

庆祝中国回族学学会成立十周年专辑

回族学研究文集

HUIZUXUE YANJIU WENJI

·下卷·

中国回族学学会编

中央民族大学出版社

庆祝中国回族学学会成立十周年专辑

回族学研究文集

(下卷)

中国回族学学会编

中央民族大学出版社

目 录

(下卷)

回族历史

明清时期国家与社会关系的转型和回族社区文化的变迁

——以历史上西安与泉州回族社区文化变迁为视点…… 杨文炯(1)

回族抗日斗争大事记 …………… 马金宝(17)

20世纪80年代以来的白寿彝研究 …………… 王伏平(34)

孟席斯“郑和首先环球航行”新说之我见

…………… 马颖生(51)

中国的和平崛起是世界的福音

——郑和下西洋给出的回答 …………… 王子华(58)

山东回汉民族关系历史轨迹探析 …………… 马银平(67)

贯市李及贯市清真寺考略 …………… 李佩伦(88)

有关回回郡守法忽鲁丁的两方元代碑刻…………… 郭成美(104)

蒙郭勒津地区现存几个“沙力土”村落名称来历与回回人考略

…………… 刘建亚(111)

“蒙阳官绅士庶全立石”碑刻读后感…………… 马崇文(125)

周口回族姓氏及来源初探…………… 李传明 倪胜章(130)

教育与人才培养

试论发展回族教育与建设和谐社会…………… 哈经雄(139)

回族教育与人才培养探讨

回族学研究文集

- 以沙甸回族社区的发展为例…………… 马绍美(157)
- 杂散居地区回民学校办学特色的初探…………… 于洪武(166)
- 成达师范是中国伊斯兰教育的一座里程碑…………… 王官明(175)
- 特色人才与地域发展
- 广州阿拉伯语翻译人才从业现状及反思
…………… 马 强(187)
- 社会大环境对回族教育的影响
- 北京市回民学校八十年发展历程启示录…………… 达慧中(199)
- 从成师校训看成达师范早期的教育思想…… 马 明 刘洪军(215)
- 经堂教育在山东的传播及其影响…………… 黑保旭(224)
- 伊斯兰教经学院建设的几点思考…………… 马祥学(236)
- 把民族知识教育作为国策,从娃娃抓起 …………… 张巨龄(244)

宗教研究

- 丝绸之路与中国伊斯兰教…………… 姚继德(249)
- 《圣训》在我国的流传及汉文译本…………… 赵国军(263)
- 宁夏吴忠清真寺文化功能探析…………… 张建芳(277)
- 北庄门宦的历史与现状调查报告…………… 马桂芬(290)
- 胡门门宦的宗教思想及其礼仪特点…………… 马桂芬(303)
- 试析回族清真寺“清真”嵌字联
- 对“清真”的文化阐释…………… 马广德(309)
- 伊斯兰伦理的幸福观…………… 马效智(329)

回族人物

读新书 忆故人

- 追思东干学奠基人之一的通讯院士穆哈麦德·苏尚洛
…………… 胡振华(343)
- 毕生致力于回族史研究的杨志玖教授…………… 黄成俊(354)
- 唐晋徽生平及其宗教思想研究…………… 海正忠(363)

目 录

略论沐英战必胜、攻必克的卓越军事才能及指挥艺术	李清升(372)
赛典赤·瞻思丁在西京各地的成长足迹……	李大钧 李大宏(380)
闻名遐迩的回族学者蒋湘南……	韩 敏(390)
寻祖根记	
——记宋国公冯胜和他的后代……	冯福宽(394)
孙中山的法律顾问——黄镇磐……	吴丕清 黄成俊(402)
郑和下西洋促使泉州港重振雄风	
——兼析《敕谕》保护伊斯兰教乃郑和的英明策略……	黄秋润(415)
论明清回族学人对于王岱舆《正教真诠》的认识与评价	
……	杨晓纯(422)
资料	
中华回族餐饮老字号……	刘 健(整理)(438)

明清时期国家与社会关系的转型和 回族社区文化的变迁

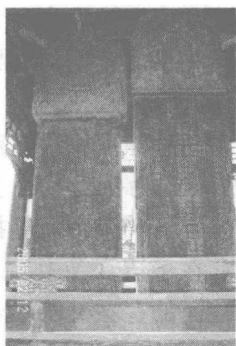
——以历史上西安与泉州回族社区文化变迁为视点

杨文炯

在西安市回族社区的化觉巷清真寺保存的一些历史上的碑、牌匾乃至大学习巷清真寺、大皮院清真寺以及西宁市的东关清真寺所保存的碑、牌匾不仅是回族借以表述、传承集体历史记忆的媒介，更为重要的是这些负载历史内涵的碑石、牌匾作为文化符号隐含了一个重大的历史变迁——明清之际的国家与社会关系的转型与变异及其导致的回族社区文化的变迁。

正如我们在化觉巷清真寺里看到的碑石、牌匾，除了一块据说是唐朝的以外，其他的均属明清时期。我们不仅要问为什么这么多的以赧辰为底座、碑首雕着长龙、刻着皇帝御旨的碑石和皇帝御笔题写的牌匾以及“万岁牌”作为皇权至上的象征会存在于清真寺中？或者说这些皇权符号作为国家的象征在一个民间社区的存在又隐喻着什么？为什么就在这个时期中国伊斯兰教建筑风格普遍转向了宫殿——四合院式的中国建筑风格？为什么就在这个时期一个原本拒绝偶像崇拜、信仰绝对独一主宰的族群会接受用龙、凤、龟等动物来装饰清真寺？为什么在这个时期化觉巷清真寺的建筑布局除了传统上具有大殿、水房、经堂之外，还有一个供朝廷官员谕皇帝圣旨的宫殿？为什么在这一时期回族会把雍正八年署理安徽按察司鲁国华因缘奏回民而被皇帝训斥革职的“御旨”刻碑立在清真寺？而清真寺为

什么又给一个陕西巡抚毕沅立一块德政碑？在同治元年的陕西回民起义失败以后，孤存于西安城内的回民 20 余年被禁止出城，失去人身自由，直到八国联军攻占北京，慈禧和光绪皇帝避难西安时，为清真寺御笔题写八个字“派衍天方”、“教崇西域”之后，才使城内回民获得人身“解放”，皇权到底有着怎样的魔力？笔者在这里作调查时，比较了地处回族社区之内，介于化觉巷清真寺和大学巷清真寺之间的西安城内历史上最大的城隍庙的建筑装饰，其殿宇式的建筑风格和龙饰图案与化觉巷清真寺的非常相似，再比较与回族社区近邻的汉传佛教的西五台寺、藏传佛教的广仁寺的龙饰图案，大体上都大同小异。不同的宗教文化却彰显着相似相近的显性文化——大传统，作为国家在场的表征又都发生于明清时期。对于不同文化能够执行这种划一能力的“他者”只有国家，而明清时期又是中国社会从传统国家转向绝对主义国家的关键时期，这些不同文化表象的共同的大传统的符号正是隐含了这样一个重大的国家与社会关系的转型。



化觉巷清真寺里的碑，上刻有明朝永乐三年的皇帝的谕旨，碑首雕有龙，碑座是夔夔。（杨文炯摄）

历史上回族在中国城市的分布主要集中在城市的关厢之地，很少在城内建寺居住，而唯独西安是一个例外，西安回族社区正好在皇城之地，历时唐、宋、元、明、清乃至今天，清真寺与巡府衙门（即今天的市政府所在地）一墙之分，一路相隔。作为皇城之地回民社区——

一种小传统、作为的社区中心和陕西 800 坊之首的化觉巷大寺必然承担因国家与社会关系转型和变异而产生的所有“负荷”。因为城市是国家支配社会的基本点,尤其在古代中国社会。同时,回族社区的文化变迁也成为我们观察明清之际国家与社会关系转型与变异的聚焦点。

国家与社会的关系从横的方向看,美国学者 K·巴基和 S·巴里克将国家与社会关系的模式分为四种类型:一是强国家——弱社会,主要是一些官僚权威国家,表现为国家支配社会;二是强国家——强社会,主要是一些民族主义革命的国家,表现为一方面国家在社会中处于突出地位,另一方面国家又面临强大的社会压力;三是弱国家——强社会,主要是一些深受殖民影响而又缺乏重建基础的国家,表现为不同的社会力量对国家形成强大的掣肘;四是食利国家,指那些依赖天然资源的分配型国家,国家在社会资源配置方面起着有力的作用^①。从纵的方面来看,安东尼·吉登斯(Anthony Giddens)的国家与社会关系类型展示了国家与社会的历时性演变过程,他将这个过程分为三阶段:传统国家时代(traditional state)、绝对主义国家(absolutist state)时代和现代民族——国家时代^②。这两种关于国家与社会关系类型的划分,比较来看,二者有相同地方,是以国家与社会关系的支配与被支配,控制与被控制的强度(intensity)和范围(scope)来分析划分的;不同的地方是,前者是横向的结构分析,而后者是从历时的角度对国家与社会关系的变迁来分析的,应该说二者不矛盾,前者划分的四种类型的国家与社会关系是国家与社会关系动态演变的一个横断面。吉登斯对国家与社会关系转型的三阶段划分,不是依据简单的历史事件的断代法,也不是单一的生产力标志,而是根据国家支配、控制社会的范围(scope)和强度(intensity),

^①转引自和时兴:《关系制度限度》,北京大学出版社 1996 年版,第 84 页。

^②安东尼·吉登斯:《民族——国家与暴力》,生活、读书、新知三联书店 1998 年版,第 4—8 页。

做了纵向阶段划分,这种范围和强度主要体现在国家——作为权力集装箱(powercontainers),通过对资源的占有,生产出控制、支配社会的权力。在吉登斯看来,资源是能动者为完成其所做的一切事务而在其活动过程中予以运用的,它们内嵌于社会体系的再生产过程之中。他将资源分为两类:配置性资源和权威性资源,配置性资源指的是对物质工具的支配,包括物质产品以及在其生产过程中可予以利用的自然力;权威性资源指的是对人类自身的活动行使支配的手段。这两类权力的资源很大程度上都依赖于对时——空关系的控制^①。吉登斯认为在对历史作解释时,我们绝不能以为配置性资源在社会组织和社会变迁的过程中起着决定性的作用。他说:“如果历史并不存在原动力,那么社会分析就是要在社会体系的构成和社会变迁的动态过程中,考察配置性资源和权威性资源之间的各种关系。”^②正是如此,他对国家与社会的转型研究正是从两种资源的占有、分配之间关系为切入点,因为资源是权力的源泉。因为作为权力集装箱的国家不仅为配置性资源和权威性资源的集中提供了可能,而且通过集中、占有、分配这两类资源而产生出支配社会的权力。在吉登斯看来,传统国家与绝对主义国家为中介走向现代民族国家,其本质是国家从非“权力集装箱”转变为“权力集装箱”的过程。传统国家不是权力集装箱,政府对社会的行政控制在范围和强度方面都是有限的,一般只限制在城市之间,国家的大传统即国家象征体系与地方性知识即小传统保持一定的距离,国家与社会关系比较松散,国家对社会覆盖的有限性为地方性社会——社区的存在提供了空间。诚如格尔纳(Ernest Gellner)所说的,传统社会的特点是社区生活与国家体系之间的社会距离,而这种社会之所以能够得以再生产和延续,

①安东尼·吉登斯:《民族——国家与暴力》,生活、读书、新知三联书店1998年版,第4—5页,第7—8页,第8页。

②安东尼·吉登斯:《民族——国家与暴力》,生活、读书、新知三联书店1998年版,第4—5页,第7—8页,第8页。

是因为它们依靠了社区中的面对面的教育,面对面的文化传授为社会的文化延存提供了重要手段^①。绝对主义国家在吉登斯看来,它是传统国家向民族——国家过渡的形式,虽然它们仍然属于传统社会,但它又有不同于传统国家的显著特点,一是行政力量的集中和扩张,二是新的法律机构的发展,三是财政管理模式的交替运用^②。正是绝对主义国家奠定了民族——国家的基础,使它成为真正的权力集装箱。诚如吉登斯所言的:“民族——国家是拥有边界的权力集装箱,是现代时期最杰出的权力集装箱。”^③正是如此,现代民族——国家最突出的特征是对社会的整合,表现为国家支配的“配置性资源”和“权威性资源”大规模地向社会扩张和延伸,“全民教育和普遍性知识成长起来,是社区——国家分离的社会形态,转变为社区受国家和全民文化(national culture)的全面渗透”^④。也正如我国学者王铭铭所言的:“民族——国家的成长史是以社区内部的人民不断地被从地方性的制约中解放出来,直接面对国家的全民性规范,行政监视,工业管理,意识形态的影响和制约的过程。”^⑤吉登斯的这一“理想型”的国家与社会关系分析范式是以欧洲的国家历史为蓝本建构起来的,对于东方国家来讲,它有借鉴意义,同时面对东方国家如中国,其国家与社会关系的转型有很多面不同于西方的国家与社会,正如西方社会在走向国家权力集装箱是配置性资源(主要是工业化)和权威性资源同步增长推动的,而东方的中国却完全不同,与其说是配置性资源是国家转型的起因,还不如说是国家权威性资源膨胀的结果。王铭铭借鉴吉登斯的理论模式分析泉州城市的历史变迁,他将明清时期界划为中国由传统国家向民族国家过渡的绝对主义国家时期,

①转引自王铭铭:《想象与异邦》,上海人民出版社,1998年版,第209页。

②吉登斯:《民族——国家与暴力》,第118页。

③吉登斯:《民族——国家与暴力》。

④Ernest Gellner, Nation and nationalism,转引自王铭铭:《社会人类学与中国研究》,生活·读书·新知三联书店1997年版第52页。

⑤王铭铭:《社会人类学与中国研究》,第55页。

他对泉州城作为一个唐宋以来兴起繁荣的国际港口城市的衰落及城市社区的变迁就是放在明清这个绝对主义国家时期来解读的。实际上吉登斯他注意到了中国在明朝时期发生的变化^①。王铭铭对泉州这个帝国边缘地区城市变迁的解析主要是集中在明朝权威性资源的扩张和延伸所带来的后果,如他所言,泉州城市的衰落,显然与朝廷的政策有密切的关系。明清泉州港的式微,是以中国历史上一次重大的意识形态转型为背景的。这次意识形态的转型,早已在宋代泉州港的繁荣期播下了种子,它的基本理论背景是宋代在国家与社会关系出现大危机的情况下出现的理学统治模式,而它的成长则与明清时期特定的国家与社会关系状况及海内外关系状况有着直接的关系。为了营造一个易于在政治上和意识形态上把握的社会,明清朝廷相继把理学当成一种工具,试图以之消除国家以外的机构和群体之间的差异,使其共同成为一个政治中心的同质性臣民。为了达到这个目的,最有效而经济的办法,就是消除那些以谋利为中心的社会群体,同时在非商业的社会中全面灌输一种崇尚秩序,排斥社会差异的生活方式。一度创造出重大经济利益和经济群体差异的海上贸易,也一度在这里开创出了一个文化多元主义的时代。在理学的思想暂时还没有成为支配性官方话语的时代,及在帝国疆域具有世界性意义而对于人种和民族差异加以尊重的元帝国,这种经济的动力不但没有成为问题,反而在朝廷的鼓励下,成为地方经济力量扩张的功能。然而,到了明清时期,无论统治者还是满人,它对于秩序的威胁却不断地受到关注。而海禁作为实现国内绥靖的政策,也随之成为朝廷政治生存所依赖的武器^②。显而易见,泉州在明清时期的遭遇正是国家与社会关系的转型、变迁的产物,这种转型、变迁不同于欧洲社会,它是在配置性资源(主要是工业化、海外商业扩张等)缺乏的条件下,由单一的权威性资源——皇权、大传统、正统的符号象征

^①吉登斯:《民族—国家与暴力》,第114页。

^②王铭铭:《逝去的繁荣》,浙江人民出版社1999年版,第120页。

体系扩张、延伸、下沉,形成对地方性社会的强制性控制,从而造成了一个以商业为主、多元文化的泉州的衰落。

安东尼·吉登斯的理论模式和王铭铭对泉州历史文化变迁的分析范式无疑为我们认识西北城市回族社区的变迁提供了很好的参考。与泉州的边缘性城市相比,作为历史古都的西安是大传统的中心城市。“城市是产出配置性资源和权威性资源的主要基地”,对于古代中国的城市而言,它更是权威性资源的产出地和富集地。元明易代,在权威性资源支配下的国家与社会关系的转型——由传统国家进入绝对主义国家,城市又是这种社会转型的基本中枢,作为多朝古都的西安自然不可避免地被强劲卷入。对于城市中的亚社会——具有文化“异质性”的回族社区来说,它无疑又成为这种国家与社会关系转型的聚焦点。因为回族社区不仅承受社会平等的绝对主义国家的极致皇权和大传统的“挤压”,而且由于其自身文化的“异端”色彩而在以“驱逐胡虏,恢复中华”为纲领建立的明朝又要承受民族主义的压力。亦如葛兆光所言的:“明代经由民族主义的道理,却更容易凸显儒家之学的正当性。在这种本来就属于汉族文明的思想学说的支持下,明代皇权比起元代蒙古皇权,由于拥有“民族”与“文明”的双重支持,仿佛不仅要拥有合法性,而且更拥有合理性,看上去天经地义的汉族文明,当然应当支持汉族皇权的合法性,而汉族的合法权利,当然也更应当占有宋代以来汉族文明系统中产生的知识、思想和信仰”。^①正是这种“民族”与“文明”的双重支持和合法化的论证,使国家—皇权绝对地垄断了社会的话语权,权威性资源的扩张主要体现在制度资源和意识形态资源,在制度上,废相权,分割军权,“收天下之权以归一人”,又设立皇帝亲自掌握的执行侦伺、缉捕、囚禁、刑讯的特务机关锦衣卫,从而在国家体制上将皇权专制推向极致;在思想意识形态上,删定圣典,纂修《四书大全》、《性理大全》、《五经大

^①葛兆光:《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》,复旦大学出版社2000年,第二卷,第398页。

全》,“行之于家,用之于国”,旨在“使家不异权,国不殊俗”^①。定程朱理学为一尊,以科举制度为基点,确立八股取士,“凡天下之士一尊朱氏为功令”,凡“言不合朱子,率鸣鼓而攻之”。文字狱在明清大兴,推崇正统,灭杀异端,形成了一种“有质行之士,而无同异之说;有共学之方,而无专门之学”^②的专制的一统文化。并以义仓、社仓、保甲、乡试、乡约、义学等形式推广、延伸到地方性社会。亦如有学者指出的:“皇权控制下的政治意识形态和道德伦理观念,通过考试、家学,通俗文艺、家族和宗教的礼法,风俗习惯,渗透到观念世界,并且仍然在表面上支持着生活,特别是这种政治意识形态和道德伦理观念已经世俗和制度化,并进入了民众的实际生活。”^③“整个社会被一整套空洞、教条,但是又绝对、高调的真理话语笼罩,人们无法逃逸在这种官方认可的语言之外,甚至也无法置身于国家的体制之外。”^④王铭铭在研究泉州城的历史文化变迁时也看到了这一点:“明清时期的意识形态转型,导致了两个重要的历史后果。其一,在国内,作为官方正统符号体系的理学宇宙观,导致了国家对于民间社会的严厉控制和制裁,从而使国家与社会关系从明以前较为疏离的关系转入一个密切监控的时代,迫使地方社会经济与文化进入了一个多元性和适应性十分有限的时代。其二,在对外关系上,官方正统符号体系在空间上的扩张,导致了人们在以‘华夷之别’为核心的文化问题上采用了一种二元对立主义态度,使‘文野之别’极端化,这不仅鼓励人们把海外的空间、人群与文化想象为‘异端’,而且迫使国内一度存在

①转引自冯天瑜等人著:《中华文化史》,上海人民出版社1990年版,第762页。

②何乔远:《名山藏·儒林记》,转引自冯天瑜等人著《中华文化史》,上海人民出版社1990年版,第766页。

③葛兆光:《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》,复旦大学出版社2000年,第二卷,第403页。

④葛兆光:《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》,复旦大学出版社2000年,第二卷,第415页。

的文化多元主义态度受到极大的弱化。”^①明清时期回族社区文化变迁正是在这样的绝对主义国家的“装置”中发生的,或者说,这种文化变迁又是明清时期这个多元性和适应性十分有限的时代的产物。明清时期回族社区的地方性知识的变迁使我们看到许多文化面相。

1. 敕建清真寺与“万岁牌”成为皇权—国家在场的表达

明清时期由礼部发给掌教札副冠带成为“皇权”在场的象征,乃至清代“万岁牌”立在清真礼拜大殿供人膜拜,这些都成为皇权——大传统符号体系在地方性社会中存在的突出表征,也是地方性社会被纳入国家体系的一种反映。地方性社会的合法性不再是自我确证,而是来自国家,祝延圣寿成为清真寺的功能之一。正是始于此,一些大的清真寺有了“官寺”之称,西安化觉巷清真寺作为敕建也自然是“官寺”,设有“宫殿”也成为当然之事。与此相呼应的是,清真寺亦将这些皇帝敕建清真寺的谕旨,以及封疆大吏的题字,刻石立碑或以匾高悬,并被许多清真寺传抄竖碑,这种来自大传统的“符号”又成为地方性社会——回族社区诠释自我合法性的象征。如西安化觉巷清真寺内,在二进院内立有两座冲天雕龙碑,一为明万历三十四年“敕赐重修清真寺碑”,碑文是明代大儒冯从吾所撰;碑阴刻有宋代著名书法家米芾手书的“道法参天地”。另一碑是清朝乾隆三十三年“敕修清真寺碑”,碑阴刻有明朝天启年间礼部侍郎董其昌手书的“敕修礼拜寺”。在第四进院的凤凰亭,在亭的东檐下悬有明朝建文元年兵部尚书铁铉手书的“一真”龕龙小立匾。亭内有碑四座,一为清朝乾隆十五年所立,上刻有雍正八年署理安徽按察司鲁国华因缘奏回民被革职查办一事。二是清朝时期摹刻的唐大宝元年户部员外郎兼侍御史王撰文的“创建清真寺碑”(原碑放在清真寺的陈列馆),碑文其中的一段是“天宝陛下,因西域圣人之道有同于中国圣人之道,而立教本于正,遂命工部督工官罗天爵理匠役,创建其寺,以处其众。奉崇圣教,随时礼拜以敬天,而祝延圣寿之有地矣”。三是明永乐三

^①王铭铭:《逝去的繁荣》,浙江人民出版社1999年版,第405页。

年所立的记述洪武二十五年敕建清修寺一事的碑。四是清乾隆四十六年西安回民米天成为当时陕西巡抚毕沅立的政德碑。此外还有嘉靖五年的“敕赐清修寺重修碑”，碑文是国子监太学士李时荣所撰。明朝景泰六年的“重修礼拜寺无相记”碑。保存的牌匾有明朝永乐三年朱棣颁给该寺掌教赛亦的哈尔鲁丁的护寺敕谕，牌匾四边刻有二龙戏珠教三子图案。还有清光绪皇帝手书的“教崇西域”、慈禧太后手书的“派衍天方”等等。这种“传统”一直延续至近现代社会。再如西宁市的东关大寺，悬挂的牌匾有：蒋介石题的“以教劝忠”，林森题的“敦崇教义”，于右任题的“至仁极慈”，戴传贤题的“天生好德”，孙连仲题的“阐扬真理”，白崇禧题的“兴教建国”，陈立夫题的“功道之德”，张广建题的“教阐天房”等等。

2. “国不殊俗”与文化符号的借用

国家对地方性社会的渗透与支配又反映在“国不殊俗”政策上。《明律》规定“凡蒙古人、色目人，听与中国人为婚姻，不许本类自相嫁娶。违者，杖八十，‘男女入宫为奴’”，“禁止胡服、胡语、胡姓”。这种国家的硬性强制政策致使回族文化外显符号发生变迁，由显形走向隐形。如“胡语”被禁，造成文化上的失语，在明清之际，回族社区出现“经文匮乏，学人寥落，既传译之不明，复阐扬之无自”的局面，最终导致回族社区文化的制度发明和文化自救——经堂教育的形成与普及；“胡姓”被禁，始此回族的姓名符号有了“官名”与“经名”之分，乃至今天，回族人在“家里”称呼经名（胡姓），在“外”称呼“官名”；清真寺作为回族社区的中心和最突出的文化符号，也急剧“去夷华化”，清真寺的建筑从风格到布局全部“华化”为宫殿式风格和四合院的布局。正如学者所指出的：“不仅建筑形式是这样，而且建筑布局的搭配，建筑物的命名，都充满明代学术、艺术气味。”^①同时，在清真寺的装饰上也借用汉族文化符号，如二龙戏珠、百鸟朝凤、龙凤、麒麟、龟等，使清真寺的“外表”更近似于佛道庙观的文化特质，这些借用的符

①李兴华等人著：《中国伊斯兰教史》，中国社会科学出版社，1998年版，第381页。

号成为“清真寺”表达自我“正统”性的工具和“语言”，也成为一个亚社会维护自我存在空间的文化选择。这一点就如王铭铭指出的：“在清朝时期，随着官方正统符号体系一统天下的趋势的出现，民间文化才做出反映，通过吸收官方的符号来保存和发展自身的生存空间。”^①然而文化借用总以捍卫自身文化的核心价值为前提，正如笔者在西安化觉巷清真寺所看到，典型的中国化建筑样式与汉式装饰风格，只有在一个地方是一个例外，那就是礼拜大殿内无任何龙、凤、麒麟、龟等装饰物，仅有的装饰就是挂在墙上的刻在木板上的阿拉伯文的《古兰经》。我问一位刚刚做完礼拜的普通回族人：“为什么在礼拜殿内没有龙、凤这些装饰？”他不加思考地回答我：“大殿是拜主的地方，怎么能有这些东西，我们回民不崇拜偶像。”这种看似矛盾的、内外有别的却又相得益彰的装饰符号正是隐含了一个历史的密码，正如学者所指出的，清真寺建筑的多样化，丰富多彩的外部装饰，源于阿拉伯、波斯和儒家文化的设计与空间结构，显示出其与不同地方传统融合的特点。在穆斯林的“厄难时代”（14世纪——1911年），产生了穆斯林身份的秘密代码。中原地区的清真寺以汉文化为外壳，消除了外部差异，看起来与主流社会的殿堂一样，但内部培养着阿拉伯伊斯兰文化：纯朴的白墙、阿拉伯铭文，指示礼拜方向的窑殿，等候穆斯林朝拜真主的礼拜垫。内与外的分别，核心（宗教的）身份与归属（文化的）身份的割裂，成为贯穿中国回族穆斯林生活的主线，表现在鲜为外人所知的穆斯林生活方式中，表现在信徒使用的语言（经堂语）和穆斯林服饰上，俭朴的穆斯林服饰常常带有几乎不可察觉的宗教代码。^②亦如拉佩尔·伊思拉里所说的：“穆斯林生活的内在层面显示出对保持信仰的高度关心，但外部层面显示一定程度的文化同化，尽管这样并非有意为之。在新的实践中，穆斯林选用了中国的物

^①王铭铭：《消逝的繁荣》，第414页。

^②水镜君、玛利亚·雅绍克：《中国清真女寺史》，生活·读书·新知，三联书店2002年版，第27页。

质文化,但基本上停止了价值的转换。”^①

3. 士大夫的文化指责与“以儒诠经”的文化变迁

明清时期被学者们视为中国的绝对主义国家时期,与之对应的是这时期又被国内一些学者视为回族穆斯林的“厄难时期”^②。明清时期的汉儒文化已失去汉唐帝国对外来异族文化“自由驱使,绝不介怀”的雄大魄力,绝对主义国家的绝对正宗一元的大传统不仅使作为儒家文化代言人的士大夫不再具有宽容的文化心态,而且进一步强化了“夷夏之大防”的民族主义。如洪武九年的淮安海州儒学学正曾秉正上书:“窥观近来蒙古、色目人,多必为汉姓,与华人无异,有求王官者,有登显要者,有为富商大贾者。古人曰‘非我族类,其心必异’。安得无隐伏之邪心,怀腹诽之怨咨?宜今复姓,绝其番语,庶得辨论,斟量处置。其典兵及居近列之人,许其退辞。”^③嘉靖十六年礼部复甘肃巡抚赵载上书:“诸夷之中,回夷最黠。其通事宜以汉人,毋令交通,以生夷心。”^④奸相严嵩极力主张回回“实非我族类,同恶相济,同类相亲,固理之必有”,“于四夷馆内选令汉人学番语,序班,俱以汉人充之是亦防慑外夷之一端也”,“今后如遇回夷入贡,伴送通事,亦用中国精通回语之人,不得差委汉回,致生奸弊”。^⑤明末大儒顾炎武指责“回回守其国俗,终不肯变,结成党伙,为暴閭阎”,“天子无故不杀牛,而今之回回终日杀牛为膳。宜先禁此,则夷风可以渐革”。^⑥杭世俊亦指责:“回回念礼斋课,日无虚夕,异言奇服,不齿齐民。”^⑦到了清代,更是“屡有人具折密奏‘回民自为一教,异言异服,且强悍

①Raphael israeli, Muslims in china. A study in cultural confrontation London: Curzon press, 1980, P31. 转引自《中国清真女寺史》,第27—28页。

②李兴华等人著:《中国伊斯兰教史》,中国社会科学出版社,1998年版,第365页。

③《明太祖实录》第109卷。

④《明世宗实录》第196卷。

⑤严嵩《南宮奏议》,第29卷,转引自王永亮:《西北回族社会发展机制》,第77页。

⑥顾炎武:《日知录》,转引自王永亮:《西北回族社会发展机制》,第78页。

⑦杭世俊:《道古道文集》,转引自王永亮:《西北回族社会发展机制》,第78页。