



回族文化与历史论集 مجموعة البحوث لثقافة قومية هوى وتاريخها

周传斌 著

雪泥鸿爪

Collected Works on Hui Muslim
Culture and History



回族文化与历史论集



 宁夏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

雪泥鸿爪·回族文化与历史论集/周传斌著 —银川·
宁夏人民出版社, 2004 9

ISBN 7 - 227 - 02819 - 4

I 雪 · II 周 III ①回族—民族文化—文集
②回族—民族历史—文集 IV K281 3 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 093000 号

雪泥鸿爪——回族文化与历史论集

周传斌 著

责任编辑	何志明
装帧设计	张 涛
责任印制	来学军
出版发行	宁夏人民出版社
地 址	银川市北京东路 139 号出版大厦
网 址	www nx - cb com
电子信箱	nrs@public yc nx cn
经 销	新华书店
印 刷	宁夏施尔福印刷有限公司
开 本	880 × 1230 1/32
印 张	10 375
字 数	250 千
版 次	2004 年 9 月第 1 版
印 次	2004 年 9 月第 1 次印刷
印 数	1000 册
书 号	ISBN 7 - 227 - 02819 - 4/K·322
定 价	18 00 元

版权所有 翻印必究

目 录

序

1 为《雪泥鸿爪》前缀

回族文化

3 “回回”：历史解释与文化表述

18 回族文化的源与流

32 回族节日民俗及其社会功能

47 回族婚俗文化论

60 西道堂模式与回族传统政治文化

理论政策

73 回族的形成与民族形成理论

88 新民主主义革命时期中国共产党对 回族的政策

田野经验

109 伊斯兰教传入西藏考

134 世界屋脊上的伊斯兰文化

152 西藏回族人物志略

162 刘曼卿

——民国时期的西藏回族女杰

- 175 拉萨穆斯林的藏文伊斯兰教材
- 187 广元伊斯兰教考略
- 199 山东省临沂市的回族
- 210 左宝贵与地方镇清真寺
- 214 都市回族社会结构的范式问题探讨
——以北京回族社区的结构变迁为例
- 228 西海固伊斯兰教的宗教群体和宗教组织

书评争鸣

- 247 伟岸的正面
——读汉译本《布哈里圣训实录全集
(第一部)》
- 258 构想与现实
——评述以色列利《穆斯林在中国：
文化冲突研究》一书
- 273 伊斯兰教在西北苏非社区复兴说质疑
——对宁夏纳家户村的再认识

学术随笔

- 289 蒙回春秋
——蒙古人与伊斯兰教之历史断想
- 300 雪泥鸿爪
——《儒林外史》中的清代江南回族
- 311 不绝如缕
——泉州回族文化的血脉传递

跋

- 325 岁月留痕

为《雪泥鸿爪》前缀

杨 怀 中

记得在九十年代我所在的《回族研究》编辑部，收到周传斌从中央民族学院投寄来的写西藏等地回族社会历史文化的田野调查的文章，我们觉得文有新意。经了解作者周传斌是正在攻读民族学的硕士研究生，是山东回族。年轻的回族学人，当然是《回族研究》刊物重点联系和扶持的对象，后来《回族研究》陆续发表过他的几篇文章。

1998年10月，宁夏社会科学院在银川召开了“首届回族历史与文化国际学术讨论会”，国内外学者济济一堂，周传斌也从北京赶来参加了这次会议。我们在这次会议上相识了。他是一个朴实的年轻人。我问他：毕业后留北京，还是回山东故乡？他说：我想来宁夏。我问：为什么？他说：我是回族人，我想为自己的民族做些事情，宁夏是研究回族的好地方。他的这番话给我留下了深刻的印象。读其文，见其人，立时觉得这是个有心人，是个可造之才。

周传斌如愿已偿,来到了宁夏,已在宁夏大学任教六年。寒假暑假或授课之余,他经常深入甘宁青地区的回族街道、村镇和一些清真寺做实地调查。他身入、心入,他尊重回族人民,尊重母族的历史文化。他忠诚地对母族历史文化进行自我表述,并时有佳作发表。

从几年来发表的文章看,他做学问的路子很宽,涉及到回族历史、伊斯兰文化、民族理论、民族政策、田野调查等诸多方面。这反映出作者的勤奋努力。他能在传统的习见中提出问题,并给予自己的解答,显示出作者具备相当的学术功力和较强的思维能力,也显示出作者在对自己的母族的研究中有广阔的发展前景。现在传斌把他的心血之作结篇出版,奉献给学术界和回族人民。我认为这不是泛泛之论,而是值得一读的文章。

现在,传斌又在他的母校中央民族大学攻读民族学的博士学位,即将毕业归来。祝愿他在回族研究的路上步履坚实地走下去。

(杨怀中,研究员,宁夏社会科学院名誉院长,《回族研究》主编,资深回族学者)

回族

文化
Huizu wenhua



“回回”:历史解释与文化表述

如何定义文化(culture)?按照华语圈著名人类学家李亦园教授的论述,人类的文化体系是围绕着三个对立面发展起来的:自然(nature)、他人(other)和自我(self)。人类在自然中求生存而发展起了物质文化和技术文化,在调整社会关系的过程中发展了制度文化和行为文化,在对自我的认知和阐释中发展起了观念文化和表达文化(expressive culture)^①。在文化的金字塔中,物质和技术文化居于底层,观念和表达文化居于金字塔的顶点并渗透其他层次。可以说,正是观念和表达文化建构了人的世界观,把文化的各个层次有机地贯穿起来,形成一个意义(meaning)的整体。对自我的认知是文化的起点亦是文化的终点:人类文化首先是围绕着自我生存而建构起来的,在对整个世界的认知不断扩展之后,又将最终回射于自身。

一个民族的族称(ethnic name)不仅仅是一个称呼,其中蕴藏着深沉的文化内涵,体现着该民族的自我认知和自我表述^②。本文将力求论证“回回”之族称中渗透着回族人民对自我的文化认知和文化表述,“回回”一词既是认识回族的起点,也是回族文化之整体结构最为清晰、简洁的表述。

“回回”历史的解释

关于“回回”族称的来源,有多种解释。依据王永亮先生的洞见,“回回”一词在古汉语中是一个形容词^③。根据学术界公认的看法,“回回”一词作为族群体的称呼,最早见于北宋哲宗元佑年间(1086—1093)沈括所著的《梦溪笔谈》中。沈括在北宋元丰年间(1081年前后)曾任鄜延路经略使,治所在今之延安。《梦溪笔谈》卷五“乐律”谓“边兵每得胜回,则连队抗声凯歌,乃古之遗音也。凯歌词甚多,皆市井俚鄙之语。予在鄜延时制数十曲,令士卒歌之”。其所作凯歌中第四首为:

旗队浑如锦绣堆,银装背嵬打回回。

先教净扫安西路,待向河源饮马来^④。

关于“回回”一词作为族称的来源,主流观点是:“回回”是“回纥”“回鹘”的音转。著名元史学家、回族学者杨志玖教授于1940年指出,“‘回回’一词为回纥或回鹘声音的转变,这已是学者所公认的事实”。此歌词中“所以用‘回回’而不用回纥或回鹘者,一定是因为‘回回’这一词是流行于当时社会的‘大众语’,也就是沈括所认为‘市井俚鄙之语’的一类”^⑤。

在其他非主流观点中,笔者认为有一种值得重视。刘东声先生于1997年撰文指出,这里的“回回”二字是出于歌词音韵的考虑:第一个“回”字是名词,是“回鹘”的简化;第二个“回”字是动词,是“归来”的意思;因此,“回回”二字并不构成一个词。这样,歌词里的句子才能对仗工整:

旗队|浑如|锦绣|堆,银装|背嵬|打回|回。

先教|净扫|安西|路,待向|河源|饮马|来。

刘接着论证了“回回”二字作为一个词语应是“花剌子模”的

音译,这一意义上的“回回”一词较早见于《辽史》^⑥。刘的论述对“‘回回’一词最早见于《梦溪笔谈》”,“‘回回’一词是‘回纥’‘回鹘’的音转”的主流观点构成了强烈的反对。

笔者不想纠缠于这些辩论。无论“回回”的族称最早来自“回纥”“回鹘”的音转,还是来自“花刺子模”的音译或其他,其在历史上的使用范围和所指是有清晰的脉络的。回族史研究者李松茂教授对此有较全面、系统的论述,他总结说:

一、“回回”一词最早出现时,是回纥的转音,和伊斯兰教无关;二、“回回”一词在南宋时多次出现,有的和伊斯兰教有关,有的无关;三、元朝时,“回回”一词成为伊斯兰教信仰者的通称,在多数情况下和“穆斯林”同义;四、“回回”一词和“教”联在一起,称“回回教门”“回回教”,是到元末明初;五、清代,泛称我国信仰伊斯兰教的民族为“回”,以宗教作为民族的标志。六、1956年,国务院发出通知,确定不要称“伊斯兰教”为“回教”,一律称“伊斯兰教”,“回族”和“伊斯兰教”的关系被重新界定^⑦。

总之,伊斯兰教以穆斯林移民为载体传入中国,使用汉语的穆斯林取得了“回回”这个族称,并在新中国被正式确定为56个民族之一,是有其具体的历史发展过程的。就历史的考察而言,“回回”族称的获得是一个偶然,并不具有特别的象征或意义。历史对“回回”的解释至此而终。

“回回”作为一种文化表述

当代最负盛名的人类学家格尔兹(Clifford Geertz)说:“我与马克思·韦伯一样,认为人是悬挂在由他们自己编织的意义之网上的动物,我把文化看作这些网,因而认为文化的分析不是一种探索规律的实验科学,而是一种探索意义的阐释性科学。”^⑧作为后现代人类学家的格尔兹以“深度描写(thick description)”和“地

方性知识(local knowledge)”为旗帜,站在“文化持有者的内部眼界(the native's point of view)”的立场,倡导文化的主体性和个性,追求“在解释之上的理解(understanding over explanation)”的目标,给当代人类学研究注入了新鲜的活力^⑨。格尔兹的论点与张承志近年来力倡的“文化主体”的“自我阐释”似有异曲同工之妙。张承志尖锐地指出:“文明的阐释者,不是民间、民族、山野农村的文明主人和生活者,而是高奥的学科原理和教授训练”;“也许学问的方法第一义,就是学会和底层、和百姓、和谦恭抑或沉默的普通人对话。一旦他们开口,一旦他们开始了指教,求学者找到的,就可能是真知,是谜底,包括自己人生的激动。”^⑩实际上,格尔兹和张承志的不谋而合反映了后现代对文化之“地方性(localize)”和差异性的强调,以及对现代意识中的全球化、统一性的反思和反动。

对“回回”的研究仅仅停留在历史考据的层次上,或打着“客观”“科学”的牌子而忽视实践着的文化主体的自我意识,这正是格尔兹和张承志等所反思并抛弃的方法论。本文认为,“回回”的族称对那些被称为并自称为“回回”的族群(ethnic group)来说,其意义绝非停留在上述历史考据的层次上。“回回”一词在回族的文化中被赋予了充裕的意义,这种意义是历史考据所不能揭示的,这就是,回族人把“回回”一词升华为自我的文化认知和文化表述。

对“回回”一词的文化表述集中体现在回族中口传或书写的民间故事以及学者的著述之中,并分别从字形、字意两个方面做了论述。我们试以时间顺序来对几个主要的文本做一简要回顾。

1 王岱舆对“回回”的解释

王岱舆(约1580—约1660)最早于明末论述了“回回”一词的深刻内涵。王岱舆自号“真回老人”,在《正教真诠》中专门有“回回”一章,可见他对“回回”一词的重视,也反映了当时“回回”之

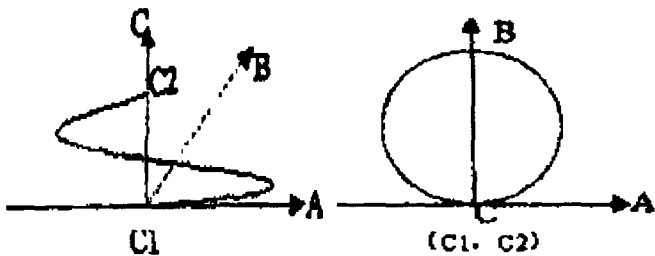
族称已经非常稳定地指称“穆斯林”了。他的主要论述如下：

大哉回回，乃清真之镜子，天地即彼之模范也。万物之拥护，直为全镜之形；教道之蹉磨，皆缘回镜之光。夫回光有二，曰“身回”，曰“心回”。身之回亦有二，曰‘还复’也，‘归去’也。· · ·心之回亦有二：· · ·正心之回也· · ·无心之回也^⑩。

大哉回回，乃真一之宝镜，天地之结果。盖回者，归也。由尘世而归于真一，若镜之回光^⑪。

回回二字，义理深长。粗言之，因寄寓浮生，心怀长住，不忘本原，身虽在世，心实回焉。及功成行满，政事完毕，复命归真，名虽庄世，身亦回焉，忠贞不贰，表里皆回。

· 精言之，清真至道于三纲之外，更有两大总纲，隐于回回二字。无极包罗众妙，纯清无染，是为万灵至大之纲；太极包罗众象，理气兼该，是为万形至大之纲。正教真人，知其来复知其去，乘太极之清而回无极之本，更得真一之赐，始能弘道。· · ·^⑫



王岱舆的三世说

A、B 轴构成一个平面，加上 C 轴构成一个空间。C1 点是原始（前世），从 C1 到 C2 的圆弧是现在（今世），C2 点是归回（后世）。从 C1 到 C2 是螺旋式上升，但投射到平面上就是一个在 C 点与 A 轴相切的圆。今世在时空中，前世、后世在时空外。

王岱舆主要是从“回回”二字的含义上去解释、发挥的。王岱舆并没有把“回回”仅看作是中国穆斯林的称呼,而是把其看作“穆斯林”的汉文表达;他对“回回”的解释超越了族称,而是列入他所构建的伊斯兰教哲学体系之中。从“回者,归也”出发,他把“回回”之族称与伊斯兰教的信仰和人生结合起来。简言之,在王岱舆看来,人生不是在有限时空中展开的一条线段,而是跨越时空的一个循环。他把伊斯兰教的人生观解释为“三世”·“·判人有原始、现在、归回之三世。即若原种、发露、成果之三时,缺一则始终不备矣,是故尘世浮生,乃人寄寓。”^⑭伊斯兰的信仰就是圆满完成这一循环的指南。这一循环中的重要环节是今世,肉体与灵魂构成一个人,人的肉体由四大(物质元素)构成,一方面,物质元素没有增减,人死,肉体复为四大,只是“还复”;另一方面,肉体又经历了今世的过程而获得了意义,由先天之种子成为后世之果实,这个“归去”是螺旋式上升而非平面式循环(如图所示)。人的灵魂来自造物主,在今世生活中,人若获得信仰,不囿于短暂的顿亚(今世)享受,而是通过今世求后世,就是“正心之回”;若是通过苏非式的道路,则是“无心之回”,最高境界就是“人主合一”^⑮。

表一 王岱舆“回回”概念的层次与含义

回回 (回者,归也)	身回(肉体/物质)	还复(肉体死亡,复归于四行)
		归去(由先天之种子,经今世之过程,得后世之结果)
	心回(灵魂/精神)	正心之回(超越今世,获得信仰,追求后世)
		无心之回(人主合一)

2 《回回原来》中对“回回”的解释

《回回原来》是著名的回族民间传说,有人认为是刘智之父刘三杰所作,现存有光绪甲午年(1894年)鲍闲廷抄本和1981年在

云南保山市板桥镇发现的抄本。该传说假托康熙皇帝向回回总兵马进良赐书,以讲述伊斯兰教传入中国的缘由和过程,因此其出现的年代当在清康熙以后。该书“第十段赞孔子圣论五行”中唐王询问“回回二字何谓也?”缠头老人吟诗曰:

回回二字少人知,回光绕绕透玄机。圣人传命口内口,心出东方日转西。教道尊行心同口,明命字义亦相通。字形内外俱如一,唯有一回采取中^⑩。

云南抄本中略有不同(其他流世版本中还有细微差别,兹不详述)。

回回二字少人知,回光达上透玄机。圣人传命口内口,日出东方又转西。教道尊行心口同,明命字义亦相通。字形内外俱如一,唯有一回采取中^⑪。

这是言语通俗而意旨晦涩的民间诗句。其要略是从字形、字意两个方面阐释“回”字的宗教内涵:从字义上似是讲现世之运动、变化和转瞬即逝,隐喻信仰引导人向造物主之回归;从字形上则是讲内外如一、心口同一、知行合一;两个方面十分吻合地表述了伊斯兰教的人生观。

3 刘三杰和刘智对“回回”的解释

刘智的父亲刘三杰是清初的回回学者,曾校阅马注《清真指南》的全文。他的《清真教说》一文收录在刘智所著《天方至圣实录》中,其中说到“回回”的含义:

盖尘世乃生人之客寓,幻途非久处之家乡,故心怀常住,不忘本原,身虽在世,心实回焉。及功成行满,复命归真,名虽在世,身亦回焉。不特此也。无极包罗众妙,纯清无染,是为万灵至大之纲,太极包罗众象,理气兼该,是为万形至大之纲。清真正人,遵真主之明命,履至圣之真传,则身回太极之清,性回无极之妙,成全正果,克登天阙,而得真主无疆之赐,此取名

“回回”之义也^⑧。

刘三杰的论述与前述王岱舆《希真正答》中的论述相比,在人的层次上讲“身回”“心回”,与王岱舆的论述(“粗言之”)完全相同;在宇宙论的层次上讲人体“小世界”与宇宙“大世界”之间的互动、合一,与王岱舆的论述(“精言之”)相似,但表达更为清晰。

刘智(约1662—?)是明清中国伊斯兰汉文译著家中的集大成者。他撰有《回回说》一文,收录于《天方至圣实录》中。他在该文中提出:“回回”可能来自“回纥”;“穆民”“穆士”乃吾人(穆斯林)之本称,“回回”乃吾人(穆斯林)居中国之称。他对于“回回”一词内涵的概括最为言简意赅:

“回回”字取象统天括地,取义则返本还原,身心之关合,理象之包藏,一“回”尽之。“回”字之为义大矣,此先正不避“回”字之名而复叠用“回”字之义也^⑨。

刘智从字形(统天括地)和字意(返本还原)出发,把从微观(人)到宏观(宇宙)、从物质(身/象)到精神(心/理)、从现象(象)到规律(理)的宇宙万有用“回”字加以统摄,鲜明地体现了伊斯兰教的一元论世界观,可谓大义微言。

4 其他解释

还有其他一些口头的或文本的解释。例如,马金宝撰文主要从“回”字的字形上做了分析和总结^⑩:

(1) 城郭形“回”

“回”字形似城郭,有三方面的喻意:一是形如麦加圣地的克尔白禁寺,寄托着穆斯林对圣地的向往;二是比附回族在中国的居住格局和文化环境,即“大散居、小聚居”,在汉文化的汪洋大海中形成文化孤岛;三是比附回族人口较多集中于城镇,是中国都市化程度较高的民族之一。

(2) 铜钱形“回”

“回”字可以变化为铜钱形。这一方面可以比附回族善经商

的特点,另一方面还可以比喻回族外柔(圆)内刚(方)的民族性格。

(3)同心圆“◎”

“回”字可以变化为同心圆状,比喻回族凝聚力的两个层次:民族认同(ethnic)、国家认同(national)。

“回回”作为符号和象征

著名法国结构主义文学批评家罗兰·巴尔特(Roland Barthes, 1915—1980)曾论述了符号学中的三个基本术语:能指、所指及其产物——符号。他举一束玫瑰花为例,我们可以用它来表示激情。这样,一束玫瑰花就是“能指”,激情就是“所指”,二者的关系(“联想式的整体”)产生第三个术语:这束玫瑰成了一个“符号”。作为能指的一束玫瑰花是空洞无物的,而作为符号,它是充实的。“使其充实的是我们自己的意图和社会的常规及渠道的本质结合”^④。从历史的考据来看,“回回”一词是空洞的“能指”,而在回族文化中,它被赋予了充裕的意义而成为一个充实的“符号”。格尔兹指出,正是符号承载着意义(meaning),文化就是符号系统。

作为符号的“回回”一词,其承载的意义又是有层次的。作为族称的“回回”是一个标识符号(sign),它的所指是一个族群;作为文化表述的“回回”是一个象征(symbol),此时,它不但承载了意义,而且它本身亦已成为一种意义。虽然象征意义是属于主观性的领域,但就“回回”这个符号而言,其主观性意义并非臆造,而是有着客观的族群和文化基础,并且对族群和文化产生能动的塑造作用。

笔者提出,作为符号的“回回”一词所承载的意义之发展过程,是由两个相继的阶段构成。第一个阶段,如上所述,是由客观