花鸟、虫鱼。有《东山胜览图》传世,写穷冬风雪荒寒素寞之境,又用中

^① 《丁鹤年诗辑注》,天津古籍出版社1987年版,第44页。

国画法绘制《天堂图》(或为“克尔拜图”,朝拜麦加的禁寺),青纸为底,用泥金绘成。

清初画家马世俊,有诗名,亦善书画,所画山水,好作巨幛,不专师法而能自出杼轴。笄重光(1623—1692年),字在莘,号江上外史,自称郁冈扫叶道人,晚年居茅山学道,改名传光,署名逸光,号渔叟,江苏丹徒(今镇江)人。康熙进士,官至御史。其画气势横逸,情趣高雅,有《画筌》一书,专论绘画。孙笄立枢,善画山水;孙女笄玘,善画人物。

浙江杭州人李翰,一生酷爱画葡萄,受到印坛浙派领袖丁敬的称赞。广西桂林马秉良,字云谷,因其须长近尺,人多以“回回马鬃”呼之。擅画墨竹,自绘《云谷阁》,名闻当时,名流争相题咏。陕西西安马振,字凤千,号云鹤,善画白描人物,人称其精妙不亚于明代人物画家仇英。他曾在湖广总督毕沅官署做幕宾,故得以纵观书画名迹,其山水、花卉画临摹宋元诸家之作,作品颇有宋元遗风。^①

改琦(1774—1829年),字伯蕴,号香白,又号七芗,别号玉壶外史,原籍宛平(今属北京市),先祖官松江,遂为松江府华亭(今属上海市)人。他是明清两代最负盛名的回族画家。所绘山水花草兰竹小品,“用笔超逸,迥出尘表”^②。人物画尤为出众,“愈拙愈妙,跌宕入古”^③,画法宗李公麟、赵孟頫、唐寅、仇英诸大家,仕女画继承唐寅、仇英小眉小眼、苗条文弱的画风。所作《红楼梦图咏》共四十八幅,为《红楼梦》插图评价最高的精品。它不仅描绘了人物的形貌外表,更注重于用典型环境来烘托人物的内心世界和性格特征,其中一幅《林黛玉》,置人物于潇湘馆修竹丛中,以象征其清高不合流俗;《史湘云》一幅,描绘了她醉眠芍药轩的娇嗔天真形象;《尤三姐》一幅,则从人物

① 穆孝天:《元明清时代三十四名回族画家和书法家》,载《宁夏文史资料》第18辑《宁夏回族与伊斯兰教》。

②③ 《清画家诗史》已集下。

手把青锋的形象显示其刚烈的性格。其他传世作品有《金鼎和羹图》、《少年听雨图》、《玉鱼生像横轴》、《仕女轴》、《百子图》等，皆为清代人物画之精品。如《百子图》十二幅，通过玩龙舟、吹吹打打、放风筝、演戏、荡秋千、耍杂技、骑大马等场面，表现出儿童欢乐的神态，落笔洁净，线条流畅，设色清雅。子簧，字再芴，精鉴赏，画风继承其父，擅花卉、仕女画，有《红玉醉颜图》等；女允绵，号小茶女史，为名画家汪鏞之妻，勾染花卉，纤秀可爱。改氏一门三人均为清代画坛名家，他们的风格被誉为“改派”。

曾与改琦合作横幅《花卉合册》的翁雒（1790—1849年），字穆仲，号小海（或作小梅）。始写人物，后专攻花鸟、草虫、水族，尤擅长画龟。

清代画坛还有几位回族画家，各有专长。周凯，浙江富阳人，字仲礼，号云皋。嘉庆十六年（1811年）进士。精于山水、花卉，所作《芍药扇面》被誉为神品。河南洛阳有两位画家，班继堂工山水，以春夏秋冬四季色调各异，名噪一时；马光华擅长花卉翎毛及山水风景，彩色水墨极佳。梁琦，字企韩，号景山，由南京迁居芜湖。工画山水，兼能写真，曾自写《自求图》，一人乘竹兜子，一人背面长跪于前，皆肖己像，而背面者尤酷似。马荣卿，安徽怀宁人，寓居四川巴县，官至云南大理知府，善画金鱼。当时还有一些民间画师，他们的作品很受群众喜爱。

（二）书 法

明清时期涌现了许多擅长于篆、籀、行、草、隶书，具有各种风格的回族书法家。

名将沐英的曾孙沐琮、沐璘均是书法家。沐琮（1450—1496年），字廷芳，号益庵，又号东山居士。镇守云南有政声。通经义，善歌诗乐府，草书自成一家。其族兄沐璘，字廷章，号为东楼居士。镇守云南，号令严明。精于词章，善隶、籀、草书，因其官至右军都督，故人称“右儒将军”。

诗人杨应奎及其子杨金、杨铭,均有书名。女书画家马守贞(1548—1604年),小字之(或去)儿,号湘兰,又号月娇。南京人。诗、书、画皆有名,善画兰竹,书法弱柳游丝,婀娜妩媚。云南晋阳人金公趾,名初麟,以字行,善书法,宗董其昌。福建晋江丁炳,字中耿,楷书端重方正。

明清之际书画家梁檀,其书法不用古法,孤洁秀峻,略无俗态。文学家、书画家马世俊的书法,兼具“二右”(晋王右军羲之,唐王右丞维)风格。

清代书画家笪重光,书法学苏轼,著有《书筏》一书。北京牛街学者蒋宗雋,擅楷书,兼隶篆。广西马秉良,精于篆隶之书,乡曲每有营缮,常为之书写楹联匾额。

阿拉伯文书法家马文学,是北京牛街人,阿訇。善书写经文,有龙蛇之势。牛街东西两寺壁庑之经文,皆出于其手笔。

(三) 民间工艺

从明代开始,在回族民间涌现了许多从事民间工艺的行家。山西潞州(今长治)人马壕是著名的制扇师,他以制作扇面为生,所制扇面图案,无论山水风景,花卉鸟兽,均极为逼真。苏州人甘文台,擅制香炉,拨蜡翻沙,深心有法,其冶炼铜汁色泽比重、款式花纹,可与宣炉铜器媲美,工艺特殊之处在铜料,因回族不崇佛法,故将镀金佛像碎为原料,因而铸出铜器质量极好,甚至胜过宣铜。又有苏州人蒋回回,亦擅制器物,用铅铃口,金银花片,泥金描彩,作品形象惟妙惟肖,见者无不叹服。

作为工艺美术的回族木雕兴起于明清时期。他们把表现先知遗训的各体阿拉伯文书法、几何与花卉图案等雕刻在木质构件上,用以装饰各类建筑物的藻井、门窗、柱梁上,构思巧妙,刀法细腻,融古朴、精巧、高雅于一体,充分显示出回族工匠杰出的艺术才能和审美情趣。匾额、柱饰一般采用浅浮雕,线条劲挺,刀法娴熟、利落,能较好地

展现阿文书法连绵如带的神韵,加之施以彩绘,立体效果明显。藻井木雕常采用与拼接相结合的手法,几何纹理清晰,层次分明,状若丝网,悬于天棚,轻盈精巧。回族建筑的门窗木雕多采用透雕手法,图案多采用花卉,构图严谨,造型生动。回族使用的桌椅、床柜等物一般不作过多木雕,但阿訇坐椅却十分讲究,进入坐椅的梯楼门顶和顶部,多有拱状穹顶装饰,刻有经文或花卉图案,有的敷金施彩,显得典雅华贵,剔透精巧。西南地区的回族木建筑,与当地民间建筑木雕有类似之处,垂柱上常雕有凤凰、孔雀、莲花、石榴等动植物图案和云纹,含有象征吉祥之意。

石雕在回族民间有悠久的传统。早在宋元时期,许多清真寺和拱北墓亭的门楣碑铭中都留下了具有伊斯兰特色的石雕,具有丰富的图案装饰性。如建于十一世纪初的泉州艾苏哈卜寺,寺正门柱顶石就雕刻着卷云纹图案,门楣部分为三方双侧弧形石刻组成,底、中两层石刻浮雕阿拉伯文。元、明、清时期,许多清真寺内立有石碑,如艾苏哈卜寺有明永乐“敕谕”碑,四缘浮雕飞龙图案边框,上首刻篆体“敕谕”两字,框内阴刻隶书正文。有不少清真寺内刻有明太祖御制《百字赞》碑文。这些石碑的形式基本上继承了中国传统碑刻的形式。宋元明时期的伊斯兰教墓葬石刻,以泉州发现的为例,大致可分为墓碑、塔式石墓盖、祭坛式墓葬石刻和拱北式陵墓建筑门楣石刻四种形式。这些石刻图案,除了云月图案、几何图案为伊斯兰教所特有的外,其他花卉、枝叶等,与泉州发现的古基督教、印度教、佛教、摩尼教等的石刻图案几乎一致,这说明了中世纪时由于文化交流的畅通,他们之间是互相影响的。扬州普哈丁墓的形式和石刻与泉州有相似之处。

河州砖雕是回族富有特色的民间建筑工艺。临夏古称河州,砖雕艺术历史悠久,明清以来从业者多系回族。回族不拜偶像,因而河州砖雕以飞禽走兽、花草山水为主。其制作方法有刻活、捏活两种:刻活是在烧制好的青砖(细棉砖)上用刻刀刻成山、川、日、月、鸟、禽、花卉

等浮雕图案和画幅,然后块块对接,形成画屏;捏活以配制的粘土泥巴,用手和模具捏成龙、凤、狮、虎及各种花卉图案,入烧窑焙制成砖。砖雕主要用于装饰寺院观庵、官廨公寓、厅院居室的山墙影壁、屋脊栏杆、甬道门牌。甘、宁、青地区回、藏、汉各族人民均十分喜爱这种建筑工艺。

临夏葫芦雕也是回族特有的雕刻艺术。它用葫芦作雕刻材料,用刀在葫芦上刻出图案,以人物、山水、花鸟、竹石为主,画面依葫芦球面展开,题材丰富,小巧玲珑,纹路清晰,富有收藏价值。

回族妇女自小学习刺绣技艺,一般绣在衣服、腰带、裙子、围裙、汗巾、手帕、枕头、钱袋、针线荷包、花鞋、裹肚、肚兜、袜底等日常生活用品上。图案多为植物花卉、动物鸟兽、人物造像、几何图案、阿拉伯文字和经文。植物花卉以牡丹、荷花、夹竹桃、鸡冠花、梅花为最多,动物鸟兽则以蝴蝶、蜜蜂、喜鹊、孔雀、凤凰、麒麟、狮子等为主。许多图案是吸收汉族的传统刺绣,如象征吉祥的“凤凰来仪”、“孔雀开屏”、“百鸟朝凤”、“狮子舞绣球”等,象征爱情的“蝴蝶双飞”、“蜜蜂采花”等。刺绣方法有平绣、结绣、盘绣、扎绒绣、补花、拼花、掏花等多种。针法讲究细密精致,纹样清新,色彩尚冷暖对比、大红大绿;刺绣阿拉伯经文时以素雅为主,或绿白、蓝白对比,显得厚重。

回族剪纸是回族民间工艺之一。在民间,常用来作为衡量回族妇女聪明才智的尺度。回族剪纸以窗花为主,用来美化环境或烘托节日喜庆的气氛。窗花轮廓除四角的“角花”和折剪的团花外,一般都较小,以免影响照明。此外,还有墙花、家具贴花、门花、刺绣图案、皮影图案等剪纸。图案早期多花卉、动物、几何图案,逐步扩大到人物图案,以“囍”字图案最多,还有喜鹊、凤凰、鸳鸯、老虎、狮子、梅花、夹竹桃、儿童、寿星以及鸡、牛、羊、民间故事图案等,造型活泼,明暗适调,剪纹流畅,整体感强,极富装饰性。

四、近代回族的书画工艺

(一) 绘 画

晚清的回族画家基本上继承了其先辈的传统,但没有出现在画坛名声很大的画家。

南京人端木绰,字次刘,号云樵,嘉庆十五年(1801年)举人,擅长山水画,评入逸品。另一位南京人端木治,字瘦生,一生师法传统,山水得北宋画家笔意。^①

晚清最有名的画家郑珊(1811—1897年),字雪湖,号野桥,安徽怀宁人。幼年家境贫困,未曾上学。后经当地书画家胡竹芎等指点,潜心学画,早期师法虞山派传统,临摹宋、元、明各大家名作,技法日进。其画以山水、墨梅为主,旁及人物、花鸟,所画山水,运笔自如,深得黄子久、王烟客设色点染之妙;墨梅枝干浑圆,墨色滋润,深浅有致,花朵重叠浓淡,层次分明。尝游黄山,作《黄山画》二十四幅,名闻遐迩。曾收徒黄宾虹,为近代国画大师。现存《墨石条轴》、《花卉轴》等。弟郑琳(约1819—1898年),字牧山,与兄均自学入门,于山水、人物、花鸟、草虫均极擅长,作品造型准确、自然生动。受芜湖铁画艺人王治人作铁画启发,悟出指画技巧,使自高其佩、米伦瀚以来失传的指画重放光彩。现存作品有《花卉轴》、《梅鸟条轴》、《雪中送炭图》、《春江水暖鸭先知》等。与兄合称“江南布衣二郑”。安徽怀宁还有一位画家郑镜,字恒人,工墨笔花卉,又善画蟹。

安徽太和人马存一(1811—1900年),字含三,号金波。其画既师法传统,又重视师法自然,所写山水、竹石,笔致精练质朴,意态生动

^① 穆孝天:《元明清时代三十四名回族画家和书法家》,载《宁夏回族与伊斯兰教》。

逼真,色调鲜明热烈,充满浓厚的生活气息和强烈的生命力。书法造诣也高。书法家穆有春评论道:“公之书画俱佳,古之名士善书画者,不过如是。”子马忠辰(1876—1954年),号小波,自小随父习书作画,深得书画之奥秘。徒米建凯(1876—1960年),字蓬仙,与马忠辰朝夕琢磨切磋,共习梅、兰、竹、菊,兼及山水、虫鱼,作品富有浓厚的生活气息。^①

由于历史的原因,我国东西部之间文化发展水平存在着很大的差别,西北民族地区文化发展水平相对落后。但从明中期以来,由于经堂教育的开展,西北回族地区的文化教育事业也取得了长足的进步,明清时期在西北回族中也培养出不少文学家、诗画家。以绘画而论,清代在甘肃临夏地区就有蒋锡魁、马肃爽等深受群众喜爱的画师。晚清画家马虎臣(1824—1898年),名文炳,以字行,号正山道人,晚号南潭遗叟、五泉髯翁,甘肃兰州人。曾得云南画家孙铁(铁洲)等指点,后又与蜀人甘棠、辽东姚凤岐等交游,精研书画之道,画艺日进。花鸟宗八大山人、石涛、李鲜,山水法董源及吴镇,晚年喜以泼墨作山水,烟树苍茫,云山沉沉,颇有高克恭之画风。曾在兰州五泉山千佛阁东壁作《五松流泉图》,观者叹服。善墨牡丹,人称“马牡丹”。马虎臣在西北、特别是回族同胞中有很大的影响,作品深受人民群众喜爱,画迹被人们珍藏。

清末还有几位画家名闻画坛。清前期画家马荣卿之子马光荣,承家学,喜画鸟虫。安徽和县人王仁斋,擅画工笔花鸟画和人物画,清故宫紫光阁有其手绘“五十二功臣像”。光绪十年(1885年)入如意馆,加六品御书,书画名闻京师。安徽无为人安和,学米芾山水画,以大混点写雨景,山水用水墨点染,颇得米派真意。云南大理人马国庆,字芝山,擅长山水画。浙江嘉兴人金尔珍(1840—1919年),字吉石,号苏

^① 穆孝天,《元明清时代三十四名回族画家和书法家》。

盒、少芝。与当时著名书画家吴昌硕、任伯年等过往甚密，结为兄弟，人称其为“少芝四弟”。参与杭州西泠印社、上海豫园书画会组建，西泠印社“题襟馆”大匾即其1914年所题。擅画山水，尤喜画梅，其香斋题名为“梅花草堂”。作品有《仿李长蘅溪山晴霭图》、《梅花草堂岁朝图》、《梅花奇石图》等，其中《仿李长蘅溪山晴霭图》被收入日本《支那名画宝鉴》。天津书画家刘小亭(1843—1924年)，其画笔锋挺秀，气韵沉厚，既注重传统笔法，又富写实创新，能融书画笔墨技法为一体，遗作收入《玲珑画》。

清末、民国时期著名回族画家有：张鹤岩(1868—1937年)，原名锡龄，号樛冈居士，南京人。擅长书法和墨梅。于岐山(1868—1947年)，河南淮阳人，以善绘太湖石闻名，用笔婉转畅达，苍劲有力，浓淡适宜，作品有《四幅屏》。穆云谷(1875—1938年)，又名恒谦，字寿山，号古香室主，天津人，善画山水、花卉。南京名画家胡郑卿有两位回族徒弟，一名李诚斋(1875—1964年)，原名德辅，笔名乌龙山人，擅画花卉鸟兽，作品写实醇厚，朴实豪放，《金陵十八景》曾散失一景，即由他补绘；另一位名石炽君(1876—1956年)，原名昌斌，号石彬，擅长花卉翎毛，作品精致，所绘松鼠、猫、紫藤生动逼真。

民国时期天津有几位著名回族画家：刘芷清(1889—1972年)，名仲涛，又字子清，号梦松、韬园。初学花卉、翎毛于王铸九，又学山水于刘小亭，晚年融会南宗精华，自成风格。喜画黄山松峰，苍秀温润。1925年成立南宗山水画法传习班，执教其间。抗战时期，以腕疾为由拒绝为日本侵略者作画，故有“忠贞画家”之誉。与刘奎龄、陆革农、刘子久、萧心泉并称“津门画坛五老”。著有《梦松札记》、《韬园画絮》、《书法源流》、《乐寿庐话画》、《津门画家传记》等。穆楚帆，曾与津门画坛五老合绘《山石花卉图》。穆子荆(1899—1985年)，原名家鼎，亦精于国画。

民国时最著名的画家是马贻(1886—1938年)，原名马骥，字子

骧，号企周，别号环中子，四川西昌人。初学本县周镜塘门下，因慕其学识，故自号“企周”。1912年赴成都以卖画为生，后创办《神州画报》，任主编。后因触犯当权，出游全国各地。1921年左右到上海，拜书法家曾农髯为师，与张善孖、张大千兄弟同学书法、诗词，国画技艺日精，于人物、山水、花鸟、仕女、翎毛、花卉等国画十三种皆能，熔古今中西各法为一体，尤擅“博古花卉”，有“画学博士”之称。其画曾在日本、伦敦、巴拿马、新加坡等地展出。一生研习书画，著作丰厚，《马贻画宝》三集、《企周画集》一集、《企周画剩》一集，均为其本人的作品选；《马贻画问》四卷、《四言画诀》一卷，是马贻绘画理论的总结。他与元代高克恭、清代改琦，并称回族三大画家。

（二）书 法

近代回族中有许多造诣颇深的书法家。湖北沔阳人马家麟（1810—1887年），字青园，号松瀛，书法宗颜、柳，早年以行楷著称，晚年善写草书。南京人端木埰，字子畴，道光二十九年（1849年）优贡，曾任内阁侍读，书法宗颜真卿，工小楷，曾手抄《经史粹言》、《读史法戒录》。福建晋江（今泉州）丁燧，精草书，颇有怀素书风。河南济源袁森，善真草篆隶，作品为江南人士喜爱。马维琪（1846—1911年），字介堂，云南阿迷（今开远）人。曾参加中法战争，官至四川陆路提督。工书法，学颜真卿，遗墨有成都武侯祠石刻《隆中对》，笔力浑厚，被人称颂。吴翼修（1879—约1947年），字资玉，河南邓县张村镇吴集村人，秀才，酷爱书法，临摹颜、柳、欧、赵，渐成一家。张之洞评其书“颜体精妙神肖，柔中含刚，虽睡犹醒，引人入胜”。书法名扬中原。穆紫岩（1887—1981年），安徽定远人，习颜、柳、欧、赵各体，又专攻魏碑。穆大愚（1903—1959年），字养拙，号文庵，江西南昌人。少年时为小商贩，揣摩街头巷尾店铺书斋、寺庙碑林中的大字招牌、广告屏联、书法摩崖，经常流连忘返，人谓之“街学”；又自制沙盘，努力习字，竟渐渐领会诸体各家用笔之法，大有进步。后自开“润墨斋书画印刷店”并兼

刻印章,抗战胜利后开设“耕砚斋屏联店”,以鬻书为主,兼及字画装裱与金石刊刻。一生书法名家,诸体皆临,尤以魏碑体结构谨严,用笔多变,别具一格;小楷工整精细,法度谨严不悖,结体秀逸多姿。晚年多为江西省、南昌市政府部门、各大商店题写大字招牌。

阿拉伯文书法在近代取得了很大的发展,并进一步普及,作为一种书法艺术更加成熟。

天津人曹万兴,曾为阿訇,擅长用“改兰体”书写阿拉伯文,作品苍朴雄烈,气足神完,现天津大寺北讲堂、礼拜殿等处保存其中堂、经文楹联。其弟曹万林、孙曹文全、曾孙曹金藻,皆为阿拉伯文书法名家。万林曾任天津大寺掌教阿訇,书法风格类似其兄,但墨迹较为冲和雍容。万景和,穆斯林尊称其为“万巴巴”(先师之意),所抄《古兰经》,书法精美,后代竞相仿效。天津张名远,曾为阿訇,与万景和相处甚笃,常相互切磋书法技艺,善“水笔体”阿拉伯文书法,作品苍劲古拙,有朴穆之气,道光二十六年(1846年)所书三块阿拉伯文巨匾现存天津大寺殿中腰门上方悬挂。

清末民初阿拉伯文书法家答秀升,湖北沔阳人,曾在清真寺任教三十余年,专为穆斯林书写阿拉伯文“寿”字中堂和陪对,曾用阿汉文对照,编制了巨幅“五十代传光”世系图表。天津著名阿拉伯文书法家曹万兴之孙曹文全,书法精深,现存墨迹有天津大寺前殿左右金色繁体匾额各一块。天津刘振之阿訇,善水笔体、改兰体阿拉伯文书法。

曹文全之子曹金藻、刘振之之子刘景兴是民国时期最著名的阿拉伯文书法家。曹金藻是天津清真大寺第十四代掌教,阿拉伯文书法秉承家学;刘景兴曾任天津市南大寺阿訇,书法肃森沉雄,间架严紧,今南大寺殿壁十六扇屏联所书各种变体经文,均出于其手。曹、刘两人书法名闻当时,有“南刘北曹”之誉。另外,天津南大寺阿訇张永真,书法兼通水笔体、改兰体,现存作品有天津南大寺匾一块、三义村寺匾一块、杨村寺抱柱一副。

(三) 金石篆刻和民间工艺

随着回回民族整个民族素质的提高,尤其是文学、书画等方面基本上与汉族水平接近,因而在金石、碑刻、古器物鉴赏方面,回族中也出现了许多专家。

哈少夫(1856—1935年)是著名的金石、书画、古器物的收藏家和鉴赏家。少夫,字少甫,江苏南京人。曾在上海组织清真董事会,热衷于回族文化教育和公益事业。他善于鉴别金石、古玩、书画,也注意收藏,所藏“忠毅公铁砚”和“东坡公铁如意”曾获巴拿马万国博览会二等奖章和金章奖,著有《宝铁斋书画》五卷。鉴赏家袁回子,佚其名,也是江苏南京人,光绪初在北京琉璃厂开设古玩店,精于鉴别书画、碑帖,对碑帖诸本中字数差异,熟悉得不差毫厘。浙江嘉兴人郭墨林(1906—1986年),也是一位金石书画家,幼学经、史、子、集,有良好的文史基础,早年上海开设“听涛山房”古董店,对古文字、陶器、书画进行钻研,郭沫若曾为他收藏的《樊季氏铜鼎拓文》题句注释,新中国成立后一直为文物鉴别、管理努力工作。

在篆刻方面,近代也有几位负有盛名的专家。穆云谷(1875—1938年),又名恒谦,字寿山,号古香室主,天津人。有画名,善山水、花卉。尤精于篆刻,技术纯熟,刀法千变万化,布局得体,金石界有“南有吴昌硕,北有穆寿山”之誉,著有《寿山印谱》。梁文越,字砚生,北京人,就学于篆刻名家吴梦兰,开设“印痕楼”刻印社,成为当时著名的金石篆刻家。其侄梁燕愚(1904—1996年),名德政,以字行,号山隐庐主。1931年接管其叔所开设的印痕楼,篆刻技术大有进步。1937年印痕楼停业,梁燕愚又开设燕古山房,直至北平和平解放。新中国成立后,继续从事篆刻研究。

里画壶技术是一种特别和难度较大的艺术,马少宣就是一位里画壶专家。马少宣(1867—1939年),名先甲,以字行,北京人。里画壶艺术需极为深厚的国画和书法功底,马少宣具有良好的人物画技巧,

特别善于表现人物的精神状态；书法则宗钟繇、王羲之体，又擅欧体字。他改变过去的传统，创造了里画壶内一面绘画，另一面题诗的新形式。1915年在美国旧金山巴拿马万国博览会上，他的十六件参赛作品被誉为“时流之冠”，美国人鲍勃·斯提芬斯在《鼻烟壶收藏手册》中称：“马少宣是内画壶艺术家当中的毕加索。”1933年马松亭大阿訇到沙特阿拉伯朝觐时，将马少宣在一对玻璃大瓶内画着国王伊宾·沙特和王后像的精美礼品献给国王，倍受赞赏。

在砖刻方面，河州砖雕又取得了重大进步。晚清光绪年间马忠良为宁夏同心清真寺制作大量砖雕作品，其中巨幅照壁，长9米，高6米，极为精妙壮观，作品构图均衡，刀法纯熟，线条流畅，富有装饰性，为中国砖雕艺术之杰作。河州砖雕艺术“周派”代表人物周声普（1908—1987年），出身砖雕世家，民国年间曾为临夏十三所清真寺和拱北以及一些官邸公寓作设计和砖雕工艺。其中二十世纪三十年代初为马步芳在临夏所建的东公馆设计的砖雕，有正面影壁“江山图”气势宏伟；五福捧寿、喜图、花王牡丹、傲霜秋菊、明月古松、风中翠竹、欲滴葡萄、玉立荷花等作品，诗情画意，为周声普与另一位砖雕家绽成元的上品妙作。

与此同时，天津砖雕也在近代崛起，堪与河州砖雕媲美。天津砖刻艺人马顺清、赵连璧共同将天津刻砖由泥瓦细活发展成为砖刻艺术，作品气势雄浑，形象圆厚、朴实，线条流畅，生动，富有装饰性。马顺清的外孙刘凤鸣（1889—1978年），十五岁跟马顺清学艺，继承了贴砖法，将画面空间扩大，增加层次，他的作品以立体或半立体透雕见长，构思精巧，尤以怪兽、人物、山水、花卉最为生动。刘凤鸣虽不识字，也不会绘画，但刻砖时随心应手，件件为精品，人称“刻砖刘”。

玉器工艺是回族的传统民间工艺。晚清时北京牛街有一位姓刘的玉器雕刻艺人，以雕刻烟壶闻名，烟壶两耳所做兽头俗称“兽面”，人们将“兽面”雅称为“寿面”，故称这位艺人为“寿面刘”。他有弟子十

八人，皆为玉器雕刻名家。今北京牛街有寿刘胡同，即为纪念这位艺人而命名的。

第二节 音乐

一、歌曲

(一) 元明清时期的回族歌曲

蒙古国和元时大批回回人进入中原，也带来了中亚和西亚的穆斯林国家和地区流行的音乐和乐器。

在乐曲方面，元人陶宗仪《辍耕录》卷二十“乐曲”条载，元时乐曲有“大曲”、“小曲”两类，“回回曲”属小曲，有“伧里”、“马黑某当当”、“清泉当当”三个曲目。这些曲牌在元杂剧中被采用，如元曲家吴昌龄编的《西天取经》杂剧中，有小回回上场唱“回回曲”；元无名氏《牧羊曲》中，第三出、第十八出中也有“回回曲”（见《缀白裘》初集）。这种曲调一直流行到明代，如元末明初云南延庆寺僧人用“回回曲”唱出的歌词为：“江南柳，嫩绿未成荫。枝小不堪攀折得，黄莺飞上力难禁，留与待春深。”（见《罪惟录》）元末明初又有“回回偈”流行，其曲调不详，但词与上述歌词略同（见《尧山堂曲记》）。

回回乐曲用回回乐器演奏，元代宫廷中设回回乐队，隶礼部仪凤司常和署，乐队共分三队，凡三百二十四人，为宫廷中汉人、回回、河西三色乐队之一，用于宫廷祭飨、供奉及娱乐时奏乐或演出（见《元史·祭祀志六》、《元史·百官志一》）。

回回音乐在元代已深入到全国各地。摩洛哥人伊本·白图泰来到中国，在《伊本·白图泰游记》中记载了中国各地穆斯林和官员喜爱回回音乐的情况。如在隋尼隋尼（今广州），当地法官和穆斯林“每

天举行宴会,请来歌手助兴”;在他到达干江府(一说江西建昌府,一说浙江江山县)时,“法官、谢赫·伊斯兰和商人们都出城迎接,他们携带彩旗、鼓号,率领歌手,还牵来马匹让我们骑坐……”。在汗沙城(今浙江杭州),“法官赫伦丁,当地的谢赫·伊斯兰,以及当地的穆斯林要人——埃及人士欧斯曼·伊本·安法尼的儿子们,都出城迎接,他们打着白色旗帜,携带鼓号”。当地总长官郭尔塔派他的儿子陪同伊本·白图泰等去港湾,“他携带歌手乐师,他们用中国文,用阿拉伯文,也用波斯文演唱。而公子嗜爱波斯音乐。歌手们演唱一首波斯诗,公子命他们重复多遍,使我于倾听之后,竟熟记无误了。这支歌曲极其委婉动听。……我们至夜晚才回长官府,便寄宿于府内,晚上歌手乐师再次上演动人的妙曲。”^①

至于元代流行的回回乐曲究竟是什么样的乐曲,现在已经很难弄清楚了。不过“伉里”曲,似应为康里之曲调。康里,为游牧于乌拉尔河以东至威海东北的突厥部落,多充任花刺子模国和喀喇汗朝军士,十一世纪中叶时伊斯兰化。成吉思汗西征时进入其境,之后大批康里人进入中原,康里乐曲亦随之传播;“马黑某当当”,有的研究者认为很可能就是新疆维吾尔族最古老的乐曲“木卡姆”,“十二木卡姆”当时叫“马黑木”^②。这种推测有一定的根据,因为康里与回纥(畏吾儿)都是突厥人种,他们的居地是互相交叉的。

(二) 回民秧歌与宴席曲

明清时期,回族“大分散,小集中”的居住特点基本形成,各地的回民群体比较稳定,因此,民间娱乐活动也具有地区特色。

回民秧歌起源于清中期的河南项城县南集镇。这是一种民间集体演唱,由十一人组成一队,领队一人左手持串铃,右手打伞灯指挥

^① 马金鹏译:《伊本·白图泰游记》,宁夏人民出版社1985年版,第552—559页。

^② 董锡玖:《中国舞蹈史》(宋、辽、金、西夏、元部分),文化艺术出版社1984年版,第103页。

表演。男丑角拄拐杖,装瞎子;女丑角斜背包袱;其余四名男子挎腰鼓,戴礼拜帽,四名女子持锣,搭盖头。但全部表演者都由男子扮演。演出者边唱边表演,唱的内容有民间故事、传统戏曲,也有歌唱历史人物和天文地理的,演出形式主要为跑场子、摆画面、变队形等。男女丑角表演时诙谐风趣,逗人欢乐。唱段多种多样,流行较广的有《十二个月》、《织手巾》、《送饭》、《王林休妻》等,富有浓厚的生活气息。

西北甘、青、宁、新地区则广泛流行一种民间传统仪式曲——宴席曲。西北回民把有喜事称为“有宴席”,因此,凡能在宴席场进行演唱的歌曲通称为宴席曲。这种民间演唱形式最早出现于回族聚居的甘肃临夏地区,逐渐扩大到西北其他地方,撒拉、保安、东乡等族人民在结婚时也有演唱宴席曲的习俗,但有自己的民族特色,明显地是受到回族宴席曲的影响。

宴席曲内容十分丰富,形式多种多样。它是一种民间散曲,只有唱词和舞蹈动作,没有人物故事,也没有科白,没有乐器伴奏,是单一的清唱。它保留着宋、元时代西北少数民族民间小曲的古老风格。部分宴席曲中还有类似“花儿”一样的衬词、虚词,说明它与“花儿”有着血缘关系。但是它与“花儿”又不同,花儿称为野曲,是在野外所唱,内容多为情歌;宴席曲称为家曲,是在宴席场所唱;花儿曲调高亢豪放,一首歌词多合唱,不适合舞蹈,宴席曲曲调婉转柔和,节奏性强,适于舞蹈。

宴席曲可分五类:散曲、叙事曲、五更曲、说唱曲(也称“打调”)和酒曲。

叙事曲。多为两句式和四句式,内容以爱情故事和历史故事为主。如两句式《方四娘》:“黄河南来是三乡,三乡里出下的方四娘。一岁上尕来两岁上大,三岁四岁上说巧话。五岁六岁跟娘转,七岁八岁上学茶饭。”四句式《四贝姐》:“正月里到了正月正,媒人到家里来订亲;婚姻订到人屠家,四贝姐心里不服嫁。”

说唱曲。又名“打调”，是一种富有民族特色的民间说唱形式。说文分起头、正文、结尾，句子长短不齐，语言生动活泼，内容广泛，如《打账主》、《庄稼人》、《懒大嫂捉吃蚤》、《园子家》等。它由两种曲牌组成，用说唱调唱正文，用“三朵花儿开”调结尾。

酒曲。曲名很多，规矩复杂，戒律比比，曲调优美，是在宴席场上演唱的，所以只是上肢有舞蹈动作，有的端酒在手，加唱边舞，敬酒耍笑。

散曲。除上述三种以外的宴席曲叫散曲。曲调很多，一般是一词一曲，固定不变，曲文结构各具特色。如四句式《哭五更》：“一更里鼓儿天，天天每日里不见个丈夫的面，我丈夫要回来，还得个绵羊者献。”还有五句、六句等多句式结构的，大都没有雷同的词，所以不能换调演唱。

回族的宴席曲的演唱形式有独唱、对唱、和唱、随唱、问答、独唱加和唱、对唱加和唱等，形式灵活多样。宴席曲的舞蹈基本上是二人或四人对歌对舞，旁人伴唱或众和形式。基本动作或动作名称大都用拳术名称组成，如鹞子翻身、黑鹰展翅、老爷抽刀、三道步、雁落平沙、四门斗子、犀牛望月、大小梅花、虎展腿、凤凰点头等，每首不同曲调的宴席曲一般都有固定动作。宴席曲都由男子演唱，妇女不能参加。^①

（三）花 儿

“花儿”是一种山歌，产生并流行于甘、青、宁、新等西北部分地区，为回、汉、土、撒拉、东乡、保安及部分裕固、藏族群众用汉语演唱的一种口头文艺形式。

以回族为主的信仰伊斯兰教的少数民族，包括东乡、保安、撒拉

^① 有关“宴席曲”资料，曾参考周梦诗：《临夏回族宴席曲》一文，载《西北回族与伊斯兰教》，宁夏人民出版社1993年版。

等族所创造的河州花儿,具有别具一格的民族情调和地域色彩,风格粗犷沉郁。河州花儿系列有许多分支,按民族可分为回族花儿、土族花儿、撒拉族花儿、东乡族花儿等;按地区可分为甘肃花儿、青海花儿、宁夏花儿、新疆花儿等。新疆花儿又称“花曲儿”。

河州花儿曲调丰富,文词优美、朴实、生动、形象,结构严整。其基本样式是每首四句或六句,也有特殊的每首五句或七句。一般单数句四顿,单字尾;双数句三顿,双字尾。唱词大多采用比兴方式,每首开头两句与下文内容无关联,以地理典故、历史典故、眼前事物作比兴,后两句为本题。整体结构呈相对称的扇面对形式,格律要求严整。演唱比较自由,以独唱为主。曲调悠扬、辽阔、高亢、奔放。曲子很丰富,现从民间整理出来的曲谱有一百多种,在群众流传比较广泛的有四十多种,有《白牡丹令》、《河州令》、《尕马儿令》、《脚户令》、《大眼睛令》、《尕阿姐令》、《水红花令》、《憨肉肉令》、《撒拉令》、《保安令》等。这些曲调是分别根据地域、民族、衬词衬句、动植物和人物特征命名的。曲令的类型有长令、短令等,长令演唱速度较慢,节奏较舒缓,拖腔长,缠绵悠扬,抒情优美,如“尕马儿令”、“水红花令”等;短令演唱速度较快,节奏较紧张,拖腔短,刚健明快,热情激越,如“白牡丹令”、“金点花令”等。由于各地区、各民族的其他民歌对花儿的影响,以及调令本身的发展和民族化,花儿中出现了大量衬词变格现象,因而出现了子母令,即由母令(花儿中一个令的原始调子)而派生出子令(变异了的调子),如河州大令派生出河州二令、河州三令等。

花儿的唱法很多。有以自哼自唱为主的轻声唱法;有以真声为主,并通过胸腔和口腔共鸣的苍音唱法;有以男声提高八度音的假声来与女声对唱的尖声唱法;有将尖音和苍音结合,将真声和假声融为一体的尖苍音唱法。

在花儿流行的地区,常常有群众性自发组织的大规模演唱花儿的歌咏集会。参加群众少则数千,多则几万,人们在山上搭起帐篷,燃

起篝火,通宵达旦,歌声不绝,呈现一派欢乐景象。花儿会在许多地方季节性地定期举行,如每年农历五月端午节青海民和有峡门花儿会,农历六月十五日至十七日青海互助有丹麻花儿会,农历五月十七日甘肃岷县有二郎山花儿会,青海大通在农历六月初六日有老爷山花儿会,农历四月初八日青海西宁有凤凰山花儿会,农历六月初青海互助有五峰山花儿会,农历四月二十八日甘肃和政有松鸣岩花儿会,农历六月十四日至十六日青海乐都有瞿县寺花儿会。甘肃临潭、临洮、康乐三县之间的莲花山花儿会规模最大,每年农历六月初二至初六举行,这个花儿会虽属洮岷系列花儿,但参加盛会的群众是多民族的。^①

(四) 抗日歌曲

回族共同体形成后,广大回族同胞与全国各族人民更加紧密地联系在一起。鸦片战争后,中国一步一步地沦为半殖民地半封建社会,回族同胞和全国人民一样,为国家的命运和前途忧虑,他们挺身而出,英勇抗击外国入侵者。

二十世纪三十年代,日本帝国主义悍然发动了大规模的侵华战争。广大回族同胞与全国人民一起,奋起保卫祖国、保卫家乡的同时,创作了一批抗日爱国歌曲,以激励广大回族同胞的斗志。

《中国穆斯林抗敌曲》是1938年中国回民救国协会谱写的。歌词为:

起来吧!中国的穆斯林,举起我们的宝剑,发出我们的吼声,贯彻爱国的品德,负起保族的使命,认清我们的敌人日本。它施放无情的炮火,它残杀我们的国民,要把中华一口并吞,我们决不受它的侵袭。穆斯林!前进!前进!^②

^① 有关“花儿”资料,曾参考孟国芳、柯扬《河州花儿》一文,载《西北回族与伊斯兰教》,宁夏人民出版社1993年版。

^② 载《中国回民救国协会会刊》1938年第2期。

回族音乐家马丝白为这首歌谱了曲,使全国各地穆斯林广为传唱,起到了很好的宣传作用。

《中国穆斯林进行曲》,原流行于西北地区,后来在全国穆斯林中也广为流传。歌词为:

我们是青年人,中国的青年人。青年要领导大众,向前迈进。我们爱教,更爱祖国,青年的穆斯林勇敢前进。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。我们是青年人,中国的青年人。青年要领导着大众向前进。用我们的热血捍卫祖国,青年的穆斯林勇敢前进。^①

王梦扬(1905—1990年),又名孟阳,著名回族新闻工作者。在抗战期间为两首抗战歌曲作词谱曲,其一为《迈进》,王梦扬作词:

全中国的穆斯林,大家要奋起负起抗战建国的使命。我爱我宗教,更爱我祖国,国若灭亡教安能独存。亲爱的同胞们,大家莫迟疑,快向胜利道路上迈进。全中国的穆斯林,大家要奋起抵抗日本军阀的侵袭。^②

其二为《中国回族抗战歌》,薛文波词,王梦扬曲,内容是:

敌虏饮马黄河水,神圣抗战起怒涛;
回民自身真肝胆,偷生为耻战为高。
礼拜寺今成焦土,无辜妇孺染血膏;
悲哉教胞五千万,蒙辱含羞在今朝。
文秀遗风今尚在,彦虎烈气犹未挠;
……
倭寇破灭腾欢日,回族男儿解战袍。

① 载《中国回民救国协会会刊》1937年第1期。

② 载《中国回民救国协会会刊》1938年第2期。

抗日战争时期,中国共产党为了发动和组织回族人民投入抗日救国运动,在华北地区组织和领导了几支回民支队,回民支队中流行着几支抗日歌曲,其中影响较大的是《回民支队大合唱》,歌词为:

抗日火焰燃烧在大平原,伊斯兰的教胞们挥起战斗的臂膀,
在共产党的爱护培养下,组织起自己的武装。高举起鲜明的少数民族的旗帜,发挥勇敢善战的优良传统,我们誓为回民的自由,
中华民族的解放,永远跟着共产党!直到最后的胜利,直到敌人的灭亡。^①

二、乐 器

(一) 元代的回回乐器

元代宫廷中有回回乐队,民间也广泛流行着阿拉伯、波斯音乐,他们使用的乐器主要来自阿拉伯、波斯和中亚突厥民族的乐器。

箜篌。弹弦乐器。汉代时已传入内地,是唐龟兹乐的主要乐器。龟兹乐在唐代盛极一时,所用十五种乐器,即竖箜篌、琵琶、五弦、横笛、箏、都昙鼓、毛员鼓、羯鼓、铜钹、贝、笙、箫、答腊鼓、腰鼓、鸡娄鼓,大多传自波斯、天竺和埃及。其中箜篌在元代形制有变化。“制以木,阔腹,腹下施横木,而加轸二十四,柱头及首,并加凤喙。”(《元史·礼乐志五》)所谓“二十四柱”,是指音箱直立部分靠近奏者近身一弦的一边排列的柱位而言,其弦数多少不定。元人杨瑀《山居新语》云:“畏吾儿僧间间,……世习二十弦,即箜篌也,悉以铜为弦。”是二十铜弦的箜篌,其他记载中有十四丝弦的箜篌。

琵琶。弹弦乐器。亦为唐时龟兹乐器。元代的形制是:“琵琶,制以木,曲首,长颈,四轸,颈有品,阔面,四弦,面饰杂花。”

^① 载宁夏大学回族文学研究所编,《回族文学丛刊》创刊号。

胡琴。拉弦乐器。宋代即有马尾胡琴,元代胡琴基本同于宋代。其形制是:“胡琴,制如火不思,卷颈,龙首,二弦,用弓挟之,弓之弦以马尾。”

元代首次引进的回回乐器有:

火不思。弹弦乐器。《元史·礼乐志五》:“火不思,制如琵琶,直颈,无品,有小槽,圆腹如半瓶榼,以皮为面,四弦,皮絃同一孤柱。”火不思或作浑不似,是突厥语 qobus 的音译,唐时已传入我国西北少数民族地区,宋人俞琰《席上腐谈》中有“浑不似”、“胡拨四”之记载,可见已传入内地,到元时正式列入“宴乐之器”。据明代仿制的火不思,这是一种四弦弹拨乐器。不过,元时还有一种铁制的火不思,杨瑀《山居新语》载:“镗铁胡不四,世所罕有,乃回回国中上用之乐,制作轻妙。”

七十二弦琵琶。首见于刘郁《西使记》:“丁巳岁(1257年)取报达国。……琵琶三十六弦。初,合法里患头痛,医不能治,一伶人作新琵琶七十二弦,听之立解。”《元史·郭宝玉传》记有郭侃随军破报达事迹,“得七十二弦琵琶”。研究者认为,这种七十二弦琵琶与今天新疆维吾尔族中流行的卡龙属于同一类弹弦乐器。^①

兴隆笙。系中统年间(1260—1263年)由回回国所进贡。由楠木制成的音箱,音箱上有九十根紫竹管,以竹为簧;从音箱向外伸出十五个“小概(键)”,上竖小管,管端安装铜杏叶;有两个皮“风口”从音箱通出,用两个“面如琵琶”有柄的风囊系在风口上,演奏时,一人按小管,一人鼓风囊,则簧自随调而鸣。这种乐器进贡来时,有声无律,玉宸乐院判官郑秀考正音律,分定清浊,加以改进,列入宴乐之器,大朝会时演奏,用乐工三人,一人鼓风囊,一人按律,一人运动机簧,在大明殿上的改制的兴隆笙(改名殿庭笙),盾头两旁立,刻木孔雀二

^① 见杨荫浏,《中国古代音乐史稿》(下册),人民音乐出版社1981年版,第728页。

个,饰以真孔雀羽,演奏时孔雀随节拍飞舞。到延祐年间,元廷又增制十具,但不用孔雀,宴会时,殿庭笙一奏响,众乐俱作,笙止,其他乐声亦随之告终。

(二) 明清时期传入之中亚乐器

明清时期来自中亚、波斯等地的乐器仍有传入内地。

苏尔奈。是波斯语 surnay 的音译。属吹管乐器。木管铜口,九孔,能吹出激越的声音,可能很早就传入我国新疆地区,明代开始在内地流行,称为“唢呐”,显然是“苏尔奈”的音译。先用于军中,称为“号笛”。

桑图尔。是波斯语 santur 的音译。属击弦乐器。源出波斯地区,传入今新疆地区。大约在明末清初时,葡萄牙人从海路带到澳门,再由澳门传入内地,并称之为“洋琴”或“扬琴”。

(三) 现代回族乐器

口弦。吹奏乐器。又称“口口”或“口弦子”,是一种流行于今宁夏回族自治区的民间袖珍乐器。回族姑娘用篾梁或竹片削成十厘米长的酒瓶形弦身,中间刻一舌簧,弹奏时将舌簧的一端轻轻含入双唇间,用丝线流苏吊穗扯动另一端,口弦簧产生震动,便发出“嗡嗡”的声响。弹奏的姑娘按照口形、气力的变化,发生声响,用以表达感情,称为“口弦语”。改进后的口弦用金属片制成,其形如钳,圈上连簧片,演奏时用右手弹拨簧片,靠空气震荡发音。

埙。吹奏乐器。流行于宁夏回族自治区。此种乐器中国古已有之。元代宫廷用登歌乐祀昊天上帝、先皇、太庙,登歌乐器有埙,其形制为:“陶土为之。围五寸半,长三寸四分,形如秤锤。六孔,上一,前二,后三。韬以黄囊。”(《元史·礼乐志二》)现在流行的埙,又称哇呜,一般用黄胶泥捏成中空的扁豆形、牛头形、鸡蛋形,并扎一吹口和几个小孔。吹奏时须要放孔、压孔。音域较窄,音量也较小,只能吹奏简单的曲子。因它取材方便,制作简单,深受广大回族群众喜爱。

咪咪子。吹管乐器。流行于宁夏回族自治区。以芦苇、柳皮或麦秆为管，中段掏空刮薄或剖成若干条，用手将两端挤压中间，用火烤成橄榄形，外贴苇膜或薄纸。上端吹口无簧，上节设三个按孔，下节设四个按孔，吹奏时常发出颤音，多演奏抒情或悲伤曲调。

箫箫子。吹管乐器。又称咪咪、弯箫。流行于宁夏回族自治区。它是将竹管一头烤弯上烙六个按孔制成，吹口不设簧片，竖吹，音色浑厚。

索勒。吹管乐器。流行于宁夏回族自治区。管身木制，形近唢呐，有八个按孔，前七后一，管下端套一切口葫芦，吹嘴为双簧片。演奏时左手拇指按背孔，食、中、无名指按上三孔，右手食指、中指、无名指、小指按下四孔。音域很宽，达到两个八度，音色浑厚。

角笛。吹管乐器。由坝(泥哇鸣)演变而来。木制形如角，有单管、双管之分。单管形体较小，长约三十三厘米，设六个按孔，横吹，吹在较粗的一端，音域可达两个八度，音色明丽；双管形体较大，长约八十三厘米，粗端上下各有一孔，体内有两管，各设六个按孔，近凸面管短而细，发音较高，音色悠扬，近凹面管长而粗，发音低，音色深沉，音域为两个八度。两种角笛均不设膜孔，后端不通，尾上方设有气孔。笛身多彩绘，饰有流苏。

暖仔。吹管乐器。流行于福建泉州一带。它是从古老的回族乐器“苏尔奈”演变而来，是唢呐的一种。泉州地方戏中常用这种乐器主奏，以增加热烈气氛。

羊头弦子。弹拨乐器。流行于宁夏回族自治区。琴身木制，音箱呈椭圆形，上蒙羊羔皮，琴头饰如羊头，设两个弦轴，张两根丝弦，用拨子弹奏，亦可用拇指弹拨。音色清脆，可用于自弹自唱或伴奏。

三环。打击乐器。流行于宁夏回族自治区。它由三个铁环组成，主环较大，下接环把，主环两侧下方接两个中环，各环套三个小环，把端缀有彩穗，用时手持环把摇动或上下摇晃发声，用于器乐合奏或歌

舞伴奏。

环鐮。打击乐器。流行于宁夏回族自治区。由鐮和铜环组成,大小不一,大者直径约四十厘米,鐮体四周上翘,缀数十小铜环,使用时两手各持鐮摇动,发出“唰唰唰”巨响,常在舞蹈高潮时使用。

羊扇板。打击乐器。流行于宁夏回族自治区。在羊髀骨的宽边上钻数孔,其中两孔系彩色丝带或彩球,其余各孔系小铜铃。演奏时手握细端,铃、板相击。这种乐器主要用于歌舞伴奏。

环鼓。打击乐器。流行于宁夏回族自治区。鼓身木制,呈长筒形,两端有筒箍,上有铜环。鼓面用小羊羔皮。演奏时左手扶鼓斜置胸前,右手拍击,亦可边击边摇。多用于坐唱和表演唱伴奏。^①

第三节 戏剧、曲艺

一、戏剧

(一) 杂剧表演

有关元杂剧的创作情况和回回杂剧作家的创作活动,已在第一章第三节中阐述。元代回回人大量进入中原后,不仅涌现了许多杰出的杂剧、散曲作家,而且还涌现了像米里哈这样的著名演员。据元夏庭芝《青楼集》称米里哈为“回回旦色”,歌喉清宛,妙入神品,专攻花旦杂剧,一时负有盛名。由于资料缺载,除米里哈以外,尚未见到有其他回族杂剧演员的记载。

(二) 京剧

^① 有关“现代回族乐器”资料,参考中央民族学院少数民族文学艺术研究所编:《中国少数民族乐器志》,北京新世纪出版社1986年版。

自清乾隆年间四大徽班陆续进京演出,后又吸收汉剧、昆剧、秦腔部分剧目、曲调和表演方法,逐渐形成相当完整的京剧艺术风格和表演体系。京剧唱腔基本属于板腔体,以西皮、二黄为主要腔调,伴奏乐器用京胡、二胡、月琴、三弦、笛、唢呐等管弦乐器和鼓、锣、铙钹等打击乐器,表演形式有唱、做、念、打,多用虚拟性的程式动作。京剧是我国传统戏剧中最有影响的剧种,是宝贵的祖国文化遗产。

回族是一个十分善于吸收中华传统文化的民族。从晚清时起,许多著名的回族京剧表演家活跃于舞台。

表演老生的著名回族京剧艺术家有王庚生、马连良、哈宝山等。王庚生(1889—1971年),天津人,初从杨小楼学武功,后学谭富英派,颇有造诣。后专事京剧研究,曾口述《京剧生行艺术家浅论》一书。马连良(1901—1966年),字温如,北京人。幼年入喜连成班,初学武生,后从蔡荣贵学老生。十岁时即登台演出《定军山》、《打棍出箱》等剧,以后名声大振,三十年代时即与谭富英、奚啸伯、杨宝森并称“四大须生”。唱腔甜润酣畅,念白清晰传神,做工潇洒飘逸,对京剧生角传统技术有过改革,形成了京剧马派艺术。演出主要剧目有《借东风》、《鸿门宴》、《苏武牧羊》、《赵氏孤儿》等。马连良不仅是回族中最杰出的京剧演员,也是我国京剧史上名声最大的京剧演员之一。哈宝山,1913年生,北京人。九岁时从蔡荣贵学老生,十岁开始演戏。1926年参加马连良的扶风社当演员。1931—1949年间先后入荀慧生班、谭富英班、杨宝森班、程砚秋班、梅兰芳班演出,主要剧目有《借东风》、《四进士》、《甘露寺》、《凤还巢》等。华家班著名女演员华玉凤,民国初年从北京迁到湖北襄樊,她是花旦,晚年改为须生,主演《碰碑》、《张松献图》等。

著名京剧表演艺术家侯喜瑞是负有盛名的花脸演员。侯喜瑞(1892—1983年),字蘅如,北京人。十一岁时入喜连成科班,先后从勾顺亮、萧长华等学艺,初习老生,后改花脸,在黄润甫指导下,艺事

日精。他兼融诸家之长,在表演艺术以及脸谱、服饰等方面不断创新,形成独特的架子花脸艺术风格。先后曾与著名京剧演员杨小楼、梅兰芳、余叔岩、程砚秋、高庆奎、马连良等合作演出,主演的剧目有《取洛阳》、《法门寺》、《连环计》、《清风寨》、《盗御马》、《闹江州》等,塑造出数以百计的性格鲜明、富有特色的舞台艺术形象,并创立了独树一帜的艺术流派——侯派。回族花脸演员还有马洪保,他曾在老河口等地演出,以其浑厚的唱腔和功夫,博得鄂西北广大观众的称赞。

著名旦角雪艳琴(1906—1986年),原名黄咏霓,北京人。她四岁时学唱梆子,七岁时以艺名金筱仙演出。十五岁后改唱京剧,拜靳国瑞为师。1923年后以艺名雪艳琴在北京演出,得尚小云指导,青衣、花衫、花旦、刀马旦功力日进,成为北京名角。1927年赴上海与高庆奎、周信芳同台演出于天蟾舞台。1928年又与郝寿臣、谭富英、周瑞安演出于沪。我国第一部有声戏曲片《四郎探母》就是她与谭富英合拍的。艺术上巨大的成就,使她被列为“四大坤旦”之首。以后较长时间从事传教活动。

(三) 地方戏剧和话剧

我国有丰富多采的地方戏剧,回族的地方戏演员也作出了许多贡献。

汉剧生角尹春保,武昌人。幼家境贫寒,从汉剧琴师俞炳学唱汉剧。初在茶楼酒肆清唱,因其嗓音高亢,音域宽广,深受汉剧爱好者欢迎。1925年时,在荆州、沙市、九江等地演出,一举成名,年仅十六七岁。演技日精,至三十年代时更负盛名,时人撰文赞扬其表演艺术云:“扮相在现生角中,首屈一指。唱以巧胜,最擅偷字抢板之长。聆其戏,如饮伏汁酒,味佳而极可口。”^①

滇剧表演家王树萱(1877—1947年),原名马朝龙,云南昆明人。

^① 《汉剧伶人品咏:生角中品之二尹春保》,《太阳灯》1938年2月1日。

十岁拜滇班著名文武老生王辅臣为师,后改今名。改唱丑角后,名声大振。他演戏坚持四不苟:台上一丝不苟,台下观众多少不苟,大戏院、乡村演出不苟,报酬多少不苟。

“五四”运动后,由于欧洲戏剧传入中国,中国现代话剧开始兴起。许多回族演员在话剧舞台上崭露头角,有的还成为著名电影演员。如:王莘(1916—1990年),原名王光珍,江苏南京人。读高师期间,曾参加独幕剧《压迫》、《女神》等演出。毕业后一度担任小学教师,其间参加“左联”领导的“磨风剧社”,并排演易卜生的名著《娜拉》,开始演员生涯,曾在话剧《罪犯》(又名《谁的罪》)、《大雷雨》、《母亲》、《武则天》、《罗密欧与朱丽叶》、《雾重庆》、《北京人》、《家》、《清明前后》、《草莽英雄》中担任女角。1946年参加上海昆仑影业公司,在《一江春水向东流》、《八千里路云和月》、《丽人行》、《天堂春梦》等影片中担任重要角色。新中国成立后,在八一电影制片厂任导演、副厂长、顾问等职,导演过不少好片。张平(1917—1986年),原名仇平,山东人。少年学徒时参加业余剧团。1936年在上海救亡演剧五队,演出过《放下你的鞭子》、《广州暴动》、《血祭上海》等剧。1948年起为东北电影制片厂演员,主演过《无形的战线》、《赵一曼》、《钢铁战士》、《沙家店粮站》等影片,以后曾为中央实验话剧团演员和北京电影制片厂演员。

二、曲艺、杂技

(一) 曲 艺

清末评书艺人马诚方,原籍甘肃永昌。父为运河船夫,因生计困难,随父飘泊江湖,以说《水浒》为生。后定居北京,仍以说书为业,演技日臻,自成一派,成为京中著名评书艺人。

马诚方之子马德禄,为民国初年的相声艺人,被称为“相声八德”

之一。

马三立,1914年生,十四岁时随父马德禄学艺,后拜周哈谟(本名周德山)为师,学会说、学、逗、唱各种类型的二百余段相声,并自编自演《吃元宵》、《文章会》、《卖王器》、《开粥厂》、《姓名学》、《买卖论》等剧目,在京津一带享有很高声誉。新中国成立后,在天津人民广播电台、天津市曲艺团工作。他的表演,醇厚、灵俏、风趣、幽默,深受观众喜爱。

竹琴艺术家贾树三(1902—1954年),四川成都人。因排行第五,人称“贾五儿”,又因三岁时失明,故又称“瞎五儿”。清末,从事曲艺、戏剧等艺术活动,师从李草药学竹琴(扬琴),又从马少成学唱三国戏,开始清唱卖艺生涯,或沿街卖唱。1923年返成都,拜蔡觉之学扬琴。由于不断积累经验,将以往由五人或多人各扮角色、轮流起唱的传统演唱形式,改为由他一人独唱全剧,创立声情并茂、形神兼备、雅俗共赏的独特艺术流派,人称“贾派”。他在成都锦春茶楼设固定书场,同时又在“新世界”、“知音”、“益智”、“芙蓉亭”等各大书场演唱,一时名声大噪。他在演唱时,以墨镜遮眼,以竹筒击打节奏,以不同情调唱腔表达喜怒哀乐,先后演唱《白蛇传》、《琵琶记》、《花魁记》、《铡美案》、《三气周瑜》、《三英战吕布》和《韩世忠与梁红玉》等文戏武曲。由于不断推陈出新,使竹琴技艺不断改进,他自己连续二十余年演出盛况不衰。时人赞其琴技高超:“耳听千军万马之声,回首依然贾瞎子;拍开风光雪月,伤心谁问李龟年。”有《贾树三竹琴选集》,收入他的唱本十八出。

(二) 杂 技

回族同胞中也涌现了一些杂技著名演员。北京人王文礼(1914—1987年),艺名王小孩。师承中国车技创始人之一的刘绪章,参加刘绪章创办的“万里云程武术踏车会”,成为该会第二代传人。新中国成立后入北京市群众杂技团、贵阳市杂技团工作,创作了许多车技

节目。

北京人王雨田,自小热爱杂技,因家境贫困,常受别人欺凌,想练习武功,以保卫自己,不料他竟练会了杂技——空竹表演,以及飞叉等,并以此在天桥卖艺为生。后来他女儿也成为著名的空竹演员,故人称“空竹之家”。

河北人马守义,寓居武昌,早在二十世纪二十年代就成为著名的魔术师。他擅长大型魔术表演,名驰中外,凡地方公益之游艺聘请他时,每每义务演出。抗日战争爆发后,他经常通过魔术表演来宣传抗日思想。1938年6月,在蒙、藏、回族各界于汉口举行的欢迎世界学联代表会上,马守义表演了三套极有意义的魔术:第一套变出了和平之神——一只鸽子;第二套变日本国徽为一套万国旗,表示全世界人民团结反对日本侵略者;第三套变出一面用英文写的“爱好和平的人起来,为打倒日本帝国主义而斗争”的旗子。

第三章 哲学、社会科学

第一节 哲学

一、元代儒学思想在回回人中的传播

自从孔丘开创儒家学说后两千多年来,儒家为适应各个时期封建统治阶级的需要,总是从孔子学说中演绎出各种应时的儒家学说来,它长期统治着中国的学术思想,处于正统思想地位,它的经典是封建统治阶级的最高教条,成为中国封建文化的主体。

当大批回回人随着蒙古军队进入中原之时,金和南宋正处于对峙时期,南北之间在儒学思想发展上有很大的差异。

两宋时期正是理学思想的形成和发展时期,并逐渐成为儒学思想的主流。理学,始于北宋周敦颐,中经二程(程颢、程颐),集成于南宋的朱熹。他们把反映封建地主阶级利益的“三纲”、“五常”加以理论化、系统化,成为全社会的共同秩序和宇宙的规律,成为神圣不可侵犯的天理。而这个天理,体现在圣人身上,由尧、舜至孔、孟,直到宋代的二程、朱熹,形成一个所谓圣传的道统。所以理学又称道学。理学家把“三纲”、“五常”上升到世界本体的高度,获得了哲学的意义。这

在儒家的理论思维上,形成了一套比汉、唐儒学更加成熟的唯心主义体系,是维护封建制度的思想工具,所以“时君世主,欲复天德王道之治,必来此取法矣。”(《宋史·道学传》)

南宋时期,理学中形成了以朱熹为代表的客观唯心主义体系和以陆九渊为代表的主观唯心主义体系。但不管是朱熹的“格物穷理”也好,还是陆九渊的“发明本心”也好,他们之间只是方法不同,所要体验和获得的天理,也仍然是现实的“三纲”、“五常”。南方的理学家都是朱熹、陆九渊的直接继承者。元朝灭亡南宋前后,回回人(回族先民除外)还没有南下,南方的朱学和陆学人物,都是汉族学者。

理学在北方的传播是比较晚的。当时“南北道绝,载籍不相通”,南宋的理学著作在北方流传不多。金末的儒学,只讲些经学章句,显得支离繁琐,处于衰敝之中。直到元太宗七年(1235年),蒙古军队占领德安(今湖北安陆),江汉先生赵复被俘,北儒杨惟中、姚枢把他从俘虏营中挑出,请到燕京(今北京),建立太极书院,请他讲授其中。赵复以其所记程朱所著诸经传注,选取遗书八千余卷,又著《传道图》等书,对孔孟之道、程朱理学的书目、宗旨、师承关系作全面介绍。从此,理学在北方广为传播,元代几位北方大理学家许衡、郝经、刘因等都因读了这些书才尊信理学的。

大批回回人随蒙古军队进入中原后,继续南征北战,他们多数戎马一生,没有时间和机会坐下来读书、学习汉文化。随着战争的平息,以及他们子女的成长,掌握文化、尤其是汉文化,成为下一代做官、为民不可缺少的条件。读书、掌握汉文化必须接触儒家典籍,于是儒家学说在回回人中传播,在回回人中涌现儒家学者,这是在中国这片土地上无可避免的现象。

著名政治家赛典赤·赡思丁是最早见于史料记载的一位懂得儒学的元代回回人。他在成吉思汗时随其父苦鲁马丁入华。《元史·赛典赤赡思丁传》称:赛典赤·赡思丁一名乌马儿,回回人,“别庵伯尔

之裔。其国言赛典赤，犹华言贵族也。”“别庵伯尔”是波斯语先知、使者之意，是穆罕默德的称号之一；“赛典赤”是阿拉伯语 Saiyid Ajall 二词的连读，Saiyid 义为首领，是穆罕默德之婿阿里的后裔的尊称，穆罕默德无子，阿里的后裔就是圣裔了；Ajall 是至尊荣的意思，“赛典赤”就是尊贵的圣裔之意。赛典赤·赡思丁怕别人闹不清他是“圣裔”，遂“自云世家同中国孔子宗系”（王恽：《中堂事记》下，《秋涧先生大全集》卷八一）。由此可见，在中统初或在此之前，他本人对孔子就很了解，对孔子在中国人心目中的地位也很清楚。到至元十一年（1274年）赛典赤·赡思丁奉命出任云南行中书省平章后，“创孔子庙，明伦堂，购经史，授学田，由是文风稍兴”（《元史·赛典赤赡思丁传》），这就不会奇怪了。赛典赤·赡思丁不仅仅是一位熟悉孔孟之道的回回政治家，还是一位提倡用儒学来教育子弟、提高文明风尚的回回人。

画家高克恭的父亲高亨，是入华后的第三代回回人。高亨，字嘉甫，“以力学，不苟媚事权贵，为六部尚书器重，归以其女，因奉母夫人翟氏居燕。时皆知名士，嘉甫朝夕讲肆，遂得大究于《易》、《诗》、《书》、《春秋》及关洛诸先生绪言。搢绅交章论荐，世祖召见便殿，奏对皆经世要务，而嘉甫雅不乐仕，归老房山”。其子克恭，“蚤习父训，于经籍奥义，靡不口诵心研，务极源委，识悟弘深。”（邓文原：《故太中大夫刑部尚书高公行状》，《巴西文集》卷一）。由此可见，高亨、高克恭父子都是熟读儒家经典的知识分子，他们接受知识的途径几乎无异于汉儒。

康里人不忽木与子回回、峒峒，皆有很深的儒学素养。不忽木受学于大儒许衡，“日记数千言，衡每称之，以为有公辅器”。至元十三年（1276年），不忽木等上书世祖忽必烈，建议在大都（今北京）开办学校，培养蒙古人子弟，“选德业充备足为师表者，充司业、博士、助教而教育之。使其教必本于人伦，明乎物理，为之讲解经传，授以修身、齐家、治国、平天下之道。”（《元史·不忽木传》）世祖常与不忽木论古今

成败之理,甚至认为许衡之论治不及不忽木。(赵孟頫:《文贞康里公碑》,《松雪斋文集》卷七)。其次子嚶嚶,“幼肄业国学,博通群书,其正心修身之要得诸许衡及父兄家传”。尝言:“儒者之道,从之则君仁、臣忠、父慈、子孝,人伦咸得,国家咸治;违之则人伦咸失,家国咸乱。”(《元史·嚶嚶传》)不忽木父子对儒学重要性的认识,已提高到国家安危的高度。其长子回回,曾从理学家吴澄游,好读《易》。

又有勛实戴者,字士希,河南伊川鸣皋镇回回炮手军总管。他是一位热衷于通过办学来弘扬儒学的回回人。他以自家之财创办书院,十年始就。其子慕颜铁木,复建稽古阁,贮书万卷,延祐间诣京师,因集贤学士陈颢以闻,奉敕赐名伊川书院。仁宗命翰林直学士薛友谅撰敕赐伊川书院碑文,集贤学士赵孟頫书之。^①

元代回回人凡需接受汉文化,必然要接受儒家学说,这已是十分普遍的现象。但回回人潜心研究儒家学说、并有著作问世者并不多,贍思和伯颜是造诣最深的两名学者,也是列入《元史·儒学传》中仅有的两位回回学者。

贍思(1277—1351年),其祖父鲁坤,随蒙古军东来,居真定。父斡直,“始从儒先生问学,轻财重义,不干仕进”。贍思从小接受儒学教育,“生九岁,日记古经传至千言。比弱冠,以所业就正于翰林学士承旨王思廉之门,由是博极群籍,汪洋茂衍,见诸践履,皆笃实之学。”(《元史·儒学传》)贍思博学多才,“邃于经,而《易》学尤深”。有经学方面的著作《四书阙疑》、《五经思问》、《老庄精语》等多种,可惜早已散佚了。

伯颜(1292—1358年)^②,名师圣,字宗道,哈刺鲁人。明正德《大名府志》卷十《文类》中,有一篇《伯颜宗道传》,现将其中有关伯颜治

^① 陈垣:《元西域人华化考》卷二《儒学篇》。

^② 此生卒年据《伯颜宗道传》,《元史·儒学传》作六十四岁,即1295—1358年。

学材料抄录如下：

侯名伯颜，字宗道，北地人也。其部族为曷刺鲁氏。……侯父早丧，诸子皆华衣锦帽纵鹰犬驰逐为乐，惟侯谦恭率逊，举止如儒素，恒执书册以游乡校。母亦贤明，遂使就学。有儒士黄履道，江淮人也，聚徒数千人，侯往师之。时朱子书未大行，学者惟事注疏，从事数年，终若不自得。一日，有以《四书》见示者，一览辄欣然曰：“圣贤之事，其在斯乎！”尽弃其学而学焉。其师见其颖悟，欲教以诗赋，为禄仕计。侯雅不乐，无寒暑昼夜诵习不辍。又数年，诸史百家之言无不遍观。性复聪敏，一过辄不忘，有来问者，应答如响。讲授之余，令弟子执册，侯端坐剖析，朗然其旁，引子、史与其注文，皆嘿识无遗，由是人大服之。所居有小斋曰“友古”，学者云集，村落寄寓皆满。其后来者日众，则各为小房环所居，百有余间，檐角相触，骈集如市。且广其斋曰“四勿”，因自号曰“愚庵”。择隙地为祠堂，以祀其先，弟子则春秋释奠先圣先师，其师黄履道亦相设而事为。父母丧事，悉如礼制，浮屠葬师皆不用。……于是伯颜先生之名溢于河朔，虽田夫市人亦能知之。

这是一篇生动真实记述回回学者勤奋学习儒学，毕生从事教育的宝贵资料。据《元史》本传，伯颜平生编辑“六经”，多所著述，皆毁于战乱。

此外，钦察伯牙吾人泰不华亦为儒者，有志于邵子（邵雍）之学；诗人丁鹤年亦为儒者，通《诗》、《书》、《礼》三经。

元代回回儒者，其所学及著述，均为宋代理学的继承与发展。不忽木师从北方大理学家许衡；回回则从南方大理学家吴澄；泰不华师从周仁荣，仁荣父敬孙，金华王柏弟子，仁荣承其家学，当宗朱学，泰不华又与苏天爵相善，天爵为元代另一位大理学家刘因的传人；贍思之师王思廉为金儒元好问的门生；伯颜师圣受业宋进士建安黄坦（履道）。元代陆学渐衰，尤其在北方，朱学甚盛，故元代回回儒者所继承

者多为朱学。

二、明代的回族理学家和李贽的“异端”思想

(一) 明代的回族理学家

明朝建立后,为了进一步加强封建专制主义的统治,把程朱理学抬高到独尊的地位,使之成为统治阶级的统治思想。明成祖永乐十三年(1415年),理学家胡广、杨崇等纂成《五经大全》、《四书大全》和《性理大全》,共二百六十卷,对程朱的经传、集注和接近程朱的其他注释加以辑集,“合众途于一轨,会万理于一原”,使程朱理学被钦定,对人们的思想加以进一步控制。在这样的背景下,明代的回族理学家是难以从钦定的桎梏中跳出来的。

对《易经》研究颇深的丁仪,字文范,福建晋江汾溪人。学者称为汾溪先生。弘治十八年(1505年)进士。初仕海宁,后任教浦江,移松江水利官,守杭州,迁四川按察司佥事,卒于官。“先生资禀英敏,所学多由心悟。师事田南山先生,尽得蔡虚斋《易》学之传,而有发其所未及发也。”对《易经》,他有自己的见解,曾对其门生于光曰:

《易》阐天地阴阳之理,尽在于消息盈虚之间。消即长之渐也,盈即虚之本也。卦爻在人日用不知玩之,而徒以辞求占焉,非善通《易》也。善通《易》者,视富贵贫贱、患难夷狄之值,尽在消息盈虚之中。彼用心汲汲以持其盈者,而口则言《易》,而于《易》理之未尽解也。^①

惜其著作没有传世。

丁仪之子自申(1521—?),字朋岳,号槐江,嘉靖二十九年(1549年)进士,授南京工部营缮司主事,进虞衡郎中,官顺庆府、梧州府。自

^① 于光:《汾溪公行状》,载《泉州回族谱牒资料选编》(陈埭丁姓回族部分),油印本。

幼读经书,为宦后时常钻研六经,“则上自秦汉,下逮有宋诸儒氏,莫不折衷,根极理奥,而要其归于六经,盖粹然泽于道也”(庄朝宾:《三陵集·序》)。他在自己的行为上,也一遵程朱理学的规范。例如,朱熹有名言“饿死事小,失节事大”,丁自申则认为“凡妇于夫而际其不幸者,贞足以善其身”(丁自申:《吴母张太安人六十寿序》,《三陵集》卷五)。丁自申有文集《三陵集》。

丁衍夏(约1517—?),号云浮叟,又号适适生、瞻亭主、泰清丈、五口山人。丁仪之孙,丁自申之侄,父名南津君。衍夏出生在两代进士之家,自幼受到良好教育。他一生没有做官,立志按中国传统编纂一部族谱。到七十岁时修成族谱。从族谱内容来看,衍夏是一位恪守伊斯兰教规而又笃信儒家学说的回族学者。他在族谱《祖教说》中说:

敦乎若上世风气之未开然也。如殓不重衣,瘞不以木,葬不过三日,封若马鬣而浅,裹以木棉;祀不设主,祭不列品。为会期,日西相率西向以拜天,岁月一斋,晨昏见星而食,竟日则枵腹。荐神唯香花,不设酒果,不焚楮帛;诵清经,仿所传夷音,不解文义,亦不求其晓,吉凶皆用之。牲杀必自其屠而后食,肉食不以豚。恒沐浴,不是不敢以交神明。衣崇木棉不崇帛。大率明洁为尚也。^①

这些伊斯兰教的教规经写入族谱,则须世代遵循,说明丁衍夏是祖教的继承者。

在族谱里,丁衍夏已把儒家的经典义理作为这个家族人伦物理的准则。族谱中的《享先纪》、《说先纪》、《宁先纪》、《念先纪》中博引《礼记》、《尚书》、《诗经》、《孟子》等儒家经典,以儒家的标准来教育后代。

丁自申子日近,孙启浚、启汴,皆为儒士。丁仪、丁自申、丁日近、

^① 《泉州回族谱牒资料选编》(陈埭丁姓回族部分),油印本。

丁启浚,四世皆为进士。这个回族家族以儒家经典为处世准绳,世代相传。

明代回族儒者今存有著作者不多,冯从吾所著《元儒考略》有较大影响。冯从吾(1556—1627年),字仲好,号少墟,长安(今陕西西安)人。万历十七年(1589年)进士。他推崇二程,拜许孚远为师。任御史以上疏言事被廷杖。历迁左副都御史,以争红丸、挺击事,乞归。后又起为工部尚书,旋被阉党诬,削籍。其间常闲居在家,杜门谢客,潜心理学;又曾创建首善书院,讲学其中。所著《元儒考略》四卷,《四库全书总目·元儒考略》称:“元儒笃实,不甚近名,故讲学之书,传世者绝少,亦无汇合诸家勒为一帙,以著相传之系者。从吾掇拾残剩,补辑此编,以略见一代儒林之梗概,存之亦足资考证。”

(二) 李贽的“异端”思想

明代中后期时,泰州学派在思想界崛起。

明中叶后,以工商业者为主体的市民阶层,随着商品经济的活跃和资本主义萌芽,政治上也日益活跃起来,他们从自身利益出发,对传统的封建观念提出了挑战。泰州学派的创始人王艮虽师从过王守仁,在哲学思想上受“王学”影响很深,但他以背离正宗儒学的“异端”思想,而成为独立的学派。王艮提出“百姓日用即道”的命题,认为“道”并非高深莫测,就在“百姓日用”之中。如果离开百姓日用,“皆谓之异端”;只有解决百姓的贫困冻馁才是真学问,才能安本立身。他要求人人平等相待,否定封建特权和等级制度;他主张仁政,提出对残暴之君“可伐”。泰州学派代表了市民阶层的利益,具有启蒙意义。

李贽(1527—1602年),号卓吾,又号笃吾,福建泉州晋江人。他“自幼倔强难化,不信道,不信仙、释,故见道人则恶,见僧则恶,见道学先生则尤恶。”(《王阳明先生道学钞》附《王阳明年谱后语》)李贽二十六岁时中举人,后历官河南共城教谕、南京国子监博士、北京礼部司务、南京刑部员外郎、云南姚安知府。他在南京时,与泰州学派人物

王畿、罗汝芳、焦竑、耿定理等相好，并师事王艮之子王襜。王襜幼闻庭训，追随其父在淮南讲学，故李贽得泰州之传，当属泰州学派。

李贽从姚安辞官后，到湖北黄安客居耿定理之家，一面教授耿家子弟，一面潜心研究。万历十二年(1584年)耿定理卒后，李贽移居麻城龙湖，筑芝佛院以居，生活靠和尚深有奉侍。在龙湖隐居十余年之久，完成了《焚书》、《藏书》、《续藏书》、《易因》等著作。

泰州后学何心隐(1517—1579年)被诬为名教罪人，被湖广巡抚王之恒所杀。李贽愤而作《何心隐论》，以示追慕；又作《答耿司寇》，指责户部尚书耿定向对何心隐见死不救。耿定向使人毁谤李贽，派人拆毁芝佛院，驱逐李贽。李贽逃到河南商城，又到北通州友人马经伦家居住。万历三十年(1602年)被捕，不久自尽于狱中。

李贽继承了泰州学派的积极思想因素，以犀利的笔锋，猛烈抨击道学的虚伪性，把矛头直指孔子和道学家。他的战斗精神令人钦佩。

第一，他反对宋明理学家对“理”的认识。对王艮“百姓日用即道”加以发挥，“穿衣吃饭，即是人伦物理，除却穿衣吃饭，无论物矣。世间种种皆衣与饭类耳。”(《焚书·答邓石阳》)应该顺应人们的欲望，使“天下之民，各遂其生，各获其所望”(《李氏文集·明灯道古录》)。他对宋明理学家提出的去人欲、存天理的说教表示反对，提出“人必有私”，“虽圣人不能无势利之心。”(《明灯道古录》)他嘲笑那些道学家在“义”的掩饰下牟取私利的行径，说他们是“阳为道学，阴为富贵，穿着儒雅，行若狗彘”(《初潭集·释教》)的伪君子。

第二，认为圣人无异于凡人，不要以孔子之是非为是非。他说：“勿以过高视圣人之可为也，尧舜与途人一，圣人与凡人一。”(《明灯道古录》)因此不能以孔子之是非来衡量一切。“天生一人自有一人之用，不待取给于孔子而后足也，若必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？”又说：“咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳。”(《藏书·世纪列传总目前论》)

第三,认为儒家经典并不是“万世之至论”。他指出:像“六经”、《论语》、《孟子》这些书,有些是史官的“赞美之语”,有些是门徒弟子记忆师说的记录,“夫‘六经’、《语》、《孟》,岂可遽以为万世之至论乎?”(《焚书·童心说》)大胆地否定了儒家经典的权威性。

第四,对封建礼教进行抨击。他反对道学家鄙视妇女的思想,说:“谓人有男女则可,谓见有男女岂可乎?谓见有长短则可,谓男子之见尽长,女子之见尽短,又岂可乎?”(《焚书·答以女人学道为见短书》)他对寡妇再嫁寄于同情,认为卓文君再嫁“正获身,非失身”(《藏书·司马相如论》),从而否定程颐所谓“饿死事小,失节事大”的虚伪封建道德。

李贽对道学的批判是全面的,他揭露道学家的虚伪、丑恶和无能,否定儒家经典的权威性,反对对圣人的迷信,这种种“异端”行为,引起了统治者的恐慌,因而扣上“敢倡乱道,惑世诬民”的罪名,必欲置之于死地。

三、清代理学的衰颓和蒋湘南的哲学思想

清朝建立后,统治者继续以宣扬理学来钳制人们的思想。清廷于顺治三年(1646年)颁布《科场条例》,沿用明制,规定科举考试内容采用程朱理学对儒家经典的诠释作为依据。清朝统治者继续用这种办法,引导青年儒生钻进理学著作中去,不准有任何“异端”想法。康熙皇帝所宠信的理学家李光地,著作虽多,但在理论上没有什么创新和发展。所以整个清代,虽提倡理学,但再也无法像宋明时代那样活跃了,理学的衰颓是不可挽回的。

清代前期回族中没有影响太大的理学家、思想家。江苏溧阳人马世俊有《十三经汇解》、《理学渊源录》二书。泉州晋江丁氏中,有丁莲主兴化鳌峰书院,倡明经术,研究《易经》,著有《易经萃解》二十卷;丁

奇昆,在友梅堂讲授儒家经典,阐发先儒注疏。河南禹州人马时芳(1761—1837年),字诚方,号平泉,著有《论语义疏》。光州(今潢川)马彭,字春圃,精于《易经》,曾为蒋湘南讲授经史百家语及诗古文辞。

鸦片战争前后,腐朽的清王朝无法抵制西方殖民势力对中国的入侵,特别是英国殖民主义者以鸦片贸易对中国进行经济上的掠夺,对中国威胁最大。道光二十年(1840年),蒋湘南曾致书大鸿胪黄爵滋,指出“不禁鸦片,固非为政之体,而严禁鸦片,亦有难挽之势”。并揭露沿海文武官吏们禁烟之不力及朝廷大臣至地方官员普遍吸食鸦片之状况,表现出他对国家面临危机的政治见解。鸦片战争后,中国一步步地沦为半殖民地半封建社会,社会的大动荡震撼着思想学术界,以龚自珍、魏源等为代表的先进人物,开始把眼光注视西方,他们寻求救国的真理,在学术上开创了“经世致用”的新风。这种新的社会思潮,对回族学者蒋湘南也产生了一定的影响。

蒋湘南在他的《七经楼文钞》各篇哲学文章中阐述了他对宇宙、天地、上帝、鬼神等见解,其基本观点大体上还是传统儒家观点,但是在其门人刘元培所撰《七经楼文钞序》中,把蒋湘南“论学之大指”说得更清楚:

先生之文,以力矫伪八家为主,故归震川、方望溪两家之法,在所不用,以八家之流弊,皆自两家开也。前代矫八家者,率多摹拟秦汉,先生则删去沈博绝丽之作,而独存本色。以为伪秦汉与伪八家,犹佩剑之左右也。自来古文家孰不言通经,而先生之所谓经,乃以周公之制作,与孔子之信好,合考而明之,非章句家琐拾训诂之经也。自来古文家孰不言载道,而先生之所谓道,乃以人情时事,与天地消息,参验而出之,非理学家空谈性命之道也。这段文字表达了蒋湘南对“道”的见解,即根据六经的本色(“以周公之制作,与孔子之信好,合考而明之,非章句家琐拾训诂之经也”)“以人情时事,与天地消息,参验而出之”,并非宋代理学家儒、释、道合流

的“空谈性命之道”。这样，他就从传统的道学中脱身而出，公开背离了被统治者钦定的官方理学。

刘元培的文章继续介绍蒋湘南的学术观点：

本朝经学分汉宋两途，为汉学者，排宋学为空虚；为宋学者，攻汉学为破碎。先生皆以为不然。儒者读孔子书，学孔子学。孔子，周人也。周之学，春秋《礼》、《乐》，冬夏《诗》、《书》，谓之四术。孔子益以《易》与《春秋》，谓之六艺。六艺，皆周礼也。……孔门之学，但宜名为礼学，不宜称为理学。孔子没而微言绝，七十子丧而大义乖。孟、荀为再传弟子，仅百年，而《诗》、《书》已待辨正，况汉儒去孔子二百余年，宋儒去孔子一千余年乎？汉学、宋学之争，皆无与周学者也。吾为周学而已。此先生论学之大指也。

这一段话是蒋湘南通过经学两派之争的分析对理学的否定。他认为六经即周礼，“孔门之学，但宜名为礼学，不宜称为理学”。这一观点实际上是明清之际进步思想家顾炎武“经学即理学”观点的继承，但蒋湘南走得更远：根本不能称之“理学”，而应该改为“礼学”。由此可见，蒋湘南是一位反对理学的进步思想家。

四、现代回族哲学家

二十世纪以来，回族学者除继续钻研中国传统哲学思想外，有的学者已开始研究西方哲学。“五四”运动后，马克思主义的哲学思想在中国开始传播，一些回族的先进分子成为坚强的马克思主义者。

马以愚(1900—1961年)，名吉睿，以字行，安徽怀宁人。北宋天文学家马依泽后裔。早年肄业于安徽政法学堂。后在亲友及父马介泉指导下，努力自学，于中国历史、文学、哲学均有造诣。先后在上海伊斯兰师范、北京成达师范任教，又在上海诚明文学院讲授《周易》。1946年成《易学象数论抉微》。《易学象数论》原为清初黄宗羲所著，

专门研究易象学,凡太乙、六壬、奇门、太玄、潜虚,与《易》相通者,无不列其中,但仍有不到之处。马以愚为之抉微,对六壬尤多精辟之论,分释名、体式、神爻、书目四篇,后附纳音、纳甲、九宫、分野,上考周秦,下迄于今,取象之长而著成,究数理之所在,裨考者知有所据。上海商务印书馆排样,因战乱未及付印,现存样稿。

对西方哲学研究卓有成绩的傅统先(1907—1985年),云南澄江人。1932年上海圣约翰大学哲学系毕业,当时已完成二十万字的《认识论》一书。1948年获硕士学位。1948年赴美留学,获哥伦比亚大学哲学博士学位。1950年归国,经学习后,赴山东师范学院任教育系主任。一生致力于西方哲学及中国回族史著译,有《知识论纲要》、《逻辑的实证哲学》、《现代哲学的科学基础》、《亨利唯心哲学》、《教育哲学讲话》、《哲学与人生》等,译有考夫长《格式塔心理学原理》、怀特海《生命与自然》、波林《心理学》、《美学纲要》等。

第二节 史学

一、元代回回史家

元代回回人入居中原后,由于华化程度不断提高,涌现了许多汉文化造诣颇高的人物,他们不仅仅在文学(诗词、元曲、散文等)艺术(主要是绘画)等方面作出了成就,在哲学、史学等方面也有所涉猎。

元顺帝即位后,大权操纵于权臣伯颜之手。至元六年(1340年)二月,御史大夫脱脱在顺帝支持下,发动政变,乘伯颜去柳林打猎之机,将伯颜拒于京师之外。脱脱上台后,全面推行“更化”政策,朝内外为之振奋,大有中兴之势。当时康里人纛纛正拜翰林学士承旨、知制诰兼修国史、知经筵事,利用这一职务之便,纛纛建议修辽、金、宋三

史,获得成功。《元史·虞夔传》记载了这事的经过:

顺帝即位之后,剪除权奸,思更治化。虞夔侍经筵,日劝帝务学,帝辄就之习授。……一日进读司马光《资治通鉴》,因言国家当及斯时修辽、金、宋三史,岁久恐致阙逸。后置局纂修,实由虞夔发其端。

至正三年(1343年)四月,元顺帝正式下诏修撰辽、金、宋三史,命中书右丞相脱脱为都总裁,中书平章政事、康里人铁木儿塔识等为总裁官。铁木儿塔识(1302—1347年),字九龄,国子学诸生出身,迁礼部尚书,历参议中书省事、奎章阁侍书学士、中书右丞、中书平章政事等职,对脱脱“更化”,他“尽心辅赞”,作为三史的总裁官,他亦“多所协赞”(《元史·铁木儿塔识传》)。作为中国传统官修正史中,由少数民族人士担任总裁的,辽、金、宋三史是仅见的。

在辽、金、宋三史的修史官中也有回回史家。《金史》的纂修官中有哈刺鲁人伯颜,至正四年(1344年),“以隐士征至京师,授翰林待制,预修《金史》。既毕,辞归。”(《元史·伯颜传》)《宋史》纂修官中有钦察人泰不华,“召入史馆,与修辽、宋、金三史,书成,授秘书卿”。由于伯颜、泰不华等少数民族人士参加修史,这对克服汉儒的民族偏见和比较正确地撰写少数民族历史起了很好的作用。

除了三史的纂修有回回史家参加外,见于其他记载的回回史家当以赡思最为有名。文宗时,曾诏他预修《经世大典》,以论议不合而去。赡思博学多才,除经学、《易》学外,“至于天文、地理、钟律、算数、水利,旁及外国之书,皆究极之”。其著述中,涉及史学的有《镇阳风土记》、《续东阳志》、《西国图经》、《西域异人传》、《金哀宗纪》、《正大诸臣列传》等,惜皆失传,如若这些著作皆能留世,于方志研究、西域史地研究不知提供了多少宝贵资料。此外,诗人迺贤有《河朔访古记》十六卷,已佚,但清代修《四库全书》时从《永乐大典》中辑得一百三十四条,编成三卷,分别为真定、彰德、河南三路。是书是至正五年(1345

年)迺贤自浙江出发,北上考察华北各地,吊山川城郭、皇陵官室、王霸人物、文献故事,沿途搜集图经地志,访问老人,调查风俗,又经作者一一考订,著成此书。

二、明清时期的回族史家

明清时期的回族史家曾撰写出许多影响很大的史书,这些史书大体可分为两大类:第一类主要是朝廷使臣,出使西洋各国和周边国家、地区的亲身经历、见闻;第二类为史学评论之类。

明永乐年间,郑和奉命七次下西洋,其随行人员中有多名回族人士,其中费信远航结束后著《星槎胜览》,马欢著《瀛涯胜览》,两书均为我国研究中外交通的重要史书。

费信,字公晓,号玉峰松岩生,江苏太仓人。通阿拉伯语。永乐七年(1409年)、十年(1412年)、十三年(1415年),宣德六年(1431年)四次随郑和远航西洋,负责掌管文书。归国后整理资料和所见所闻,撰写《星槎胜览》,共记四十余国,于正统元年(1436年)成书。其自序云:

永乐、宣德间,选随中使至海外,经诸番国,前后数四,二十余年,历览风土人物之宜,采辑、图写成帙,名曰《星槎胜览》。不揣肤陋,辄敢自叙其首,一览之余,则中国之大,华夷之辨,山川之险易,物产之珍奇,殊方末俗之卑陋,可以不劳远涉而尽在目中矣。

马欢,字宗道,别字汝钦,号山樵,浙江会稽(今绍兴)人,通阿拉伯语。永乐七年(1409年)、十一年(1413年)、十九年(1421年),宣德六年(1431年),四次随郑和远航西洋,任通事。归国后著《瀛涯胜览》一书,成书于景泰二年(1451年)。然据《纪录汇编》本《瀛涯胜览》后序有“今观马君宗道、郭君崇礼所记”云云,似此书为马欢与郭崇礼合

著。郭氏浙江余杭人，通阿拉伯、波斯语，亦为回族，随郑和航海，任通事，自然与马欢有交谊。《瀛涯胜览》记十九国宗教、物产、风俗、社会、政治状况颇详，所记国数虽少于《星槎胜览》，但内容要详细得多。

郑和去世后，大规模下西洋活动逐渐停止，明朝统治者由于国力渐衰，遂弃开放为锁国，海上交通活动越来越少。但与北方和西域的陆上交通与交涉仍频繁发生，西域穆斯林常以贡使回回、归附回回、寄住回回名义入居中原，回回人中通各国语言者甚多，因而有的成为明朝政府的通事，在许多外交活动中担任翻译，有的还留下了某一事件的文字始末，成为重要史料。通事哈铭，正统中随吴良出使瓦剌，被拘留。时瓦剌在顺宁王也先统治下势大盛，也先欲求元朝一统天下，不断南犯，明朝九边告急。正统十四年（1449年），明英宗在太监王振怂恿下，仓促率兵亲征，双方在土木堡（今河北怀来东）会战，明军全军覆没，英宗被俘，史称“土木之变”。哈铭遂充也先与英宗之间的蒙汉语翻译，侍从英宗左右。景泰元年（1450年），随英宗返回京师，赐姓杨，授锦衣卫指挥使。著《正统临戎录》、《正统北狩事迹》各一卷，记英宗北征瓦剌及其被俘始末，是研究“土木之变”和瓦剌史最为宝贵的史料。

明中期著名政治家马文升，文才卓著，所著《马端肃公三记》，即《西征石城记》、《抚安辽东记》、《兴复哈密记》，此三记也是重要史学著作，是研究三大历史事件的第一手史料。此外，马文升任兵部尚书时练达政体，朝端大议往往待之以决，为宪宗、孝宗所倚之重臣。有《马端肃公奏议》十二卷，收其奏议五十五篇，为研究明代中期政治的重要文献。

李贽的史学著作很多。《焚书》、《续焚书》中有关于史学的理论，他认为经史应互为表里，“经史一物也。史而不经，则为秽史矣，……经而不史，则为说白话矣，……故谓六经皆史可也。”与元代理学家刘因的“古无经史之分”的观点相似。《藏书》、《续藏书》有许多历史人物

传记,《藏书》为明以前人物传记,《续藏书》为明代人物传记。他对历史人物的见解多与传统看法相左,有其独到一面。他对秦始皇评价甚高,认为是“千古一帝”。对先秦法家均给予肯定。汉代刘邦、贾谊、晁错、汉武帝、桑弘羊,三国的曹操、诸葛亮,唐代的武则天、柳宗元,也给予肯定。明朝的朱元璋也是“千古一帝”,张居正是“宰相之杰”。对历史上的农民起义领袖大多有赞扬,但对宋江却颇有微词,“是假道学真强盗也。然能以此收拾人心,亦非无用人也。”(《梁山泊人优劣》)。

清代回族史家最突出的贡献是方志学。清初马世俊有《茅山记》、《燕山记》、《华阳游志》等;蒋湘南参与《陕西通志》、《江苏通志》、《同州府志》、《泾阳县志》、《留坝厅志》、《蓝田县志》、《夏邑县志》、《鲁山县志》等多种方志的编写,又有《华岳图志》、《江西水道考》等。

李心地(1852—1931年),字平存,号山佣,湖北沔阳人。光绪十八年(1892年)进士。官至兵部主事。辞职还乡后,开馆授业。曾编制周秦至清末的《历代帝王世系表》,撰有《说文部首注释》、《沔阳州志举正》,后者今存。^①

三、现代回族史家

现代回族史家的研究方向主要有两方面:一是对中国回族历史的研究;一是对中外历史的研究。这两方面都有非常突出的研究成果。

1940年时由商务印书馆出版了傅统先的《中国回教史》。这本书是继金吉堂《中国回教史研究》(1935年北平成达师范学校出版部出版)之后,全面系统地研究回族历史的一部力作。全书共分七章:回教

^① 答振益:《湖北回族》,中央民族学院出版社1993年版,第191页。

与穆罕默德、回教之传入中国、宋代之回教、元代回教之鼎盛、明代之回教、清代之回教、中华民国之回教。这本书是回族学者撰写的第一部回族通史,因而社会影响较大。翌年,长沙商务印书馆出版了马以愚的《中国回教史鉴》,共八卷。本书自碑文、匾额、方志入手,采用《通鉴纲目》体例编撰而成。各卷分别冠以至圣纪要、回教之道、礼法制度、历代史志、回纥源流、回回历法、文章勋业、名寺古墓等标题,系统阐述伊斯兰教入华时间、路线以及在华发展演变情况。本书对于当时教内外人士正确了解伊斯兰教及穆斯林活动与习俗有重要意义。

在三四十年代发表回族史论著最多的是白寿彝。白寿彝,1909年生,河南开封人。早年就读于上海文治大学、河南中州大学。1928年主编《晨星》半月刊,开始学术活动。1929年考入北平燕京大学国学研究所攻读中国哲学史。毕业后在禹贡学会、北平研究院历史研究所任编辑。抗战开始后来到大后方,任楼弗成达师范教师,之后在昆明云南大学、重庆中央大学任教授。抗战胜利后到南京中央大学任教授。1949年中华人民共和国成立后,到北京师范大学任教至今。

综观白寿彝在三四十年代发表的七八种论著,具有以下几个特点:

第一,为在我国建立回族学奠定了基础。他在《中国回教小史》的题记中说:

中国回教史的研究,是一门很艰苦的学问。研究这门学问的人,须具备几种语言上的工具,须理解回教教义和教法,须熟悉中国史料以及阿拉伯文、波斯文、土耳其文中的有关记载,须明了欧美学者在这方面已有的成绩,更须足迹遍全国,见到过各处的回教社会,见到过各处的碑刻和私家记载,他不只要有这些言语文字上的资料,他更要懂得回教的精神,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。

在这一段话中,他首先指出回族史研究的艰苦性。这些艰苦性是回族形成过程中的特殊性所决定的。作为一个回族学学者必须具备语言学、史料学、目录学等条件外,还应该具备懂得伊斯兰教精神和回族心理的重要条件。因此,要使回族史研究这门艰苦的学问开展起来,最好的办法是教内的学者与教外有志于这门学问的学者携手共进,互相取长补短。白寿彝的见解在今天仍然具有指导意义。

第二,在回族史研究方法上作了很好的示范。回族是由中亚和西亚各族穆斯林进入中原以后逐步形成的一个民族,因此在氏族、姓名、语言、名物等方面常常带有原来民族的一些名称,再加上汉文译名不同时代、不同地域的读音有很大差别,如果不辨明这些译名的当时读法,就无法准确地复原,也不知其意思。所以,研究回族史必须掌握审音与勘同的功夫,要懂得一点阿拉伯文、波斯文和突厥文字,也要掌握一些中国不同时代的翻译规则。二十世纪初,西方学者在比较语言学方面取得了不少进展。白寿彝在写《大食商人在中国的活动》一文时,广泛吸收西方学者的审音、复原研究成果,如《诸蕃志》中的没药,其“没”字,夏德和罗志意(Hirta and Rockhill)以为是广州音 *Mat* 是大食文 *Murr* 的对音;洛佛(Laufer)以为可归源为闪波语系的名字(Semito Persian name),——希伯来文的 *Mor*,亚拉美文的 *mura*,大食文的 *murr*,或波斯文的 *mor*。这些说法虽不能立即作为定论,但宋时没药来自大食地区并作为一种重要香料商品则是无疑的。白寿彝建议回族史研究必须明了欧美学者的研究成绩,要到全国各地去了解碑刻和私家记载。他在自己的论文中,非常注意吸收西方和日本学者的研究成果,对各地的伊斯兰碑刻十分重视。

第三,许多研究成果至今仍具有重要学术价值。三四十年代正是战乱动荡的时代,受资料所限,白寿彝的研究主要侧重在唐、宋、元三代的回族研究上。他以雄厚的史学功底,大量掌握中外文史料,在但

逻斯战役、杜环《经行记》、宋代香料贸易、元代赛典赤家族等研究中均有独到见解。例如,关于赛典赤家族,他根据《元史·赛典赤赡思丁传》、《赛夫丁碑》、《咸阳王抚滇功绩》、马注《清真指南·请褒表》等汉文资料,又研究了出版不久的《多桑蒙古史》,并通过多桑之书获得拉施特《史集》等域外史料,经过反复比较研究后,得出如下结论:

赛典赤·赡思丁·乌马儿(1211—1279年),原为不花刺人,是穆罕默德的后裔。五世祖,名所非尔。高祖,赛严。曾祖,苏祖沙。祖,坎马丁。父,马哈木,有人说是苦鲁马丁,苦鲁马丁似是马哈木的号。《咸阳王抚滇功绩》和《请褒表》、《原道跋》记有赡思丁先人的事迹,惜无佐证,不能断其真伪。《元史》记“太祖西征(1219—1224年),赡思丁率千骑以文豹白鹤迎降。命入宿卫,从征伐,以赛典赤呼之而不名。”这似混于“赛典赤”的称号,误以马哈木之事迹作为赡思丁之事迹的。《元史》又记赡思丁事说:“太宗即位,授丰、靖、云内都达鲁花赤。”授三州都达鲁花赤者,也许是马哈木,不一定是赡思丁本人。

这个意见已为以后的学者进一步加以论证。

第四,把回族研究与爱国主义教育联系在一起。《中国回教小史》第九章《最近的三十二年》中,从五方面总结了回族的爱国热情,呼吁回族人民“往新生的路上走”。

白寿彝在三四十年代时有关回族伊斯兰史方面的主要著作收入《中国伊斯兰史存稿》,由宁夏人民出版社于1983年出版。

另一位享誉国内外史坛的回族史家是杨志玖。杨志玖,1915年生,字佩之,山东淄博人。1934年入北京大学史学系就学,1938年考入中央研究院历史语言研究所研究生,1941年起历任西南联大、南开大学教员,中央研究院历史语言研究所助理研究员,后在南开大学任副教授、教授至今。

杨志玖研究回族史是从三十年代末开始的。先后发表了《关于赛

典赤》(1939年)、《元世祖时代“汉法”与“回回法”之冲突——绪言》(1941年)、《元代回汉通婚举例》(1942年)、《回回一词的起源与演变》(1941年)、《咸阳王赛典赤赡思丁的生年问题》(1942年)、《〈新元史·阿剌浅传〉证误》(1948年)等论文,已收入《元史三论》,1985年人民出版社出版。这一时期杨志玖的论述主要贡献是:对回鹘、回纥、回回音转过程中的区别和杂出联系,作了精细而有说服力的论证;首先将元代政治斗争与文化背景结合起来考察元代回回人政治地位的演变;纠正了前人研究中的一些错误,例如屠寄《蒙兀史记》、柯劭忞《新元史》将回回人札八儿火者、阿三,西夏人阿里鲜、阿剌浅误为一人,杨志玖条分缕析,将四人事迹分开,纠正了前人的讹误。

白、杨二氏在三四十年代的研究,除了回族史以外,白寿彝还从事中国交通史、史学史研究,1937年他的《中国交通史》出版,第二年被日本历史学家牛岛俊译成日文在日本出版。这一时期,杨志玖对蒙古元朝史也倾注了许多心血,所撰《关于马可·波罗离华的一段汉文记载》(1941年)依据《永乐大典》所录《经世大典·站赤》的一段史料,考证出马可·波罗在其《游记》中所述伴随蒙古公主返波斯的事是真实的,马可·波罗确实到过中国。这一成果被译成英文转载于英、美等国,引起世界学者的重视,公认杨志玖是对马可·波罗来华真实性研究作出贡献的学者。

新中国成立后,白、杨二氏的史学才能得到进一步施展的机会。白寿彝在史学史、回族史方面获得了更大的成就,他担任总主编的多卷本《中国通史》即将全部出齐,这是我国史学界的一件大事。杨志玖在元史、隋唐史、土地制度史和回族史方面成果累累,目前正致力于《元代回族史》的写作,相信这本以考证见长、富有创见的学术著作的出版,对中国回族研究将会产生巨大的推动力。

云南通海人纳忠,1910年生,字子嘉。1931年入埃及艾资哈尔大学学习,1936年入研究生部。1940年归国后任教于南京中央大学,创

办阿拉伯语专业,后任云南大学历史系教授。著有《回教诸国文化史》。1958年后在北京外交学院、北京外语学院任教授。著有《伊朗巴布教派运动》、《埃及近现代史》、《阿拉伯史》等。

云南鲁甸人李士厚(1909—1985年),字如坤,号载庵。早年毕业于东陆大学,曾在云南省通志馆、教育厅、《云南日报》任职。1935年在玉溪发现郑和家谱,次年即写成《郑和家谱考释》。其他史学论文有《云南省通志族姓考》、《滇考》、《庄跻开滇考》等。新中国成立后在云南文史馆任馆员,继续努力不懈地往返于北京、南京等地,访得《郑氏家谱序》、《赛氏总族牒》、《赛典赤家谱》、《马氏家乘》等,并撰成二十余万字的《郑和新传》。

第三节 其他社会科学

一、法 学

元代著名哲学家、史学家贍思,在法学方面也有成就。后至元二年(1336年)贍思拜陕西行台监察御史,从此与刑法结成不解之缘。“贍思历官台宪,所至以理冤泽物为己任,平反大辟之狱,先后甚众,然未尝故出人罪,以市私恩。”(《元史·贍思传》)他根据自己丰富的判案经验,撰写了《审听要诀》一书,但已失传。

进入二十世纪后,在回族中出现了沙彦楷和韩幽桐两位著名法学家。

沙彦楷(1875—1970年),字武曾,号伯躬,晚号脊。江苏宜兴人。1910年毕业于京师法律学堂。辛亥革命后,先后任江苏第一高等审判分庭、京师高等审判厅推事、庭长等职。1922年任北洋军阀控制的国会议员,因目睹曹锟贿选丑剧,遂毅然弃职回乡。1925年去上海,

与著名律师沈钧儒合设律师事务所,成为职业律师。1936年5月,沈钧儒等在上海成立全国各界救国联合会,开展救亡运动。11月,南京国民政府逮捕救国会领袖沈钧儒、章乃器、邹韬奋、李公朴、王造时、沙千里、史良“七君子”。沙彦楷积极展开活动,营救沈钧儒等人,并运用法律为沈钧儒等辩护。抗战期间回乡闭门著述,抗战胜利后再去上海当律师。新中国成立前夕,应邀参加第一届全国政协会议,并当选为委员。新中国成立后,任最高人民法院顾问。

韩幽桐(1908—1985年),原名桂琴,黑龙江宁安人,女。1926年考入北京师范大学附中,后转入私立国民大学。同年加入中国共产党。1927年考入国立京师大学法学院。因从事地下革命活动被捕入狱,后被保释出狱。1931年“九一八”事变后,任法学院学生会领导人和北平市学生会领导人,曾两次入狱。1932年赴日本东京大学法学部攻读研究生。其间曾翻译《平时国际法》一书出版。1937年毕业回国参加华北救国抗日运动和左翼文化运动。1939年积极参加沈钧儒等发起的民主宪政运动,并与史良、刘清扬等领导妇女宪政座谈会。其间,与沈钧儒、沙千里、张友渔等撰写了《五五宪章》一书,对国民党在抗战前起草的宪法草案进行了尖锐批评,又发表《妇女与中国宪政》、《战争与宪政》等文章。以后在桂林、重庆等地从事文化工作。1946年赴东北,翌年任松江省政府委员、省教育所所长。新中国成立后,先后在教育部、最高人民法院华北分院任职。宁夏回族自治区成立后,任宁夏高级人民法院院长。后调回北京任中国科学院哲学社会科学部法学研究所副所长,“文革”后任副所长、所长。曾参与我国刑法、刑事诉讼法、民法、婚姻法等法律的制定和修改。

二、翻译学

历史上的回回人是由种族各异、操各种语言的穆斯林,聚合到中

原以后逐渐形成的。因此,无论回回人内部或与回回人以外的各民族之间,都存在着语言沟通问题。在这样的特定历史条件下,回回人中善操各种语言的人比较多,而且成为回回民族的一大特点。

早在蒙古崛起于漠北之时,蒙古统治者就是通过回回人来了解世界、并与周围国家和地区建立政治和经济联系的。花刺子模人马合木·牙刺瓦赤长期充任蒙古国的使臣,往来于蒙古、中亚之间;术赤随成吉思汗西征时,起用回回人阿三(哈散哈只)、成帖木儿为使臣;成吉思汗进攻中原金国时,派不花刺(今乌兹别克斯坦布哈拉)人札儿火者赴金国谈判。这些充当蒙古国使臣的回回人,一定是通诸国语言的专家。

元朝建立后,回回人在翻译工作中发挥了专长。祖籍巴里黑(今伊拉克巴尔赫)的察罕,“博览强记,通诸国字书”(《元史·察罕传》)。仁宗即位,拜中书参知政事。曾将《贞观政要》译成蒙文进献,仁宗大悦,“诏缮写遍赐左右”,又命译《帝范》。蒙文《脱必赤颜》是“秘史”之意,“非可令外人传者”(《元史·虞集传》),属于宫廷史书。仁宗对察罕十分信任,命译《脱必赤颜》为汉文,分别名为《圣武开天纪》、《纪年纂要》、《太宗平金始末》等书,付史馆收藏。由此可见,察罕除精通阿拉伯语外,还精通汉语和蒙古语。

明清时期善于翻译的回族学者、通事很多。郑和下西洋时,任通事的有费信、马欢、郭崇礼、哈三、沙班等,皆通阿拉伯语,有的还通波斯语。还有不少回族官员担任使臣,出使西域、南洋各国,或蒙古、吐鲁番、哈密地区,如永乐时三使西域的陈英、出使撒马尔罕等地的迭力月失,英宗时出使瓦剌的杨铭……。明中叶后,从事伊斯兰经典、经书的伊斯兰学者很多,有关回族宗教文化的内容将在本书宗教部分阐述。下面将阐述清中叶以来,回族学者翻译文学、史学、哲学等世俗文化书籍的情况,以阿拉伯文为主,兼及其他文字译著。

清光绪年间,云南泸西人马安礼(字敬斋,号率真子)据埃及诗人

舍赖弗丁·穆罕默德·蒲绥里(1213—1296年)所著《衮衣颂》(意为赞圣之诗)并参考其他阿拉伯诗作译解为汉文。共十篇,每篇若干章,有阿拉伯文原诗对照及译者注释,内容主要是歌颂穆罕默德的,第九篇是诗人自己“悔过求恕”的祈祷。是书于光绪十六年(1890年)完成,同年刊印出版。

著名大阿訇王静斋(1879—1949年),原名文清,天津人,曾求学于埃及艾资哈尔大学,回国后主持回教俱进会所属之中国回教典籍编译社。他学识渊博,精通伊斯兰教经典以及阿拉伯文、波斯文、英文。1943年王静斋将波斯诗人萨迪·伊本·阿卜杜拉(约1203—1291年)的《真境花园》(波斯文原名为Kulastan,译为古洛司汤,意为花园)译成汉文。阿卜杜拉幼年丧父,生活贫困,但求知欲旺盛,喜欢历史、文学,能作长诗。后入尼札米亚学院深造,成绩优异。以后长期周游亚非各国,根据各地见闻和感受用诗体写成故事集《果园》十卷、《真境花园》八卷。《真境花园》完成于1258年,总计二百四十五段,是世界文学名著,也是中国伊斯兰高等教育中文学课程的必读教材。王静斋译述极丰,除《古兰经译解》外,还编有《中亚字典》、《中阿新字典》等。

王静斋之后,著名的阿拉伯文翻译家有马坚、纳忠、纳训等。

马坚(1906—1978年),原名玉书,字子实,曾用名自适,云南沙甸人。曾在固原虎嵩山大阿訇帐下学波斯语,后入上海伊斯兰师范学校从哈德成大阿訇学。1931年与纳忠等考入埃及艾资哈尔大学求学,对阿拉伯语言、历史、哲学及伊斯兰各学科学习八年之久,在埃及期间曾将《论语》译成阿拉伯文,又用阿拉伯文撰写《中国回教概况》,并开始汉译伊斯兰著述。1939年归国后主要从事《古兰经》汉译和其他译经活动,返沙甸兼授阿拉伯文和宗教学课程。1944年任云南大学教授,1946年任北京大学教授,并创办东方语言文学系。此后长期从事阿拉伯语教学和研究工作。译著等身,译注《古兰经》前后达四十

年之久。其他译著有《回教哲学》、《回教真相》、《回教基督教与学术文化》、《回教教育史》、《回教哲学史》、《阿拉伯简史》、《阿拉伯通史》等。曾主编《阿拉伯语汉语词典》，著有《回历纲要》、《穆罕默德的宝剑》等。

纳忠不仅是一位史学家，也是一位阿拉伯语翻译家。他的译著有埃及曼苏尔的《伊斯兰教》、叙利亚库迪阿里的《伊斯兰教与阿拉伯文明》、埃及艾哈迈德·艾敏的《回教学术思想史》和《伊拉克美术史略》、《阿拉伯—伊斯兰文化史》等，主编《阿拉伯语》（十卷本）、《阿拉伯基础语法》（四卷本）。

纳训（1911—1989年），云南通海人。1934年入埃及艾资哈尔大学学习，期间曾将阿拉伯文学名著《一千零一夜》前二卷译出，又将中国的文学作品译成阿拉伯文，如柳宗元《捕蛇者说》、朱自清《背影》、鲁迅《风筝》、曹禺《雷雨》等。1947年回国，任昆明明德中学校长。新中国成立后先后在云南民族学院、人民文学出版社工作，译完并出版了《一千零一夜》六卷本。

除了阿拉伯文翻译外，回族学者马宗融是一位法文翻译家。他于1919年赴法国勤工俭学，入里昂大学学习文学。1927年回国后，在上海翻译过短篇小说。他积极从事抗战文艺和回族文化活动，抗战胜利后又投入民主运动。主要译著有左拉的《太阳》、《梦》和屠格涅夫的《春潮》等。

第四章 科学技术

第一节 天文学和数学^①

一、天文学

(一) 回回天文学概要

回回天文学是回回科技文化中最主要的内容。其源自阿拉伯,基本体系属于西方。它以黄道十二宫划分、计算、观测日月五星的运行位置和各恒星的所在位置。回回天文学对中国传统的天文学影响最大的是其历法部分,即回回历法。在中国文献中,按其来源、演算的方式、历元及用途等特点,又称“西域历法”、“土盘历法”、“希吉拉历法”、“阿拉伯历法”和“伊斯兰教历”。回历有太阴年(月份年)和太阳年(官分年)两种年法。回历太阴年法,是一种纯阴历。严格意义上的伊斯兰教历,就是指这种纯阴历,专门用于宗教生活和历史纪年。其历元“希吉拉”(中国穆斯林称为“至圣迁都元年”)是西历公元622年7月16日。回历太阴年依太阴圆缺一次为一个月,历时29日12时

^① 本节系暨南大学陈占山博士执笔。

44分2.8秒,太阴圆缺十二次为一年,历时354日8时48分33.6秒。其月份名有专称,源于阿拉伯语。1月,穆哈兰(Muḥarram);2月,赛法尔(Ṣaphar);3月,赖比尔·安外鲁(Rabi‘al-Awwal);4月,赖比尔·阿赫勒(Rabi‘al-Ākhir);5月,朱马达·乌拉(Jumāda al-‘Ula);6月,朱马达·阿黑赖(Jumāda al-Ākhirah);7月,莱哲布(Rajab);8月,舍尔邦(Sha‘bān);9月,莱麦丹(Ramadhān);10月,绍瓦勒(Shawwāl);11月,祖勒·盖尔德(Dhu al-Qa‘dan)。12月,祖勒·罕哲(Dhu al-Hijjah)。回历太阴年月份大小相间,凡1、3、5、7、9、11等单月为大建三十天,2、4、6、8、10、12双月为小建二十九天,全年354天。年余8时48分33.6秒,积至三年便多出一日。故该历又以三十年为一周期,其中第二、五、七、十、十三、十六、十八、二十一、二十四、二十六、二十九等十一年,于12月末置一闰日,凡355天,带闰的年份为闰年。回历还采用了七日一周的纪日制度,而逐年元旦的七曜,称为岁七曜。每年比公历(太阳历)约少十天,三年约少一个月。当公历三十二年时,回回太阴历已满三十三年。因此,各月在每年所处的季节并不是固定的。为预报节气,满足农业生产需要,回历借助于太阳经过黄道十二宫的日子,来确定季节,在此基础上形成了太阳年法,即宫分年。宫分年以春风为岁首,以太阳行十二宫一周为一年。在前六个月中,除4月为三十二天外,其余都是三十一天。在后六个月中,除9、10两个月为二十九天外,其余都是三十天。平年365天,历一百二十八年置闰三十一次,逢闰之年,增置一闰日于12月(双鱼亥宫)之末,凡366天。

回回天文学以拥有一整套测算天体运行的方法,尤其以拥有一套准确推算日月交食及五星运行位置的方法而著称于世。与此同时,同古代所有的天文学体系相仿,回回天文学也有一个构造精巧、内容丰富的占星体系与之相辅而行。再加上伊斯兰教历与伊斯兰教密不可分的关系,这就决定了它必将走出阿拉伯,向世界各地扩散、

传播。

(二) 回回天文学的传人

唐代中后期,不少穆斯林移居中国,教徒为了宗教生活的需要,伊斯兰教历法也随之传入。据成书于明成化五年(1469年)的安徽《怀宁马氏宗谱》和成化二十二年(1486年)的河北《青县马氏门谱》的记载,回回天文学于北宋初年已传入中国。宋太祖建隆二年(961年),精通阿拉伯天文学的鲁密人马依泽“应召入中国,修天文”,他参与了由司天少监王处讷主持的《应天历》的编修工作。建隆四年(963年)《应天历》颁行后,马依泽被授为钦天监正,与其子马额、马怀留居中国,袭侯爵。比马依泽稍晚,伊斯兰教历纪年已在我国西域地区被人们应用着。十一世纪,维吾尔族文学家优素福·哈斯·哈吉甫的长篇诗集《福乐智慧》,其中有两篇,即第五篇《论七星和黄道十二宫》、第七十六篇《书的作者侍从官优素福给自己留言》,都涉及了有关回回天文学的内容。前一篇以日月火水木金土在黄道十二宫的运行作为素材,运用拟人手法,以诗的语言把丰富的阿拉伯天文学知识作了尽情的表达。后一篇则以给诗人自己留言的名义写道:“(希吉拉)四百六十二年,我用全身心完成了此书。我字斟句酌,一共用了十八个月。”采用回回历来标明自己工作的完成时间,这在中国文献中还是第一次。

回回天文学向中国的传播,在十三世纪最初的几十年,有了一些新的变化。即由原来零星传入、被动接受,变为主动利用、整套采入。近代一些著述家就曾指出在成吉思汗后期及窝阔台初期已实行过回回历。如当代学者罗香林说:“近人每谓中国历法之受回历影响,殆始于成吉思汗西征时采用回历。”^①“近人每谓”,可见此说一度很流行。

^① 罗香林:《族谱中关于中西交通若干史实之发现》,载台北《历史语言研究所集刊》第40本。

王国维曾在《耶律文正公年谱余记》(《湛然居士文集》附录三)中,提出过与罗香林的转述稍有差别看法,而且论之颇详:“蒙古初期,用辽大明历(此事于文正《进征庚午元历表》证之),逮太祖归自西域,或曾改回回历,太宗嗣位,乃复用大明历。”王国维的证据,取自耶律楚材著作。耶律楚材有一诗《和李德修韵》云:“衣冠师古承殷辂,历日随时建夏寅”;又一首《谢非熊召饭》云,“圣世因时行夏正,愚臣嗜数愧春官”。王国维认为:“此二诗作于太宗初。行秀《湛然居士集序》亦称公志天文以革西历,则太祖末年必曾用回回历(回回岁首常在古天正地正间),否则不必作是语也。”

成吉思汗西征时,曾雇用一批回回天文家为之占星决疑。随征的耶律楚材就曾与回回天文家讨论天文学问题,还就两次月食的有无与之发生争论。元人宋子贞对此事有记载:

初,国朝未有历学,而回鹘人奏五月望夕月食。公言不食,及期果不食。明年,公奏七月望夜月食。回鹘人言不食,其夜月食八分。

(宋子贞:《中书令耶律公神道碑》,载《湛然居士文集》附录一)。

这条意在夸耀耶律楚材在天文学的造诣上要高出回回人一筹的史料,也同时说明在此时西域的回回天算家已经在填补着“初,国朝未有历学”的空白了。耶律楚材虽在月食的推算和预报上棋高一着,但他并不自满,通过对回回天算学的考察,认为回回天算家推算五星运行方位的方法,比中国准确,应加以引进,遂撰成具有回历性质的《麻答把历》(宋子贞:《中书令耶律公神道碑》)。这是目前所知由中国学者自己编纂的第一部回历著作。

(三) 回回天文机构的工作

十三世纪六十年代,忽必烈即帝位前后,正式设立专门的天文机构,延揽回回天算家,授之官职,给以俸禄,回回天文学成为中国官方正学的历史,遂自此始。

1. 元代

中国历史上第一个回回天文学的官方机构称西域星历司,其始于何时,文献缺载。但中统四年(1263年),忽必烈已任用基督教徒爱薛掌管西域星历司了。至元八年(1271年),元政府在上都创建了回回司天台(又称北台、北司天台等)代替西域星历司,秩从五品。任命五十年代末应忽必烈之招来华的札马鲁丁担任提点。据《元史·百官志》,这一机构后来的变迁是:至元十七年(1280年)置行监,皇庆元年(1312年)改为监,秩正四品。延祐元年(1314年)升正三品,二年命秘书卿提调监事。四年复正四品。设官十三人,属员二十四人。高级官员有回回司天监、少监和监丞等。元代在天文机构的设置上,实行的是双轨制,即在为回回天算家设立机构之前和同时,也为汉人天算家设立了另一套天文机构。值得注意的是这两套机构的品秩相当,即使元政府在对其调整时,也大体保持了这种一致。这说明元朝统治者对两套机构是等量齐观的。不过,由于元政府设在大都,汉人占地利之优势,所以在两监设员数量上,汉监超过了回监。

元初,回回天文机构的设立和健全,使得通过各种渠道来此供职的回回天算家的天文工作开始步入正轨。元代的回回天算家主要做过以下三种工作:

第一,学习、引进马拉盖天文台的天文学成果。

回回天文机构建立后,其最初的工作主要是从相邻的伊利汗国马拉盖天文台学习和引进现成天文学成果。马拉盖天文台建于1259年,由著名的伊斯兰学者纳速拉丁·图西领导。其设备精良,规模宏大,号称藏书四十万卷,是当时世界上第一流的天文台。西域星历司从其学习和引进的天文研究成果,主要是至元四年(1267年)以札马鲁丁名义进献的《万年历》和七种天文仪器。

《万年历》,忽必烈曾予颁行,但至元十八年(1281年)《授时历》出台后,即被废止,后又失传。有关《万年历》的内容,明初学者宋濂有过很简略的记载:

抑余闻西域远在万里之外，元既取其国，有札马刺丁献《万年历》，其测候之法，但用十二宫而分三百六十度。至于二十八宿次舍之说，皆若所不闻。及推日月薄食，颇与中国合者。（《革象新书序》，载《宋学士文集》）

据此大略可知这一历法即是流行于波斯地区、带有浓厚托勒密体系色彩的回回宫分年历法。

札马鲁丁所进的天文仪器，《元史·天文志》有对其物原名音译，并对意译、形制和用途等都作有翔实记载。但原物早已不存，所以各家对其破译也不尽一致。综合各说，这一批仪器情形大概如下：

（1）“咱秃哈刺吉，汉言浑天仪也”。英国学者李约瑟认为是赤道式浑仪，中国学者则称是黄道浑仪，即多环仪。

（2）“咱秃朔八台，汉言测验周天星曜之器也”。中外学者多倾向于是托勒密在《至大论》中所说的“长尺”，即方位仪。

（3）“鲁哈麻亦渺凹只，汉言春秋分晷影堂也”。用来测求春、秋分时刻的仪器，与一座密闭的屋子（在屋脊正东西方向开一条缝）连成整体，即斜纬仪。

（4）“鲁哈麻亦木思塔余，汉言冬夏至晷影堂也”。测求冬、夏至时刻的仪器，与“鲁哈麻亦渺凹只”相仿，也与一座屋子（屋脊正南北方向开缝）构成整体，即平纬仪。

（5）“苦来亦撒麻，汉言浑天图也”。中外各家皆无异议，即古代中西方都有的天球仪。

（6）“苦来亦阿儿子，汉言地理志也”，即地球仪，各家亦无异议。

（7）“兀速都儿刺，汉言定昼夜时刻之器也”。实即中世纪在阿拉伯世界与欧洲都十分流行的星盘，即观象仪。

上述七种仪器中，第一、二、五、六均为古希腊天文学一向采用，后来阿拉伯予以继承的仪器；三、四两种有非常明显的阿拉伯特色；第七种古希腊也有，但后成为中世纪阿拉伯天文学中最有代表性的

仪器之一。

除引进《万年历》和“西域仪象”外，从阿拉伯地区和马拉盖天文台等处，搜集购求有关回回天文、数学等方面书籍，大概也是回回天文机构初期的一项工作。据《秘书监志》卷七记载，至元十年（1273年），在回回司天台和提点札马鲁丁的家中，共存放这一类的书籍二百四十二部（卷）。

第二，编制《回回历》。

这种《回回历》，即是穆斯林宗教生活所必需之伊斯兰教历。据《元史·世祖纪四》记载：“至元九年秋七月丁巳朔，禁私鬻《回回历》。”在《秘书监志》卷七也有记述：

至元十五年十月十一日，司天少监可马束丁照得：在先敬奉皇子安西王令旨：“交可马束丁每岁推算写造《回回历日》两本送将来者。”敬此。今已推算至元十六年历日毕工，依年例，合用写造上等回回纸札，合行申覆秘书监应付。

《元史·食货志二·额外课》也记述：

天历元年（1328年）政府额外课岁入之数，《回回历》，五千二百七十七本，每本钞一两，计一百五锭七两。

据此，至元九年（1272年）禁私鬻，是因政府专营，一直到《万年历》废止、《授时历》颁行近五十年后的天历元年（1328年），仍是如此。而至元十五年（1268年），正值《万年历》颁行期间，其皇子为虔诚的穆斯林的安西王忙哥拉，要可马束丁“须每岁推算写造”《回回历日》（即《回回历》），都说明这种历法不同于《万年历》，而是纯阴历的伊斯兰教历。值得注意的是这种《回回历》一度曾是元朝邮驿兵种急递铺兵的必备之物。^①

^① 《元史·兵志四·急递铺兵》载：急递文书时，铺兵需“赍小回历一本”，“到下铺交割附历讫，于回历上令铺司验到铺时刻”。当时规定，铺兵必备物中有“回历一本”。

第三, 预卜吉凶, 消除灾变。

回回天算官员还有一项更为经常、重要的工作, 就是为统治者预卜吉凶, 消除灾变。统治者对这方面的工作也极为重视, 根据其预报, 积极实施可能的消灾措施。主要有两种: 其一, 传统的破财消灾。如《元史·泰定帝纪二》记载:

“泰定三年(1326年)十二月丙戌, 以回回阴阳家言天变, 给钞二千锭, 施有道行者及乞人、系囚, 以禳之。”

其二, 祭星, 为求消除灾害的一种祭祀活动。据许慎《说文解字》, 祭有两种含义, 一是“言禳之于已至”。“山川之神, 则水旱疠疫之灾, 于是乎祭之; 日月星辰之神, 则雪霜风雨之不时, 于是乎祭之。”二是“御之于未来”, 即“卫使灾不生”。可见, 这种“祭星”的祭祀意义是明显的。元统治者以此事专托于回回天算官员, “日星始祭于司天台, 而回回司天台遂以祭星为职事。”(《元史·祭祀志》)据《元史》中帝王本纪所载, 于回回司天台和回回司天监所举行的祭星活动达八次。规模有时是相当可观的。如延祐七年(1320年)十二月在回回司天监进行的一次, 时间长达四十昼夜。

值得注意的是, 除了在专门的回回天文机构任职的回回天算家外, 还有一些既无具体衙门又无固定职位但食国家俸禄的回回占星术士。马可·波罗就记述过活跃于元大都的这种回回人:

在汗八里城的基督教徒、撒拉逊人和契丹人中, 约有五千名星占学家和占卜家。他们的衣食由皇帝供给。……而他们这些人却因此可以经常把精力花在法术方面。^①

“撒拉逊人”, 即穆斯林。说包括穆斯林、基督教徒和契丹人在内的星占家五千名, 很可能是个夸大了的数字。但据此可推想, 当时活跃在元大都的回回星占家, 一定是个不小数字。据说, 这些星占家有

^① 《马可·波罗游记》第二卷第33章, 福建科技出版社1981年版。

他们自己的观象仪,上面画有星宿的符号、时间和它的全年的几个方位。各派的星占学家,每年要对自己的图表进行检查,以便确定天体运行的轨道和相互间的位置。他们从各种符号的星宿在轨道运行的图像中,发现天气的变化。并且用这样的方法,预测每日的特别气象。例如,“他们预言某月将有雷鸣、暴风雨、地震,某月将有闪电和暴雨的袭击。某月将有疾病、死亡、战争、冲突和阴谋等等”^①。这些占星术士,虽为朝廷眷养,但却也热衷于出入王侯贵胄之家。以致朝廷屡禁不止,如有记载:

成宗大德五年(1301年)七月,诏禁畏吾儿僧、阴阳、巫覡、道人、咒师,自今有大祠祷必请而行,违者罪之。(《元史·成宗纪三》)

武宗至大四年(1311年)十一月,禁汉人、回回术者,出入诸王、驸马及大臣家。(《元史·仁宗纪一》)

皇庆元年(1312年)正月,中书省集贤院呈,至大四年(1311年)十一月二十一日,岳学士特奉圣旨,有的汉儿、回回阴阳人,每诸王、诸子、公主、驸马、大官人处,都休教去者。数行文书、禁约者,么道圣旨了也,钦此。(《通制条格·杂令》)

这些“回回阴阳人”,在王公贵族家里所从事的活动,是不言自明的。元政府之所以屡令禁止,那也与中国历朝统治者的惯有心态是一致的:即担心这些能掐会算的术士,会对那些不满朝政、觊觎皇位的人泄露天机。

2. 明清

在中国回回天文学史上,明朝在许多方面都直接地继承了元朝,这主要表现在以下三个方面:

首先,明政府也为回回天算家设立了专门的天文机构。初沿袭元

^① 《马可·波罗游记》第二卷第33章。

称“回回司天监”，洪武三年（1370年）改名“回回钦天监”，并增回回科隶钦天监下，作为培养这方面人才的专门机构。此后不久，又在南京的雨花台建成回回观星台^①，作为回回钦天监天文工作的附设机构。洪武三十一年废回回监，而留回回科兼负原监中的事务。永乐北迁后，明政府机构保持南北两套，回回天文机构似也不能例外^②。终明之世，一脉相承，未中断。

其次，明政府收揽征用了故元回回天算人才。这种征用分前后两次。第一次在洪武元年十月，第二次在洪武二年四月。两次征用共二十五人，但其中也包括部分原汉人司天监的官员。大约元末为蒙古统治者服务的主要回回天算家都通过这种途径，转而成为明朝政权的技术臣僚了。

明初对回回天算家的招揽，并不限于录用故元遗臣一途。洪武初，一些直接来自阿拉伯的回回天文家，也得到了明朝的录用。其中，最著名者莫过于马沙亦黑、马哈麻兄弟^③。此外，见于记载者，尚有伍儒^④及王岱舆的祖先^⑤等。

第三，明代回回天算家的天文工作，也多是直接上承元朝而来。如在继续为国内的穆斯林制定颁行其宗教生活所必需之希吉拉历方面，在为皇室和封建政权充任阴阳术士的角色方面，等等，都与元朝一脉相承。所不同的是其工作的重要性和科学性，都比元朝加强了。

① 有人据《明实录》洪武十八年十月丙申条：“筑钦天监观星台于鸡鸣山，因雨花台为回回钦天监之观星台。”以此记载认为回回观星台建于洪武十八年。《明实录》还有一处记载，汉人钦天监观星台建于洪武七年。以此推断，倍受朱元璋青睐的回回天算家观星台的建立，不会晚于洪武七年。

② 有明一代，北京有此机构，南京是否沿设，汉文献中无记载。德国人魏特：《汤若望传》则说：“当第一批耶稣会士留居南京的时候，南京北极阁之天文台上还住有回教徒。”若据此说，说明明都北迁后南京回回天文机构仍保留。

③ 见《聚真堂马氏宗谱》。

④ 见《伍氏族谱》。

⑤ 王岱舆：《正教真诠·自序》。

这与明朝天文历法学界的总形势是相关的。明朝颁行的《大统历》，是从元《授时历》稍加改造而来的。因年久失修，在日月食的预报上往往失验。又，回回历法传入后，强烈地折射出了中国传统历法中的一些缺项和弱项。这种情形在中国传统天文学正处于鼎盛时代的元朝还不明显，可入明代以后，却突出地暴露出来了。明朝的回回天文学正是在这样一些方面，有力地填补了中国传统天文学和《大统历》的不足。所以，终明之世，一直得与《大统历》参用。《崇祯历书》在谈及此时就指出：

至若岁差环转，岁实参差，天有纬度，地有经度，列宿有本行，月五星有本轮，日月有真会似会，皆古来所未闻，惟西域之历有之。而舍此数法，则交食凌犯，绝无密合之理。高皇帝尝命史臣吴伯宗与西域马沙亦黑翻译历书，盖以此也。^①

在中国天文学史和整个中外文化交流史上，明朝以进行过一项有意义的工作而值得特书一笔，这就是洪武年间回汉学者在南京所进行的对回回天文学典籍的译介工作。据载，此事始于洪武十五年（1382年）九月，完成于十八年（1385年）左右。历时三四年的工作，究竟翻译了多少典籍，已难考知。而保存至今的主要是两种，即《天文书》和《回回历法》。关于此举的缘起，洪武十六年二月《天文书》译出后，吴伯宗为其所作的《译序》中有清楚的交待：

爰自洪武初大将平元都，收其图籍经传子史，凡若干万卷，悉上进京师，藏之书府，万机之暇，即召儒臣进讲，以资治道。其间西域书数十百册，言殊字异，无能知者。十五年秋九月癸亥，上御奉天门，召翰林臣李翀、臣吴伯宗而谕之曰：“……迩来西域阴阳家，推测天象至为精密有验，其纬度之法又中国之书所未备，此其有关于天人甚大。……”遂召钦天监臣海达尔，臣阿答兀丁，

^① 《崇祯历书》收入《四库全书》时，改称《新法算书》，上征引据此。

回回太师臣马沙亦黑、马哈麻，咸至于庭，出所藏书，择其言天文、阴阳、历象者，次第译之。且命之曰：“尔西域人，素习本音，兼通华语，其口以授儒；尔儒译其义，辑成文焉。惟直述，毋藻绘，毋忽。”^①

以此与《明史·历志》有关记载相比对，完全一致。不仅翻译的起因有详细的交待，即使参译人员的名单、身份等也清清楚楚。按理有关此次译介工作的原委不应再有异辞了，可是，贝琳在《七政推步》卷一后的跋语却另有说法：“此书上古未尝有也。洪武十八年，远夷归化，献土盘历法，预推六曜干犯，名曰经纬度。时历官元统去土盘译为汉算，而书始行乎中国。”清人王鸿绪在《明史稿》中也有同样记载。据此，《回回历法》的译出，不仅与洪武十五年所组成的翻译班子无关，而且《七政推步》所本之《回回历法》与吴译序及《明史·历志》所载也根本不同。这是一桩悬案。对此，后人也试图予以解决。四库馆臣以为“琳之说非也”（《四库全书总目·七政推步提要》）。而陈久金则认为馆臣“批评不当”^②。历官元统可能是这一次译介工作的参加者。

洪武年间对回回天文学典籍的译介，标志着独具特色的伊斯兰天文学著作第一次较系统地介绍到中国。中国历史上第一次出现的以回回历法为撰述内容的著作，是耶律楚材的《麻答把历》。至元四年，札马鲁丁又引进了《万年历》。但是，《麻答把历》几乎是仅见其名；《万年历》流传时间很短，连宋濂也只有耳闻的缘分。至于当时穆斯林所用的《回回历》，因其主要以指导宗教生活为宗旨，内容当是十分简略的，很难与明代行用的同名著作等量齐观。所以，洪武中对回回天算著作的译介，是中国历史上第一次，实际上也是唯一一次由官方组织、较系统的译介工作。此后，直到今天，中国人对回回天算著作的了

^① 据《明译天文书》，收入《涵芬楼秘籍》第三集。

^② 见《马德鲁丁父子与回回天文学》，载《自然科学史研究》1991年第1期。

解、使用、研究,很少不是以此次译介为根据的。

明代万历以后,回回天算家在中国的命运开始黯淡起来,这有两个方面的导因:其一,经历了文艺复兴运动洗礼的欧洲传教士纷至沓来,先进的西洋天文学,得以流传华夏;其二,回回历法年远数盈,未经修改,舛谬日甚。这样,在经历了万历末、天启和崇祯年间新旧历法派别之间一系列紧张、激烈的争斗,回回历法算是苟延下来了。但入清以后,情势益发严峻。明末由徐光启、李天经前后主持,由西洋传教士参加修订的《崇祯历书》,此时改名《时宪历》,颁行天下。清顺治元年(1644年)十一月,德国耶稣会士汤若望,受命掌管钦天监印信。“所属该监官员,嗣后一切进历、占候、选择等项,悉听掌印官举行”(《清世祖实录》卷一一)。西洋天文学遂主导一切。但清朝的实际当权者多尔袞,或者认为出于不同体系的回回历,仍有保存的价值。所以在所置钦天监中,回回历科仍得以照设。^①

回回历科虽得以暂存,但在钦天监中与西洋传教士之间矛盾却无法调和,其日常天文活动就受到限制。顺治三年到九年,经汤若望的一再干预,回回科的天文活动实际上陷于停顿^②。十四年,原革职回回历科秋官正吴明炫在无可奈何的情况下,两次上疏攻击汤若望主持的西洋新法(《清世祖实录》顺治十四年四月庚午及七月丙午条)。因查无实据,险丧性命,回回历科亦遭革除^③。康熙三年(1664年),杨光先欲排斥西洋教士在华势力,巧妙地利用了当时的穆斯林、佛教徒及封建保守势力与天主教之间的矛盾,以历法问题发难,于康熙四年(1665年)侥幸扳倒了汤若望。(《清圣祖实录》康熙四年三月

① 据《大清会典事例》卷一一〇三:“顺治元年,设钦天监,分时宪、天文、漏刻、回回四科。”

② 据南怀仁:《不得已辨》:“顺治元年十月,回回科不许再报夏季交食,以乱新法”;“顺治三年五月,奉有回回凌犯历不必用”;“九年五月内奉有回回科不必再报夏季天象”。

③ 《大清会典事例》卷一一〇三:“十四年议准,回回科推算虚妄,革去不用,止存三科。”

壬寅条)在屡辞未允的情况下,对回回天算所知甚浅的杨光先出任钦天监监正,而援引吴明炫为监副,回回历科得以复置。后由于杨光先、吴明炫的历法推算连年失误,加之鳌拜等四大辅臣专权的结束和康熙帝的亲政,导致康熙七年(1668年)底南怀仁对杨光先的弹劾。次年清朝废回回历科,专用西洋法(《清史稿·时宪志》)。从此,回回天文学自元朝起作为中国官方正学的历史,便永久性地圈上了句号。

(四) 学者研究与民间传承

康熙八年(1669年)回回历科的废除,标志着回回天文学官方传承一脉的断绝。但它作为一种传入中国达千年之久的学术文化,激起了中国回汉学者对它进行研究的兴趣。明正统年间钦天监副刘信编撰的《西域历法通径》、成化年间南京钦天监副贝琳修辑的《七政推步》以及嘉靖、成化年间唐顺之、周述学撰写的《大统万年二历通议》,陈瓌、袁黄所著《历法新书》,都试图以回回历法改造《大统历》,虽收效甚微,但也是一种尝试。到清代,由于西方天文学的传入,提供了新的参照系,因而全面地推动了研究工作的深入。《明史·历志》中载录的《回回历法》和《四库全书》中著录的《七政推步》是传世回回历法典籍中最好的本子。在研究方面,黄宗羲的《回回历法假如》,梅文鼎的《回回历法补注》、《西域天文书补注》、《三十杂星考》、《四省表影立成》等,李锐的《回回术元考》,顾观光的《回回历解》,马德新的《环宇述要》,洪钧的《天方教历考》等都是这一时期的重要研究成果。民国时期,陈垣的《中西回史日历》具有代表性。而一批穆斯林学者的研究成果也是引人注目的。

回回天文学、尤其是回回历法,因与伊斯兰教密不可分,这就决定了回回天文学在民间,特别是回族穆斯林群众中有着一脉相承的关系。雍正十年(1732年)三月西安化觉寺所立“月碑”、马德新于咸丰初年成书的《天方历源》、马自诚于1925年出版的《天方月首万年

历真本》和丁子瑜于1931年出版的《寻月指南》等,显然是与伊斯兰宗教活动,如何确定封斋、开斋、朝觐等日期上联系在一起的,其重点不再放在日月交食、星宿吉凶等问题上了。之后,又有张希真的《新月既证》(1933年)、马以愚的《回回历》(1936年)、黄明之的《伊斯兰历法详解》(1942年)、马良骏的《伊斯兰教历法》等。

新中国成立后,回回天文学和回回历法的研究更加深入,回汉学者有许多新的学术成果问世。

二、数 学

回回数学是回回科技文化的重要分支。作为回回天文学的基础,其必然与之同步,于宋元时代传入中国。现知最早记述回回数学传华的著作是元人王士点、商企翁的《秘书监志》。在元上都的回回司天台,备有如下回回数学典籍:《呵些必牙诸般算法》八部(卷),《撒非那诸般法度纂要》十二部,《撒唯那·罕答昔牙诸般算法段目仪式》十七部,《兀忽烈的四劈算法段数》十五部。上述第四种,即为古希腊欧几里得《几何原本》的阿拉伯文本。另外,还有数学用具“拍儿可儿潭定方圆尺”(圆规)。

回回数学传入中国后,对中国传统数学发生了很大的影响。主要是如下一些因素:

第一,阿拉伯数码的传入。

十三世纪四十年代起,中国的数学家秦九韶(1202—1261年)的《数书九章》,李冶(1192—1279年)的《测圆海镜》、《益古演段》,都不约而同地用○代表□位,开始使用代表○的数码。这很可能受到在华的外籍穆斯林使用阿拉伯数码的启发。

○以外的其他阿拉伯数码,由于回回司天台的使用,也在中国得到流传。1956年,在西安市郊的一处元代安西王遗址,出土有五块铁

板,上有使用东方阿拉伯数码刻划的六行纵横图(幻方),阿拉伯数码分别写作 luws \$ uvaqo。1980年,上海浦东陆家嘴也出土过一些玉质佩挂幻方,除5以外,数码和西安出土物上的相似。

土盘算法是古代印度的一种算法。其法以沙代纸,用沙土撒于地面或盘上,以竹或铁书之,故名。此法后流传到阿拉伯,为穆斯林采用。回回历法入华之时,土盘算法也连带输入,在元朝成为色目人和蒙古贵族通行的算法。入明后,土盘算法深入中原,在钦天监任职的回回官员,即“类以土盘布算,仍用本国之书”(《明史·历志》),保持了世守的演算方式。由此,一些汉人,如隆庆时的钦天监监正周相,得以学习、掌握这种算法。唐顺之曾称赞周相熟悉土盘算法:“沙书暗译西番历”(唐顺之:《寄周台官二首》,《荆川文集》卷三)。

第二,六十进位制等算法的传入。

六十进位制是随着回回历法一同传入的。在今存世的各种回历版本中,都可以看到一度六十分,一分六十秒,一秒六十微,一微六十纤等六十进位制换算法。

除了上述几项外,有人认为传华的回回数学尚有弧矢割圆术和写算铺地锦等。前者是指将圆弧线段化成弦、矢等直线段来计算的一种方法。而在这样的计算中,要使用若干与球面三角相合的公式。代表金元时期中国历算学最高成就的《授时历》,其成功的秘诀除了“全用实测”,“不事虚算”外,就是最大限度地利用了一些以前中国天文学计算中从未使用过的数学方法。而这些方法中正好有弧矢割圆术(弧三角法)。由于球面割圆术是此时阿拉伯数学的重要内容,而郭守敬以前中国传统数学中独自产生这种算法的源流不清,故国内外许多学者认为弧矢割圆术源自阿拉伯。但也有否定此说。^①

^① 见钱宝琮:《授时历法略论》,载《钱宝琮科学史论文选集》,中国科学出版社1983年版。

写算铺地锦,最早见载于明人程大位《算学统宗》(1592年)中。其书卷十三歌云:“写算铺地锦为奇,不用算盘数可知”,应是一种筹算法。据说,此术十三、十四世纪时流行于阿拉伯,并及于欧洲,故数学史家李俨疑程大位所记写算铺地锦,也是自阿拉伯传入的。^①

第二节 医药学

一、医疗学

(一) 回回医学

回回医学是我国长期以来与中亚、西亚国家交往后,逐步形成的一种医疗技术。

阿拉伯、波斯是世界文明的摇篮之一。阿拉伯、波斯医学有其悠久的历史传统,其医学理论自成体系。指导医学理论的哲学思想,承袭了古希腊的“风、火、水、土”的“四元素”说,“热、冷、干、湿”的“四性”论和“四体液”病理学说。认为“四元素”与“四性”之间相互作用,决定着四体液(黑胆汁、黄胆汁、血液、粘液)的多少,风邪肿痛的生长,决定着治疗手段和方剂的配制。这种理论认为,四体液平衡则身体健康,失衡则疾病产生。

自从阿拉伯帝国建立后,阿拉伯、波斯医疗术发展迅速,涌现了许多杰出的医学家,使阿拉伯、波斯医术更加丰富。如叙利亚医生叶海亚·伊本·马苏雅(?—847年)著有《药物志》、《医用泻药》、《营养学》、《诸毒物及其解法》等十二种,其中包括食疗、静脉切除术、杯吸

^① 参见《伊斯兰教与中国历算之关系》,载李兴华、冯今源编:《中国伊斯兰教史参考资料选编》。

术、胃病、腹泻、肠绞痛、热病、妇女病、脉学及炼金术等；波斯医生萨布尔·本·塞赫利(?—869年)，著有《药物的替代》、《药理学》、《食物与泻药之区别》、《食物的作用》、《睡与醒》等；伊拉克医生虎乃尼·宾·亦西哈黑(?—873年)，他把希腊文医书译成阿拉伯文，并撰有《眼科十论》；叙利亚医生塞哈尔白赫德，是九世纪希腊古医书的翻译者。中世纪最杰出的医学家伊本·西那，拉丁文名阿维森纳(980—1037年)，他把希腊、阿拉伯医学思想加以总结，编成《医典》。阿维森纳是波斯人，出生于布哈拉。他的名著《医典》，我国学者认为蒙古国和元时期已传入中国。^①

中国与中亚、西亚国家交往十分密切，阿拉伯、波斯医术很早就传入中国。《隋书·经籍志》中记载有《摩河出胡国方》十卷和《西域诸仙所说药方》等医书，可证至迟在隋代即有西亚、中亚医术传来。孙思邈《千金翼方》卷十二《养老食疗》载有“服牛乳补虚破气方”，其法为：“用牛乳三升，毕拔半两，末之，绵裹，右二味铜器中取三升水和乳合，煎取三升，空肚顿服。……张澹云：‘波斯、大秦甚重此法，谓之悖散汤。’”此法显然来自波斯、阿拉伯医术。到唐代，阿拉伯、波斯医术、药物传入中国更多。《旧唐书·拂菻传》载：“拂菻有善医，能开脑出虫，以愈目眚。”拂菻，指东罗马帝国及其所属西亚地中海沿岸地区。

宋元时传入中国的阿拉伯、波斯医术更多。宋《太平圣惠方》卷三十二载有“大食国胡商灌顶油法”，专治眼中障翳。北宋时阿拉伯医生梁柱来华，擅接骨，有“梁接骨”之称。蒙古国时名医白敬宇，来自阿拉伯，擅眼科。元时回回医术屡见于史书，许多回回人以卖药治病为生。

与此同时，药物学、营养学知识也传入中国。五代李珣撰《海药本

^① 宋颉在《〈回回药方〉与阿维森纳〈医典〉的关系》(载《中国回族研究》1992年第2期)一文中称，从元《秘书监志》知秘书监中藏有“忒毕医经十三部”和《回回药方》中所引《医典》，据此认为《医典》已传入中国。

草》，记海外名香奇药；段成式《酉阳杂俎》载波斯、拂菻药物达二十余种。元忽思慧《饮膳正要》为食补营养学专著，书中回回药草甚多。由此说明，唐宋以来，直到元时，回回药物已大量传入中原。

由于大量阿拉伯、波斯医书和方剂、药物的传入，大批回回医生以其高超的医术服务于人民，经过长期实践后，一种继承阿拉伯—波斯医学传统，吸收其他体系的医疗技术后，形成了中国穆斯林医学——回回医学。回回医学随着时代的发展而不断发展，明清以至近代，还吸收了西医和中医的一些疗法。

（二）《回回药方》

《回回药方》成书于元末或明初，作者佚名。它的成书，标志着回回医学发展到体系化、完整化的阶段。

《回回药方》原书有三十六卷，现仅剩明代红格抄本的残本，即卷之十二、卷之十九（目录卷之下）、卷之三十、卷之三十四共四卷，正文四百八十六面，珍藏于北京图书馆。卷十二是“诸风”，卷三十是“杂证”，卷三十四是“金疮”、“伤损”等。从目录卷之下来看，《回回药方》是一部体系完整的大型医方书，其内容包括内、外、妇、儿、五官各科。其医疗方法和诊断水平相当高，如现存第三十四卷，分金疮、折伤等门，在折伤门中又分伤损类、接骨类、骨脱出类等，论述详尽。诊断时十分仔细，如伤损，观察“伤损的动静”分为十等，第一等为直裂纹，第二等为圆裂纹，第三等为伤损周围的汉纹，第四等为伤损去皮肉、伤处破裂宽大而深，第五等伤重内陷、浮皮不显，第六等……。对于接骨，包括“骨损折的动静”、“碎骨在肉内”的诊断，接骨、移骨的总治法，以及因损折、接骨错误需要重新整复的手法等。在骨脱出类项下，对两颌骨脱出，以及项圈骨、肩骨、肘骨、手腕、手指骨节、脊梁骨、腰下、大腿、膝骨、足踝骨等处脱节均有论述。治疗方法中也是前代少见的，如两颌骨脱出的整复手术如下：“凡两颌骨脱出，比余骨亦少，纵有亦或在一边，若全脱者极少。”又说：“此等证候的显验是口张、不能

收合并咬动。盖因头后并项上的连筋肉与之相连,故能转动,今既脱出,则不能转动矣。”治疗方法是“一人扶正病人头,病人复大张其口,后令其颌垂解,医人方扶起此骨,左右摆动,缓缓向前推去,抬向上步,却入本处”,描述可谓细致。

《回回药方》系多种阿拉伯、波斯古医书和方剂编辑而成,并加以译注。全书以汉文表述,杂有大量的外国药名、术语、人名、方剂名的汉字音译,附有诸多波斯文、阿拉伯文及元、明时期中国回回医家专门的回回文。书中所载五百八十余首方剂,全系来自域外的方子,不夹有任何传统的中医方剂。其排列方法同《圣济总录》的门、类。方剂内容有以古希伯来人的先知“忽儿木思”为名的方剂;有古希腊哲学家亚里士多德开给亚历山大大帝的散剂;并有以诸位古希腊、罗马、波斯、拜占庭及黑衣大食的医生和国王的名字命名的方剂;相当多的医方转译自黑衣大食朝最著名的医学巨著,如拉齐(860—932年)的《万国医典》、麦朱西(?—994年)的《医术大全》和阿维森纳的《医典》。其中,卷三十“杂证门”的陈述同《医典》卷五“经验方”的内容多有相同;卷三四“折伤门”的“接骨类”、“骨脱出类”同《医典》卷四收录的希波克拉底、扎里奴思的骨科论文的内容相同。阿拉伯、波斯医学名家伊斯哈格、马苏雅、塞哈尔白赫德、塞拉比雍、麦尔瓦吉的医书中有些内容在《回回药方》也有反映。书中还有数百种产自古代阿拉伯、波斯、印度、希腊、罗马和中亚地区的药物名称,而且还有一些是中药名。在外来药物名称之下,附以中药名称,如阿而马尼即五倍子,咱法兰即番梔子花蕊,哈里哈达即桔红矾,木黑里即安息香,撒答卜子即薄荷子,法体刺撒里荣即当归,突鲁必即柴胡。药物的制剂,内服药有锭子、凉药、煎、并子、油剂等;外用药有薰、洗、灸、搽、贴、膏等。

除了《回回药方》以外,元明时期还有其他回回医学方面著作流传。明周定王朱楠和滕硕、刘醇等编的《普剂方》,其中“眼目门”诸卷

所载的七首回回药方,即“黄末眼药”、“白定眼药”、“红定眼药”、“白末眼药”、“青末眼药”、“红水眼药”、“方钩割后用刀剪药”,系出《回回药方》以外的另一部回回眼科医书,与阿维森纳《医典》的药方有雷同之处。诸方剂所用的药物均为回回药物的音译,如咱甫兰(藏红花)、可铁刺(西黄耆胶)、红石扁豆(血滴石)、朵梯、朵梯牙(天然氧化锌)、阿飞勇(鸦片)、安咱卢、安白卢(树胶)等。

(三) 医术的发展

回回医术传入中国后,在民间得到广泛发展,取得了良好的疗效,至今留下了许多佳话。到元代时,政府专门设立广惠司和大都、上都回回药物院,供皇室和平民医疗之用。

根据记载,回回医术中取得明显疗效的有骨科、外科、眼科等。

北宋神宗熙宁年间,有一阿拉伯医生来华,在京师开封任护驾金疮供奉(骨科医生),宋廷赐姓梁,名柱。梁柱有两子:梁爰、梁嬰,在民间行医,医术高超。其后代曾在元代广惠司和回回药物院行医。明初,接骨技术已传至第九代,有梁季六、梁秀六在南京开业行医。梁氏骨科至今已第二十七、二十八代,接骨技术更加完善,他们不用开刀、不用截肢,也不用金属物穿刺牵引,祖传秘方伤科膏药及接骨丹已献给国家,造福人民。

在骨科方面有许多传闻很广的记载,如元人陶宗仪《辍耕录》卷三“木乃伊”条载:“回回田地有年七八十岁老人,自愿舍身济众者,绝不饮食,惟澡身啖蜜。经月,便溺皆蜜。既死,国人殓以石棺,仍满用蜜浸,镌志岁月于棺盖,瘞之,俟百年后启封,则蜜剂也。凡人损折肢体,食少许立愈,虽彼中亦不多得。俗曰蜜人,番言‘木乃伊’。”此说虽属传闻,但“损折肢体”可用药物治疗,是符合回回药理。又,元人王沂有《贾胡歌》云:

西域贾胡年八十,一生技能人不及。

.....

金丝膏药熬较好，伤折近来人苦多。
川船南通有新药，海上奇方效如昨。
眼中万事不足论，流寓无如贾胡乐。

（王沂：《贾胡歌》，《伊滨集》卷五）

这位西域医生也是一位专治“伤折”的骨科专家。

明清以来，回回骨科医术逐渐融合在中医之中，许多回族业医世家，改以中医治疗。四川彭县罗裕生（1869—1954年），名世文，以字行。祖父、父亲均以接骨见长，他以家学精于接骨。抗日战争时期，在成都开设罗裕生骨科医院，有很高声誉，一时林森、孙科、戴传贤等名流皆送匾赞扬。著有《伤科中西独步》。

外科是回回医术的擅长科目。据载，元时大都有一儿童，患头疼不可忍。有一回回医官，用刀划开额上，取出一小蟹，坚硬如石，尚能活动，顷刻即死，儿童头疼亦愈。平江（今江苏苏州）阊门，有一过客之马腹膨胀倒地，店中有一老回回见之，于左腿内割取小块出，其马随起即骑而去。（陶宗仪：《辍耕录》卷二二《西域奇术》）

明清以来，回回医学外科术逐渐与中医相结合，在膏药、丸药等方面有继承与发扬。北京回回狗皮膏对治疗伤病，疗效显著，张子秋有诗云：“回回三代狗皮膏，祖像招牌竖得高。冬夏桥头长供奉，子孙买卖不辞劳。”（《续都门竹枝词》）丸药配制方面，全国各地都有一些秘方，如安徽安庆马春和膏药，专治痈疽、肿块；甘肃临夏大拱北，炮制万灵丹、椒羚丸、风明散等有奇效，人称拱北医人为“神医”；安徽砀山人许友义（1872—1958年），字纯心，在河南淮阳行医，精于外科，善治疗毒、发背、人面、腰痠等症；天津名医刘秉彝（1873—1940年），字德恒，从退休御医马步青学得宫廷秘方真传，又拜日本名医学西医外科，善治各种疮疽，自设中西大药房，研制丸药保赤一粒金、小儿金丹、坤中第一丸、宇宙安息香、仙丹等，对小儿、妇、内、皮肤各科疾病，疗效显著。著名中医外科专家赵炳南（1899—1984年），山东德州人，

早年从北京德善医馆医生丁德恩学医,后就业于华北国医学院。新中国成立后,在北京医院、北京中医研究所、北京中医学院等单位任职。曾创立清热除湿、解毒排脓、调和阴阳、祛风止痒、养血润肤等法,治疗顽癣恶疮等疑难杂症。

阿拉伯、波斯医术中,眼科有传统优势。早在唐、宋时,阿拉伯眼科医术已传入中国。唐时拂菻医生,“能开脑出虫,以愈目眦”(《旧唐书·拂菻传》)。宋时,“大食国胡商灌顶油法”,治疗眼中障翳(《太平圣惠方》)。

蒙古国时期,有阿拉伯人白敬宇来华,定居于定州(今属河北),以行医卖药为生,所制眼药疗效显著。其后人继承祖业,研制眼药。明永乐年间,始开设白敬字眼药铺。清末,除研制眼药外,又制造各种丹、膏、丸、散,用“金羊”牌作商标,在河北祁州建立分行,扩大销售。二十世纪初,建立药厂,雇工三百余人,药品种类不断增多,有瓜子眼药、棒状草库眼药、粉状高级八宝眼药,并生产红灵丹、明目丸、黄连上清丸、牛黄解毒丸、追风膏等八十至九十种药品。白敬宇第十六世孙白泽民于1905年肄业于北京朝阳大学法律系,他继承祖业,对药物制造和经营方式进行改革,将“金羊”牌改为“鲸鱼”牌,先后在北京、南京、天津、石家庄、郑州、济南、西安、汉口、长沙等市设分行。抗战时,药厂迁往重庆,产品由推销员推广至四川、贵州、云南、陕西各省。抗战胜利后,生产蒸蒸日上,产品遍销西南、华中、江浙各省区及广州、香港等地,名声大振。药品质量和包装不断提高,药品多由粉剂改为软管,使用方便。产品多次参加国内外展览会,1947年首获巴拿马万国博览会金质奖章,并先后获得当时政府实业部奖章奖状二十余种。

回族眼科专家除白敬宇家族外,在民间还有许多名医。清代以来,有采用中医针灸手术治病的眼科医生,如福建邵武范茂中,雍正年间贡生,擅长用金针术治疗云翳内障。

回回人入居中原后,有的努力学习中国传统医术,取得了很大成就。中医外科、眼科、伤科已如前述,下面主要是内科、儿科、妇科、针灸等科。

元代回回医学家萨德弥实,字谦斋。曾为御史,出为建昌太守,任内有政声。著《瑞竹堂经验方》十五卷,惜明中叶后流传极少。清代修《四库全书》时,据《永乐大典》所载,搜采编辑,分列二十四门,合为五卷,原书十之五六已亡阙。《四库全书总目·瑞竹堂经验方》提要如下:

谨依方途次,分立二十四门,厘为五卷。中间如调补一门,不轻用金石之药,其处方最为醇正。又女科之八珍散,即四君子汤、四物汤之并方,其用尤广,明薛己医药已详著之。至疮科所载返魂丹,与今世疡医所用梅花点舌丹、夺命丹相类。内托千金散以治痈毒,亦见殊功,是皆可资利济之用。惟幼科之褐丸子与苏沈良方中列褐丸,名目相类,治疗亦同,特彼用乌头、桂、香附、干姜、陈皮配合,攻补兼行,颇为周密。此乃用黑牵牛、京三陵、蓬莪朮诸品,殊病其过于峻利。盖金元方剂往往如斯,由北人气禀壮实,与南人异治故也。

该书现存一百八十五方,科目较齐全。这部医书还传到日本,并予刊行。

明清以来,回族中医人才辈出。陕西西安丁氏,自清中期丁鸿钧以来已五代传人,于外、伤、疮、喉各科誉满古城;甘肃清水县恭门镇丁彦龙、丁彦虎创办保盛堂,其药活人无算;张家川馥毅堂刘百禄父子创制丸、丹、散负有盛名;沈阳杨登德及其焕章、鼎臣二子医术精湛;呼和浩特白贵庚、河北大厂张瑞义、辽宁法库杨绍祥,皆一时名医;天津刘秉彝专治小儿、妇、内、皮肤各科疾病,崇尚“阳常有余,阴常不足”理论,主张“四疗合参”,袁世凯、黎元洪等亦闻名求医;河南周口穆仙、穆文焕父子,善治妇科,并有多种医书写成;广西桂林杨松

坪、杨少坪父子,亦名闻一方,杨少坪有《论〈伤寒论〉》、《六经的辨证探讨》、《癌症的辨证体会》等论著;西安马芾轩,善治霍乱等传染病,以及各种疑难病症,自制开胸顺气丸(包包药)、至圣保元丹、顽砂安神丸、舒气保肝丸、瘟疫至宝丹、淡菜枇杷膏等,疗效极佳;河北孟村刘吉安,善治胆道蛔虫、消化道溃疡、黄疸、伤寒等病,对妇科、眼科、儿科亦有经验,有《中医验方秘方》、《熟悉中医伤寒》等论著。还应把著名报人丁子良在医学上的成就罗列进来。丁子良(1870—1935年),名国瑞,号竹园,以字号行,北京人。在办报之时,又兼行医,精通内、妇、儿各科,1906年创办医药研究会,所制丁制坤顺丹(舒肝本安丸)、秘制消咳膏、红色蜜药等成药十余种,疗效显著。有医著《说疫》、《治病捷要》、《增补瘟疫》等。

自从明代后期西方传教士进入中国以来,西方医疗技术随之在中国一些士大夫中开始传播,但当时影响不大。十九世纪前后,自然科学在欧洲获得很大进展,欧洲医学在临床和基础理论方面都有重大革新。十九世纪前期,澳门、广州等地已有西方医院开设。1840年鸦片战争后,中国闭关自守的大门被打开,欧美国家在中国开办医院、医校,翻译西洋医书,创办西医刊物,开办药厂,吸收中国留学生,西方医术在中国逐渐占了优势。

在这样的浪潮下,一些回族青年也开始转而学习西医。其中最著名有山东泰安人金茂岳(1906—1987年)。他于1935年毕业于齐鲁大学医学院,获博士学位。精于妇科。抗战开始后参加抗日救护队任外科医生。辗转安庆、汉口、西安等地为前线将士治病。1938年赴延安,在边区医院、中央医院任外科、妇科医生,任教于延安中国医科大学,还充任白求恩大夫的助手,担任中央首长的保健医生,受到毛泽东、朱德、周恩来等的赞扬。

(四) 营养与食补

营养学是医学的组成部分。我国医学的发展也促进了营养学的

发展。元代回回人忽思慧，延祐年间任饮膳太医，天历三年(1330年)进《饮膳正要》三卷，系统地总结了营养学理论，对养生禁忌、妊娠食忌、乳母食忌、饮酒禁忌、聚珍异馔、五味偏走、食疗诸病、服药食忌、食物利害、食物相反、食物中毒等作了专门论述。如说：

天之所生，地之所养，天地合气，人以禀天地气生，并而为三才，三才者天地人，人而有生，所重乎者心也。心为一身之主宰，万事之根本，故身安则心能应万变。主宰万事，非保养何以能安其身。保养之法，莫若守中，守中则无过与不及之病，调顺四时，节慎饮食，起居不妄，使以五味调和五脏，五脏和平则血气资荣，精神健爽，心志安定，诸邪自不能入，寒暑不能袭，人乃怡安。

他把身心与保养的辩证关系，通过保养来调和五脏，使心志安定，作了高度概括。他所撰写的《饮膳正要》，收集了各种奇珍异馔，汤膏煎造达二百三十八方，日用谷、肉、菜二百三十余种，介绍了各种食物的性质、烹饪及饮食卫生要求，所载汤方及食物大多具有补益和治疗作用。

《饮膳正要》所列的汤膏、食谱，除了汉族传统菜肴外，还有蒙、回、藏等少数民族的食谱，其中回回食品及配料、佐料尤多。如汤类就有撒速汤、沙乞某儿汤、八儿不汤、马思答吉汤等，所用从阿拉伯、波斯等中亚地区的植物(或药物)有回回豆、八担仁、必思答、菠薐、荻苳、蔓菁、沙吉木儿(蔓菁根)、回回葱、芫荽(胡荽)、苜蓿、马思答吉、咱夫兰、哈昔泥(阿魏)、稳展、回回青等；所用酒类有阿刺吉酒。《饮膳正要》对所介绍的禽、兽、植物，均详细说明食用方法、食用时间、食用禁忌、疗效，故此书堪称我国营养学的一部佳作。

回族人民在长期的生活实践中，积累了丰富的清真食疗方法。其主要内容有饮食禁忌、牛羊肉药用、居家饮食习惯等方面，多以牛羊肉为主料、配以药物，用以治疗疾病、滋补身体。这种食补方法在元人所编《居家必用事类全集》中的《回回食品》和忽思慧《饮膳正要》中有

介绍,且在回族群众中广泛流传。

(五) 医疗机构

元朝政府专门设立广惠司,“掌修制御用回回药物及和剂”,其下又有大都回回药物院、上都回回药物院两个专门医疗机构。政府部门设立专门机构,推广少数民族的医术,创办用少数民族的医术为人治病的医院,这在中国历史上是不多见的。《元史·百官志四》载:

广惠司,秩正三品。掌修制御用回回药物及和剂,以疗诸宿卫士及在京孤寒者。至元七年(1270年),始置提举二员。十七年(1280年),增置提举一员。延祐六年(1319年),升正三品。七年(1320年),仍正五品。至治二年(1322年),复为正三品,置卿四员,少卿、丞各二员。后定置司卿四员,少卿二员,司丞二员,经历、知事、照磨各一员。

大都、上都回回药物院二,秩从五品。掌回回药事。至元二十九年(1292年)始置。至治二年(1322年),拨隶广惠司。定置达鲁花赤一员、大使二员、副使一员。

广惠司是太医院下属的一个专门机构,元世祖忽必烈任命他的爱臣爱薛掌管。爱薛(1227—1308年),叙利亚人,通西域多种语言,工星历、医药。他是信奉基督教的阿拉伯人,但对回回历法及回回药物十分精通。中统四年(1263年),命掌西域星历、医药二司事。至元七年(1270年),设广惠司,仍命领之。卒后,其子鲁合任广惠司提举。广惠司的职责是“掌修制御用回回药物及和剂,以疗诸宿卫士及在京孤寒者”。可见,它医疗的对象是三种人:第一是“御用”,即供皇室使用回回药物及和剂,由此可以证明,元朝皇室对回回药物的疗效是十分信任的。第二是“诸宿卫士”。蒙古统治者对色目人十分倚重,京师大都的卫戍部队大部分由色目人组成,如右、左阿速卫亲军都指挥使司,右、左钦察卫,哈刺鲁万户府,再加上康礼卫和在京的回回炮手军匠上万户府等军事机构,京城中回回人比比皆是,这些回回宿卫士当然

希望用回回药物为他们治病。第三是“在京孤寒者”，看来广惠司也是一个善慈机构。

除广惠司之外，大都、上都（今内蒙古正蓝旗东）两地还设回回药物院，隶属广惠司。这两个药物院看来是政府设的医院，服务对象大致与广惠司同，但没有“御用”的任务。

明清以后，政府设立的回回医院不复存在，只有一些回族开设的药铺和回族医生还保留了回回传统医术。到二十世纪上半叶，新式的回民医院开始出现，其中有马步芳于1937年开设的芳惠医院，设于青海西宁；1947年由中国回教协会北平分会开设的“中国回教协会普慈施医院”，“普慈”二字取名于《古兰经》“真主安拉是普慈今世的”，为半营业半慈善医院，名医赵炳南等义务服务，免费开方施药；1949年初，著名回族医生杨绍祥在沈阳创办沈阳回民保健所，门诊部设于北清真寺院内，义务诊断，低价收取药费。新中国建立后，回民医院象雨后春笋一样，在北京、呼和浩特、哈尔滨、南京、西安、银川等地建立起来。

二、药 物 学

《回回药方》和忽思慧《饮膳正要》中有许多治病医方和营养方，这些方剂中所用药物多来自中亚、西亚或南海地区。现择其要者，简介如下。

阿月浑子。为漆树科的一种树或灌木，约有六种，产于伊朗和西亚地区。阿月浑子的果实是波斯和中亚常见的食品。唐时传入中国，段成式《酉阳杂俎》云：“胡榛子、阿月生西国，蕃人言与胡榛子同树，一年榛，二年阿月。”陈藏器《本草拾遗》云：“阿月浑子，气味辛温，清无毒。主治诸痢，去冷气，令人肥健。阿月浑子生西国诸蕃，与胡榛同树，一岁胡榛子，二岁阿月浑子也。”可见唐时已知此植物“主治诸

痢”，是一种药物。

必思答。即阿月浑子，系波斯语 *pista* 的元代音译。忽思慧《饮膳正要》：“必思答，味甘无毒，调中顺气。其果出回回田地。”《大明一统志》译为“苾思檀”。

胡荽。一名芫荽。波斯语 *gošniz* 的汉译。原产于亚洲西部及埃及一带，波斯亦产，并传入世界各地。唐时传入中国，见唐人孟诜所撰《食疗本草》和陈藏器《本草拾遗》。元人忽思慧《饮膳正要》云：“芫荽，味辛温，微毒，消谷，补五脏不足，通利小便。一名胡荽。”

回回葱。原产波斯和中亚地区。传入中国后，最早见于隋人孙思邈《千金食治》，称为“蒜葱”或“胡葱”。《饮膳正要》云：“回回葱，味辛温，无毒，温中，消谷下气，杀虫，久食发病。”明人李时珍《本草纲目》称：“胡葱即蒜葱也。”

橐齐。波斯语 *birzai* 的汉译。唐人段成式《酉阳杂俎》云：“橐齐出波斯，拂菻呼为预勃梨他。长一丈余，围一尺许。皮色青薄而极光净。叶似阿魏，每三叶生于条端，无花实。西域人常八月伐之，至腊月，更抽薪条，极滋茂。若不剪除，反枯死。七月断其枝，有黄色叶，其状如蜜，微有香气，入药疗病。”橐齐又称白松香，原产于叙利亚，唐朝时中国始知之。

阿魏。波斯语 *angnyan* 的汉译。阿魏树脂是一种菜蔬产品，含有树脂、树胶和油料。原产于波斯和乌浒河、阿刺海和里海东岸诸地。可作药物，助消化、健胃，治皮肤红肿。中国史书《隋书》、《北史》、《酉阳杂俎》、《诸蕃志》等书皆有记载。段成式《酉阳杂俎》云：“阿魏出伽闾那国，即北天竺也。伽闾那呼为形虞。亦出波斯国，波斯国呼为阿虞截。树长八九丈，皮色青黄，三月生叶，叶似鼠耳，无花实。断其枝，汁出如饴。久乃坚凝，名阿魏。拂菻国僧弯所说同摩伽阇国僧提婆，言取其汁为米豆屑，合成阿魏。”忽思慧《饮膳正要》据波斯语 *Kasni* 译成“哈昔泥”，云：“哈昔泥，味辛温，无毒，主杀诸虫，去臭气，破症瘕，

下恶除邪,解蛊毒。即阿魏。”

稳展。即阿魏树根,为“回回茶饭”所用香料之一,又称“回回香料”。《饮膳正要》云:“稳展,味辛温,苦无毒,主杀虫,去臭。其味与阿魏同,又云即阿魏树根。淹羊肉香味甚美。”

无食子。波斯语 muzak 的汉译。原产波斯、叙利亚、小亚细亚等地。为一种球状树瘤,由于黄蜂在几种橡树上戳刺树枝、树叶或花苞,产卵于其上而长成。用于工艺和医药。中国史书上首次记载无食子者为《隋书》。唐时传入中国,《酉阳杂俎》云:“无石(食)子出波斯国,波斯呼为摩贼树,长六七丈,围八九尺,叶似桃叶而长,三月开花,白色,花心微红,子圆如弹丸。初春熟乃黄,百虫食成孔者正熟皮,无孔者入药用。其树一年生无石(食)子,一年生跋屡子,大如指,长三寸。”《大明一统志》也提到无食子,出大食国及各蕃邦。

八担仁。原产波斯。唐时称为“婆淡”,《酉阳杂俎》云:“偏桃出波斯国,波斯国呼为婆淡树,长五六丈,围四五尺,叶似桃而阔大,三月开花,白色,花落结实,状如桃子而形偏,其肉苦涩不可噉,核中仁甘甜,西域各国并珍之。”元时译为“八担”,《饮膳正要》云:“八担仁,味甘,无毒,止咳下气,消心腹逆闷。其果出回回田地。”

蒟萝。波斯语 zira 的汉译。原产于波斯,即小茴香、葛缕子。可能是唐时由陆路和海路分别传入中国。唐人陈藏器《本草拾遗》称,蒟萝出佛哲(今苏门答腊);五代人李珣《海药本草》云,蒟萝出波斯;宋人苏颂称蒟萝出岭南。元时广泛种植,忽思慧《饮膳正要》云:“蒟萝,味辛温,无毒,健脾开胃,温中,补水藏(五脏),杀鱼肉毒。”

苦鲁麻。即“波斯枣”。段成式《酉阳杂俎》译为“窟莽”(波斯语 xurman),《唐书》译为“鹞莽”(波斯语 gurman),元时译为“苦鲁麻”。陶宗仪《辍耕录》卷二十七《金果》条载:“成都府江渚庙前,有树六株,世传自汉唐以来即有之。其树高可五六十丈,围约三四寻,挺直如矢,无他柯干,顶上才生枝叶,若棕榈状,皮如龙鳞,叶如凤尾,实如枣而

加大。每岁仲冬，有司具牲饌祭毕，然后采摘。金鼓仪卫迎入公廨，差点医工，以刀逐个剝去青皮，石灰汤焯过，入熬熟，冷蜜浸五七日，漉起控干，再换熟蜜，如此三四次，却入瓶缶，封贮进献。不如此修制，则生涩不可食。泉州万年枣三株，识者谓即四川金果也。番中名为苦鲁麻枣，盖凤尾蕉也。”

菠薐。唐时传入中国。明李时珍《本草纲目》等书引《唐会要》云，太宗贞观二十一年(647年)尼波罗国(今尼泊尔)献波棱菜，类红蓝，实如蒺藜，火熟之能益食味。忽思慧《饮膳正要》称为“波薐”。此菜即今之菠菜。

菘苢。即菘菜(甜菜)，为地中海和西亚植物，波斯语称为 gundar 或 gundur，段成式《酉阳杂俎》译为“菘苢”，《太平寰宇记》译为“军苢”。忽思慧《饮膳正要》云：“菘苢，味甘寒，无毒，调中下气，去头风，利五藏。”李时珍《本草纲目》把菘菜和菘苢鉴定为同一种植物。

齐墩。原产波斯、拂菻，为波斯语 zeiten 的音译。唐时传入中国。段成式《酉阳杂俎》云：“齐墩树出波斯国，亦出拂菻国。拂菻呼为齐鹿。长二三丈，皮青，白花似柚，极芳香。子似杨桃，五月熟。西域人压为油以煮饼果，如中国之用巨胜也。”清乾隆《钦定西域同文志》将齐墩列入“外国果实类”。

阿勃参。原产阿拉伯南部，移植至巴勒斯坦一带。唐时传入中国。由拂菻的阿剌迈克语 apursama 音译为“阿勃参”。段成式《酉阳杂俎》云：“阿勃参出拂林国，长一丈余，皮色青白，叶细，两两相对，花似蔓菁，正黄，子似胡椒，赤色。斫其枝，汁如油，以涂疥癬，无不瘥者。其油极贵，价重于金。”

葫芦巴。原产波斯、美索不达米亚沙漠和小亚细亚一带。为阿拉伯语 hulba 的汉译。野生，药材用。宋时传入中国，首见于宋人掌禹锡《嘉祐本草》，说此种药材栽种于广东、贵州。苏颂《图经本草》：“今出广州，或云种出海南诸番，船客将种蒔于岭外，亦生，然不及番中来者

真好。”

押不芦。原产于亚洲西部。为阿拉伯语 Yabrnh 或 Abrnh 的汉译。首见于宋人周密《志雅堂杂钞》，书称：“回回国之西数千里，产一物极毒，全似人形，如人参之状，其名押不芦。生于地中深数尺，或从伤其皮则炉，毒之气著人则死。”又云：“取之之法，则先开大坑，令四旁可容人，然后轻手以皮条结络之。其皮条之前，则系于大犬之足，既而用杖打犬，犬奔逸，则此物拔起。犬感此气即毙，然后别埋他土中，经岁取出暴干，别用药，以制其性，以少许磨，酒饮，人即通身麻痺而死，虽刀斧加之，不知也。然三日别以少药投之，即活。”这显然是一种麻醉药。

咱夫兰。即蕃红花。由蕃红花的橘黄色柱头和一部分心茎制成。晒干的柱头长约三公分，深红色，有香味，细小，有球根状多肉的地下茎，草绿色叶，秋天开紫花。可做调味品、香料、药物和染料。原产西亚地区，宋时传入中国，称“蕃梔子”，见《岭外代答》。元时译为咱夫兰，为阿拉伯语 za'ferān 的音译。忽思慧《饮膳正要》云：“咱夫兰，味甘平，无毒，主心忧郁，积气闷不散，久食令人心喜。即是回回地面红花，未详是否。”李时珍《本草纲目》称蕃红花，元时以入食馐用。

蔓菁。即沙吉木儿，为阿拉伯语 Šaljam 之音译。原产阿拉伯国家，由突厥人从波斯传入中国。忽思慧《饮膳正要》云：“蔓菁，味苦温，无毒，主利五藏，轻身益气。蔓菁子明目。”又说：“沙吉木儿，味甘平，无毒，温中，益气，去心腹冷痛。即蔓菁根。”

回回豆。原产于波斯。辽时传入中国，元时多为野生。忽思慧《饮膳正要》云：“回回豆子，味甘，无毒，主消渴，可与盐煮食之。出在回回地面，苗似豆。今田野中处处有之。”李时珍《本草纲目》称回回豆又名“回鹘豆”、“胡豆”等，由西胡传入汉地，汉名“豌豆”。清《本草纲目拾遗》卷八引《五杂俎》：“出西域，状如椿子，磨入面中，极香，能解

面毒。”

回回青。元代由西域传入。《饮膳正要》云：“回回青，味甘，寒，无毒。解诸药毒。可治热毒疮肿。”李时珍《本草纲目》归于“石膏”类，称“西夷回回青”，在诸石膏中“回青尤贵”。

马思答吉。为乳香树所产的树脂。阿拉伯语 mastaki 的汉译。又称“回回香料”、“西域香料”。忽思慧《饮膳正要》称：“马思答吉，味苦香，无毒，去邪恶气，温中，利膈顺气，止痛生津，解渴，令人口香。生回回地面，云是极香种类。”明《马氏日抄》称其“状如地榭”。马思答吉是“回回茶饭”中最常用的佐料，也可作汤，有马思答吉汤。

此外，唐宋以来进入中国的许多香料，如芦荟、诃黎勒、破故纸、乳香、没药、血竭、青黛、毕拔、珊瑚、苏合香、苏方木、金钱矾、龙涎香、蔷薇水、木香、丁香、金颜香、安息香、肉豆蔻、檀香，……其中不少也可作为药物，配入方剂中。

第三节 工程技术

一、兵器制造术

十三世纪时，阿拉伯人的科技水平是相当高的。蒙古西征后，许多阿拉伯、波斯的科技人员、工匠来到中国，参加蒙古军队灭西夏、金国和南宋的战争。

至元八年(1271年)，元世祖忽必烈发动大规模灭宋战争之时，遣使征炮匠于伊利汗国汗阿八哈，阿八哈推荐木发里(今伊拉克北境摩苏尔)人阿老瓦丁、旭烈(今伊拉克纳杰夫)人亦思马因来华，二人“举家驰驿至京师，给以官舍，首造大炮竖于五门前，帝(忽必烈)命试之，各赐衣段”。十年(1273年)，元军久攻襄阳不下，“亦思马因相地

势,置炮于城东南隅,重一百五十斤,机发,声震天地,所击无不摧陷,入地七尺”(《元史·亦思马因传》)。此种大炮称“回回炮”,因在襄阳首见威力,又称“襄阳炮”。“回回炮”的原理与抛石机的原理相同,威力甚大。宋襄阳守将吕文焕不支,被迫投降。

由于回回炮威力大,元于至元十一年(1274年)置回回炮手总管府,命亦思马因为总管。是年元将阿里海牙率军渡长江,命阿老瓦丁及亦思马因长子布伯随军攻宋,“时国兵渡江,宋兵陈于南岸,拥舟师迎战,布伯于北岸竖炮以击之,舟悉沉没。后每战用之,皆有功”(《元史·亦思马因传》)。阿老瓦丁随元军转战各地,曾以回回炮破潭州(今湖南长沙)、静州(今广西桂林)等城。十八年,元置回回炮手都元帅府,以布伯为都元帅。二十二年,改元帅府为回回炮手军匠上万户府,以布伯为万户,阿老瓦丁为副万户。旋因布伯升任刑部尚书,弟亦不刺金继为万户。亦不刺金子亚古后来袭为万户。阿老瓦丁子富谋只、孙马哈马沙袭为副万户。由此可见,亦思马因、阿老瓦丁两家,世代为元代造炮师。

鸦片战争前后,西方殖民者加紧向中国发动侵略。面对民族危机的严峻局面,许多有识之士主张“师夷之长技以制夷”,致力于研究西方先进的科学技术,以增强国防力量,抗击外侮。回族兵器专家丁拱辰就生活在这个时代。

丁拱辰(1800—1875年),一名君軫,字淑原,号星南,福建晋江陈埭人。他幼入私塾,十一岁时因家境贫寒辍学务农。十七岁后随父叔到浙东、台湾、广东经商。他说:“余弱冠客游岭海,会计之暇,颇涉群书,……尤善天文、算学。……常于静夜仰观星象,由璿玑玉衡(古代天文仪器)悟出一器,制为象限全周仪,测量度数,推算时辰,颇知梗概。”(《演炮图说后编·自序》)可见他是自学成才的。1830年,丁拱辰游历吕宋诸岛,身带自制象限全周仪,沿途测视水程远近及北极高低,又得西洋量天尺,从而悟出炮法要领,于是进一步研究西洋火

炮制造与演放之法,回国后,著成《演炮图说》。1841年,英国加紧进攻我国时,丁拱辰奉命在广东燕塘演练炮兵,他运用象限全周仪对中、西大小火炮加以演试,又精心配制火药。因其训练有方,两广军门特为奏请赏给六品军功顶戴,并将其《演炮图说》和象限全周仪进呈朝廷。

鸦片战争后,丁拱辰在丁守存、郑复光帮助下修订《演炮图说》为《演炮图说辑要》,共四卷五十篇,附图一百一十多幅,对各种炮式、火药、炮弹以及轮船、战舰制法和运用,绘图说明。1849年,丁拱辰奉命在广西桂林监制大炮,共制一百零六位,全部演算有准,并撰写《演炮图说后编》计二卷六十四篇,附图八十一幅。1863年,李鸿章命丁拱辰去上海襄理洋务炮器,又著成《西洋军火图编》,计六卷十二万字,附图一百五十幅。

丁拱辰是我国近代难得的一位火炮专家,他不仅勤奋自学,勇于实践,而且努力吸收西方先进科技,因而他的成就是前代无法比拟的。潘仕成在《演炮图说辑要·跋语》中写道:

粤军讲求炮火之法,奇材异能之士,咸思有所建白。而晋江丁君乃覃思极虑,著成此书,图说相辅,如指诸掌。其中备详立表、测望之理,参以中西算术,且具亲历演放,试验不爽,实为明张焘《西洋火攻图说》及近世《火龙经》诸书所未逮。

二、造船术

我国古代的造船术一直居于世界最先进的地位。秦汉时已有木帆船,唐代已建造万石巨舶,宋代年造船达三千余艘,元带来华的摩洛哥旅行家伊本·白图泰说,印度和中国之间的海上交通掌握在中国人手中,中国海船“大船有十帆至少是三帆,……每一大船役使千人;其中海员六百,战士四百,包括弓箭射手和持盾战士以及发射石

油弹战士,随从每一大船有小船三艘……。”^①明初的造船术是中国千百年来造船技术的继承和发展。

明成祖永乐三年(1405年)至明宣宗宣德八年(1433年)二十八年之间,著名航海家郑和率领庞大船队七下西洋,访问亚非四十余国,在中国航海史上写下了光辉的篇章。郑和(约1371—约1433年),本姓马,名和,小字三保,云南昆阳(今晋宁)人,元咸阳王赛典赤·赡思丁六世孙。明洪武十五年(1382年),明军平云南时被掳至南京,遂入宫为太监。因从燕王朱棣起兵靖难,有大功,赐姓郑,擢升至司礼监掌印太监。成祖以郑和的才能,又通阿拉伯诸国语,选他为正使,率船队出使西洋各国。

郑和受命后,除研究船队所经海岛、山川水势、水文气象、东西洋水域分布和环境条件外,主要的准备工作是督造海船。他选择南京下关三叉河的龙江船厂为主要造船基地,同时在清江、太仓、福州等地建造海船。郑和作为正使,对海船的设计、规格、性能、形状,一定是参与研究的,而且是主要决策者。这一点可从宣德五年七月二十六日明宣宗的敕书中得到证明:

敕太监郑和:尔以所造龙船,乃差内官高定柱进来,果造得平稳轻妙,足见尔忠敬之心,朕甚嘉悦,就赏赐尔物件付与高定柱,将来酬尔美意……^②

郑和依靠当时雄厚的国力和精湛的造船技术,建造了当时世界上规模最大、最为先进的海船。龙江船厂建于洪武初年,占地八千余亩,初建时即调浙江、江西、湖广、福建、南直隶江海沿岸的船工四百余户,按坊厢组织,根据专业分为四厢;以后又集中了技术高超的能工巧匠,实行严格管理,“船完(工)之日,编为字号,次第验烙,仍将经

^① 《伊本·白图泰游记》,宁夏人民出版社1985年版,第490页。

^② 《郑和家世资料》,人民交通出版社1985年版,第3页。

造工匠姓名刻于船尾,如无故早坏一年,于工匠名下追补一份,二年递加”(《明会典》卷二〇〇)。由于是官办工厂,不计成本,一般的船只“造船费可千余金”(陈侃:《使琉球记》)。最大的宝船,须支动天下一十三省的钱粮来,方才够用。(罗懋登:《三宝太监西洋记通俗演义》)海船造毕,须反复试验,龙江船厂附近江边有稳船湖,“每逢海船告就,在此试航”(同治《上江两县志》)。

郑和督造的船舶种类繁多,船形宏伟,其船舶分类与规模大体可分为以下五类:

宝船。据《明史·郑和传》,宝船最大者为长四十四丈,阔十八丈。每船均有船名,如“清和”、“清远”、“惠康”、“长宁”、“安济”之类,大型宝船设九桅、张十二帆,船上篷、帆、锚、舵之类,需二三百人才能搬动。船型为底尖上阔的福船船型,利于远洋航行。宝船是船队中的主体船舶。

马船。罗懋登《三宝太监西洋记通俗演义》称,有九桅,长三十七丈,宽十五丈。规模也很大,用于运载马匹、货物。

粮船。罗氏称有七桅,长二十八丈,宽十二丈,运载粮食及补给品。

坐船。罗氏称有六桅,长二十四丈,宽九丈四尺。将官指挥之战船。

战船。罗氏称有五桅,长十八丈,宽六丈八尺。负责护航之用。

水船。于沿途汲取淡水,积贮于仓舱,供船队二三万人食用。

以上各类海船构造、规模、用途不一,每次船队远航归来后即予补充,可见当时造船速度之快。据《明永乐实录》统计,仅永乐年间所建造、改造的海船总数达二千艘之多。

三、航海术

郑和率领船队七下西洋,历时二十八年,远航亚非四十余国,沟

通了中国与亚非各国的交往,增进了各国的友谊,宣扬了中国的国威,如果没有强大的物质基础,没有先进的科学技术,要达到下西洋的目的是不可能的。

先进的科学技术中,最主要的是先进的航海术。前代航海技术的发展,特别是元代航海术的发展,为郑和远航提供了十分宝贵的有利条件,但郑和及其船队创造性的组织和运用是更加难能可贵的。郑和下西洋对我国航海术的发展作出了巨大的贡献。

第一,郑和组织了世界上有史以来规模最大、人数最多、管理最科学的船队。

在中国航海史上,虽有元人汪大渊等航行至东非,也有大批中国海船往来于南海至印度洋之间,但多为人数很少的使臣和结队而行的民间商船;在世界航海史上,比郑和远航要晚得多的哥伦布船队,仅有船三艘、水手八十八名,达·伽马仅有船四艘、水手一百七十名,麦哲伦仅有船五艘、水手二百六十五名。而郑和的船队船多达六十三艘、各类人员二万七千八百余名^①。更重要的是,这二三万人是有机组成的整体,他们各司其职,以郑和第三次下西洋为例,各类人员如下:正使太监七员,副使监丞十员,少监十员,内监五十三员,都指挥二员,指挥九十三员,千户一百零四员,百户一百零三员,舍人三员,户部郎中一员,鸿胪寺序班一员,阴阳官一员,阴阳生四员,医官医士一百八十员,旗校、勇士、力士、军力、余丁、民梢、买办、书手共二万六千八百零三名,以上共二万七千四百一十一名^②。郑和还考虑到航海条件下,航海人员极易在变化不定的气候条件下得病,所以配置了一百八十名医生,平均每一百五十名就配备一名医生。所以,郑和庞大的船队,从人员组织到科学管理,都是中国和世界航海史上的创举。

① 郑和船队的船数和人数各书记载不一,如《明史·郑和传》为船 62 艘,27800 余人;《瀛涯胜览》为船 63 艘,28568 人。

② 《郑和家世资料》,人民交通出版社 1985 年版,第 3 页。

这本身就是一份宝贵的遗产。

第二,继承和发展了我国古代的航海气象和航海天文知识,并把它提高到新的水平。

我国古代有航海观察天象的传统,运用“过洋牵星”的航海术来指引航向。到元代时,中国水手已普遍掌握了牵星术,例如意大利著名旅行家马可·波罗回国时乘坐的中国海船就有北极星高度的记录,利用观测星的高度来确定航船所处的地理纬度,以掌握航行方向。郑和航海时依然运用牵星术,“惟观日月升坠,以辨西东,星斗高低,度量远近”(巩珍:《西洋番国志·自序》)。现存的《郑和航海图》附有四幅“过洋牵星图”,均以宝船为中心,周围标明各星座的高低,如“东北织女星十一指平水”,其中一“指”约合今图一度半左右,十一指即出水平十六度半。这样船队所处的地理位置就十分清楚了。

准确及时地掌握信风是郑和航行取得成功的重要条件。长期航运经验的积累,使我国很早就有人掌握了信风知识。宋人朱彧在《萍洲可谈》中说:“舶船去以十一月、十二月,就北风,来以五月、六月,就南风。”每年秋冬季节,我国东南沿海及其以东的西太平洋洋面盛行东北信风,由南海向西到印度以至继续西行,同样要靠东北季风。所以郑和出航的时间多在秋冬,唯一的一次(第六次),因准备仓促,定在初春,否则就要耽误一年。而郑和船队返回的时间则多在夏季,少数在初秋,这是因为西南季风退出南海的时间是农历八月中旬。

郑和的航行不仅仅是借助传统的信风知识,沿传统航线往返旅行,更在于把这种知识拓展到印度洋及其以西的地区,同样是借助风力和洋流的作用,开拓了越过印度洋直达东非的壮举。

北印度洋与大陆紧密相联,形成世界上典型、突出的热带季风气候和由此而产生的季风洋流,使在航海上与南印度洋相异的特殊条件,即风和洋流随季节不同而变化,提供了可往可返的海上航行动力。郑和船队完全掌握了这种季风和洋流,加上宝船的庞大和航运技

术的高超,终于使郑和成为有史以来见于记载的横渡印度洋的第一人。在这之前,掌握了印度洋风向和海流周期的阿拉伯人,所开辟的航线也只是沿岸进行贸易性航行,因为他们海船太小、航海技术也较差。而郑和不仅具备了在大洋中心航行的条件,加上由于分踪出访的需要,必须穿越北印度洋直达东非。

第三,更加精确地使用罗盘针来指引航向。

早在战国时,我国已发明了指南针。但将指南针使用于大海航行,这是十一世纪左右的事。

郑和航海使用罗盘测定了往返的针路。巩珍在《西洋番国志·自序》中说:“皆斫木为盘,书刻干支之字,浮针于水,指向行舟。经月累旬,昼夜不止。海中之山屿形状非一,但见于前,或在左右,视为准则,转向而往。要在更数起止,记录无差,必达其所。始则预行福建、广浙,选取驾船民梢中有行惯下海者,称为火长,用作船师。乃以《针经图式》付与领执,专一料理。”这种罗盘采用天干、地支、八卦(部分)等字,分作二十四个方向,如把缝针计算在内则共有四十八个方向;每向 7.5° ,这在古代是非常精确的。

除此以外,郑和船队还改进了其他航海仪器。如测量星体距水平线高度的仪器牵星板,计算船舶在海上航行的计程仪。这些仪器的广泛使用,保证了种种测量的准确性,确保了船队的正常航行。

第四,郑和航海对所经过的航线进行了实测,其中包括新开辟的航线,绘制成《郑和航海图》,这是郑和航海留下的极其宝贵的财富。

《郑和航海图》约绘制于郑和第六次下西洋之后。详细记载了从南京下关龙江船厂出发,沿江南向海岸,西行经南洋及印度洋各国,远抵非洲东岸肯尼亚蒙巴萨的航道。图中分别绘制了大陆岸线、岛屿、礁石、浅滩、港口、江河口以及陆地可作航标的宝塔、寺庙、桥梁、旗杆等地物。还详细记载了地名,绘出航线,航线上注记了针位(航向、方位)和更数(航程、距离),有的地方还注记出航道深度、航行注

意事项；又根据海区定位的需要，有的图幅还注记了天体高度。《郑和航海图》是郑和远航的重要成果，对后世的航海图起了示范的作用。

四、建筑术

（一）亦黑迭儿丁参与大都建设

1260年，忽必烈夺取大汗位，采用“汉法”，建元中统。为了适应当时的政治形势，忽必烈决定把政治中心从漠北的和林（今蒙古哈尔和林）南移，至元元年（1264年），升开平（今内蒙古正蓝旗东）为上都，而以燕京（今北京）为中都。

燕京自1215年被蒙古军队占领后，战争带给这座城市的创伤一直未得到医治。在蒙古政权统治了半个世纪后，依然破烂不堪。琼华岛（今北海公园）原是金朝离宫万宁宫的组成部分，到中统建元前已成为一片废墟。1260年王恽到琼华岛，留下了“蓬莱云气海中央，薰彻琼华露影香；一炬忽收天上去，漫从焦土说阿房”（王恽：《游琼华岛》，《秋涧先生大全集》卷二四）的诗句。忽必烈即位后，把燕京重建并将都城迁到燕京已在酝酿之中。中统四年（1263年）回回人亦黑迭儿丁建议修琼华岛，但忽必烈没有采纳。可是在第二年（至元元年）二月，忽必烈又任命亦黑迭儿丁负责修琼华岛。

亦黑迭儿丁，原为阿拉伯人。忽必烈未即位前，已见亲任。1259年，宪宗蒙哥卒于四川合州军中，忽必烈急从鄂州（今湖北武汉）北还夺位，路过亦黑迭儿丁家中，亦黑迭儿丁以织金地毯铺地，迎接忽必烈，又将地毯剪开，分赠从臣。忽必烈即位后，命他掌管茶迭儿局（茶迭儿，蒙古语“庐帐”之意），这是掌管土木工程的官署。琼华岛的工程主要是在原来的废墟上重建广寒殿，还有其他一些工程。至元三年（1266年）广寒殿建成。同年八月，亦黑迭儿丁被任命为茶迭儿局诸

色人匠总管府达鲁花赤兼领监宫殿。

至元四年(1267年),忽必烈决定营建中都,命太保、领中书省事刘秉忠负责设计规划。刘秉忠精佛道之学,“至于天文、地理、律历、三式六壬遁甲之属,无不精通”(《元史·刘秉忠传》)。又有建造上都的经验,他经过考察后决定另选新址,在原燕京城东北建造新都,以新修葺的琼华岛作为新城宫殿基础,可上接高粱河,解决新都水源。刘秉忠等“图上山川形势城郭经纬与夫祖社朝市之位,经营制作之方。帝命有司稽图赴功。”(苏天爵:《赵文昭公行状》,《滋溪文稿》卷二二)亦黑迭儿丁作为中都茶迭儿局诸色人匠总管府达鲁花赤也参与了设计讨论。“也黑迭儿受任劳勩,夙心不遑,心讲目算,指授肱膺,咸有成画。……魏阙端门,正朝路寝,便殿掖庭,承明之署,受釐之祠,宿卫之舍,衣食器御,百执事臣之居,以及池塘、苑圃、游观之所,崇楼阿阁,幔庀飞檐,具以法。”(欧阳玄:《马哈马沙碑》,《圭斋文集》卷九)

具体负责中都修建工程的是张柔、张弘略父子,行工部尚书段天祐和亦黑迭儿丁,亦黑迭儿丁具体负责宫城的建筑,“乃具畚鍤,乃树楨干,伐石运甃,缩版覆簣。兆人子来,厥基阜崇,厥址矩方,其直引绳,其坚凝金。”(欧阳玄:《马哈马沙碑》,《圭斋文集》卷九)亦黑迭儿丁采取的是我国传统的板筑技术,城墙基宽、高和顶宽的比例是3:2:1,这与马可·波罗所见是一致的,马可·波罗说:“墙根厚十步,然愈高愈削,墙头仅厚三步。”^①

至元九年(1272年)二月,改中都为大都。三月,宫城建成。亦黑迭儿丁“自是宠遇日隆,而筋老矣”(欧阳玄:《马哈马沙碑》)。可能在宫城建成后不久即去世。其子马哈马沙、孙木八刺沙、重孙蔑里沙先后继领茶迭儿总管府达鲁花赤之职。

^① 《马可波罗游记》第二卷第84章。

（二）伊斯兰风格建筑

中国的清真寺建筑,早期清真寺采用砖石结构,平面布置、外观造型和细部处理上,基本上采取阿拉伯式样;后来逐渐用中国传统建筑的平面布局和木结构体系,向中国传统建筑过渡,但装饰、雕刻则具有伊斯兰风格。所以,中国清真寺的建筑,不论其结构如何,都是中国传统文化和伊斯兰文化交融的产物。

我国现存最早的伊斯兰建筑为广州怀圣寺光塔、泉州清净寺和艾苏哈卜寺。

广州怀圣寺光塔,古称“蕃塔”,塔平面圆形,底径 8.85 米,高近五十米(因年代久远,塔下土埋部分增高,现露出地面部分仅 35.75 米)。形如蜡烛,全部砖砌,下层如烛身,上层如烛心,外壁平坦,中为实心,有两道螺旋梯可登上塔顶,塔顶柱仍有小螺旋梯可登上塔尖。塔顶原标一金鸡,随风南北,以测风向,入夜点火其上,以导归帆。洪武初金鸡被飓风吹落,塔顶改装葫芦。光塔这种砖砌邦克楼双蹬道的建筑技术是典型的伊斯兰建筑风格,传入我国后对砖砌佛塔建筑影响很大。

泉州清净寺始建于北宋大中祥符二年(1009 年),元至大二年(1309 年)耶路撒冷人艾哈默德·本·穆罕默德重修。该寺仿造大马士革伊斯兰教礼拜堂建筑形式,主建筑分大门、奉天坛、明善堂等部分。大门建筑高 11.40 米,宽 6.60 米,用青、白花岗石砌叠而成,为一个三层穹形顶之尖拱门,分外、中、内三层。外、中两层上部均有青石作圆形穹顶,刻有网状图案。内层门上部作半圆顶,粉抹白灰。大门屋顶为平台,名为“望月台”,系伊斯兰教斋月用以望月、决定起斋日期的地方。这种门外有门的门楼建筑,尖拱大门的发卷做法,蜂巢状的小尖雕饰,气势雄伟壮观,正是阿拉伯地区伊斯兰建筑特色之一。

泉州艾苏哈卜寺,又名圣友寺,始建于 1009—1010 年,1310—

1311年波斯设拉子人艾哈默德·本·穆罕默德·贾德斯重建,其门楼建筑,入门穹顶的图案装嵌、结构风格,为中世纪阿拉伯、波斯地区流行的伊斯兰传统形式。由于现存礼拜殿是露天的,原顶盖式样尚待进一步考察。

我国早期的清真寺建筑也有采用中国传统殿宇形式的,如广州怀圣寺、北京牛街清真寺、杭州凤凰寺、扬州仙鹤寺、西安化觉寺、南京净觉寺等,明清以来所建清真寺绝大多数采用殿宇形式。其格局均突出以大殿为主体和中心,南北两侧建筑对称,庭院内碑亭遥峙,雕梁画栋一如园林,均以阿拉伯文书法与几何线条图案装饰,其正向均在西面。近年来兴建之清真寺,争相仿效阿拉伯模式,多包括分行排列之方柱或圆柱支撑的一系列拱门,拱门再支持圆顶、拱顶,仍以大殿为中心,宣礼塔顶端呈尖形,亦均有水房、经堂等设置,具有浓郁的伊斯兰建筑特色。

第四节 其他自然科学

一、地理学

在中国历史上,回族学者在地理学上曾有许多突出的成就。元代地理学家、天文学家札马鲁丁主持的《元一统志》和记载航海家郑和下西洋活动的《郑和航海图》,均是具有创造性的地理著作。

札马鲁丁,布哈拉人,至元四年(1267年)曾因进《万年历》及回回天文仪器受到忽必烈重用。至元二十三年(1286年),他以集贤大学士、行秘书监事的身份,向忽必烈建议:“方今尺地一民,尽入版籍,宜为书,以明一统。”(许有壬:《大一统志序》,《至正集》卷六)忽必烈采纳,命他和秘书少监虞应龙主其事。湖广人虞应龙是一位地理学

家,他“理会地理勾当,数年用工,将古今书史传记所载天下地理建置、郡县沿革、事迹、源泉、山川、人物及圣贤赋咏等分类编述,自成一书。取《汉书》王吉所云‘春秋所以大一统者,六合同风’,名其书曰《统同书》”(王士点、商企翁:《秘书监志》)。这部书为纂修《元一统志》奠定了基础。是书于至元二十八年(1291年)成书,凡七百五十五卷,“名曰《大一统志》,藏之秘府”。嗣后因边远地区资料不全,遂命新修《云南图志》、《甘肃图志》、《辽阳图书》等,又命各藩国进呈本国地图等资料,由李兰兮、岳铉等主持补修,成宗大德七年(1303年)书成,凡一千三百卷。

《元一统志》是一部有重要学术价值的地理学著作。首先,这是我国第一部官修的以“一统”命名的包括全国范围的总志。之后,明清两代均依此例,编纂《明一统志》和《清一统志》。第二,这部总志,除了元朝统治范围包括在内外,还包括了元朝名义下的藩国。即从“日头出来处”到“日头落处”,从“汉儿田地里”到“回回图子”的范围,“都总做一个图子”。我国旧有地志,多为中原和东南地区,边远地区没有修过地志。这次编纂一统志,政府下令各进呈图志,在这种情况下,《云南图志》、《甘肃图书》、《辽阳图志》才得以编成,而且伊利汗国也奉命进呈了本国地图,即《回回图子》(此图已佚,但《经世大典》中保留了部分内容)。第三,本书继承唐《元和郡县图志》,宋《太平寰宇记》、《舆地纪胜》等书成例,归纳为建置沿革、坊郭乡镇、里至、山川、土产、风俗形势、古迹、宦迹、人物、仙释等门,所引资料,江南各省大半取材于《舆地纪胜》和宋元旧志,北方各省则取材于《元和郡县图志》、《太平寰宇记》和金、元旧志,因而保存了今已散佚的大量宋、金、元旧志中的材料。

元代另一位回回学者赡思,在地理学上也有成绩,著有《镇阳风土记》、《续东阳志》、《西国图经》等地理著作,但今已不存。

明初杰出的航海家郑和七下西洋的伟大创举为我国地理学的发

展创造了条件。其随行人员回族航海家费信、马欢分别著有《星槎胜览》和《瀛涯胜览》，这两部书不仅是史学著作，也是优秀的地理著作，我们已在前文中作过介绍。下面主要论述郑和第六次航海归来后编绘的《自宝船厂开船从龙江关出水直抵外国诸蕃图》（简称《郑和航海图》）在地理学上的贡献。

自唐代地理学家贾耽起，我国的地理知识已到达波斯和东非，宋代周去非的《岭外代答》、赵汝适的《诸蕃志》和元代汪大渊的《岛夷志略》对此有了进一步认识。但其中除汪大渊为亲身所历外，其余著作多为作者从别人口中得知。《郑和航海图》则全为航海者亲身所历，所收地名五百多个中，外国地名近三百个，大大超过了前代地理著作。以东非而论，《郑和航海图》所记慢八撒（今肯尼亚蒙巴萨）、葛儿得风（今索马里瓜达富伊角）、哈甫尼（今索马里哈丰角）、须多大屿（今索马里索科特拉岛）、麻林地（今肯尼亚马林迪）、木骨都束（今索马里摩加迪沙）、卜刺哇（今索马里布拉瓦）、抹儿干别（今索马里梅雷格）、黑儿（今索马里埃勒）、木儿立哈必儿（今索马里霍尔迪奥）以及者即刺哈则刺、刺思那呵、木鲁旺、起答儿、门肥赤、葛答干等十六个地名。这些地名大部分为前代图籍所无。

对地理认识的深度比前代大大前进了一大步。例如对我国南海的西沙、南沙、东沙、中沙诸群岛，以往的地理著作中还不是分得很清楚，或称之为“长砂、石塘数万里”，或称之为“千里长沙、万里石塘”，而《郑和航海图》明确分为石塘（今西沙群岛）、万生（里）石塘屿（今南沙群岛）、石星石塘（今东沙群岛和中沙群岛）。

由此可见，《郑和航海图》是十五世纪以前我国关于亚非地区最详细的地图，它在中国地图发展史和世界地图发展史上都占有重要的地位。

二、水利学

元代学者贍思也曾涉猎水利学的研究。他在年轻时曾就学于真定张祥,张祥把水利专家郭守敬所藏的金都水监所编《河防通议》赠给他看。该书“凡十五门,其体制类今簿领之书,不著作者名氏,殆胥吏之纪录也”。十五年后,贍思“复得汴本,其中全列宋丞司点检周俊《河事集》,视监本为小异。虽无门类,而援引经史,措辞稍文,论事略备,其条目纤悉,则弗若之矣。”这个汴本就是北宋沈立所撰的水利书。贍思“患二本之得失互见,其丛杂纷纠,难以讨寻,因暇日摘而合之为一,削去冗长,考订舛讹,省其门,析其类,使粗有条贯,以便观览,而资实用云。”(贍思:《河防通议·原序》)贍思经过考订、合成的新的水利学著作亦名《河防通议》,于至治元年(1321年)刊行。这本书共分河议、制度、功程、输运、算法等六门,“门各有目,凡物料、功程、丁夫输运,以及安桩、下络、叠埽、修堤之法,条列品式,灿然咸备,足补列代史志之阙。昔欧阳元尝谓司马迁、班固记河渠、沟洫,仅载治水之道,不言其方,使后世任斯事者无所考。是编所载,虽皆前代令格,其间地形改易,人事迁移,未必一一可行于后世,而准今酌古,矩矱终存,固亦讲河务者所宜参考而变通矣。”(《四库全书总目·河防通议》)

具体实施水利工程的则是明代著名政治家海瑞。他在江南任职期间,兴修三吴水利是他重要政绩之一。

吴淞江古称松江,又名松陵江、笠泽江,是古代太湖通海三大河流的主干,尤其是娄东二江湮废以后在相当长的时间内,担负着太湖地区排水出海的主要任务。唐代以后,太湖平原东部海岸线加速向外伸展,吴淞江河线也不断延长,河床比降越来越平,流速越来越小,冲淤能力越来越弱。明初“掣淞入浏”和开范家浜导水由黄浦入海后,吴

淞江流缓势弱,下游夏驾浦以东淤淀更加严重。从天顺二年(1458年)起,到隆庆三年(1569年)的一百一十多年内,对夏驾浦以下河段较大的疏浚工程,先后进行了五六次之多,平均不到二十年就要浚治一次。江南州县由于水利失修,连年饥荒。

隆庆三年,海瑞出任应天巡抚。他在《处补练兵银疏》中指出:“自臣到任之后,查得水利官皆分管别事,别差委。问之水利,茫然无知。水利之事,与己若不关涉,上司不以为旷官,本官不以为失职。水利不兴,其所由来久矣。”他亲自巡历上海县,勘得吴淞江淤为平地约有八十余里,遂“力破群议”,决定进行吴淞江水利工程。

吴淞江工程从隆庆四年(1570年)正月初三日破土起工,二月二十九日告成,历时不及两个月。挑自上海江口宋家桥至嘉定艾析浦,共八十里,把这段淤塞的河道开深一丈六尺,面阔扩大至十五丈,下阔为七丈五尺,比嘉靖初疏浚得更广、更深。

在进行吴淞江工程的同时,海瑞又亲自巡历常熟县,勘得白茆河也是浅狭,他深感“若止开吴淞而不开挑白茆,诚为缺事,难免水患”(海瑞:《开白茆河疏》,见《海瑞集》)。遂于同年二月初九开工,到三月底完工。

海瑞主持疏浚吴淞江和白茆河,对江南苏、松、常、杭、嘉、湖六府的农田水利十分有利,此后“数十年间虽有小灾,不为大害”(《皇明经世文编》卷一一三《工政·江苏水利》下)。《明史·海瑞传》也说:“瑞锐意兴革,请浚吴淞、白茆,通疏入海,民赖其利。”

第五章 宗 教

第一节 伊斯兰教传入中国

一、伊斯兰教的兴起

(一) 穆罕默德兴教

伊斯兰教是公元七世纪初在阿拉伯半岛兴起的一种宗教。伊斯兰系阿拉伯语 Islam 一词的音译,原意为“顺从”或“和平”,指顺从真主安拉,争取和平安宁。

安拉(阿拉伯语 Allah 的音译)是伊斯兰教崇奉的造物主,对他的确认是伊斯兰教信仰的核心。安拉是“真主”,是至高无上的。他既非生育,也不生育;他无始无终,无形无影,一无所在而又无所不在,永恒长存。他是宇宙万物的创造者,具有执掌一切的绝对权能;他广闻博知,明鉴详察,日月星辰的运行,风云雷电的变幻,寒暑昼夜的循环,山川草木的生成,凶吉祸福、贵贱生死等命运,都遵从他的意志。

先知穆罕默德是安拉的使者。穆罕默德(570—632年),出生于阿拉伯半岛麦加城(今属沙特阿拉伯)古莱氏部落哈希姆氏族中一个没落贵族家庭。幼年父母双亡,依靠祖父、伯父抚养成人。他长期在

外经商,阅历丰富,广泛接触社会各阶层,对社会的认识十分深刻。当时的阿拉伯世界,社会发展停滞,战争频繁,政治腐败,外族相继入侵,仇杀与劫掠不断发生,民不聊生。阿拉伯半岛正处社会大变动时期,部落或部落联盟逐渐被有势力的家族占有,他们拥有越来越大的权力,强迫其他家族服从其领导,在西部经济比较发达的地区,贫富日益悬殊,奴隶占有制开始形成。在宗教信仰上也十分混乱,多崇拜自然天体、精灵神怪、鬼神祖先以及偶像,各部落自立神权,相互排斥。整个社会迫切要求停止仇杀,实现政治统一和社会安宁,也要求统一宗教意识。穆罕默德正是在这样的社会条件下开始宗教活动的。

穆罕默德是一位勤于思考的人。他与富商遗孀赫蒂彻结婚后,生活条件和社会地位有了改善,使他有更多的时间去思考问题。据传说,穆罕默德常到麦加城郊的希拉山一个山洞里去隐居静悟。公元610年9月,穆罕默德宣布曾经在山洞中通过天使哲布列勒的转达,得到造物主安拉的启示和命令,要他以安拉使者的身份,劝化人们反对偶像神灵崇拜,只崇拜独一无二的安拉为宇宙万类的创造者、执掌者。从此他开始了艰苦的传教活动。他的妻子赫蒂彻、堂弟阿里、义子栽德、好友艾布·伯克尔成了他最早的信徒。613年开始,穆罕默德公开传教,他的信徒称为穆斯林(阿拉伯语 Muslim)。

穆罕默德的兴教活动遭到部落贵族、富商、多神教徒的嘲笑、谩骂和攻击,他们甚至阴谋杀害穆罕默德。622年,穆罕默德率领穆斯林们逃离麦加,迁移到麦地那(这一年后来被定为伊斯兰希吉拉历元年),受到当地群众的支持和拥护,他努力扩大实力,发展宗教,组织军队,与敌人展开斗争,穆罕默德也以先知的身份兼宗教、政治和军事领袖。628年,当穆罕默德获知麦加方面许多人主张与穆斯林议和时,决定率领一千五百人去麦加小朝。行至侯德比叶,双方达成协议,休战十年,麦加方面同意穆斯林第二年去麦加小朝。629年,穆罕默

德率一千名穆斯林到麦加小朝,一些麦加人皈依了伊斯兰教。630年1月,穆罕默德因一些贝都因部落的穆斯林被麦加古莱氏人所杀,率领一万人进攻麦加,很快攻占市区。穆罕默德来到克尔白,骑马围天房绕行七圈,每次都以手杖轻触黑石。他下令捣毁克尔白寺中的全部偶像,迫使麦加氏族贵族皈依伊斯兰教。麦加的降服,穆罕默德与麦加氏族贵族的和解,使伊斯兰教信仰与阿拉伯的古老传统相结合,克尔白也成了伊斯兰教的礼拜寺,黑石成为全体穆斯林朝拜的对象,麦加成了伊斯兰教的宗教圣地,而麦地那则成为政治中心。

632年,穆罕默德去世。四大哈里发——艾布·伯克尔(632—634年在位)、欧麦尔(634—644年在位)、奥斯曼(644—656年在位)、阿里(656—661年在位)先后担任政教合一的首领,建立了横跨亚非的阿拉伯帝国,伊斯兰教也随之扩大传播,发展成为世界性宗教。

(二)《古兰经》和“圣训”

《古兰经》是穆罕默德在创立和传播伊斯兰教过程中以安拉的名义发布的“启示”,是伊斯兰教的最高经典,也是立法制宪的首要依据。“古兰”系阿拉伯语 al-Qur'an 的音译,意为“诵读”、“宣读”。

《古兰经》的内容是,610—632年二十三年间先知穆罕默德奉安拉启示和安拉名义颁布的经文。由于穆罕默德没有上过学,不会写字,启示的内容大部分为人们所熟记、背诵,也有人把它记在石板、骨片、兽皮、棕榈叶上,穆罕默德生前并没有汇编成书。穆罕默德去世后,第一任哈里发艾布·伯克尔命令负责记录经文的栽德·伊本·萨比特收集分散记录或能背诵的经文。后来的哈里发欧麦尔、奥斯曼在位时,继续派人汇集、追忆、核对经文的内容,形成统一的定本,这就是奥斯曼定本。此本共一百一十四章,分成三十卷,共6236节,以阿拉伯文计算共77934个词,323621个阿拉伯字母。以后又经过专家标注音符,规范书写,确定了正式的经文。

以公元 622 年先知穆罕默德从麦加迁到麦地那为界线,《古兰经》分成“麦加章”和“麦地那章”两大类,前者共八十六章,后者仅二十八章,但后者的文字却占全书的三分之二。“麦加章”的内容,主要是伊斯兰教初期传播时讲述安拉的独一和特性,先知肩负的使命,人的本分、赏善罚恶和末日报应等方面的内容,对穆斯林行为和仪式的某些尚不明确的规定,经常出现“这是安拉的启示”这样的表达方式。麦地那章的经文,有宗教方面的基本信条以及礼拜、斋戒、朝觐、天课以及禁月的典礼和规章制度的规定;但更广泛地涉及到社会生活的各个领域,如关于饮食禁忌的规定,关于交易借贷、债务纠纷、婚姻程序、孝敬父母、抚孤恤寡、遗产继承、解放奴婢、凶杀复仇等民事和刑事法令,关于缴纳赋税、严禁赌博、严禁高利贷等财经法令,还有抵抗敌人的战斗动员令等。这时的先知穆罕默德已经既是宗教领袖,又是政治领袖和军事统帅。《古兰经》全经贯穿的是宣传“认主独一论”的宗教哲学理论,宣扬一切都要服从安拉,相信穆罕默德是安拉的使者,《古兰经》是安拉的语言。

“圣训”是阿拉伯语“哈底斯”(Hadith)一词的意译,指先知穆罕默德的言行录。“圣训”的权威在伊斯兰教中仅次于《古兰经》。

穆罕默德去世后,由于他的地位不能被继承,因此也没有人能继续发布安拉的“启示”。但遇到的许多新问题从《古兰经》中又找不到答案,于是穆罕默德在世时除《古兰经》外的一些非“启示”性言论和他的行为也成为处理问题的准则。这样,穆罕默德的门徒、亲属、继承人便竞相传述穆罕默德的言行。在长时间的辗转相传中,也有人假托先知之口,伪造“圣训”。于是对“哈底斯”的鉴别工作随之兴起,并逐渐形成为一门专门的学问。直到公元九世纪时这项鉴别工作才结束。经过圣训专家编印的“圣训”都包括两个部分:传述的线索和本文,传述线索一般都标明传述者的姓名,作为辨识来源的依据。

伊斯兰教各教派有不同的“圣训”版本。逊尼派目前有各种版本

的汇录一千四百六十五种以上,合乎规范的“圣训”有六部,其中最权威的是穆罕默德·伊本·易司马仪·布哈里(810—870年)编辑的《布哈里圣训实录》。十叶派不承认逊尼派的上述六种“圣训集”,他们有各种版本的汇录六千六百余种,最规范的有四部,故称“四圣书”(一说“五圣书”),但内容与逊尼派的区别不大,只是传述人不同。^①

(三) 伊斯兰教教义和教法

伊斯兰教的基本信仰有六项:

1. 信安拉

信奉安拉是伊斯兰教的核心。“除安拉外,别无神灵”,这是伊斯兰教“认主独一”的基本理论。

在《古兰经》中赋予安拉各种各样的头衔,他是“真主”、“至仁主”(17:110);他是“诸天的主,大地的主,全世界的主”(45:36);“他是君主。是至洁的,是健全的,是保佑的,是见证的,是万能的,是尊严的,是尊大的”(59:23);“是创造者,是造化者,是赋形者”(59:24)。总之,“他有许多极优美的名号,你们无论用什么名号称呼他,[都是很好的]”(17:110)。安拉是天地万物的创造者,他“在六日内创造天地万物”(10:3),“在两天内创造大地”,“在大地上创造许多山岳,他降福于大地,并预定大地上众生的食物。那些事,在整整的四天就完成了”。“他在两天内创造了七层天,他以他的命令启示各天的居民,他以众星点缀最低的天,并加以保护”(41:9—12;31:10—11;13:2—4);而且还创造了一切生物和人。总之,所有的人,包括先知穆罕默德在内,都毫无例外地必须虔诚地崇奉他、敬拜他。

2. 信使者

伊斯兰教认为,先知是直接领受安拉启示,能作出预言的人;而使者不仅受安拉启示,而且还负有安拉委任给他向世人传播宗教的

^① 见王怀德、郭宝华:《伊斯兰教史》,宁夏人民出版社1992年版,第145—149页。

专门使命。先知和使者有很多人,而穆罕默德是安拉最后一位使者,他是“真主的使者和众先知的封印”(33:40),因而高于其他使者。他以安拉启示的形式说:“如果你们喜爱真主,就当服从我;你们服从我,真主就喜欢你们,就赦宥你们的罪过”(3:31)。因此,相信穆罕默德是安拉的使者,相信穆罕默德本人,成为伊斯兰教的基本信条之一。

3. 信天仙(天神)

伊斯兰教认为,天神是用光创造出来的,他们不分性别、老幼,是不具肉体、不吃不喝、不睡觉的妙体。他们奉真主安拉之命办事。伊斯兰教有四大天神:传达安拉启示的吉卜利里(《古兰经》就是通过他传授给穆罕默德的),观察宇宙万物的米卡伊来,世界末日来临时专司吹号的伊斯拉非来,专司死亡事宜的阿兹拉伊来。其他还有管坟墓的、管天园的、管火狱的……种种天神。天神日夜轮流值班,向安拉汇报穆斯林做礼拜的情况。因此,穆斯林对天神应该崇信。

4. 信经典

《古兰经》是伊斯兰教的最高经典,也是立法制宪的首要依据。《古兰经》是安拉降示的最后一部经典,是唯一用阿拉伯语降示给穆罕默德的一部经典,它为穆罕默德所领悟,为全体穆斯林所遵奉。《古兰经》的每个句子、每个词、每个字母都是神圣的,“只有纯洁者才能抚摸那经本”(56:79)。因此,对经典的崇信也是伊斯兰基本信条之一。

5. 信后世

伊斯兰教相信,在现实世界毁灭后还有一个彼岸世界。在世界末日来到之后,万物都要毁灭。四十年后,所有死去的人将复活,齐集到耶路撒冷,跪在安拉面前接过自己的记录簿,领受安拉的审判;凡信安拉为独一无二真主的行善者,将用右手接过自己的功劳簿,进入天园,尽情地享受物质和精神上的赏赐;不信安拉和作恶者将用左手接过

自己的功劳簿,被判入火狱,受尽折磨。

6. 信前定

伊斯兰教认为,每个人的生与死、祸与福、善与恶、美与丑、胜与败,都是安拉预先规定的。例如《古兰经》里说:“不得真主的许可,任何人都不会死亡;真主已注定各人的寿限了”(3:145)。但随着教义解释的深入和发展,广大穆斯林认为:信仰前定并不否认人的意志自由;前定属于真主,而人有运用自己的理智选择好坏与善恶的自由。^①

伊斯兰教还通过各种教法来规范和约束穆斯林的行为。“五功”是伊斯兰教对穆斯林规定的五项基本义务,我国回族穆斯林把它概括为五个汉字:念、礼、斋、课、朝。

1. 念

通口念出声的内容,承认安拉是唯一的主,穆罕默德是主的使者,其内容为庄重而严肃的作证词(即清真言),不论其使用何种语言,每个穆斯林都要用阿拉伯语念诵:“万物非主,唯有安拉;穆罕默德,是安拉的使者。”

2. 礼

即礼拜。按特定的仪式和程序对造物主安拉进行礼拜。穆斯林每天有五次礼拜,依时间顺序为晨礼、晌礼、晡礼、昏礼、宵礼。每星期五有一次聚礼,每年开斋节和古尔邦节各有一次会礼。参与礼拜仪式者,必须具备大、小净,衣冠整洁,场地亦须洁净。除聚礼、会礼必须集体履行外,一般拜功,男子可到清真寺或家中单独履行,女子可到女寺或家中单独履行。拜功类型有天命拜、当然拜、圣行拜和副功拜之分。男子如到清真寺礼拜,天命拜必须由伊玛目率领,横排列队,统一进行;斋月夜间增加的间歇礼也是如此。其余拜功,可自行分别举行。

^① 参见王怀德、郭宝华,《伊斯兰教史》,第150—165页。

各类拜功,每个单元由两拜、三拜或四拜组成,旅途中可减半。每拜的基本动作包括肃立赞主、两手相抄、鞠躬、直身、叩头、跪坐等。入拜之始(第一拜),两手掌伸平举起(男子举至左、右耳,女子举至左、右腋前),谓之“抬手”,同时念赞主词,表示已进入礼拜意境,需专心致志,净化心灵。跪坐程序完毕,便将面部转向两侧,先右后左,表示结束,谓之“出拜”。每一次基本动作中,均需默诵经文。各种类型的礼拜,均应面对沙特阿拉伯的麦加天房禁寺。

3. 斋

即“斋戒”。按《古兰经》规定,伊斯兰教历每年9月内应连续斋戒一个月。凡成年男女穆斯林在斋月里都要封斋,从黎明(太阳出来前一个半小时)至日落,禁止一切饮食和房事,食品、饮料、药物、烟都不许入口,不得放血、拔火罐和一切非礼行为。伊斯兰教认为,斋戒是赎一年之罪最好的办法。穆罕默德说:“谁若为真主之道而封斋一日,真主定使其身体远离火狱七十年。”^①但病人、孕妇、哺乳婴儿、年老体弱者、旅行者可免斋戒,但病人康复后、旅行者归来后须补斋。

4. 课

即“天课”,是一种宗教义务性质的赋税,亦称“济贫税”。按伊斯兰教规定,财产达到一定数量的穆斯林都要完纳天课。哈里发艾布·伯克尔时大体规定按四十分之一纳课。马注在《清真指南》写道:

金之满贯一两四钱,则散金之三分五厘;银之满贯一十四两,则散银之三钱五分。……货以价值,器皿与首饰同等。羊之满贯至四十,则散羊一只;驼之满贯,至五只则散羊一只;牛之满贯至三十,则散牛一只;马之满贯倘为营运生利,则照时价与金银同等,虽百千万可得而例推也。牛马之耕骑者不散。土产之物,五谷蔬果、蜂蜜蚕丝,俱散十分之一;柴草竹木,为生利者同等。

^① 《布哈里圣训实录精华》,宁夏人民出版社1981年版,第82页。

按《古兰经》规定,施济对象为“贫穷者、赤贫者、管理职务者、心被团结者、无力赎身者、不能还债者、为主道工作者、途中贫穷者”(9:60)。天课开始施行时具有慈善互助性质,但随着穆斯林国家的建立与扩张,逐渐成了国家的赋税。

5. 朝

即“朝觐”。根据伊斯兰教规定,每年希吉拉历的12月9日至12日到沙特阿拉伯麦加禁寺(克尔白)参加一系列宗教礼仪,称为“大朝”或“正朝”;在朝觐月(教历11月和12月)以外的任何时候,穆斯林可单独到麦加朝觐,称为“小朝”、“巡礼”。凡身心健康的成年穆斯林,在经济条件许可的情况下,不分男女,一生中须在教历12月朝觐麦加一次。经济条件和交通条件达不到者,可托别人代行,也可免除此项义务。正式履行过朝觐仪式的人,称为“哈吉”(阿拉伯语Hajj)。朝觐仪式的细节,《古兰经》第二十二章《朝觐》有具体规定。

此外,伊斯兰教在婚姻、财产、刑事、饮食、丧葬、道德等方面都有明确规定,本书另在有关部分中加以阐述。

二、早期伊斯兰教在中国的传播

(一) 唐宋时期穆斯林的宗教活动

中国与阿拉伯各国的交往是相当古老的。早在公元前二世纪张骞通西域后,就打开了中西交通的商道。汉武帝时曾遣使臣到过条支国。条支的统治中心在今叙利亚,强盛时占有今叙利亚、小亚细亚、两河流域和印度河以西的大片土地。

穆罕默德兴教之时,正是中国隋唐之际。穆罕默德自610年开始秘密传教,622年迁徙麦地那,630年占领麦加,632年得病去世。从时势而论,622年以前不可能遣其门徒来中国传教;630年以前的麦地那时期,也是动荡不安,遣使来华的可能性也不太大;630年占领

麦加后伊斯兰教的地位才真正确立,这时正是唐太宗贞观年间。穆罕默德生前有言:“学问虽远在中国,亦当求之。”所以穆罕默德在世时派穆斯林来华也是可能的。唐人记载中,贞观初有大食国人来通好。有人据新旧《唐书》中有关大食国的记载,唐高宗永徽二年(651年)大食使臣到达长安,称这是作为唐与大食政治关系的建立和伊斯兰教传入中国的一个标志。事实上两国使臣通好之前,传教的穆斯林到中国来,这是十分可能的。

在这个问题上,我国的伊斯兰教碑刻为我们留下了十分珍贵的资料。元至正十年(1350年)泉州《重立清净寺碑记》载:

隋开皇七年(587年),有撒哈八·撒阿的·斡葛思者,自大
实航海至广,方建礼拜寺于广州,赐号“怀圣”。

同年,广州《重建怀圣寺记》碑文:

适元帅马合谟德卿公至,曰:“此吾西天大圣辨奄八而马合
麻也。其石室尚存,修事岁严。至者乃弟子撒哈八,以师命来东。
教兴,岁计殆八百,制塔三,此其一尔。因兴程租,久经废弛。”选
于众,得哈祇哈散使居之,以掌其教。噫!兹教堀于西土,乃能令
其徒颢颢帆海,岁一再周,董董达东粤海岸,逾中夏,立教兹土。
我们撇开泉州碑所记“开皇七年”时间推算之误外,两碑均记穆罕默德遣其弟子撒哈八·斡葛思到广州传教。这一“传说”在中国穆斯林中既然流传已经很久,而且穆罕默德派弟子来中国传教又是符合逻辑的,那就没有必要去寻找“斡葛思”的真名真姓了。

阿拉伯帝国建立后,拓地日广,伊斯兰教亦随之传播。来华的大食、波斯商人、使者、传教士人数愈益增多,多居留于广州等沿海城市及首都长安,在穆斯林人数最多的广州,建立了中国最早的清真寺——怀圣寺。九世纪来华的阿拉伯旅行家苏烈曼在他的游记中描写了广州穆斯林的宗教活动和生活情况:

中国商埠为阿拉伯人麇集者,曰康府(Khanfu)。其处有回

教牧师一人,教堂一所。……各地回教商贾既多聚广府,中国皇帝因任命回教判官一人,依回教风俗,治理回民。判官每星期必有数日专与回民共同祈愿,朗读先圣戒训。终讲时,辄与祈祷者共同为回教苏丹祝福。判官为人正直,听讼公平。一切皆能依《可兰经》、圣训及回教习惯行事。故伊拉克(Irak)商人来此方者,皆颂声载道也。^①

唐人记载穆斯林在中国的材料甚少,但唐人杜环亲历中亚、西亚、北非诸地,在其《经行记》留下了大食国、伊斯兰教法规和礼拜仪式的宝贵资料,对唐代中国人了解伊斯兰教有很大意义。《经行记》已佚,杜佑《通典》录有片断。《通典》卷一三九《西戎·大食》:

大食王号暮门都。……无问贵贱,一日五时礼天。食肉作斋,以杀生为功德。……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,欺贫虏贱,有一于此,罪莫大焉。凡有征伐,为敌所戮,必得升天。杀其敌人,获福无量。”……法唯从宽,葬唯从俭。

另在《西戎·大秦》中也有记载:

其大食法,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。

这是我国文献对伊斯兰教的最早记载,“大食法”(伊斯兰教)、“暮门都”(穆罕默德)等始被人们知悉。

到了宋、辽、夏、金时期,中国周边国家和地区伊斯兰教的传播速度很快。中亚的喀喇汗朝伊斯兰化后,其境内的葛逻禄、阿儿浑、回鹘均皈依伊斯兰教,其周围的突厥人种康里、钦察等稍迟也皈依伊斯兰教;代之而起的西辽,除其上层契丹族外,广大居民多为穆斯林。与此

^① 《苏烈曼游记》,转引自张星娘编:《中西交通史料汇编》第2册,第201页。

同时,南亚、东南亚一些国家和地区也进入伊斯兰化阶段。当时的中国处于北宋、辽、夏和南宋、夏、金分割状态,陆上丝绸之路几被阻塞;而海上自印度洋东至中国的海道几乎被阿拉伯人控制,所以,从海道进入中国的穆斯林,其人种和数量,都超过了唐代。于是,这一历史时期中伊斯兰教在中国的传播出现了一些新的特点:

第一,中国穆斯林的聚居地与唐代相比出现了两大变化:一是沿海的广州、扬州等地依然是穆斯林最多的聚居地,但由于海上交通的变化和政治中心的迁徙,泉州、杭州、宁波、海南等沿海城区和燕京(今北京)、开封等政治中心成为新的穆斯林聚居地;二是北方和西北地区穆斯林活动开始频繁。具体论述,见本书绪论。

第二,在华穆斯林宗教活动十分活跃,早期的礼拜寺遍设于全国各地。

我国最早的清真寺广州怀圣寺及光塔,宋代依然为穆斯林礼拜和祈祷之所,宋人岳珂《桯史》和方信儒《南海百咏》中均有记载。泉州宋代所建礼拜寺现存三座:北宋大中祥符二年(1009年)始建的清净寺,南宋绍兴元年(1131年)由纳只卜·穆兹喜鲁丁创建的清净寺,北宋大中祥符二年(1009年)始建的艾苏哈卜寺;扬州仙鹤寺系阿拉伯人普哈丁建于南宋德祐元年(1275年);镇江有始建于唐的仁安坊礼拜寺;杭州有始建于唐的凤凰寺;宁波有建于北宋咸平年间(998—1003年)的宁波清真寺;北京牛街清真寺始建于辽统和十四年(996年);太原清真古寺相传始建于唐贞元年间(785—805年);大同清真寺相传亦建于唐代。这些清真古寺是今天尚存的,它们只不过是唐宋清真古寺的一小部分而已。

第三,中国人对伊斯兰教的认识已比较清晰。如伊斯兰,《金史》中译为“移习览”;伊斯兰教士 Dāshumand(波斯语)宋代译为“打厮蛮”;先知穆罕默德,宋人沿用唐人音译“摩诃末”;周去非《岭外代答》用粤音译为“麻霞勿”;神职人员摄思廉(主教)、亦绵(伊玛目)、谟阿

津(宣礼人)、没塔完里(都寺)之名虽见于至正十年(1350年)吴鉴的《重立清净寺碑记》,实为宋代清净寺内神职人员称号的延续。宋代时穆斯林的宗教活动,岳珂在《程史》中记载最详:

番禺有海獠杂居。……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。称谓龛牙,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,拜者向之。

“海獠”是时人对“蕃客”的诬称,但其所记广州穆斯林的宗教活动大体是符合实际的。

(二) 元代穆斯林的宗教活动

成吉思汗统一蒙古各部后在世界政治舞台上异军突起,他和他的继承者多次发动西征,征服了中亚、西亚各国,打通了东西交往的通道,大批阿拉伯、波斯和伊斯兰化的突厥人被蒙古军队作为工匠、士兵带入中国,其人数之多远远超过了唐宋以来客居中国的“土生蕃客”。新来回回人在战争中立有战功,在蒙元政权中充任大小官吏,政治上地位优越,因而很快“附籍”,成为中华民族大家庭中的一员。

元代回回人种族繁多,语言不一,但他们在“回回”的称号下,以伊斯兰教为纽带,把各种信仰伊斯兰教的人群松散地组合在一起。再加上“元时回回遍天下”,回回人由于为官宦、为军士、为商贾,足迹几乎遍及全国绝大多数地区。然而,这种松散的组合如果没有强大的宗教和习俗作为聚合力量,是难以维持的。

元代中国伊斯兰教的传播大大超过了前代。当时中国穆斯林的活动具有以下特点:

第一,享有充分的宗教信仰自由,伊斯兰教得到官方的支持。当然从整个元朝来说,伊斯兰教的传播是与元廷内部政治斗争有密切关系。元世祖忽必烈对各种宗教采取兼收并蓄的政策,他又十分重用回回人理财,因而世祖朝基本上奠定了伊斯兰教发展的基础。以后由

于帝位不断更迭,回回权臣常常卷入皇位继承之争,伊斯兰教地位的升降也与回回权臣的地位变化联系了起来,但总的来说是受到特殊照顾的。例如,答失蛮(伊斯兰教士)不仅宗教活动自由,而且可以享受免除赋税的特权。元代各级政府对穆斯林非常友好。摩洛哥旅行家伊本·白图泰在中国到处受到欢迎和礼遇,他在泉州接到大汗“热情欢迎”去京师大都的通知;在杭州的“中国的总长官”(当是江浙行省长官)郭尔塔对伊本·白图泰给予高规格的接待,“为此请来了穆斯林厨师,按伊斯兰教法宰牲治席”。在《伊本·白图泰游记》中没有任何关于中国穆斯林受到压制的记载。

第二,由于元代回回人几乎遍及全国,因而清真寺的建设也似雨后春笋一般到处都是。至正八年(1348年)的中山府《重建礼拜寺记》云:“今近而京师,远而诸路,其寺万余,俱西向以行拜天之礼。”^①清真寺中的神职人员也相当规范和齐全,《伊本·白图泰游记》中说,中国每一城市都有谢赫·伊斯兰,意为主教或总教长,即泉州《重立清净寺碑记》中的“摄思廉”;其下有谢赫,即教内有名望和地位者的尊称;神职人员亦绵、没塔完里、谟阿津等见于泉州《重立清净寺碑记》,这些名称是阿拉伯语的音译。值得注意的是,伊本·白图泰说元代中国有“全国穆斯林的首领,并以刷·知汗称呼他”,此人就是鲍尔汗丁·刷尔智。由此可见,元代伊斯兰教与佛、道一样,也有全国性的组织或机构。

第三,教义、教法、习俗要求更严。元代回回人虽分散于全国各地,但教义、教法不变。泉州《重立清净寺碑记》云:

初默德那国王别谟拔尔·谟罕暮德生而□□有大德,臣服西域诸国,咸称圣人。别谟拔尔犹华言天使,盖尊而号之也。其教以万物本乎天,天一□无可像,故事天至虔而无像设,每岁斋

^① 见孙贯文:《重建礼拜寺记碑跋》,载《文物》1961年第8期。

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□,以祝圣化民、周急解厄为事,虑悔过自新,持己接人,内外慎敷,不容毫末悖理。迄今八百余岁,国俗严奉尊信,虽适殊域,传子孙,累世犹不敢易焉。

《明史·西域传》也称:“迄元世,其人遍于四方,皆守教不替。”

第四,对伊斯兰教义、教法的解释开始儒化。众所周知,元中期后大批来华的穆斯林已进入第三、第四代,他们普遍地接受了汉文化,姓氏、语言亦开始汉化,伊斯兰教要适应中国国情、扎根于中华大地,只有用儒家学说的某些观点来诠释伊斯兰教教义,更能使广大穆斯林和教外人士接受。中山府《重建礼拜寺记》碑对伊斯兰教的解释,实际上是明中叶开始的“以儒诠经”运动的滥觞。碑文云:

其奉正朔,躬庸租,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;抑且五伦具备,与《周书》五典五惇之义文符契,而无所殊焉。

由此可见,此碑撰写者显然企图在寻找伊斯兰教与儒家学说的共同点,使已经不大懂得阿拉伯语、波斯语的教内人和对伊斯兰教不甚了解的教外人,更容易接受。

第二节 伊斯兰教的中国化

一、明中期以来的经学传授活动

明朝建立后,回回人的社会地位急剧下降。朱元璋虽声称:“蒙古色目人既居我土,即我赤子,有才能者一体擢用。”(《明太祖实录》卷

三)并敕建金陵礼拜寺,赐《御制至圣百字赞》,赞扬伊斯兰教和至圣穆罕默德,但在法律上始终采取同化政策。特别是郑和下西洋结束之后,明朝政府转而采取锁国政策,阿拉伯、波斯地区的穆斯林来华人数日益减少,明代的回族不再是开放型的元代回回人,他们的语言、服饰日趋汉化,宗教意识逐渐淡化,经籍传授困难,阿訇人数减少,伊斯兰教趋向衰落。“维吾教之流于中国者,远处东极,经文匮乏,学人寥落,既传译之不明,复阐扬之无自。”^① 定成隆说:“止知我为教中人,至教之所以为教,究懵懵焉而莫得其指归。即娴熟经典,亦不过记述传闻而已。间有稍通教津,时亦讲论,又多曲为臆说,骇人听闻。不知者遂奉为典型,彼亦自以为是,而不知返。于是,讹以传讹,真有不可使闻于邻国者,其意亦未尝不欲阐扬其教也,然而远于教也更甚。”(定成隆:《天方典礼跋》)这种状况,在明朝建立后是一直存在的。

明代中期以来,有些伊斯兰学者开始尝试用儒学的语言、观点来诠释伊斯兰经籍,但当时的条件还不成熟。一是由于明朝锁国政策,中国穆斯林与阿拉伯、波斯穆斯林交往十分困难,那边已经“厘正真传,继述道统”,“讲究发明,严禁邪说”,而中国则“经文匮乏,学人寥落”,在西方流传的研究伊斯兰经典的著作很少传入中国;二是“学人寥落”,没有培养出一大批伊斯兰学者。山东济南陈思是一位出身于伊斯兰世家的学者,嘉靖七年(1528年)曾撰有《来复铭》一文,在宇宙观、认识论和人性论上融会了北宋唯物主义思想家张载的学说,并以周敦颐《太极图说》的结构和观点阐述了伊斯兰教的教义^②。但影响终究不大。

稍后,著名经师胡登洲为达到阐发伊斯兰教义的目的,一是请教阿拉伯经师,以求真谛;二是创办经堂教育,培养人才。他的工作为后

^① 贾毓麟:《修建胡太师祖佳城记》,见《回族人物志(明代)》,第405页。

^② 详见冯今源:《〈来复铭〉析》,《中国伊斯兰教研究》,青海人民出版社1987年版。

世出现的汉译经籍活动和伊斯兰教的中国化奠定了基础。

胡登洲(1522—1597年),字明普,陕西咸阳渭城人。“幼习经学,于讲究间,虽明义理,然只可符以汉音之鄙俗者,而其句读,固不雅训,每欲谋习儒学,贯通一家,必以练字成句,贯句成章,可启后世之蒙,能泄先天之秘,而终不果。”^①他曾立志将所学经典译为汉文,以广布教义,但终因对经学知之不深,愿望难以实现。

到五十岁时,胡登洲出门经商,在新丰(今陕西临潼东北)遇一阿拉伯贡使缠头叟,“先生以经义中蒙而疑者,扣之,叟应答不倦,且能使人言下悟”。不久去京师,“遂延国学名士某,载书二笥,至以授教。先生凡过目者,永矢弗爰。其士异之,勿以师礼自拘,敬称老爸爸。不周月,而两笥尽夜历览无余。复自购买史鉴诗文诸书,久而渐工吟咏。……先生受学百日,士人求去,曰:‘宿儒之所不及,已尽竿头,无庸再进步矣!’又在京师得缠头叟携来之经籍《母噶麻忒》,“叟尽传兹土所无之经,故益增于学”。胡登洲年过五旬之后,潜心学习经史百家,又得西方伊斯兰经籍奥秘,为他创始经堂教育创造了条件。

自从胡登洲开始征集西方伊斯兰教经书后,这项工作取得了很大进展,到清代刘智撰《天方典礼》和《天方性理》时,他所采辑的经书达四十余种之多。这些经书,因篇幅所限,恕不一一罗列^②。没有这些经书,中国穆斯林就无法知晓西方伊斯兰教理论上的发展,得其“真传”,继其“道统”,“以儒诠经”也只能成为一句空话。应该肯定,胡登洲在采辑西方伊斯兰经书方面,起了开创的作用。

有了西方经书之后,胡登洲做了第二件大事,即创办经堂教育。经堂以阿拉伯文、波斯文经籍为主要内容,培养阿訇。胡登洲学习阿拉伯国家开办学校的方式,结合我国私塾和师徒传艺形式,最初在其

^① 赵灿:《经学系传谱》,青海人民出版社1989年版,第26—28页。以下引文同。

^② 刘智所列经书目,邱树森主编《中国回族大词典》详细介绍其阿拉伯文书名及译名,江苏古籍出版社1992年版,第896—905页。

家乡招收几名学生于家中传授,以后在清真寺大殿两侧厢房授业,经四代掌门人传授,培养了数百人,造就了大批伊斯兰学者。明末清初著名伊斯兰经师冯伯庵、张少山、海文轩、王岱舆、张中、马铨、常志美、伍遵契、刘智……均其再传弟子。胡登洲开创的经堂教育为“以儒诠经”活动奠定了人才条件。

二、汉译经籍活动

明代中期后,由于社会相对安定,人口增长很快,信奉伊斯兰教的人口也随之增长,其中包括了许多与回族结婚的汉人和其他民族。而回族本身由于长期来生活在汉族的汪洋大海之中,语言、服饰受汉族影响很大,许多人还接受了汉族儒家传统文化的教育,加之元代回回国子监这类学校的消失,而回族自己又没有专门学校,回族自身文化意识面临着消失的危险。

伊斯兰教是回族全民族信奉的宗教,也是维系散居于全国各地回族、加强民族凝聚力的纽带。但是明朝建立以来,伊斯兰教日益缺少活力,本身也处于衰微中。当时,由于与西方穆斯林交往的减少,对世界伊斯兰教经籍的发展国内穆斯林知之甚少,阿訇等神职人员也急剧减少,即使西方伊斯兰教经籍大量引进,广大穆斯林已绝大多数不通阿拉伯文、波斯文,没有汉译也等于无效。正如万历三十七年(1609年)泉州《重修清净寺碑记》所说:

净教之经,默德那国王谟罕摹所著,与禅经并来西域,均非中国圣人之书。但禅经译而便于读,故至今学士谭之;而净教之经未重汉译,是以不甚盛行于世。……此教之所繇衰,而寺之所繇圯,乃末趋渐失使然耳,岂其初立教之本旨哉!①

① 碑载《泉州伊斯兰教石刻》,宁夏人民出版社、福建人民出版社1984年版,第11页。

十六世纪后半叶,陕西咸阳胡登洲引进西方伊斯兰教经籍,创办经堂教育,培养了大批阿訇和经学学者,西北地区的格迪目教坊制度也进一步形成,中国伊斯兰教在新的历史条件下出现了图存的生机。同时,西方伊斯兰经籍的引进和经堂教育培育的人才,为东南地区和云南地区即将兴起的汉译经籍活动创造了条件。

以南京、苏州为中心的江南地区是当时经济最发达的地区,资本主义因素在丝织业出现萌芽,市民阶层思想活跃,在政治舞台上显示出自己的力量,特别在思想界,新的思潮不断地冲击着传统的、保守的意识形态。就是这种思潮的影响下,一批伊斯兰教学者开始用汉文译著经籍,介绍并阐扬伊斯兰教义,讨论伊斯兰教的神学哲学思想,出现了一场意义深远的宗教著述的学术活动。南京人王岱舆开风气之先,成为这场思想学术活动的带头人。

王岱舆(约1570—1660年),名涯,以字行,自署“真回老人”。先世为西域回回,洪武初任职于钦天监。他青少年时接受过系统正规的伊斯兰教育,师事马忠信经师,学习阿拉伯文、波斯文和伊斯兰教经籍。王岱舆实际是陕西经堂大师胡登洲的五传弟子。他成年后方苦学汉文,钻研性理史鉴之书,旁及诸子百家并佛、道理论,遂成为博通“四教”(儒、佛、道、伊斯兰教)的回族学者。他撰写了三部论述伊斯兰教义和哲学思想的著作《正教真诠》、《清真大学》、《希真正答》。在王岱舆之前,虽有人曾用汉文介绍过伊斯兰教义,但都较肤浅。“夫《正教真诠》一书,纂于岱舆王君,引经据典,规条固甚详明,指事类指,比例尤为剀切,洵乎其为吾教之指南乎!惟是经文与汉字不相符合,识经典者必不能通汉文,习汉文者又不能知经典。自《正教真诠》出,遂以中土之汉文,展天房之奥义,故开卷了然,瀚我心源,发人聋聩”(《正教真诠》序)。故王岱舆的著作被人们认定为“以中土之汉文,展天房之奥义”的开端。《正教真诠》是一部系统地解释和介绍伊斯兰教义的读物;《清真大学》是从哲学角度阐述伊斯兰神学,即认主学的理

论著作；而《希真正答》则是王岱舆弟子们对老师生前言论的辑录。王岱舆将中国儒家思想、特别是宋明理学与伊斯兰教义哲学相互渗透、融合和互补，具有明显的“以儒诠经”的特色，而又处处不失伊斯兰教旨的本意。

继明末王岱舆之后，清初回族学者翻译和撰写伊斯兰教汉文著作，如雨后春笋。这些著作中，较有代表性的有：张中的《归真总义》、《四篇要道》；马铨的《醒己省悟》；伍遵契的《归真要道》、《修真梦引》；马注的《清真指南》；刘汉英的《清真教说》；马伯良的《款款捷要》；米万济的《款款微论》；舍起云的《醒世真言》；孙可庵的《清真教考》；金天柱的《清真释疑》；余浩洲的《真功发微》；马君实的《天方卫真要略》以及刘智的《天方性理》、《天方典礼》、《天方至圣实录》、《真境昭微》、《五功释义》等。这些作品都把儒家礼义之说和宋明理学，融入伊斯兰经籍中。张中、伍遵契、马注和刘智的作品影响最大。

张中(约1584—1670年)，又名时中，字君时，自号寒山叟，江苏苏州人。出身伊斯兰经学世家，受业于胡登洲四传弟子张少山，先后曾在苏州、南京、扬州设帐授徒。明末印度伊斯兰教学者阿世格来华授经，他师事三年之久，深受其影响。《归真总义》就是张中根据阿世格讲学的内容译述的。阿世格来自伊斯兰神秘主义盛行的印度，苏非主义很浓厚，重视内心的潜修和虔诚，有神秘主义和禁欲主义色彩。全书通篇阐释以麻呢(信仰)经文共四句、三十七字，张中采取一段经文译音(用汉字译阿拉伯文音)，一段汉文译文(解说)，译述结合。张中自称：“西语华言，互相发明，予略加儒文译润之，义外不敢添设。”(《归真总义·凡例》)但张中的解说常杂有佛教禅宗偈句形式，但本旨仍体现了伊斯兰教认主归一的精髓。张中的另一本译著《四篇要道》，分信仰、真主和伊斯兰教、礼拜和定制、大小净和定制共四篇，其中礼拜、大小净的定制，无疑对中国伊斯兰教仪礼有规范作用。

伍遵契(约1598—1698年)，字子先，江苏江宁(今南京)人。先祖

于洪武初自西域来南京钦天监任职。出身伊斯兰世家,自幼精通阿拉伯文、波斯文和西域诸国文字。受业于胡登洲四传弟子山东常志美和王岱舆,曾在镇江、苏州、扬州、南京等地设帐授徒。他将波斯经学家、诗人额补·白克尔于十三世纪写成的《米尔萨德》全文逐字逐句译成汉文,重要处又旁注阿拉伯文,这也是我国第一部波斯文翻译作品。全书五门,分别讨论宇宙根源、性命义理、修身养性和复命归真等宗教哲学和处世思想。这本书,长期以来作为清真寺十四部必读的经典之一和学习经文的教科书。伍遵契还以《哈地·布亚尼》为基础,综合数十种阿拉伯和波斯文的伊斯兰教经籍,译述成《修真蒙引》,对穆斯林的信仰、归真、沐浴、斋戒、朝觐、婚姻、交往、行为道德作了具体阐述,起了明显的规范作用。

马注(约1640—1711年),字文炳,号仲修,经名郁速馥,晚年自署“指南老人”。自云系元咸阳王赛典赤·赡思丁十五世孙,穆罕默德四十五代“圣裔”。云南金齿(今保山)人。年轻时曾参加南明政权,为锦衣侍卫。南明亡后隐居攻读儒、佛、道经典,后来专攻阿拉伯文、波斯文和伊斯兰经籍。康熙年间辑著《清真指南》,内容包括伊斯兰哲理、历史、天文、地理、教规、教仪、诗文唱和、身世自赞、教派斗争以及阿拉伯、波斯、中国神话传说,但最主要的还是阐发伊斯兰教义和宗教哲学。“晰诸教异同之理,阐幽明死生之说,上穷造化,中尽修身,未言后世,天国地禁,瞭于指掌。”^①书中提供的赛典赤家世和国内苏非派情况有一定的史料价值。

十七世纪至十八世纪最著名的“回儒”当推刘智(约1660—约1730年)。字介廉,晚年自号一斋,教众尊为刘筛海。江苏上元(今南京)人,父刘汉英,著有《清真教说》。师从李永寿、袁汝琦等经师。精通阿拉伯文、波斯文和欧洲语言,又熟读儒、佛、老诸经典。他自称阅

^① 马承荫,《清真指南·序》,《清真指南》,宁夏人民出版社1988年版,第2页。

读“西洋书一百三十七种”，其所著《天方典礼》、《天方性理》中有其采辑经书目录四十余种。他的博学，不仅在“回儒”中罕见，即在“汉儒”中亦难觅。所著《天方典礼》言教礼，用儒家五典研讨伊斯兰教五功；《天方性理》言哲学，以宋明性理之学剖析穆斯林“认主归一”的哲理；《天方至圣实录》言历史，采《通鉴纲目》体例，条清目晰。他的著述多达数百卷，代表了十七、十八世纪伊斯兰学者“以儒诠经”和中国伊斯兰哲学思想的最高成就，对我国伊斯兰经堂教育、伊斯兰教中西道堂派别的形成，均有重大的影响。

刘智以后，中国穆斯林的“以儒诠经”活动总的来说转入低潮。乾隆、嘉庆以后虽然伊斯兰汉文论著仍不断问世，但其深度和社会影响不如康乾时代。但以马德新、马安礼、马联元为代表的云南学派，继承马注的学术传统，异军突起，活跃于经学论坛，而陕西学派、山东学派、江南学派均趋于衰落。

马德新(1794—1874年)，字复初，云南太和(今大理)人。他精通阿拉伯文、波斯文。道光二十一年至二十八年(1841—1848年)曾赴麦加朝觐，遍历阿拉伯、西亚、东南亚各伊斯兰国家。归国后在云南各地设帐教学。咸丰七年(1857年)参加云南回民抗清斗争，后降清，受封为滇南回民总掌教、护理云贵总督。晚年致力于伊斯兰教著述活动，主要有阿拉伯文著作《朝觐途记》、《道行究竟》、《天方历源》、《礼法启爱》等，他是我国第一位用阿拉伯文著书立说的穆斯林。汉文译著有《宝命真经(古兰经)直解》(未译完)、《四典要会》(由《信原六箴》、《礼功精义》、《幽明释义》、《正异考述》四部组成)、《大化总归》、《醒世箴》等，共达三十余种。著述内容涉猎广泛，教义、教典、教律、宗教哲学、阿拉伯文文法、天文、历史、地理、诗歌，……均有见地。人称“先生著述宏富，……造诣精微，为近世习天方学者所罕见”(《天方性礼》卷五《注释序》)。其徒马安礼，字敬斋，号率真子，云南泸西人。马德新的大多数阿拉伯文著述，如《朝觐途记》等，均由他协助译为汉文。曾将埃及诗人蒲

绥里的《衮衣颂》用诗经体,译成《天文诗经》。

马联元(1841—1903年),字致本,云南新兴州(今玉溪)人,是马德新的另一位弟子。他首创汉文、阿拉伯文双语学堂,致力于编写经堂教育教材,有《绥勒府》(字法学)、《纳哈五》(文法学)、《穆希莫提》(教款捷要)、《尔姆德》(清真玉柱)等;汉文著作有《辨理明证》;《亥听译解》是我国最早的《古兰经》汉选译本之一。晚年在印度讲经,所著《讨绥哈》上卷(教法学)在孟买出版。其他阿拉伯文著作还有《四篇要道》、《性理本经》、《教典经注》等。

民国年间汉译经典的成就莫过于汉译《古兰经》。在这之前,马德新曾译成《宝命真经直解》前二十卷,占《古兰经》三分之二,但刊行时仅存前五卷;马联元曾摘译《古兰经》,称《亥听译解》,共约有十余种。民国时译本大增,有:李铁铮《可兰经》(1927年北平版)、姬觉弥《汉译古兰经》(1931年上海版)、王静斋《古兰经译解》(甲本,1932年北平版;乙本,1942年宁夏版;丙本,1946年上海版)、刘锦标《古兰经汉译附传》(1942年北平版)、杨仲明《古兰经大义》(1947年北平版)。新中国成立后,有时子周《古兰经国语译解》(1958年台北版)、马坚《古兰经》(1981年北京版)、林松《〈古兰经〉韵译》(1988年北京版)、全道章《古兰经》(1989年南京版)、周仲羲《古兰经》(1990年新加坡版)。其中李铁铮、姬觉弥是汉族,其余均为回族穆斯林。

三、中国伊斯兰教哲学

随着回族共同体进一步巩固和发展,亟需相应的回族和穆斯林的文化哲学思想来强化回族共同体的心理素质和民族意识。从十七世纪开始,从江南开始的汉译经籍活动,不同程度上为中国伊斯兰教哲学奠定了基础。

从明末王岱舆到清代刘智,以及清中后期到近代的回族伊斯兰

教学者,都是严格遵循伊斯兰教理教义,对伊斯兰教的信仰绝对忠诚,对“五功”的宗教活动决不违反,坚信安拉是真主,是世界万物的创造者,穆罕默德是安拉的使者。但他们积极地吸收中国传统的哲学思想,使之与伊斯兰哲学思想相融合,并用儒、道、佛的语言来解释伊斯兰教。

王岱舆在哲学上提出了“真一、数一、体一”的宇宙本体形成的认识论。他把中国传统哲学中的关于“一”和“一生万物”的观念承继下来,为天地、万物、人类以及一切世界生成物都是真主安拉的造化,找到了中国哲学的依据。王岱舆在《正教真诠·真一章》中说:

真主止一,无有比拟。(真一)乃无始之原有,非受命之有也。若以受有之文字,详夫真一之原有,必不能得,何也?真一本然非从所生,亦无从生。无似相,无往来,无始终,无处所,无时光,无抑扬,无开合,无倚赖,无气质。不围物,不同物,所以智慧之觉悟,声色之拟议,皆无能为矣。

他具体提出了真主“十无二不”的特性,既“无象”,又“实有”。他又说:

真一乃单另之一,非数之一,非独一也。曰:“太极生两仪,两仪生四象”,物数之一也。曰:“一本万殊”,“万法归一”,亦数之一也。曰“无名天地之始,有名万物之始”,亦数之一也。以是观之,诸所谓一,乃天地万物之一粒种子,并是数一。真一乃是数一之主也。

他把一分解为三:真一、数一、体一。这三者的关系,他在《清真大学·题纲》中写道:

“盖辨一有三:曰‘单另之一’、曰‘数本之一’、曰‘体认之一’。单另之一,乃天地万物之主也;数本之一,乃天地万物之种也;体认之一,乃天地万物之果也。

刘智将王岱舆的真一、数一、体一的“三一”学说加以进一步发挥,强调宇宙巨细都是真主的造化之物。“万宗归一”,一是数的本质,

数是一的形式，“惟一非数，是数皆一，一者其体，数者其用”。他在《天方性理》中对“一”作了剖析，一分为三，“三一非三，一而三义”：“体用浑然，是名真一；由体运用，是名数一；返用归体，是名体一。”刘智已经把“三一”学说概括得很清楚，即真一是独一本然的真主，是造化万物、创造世界的真宰，真宰从无到有，自一至多，生成万紫千红的世界，握有绝对神圣的权力。

王岱舆、刘智这种哲学思想的形成，显然受到中国古代老聃和宋代理学思想的影响。老子《道德经》说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”道是“无名”的东西，而“无名天地之始”，万物是从“无”产生的。北宋理学创始人周敦颐著《太极图说》，阐发了“无极而太极”的观点，用以解释宇宙的本原和万物的生成，认为宇宙的本原是太极，太极的动、静而生阴、阳，阴阳互交叉生“五行”（水火木金土），五行相互作用再“化生万物”。以后程颢、程颐和朱熹虽有各种解释，但大体上不出周敦颐的框架。王岱舆、刘智等伊斯兰哲学家正是从宋儒那里接受了营养，将中国儒家哲学中的内省认识和宋元理学中客观唯心主义的推理方法移入伊斯兰教的认主学神学之中，并赋神学思想以哲学意义，以理性解释真主，用思维代替说教，建立了伊斯兰神学—哲学体系。

在伦理观上，王岱舆更直接采用儒家道德理念诠释伊斯兰教义。他宣扬忠孝，把忠于真主同忠于君、忠于亲（父母）联系在一起，认为“人生住世有三大正事，乃顺主也，顺君也，顺亲也。凡违兹三者，则为不忠、不义、不孝矣。”（《正教真诠·真忠》）顺真主者为真忠，真忠者必顺君、顺亲，三者是不悖同一的。王岱舆还把伊斯兰教的五功——念、礼、斋、课、朝，与儒家的“五常”联系在一起，认为念是口不忘真主，就是“仁”；课是施舍周济贫困，是“义”；礼就是各种礼拜，与“礼”是一致的；斋是自戒悟性，就是“智”；朝是定期朝功、朝觐，就是“信”。这样，儒家的仁、义、礼、智、信又与伊斯兰教的五功不悖了，也成了穆

斯林恪守必修的功课。

刘智在伦理观念上把儒家学说与伊斯兰教义糅合得更紧密。他说：“虽载在天方之书，而不异乎儒者之典；遵习天方之礼，即犹遵习先圣先王之教也。圣人之教，东西同，今古一。”（《天方性理·自序》）他把伊斯兰教的“五功”与儒家的“五典”结合起来，他说：“五典者，乃君臣、父子、夫妇、昆弟、朋友之常经，为天理当然之则，一定不移之礼也。”又说：“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。”（《天方典礼·五典》）他把“五功”与“五典”的关系表述得相当深刻。但是“五功”与“五典”中最核心的问题是“真主”与“君主”的关系，处理得不当就会触犯封建皇帝，关系到伊斯兰教的生存问题。刘智十分巧妙地回答了这个问题。他说：“君者，主之影，忠于君，即所以忠于主也。”（《天方典礼·臣道》）“王者，代真主以治世者也。王者体主，若影之随形。”（《天方典礼·君道》）“念主而忘君，非念主也；念君而忘主，非念君也。”（《天方典礼·臣道》）

王岱舆、刘智等伊斯兰学者，将伊斯兰教神学与中国传统的唯心主义哲学结合起来，把伊斯兰教法与中国传统的伦理道德观统一起来，无疑是世界伊斯兰教史上的特有现象。

第三节 回族中的伊斯兰教派与门宦

一、三大教派的形成

（一）格迪目

格迪目是中国伊斯兰最早的一个教派。格迪目是阿拉伯语

Qadim 的音译,意为古老的,故又称老古派、尊古派,普遍称为老派。我国甘、青地区因格迪目主张“沙目”(即昏礼,伊斯兰教每日五次拜功中的第四次)之后开斋,故又有“后开派”之称。

伊斯兰教自唐代传入中国,当时并无教派之称,因为中国穆斯林所信奉的基本上是哈乃斐及其以前的教义教律。穆罕默德逝世后,在第四任哈里发阿里时,十叶派崛起,并向正统的逊尼派挑战。逊尼派着重于继承穆罕默德的宗教教义,主张维护正统体系。希吉拉历八十年后,大伊玛目哈乃斐(699—767年)取得教律学权威,这时大批穆斯林进入中国,他们传入中国的正是哈乃斐宣传的教义教律。所以逊尼派的教法教律,经过哈乃斐学派阐发后,在中国内地伊斯兰教的发展中一直处于主流地位。

但是,从明中期以后,随着回族共同体的形成与发展,广大穆斯林对传统伊斯兰教的衰落表示不满,普遍要求进行宗教变革。胡登洲在陕西创立经堂教育后,西方伊斯兰经籍开始引进,一批既懂得西方经籍又有深厚儒学基础的经师脱颖而出,江南等地开始的“以儒诠经”活动,加上长期以来苏非派传教活动的影响,中国内地的伊斯兰教处在大变动之中,传统的伊斯兰教在分化,那些主张奉行哈乃斐学说的、坚持传统尊古的穆斯林,打出了“格迪目”的旗号,形成了具有自己风格和特点的教派。

格迪目的教权组织是单一的教坊制。教坊是唐宋以来的蕃坊发展而来的。教坊的含义也缩小成清真寺的别称,即一个教坊就是一个清真寺。清真寺成为一坊的宗教、政治、经济、文化活动的中心,各教坊之间互不隶属,各自独立。教坊管理采取教长聘请制和三掌教制,三掌的名称因地区而各异,甘、宁、青地区一般为掌教(伊玛目)、海推布(教经)和穆安津(宣礼),后来分别改名为开学阿訇、二阿訇和玛金。寺务由公推的学东、乡老负责,管理寺产、财务,选聘阿訇,筹办各项宗教活动。经堂教育兴起以后,格迪目教坊成为推广经堂教育最好

的组织形式,因此,凡是格迪目教坊推行的地区,经堂教育也得到较大的发展。

自十八世纪苏非派在中国重新活跃起来后,格迪目教派受到很大的冲击,一部分教民参加了苏非派所属的各个门宦;到十九世纪末和二十世纪初伊赫瓦尼派和西道堂创立后,一部分教民又分化出去。但格迪目派一向采取宽容态度,他们虽然反对标新立异,却不干预任何门宦教派的宗教主张,而且对各门宦、教派中真正能按《古兰经》、“圣训”传教的人视为贤者,给予尊敬。因此,二十世纪以来,格迪目派人数和地位虽然急剧下降,但其人数仍然是全国伊斯兰教中最多的。

格迪目派十分重视法定干功(舍若阿提),要求严格履行念、礼、斋、课、朝五功,坚信安拉、使者、天神、经典、后世、前定六大信仰,视静坐修持为副功。他们很重视宗教末节。其教义中杂有部分汉族风俗和地方风俗。

(二) 伊赫瓦尼

伊赫瓦尼派是清光绪年间兴起的一个新的教派。伊赫瓦尼是阿拉伯语 Ikhwan 的音译,原意为“弟兄”,因其创立较晚,故称为新教、新兴派。光绪十四年(1888年),河州东乡果园村人马万福到麦加朝觐留学,受瓦哈比教派影响很深,回国后结合中国伊斯兰教实际,联络河州著名的十大阿訇,创建了伊赫瓦尼派。到二十世纪三十年代以来,在甘、宁、青地区确立了优势地位。

瓦哈比派是十八世纪中叶创立于沙特阿拉伯的一个教派。创始人为穆罕默德·本·阿卜杜拉·瓦哈卜(1703—1778年),该派坚持严格的一神论,强调安拉的绝对独立性,反对一切含有多神崇拜、偶像崇拜的行为,反对信仰吉日、厄运、占卜等思想,要求恢复早期的教义,反对饮酒、吸烟、跳舞、赌博,故有“清教派”之称。马万福在麦加受到了瓦哈比派的影响,据说回国时还带回了三本瓦哈比经书,即阿卜杜拉·瓦哈卜的《克什分怒布哈其》、穆罕默德的《艾扎以下穆罕玛

其》、穆罕默德·阿路西·阿凡吉的《台夫西勒如海尼默阿尼》^①。他与十大阿訇反复讨论,提出了著名的“果园十条”:

- (1) 不准修建和信仰拱北;
- (2) “尔麦里”(功课)自己干,“祷拜”(忏悔)自己做,不承认门宦老人家给“口唤”;
- (3) 不干“天命”,而干“余功”是“比代尔替”(异端);
- (4) 人死后不准披麻戴孝,不能哭,不念七期、百天、周年的“海亭”,若给亡人念“海亭”应在主麻日或其他日子;
- (5) 不念圣纪,不念“阿术拉”(因“阿术拉日”是十叶派的重要纪念日);
- (6) 嫁女、娶媳不准唱宴席曲,不准摆针线;
- (7) 不用《古兰经》传“费子耶”(赎罪),而用钱传“费子耶”;
- (8) 回族妇女戴上盖头,取消缠手帕,禁止缠足;
- (9) 不在坟地集体念《古兰经》,只能一人念,送葬人集体听,大家接“都哇”;
- (10) 信教男子留胡须,剃头,以示遵“逊奈提”。^②

此后,马万福倡导的伊赫瓦尼教派打出“一切回到《古兰经》中去”的口号,以“凭经立教,遵经革俗,反对异端”为纲领,大力开展宗教革新。他们主张“清真言要自己念,别人不能代替”,阿訇为教徒念经不应收费;反对铺张浪费的宗教仪式,丧葬和祭祀排除汉族佛、儒的影响;提倡阿、汉并重的经堂教育。他还与十大阿訇摘编了一本系统阐述伊赫瓦尼主张的经书——《布华里咱德》,对五功作了严格的规定。

伊赫瓦尼派在西北回族中传播很快。当时正是光绪二十一年

^① 见马通:《中国伊斯兰教派门宦溯源》,宁夏人民出版社1986年版,第184页。

^② 马占彪:《伊合瓦尼教派与马万福》,载《西北回族与伊斯兰教》,宁夏人民出版社1993年版,第355—356页。

(1895年)陕甘回民起义、河湟事变之后不久,广大穆斯林需要在虔诚的宗教信仰中得到精神安慰。马万福由于参与“河湟事变”,遭到清政府通缉。1916年马万福在新疆被捕,在押送兰州途中,被在西宁的甘边宁海镇守使马麟劫持到西宁。此后,马万福就在马麟、马步芳支持下在青海传播伊赫瓦尼。

1934年马万福去世后,伊赫瓦尼派分为两派:一派以尕苏哈只为首,奉行原宗旨,称苏派,因主张礼拜时一抬手,俗称“一抬”,人数居多;一派以尕白庄马得宝为首,改革原宗旨,自称赛莱费耶(前三辈),主张礼拜时三抬手,俗称“白派”或“三抬”。

(三) 西道堂

西道堂是中国伊斯兰教派门宦中最晚出现的一个教派,因其注重汉学,又被称为汉学派。

西道堂的创始人马启西(1857—1914年),字公惠,号慈祥,经名一海涯,道号西极园。甘肃临潭人。他幼入私塾,攻读儒学,光绪六年(1880年)由拔贡而中举。之后,他一面学习阿拉伯经文,一面钻研刘智等人的伊斯兰教汉文著作,并立志宣扬刘智经文著作。

临潭与河州毗邻,是回族聚居之地。河州素有“小麦加”之称,广大回民从事农业生产又多兼营牧业、手工业和商业,商品经济比较发达,很多回民从事皮毛、药材、土特产品贸易,与内地交往频繁。光绪年间,由于西北回民起义和河湟事变失败,回族人口锐减,经济萧条。马启西从维护民族利益、发展地方经济的目的出发,提倡回民不仅要学习伊斯兰教义,还应学习汉文和汉文化。他主张跳出经堂教育旧模式,兴办以讲儒学、学汉文为主,兼学王岱舆、刘智、马德新等人的汉文伊斯兰经籍为辅的学堂。光绪十六年(1890年),他在临潭西凤山开办了“凤山金星堂”,开馆授徒,深受学生欢迎,但遭到当地上层穆斯林的反对。光绪二十九年(1903年),马启西被当局监禁,但他不畏强暴,于翌年又集资修建一座礼拜寺,继续开堂讲学。同时发动教

徒捐款,发展集体经济。当年就有教徒丁重明捐献白银一万两开设天兴隆商号,次年又捐一千两开设天兴亨商号。马启西等教主也将自己家产捐出,发展集体经济。与此同时,反对者也加紧迫害马启西,并屡次挑起教派冲突。光绪三十二年(1906年),马启西前往麦加朝觐,行至撒马尔罕受阻,遂留住该城白帽城北道堂讲学,至光绪三十四年(1908年)返回临潭,并将凤山金星堂改名为西道堂。这时慕名而来的教徒日众,远至青海民和、化隆等地,除回族外,还有汉、藏、保安、撒拉、东乡等族。西道堂已成为中国伊斯兰教中的一个独立教派。之后,西道堂的集体经济也发展迅速,到1913年时,道堂商业资本已从白银十万两增加到一百万两。西道堂的发展引起了当地官僚和伊斯兰教上层人物的恐慌,1914年5月,马启西终被军阀马安良杀害。

第二任教主丁全功于1917年被马安良杀害,但马安良不久暴死,马明仁任第三任教主,开始重建西道堂。先后成立了临潭普慈小学、第四高小、女子小学、卓洛初级小学、启西中学等,采用民国教育部编修的课本,实施新式教育。在发展产业上,也获得成功。1949年新中国成立前夕,已有独资经商的坐商字号二十处,合资商号一处,分布于天津,北京,张家口,四川甘孜、阿坝、康定,兰州、岷县,青海同德等处,流动资金估计达二百万两白银左右。其他还有行商驼牛、商队二十帮,驼商队六十峰(三帮),以及林场、牧场、磨坊、油坊、砖瓦厂、粉坊、醋坊等。^①

西道堂从私塾教育走向新式教育,教学内容从讲授经籍到科学文化,在教主领导下,发展集体经济,实行集体所有、集体生活,这是一种从独特的宗教组织发展成新型的社会组织。当时《大公报》记者

^① 见陆进贤、陆聚贤:《西道堂教派》,载《西北回族与伊斯兰教》,宁夏人民出版社1993年版,第369页。

范长江在《中国的西北角》一书中,访问西道堂后写道:

新教的组织是根据清真教(即回教)教义,而以中国文化发扬清真教学理,务使中国同胞了解清真教义为宗旨,比较偏重于文化方面。新教教主,不是世袭,而是由全体教民共推。道堂经济,系由该道堂内所经营、管理之商业、农业而来。所有属于道堂者,概为公有,悉用以道堂建设、教育及一切社会公共事业。教民为教堂服务者,各尽所能,分工合作,但生活方面“一律平等”。……该道堂重视教育,凡该教教民除受回民教育外,并注意国家教育,无论农商各界子弟,幼时均须受小学教育。毕业后,择其优良者送中学或大学。……他们教民间的婚姻,无财聘,只先征求两性之同意,然后父母及介绍人呈明教主,请阿訇照清真教古礼,诵经完婚,这是近代的新式婚姻。

西道堂于1957年自动解散集体生活。

二、苏非派传入中国与四大门宦的形成

(一) 苏非派传入中国

苏非派是伊斯兰教一个神秘主义派别,产生于伊斯兰教早期的苦行和禁欲主义。由于部分穆斯林对倭马亚王朝上层的奢侈腐化表示不满,主张严格遵循《古兰经》训诫,不祈求物质享受,以长时间祈祷、赞主、礼拜、斋戒、静坐等方式专注个人心灵纯洁清静。

一般认为,这个教派取名苏非,是表明他们穿着简朴、清苦之意。苏非一词,许多学者认为来自阿拉伯语 sufi(羊毛),引申为穿粗毛衣的人。八世纪以后,该派得到较快的发展,特别在伊拉克各地受到下层市民、农民、手工业者的欢迎,受到镇压的十叶派教徒也纷纷转向苏非派,信徒扩展到也门、叙利亚、埃及和波斯等地,一些著名的苏非学家提出了各自的宗教理论体系,在确认真主独一前提下发挥神爱、

神智等思想,通过个人内心的神秘经验和功修,以达到人主合一的最高境界。十一世纪后,苏非主义纳入伊斯兰教正统信仰,苏非派主张的个人内心体验得到肯定,神秘主义成为官方经院哲学的重要组成部分,但排除了苏非派轻视宗教仪式的极端做法。

苏非派在其发展过程中逐渐形成了自己的宗教哲学思想。它是以前《古兰经》和“圣训”中有关条文为主要依据,把新柏拉图主义的“流溢说”和伊斯兰教关于安拉的神质观念相结合,并吸收了其他宗教的神秘主义思想而形成的。其说教中,把无形的神(安拉)与有形的万物世界联系起来,把人与神等同看待,强调人的灵魂和神的精神本质上是同一的。在做法上强调导师(穆尔什德、谢赫、辟尔、巴巴等)是苏非宗教功修的指导者和达到人主合一境界的引路人。其修炼道路为三个阶段:遵奉教法为基础,经过顽强的苦修,达到人主合一。即刘智《天方典礼》中表述的礼乘、教乘、道乘三乘。

苏非派大约在十一世纪时已通过波斯传入我国中亚地区,喀喇汗朝的优素福在《福乐智慧》中描写的苦行僧就是苏非教徒。蒙古西征后,中西交通大开,苏非派修道士大批涌入中原,元代文书中的“迭里威失”,就是敝衣跣足行乞洞居的苦修者,这是波斯语 darwish 的音译,意为贫穷者。摩洛哥旅行家伊本·白图泰元末到中国时,在广州城外一山洞里见到了一位来自印度、年逾二百岁的修道者;在杭州,埃及人欧斯曼·伊本·安法尼的道堂里,“内有一批苏非修道者”^①。元代这类苏非修道者人数很多,元代户籍中专门有“迭里威失户”,他们与僧、道、也里可温(基督教徒和教士)、答失蛮(伊斯兰教士)一样,享受优待,种田出纳地税,经商出纳商税,其余差役蠲免;但若不在回回寺内住坐,有“运行事产”者,则无优待,依回回户体例当差。然而,元代苏非派修道者人数虽多,却没有出现苏非主义的教派,

^① 《伊本·白图泰游记》,宁夏人民出版社1985年版,第557页。

更没有引起中国伊斯兰教的变革,原因是当时的穆斯林仍处在聚合阶段,回族共同体还没有最终形成,伊斯兰教的理论还处于输入阶段,离伊斯兰教中国化还有一段遥远的路。

到明代中期后,随着回族共同体的发展,对宗教提出了新的要求,因而经堂教育、格迪目教坊、以儒诠经等活动在教内展开。明末清初,一批从西亚、中亚和喀什噶尔先后来到中国的苏非派传教士,一批中国穆斯林通过朝觐求学,从阿拉伯、波斯地区引进了苏非派各教团的教律教法,在西北回族地区广为传播,促进了四大门宦的形成。

(二)“虎夫耶”的形成

虎夫耶是阿拉伯语 Hufuya 的音译,原意为低声的、隐藏的,因主张低声默念记颂真主的迪克尔词最尊贵,故又称为低念派。

虎夫耶门宦大体上有二十一个支系:花寺、穆夫提、毕家场、鲜门、临洮、刘门、小刘门、胡门、北庄、洪门、疯门(灵明堂)、崖头、高赵家、丁门、通贵、明月堂、文泉堂、凉州庄、碱沟井、法门和撒拉教^①。其中花寺为清初时马来迟去麦加朝觐、游学阿拉伯之后创建的;穆夫提、毕家场、鲜门等支系为中亚传教士赫达耶通拉希到西北传教,由他的弟子们所创建;而其他分支基本上是上述支系中分化而出,或由经师据苏非派经典自己创建。虎夫耶门宦主要分布在甘肃河州、兰州、秦州,青海的西宁、循化、化隆和宁夏的银川、同心、西吉、海原、固原,以及新疆、云南的某些地区。

这个门宦的渊源来自苏非派的乃格什板迪教派,主张教乘、道乘并重,恪守伊斯兰教基本信条,重视五功,并在五功基础上进行道乘修持。其修道功课为早晚低声念诵迪克尔赞词,夜间做副功。迪克尔

^① 详见马通:《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》,宁夏人民出版社1983年版,第213页。

由穆勒什德(传导者和导师)向教徒秘密传授,教众必须无条件服从。穆勒什德必须经过长期连续的静坐修炼(一般为二十七天),平时云游传教;阿訇、普通信徒一般不修道,只在清真寺进行教乘功课。教主歿后,在其生前修道场所建筑拱北,予以安葬。

虎夫耶门宦中穆夫提门宦的创始人马守贞(1633—1722年)、毕家场门宦创始人马宗生(1639—1719年)、鲜门创始人鲜美珍(1661—1739年)、花门门宦创始人马来迟(1681—1766年)等,都是执著的传教者,均拥有相当多的信徒,在群众中具有很高的威望。

(三)“嘎的林耶”的形成

嘎的林耶是阿拉伯语 Gadriyah 的音译,意为大能者。这一门宦渊源于波斯人阿布杜·朶的尔·吉拉尼创立的苏非派卡迪里教团。该教团在 1391 年前的阿拉伯和中亚地区传教,清康熙初由穆罕默德二十九世圣裔华哲·阿布都·董拉希传入中国。

董拉希到中国后,相传传了三门,即甘肃临夏祁静一的祁门、青海鲜美珍的鲜门(鲜美珍又得赫达耶通拉希的传授,故归入虎夫耶系)、云南马上人的马门。以后形成大拱北、海门(香源堂)、齐门(七门)、阿门、韭菜坪、后子河等支派,主要分布于甘肃临夏、东乡、康乐、兰州,青海大通、民和、西宁,宁夏海原和陕西西乡,四川阆中等地。现有人数不多,仅二十余万。

嘎的林耶重视道乘,认为道是超然的、非创造的;教是世俗的,由人创立的,因此先有道后有教。主张人神统一,认为人性中有神性,信徒通过静坐苦修来认识自己。规定传教者不得娶妻室,要以童子之身入山修炼,或云游四方终生乞讨,在饥寒交迫中苦修苦练,或在拱北、道堂修道。阿訇和普通教众只遵守伊斯兰教天命功课,不必修道。其传教是传贤不传子,反对世袭,教主(或称当家人)预选一少年,名为儿童出家,在教主身边念经、学教,作继承人培养。教主无私财。教民视拱北为圣地,每逢祭日敬香叩拜。实行单一教坊制,互相无统属关

系。该门宦受汉文化影响较深,传教者常引用老庄思想阐述伊斯兰教义。

(四) “哲赫忍耶”的形成

哲赫忍耶是阿拉伯语 Jahariyah 的音译,原意为公开的、响亮的、直率的。这一门宦提倡高声朗诵《古兰经》和赞美穆罕默德功德的词,故又称“高念派”、“高赞派”,或“新教”。该派在念经时双膝打跪,肩膀左右摇摆,故又被称为“摇头派”。

哲赫忍耶的创始人马明心(1719—1781年),一作明清、明新,字复性,经名易卜拉欣,又名穆罕默德·召斐,道号维戛耶·屯拉(意为维护主道的人),追尊束海达依(意为为理想为宗教战死者)。原籍甘肅阶州(今武都),迁居甘肃河州(今临夏)。雍正六年(1728年)去麦加朝觐,途中被困,流落也门,从当地大伊玛目伊本·载尼学纳格什班迪耶教团的苏非派教义,并完成朝觐功课。乾隆九年(1744年)携带载尼所赠《古兰经》、《满达耶赫》(赞穆圣诗词)、《穆合曼斯》(穆圣传略)回国,途经循化,传授哲赫忍耶宗旨,收徒苏四十三等。回到河州后,提出革除世袭门宦、减轻教民负担、简化宗教仪式等主张,受到花寺中一部分人的拥护,但花寺道主马国宝极为不满,指责马明心为“邪教”,马明心被迫转移至榆中马坡山避难,但这时云南古城马海力非、新疆伊犁苏阿訇、甘肃河州祁阿訇、山东金阿訇、陕西陈阿訇、买阿訇、甘肃海原田五阿訇等远至榆中求学,哲赫忍耶新教义传至各地。

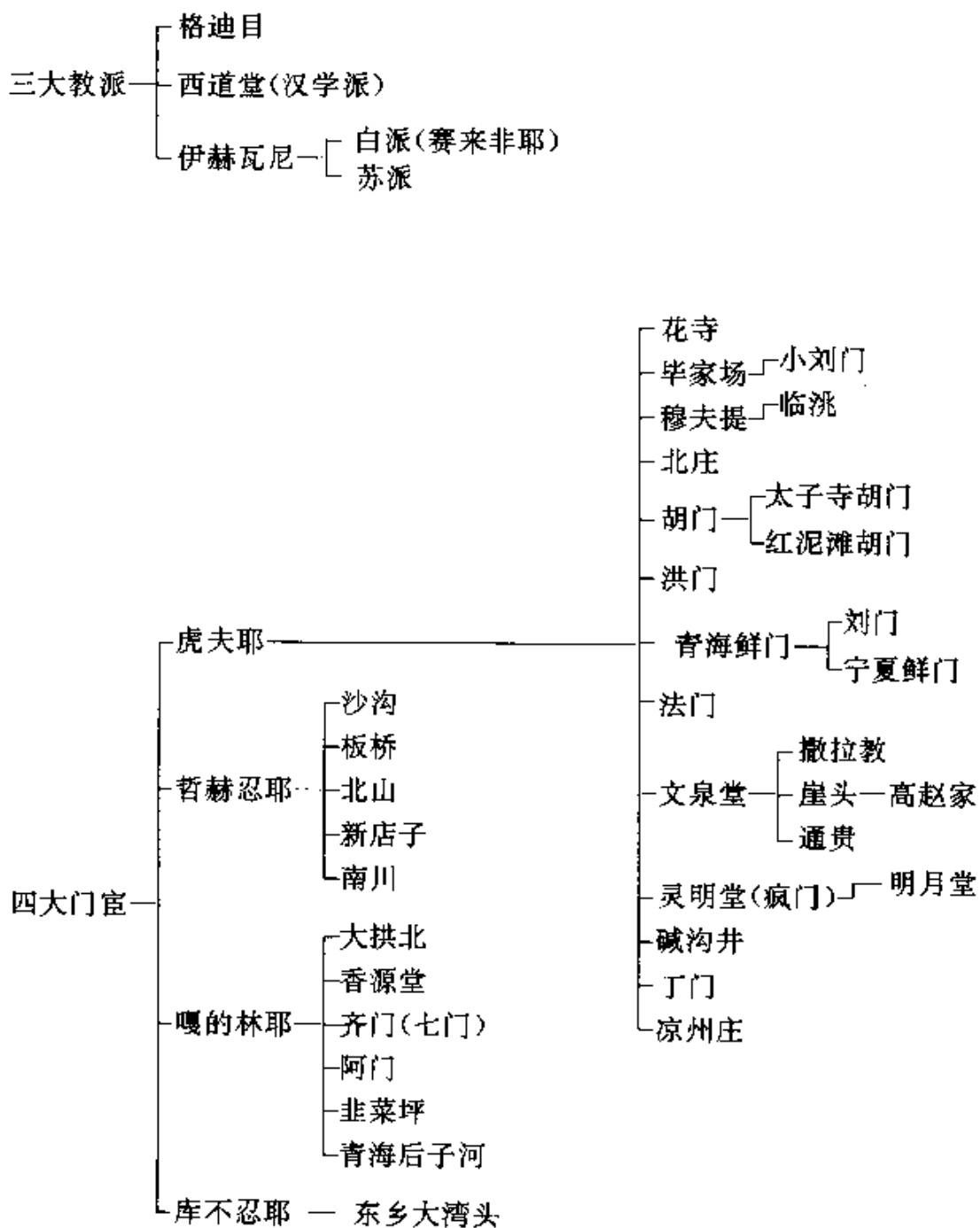
哲赫忍耶派的发展引起了教派之间的激烈斗争,地方政府多支持旧教,马明心辗转各地避难。乾隆四十六年(1781年)循化发生教争,因陕甘总督勒尔和兰州知府杨士玘等支持旧派,激起苏四十三起义,马明心被清政府捕杀。其妻女、儿子分别发配至新疆、云南。此后,同治年间又有马化龙反清起义失败,哲赫忍耶屡遭摧残,趋于衰亡的境地。至清末民初马元章开展复教运动,转而进入兴盛时期。

哲赫忍耶以“传贤不传子”、布施用于周济穷人、“老人家”(教主)十分清贫而博得教众拥护,但自第三辈教主之后就实行传子制,以后为教权继承问题陷入争斗,长期各自为政,带有封建特权性质的道堂、拱北、世袭、教坊等制度成了门宦制的主要特点。哲赫忍耶分成沙沟、北山、新店子、板桥、南川等支系,教众分布于宁夏、甘肃、新疆、云南等省区。目前该派已不设教主(老人家),一切干办皆遵循道祖马明心所传。

(五) “库不忍耶”的形成

库不忍耶是阿拉伯语 Kubriyah 的音译。原意为至大者。源于苏非派库不拉维教团。明末清初由阿拉伯人穆呼引的尼传入中国,他曾三次来中国传教,后定居于河州(今甘肃临夏)东乡大湾头,改张姓,号玉皇,字普吉。大湾头张姓为汉民,其中一部分皈依伊斯兰教。张玉皇建清真寺,任教长,其子哎黑麦提·克比若·白贺达吉继为第二任教长,此时信徒日众,清朝地方官吏以“邪教”名义将白贺达吉投入监狱,折磨致死。之后,白贺达吉的子孙后代成为世袭教长。该派遵守天命五功,重视静修参悟,干“尔曼里”时高念《古兰经》、《卯路提》和《满丹夜合》。静修要求甚严,一般为四十天、七十天,有长至一百二十天,住在山洞中,每天凌晨三时开始默念迪克尔(赞美词),直至深夜十二时入睡,一天只吃七粒枣、几杯开水。该派教众不多,目前主要分布于甘肃临夏、皋兰等地。

回族中伊斯兰教派门宦简表^①



① 本表参考马通《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》和冯今源《中国的伊斯兰教》附《中国伊斯兰教教派分化表》编制。

第六章 社会习俗

第一节 语言和姓氏

一、语言文字

语言文字的使用基本上与使用者的民族属性相一致的。唐宋时期的回族先民主要来自波斯和阿拉伯,到宋代时由于中亚突厥人的伊斯兰化,又增加了一批来自中亚突厥人种的穆斯林。他们到中国后,多数人操波斯语,少部分阿拉伯人操阿拉伯语。他们之中大部分人又兼通阿拉伯文。

公元七世纪三十年代,阿拉伯哈里发帝国建立后,统一了阿拉伯半岛,继而向外扩张。公元651年,阿拉伯帝国灭亡伊朗的萨珊王朝,并在波斯地区强行推广阿拉伯文化。波斯人原来所操中古波斯语(巴列维语、摩尼中古波斯语和摩尼安息语等)逐渐被废弃,新波斯语取而代之。新波斯文采用阿拉伯文字母体系,又在阿拉伯字母B、J、Z和K的基础上创造了P、Ch、Zh、和G四个字母,并从阿拉伯语中借入大量词汇。这种语言,从公元九世纪起到十七世纪,成为东部穆斯林世界通用的书面语。

但唐宋时期的中国穆斯林,不论其出自何种族,似乎又是兼通阿拉伯文的。喀喇汗朝巴拉沙衮的优素福,其名著《福乐智慧》现已发现的最古抄本是用阿拉伯文字母抄写的;喀什噶里人马赫穆德的《突厥语大词典》也是用阿拉伯文写成的。在中国沿海地区的一些伊斯兰遗物也证实了这一点。1980年在扬州东风砖瓦厂萧家山工地发现的唐代穆斯林木棺残墓中出土了一件青灰色釉绿彩背水扁壶,正面有一组阿拉伯文字:“真主最伟大”^①;此外,南宋德祐元年(1275年)卒于扬州的普哈丁,其墓也刻有阿拉伯文《古兰经》章节。福建泉州现存最早的穆斯林墓碑是南宋乾道七年(1171年)侯赛因·本·穆罕默德墓碑,墓主是亚美尼亚哈拉提人,碑面阴刻文字也是阿拉伯文。^②

蒙古国和元时进入中原的阿拉伯、波斯、中亚突厥各族的穆斯林数以几十万计,他们之中许多人在蒙古征伐战争中立有战功,因而在当时政权中担任了从中央到地方的许多要职。元朝时,国内公文通行汉文、蒙古文和回回文三种文字。所谓“回回文”是指新波斯文,又称“普速蛮字”(或译“蒲速蛮字”)。普速蛮,即波斯文 musliman 的音译,义为穆斯林。这种字,曾任回回译史的麦术丁,“其所译簿籍,搗治方厚,尺纸为叶,以木笔挑书普速蛮字,该写众事。纸四隅用缕穿系,读则脱而下之”(王恽:《中堂事记》上,《秋涧先生大全集》卷八〇)。当时元朝政府中设有回回译史、回回掾史、回回令史,就是用回回文(新波斯文)起草文书、翻译文书的专职人员。元代回回人中之所以通行这种回回文,一是因为来自波斯和东部穆斯林的人数占多数;二是因为旭烈兀建立的伊利汗国也是通用这种文字的,元朝与伊利汗国之间的文书往来十分频繁。所以元朝官办的回回国子学和回回国子监,教学的主要内容是新波斯文。

① 孙永和、孙开平:《唐代扬州与西亚交往》,载《伊斯兰教在扬州》,南京大学出版社1991年版,第88页。

② 《泉州伊斯兰教石刻》,宁夏人民出版社、福建人民出版社1984年版,第15页。

元代回回国子学中还教习“亦思替非”文字。亦思替非是阿拉伯语 istifa' 的音译。伊朗德黑兰大学穆扎法尔·巴赫蒂亚尔在《亦思替非考》一文中说：

“亦思替非”本义乃是“获取应有之权利”或“向某人取得应得之物”。作为一个专有名词其义为：“财产税务的核算与管理。”因此，在古代，在大多数伊斯兰政权统治的国家，类似现代财政部的部门称为“亦思替非部”。

“亦思替非”乃是一种特殊的文字符号，用于国家文书之中，它有特定的写法与规则；国王及政府有关财务税收的诏书，清算单据，税务文书等都用这种文字书写，而以一种称为“思亚格”（Siāq）的方法计算。对于擅长此道的人运用及识别这种文字并不费力。这种文字类似缩写符号或象形文字，只表意而不标音。^①

这种文字在回回人大批进入中原后传入中国，有可能在回回人掌管的财务部门使用过。从奥都刺合蛮、赛典赤·赡思丁到阿合马，掌握全国财政大权的一直是回回人，当时的一批回回译史、回回掾史也许都懂得这种文字。但阿合马于至元十九年（1282年）被杀，不再是回回人理财，因而懂得这种文字的人越来越少。至元二十四年（1287年）当过回回译史的麦术丁对总制院使桑哥、左丞帖木儿等说：“亦思替非文书的人少有。这里一两个人好生的理会得有，我则些少理会得。咱每后底这文书莫不则这般断绝了去也么？教学呵，怎生？”（《通制条格》卷五《亦思替非文书》）。根据这一建议，至元二十六年（1289年）命翰林院中懂得这种文字的益福的哈鲁丁在回回国子学中教授这种文字。

阿拉伯文是当时各种族的穆斯林通用的文字。从今存的清真寺

^① 见叶奕良主编：《伊朗学在中国论文集》，北京大学出版社1993年版，第44页。

建筑、宗教语言、亡人墓碑上似可证实。例如,从现存元代泉州穆斯林墓碑上看出,不论亡人是阿拉伯人、波斯人还是突厥人,墓碑上一般都刻阿拉伯文,少数波斯亡人墓碑上间刻有波斯文。又如,元世祖忽必烈的孙子安西王阿兰答,自小由突厥穆斯林蔑黑帖儿·哈散·阿黑答赤抚养大,“因此木速蛮的信仰在他的心中已经巩固起来,不可动摇,他背诵过《古兰经》,并且用大食文书写得很好”。^①阿兰答既会大食文(阿拉伯文),抚养他长大的阿黑答赤一家肯定也是精通大食文的。

然而,不论是唐宋时期的回族先民,还是元代的回回人,他们要在中原生存与发展,不懂得人口占绝大多数的汉族语言,那是难以达到的。因此,唐代之有李彦昇,五代之有李珣、李珣、李舜弦,宋代之有米芾、米友仁,元代之有高克恭、萨都刺,以及千千万万会操汉语的穆斯林,这是不可避免的必然趋势。事实上,当时朝廷的导向也是鼓励学习汉文化,甚至像元朝这样的蒙古人掌握政权的朝代,其考试程式规定:蒙古、色目人作一榜,汉人、南人作一榜,“蒙古、色目人,第一场经问五条,《大学》、《论语》、《孟子》、《中庸》内设问,用朱氏章句集注。其义理精明,文辞典雅者为中选。第二场策一道,以时务出题,限五百字以上”(《元史》卷八一《选举志》一《科目》)。对蒙古、色目人入仕的选拔,也通过汉族传统的四书考试作标准。就是说,回回人要做官,必须熟读“四书”“五经”,必须通汉文化。于是,汉语作为回族的共同语言已在情理之中。

进入明代后,随着回族共同体的形成,汉语作为回族的共同语言已经固定下来。故明初时已出现“近来蒙古色目之人多改为汉姓,与华人无异,有求仕入官者,有登显要者,有为富商大贾者”(《明太祖实录》卷一〇九)等现象。这样,回族的母语——波斯语和阿拉伯语,并

^① 拉施特著,余大钧、周建奇译:《史集》第二卷,商务印书馆1985年版,第379页。

不是作为共同的语言,而是因工作需要或特殊需要而继续延续下来。

明代官方从事穆斯林语文(主要是波斯文)教学、翻译工作是通过“四夷馆”和“会同馆”中的“回回馆”进行的。其目的是培养从事外交(与穆斯林国家和中国西北的伊斯兰民族)工作的人才,即回回通事、回回译史之类。他们所用的波斯语教材,保存在《华夷译语》中的部分,称为《回回馆杂字》和《回回馆译语》。这两种本子早在元代就已编成了,很可能就是元代回回国子学和回回国子监里使用的教材。^①

明代民间的波斯语、阿拉伯语教育是通过经堂教育的形式进行的。明中期陕西胡登洲为加强对回族穆斯林进行伊斯兰教义教育,始创经堂教育,其用语称为经堂语。经师们用汉语音译阿拉伯语或波斯语,亦用阿拉伯字母拼写汉语(即“小儿锦”),或者用汉语语汇意译波斯语或阿拉伯语。在讲解伊斯兰教义时,又不断吸收和改造中国儒、道、佛各教经典用语及民间用语(如“定夺”、“参悟”、“大能”、“知感”等等),成为经堂语的组成部分。

“小儿锦”也是中国特定条件下,由经师们创造的一种拼音文字。它用阿拉伯字母拼写汉语而成,其中包含有阿拉伯文、波斯文语汇,偶尔也夹杂个别汉字。用这种文字写成的伊斯兰教著作,俗称“小经”或“消经”,而用纯粹的阿拉伯文和波斯文写成的伊斯兰经典和著作俗称为“大经”。

当代回族都通用汉语,但不同的地区有不同的方言。各地回族在讲汉语的同时,特别在宗教活动时,还保留着一些阿拉伯语和波斯语。其常用的词汇举例如下:

^① 参见刘迎胜:《明代中国官办波斯语言教学教材源流研究》,载《南京大学学报》1991年第3期。

阿拉伯语:

色俩目(Slam) 平安

塔阿目(Ta'am) 食物

吾兹塔兹(Ustaz) 教师、导师、开学阿訇

白俩(Baliay) 灾难

舍牺德(Shehid) 牺牲

尔德('Id) 节日

主麻(Jumua) 聚礼

哈吉(Hajj) 朝觐、朝觐者

波斯语:

坂德(Band) 仆人、奴仆

比吗尔(Bimar) 疾病

卡宾(Kabin) 彩礼

哈瓦德(Hawand) 主人

阿訇(Akhund) 教长

虎夫坦(Hufutan) 宵礼

沙目(Sham) 昏礼

底盖尔(Digar) 晡礼

二、姓氏

域外穆斯林来华后必然面临着姓氏称谓问题,而姓氏称谓既是氏族、种族的标志,又是为在人群中生活、人与人之间交往所需要的。

唐宋时期的回族先民姓氏的变化,已大体反映了域外穆斯林来华后姓氏变化的规律。他们初入华时,一般都仍保留着自己原来民族的姓氏,但随着时间的推移,他们本人或他们的后裔,渐渐采用汉名

汉姓,或者在族内交往仍用原来民族姓氏,对族外则用汉姓汉名。其采用汉姓汉名一般来说有以下几种情况:

以国姓为姓。唐朝皇帝每以国姓赐外国人或周边少数民族领袖。唐时虽未见有皇帝赐姓回族先民的记载,但姓李的回族先民甚多,如曾考中进士的李彦昇,蜀中诗人李珣、李舜弦等,他们之所以姓李,虽未必为唐朝皇帝所赐,但作为外来民族或少数民族,选择国姓为己姓,也是一种时尚。又五代十国时广州为南汉所据,宋时广州蕃坊刘姓甚多,或者与南汉刘氏赐与广州蕃客有关,或者为回族先民所选择。

以国名为姓。唐时移居中国之西域胡人,多以其本国名为姓。元初胡三省曰:“米姓出于西域,康居枝庶,分为米国,复入中国,子孙遂以为姓”(《资治通鉴》唐纪六四,胡三省注)。中国人本无米姓,至唐代中叶,米姓始现于中国载籍。北宋末之画家米芾、米友仁父子为米国人,其先世即来华定居。

以译音为姓。南宋赵汝适《诸蕃志》云:三佛齐(今印度尼西亚之爪哇岛)“国人多姓蒲”。岳珂《程史》亦称:“番禺海獠杂居,其最豪蒲姓。”《宋史·大食传》称:大食贡使蒲姓最多,如蒲希密、蒲思那、蒲押陀黎、蒲加心……。南宋泉州掌市舶司之蒲寿庚及其兄蒲寿晟,先世亦为大食人。蒲姓实为阿拉伯文 Abu 之音译,其音本为“阿蒲”或“阿卜”,但元音“阿”常被略去,仅用“卜”或“蒲”。

蒙古国和元时大批回回人进入中原,初来时其姓氏均为其原来种族之姓氏,即阿拉伯人名、波斯人名、突厥人名等等。在华定居二三代后,采用汉名便普遍起来。元人安熙说:“近世种人居中国者,类以华言译其旧名而称之,且或因名而命字焉”(安熙:《御史和利公名字序》,《安默庵集》卷四)。其取汉姓大体有以下几种情况:

以原姓名中为首者为姓。如元初大政治家赛典赤·赡思丁家族为圣裔,故其家族均有“赛典赤”之称号,其后裔多有改“赛”为姓者,

如赛典赤·乌马儿之子、元曲家赛景初即取赛为姓。赛典赤家族取赛为姓者甚多，今云南、河南、陕西、山东等皆有。又有马、忽、沙、速、米、保、哈及纳等姓，皆赛典赤·赡思丁之后裔原名首字为姓者。

以原名尾缀为姓者。如著名诗人丁鹤年之父名职马禄丁，遂以丁为氏。赛典赤·赡思丁之子纳速刺丁，其后裔有以丁为氏者。

以原名每一字分别作姓氏者。如上述纳速刺丁，其后裔有分别以纳、速、刺、丁四字为姓者。

在原名前冠以汉姓成为汉回合璧者。如诗人哲马鲁丁，自署名大食哲马，盖哲马鲁丁原籍为阿拉伯。又有大食惟寅、康里百花等皆是。

在原名前冠以回回姓而名取汉名成为回汉合璧者。如曲家阿里耀卿、阿里西瑛皆是。

以蒙古姓为姓者。元代时蒙古人为最高统治民族，采用蒙古姓为姓，蒙古以外的各族包括汉族是常有的事，回回人亦有之。如著名翻译家察罕，赛典赤·赡思丁之孙、官至平章政事的伯颜等皆是蒙古名。

以其他汉字为姓者，此类则不胜枚举。

元代回回人常有回汉两种不同姓名，或用回回姓名外另取一汉字，前者如诗人迺贤有汉名马易之，曲家哈喇有汉名金元素；后者如诗人萨都刺有汉字天锡，故又名萨天锡，哲学家、学者赡思有汉字得之。此种状况或与后世回族取经名有关。

进入明代以后，随着回族共同体的形成，以汉名汉姓为回族的姓名已十分普遍。邱浚说：“国初平定，……凡蒙古、色目人散处诸州者，多已更姓易名，杂处民间。”（邱浚：《区处畿甸降夷》，《明经世文编》卷七三）如嘉兴溥博，系阿鲁温人，明洪武初官起居注，如再用溥博这个回回名，已不合时宜，遂请当时大文学家、翰林侍讲学士宋濂为其定姓，宋濂撰《西域浦氏定姓碑文》云：“夫西域诸国，初无氏系，唯随其

部族以为号,盖其族淳庞,其事简略,所以易行。若吾浦君,居中夏声名文物之区者三世,衣被乎书诗,服行乎礼义,而氏名犹从乎旧,无乃不可乎。于是,与荐缙先生谋,因其自名而定以浦为姓,使世世子孙不敢有所改易,其深长之思,可谓切矣。”(见《宋学士文集》卷五)回回人改姓易名已是当时的时代潮流。

但是明代回族仍处于不断内聚的过程中。从明成祖永乐年间到世宗嘉靖年间,来自中亚撒马尔罕及我国西北哈密、吐鲁番等地的回回人,持续不断地掀起入附浪潮;同时,郑和七下西洋后,也有一些东南亚国家的穆斯林到中国定居。因而,这些新入附的回回人也面临姓氏更改问题。其更改情况大体如下:^①

皇帝赐以国姓。明武宗崇信伊斯兰教,以哈密回回首领写亦虎仙及其侄婿米儿马黑麻等侍之左右。正德十四年(1519年),两人俱赐国姓,官至锦衣卫指挥使。

皇帝赐以民姓。早在明成祖时,因太监马和随燕王朱棣起兵,在郑村坝(今北京东)一战中立有大功,永乐二年(1404年)朱棣称帝后赐马和姓“郑”,即三保太监郑和。此后,皇帝赐姓时有发生,如宣宗于宣德二年(1427年)赐译使哈只姓名为李诚;英宗于景泰元年(1450年)赐在土木堡事变中有功的通事哈铭姓杨;英宗又赐北狩有功的哈密回回哈只阿力之子阿讨刺姓名白瑜。

皇帝赐以原回回名中某字为姓。如宣德五年(1430年)赐古里国入附回回舍班姓沙,“舍”与“沙”为谐音;英宗天顺元年(1457年)赐入附回回马黑麻姓马名政;又赐瓦刺回回皮儿马黑麻姓名为马克顺。

自改普通汉姓。如洪武时入附回回儿只,占籍嘉兴,第四世改姓卜;宣德时入附的回回那那罕,居安徽全椒,改姓名陈景通;正统时入

^① 参见和龔:《明代入附回回姓氏汉化考》,载《回回历史与伊斯兰文化》,今日中国出版社1992年版。

附的回回那罕帖木儿,孙沙班改姓名鬱敬;景泰时入附的回回卜儿罕丁,第四世改姓名韩辅。

以回回名首字为姓。洪武时入附的回回塔西沙,占籍云南,以塔为姓;永乐时,苏禄东国王巴都葛叭答刺访华时病卒于山东德州,次子温哈刺、三子安都鲁留居当地守陵,后裔分别取姓温、安,是德州北营回族的先祖;正德时入附的哈密回回哈只克,占籍桂林,以哈为姓;宣德时入附的吐鲁番回回宫火因,以宫为姓;正统时入附的哈密回回脱网,以脱为姓。

以回回名尾缀为姓。如永乐时入附回回阿老丁,子札马儿丁以丁为姓,名全;天顺时入附的瓦刺回回亦不刺,改姓金名玉。

在原回回名前冠以汉姓成汉回合璧者。如洪武时任职南京锦衣卫的哈散,改姓唐,称唐哈散;南京回回司天台官员阿里,改姓郑,称郑阿里;成化时北京锦衣卫指挥使迭儿迷失,改姓章,称章迭儿迷失。

到明万历以后,入附的西域回回人数越来越少,回回人采用汉姓从唐朝回族先民开始,历经八九个世纪后,基本上固定下来。但在回族的传统习俗中,仍然另起经名(或称回回名)。婴儿诞生后,家长便请阿訇举行命名仪式,诵读经文,念“邦克”,然后命名。男孩多以历代先知、大贤之名命之,如易卜拉欣、穆萨、优素福、欧麦尔、阿里等;女孩以历代知名妇女名命之,如麦尔彦、法帖麦、阿衣莎等。有时将经名与汉名合并一起,如易卜拉欣·马亮等。

第二节 饮食

一、回族饮食禁忌

世界各国信仰伊斯兰教的民族,都根据《古兰经》中的规定,在饮

食方面有特殊的要求与规定。

《古兰经》规定：“禁止你们吃自死物、血液、猪肉，以及诵非真主之名而宰杀的、勒死的、捶死的、跌死的、抵死的、野兽吃剩的动物。”(5:3)又规定：“他们问你饮酒和赌博，你说：这两件事都包含着大罪。”(2:219)“信道的人啊！饮酒、赌博、拜像、求签，只是一种秽行，只是恶魔的行为，故当远离。”(5:90)《古兰经》中的这些规定，基本上有下列三条原则：一是污秽不洁有碍身体健康的不得食；二是未履行宗教仪式而下刀或自死、弃死的动物不得食；三是饮酒属恶魔行为，应予禁止。

根据《古兰经》的原则，我国的一些伊斯兰教经学家从长期的生活实践中又进一步论述了这个问题。刘智在《天方典礼》中详细讲述了可食、不可食的物品。饮食之所以要禁忌，他说：

盖恶者或助狂长欲，或惑志迷心，不择而食之，则性为所贼，昏迷感乱，是非莫辨，邪正不分，言动不节，功行不谨，贪生忘死，无所不至。……性善之物，食之能助人志奋，以勇于行道。不善之物食之，则耗蚀性良，以致事理乖张。（刘智：《天方典礼》卷一七《饮食》下）

他把饮食问题提高到人性善恶的高度，这种见解是比较深刻的。至于猪肉，“畜类中污浊之尤者也。其性贪，其气浊，其心迷，其食秽，其肉无补而多害。……乃最不可食之物也。”至于饮酒，“盖酒能易人之志，浊人之神，能使智者惑，节者淫，信者迁，驯者暴，饮食中逾闲败德者，莫甚于酒。”（刘智：《天方典礼》卷一七《饮食》下）

自从伊斯兰教传入中国开始，广大穆斯林一直恪守饮食禁忌。宋人朱彧在《萍洲可谈》中记载广州“蕃坊”中穆斯林的饮食时说：“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。若鱼鳖则不问生死皆食。”他的记载基本上是正确的，不过鳖亦在穆斯林禁食之列。

我国回族穆斯林很早以来逐渐形成了这样的饮食规定,在肉食方面有可食不可食。禽类,凡吃谷的、有胃的、似鸡嘴的,其肉可食,如鸡、鸭、鹅、鸽、鸠等;凡似鹰嘴的,其肉则不能食,如鹰、鹞、雕等。兽类,凡吃草的、反刍的、四蹄分瓣且性情温顺的,其肉可食,如牛、羊、骆驼、鹿等;凡性情残暴而食肉者、污秽者、四蹄不分瓣者,其肉则不可食,如猪、狗、虎、狼、马、驴、骡等。水产类,唯食鱼、虾,且所食之鱼必须有鳃、有鳍、有刺、有鳞,否则不食。对猪肉的禁食,尤其严格。

回族的肉食以羊肉为主,其余主副食因地制宜,各地风格不同。回族人民千百年来创造出许多富有特色、营养价值高、风格多样的菜肴、汤类、面点、小吃、饮料,在中国饮食文化中占有重要地位。

二、元明“回回茶饭”

元明两代的回回饮食独具特色。明马愈《马氏日抄》云:“回回茶饭中,自用西域香料,与中国不同。”将香料加入菜肴中,就是回回茶饭的特色。这些香料便是来自西亚、中亚的马思答吉、咱夫兰、哈昔泥、稳展、回回葱、回回豆等。

据元人所撰《居家必用事类全集》庚集《饮食类》中的“回回食品”和忽思慧《饮膳正要》等书,知“回回茶饭”主要有:

设克儿匹刺。胡桃肉温水退皮一千克,控干下搗盆捣碎,入熟蜜五百克,曲吕车烧饼揉碎五百克,三件拌匀,揉作小团块,用曲吕车烧饼剂包馅捏作糝孛撒样,入炉贴熟。

卷煎饼。摊薄煎饼,以胡桃仁、松仁、桃仁、榛仁、嫩莲肉、干柿、熟藕、银杏、熟栗、芭揽仁,以上除栗黄片切,其余皆切细,用蜜糖霜和,加碎羊肉、姜末、盐、葱调和作馅,卷入煎饼油炸焦。

糕糜。羊头煮极烂去骨,原汁内下回回豆,候软下糯米粉,成稠糕

糜下酥蜜、松仁、胡桃仁均匀。

酸汤。乌梅不拘多少，糖醋熬烂去滓核，再入沙锅，下蜜尝酸甜得当，下搗烂松仁、胡桃酪熬之。胡桃见乌梅醋必黑，此汁须用肉汁再调味，同煮烂羊肋、寸骨、肉弹、回回豆食用。

秃秃麻失。如水滑面和圆小弹，剂冷水浸手掌，按作小薄饼儿，下锅煮熟，捞出过汁，煎炒酸肉，任意食之。

八耳搭。水一大碗烧滚，下蜜二百五十克去沫，用豆粉三百克调糊下锅，觑稀稠添水，熟用盘子香油抹底，盛浇酥油，用刀裁食。

哈耳尾。干面炒熟罗过，再炒下蜜，少加水搅成，按片刀裁。

古刺赤。鸡清豆粉酪搅匀摊煎饼，一层白糖末松仁、胡桃仁，一层饼，如此三四层，上用回回油调蜜浇食之。

海螺厮。鸡卵二十个打破搅匀，以羊肉一千克细切，入细料物半两，碎葱十茎，香油炒作燥子，搅入鸡卵汁令匀，用醋一盞，酒半盞，豆粉一百克调糊，同鸡子汁、燥肉再搅匀，倾入酒瓶内，箬扎口入滚汤内煮熟，伺冷打破瓶切片，酥蜜浇食。

哈里撒。小麦一碗捣去皮，牛肉二千克或羊肉切裔同煮，极糜烂，入碗摊开，浇羊尾油，或羊头油，同黄烧饼供食（加松仁更妙）。

即你匹牙。豆粉和面为稠糊，于滚油内浇下炸，如软食之类，或去豆粉，止用面蜜汤花冷水调糊炸。

河西肺。连心羊肺一具浸净，以豆粉二百克肉汁破开，面二百克韭汁破开，蜜一百五十克，酥二百五十克，松仁、胡桃仁去皮净四百克，搗细滤盘盛托至筵前，刀割揲肉，先浇灌肺，剩余汁入麻泥煮熟，供食。

撒速汤。用羊肉二脚子，头蹄一付，草果四个，官桂一百五十克，生姜半斤，哈昔泥如回回豆子二个大，再用水将上述熬汤，于石头锅内盛顿，下石榴子五百克，胡椒一百克，盐少许，炮石榴子，用小油一勺，哈昔泥如豌豆一块，炒鹅黄色微黑，汤末子油去净澄清，用甲香、

甘松、哈昔泥、酥油烧烟熏瓶，封贮任意。

沙乞某儿汤。沙乞某儿即沙吉木儿，为蔓菁根。用羊肉一脚子卸成事件，草果五个，回回豆子二百五十克捣碎去皮，沙乞某儿五个，一同熬成汤滤净，下熟回回豆子二合，香粳米一升，熟沙乞某儿切如色数大，下事件肉，盐少许，调和均匀。

八儿不汤。用羊肉一脚子卸成事件，草果五个，回回豆子二百五十克捣碎去皮，萝卜二个，一同熬成汤，滤净，汤内下羊肉，切如色数大，熟萝卜切如色数大。加咱夫兰五克，姜黄十克，胡椒十克，哈昔泥半钱，芫荽（即胡荽）叶、盐少许，调和匀，对香粳米干饭食之，醋少许。

马思答吉汤。用羊肉一脚子卸成事件，草果五个，官桂十克，回回豆子二百五十克捣碎去皮，以上数件一同熬成汤，滤净，下熟回回豆子二合，香粳米五百克，马思答吉五克，盐少许，调和匀，下事件肉、芫荽叶。

元代还有一种名叫舍儿别的回回饮料。舍儿别是波斯语 Sherbet 的音译，又译舍利别、摄里白、舍里八等。1220年由撒马尔罕医生撒必进献。初为宫廷饮料，后传入民间。一类以水果（柠檬、杨梅、木瓜、葡萄等）去皮、核，捣碎去渣，慢火熬煮，加蜜、糖、香料等；一类以药物香料（官桂、丁香、白豆蔻仁、五味子等），加蜜、糖熬煮，有医疗作用。《居家必用事类全集》中有御方渴水、林檎渴水、杨梅渴水、木瓜渴水、五味渴水、葡萄渴水、香糖渴水等七种。元廷中有专门负责制作舍儿别的官员，称“舍儿别赤”。地方上在广州、泉州、镇江等地制作，并定期贡奉朝廷。

三、近代以来回回饮食

（一）菜肴

明清以来，特别是近代以来，各地回族人民不断改进烹饪技术，

逐渐形成了中国清真菜肴的主要系统：一是以北京为中心、长江以北的北方清真系统，它受山东菜、淮阳菜影响较多，烹调方法精细，特别擅长牛羊肉的加工；二是以新疆、甘肃为主的西北清真菜系，保留了较多阿拉伯、中亚地方的饮食特点，以炸、煮、烤口味浓厚的菜为多；三是杂居南方、沿海地区的回族清真菜，风格比较多样，口味较清淡，以海鲜、河鲜、禽类为原料的烹饪尤具特色。

北京清真菜源远流长，在中国清真菜系中最享盛誉。早在元末明初时，北京清真厨行已经兴起。清中期后，清真餐馆遍布京城，出现了许多著名饭庄。因其风味不同，形成东西两派，东派用大汁大芡、红汁芡为主，善于小炒，著名饭庄有通州小楼、同和轩、东来顺等；西派菜精美、典雅，用白汁芡为主，善烧扒菜。两派交融后，逐渐形成穆斯林京菜。二十世纪三四十年代以来，吸收各家风味名菜和汉族烹饪技巧，扩大清真菜用料范围，增加用海鲜制作的菜肴，使品种增加了上百种以上。北方清真菜系主要名菜有：东坡羊肉、干炸羊肉片、涮羊肉、炸卧虎饼、焦熘羊肉片、炸羊尾、白露鸡、牛(羊)肉丝炒咯炸、炮糊、煨牛肉、抓炒鱼、鸡粥菠菜、全羊带牌子、芝麻羊肉、八宝酿西红柿、炸牛排、珍珠三鲜、番茄腰柳、牛肉扒、扒牛舌、扣烧牛肉、南煎丸子、扒牛肉条、锅牛尾、红烧牛尾、牛(羊)肉丝炒面筋、炸牛肉串、醋牛(羊)肉、羊肉扒、炮羊肉、炮三样、炸鹅脖、炮鸳鸯、单炮腰、烩全样、烧杂碎、烩羊脑、扒羊蹄、醋熘牛(羊)肉片、生扒羊肉、锅烧羊肉、象眼羊肝、清蒸羊肉、月牙羊肉、笋丝羊肉、佛手羊肉、铜锤羊肉、葱炮羊肉、扒羊肉条、百花羊肉、雪花羊肉、菊花羊肉、银丝羊肉、香酥羊肉、锅塌羊肉、杏仁羊肉、鸡茸羊肉、桂花羊肉、炸核桃腰、羊肝排叉、水爆散丹、烩千里风、油爆肚领、白片羊肉头、滑熘羊肝丝、羊肉片虎皮豆腐、炒攒丝加三瓢、袈裟肉、爆肚、油爆肚仁、它似蜜、羊八样、全爆、锅烧鸡、炒甘肃鸡、滑炖笋鸡、碎熘笋鸡、酱汁扒鸡、酱汁鲤鱼、三丝鱼翅、海羊鱼翅、焦熘鱼片、吉利虾、油焖大虾……。

上述清真名菜主要出自北方,尤其是北京,但流行的范围不仅仅在北方,许多菜肴流行于全国各地。

回民分布于全国各地,各地的回民创造出别具风格的清真菜肴,如西北地区,有兰州的袷袷肉、糊羊、里脊、酿饭、黄焖羊肉,临夏的手抓羊肉,银川的麻辣羊羔肉,银南的羊杂碎,……。而六合盆牛脯,南京清真板鸭,河南周口关记烧鸡,石家庄回民烧鸡,四川阆中风干牛肉、熟干牛肉,云南牛干巴……都是名闻全国的,有的名扬海外。

回族人民根据自己的口味,多年来形成的汤类也很丰富。如湖北老河口的海记糊辣汤、安徽和县的王全牛汤、北京的全羊汤……。

(二) 糕点、面食、小吃

清真糕点极其丰富,全国各地均有名特产品。天津食品三绝之一的耳朵眼炸糕,湖北沔阳(今仙桃)的红庙酥饼、沔阳酥饺,清宫御膳酥盒子,沈阳金丝饼,西北回族的馓子、油香、花花、哈鲁瓦,泉州的糯米油香,北京的炸回头、焦圈、炸卷果、炸素虾、驴打滚,湖南常德的烘糕,安徽砀山的沙家枣糕,江苏镇江的京江饅,安徽亳州的面龙面燕,……。

回族面食以经济实惠、大众化著称。现今风靡全国的兰州清汤牛肉面以制作精细、配汤讲究、价廉物美为各族人民所喜爱,西安羊肉泡馍,北方的炒糊饽、羊肉粥,河北献县本斋清真肉饼,西北的困锅子、饅饅、酸汤面、浆水面、大卤面、一窝丝、艾窝窝、罗丝转,青海的油花,北京的火烧,各有地方特点。

回族小吃十分丰富。清代有一种塔尔糖,用白糖和面,团作杵形,高尺许,顶端呈尖状。沈阳马家烧麦,自清嘉庆年间至今不衰;北京有茶汤、百合莲子、莲子果羹,兰州有烂香、灰豆,临夏有发子面肠,西北有甜食甜醅,用荞粉做的凉皮,用面粉做的酿皮子、

麻食子……。

回族饮茶因地制宜。西北流行盖碗茶,宁夏则有“八宝茶”,宁夏南部、甘肃、青海一带又有罐罐茶,湖南常德盛行擂茶,贵州威宁回族喜喝炕茶,西北、内蒙古的回族也爱喝奶茶。^①

第三节 习 俗

一、服饰与装饰

回族的服饰和装饰,从回族先民开始,各个时代、各个地区都不完全相同。总的趋势是汉化。

早在唐宋时期,一般“蕃人不衣袿袴,喜地坐,……衣装与华异。”但“蕃官”则“巾、袍、履、笏如华人”(朱彧:《萍洲可谈》卷二)。此所记虽为宋代情况,想必唐时也大体如此。一般西来穆斯林,多聚居于“蕃坊”内,服饰、语言仍为阿拉伯、波斯本国服装,操本国语言。但作为“蕃官”,需接受当地政府指示行使职权,必通汉语,因而服饰如同华人。而散居的穆斯林,接受汉文化较多,像唐代李彦昇,五代李珣、李珣兄弟,宋代米芾、米友仁父子,一定是身穿华服了。

蒙古国和元时,大批阿拉伯、波斯、突厥族穆斯林进入中原,据陶宗仪所记,直到元末时,民间回回人还是“毯丝,头袖,其服也”(陶宗仪:《辍耕录》卷二八《嘲回回》)。毯丝,当为速夫(《元史·舆服志》:“速夫,回回毛布之精品也。”为羊毛织品)、纳失失(织金锦缎)之类制成的回回服装;头袖,缠头之布。官吏、军士的服饰,则从元制;儒生、

^① 有关回族菜点参见马石奎口述:《中国清真菜谱》,民族出版社1982年版;《北京清真菜点集锦》,北京科学技术出版社1985年版;杨国桐、马立燕:《清真菜谱》,金盾出版社1991年版。

受汉文化教育的回回人,想必也是儒服或与一般汉族士大夫服饰相同。明代由于统治者采取民族同化政策,加之色目人地位的下降,回回人多杂处民间,不再穿戴民族服饰。“国初平定,凡蒙古、色目人散处诸州者,多已更姓易名,杂处民间。……久之固已相忘相化,而亦不易以别识之也。”(邱浚:《区处畿甸降夷》,《明经世文编》卷七三)可见,绝大多数回回人已不穿戴回回服饰。但明代仍有大批中亚穆斯林作为贡使、商人来到中原,明朝统治者对那些“寄住回回”、“归附回回”从京师遣送到各地,这些初来乍到的回回人“则缠头被褐而跣足”^①的情况是较多的。但服饰趋向汉化已是不可阻挡潮流,故而刘智在《天方典礼》中明确规定:“古今冠服,异代不同,异处不同,凡居属国,遵而服之可也。”(刘智:《天方典礼》卷一五《冠服》)但回族人民在一定的场合,特别是宗教活动和婚丧嫁娶时仍有穿本民族服装的习惯。“弁冠”是西域穆斯林的服饰,其形状上小而尖,下大而圆,用羊革、鹿革或棉布制成,分单、夹、棉三种:尖部有六缝、十二缝、二十八缝不等,单的多为六缝,与今日哲赫忍耶教派号帽相似;棉的多为二十八缝。明清时,回族人民平时不穿戴弁冠,“至入寺瞻礼之时,大祀朝会之际,以及丧葬大事,仍着弁,为存古也”。但不免有过时之议论:“弁冠,天方之服也。居东土而服之,未免为异服也。”(刘智:《天方典礼》卷一五《冠服》)所谓“存古”,即保持本民族的传统习俗也。

进入近代以来,回族服饰在回族聚居区还有着明显的特色。头部装饰最为典型,男子喜爱戴用白布制作的圆帽,一种是平顶的,一种是六棱形的,有的还在圆帽上刺上精美的图案。圆帽有的是用白漂布制成,有的用白线或黑色丝线织成,往往还织成精美几何图案。回族妇女常戴盖头,盖头分三种:老年妇女戴黑色,中年妇女戴白色,未婚

^① 李广济:《垂戒论》,载《泉州回族谱牒资料选编》(《荣山李氏族谱》部分)。

姑娘戴绿色或彩色。盖头料子多用质地柔软的丝绸或细棉布制成。海南羊栏回族妇女的盖头保持“存古”风格，早期的盖头罩住全脸，只露眼孔，后来逐渐演变成自头顶下套，垂至肩后，遮住两耳。

在服装方面，西北回族聚居区的老汉爱穿白色衬衣，外套黑坎肩（马夹）。回族妇女冬季一般戴黑色或褐色头巾，夏季戴白纱巾，并有扎裤腿的习惯；青年妇女冬季戴红、绿、蓝色头巾，夏季爱戴红、绿、黄等色薄纱巾。西北山区回族妇女爱穿绣花鞋。海南羊栏回族妇女，上衣都为右斜襟大褂，在顶襟边按银（布）扣三颗，肋下二颗，两袖均为驳袖，大小不一，胸、背均开中骨，衫长达臀部，布料多为纯白薄布料，胸前另围一条凸字形的黑色似围裙的布幅；裤子多为黑色，很少穿裙。^①

回族妇女普遍有扎耳孔、戴耳环的习惯。也喜欢佩戴玉石手镯、金戒指，殷实人家妇女还戴金胸花、金发卡、金笼子、金手镯等。海南回族姑娘爱挂耳珠，已婚妇女则挂耳坠，双手戴金挂银很多，或玉石手镯。这种习惯自古有之，宋人庄绰《鸡肋编》载：“广州波斯妇，绕耳皆穿穴，带环有二十余枚者。”朱彧《萍洲可谈》亦载：“其人手指皆戴宝石，嵌以金锡，视其贫富，谓之‘指环子’。”宋元时期，回回妇人喜用染料（多用红色凤仙花）染指甲，用凤仙花叶捣碎，入明矾少许，然后涂在洗净之指甲上，用片帛缠定过夜，反复洗染三五次，其色若胭脂，洗涤不去。此法旧时汉族妇女亦如是。

回族中虔诚的穆斯林男子，一般不留长发，多留胡须。沿口上层留一条又细又薄的胡子，既干净又美观，成为回族男子的标志，故称之为“回回胡”。

当今回族服饰变化很大，特别是八十年代后，回族男女与全国人民一样，服饰进一步多样化，青年人爱穿流行服装，平时很少穿回族

^① 姜樾、董小俊主编：《海南伊斯兰文化》，中山大学出版社1992年版，第54页。

传统服装了。

二、爱好清洁与讲究礼仪

回族是一个爱好清洁与讲究礼仪的民族,这些良好的生活习惯是在长期的历史发展过程中逐步形成的。

《古兰经》中说:“信仰的人们呀!当你们起身去礼拜的时候,你们当洗脸和手,洗至于两肘,当摩头,当洗脚,洗至两踝骨。如果你们是不洁的,你们就当洗周身。如果你们害病或旅行,或从厕所出来,或与妇女交接,而得不到水,你们就当趋向清洁的地面,而用一部分土摩脸和手。真主不欲使你们烦难,但他欲使你们清洁。”(5:6)又说:“礼拜寺内有许多人,爱和清洁,真主是喜欢清洁之人的。”(9:108)伊斯兰教规定,婴儿出生后的第三天就要给婴儿进行“洗礼”,即作大净,表示洁净地来到人世,成为一名穆斯林。女孩一般到九岁,男孩到十二岁,开始赋予穆斯林在一生中所完成五项功课的使命,作大小净也成为例行的功课。大小净不仅仅是表面的清洁,而且升华到道德的修养。“圣训”中说:“外清内洁,是信德的一半。”刘智在《天方典礼》中说:“沐浴者,盥洗更新之意。内以道洗涤其心,外以水洗涤其身,取表里皆洁也。”所谓“内洁”、“洗涤其心”,就是通过大小净,以剔除邪念、私欲,加强信念,以达到内心世界清洁的要求。

较早进入中原的回族先民,一直保持着爱好清洁的优良习惯。北宋画家米芾“好洁成癖,至不与人同巾器”(《宋史·米芾传》),始终保持着好洁的习惯。南宋岳珂在《程史》中说番禺“海獠”素来“好洁”。可见穆斯林好洁的传统未曾改变。

我国回族千百年来始终保持着这一传统习惯。他们除常洗大小净的卫生习俗外,还非常注意个人衣服的清洁。伊斯兰教规定,穆斯林礼拜时,不但要人体净,还要衣服净、处所净,所以回族十分注意勤

洗衣服,随时换下不洁衣裤清洗,回族之所以喜欢穿白衬衣、戴白帽、缠白头巾,是因为白色最洁最美。伊斯兰教还规定,穆斯林要常剪指甲、理发,净腋毛和脐下毛。刘智在《天方典礼》中说:“齐髭,不使沾濡饮食;剪甲、薙脐腋,不令藏垢腻,所以取洁也。”这是很有科学道理的。

伊斯兰教还规定,男孩到十二岁时承担宗教义务、履行“天命”和“逊奈”等宗教功课前,要实行割礼,即割除过长的阴茎包皮。回族穆斯林一般在六至九岁实行割礼。旧时手续一般由宗教人员“逊奈巴巴”施行。在回族聚居区,施行割礼时请阿訇圆经,过尔麦里,祈求平安吉庆,有亲友前来祝贺。割除过长包皮,以防止秽物积存,保持清洁,是符合卫生要求的。

此外,回族还有美化环境的习惯。一般回族庭院和清真寺都非常清洁整齐。回族还爱好养花,美化环境。

回族人民也十分讲究礼仪。除伊斯兰教规定的“五功”之一的礼拜(包括各种礼拜仪式)外,在日常生活中有许多礼貌用语和礼仪方式。晚辈见到长辈,一般道声“色俩目”问好,或者说“安色俩目而来孔”(“祝福你平安”),对方要回答:“吾尔来孔目色俩目,吾热罕买同拉希”(“平安在你上,真主慈悯你”)。年龄相仿的人见了面互相道声“色俩目”问好。男性中除了互道“色俩目”外,还盛行拿手礼,两人双手紧握后,再从自己的额部抹到下巴,表示亲热和敬爱,有的还诵念格式统一的“赞圣词”。有些地区在主麻拜、尔德拜、圣纪典礼后,多相互行此礼。也有在双方毆斗或吵嘴之后,互相愿意和好,亦行拿手礼,表示向真主作证我俩和解。

回族人民喜欢热情待客。客人到家入座时,按辈分年龄入座,长者在后,晚辈在前,并不得在客人面前随意走动。用餐时,总是让客人先吃后主人再动筷子,晚辈一般不陪客用饭。吃饭时讲究仪态,忌讳在客人面前大口嚼咽饼子、馍馍,一般用手掰开吃;进食时切忌发出

声音；向客人倒水、加菜，要向内拨、倒，切忌反手向外拨倒。

三、婚 俗

《古兰经》说：“你们不要娶以配物主的妇女，直到她们的信道。已信道的奴婢，的确胜过配物主的妇女，即使她使你们爱慕她。你们不要把自己的女儿嫁给以配物主的男人，直到他们信道。”(2:222)遵循这一规定，我国回族在形成过程中和形成后，实行族内通婚。但男性可以娶非伊斯兰教和信仰伊斯兰教的其他民族的女性为妻，限制女性与非伊斯兰教以及信仰伊斯兰教的其他民族男性通婚。与回族结婚的非伊斯兰教男性和女性必须皈依伊斯兰教，履行入教手续，接受伊斯兰教约束。

上述规定，无论在历史上回族形成过程中还是回族共同体形成后，在回族聚居地区执行是比较严格的。元人称“其昏(婚)礼绝与中国殊”(陶宗仪：《辍耕录》卷二八《嘲回回》)；“国俗严奉尊信，虽适殊域，传子孙，累世不易”^①，就是这个道理。但在回族与其他民族杂居地区，或者特定的历史条件下，回族与汉族或其他民族之间的通婚却又屡见不鲜。

自唐代中亚、西亚穆斯林进入中国以来，即有与汉女通婚之记载。如《资治通鉴》“贞元三年”(787年)条载：“胡客留长安，久者或四十余年，皆有妻子。”《册府元龟》卷九九九：“开成元年(836年)六月，京兆府奏：……准令式。中国人不合私与外国人交通、买卖、婚娶、来往。”《资治通鉴》大历十四年(777年)更有回纥诸胡“娶有妻妾”的记载。宋代回汉通婚事例亦多，如朱彧《萍洲可谈》卷二：“元祐间

^① 吴鉴：《重立清净寺碑记》，《泉州伊斯兰教石刻》，宁夏人民出版社、福建人民出版社1984年版，第9页。

(1086—1094年),广州蕃坊刘姓人娶宗女。”《宋会要辑稿》高宗绍兴七年(1137年)条:“大商蒲亚里者,既至广州,有右武大夫曾讷,利其财,以妹嫁之,亚里因留不归。”唐宋时期来华的穆斯林毕竟不算多,他们作为“蕃客”、侨民,始终面临着能否在异国他乡久居或生存的问题,他们采取与中国人通婚的办法,对缩短伊斯兰文化与中国文化之间距离,繁衍“土生蕃客”,壮大回族先民是有利的。

元代的情况可以说回汉通婚是势在必行的。杨志玖说:“窃以为当(元代)西域人初来华时,其中妇女自当少于男子。盖来华者以军人为多,其有妻女者甚少。即本有妻室,而万里远徙,亦当委死旅途,存者无几矣。本类女性既少,自当求偶于他族。此盖不得已而择之途径也。”^①他并举出数例加以说明。其实,深入研究之后,元代回汉通婚远比估计的要多得多。试举两类事例论之:

第一类,回回人融入汉人之中。

例一,元曲大家王实甫之父王逖勤,娶阿鲁浑氏,生实甫。但实甫及其子王结并不称为回回人。

例二,元代大画家高克恭,祖高乐道,娶翟氏;父高亨,娶六部尚书之女;克恭先娶曹氏,再娶刘氏^②。三代皆娶汉族女。克恭的后代元末避兵,世居上海,与明代大官僚、大画家董其昌有血缘关系。显然,高氏后裔已融入汉族之中。^③

第二类,汉族融入回回人之中。试以元统元年(1333年)进士中回回人家族婚姻情况加以分析。

下表据《元统元年进士录》。该年共有十二名回回人录取进士,其

① 杨志玖:《元代回汉通婚举例》,见《元史三论》,第160页。

② 高克恭之妻刘氏系蒙古国四朝元老刘敏之孙女。《高克恭行状》称:“刘氏实便宜公之孙。”所谓“便宜公”即太祖成吉思汗“授安抚使,便宜行事”的刘敏。据《图绘宝鉴》卷五,刘敏“善画墨竹”;子世亨,“亦善墨竹”,故以女嫁画家。

③ 见马明达:《高克恭事迹考略》,载《中国回族研究》第2辑。

姓 氏	种 族	母	妻	备 注
慕 高	回回于阗人氏	温氏	□氏	□为一个字,当为汉姓
大吉心	哈儿鲁氏			母、妻名脱落
乌 马 儿	回回人氏	李氏		
穆占必立	回回人氏	罗氏		
别 罗 沙	别失八里人	回回氏	答失蛮氏	
默合谟沙	答失蛮氏	阿鲁温氏		
丑 回	哈刺鲁氏	康里氏	钦察氏	
札刺里丁	回回人氏	盛氏		“回回”原脱落,据其本人及父名知为回回人
阿 都 刺	回回人氏	阿鲁温氏	□氏	□为一个字,当为汉姓
托 本	哈利鲁氏	铁直氏、钦察氏	王氏	
刺 马 丹	回回人氏	阿鲁温氏	穆速鲁蛮氏	
脱 颖	穆速鲁蛮氏	胡氏	杜氏	

中大吉心因书中其母及妻名字脱落,不知其族别,故以十一人计,则这十一人中生母为汉人者共五人,占 45%;十一人中有妻室者七人,这七人中有四人娶汉人为妻,占 57%。由此可以推断,元时回汉通婚的比例是不小的。

入明后,明朝统治者对包括回回人在内的蒙古、色目人采取了民族同化政策,严禁“本类自相嫁娶”;加之郑和下西洋之后,中国穆斯林对外交流减少;伊斯兰教有衰敝的趋势;回族共同体仍很松散。因而,加强本民族的共同心理,强化伊斯兰教宗教观念,成为明中期出现的宗教改革运动的主要目的,而按《古兰经》要求严格习俗规定便是其中的重要内容。刘智的《天方典礼》对婚姻、丧葬、祀典、礼仪均按伊斯兰教要求作了具体规定,便是这一历史背景下的产物。

回族的婚俗,各地风俗不同,因而各有差异。新旧社会也有所不同。例如,回族在传统上不反对多妻制。按伊斯兰教规定,一个男子可娶四个妻子,诸妻平等,旧中国时地主富商有多妻现象,一般平民多数为一夫一妻。新中国实施婚姻法,一夫多妻有悖于法律,因而被废除。

回族的婚姻一般要经过提亲、订婚、迎娶、婚礼等过程。

提亲。男女双方认真选择对象,访知对方家境、家教、人口。“议婚之道,先访门户乡贯,次察家教,务知男女贤否。或为子求妇,或为女择婿,皆不得慕声势而托高门,亦不可取便易而亲贱类。”(《天方典礼·婚姻篇》)然后由男方请来媒妁,到女方去提亲。西北地区提亲时,媒人一般要带“四色礼”(茶叶、方糖、红枣、核桃),又叫“开口礼”。女方收到,暗示可以考虑,反之则拒绝。过后往返三四次,双方满意后即可商议订婚事宜。其过程中,男方常请来本族中或亲友中之德高望重者为主亲,往来于男女两亲中疏通情况,避免媒妁之言不实。

订婚。订婚方式没有明确规定,因地制宜。西北地区订婚俗称“挂坠儿”,订婚日男女双方都要宴请媒人、主亲人。订婚礼品有金耳坠儿、衣服或衣料、化妆品、封子(又称干礼,现金)、四色礼等,由男方送到女方家中,男女对象见面,女方回赠礼品。海南回族订婚时,多由男方携槟榔、面条、聘金、手镯等礼品到女方家中交彩礼,面议完婚日期。聘礼多寡、品种,往往视男方财力和女方要求而定。刘智指出:“女家以争聘财为事,几成售鬻,致使两家失和,夫妇失爱,或力不从心,蹉跎岁月,漂梅致叹,坏婚姻之义矣。凡有子、女者,断勿行此丑俗。”(《天方典礼·婚姻篇》)

嫁娶和婚礼。双方选定吉祥日(大都选“主麻”为成亲日)后,迎亲前四天,男方邀女方家长于次日到家中书婚。这一天,男方先请来掌教阿訇(另室候坐),立司礼(主亲人担任),女方客人来后,互道“色俩目”问候,各就位后,掌教阿訇入堂上席就坐,女方客人就坐左侧,男

方主人就坐右侧,众亲友坐于两边,新郎在案前跪下,掌教阿訇申明婚姻之礼,书婚之义,书男女名氏及男女父名于笺,当众宣读,然后抓起盘中糖果、花生之类掷向新郎三次,主人摆上宴席,款待来宾。迎亲之前一二日,女方备嫁妆送往新房,铺陈婚室。迎亲之日,新郎盛服去女方家中,岳丈迎入,拜于堂,母为女乔装打扮,训以事夫敬老之礼,新娘出拜父母及亲属,然后以锦帛覆其面首,登上彩车,由新郎护送至男方家中。入夜至行婚礼。当天宵礼后,媒人在新房内摆上菜肴点心,领新郎入内与新娘共进晚餐,食花露羹汤。用餐后,新郎新娘洗手、漱口,然后由亲族中德高望重又通晓教典的妇人向新郎新娘训诫,训以夫妇互相敬爱之言、男女内外各别之礼,并问以教典所应知之条例。最后,去除新娘头饰,放下帷帐,众人退出。次日,清晨即起,先洗过大小净,更换新衣。娘家送来菜肴,请来婿家舅姑,新娘敬请长辈用餐;舅姑家亦备菜肴,招待新娘。新郎则于婚后三日携礼品拜见岳父母及外舅、外姑诸亲族。

今日回族婚礼稍有变化。结婚这天,由媒人亲属数人去女方家中接亲,车、马、轿均须挂彩结,表示吉祥喜庆。新娘洗过大净后,梳妆一新,上车轿即去。婚礼开始后,主婚人念过结婚证书,阿訇便询问男女姓名,征求是否同意,然后写“伊札布”(确认书)、念“尼喀哈”(证婚词),抓起糖果、核桃之类撒向人群。农村回民还有“摆针线”之俗,炫耀新娘针线活做得好,有的还唱“表针线”歌;有的地方还有“耍公婆”的习惯。晚上,各地都有闹新房习惯。婚后第三天要“回门”,新娘由新郎陪着回娘家看望父母双亲。

回族婚礼习俗各地区都还有自己独特的风俗。例如湖北洪湖老湾回族乡过去流行这样的规矩,男女双方钟情后,男方如有结婚要求,须在当年端午、中秋送女方家一担酒、糕点、糖果和节日佳品(粽子、腌蛋、月饼之类);当地还有结婚时请阿訇为新郎、新娘取教名,诵祝福经的习惯,女方要念“答端”(表示承诺),新郎念“克不理克思端”

(表示愿娶某女为妻)。西北地区新婚宴席上有的地方流行唱“宴席曲”,祝贺新郎新娘美满幸福。安徽亳州一带回族盛行在结婚当天由妇女在新房中念《撒床歌》,内容是大吉大利的话,边念边向新床上撒喜糖、白果、花生、红枣等物,由来宾哄抢。北京牛街的回族在新婚后,新郎须去双方在郊外的祖先坟墓扫墓,以祈祷保佑、向先人报喜。

四、丧 葬

根据伊斯兰教教法,人生在世作为先世的考验场和后世的栽种处,只是生命的一个过程,死亡并不令人畏惧。世界上万事万物都是由真主降示的,即由真主“前定”的,人也不例外。人降生后,就要按照真主颁示的经典处世做人,努力行善做好事,勿忘真主的恩慈。故人到老来,死期临近,唯祈求真主使其善终,再回到真主那里去,即“归真”。归真之后,埋入地下,就“入土为安”了。

病人在临终之前,应交待口唤,托付后事,由守卫身旁的亲属或阿訇提示,教病人念“清真言”,阿訇则为其诵读《古兰经》雅辛章,念“讨白”(忏悔),向真主祈祷,代病人求真主恕其罪过。归真后,亲属要当即抹死者双眼,使其瞑目,托下巴合其嘴,理顺其手脚,并将其头扶向右侧,然后将“埋体”(即遗体)身上的衣服脱去,用白布单遮其全身,然后作大净。

为埋体实行大净,先将亡人放在木板上,由家属、亲友或办事人来洗,男亡人由男人洗,女亡人由女人洗。操作时须有三人,一人向汤瓶中灌水,一人用汤瓶冲水,一人带白布手套或棉花擦洗。洗之前先用小块白布遮盖亡人阴部,然后撩开布单,先为亡人净下,再用白布或棉花擦洗口、齿、鼻孔,然后洗脸、洗手至肘,再从上而下,先右后左冲洗全身三遍,擦干后为亡人涂些香料。不须剪指甲、去毛发。女亡人头发梳成两缕垂于胸前。

然后为亡人穿“开凡”(尸衣)。“开凡”用白棉布制成,男亡人穿三件,大“开凡”用两幅半白布做成,宽约四尺五寸,长度要超过亡人身长约一尺五寸;小“开凡”为长方形白布单,约一幅半宽、长度与亡人身长相等;衬衣又叫“皮拉罕”,比身子略宽,单幅双折,长度为自颈至踝骨,领部开口。女亡人除上述三件外,还须有一块裹胸布,长三尺许,宽二寸许。穿“开凡”的程序是:先将大“开凡”铺在下面,然后铺上小“开凡”,再放上衬衣。先给亡人穿上衬衣,再将小“开凡”的左边折上去,再折右边;然后再折起大“开凡”的左边,再折右边。女亡人则先系裹胸,再穿衬衣和开凡。男亡人头戴平顶小圆帽,女亡人戴盖头。为防止“开凡”散开,须将大“开凡”两端束起来,挽成疙瘩。有的地方在“开凡”和头巾或小圆帽上写上经文,希求真主宽恕亡人。有的地方在给亡人净身后,用干净棉花包上大米,加上樟脑,放入口中,称“七颗米”或“七窍米”,以防虫豸钻入尸体七窍之内。“开凡”之间也可撒些香料,用以驱虫,但不可用含酒精成份的物品。

洗尸后,阿訇给亡人站“者那则”(即举行殡礼)。站“者那则”可在清真寺内、也可在洁净的场地进行。亡人亲属、朋友均为亡人行站礼,以祈求真主宽宥。亡人头北脚南、面向西放在木床上,阿訇对着亡人的胸膛站立,众人在周围站立,参加站礼的人均应净过身。此时,阿訇念“色纳”、赞圣,并为亡人和族众作“都哇”(祈祷),阿訇在念经时轮番传递“赎罪金”,站完“者那则”之后便将“赎罪金”散发给参加殡礼的人们。然后将“埋体”移入清真寺公有的“塔布”(专为运“埋体”而制作的长方形木匣子,回民称为“经匣”)内,由四人或八人轮番抬出,中途可以换人,但“塔布”不可着地。“埋体匣”抬出家门时,要脚在前;抬赴茔地时,头要在前。妇女和非穆斯林不能送亡人到坟地。

坟坑叫“麻札”,须南北向,深五六尺至八九尺,视土质而定。直坑挖好后再挖侧洞,侧洞有两种:一种是从坑底向西挖一长洞,俗称“偏堂”;一种是从坑底往北挖一洞穴,俗称“撵堂”。“偏堂”和“撵堂”高二

尺许,堂口呈弓背形,宽约三尺,长约六尺,遗体放置其中,枕北、足南、面西。坟内不放任何物体,不用棺材,不许陪葬。堂口也不用砖石木料砌筑,只用土坯堵封。入葬时,阿訇跪在坟坑上方诵经,“孝子”在坟坑下方跪着听经,送葬者也环跪坟的周围聆听。坟坑填满,呈驼峰形,也有堆成长方形的。至此,葬礼结束。

回族主张速埋俭葬,葬不择时,滞留不得超过三日。

回族十分重视对亡人的纪念。亡人归葬后,早晚要在亡人的居室内诵经礼拜,为亡人向真主祈祷。亡后的头七、三七、四十日、百日、周年、三年要请阿訇到家中为亡人过“乜贴”,主麻日、开斋节、古尔邦节亲人要上坟悼念亡人。

由于回族大部分散于全国各地,丧葬习俗也不尽相同。例如,大多数地区丧葬时家属、近亲要戴孝帽、穿孝衫,也有些地区视戴孝为异端,斥之为“库夫勒”(逆经叛教之举);北京牛街的回族有报孝的习惯,亡人卒后,身穿孝服的儿孙挨门逐户向远亲近戚报丧,双膝下跪在各家门口,经“拿手礼”后被亲戚拉起来,有些地区则不准下跪,理由是除对真主之外不该对任何人下跪;出殡时,有的地方亲属有嚎啕痛哭的习惯,多数地区认为沿途不可喧哗,只能默诵祷词。

五、节 日

回族中绝大多数人信奉伊斯兰教,因而伊斯兰教的宗教节日往往成为回族的民族节日。回族每年有开斋节、古尔邦节和圣纪节三个重大节日。

(一) 开斋节

开斋节是中国回族穆斯林对“尔德·斐图尔”(阿拉伯语 Id al-Fitr)的习惯称呼。按照伊斯兰教的教规,每年希吉拉历的9月(赖麦丹月)为斋月,凡成年男女穆斯林在斋月里都要封斋,从黎明至日落,

禁止一切饮食。到一个月满时,以新月(月牙)初现为准,次日即为开斋节。日期为希吉拉历10月1日。这天清晨起来,穆斯林们沐浴净身,换上整洁的衣衫,到清真寺参加隆重的“会礼”,按家庭人口散发一定的开斋捐给贫民,所以开斋节又称“济贫节”。会礼后,或请阿訇到亡故亲人坟墓去扫墓诵经,或访亲问友,互赠油香、馓子。回族同胞这天特别隆重,故又有“回民过年”之称。

开斋节是世界穆斯林的共同节日,是伊斯兰教两大“尔德节”之一。在阿拉伯国家、伊斯兰国家和我国新疆地区的维吾尔等民族穆斯林,更重视“古尔邦节”,因而称“古尔邦节”为“大尔德”,称开斋节为“小尔德”。而我国回族等通用汉语的民族穆斯林,则更重视开斋节,故称开斋节为“大尔德”,称“古尔邦节”为“小尔德”。

(二) 古尔邦节

古尔邦节是阿拉伯语 Id al-Kurban 的音译。“古尔邦”意为“奉献”、“牺牲”等。在每年的希吉拉历12月10日举行。这天,穆斯林群众集中到清真寺举行会礼,会礼后三天内宰杀羊、牛、驼等,以施舍给贫民或馈赠亲友。据说,古代先知易卜拉欣受安拉启示,命他以自己的儿子伊司玛仪为祭,易卜拉欣为表示对安拉之诚笃,将爱子带到麦加城郊米纳山谷,其子伊司玛仪对安拉也十分崇信,欣然从命。易卜拉欣正欲开祭之时,安拉特遣天使送来一只黑头绵羯羊代替伊司玛仪为牺牲。为仿效并纪念易卜拉欣忠诚于主、伊司玛仪孝顺于父的牺牲精神,在穆斯林中逐渐形成了宰牲节日。我国回族穆斯林称这一节日为宰牲节,又称为牺牲节、忠孝节、禋祀节等。

(三) 圣纪节

或称圣忌节。是纪念先知穆罕默德的誕生日或归真日。日期为希吉拉历3月12日。相传,先知穆罕默德于公元570年或571年的这一天出世,公元632年的同一日期归真(以希吉拉历纪元前、纪元后之伊斯兰教历日期为据)。是日,回族穆斯林沐浴净身后,炸油香、

撒子等,到清真寺集会,听阿訇讲经、赞圣,讲述穆圣的品德、功绩,然后在清真寺内聚餐。这一活动俗称“圣会”。因兼有纪念诞辰、忌日的意义,故有“圣纪”与“圣忌”不同的称谓。

(四) 其他节日

1. 阿舒拉日

阿舒拉是阿拉伯语‘Ashurā’的音译,意为“第十”。日期为希吉拉历1月10日。穆罕默德初定此日为斋戒日,后来因定9月为斋月,故将此日改为自愿斋戒日。逊尼派穆斯林认为此日是吉祥之日,因与伊斯兰教诞生前阿丹、努哈、易卜拉欣等十位先知的重大活动有关。十叶派穆斯林以第三代伊玛目侯赛因(阿里和法蒂玛所生之子)被倭玛亚王朝军队杀死于此日,故定为哀悼日。我国有些地区的格迪目派穆斯林据先知努哈于此日拯救人类之饥的典故,举行诵经祈祷和吃杂豆粥,以示纪念。

2. 登霄节

相传先知穆罕默德于希吉拉历7月27日(621年)这天夜晚,由大天使哲布里陪同,乘名为布拉克的天马,从麦加禁寺到耶路撒冷远寺,并从那里脚踩登霄石,遨游七重天,沿途见闻丰富奇妙,于黎明回到麦加。《古兰经》载:“赞美真主,超绝万物,他在一夜之间,使他的仆人,从禁寺行到远寺。”(17:1)穆斯林便把这一天定为登霄节,每年此日夜诵经礼拜,并发表演说以示纪念。并把耶路撒冷艾格萨清真寺(远寺)与麦加禁寺、麦地那先知寺并列为“三大圣地”。

3. 白拉台节

穆斯林认为每年希吉拉历8月15日夜晩,安拉打开饶恕大门,每人要总结一年的功过是非,更换记录一年活动功过的文卷。穆斯林在此夜做副功礼拜,念祈祷词和第二天白天斋戒,以祈求安拉宽恕一年的过错,赐予新一年的幸福。故这天晚上又称“赎罪之夜”或“换文之夜”。有的地方从8月1日到15日夜,家家户户做祈祷,念《古兰

经》的《忏悔章》。

4. 盖德尔节

《古兰经》称：“安拉在那高贵的夜间确已降示了它。”(97:1)又说：“高贵的夜间，胜过一千个月。”(97:3)这高贵的夜是希吉拉历9月27日夜晚。穆斯林认为在此夜做善功，可以得到安拉回赐一千个月的善功，因此称此夜为“平安之夜”。许多穆斯林在此夜进行礼拜祈祷、讲教义、颂赞词，并进行施济活动。回族穆斯林将此夜庆祝活动称为“坐夜”或“守夜”，又称“守盖德尔”。

5. 法蒂玛节

希吉拉历6月15日是先知穆罕默德爱女法蒂玛的归真日。法蒂玛是第四任哈里发阿里之妻，哈桑、侯赛因之母，对传播伊斯兰教有过重大贡献，为广大穆斯林、特别是女穆斯林群众所尊敬，故把此日定为法蒂玛忌日，称法蒂玛节，或姑太节，举行纪念活动，到清真寺听阿訇讲述法蒂玛生平事迹，或行施舍。

6. 亡人节

云南昆明、巍山、大理、保山等地回族，农历四月初十日定为亡人节，以纪念清咸丰、同治年间被清军屠杀的回民。清咸丰六年(1856年)四月，云南昆明、徐水、大理等地发生屠回惨案，史称“丙辰之变”，激起马如龙、杜文秀等起义，其中杜文秀起义历时十八年之久。在亡人节时，回族穆斯林纷纷举行活动，其中昆明回民在南城清真寺集会，由阿訇讲经布道，然后登麻园公墓，恭诵《古兰经》，进行扫墓活动。

第七章 文教体育

第一节 教育

一、从蕃学到回回国子学

(一) 蕃学

唐宋时期,广州、泉州等地已经出现了穆斯林聚居的蕃坊。蕃坊是一种政教合一的外国侨民的组织,对居住在坊内的蕃客进行教务和诉讼事务的管理。随着蕃客日益增多,甚至成家立业,子孙繁衍,蕃客子弟也日益增多,因此对蕃客子弟进行教育问题就成了蕃坊中必须解决的问题。北宋蔡條《铁围山丛谈》云:“大观、政和年间,天下大治,四夷响风,广州、泉南请建蕃学。”这并不等于北宋大观、政和年间(1107—1118年)才开始出现蕃学。

根据国内学者的研究,唐宋时期穆斯林聚居的蕃坊实际上乃是当时的一种阿拉伯式的社会制度,其中必然包含着教育,因为他们必然会遵奉其先知穆罕默德的教导:“求学是穆斯林男女的天职。”阿拉伯式的教育,是教学生朗读《古兰经》,学习书法、语法、历史、算学和诗词等,学校多设在清真寺内。对成人的教育则通过讲授“圣训”以使

之学习为人接物之道,同时在每周伊斯兰“聚礼”即“主麻日”的宣教中,进行品德和历史教育。由于教育是有继承性的,所以由唐宋以后经过演变直到二十世纪初,回族教育的一环仍然基本上还保留着这种模式。^①

由于早期蕃学没有留下多少史料,难以知道其全貌,所以上述研究的意见值得重视。

入元后,大批中亚、西亚的穆斯林到中国各地定居。长期的战乱,使入华的穆斯林在接受教育上遇到了明显的困难,到至元二十四年(1287年)时懂得“亦思替非”文字(即阿拉伯文)的人越来越少,因而政府决定设立回回国子学,培养懂得波斯文、阿拉伯文的人才。但是民间的穆斯林教育在新的情况下出现了一些变化:

第一,穆斯林家庭教育进一步开展。例如安西王忙哥剌把儿子阿难答交给突厥族穆斯林把他抚养大,阿难答在这个名叫蔑黑帖儿·哈散·阿黑塔赤的穆斯林家庭中背诵过《古兰经》,学会阿拉伯文,成为虔诚的穆斯林。在元初这一特定历史条件下,即战争结束后不久,清真寺还没有普遍建立的情况下,家庭教育是提高穆斯林子女文化水平的重要手段。在元朝以后的数百年间,家庭教育仍然是培养回族青少年宗教意识、提高文化水平的重要手段。明清时期许多著名阿訇和伊斯兰学者多是在家庭教育中成长的。著名伊斯兰学者、教育家庞士谦就是受家庭教育影响很深的一位。

第二,元代各大清真寺中的上层人物、各地负责伊斯兰事务的领导人大部分来自海外。例如伊本·白图泰在华时,见到的各地穆斯林教长、法官如泉州法官塔准丁·艾尔代威里、泉州清净寺没塔完里舍赖奋丁·梯卜雷则、泉州谢赫鲍尔汗丁·卡泽龙尼、广州总教长敖哈

^① 冯增烈:《回族教育的历程及当前改进的意见》,载《中国回族教育史论集》,山东大学出版社1991年版。

顿丁·希扎雷、干江府谢赫佐习伦丁·古尔俩呢、干江府毛俩法学家格瓦门丁·休达、杭州法官赫伦丁、大都谢赫鲍尔汗丁·刷额尔智等等,他们都是元朝时从摩洛哥、埃及、伊朗各地来华的,具有很高的学术水平,成为元代向穆斯林进行宗教教育的主要力量。在元代户籍制度中,有专门的答失蛮户,答失蛮就是伊斯兰学者的称号,可见从事这一职业的为数不少,而这些人士主要来自域外。

(二) 回回国子学

元明时期,在回族教育中出现了官办的学校,其目的是专门培养回回译史、掾史之类的人才,供官府机关选用。

元朝统治者为维护其统治地位,实行“人分四等”的“四等人制”,人为地把社会上的人分成蒙古、色目、汉人、南人四个等级,包括回回人在内的色目人,由于被蒙古统治者征服较早,而且帮助蒙古统治者征服西域和宋、金的大部分地区,因而能够享受比蒙古人稍低的许多特权。元代有许多回回人担任大大小小的官吏,而统治西域的各汗国又大多使用阿拉伯文或波斯文,所以,元朝的政府公文一般使用蒙古字、回回字、汉字三种文字,元朝政府在主要政府机关内,都设有回回掾史或回回译史和回回令史等官职,因而这类人才特别缺乏。为了培养这方面的人才,政府专门开设了回回国子学。《元史·选举志》记载如下:

世祖至元二十六年(1289年)夏五月,尚书省臣言:“亦思替非文字宜施于用,今翰林院益福的哈鲁丁能通其字学,乞授以学士之职,凡公卿大夫与夫富民之子,皆依汉人入学之制,日肄习之。”帝可其奏。是岁八月,始置回回国子学。至仁宗延祐元年(1314年)四月,复置回回国子监,设监官,以其文字便于关防取会数目,令依旧制,笃意领教。泰定二年(1325年)春闰正月,以近岁公卿大夫子弟与夫凡民之子入学者众,其学官及生员五十余人,已给饮膳者二十七人外,助教一人,生员二十四人廩膳,并

令给之。学之建置在于国都,凡百司庶府所设译史,皆从本学取以充焉。

这段史料中,把回回国子学设置经过、学生来源、培养目标、培养人数,均已讲得很清楚。其教学内容主要是亦思替非文字(用于财务的文字)和波斯文。

明代中国对伊斯兰国家的交往甚为密切,因此,朝廷有关部门中仍然需要大量从事翻译的通事。其中培养懂得回回字的通事人才是由四夷馆和会同馆中的回回馆负责的。回回馆是明代官置的回回语文教习机构,在办学方式上它是元代回回国子学的继承。回回馆从事穆斯林语文(主要是波斯文)的教学和翻译工作,其所编波斯文教材,保存在《华夷译语》中的部分称为《回回馆杂字》和《回回馆译语》,而《杂字》只是《译语》中的“杂字”部分。

《回回馆译语》是回回馆中教习波斯语时所用的汉—波斯语分类词汇对照表,分类有“天文门”、“地理门”等,《杂字》正文收波斯语词汇七百七十七个;“杂字补”收波斯语词汇三百三十三三个,合计一千一百一十个。《译语》很可能是根据元代的回回国子学和回回国子监所使用的教材编成的。^①

清代官方的穆斯林语文教育工作是由“四译馆”负责进行的。

二、经堂教育

明朝建立后,一方面回族共同体逐渐形成,清真寺普遍设立,为了对广大回民进行宗教教义教育,亟需一大批阿訇主持各地的寺务与宣讲教义;另一方面,元代时大批外国伊斯兰教士来华传教,来去

^① 刘迎胜:《明代中国官办波斯语言教材源流研究》,载《南京大学学报》1991年第3期。

方便,入明后,由于回回人社会地位的下降,加之海上交通的困难,外国传教士日益稀少。于是,中国伊斯兰教的宗教职业者后继无人的现象日益严重,广大回民通用汉语,传习汉儒经典,其母语阿拉伯语、波斯语渐被遗忘,《古兰经》等伊斯兰教经典亦一知半解,出现了“吾教之流中国者,远处东极,经文匮乏,学人寥落,既传译之不明,复阐扬之无自”^①的状况。

明中期陕西咸阳渭城人胡登洲“目睹中国回教之不振,随立志兴学”。经堂教育即自此始。

经堂教育因在清真寺内进行,故又称寺院教育,其组织办法、教学方式,庞士谦说:

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。……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。^②

胡登洲授徒百人,以冯二巴巴、海巴巴最著。冯氏传子少泉、少川,侄伯庵,伯庵传张少山,少山传李延龄、常蕴华、马君实,皆一时名师。海氏传兰州马、摆阿衡,四传至周老爷时“学问更为渊博,其讲解之严密,追求之细致,较前大为进步”^③。周老爷传八大弟子,又有云南马复初、河南桑坡之张古东、二杨阿衡等;与周老爷同时,尚有王龙

^① 《修建胡太师祖佳城记》,载《回族人物志(明代)》,宁夏人民出版社1988年版。

^{②③} 庞士谦:《中国回教寺院教育之沿革及课本》,《禹贡》半月刊第7卷第4期。

阿衡及黑云南阿衡,学问甚为渊博。

经堂教育在发展过程中,由于各地域的经济、文化、历史的发展不同,对经籍推崇和对阿拉伯文、波斯文、汉文重视程度的差异,形成了不同的学派。陕西学派是胡登洲所创,该派设培养阿訇的大学、供成人学习的中学、启蒙穆斯林幼童的小学。他们主张“精而专”,以“认主学”为重,在语言上倾向于专攻阿拉伯文。以常志美(蕴华)、李延龄(永寿)为首创立的山东学派,擅长《古兰经》注释和波斯文经典,主张“博而熟”,讲经则受苏非主义影响较深,教学制度和教学方式较严。常志美精于波斯文,编有《米诺哈志》,为波斯语语法。其徒甚众,著名经师舍起灵(蕴善)、伍遵契、马鸣皋、米万济、马伯良等均出其门。伍遵契等从事汉译经籍活动,人称江南学派。以马德新(复初)为代表的云南学派,重视阿拉伯文教育,诠释了许多阿拉伯文、波斯文经籍。

经堂教育使用的课本,在长期教学实践中逐渐形成了伊斯兰教“十三本经”制度。这十三本经是:

(1)《连五本》。包括《素尔夫》、《穆尔则》、《咱加尼》、《米额台·阿米米》、《米素巴哈》等五卷。内容为阿拉伯文的语法和句法。

(2)《遭五·米素巴哈》。是对《连五本》卷五《米素巴哈》的诠释,作者为波斯人艾布·法塔赫·纳司尔丁·穆图勒孜(1143—1213年)。

(3)《满俩》(又名《舍拉哈·卡非耶》)。是对埃及学者伊本·哈吉卜(1175—1249)所著语法著作《卡非》的诠释。作者为波斯人阿卜杜·拉合曼·加米(1397—1477年)。

(4)《白亚尼》(又名《台洛黑素·米夫特哈》)。修辞学名著。作者为中亚呼罗珊(阿母河以南兴都库什山脉以北地区)人赛尔德丁·台夫塔札尼(1321—1389年)。

(5)《阿戛依杜·伊斯俩目》(又名《阿戛依杜·奈赛斐》)。作者为欧麦尔·奈赛斐。边注者为《白亚尼》的作者赛尔德丁·台夫塔札尼。杨仲明阿訇有汉译本《教心经注》。

(6)《舍来哈·伟戛业》。作者为麦哈木德(?—1346年),其孙率德仑·设里尔注释。这是一本哈乃斐学派的教法著作。王静斋汉译本名《伟戛业》。

(7)《虎托布》。是对四十段阿拉伯文“圣训”的波斯文注释。“圣训”编选者是伊本·沃德安,波斯文译注者不详。李虞宸汉译本名《圣谕详解》。

(8)《艾尔白欧》。亦为四十段“圣训”的波斯文注释。作者哈萨谟丁。本书是纯粹道学。

(9)《米尔萨德》。作者阿卜杜拉·艾布伯克尔。波斯文,专讲修身养性、近主之道的哲学著作。伍遵契汉译本名《归真要道》。

(10)《艾什尔吐·来麦尔台》。作者即《满俩》的作者阿卜杜·拉合曼·加米。波斯文,为伊斯兰哲学认主学的最高理论。破衲痴汉译本名《昭元秘诀》。

(11)《海瓦依·米诺哈志》。中国常志美著,波斯语语法著作。

(12)《古洛司汤》。作者为波斯诗人萨迪(约1203—1291年)。波斯文学著作。王静斋汉译本名《真境花园》,水建馥汉译本名《蔷薇园》。

(13)《古兰经》。^①

经堂教育一般采用三种语言:一是阿拉伯语;二是汉语与阿拉伯语、波斯语混合而成的经堂语;三是用阿拉伯字母拼写汉语的小儿锦。

经堂教育,对于提高回民的文化水平,培养伊斯兰教职业阿訇,使伊斯兰教得以延续,均起了重要作用。但经堂教育也有许多弱点,如传授知识面狭窄,汉语水平差,课程内容脱离社会实际,封建保守意识浓厚等等,明显地暴露出许多局限性。因而到辛亥革命前后,终

^① 据冯今源:《中国的伊斯兰教》,宁夏人民出版社1991年版,第188—189页。参看白寿彝:《中国回教小史》,庞士谦:《中国回教寺院教育之沿革及课本》。

究被新型教育所代替。

三、新式回民教育

1901年《辛丑条约》签订,中国赔款四亿五千万银两。这一丧权辱国的条约,使中国人民进一步觉醒。“迨辛丑和议既成,国民愤战败之辱,纷起图强。王公浩然乃崛起而起,以为拯救此积弱已深之中国回民,更非改善学制莫由。”^①当时一些回族的先进知识分子,如童琮、王宽、马邻翼、保廷梁等意识到兴教育为救国之根本。因而在清末掀起了创办新式回民教育之浪潮。

所谓新式回民教育是与当时整个时代的教育改革相一致的。甲午战争后,旧的科举制度遭到猛烈的抨击,光绪二十四年(1898年)清廷被迫取消八股文。三十一年(1905年),停止科举。同年,正式成立中央最高教育行政机关——学部。而中国近代教育史上首先出现而具有学校系统的“新教育”制度则始于光绪二十八年(1902年),当年颁布的《钦定学堂章程》,是比较完备的学校制度,并对各级各类学校必修课程和加修课程作了明确规定。新式回民教育就是在这样的历史背景下产生的。

近代回民新式学校始于光绪三十二年(1906年),当年童琮于镇江创办穆原学堂。童琮(1864—1923年),号雪菴,江苏镇江人,毕生致力于回民教育。创办《益我报》,宣传普及教育主张;又发起组织东亚清真教育总会,对推动回民教育,贡献甚大。同年,安铭在北京创办宛平民立初级小学。翌年,王宽在北京创办回文师范学堂,马邻翼在邵阳创办清真偕进小学。马邻翼(1864—1938年),字振吾,湖南邵阳人,早年留学日本弘文书院,参加孙中山的同盟会,回国后在清廷学

^① 赵振武,《三十年来之中国回教文化概况》,《禹贡》半月刊第5卷第11期。

部任普通教育司主事,参与编制我国最早的全国教育统计图表,编撰《学部奏咨辑要》;民国建立后任教育部首席参事,后升任教育部次长、部长,兼任多所大学校长、校董,一生热衷于回民教育。此外,“全国各地,凡有回民之处,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。”^①这是因为回民中文盲较多,急待提高其文化素质,而经堂教育中的初级班和普及班只要增设几门文化课即可改为回民小学,所需经费少。

在创办回民小学乃至推动整个回民教育中,著名回族教育家王宽起了很大作用。王宽(1848—1919年),字浩然,经名阿布杜·拉合曼,人称王五阿訇,北京人。出身经学世家,曾出任各地教长,致力培养经师。光绪末年朝觐时赴土耳其、埃及考察,见识大长。他说:“余游土耳其归国后,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。”^② 归国后,于光绪三十三年(1907年)在京师与王友三、达浦生等创办回教师范学堂,旋因经费不足和师资困难停办。次年,在马邻翼等帮助下,创立京师清真第一两等小学堂。这所学校可谓是回民近代小学的典范。学校实行七年一贯制,初小四年,高小三年;课程有修身、国文、历史、地理、几何、代数等,每周加授五节阿拉伯文。不久,北京陆续建起十二所分校。当时著名的小学还有:达浦生于1908年创办的江苏六合广益小学,1908年的开封养正小学堂,1908年上海的务本两等小学,1912年武昌清真小学,1913年兰州清华小学,1918年甘肃导河的云亭小学,1921年云南沙甸的鱼峰小学,1922年安徽蚌埠的成达小学,1926年昆明的明德学校,1928年西安的陕西省立第一实验小学……等等。

回族中等教育的发展,始自二十世纪二十年代。北平成达师范学

① 赵振武:《三十年来之中国回教文化概况》。

② 王宽:《〈中国回教俱进会本部通告〉序》,载白寿彝:《中国伊斯兰史存稿》附录。

校从其课程设置、规模、社会效益来看,是最具代表性的。该校于1925年创办于济南,济南道道尹唐柯三任校长,马松亭任总务主任。马松亭(1895—1992年),名寿龄,以字行,北京牛街人。伊斯兰经学世家出身。曾为开学阿訇。1925年受聘山东济南穆家车门清真寺,与唐柯三、穆华亭、法静轩等合创成达师范学校,他具体负责校务。但不及一年即因“五卅”惨案停课。马松亭得马福祥、侯松泉等支持,1929年将成达师范迁至北平。成达师范的培养目标是造就有充分宗教知识之新师资,为各回民小学服务,同时也是培养新一代的阿訇,“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”^①。在回民的中等教育中,大致有两类学校,一类如成达师范学校为宗教教育为主的中等学校,一类如西北公学、偕进中学为代表的普通之中等学校。

回民中学所需经费远较回民小学为多,因此办学经费需依靠军政要人或社会名流、富商豪绅支持,一部分得不到资助的中学则负担沉重,有的被迫关闭。所聘教师,阿文一般由阿訇任教,文化课常有一些义务或半义务的知识分子来兼任,如抗日战争期间白寿彝、纳忠等曾在明德中学、沙甸鱼峰中学任教,也有一些汉族教师如夏康农、田汝康等任教。有些回民学校,如成达师范还专门成立出版部,专门印刷出版教材、《古兰经》、译作、研究成果等。

为了加强与海外穆斯林之间的联系,到国外伊斯兰国家的著名大学深造阿拉伯文和宗教学,从二十年代开始留学之风渐盛。1921年,王静斋偕弟子马宏道西行,王氏入埃及爱资哈尔大学、马氏入土耳其伊斯坦布尔大学留学。此后,个人留学渐增多。由学校正式资派则自1931年始,是年马坚(上海伊斯兰师范学校)、纳忠、林仲明、张

^① 赵振武,《三十年来之中国回教文化概况》。

有成(以上为明德中学)四人赴爱资哈尔大学;1932年有韩宏魁、王世明、金殿贵、马金鹏、张秉铎(皆为北平成达师范);1934年有纳训、马俊武、林兴华(皆为明德中学);同年上海伊斯兰师范又派金子常、定中明、胡恩钧、林凤梧、马有连五人赴埃及。

综观自二十世纪初至1949年的四十年间,近代回民教育在艰辛中惨淡经营,为国家、为社会、为本民族培养了大批知识分子,为改变回族的面貌,提高回族的整体文化水平,传播先进思想均起了巨大的作用。

1907—1949年主要回民学校简况

学 校 名	开办年代	所在地	创办人	备 注
回教师范学堂	1907	北京	王浩然、王友三、达浦生	开办不久即停办
宁夏蒙回师范学校	1918—1930	银川	马福祥	1921年始办师范班
成达师范学校	1925—1949	济南 北平 桂林	马松亭、唐柯三 法静轩、穆华亭	1949年改为北京回民学院
崇实中学	1927—1938	晋城	马君图	
上海伊斯兰师范学校	1928—1937	上海	达浦生、哈德成	
万县伊斯兰师范学校	1928—1935	万县	周级三、李仁山	
明德中学	1929—1952	昆明		
西北公学	1928—1949	北平	马云亭、白崇禧、孙绳武	
穆兴中学	1928—1937	杭州	孙吉士	
常德伊斯兰中学	1931—1933	常德	李仁山、翦质辅	
偕进中学	1932—?	邵阳	马邻翼	

(续表)

学 校 名	开办年代	所在地	创办人	备 注
中华中学	30年代初	广州		改名华夏中学,维持4年
昆仑中学	1933—1949	西宁	马步芳	
新月女子中学	1935—1937	北平	杨新民、陈永祥、赵振武、马松亭、王梦扬	
兰州西北中学	1938—1957	兰州	孙绳武、马焕文、拜伟、丁正熙	抗战初由北平西北公学分出
成都西北中学	1938年至今	成都	金鼎铭	抗战初由北平西北公学分出
平凉伊斯兰师范学校	1938—	平凉	达浦生	1949年后并入平凉师范
云亭中学	1938—	临夏	马鸿逵	1949年改为临夏一中
知行中学	1939—1940	兰州	吴鸿业	
沙甸养正学校	1940—1950	沙甸	白耀明、张子仁	
开封养正初级中学	1943—1952	开封	郭宜甫、张铸千、陈再坪	1952年改为回民中学
兴建中学	1943—	巍山		1949年后改为巍山二中
鱼峰中学	1943—1945	沙甸	白耀明	
新民中学	1946—1949	张家川	李文著、李楷顺	现为张家川回族一中
崇真中学	1947—1952	包头		

第二节 图书报刊出版业

一、图书出版

回族图书的出版是伴随着回族学者的著述和编译的开展而兴起的。赵振武说：“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。”^①

明末清初，回族学者中掀起“以儒诠经”活动。江宁（今江苏南京）人袁汝琦为刘智（介廉）之师，竭力鼓励刘智的创作活动，并力主推广刘智等人的著作。其孙袁国祚（景初），继承先祖遗志，于乾隆四十年至四十三年间（1775—1778年），先后刻印刘智《天方至圣实录》、《天方字母解义》、《五功释义》、《天方三字经》，金天柱（北高）《清真释疑》等译著，于是伊斯兰刻经事业日益兴起。与此同时，有苏州人余浩洲亦刻张中（君时）《四篇要道》等书。乾隆四十七年（1782年），海南海富润携袁国祚所赠经书，在桂林被地方官查获，掀起回回文字狱，袁国祚被湖北巡抚姚成烈拘捕，为《天方至圣实录》作序的改绍贤亦被捕，此案殃及江南数省，后得乾隆帝亲谕，才得以释放。

清中期之后，刊印经书事业各地有增无减，尤以四川、江南各地为盛。成都人马大恩（字惠泽，号云峰），于道光年间刊印《天方性理》、《天方典礼择要解》、《五功释义》、《清真大学》、《卫真要略》、《天方至

^① 赵振武，《三十年来之中国回教文化概况》，《禹贡》半月刊第5卷第11期；又载白寿彝《中国伊斯兰史存稿》附录。

圣实录》、《天方三字经》、《天方字母解义》、《清真指南》等四十余种；同治年间，四川简阳人余昭文在成都创建“宝真堂”，刻印王岱舆、马注、刘智等人著作及阿、汉文经籍共十八种。其子余泽洲继续经营宝真堂，发行书刊。民国初，与周子宾合作创办“爱伯书局”，经销海外购进的阿文经籍。

民国初年以来，由于回族教育事业进入新式教育阶段，加之回族社团如雨后春笋一般兴起，回族书籍的出版也进入新的阶段。其中北平成达师范出版部贡献最大，出版的专著有纳子嘉的《伊斯兰教》、金吉堂的《中国回教史研究》、马松亭的《回教与人生》、马自成的《历源真本》、埃及福力腓乐博士的《阿文新文法》、赵振武的《西行日记》等等。还影印不少阿拉伯文原文典籍，如欧斯曼本之《古兰经》等。该出版部还自铸阿拉伯文铅字，因而能排印阿拉伯文书籍。此外，北平清真书报社也出版了水子立的《世界回教史略》、李虞宸的《圣谕详解》、王静斋的《回耶辨真》，天津伊光报社出版王静斋的《伟嘎业》，北平秀贞精舍出版杨仲明的《教心经》、《四教要括》、《中阿初婚》，万县伊斯兰师范学校出版《回语读本》等。上海中国回教书局则以影印西方书籍（如《教律经》、《喀最经注》、《门志德字典》等）著称。这一时期的私人印书依然盛行，如安徽和县人马榕轩在出任南京清真董事会会长期间，曾刊印马注《清真指南》、刘智《天文典礼》和《天文性理》以及《清真醒世篇》、《清真修道撮要》、《天方历源》、《清真教饮食篇》等书，分赠穆斯林。云南沙平安创办的天方书局，在四十年代编辑、翻译、出版了许多伊斯兰教典籍，如《月首图》（公历回历对照表）、阿语语法等。

在发行方面，全国各地均有专门机构，如上海协兴公司曾由孟买、德里、埃及、叙利亚、土耳其等地运进大量原文典籍来华销售，上海中国回教书局、上海穆民经书局、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、北平成达师范出版部等，均为伊斯

兰书刊流通作出过较大贡献。

二、报刊出版

(一) 清末回族报刊的始创

鸦片战争后,中国一步一步地沦为半殖民地半封建社会。先进的中国人,包括先进的回族人士,为了寻求救国救族的道理,提倡回民新式教育,组织爱国回民社团,同时也意识到创办报刊的重要性。到清朝末年,《正宗爱国报》、《竹园白话报》、《醒时白话报》、《醒回篇》等一批回族报刊正式出版。

北京人丁竹园、丁宝臣兄弟是回族报纸最早的创办人。丁氏兄弟早年均以医为业,且卓有成绩。但他们怀着对祖国前途的忧虑,决心用办报的方式,唤起各族同胞的爱国热忱,宣传民主,倡兴教育,改良宗教,拯救国家。光绪三十二年(1906年)丁宝臣首先在北京创办《正宗爱国报》,这份白话文日报,以时论为主。次年,丁宝臣之兄竹园(名国瑞,字子良,以字、号行),在天津创办《竹园白话报》,1908年10月改为《天津竹园报》,1910年停刊。两报均为我国近代最早的报纸之一,也是回族所办最早的报纸。辛亥革命后,《正宗爱国报》继续以其锋利的笔调和敏锐的触角揭露北洋军阀政权的施政。1913年,袁世凯暗杀国民党代理理事长宋教仁,孙中山发起讨袁运动,《正宗爱国报》大量报道了全国各地的讨袁新闻。其后,该报又揭露袁世凯复辟帝制之阴谋。袁世凯恼羞成怒,于1914年7月逮捕丁宝臣,旋即以“暗助党人,希图推翻政府”、“煽惑军心”等罪名杀害。

河北通县人张子岐(名兆麟,以字行),曾在北京经营杂货铺生意。1906年出关到营口经商。当时营口文化落后,教育不普及,遂决定开办清真学堂。又受到民主改良思想影响,深为所订阅《京话日报》、《女报》等报刊上的文章激励,又创办《醒时汇报》,内容多为北京

几份白话报所载主要文章之摘抄,自任社长、总编,十分艰难。由于报上文章常常抨击时弊,触犯了权贵,当地政府及上层人士对之施加压力,子岐被迫于次年6月停刊,清真学堂也被迫交出。1908年,子岐移居沈阳,在阿訇铁萃恒帮助下,于1909年正月二十日正式出版《醒时白话报》,自任社长,孙笙普任主笔。由于缺乏资金和设备,张子岐历尽磨难,惨淡经营,为打开销路,在营口、开原、铁岭、吉林、大连等地设分馆或进行推销,又在社会各界支持下购得印刷机,报社渐具规模。之后,其子友兰、友竹,儿媳王代耕等均参与办报,到二十年代进入发展时期。

清末最具影响的回族期刊是《醒回篇》。

清光绪三十三年(1907年)6月,我国留日回族学生三十六人在东京成立“留东清真教育会”,保廷梁为会长。1908年7月,该会决定创办杂志,初名《劝告清真同教书》,后改为《醒回篇》,东京秀光社初版。该会书记黄镇磐在《〈醒回篇〉发刊序》中写道:

因慨夫四亿余万之同胞,群情涣散,惟吾回以宗教关系之故,尚有一小团体,存于若续若绝之交。同人且喜且惧,因于日京组织一清真教育会,谋内地之宗教改良及教育普及两事。又虑吾教人散处于廿一省之辽阔,焉得化身千万亿,执人人以告之耶?力有所不逮,势有所不能。弗获已,遂于课余寸晷,各摭厥臆,征集论丛。前承钦使杨星垣先生廉泉之赐,继荷内地诸同志佳艺之颁,终赖在会同人节苦集资,力谋印布,皆不外大声疾呼,以高其唤醒吾回之热度,此是篇发刊之不容以已也。^①

《醒回篇》虽然只出版一期,但它集中反映了清末回族知识分子强烈反对鸦片战争以来殖民主义列强侵略中国的爱国热忱,表达了他们必须改良宗教才能振兴回族,振兴回族、强盛国家必须普及教育的政

^① 《醒回篇》,兰州大学出版社1988年版,第2页。

治主张。《醒回篇》的出版,对以后回族报刊的发展起了很大的推动作用。

(二) 抗日战争前回族报刊的发展

辛亥革命后建立了中华民国,《临时约法》规定人民有信仰宗教自由、言论自由、结社自由,这就为报刊业的兴盛带来了契机。二三十年代是中国报刊业的发展时期,也是1949年前回族报刊业最兴旺的阶段。据不完全统计,辛亥革命到抗日战争爆发前,全国出版的回族报刊达八十五种左右。现分地区择要介绍。

1912年成立的中国回教俱进会是辛亥革命后最有影响的全国性回族团体,该会在各省设立支会,在各地展开活动。中国回教俱进会滇支部是很活跃的地方团体,滇支部下属文化机构“振学社”于1915年1月创办《清真月报》,由马德贵任总编、沙平安任副总编。振学社的宗旨是“阐扬伊斯兰教义,宣传伊斯兰文化,消除回汉隔阂,促进回汉团结,改良伊斯兰教育,提高穆斯林文化水平”。《清真月报》遵循这一宗旨,共出版五期。1919年创办《清真汇报》,共一期;1922年出版《清真旬刊》,共出版五十期。云南三种回族期刊虽然发行时间不长,但在民国初年有很大影响,使云南在传播伊斯兰文化方面成为全国的中心之一,为培养云南地区的回族知识分子起了很大作用。至1929年2月,回教俱进会滇支部又创办《清真铎报》,马适脚、马慕青任主编,纳忠实际负责。其后由于纳忠赴埃及留学,由纳训主办,1934年出版三十四期后停刊。

京津地区是我国新文化运动的发祥地,也是回族先进知识分子比较集中的地区之一。从清末民初到三十年代,天津报界的“三刘”即刘孟扬、刘霁岚、刘髯公就一直活跃在中国新闻界。刘孟扬(字伯年),清末秀才,主张改良,鼓吹君主立宪。1902年任《大公报》主笔;1905年任《商报》主笔;1909年自办《民兴报》;1911年4月创办《白话晚报》;同年12月创办《白话晨报》,大力提倡白话文;1916年9月又办

《天津午报》，五四运动后，报社由其弟刘铁庵等负责，本人从政，热心公益事业，曾任天津报界同业公会理事长、回教联合会会长等职。刘霁岚（名岫，以字行），天津实业家，经营药厂、银号、化工厂、戏院等，1923年创办《评报》，自任社长，聘高辑五、徐雅松等经办，不久增办《时报》。两报发行量最高时达四五万份之多。1934年因发表抨击蒋介石消极抗日的评论，遭南京国民政府查封，后改名《平报》继续出版，1937年天津沦陷后停刊。刘髯公（名学庸，字仲儒，髯公为其笔名），1924年与段松坡、薛月楼等合办《新天津报》，敢于抨击军阀政权，在北方销路大增，日发行量达万份，1928年增刊《新天津晓报》、《新天津晚报》、《新天津画报》（周刊）、《新人月刊》、《文艺报》（三日刊）等。1930年《新天津报》抨击天津《黄报》诬回文章，迫使《黄报》停刊。1937年天津沦陷前夕，《新天津报》发表抗日社论后停刊。1938年刘髯公被日寇逮捕，遭严刑拷打，保外就医时病死。天津“三刘”所办报刊虽不是宣传伊斯兰文化的回族报刊，但他们作为先进的回族知识分子，在回族文化史上乃至中国报刊史上都占有重要的地位。继“三刘”之后，著名的伊斯兰学者王静斋于1927年在天津创办了《伊光》月刊。其宗旨是改良宗教，阐扬教义，该刊内容主要是介绍各地教务信息，宣扬伊赫瓦尼派宗教观点。《伊光》共出版一百零六期，抗战爆发后，社址先后迁到武汉、郾城、重庆、宁夏，1940年停刊。

这一时期北京的伊斯兰学者和回族社团也相当活跃。1916年北京成立清真学理译著社，编辑出版《清真学理译著》一期，编辑主任为王友三，编辑王静斋、张子文。1921年北京清真书报社成立，创办人为马魁林阿訇，该社除出版伊斯兰书籍外，还于1921年编辑出版《清真周刊》、1931年出版《正道》杂志（此刊原为追求学会编辑，半月刊，1934年1月改为月刊）。二十年代北京（平）出版的回族期刊还有《穆声》（1924年）、《震宗月报》（1927年）、《月华》（1929年1月）、《穆光》（1929年2月）；三十年代有《成达学生会月刊》（1930年）、《伊斯兰青

年》(1931年)、《北平伊斯兰》(1931年)、《正道》(1931年5月)、《励进》(1931年)、《伊斯兰学友会丛刊》(1931年11月)、《醒民》(1932年)、《回族青年》(1933年1月)、《西北》(1933年)、《觉醒钟》(1934年)、《成师月刊》(1934年4月)、《成师校刊》(1936年4月)、《西北周刊》(1936年)、《回族文化》(1937年7月)等。其中《月华》是回族报刊中历时最久、学术水平很高的刊物,它由马福祥(云亭)、唐柯三、赵振武、孙绳武(燕翼)等创办于成达师范,先后有孙绳武、赵振武、庞士谦等任主编。该刊以发扬伊斯兰教精神、增进回民的国家观念、提倡中国回民教育及生计为宗旨,文章内容为学术研究、阐扬教义教理、国内外穆斯林信息等,调查记事、史料文物等,代表性文章有萧月笙《回教源流考》、马坚《认主学大纲》、庞士谦《伊斯兰教法史》等。该刊抗战期间迁至桂林、重庆,后迁回北平,直到新中国成立后不久才停刊。

南京是我国回族聚居较多的城市之一。早在1920年,爱国实业家马哀陆就创办了《南方日报》(又名《江南日报》),可惜马哀陆于次年去世,该刊停办。国民政府定都南京后,南京地区的回族报刊出版更多,其中著名的有《灿烂》(1931年11月)、《呐喊》(1932年9月)、《突崛》(1934年5月)、《文化周报》(1934年)、《边铎》(1934年3月)、《天山月刊》(1934年10月)、《晨熹》(1935年1月)、《回族青年月报》(1936年3月)、《回教周报》(1936年)、《中国回教青年学会会报》(1936年9月),以及《古兰日报》(1936年由《文化周报》改刊)。

近代以来,上海成为我国经济、文化最发达的地区之一。上海出版的回族报刊在国内外有一定的影响。1920年1月,尹光宇创刊《清真月刊》,由环球清真青年会发行,有教义、时评、时事汇志、回教名人轶事、回教历史、智库等栏目。其后,中国回教学会在上海出版《中国回教学会月刊》(1926年1月),到1929年10月改为季刊,但只出一期后停刊。1929年傅统先、鲁忠辅等组织上海回教青年研究社,出版《回教青年月刊》,共出十二期。其他期刊有《伊斯兰学生杂志》(1931

年)、《人道》(1934年6月)、《伊斯兰妇女杂志》(1936年4月)等。《伊斯兰妇女杂志》由上海伊斯兰妇女协会何玉芬、陈云彩等创办,鼓吹“给予回教妇女以一种新的认识,并打破历来妇女所受一切缚束”。该刊是回族历史上第一份妇女杂志,标志着回族妇女正在觉醒。

广州是最早接触伊斯兰教的中国城市,回族在这座城市已经居住了一千多年。广州较早的回族刊物有《晨光周刊》(1925年)、《天方学理月刊》(1928年10月)、《穆民》(1931年1月)、《塔光》(1936年)等。其中《天文学理月刊》由云南伊斯兰学者马联元之子马瑞图任主编,共出版六卷,是我国东南地区最早、最有影响的伊斯兰刊物之一。

全国其他各地也纷纷创办了回族刊物。如江苏镇江于1921年6月出版《三山日报》(总编童诣平)、1924年创办《清真月刊》;四川于1928年7月出版刘潜孟主编的《清真导报》;东北伊斯兰学友会于1931年在北平发行《伊斯兰青年》月刊,1933年在西宁复刊,由西安伊斯兰青年社出版;湖南常德于1931年由马斌创办《回民》月刊、1933年马大伦创办《穆音》月刊;广西桂林于1933年出版《醒蒙月刊》;山东泰安回教青年学友会于1933年出版《东光》月刊,河南鄆城于1933年创办《开宗月刊》;广西南宁于1933年创办《广西回教》;河南开封于1935年1月出版白寿彝主编的《伊斯兰》月刊;湖北汉口中华回教公会汉口分会于1935年创办《华族周报》;青海西宁青海回族促进会于1935年出版《昆仑》月刊、1936年青海回教青年学会创办《回教青年》;广西柳州回教堂于1937年创办《柳州回教特刊》。镇江著名回族人士法捷三、童仁甫、戴百川等于1936年创办《回民报》,报导镇江地区及国内其他各地伊斯兰教活动情况,阐发伊斯兰教教义。

此外,香港中华回教博爱社于1930年发行《穆斯林》季刊,以阐扬教义、提倡教育、服务穆民为宗旨。

(三) 抗战时期回族报刊

抗日战争爆发后,中国进入全面抗战,抗日救亡成为中华民族每

个人义不容辞的责任,回族报刊的宣传方向也转向宣传抗日。它代表了广大回族同胞抗日爱国的心声,在唤醒同胞,动员回民踊跃投入轰轰烈烈的抗日运动中,作出了很大的贡献。

“七七”事变后,日军很快侵占了北平、天津、上海、南京等大城市,原在这些城市出版的报刊有的被迫转移到后方去,有的(如《人道》、《伊斯兰》、《伊斯兰妇女杂志》、《中国回教青年学生会会报》、《伊斯兰青年》等)被迫停刊。

迁到后方去的回族报刊把宣传抗日作为头等重要任务。《月华》于1938年4月在桂林复刊,1944年夏又迁往重庆,直到1946年1月才复刊,1947年迁回北平。这一时期,《月华》的主笔有王梦扬、志程、张秉铎、谢松涛等,内容以宣传抗日为主。《突崛》迁往湖南芷江、重庆等地,在艰难的条件下一直坚持到1944年。该刊第五卷《卷首语》指出:“继续穆圣的精神,发扬舍己为众的美德,……站在抗战的最前线,来挽救整个中华民族的危机。”呼吁“回族民众……此时应当赶快的自动武装起来,组织中国回民抗敌救国军,实行参战”。《伊光》迁至武汉、郾城、重庆,在重庆复刊。《回教青年月报》迁往兰州,改为《回教青年》,仍由石觉民主编。

撤退到后方去的许多新闻出版界人士,为了更大规模地开展抗日宣传活动,相继创办了新的报刊。1938年5月在汉口成立的中国回教救国协会在其《宣言》中称:“决意联合各地教中同胞,……同赴国难藉以挽回祖国劫运,保卫世界和平。”其《会刊》1939年10月创办于重庆,白崇禧在创刊号封面上题写“团结回民,参加抗战”。初为半月刊,1940年起改为月刊。《回教大众》1938年2月创刊于汉口,半月刊,主编沙蕾,汉口沦陷后停刊,1939年1月在重庆复刊,同年12月停刊。《回民言论》1939年1月创刊于重庆,半月刊,1939年7月改名《回民论坛》。该刊在兰州发行兰州版,旋因印刷困难停刊。《回教文化》1941年10月创刊于重庆,由中国回教救国协会发行,季刊,以

学术研究为主。1940年6月,云南回教救国协会会长马伯安发起将久已停刊的《清真铎报》复刊,由马坚、纳忠、白寿彝等任主编,《发刊词》号召回汉同胞,真正的团结起来,共赴国难。

江苏淮阴人杨玉书在沦陷区上海法租界内创办了《绿旗》月刊,1939年10月创办,该刊在日本侵略者严密监视下以含蓄的方式宣传抗日,揭露日本诱降阴谋,同时还发表了不少有价值的学术论文。1941年日军侵入租界,杨玉书受到追捕,被迫离沪,《绿旗》停刊。

1938年上半年,中国共产党领导下的冀中抗日根据地的三十八个县建立了抗日政权。1938年8月,在冀中区第一次回民代表大会上决定成立“冀中区回民抗战建国联合总会”,1939年9月,在冀中区第二次回代会上决定创办《冀中回民》作为机关刊物,主编马铁轮,宗旨为宣传中共的抗日民族政策,激励回民参加抗日战争。1940年7月在河北宁津县魏家庵成立了由中国共产党领导的“冀鲁边区回民抗日救国总会”,王连芳任主任,又成立正道报社,由韩道仁任社长,出版《正道报》和《正道》杂志,均为油印,以宣传抗日救国为宗旨。

随着日本帝国主义侵华活动的展开,其舆论宣传也渗入回族界。1924年10月上海回光社创刊《回光》月刊,由左东山(日本人)、丁沛霖为编辑(第二卷起左东山、李庆云任主编),内容以伊斯兰教义、伊斯兰国家介绍、时事消息为主,同时发行英、汉、日文版,其目的是挑拨回汉关系、鼓吹回族独立,分裂中国。1925年因上海清真寺董事会反对,左东山返回东京,该刊停办。

1933年2月,日本华北军操纵刘锦标等在北平成立伪“中国回教总联合会”。1938年2月,伪“中国回教总联合会”华北联合总部发行《回教》月刊,作为会刊,以“对外主张中、日、满紧密提携,坚决反对共产主义,绝对拥护新政府”为宗旨。1938年伪“西北回教联合会”在呼和浩特创办了《回教月刊》(又名《西北钟声》),以“复兴回教”为幌子,搞民族分裂,为日本侵华服务,1944年停刊。1939年1月,伪“满

洲回教协会”创办《回光月刊》，后又创办《伊斯兰旬刊》，也是为日本侵华服务的刊物。日本在沈阳的特务机关和伪“满洲回教协会”还用重金收买了《醒时报》主编王维祺，使该报为日本帝国主义效力，直到1944年9月《醒时报》停刊。

（四）解放战争时期的回族报刊

1945年8月，日本无条件投降，抗日战争结束，许多回族报刊迁回原址继续发行，新的回族报刊陆续创刊。

在回族界影响很大的《月华》月刊于1947年6月迁回北平，庞士谦任主编。该刊仍以学术研究为主，发表有价值的学术研究论文。同年8月，月华社增刊《月华周报》，以文摘、伊斯兰教知识、文艺、通讯为主，加快信息交流。1948年8月，《月华周报》因经费困难停刊，《月华》改为季刊，1949年北平解放前夕停刊。

在抗战期间发挥了很大舆论作用的《成师月刊》，1945年抗战胜利后迁回北平复刊，但同年即停刊。

抗战胜利后，中国回教救国协会改名中国回教协会，迁往南京，白崇禧继续任理事长。《中国回教救国协会会刊》自第七卷第一期改称《中国回教协会会报》。该协会北平分会于1947年3月出版《回协》月刊，王静斋、庞士谦、马坚等为主要撰稿人，同年6月停刊。由中国伊斯兰青年会编印的《伊斯兰青年》于1939年8月在重庆出版，1943年5月停刊。1946年5月，中国伊斯兰青年会改名中国回民青年会，该刊在南京复刊，改名《回民青年》，共出刊三期。该会上海分会筹备会于1946年出版《伊斯兰通讯》，共出版二期。

战后复刊的著名刊物还有河南开封的《伊斯兰》，1947年复刊后主要撰稿人有陈克礼、谢松涛等。《清真铎报》于1940年复刊后，在抗战期间积极宣传抗日，战后则为争取回族民主权利呼吁，积极号召回民参政议政。该社还于1945年11月出版《清真铎报副刊》，刊载国内外伊斯兰教消息、回民动态等。

战后新创刊的回族期刊还有《伊理月刊》、《回声月刊》、《古尔邦》、《天山》等。《伊理月刊》1946年8月创刊于汉口,社长兼发行人张兆理,主编马全仁,1948年停刊。《回声月刊》创刊于1946年5月,社址在河南新乡,发行人张国彦,编辑买歆公,1946年8月停刊。1948年1月,在南京同时出版了两种《回族文化》,其一由中国回教协会第三组主编,由原在重庆出版的《回教文化》改称;其二为新疆回族文化促进总会印行,社长马次伯,主编马力克,内容以西北回民状况为主。

抗战胜利后,中国共产党领导下的冀鲁边区回民救国总会改名为渤海区回民协会,仍由王连芳任主任。1946年1月该会机关报《正道报》复刊,改名《伊斯兰报》(半月刊),号召回胞觉醒起来,团结起来,在中国共产党领导下,与汉族亲密团结,共同打垮国民党反动派的进犯。该报在解放战争中团结全区回民反对国民党统治发挥了巨大的作用。

中国近代回族报刊简表^①

报 刊 名	创办人	创办组织	地点	发行时间	备 注
正宗爱国报	丁宝臣		北京	1906.1—1913	
醒时汇报	张兆麟		营口	1907.4—1908.6	
竹园白话报	丁竹园		天津	1907.8—1908.10	
天津竹园报	丁竹园		天津	1908.10—1910	由《竹园白话报》改名。
醒回篇	保廷梁、 黄镇磐等	留东清真教育 会	东京	1908	共1期。
醒时白话报	张兆麟		奉天 (沈阳)	1909.1—1911	
民兴报	刘孟扬		天津	1909	
白话晚报	刘孟扬		天津	1911.4—	

^① 据赵晓燕硕士论文《回族报刊史研究》附表《回族报刊一览表》及其他史料编成。

(续表)

报 刊 名	创办人	创办组织	地点	发行时间	备 注
白话晨报	刘孟扬		天津	1911.10—	
醒时报	张兆麟		奉天	1911—1944.9	由《醒时白话报》改名。
清真月报	马德贵	中国回教俱进会滇支部	昆明	1915.1—1916	共5期。
清真学理译著	王友三	北京清真学理译著社	北京	1916	共1期。
天津午报	刘孟扬		天津	1916.9	
铎声	喇文波	四川彭县回教协会、彭县回教青年会	彭县		
清真汇报		中国回教俱进会滇支部	昆明	1919	共1期。
清真月刊		清真月刊社	上海	1920.2—	
南方日报	马哀陆		南京	1920—1921	又名《江南日报》。
清真周刊	马魁林	北京清真书报社	北京	1921.1—	
三山日报	童仁甫		镇江	1921.6—1937	
清真旬刊	沙平安等	中国回教俱进会滇支部	昆明	1922—1924	共50期。
评报	刘霁岚		天津	1923—1937	因触及时事,1934年改为《平报》。
时报	刘霁岚		天津		为《评报》增刊。
新天津报	刘霁公		天津	1924—1937	
回光	左东山等	回光社	上海	1924.10—1925	日本情报机构控制。

(续表)

报刊名	创办人	创办组织	地点	发行时间	备注
明德月刊		天津回教联合会	天津	1924—1927	约出版 11 期,不定期。
穆声周刊			北京(平)	1924— 1932—	
醒时月刊	张兆麟		奉天	1924—1937	
晨光周刊			广州	1925—	
清真月刊			镇江	1925—	
中国回教学会月刊	沙善余、 伍特公	中国回教学会	上海	1926.1—1929.11	
中国回教学会季刊	沙善余、 伍特公	中国回教学会	上海	1929.11	由《中国回教学会月刊》改名,仅 1 期。
伊光	王静斋	伊光报社	天津	1927.9— 1940.6	抗战期间迁武汉、郾城、重庆等地,共 116 期。
新天津晓报	刘髯公		天津	1928—	
新天津晚报	刘髯公		天津	1928—	
新天津画报	刘髯公		天津	1928—	
新人月报	刘髯公		天津	1928—	
文艺报	刘髯公		天津	1928—	三日刊。
清真导报	杨湘丞 刘潜斋		四川	1928	共 2 期。
天方学理月刊	马瑞图		广州	1928.10—1936	共 6 卷。
月华	马福祥、 马振五、 唐柯三、 赵振武等	北平月报报社	北平	1929.1—1949	旬刊,1937 年迁桂林,改月刊;1944 年迁重庆,1946 年复刊改旬刊;1947 年迁北平,改月刊;新中国成立后改《回民大众》,旋停刊。

(续表)

报 刊 名	创办人	创 办 组 织	地 点	发 行 时 间	备 注
清真铎报	白孟愚 纳忠等	中国回教俱进 会滇支部	昆明	1929.2—1949	刊行15期后 停刊,1940年 复刊,月刊。
穆光半月刊		穆光半月刊社	北平	1929	
回教青年月刊	傅统先等	上海回教青年 研究社	上海	1929—1931	共12期。
陕西回教公会 月刊		陕西回教公会	西安	1930—	
成达学生会月 刊		成达学生会学 术部	北平	1930—	
穆 民	陈焕文	穆民月报社	广州	1931.1—1931.12	月刊。
伊斯兰学生杂 志		上海伊斯兰师 范学校校刊	上海	1931.1— 1935.8	不定期。
伊斯兰青年		东北伊斯兰学 友会(卷一) 西安伊斯兰青 年社(卷二)	北平 西安	1931 1933.4	卷一2期。 卷二3期。
北平伊斯兰	刘玉峰、 李韶忱		北平	1931	月刊。
正道		北平清真书报 社	北平	1931.5—1946.12	原为追求学 会主编,半月 刊,1934年1 月改月刊。
震宗报	唐易尘		北平	1931—1943.12	月刊。初创 于1927年, 1931年改组, 刊期另起。共 7卷。
励进			北平	1931	
伊斯兰学友会 丛刊	刘柏石等	伊斯兰学友会	北平	1931.11	半年刊。

(续表)

报 刊 名	创办人	创 办 组 织	地 点	发 行 时 间	备 注
穆斯林		广东《穆斯林》 书报社	香港	1930	季刊。
醒民		醒民月刊社	北平	1932	月刊。
回民	马斌		常德	1932	
呐喊			南京	1932.9—1935.4	周刊。
云南伊斯兰画 刊			云南	1932	
边事月刊	马步芳		青海		
回族青年	杨新民	中国回族青年 会	北京	1933.1— 1934.4	
穆音	马大伦		常德	1933—1937	月刊。
西北		北平西北公学	北平	1933—1936	月刊。
开宗月刊		开宗月刊社	鄞城	1933—1934	
改造		中国回教改造 杂志社	上海	1934	
觉醒钟		北平西北三小	北平	1934	月刊,共5期。
大道	穆华轩		南京	1934.3—1937	日报。
突崛	穆建业等		南京	1934.5—1945	抗战期间迁 往庐山、芷 江、重庆等 地。
人道	杨玉书等		上海	1934.6—1937	
文化周报	杨松友等		南京	1934—1936	
广西回教		广西回教刊社	南宁	1934	仅1期。
成师月刊		成达师范出版 部	北平	1934.4— 1936.4	
边铎	艾沙		南京	1934.3—1934.10	月刊。

(续表)

报 刊 名	创办人	创办组织	地点	发行时间	备 注
天山	艾沙		南京	1934.10—1947	1934年10月由《边锋》改。
晨熹	刘伯余		南京	1935.1—	初为旬刊,自第二卷起改为月刊。
伊斯兰	白寿彝		开封	1935.1—1937.5	月刊。
华族周报		中华回教公会 汉口分会	汉口		
昆仑	马霄石	青海回教促进会	西宁	1935—1948	月刊。
古兰日报	杨松友		南京	1936—	由《文化周报》改。
回教青年月报	石觉民		南京	1936.3—1947	1940年4月迁兰州,改《回教青年》月刊。1946年迁回南京。
成师校刊		北平成达师范	北平	1936.4—1945	由《成师月刊》改,1939年迁桂林,抗战后迁回北平。五日刊。
伊斯兰妇女杂志	何玉芬等	伊斯兰妇女协会	上海	1936.4—1937	不定期。
回教青年		青海回教青年学会	西宁	1936	不定期。
回民报	法捷三等		镇江	1936—1937	
回教周报		回教周报社	南京	1936	
中国回教青年学会会报	王曾善	中国回教青年会	南京	1936.9— 1937.4	共3期。
塔光		广州塔光社	广州		

(续表)

报 刊 名	创办人	创办组织	地点	发行时间	备 注
友穆		中国穆民交际会	汉口	1936	季刊。
西北周刊		北平西北公学	北平	1936	由《西北》月刊改。
昆仑中学校刊		昆仑中学	西宁	1937—1940	月刊。
回族文化		中国回族青年学术研究会	北平	1937.7	
柳州回教特刊		广西柳州回教堂	柳州	1937	画刊。
清真世界		成都清真女子小学学生自治会新闻股	成都	1937	
星月	马耀武等		西宁	1938—1940	半月刊。
回教大众	沙蕾	汉口回教大众社	武昌	1938.2— 1939.12	半月刊。
回教	马良、 刘锦标等	中国回教总联合会华北联合总部	北平	1938	月刊。日伪刊物。
回教月刊	法捷三	中国回教宣道所	上海	1939.8—1944	不定期。
中国回民救国协会通告		重庆中国回民救国协会	重庆	1938—1939	
回声	杨静仁、 鲜维峻		兰州	1938	共2期。
中国回教救国协会会刊	白崇禧	中国回教救国协会	重庆	1939.10—	半月刊。自1940年8月三卷1期起改为《中国回教救国协会会报》，从四卷起改为月刊，1945年停刊，1946年11月复刊，改为《中国回教协会会报》。

(续表)

报 刊 名	创办人	创办组织	地点	发行时间	备 注
回声报		中国回民救国协会青年服务团	宜昌	1938.8	不定期。
昆友	穆建业		西宁	?—1947	1947年改为《昆仑报》。
回民言论	孙绳武、王梦扬	回民论坛社	重庆	1939.1—1939.7	分重庆版、兰州版,同年3月兰州版停刊。半月刊。
回民论坛	孙绳武等	回民论坛社	重庆	1939.7—1941.6	由《回民言论》改。
伊斯兰青年		中国伊斯兰青年会	重庆	1939.8—1943.5	月刊。
绿旗	杨玉书		上海	1939.10—1941	月刊。
冀中回民	马铁轮	冀中区回民抗日建国联合总会	河北	1939	不定期。
回光月刊		满洲回教协会	奉天	1939.1—1940	日伪刊物。
力行月刊		力行月刊社	重庆	1939.10—1943.5	
西北回民正论		中国回教救国协会陕西分会	陕西		共4期。
回教周报		中国回教总联合会	北平	1940—1945	日伪刊物。
回教文化		中国回教救国协会	重庆	1941—1942.7	共4期。
正道周报	韩道仁	冀鲁边区回民抗日救国总会	河北	1941—1944	

(续表)

报 刊 名	创办人	创办组织	地点	发行时间	备 注
正道杂志	韩道仁	冀鲁边区回民抗日救国总会	河北	1941—1944	
回教月刊(又名西北钟声)		西北回教联合会	厚和(今呼和浩特)	1942—1944.9	日伪刊物。
正源月刊		中国回教救国协会福建省分会	福建	1942—1943	
新穆民	汪浩、汪沛	突崛月刊社昆明分社	昆明	1943	共4期。
中国回教救国协会安徽分会会刊		中国回教救国协会安徽分会	阜阳	1943.2— 1943.3	
金字塔			桂林	1944.6—	
阿尔泰	艾沙	阿尔泰月刊社	重庆	1944.1— 1945.4	
清真铎报副刊		清真铎报社	昆明	1945.11	不定期。
流火	张玉良、刘希贤		西安	1944	只1期,即被查封。
回教妇女		中国回教协会第二组	重庆	1945.1—	不定期。
伊斯兰报	韩道仁	渤海区回民协会	河北	1946—1949	由《正道周报》改。
伊斯兰通讯		中国回民青年会上海分会	上海	1946—1947	共2期。
伊理月刊	张兆理	汉口伊理社	汉口	1946.8—1948.8	
回声月刊	买歆公		新乡	1946.5—1946.11	共8期。
回民青年		中国回民青年会	南京	1946.5— 1947.9	由重庆《伊斯兰青年》改,共出3期。

(续表)

报 刊 名	创办人	创办组织	地点	发行时间	备 注
会报		中国回教协会 第三组	南京	1946—1948	由《中国回教 救国协会会 刊》改。
西北通讯	马振武		南京	1945—1949	共 34 期。 1949 年迁兰 州,至兰州解 放停刊。
回协		中国回教协会 北平分会	北平	1947.3— 1947.6	月刊。
天山	仝道章	国立复旦大学 回教同学会	上海		只 1 期。
天山月刊	广禄	南京天山学会	南京	1947.10	分汉、维两 版,有回族内 容。
月华周报		月华报社	北平	1947.8— 1948.3	
昆仑报	马海佐		西宁	1947—1949	周刊,由《昆 友》改。
回民青年		江苏六合回民 青年联合会	六合	1947—1948	共 11 期。
古尔邦		古尔邦月刊社	北平	1947.7	
回族文化	马次伯、 马力克	新疆回族文化 促进会	南京	1948.1	
回族文化		中国回教协会 第三组	南京	1948.7	季刊。
伊斯兰通讯		清真铎报社	昆明	1948.8— 1949.9	共 38 期。周 刊。
伊联	刘有强	伊斯兰联谊会	北平	1948	报纸,8 开。

第三节 体 育

一、武 术

(一) 拳 术

中华武术是我国的文化瑰宝。回族在发展过程中,注重健身,逐渐养成习武传统,因而武术在回族中久盛不衰。

回族武术继承了中华武术的优秀传统,又有与回族风俗习惯紧密联系的民族特色,在拳术、器械、对练等方面有独特的创造。回族武术以昆仑山为标志,称为“昆仑派”,与少林、武当、峨眉并称中华武术四大流派。

在拳术方面,回回拳术有许多独有的拳种,下面分别加以阐述。

1. 弹腿

弹腿是回族拳术之一。因其发腿迅速、劲道脆弹,有如弹丸射出而得名。其渊源传说不一:或云在唐代中期,由西亚穆斯林传入中原,只在穆斯林中拜师学艺,概不外传;或云明代中期抗倭名将戚继光部下西域穆斯林查尚义(原名查密尔)所创,他操练士兵,融军伍中各派拳技精华而创编了弹腿和查拳,故民间有拳谚说:“学好十路查,须从弹腿始”;或云弹腿即“潭腿”,始创于山东龙潭寺;或云弹腿即“谭腿”,始创于河南谭家沟谭某人。总之,传说纷纭,均无史实可考。但拳谚云:“南京到北京,弹腿出在教门中”,说明弹腿是回族特有的拳种。

弹腿盛行于清代中后期。当时陕西的西安、渭南等地有许多回族穆斯林习练,后来陕西爆发回民起义,弹腿成为义军必练之架子功。起义失败后,一部分回民迁徙到化平(今宁夏泾源)。从此弹腿在宁夏

流传,并改称“踏脚”。清末民初,一些回族拳师赴上海的闸北、虹口、南市等地以授拳谋生,弹腿开始流传于上海。1919年,武术家吴志青在上海创办中华武术会,孙中山亲笔题写“尚武楼”三字,对武术的推广起了很大作用。吴志青聘请著名武术家杨奎真、于振声、王子平、王占坤、马金标、王凤章、何福生等为教练,以教门弹腿作为拳术入门的基础套路。王子平曾运用弹腿冲扫蹬踢、盖捶披打等招术击败俄、英、德等国大力士。1918年他在北京中央公园打擂台时,一举击败号称“环球大力士”的俄国人康泰尔,名震中外。吴志青曾总结于振声、杨奎真等人拳术,著成《教门弹腿图说》一书。

弹腿的类型有六路、十路、十二路和弹腿对练(又称接谭腿),有查拳弹腿、六合弹腿、通备弹腿、精武弹腿及新编长拳弹腿等多种,但多由教门弹腿衍化发展而来。弹腿的特点为左右对称,上下相应,势正步稳,循之有序;其手法有冲、推、劈、搂、穿、砍等;腿法有弹、蹬、踹、勾、箭弹等;手型、步型因拳种风格不同而各有侧重,一般均有拳、掌、勾与弓、马、仆、歇、虚。习练弹腿强调内练精神、气息、劲力、功夫,外练手、眼、步法、身法。在技术上突出以腿为先,以步带腿。弹腿的单练套路共有十路,不同地区的口诀略有差别,上海地区流行的口诀是:“头路冲扫似扁担,二路十字人拉钻,三路盖捶双披打,四路撑磨生奇关,五路栽捶登来临,六路堪管封毕然,七路双称十字腿,八路庄踪如转环,九路碰锁重闪门,十路栽花如箭弹。”^①

2. 查拳

查拳的起源,传说为明代中后期西域穆斯林查密尔应招入伍,参加戚继光部队抗倭,途经山东冠县张尹庄(又名一里庄)时身患重病,被一回族家庭精心治疗和护理,病愈后传授拳法一套,以示答谢。此

^① 王振堂等:《弹腿》,载《中华民族传统体育志》,广西人民出版社1990年版,第40页。

拳即查拳。近据张文广《中国查拳》考证,查密尔传拳与史实不符,应为清雍正年间武进士、山东冠县人沙亮所创,当地回民尊沙亮为沙密尔(“密尔”为波斯语长官之意),查密尔疑为沙密尔的讹传。

查拳盛于山东,主要传人有李老崇、蔡长清等。到清末民初,有杨鸿修设教于济南,黄丙(明)星传于河南,一时名家辈出,山东有张崇生、沙正清、马金鏢,河北王子平。稍后,于振声、王子平、马金鏢等南下传拳于上海、南京,常振芳授拳于河南通许、开封、北京等地,刘宝瑞在沈阳收徒,均培养了许多武林高手。查拳在各地流传中形成许多风格,因而有张氏、李氏、马氏、沙氏查拳等名称。

查拳讲究姿势舒展,发力顺达,动迅静定,协调完整,节奏鲜明。实战有十字要诀:即缩、小、绵、软、巧、错、速、硬、脆、滑。手法有劈、格、推、穿、抽、崩、靠、缠、冲、盖、刁等;腿法有踢、弹、点、蹬、扫、铲、踹、勾、提、拦、撞等;身法有闪、转、折、翻、冲、撞、挤、靠等;步法有进、退、绕、插、行、转等;眼法有定、注、随、望、凝等。十路弹腿及跑拳、滑拳、洪拳、腿拳是其基础功。

查拳的拳械套路有十:一路母子,二路行手,三路飞腿,四路升平,五路关东,六路埋伏,七路梅花,八路连环,九路龙摆尾,十路串拳。器械有龙形剑、昆吾剑、五郎棍、双头奇枪、春秋大刀及各种双器械与对练。

3. 回回十八肘

回回十八肘是以肘法居多的短打招法。它以肘尖和接近肘尖的臂作为进攻和防守的手段。传说该拳术是由先知穆罕默德所创,元时传入中原,代代相传,但每代只由一名品德高尚、信仰虔诚的穆斯林继承。清代以来的传人有白锁成、李子光、杨万禄、居奎。回回十八肘以肘为主,有十八个单练套路,其手法、步法、腿法、身法等,都是以肘法派生出来或以肘取胜产生的。屈臂为肘,攻击力强,招势稳而速,短而险,变化多,故拳谱中有云:“肘打四方人难防,手肘齐发人难当”和

“宁挨十手，不挨一肘”。今传回回十八肘主要肘法有：压天肘、顶天肘、撒地肘、横肘、坐盘托天肘、连环肘、仆地肘、横天肘等；套路有横天肘十八式、前定心肘十八式、左腾肘二十四式、擦阴肘二十八式、回身肘十六式等十八种。回回十八肘还具有浓厚的伊斯兰风格，如开式有依玛尼式（右食指竖于鼻前，表示信念、品格），又有都瓦依、汤瓶式、阿密乃式等。

4. 汤瓶拳

汤瓶拳又名汤瓶七式，因其拳式动作似回民所用汤瓶壶而得名。相传现在流传的汤瓶拳多由河南周口袁凤仪传出。袁凤仪绰号袁氏猴，个子矮小，动作灵活，闭门苦练武功，曾与少林寺僧比武，僧劈一掌，袁凤仪纵身上梁，于是得袁氏猴之名。

汤瓶七式有花七式、陈七式之分。每套七式，每式又化七式，共四十九式。前者七式是单练套，以金梁起架为起势，翻身吊打为收势；后者四十九式是对练，又叫硬架子对练，以破法、顺法为主，打法有二十七进法，是后发制人的自卫性拳术。汤瓶拳式的歌诀为：“金梁起架最难防，左开右进探心掌，合手杀下千斤坠，隔臂打耳破命伤。”^①

5. 八极拳

八极拳为清雍正、乾隆年间吴钟始创于沧州。吴钟幼时得河南焦作岳山寺张姓老人传授八极拳，刻意钻研，武技成熟，晚年传授门徒，能掌门者达一百四十五人之多。八极拳在流传过程中，形成不同风格的流派，孟村吴氏八极拳自吴钟以下，掌门人皆吴钟后裔，天津、东北各地及海外皆有支流。罗疃一派清末有张拱辰（景星），弟子甚多，沧州杨石桥人马英图从其学，后在南京中央国术馆教授，其侄马贤达得其传。

^① 葛廷贵：《汤瓶拳》，载《中华民族传统体育志》，广西人民出版社1990年版，第51页。

八极拳的主要特点是动作简捷,劲力充实,发劲暴烈,以短制长,多用肘、肩、背的撞靠动作。其套路有:八极小架、八极新架、刚功八极、八极双轨、八阵拳、十二趟六肘头、健公八极及六合大枪、八极剑、八极对接等。又有八大招:眼望三见手、猛虎硬爬山、霸王硬折缰、左右硬开门、迎门三不顾、迎风朝阳手、黄鹰双抱爪、立地通天炮。讲究顶、抱、担、提、挎、缠六字。^①

6. 心意六合拳

据传,心意六合拳为宋代岳飞所创。清乾隆年间,有姬隆丰访名师于终南山,得《武穆王拳谱》,遂逐步推广。其后有马学礼得其传。清末有河南鲁山回族买壮图从张聚学心意拳,颇尽其奥,并在回族中传授门徒,至其徒马振泰主要在河南传授,其徒安大庆、宝显廷则传入陕西。马振泰徒穆子杰进一步发展了心意六合拳。

心意六合拳的基本理论归纳为十字:韧、钻、踩、扑、实、接、照、裹、束、决。招法注重手、肘、肩、胯、膝、脚及头部的习练与运用,直进直出,先声夺人,发劲如放箭,缩展如弓翻,势简法精,结构严谨。演练时进退旋转,多走直线与四角,步法灵活,内外合一。其主要功法有:桩功架——蹲马猴、蹲鹰熊、鹰熊斗志;五形——踩扑、裹束;单势演练——单把、双把、连环把、十字把、怀抱顽石、抖把、掠把、起肘、底抱肘、合心肘、裹肘、十字裹横、龙形裹横、迎风贯斗、鸡行步、螺丝步、踩步、马形步、十字披红;排打功——对树排打、对木桩排打、对吊沙袋排打、打吊包、打四面包、打桩(单、双、四面)。^②

7. 通备拳

通备拳取意“理(拳理)象(拳象)会通,体(演练)用(技击)俱备”;

^① 李德元:《八极拳》,载《中华民族传统体育志》,广西人民出版社1990年版,第44—45页。

^② 李德元:《心意六合拳》,载《中华民族传统体育志》,广西人民出版社1990年版,第46—47页。

又因其招法大劈大挂,两臂生风,故又称通臂劈挂拳。该拳源于河北沧州,民国初,沧州武术大师马凤图加以总结与改进,创立马氏通备拳体系。1927年马凤图居兰州,门徒日众,进一步传习推广,故西北地区又称为马家拳。

通备拳法归纳为十八字诀:滚、勒、劈、挂、斩、卸、剪、采、掠、搦、伸、收、抹、探、弹、铡、搯、猛。演练时,甩膀抖腕,吞吐伸缩,拧腰切胯,冷弹柔进,气势雄伟。其内容包括通备大架(母拳)、通备拳一路(劈挂拳),二路(青龙拳),三路(飞虎拳),四路(泰素拳)、五路(八震拳)等。另有通备十趟弹腿和十二大趟子等。^①

此外,回回拳术还有护身拳、穆斯林八卦太极拳、白猿通臂拳、八门拳、八门驯拳、环子捶等。

(二) 器械

在回回武术中,回族武术家在器械方面也有许多创造,现择要介绍如下。

1. 枪法

回族武术中传统枪法负有盛名。相传明初功臣常遇春善枪法,有“常十万”之号。后常家衰败,后代流落江湖,有以枪法谋生者,因“常家枪”自号,改称“开平枪”。其法与六合枪相近似,但枪法硬朗,直出直进。

明代枪法流派中又有沙家枪、马家枪。何良臣《陈记·技用》云:“复有马家长枪、沙家竿子、李家短枪之名,长短能兼用,虚实尽其宜。”沙家枪又名沙家竿子,其枪竿长丈八至二丈四,沙家枪之用在两足,身随其足,臂随其身,腕随其臂。据传,沙家枪为关中沙家所创。马家枪据传系南京回族马家所创,明永乐间迁至河北青县,明中期有马

^① 李德元:《通备拳》,载《中华民族传统体育志》,广西人民出版社1990年版,第43—44页。

仲良者善枪法,遂与沙家枪齐名。此两种枪法均属六合枪系统。

清初八极拳创始人吴钟亦善六合大枪。据传,雍正十三年(1735年)他曾三破少林寺,寺僧心悦诚服,赠其锦标一面,上题“吴钟大枪世无双”。他还在北京与康熙第十四子允禔比武,接连两次用枪头在允禔眉尖上点白,而允禔竟一无察觉,故“神枪吴钟”之名在北京广为流传^①。此后,枪法名家辈出,沧州李冠铭、李庆临,民国时期有马正英、白怀礼等。

回族武术家还善于吸取中华武术精华加以创新。白怀礼从蒙古族武术家荣连升学得阴把枪,又从回族武术家马正英学得阳把枪,把两者融为一体,创造出独特的枪法。

2. 其他器械

在其他器械的创制和使用方面,回族武术家既有自己独特的创造,又有从中华武术传统技艺中加以继承和发挥。特别在棍、鞭、刀、剑、钩等使用上,回族武术家有许多特点。

河州棍是甘肃河州(今临夏)地区流行的棍法。此法原由清代汉族拳师王、魏诸家传授,逐渐被当地回民传承。河州棍分条子与棍两类,条子较长,以枪法居多,棍法为次;棍则以齐眉为准,多劈打、轮折等棍法,枪法为次。套路结构严密,有水仙条子、八谱条子、琵琶条子、黑虎条子及排子棍、天齐棍、劈柴棍等。近代以来河州棍名手有拜哈只、大古拜、马彦虎、白耀山等,技艺传播西北各地。民国时,著名武术家马正英有绝技左门棍,白怀礼得其传,又从马氏学得五虎群羊棍等棍术。

清代武术家李冠铭、其侄李凤岗,凤岗子庆临皆为双刀名家,李凤岗有“双刀李凤岗之称”。清末武术家王正谊,俗称王五,曾拜萧和成、李凤岗等为师,精通拳术及诸般器械,尤精大刀及双钩,故人称

^① 冯今源:《中国的伊斯兰教》,宁夏人民出版社1991年版,第173页。

“大刀王五”和“双钩王五”。他以爱国热忱，助谭嗣同参加戊戌变法，后参加义和团反帝斗争而壮烈牺牲。西安武术家铁彦彪善舞大铁刀；济南武术家杨松山从马英图学棍法及双手刀法，编有《双手刀法》一书；马正英、白怀礼精通十二趟少林刀、乌龙双刀、春秋刀及普坛双钩等。

在剑法方面，回族武术界有五种剑之说，即伸缩剑、伸缩关灵剑、古兰剑、燕尾剑、鱼尾剑，相传为穆罕默德及其女儿法蒂玛、阿里并将士所用。清乾隆年间“回教正”大伊玛目传于白锁成，白传于李子光，李传于杨万禄，杨传于居奎。剑法灵敏、快速，其中伸缩剑有七十一单式，伸缩关灵剑有七十一单式，古兰剑有七十二单式，燕尾剑有四十八单式，鱼尾剑有四十八单式。鱼尾剑样式奇特，剑端呈鱼尾形，两个尖刃，上铸有阿拉伯文“阿里之剑”，故此剑又称阿里剑。

又有杆子鞭，又称西域鞭，系一齐眉棍上缚一绳索，索端系一钢镖，镖重七百五十克，由西域穆斯林牧羊放马时所用鞭子衍化而来。清末山东临清武师马武善使鞭，人称“西域鞭马武”。又有龙爪钩，形似龙爪，亦为回族武术中的器械。

二、其他民间体育活动

回族的民间体育活动十分丰富，除武术外，还有许多传统的体育活动。

打铆球。又称打拦子。主要流行于宁夏南部地区。始于清朝初期。在地势平坦的场地两头各挖直径十二厘米、深约九厘米的小坑，称“牢坑”。铆球长约六厘米、直径三厘米，两头呈椭圆形。击球棍或击球板长约八十一厘米。比赛时，双方人数相等，各出数人。攻方一人站在“牢坑”边，右手持棍一头向上，用棍下端在“牢坑”边打一下，口说“碰牢”，然后将球抛起用下端棍头击球，并喊“牛铆”，球被击出

落地,守方从落点把球向“牢坑”掷去,攻方用棍护牢,将球击出。若击中,从落点到“牢坑”用棍丈量,每两棍算一个,以积分多少为胜负;若未击中或被守方将球投入“牢”内,则攻方变守方,守方变攻方。丈量过程称“合哨”,胜方出一人在“牢坑”边击球,口喊“拦子”,负方从球落点背着胜方队员到“牢坑”边,或单腿跳至“牢坑”边,边喊边跳,“合哨”完成后即结束。

打木球。又称打篮子。流行于宁夏回族地区。清同治年间在民间开始流行,由牧童“打毛球”、“打篮子”演变而来。球场为长方形,长二十八米或三十米,宽十五米或二十米,有一中场线,两端底线各有一个宽一至三米、高五十至一百厘米的球门。球棍为木质,长六十厘米,手握处粗约八厘米;或用击球板,长六十厘米,厚二厘米,手握处宽五厘米,击球部位宽九厘米。木球长约六至八厘米,粗十厘米,木制椭圆体,或皮面实心。比赛时双方以同等人数出场,在底线击球远近决定一方开球,开球在中线,以进球多少为胜负。分上下各半场,每场二十分钟;或每十分钟为一场,分四场。比赛结束时,罚负方“喝嗦儿”,胜方一名队员将球击至前方,负方全体队员单脚跳至球落点,拣起后跳回并将球交裁判。来回途中须不断喊“噢噢”声,并不准间歇。

打喝栲。主要流行于北京回族和满族中。最早出现于金代,称“毬彩”。场地要平坦,一端画一直径一米的圆圈,圈内画一等边三角形,角与圆相交。高十厘米小木柱十五个按等距离隔放在三角形内,在距圆圈中心十五米外的地方,画一条长一米的横线,作为击球线。比赛可进行团体赛和个人赛,团体赛每队五人。选手站在击球线后,将球放在击球线上,用棒击出,每击倒圆圈中一个小柱即得一分,将木柱击出圈外得二分,每人击球五次,得分多者为胜方;得分相等以得二分多者为胜;再相等,则以连续两次击空少者为胜。如再相等,则以加赛决胜负。

舞大刀。流行于河北、天津等地回族聚居区。刀形如青龙偃月刀,

重达八十斤以上,甚至一百四十斤。舞刀者将大刀拎起,舞出胸花、背花、左右闯刀、霸王举鼎等姿势。舞刀者膂力过人,技巧高超,为群众所称道。

踏脚。流行于宁夏泾源泾北乡一带。用脚掌、腿的内外侧蹬踏、扫打对方,类似于跆拳道。严禁用脚尖踢人和击打对方头、颈等部位。基本动作有平踏、后扫、跛脚、剪式飞脚等十种。双方不可打击对方,但可遮挡对方攻击。此项活动对抗性很强,深受群众欢迎。

掷子。又称“扔石锁”。流行于北京地区的回族群众中。掷子用青石打成,形似锁状,可以个人、双人、多人演习,动作有扔高、砍高、扔荷叶、接高、接荷叶等,还有支梁、扇梁子、砍跟头、撒荷叶、嘴巴荷叶等。后又有许多改进,掷子有用铸铁、铸铝制成的,动作更加复杂。

攒牛。流行于宁夏、甘肃、河南、河北、云南各省的回民中。起源于宰牛时多人配合将牛攒倒捆绑开宰,后来逐渐形成一种民间传统体育活动,而且大多在喜庆节日时举行。将牛身披红戴花,放置场地中央。攒牛者空手进场,至牛前以双手各握住一只牛角,左右摇晃,待牛性起,突然发力拧转牛头,使牛摔倒;或以左手握牛角,右手握牛下颌,猛拧牛头,使牛倒地。此项运动,充分显示了攒牛者的力量与勇气。

方棋。盛行于宁夏南部山区和银南地区。常在牧童放牧时和农闲时进行。棋盘为长方形,横七行竖八行,共五十六个交叉点,棋子为黑白各二十八粒,交战双方轮流布点,布局完毕,即行对弈。比赛时,一方棋子只要“成方”(即使四粒棋子走成彼此相连的一个正方形),即可吃去对方任何一个未成方的棋子,成方多即为胜者。比赛办法及棋盘各地区略有不同。

此外,据《北京牛街志书·冈志》记载,回族历史上还涌现过许多特技人才,如北京就有善饲养斗鸡的马祥宇、善养鸽的卞浩、善养蟋蟀的马二师等。

第八章 社 团

第一节 从蕃坊到教坊

一、早期蕃坊

自唐初来自阿拉伯、波斯等地的穆斯林进入中国后，伊斯兰教也随之传入中国。其中许多穆斯林留居中国不归，谓之“住唐”。唐代时，广州、扬州、海南岛等沿海城区，都城长安，远至川蜀，定居的穆斯林数以千万计。及至宋代，穆斯林人数大增，居住地进一步扩大，更有许多“蕃客”的后代在中国扎下根来。

唐宋时期的蕃客，有许多是与汉人杂居的，但更多的是相聚在一起。穆斯林聚居之地，多为沿海城区的近海之地，因当时来华的穆斯林，多为“胡商”，即以贸易为生的商人。如广州，顾炎武说：“自唐设结好使于广州，自是商人立户，迄宋不绝。诡服殊音者，多流寓海滨湾泊之地，筑石联城，以长子孙。”（《天下郡国利病书》卷一〇四）其“海滨湾泊之地”，即穆斯林聚居之地，当时称为“蕃坊”，唐代在蕃坊建中国最早的清真寺——怀圣寺，又造光塔。据今人考证，广州蕃坊的范围为：“北至擢甲里，南至大市街（今惠福路），西到人民路，东到普宁巷，

即清代蒲宜人巷,宋时称中贤横巷,因元初蒲氏宜人所居得名。”^①广州的地理位置,使它在中国与阿拉伯、波斯之间的交往中处于特殊地位。唐朝首先于广州置市舶司,专掌海外贸易,因而有大批“蕃舶”涌入广州,大历五年(770年)时,“西南夷舶岁至才四五……明年至者乃四十余柁。”(《新唐书·李勉传》)唐时寓居广州的穆斯林人数当在万人以上^②。因此,“蕃坊”首先在广州出现是必然的。

唐朝都城长安“胡客”也很多。玄宗天宝间(742—756年)“留居长安久者或四十余年,……安居不欲归,……有田宅者……凡得四千人”(《资治通鉴》贞元三年条)。由此推算,武则天统治后期,至迟在玄宗开元之初,就有大批“胡客”在长安定居了。

扬州也是“胡商”久居之地。肃宗上元元年(760年),田神功“兵至扬州。大掠居人,发冢墓,大食、波斯贾胡死者数千人”(《新唐书·田神功传》)。仅死者即达数千人,居住在当地的“贾胡”至少在万人以上。

泉州港在唐时已是重要通商口岸。文宗太和八年(834年)上谕云:“岭南、福建、扬州蕃客,宜委节度观察使常存加问。除舶脚、收市、进奉外,任其往来通流,自为交易,不得重加率税。”(《全唐文》卷七五)可见,泉州与广州、扬州并为当时主要通商口岸,故唐朝有“天祐元年(904年),授福建道〔三〕佛齐国入朝进奉使都蕃长蒲河粟(粟)宁远将军”(《唐会要》卷一〇〇)之举。

海南岛位于南海之要冲,是来华蕃舶、贡船中转、避风的停泊之地。唐代时有许多阿拉伯人、波斯人因船舶受飓风侵袭,上岸避险而

① 曾昭璇:《广州怀圣寺光塔兴建时代考》,载《广州伊斯兰古迹研究》,宁夏人民出版社1989年版,第350页。

② 阿拉伯旅行家莱奴德在《阿拉伯人及波斯人之印度中国纪程》中说,黄巢起义军攻占广州时,杀穆斯林、犹太教徒、基督教徒、袄教徒达12万人之多;苏莱曼:《印度中国闻见录》说被杀达20万人。

留居；也有被掳掠后被迫落籍的。玄宗天宝间盘踞万安州（今海南陵水东北）的海盗冯若芳，“每年劫取波斯船二三艘，取物为己资，掠人为奴婢。其奴婢居处，南北三日行，东西五日行，村村相次。”（真人元开：《唐大和上东征传》）可见人数之多。

上述地方穆斯林聚居一处，就必然存在管理问题，于是出现了“蕃坊”组织。“蕃坊”之名始见于唐。顾炎武《天下郡国利病书》卷一〇四引唐人房千里《投荒录》曰：“顷年在广州蕃坊，献食多用糖蜜、脑麝，有鱼俎，虽甘香而腥臭自若也。”关于房千里之书，《文献通考》卷二〇五《经籍考》有引陈振孙《直斋书录解題》所举《南行录》云：“唐房千里撰。太和中（827—835年）谪高州（今广东高州北）。既北归，编山川物产之奇，人民风俗之异，为此书。一名《投荒杂录》。”则可知《投荒录》此书当著于太和年间之后，亦即至迟在太和年间，广州已有蕃坊了。蕃坊设蕃长或都蕃长，故《唐国史补要》卷下有“有蕃长为主领”之语；又有唐末刘恂《岭表录异》卷中有“恂曾于蕃酋家，食本国将来者（波斯枣）饵之，乃火烁水蒸之味也”。故蕃长之设无疑。唐宣宗大中五年（851年）阿拉伯商人苏莱曼在其游记中所述广州蕃坊情况最为详尽：

中国商埠为阿拉伯人麋集者曰康府（即今广州）。其处有伊斯兰教掌教一人，教堂一所。……各地伊斯兰教商贾既多居广府，中国皇帝因任命伊斯兰教判官一人，依伊斯兰教风俗，治理穆斯林。判官每星期必有数日专与穆斯林共同祈愿，朗读先圣戒训。终讲时，辄与祈愿者共为伊斯兰教苏丹祝福。判官为人正直，听讼公平。一切皆能依《古兰经》、圣训及伊斯兰教习惯行事。故伊拉克商人来此地方者，皆颂声载道也。^①

^① 《苏烈曼游记》，载张星烺：《中西交通史料汇编》第2册，第201页。原译“回教”、“回民”，改译为“伊斯兰教”及“穆斯林”。

据此,则知广州蕃坊由唐朝政府任命蕃长(判官)一人,蕃长依《古兰经》、圣训行事。《唐律疏议》卷六载:“诸化外人同类自相犯者,各依本俗法,异类相犯者以法律论。”可见,唐朝对“蕃客”是采取依其本俗法处理民事诉讼等事宜的,而蕃坊中的蕃长就是处理穆斯林事宜的执法者,蕃坊是一种政教合一的社会组织。

进入两宋时期后,蕃坊的建置及其活动更加清晰。朱彧在《萍洲可谈》卷二中载:“广州蕃坊,海外诸国人聚居。置蕃长一人,管勾蕃坊公事,专切招邀蕃商入贡用,蕃官为之,巾、袍、履、笏如华人。蕃人有罪,诣广州鞠实,送蕃坊行遣,缚之木梯上,以藤杖撻之,自踵至顶,每藤杖三下,折大杖一下。盖蕃人……以杖臀为苦,反不畏杖背。徒以上罪,则广州决断。”朱彧所记为中国史籍中关于宋代蕃坊最详尽之记载。今综合其他史料后可知:

第一,宋代蕃坊与唐代蕃坊的体制、职能基本相似。

第二,每一蕃坊置蕃长(或都蕃长)一人。蕃长由德高望重、财力雄厚者担任,其具体封职由皇帝下诏,或由皇帝令地方官裁定。例如神宗“熙宁中,其使辛押陀罗乞统察蕃长司公事,诏广州裁度”(《宋史·大食传》)。熙宁六年(1073年),“都蕃首保顺郎将蒲陀婆离慈表令男麻勿奉贡物,乞以自代,而求为将军,诏但授麻勿郎将”。由此可见,宋时蕃长均授有一定的官阶,是朝廷任命的官员,因而须穿戴政府规定的衣冠,“巾、袍、履、笏如华人”。

第三,蕃长“管勾蕃坊公事”,依据宋代刑法,用本俗(伊斯兰法)处理“徒”刑,“徒以上罪,则广州决断”。可见,当时并不存在所谓“治外法权”。

第四,“专切招邀蕃商入贡用”。宋朝通过蕃长招引海外商旅来华贸易,增加朝廷市舶收入,运进宫廷及市场需要的各国货物。淳化四年(993年)来华的大食舶主蒲希密就是广州蕃长招引而来的。他说:“昨在本国,曾得广州蕃长寄书招谕,令入京贡奉。盛称皇帝圣德,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。”

第五,关于宋代蕃长行使教权,虽然史料缺载,但从唐代来华的苏莱曼、元代来华的伊本·白图泰等阿拉伯旅行家的游记中可以看出,从唐代蕃坊到元代回回哈的司,其职责是一致的,宋代蕃坊与唐代蕃坊一样,都是政教合一的组织。

二、回回哈的司

蒙古国和元时大批来自中亚、西亚的穆斯林以军士、工匠、学者、教士等身份进入中国中原及沿海地区,甚至漠北、西北等地也处处有回回人。当时来华的外国旅行家如实地记载了中国许多城市穆斯林的情况。

1254年春,法国圣方济各会士卢布鲁克到达蒙古国都城哈刺和林(今蒙古乌兰巴托西南),他说城里有两个区:一个是穆斯林区,市场就在这个区里,许多商人聚集在这里。这里还有两座伊斯兰教寺院。另一个是契丹人区,这些契丹人都是工匠。^①

元至正六年(1346年)摩洛哥旅行家伊本·白图泰来华。他说:“中国各城市都有专供穆斯林居住的地区,区内有供举行聚礼等用的清真大寺。”在泉州,“穆斯林单住一城”。在隋尼克兰(广州),“城的一个地区是穆斯林居住区,内有清真大寺和道堂,并设有法官和谢赫。中国每一城市都设有谢赫·伊斯兰,总管穆斯林的事务。另有法官一人,处理他们之间的诉讼案件。”到达干江府(一说为江西建昌,一说为浙江江山),“第三道城墙内由穆斯林们居住”。在汗沙城(杭州),“第三城,穆斯林们住此城内,城市美丽,市街布局如伊斯兰地区的一

^① 道森编:《出使蒙古记》,中国社会科学出版社1983年版,第203页。

样。内有清真寺和宣礼员”。^①

由此可见,元代中国穆斯林的人数远较唐宋时期为多,分布地域远较唐宋时期宽广,对穆斯林的管理有所加强。元朝采取唐宋时期蕃长司的基本方式,正式成立“回回哈的司”这一机构来掌管穆斯林的宗教事务及刑名、词讼诸事,使自治其徒。哈的系阿拉伯语 Qādi,伊斯兰教法官称号。回回哈的司当在世祖忽必烈时期设置,具体时间无考。但随着元廷内部斗争的变化,回回哈的司也时有变动。忽必烈统治后期,阿合马及其子侄、党羽被诛杀,回回人在朝廷中的势力受到遏止;以后成宗铁穆耳即位,重用赛典赤·赡思丁之孙赛典赤·伯颜等秉政,回回人势力有所抬头,但成宗死后,伯颜参预拥戴安西王阿难答夺位,事败被杀;武宗海山即位没有重用回回人。至大四年(1311年)武宗卒,其弟仁宗爱育黎拔力八达即位不久,即下令罢回回哈的司属:“哈的、大师每只教他每掌教念经者。回回人应有的刑名、户婚、钱粮、词讼、大小公事,哈的每休问者,教有司官依体例问者。外头设立来的衙门并委付来的人每,革罢了者。”(《通制条格》卷二九《僧道·词讼》)实行政教分离,削弱哈的、大师的权力。但泰定帝也孙铁木儿即位后,重用回回人倒刺沙为中书左丞相,回回哈的司重新恢复权力。致和元年(1328年)七月,泰定帝病死;八月,燕铁木儿在大都发动政变,倒刺沙在上都拥立泰定帝子阿剌吉八为帝,爆发两都之战的前夕,燕铁木儿拥立图帖睦尔为文宗,文宗一进京就下令罢回回掌教哈的所,显然是为了打击回回人。但两都之战结束后,回回哈的司(回回掌教哈的所)或许很快就恢复了。到至正六年(1346年)伊本·白图泰来华时已是另一番情景:“中国每一城市都设有谢赫·伊斯兰,总管穆斯林的事务。另有法官一人,处理他们之间的诉讼案件。”显然,回回哈的司(回回掌教哈的所)早已恢复了工作。伊本·白图

^① 《伊本·白图泰游记》,宁夏人民出版社1985年版,第546—557页。

泰见到的总教长(谢赫·伊斯兰)有:鲍尔汗丁·卡泽龙尼(泉州)、敖哈顿丁·希札雷(广州)、佐习伦丁·古尔俩尼(干江)、鲍尔汗丁·刷额尔智(大都);法官有塔准丁·艾尔代威里(泉州)、格瓦门丁·休达(干江)、赫伦丁(杭州)。元代回回哈的司中教权与执法权看来是分开的。

三、教坊

明朝建立后,专制主义的中央集权进一步加强。以朱元璋为首的明朝统治者,吸取了元朝速亡的教训,从中央到地方基层建立了完整的政权机器。洪武十四年(1381年),明朝正式建立里甲制度,完善了地方基层的行政组织制度。规定:“以一百一十户为里。一里之中,推丁粮多者十人为之长;余百户为十甲,甲凡十人。岁役:里长一人,甲首十人,管摄一里之事。城中曰坊,近城曰厢,乡都曰里。”(《明太祖实录》卷一三五)坊长、厢长、里长的职责基本相同,主要是管理地方行政、维持治安、追征钱粮等事宜。“凡其一里之中,一年之内,所有追征钱粮,勾摄公事,与夫祭祀鬼神,接应宾旅,官府有所征求,民间有所争斗,皆在见役者所司。”(邱浚:《大学衍义补》卷三一)

明朝统治者对其统治范围内的回族民众也纳入其坊、厢、里甲管辖之中。但回族穆斯林由于有其特殊的宗教生活,因而在唐宋元“蕃坊”的基础上,又形成了与坊厢行政单位大体吻合的教坊组织。

明代出现的教坊与唐宋时期的“蕃坊”、元代的“回回哈的司”有着明显的区别:第一,教坊只管理回族穆斯林的宗教活动和民俗、教育活动,不涉及行政、刑律、赋役等;而“蕃坊”管辖的范围包括教务、诉讼、税收、招商等,是政教合一、拥有一定司法自治权的侨民社团性的组织。第二,教坊往往以一个清真寺为中心,其范围相当有限;而“蕃坊”或“回回哈的司”范围很大,一个城市一般只有一个“蕃坊”或

“回回哈的司”。

教坊的管理,由坊内群众推举有名望的“乡老”为社头(堂董、学董)组成“伊斯力”(董事会)等管理机构,负责天课财务、寺院修建、延聘阿訇、兴办经堂教育、筹建回民公共墓地等有关民族、宗教集体事业。坊内的穆斯林,除当地基层行政机关在行政、司法、税赋、差役对其进行管辖外,其他一切婚、丧、礼、庆、生辰、斋节等民俗、宗教活动,以及不触犯刑律的民事纠纷调解,均由教坊安排和仲裁。教坊制具有以下基本特点:

第一,清真寺内逐步形成三掌教制,由阿訇(掌教)、穆安津(赞礼)、海推布(掌教法)分掌权力,掌教阿訇往往是世袭的。

第二,以格迪目的“凯俩目”(真主语言)认主学为基本教义,但也融合某些苏非派和汉儒的观点,形成具有地区特色的理论体系。

第三,每个教坊都是独立的,各坊互不隶属。

第四,坊内教众通称“高目”(教民),泛称“乡老”,不分贵贱一律平等。

这些制度一直延续下来,直到新中国成立后才由清真寺管理委员会所代替。清初,苏非派在我国西北地区广为传播,形成了门宦。门宦教主对其所属教坊实行严格控制,教主派出“热依斯”管理一部分教坊,“热依斯”又成为门宦中的一个支派。

第二节 近代回族社团

一、政治团体

近代回族社会团体的出现,是回族民族觉醒、回族共同体的凝聚力增强的表现。自1840年鸦片战争后,中国社会一步一步地沦为半殖民地

半封建社会。中国人民与封建统治阶级的矛盾、中华民族与外国侵略者之间的矛盾交织在一起,构成了清末民初的社会矛盾主要画面。

清朝末年,随着中国民族资本主义发展,民族资产阶级作为一种社会政治力量逐渐壮大。资产阶级知识分子在西方资产阶级民主思想的影响下,不断向西方寻找真理,主张社会改革。为了挽救民族危机,以康有为为首的资产阶级改良派提出了政治改革、发展资本主义、建立君主立宪制国家的主张,积极开展维新变法运动。维新运动失败后,以孙中山为首的资产阶级革命派提出建立资产阶级共和国的主张,发动了推翻清朝封建统治的资产阶级革命运动。

在这一历史关键时刻,回族中的一批资产阶级知识分子积极投身于当时的社会变革中。光绪三十四年(1908年)留东清真教育会在日本东京出版的《醒回篇》,集中反映了清末回族资产阶级知识分子的进步思想。他们说:“种族虽殊,以同国之故,则一国之盛衰强弱莫不直接同受其影响。……甲午战败,庚子再创,外国人入我国中者,未闻为我区别曰:‘某也满,某也汉,某也回,某也蒙’,而惟肆行杀戮,同归一尽。”^① 他们主张学习先进国家,“外度各国之趋势,内察自国之情形,取长补短,因时制宜,而后垂为教育然。”^② 他们的思想在广大回族同胞中引起了巨大的反响,近代回族政治、文化、宗教、社会团体的兴起,与这种思潮是密切相关的。

近代回族政治社团是在资产阶级革命过程中开始产生的。清光绪末年,湖北汉口曾建立了清真自治公益会和清和保安会,两会在武昌起义中曾协助义军维护地方治安、支援义军作战,发挥了重要作用。清真自治公益会会长马刚侯(字仲骥)联络陕、豫、冀、滇、苏、鄂等

^① 保廷梁:《劝同人负兴教育之责任说》,载《醒回篇》,兰州大学出版社1987年版,第28页。

^② 赵钟奇:《论中国回教之国民教育》,载《醒回篇》,兰州大学出版社1987年版,第49页。

六省二十二姓回民与汉口各商团一起,组成汉口各团联合会,积极投入政治斗争中去。1919年五四运动时,马刚侯以汉口各团联合会名义致电北京国民外交协会,表示“日本二十一条之约,……我国民誓死不能承认”。要求政府“退出欧会,万不可签字,致丧国权”^①。是年7月,成立湖北各界联合会,马刚侯则被推为筹备主任,积极支持学生的爱国活动。

1911年4月,在回族革命党人底奇峰指导下,成立了上海清真商团,由沙善余任会长。该会以商人为主,兼有宗教、教育各界人士。积极宣传革命思想,推翻清朝统治。他们参加了辛亥革命光复上海和进攻南京的战斗,为中华民国的成立作出了贡献。

清末在四川成都地区成立了文孝阁、清圣宫等回民帮会组织。其成员大多是劳苦大众,前者多为码头工人,后者则以小商小贩为主。这两个组织和清真保路同志协会在保路运动中发挥了很大作用。1911年5月,清政府将已归民办的川汉、粤汉铁路收归国有,又将铁路修筑权出卖给英、法、德、美四国银行团,激起了湘、鄂、川、粤人民的强烈反对。四川保路同志会成立后不久,成都回民即成立“省垣清真保路同志协会”,积极投入保路运动,四川各地纷起响应,形成大规模反清武装大起义,与前来镇压的清军展开激烈战斗。在保路运动中死难的回族烈士达十余人之多。

1919年爆发的五四运动是一次彻底的反帝反封建的爱国民主运动。这次运动是在俄国十月革命影响下和国内工人阶级壮大的条件下爆发的,是中国新民主主义革命的开端。这年5月4日,北京学生三千余人举行集会,高呼“外争国权,内惩国贼”、“取消二十一条”、“拒绝和约签字”等口号,要求严惩曹汝霖、陆宗輿、章宗祥等人。示威群众遭到北洋军阀政权镇压,北京学生举行总罢课,并通电全国表示

^① 《汉口各团联合会致北京国民外交协会电》,《汉口新闻报》1919年5月6日。

抗议。天津、上海以及全国各地的各界人士群起声援北京。

在天津,由天津回族知识分子张绍山、时子周等联络天津回民于1919年6月成立天津回教联合会,并加入天津各界联合会,积极投入游行、集会、演讲等活动中去,有力地声援了北京各界的爱国行动。1922年2月,天津回教联合会召开第一次全体回民大会,选举马玉清为会长,通过“兴教救国”为宗旨的会章。以后担任会长或主席的有穆楚帆、刘铁庵和时子周。1938年该会被亲日分子所控制,改组为中国回教总联合会华北总部天津区本部。

五四运动期间,在济南由马云亭等人发起成立济南救国十人团,他们利用主麻日在清真寺内宣传反帝爱国斗争。1919年7月,马云亭与朱春焘、朱春祥兄弟等领导济南西关回民及各界群众砸毁日商所办的《济南日报》社和北洋军阀政权所办的《昌言报》社。事后不久,马云亭等三人被济南镇守使马良逮捕并杀害。周恩来在天津曾著文声援山东回民的爱国运动。

五四运动以后,在回族各界中民族意识进一步增长,维护民族团结,争取民族自由平等的权利,成为广大回族同胞的共同要求。1929年6月,由杨新民、薛文波等联络北京各大、中学回族青年知识分子成立了伊斯兰学友会。1931年11月,创办《伊斯兰学友会丛刊》(1933年1月改名《回族青年》,由杨新民任总编辑)。1932年《南华文艺》(上海嚶嚶书屋发行)发表侮辱伊斯兰教的文章,中国回教俱进会、北平回民公会联合组成“华北回民护教团”到南京进行抗议,伊斯兰学友会积极参加了这一活动,迫使当局封闭《南华文艺》。1933年10月1日,伊斯兰学友会改名“中国回族青年会”,提出“站在中国回族之立场上致力于中国回族自由与解放运动”^①。主张各民族平等团

^① 《中国回族青年会出版委员会〈回族青年〉编辑方针草案》,《回族青年》第2卷第2期,第13页。

结,反对大汉族主义。1933年,新疆发生金树仁屠杀回民事件,激起西北回民强烈排汉情绪,中国回族青年会发表《告西北回族民众书》,指出当前主要敌人“是封建军阀和帝国主义,绝不是回汉之争。……只有同一切被压迫民族联合起来,站在一条战线上来对付共同的敌人,才有最后胜利的希望”^①。“七七”事变后,中国回族青年会积极参加了“回民抗敌守土后援会”活动;北平沦陷后,该会主要领导人转移至后方从事抗日宣传工作。1939年在重庆复会,因国民政府不承认回回是民族,被迫改称“中国伊斯兰青年会”,1945年改称“中国回民青年会”。

从二十世纪三十年代开始,日本帝国主义加紧了对华侵略,直至1937年发动全面侵华战争,中国各族人民奋起抗战,长达八年之久。在这期间,广大回族同胞与全国人民一起进行了可歌可泣的英勇斗争,组织抗日社团是开展抗日斗争的一个方面。

1931年10月,西安回族知名人士马德涵发起成立西安回民抗日救国会,参加人数达五百余人。该会成立后,组织群众游行、散布抗日宣传品,抵制日货,声援东北抗日将领马占山等。1933年在冯梦麟领导的回教公会支持下,成立了陕西回教抗日救国会,由中共地下党员刘格平任会长,参加人数达六百二十余名,开展抗日宣传活动,抵制日货,要求南京国民政府抗日等。同年12月,东北流亡北京的回族青年在曹重三领导下成立了东北青年学社,宣传抗日活动。

抗日战争爆发后,全国各地的回族同胞纷纷组织起来,开展抗日救国斗争。而中国共产党领导的回族抗日组织在这一阶段中起了特别重要的作用。

1937年10月,在中共兰州回民特别支部领导下,对1935年成立的兰州回族青年组织伊斯兰学会进行改组,使之成为中共领导下

^① 载《回族青年》第1卷第11、12期合刊,第1页。

的抗日救亡组织,马明德任理事长,鲜维峻、杨静仁等为理事,会员约三百余人,多为兰州大、中学生,在宁夏、临夏、河西等地成立联络小组或分会。该会积极开展抗日救亡活动,出版《回声》杂志,兴办中小学。后被国民政府取缔,杨静仁等主要负责人去延安。

在西北地区比较活跃的抗日社团还有西安回民学生抗敌后援会支会、西安回民青年战地服务团;由包头回教公会发起成立的西北回民救国会,穆生荣任会长,曾发表告《西北回民书》,呼吁西北回民投入抗日斗争,支持马鸿宾部在绥西的抗日斗争。

在河南、湖北、河北、四川等地纷纷成立以宣传抗日为宗旨的回族社团。

中国回教救国协会是国民党统治区影响最大的回族社团。1938年初由时子周、王静斋在河南发起,同年四五月间在武汉成立,白崇禧任理事长,时子周、唐柯三为副理事长。1939年迁重庆,召开第一次全国代表大会。抗战期间,曾组织六十一个战地服务队,在前线工作,其中最有影响的是西安、汉口战地服务团,他们冒着生命危险救护伤员,掩埋尸体等;在宣传抗日、争取民族平等权利、资助民族教育、赈济灾民等方面也做了不少工作。1942年召开第二次代表大会。抗战胜利后迁南京。1948年时全国有三十九个分会、三百八十八个支会、三百二十二个区会,曾出版《中国回教救国协会会刊》、《回教文化》等。1949年迁至台湾。

抗战期间,由中国共产党发起、领导的抗日爱国的回民组织,有1938年成立于河北沧州地区的冀鲁边区回民救国联合会,1940年改名冀鲁边区回民抗日救国总会,王连芳任主任,刘震寰等分任组织、武装、青年、敌工、宣传教务、生活改善等部部长,帮助回民参加回民支队,为回民支队购买粮食、军需、药品等,还出版《正道周报》和《正道》杂志。1938年在山东莘县成立了由黑伯理发起的山东张鲁回民救国联合会,何其宽任会长,会员参加马本斋领导的回民支队。同年

8月,在河北任丘刘家花园召开了冀中区第一次回民代表大会,正式成立冀中区回民抗战建国联合总会,刘文正、马玉槐任正副主任,该会在发动回族青年参军,开展沦陷区锄奸、争取伪军、培养回族干部等方面作出了贡献。1943年曾改名为晋察冀边区回民抗战建国会,旋又恢复原名。1940年2月,由中国共产党中央西北工作委员会组织各部门回族人士共同发起成立延安回民救国协会,金浪白、马文良、马寅、马青年、苏冰任理事,发表《告全边区回民同胞书》,号召边区回族人民团结抗日;并倡议修建延安第一座清真寺,毛泽东亲笔为之题名。同年10月,为与国民党统治区中国回教救国协会取得联系,该会改称中国回教救国协会陕甘宁边区分会,鲜维峻、金浪白分任正副干事长。

抗战期间,我国回族界知名人士十分注意海外的宣传工作。1938年,庞士谦阿匍组织留学埃及的回族学生马坚、纳忠、林仲明、张有成、纳训、马俊武、林兴华等,以中国留埃及学生朝觐团名义到沙特阿拉伯积极开展抗日宣传活动。1939年,由马天英、吴建勋、马达五等组成中国回教南洋访问团,从香港启程,前往新加坡、马来西亚、文莱、沙撈越等伊斯兰国家和地区,揭露日本侵略者侵华暴行,介绍我国回族的抗战热情。代表团返国后,东南亚伊斯兰国家组团赴华访问,到西南和西北各省进行参观慰问。

中国共产党一贯主张包括回族在内的各民族应该平等,所以在抗日根据地十分重视贯彻党的民族政策,这一传统在解放战争期间也得到了很好的贯彻。在东北地区解放后,1946年11月成立了哈尔滨市回民联合会、同年12月成立东北回民联合会、1947年12月成立黑龙江宁安回民联合会、1949年6月成立北平市回民工作委员会,这些组织根据不同地区、不同时代的要求,在维护社会治安、土地改革、支援解放战争、培养民族干部、解决回民困难等方面都起了很好的作用。

二、文化团体

我国近代回族的文化社团是由回族爱国知识分子首先建立的。光绪三十二年(1906年),由日本留学归来的回族进步知识分子童琮在镇江发起成立“东亚穆民教育总会”,次年改名为“东亚清真教育总会”。随后,镇江附近各县均成立分会。该会的宗旨是普及回民教育,因而创办了“穆原学堂”等新式学堂,得到了各界人士的赞助。光绪三十四年(1908年),在镇江召开第一次会员大会,公推金鼎为会长。东亚清真教育总会的成立,对回族文化教育事业的发展起了很好的作用,故《醒回篇》有文章称之为“中国千百年来回教所绝无之事”。^①

光绪三十三年(1907年)在国内东亚清真教育总会影响下,是年6月,在清政府驻日本公使杨星垣的支持下,来自全国十四个省的三十六名回族留日学生集会于东京,成立“留东清真教育会”。其宗旨为“联络同教情谊,提倡教育普及,宗教改良”^②。同年11月在江户川亭召开第一次全体会员大会,制定章程,推举日本法政大学法科学生保廷梁为会长,黄镇磐、金应豫、赵钟奇、徐传箴等分任书记、庶务、会计、调查。次年出版回族历史上第一份近代具有进步思想的刊物——《醒回篇》。留东清真教育会的成立和《醒回篇》的出版,对国内回族的影响很大,它不仅在唤起回族同胞的觉醒、关心祖国的命运方面,传播了新思想,而且对以后回族社团和报刊的出现也起了示范作用。该会成员赵钟奇、马祖全等后来在辛亥革命、护国运动中发挥了积极作用。

民国时期,在回族文化界、思想界、教育界影响最大的社团是“中国回教俱进会”。

^① 《东亚清真教育总会之状况》,载《醒回篇》,兰州大学出版社1987年版,第56页。

^② 《留东清真教育会章程》,载《醒回篇》,兰州大学出版社1987年版,第70页。

1912年7月,著名大阿訇王宽倡议建立的中国回教俱进会在北京成立,回族界著名人士马邻翼、张子文、王丕谟、李静轩、穆子光等均参与活动,推举马邻翼为会长、王宽为副会长,旋由王宽任理事长。该会以“兴教育,固团体,回汉亲睦”为宗旨,致力于回族教育与各项事业。强调“世界大势非注重教育,不足以图存。……回汉相处,千载有余,……总宜相亲相近”^①。故该会建立后即大力开展回民教育,设立清真中小学;创办《穆声月报》、《穆光半月刊》等杂志;成立“清真学理译注社”,请著名阿訇译注伊斯兰经典;兴办各种公益事业;积极参加当时的社会政治活动。该会成立后,全国大部分省都成立支、分部,其中影响最大的有云南、四川、归绥等地的支、分部。到1936年时,支、分部已达二百多个。该会于1936年被北平市政府以“回教团体,中央已批准中华回教公会”为由,强令停止活动。

与此同时,各地方的回族社团如雨后春笋纷纷成立。二十年代主要社团有:1911年甘肃临夏的宣讲所,所长马毓良热心地方民族教育,在临夏地区开创了新式教育的风气;1913年云南回教俱进会下设立振学社,沙平安任社长,开展翻译经典,创办《清真月报》、《清真铎报》,成立高等经书并授学校和明德学校,选送留埃及学生等活动,在云南回族教育史上起了很大作用;1913年马邻翼在兰州组织兰州回教劝学所;1917年张德明、赵振武、孙绳武、陈文举等在北京成立清真学社,创办《清真周刊》,提倡学术研究;1919年李仁山、翦质辅等在湖南常德建立常德回族教育辅助会,成立常德伊斯兰教师范学校;1922年在青海西宁成立宁海回教教育促进会,马麟、马骏分任正副会长,1929年改名青海省回教教育促进会;1923年李廷弼、刘屹夫在北京创立穆友社,创办《穆友月刊》杂志;1923年西安回民冯梦麟创立精一健身会,培养回族青少年习武;1925年北京刘屹夫联合部

^① 王宽:《〈中国回教俱进会本部通告〉序》,载《中国伊斯兰史存稿》附录。

分穆友社会员成立追求学会,组织翻译阿拉伯文伊斯兰著作《和平的宗教》、《穆罕默德传》等,并将国外穆斯林动态译成文稿在《正道》杂志上发表;1925年哈德成、沙善余、伍特公、马晋卿等在上海发起成立上海中国回教学会,提倡回民教育,研究伊斯兰教,开展中外伊斯兰文化交流,1928年创办上海伊斯兰师范学校,1929年创办敦化小学,翻译《古兰经》,发行《中国回教学会月刊》等。

这一时期中,兰州回教劝学所是一个很有影响的回族文化社团。该所由当时的甘肃提学使马邻翼倡议建立,马麟、达浦生、蔡大愚先后担任所长。马邻翼后任甘肃教育厅厅长之职,故劝学所的影响渐增,1918年改为兰州回教教育促进会,旋又改为甘肃省回教教育促进会。该会先后在西北甘肃、宁夏、青海三地创立新式学校达一百余所。抗战期间改名为甘肃全省回民教育促进会,并积极开展抗日宣传活动。其后,又为西北地区的和平解放做过许多工作。从兰州回教劝学所到甘肃省回民教育促进会,该会是我国回族文化社团中成立时间较早、活动时间较长的民间教育组织,对发展西北回族文化、经济、教育事业,作出了不可低估的贡献。

1928年8月,国民政府高级将领白崇禧联络著名回族人士马福祥、马天英、王月波、马松亭等在北平成立中国回民公会,但由于白崇禧与蒋介石之间矛盾激化,白被迫离开北平,因而活动大受影响,只参与了华北回民护教团的反侮教斗争和一些回民公益活动,影响不大。而曾在1900年八国联军侵入北京时因英勇抗击而负有盛名的马福祥,又在1928年春,率上海达浦生、伍仲文、孙燕翼、伍特公等赴南京,与南京回族界人士建立了中国回教公会,该会的宗旨是:“联络全国各省教友共谋公益,协助完成先总理(孙中山)已始未竟之功,团结教徒,辅助国家。”工作大纲为:造就优良阿訇、发扬回教正义,砥砺道德,广设学校,以启民智;兴办职业教育,以复回民生活;延请名人讲演,以实施公民训练;创设医院图书馆,以培植教徒之身体心灵。随

后,陕西、山东等省相继组建分会。但该会由于马福祥离开南京,活动受经费、人才等限制,影响也不大。

进入三十年代后到抗战爆发前,回族社团的成立依然呈上升趋势。1931年春,沈阳回族青年成立东北伊斯兰学友会,发行会刊《伊斯兰青年》。“九一八”事变后,会址迁入北平,呼吁回民发扬伊斯兰团结精神,反对日本侵略。“七七”事变后迁到西安,活动渐少。同年,南京回族青年王曾善等成立中国回教青年学会,宗旨是:“联络感情,研究学术,促进教务,服务社会。”1936年5月,该会又创设回民学术研究会,出版《中国回教青年学会会报》。1937年南京沦陷,会员四散,会务停顿。1931年底,马福祥等人开始筹建“中国回民教育促进委员会”,但不久马福祥去世。1933年5月,该会在南京正式成立,选举马鸿逵、邵力子、唐柯三、孙绳武、王曾善、时子周等十五人为委员,孙绳武为主席。该会的宗旨是“促进回民教育之普及与健全”,开展普及义务教育,提倡人才教育,促进各地回民学校发展,奖励回民子弟升学。1931年由北平西北公学的学生闵毓华、冯万才、马魁林、梁德芳、杨富魁等五人发起创立了牛街回族青年学术团体——励进学会,出版刊物《励进》。1934年马天英在上海组织中国回教文化协会,发行学术研究刊物,编辑出版回族文化丛书,沟通与伊斯兰各国的文化交流。1936年上海回族女青年何文玉等成立上海伊斯兰妇女协会,推举哈德成为名誉会长,何文玉等组成理事会,出版《伊斯兰妇女》杂志。这个组织是我国回族历史上第一个妇女社团。

这一时期在西北回民聚居区也有一些文化社团。1935年8月,在乌鲁木齐成立了新疆回族文化促进会,伊宁、玛纳斯、塔城、额敏、吐鲁番、哈密、鄯善等地成立分会。该会开办学校、识字班,建立图书馆、俱乐部、剧团等,为新疆回族文化教育事业的发展做了不少工作。抗战期间,还开展了宣传抗战和支援抗战的活动,遭到新疆边防督办盛世才的猜疑,许多骨干被捕入狱,惨遭杀害。抗战胜利后继续展开

活动,直到1950年活动终止。

抗日战争期间,许多回族界知名人士撤退到后方,原有的回族文化社团大部分因人员分散活动停止,因而许多回族界人士在后方重新组织社团。1938年冬,白寿彝、杨敬之、谢澹波等人发起成立中国回教文化学会。1941年改名伊斯兰文化学会。该会以阐扬伊斯兰教文化,翻译或介绍伊斯兰教著作为宗旨,他们还在一些大学开设伊斯兰文化讲座,出版“伊斯兰文化丛书”十余种。另外,在中国回民救国协会属下成立了若干回教文化研究会,其中香港中国回教文化研究会是1938年成立的;1939年春,在重庆也成立了回教文化研究会,由重庆复旦大学教授马宗融主持,回族界和学术界著名人士王日蔚、王曾善、王梦扬、王静斋、白寿彝、胡风、胡愈之、郭沫若、洪深、马天英、马松亭、马坚、马霄石、唐柯三、时子周、孙绳武、贺绿汀、陶行知、刘清扬、薛文波、顾颉刚、庞士谦等均为其会员。

1940年10月,在中共中央所在地延安成立了回民文化促进会,林伯渠、高岗、谢觉哉、周扬和边区各地阿訇等三十余人为理事,其目的是沟通回汉各族文化联系,发展回族文化,共同抗战。1944年还曾将马克思、列宁和毛泽东的著作部分地译为阿拉伯文出版。

抗战胜利后原有的回族文化社团开始正常活动。这期间新成立的文化社团不多。

三、宗教团体

进入近代后,回族的宗教活动也进入了新的历史时期。许多回族有识之士呼吁进行宗教改革,他们希望伊斯兰教要与其他宗教一样,“教谊能随时宜以为变”^①;他们主张设立宗教改良调查机构,创办宗

^① 蔡大愚:《留东清真教育会序》,载《醒回篇》,第54页。

教报刊,设立宗教学会,培养翻译人才,寺内学习须兼修汉文、数学、历史、地理、体操等课程,等等。近代回族的宗教团体就是在这种呼声下纷纷成立的。

清宣统元年(1909年),以上海的南京籍回民为主,成立上海清真董事会,会址设于福佑路清真寺。哈少夫、马廷树、石子藩、金子云、蒋星阶、马义棠等带头捐款,由该会统管福佑路、日晖巷清真寺和墩基弄清真寺女学等,选聘品学兼优的阿訇任教长。并于1912年创办上海公立清真两等小学,1917年领头集资筹建小桃园清真寺,筹资营建上海穆斯林公墓,救济贫困穆斯林等等文化宗教活动。辛亥革命前夕还组织上海清真商团,参加上海、南京光复之役。

1912年5月在南京成立了回教联合会,金鼎为会长,沙丹如、梁义成为副会长,宗旨为“团结回族,维持宗教,联络声气”。以后陆续在全国各省、县设立支部四十余处。1918年在南京又成立了“南京市清真董事会”,马廷树为会长,宛荣之为副会长。该会力主宗教改革,向回民赠送马廷树刊印的多种宗教书刊,倡导废除阿訇世袭制,扶持回民教育事业,赈济贫困教友。1923年马廷树病故,该会中止。旋有杨子渊、李质轩在原址成立“首都清真董事会”。

1918年,在香港成立了香港中华回教博爱社。该社致力于伊斯兰教事务、文化教育和福利事业,先后建有礼拜殿,伊斯兰英文中学、小学和幼稚园等,在香港地区有广泛影响。

进入三十年代后,山西、南京等地先后成立了好几个宗教社团。1930年山西太原回族青年乔世达、梁秀山、马培生等为发扬伊斯兰教义,成立了伊斯兰讲学会。讲习完毕后,乔世达又创建太原伊斯兰学友会。1931年,南京金同亮、周鉴庭等创办认一同志会,通过宗教活动联络教友情谊。1932年,南京哈美成等成立清真教友会,联合各寺院教友,敬业乐居,守法守纪,并每月例会一次。

抗战期间,在沦陷区,北平回民公会在牛街创办了北平妇女教义

讲习会,得到马松亭、王子馨、安静轩、孙绳武、王梦扬等支持,由李德俊主讲,以提高女穆斯林教义水平。1941年在南京有金玉望等成立南京回教总会,金玉望任会长,马吉斋、马德泉任副会长,宗旨为阐扬回教教旨,遵守回教教律;保护回民权利;灌输回民知识;保护公共产业,防止他人侵害等。抗战胜利后该会中止活动。

1947年11月,南京沙延培、哈志良、马国智等发起成立南京市回教青年教师联谊会,得到达浦生、胡恩钧等支持,方竹如任理事长,沙延培、哈志良任常务理事。该会支持青年阿匍要求振兴伊斯兰教、反对少数人把持清真寺产的呼声。后因内部分歧和经费困难而宣布解散。

1949年华南解放前夕,广州成立了中国回教青年会,不久迁台湾。该会以团结穆斯林青年,推行教育,宣传教义,加强与国际青年组织联系为宗旨,创办《回教文化》杂志。

四、社会公益组织

我国回族素有团结互助、赈济贫寒的传统。因此,很早以来,各地回族聚居区就有不少社会公益组织。

广州是我国最早有穆斯林居住的沿海城市之一,早在唐宋时即有穆斯林的“蕃坊”组织。从清代康熙年间开始,这里的社会公益组织不断出现。康熙五十五年(1716年),由二十七家回民创办了“以思尼老人会”,会址设在怀圣寺内,他们集资买产收息,以充各家丧葬费用,实行经济互助,该会维持了半个世纪之久。至同治年间(1862—1875年),南胜清真寺又创办“回族老人长寿会”,将回族老人们的积蓄用于该地区老人的经济互助。民国初年,该寺又创办“回族济丧会”,继续开展老人间的互济互助,帮助丧葬和敬老爱老、纪念先人等活动,并开设安老所、寡妇房等机构。1925年该寺成立“回族慎终

会”，1934年更名“广州回族共益会”，仍然开展上述活动，参加该会的回族老人达千余人。

河南是我国回族聚居比较集中的省份。清康熙年间，淮阳地方成立过救济会、板布会、架子会等公益组织。救济会是由清真寺董事或教长出面向回民募捐或清真寺地亩收入款，用于救济贫困回民，帮助安排生活，从事生产；板布会是清真寺利用每年开斋节所收天课、清真寺地亩收入及临时乐捐等，购买木板、白布，以埋葬亡人；架子会是组织回民帮助回民丧家安埋亡人的公益社团，清真寺备用两套架子和若干塔布，回民不分贫贱富贵，亡人家属说明埋葬日期，即可组织好回民前往抬架子送葬，一路上有人换班抬送，埋葬后将架子送归寺内。

清同治年间，成都清真东寺乡老马久盛发起创办清善堂。马氏原为陕西人，因经商来川定居。他牵头邀请几家回族商人，凑集白银五百两作为基金，购置水田六十九亩，以田租作为天课，于每年斋月和年终腊月两次施散。对象为阿訇、海里凡、寺师傅和鳏寡孤独、老弱病残的回民。斋月一次发米票六百张，合米十八石；腊月一次发米票一千张，合米二十六石；余额分给帮工。清善堂的管理办法是：由出资者各家每年轮流负责，每年结算一次账目。民国初年，马久盛之子马菊坞做铜元生意亏本，私自将清善堂之田产典当于他人，被出资者发现，迫使其将自家私田卖掉，逐步赎回清善堂所属田产，交付江载之、铁贡三两家共管。到1939年时，因日本飞机轰炸四川，铁贡三被炸身亡，故由江载之独家管理。江氏管理后十分尽心，及时修复粮仓，购置用具，继续施散。清善堂的活动直到五十年代初土地改革时才结束，所有田产都分给了当地农民。清善堂是回族公益组织中历时久长、社会反应较大的社团。

清代湖南一些地方的回族公益组织在回民中有很好的口碑。桃江县鲇埠回族为度荒设立了积谷会，专建社仓，设仓长经管，由各家

捐集稻谷备荒。逢灾年,社仓为贫困户按人口酌发仓谷。管理制度严密,年终由各家集体核算。光绪六年(1880年),桃江县回族还建立了救婴会,主要保护女婴。由各家捐集稻谷置田作为基金,凡贫困户生女一人,发给稻谷一担二斗;一般户生女五人以上者,也同样发给,供父母用作日后出嫁之用;凡逃荒归来者生有女婴则酌量救济;对溺女婴者则重责。该会在保护女婴上曾起过良好作用。清末在湖南某些回族地区还成立过敬畏堂,以帮助回民中丧家挖墓、安葬、站者那则(为亡人向真主祈祷)。

在安徽寿县,光绪年间由寿县回族、九江镇总兵朱维生捐资创办庇寒所,对教内贫寒及老弱无依者周济衣食。1930年教长刘俊岑倡议续办。在定远成立过板布会,当地回民中90%以上是小商贩,生活贫困,遇有丧事,往往无力安葬,板布会组织捐款购买木板、白布四套,存于清真寺内供急需之用,用完再集资购置。安徽其他地区也有类似组织。民国年间,安徽寿县还成立过水龙会,购置云梯、抓钩、水枪等灭火器物,存于清真寺,遇火警则分给大家,奋力扑救。太和县也有回民救火会。

1929年陕西大旱,西安回教公会的冯瑞生会长四处奔走呼吁,得省政府救济粮款和华侨义赈救灾物资,成立陕西回教救灾会,在清真寺内开粥棚施粥,不分回汉,每日领粥人数多达四五百人;该会还组成速埋队,死者速葬,以免瘟疫传染。

南京的“金陵北城送诊所”是1914年由回族实业家陈经畲、蒋星阶、马义棠、哈少夫、杨叔平等筹款设立,初设时临时送诊施药,每年夏季义诊三个月。1930年改为常诊,设内、外、妇幼、痧痘各科和制药房,并增设南城分所。1950年停办。1939年南京回教总会创办南京回教总会送诊所,设于评事街生生堂药铺内。同年,镇江回教施诊所开设。1937年日本侵略者攻入南京时实施震惊世界的大屠杀,以王寿仁、张子惠阿匍为首的回族同胞,组成南京回教掩埋队,义务为亡

人冲洗、殡葬，共掩埋百余具尸体。抗战时期，浙江嘉兴成立了回教教养所，由女慈善家杨慧贞捐款，1947年扩充为院，更名嘉兴教养院，收容老弱妇孺。

五、近代回族社团的历史作用

近代回族社团是中国沦为半殖民地半封建社会后的产物。在当时错综复杂的历史背景下，广大回族同胞一方面与全国各族人民一样，面临着生死存亡的威胁；另一方面，清朝统治者和国民党政权推行民族压迫政策，回回民族的合法权利和宗教信仰权利都面临着失去的危险。因而，回族近代社团的基本任务是热爱祖国、热爱民族、改革宗教、互助互济。回族界的有识之士通过回族社团的建立和活动，基本上达到了上述目的，并使回族社团在近代历史上发挥了重要作用。

第一，近代回族社团组织、动员广大成员投入了资产阶级领导的民主革命和无产阶级领导的新民主主义革命，并积极参与了抗日斗争。

在辛亥革命时期，曾在日本建立留东清真教育会的一批回族资产阶级知识分子，以其爱国热忱和先进的救国思想，归国后积极投身辛亥革命，汉口的清真自治公益会、清和保安会，上海的清真商团，都在辛亥革命时参加了武装斗争。四川的回民帮会组织文孝阁、清圣宫等，以及清真保路同志会在保路运动中发挥了很大作用。成都的省垣清真保路同志协会在与清军激战中十多名回族人士牺牲，英烈可风。

许多回族先进分子参加了五四运动，天津马骏、郭隆真、刘清扬等都是觉悟社的创始人，他们都是站在斗争最前列的爱国青年。这一时期最为壮烈的当是济南救国十人团惨遭军阀马良镇压，马云亭、朱春焘、朱春祥牺牲。

“九一八”事变后,日本帝国主义加紧了对华侵略,中华民族与日本帝国主义之间的矛盾上升为中国社会最主要的矛盾。回族各种社团的活动都以抗日救国为主要内容,广泛开展宣传抗战、动员回族人民投身武装抗敌、揭露日本侵华罪行,甚至组织团体赴东南亚各伊斯兰国家进行抗日宣传活动。中国共产党领导下的抗日根据地各种回族团体的活动往往是与抗日武装回民支队联系在一起的。

解放战争时期,东北、北平、山东等地的回族组织在支援解放战争、维护社会治安、土地改革等活动中起了重要作用。

第二,增强了民族意识,维护了回民的合法权益。

民国以来,北洋军阀政权和国民党政权采取了“以回制回”的反动政策,不承认回族的客观存在,说什么回族是“宗教信仰不同的国民”,对回族实行政治上歧视和残酷镇压。他们扶持回族上层人物,利用他们压制广大回民,挑起回族内部的教派斗争,使之自相残杀。在这种政策的影响下,各地侮辱回民、侮辱伊斯兰教事件时有发生。

近代回族社团在组建过程中和建立后,多次用“回民”、“回族”字样命名社团名称,如中国回民公会、中国回族青年会、中国回民教育促进会等。他们也多次组织护教团等,反对侮族、侮教,甚至迫使政府下令查办有关当事人。许多社团提出为争取回民权利而参加政治活动,中国回族青年会还曾在报刊上公开抗议政府对回民参政的不平等待遇,甚至连白崇禧担任理事长的中国回教协会也指责“我国宪法条文中对回民(仅规定十名)选举权之规定,可谓相当苛刻”^①。总之,这些社团在争取和保护回族权益方面都做过一些工作。

第三,促进了回族文化教育事业的发展和中国穆斯林与国外穆斯林之间的友好往来。

^① 《一九四二年四月至一九四八年三月中国回教协会工作报告》,中国第二历史档案馆藏。

近代回族社团建立之始即为教育组织。有识之士认为,必须吸取各国先进的教育制度,结合本国具体情况,以兴办教育来振兴回族。他们通过教育社团,改革经堂教育,创办新式学校,派遣留学生,发放各种奖学金,努力普及回民教育。所以,近代回族教育社团建立后,中国回族教育状况大为改观。仅中国回教救国协会安徽分会,到1942年时已创办伊斯兰小学四十五处^①。有的社团还创办了幼稚园、女子学校、回民中学、师范学校。一些回族实业家也纷纷解囊,设立奖学金,如1931年马少园的“西园奖学金”,陈经畲的“秋潭助学金”,1939年杨叔平等的“乐泉助学金”等等。

近代回族社团也十分注重文化研究及文化普及事业。如开展伊斯兰学术研究,出版教义及学术著作,翻译《古兰经》及国外伊斯兰研究著作,创办期刊、报纸,兴办图书馆、武术馆等。冀鲁边区回教总会还创办了回民抗日出版社以及天方剧团、伊光剧团等。

为了加强与国外穆斯林之间的文化交流,中国回教俱进会云南支部、中国回教学会等多次派遣留学生到闻名世界的开罗艾资哈尔大学留学,学习阿拉伯文和伊斯兰文化,培养一代阿拉伯文、文学、史学专家。这些留学生也把中国传统文化传播到国外,如《论语》、《孙中山》等译成阿拉伯文后在国外发表。

第四,加强回族同胞之间的互助互济,增强民族凝聚力。

回族在历史上形成的赈济贫寒、互助互济的优良传统进一步得到弘扬。近代社会公益性质的社团,创办了许多济丧会、互助会、救灾会、孤儿院、施诊所、救火会等慈善机构,解决了回族同胞中的一些实际困难,对于增强回族的凝聚力有一定作用。有的社团在强调增强回族的民族意识和团结的同时,还强调“回汉亲睦”,促进回族与汉族的团结,热爱祖国,共同发展中华文化。

^① 《哈福贵报告》,《中国回教救国会会报》第4卷第4期,第23页。

第五,维护了宗教信仰的权利,开展了广泛的宗教改革。

近代回族宗教社团是在教内有识之士呼吁进行宗教改革的前提下纷纷建立的。这些改革的要求主要是:深入研究伊斯兰教教义,翻译出版国外阐发伊斯兰学说的著作;扩大伊斯兰教义宣传,使国内穆斯林回民增强宗教意识;改革经堂教育,逐渐以新式中学、小学代替;增建清真寺,……等等。在这些方面,近代回族宗教社团做了许多工作,如南京清真董事会将大批宗教书刊发给教友;中国回教俱进会成立清真学理译注社,译注了大量伊斯兰经典;上海清真董事会筹款创建了著名的小桃园清真寺;上海、北京还专门开展了对女穆斯林的宣讲教义的活动。一些著名的伊斯兰刊物也在这些社团主持下出版,如《穆光》、《穆友月刊》、《正道》、《伊斯兰》、《伊光》、《晨熹》、《月华》等等,在宣传宗教信仰自由、增长伊斯兰教知识、维护宗教信仰权利、增强穆斯林爱教爱国方面起了重要作用。

参 考 文 献

- 《隋书》、《旧唐书》、《新唐书》、《新五代史》、《宋史》、《辽史》、《元史》、《明史》、《清史稿》，中华书局点校本。
- 《资治通鉴》，中华书局标点本。
- 郑所南：《心史》，上虞罗氏心井庵钞本。
- 《元朝秘史》，“四部丛刊”三编本。
- 彭大雅撰、徐霆疏：《黑鞑事略》，“丛书集成”初编本。
- 《元统元年进士录》，浙江古籍出版社 1992 年版。
- 《国朝先正事略》，“四部备要”本。
- 杜佑：《通典》，“万有文库”本。
- 《唐会要》，“国学基本丛书”本。
- 《宋会要辑稿》，中华书局影印本。
- 《大元圣政国朝典章》（《元典章》），台北影印元刊本。
- 《通制条格》，浙江古籍出版社 1986 年版。
- 《明会典》，“国学基本丛书”本。
- 《大清会典事例》，武英殿刻本。
- 《明实录》，台北影印抄本。
- 《清实录》，伪满满日文化协会影印本。
- 段成式：《酉阳杂俎》，“丛书集成”初编本。
- 沈括：《梦溪笔谈》，上海古籍出版社 1987 年版。
- 岳珂：《程史》，中华书局 1981 年版。
- 叶梦得：《石林燕语》，中华书局 1984 年版。
- 刘祁：《归潜志》，中华书局 1984 年版。
- 周密：《癸辛杂识续集》，“津逮秘书”本。
- 陶宗仪：《南村辍耕录》，中华书局 1959 年版。

- 查继佐:《罪惟录》,中华书局 1981 年版。
- 马愈:《马氏日抄》,“丛书集成”初编本。
- 《南海甘蕉蒲氏家谱》,天津古籍出版社 1987 年版。
- 《泉州回族谱牒资料选编》(陈埭丁姓回族部分),油印本。
- 《郑和家世资料》,人民交通出版社 1985 年版。
- 《聚真堂马氏宗谱》,传抄本。
- 《伍氏族谱》,传抄本。
- 《滇系》,清光绪十三年云南通志局本。
- 《滇南碑传集》,开明书店本。
- 《碑传集补》,燕京大学 1923 年铅印本。
- 乐史:《太平寰宇记》,光绪金陵书局刻本。
- 《大明一统志》,明嘉靖三十八年刻本。
- 《正德大名府志》,天一阁藏明代方志选刊本。
- 乾隆《泉州府志》,清同治九年重刊本。
- 同治《上江两县志》,江苏古籍出版社 1991 年版。
- 《北京牛街志书·冈志》,北京出版社 1991 年版。
- 民国《大理县志稿》,台北成文出版社 1974 年影印本。
- 何乔远:《闽书》,“四库全书”本。
- 顾炎武:《天下郡国利病书》,“四部丛刊”三编本。
- 杜环:《经行记》,中华书局 1963 年版。
- 真人元开:《唐大和上东征传》,中华书局 1979 年版。
- 朱或:《萍洲可谈》,“守山阁丛书”本。
- 赵汝适:《诸蕃志》,中华书局 1956 年版。
- 马欢:《瀛涯胜览》,中华书局 1955 年版。
- 费信:《星槎胜览》,中华书局 1954 年版。
- 《郑和航海图》,中华书局 1961 年版。
- 陈侃:《使琉球录》,“丛书集成”初编本。
- 邱浚:《大学衍义补》,“四库全书”本。
- 王士点:《秘书监志》,浙江古籍出版社 1992 年版。
- 《四库全书总目》,中华书局影印本。
- 《居家必用事类全集》,北京图书馆古籍珍本丛刊本。

《回回药方》，北京图书馆藏明抄残本。

忽思慧：《饮膳正要》，“四部丛刊”续编本。

李时珍：《本草纲目》，人民卫生出版社校勘本。

钟嗣成等：《录鬼簿》（外四种），中华书局 1959 年版。

徐渭：《南词叙录》，辑入《曲苑》，1921 年海宁陈氏印本。

蒋一葵：《尧山堂曲纪》，辑入《新曲苑》，上海中华书局 1940 年版。

夏文彦：《图绘宝鉴》，北京中国书店 1983 年影印本。

邓椿：《画继》，“学津讨原”本。

卞永誉：《式古堂书画汇考》，“四库全书”本。

陈振孙：《直斋书录解題》，转引自桑原鹭藏：《蒲寿庚考》。

贍思：《河防通议》，“守山阁丛书”本。

《明译天文书》，“涵芬楼秘籍”本。

徐光启：《新法算书》，“四库全书”本。

罗懋登：《三宝太监西洋记通俗演义》，上海古籍书店 1985 年版。

耶律楚材：《湛然居士集》，中华书局 1986 年版。

蒲寿晟：《心泉学诗稿》，“四库全书”本。

王恽：《秋洞先生大全集》，“四部丛刊”初编本。

赵孟頫：《松雪斋文集》，“四部丛刊”初编本。

安熙：《默庵集》，“畿辅丛书”本。

吴师道：《吴礼部集》，清抄本。

朱德润：《存复斋集》，“四部丛刊”续编本。

萨都刺：《雁门集》，上海古籍出版社 1982 年版。

柳贯：《柳待制文集》，“四部丛刊”初编本。

吴海：《闻过斋集》，“嘉业堂丛书”本。

欧阳玄：《圭斋集》，“四部丛刊”初编本。

许有壬：《至正集》，清宣统三年刻本。

邓文原：《巴西文集》，中国社会科学院历史研究所藏传抄本。

苏天爵：《滋溪文稿》，“适园丛书”本。

王沂：《伊滨集》，“四库珍本”初集本。

王礼：《麟原文集》，“四库珍本”初集本。

张羽：《静居集》，“豫章丛书”本。

- 戴良:《九灵山房集》,“四部丛刊”初编本。
- 《丁鹤年诗辑注》,天津古籍出版社 1987 年版。
- 宋濂:《宋学士文集》,“四部丛刊”初编本。
- 海瑞:《海瑞集》,中华书局 1962 年版。
- 李贽:《焚书》、《续焚书》,中华书局 1963 年版。
- 李贽:《藏书》、《续藏书》,中华书局 1974 年版。
- 支大纶:《支华平先生文集》,明万历刻本。
- 丁炜:《问山诗集》,清咸丰四年重刻本。
- 沙琛:《点苍山人诗钞》,“云南丛书”初编本。
- 蒋湘南:《七经楼文钞》,清同治八年刻本。
- 蒋湘南:《春晖阁诗钞选》,清同治八年刻本。
- 丁自申:《三陵集》,晋江县文献委员会抄本。
- 马世焘:《枳香山房诗草》,马氏后裔传抄本。
- 哈锐:《哈锐集》,天津古籍出版社 1991 年版。
- 《全唐文》,上海古籍出版社 1990 年影印本。
- 《明经世文编》。
- 《元诗选》,中华书局排印本。
- 《清诗话》,上海古籍出版社 1978 年版。
- 《清画家诗史》,民国十九年刻本。
- 《滇南文略》、《滇南诗话》,“云南丛书”初编本。
- 《文苑英华》,上海古籍出版社 1983 年影印本。
- 马坚译:《古兰经》,中国社会科学出版社 1981 年版。
- 王岱舆:《正教真诠》、《清真大学》、《希真正答》,宁夏人民出版社 1987 年版。
- 刘智:《天方性理》,中华书局 1928 年铅印本。
- 刘智:《天文典礼》,天津古籍出版社 1988 年版。
- 马注:《清真指南》,宁夏人民出版社 1988 年版。
- 赵灿:《经学系传谱》,青海人民出版社 1989 年版。
- 《醒回篇》,兰州大学出版社 1988 年版。
- 陈垣:《元西域人华化考》,“励耘书屋”丛刻本。
- 《泉州伊斯兰教石刻》,宁夏人民出版社、福建人民出版社 1984 年版。
- 范长江:《中国的西北角》,天津大公报出版部 1937 年版。

- 白寿彝:《中国伊斯兰教存稿》,宁夏人民出版社 1983 年版。
- 杨志玖:《元史三论》,人民出版社 1983 年版。
- 《木斧诗选》,宁夏人民出版社 1986 年版。
- 《马宗融专集》,宁夏人民出版社 1992 年版。
- 张迎胜、丁生俊主编:《回族古代文学史》,宁夏人民出版社 1988 年版。
- 杨继国、何克俭编:《当代回族文学史》(上编),宁夏人民出版社 1994 年版。
- 李树江编:《回族民间文学史纲》,宁夏人民出版社 1989 年版。
- 李树江主编:《回族民间故事集》,宁夏人民出版社 1988 年版。
- 李树江主编:《回族民间叙事诗集》,宁夏人民出版社 1988 年版。
- 张亚雄:《花儿集》,中国文联出版公司 1986 年版。
- 宁夏文联筹备组编:《回族歌谣》,宁夏人民出版社 1959 年版。
- 杨荫浏:《中国古代音乐史稿》,人民音乐出版社 1981 年版。
- 董锡玖:《中国舞蹈史》,文化艺术出版社 1984 年版。
- 中央民族学院少数民族文学艺术研究所编:《中国少数民族乐器志》,北京新世纪出版社 1986 年版。
- 林松、和龔:《回回历史与伊斯兰文化》,今日中国出版社 1992 年版。
- 李兴华、冯今源编:《中国伊斯兰史参考资料选编》,宁夏人民出版社 1985 年版。
- 宁夏政协文史委员会编:《宁夏回族与伊斯兰教》,宁夏人民出版社 1987 年版。
- 兰州政协文史委员会编:《兰州回族与伊斯兰教》,兰州文史资料选辑。
- 宁夏等六省市政协文史委员会编:《西北回族与伊斯兰教》,宁夏人民出版社 1993 年版。
- 青海省宗教局编:《中国伊斯兰教研究》,青海人民出版社 1987 年版。
- 马通:《中国伊斯兰教派与门宦制度史略》,宁夏人民出版社 1983 年版。
- 马通:《中国伊斯兰教派门宦溯源》,宁夏人民出版社 1986 年版。
- 中元秀等编:《广州伊斯兰古迹研究》,宁夏人民出版社 1989 年版。
- 姜樾、董小俊编:《海南伊斯兰文化》,中山大学出版社 1992 年版。
- 韦培春主编:《伊斯兰教在扬州》,南京大学出版社 1991 年版。
- 冯今源:《中国的伊斯兰教》,宁夏人民出版社 1991 年版。
- 王怀德、郭宝华:《伊斯兰教史》,宁夏人民出版社 1992 年版。
- 答振益:《湖北回族》,中央民族学院出版社 1993 年版。
- 山东省民委编:《中国回族教育史论集》,山东大学出版社 1991 年版。

中国体育博物馆、国家体委文史委员会编：《中华民族传统体育志》，广西民族出版社 1990 年版。

《钱宝琮科学史论文选集》，中国科学出版社 1983 年版。

马石奎口述：《中国清真菜谱》，民族出版社 1982 年版。

南来顺饭庄编：《北京清真菜点集锦》，北京科学技术出版社 1985 年版。

杨国桐、马立燕编：《清真菜谱》，金盾出版社 1991 年版。

拉施特：《史集》第二卷，中译本，商务印书馆 1985 年版。

冯承钧译：《马可·波罗行纪》，商务印书馆 1948 年版。

陈开俊等译：《马可·波罗游记》，福建科技出版社 1981 年版。

马金鹏译：《伊本·白图泰游记》，宁夏人民出版社 1985 年版。

道森编、吕浦译：《出使蒙古记》，中国社会科学出版社 1983 年版。

桑原鹭藏原著、何健民译编：《隋唐时代西域人华化考》，中华书局 1939 年版。

桑原鹭藏原著、陈裕善译注：《蒲寿庚考》，中华书局 1954 年版。