

杭州历史文化研究丛书



马建春 / 著

Hangzhou Yi Si Lan Jiao Shi

杭州伊斯兰教史

中国社会科学出版社



杭州市哲学社会科学规划重点课题
杭州历史文化研究丛书

杭州伊斯兰教史

马建春 / 著

中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

杭州伊斯兰教史 / 马建春著. —北京: 中国社会科学出版社,
2013. 5

ISBN 978 - 7 - 5161 - 1294 - 6

I. ①杭… II. ①马… III. ①伊斯兰教史—研究—杭州市
IV. ①B969. 2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 199660 号

出版人 赵剑英
责任编辑 金泓
责任校对 周昊
责任印制 戴宽

出版 **中国社会科学出版社**
社址 北京鼓楼西大街甲 158 号 (邮编 100720)
网址 <http://www.csspw.cn>
中文域名: 中国社科网 010 - 64070619
发行部 010 - 84083685
门市部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 杭州市电子工业学院印刷厂
版次 2013 年 5 月第 1 版
印次 2013 年 5 月第 1 次印刷

开本 787 × 1092 1/16
印张 10.75
插页 2
字数 216 千字
定 价 46.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社联系调换

电话:010 - 64009791

版权所有 侵权必究

编辑指导委员会

主 任 辛 薇

委 员 (以姓氏笔画为序)

王其煌 史及伟 李志庭 何忠礼

陈 铭 林正秋 周 膺 唐龙尧

徐吉军 顾志兴 顾希佳 薛家柱

目 录

绪 论	1
第一章 伊斯兰教的兴起及入传中国	5
第一节 穆罕默德与伊斯兰教的兴起	5
第二节 伊斯兰教经典的基本思想	7
第三节 唐代伊斯兰教的传入	8
第二章 宋代伊斯兰教的发展及在杭州的传播	21
第一节 宋代东南沿海伊斯兰教的发展	21
第二节 宋代入居杭州的穆斯林番客	31
第三章 元代杭州伊斯兰教的兴盛	41
第一节 元代杭州穆斯林人口的大量迁入	42
第二节 元代回回人在杭州地方政治中的重要地位	48
第三节 元代回回商人在江浙的活动	52
第四节 元代杭州伊斯兰教的兴盛	56
第五节 元代杭州穆斯林的社会风俗	61
第六节 元代杭州穆斯林的文化影响	64
第七节 元代杭州回回人的汉文化成就	67
第四章 明代杭州伊斯兰教的发展	81
第一节 明王朝的伊斯兰教政策	81
第二节 明代杭州的回回人口	84
第三节 明代杭州清真寺的兴建	86
第四节 詹应鹏对江南“以儒诠经”的影响	88
第五节 明代居杭州的杰出回回人	92
第五章 清代杭州的伊斯兰教	99
第一节 清初帝王与伊斯兰教	99

第二节	清代杭州礼拜寺的修建与穆斯林人口	101
第三节	清代杭州伊斯兰学术与教育活动	106
第四节	清代杭州的穆斯林文士	111
第六章	民国时期杭州的伊斯兰教	121
第一节	民国杭州穆斯林社会	121
第二节	杭州回民新式教育的创办	125
第三节	民国杭州穆斯林的传统行业	128
第四节	杭州清真寺坊组织与社会团体	130
第七章	杭州伊斯兰教的社会文化特征	139
第一节	杭州穆斯林的信仰特征	139
第二节	杭州穆斯林的伦理思想	140
第三节	杭州穆斯林的礼仪风俗	142
第四节	杭州伊斯兰教重要遗迹	144
附录	杭州伊斯兰教碑铭与文献	149
一	元代杭州波斯文阿拉伯文重建清真寺碑铭译文	149
二	元朝天历二年(1329)杭州《教旅卜合提亚儿墓志铭》译文	150
三	明弘治六年(1493)《杭郡重修礼拜寺记》	150
四	清顺治五年(1648)浙江杭州《重修真教寺记》	151
五	清康熙九年(1670)浙江杭州《真教寺碑记》	151
六	清乾隆八年(1743)浙江杭州《重修真教寺碑记》	153
七	清光绪十八年(1892)浙江杭州《重修真教寺碑记》	156
八	丁彦《真诠弁言》	157
九	丁澎《教款微论》序	157
十	丁澎《天方圣教序》	158
十一	徐倬《天方典礼》序	159
十二	马士芳《天方至圣实录年谱》书序	159
	主要参考文献	161
	后 记	167

绪 论

杭州自古以来就是中外文化交流的重要门户和枢纽，本土宗教和外来宗教在这块土地上传播、交流、渗透，对杭州社会历史产生了深远的影响，从而使得杭州地区的宗教文化一直比较发达。就伊斯兰教而言，杭州与伊斯兰教在中国的早期传播、发展有着密切的关系。其伊斯兰教传入历史之悠久、元明清时期伊斯兰教影响之大，以及留存的伊斯兰文化遗产之丰，均广为人知。可以说，杭州伊斯兰教史是中国伊斯兰教发展的有机组成部分。由于地理位置、社会环境和文化氛围的差异，使得杭州伊斯兰文化与内地其他地区多有不同，而更多地表现出江南地域文化特色。

作为伊斯兰教传入中国较早的地区之一，杭州伊斯兰教历史源远流长，内容丰富。本书拟就伊斯兰教自唐代传入至中华人民共和国建立这一时间段内，杭州伊斯兰教的历史与文化加以梳理和归纳，内容涉及其历史发展过程，穆斯林人口，清真寺院的修建，以及穆斯林学术文化、经济活动、寺坊组织、代表人物和社会文化特征等诸多方面。由于伊斯兰教无统一的传教机构，亦无专门的传教人员，流动的穆斯林人口实际乃承载了其信仰的传播，故杭州早期穆斯林番客的活动，以及元代以来因伊斯兰信仰而构成的民族共同体——回回、回民、回族群体及个人的史实，遂成为本书主要关注、叙述的对象。书稿欲通过考察杭州伊斯兰教历史与社会，理清其发展轨迹，并旨在说明：杭州作为中国地域文化中一个十分重要且颇具特色的城市，其宗教文化结构呈多元形态，而它在历史上所具有的文化特质和魅力为伊斯兰教的传播提供了空间，从而亦使伊斯兰文化成为杭州传统文化中的重要组成部分。而杭州伊斯兰社会文化特点的呈现及其在不

同时期的历史地位和社会作用，体现了杭州在历史上的开放性和宽容性。

—

早在 20 世纪前期，涉及杭州伊斯兰教历史与文化的论著就已出现，许多知名学者，如陈垣、傅统先、白寿彝等先辈都曾参与其中，且建树良多。几位先生分别在其著作《回回教入中国史略》、《中国回教史》、《中国伊斯兰史纲要》中叙述伊斯兰在华传播时，都涉及杭州伊斯兰教内容。方豪先生还曾撰文《浙江之回教》，就伊斯兰教在浙江的传入与发展，古墓、清真寺院的修建及其代表人物加以论述。20 世纪 80 年代以来，马士年、纪思、郭成美、郭群美、丁瑞华、程彤、陈达生等人在其相关论文中就杭州伊斯兰教的历史与文物又作了进一步的探讨，其中马士年的《试谈唐宋时期伊斯兰教在我国东南地区的传播》一文，就这一时期东南地区伊斯兰教的传播进行了较为清晰的论述；纪思的《杭州的伊斯兰教建筑凤凰寺》，对这一著名的寺院历史与建筑进行了有益的探讨；郭成美、郭群美二人，则先后发表《浙江清真寺的分布和建造年代》、《杭州回回坟考》、《杭州伊斯兰教阿拉伯文波斯文古墓碑考》等一系列文章，对杭州历史上的清真寺、穆斯林墓园、留存的伊斯兰碑铭进行了探究；丁瑞华的《伊斯兰教与杭州凤凰寺》、程彤的《杭州凤凰寺波斯文阿拉伯文碑铭——兼谈元代穆斯林在杭州的足迹》，也围绕着凤凰寺这一杭州重要寺院作了考察。此外，邱树森主编的《中国回族史》、胡振华主编的《中国回族》、陈达生的《论中国东南沿海古代阿拉伯、波斯文碑铭之研究》等著述中也均涉及杭州伊斯兰教的相关内容。这些成果为杭州伊斯兰教史资料积累奠定了基础，也对其进一步系统研究提供了一定线索。

三

毋庸置疑，伊斯兰教曾在杭州地区社会历史发展中产生过重要影响。通过对杭州伊斯兰教史的探讨，可使我们看到杭州在历史上对外经济文化交流中的重要地位。杭州是中国诸多沿海城市中与阿拉伯、波斯等伊斯兰地区经济贸易交往中持续时间较长的地区之一。晚唐以来，即有阿拉伯、波斯人东来杭州，经五代、宋元，双方间的交往达到了高潮，直至民国时期，这种交往仍在继续。而随着改革开放的深入进行，自 20 世纪 90 年代起，杭州作为东南沿海对外经济文化交流的重要窗口，其地位日益凸显，而它与伊斯兰教国家和地区的交流与联系愈来愈密切。目前，一些阿拉伯伊斯兰国家在杭州设有商务公司，前来进行贸易洽谈的国外穆斯林络绎不

绝。内地穆斯林亦通过经商、从业多有留居杭州者。大量国内外穆斯林来到杭州从商、就业、定居，他们与杭州回族社会又有着非常密切的联系。而回族全民信仰伊斯兰教，因此使得杭州伊斯兰教至今仍拥有众多的信众，并呈现出继续发展的态势，他们的活动是当今杭州社会文化不可忽略的一部分。因此，以科学的态度探究伊斯兰教在杭州的历史发展，深入挖掘其文化内涵，无论对于继承传统文化遗产，开展与伊斯兰世界的社会交往，还是为新时期和谐社会的建立，都是十分有价值的。

然而，由于资料匮乏、零散，以往杭州伊斯兰教史的研究仅限于一般性论述；一些论著的探究，也仅限于某清真寺、某伊斯兰教碑铭；许多相关史实未有阐明，需要系统探讨，特别是史料搜罗尚不够深入，还望能有较大突破。此外，目前看来，整体揭示、系统反映杭州伊斯兰教历史的学术成果尚未曾见。故本书希望在充分利用已有成果、已知文献基础上，进一步挖掘相关史料，以便对杭州地区穆斯林社会与伊斯兰教发展历史进行较为深入、系统的考察，并将杭州伊斯兰教置于浙江整体区域范围，真实反映杭州伊斯兰教社会历史与文化风貌。需指出的是，因传统文献中，反映杭州伊斯兰教历史文化的史料毕竟零散，且缺失者亦多，尽管本书为此竭力搜求，但仍感到缺憾甚多，以致在不少问题的论述中，常有“巧妇难为无米之炊”之叹！总之，本书依然多有不足，乃冀望于新材料、新实物的再发现，以全面展示杭州伊斯兰社会历史的丰富内涵。

第一章 伊斯兰教的兴起及入传中国

中国与阿拉伯虽相隔迢迢万里，但横亘欧亚大陆的丝绸之路及连接东西方海上的香料之路，使两地人民不断相互交流着各自的文明。伊斯兰教兴起时，恰逢中国封建制度高度发达的隋唐时代，为鼓励穆斯林寻求知识，增进交往，穆罕默德发出一条著名的“圣训”：“学问虽远在中国，亦当求之。”充分表达了这位伊斯兰教先知所具有的广阔视野，以及对异域文化所表现出的豁达胸怀。穆罕默德的后继者遵从他的训导，乃于唐高宗永徽二年（651）遣使节来长安觐见唐朝皇帝，介绍了伊斯兰教义，从而使中国人对这一来自西域的宗教开始有所了解。然而，伊斯兰教在中国的传播、发展，表现为一个漫长、渐进的过程，其传播路线则主要经由海路和陆路两条通道，南北两域，逐步渗入，并最终根植于中华大地。

第一节 穆罕默德与伊斯兰教的兴起

7世纪初伊斯兰教兴起于阿拉伯半岛的希贾兹地区。时拜占庭帝国与波斯萨珊王朝为控制东西方商道和争夺势力范围的剧烈冲突，使阿拉伯半岛变成军事入侵和宗教纷争的一个焦点地区，从外部激发了阿拉伯人的民族意识。阿拉伯各部落联合成为统一的民族和国家的历史前提逐渐成熟。同时，随着氏族社会的解体和贫富分化的出现，古老的部落宗教也濒于崩溃。犹太教与基督教虽然早已传入，但因异族入侵的政治背景阻碍了他们在阿拉伯人中间的传播。一些具有模糊一神观念的人转而探索真正的民族信仰。宗教领域中的这种发展，为新的宗教诞生作了思想准备。伊斯兰教的兴起，正是这种社会经济变动和政治统一要求在意识形态上的反映。

伊斯兰教的创立者穆罕默德（570—632），出生于阿拉伯半岛麦加城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。长大后长期在外经商，阅历丰富。公元610年9月，穆罕默德宣布其在麦加城郊希拉山一个洞中隐居静悟时，通过天使哲布勒依，得到造物主安拉的启示，令他以安拉使者的身份，劝化世人信仰宇宙万物独一无二的创造者安拉。自此，穆罕默德开始了他的传教活动。

穆罕默德的宗教宣传顺应了当时阿拉伯半岛由部落到民族和国家的历史进程。但其传教活动起初遭到麦加部落贵族、富商的迫害。622年，他被迫携信士迁往麦地那，并在那里建立了穆斯林公社，壮大了自己的力量。630年，穆罕默德率信士进入麦加，借助传统宗教的一神观念，塑造了阿拉伯人新的民族宗教，并突破氏族制的外壳，建立了以信仰为纽带的新型社会组织，皈依伊斯兰教成了政治统一的号令，从而也确立了伊斯兰教在阿拉伯半岛的统治地位。632年，穆罕默德去世。但伊斯兰教已成为阿拉伯人的旗帜，它把一盘散沙似的阿拉伯人铸成一个坚强的民族。在哈里发国家时期（632—661），麦地那神权政体迅速向世界帝国过渡，为伊斯兰教向世界宗教的发展奠定了基础。再经倭马亚王朝（661—750）的进一步开拓，至阿拔斯王朝（750—1258）时，穆斯林已逐渐遍及亚、欧、非三大洲，伊斯兰教乃已发展成为世界性的宗教，引领着当时人们的社会生活。

早期阿拉伯民族在伊斯兰旗帜下的政治统一与拓展，是刚刚脱离蒙昧时期的、游牧的部落民族的必然选择。英国学者伯纳·路易讲道：“穆罕默德主要不是创造了一个新的宗教，而是复兴和重新指导在当时阿拉伯人已经存在的潮流。……他的事业是适应了当时政治、社会和道德上的迫切需要。”^[1]“伊斯兰”系阿拉伯语 Islam 一词的音译。该词的原意为顺从，即指对真主的顺从；伊斯兰教的信徒也被称为“顺从者”，即穆斯林（由伊斯兰转化而来）。伊斯兰一词的另一重要含义是“和平”，即指人与人之间和睦相处，又指人们在真主护佑下的和平与安宁。在伊斯兰教看来，只有对真主的敬畏和顺从，才能获得和平。穆斯林见面时最常用的问候词，即互道“色俩目”（意为平安），也含有“和平”之意。傅统先先生在《中国回教史》中言道：“和平言回教之目的；顺从即达到此目的之方法。和平可从两方面论之。由社会方面而言，伊斯兰之和平为一种大同主义，因其不仅求得部落之和平，并且更求世界之和平。由人生方面而言，伊斯兰之和平为一种理想主义，因其不仅要求现实之和平，而且要求永久之和平。故伊斯兰之最后目的，在空间上为求普遍之和平，在时间上为求永久之幸福。顺从亦可由两方面论之，由自觉方面而言，吾人应归顺真宰；由他觉方面而言，吾人应服从圣人。伊斯兰以为凡人类之归顺真宰，服从圣人者，必能造成天下永久之和平。”^[2]

[1] [英] 伯纳·路易：《历史上的阿拉伯人》，马肇椿、马贤译，中国社会科学出版社1979年版，第47页。

[2] 傅统先：《中国回教史》，宁夏人民出版社2000年版，第3—4页。

第二节 伊斯兰教经典的基本思想

《古兰经》是伊斯兰教的根本经典，伊斯兰教的信仰、礼仪、神学、伦理等均以它为理论基础，它在穆斯林的世俗生活和精神世界中，具有神圣地位。《古兰经》被称为是“真主的语言”，原存于“天国”，它是真主通过天使哲布勒依“降示”给穆罕默德，或是对穆罕默德的直接“启示”。《古兰经》共分30卷，114章，6000余节。其内容极为丰富，涉及的问题亦十分广泛。按《古兰经》文，伊斯兰教的基本信仰规定为“信真主、信末日、信天使、信天经、信先知”。此外，《古兰经》在维护信仰独一的真主基础上，规定了宗教义务，如谨守净仪，履行礼拜、斋戒和朝觐，以及对财产占有者制定了一定的输捐制度，即完纳天课。《古兰经》的伦理思想表现为：提倡自洁、善行、公平、忍耐、宽恕和诚实，反对私欲、傲慢、暴虐、赌博、奢侈与淫乱等，号召个人将所喜爱的财产施济孤儿、贫民、旅客、乞丐，或赎回奴隶，严格禁止虐杀女婴和杀害他人及无故杀人等，并要求孝敬双亲，规范礼节，忍受贫困与苦难，以提高个人品德修养。

在《古兰经》中，其所倡导的信仰往往和善行及其他宗教义务并行，故伦理与禁戒问题在经文中具有重要地位。《古兰经》主张赈济“困穷的贫民”（90：16）、“不要呵斥”乞丐（93：9—10）、“释放奴隶”（93：13）。与此同时，斥责富人“聚积财产”，为富不仁。并曰：“信仰真主，而且行善的人，他将解除他的罪恶，而且使他入下临诸河的乐园，而永居其中。”（64：6）此类劝说、引导、感召信徒的经文，在《古兰经》中屡见不鲜。而具有强制性的有关禁戒或戒谕的经文，更是衍化为伊斯兰教法条款的原则性规定。如饮食上的合法与非法问题、杀人偿命或罚赎问题，禁止求签、饮酒、赌博、拜像、偷盗及恶言和争辩等问题，类似《圣经》“十戒”之内容，可视其为伊斯兰教重要的法典。

《圣训》是穆罕默德的嘉言懿行，是对《古兰经》文的具体阐释和补充。它虽不是真主的直接启示，但被认为是先知穆罕默德以个人训示的形式表述真主的启示，故被穆斯林认为是仅次于《古兰经》的神圣经典。《圣训》与《古兰经》的基本原理、原则，在本质上是统一的。伊斯兰学者以为，它们的区别在于：《古兰经》作为真主的语言是无始的，而《圣训》是穆罕默德的言行，是有始的。穆罕默德生前，《圣训》并未汇集成册，后经穆斯林搜集整理认可的《圣训》有：逊尼派的《六大圣训集》和什叶派的《四圣书》。辑录定本的圣训集，被视为仅次于《古兰经》的基本经典，它对整个伊斯兰教的教义、教律、教制、礼仪与道德作出了全面回答和论述，成为后世伊斯兰法学家立法、制法的第二渊源，也是历

代教职人员、学者进行宣教和立论、立说的依据。

总之，伊斯兰教的根本信条，可归纳为一句清真言，即：“万物非主，唯有真主；穆罕默德，主的使者。”伊斯兰教不是一种出世的宗教，它强调两世并重，故其不仅被认为是一种宗教信仰、一种意识形态，而且被认为是一种社会制度，一种生活方式，一种文化的反映，它影响到其信仰者社会生活的方方面面。

由于伊斯兰教无统一的宗教机构，各地清真寺，均系独立发展，亦不隶属于某一机构之下，加之注重内敛，无公开宣传的传统，乃缺乏宗教传播的渠道，故历史上穆斯林人口在世界各地的流动过程，实质即是其所负载的信仰与文化在空间的传播过程。

第三节 唐代伊斯兰教的传入

伊斯兰教为中国人所了解，迄今已经有 1300 多年的历史。自其传入以来，经过长时期的历史发展，形成穆斯林人口大分散、小聚居的特点，其历史悠长，传播范围广泛。众所周知，任何一个宗教的传播，都以它的信仰者为载体，伊斯兰教自不例外。所以，要探索历史上伊斯兰教在我国的传播情况，就必须沿着两条线索去探求。其一是历史上的阿拉伯、波斯、中亚、东南亚等地的穆斯林在我国各地的居留活动，特别是宗教活动的历史印迹以及宗教活动的标志——寺院建筑等。另一方面，回族是我国中外民族的融合体，它既非中国土生土长的固有民族，又非移植来华的外来民族，而是信仰伊斯兰教的阿拉伯人、波斯人、中亚突厥人、东南亚人等来华长期居留后，与国内汉、蒙古、维吾尔等民族长期融合而成的。在它的形成中，伊斯兰教发挥了重要的纽带作用，故而回回族群的形成，进一步推进了伊斯兰教在中国的传播。

一 唐永徽二年（651）大食使节的入华

公元 618 年，唐朝建立。这时中国封建社会获得高度发展，一切典章制度业已完备，成为当时世界的先进国家。唐朝四方经略，声教远播，其盛时版图东被朝鲜半岛，西及阿姆河流域，南达安南，北抵贝加尔湖，开创了大一统王朝鼎盛的新局面。大约与此同时，地处中东的阿拉伯人逐渐崛起，经哈里发国家、倭马亚王朝（661—750）的拓展，至阿拔斯王朝建立（750），已发展成为拥有原埃及、巴比伦、罗马、波斯等许多古代文明地区的强大国家。地处东方的唐帝国与横跨亚、欧、非的阿拉伯帝国的建立，使中西交通得到进一步的开拓。而中国人最早由通行波斯语的中亚人那里了解到阿拉伯帝国的情况，波斯语的 Tazi，即大食，遂成为唐人，乃

至五代、辽宋金时期中国人对阿拉伯帝国的泛称。

伊斯兰教自唐代传入，千余年间，先后被称为“大食法”、“大食教度”、“西域教门”、“回回教门”、“天方教”、“清真教”、“回教”等。而关于其入华的初始年代，因中外史籍素乏翔实材料，故对此问题少有切实之考据。文献传述的有隋开皇中（581—600）说，或隋开皇七年（587）说；隋大业九年（613）说；隋大业十二年（616）说；唐武德中（618—626）说；唐贞观二年（628）说；唐贞观三年（629）说；唐贞观六年（632）说；唐永徽二年（651）说；唐景云二年（711）说；唐玄宗时（712—755）说；唐肃宗（756—761）、唐代宗（762—766）以后说，等等。非神话附会，年代误算，即言从他说，任意牵涉。可谓众说纷纭，莫衷一是，迄今尚无一致定论。目前，学术界普遍接受的意见比较集中在史籍所载唐永徽二年（651）大食入贡说，该说最早由陈垣先生在《回回教入中国史略》一文中提出，他讲：“《旧唐书》本纪，及《册府元龟》，均谓永徽二年大食始遣使来朝贡。何以知为始？因唐代外使来朝，向有铜鱼之制，雌雄各一，铭其国名，置于彼国，见《唐会要》。其初次通使者当无此，故知为始来。”乃以为“大食与中国正式通使，确自唐永徽二年（651）始”^[1]。其时正是阿拉伯哈里发国家第三任哈里发奥斯曼执政时期（644—656），其所遣来使，乃被作为伊斯兰教传入中国的标志。《册府元龟》（卷九百七十）的记载说明这一年“八月，大食国始遣使朝贡”。《新唐书·大食国传》（卷二百二十一）则称大食使节至长安，“自言王大食氏，有国三十四年，传二世”。所谓“有国三十四年”，应该是以伊斯兰教希吉莱迁徙年（622）为大食立国起始，如此推算，那么大食使节来到唐朝的时间应当在655年，亦即唐高宗永徽六年。而根据《新唐书》、《旧唐书》和《册府元龟》的记载，这一年也恰好有大食国人来朝。故《新唐书》、《旧唐书》有关大食国情的介绍，可能得自于655年大食来使的叙述。

学界在多肯定陈垣先生此说的同时，也纷纷指出这一说法的不足，即来自阿拉伯国家的使节固然信仰伊斯兰教，但使节的使命与传教仍有区别，故不能将大食使节的来朝，等同于伊斯兰教的传入。尽管如此，大食与唐朝之间的使节往来，仍可作为伊斯兰教传入的重要线索。而其传入的标志，则应以传教士入华的初始年代为准，亦即伊斯兰教士入华的时间，是确定中国伊斯兰历史的关键。这一标志因此也成了研究中国伊斯兰教的学者们历来亟欲解求的问题，然而，揆情度理，有关伊斯兰教传教士入华的确切时间，因年代久远，文献缺载，很难有一具体的标志性答案。但无论怎讲，伊斯兰传教士的入华，及其清真寺的建立，应是伊斯兰教在中国传播的重要线索。此外，学者们在众说纷纭的同时，亦强调伊斯兰教的传入、植根，主要是由穆斯林使节、商人入华从事朝贡贸易，“住唐”不归，并随之在华娶妻生子来最终完成的。

[1] 陈垣：《回回教入中国史略》，载《东方杂志》第25卷，第1号，1928年1月。

二 唐代频频入贡的穆斯林使节

如上所述，伊斯兰教既无内部宣教组织，乃少有类似基督宗教之可靠记载，其文献史料遂亦缺乏。而其不对外宣传，则使得汉文史籍所载者非不加注意，即妄自推测，故欲寻求中国伊斯兰教传播史料，并非易事。但伊斯兰教初入中国，其信徒多为使节、商贾，而非传教士，故当时穆斯林亦仅保持个人之信仰，而少与非伊斯兰教徒进行宗教接触。随着伊斯兰教侨民来华日众，逐渐与中国人发生各种经济、政治、社会、婚姻等关系，于是中国人中乃有了其信徒。然而这种宗教皈依的行为，并非宗教宣传的结果，其教士亦不游历各地专事向华人进行宣教。而礼拜寺的建立，则主要为穆斯林自身祈祷、礼拜之用，亦并非传教的需要。所以，伊斯兰教的早期传入，应与大量东来的穆斯林使节、商贾相关联。从历史事实看，伊斯兰教传入中国是由海陆两条路线进入，但东南沿海伊斯兰教的传入或许早于北方地区。

唐代，穆斯林使节、商贾来华的路线主要有两条：一为陆路，经波斯及阿富汗到达新疆天山南北，再经青海、甘肃直至长安一带，即古代的“丝绸之路”；另一为海路，由波斯湾和阿拉伯海出发，经孟加拉湾，过马六甲海峡至南海，北上到广州、泉州、杭州、扬州、福州等地，即古代的“香料之路”，或称“海上丝绸之路”。

横跨欧、亚、非的强大的阿拉伯帝国的建立，使中西交通得到进一步的开拓。然而在倭马亚王朝于671年完成对呼罗珊地区（今伊朗）的征服，渡过乌浒水（今阿姆河）之前，阿拉伯与唐王朝之间的陆上直接通道尚未打开。因此，这时中阿之间的陆路交通，虽辗转有贸易和使节的往来，但中间隔着广大非伊斯兰教地区，穆斯林大量涌入还是比较困难的。只是在此之后，阿拉伯人控制了阿姆河流域，并袭击了遥远的布哈拉，才得以和曾向唐朝纳贡的吐火罗、安国（布哈拉）、康国（撒马尔罕）、石国（塔什干）相邻，由大食经波斯及阿富汗到达新疆南北，再经甘、青直抵长安的交通线，方畅通无阻，成为大食与中国交通的主要渠干。伊斯兰教乃随之通过陆上丝绸之路逐渐传入。但德宗（780—805）以后，吐蕃力量勃起，据《新唐书》卷二百二十一《西域传》记载，“贞元时，（大食）与吐蕃相攻，吐蕃岁西师”。从而阻断了唐与大食及西域各国的陆路交往，使得伊斯兰教由陆路的东传受到阻碍。后唐朝又禁止边地互市，陆地交通再遭阻，外人由此陆道进入中国者减少。波斯、大食之商贾遂转由海道而来，故唐中期以后伊斯兰教徒实际控制了东西方之间海上贸易权。

中国与阿拉伯间的海上往来，远在伊斯兰教创立之前几个世纪，约于东晋时期（317—420）就已开始。阿拉伯史家亦云，在五世纪前半期，中国船只已到达幼发拉底河畔的斯拉城下（见麦斯欧迪《黄金草原》，西

拉，即施拉子)。赛义德·菲亚兹·马茂德在其《伊斯兰简史》之“阿拉伯的商业”中说：“也门，或伊斯兰教前的八年的希木叶，在埃及与远东的海上贸易上发挥了重要作用。尤德门港（今亚丁）是中国货和印度货的卸货口岸。”据此，中阿之间早期海上航线，西起亚丁或两河下游河口，然后东行沿印度半岛过马六甲海峡，再沿中南半岛北上到广州。既然这条航线早已开通，那么信仰伊斯兰教后逐渐掌控海上贸易的阿拉伯人，于唐时沿此道往来中国实属必然。

唐代中期以后，由波斯湾或阿拉伯海出发，经孟加拉湾过马六甲海峡至南海，达我国广州、泉州、扬州等地的海路商道，已基本由大食、波斯穆斯林商人所控制。唐王朝对来华的番商胡贾一般采取鼓励政策，除在沿海城市设置“市舶司”进行管理外，唐文宗大和八年（834），还特别诏令保护广东、福建外商。据《全唐文》（卷七十五）记载，唐朝规定“除舶脚、收市、进奉外，任其来往通流，自为交易，不得重加率税”。如此一来，中阿双方贸易日益紧密，伊斯兰教随着穆斯林使节、商人的东来而传入。

根据对《新唐书》、《旧唐书》、《册府元龟》和《资治通鉴》的辑录，综观大食与唐朝的使聘关系，自永徽二年（651）大食与唐朝初次通好，至贞元十四年（798）大食使节最后一次来华，前后148年间，进入唐朝的大食使节共有42次之多，在唐代对外关系中占据着重要地位。其中有时连年来华通好，有时一年之中大食使节出入长安竟达数次^[1]。

大食使节不断频繁东来，为阿拉伯和中国关系的进一步发展，拓展了广阔的前景。从文献载录看，唐人对阿拉伯历史上的倭马亚王朝、阿拔斯王朝和后倭马亚王朝有明白区分，即称阿拔斯王朝为“黑衣大食”，以别于之前对倭马亚王朝的“大食”之称。按《太平寰宇记》的记载，“自未换已前谓之白衣大食，阿蒲罗拔后改为黑衣大食”^[2]。实际“白衣”、“黑衣”之称，始于阿拔斯王朝代替倭马亚王朝后，“白衣大食”是相对于后起的“黑衣大食”而称的。天宝十一年（752）之后，史载大食使节除来自于黑衣大食外，又有白衣大食使节东来。唐肃宗在上元元年（760）曾“宴白衣使婆謁使十八人于延英殿会”。而这时阿拔斯王朝已建立十年之久，这里的“白衣使”，显然指来自遥远的、由前倭马亚朝王室建都于西班牙科尔多瓦的后倭马亚王朝^[3]。由于倭马亚王朝与唐朝之间有着近百年的使聘关系，故在其退往西班牙后，仍不忘与唐朝保持联系。此次白衣大食入贡，目的或许是欲通过遣使寻求唐朝的支持，以恢复倭马亚王朝在阿拉伯的统治，但因史载不详，尚难推定。

天宝十一年（752）十二月，黑衣大食谢多河密遣使通好，这是阿拔斯王朝建立后第一次和唐朝进行外交往来。唐朝政府特意予以隆重的接待，并授使节以左金吾卫员外大将军的勋位。接着，在次年的三月、四月、七月和十二月，阿拔斯王朝的使节一年中竟4次来朝，此后连续五年，黑衣大食均有使节入唐进贡。大食频频使唐，除了当时双方欲在中亚

[1] 黄时鉴：《中西关系史年表》，浙江人民出版社1994年版。

[2] 《太平寰宇记》卷一百八十六《大食国》，丛书集成初编本。

[3] 倭马亚王朝灭亡后，王室族人阿卜杜勒·拉赫曼逃往西班牙，并于756年（唐至德元年）在科尔多瓦建都，重新建立倭马亚王朝，直至1031年（北宋天圣九年）衰败。