

泉州文史



泉州文史

9

泉州市泉州历史研究会
泉州市文物管理委员会

一九八六年十二月



本期编辑

王连茂 郑焕章 曾 栋

廖渊泉 黄天柱 林国强

泉州文史

第九期

编辑者 《泉州文史》编辑部
(福建省泉州市开元寺内)

出版者 泉州市泉州历史研究会
泉州市文物管理委员会

印刷者 泉州晚报印刷厂

闽出管刊字第〇三一号(内)

泉州开元寺的
五代石经幢



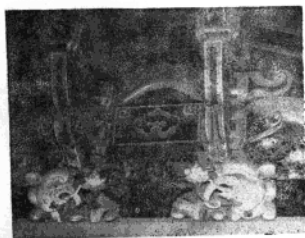
◀ ① 幢身的经文。

▼ ② 四飞仙宝盖石。



▼ ③ 飞仙的造型。





烟台福建会馆 的建筑雕刻



泉州文史

文物考古

- 初论泉州“圣墓”的建造年代兼及传说的真实性问题.....杨鸿勳(1)
- 梵文石刻在泉州.....张保胜(10)
- 泉州少林史迹阐微.....陈泗东(15)
- 烟台的福建会馆.....沈继生(26)
- 泉州开元寺发现五代石经幢等重要文物.....林宗鸿(29)
- 魏山明代石刻考察记.....蔡景煌(33)
- 泉州市文物普查札记(续).....吴志谦(37)

戏剧史

- “梨园”与“梨园戏”析论.....吴捷秋(40)

海交史讨论

- 宋代泉州港的崛起与港口变迁.....傅宗文(67)
- 随从郑和下西洋的福建人员考.....庄景辉(78)

茶叶史

- 乌龙茶早期产销情况及其演变.....倪郑重(87)

历史人物

- 试论陈庆镛.....廖渊泉 黄天柱 蔡长溪(106)
- 艰难困苦,玉汝于成.....郑山玉(114)

泉人著作研究

- 叶颙雁、吴鲁记八国联军暴行的诗文.....陈益明(118)

宗 教 史 资 料

- 关于西班牙奥斯定会士首次泉州之行……………杨钦章(128)

读 书 笔 记

- 读书偶得三则……………李玉昆(139)

文 史 简 讯

- 题《闽台关系族谱资料选编》……………朱新夏(143)
 “泉州与台湾关系史学术讨论会”综述……………廖渊泉(145)
 《中国古代社会经济史资料》第一辑问世……………(149)
 文史简讯……………郑焕章(167)

译 文

最近在文莱发现的一块公元1264年的

- 中文墓碑的初步报告……………傅吾康 陈铨凡 著 温广益 译(150)
 《张瑞图的书法》序言……………〔日〕广津云仙 著 洪惠镇 译(155)
 唐宋时期泉州港对于当地农业转为
 商业化的影响……………〔美〕宾夕法尼亚大学 克拉克 著 吴力平 译(159)

图 版

初论泉州“圣墓”的建造年代 兼及传说的真实性问题

杨 鸿 勳

关于泉州“圣墓”的真实性问题，近半个多世纪以来，一直成为历史学家和伊斯兰教研究学者们聚讼莫解的难题。这主要是由于只靠不足的文献材料，论者全凭推理揣度，故难以圆说。看来，这个问题仅凭文献材料是不易解决的。其实，“圣墓”的真伪，系乎“圣墓”的建造年代。如果“圣墓”断代有据，则墓主是否传说之先贤自明。现在，幸而“圣墓”尚存有早年的柱廊建筑，它不失为一本“石头的书”，可以向人们揭示某些往事。本文主要即从建筑史学角度，试就“圣墓”的断代问题发表一点意见，同时对所葬二位穆罕默德门徒的传说，谈点看法。

位于泉州城东仁风门外灵山上的“圣墓”，其布局按明嘉靖四十至四十四年（公元1561~1565年）泉州代同知周道光的记载是：“入门，径路甚湫隘。登其堂，境界觉别，陟其巅中，有甃封者三（按：当时有三墓，除传说之‘三贤’、‘四贤’墓外，其旁还葬有追慕先贤的中国穆斯林许氏^①），即圣墓也。墓之前，右有小阁，为礼拜所；左有疏轩，可憩，面西而南户，可以远眺。”^②原来坟墓自成一个陵园环境，所谓“入门”，盖即入陵园之门。这是明代的情况，在此之前的情况如何，仅有墓廊中央遗存的元至治二年（公元1322年）阿拉伯文碑略称：“穆斯林集体重修了这座吉祥的坟墓……”，具体设置未详。此碑记曰“重修”，从现存墓廊来看，石构件多有安装不当之处，间距、标高等误

① 明崇祯二年（公元1629年）成书的《闽书抄·方外志》：“回回主教沙渴偕、我高仕者，默德那人，其师曰吗喊叭德〔《一统志》作‘谟罕焉德’〕。……唐武德中，遣徒四撒撒叭〔犹华育‘大贤人’〕来朝京师，有旨留教中国。而沙渴偕、我高仕两人者教泉州〔其一贤教广州，二贤教扬州〕。……此两人住泉，自营兆郡东郊灵山。后化去，其徒葬之。傍穴，高弟世许吧吧者附焉。”

② 清乾隆《泉州府志》卷六“山川·灵山”。

差也大，并有简陋的后补构件，显然是经过重新装配的，可以证明确系重修过，而且是倒塌后重新上架安装的大修。从大部份原有构件的曲线、纹饰刻制较工整的情况推测，初建时整座墓廊间架体形也应较为工整，而后来大修的工程质量却是很差的。元代既是“重修”，可知初建在此之前，也许年代相当久远了，以致石造的建筑也毁圮而需要重新修建，如果元代这些阿拉伯穆斯林的重修并非初次，则该墓建造的年代就更为久远。暂时不妨笼统地说它在元代以前吧。那么，元以前初建此墓时，形制又当如何呢？现在未见记载，不得而知。

“圣墓”自元至治二年重修后，又经多次重修。据碑文记载，知道还有清康熙三年（公元1664年）福建汀、邵、延等处总兵官陈有功，陆路提标左协中军游府陈美，乾隆十六年（公元1751年）夏必第，乾隆四十八年（公元1783年）孝廉郭拔萃，嘉庆二十三年（公元1818年）署福建全省陆路提督军门、漳州总镇马建纪，同治十年（公元1871年）钦命提督福建全省陆路军务执勇巴图鲁江长贵等几次重修。历次重修中，仅嘉庆重修碑记中提到“再建墓亭，愿匾额于其上”的话，其余均未涉及坟墓建筑的具体情况。现在两个并列的石构墓盖相当完好，可证长期以来确实有墓亭保护。清嘉庆再建的墓亭现已无存。据张星烺先生1928年发表的著文描述：“墓上有亭，亭已坍塌。”^①张玉光先生1937年发表的著文描述：“墓上建有风亭一座，檐下环刻阿拉伯文以记其事，因年久失修，已化为尘埃，甚可惜也。察其所存者，仅四条石柱而已，然仍就原地而立，斯可考证。”^②他们所见到的，当即此亭。目前的石构墓亭，是1962年新建的（插图页1）；最近又整修了墓前石栏、墓道。尽管这座陵园初建时的情况不明，但是显而易见，现存的两座石刻墓盖及石构墓廊是早年所建的，尤其是墓廊，应是初建时的遗构。这里，仅就墓廊形制试作断代考察。

“圣墓”的两座墓葬位于灵山（实际是清源山余脉的一岗阜）的南坡，在坡上开辟出一块平地并列安置二墓。这样，墓地周围即形成一个北面高、东西两侧逐渐低下的环形陡壁；依陡壁，用块石砌筑了挡土墙，墙高出坡地，也兼挡雨水下泄。这种坟墓形制，普遍流行于福建、台湾及广东的部分地区。这种做法始于何时，目前还不清楚。至于此处“圣墓”，依挡土墙修建了石构的环形墓廊，则是少见的。

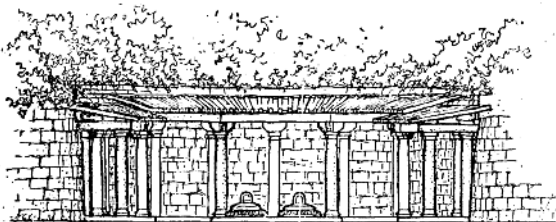
墓廊平面呈马蹄形，东、北、西三面环绕二墓。廊为石造，采取仿传统木构形式。从前檐柱看，共十柱九间，左右对称；从体形看，中部三间屋盖略高起，形成主体，左右为从体，所以墓廊实际上是象征性的中央厅堂三间及左右廊庑各三间。这座墓廊与二墓盖之阿拉伯风格迥异（插图页2），完全是中国式的。

中央“厅堂”的当心间加大，面阔264厘米，东次间185厘米，西次间196厘米（次间面阔应相等，此处有11厘米的误差，应是重修时造成的）。后檐柱贴近挡土墙设立，三间“厅堂”及其左右相邻两间廊庑的后檐柱每间中央增设一柱，以减小横楣跨距，便于用短

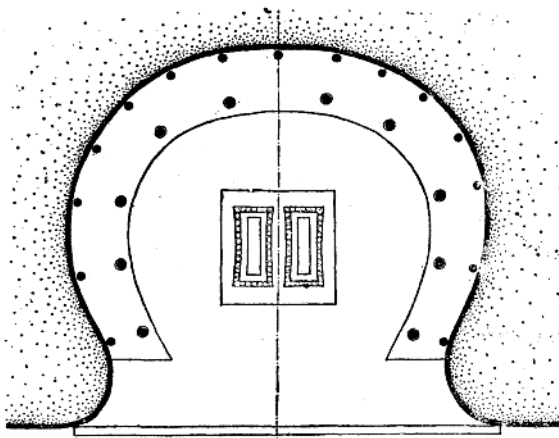
① 张星烺：《泉州访古记》，《史学与地学》1928年第4期。

② 张玉光：《回教入华与泉州回教概况》，《月华》1937年第9卷第1期。

图一



“圣墓”立面图



“圣墓”俯视图

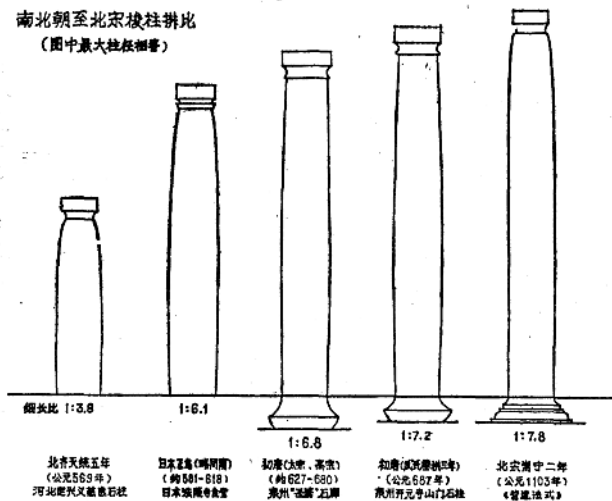
而直的横楣趋就建筑体形的弧线转折。这样后檐柱则比前檐柱增加了五柱，即为十五柱。后檐柱与前檐柱的柱径略等，一般为23~25厘米，但柱式不同——前檐为梭柱，有额，后檐为直柱，无额。柱式问题，正是我们考察的关键所在。（图一）

梭柱为南北朝至初唐所流行的柱式，大约自盛唐以后渐少使用。根据山西五台山现存唐建中三年（公元782年）所建南禅寺佛殿和大中十一年（公元857年）所建佛光寺大殿推知，中、晚唐一般作只杀柱头的梭柱或作直柱，现存五代遗构，更是未见上下卷杀的梭柱。北宋《营造法式》所记梭柱，实际上也是仅在柱身三分的“上一分”（上部三分之一）卷杀的做法，“其柱身下一分杀，令径围与中一分同”^①，亦即下一分径围不减。该

① 北宋·李诫《营造法式》卷第五“大木作制度·二”。

书卷第三十“大木作制度图样·上”虽绘有上下卷杀的梭柱，但示焉不详，也无法式说明，看来可能因为当时一般已不采用，只是存古为照罢了。此处基廊梭柱，虽经风化，仍明晰可辨古老的上下卷杀形制（插页图3、图4）。实测数据，今取其二柱为例：一柱上径围为72.5厘米（直径23.07厘米），中径围为78.5厘米（直径24.98厘米），下径围为74厘米（直径23.55厘米）；另一柱上径围69.5厘米（直径22.12厘米），中径围74.5厘米（直径23.71厘米），下径围72厘米（直径22.91厘米），可见其上下卷杀是相当明显的。这些前檐柱所受长久岁月的风雨剥蚀，应是柱身中、下段较诸上段为甚，可以设想当年制作伊始，柱身的梭形曲线还要更加饱满。从南北朝晚期至北宋，已知不同时代的梭柱发展系列中，可以发现梭柱的细长比和卷杀程度都有逐渐变小的趋势。如果将“圣墓”廊柱与这一发展系列排比（图二），其形制与泉州开元寺山门石造梭柱相近。开元寺山门曾经明

图二
南北朝至北宋梭柱排比
(图中最大柱径相若)



崇祯时大修，但石柱为唐武则天垂拱三年（公元687年）该寺创建时的遗物（插页图5）。这样看来，“圣墓”石廊有可能是初唐遗物。这里的问题是，远在东南沿海的泉州，古代当地即使大式建筑的做法，会不会也比中原地区保守呢？换言之，即会不会这些采取初唐形制的梭柱，其实际制作年代却是较晚呢？譬如晚至宋、元。为此，笔者对泉州地区的若干大式古建筑进行了调查。结果表明，此地大式建筑发展并不落后，尽管它保持地方的传统风格或个别部分存有古制，但建筑形制的流变，总的来说，与黄河、长江两流域略相同步。仅就柱式来说，如前所述，黄河、长江两流域的广大地区，自北宋以后，寺院殿、塔之类用柱，逐渐由柱头卷杀演变为不作卷杀的直柱。泉州遗存至今的北宋建筑无几，崇福寺

有北宋建造的仿木构石塔一座，提供了比较材料。但石塔倚柱为瓜线柱，情况略有不同。然而仍可看出柱头有卷杀，下部柱身则无卷杀，仅柱脚与地袱相接处有些微内嵌以作为瓜线的结束。开元寺现存二石塔亦仿木构，西塔建于南宋绍定元年（公元1228年），嘉熙元年（公元1237年）竣工；东塔建于嘉熙二年（公元1238年），淳祐十一年（公元1251年）竣工。此二塔倚柱皆作直柱（插页图6、图7）。由此可知，宋时泉州工匠并不保守旧制，而是能够采取时兴式样。泉州清源山元代建造的弥陀岩石室，亦有仿木构的倚柱。其直柱的式样与中原无异，绝无宋式梭柱痕迹（插页图8）。这进一步证明泉州地区不同时代的大式建筑，至少在柱式上，都无墨守旧制的做法。因此可以判断，泉州“圣墓”石廊应为初唐时期所创建。

“圣墓”石廊的其它构件也都古朴，纹饰、做法也可与这一断代相符。如栌斗与柱比例远较宋式为大；石构的简易叠梁，用栌斗垫高，中部三间“厅堂”皆在柱头栌斗上置石枅（替木），以承托横楣（插页图9）；两侧廊庑柱头，为降低标高，改用栌斗与石枅结合的构件，即在栌斗两侧（角柱为一侧）伸出刻作卷草纹样的爵头状物（插页图10、图11），以加大承托面。栌、枅置叠以承梁、枋的做法，东汉已有，它比栌、栿组合简易，故后来以石材仿木构时常采用。又如，柱础在地幔下，柱础形式与开元寺山门相同，为正反面所组成，显然为宋《营造法式》所记木椽的祖型。泉州“圣墓”这种古老柱础（亦系石造仿木构），在福建、广东、江西等地区晚期仍有沿用，民居多为木椽。柱与础之间用质（金属的书作“𦉑”，木制的书作“𦉑”，石制的书作“𦉑”）的古老制度，在南方由于潮湿的关系，一直沿用下来。就形式而论，“圣墓”所见为现存较古老的一种。

二

泉州是伊斯兰教传入中国最早的地区之一。当地穆斯林古老相传，灵山“圣墓”所葬为穆罕默德当时门徒二人——中国尊之为“三贤”与“四贤”。这一传说见诸记载，最早为明崇祯二年（公元1629年）刻印的何乔远所著《闽书》。该书卷七“方域·灵山”记曰：“自郡东南，折而东，遶湖岗南行为灵山。有默德那国二人葬焉，回回之祖也。回回家言：‘默德那国有吗喊叭德圣人，生隋开皇元年。圣真显美，其国王聘之，御位二十年。降示经典，好善恶恶，奉天传教。日不晒曝，雨不湿衣；入火不死，入水不溺；呼树而至，法回而行。门徒有大贤四人，唐武德中来朝，遂传教中国：一贤传教广州，二贤传教扬州，三贤、四贤传教泉州，卒葬此山。’然则二人唐时人也。二人自葬是山，夜光显发，人异而灵之，名曰‘圣墓’，曰‘西方圣人之墓’也。”同时，崇祯二年抄本《闽书抄》还记有：“回回主教沙渴储、我高仕者，默德那人，其师曰吗喊叭德〔《一统志》作‘漠罕哥德’〕。生而神灵，入火不蒸，入水不濡，呼树而至，法回而行，盖至人也。国王聘之，禅以位，妻以女。降示经典〔天经天人所授，三十藏分皆百一十四部〕，奉天传教者四十余年〔师生隋开皇元年，在世六十有五载〕。唐武德中，遣徒四撒霞叭〔犹华言‘大贤人’〕来朝京师，有旨留教中国。而沙渴储、我高仕两人者教泉州〔其一贤教广州，二贤教扬州〕。其教崇奉西天，不设象〔以万物本乎天，天一理无可象〕，向西礼拜，净心诵

经，用香花，去楮烛，曰：‘吾以自然天香享帝也’。开引善类，重杀生〔非同类杀，弗食；不食唯豕、犬肉〕，要归于敬天严上。以故，世祖悦其说，敕所在建礼拜寺奉之。此两人住泉，自营兆郡东郊灵山。后化去，其徒葬之。傍穴，高弟世许吧吧者附焉。夜光显发，人异而灵之，曰：‘圣墓’〔西方圣人墓也〕。水旱疾疫，应禱如响。”

以上是泉州穆斯林关于“三贤”、“四贤”传说的记载。实际上关于“圣墓”，还有更早的记载，即元至治二年（公元1322年）重修这座坟墓的阿拉伯文碑记。其译文如下：

“穆斯林集体重修了这座吉祥的坟墓，此举为赢得尊贵的真主的喜悦和丰盛的报酬，并祈求真主的怜悯和祝福，愿真主护佑他们。此二亡者在法厄福尔时代来到这个国度，据传为有大德行者，因而死后由尘世抵达永世。人们因虔信他俩能赐福，一旦遭遇艰难，进退维谷，即前来瞻礼，默祷二者的庇佑，俱获益平安回返。此纪念碑写于722年〔伊斯兰历〕斋月〔公元1322年9月，元至治二年壬戌〕。①”从碑文来看，这些修墓的阿拉伯穆斯林似乎并非很久以前定居泉州的阿拉伯人后裔，倒是元代舶来未久的侨民或商旅，因之叙述传闻简略而客观。谈及二墓主，仅说是“法厄福尔”（“天子”的阿拉伯语音译）时代来到中国，大概这被认为足以表明是中国古老的年代了，因为西方称当时（元代）中国的君主为“汗”，说二墓主为有“大德行者”，即汉语之“贤人”，所以碑文虽简略，但与前述传说是一致的。按穆斯林习俗，唯崇拜无形之真主，除真主及先知亦即圣人见诸典籍，一般贤人鲜见经传，其业绩唯有口碑，而且忽略姓氏，或有后人记载，也是传闻的笔录而已。现在，关于早年来中国传教的“大贤四人”无当时记录可考，然而穆斯林之间的传颂，一般来说则是严肃认真的，只是由于年代久长，某些细节或有失真之处在所难免，不过大体而言，与事实相去不会太远。今存“圣墓”石廊约为初唐遗物，而关于墓主“三贤”、“四贤”的传闻，也说是“唐武德中来朝”，这样即使两位阿拉伯传教士青年时来，在中国生活五、六十年，卒葬时也不不过在初唐晚期，墓廊断代与传说时代互相符合，应该说是表明了传说的可靠性。

鉴于一些学者曾提出不少否定的见解，那么就让我们分析一下实际的可靠性吧。

被穆斯林尊为先知的圣人穆罕默德，于公元610年（隋大业六年）开始在麦加传教②，于公元622年（唐武德五年）被迫撤离麦加，迁往雅布利特建立伊斯兰国③。公元622年，即唐武德五年，这一年特别值得注意。《天方谈判文》记载：“伊斯兰教的开山祖师叫苏哈巴……在唐武德五年到中国广东传教。”其实“苏哈巴”（或译“撒霞叭”）并非姓

① 福建省泉州海外交通史博物馆编《泉州伊斯兰教石刻》，第55页，宁夏人民出版社、福建人民出版社，1984年，福州。

② 《海交史研究》1980年第2期载黄秋润：《浅谈伊斯兰教传入泉州》，文中据马天英《回教传入中国历史》（载《星洲日报》1962年6月15日）“先知穆罕默德在麦加传教第七年的时候（即隋大业十二年，公元616年）……”推出。

③ 有人以公元622年在雅布利特建立伊斯兰国时为创教之始，显然是不合史实的，没有此前在麦加多年的创教活动，就不可能有伊斯兰国之建立。

氏，它是阿拉伯语“同伴”、“友人”的音译，起初用以称呼穆罕默德当时的追随者，后来成为有德行的穆斯林的尊称。这里的苏哈巴，盖即《闽书》所记“唐武德中来朝”的“大贤四人”中之“一贤”，大约也就是广州流花桥畔花岗先贤墓中所葬之阿布·宛葛斯。按照这个说法，则“三贤”、“四贤”到泉州的时间也应为武德五年。武德五年还是伊斯兰教创始初期，穆罕默德及其门徒经过在麦加十二年创教的坚苦斗争，终于被迫撤离麦加的时刻。在麦加创教时期，即有穆斯林因遭受迫害而逃往异乡，马天英《回教传入中国历史》所记：“先知穆罕默德在麦加传教第七年的时候（即隋大业十二年，公元616年）有一百零一个回教男女因受迫害逃到非洲阿比西尼亚避难……”^①，就是一例。可以推知武德五年大撤退时，必定会有教徒转移到更远的地方，例如来到中国。宗教总是希望把它认为的真理广泛地传布于人间，在其策源地发展受阻时，就迫使它更急于向外寻求出路。这就是说，从当时历史情况看，“三贤”、“四贤”于“唐武德中”（或具体说“唐武德五年”）到中国泉州，是很有可能的。在伊斯兰教初创的艰难岁月，“大贤四人”之来华，就一般常理来说，或有流亡避难的性质。但就宗教集团而言，我们宁肯相信《闽书》和《闽书抄》等所记，是受穆罕默德派遣到中国求知和传教的。今天伊斯兰教遍及全球，已发展为世界三大宗教的第二位，这与穆罕默德之在困境中犹勉勵门徒不远万里去求知与传教的远见卓识和开拓精神是分不开的。

如果对上述分析还有疑问，我们还可以举出更为有力的依据，即穆罕默德当年对门徒所作的一项指示——“学问虽远在中国，亦当求之。”此则“圣训”为世界穆斯林所熟知，不但中国穆斯林广为传颂，外国穆斯林朋友也总是爱用“穆圣”的这句名言来同我们畅叙情谊的。例如1966年原东巴基斯坦省总督穆诺尔姆汗率代表团前来参加中国国庆盛典时，就是用这句话题赠北京东四牌楼清真寺留作为友好纪念的。题词上方用英文书写：“神圣的先知穆罕默德于1400年前说过”；下面分别用阿拉伯文和汉文书写：“要获得知识，就必须前往中国。”毋庸置疑，对于宗教领袖的指示，基于虔诚的信仰，门徒应不惜代价勇往直前地去执行。仅凭这一点，即可判断当年穆罕默德的门徒，必有人不畏艰辛地来到中国。实际上确有这方面的记载，有人已列举了威尔斯《世界史纲》的记载：“在景教徒至（唐）太宗朝廷之前五年，有一群更可注意的使者来，是即六二八年之一群阿拉伯人是也。彼等由阿拉伯间麦地那之扬布埠乘商船，越海至广东。此等阿人，乃穆罕默德所遣；至其致太宗之书翰，大概亦与其在同一年致拜占庭之皇帝希拉克利及忒息丰之喀瓦的者相同。惟太宗既未尝为希拉克利之置之不理，亦未尝为喀瓦的之侮辱来使，彼皆待之以礼；对于其神学之见解，颇加赞许，并助之建清真寺于广东，以备阿拉伯商人之用，至今犹存，盖世界最古之清真寺之一也。”同时还列举了王静斋阿訇曾在《我之回教源流考》中引用埃及图书馆藏阿拉伯文百科全书中的一则记载：“当穆圣自默克迁居麦地那后，众贤者之中有一名兰哈布者（咄尔赦之子）往赴中国。于备尝辛苦后，抵达中国。……六百二十八年，见唐□□（切音不明），破蒙优遇。兰君享寿极长，歿后华人为之立碑，记其功德以

① 《星州日报》1962年6月15日。

垂永久。”① 这二段引文中之“六二八年”及“六百二十八年”，同为公历纪年，即唐贞观二年，可知后一段引文中的“唐□□”应为“唐太宗”。此外，《广州府志》还记载：“西域回教默德那国王默罕穆德，遣其母舅苏哈白赛来中土，建光塔及怀圣寺。寺、塔告成，寻歿，遂葬于此。”并说：“回回坟，在广州城北门外，建于贞观三年……”《广州府志》、《广东通志》都提及建怀圣寺事，但与《天方谈判文》所记“唐武德五年”来华的“苏哈巴”（穆圣追随者）——广州先贤墓中所葬之“一贤”阿布·宛葛思无关。可知穆罕默德在世时——初唐时期，曾多次派人到中国来，而唐初高祖武德年间来华的“大贤四人”是最早的一批。

至于初唐时期是否存在“大贤四人”来华的途径，海外交通史早已阐明了海上通路的存在。广州早在秦、汉时代便有海外贸易，《汉书·地理志》记载了自徐闻、合浦至印度、斯里兰卡等地的贸易航线。据《宋书》记载，三国至南北朝期间，中国东南沿海港口与印度洋西部港口之间更是“舟舶继路，商使交属。”② 阿拉伯学者麻素提（Al-Mas'udi）在其著作《黄金牧地》中也记述了公元五、六世纪时，中国船舶经常停靠幼发拉底河的西拉甫港和波斯湾诸港，那里的海船也经常航行到中国③。尽管英国学者豪软尼（G.F. Hourani）认为麻素提关于公元五、六世纪有中国商船驶入波斯湾的记述不确，④ 其结论是否定五、六世纪甚至晚至初唐时期中国海船曾到达波斯湾，这是否符合史实姑且不论，但仅就他所列举的义净《佛国记》等材料，至少可以说明当时波斯湾与中国东南沿海是通航的。已有推测，泉州港大约就在此时开辟了远洋航线。至于《旧唐书》、《新唐书》、《册府元龟》所记：永徽二年（公元651年）大食王始遣使朝贡⑤，则是指两国政府间外交关系的开始，这恰可表明必然已有多年民间贸易往来的基础。不言而喻，唐初武德年间自然已有商旅往来，陆路交通自不待言，此时海上交通已渐发达，也自然不乏泛海而来的人。

初唐伊斯兰教舶来之说，现已由遗迹、遗物基本得到佐证：在广州有现存怀圣寺光塔；在扬州有1980年唐墓出土之饰有阿拉伯文图案的釉彩壶⑥；泉州则有“圣墓”石廓遗存。所以“大贤四人”于初唐武德年间（或具体指武德五年）来华，“一贤”到广州，“二贤”到扬州，“三贤”、“四贤”到泉州（称“泉州”，是后世传说的话，武德年间

① 马通，《香料之道上的伊斯兰史迹》，《海交史研究》第六期，1984年。

② 《宋书·蛮夷传》：“……若夫大、秦、天竺，迥出西陲，二汉衔役，特艰斯路。而商所资或出交部，汎海渡波，因风远至。又重峻参差，民众非一，殊名诡号，种别类殊，山琛水宝，由兹自出。通犀、翠羽之珍，蛇珠、火布之异，千名万品，并世主之所虚心。故舟舶继路，商使交属。”

③ 麻素提原文载：Murūj al-Dhahab, vol. I, p. 216；张星烺：《中西交通史料汇编》第二册221页引用了麻素提这个说法。

④ George Fadlo Hourani, ARAB SEAFARING in The Indian Ocean in Ancient and Early Medieval Times.

⑤ 《旧唐书》卷四。

⑥ 朱江，《伊斯兰教文化东渐扬州始末》，载《伊斯兰教在中国》。

此地不称“泉州”，这并无妨碍），是完全可信的。持否定意见者指出，《闽书抄》所记穆罕默德“生隋开皇元年”即公元581年，与实际生年570年不符。我以为，古老传说中出现十一年的误差并不足以抹煞传说的可信性，更何况在古代伊斯兰历与中国纪年的换算精确颇不容易。陈垣先生于1927年曾指出：“回历以三百五十四日或三百五十五日为一月，并无闰月。若以中历与之对算，则每经三十年即差一年，百年即差三年，一千年应差三十年矣。故摩诃末（按：即穆罕默德）之生卒以及创教年代与乎回教在中国情形，若照中历计算，则无不错。然中国人言回教者，对此多不注意。”①宋人所著《癸辛杂识》，元人所著《长春西游记》，清人所著《西域闻见录》、《人海记》、《水道记》、《西陲要略》、《回疆通志》，近人所著《新疆礼俗志》等均涉及伊斯兰历法问题，而且都有错误。学人著作尚且如此，父老口语传说有误就更不足为奇了。

综上所述，我们的推论结果是：泉州灵山“圣墓”应即穆罕默德当年的门徒、被中国尊称“三贤”、“四贤”的陵墓。

泉州系唐代以来被誉为“海上丝绸之路”的重要港口，古代国际交往频繁，至今犹存各种宗教史迹，有人称之为“古代神学文化的宝库”并不为过。特别是早期伊斯兰教史迹，愈来愈为国内外伊斯兰史学界和广大穆斯林所瞩目。尤其“圣墓”——按伊斯兰教义，应正名作“先贤墓”——在伊斯兰世界中，被认为是除了麦地那城里的先知穆罕默德圣墓和纳杰夫城的阿里圣墓外，现存最古最完好的第三大圣迹。现在幸存墓廊提供了实证，如果因此而使这一重要史迹得以肯定，必将迎来泉州这一历史文化名城的复兴。

在笔者进行“圣墓”断代考察中，得到泉州市领导和有关同志的热情支持与帮助，谨志谢忱！

本文作者杨鸿勋，中国社会科学院考古研究所研究员。

①据白寿彝：《中国伊斯兰史存稿》346页“附录”所记，陈垣于1927年3月在北京大学研究所国学门演讲，题为《回教进中国的源流》。同年9月，冯元君所记录的演讲稿在《北京大学研究所国学门月刊》发表。

梵文石刻在泉州

张保胜

一九八四年二月，正值泉州元宵之际，我有幸参加了在泉州召开的中外科技文化交流史学术讨论会暨中国海外交通史研究会，此间，与会代表游览了泉州这一中国文化荟萃的历史名城，偶然在这名扬四海的艺术宝库中发现了梵文石刻，这对于我这个梵文工作者来说，不能不是一件快事。这些梵文字分别镌刻于开元寺西塔、洛阳桥南端的佛塔和北端的金刚宝座上。这些镌刻均为兰查（Lanja或Ranjana）体梵文。开元寺西塔上的梵文字为六

字真言（见左图）^①。洛阳桥南端西侧佛塔上的梵字临摹稿已失，眼下已无从考证。金刚宝座上的梵字虽然久经风雨剥蚀，字迹模糊，有的甚至脱落，但据有关资



料印证，可以断定由五个梵字构成的图案为五智真言（见下图）^②。何谓“真言”？真言即所谓佛、菩萨的心声，也就是常说的咒语。佛教断言，人们所耳闻目睹，用言语所表达的一切现象都是乍生乍灭，虚幻不实的，因此是不真实的。世界唯一真实的存在是不灭不生，无始无终，不能为人的感官感知和用语言所描述的，佛家称这种所谓“真实”的存在为“离相法界”。唯一能表示这种“真实”的是佛和菩萨所发出的声音，即“真言”。所以，“真言”只是一种声音，表示“真言”的梵字也只是一种声音符号，它不能翻译成现代的语言。若据佛经的说法：“咒（真言）是诸佛密法，佛佛相传不通他解，但当诵持不须强释”^③，它代表最“真实”的“离相法界”，怎能用尘世的语言来解释呢？



①开元寺西塔上的“六字真言”没有复制下来，本图系盖山林同志于呼和浩特市五塔寺的临摹稿。

②洛阳桥上的“五智真言”也没有复制品，本图系笔者所绘。

③《频伽藏》成14，《显密圆通成佛心要集》，卷上。